



مرکز تحقیقات اسلامی

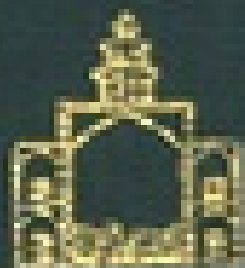
اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



1961

ترجمہ

# تفسیر المیزان

ہستادہ علامہ طباطبائی

رضوانی نقوی



نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا

پانچواں نمبر

۱۹۶۱ء

دعوتِ اسلامیات، اسلام آباد

دعوتِ اسلامیات، اسلام آباد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# ترجمه تفسیر المیزان

نویسنده:

علامه سید محمد حسین طباطبایی

ناشر چاپی:

دارالعلم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۰	ترجمه تفسیر المیزان
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	الفاتحه
۴۸	البقره
۸۰۵	آل عمران
۱۲۵۹	النساء
۱۶۶۵	المائدة
۲۱۹۳	الأنعام
۲۵۰۰	الأعراف
۲۷۸۹	الأنفال
۲۸۹۹	التوبة
۳۱۱۷	یونس
۳۲۲۷	هود
۳۴۹۵	یوسف
۳۶۶۷	الرعد
۳۷۵۲	إبراهیم
۳۸۲۴	الحجر
۳۹۰۹	النحل
۴۰۴۶	الإسراء
۴۲۲۹	الکھف
۴۳۶۰	مریم
۴۴۴۹	طه

۴۵۵۱	.....	الأنبياء
۴۶۲۸	.....	الحج
۴۶۸۹	.....	المؤمنون
۴۷۴۹	.....	النور
۴۸۲۱	.....	الفرقان
۴۸۸۲	.....	الشعراء
۴۹۵۶	.....	النمل
۵۰۱۵	.....	القصص
۵۰۹۴	.....	العنكبوت
۵۱۴۳	.....	الروم
۵۱۸۹	.....	لقمان
۵۲۱۷	.....	السجدة
۵۲۴۳	.....	الأحزاب
۵۳۱۶	.....	سبأ
۵۳۵۰	.....	فاطر
۵۳۹۷	.....	يس
۵۴۴۸	.....	الصفات
۵۵۰۱	.....	ص
۵۵۴۵	.....	الزمر
۵۶۰۵	.....	غافر
۵۶۵۳	.....	فصلت
۵۶۹۵	.....	الشورى
۵۷۶۰	.....	الزخرف
۵۸۰۱	.....	الدخان

۵۸۲۱	الجاثیة
۵۸۴۸	الأحقاف
۵۸۷۷	محمد
۵۸۹۹	الفتح
۵۹۴۲	الحجرات
۵۹۷۰	ق
۵۹۹۳	الذاریات
۶۰۱۸	الطور
۶۰۳۸	النجم
۶۰۶۵	القمر
۶۱۰۲	الرحمن
۶۱۲۵	الواقعه
۶۱۵۴	الحدید
۶۱۸۸	المجادله
۶۲۰۸	الحشر
۶۲۳۱	المتحنه
۶۲۵۰	الصف
۶۲۶۳	الجمعه
۶۲۷۸	المنافقون
۶۲۹۲	التغابن
۶۳۰۸	الطلاق
۶۳۲۴	التحریم
۶۳۴۳	الملک
۶۳۶۱	القلم

۶۳۸۴	الحاقه
۶۳۹۷	المعارج
۶۴۱۶	نوح
۶۴۲۷	الجن
۶۴۴۷	المزمل
۶۴۶۳	المدثر
۶۴۸۵	القيامة
۶۵۰۰	الإنسان
۶۵۲۳	المرسلات
۶۵۳۵	النبأ
۶۵۵۲	النازعات
۶۵۷۰	عبس
۶۵۸۳	التكوير
۶۵۹۳	الانفطار
۶۵۹۹	المطففين
۶۶۱۱	الانشقاق
۶۶۱۸	البروج
۶۶۲۷	الطارق
۶۶۳۲	الأعلى
۶۶۴۲	الغاشية
۶۶۴۸	الفجر
۶۶۵۸	البلد
۶۶۶۵	الشمس
۶۶۷۱	الليل

۶۶۸۰	الضحی
۶۶۸۴	الشرح
۶۶۸۹	التین
۶۶۹۳	العلق
۶۷۰۱	القدر
۶۷۰۶	البینة
۶۷۱۲	الزلزلة
۶۷۱۵	العادیات
۶۷۱۹	القارعة
۶۷۲۲	التکائر
۶۷۲۷	العصر
۶۷۲۹	الهمزة
۶۷۳۳	الفیل
۶۷۳۶	قریش
۶۷۳۹	الماعون
۶۷۴۲	الکوثر
۶۷۴۶	الکافرون
۶۷۴۹	النصر
۶۷۵۶	المسد
۶۷۶۰	الإخلاص
۶۷۶۵	القلق
۶۷۶۹	الناس
۶۷۷۲	درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان



## ترجمه تفسیر المیزان

## مشخصات کتاب

سرشناسه : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان قراردادی : المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه تفسیر المیزان/ تالیف محمدحسین طباطبائی؛ [ترجمه] محمدباقر موسوی همدانی.

مشخصات نشر : قم: دارالعلم، ۱۳-

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۴۵۰ ریال (ج.۲) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۲، چاپ ششم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال (ج.۲، چاپ مکرر) ؛ ۴۵۰ ریال (ج.۳، چاپ؟) ؛ ۴۵۰

ریال (ج.۴) ؛ ۳۰۰ ریال (ج.۴، چاپ دوم) ؛ ۸۰۰۰ ریال (ج.۴، چاپ دهم) ؛ ۴۵۰ ریال (ج.۵) ؛ ۴۰۰ ریال (ج.۷، چاپ دوم) ؛ ۳۵۰

ریال (ج.۸، چاپ دوم)

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری

کاربرگه کتاب فارسی

یادداشت : جلد چهارم بقلم محمدتقی مصباح یزدی.

یادداشت : جلد هفتم به قلم محمدرضا صالحی کرمانی .

یادداشت : جلد هفتم این کتاب با تجدیدنظر و اصلاحات کامل به قلم توسط ف.امیدی.

یادداشت : جلد هشتم کتاب حاضر با تصحیح کامل بقلم محمد خامنه منتشر شده است.

یادداشت : ج. ۱، ۲، ۳ و ۵ (چاپ؟: [۱۳]).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ ششم: ۱۳۷۵).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ مکرر: ۱۳۸۱).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۸۷ق= ۱۳۴۵)

یادداشت : ج. ۴ (چاپ دهم: ۱۳۷۴).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: ۱۳۴۶).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: ۱۳).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۴۴).

یادداشت : عنوان روی جلد: تفسیر المیزان.

عنوان روی جلد : تفسیر المیزان.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : موسوی، محمدباقر، ۱۳۰۰ - مترجم

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵م۹۰۴۱ ۱۳۰۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۳-۲۷۷۹

## الفاتحه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۷ :

مقدمه

معنی تفسیر و تاریخچه آن

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي انزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا، و الصلوة على من جعله شاهدا و مبشرا و نذيرا، و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا و على آله الذين اذهب عنهم الرجس ، و طهرهم تطهيرا در این مقدمه روشی را که ما در این کتاب در بحث و جستجو از معانی آیات قرآن کریم اتخاذ نموده ایم ، برای خواننده معرفی میکنیم . نخست باید بگوئیم : تفسیر که بمعنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنست ، از قدیمی ترین اشتغالات علمی است ، که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است . و تاریخ این نوع بحث که نامش تفسیر است ، از عصر نزول قرآن شروع شده ، و این معنا از آیه : ((کما ارسلنا فيكم رسولا منكم ، يتلوا عليكم آياتنا، و يزيككم و يعلمكم الكتاب و الحكمة)) ، (همچنانکه در شما رسولی از خود شما فرستادیم ، تا بر شما بخواند آیات ما را، و تزکیه تان کند، و کتاب و حکمتتان بیاموزد) به خوبی استفاده میشود، چون می فرماید: همان رسولیکه کتاب قرآن به او نازل شد، آن کتاب را به شما تعلیم می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۸ :

روش تفسیری طبقات اول و دوم مفسرین

طبقه اول از مفسرین اسلام ، جمعی از صحابه بودند، (که البته مراد ما از صحابه غیر علی علیه السلام و ائمه اهل بیت علیهم السلامند، برای اینکه در باره آنحضرت سخنی جداگانه داریم ، که بزودی از نظر خواننده می گذرد)، مانند ابن عباس ، و عبد الله بن عمر، و ابی ، و غیر ایشان ، که دامن همت به کمر زده ، و دنبال این کار را گرفتند.

آنروز بحث از قرآن از چارچوبه جهات ادبی آیات ، و شان نزول آنها، و مختصری استدلال به آیات برای توضیح آیاتی دیگر، و اندکی تفسیر بروایات وارده از رسول خدا (ص) در باب قصص و معارف مبدا و معاد، و امثال آن تجاوز نمیکرد.

در مفسرین طبقه دوم ، یعنی تابعین ، چون مجاهد، و قتاده ، و ابن ابی لیلی ، و شعبی ، و سدی ، و دیگران نیز که در دو قرن اول هجرت بودند، جریان به همین منوال بود، ایشان هم چیزی به آنچه مفسرین طبقه اول ، و صحابه ، در طریقه تفسیر سلوک کرده ، بودند، نیفزودند، تنها چیزی که به آن اضافه کردند، این بود که بیشتر از گذشتگان در تفسیر خود، روایت آوردند، (که متأسفانه در بین آن روایات ، احادیثی بود که یهودیان جعل کرده ، و در بین قصص و معارف مربوط به آغاز خلقت ، و چگونگی ابتداء خلقت آسمانها، و تکوین زمین ، و دریاها، و بهشت شداد، و خطاهای انبیاء و تحریف قرآن ، و چیرهایی دیگر از این قبیل دسیسه و داخل احادیث صحیح نمودند، و هم اکنون در پاره ای روایات تفسیری و غیر تفسیری ، از آن قبیل روایات دیده می شود).

بعد از رسول خدا (ص) در عصر خلفاء، فتوحات اسلامی شروع می شود، و مسلمانان در بلاد فتح شده با فرقه هائی مختلف ، و امتیهای گونه گون ، و با علمای ادیان و مذاهب مختلف آشنا میشوند، و این خلطه و آمیزش سبب می شود بحث های کلامی در مسلمانان شایع شود.

از سوی دیگر در اواخر سلطنت امویان و اوائل عباسیان ، یعنی در اواخر قرن اول هجرت ، فلسفه یونان بزبان عربی ترجمه شده ، در بین علمای اسلام انتشار یافت ، و همه جا مباحث عقلی ورد زبانها و نقل مجالس علماء شد و از سوی سوم مقارن با انتشار بحثهای فلسفی ، مطالب عرفانی و صوفی گری نیز در اسلام راه یافته ، جمعی از مردم به آن تمایل نمودند، تا بجای برهان و استدلال فقهی ، حقایق و معارف دینی را از طریق مجاهده و ریاضت های نفسانی دریابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۹ :

و از سوی چهارم ، جمعی از مردم سطحی به همان تعبد صرف که در صدر اسلام نسبت بدستورات رسول خدا (ص) داشتند، باقی

ماندند، و بدون اینکه کاری به عقل و فکر خود داشته باشند، در فهم آیات قرآن به احادیث اکتفاء نموده، و در فهم معنای حدیث هم هیچگونه مداخله‌ای ننموده، به ظاهر آنها تعبد می‌کردند، و اگر هم احیانا بحثی از قرآن می‌کردند، تنها از جهات ادبی آن بود، و بس. این چهار عامل باعث شد که روش اهل علم در تفسیر قرآن کریم مختلف شود، علاوه بر این چهار عامل، عامل مهم دیگری که در این اختلاف اثر به سزائی داشت، اختلاف مذاهب بود، که آنچنان در میان مسلمانان تفرقه افکنده بود، که میان مذاهب اسلامی هیچ جامعه‌ای، کلمه واحدی نمانده بود، جز دو کلمه ((لا اله الا الله و محمد رسول الله))، و گرنه در تمامی مسائل اسلامی اختلاف پدید آمده بود.

در معنای اسماء خدا، در صفات و افعال خدا، در معنای آسمانها، و آنچه در آن است، در زمین و آنچه بر آنست و قضاء و قدر و جبر، و تفویض، و ثواب، و عقاب، و نیز در مرگ، و برزخ، و در مسئله بعث، و بهشت، و دوزخ، و کوتاه سخن آنکه در تمامی مسائلی که با حقایق و معارف دینی ارتباط داشت، حتی اگر کوچکترین ارتباطی هم داشت اختلافات مذهبی در آن نیز راه یافته بود، و در نتیجه در طریقه بحث از معانی آیات قرآنی متفرق شدند، و هر جمعیتی برای خود طریقه‌ای بر طبق طریقه مذهبی خود درست کرد.

روش تفسیری محدثین

اما آن عده که به اصطلاح محدث، یعنی حدیث شناس بودند، در فهم معانی آیات اکتفاء کردند بآنچه که از صحابه و تابعین روایت شده، حالا صحابه در تفسیر آیه چه گفته‌اند؟ و تابعین چه معنایی برای فلان آیه کرده‌اند؟ هر چه می‌خواهد باشد، همین که دلیل نامش روایت است، کافی است، اما مضمون روایت چیست؟ و فلان صحابه در آن روایت چه گفته؟ مطرح نیست، هر جا هم که در تفسیر آیه روایتی نرسیده بود توقف میکردند، و می‌گفتند درباره این آیه چیزی نمیتوان گفت، برای اینکه نه الفاظش آن ظهوری را دارد که احتیاج به بحث و اعمال فکر نداشته باشد، و نه روایتی در ذیلش رسیده که آن را معنا کرده باشد، پس باید توقف کرد، و گفت: همه از نزد پروردگار است، هر چند که ما معنایش را نفهمیم، و تمسک میکردند بجمله ((و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به، کل من عند ربنا)) راسخان در علم گویند: ما بدان ایمان داریم، همه اش از ناحیه پروردگار ما است، نه تنها آنهایی که ما می‌فهمیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۰:

این عده در این روشی که پیش گرفته‌اند خطا رفته‌اند، برای اینکه با این روش که پیش گرفته‌اند، عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند، و در حقیقت گفته‌اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی عقل و شعور خود را بکار ببریم، تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابه دیگر چه معنایی نقل کرده و حال آنکه اولاً قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آنرا از اعتبار بیندازد، برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن (و حتی وجود خدا)، بوسیله عقل برای ما ثابت شده، و در ثانی قرآن کریم حجیتی برای کلام صحابه و تابعین و امثال ایشان اثبات نکرده، و هیچ‌جا نفرموده یا ایها الناس هر کس صحابی رسول خدا باشد، هر چه به شما گفت بپذیرید، که سخن صحابی او حجت است، و چطور ممکن است حجت کند با اینکه میان کلمات اصحاب اختلافهای فاحش هست، مگر آنکه بگوئی قرآن بشر را به سفسطه یعنی قبول تناقض گوئیه‌ها دعوت کرده، و حال آنکه چنین دعوتی نکرده، و بلکه در مقابل دعوت کرده تا در آیاتش تدبر کنند، و عقل و فهم خود را در فهمیدن آن بکار ببندند، و بوسیله تدبر اختلافی که ممکن است در آیاتش بنظر برسد، برطرف نمایند، و ثابت کنند که در آیاتش اختلافی نیست، علاوه، خدایتعالی قرآن کریم خود را هدایت و نور و تبیان کلمشی معرفتی کرده، آنوقت چگونه ممکن است چیزی که خودش نور است، بوسیله غیر خودش، یعنی قتاده و امثال او روشن شود، و چطور تصور دارد چیزیکه هدایت است، خودش محتاج ابن عباس ها باشد، تا او را هدایت کنند، و چگونه چیزیکه خودش بیان هر چیز است، محتاج سدی ها باشد تا آن را بیان کنند؟!!

روش متکلمین در تفسیر قرآن و فرق بین تفسیر و تطبیق

و اما متکلمین که اقوال مختلفی در مذهب داشتند، همین اختلاف مسلک و ادارشان کرد که در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی اسیر آراء مذهبی خود باشند، و آیات را طوری معنا کنند که با آن آراء موافق باشد، و اگر آیه ای مخالف یکی از آن آراء بود، تاءویل کنند، آنهم طوری تاءویل کنند که باز مخالف سایر آراء مذهبی‌شان نباشد.

و ما فعلا به این جهت کاری نداریم، که منشاء اتخاذ آراء خاصی در تفسیر در برابر آراء دیگران، و پیروی از مسلک مخصوصی، آیا اختلاف نظریه های علمی است، و یا منشاء آن تقلیدهای کورکورانه از دیگران است، و یا صرفا تعصب های قومی است، چون اینجا جای بررسی آن نیست، تنها چیزیکه باید در اینجا بگوئیم این است که نام این قسم بحث تفسیری را تطبیق گذاشتن مناسب تر است، تا آنرا تفسیر بخوانیم، چون وقتی ذهن آدمی مشوب و پابند نظریه های خاصی باشد، در حقیقت عینک رنگینی در چشم دارد، که قرآن را نیز به همان رنگ می بیند، و می خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد، پس باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر.

آری فرق است بین اینکه یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه ای از آیات فکر و بحث می کند، با خود بگوید: بینم قرآن چه میگوید؟ یا آنکه بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم، اولی که میخواهد بفهمد آیه قرآن چه میگوید، باید تمامی معلومات و نظریه های علمی خود را موقتا فراموش کند، و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت داده، و بلکه بر اساس آن نظریه ها بحث را شروع می کند، و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۱:

روش فلاسفه مشاء و اشراقی و متصوفه در تفسیر قرآن

و اما فلاسفه؟ آنان نیز به همان دچار شدند که متکلمین شدند، وقتی به بحث در پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تاءویل آیات مخالف با آراء مسلم شان در آوردند، البته منظور ما از فلسفه، فلسفه بمعنای اخص آن یعنی فلسفه الهی به تنهایی نیست، بلکه منظور، فلسفه بمعنای اعم آن است، که شامل همه علوم ریاضیات و طبیعیات و الهیات و حکمت عملی میشود. البته خواننده عزیز توجه دارد که فلسفه به دو مشرب جدای از هم تقسیم می شود، یکی مشرب مشاء، که بحث و تحقیق را تنها از راه استدلال معتبر میدانند و دیگری مشرب اشراق است که میگوید حقایق و معارف را باید از راه تهذیب نفس و جلا دادن دل، به وسیله ریاضت، کشف کرد.

مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هر چه از آیات قرآن درباره حقایق ماوراء طبیعت و نیز درباره خلقت و حدوث آسمانها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تاءویل کردند، حتی باب تاءویل را آنقدر توسعه دادند، که به تاءویل آیاتی که با مسلمیات فلسفیان ناسازگار بود قناعت نکرده، آیاتی را هم که با فرضیاتشان ناسازگار بود تاءویل نمودند.

مثلا در طبیعیات، در باب نظام افلاک، تنوری و فرضیه هائی برای خود فرض کردند، و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند، و بالا بردند، بینند آیا فرو می ریزد یا خیر، که در اصطلاح علمی این فرضیه ها را (اصول موضوعه) می نامند، افلاک کلی و جزئی فرض کردند، عناصر را مبدا پیدایش موجودات دانسته، و بین آنها ترتیب قائل شدند، و برای افلاک و عناصر، احکامی درست کردند، و معذک با اینکه خودشان تصریح کرده اند که همه این خشت ها روی پایه ای فرضی چیده شده، و هیچ شاهد و دلیل قطعی برای آن نداریم، با این حال اگر آیه ای از قرآن مخالف همین فرضیه ها بود تاءویلش کردند (زهی بی انصافی).

و اما آن دسته دیگر فلاسفه که متصوفه از آنهایند، بخاطر اشتغالشان به تفکر و سیر در باطن خلقت، و اعتنائشان به آیات انفسی، و بی توجهیشان بعالم ظاهر، و آیات آفاقی، بطور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده، تنها به تاءویل آن پرداختند، و این باعث شد که مردم در تاءویل آیات قرآنی، جرات یافته، دیگر مرز و حدی برای آن نشناسند، و هر کس هر چه دلش خواست بگوید، و مطالب شعری که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته آیات قرآنی را با آن معنا کنند، و خلاصه بهر چیزی بر هر

چیزی استدلال کنند، و این جنایت خود را به آنجا بکشانند، که آیات قرآنی را با حساب جمل و باصطلاح بازتر و بیشتر و حروف نورانی و ظلمانی تفسیر کنند، حروفی را نورانی و حروفی دیگر را ظلمانی نام گذاشته، حروف هر کلمه از آیات را به این دو قسم حروف تقسیم نموده، آنچه از احکام که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده اند، بر آن کلمه و آن آیه مترتب سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۲:

و پر واضح است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیالباف را هدایت کند، و مخاطبین در آیات آن، تنها علمای علم اعداد، و ایقوف و حروف نیستند، و معارف آنهم بر پایه حساب جمل که ساخته و پرداخته منجمین است، پی ریزی نشده، و چگونه شده باشد؟ و حال آنکه نجوم از سوقاتیهای یونان است، که به زبان عربی ترجمه شد.

خواهید گفت روایات بسیاری از رسول خدا(ص) و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده، که مثلاً فرموده اند: برای قرآن ظاهری و باطنی است، و برای باطن آن باز باطن دیگری است، تا هفت بطن، و یا هفتاد بطن، (تا آخر حدیث).

در پاسخ می گوئیم: بله ما نیز منکر باطن قرآن نیستیم، و لکن پیغمبر و ائمه علیهم السلام هم به ظاهر قرآن پرداختند، و هم به باطن آن، هم به تنزیل آن، و هم به تاءویلش، نه چون نامبردگان که بکلی ظاهر قرآن را رها کنند، آنوقت تازه درباره تاءویل حرف داریم، منظور از تاءویل در لسان پیامبر و ائمه علیهم السلام آن تاءویلی نیست که نامبردگان پیش گرفته اند، چه تاءویل باصطلاح آقایان عبارتست از معنائی که مخالف ظاهر کلام باشد، و با لغات و واژه های مستحدثی که در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج گشته جور درآید، ولی تاءویلی که منظور قرآن کریم است، و در آیاتی از قرآن نامش برده شده، اصلاً از مقوله معنا و مفهوم نیست، که انشاءالله در اوائل سوره آل عمران توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

تفسیر در قرن حاضر و تفسیر قرآن بر مبنای علوم طبیعی و اجتماعی

این وضع تفسیر قرآن در قرون گذشته بود، و اما در قرن حاضر؟ در این اعصار مسلک تازه ای در تفسیر پیدا شد، و آن این است، جمعی که خود را مسلمان می دانند، در اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی، و امثال آن، که اساسش حس و تجربه است، و نیز غور در مسائل اجتماعی، که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حسی گری پیدا کرده، یا بطرف مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپائی تمایل پیدا کردند، و یا به سمت مذهب اصالت عمل لیز خوردند، مذهبی که می گوید: (هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که منشاء عمل باشد، آنهم عملی که به درد حوائج زندگی مادی بخورد، حوائجی که جبر زندگی آن را معین می کند).

این مذهب اصالت است که پاره ای مسلمان نما به سوی آن گرائیده اند، و در نتیجه گفته اند: معارف دینی نمیتواند مخالف با علم باشد، و علم میگوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آنست، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است، و حس ما آنرا لمس نمیکند، مانند عرش، و کرسی، و لوح، و قلم، و امثال آن باید به یک صورت تاءویل شود.

و اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۳:

و نیز آنچه که تشریح بر آن تکیه کرده، از قبیل وحی، و فرشته، و شیطان، و نبوت، و رسالت، و امامت، و امثال آن، همه امور روحی هستند که به تناسب نام یکی را وحی و نام دیگری را ملک و غیره می گذاریم، و روح هم خودش پدیده ای مادی و نوعی از خواص ماده است، و مسئله تشریح هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است، که میتواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند، تا اجتماعی صالح و راقی بسازد.

نظر مسلمان نماهای پیرو این روش درباره روایات

این آراء مسلمان نماهای اعصار جدید درباره معارف قرآن است، و اما درباره روایات میگویند: از آنجائیکه در میان روایات احادیثی جعلی دسیسه شده، و راه یافته، لذا بطور کلی به هیچ حدیثی نمی توان اعتماد نمود، مگر آن حدیثی که با کتاب یعنی قرآن کریم موافق باشد، و کتاب هم باید با آیات خودش و با راهنمایی علم، تفسیر شود، نه به آراء و مذاهب سابق، که اساسش استدلال از راه عقل است، چون علم همه آنها را باطل کرده، زیرا اساس علم حس و تجربه است.

این ها سخنانی است که آقایان یا صریحا گفته اند، و یا لازمه این گفتارشان است، که باید طریق حس و تجربه را پیروی کرد، و ما در اینجا درصدد آن نیستیم که اصول علمی و فلسفی آنان را بررسی نموده، و درباره دیواری که روی این اساس چیده اند بحث کنیم.

تنها این را میگوئیم: که اشکالی که بر طریقه مفسرین گذشته کرده اند، که تفسیرشان تفسیر نیست، بلکه تطبیق است، عینا بخود آنان وارد است، هر چند که با طمطراقی هر چه بیشتر دعوی می کنند که تفسیر واقعی قرآن همین است که ما داریم.

برای اینکه اگر آقایان مانند مفسرین سلف معلومات خود را بر قرآن تحمیل نکرده اند، پس چرا نظریه های علمی را اصل مسلم گرفته، تجاوز از آنرا جایز نمیدانند، پس اینان نیز در انحراف سلف شریکند، و چیزی از آنچه را که آنان فاسد کردند اصلاح نکردند.

نقص و انحراف مشترک تمام مسلک های تفسیری یاد شده

و خواننده عزیز اگر در این مسلک هائی که درباره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است) شریکند: که آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی بدست آورده اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده، و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند، و حقایق

قرآن را به صورت مجازها در آورده، تنزیل عده ای از آیات را تاءویل کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۴

و لازمه این انحراف - (همانطور که در اوائل گفتار اشاره کردیم) این شد که قرآنی که خودش را به (هدی للعالمین)، و (نورا مبینا)، و (تبیانا لکل شیء)، معرفی نموده، هدایت نباشد، مگر به کمک غیر خودش، و بجای نور مبین مستنیر به غیرش باشد، از غیر خودش نور بگیرد، و بوسیله غیر خودش بیان شود، حالا آن غیر چیست؟ که ما را بسوی قرآن هدایت می کند، و به قرآن نور و بیان میدهد؟! نمیدانیم، و اگر آن علمی که بزعم آقایان نوربخش و مبین قرآن و هادی بسوی آنست، و خودش مورد اختلاف شد، (که مورد اختلاف هم شده، و چه اختلاف شدیدی) آیا مرجع چه خواهد بود؟! نمیدانیم.

و بهر حال هیچیک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاءش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه، و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن، و جمله اش نبوده، برای اینکه هم کلمات قرآن، و هم جملات آن، و آیاتش کلامی است عربی، و آنهم عربی آشکار، آنچنانکه در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمیکند.

عدم ابهام و اغلاق در مفاهیم آیات و منشاء اختلافات

و در میان همه آیات قرآن، (که بیش از چند هزار آیه است)، حتی یک آیه نمی یابیم که در مفهومش اغلاق و تعقیدی باشد، بطوریکه ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود، و چطور چنین نباشد و حال آنکه قرآن فصیح ترین کلام عرب است، و ابتدائی ترین شرط فصاحت این است که اغلاق و تعقید نداشته باشد، و حتی آن آیاتی هم که جزو متشابهات قرآن بشمار می آیند، مانند آیات نسخ شده، و امثال آن، در مفهومش غایت وضوح و روشنی را دارد، و تشابهش بخاطر این است که مراد از آن را نمیدانیم، نه اینکه معنای ظاهرش نامعلوم باشد.

پس این اختلاف از ناحیه معنای کلمات پیدا نشده، بلکه همه آنها از اختلاف در مصداق کلمات پیدا شده، و هر مذهب و مسلکی کلمات و جملات قرآن را بمصداقی حمل کرده اند، که آن دیگری قبول ندارد، این از مدلول تصویری و تصدیقی کلمه، چیزی



فهمیده ، و آن دیگری چیزی دیگر.

علت سبقت معانی مادی کلمات وضع شده به ذهن

توضیح اینکه انس و عادت (همانطوری که گفته شده) ، باعث میشود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه ، و یا یک جمله ، به معنای مادی آن سبقت جوید، و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن در آید، و ما انسانها از آنجائیکه بدنهایمان ، و قوای بدنیمان ، مادام که در این دنیای مادی هستیم ، در ماده غوطه ور است ، و سر و کارش همه با ماده است ، لذا مثلا اگر لفظ حیات ، و علم ، و قدرت ، و سمع ، و بصر، و کلام ، و اراده ، و رضا، و غضب ، و خلق ، و امر، و امثال آنرا می شنویم ، فوراً معنای مادی اینها به ذهن ما در می آید، همان معنایی که از این کلمات در خود سراغ داریم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۵

و همچنین وقتی کلمات آسمان ، و زمین ، و لوح ، و قلم ، و عرش ، و کرسی ، و فرشته ، و بال فرشته ، و شیطان ، و لشگریان او، از پیاده نظام ، و سواره نظامش را می شنویم ، مصادیق طبیعی و مادی آن به ذهن ما سبقت میجوید، و قبل از هر معنای دیگری داخل در فهم ما می شود.

و چون می شنویم که میگویند: خدا عالم را خلق کرده ، و یا فلان کار را کرده ، و یا بفلان چیز عالم است ، و یا فلان چیز را اراده کرده ، و یا خواسته ، و یا می خواهد، همه اینها را مانند خلق ، و علم ، و اراده ، و مشیت ، خودمان مقید بزمانش می کنیم ، چون معهود در ذهن ما این است که خواسته ماضی و مربوط به گذشته است ، و میخواید مضارع و مربوط به آینده است ، درباره (خواسته و میخواید) خدا همین فرق را می گذاریم .

باز وقتی می شنویم که خدایتعالی می فرماید: (و لدینا مزید) نزد ما بیشتر هم هست ، و یا می فرماید: ((لاتخذنانه من لدنا))، (از نزد خود می گیریم نه از میان شما) و یا می فرماید: ((و ما عند الله خیر))، (آنچه نزد خدا است بهتر است ، و یا می فرماید) ((الیه ترجعون))، (به نزد او بر می گردید)، فوراً بذهنمان می رسد که کلمه (نزد) همان معنایی را درباره خدا می دهد، که درباره ما می دهد، و آن عبارت است از حضور در مکانی که ما هستیم .

و چون می شنویم که می فرماید: ((و اذا اردنا ان نهلك قریه ، امرنا مترفیها)) (چون بخواهیم قریه ای را هلاک کنیم بعیاشهایش دستور می دهیم که ...، و یا می شنویم که می فرماید: ((و نرید ان نمنا)) اراده کرده ایم که منت نهیم ...، و یا می شنویم که می فرماید: یرید الله بکم الیسر، خدا آسانی برای شما اراده کرده )، فوراً به ذهنمان می رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است ، و از این قبیل کلمات را وقتی می شنویم ، مقید به آن قیودی می کنیم که در خود ما مقید به آنها است .

چاره ای هم نداریم ، برای اینکه از روز اول که ما ابناء بشر لفظ، (چه فارسی چه عربی و چه هر زبانی دیگر) را وضع کردیم ، برای این وضع کردیم که موجودی اجتماعی بودیم ، و ناگزیر بودیم ، منویات خود را به یکدیگر بفهمانیم ، و فهماندن منویات وسیله ای می خواهد، لذا با یکدیگر قرار گذاشتیم قبلاً- که هر وقت من صدای (آب) را از خود در آوردم ، تو بدان که من آن چیزی را میگویم ، که رفع تشنگی می کند، و به همین منوال الفاظ دیگر).

و زندگی اجتماعی را هم حوائج مادی به گردن ما گذاشت ، چون منظور از آن این بود که دست به دست هم داده ، هر یک ، یکی از کارهای اجتماع را انجام دهیم ، تا به این وسیله استکمال کرده باشیم ، و کارهای اجتماعی همه مربوط به امور مادی ، و لوازم آنست ، ناگزیر الفاظ را وضع کردیم ، برای مسمی هائی که غرض ما را تاءمین می کند، روی این جهت هر لفظی را که می شنویم ، فوراً معنای مادیش به ذهنمان می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۶

دلالت الفاظ موضوعه با تغییر شکل موضوع له تغییر نمی یابد

لکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم ، برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را بما می دهد، حالا اگر



آن چیز شکل و قیافه اش تغییر کرد، مادام که آن فائده را می دهد، باز لفظ نام برده ، نام آن چیز هست ، توضیح اینکه : اشیائی که ما برای هر یک نامی نهاده ایم از آنجا که مادی هستند، محکوم به تغیر و تبدلند، چون حوائج آدمی رو به تبدل است ، و روز به روز تکامل می یابد، مثلا کلمه چراغ را ما در اولین روزی که بزبان جاری کردیم ، بعنوان نام یک ظرفی بود، که روغن در آن می ریختیم ، و فتیله ای در آن روغن می انداختیم ، و لبه فتیله را از لبه ظرف بیرون گذاشته ، روشن می کردیم ، تا در شب های تاریک پیش پای ما را روشن کند، و هر وقت کلمه (چراغ) به زبان می آوردیم شنونده چنین چیزی از آن می فهمید، ولی روز بروز در اثر پیشرفت ما، چراغ هم پیشرفت کرد، و تغیر شکل داد، تا امروز که بصورت چراغ برق در آمد، بصورتی که از اجزاء چراغ اولیه ما، هیچ چیز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالی آن هست ، نه روغنش ، و نه فتیله اش ، ولی در عین حال باز به لامپ میگوئیم چراغ ، برای چه ؟ برای اینکه از لامپ همان فائده را می بریم که از پیه سوز سابق می بردیم .

و همچنین کلمه میزان یا ترازو، که در اولین روزیکه آنرا بزبان آوردیم ، طبق قرار قبلی برای ، این آنرا وضع کردیم ، که شنونده از آن چیز را بفهمد که کالا و اجناس ما بوسیله آن سنجیده می شود، ولی امروز آلاتی درست کرده ایم ، که با آن حرارت ، و برودت ، را هم می سنجیم ، پس این هم میزان هست ، چیزیکه هست میزان الحرارة است ، و همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعدا شمشیر و گرز شد، و امروز توپ و تفنگ شده است .

پس بنابراین هر چند که مسمای نامها تغییر کرده ، بحدی که از اجزاء سابقش نه ذاتی مانده ، و نه صفاتی ، و لکن نامها همچنان باقی مانده است ، و این نیست مگر بخاطر اینکه منظور روز اول ما از نام گذاری ، فائده و غرضی بود که از مسماها عاید ما می شد، نه شکل و صورت آنها، و مادام که آن فائده و آن غرض حاصل است ، اسم هم بر آن صادق است ، در نتیجه مادام که غرض سنجش ، و نورگیری ، و دفاع ، و غیره باقی است نام میزان ، و چراغ ، و اسلحه ، نیز باقی است .

جمود مقلدین از اصحاب حدیث به ظواهر آیات و رد بر آنها

بنابراین باید توجه داشته باشیم ، که ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم ، و صادق نبودن آن ، موجود بودن غرض ، و غایت ، و موجود نبودن آنست ، و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده ، و آن را نام یک صورت بدانیم ، و تا قیامت هر وقت چراغ میگوئیم ، باز همان پیه سوز را اراده کنیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۷

اما متأسفانه انس و عادت نمیگذارد ما این توجه را داشته باشیم ، و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث ، چون فرقه حشویه ، و مجسمه ، به ظواهر آیات جمود کرده ، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست ، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق .

و در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می کند، و روشن می سازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات ، بر انس و عادت ، مقاصد آیات را در هم و بر هم نموده ، امر فهم را مختل میسازد، مانند آیه : ((لیس کمثله شیء))، و آیه : ((لا- تدرک الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر))، و آیه : ((سبحان الله عما یصفون))، چون اگر درک خدا، چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالی که آیه اولی میگوید: او مثل ندارد، و آیه سومی او را از آنچه که ما درباره اش بگوئیم ، منزه می دارد.

و همین جهت باعث شده که دیگر مردم در درک معانی آیات ، به فهم عادی و مصداقهای مائونس در ذهن اکتفاء نکنند، همچنانکه دور بودن از خطا و به دست آوردن مجهولات ، انسان را وادار کرده تا دست به دامان بحثهای علمی شود، و تجویز کند که بحث را در فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد عالیه آن دخالت دهد.

دو راهی استفاده از علم برای درک حقائق قرآن و جمود به ظواهر آن

از یکسو ناگزیر بود دنبال علم تفسیر برود، و حقایق قرآن را با ذهنی ساده ، نه با عینک معلومات شخصی ، مو شکافی کند، و از

سوی دیگر در فهم معانی آیات، به فهم عادی و مصداق ماءنوس در ذهن خود قناعت ننموده، و در مثل کلمه (چراغ) را حمل بر پیه سوز نکنند، چون اگر از روز اول می خواست بفهم عادی خود قناعت کند، دنبال علم نمی رفت، و اگر دو دستی دامن علم را چسبید، برای این بود که فهمید فکرش بدون بحث علمی مصون از خطاء نیست، علاوه بر اینکه فکر عادی به تنهایی مجهولات را برای انسان کشف نمیکند.

بر سر این دو راهی، کمتر کسی می تواند راه میانه را برود، نه آنقدر علم را در درک حقایق قرآن دخالت دهد، که سرانجام سر از علم ایقوف و زیر و بینه در آورد، و نه آنقدر بفکر ساده خود جمود دهد، که تا روز قیامت چراغ را بر پیه سوز، و سلاح را بر گرز و کمند، حمل کند. بلکه در عین اینکه به ذیل ابحاث علمی متمسک می شود، نتایج حاصله را بر قرآن تحمیل نکند، چون فهمیدن حقایق قرآن، و تشخیص مقاصد آن، از راه ابحاث علمی دو جور است،

دو روش برای فهم حقائق قرآن

یکی اینکه ما در مسئله ای که قرآن متعرض آنست، بحثی علمی، و یا فلسفی را آغاز کنیم، و همچنان دنبال کنیم، تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئیم: آیه هم همین را میگوید، این روش هر چند که مورد پسند بحثهای علمی و نظری است، و لکن قرآن آن را نمی پسندد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۸

دوم اینکه برای فهم آن مسئله، و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم، (آنگاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد)، و این روشی است که میتوان آنرا تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را تبیان کل شیء میداند، آنوقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدایت، و جدا سازنده حق از باطل معرفی نموده، می فرماید: ((هدی للناس، و بینات من الهدی، و الفرقان))، آنوقت چطور ممکن است هدایت، و بینه، و فرقان، و نور مردم در تمامی حوائج زندگیشان باشد، ولی در ضروری ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد، و نه تبیان، و نه فرمان، و نه نور؟.

قرآن بتامی افرادی که در راه خدا مجاهدت می کنند مژده داده، که ایشان را به راه های خود هدایت می کند، و فرموده: ((و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا))، آنوقت در مهم ترین جهادشان که همانا فهم کلام پروردگارشان است، ایشان را هدایت نکند؟ (و به فرضیات علمی احاله کند)، و چه جهادی اعظم از مجاهدت در فهم کتاب خدا، و چه سبیلی بهتر از سبیل قرآن بشر را بسوی او هدایت میکند؟! و آیاتی که قرآنرا چنین معرفی می کند بسیار است، که انشاءالله در بحث محکم و متشابه، در اوائل سوره آل عمران به همه آنها اشاره نموده، در اطرافش بحث مفصل می کنیم.

طریقه رسول خدا (ص) و ائمه اهل البیت (ع) در تفسیر قرآن

باقی میماند طریقه ای که رسول خدا (ص) و امامان اهل بیت او در تفسیر سلوک نموده اند، رسولی که خدا قرآنرا نخست به او تعلیم کرده، و او را معلم سایرین قرار داده، و فرموده: ((نزل به الروح الامین، علی قلبک))، (روح الامین آنرا بر قلب تو نازل کرده)، و نیز فرموده: ((وانزلنا الیک الذکر، لتبین للناس ما نزل الیهم))، (ما کتاب را بر تو نازل کردیم، تا برای مردم بیان کنی، که چه چیز برای آنان نازل شده)...، و نیز فرموده: ((یتلوا علیهم آیاته، و یزکیهم، و یعلمهم الکتاب و الحکمه))، (آیات آنرا بر شما میخواند و شما را تزکیه نموده، کتاب و حکمت را تعلیمتان می دهد)... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۹

و امامان اهل بیت که رسول خدا (ص) ایشانرا در حدیث مورد اتفاق بین شیعه و سنی ((انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابدًا، کتاب الله و عترتی، اهل بیتی، و انهما لن یفترقا، حتی یردا علی الحوض))، من دو چیز گران در شما جانشین می گذارم، که مادام به آن دو متمسک جوئید، ابدًا بعد از من گمراه نمی شوید، یکی کتاب خدا، و یکی عترتم اهل بیتم را، و این دو حتی چشم بر هم زدنی از یکدیگر جدا نمی شوند، تا کنار حوض بر من درآیند، منصوب برای چنین مقامی کرده، و خدا هم

تصدیقش کرده ، که فرموده : ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهر کم تطهیرا))، و نیز علم به قرآن را از غیر ایشان که مطهرین اند نفی کرده ، و فرموده : ((انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا- یمسه الا-المطهرون ))، (به درستی که این قرآن کتابی است کریم و خواندنی در کتابی مکنون که احدی جز مطهرین با آن تماس ندارد).

این پیغمبر و این امامان اهل بیت علیهم السلام ، طریقه شان در تعلیم و تفسیر قرآن کریم ، بطوریکه از احادیث تفسیری آنان بر می آید، همین طریقه ای است که ما بیان کردیم ، و ما بزودی آن احادیث را در ضمن بحث های روایتی این کتاب از نظر خواننده عزیز می گذرانیم ، آنوقت خواهید دید که هیچ اهل بحثی در آن همه روایت حتی به یک حدیث برنمیخورد، که رسولخدا و یا ائمه اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیه ای از حجت و برهانی علمی و نظری و یا فرضیه ای علمی کمک گرفته باشند.

فرمایشات پیامبر(ص) درباره قرآن کریم

و چطور ممکن است چنین کاری کرده باشند؟ با اینکه رسول خدا (ص) درباره قرآن کریم فرمود: (وقتی فتنه ها چون پاره های شبی دیجور راه خدا و راه نجات را بر شما مشتبه کردند، در آن هنگام بر شما باد بقرآن ، که او شافعی است ، که شفاعت و وساطتش امضاء شده ، و شکوه گری از نقائص بشر است که خدا او را تصدیق کرده ، هر کس آن را به عنوان کارنامه پیش روی خود بگذارد، تا به آن عمل کند، او وی را به سوی بهشت می کشاند، و هر کس آن را پشت سر اندازد، و به برنامه هائی دیگر عمل کند، همان قرآن او را از پشت سر به سوی آتش می راند.

قرآن دلیلی است که بسوی بهترین سیل راه می نماید، و آن کتاب تفصیل ، و جدا سازی حق از باطل است ، و کتاب بیان است ، که هر لحظه به تو سعادت می دهد، کتاب فصل است ، نه شوخی ، کتابی است که ظاهری و باطنی دارد، ظاهرش همه حکمت است ، و باطنش همه علم ، ظاهرش ظریف و لطیف ، و باطنش بسیار ژرف و عمیق است ، قرآن دارای دلالتها و علامتها است ، و تازه دلالتهایش هم دلالتی دارد عجائب قرآن را نمی توان شمرد، غرائب آن هرگز کهنه نمی شود، در آن چراغهای هدایت ، و مناره های حکمت است ، قرآن دلیل بر هر پسندیده است نزد کسی که انصاف داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۰

بنابراین بر هر کسی لازم است که دیدگان خود را در آن بچراند، و نظر خود را به این صفات برساند (و با این صفات به قرآن نظر کند) تا دچار هلاکت نشود، و از خلیدن خار به پای چشمش رهائی یابد، چه تفکر مایه حیات قلب شخص بصیر است ، چنین کسی مانند چراغ بدستی میماند که در تاریکیهای شب نور دارد، او به سهولت و بخوبی میتواند از خطرهای که تاریکی می آفریند رهائی یابد، علاوه بر اینکه در مسیر خود توقفی ندارد، علی علیه السلام هم (به طوریکه در نهج البلاغه آمده) می فرماید: (قرآن چنین است که پاره ای از آن پاره ای دیگر را بیان میکند، و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر است)....

و این یگانه راه مستقیم و روش بی نقصی است که معلمین قرآن و هادیان آن ، ائمه علیهم السلام پیموده اند.

و ما نیز بیاری خدای سبحان روش تفسیری خود را به همین طرز قرار می دهیم ، و از آیات قرآن در ضمن بیاناتی بحث می کنیم ، و بهیچ وجه بحثی نظری ، و فلسفی ، و یا به فرضیه ای علمی ، یا مکاشفه ای عرفانی ، تکیه نمی کنیم .

و نیز در این تفسیر در جهات ادبی قرآن بیش از آن مقداری که در فهم معنا از اسلوب عربی محتاج به آن هستیم ، و تا آن نکته را بیان نکنیم از اسلوب عربی کلام آن معنا را نمی فهمیم ، و یا مقدمه ای بدیهی ، و یا مقدمه ای علمی که فهم اشخاص در آن اختلاف ندارد، ذکر نمی کنیم .

بنابراین از آنچه تاکنون بیان کردیم به دست آمد، که ما در این تفسیر به منظور اینکه به طریقه اهل بیت علیهم السلام تفسیر کرده باشیم تنها در جهات زیر بحث می کنیم :

۱ معارفی که مربوط است به اسماء خدای سبحان و صفات او، از حیات ، و علم ، و قدرت ، و سمع ، و بصر، و یکتائی ، و امثال آن ، و اما ذات خدای عز و جل ، بزودی خواهی دید که قرآن کریم آن ذات مقدس را غنی از بیان می داند.

۲ معارف مربوط به افعال خدایتعالی، چون خلق، و امر، و اراده، و مشیت، و هدایت، و اضلال، و قضاء، و قدر، و جبر، و تفویض، و رضا، و غضب، و امثال آن، از کارهای متفرق.

۳ معارفی که مربوط است بواسطه هائی که بین او و انسان هستند، مانند حجابها، و لوح، و قلم، و عرش، و کرسی، و بیت المعمور، و آسمان، و زمین، و ملائکه، و شیطانها، و جن، و غیر ذلک.

۴ معارفی که مربوط است به خود انسان در زندگی قبل از دنیا.

۵ معارفی که مربوط است بانسان در دنیا، چون تاریخ پیدایش نوع او، و خودشناسیش، و شناسائی اصول اجتماعی، و مسئله نبوت، و رسالت، و وحی، و الهام، و کتاب، و دین، و شریعت، که از این باب است مقامات انبیاء، که از داستانهای آنان استفاده می شود، همان داستانهایی که قرآن کریم از آن حضرات حکایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۱:

۶ معارف مربوط به انسان در عوالم بعد از دنیا، یعنی عالم برزخ و معاد.

۷ معارف مربوط به اخلاق نیک و بد انسان، که مقامات اولیاء در صراط بندگی یعنی اسلام و ایمان و احسان و اخبات و اخلاص و غیر ذلک مربوط به این معارف است.

و اما آیاتی که مربوط است به احکام دینی، در این تفسیر پیرامون آنها بحث نشده، چونکه بحث پیرامون آنها مربوط به کتاب فقه است نه تفسیر.

#### ویژگی تفسیر المیزان

نتیجه این طریقه از تفسیر این شده که در تمامی این کتاب و در تفسیر همه آیات قرآنی یک بار هم نمی بینی که آیه ای را بر معنائی خلاف ظاهر حمل کرده باشیم، پس در این کتاب تاءویلی که دیگران بسیار دارند نمی بینی، بلکه تاءویل به آن معنائی که قرآن در چند جا اثباتش می کند، به زودی خواهی دید که آن تاءویل اصلا از قبیل معانی نیست.

سپس در هر چند آیه بعد از تمام شدن بحثها و بیانات تفسیری، بحث هائی متفرق از روایات قرار داده ایم، و در آن به آن مقدار که بر ایمان امکان داشت، از روایات منقوله از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هم از طرق عامه و هم خاصه ایراد نموده ایم، و اما آن روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین چیزی نقل می کند، در این کتاب نقل نکردیم، برای این که صرف نظر از اینکه روایاتی است در هم و بر هم، کلام صحابه و تابعین حجیتی برای مسلمانان ندارد، (مگر روایاتی که بعنوان موقوفه نقل شده است).

و بزودی اهل بحث اگر در روایات منقوله از ائمه علیهم السلام دقت بفرمایند مطلع خواهد شد که این طریقه نوینی که بیانات این کتاب بر آن اساس نهاده شده، طریقه ای جدید نیست، بلکه قدیمی ترین طریقه ای است که در فن تفسیر سلوک شده، و طریقه معلمین تفسیر سلام الله علیهم است.

البته در خلال این کتاب بحث های مختلف فلسفی، و علمی، و تاریخی، و اجتماعی، و اخلاقی، هست، که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده ایم، و در همه این بحث ها به ذکر آن مقدماتی که سنخیت با بحث داشته اکتفاء نموده، و از ذکر مقدماتی که مقدمیت ندارد، و خارج از طور بحث است خودداری نمودیم.

و سداد و رشاد را از خدایتعالی مسئلت می نمایم که بهترین یاور و راهنماست.

فقیر الی الله محمد حسین طباطبائی سوره حمد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۴:

آیات ۱-۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

## ترجمه آیات

بنام خدائی که هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان (۱) ستایش مر خدا را که مالک و مدبر همه عوالم است (۲) هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان (۳) خدائی که مالکیت علی الاطلاقش در روز جزا برای همه مکشوف میشود (۳) تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می طلبیم .

سبب ابتداء به ((بسم الله ))

## بیان آیات

بسم الله الرحمن الرحيم بسیار می شود که مردم ، عملی را که می کنند، و یا می خواهند آغاز آن کنند، عمل خود را با نام عزیزی و یا بزرگی آغاز می کنند، تا باین وسیله مبارک و پر اثر شود، و نیز آبرویی و احترامی به خود بگیرد، و یا حداقل باعث شود که هر وقت نام آن عمل و یا یاد آن به میان می آید، به یاد آن عزیز نیز بیفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۵

عین این منظور را در نامگذاریها رعایت می کنند، مثلاً می شود که مولودی که برایشان متولد می شود، و یا خانه ، و یا مؤسسه ای که بنا می کنند، بنام محبوبی و یا عظیمی نام می گذارند، تا آن نام با بقاء آن مولود، و آن بنای جدید، باقی بماند، و مسمای اولی به نوعی بقاء یابد، و تا مسمای دومی باقی است باقی بماند، مثل کسی که فرزندش را به نام پدرش نام می گذارد، تا همواره نامش بر سر زبانها بماند، و فراموش نشود.

آغاز با نام خدا ادب و عمل را خدائی و نیک فرجام می کند

این معنا در کلام خدای تعالی نیز جریان یافته ، خدایتعالی کلام خود را به نام خود که عزیزترین نام است آغاز کرده ، تا آنچه که در کلامش هست مارک او را داشته باشد، و مرتبط با نام او باشد، و نیز ادبی باشد تا بندگان خود را به آن ادب ، مودب کند، و بیاموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهایش این ادب را رعایت نموده ، آن را با نام وی آغاز نموده ، مارک وی را به آن بزنند، تا عملش خدائی شده ، صفات اعمال خدا را داشته باشد، و مقصود اصلی از آن اعمال ، خدا و رضای او باشد، و در نتیجه باطل و هالک و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدائی آغاز شده که هلاک و بطلان در او راه ندارد.

خواهید پرسید که دلیل قرآنی این معنا چیست ؟ در پاسخ می گوئیم دلیل آن این است که خدایتعالی در چند جا از کلام خود بیان فرموده : که آنچه برای رضای او و به خاطر او و به احترام او انجام نشود باطل و بی اثر خواهد بود، و نیز فرموده : بزودی بیک یک اعمالی که بندگانش انجام داده می پردازد، و آنچه به احترام او و به خاطر او انجام نداده اند نابود و هباء منثورا می کند، و آنچه به غیر این منظور انجام داده اند، حبط و بی اثر و باطل می کند، و نیز فرموده : هیچ چیزی جز وجه کریم او بقاء ندارد، در نتیجه هر چه به احترام او و وجه کریمش و به خاطر رضای او انجام شود، و به نام او درست شود باقی می ماند، چون خود او باقی و فنا ناپذیر است ، و هر امری از امور از بقاء، آن مقدار نصیب دارد، که خدا از آن امر نصیب داشته باشد.

و نیز این معنا همانست که حدیث مورد اتفاق شیعه و سنی آن را افاده می کند، و آن این است که رسول خدا (ص) فرمود: (هر امری از امور که اهمیتی داشته باشد، اگر به نام خدا آغاز نشود، ناقص و ابر می ماند، و به نتیجه نمی رسد) و کلمه (ابتر) بمعنای چیزیست که آخرش بریده باشد.

از همین جا می توانیم بگوئیم حرف (باء) که در اول (بسم الله) است ، از میان معنائی که برای آنست ، معنای ابتداء با این معنائی که ما ذکر کردیم مناسب تر است ، در نتیجه معنای جمله این می شود: که (من به نام خدا آغاز می کنم). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱ صفحه : ۲۶

مخصوصاً این تناسب از این جهت روشن تر به نظر می رسد که کلام خدا با این جمله آغاز شده ، و کلام ، خود فعلی است از افعال ، و ناگزیر دارای وحدتی است ، و وحدت کلام به وحدت معنا و مدلول آن است ، پس لاجرم کلام خدا از اول تا به آخرش معنای

واحدی دارد، و آن معنای واحد غرضی است که به خاطر آن غرض، کلام خود را به بندگان خود القاء کرده است. حال آن معنای واحدی که غرض از کلام خدایتعالی است چیست؟ از آیه: ((قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین، یهدی به الله))، (از سوی خدا به سوی شما نوری و کتابی آشکار آمد، که به سوی خدا راه می نماید)... و آیاتی دیگر، که خاصیت و نتیجه از کتاب و کلام خود را هدایت بندگان دانسته، فهمیده میشود: که آن غرض واحد هدایت خلق است، پس در حقیقت هدایت خلق با نام خدا آغاز شده، خدائی که مرجع همه بندگان است، خدائی که رحمان است، و به همین جهت سبیل رحمتش را برای عموم بندگانش چه مؤمن و چه کافر بیان می کند، آن سبیلی که خیر هستی و زندگی آنان در پیمودن آن سبیل است، و خدائی که رحیم است، و به همین جهت سبیل رحمت خاصه اش را برای خصوص مؤمنین بیان می کند، آن سبیلی که سعادت آخرت آنان را تاءمین نموده، و به دیدار پروردگارشان منتهی می شود، و در جای دیگر از این دو قسم رحمتش، یعنی رحمت عامه و خاصه اش خبر داده، فرمود: ((و رحمتی وسعت کلشیء، فساکتبها للذین یتقون))، (رحمتم همه چیز را فرا گرفته، و بزودی همه آن را به کسانی که تقوی پیشه کنند اختصاص می دهم) این ابتداء به نام خدا نسبت به تمامی قرآن بود، که گفتیم غرض از سراسر قرآن یک امر است، و آن هدایت است، که در آغاز قرآن این یک عمل با نام خدا آغاز شده است.

علت ابتداء هر سوره با بسم الله

و اما اینکه این نام شریف بر سر هر سوره تکرار شده، نخست باید دانست که خدای سبحان کلمه (سوره) را در کلام مجیدش چند جا آورده، از آن جمله فرموده: ((فاتوا بسوره مثله))، و فرموده: ((فاتوا بعشر سور مثله مفتریات)) و فرموده: ((اذا انزلت سوره))، و فرموده: ((سوره انزلناها و فرضناها)). از این آیات می فهمیم که هر یک از این سوره ها طائفه ای از کلام خدا است، که برای خود و جداگانه، وحدتی دارند، نوعی از وحدت، که نه در میان ابعاض یک سوره هست، و نه میان سوره ای و سوره ای دیگر. و نیز از اینجا می فهمیم که اغراض و مقاصدی که از هر سوره بدست می آید مختلف است، و هر سوره ای غرضی خاص و معنای مخصوصی را ایفاء می کند، غرضی را که تا سوره تمام نشود آن غرض نیز تمام نمی شود، و بنا بر این جمله ((بسم الله)) در هر یک از سوره ها راجع به آن غرض واحدی است که در خصوص آن سوره تعقیب شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۲۷

پس بسم الله در سوره حمد راجع به غرضی است که در خصوص این سوره هست و آن معنایی که از خصوص این سوره بدست می آید، و از ریخت این سوره برمی آید حمد خدا است، اما نه تنها بزبان، بلکه باظهار عبودیت، و نشان دادن عبادت و کمک خواهی و درخواست هدایت است، پس کلامی است که خدا به نیابت از طرف بندگان خود گفته، تا ادب در مقام اظهار عبودیت را به بندگان خود بیاموزد.

و اظهار عبودیت از بنده خدا همان عملی است که می کند، و قبل از انجامش بسم الله می گوید، و امر ذی بال و مهم همین کاری است که اقدام بر آن کرده، پس ابتدا به نام خدای سبحان هم راجع به او است، و معنایش این است: خدایا من به نام تو عبودیت را برای تو آغاز می کنم، پس باید گفت: متعلق باء در بسم الله سوره حمد ابتداء است، در حقیقت می خواهیم اخلاص در مقام عبودیت، و گفتگوی با خدا را به حد کمال برسانیم، و بگوئیم پروردگارا حمد تو را با نام تو آغاز می کنم، تا این عمل نشان و مارک تو را داشته باشد، و خالص برای تو باشد، ممکن هم هست همانطور که قبلاً گفتیم متعلق آن فعل (ابتداء) باشد، و معنایش این باشد که خدایا من خواندن سوره و یا قرآن را با نام تو آغاز می کنم، بعضی هم گفته اند: (باء) استعانت است، و لکن معنی ابتداء مناسب تر است، برای اینکه در خود سوره، مسئله استعانت صریحاً آمده، و فرمود: ((ایاک نستعین))، دیگر حاجت به آن نبود که در بسم الله نیز آن را بیاورد

معنی و موارد استعمال لفظ ((اسم))



و اما اسم؟ این کلمه در لغت بمعنای لفظی است که بر مسمی دلالت کند، و این کلمه از ماده (سمه) اشتقاق یافته، و سمه به معنای داغ و علامتی است که بر گوسفندان می زدند، تا مشخص شود کدامیک از کدام شخص است، و ممکن هم هست اشتقاقش از (سمو) به معنای بلندی باشد، مبدا اشتقاقش هر چه باشد کاری نداریم، فعلا آنچه لغت و عرف از لفظ (اسم) می فهمد، لفظ دلالت کننده است، و معلوم است که لازمه این معنا آن است که اسم غیر از مدلول و مسمی باشد.

البته این یک استعمال است، استعمال دیگر اینکه اسم بگوئیم و مرادمان از آن ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر ما است، که در این مورد کلمه (اسم) دیگر از مقوله الفاظ نیست، بلکه از اعیان خارجی است، چون چنین اسمی همان مسمای کلمه (اسم) به معنای قبلی است. مثلا کلمه (عالم - دانا که یکی از اسماء خدایتعالی است) اسمی است که دلالت می کند بر آن ذاتی که به این اسم مسمی شده، و آن ذات عبارت است از ذات بلحاظ صفت علمش، و همین کلمه در عین حال اسم است برای ذاتی که از خود آن ذات جز از مسیر صفاتش خبری نداریم، در مورد اول اسم از مقوله الفاظ بود، که بر معنایی دلالت می کرد، ولی در مورد دوم، دیگر اسم لفظ نیست، بلکه ذاتی است از ذوات که دارای وصفی است از صفات. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۲۸

فرق بین اسم و اسم اسم و علت تفکیک بین آندو

و اما اینکه چرا با این کلمه چنین معامله ای شده، که یکی مانند سایر کلمات از مقوله الفاظ، و جایی دیگر از مقوله اعیان خارجی باشد؟ در پاسخ می گوئیم علتش این شده که نخست دیده اند لفظ (اسم) وضع شده برای الفاظی که دلالت بر مسمیاتی کند، ولی بعدها برخوردند که اوصاف هر کسی در معرفی او و متمایز کردنش از دیگران کار اسم را می کنند، به طوریکه اگر اوصاف کسی طوری در نظر گرفته شود که ذات او را حکایت کند، آن اوصاف درست کار الفاظ را می کنند، چون الفاظ بر ذوات خارجی دلالت می کنند، و چون چنین دیدند، اینگونه اوصاف را هم اسم نامیدند.

نتیجه این نامگذاری این شد که فعلا- (اسم) همانطور که در مورد لفظ استعمال می شود، و بان لحاظ اصلا امری لفظی است، همچنین در مورد صفات معرف هر کسی نیز استعمال می شود، و به این لحاظ از مقوله الفاظ نیست، بلکه از اعیان است. آنگاه دیدند آن چیزی که دلالت می کند بر ذات، و از هر چیزی به ذات نزدیکتر است، اسم بمعنای دوم است، (که با تجزیه و تحلیل عقلی اسم شده)، و اگر اسم به معنای اول بر ذات دلالت می کند، با وساطت اسم بمعنای دوم است، از این رو اسم بمعنای دوم را اسم نامیدند، و اسم به معنای اول را اسم اسم.

البته همه اینها که گفته شد مطالبی است که تحلیل عقلی آن را دست می دهد، و نمی شود لغت را حمل بر آن کرد، پس هر جا کلمه (اسم) را دیدیم، ناگزیریم حمل بر همان معنای اول کنیم.

در صدر اول اسلام این نزاع همه مجامع را بخود مشغول کرده بود، و متکلمین بر سر آن مشاجره ها می کردند، که آیا اسم عین مسمی است؟ و یا غیر آنست؟ ولیکن اینگونه مسائل دیگر امروز مطرح نمی شود، چون آنقدر روشن شده که به حد ضرورت رسیده است، و دیگر صحیح نیست که آدمی خود را به آن مشغول نموده، قال و قیل صدر اول را مورد بررسی قرار دهد، و حق را به یکطرف داده، سخن دیگری را ابطال کند، پس بهتر آن است که ما نیز متعرض آن نشویم.

توضیح لفظ جلاله ((الله))

و اما لفظ جلاله ((الله))، اصل آن ((ال اله)) بوده، که همزه دومی در اثر کثرت استعمال حذف شده، و بصورت الله در آمده است، و کلمه ((اله)) از ماده ((اله)) باشد، که به معنای پرستش است، وقتی می گویند ((اله الرجل و یاله))، معنایش این است که فلانی عبادت و پرستش کرد، ممکن هم هست از ماده (وله) باشد، که بمعنای تحیر و سرگردانی است، و کلمه نامبرده بر وزن (فعال) به کسره فاء، و بمعنای مفعول (ماءلوه) است، همچنان که کتاب بمعنای مکتوب (نوشته شده) می باشد، و اگر خدا را اله



گفته اند، چون ماء لوه و معبود است، و یا بخاطر آن است که عقول بشر در شناسائی او حیران و سرگردان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹

و ظاهراً کلمه ((الله)) در اثر غلبه استعمال علم (اسم خاص) خدا شده، و گرنه قبل از نزول قرآن این کلمه بر سر زبانها دایر بود، و عرب جاهلیت نیز آن را می شناختند، همچنان که آیه شریفه: ((و لئن سلطتم من خلقهم؟ ليقولن الله)) (و اگر از ایشان پرسید چه کسی ایشان را خلق کرده، هر آینه خواهند گفت: الله)، و آیه: ((فقالوا هذا الله بزعمهم، و هذا لشركائنا))، (پس درباره قربانیان خود گفتند: این مال الله، و این مال شرکائی که ما برای خدا داریم)، این شناسائی را تصدیق می کند.

از جمله ادله ای که دلالت می کند بر اینکه کلمه ((الله)) علم و اسم خاص خدا است، این است که خدایتعالی به تمامی اسماء حسنا و همه افعالی که از این اسماء انتزاع و گرفته شده، توصیف می شود، ولی با کلمه ((الله)) توصیف نمی شود، مثلاً میگوئیم الله رحمان است، رحیم است، ولی بعکس آن نمیگوئیم، یعنی هرگز گفته نمیشود: که رحمان این صفت را دارد که الله است و نیز میگوئیم ((رحم الله و علم الله و رزق الله))، (خدا رحم کرد، و خدا دانست، و خدا روزی داد)، ولی هرگز نمیگوئیم ((الله الرحمن، رحمان الله شد))، و خلاصه، اسم جلاله نه صفت هیچیک از اسماء حسنا و خدا قرار می گیرد، و نه از آن چیزی به عنوان صفت برای آن اسماء گرفته میشود.

از آنجائی که وجود خدای سبحان که اله تمامی موجودات است، خودش خلق را به سوی صفاتش هدایت می کند، و می فهماند که به چه اوصاف کمالی متصف است، لذا می توان گفت که کلمه ((الله)) بطور التزام دلالت بر همه صفات کمالی او دارد، و صحیح است بگوئیم لفظ جلاله ((الله)) اسم است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است، و گرنه اگر از این تحلیل بگذریم، خود کلمه ((الله)) پیش از اینکه نام خدایتعالی است، بر هیچ چیز دیگری دلالت ندارد، و غیر از عنایتی که در ماده (ال ه) است، هیچ عنایت دیگری در آن بکار نرفته است.

معنی رحمن و رحیم و فرق آن دو

و اما دو وصف رحمان و رحیم، دو صفتند که از ماده رحمت اشتقاق یافته اند، و رحمت صفتی است انفعالی، و تاء ثر خاصی است درونی، که قلب هنگام دیدن کسی که فاقد چیزی و یا محتاج به چیزی است که نقص کار خود را تکمیل کند، متاثر شده، و از حالت پراکنندگی به حالت جزم و عزم در می آید، تا حاجت آن بیچاره را بر آورد، و نقص او را جبران کند، چیزیکه هست این معنا با لوازم امکانیش درباره خدا صادق نیست، و به عبارت دیگر، رحمت در خدایتعالی هم به معنای تاء ثر قلبی نیست، بلکه باید نواقص امکانی آن را حذف کرد، و باقی مانده را که همان اعطاء، و افاضه، و رفع حاجت حاجتمند است، به خدا نسبت داد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰

کلمه (رحمان) صیغه مبالغه است که بر کثرت و بسیاری رحمت دلالت می کند، و کلمه (رحیم) بر وزن فعیل صفت مشبیه است، که ثبات و بقاء و دوام را میرساند، پس خدای رحمان معنایش خدای کثیر الرحمه، و معنای رحیم خدای دائم الرحمه است، و بهمین جهت مناسب با کلمه رحمت این است که دلالت کند بر رحمت کثیری که شامل حال عموم موجودات و انسانها از مؤمنین و کافر می شود، و به همین معنا در بسیاری از موارد در قرآن استعمال شده، از آن جمله فرموده: ((الرحمن علی العرش استوی))، (مصدر رحمت عامه خدا عرش است که مهیمن بر همه موجودات است) و نیز فرموده: ((قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا))، (بگو آن کس که در ضلالت است باید خدا او را در ضلالتش مدد برساند) و از این قبیل موارد دیگر.

و نیز بهمین جهت مناسب تر آنست که کلمه (رحیم) بر نعمت دائمی، و رحمت ثابت و باقی او دلالت کند، رحمتی که تنها بمؤمنین افاضه می کند، و در عالمی افاضه می کند که فنا ناپذیر است، و آن عالم آخرت است، همچنانکه خدایتعالی فرمود: ((و كان بالمؤمنين رحيماً))، (خداوند همواره، به خصوص مؤمنین رحیم بوده است)، و نیز فرموده: ((انه بهم رؤف رحيم))، (بدرستی

که او به ایشان رثوف و رحیم است)، و آیاتی دیگر، و به همین جهت بعضی گفته اند: رحمان عام است، و شامل مؤمن و کافر می شود، و رحیم خاص مؤمنین است.

معنی حمد و فرق آن با مدح

الحمد لله کلمه حمد بطوریکه گفته اند به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده باختیار خود انجام داده، بخلاف کلمه (مدح) که هم این ثنا را شامل میشود، و هم ثنای بر عمل غیر اختیاری را، مثلاً گفته می شود (من فلانی را در برابر کرامتی که دارد حمد و مدح کردم) ولی در مورد تلالوئ یک مروارید، و یا بوی خوش یک گل نمی گوئیم آن را حمد کردم بلکه تنها می توانیم بگوئیم (آن را مدح کردم).

حرف (الف و لام) که در اول این کلمه آمده استغراق و عمومیت را می رساند، و ممکن است (لام) جنس باشد، و هر کدام باشد مالش یکی است.

برای اینکه خدای سبحان می فرماید:

((ذلکم الله ربکم خالق کلشی ))، (این است خدای شما که خالق هر چیز است)، و اعلام میدارد که هر موجودیکه مصداق کلمه (چیز) باشد، مخلوق خداست، و نیز فرموده: ((الذی احسن کلشی ۷ خلقه آن خدائیکه هر چه را خلق کرده زیبایش کرده)، و اثبات کرده که هر چیزی که مخلوق است به آن جهت که مخلوق او است و منسوب به او است حسن و زیبا است، پس حسن و زیبایی دایره مدار خلقت است، همچنانکه خلقت دایره مدار حسن میباشد، پس هیچ خلقی نیست مگر آنکه به احسان خدا حسن و به اجمال او جمیل است، و بعکس هیچ حسن و زیبایی نیست مگر آنکه مخلوق او، و منسوب به او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۱:

و نیز فرموده: ((هو الله الواحد القهار او است خدای واحد قهار))، نیز فرموده: ((و عنت الوجوه للحق القیوم))، (ذلیل و خاضع شد وجوه در برابر حق قیوم) و در این دو آیه خبر داده است از اینکه هیچ چیز را به اجبار کسی و قهر قاهری نیافریده، و هیچ فعلی را به اجبار اجبارکننده ای انجام نمیدهد، بلکه هر چه خلق کرده با علم و اختیار خود کرده، در نتیجه هیچ موجودی نیست مگر آنکه فعل اختیاری او است، آن هم فعل جمیل و حسن، پس از جهت فعل تمامی حمدها از آن او است.

و اما از جهت اسم، یک جا فرموده: ((الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی))، (خدا است که معبودی جز او نیست، و او را است اسماء حسنی)، و جائی دیگر فرموده: ((و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه))، (خدای را است اسمائی حسنی، پس او را به آن اسماء بخوانید، و آنرا که در اسماء او کفر می ورزند رها کنید، و بخودشان واگذارید)، و اعلام داشته که او هم در اسمائش جمیل است، و هم در افعالش، و هر جمیلی از او صادر می شود. استشهاد بر اینکه جنس حمد و همه حمد از آن خدا است

پس روشن شد که خدایتعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است، و هم در برابر افعال جمیلش، و نیز روشن شد که هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری محمود سر نمی زند مگر آنکه در حقیقت حمد خدا است، برای آنکه آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه آنست فعل خدا است، و او ایجادش کرده، پس جنس حمد و همه آن از آن خدا است.

از سوی دیگر ظاهر سیاق و به قرینه التفاتیکه در جمله: ((ایاک نعبد))،... بکار رفته، و ناگهان خدای سبحان مخاطب بندگان قرار گرفته، چنین دلالت دارد که سوره مورد بحث کلام بنده خداست، به این معنا که خدایتعالی در این سوره به بنده خود یاد می دهد که چگونه حمدش گوید، و چگونه سزاوار است ادب عبودیت را در مقامی که می خواهد اظهار عبودیت کند، رعایت نماید، و این ظاهر را جمله (الحمد لله) نیز تاءید میکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۲:

برای اینکه حمد توصیف است، و خدای سبحان خود را از توصیف واصفان از بندگانش منزّه دانسته، و فرموده: ((سبحان الله عما

یصفون ، الا عباد الله المخلصین ))، خدا منزّه است از آنچه توصیفش می کنند، مگر بندگان مخلص او)، و در کلام مجیدش هیچ جا این اطلاق را مقید نکرده ، و هیچ جا عبارتی نیاورده که حکایت کند حمد خدا را از غیر خدا، بجز عده ای از انبیاء مخلصش ، که از آنان حکایت کرده که حمد خدا گفته اند، در خطابش به نوح علیه السلام فرموده : (قل الحمد لله الذی نجینا من القوم الظالمین ، پس بگو حمد آن خدائی را که ما را از قوم ستمکار نجات داد)، و از ابراهیم حکایت کرده که گفت : ((الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق))، (سپاس خدائی را که در سر پیری اسماعیل و اسحاق را بمن داد) و در چند جا از کلامش به رسول گرامیش محمد (ص) فرموده : که ((و قل الحمد لله بگو الحمد لله))، و از داود و سلیمان (علیهما السلام) حکایت کرده که : ((و قالوا الحمد لله گفتند: الحمد لله)) و از اهل بهشت یعنی پاک دلانی که از کینه درونی ، و کلام بیهوده ، و فسادانگیز پاکند، نقل کرده که آخرین کلامشان حمد خدا است ، و فرموده : ((و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین)).

و اما غیر این موارد هر چند خدایتعالی حمد را از بسیاری مخلوقات خود حکایت کرده ، و بلکه آنرا به همه مخلوقاتش نسبت داده ، و فرموده : ((و الملائکه یسبحون بحمد ربهم))، و نیز فرموده : ((و یسبح الرعد بحمده))، و نیز فرموده : ((و ان من شیء الا یسبح بحمده))، (هیچ چیز نیست مگر آنکه خدا را با حمدش تسبیح می گوید).

بیان اینکه خدا از حمد حامدان منزّه است و دلیل آن

الا اینکه بطوری که ملاحظه می کنید همه جا خود را از حمد حامدان ، مگر آن عده که گفتیم ، منزّه میدارد، هر جا سخن از حمد حامدان کرده ، حمد ایشانرا با تسبیح جفت کرده ، و بلکه تسبیح را اصل در حکایت قرار داده ، و حمد را با آن ذکر کرده ، و همانطور که دیدید فرموده : تمامی موجودات با حمد خود او را تسبیح می گویند.

خواهی پرسید چرا خدا منزّه از حمد حامدان است ؟ و چرا نخست تسبیح را از ایشان حکایت کرده ؟ میگوئیم برای اینکه غیر خدایتعالی هیچ موجودی به افعال جمیل او، و به جمال و کمال افعالش احاطه ندارد، همچنانکه به جمیل صفاتش و اسماءش که جمال افعالش ناشی از جمال آن صفات و اسماء است ، احاطه ندارد، همچنان که خودش فرموده : ((و لا یحیطون به علما))، (احاطه علمی به او ندارند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳

بنابراین ، مخلوق خدا به هر وضعی که او را بستاید، به همان مقدار به او و صفاتش احاطه یافته است و او را محدود به حدود آن صفات دانسته ، و به آن تقدیر اندازه گیری کرده ، و حال آنکه خدایتعالی محدود بهیچ حدی نیست ، نه خودش ، و نه صفات ، و اسمائش ، و نه جمال و کمال افعالش ، پس اگر بخواهیم او را ستایشی صحیح و بی اشکال کرده باشیم ، باید قبلا او را منزّه از تحدید و تقدیر خود کنیم ، و اعلام بداریم که پروردگارا! تو منزّه از آنی که به تحدید و تقدیر فهم ما محدود شوی ، همچنانکه خودش در این باره فرموده : ((ان الله یعلم و انتم لا تعلمون))، (خدا می داند و شما نمی دانید).

اما مخلصین از بندگان او که گفتیم : حمد آنان را در قرآن حکایت کرده ، آنان حمد خود را حمد خدا، و وصف خود را وصف او قرار داده اند، برای اینکه خداوند ایشانرا خالص برای خود کرده .

پس روشن شد آنچه که ادب بندگی اقتضاء دارد، این است که بنده خدا پروردگار خود را به همان ثنائی ثنا گوید که خود خدا خود را به آن ستوده ، و از آن تجاوز نکند، همچنان که در حدیث مورد اتفاق شیعه و سنی از رسولخدا (ص) رسیده که در ثنای خود می گفت : ((لا احصی ثناء علیک ، انت کما اثبت علی نفسک)) (پروردگارا من ثناء تو را نمی توانم بشمارم ، و بگویم ، تو آنطوری که بر خود ثنا کرده ای).

پس اینکه در آغاز سوره مورد بحث فرمود: (الحمد لله) تا باآخر، ادب عبودیت را می آموزد، و تعلیم می دهد که بنده او لایق آن نبود که او را حمد گوید، و فعلا که می گوید، به تعلیم و اجازه خود او است ، او دستور داده که بنده اش بگوید.

معنی ربّ ((مالک مدبر))

الحمد لله رب العالمین ، الرحمن الرحیم ، مالک يوم الدين ... بیشتر اساتید قرائت خوانده اند (ملک يوم الدين)، اما کلمه (رب) معنای این کلمه مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند، پس معنای مالک در کلمه (رب) خوابیده ، و ملک نزد ما اهل اجتماع و در ظرف اجتماع ، یک نوع اختصاص مخصوص است . که بخاطر آن اختصاص ، چیزی قائم به چیزی دیگر می شود، و لازمه آن صحت تصرفات است ، و صحت تصرفات قائم به کسی می شود که مالک آن چیز است ، وقتی می گوئیم : فلان متاع ملک من است ، معنایش این است که آن متاع یک نوع قیامی بوجود من دارد، اگر من باشم می توانم در آن تصرف کنم ، ولی اگر من نباشم دیگری نمی تواند در آن تصرف کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۴

معنی مالکیت و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری

البته این معنای ملک در ظرف اجتماع است ، که (مانند سایر قوانین اجتماع) امری وضعی و اعتباری است ، نه حقیقی ، الا این که این امر اعتباری از یک امر حقیقی گرفته شده ، که آن را نیز ملک می نامیم ، توضیح این که ما در خود چیزهائی سراغ داریم که به تمام معنای کلمه ، و حقیقتاً ملک ما هستند، و وجودشان قائم به وجود ما است ، مانند اجزاء بدن ما، و قوای بدنی ما، بینائی ما، و چشم ما، شنوائی ما، و گوش ما، چشائی ما، و دهان ما، لامسه ما، و پوست بدن ما، بویائی ما، و بینی ما، و نیز دست و پا و سایر اعضای بدن ما، که حقیقتاً مال ما هستند، و می شود گفت مال ما هستند، چون وجودشان قائم به وجود ما است ، اگر ما نباشیم چشم و گوش ما جدای از وجود ما هستی علیحده ای ندارند، و معنای این ملک همین است که گفتیم : اولاً هستیشان قائم به هستی ما است ، و ثانیاً جدا و مستقل از ما وجود ندارند، ثالثاً این که ما می توانیم طبق دلخواه خود از آنها استفاده کنیم ، و این معنای ملک حقیقی است .

آنگاه آنچه را هم که با دسترنج خود، و یا راه مشروعی دیگر بدست می آوریم ، ملک خود می دانیم ، چون این ملک هم مانند آن ملک چیزی است که ما به دلخواه خود در آن تصرف می کنیم ، و لکن ملک حقیقی نیست ، به خاطر این که ماشین سواری من و خانه و فرش من وجودش قائم بوجود من نیست ، که وقتی من از دنیا می روم آنها هم با من از دنیا بروند، پس ملکیت آنها حقیقی نیست ، بلکه قانونی ، و چیزی شبیه بملک حقیقی است .

مالکیت خدا حقیقی است و ملک حقیقی جدا از تدبیر متصور نیست

از میان این دو قسم ملک آنچه صحیح است که به خدا نسبت داده شود، همان ملک حقیقی است ، نه اعتباری ، چون ملک اعتباری با بطلان اعتبار، باطل می شود، یک مال مادام مال من است که نفروشم ، و به ارث ندهم ، و بعد از فروختن اعتبار ملکیت من باطل می شود، و معلوم است که مالکیت خدایتعالی نسبت به عالم باطل شدنی نیست .

و نیز پر واضح است که ملک حقیقی جدای از تدبیر تصور ندارد، چون ممکن نیست فرضاً کره زمین با همه موجودات زنده و غیر زنده روی آن در هستی خود محتاج بخدا باشد، ولی در آثار هستی مستقل از او و بی نیاز از او باشد، وقتی خدا مالک همه هستی ها است ، هستی کره زمین از او است ، و هستی حیات روی آن ، و تمامی آثار حیات از او است ، در نتیجه پس تدبیر امر زمین و موجودات در آن ، و همه عالم از او خواهد بود، پس او رب تمامی ما سوای خویش است ، چون کلمه رب بمعنای مالک مدبر است .

معنی ((عالمین))

(و اما کلمه عالمین) این کلمه جمع عالم بفتح لام است ، و معنایش آنچه ممکن است که با آن علم یافت است ، که وزن آن وزن قالب ، و خاتم ، و طابع ، است ، یعنی آنچه با آن قالب می زنند، و مهر و موم می زنند، و امضاء می کنند، و معلوم است که معنای این کلمه شامل تمامی موجودات می شود، هم تک تک موجودات را می توان عالم خواند، و هم نوع نوع آنها را، مانند عالم جماد، و عالم نبات ، و عالم حیوان ، و عالم انسان ، و هم صنف صنف هر نوعی را، مانند عالم عرب ، و عالم عجم . ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱ صفحه : ۳۵

و این معنای دوم که کلمه عالم بمعنای صنف صنف انسانها باشد، با مقام آیات که مقام شمردن اسماء حسناى خدا است، تا می رسد به ((مالک یوم الدین)) مناسب تر است، چون مراد از یوم الدین روز قیامت است، چون دین بمعنای جزاء است، و جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است، پس معلوم می شود مراد از عالمین هم عوالم انس و جن، و جماعتهای آنان است. همین که کلمه نامبرده در هر جای قرآن آمده، به این معنا آمده، خود، مؤید احتمال ما است، که در اینجا هم عالمین به معنای عالم اصناف انسانها است، مانند آیه: ((و اصطفیک علی نساء العالمین))، (تو را بر همه زنان عالمیان اصطفاء کرد)، و آیه ((لیکون للعالمین نذیرا))، (تا برای عالمیان بیم رسان باشد)، و آیه: ((اتاتون الفاحشه ما سبقکم بها من احد من العالمین؟)) (آیا به سر وقت گناه زشتی می روید، که قبل از شما احدی از عالمیان چنان کار نکرده است).

فرق بین مالک و ملک و اینکه قرائت ((مالک یوم الدین)) بنظر بهتر می رسد

و اما ((مالک یوم الدین))، در سابق معنای مالک را گفتیم، و این کلمه اسم فاعل از ملک بکسره میم - است، و اما ملک بفتحه میم و کسره لام، صفت مشبیه از ملک به ضم میم است، بمعنای سلطنت و نیروی اداره نظام قومی، و مالکیت و تدبیر امور قوم است، نه مالکیت خود قوم، و عبارتی دیگر ملک، مالک مردم نیست، بلکه مالک امر و نهی و حکومت در آنان است.

البته هر یک از مفسرین و قاریان که یک طرف را گرفته اند، برای آن وجوهی از تایید نیز درست کرده اند، و هر چند هر دو معنای از سلطنت، یعنی سلطنت بر ملک به ضمه، و ملک به کسره، در حق خدایتعالی ثابت است، الا آنکه ملک بضمه میم را می شود منسوب بزمان کرد، و گفت: ملک عصر فلان، و پادشاه قرن چندم، ولی ملک بکسره میم به زمان منسوب نمی شود، و هیچ وقت نمی گویند: مالک قرن چندم، مگر بعنایتی دور از ذهن، در آیه مورد بحث هم ملک را به روز جزا نسبت داده، و فرموده: ((مالک یوم الدین))، پادشاه روز جزاء، و در جای دیگر باز فرموده: ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار))، (امروز ملک از کیست؟ از خدای واحد قهار) و به همین دلیل قرائت ((مالک یوم الدین)) به نظر بهتر می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۶

بحث روایتی

در کتاب عیون اخبار الرضا، و در کتاب معانی، از حضرت رضا علیه السلام، روایت آورده اند: که در معنای جمله (بسم الله) فرمود: معنایش این است که من خود را به داغ و علامتی از علامتهای خدا داغ می زنم، و آن داغ عبادت است، (تا همه بدانند من بنده چه کسی هستم)، شخصی پرسید: سمه (داغ) چیست؟ فرمود: علامت.

مؤلف: و این معنا در مثل فرزندی است که از معنای قبلی ما متولد شده، چون ما در آنجا گفتیم: باء در (بسم الله) باء ابتداء است، چون بنده خدا عبادت خود را به داغی از داغهای خدا علامت می زند، باید خود را هم که عبادتش منسوب به آن است به همان داغ، داغ بزند. و در تهذیب از امام صادق علیه السلام، و در عیون و تفسیر عیاشی از حضرت رضا علیه السلام روایت آورده اند، که فرمود: این کلمه به اسم اعظم خدا نزدیک تر است از مردمک چشم به سفیدی آن.

مؤلف: و بزودی معنای روایت در (پیرامون اسم اعظم) خواهد آمد انشاءالله تعالی. و در کتاب عیون از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده که فرمود: کلمه (بسم الله الرحمن الرحیم) جزء سوره فاتحه الکتاب است، و رسولخدا (ص) همواره آنرا میخواند، و آیه اول سوره بحسابش می آورد، و فاتحه الکتاب را سبع المثانی می نامید.

مؤلف: و از طرق اهل سنت و جماعت نظیر این معنا روایت شده است، مثلاً دار قطنی از ابی هریره حدیث کرده که گفت: رسول الله (ص) فرمود: چون سوره حمد را میخوانید، بسم الله الرحمن الرحیم را هم یکی از آیاتش بدانید، و آن را بخوانید، چون سوره حمد، ام القرآن، و سبع المثانی است، بسم الله الرحمن الرحیم، یکی از آیات این سوره است.

و در خصال از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت ایشان فرمودند: این مردم را چه میشود؟ خدا آنان را بکشد، به

بزرگترین آیه از آیات خدا پرداخته و پنداشتند که گفتن آن آیه بدعت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۷: و از امام باقر علیه السلام روایت است که فرمود: محترم ترین آیه را از کتاب خدا دزدیدند، و آن آیه بسم الله الرحمن الرحیم است، که بر بنده خدا لازم است در آغاز هر کار آنرا بگویند، چه کار بزرگ، و چه کوچک، تا مبارک شود. مؤلف: روایات از ائمه اهل بیت علیهم السلام در این معنا بسیار زیاد است، که همگی دلالت دارند بر اینکه بسم الله جزء هر سوره از سوره های قرآن است، مگر سوره براءت، که بسم الله ندارد، و در روایات اهل سنت و جماعت نیز روایاتی آمده که بر این معنا دلالت دارند.

از آن جمله در صحیح مسلم از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: در همین لحظه پیش سوره ای بر من نازل شد، آنگاه شروع کردند بخواندن بسم الله الرحمن الرحیم، و از ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: (وی حدیث را صحیح دانسته)، رسول خدا (ص) غالباً اول و آخر سوره را نمی فهمید کجا است، تا آنکه آیه بسم الله الرحمن الرحیم نازل میشد، (و بین دو سوره قرار میگرفت).

مؤلف: این معنا بطریق شیعه از امام باقر علیه السلام روایت شده.

دو روایت درباره ((رحمان)) و ((رحیم)) و سخنی پیرامون آندو

و در کافی و کتاب توحید، و کتاب معانی، و تفسیر عیاشی، از امام صادق علیه السلام روایت شده که در حدیثی فرمود: الله، اله هر موجود، و رحمان رحم کننده تمامی مخلوقات خود، و رحیم رحم کننده به خصوص مومنین است.

و از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: رحمان اسم خاص است به صفت عام، و رحیم اسم عام است به صفت خاص.

مؤلف: از بیانیکه ما در سابق داشتیم روشن شد که چرا رحمان عام است، و مؤمن و کافر را شامل میشود، ولی رحیم خاص است، و تنها شامل حال مؤمن می گردد، و اما اینکه در حدیث بالا فرمود رحمان اسم خاص است به صفت عام، و رحیم، اسم عام است به صفت خاص، گویا مرادش این باشد که رحمان هر چند مؤمن و کافر را شامل میشود، ولی رحمتش خاص دنیا است، و رحیم هر چند عام است، و رحمتش هم دنیا را می گیرد، و هم آخرت را، ولی مخصوص مؤمنین است، و عبارتی دیگر رحمان مختص است به افاضه تکوینی، که هم مؤمن را شامل میشود، و هم کافر را، و رحیم هم افاضه تکوینی را شامل است و هم تشریحی را، که باب هدایت و سعادت است، و مختص است به مؤمنین، برای اینکه ثبات و بقاء مختص به نعمت هائی است که به مؤمنین افاضه میشود، همچنانکه فرمود: ((و العاقبه للمتقین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۸:

دو روایت در ارتباط با ((الحمد لله)) از معصومین علیهم السلام

و در کشف الغمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: پدرم استری را گم کرد، و فرمود: اگر خدا آنرا بمن بر گرداند، من او را به ستایش هائی حمد می گویم، که از آن راضی شود، اتفاقاً چیزی نگذشت که آنرا با زین و لجام آوردند، سوار شد همینکه، لباسهایش را جابجا و جمع و جور کرد، که حرکت کند، سر باسما بلند کرد و گفت: ((الحمد لله))، و دیگر هیچ نگفت، آنگاه فرمود: در ستایش خدا از هیچ چیز فرو گذار نکردم، چون تمامی ستایشها را مخصوص او کردم، هیچ حمدی نیست مگر آنکه خدا هم داخل در آنست.

مؤلف: در عیون، از علی علیه السلام روایت شده: که شخصی از آنجناب از تفسیر کلمه ((الحمد لله)) پرسید، حضرت فرمود: خدایتعالی بعضی از نعمت های خود را آنهم سر بسته و در بسته و بطور اجمال برای بندگان خود معرفی کرده، چون نمیتوانستند نسبت بهمگی آنها معرفت یابند، و بطور تفصیل بدان وقوف یابند چون عدد آنها بیش از حد آمار و شناختن است، لذا به ایشان دستور داد تنها بگویند ((الحمد لله علی ما انعم به علینا)).

مؤلف: این حدیث اشاره دارد بآنچه گذشت، که گفتیم حمد از ناحیه بنده در حقیقت یادآوری خداست، اما به نیابت، تا رعایت



ادب را کرده باشد.

بحث فلسفی

بیان عقلی اینکه هر ثناء و حمدی به حمد خدا منتهی می شود

برهانهای عقلی قائم است بر اینکه استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئونش همه بخاطر و بوسیله علت است ، و هر کمالیکه دارد سایه ایست از هستی علتش ، پس اگر برای حسن و جمال ، حقیقتی در وجود باشد، کمال آن ، و استقلالش از آن خدای واجب الوجود متعالی است ، برای اینکه او است علتی که تمامی علل به او منتهی می شوند.

و ثنا و حمد عبارت از این است که موجود با وجود خودش کمال موجود دیگری را نشان دهد، البته موجود دیگری که همان علت او است ، و چون تمامی کمالها از تمامی موجودات به خدای تعالی منتهی می شود، پس حقیقت هر ثناء و حمدی هم به او راجع می شود، و به او منتهی می گردد، پس باید گفت (الحمد لله رب العالمین). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۹

ایاک نعبد و ایاک نستعین ... کلمه عبد بمعنای انسان و یا هر دارای شعور دیگریست که ملک غیر باشد، البته اینکه گفتیم (یا هر دارای شعور) بخاطر اطلاق عبد به غیر انسان با تجرید بمعنای کلمه است ، که اگر معنای کلمه را تجرید کنیم ، و خصوصیات انسانی را از آن حذف کنیم ، باقی میماند (هر مملوکیکه ملک غیر باشد)، که باین اعتبار تمامی موجودات با شعور عبد می شوند، و بهمین اعتبار خدایتعالی فرموده : (ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا، هیچ کس در آسمانها و زمین نیست مگر آنکه با عبودیت رحمان خواهند آمد).

معنی عبادت

کلمه عبادت از کلمه (عبد) گرفته شده و علی القاعده باید همان معنا را افاده کند، و لکن چه اشتقاقهای گوناگونی از آن شده ، و یا معانی گوناگونی بر حسب اختلاف موارد پیدا کرده ، و اینکه جوهری در کتاب صحاح خود گفته : که اصل عبودیت بمعنای خضوع است ، معنای لغوی کلمه را بیان نکرده ، بلکه لازمه معنی را معنای کلمه گرفته ، و گر نه خضوع همیشه با لام ، متعدی می شود، و می گویند: (فلان خضع لفلان ، فلانی برای فلان کس کرنش و خضوع کرد)، ولی کلمه عبادت بخودی خود متعدی می شود، و می گوئیم : (ایاک نعبد، ترا می پرستیم) از اینجا معلوم می شود که معنای کلمه عبادت خضوع نیست .

و کوتاه سخن ، اینکه : عبادت و پرستش از آنجائیکه عبارت است از نشان دادن مملوکیت خویش برای پروردگار، با استکبار نمی سازد، ولی با شرک می سازد، چون ممکن است دو نفر در مالکیت من و یا اطاعت من شریک باشند، لذا خدای تعالی از استکبار از عبادت نهی نکرده ، ولی از شرک و وزیدن باو نهی کرده ، چون اولی ممکن نبوده ، ولی دومی ممکن بوده است ، لذا درباره استکبار باین عبارت فرموده : (ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین ، آنهائیکه از عبادت من سر می پیچند، و تکبر می کنند، بزودی با خواری و ذلت داخل جهنم خواهند شد)، و درباره شرک فرموده : ((و لا یشرک بعباده ربه احدا))، (واحدی را شریک در عبادت پروردگارش نگیرد) پس معلوم می شود شرک را امری ممکن دانسته ، از آن نهی فرموده ، چون اگر چیزی ممکن و مقدور نباشد، نهی از آن هم لغو و بیهوده است ، بخلاف استکبار از عبودیت که با عبودیت جمع نمیشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۰

فرق بین عبودیت عبد در برابر مولی و عبودیت بندگان نسبت به خدا

و عبودیت میان بندگان و مولی آنان تنها در برابر آن چیزی صحیح است که مولی از عیب خود مالکند، هر مولائی از عبد خود بان مقدار اطاعت و انقیاد و بندگی استحقاق دارد، که از شئون بنده اش مالک است ، و اما آن شئونی را که از او مالک نیست ، و اصلا قابلیت ملک ندارد، نمی تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگی کند، مثلا اگر بنده اش پسر زید است ، نمی تواند از او بخواهد که پسر عمرو شود، و یا اگر بلند قامت است ، از او بخواهد که کوتاه شود، اینگونه امور، متعلق عبادت و عبودیت قرار نمی



گیرد.

این وضع عبودیت عبید در برابر موالی عرفی است، و اما عبودیت بندگان نسبت به پروردگار متعال، وضع دیگری دارد، چون مالکیت خدا نسبت به بندگان وضع علیحده ای دارد، برای اینکه مولای عرفی یک چیز از بنده خود را مالک بود، و صد چیز دیگرش را مالک نبود، ولی خدایتعالی مالکیتش نسبت به بندگان علی الاطلاق است، و مشوب با مالکیت غیر نیست، و بنده او در مملوکیت او تبعیض بر نمیدارد، که مثلا نصف او ملک خدا، و نصف دیگرش ملک غیر خدا باشد، و یا پاره ای تصرفات در بنده برای خدا جائز باشد، و پاره ای تصرفات دیگر جائز نباشد.

همچنانکه در عبید و موالی عرفی چنین است، پاره ای از شئون عبد (که همان کارهای اختیاری او است)، مملوک ما می شود، و می توانیم با فرمان دهیم، که مثلا باغچه ما را بیل بزند، ولی پاره ای شئون دیگرش (که همان افعال غیر اختیاری او از قبیل بلندی و کوتاهی او است) مملوک ما قرار نمی گیرد، و نیز پاره ای تصرفات ما در او جائز است، که گفتیم فلان کار مشروع ما را انجام دهد، و پاره ای دیگر (مانند کشتن بدون جرم آنان) برای ما جائز نیست.

وجه تقدم مفعول در ((ایاک نعبد و ایاک نستعین))

پس خدایتعالی مالک علی الاطلاق و بدون قید و شرطها است، و ما و همه مخلوقات مملوک علی الاطلاق، و بدون قید و شرط اوئیم، پس در اینجا دو نوع انحصار هست، یکی اینکه رب تنها و منحصر در مالکیت است، و دوم اینکه عبد تنها و منحصر عبد است، و جز عبودیت چیزی ندارد، و این آن معنائی است که جمله: ((ایاک نعبد...)) بر آن دلالت دارد، چون از یکسو مفعول را مقدم داشته، و نفرموده (نعبدک، می پرستیمت) بلکه فرموده: تو را می پرستیم یعنی غیر تو را نمی پرستیم و از سوی دیگر قید و شرطی برای عبادت نیاورده، و آنرا مطلق ذکر کرده، در نتیجه معنایش این می شود که ما به غیر از بندگی تو شائنی نداریم، پس

تو غیر از پرستیده شدن شائنی نداری، و من غیر از پرستیدنت کاری ندارم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۱:

نکته دیگر اینکه ملک از آنجا که (به بیان گذشته) قوام هستیش به مالک است، دیگر تصور ندارد که خودش حاجب و حائل از مالکش باشد، و یا مالکش از او محبوب باشد، مثلا وقتی جنابعالی به خانه زیدی نگاه می کنی، این نگاه تو دو جور ممکن است باشد، یکی اینکه این خانه خانه ایست از خانه ها، در این نظر ممکن است زید را نبینی، و اصلا بیاد او نباشی، و اما اگر نظرت بدان خانه از این جهت باشد که خانه زید است، در اینصورت ممکن نیست که از زید غافل شوی، بلکه با دیدن خانه، زید را هم دیده ای، چون مالک آن است.

و از آنجائیکه برایت روشن شد که ما سوای خدا بجز مملوکیت، دیگر هیچ چیز ندارند، و مملوکیت، حقیقت آنها را تشکیل میدهد، دیگر معنا ندارد که موجودی از موجودات، و یا یک ناحیه از نواحی وجود او، از خدا پوشیده بماند، و محبوب باشد، همچنانکه دیگر ممکن نیست به موجودی نظر بیفکنیم، و از مالک آن غفلت داشته باشیم، از اینجا نتیجه می گیریم که خدایتعالی حضور مطلق دارد، همچنانکه خودش فرموده: (اولم یکف بربک انه علی کلشی ء شهید؟ الا- انهم فی مریه من لقاء ربهم، الا انه بکل شیء محیط، آیا همین برای پروردگار تو بس نیست که بر هر چیزی ناظر و شاهد است؟ بدانکه ایشان از دیدار پروردگارشان در شکند، بدانکه خدا بهر چیزی احاطه دارد)، و وقتی مطلب بدین قرار بود، پس حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور باشد.

وجه التفات و تغییر سیاق آیه ((ایاک نعبد)) از سیاق غیبت به سیاق حضور

اما از جانب پروردگار عز و جل، باینکه بنده او وقتی او را عبادت می کند، او را بعنوان معبودی حاضر و روبرو عبادت کند، و همین باعث شده که در سوره مورد بحث در جمله ((ایاک نعبد)) ناگهان از سیاق غیبت به سیاق حضور و خطاب التفات شود، با اینکه تاکنون می گفت حمد خدائی را که چنین و چنانست، ناگهان بگوید: (تو را می پرستیم)، چون گفتیم حق پرستش او این

است که او را حاضر و روبرو بدانیم .

و اما از ناحیه بنده ، حق عبادت این است که خود را حاضر و روبروی خدا بداند، و آنی از اینکه دارد عبادت می کند. غایب و غافل نشود، و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدی بی روح نباشد، و نیز عبادت خود را قسمت نکند، که در یک قسمت آن مشغول پروردگارش شود، و در قسمت دیگر آن ، مشغول و بیاد غیر او باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۲

حال یا اینکه این شرک را، هم در ظاهر داشته باشد، و هم در باطن ، مانند عبادت عوام بت پرستان ، که یک مقدار از عبادت را برای خدا می کردند، و یک مقدار را برای نماینده خدا، یعنی بت ، و اینکه گفتیم عوام بت پرستان ، برای این بود که خواص از بت پرستان اصلا عبادت خدا را نمی کردند، و یا آنکه این شرک را تنها در باطن داشته باشد، مانند کسی که مشغول عبادت خداست ، اما منظورش از عبادت غیر خداست و یا طمع در بهشت ، و ترس از آتش است ، چه تمام اینها شرک در عبادت است که از آن نهی فرموده اند، از آنجمله فرموده اند: ((فاعبد الله مخلصا له الدين))، (خدای را با دینداری خالص عبادت کن )، و نیز فرموده : ((الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون))، (آگاه باش که از آن خداست دین خالص و کسانی که از غیر خدا اولیائی گرفتند گفتند ما اینها را نمی پرستیم مگر برای اینکه قدمی بسوی خدا نزدیکمان کنند، بدرستی که خدا در میان آنان و اختلافی که با هم داشتند حکومت می کند).

شرائط کمال عبادت و اوصاف عبادت حقیقی

بنابراین عبادت وقتی حقیقتا عبادت است که عبد عابد در عبادتش خلوص داشته باشد، و خلوص ، همان حضوری است که قبلا بیان کردیم ، و روشن شد که عبادت وقتی تمام و کامل میشود که به غیر خدا بکسی دیگر مشغول نباشد، و در عملش شریکی برای سبحان نتراشد، و دلش در حال عبادت بسته و متعلق بجائی نباشد، نه به امیدی ، و نه ترسی ، حتی نه امید به بهشتی ، و نه ترس از دوزخی ، که در این صورت عبادتش خالص ، و برای خداست ، بخلاف اینکه عبادتش بمنظور کسب بهشت و دفع عذاب باشد، که در اینصورت خودش را پرستیده ، نه خدا را.

و همچنین عبادت وقتی تمام و کامل میشود که بخودش هم مشغول نباشد که اشتغال به نفس ، منافی با مقام عبودیت است ، عبودیت کجا و منم زدن و استکبار کجا؟

و گویا علت آمدن پرستش و استعانت بصیغه متکلم مع الغیر (ما تو را می پرستیم و از تو یاری میجوئیم ) همین دوری از منم زدن و استکبار بوده باشد، و میخواهد بهمین نکته اشاره کند که گفتیم مقام عبودیت با خود دیدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود، و همه بندگان دیگر را در نظر گرفته میگوید: ما تو را می پرستیم ، چون بهمین مقدار هم در ذم نفس و دور افکندن تعینات و تشخصات اثر دارد، چون در وقتی که من خود را تنها بینم ، به انانیت و خودبینی و استکبار نزدیک ترم ، بخلاف اینکه خودم را مخلوط با سایر بندگان ، و آمیخته با سواد مردم بدانم ، که اثر تعینی و تشخص را از بین برده ام .

دو جمله ایاک نعبد و ایاک نستعین روی هم یک معنا را افاده می کند و آن عبادت خالصانه است

از آنچه گذشت این مسئله روشن شد، که اظهار عبودیت در جمله (ایاک نعبد) الخ ، از نظر معنا و از حیث اخلاص ، جمله ایست که هیچ نقصی ندارد، تنها چیزیکه بنظر می رسد نقص است ، این است که بنده عبادت را بخودش نسبت میدهد و بملازمه برای خود دعوی استقلال در وجود و در قدرت و اراده می کند، با اینکه مملوک هیچگونه استقلالی در هیچ جهتی از جهاتش ندارد، چون مملوک است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۳

و گویا برای تدارک و جبران همین نقص که در بدو نظر بنظر می رسد، اضافه کرد: که (و ایاک نستعین )، یعنی همین عبادتیمان نیز باستقلال خود ما نیست ، بلکه از تو نیرو می گیریم ، و استعانت میجوئیم .

پس بر رویهم دو جمله : (ایاک نعبد و ایاک نستعین ) یک معنا را می رسانند، و آن عبادت خالصانه است که هیچگونه شائبه ای در

آن نیست .

و ممکن است بهمین جهت که گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را بیک سیاق آورد، و فرمود: ((ایاک نعبد اعنا و اهدنا)) الخ ، (تو را عبادت می کنیم ما را یاری فرما و هدایت فرما) بلکه فرمود: (تو را عبادت می کنیم و از تو یاری می طلبیم).

خواهی گفت : پس چرا در جمله بعدی یعنی (اهدنا الصراط المستقیم) این وحدت سیاق را رعایت نکرد؟ و فرمود: ((ایاک نعبد و ایاک نستعین و ایاک نستهدی الی صراط مستقیم))؟، در جواب میگوئیم : این تغییر سیاق در خصوص جمله سوم علتی دارد، که بزودی انشاءالله بیان می کنیم . پس با بیانیکه در ذیل آیه : (ایاک نعبد و ایاک نستعین) الخ آوردیم ، وجه و علت التفاتی که در این سوره از غیبت به حضور شده روشن گردید، و نیز وجه انحصار عبادت در خدا، که از مقدم آوردن مفعول (ایاک) از فعل (نعبد و نستعین) استفاده می شود، و همچنین وجه اینکه چرا در کلمه (نعبد) عبادت را مطلق آورد، و نیز وجه اینکه چرا بصیغه متکلم مع الغیر فرمود: (نعبد) و نفرمود (اعبد، من عبادت می کنم)، و باز وجه اینکه چرا بعد از جمله (نعبد) بلافاصله فرمود: (نستعین) و وجه اینکه چرا دو جمله نامبرده را در سیاق واحد شرکت داد، ولی جمله سوم یعنی (اهدنا الصراط المستقیم) را بآن سیاق نیاورد، روشن گردید.

البته مفسرین نکات دیگری در اطراف این سوره ذکر کرده اند، که هر کس بخواهد میتواند بکتاب آنان مراجعه کند، و خدای سبحان طلبکاری است که احدی نمیتواند دین او را بپردازد. الفاتحه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۴

سوره حمد آیات ۶ و ۷

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

ترجمه آیات

ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما (۶) صراط آنانکه برایشان انعام فرمودی . نه آنانکه برایشان غضب کردی . و نه گمراهان (۷)

معنی صراط

بیان آیات

اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم ... معنای کلمه (هدایت) از بیانیکه در ذیل (صراط) از نظر خواننده می گذرد معلوم میشود.

و اما صراط، این کلمه در لغت به معنای طریق و سیل نزدیک بهمند، و اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن کریم ، باید بدانیم که خدایتعالی صراط را وصف استقامت توصیف کرده ، و آنگاه بیان کرده که این صراط مستقیم را کسانی می پیمایند که خدا بر آنان

انعام فرموده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵

و صراطی که چنین وصفی و چنین شانی دارد، مورد درخواست عبادت کار، قرار گرفته ، و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده ، و بعبارت دیگر، بنده عبادت کار از خدایش درخواست می کند که عبادت خالصش در چنین صراطی قرار گیرد.

چند مقدمه برای توضیح و تفسیر ((اهدنا الصراط المستقیم))

توضیح و تفسیر آیه مورد بحث محتاج بچند مقدمه است مقدمه اول اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده ، که از آن راه بسوی پروردگارشان سیر می کنند و در خصوص انسان فرموده : ((یا ایها الانسان ، انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه))، (هان ای آدمی ، بدرستی که تو بسوی پروردگارت تلاش می کنی ، و این تلاش تو - چه کفر باشد و چه ایمان - بالاخره بدیدار او منتهی میشود).

و درباره عموم موجودات فرموده : (و الیه المصیر بازگشت بسوی او است) و نیز فرموده : ((الا الی الله تصیر الامور))، آنگاه باش که

همه امور بسوی او برمی گردد) و آیاتی دیگر که بوضوح دلالت دارند بر اینکه تمامی موجودات راهی برای خود دارند، و همه راه‌هاشان بسوی او منتهی میشود.

راه بسوی خدا دو گونه است: دور و نزدیک

مقدمه دوم اینکه از کلام خدایتعالی بر می آید که سبیل نامبرده یکی نیست، و همه سبیلها و راهها یک جور و دارای یک صفت نیستند، بلکه همه آنها از یک نظر به دو قسم تقسیم میشوند، و آن این آیه شریفه است که فرموده: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین؟ و ان اعبدوننی هذا صراط مستقیم؟ ای بنی آدم آیا با تو عهد نکردم که شیطانرا نپرستی، که او تو را دشمنی آشکار است؟ و این که مرا پرستی که این است صراط مستقیم؟)).

پس معلوم میشود در مقابل صراط مستقیم راه دیگری هست، همچنانکه این معنا از آیه: ((فانی قریب، اجیب دعوه الداع اذا دعان، فلیستجیبوا لی، و لیومنوا بی لعلمهم یرشدون))، (من نزدیکم، و دعای خواننده خود را در صورتیکه واقعا مرا بخواند مستجاب می کنم پس باید مرا اجابت کنند، و بمن ایمان آورند، باشد که رشد یابند) استفاده میشود، چون می فهماند بعضی غیر خدا را میخوانند، و غیر خدا را اجابت نموده، بغیر او ایمان می آورند.

و همچنین از آیه: ((ادعونی استجب لکم، ان الذین یرشدون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین))، مرا بخوانید تا اجابت کنم، کسانی که از عبادت من سرپیچی می کنند، بزودی با خواری و ذلت بجهنم در می آیند، که می فهماند راه او نزدیک ترین راه است، و آن راه عبارتست از عبادت و دعای او، آنگاه در مقابل، راه غیر خدا را دور معرفی کرده، و فرمود: ((اولئک ینادون من مکان بعید))، (آنانرا از نقطه ای دور صدا می زنند) که می رساند غایت و هدف نهائی کسانی که ایمان به خدا ندارند، و مسیر و سبیل ایمان را نمی پیمایند، غایتی است دور. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶

تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است، یکی دور، و یکی نزدیک، راه نزدیک راه مؤمنین، و راه دور راه غیر ایشان است، و هر دو راه هم بحکم آیه (۶ سوره انشقاق) راه خدا است.

تقسیم دیگری برای راه بسوی خدا

مقدمه سوم اینکه علاوه بر تقسیم قبلی، که راه خدا را بدو قسم دور و نزدیک تقسیم می کرد، تقسیم دیگری است که یک راه را بسوی بلندی، و راهی دیگر را بسوی پستی منتهی میداند، یک جا می فرماید: ((ان الذین کذبوا بایاتنا و استکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء))، (کسانی که آیات ما را تکذیب کرده، و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند، دربهای آسمان برویشان باز نمیشود) معلوم میشود آنهاست که چنین نیستند، دربهای آسمان برویشان باز میشود، چون اگر هیچکس بسوی آسمان بالا نمرفت، و درب های آسمان را نمی کوید، برای درب معنائی نبود.

و درجائی دیگر می فرماید: ((و من یحلل علیه غضبی فقد هوی))، (کسی که غضب من بر او احاطه کند، او بسوی پستی سقوط می کند) - چون کلمه (هوی) از مصدر (هوی) است، که معنای سقوط را میدهد.

و در جائی دیگر می فرماید: ((و من یتبدل الکفر بالایمان، فقد ضل سواء السبیل)) (کسی که ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده)، که می رساند دسته سومی هستند که نه راهشان بسوی بالا-است، و نه بسوی سقوط، بلکه اصلا راه را گم کرده دچار حیرت شده اند، آنها که راهشان بسوی بالا است، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند، و از عبادت او استکبار نمی کنند، و بعضی دیگر راهشان بسوی پستی منتهی میشود، و آنها کسانی هستند که بایشان غضب شده، و بعضی دیگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده اند، و آنان (ضالین) اند، و ای بسا که آیه مورد بحث باین سه طائفه اشاره کند، ((الذین انعمت علیهم)) طائفه اول، و ((مغضوب علیهم)) طائفه دوم، و (ضالین) طائفه سوم باشند.

و پر واضح است که صراط مستقیم آن دو طریق دیگر، یعنی طریق ((مغضوب علیهم))، و طریق (ضالین) نیست، پس قهرا همان

طائفه اول، یعنی مؤ منین خواهد بود که از آیات خدا استکبار نمی‌ورزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷

سبیل مؤ منین نیز تقسیمات و درجاتی دارد

مقدمه چهارم اینکه از آیه: ((یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات))، (خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند بلند می‌کند، و کسانی را که علم داده شده‌اند، به درجاتی بالا می‌برد)، بر می‌آید که همین طریق اول نیز تقسیم‌هایی دارد، و یک طریق نیست و کسیکه با ایمان بخدا براه اول یعنی سبیل مؤ منین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد، که اگر آن بقیه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقیم می‌شود.

ضلالت، شرک و ظلم در خارج یک مصداق دارند ضلالت،

توضیح اینکه اولاً باید دانست که هر ضلالتی شرک است، همچنانکه عکسش نیز چنین است، یعنی هر شرکی ضلالت است، شهادت آیه ((و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل))، (و کسیکه کفر را با ایمان عوض کند راه میانه را گم کرده است)، و آیه: ((ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین، و ان اعدونی هذا صراط مستقیم، و لقد اضل منکم جبلا کثیرا))، (و شیطانرا نپرستید، که دشمن آشکار شما است، بلکه مرا پرستید، که این است صراط مستقیم، در حالیکه او جمع کثیری از شما را گمراه کرده)، که آیه اولی کفر را ضلالت، و دومی ضلالت را کفر و شرک میدانند، و قرآن شرک را ظلم، و ظلم را شرک میدانند، از شیطان حکایت می‌کند که بعد از همه اضلالهایش، و خیانت‌هایش، در قیامت می‌گوید: ((انی کفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم))، (من بانچه شما می‌کردید، و مرا شریک جرم می‌ساختید، کفر می‌ورزم و بیزارم، برای اینکه ستمگران عذابی دردناک دارند)، و در این کلام خود شرک را ظلم دانسته، و در آیه: ((الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولک لهم الامن، و هم مهتدون))، (کسانی که ایمان آورده، و ایمان خود را آمیخته با ظلم نکردند ایشان امنیت دارند، و راه را یافته‌اند)، ظلم را شرک و نقطه مقابل ایمان شمرده است، چون اهداء و ایمنی از ضلالت و یا عذاب را که اثر ضلالت است مرتب برداشتن صفت ایمان و زایل گشتن صفت ظلم کرده است.

و کوتاه سخن آنکه ضلالت و شرک و ظلم در خارج یک مصداق دارند، و آنجا هم که گفته ایم: هر یک از این سه معرف دیگری است، و یا بوسیله دیگری معرفی می‌شود، منظورمان مصداق است، نه مفهوم چون پر واضح است که مفهوم ضلالت غیر ظلم و شرک، و از ظلم غیر از آن دوی دیگر، و از شرک هم باز غیر آن دو تای دیگر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۴۸

صراط مستقیم صراطی است که هیچ یک از ضلالت، شرک و ظلم در آن راه ندارد.

حال که این معنی را دانستی معلوم شد: که صراط مستقیم که صراط غیر گمراهان است، صراطی است که بهیچ وجه شرک و ظلم در آن راه ندارد، همچنانکه ضلالتی در آن راه نمی‌یابد، نه ضلالت در باطن، و قلب، از قبیل کفر و خاطرات ناشایست، که خدا از آن راضی نیست، و نه در ظاهر اعضاء و ارکان بدن، چون معصیت و یا قصور در اطاعت، که هیچیک از اینها در آن صراط یافت نمی‌شود، و این همانا حق توحید علمی و عملی است، و توحید هم همین دو مرحله را دارد، دیگر شق سومی برایش نیست، و بفرموده قرآن، بعد از حق غیر از ضلالت چه می‌تواند باشد؟ آیه: (۸۲ - سوره انعام)، که چند سطر قبل گذشت، نیز بر همین معنا منطبق است، که در آن امنیت در طریق را اثبات نموده، باهداء تام و تمام وعده می‌دهد، البته اینکه گفتیم وعده می‌دهد، بر اساس آن نظریه ادبی است، که می‌گویند اسم فاعل حقیقت در آینده است، (دقت بفرمائید) این یک صفت بود از صفات صراط مستقیم.

اصحاب صراط مستقیم ثابت قدم بتمام معنا هستند

مقدمه پنجم اینکه اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا، دارای ثبات قدم بتمام معنا هستند، هم در فعل، و هم در قول،

هم در ظاهر، و هم در باطن، و ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند، و در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می کنند، چنانچه نخست درباره آنها فرمود: ((و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا))، (کسیکه خدا و رسول را اطاعت کند، چنین کسانی با آنان هستند که خدا بر ایشان انعام کرده، از انبیاء، و صدیقین، و شهداء، و صالحان، که اینان نیکو رفقای هستند)، و سپس این ایمان و اطاعت را چنین توصیف کرده: ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت، و يسلموا تسليما، و لو انا كتبنا عليهم: ان اقتلوا انفسكم، او اخرجوا من دياركم، ما فعلوه الا قليل منهم، و لو انهم فعلوا ما يوعدون به، لكان خيرا لهم، و اشد تبيتا))، (نه به پروردگارت سوگند، ایمان واقعی نمی آورند، مگر وقتی که تو را حاکم بر خود بدانند، و در اختلافاتی که میانه خودشان رخ می دهد به هر چه تو حکم کنی راضی باشند، و احساس ناراحتی نکنند، و صرفا تسلیم بوده باشند، بحدی که اگر ما واجب کنیم که خود را بکشید، یا از شهر و دیارتان بیرون شوید، بیرون شوند، ولی جز عده کمی از ایشان اینطور نیستند، و حال آنکه اگر اینطور باشند، و به اندر زها عمل کنند، برای خودشان بهتر، و در استواریشان مؤثرتر است).

اصحاب صراط مستقیم مقامی عالی تر از مؤمنین دارند

تازه مؤمنینی را که چنین ثبات قدمی دارند، پائین تر از اصحاب صراط مستقیم دانسته، و صف آنان را با آنهمه فضیلت که برایشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقیم دانسته، چون در آیه (۶۸ سوره نساء) فرموده: این مؤمنین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده، (یعنی اصحاب صراط مستقیم)، و نفرموده: از ایشانند، و نیز فرموده: با آنان رفیقند، و نفرموده یکی از ایشانند، پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، یعنی ((الذين انعم الله عليهم)) مقامی عالی تر از مؤمنین دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹

نظیر آیه (۶۸ - سوره نساء)، در اینکه مؤمنین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته، بلکه پائین تر از ایشان می شمارد، آیه: ((و الذين آمنوا بالله و رسوله اولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم)) می باشد، چون در این آیه مؤمنین را ملحق بصدیقین و شهداء کرده، و با اینکه جزو آنان نیستند، بعنوان پاداش، اجر و نور آنان را بایشان داده، و فرموده: (و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارشان صدیق و شهید محسوب می شوند، و نور و اجر ایشان را دارند).

پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤمنین خالص دارند، حتی مؤمنینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم بکلی خالص است.

پس تدبر و دقت در این آیات برای آدمی یقین می آورد: باینکه مؤمنین با اینکه چنین فضائلی را دارا هستند، مع ذلک در فضیلت کامل نیستند، و هنوز ظرفیت آنها دارند که خود را به ((الذين انعم الله عليهم برسانند))، و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند، و بدرجه آنان برسند، و بعید نیست که این بقیه، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه ((يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات))، خداوند آنها را که از شما ایمان آورده اند، و آنانکه علم به ایشان داده شده، بدرجاتی بالا- می برد) دارندگان علم را از مؤمنین بالا-تر دانسته، معلوم می شود: برتری ((الذين انعم الله عليهم)) از مؤمنین، بداشتن همان علمی است که خدا به آنان داده، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند، پس اصحاب صراط مستقیم که ((انعم الله عليهم)) بخاطر داشتن نعمتی که خدا بایشان داده، (یعنی نعمت علمی مخصوص)، قدر و منزلت بالا-تری دارند، و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاتراند، این هم یک صفت و امتیاز در اصحاب صراط مستقیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱

صفحه: ۵۰

موارد استعمال صراط و سبیل در قرآن و فرق آن دو



مقدمه ششم اینکه خدایتعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده، و آنها را صراط و سبیل های خود خوانده، با این تفاوت که بجز یک صراط مستقیم بخود نسبت نداده، ولی سبیل های چندی را بخود نسبت داده، پس معلوم می شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم برقرار است، مثلا درباره سبیل فرموده: ((و الذین جاهدوا فینا لنهذینهم سبیلنا))، و کسانی که در راه ما جهاد کنند، ما بسوی سبیل های خود هدایتشان می کنیم)، ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده، آنرا یکی دانسته است، از طرف دیگر جز در آیه مورد بحث که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده، در هیچ مورد صراط مستقیم را بکسی از خلائق نسبت نداده، بخلاف سبیل، که آنرا در چند جا بچند طائفه از خلقتش نسبت داده، یکجا آنرا برسول خدا (ص) نسبت داده، و فرموده: (قل هذه سبیلی، ادعوا الی الله علی بصیره، بگو این سبیل من است، که مردم را با بصیرت بسوی خدا دعوت کنم)، جای دیگر آنرا به توبه کاران نسبت داده، و فرموده: (سبیل من اناب الی، راه آنکس که بدرگاه من رجوع کند)، و در سوره نساء آیه (۱۱۵) آنرا به مؤمنین نسبت داده، و فرموده: (سبیل المؤمنین).

از اینجا معلوم میشود که سبیل غیر از صراط مستقیم است، چون سبیل متعدد است، و باختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف میشود، بخلاف صراط مستقیم، که یکی است، که در مثل بزرگراهی است که همه راههای فرعی بدان منتهی میشود، همچنانکه آیه: ((قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین، یهدی به الله من اتبع رضوانه، سبیل السلام، و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه، و یتهدیهم الی صراط مستقیم))، (از ناحیه خدا بسوی شما نوری و کتابی روشن آمد، که خدا بوسیله آن هر کس که در پی خوشنودی او باشد به سبیل های سلامت راه نمائی نموده و باذن خود از ظلمت ها بسوی نور بیرون می کند، و بسوی صراط مستقیمشان هدایت می فرماید) بآن اشاره دارد، چون سبیل را متعدد و بسیار قلمداد نموده، صراط را واحد دانسته است، حال یا این است که صراط مستقیم همه آن سبیل ها است، و یا این است که آن سبیل ها همانطور که گفتیم راه های فرعی است، که بعد از اتصالشان بیکدیگر بصورت صراط مستقیم و شاه راه در می آیند.

#### فرق دیگری بین سبیل و صراط

مقدمه هفتم اینکه از آیه شریفه: ((و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون))، (بیشترشان بخدا ایمان نمی آورند، مگر توأم با شرک)، برمی آید که یک مرحله از شرک (که همان ضلالت باشد)، با ایمان (که عبارت است از یکی از سبیلها) جمع میشود، و این خود فرق دیگری میان سبیل و صراط است، که سبیل با شرک جمع میشود، ولی صراط مستقیم با ضلالت و شرک جمع نمیشود، همچنانکه در آیات مورد بحث هم در معرفی صراط مستقیم فرمود: (و لا الضالین). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۱ دقت در آیات نامبرده در بالا- بدست میدهد: که هر یک از سبیل ها با مقداری نقص، و یا حداقل با امتیازی جمع میشود، بخلاف صراط مستقیم، که نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقیم زید از صراط مستقیم عمرو امتیاز دارد، بلکه هر دو صراط مستقیم است، بخلاف سبیل ها، که هر یک مصداقی از صراط مستقیم است، و لکن با امتیازی که بواسطه آن از سبیل های دیگر ممتاز میشود، و غیر او می گردد، اما صراط مستقیمی که در ضمن این است، عین صراط مستقیمی است که در ضمن سبیل دیگر است، و خلاصه صراط مستقیم با هر یک از سبیل ها متحد است.

همچنانکه از بعضی آیات نامبرده و غیر نامبرده از قبیل آیه: ((و ان اعدونی هذا صراط مستقیم)) و آیه: ((قل اننی ربی الی صراط مستقیم، دینا قیما مله ابراهیم حنیفا))، (بگو بدرستی پروردگار من، مرا بسوی صراط مستقیم که دینی است قیم، و ملت حنیف ابراهیم، هدایت فرموده) نیز این معنا استفاده میشود.

مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا مثل روح است نسبت به بدن

چون هم عبادت را صراط مستقیم خوانده، و هم دین را، با اینکه این دو عنوان بین همه سبیل ها مشترک هستند، پس میتوان گفت مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا، مثل روح است نسبت به بدن، همانطور که بدن یک انسان در زندگیش اطوار مختلفی

دارد، و در هر یک از آن احوال و اطوار غیر آن انسان در طور دیگر است، مثلاً- انسان در حال جنین غیر همان انسان در حال طفولیت، و بلوغ، و جوانی، و کهولت و سالخوردگی، و فرتوتی است، ولی در عین حال روح او همان روح است، و در همه آن اطوار یکی است، و با بدن او همه جا متحد است.

و نیز بدن او ممکن است باحوالی مبتلا شود، که بر خلاف میل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد، و اقتضای آنرا نداشته باشد، بخلاف روح که هیچوقت معرض این اطوار قرار نمی‌گیرد، چون او مفسور بفطرت خدا است، که بحکم ((لا تبدیل لخلق الله))، فطریاتش دگرگون نمی‌شود، و با اینکه روح و بدن از این دو جهت با هم فرق دارند، در عین حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است، و انسانیکه فرض کردیم مجموع روح و بدن است.

همچنین سبیل بسوی خدا بهمان صراط مستقیم است، جز اینکه هر یک از سبیل‌ها مثلاً سبیل مؤمنین، و سبیل منینین، و سبیل پیروی کنندگان رسول خدا (ص)، و هر سبیل دیگر، گاه میشود که یا از داخل و یا خارج دچار آفتی می‌گردد، ولی صراط مستقیم همانطور که گفتیم هرگز دچار این دو آفت نمیشود، چه، ملاحظه فرمودید: که ایمان که یکی از سبیل‌ها است، گاهی با شرک هم جمع میشود همچنانکه گاهی با ضلالت جمع میشود، اما هیچ یک از شرک و ضلالت با صراط مستقیم جمع نمی‌گردد، پس معلوم شد که برای سبیل مرتبه‌های بسیاری است، بعضی از آنها خالص، و بعضی دیگر آمیخته با شرک و ضلالت است، بعضی راهی کوتاه‌تر، و بعضی دیگر دورتر است، اما هر چه هست بسوی صراط مستقیم می‌رود و بمعنایی دیگر همان صراط مستقیم است، که بیانش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲

مثلی از کلام خدا و تطبیق آن با ما نحن فیه

و خدای سبحان همین معنا یعنی اختلاف سبیل و راههایی را که بسوی او منتهی میشود و اینکه همه آن سبیل‌ها از صراط مستقیم و مصداق آنند، در یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان کرده، و فرموده: ((انزل من السماء ماء، فسالت اودیه بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رابیا، و مما یوقدون علیه فی النار، ابتغاء حلیه، او متاع زبد مثله، كذلك یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیزهد جفاء، و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض، كذلك یضرب الله الامثال))، (خدا آبی از آسمان می‌فرستد سبیل‌گیرها هر یک بقدر ظرفیت خود جاری شدند، پس سبیل کفی بلند با خود آورد از آنچه هم که شما در آتش بر آن میدمید تا زیوری یا اثاثی بسازید نیز کفی مانند کف سبیل هست خدا اینچنین حق و باطل را مثل می‌زند که کف بی فائده بعد از خشک شدن از بین می‌رود و اما آنچه بحال مردم نافع است در زمین باقی میماند خدا مثلها را اینچنین می‌زند).

بطوریکه ملاحظه می‌فرمائید در این مثل ظرفیت دلها و فهم‌ها را در گرفتن معارف و کمالات، مختلف دانسته است، در عین اینکه آن معارف همه و همه مانند باران متکی و منتهی بیک رزقی است آسمانی، در آن مثل یک آب بود، ولی باشکال مختلف از نظر کمی و زیادی سبیل در آمد، در معارف نیز یک چیز است، عنایتی است آسمانی، اما در هر دلی بشکلی و اندازه‌ای خاص در می‌آید، که تمامی این بحث در ذیل خود آیه سوره رعد انشاءالله خواهد آمد، و بالاخره این نیز یکی از تفاوت‌های صراط مستقیم با سبیل است، و یا بگو: یکی از خصوصیات آنست.

معنی صراط مستقیم با نتیجه‌گیری از مقدمات ذکر شده

حال که این هفت مقدمه روشن گردید، معلوم شد که صراط مستقیم راهی است بسوی خدا، که هر راه دیگری که خلاق بسوی خدا دارند، شعبه‌ای از آنست، و هر طریقی که آدمی را بسوی خدا رهنمائی می‌کند، بهره‌ای از صراط مستقیم را دارا است، باین معنا که هر راهی و طریقه‌ای که فرض شود، بان مقدار آدمی را بسوی خدا و حق رهنمائی می‌کند، که خودش از صراط مستقیم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه بمقدار اندکی از صراط مستقیم را دارا باشد، رهرو خود را کمتر بسوی خدا می‌کشاند، و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌کشاند، و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را بسوی خدا هدایت می‌کند، و



می‌رساند، و بهمین جهت خدایتعالی نام آنرا صراط مستقیم نهاد، چون کلمه صراط بمعنای راه روشن است، زیرا از ماده (ص ر ط) گرفته شده، که بمعنای بلعیدن است، و راه روشن کانه رهرو خود را بلعیده، و در مجرای گلوی خویش فرو برده، که دیگر نمی‌تواند این سو و آن سو منحرف شود، و نیز نمی‌گذارد که از شکمش بیرون شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۳

و کلمه (مستقیم) هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد، و بتواند بدون اینکه بچیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده‌ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم بچیزی است که وضعیتش تغییر و تخلف پذیر نباشد، حال که معنای صراط آن شد، و معنای مستقیم این، پس صراط مستقیم عبارت میشود از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند، و صد در صد این اثر خود را به بخشد، همچنانکه خدایتعالی در آیه شریفه: (فاما الذین آمنوا باللّه و اعتصموا به، فسید خلهم فی رحمۃ منه و فضل، و یهدیهم الیه صراطا مستقیما، و اما آنهائیکه به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، بزودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت‌های خود نموده، و بسوی خویش هدایت می‌کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است)، آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف ننموده، و دائما بر حال خود باقی است، صراط مستقیم نامیده.

خداوند سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی و غیرقابل تخلف و تغییر معرفی می‌کند

و نیز در آیه: ((فمن یرد اللّه ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام، و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا، کانما یصعد فی السماء، کذلک یجعل اللّه الرجس علی الذین لا یؤمنون، و هذا صراط ربک مستقیما))، (کسیکه خدایش بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای اسلام گشاده می‌سازد، و کسیکه خدایش بخواهد گمراه کند، سینه‌اش را تنگ و بی‌حوصله می‌سازد، بطوریکه گوئی باسما بالا می‌رود، آری این چنین خداوند پلیدی را بر آنان که ایمان ندارند مسلط می‌سازد، و این راه مستقیم پروردگار تو است (طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده، و نیز در آیه: (قال هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان، الا من اتبعک من الغاوین، فرمود این صراط مستقیم من است، و من خود را بدان ملزم کرده ام، بدرستی بندگان من کسانند، که تو نمی‌توانی بر آنان تسلط یابی، مگر آن گمراهی که خودش باختر خود پیروی تو را بپذیرد)، سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی، و غیر قابل تغییر معرفی فرموده، و در حقیقت می‌خواهد بفرماید: ((فلن تجد لسنة اللّه تبویلا، و لن تجد لسنة اللّه تحویلا))، (برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت، و نه دگرگونی)، پس از آنچه که ما درباره صراط مستقیم گفتیم پنج نکته بدست آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴

پنج نکته درباره صراط مستقیم

نکته اول - اینکه طریقی که بسوی خدایتعالی منتهی می‌شود از نظر کمال، و نقص، و نیایی و رواجی، و دوری و نزدیکی از منبع حقیقت، و از صراط مستقیم، مختلف است، مانند طریقه اسلام و ایمان، و عبادت، و اخلاص، و اجبات.

همچنانکه در مقابل این نامبرده‌ها، کفر، و شرک، و جحود، و طغیان، و معصیت، نیز از مراتب مختلفی از گمراهی را دارا هستند، همچنانکه قرآن کریم درباره هر دو صنف فرموده: ((و لکل درجات مما عملوا، و لیوفیهم اعمالهم، و هم لا یظلمون))، (برای هر دسته‌ای درجاتی است از آنچه می‌کنند، تا خدا سزای عملشان را بکمال و تمام بدهد، و ایشان ستم نمی‌شوند). و این معنا نظیر معارف الهیه است، که عقول در تلقی و درک آن مختلف است، چون استعدادها مختلف، و بالوان قابلیت‌ها متلون است، همچنانکه آیه شریفه (رعد - ۱۷) نیز باین اختلاف گواهی میداد.

نکته دوم - اینکه همانطور که صراط مستقیم مهیمن و مافوق همه سبیل‌ها است، همچنین اصحاب صراط مستقیم که خدا آنانرا در آن صراط جای داده، مهیمن و مافوق سایر مردمند، چون خدایتعالی امور آنان را خودش بعهد گرفته، و امور مردم را بعهد آنان نهاده، و امر هدایت ایشانرا بانان واگذار نموده، و فرموده: ((و حسن اولئک رقیقا))، (اینان بهترین رقیقند)، و نیز فرموده: ((انما

ولیکم الله و رسوله ، و الذين آمنوا، الذين يقيمون الصلوة ، و يؤتون الزكوة ، و هم راعون ))، (تنها ولی و سرپرست شما خدا است ، و رسول او، و آنانکه ایمان آورده اند، یعنی آنانکه نماز میگذارند، و در حال رکوع صدقه میدهند)، که بحکم آیه اول صراط مستقیم و یا بگو ((صراط الذين انعم الله عليهم))، را صراط انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین دانسته ، بحکم آیه دوم با در نظر گرفتن روایات متواتره صراط، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیهم السلام شمرده است ، و آنجناب را اولین فاتح این صراط دانسته ، که انشاء الله بحث مفصل آن در آیه بعدی خواهد آمد.

تحقیق درباره معنی هدایت در ((اهدنا الصراط المستقیم))

نکته سوم - اینکه وقتی می گوئیم : (ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما) هدایت بسوی صراط مستقیم وقتی معنایش مشخص می شود، که معنای صراط مستقیم معین گردد، لذا ما نخست به بحث لغوی آن پرداخته ، می گوئیم در صحاح گفته هدایت بمعنای دلالت است ، سایر علمای اهل لغت به وی اشکال کرده اند، که این کلمه همه جا بمعنای دلالت نیست ، بلکه وقتی بمعنای دلالت است ، که مفعول دومش را بوسیله کلمه (الی) بگیرد، و اما در جائیکه خودش و بدون کلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظیر آیه (اهدنا الصراط)، که هم ضمیر (نا) و هم (صراط) را مفعول گرفته ، بمعنای ایصال و رساندن مطلوب است ، مثل کسی که در مقابل شخصی که می پرسد منزل زید کجا است ؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس ، و دلالت زبانی ، او را بدر خانه زید برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۵ :

و استدلال کرده اند بامثال آیه : ((انك لا تهدي من احببت ، و لكن الله يهدي من يشاء))، (تو هر کس را که دوست بداری هدایت نمی کنی ، و لكن خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند)، که چون کلمه هدایت در آن هر دو مفعول را بدون حرف (الی) گرفته ، بمعنای رساندن به مطلوبست ، نه راهنمایی ، چون دلالت و راهنمایی چیزی نیست که از پیغمبر (ص) نفی شود، زیرا او همواره دلالت میکرد، پس معنا ندارد آیه نامبرده بفرماید: تو هر کس را بخواهی دلالت نمی کنی ، بخلاف اینکه کلمه نامبرده بمعنای رساندن به هدف باشد، که در اینصورت صحیح است بفرماید تو نمی توانی هر که را بخواهی به هدف برسانی . و در آیه : ((و لهدينا هم صراطا مستقيما))، که راجع به هدایت خدا یعنی رساندن بمطلوب و هدف است ، آنرا بدون حرف (الی) متعدی بدو مفعول کرده است ، بخلاف آیه : ((و انك لتهدي الي صراط مستقيم))، که راجع به هدایت رسول خدا (ص) است ، کلمه هدایت را با حرف (الی) متعدی بدو مفعول کرده است .

پس معلوم میشود هدایت هر جا که بمعنای رساندن بمطلوب و هدف باشد بخودی خود به هر دو مفعول متعدی میشود، و هر جا که بمعنای نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف (الی) بدو مفعول متعدی میشود.

جواب از اشکالی که به صاحب صحاح کرده اند

این اشکالی بود که بصاحب صحاح کردند، و لكن اشکالشان وارد نیست ، چون در آیه (۵۶ - قصص) که هدایت را از رسول خدا (ص) نفی می کرد، نفی در آن مربوط به حقیقت هدایت است ، که قائم بذات خدایتعالی است ، میخواهد بفرماید مالک حقیقی ، خدایتعالی است ، نه اینکه تو اصلا دخالتی در آن نداری ، و بعبارتی ساده تر، آیه نامبرده در مقام نفی کمال است ، نه نفی حقیقت ، علاوه بر اینکه خود قرآن کریم آن آیه را در صورتیکه معنایش آن باشد که اشکال کنندگان پنداشته اند، نقض نموده ، از مؤمن آل فرعون حکایت می کند که گفت : (یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد، ای مردم مرا پیروی کنید، تا شما را برشاد برسانم).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۶ :

پس حق مطلب این است که معنای هدایت در آنجا که با حرف (الی) مفعول دوم را بگیرد، و آنجا که بخودی خود بگیرد، متفاوت نمیشود، و بطور کلی این کلمه چه بمعنای دلالت باشد، و چه بمعنای رساندن به هدف ، در گرفتن مفعول دوم محتاج به حرف (الی) هست ، چیزیکه هست اگر می بینیم گاهی بدون این حرف مفعول دوم را گرفته ، احتمال میدهیم از باب عبارت متداول (دخلت

الدار) باشد، که در واقع (دخلت فی الدار داخل در خانه شدم) میباشد.

چکیده سخن در معنی هدایت

و کوتاه سخن آنکه: هدایت عبارتست از دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه، و این خود یک نحو رساندن بهدف است، و کار خدا است، چیزیکه هست خدایتعالی سنتش بر این جریان یافته که امور را از مجرای اسباب به جریان اندازد، و در مسئله هدایت هم وسیله ای فراهم می کند، تا مطلوب و هدف برای هر که او بخواهد روشن گشته، و بنده اش در مسیر زندگی به هدف نهائی خود برسد.

و این معنا را خدای سبحان بیان نموده، فرموده: ((فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام))، (خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام پذیرانموده، و ظرفیت میدهد)، و نیز فرموده: (ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله، ذلک هدی الله یهدی به من یشاء، سپس پوست بدن و دلهایشان بسوی یاد خدا نرم میشود و میل می کند، این هدایت خدا است، که هر که را بخواهد از آن موهبت برخوردار میسازد).

و اگر در آیه اخیر، لیت و نرم شدن با حرف (الی) متعدی شده، از این جهت بوده که کلمه نامبرده بمعنای میل، اطمینان، و امثال آن را متضمن است، و اینگونه کلمات همیشه با حرف (الی) متعدی میشوند، و در حقیقت لیت نامبرده عبارتست از صفتی که خدا در قلب بنده اش پدید می آورد، که بخاطر آن صفت و حالت یاد خدا را می پذیرد، و بدان میل نموده، اطمینان و آرامش می یابد، و همانطور که سیبلها مختلفند، هدایت نیز باختلاف آنها مختلف میشود، چون هدایت بسوی آن سیبلها است، پس برای هر سیبلی هدایتی است، قبل از آن، و مختص بآن.

آیه شریفه: (و الذین جاهدوا فینا، لنهدینهم سبلنا، و ان الله لعم المحسنین، و کسانی که در ما جهاد می کنند، ما ایشانرا حتما به راه های خود هدایت می کنیم، و بدرستی خدا با نیکوکاران است)، نیز باین اختلاف اشاره می کند چون فرق است بین اینکه بنده خدا در راه خدا جهاد کند، و بین اینکه در خدا جهاد کند، در اولی شخص مجاهد سلامت سیبل، و از میان برداشتن موانع آنرا میخواهد، بخلاف مجاهد در دومی، که او خود خدا را میخواهد، و رضای او را می طلبد، و خدا هم هدایت بسوی سیبل را برایش ادامه میدهد، البته سیبلی که او لیاقت و استعدادش را داشته باشد، و همچنین از آن سیبل به سیبلی دیگر، تا آنجا که وی را مختص بذات خود جلت عظمته کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷

آیا طلب هدایت توسط نماز گزار تحصیل حاصل نیست؟

چهارم اینکه: صراط مستقیم از آنجائیکه امری است که در تمامی سیبل های مختلف محفوظ میباشد، لذا صحیح است که یک انسان هدایت شده، باز هم بسوی آن هدایت شود، خدایتعالی او را از صراط بسوی هدایت کند، باین معنا که سیبلی که قبلا بسوی آن هدایتش کرده بوده، با هدایت بیشتری تکمیل نموده به سیبلی که ما فوق سیبل قبلی است هدایت فرماید، پس اگر می بینیم که در آیات مورد بحث که حکایت زبان حال بندگان هدایت شده خدا است، از زبان ایشان حکایت می کند، که همه روزه میگویند: (ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما)، نباید تعجب کنیم، و یا اشکال کنیم که چنین افرادی هدایت شده اند، دیگر چه معنا دارد از خدا طلب هدایت کنند؟ و این در حقیقت تحصیل حاصل است، و تحصیل حاصل محال است، و چیزیکه محال است، سؤال بدان تعلق نمیگیرد، و در خواست کردنی نیست.

زیرا جوابش از مطلب بالا- معلوم شد، چون گفتیم صراط در ضمن همه سیبلها هست و گفتیم سیبلها بسیار، و دارای مراتبی بسیارند، چون چنین است بنده خدا از خدا میخواهد: که او را از صراطی (یعنی سیبلی) بصراطی دیگر که ما فوق آنست هدایت کند، و نیز از آن بمافوق دیگر.

و نیز نباید اشکال کنیم باینکه اصلا درخواست هدایت بسوی صراط مستقیم، از مسلمانی که دینش کامل ترین ادیان، و صراطش

مستقیم ترین صراطها است، صحیح نیست، و معنای بدی میدهد، چون می رساند که وی خود را در صراط مستقیم ندانسته، و درخواست دینی کامل تر می کند.

چون هر چند که دین و شریعت اسلام کاملترین ادیان سابق است، ولی کاملتر بودن شریعت مطلبی است، و کاملتر بودن یک متشرع از متشرعی دیگر مطلبی است دیگر، درخواست یک مسلمان و دارنده کاملترین ادیان، هدایت بسوی صراط مستقیم را، معنایش آن نیست که شما فهمیدید بلکه معنایش این است که خدایا مرا به مسلمان تر از خودم برسان، و خلاصه ایمان و عمل باحکام اسلام را کامل تر از این ایمان که فعلا دارم بگردان، و مرا بمرتبه بالاتری از ایمان و عمل صالح برسان.

یک مثال ساده برای روشن شدن مطلب

یک مثل ساده مطلب را روشن میسازد، و آن این است که هر چند که دین اسلام از دین نوح و موسی و عیسی (علیهمالسلام) کاملتر است، ولی آیا یک فرد مسلمان معمولی، از نظر کمالات معنوی، به پایه نوح موسی و عیسی (علیهمالسلام) می رسد؟ قطعاً میدانیم که نمیرسد، و این نیست، مگر بخاطر اینکه حکم شرایع و عمل بآنها غیر حکم ولایتی است که از تمکن در آن شرایع و تخلق بآن اخلاق حاصل میشود، آری دارنده مقام توحید کامل و خالص، هر چند از اهل شریعت های گذشته باشد، کامل تر و برتر است از کسیکه بآن مرتبه از توحید و اخلاص نرسیده، و حیات معرفت در روح و جانس جایگزین نگشته، و نور هدایت الهیه در قلبش راه نیافته است، هر چند که او از اهل شریعت محمدیه (ص)، یعنی کامل ترین و وسیع ترین شریعت ها باشد، پس صحیح است چنین فردی از خدا در خواست هدایت بصراط مستقیم، یعنی براهی که کمترین از شرایع گذشته داشتند، بنماید، هر چند که شریعت خود او کاملتر از شریعت آنان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۸

پاسخ عجیب برخی مفسرین و اشکال وارد بر آنان

در اینجا به پاسخ عجیبی بر میخوریم، که بعضی از مفسرین محقق و دانشمند از اشکال بالا داده اند، پاسخی که مقام دانش وی با آن هیچ سازگاری ندارد، وی گفته: بطور کلی دین خدا در همه ادوار بشریت یکی بوده، و آنهم اسلام است، و معارف اصولی آن که توحید و نبوت و معاد باشد، و پاره ای فروعی که متفرع بر آن اصول است، باز در همه شرایع یکی بوده، تنها مزیتی که شریعت محمدیه (ص) بر شرایع سابق خود دارد، این است که احکام فرعی آن وسیع تر، و شامل شئون بیشتری از زندگی انسانها است، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنایت بیشتری شده، و از سوی دیگر در این دین، برای اثبات معارفش بیک طریق از طرق استدلال اکتفاء نشده، بلکه به همه انحاء استدلال، از قبیل حکمت، و موعظه حسنه، و جدال احسن، تمسک شده است، پس هم وظائف یک مسلمان امروز سنگین تر از یک مسلمان عهد مسیح علیه السلام است، و هم معارف دینش بیشتر و وسیع تر است و در نتیجه در برابر هر یک از تکالیفش، و هر یک از معارفش، یک نقطه انحراف دارد، و قهراً به هدایت بیشتری نیازمند است، از این رو از خدا درخواست می کند، که در سر دو راهی های بسیاری که دارد، به راه مستقیمش هدایت کند.

و هر چند که دین خدا یکی، و معارف کلی و اصولی در همه آنها یکسان است، و لکن از آنجائیکه گذشتگان از بشریت قبل از ما، راه خدا را پیمودند، و در این راه بر ما سبقت داشتند، لذا خدایتعالی بما دستور داده تا در کار آنان نظر کنیم، و ببینیم چگونه در سر دو راهی های خود، خود را حفظ کردند، و از خدای خود استمداد نمودند، ما نیز عبرت بگیریم، و از خدای خود استمداد کنیم.

اشکالی که باین پاسخ وارد است، این است که: اساس، آن اصولی است که مفسرین سابق در مسلک تفسیر زیر بنای کار خود کرده بودند، اصولی که مخالف با قواعد و اصول صحیح تفسیر است، و یکی از آن اصول ناصحیح این است: می پنداشتند حقیقت و واقعیت معارف اصولی دین یکی است، مثلاً واقعیت ایمان بخدا، در نوح (علیه السلام)، و در یک فرد از امت او یکی است، و نیز ترس از خدا در آندو یک حقیقت است، و شدت و ضعفی در کار نیست، و سخاوت، و شجاعت، و علم، و تقوی، و صبر، و

حلم، و سایر کمالات معنوی در پیامبر اسلام و یک فرد عادی از امتش یک چیز است، و چنان نیست، که در رسول خدا (ص) مرتبه عالتر آنها، و در آن فرد مرتبه دانی آنها باشد، و تنها تفاوتی که یک پیغمبر با یک فرد امتش، و یا با یک پیغمبر دیگر دارد، این است که خدا او را بزرگتر اعتبار کرده، و رعیتش را کوچکتر شمرده، بدون اینکه این جعل و قرارداد خدا متکی بر تکوین و واقعیت خارجی باشد، عینا نظیر جعلی که در میان خود ما مردم است، یکی را پادشاه، و بقیه را رعیت او اعتبار می کنیم، بدون اینکه از حیث وجود انسانی تفاوتی با یکدیگر داشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹

و این اصل، منشاء و ریشه ای دیگر دارد، که خود زائیده آنست، و آن این است که برای ماده، اصالت قائل بودند، و از آنچه ماوراء ماده است، یا بکلی نفی اصالت نموده، یا درباره اصالت آن توقف می کردند، تنها از ماوراء ماده، خدا را، آنهم بخاطر دلیل، استثناء می کردند. و عامل این انحراف فکری یکی از دو چیز بود، یا بخاطر اعتمادیکه بعلم مادی داشتند، می پنداشتند که حس برای ما کافی است، و احتیاجی بماوراء محسوسات نداریم، و یا (العیاذ بالله) قرآن را لایق آن نمی دانستند که پیرامون آیاتش تدبر و مواظبت کنند، و می گفتند فهم عامی در درک معانی آن کافی است. این بحث دنباله ای طولانی دارد که انشاءالله تعالی در بحث های علمی آتیه از نظر خواننده خواهد گذشت.

مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین به علم است

نکته پنجم - اینکه مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین، و همچنین مزیت صراط آنان بر سیل سایرین، تنها بعلم است، نه عمل، آنان بمقام پروردگارشان علمی دارند که دیگران ندارند، و گر نه در سابق هم گفتیم، که در سیل های پائین تر صراط مستقیم، اعمال صالح کامل، و بدون نقص نیز هست، پس وقتی برتری اصحاب صراط مستقیم به عمل نبود، باقی نمی ماند مگر علم، و اما اینکه آن علم چه علمی و چگونه علمی است؟ انشاءالله در ذیل آیه: ((انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها)) درباره اش بحث خواهیم کرد.

در اینجا تنها می گوئیم آیه: ((یرفع الله الذین آمنوا منکم، و الذین اتوا العلم درجات))، (خدا کسانی از شما را که ایمان دارند، و کسانی که علم داده شده اند، بدرجاتی بلند می کند) و همچنین آیه: ((الیه یصعد الکلم الطیب، و العمل الصالح یرفعه))، (کلمه طیب خودش بسوی خدا بالا- می رود و عمل صالح آنرا بالا می برد) باین مزیت اشعار دارد، چون می رساند آنچه خودش بسوی خدا بالا می رود، کلمه طیب و علم است، و اما عمل صالح، اثرش کمک در بالا رفتن علم است، و بزودی در تفسیر آیه نامبرده تمه مطالب خواهد آمد انشاءالله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۰

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

اقسام عبادت

در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده، که در معنای عبادت فرموده اند: عبادت سه جور است، مردمی هستند که خدا را از ترس عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت بردگان ناتوان است، و منشاءش زبونی بردگی است، مردمی دیگر خدای تبارک و تعالی را بطلب ثوابش عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت اجیران است و منشاء آن علاقه باجرت است، مردمی دیگر خدای عز و جل را بخاطر محبتی که باو دارند عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت آزادگان، و بهترین عبادت است. و در نهج البلاغه آمده که مردمی خدا را بدان جهت عبادت می کنند که بثوابش رغبت دارند، عبادت آنان عبادت تجارت پیشگان است، و خود نوعی تجارت است، قومی دیگر خدا را از ترس، بندگی می کنند، که عبادتشان عبادت بردگان است، قومی سوم هستند که خدا را از در شکر عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت آزادگان است.

و در کتاب علل، و نیز کتاب مجالس، و کتاب خصال، از امام صادق (علیه السلام) آمده: که فرمودند مردم، خدا را سه جور عبادت می کنند، طبقه ای او را بخاطر رغبتی که بثوابش دارند عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت حریمان است، و منشاء

آن طمع است، و جمعی دیگر او را از ترس آتش عبادت می‌کنند، که عبادت آنان عبادت بردگان، و منشاءش زبونی و ترس است، و لکن من خدای عزوجل را از این جهت عبادت می‌کنم، که دوستش دارم، و این عبادت بزرگواران است، که خدا درباره‌شان فرموده: ((و هم من فرع یومئذ آمنون)) (و ایشان در امروز از فرع ایمنند)، و نیز فرموده: ((قل ان کتتم تحبون الله فاتبعونی، یحبکم الله))، (بگو: اگر خدا را دوست میدارید پس پیروی من کنید تا خدا هم دوستتان بدارد)، پس هر کس خدای عز و جل را دوست بدارد، خدا هم او را دوست میدارد، و هر کس خدا دوستش بدارد، از ایمنان خواهد بود، و این مقامی است مکنون، و پوشیده، که جز پاکان با آن تماس پیدا نمی‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۱

مدلول عبادت آزادگان در هر سه روایت مذکوره به یک معنا است

مؤلف: از بیانیکه در گذشته گذشت، معنای این سه روایت روشن میشود، و اگر عبادت احرار و آزاد مردان را گاهی به شکر، و گاهی دیگر به حب، توصیف کردند، از این جهت است که برگشت هر دو یکی است، چون شکر عبارت است از اینکه نعمت ولی نعمت را در جایش مصرف کنی، و شکر عبادت باین است که از روی محبت انجام شود، و تنها برای خود خدا صورت بگیرد، نه منافع شخصی، و یا دفع ضرر شخصی، بلکه خدا را عبادت کنی، بدان جهت که خدا است، یعنی بذات خود جامع تمامی صفات جمال و جلال است، و او چون جمیل بالذات است، ذاتا محبوب است، یعنی خودش دوست داشتنی است، نه اینکه چون ثواب میدهد، و یا عقاب را بر میدارد؟ مگر محبت جز میل بجمال و مجذوب شدن در برابر آن چیز دیگری است؟ پس برگشت اینکه بگوئیم: خدا معبود است، چون خدا است، و یا چون جمیل و محبوب است، و یا چون ولی نعمت است، و شکرش واجب است، همه بیک معنا است.

و از طرق عامه از امام صادق علیه السلام روایت شده که در تفسیر آیه (ایاک نعبد) الخ، فرموده: یعنی، ما از تو غیر تو را نمیخواهیم، و عبادت در عوض چیزی نمی‌کنیم، آنطور که جاهلان به خیال خود تو را عبادت می‌کنند، در حالی که در دل بیاد همه چیز هستند جز تو.

مؤلف: این روایت به نکته‌ای اشاره می‌کند، که قبلا- از آیات مورد بحث استفاده کردیم، که معنای عبادت، حضور و اخلاص است، چون عبادت بمنظور ثواب، و یا دفع عذاب، با خلوص و حضور منافات دارد.

معنی ((اهدنا الصراط المستقیم)) و پاسخ ضمنی به شبهه تحصیل حاصل

و در کتاب تحف العقول، از امام صادق علیه السلام روایتی آمده، که در ضمن آن فرمود: هر کس معتقد باشد که خدا بصفه عبادت میشود، نه به ادراک، اعتقاد خود را بخدائی حواله داده که غایب است، و کسیکه معتقد باشد که پروردگار متعال به صفت موصوفش عبادت میشود، توحید را باطل کرده، چون صفت، غیر موصوف است، و کسیکه معتقد باشد که موصوف، منسوب به صفت عبادت میشود، خدای کبیر را کوچک و صغیر شمرده است، پس مردم، خدا را آنطور که هست نمیتوانند اندازه گیری کنند.

و در کتاب معانی، از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که در معنای جمله: ((اهدنا الصراط المستقیم فرموده: خدایا ما را بلزوم طریقی ارشاد فرما، که به محبت تو، و به بهشت منتهی میشود، و از اینکه پیروی هواهای خود کنیم، و در نتیجه هلاک گردیم، جلو می‌گیری، و نیز نمی‌گذارد آراء خود را اخذ کنیم، و در نتیجه نابود شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۲

و نیز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده، که در باره آیه نامبرده فرمود: یعنی خدایا! توفیق خودت را که ما تاکنون بوسیله آن تو را اطاعت کردیم، درباره ما ادامه بده، تا در روزگار آینده مان نیز همچنان تو را اطاعت کنیم.

مؤلف: این دو روایت دو وجه مختلف در پاسخ از شبهه تحصیل حاصل را بیان می‌کند، شبهه این بود که شخص نماز گزار، راه مستقیم را یافته، که نماز می‌گزارد، دیگر معنا ندارد در نماز خود از خدا هدایت بسوی راه مستقیم را درخواست کند. روایت اولی



پاسخ می‌دهد باینکه: مراتب هدایت در مصداقهای آن مختلف است، و نمازگزار همه روزه از خدا می‌خواهد از هر مرتبه ای که هست بمرتبه بالاتر هدایت شود، و روایت دومی پاسخ می‌دهد: که هر چند مراتب آن در مصادیق مختلف است، ولیکن از نظر مفهوم یک حقیقت است، و نمازگزار نظری باختلاف مراتب آن ندارد، بلکه تنها نظرش این است که این موهبت را از من سلب مکن، و همچنان آنرا ادامه بده.

مراد از ((الذین انعمت علیهم))

و نیز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده که فرمود: صراط مستقیم در دنیا آن راهی است که کوتاه تر از غلو، و بلندتر از تقصیر، و در مثل فارسی نه شور شود، و نه بی نمک باشد، بلکه راه میانه باشد، و در آخرت عبارتست از طریق مؤمنین بسوی بهشت.

باز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده، که در معنای جمله (صراط الذین) الخ، فرمود: یعنی بگوئید: خدایا ما را به صراط کسانى هدایت فرما، که بر آنان این انعام فرمودی که موفق بدینت و اطاعت نمودی، نه این انعام که مال و سلامتی شان دادی، چون بسا میشود کسانى به نعمت مال و سلامتی متعم هستند، ولی کافر و یا فاسقند.

آنگاه اضافه فرمود: که ایشان آن کسانند که خدا درباره آنها فرموده: ((و من یطع الله و الرسول، فاولئک مع الذین انعم الله علیهم، من النبیین، و الصدیقین، و الشهداء، و الصالحین، و حسن اولئک رفیقا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۳

روایتی از رسول خدا (ص) درباره سوره حمد و فضیلت آن

و در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام از پدران بزرگوارش از امیر المؤمنین علیه السلام روایت آورده که فرمود: از رسول خدا (ص) شنیدم می فرمود: خدایتعالی فرموده: فاتحه الكتاب را بین خودم و بنده ام تقسیم کردم، نصفش از من، و نصفش از بنده من است، و بنده ام هر چه بخواهد باو میدهم، چون او میگوید: بسم الله الرحمن الرحیم خدای عزوجلش میگوید: بنده ام کار خود را با نام من آغاز کرد، و بر من است اینکه امور او را در آن کار تتمیم کنم، و در احوالش برکت بگذارم، و چون او میگوید: الحمد لله رب العالمین پروردگار متعالش میگوید: بنده من مرا حمد گفت، و اقرار کرد: که نعمت هائیکه در اختیار دارد، از ناحیه من است، و بلاهائیکه به وی نرسیده، باز بلطف و تفضل من است، و من شما فرشتگان را گواه می گیرم، که نعمت های دنیائی و آخرتی او را زیاده نموده، بلاهای آخرت را از او دور کنم، همانطور که بلاهای دنیا را از او دور کردم.

و چون او میگوید: الرحمن الرحیم خدای جل جلالش میگوید: بنده ام شهادت داد: که من رحمان و رحیم هستم، من نیز شما را شاهد می گیرم، که بهره او را از نعمت و رحمت خود فراوان ساخته، نصیبش را از عطاء خودم جزیل و بسیار می کنم، و چون او میگوید: مالک یوم الدین خدای تعالیش میگوید: شما شاهد باشید، همانطور که بنده ام اعتراف کرد باینکه من مالک روز جزا هستم، در آنروز که روز حساب است، حساب او را آسان می کنم، و حسنات او را قبول نموده، از گناهانش صرفنظر می کنم.

و چون او میگوید: ایاک نعبد خدای عزوجلش می فرماید: بنده ام راست گفت، و براستی مرا عبادت کرد، و بهمین جهت شما را گواه می گیرم، در برابر عبادتش پاداشی دهم، که هر کس که در عبادت، راه مخالف او را رفته بحال او رشک برد. و چون او میگوید: و ایاک نستعین خدای تعالیش میگوید: بنده ام از من استعانت جست، و بسوی من پناهنده گشت، من نیز شما را شاهد می گیرم، که او را در امورش اعانت کنم، و در شدائش بدادش برسم، و در روز گرفتاریهایش دست او را بگیرم. و چون او میگوید: اهدنا الصراط المستقیم تا آخر سوره، خدای عز و جلش میگوید: همه اینها و آنچه غیر اینها درخواست کند بر آورده است، من همه خواسته هایش را استجابت کردم، و آنچه آرزو دارد بر آوردم، و از آنچه می ترسد ایمنی بخشیدم. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱ صفحه: ۶۴

بیان ویژگی سوره حمد و مقایسه آن با آنچه مسیحیان در نماز می خوانند



مؤلف: قریب باین مضمون را مرحوم صدوق در کتاب علل خود از حضرت رضا علیه السلام روایت کرده، و این روایت همانطور که ملاحظه می‌فرمائید، سوره فاتحه‌الکتاب را در نماز تفسیر می‌کند، پس این خود مؤید گفته قبلی ما است، که گفتیم: این سوره کلام خدای سبحان است، اما به نیابت از طرف بنده اش، و زبان حال بنده اش در مقام عبادت، و اظهار عبودیت است، که چگونه خدا را ثناء می‌گوید، و چگونه اظهار بندگی می‌کند، و بنابراین سوره اصلا برای عبادت درست شده، و در قرآن هیچ سوره ای نظیر آن دیده نمی‌شود، منظورم از این حرف چند نکته است. اول اینکه سوره مورد بحث از اول تا باخراش کلام خدا است، اما در مقام نیابت از بنده اش، و اینکه بنده اش وقتی روی دل متوجه بسوی او می‌سازد، و خود را در مقام عبودیت قرار می‌دهد، چه می‌گوید. و دوم اینکه این سوره بدو قسمت تقسیم شده، نصفی از آن برای خدا، و نصفی دیگر برای بنده خدا است.

نکته سوم اینکه این سوره مشتمل بر تمامی معارف قرآنی است، و با همه کوتاهی‌هاش تمامی معارف قرآنی اشعار دارد، چون قرآن کریم با آن وسعت عجیبی که در معارف اصولیش، و نیز در فروع و متفرعه بر آن اصول هست، از اخلاقش گرفته تا احکام، و احکامش از عبادات گرفته تا سیاسات، و اجتماعیات، و وعده‌ها، و وعیدها، و داستانها، و عبرت‌هایش، همه و همه بیاناتش به چند اصل بر می‌گردد، و از آن چند ریشه جوانه می‌زند، اول توحید، دوم نبوت، و سوم معاد، و فروع آن، و چهارم هدایت بندگان بسوی آنچه مایه صلاح دنیا و آخرتشان است، و این سوره با همه اختصار و کوتاهی‌هاش، مشتمل بر این چند اصل می‌باشد، و با کوتاه‌ترین لفظ، و روشن‌ترین بیان، بآنها اشاره نموده است.

مقایسه سوره حمد با آنچه مسیحیان در نماز می‌خوانند

حال برای اینکه بعظمت این سوره پی‌بری، میتوانی معارف مورد بحث در این سوره را که خدایتعالی آنرا جزو نماز مسلمانان قرار داده، با آنچه که مسیحیان در نماز خود می‌گویند، و انجیل متی (۶: ۹ - ۱۳) آنرا حکایت می‌کند، مقایسه کنی، آنوقت می‌فهمی که سوره حمد چیست.

در انجیل نامبرده که عبری ترجمه شده، چنین می‌خوانیم (پدر ما آن کسی است که در آسمانها است، نام تو متقدس باد، و فرمانت نافذ، و مشیتت در زمین مجری، همانطور که در آسمان مجری است، نان ما کفافی ما است، امروز ما را بده، و دیگر هیچ، و گناه ما بیامرز، همانطور که ما گناهکاران بخویشتن را می‌بخشیم، (یعنی از ما یاد بگیر)، و ما را در بوته تجربه و امتحان قرار مده، بلکه در عوض از شر شریر نجات ده.

خوب، در این معانی که الفاظ این جملات آنها را افاده می‌کند دقت بفرما، که چه چیرهایی را بعنوان معارف الهی و آسمانی به بشر می‌آموزد، و چگونه ادب بندگی در آن رعایت شده، اولاً بنماز گزار می‌آموزد، که بگوید: پدر ما (یعنی خدایتعالی) در آسمانها است، (در حالیکه قرآن خدا را منزّه از مکان میدانند) و ثانیاً درباره پدرش دعای خیر کند، که امیدوارم نامت متقدس باشد، (البته فراموش نشود که متقدس باشد، نه مقدس، و خلاصه قداست قلبی هم داشته باشد کافی است) و نیز امیدوارم که فرمانت در زمین مجری، (و تیغ برا) باشد، همانطور که در آسمان هست، حال چه کسی می‌خواهد دعای این بنده را درباره خدایش مستجاب کند؟ نمیدانیم، آنها دعائیکه بشعارهای احزاب سیاسی شبیه تر است، تا بدعای واقعی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۵

و ثالثاً از خدا و یا بگو پدرش درخواست کند: که تنها نان امروزش را بدهد، و در مقابل بخشش و مغفرتی که او نسبت به گناهکاران خود می‌کند، وی نیز نسبت با او با مغفرت خود تلافی نماید، و همانطور که او در مقابل جفاکاران از حق خود اغماض می‌کند، خدا هم از حق خود نسبت با او اغماض کند، حالا این نماز گزار مسیحی چه حقی از خودش دارد، که از خود او باشد، و خدا باو نداده باشد؟ نمیدانیم.

و رابعاً از پدر بخواهد که او را امتحان نکند، بلکه از شر شریر نجات دهد، و حال آنکه این درخواست درخواست امری است محال

، و نشدنی ، برای اینکه اینجا دار امتحان و استکمال است ، و اصلا نجات از شریر بدون ابتلاء و امتحان معنا ندارد.

سخن عجیب گوستاولوبون

از همه اینها بیشتر وقتی تعجب می کنی ، که نوشته قسیس فاضل گوستاولوبون را در کتاب تاریخ تمدن اسلامش ببینی ، که میگوید اسلام در معارف دینی چیزی بیشتر از سایر ادیان نیاورده ، چون همه ادیان بشر را بسوی توحید، و ترکیه نفس ، و تخلق باخلاق فاضله ، و نیز به عمل صالح دعوت می کردند، اسلام نیز همین ها را گفته ، چیزیکه برتری یک دین را بر دین دیگر اثبات می کند باین است که بینیم کدام یک از ادیان ثمره بیشتری در اجتماعات بشری داشته ، (و لابد منظور این است که ثمره دین مسیحیت در تعلیم و تربیت بیشتر از اسلام است ) و از این نیز عجیب تر آنکه بعضی از مسلمان نماها نیز این گفتار وی را نشخوار کرده ، و پیرامون آن داد سخن داده است .

بحث روایتی دیگر

چند روایت درباره مراد از ((صراط مستقیم))

در کتاب فقیه و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده اند، که فرمود: صراط مستقیم ، امیرالمؤمنین علیه السلام است .

و در کتاب معانی از امام صادق علیه السلام روایت آورده ، که فرمود: صراط مستقیم ، طریق بسوی معرفت خدا است ، و این دو صراط است ، یکی صراط در دنیا، و یکی در آخرت ، اما صراط در دنیا عبارتست از امامی که اطاعتش بر خلق واجب شده ، و اما صراط در آخرت ، پلی است که بر روی جهنم زده شده ، هر کس در دنیا از صراط دنیا بدرستی رد شود، یعنی امام خود را بشناسد، و او را اطاعت کند، در آخرت نیز از پل آخرت باسانی می گذرد، و کسیکه در دنیا امام خود را نشناسد، در آخرت هم قدمش بر پل آخرت می لغزد، و بدرون جهنم سقوط می کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۶

و نیز در کتاب معانی از امام سجاد علیه السلام روایت آورده که فرمود: بین خدا، و بین حجت خدا حجابی نیست ، و نه خدا از حجت خود در پرده و حجاب است ، مائیم ابواب خدا، و مائیم صراط مستقیم ، و مائیم مخزن علم او، و مائیم زبان و مترجم های وحی او، و مائیم ارکان توحیدش ، و مائیم گنجینه اسرارش . و از ابن شهر آشوب از تفسیر و کعب بن جراح ، از ثوری ، از سدی ، از اسباط از ابن عباس روایت شده ، که در ذیل آیه : اهدنا الصراط المستقیم گفته : یعنی ای بندگان خدا، بگوئید: خدایا ما را بسوی محبت محمد و اهل بیتش (علیهم السلام) ارشاد فرما.

توضیح اصطلاح ((جری)) یعنی تطبیق کلی بر مصداق بارز

مؤلف : و در این معانی روایات دیگری نیز هست ، و این روایات از باب جری ، یعنی تطبیق کلی بر مصداق بارز و روشن آنست ، می خواهند بفرمایند که مصداق بارز صراط مستقیم ، محبت آن حضرات است .

این را هم باید دانست ، که کلمه جری (تطبیق کلی بر مصداق) ، که ما در این کتاب از آن بسیار نام می بریم ، اصطلاحی است که از کلمات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) گرفته ایم .

مثلا در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت شده ، که گفت : من از امام باقر علیه السلام از این حدیث پرسیدم ، که فرموده اند: هیچ آیه ای در قرآن نیست ، مگر آن که ظاهری دارد، و باطنی ، و هیچ حرفی در قرآن نیست ، مگر آنکه برای او حدی و حسابی است ، و برای هر حدی مطلعی است ، منظورشان از این ظاهر و باطن چیست ؟ فرمود: ظاهر قرآن تنزیل آن ، و باطنش تاءویل آنست ، بعضی از تاءویل های آن گذشته ، و بعضی هنوز نیامده ، ((یجری کما یجری الشمس و القمر))، مانند آفتاب و ماه در جریان است ، هر وقت چیزی از آن تاءویل ها آمد، آن تاءویل واقع می شود، تا آخر حدیث . و در این معنا روایات دیگری نیز

هست ، و این خود سلیقه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است ، که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد تطبیق می کنند، هر چند که اصلا ربطی بمورد نزول آیه نداشته باشد، عقل هم همین سلیقه و روش را صحیح می داند، برای اینکه قرآن بمنظور هدایت همه انسانها، در همه ادوار نازل شده ، تا آنانرا بسوی آنچه باید بدان معتقد باشند، و آنچه باید بدان متخلق گردند، و آنچه که باید عمل کنند، هدایت کند، چون معارف نظری قرآن مختص بیک عصر خاص ، و یک حال مخصوص نیست ، آنچه را قرآن فضیلت خوانده ، در همه ادوار بشریت فضیلت است ، و آنچه را ردیلت و ناپسند شمرده ، همیشه ناپسند و زشت است ، و آنچه را که از احکام عملی تشریح نموده ، نه مخصوص بعصر نزول است ، و نه باشخاص آن عصر، بلکه تشریحی است عمومی و جهانی و ابدی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۷

شاءن نزول یک آیه ذیل بر اختصاص آن آیه نیست بلکه حکم آیات قرآنی اطلاق دارد

و بنابراین ، اگر می بینیم که در شاءن نزول آیات ، روایاتی آمده ، که مثلا میگویند: فلان آیه بعد از فلان جریان نازل شد، و یا فلان آیات درباره فلان شخص یا فلان واقعه نازل شده ، باری نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه ، و آن شخص بدانیم ، چون اگر اینطور فکر کنیم ، باید بعد از انقضاء آن واقعه ، و یا مرگ آن شخص ، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود، و حال آنکه حکم آیه مطلق است ، و وقتی برای حکم نامبرده تعلیل می آورد، علت آنرا مطلق ذکر می کند. مثلا اگر در حق افرادی از مؤمنین مدحی می کند، و یا از عده ای از غیر مؤمنین مذمتی کرده ، مدح و ذم خود را بصفات پسندیده ، و ناپسند آنان تعلیل کرده ، و فرموده : اگر آن دسته را مدح کرده ایم ، بخاطر تقوی ، و یا فلان فضیلت است ، و اگر این دسته را مذمت کرده ایم ، بخاطر فلان ردیلت است ، و پر واضح است که تا آخر دهر، هر کسی دارای آن فضیلت باشد، مشمول حکم آن آیه است ، و هر کسی دارای این ردیلت باشد، حکم این آیه شامل حالش می شود. و نیز قرآن کریم خودش صریحا بر این معنا دلالت نموده ، می فرماید: ((یهدی به الله من اتبع رضوانه))، خدا با این قرآن کسی را هدایت می کند، که پیرو خوشنودی خدا باشد، و نیز فرموده : ((وانه لکتاب عزیز، لا یاتیه الباطل من بین یدیه ، و لا من خلفه))، (و اینکه قرآن کتابی است عزیز، که نه در عصر نزول ، باطل در آن رخنه می کند، و نه در اعصار بعد)، و نیز فرموده : (انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون ، بدرستی که ما قرآن را نازل کردیم ، و بطور قطع خود ما آنرا حفظ خواهیم کرد).

و روایات در تطبیق آیات قرآنی بر ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، و یا تطبیق بعضی از آنها بر دشمنان ائمه (علیهم السلام)، و خلاصه روایات جری بسیار زیاد است ، که در ابواب مختلف وارد شده ، و ای بسا عده آنها بصددا روایت برسد، و ما فعلا در اینجا نمی خواهیم همه آنها را ذکر کنیم ، بلکه هر یک از آنها را در بحث های روایتی آنها ذکر می کنیم و در اینجا تنها خواستیم معنای کلمه جری را گفته ، خاطر نشان سازیم : که ما این اصطلاح را از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) گرفته ایم ، و حتی در بحثهای روایتی نیز بیشتر آنها را متروک گذاشته ، نقل نمی کنیم ، مگر آن مقداری را که ارتباطی با بحث ، و یا غرض از آن داشته باشد، (دقت فرمائید).

## البقره

سوره بقره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۸

سوره بقره مشتمل بر دویست و هشتاد و شش آیه

آیات ۱-۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْم (۱) ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (۲) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۳) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۴) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُم

## الْمُفْلِحُونَ (۵)

## ترجمه آیات

بنام خدائی آغاز می‌کنم که بر همه موجودات رحمتی عمومی و بر نیکان از بندگانش رحمتی خاص دارد الف - لام - میم (۱) این کتاب که در آن هیچ نقطه ابهامی نیست راهنمای کسانی است که تقوای فطری خود را دارند (۲) آنها که بعالم غیب ایمان دارند و با نماز که بهترین مظهر عبودیت است خدا را عبادت و با زکاء که بهترین خدمت بنوع است وظائف اجتماعی خود را انجام میدهند (۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۹

و همانهایی که با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ایمان ، و با آخرت یقین دارند (۴) چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویش و هم ایشان تنها رستگارانند (۵)

## بیان آیات

از آنجائیکه این سوره بتدریج ، و بطور متفرق نازل شده ، نمی‌توان غرض واحدی که مورد نظر همه آیاتش باشد در آن یافت ، تنها می‌توان گفت : که قسمت عمده آن از یک غرض واحد و چشم گیر خبر می‌دهد، و آن عبارتست از بیان این حقیقت که عبادت حقیقی خدای سبحان باین است که بنده او تمامی کتابهاییکه او بمنظور هدایت وی و بوسیله انبیائش نازل کرده ، ایمان داشته باشد، و میان این وحی و آن وحی ، این کتاب و آن کتاب ، این رسول و آن رسول ، فرقی نگذارد. در این سوره علاوه بر بیان حقیقت نامبرده ، کفار و منافقین ، تخطئه ، و اهل کتاب ملامت شده اند، که چرا میانه ادیان آسمانی و رسولان الهی فرق گذاشتند؟ و در هر فرازی بمناسبت عده ای از احکام از قبیل برگشتن قبله از بیت المقدس بسوی کعبه ، و احکام حج ، وارث ، و روزه ، و غیر آن را بیان نموده ، بفرازی دیگر پرداخته است .

الف - لام - میم گفتار پیرامون حروف بریده ایکه در اول بعضی از سوره های قرآن آمده ، انشاءالله در ابتدای سوره شوری ، از نظر خواننده خواهد گذشت ، و همچنین گفتار در معنای هدایت بودن ، و کتاب بودن قرآن می‌آید. هدی للمتقین ، الذین یؤمنون ... متقین عبارتند از مؤمنین ، چون تقوی از اوصاف خاصه طبقه معینی از مؤمنین نیست ، و اینطور نیست که تقوی صفت مرتبه ای از مراتب ایمان باشد، که دارندگان مرتبه پائین تر، مؤمن بی تقوی باشند، و در نتیجه تقوی مانند احسان و اخبات و خلوص ، یکی از مقامات ایمان باشد، بلکه صفتی است که با تمامی مراتب ایمان جمع میشود، مگر آنکه ایمان ، ایمان واقعی نباشد. دلیل این مدعا این است : خدایتعالی دنبال این کلمه ، یعنی کلمه (متقین) ، وقتی اوصاف آنرا بیان می‌کند، از میانه طبقات مؤمنین ، با آنهمه اختلاف که در طبقات آنان است ، طبقه معینی را مورد نظر قرار نمیدهد، و طوری متقین را توصیف نمیکند که شامل طبقه معینی شود.

و در این آیات نوزده گانه که حال مؤمنین و کفار و منافقین را بیان می‌کند، از اوصاف معرف تقوی ، تنها پنج صفت را ذکر می‌کند، و آن عبارتست از ایمان بعیب ، و اقامه نماز، و انفاق از آنچه خدای سبحان روزی کرده ، و ایمان بانچه بر انبیاء خود نازل فرموده ، و بتحصیل یقین با آخرت ، و دارندگان این پنج صفت را باین خصوصیت توصیف کرده : که چنین کسانی بر طریق هدایت الهی و دارای آن هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۷۰.

متقین دارای دو هدایتند همچنانکه کفار و منافقین در دو ضلالت می‌باشند

و این طرز بیان بخوبی می‌فهماند که نامبردگان بخاطر اینکه از ناحیه خدای سبحان هدایت شده اند، دارای این پنج صفت کریمه گشته اند، ساده تر اینکه ایشان متقی و (دارای پنج صفت نامبرده نشده اند)، مگر بهدایتی از خدایتعالی ، آنگاه کتاب خود را چنین معرفی می‌کند: که هدایت همین متقین است ، لا ریب فیه هدی للمتقین پس می‌فهمیم که هدایت کتاب ، غیر آن هدایتی است که اوصاف نامبرده را در پی داشت ، و نیز می‌فهمیم که متقین ، دارای دو هدایتند، یک هدایت اولی که بخاطر آن متقی شدند، و یک

هدایت دومی که خدای سبحان بپاس تقوایشان بایشان کرامت فرمود.

آنوقت مقابله بین متقین که گفتیم دارای دو هدایتند، با کفار و منافقین درست میشود، چون کفار هم دارای دو ضلالت، و منافقین دارای دو کوری هستند، یکی ضلالت و کوری اول، که باعث اوصاف خبیثه آنان از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری ای که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد، اولی را بخود آنان نسبت داد، و دومی را بخودش، که بعنوان مجازات دچار ضلالت و کوری بیشتریانشان کرد، و در خصوص کفار فرمود: ختم الله علی قلوبهم، و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه غشاوت را بخود آنان نسبت داد، و مهر زدن بر دلهاشانرا بخودش.

همچنانکه در آیات بعد درباره منافقین می فرماید: فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا مرض اولی را بخود منافقین نسبت میدهد، و مرض دومی ایشانرا بخودش، بهمان معنایی که از آیه یضل به کثیرا، و یهدی به کثیرا، و ما یضل به الا الفاسقین (خدا با این قرآنش بسیاریرا گمراه، و بسیاریرا هدایت می کند، و با آن گمراه نمیکند مگر فاسقان را، آنهایی را که قبل از برخورد با قرآن فاسق بوده اند)، و آیه: ((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم))، (وقتی خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دلهاشان را منحرف می کند) استفاده میشود.

هدایت اول متقین از سلامت فطرت و هدایت دوم از ناحیه قرآن و فرع بر هدایت اول است

و کوتاه سخن آنکه: متقین میان دو هدایت واقعد، همچنانکه کفار و منافقین میانه دو ضلالت قرار گرفته اند، و هر سه طبقه از دو خصیصه خود، یکی را یعنی اولی را خودشان داشته اند، و دومی را خداوند بعنوان جزا بر اولیشان اضافه کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۷۱

و چون هدایت دومی متقین بوسیله قرآن صورت می گیرد، معلوم میشود هدایت اولی قبل از قرآن بوده، و علت آن سلامت فطرت بوده است (و اما اینکه چرا بعضی فطرتشان سالم است، و بعضی ناسالم، و آیا علت تامه آن وراثت و خوبی و بدی پدر و مادر و شیر و امثال آنها است، و یا علت تامه اش خود انسان است؟ در پاسخ میگوئیم هیچیک از اینها علت تامه نیست، ولی همه آنها بمقدار اقتضاء اثر دارد. مترجم).

این وجدانی همه ما است که اگر فطرت کسی سالم باشد، ممکن نیست که باین حقیقت اعتراف نکند، که من موجود محتاجم، و احتیاجم بچیزی است که خارج از ذات خودم است، و همچنین غیر من تمامی موجودات، و آنچه که بتصور و وهم یا عقل درآید، محتاج بامری هستند خارج از ذاتشان، و آن امر و آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج بدو منتهی میشود.

حقایقی که شخص سلیم الفطره به آنها ایمان می آورد

پس شخصیکه سلامت فطرت داشته باشد خواه ناخواه ایمان به موجودی غایب از حس خودش دارد: موجودیکه هستی خودش و هستی همه عالم، مستند بآن موجود است.

شخص سلیم الفطره بعد از آنکه بچنین موجودی غیبی ایمان آورد، و اعتراف کرد، فکر می کند که این مبدء که حتی دقیقه ای از دقائق از حوائج موجودات غافل نمیماند، و برای هر موجودی آنچنان سرپرستی دارد که گوئی غیر از آن دیگر مخلوقی ندارد، چگونه ممکن است از هدایت بندگانش غافل بماند، و راه نجات از اعمال مهلک، و اخلاق مهلک را بآنان ننماید؟ همین سئوالی که از خود می کند، و سئوالات دیگری که از آن زائیده میشود سر از مسئله توحید و نبوت و معاد در می آورد، و در نتیجه خود را ملزم میداند که در برابر آن مبدء یکتا خضوع کند چون خالق و رب او و رب همه عالم است، و نیز خود را ملزم میداند که در جستجوی هدایت او برآید، و وقتی بهدایت او رسید، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضیلت همه را در راه احیاء آن هدایت و نشر آن دین بکار بندد، و این همان نماز و انفاق است، اما نه نماز و زکاة قرآن، چون گفتار ما درباره شخص سلیم الفطره ای است که اینها را در فطرت خود می یابد، بلکه نماز و زکاتیکه فطرتش بگردنش می اندازد، و او هم از فطرتش می پذیرد.

از اینجا معلوم شد که این پنج صفتی که خدایتعالی آنها را زمینه هدایت قرآنی خود قرار داده، صفاتی است که فطرت سالم در آدمی ایجاد می‌کند، و در آیات مورد بحث بدارندگان چنین فطرتی وعده میدهد که بزودی بوسیله قرآنش ایشانرا هدایت می‌کند، البته هدایتی زائد بر هدایت فطرتشان، پس اعمال پنج گانه نامبرده، متوسط میان دو هدایتند، هدایتی سابق بر آن اعمال، و هدایتی لاحق بآنها، و اعتقاد صادق و اعمال صالح میان دو هدایت واسطه اند، بطوریکه اگر بعد از هدایت فطرت، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدایت دومی دست نمی‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۷۲

آیاتی دال بر اینکه هدایت دومی از ناحیه خدا وقوع بر هدایت اولی است

دلیل بر اینکه هدایت دومی از ناحیه خدای سبحان، و فرع هدایت اولی است، آیات بسیاری است که چند آیه از آنها ذیلاً از نظر خواننده می‌گذرد: ((يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ، فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ))، (خدا کسانی را که ایمان آوردند، به قول ثابت در حیات دنیا و در آخرت پا بر جا می‌کند، و خلاصه آنچه‌شانرا آنچه‌شانرا تر می‌سازد)، پس معلوم میشود بقول معروف چشمه باید از خودش آب داشته باشد، تا با لایه رومی زیادترش کرد (مترجم) ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ، وَ آمَنُوا بِرَسُولِهِ، يُوْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ، وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ))، (ای کسانی که ایمان آورده اید. از خدا بترسید، و برسول او ایمان بیاورید، تا خدا از رحمتش دو برابر بشما بدهد، و برایتان نوری قرار دهد، تا با آن نور مشی کنید) فراموش نشود که فرمود: ای کسانی که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید، معلوم می‌شود ایمان اولی فطری است، و ایمان دومی برسول و بکتاب او است. مترجم. ان تنصروا اللَّهَ ينصرکم و یثبت اقدامکم، اگر خدا را یاری کنید، خدا یاریتان می‌کند، و ایمانتان را قوی می‌سازد، معلوم می‌شود یاری کردن دین خدا که همان هدایت اولی است سبب می‌شود ثبات قدم را، که خود هدایت دومی و زائد بر اولی است).

و اللَّه لا یهدی القوم الفاسقین (خدا مردم تبهکار را هدایت نمی‌کند)، پس معلوم میشود انحراف از هدایت اولی، که همان تبه کاری باشد، باعث محرومیت از هدایت خدا می‌گردد، و از این قبیل آیاتی دیگر.

و مسئله ضلالت کفار و منافقین، عیناً مانند هدایت متقین، دارای دو مرحله است، یکی از ناحیه خود مردم، و یکی بعنوان مجازات از ناحیه خدا، که انشاء اللَّه بزودی بیانش خواهد آمد. و در آیات مورد بحث بحیاه دیگری اشاره شده، که انسانها در آن حیات زندگی را از سر می‌گیرند، حیاتی است که فعلاً پنهان است، و نسبت بحیاه دنیا جنبه باطن را دارد نسبت بظاهر، حیاتی است که زندگی انسان بوسیله آن حیات در همین دنیا و بعد از مردن و در بعث و قیامت یکسره می‌شود، و در بین، مرگی، و انعدامی فاصله نمی‌گردد، همچنانکه فرمود: ((او من کان میتا فاحیینه، و جعلنا له نورا، یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟)) (آیا کسی که مرده و بی جان بود، او را زنده کردیم، و برایش نوری قرار دادیم، تا با آن در میانه مردم آمد و شد کرد، مثل کسی است که در ظلمتها قرار دارد، و بیرون شدنی برایش نیست؟) که انشاء اللَّه بزودی بحث ما پیرامون این زندگی خواهد آمد.

معنی ایمان

((یؤمنون)): ایمان، عبارتست از جایگیر شدن اعتقاد در قلب، و این کلمه از ماده (ع - م - ن) اشتقاق یافته، کانه شخص با ایمان، بکسی که بدرستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آنچه‌ان دلگرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۷۳

اشاره به مراتب ایمان

و ایمان همانطور که قبلاً هم گفتیم، معنایی است دارای مراتبی بسیار چون اذعان و اعتقاد، گاهی بخود چیزی پیدا میشود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب میشود، و گاهی از این شدیدتر است، بطوریکه به پاره ای لوازم آن نیز متعلق می‌گردد و گاهی



از این نیز شدیدتر میشود، و به همه لوازم آن متعلق میشود، و از همین جا نتیجه می‌گیریم: که مؤمنین هم در اعتقادشان بگیب، و بخدای حاضر و ناظر، و بروز جزای او، در یک طبقه نیستند، بلکه طبقات مختلفی دارند.

معنی غیب و ایمان به غیب

((بالغیب)): کلمه غیب بر خلاف شهادت، عبارتست از چیزیکه در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد، و آن عبارتست از خدای سبحان، و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند، و یکی از آنها وحی است، که در جمله و الذین آمنوا بما انزل الیک و ما انزل من قبلک ... به آن اشاره فرموده.

پس مراد از ایمان به غیب در مقابل ایمان بوحی، و ایمان بآخرت، عبارتست از ایمان بخدای تعالی، و در نتیجه در این چند آیه به ایمان بهمه اصول سه گانه دین اشاره شده است، و قرآن کریم همواره اصرار و تاکید دارد در اینکه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند، و ایشانرا تحریک می‌کند باینکه: از عقل سلیم و لب خالص پیروی کنند.

وجه تغییر به ((ایقان)) در ((و بالاخره هم یوقنون))

و بالاخره هم یوقنون ... قبلا- اعتقاد راسخ به توحید و نبوت را به کلمه ایمان تعبیر آورد، و در این جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ایقان تعبیر کرده، و این بدان جهت است که بلازمه یقین، که عبارتست از فراموش نکردن آخرت، نیز اشاره کرده باشد، چون بسیار میشود انسان نسبت بچیزی ایمان دارد و هیچ شکمی در آن ندارد، اما پاره‌ای از لوازم آنرا فراموش می‌کند، و در نتیجه عملی منافی با ایمانش انجام میدهد، بخلاف یقین که دیگر با فراموشی نمیسازد، و ممکن نیست انسان، عالم و مؤمن بروز حساب باشد، و همواره آنروز را در خاطر داشته و بیاد آن باشد، بیاد روزی باشد که در آن روز بحساب کوچک و بزرگ اعمالش می‌رسند، و در عین حال پاره‌ای گناهان را مرتکب شود، چنین کسی نه تنها مرتکب گناه نمیشود، بلکه از ترس، بقرق گاههای خدا نزدیک هم نمی‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۷۴

همچنانکه خدایتعالی درباره آنان فرموده: ((ولا تتبع الهوی، فیضلک عن سبیل الله، ان الذین یضلون عن سبیل الله، لهم عذاب شدید، بما نسوا یوم الحساب))، (خواهش نفس را پیروی مکن، که تو را از راه خدا گمراه می‌کند، کسانی که از راه خدا گمراه میشوند، عذابی شدید دارند، بخاطر اینکه روز حساب را فراموش کردند)، و فهمانید که ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشی روز حساب است، و بدین جهت در آیات مورد بحث فرمود: و بالاخره هم یوقنون چون بیاد آخرت بودن، و بدان یقین داشتن، تقوی را نتیجه میدهد.

اولئک علی هدی من ربهم ... هدایت همه اش از خدای سبحان است، و هیچ قسمی از آن بهیچ کس نسبت داده نمیشود، مگر بطریق مجاز گوئی، که بحث مفصلش انشاء الله بزودی خواهد آمد. در جمله مورد بحث، مؤمنین را به هدایت توصیف کرده، و در موردی دیگر هدایت را اینطور تعریف کرده که: ((فمن یرد الله ان یرده))، (بشرح صدره، یعنی کسی را که خدا بخواهد هدایت کند سینه اش را گشاده میسازد) و گشادگی سینه، بمعنای وسعت آن است، وسعتی که هر تنگی و تنگ نظری و بخل را از آن دور میسازد، و چون در جای دیگر فرموده: ((و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون))، (کسی که او را از بخل درونی حفظ کرده باشند چنین کسانی از رستگارانند)، لذا می‌بینیم در آخر آیه مورد بحث هم نامی از رستگاری برده، می‌فرماید: اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون

بحث روایتی (شامل دو روایت درباره غیب و انفاق در آیه کریمه)

در کتاب معانی الاخبار از امام صادق علیه السلام روایت آمده، که در ذیل آیه: الذین یؤمنون بالغیب فرموده: یعنی (کسیکه ایمان بقیام قائم علیه السلام داشته باشد، و آنرا حق بدانند).

مؤلف: این معنا در غیر این روایت نیز آمده، ولی این روایات همه از باب تطبیق کلی بر مصداق بارز آنست.



و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت شده که در ذیل جمله: و مّا رزقناهم ینفقون فرموده: یعنی از آنچه ما بایشان تعلیم کرده ایم، بدیگران تعلیم می کنند، و علم را گسترش میدهند.

و نیز در کتاب معانی الاخبار از آنجناب، و در ذیل همان جمله روایت آمده، که فرمود: یعنی از آنچه ما بایشان تعلیم داده ایم بدیگران داده، علم را گسترش میدهند، و از آنچه از قرآن بایشان آموختیم، تلاوت می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۷۵

مؤلف: این دو روایت مبنی بر این هستند که انفاق، اعم از انفاق مالی باشد، و همین طور هم هست، همچنانکه قبلاً گفتگویش گذشت.

بحث فلسفی (پیرامون اعتماد به غیر ادراکات حسی و پاسخ به دانشمندان حس گرا)

در این بحث پیرامون این معنا گفتگو داریم، که آیا جائز است انسان بر غیر از ادراک های حسی، یعنی بر مبانی عقلی اعتماد کند، یا نه؟ و این مسئله خود یکی از مسائلی است که معرکه آراء دانشمندان غربی اخیر قرار گرفته، و روی آن از دو طرف حرفها زده اند، البته همانطور که گفتیم متاخرین از دانشمندان غرب روی آن ایستادگی کرده اند، و گر نه بیشتر قدماء و حکمای اسلام، فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته، هر دو را مثل هم جائز دانسته اند.

بلکه گفته اند: که برهان علمی شاءنش اجل از آنست که پیرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت که محسوسند شامل نمیشود.

در مقابل، بیشتر دانشمندان غرب، و مخصوصا طبیعی دانهای آنان، بر آن شده اند که اعتماد بر غیر حس صحیح نیست، باین دلیل که مطالب عقلی محض، غالبا غلط از آب در می آید، و براهین آن بخطا می انجامد، و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند، در دست نیست، چون معیار باید حس باشد، که دست حس و تجربه هم بدامن کلیات عقلی نمی رسد، و چون سر و کار حس تنها با جزئیات است، و وقتی این معیار بآن براهین راه نداشت، تا خطای آنها را از صوابش جدا کند، دیگر بچه جرات میتوان بآن براهین اعتماد کرد؟!.

بخلاف ادراکهای حسی، که راه خطای آن بسته است، برای اینکه وقتی مثلا یک جبه قند را چشیدیم، و دیدیم که شیرین است، و این ادراک خود را دنبال نموده، در ده جبه، و صد جبه و بیشتر تجربه کردیم، یقین می کنیم که پس بطور کلی قند شیرین است، و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج نیز اثبات می کنیم. این دلیل غربی ها است، بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی، اما دلیلشان علیل، و مورد اشکال است، آنهم چند اشکال.

چند اشکال بر دلیل غربی ها بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی

اول اینکه همه مقدماتی که برای بدست آوردن آن نتیجه چیدند مقدماتی بود عقلی، و غیر حسی پس آقایان با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده اند، غافل از آنکه اگر این دلیلشان صحیح باشد، مستلزم فساد خودش میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۷۶

دوم اینکه غلط و خطاء در حس، کمتر از خطاء در عقلیات نیست، و اگر باور ندارند باید تا بجائی مراجعه کنند، که در محسوسات و دیدنیها ایراد شده، پس اگر صرف خطاء در بابی از ابواب علم، باعث شود که ما از آن علم سد باب نموده، و بکلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید در علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شده، و بکلی درب علوم حسی را هم تخته کنیم.

سوم اینکه در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست، و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است، و مسئله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است، توضیح اینکه مثلا وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم، و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد، و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات

یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده، و آن قیاس بدین شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است، و اگر اثر چیز دیگری میبود برای فلفل دائمی یا غالبی نمیشد ولی دائمی و غالبی است، و این برهان بطوریکه ملاحظه می فرمائید همه مقدماتش عقلی و غیر حسی است، و در هیچیک آنها پای تجربه در میان نیامده.

چهارم اینکه تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تاءید میشوند، و اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست، و گرنه لازم می آمد یک تجربه تا لانهایت تجربه بخواهد، بلکه علم بصحت تجربه از طریق عقل بدست می آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

با ترک عقلیات دستیابی به ادراکی کلی و فکری نظری و بحثی عملی ممکن نیست

پنجم اینکه حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است درک نمی کند، در حالیکه علوم حتی علوم حسی و تجربی، آنچه بدست میدهند، کلیات است، و اصلا جز برای بدست آوردن نتایج کلی بکار نمی روند، و این نتایج محسوس و مجرب نیستند، مثلا علم تشریح از بدن انسان، تنها این معنا را درک می کند، که مثلا قلب و کبد دارد، و در اثر تکرار از این مشاهده، و دیدن اعضای چند انسان، یا کم و یا زیاد، همین درکهای جزئی تکرار میشود، و اما حکم کلی هرگز نتیجه نمیدهد، یعنی اگر بنا باشد در اعتماد و اتکاء تنها بآنچه از حس و تجربه استفاده میشود اکتفاء کنیم، و اعتماد به عقلیات را بکلی ترک کنیم، دیگر ممکن نیست بادراکی کلی، و فکری نظری، و بحثی علمی، دست یابیم، پس همانطور که در مسائل حسی که سر و کار تنها با حس است، ممکن است و بلکه لازم است که به حس اعتماد نموده، و درک آنرا پذیرفت، همچنین در مسائلی که سر و کار با قوه عقل، و نیروی فکر است، باید بدرک آن اعتماد نموده، و آنرا پذیرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۷۷

و مرادمان از عقل آن مبدهتی است که این تصدیقهای کلی، و احکام عمومی بدان منتهی میشود، و جای هیچ تردید نیست، که با انسان چنین نیروئی هست، یعنی نیروئی بنام عقل دارد، که میتواند مبدء صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد، که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و یا حداقل در آن وظیفه ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؟ مگر غیر این است که تکوین وقتی موجودی از موجودات را بوظیفه ای و کاری اختصاص میدهد، که قبلا رابطه ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد، و در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آنرا در انسانها بودیعت می گذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، که قبلا خود صنع میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه ای خارجی برقرار کرده باشد، و چطور ممکن است رابطه ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی رود، بلکه اصلا میان عقل و خطا رابطه ای نیست.

و اما اینکه می بینیم گاهی عقل و یا حواس ما در درک مسائل عقلی و یا حسی بخطا می روند، این نه بخاطر این است که میان عقل و حواس ما با خطا رابطه ای است، بلکه علت دیگری دارد، که باید برای بدست آوردن آن بجائی دیگر مراجعه کرد، چون اینجا جای بیان آن نیست (و راهنما خدا است).

بحث فلسفی دیگر (در اثبات وجود علم و رد بر سوفسطائیان و شاکان)

انسان ساده ای که هنوز باصطلاح پشت و روی دست را نشناخته این معنا را در خود می یابد، که از هر چیز عین خارجی آنرا درک میکند بدون اینکه توجه داشته باشد باینکه علم واسطه میان او و آن موجود است، و این سادگی را همواره دارد تا آنکه در موردی دچار شک و تردید، و یا ظن - که پائین تر از علم، و بالاتر از شک است - بگردد، آنوقت متوجه میشود که تاکنون در مسیر زندگی و معاش دنیویش هر چه را می فهمیده و درک میکرد بوسیله علم بوده، و علم بین او و مدرکاتش واسطه بوده، و از این به بعد هم باید سعی کند با چراغ علم قدم بردارد، مخصوصا وقتی می بیند که گاهی در فهم و درکش دچار اشتباه می شود، این توجهش بیشتر می شود، چون فکر می کند در عالم خارج و بیرون از ذهن که هیچ خطا و غلطی وجود ندارد - چون گفتیم خطا و

غلط یعنی چیزی که در خارج نیست - اینجاست که یقین می‌کند در وجودش حقیقتی هست بنام علم، (یعنی ادراکی ذهنی، که مانع از ورود نقیض خود در ذهن است) و این واقعیتی است که ذهن ساده یک انسان آنرا در می‌یابد.

وقت ی مسئله را در زیر قعر انبیب علمی هم واری می کنیم بعد از بحث های طولانی و جستجوهای پی گیر، باز بهمان نتیجه می رسمیم که ذهن ساده ما بآن برخورد کرده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۷۸ :

زیرا وقتی ادراکهای خود را در زیر قعر انبیب قرار می دهیم، و آنرا تجزیه و تحلیل می کنیم، می بینیم که همه آنها به دو مسئله منتهی می شوند، که دیگر ابتدائی تر از آنها هیچ مسئله ای نیست، و آن دو مسئله ابتدائی و بدیهی این است که ۱ - (هست و نیست در یک مورد با هم جمع نمی شوند)، ۲ - (هست و نیست از یک مورد سلب نمیشوند)، ساده تر آنکه ممکن نیست موجودی هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد.

دلیل این مطلب آنست که هیچ مسئله بدیهی و یا علمی نیست، مگر آنکه در تمامیتش محتاج باین دو قضیه بدیهی و اولی است، حتی اگر فرض کنیم که در این دو مسئله شک داریم، باز در همین شک خود محتاج باین دو قضیه هستیم، چون ممکن نیست هم شک داشته باشیم و هم در عین حال شک نداشته باشیم، و وقتی بداهت این دو قضیه ثابت شد، هزاران مسئله تصدیقی و علمی که ما محتاج به اثبات آنیم ثابت میشود، مسائلی که آدمی در نظریه های علمیش، و در اعمالش محتاج بدانها است. آری هیچ موقفی علمی و هیچ واقعه ای علمی پیش نیاید، مگر آنکه تکیه گاه آدمی در آن موقف علم است، حتی آدمی شک خود را هم با علم تشخیص میدهد، و همچنین ظن خود، و یا جهل خود را، یکجا یقین دارد که علم دارد، جائی دیگر یقین دارد که شک دارد، و جائی دیگر یقین دارد که ظن دارد و جای چهارم یقین دارد که نادان است.

تا بجائی رسید دانش من که بدانم همی که نادانم مترجم

پس احتیاج انسان در تمامی مواقف زندگی علم، بدان حد است که حتی در تشخیص علم و شک و ظن و جهلش نیز محتاج بعلم است. سوفسطائیه و شکاکها و ادله ای که برای خود تراشیده اند

ولی مع الاسف در عصر یونانیها جماعتی پیدا شدند، بنام سوفسطائیه، که وجود علم را انکار کردند، و گفتند اصلا بهیچ چیز علم نداریم، و درباره هر چیزی شک می کردند، حتی در خودشان، و در شکشان هم شک می کردند، جمعی دیگر بنام شکاکها، که مسلکی نزدیک مسلک آنها داشتند، از آنان پیروی نمودند، آنها هم وجود علم را از خارج از خود، و افکار خود، یعنی ادراکات خود، نفی نموده، و برای خود ادله ای تراشیدند.

اول اینکه قوی ترین و روشن ترین علوم و ادراکات، (که عبارتست از ادراکهای حاصل از حواس ظاهری ما)، سرشار است از خطا و غلط، شعله آتش گردان را بصورت دایره می بینیم، و حال آنکه آنطور نیست، و از این قبیل خطاها در حس بسیار است، دست خود از آب پنجاه درجه حرارت در آورده در آب پانزده درجه حرارت فرو می کنیم، بنظر آب سرد می آید، و دست دیگرمان را از آب یخ در آورده، در همان آب فرو می کنیم، داغ بنظر می آید، با این حال دیگر چطور ممکن است، نسبت بموجوداتی که خارج از وجود ما است، علم پیدا کنیم، و بآن علم اعتماد هم بکنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۷۹ :

دوم اینکه ما بهر چیز که خارج از وجود ما است، بخواهیم دست بیابیم که چیست؟ و چگونه است؟ بوسیله علم دست می یابیم، پس در حقیقت ما بعلم خود دست یافته ایم، نه بآن چیز، مثلا می خواهیم ببینیم کبوتر چیست؟ و چگونه است؟ ما از راه علم یعنی ارتسام نقشی از کبوتر در ذهن خود کبوتر را می شناسیم، پس ما در حقیقت کبوتر ذهن خود را دیده، و شناخته ایم، نه کبوتریکه در خارج از وجود ما، و لب بام خانه ما است، با این حال ما چگونه می توانیم بحقیقت موجودی از موجودات دست پیدا کنیم؟ و یقین کنیم که آن موجود همانطور است که ما درک کرده ایم؟ وجوهی دیگر برای اثبات نظریه خود آورده اند، که مهم تر آنها همین دو وجه بود.

پاسخ وجه اول آنان

جواب وجه اولشان این است که: این دلیل خودش خود را باطل می‌کند، برای اینکه وقتی بنا باشد بهیچ قضیه تصدیقی اعتماد نکنیم، بقضایائی هم که دلیل شما از آن تشکیل شده، نباید اعتماد کرد، علاوه بر اینکه اعتراف بوجود خطاهای بسیار، خود اعتراف بوجود صواب هم هست، حال یا صوابهائی معادل خطاها، و یا بیشتر، چون وقتی در عالم به خطائی بر می‌خوریم، که بصواب هم بر خورده باشیم و گر نه از کجا خطا را شناخته ایم.

علاوه بر اینکه بایشان می‌گوئیم: مگر غیر سوفسطائیان که بعلم اعتماد می‌کنند، ادعاء کرده اند که تمامی تصدیقهایشان صحیح، و بدون خطا است؟ کسی چنین ادعائی نکرده، بلکه در مقابل شما که بطور کلی می‌گوئید: هیچ علمی قابل اعتماد نیست، ادعاء می‌کنند که بعضی از علوم قابل اعتماد هست، و این موجه جزئیه برای ابطال سلب کلی شما کافی است، و دلیلی که شما اقامه کردید نمی‌تواند موجه جزئیه خصم شما را باطل کند.

پاسخ وجه دوم آنان

و اما وجه دوم، پاسخ از آن این است که: محل نزاع بین ما و شما علم بود، که ما می‌گفتیم هست، و میتوان بدان اعتماد کرد، و شما می‌گفتید اصلا علم نیست، آنوقت در دلیل دوم خود اعتراف کردید که بهر چیزی علم پیدا می‌کنید، چیزیکه هست می‌گوئید علم ما غیر آن موجود خارجی است، و این مسئله مورد بحث ما و شما نبود، و ما نخواستیم بگوئیم واحدی هم نگفته که واقعیت هر چیزی که ما درک کنیم همانطور است که ما درک کرده ایم.

علاوه بر این، اینکه خود آقایان روزمره بحکم اضطرار مجبور میشوند، بر خلاف نظریه خود عمل کنند، چون از صبح تا بشام در حرکتند، حرکت بسوی کسب، بسوی کشت، بسوی غذا، بسوی آب، از ایشان می‌پرسیم: آقا شما این همه برای غذا تلاش می‌کنی، برای این است که واقعا غذا بخوری، و آب بنوشی، و رفع گرسنگی، و عطش از خود کنی، یا تنها تصور غذا، و آب تو را اینچنین کوک کرده، و یا اگر از شیر درنده می‌گریزی، و یا از مرضهای مهلک فرار می‌کنی، و بدر خانه طیب می‌روی، آیا از واقعیت آنها می‌ترسی، یا از تصور آنها، تصور شیر که کسی را پاره نمی‌کند، و تصور مرض کسی را نمی‌کشد، پس واقعیت شیر و مرض را درک کرده ای، و ناخودآگاه بدست خودت نظریه فلسفیت را باطل کرده ای، و از صبح تا بشام مشغول باطل کردن آنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۸۰

و کوتاه سخن آنکه هر حاجت نفسانی که احساسات ما آنها را بما الهام می‌کند، در ما ایجاد حرکتی می‌کند، که بپا خیزیم، و برای رفع آن حاجت تلاش کنیم، با اینکه اگر این احساس حاجت نبود و ما روزی هزار بار تصور حاجت می‌کردیم هرگز از جا برنمیخاستیم، پس معلوم میشود میان آن تصور حاجت، و این تصور حاجت فرق است، در اولی واقع و خارج را دیده ایم، و در دومی تنها نقش ذهنی را، اولی واقعیت خارجی دارد، و دومی ندارد، و یا بگو اولی بوسیله امری خارجی و مؤثر، در نفس آدمی پیدا می‌شود، ولی دومی را خود انسان و باختر خودش در دل ایجاد می‌کند، اولی را علم کشف می‌کند، ولی دومی خود علم است، پس معلوم میشود که علم هست.

شبهه مادیون در وجود علم و رد بر آنها و اثبات تجرد و غیر مادی بودن علم و ادراک

البته این را هم باید دانست که در وجود علم، از جهت دیگر شبهه ای است قوی، که همان شبهه، اساس علوم مادی قرار گرفته است، که علم ثابت را (با اینکه هر علمی ثابت است)، نفی کنند. توضیح اینکه: بحث های علمی این معنا را به ثبوت رسانده که علم طبیعت در تحول و تکامل است، و هر جزء از اجزاء عالم طبیعت که فرض شود، در مسیر حرکت قرار دارد، و رو بسوی کمال دارد، و بنابراین اساس، هیچ موجودی نیست، مگر آنکه در آن دوم از وجودش، غیر آن موجود، در آن اول وجودش میباشد. از سوی دیگر می‌دانیم، و هیچ شکی نداریم، در اینکه فکر و اندیشه از خواص مغز و دماغ است، و چون دماغ، خود موجودی

مادی است، فکر نیز اثری مادی خواهد بود، و قهرا مانند سایر موجودات در تحت قانون تحول و تکامل قرار دارد، پس تمامی ادراکات ما که یکی از آنها ادراک‌هائی است که نامش را علم نهاده ایم، در مسیر تغیر و تحول قرار دارد، و دیگر معنا و مفهومی برای علم ثابت و لا یتغیر باقی نمی ماند، بلکه این معنا هست، که ادراک‌های ما دوام نسبی دارند، آنهم نه بطور مساوی، بلکه بعضی از تصدیقات، دوام و بقاء بیشتری دارد، و عمرش طولانی تر، و یا نقیض آن پنهان تر از سایر تصدیقات است، که ما نام اینگونه تصدیقات را علم گذاشته ایم، و میگوئیم بفلاں چیز علم داریم، در حالیکه علم بمعنای واقعی کلمه که عبارتست از علم بعدم نقیض، نداریم، بلکه تاکنون به نقض و نقیض آن بر نخورده ایم، و احتمال میدهیم دیر یا زود نقیضش ثابت شود، پس علمی در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه این است که: این شبهه وقتی صحیح و قابل اعتناء است، که علم، همانطور که گفتند، مادی، و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودی مجرد، در حالیکه این ادعا نه در حد خود روشن است، و نه دلیلی بر آن دارند، بلکه حق مطلب آنست که علم بهیچ وجه مادی نیست، برای اینکه می بینیم هیچیک از آثار و خواص مادیت در آن وجود ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۸۱

وجوهی که دلالت دارند بر اینکه علم، بدان جهت که علم است مادی نیست

۱- یکی از آثار مادیت که در همه مادیات هست، این است که امر مادی قابل انقسام است، چون مادی آنرا گویند که دارای ابعاد ثلاثه باشد، و چیزیکه دارای بعد است، قابل انقسام نیز هست، ولی علم، بدان جهت که علم است بهیچ وجه قابل انقسام نیست، (مثلا وقتی ما زید پسر عمرو را تصور می کنیم این صورت علمیه ما قابل انقسام نیست بشهادت اینکه نیم زید نداریم).

۲- اثر مشترک مادیات این است که در حیظه زمان و مکان قرار دارند، و هیچ موجود مادی سراغ نداریم که از مکان و زمان بیرون باشد، و علم، بدان جهت که علم است، نه مکان می پذیرد، و نه زمان، بدلیل اینکه می بینیم یک حادثه معین، و جزئی، که در فلان زمان، و فلان مکان واقع شده، در تمامی مکانها، و زمانها قابل تعقل است، و ما میتوانیم همه جا و همه وقت آنرا با حفظ همه خصوصیاتش تصور و تصدیق کنیم.

۳- اثر سوم و مشترک مادیات این است که مادیات بتمامیشان در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند، و بهمین جهت تغیر و تحول، خاصیت عمومی مادیات شده است، ولی می بینیم که علم، بدان جهت که علم است در مجرای حرکت قرار ندارد و بهمین جهت محکوم باین تحول و دگرگونی نیست، بلکه اصلا حیثیت علم ذاتا باحیثیت تغیر و تبدل منافات دارد، علم عبارتست از ثبوت، و تحول عبارتست از بی ثباتی.

۴- اگر علم از چیرهایی بود که بحسب ذاتش تغیر می پذیرفت، و مانند مادیات محکوم به تحول و دگرگونگی بود، دیگر ممکن نبود یک چیز را و یک حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل کرد، بلکه باید اول حادثه قبلی را تعقل کنیم بعد آنرا از ذهن بیرون نموده حادثه بعدی را وارد ذهن سازیم، در حالیکه می بینیم که دو حادثه مختلف الزمان را، در یک آن تعقل می کنیم، و نیز اگر علم، مادی بود، باید اصلا نتوانیم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل کنیم، برای اینکه خودتان گفتید: هر چیزی در آن دوم غیر آن چیز در آن اول است.

پس این وجوه و وجوه دیگریکه ذکر نکردیم، دلالت دارند بر اینکه علم، بدان جهت که علم است مادی نیست، و اما آنچه در عضو حساس و یا بگو در دماغ پیدا میشود، و آن فعل و انفعالیکه در این عضو حاصل می گردد، ما درباره آن حرفی نداریم، چون تخصصی در آن نداریم، اما شما هم دلیلی ندارید که این فعل و انفعالیهای طبیعی همان علم است، و صرف اینکه در هنگام مثلا تصور یک حادثه، در دماغ عملی صورت می گیرد، دلیل بر آن نیست که تصور، همان عمل دماغی است، و همین مقدار بحثی که پیرامون مسئله علم کردیم کافی است، بحث بیشتر از این را باید در جای دیگر جستجو کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۸۲

آیات ۶-۷ بقره

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۶) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۷)

ترجمه آیات

کسانی که کافر شدند برایشان یکسان است چه ایشانرا اندرز بکنی و چه اندرز نکنی ایمان نخواهند آورد (۶) خدا بر دلهاشان مهر زده و بر گوش و چشمهاشان پرده ایست و ایشان عذابی عظیم دارند. (۷)

مراد از ((الذین کفروا)) کدام دسته از کفارند؟

بیان آیات

ان الذین کفروا... اینان کسانی هستند که کفر در دلهاشان ریشه کرده ، و انکار حق در قلوبشان جای گیر گشته ، بدلیل اینکه در وصف حالشان می فرماید: انذار کردنت و نکردنت بر ایشان یکسان است ، معلوم است کسیکه کفر و جحودش سطحی است ، در اثر انذار و اندرز دست از کفر و جحودش بر میدارد، و کسیکه انذار و عدم آن بحالش یکسان است ، معلوم است که کفر و جحود در دلش ریشه دار گشته .

و اما اینکه منظور از این کفار کدام دسته از کفارند؟ احتمال می رود منظور، صنایع و سردمداران مشرکین قریش و بزرگان مکه باشند، آنهاییکه در امر دین عناد و لجاجت بخرج داده در دشمنی با دین خدا از هیچ کوشش و کارشکنی کوتاهی نکردند، تا آنجا که خدایتعالی در جنگ بدر و سایر غزوات تا آخرین نفرشان را هلاک کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۸۳

مؤید این احتمال تعبیر (یکسان است چه ایشانرا انذار بکنی و چه نکنی) است ، چون اگر بخواهیم مورد گفتگوی در این جمله را همه طبقات کفار بدانیم ، ملتزم باین شده ایم که باب هدایت بکلی مسدود است ، و اصلا آمدن پیامبر اسلام سودی بحال هیچ کافری ندارد، و حال آنکه قرآن کریم بیانگ بلند بر خلاف این گواهی میدهد.

علامه بر اینکه این تعبیر در دو جای قرآن آمده ، یکی اینجا، و یکی در سوره یس ، و سوره یس در مکه ، و سوره بقره در اوائل هجرت و قبل از جنگ بدر نازل شد، پس بنظر قریب می رسد که مراد همان کفار مکه باشند، و اصلا در هر جای قرآن که تعبیر ((الذین کفروا)) آمده ، مراد کفار مکه اند، که در اوائل بعثت با دعوت دینی مخالفت می کردند، مگر آنکه قرینه ای در کلام باشد، که خلاف آنرا برساند، نظیر تعبیر به ((الذین آمنوا))، که بزودی خواهیم گفت : هر جا در قرآن مطلق و بدون قرینه آمده باشد، مراد از آن مسلمانان مکه ، یعنی دسته اول از مسلمین است ، که بچنین خطابی تشریفی اختصاص یافته اند، مگر آنکه قرینه ای در کلام ، خلاف آنرا اثبات کند.

ختم الله علی قلوبهم ، و علی سمعهم در این جمله سیاق تغییر یافته ، یعنی در اول ، مهر بر دلها زدن را بخودش نسبت داده ، ولی پرده بر گوش و چشم داشتن را بخود کفار نسبت داده ، و فرموده : خدا مهر بر دلهاشان زده ، و بر گوشها و چشمهایشان پرده است ، و این اختلاف در تعبیر می فهماند که یک مرتبه از کفر از ناحیه خودشان بوده ، و آن این مقدار بوده که زیر بار حق نمی رفته اند، و یک مرتبه شدیدتری را خدا بعنوان مجازات بر دلهاشان افکنده ، پس اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد، یکی حجاب خودشان ، و یکی حجاب خدا، و بزودی پاره ای مطالب دیگر درباره این فراز در ذیل آیه : ((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً)) ، خواهد آمد انشاءالله تعالی .

این را هم ناگفته نگذاریم که کفر، مانند ایمان صفتی است که قابل شدت و ضعف است ، و مراتبی مختلف ، و آثاری متفاوت دارد، همانطور که ایمان اینطور است .



بحث روایتی (شامل روایتی از امام صادق (ع) درباره وجوه کفر)

در کافی از زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: بانجناب عرضه داشتیم: وجوه کفر را که در کتاب خدا آمده برایم بیان بفرما، فرمود: کفر در کتاب خدا بر پنج قسم است، اول کفر جحود، و جحود هم خود، دو جور است، سوم کفر بترک دستورات الهی، چهارم کفر براءت، پنجم کفران نعمت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۸۴

اما قسم اول دو قسم جحود، یکی جحود و انکار ربوبیت خدا است، و این اعتقاد کسی است که میگوید: نه ربی هست، و نه بهستی، و نه دوزخی، و صاحبان این عقیده دو صنف از زناده هستند، که بایشان دهری هم می گویند، همانها ایند که قرآن کلامشان را حکایت کرده که گفته اند: ((و ما یهلکنا الا الدهر))، (جز روزگار کسی ما را نمی میراند) و این دینی است که از طریق امتحان و دل بخواه برای خود درست کرده اند، و گفتارشان خالی از حقیقت و تحقیق است، همچنانکه خدای عز و جل فرموده: ((ان هم الا- یظنون)) (جز پندار دلیل دیگری ندارند)، و نیز فرموده: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))، (کسانیکه کافر شدند بر ایشان یکسان است، چه انذارشان کنی، و چه نکنی ایمان نمی آورند)، یعنی بدین توحید ایمان نمی آورند، این یکی از وجوه کفر است.

و اما وجه دوم از جحود، جحود بر معرفت است، و آن این است که کسی با اینکه حق را شناخته، و برایش ثابت شده، انکار کند، که خدای عز و جل درباره شان فرموده: ((و جحدوا بها، و استیقنتها انفسهم، ظلما و علوا))، (دین خدا را انکار کردند، با اینکه در دل بحقیقت آن یقین داشتند، ولی چون ظالم، و سرکش بودند، زیر بار آن نرفتند)، و نیز فرموده: ((و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا فلما جاءهم ما عرفوا، کفروا به فلعهن الله علی الکافرین))، (قبل از آمدن اسلام یهودیان بکفار می گفتند بزودی پیامبر آخر الزمان می آید، و ما را بر شما پیروزی می بخشد، ولی همینکه اسلام آمد، بدان کافر شدند، پس لعنت خدا باد بر کافران).

وجه سوم از کفر، کفران نعمت است، که خدای سبحان درباره اش از سلیمان حکایت کرده که گفت: ((هذا من فضل ربی، لیلونی، اشکر؟ ام اکفر؟ و من شکر، فانما یشکر لنفسه، و من کفر فان ربی غنی کریم))، (این از فضل پروردگارم است، تا مرا بیازماید، آیا شکر می گزارم؟ یا کفران می کنم؟ و کسیکه شکر گزارد، بنفع خود شکر کرده و کسیکه کفران کند خدا بی نیاز و کریم است)، و نیز فرموده: ((لئن شکرتم لازیدنکم، و لئن کفرتم ان عذابی لشدید))، (اگر شکر بگذارید نعمت را برایتان زیاده کنم، و اگر کفر بورزید، بدترستی عذابم شدید است)، و نیز فرموده: ((فاذکرونی اذکرکم، و اشکروالی، و لا تکفرون))، (بیاد من افتید تا بیادتان بیفتم و شکرم بگذارید، و کفرانم نکنید)، در این چند آیه کلمه کفر بمعنای کفران نعمت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۸۵

وجه چهارم از کفر، ترک دستورات خدای عزوجل میباشد، که در آن باره فرموده: ((و اذ اخذنا میثاقکم لا تسفکون دماءکم، و لا تخرجون انفسکم من دیارکم، ثم اقررتم و انتم تشهدون ثم هولاء تقتلون انفسکم، و تخرجون فریقا منکم، من دیارهم، تظاهرون علیهم بالا-ثم و العدوان، و ان یاتوکم اساری، تفادوهم، و هو محرم علیکم اخراجهم، افتومنون ببعض الکتاب؟ و تکفرون ببعض؟)) (و چون پیمان از شما گرفتیم، که خون یکدیگر مریزید، و یکدیگر را از دیارتان بیرون نکنید، شما هم بر این پیمان اقرار کردید، و شهادت دادید، آنگاه همین شما یکدیگر را کشتید، و از وطن بیرون کردید، و بر دشمنی آنان و جنایتکاری پشت به پشت هم دادید، و چون اسیرتان میشدند، فدیه می گرفتید، با اینکه فدیه گرفتن و بیرون راندن بر شما حرام بود، آیا به بعضی احکام کتاب ایمان می آورید، و به بعضی کفر می ورزید؟) یعنی عمل نمی کنید؟ پس در این آیه منظور از کفر، ترک دستورات خدای عزوجل میباشد، چون نسبت ایمان هم بایشان داده، هر چند که این ایمان را از ایشان قبول نکرده، و سودمند بحالشان ندانسته، و فرموده: ((فما جزاء من یفعل ذلک منکم الاخری فی الحیوة الدنیا، و یوم القیامه یردون الی اشد العذاب، و ما



اللّه بغافل عما تعملون))، (پس چیست جزای هر که از شما چنین کند، بجز خواری در زندگی دنیا، و روز قیامت بسوی شدیدترین عذاب بر می گردند، و خدا از آنچه می کنید غافل نیست).

وجه پنجم از کفر، کفر براهت است، که خدای عزوجل درباره اش از ابراهیم خلیل علیه السلام حکایت کرده، که گفت: ((کفرنا بکم، و بدا بیننا و بینکم العداوه و البغضاء ابدًا حتی تومنوا باللّه وحده))، (از شما بیزاریم، و میان ما و شما دشمنی و خشم آغاز شد، و دست از دشمنی برنمی‌داریم، تا آنکه بخدای یگانه ایمان بیاورید) که در این آیه کفر بمعنای بیزاری آمده، و نیز از ابلیس حکایت می کند، که از دوستان انسی خود در روز قیامت بیزاری جسته، میگوید: ((انی کفرت بما اشرکتون من قبل))، (من از اینکه شما مرا در دنیا شریک قرار دادید بیزارم)، و نیز از قول بت پرستان حکایت می کند، که در قیامت از یکدیگر بیزاری میجویند، و فرموده: ((انما اتخذتم من دون اللّه اوثانًا، موده بینکم فی الحیوه الدنیا، ثم یوم القیامه یکفر بعضکم ببعض، و یلعن بعضکم بعضًا))، (تنها علت بت پرستی شما در دنیا رعایت دوستی با یکدیگر بود، ولی روز قیامت از یکدیگر بیزاری جسته، یکدیگر را لعنت خواهید کرد)، که کفر در این آیه نیز بمعنای بیزاری آمده.

مؤلف: این روایت در حقیقت میخاهد بفرماید: که کفر شدت و ضعف می پذیرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۸۶:

آیات ۸-۲۰ بقره

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (۸) یَخْدَعُونَ اللّٰهَ وَ الَّذِینَ ءَامَنُوا وَ مَا یَخْدَعُونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَ مَا یَشْعُرُونَ (۹) فِی قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیمٌ بِمَا كَانُوا یَكْذِبُونَ (۱۰) وَ اِذَا قِیلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِی الْاَرْضِ قَالُوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (۱۱) اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لٰكِن لَّا یَشْعُرُونَ (۱۲) وَ اِذَا قِیلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا اَنْتُمْ كَمَا ءَامَنَ السّٰفَهَاءُ اِلَّا- اِنَّهُمْ هُمُ السّٰفَهَاءُ وَ لٰكِن لَّا یَعْلَمُونَ (۱۳) وَ اِذَا لَقُوا الَّذِینَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیْطٰنِهِمْ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ (۱۴) اللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ یُمَدِّهُمْ فِی طَغٰیهِمْ یَعْمَهُونَ (۱۵) اُولٰٓئِكَ الَّذِینَ اشْتَرَوْا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تَجٰرَتُهُمْ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِیْنَ (۱۶) مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِی ظُلْمٰتٍ لَّا یُبْصِرُونَ (۱۷) صَمُّ بَكْمٌ عُمٰی فَهُمْ لَّا یَرِجِعُونَ (۱۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۸۷:

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ یَّجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِیٓ ءَاذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللّٰهُ مَحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (۱۹) یَكَادُ الْبَرْقُ یُخْطِفُ أَبْصَرَهُمْ كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَّشَوْا فِیهِ وَ اِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصَرِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (۲۰)

ترجمه آیات

و بعضی از مردم کسانیند که میگویند بخدا و بروز جزای ایمان آورده ایم و لکن (دروغ میگویند و) هرگز ایمان نیاورده اند (۸) با خدا و با کسانی که ایمان آورده اند نیرنگ می کنند ولی نمیدانند که جز بخود نیرنگ نمی کنند اما نمیدانند (۹) در دلهاشان مرضی است پس خدا بکیفر نفاقشان آن بیماری را زیادتیر کرد، و ایشان بخاطر دروغها که میگویند عذابی دردناک دارند (۱۰) و چون بایشان گفته میشود در زمین فساد مکنید میگویند ما اصلاحگرانیم (۱۱) تو آگاه باش ایشان مفسدانند ولی خود نمیدانند (۱۲) و چون بایشان گفته میشود مانند مردم ایمان بیاورید میگویند: آیا مانند سفیهان ایمان بیاوریم آگاه باش که خود ایشان سفیهند و لکن نمیدانند (۱۳) و چون مؤمنان را می بینند می گویند: ما ایمان آورده ایم و چون با شیطانهای خود خلوت می کنند می گویند ما با شما ایم، ما ایشان را مسخره می کنیم (۱۴) خدا هم ایشان را مسخره میکند و همچنان و می گذارد تا در طغیان خود کور دل بمانند (۱۵) همین ها هستند که ضلالت را بهدایت خریدند و تجارتشان سود نکرد و هدایت نیافتند (۱۶) حکایت آنها چون سرگذشت کسی است که آتشی بیفروخت تا پیش پایش روشن شود همینکه اطرافش را روشن کرد خدا نورشان بگرفت و در ظلمت هائی رهشان کرد که

دیدن نتوانند (۱۷) کرر و لال و کورند و از ضلالت باز نیایند (۱۸) یا چو بارانی سخت که از آسمان بریزد، بارانی که ظلمت ها و رعد و برق همراه داشته باشد رعد و برقی که از نهیب آن انگشتان در گوشها کنند و خدا فراگیر کافران است (۱۹) نزدیک باشد که برق دیدگان نشان ببرد هر گاه روشن شود راه روند و چون تاریک شود باز ایستند اگر خدا میخواست از همان اول چشمها و گوششان را می گرفت که خدا بهر چیز توانا است. (۲۰)

و مثل در شرح وضع و حال منافقین

بیان آیات

و من الناس من يقول... تا آیه بیستم. کلمه خدعه بمعنای نوعی نیرنگ است، و شیطان بمعنای موجودی سراپا شر است، و بهمین جهت ابلیس را شیطان نامیده اند.

در این آیات وضع منافقین را بیان می کند، که انشاءالله گفتار مفصل ما درباره آنان در سوره منافقین و مواردی دیگر خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۸۸

در آیه: مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً... با آوردن مثلی، وضع منافقین را مجسم ساخته، می فرماید منافقین مثل کسی میمانند که در ظلمتی کور قرار گرفته، بطوریکه خیر را از شر، و راه را از چاه و نافع را از مضر، تشخیص نمیدهد، و برای بر طرف شدن آن ظلمت، دست باسباب روشنی می زند، یا آتشی روشن کند، که با آن اطراف خود را به بیند، یا وسیله ای دیگر و چون آتش روشن میکند و پیرامونش روشن میشود خدا بوسیله ای از وسائل که دارد یا باد، یا باران، یا امثال آن، آتشش را خاموش کند، و دوباره بهمان ظلمت گرفتار شود، و بلکه این بار میان دو ظلمت قرار گیرد، یکی ظلمت تاریکی، و یکی هم ظلمت حیرت، و بی اثر شدن اسباب.

این حال منافقین است، که بظاهر دم از ایمان می زنند، و از بعضی فوائد دین برخوردار میشوند، چون خود را مؤمن قلمداد کرده اند، از مؤمنین ارث می برند، و با آنان ازدواج می کنند، و از این قبیل منافع برخوردار میشوند، اما همینکه مرگشان یعنی آن موقعی که هنگام برخورداری از تمامی آثار ایمان است فرا می رسد، خدای تعالی نور خود را از ایشان می گیرد، و آنچه بعنوان دین انجام داده اند، تا با اجتماع بقبولانند که، مسلمانیم، باطل نموده، در ظلمت قرارشان میدهد که هیچ چیز را درک نکنند، و در میان دو ظلمت قرار می گیرند، یکی ظلمت اصلیشان، و یکی ظلمتی که اعمالشان ببار آورده؟.

او کصیب من السماء... کلمه (صیب)، بمعنای باران پر پشت است، و معنای کلمه (برق) معروف است، و کلمه (رعد) بمعنای صدائی است که از ابر وقتی برق می زند برمی خیزد، و کلمه صاعقه عبارتست از تکه ای برق آسمان، که بزمین می افتد.

این آیه مثل دومی است که خداوند حال منافقین را با آن مجسم می کند، که اظهار ایمان میکنند، ولی در دل کافرنند، باین بیان که ایشان بکسی میمانند، که دچار رگبار توام با ظلمت شده است، ظلمتی که پیش پایش را نمی بیند، و هیچ چیز را از دیگر چیزها تمیز نمیدهد، ناگزیر شدت رگبار او را وادار بفرار میکند، ولی تاریکی نمیگذارد قدم از قدم بردارد، از سوی دیگر رعد و صاعقه هول انگیز هم از هر سو دچار وحشتش کرده، قرارگاهی نمی یابد، جز اینکه از برق آسمان استفاده کند، اما برق آسمان هم یک لحظه است، دوام و بقاء ندارد، همینکه یک قدم برداشت برق خاموش گشته، دوباره در تاریکی فرو می رود.

این حال و روز منافق است، که ایمان را دوست نمیدارد، اما از روی ناچاری بدان تظاهر می کند، چون اگر نکند باصطلاح نانش آجر میشود، ولی چون دلش با زبانش یکسان نیست، و دلش بنور ایمان روشن نگشته، لذا راه زندگیش آنطور که باید روشن نمیشد، و معلوم است کسی که میخواهد بچیزی تظاهر کند که ندارد، لایزال پته اش روی آب می افتد، و همواره دچار خطا و لغزش میشود، یک قدم با مسلمانان و ب عنوان یک فرد مسلمان راه می رود، اما خدا رسوایش نموده، دو باره می ایستد. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۸۹

و اگر خدا بخواهد این ایمان ظاهری را هم از او می‌گیرد، که از همان روز اول رسوا شود، و مسلمانان فریض را نخورند، (اما خدا چنین چیزی را نخواسته است). البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۹۰ :

آیات ۲۱-۲۵ بقره

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲۱) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲۲) وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۳) فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (۲۴) وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُّزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأْتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۵)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۹۱ :

هان ای مردم پروردگار خویش را که شما و اسلافتان را آفرید پرستید شاید پرهیزکاری کنید (۲۱) خدائیکه برای شما زمین را فرشی و آسمان را بنائی کرد و از آسمان آبی فرود آورده با آن میوه‌ها برای روزی شما پدید کرد، پس شما با اینکه علم دارید برای خدا هم‌تا مگیرید (۲۲) و اگر از آنچه ما بر بنده خویش نازل کرده ایم بشک اندرید سوره‌ای مانند آن بیارید و اگر راست می‌گوئید غیر خدا یاران خویش را بخوانید (۲۳) و اگر نکردید و هرگز نخواهید کرد پس از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده بترسید (۲۴) کسانی که ایمان آورده و کارهای صالح کرده‌اند نویدشان ده که بهشت‌ها در پیش دارند که جویها در آن روانست و چون میوه‌ای از آن روزیشان شود بگویند این همانست که قبلاً روزی ما شده بود، و نظیر آن بایشان بدهند، و در آنجا همسران پاکیزه دارند و خود در آن جاودانند (۲۵)

بیان آیات

یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم ... بعد از آنکه خدای سبحان حال فرقه‌های سه گانه، یعنی متقین، و کفار، و منافقین را بیان نموده فرمود: متقین بر هدایتی از پروردگار خویشند، و قرآن مایه هدایت آنان است، و با آنان کار دارد، و کفار، مهر بر دلشان زده شده، و بر گوش و چشمشان پرده است، و منافقین خود بیمار دلند، و خدا هم بعنوان مجازات، بیماری دلهایشان را بیشتر می‌کند، بطوریکه کر و لال و کور شوند، (و این بیانات در طول نوزده آیه آمده). اینک در آیه مورد بحث این نتیجه را گرفته، که مردم را بسوی بندگی خود دعوت کند، تا به متقین ملحق شوند، و دنبال کفار و منافقین را نگیرند، و این مطالب را در طول پنج آیه مورد بحث آورده، و این سیاق می‌رساند که جمله ((لعلکم تتقون))، متعلق بجمله ((اعبدوا ربکم)) است، نه بجمله ((خلقکم))، هر چند که بآنهم برگردد صحیح است.

فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون ... کلمه ((اندادا)) جمع (ند) بر وزن مثل، و نیز بمعنای آنست، و اینکه جمله: ((و انتم تعلمون)) را مقید بقید خاصی نکرد، و نیز آنرا بصورت جمله حالیه از جمله: ((فلا تجعلوا)) آورد، شدت تاء کید در نهی را می‌رساند، و می‌فهماند: که آدمی علمش بهر مقدار هم که باشد، جائز نیست برای خدا مثل و ماندنی قائل شود، در حالیکه خدای سبحان او را و نیاکان او را آفریده، و نظام کون را طوری قرار داده که رزق و بقاء او را تاءمین کند. فاتوا بسوره من مثله امر در (فاتوا، پس بیایید)، امر تعجیزی است، تا بهمه بفهماند: که قرآن معجزه است، و هیچ بشری نمی‌تواند نظیرش را بیاورد، و اینکه این کتاب از ناحیه خدا نازل شده، و در آن هیچ شکی نیست، معجزه است که تا زمین و زمان باقی است، آن نیز باعجاز خود باقی است، و این تعجیز، در خصوص آوردن نظیری برای قرآن، در قرآن کریم مکرر آمده، مانند آیه: ((قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن، لا یأتون بمثله، و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا))، (بگو اگر انس و جن دست بدست هم دهند، که مثل این

قرآن بیاورند، نمی‌توانند بیاورند، هر چند که مدد کار یکدیگر شوند) و نیز مانند آیه: ((ام یقولون افتریه؟ قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات، و ادعوا من استطعتم من دون الله، ان کنتم صادقین)) (و یا آنکه میگویند: این قرآن افترائی است که بخدا بسته، بگو اگر راست میگوئید، غیر از خدا هر کس را که میخواهید دعوت کنید، و بکمک بطلبید، و شما هم ده سوره مثل آن بخدا افتراء ببندید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۲

و بنابراین ضمیر در کلمه (مثله)، به کلمه (ما)، در جمله ((مما نزلنا)) برمی‌گردد، و در نتیجه آیه شریفه تعجیزی است از طرف قرآن، و بی سابقه بودن اسلوب و طرز بیان آن.

ممکن هم هست ضمیر نامبرده به کلمه (عبد)، در جمله ((عبدنا)) برگردد، که در این صورت آیه شریفه تعجیز بخود قرآن نیست، بلکه بقرآن است از حیث اینکه مردی بی سواد و درس نخوانده آنرا آورده، کسی آنرا آورده که تعلیمی ندیده و این معارف عالی و گرانبها و بیانات بدیع و بی سابقه و متقن را از احدی از مردم نگرفته، در نتیجه آیه شریفه در سیاق آیه: ((قل لو شاء الله ما تلوته علیکم، و لا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون؟)) (بگو: اگر خدا می‌خواست نه من آنرا بر شما می‌خواندم، و نه خدا شما را از آن آگاه می‌ساخت، خود شما شاهدید که مدتها از عمرم قبل از این قرآن در بین شما زیستم، در حالی که خبری از آنم نبود، باز هم تعقل نمی‌کنید؟) و در بعضی روایات هر دو احتمال نامبرده بعنوان تفسیر آیه مورد بحث آمده. این نکته را هم باید دانست که این آیه و نظائر آن دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم همه اش معجزه است، حتی کوچکترین سوره اش، مانند سوره کوثر، و سوره عصر، و اینکه بعضی احتمال داده، و یا شاید بدهند، که ضمیر در (مثله) بخصوص سوره مورد بحث، و در آیه سوره یونس بخصوص سوره یونس برگردد، احتمالی است که فهم مائونوس با اسلوبهای کلام آنرا نمی‌پذیرد، برای اینکه کسی که بقرآن تهمت می‌زند: که ساخته و پرداخته رسول خدا (ص) است، و آنجناب آنرا بخدا افتراء بسته، بهمه قرآن نظر دارد، نه تنها بیک سوره و دو سوره.

با این حال معنا ندارد در پاسخ آنان بفرماید: اگر شک دارید، یک سوره مانند سوره بقره و یا یونس بیاورید، چون برگشت معنا بنظیر این حرف میشود، که بگوئیم: اگر در خدائی بودن سوره کوثر یا اخلاص مثلا شک دارید، همه دست بدست هم دهید، و یک سوره مانند بقره و یا یونس بیاورید، و این طرز سخن را هر کس بشنود زشت و ناپسند می‌داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۳

اعجاز و ماهیت آن

قرآن کریم در آیه مورد بحث، و آیاتی که نقل کردیم، ادعاء کرده است: بر اینکه آیت و معجزه است، و استدلال کرده باینکه اگر قبول ندارید، مانند یک سوره از آنرا بیاورید، و این دعوی قرآن بحسب حقیقت بدو دعوی منحل میشود، یکی اینکه بطور کلی معجزه و خارق عادت وجود دارد، و دوم اینکه قرآن یکی از مصادیق آن معجزات است، و معلوم است که اگر دعوی دوم ثابت شود، قهرا دعوی اولی هم ثابت شده، و بهمین جهت قرآن کریم هم در مقام اثبات دعوی اولی برنیامد، و تنها اکتفاء کرد با ثبات دعوی دوم، و اینکه خودش معجزه است و بر دعوی خود استدلال کرد به مسئله تحدی، و تعجیز، و وقتی بشر نتوانست نظیر آنرا بیاورد هر دو نتیجه را گرفت.

چیزی که هست این بحث و سؤال باقی می‌ماند، که معجزه چگونه صورت می‌گیرد، با اینکه اسمش با خودش است، که مشتمل بر عملی است که عادت جاری در طبیعت، یعنی استناد مسیبات باسباب معهود و مشخص آنرا نمی‌پذیرد، چون فکر میکند، قانون علت و معلول استثناء پذیر نیست، نه هیچ سببی از مسببش جدا میشود، و نه هیچ مسببی بدون سبب پدید می‌آید، و نه در قانون علت امکان تخلف و اختلافی هست، پس چطور می‌شود که مثلا عصای موسی بدون علت که توالد و تناسل باشد، ازدها گردد؟ و مرده چندین سال قبل با دم مسیحائی مسیح زنده شود؟!

قرآن کریم این شبهه را زایل کرده، و حقیقت امر را از هر دو جهت بیان می‌کند، یعنی هم بیان می‌کند: اصل اعجاز ثابت است، و قرآن خود یکی از معجزات است، و برای اثبات اصل اعجاز دلیلی است کافی، برای اینکه احدی نمی‌تواند نظیرش را بیاورد. و هم بیان می‌کند که حقیقت اعجاز چیست، و چطور میشود که در طبیعت امری رخ دهد، که عادت طبیعت را خرق کرده، و کلیت آنرا نقض کند؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۴

### اعجاز قرآن

در اینکه قرآن کریم برای اثبات معجزه بودنش بشر را تحدی کرده هیچ حرفی و مخالفی نیست، و این تحدی، هم در آیات مکی آمده، و هم آیات مدنی، که همه آنها دلالت دارد بر اینکه قرآن آیتی است معجزه، و خارق، حتی آیه قبلی هم که می‌فرمود: و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله... استدلالی است بر معجزه بودن قرآن، بوسیله تحدی، و آوردن سوره ای نظیر سوره بقره، و بدست شخصی بی سواد مانند رسول خدا (ص)، نه اینکه مستقیماً و بلاواسطه استدلال بر نبوت رسول خدا (ص) باشد، بدلیل اینکه اگر استدلال بر نبوت آن جناب باشد، نه بر معجزه بودن قرآن، باید در اولش می‌فرمود: ((و ان کنتم فی ریب من رساله عبدنا))، (اگر در رسالت بنده ما شک دارید)، ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: اگر در آنچه ما بر عبدمان نازل کرده ایم شک دارید، یک سوره مثل این سوره را بوسیله مردی درس نخوانده بیاورید، پس در نتیجه تمامی تحدی هائیکه در قرآن واقع شده، استدلالی را میمانند که بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا شده اند، و آیات مشتمله بر این تحدیها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضی ها درباره یک سوره تحدی کرده اند، نظیر آیه سوره بقره، و بعضی برده سوره، و بعضی بر عموم قرآن و بعضی بر خصوص بلاغت آن، و بعضی بر همه جهات آن. یکی از آیاتیکه بر عموم قرآن تحدی کرده، آیه: ((قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن، لا- یاتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا)) است که ترجمه اش گذشت، و این آیه در مکه نازل شده، و عمومیت تحدی آن جای شک برای هیچ عاقلی نیست.

اعجاز قرآن فقط از نظر اسلوب کلام یا جهتی دیگر از جهات، به تنهایی نیست

پس اگر تحدیهای قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز میکرد، و تنها باید عرب را تحدی کند، که اهل زبان قرآنند، آنهم نه کردهای عرب، که زبان شکسته ای دارند، بلکه عربهای خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده اند، آن هم قبل از آنکه زبانشان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده، و فاسد شده باشد، و حال آنکه می‌بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرطها بمیان نیاورده، و در عوض روی سخن بجن و انس کرده است، پس معلوم میشود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست.

و همچنین غیر بلاغت و جزالت اسلوب، هیچ جهت دیگر قرآن به تنهایی مورد نظر نیست، و نمیخواهد بفهماند تنها در فلان صفت معجزه است مثلاً در اینکه مشتمل بر معارفی است حقیقی، و اخلاق. فاضله، و قوانین صالحه، و اخبار غیبی، و معارف دیگریکه هنوز بشر نقاب از چهره آن بر نداشته، معجزه است، چون هر یک از جهات را یک طائفه از جن و انس می‌فهمند، نه همه آنها پس اینکه بطور مطلق تحدی کرد، (یعنی فرمود: اگر شک دارید مثلش را بیاورید)، و نفرمود کتابی فصیح مثل آن بیاورید، و یا کتابی مشتمل بر چنین معارف بیاورید، می‌فهماند که قرآن از هر جهتی که ممکن است مورد برتری قرار گیرد برتر است، نه یک جهت و دو جهت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۵

بنابراین قرآن کریم هم معجزیست در بلاغت، برای بلیغ ترین بلغاء و هم آیتی است فصیح، برای فصیح ترین فصحاء و هم خارق العاده ایست برای حکماء در حکمتش، و هم سرشارترین گنجینه علمی است معجزه آسا، برای علماء و هم اجتماعی ترین قانونی است معجز آسا، برای قانون گذاران، و سیاسی است بدیع، و بی سابقه برای سیاستمداران و حکومتی است معجزه، برای حکام، و خلاصه معجزه ایست برای همه عالمیان، در حقایقی که راهی برای کشف آن ندارند، مانند امور غیبی، و اختلاف در حکم، و

علم و بیان .

عمومیت اعجاز قرآن برای تمامی افراد انس و جن

از اینجا روشن میشود که قرآن کریم دعوی اعجاز، از هر جهت برای خود می‌کند، آنهم اعجاز برای تمامی افراد جن و انس، چه عوام و چه خواص، چه عالم و چه جاهل، چه مرد و چه زن، چه فاضل متبحر و چه مفضول، چه و چه و چه، البته بشرطی که اینقدر شعور داشته باشد که حرف سرش شود.

برای اینکه هر انسانی این فطرت را دارد که فضیلت را تشخیص دهد، و کم و زیاد آنرا بفهمد پس هر انسانی میتواند در فضیلت هائی که در خودش و یا در غیر خودش سراغ دارد، فکر کند، و آنگاه آنرا در هر حدیکه درک می‌کند، با فضیلتی که قرآن مشتمل بر آنست مقایسه کند، آنگاه بحق و انصاف داوری نماید، و فکر کند، و انصاف دهد، آیا نیروی بشری میتواند معارف الهی، و آن هم مستدل از خود بسازد؟ بطوریکه با معارف قرآن هم سنگ باشد؟ و واقعا و حقیقتا معادل و برابر قرآن باشد؟ و آیا یک انسان این معنا در قدرتش هست که اخلاقی برای سعادت بشر پیشنهاد کند، که همه اش بر اساس حقایق باشد؟ و در صفا و فضیلت درست آنطور باشد که قرآن پیشنهاد کرده؟! و آیا برای یک انسان این امکان هست، که احکام و قوانینی فقهی تشریح کند، که دامنه اش آنقدر وسیع باشد، که تمامی افعال بشر را شامل بشود؟ و در عین حال تناقضی هم در آن پدید نیاید؟ و نیز در عین حال

روح توحید و تقوی و طهارت مانند بند تسبیح در تمامی آن احکام و نتایج آنها، و اصل و فرع آنها دویده باشد؟

و آیا عقل هیچ انسانیکه حداقل شعور را داشته باشد، ممکن میداند که چنین آمارگیری دقیق از افعال و حرکات و سکانات انسان ها، و سپس جعل قوانینی برای هر حرکت و سکون آنان، بطوریکه از اول تا باخر قوانینش یک تناقض دیده نشود از کسی سر بزند که مدرسه نرفته باشد، و در شهری که مردمش باسواد و تحصیل کرده باشند، نشو و نما نکرده باشد، بلکه در محیطی ظهور کرده باشد، که بهره شان از انسانیت و فضائل و کمالات بی شمار آن، این باشد که از راه غارتگری، و جنگ لقمه نانی بکف آورده، و برای اینکه بسد جوعشان کافی باشد، دخترانرا زنده بگور کنند، و فرزندان خود را بکشند، و به پدران خود فخر نموده، مادران را همسر خود سازند، و بفسق و فجور افتخار نموده، علم را مذمت، و جهل را حمایت کنند، و در عین پلنگ دماغی و حمیت دروغین خود، تو سری خور هر رهگذر باشند، روزی یمنی ها استعمارشان کنند، روز دیگر زیر یوغ حبشه در آیند، روزی برده دسته جمعی روم شوند، روز دیگر فرمانبر بی قید و شرط فارس شوند؟ آیا از چنین محیطی ممکن است چنین قانون گذاری برخیزد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۹۶:

مزایایی که قرآن مشتمل بر آن است فوق طاعت بشری است

و آیا هیچ عاقلی بخود جرئت میدهد که کتابی بیاورد، و ادعاء کند که این کتاب هدایت تمامی عالمیان، از بی سواد و دانشمند و از زن و مرد و از معاصرین من و آیندگان، تا آخر روزگار است، و آنگاه در آن اخباری غیبی از گذشته و آینده، و از امتهای گذشته و آینده، نه یکی، و نه دو تا، آنهم در بابهای مختلف، و داستانهای گوناگون قرار داده باشد، که هیچیک از این معارف با دیگری مخالفت نداشته، و از راستی و درستی هم بی بهره نباشد، هر قسمتش قسمت های دیگر را تصدیق کند؟!

و آیا یک انسان که خود یکی از اجزاء عالم ماده و طبیعت است، و مانند تمامی موجودات عالم محکوم به تحول و تکامل است، میتواند در تمامی شئون عالم بشری دخل و تصرف نموده، قوانین، و علوم، و معارف، و احکام، و مواعظ، و امثال، و داستانهائی در خصوص کوچکترین و بزرگترین شئون بشری بدنیا عرضه کند، که با تحول و تکامل بشر متحول نشود، و از بشر عقب نماند؟ و حال و وضع خود آن قوانین هم از جهت کمال و نقص مختلف نشود، با اینکه آنچه عرضه کرده، بتدریج عرضه کرده باشد و در آن پاره ای معارف باشد که در آغاز عرضه شده، در آخر دوباره تکرار شده باشد، و در طول مدت، تکاملی نکرده تغییری نیافته باشد، و نیز در آن فروعی متفرع بر اصولی باشد؟ با اینکه همه میدانیم که هیچ انسانی از نظر کمال و نقص عملش بیک حال باقی



نمی ماند، در جوانی یک جور فکر می کند، چهل ساله که شد جور دیگر، پیر که شد جوری دیگر.

پس انسان عاقل و کسی که بتواند این معانی را تعقل کند، شکی برایش باقی نمی ماند، که این مزایای کلی، و غیر آن، که قرآن مشتمل بر آنست، فوق طاقت بشری، و بیرون از حیطه وسائل طبیعی و مادی است، و بفرض هم که نتواند این معانی را درک کند، انسان بودن خود را که فراموش نکرده، و وجدان خود را که گم ننموده، وجدان فطری هر انسانی باو میگوید: در هر مسئله ای که نیروی فکری از درکش عاجز ماند، و آنطور که باید نتوانست صحت و سقم و درستی و نادرستی آنرا بفهمد، و ماخذ و دلیل هیچیک را نیافت، باید باهل خبره و متخصص در آن مسئله مراجعه بکنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۷

طرح یک سؤال درباره تحدی قرآن و پاسخ به آن

در اینجا ممکن است خواننده عزیز پرسد که اینکه شما اصرار دارید عمومیت اعجاز قرآن را ثابت کنید، چه فائده ای بر این عمومیت مترتب میشود، و تحدی عموم مردم چه فائده ای دارد؟ باید خواص بفهمند که قرآن معجزه است، زیرا عوام در مقابل هر دعوتی سریع الانفعال و زودباورند، و هر معامله ای که با ایشان بکنند، می پذیرند، مگر همین مردم نبودند که در برابر دعوت امثال حسینعلی بهاء، و قادیانی، و مسیلمه کذاب، خاضع شده، و آنها را پذیرفتند؟! با اینکه آنچه آنها آورده بودند به هذیان بیشتر شباهت داشت، تا سخن آدمی؟

در پاسخ میگوئیم: اولاً تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر، و برای ابد این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگریکه تصور شود، که سر و کارش با سایر قوای دراکه انسان باشد، ممکن نیست عمومیت داشته، دیدنیش را همه و برای همیشه ببینند، شنیدنیش را همه بشر، و برای همیشه بشنوند عصای موسایش برای همه جهانیان، و برای ابد معجزه باشد، و نغمه داودیش نیز عمومی و ابدی باشد، چون عصای موسی، و نغمه داود، و هر معجزه دیگریکه غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی، و حادثی حسی خواهد بود، که خواه نا خواه محکوم قوانین ماده، و محدود به یک زمان، و یک مکان معینی میباشد، و ممکن نیست غیر این باشد، و بفرض محال یا نزدیک به محال، اگر آنرا برای تمامی افراد روی زمین دیدنی بدانیم، باری باید همه سکنه روی زمین برای دیدن آن در یک محل جمع شوند، و بفرضی هم که بگوئیم برای همه و در همه جا دیدنی باشد، باری برای اهل یک عصر دیدنی خواهد بود نه برای ابد.

بخلاف علم و معرفت، که میتواند برای همه، و برای ابد معجزه باشد، این اولاً و ثانیاً وقتی از مقوله علم و معرفت شد، جواب اشکال شما روشن میشود، چون بحکم ضرورت فهم مردم مختلف است، و قوی و ضعیف دارد، همچنانکه کمالات نیز مختلف است، و راه فطری و غریزی انسان برای درک کمالات که روزمره در زندگیش آنرا طی می کند، این است که هر چه را خودش درک کرد، و فهمید، که فهمیده، و هر جا کمیت فهمش از درک چیزی عاجز ماند، بکسانی مراجعه می کند، که قدرت درک آنرا دارند، و آنرا درک کرده اند، و آنگاه حقیقت مطلب را از ایشان می پرسند، در مسئله اعجاز قرآن نیز فطرت غریزی بشر حکم باین می کند، که صاحبان فهم قوی، و صاحب نظران از بشر، در پی کشف آن برآیند، و معجزه بودن آنرا درک کنند، و صاحبان فهم ضعیف بایشان مراجعه نموده، حقیقت حال را سؤال کنند، پس تحدی و تعجیز قرآن عمومی است، و معجزه بودنش برای فرد فرد بشر، و برای تمامی اعصار میباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۹۸

تحدی قرآن به علم

قرآن کریم بعلم و معرفت تحدی کرده، یعنی فرموده: اگر در آسمانی بودن آن شک دارید، همه دست بدست هم دهید، و کتابی درست کنید که از نظر علم و معرفت مانند قرآن باشد، یکجا فرموده: ((و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء))، (ما کتاب را که بیان همه چیزها است بر تو نازل کردیم) و جائی دیگر فرموده: ((لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین))، (هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی بیانگر، ضبط است)، و از این قبیل آیاتی دیگر.



آری هر کس در متن تعلیمات عالیہ اسلام سیر کند، و آنچه از کلیات که قرآن کریم بیان کرده و آنچه از جزئیات که همین قرآن در آیه: ((و ما آتیکم الرسول فخذوه، و ما نهیکم عنه فانتهوا))، (رسول شما را بهر چه امر کرد انجام دهید، و از هر چه نهی کرد اجتناب کنید) و آیه: ((لتحکم بین الناس بما یریک الله)) (تا در میان مردم آنچه خدا نشانت داده حکم کنی) و آیاتی دیگر به پیامبر اسلام حواله داده، و آن جناب بیان کرده، مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که اسلام از معارف الهی فلسفی، و اخلاق فاضله، و قوانین دینی و فرعی، از عبادتها، و معاملات، و سیاسات اجتماعی و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است، بلکه جزئی ترین مسائل را نیز متعرض است، و عجیب این است که تمام معارف بر اساس فطرت، و اصل توحید بنا شده، بطوریکه تفصیل و جزئیات احکامش، بعد از تحلیل، به توحید بر می گردد، و اصل توحیدش بعد از تجزیه بهمان تفصیل بازگشت می کند.

معارف قرآن کریم باقی و ابدی است و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد

قرآن کریم خودش بقاء همه معارفش را تضمین کرده، و آنرا نه تنها صالح برای تمامی نسلهای بشر دانسته، و در آیه: ((وانه لکتاب عزیز، لا یاتیہ الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید))، (نه از گذشته و نه در آینده، باطل در این کتاب راه نمی یابد، چون کتابی است عزیز، و نازل شده از ناحیه خدای حکیم حمید) و آیه: ((انا نحن نزلنا الذکر، و انا له لحافظون))، (ما ذکر را نازل کردیم، و خود ما آنرا حفظ می کنیم) فرموده: که این کتاب با مرور ایام و مرور لیلی کهنه نمیشود، کتابی است که تا آخرین روز روزگار، ناسخی، هیچ حکمی از احکام آنرا نسخ نمی کند و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۹۹

خواهی گفت علمای علم الاجتماع، و جامعه شناسان، و قانون دانان عصر حاضر، این معنا برایشان مسلم شده: که قوانین اجتماعی باید با تحول اجتماع و تکامل آن تحول بیذیرد، و پای اجتماع رو بکمال بگذارد، و معنا ندارد که زمان بسوی جلو پیش برود، و تمدن روز بروز پیشرفت بکند، و در عین حال قوانین اجتماعی قرنهای قبل، برای امروز، و قرنهای بعد باقی بماند.

جواب این شبهه را در تفسیر آیه: ((کان الناس امة واحدة)) الخ خواهیم داد انشاءالله.

و خلاصه کلام و جامع آن این است که: قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری، و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده، ادعای می کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین، و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند، و از آن نوامیس منشاء گیرد، ولی دانشمندان و قانون گذاران، اساس قوانین خود را، و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده، معنویات را بکلی نادیده می گیرند، نه بمعارف توحید کار دارند، و نه به فضائل اخلاق، و بهمین جهت سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی، و فاقد روح ف ضیلت دور می زند، و چیزیکه هیچ مورد عنایت آنان نیست، کلمه عالیہ خداست.

تحدی بکسی که قرآن بر وی نازل شده

قرآن کریم بشر را بشخص رسول خدا (ص)، که آورنده آنست، تحدی کرده و فرموده: آوردن شخصی امی و درس نخوانده و مربی ندیده کتابی را که هم الفاظش معجزه است و هم معانیش، امری طبیعی نیست، و جز بمعجزه صورت نمی گیرد: ((قل لو شاء الله ما تلوته علیکم، و لا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله، افلا تعقلون؟)) بگو اگر خدا میخواست این قرآن را بر شما تلاوت نکنم، نمی کردم، و نه خدا شما از آن آگاه می خواست، شما میدانید که قبل از این، سالها در میان شما بودم، آیا باز هم تعقل نمی کنید؟ آری رسول خدا (ص) سالها بعنوان مردی عادی در بین مردم زندگی کرد، در حالیکه نه برای خود فضیلتی و فرقی با مردم قائل بود، و نه سخنی از علم بمیان آورده بود، حتی احدی از معاصرینش یک بیت شعر و یا نثر هم از او نشنید، و در مدت چهل سال که دو ثلث عمر او میشود، (و معمولاً هر کسی که در صدد کسب جاه و مقام باشد، عرصه تاخت و تازش، و بجوحه فعالیتش، از جوانی تا چهل سالگی است مترجم) با این حال آن جناب در این مدت نه مقامی کسب کرد، و نه یکی از

عناوین اعتباری که ملا-ک برتری و تقدم است بدست آورد، آنگاه در راءس چهل سالگی ناگهان طلوع کرد، و کتابی آورد، که فحول و عقلای قومش از آوردن چون آن عاجز ماندند، و زبان بلغاء و فصحاء و شعرای سخن دانشان به لکنت افتاد، و لال شد، و بعد از آنکه کتابش در اقطار زمین منتشر گشت، احدی جرئت نکرد که در مقام معارضه با آن بر آید، نه عاقلی این فکر خام را در سر پرورید، و نه فاضلی دانا چنین هوسی کرد، نه خردمندی در یارای خود دید، و نه زیرک هوشیاری اجازه چنین کاری بخود داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۰۰

سخنان بی اساس دشمنان اسلام در اینکه پیامبر معارف و علوم را از دیگران آموخته است نهایت چیزیکه دشمنانش درباره اش احتمال دادند، این بود: که گفته اند: وی سفری برای تجارت بشام کرده، ممکن است در آنجا داستانهای کتابش را از رهبانان آن سرزمین گرفته باشد، در حالیکه سفرهای آنجناب بشام عبارت بود از یک سفر که با عمویش ابوطالب کرد، در حالیکه هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، و سفری دیگر با میسره غلام خدیجه علیه السلام کرد، که در آنروزها بیست و پنج ساله بود، (نه چهل ساله)، علاوه بر اینکه جمعی که با او بودند شب و روز ملازمش بودند. و بفرض محال، اگر در آن سفر از کسی چیزی آموخته باشد، چه ربطی باین معارف و علوم بی پایان قرآن دارد؟ و این همه حکمت و حقایق در آنروز کجا بود؟ و این فصاحت و بلاغت را که تمامی بلغای دنیا در برابرش سر فرود آورده، و سپر انداختند، و زبان فصحاء در برابرش لال و الکن شده، از چه کسی آموخته؟ و یا گفته اند: که وی در مکه گاهی بسر وقت آهنگری رومی می رفته، که شمشیر میساخت.

و قرآن کریم در پاسخ این تهمتشان فرمود: ((و لقد نعلم انهم يقولون: انما يعلمه بشر، لسان الذی یلحدون الیه اعجمی، و هذا لسان عربی مبین،)) ما دانستیم که آنان میگویند بشری این قرآن را بوی درس میدهد، (فکر نکردند آخر) زبان آنکسی که قرآن را بوی نسبت میدهند غیر عربی است، و این قرآن بزبان عربی آشکار است).

و یا گفته اند: که پاره ای از معلوماتش را از سلمان فارسی گرفته، که یکی از علمای فرس، و دانای بمذاهب و ادیان بوده است، با اینکه سلمان فارسی در مدینه مسلمان شد، و وقتی بزیارت آنجناب نائل گشت، که بیشتر قرآن نازل شده بود چون بیشتر قرآن در مکه نازل شد، و در این قسمت از قرآن تمامی آن معارف کلی اسلام، و داستانها که در آیات مدنی هست، نیز وجود دارد، بلکه آنچه در آیات مکی هست، بیشتر از آنمقداری است که در آیات مدنی وجود دارد، پس سلمان که یکی از صحابه آنجناب است، چه چیز بمعلومات او افزوده؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۰۱

علاوه بر اینکه خودشان میگویند سلمان دانای بمذاهب بوده، یعنی به تورات و انجیل، و آن تورات و انجیل، امروز هم در دسترس مردم هست، بردارند و بخوانند و با آنچه در قرآن هست مقایسه کنند، خواهند دید که تاریخ قرآن غیر تاریخ آن کتابها، و داستانهای غیر آن داستانها است، در تورات و انجیل لغزشها و خطاهائی بانبياء نسبت داده، که فطرت هر انسان معمولی متنفرد از آن است، که چنین نسبتی را حتی به یک کشیش، و حتی به یک مرد صالح متعارف بدهد، واحدی اینگونه جسارتها را به یکی از عقلای قوم خود نمیکند.

و اما قرآن کریم ساحت انبياء را مقدس دانسته، و آنان را از چنان لغزشها بری میداند، و نیز در تورات و انجیل مطالب پیش پا افتاده ای است، که نه از حقیقتی پرده بر میدارد، و نه فضیلتی اخلاقی به بشر می آموزد، و اما قرآن کریم از آن مطالب آنچه برای مردم در معارف و اخلاقشان بدرد میخورد آورده، و بقیه را که قسمت عمدۀ این دو کتابست رها کرده.

تحدی قرآن کریم به خبرهاییکه از غیب داده

قرآن کریم در آیات بسیاری با خبرهای غیبی خود تحدی کرده، یعنی به بشر اعلام نموده: که اگر در آسمانی بودن این کتاب تردید دارید، کتابی نظیر آن مشتمل بر اخبار غیبی بیاورید.

و این آیات بعضی درباره داستانهای انبیاء گذشته، و امتهای ایشان است، مانند آیه: ((تلك من انباء الغیب، نوحیها الیک، ما كنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا))، این داستان از خبرهای غیب است، که ما بتو وحی می‌کنیم، و تو خودت و قومت هیچیک از آن اطلاع نداشتید، و آیه: ((ذلك من انباء الغیب نوحیه الیک، و ما كنت لدیهم اذا جمعوا امرهم و هم یمكرون))، این سرگذشت یوسف از خبرهای غیبی است، که ما بتو وحی می‌کنیم، تو خودت در آن جریان نبود، و ندیدی که چگونه حرف‌های خود را یکی کردند، تا با یوسف نیرنگ کنند) و آیه: ((ذلك من انباء الغیب، نوحیه الیک، و ما كنت لدیهم اذ یلقون اقلامهم، ایهم یکفل مریم؟ و ما كنت لدیهم، اذ یختصمون))، این از خبرهای غیبی است، که ما بتو وحی می‌کنیم. و گر نه تو آنروز نزد ایشان نبود، که داشتند قرعه‌های خود می‌انداختند، که کدامشان سرپرست مریم شود، و نیز نبود که چگونه بر سر این کار با هم مخاصمه می‌کردند) و آیه: ((ذلك عیسی بن مریم قول الحق الذی فیه یمترون))، اینست عیسی بن مریم آن قول حقیکه در او شک می‌کنند، و آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۲

و یک قسمت دیگر درباره حوادث آینده است، مانند آیه: ((غلبت الروم فی ادنی الارض، و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین))، سپاه روم در سرزمین پائین تر شکست خوردند، ولی هم ایشان بعد از شکستشان بزودی و در چندسال بعد غلبه خواهند کرد، و آیه: ((ان الذی فرض علیک القرآن، لرادک الی معاد))، آن خدائیکه قرآن را نصیب تو کرد، بزودی تو را بدانجا که از آنجا گریختی، یعنی شهر مکه بر می‌گرداند، و آیه: ((لتدخلن المسجد الحرام، انشاءالله آمنین، محلقین ورسکم، و مقصرین لا تخافون))، بزودی داخل مسجد الحرام می‌شوید، انشاءالله، درحالیکه سرها تراشیده باشید، و تقصیر کرده باشید، و درحالیکه هیچ ترسی نداشته باشید، و آیه: ((سیقول المخلفون، اذا انطلقتم الی مغانم لتاخذوها، ذرونا نتبعکم))، بزودی آنها که از شرکت در جهاد تخلف کردند، وقتی برای گرفتن غنیمت روانه می‌شوید، التماس خواهند کرد: که اجازه دهید ما هم بیائیم) و آیه: ((و الله یعصمک من الناس))، و خدا تو را از شر مردم حفظ می‌کند، و آیه: ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) بدرستی که ما خودمان ذکر را نازل کرده ایم، و خودمان نیز بطور مسلم آنرا حفظ خواهیم کرد، و آیات بسیاری دیگر که مؤمنین را وعده‌ها داده، و همانطور که وعده داد تحقق یافت، و مشرکین مکه و کفار را تهدیدها کرد، و همانطور که تهدید کرده بود، واقع شد. نمونه‌های دیگری از آیات قرآنی که درباره امور غیبی است

و از این باب است آیات دیگری که درباره امور غیبی است، نظیر آیه: ((و حرام علی قریه اهلکناها، انهم لا یرجعون، حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج، و هم من کل حدب ینسلون، و اقترب الوعد الحق، فاذا هی شاخصه ابصار الذین کفروا، یا ویلنا قد کنا فی غفله من هذا، بل کنا ظالمین))، ممکن نیست مردم آن شهریکه ما نابودشان کردیم، و مقدر نمودیم که دیگر باز نگردند، اینکه باز گردند، مگر وقتی که راه یاجوج و ماجوج باز شود، درحالیکه از هر پشته‌ای سرازیر شوند، و وعده حق نزدیک شود، که در آن هنگام دیده آنانکه کافر شدند از شدت تحیر باز میماند، و میگویند: وای بر ما که از این آتیه خود در غفلت بودیم، بلکه حقیقت مطلب آنست که ستمگر بودیم، و آیه: ((وعد الله الذین آمنوا منکم، و عملوا الصالحات، لیستخلفنهم فی الارض))، خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند، و عمل صالح کردند، وعده داد: که بزودی ایشانرا جانشین در زمین کند، و آیه: ((قل: هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم))، بگو خدا قادر است بر اینکه عذابی از بالای سر بر شما مسلط کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۳

اخبار از حقایق علمی که در زمان نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن وجود نداشته است باز از این باب است آیه: ((و ارسلنا الریح لواقح))، ما بادها را فرستادیم تا گیاهان نر و ماده را تلقیح کنند، و آیه: ((و انبتنا فیها من کل شیء موزون)) و رویانیدیم در زمین از هر گیاهی موزون که هر یک وزن مخصوص دارد) و آیه: ((و الجبال اوتادا))، آیا ما کوهها را استخوان بندی زمین نکردیم، که اینگونه آیات از حقایقی خبر داده که در روزهای نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری

از آن حقایق علمی وجود نداشته، و بعد از چهارده قرن، و بعد از بحث‌های علمی طولانی بشر موفق بکشف آنها شده است. باز از این باب است (البته این مطلب از مختصات این تفسیر است که همانطور که در مقدمه کتاب گفتیم، معنای یک آیه را از آیات دیگر قرآن استفاده نموده، برای فهم یک آیه سایر آیات را استنتاج می‌کند، و از بعضی برای بعضی دیگر شاهد می‌گیرد) آیه شریفه: ((یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه، فسوف یاتی اللّٰه بقوم یحبهم و یحبونه))، ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما از دین خود برگردد، ضرری بدین خدا نمی‌زند، چون بزودی خداوند مردمانی خواهد آورد، که دوستشان دارد، و ایشان او را دوست میدارند، و آیه شریفه ((و لکل امه رسول، فاذا جاء رسولهم، قضیٰ بینهم بالقسط))، برای هر امتی رسولی است، همینکه رسولشان آمد، در میان آن امت بعدالت حکم میشود، تا آخر چند آیه و آیه شریفه ((فاقم وجهک للذین حنیفا، فطره اللّٰه التی فطر الناس علیها))، روی دل بسوی دین حنیف کن، که فطره خدائی است، آن فطرتی که خدا بشر را بدان فطرت آفریده، و آیاتی دیگر که از حوادث عظیم آینده اسلام و یا آینده دنیا خبر میدهد، که همه آن حوادث بعد از نزول آن آیات واقع شده، و بزودی انشاءالله مقداری از آنها را در بحث از سوره اسراء ایراد می‌کنیم.

تحدی قرآن باینکه اختلافی در آن نیست

قرآن کریم باین معنا تحدی کرده، که در سراپای آن اختلافی در معارف وجود ندارد، و فرموده: ((افلا یتدبرون القرآن؟ و لو کان من عند غیر اللّٰه، لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا))، چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلافهای زیادی در آن می‌یافتند، و این تحدی درست و بجا است، برای اینکه این معنا بدیهی است، که حیات دنیا، حیات مادی و قانون حاکم در آن قانون تحول و تکامل است، هیچ موجودی از موجودات، و هیچ جزئی از اجزاء این عالم نیست، مگر آنکه وجودش تدریجی است، که از نقطه ضعف شروع میشود، و بسوی قوه و شدت می‌رود، از نقص شروع شده، بسوی کمال می‌رود، تا هم در ذاتش، و هم در توابع ذاتش، و لواحق آن، یعنی افعالش، و آثارش تکامل نموده، بنقطه نهایت کمال خود برسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۴

یکی از اجزاء این عالم انسان است، که لایزال در تحول و تکامل است، هم در وجودش، و هم در افعالش، و هم در آثارش، به پیش می‌رود، یکی از آثار انسانیت، آن آثاریست که با فکر و ادراک او صورت می‌گیرد، پس احدی از ما انسانها نیست، مگر آنکه خودش را چنین در می‌یابد، که امروزش از دیروزش کامل تر است، و نیز لایزال در لحظه دوم، به لغزش‌های خود در لحظه اول بر میخورد، لغزشهایی در افعالش، در اقوالش، این معنا چیزی نیست که انسانی با شعور آنرا انکار کند، و در نفس خود آنرا نیابد.

و این کتاب آسمانی که رسول خدا (ص) آنرا آورده، بتدریج نازل شده، و پاره پاره و در مدت بیست و سه سال بمردم قرائت میشد، در حالیکه در این مدت حالات مختلفی، و شرائط متفاوتی پدید آمد، پاره‌ای از آن در مکه، و پاره‌ای در مدینه، پاره‌ای در شب، و پاره‌ای در روز، پاره‌ای در سفر، و پاره‌ای در حضر، قسمتی در حال سلم، و قسمتی در حال جنگ، طائفه‌ای در روز عسرت و شکست، و طائفه‌ای در حال غلبه و پیشرفت، عده‌ای از آیاتش در حال امنیت و آرامش، و عده‌ای دیگر در حال ترس و وحشت نازل شده.

آنهم نه اینکه برای یک منظور نازل شده باشد، بلکه هم برای القاء معارف الهیه، و هم تعلیم اخلاق فاضله، و هم تقنین قوانین، و احکام دینی، آنهم در همه حوائج زندگی نازل شده است، و با این حال در چنین کتابی کوچکترین اختلاف در نظم متشابهش دیده نمیشود، همچنانکه خودش در این باره فرموده: ((کتابا متشابهها مثانی))، کتابی که با تکرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است.

این از نظر اسلوب و نظم کلام، اما از نظر معارف و اصولی که در معارف بیان کرده، نیز اختلافی در آن وجود ندارد، طوری

نیست که یکی از معارفش با یکی دیگر آن متناقض و منافی باشد، آیه آن آیه دیگرش را تفسیر می‌کند، و بعضی از آن بعض دیگر را بیان می‌کند، و جمله‌ای از آن مصدق جمله‌ای دیگر است، همچنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: (بعضی از قرآن ناطق به مفاد بعض دیگر و پاره‌ای از آن شاهد پاره‌ای دیگر است)، و اگر از ناحیه غیر خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر حسن و بهاء مختلف میشد، و هم جمله‌اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت می‌گشت، و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد، و اتقان و متانت متغایر میشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۵

اشکال بر ادعای عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن

در اینجا ممکن است شما خواننده عزیز بگوئی: اینها همه که گفتید، صرف ادعا بود، و متکی بدلیلی قانع کننده نبود، علاوه بر اینکه بر خلاف دعوی شما اشکالهای زیادی بر قرآن کرده‌اند، و چه بسیار کتابهایی در متناقضات قرآن تالیف شده و در آن کتابها متناقضاتی درباره الفاظ قرآن ارائه داده‌اند، که برگشت همه آنها باین است که قرآن از جهت بلاغت قاصر است، و نیز تناقضاتی معنوی نشان داده‌اند، که برگشت آنها باین است که قرآن در آراء و نظریات و تعلیماتش بخطا رفته، و از طرف مسلمانان پاسخ‌هایی باین اشکالات داده‌اند، که در حقیقت برگشتش به تاءویلاتی است که اگر بخواهیم سخن قرآنرا بان معانی معنا کنیم، سخنی خواهد شد بیرون از اسلوب کلام، و فاقد استقامت، سخنی که فطرت سالم آنرا نمی‌پسندد.

در پاسخ می‌گوئیم: اشکالها و تناقضاتی که بدان اشاره گردید، در کتب تفسیر و غیر آن با جوابهایش آمده، و یکی از آن کتابها همین کتابست، و بهمین جهت باید پذیرید، که اشکال شما به ادعای بدون دلیل شبیه تر است، تا بیان ما. چون در هیچیک از این کتابها که گفتیم اشکالی بدون جواب نخواهی یافت، چیزیکه هست معاندین، اشکالها را در یک کتاب جمع آوری نموده، و در آوردن جوابهایش کوتاهی کرده‌اند، و یا درست نقل نکرده‌اند، برای اینکه معاند و دشمن بوده‌اند، و در مثل معروف می‌گویند: اگر بنا باشد چشم محبت متهم باشد، چشم کینه و دشمنی متهم تر است.

رفع شبهه درباره نسخ که در قرآن صورت گرفته

خواهی گفت بسیار خوب، خود شما درباره نسخی که در قرآن صورت گرفته، چه می‌گوئی؟ با اینکه خود قرآن کریم در آیه ((ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها))، هیچ آیه‌ای را نسخ کنیم یا آنرا از یادها ببریم آیه‌ای بهتر از آن می‌آوریم)، و همچنین در آیه: ((و اذا بدلنا آیه مکان آیه، و الله اعلم بما ينزل))، و چون آیتی را در جای آیتی دیگر عوض می‌کنیم، باری خدا داناست است بآنچه نازل می‌کند)، اعتراف کرده: باینکه در آن نسخ و تبدیل واقع شده، و بفرضیکه ما آنرا تناقض گوئی ندانیم، حداقل اختلاف در نظریه هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۶

در پاسخ می‌گوئیم مسئله نسخ نه از نسخ تناقض گوئی است، و نه از قبیل اختلاف در نظریه و حکم، بلکه نسخ ناشی از اختلاف در مصداق است، باین معنا که یک مصداق، روزی با حکمی انطباق دارد، چون مصلحت آن حکم در آن مصداق وجود دارد، و روزی دیگر با آن حکم انطباق دارد، برای اینکه مصلحت قبلیش به مصلحت دیگر مبدل شده، که قهرا حکمی دیگر را ایجاب می‌کند، مثلاً در آغاز دعوت اسلام، که اکثر خانواده‌ها مبتلا بزنا بودند، مصلحت در این بود که برای جلوگیری از زناى زنان، ایشانرا در خانه‌ها زندانی کنند، ولی بعد از گسترش اسلام، و قدرت یافتن حکومتش آن مصلحت جای خود را باین داد: که در زناى غیر محصنه تازیانه بزنند، و در محصنه سنگسار کنند.

و نیز در آغاز دعوت اسلام، و ضعف حکومتش، مصلحت در این بود که اگر یهودیان در صدد برآمدند مسلمانان را از دین برگردانند، مسلمانان بروی خود نیاورده، و جرم ایشانرا ندیده بگیرند، ولی بعد از آنکه اسلام نیرو پیدا کرد، این مصلحت جای خود را بمصلحتی دیگر داد، و آن جنگیدن و کشتن، و یا جزیه گرفتن از آنان بود.

و اتفاقاً در هر دو مسئله آیه قرآن طوری نازل شده که هر خواننده می‌فهمد حکم در آیه بزودی منسوخ میشود، و مصلحت آن

حکم دائمی نیست ، بلکه موقت است ، درباره مسئله اولی می فرماید: ((و اللاتی یاتین الفاحشه من نساء کم ، فاستشهدوا علیهن اربعه منکم ، فان شهدوا، فامسکوهن فی السیوت ، حتی یتوفیهن الموت ، او یجعل الله لهن سیلا)) و آن زنان از شما که مرتکب زنا میشوند، از چهار نفر گواهی بخواهید، اگر شهادت دادند، ایشانرا در خانه ها زندانی کنید، تا مرگ ایشانرا ببرد، و یا خداوند راهی برای آنان معین کند)، که جمله اخیر بخوبی می فهماند: که حکم زندانی کردن موقت است ، پس این حکم تازیانه و سنگسار، از باب تناقض گوئی نیست .

و در خصوص مسئله دوم می فرماید: ((ود کثیر من اهل الکتاب ، لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا، حتی یاتی الله بامرہ))، بسیاری از اهل کتاب دوست دارند بلکه بتوانند شما را از دین بسوی کفر برگردانند، و حسادت درونیشان ایشانرا وادار میکند که با وجود روشن شدن حق این چنین بر خلاف حق عمل کنند، پس شما صرف نظر کنید، و به بخشید، تا خداوند دستورش را بفرستد)، که جمله اخیر دلیل قاطعی است بر اینکه مصلحت عفو و بخشش موقتی است ، نه دائمی .

تحدی قرآن به بلاغت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۰۷

یکی دیگر از جهات اعجاز که قرآن کریم بشر را با آن تحدی کرده ، یعنی فرموده : اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید، نظیر آنرا بیاورید، مسئله بلاغت قرآن است ، و در این باره فرموده : ((ام یقولون افتریه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، فان لم یتجیبوا لکم ، فاعلموا انما انزل بعلم الله ، و ان لا اله الا هو، فهل انتم مسلمون))؟ و یا میگویند: این قرآن را وی بخدا افتراء بسته ، بگو اگر چنین چیزی ممکن است ، شما هم ده سوره مثل آنرا بخدا افتراء ببندید، و حتی غیر خدا هر کسی را هم که میتواند بکمک بطلبید، اگر راست میگوئید، و اما اگر نتوانستید این پیشنهاد را عملی کنید، پس باید بدانید که این کتاب بعلم خدا نازل شده ، و اینکه معبودی جز او نیست ، پس آیا باز هم تسلیم نمیشوید؟!، و نیز فرموده : ((ام یقولون : افتریه ، قل فاتوا بسوره مثله ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ، و لما یاتهم تاءویله))، و یا میگویند: قرآنرا بدروغ بخدا نسبت داده ، بگو: اگر راست میگوئید، یک سوره مثل آن بیاورید، و هر کسی را هم که میتواند بکمک دعوت کنید، لکن اینها بهانه است ، حقیقت مطلب این است که چیزها که احاطه علمی بدان ندارند، و هنوز بتاءویلش دست نیافته اند، تکذیب می کنند).

این دو آیه مکی هستند، و در آنها بنظم و بلاغت قرآن تحدی شده ، چون تنها بهره ای که عرب آنروز از علم و فرهنگ داشت ، و حقا هم متخصص در آن بود، همین مسئله سخندانی ، و بلاغت بود، چه ، تاریخ ، هیچ تردیدی نکرده ، در اینکه عرب خالص آنروز، (یعنی قبل از آنکه زبانش در اثر اختلاط با اقوام دیگر اصالت خود را از دست بدهد)، در بلاغت بحدی رسیده بود، که تاریخ چنان بلاغتی را از هیچ قوم و ملتی ، قبل از ایشان و بعد از ایشان ، و حتی از اقوامیکه بر آنان آقائی و حکومت می کردند، سراغ نداده ، و در این فن بحدی پیش رفته بودند، که پای احدی از اقوام بدان جا نرسیده بود، و هیچ قوم و ملتی کمال بیان و جزالت نظم ، و وفاء لفظ، و رعایت مقام ، و سهولت منطق ایشانرا نداشت .

از سوی دیگر قرآن کریم ، عرب متعصب و غیرتی را بشدیدترین و تکان دهنده ترین بیان تحدی کرده ، با اینکه همه میدانیم عرب آنقدر غیرتی و متعصب است ، که بهیچ وجه حاضر نیست برای کسی و در برابر کار کسی خضوع کند، و احدی در این مطلب تردید ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۰۸

و نیز از سوئی دیگر، این تحدی قرآن یکبار، و دو بار نبوده ، که عرب آنرا فراموش کند، بلکه در مدتی طولانی انجام شد، و در این مدت عرب آنچنانی ، برای تسکین حمیت و غیرت خود نتوانست هیچ کاری صورت دهد، و این دعوت قرآنرا جز با شانه خالی کردن ، و اظهار عجز بیشتر پاسخی ندادند، و جز گریختن ، و خود پنهان کردن ، عکس العملی نشان ندادند، همچنانکه خود قرآن



در این باره می‌فرماید: ((الا انهم یشون صدورهم ، لیستخفوا منه ، الا حین یستغشون ثیابهم ، یعلم ما یسرون و ما یعلنون ))، متوجه باشید، که ایشان شانه خالی می‌کنند، تا آرام آرام خود را بیرون کشیده، پنهان کنند، باید بدانند که در همان حالیکه لباس خود بر سر می‌افکنند، که کسی ایشانرا نشناسد، خدا میداند که چه اظهار می‌کنند، و چه پنهان میدارند).

نمونه هائی از معارضاتی که با قرآن شده

از طول مدت این تحدی، در عصر نزولش که بگذریم، در مدت چهارده قرن هم که از عمر نزول قرآن گذشته، کسی نتوانسته کتابی نظیر آن بیاورد، و حد اقل کسی این معنا را در خور قدرت خود ندیده، و اگر هم کسی در این صدد بر آمده، خود را رسوا و مفتضح ساخته.

تاریخ، بعضی از این معارضات و مناقشات را ضبط کرده، مثلاً یکی از کسانی که با قرآن معارضه کرده اند، مسیلمه کذاب بوده، که در مقام معارضه با سوره فیل بر آمده، و تاریخ سخنانش را ضبط کرده، که گفته است: ((الفیل، ما الفیل، و ما ادریک ما الفیل، له ذنب و بیل، و خرطوم طویل))، فیل چیست فیل، و چه میدانی که چیست فیل، دمی دارد سخت و وبیل، و خرطومی طویل).

و در کلامیکه خطاب به سجاح (زنی که دعوی پیغمبری می‌کرد) گفته: ((فولجه فیکن ایلاجاً، و نخرجه منکن اخراجاً))، آنرا در شما زنان فرو می‌کنیم، چه فرو کردنی، و سپس بیرون می‌آوریم، چه بیرون کردنی)، حال شما خواننده عزیز خودت در این هدایانها دقت کن، و عبرت بگیرد.

بعضی از نصاری که خواسته است با سوره فاتحه (سرشار از معارف) معارضه کند، چنین گفته: ((الحمد للرحمان، رب الاکوان، الملک الادیان لک العباده، و بک المستعان، اهدنا صراط الایمان، سپاس برای رحمان، پروردگار کون‌ها، و پادشاه دین ساز، عبادت تو را باد، و استعانت بتو، ما را بسوی صراط ایمان هدایت فرما)) و از این قبیل رطب و یابس‌های دیگر.

دو شبهه پیرامون اعجاز بلاغت قرآن

حال ممکن است بگوئی: اصلاً معنای معجزه بودن کلام را نفهمیدم، برای اینکه کلام ساخته قریحه خود انسان است، چطور ممکن است از قریحه انسان چیزی ترشح کند، که خود انسان از درک آن عاجز بماند؟ و برای خود او معجزه باشد؟ با اینکه فاعل، اقوای از فعل خویش، و منشاء اثر، محیط باثر خویش است، و بعبارتی دیگر، این انسان بود که کلمات را برای معانی وضع کرد، و قرار گذاشت که فلان کلمه بمعنای فلان چیز باشد، تا باین وسیله انسان اجتماعی بتواند مقاصد خود را بدیگران تفهیم نموده، و مقاصد دیگرانرا بفهمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۰۹

پس خاصه کشف از معنا در لفظ، خاصه ایست قراردادی، و اعتباری، که انسان این خاصه را بان داده، و محال است در الفاظ نوعی از کشف پیدا شود، که قریحه خود انسان بدان احاطه نیابد، و بفرضی که چنین کشفی در الفاظ پیدا شود، یعنی لفظی که خود بشر قرار داده، در برابر معنایی معین، معنای دیگری را کشف کند، که فهم و قریحه بشر از درک آن عاجز باشد، این گونه کشف را دیگر کشف لفظی نمیگویند، و نباید آنرا دلالت لفظ نامید.

علاوه بر اینکه اگر فرض کنیم که در ترکیب یک کلام، اعمال قدرتی شود، که بشر نتواند آنطور کلام را ترکیب کند، معنایش این است که هر معنا از معانی که بخواهد در قالب لفظ در آید، بچند قالب میتواند در آید، که بعضی از قالب‌ها ناقص، و بعضی کامل، و بعضی کاملتر است، و همچنین بعضی خالی از بلاغت، و بعضی بلیغ و بعضی بلیغ‌تر، آنوقت در میان این چند قالب، یکی که از هر حیث از سایر قالبها عالی‌تر است، بطوریکه بشر نمیتواند مقصود خود را در چنان قالبی در آورد، آنرا معجزه بدانیم. و لازمه چنین چیزی این است که هر معنا و مقصودی که فرض شود، چند قالب غیر معجز آسا دارد، و یک قالب معجز آسا، با اینکه قرآن کریم در بسیاری از موارد یک معنا را بچند قالب در آورده، و مخصوصاً این تفنن در عبارت در داستانها بخوبی بچشم



میخورد، و چیزی نیست که بشود انکار کرد، و اگر بنا بدعوی شما، ظاهر آیات قرآن معجزه باشد، باید یک مفاد، و یک معنا، و یا بگو یک مقصود، چند قالب معجز آسا داشته باشد.

اعتقاد به ((صرف)) درباره معجزه بودن قرآن

در جواب میگوئیم: قبل از آنکه جواب از شبهه را بدیم مقدمتا توجه بفرمائید که، این دو شبهه و نظائر آن، همان چیز است که جمعی از اهل دانش را وادار کرده، که در باب اعجاز قرآن در بلاغتش، معتقد بصرف شوند، یعنی بگویند: درست است که بحکم آیات تحدی، آوردن مثل قرآن یا چند سوره ای از آن، و یا یک سوره از آن، برای بشر محال است، بشهادت اینکه دشمنان دین، در این چند قرن، نتوانستند دست بچنین اقدامی بزنند، و لکن این از آن جهت نیست که طرز ترکیب بندی کلمات فی نفسه امری محال باشد و خارج از قدرت بشر بوده باشد، چون می بینیم که ترکیب بندی جملات آن، نظیر ترکیب و نظم و جمله بندی هائی است که برای بشر ممکن است.

بلکه از این جهت بوده، که خدای سبحان نگذاشته دشمنان دینش دست بچنین اقدامی بزنند، باین معنا که با اراده الهیه خود، که حاکم بر همه عالم، و از آن جمله بر دلهای بشر است، تصمیم بر چنین امری را از دلهای بشر گرفته، و بمنظور حفظ معجزه، و نشانه نبوت، و نگهداری پاس حرمت رسالت، هر وقت بشر میخواسته در مقام معارضه با قرآن برآید، او تصمیم وی را شل می کرده، و در آخر منصرفش میساخته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۰

نادرستی اعتقاد به صرف

ولی این حرف فاسد و نادرست است، و با آیات تحدی هیچ قابل انطباق نیست، چون ظاهر آیات تحدی، مانند آیه ((قل فاتوا بعشر سوره مثله مفتریات، و ادعوا من استطعتم من دون الله، ان کنتم صادقین، فان لم یستجیبوا لکم فاعلموا انما انزل بعلم الله))، این است که خود بشر نمی تواند چنین قالبی بسازد، نه اینکه خدا نمی گذارد، زیرا جمله آخری آیه که می فرماید: ((فاعلموا انما انزل بعلم الله))، ظاهر در این است که استدلال به تحدی استدلال بر این است که قرآن از ناحیه خدا نازل شد، نه اینکه رسول خدا (ص) آنرا از خود تراشیده باشد، و نیز بر این است که قرآن بعلم خدا نازل شده، نه بانزال شیطانها، همچنانکه در آن آیه دیگر می فرماید: ((ام یقولون تقوله، بل لا- یومنون، فلیاتوا بحدیث مثله))، ان كانوا صادقین، و یا میگویند قرآن را خود او بهم بافته، بلکه چنین نیست، ایشان ایمان ندارند، نه اینکه قرآن از ناحیه خدا نیامده باشد، اگر جز این است، و راست میگویند، خود آنان نیز، یک داستان مثل آن بیاورند، و نیز می فرماید: ((و ما تنزلت به الشیاطین، و ما ینبغی لهم، و ما یستطیعون، انهم عن السمع لمعزولون))، بوسیله شیطانها نازل نشده، چون نه شیطانها سزاوار چنین کاری هستند، و نه می توانند بکنند، چون آنها از شنیدن اسرار آسمانها رانده شده اند).

و صرفی که آقایان می گویند تنها دلالت دارد بر اینکه رسالت خاتم الانبیاء صلوات الله علیه صادق است، بخاطر معجزه صرف، و اینکه خدا که زمام دلها دست او است، تاکنون نگذاشته که دلها بر آوردن کتابی چون قرآن تصمیم بگیرند، و اما بر این معنا دلالت ندارد، که قرآن کلام خداست، و از ناحیه او نازل شده.

آیاتی از قرآن کریم که ظهور در خلاف اعتماد بر صرف دارد

نظیر آیات بالا آیه: ((قل فاتوا بسوره مثله، و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه، و لما یاتهم تاءویله))، است، که ترجمه اش گذشت، و دیدیم که ظاهر در این معنا بود که آنچه باعث شده آوردن مثل قرآن را بر بشر: فرد بشر، و دسته جمعی آنان، محال نموده، و قدرتش را بر این کار نارسا بسازد، این بوده که قرآن مشتمل بر تاءویلی است، که چون بشر احاطه بان نداشته، آنرا تکذیب کرده، و از آوردن نظیرش نیز عاجز مانده، چون تا کسی چیزی را درک نکند، نمی تواند مثل آنرا بیاورد، چون جز خدا کسی علمی بان ندارد، لا جرم احدی نمی تواند بمعارضه خدا برخیزد، نه اینکه خدای سبحان

دل‌های بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده باشد، بطوریکه اگر منصرف نکرده بود، می‌توانستند بیاورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۱

و نیز آیه: ((افلا یتدبرون القرآن، و لو کان من عند غیر الله، لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا))، که به نبودن اختلاف در قرآن تحدی کرده است، چه ظاهرش این است که تنها چیزی که بشر را عاجز از آوردن مثل قرآن کرده، این است که خود قرآن، یعنی الفاظ، و معانی، این خصوصیت را دارد: که اختلافی در آن نیست، نه اینکه خدای تعالی دل‌ها را از اینکه در مقام پیدا کردن اختلاف‌های آن برآیند منصرف نموده باشد، بطوریکه اگر این صرف نبود، اختلاف در آن پیدا میکردند، پس اینکه جمعی از مفسرین، اعجاز قرآن را از راه صرف، و تصرف در دل‌ها معجزه دانسته‌اند، حرف صحیحی نزده‌اند، و نباید بدان اعتناء کرد.

پاسخ به دو شبهه یاد شده و توضیح اینکه چگونه بلاغت قرآن معجزه است

بعد از آنکه این مقدمه روشن شد، اینک در پاسخ از اصل شبهه‌های دو گانه می‌گوئیم: اینکه گفتید: معجزه بودن قرآن از نظر بلاغت محال است، چون مستلزم آنست که، انسان در برابر ساخته خودش عاجز شود، جواب می‌گوئیم: که آنچه از کلام مستند بقریحه آدمی است، این مقدار است که طوری کلام را ترکیب کنیم، که از معنای درونی ما کشف کند، و اما ترکیب آن، و چیدن و نظم کلماتش، بطوریکه علاوه بر کشف از معنا، جمال معنا را هم حکایت کند، و معنا را بعین همان هیئتی که در ذهن دارد، بذهن شنونده منتقل بسازد، و یا نسازد، و عین آن معنا که در ذهن گوینده است، بشنونده نشان بدهد، و یا ندهد، و نیز خود گوینده، معنا را طوری در ذهن خود تنظیم کرده، و صورت علمیه اش را ردیف کرده باشد، که در تمامی روابطش، و مقدماتش، و مقارناتش، و لواحق آن، مطابق واقع باشد، و یا نباشد، یا در بیشتر آنها مطابق باشد، یا در بعضی از آنها مطابق، و در بعضی مخالف باشد، و یا در هیچیک از آنها رعایت واقع نشده باشد، اموری است که ربطی بوضع الفاظ ندارد بلکه مربوط بمقدار مهارت گوینده در فن بیان، و هنر بلاغت است، و این مهارت هم مولود قریحه ایست که بعضی برای اینکار دارند، و یکنوع لطافت ذهنی است، که بصاحب ذهن اجازه می‌دهد کلمات و ادوات لفظی را به بهترین وضع ردیف کند، و نیروی ذهنی او را بان جریانیکه می‌خواهد در قالب لفظ در آورد، احاطه می‌دهد بطوریکه الفاظ تمامی اطراف و جوانب آن، و لوازم و متعلقات آن جریان را حکایت کند.

پس در باب فصاحت و بلاغت، سه جهت هست، که ممکن است هر سه در کلامی جمع بشود، و ممکن است در خارج، از یکدیگر جدا شوند.

۱ ممکن است یک انسان آنقدر بواژه‌های زبانی تسلط داشته باشد، که حتی یک لغت از آن زبان برایش ناشناخته و نامفهوم نباشد، و لکن همین شخص که خود یک لغت نامه متحرک است، نتواند با آن زبان و لغت حرف بزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۲

۲ و چه بسا می‌شود که انسانی، نه تنها عالم بلغت‌های زبانی است، بلکه مهارت سخنوری بان زبان را هم دارد، یعنی می‌تواند خوب حرف بزند، اما حرف خوبی ندارد که بزند، در نتیجه از سخن گفتن عاجز میماند، نمی‌تواند سخنی بگوید، که حافظ جهات معنا، و حاکی از جمال صورت آن معنا، آنطور که هست، باشد.

۳ و چه بسا کسی باشد که هم آگاهی بواژه‌های یک زبان داشته باشد، و هم در یک سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص داشته باشد، و لطف قریحه و رقت فطری نیز داشته، اما نتواند آنچه از معلومات دقیق که در ذهن دارد، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بریزد، در نتیجه از حکایت کردن آنچه در دل دارد، باز بماند، خودش از مشاهده جمال و منظره زیبای آن معنا لذت می‌برد، اما نمی‌تواند معنا را بعین آن زیبایی و لطافت بذهن شنونده منتقل سازد.

و از این امور سه گانه، تنها اولی مربوط بوضع الفاظ است، که انسان با قریحه اجتماعی خود آنها را برای معانی که در نظر گرفته

وضع می کند، و اما دومی و سومی، ربطی بوضع الفاظ ندارد، بلکه مربوط بنوعی لطافت در قوه مدرکه آدمی است.

در محدودیت قوه مدرکه انسان

و این هم خیلی واضح است، که قوه مدرکه آدمی محدود و مقدر است، و نمی تواند تمامی تفصیلات و جزئیات حوادث خارجی، و امور واقعی، با تمامی روابط، و علل، و اسبابش، احاطه پیدا کند، و بهمین جهت ما در هیچ لحظه ای بهیچ وجه ایمن از خطا نیستیم، علاوه بر اینکه استکمال ما تدریجی است، و هستی ما بتدریج رو بکمال می رود، و این خود باعث شده که معلومات ما نیز اختلاف تدریجی داشته باشد، و از نقطه نقص بسوی کمال برود.

هیچ خطیب ساحر بیان، و هیچ شاعر سخندان، سراغ نداریم، که سخن و شعرش در اوائل امرش، و اواخر کارش یکسان باشد. و بر این اساس، هر کلام انسانی که فرض شود، و گوینده اش هر کس باشد، باری ایمن از خطا نیست، چون گفتیم اولاً انسان تمامی اجزاء و شرائط واقع، اطلاع و احاطه ندارد، و ثانیاً کلام اوائل امرش، با اواخر کارش، و حتی اوائل سخنانش، در یک مجلس، با اواخر آن یکسان نیست، هر چند که ما نتوانیم تفاوت آنرا لمس نموده، و روی موارد اختلاف انگشت بگذاریم، اما اینقدر میدانیم که قانون تحول و تکامل عمومی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۳

و بنابراین اگر در عالم، بکلامی بربخوریم، که کلامی جدی و جدا سازنده حق از باطل باشد، نه هذیان و شوخی، و یا هنرنمایی، در عین حال اختلافی در آن نباشد، باید یقین کنیم، که این کلام آدمی نیست، این همان معنائی است که قرآن کریم آنرا افاده می کند، و می فرماید: ((افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا))، آیا در قرآن تدبر نمی کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلاف بسیار در آن می یافتند، و نیز می فرماید: ((و السماء ذات الرجوع، و الارض ذات الصدع، انه لقول فصل، و ما هو بالهزل))، سوگند باسما، که دائماً در برگشت بنقطه ایست که از آن نقطه حرکت کرد، و قسم بزمین که در هر بهاران برای برون کردن گیاهان شکافته میشود، که این قرآن جدا سازنده میانه حق و باطل است، و نه سخنی باطل و مسخره).

معارف قرآنی متکی بر حقایقی ثابت و لایتغیر است و اختلاف و دگرگونی در آن راه ندارد

و در مورد قسم این آیه، نظر و دقت کن، که به چه چیز سوگند خورده، باسما و زمینی که همواره در تحول و دگرگونی هستند، و برای چه سوگند خورده؟ برای قرآنی که دگرگونگی ندارد، و متکی بر حقیقت ثابتی است که همان تاء و یل آنست (تاء و یلی که بزودی خواهیم گفت مراد قرآن از این کلمه هر جا که آورده چیست).

و نیز درباره اختلاف نداشتن قرآن و متکی بودنش بر حقیقتی ثابت فرموده: ((بل هو قرآن مجید، فی لوح محفوظ))، بلکه این قرآنی است مجید، در لوحی محفوظ) و نیز فرموده: ((و الكتاب المبین، انا جعلناه قرآنا عربیا، لعلکم تعقلون، و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم))، سوگند بکتاب مبین، بدرستی که ما آنرا خواندنی و بزبان عرب در آوردیم، باشد که شما آنرا بفهمید، و بدرستی که آن در ام الكتاب بود، که نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است، و نیز فرموده: ((فلا اقسام بمواقع النجوم، و انه لقسم لو تعلمون عظیم، انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا یمسه الا المطهرون))، بمدارهای ستارگان سوگند، (و چه سوگندی که) اگر علم میداشتید می فهمیدید که سوگندی است عظیم، که این کتاب خواندنی هائی است بزرگوار، و محترم، و این خواندنی و دیدنی در کتابی نادیدنی قرار دارد، که جز پاکان، احدی با آن ارتباط ندارد).

آیاتیکه ملاحظه فرمودید، و آیاتی دیگر نظائر آنها، همه حکایت از این دارند: که قرآن کریم در معانی و معارفش، همه متکی بر حقایقی ثابت، و لایتغیر است، نه خودش در معرض دگرگونگی است، و نه آن حقائق.

حال که این مقدمه را شنیدید، پاسخ از اشکال برایت معلوم شد، و فهمیدی که صرف اینکه واژه ها و زبانها ساخته و قریحه آدمی است، باعث نمیشود که کلام معجز آسا محال باشد، و سخنی یافت شود که خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آنرا بیاورد، و معلوم شد که اشکال نامبرده مثل این میماند، که کسی بگوید: محال است آهنگریکه خودش شمشیر میسازد، در برابر ساخته خودش که

در دست مردی شجاع تر از او است عاجز بماند، و سازنده تخت نرد و شطرنج، باید که از همه بازی کنان شطرنج ماهرتر باشد، و سازنده فلود باید که از هر کس دیگر بهتر آنرا بنوازد، در حالیکه هیچیک از این حرفها صحیح نیست، و بسیار میشود که آهنگری با شمشیریکه خودش ساخته کشته میشود، و سازنده شطرنج در برابر بازی کنی ماهر شکست میخورد، و نوازنده ای بهتر از سازنده فلود آنرا می نوازد، پس چه عیبی دارد که خدای تعالی بشر را با همان زبانیکه خود او وضع کرده، عاجز و ناتوان سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۴

شروط حصول بلاغت بتمام معنای کلمه

پس از همه مطالب گذشته روشن گردید، که بلاغت بتمام معنای کلمه وقتی برای کسی دست میدهد که اولاً بتمامی امور واقعی احاطه و آگاهی داشته باشد، و در ثانی الفاظی که اداء می کند الفاظی باشد که نظم و اسلوبی داشته باشد و مو به مو همه آن واقعیات و صورتهای ذهنی گوینده را در ذهن شونده منتقل سازد.

و ترتیب میان اجزاء لفظ بحسب وضع لغوی مطابق باشد با اجزاء معنایی که لفظ میخواهد قالب آن شود، و این مطابقت بطبع هم بوده باشد، و در نتیجه وضع لغوی لغت با طبع مطابق باشد، این آن تعریفی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز خود برای کلام فصیح و بلیغ کرده .

و اما معنا در صحت و درستیش متکی بر خارج و واقع بوده باشد، بطوریکه در قالب لفظ، آن وضعی را که در خارج دارد از دست ندهد، و این مرتبه مقدم بر مرتبه قبلی، و اساس آنست، برای اینکه چه بسیار کلام بلیغ که تعریف بلاغت شامل آن هست، یعنی اجزاء لفظ با اجزاء معنا مطابقت دارد، ولی اساس آن کلام شوخی و هذیانست، که هیچ واقعیت خارجی ندارد، و یا اساسش جهالت است و معلوم است که نه کلام شوخی و هذیان می تواند با جد مقاومت کند، و نه جهالت بنیه آنرا دارد که با حکمت بمعارضه برخیزد، و نیز معلوم است که کلام جامع میان حلاوت و گوارائی عبارت، و جزالت اسلوب، و بلاغت معنا، و حقیقت واقع، راقی ترین کلام است .

حق یکی است و چون قرآن حق است میان اجزاء آن اختلاف نیست

باز این معنا معلوم است که وقتی کلام قائم بر اساس حقیقت و معنایش منطبق با واقع باشد، و تمام انطباق را دارا باشد، ممکن نیست که حقایق دیگر را تکذیب کند، و یا حقایق و معارف دیگرانرا تکذیب کند.

چون حقائق عالم همه با هم متحدالاجزاء متحداالارکانند، هیچ حقی نیست که حقی دیگر را باطل کند، و هیچ صدقی نیست که صدقی دیگر را ابطال نماید، و تکذیب کند، و این باطل است که هم با حق منافات دارد، و هم با باطلهای دیگر، خوب توجه کن، بین از آیه: ((فماذا بعد الحق الا الضلال))، بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز هست؟ چه میفهمی، در این آیه حق را مفرد آورده، تا اشاره کند باینکه در حق افتراق و تفرقه و پراکندگی نیست، باز در آیه ((و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله))، راه ها را دنبال مکنید، که از راه او متفرقتان میسازد)، نظر کن، که راه خدا را یکی دانسته، و راه های دیگر را متعدد، و متفرق، و تفرقه آور دانسته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۵

حال که امر بدین منوال است، یعنی میان اجزاء حق اختلاف و تفرقه نیست، بلکه همه اجزاء آن با یکدگر ائتلاف دارند، قرآن کریم هم که حق است، قهرا اختلافی در آن دیده نمیشود، و نباید دیده شود، چون حق است، و حق یکی است، و اجزایش یکدگر را بسوی خود می کشند، و هر یک سایر اجزاء را نتیجه میدهد، هر یک شاهد صدق دیگران، و حاکی از آنها است .

و این از عجائب امر قرآن کریم است، برای اینکه یک آیه از آیات آن ممکن نیست بدون دلالت و بی نتیجه باشد، و وقتی یکی از آیات آن با یکی دیگر مناسب با آن ضمیمه میشود، ممکن نیست که از ضمیمه شدن آندو نکته بکری از حقایق دست نیاید، و همچنین وقتی آندو آیه را با سومی ضمیمه کنیم می بینیم که سومی شاهد صدق آن نکته میشود.

و این خصوصیت تنها در قرآن کریم است، و بزودی خواننده عزیز در این کتاب در خلال بیاناتیکه ذیل دسته از آیات ایراد می‌کنیم، باین خاصه بر خواهد خورد، و نمونه هائی از آن را خواهد دید، اما حیف و صد حیف که این روش و این طریقه از تفسیر از صدر اسلام متروک ماند، و اگر از همان اوائل این طریقه تعقیب میشد، قطعاً تا امروز چشمه هائی از دریای گوارای قرآن جوشیده بود، و بشر بگنجینه های گرانبھائی از آن دست یافته بود.

پس خیال می‌کنم که تا اینجا اشکالی که کرده بودند جواب داده شد، و بطلانش از هر دو جهت روشن گردید، هم روشن شد که منافات ندارد انسان، واضع لغت باشد، و در عین حال قرآنی نازل شود که خود وضع کننده لغت عرب را از آوردن مثل آن عاجز سازد، و هم روشن گردید که ممکن است از میان قالبها و ترکیب های لفظی، چند ترکیب، معجزه باشد، و اینکه در جهت اولی گفتند: سازنده لغت عرب انسان است، چطور ممکن است کتابی عربی او را عاجز کند؟ باطل است، و اینکه در جهت دوم گفتند بفرضی هم که از میان ترکیبات یک ترکیب معجزه در آید نیز باطل است.

معجزه در قرآن بچه معنا است؟ و چه چیز حقیقت آنرا تفسیر می‌کند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۶  
هیچ شبهه ای نیست در اینکه قرآن دلالت دارد بر وجود آیتی که معجزه باشد، یعنی خارق عادت باشد، و دلالت کند بر اینکه عاملی غیر طبیعی و از ماوراء طبیعت و بیرون از نشئه ماده در آن دست داشته است، البته معجزه باین معنا را قرآن قبول دارد، نه بمعنای امری که ضرورت عقل را باطل سازد.

اثبات بی پایگی سخنان عالم نمایانی که در صدد تاءویل آیات داله بر وقوع معجزه، بر آمده اند در چند فصل پس اینکه بعضی از عالم نماها در صدد بر آمده اند بخاطر اینکه آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند، آیات داله بر وجود معجزه و وقوع آنرا تاءویل کرده اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است، و بدرد خودشان میخورد، اینک برای روشن شدن حقیقت مطلب، آنچه از قرآن شریف درباره معنای معجزه استفاده میشود در ضمن چند فصل ایراد می‌کنیم، تا بی پایگی سخنان آن عالم نماها روشن گردد.

#### ۱ قرآن قانون علیت عمومی را می‌پذیرد

قرآن کریم برای حوادث طبیعی، اسبابی قائل است، و قانون عمومی علیت و معلولیت را تصدیق دارد، عقل هم با حکم بدیهی و ضروریش این قانون را قبول داشته، بحثهای علمی و استدلالهای نظری نیز بر آن تکیه دارد، چون انسان بر این فطرت آفریده شده که برای هر حادثه ای مادی از علت پیدایش آن جستجو کند، و بدون هیچ تردیدی حکم کند که این حادثه علتی داشته است.

این حکم ضروری عقل آدمی است، و اما علوم طبیعی و سایر بحثهای علمی نیز هر حادثه ای را مستند باموری میدانند، که مربوط بان و صالح برای علیت آن است، البته منظور ما از علت، آن امر واحد، و یا مجموع اموری است که وقتی دست بدست هم داده، و در طبیعت بوجود می‌آیند، باعث پیدایش موجودی دیگر می‌شوند، بعد از تکرار تجربه خود آن امر و یا امور را علت و آن موجود را معلول آنها مینامیم، مثلاً بطور مکرر تجربه کرده ایم که هر جا سوخته ای دیده ایم، قبل از پیدایش آن، علتی باعث آن شده، یا آتشی در بین بوده، و آنرا سوزاننده، و یا حرکت و اصطکاک شدیدی باعث آن شده، و یا چیز دیگری که باعث سوختگی میگردد، و از این تجربه مکرر خود، حکمی کلی بدست آورده ایم، و نیز بدست آورده ایم که هرگز علت از معلول، و معلول از علت تخلف نمی‌پذیرد، پس کلیت و عدم تخلف یکی از احکام علیت و معلولیت، و از لوازم آن میباشد.

پس تا اینجا مسلم شد که قانون علیت هم مورد قبول عقل آدمی است، و هم بحثهای علمی آنرا اساس و تکیه گاه خود میدانند، حال می‌خواهیم بگوئیم از ظاهر قرآن کریم هم بر می‌آید که این قانون را قبول کرده، و آنرا انکار نکرده است، چون بهر موضوعیکه متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی، و حوادث دیگر آسمانی و زمینی، آنرا مستند بعلتی کرده است، هر چند که در

آخر بمنظور اثبات توحید، همه را مستند بخدا دانسته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۷

پس قرآن عزیز بصحت قانون علیت عمومی حکم کرده ، باین معنا که قبول کرده وقتی سببی از اسباب پیدا شود، و شرائط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند، و مانعی هم جلو تاءثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت ، البته باذن خدا وجود می یابد، و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته ، کشف می شود که لابد قبلا سببش وجود یافته بوده .

۲ قرآن حوادث خارق عادت را می پذیرد

قرآن کریم در عین اینکه دیدیم که قانون علیت را قبول دارد، از داستانها و حوادثی خبر میدهد که با جریان عادی و معمولی و جاری در نظام علت و معلول سازگار نبوده ، و جز با عواملی غیر طبیعی و خارق العاده صورت نمی گیرد، و این حوادث همان آیت ها و معجزاتی است که بعده ای از انبیاء کرام ، چون نوح ، و هود، و صالح ، و ابراهیم ، و لوط، و داود، و سلیمان ، و موسی ، و عیسی ، و محمد، صلوات الله علیهم نسبت داده است .

حال باید دانست که اینگونه امور خارق العاده هر چند که عادت ، آنرا انکار نموده ، و بعیدش می شمارد، الا اینکه فی نفسه امور محال نیستند، و چنان نیست که عقل آنرا محال بداند، و از قبیل اجتماع دو نقیض ، و ارتفاع آندو نبوده ، مانند این نیست که بگوئیم : ممکن است چیزی از خود آن چیز سلب شود، مثلا- گردو گردو نباشد، و یا بگوئیم : یکی نصف دو تا نیست ، و امثال اینگونه اموری که بالذات و فی نفسه محالند، و خوارق عادت از این قبیل نیستند.

و چگونه میتوان آنرا از قبیل محالات دانست ؟ با اینکه ملیونها انسان عاقل که پیرو دین بودند، در اعصار قدیم ، معجزات را پذیرفته ، و بدون هیچ انکاری با آغوش باز و با جان و دل قبولش کرده اند، اگر معجزه از قبیل مثالهای بالا بود، عقل هیچ عاقلی آنرا نمی پذیرفت ، و با آن به نبوت کسی ، و هیچ مسئله ای دیگر استدلال نمی کرد، و اصلا احدی یافت نمیشد که آنرا بکسی نسبت دهد.

علاوه بر اینکه اصل اینگونه امور، یعنی معجزات را عادت طبیعت ، انکار نمی کند، چون چشم نظام طبیعت از دیدن آن پر است ، و برایش تازگی ندارد، در هر آن می بیند که زنده ای بمرده تبدیل میشود، و مرده ای زنده میگردد، صورتی دیگر، حادثه ای بحادثه دیگر تبدیل می شود، راحتی ها جای خود را به بلا، و بلاها به راحتی میدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۱۸

دو فرق بین وقایع عادی و معجزه خارق عادت

تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست ، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آنگونه حوادث در جلو چشم ما اثر می گذارند، و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند، و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می بینیم ، و از معجزات را نمی بینیم ، و دیگر اینکه در حوادث طبیعی اسباب اثر خود را بتدریج می بخشند، و در معجزه آنی و فوری اثر می گذارند.

مثلا- اژدها شدن عصا که گفتیم محال عقلی نیست ، در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج بعقل و شرائط زمانی و مکانی مخصوصی است ، تا در آن شرائط، ماده عصا از حالی بحالی دیگر برگردد، و بصورتها بیسیاری یکی پس از دیگری در آید، تا در آخر صورت آخری را بخود بگیرد، یعنی اژدها شود، و معلوم است که در این مجرا عصا در هر شرایطی که پیش آید، و بدون هیچ علتی و خواست صاحب اراده ای اژدها نمیشود، ولی در مسیر معجزه محتاج بان شرائط و آن مدت طولانی نیست ، بلکه علت که عبارتست از خواست خدا، همه آن تاءثیرهائی را که در مدت طولانی بکار می افتاد تا عصا اژدها شود، در یک آن بکار می اندازند، همچنانکه ظاهر از آیاتیکه حال معجزات و خوارق را بیان می کند همین است .

تصدیق و پذیرفتن خوارق عادت نه تنها برای عامه مردم که سر و کارشان با حس و تجربه میباشد مشکل است ، بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست برای اینکه علوم طبیعی هم سر و کارش با سطح مشهود از نظام علت و معلول طبیعی است ، آن سطحی که تجارب علمی و آزمایش های امروز و فرضیاتی که حوادث را تعلیل می کنند، همه بر آن سطح انجام میشوند، پس پذیرفتن معجزات و خوارق عادت هم برای عوام ، و هم برای دانشمندان روز، مشکل است .



## کارهای خارق العاده و توجیه علماء روانکاو از آنها

چیزیکه هست علت این نامساعد بودن نظرها، تنها انس ذهن بامور محسوس و ملموس است، و گرنه خود علم معجزه را نمی تواند انکار کند، و یا روی آن پرده پوشی کند، برای اینکه چشم علم از دیدن امور عجیب و خارق العاده پر است، هر چند که دستش هنوز به مجاری آن نرسیده باشد، و دانشمندان دنیا همواره از متراضین و جوکیها، حرکات و کارهای خارق العاده می بینند، و در جرائد و مجلات و کتابها میخوانند، و خلاصه چشم و گوش مردم دنیا از اینگونه اخبار پر است، بحدی که دیگر جای هیچ شک و تردیدی در وجود چنین خوارقی باقی نمانده.

و چون راهی برای انکار آن باقی نمانده، علمای روانکاو دنیا، ناگزیر شده اند در مقام توجیه اینگونه کارها بر آمده، آنرا بجریان امواج نامرئی الکتریسته و مغناطیسی نسبت دهند، لذا این فرضیه را عنوان کرده اند: که ریاضت و مبارزات نفسانی، هر قدر سخت تر باشد، بیشتر انسان را مسلط بر امواج نامرئی و مرموز می سازد، و بهتر میتواند در آن امواج قوی بدلخواه خود دخل و تصرف کند، امواجی که در اختیار اراده و شعوری است و یا اراده و شعوری با آنها است، و بوسیله این تسلط بر امواج حرکات و تحریکات و تصرفاتی عجیب در ماده نموده، از طریق قبض و بسط و امثال آن، ماده را بهر شکلی که میخواهد در می آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۱۹

و این فرضیه در صورتی که تمام باشد، و هیچ اشکالی اساسش را سست نکند سر از یک فرضیه جدیدی در می آورد که تمامی حوادث متفرقه را تعلیل می کند، و همه را مربوط بیک علت طبیعی میسازد، نظیر فرضیه ای که در قدیم حوادث و یا بعضی از آنها را توجیه می کرد، و آن فرضیه حرکت و قوه بود.

این بود سخنان دانشمندان عصر درباره معجزه و خوارق عادات، و تا اندازه ای حق با ایشان است، چون معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد، و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد، و بعبارت ساده تر منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی (چون آب و آفتاب و هوا و خاک) با شرائط و روابطی خاص جمع شوند، و در اثر اجتماع آنها موجودی دیگر فرضاً گیاه پیدا شود، که وجودش بعد از وجود آنها، و مربوط بانها است، به طوری که اگر آن اجتماع و نظام سابق بهم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی کند.

پس فرضاً اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، با اینکه موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی نیز داشته باشد، حال چه ما آن علت را بشناسیم، و چه نشناسیم، چه مانند علمای نامبرده آن علت را عبارت از امواج نامرئی الکتریسته مغناطیسی بدانیم، و چه درباره اش سکوت کنیم.

معجزه و خوارق عادات نیز مستند به علل و اسباب هستند

قرآن کریم هم نام آن علت را نبرده، و نفرموده آن یگانه امر طبیعی که تمامی حوادث را چه عایش و چه آنها که برای بشر خارق العاده است، تعلیل می کند چیست؟ و چه نام دارد؟ و کیفیت تاءثیرش چگونه است؟.

و این سکوت قرآن از تعیین آن علت، بدان جهت است که از غرض عمومی آن خارج بوده، زیرا قرآن برای هدایت عموم بشر نازل شده، نه تنها برای دانشمندان و کسانی که فرضاً الکتریسته شناسند، چیزیکه هست قرآن کریم این مقدار را بیان کرده: که برای هر حادثه مادی سببی مادی است، که باذن خدا آن حادثه را پدید می آورد، و بعبارتی دیگر، برای هر حادثی مادی که در هستیش مستند بخداست، (و همه موجودات مستند باو است) یک معجری مادی و راهی طبیعی است، که خدایتعالی فیض خود را از آن معجری بآن موجود افاضه می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۰

از آن جمله میفرماید: ((و من یتق الله يجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب، و من یتوکل علی الله فهو حسبه، ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا))، کسیکه از خدا بترسد، خدا برایش راه نجاتی قرار داده، از مسیری که خودش نپندارد، روزیش



میدهد، و کسیکه بر خدا توکل کند، او وی را بس است، که خدا بکار خویش می‌رسد، و خدا برای هر چیزی مقدار و اندازه‌ای قرار داده).

در صدر آیه، با مطلق آوردن کلام، می‌فهماند هر کس از خدا بترسد، و هر کس بطور مطلق بر خدا توکل کند، خدا او را روزی میدهد، و کافی برای او است، هر چند که اسباب عادی که نزد ما سبب اند، بر خلاف روزی وی حکم کنند، یعنی حکم کنند که چنین کسی نباید روزی بمقدار کفایت داشته باشد.

این دلالت را اطلاق آیات زیر نیز دارد: ((و اذا سالک عبادى عنى ، فانى قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان )): و چون بندگان من سراغ مرا از تو می‌گیرند من نزدیکم، دعای دعا کننده را در صورتیکه مرا بخواند اجابت می‌کنم، هر چند که اسباب ظاهری مانع از اجابت باشد)، ((ادعونی استجب لکم )): مرا بخوانید تا دعایتان را مستجاب کنم، (هر چند که اسباب ظاهری اقتضای آن نداشته باشد): ((الیس اللّٰه بکاف عبده ))، آیا خدا کافی بنده خود نیست؟ چرا هست، و حوائج و سئوالات او را کفایت می‌کند، هر چند که اسباب ظاهری مخالف آن باشند).

گفتگوی ما درباره صدر آیه سوم از سوره طلاق بود، که آیات بعدی نیز، استفاده ما را از آن تایید می‌کرد، اینک می‌گوئیم که ذیل آیه یعنی جمله: ((ان اللّٰه بالغ امره )) اطلاق صدر را تعلیل می‌کند، و می‌فهماند چرا خدایتعالی بطور مطلق امور متوکلین و متقین را کفایت می‌کند؟ هر چند اسباب ظاهری اجازه آنرا ندهند؟ می‌فرماید: برای اینکه اولاً- امور زندگی متوکلین و متقین جزو کارهای خود خداست، (همچنانکه کارهای شخصی یک وزیر فداکار، کار شخص سلطان است)، و در ثانی خدائیکه سلسله اسباب را براه انداخته، العیاذ باللّٰه دست بند بدست خود نزده، همانطور که باراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می‌گیرد، و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدایتعالی باطلاق خود باقی است، و هر چه بخواهد می‌کند، هر چند که راههای عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند.

حال باید دید آیا در مورد خوارق عادات و معجزات، خدایتعالی چه می‌کند؟ آیا معجزه را بدون بگریان انداختن اسباب مادی و علل طبیعی و بصرف اراده خود انجام میدهد، و یا آنکه در مورد معجزه نیز پای اسباب را بمیان می‌آورد؟ ولی علم ما بان اسباب احاطه ندارد، و خدا خودش بدان احاطه دارد، و بوسیله آن اسباب آن کاری را که میخواهد می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۱

آیه (قد جعل اللّٰه شیء قدرًا) دلالت دارد بر صحت احتمال دوم

هر دو طریق، احتمال دارد، جز اینکه جمله آخری آیه سوم سوره طلاق یعنی جمله: ((قد جعل اللّٰه لکل شیء قدرًا))، که مطالب ما قبل خود را تعلیل می‌کند، و می‌فهماند بچه جهت (خدا بکارهای متوکلین و متقین می‌رسد؟) دلالت دارد بر اینکه احتمال دوم صحیح است، چون بطور عموم فرموده: خدا برای هر چیزی که تصور کنی، حدی و اندازه‌ای و مسیری معین کرده، پس هر سببی که فرض شود، (چه از قبیل سرد شدن آتش بر ابراهیم، و زنده شدن عصای موسی، و امثال آنها باشد، که اسباب عادی اجازه آنها را نمی‌دهد)، و یا سوختن هیزم باشد، که خود، مسبب یکی از اسباب عادی است، در هر دو مسبب خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه‌ای و مرزی معین کرده، و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری بکار می‌زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده اش (نسوختن ابراهیم، و ازدها شدن عصا و امثال آن) شود، هر چند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آنها نداشته باشد، برای اینکه اتصالات و ارتباطهای نامبرده ملک موجودات نیست، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند، و هر جا اجازه ندادند یاغی گردند، بلکه مانند خود موجودات، ملک خدایتعالی و مطیع و منقاد اویند.

و بنابراین آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه خدایتعالی بین تمامی موجودات اتصالاتها و ارتباطهای برقرار کرده، هر کاری بخواهد

میتواند انجام دهد، و این نفی علیت و سببیت میان اشیاء نیست، و نمیخواهد بفرماید اصلا علت و معلولی در بین نیست، بلکه میخواهد آنرا اثبات کند و بگوید: زمام این علل همه بدست خداست، و بهر جا و بهر نحو که بخواهد بحرکتش در می آورد، پس میان موجودات، علیت حقیقی و واقعی هست، و هر وجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است، و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه بآن نحوی که از ظواهر موجودات و بحسب عادت در می یابیم، (که مثلا همه جا سر که صفرا بر باشد)، بلکه بنحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است، (دلیل روشن این معنا این است که می بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۲۲

بیان اینکه فقط خداوند به نظام و ارتباط بین موجودات آگاهی دارد در آیات قرآنی

این همان حقیقتی است که آیات قدر نیز بر آن دلالت دارد، مانند آیه ((وان من شیء الا عندنا خزائنه، و ما ننزله الا بقدر معلوم))، هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آنست، و ما نازل و در خور این جهانش نمیکنیم، مگر به اندازه ای معلوم) و آیه ((انا کل شیء خلقناه بقدر))، ما هر چیزی را بقدر و اندازه خلق کرده ایم، و آیه ((وخلق کل شیء، فقدره تقدیرا)) (و هر چیزی آفرید، و آنرا به نوعی اندازه گیری کرد) و آیه ((الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی))، آنکسی که خلق کرد، و خلقت هر چیز را تکمیل و تمام نمود، و آنکسی که هر چه را آفرید اندازه گیری و هدایتش فرمود، و همچنین آیه ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انف سمک، الا فی کتاب من قبل ان نبراه)) (هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما پدید نمی آید، مگر آنکه قبل از پدید آوردنش در کتابی ضبط بوده)، که درباره ناگواریهاست، و نیز آیه ((ما اصاب من مصیبه الا باذن الله، و من یومن بالله یهد قلبه، و الله بکل شیء علیم))، (هیچ مصیبتی نمی رسد، مگر باذن خدا، و کسیکه بخدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند، و خدا بهر چیزی دانا است).

آیه اولی و نیز بقیه آیات، همه دلالت دارند بر اینکه هر چیزی از ساحت اطلاق بساحت و مرحله تعیین و تشخیص نازل میشود، و این خداست که با تقدیر و اندازه گیری خود، آنها را نازل میسازد، تقدیری که هم قبل از هر موجود هست، و هم با آن، و چون معنا ندارد که موجودی در هستیش محدود و مقدر باشد، مگر آنکه با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود باشد، و نیز از آنجائیکه یک موجود مادی با مجموعه ای از موجودات مادی ارتباط دارد، و آن مجموعه برای وی نظیر قالبند، که هستی او را تحدید و تعیین می کند، لاجرم باید گفت: هیچ موجود مادی نیست، مگر آنکه بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب گیری شده، و این موجود، معلول موجود دیگری است مثل خود.

ممکن هم هست در اثبات آنچه گفته شد استدلال کرد بایه ((ذلکم الله ربکم، خالق کلشیء))، (این الله است که پروردگار شما، و آفریدگار همه کائنات است). و آیه ((ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي علی صراط مستقیم))، چون این دو آیه بضمیمه آیات دیگری که گذشت قانون عمومی علیت را تصدیق میکنند، و مطلوب ما اثبات میشود.

برای اینکه آیه اول خلقت را بتامی موجوداتی که اطلاق کلمه (چیز) بر آن صحیح باشد، عمومیت داده، و فرموده هر آنچه (چیز) باشد مخلوق خداست، و آیه دومی خلقت را یک و تیره و یک نسق دانسته، اختلافی را که مایه هرج و مرج و جزاف باشد نفی می کند.

و قرآن کریم همانطور که دیدید قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق کرد، نتیجه میدهد که نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند، و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است، و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه بیک و تیره است، و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۲۳

از اینجا این معنا نیز نتیجه گیری میشود: که هر سبب از اسباب عادی، که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آنرا سبب پنداشته ایم، و در مورد آن مسبب، اسباب حقیقی هست، که بهیچ وجه تخلف نمی پذیرد، و احکام و خواص، دائمی است

، همچنانکه تجارب علمی نیز در عناصر حیاة و در خوارق عادات ، این معنا را تاءید می کند.

۳ قرآن در عین اینکه حوادث مادی را بعلم مادی نسبت میدهد بخدا هم منسوب میدارد

قرآن کریم همانطور که دیدید میان موجودات علیت و معلولیت را اثبات نمود، و سببیت بعضی را برای بعضی دیگر تصدیق نمود، همچنین امر تمامی موجودات را بخدایتعالی نسبت داده ، نتیجه می گیرد: که اسباب وجودی ، سببیت خود را از خود ندارند، و مستقل در تاءثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و بتمام معنای کلمه کسی جز خدای (عز سلطانه) نیست ، و در این باره فرموده: ((إلا له الخلق والأمر))، (آگاه باش که خلقت و امر همه بدست او است)، و نیز فرموده: ((لله ما فی السماوات و ما فی الارض))، (از آن خداست آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است) و نیز فرموده: ((له ملک السماوات و الارض))، (مراو راست ملک آسمانها و زمین)، و نیز فرموده: ((قل کل من عند الله))، (بگو همه از ناحیه خداست) و آیاتی بسیار دیگر، که همه دلالت میکنند بر اینکه هر چیزی مملوک محض برای خداست ، و کسی در ملک عالم شریک خدا نیست ، و خدا میتواند هر گونه تصرفی که بخواهد و اراده کند در آن بکند، و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر بعد از آنکه خدا اجازه دهد، که البته خدا بهر کس بخواهد اجازه تصرف میدهد، ولی در عین حال همان کس نیز مستقل در تصرف نیست ، بلکه تنها اجازه دارد، و معلوم است که شخص مجاز، دخل و تصرفش بمقداری است که اجازه اش داده باشند، و در این باره فرموده ((قل الله م مالک الملک ، توتی الملک من تشاء، و تنزع الملک ممن تشاء))، (بار الها که مالک ملکی ، و ملک را بهر کس بخواهی میدهی ، و از هر کس بخواهی باز می ستانی)، و نیز فرموده: ((الذی اعطی کلشی ء خلقه ثم هدی))، (آنکه خلقت هر موجودی را بآن داده و سپس هدایت کرده) و آیاتی دیگر از این قبیل ، که تنها خدایرا مستقل در ملکیت عالم معرفی می کنند.

همچنانکه در دو آیه زیر اجازه تصرف را بپاره ای اثبات نموده ، در یکی فرموده: ((له ما فی السماوات و ما فی الارض ، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه؟)) (مر او راست ملک آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، کیست آنکس که نزد او بدون اذن او شفاعت کند)، و در دومی می فرماید: ((ثم استوی علی العرش ، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه))، (سپس بر مصدر اوامر قرار گرفته ، امر را اداره کرد، هیچ شفیی نیست مگر بعد از اذن او). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۴

پس با در نظر گرفتن این آیات ، اسباب هر چه باشند، مالک سببیت خود هستند، اما به تملیک خدایتعالی ، و در عین اینکه مالک سببیت خود هستند، مستقل در اثر نیستند، این معنا همان است که خدایتعالی از آن به شفاعت و اذن تعبیر نموده ، و معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد، باین معنا که اگر اذن باشد مانعی از تصرف ماءذون نباشد، و اگر اذن نباشد، مانعی از تصرف او جلوگیری کند، و آن مانع هم وقتی تصور دارد، که در شیء مورد بحث اقتضائی برای تصرف باشد، چیزیکه هست مانع جلو آن اقتضاء را بگیرد، و نگذارد شخص ماءذون در آن شیء تصرف کند.

پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تاءثیر، که بخاطر آن مبدء و مقتضی سبب در مسبب مؤثر می افتد، و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر میشود که مقتضی تاءثیر موجود، و مانع از آن معدوم باشد، و در عین حال یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع ، شرط مهم تری دارد، و آن این است که خداوند جلوگیر سبب از تاءثیر نشود. ۴ قرآن کریم برای نفوس انبیاء تاءثیری در معجزات قائل است

بدنبال آنچه در فصل سابق گفته شد، اضافه می کنیم که بنابر آنچه از آیات کریمه قرآن استفاده می شود، یکی از سبب ها در مورد خصوص معجزات نفوس انبیاء است ، یکی از آن آیات آیه: ((و ما کان لرسول ان یأتی بایة الا باذن الله ، فاذا جاء امر الله ، قضی بالحق ، و خسر هنالک المبطلون)):(هیچ رسولی نمیتواند معجزه ای بیاورد، مگر باذن خدا پس وقتی امر خدا بیاید بحق داوری شده ، و مبطلین در آنجا زیانکار میشوند) از این آیه بر می آید که آوردن معجزه از هر پیغمبری که فرض شود منوط باذن خدای سبحان است ، از این تعبیر بدست می آید که آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء، بخاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه

آنان موجود است، که بکار افتادن و تاءثیرش منوط بآذن خداست، که تفصیلش در فصل سابق گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۵

آیه دیگریکه این معنا را اثبات می کند، آیه ((واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان، و ما کفر سلیمان، ولکن الشیاطین کفروا، یعلمون الناس السحر، و ما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت، و ما یعلمان من احد، حتی یقولوا انما نحن فتنه، فلا تکفر، فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته، و ما هم بضارین به من احد الا باذن الله))، (آنچه شیطانها بر ملک سلیمان میخواندند، پیروی کردند، سلیمان خودش کفر نورزید، ولکن شیطانها کفر ورزیدند که سحر بمردم آموختند، آن سحریکه بر دو فرشته بابل یعنی هاروت و ماروت نازل شده بود، با اینکه آن دو فرشته بهیچ کس یاد نمیدادند مگر بعد از آنکه زنهار میدادند: که این تعلیم ما، مایه فتنه و آزمایش شما است، مواظب باشید با این سحر کافر نشوید، ولی آنها از آن دو فرشته تنها چیز را می گرفتند که مایه جدائی میانه زن و شوهر بود، هر چند که باحادی ضرر نمی رساندند مگر باذن خدا). این آیه همانطور که صحت علم سحر را فی الجمله تصدیق کرده، بر این معنا نیز دلالت دارد: که سحر هم مانند معجزه ناشی از یک مبدء نفسانی در ساحر است، برای اینکه در سحر نیز مسئله اذن آمده، معلوم میشود در خود ساحر چیزی هست، که اگر اذن خدا باشد بصورت سحر ظاهر میشود.

تمامی امور خارق العاده مستند به مبادئی نفسانی و مقتضیاتی ارادی هستند

و کوتاه سخن اینکه: کلام خدایتعالی اشاره دارد باینکه تمامی امور خارق العاده، چه سحر، و چه معجزه، و چه غیر آن، مانند کرامتهای اولیاء، و سایر خصالیکه با ریاضت و مجاهده بدست می آید، همه مستند بمبادئی است نفسانی، و مقتضیاتی ارادی است، چنانکه کلام خدایتعالی تصریح دارد باینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست، مبدئی است، مافوق تمامی اسباب ظاهری، و غالب بر آنها در همه احوال، و آن تصریح اینستکه می فرماید: ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون))، (کلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت یافته، که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد، و بدرستیکه لشکریان ما تنها غالبند) و نیز فرموده: ((کتب الله لاغلبن انا و رسلی))، (خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم بطور مسلم غالبیم)، و نیز فرموده: ((انا لننصر رسلنا، و الذین آمنوا فی الحیاة الدنیا، و یوم یقوم الاشهداء))، (ما فرستادگان خود را و نیز آنهائی را که در زندگی دنیا ایمان آوردند، در روزیکه گواهان بپا می خیزند یاری می کنیم)، و این آیات بطوریکه ملاحظه می کنید مطلقند، و هیچ قیدی ندارند.

از اینجا ممکن است نتیجه گرفت، که مبدء موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری است غیر طبیعی، و مافوق عالم طبیعت و ماده، چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود، و در نتیجه در برابر مادی قوی تری مقهور و مغلوب میشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۶

خواهی گفت امور مجرده هم مانند امور مادی همینطورند، یعنی در مورد تراحم غلبه با قوی تر است، در پاسخ میگوئیم: درست است، ولکن در امور مجرده، تراحمی پیش نمی آید، مگر آنکه آن دو مجردی که فرض کرده ایم تعلقی به مادیات داشته باشند، که در اینصورت اگر یکی قوی تر باشد غلبه می کند، و اما اگر تعلقی بمادیات نداشته باشند تراحمی هم نخواهند داشت، و مبدء نفسانی مجرد که باراده خدای سبحان همواره منصور است وقتی بمانع مادی برخورد خدایتعالی نیروئی بآن مبدء مجرد افاضه می کند که مانع مادی تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد.

۵ قرآن کریم همانطور که معجزات را بنفوس انبیاء نسبت میدهد، بخدا هم نسبت میدهد.

بیان اینکه اراده و فعل انسان موقوف به اراده و فعل خدا است

جمله اخیر از آیه ایکه در فصل سابق آوردیم یعنی آیه ای: که میفرمود: ((فاذا جاء امر الله قضی بالحق)) الخ، دلالت دارد بر اینکه

تأثیر مقتضی نامبرده منوط بامری از ناحیه خدایتعالی است، که آن امر با اذن خدا که گفتیم جریان منوط بآن نیز هست صادر میشود، پس تأثیر مقتضی وقتی است که مصادف بامر خدا، و یا متحد با آن باشد، و اما اینکه امر چیست؟ در آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) کلمه ایجاد و کلمه (کن) تفسیر شده.

و آیات زیر این اناطه به امر خدا را آماده می کنند، ((ان هذه تذکره، فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا، و ما تشاؤون الا ان یشاء الله))، (بدرستی این قرآن تذکره و هشدار است، پس هر کس خواست بسوی پروردگارش راهی انتخاب کند، ولی نمی کنید، مگر آنکه خدا بخواهد) و آیه ((ان هو الا ذکر للعالمین، لمن شاء منکم ان یتقیم، و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین))، (او نیست مگر هشدار دهی برای عالمیان، برای هر کس که از شما بخواهد مستقیم شود، ولی نمیخواهید مگر آنکه خدا بخواهد، که رب العالمین است). این آیات دلالت کرد بر اینکه آن امری که انسان میتواند اراده اش کند، و زمام اختیار وی بدست آنست، هرگز تحقق نمی یابد، مگر آنکه خدا بخواهد، یعنی خدا بخواهد که انسان آنرا بخواهد، و خلاصه اراده انسان را اراده کرده باشد، که اگر خدا بخواهد انسان اراده می کند، و میخواهد، و اگر او نخواهد، اراده و خواستی در انسان پیدا نمیشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۷

آری آیات شریفه ایکه خواندید، در مقام بیان این نکته اند که کارهای اختیاری و ارادی بشر هر چند بدست خود او و با اختیار او است، ولیکن اختیار و اراده او دیگر بدست او نیست، بلکه مستند بمشیت خدای سبحان است، بعضی ها گمان کرده اند آیات در مقام افاده این معنا است که هر چه را انسان اراده کند خدا هم همان را اراده کرده، و این خطائی است فاحش، چون لازمه اش این است که در موردیکه انسان اراده ای ندارد، و خدا اراده دارد، مراد خدا از اراده اش تخلف کند، و خدا بزرگتر از چنین نقص و عجز است، علاوه بر اینکه اصلا این معنا مخالف با ظواهر آیاتی بی شمار است، که در این مورد وارد شده، مانند آیه: ((و لو شئنا لاتینا کل نفس هدیها))، (اگر میخواستیم هدایت همه نفوس را بآنها میدادیم)، یعنی هر چند که خود آن نفوس نخواهند هدایت شوند، پس مشیت خدا تابع خواست مردم نیست، و آیه شریفه ((ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا، و اگر پروردگارت میخواست تمامی مردم روی زمین همگیشان ایمان می آوردند))، پس معلوم میشود اراده مردم تابع اراده خداست، نه بعکس، چون می فرماید: اگر او اراده می کرد که تمامی مردم ایمان بیاورند، مردم نیز اراده ایمان می کردند، و از این قبیل آیاتی دیگر.

پس اراده و مشیت، اگر تحقق پیدا کند، معلوم میشود تحقق آن مراد به اراده خدای سبحان و مشیت او بوده، و همچنین افعالیکه از ما سر می زند مراد خداست، و خدا خواسته که آن افعال از طریق اراده ما، و با وساطت مشیت ما از ما سر بزند، و این دو یعنی اراده و فعل، هر دو موقوف بر امر خدای سبحان، و کلمه (کن) است. پس تمامی امور، چه عادی، و چه خارق العاده، و خارق العاده هم، چه طرف خیر و سعادت باشد، مانند معجزه و کرامت، و چه جانب شرش باشد، مانند سحر و کهنات، همه مستند باسباب طبیعی است، و در عین اینکه مستند باسباب طبیعی است، موقوف باراده خدا نیز هست، هیچ امری وجود پیدا نمی کند، مگر بامر خدای سبحان، یعنی باینکه سبب آن امر مصادف و یا متحد باشد با امر خدای تعالی.

و تمامی اشیاء، هر چند از نظر استناد وجودش بخدایتعالی بطور مساوی مستند باو است، باین معنا که هر جا اذن و امر خدا باشد، موجودی از مسیر اسبابش وجود پیدا می کند، و اگر امر و اجازه او نباشد تحقق پیدا نمی کند، یعنی سببیت سببش تمام نمیشود، الا اینکه قسمی از آن امور یعنی معجزه انبیاء، و یا دعای بنده مؤمن، همواره همراه اراده خدا هست، چون خودش چنین وعده ای را داده، و درباره خواست انبیاءش فرموده: ((کتب الله لاغلبن انا ورسلی))، و درباره اجابت دعای مؤمن وعده داده، و فرموده: ((اجیب دعوه الداع اذا دعان)) الخ، آیاتی دیگر نیز این استثناء را بیان می کنند، که در فصل سابق گذشت.

۶ قرآن معجزه را به سببی نسبت میدهد که هرگز مغلوب نمیشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۸

در پنج فصل گذشته روشن گردید که معجزه هم مانند سایر امور خارق العاده از اسباب عادی خالی نیست و مانند امور عادی محتاج به سببی طبیعی است، و هر دو اسبابی باطنی غیر آنچه ما مسبب میدانیم دارند، تنها فرقی که میان امور عادی و امور خارق العاده هست، این است که امور عادی مسبب از اسباب ظاهری و عادی و آن اسباب هم تواءم با اسبابی باطنی و حقیقی هستند، و آن اسباب حقیقی تواءم با اراده خدا و امر او هستند، که گاهی آن اسباب با اسباب ظاهری هم آهنگی نمی کنند، و در نتیجه سبب ظاهری از سببیت می افتد، و آن امر عادی موجود نمیشود، چون اراده و امر خدا بدان تعلق نگرفته .

بخلاف امور خارق العاده که چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات، و چه خیرات، چون استجاب دعا و امثال آن، و چه معجزات، مستند با اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند با اسباب طبیعی غیر عادی اند، یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست، و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی، و در آخر مستند باذن و اراده خدا هستند

تفاوت بین سحر و معجزات و کرامات

و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یکطرف و استجاب دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرفی دیگر هست اینست که در اولی اسباب غیر طبیعی مغلوب میشوند ولی در دو قسم اخیر نمیشوند.

باز فرقی که میانه مصادیق قسم دوم هست اینست که در مورد معجزه از آنجا که پای تحدی و هدایت خلق در کار است، و با صدور آن صحت نبوت پیغمبری و رسالت و دعوتش بسوی خدا اثبات میشود، لذا شخص صاحب معجزه در آوردن آن صاحب اختیار است، باین معنا که هر وقت از او معجزه خواستند میتواند بیاورد، و خدا هم اراده اش را عملی میسازد، بخلاف استجاب دعا و کرامات اولیاء، که چون پای تحدی در کار نیست، و اگر تخلف پذیرد کسی گمراه نمیشود، و خلاصه هدایت کسی وابسته بدان نیست، لذا تخلف آن امکان پذیر هست .

اشکال بر حجیت معجزه

حال اگر بگوئیم: بنا بر آن چه گفته شد، اگر فرض کنیم کسی بتمامی اسباب و علل طبیعی معجزه آگهی پیدا کند، باید او هم بتواند آن عوامل را بکار گرفته، و معجزه بیاورد، هر چند که پیغمبر نباشد، و نیز در اینصورت هیچ فرقی میان معجزه و غیر معجزه باقی نمی ماند، مگر صرف نسبت، یعنی یک عمل برای مردمی معجزه باشد، و برای غیر آن مردم معجزه نباشد، برای مردمی که علم و فرهنگی ندارند معجزه باشد، و برای مردمی دیگر که علمی پیشرفته دارند، و به اسرار جهان آگهی یافته اند، معجزه نباشد، و یا یک عمل برای یک عصر معجزه باشد و برای اعصار بعد از آن معجزه نباشد، اگر پی بردن با اسباب حقیقی و علل طبیعی قبل از علت اخیر در خور توانائی علم و اباحت علمی باشد، دیگر اعتباری برای معجزه باقی نمی ماند، و معجزه از حق کشف نمیکند، و نتیجه این بحثی که شما پیرامون معجزه کردید، این میشود: که معجزه هیچ حجیتی ندارد، مگر تنها برای مردم جاهل، که با سرار خلقت و علل طبیعی حوادث اطلاعی ندارند، و حال آنکه ما معتقدیم معجزه خودش حجت است، نه اینکه شرائط زمان و مکان آنرا حجت می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۲۹

بیان جهت اعجاز معجزات و پاسخ به اشکال مذکور

در پاسخ این اشکال میگوئیم: که خیر، گفتار ما مستلزم این تالی فاسد نیست، چون ما نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند بعوامل طبیعی مجهول است، تا شما بگوئید هر جا که جهل مبدل بعلم شد، معجزه هم از معجزه بودن و از حجیت می افتد، و نیز نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند بعوامل طبیعی غیر عادی است، بلکه گفتیم، از این جهت معجزه است که عوامل طبیعی و غیر عادی مغلوب نمیشود، و همواره قاهر و غالب است. مثلاً بهبودی یافتن یک جذامی بدعای مسیح علیه السلام، از این جهت معجزه است که عامل آن امری است که هرگز مغلوب نمیشود، یعنی کسی دیگر اینکار را نمیتواند انجام دهد، مگر آنکه او نیز صاحب کرامتی چون مسیح باشد، و این منافات ندارد که از راه معالجه و دواء هم بهبودی نامبرده حاصل بشود، چون



بهبودی از راه معالجه ممکن است مغلوب و مقهور معالجه‌ای قوی تر از خود گردد، یعنی طبیعی دیگر بهتر از طیب اول معالجه کند، ولی نام آنرا معجزه نمی‌گذاریم .

۷ قرآن کریم معجزه را برهان بر حقانیت رسالت میدانند، نه دلیلی عامیانه .

در اینجا سئوالی پیش می‌آید و آن اینست که چه رابطه‌ای میان معجزه و حقانیت ادعای رسالت هست؟ با اینکه عقل آدمی هیچ تلازمی میان آندو نمی‌بیند، و نمی‌گوید: اگر مدعی رسالت راست بگوید، باید کارهای خارق العاده انجام دهد، و گرنه معارفی را که آورده همه باطل است، هر چند که دو تا چهار تا باشد.

و از ظاهر قرآن کریم هم بر می‌آید که نمی‌خواهد چنین ملازمه‌ای را اثبات کند، چون هر جا سخن از داستانهای جمعی از انبیاء، چون هود، و صالح، و موسی، و عیسی، و محمد (ص)، بمیان آورده، معجزاتشان را هم ذکر می‌کند، که بعد از انتشار دعوت، مردم از ایشان معجزه و آیتی خواستند، تا بر حقیقت دعوتشان دلالت کند، و ایشان هم همانچه را خواسته بودند آوردند. و ای بسا در اول بعثت و قبل از درخواست مردم معجزاتی را دارا میشدند، همچنانکه خدایتعالی بنقل قرآن کریم در شبی که موسی را برسالت بر می‌گزیند، معجزه عصا و ید بیضاء را باو و هارون داد ((اذب انت و اخوک بآیاتی، و لا تنیا فی ذکری))، (تو و برادرت معجزات مرا بردار و برو در یاد من سستی مکنید)، و از عیسی (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: ((و رسولا الی بنی اسرائیل، انی قد جتکم بآیه من ربکم، انی اخلق لکم من الطین کهیئۃ الطیر، فانفخ فیہ، فیکون طیرا باذن اللہ، و ابری الاکمه و الابرص، و احیی الموتی باذن اللہ، و انبئکم، بما تاء کلون، و ما تدخرون فی بیوتکم، ان فی ذلک لآیه لکم ان کنتم مؤمنین))، (و فرستاده‌ای بسوی بنی اسرائیل گسیل داشتم، که می‌گفت: من آیتی از ناحیه پروردگارتان آورده‌ام، من برای شما از گل مجسمه مرغی میسازم، بعد در آن میدم، ناگهان باذن خدا مرغ زنده میشود، و کور مادرزاد و جذامی را شفا میدهم، و مردگان را باذن خدا زنده می‌کنم، و بشما خبر میدهم که امروز چه خورده‌اید، و در خانه چه ذخیره‌ها دارید، همه اینها آیتهایی است برای شما اگر که ایمان بیاورید)، و هم چنین قبل از انتشار دعوت اسلام قرآن را بعنوان معجزه بوی داده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۰

با اینکه همان طور که در اشکال گفتیم، هیچ تلازمی میان حق بودن معارفی که انبیاء و رسل درباره مبدء و معاد آورده‌اند، و میانه آوردن معجزه نیست؟ علاوه بر نبودن ملازمه، اشکال دیگر اینکه: اصلا معارفی که انبیاء آورده‌اند، تمام بر طبق برهانهای روشن و واضح است، و این براهین هر عالم و بصیری را از معجزه بی‌نیاز می‌کند، و بهمین جهت بعضی گفته‌اند: اصلا معجزه برای قانع کردن عوام الناس است، چون عقلشان قاصر است از اینکه حقایق و معارف عقلی را درک کنند، بخلاف خاصه مردم، که در پذیرفتن معارف آسمانی هیچ احتیاجی بمعجزه ندارند.

جواب اشکال مطرح شده

جواب از این اشکال اینست که انبیاء و رسل، هیچیک هیچ معجزه‌ای را برای اثبات معارف خود نیاوردند، و نمی‌خواستند با آوردن معجزه مسئله توحید و معاد را که عقل خودش بر آنها حکم می‌کند اثبات کنند، و در اثبات آنها بحجت عقل اکتفاء کردند، و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند.

همچنانکه قرآن کریم در استدلال بر توحید می‌فرماید: ((قالت رسلهم: اء فی اللہ شک فاطر السماوات و الارض؟)) (رسولان ایشان بایشان می‌گفتند: آیا در وجود خدا پدید آورنده آسمانها و زمین شکی هست؟!))، و در احتجاج بر مسئله معاد می‌فرماید: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا، ذلک ظن الذین کفروا، فویل للذین کفروا من النار، ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض؟ ام نجعل المتقین کالفجار؟)) (ما آسمان و زمین و آنچه بین آندو است بباطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند، از آتش، آیا ما با آنانکه ایمان آورده و عمل صالح کردند، چون مفسدان در زمین معامله می‌کنیم؟ و یا متقین و فجار را بیک چوب میرانیم؟) نه اینکه برای اثبات این معارف متوسل بمعجزه شده



باشند، بلکه معجزه را از این بابت آوردند که مردم از ایشان در خواست آنرا کردند، تا بحقانیت دعویشان پی ببرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۱

(و حق چنین در خواستی هم داشتند، برای اینکه عقل مردم بایشان اجازه نمیدهد دنبال هر ادعائی را بگیرند، و زمام عقاید خود را بدست هر کسی بسپارند، بلکه باید بکسی ایمان بیاورند که یقین داشته باشند از ناحیه خدا آمده) آری کسیکه ادعا میکند فرستاده خدا است، و خدا از طریق وحی یا بدون واسطه وحی باوی سخن میگوید، و یا فرشته‌ای بسوی او نازل میشود، ادعای امری خارق العاده میکند، چون وحی و امثال آن از سنخ ادراکات ظاهری و باطنی که عامه مردم آنرا میشناسند، و در خود می‌یابند، نیست، بلکه ادراکی است مستور از نظر عامه مردم، و اگر این ادعا صحیح باشد، معلوم است که از غیب و ماورای طبیعت تصرفاتی در نفس وی میشود، و بهمین جهت با انکار شدید مردم روبرو میشود.

دو نوع عکس‌العمل مردم در انکار دعوی انبیاء (ع)

و مردم در انکار دعوی انبیاء یکی از دو عکس‌العمل را نشان دادند، جمعی در مقام ابطال دعوی آنان بر آمده، و خواستند تا با استدلال آنرا باطل سازند، از آنجمله گفتند: ((ان انتم الا بشر مثلنا، تریدون ان تصدونا عما کان یعبد آباونا))، (شما جز بشری مثل ما نیستید، و با اینحال میخواهید ما را از پرستش چیزهاییکه پدران ما می‌پرستیدند باز بدارید)، که حاصل استدلالشان اینستکه شما هم مثل سایر مردمید، و مردم در نفس خود چنین چیزهایی که شما برای خود ادعا می‌کنید نمی‌یابند، با اینکه آنها مثل شما و شما مثل ایشانید، و اگر چنین چیزی برای یک انسان ممکن بود، برای همه بود، و یا همه مثل شما میشدند.

و از سوی دیگر یعنی از ناحیه انبیاء جوابشان را بنا بر حکایت قرآن کریم چنین دادند: ((قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم، و لکن الله یمن علی من یشاء من عباده))، (رسولان ایشان بایشان گفتند: ما (همانطور که شما میگوئید) جز بشری مثل شما نیستیم، تنها تفاوت ما با شما منتی است که خدا بر هر کسی بخواهد می‌گذارد)، یعنی مماثلت را قبول کرده گفتند: رسالت از منت‌های خاصه خدا است، و اختصاص بعضی از مردم به بعضی از نعمت‌های خاصه، منافاتی با مماثلت ندارد، همچنانکه می‌بینیم: بعضی از مردم به بعضی از نعمت‌های خاصه اختصاص یافته‌اند و اگر خدا بخواهد این خصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی نیست که جلوگیری شود، نبوت هم یکی از آن خصوصیت‌ها است، که خدا انبیاء را بدان اختصاص داده، هر چند که میتوانست بغیر ایشان نیز بدهد.

احتجاجاتی که علیه رسول اکرم (ص) شده و خداوند آنها را رد کرده است

نظیر این احتجاج که علیه انبیاء کردند، استدلالی است که علیه رسول اسلام (ص) کردند، و قرآن آنرا چنین حکایت میکند: ((انزل علیه الذکر من بیننا))، (آیا از میانه همه ما مردم، قرآن تنها باو نازل شود؟) و نیز حکایت می‌کند که گفتند: ((لولا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم؟)) (چرا این قرآن بر یکی از دو مردان بزرگ این دو محل نازل نشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۲

باز نظیر این احتجاج و یا قریب بآن، احتجاجی است که در آیه: ((و قالوا ما لهذا الرسول یاء کل الطعام و یمشی فی الاسواق؟ لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا؟ او یلقى الیه کنز؟ او تکون له جنه یاء کل منها))، (گفتند: این چه پیغمبری است که غذا میخورد، و در بازارها راه می‌رود؟ اگر پیغمبر است، چرا فرشته‌ای بر او نازل نمیشود، تا با او بکار اندازد، و چرا گنجی برایش نمی‌افتد، و یا باغی ندارد که از آن بخورد؟) بچشم میخورد.

چون خواسته‌اند بگویند: ادعای رسالت، ایجاب می‌کند که شخص رسول مثل ما مردم نباشد، چون حالاتی از قبیل وحی و غیره دارد که در ما نیست، و با این حال چرا این رسول طعام میخورد، و در بازارها راه می‌رود، تا لقمه نانی بدست آورد؟ او باید برای اینکه محتاج کاسبی نشود، گنجی نزدش بیفتد و دیگر محتاج بآمدن بازار و کار و کسب نباشد، و یا باید باغی داشته باشد که از آن

ارتزاق کند، نه اینکه از همان طعامها که ما میخوریم استفاده کند، دیگر اینکه باید فرشته ای با او باشد که در کار انذار کمکش کند.

و خدایتعالی استدلالشان را رد نموده فرمود: ((انظر کیف ضربوا لك الامثال ، فضلوا فلا يستطيعون سیلا)) تا آنجا که میفرماید: ((و ما ارسلنا قبلك من المرسلین ، الا انهم لیاء کلون الطعام ، و یمشون فی الاسواق ، و جعلنا بعضکم لبعض فتنه ، اء تصبرون ؟ و کان ربک بصیرا))، (بین چگونه مثلها می زنند، و این بدان جهت است که گمراه شده نمیتوانند راهی پیدا کنند تا آنجا که می فرماید و ما قبل از تو هیچیک از پیغمبران را نفرستادیم ، الا اینکه آنان نیز طعام میخوردند، و در بازارها راه میرفتند، و ما بعضی از شما را مایه فتنه بعضی دیگر کرده ایم ، ببینم آیا خویشتن داری می کنید یا نه ، البته پروردگار تو بینا است )

احتجاج بر توقع نزول فرشته و دیدن خداوند و ملائکه و رد آن در قرآن کریم

و در جای دیگر از استدلال نامبرده آنان این قسمت را که می گفتند: باید فرشته ای نازل شود، رد نموده می فرماید: ((و لو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا ، و للبسا علیهم ما یلبسون))، (بفرض هم که آن رسول را فرشته می کردیم باز در صورت مردی می کردیم و امر را بر آنان مشتبه میساختیم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۳۳

باز قریب بهمین استدلال را در آیه : ((و قال الذین لا یرجون لقاءنا ، لولا انزل علینا الملائکه ؟ او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم ، و عتوا عتوا کبیرا ، آنانکه امید دیدار ما ندارند، گفتند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمیشود؟ و چرا پروردگاران را نمی بینیم ؟ راستی چقدر پا از گلیم خود بیرون نهادند، و چه طغیان بزرگی مرتکب شدند؟!))، از ایشان حکایت کرده چون در این گفتارشان خواسته اند با این توقع که خودشان نزول ملائکه و یا پروردگار را ببینند، دعوی رسالت رسول خدا (ص) را باطل کنند، و بگویند: ما هم که مثل اوئیم ، پس چرا خودمان نزول ملائکه را نبینیم ؟ و چرا خودمان پروردگاران را دیدار نکنیم؟! خدایتعالی استدلالشان را رد نموده و فرموده : ((یوم یرون الملائکه ، لا بشری یومئذ للمجرمین ، و یقولون حجرا محجورا، (روزی خواهد رسید که ملائکه را ببینند، اما روزی که مجرمین مژده ای ندارند و در امانخواهی فریادشان به حجرا حجرا بلند میشود) و حاصل معنای آن این است که این کفار با این حال و وصفی که دارند، ملائکه را نمی بینند، مگر در حال مردن ، همچنانکه در جای دیگر همین پاسخ را داده و فرموده : ((و قالوا: یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون ، لو ما تاءتینا بالملائکه ؟ ان کنت من الصادقین ، ما نزل الملائکه الا بالحق ، و ما کانوا اذا منظرین))، (گفتند: ای کسیکه ذکر بر او نازل شده ، تو دیوانه ای ، اگر راست میگوئی ، چرا این ملائکه بسروقت خود ما نیاید؟ (مگر ما از تو کمتریم؟) اینان میدانند که ما ملائکه را جز بحق نازل نمیکنیم ، و وقتی بحق نازل کنیم دیگر بایشان مهلت نمیدهند). این چند آیه اخیر علاوه بر وجه استدلال ، نکته ای اضافی دارد، و آن این است که اعتراف براستگویی رسول خدا (ص) کرده اند، چیزیکه هست میگویند: خود او نمیداند آنچه که میگوید، اما وحی آسمانی نیست ، بلکه هذیانهای است که بیماری جنون در او پدید آورده ، همچنانکه در جای دیگر از ایشان حکایت میکند که گفتند: ((مجنون و ازدجر))، (اجنه او را آزار میدهند). و کوتاه سخن آنکه امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلالهای است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده اند.

درخواست معجزه بعنوان حجت و شاهد از انبیاء برای پذیرش دعوت آنها

عکس العمل دوم که مردم در برابر دعوت انبیاء نشان دادند، این بود که دعوت آنان را نپذیرفتند مگر وقتی که حجت و شاهی بر صدق دعوی خود بیاورند، برای اینکه دعوی انبیاء مشتمل بر چیزهایی بود که نه دلها و نه عقول بشر آشنائی با آن نداشت ، و لذا باصطلاح فن مناظره از راه منع با سند وارد شدند، و منظورشان از شاهد همان معجزه است .

توضیح اینکه ادعای نبوت و رسالت ، از هر نبی و رسولی که قرآن نقل کرده ، با ادعای وحی و سخن گوئی با خدا، و یا به گفتگوی با واسطه و بی واسطه نقل کرده ، و این مطلبی است که هیچیک از حواس ظاهری انسان با آن آشنائی ندارد، و حتی

تجربه نیز نمی‌تواند انسانرا با آن آشنا سازد، در نتیجه از دو جهت مورد اشکال واقع میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه :

۱۳۴

اول اینکه شما انبیاء چه دلیلی بر این ادعا دارید که وحی بر ما نازل میشود؟ دوم اینکه ، ما دلیل بر نبود چنین چیزی داریم ، و آن اینستکه وحی و گفتگوی با خدا، و دنباله های آن ، که همان تشریح قوانین و تربیت های دینی است ، همه از اموری استکه برای بشر قابل لمس نیست ، و بشر آنرا در خود احساس نمیکند، و قانون جاری در اسباب و مسببات نیز منکر آنست ، پس این ادعای بر امری خارق العاده است ، که قانون عمومی علیت آنرا جائز نمیداند.

بنابراین اگر پیغمبری چنین ادعائی بکند، و در دعویش راستگو هم باشد، لازمه دعویش این استکه با ماوراء طبیعت اتصال و رابطه داشته باشد، و مؤید به نیروئی الهی باشد، که آن نیرو میتواند عادت را خرق کند، و وقتی یک پیغمبر دارای نیروئی است که عادت را خرق می کند، باید معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بیاورد، چون فرقی میان آن خارق العاده و این خارق العاده نیست ، و حکم امثال یکی است ، اگر منظور خدا هدایت مردم از طرق خارق العاده یعنی از راه نبوت و وحی است ، باید این نبوت و وحی را با خارق العادهی دیگری تاءید کند، تا مردم آنرا بپذیرند، و او بمنظور خود برسد.

بیان علت درخواست معجزه توسط امتهای مختلف با ذکر یکمثل

این آن علتی است که امتهای انبیا را وادار کرد تا از پیغمبر خود معجزه ای بخواهند، تا مصدق نبوتشان باشد، و منظورشان از درخواست معجزه ، همانطور که گفته شد تصدیق نبوت بوده ، نه اینکه بر صدق معارف حقه ایکه بشر را بدان میخواندند دلالت کند، چون آن معارف مانند توحید و معاد همه برهانی است ، و احتیاج به معجزه ندارد. مسئله درخواست امتها از پیامبران که معجزه بیاورد، مثل این استکه مردی از طرف بزرگ یک قوم پیامی برای آن قوم بیاورد، که در آن پیام اوامر و نواهی آن بزرگ هست ، و مردم هم ایمان دارند باینکه بزرگشان از این دستورات جز خیر و صلاح آنان را نمیخواهد، در چنین فرض همینکه پیام آرنده احکام و دستورات بزرگ قوم را برای قوم بیان کند، و آنرا برهانی نماید، کافی است در اینکه مردم بحقانیت ، آن دستورات ایمان پیدا کنند، ولی آن برهانها برای اثبات این معنا که پیام آرنده براستی از طرف آن بزرگ آمده ، کافی نیست ، لذا مردم اول از او شاهد و دلیل میخواهند، که از کجا میگوئی : بزرگ ما تو را بسوی ما گسیل داشته ؟ درست است که احکامی که برای ما خواندی همه صحیح است ، اما باید اثبات کنی که این احکام دستورات بزرگ ما است ، یا باینکه دستخط او را بیاوری ، یا باینکه مهر او در ذیل نامه ات باشد، و یا علامت دیگری که ما آنرا بشناسیم ، داستان انبیاء و معجزه خواستن قومشان ، عیناً نظیر این مثال است ، و لذا قرآن از مشرکین مکه حکایت می کند: که گفتند: ((حتی تنزل علینا کتاباء نقره ))، (تا آنکه کتابی بیاوری که ما آنرا بخوانیم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۳۵

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مطلب روشن گردید:

اول اینکه میانه دعوی نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست ، و معجزه دلیل بر صدق دعوی پیغمبر است ، و در این دلالت فرقی میان عوام و خواص مردم نیست .

دوم اینکه وحیی که انبیاء از غیب می گیرند، از سنخ مدرکات ما، و آنچه که ما با حواس و با عقل نظری خود درک می کنیم ، نیست ، و وحی غیر فکر صائب است ، و این معنا در قرآن کریم از واضحات قرآن است ، بطوریکه احدی در آن تردید نمی کند، و اگر کسی کمترین تاءمل و دقت نظر و انصاف داشته باشد، آنرا درمی یابد.

انحراف جمعی از اهل علم معاصر با تفسیر مادی حقائق دینی و از آنجمله معجزه

ولی متأسفانه جمعی از اهل علم معاصر، در همین جا منحرف شده اند، و همانطور که در سابق نیز اشاره کرده ایم ، گفته اند: اساس معارف الهی و حقایق دینی بر اصالت ماده و تحول و تکامل آنست ، چون اساس علوم طبیعی بر همان است ، در نتیجه تمامی

ادراک های انسانی را در خواص ماده دانسته اند، که ماده دماغ، آنرا ترشح می‌دهد، و نیز گفته اند: تمامی غایات وجودی و همه کمالات حقیقی، چه افراد برای درک آن تلاش کنند، و چه اجتماعات، همه و همه مادی است. و در دنبال این دعوی بدون دلیل خود نتیجه گرفته اند: که پس نبوت هم یک نوع نبوغ فکری، و صفای ذهنی است، که دارند آن که ما او را پیغمبر می‌نامیم بوسیله این سرمایه کمالات اجتماعی قوم خود را هدف قرار می‌دهد، و باین صراط می‌افتد، که قوم خویش را از ورطه وحشیت و بربریت بساحت حضارت و تمدن برساند، و از عقائد و آرائی که از نسلهای گذشته بارث برده، آنچه را که قابل انطباق با مقتضیات عصر و محیط زندگی خودش هست، منطبق می‌کند، و بر همین اساس قوانین اجتماعی و کلیات عملی بر ایشان تشریح نموده، با آن اصول و قوانین اعمال حیاتی آنان را اصلاح می‌کند، و برای تمیم آن، احکام، و اموری عبادی نیز جعل می‌کند، تا بوسیله آن عبادتها خصوصیات روحی آنانرا نیز حفظ کرده باشد، چون جامعه صالح و مدینه فاضله جز با داشتن چنین مراسمی درست نمی‌شود. نتایجی که این گروه از تئوریه‌ها و فرضیات خود گرفته اند

از این تئوریه‌ها و فرضیات که جز در ذهن، و در عالم فرض، جایی ندارد، نتیجه گرفته اند که اولاً: پیغمبر آن کسی است که دارای نبوغ فکری باشد، و قوم خود را دعوت کند، تا باصلاح محیط اجتماعی خود پردازند.

و ثانیاً: وحی بمعنای نقش بستن افکار فاضله در ذهن انسان نامبرده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۶

و ثالثاً: کتاب آسمانی عبارت است از مجموع همان افکار فاضله، و دور از هوس و از اغراض نفسانی شخصی.

و رابعاً: ملائکه که انسان نامبرده از آنها خبر می‌دهد، عبارتند از قوای طبیعی ای که در عالم طبیعت امور طبیعی را اداره می‌کند، و یا عبارتست از قوای نفسانیه ای که کمالات را به نفس افاضه می‌کند، و در میان ملائکه خصوص روح القدس عبارتست از مرتبه ای از روح طبیعی مادی، که این افکار از آن ترشح میشود.

و در مقابل، شیطان عبارتست از مرتبه ای از روح که افکار زشت و پلید از آن ترشح می‌گردد، و انسانرا بکارهای زشت و بفساد انگیزی در اجتماع دعوت می‌کند، و روی همین اساس واهی، تمامی حقایقی را که انبیاء از آن خبر داده اند، تفسیر می‌کنند، و سر هر یک از لوح، و قلم، و عرش، و کرسی، و کتاب، حساب و بهشت، و دوزخ، از این قبیل حقایق را بیالینی مناسب با اصول نامبرده می‌خوابانند.

و خامساً: بطور کلی، دین تابع مقتضیات هر عصری است، که با تحول آن عصر بعضی دیگر باید متحول شود.

و سادساً: معجزاتی که از انبیاء نقل شده، همه دروغ است، و خرافاتی است که بآن حضرات نسبت داده اند، و یا از باب اغراق گوئی حوادثی عادی بوده، که بمنظور ترویج دین، و حفظ عقائد عوام، ازاینکه در اثر تحول اعصار متحول شود، و یا حفظ حیثیت پیشوایان دین، و رؤسای مذهب، از سقوط، بصورت خارق العاده اش در آورده، و نقل کرده اند، و از این قبیل یاوه سرانی هائی که یک عده آنها سروده، و جمعی دیگر هم از ایشان پیروی نموده اند.

و نبوت باین معنا به خیمه شب بازیهای سیاسی شبیه تر است، تا به رسالت الهی، و چون بحث و گفتگو در پیرامون این سخنان، خارج از بحث مورد نظر است، لذا از پرداختن پاسخ بدانها صرفنظر نموده می‌گذریم.

با عینک مادی معنویات و ماورای طبیعت را نمی‌توان دید

آنچه در اینجا میتوانیم بگوئیم، این است که کتابهای آسمانی، و بیاناتیکه از پیغمبران بما رسیده، بهیچ وجه با این تفسیریکه آقایان کرده اند، حتی کمترین سازش و تناسب را ندارد.

خواهید گفت: آخر صاحبان این نظریه‌ها، باصطلاح دانشمندان، و همانهایند که مو را از ماست می‌کشند، چطور ممکن است حقیقت دین و حقانیت آورندگان ادیانرا نفهمند؟! در پاسخ می‌گوئیم: عینک انسان بهر رنگ که باشد، موجودات را بآن رنگ بآدمی نشان می‌دهد، و دانشمندان مادی همه چیز را با عینک مادیت می‌بینند، و چون خودشان هم مادی و فریفته مادیاتند، لذا در

نظر آنان معنویات و ماورای طبیعت مفهوم ندارد، و هر چه از حقائق دین که برتر از ماده اند بگوششان بخورد تا سطح مادیت پائینش آورده، معنای مادی جامدی برایش درست می‌کنند، (عینا مانند کودک خاک نشین، که عالترین شیرینی را تا با کثافت آغشته نکند نمیخورد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۷

البته آنچه از آقایان شنیدی، در حقیقت تطور جدیدی است، که یک فرضیه قدیمی بخود گرفته، چون در قدیم نیز اشخاصی بودند که تمامی حقائق دینی را باموری مادی تفسیر می‌کردند، با این تفاوت، که آنها می‌گفتند: این حقائق مادی در عین اینکه مادی هستند، از حس ما غایبند، عرش، و کرسی، و لوح، و قلم، و ملائکه، و امثال آن، همه مادی هستند، و لکن دست حس و تجربه ما بآنها نمیرسد.

این فرضیه در قدیم بود، لکن بعد از آنکه قلمرو علوم طبیعی توسعه یافت، و اساس همه بحث‌ها حس و تجربه شد، اهل دانش ناگزیر حقائق نامبرده را بعنوان اموری مادی انکار کردند، چون نه تنها با چشم معمولی دیده نمیشدند، حتی با چشم مسلح به تلسکوپ و امثال آن نیز محسوس نبودند، و برای اینکه یکسره زیراب آنها را نزنند، و هتک حرمت دین نکنند، و نیز علم قطعی خود را مخدوش نسازند، حقائق نامبرده را باموری مادی برگردانیدند.

دیدگاه دو گروه از اهل علم درباره حقایق نامبرده

و این دو طائفه از اهل علم، یکی یاغی، و دیگری طاغیند، دسته اول که از قدمای متکلمین، یعنی دارندگان علم کلامند، از بیانات دینی آنچه را که باید بفهمند فهمیده بودند، چون بیانات دینی مجاز گوئی نکرده، ولی برخلاف فهم و وجدان خود، تمامی مصادیق آن بیانات را اموری مادی محض دانستند، وقتی از ایشان پرسیده شد: آخر این عرش مادی و کرسی، و بهشت و دوزخ و لوح و قلم مادی کجایند که دیده نمیشوند؟ در پاسخ گفتند: اینها مادیاتی غایب از حسند، در حالیکه واقع مطلب برخلاف آن بود.

دسته دوم نیز بیانات واضح و روشن دین را از مقاصدش بیرون نموده، بر حقایق مادی و دیدنی و لمس کردنی تطبیق نمودند، با اینکه نه آن امور، مقصود صاحب دین بود، و نه آن بیانات و الفاظ بر آن امور تطبیق میشد.

و بحث صحیح و دور از غرض و مرض، اقتضاء می‌کند، که این بیانات لفظی را بر معنایی تفسیر کنیم، که عرف و لغت آنرا تعیین کرده باشند، و عرف و لغت هر چه درباره کلمات عرش و کرسی و غیره گفته اند، ما نیز همان را بگوئیم، و آنگاه درباره مصادیق آنها، از خود کلام استمداد بجوئیم، چون کلمات دینی بعضی بعض دیگر را تفسیر می‌کند، سپس آنچه بدست آمد، بعلم و نظریه های آن عرضه بداریم، ببینیم آیا علم این چنین مصداقی را قبول دارد؟ و یا آنکه آنرا باطل میدانند؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۳۸

در این بین اگر بتحقیقی برخورداریم، که نه مادی بود، و نه آثار و احکام ماده را داشت، می‌فهمیم پس راه اثبات و نفی این مصداق غیر آن راهی است که علوم طبیعی در کشف اسرار طبیعت طی می‌کند، بلکه راه دیگری است، که ربطی بعلم طبیعی ندارد، آری علمی که درباره اسرار و حقایق داخل طبیعت بحث می‌کند، چه ارتباطی با حقایق خارج از طبیعت دارد؟ و اگر هم بخواهد در آنگونه مسائل دست درازی نموده، چیزی را اثبات و یا نفی کند، در حقیقت فضولی کرده است، و نباید باثبات و نفی آن اعتنائی کرد.

و آن دانشمند طبیعی دانی هم که در اینگونه مسائل غیر طبیعی دخل و تصرفی کرده، و اظهار نظری نموده، نیز فضولی کرده، و بیهوده سخن گفته است، و بکسی میماند که عالم بعلم لغت است، و بخواهد از علم خودش احکام فلکی را اثبات و یا نفی کند، بنظرم همین مقدار برای روشن شدن خواننده عزیز کافی است، و بیشترش اطاله سخن است، لذا به تفسیر بقیه آیات مورد بحث می‌پردازیم.

توضیح ((فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة...))

((فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة)) الخ ، هر چند سوق آیات از اول سوره بمنظور بیان حال منافقین ، و کفار ، و متقین بود ، و می خواست حال هر سه طائفه را بیان کند ، لکن خدای سبحان ، از آنجائیکه در آیه : ((يا ايها الناس اعبدوا ربكم)) الخ ، خطابرا متوجه هر سه کرد ، و همه مردم را بسوی پرستش خود دعوت نمود ، قهرا مردم در مقابل این دعوت به دو قسم تقسیم شدند ، پذیرنده و نپذیرنده ، چون بطور کلی دعوت از حیث اجابت و عدم اجابت بغیر از این دو طائفه تقسیم نمی پذیرد ، و مردم در برابر آن یا مؤمنند . و یا کافر ، و اما در منافق سخن از ظاهر و باطن بمیان می آید ، و وقتی شخصی منافق شناخته میشود ، که زبان و دلش یکسان نباشد ، و در نتیجه مردم در دعوت نامبرده یا زبان و قلبشان با هم آنرا می پذیرند ، و بدآن ایمان می آورند ، و یا هم با زبان و هم با قلب آنرا انکار می کنند ، و یا آنکه بزبان می پذیرند ، و با قلب انکار می کنند ، و شاید بهمین جهت بود که در آیه مورد بحث و آیه بعدش مردم را دو دسته کرد ، و منافقین را نام نبرد ، و نیز بهمین جهت بجای عنوان متقین عنوان مؤمنین را ذکر کرد .

و اما الفاظ آیه : کلمه (وقود) بمعنای آتش گیرانه است ، (که در قدیم به صورت سنگ و چخماق بود ، و در امروز به صورت فندک درآمده) و در آیه مورد بحث تصریح کرده : باینکه آتش گیرانه دوزخ ، انسانهایند ، که خود باید در آن بسوزند ، پس انسانها هم آتش گیرانه اند ، و هم هیزم آن ، و این معنا در آیه : ((ثم في النار يسجرون)) نیز آمده ، چون می فرماید: سپس در آتش افروخته می شوند ، و همچنین آیه : ((نار الله الموقده ، التي تطلع على الافئدة)) ، (آتش افروخته که از دلها سر می زند).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۳۹

پس معلوم میشود که انسان در آتشی معذب می شود ، که خودش افروخته ،

آدمی در جهان دیگر جز آنچه خودش در این جهان برای خود تهیه کرده چیزی ندارد

و این جمله که مورد بحث ما است ، نظیر جمله ایست که قرآن کریم درباره بهشتیان فرموده ، و آن اینست : ((كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا ، قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ، واتوا به متشابها)) ، (از میوه های بهشت بهر رزقی که می رسند ، میگویند این همان است که قبلا هم روزیمان شد و آنچه را که بایشان داده میشود شبیه با توشه ای می یابند ، که از دنیا با خود برده اند).

چه ، هم از جمله مورد بحث و هم از این آیه بر می آید: آدمی در جهان دیگر ، جز آنچه خودش در این جهان برای خود تهیه کرده چیزی ندارد ، همچنانکه از رسول خدا (ص) هم روایت شده که فرمود: (همانطور که زندگی می کنید ، میمیرید ، و همانطور که میمیرید ، مبعوث میشوید) تا آخر حدیث . هر چند میان دو طائفه ، این فرق هست ، که اهل بهشت را علاوه بر آنچه خود تهیه کرده اند میدهند ، چون قرآن می فرماید: ((لهم ما يشاؤون فيها و لدینا مزيد)) ، (هر چه بخواهند در اختیار دارند ، و نزد ما بیش از آنهم هست).

و اما کلمه (حجارة) ، مقصود از این کلمه ، در جمله (وقودها الناس والحجارة) همان سنگهایی است که بعنوان بت می تراشیدند ، و می پرستیدند بشهادت اینکه در جای دیگر فرموده : ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)) ، (شما و آنچه می پرستید هیزم جهنمید) ، چون کلمه حصب نیز بهمان معنی وقود است .

و لهم فيها ازواج مطهرة کلمه (ازواج) قرینه ایست که دلالت می کند بر اینکه مراد بطهارت طهارت از همه انواع قذارتها و مکارهی است که مانع از تمامیت الفت و التیام و انس میشود ، چه قذارتهای ظاهری و خلقتی ، و چه قذارتهای باطنی و اخلاقی .

بحث روایتی (شامل یک روایت درباره ((ازواج مطهره)))

مرحوم صدوق روایت کرده که شخصی از امام صادق علیه السلام معنای این آیه را پرسید ، فرمود: ازواج مطهره ، حوریانی هستند که نه حیض دارند و نه حدث .

مؤلف : و در بعضی روایات طهارت را عمومیت داده ، و بمعنای برائت از تمامی عیب ها و مکاره گرفته اند . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۴۰



آیات ۲۶ و ۲۷ بقره

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمِمَّا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (۲۶) الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۲۷)

ترجمه آیات

خدا از اینکه به پشه و یا کوچکتر از آن مثل بزند شرم نمی کند مؤمنان چون آن را بشنوند میدانند که درست است و از ناحیه پروردگارشان است، ولی کافران گویند خدا از این مثل چه منظور داشت بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را بوسیله آن گمراه می کند ولی جز گروه بدکاران کسی را بدان گمراه نمی کند (۲۶) کسانی که پیمان خدا را از پس آنکه آنرا بستند می شکنند و رشته ای را که خدا به پیوستن آن فرمان داده المیزان می گسلند و در زمین تباهی می کنند آنها خودشان زیانکارانند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۴۱

یک مرحله از ضلالت و کوری از باب مجازات زشتکاری و فسق آدمی است

بیان آیات

ان الله لا يستحيى ان يضرب ... کلمه (بعوضه) بمعنای پشه است، که یکی از حشرات معروف و از کوچکترین حیواناتی است که بچشم دیده میشوند، و این آیه و آیه بعدیش نظیر آیه سوره رعدند، که می فرماید: ((افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق، كمن هو اعمى؟ انما يتذكر اولوا الالباب الذين يوفون بعهد الله و لا ينقضون الميثاق و الذين يصلون ما امر الله به ان يوصل))، (آیا کسیکه علم دارد باینکه آنچه از ناحیه پروردگارت بتو نازل شده حق است، مثل کسی است که کور است؟ نه، ولی این تفاوت را متوجه نیستند، مگر آنها که دارای عقلند همانهایی که بعهد خدا وفا نموده، آن پیمان را نمی شکنند و آنهائیکه پیوندهائی را که خدا دستور پیوستنش را داده پیوسته میدارند) الخ.

و بهر حال، آیه شهادت میدهد بر اینکه یک مرحله از ضلالت و کوری دنبال کارهای زشت انسان بعنوان مجازات در انسان گنه کار پیدا میشود، و این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که گنه کار را بگناه وا داشت، چون در آیه مورد بحث می فرماید: و ما يضل به الا-الفاسيقين (خدا با این مثل گمراه نمیکند مگر فاسقان را) اضلال را اثر و دنباله فسق معرفی کرده، نه جلوتر از فسق، معلوم میشود این مرحله از ضلالت غیر از آن مرحله ایست که قبل از فسق بوده، و فاسق را بفسق کشانیده (دقت بفرمائید).

این را نیز باید دانست که هدایت و اضلال دو کلمه جامعه هستند که تمامی انواع کرامت و خذلانیکه از سوی خدا بسوی بندگان سعید و شقی می رسد شامل میشود،

پاره ای از احوال و اوصاف دو طائفه ((هدایت شدگان و گمراهان))

آری خدا در قرآن کریم بیان کرده که برای بندگان نیک بخت خود کرامتهائی دارد، و در کلام مجیدش آنها را بر شمرده می فرماید: (ایشانرا بحیوتی طیب زنده می کند)، و (ایشانرا بروح ایمان تاءید می کند)، و (از ظلمت ها به سوی نور بیرونشان می آورد)، و (برای آنان نوری درست می کند که با آن نور راه زندگی را طی می کنند)، و (او ولی و سرپرست ایشان است)، و (ایشان نه خوفی دارند، و نه دچار اندوه می گردند) و (او همواره با ایشان است)، (اگر او را بخوانند دعایشانرا مستجاب میکند)، و (چون بیاد او بیفتند او نیز بیاد ایشان خواهد بود)، و (فرشتگان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل میشوند)، و از این قبیل کرامت هائی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۴۲

و برای بندگان شقی و بدبخت خود نیز خذلانها دارد، که در قرآن عزیزش آنها را بر شمرده، می فرماید: (ایشانرا گمراه می کند)، (و از نور بسوی ظلمت ها بیرون می برد)، (و بر دلهاشان مهر می زند)، (و بر گوش و چشمشان پرده می افکند)، (و رویشانرا بعقب

بر می گرداند)، (و بر گردنهایشان غلها می افکند)، (غلهایشان را طوری بگردن می اندازد که دیگر نمیتوانند رو بدین سو و آن سو کنند)، (از پیش رو و از پشت سرشان سدی و راه بندی می گذارد، تا راه پس و پیش نداشته باشند)، (شیطانها را قرین و دمساز آنان می کند)، (تا گمراهشان کنند، بطوریکه از گمراهیشان خرسند باشند، و به پندارند که راه همان است که ایشان دارند)، (و شیطانها کارهای زشت و بی ثمر آنانرا در نظرشان زینت میدهند)، (و شیطانها سرپرست ایشان می گردند)، (خداوند ایشانرا از طریقی که خودشان هم نفهمند استدرج می کند، یعنی سرگرم لذت و زینت های ظاهری دنیایشان میسازد، تا از اصلاح خود غافل بمانند)، (و بهمین منظور ایشانرا مهلت میدهد که کید خدا بس متین است) (و با ایشان نیرنگ می کند)، (آنانرا بادامه طغیان و میدارد، تا بکلی سرگردان شوند).

حیات و زندگی سه گانه انسان و تاءثر زندگی متاخر از زندگی متقدم

اینها پاره ای از اوصافی بود که خدا در قرآن کریمش از آن دو طائفه نام برده است، و از ظاهر آن برمی آید که انسان در ماورای زندگی این دنیا حیات دیگری قرین سعادت و یا شقاوت دارد، که آن زندگی نیز اصولی و شاخه هائی دارد، که وسیله زندگی اویند، و انسان بزودی یعنی هنگامی که همه سبب ها از کار افتاد، و حجاب برداشته شد، مشرف بآن زندگی میشود، و بدان آگاه می گردد.

و نیز از کلام خدایتعالی بر می آید که برای آدمیان حیاة و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلش الگو می گیرد، واضح تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته، و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت، و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او، و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است، پس انسانیکه در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد، یکی سابق، و یکی لاحق، این آن معنائی است که از ظاهر قرآن استفاده میشود.

و لکن بسیاری از مفسرین، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده اند، همچنانکه آیاتی را که متعرض زندگی لاحق بشر است، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده اند، (اینجا دقت بفرمائید). اما ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می کند، اما قسم اول که عبارتند از آیات ذر و میثاق، بزودی هر یک در مورد خودش خواهد آمد، که خدا از بشر قبل از آنکه بدنیا بیاید، پیمان هائی گرفته، و معلوم میشود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۴۳

استشهاد به چند آیه برای اثبات تبعیت حکم حیات اخروی از حیات دنیوی

و اما در آیات قسم دوم که بسیار زیادند، چند آیه را بعنوان نمونه در اینجا می آوریم، تا خواننده خودش داوری کند، که از ظاهر آن چه استفاده میشود؟ آیا همانطور که ما فهمیده ایم زندگی آخرت تابع حکم زندگی دنیا هست، یا نه؟ و آیا از آنها بر نمی آید که جزای در آن زندگی عین اعمال دنیا است؟ ((لا تعذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون))، (امروز دیگر عذرخواهی مکنید، چون بغیر کرده های خود پاداشی داده نمیشوید)، ((ثم توفی کل نفس ما کسبت))، (سپس به هر کس آنچه را که خود انجام داده، بتمام و کمال داده میشود)، فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة (پس بترسید از آتشی که آتش گیرانه اش مردم و سنگند)، ((فلیدع نادیه سندع الزبانیه)) (پس باشگاه خود را صدا بزند و ما بزودی مامورین دوزخ را صدا می زنیم)، ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا، و ما عملت من سوء))، (روزیکه هر کس آنچه را که از خیر و شر انجام داده حاضر می یابد)، ((ما تاء کلون فی بطونهم الا النار))، (آنها که مال یتیم را میخورند جز آتش در درون خود نمی کنند)، ((انما یا کلون فی بطونهم ناراً))، (آنها که ربا می خورند در شکم خود آتش فرو می کنند).

و بجان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه ای نبود بجز آیه: ((لقد کنت فی غفلة من هذا، فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدید))، (تو از این زندگی غافل بودی، ما پرده ات را کنار زدیم، اینک دیدگانت خیره شده است) کافی بود،

چون لغت غفلت در موردی استعمال میشود که آدمی از چیزیکه پیش روی او و حاضر نزد او است بی خبر بماند، نه در مورد چیزیکه اصلاً وجود ندارد، و بعدها موجود میشود، پس معلوم میشود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، لکن پرده ای میانه ما و آن حائل شده، دیگر اینکه کشف غطاء و پرده برداری از چیزی میشود که موجود و در پس پرده است، اگر آنچه در قیامت آدمی می بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آنروز بانسانها بگویند: تو از این زندگی در غفلت بودی، و این زندگی برایت مستور و در پرده بود، ما پرده ات را برداشتیم، و در نتیجه غفلت مبدل بمشاهده گشت.

و بجان خودم سوگند، اگر شما خواننده عزیز از نفس خود خواهش کنید که شما را به بیان و عبارتی راهنمایی کند، که این معانی را برساند، بدون اینکه پای مجازگوئی در کار داشته باشد، نفس شما خواهش شما را اجابت نمی کند، مگر بعین همین بیانات، و اوصافیکه قرآن کریم بدان نازل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۴۴:

مجازات و تجسم اعمال، دو وجه حاصل از گفتار خداوند درباره زندگی آخرت

و حاصل کلام اینستکه: گفتار خدایتعالی در باره مسئله قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است:

یکی وجه مجازات، که پاداش و کیفر انسانها را بیان می کند، و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد، که آنچه بشر در آینده با آن روبرو میشود، چه بهشت، و چه دوزخ، جزاء اعمالی است که در دنیا کرده.

دوم وجه تجسم اعمال است، که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد، یعنی می رساند که خود اعمال، و یا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند، و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شر، برای صاحبش درست می کنند، که بزودی در روزیکه بساط خلقت بر چیده میشود، بآن امور می رسند، و میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست (برای اینکه دسته اول می رساند که خداوند برای پاداش و کیفر بندگانش بهشت و دوزخی آفریده، که همین الان آماده و مهیا است، و تنها پرده ای میان ما و آن حائل است، که آنرا نمی بینیم، و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبرو می شویم، و دسته دوم از آیات میرساند که اعمال ما در روز قیامت بصورت نعمت های بهشتی، و یا عذابهای دوزخی مجسم میشود، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده، بخاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتی که بصورت نعمتهای آن بهشت مجسم میشود، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد، پس اگر آیات دسته اول بما خبر داد، از اینکه بهشت و دوزخ هست، و آیات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است (مترجم).

معنی فسق

الا- الفاسقین کلمه (فسق) بطوریکه گفته اند، از الفاظی است که قبل از آمدن قرآن معنای امروز آنرا نداشت، و در این معنا استعمال نمیشد، و این قرآن کریم است که کلمه نامبرده را در معنای معروفش استعمال کرد، و آنرا از معنای اصلیش که بمعنای بیرون شدن از پوست است گرفته، چون وقتی میگویند: (فسقت التمره) معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمد، و بهمین جهت خود قرآن نیز کلمه: فاسقین را تفسیر کرد به الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه کسانی که می شکنند عهد خدا را بعد از میثاق آن، و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلاً بسته و محکم شده باشد، پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است.

باز به همین مناسبت در آخر آیه، فاسقین را توصیف فرمود، به خاسرین، و زیانکاران، و معلوم است که مفهوم خاسران و زیانکاری وقتی و در چیزی تصور دارد، که آدمی بوجهی مالک آن باشد، همچنانکه در جائی دیگر درباره خاسرین فرموده: ((ان الخاسرین، الذین خسروا انفسهم و اهلیهم یوم القیامه))، (زیانکاران آنهایند که در روز قیامت خود و اهل خود را زیان کرده باشند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۴۵:

با این حال زنهار که خیال نکنی این صفاتی که خدای سبحان در کتابش برای سعدای از بندگانش، و یا اشقیاء اثبات می کند، برای

مقربین ، و مخلصین ، و محبتین ، و صالحین ، و مطهرین ، و امثال آنان اوصافی و برای ظالمین و فاسقین و خاسرین و غاوین و ضالین و امثال آنان اوصاف دیگری ذکر کرده ، صرف عبارت پردازی ، و اوصافی مبتذل است ، که اگر چنین فکر کنی قریحه و درکت در فهم کلام خدایتعالی دچار اضطراب گشته ، همه را بیک چوب میرانی ، و آنوقت کلام خدا را هم مانند سخنان دیگران غلطهائی عامیانه و سخنی ساده بازاری خواهی گرفت .

بلکه آنچه گفته شد، اوصافی است که از حقایقی روحی ، و مقاماتی معنوی کشف می کند، که یا در راه سعادت آدمی قرار دارند، و یا در راه شقاوت و بدبختیش ، و هر یک از آنها مبداء آثاری مخصوص بخود، و منشاء احکامی خاص و معین هستند، همچنانکه مراتب سن آدمی ، و خصوصیات قوای او، و اوضاع خلقتش ، هر یک منشاء احکام و آثار مخصوصی است ، که نمیتوانیم یکی از آن آثار را در غیر آن سن و سال ، از کسی توقع داشته باشیم ، و اگر در کلام خدایتعالی تدبر و امعان نظر کنی ، خواهی دید آنچه ما ادعا کردیم صحیح و درست است .

بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض

در جمله مورد بحث فرمود: ((و ما یضل به الفاسقین ))، (خدا با قرآن کریم و مثلهایش گمراه نمی کند مگر فاسقان را)، و بهمین تعبیر، خود، بیانگر چگونگی دخالت خدایتعالی در اعمال بندگان ، و نتایج اعمال آنان است ، و در این بحثی که شروع کردیم نیز همین هدف دنبال میشود. توضیح اینکه خدایتعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته ، از آن جمله فرموده : ((لله ما فی السموات و ما فی الارض ))، (آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است )، و نیز فرموده : ((له ملک السموات و الارض ))، (ملک آسمانها و زمین از آن او است )، و نیز فرموده : ((له الملک و له الحمد))، (جنس ملک و حمد از او است ).

مالکیت مطلقه خداوند

و خلاصه خود را مالک علی الاطلاق همه عالم دانسته ، نه بطوریکه از بعضی جهات مالک باشد، و از بعضی دیگر نباشد، آنطور که ما انسانها مالکیم ، چون یک انسان اگر مالک برده ای ، و یا چیزی دیگر باشد، معنای مالکیتش این است که میتواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت ، و بهر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جائز است که عقلا آنرا تجویز کنند، اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست ، مثلا نمیتواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد، و یا مال خود را بسوزاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۴۶

و لکن خدایتعالی مالک عالم است بتمام معنای مالکیت ، و بطور اطلاق ، و عالم مملوک او است ، باز بطور مطلق ، بخلاف مملوکیت یک گوسفند، و یا برده ، برای ما انسانها، چون ملک ما نسبت بآن مملوک ناقص و مشروط است ، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است ، و بعضی دیگر جائز نیست ، مثلا- انسانیکه مالک یک الاغ است ، تنها مالک این تصرف است که بارش را بدوش آن حیوان بگذارد، و یا سوارش شود، و اما اینکه از گرسنگی و تشنگیش بکشد، و بآتشش بسوزاند، و وقتی عقلاء علت آن را میبرسند، پاسخ قانع کننده ای ندهد اینگونه تصرفات را مالک نیست .

و خلاصه تمامی مالکیت هائی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده ، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جائز می سازد، نه همه انحاء تصرف ممکن را، بخلاف ملک خدایتعالی نسبت باشیاء، که علی الاطلاق است ، و اشیاء، غیر از خدایتعالی رب و مالکی دیگر ندارند، و حتی مالک خودشان ، و نفع و ضرر، و مرگ و حیا ، و نشور خود نیز نیستند.

هر تصرفی از خداوند در هر مخلوقی ، تصرفی است از مالک حقیقی در مملوک واقعی و حقیقی

پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود، مالک آن تصرف خدا است ، هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، میتواند، و حق دارد، بدون اینکه قبح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد، چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم

است، که بدون حق باشد، یعنی عقلاء حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند، و او تنها آن تصرفاتی را میتواند بکند، که عقلاء آنرا جائز بدانند، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز کرده باشد، و اما خدایتعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی، و در مملوک واقعی، و حقیقی، پس نه مذمتی بدنبال دارد، و نه قبحی، و نه تالی فاسد دیگری.

و این مالکیت مطلقه خود را تائید کرده باینکه خلق را از پاره ای تصرفات منع کند، و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد، و یا خواسته باشد، و خود را محاسب و بازخواست کننده، و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته، فرموده: ((من ذا الذی یشفع عنده الا باذن))، (آن کیست که بدون اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند)، و نیز فرموده: ((ما من شفیع الا من بعد اذنه))، (هیچ شفיעی نیست، مگر بعد از اجازه او) و نیز فرموده: ((لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا))، (اگر خدا میخواست همه مردم را هدایت می کرد) و نیز فرموده ((یضل من یشاء و یهدی من یشاء)) و باز فرموده ((و ما تشاؤون الا ان یشاء الله)) (و در شما خواستی پیدا نمیشود، مگر آنکه خدا خواسته باشد)، و نیز فرموده: ((لا یسال عما یفعل، و هم یسالون))، (باز خواست نمیشود از آنچه می کند، بلکه ایشان باز خواست میشوند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۴۷

پس بنابراین خدایتعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می کند، و غیر او هیچکس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر باذن و مشیت او، این آن معنائی است که ربوبیت او آنرا اقتضاء دارد.

معیارها و اساس قوانین عقلانی معیار و اساس و قوانین شرعی است

این معنا وقتی روشن شد، از سوی دیگر می بینیم که خدایتعالی خود را در مقام تشریع و قانونگذاری قرار داده، و در این قانون گذاری، خود را عینا مانند یکی از عقلا بحساب آورده، که کارهای نیک را نیک میداند، و بر آن مدح و شکر می گذارد، و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می کند، مثلا فرموده: ((ان تبدوا الصدقات فنعما هی))، (اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است)، و نیز فرموده: ((بئس الاسم الفسوق))، (فسق نام زشتی است)، و نیز فرموده: که آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده، بمنظور تاءمین مصالح انسان، و دوری از مفساد است، و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان بسعادته، و جبران شدن نواقص شده است، و در این باره فرموده: ((اذا دعاکم لما یحییکم))، (دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را بچیزی میخواند که زنده تان می کند)، و نیز فرموده: ((ذلکم خیر لکم ان کتمت تعلمون))، (این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید)، و نیز فرموده: ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان))، (تا آنجا که می فرماید) ((و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی))، (خدا بعدل و احسان امر می کند، و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می نماید)، و نیز فرموده: ((ان الله لا یامر بالفحشاء))، (خدا بکارهای زشت امر نمی کند)، و آیات بسیاری از این قبیل. روش عقلاء در قانونگذاری

و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است، میخواید بفرمایید: این خوب و بدها، و مصلحت و مفسده ها، و امر و نهی ها، و ثواب و عقابها، و مدح و ذم ها، و امثال اینها، که در نزد عقلاء دائر و معتبر است، و اساس قوانین عقلانی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آنست، نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۴۸

یکی از روشهای عقلا این است که میگویند: هر عملی باید معلل باغراض، و مصالحی عقلانی باشد، و گر نه آن عمل نکوهیده و زشت است، یکی دیگر از کارهای عقلا این است که برای جامعه خود، و اداره آن، احکام و قوانینی درست می کنند، یکی دیگرش این است که پاداش و کیفر مقرر میدارند، کار نیک را با پاداش، جزا میدهند، و کار زشت را با کیفر.

و همه اینها معلل بغرض و مصالحی است، بطوریکه اگر در مورد امری و یا نهی از اوامر و نواهی عقلا، خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد، رعایت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام بچنین امر و نهی نمی کنند، کار دیگری که عقلا دارند این است که سنخیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می کنند، اگر عمل خیر باشد، بهر مقدار که

خیر است آنمقدار پاداش میدهند، و اگر شر باشد، بمقدار شریّت آن، کیفر مقرر میدارند، کیفریکه از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد.

باز از احکام عقلاء، یکی دیگر این است که امر و نهی و هر حکم قانونی دیگر را تنها متوجه افراد مختار می‌کنند، نه کسانی که مضطر و مجبور بآن عملند، (و هرگز بکسی که دچار لغوه است، نمیگویند: دست را تکان بده، و یا تکان نده)، و همچنین پاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری میدهند، (و هرگز بکسی که زیبا است مزد نداده، و بکسی که سیاه و زشت است کیفر نمی‌دهند)، مگر آنکه عمل اضطراری ناشی از سوء اختیارش باشد، مثل اینکه کسی در حال مستی عمل زشتی انجام داده باشد، که عقلاء عقاب او را قبیح نمیدانند، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده، دیگر نمیگویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود. اگر خدای سبحان بندگان را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده باشد...

حال که این مقدمه روشن شد، میگوئیم اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور باطاعت یا معصیت کرده بود، بطوریکه اولی قادر بر مخالفت، و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت، و برای معصیت کاران دوزخ مقرر بدارد، و حال که مقرر داشته، باید در مورد اولی پاداشش بجزاف، و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد، و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیح، و مستلزم ترجیح بدون مرجح است، که آن نیز نزد عقلاء قبیح است، و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است، و خدایتعالی صریحا آنرا از خود نفی کرده، و فرموده: ((لئلا یكون للناس على الله حجة بعد الرسل))، (رسولان گسیل داشت، تا بعد از آن دیگر مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند) و نیز فرموده: ((لیهلك من هلك عن بينه، و یحیی من حی عن بینه)) (تا در نتیجه هر کس هلاک میشود، دانسته هلاک شده باشد، و هر کس نجات می‌یابد دانسته نجات یافته باشد)، پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت چند نکته روشن گردید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۴۹

اول اینکه تشریح، بر اساس اجبار در افعال نیست، و خدایتعالی کس را مجبور بهیچ کاری نکرده، در نتیجه آنچه تکلیف کرده، بر وفق مصالح خود بندگان است، مصالحی در معاش و معادشان، این اولاً، و ثانیاً این تکالیف از آن رو متوجه بندگان است، که مختار در فعل و ترک هر دو هستند، و مکلف بآن تکالیف از این رو پاداش و کیفر می‌بینند، که آنچه خیر و یا شر انجام میدهند، باختیار خودشان است.

اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است

دوم اینکه آنچه خدایتعالی از ضلالت، و خدعه، و مکر، و امداد، و کمک در طغیان، و مسلط کردن شیطان، و یا سرپرستی انسانها، و یا رفیق کردن شیطانرا با بعضی از مردم، و بظاهر اینگونه مطالب که بخود نسبت داده، تمامی آنها آنطور منسوب بخدا است، که لایق ساحت قدس او باشد، و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر نخورد، چون برگشت همه این معانی بالاخره باضلال و فروع و انواع آنست، و تمامی انحاء اضلال منسوب بخدا، و لائق ساحت او نیست، تا شامل اضلال ابتدائی و بطور اغفال هم بشود.

بلکه آنچه از اضلال باو نسبت داده میشود، اضلال بعنوان مجازات است، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند، چون بعضی افراد براستی طالب ضلالتند، و بسوء اختیار با استقبالش می‌روند، همچنانکه خدایتعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده: یضل به کثیرا، و یهدی به کثیرا، و ما یضل به الا- الفاسقین... و نیز فرموده: ((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم))، (همینکه منحرف شدند، خدا دلهاشان را منحرف تر و گمراه تر کرد)، و نیز فرموده: ((كذلك یضل الله من هو مسرف مرتاب))، (این چنین خدا هر اسراف گر شکاک را گمراه می‌کند):

سوم اینکه قضاء خدا، اگر بافعال بندگان تعلق گیرد، از این جهت نیست که فعلا- افعالی است منسوب بفاعلها، بلکه از این جهت تعلق می‌گیرد که موجودی است از موجودات، و مخلوقی است از مخلوقات خدا، که انشاءالله تعالی در بحث روایتی ذیل، و در



بحث پیرامون قضاء و قدر توضیح این نکته خواهد آمد.

تفویض نیز با تشریح سازگار نیست

چهارم اینکه تشریح همانطور که با جبر نمیسازد، همچنین با تفویض نیز نمیسازد، چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آنهم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حق چنان امر و نهی را ندارد، برای اینکه در این صورت اختیار عمل را بخود بندگان واگذار کرده، علاوه بر اینکه تفویض تصور نمیشود، مگر آنکه خدایتعالی را مالک مطلق ندانیم، و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۰

بحث روایتی (پیرامون روایات قضا و قدر و امر بین الامرین)

روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده اند: ((لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین))، (نه جبر است، و نه تفویض، بلکه امری است متوسط میانه دو امر)، (تا آخر حدیث).

و در کتاب عیون بچند طریق روایت کرده که چون امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام از صفین برگشت، پیرمردی از آنان که با آنجناب در صفین شرکت داشت، برخاست عرض کرد: یا امیرالمؤمنین: بفرما بینم آیا این راهی که ما رفتیم بقضاء خدا و قدر او بود، یا نه؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: بله ای پیرمرد، بخدا سوگند بر هیچ تلی بالا نرفتید، و بهیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر بقضائی از خدا، و قدری از او.

پیرمرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می گذارم، یا امیرالمؤمنین، حضرت فرمود: ای پیرمرد البته اینطور هم نپندار، که منظورم از این قضاء و قدر، قضا و قدر حتمی و لازم او باشد، چون اگر چنین باشد که هر کاری انسان انجام میدهد و یا نمیدهد همه بقضاء حتمی خدا صورت بگیرد، آنوقت دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی (و تشویق) و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت، و وعد و وعید بی معنا خواهد شد، دیگر هیچ بدکاری را نمی توان ملامت کرد، و هیچ نیکوکاری را نمیتوان ستود، بلکه نیکوکار سزاوارتر بملامت میشود، از بدکار، و بدکار سزاوارتر میشود باحسان از آنکس که نیکوکار است، و این همان اعتقادی است که بت پرستان، و دشمنان خدای رحمان و نیز قدری ها و مجوسیان این امت بدان معتقدند.

ای شیخ همینکه خدا بما تکلیف کرده، کافی است که بدانیم او ما را مختار میدانند، و همچنین اینکه نهی کرده، نهی از باب زنهار دادن است، و در برابر عمل کم ثواب زیاد میدهد، و اگر نافرمانی میشود، چنان نیست که مغلوب شده باشد، و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور باطاعت کرده باشد، خدایتعالی زمین و آسمانها و آنچه را که بین آندو است بیاطل نیافریده، این پندار کسانست که کفر ورزیدند، و وای بحال کسانی که کفر ورزیدند از آتش (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۱۵۱

مؤلف: اینکه در پاسخ فرمود: بقضائی از خدا و قدری از او تا آنجا که پیرمرد گفت: زحماتی که تحمل کرده ام بحساب خدا میگذارم، یکی از مسائلی است که بعدها بعنوان علم کلام نامیده شد.

توضیح و تحقیق در زمینه قضا و قدر و جبر و تفویض

توضیح اینکه: باید دانست که یکی از قدیمی ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت، و منشاء نظریه های گوناگونی گردید، مباحثی بود که، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد، علمای کلام این مسئله را طوری طرح کردند، که ناگهان نتیجه اش از اینجا سر در آورد که: اراده الهیه بتمامی اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمیشود، بلکه اگر موجودی موجود شود، با وصف ضرورت و وجوب موجود میشود، چون اراده الهیه به آن تعلق گرفته، و محال است اراده او از مرادش تخلف پذیرد و نیز هر چیزیکه موجود نمیشود، و همچنان در عدم میماند، بامتناع مانده است، چون

اراده الهیه بهست شدن آن تعلق نگرفته ، و گر نه موجود میشد، پس آنچه هست واجب الوجود است ، و آنچه نیست ممتنع الوجود است ، و هیچیک از آندو دسته ممکن الوجود نیستند، بلکه اگر موجودند، بضرورت و وجوب موجودند، چون اراده بآن ها تعلق گرفته ، و اگر معدومند، بامتناع معدومند، چون اراده به آنها تعلق نگرفته .

و ما اگر این قاعده را کلیت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانیم ، آنوقت در خصوص افعال اختیاری ، که از ما انسانها سر می زند، اشکال وارد میشود، (چون افعال ما نیز موجوداتی هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب و ضرورت موجود میشوند، و اگر نشوند بطور امتناع نمیشوند، در نتیجه ما بآنچه می کنیم و یا نمی کنیم مجبور هستیم).

در حالیکه ما در نظر بدوی و قبل از شروع بهر کار در می یابیم ، که نسبت انجام آن کار و ترکش بما نسبت تساوی است ، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت بانجام آن حس می کنیم ، همان مقدار هم نسبت به ترکش احساس می کنیم ، و اگر از میان آندو، یعنی فعل و ترک ، یکی از ما سر می زند، باختیار، و سپس به اراده ما متعین میشود، و این مائیم که اول آنرا اختیار، و سپس اراده می کنیم ، و در نتیجه کفه آن که تاکنون با کفه دیگر مساوی بود، می چربد.

اشکالاتی که از قائل شدن به جبر و عدم اختیار لازم می آید

پس بحکم این وجدان ، کارهای ما اختیاری است ، و اراده ما در تحقق آنها موثر است ، و سبب ایجاد آنها است ، ولی اگر کلیت قاعده بالا- را قبول کنیم ، و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا بافعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول این اختیار که در خود می بینیم باطل میشود، و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم : که اراده ما در فعل و ترکهای ما موثر نیست ، و اشکال دیگر اینکه در اینصورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد، و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت ، چون تکلیف فرع آنست که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد، و مخصوصا در آنصورت که مکلف بنای نافرمانی دارد، تکلیف باو تکلیف (بما لایطاق) خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۵۲

اشکال دیگر اینکه در این صورت پاداش دادن بکسیکه به جبر اطاعت کرده ، پاداشی جزافی خواهد بود، و عقاب نافرمان بجبر هم ظلم و قبیح میشود، و همچنین توالی فاسده دیگر.

دانشمندان نامبرده بهمه این لوازم ملتزم شده اند، و گفته اند که : مکلف قبل از فعل ، قدرت ندارد، و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است ، نیز ملتزم شده ، و گفته اند: مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند، که واقعیت خارجی ندارند، و خدایتعالی محکوم باین احکام اعتباری من و تو نمیشود، و لذا کارهاییکه صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است ، از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی ، و تکلیف به ما لا- یطاق ، و عقاب گنه کار مجبور، و امثال اینها از خدا نه محال است ، و نه عیبی دارد (تعالی الله عن ذلک).

توهم ملازمه بین اعتقاد به قضاو قدر و انکار جزای باستحقاق

و کوتاه سخن آنکه : در صدر اول اسلام اعتقاد بقضاء و قدر از انکار حسن و قبح ، و انکار جزای باستحقاق سر در می آورد، و بهمین جهت وقتی پیرمرد از علی علیه السلام می شنود که : حرکت بصفین بقضاء و قدر خدا بوده ، گوئی خبر تاءثر آوری شنیده ، چون ماء یوس از ثواب شده ، بلافاصله و با کمال نومییدی میگوید: رنج و تعب خود را بحساب خدا می گذارم ، یعنی حالا که اراده خدا همه کاره بوده ، و مسیر ما و اراده های ما فائده نداشته ، و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده ، من این خستگی را بحساب او می گذارم ، چون او با اراده خود ما را خسته کرده .

لذا امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخش می فرماید: نه ، اینطور که تو فکر می کنی نیست ، چون اگر مطلب از این قرار باشد، ثواب و عقاب باطل میشود، (تا آخر حدیث) که امام علیه السلام باصول عقلائی ، که اساس تشریح ، و مبنای آنست ، تمسک می کند، و در آخر کلامش می فرماید: (خدا آسمانها و زمین را باطل نیافریده) الخ .

میخواهد بفرماید: اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها، و سلب اختیار از آنها است، صحیح باشد، مستلزم آنست که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سر بزند، این نیز مستلزم آنست که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد، و این امکان با وجوب مساوی است، (چرا برای اینکه وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب میشود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می گردد و این همان بطلان است، مترجم) در نتیجه و روی این فرض، هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست، و باید خدا آسمانها و زمین را بیاطل آفریده باشد، و این مستلزم بطلان معاد، و سر بر آوردن تمامی محذورها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۳

و گویا مراد آنجناب از اینکه فرمود: (اگر بندگانش نافرمانیش کنند، بجبر نکرده اند، و اگر اطاعتش کنند، باز مغلوب و مجبور نیستند)، این است که نافرمان او، او را به جبر نافرمانی نمی کند، و فرمانبرش نیز او را بکراهت اطاعت نمی کند.

کیفیت تعلق اراده الهیه بر افعال انسانها

و در توحید، و عیون، از حضرت رضا علیه السلام روایت شده، که: در محضرش از مسئله جبر و تفویض گفتگو شد، ایشان فرمودند: اگر بخواهید، در این مسئله اصلی کلی برایتان بیان می کنم، که در همه موارد بآن مراجعه نموده، نه خودتان در آن اختلاف کنید، و نه کسی بتواند بر سر آن با شما مخاصمه کند، و هر کس هر قدر هم قوی باشد، با آن قاعده نیروی او را در هم بشکنید؟ عرضه داشتیم: بله، بفرمائید، فرمود: خدای عز و جل در صورتیکه اطاعتش کنند، باجبار و اکراه اطاعت نمیشود، (یعنی هر مطیعی او را باختیار خود اطاعت می کند)، و در صورتیکه عصیان شود، مغلوب واقع نمیشود، (یعنی بر خلاف آنچه که تفویضی ها پنداشته اند، گنه کار از تحت قدرت او خارج نیست)، و بندگان را در ملک خود رها نکرده، که هر چه بخواهند مستقلا انجام دهند، بلکه هر چه را که به بندگانش تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست، و بر هر چه که قدرتشان داده، خودش نیز قادر بر آن هست.

بنابراین اگر بندگانش اطاعتش کردند، و اوامرش را بکار بستند، او جلو اطاعتشان را نمی گیرد، و راه اطاعت را بروی آنان نمی بندد، و اگر او امرش را با نافرمانی پاسخ گفتند، یا از نافرمانیشان جلوگیری می کند، و یا نمی کند، در هر صورت خود او بندگانرا بنافرمانی وا نداشته، آنگاه فرمود: هر کس حدود این قاعده کلی را بخوبی ضبط کند، بر خصم خود غلبه می کند.

مؤلف: اگر خواننده عزیز توجه فرموده باشد، گفتیم: تنها عاملی که جبری مذهبان را وادار کرد باینکه جبری شوند، بحث در مسئله قضاء و قدر بود، که از آن، حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند، وجوب در قضاء، و وجوب در قدر را، و گفتیم: که هم این بحث صحیح است، و هم این نتیجه گیری، با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کردند، و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند، و نیز وجوب و امکان برایشان مشتبه شد.

توضیح اینکه: قضاء و قدر در صورتیکه ثابت شوند، این نتیجه را میدهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، باین معنا که هر موجودی از موجودات، و هر حال از احوالیکه موجودات بخود میگیرند، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه گیری شده، و تمامی جزئیات آن موجود، و خصوصیات وجود، و اطوار و احوالش، همه برای خدا معلوم و معین است، و از نقشه ایکه نزد خدا دارد، تخلف نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۴

یک عمل اختیاری و دو جهت متفاوت وجوب و امکان در آن

و معلوم است که ضرورت و وجوب از شئون علت است، چون علت تامه است، که وقتی معلولش با آن مقایسه میشود، آن معلول نیز متصف به صفت وجوب میشود، ولی وقتی با غیر علت تامه اش، یعنی با هر چیز دیگری قیاس شود، جز صفت امکان صفت دیگری بخود نمی گیرد، (و بیان ساده تر اینکه: هر موجودی با وجود و حفظ علت تامه اش واجب است، و لکن همان موجود، با قطع نظر از علت تامه اش، ممکن الوجود است).

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم، عبارت است از جریان و بکار افتادن سلسله علت‌های تامه، و معلولهای آنها، در مجموعه عالم، و معلوم است که این جریان با حکم قوه و امکان در سراسر عالم از جهت دیگر منافات ندارد. حال که این معنا روشن گردید، می‌گوییم: یک عمل اختیاری که از انسان صادر میشود، و طبق اراده و خواستش صادر میشود، همین یک عمل از جهتی واجب است، و از جهتی دیگر ممکن، اگر آنرا از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتنش، از علم، و اراده و آلایت، و ادوات صحیح، و ماده‌ای که فعل روی آن واقع میشود، و نیز شرائط زمانی و مکانیش همه موجود باشد، چنین فعلی ضروری الوجود، و واجب الوجود است، و این فعل است که می‌گوییم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته، و مورد قضاء و قدر او است.

و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط، مانند وجود فاعل، بسنجیم، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمی‌کند، پس یک فعل، اگر از لحاظ اول ضروری شد، لازمه اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد.

پس معلوم شد اینکه علمای کلام از بحث قضاء و قدر، و عمومیت آندو، نسبت به همه موجودات، نتیجه گرفته اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست، معنای صحیحی ندارد، چون گفتیم اراده الهیه تعلق بفعل ما انسانها می‌گیرد، اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش، که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش میباشد.

اراده فاعل مختار در طول اراده خداست در عرض آن لذا با یکدیگر قابل جمع هستند

بعبارتی دیگر، اراده الهی بفعلی که مثلاً از زید صادر میشود، باین نحو تعلق گرفته، که فعل نامبرده با اختیار خود از او صادر شود، نه بطور مطلق، و نیز در فلان زمان، و فلان مکان صادر شود، نه هر وقت و هر جا که شد، وقتی اراده اینطور تعلق گرفته باشد، پس اگر زید همان عمل را بی اختیار انجام دهد، مراد از اراده تخلف کرده، و این تخلف محال است.

حال که چنین شد، می‌گوییم: تاءثیر اراده ازلیه در اینکه فعل نامبرده ضروری الوجود شود، مستلزم آنست که فعل با اختیار از فاعل سر بزند، چون گفتیم: چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه باراده ازلی الهی ضروری، و واجب الوجود است، و در عین حال بالنسبه باراده خود فاعل، ممکن الوجود، و اختیاری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۵۵:

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند، و آنوقت بگوئی: اگر اراده الهی تاءثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل میشود، و بهمین بهانه جبری مذهب شوی.

پس معلوم شد خطای جبری مذهبان از کجا ناشی شده، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند، که اراده الهی چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته، و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی، با دو اراده عرضی فرق بگذارند، و نتیجه این اشتباهشان این شده که بگویند: بخاطر اراده ازلی خدا، اراده بنده از اثر افتاده.

عقیده معتزله در تفویض، و ذکر مثالی برای روشن شدن ((امر بین الامرین))

و اما معتزله، هر چند که با جبری مذهبان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان، و سایر لوازم آن، مخالفت کرده اند، اما در راه اثبات اختیار، آنقدر تند رفته اند، که از آنطرف افتاده اند، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست.

و آن این است که اول در برابر جبریه تسلیم شده اند، که اگر اراده ازلیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند، این را از جبریه قبول کرده اند، ولی برای اینکه اصرار داشته اند بر اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند، ناگزیر گفته اند: از اینجا می‌فهمیم، که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست، و ناگزیر شده اند برای افعال انسانها، خالق دیگر قائل شوند، و

آن خود انسان‌هایند، و خلاصه ناگزیر شده اند بگویند: تمامی موجودات خالق دارند، بنام خدا، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد، و آن خود انسان است.

غافل از اینکه اینهم نوعی ثنویت، و دو خدائی است، علاوه بر این به محذورهائی دچار شده اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریها است، همچنانکه امام علیه السلام فرموده: بی چاره قدری ها خواستند باصطلاح، خدا را بعدالت توصیف کنند، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند.

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را برای مدتی بعقد او در می آورد، آنگاه از اموال خود حصه ای باو اختصاص میدهد، خانه ای، و اثاث خانه ای، و سرمایه ای، و امثال آن، از همه آن چیزهائیکه مورد احتیاج یک خانواده است.

در این مثال اگر بگوئیم: این برده مالک چیزی نیست، چون مالکیت با بردگی متناقض است، و او نه تنها هر چه دارد، بلکه خودش نیز ملک مولایش است، همان اشتباهی را مرتکب شده ایم، که جبریها نسبت بافعال انسانها مرتکب شده اند، و اگر بگوئیم مولایش باو خانه داده، و او را مالک آن خانه، و آن اموال کرده، دیگر خودش مالکیت ندارد، و مالک خانه مزبور همان برده است، اشتباهی را مرتکب شده ایم که معتزله مرتکب شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۶

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم، و بگوئیم هم مولی مالک است، و هم بنده و برده، چیزیکه هست، مولی در یک مرحله مالک است، و بنده در مرحله ای دیگر، بعبارتی دیگر، مولی در مقام مولویت خود باقی است، و بنده هم در رقیت خود باقی است، و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد، هر چند مالک است، اما در ملک مالک ملکیت یافته، در اینصورت (امر بین الامرین) را گرفته ایم، چون هم مالک را مالک دانسته ایم، و هم بنده را، چیزیکه هست ملکی روی ملک قرار گرفته، و این همان نظریه امامان اهل بیت علیهم السلام است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد.

و در احتجاج از جمله سئوالاتی که از عبایه بن ربیع اسدی، نقل کرد، که از امیرالمؤمنین علیه السلام کرده، سئوالی است که وی از استطاعت کرده است، و امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ فرموده: آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است، و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آنکه او و خدا هر دو مالکند؟ عبایه بن ربیع سکوت کرد، و نتوانست چیزی بگوید، آنجناب فرمود: ای عبایه جواب بگو، عبایه گفت: آخر چه بگوئیم؟ یا امیرالمؤمنین! فرمود: باید بگوئی قدرت تنها ملک خداست، و بشر مالک آن نیست، و اگر مالک آن شود، به تملیک و عطای او مالک شده، و اگر تملیک نکند، آن نیز بمنظور آزمایش وی است، و در آنجا هم که تملیک می کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین اینکه آنرا بتو تملیک کرده، باز مالک حقیقیش خود اوست، و بر هر چیز که تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست (الخ). حدیثی از امام هادی علیه السلام درباره افعال انسان و توضیح آن

مؤلف: معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است.

و در کتاب شرح العقاید شیخ مفید آمده: که از امام هادی روایت شده، که شخصی از آنجناب از افعال بندگان پرسید، که آیا مخلوق خداست؟ یا مخلوق خود بندگان؟ امام علیه السلام فرمود:

اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری میجوید؟ و می فرماید: ((ان الله بریء من المشرکین))، (خدا از مشرکین بیزار است)، و معلوم است که خدا از خود مشرکین بیزاری ندارد، بلکه از شرک و کارهای ناستوده شان بیزار است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۷

در توضیح این حدیث میگوئیم: افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود، و دوم جهت انتساب آنها بفاعل افعال، از جهت اول، متصف باطاعت و معصیت نیستند، و این اتصافشان از جهت دوم است، که باین دو عنوان متصف میشوند، مثلاً عمل جفت

گیری انسانها، چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است، و از نظر شکل با یکدیگر فرقی ندارند، هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند، تنها فرقی که در آندو است، این است که اگر بصورت نکاح انجام شود، موافق دستور خداست، و چون همین عمل بصورت زنا انجام گیرد، فاقد آن موافقت است، و همچنین قتل نفس حرام، و قتل نفس در قصاص، و نیز زدن یتیم از در ستمگری، و زدن او از راه تاءدیب.

پس در تمامی گناهان میتوان گفت: از این جهت گناه است که فاعل آن در انجام آن، جهت صلاحی، و موافقت امری، و سود اجتماعی در نظر نگرفته، بخلاف آنکه همین افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد.

پس هر چه هست زیر سر فاعل است، و خود فعل از نظر اینکه موجودی از موجودات است بد نیست، چون بحکم آیه: ((اللّه خالق کل شیء))، (خدا آفریدگار هر چیز است)، مخلوق خداست، چون آن نیز چیزیست موجود، و ثابت، و مخلوق خدا بد نمیشود، همچنین کلام امام علیه السلام که فرمود: (هر چیزیکه نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غیر از یک چیز آنهم خداست) تا آخر حدیث.

خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه می کند امری است عدمی

که اگر آن آیه و این روایت را با آیه: ((الذی احسن کلتی ء خلقه))، (آن خدائیکه خلقت هر چیز را نیکو کرد)، ضمیمه کنیم، این نتیجه را می گیریم: که نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی همچنانکه مخلوق است، بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست، پس خلقت و حسن با هم متلازمند، و هرگز از هم جدا نمیشوند.

در این میان خدای سبحان پاره ای افعال را زشت و بد دانسته، و فرموده: ((من جاء بالحسنه فله عشر امثالها، و من جاء بالسئنه فلا یجزی الا- مثلها))، (هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد، و هر کس عمل زشت مرتکب شود، جز مثل آن کیفر نمی بیند)، و بدلیل اینکه برای گناهان مجازات قائل شده، می فهمیم گناهان مستند بآدمی است، و با در نظر گرفتن اینکه گفتیم: وجوب و ثبوت افعال، از خدا و مخلوق او است، این نتیجه بدست می آید: که عمل گناه منهای وجودش که از خداست، مستند بآدمی است، پس می فهمیم که آنچه یک عمل را گناه می کند، امری است عدمی، و جزء مخلوق های خدا نیست، چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبایی داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۸

خدایتعالی نیز فرموده: ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهنا))، (هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما نمی رسد، مگر آنکه قبل از قطعی شدن، در کتابی موجود بود)، و نیز فرموده: ((ما اصاب من مصیبه الا باذن اللّه، و من یومن باللّه، یهد قلبه))، (هیچ مصیبتی نمیرسد، مگر باذن خدا، و هر کس بخدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند)، و نیز فرموده: ((ما اصابکم من مصیبه، فما کسبت ایدیکم، و یعفو عن کثیر))، (آنچه مصیبت که به شما می رسد، بدست خود شما بشما می رسد، و خدا از بسیاری گناهان عفو می کند)، و نیز فرموده: ((ما اصابکم من حسنه فمن اللّه، و ما اصابکم من سیئه، فمن نفسک))، (آنچه خیر و خوبی بتو می رسد از خداست، و آنچه بدی بتو می رسد از خود تو است)، و نیز فرمود: ((و ان تصبهم حسنه، یقولوا: هذه من عند اللّه، و ان تصبهم سیئه، یقولوا هذه من عندک، قل: کل من عند اللّه، فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا))؟ (اگر پیش آمد خوشی برایشان پیش آید، میگویند این از ناحیه خداست، و چون پیش آمد بدی برایشان برسد، میگویند: این از شئامت و نحوست تو است، بگو: همه پیش آمدها از ناحیه خداست، این مردم را چه می شود که هیچ سخنی بخرجشان نمیروند؟)،

وقتی این آیات را بر رویهم مورد دقت قرار دهیم، می فهمیم که مصائب، بدیهای نسبی است، باین معنا که انسانیکه برخوردار از نعمتهای خدا، چون امنیت و سلامت، و صحت، و بینبازی است، خود را واجد می بیند، و چون بخاطر حادثه ای آنرا از دست میدهد، آن حادثه و مصیبت را چیز بدی برای خود تشخیص میدهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت، و فقد و عدم آن



نعمت بود.

اینجاست که پای فقدان و عدم بمیان می آید، و ما آنرا بحادثه و مصیبت نامبرده نسبت میدهیم، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست، و از این جهت که از ناحیه خداست، بد نیست، بلکه از این جهت بد می شود، که آمدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد که تصور کنی، بدیش امری است عدمی، که از آن جهت منسوب بخدایتعالی نیست، هر چند که از جهتی دیگر منسوب بخداست، حال یا باذن او و یا بنحوی دیگر. حدیثی از امام رضا علیه السلام در اینکه آنچه مصیبت و بدی به انسان می رسد از خود اوست

و در کتاب قرب الاسناد از بزنی روایت آمده، که گفت: بحضرت رضا علیه السلام عرضه داشتم: بعضی از اصحاب ما قائل بجزند، و بعضی دیگر باستطاعت، شما چه می فرمائی؟ بمن فرمود: بنویس:

(خدایتعالی فرمود: ای پسر آدم! آنچه تو برای خود میخواهی، و می پنداری خواستت مستقلا از خودت است، چنین نیست، بلکه بمشیت من میخواهی، و واجبات مرا با نیروی من انجام میدهی، و بوسیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته ای، این منم که تو را شنوا و بینا و نیرومند کردم، ((ما اصابك من حسنه فمن الله، و ما اصابك من سيئه فمن نفسك)) آنچه خیر و خوبی بتو می رسد از خداست، و آنچه مصیبت و بدی می رسد از خود تو است، و این بدان جهت است که من بخوبیها سزاوارتر از توام، و تو به بدیها سزاوارتر از منی، باز این بدان جهت است که من از آنچه می کنم باز خواست نمی شوم، و انسانها باز خواست می شوند، ای بزنی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم، هر چه بخواهی می توانی از آن استفاده کنی، (تا آخر حدیث). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۵۹

این حدیث و یا قریب بآن، از طرق عامه و خاصه روایت شده، پس از این حدیث هم استفاده کردیم: که از میان افعال آنچه معصیت است، تنها بدان جهت که معصیت است بخدا نسبت داده نمیشود، و نیز این را هم فهمیدیم: که چرا در روایت قبلی فرمود: اگر خدا خالق گناه و بدیها بود، از آن بیزاری نمی جست، و اگر بیزاری جست، تنها از شرک و زشتی های آنان بیزاری جست، (تا آخر حدیث).

احادیث دیگری از معصومین (ع) درباره جبر و اختیار

و در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله علیه السلام، روایت آمده که فرمودند: خدای عز و جل نسبت بخلق خود مهربان تر از آنست که بر گناه مجبورشان کند، و آنگاه به جرم همان گناه جبری، عذابشان کند، و خدا قدرتمندتر از آنست که اراده چیزی بکند، و آن چیز موجود نشود، راوی می گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر شق سومی هست؟ فرمودند: بله، شق سومی که وسیع تر از میانه آسمان و زمین است.

باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده، که گفت: بامام صادق علیه السلام عرضه داشتم: آیا خداوند امور بندگان را بخودشان واگذار کرده؟ فرمود: خدا گرامی تر از آنست که امور را بایشان واگذار نماید، پرسیدم: پس میفرمائی بندگان را بر آنچه میکنند مجبور کرده؟ فرمود: خدا عادل تر از آنست که بنده ای را بر عملی مجبور کند، و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب کند.

و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده، که گفت: امام صادق علیه السلام بمن فرمود: بمن بگو بینم دوستان ما که تو آنانرا در وطن گذاشتی و آمدی، در چه مسائلی اختلاف داشتند: عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفویض، فرمود: پس همین مسئله را از من بپرس، من عرضه داشتم: آیا خدایتعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است، عرضه داشتم: پس امور را به آنها تفویض کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از این است پرسیدم: خوب، وقتی نه مجبورشان کرده؟ و نه واگذار بایشان نموده، پس چه کرده؟ خدا تو را اصلاح کند؟ (در اینجا راوی میگوید: امام دو بار یا سه

بار دست خود را پشت و رو کرد، و سپس فرمود: اگر جوابت را بدهم کافر میشوی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۰ مؤلف: معنای اینکه فرمود: (خدا بر بندگان قاهرتر از این است) این است که اگر قاهری بخواهد کسی را بکاری مجبور کند، باید اینقدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند، تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او میخواهد بدون اراده خودش انجام دهد، و قاهرتر از این قاهر، کسی است که مقهور خود را وادار کند باینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد، و خلاصه آن عمل را بیاورد، بدون اینکه اراده و اختیارش از کار افتاده باشد، و یا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر بکار رود.

و باز در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: کسیکه خیال کند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر کرده، بر خدا دروغ بسته است، و کسیکه به پندارد که خیر و شر بغير مشیت خدا صورت می گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است.

دو روایت از کتاب طرائف درباره قضا و قدر الهی

و در کتاب طرائف است، که روایت شده: حجاج بن یوسف نامه ای به حسن بصری، و به عمرو بن عبید، و به واصل بن عطاء، و به عامر شعبی، نوشت، و از ایشان خواست تا آنچه درباره قضاء و قدر بایشان رسیده بنویسند.

حسن بصری نوشت: بهترین کلامی که در این مسئله بمن رسیده، کلامی است که از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام، که فرمود: آیا گمان کرده ای همان کسی که تو را نهی کرد، وادار کرده؟ نه، آنکه تو را بگناه وادار کرده، بالا و پائین خود تو است، و خدا از آن بیزار است.

و عمرو بن عبید نوشت: بهترین سخنی که در قضاء و قدر بمن رسیده، کلامی است که از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام، و آن این است که فرمود: اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد، باید قصاص خیانتکار، ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد.

و واصل بن عطاء نوشت: بهترین سخنی که در مسئله قضاء و قدر بمن رسیده، کلام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب است، که فرموده: آیا خدا تو را براه راست دلالت می کند، آنوقت سر راه را بر تو می گیرد، که نتوانی قدمی برداری؟

و شعبی هم نوشت بهترین کلامی که در مسئله قضاء و قدر شنیده ام، کلام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که فرمود: هر عملی که دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می کنی، او از خود تو است، و هر عملی که خدا را در برابر آن سپاس میگوئی، آن عمل از خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۱

چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید، و از مضمون آنها باخبر شد، گفت: همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه ای زلال گرفته اند.

و در کتاب طرائف نیز روایت شده، که مردی از جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام از قضاء و قدر پرسید، فرمود: هر عملی که از کسی سر بزند، و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی، آن عمل از خود آنکس است، و آنچه نتوانی سرزنش کنی، آن از خدایتعالی است، خدایتعالی به بنده اش ملامت می کند، که چرا نافرمانی کردی؟ و مرتکب فسق شدی؟ چرا شراب خوردی؟ و چرا زنا کردی؟ اینگونه افعال مستند بخود بنده است، و آن کارهایی که از بنده باز خواست نمیکند؟ مثلاً نمی گوید: چرا مریض شدی؟ و چرا کوتاه قد شده ای؟ و چرا سفید پوستی؟ و یا چرا سیاه پوستی؟ از خداست برای اینکه مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست.

و در نهج البلاغه آمده: که شخصی از آنجناب از توحید و عدل پرسید، فرمود: توحید این است که درباره او توهم نکنی، و عدل اینست که او را متهم نسازی.

طریق عدیده استدلال بر رد جبر و تفویض در روایات و اخبار

مؤلف: اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزیکه هست این عده از روایات که ما نقل کردیم، متضمن معانی سایر روایات هست، و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم، دقت کند، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده ای از استدلال است. یکی استدلال بخود امر و نهی و عقاب و ثواب، و امثال آن است، بر وجود اختیار، و اینکه نه جبری هست، و نه تفویضی، و این طریق استدلال در پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام بآن پیرمرد آمده بود، و آنچه را هم که ما از کلام خدایتعالی استفاده کردیم، قریب بهمان طریقه بود.

طریقه دوم استدلال بوقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمیسازد، یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود، آن امور در قرآن نمی آمد، مانند این مطلب که فرموده: (ملک آسمانها و زمین از آن خداست)، یا اینکه فرموده: (پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست، ((و ما ربک بظلام للعبید))، و یا اینکه فرموده: (بگو: خدا بکار زشت امر نمی کند، ((قل ان الله لا یامر بالفحشاء)). لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد، و گفت: اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد، همین فعل وقتی بخدا نسبت داده شود، دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمیشود، پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه ای صادر نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۲

و لکن این مناقشه صحیح نیست، و صدر آیه با مدلول خود جواب آنرا داده، چون در صدر آیه می فرماید: ((و اذا فعلوا فاحشه، قالوا وجدنا علیها آباءنا، و الله امرنا بها))، (و چون مرتکب فاحشه ای میشوند، میگویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند، و خدا ما را به آن عمل امر کرده)، و اشاره بکلمه بها به آن (ما را ناگزیر می کند بگوئیم: نفی بعدی که می فرماید: (بگو خدا بفحشاء امر نمی کند)، نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اینکه آنرا فاحشه بنامیم یا ننامیم.

طریقه سوم، استدلال از جهت صفات است، و آن این است که خدا با سمائی حسنی نامیده میشود، و به بهترین و عالیترین صفات متصف است، صفاتی که با بودن آنها نه جبر صحیح است، و نه تفویض، مثلا خدایتعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است، و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از او، و نقص هر موجودی و فسادش مستند بخود آنموجود باشد، نه بخدا، همچنانکه در روایاتی که ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز باین معنا اشاره شده بود. طریقه چهارم، استدلال بمثل استغفار، و صحت ملامت است، چون اگر گناه از ناحیه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زیرا بنا بر جبر، که همه افعال مستند بخدا میشود، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست، تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح، و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد.

روایاتی که در تفسیر آیاتی که اضلال و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می دهد وارد شده است

البته در اینجا روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال، و طبع، و اغواء، و امثال آنرا بخدا نسبت میدهد، وارد شده، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که در تفسیر جمله: و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون فرموده: خدایتعالی آنطور که بندگانش چیزی را و یا کسی را و او می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود، و خلاصه بنده اش را بدون جهت و انمی گذارد، بلکه وقتی میدانند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند، و افسار او را بگردنش انداخته، با اختیار خودش و او می گذارد.

و نیز در عیون از آنجناب روایت کرده، که در ذیل جمله: ((ختم الله علی قلوبهم))، فرموده: ختم همان طبع بر قلوب کفار است، اما بعنوان مجازات بر کفرشان، همچنانکه خودش در آیه ای دیگر فرمود: ((بل طبع الله علیها بکفرهم، فلا یؤمنون الا قلیلا))، (بلکه خدا بخاطر کفرشان مهر بر دلهاشان زد، و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی آورند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۳ و در مجمع البیان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله: ان الله لا یستحیی... فرموده: این سخن از خدا رد

کسانی است که پنداشته اند: خدای تبارک و تعالی بندگان را گمراه می کند، و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می کند.

بحث فلسفی

شکی نیست در اینکه آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می گذاریم، عبارتند از چیزهاییکه افعال نوعیه ای دارند، یعنی همه افرادش یکنوع عمل می کنند، و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده اند، بعبارت روشن تر، ما وجود انواع، و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می کنیم، و میگوئیم: این نوع غیر آن نوع است.

ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می بینیم، و این حواس ما غیر از این افعال، و ماورای آن، چیز دیگری احساس نمیکنند، چیزی که هست در مرحله دوم، این افعال و آثار گوناگون را رده بندی نموده، از راه قیاس و برهان برای هر دسته ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده، آن علت فاعلی را موضوع و منشاء آن آثار مینامیم.

و در مرحله سوم، حکم می کنیم باینکه این موضوعات و این انواع، با یکدیگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است، مختلفند، مثلاً از آنجائیکه آثار و افعال انسان، که یکی از موجودات خارجی است، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است، حکم می کنیم باینکه انسان غیر فلان حیوان است، و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است، بعد از اینکه این معنا را درک کردیم، و از اختلاف آثار پی باختلاف مؤثرها، و فاعلها بردیم، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی باختلاف آثار و خواص می بریم.

فعل اضطراری و فعل ارادی

و بهر حال افعالیکه از موجودات خارج از وجود خود می بینیم، نسبت بموضوعاتشان بیک تقسیم ابتدائی و اولی بدو قسم منقسم میشوند، اول فعلی که از طبیعت یک موجود سر می زند، بدون این که علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن، و تغذی نباتات، و حرکات اجسام، چون سردی و روانی آب، و سنگینی سنگ، و امثال آن، مانند سلامتی و مرض، که اینگونه آثار و افعال برای ما محسوس هست، و قائم بخود ما نیز میشود، بدون اینکه علم ما به آنها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد، بلکه تنها چیزیکه در بود و نبود آنها مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۴

قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سر می زند، بدان جهت سر می زند که معلوم او است، و علم فاعل بدان تعلق گرفته، مانند افعال ارادی انسان، و سایر موجودات دارای شعور.

و این قسم از افعال، وقتی از فاعلش سر می زند، که علمش بدان تعلق گرفته باشد، یعنی آنرا تشخیص و تمیز داده باشد، پس علم بآن فعل آنرا از غیرش تمیز میدهد، و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می گیرد، که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالی از کمالات خود تشخیص میدهد، و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است.

چون فاعل هر چه باشد، هیچ فعلی را انجام نمیدهد، مگر آنکه کمال و تمامیت وجودش اقتضای آنرا داشته باشد، و بنابراین فعلی که از فاعل عالم سر می زند، از این جهت محتاج بعلم او است، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالیکه مایه کمال او نیست جدا کند، و تشخیص دهد. و بهمین جهت می بینیم، انسان در آن افعالیکه صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام میدهد مانند افعالیکه از ملکات آدمی سر می زند، چون سخن گفتن، که آدمی در سریع ترین اوقات، هر حرف از حروف بیست و نه گانه را که لازم داشته باشد، انتخاب نموده، و کنار هم می چیند، و از چند کلمه جمله، و از چند جمله سخنی میسازد، بدون اینکه کمترین درنگی داشته باشد.

و نیز مانند افعالیکه از ملکات، بضمیمه اقتضائی از طبع سر می زند، چون نفس کشیدن، که هم ملکه آدمی است، و هم مقتضای

طبع اوست، و مانند افعالی که در حال غلبه اندوه، و یا غلبه ترس، و امثال آن از انسان سر می زند، که در هیچ یک از اینگونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست، برای اینکه بیش از یک صورت علمیه و ذهنیه و بیش از یک منطق با فعل خارجی ندارد، و در نتیجه فاعل هیچ حالت منتظره ای ندارد، که این کنم یا آن کنم، و قهرا بسرعت انجام میدهد.

بخلاف افعالی که دارای چند صورت علمیه است، که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعا، و یا بخیال فاعل، مصداق کمال او است، و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان، که برای شخص زید گرسنه کمال هست، ولیکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی، و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع، باشد، و یا دارو خوردن، و راه رفتن، و هر عملی دیگر.

که در مثال نان، آدمی تروی و فکر می کند، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می گردد، و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته، بدون درنگ انجامش میدهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان مینامیم، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است، و قسم دوم را فعل ارادی، مانند راه رفتن و سخن گفتن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۵

تقسیم فعل ارادی به اختیاری و اجباری

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می زند، بتقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می بیند، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند بخود فاعل است، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می کند، و یا آنکه ترجیح میدهد آنرا بخورد.

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاءثیر غیر است، مثل کسیکه از طرف جبار زوردراری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکند، و گر نه، تو را می کشم، او هم بحکم اجبار، آنکار را می کند، و با اراده هم می کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد، صورت اول را فعل اختیاری، و دوم را فعل اجباری مینامیم.

و خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می کند، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی زند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد، ولیکن انجام فعل مادام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا وجدان خود آدمی است.

و از همین جا معلوم میشود: اینکه افعال ارادی را بدو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آندو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی بمنزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یکطرف از انجام و یا ترک را سنگین کند، و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمیخواهد، و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست.

چیزیکه هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد، و آنهم آزادانه میدهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمیدهد، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته

باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۶۶ :

تفاوت بین فعل اختیاری و اجباری نیز در ضمن یکمثال

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده ، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می ریزد، و خراب میشود، فوراً برخاسته ، فرار می کند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم ، باز برمی خیزد و فرار می کند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری ، و در صورت دوم اجباری میدانند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آندو است ، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است ، و در صورت دوم مستند بجبار است ، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته .

حال اگر بگوئیم همین فرق میان آندو، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می زند، و بهمین جهت مستوجب مدح و یا مذمت ، و ثواب و یا عقاب ، و یا آثاری دیگر است ، بخلاف فعل اجباری ، که فاعلش مستوجب مذمت ، و مدح ، و ثواب ، و عقاب ، نیست .

در پاسخ میگوئیم : درست است ، و همین فرق میان آندو هست ، ولکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل ، اختلاف ذاتی نیست ، بلکه از نظر ذات یکی هستند، و این موارد اختلافیکه شما از آثار آندو شمردی ، آثاریست اعتباری ، نه حقیقی و واقعی ، باین معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می گیرند، و پاره ای از اعمال را موافق آن ، و پاره ای دیگر را مخالف آن میدانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب ، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب میدانند، پس تفاوتی که در این دو دسته از اعمال است ، بر حسب اعتبار عقلی است ، نه اینکه ذات آندو گونه اعمال مختلف باشد.

پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست ، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی ، و آثار عینی میشود، و اما اموری که بانحاء اعتبارات عقلانی منتهی میشود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست ، هر چند که آن امور در ظرف خودش ، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشاء آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم .

استدلال بر رد جبر و تفویض از طریق برهان علیت

لذا میگوئیم : هیچ شکی نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است ، و این حکم با برهان ثابت شده ، و نیز شکی نیست در اینکه هر چیز مادام که واجب نشده ، موجود نمیشود، چون قبل از وجود ، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند، و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است ، و موجود نمیشود، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت ، و اینکه ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد، و این خلف فرض و محال است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۶۷ :

پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم ، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است ، و این اتصافش باقی است مادام که وجودش باقی است ، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است .

پس اگر عالم وجود را یکجا در نظر بگیریم ، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه هائی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته ، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هیچ جائی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمیشود.

حال که این معنا روشن گردید، میگوئیم : این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته ، چه اینکه آن علت بسیط باشد، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غائی ، و نیز شرائط و معدات .

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت ، و یا با هر چیز دیگریکه فرض شود، بسنجیم ، در اینصورت باز نسبت آن معلول



نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است، و مورد حاجت نیست، با اینکه ما آنرا علت تامه فرض کردیم، و این خلف فرض است و محال.

ضرورت و امکان، دو نظام عالم طبیعی و انطباق آندو با فعل اختیاری انسان

پس بر رویهم عالم طبیعی ما، دو نظام، و دو نسبت هست، یکی نظام وجوب و ضرورت، و یکی نظام امکان، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت های تامه، و معلولهای آنها است، و در تک تک موجودات این نظام، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی بهیچ وجه یافت نمیشود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن.

دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده، و صورت‌تهائی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده، و نیز آثاریکه ممکن است ماده آنرا بپذیرد، حال که این معنا روشن شد، میگوئیم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت بعلت تامه اش که عبارت است از خود انسان، و علم، و اراده او، و وجود ماده ای که آن فعل را می پذیرد، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، و نبودن هیچیک از موانع، و بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست، بسنجیم، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آنست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۸

بعد از آنچه گفته شد میگوئیم: اینکه هستی هر چیزی محتاج بعلت است، و در جای خود مسلم شده، جهتش این است که وجود (که مناط جعل است)، وجود امکانی است، یعنی بحسب حقیقت صرف رابط است، و از خود استقلال ندارد، و لذا مادام که این رابط و غیر مستقل سلسله اش بوجدی مستقل بالذات منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی گردد، و همچنان هر حلقه اش بحلقه ای دیگر، تا علت آن باشد.

از اینجا این معنا نتیجه گیری میشود، که اولاً- صرف اینکه یک معلول مستند بعلت خود باشد، باعث نمیشود که از علتی واجب الوجود بی نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل، محتاجند بعلتی واجب، و گرنه این سلسله و این رشته پایان نمی پذیرد.

و ثانیاً این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی، و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود.

همانطوری که وجود انسان مستند به اراده الهی است افعال او نیز مستند الوجود با اراده الهی است

پس با این بیان دو مطلب روشن گردید، اول اینکه همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند باراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود باراده الهی است، پس اینکه معتزله گفته اند: که وجود افعال بشر مرتبط و مستند بخدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است.

و این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لاجرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیلند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند بعلت خویش است، در نتیجه همانطور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش، از پدر، و مادر، و زمان، و مکان، و شکل، و اندازه، کمی، و کیفی، و سایر عوامل مادیش، مستند بعلت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند بهمان علت اولی است.

بنابراین فعل آدمی اگر مثلاً بعلت اولی و اراده ازلی و واجب او، منسوب شود، باعث نمیشود که اراده خود انسان در تاءثیرش باطل گردد، و بگوئیم: که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای اینکه اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است باینکه فعل نامبرده از

انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می‌آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف پذیرد، و این محال است.

پس این نظریه جبری مذهب‌ان از اشاعره که گفته‌اند: تعلق اراده الهی بافعال ارادی انسان باعث می‌شود که اراده خود انسان از تاءثیر بیفتد، کاملاً فاسد و بی پایه است، پس حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که افعال انسانی یک نسبتی با خود آدمی دارد، و نسبتی دیگر با خدایتعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمی‌شود که نسبت اولیش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول همدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۶۹

رد نظر فلاسفه مادی که جبر را به تمام نظام طبیعی راه داده‌اند

مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید، اینست که افعال همانطور که مستند بعلت تامه خود هستند، (و اگر فراموش نکرده باشید، گفتیم: این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات بعلت تامه خود) همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است، و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم: نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان است، نه ضرورت، و وجوب، پس صرف اینکه فعلی از افعال بملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود، و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد، و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت.

پس اینکه مادیین از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سراپای نظام طبیعی راه داده، و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته‌اند، راه باطلی رفته‌اند، زیرا حق اینست که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است، و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلاً با ماده اش، به تنهایی، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند، و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می‌دهد اساس عملش امید، و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت بامید چیزی عملی انجام دهد، و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد، و این خود از واضحات است. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۰

آیات ۲۸-۲۹ بقره

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۲۸) هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۹)

ترجمه آیات

شما که مردگان بودید و خدا جانتان بداد و بار دیگرتان می‌میراند و باز جانتان می‌دهد و باز سوی او بر می‌گردید چگونه منکر او میشوید (۲۸) او است که هر چه در زمین هست یکسره برای شما آفرید سپس با آسمان پرداخت و هفت آسمان پیا ساخت و بهمه چیز دانا است (۲۹)

بیان آیات

در این آیات برای بار دوم با آغاز کلام برگشته، چون خدایتعالی بعد از آنکه در اول سوره بیاناتی کرد با آیه: یا ایها الناس اعبدوا ربکم تا چند آیه آن بیان را بطور خلاصه توضیح داد، و این آیات همان را بطور تفصیل توضیح می‌دهد، که ابتداء این تفصیل جمله: کیف تکفرون بالله است، و آخر آن دوازده آیه بعد است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۱

در این آیات حقیقت انسانرا، و آنچه را که خدا در نهاد او بودیعه سپرده، بیان می‌کند، ذخائر کمال، و وسعت دائره وجود او، و

آن منزلی که این موجود در مسیر وجود خود طی می کند، یعنی زندگی دنیا، و سپس مرگ، و بعد از آن زندگی برزخ، و سپس مرگ، و بعد زندگی آخرت، و سپس بازگشت بخدا، و اینکه این منزل آخرین منزل در سیر آدمی است، خاطر نشان میسازد. و در خلال این بیان پاره ای از خصائص و مواهب تکوین و تشریح راه، که خداوند تعالی آدمیانرا بدان اختصاص داده، بر می شمارد، و می فرماید: انسان مرده ای بی جان بود، خدا او را زنده کرد، و همچنان او را می میراند، و زنده می کند، تا در آخر بسوی خود باز گرداند، و آنچه در زمین است برای او آفریده، آسمانها را نیز برایش مسخر کرد، و او را خلیفه و جانشین خود در زمین ساخت، و ملائکه خود را بسجده بر او وادار نمود، و پدر بزرگ او را در بهشت جای داده، و درب توبه را برویش بگشود، و با پرستش خود و هدایتش او را احترام نموده بشاء او عنایت فرمود، سیاق آیه کیف تکفرون بالله، و کتتم امواتا فاحیاکم همین اعتنای بشاء انسانها را می رساند، چون سیاق، سیاق گلایه و امتنان است.

مراد از دو مرگ و دو حیات

کیف تکفرون بالله و کتتم امواتا...؟ این آیه از نظر سیاق نزدیک به آیه: ((قالوا ربنا امتنا اثنتین، و احييتنا اثنتین، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الى خروج من سبيل))؟ پروردگارا دو نوبت ما را میراندی، و دو بار زنده کردی، پس اینکه بگناهان خود اعتراف می کنیم، پس آیا هیچ راهی بسوی برون شدن هست؟)، میباشد، و این از همان آیاتی است که با آنها بر وجود عالمی میانه عالم دنیا و عالم قیامت، بنام برزخ، استدلال میشود، برای اینکه در این آیات، دو بار مرگ برای انسانها بیان شده، و اگر یکی از آندو همان مرگی باشد که آدمی را از دنیا بیرون می کند، چاره ای جز این نیست که یک اماته دیگر را بعد از این مرگ تصویر کنیم، و آن وقتی است که یک زندگی دیگر، میانه دو مرگ یعنی مردن در دنیا برای بیرون شدن از آن، و مردن برای ورود با آخرت، یک زندگی دیگر فرض کنیم و آن همان زندگی برزخی است.

و این استدلال تمام است، که بعضی از روایات هم بدان اهمیت داده، و ای بسا کسانی که این استدلال را نپذیرفته اند، و در پاسخ کسیکه پرسیده: پس معنای این دو آیه ((کیف تکفرون الخ))، و ((قالوا ربنا الخ)) چیست؟ گفته اند (از آنجا که هر دو یک سیاق دارند، و دلالت بر دو مرگ و دو حیاة دارند، و آیه اولی ظاهر در این است که مراد از موت اول حال آدمی قبل از نفخ روح در او، و زنده شدن در دنیا است، لاجرم موت و حیات در هر دو آیه را حمل بر موت قبل از زندگی دنیا، و حیات در دنیا می کنیم، و موت و حیاة دوم را در هر دو حمل بر موت در دنیا و زندگی در آخرت مینمائیم، و مراد از مراتبی که در آیه دوم است، همان مراتبی است که آیه اول بدان اشاره نموده، پس دلالت آن بر مسئله برزخ هیچ معنا ندارد) و لکن این حرف خطا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۲

برای اینکه سیاق دو آیه مختلف است، در آیه اول یک مرگ و یک اماته و دو احیاء مورد بحث واقع شده، و در آیه دوم دو اماته و دو احیاء آمده، و معلوم است که اماته بدون زندگی قبلی تصور و مصداق ندارد، باید کسی قبلا زنده باشد تا او را بمیرانند، بخلاف موت که بر هر چیزیکه زندگی بخود نگرفته صدق می کند، مثلا میگوئیم زمین مرده، یا سنگ مرده، یا امثال آن. پس موت اول در آیه اول غیر اماته اول در آیه دوم است، پس ناگزیر آیه دوم یعنی آیه: ((امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین))، دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی، را باید طوری معنا کنیم که دو مرگ بعد از دو زندگی صادق آید، و آن اینست که میراندن اولی میراندن بعد از تمام شدن زندگی دنیا است، و احیاء اول زنده شدن بعد از آن مرگ، یعنی زنده شدن در برزخ، و میراندن و زنده شدن دوم، در آخر برزخ، و ابتداء قیامت است.

ثبوت برزخ و تغییر و تحول در وجود انسان از تقص بسوی کمال در آیات قرآنی

و اما در آیه مورد بحث دو تا میراندن نیامده، تنها یک مرگ و یک زنده کردن و یک میراندن و یک زنده کردن، و سپس بازگشت بخدا آمده، فرمود: ((و کتتم امواتا، فاحیاکم، ثم یمیتکم، ثم یحییکم، ثم الیه ترجعون))، شما مرده بودید، خدا زنده

تان کرد، و سپس شما را می‌میراند، و آنگاه زنده میکند، و پس از چندی بسوی او باز گردانده می‌شوید) و اگر در این آیه بعد از جمله ((ثم یحییکم)) فرموده بود: ((و الیه ترجعون))، معنا این میشد، که سپس شما را زنده می‌کند، و بسویش باز گردانده می‌شوید، ولیکن اینطور نفرمود، بلکه کلمه ((ثم)) را در جمله دوم بکار برد، و معمولاً این کلمه در جایی بکار می‌رود که فاصله‌ای در کار باشد، همچنانکه ما آنرا معنا کردیم به (پس از چندی بسوی او باز می‌گردید)، و همین خود مؤید آیه دوم در دلالت بر ثبوت برزخ است، چون می‌فهماند بین زنده شدن، و بین بازگشت بسوی خدا، زمانی فاصله میشود، و این فاصله همان برزخ است.

و کنتم امواتا این جمله حقیقت انسانرا از جهت وجود بیان می‌کند، و می‌فرماید وجود انسان وجودی است متحول، که در مسیر خود از نقطه نقص بسوی کمال می‌رود، و دائماً و تدریجاً در تغییر و تحول است، و خلاصه راه تکامل را مرحله بمرحله طی می‌کند، قبل از اینکه پا بر عرصه دنیا بگذارد مرده بود، (چون جزو کره زمین بود)، آنگاه باحیاء خدا حیا یافت، و سپس همچنان با میراندن خدا و احیاء او تحول می‌یافت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۳

و این را در جایی دیگر چنین بیان کرده: ((و بدا خلق الانسان من طین، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین، ثم سواه و نفخ فیه من روحه))، آغاز کرد خلقت انسان را از گل، سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی بی مقدار کرد، و سپس او را انسان تمام عیار نموده، از روح خود در او بدمید) و نیز در جای دیگر فرموده: ((ثم انشانا خلقاً آخر، فتبارک الله احسن الخالقین))، سپس او را خلقتی دیگر کرد، پس مبارک است خدا که بهترین خالق است)، و نیز فرموده: ((و قالوا: اءاذا ضللنا فی الارض، اءانا لفی خلق جدید؟ بل هم بقاء ربهم کافرون، قل: یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم))، منکرین معاد از تعجب پرسیدند: آیا بعد از آنکه خاک شدیم، و در زمین گم گشتیم، دوباره خلقتی جدید بخود می‌گیریم؟ و اینان هیچ دلیلی بر گفتار خود ندارند، و منشاء این استبعادشان تنها اینستکه منکر لقاء پروردگار خویشند، بگو شما در زمین گم نمیشوید، بلکه آن فرشته که موکل بر شما است شما را بدون کم و کاست تحویل می‌گیرد)، و نیز فرموده: ((منها خلقناکم، و فیها نعیدکم، و منها نخرجکم تاراً اخری))، ما شما را از زمین درست کردیم، و دوباره تان بزمین بر می‌گردانیم، و آنگاه باری دیگر از زمین بیرونتان می‌آوریم).

صراط انسان در مسیر وجودش و وسعت شعاع عمل او در عالم

و این آیات بطوریکه ملاحظه می‌فرمائید، و انشاءالله توضیح بیشتر هر یک را در جای خودش خواهید دید، دلالت می‌کند بر اینکه انسان جزئی از اجزاء کره زمین است، و از آن جدا نمیشود، و مابین آن نیست، چیزیکه هست از همین زمین نشو نموده، شروع به تطور نموده، مراحل خود را طی می‌کند، تا می‌رسد به آن جایی که خلقتی غیر زمین و غیر مادی میشود، و این موجود غیر مادی عیناً همان است که از زمین نشو کرد، و خلقتی دیگر شد، و باین کمال جدید تکامل یافت، آنگاه وقتی باین مرحله رسید فرشته مرگ او را از بدنش می‌گیرد، و بدون کم و کاست می‌گیرد، و سپس این موجود بسوی خدای سبحان بر می‌گردد، این صراط و راه هستی انسان است.

از سوی دیگر تقدیر الهی انسان را طوری ریخته‌گری کرده، که با سائر موجودات زمینی و آسمانی، یعنی از عناصر بسیطه گرفته تا نیروئی که از آن عناصر برمی‌خیزد، و نیز از مرکبات آن، از حیوان گرفته، تا نبات و معدن و غیر آن، از آب و هوا و نظائر آنها، مرتبط و پیوسته باشد، و نیز تمامی موجودات طبیعی را طوری ریخته، که با موجودات دیگر مرتبط بوده باشد، این در آنها، و آنها در این، اثر بگذارند، تا باین وسیله هستی خود را ادامه دهند.

چیزیکه هست، اثر انسان در سایر موجودات بیشتر، و دامنه تاءثیرش در آنها وسیع تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

برای اینکه این موجود چند وجبی، علاوه بر اینکه با سایر موجودات طبیعی اختلاط و آمیزش دارد، و چون آنها قرب و بعد، و

اجتماع و افتراق دارد، و برای رسیدن بمقاصد ساده طبیعی در آنها تصرفاتی ساده دارد، از آنجا که مجهز بفکر و ادراک است، تصرفاتی عجیب نیز دارد، که سایر موجودات آنگونه تصرفات را ندارند، آری او سایر موجودات را تجزیه می‌کند، و اجزایش را از هم جدا می‌سازد، و از ترکیب چند موجود طبیعی چیزها درست می‌کند، موجود درستی را فاسد، و فاسد را درست می‌کند، بطوریکه هیچ موجودی نیست مگر آن که در تحت تصرف انسان قرار می‌گیرد، زمانی آنچه طبیعت از ساختنش عاجز است، او برای خود می‌سازد، و کار طبیعت را می‌کند، و زمانی دیگر برای جلوگیری از طبیعت بجنگ با آن برمی‌خیزد.

و کوتاه سخن آنکه: انسان برای هر غرضی که دارد از هر چیزی استفاده می‌کند، و آنرا بخدمت خود می‌گیرد، و لایزال گذشت زمان هم این موجود عجیب را در تکثیر تصرفات، و عمیق تر ساختن نظریه هایش تاءید می‌کند، تا آنکه خداوند با کلمات خود حق را محقق سازد، و صدق کلام عزیزش را که فرمود: ((و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعا منه))، (برای شما آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخر کرد، در حالیکه همه اش از اوست)، نشان دهد، و همچنین صدق آن گفتار دیگرش را، که فرمود: ((ثم استوی الی السماء))، (سپس با آسمان پرداخت)، چون با در نظر گرفتن اینکه این کلام در مقام امتنان است، از آن بر می‌آید که استواء خدا بر آسمان نیز برای انسان بوده، و اگر آنرا هفت آسمان قرار داد، نیز بخاطر این موجود در دانه بوده است، (در اینجا خواننده عزیز را سفارش می‌کنم در این باره بیشتر دقت بفرماید).

پس صراط انسان در مسیر وجودش را فهمیدیم، و این وسعت شعاع عمل انسان در تصرفاتش در عالم کون، همان است که خدای سبحان نیز آنرا بیان نموده، که از کجا آغاز میشود، و بکجا ختم می‌گردد؟.

#### مبداء حیات دنیوی انسان

چیزیکه هست قرآن کریم همانطور که احیانا مبداء حیات دنیوی انسان را که از آن شروع نموده، عالم طبیعت و کون شمرده، و هستیش را مرتبط با آن معرفی می‌کند، در عین حال آنرا مرتبط با پروردگار متعال نیز میداند، و می‌فرماید: ((و قد خلقتک من قبل، و لم تک شیئا))، (من تو را از پیش آفریدم، در حالیکه چیزی نبود)، و نیز می‌فرماید: ((انه هو بیدیء و یعید))، (بدرستی که او است که آغاز می‌کند، و در خاتمه برمی‌گرداند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۵

پس انسان که مخلوقی است تربیت یافته در گهواره تکوین، و از پستان صنع و ایجاد ارتضاع نموده، در سیر وجودیش تطور دارد، و سلوک او همه با طبیعت مرده مرتبط است، از نظر فطرت و ابداع مرتبط بامر خدا و ملکوت او است، آن امری که درباره اش فرمود: ((انما امره اذا اراد شیئان یقول له کن فیکون))، (امر او وقتی چیزی را اراده کند، این است که بگوید: باش، پس آن چیز موجود شود). و نیز فرموده: ((انما قولنا لشیء، اذا اردناه، ان نقول له کن فیکون))، (تنها سخن ما بچیزی که بخواهیم موجود شود: این است که بآن بگوئیم: باش پس می‌باشد).

#### دو طریق سعادت و شقاوت در مسیر رجعت بسوی خدا

این از جهت آغاز خلقت بشر و پیدایشش در نشئه دنیا، و اما از جهت عود و برگشتش بسوی خدا، قرآن کریم صراط آدمی را منشعب بدو طریق میداند، طریق سعادت، و طریق شقاوت، و طریق سعادت را نزدیک ترین طریق، (یعنی خط مستقیم) دانسته، که برفیع اعلی منتهی میشود، و این طریق لایزال انسان را بسوی بلندی و رفعت بالا می‌برد تا وی را به پروردگارش برساند، بخلاف طریق شقاوت، که آنرا راهی دور، و منتهی باسفل سافلین، (پست ترین پستیها) معرفی می‌کند، تا آنکه به رب العالمین منتهی شود، و خدا در ماورای صاحبان این طریق ناظر و محیط بر آنان است، که بیان این معنا در ذیل جمله: ((اهدنا الصراط المستقیم)) در سوره فاتحه گذشت.

این بود اجمال گفتار در صراط انسان، و اما تفصیل آن درباره زندگیش قبل از دنیا، و در دنیا، و بعد از دنیا، بزودی هر یک در جای خود خواهد آمد (انشاء الله).

چیزی که تذکرش لازم است، اینست که: خواننده منتظر آن نباشد که در این کتاب با سرار انسانها در این سه نشئه آگاه شود چون قرآن کریم در این سه مرحله، تنها آنمقدار را که مربوط بهدایت بشر، و ضلالت او، و سعادت و شقاوتش میشود بیان داشته، و اما مطالب پائین تر از آن را مسکوت گذاشته است.

فسویهن سبع سماوات بحث پیرامون کلمه (سما)، در سوره حم سجده انشاءالله خواهد آمد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۶

آیات ۳۰-۳۳ بقره

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَنْتَ جَاعِلٌ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالِ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (۳۰) وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلٰی الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (۳۱) قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ (۳۲) قَالَ یٰۤاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّ اَنْبَأَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ (۳۳)

ترجمه آیات

و چون پروردگارت بفرشتگان گفت: من میخواهم در زمین جانشینی بیافرینم گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می آوری که تباهی کنند و خونها بریزند؟ با اینکه ما تو را پیاکی می ستائیم و تقدیس میگوئیم؟ گفت من چیزها میدانم که شما نمیدانید (۳۰) و خدا همه نامها را بآدم بیاموخت پس از آن همه آنانرا بفرشتگ ان عرضه کرد و گفت اگر راست میگوئید مرا از نام اینها خبر دهید (۳۱) گفتند تو را تنزیه می کنیم ما دانشی بما آموخته ای نداریم که دانای فرزانه تنها توئی (۳۲) گفت ای آدم، فرشتگان را از نام ایشان آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت مگر بشما نگفتم که من هفته های آسمان و زمین را میدانم، آنچه را که شما آشکار کرده اید و آنچه را پنهان میداشتید میدانم (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۷۷

سؤال ملائکه از خداوند درباره استخلاف انسان

بیان آیات

این آیات متعرض آن فرضی است که بخاطر آن انسان بسوی دنیا پائین آمد، و نیز حقیقت خلافت در زمین، و آثار و خواص آنرا بیان می کند، و این مطلب بر خلاف سائر داستانهایی که در قرآن آمده، تنها در یک جا آمده است، و آن همین جا است. و اذ قال ربك ... بزودی سخنی در معنای گفتار خدایتعالی، و همچنین گفتار ملائکه و شیطان انشاءالله در جلد چهارم فارسی این کتاب خواهد آمد.

قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء؟ و نحن نسبح بحمدك و نقديس لك پاسخی که در این آیه از ملائکه حکایت شده، اشعار بر این معنا دارد، که ملائکه از کلام خدایتعالی که فرمود: میخواهم در زمین خلیفه بگذارم، چنین فهمیده اند که این عمل باعث وقوع فساد و خونریزی در زمین میشود، چون میدانسته اند که موجود زمینی بخاطر اینکه مادی است، باید مرکب از قوایی غضبی و شهوی باشد، و چون زمین دار تراحم و محدود الجهات است، و مزاحمات در آن بسیار میشود، مرکباتش در معرض انحلال، و انتظامهایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع میشود، لا-جرم زندگی در آن جز بصورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمیشود، و بقاء در آن بحد کمال نمی رسد، جز با زندگی دسته جمعی، و معلوم است که این نحوه زندگی بالاخره بفساد و خونریزی منجر میشود.

در حالیکه مقام خلافت همانطور که از نام آن پیداست، تمام نمیشود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد، و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که بخاطر تامین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده.



و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، در وجودش مسمای باسما حسنی، و متصف بصفات علیائی از صفات جمال و جلال است، و در ذاتش منزّه از هر نقصی، و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است، (جلت عظمته).

و خلیفه ای که در زمین نشو و نما کند، با آن آثاریکه گفتیم زندگی زمینی دارد، لایق مقام خلافت نیست، و با هستی آمیخته با آنهمه نقص و عیبش، نمیتواند آئینه هستی منزّه از هر عیب و نقص، و وجود مقدس از هر عدم خدائی گردد، بقول معروف (تراب کجا؟ و رب الارباب کجا؟). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۷۸

و این سخن فرشتگان پرسش از امری بوده که نسبت بآن جاهل بوده اند، خواسته اند اشکالی را که در مسئله خلافت یک موجود زمینی بذهنشان رسیده حل کنند، نه اینکه در کار خدایتعالی اعتراض و چون و چرا کرده باشند.

بدلیل این اعترافی که خدایتعالی از ایشان حکایت کرده، که دنبال سؤال خود گفته اند: انک انت العلیم الحکیم (تنها دانای علی الاطلاق و حکیم علی الاطلاق تویی)، چون این جمله با حرف (ان) که تعلیل را آماده می کند آغاز شده، می فهماند که فرشتگان مفاد جمله را مسلم می دانسته اند، (دقت بفرمائید).

پس خلاصه کلام آنان باین معنا برگشت می کند که: خلیفه قرار دادن تنها باین منظور است که آن خلیفه و جانشین با تسبیح و حمد و تقدیس زبانی، و وجودیش، نمایانگر خدا باشد، و زندگی زمینی اجازه چنین نمایشی باو نمیدهد، بلکه بر عکس او را بسوی فساد و شر می کشاند.

از سوی دیگر، وقتی غرض از خلیفه نشانیدن در زمین، تسبیح و تقدیس بآن معنا که گفتیم حکایت کننده و نمایشگر صفات خدائی تو باشد، از تسبیح و حمد و تقدیس خود ما حاصل است، پس خلیفه های تو مائیم، و یا پس ما را خلیفه خودت کن، خلیفه شدن این موجود زمینی چه فایده ای برای تو دارد؟.

خدایتعالی در رد این سخن ملائکه فرمود: ((انی اعلم ما لا تعلمون، و علم آدم الاسماء کلها))،.

عمومیت خلافت انسان و اینکه منظور از خلافت در آیه جانشینی خدا در زمین است

زمینه و سیاق کلام بدو نکته اشاره دارد، اول اینکه منظور از خلافت نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شوند، که در آن ایام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشین آنها کند، همچنانکه بعضی از مفسرین این احتمال را داده اند.

برای اینکه جوابیکه خدای سبحان بملائکه داده، این است که اسماء را بآدم تعلیم داده، و سپس فرموده: حال، ملائکه را از این اسماء خبر بده، و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد.

و بنابراین، پس دیگر خلافت نامبرده اختصاصی بشخص آدم علیه السلام ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آنوقت معنای تعلیم اسماء، این میشود: که خدایتعالی این علم را در انسان ها بودیعه سپرده، بطوریکه آثار آن ودیعه، بتدریج و بطور دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت بطریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه بفعل در آورد.

دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه: ((اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح))، (که شما را بعد از قوم نوح خلیفه ها کرد)، و آیه: ((ثم جعلناکم خلفاء فی الارض))، (و سپس شما را خلیفه ها در زمین کردیم)، و آیه: ((و جعلکم خلفاء الارض))، (و شما را خلیفه ها در زمین کند) میباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۷۹

نداشتن ملائکه شایستگی خلافت را

نکته دوم این است که خدای سبحان در پاسخ و رد پیشنهاد ملائکه، مسئله فساد در زمین و خونریزی در آنرا، از خلیفه زمینی نفی نکرد، و فرمود: که نه، خلیفه ای که من در زمین میگذارم خونریزی نخواهند کرد، و فساد نخواهند انگیخت، و نیز دعوی ملائکه را (مبنی بر اینکه ما تسبیح و تقدیس تو می کنیم) انکار نکرد، بلکه آنرا بر دعوی خود تقریر و تصدیق کرد.

در عوض مطلب دیگری عنوان نمود، و آن این بود که در این میان مصلحتی هست، که ملائکه قادر بر ایفاء آن نیستند، و نمیتوانند آنرا تحمل کنند، ولی این خلیفه زمینی قادر بر تحمل و ایفای آن هست، آری انسان از خدای سبحان کمالاتی را نمایش میدهد، و اسراری را تحمل می کند، که در وسع و طاقت ملائکه نیست.

این مصلحت بسیار ارزنده و بزرگ است، بطوریکه مفسده فساد و سفک دماء را جبران می کند، ابتداء در پاسخ ملائکه فرمود: (من میدانم آنچه را که شما نمیدانید)، و در نوبت دوم، بجای آن جواب، اینطور جواب میدهد: که (آیا بشما نگفتم من غیب آسمانها و زمین را بهتر میدانم؟) و مراد از غیب، همان اسماء است، نه علم آدم به آن اسماء، چون ملائکه اصلا اطلاعی نداشتند از اینکه در این میان اسمائی هست، که آنان علم بدان ندارند، ملائکه این را نمیدانستند، نه اینکه از وجود اسماء اطلاع داشته، و از علم آدم بآنها بی اطلاع بوده اند، و گرنه جا نداشت خدایتعالی از ایشان از اسماء پرسد، و این خود روشن است، که سؤال نامبرده بخاطر این بوده که ملائکه از وجود اسماء بی خبر بوده اند.

و گرنه حق مقام، این بود که باین مقدار اکتفاء کند، که بآدم بفرماید: (ملائکه را از اسماء آنان خبر بده)، تا متوجه شوند که آدم علم بآنها را دارد، نه اینکه از ملائکه پرسد که اسماء چیست؟

پس این سیاق بما می فهماند: که ملائکه ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده، و اذعان کردند باینکه آدم این شایستگی را ندارد، و چون لازمه این مقام آنست که خلیفه اسماء را بداند، خدایتعالی از ملائکه از اسماء پرسید، و آنها اظهار بی اطلاعی کردند، و چون از آدم پرسید، و جواب داد باین وسیله لیاقت آدم برای حیزت این مقام، و عدم لیاقت فرشتگان ثابت گردید.

نکته دیگر که در اینجا هست اینستکه، خدای سبحان دنباله سؤال خود، این جمله را اضافه فرمود: ((ان کنتم صادقین))، (اگر راستگو هستید)، و این جمله اشعار دارد بر اینکه ادعای ملائکه دعای صحیحی نبوده، چون چیز را ادعا کرده اند که لازمه اش داشتن علم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۸۰

مراد از علم به اسماء و اینکه مسمیات، حقائق و موجودات خارجی و دارای حیات و علم بوده اند

و علم آدم الاسماء کلها، ثم عرضهم... این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده، و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده اند، که در پس پرده غیب قرار داشته اند، و بهمین جهت علم بآنها غیر آن نحوه علمی است که ما با اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم بملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای بآن اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هر چند در اینصورت آدم بآنان تعلیم داده، ولی خود آدم هم بتعلیم خدا آنرا آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد، و اصولا نباید احترام بیشتری داشته باشد، و خدا او را بیشتر گرامی بدارد، و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری میداشتند.

و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه بصرف اینکه آدم علم با اسماء دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه این چه استدلالی است؟ که خدا بیک انسان مثلا علم لغت بیاموزد، و آنگاه وی را برخ ملائکه مکرم خود بکشد، و بوجود او مباهات کند، و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آنقدر در بندگی او پیش رفته اند که، ((لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون))، (از سخن خدا پیشی نمی گیرند، و بامر او عمل می کنند)، آنگاه باین بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست، و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست میگوئید که شایسته مقام خلافتید، و یا اگر در خواست این مقام را می کنید، مرا از لغت ها و واژه هائیکه بعدها انسانها برای خود وضع می کنند، تا بوسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید.

علاوه بر اینکه اصلا شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده ای بمقصد درونی و قلبی گوینده پی برد؟ و ملائکه بدون احتیاج بلغت و تکلم، و بدون هیچ واسطه ای اسرار قلبی هر کسی را میدانند، پس ملائکه یک کمالی مافوق کمال

تکلم دارند.

و سخن کوتاه آنکه معلوم میشود آنچه آدم از خدا گرفت، و آن علمی که خدا بوی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم باسما بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود، و برای ملائکه ممکن نبود، و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدائی شد، بخاطر همین علم باسما بوده، نه بخاطر خبر دادن از آن، و گرنه بعد از خبر دانش، ملائکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم، ((سبحانک لا علم لنا، الا ما علمتنا))، (منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیمان داده ای چیزی نمی دانیم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۸۱:

پس از آنچه گذشت روشن شد، که علم باسما آن مسمیات، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است، و نیز موجوداتی بوده اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین نهان بوده اند، و عالم شدن بآن موجودات غیبی، یعنی آنطوریکه هستند، از یکسو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است.

نکات قابل توجه در کلمه اسماء در آیه شریفه (و علم آدم الاسماء کلها)

کلمه (اسماء) در جمله ((و علم آدم الاسماء کلها)) الخ، از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش در آمده، و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (کلها، همه اش) این عمومیت را تاءکید کرده.

در نتیجه مراد بآن، تمامی اسمائی خواهد بود که ممکن است نام یک مسما واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده، و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است.

از سوی دیگر کلمه: (عرضهم، ایشانرا بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر اینکه هر یک از آن اسماء یعنی مسمای بآن اسماء، موجودی دارای حیا و علم بوده اند، و در عین اینکه علم و حیا داشته اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند.

گو اینکه اضافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی، و تمامیت احاطه او، و عجز ملائکه، و نقص ایشان است، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جمله خانه زید) اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده، و بکلی از محیط کون و وجود بیرون بوده اند.

وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسماء را، و اینکه مسماهای بآن اسماء دارای زندگی و علم بوده اند، و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند، آنوقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می شود، که آیه: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه، و ما ننزله الا بقدر معلوم))، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آن هست، و

ما از آن خزینه ها نازل نمی کنیم، مگر باندازه معلوم)، در صدد بیان آنست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۸۲:

چون خدای سبحان در این آیه خبر میدهد باینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء چیز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آید، نزد خدا از آن چیز خزینه هائی انباشته است، که نزد او باقی هستند، و تمام شدنی برایشان نیست، و بهیچ مقیاسی هم قابل سنجش، و بهیچ حدی قابل تحدید نیستند، و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می پذیرند، و کثرتی هم که در این خزینه ها هست، از جنس کثرت عددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه

و درجه است ، و بزودی انشاءالله در سوره حجر در تفسیر آیه نامبرده کلامی دیگر خواهد آمد.

پس حاصل کلام این شد: که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب های غیب محجوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در آسمانها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است ، و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و اینطور نیستند که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است ، و نزول اسم از ناحیه آنها نیز باین نحو نزول است . ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم کافر بوده و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون آن چه ملائکه اظهار بدارند، و آنچه پنهان کنند، دو قسم از غیب نسبی است ، یعنی بعضی از غیب های آسمانها و زمین است ، و بهمین جهت در مقابل آن جمله : ((اعلم غیب السماوات و الارض )) قرار گرفت ، تا شامل هر دو قسم غیب یعنی غیب داخل در عالم ارضی و سماوی ، و غیب خارج از آن بشود.

تقید جمله : ((کنتم تکتمون )) بقید (کنتم) ، باین معنا اشعار دارد: که در این میان در خصوص آدم و خلافت او، اسراری مکتوم و پنهان بوده ، و ممکن است این معنا را از آیه بعدی هم ، که می فرماید: ((فسجدوا الا ابلیس ، ابی و استکبر و کان من الکافرین ))، استفاده کرد.

چون از این جمله بر می آید که ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم ، و سجده ملائکه ، کافر بوده (چون فرموده ((کان من الکافرین ))، از کافرین بود) و سجده نکردنش ، و مخالفت ظاهریش ، ناشی از مخالفتی بوده که در باطن ، مکتوم داشته .

و از همین جا روشن میشود که سجده ملائکه ، و امتناع ابلیس از آن ، یک واقعه ای بوده که در فاصله فرمایش خدا: ((انی اعلم ما لا تعلمون ))، و بین فرمایش دیگرش : ((اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون )) الخ ، واقع شده و نیز از آن استفاده میشود که بخاطر چه سری جمله : ((انی اعلم ما لا تعلمون )) الخ ، را بار دوم مبدل کرد بجمله : ((انی اعلم غیب السماوات و الارض )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۸۳

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه آدم (ع))

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: اگر ملائکه موجودات زمینی را قبلا ندیده بودند، که خونریزی کردند، از کجا گفتند ((اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء))؟.

مؤلف : ممکن است این فرمایش امام اشاره باشد، بدورانی که قبل از دوران بنی آدم در زمین گذشته ، همچنانکه اخباری نیز در این باره رسیده است ، و این با بیان ما که گفتیم : ملائکه مسئله خونریزی و فساد را از کلام خدایتعالی : انی جاعل فی الارض خلیفه ...فهمیدند. منافات ندارد، بلکه اصولا اگر بیان ما در نظر گرفته نشود، کلام ملائکه قیاسی مذموم میشود نظیر قیاسی که ابلیس کرد، (چون صرف اینکه در دوران قبل موجوداتی چنین و چنان کردند، دلیل نمیشود بر اینکه موجودی دیگر نیز آنچنان باشد).

و نیز در تفسیر عیاشی از آنجناب روایت شده که زراره گفت : وارد بر حضرت ابی جعفر امام باقر علیه السلام شدم ، فرمود: از اخبار شیعه چه چیزهایی داری ؟ عرضه داشتم : نزد من از احادیث شیعه مقدار زیادی هست ، و من میخواستم آتشی بیفروزم ، و همه را در آتش بسوزانم ، فرمود: آنها را پنهان کن ، تا آنچه را بنظرت درست نمی آید فراموش کنی ، در اینجا بیاد احادیث مربوط بآدم افتادم ، امام باقر علیه السلام فرمود: ملائکه چه اطلاعی از خلقت آدم داشتند، که گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء زراره سپس اضافه کرد: که امام صادق علیه السلام هر وقت گفتگو از مسئله آدم بمیان می آمد می فرمود: این جریان ردی است بر قدریه ، که منکر قدر هستند، چون می رساند سرنوشت انسان قبل از هستیش معین شده ، آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آدم در آسمان از میانه فرشتگان رفیقی داشت ، بعد از آنکه از آسمان بزمین هبوط کرد، آن رفیق آسمانیش از فراق وی ناراحت شد، و نزد خدا شکایت کرد، اجازه خواست تا بزمین هبوط کند، و احوالی از رفیقش پرسد، خدایتعالی باو اجازه داد،

فرشته هبوط کرد، و آدم را دید، که در بیابانی خشک و بدون گیاه نشسته، همینکه رفیق آسمانیش را دید، (از شدت دلتنگی) دست بسر گذاشت، و فریادی اندوه بار بزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۸۴

امام صادق علیه السلام می فرمود: میگویند: آدم این فریاد خود را بگوش همه خلق رسانید، (البته این است که همه فضا را با فریاد خود پر کرد، و خلاصه منظور از خلق انسانها نیستند چون آنروز غیر از آدم انسانی دیگر نبود)، فرشته چون این اندوه آدم بدید، گفت: ای آدم گویا پروردگارت را نافرمانی کردی، و خود را دچار بلائی کرده ای، که تاب تحملش را نداری، هیچ میدانی که خدایتعالی درباره تو بما چه گفت؟ و ما در پاسخ چه گفتیم؟ آدم گفت: نه هیچ اطلاعی ندارم، رفیقش گفت خدا فرمود: ((انی جاعل فی الارض خلیفه)) الخ، و ما گفتیم: ((اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء))؟ و معلوم میشود که خدا تو را برای این آفریده، که در زمین باشی، با این حال آیا توقع داری که هنوز در آسمان باشی؟ آنگاه امام صادق سه بار فرمود: بخدا سوگند آدم با این مژده تسلیم یافت.

مؤلف: از این روایت بر می آید که بهشت آدم که در آنجا خلق شد، و از آنجا هبوط کرد، در آسمان بوده، و بزودی روایاتی دیگر نیز می آید، که موید این معنا است.

مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء کلها) از لسان روایات

و نیز در همان تفسیر از ابی العباس از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: از آنجناب از آیه: ((و علم آدم الاسماء کلها)) الخ پرسیدم، که آن اسماء چه بوده؟ فرمود: اسامی دواها و گیاهان و درختان و کوههای زمین بود.

و نیز در همان تفسیر از داود بن سرحان عطار روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، دستور داد سفره آوردند، و ما غذا خوردیم، سپس دستور داد طشت و دستسنان (لگن یا حوله) را، آوردند عرضه داشتیم: فدایت شوم منظور از اسماء در آیه ((و علم آدم الاسماء)) الخ چیست؟ آیا همین طشت و دست سنان نیز از آن اسماء است؟ حضرت فرمود: دره ها و تنگه ها و بیابانها از آنست، و با دست خود اشاره به پستیها و بلندیها کرد.

و در کتاب معانی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای عز و جل اسامی حجت های خود همگی را بآدم بیاموخت، آنگاه آنان را که در آن روز ارواحی بودند بر ملائکه عرضه کرد، و بملائکه فرمود: مرا از اسامی این حجت ها خبر دهید، اگر راست میگوئید، که بخاطر تسبیح و تقدیستان از آدم سزاوارتر بخلاف در زمین هستید، ملائکه گفتند: سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم (منزهی تو، ما جز آنچه تو بما تعلیم کرده ای علمی نداریم، که تنها تویی دانای حکیم)، آنگاه خدایتعالی بآدم فرمود: ای آدم ((انبئهم باسماء هم))، تو ملائکه را باسماء آنان خبر ده، ((فلما انبئهم باسمائهم)) پس همینکه آدم ملائکه را از اسماء آنان خبر داد، ملائکه بمنزلت عظیمی که حجت های خدا نزد خدا دارند پی بردند، و فهمیدند که آنان سزاوارترند بخلاف تا ایشان، و آن حجت هاینکه میتوانند جانشین خدا در زمین، و حجت های او بر خلق باشند، آنگاه حجت ها را از نظر ملائکه پنهان کرد، و ایشانرا وادار کرد که تا با ولایت و محبت آن حجت ها وی را عبادت کنند، و بایشان فرمود: الم اقل لکم انی اعلم غیب السماوات و الارض؟ و اعلم ما تبون و ما کنتم تکتمون؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۸۵

مؤلف: خواننده عزیز با مراجعه به بیانیکه گذشت، متوجه میشود که این روایات چه معنا میدهد، و اینکه میان اینها و روایات قبل از اینها منافاتی نیست، چون در گذشته گذشت که آیه: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه)) الخ، این معنا را دست میدهد: که هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزینه های غیب وجود دارد، و آنچه الان در دسترس ما هست با نزول از آنجا باین صورت در آمده اند، و هر اسمی که در مقابل معنا و مسمائی از این مسمیات اسم هست برای همین مسما در خزائن غیب نیز هست. پس در نتیجه هیچ فرقی نیست بین اینکه گفته شود: خدا آنچه در خزائن غیب هست، یعنی غیب آسمانها و زمین را بآدم تعلیم داد، و بین اینکه گفته شود: خداوند اسم همه چیز را که باز غیب آسمانها و زمین است بآدم بیاموخت، چون روشن است که نتیجه هر دو یکی است.

بیان یک نمونه از اخبار طینت بنقل از علامه مجلسی در بحارالانوار

و مناسب این مقام آنست که یک عده از اخبار طینت را که مؤید بیان ما است در اینجا بیاوریم ، و لذا ما حدیثی را که مرحوم مجلسی در بحار آورده در اینجا نقل می کنیم ، وی از جابر بن عبدالله روایت می کند که گفت بر رسول خدا (ص) عرضه داشتم : اولین چیزیکه خدا خلق کرد، چه بود؟ فرمود: ای جابر نور پیغمبرت بود، که خدا اول آنرا آفرید، و سپس از او هر چیز دیگری را خلق کرد، آنگاه آنرا در پیش روی خود در مقام قربش نگه داشت ، و خدا میداند چه مدت نگه داشت ، آنگاه آن نور را چند قسم کرد، عرش را از یک قسم آن ، و کرسی را از یک قسمش ، و حاملان عرش و سکنه کرسی را از یک قسمش بیافرید، و قسم چهارم را در مقام حب آنمقدار که خود میداند نگه داشت ، و سپس همان را چند قسم کرد، قلم را از قسمی ، و لوح را از قسمی ، و بهشت را از قسمی دیگرش بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام خوف نگه داشت ، باز همان را اجزائی کرد، و ملائکه را از جزئی ، و آفتابرا از جزئی ، و ماه را از جزئی بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام رجاء نگه داشت ، و سپس همان را اجزائی کرد، عقل را از جزئی ، و علم و حلم را از جزئی ، و عصمت و توفیق را از جزئی بیافرید، و باز قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام حیاء نگه داشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۸۶ :

و سپس با دید هیبت بآن قسم از نور من که باقی مانده بود نظر افکند، و آن نور شروع کرد به نور باریدن ، و در نتیجه صد و بیست و چهار هزار قطره نور از او جدا شد، که خدا از هر قطره ای روح پیغمبری و رسولی را بیافرید، و سپس آن ارواح شروع کردند به دم زدن ، و خدا از دم آنها ارواح اولیاء، و شهداء و صالحین ، را بیافرید.

مؤلف : اخبار در این معانی بس یار زیاد است ، و خواننده گرامی اگر با نظر دقت و تامل در آنها بنگرد، خواهد دید که همه شواهدی هستند بر بیان گذشته ما، و انشاءالله بزودی بحثی در پیرامون ب عضی از آنها خواهد آمد، تنها چیزیکه عجالتا در اینجا لازم است سفارش کنم ، این است که زندها وقتی باین اخبار بر میخوری ، باید در نظر داشته باشی که بآثاری از معادن علم و منابع حکمت بر خورده ای ، فوری مگو که اینها از جعلیات صوفی مآبان ، اوهام خرافه پرستان است ، برای اینکه برای عالم خلقت اسراری است ، که اینک می بینیم طبقاتی از اقوام مختلف انسانی هنوز هم که هنوز است لحظه ای از جستجو و بحث پیرامون اسرار خلقت نمی آسایند، همچنانکه از روز نخست که بشر در زمین منتشر گردید، هر مجهولی که برایش کشف شد، پی بمجهولهای بسیاری دیگر برد، با اینکه همه بحثها که تاکنون پی گیری شده ، در چار دیواری عالم طبیعت بوده ، که پست ترین و تنگ ترین عوالم است . این کجا و عالم ماورای طبیعت کجا؟ که عوالم نور و وسعت است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۸۷

آیه ۳۴ بقره

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (۳۴)

ترجمه آیه

و چون بملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید پس همه سجده کردند بجز ابلیس که از اینکار امتناع کرد و کبر ورزید و او از کافران بود

بیان آیات

خواننده عزیز تا اینجا متوجه شد که جمله : ((و ما کنتم تکتُمون )) الخ ، دلالت میگرد بر اینکه : در میان ملائکه (ولو یکنفر از ایشان بنام ابلیس) امری مکتوم بوده ، که از اظهار آن خودداری می کرده اند، و بزودی آن امر (که همان کفر ابلیس باشد) آشکار میشود، و این معنا با جمله : ابی و استکبر و کان من الکافرین بی مناسبت نیست ، چون در این جمله فرمود: ابلیس از سجده امتناع ورزید، و تکبر کرد، و کافر شد، بلکه فرموده : و از کافران بود، معلوم میشود این یکی از همان اموری بوده که مکتوم بوده ، و



خداوند با این صحنه آنرا بر ملا کرده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۸۸

و نیز متوجه شد، که داستان سجده تقریبا و یا تحقیقا میان دو جمله : ((انی اعلم ما لا تعلمون)) الخ ، و جمله : ((و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون)) الخ واقع شده ، و یا مثل آنست که واقع شده باشد ، در نتیجه آیه : و اذ قال ربک للملائکه اسجدوا لآدم ... نظیر جمله ای میماند که از میان چند جمله استخراج شده باشد تا راهی برای انتقال به داستان بهشت پیدا شود، چون اگر بخاطر داشته باشید گفتیم : این آیات منظور اصلیش بیان خلافت انسان ، و موقعیت او، و چگونگی نازل شدنش به دنیا و مال کار او از سعادت و شقاوت است ، پس در چنین مقامی اعتنای زیادی به نقل داستان سجده ندارد، مگر اشاره اجمالی آن ، تا باین ترتیب وسیله ای شود برای ذکر داستان بهشت ، و هبوط آدم ، (دقت فرمائید).

پس وجه اعراض از تفصیل باختصار گوئی نیز همین بود، و ای بسا سر الثفات از غیبت در ((اذ قال ربک)) الخ ، به تکلم در ((اذ قلنا)) الخ باز همین باشد.

دو وجه در معنی ((و ما کنتم تکتمون))

و بنابر آنچه گذشت نسبت کتمان بهمه ملائکه دادن ، با اینکه تنها یک نفر از آنان بنام ابلیس کفر درونی خود را پنهان کرده بود، از باب رعایت داب کلامی است ، که عمل یکنفر را بجماعتی که با آن یکنفر آمیخته اند، و امتیازی بینشان نیست ، نسبت میدهند. البته ممکن است وجه دیگری داشته باشد، و آن این باشد که ملائکه از ظاهر کلام خدا که فرمود: ((انی جاعل فی الارض خلیفه))، این معنا را فهمیدند و آنرا کتمان کرده اند، که مراد خدا بخلیفه قرار دادن در زمین اطلاق خلافت باشد چون ملائکه احتمال نمیدادند که یک موجود مادی و زمینی بتواند مقام خلافت خدائی را دارا شود، خدا هم که در کلام خود فرمود: چه کسی را میخواهم در زمین خلیفه کنم ، بلکه بطور مطلق فرمود: میخواهم اینکار را بکنم ، لذا خدایتعالی فرمود: (من میدانم آنچه را که همه شما ملائکه اظهار میدارید، و هم آنچه را پنهان می کنید)، مؤید این وجه این است که بعد از رد کلام ملائکه ، و اثبات لیاقت خلافت برای آدم ، برای بار دوم بملائکه فرمود: که باید بر آدم سجده کنید، چون می فهماند هنوز حضور قلبی ملائکه و آن پندارشان زایل نشده بود بعضی از روایات نیز بطوریکه خواه ید دید بر این وجه دلالت دارد.

حکم سجده برای غیر خدا

اسجدوا لآدم ... از این جمله اجمالا استفاده میشود که سجده برای غیر خدا جائز است در صورتیکه منظور از آن احترام و تکریم آن غیر خدا، و در عین حال خضوع و اطاعت امر خدا نیز بوده باشد، و نظیر این استفاده را از آیه : ((و رفع ابویه علی العرش ، و خروا له سجدا و قال یا ابت هذا تاویل رؤ یای من قبل قد جعلها ربی حقا))، (پدر و مادر خود را بر تخت سلطنت نشانید، و ایشان و برادران همگی بمنظور تعظیم وی بسجده افتادند، یوسف پیدر گفت : پدرم این است تاویل آن رؤ یائیکه قبلا دیده بودم ، پروردگارم آن رؤ یا را محقق کرد)، نیز میتوان کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۸۹

و این خود اشکالی است که ممکن است بذهن کسی خطور کند و خلاصه جواب این است که اگر بیاد داشته باشید در سوره فاتحه گفتیم : عبادت ، عبارت از آنست که بنده ، خود را در مقام عبودیت در آورد، و عملا بندگی و عبادت خود را اثبات هم بکنند، و همواره بخواهد که در بندگی ثابت بماند.

بنابراین فعل عبادی باید فعلی باشد که صلاحیت برای اظهار مولویت مولی ، و یا عبدیت عبد را داشته باشد، مانند سجده و رکوع کردن و یا جلو پای مولا برخاستن ، و یا دنبال سر او راه رفتن ، و امثال آن ، و هر چه این صلاحیت بیشتر باشد، عبادت بیشتر، و عبادت متعین تر میشود، و از هر عملی در دلالت بر عزت مولویت ، و ذلت عبودیت ، روشن تر و واضح تر، دلالت سجده است ، برای اینکه در سجده بنده بخاک می افتد، و روی خود را بخاک می گذارد.

سجده عبادت ذاتی نیست

و اما اینکه بعضی چه بسا گمان کرده اند: که سجده عبادت ذاتی است، و بجز عبادت هیچ عنوانی دیگر بر آن منطبق نیست، صحیح نیست، و نباید بدان اعتناء کرد، برای اینکه چیزیکه ذاتی شد، دیگر تخلف و اختلاف نمی پذیرد، و سجده اینطور نیست، زیرا ممکن است کسی همین عمل را بداعی دیگری غیر داعی تعظیم و عبادت بیاورد، مثلا بخواهد طرف را مسخره و استهزاء کند، و معلوم است که در اینصورت با اینکه همه آن خصوصیات را که سجده عبادتی دارد واجد است، مع ذلک عبادت نیست، بله، این معنا قابل انکار نیست، که معنای عبادت در سجده از هر عمل دیگری واضح تر و روشن تر بچشم می خورد.

خوب، وقتی معلوم شد که سجده عبادت ذاتی نیست، بلکه قصد عبادت لازم دارد، پس اگر در سجده ای مانعی تصور شود، ناگزیر از جهت نهی شرعی، و یا عقلی خواهد بود، و آنچه در شرع و یا عقل ممنوع است، این است که انسان با سجده خود برای غیر خدا، بخواهد برای آن غیر اثبات ربوبیت کند، و اما اگر منظورش از سجده صرف تحیت و یا احترام او باشد، بدون اینکه ربوبیت برای او قائل باشد، بلکه صرفا منظورش انجام یک نحو تعارف و تحیت باشد و بس، در اینصورت نه دلیل شرعی بر حرمت چنین سجده ای هست، و نه عقلی.

چیزیکه هست ذوق دینی، که مردم متدین آنرا از انس ذهن بظواهر دین کسب کرده اند، اقتضاء می کند که بطور کلی این عمل را بخدا اختصاص دهند، و برای غیر خدا هر چند از باب تعارف و تحیت باشد، بخاک نیفتند، این ذوق قابل انکار نیست، و لکن چنین هم نیست که هر عملی را که بمنظور اظهار اخلاص درباره خدا می آوریم، آوردن آن عمل درباره غیر خدا ممنوع باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۹۰

و نتوانیم با آن عمل، نسبت به بندگان صالح خدا، و یا قبور اولیاء او، و یا آثار آنان اظهار محبت کنیم، چون چنین منعی از راه دلیل عقلی و یا نقلی نرسیده، و ما انشاءالله بزودی در محل مناسب باز پیرامون این مطلب بحث خواهیم کرد.

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه خلقت آدم و سجده ملائکه و اباء ابلیس ...)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه خدایتعالی آدم را آفرید، ملائکه را امر فرمود تا برای او سجده کنند، ملائکه در دل بخود گفتند: ما گمان نمی کنیم خدا خلقی بیافریند که نزدش گرامی تر از ما باشد، ما همسایگان او، و مقرب ترین خلق نزد اوئیم، خدایتعالی فرمود: آیا بشما نگفتم: که من آنچه را اظهار و یا کتمان می کردید میدانم؟ یعنی آنچه را درباره جن زادگان (که قبلا- در زمین فساد می کردند)، اظهار داشتید، و آنچه را که (درباره لیاقت خود برای خلافت) پنهان کردید، میدانم، و بهمین جهت ملائکه بخاطر آنچه گفته بودند، و نیز آنچه پنهان کرده بودند بعرض خدا پناهنده شدند.

و در همین تفسیر نیز از علی بن الحسین (علیه السلام) حدیثی باین معنا آمده، و در آن فرموده: وقتی ملائکه بخطای خود پی بردند، متوسل بعرض شدند، و این خطا از عده ای از فرشتگان بود، نه از همه آنان، و آن عده، فرشتگان پیرامون عرش بودند، تا آنجا که فرمود: و این عده تا روز قیامت همچنان پناهنده عرش هستند.

مؤلف: ممکن است مضمون این دو روایت را از آیه ای که حکایت کلام ملائکه است استفاده کرد، آنجا که گفتند: ((و نحن نسبح بحمدك، و نقدر لك))، تا جمله: ((سبحانك لا علم لنا، الا، ما علمتنا، انك انت العليم الحكيم))، و لکن روایت نامبرده خالی از اشکال نیست، برای اینکه در آیه همه ملائکه ماء مور به سجده شدند، و بغیر از ابلیس کسی در امتثال استثناء نشده، در جای دیگر هم فرموده: (ملائکه کلهم اجمعین سجده کردند). ولی بهر حال در توجیه روایت میگوئیم: بزودی خواهد آمد که عرش خدا عبارتست از علم، و روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، نیز همین را میگویند، پس ملائکه ای که آن اعتراض را کرده بودند، فرشتگانی بودند، که با علم خدا سر و کار داشته اند، و چون بخطای خود پی بردند، باز بعلم او پناهنده شدند، و گفتند: تو منزهی از آنچه ما پنداشتیم، و ما جز آنچه تو بما دادی علمی نداریم، تنها دانای حکیم تویی (دقت بفرمائید).

و بنابراین مراد بجمله ((و کان من الکافرین)) (الخ، این خواهد بود، که ابلیس از زمره قوم و قبیله جنی خودش بود، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه ۱۹۱

همانهایی که قبل از خلقت آدم در زمین زندگی می کردند، و قرآن کریم در جای دیگر درباره شان فرموده: ((و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون، و الجان خلقناه من قبل من نار السموم))، (ما انسانرا از گلی خشکیده و سخت، که قبلا لایه ای قالب ریخته بود، بیافریدیم، و جن را قبلا- از آتش زهر آگین خلق کردیم)، و بنابراین روایت، دیگر نسبت کتمان بهمه ملائکه دادن عنایتی زائد لازم ندارد، و نسبت نامبرده بنحو حقیقت خواهد بود، برای اینکه معنای مکتوم، معنایی بود که بقلب همه ملائکه خطور کرد، خواهی گفت: آنوقت این روایت با روایتی که می گفت: منظور، کتمان ابلیس است، که نخوت و امتناع از سجده برای آدم را کتمان کرده بود، منافات دارد، در جواب میگوئیم: که هیچ منافاتی نیست، و همه آنها را میتوان از آیه استفاده کرد، چون واقع مطلب هم همین بوده، شیطان تصمیم گرفته بود که اگر ماء مور بسجده بر آدم شود، مخالفت کند، ملائکه هم آن پندار غلط را پنداشته بودند.

و در کتاب قصص الانبیاء، از ابی بصیر روایت کرده که گفت: بامام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا ملائکه سجده کردند؟ و جبهه های خود بر زمین نهادند؟ فرمود: آری، از ناحیه خدا ماء مور باین تکریم و احترام از آدم شدند. و در کتاب تحف العقول آمده: که سجده ملائکه برای آدم (شرک نبود)، بلکه اطاعت خدا، و محبتی بود که ملائکه نسبت بآدم ورزیدند.

و در کتاب احتجاج، از موسی بن جعفر، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) روایت آمده، که فرمود: مردی یهودی از امیرالمؤمنین علیه السلام از معجزات رسول خدا (ص)، پرسید، که آنجناب در مقابل سایر انبیاء چه معجزاتی داشت؟ مثلا همین آدم (آنقدر بزرگ بود که) خدا ملائکه را وادار کرد تا برای او سجده کنند، آیا از محمد (ص) نیز چنین احترامی کرد؟ علی (علیه السلام) فرمود: درست است همینطور بود، و لکن سجده ملائکه برای آدم اطاعت و عبادت آدم نبود، و ملائکه آدم را در مقابل خدا نپرستیدند، بلکه خدایتعالی آنانرا بر اینکار وادار داشت، تا اعترافی باشد از ملائکه بر برتری آدم، و رحمتی باشد از خدا برای او، ولی محمد (ص) را فضیلتی بالاتر از این داد، خدای جل و علا- با آن بزرگی و جبروتی که دارد، و با تمامی ملائکه اش، بر محمد صلوات و درود فرستاد، و صلوات فرستادن مؤمنین بر او را عبادت خود خواند، و توای یهودی تصدیق می کنی که این فضیلت بزرگتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۹۲

و در تفسیر قمی آمده: که خدا از آدم نخست مجسمه اش را ساخت، و چهل سال بهمان حال باقی گذاشت، چون ابلیس لعین از او می گذشت بآن مجسمه میگفت: خدا تو را برای امری درست کرده آنگاه عالم آل محمد، (ص) فرمود: ابلیس باخود گفت: اگر خدا مرا بسجده بر این موجود امر کند، هرگز زیر بار نمی روم، تا آنجا که عالم فرمود: آنگاه خدا بملائکه فرمود: برای آدم سجده کنید، ملائکه سجده کردند، و ابلیس آنچه را در دل پنهان کرده بود بیرون انداخت، و حسد درونی خود را اظهار کرده از سجده برای آدم امتناع ورزید.

و در بحار، از قصص الانبیاء، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: ابلیس ماء مور شد بسجده بر آدم، در جواب عرضه داشت: پروردگارا بعزتت سوگند مرا از سجده بر آدم معاف بدار، و من در عوض تو را عبادتی بکنم که تاکنون احدی مثل آن عبادت نکرده باشد، خدایتعالی فرمود: من اطاعت بر طبق اراده و خواست خودم را دوست میدارم، آنگاه فرمود: ابلیس چهار بار ناله کرد، یکی آنروزیکه لعنت شد، و روزی دیگر روزیکه بزمین هبوط نمود، و روزیکه محمد (ص) مبعوث گردید، بعد از مدتی فترت که انبیائی مبعوث نشده بودند، و چهارم آن هنگامی که سوره فاتحه نازل گردید، و دو بار صدای فرح آمیزی در آورد، یکی آن هنگامی که آدم از درختیکه نهی شده بود بخورد، و یکی هم آن هنگامی که از بهشت بیرون شد، و بزمین هبوط کرد، و در تفسیر جمله: ((فبدت لهما سو آتھما))، (عیب هاشان برایشان هویدا شد) فرمود: قبل از خوردن از آن درخت، عورت آندو دیده

نمیشد، و بعد از خوردن آن ظاهر گشت، و دیدنی شد، و نیز فرمود: آن درختی که آدم از خوردنش نهی شده بود، سنبله بود. مؤلف: و در روایات که عددشان هم بسیار است مطالبی هست که آن مطلب ما را که درباره سجده گفتیم تاءید می‌کند. البقره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۹۳

آیات ۳۵-۳۹ بقره

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (۳۵) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَّعَ إِلَىٰ حِينٍ (۳۶) فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۳۷) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۳۸) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۳۹)

ترجمه آیات

و گفتیم: ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید و از آن بفروانی از هر جا که خواستید بخورید و نزدیک این درخت مشوید که از ستمگران خواهید شد (۳۵) و شیطان ایشانرا از نعمت بهشت بینداخت و از آن زندگی آسوده که داشتند بیرونشان کرد، گفتیم: با همین وضع که دشمن یکدیگرید پائین روید که تا مدتی در زمین قرارگاه و بهره دارید (۳۶) و آدم از پروردگار خود سخنانی

فرا گرفت و خدا او را ببخشید که وی بخشنده و رحیم است (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۹۴

گفتیم همگی از بهشت پائین روید اگر هدایتی از من بسوی شما آمد و البته هم خواهد آمد آنها که هدایت مرا پیروی کنند نه بیمی دارند و نه اندوهگین شوند (۳۸) و کسانی که کافر شوند و آیه‌های ما را دروغ شمارند اهل جهنمند و خود در آن جاودانند (۳۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۱۹۴

مواردی در قرآن که مسأله بهشت آدم و داستان آن آمده

بیان آیات

و قلنا یا آدم اسکن... با اینکه داستان سجده کردن ملائکه برای آدم، در چند جای قرآن کریم تکرار شده، مسئله بهشت آدم، و داستان آن جز در سه جا نیامده.

اول در همین آیات مورد بحث از سوره بقره.

دوم در سوره اعراف که فرموده: و یا آدم اسکن انت و زوجک الجنه، فکلا- من حیث شئتما، و لا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین، فوسوس لهما الشیطان، لیبدی لهما ما وری عنهما، من سواء تهما و قال: ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة، الا ان تکونا ملکین، او تکونا من الخالدین، و قاسمهما: انی لکما لمن الناصحین، فدلیهما بغرور، فلما ذاقا الشجرة، بدت لهما سواء تهما، و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنه، و نادیهما ربهما: الم انهکما عن تلکما الشجرة؟ و اقل لکما: ان الشیطان لکما عدو مبین؟ قالوا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنکونن من الخاسرین، قال: اهبطوا بعضکم لبعض عدو، و لکم فی الارض مستقر، و متاع الی حین قال: فیها تحیون، و فیها تموتون، و منها تخرجون... (و ای آدم تو و همسرت در بهشت مسکن کنید، و از آن هر قدر که میخواهید بخورید، ولی نزدیک این درخت مشوید، که در آنصورت از ستمکاران خواهید شد، پس شیطان آندو را وسوسه کرد، تا بلکه بتواند عیبهای از ایشان که پوشیده بود آشکار سازد، و لذا گفت: پروردگار شما، شما را از این درخت نهی نکرده، مگر برای اینکه در نتیجه خوردن از آن مبدل بفرشته نشوید و یا از جاودانان در بهشت نگردید، (و اگر شما از آن بخورید، همیشه در بهشت خواهید ماند) آنگاه برای آندو سوگند یاد کرد: که من از خیرخواهان شمایم باین وسیله و با نیرنگ های خود آندو را بخود نزدیک کرد، تا آنکه از درخت بخوردند، همینکه خوردند، عییشان ظاهر شد، ناگزیر شروع کردند از برگهای بهشتی بر خود پوشیدن، و پروردگارشان ندایشان داد: که مگر بشما نگفتم: از این درخت مخورید؟ و مگر نگفتم شیطان برای شما دشمنی است

آشکار؟! گفتند: پروردگارا ما بخویشتن ستم کردیم ، اگر ما را نبخشی و رحم نکنی ، حتما از زیانکاران خواهیم شد فرمود: از بهشت پائین بروید، که بعضی بر بعضی دیگر دشمنید، و زمین تا مدتی معین (یعنی تا هنگام مرگ) جایگاه شما است و نیز فرمود: در همانجا زندگی کنید، و در آنجا بمیرید، و از همانجا دوباره بیرون شوید).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۹۵

سوم در سوره طه ، که فرموده :و لقد عهدنا الی آدم من قبل ، فَنسِی ، و لم نجد له عَزْمًا و اذقلنا: للملائکه اسجدوا لآدم ، فسجدوا، الا ابلیس ، ابی ، فقلنا یا آدم : ان هذا عدو لک و لزوجک ، فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی ان لک الا تجوع فیها و لا تعری و انک لا تظمو فیها، و لا- تضحی ، فوسوس الیه الشیطان ، قال یا آدم هل ادلک علی شجرۃ الخلد و ملک لا یبلی ؟ فاکلا منها، فبدت لهما سوآتهما، و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة ، و عصی آدم ربه فعوی ، ثم اجتبه ربه ، فتاب علیه و هدی ، قال : اهبطا منها جمیعا بعضکم لبعض عدو فاما یاتینکم منی هدی ، فمن اتبع هدای ، فلا یضل و لا یشقی و من اعرض عن ذکری ، فان له معیشتة ضنکًا، و نحشره یوم القیامۃ اعمی ، قال : رب لم حشرتنی اعمی ؟ و قد کنت بصیرًا، قال کذلک انتک ایاتنا، فنسیتها، و کذلک الیوم تنسی ... (و ما با آدم قبلا- عهدی بسته بودیم و فرمانی داده بودیم (که فریب ابلیس را نخورد)، ولی او را در آن عهد ثابت قدم و استوار نیافتیم ، و چون بفرشتگان گفتیم : بر آدم سجده کنند، همه سجده کردند، جز شیطان ، که سر باز زد آنگاه بآدم گفتیم : که زنهار این ابلیس دشمن تو و همسر تو است ، مواظب باشید، از بهشت بیرونتان نکنند، و گرنه بدبخت خواهید شد، چون در بهشت نه گرسنه میشوی ، و نه برهنه ، نه تشنه میشوی ، و نه گرمازده اما شیطان با همه این سفارشها در او وسوسه کرد، و گفت : ای آدم ، میخواهی من تو را بدرختی راهنمایی کنم ، که اگر از آن بخوری ، ابدیت و ملک جاودانی خواهی یافت ؟ (و شیطان سرانجام کار خود را کرد)، و آدم و همسرش از آن درخت بخوردند، و عورتشان برایشان نمودار شد، پس بر آن شدند، که از برگ های بهشت عورت خود بپوشانند، و آدم ارشاد و راهنمایی پروردگارش را نافرمانی کرد، و گرفتار شد، آنگاه پروردگارش وی را برگزید و نافرمانیش را جبران نمود و هدایتش فرمود. پروردگارش دستور داد: که همگی از بهشت فرود آئید در حالیکه بعضی دشمن بعضی دیگر باشید پس هر هدایتی که از طرف من بسوی شما آمد، و خواهد هم آمد، در آن هنگام هر کس هدایت مرا پیروی کند، گمراه و بدبخت نمیشود، و هر کس از یاد من اعراض کند، زندگی سختی خواهد داشت ، علاوه بر اینکه روز قیامت کور محشورش خواهیم نمود، و چون بگوید: پروردگارا من که بینا بودم ، چرا کور محشورم کردی ؟ در جوابش خواهد فرمود: همانطور که آیات من بسویت آمد، و تو عمدا آنرا فراموش کردی ، امروز هم ما تو را فراموش کردیم ( الخ .

منظور اصلی از خلقت آدم سکونت در زمین بوده

سیاق این سه دسته آیات ، و مخصوصا آیه ایکه در صدر داستان قرار گرفته ، و میفرماید: ((انی جاعل فی الارض خلیفه )) الخ ، این معنا را دست میدهد: که آدم در اصل ، و در آغاز برای این خلق شده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۹۶ که در زمین زندگی کند، و نیز در زمین بمیرد، و اگر خدایتعالی او را (چند روزی) در بهشت منزل داد، برای این بود که امتحان خود را بدهند، و در نتیجه آن نافرمانی عورتشان هویدا بگردد، تا بعد از آن بزمین هبوط کنند.

و نیز از سیاق آیه سوره طه که می فرماید: ((قلنا یا آدم )) الخ ، و سوره اعراف که می فرماید: ((و یا آدم اسکن )) الخ ، که داستان بهشت را با داستان سجده ملائکه بصورت یک داستان و متصل بهم آورده ، و کوتاه سخن ، آنکه این سیاق بخوبی می رساند که منظور اصلی از خلقت آدم این بوده که در زمین سکونت کند، چیزیکه هست راه زمینی شدن آدم همین بوده که نخست در بهشت منزل گیرد، و برتریش بر ملائکه ، و لیاقتش برای خلافت اثبات شود، و سپس ملائکه ماءمور بسجده برای او شوند، و آنگاه در بهشت منزلش دهند، و از نزدیکی بآن درخت نهیش کنند، و او (بتحریک شیطان) از آن بخورد، و در نتیجه عورتش و نیز از همسرش ظاهر گردد، و در آخر بزمین هبوط کنند.

واز این ریخت و سیاق بخوبی بر می آید: که آخرین عامل و علتی که باعث زمینی شدن آندو شد، همان مسئله ظاهر شدن عیب آندو بود، و عیب نامبرده هم بقرینه اینکه فرموده: (بر آن شدند که از برگهای بهشت بر خود بپوشانند) الخ، همان عورت آندو بوده، و معلوم است که این دو عضو، مظهر همه تمایلات حیوانی است چون مستلزم غذا خوردن، و نمو نیز هستند.

پس ابلیس هم جز این همی و هدفی نداشته، که (بهر وسیله شده) عیب آندو را ظاهر سازد، گو اینکه خلقت بشری، و زمینی آدم و همسرش، تمام شده بود، و بعد از آن خدا آندو را داخل بهشت کرد، ولی مدت زیادی در این بین فاصله نشد، و خلاصه آنقدر بآن دو مهلت ندادند، که در همین زمین متوجه عیب خود شوند، و نیز بسائر لوازم حیا دنیوی و احتیاجات آن پی ببرند.

بلکه بلافاصله آندو را داخل بهشت کردند، و وقتی داخل کردند که هنوز روح ملکوتی و ادراکی که از عالم ارواح و فرشتگان داشتند، بزندگی دنیا آلوده نشده بود، بدلیل اینکه فرمود: ((لیبدی لهما ما وری عنهما))، (تا ظاهر شود از آندو آنچه پوشانده شده بود از آنان)، و نفرمود: ((لیبدی لهما ما کان وری عنهما))، (تا ظاهر شود از آندو آنچه بر آندو پوشیده بود)، پس معلوم میشود، پوشیدگی عیبهای آندو موقتی بوده، و یکدفعه صورت گرفته، چون در زندگی زمینی ممکن نیست برای مدتی طولانی این عیب پوشیده بماند، (و جان کلام و آنچه از آیات نامبرده بر میاید اینستکه وقتی خلقت آدم و حوا در زمین تمام شد، بلافاصله، و قبل از اینکه متوجه شوند، عیب هاشان پوشیده شده، داخل بهشت شده اند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۱۹۷:

علت بیرون شدن از بهشت

پس ظهور عیب در زندگی زمینی، و بوسیله خوردن از آن درخت، یکی از قضاهای حتمی خدا بوده، که باید میشد، و لذا فرمود: (زنهار که ابلیس شما را از بهشت بیرون نکند، که بدبخت میشوید) الخ، و نیز فرمود: (آدم و همسرش را از آن وضعی که داشتند بیرون کرد) الخ، و نیز خدایتعالی خطیئه آنان را بعد از آنکه توبه کردند بیامرزید، و در عین حال به بهشتشان برگردانید، بلکه بسوی دنیا هبوطشان داد، تا در آنجا زندگی کنند.

و اگر محکومیت زندگی کردن در زمین، با خوردن از درخت و هویدا گشتن عیب، قضائی حتمی نبود، و نیز برگشتن به بهشت محال نبود، باید بعد از توبه و نادیده گرفتن خطیئه به بهشت برگردند، (برای اینکه توبه آثار خطیئه را از بین می برد) پس معلوم میشود علت بیرون شدن از بهشت، و زمینی شدن آدم آن خطیئه نبوده، بلکه علت این بوده که بوسیله آن خطیئه عیب آندو ظاهر گشته، و این بوسیله وسوسه شیطان لعین صورت گرفته است. مراد از عهد خدا با آدم

در سوره طه در صدر قصه فرموده: ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجد له عزما))، (ما قبلا با آدم عهدی بسته بودیم، اما او فراموشش کرد)، و باید دید این عهد چه بوده؟ آیا همان فرمان نزدیک نشدن بدرخت بوده، که فرمود: (لا تقربا هذه الشجرة، فتكونا من الظالمین)؟ (و یا اعلام دشمنی ابلیس با آدم و همسرش بوده، که فرمود: ((ان هذا عدو لک و لزوجک))؟، (و یا عهد نامبرده بمعنای میثاق عمومی است که از همه انسان ها عموما، و از انبیاء خصوصا، و بوجهی مؤ کدتر و غلیظ گرفته.

احتمال اولی صحیح نیست، زیرا آیه شریفه: ((فوسوس لهما الشیطان، و قال ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة، الا ان تکونا ملکین، او تکونا من الخالدین))، و آیه بعدش، ((و قاسمهما: انی لکما لمن الناصحین))، تصریح دارد: بر اینکه آدم در حین خوردن از درخت، نه تنها نهی خدا را فراموش نکرده بود، بلکه کاملا بیاد آن بود، چیزیکه هست ابلیس با فلسفه چینی خود نهی خدا را برای آدم توجیه کرد، که منظور این بوده، که جزء فرشتگان و از خالدین در بهشت نشوی، در حالیکه در آیه مورد بحث درباره عهدی که مورد گفتگو است، فرموده: آدم آنرا فراموش کرد.

و اما احتمال دوم (که بگوئیم منظور از عهد، همان تهدیدی است که خدای تعالی کرد، و ایشانرا از پیروی ابلیس زنهار داد)، هر چند که احتمال بعیدی نیست، و لکن ظواهر آیات با آن نمیسازد، چون از ظاهر آیه نامبرده بر می آید که منظور از آن زنهار،



تهدید خصوص آدم است .

علاوه بر این که زنهاریکه از شر ابلیس دادند، بهر دوی آنان دادند، نه تنها به آدم ، و اما فراموشی را تنها به آدم نسبت داد، و نیز در ذیل آیات نامبرده در سوره طه ، که مطابق صدر آنهاست ، عهد با معنای میثاق کلی مناسبت دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۹۸

نه عهد بمعنای زنهاریکه از ابلیس ، چه خدایتعالی می فرماید: ((فاما یاتینکم منی هدی ، فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی ، و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا، و نحشره یوم القیامه اعمی ))، و تطبیق این آیات ، با آیات مورد بحث ، اقتضاء می کند که جمله : ((و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا))، در مقابل نسیان عهد در آیات مورد بحث قرار گیرد، و معلوم است که اگر با آن تطبیق شود آنوقت با عهد بمعنای میثاق بر ربوبیت خدا، و عبودیت آدم ، مناسب تر است ، تا آنکه با عهد بمعنای تحذیر و زنهاریکه از ابلیس تطبیق گردد.

چون بین اعراض از یاد خدا ، و پیروی ابلیس از نظر مفهوم مناسبت زیادی نیست ، بخلاف میثاق بر ربوبیت ، که بآن مناسب تر است ، چون میثاق بر ربوبیت باین معنا است ، که آدمی فراموش نکند، که ربی ، یعنی مالکی مدبر دارد، و یا بگو انسان تا ابد، و در هیچ حالی فراموش نکند، که مملوک طلق خداست ، و خود مالک هیچ چیز برای خود نیست ، نه نفعی ، و نه ضرری ، نه مرگی و نه حیاتی ، و نه نشوری ، و یا بگو: نه ذاتا مالک چیزی است ، و نه وصفا، و نه فعلا.

و معلوم است آن خطیئه ایکه در مقابل این میثاق قرار می گیرد، این است که آدمی از مقام پروردگارش غفلت بورزد، و با سرگرم شدن بخود، و یا هر چیزیکه او را بخود سرگرم می کند، از قبیل زخارف حیاة دنیای فانی ، و پوسنده ، مقام پروردگارش را از یاد برد (دقت بفمائید).

نتیجه توجه به عهد خدا

ولکن اگر آدمی در زندگی دنیا با اختلاف جهات ، و تشتت اطراف ، و انحاء آن ، و اینکه این زندگی را تنها به نیکان اختصاص نداده اند، بلکه مؤمن و کافر در آن مشترکند، در نظر بگیریم ، خواهیم دید که این زندگی بحسب حقیقت و باطن ، و از نظر علم بخدایتعالی ، و جهل به او، مختلف است ، آنکس که عارف بمقام پروردگار خویش است ، وقتی خود را با زندگی دنیا که همه رقم کدورتها، و انواع ناملایمات و گرفتاریها دارد، مقایسه کند، و در نظر بگیرد: که این زندگی آمیخته ای از مرگ و حیات ، و سلامتی و بیماری ، و فقر و توانگری ، و راحت و تعب ، و وجدان و فقدان است ، و نیز در نظر بگیرد: که همه این دنیا چه آن مقدارش که در خود انسان است ، و چه آنها که در خارج از ذات آدمی است ، مملوک پروردگار اوست ، و هیچ موجودی از این دنیا استقلال در خودش و در هیچ چیز ندارد، بلکه همه از آن کسی است که نزد وی بغیر از حسن و بهاء و جمال و خیر آنهاست به آن معنائی از جمال و خیر که لایق عزت و جلال او باشد وجود ندارد، و از ناحیه او بجز جمیل و خیر صادر نمیشود آنوقت می فهمد که هیچ چیزی در عالم مکروه نیست ، تا از آن بدش آید، و هیچ مخوفی نیست ، تا از آن بترسد، و هیچ مهیبی نیست ، تا از آن به دلهره بیفتد، و هیچ محذوری نیست تا از آن بر حذر شود. بلکه با چنین نظر و دیدی ، می بیند که آنچه هست ، همه حسن و زیبایی و محبوب است ، مگر آن چیزهاییکه پروردگارش به او دستور داده باشد که مکروه و دشمن بدارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۱۹۹

تازه همان چیزها را هم باز بخاطر امر خدا مکروه و دشمن میدارد، و یا محبوب قرار می دهد، و از آن لذت برده و بامر آن ابتهاج بخرج میدهد، و خلاصه چنین کسی غیر از پروردگارش دیگر هیچ هم و غمی ندارد، و بهیچ چیز دیگر نمی پردازد.

و همه اینها برای این است که چنین کسی همه عالم را ملک طلق پروردگار خود می بیند، و برای احدی غیر خدا بهره و نصیبی از هیچ ناحیه عالم قائل نیست ، چنین کسی چه کار دارد باینکه مالک امر، چه تصرفاتی در ملک خود می کند؟ چرا زنده می کند؟ و

یا می‌میراند؟ و چرا نفع میرساند؟ و یا ضرر؟ و همچنین در هیچ حادثه‌ای که او بوجود می‌آورد، چون و چرا نمی‌کند.

این است آن زندگی طیب، و پاکی که هیچ شقاوتی در آن نیست، نوری است که آمیخته با ظلمت نیست، سروری است که غم با آن نیست، وجدانی است که فقدی با آن جمع نمیشود، غنائی است که با هیچ قسم فقری آمیخته نمی‌گردد، همه اینها موهبت هائی است که با ایمان بخدای سبحان دست میدهد.

نتیجه غفلت از عهد خدا

در مقابل این زندگی، یک قسم زندگی دیگر هست، و آن زندگی کسی است که بمقام پروردگار خود جاهل است، چون این بینوا با انقطاع از پروردگار خود چشمش بهیچ چیز از خودش و از خارج خودش نمی‌افتد، مگر آنکه آنرا مستقل بالذات، و مضر و یا نافع، خیر و یا شر بالذات می‌بیند، و در نتیجه در سر تا سر زندگی میانه ترس از آنچه می‌رسد، و حذر از آنچه از آن پرهیز می‌کند، و اندوه از آنچه از دست میدهد، و حسرت از آنچه از او کم میشود، از مال و جاه و فرزندان و یاران، و سایر آنچه محبوب او است، و بدان تکیه و اعتماد دارد، و در زندگی خود مؤثر میدانند غوطه ور است.

او مانند دوزخیان، که هر وقت پوست بدنشان بسوزد، پوستی دیگر بر تن آنان می‌کنند، هر گاه با یک ناملامی خو بگیرد، و با تلخی آن عادت کند، با ناملامیم تازه تری و سوزنده تری روبرو میشود، تا عذاب را با ذائقه قلبش بچشد، و دلش همواره دچار اضطراب و پریشانی باشد، و جانش همواره چون شمع بسوزد، و آب بشود، و سینه اش همواره تنگ و بی حوصله باشد، گوئی میخواهد به آسمان بالا رود، آری خداوند اینچنین پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند مسلط می‌کند، ((كذلک يجعل الله الرجس علی الذین لا يؤمنون)).

حال که این معنا روشن شد، خواننده عزیز متوجه شد: که بازگشت این دو امر، یعنی فراموش کردن میثاق، و شقاوت در زندگی دنیا، بیک امر است، و شقاوت دنیوی از فروغ فراموشی میثاق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۰۰

و این همان نکته ایست که خدای سبحان می‌فرماید: ((فاما یاتینکم منی هدی، فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی، و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا، و نحشره یوم القیامة اعمی))، بدان اشاره نموده است، چون خطاب را در آن متوجه عموم بشر و اهل دنیا کرده.

و آنگاه در سوره مورد بحث، بجای آن بیان، اینطور فرموده: ((فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون))، (کسی که هدایت مرا پیروی کند، نه خوفی بر آنان خواهد بود، و نه اندوهناک میشوند).

اگر خواننده گرامی دقت کند. از همین جا میتواند حدس بزند که شجره نامبرده درختی بوده که نزدیکی بدان مستلزم تعب و بدبختی در زندگی دنیا بوده، و آن شقاء این است که انسان در دنیا پروردگار خود را فراموش کند، و از مقام او غفلت بورزد، و گویا آدم نمی‌خواست میانه آن درخت، و میثاقیکه از او گرفته بودند، جمع کند، هم آنرا داشته باشد، و هم این را، ولی نتوانست، و نتیجه اش فراموشی آن میثاق و وقوع در تعب زندگی دنیا شد، و در آخر، این خسارت را با توبه خود جبران نمود.

معنا و مراد از واژه های (رغدا) و (ظالمین) در آیه شریفه

و کلا منها رغدا کلمه (رغد) بمعنای گوارائی و خوشی زندگی است، وقتی میگویند ((اءرغد القوم مواشیهم))، معنایش اینستکه این مردم حیوانات خود را رها کردند، تا هر جور خود میخواهند بچرند، و وقتی میگویند: (قوم رغد) و یا (نساء رغد)، معنایش (قومی و یا زنانی مرفه و دارای عیشی گوارا) میباشد.

و لا تقربا هذه الشجرة... و گویا نهی در این جمله، نهی از خوردن میوه آن درخت بوده، نه خود درخت، و اگر از آن تعبیر کرده باینکه (نزدیک آن درخت مشوید)، برای این بوده که شدت نهی، و مبالغه در تاء کید را برساند، بشهادت اینکه فرمود: (همینکه از آن درخت چشیدند، عیبهاشان برملا شد)، و نفرمود (همینکه از آن خوردند) و گر نه آیه ((فاکلا- منها فبذت لهما سوآتهما))،

صریح در این است که منظور از نزدیک نشدن به آن، خوردن آنست، و مخالفتی هم که نتیجه اش بر ملا شدن عیبها شد، همان خوردن بود، نه نزدیکی.

فتکونا من الظالمین کلمه ظالمین اسم فاعل از ظلم است، نه ظلمت، که بعضی از مفسرین احتمالش را داده اند، چون خود آدم و همسرش در آیه: ((ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا و ترحمنا)) الخ، اعتراف بظلم خود کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۰۱

چیزی که هست خدایتعالی این تعبیر را در سوره (طه) مبدل به تعبیر شقاوت کرده در اینجا فرموده: ((فتکونا من الظالمین))، و در آنجا فرموده ((فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی))، و شقاء بمعنای تعب است، همچنانکه خود قرآن آنرا تفسیر نموده، و تفصیل داده باینکه ((ان لک الا تجوع فیها، و لا تعری، و انک لا تظما فیها و لا تضحی))، الخ که ترجمه اش گذشت از اینجا بخوبی روشن می گردد که وبال ظلم نامبرده همان واقع شدن در تعب زندگی در دنیا، از گرسنگی، و تشنگی، و عریانی، و خستگی بوده، و بنابراین ظلم آدم و همسرش، ظلم بنفس خود بوده، نه نافرمانی خدا، چون اصطلاحا وقتی این کلمه گفته میشود، معصیت و نافرمانی و ظلم بخدای سبحان بذهن می رسد.

نهی خداوند از نزدیک شدن به درخت نهی از شادی و خیرخواهانه بوده نه یک نهی مولوی

در نتیجه این نیز روشن می گردد، که پس نهی نامبرده یعنی (نزدیک این درخت مشوید) نهی تنزیهی، و ارشادی، و خلاصه خیرخواهانه بوده، نه نهی مولوی، که تا نافرمانیش عذاب داشته باشد، (مثل اینکه شما بفرزند خود بگوئی) پا برهنه راه مرو، چون ممکن است میخ پای تو را سوراخ کند)، و مخالفت چنین نهیی را معصیت نمیگویند. پس آدم و همسرش بنفس خود ظلم کردند، و خود را از بهشت محروم ساختند، نه اینکه نافرمانی خدا را کرده، و باصطلاح گناهی مرتکب شده باشند.

از این هم که بگذریم، اگر نهی خدا، تکلیفی و مولوی بود، باید بعد از آنکه مرتکبش توبه کرد، و توبه اش قبول هم شد، کیفرش نیز برداشته شود، و ما می بینیم در مورد آدم این کیفر برداشته نشد، چون توبه کردند، و توبه شان هم قبول شد، ولی به بهشت برنگشتند، و وضعی را که در آنجا داشتند بدست نیاوردند، و اگر نهی و تکلیف خدا ارشادی نبود، باید غیر از اثر وضعی و تکوینی، اثر دیگری شرعی نداشته باشد، چون توبه اثر شرعی گناه را از بین می برد، و باید در مورد آدم و همسرش نیز اثر شرعی گناه را از بین می برد، و دوباره به بهشت بر می گشتند، و مقام قرب را بدست می آوردند، ولی نیاوردند، پس می فهمیم که نهی خدا مولوی نبوده، تنها ارشاد آدم، و خیر خواهی او بوده، و انشاءالله بعدا تتمه ای برای این بحث خواهد آمد.

فازلهما الشیطان... ظاهر از این جمله، مانند نظائرش، این است که شیطان آدم را گول زد، و هر چند که این عبارت بیش از این دلالت ندارد، که گول زدن آدمش مانند گول زدن ما فرزندان آدم از راه القاء و سوسه در قلب بوده، بدون اینکه خودش را بطرف

نشان دهد، همچنانکه ما را هم گول می زند، و ما تاکنون خود او را ندیده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۰۲

لکن از امثال آیه: ((فقلنا یا آدم ان هذا عدو لک و لزوجک))، که خداوند با کلمه هذا اشاره به شیطان کرده، فهمیده میشود که خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده بود، و معرفیش کرده بود، معرفی بشخص او، و عین او، نه معرفی بوصف او،

آدم و همسرش شیطان را میدیدند همچنانکه انبیاء (ع) او را می دیدند

و همچنین آیه ((یا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد)) الخ، که حکایت کلام شیطان است، که قرآن کریم آنرا بصورت حکایت خطاب آورده، و این دلالت دارد بر اینکه گوینده آن که شیطان است، در برابر آدم ایستاده، و با او صحبت می کرده، و خلاصه، سخن، سخن کسی است که شنونده او رامی دیده.

و همچنین آیه ((و قاسمهما: انی لکما لمن الناصحین)) که در سوره اعراف است، چون قسم خوردن از کسی تصور دارد که دیده شود.

و همچنین آیه ((و نادیهما ربهما: اءلم انهکما عن تلکما الشجرة؟ و اقل لکما ان الشيطان لکما عدو مبین))؟ که آن نیز دلالت دارد بر اینکه شیطان برای آدم و همسرش دیده میشد، و او را می دیده اند، و اگر حال آن دو نیز نسبت بشیطان، مثل حال ما بوده، که او را نمی بینیم، و تنها وسوسه اش بما می رسد، میتوانستند بگویند: ما که شیطانی ندیدیم، و خیال کردیم این وسوسه ها از افکار خودمان بوده، و هیچ احتمال ندادیم که از ناحیه او باشد، و ما هیچ قصد مخالفت با سفارشی که در خصوص هوشیاری از وسوسه شیطان کردی نداشتیم.

و سخن کوتاه اینکه آدم و همسرش شیطان را می دیدند، و او را می شناختند، همچنانکه انبیاء با اینکه بعصمت خدائی معصومند، او را می دیدند و هنگامی که می خواست متعرض ایشان بشود، می شناختند، همچنانکه روایات وارده درباره نوح، و ابراهیم و موسی، و عیسی، و یحیی، و ایوب، و اسماعیل، و محمد (ص)، بر این معنا دلالت دارد. و همچنین ظاهر آیات این داستان، از قبیل آیه ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة))، که بروشنی می رساند شیطان با آن دو تن در برابر درخت نامبرده ایستاده بود، و قبلا خود را به بهشت در انداخته، و طرح دوستی با آن دو ریخته، و با وسوسه خود فریبشان داده، و اگر بگوئی شیطان که داخل بهشت نمیشود؟ در پاسخ میگوئیم: این اشکال وقتی وارد است که بهشت مورد بحث، بهشت خلد باشد، و چنین نبوده، بلکه این جریان در بهشتی دیگر صورت گرفته، بدلیل اینکه همگی آنها از آن بهشت بیرون شدند، و اگر بهشت خلد بود، با بیرون شدن نمی ساخت.

و اما این خطاب که خدایتعالی بابلیس کرد که: ((فاهبط منها، فما یکون لک ان تتکبر فیها، فاخرج))، (از این بهشت فرود آی، که در اینجا نمی توانی تکبر کنی، پس از آن بیرون شو)، که بظاهر فرمان بیرون شدن ببلیس از بهشت است، ممکن است بگوئیم: مراد از آن بیرون شدنش از میانه ملائکه، و یا از آسمان، و مقام قرب و تشریف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۰۳ ذریه آدم، در حکم با آدم شریکند

و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو... از ظاهر سیاق بر می آید که خطاب در این آیه متوجه آدم و همسرش و ببلیس همگی است، ولی در سوره اعراف خطاب را متوجه خصوص ببلیس کرد، و فرمود: ((فاهبط منها، فما یکون لک ان تتکبر فیها))، الخ و این از آن جهت است که در حقیقت خطاب در آیه مورد بحث، نظیر جمع بین دو خطاب است، تا آنچه خدا قضائش را رانده حکایت کند، مانند عداوت میانه ببلیس ملعون، و آن دو و ذریه آنان، و نیز مانند زندگی کردن آدمیان در زمین، و مردنشان در همانجا، و مبعوث شدنشان از آنجا.

و ذریه آدم در حکم، با خود آدم شریک است، همچنانکه از ظاهر آیه: ((فیها تحیون، و فیها تموتون، و منها تخرجون)) الخ، و نیز از آیه ((و لقد خلقناکم، ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم)) الخ، که بزودی در تفسیر سوره اعراف خواهد آمد، این معنا استفاده میشود.

پس اگر آنروز ملائکه را وادار کرد، تا برای آدم سجده کنند، از این جهت که خلیفه خدا در زمین است، در حقیقت این حکم سجده شامل همه افراد بشر میشود، و در حقیقت سجده ملائکه برای خصوص آدم، از این باب بوده، که آدم قائم مقام و نمونه و نایب از همه جنس بشر بوده است.

قصه اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنها، مثلی است برای مجسم ساختن وضع انسان و سخن کوتاه اینکه: بنظر نزدیک می آید که قصه منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت، و سپس فرود آوردنش بخاطر خوردن از درخت، بمنزله مثل و نمونه ای باشد، که خدایتعالی وضع آدمیان را قبل از نازل شدن بدنیا، و سعادت و کرامتی که در منزل قرب و حظیره قدس داشت، و آن دار نعمت و سرور، و انس و نور، و آن رفقای پاک، و دوستان روحانی، و جوار رب العالمین، که داشت، به آن مثل مجسم ساخته است.

و همچنین این معنا را (که انسان کذائی در مقابل آنهمه نعمت که در اختیار داشته، و بجای آنها گرفتاری، و بدبختی، و تعب، و خستگی، و مکروه، و آلام، را اختیار می کند، بجای اینکه سعی کند خود را بهمانجا که از آنجا آمده برساند، و برگرداند، بحیات دنیای فانی، و جیفه گندیده و پست آن میل می کند) مجسم میسازد.

و نیز در قالب این مثال این معنا را بیان می کند: که نه تنها آدم را بعد از توبه اش بدار کرامت و سعادت برگردانید، بلکه هر انسانی که راه خطا پیموده، اگر برگردد، و بسوی پروردگار خود رجوع کند، خدایتعالی او را بدار کرامت و سعادتش برمی گرداند، و اگر برنگردد و همچنین دست بدامن زمین بزند، و هواهای نف س را پیروی کند، چنین کسی بجای شکر نعمت خدا، کفران ورزیده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۰۴:

و خود را بدار البوار کشانده، جهنمی که خود فروخته، و چه بد قرارگاهی است. ((فتلقى آدم من ربه كلمات، فتاب عليه))، کلمه (تلقى)، بمعنای تلقن است، و تلقن بمعنای گرفتن کلام است، اما با فهم و علم، و این تلقی درباره آدم، طریقه ای بوده که توبه را برای آدم آسان می کرده.

از اینجا روشن میشود که توبه دو قسم است، یکی توبه خدا، که عبارتست از برگشتن خدا بسوی عبد، برحمت، و یکی توبه عبد، که عبارتست از برگشتن بنده بسوی خدا، باستغفار، و دست برداری از معصیت.

توبه عبد بین دو توبه خدا واقع است

و توبه بنده محفوف و پیچیده به دو توبه از خدا است، و در بین آندو قرار می گیرد، باین معنا که بنده در هیچ حالی از احوال، از خدای خود بی نیاز نیست، و اگر بخواهد از لجن زار گناه نجات یافته، توبه کند، محتاج به این است که خدا چنین توفیقی باو بدهد، و اعانت و رحمت خود را شامل حال او بسازد، تا او موفق بتوبه بگردد، و وقتی موفق بتوبه شد، تازه باز محتاج بیک توبه دیگری از خداست، و آن این است که باز خدا برحمت و عنایتش بسوی بنده رجوع کند، و رجوع او را بپذیرد، پس توبه بنده وقتی قبول شود، بین دو توبه از خدا قرار گرفته است، همچنانکه آیه: ((ثم تاب عليهم ليتوبوا)) (پس خدا بسوی ایشان توبه آورد، تا ایشان توبه کنند) بر این معنا دلالت دارد.

و آن قرائت که کلمه (آدم) را بصدای بالا، و کلمه (کلمات) را بصدای پیش خوانده، با این نکته مناسب است، هر چند که آن قرائت دیگر، یعنی بصدای پیش خواندن آدم، و بصدای بالا خواندن کلمات، نیز با این معنا منافات ندارد.

و اما اینکه این کلمات چه بوده؟ چه بسا احتمال داده شود، که این همان چیزی بوده که خدایتعالی از آدم و همسرش در سوره اعراف حکایت کرده، که ((قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين)) باشد، که ترجمه اش گذشت، و لکن عیبی که در این احتمال هست، این است که در سوره اعراف این کلمات قبل از نقل هبوط آدم واقع شده، و بعد از نقل این کلمات فرموده: ((قلنا اهبطوا)) الخ. و در سوره مورد بحث اول آیه ((قلنا اهبطوا)) الخ آمد بعدا آیه (فتلقى) الخ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۰۵:

لکن در این بین مطلبی هست، و آن این است که اگر بخاطر داشته باشید، در صدر این داستان، وقتی خدایتعالی بملائکه فرموده: میخواهم در زمین خلیفه قرار دهم ملائکه گفتند: - آیا میخواهی در آن کسی را قرار دهی که فساد انگیزد؟ و خونریزی کند؟ با اینکه ما تو را بحمدت تسبیح میگوئیم، و تقدیست می کنیم، تا آخر، و خدایتعالی این سخن ملائکه را و این ادعایشانرا که درباره خلیفه زمینی کردند، و این نسبتی را که بوی دادند، رد نکرد، و در پاسخ فرمود: نه، خلیفه زمینی اینکارها را نمی کند، تنها اسماء را به آدم تعلیم کرد.

معلوم میشود با همین تعلیم اسماء اعتراض ملائکه خود بخود باطل میشود، و گرنه اعتراض ملائکه همچنان بقوت خود باقی میماند، و حجت علیه آنان تمام نمیشد، پس معلوم میشود، در میانه اسمائی که خدا بآدم تعلیم داده، چیزی بوده که برای معصیت کار بعد

از معصیتش بدرد میخورد، و چاره گناه او را می کرده، پس ای بسا تلقی آدم از پروردگار خود، مربوط بیکی از آن اسماء بوده، (دقت بفمائید).

نقش توبه آدم و هبوط او به زمین در باز شدن راه برای هدایت انسان و قرار گرفتن او در طریق کمال این را نیز باید دانست، که آدم علیه السلام هر چه که بخود ستم کرد، و خود را در پرتگاه هلاکت، و دو راهی سعادت و شقاوت، که همان زندگی دنیا است، افکند، بطوریکه اگر در همان مهبط خود، یعنی دنیا باقی میماند، هلاک میشد، و اگر به سعادت اولی خود برمی گشت تازه خود را به تعب افکننده بود، پس در هر حال بنفس خود ستم کرد، الا اینکه باهمین عمل، خود را در مسیر سعادت، و در طریق منزلی از کمال قرار داد، که اگر این عمل را نمی کرد، و بزمین نازل نمیشد، و یا بدون خطا نازل میشد، بآن سعادت و کمال نمی رسید.

آری اگر پدر و مادر بشر، بزمین نمی آمدند، کی میتوانستند متوجه فقر، و ذلت، و مسکنت، و حاجت، و قصور، خود شوند؟ و چگونه بدون برخورد با تعب و زحمت و رنج زندگی، به روح و راحت در حظیره القدس، و جوار رب العالمین می رسیدند؟ و برای جلوه کردن اسماء حسناى خدا، از عفو، و مغفرت، و رافت، و توبه، و ستر، و فضل، و رافت، و رحمت، موردی یافت نمیشد چون مورد این اسماء حسناى خدا، گنه کارانند، و خدا را در ایام دهر نسیم های رحمتی است، که از آن بهره مند نمیشوند، مگر گنه کارانی که متعرض آن شوند، و خود را در معرض آن قرار دهند.

پس این توبه همان است که بخاطر آن راه هدایت را بروی انسان گشودند، تا آنرا مسیر خود قرار دهند، و تنظیف منزلی است، که باید در آنجا سکونت کنند، و بدنبال همان راه و آن هدایت بود، که در هر عصری دینی، و ملتی برای بشر تشریح شد.

دلیل این معنا کلام خدا است، که می بینی مکرر سخن از توبه آورده، و آنرا برایمان مقدم ذکر کرده، مثلاً فرموده: ((فاستقم كما امرت، و من تاب معك)) (آنطور که مامور شده ای استقامت بورز، هم خودت و هم هر کس که با تو توبه کرده) و نیز فرموده: ((وانی لغفار لمن تاب و آمن))، (من آمرزنده ام برای هر کس که توبه کند، و ایمان آورد)، و آیات دیگری نظیر آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۰۶

اولین فرمان خداوند در تشریح دین برای آدم و ذریه او

قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى ... این آیه اولین فرمانی است که در تشریح دین، برای آدم و ذریه او صادر شده، دین را در دو جمله خلاصه کرده، که تا روز قیامت چیزی بر آن دو جمله اضافه نمیشود.

و خواننده عزیز اگر در این داستان، یعنی داستان بهشت و مخصوصاً در آن شرحی که در سوره طه آمده، دقت کند، خواهد دید که جریان داستان طوری بوده، که ایجاب می کرده، خداوند این قضاء را درباره آدم و ذریه اش براند، و این دو جمله را در اولین فرمانش قرار بدهد، خوردن آدم از آن درخت ایجاب کرد، تا قضاء هبوط او، و استقرارش در زمین، و زندگی را در آن براند، همان زندگی شقاوت باری که آنروز وقتی او را از آن درخت نهی می کرد، از آن زندگی تحذیرش کرد، و زنده‌اش داد. و توبه ای که باعث شد قضائی دیگر، و حکمی دوم، درباره او بکند، و او و ذریه اش را بدین وسیله احترام کند، و با هدایت آنان بسوی عبودیت خود، آب از جوی رفته او را بجوی بازگرداند.

پس قضائی که اول رانده شد، تنها زندگی در زمین بود، ولی با توبه ای که کرد، خداوند همان زندگی را زندگی طیب، و طاهری کرد، بنحویکه هدایت بسوی عبودیت را با آن زندگی ترکیب نموده، یک زندگی خاصی از ترکیب دو زندگی زمینی و آسمانی فراهم آورد.

این آن نکته ایست که از تکرار او بهبوط در این سوره استفاده میشود، چون در این سوره، یکبار می فرماید: ((و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو، ولکم فی الارض مستقر، و متاع الی حین))، (گفتیم: همگی بزمین هبوط کنید، در حالیکه بعضی دشمن بعض دیگر



هستید، و تا مدتی معین در آن منزل کنید و تمتع ببرید، بار دوم می فرماید: ((قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى))، (گفتیم همگی از بهشت فرود شوید، پس هر گاه هدایتی از من بسوی شما آمد، و البته خواهد آمد) الخ . و اینکه توبه میانه این دو امر بهبوط واسطه شده ، اشعار بر این معنا دارد، که توبه وقتی از آدم و همسرش سر زده ، که هنوز از بهشت جدا نشده بودند، هر چند که در بهشت هم نبوده ، و موقعیت قبلی را نداشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۰۷

و این اشعار را نیز دارد، که ندای ((و ناديهما ربهما: الم انهكما عن تلکما الشجرة))؟ (پروردگارشان ندایشان داد: که مگر شما را از این درخت نهی نکردم؟) الخ بعد از نهی ((لا- تقربا هذه الشجرة)) الخ ، بوده که در اولی اشاره را با لفظ (تلکما) آورد، که مخصوص اشاره بدور است ، و در دومی که قبل از اولی واقع شده ، این اشاره با لفظ (هذا) آمده ، که مخصوص اشاره به نزدیک است ، در اولی کلمه (نادی ندا کرد) آمده ، که باز مخصوص دور است ، و در دومی کلمه (قال ) که مخصوص نزدیک است بکار رفته است ، (دقت فرمائید).

این نکته را هم باید دانست : که از ظاهر جمله : ((و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین))، و جمله ((فیها تحيون ، و فیها تموتون ، و منها تخرجون))، الخ برمی آید: که نحوه حیا بعد از هبوط، با نحوه آن در قبل از هبوط، فرق می کند، حیا دنیا حقیقتش آمیخته با حقیقت زمین است ، یعنی دارای گرفتاری ، و مستلزم سختی ، و بدبختی است ، و لازمه این نیز این است که انسان در آن تکون یابد، و دوباره با مردن جزو زمین شود، و آنگاه برای بار دیگر از زمین مبعوث گردد.

در حالیکه حیا بهشتی حیاتی است آسمانی ، و از زمینی که محل تحول و دگرگونی است من شا نگرفته است . از اینجا ممکن است بطور جزم گفت : که بهشت آدم در آسمان بوده ، هر چند که بهشت آخرت و جنت خلد، (که هر کس داخلش شد دیگر بیرون نمیشود)، نبوده باشد.

بله در اینجا این سؤال باقی میماند: که معنای آسمان چیست ؟ و بهشت آسمانی چه معنا دارد؟ که انشاءالله خدایتعالی توفیق میدهد، بحث مفصل و جامع الاطرافی ، پیرامون آن بکنیم .

مگر پیامبر هم گناه می کند؟

چیزیکه باز در اینجا باقی مانده این است که خطیئه و گناه آدم ، چه معنا دارد؟ مگر پیامبر هم گناه می کند؟ در پاسخ از این سؤال می گوئیم ، آنچه در بدو نظر از آیات ظاهر میشود، این است که آن جناب رسماً گناه کرده ، مانند جمله ((فتکونا من الظالمین))، (زنهار از این درخت نخورید که از ستمگران میشوید)، و نیز جمله : ((و عصی آدم ربه فغوی))، (آدم پروردگار خود را نافرمانی کرد، و در نتیجه گمراه شد)، و نیز مانند اعترافی که خود آنجناب کرده ، و قرآن آنرا حکایت نموده فرموده : ((ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنکونن من الخاسرین))، (پروردگارا بخود ستم کردیم ، و اگر ما را نیامرزی ، و رحم نکنی ، از زیانکاران خواهیم بود)، این آن مطلبی است که از نظر خود این ظواهر، و قطع نظر از رسیدگی به دقت همه آیات داستان ، بنظر می رسد، و اما اگر در همه آیات داستان تدبر کنیم ، و نهی از خوردن درخت را مورد دقت قرار دهیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه :

۲۰۸

یقین پیدا می کنیم که نهی نامبرده نهی مولوی نبوده ، تا نافرمانیش معصیت خدا باشد، بلکه تنها راهنمایی و خیر خواهی ، و ارشاد بوده ، و خدایتعالی خواسته است مصلحت نخوردن از درخت ، و مفسده خوردن آنرا بیان کند، نه اینکه با اراده مولوی آدم را بعث ، و ادار به نخوردن از آن کند.

دلیل این معنا چند چیز است ، اول اینکه خدایتعالی هم در سوره مورد بحث ، و هم در سوره اعراف ، ظلم را متفرع بر مخالفت نهی کرده ، و فرموده : ((لا- تقربا هذه الشجرة ، فتکونا من الظالمین))، و آنگاه در سوره (طه ) این ظلم را بشقاوت مبدل نموده ، و فرموده (مواظب باشید شیطان شما را بیرون نکند، و گرنه بدبخت میشوید).

آنگاه این بدبختی را در چند جمله که بمنزله تفسیر است، بیان کرده، و فرموده: (تو در این بهشت نه گرسنه میشوی، و نه تشنه، و نه عریان، و نه گرم‌زده)، و با این بیان روشن کرده که مراد بشقاوت، شقاوت و تعب دنیوی است، که از لوازم جدا ناشدنی زندگی زمینی است، چون در زمین است که انسان بگرسنگی، و تشنگی، و لختی، و امثال آن گرفتار میشود. مخالفت نهی ارشادی گناه نیست

پس معلوم شد خدا آدم را نهی کرد تا گرفتار اینگونه عوارض نشود، و هیچ علت دیگری که باعث نهی مولوی باشد، بیان نکرد، پس باین دلیل نهی نامبرده ارشادی بوده، و مخالفت نهی ارشادی گناه نیست، و مرتکب آنرا خارج از رسم عبودیت نمی‌شمارند. حال که مسلم شد نهی مزبور ارشادی بوده، باید ظلم در آن چند جمله را هم طوری معنا کنیم، که به نافرمانی و معصیت سر در نیاورد، و آن این است که بگوئیم: مراد از آن، ظلم بنفس، و خود را گرفتار تعب و هلاکت کردن است، نه ظلم بحقوق خدا، که در باب مسئله ربوبیت و عبودیت، از منافیات شمرده میشود، و این خیلی روشن است.

دلیل دوم مسئله توبه آدم است، چون توبه بمعنای رجوع، و برگشتن بنده بخداست، که اگر از ناحیه خدا قبول شود، گناه بکلی محو و نابود می‌گردد، و گناه کار تائب، مثل کسی میشود که اصلاً گناهی نکرده، و با چنین کسی معامله بنده مطیع و منقاد را می‌کنند، و در خصوص مورد عملی که کرده، معامله امتثال و انقیاد را مینمایند.

و اگر نهی از خوردن درخت نهی مولوی بود، و توبه آدم هم توبه از گناه عبودی، و رجوع از مخالفت نهی مولوی بود، باید بعد از توبه دوباره به بهشت برمی‌گشت، چون توبه مخالفت او را از بین برده بود، زیرا صریح قرآن است که خدا توبه آدم را پذیرفت، و حال آنکه می‌بینیم بعد از توبه هم در زمین باقی ماند، و به بهشتش برنگردانند.

از اینجا معلوم میشود که بیرون شدن از بهشت، بدنبال خوردن از درخت، یک اثر ضروری، و خاصیت تکوینی آن خوردن بوده، عیناً مانند مردن بدنبال زهر خوردن، و سوختن بدنبال در آتش افتادن، همچنانکه در همه موارد تکلیف ارشادی، اثر، اثر تکوینی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۰۹

نه اثر مولوی، مثلاً مجازات، در مورد تکلیف مولوی است، مانند سوختن در آتش دوزخ، در برابر ترک نماز، و استحقاق مذمت، و دوری از خدا در برابر مخالفت های عمومی، و اجتماعی.

سوم اینکه در آنروز که این مخالفت سر زد، اصلاً دینی تشریح نشده بود، و بعد از هبوط آدم دین خدا نازل شد، بشهادت اینکه در آیات همین داستان فرمود: (همگی از بهشت هبوط کنید، و فرود شوید، پس هرگاه از ناحیه من دینی، و هدایتی برایتان آمد، هر کس هدایت را پیروی کند، ترسی بر آنان نیست، و دچار اندوهی نیز نمیشوند، و کسانی که پیروی آن نکنند، و کفر ورزیده، آیات ما را تکذیب نمایند، آنان اصحاب آتش، و در آن جاودانه اند) الخ.

این دو آیه کلامی است که تمامی تشریحات و قوانینی را که خدایتعالی در دنیا از طریق ملائکه، و کتابهای آسمانی، و انبیائش می‌فرستد، شامل است، و خلاصه این آیه اولین تشریح و قانونی را که خدایتعالی در دنیای آدم، و برای بشر مقرر کرده، حکایت می‌کند، و بطوریکه خدا حکایت کرده، این قضیه بعد از امر دومی هبوط واقع شده، و واضح است که امر به هبوط، امری تکوینی، و بعد از زندگی آدم در بهشت، و ارتکاب آن مخالفت بوده، پس معلوم شد که در آن روز، و در حین مخالفت آن دستور، و خوردن از درخت، هیچ دینی تشریح نشده بود، و هیچ تکلیف مولوی و خطابی مولوی از خدایتعالی صادر نشده بود.

معنی ظلم و عصیان و غوایت آدم

حال اگر بگوئیم: وقتی نهی خدا نهی ارشادی باشد، و نه نهی مولوی، دیگر چه معنا دارد که خدا عمل آدم را ظلم و عصیان و غوایت بخواند؟

در جواب میگوئیم: اما ظلم بودن عمل آدم، که در گذشته درباره اش سخن رفت، و گفتیم: معنایش ظلم بنفس خود بوده، و اما

کلمه عصیان، در لغت بمعنای تحت تاءثیر قرار نگرفتن، و یا به سختی قرار گرفتن است، مثلاً وقتی گفته میشود: ((کسرتۀ فانکسر، و کسرتۀ فعصی)) معنایش این است که من آن چیز را شکستم، و آن شکست، و من آنرا شکستم، ولی نشکست، یعنی از عمل من متاثر نشد، پس عصیان بمعنای متاثر نشدن است، و عصیان امر و نهی هم بهمین معنا است، و این هم در مخالفت تکالیف مولوی صادق است، و هم در مورد خطابه‌های ارشادی.

چیزیکه هست، در عصر ما و در عرف ما مسلمانان، این کلمه تنها متعین در معنای مخالفت اوامر مولوی، از قبیل (نماز بخوان، و روزه بگیر، و حج بجای آر) و نیز مخالفت نواهی مولوی، مانند (شراب مخور، و زنا مکن)، و امثال آن شده است، پس تعیین کلمه مورد بحث در معنای نامبرده، تعیین لغوی نیست، بلکه یا شرعی است، و یا تعیین در عرف متدینین است، و این جور تعیین، ضروری بعمومیت معنا، از نظر لغت و عرف عام و جهانی نمی‌زند، (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۱۰:

و اما کلمه غوایت؟ این کلمه بمعنای این است که کسی قدرت بر حفظ مقصد خود، و تدبیر نفس خود، در زندگیش نداشته باشد، و نتواند خود را با هدفش، آنطور که مناسب با هدف و سازگار با آن باشد، وفق دهد.

و معلوم است که این معنا در موارد مختلف اختلاف پیدا می‌کند، در مورد ارشاد، معنایی بخود می‌گیرد، و در مورد مولویت معنایی دیگر.

پس چرا آدم توبه کرد؟

حال اگر بگوئی بسیار خوب، به بیان شما و اینکه عصمت آدم با کلمه ظلم و عصیان و غوایت منافات دارد از اشکال خود صرفنظر کردیم، و قانع شدیم، که منافات ندارد، ولی درباره توبه آدم چه میگوئی؟ اگر ظلم و عصیان و غوایت، همه در مورد نهی ارشادی باشد، دیگر توبه چه معنا دارد، که آدم بگوید: (و اگر ما را نیامرزی و بما رحم نکنی حتما از خاسران خواهیم شد)؟ در جواب میگوئیم: توبه همانطور که قبلاً نیز گفتیم، بمعنای برگشتن است، و برگشتن نیز مانند آن سه کلمه دیگر، در موارد مختلف معانی مختلفی بخود می‌گیرد، همانطور که یک بنده سرکش و متمرد، از اوامر مولا، و اراده او، میتواند بسوی مولایش برگردد، و مولایش هم او را، بمقام قربی که داشت، و از دست داده بود، برگرداند، همچنین یک مریضی که طیبیش او را از خوردن چیزی از میوه‌ها، و یا خوردنی دیگر نهی کرده، و بخاطر حفظ سلامتی او نهی کرده، و بیمار، دستور وی را مخالفت نموده، و در نتیجه بیماریش شدت یافته، و خطر مرگ تهدیدش نموده، او هم میتواند توبه کند، و دوباره بطیب مراجعه نماید، تا او به رژیم دستور دهد، تا دوباره بحال اول برگردد، و عافیت از دست رفته خود را باز یابد، که در این مورد طیب بوی میگوید: باز یافتن عافیت، محتاج به تحمل مشقت و دشواری، و ریاضت در فلان مقدار از زمان است، باید در این مدت این رژیم دشوار را عملی کنی، تا سلامتی مزاجت که داشتی بتو برگردد، و بلکه از اول هم بهتر شوی، (دقت بفرمائید).

و اما مسئله طلب مغفرت آدم، و نیز طلب رحمت، و همچنین کلمه خسران، که در کلامش آورد، پاسخ یک یک آنها از جوابهای گذشته بدست می‌آید، که گفتیم: اینگونه کلمات، در موارد مختلف، معانی مختلف بخود می‌گیرند.

بحث روایتی

بهشت آدم بهشت دنیائی بوده

در تفسیر قمی از پدرش و او بدون سند روایت آورده، که: شخصی از امام صادق (علیه السلام) از بهشت آدم پرسید، که آیا از بهشت های دنیا بوده؟ و یا از بهشتهای آخرت؟ امام در پاسخ فرمود: از بهشت های دنیا بوده، آفتاب و ماه در آن طلوع می‌کردند، و اگر از بهشت های آخرت بود، آدم تا ابد از آن بیرون نمیشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۱۱:

و نیز فرمود: خدایتعالی آدم را در بهشت منزل داد، و همه چیز را بغیر از یک درخت برایش مباح کرد، و چون مخلوقی از خدا بود، که بدون امر و نهی و غذا و لباس و منزل و ازدواج نمیتوانست زندگی کند، چون جز بتوفیق خدا نفع و ضرر خود را تشخیص

نمیداد، لاجرم فریب دستورات و سوگند ابلیس را خورد، ابلیس نزد او و همسرش آمده گفت: اگر از این درخت که خدا شما را نهی کرده، بخورید، فرشته میشوید، و برای همیشه در بهشت باقی میمانید، ولی اگر از آن نخورید، خدا از بهشت بیرونتان خواهد کرد، و سپس سوگند خورد، برای آندو، که من خیرخواه شمایم، همچنانکه خدای عز و جل داستان را حکایت کرده، می فرماید: ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة، الا ان تکونا ملکین، او تکونا من الخالدین، و قاسمهما: انی لکما لمن الناصحین))، آدم این سخن را از او پذیرفته از آن درخت خوردند، و شد آنچه که خدایتعالی حکایت کرده: ((فبدت لهما سوآتهما))، یعنی لباسهای بهشتی که خدا بر تن آنان پوشانده بود، بیفتاد، و شروع کردند به پوشاندن خود از برگ بهشت، ((و نادیهما ربهما: الم انهکما عن تلکما الشجرة؟ و اقل لکما ان الشیطان لکما عدو مبین))؟ بعد از این عتاب که خدا بآنان کرد، گفتند: پروردگارا ما بخود ستم کردیم، و اگر تو ما را نیامرزی، و رحم نکنی، حتما از زیانکاران خواهیم بود، که قرآن توبه آنانرا چنین حکایت کرده: ((ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنکونن من الخاسرین))، پس خدایتعالی بایشان فرمود: (فرود شوید، در حالیکه بعضی دشمن بعضی دیگرتان باشید، و شما در زمین قرارگاه، و تا مدتی معین زندگی دارید)، آنگاه امام فرمود: یعنی تا روز قیامت در زمین خواهید بود، سپس فرمود: آدم بر کوه صفا هبوط کرد، و همسرش حوا بکوه مروه، و بمناسبت اینکه آدم صفی خدا بود، صفا را صفا، و بمناسبت اینکه حوا مرئه ل و زن بود، کوه مروه را مروه خواندند.

آدم چهل روز بسجده بود، و بر بهشتی که از دست داده بود می گریست، تا آنکه جبرئیل بر او نازل شد، و گفت آیا جز این بود که خدا تو را بدست قدرت خود آفریده و از روح خود در تو دمید؟ و ملائکه را به سجده بر تو وا داشت؟ آدم گفت: همینطور بود، جبرئیل گفت: پس چرا وقتی تو را نهی کرد از خوردن آن درخت، نافرمانی کردی؟ آدم گفت: آخر ابلیس بدروغ برایم سوگند خورد.

((مؤلف: در اینکه بهشت آدم از بهشت های دنیا بوده، روایاتی دیگر از طرف اهل بیت (علیهم السلام) رسیده، هر چند که بعضی از آنها در اینکه یکی از روایانش ابراهیم بن هاشم است، مشترکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۲ مراد بهشت دنیوی بهشت برزخی است

و مراد باینکه گفتیم از بهشت های دنیا بوده، این است که از بهشت های برزخی بوده، که در مقابل بهشت خلد است و در بعضی از قسمتهای این روایات اشاره باین معنا هست، مثل اینکه در روایت بالا فرمود: آدم بر صفا، و حوا بر مروه هبوط کرد، و نیز مانند این تعبیر: که فرمود: مراد به (متاع الی حین) تا روز قیامت است، در نتیجه مکثی که مردگان در برزخ، و رسیدن روز قیامت دارند، مکث زمینی است.

و در همین زمین زندگی می کنند، همچنانکه آیه: ((قال کم لبثتم فی الارض عدد سنین؟ قالوا: لبثنا یوما او بعض یوم، فسئل العادین: قال: ان لبثتم الا قلیلا، لو ان کم کنتم تعلمون))، (گفت: در زمین چقدر از نظر عدد سال مکث کردید؟ گفتند: یا یک روز، و یا پاره ای از یک روز، باید از شمارگران پرسسی، گفت: شما جز اندکی مکث نکردید اگر دانا می بودید)، و نیز آیه ((و یوم تقوم الساعة، یقسم المجرمون: ما لبثوا غیر ساعه، کذلک کانوا یوفکون، و قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب اللہ، الی یوم البعث، فهذا یوم البعث، و لکنکم کنتم لا تعلمون))، (و روزیکه قیامت بپا میشود، مجرمان سوگند میخورند: که غیر از ساعتی مکث نکرده اند آنروز نیز مانند دنیا کارشان بی دلیل حرف زدن است، و کسانیکه علم ایمانشان داده بودیم، در پاسخ گفتند: شما در کتاب خدا تا روز قیامت مکث کردید، و این همان قیامت است، و لکن شما نمیدانید)، نیز این معنا را افاده می کند، (چون در هر دو آیه وقتی سؤال از زندگی برزخ می کنند، می پرسند: چقدر در زمین مکث کردید)، پس معلوم میشود زندگی برزخی در همین زمین است.

علاوه بر اینکه عده ای از روایات از اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارد بر اینکه بهشت آدم در آسمان بوده، و او با همسرش از

آسمان نازل شدند، از این هم که بگذریم کسانی که انس ذهنی بروایات دارند، از اینکه بهشت نامبرده در آسمان باشد، و آدم از آنجا بزمین هبوط کرده باشد، با اینکه در زمین خلق شده و در آن زندگی کرده باشند، هیچ تعجب نمی‌کند، همچنانکه در روایات در عین اینکه آمده: که بهشت در آسمان است، در عین حال آمده: که سؤال قبر در قبر است، و همین قبر یا روضه ایست از ریاض بهشت، و یا حفره ایست از حفره های دوزخ، و از این قبیل تعبیرات، و ما امیدواریم در بحثی که گفتیم بزودی پیرامون معنای آسمان خواهیم کرد، این اشکال و اشکالهای دیگر نظیر آن برطرف شود، انشاءالله العزیز.

ابلیس چگونه خود را به آدم و همسرش رساند؟

و اما اینکه ابلیس چه جور خود را بآدم و همسرش رسانید؟ و برای اینکار از چه وسیله ای استفاده کرد؟ در روایات صحیح و معتبر، چیزی در آن باره نیامده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۳

ولی در بعضی اخبار آمده: که مار و طاووس دو تا از یاوران ابلیسند، چون ابلیس را در اغواء آدم و همسرش کمک کردند، و چون این روایات معتبر نبودند، از ذکر آنها صرف نظر کردیم، و خیال می‌کنم از روایات جعلی باشد، چون داستان از تورات گرفته شده، و ما در اینجا عین عبارت تورات را می‌آوریم، تا خواننده بوضع آن روایات کاملا آگاهی یابد.

داستان آدم بنقل تورات

در فصل دوم از سفر اول که سفر خلقت است، می‌گوید: خدا آدم را از خاک خلق کرد، و سپس دم حیات را در بینی او بدمید، پس نفسی ناطق شد، و خدا بهشت هائی در ناحیه شرقی عدن بکاشت، و آدم را که خلق کرده بود بدانجا برد، و خدا از زمین همه رقم درخت برویانید، و منظره های آنها را نکو کرد، و میوه هایش را پاکیزه ساخت، و درخت حیات را در وسط آن باغها بکاشت، و درخت معرفت خیر و شر را نیز، و نهري از عدن بسوی آن باغها بکشید، تا آنها را آبیاری کند، و آن نهر را چهار شقه کرد، اسم یکی از آنها نیل بود، و این نیل بتمامی شهر ذویله که طلا در آنجاست، احاطه داشت، طلا و همچنین لؤلؤ، و سنگ مرمر آن شهر بسیار خوبست، و نام نهر دومی جیحون بود، که بسرتاسر شهر حبشه احاطه دارد، و نام نهر سوم دجله است، که از ناحیه شرقی موصل می‌گذرد، و نام نهر چهارم فرات است.

پس از آن خداوند آدم را گرفت، و در باغهای عدن منزل داد، تا رستگارش کند، و محافظتش نماید، و خدا آدم را فرمود: که تمامی درختان این باغها برای حلال است، و میتوانی از آنها بخوری، ولی از درخت معرفت خیر و شر مخور، چون در همان روزیکه از آن بخوری مستحق مرگ میشوی.

خداوند بخودش فرمود: (چه چیزی از بقاء آدم به تنهایی برخاسته است؟ خوبست کمکی هم برایش درست کنم، پس خدا تمامی وحشی های صحرا و مرغان هوا را محشور کرده، نزد آدم آورد، تا در پیش روی او آنها را نامگذاری کند، پس هر چه را آدم بر آن جانداران نام نهاد همان تا بامروز نام آن است.

پس آدم اسماء جمع چارپایان، و مرغان هوا، و وحشیان صحرا را، نام برد، ولی هیچ یآوری در مقابل خود ندید، پس خدا چرتی بر آدم مسلط کرد، تا چیزی احساس نکند، پس یکی از دنده های سینه او را کند، در جایش گوشت گذاشت، آنگاه خدا از آن یک دنده زنی درست کرد، و او را نزد آدم آورد، آدم گفت: اینبار استخوانی از استخوانهایم، و گوشتی از گوشتهایم را دیدم، و جا دارد آنرا امراء بنامم، چون از امر من اخذ شد، و بهمین جهت است که مرد، پدر و مادر خود را رها نموده، زن خود را می‌چسبد، بطوریکه یک جسد واحد تشکیل میدهند، آنروز آدم و همسرش عریان بودند، و از عریانی خود باکی نداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۴

فصل سوم، آنروز مار، از میانه همه حیوانهای صحرا که خدا خلق کرده بود، حکیمی شد، و به زن گفت: راستی، و به یقین خدا گفته از همه این درختهای باغ نخورید؟ زن بمار گفت: نه، از همه درختان باغ میخوریم، تنها فرموده از میوه آن درخت که در

وسط باغ است نخورید، و نزدیکش نشوید، تا نمیرید، مار بآن دو گفت: نمی میرید، خدا میدانسته که شما همان روز که از آن درخت بخورید، چشمتان باز میشود، و چون ملائکه در خیر و شر دانا میشوند، پس وقتی زن دید که درخت درخت خوبی، و میوه اش خوب، و شهوت انگیز است، عقل خود از کف بداد، و از میوه آن گرفته، و خورد، و بشوهرش هم داد خورد، پس چشمشان باز شد، و فهمیدند که عریان هستند، پس از بر گهای انجیر لباسی چون لنگ برای خود درست کردند.

بعد آواز خدا را که داشت در باغ قدم می زد، شنیدند، پس خدا ایستاد، و آدم را صدا زد، و باو گفت: کجا هستی؟ و این صدا محققا از او بوده، آدم گفت: صدای تو را در باغ شنیدم، ولی چون عریان هستم، خود را پنهان کرده ام، خدا پرسید: چه کسی بتو گفت: عریانی؟ مگر از آن درخت خوردی، که از خوردنش نهیت کردم؟ آدم گفت: این زنی که برایم درست کردی، از آن بمن داد خوردم، خدا بزنی گفت: چه کار کردی؟ گفت: مار مرا فریب داد، از آن خوردم، پس خدا بمار گفت: حال که دانسته چنین کاری کردی، از میانه همه چارپایان، و همه وحشی های صحرا، ملعون شدی، و باید که همیشه با سینه ات راه بروی، و در تمام عمرت خاک بخوری، و میانه تو و زن و میانه نسل تو و نسل زن دشمنی نهادم، او سر تو را بکوبد، و تو پاشنه او را بگری، و بزنی گفت مشقت و حمل تو را بسیار می کنم، تا با مشقت فرزندان را بزائی، و اختیار زندگی تو را بدست شوهرت نهادم، تا او همیشه بر تو مسلط باشد، و بآدم گفت: از آنجا که بحرف زنت رفتی، و از درختی که نهیت کردم، و گفتم: از آن مخور، بخوردی، با این ملعون زمین بود، باین سبب دچار مشقت شدی، و در تمام عمر باید از آن بخوری، و آن برایت خار برویاند، و از علف صحرا بخوری، و با عرق رویت طعام بخوری، تا روزیکه بهمین زمینی که از آن گرفتی و خوردی برگردی، چون تو از اصل خاک بودی، باید بخاک برگردی.

و آدم همسرش را بدین جهت حوا نامید، که او مادر هر زنده ناطقی است، و خدا برای آدم و همسرش جامه تن پوشی درست کرد، و بآنان پوشانید، آنگاه خدا گفت: اینک آدم است که مانند یکی از ما خیر و شر را می شناسد، و الان دیگر واجب شد که از باغها بیرون رود، تا دیگر بار، دست بدرخت حیا دراز نکند، و از آن نخورد، و گرنه تا ابد زنده میماند پس خدا او را از باغهای عدن بیرون راند، تا زمین که وی را از آن درست کرد، رستگار و آباد شود، و چون آدم را طرد کرد، ملائکه در شرقی باغهای عدن اسکان داده شدند، و شمشیری براق بالا و پائین شدن گرفت، تا راه درخت حیا را محافظت کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۵

این بود فصل سوم از تورات عربی، که در سال ۱۸۱۱ میلادی بچاپ رسیده.

و خواننده عزیز با تطبیق و مقایسه این دو داستان با هم، یعنی داستان آدم بنقل قرآن کریم، و بنقل تورات، و سپس دقت در روایاتی که از طرق عامه و شیعه وارد شده، بحقایق این قصه پی می برد، و ما خود این مقایسه و تطبیق را در اینجا عملی نکردیم، چون کتاب ما تفسیر قرآن است، و بررسی این قضیه در خور آن نیست.

مگر بهشت مقام قرب و نزاهت نیست و مگر درباره بهشت نیامده که در آن لغو و گناه نیست؟

و اما اینکه مسئله داخل شدن ابلیس در بهشت، و اغوای آدم در آنجا، با اینکه بهشت اولاً مقام قرب و نزاهت و طهارت است، و بحکم آیه: ((لغو فیها و لا تأثم))، جای لغو و گناه و نیرنگ نیست، و ثانیاً بهشت در آسمان قرار دارد و ابلیس بعد از امتناعش از سجده بر آدم، بفرمان ((فاخرج منها فانک رجیم)). و نیز بحکم ((فاهبط منها فما یكون لک ان تکبر فیها))، از بهشت رانده شد، و چون میخواست تکبر کند، و بهشت جای تکبر نبود، فرود آمد، و با این حال چطور دوباره به بهشت راه یافت؟.

جواب از اشکال اول این است که همانطور که بعضی دیگر نیز گفته اند: قرآن کریم آنچه از لغو و تاءثم که از بهشت نفی کرده، از بهشت خلد نفی کرده، یعنی آن بهشتی که مؤمنین در آخرت داخل آن میشوند، و همچنین از بهشت برزخی که بعد از مرگ و رحلت از دار تکلیف در آنجا بسر می برند، و اما بهشت دنیائیکه آدم و همسرش داخل آن شدند، و هنوز در دار تکلیف و مورد



توجه امر و نهی قرار نگرفته بودند، قرآن کریم درباره آن بهشت هیچ مطلبی بیان نکرده، و بلکه میتوان گفت: بعکس گفتار اشکال کننده، جائی بوده که لغو و تائیم در آن ممکن بوده، و شاهد بر آن همین کافی است، که قرآن وقوع عصیان آدم را در آن حکایت کرده.

علاوه بر اینکه لغو و تائیم از امور نسبی است، که وقتی تحقق پیدا می کند که انسان در دنیا آمده باشد، و امر و نهی متوجه او شده، و خلاصه انسان مکلف شده باشد.

شیطان چگونه دوباره به بهشت راه یافت

و اما جواب از اشکال دوم، این است که اولاً برگشتن ضمیر (هاء) در جمله (فاخرج منها)، و جمله (فاهبط منها) الخ، بکلمه (سما)، از آیه روشن نیست، و دلیلی نداریم که بآن برگردد، برای اینکه در کلام سابق نامی از سما برده نشده، و معهود ذهن نبوده، پس ممکن است بمعنای بیگونی: مراد خروج از میانه ملائکه، و هبوط از میان آنان باشد، و یا مراد خروج و هبوط از منزلت و کرامت باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۶

این اولاً، و اما ثانیاً، ممکن است امر بخروج و هبوط کنایه باشد از نهی از ماندن در آن بهشت، و میانه ملائکه، نه از اصل بودن در آنجا، و عروج و عبور، خلاصه ماندن ابلیس چون ملائکه در بهشت ممنوع شد، نه بالا رفتن و عبور از آن.

و این معنا از آیاتیکه می فرماید: ابلیس باسما می رفت، تا استراق سمع کند، نیز استفاده میشود، در روایات هم آمده: که شیطانها تا قبل از بعثت عیسی علیه السلام، تا آسمان هفتم بالا می رفتند، همینکه آنجناب مبعوث شد، از آسمان چهارم بیلا ممنوع شدند، و سپس وقتی پیامبر اسلام (ص) مبعوث شد، از همه آسمانها ممنوع گردیدند، و هدف تیرهای شهاب قرار گرفتند.

جواب سوم از اشکال دوم اینکه: در کلام خدایتعالی نیامده که ابلیس داخل بهشت شده باشد، و بنابراین اصلاً موردی برای اشکال نمی ماند، آنچه در این باره آمده، در روایات است، که آنهم بخاطر اینکه روایات آحاد است، و بحد تواتر نمی رسد، قابل اعتناء نیست، علاوه بر اینکه احتمال آن هست که راویان آنها روایت را نقل بمعنا کرده باشند، و عین الفاظ امام را نیاورده باشند، و بهمین خاطر چیزی در کلمات آنان اضافه شده باشد.

تنها آیه ای از قرآن که دلالت دارد بر این که ابلیس داخل بهشت شده حکایت کلام ابلیس بآدم است، که می فرماید: ((و قال ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة، الا ان تکونا ملکین، او تکونا من الخالدين))، (ابلیس بآن دو گفت: پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرد، مگر برای اینکه دو فرشته نباشید، و از کسانی نشوید که جاودانه در بهشت هستند).

و دلالتش بر این معنا از این جهت است که کلمه (هذا این درخت)، در آن آمده، و چون این کلمه مخصوص اشاره به نزدیک است، پس گویا ابلیس در نزدیکی آن درخت بآن اشاره کرده و این سخن را بآدم گفته است.

ولکن استدلال باین آیه نیز درست نیست، برای اینکه اگر کلمه (هذا) همه جا دلالت بر نزدیک بودن مکانی مشارالیه باشد، باید در آیه: ((و لا- تقربا هذه الشجرة، فتکونا من الظالمین))، که نهی خدا و خطابش بآدم و همسر اوست، این دلالت را بکند، و حال آنکه خدا بزرگتر از آنست که به نزدیکی و دوری مکانی توصیف شود، (پس همچنانکه در این آیه دلالت ندارد، چه مانعی دارد که بگوئیم در آن آیه نیز دلالت ندارد).

درخت نهی شده چه درختی بود؟

و در کتاب عیون اخبارالرضا (علیه السلام)، از عبدالسلام هروی، روایت آمده که گفت: بحضرت رضا علیه السلام عرضه داشتم: یا بن رسول الله (ص)، از درختی که آدم و حوا از آن خوردند برایم بگو، تا بینم چه درختی بود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱

صفحه: ۲۱۷

چون مردم درباره آن اختلاف دارند، بعضی روایت می کنند: که گندم بوده بعضی دیگر روایت می کنند: که درخت حسد بوده،

حضرت فرمود: هر دو درست است، عرضه داشتم: با اینکه دو معنای متفاوت دارد، چطور ممکن است هر دو درست باشد؟ فرمود: ای ابی صلت، یک درخت بهشت می‌تواند چند نوع باشد، مثلاً درخت گندم می‌تواند انگور هم بدهد، چون درخت بهشت مانند درختهای دنیا نیست، و آدم بعد از آنکه خدای تعالی باو احترام کرد، و ملائکه را وا داشت تا برای او سجده کنند، و او را داخل بهشت کرد، در دل با خود گفت: آیا خدا بشری گرامی تر از من خلق کرده است؟ خدای عز و جل از آنچه در دل او گذشت، خبردار شد، پس او را ندا داد: که سر خود را بلند کن، و بساق عرش بنگر، تا چه می بینی؟ آدم سر بسوی عرش بلند کرد، و بساق عرش نگریست، و در آن دید که نوشته: ((لا اله الا الله، و محمد رسول الله))، و علی بن ابیطالب امیرالمؤمنین، و همسرش فاطمه سیده زنان عالمیان، و حسن و حسین دو سید جوانان اهل بهشتند، آدم پرسید: پروردگارا، اینان چه کسانیند؟ خدای عز و جل فرمود: ای آدم اینان ذریه های تو اند و از تو بهترند، و از همه خلائق من بهترند، و اگر اینها نبودند، من تو را، و بهشت و دوزخ، و آسمان و زمین، را خلق نمی کردم، پس زهار مبادا بچشم حسد بر اینان بنگری، که از جوار من بیرون خواهی شد.

پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افکند، و آرزوی مقام و منزلت آنان کرد، و خداوند شیطانرا بر او مسلط ساخت، تا سرانجام از آن درخت که نهی شده بود بخورد، و بر حوا هم مسلطش کرد، او هم بمقام فاطمه بچشم حسد نگریست، تا آنکه از آن درخت بخورد. همچنانکه آدم خورد، و در نتیجه خدایتعالی هر دو را از بهشت بیرون کرده، بزمین فرستاد، تا در جوار زمین باشند. مؤلف: این معنا در عده ای از روایات آمده، که بعضی از آنها، از روایات مورد بحث مفصل تر و طولانی تر است، و بعضی دیگر مجمل تر، و کوتاه تر. درخت درخت گندم بوده ولی ثمره اش حسد شده است

و این روایت همانطور که ملا-حظه می فرمائید، این معنا را مسلم گرفته، که درخت نامبرده هم گندم بوده، و هم حسد، و اینکه آندو از درخت گندم خوردند، ولی ثمره اش حسد شد، و مقام و منزلت محمد و آل او علیهم السلام را آرزو کردند. و مقتضای معنای اول، این است: که درخت نامبرده پست تر و نالایق تر از آن بوده که اهل بهشت اشتهای خوردن از آن را بکنند، و مقتضای معنای دوم، اینستکه: درخت نامبرده گرانمایه تر از آن بوده که آدم و همسرش از آن استفاده کنند، همچنانکه در روایتی دیگر آمده: که آن درخت عبارت بوده از علم محمد و آل او علیهم السلام. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۸

و بهر حال هر چند حسد و گندم دو معنای مختلف دارند، ولیکن با رجوع به بیانی که ما درباره میثاق کردیم، خواهی دید که معنا یکی است، و آن اینستکه آدم علیه السلام خواسته میان تمتع و بهره مندی از بهشت، که مقام قرب خداست، و میثاق در آنجا واقع شده، که جز بخدا توجه نکند، و میان استفاده از درخت منهبه، که مستلزم تعب تعلق بدنیا است، جمع کند، ولی این جمع برایش فراهم نیامد، و بزمین هبوط نموده، آن میثاق را فراموش کرد، و هر دو امر که همان مقام رسول خدا (ص) و تمتع از درخت گندم باشد برایش جمع نشد، آنگاه خداوند او را با اجتهاد هدایت نموده، با توبه ارتباط و علقه اش بدنیا را برید، و بآن میثاق که از یاد برده بود، ملحق نمود، (دقت بفرمائید).

و منظور از اینکه در روایت فرمود: (پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افکند، و آرزوی منزلت ایشان نمود) الخ، بیان این معنا است، که مراد بحسد آدم در حقیقت غبطه و بفارسی رشک بوده، نه حسدیکه (طغیان این غریزه)، و یکی از اخلاق رذیله است. رفع تنافی از دو روایتی که بظاهر با هم متناقضند

در اینجا دو روایت یکی از امام باقر، و یکی دیگر از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام، آمده که بظاهر باهم متناقضند، ولی با بیان سابق ما تنافی آندو از بین می رود، اما روایت اول را کمال الدین، از ابی حمزه ثمالی، از امام باقر علیه السلام روایت کرده، که فرمود: خدای عز و جل بآدم عهد کرده بود که بدرخت نامبرده نزدیک نشود، ولی وقتی آن هنگام رسید که در علم خدا گذشته بود، که آدم بالاخره از آن درخت خواهد خورد، آدم عهد نامبرده را فراموش کرد، و از آن درخت بخورد، و این است مراد خدایتعالی باینکه فرمود: ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فسنی و لم نجد له عزما)) تا آخر حدیث.

و روایت دوم را عیاشی، در تفسیر خود، از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام روایت کرده، که شخصی از آنجناب پرسید: چگونه خدایتعالی آدم را بفراموشی مؤ اخذ کرد، (با اینکه فراموش کار مؤ اخذ نمی‌شود)؟، امام فرمود: آدم فراموش نکرد، و چگونه ممکن است بگوئیم: فراموش کرد؟ با اینکه ابلیس او را بیاد نهی خدا انداخت، و باو گفت: (پروردگار شما را از این درخت نهی نکرد، مگر برای اینکه فرشته نشوید، و یا جاودانه در بهشت باقی نمانید) (تا آخر حدیث) که با دقت در بیان گذشته که گفتیم آدم میخواست میان بهره مندی از بهشت، و میان خوردن از درخت را جمع کند، ولی نتوانست (این تنافی برداشته میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۱۹)

روایاتی درباره قصه آدم در بهشت و هبوط او

و در امالی صدوق از ابی الصلت هروی، روایت شده که گفت: روزیکه مأمون دانشمندان مذاهب اسلام، و دیانت‌های یهود، و نصاری، و مجوس، و صابئیان، و سایر صاحبان نظریه را برای بحث با علی بن موسی الرضا علیهما السلام جمع کرد، هیچ یک با آنجناب طرف بحث نشد، مگر آنکه امام او را ملزم کرد، بطوریکه گوئی سنگ بدھانش انداخته، تا آنکه علی بن محمد بن جهم برخاسته عرضه داشت: یا بن رسول الله (ص) آیا نظر شما درباره انبیاء این است که معصومند؟ فرمود: بله، پرسید: با این کلام خدای عز و جل چه می‌کنی؟ که فرمود: ((و عصی آدم ربه فغوی))؟، تا آنجا که میگوید: مولانا حضرت رضا علیه السلام فرمود: وای بر تو ای علی، از خدا بترس، و نسبت کارهای زشت بانبیاء مده، و کتاب خدا را برای خودت تاءویل مکن، چون خدای عز و جل می‌فرماید: ((و ما يعلم تاءویله، الا الله و الراسخون فی العلم))، تاءویل آنرا نمیداند، مگر خدا، و آنانکه راسخ در علمند).

اما اینکه خدای عز و جل فرموده: ((و عصی آدم ربه فغوی))، در این زمینه بوده، که آدم را بمنظور اینکه حجت و خلیفه اش در زمین باشد خلق کرد، نه برای اینکه در بهشت بماند، و نافرمانی او در بهشت بوده، نه در زمین، و تازه آن نافرمانی هم بمقتضای تقدیر الهی بوده، همینکه بزمین هبوط کرد، و حجت و خلیفه او در زمین گردید، بمقام عصمت نیز برسید، که خدای عز و جل درباره عصمتش فرموده: ((ان الله اصطفی آدم و نوحا، و آل ابراهیم، و آل عمران علی العالمین))، تا آخر حدیث).

مؤ لف: اینکه امام فرمود: نافرمانی آدم در بهشت بوده، اشاره است بآن بیانیکه ما کردیم، که تکلیف نخوردن از درخت تکلیف مولوی نبوده، بلکه ارشادی بوده، چون در بهشت هنوز تکالیف دینی جعل نشده بود، و موطن تکلیف دینی زندگی زمینی است، که خدا برای آدم از پیش مقدر کرده بود، پس معصیت نامبرده معصیت امر ارشادی بوده، نه مولوی، پس دیگر جا ندارد که مانند بعضی از مفسرین خود را بزحمت انداخته، حدیث نامبرده را تاءویل کنیم.

و در عیون از علی بن محمد بن جهم روایت آورده که گفت: بمجلس مأمون در آمدم و دیدم که علی بن موسی علیهما السلام نیز در آنجا، مأمون بآنجناب گفت: یا بن رسول الله! آیا نظر شما این نیست که انبیاء معصومند؟ فرمود: بله، همین است، پرسید: پس چرا خدایتعالی فرموده: ((و عصی آدم ربه فغوی))؟ فرمود: خدایتعالی بآدم دستور داده بود: که تو و همسرت در بهشت سکنی کنید، و از هر چه میخواهید بخورید، ولی نزدیک این درخت مشوید، و اشاره فرمود بدرخت معینی از گندم، که در آنجا بود، و فرمود: اگر از این بخورید، از ستمکاران میشوید، و نفرموده بود که از جنس این درخت نخورید، آدم هم خیال کرد تنها از آن بوته معین نهی شده، و لذا از آن بوته معین نخورد، بلکه از بوته ای دیگر خورد، آنهم بوسوسه شیطان خورد، چون شیطان باو و همسرش گفت: پروردگارتان از خصوص این بوته شما را نهی کرده، که از آن نخورید، و اما غیر این بوته را فرموده نزدیکش نشوید، نه اینکه از آن نخورید، و از خوردن آن هم که نهی کرده، برای این نهی کرده که مبادا فرشته، و یا از جاودانان در بهشت شوید، و برایشان سوگند هم خورد، که من از خیر خواهان شمایم، آدم و حوا هم تا آنروز بکسی بر نخورده بودند، که بدروغ سوگند خورده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۲۰

بهمین جهت فریب او را خورده، و بسوگند او اعتماد نموده، و از آن درخت خوردند، و تازه این جریان قبل از رسیدن او بمقام

نبوت بود، و این نافرمانی هم گناه کبیره نبوده که بخاطر آن مستحق آتش شود، بلکه از صغیره هائی بوده که خدا کسی را بخاطر آن عذاب نمی کند، و صدور آن از انبیاء قبل از آنکه مورد وحی قرار گیرند جائز است .

و اما بعد از آنکه خدا او را اجتناب کرد، و بمقام نبوتش برگزید، از معصومین شد، که نهگناه صغیره می کنند، و نه کبیره ، و بهمین جهت است که خدای عز وجل درباره او هم فرموده : ((وعصی آدم ربه فغوی ، ثم اجتنابه ، ربه ، فتاب علیه ، وهدی ))، و هم فرموده : ((ان الله اصطفى آدم ، و نوحا، و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین )) (تا آخر حدیث).

تعجب شیخ صدوق از نقل این حدیث توسط ناصبی

مؤلف : صدوق علیه الرحمه بعد از نقل این حدیث ، که حدیثی است طولانی ، گفته : این حدیث از طریق علی بن محمد بن جهم که یک مرد ناصبی ، و دشمن اهل بیت بوده ، خیلی عجیب است ، (این بود گفتار مرحوم صدوق).

و این حدیث آن مرحوم را به تعجب در نیاورده ، مگر بخاطر اینکه مشتمل است بر تنزیه انبیاء، و آن مرحوم در اصولی که در حدیث مزبور مسلم گرفته شده ، دقت نکرده ، و گر نه متوجه میشد که با مذهب ائمه اهل بیت سازگار نیست ، چون مذهب امامان اهل بیت این است که صدور نافرمانی از انبیاء بخاطر اینکه معصومند، هم قبل از نبوت آنان محال است ، و هم بعد از نبوت ، هم نافرمانیهای صغیره ، و هم کبیره .

علاوه بر اینکه آنطور که این مرد ناصبی حدیث را نقل کرده ، مستلزم آنست که جمله ای از آیه حذف شده باشد، و تقدیر ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة ، الا ان تکونا))، جمله ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة ، و انما نهیکما عن غیرها، و ما نهیکما عن غیرها، الا ان تکونا)) الخ ، باشد یعنی خدا اصلا شما را از این بوته نهی نکرده ، بلکه از غیر این نهی کرده ، و از آن غیر هم نهی نکرده ، مگر برای اینکه فرشته ، و یا جاودان نباشید، در حالیکه آیه : (ای آدم آیا میخواهی تو را بدرختی راهنمایی کنم ، که درخت جاودانگی و ملک دائمی است)؟ دلالت دارد بر اینکه ابلیس وی را تشویق می کرده ، بر اینکه از عین آن درخت که ممنوع شده بخورد، و باین منظور او را تطمیع می کرده ، باینکه اگر از آن بخوری ، جاودان میشوی ، تا از آن درخت که با نهی خدا از آن محجوب شده بود، بخورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۲۱

از این هم که بگذریم ، اصلا این مرد، یعنی علی بن محمد بن جهم در حدیث سابق جواب صحیح و تمام را خودش در مجلس ماءمون از آنجناب گرفت ، پس این روایت که صدوق آورده ، خالی از اشکال نیست ، هر چند که بعضی از وجوه اشکالی که گفتیم ، امکان حمل بر محملی صحیح داشته باشد.

و نیز مرحوم صدوق از امام باقر علیه السلام از پدران بزرگوارش ، از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: مکث آدم و حوا در بهشت ، از هنگامی که وارد آن شدند، تا ساعتی که بیرون شدند تنها هفت ساعت از ایام دنیا بود، و در همانروز که این جریان واقع شد، خدا از بهشتش بیرون کرد.

روایتی از امام صادق (ع) در تبیین کیفیت بیرون شدن آدم و حوا از بهشت

و در تفسیر عیاشی ، از عبد الله بن سنان ، روایت کرده که گفت : شخصی از امام صادق علیه السلام سئوالی کرد: و من آنجا حاضر بودم ، و آن این بود: که آدم و همسرش چقدر در بهشت ماندند، که بخاطر خطائی که کردند بیرون شدند؟ فرمود: خدای تبارک و تعالی ، بعد از ظهر روز جمعه بود که از روح خود در آدم بدمید، و آنگاه از پائین دنده هایش همسرش را خلق کرد، و بعد فرشتگان را بسجده بر او امر فرمود، و بعد در همان روز او را داخل بهشت کرد، و بخدا سوگند که بیش از شش ساعت از همان روز در بهشت نماند، که دچار نافرمانی خدا شده ، و خدا او و همسرش را از آنجا بیرون کرد، در حالیکه آفتاب تازه غروب کرده بود، آنشب را تا صبح پشت در بهشت بسر بردند، تا صبح شد، ناگهان متوجه عریانی خود شدند، پروردگارشان نداشان داد: آیا شما را از آن درخت که میدانید نهی نکردم ؟ آدم خجالت کشیده ، سر بزیر افکند، و گفت : پروردگارا ما بنفس خود ستم کردیم ،

و اینک بگناهان خود اعتراف می کنیم، پس ما را بیامرز، خدایتعالی در پاسخشان فرمود: باید که از آسمانهای من بزمین هبوط کنید، چون هیچ نافرمان و سرکش در آسمانهای من همجوار من نمیشود.

مؤلف: ممکن است از آنچه این روایت مشتمل بر آنست، کیفیت بیرون شدن آندو را از بهشت استفاده کرد، و فهمید که آندو نخست از بهشت بیرون شده، در بیرون در بهشت قرار گرفتند، و سپس از بیرون در بهشت بزمین هبوط کرده اند، چون در قرآن کریم و آیات این قصه، که همان آیه فوق باشد، دو بار امر بهبوط شده با اینکه این امر امر شرعی نبوده، بلکه امر تکوینی بوده، که بهیچ وجه قابل تخلف نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۲۲

و همچنین از اینکه سیاق را تغییر داده، در آیه: ((و قلنا یا آدم اسکن)) تا باآخر سیاق (متکلم مع الغیر گفتیم)، و در آیه: ((و نادیهما ربهما)) الخ، سیاق غایب (پروردگارشان ندایشان کرد)، آورد، و نیز در اولی تعبیر به (بگفتار)، و در دومی به ندا که صدا زدن از دور است، تعبیر کرد، و باز در اولی با کلمه (هذا)، که مخصوص باشاره به نزدیک است، و در دومی با کلمه (تلك)، که مخصوص اشاره بدور است، بیاورد، از این تعبیرات میتوان فهمید: که امر بهبوط، یکبار در داخل بهشت صورت گرفته، و با آن، آدم از بهشت بیرون شده، و یکبار هم در بیرون بهشت صورت گرفته، و از آنجا بزمین هبوط کرده است.

نقطه ضعفی که در این روایت است، این است که در این روایت خلقت حوا را مطابق تورات از دنده آدم دانسته، و این معنا را در روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام بطوریکه در بحث از خلقت آدم خواهی دید، تکذیب می کند، هر چند که ممکن است این نقطه ضعف را جبران نموده، و گفت: مراد از دنده پائین آدم، زیادی گل آدم است، آن گلی که با آن اضلاع و دنده های آدم را آفرید (دقت بفرمائید)، و اما ساعتی که برای مکث آدم در بهشت تعیین نموده، در یکجا شش ساعت، و جائی دیگر هفت ساعت خوانده، علاج این اختلاف آسان است، برای اینکه میگوئیم: منظور از ساعت شصت دقیقه نیست، بلکه منظور بیان زمان تقریبی جریان است.

روایاتی از معصومین (ع) در مراد از کلمات در آیه (فتلقى آدم من ربه کلمات)

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام، روایت کرده که در ذیل جمله: ((فتلقى آدم من ربه کلمات))، فرمود: آن کلمات این است: ((لا اله الا انت، سبحانک، اللهم و بحمدک، عملت سوء، و ظلمت نفسی، فاغفر لی، و انت خیر الغافرین، لا اله الا انت، سبحانک اللهم و بحمدک، عملت سوء، و ظلمت نفسی، فارحمنی، و انت خیر الراحمین، لا اله الا انت، سبحانک اللهم، و بحمدک، عملت سوء، و ظلمت نفسی، فاغفر لی، و تب علی، انک انت التواب الرحیم))، معبودی بجز تو نیست بار الها، حمد و تسبیح می گویم، کار زشتی مرتکب شدم، و بخود ستم کردم، پس مرا بیامرز، که تو بهترین آمرزندگانی، معبودی بجز تو نیست، بار الها تسبیح و حمدت میگویم، کار بدی کردم، و بخود ستم نمودم، پس بمن رحم کن، که تو بهترین غافرانی، معبودی بجز تو نیست، حمد و تسبیح میگویم، بار الها من بدی کردم، و بخود ستم نمودم، پس مرا رحم کن، که تو بهترین رحیمانی، معبودی بجز تو نیست، بار الها تسبیح و حمدت میگویم، کار بدی کردم، و بخود ستم روا داشتم، پس مرا بیامرز، و نظر رحمت بمن برگردان، که تو هم تواب و هم رحیمی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۲۳

مؤلف: این معنا را صدوق، و عیاشی، و قمی، و دیگران نیز روایت کرده اند، از طرق اهل سنت و جماعت هم قریب بآن روایت شده، و چه بسا از آیات داستان نیز همین معنا استفاده بشود.

مرحوم کلینی در کافی گفته: و در روایتی دیگر در تفسیر جمله: ((فتلقى آدم من ربه کلمات))، آمده: که فرمود: خدا را بحق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین سوگند داد.

مؤلف: این معنا را صدوق و عیاشی و قمی و دیگران نیز روایت کرده اند، و قریب بآن از طرق اهل سنت و جماعت نیز روایت

شده ، همچنانکه در در منثور از رسول خدا (ص) آمده که فرمود: وقتی آدم آن گناه را مرتکب شد، سر بسوی آسمان بلند کرده گفت: از تو بحق محمد مسئلت می کنم ، که مرا بیامری ، پس خدا بدو وحی کرد: که محمد کیست ؟ گفت : ای خدا که نامت والا است ، وقتی مرا آفریدی ، سر بسوی عرش تو بلند کردم ، دیدم در آنجا نوشته شده ، لا اله الا الله ، محمد رسول الله (ص) ، فهمیدم که در درگاه تو احدی عظیم المنزله تر از او نیست که نامش را با نام خود قرار داده ای ، پس خدایتعالی وحی کرد: که ای آدم ، او آخرین پیامبران از ذریه تو است ، و اگر او نبود، تو را خلق نمی کردم .

مؤلف : و این معنا هر چند که در بدو نظر از ظاهر آیات بعید است ، و لکن اگر کاملا در آنها دقت شود، چه بسا تا اندازه ای قریب باشد، چون جمله : ((فتلقى آدم)) الخ ، تنها بمعنای قبول آن کلمات نیست ، بلکه کلمه تلقی ، بمعنای قبول با استقبال و روی آوری است ، (کانه آدم روی بآن کلمات آورده ، و آنرا فرا گرفته است) و این دلالت دارد بر اینکه آدم این کلمات را از ناحیه خدا گرفته ، و قهرا قبل از توبه علم بآن کلمات پیدا کرده ، قبلا هم تمامی اسماء را از پروردگارش آموخته بود، آنجا که پروردگارش فرمود: (من میخواهم در زمین خلیفه بگذارم ، ملائکه گفتند: آیا کسی را در زمین می گذاری که در آن فساد کند، و خونریزیها کند، با اینکه ما تو را بحمدت تسبیح میگوئیم ، و برایت تقدیس می کنیم ؟)، و پروردگارش بایشان فرمود: (من چیزی میدانم که شما نمیدانید)،

سپس علم تمامی اسماء را باو آموخت ، و معلوم است ، که علم بتمامی اسماء هر ظلم و گناهی را از بین می برد، و دوی هر دردی میشود، و گرنه جواب از ایراد ملائکه تمام نمیشود، و حجت بر آنان تمام نمی گردد، برای اینکه خدای سبحان در مقابل این اشکال آنان که (در زمین فساد انگیزند و خونها بریزند)، چیزی نفرمود، و چیزی در مقابل آن قرار نداد، بجز اینکه (خدا همه اسماء را باو تعلیم کرد)، پس معلوم میشود علم نامبرده تمامی مفاصد را اصلاح می کرده ، و در سابق هم حقیقت آن اسماء را شناختی ، که گفتیم موجودات عالیه ای غایب و در پس پرده آسمانها و زمین بوده اند، واسطه هائی برای فیوضات خدا بمادون خود بوده اند، که کمال هیچ مستکملی جز به برکات آنان تمام نمیشود . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۲۴

همچنانکه در بعضی اخبار وارد شده : که آدم علیه السلام شبح هائی از اهل بیت ، و انوار ایشانرا در هنگام تعلیم اسماء بدید، و نیز اخباری رسیده : که آن انوار را در هنگامی دید، که خدایتعالی ذریه اش را از پشتش بیرون کشید، و نیز وارد شده : که آن انوار را در همان هنگامی که در بهشت بود، دید، که خواننده عزیز خودش باید بآن اخبار مراجعه نماید (و راهنما خداست).

خدایتعالی با نکره آوردن لفظ (کلمات) امر آن کلمات را مبهم گذاشت ، و فرمود: ((فتلقى آدم من ربه کلمات)) الخ ، و اطلاق لفظ کلمه ، بر موجود عینی در قرآن کریم آمده ، و در آیه : ((بکلمه منه اسمه المسيح عیسی بن مریم))، صریحا این لفظ را در عیسی بن مریم علیهما السلام اطلاق نموده .

و اما این که بعضی از مفسرین گفته اند: که منظور از کلمات کلماتی است که خدا در سوره اعراف از آدم و حوا حکایت کرده ، و فرموده : ((قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنکونن من الخاسرین)) الخ ، تفسیر صحیحی نیست ، برای اینکه مسئله توبه همانطور که آیات این سوره ، یعنی سوره بقره دلالت می کند، بعد از واقعه هبوط بزمین واقع شده ، چون می فرماید: ((فقلنا: اهبطوا بعضکم لبعض عدو))، تا آنجا که می فرماید: ((فتلقى آدم من ربه کلمات ، فتاب علیه)) الخ ، و این کلماتی که آدم و همسرش بآن تکلم کرده اند، قبل از هبوط، و در بهشت آموخته بودند، چون در سوره اعراف می فرماید: ((فنادا هما ربهما: الم انهکما عن تلکما الشجره))؟ تا آنجا که می فرماید: ((قالا: ربنا ظلمنا انفسنا))، و در آخر می فرماید: ((قال اهبطوا بعضکم لبعض عدو)) الخ ، پس اقرار بظلم به نفس در بهشت واقع شده ، نه در زمین ، و حال آنکه گفتیم : تلقی کلمات در زمین بوده .

بلکه ظاهر اینکه گفتند: (پروردگارا بخود ستم کردیم) الخ ، تذلل و خضوعی است از آندو، در مقابل ندائی که خدا بآنان کرد، خواسته اند بعد از اعتراف بر بوبیت خدا، و اینکه بخاطر ظلمی که کردیم مشرف بخطر خسران شده ایم ، اعلام کنند: باینکه امر



بدست خدای سبحان است ، هر جور بخواهد امر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۲۵

و در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرموده : موسی از پروردگارش مسئلت کرد: بین او و آدم جمع کند، و خدا هم جمع نموده ، وی را موفق بزیارت او نمود، موسی گفت : ای پدر، مگر جز این بود که خدا تو را بدست قدرت خود بیافرید؟ و از روح خود در تو بدمید؟ و ملائکه را به سجده بر تو وادار نمود؟، پس چرا وقتی دستور داد: از یک درخت بهشت نخوری ، نافرمانی کردی؟ آدم گفت : ای موسی ! بگو ببینم ، خطیئه من در تورات چند سال قبل از خلقتم نوشته شده ؟ گفت : سی هزار سال آدم گفت : همینطور است ، آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آدم با همین کلام موسی را قانع ساخت . مؤلف : قریب باین معنا را علامه سیوطی در المنثور بچند طریق از رسول خدا (ص) نقل کرده .

و در علل از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بخدا سوگند خدایتعالی آدم را برای دنیا خلق کرده بود، و اگر او را در بهشت جای داد، برای این بود که نافرمانی بکند، و آنگاه او را بهمانجائیکه برای آنجا خلقتش کرده بود، برگرداند. مؤلف : این معنا در روایت عیاشی ، از امام صادق علیه السلام هم گذشت ، که فرمود: آدم دوستی از میانه ملائکه داشت ، (تا آخر حدیث).

و در کتاب احتجاج ، در ضمن احتجاج علی علیه السلام با مرد شامی ، که از آنجناب پرسیده بود: گرامی ترین وادیهای روی زمین کجا است؟ فرمود: بیابانی است که آنجا را سرانیدیب میخوانند، آدم وقتی از آسمان هبوط کرد، در آنجا سقوط کرد. مؤلف : مقابل این روایت ، روایات بسیار زیادی است ، که دلالت دارد بر اینکه آدم در مکه سقوط کرد، و بعضی از این روایات گذشت ، ممکن هم هست میانه این روایات مختلف ، جمع کرده ، گفت : ممکن است آنجناب اول از آسمان به سرانیدیب فرود آمده ، و بار دوم از سرانیدیب به سرزمین مکه هبوط کرده باشد، نه به دو نزول ، در عرض هم ، تا جمع ممکن نباشد. و در درالمنثور از طبرانی ، و از کتاب عظمت ابی الشیخ ، و ابن مردویه ، همگی از ابی ذر، روایت شده که گفت : حضور حضرت رسول عرضه داشتم : یا رسول الله ! آیا بنظر شما آدم پیغمبر بود، یا نه؟ در پاسخ فرمود: هم نبی بود، و هم رسول ، چون خدایتعالی قبلا با او صحبت کرده بود، و فرموده بود: ((یا آدم اسکن انت و زوجک الجنه)) پس معلوم میشود بآنجناب وحی میشده . مؤلف : اهل سنت و جماعت ، قریب باین معنا را بچند طریق روایت کرده اند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۲۶

آیات ۴۰-۴۴ بقره

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّيْ فَارْهَبُوْنِ (۴۰) وَاٰمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُّصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَاٰمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُّصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كٰفِرٍ بِهٖ وَلَا تَشْتَرُوْا بِئٰتِيْ ثَمٰنًا قَلِيْلًا وَاِيَّيْ فَاتَّقُوْنِ (۴۱) وَلَا تَلْبِسُوْا الْحَقَّ بِالْبٰطِلِ وَتَكْتُمُوْا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (۴۲) وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاذْكُرُوْا مَعَ الرَّكِيْعِيْنَ (۴۳) اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَاَنْتُمْ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (۴۴)

ترجمه آیات

ای پسران اسرائیل نعمت مرا که به شما ارزانی داشتم بیاد آرید و به پیمان من وفا کنید تا به پیمان شما وفا کنم و از من بیم کنید (۴۰) به قرآنی که نازل کرده ام و کتابی را که نزد خود شما است تصدیق می کنید بگروید و شما نخستین منکر آن باشید و آیه های مرا به بهای ناچیز مفروشید و از من بترسید (۴۱) شما که دانائید حق را با باطل میامیزید و آنرا کتمان مکنید (۴۲) نماز کنید و زکات دهید و با راکعان رکوع کنید (۴۳) شما که کتاب آسمانی میخوانید چگونه مردم را به نیکی فرمان میدهید و خودتان را از یاد می برید چرا بعقل در نمی آئید (۴۴)

بیان آیات

خدای سبحان در این آیات عتاب ملت یهود را آغاز کرده ، و این عتاب در طی صد و چند آیه ادامه دارد، و در آن نعمتهائی را که

خدا بر یهود افاضه فرمود، و کرامتهائی را که نسبت به آنان مبذول داشت، و عکس‌العملی که یهود بصورت کفران و عصیان و عهدشکنی و تمرد و لجاجت از خود نشان داد، بر می‌شمارد، و با اشاره به دوازده قصه از قصص آنان تذکرشان میدهد، قصه نجاتشان از شر آل فرعون، شکافته شدن دریا، و غرق شدن فرعونیان، و قصه میعاد در طور، و قصه گوساله پرستی آنان، بعد از رفتن موسی بمیقات، و قصه مامور شدنشان بکشتن یکدیگر، و داستان تقاضایشان از موسی که خدا را بما نشان بده تا علنی و آشکارا او را ببینیم، و به کیفر همین پیشنهادشان، دچار صاعقه شدند، و دوباره زنده گشتند، تا آخر داستانهائی که در این آیات بدان اشاره شده، و سرتاسر آن پر است از عنایات ربانی، و الطاف الهی.

و نیز بیادشان می‌آورد: آن میثاقها که از ایشان گرفت، و ایشان آن‌ها را نقض کرده، و پشت سر انداختند، و باز گناہانی را که مرتکب شدند، و جرائمی را که کسب کردند، و آثاری که در دلهاشان پیدا شد، با اینکه کتابشان از آنها نهی کرده بود، و عقولشان نیز برخلاف آن حکم می‌کرد، بیادشان می‌اندازد، و یادآوریشان می‌کند: که بخاطر آن مخالفت‌ها چگونه دلهاشان دچار قساوت، و نفوسشان در معرض شقاوت قرار گرفت، و چگونه مساعیشان بی نتیجه شد.

و اوفوا بعهدی ... کلمه عهد در اصل بمعنای حفاظ است، و همه معانی آن از این یک معنا مشتق شده مانند عهد بمعنای میثاق، و عهد بمعنای سوگند، و بمعنای وصیت، و بمعنای دیدار، و بمعنای نزول، و امثال آن. (فارهبون)، کلمه رهبت بمعنای خوف، و مقابلش کلمه رغبت است.

و لا-تکونوا اول کافر به یعنی از میان اهل کتاب، و یا میان اقوام گذشته، و آینده تان، شما کفر بقرآن را آغاز نکنید، بگذارید کسانی بدان کفر بورزند که بهمه کتابهای آسمانی کفر می‌ورزند، و آن کفار مکه هستند، که قبل از یهود بقرآن کفر ورزیده بودند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۲۸ :

آیات ۴۵ و ۴۶ بقره

وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (۴۵) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَجِعُونَ (۴۶)

ترجمه آیات

از صبر و نماز کمک بجوئید و آن بسی سنگین است مگر برای خشوع پیشگان (۴۵) که یقین دارند به پیشگاه پروردگار خویش می‌روند و باو باز می‌گردند (۴۶)

استعانت به صبر و صلوة

بیان آیات

و استعینوا بالصبر و الصلوة کلمه استعانت بمعنای طلب کمک است، و این در وقتی صورت می‌گیرد که نیروی انسان به تنهایی نمی‌تواند مهم و یا حادثه‌ای را که پیش آمده بر وفق مصلحت خود بر طرف سازد، و اینکه فرموده: از صبر و نماز برای مهمات و حوادث خود کمک بگیرید، برای اینست که در حقیقت یآوری بجز خدای سبحان نیست، در مهمات یاور انسان مقاومت و خویشتن داری آدمی است، باینکه استقامت بخرج داده، ارتباط خود را با خدا وصل نموده، از صمیم دل متوجه او شود، و بسوی او روی آورد، و این همان صبر و نماز است، و این دو بهترین وسیله برای پیروزی است، چون صبر هر بلا- و یا حادثه عظیمی را کوچک و ناچیز می‌کند، و نماز که اقبال بخدا، و التجاء باو است، روح ایمان را زنده می‌سازد، و بآدمی می‌فهماند: که بجائی تکیه دارد که انهدام پذیر نیست، و به سببی دست زده که پاره شدنی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۲۹ :

و انها لکبیره الا علی الخاشعین... ضمیر (ها) به کلمه (صلوة) بر می‌گردد، و اما اینکه آنرا به کلمه (استعانت) که جمله (استعینوا) متضمن آنست بر گردانیم، ظاهراً با جمله ((الا علی الخاشعین)) منافات داشته باشد، برای اینکه خشوع با صبر خیلی نمیسازد، و فرق



مؤلف: مضمون دو حدیث بالا را عیاشی هم در تفسیر خود روایت کرده، و تفسیر صبر بروزه، از باب جری یعنی تطبیق کلی بر مصداق است.

و در تفسیر عیاشی از ابی الحسن علیه السلام روایت آمده، که فرمود: صبر در این آیه بمعنای روزه است، و هر گاه امر ناگواری برای کسی پیش آید، روزه بگیرد، تا بر طرف شود، چون خدایتعالی فرمود: ((و استعینوا بالصبر و الصلاه، و انها لکبیره الا علی الخاشعین))، و خاشع بمعنای کسی است که در نماز خود حالت ذلت بخود بگیرد، و منظور از خاشعان در این آیه رسولخدا (ص) و امیرالمؤمنین علیه السلام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۱

مؤلف: امام (علی) از آیه شریفه استحباب روزه و نماز را در هنگام نزول شداث و ناملايمات استفاده کرده، و نیز استحباب توسل برسولخدا و ولی خدا در اینگونه مواقع را از آیه شریفه در آورده است، و این در حقیقت تاءویل کلمه صوم و صلوه برسولخدا (ص) و امیرالمؤمنین علیه السلام است.

و در تفسیر عیاشی نیز از علی علیه السلام روایت کرده، که در ذیل آیه ((الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم)) الخ، فرموده: یعنی یقین دارند باینکه مبعوث میشوند، و مراد بظن در این آیه یقین است.

مؤلف: این روایت را صدوق نیز نقل کرده.

ابن شهر آشوب از امام باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: این آیه درباره علی، و عثمان بن مظعون، و عمار بن یاسر، و رفقای ایشان نازل شده است. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۲

آیات ۴۷ و ۴۸ بقره

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنْى فَاَصْلَتْكُمْ عَلٰى الْعٰلَمِيْنَ (۴۷) وَاَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَّلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ يُنصَرُوْنَ (۴۸)

ترجمه آیات

ای پسران اسرائیل نعمت مرا که به شما ارزانی داشتم و شما را بر مردم زمانه برتری دادم بیاد آرید (۴۷) و از آن روز که کسی بکار کسی نیاید و از او شفاعتی نپذیرند و از او عوضی نگیرند و کسان یاری نشوند بترسید (۴۸)

نظام زندگی دنیا بر اساس اسباب و وسائط و شفاعت می گردد

بیان آیات

و اتقوا یوما لا تجزی ... پادشاهی و سلطنت دنیوی از هر نوعی که باشد، و با جمیع شئون و قوای مقننه، و قوای حاکمه، و قوای مجریه اش، مبتنی بر حوائج زندگی است، و این حاجت زندگی است که ایجاب می کند چنین سلطنتی و چنین قوانینی بوجود آید، تا حوائج انسانرا که عوامل زمانی و مکانی آنرا ایجاب می کند بر آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۳

بهمین جهت چه بسا میشود که متاعی را مبدل بمتاعی دیگر، و منافی را فدای منافی بیشتر، و حکمی را مبدل بحکمی دیگر می کند، بدون اینکه این دگرگونیها در تحت ضابطه و میزانی کلی در آید، و بر همین منوال مسئله مجازات متخلفین نیز جریان می یابد، با اینکه جرم و جنایت را مستلزم عقاب میدانند، چه بسا از اجراء حکم عقاب بخاطر غرضی مهم تر، که یا اصرار و التماس محکوم بقاضی، و تحریک عواطف او است، و یا رشوه است، صرفنظر کنند، و قاضی بخاطر عوامل نامبرده بر خلاف حق حکم براند، و تعیین جزاء کند، و یا مجرم پارتی و شفیع نزد او بفرستد، تا بین او و خودش واسطه شود، و یا اگر قاضی تحت تاءثیر اینگونه عوامل قرار نگرفت، پارتی و شفیع نزد مجرمی حکم برود، و او را از اجراء حکم باز بدارد، و یا در صورتیکه احتیاج حاکم بپول بیشتر از احتیاجش بعقاب مجرم باشد، مجرم عقاب خود را با پول معاوضه کند، و یا قوم و قبیله مجرم بیاری او برخیزند، و او را

از عقوبت حاکم برهاند، و عواملی دیگر نظیر عوامل نامبرده، که احکام و قوانین حکومتی را از کار می‌اندازد، و این سنتی است جاری، و عادتی است در بین اجتماعات بشری.

این توهم خرافی که نظام حیات اخروی نیز بر مبنای اسباب و مسببات مادی است

و در ملل قدیم از وثنی‌ها و دیگران، این طرز فکر وجود داشت، که معتقد بودند نظام زندگی آخرت نیز مانند نظام زندگی دنیوی است، و قانون اسباب و مسببات و ناموس تاءثیر و تاءثر مادی طبیعی، در آن زندگی نیز جریان دارد، لذا برای اینکه از جرائم و جنایاتشان صرفنظر شود، قربانیه‌ها و هدایا برای بت‌ها پیشکش می‌کردند، تا باین وسیله آنها را در برآورده شدن حوائج خود برانگیزند، و همدست خود کنند، و یا بتها برایشان شفاعت کنند، و یا چیزیرا فدیه و عوض جریمه خود میدادند، و بوسیله یک جان زنده یا یک اسلحه، خدایان را بیاری خود می‌طلبیدند، حتی با مردگان خود چیزی از زیور آلات را دفن می‌کردند، تا بآن وسیله در عالم دیگر زندگی کنند، و لنگ نمانند، و یا انواع اسلحه با مردگان خود دفن می‌کردند، تا در آن عالم با آن از خود دفاع کنند، و چه بسا با مرده خود یک کنیز را زنده دفن می‌کردند، تا مونس او باشد، و یا یکی از قهرمانان را دفن می‌کردند، تا مرده را یاری کند، و در همین اعصار در موزه‌های دنیا در میانه آثار زمینی مقدار بسیار زیادی از این قبیل چیزها دیده میشود.

در بین ملل اسلامی نیز با همه اختلافیکه در نژاد و زبان دارند، عقائد گوناگونی شبیه بعقائد خرافی گذشته دیده میشود، که معلوم است ته مانده همان خرافات است، که به توارث باقی مانده است، و ای بسا در قرون گذشته رنگهای گونه‌گونی بخود گرفته است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۴

و در قرآن کریم تمامی این آراء واهیه و پوچ، و اقاویل کاذبه و بی اساس ابطال شده، خدای عز و جل در باره اش فرمود: ((و الامر یومئذ لله))، (امروز تنها موثر خداست)، و نیز فرموده: ((ور اوا العذاب، و تقطعت بهم الاسباب))، (عذاب را می‌بینند و دستشان از همه اسباب بریده میشود).

و نیز فرموده: ((و لقد جئتمونا فرادی، کما خلقناکم اول مره، و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم، و ما نری معکم شفعاء کم، الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم، و ضل عنکم ما کنتم تزعمون))، امروز تک تک و به تنهایی نزد ما آمدید، همانطور که روز اولیکه شما را آوردیم لخت و تنها آفریدیم، و آنچه بشما داده بودیم با خود نیاوردید، و پشت سر نهادید، با شما نمی‌بینیم آن شفیعیانی که یک عمر شریکان ما در سرنوشت خود می‌پنداشتید، آری ارتباطهاییکه بین شما بود، و بخاطر آن منحرف شدید، قطع شد، و آنچه را می‌پنداشتید (امروز نمی‌بینید) و نیز فرموده: ((هنالک تبلوا کل نفس ما اسلفت، و ردوا الی الله مولاهم الحق، و ضل عنهم ما کانوا یفترون))، در آن هنگام هر کس بهر چه از پیش کرده مبتلا شود، و بسوی خدای یکتا مولای حقیقی خویش بازگشت یابند، و آن دروغها که می‌ساخته اند نابود شوند).

رد این خرافات و بیان قطع روابط و سنن دنیوی مانند واسطه‌گری در آخرت

و همچنین آیاتی دیگر، که همه آنها این حقیقت را بیان می‌کند، که در موطن قیامت، اثری از اسباب دنیوی نیست، و ارتباطهای طبیعی که در این عالم میان موجودات هست، در آنجا بکلی منقطع است، و این خود اصلی است که لوازمی بر آن مترتب میشود، و آن لوازم بطور اجمال بطلان همان عقائد موهوم و خرافی است، آنگاه قرآن کریم هر یک از آن عقائد را بطور تفصیل بیان نموده، و پنبه اش را زده است، از آنجمله مسئله شفاعت و پارتی بازی است، که درباره آن می‌فرماید: ((واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا، و لا یقبل منها شفاعة، و لا یؤخذ منها عدل، و لا هم ینصرون))، (پرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمیشود، و از او شفاعتی پذیرفته نیست، و از او عوضی گرفته نمیشود، و هیچکس از ناحیه کسی یاری نمی‌گردند)، و نیز فرموده: ((یوم لا بیع فیه و لا خله و لا شفاعة))، (روزیکه در آن نه خرید و فروشی است، و نه رابطه دوستی) و نیز فرموده: ((یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا))، (روزیکه هیچ دوستی برای دوستی صورت نمی‌دهد)، و نیز فرموده: ((یوم تولون مدبرین،

مالکم من الله من عاصم)) (روزیکه از عذاب می‌گریزید ولی از خدا پناه گاهی ندارید) و نیز فرموده ((مالکم لا تنصرون؟ بل هم الیوم مستسلمون))، چرا بیاری یکدیگر برنمی‌خیزید؟ بلکه آنان امروز تسلیمند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۵

و نیز فرموده: ((و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم، و یقولون هولاء شفعاونا عند الله، قل اتنبون بما لا یعلم فی السموات و لا فی الارض؟ سبحانه و تعالی عما یشرکون))، بغیر خدا چیزی را می‌پرستند که نه ضرری برایشان دارد، و نه سودی بایشان می‌رساند، و می‌گویند: اینها شفیعان ما به نزد خدایند، بگو: آیا بخدا چیزی یاد میدهند که خود او در آسمانها و زمین اثری از آن سراغ ندارد؟ منزّه و والا است خدا، از آنچه ایشان برایش شریک می‌پندارند، و نیز فرموده ((ما للظالمین من حمیم، و لا شفیع یطاع))، (ستمکاران نه دوستی دارند، و نه شفיעی که سخنش خریدار داشته باشد) و نیز فرموده: ((فما لنا من شافعیین و لا صدیق حمیم))، و از این قبیل آیات دیگر، که مسئله شفاعت و تاءثیر واسطه و اسباب را در روز قیامت نفی می‌کند، (دقت فرمائید).

اثبات شفاعت در دسته ای دیگر از آیات قرآن

و از سوی دیگر قرآن کریم با این انکار شدیدش در مسئله شفاعت، این مسئله را بکلی و از اصل انکار نمی‌کند، بلکه در بعضی از آیات می‌بینیم که آنرا فی الجمله اثبات مینماید، مانند آیه: ((الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع، افلا تتذکرون))؟ (او است الله، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، و سپس بر عرش مسلط گشت، شما بغیر او سرپرست و شفיעی ندارید، آیا باز هم متذکر نمی‌گردید؟! که می‌بینید در این آیه بطور اجمال شفاعت را برای خود خدا اثبات نموده: و نیز آیه: ((لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع))، (بغیر او ولی و شفיעی برایشان نیست)، و آیه:

((قل لله الشفاعه جمیعا))، (بگو شفاعت همه اش مال خدا است، و نیز فرموده: ((له ما فی السموات، و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه؟ یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم))، (مر او راست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، کیست که بدون اذن او نزد او شفاعتی کند؟ او میداند اعمالی را که یک یک آنان کرده اند، و همچنین آثاریکه از خود بجای نهاده اند)، و نیز فرموده: ((ان ربکم، الله، الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه))، (بدرستی پروردگار شما تنهاالله است، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، آنگاه بر عرش مسلط گشته، تدبیر امر نمود، هیچ شفיעی نیست مگر بعد از آنکه او اجازه دهد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۶

و نیز فرموده: ((و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه، بل عباد مکرمون، لا یسبقونه بالقول، و هم بامرهم یعملون، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم، و لا یشفعون الا لمن ارتضی، و هم من خشیته مشفقون))، (گفتند: خدا فرزندی گرفته، منزّه است خدا، بلکه فرشتگان بندگان آبرومند اویند که در سخن از او پیشین می‌گیرند، و بامر او عمل می‌کنند، و او میداند آنچه را که آنان می‌کنند، و آنچه اثر که دنبال کرده هایشان میماند، و ایشان شفاعت نمی‌کنند، مگر کسی را که خدا راضی باشد، و نیز ایشان از ترس او همواره در حالت اشفاقند)، و نیز فرموده: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق، و هم یعلمون))، (آنهائیکه مشرکین بجای خدا می‌خوانند، مالک شفاعت کسی نیستند، تنها کسانی میتوانند بدرگاه او شفاعت کنند، که بحق شهادت داده باشند، و در حالی داده باشند، که عالم باشند).

و نیز فرموده: ((لا یملکون الشفاعه، الا من اتخذ عند الرحمن عهدا))، (مالک شفاعت نیستند، مگر تنها کسانی که نزد خدا عهدی داشته باشند)، و نیز فرموده: ((یومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن، و رضی له قولا، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم، و لا یحیطون به علما))، (امروز شفاعت سودی نمی‌بخشد، مگر از کسی که رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او را پسندیده باشد، او بآنچه مردم کرده اند، و نیز بآنچه آثار پشت سر نهاده اند، دانا است، و مردم باو احاطه علمی ندارند).

و نیز فرموده: ((و لا تنفع الشفاعه عنده، الا لمن اذن له))، (شفاعت نزد او برای کسی سودی نمیدهد، مگر کسی که برایش اجازه



داده باشد)، و نیز فرموده: ((و کم من ملک فی السموات ، لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی )): (چه بسیار فرشتگان که در آسمانهایند، و شفاعتشان هیچ سودی ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر که بخواهد اذن دهد).  
طریق جمع بین دو دسته آیات

این آیات بطوریکه ملاحظه می فرمائید، یا شفاعت را مختص بخدای (عز اسمه) می کند، مانند سه آیه اول، و یا آن را عمومیت میدهد، و برای غیر خدا نیز اثبات می کند، اما با این شرط که خدا باو اذن داده باشد، و بشفاعتش راضی باشد، و امثال این شروط. و بهر حال، آنچه مسلم است، و هیچ شکی در آن نیست، این است که آیات نامبرده شفاعت را اثبات می کند، چیزیکه هست بعضی آنطور که دیدید منحصر در خدا می کند، و بعضی دیگر آنطور که دیدید عمومیتش می دهد.

این را هم بیاد دارید که آیات دسته اول، شفاعت را نفی می کرد، حال باید دید جمع بین این دو دسته آیات چه میشود؟ در پاسخ میگوئیم نسبتی که این دو دسته آیات با هم دارند، نظیر نسبتی است که دو دسته آیات راجعه بعلم غیب با هم دارند، یکدسته علم غیب را منحصر در خدا می کند، دسته دیگر آنرا برای غیر خدا نیز اثبات نموده، قید رضای خدا را شرط می کند، دسته اول مانند آیه: ((قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب))، (بگو در آسمانها و زمین هیچ کس غیب نمیداند)، و آیه: ((و عنده مفاتح الغیب ، لا یعلمها الا هو))، (نزد اوست کلیدهای غیب، که کسی جز خود او از آن اطلاع ندارد)، و از دسته دوم مانند آیه: ((عالم الغیب ، فلا ینظر علی غیبه احدا، الا من ارتضی من رسول))، (خدا عالم غیب است و احدی را بر غیب خود مسلط نمیسازد، مگر کسی از فرستادگانش که او را پسندیده باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۷

و هم چنین نسبت میانه آن دو دسته آیات شفاعت، نظیر نسبتی است که میان دو دسته آیات راجع بمرگ، و نیز دو دسته آیات راجعه بخلقت و رزق، و تاءثیر، و حکم، و ملک، و امثال آنست، که در اسلوب قرآن بسیار زیاد دیده میشود، یکجا مرگ بندگان، و خلقتشان، و رزقشان، و سایر نامبرده ها را بخود نسبت میدهد، و جائی دیگر برای غیر خود اثبات می کند، و قید اذن و مشیت خود را بر آن اضافه می نماید.

اثبات شفاعت برای غیر خدا، به اذن خدا نه مستقلا

و این اسلوب کلام، بما می فهماند که بجز خدایتعالی هیچ موجودی بطور استقلال مالک هیچ یک از کمالات نامبرده نیست، و اگر موجودی مالک کمالی باشد، خدا باو تملیک کرده، حتی قرآن کریم در قضاهای رانده شده بطور حتم، نیز یکنوع مشیت را برای خدا اثبات می کند، مثلا می فرماید: ((فاما الذین شقوا، ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق، خالدین فیها، ما دامت السموات و الارض، الا ما شاء ربک، ان ربک فعال لما یرید و اما الذین سعدوا، ففی الجنة، خالدین فیها، ما دامت السموات و الارض، الا ما شاء ربک، عطاء غیر مجذوذ))، (اما کسانی که شقی شدند، پس در آتشند، و در آن زفیر و شهیق (صدای نفس فرو بردن و بر آوردن) دارند، و جاودانه در آن هستند مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد که پروردگارت هر چه اراده کند فعال است و اما کسانی که سعادت مند شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد عطائی است قطع نشدنی)، ملاحظه می فرمائید که سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ را با اینکه از قضاهای حتمی او است، و مخصوصا درباره خلود در بهشت صریحا فرموده: عطائی است قطع نشدنی، اما در عین حال این قضاء را طوری نرانده که العیاذ بالله دست بند بدست خود زده باشد، بلکه باز سلطنت و ملک خود را نسبت بآن حفظ کرده، و فرموده: (پروردگارت بآنچه اراده کند فعال است)، یعنی هر چه بخواهد می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۳۸

و سخن کوتاه اینکه نه اعطاء و دادنش طوری است که اختیار او را از او سلب کند، و بعد از دادن نسبت بآنچه داده ندار و فقیر شود، و نه دادنش او را ناچار بحفظ آنچه نداده میسازد، و سلطنتش را نسبت بآن باطل می کند.

از اینجا معلوم میشود: آیاتیکه شفاعت را انکار می کنند، اگر بگوئیم: ناظر بشفاعت در روز قیامت است، شفاعت بطور استقلال را

نفی می‌کند، و میخواهد بفرماید: کسی در آنروز مستقل در شفاعت نیست، که چه خدا اجازه بدهد و چه ندهد او بتواند شفاعت کند، و آیاتی که آنرا اثبات می‌کند، نخست اصالت در آنرا برای خدا اثبات می‌کند، و برای غیر خدا بشرط اذن و تملیک خدا اثبات مینماید، پس شفاعت برای غیر خدا هست، اما با اذن خدا.

چند فصل درباره شفاعت و متعلقات آن

حال باید در آیات این بحث دقت کنیم، ببینیم شفاعت و متعلقات آن از نظر قرآن چه معنایی دارد؟، و این شفاعت در حق چه کسانی جاری میشود؟ و از چه شفیعانی سر می‌زند؟ و در چه زمانی تحقق مییابد؟ و اینکه شفاعت چه نسبتی با عفو و مغفرت خدایتعالی دارد، و از این قبیل جزئیات آنرا در چند فصل بررسی کنیم.

فصل اول، شفاعت چیست؟ (تجزیه و تحلیل معنی شفاعت)

معنای اجمالی شفاعت را همه میدانند، چون همه انسانها در اجتماع زندگی میکنند، که اساسش تعاون است.

و اما معنای لغوی آن به تفصیل: این کلمه از ماده (ش ف ع) است، که در مقابل کلمه (وتر تک) بکار می‌رود، در حقیقت شخصی که متوسل، به شفیع میشود نیروی خودش به تنهایی برای رسیدنش به هدف کافی نیست، لذا نیروی خود را با نیروی شفیع گره می‌زند، و در نتیجه آنرا دو چندان نموده، بآنچه میخواهد نائل می‌شود، بطوریکه اگر اینکار را نمی‌کرد، و تنها نیروی خود را بکار می‌زد، بمقصود خود نمی‌رسید، چون نیروی خودش به تنهایی ناقص و ضعیف و کوتاه بود.

و اما بحث اجتماعی آن، و اینکه تا چه پایه معتبر است؟ میگوئیم: شفاعت یکی از اموری است که ما آنرا برای رسیدن بمقصود بکار بسته، و از آن کمک می‌گیریم، و اگر موارد استعمال آنرا آمارگیری کنیم، خواهیم دید که بطور کلی در یکی از دو مورد از آن استفاده می‌کنیم، یا در مورد جلب منفعت و خیر، آنرا بکار می‌زنیم، و یا در مورد دفع ضرر و شر، البته نه هر نفعی، و نه هر ضرری، چون ما هرگز در نفع و ضررهائیکه اسباب طبیعی و حوادث کونی آنرا تامین می‌کند، از قبیل گرسنگی، و عطش، و حرارت، و سرما، و سلامتی، و مرض، متوسل بشفاعت نمیشویم، وقتی گرسنه شدیم بدون اینکه دست بدامن اسباب غیرطبیعی بزنیم، خود برخاسته برای خودمان غذا فراهم می‌کنیم، و همچنین آب و لباس و خانه و دارو تهیه می‌کنیم. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱ صفحه: ۲۳۹

و توسل ما با سبب غیرطبیعی، و شفیع قرار دادن آنها، تنها در خیرات و شروری، و منافع و مضاری است که اوضاع قوانین اجتماعی، و احکام حکومت، یا بطور خصوص، و یا عموم، بطور مستقیم یا غیرمستقیم، پیش می‌آورد، چون در دایره حکومت و مولویت از یکسو، و عبودیت و اطاعت از سوی دیگر، در هر حاکم و محکومی که فرض شود احکامی از امر و نهی هست، که اگر محکوم و رعیت بآن احکام عمل کند، و تکلیف حاکم و مولی را امتثال نماید، آثاری از قبیل مدح زبانی، و یا منافع مادی، از جاه و مال در پی دارد، و اگر با آن مخالفت نموده، و از اطاعت تمرد و سرپیچی کند، آثار دیگری از قبیل مذمت زبانی، و یا ضرر مادی، و یا معنوی در پی دارد، پس وقتی مولائی غلام خود و یا هر کس دیگری که در تحت سیاست و حکومت او قرار دارد مثلاً امر بکند، و یا نهی کند، و او هم امتثال نماید، اجری آبرومند دارد، و اگر مخالفت کند، عقاب یا عذابی دارد، از همینجا دو نوع وضع و اعتبار درست میشود، یکی وضع حکم و قانون، و یکی هم وضع آثاری که بر موافقت و مخالفت آن مترتب میشود.

و بنابر همین اساس آسیای همه حکومتهای عمومی و خصوصی، و مخصوصاً حکومت بین هر انسانی با زیر دستش می‌چرخد.

در چه مواردی انسان متوسل به شفاعت می‌شود؟

بنابراین اگر انسانی بخواهد بکمالی و خیری برسد، یا مادی و یا معنوی، که از نظر معیارهای اجتماعی آمادگی و ابزار آنرا ندارد، و اجتماع وی را لایق آنکمال و آن خیر نمی‌داند، و یا بخواهد از خود شری را دفع کند، شریکه بخاطر مخالفت متوجه او میشود، و از سوی دیگر قادر بر امتثال تکلیف، و ادای وظیفه نیست، در اینجا متوسل بشفاعت میشود.

و بعبارتی روشن تر، اگر شخصی بخواهد به ثوابی برسد که اسباب آنرا تهیه ندیده، و از عقاب مخالفت تکلیفی خلاص گردد، بدون اینکه تکلیف را انجام دهد، در اینجا متوسل بشفاعت می گردد، و مورد تأثیر شفاعت هم همینجا است، اما نه بطور مطلق، برای اینکه بعضی افراد هستند که اصلا لیاقتی برای رسیدن بکمالی که میخواهند ندارند، مانند یک فرد عامی که میخواهد با شفاعت اعلم علماء شود، با اینکه نه سواد دارد، و نه استعداد، و یا رابطه ای که میان او و آن دیگری واسطه و شفیع شود ندارند، مانند برده ای که بهیچ وجه نمی خواهد از مولایش اطاعت کند، و میخواهد در عین یاغی گری و تمردش بوسیله شفاعت مورد عفو مولا قرار گیرد که در این دو فرض، شفاعت سودی ندارد، چون شفاعت وسیله ای است برای تتمیم سبب، نه اینکه خودش مستقلا سبب باشد، اولی را اعلم علماء کند، و دومی را در عین یاغیگریش مقرب درگاه مولا سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۰

شرط دیگری که در شفاعت هست، این است که تأثیر شفاعت شفیع در نزد حاکمی که نزدش شفاعت میشود باید تأثیر جزافی و غیر عقلایی نباشد، بلکه باید آن شفیع چیزی را بهانه و واسطه قرار دهد که برآستی در حاکم اثر بگذارد، و ثواب او و خلاصی از عقاب او را باعث شود، پس شفیع از مولای حاکم نميخواهد که مثلا مولویت خود را باطل، و عبودیت عبد خود را لغو کند، و نیز نميخواهد که او از حکم خود و تکلیفش دست بردارد، و یا آنرا بحکم دیگر نسخ نماید، حالا- یا برای همه نسخ کند، و یا برای شخص مورد فرض، که خصوص او را عقاب نکند.

و نیز از او نميخواهد که قانون مجازات خود را یا بطور عموم و یا برای شخص مورد فرض لغو نموده، یا در هیچ واقعه و یا در خصوص این واقعه مجازات نکند، شفاعت معنایش این نیست، و شفیع چنین تأثیری در مولویت مولا و عبودیت عبد، و یا در حکم مولا، و یا در مجازات او ندارد، بلکه شفیع بعد از آنکه این سه جهت را مقدس و معتبر شمرد، از راه های دیگری شفاعت خود را می کند، مثلا یا بصفتی از مولای حاکم تمسک می کند، که آن صفات اقتضا دارد که از بنده نافرمانش بگذرد، مانند بزرگواری، و کرم او، و سخاوت و شرف دودمانش.

و یا بصفتی در عبد تمسک جوید، که آن صفات اقتضاء می کند مولا بر او رفت ببرد، صفاتی که عوامل آمرزش و عفو را برمی انگیزد، مانند خواری و مسکنت و حقارت و بد حالی و امثال آن.

و یا بصفتی که در نفس خود شفیع هست، مانند محبت و علاقه ای که مولا با او دارد، و قرب منزلتش، و علو مقامش در نزد وی، پس منطق شفیع این است که میگوید: من از تو نميخواهم دست از مولویت خود برداری، و یا از عبودیت عبدت چشم پوشی، و نیز نمی خواهم حکم و فرمان خودت را باطل کنی، و یا از قانون مجازات چشم پوشی.

بلکه میگویم: تو با این عظمت که داری، و این رفت و کرامت که داری از مجازات این شخص چه سودی می بری؟ و اگر از عقاب او صرف نظر کنی چه ضرری بتو می رسد، و یا میگویم: این بنده تو مردی نادان است، و این نافرمانی را از روی نادانیش کرده، و مردی حقیر و مسکین، مخالفت و موافقت او اصلا بحساب نمی آید، و مثل تو بزرگواری بامر او اعتنا نمی کند، و بآن اهمیت نمیدهد، و یا میگویم: بخاطر آن مقام و منزلتی که نزد تو دارم، و آن لطف و محبتی که تو نسبت بمن داری، شفاعتم را در حق فلانی پذیر، و از عقابش رها نموده مشمول عفو قرار ده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۱

از اینجا برای کسی که در بحث دقت کرده باشد، معلوم و روشن می گردد که شفیع، عاملی از عوامل مربوط بمورد شفاعت، و موثر در رفع عقاب را مثلا، بر عاملی دیگر که عقاب را سبب شده، حکومت و غلبه میدهد، حال یا آن عامل همانطور که گفتیم صفتی از صفات مولی است، یا صفتی از صفات عبد است، یا از صفات خودش، هر چه باشد آن عامل را تقویت می کند، تا بر عامل عقوبت، یا هر حکمی دیگر که میخواهد خنثایش کند، رجحان داده کفه ترازویش را سنگین تر سازد یعنی مورد عقوبت را از این که مورد عقوبت باشد بیرون نموده، داخل در مورد رفع عقوبت نماید، پس دیگر حکم اولی که همان عقوبت بود، شامل این مورد نمیشود، چون دیگر مورد نامبرده مصداق آن حکم نیست، نه اینکه در عین مصداق بودن، حکم شاملش نشود، تا مستلزم

ابطال حکم باشد، و تضادی پیش آید، آنطور که اسباب طبیعی بعضی با بعض دیگر تضاد پیدا نموده، سببی با سبب دیگر معارضه نموده، و اثرش بر اثر دیگری غلبه می کند، اینطور نیست، بلکه حقیقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع و یا دفع شر و ضرر است، بنحو حکومت، نه بنحو مضاده، و تعارض.

نکته دیگری که از این بیان روشن میشود، این است که شفاعت خودش یکی از مصادیق سببیت است، و شخص متوسل به شفیع، در حقیقت میخواهد سبب نزدیکتر به مسبب را واسطه کند، میان مسبب و سبب دورتر، تا این سبب جلو تاءثیر آن سبب را بگیرد، این آن نکته ایست که از تجزیه و تحلیل معنای شفاعت بنظر ما رسید، البته شفاعتی که خود ما بآن معتقدیم، نه هر شفاعتی.

شفاعت تکوینی و تشریحی

حال که این معنا روشن شد، میگوئیم: خدای سبحان در سببیت از یکی از دو جهت مورد نظر قرار می گیرد، اول از نظر تکوین، و دوم از نظر تشریح، از نظر اول خدای سبحان مبدء نخستین هر سبب، و هر تاءثیر است، و سببیت هر سببی بالاخره باو منتهی میشود، پس مالک علی الاطلاق خلق، و ایجاد، او است، و همه علل و اسباب اموری هستند که واسطه میان او و غیر او، و وسیله انتشار رحمت اویند، آن رحمتی که پایان ندارد، و نعمتی که بی شمار بخلق و صنع خود دارد، پس از نظر تکوین سببیت خدا جای هیچ حرف نیست.

و اما از جهت دوم یعنی تشریح، خدایتعالی به ما تفضل کرده، در عین بلندی مرتبه اش، خود را بما نزدیک ساخته، و برای ما تشریح دین نموده، و در آن دین احکامی از او امر، و نواهی و غیره، وضع کرده، و تبعات و عقوبتهائی در آخرت برای نافرمانان معین نموده، رسولانی برای ما گسیل داشت، ما را بشارتها دادند، و اندازها کردند، و دین خدا را به بهترین وجه تبلیغ نمودند، و حجت بدین وسیله بر ما تمام شد، و ((تمت کلمه ربك صدقا و عدلا، لا مبدل لکلماته))، (کلمه پروردگارت در راستی و عدالت تمام شد، و کسی نیست که کلمات او را مبدل سازد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۴۲

حال بینیم معنای شفاعت با کدام یک از این دو جهت منطبق است؟ اما انطباق آن بر جهت اول، یعنی جهت تکوین، و اینکه اسباب و علل وجودیه کار شفاعت را بکنند، که بسیار واضح است، برای اینکه هر سببی واسطه است میان سبب فوق، و مسبب خودش، و روی هم آنها از صفات علیای خدا، یعنی رحمت، و خلق، و احیاء، و رزق، و امثال آنرا استفاده نموده، و انواع نعمت ها و فضل ها را گرفته، بمحتاجان آن می رسانند.

و قرآن کریم هم این معنای از شفاعت را تحمل می کند، از آن جمله می فرماید: ((له ما فی السموات و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذن))، و نیز می فرماید: ((ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه)) که ترجمه آنها گذشت.

در این دو آیه که راجع بخلقت آسمانها و زمین است، قهرا شفاعت هم در آنها در مورد تکوین خواهد بود، و شفاعت در مورد تکوین جز این نمیتواند باشد، که علل و اسبابی میان خدا و مسبب ها واسطه شده، امور آنها را تدبیر و وجود و بقاء آنها را تنظیم کنند، و این همان شفاعت تکوینی است. انطباق شفاعت بر جهت دوم یعنی از جهت تشریح

و اما از جهت دوم، یعنی از جهت تشریح، در این جهت چیزی که میتوان گفت، این است که مفهوم شفاعت با در نظر گرفتن آن تجزیه و تحلیل که کردیم، در این مورد هم صادق است، و هیچ محذوری در آن نیست، و آیه: ((یومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن، و رضی له قولاً)) و آیه ((لا تنفع الشفاعه عنده، الا لمن اذن له)) و آیه ((لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی)) و آیه: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)) و آیه: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) که ترجمه های آنها در اول بحث گذشت با این شفاعت، یعنی شفاعت در مرحله تشریح منطبقند.

برای اینکه این آیات بطوریکه ملاحظه می فرمائی، شفاعت (یعنی شافع بودن) را برای عده ای از بندگان خدا از قبیل ملائکه، و

بعضی از مردم، اثبات می‌کند، البته بشرط اذن و بقید ارتضاء، و این خودش تملیک شفاعت است، یعنی با همین کلامش دارد شفاعت را به بعضی از بندگانش تملیک می‌کند، و میتواند بکند، چون ((له الملک و له الامر)).

پس این بندگان که خدا مقام شفاعت را بآنان داده، میتوانند برحمت و عفو و مغفرت خدا، و سایر صفات علیای او تمسک نموده، بنده‌ای از بندگان خدا را که گناه گرفتارش کرده، مشمول آن صفات خدا قرار دهند، و در نتیجه بلائی عقوبت را که شامل او شده، از او برگردانند، و در این صورت دیگر از مورد حکم عقوبت بیرون گشته، دیگر مصداق آن حکم نیست، و قبلاً هم روشن کردیم، که تاءثیر شفاعت از باب حکومت است، نه از باب تضاد و تعارض، و این مطلب با گفتار خود خدایتعالی که می‌فرماید: ((فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات))، خدا گناهان ایشان را مبدل بحسنه می‌کند کاملاً روشن و بی‌اشکال میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۳

چون بحکم این آیه خدا میتواند عملی را با عملی دیگر معاوضه کند، همچنانکه میتواند یک عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده: ((و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا))، (و آنچه که عمل کرده اند می‌پردازیم، و آنرا هیچ و پوچ می‌کنیم)، و نیز خودش فرموده: ((فاحبط اعمالهم))، (پس اعمالشان را بی اثر کرد) و نیز هم فرموده: ((ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه، نكفر عنكم سيئاتكم))، (اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان صغیره شما را محو می‌کنیم) الخ و نیز فرموده: ((ان الله لا يغفر ان يشرك به، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء))، (خدا این گناه را نمی‌آمرزد که بوی شرک بورزند، و گناهان پائینتر از آنرا از هر کس بخواهد می‌آمرزد) و این آیه بطور مسلم در غیر مورد ایمان و توبه است، برای اینکه ایمان و توبه شرک قبلی را هم جبران نموده، آنرا مانند سایر گناهان مشمول آمرزش خدا می‌کند.

و نیز همانطور که میتواند عملی را مبدل بعملی دیگر کند، میتواند عملی اندک را بسیار کند، همچنانکه خودش در این باره فرموده: ((اولئك يوتون اجرهم مرتين، اينان اجرشان دو برابر داده میشود) و نیز فرموده: ((من جاء بالحسنه، فله عشر امثالها))، (هر کس کار نیکی کند، ده برابر مثل آنرا خواهد داشت)

و نیز همانطور که میتواند عملی را با عملی دیگر مبدل نموده، و نیز عملی اندک را بسیار کند، همچنین میتواند عملی را که معدوم بوده، موجود سازد، که در این باره فرموده: ((والذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان، الحقنا بهم ذريتهم، و ما التناهم من عملهم من شيء، كل امرء بما كسب رهين))، (کسانی که ایمان آوردند، و ذریه شان نیز از ایشان پیروی نموده، ایمان آوردند، ما ذریه شانرا بایشان ملحق می‌کنیم، و ایشانرا از هیچیک از اعمالی که کردند محروم و بی بهره نمی‌سازیم، که هر مردی در گرو عملی است که کرده) و این همان لحوق و الحاق است، و مثلاً کسانی که عمل آباء نداشته اند، دارای عمل می‌کند، و سخن کوتاه اینکه

خدا هر چه بخواهد میتواند انجام دهد، و هر حکمی که بخواهد میراند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۴

بله، این هم هست، که او هر چه را بکند بخاطر مصلحتی می‌کند که اقتضای آنرا داشته باشد، و بخاطر علتی انجام میدهد، که بین او و عملش واسطه است، وقتی چنین است، چه مانعی دارد که یکی از آن مصلحت‌ها و یکی از آن علت‌ها شفاعت شافعانی چون انبیاء و اولیاء و بندگان مقرب او باشد، هیچ مانعی بذهن نمیرسد، و هیچ جزاف و ظلمی هم لازم نمی‌آید.

در حقیقت شفیع الاطلاق خداوند متعال است

از اینجا روشن شد که معنای شفاعت البته منظور از آن شافعیت است بر حسب حقیقت در حق خدایتعالی نیز صادق است، چون هر یک از صفات او واسطه بین او و بین خلق او، در افاضه جود، و بذل وجود هستند، پس در حقیقت شفیع علی الاطلاق او است، همچنانکه خودش بصراحت فرموده: ((قل لله الشفاعه جميعا))، (بگو شفاعت همه اش از خداست)، و نیز فرموده: ((مالکم من دونه من ولی و لا شفیع))، (بگو شما بغیر خدا سرپرست و شفیع ندارید)، و باز فرموده: ((لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع))، (ایشان بجز خدا شفیع و سرپرستی ندارند).



و غیر خدایتعالی هر کس شفیع شود، و دارای این مقام بگردد، باذن او، و به تملیک او شده است، که البته این نیز هست، و با بیانات گذشته ما مسلم شد، که در درگاه خدا تا حدودی شفاعت بکار هست، و اشخاصی از گنه کاران را شفاعت می کنند، و اینکه گفتیم: تا حدودی، برای این بود که خاطر نشان سازیم شفاعت تا آن حدی که محذوری ناشایسته بساحت کبریائی خدائیش نیاورد، ثابت است و ممکن است این معنا را به بیانی روشن تر تقریب کرده گفت: ثواب و پاداش دادن به نیکوکار حقیقتی است که عقل آنرا صحیح دانسته و حق بنده نیکوکار میداند، حقی که بگردن مولا ثابت شده همچنانکه عقاب و امساک کردن از رحمت به بنده مجرم را حقی برای مولی میداند، اما میان این دو حق از نظر عقل فرقی هست و آن این است که عقل ابطال حق غیر را صحیح نمیداند چون ظلم است و اما ابطال حق خویش و صرف نظر کردن از آنرا قبیح نمی شمارد و بنابراین عقل جائز میداند که مولائی بخاطر شفاعت شفיעی از عقاب بنده اش و یا امساک رحمت باو که حق خود مولا است، صرف نظر کند، و حقیقت شفاعت هم همین است.

فصل دوم، اشکال هائی که در مسأله شفاعت بنظر می رسد و پاسخ های آنها

۲ اشکالهائی که در مسئله شفاعت بنظر می رسد، و پاسخ از آنها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۵

خواننده عزیز از مطالب گذشته این معنا را بدست آورد: که شفاعت از نظر قرآن تا حدی نه بطور مطلق، و بی قید و شرط ثابت است، و نمیتوان آنرا بکلی انکار نمود، و بزودی نیز خواهد دید که کتاب و سنت هم بیش از این مقدار اجمالی را اثبات نمی کند، بلکه اگر از کتاب و سنت هم چشم پوشی کنیم، و در معنای خود این کلمه دقت کنیم، خواهیم دید که خود کلمه نیز باین معنا حکم می کند، برای اینکه همانطور که گفتیم، برگشت شفاعت بحسب معنا باین است که کسی واسطه در سببیت و تاءثیر شود، و معنا ندارد که چیزی علی الاطلاق، و بدون هیچ قید و شرطی سببیت و تاءثیر داشته باشد، خوب، و وقتی خود سبب و تاءثیر، قید و شرط دارد، واسطه آن نیز مقید بآن قید و شرط نیز هست، همانطور که معنا ندارد چیزی که فی الجمله سبب دارد، بدون هیچ قیدی و شرطی سبب برای همه چیز شود، و یا مسببی مسبب برای هر نوع سبب بگردد، زیرا این حرف مستلزم بطلان سببیت است، که ضرورت و بدهت باطل است، همچنین معنا ندارد که واسطه ای که فی الجمله، و با قید و شرطهائی میتواند شفیع در بین یک سبب و یک مسبب شود، بدون هیچ قید و شرطی واسطه در میانه همه اسباب، و همه مسببات شود.

اینجاست که امر بر منکرین شفاعت مشتبه شده، خیال کرده اند قائلین بشفاعت هیچ قیدی و شرطی برای آن قائل نیستند، و لذا اشکال هائی کرده اند، و با آن اشکالهای خود خواسته اند یک حقیقت قرآنی را بدون اینکه مورد دقت قرار داده، در مقام برآیند ببینند از کلام خدا چه استفاده میشود، باطل جلوه دهند، و اینک بعضی از آن اشکالها از نظر خواننده می گذرد.

اشکال اول: مخالف شفاعت با حکم اولی خداوند

یکی از آن اشکالها اینست که بعد از آنکه خدایتعالی در کلام مجیدش برای مجرم در روز قیامت عقابهائی معین نموده، و برداشتن آن عقاب یا عدالتی از خداست، و یا ظلم است، اگر برداشتن آن عقابها عدالت باشد، پس تشریح آن حکمی که مخالفتش عقاب می آورد، در اصل، ظلم بوده، و ظلم لایق ساحت مقدس خدایتعالی نیست، و اگر برداشتن عقاب نامبرده ظلم است، چون تشریح حکمی که مخالفتش این عقاب را آورده بعدالت بوده، پس در خواست انبیاء یا هر شفیع دیگر درخواست ظلم خداست، و این درخواست جاهلانه است، و ساحت مقدس انبیاء از مثل آن منزّه است.

ما از این اشکال بدو جور پاسخ میدهم، یکی نقضی، و یکی حلی، اما جواب نقضی این است که بایشان میگوئیم: شما درباره اوامر امتحانی خدا چه میگوئید؟ آیا رفع حکم امتحانی مانند جلوگیری از کشته شدن اسماعیل در مرحله دوم و اثبات آن در مرحله اول ماموریت ابراهیم بکشتن او - هر دو عدالت است؟ یا یکی ظلم و دیگری عدالت است؟ چاره ای جز این نیست که بگوئیم هر دو عدالت است، و حکمت در آن آزمایش و بیرون آوردن باطن و نیات درونی مکلف، و یا بفعلیت رساندن استعدادهای او است



، در مورد شفاعت هم میگوئیم: ممکن است خدا مقدر کرده باشد که همه مردم باایمان را نجات دهد، ولی در ظاهر احکامی مقرر کرده، و برای مخالفت آنها عقاب هائی معین نموده، تا کفار بکفر خود هلاک گردند، و مؤمنان بوسیله اطاعت به درجات محسنین بالا روند، و گنه کاران بوسیله شفاعت بآن نجاتی که گفتیم خدا برایشان مقدر کرده برسند، هر چند که نجات از بعضی انواع عذابها، یا بعضی افراد آن باشد، ولی نسبت به بعضی دیگر از عذابها، از قبیل حول و وحشت برزخ، و یا دلهره و فزع روز قیامت را بچشند، که در اینصورت هم آن حکمی که در اول مقرر کرد، بر طبق عدالت بوده، و هم برداشتن عقاب از کسانی که مخالفت کردند عدالت بوده است، این بود جواب نقضی از اشکال. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۶

و اما جواب حلی آن، این است که برداشته شدن عقاب بوسیله شفاعت، وقتی مغایر با حکم اولی خداست، و آنگاه آن سوال پیش می آید که کدامیک عدل است، و کدام ظلم؟ که این برطرف شدن عقاب بوسیله شفاعت، نقض حکم و ضد آن باشد، و یا نقض آثار و تبعات آن حکم باشد، آن تبعات و عقابی که خود خدا معین کرده، ولی خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم: شفاعت نه نقض اصل حکم است، نه نقض آن عقوبتی که برای مخالفت آن حکم معین کرده اند، بلکه شفاعت نسبت بحکم و عقوبت نامبرده، حکومت دارد، یعنی مخالفت کننده و نافرمانی کننده را، از مصداق شمول عقاب بیرون می کند، و او را مصداق شمول رحمت، و یا صفتی دیگر از صفات خدایتعالی، از قبیل عفو، و مغفرت میسازد، که یکی از آن صفات احترام گذاشتن بشفیع و تعظیم او است.

اشکال دوم: مخالفت شفاعت با سنت الهیه نقض غرض ترجیح بلا مرجع

دومین اشکالی که بمسئله شفاعت کرده اند، اینست که سنت الهیه بر این جریان یافته، که هیچوقت افعال خود را در معرض تخلف و اختلاف قرار ندهد، و چون حکمی براند، آن حکم را بیک نسق و در همه مواردش اجراء کند، و استثنائی بآن نزند، اسباب و مسبباتی هم که در عالم هست، بر طبق همین سنت جریان دارد، همچنانکه خدایتعالی فرموده: ((هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان، الا من اتبعک من الغاوبین، و ان جهنم لموعدهم اجمعین))، (این صراط من است، و بر من است که آنرا مستقیم نگهدارم، بدرستی تو بر بندگان من سلطنتی نداری، مگر کسیکه خود از گمراهان باشد، و با پای خود تو را پیروی کند، که جهنم میعادگاه همه آنان است)، و نیز فرموده: ((وان هذا صراطی مستقیما، فاتبعوه، و لا تتبعوا السبل، فتفرق بکم عن سبیله))، و بدرستی اینست که صراط من، در حالیکه مستقیم است، پس او را پیروی کنید، و دنبال هر راهی نروید، که شما را از راه خدا پراکنده می سازد)، و نیز فرموده: ((فلن تجد لسنة الله تبديلا، و لن تجد لسنة الله تحویلا))، (هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت، و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۴۷

و مسئله شفاعت و پارتی بازی، این هم آهنگی و کلیت افعال، و سنت های خدای را بر هم می زند، چون عقاب نکردن همه مجرمین، و رفع عقاب از همه جرمهای آنان، نقض غرض می کند، و نقض غرض از خدا محال است، و نیز اینکار یک نوع بازی است، که قطعا با حکمت خدا نمیسازد، و اگر بخواهد شفاعت را در بعضی گنه کاران، آنهم در بعضی گناهان قبول کند، لازم می آید سنت و فعل خدا اختلاف و دو گونگی، و بلکه چند گونگی پیدا کند که قرآن آنرا نفی می کند.

چون هیچ فرقی میان این مجرم و میان آن مجرم نیست، که شفاعت را از یکی بپذیرد، و از دیگری نپذیرد، و نیز هیچ فرقی میان جرم ها و گناهان نیست، همه نافرمانی خدا، و در بیرون شدن از زیندگی مشترکند، آنوقت شفاعت را از یکی بپذیرد، و از دیگری نپذیرد، یا از بعضی گناهان بپذیرد، و از بعضی دیگر نپذیرد، ترجیح بدون جهت و محال است.

این زندگی دنیا و اجتماعی ما است که شفاعت و امثال آن در آن جریان می یابد، چون اساس آن و پایه اعمالی که در آن صورت میدهم، هوا و اوهامی است که گاهی درباره حق و باطل بیک جور حکم می کند و در حکمت و جهالت بیک جور جریان می یابد.

## پاسخ این اشکال

در جواب از این اشکال می‌گوئیم: درست است که صراط خدایتعالی مستقیم، و سنتش واحد است، و لکن این سنت واحد و غیر متخلف، قائم بر اصالت یک صفت از صفات خدایتعالی، مثلاً صفت تشریح و حکم او نیست، تا در نتیجه هیچ حکمی از موردش، و هیچ جزا و کیفر حکمی از محلش تخلف نکند، و بهیچ وجه قابل تخلف نباشد، بلکه این سنت واحد، قائم است بر آنچه که مقتضای تمامی صفات او است، آن صفاتی که ارتباط باین سنت دارند، (هر چند که ما از درک صفات او عاجزیم).

توضیح اینکه خدای سبحان و افاضه کننده تمامی عالم هستی، از حیا، و موت، و رزق، و یا نعمت، و یا غیر آنست، و اینها اموری مختلف هستند، که ارتباطشان با خدای سبحان علی السواء و یکسان نیست، و بخاطر یک رابطه به تنهایی نیست، چون اگر اینطور بود، لازم می‌آمد که ارتباط و سببیت بکلی باطل شود، آری خدایتعالی هیچ مرضی را بدون اسباب ظاهری، و مصلحت مقتضی، شفا نمیدهد، و نیز برای اینکه خدائی است ممیت و منتقم و شدیدالبطش، او را شفا نمی‌بخشد، بلکه از این جهت که خدائی است رؤف و رحیم و منعم و شافی و معافی او را شفا میدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۴۸:

و یا اگر جاری ستمگر را هلاک می‌کند، اینطور نیست که بدون سبب هلاک کرده باشد، و نیز از این جهت نیست که رؤف و رحیم به آن ستمگر است، بلکه از این جهت او را هلاک می‌کند، که خدائی است منتقم، و شدیدالبطش، و قهار مثلاً، و همچنین هر کاری که می‌کند بمقتضای یکی از اسماء و صفات مناسب آن می‌کند، و قرآن باین معنا ناطق است، هر حادث از حوادث عالم را بخاطر جهات وجودی خاصی که در آن هست، آن حادث را بخود نسبت میدهد، از جهت یک یا چند صفتیکه مناسب با آن جهات وجودی حادث نامبرده است، و نوعی تلاوم و ائتلاف و اقتضاء بین آن دو هست.

و بعبارتی دیگر، هر امری از امور از جهت آن مصالحی و خیراتی که در آن هست مربوط بخدایتعالی میشود.

حال که این معنا معلوم شد، خواننده متوجه گردید، که مستقیم بودن صراط، و تبدل نیافتن سنت او، و مختلف نگشتن فعل او، همه راجع است بآنچه که از فعل و انفعال و کسر و انکسارهای میان حکمت‌ها، و مصالح مربوط بمورد، حاصل میشود، نه نسبت به مقتضای یک مصلحت.

اگر در حکمی که خدا جعل کرده، تنها مصلحت و علت جعل آن، مؤثر باشد، باید حکم او نسبت به نیکوکار و بدکار و مؤمن و کافر فرق نکند، و حال آنکه می‌بینیم فرق پیدا می‌کند، پس معلوم میشود غیر آن مصلحت اسباب بسیاری دیگر هست، که بسا میشود توافق و دست بدست هم دادن یک عده از آن اسباب و عوامل، چیزی را اقتضاء کند، که مخالف اقتضای عاملی دیگر باشد، (دقت بفرمائید).

پس اگر شفاعتی واقع شود، و عذاب از کسی برداشته شود، هیچ اختلاف و اختلالی در سنت جاری خدا لازم نیامده، و هیچ انحرافی در صراط مستقیم او پدید نمی‌آید، برای اینکه گفتیم: شفاعت اثر یک عده از عوامل، از قبیل رحمت، و مغفرت، و حکم، و قضاء، و رعایت حق هر صاحب حق، و فصل القضاء است.

اشکال سوم: شفاعت مستلزم دگرگونی در علم و اراده خدا که محال است می‌باشد

سومین اشکالی که بمسئله شفاعت شده، این است که شفاعتی که در بین مردم معروف است، این است که شافع مولا را وادار کند بر اینکه بر خلاف آنچه خودش در اول اراده کرده، و بدان حکم نموده کاری را صورت دهد، و یا کاری را ترک کند، و چنین شفاعتی صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه مولا بخاطر شفیع از اراده خود دست برداشته، آنرا نسخ کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱

صفحه: ۲۴۹

و مولای عادل هرگز چنین کاری نمیکند، و حاکم عادل هرگز دچار اینگونه تزلزل نمیشود، مگر آن که اطلاعات تازه تری پیدا کند، و بفهمد که اراده و حکم اولش خطا بوده، آنگاه برخلاف حکم اولش حکمی کند، و یا بر خلاف رویه اولش روشی پیش

بگیرد.

بلکه اگر حاکمی مستبد و ظالم باشد، او شفاعت افراد مقرب در گاه خود را می پذیرد، چون دل بدست آوردن از شفیع در نظر او مهم تر از رعایت عدالت است، و لذا با علم باینکه قبول شفاعت او ظلم است، و عدالت در خلاف آنست، مع ذلک عدالت را زیر پا می گذارد، و شفاعت او را می پذیرد، و از آنجائیکه هم خطای حکم، و هم ترجیح ظلم بر عدالت، از خدایتعالی محال است، بخاطر اینکه اراده خدا بر طبق علم است، و علم او ازلی و لا یتغیر است، لذا قبول شفاعت هم از او محال است.

قبول شفاعت از خداوند از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست

جواب این اشکال این است که قبول شفاعت از خدایتعالی نه از باب تغییر اراده او است، و نه از باب خطا و دگرگونی حکم سابق او، بلکه از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست، توضیح اینکه خدای سبحان میداند که مثلاً فلان انسان بزودی حالات مختلفی بخود می گیرد، در فلان زمان حالی دارد، چون اسباب و شرائطی دست بدست هم میدهند، و در او آن حال را پدید می آورند، خدا هم در آنحال درباره او اراده ای می کند، سپس در زمانی دیگر حال دیگری بر خلاف حال اول بخود می گیرد، چون اسباب و شرائط دیگری پیش می آید، لذا خدا هم، در حال دوم اراده ای دیگر درباره او می کند، ((کل یوم هو فی شاءن))، (خدا در هر روزی شاءنی و کاری دارد، همچنانکه خودش فرموده: ((یمحو الله ما یشاء و یشاء و یشاء و عنده ام الكتاب))، (هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند، و نزد او است ام الكتاب))، و نیز فرموده: ((بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء))، (بلکه دستهای او باز است، هر جور بخواهد انفاق می کند).

مثالی که مطلب را روشن تر سازد، این است که ما میدانیم که هوا بزودی تاریک میشود، و دیگر چشم ما جائی را نمی بیند، با اینکه احتیاج بدیدن داریم، و این را میدانیم که دنبال این تاریکی دوباره آفتاب طلوع می کند، و هوا روشن میشود، لاجرم اراده ما تعلق می گیرد، باینکه هنگام روی آوردن شب، چراغ را روشن کنیم، و بعد از تمام شدن شب آنرا خاموش سازیم، آیا در این مثل، علم و اراده ما دگرگونه شده؟ نه، پس دگرگونگی از معلوم و مراد ما است، این شب است که بعد از طلوع خورشید از علم و اراده ما تخلف کرده، و این روز است که باز از علم و اراده ما تخلف یافته، و بنا نیست که هر معلومی بر هر علمی و هر اراده ای بر هر مرادی منطبق شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۰

بله آن تغییر علم و اراده که از خدایتعالی محال است، این است که با بقای معلوم و مراد، بر حالیکه داشتند، علم و اراده او بر آنها منطبق نگردد، که از آن تعبیر به خطا و فسخ می کنیم، همچنانکه در خود ما انسانها بسیار پیش می آید، که معلوم و مراد ما بهمان حال اول خود باقی است، ولی علم و اراده ما تغییر می کند، مثل اینکه شبی را از دور می بینیم، و حکم می کنیم که انسانی است دارد می آید، ولی چون نزدیک میشود، می بینیم که اسب است، و این اسب از همان اول اسب بود، ولی علم ما باینکه انسان است دگرگون شد، و یا تصمیم می گیریم کاری را که دارای مصلحت تشخیص داده ایم انجام دهیم، بعدا معلوم میشود که مصلحت بر خلاف آنست، لاجرم فسخ عزیزت نموده، اراده خود را عوض می کنیم.

اینگونه دگرگونی در علم و اراده، از خدایتعالی محال است، و همانطور که توجه فرمودید مسئله شفاعت و برداشتن عقاب بخاطر آن، از این قبیل نیست.

اشکال چهارم: وعده شفاعت دادن باعث جرات مردم بر معصیت می شود

اینکه وعده شفاعت به بندگان دادن، و تبلیغ انبیاء این وعده را بآنان، باعث جرات مردم بر معصیت، و واداری آنان بر هتک حرمت محرمات خدائی است، و این با یگانه غرض دین، که همان شوق بندگان بسوی بندگی و اطاعت است، منافات دارد، بناچار آنچه از آیات قرآن و روایات درباره شفاعت وارد شده، باید بمعنائی تاءویل شود، تا مزاحم با این بدیهی نشود.

جواب از این اشکال را بدو نحو میدهم، یکی نقضی و یکی حلی، اما جواب نقضی، اینکه شما درباره آیاتی که وعده مغفرت

میدهد چه می گوئید؟ عین آن اشکال در این آیات نیز وارد است، چون این آیات نیز مردم را بارتکاب گناه جری می کند، مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه مغفرت و اسعه رحمت خدا را شامل تمامی گناهان سوای شرک میسازد، مانند آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به ، و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء))، (خدا این گناه را نمی آمرزد که بوی شرک بورزند، ولی پائین تر از شرک را از هر کس بخواهد می آمرزد)، و این آیه بطوریکه در سابق هم گفتیم مربوط بغير مورد توبه است، چون اگر درباره مورد توبه بود استثناء شرک صحیح نبود، چون توبه از شرک هم پذیرفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۱

و اما جواب حلی، اینکه وعده شفاعت و تبلیغ آن بوسیله انبیاء، وقتی مستلزم جرئت و جسارت مردم میشود، و آنان را بمعصیت و تمرد وا می دارد، که اولاً مجرم را و صفات او را معین کرده باشد، و یا حداقل گناه را معین نموده، فرموده باشد که چه گناهی با شفاعت بخشوده میشود، و طوری معین کرده باشد که کاملاً مشخص شود، و آیات شفاعت اینطور نیست، اولاً خیلی کوتاه و سر بسته است، و در ثانی شفاعت را مشروط بشرطی کرده، که ممکن است آن شرط حاصل نشود، و آن مشیت خدا است.

و ثانیاً شفاعت در تمامی انواع عذابها، و در همه اوقات مؤثر باشد، باینکه بکلی گناه را ریشه کن کند.

مثلاً- اگر گفته باشند: که فلان طائفه از مردم، و یا همه مردم، در برابر هیچیک از گناهان عقاب نمیشوند، و ابد از آنها مؤاخذه نمی گردند، و یا گفته باشند: فلان گناه معین عذاب ندارد، و برای همیشه عذاب ندارد، البته این گفتار بازی کردن با احکام و تکالیف متوجه بمکلفین بود.

و اما اگر بطور مبهم و سر بسته مطلب را افاده کنند، بطوریکه واجد آن دو شرط بالا نباشد، یعنی معین نکنند که شفاعت در چگونه گناهی، و در حق چه گناه کارانی مؤثر است، و دیگر اینکه عقابی که با شفاعت برداشته میشود، آیا همه عقوبتها و در همه اوقات و احوال است، یا در بعضی اوقات و بعضی گناهان؟.

در چنین صورتی، هیچ گناه کاری خاطر جمع از این نیست که شفاعت شامل حالش بشود، در نتیجه جری بگناه و هتک محارم الهی نمیشود، بلکه تنها اثری که وعده شفاعت در افراد دارد، این است که قریحه امید را در او زنده نگه دارد، و چون گناهان و جرائم خود را می بیند و می شمارد، یکباره دچار نومیدی و یأس از رحمت خدا نگردد.

علاوه بر اینکه در آیه: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه ، نکفر عنکم سیئاتکم))، می فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما گناهان صغیره شما را می بخشیم، وقتی چنین کلامی از خدا، و چنین وعده ای از او صحیح باشد، چرا صحیح نباشد که بفرماید: اگر ایمان خود را حفظ کنید، بطوریکه در روز لقاء با من، با ایمان سالم نزدم آئید، من شفاعت شافعان را از شما می پذیرم؟ چون همه حرفها بر سر حفظ ایمان است گناهان هم که حرام شده اند، چون ایمان را ضعیف و قلب را قساوت میدهند، و سرانجام آدمی را بشرک می کشانند، که در این باره فرموده: ((فلا یاءمن مکر الله الا القوم الخاسرون))، (از مکر خدا ایمن نمی شوند مگر مردم زیانکار) و نیز فرموده: ((کلا- بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون))، (نه، واقع قضیه، این است که گناهی که کرده اند، در دلهاشان اثر نهاده، و دلها را قساوت بخشیده) و نیز فرموده: ((ثم کان عاقبه الذین اسوا السوای، ان کذبوا بآیات الله))، (سپس عاقبت کسانی که مرتکب زشتی ها میشدند، این شد که آیات خدا را تکذیب کنند) و چه بسا این وعده شفاعت، بنده خدایرا وادار کند باینکه بکلی دست از گناهان بردارد، و براه راست هدایت شود، و از نیکوکاران گشته، اصلاً محتاج بشفاعت باین معنا نشود، و

این خود از بزرگ ترین فوائد شفاعت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۲

این در صورتی بود که گفتیم: که گناه کار را معین کند، و نه گناه را، و همچنین اگر گناه کار مشمول شفاعت را معین نکند، و یا گناه قابل شفاعت را معین نکند، ولی باز این استخوان را لای زخم بگذارد، که این شفاعت از بعضی درجات عذاب، و یا در بعضی اوقات فائده دارد، در اینصورت نیز شفاعت باعث جرات و جسارت مجرمین نمیشود، چون باز جای این دلهره هست، که ممکن است تمامی عذابهای این گناهی که میخواهم مرتکب شوم، مشمول شفاعت نشود.

و قرآن کریم درباره خصوص مجرمین ، و خصوص گناهان قابل شفاعت ، اصلا حرفی نزده و نیز در رفع عقاب هیچ سخنی نگفته ، بجز اینکه فرموده : به بعضی اجازه شفاعت میدهیم ، و شفاعت بعضی را می پذیریم ، که توضیحش بزودی خواهد آمد ، انشاءالله تعالی ، پس اصلا اشکالی بشفاعت قرآن وارد نیست .

اشکال پنجم : هیچ یک از عقل و کتاب و سنت دلالت بر شفاعت نمی کنند

اینکه مسئله شفاعت مانند هر مسئله اعتقادی دیگر ، باید بدلالات یکی از ادله سه گانه و عقل و کتاب و سنت اثبات شود ، اما عقل خود آدمی ، یا اصلا اجازه شفاعت و پارتی بازی را نمیدهد ، و یا اگر هم بدهد ، تنها میگوید : چنین چیزی ممکن است ، ولی دیگر نمیگوید که چنین چیزی واقع هم شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۵۳

و اما کتاب ، یعنی آیات قرآن ؟ آنچه از آیات قرآن متعرض مسئله شفاعت شده ، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه چنین چیزی واقع هم میشود ، چون در این مسئله آیاتی هست که بطور کلی شفاعت را انکار می کند ، مانند آیه : (( لا یبع فیہ و لا خله و لا شفاعة )) ، (نه خرید و فروشی در روز قیامت هست ، نه دوستی ، و نه شفاعت ) و آیاتی دیگر هست که منفعت شفاعت را نفی می کند ، مانند آیه (( فما تنفعهم شفاعة الشافعين )) ، (پس شفاعت شافعان سودی بایشان نمی بخشد) ، و آیاتی دیگر هست که آنرا مشروط باذن خدا می کند ، مانند آیه (( الا من بعد اذنه )) ، و آیه (( الا لمن ارتضی )) ، و مثل این استثناءها ، یعنی استثناء بخواست و مشیت و اذن خدا ، تا آنجا که از قرآن کریم و اسلوب کلامی آن معهود است ، برای افاده نفی قطعی است ، میخواید بفرمایید : اصلا شفاعتی نیست ، چون هر چه هست اذن و مشیت خدای سبحان است ، مانند آیه (( سنقرئک فلا تنسی ، الا ما شاء الله )) ، (بزودی بخواندنت در می آوریم ، پس فراموش نخواهی کرد ، مگر آنچه را خدا بخواهد) یعنی هیچ فراموش نمی کنی ، و آیه (( خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک )) ، (جاودانه در آن هستند ، مادام که آسمان و زمین برقرارند ، مگر آنچه پروردگارت بخواهد) پس در قرآن کریم هیچ آیه ای که بطور قطع و صریح دلالت کند بر وقوع شفاعت نداریم .

و اما سنت . در روایات هم آنچه درباره خصوصیات شفاعت وارد شده ، قابل اعتماد نیست ، و آن مقدار هم که قابل اعتماد است به بیش از آنچه در قرآن دیدیم دلالت ندارد ، پس نه عقل بر آن دلالت دارد ، و نه کتاب ، و نه سنت .

پاسخ از این اشکال

جواب از این اشکال این است که اما کتاب و آیاتی که در آن شفاعت را نفی می کند ، وضعش را بیان کردیم ، و خواننده گرامی متوجه شد که آن آیات ، شفاعت را بکلی انکار نمی کند ، بلکه شفاعت بدون اذن و ارتضای خدا را انکار می کند ، و اما آن آیاتی که منفعت شفاعت را انکار می کرد ، بر خلاف آنچه اشکال کننده فهمیده ، میگوئیم : اتفاقا آن آیات ، شفاعت را اثبات می کند ، نه نفی ، برای اینکه آیات سوره مدثر انتفاع طائفه معینی از مجرمین را از شفاعت نفی می کند ، نه انتفاع تمامی طوائف را . و علاوه بر آن کلمه شفاعت بکلمه (شافعین) اضافه شده ، و فرموده شفاعت شافعین سودی بایشان نمیدهد ، و فرموده : (( و لا تنفعهم الشفاعة )) ، آخر فرق است بین اینکه کسی بگوید (( فلا تنفعهم الشفاعة )) ، و بین اینکه بگوید : (( فلا تنفعهم شفاعة الشافعین )) ، برای اینکه مصدر وقتی اضافه شد ، بر وقوع فعل در خارج دلالت می کند ، و می فهماند که این فعل در خارج واقع شده ، بخلاف صورت اول ، و بر این معنا شیخ عبد القاهر در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده ، پس جمله (( شفاعة الشافعین )) دلالت دارد بر اینکه بطور اجمال در قیامت شفاعتی واقع خواهد شد ، ولی این طائفه از آن بهره نمی برند . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۵۴

از این هم که بگذریم جمع آوردن شافع ، در جمله (( شفاعة الشافعین )) نیز دلالت دارد بر اینکه شفاعتی خواهد بود ، همچنانکه جمله : (( کانت من الغابرین )) ، از باقی ماندگان بود ، دلالت دارد بر اینکه کسانی در عذاب باقی ماندند ، و جمله (( و کان من الکافرین )) و جمله (( و کان من الغاوین )) ، و جمله (( لا ینال عهدی الظالمین )) ، و امثال اینها دلالت بر این معنا دارد ، و گر نه تعبیر



به صیغه جمع که میدانیم معنای زائد بر معنای مفرد دارد، لغو می بود، پس جمله ((فما تنفعهم شفاعه الشافعين))، از آیاتی است که شفاعت را اثبات می کند، نه نفی. و اما آیاتی که شفاعت را مقید باذن و ارتضاء خدا می کند، مانند جمله ((الا باذنه))، و جمله ((الا من بعد اذنه))، دلالتش بر اینکه چنین چیزی واقع میشود، قابل انکار نیست، چون عارف باسلوب های کلام میدانند، که مصدر وقتی اضافه شد، دلالت بر وقوع می کند، و همچنین اینکه گفته اند: جمله ((الا باذنه)) و جمله ((الا لمن ارتضى)) بیک معنا است، و هر دو بمعنای (مگر آنکه خدا بخواهد است)، اشتباه است، و نباید بآن اعتناء کرد. علاوه بر اینکه استثناءهایی که در مورد شفاعت شده، بیک عبارت نیست، بلکه بوجه مختلفی تعبیر شده، یکی فرموده: ((الا باذنه))، و یکجا ((الا من بعد اذنه)) یکجا، ((الا لمن ارتضى))، یکجا ((الا من شهد بالحق و هم يعلمون))، و امثال اینها، و گیرم که اذن و ارتضاء بیک معنا باشد، و آن یک معنا عبارت باشد از مشیت (خواست خدا)، آیا این حرف را در آیه: ((الا من شهد بالحق و هم يعلمون)) نیز میتوان زد؟ و آیا میتوان گفت: (مگر کسیکه بحق شهادت دهد و با علم باشد)، بمعنای (مگر باذن خداست)؟!!

و وقتی چنین چیزی را ممکن نباشد بگوئیم، پس آیا مراد باین جمله صرف سهل انگاری در بیان است؟ آنها از خدایتعالی؟ با اینکه چنین نسبتی را بمردم کوچه و محله نمیتوان داد، آیا میتوان بقرآن کریم و کلام بلیغ خدا نسبت داد؟ قرآنی که بلیغ تر از آن در همه عالم کلامی نیست!.

پس حق اینست که آیات قرآنی شفاعت را اثبات می کند، چیزیکه هست همانطور که گفتیم بطور اجمال اثبات می کند، نه مطلق، و اما سنت دلالت آن نیز مانند دلالت قرآن است، که انشاءالله روایاتش را خواهید دید.

اشکال ششم: قرآن کریم دلالت صریح برفع عقاب بوسیله شفاعت ندارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۵

اینک آیات قرآن کریم دلالت صریح ندارد بر اینکه شفاعت، عقابی را که روز قیامت و بعد از ثبوت جرم بر مجرمین ثابت شده بر میدارد، بلکه تنها این مقدار را ثابت می کند، که انبیاء جنبه شفاعت و واسطگی را دارند، و مراد بواسطگی انبیاء، این است که این حضرات بدان جهت که پیغمبرند، بین مردم و بین پروردگارشان واسطه می شوند، احکام الهی را بوسیله وحی می گیرند، و در مردم تبلیغ می کنند، و مردم را بسوی پروردگارشان هدایت می کنند، و این مقدار دخالت که انبیاء در سرنوشت مردم دارند، مانند بذری است که بتدریج سبز شود، و نمو نماید، و منشاء قضا و قدرها، و اوصاف و احوالی بشود، پس انبیاء علیهم السلام شفیعان مؤمنین اند، چون در رشد و نمو و هدایت و برخورداری آنان از سعادت دنیا و آخرت دخالت دارند، این است معنای شفاعت.

جواب این اشکال این است که ما نیز در معنای از شفاعت که شما بیان کردید حرفی نداریم، لکن این یکی از مصادیق شفاعت است، نه اینکه معنایش منحصر بدان باشد، که در سابق بیان معنای شفاعت گذشت، دلیل بر اینکه معنای شفاعت منحصر در آن نیست، علاوه بر بیان گذشته، یکی آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرك به، و ینغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) است، که ترجمه اش گذشت، و در بیانش گفتیم: این آیه در غیر مورد ایمان و توبه است، در حالیکه اشکال کننده با بیان خود شفاعت را منحصر در دخالت انبیاء از مسیر دعوت بایمان و توبه کرد، و آیه نامبرده این انحصار را قبول ندارد، می فرماید: مغفرت از غیر مسیر ایمان و توبه نیز هست.

اشکال هفتم: آیات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و باید مسکوت گذاشته شوند

اینکه اگر راه سعادت بشری را با راهنمایی عقل قدم بقدم طی کنیم، هرگز بچیزی بنام شفاعت و دخالت آن در سعادت بشر برنمیخوریم، و آیات قرآنی اگر بطور صریح آنرا اثبات می کرد، چاره ای نداشتیم جز اینکه آنرا بر خلاف داوری عقل خود، و بعنوان تعبد بپذیریم، اما خوشبختانه آیات قرآنی مربوط بشفاعت، صریح در اثبات آن نیستند، یکی بکلی آنرا نفی می کند، و جائی دیگر اثبات مینماید، یکجا مقید می آورد، جائی دیگر مطلق ذکر می کند، و چون چنین است، پس هم بمقتضای دلالت عقل خودمان، و هم بمقتضای ادب دینی، جا دارد آیات نامبرده را که از متشابهات قرآن است، مسکوت گذاشته، علم آنها را



بخدایتعالی ارجاع دهیم ، و بگوئیم ما در این باره چیزی نمی فهمیم .

جواب این اشکال هم این است که آیات متشابه وقتی ارجاع داده شد بآیات محکم ، خودش نیز محکم میشود ، و این ارجاع چیزی نیست که از ما بر نیاید ، و نتوانیم از محکومات قرآن توضیح آنرا بخواهیم ، همچنانکه در تفسیر آیه ای که آیات قرآن را بدو دسته محکم و متشابه تقسیم می کند ، یعنی آیه هفتم از سوره آل عمران ، بحث مفصل این حقیقت خواهد آمد انشاءالله تعالی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۵۶

۳ شفاعت درباره چه کسانی جریان می یابد؟

خواننده گرامی از بیانی که تاکنون درباره این مسئله ملاحظه فرمود ، فهمید ، که تعیین اشخاصی که درباره شان شفاعت میشود ، آنطور که باید با تربیت دینی سازگاری ندارد ، و تربیت دینی اقتضاء میکند که آنرا بطور مبهم بیان کنند ، همچنانکه قرآن کریم نیز آنرا مبهم گذاشته ، می فرماید : ((کل نفس بما کسبت رهینه ، الا اصحاب الیمین ، فی جنات یتسائلون ، عن المجرمین ما سلککم فی سقر؟ قالوا: لم نک من المصلین ، و لم نک نطم المسکین ، و کنا نخوض مع الخائضین ، و کنا نکذب بیوم الدین ، حتی اتینا الیقین ، فما تنفعهم شفاعه الشافعیین )) ، هر کسی گروگان کرده خویش است ، مگر اصحاب یمین ، که در بهشتها قرار دارند ، و از یکدیگر سراغ مجرمین را گرفته ، می پرسند: چرا دوزخی شدید؟ میگویند: ما از نماز گزاران نبودیم ، و بمسکینان طعام نمی خوراندیم ، و همیشه با جستجوگران در جستجو بودیم ، و روز قیامت را تکذیب می کردیم ، تا وقتی که یقین بر ایمان حاصل شد ، در آن هنگام است که دیگر شفاعت شافعان سودی برای آنان ندارد).

در این آیه می فرماید: در روز قیامت هر کسی مرهون گناہانی است که کرده ، و بخاطر خطایائی که از پیش مرتکب شده ، بازداشت میشود ، مگر اصحاب یمین ، که از این گرو آزاد شده اند ، و در بهشت مستقر گشته اند ، آنگاه می فرماید: این طائفه در عین اینکه در بهشتند ، مجرمین را که در آنحال در گرو اعمال خویشند ، می بینند ، و از ایشان در آهنگام که در دوزخند می پرسند ، و ایشان به آن علت ها که ایشانرا دوزخی کرده اشاره می کنند ، و چند صفت از آنرا می شمارند ، آنگاه از این بیان این نتیجه را می گیرد که شفاعت شافعان بدر آنان نخورد.

و مقتضای این بیان این است که اصحاب یمین دارای آن صفات نباشند یعنی آن صفاتی که در دوزخیان مانع شمول شفاعت بآنها شد ، نداشته باشند ، و وقتی آن موانع در کارشان نبود ، قهرا شفاعت شامل حالشان میشود ، و وقتی مانند آن دسته در گرو نباشند ، لابد از گرو در آمده اند ، و دیگر مرهون گناہان و جرائم نیستند ، پس معلوم میشود: که بهشتیان نیز گناه داشته اند ، چیزیکه هست شفاعت شافعان ایشانرا از رهن گناہان آزاد کرده است .

آری در آیات قرآنی اصحاب یمین را بکسانی تفسیر کرده که اوصاف نامبرده در دوزخیان را ندارند ، توضیح اینکه : آیات سوره واقعه و سوره مدثر ، که بشهادت آیات آن در مکه و در آغاز بعثت نازل شده ، و میدانیم که در آن ایام هنوز نماز و زکوٰۃ بآن کیفیت که بعدها در اسلام واجب شد ، واجب نشده بود ، مع ذلک اهل دوزخ را بکسانی تفسیر می کند که نماز خوان نبوده اند ، پس معلوم میشود مراد بنماز در آیه ۴۸ ۳۸ از سوره مدثر ، توجه بخدا با خضوع بندگی است ، و مراد با طعام مسکین هم ، مطلق انفاق بر محتاجان بخاطر رضای خداست ، نه اینکه مراد بنماز و زکاٰۃ ، نماز و زکاٰۃ معمول در شریعت اسلام باشد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۵۷

شفاعت وسیله نجات گناهکاران از اصحاب یمین است

و منظور از جستجوی با جستجوگران ، فرو رفتن در بازی گریهای زندگی ، و زخارف فریبنده دنیائی است ، که آدمی را از روی آوردن بسوی آخرت باز میدارد ، و نمی گذارد بیاد روز حساب و روز قیامتش بیفتد ، و یا منظور از آن فرو رفتن در طعن و خرده گیری در آیات خدا است ، آیاتی که در طبع سلیم باعث یادآوری روز حساب میشود ، از آن بشارت و انذار میدهد .

پس اهل دوزخ بخاطر داشتن این چهار صفت، یعنی ترک نماز برای خدا، و ترک انفاق در راه خدا، و فرورفتگی در بازیچه دنیا، و تکذیب روز حساب، دوزخی شده اند، و این چهار صفت اموری هستند که ارکان دین را منهدم میسازند، و برعکس داشتن ضد آن صفات، دین خدا را پیا می‌دارد، چون دین عبارتست از اقتداری بهادیانی که خود معصوم و طاهر باشند، و این نمیشود، مگر باینکه از دلبندی بزمین و زیورهای فریبنده آن دوری کنند، و بسوی دیدار خدا روی آورند، که اگر این دو صفت محقق شود، هم از (خوض با خائضین) اجتناب شده، و هم از ((تکذیب یوم الدین)).

و لازمه این دو صفت توجه بسوی خدا است به عبودیت، و سعی در رفع حوائج جامعه، که بعبارتی دیگر میتوان از اولی بنماز تعبیر کرد، و از دومی بانفاق در راه خدا، پس قوام دین از دو جهت علم و عمل باین چهار صفت است، و این چهار صفت بقیه ارکان دین را هم در پی دارد، چون مثلاً کسی که یکتاپرست نیست، و یا نبوت را منکر است، ممکن نیست دارای این چهار صفت بشود، (دقت فرمائید).

پس اصحاب یمین عبارت شدند از کسانی که از شفاعت بهره مند میشوند، کسانی که از نظر دین و اعتقادات مرضی خدا هستند، حال چه اینکه اعمالشان مرضی بوده باشد، و اصلاً محتاج بشفاعت در قیامت نباشند، و چه اینکه اینطور نباشند، علی ای حال آن کسانی که از شفاعت شدن منظور هستند اینهاست.

پس معلوم شد که شفاعت وسیله نجات گناه کاران از اصحاب یمین است، همچنانکه قرآن کریم هم فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیاتکم))، اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان دیگرتان را جبران می کنیم) و بطور مسلم منظور از این آیه این است که گناهان صغیره را خدا می آمرزد، و احتیاجی بشفاعت ندارد، پس مورد شفاعت، آن عده، از اصحاب یمینند، که گناهانی کبیره از آنان تا روز قیامت باقی مانده، و بوسیله توبه و یا اعمال حسنه دیگر از بین نرفته، پس معلوم میشود شفاعت، مربوط باهل کبائر از اصحاب یمین است، همچنانکه رسول خدا (ص) فرموده: (تنها شفاعتم مربوط باهل کبائر از امتم است، و اما نیکوکاران هیچ ناراحتی در پیش ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۸)

و از جهتی دیگر، اگر نیکوکاران را اصحاب یمین خوانده اند، در مقابل بدکارانند که اصحاب شمال (دست چپی ها) نامیده شده اند، و چه بسا طائفه اول اصحاب میمنه، و طائفه دوم اصحاب مشئمه هم خوانده شده اند، و این الفاظ از اصطلاحات قرآن کریم است، و از اینجا گرفته شده که در روز قیامت نامه بعضی را بدست راستشان میدهند و نامه بعضی دیگر را بدست چپشان.

همچنانکه قرآن کریم در این باره می فرماید: ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم، فمن اوتی کتابه بیمنه، فاولئک یقرون کتابهم، و لا یظلمون فتیلاً، و من کان فی هذه اعمی، فهو فی الاخره اعمی، و اضل سیلاً))، روزی که هر جمعیتی را بنام امامشان میخوانیم، پس کسانی که نامه شان بدست راستشان داده شود، نامه خویش میخوانند، و می بینند که حتی بقدر فتیلی ظلم نشده اند، و کسانی که در این عالم کور بودند، در آخرت کور، و بلکه گمراه ترند، که انشاء الله تعالی در تفسیر آن خواهیم گفت: که مراد بدادن کتاب بعضی بدست راستشان، پیروی امام بر حق است، و مراد بدادن کتاب بعضی دیگر بدست چپشان، پیروی از پیشوایان ضلالت است، همچنانکه درباره فرعون فرمود: ((یقدم قومه یوم القیامه، فاوردهم النار))، (فرعون روز قیامت پیشاپیش پیروانش می آید، و همگی را در آتش می کند). و سخن کوتاه اینکه برگشت نامگذاری به اصحاب یمین، بهمان ارتضاء دین است چنانکه برگشت آن چهار صفت هم بهمان است.

اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنانرا پسندیده باشد

مطلب دیگریکه تذکرش لازم است، این است که خدایتعالی در یکجا از کلام عزیزش شفاعت را برای کسیکه خودش راضی باشد اثبات کرده، و فرموده: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضى))، و این ارتضاء را بهیچ قیدی مقید نکرده، و معین ننموده آن اشخاص چه اعمالی دارند، و نشانه هاشان چیست؟ همچنانکه همین مبهم گوئی را در جای دیگر کرده، و فرموده: ((الا من اذن له الرحمن، و

رضی له قولاً))، مگر کسیکه رحمان اجازه اش داده باشد، و سخنش پسندیده باشد، که می بینید در این آیه نیز معین نکرده، اینگونه اشخاص چه کسانی؟ از اینجا می فهمیم مقصود از پسندیدن آنان پسندیدن دین آنان است، نه اعمالشان، و خلاصه اهل شفاعت کسانی که خدا دین آنانرا پسندیده باشد، و کاری به اعمالشان ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۵۹

بنابراین میتوان گفت: برگشت این آیه نیز از نظر مفاد، به همان مفادی است که آیات قبل بیان می کرد.

از سوی دیگر در جای دیگر فرموده: ((یوم نحشر المتقین الی الرحمان و فدا، و نسوق المجرمین الی جهنم و ردا، لا یملکون الشفاعة، الا- من اتخذ عند الرحمان عهدا))، روزیکه پرهیزکاران را برای مهمانی و خوان رحمت خود محشور می کنیم و مجرمین را برای ریختن بجهنم بدان سو سوق میدهیم، آنان مالک شفاعت نیستند، مگر کسیکه قبلا از خدای رحمان عهدی گرفته باشد) و کلمه (شفاعت) در این آیه مصدر مفعولی است، یعنی شفاعت شدن، و معلوم است که تمامی مجرمین کافر نیستند، که دوزخی شدنشان حتمی باشد.

بدلیل اینکه فرمود: ((انه من یات ربه مجرما، فان له جهنم، لا یموت فیها، و لا یحیی، و من یاتہ مومنا، قد عمل الصالحات، فاولئک لهم الدرجات العلی))، (بدرستی وضع چنین است، که هر کس با حال مجرمیت نزد پروردگارش آید، آتش جهنم دارد، که نه در آن می میرد، و نه زنده میشود، و هر کس که با حالت ایمان بیاید، و عمل صالح هم کرده باشد، چنین کسانی درجات والاثنی دارند).

مؤمنی که عمل صالح انجام ندهد نیز مجرم است

چه از این آیه بر می آید: هر کس مؤمن باشد، ولی عمل صالح نکرده باشد، باز مجرم است، پس مجرمین دو طائفه اند، یکی آنکه نه ایمان آورده، و نه عمل صالح کرده اند، و دوم کسانی که ایمان آورده اند، ولی عمل صالح نکرده اند، پس یک طائفه از مجرمین مردمانند که بر دین حق بوده اند، و لکن عمل صالح نکرده اند، و این همان کسی است که جمله: ((الا من اتخذ عند الرحمان عهدا))، درباره اش تطبیق می کند.

چون این کسی است که عهد خدا را دارد، آن عهدی که آیه: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم: ان لا تعبدوا الشیطان، انه لکم عدو مبین، و ان اعبدونی، هذا صراط مستقیم))، مگر بشما ای بنی آدم فرمان ندادم که شیطان را نپرستید؟ که او دشمن آشکار شما است، و اینکه مرا بپرستید، که این صراط مستقیم است؟) از آن خبر میدهد، پس عهد خدا ((و ان اعبدونی)) است، که عهد در آن بمعنای امر است، و جمله ((هذا صراط مستقیم)) الخ، عهد بمعنای التزام است، چون صراط مستقیم مشتمل بر هدایت بسوی سعادت و نجات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۰

پس این طائفه که گفتیم ایمان داشته اند، ولی عمل صالح نکرده اند، آنهاوند که عهدی از خدا گرفته بودند، و بخاطر اعمال بدشان داخل جهنم میشوند، بخاطر داشتن عهد، مشمول شفاعت شده، از آتش نجات می یابند.

آیه شریفه ((و قالوا: لن تمسنا النار الا ایما معدوده، قل اتخذتم عند الله عهدا))، گفتند: آتش دوزخ جز چند روزی بما نمی رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بودید؟، نیز باین حقیقت اشاره دارد، و بنابراین، این آیات نیز بهمان آیات قبل برگشت می کند، و بر روی هم آنها دلالت دارد بر اینکه مورد شفاعت، یعنی کسانی که در قیامت برایشان شفاعت میشود، عبارتند از گنه کاران دین دار، و متدینین بدین حق، ولی گنه کار، اینهاوند که خدا دینشان را پسندیده.

۴ شفاعت از چه کسانی صادر میشود؟

از آنچه تاکنون از نظر خواننده گذشت میتوان این معنا را بدست آورد، که شفاعت دو قسم است، یکی تکوینی، و یکی تشریحی و قانونی، اما شفاعت تکوینی که معلوم است از تمامی اسباب کونی سر می زند، و همه اسباب نزد خدا شفیع هستند، چون میان خدا و مسبب خود واسطه اند، و اما شفاعت تشریحی و مربوط باحکام، (که معلوم است اگر واقع شود، در دائره تکلیف و مجازات واقع

میشود) نیز دو قسم است، یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد، و باعث آمرزش خدا، و یا قرب بدرگاه او گردد، که شفیع و واسطه میان خدا و بنده در این قسم شفاعت چند طائفه اند.

#### اقسام شفاعت و شفاء

اول توبه از گناه، که خود از شفیعان است، چون باعث آمرزش گناهان است، همچنانکه فرمود: ((قل: یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم، لا تقنطوا من رحمه الله، ان الله یغفر الذنوب جمیعا، انه هو الغفور الرحیم، و انیبوا الی ربکم))، (بگو: ای بندگانم، که بر نفس خود زیاده روی روا داشتید، از رحمت خدا مایوس نشوید، که خدا همه گناهان را می آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است، و بسوی پروردگارتان توبه ببرید)، که عمومیت این آیه، حتی شرک را هم شامل میشود، و قبلا هم گفتیم: که توبه شرک را هم از بین می برد.

دوم ایمان برسول خدا (ص) است، که درباره اش فرموده: ((آمنوا برسوله)) تا آنجا که می فرماید: ((یغفر لکم))، برسول او ایمان بیاورید، تا چه و چه و چه، و اینکه گناهانتان را بیامرزد).

یکی دیگر عمل صالح است، که درباره اش فرموده: ((وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات: لهم مغفره و اجر عظیم))، (خدا کسانی را که ایمان آورده، و اعمال صالح کردند، وعده داده: که مغفرت و اجر عظیم دارند)، و نیز فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله، و ابتغوا الیه الوسیله))، (ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید، و (بدین وسیله) وسیله ای بدرگاهش بدست آورید) و آیات قرآنی در این باره بسیار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۱

یکی دیگر قرآن کریم است، که خودش در این باره فرموده: ((یهدی به الله من اتبع رضوانه، سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذن، و یهدیهم الی صراط مستقیم))، (خداوند بوسیله قرآن کسانی را که در پی خوشنودی اویند، باذن خودش بسوی راه های سلامتی هدایت نموده، و ایشانرا از ظلمت ها بسوی نور هدایت نموده، و نیز بسوی صراط مستقیم راه مینماید).

یکی دیگر هر چیز است که با عمل صالح ارتباطی دارد، مانند مسجدها، و امکنه شریفه، و متبرکه، و ایام شریفه، و انبیاء، و رسولان خدا، که برای امت خود طلب مغفرت می کنند، همچنانکه درباره انبیاء فرموده: ((و لو انهم اذ ظلموا انفسهم، جاو ک، فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول، لوجدوا الله توابا رحیما))، (و اگر ایشان بعد از آنکه بخود ستم کردند، آمدند نزد تو، و آمرزش خدا را خواستند، و رسول هم برایشان طلب مغفرت کرد، خواهند دید که خدا توبه پذیر رحیم است).

و یکی دیگر ملائکه است، که برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند، همچنانکه فرمود: ((الذین یحملون العرش و من حوله، یسبحون بحمد ربهم، و یؤمنون به، و یتستغفرون للذین آمنوا))، (آن فرشتگان که عرش را حمل می کنند، و اطرافیان آن، پروردگار خود را بحمد تسیح می گویند، و باو ایمان دارند، و برای همه آن کسانی که ایمان آورده اند، طلب مغفرت می کنند) و نیز فرموده: ((و الملائکه یتسبحون بحمد ربهم، و یتستغفرون لمن فی الارض، الا-ان الله هو الغفور الرحیم))، (و ملائکه با حمد پروردگار خود، او را تسیح میگویند، و برای هر کس که در زمین است طلب مغفرت می کنند، آگاه باشید که خداست که آمرزگار رحیم است).

یکی دیگر خود مؤمنینند، که برای خود، و برای برادران ایمانی خود، استغفار می کنند، و خدایتعالی از ایشان حکایت کرده که می گویند: ((و اعف عنا، و اغفر لنا، و ارحمنا، انت مولینا))، و بر ما ببخشای، و ما را بیامرز و بما رحم کن، که تویی سرپرست ما).

#### قسم دوم از شفاعت

(قسم دوم از شفاعت) قسم دوم شفیع است که در روز قیامت شفاعت می کند، شفاعت بآن معنایی که شناختی، حال بینیم این شفیعان چه کسانی هستند؟ یک طائفه از اینان انبیاء علیهم السلامند، که قرآن کریم درباره شفاعتشان می فرماید: ((و قالوا: اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه، بل عباد مکرمون))، تا آنجا که می فرماید: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی))، مشرکین می گفتند: خدا فرزند

گرفته منزله است خدا، بلکه فرشتگان بندگان مقرب خدایند، (تا آنجا که می فرماید) و شفاعت نمی کنند مگر برای کسیکه خدا پسندد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۲

که یکی از آنان عیسی بن مریم علیهما السلام است، که در روز قیامت شفاعت می کند، و نیز می فرماید ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق، و هم یعلمون))، آن کسانی که مشرکین بجای خدا میخوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها کسانی مالک شفاعتند، که بحق شهادت میدهند و خود دانای حقند).

و این دو آیه شریفه، علاوه بر اینکه دلالت می کنند بر شفاعت انبیاء، دلالت بر شفاعت ملائکه نیز دارند، چون در این دو آیه گفتگو از فرزند خدا بود، که مشرکین ملائکه را دختران خدا می پنداشتند و یهود و نصاری مسیح و عزیر را پسر خدا می پنداشتند. دسته ای دیگر از شفیعیان روز قیامت ملائکه هستند، که قرآن کریم درباره شفاعت کردن آنان می فرماید: ((و کم من ملک فی السماوات، لا تغنی شفاعتهم شیئا، الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی))، و چه بسیار فرشته که در آسمانهایند، و شفاعتشان هیچ اثری ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد اجازه دهد، و نیز می فرماید: ((یومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن، و رضی له قولا، یعلم ما بین یدیهما، و ما خلفهم))، (امروز شفاعت سودی نمی بخشد، مگر کسیکه رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او پسندیده باشد، خدا آنچه را که پیش روی ایشانست، و آنچه را از پشت سر فرستاده اند، میداند).

طائفه دیگر از شفیعیان در قیامت شهدا هستند، که آیه: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق، و هم یعلمون))، که ترجمه اش گذشت، دلالت بر آن دارد، چون این طائفه نیز بحق شهادت دادند، پس هر شهیدی شفیعی است، که مالک شهادت است، چیزیکه هست این شهادت، همانطور که در سوره فاتحه گفتیم، و بزودی در تفسیر آیه: ((و کذلک جعلناکم امه وسطا، لتکونوا شهداء علی الناس)) نیز خواهیم گفت، مربوط باعمال است، نه شهادت بمعنای کشته شدن در میدان جنگ، از اینجا روشن میشود: که مؤمنین نیز از شفیعیان روز قیامتند، برای اینکه خدایتعالی خبر داده، که مؤمنین نیز در روز قیامت ملحق به شهدا میشوند، و فرموده: ((و الذین آمنوا بالله و رسله، اولئک هم الصدیقون، و الشهداء عند ربهم))، و کسانی که بخدا و رسولش ایمان آوردند، ایشان همان صدیقین و شهدا نزد پروردگارشانند، که انشاءالله بزودی بیانش خواهد آمد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۳

۵ شفاعت به چه چیز تعلق می گیرد؟

خواننده عزیز توجه فرمود، که شفاعت دو قسم بود، یکی تکوینی، که گفتیم: عبارتست از تاءثیر هر سببی تکوینی در عالم اسباب، و یکی تشریحی، که گفتیم: مربوط است به ثواب و عقاب، حال میگوئیم: از این قسم دوم بعضی در تمامی گناهان از شرک گرفته تا پائین تر از آن اثر می گذارد، مانند شفاعت و وساطت توبه، و ایمان البته توبه و ایمان در دنیا و قبل از قیامت. و بعضی دیگر در عذاب بعضی از گناهان اثر دارد، مانند عمل صالح که واسطه میشود در محو شدن گناهان، و اما آن شفاعتی که مورد نزاع و اختلافست، یعنی شفاعت انبیاء و غیر ایشان در روز قیامت، برای برداشتن عذاب از کسیکه حساب قیامت، او را مستحق آن کرده، در گذشته یعنی در تحت عنوان شفاعت در حق چه کسی جریان می یابد، گفتیم: که این شفاعت مربوط است باهل گناهان کبیره، از اشخاصی که متدین بدین حق هستند، و خدا هم دین آنانرا پسندیده است.

۶ - شفاعت چه وقت فائده میبخشد؟

منظور ما از این شفاعت، باز همان شفاعت مورد نزاع است، شفاعتی که گفتیم: عذاب روز قیامت را از گناه کاران بر میدارد، اما پاسخ از این سؤال، این است که آیه شریفه: ((کل نفس بما کسبت رهینه، الا اصحاب الیمین، فی جنات یتسائلون: عن المجرمین، ما سلککم فی سقر؟))، که ترجمه اش چند صفحه قبل گذشت، دلالت دارد بر اینکه شفاعت بچه کسانی می رسد، و چه کسانی از آن محرومند، چیزیکه هست بیش از این هم دلالت ندارد، که شفاعت تنها در فک رهن، و آزادی از دوزخ، و یا خلود در دوزخ

مؤثر است، و اما در ناراحتی های قبل از حساب، از هول و فزع قیامت، و ناگواریهای آن، هیچ دلالتی نیست بر اینکه شفاعت در آنها هم مؤثر باشد، بلکه میتوان گفت: که آیه دلالت دارد بر اینکه شفاعت تنها در عذاب دوزخ مؤثر است، و در ناگواریهای قبل از آن مؤثر نیست.

این نکته را هم باید دانست که از آیات نامبرده در سوره مدثر میتوان استفاده کرد که سؤال و جوابیکه در آن شده مربوط است به بعد از فصل قضا، و رسیدگی بحسابها، بعد از آنکه اهل بهشت جای خود را در بهشت گرفته، و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۴

و در چنین هنگامی شفاعت شامل جمعی از گنه کاران شده، و آنان را از آتش نجات میدهد، برای اینکه کلمه: (فی جنات) الخ، در این آیات آمده، و این کلمه استقرار در بهشت را می رساند. و نیز جمله: (ما سلککم) الخ، در آن هست، که از ماده سلوک، و بمعنای داخل کردن است، البته نه هر داخل کردنی، بلکه داخل کردن با نظم و با ردیف خاص، (نظیر داخل کردن نخ در دانه های تسیح، که از کوچک ترها گرفته تا بزرگ و بزرگترها همه را نخ می کشند) پس در این تعبیر معنای استقرار هست، و همچنین در جمله (فما تنفعهم)، چون کلمه (ما) برای نفی حال است، (دقت بفرمائید).

و اما نشاء برزخ، و ادله ای که دلالت می کند بر حضور پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) در دم مرگ، و در هنگام سؤال قبر، و کمک کردن آنحضرت در شدائد، که روایاتش بزودی در ذیل آیه: ((وان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به)) خواهد آمد، ربطی بشفاعت در درگاه خدا ندارد.

بلکه از قبیل تصرف ها و حکومتی است که خدایتعالی بایشان داده، تا باذن او هر حکمی که خواستند برانند، و هر تصرفی خواستند بکنند، هم چنانکه درباره آن فرموده: ((و علی الاعراف رجال، یعرفون کلابسماهم، و نادوا: اصحاب الجنة. ان سلام علیکم، لم یدخلوها، و هم یطمعون))، تا آنجا که می فرماید ((و نادى اصحاب الاعراف رجالا- یعرفونهم بسماهم، قالوا: ما اغنی عنکم جمعکم، و ما کنتم تستکبرون، اهولاء الذین اقسمتم: لا ینالهم الله برحمه اذخلوا الجنة، لا خوف علیکم، و لا انتم تحزنون))، (و بر اعراف، (که جایگاهی میان بهشت و دوزخ است) مردمی هستند، که هر کسی را از سیمایش می شناسند، باصحاب بهشت داد می زنند: که سلام بر شما، با اینکه خود تاکنون داخل بهشت نشده اند، ولی امید آنرا دارند تا آنجا که می فرماید اصحاب اعراف مردمی را که هر یک را با سیمایشان می شناسند، صدا می زنند، و میگویند: دیدید که نیروی شما از جهت کمیت و کیفیت بدردتان نخورد؟ آیا همین بهشتیان نیستند که شما سوگند می خوردید: هرگز مشمول رحمت خدا نمیشوند؟ دیدید که داخل بهشت میشوند، و شما اشتباه می کردید آنگاه رو به بهشتیان کرده می گویند حال به بهشت در آئید، که نه ترسی بر شما باشد، و نه اندوهناک میشوید).

و از این قبیل است آیه: ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم، فمن اوتی کتابه بيمينه)) (روزی که هر قومی را بنام پیشواشان صدا می زنیم، پس هر کس کتابش بدست راستش داده شود، چنین و چنان میشود) که از این آیه نیز بر می آید: امام واسطه در خواندن و دعوت است، و دادن کتاب از قبیل همان حکومتی است که گفتیم خدا باین طائفه داده، (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۵

پس از بحثی که درباره شفاعت گذشت، این نتیجه بدست آمد: که شفاعت در آخرین موقف از مواقف قیامت بکار می رود، که یا گنه کار بوسیله شفاعت مشمول آمرزش گشته، اصلا داخل آتش نمیشود، و یا آنکه بعد از داخل شدن در آتش، بوسیله شفاعت نجات می یابد، یعنی شفاعت باعث میشود که خدا باحترام شفیع، رحمت خود را گسترش میدهد.

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره شفاعت و شفعا)

در امالی شیخ صدوق علیه الرحمه، از حسین بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش، از امیرالمؤمنین علیه السلام، روایت کرده



که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: کسی که بحوض من ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوضم وارد نکند، و کسیکه بشفاعت من ایمان نداشته باشد، خداوند او را بشفاعتم نائل نسازد، آنگاه فرمود: تنها شفاعت من مخصوص کسانی از امت من است، که مرتکب گناهان کبیره شده باشند، و اما نیکوکاران از ایشان هیچ گرفتاری پیدا نمی کنند، حسین ابن خالد میگوید: من بحضرت رضا عرضه داشتم: یا بن رسول الله! پس معنای این کلام خدایتعالی که می فرماید: ((ولا یشفعون الا لمن ارتضی)) چیست؟ فرمود: شفاعت نمی کنند، مگر کسی را که خدا دینش را پسندیده باشد.

مؤلف: اینکه فرمود: (تنها شفاعتم...) مطلبی است که بطرق بسیاری از طریق شیعه و سنی از آنجناب روایت شده، و اگر بیاد داشته باشید، همین معنا را از آیات فهمیدیم.

و در تفسیر عیاشی از سماعه بن مهران، از ابی ابراهیم، حضرت کاظم (علیه السلام)، روایت آورده، که در ذیل آیه: ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا))، (امید آن داشته باش، که پروردگارت بمقام محمودت برساند) فرمود: روز قیامت مردم همگی از شکم خاک برمیخیزند، و مقدار چهل سال می ایستند، و خدایتعالی آفتاب را دستور میدهد تا بر فرق سرهاشان آنچنان نزدیک شود، که از شدت گرما عرق بریزند، و بزمین دستور می رسد، که عرق آنان را در خود فرو نبرد، مردم به نزد آدم می روند، و از او می خواهند، تا شفاعتشان کند، آدم مردم را به نوح دلالت می کند، و نوح ایشانرا به ابراهیم، و ابراهیم بموسی، و موسی بعیسی و عیسی بایشان میگوید: بر شما باد بمحمد (ص) خاتم النبیین، پس محمد (ص) می فرماید: آری من آماده اینکارم، پس براه می افتد، تا دم در بهشت می رسد، و دق الباب می کند، از درون بهشت می پرسند: که هستی؟ و خدا داناتر است، پس محمد می گوید: من محمدم، از درون خطاب می رسد: در را برویش باز کنید، چون در برویش گشوده میشود، بسوی پروردگار خود روی می آورد، در حالیکه سر بسجده نهاده باشد، و سر از سجده بر نمیدارد،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۶۶

تا اجازه سخن بوی دهند، و بگویند حرف بزن، و درخواست کن، که هر چه بخواهی داده خواهی شد و هر که را شفاعت کنی پذیرفته خواهد شد.

پس سر از سجده بر میدارد، دوباره رو بسوی پروردگارش نموده، از عظمت او بسجده می افتد، این بار هم همان خطابها بوی میشود، سر از سجده بر میدارد، و آنقدر شفاعت میکند، که دامنه شفاعتش حتی بدرون دوزخ رسیده، شامل حال کسانی که بآتش سوخته اند، نیز میشود، پس در روز قیامت در تمامی مردم از همهامتها، هیچ کس آبروی محمد (ص) را ندارد، این است آن مقامی که آیه شریفه ((عسی انیبعثک ربک مقاما محمودا))، بدان اشاره دارد.

روایاتی که دلالت دارد بر اینکه (مقام محمود) در آیه شریفه همان شفاعت است

مؤلف: این معنا در روایاتی بسیار زیاد، بطور مختصر و مفصل، هم بطرق متعدده ای از سنی، و شیعه، روایت شده است، و این روایات دلالت دارد بر اینکه مقام محمود در آیه شریفه همان مقام شفاعت است، البته منافات هم ندارد که غیر آنجناب، یعنی سایر انبیاء و غیر انبیاء هم بتوانند شفاعت کنند، چون ممکن است شفاعت آنان فرع شفاعت آنجناب باشد، و فتح باب شفاعت بدست آنجناب بشود.

و در تفسیر عیاشی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت آمده، که در تفسیر آیه ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا))، فرمود: این مقام شفاعت است.

باز در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت آمده، که گفت: شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا مؤمن هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله، فردی از حاضران پرسید: آیا مؤمن هم بشفاعت محمد (ص) در آنروز محتاج میشود؟ فرمود: بله، برای اینکه مؤمنین هم خطایا و گناهایی دارند، هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج شفاعت آنجناب میشود، راوی میگوید: مردی از این گفتار

رسول خدا پرسید: که فرمود: (من سید و آقای همه فرزندان آدمم، و در عین حال افتخار نمی کنم) حضرت فرمود: بله صحیح است، آنجناب حلقه در بهشت را می گیرد، و باز می کند، و سپس بسجده می افتد، خدایتعالی می فرماید: سر بلند کن، و شفاعت نما، که شفاعت پذیرفته است، و هر چه می خواهی بطلب که بتو داده میشود، پس سر بلند می کند و دوباره بسجده می افتد باز خدایتعالی می فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما که شفاعت پذیرفته است و درخواست نما که درخواست برآورده است پس آنجناب سر بر می دارد و شفاعت می نماید، و شفاعتش پذیرفته میشود و درخواست می کند، و با هر چه خواسته میدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۷

و در تفسیر فرات، از محمد بن قاسم بن عبید، با ذکر یک یک راویان، از بشر بن شریح بصری، روایت آورده، که گفت: من بمحمد بن علی (ع) عرضه داشتم: کدامیک از آیات قرآن امیدوار کننده تر است؟ فرمود: قوم تو در این باره چه میگویند؟ عرضه داشتم: میگویند آیه: ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم، لا تقنطوا من رحمۃ اللّٰه))، (بگو ای کسانی که در حق خود زیاده روی و ستم کردید، از رحمت خدا نومید مشوید) است، فرمود: ولکن ما اهل بیت این را نمیگوئیم، پرسیدم: پس شما کدام آیه را امیدوار کننده تر میدانید؟ فرمود: آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)) بخدا سوگند شفاعت، بخدا سوگند شفاعت، بخدا سوگند شفاعت.

مؤلف: اما اینکه آیه: ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)) الخ، مربوط بمقام شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آیه با آن مساعد باشد، و هم روایات بسیار زیادی که از رسول خدا (ص) رسیده، که فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است، و اما اینکه گفتیم لفظ آیه با آن مساعد است، از این جهت است که جمله (ان یبعثک الخ)، دلالت می کند بر اینکه مقام نامبرده مقامی است که در آنروز بآن جناب میدهند، و چون کلمه (محمود) در آیه مطلق است، شامل همه حمدها میشود، چون مقید بحمد خاصی نشده، و این خود دلالت می کند بر اینکه، همه مردم او را می ستایند، چه اولین و چه آخرین.

و از سوی دیگر از آنجا که حمد عبارتست از ثنای جمیل در مقابل رفتار جمیل اختیاری، پس بما می فهماند که در آنروز از آن جناب بتمامی اولین و آخرین، رفتاری صادر میشود، که از آن بهره مند می گردند، و او را می ستایند. و بهمین جهت در روایت عبید بن زراره، که قبلا گذشت، فرمود: هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج بشفاعت محمد (ص) میشود، (تا آخر حدیث)، که انشاءالله بیانش بوجهی دیگر خواهد آمد. امید بخش ترین آیه قرآن

و اما اینکه آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی))، امیدوار کننده ترین آیه قرآن باشد، و حتی از آیه: ((یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا)) الخ، هم امیدوار کننده تر باشد، علتش این است که نهی از نومی در آیه دوم، نهی است که هر چند در قرآن شریف مکرر آمده، مثلا- از ابراهیم علیه السلام حکایت کرده که گفت: ((و من یقنط من رحمۃ ربہ الا الضالون))، (از رحمت خدا نومید نمیشوند، مگر مردم گمراه)، و از یعقوب علیه السلام حکایت کرده که گفت: ((انه لا ییاس من روح اللّٰه، الا القوم الکافرون))، (بدرستیکه از رحمت خدا مایوس نمیشوند مگر مردم کافر). ولکن در هر دو مورد این نهی ناظر به نومی از رحمت تکوینی است، همچنانکه مورد دو آیه بدان شهادت میدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۶۸

و اما آیه ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ اللّٰه، ان اللّٰه یغفر الذنوب جمیعا، انه هو الغفور الرحیم، و انیبوا الی ربکم))، تا آخر آیات بعدش، هر چند که نهی از نومی از رحمت تشریحی خداست، بقرینه جمله ((اسرفوا علی انفسهم))، که بروشنی می فهماند قنوط و نومی در آیه راجع برحمت تشریحی، و از جهت معصیت است، و بهمین جهت خدای سبحان وعده آمرزش گناهان را بطور عموم، و بدون استثناء آورد.

ولکن دنبال آیه جمله: ((و انیبوا الی ربکم، و جمالات بعدی)) را آورده که به توبه و اسلام و عمل به پیروی امر می کند، و می

فهماند که منظور آیه این است که بنده ای که بخود ستم کرده ، نباید از رحمت خدا نومید شود، مادام که میتواند توبه کند، و اسلام آورد، و عمل صالح کند، از این راه های نجات استفاده کند.

پس در آیه نامبرده رحمت خدا مقید بقیود نامبرده شد، و مردم را امر می کند که باین رحمت مقید خدا، دست بیاویزند، و خود را نجات دهند، و معلوم است که امید رحمت مقید مانند امید رحمت مطلق و عام نیست ، و آن رحمتی که خدا به پیامبرش وعده داده ، رحمت عمومی و مطلق است ، چون آنجناب را (رحمة للعالمین) خوانده ، و این وعده مطلق را در آیه : ((و لیسوف یعطیک ربک فترضی)) ، به پیامبر گرامیش داده ، تا او را دلخوش و شادمان کند.

توضیح اینکه آیه شریفه در مقام منت نهادن است ، و در آن وعده ای است خاص برسولخدا (ص) ، و در سراسر قرآن ، خدای سبحان احدی از خلائق خود را هرگز چنین وعده ای نداده ، و در این وعده اعطاء خود را بهیچ قیدی مقید نکرده ، وعده اعطائی است مطلق ، البته وعده ای نظیر این به دسته ای از بندگان خود داده ، که در بهشت بآنها بدهد، و فرموده : ((لهم ما یشاون عند ربهم)) ، (ایشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند) و نیز فرموده : ((لهم ما یشاون فیها، و لدینا مزید)) ، (ایشان در بهشت هر چه بخواهند دارند، و نزد ما بیش از آنهم هست) ، که می رساند آن دسته نامبرده در بهشت چیزهایی مافوق خواست خود دارند.

و معلومست که مشیت و خواست به هر خیری و سعادتتی تعلق می گیرد، که بخاطر انسان خطور بکند، معلوم میشود در بهشت از خیر و سعادت چیزهایی هست که بر قلب هیچ بشری خطور نمیکند، همچنانکه فرمود: ((فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین)) ، (هیچ کس نمیداند که چه چیزها که مایه خوشنودی آنان است ، بر ایشان ذخیره کرده اند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۲۶۹

خوب ، وقتی عطاهای خدا به بندگان با ایمان و صالحش این باشد، که مافوق تصور و از اندازه و قدر بیرون باشد، معلوم است که آنچه برسولش در مقام امتنان عطاء می کند، وسیع تر و عظیم تر از اینها خواهد بود، (دقت بفرمائید).  
معنی رضا در آیه کریمه ((ولیسوف یعطیک ربک فترضی))

این وضع عطای خدای تعالی است ، و اما بینیم خوشنودی رسولخدا (ص) چه حد و حدودی دارد، و این را میدانیم که این خوشنودی غیر رضا بقضا، و قسمت خدا است ، که در حقیقت برابر با امر خدا است ، چون خدا مالک و غنی علی الاطلاق است ، و عبد جز فقر و حاجت چیزی ندارد، و لذا باید بآنچه پروردگارش عطا می کند راضی باشد، چه کم و چه زیاد، و نیز باید بآن قضائی که خدا درباره اش می راند، خوشنود و راضی باشد، چه خوب و چه بد، و وقتی وظیفه هر عبدی این بود، رسول خدا (ص) باین وظیفه داناتر، و عامل تر از هر کس دیگر است ، او نمیکند مگر آنچه را که خدا در حقش بخواهد.

پس رضا در آیه : ((ولیسوف یعطیک ربک فترضی)) ، این رضا نیست ، چون گفتیم : رسولخدا (ص) از خدا راضی است چه عطا بکند، و چه نکند، و در آیه مورد بحث رضایت رسولخدا (ص) در مقابل اعطاء خدا قرار گرفته ، و این معنا را می رساند: که خدا اینقدر بتو میدهد تا راضی شوی ، پس معلوم است این رضا غیر آن است ، نظیر این است که بفقری بگوئی : من آنقدر بتو مال میدهم ، تا بی نیاز شوی ، و یا بگرسنه ای بگوئی : آنقدر طعامت میدهم تا سیر شوی ، که در این گونه موارد رضایت رسولخدا (ص) و بی نیاز کردن فقیر، و طعام بگرسنه بهیچ حد و اندازه ای مقید نشده .

همچنانکه می بینیم نظیر چنین اعطای بی حدی را خداوند بطائفه ای از بندگانش وعده داده ، و فرمود: ((ان الذین آمنوا، و عملوا الصالحات ، اولئک هم خیر البریة ، جزاؤهم عند ربهم ، جنات عدن تجری من تحتها الانهار، خالدین فیها ابدًا، رضی الله عنهم ، و رضوا عنه ، ذلک لمن خشی ربه)) ، (کسانیکه ایمان آورده ، و عمل صالح کردند، بهترین خلق خدایند، پاداششان نزد پروردگارشان عبارتست از بهشت های عدن ، که نهرها از دامنه آنها روانست ، و ایشان ابدًا در آن جاویدانند، خدا از ایشان راضی

است، و ایشان هم از خدا راضی میشوند، این پاداشها برای کسی است که از پروردگارش در خشیت باشد).

که این وعده نیز از آنجا که در مقام امتنان است و وعده ای است خصوصی، لذا باید امری باشد، مافوق آنچه که مؤمنین بطور عموم وعده داده شده اند، و باید از آن وسیع تر، و خلاصه بی حساب باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۰

از سوی دیگر می بینیم: که خدایتعالی درباره رسول گرامیش فرمود: به مؤمنین رؤف و رحیم است، ((بالمؤمنین رؤف رحیم)) و در این کلام خود راءفت و رحمت آنجناب را تصدیق فرموده با این حال چطور این رسول رؤف و رحیم راضی میشود که خودش در بهشت به نعمت های آنجا متنعم باشد و در باغهای بهشت با خیال آسوده قدم بزند، در حالیکه جمعی از مؤمنین بدین او، و به نبوت او، و شیفتگان بفضائل و مناقب او، در درکات جهنم در غل و زنجیر باشند؟ و در زیر طبقاتی از آتش محبوس بمانند؟ با اینکه بر بویبت خدا، و برسالت رسولخدا (ص)، و بحقانیت آنچه رسول آورده، معترف بوده اند، تنها جرمشان این بوده که جهالت برایشان چیزه گشته، ملعبه شیطان شدند، و در نتیجه گناهای مرتکب گشتند، بدون اینکه عناد و استکباری کرده باشند.

و اگر یکی از ماها به عمر گذشته خود مراجعه کند، و ببیند: که در این مدت چه کمالات، و ترقیاتی را میتوانست بدست آورد، ولی در بدست آوردن آنها کوتاهی کرده، آنوقت خود را بیاد ملامت می گیرد، و بخود خشم نموده، یکی یکی کوتاهی ها را به رخ خود می کشد، و بخود بد و بیراه میگوید، و ناگهان متوجه به جهالت و جنون جوانی خود میشود، که در آن هنگام چقدر نادان و بی تجربه بوده بمحض آنکه بیاد آن دوران تاریک عمر می افتد، خشمش فرو می نشیند، و خودش بخود رحم می کند، و دلش برای خودش میسوزد، در حالیکه این حس ترحم که در فطرت او است، یک ودیعه ای است الهی، و قطره ایست از دریای بی کران رحمت پروردگار، با این که حس ترحم او ملک خود او نیست، بلکه عاریتی است، و علاوه قطره ایست در برابر رحمت خدا، مع ذلک خودش برای خودش ترحم میکند، آنوقت چطور ممکن است، که دریای رحمت رب العالمین، در موقفی که او است و انسانی جاهل، و ضعیف، بخروش نیاید؟ و چطور ممکن است مجالی اتم رحمت رب العالمین، یعنی رسولخدا (ص) بدستگیری او نشتابد، و او را که در زندگی دنیا و در حین مرگ که در مواقف خطرناک دیگر، و زر و وبال خطایای خود را چشیده، همچنان در شکنجه دوزخ بگذارد، و او را نجات ندهد.

روایتی از امام باقر(ع) درباره شفاعت پیامبر(ص) در روز قیامت و روایات دیگری در ذیل آیه (و لا تنفع الشفاعة)

و در تفسیر قمی، در ذیل جمله: ((و لا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له)) الخ، از ابی العباس تکبیر گو: روایت کرده که گفت غلامی آزاد شده یکی از همسران علی بن الحسین، که نامش ابو ایمن بود، داخل بر امام ابی جعفر علیه السلام شد، و گفت: ای ابی جعفر! دل مردم را خوش می کنید، و میگوئید شفاعت محمد شفاعت محمد؟ (خلاصه بگذارید مردم بوظائف خود عمل کنند)! ابو جعفر علیه السلام آنقدر ناراحت و خشمناک شد، که رنگش تیره گشت، و سپس فرمود: وای بر تو ای ابا ایمن، آیا عفتی که درباره شکم و شهوت ورزیدی (و خلاصه مقدس مآبیت) تو را بطغیان در آورده ولی متوجه باش، که اگر فرعهای قیامت را ببینی، آنوقت می فهمی که چقدر محتاج بشفاعت محمدی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۱

وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کارانی که مستوجب آتش شده اند تصور دارد؟ آنگاه اضافه کرد: هیچ احدی از اولین و آخرین نیست، مگر آنکه در روز قیامت محتاج شفاعت محمد (ص) است، و نیز اضافه کرد: که در روز قیامت یک شفاعتی رسولخدا (ص) در امتش دارد، و یک شفاعتی ما در شیعیانمان داریم، و یک شفاعتی شیعیان ما در خاندان خود دارند، و سپس فرمود: یک نفر مؤمن در آنروز بعدد نفرات دو تیره بزرگ عرب ربیعه و مضر شفاعت می کند، و نیز مؤمن برای خدمت گذاران خود شفاعت می کند، و عرضه میدارد: پروردگارا این شخص حق خدمت بگردنم دارد، و مرا از سرما و گرما حفظ می کرد.

مؤلف: اینکه امام فرمود (احدی از اولین و آخرین نیست مگر آن که محتاج شفاعت محمد (ص) میشود)، ظاهرش این است که این شفاعت عمومی، غیر آن شفاعتی است که در ذیل روایت فرمود: (وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کارانیکه مستوجب

آتشند تصور دارد؟) نظیر این معنا در روایت عیاشی، از عبید بن زراره، از امام صادق علیه السلام گذشت، و در این معنا روایت دیگری است که هم عامه و هم خاصه نقل کرده اند، آیه: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة، الا من شهد بالحق، و هم یعلمون)) که ترجمه اش در این نزدیکها گذشت، بر این معنا دلالت می کند، چون می فهماند ملاک در شفاعت عبارتست از شهادت، پس شهداء هستند که در روز قیامت مالک شفاعتند، و انشاءالله بزودی در تفسیر آیه ((و کذلک جعلناکم امه وسطا، لتکونوا شهداء علی الناس، و یکون الرسول علیکم شهیدا))، خواهیم گفت: که انبیاء شهدای خلقند، و رسول گرامی (ص) اسلام، شهید بر انبیاء است، پس رسول خدا (ص) شهید شه یدان، و گواه گواهان است، پس شفیع شفیعان نیز هست، و اگر شهادت شهداء نمی بود، اصلا قیامت اساس درستی نداشت.

و در تفسیر قمی نیز، در ذیل جمله ((و لا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له)) امام علیه السلام فرمود: احدی از انبیاء و رسولان خدا بشفاعت نمی پردازد، مگر بعد از آنکه خدا اجازه داده باشد، مگر رسول خدا (ص) که خدایتعالی قبل از روز قیامت باو اجازه داده، و شفاعت مال او، و امامان از ولد او است، و آنگاه بعد از ایشان سایر انبیاء شفاعت خواهند کرد.

روایاتی از کتاب خصال شسوخ صدوق در خصوص شفاعت کنندگان روز قیامت

و در خصال، از علی علیه السلام روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: سه طائفه بدرگاه خدا شفاعت می کنند، و شفاعتشان پذیرفته هم میشود، اول انبیاء دوم علماء سوم شهداء. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۲ مؤلف: ظاهرا مراد بشهداء شهدای در میدان جنگ است، چون معروف از معنای این کلمه در زبان اخبار ائمه (علیهم السلام) همین معنا است، نه معنای گواهی دادن بر اعمال، که اصطلاح قرآن کریم است.

و نیز در خصال، در ضمن حدیث معروف به (چهار صد) آمده: که امیرالمؤمنین فرمودند: برای ما شفاعتی است، و برای اهل مودت ما شفاعتی.

مؤلف: در این بین روایات بسیاری در باب شفاعت سیده زنان بهشت فاطمه علیها سلام، و نیز شفاعت ذریه او، غیر از ائمه، وارد شده، و همچنین روایات دیگری در شفاعت مؤمنین، و حتی طفل سقط شده از ایشان، نقل شده.

از آن جمله در حدیث معروف از رسول خدا (ص) که فرمود: ((تناکحوا تناسلوا الخ))، فرمود: زن بگیری، و نسل خود را زیاد کنید، که من در روز قیامت بوجود شما نزد امتهای دیگر مباحثات می کنم، و حتی طفل سقط شده را هم بحساب می آورم، و همین طفل سقط شده باقیافه ای احمو، بدر بهشت می ایستد، هر چه باو میگویند: درای، داخل نمیشود، و میگوید: تا پدر و مادرم نیابند داخل نمی شوم، (تا آخر حدیث).

و نیز در خصال از امام ابی عبدالله از پدرش از جدش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: برای بهشت هشت دروازه است، که از یک دروازه انبیاء و صدیقین وارد میشوند، و دربی دیگر مخصوص شهداء و صالحین است، و پنج درب دیگر آن مخصوص شیعیان و دوستان ما است، و خود لایزال بر صراط ایستاده، دعا میکنم، و عرضه میدارم: پروردگارا شیعیان و دوستان و یاوران مرا، و هر کس که در دنیا با من تولی داشته، سلامت بدار، و از سقوط در جهنم حفظ کن، که ناگهان از درون عرش ندائی می رسد: دعایت مستجاب شد، و شفاعت پذیرفته گردید، و آرزو هر مردی از شیعیان من، و دوستان و یاوران من، و آنانکه عملا و زبانا با دشمنان من جنگیدند، تا هفتاد هزار نفر از همسایگان و خویشاوندان خود را شفاعت می کنند (لازمه این معنا آنستکه زندگی یک نفر شیعه اهل بیت (علیهم السلام) در سعادت هفتاد هزار نفر مؤثر است همچنانکه دیدیم اثر انحراف دشمنان اهل بیت تا چهارده قرن باقی مانده و هنوز هم باقی میماند) (مترجم) یک درب دیگر بهشت مخصوص سایر مسلمانان است، آنهائیکه اعتراف بشهادت (لا اله الا الله) داشتند، و در دل یک ذره بغض و دشمنی ما اهل بیت را نداشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱

کسانی که شفاعت برایشان سودی ندارد بروایت امام صادق علیه السلام

و در کافی از حفص مؤذن از امام صادق علیه السلام روایت کرده، که در رساله ایکه بسوی اصحابش نوشت، فرمود: و بدانید که احدی از خلائق خدا، شما را از خدا بی نیاز نمی کند، (نه کسی هست که اگر خدا نداد او بدهد، و نه کسی که اگر خدا بلائی فرستاد، او از آن جلوگیری کند)، نه فرشته مقربی اینکاره است، و نه پیامبر مرسلی، و نه کسی پائین تر از این، هر کس دوست میدارد شفاعت شافعان نزد خدا سودی بحالش داشته باشد، باید از خدا رضایت بطلبد.

و در تفسیر فرات بسند خود از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: جابر به امام باقر علیه السلام عرض کرد: فدایت شوم، یا بن رسول الله! حدیثی از جده ات فاطمه علیها سلام برایم حدیث کن، جابر همچنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه (ع) در روز قیامت ذکر می کند، تا می رسد باینجا که میگوید: امام ابو جعفر فرمود: پس بخدا سوگند، از مردم کسی باقی نمی ماند مگر کسیکه اهل شک باشد، و در عقائد اسلام ایمان راسخ نداشته، و یا کافر و یا منافق باشد، پس چون این چند طائفه در طبقات دوزخ قرار می گیرند، فریاد می زنند، که خدایتعالی آنرا چنین حکایت می فرماید: ((فما لنا من شافعين ولا صديق حميم، فلو ان لنا كره، فنكون من المؤمنين))، (ما هیچ یک از این شافعان را نداشتیم، تا برایمان شفاعت کنند، و هیچ دوست دلسوزی نداشتیم تا کمکی برایمان کنند، خدایا اگر برای ما برگشتی باشد، حتما از مؤمنین خواهیم بود)، آنگاه امام باقر (ع) فرمود: ولی هیئات هیئات که بخواسته شان برسند، و بفرض هم که برگردند، دوباره به همان منهیات که از آن نهی شده بودند، رو می آورند، و بدرستیکه دروغ می گویند.

مؤلف: اینکه امام (ع) بآیه ((فما لنا من شافعين)) الخ تمسک کردند، دلالت دارد بر اینکه امام (ع) آیه را دال بر وقوع شفاعت دانسته اند، با اینکه منکرین شفاعت، آیه را از جمله ادله بر نفی شفاعت گرفته بودند، و اگر بخاطر داشته باشید آن نکته ایکه ما در ذیل جمله: ((فما تنفعهم شفاعه الشافعين)) خاطر نشان کردیم، تا اندازه ای وجه دلالت آیه: ((فما لنا من شافعين)) را بر وقوع شفاعت روشن می کند، چون اگر مراد خدایتعالی صرف انکار شفاعت بود، جا داشت بفرماید ((فما لنا من شفيع ولا صديق حميم))، (ما نه شفيعی داشتیم، و نه دوستی دلسوز)، پس اینکه در سیاق نفی صیغه جمع را آورد و فرمود: (از شافعان هیچ شفيعی نداشتیم)، معلوم میشود شافعانی بوده اند و جماعتی بوده اند که از شافعان شفيع داشته اند، و جماعتی نداشته اند، یعنی شفاعت شافعان درباره آنان فائده ای نداشته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۴

علاوه بر اینکه جمله: ((فلو ان لنا كره)) الخ، که بعد از جمله: ((فما لنا من شافعين الخ))، قرار گرفته، آرزوئی است که در مقام حسرت کرده اند، و معلوم است که آرزوی در مقام حسرت، آرزوی چیزی است که می بایستی داشته باشند، ولی ندارند، و حسرت می خورند، که ایکاش ما هم آنرا میداشتیم.

پس معنای اینکه گفتند: (اگر برای ما بازگشتی بود) این است که ایکاش برمی گشتیم، و از مؤمنین میشدیم، تا مانند آنان بشفاعت می رسیدیم، پس آیه شریفه از ادله ایست که بر وقوع شفاعت دلالت می کند، نه بر نفی و انکار آن.

فرمایشات رسول اکرم (ص) در ذیل آیه (ولا يشفعون الا لمن ارتضى)

و در توحید، از امام کاظم، از پدرش، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام)، از رسول خدا (ص) روایت آورده، که فرمود: در میانه امت من تنها شفاعت من بمرتکبین گناهان کبیره می رسد، و اما نیکوکاران هیچ گرفتاری ندارند، که محتاج شفاعت شوند، شخصی عرضه داشت: یا بن رسول الله (ص): چطور شفاعت مخصوص مرتکبین کبیره ها است؟ با اینکه خدایتعالی می فرماید: ((ولا يشفعون الا لمن ارتضى))، و معلوم است که مرتکب گناهان کبیره مرتضی (مورد پسند خدا) نیستند؟ امام کاظم (ع) فرمود: هیچ مؤمنی گناه نمی کند مگر آنکه گناه ناراحتش میسازد و در نتیجه از گناه خود نادم میشود، و رسول خدا (ص) فرموده بود: که برای توبه همینکه نادم شوی کافی است، و نیز فرمود: کسیکه از حسنه خود خوشحال، و از گناهکاری خود متاذی و ناراحت



باشد، او مؤمن است، پس کسیکه از گناهی که مرتکب شده پشیمان نمیشود، مؤمن نیست، و از شفاعت بهره مند نمیشود، و از ستمکاران است، که خدایتعالی درباره شان فرموده: ((ما للظالمین من حمیم، و لا شفیع یطاع))، (ستمکاران نه دلسوزی دارند، و نه شفיעی که شفاعتش خریدار داشته باشد).

شخصی که در آنمجلس بود عرضه داشت: یا بن رسول الله (ص) چگونه کسیکه بر گناهی که مرتکب شده پشیمان نمیشود مؤمن نیست؟ فرمود: جهتش این است که هیچ انسانی نیست که یقین داشته باشد بر اینکه در برابر گناهان عقاب میشود، مگر آنکه اگر گناهی مرتکب شود، از ترس آن عقاب پشیمان می‌گردد، و همینکه پشیمان شد، تائب است، و مستحق شفاعت میشود، و اما وقتی پشیمان نشود، بر آنگناه اصرار می‌ورزد، و مصر بر گناه آمرزیده نمیشود، چون مؤمن نیست، و بعقوبت گناه خود ایمان ندارد، چه اگر ایمان داشت، قطعاً پشیمان میشد.

و رسولخدا (ص) هم فرموده بود: که هیچ گناه کبیره ای با استغفار و توبه کبیره نیست، و هیچ گناه صغیره ای با اصرار صغیره نیست، و اما اینکه خدای عز و جل فرموده: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی))، منظور این است که شفیعان در روز قیامت شفاعت نمی‌کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۵

مگر کسی را که خدا دین او را پسندیده باشد، و دین همان اقرار بجزاء بر طبق حسنات و سیئات است، پس کسی که دینی پسندیده داشته باشد، قطعاً از گناهان خود پشیمان میشود، چون چنین کسی بعقاب قیامت آشنائی و ایمان دارد.

مؤلف: اینکه امام علیه السلام فرمود: (و از ستمکاران است) الخ، در این جمله کوتاه، ظالم روز قیامت را معرفی نموده، اشاره می‌کند بآن تعریضی که قرآن از ستمکار کرده، و فرموده: ((فاذن مؤذن بینهم: ان لعنة الله على الظالمین، الذین یصدون عن سبیل الله، و یبغونها عوجاً، و هم بالآخره کافرون))، (پس جار زنی در میان آنان جار کشید: که لعنت خدا بر ستمکاران، یعنی کسانی که مردم را از راه خدا جلوگیری می‌کنند، و دوست میدارند آنرا کج و معوج سازند، و بآخرت هم کافرند) و این همان کسی است که اعتقاد بر روز مجازات ندارد، در نتیجه اگر او امری از خدا از او فوت شد، ناراحت نمیشود، و یا اگر محرمانی را مرتکب گشت، دچار دل‌واپسی نمی‌گردد، و حتی اگر تمامی معارف الهیه، و تعالیم دینیه را انکار کرد، و یا امر آن معارف را خوار شمرد، و اعتنائی به جزاء و پاداش در روز جزا و پاداش نکرد، هیچ دل‌واپسی پیدا نمی‌کند، و اگر سخنی از آن بمیان می‌آورد، از در استهزاء و تکذیب است.

و اینکه فرمود: (پس این تائب و مستحق شفاعت است)، معنایش این است که او بسوی خدا بازگشته، و دارای دینی مرضی و پسندیده گشته، از مصادیق شفاعت قرار گرفته است، و گرنه اگر منظور توبه اصطلاحی بود، توبه خودش یکی از شفاعت است.

و اینکه کلام رسولخدا (ص) را نقل کرد که فرمود: (هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست) الخ، منظورش از این نقل تمسک بجمله بعدی بود، که فرمود: (و هیچ صغیره ای با اصرار صغیره نیست) چون کسیکه از گناه صغیره، گرفته خاطر و پشیمان نمیشود، گناه درباره او وضع دیگری بخود می‌گیرد، و عنوان تکذیب به معاد و ظلم بآیات خدا را پیدا می‌کند، و معلوم است که چنین گناهی آمرزیده نیست، زیرا گناه وقتی آمرزیده میشود، که یا صاحبش توبه کند، که مصر بر گناه گفتیم پشیمان نیست، و توبه نمی‌کند، و یا بشفاعت آمرزیده میشود، که باز گفتیم شفاعت دین مرضی میخواهد، و دین چنین شخصی مرضی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۶

نظیر این معنا در روایت علل آمده که از ابی اسحاق القمی، نقل کرده که گفت: من بابی جعفر امام محمد بن علی باقر (علیهما السلام) عرضه داشتم: یا بن رسول الله! از مؤمن مستبصر برایم بگو، که وقتی دارای معرفت میشود، و کمال می‌یابد، آیا باز هم زنا می‌کند؟ فرمود: بخدا سوگند نه، پرسیدم آیا لواط می‌کند؟ فرمود: بخدا سوگند، نه، میگوید: پرسیدم: آیا دزدی می‌کند؟ فرمود: نه، پرسیدم: آیا شراب میخورد؟ فرمود: نه، پرسیدم: آیا هیچیک از این گناهان کبیره را می‌کند؟ و هیچ عمل زشتی

از این اعمال مرتکب میشود؟ فرمود: نه، پرسیدم: پس می فرمائید: اصلاً گناه نمیکند؟ فرمود: نه، در حالیکه مؤمن است ممکن است گناه کند، چیزی که هست مؤمنی است مسلمان، و گناهکار، پرسیدم: معنای مسلمان چیست؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نمیکند، و بر آن اصرار نمی ورزد، (تا آخر حدیث)

روایات دیگری در خصوص مسئله شفاعت روز جزا

و در خصال، بسندهائی از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام)، از رسولخدا (ص)، روایت کرده که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای عز و جل برای بنده مؤمنش تجلی می کند، و او را بگناهایی که کرده یکی یکی واقف میسازد، و آنگاه او را می آمرزد، و این بدان جهت می کند، که تا هیچ ملک مقرب، و هیچ پیغمبری مرسل، از فصاحت و رسوائی بنده او خبردار نشود، پرده پوشی می کند، تا کسی از وضع او آگاه نگردد، آنگاه بگناهان او فرمان میدهد تا حسنه شوند.

و از صحیح مسلم نقل شده: که با سندی بریده، از ابی ذر، از رسولخدا (ص) روایت آورده، که فرمود: (روز قیامت مردی را می آورند، و فرمان می رسد: که گناهان صغیره اش را باو عرضه کنید، و سپس از او دور شوید، باو میگویند: تو چنین و چنان کرده ای، او هم اعتراف می کند، و هیچیک را انکار نمی کند، ولی همه دل واپسش از این است که بعد از گناهان صغیره کبائرش را برخش بکشند، آنوقت از شرم و خجالت چه کند؟ ولی ناگهان فرمان می رسد: بجای هر گناه یک حسنه برایش بنویسد، مرد، می پرسد: آخر من گناهان دیگری داشتم، و در اینجا نمی بینم؟ ابی ذر گفت: رسولخدا (ص) وقتی باینجا رسید، آنچنان خندید که دندانهای کنارش نمودار شد.

و در امالی از امام صادق علیه السلام روایت آمده: که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای تبارک و تعالی رحمت خود بگستراند، آنچنان که شیطان هم بطمع رحمت او بیفتد.

مؤلف: این سه روایت اخیر، از مطلقات اخبارند، که قید و شرطی در آنها نشده، و منافات با روایات دیگری ندارد، که قید و شرط در آنها شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۷

و اخبار داله بر وقوع شفاعت، از رسولخدا (ص) در روز قیامت، هم از طرق ائمه اهل بیت و هم از طرق عامه، بسیار و بحد تواتر رسیده است، که صرفنظر از مفاد یک یک آنها، همگی بر یک معنا دلالت دارند، و آن این است که در روز قیامت افرادی گنه کار از اهل ایمان شفاعت میشوند، حال یا اینکه از دخول در آتش نجات می یابند، و یا اینکه بعد از داخل شدن بیرون میشوند، و آنچه از این اخبار بطور یقین حاصل میشود، این است که گنه کاران از اهل ایمان در آتش خالد و جاودانه نمی مانند، و بطوریکه بخاطر دارید از قرآن کریم هم بیش از این استفاده نمیشد. بحث فلسفی در بیان سعادت و شقاوت و رابطه اعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد، و بتواند آنچه از جزئیات معاد، که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید، و علتش هم بنا بگفته بوعلی سینا این است که: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچیند، و بعد از چیدن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست، ولکن با در نظر گرفتن این معنا، که آدمی بعد از جدا شدن جاننش از تن، تجردی عقلی و مثالی به خود می گیرد و براهین عقلی دسترسی باین انسان مجرد و مثالی دارد، لذا کمالاتی هم که این انسان در آینده در دو طریق سعادت و شقاوت بخود می گیرد، در دسترس براهین عقلی هست.

آری انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می آید، که البته میدانید مراد بسعادت، آن وضع و آن چیز است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر است، و مراد بشقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است مضر است.

آنگاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می آید، شدت یافته، و نقش می بندد،

و بصورت یک ملکه (و یا بگو طبیعت ثانوی)، در می آید، و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده، و یا شقیه در نفس ایجاد می کند، و مبدء هیئت ها و صورتهای نفسانی میشود، حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی، و مطابق، و ملایم با صورت جدید، و با نفسی میشود که در حقیقت بمنزله ماده ایست که قابل و مستعد و پذیرای آنست، و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی میشود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می کند.

پس نفسیکه سعید است، از آثاریکه از او بروز می کند لذت می برد، چون گفتیم: نفس او نفس یک انسان است، و آثار هم آثار انسانیت او است، و او می بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید بخود می گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۷۸

و برعکس نفس شقی، آثارش همه عدمی است، که با تحلیل عقلی سر از فقدان و شر در می آورد، پس همانطور که گفتیم: نفس سعید بآن آثار انسانی که از خود بروز میدهد، بدان جهت که نفس انسانی است بالفعل لذت می برد، نفس شقی هم هر چند که آثارش ملایم خودش است، چون آثار آثار او است، ولیکن بدان جهت که انسان است از آن آثار متالم میشود.

این مطلب مربوط به نفوس کامله است، در دو طرف سعادت و شقاوت، یعنی انسانیکه هم ذاتش صالح و سعید است، و هم عملش صالح است، و انسانیکه هم ذاتش شقی است، و هم عملش فاسد و طالح است، و اما بالنسبه بنفوس ناقص، که در سعادت و شقاوتش ناقص است، باید گفت: اینگونه نفوس دو جورند، یکی نفسی است که ذاتا سعید است.

ولی فعلا شقی است و دوم آن نفسی که ذاتا شقی است ولی از نظر فعل سعید است.

اما قسم اول، نفسی است که ذاتش دارای صورتی سعید است، یعنی عقائد حقه را که از ثابتات است دارد، چیزیکه هست هیئت هائی شقی و پست، و در اثر گناهان و زشتیهاییکه مرتکب شده بتدریج از روزیکه در شکم مادر باین بدن متعلق شده، و در دار اختیار قرار گرفته، در او پیدا شده، و چون این صورتهای با ذات او سازگاری ندارد، ماندنش در نفس قسری و غیر طبیعی است، و برهان عقلی این معنا را ثابت کرده: که قسر و غیر طبیعی دوام نمی آورد، پس چنین نفسی، یا در دنیا، یا در برزخ، و یا در قیامت، (تا بینی، رسوخ و ریشه دواندن صور شقیه تا چه اندازه باشد)، طهارت ذاتی خود را باز می یابد.

و همچنین نفسی شقی، که ذاتا شقی است، ولی بطور عاریتی هیئتهای خوبی در اثر اعمال صالحه بخود گرفته، از آنجا که این هیئت ها و این صورتهای با ذات نفس سازگاری ندارد، و برای او غیر طبیعی است، و گفتیم غیر طبیعی دوام ندارد، یا دیر، و یا بزودی، یا در همین دنیا، و یا در برزخ، و یا در قیامت، این صورتهای صالحه را از دست میدهد.

باقی میماند آن نفسیکه در زندگی دنیا هیچ فعلیتی نه از سعادت و نه از شقاوت بخود نگرفته، و همچنان ناقص و ضعیف از دار دنیا رفته، اینگونه نفوس مصداق (مرجون لامر الله) اند، تا خدا با آنها چه معامله کند.

این آن چیز است که براهین عقلی در باب مجازات ثواب و عقاب در برابر اعمال، بر آن قائم است، و آنرا اثر و نتیجه اعمال میدانند، چون بالاخره روابط وضعی و اعتباری، باید بروابطی وجودی و حقیقی منتهی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۲۷۹

باز مطلب دیگریکه در دسترس برهانهای عقلی است، این است که برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف میدانند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف، که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک میگویند، مانند نور که قابل تشکیک است، یعنی از یک شمع گرفته، بیلا می رود، نفوس بشری هم در قرب بخدا، که مبدء هر کمال و منتهای آنست، و دوری از او مختلف است، بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود بسوی آن مبدئی که از آنجا آمده اند، بسیار پیش می روند، و بعضی دیگر کمتر و کمتر، این وضع علل فاعلی است، که بعضی فوق بعضی دیگرند، و هر علت فاعلی واسطه گرفتن فیض از مافوق خود، و دادنش بمادون خویش است، که در اصطلاح فلسفی از آن (ما به) تعبیر می کنند، پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل نفوس انبیاء (علیهم السلام)، و مخصوصا آنکه همه درجات کمال را پیموده، و بهمه فعلیاتی که ممکن بوده

رسیده، واسطه میشود بین مبدء فیض، و علت های مادون، تا آنان نیز هیئت های شقیه و زشتی که بر خلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند، و این همان شفاعت است البته شفاعتی که مخصوص گنه کاران است.

یک بحث اجتماعی درباره حکومت و قانون و بررسی شفاعت از نظر اجتماعی

آنچه اصول اجتماعی دست میدهد، اینستکه مجتمع بشری بهیچ وجه قادر بر حفظ حیات، و ادامه وجود خود نیست، مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین، ناظر بر احوال اجتماع باشد، و در اعمال یک یک افراد حکومت کند، و البته باید قانونی باشد که از فطرت اجتماع، و غریزه افراد جامعه، سرچشمه گرفته باشد، و بر طبق شرائط موجود در اجتماع وضع شده باشد، تا تمامی طبقات هر یک بر حسب آنچه با موقعیت اجتماعیش سازگار است، راه خود را بسوی کمال حیا طی کند، و در نتیجه جامعه بسرعت رو بکمال قدم بردارد، و در این راه طبقات مختلف، با تبادل اعمال، و آثار گوناگون خود، و با برقرار کردن عدالت اجتماعی، کمک کار یکدیگر در سیر و پیشرفت شوند.

از سوی دیگر، این معنا مسلم است، که وقتی این تعاون، و عدالت اجتماعی برقرار میشود، که قوانین آن بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی هر دو وضع شود، و در وضع قوانین، رعایت منافع معنوی هم بشود، (زیرا سعادت مادی و معنوی بشر، مانند دو بال مرغ است، که در پروازش بهر دو محتاج است، اگر کمالات معنوی از قبیل فضائل اخلاقی در بشر نباشد، و در نتیجه عمل افراد صالح نگردد، مرغی میماند که میخواهد با یک بال پرواز کند) چون همه میدانیم که این فضائل اخلاقی است، که راستی، و درستی، و وفای بعهده، و خیر خواهی، و صدها عمل صالح دیگر درست می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۸۰:

و از آنجائیکه قوانین، و احکامیکه برای نظام اجتماع وضع میشود، احکامی است اعتباری، و غیر حقیقی، و به تنهایی اثر خود را نمی بخشد (چون طبع سرکش و آزادی طلب بشر، همواره میخواهد از قید قانون بگریزد)، لذا برای اینکه تاءثیر این قوانین تکمیل شود، باحکام دیگری جزائی نیازمند میشود، تا از حریم آن قوانین حمایت، و محافظت کند، و نگذارد یکدسته بوالهوس از آن تعدی نموده، دسته ای دیگر در آن سهل انگاری و بی اعتنائی کنند.

و بهمین جهت می بینیم هر قدر حکومت (حال، هر حکومتی که باشد) بر اجراء مقررات جزائی قویتر باشد، اجتماع در سیر خود کمتر متوقف میشود، و افراد کمتر از مسیر خود منحرک و گمراه گشته، و کمتر از مقصد باز میمانند.

و بر خلاف، هر چه حکومت ضعیف تر باشد، هرج و مرج در داخل اجتماع بیشتر شده، و جامعه از مسیر خود منحرف و منحرف تر میشود، پس بهمین جهت یکی از تعلیماتی که لازم است در اجتماع تثبیت شود، تلقین و تذکر احکام جزائی است، تا اینکه همه بدانند: در صورت تخلف از قانون بچه مجازات ها گرفتار می شوند، و نیز ایجاد ایمان بقوانین در افراد است، و نیز یکی دیگر این است که با ندانم کاریها، و قانون شکنی ها، و رشوه گیریها، امید تخلص از حکم جزاء را در دلها راه ندهند، و شدیداً از این امید جلوگیری کنند.

باز بهمین جهت بود که دنیا علیه کیش مسیحیت قیام کرد، و آنرا غیر قابل قبول دانست، برای اینکه در این کیش بمردم میگویند: که حضرت مسیح خود را بر بالای دار فدا، و عوض گناهان مردم قرار داد، و این را بمردم تلقین کردند، که اگر بیائید، و با نمایندگان او صحبت کنید، و از او خواهش کنید، تا شما را از عذاب روز قیامت برهاند، آن نماینده این وساطت را برایتان خواهد کرد، و معلوم است که چنین دینی اساس بشریت را منهدم می کند، و تمدن بشر را با سیر قهقری به توحش مبدل میسازد.

همچنانکه میگویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند، و این نیست مگر بخاطر اینکه، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می زنند، و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می کنند، و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند، بخلاف دیگران، که از خارج چیزی و تعلیماتی در افکارشان وارد نگشته، بهمان سادگی فطرت، و غریزه خدادادی خود باقی مانده اند و احکام فطرت خود را با تعلیماتی که احکام فطری دیگر آنرا باطل کرده، باطل نمی کنند و بطور قطع حکم می

کنند باینکه تخلف از هر قانونی که مقتضای انسانیت، و مدینه فاضله بشریت است، قبیح و ناپسند است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۸۱

و ای بسا که جمعی از اهل بحث، مسئله شفاعت اسلام را هم، از ترس اینکه با همین قانون شکنی های زشت تطبیق نشود، تاءویل نموده، و برایش معنائی کرده اند، که هیچ ربطی بشفاعت ندارد، و حال آنکه مسئله شفاعت، هم صریح قرآن است، و هم روایات وارده درباره آن متواتر است.

و بجان خودم، نه اسلام شفاعت بآن معنائی که آقایان کرده اند که گفتیم هیچ ربطی بشفاعت ندارد اثبات کرده، و نه آن شفاعتی را که با قانون شکنی یعنی یک مسئله مسخره و زشت منطبق میشود، قبول دارد.

اینجاست که یک دانشمند که میخواهد در معارف دینی اسلامی بحث کند، و آنچه اسلام تشریح کرده، با هیکل اجتماع صالح، و مدینه فاضله تطبیق نماید، باید تمامی اصول و قوانین منطبقه بر اجتماع را بر رویهم حساب کند و نیز بداند که چگونه باید آنها را با اجتماع تطبیق کرد، و در خصوص مسئله شفاعت بدست آورد: که اولاً شفاعت در اسلام بچه معنا است؟ و ثانیاً این شفاعتی که وعده اش را داده اند، در چه مکان و زمانی صورت می گیرد؟ و ثالثاً چه موقعیتی در میان سایر معارف اسلامی دارد؟

که اگر این طریقه را رعایت کند، می فهمد که اولاً آن شفاعتی که قرآن اثباتش کرده، این است که مؤمنین یعنی دارندگان دینی مرضی، در روز قیامت جاویدان در آتش دوزخ نمیانند، البته همانطور که گفتیم، بشرطی که پروردگار خود را با داشتن ایمان مرضی، و دین حق دیدار نموده باشد، پس این وعده ای که قرآن داده مشروط است، نه مطلق، (پس هیچکس نیست که یقین داشته باشد که گناهانش با شفاعت آمرزیده میشود، و نمی تواند چنین یقینی پیدا کند).

علاوه بر این، قرآن کریم ناطق باین معنا است: که هر کسی نمیتواند این دو شرط را در خود حفظ کند، چون باقی نگهداشتن ایمان بسیار سخت است، و بقای آن از جهت گناهان، و مخصوصاً گناهان کبیره، و باز مخصوصاً تکرار و ادامه گناهان، در خطری عظیم است، آری ایمان آدمی دائماً در لبه پرتگاه قرار دارد، چون منافیات آن دائماً آنرا تهدید بنابودی می کند.

و چون چنین است، پس یک فرد مسلمان دائماً ترس این را دارد، که مبدا گرانمایه ترین سرمایه نجات خود را از دست بدهد، و این امید هم دارد، که بتواند با توبه و جبران مافات آن را حفظ کند، پس چنین کسی دائماً در میان خوف و رجاء قرار دارد، و خدای خود را، هم از ترس می پرستد، و هم بامید، و در نتیجه در زندگیش هم در حالت اعتدال، میان نومییدی، که منشاء خمودیها است، و میان اطمینان بشفاعت، که کوتاهیها و کسالتها است، زندگی می کند، نه بکلی نومیید است، و نه بکلی مطمئن، نه گرفتار آثار سوء آن نومییدی است، و نه گرفتار آثار سوء این اطمینان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۸۲

و ثانیاً می فهمد، که اسلام قوانینی اجتماعی قرار داده، که هم جنبه مادیات بشر را تاءمین می کند، و هم جنبه معنویات او را، بطوریکه این قوانین، تمامی حرکات و سکنات فرد و اجتماع را فرا گرفته، و برای هر یک از مواد آن قوانین، کیفر و پاداشی مناسب با آن مقرر کرده، اگر آن گناه مربوط بحقوق خلق است، دیاتی، و اگر مربوط بحقوق دینی و الهی است، حدودی و (تعزیرهای) معلوم کرده، تا آنجا که یک فرد را بکلی از مزایای اجتماعی محروم نموده، سزاوار ملامت و مذمت و تقبیح دانسته است.

و باز برای حفظ این احکام، حکومتی تاءسیس کرده، و اولی الامر معین نموده، و از آنهم گذشته، تمامی افراد را بر یکدگر مسلط نموده، و حق حاکمیت داده، تا یک فرد (هر چند از طبقه پائین اجتماع باشد)، بتواند فرد دیگری را (هر چند که از طبقات بالای اجتماع باشد)، امر بمعروف و نهی از منکر کند.

و سپس این تسلط را با دمیدن روح دعوت دینی، زنده نگه داشته است، چون دعوت دینی که وظیفه علمای امت است، متضمن انذار و تبشیرهای بعقاب و ثواب در آخرت است، و باین ترتیب اساس تربیت جامعه را بر پایه تلقین معارف مبدء و معاد بنا نهاده.



این است آنچه که هدف همت اسلام از تعلیمات دینی است، خاتم پیامبران آنرا آورد، و هم در عهد خود آنجناب، و هم بعد از آنجناب تجربه شد، و خود آن حضرت آنرا در مدت نبوتش پیاده کرد، و حتی یک نقطه ضعف در آن دیده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتی بآن احکام عمل شد، چیزیکه هست بعد از آن مدت بازیچه دست زمامداران غاصب بنی امیه، و پیروان ایشان قرار گرفت، و با استبداد خود، و بازی گری با احکام دین، و ابطال حدود الهی، و سیاست دینی، دین مبین اسلام را از رونق انداختند، تا کار بجائی رسید که همه میدانیم، تمامی آزادی‌ها که اسلام آورده بود از بین رفت، و یک تمدن غربی جای گزین تمدن واقعی اسلامی شد، و از دین اسلام در بین مسلمانان چیزی باقی نماند، مگر بقدر آن رطوبتی که پس از خالی کردن کاسه آب در آن میماند.

و همین ضعف واضح که در سیاست دین پیدا شد، و این ارتجاع و عقب گردی که مسلمانان کردند، باعث شد از نظر فضائل و فواصل تنزل نموده، بانحطاط اخلاقی و عملی گرفتار شوند، و یکسره در منجلاب لهو و لعب و شهوات و کارهای زشت فرو روند، و در نتیجه تمام قرق‌های اسلام شکسته شد، و گناہانی در بینشان پدید آمد، که حتی بی دینان هم از آن شرم دارند. این بود علت انحطاط، نه بعضی از معارف دینی، که بغیر از سعادت انسان در زندگی دنیا و آخرتش اثری ندارد، خداوند همه مسلمانان را بعمل باحکام، و معارف این دین حنیف یاری دهد.

و آن آماری هم که نام بردند، (بفرضی که درست باشد)، از جمعیت متدینی گرفته اند، که سرپرست نداشته اند، و در تحت سیطره حکومتی که معارف و احکام دین را موبمو در آنان اجراء کند نبوده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۸۳ پس در حقیقت آماری که گرفته شده، از یک جمعیت بی دین گرفته اند، بی دینی که نام دین بر سر دارند، بخلاف آن جمعیت بی دینی که تعلیم و تربیت اجتماعی غیر دینی را با ضامن اجراء داشته اند، یعنی سرپرستی داشته اند، که قوانین اجتماعی را موبمو در آنان اجراء کرده، و صلاح اجتماعی آنانرا حفظ نموده، پس این آمارگیری هیچ دلالتی بر مقصود آنان ندارد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۸۴

آیات ۴۹-۶۱ بقره

وَ إِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَ كُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَ كُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ (۴۹) وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (۵۰) وَ إِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ (۵۱) ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۵۲) وَ إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۵۳) وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ يَقَوْمِ إِن كُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۵۴) وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لِمَنْ نُؤْمِنُ لِمَنْ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (۵۵) ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِّن بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۵۶) وَ ظَلَلْنَا عَلَيْكُمْ الْغَمَامَ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِن كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۵۷) وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَ قُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ وَ سَنُرِيدُ الْمُحْسِنِينَ (۵۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۸۵: فَيَدُلُّ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا - غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (۵۹) وَ إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۶۰) وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبت الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَ فَنَائِهَا وَ فُومِهَا وَ عَدَسَتَهَا وَ بَصَلَهَا قَالَ أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَ ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَ الْمَسْكَنَةَ وَ بَاءَ وَ بَعْضَ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِبَايَةِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ (۶۱)

ترجمه آیات



چون از فرعونیان نجاتتان دادیم که بدترین شکنجه‌ها را بشما میدادند و آن این بود که پسرانتان را سر می‌بریدند و زنانتان را زنده نگه میداشتند و در این کارها بلائی بزرگ از پروردگار شما بود (۴۹) و چون دریا را برای شما بشکافتیم و نجاتتان دادیم و فرعونیان را در جلو چشم شما غرق کردیم (۵۰) و چون با موسی چهل شب وعده کردیم، و پس از او گوساله پرستیدید و ستمکار بودید (۵۱) آنگاه از شما در گذشتیم شاید سپاس بدارید (۵۲) و آن کتاب و فرمان بموسی دادیم شاید هدایت یابید (۵۳) و موسی بقوم خود گفت: ای قوم شما با گوساله پرستی بخود ستم کردید، پس بسوی خالق خود باز آئید و یکدگر را بکشید که این نزد خالقتان برای شما بهتر است پس خدا بر شما بیخشید که او بخشنده و رحیم است (۵۴) و چون گفتید: ای موسی ترا باور نکنیم تا خدا را آشکار بینیم در نتیجه صاعقه شما را بگرفت در حالیکه خود تماشا می‌کردید (۵۵) آنگاه شما را از پس مرگتان زنده کردیم شاید سپاس بدارید (۵۶) و ابر را سایبان شما کردیم و ترنجبین و مرغ بریان برای شما فرستادیم و گفتیم از چیزهای پاکیزه که روزیتان کرده ایم بخورید، و این نیاکان شما بما ستم نکردند بلکه بخودشان ستم می‌کردند (۵۷) و چون گفتیم باین شهر در آئید و از هر جای آن خواستید بفروانی بخورید و از این در سجده کنان درون روید و بگوئید: گناهان ما را فرو ریز تا گناهان شما را بیامرزیم و نیکوکاران را فزونی دهیم (۵۸) و کسانی که ستم کردند سخنی جز آنچه دستور داشتند بگفتند و بر آنها که ستم کردند بخاطر کارهای ناروا که همی کردند از آسمان عذابی نازل کردیم (۵۹) و چون موسی برای قوم خویش آب همی خواست گفتیم عصای خود باین سنگ بزن تا دوازده چشمه از آن بشکافد که هر گروهی آبخور خویش بدانست روزی خدا را بخورید و بنوشید و در زمین به تباہکاری سر مکشید (۶۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۲۸۶:

و چون گفتید ای موسی ما بیک خوراک نمی‌توانیم بسازیم پروردگار خویش را بخوان تا از آنچه زمین همی رویاند از سبزی و خیار و سیر و عدس و پیازش برای ما بیرون آورد، گفت چگونه پست تر را با بهتر عوض می‌کنید بشهر فرود آئید تا این چیزها که خواستید بیابید و ذلت و مسکنت بر آنان مقرر شد و بغضب خدا مبتلا شدند زیرا آیه‌های خدا را انکار همی کردند و پیامبران را بناروا همی کشتند زیرا نافرمان شده بودند و تعدی همی کردند

توضیح و بیان آیات مربوط به بنی اسرائیل

بیان آیات

((و یستحیون نسائکم)) الخ، یعنی زنان شما را نمی‌کشتند، و برای خدمتگذاری و کلفتی خود زنده نگه میداشتند، و آنانرا مانند پسران شما نمی‌کشتند، پس کلمه (استحیاء) بمعنای طلب حیا است، ممکن هم هست معنای آن این باشد که با زنان شما کارهایی می‌کردند، که حیا و شرم از ایشان برود، و معنای (یسومونکم)... ((تکلیف می‌کنند شما را یا میرنجانند شما را بعذاب سخت)) می‌باشد.

((و اذ فرقنا بکم... کلمه فرق بمعنای تفرقه است، که در مقابل جمع بکار می‌رود، همچنانکه کلمه (فصل) در مقابل وصل است، و (فرق در دریا) بمعنای ایجاد شکافی در آنست، و حرف (با) در کلمه (بکم) بای سببیت، و یا ملابسه است، که اگر سببیت باشد، معنایش این میشود: که ما دریا را بخاطر نجات شما باز کردیم، و اگر ملابسه باشد، معنا این میشود: که ما دریا را برای مباشرت شما در دخول دریا، شکافتیم، و باز کردیم.

و اذ واعدنا موسی اربعین لیلۀ خدایتعالی داستان میقات چهل روزه موسی را در سوره اعراف نقل کرده، آنجا که می‌فرماید: ((و اذ واعدنا موسی ثلاثین لیلۀ، و اءتمناها بعشر، فتم میقات ربه اربعین لیلۀ))، (ما با موسی سی شب قرار گذاشتیم، و سپس آنرا چهل شب تمام کردیم)، پس اگر در آیه مورد بحث از همان اول می‌فرماید چهل شب قرار گذاشتیم، یا از باب تغلیب است، و یا آنکه ده روزه آخری بیک قراردادی دیگر قرار شده، پس چهل شب مجموع دو قرارداد است، همچنانکه روایات نیز این را می‌گوید.

((فتوبوا الی بارئکم... کلمه (باری) از اسماء حسناى خداست، همچنانکه در آیه: ((هو الله، الخالق الباری، المصور، له الاسماء

الحسنی، او، الله))، (و خالق، و باری، و مصور، است و او دارای اسماء حسنی است)، آنرا یکی از اسماء نامبرده شمرده است، و این اسم در قرآن کریم در سه جا آمده، که دو تای آنها در همین آیه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۸۷

و اگر از میان همه اسماء حسنی که بمعنایش با این مورد مناسبند نام (باری) در این آیه اختصاص بدگر یافته، شاید علتش این بوده باشد، که این کلمه قریب المعنای با کلمه خالق و موجد است، که از ماده (ب ر ء) اشتقاق یافته، وقتی میگوئی: (برء بیرء برائا) بمعنایش این است که فلانی فلان چیز را جدا کرد، و خدایتعالی از این رو باری است، که خلقت یا خلق را از عدم جدا می کند، و یا انسان را از زمین جدا می کند، پس کانه فرموده: (این توبه شما که یکدیگر کشی باشد، هر چند سخت ترین اوامر خدا است، اما خدائیکه شما را باین نابود کردن امر کرده، همان کسی است که شما را هستی داده، از عدم در آورده، آنروز خیر شما را در هستی دادن بشما دید، و لذا ایجادتان کرد، امروز خیرتان را در این می بیند، که یکدیگر را بکشید، و چگونه خیرخواه شما نیست؟ با اینکه شما را آفرید؟ پس انتخاب کلمه (باری)، و اضافه کردن آن بضمیر (کم شما)، در جمله (بارئکم)، برای اشعار بخصوصیت است، تا محبت خود را در دلهاشان برانگیزد.

((ذلکم خیر لکم عند بارئکم ظاهر آیه شریفه و ما قبل آن این است که این خطابها و انواع تعدیها و گناهانی که از بنی اسرائیل در این آیات شمرده، همه آنها بهمه بنی اسرائیل نسبت داده شده، با اینکه میدانیم آن گناهان از بعضی از ایشان سر زده، و این برای آنست که بنی اسرائیل جامعه ای بودند، که قومیت در آنها شدید بود، چون یک تن بودند، در نتیجه اگر عملی از بعضی سر می زد، همه بدان راضی میشدند، و عمل بعضی را بهمه نسبت میدادند، و گرنه همه بنی اسرائیل گوساله پرستیدند، و همه آنان پیغمبران خدا را نکشتند، و همچنین سایر گناهان را همگی مرتکب نشدند، و بنابراین پس جمله: ((و اقتلوا انفسکم))، هم قطعا خطاب بهمه نیست، بلکه منظور آنهاست که گوساله پرستیدند، همچنانکه آیه: ((انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل))، (شما با گوساله پرستی خود بخویشتن ستم کردید)، نیز بر این معنا دلالت دارد، و جمله ((ذلکم خیر لکم عند بارئکم))، الخ تتمه ای از حکایت کلام موسی علیه السلام است، و این خود روشن است.

و جمله (فتاب علیکم) الخ، دلالت دارد بر اینکه بعد از آن کشتار، توبه شان قبول شده، و در روایات هم آمده: که توبه ایشان قبل از کشته شدن همه مجرمین نازل شد.

از اینجا می فهمیم، که امر بیکدیگر کشی، امری امتحانی بوده، نظیر امر بکشتن ابراهیم اسماعیل، فرزند خود را، که قبل از کشته شدن اسماعیل خطاب آمد: ((یا ابراهیم قد صدقت الرویا))، (ای ابراهیم تو دستوری را که در خواب گرفته بودی، انجام دادی). در داستان موسی علیه السلام هم آن جناب فرمان داده بود که: (بسوی آفرید گارتان توبه ببرید، و یکدیگر را بکشید که این در نزد باری است، شما، برایتان بهتر است)، خدای سبحان هم همین فرمان او را امضاء کرد، و کشتن بعض را کشتن کل بحساب آورده، توبه را بر آنان نازل کرد، (فتاب علیکم) الخ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۸۸

رجزا من السماء رجز بمعنای عذابست.

((و لا تعثوا)) الخ، کلمه عیث، و عثی، هر دو بمعنای شدیدترین فساد است.

((و قنائها و فومها)) الخ، قناء خیار، و فوم سیر، و یا گندم است.

((و بائوا بغضب)) یعنی برگشتند.

((ذلک بائهم كانوا یكفرون)) الخ، این جمله تعلیل مطالب قبل است.

((ذلک بما عصوا)) الخ، این نیز تعلیل آن تعلیل است، در نتیجه نافرمانی و مداومت آنان در تجاوز، علت کفرشان بآیات خدا و پیغمبر کشی شد، همچنانکه در جای دیگر عاقبت نافرمانی را کفر دانسته، و فرموده: ((ثم کان عاقبه الذین اساءوا السوآی، ان کذبوا بآیات الله، و كانوا بها یستهزئون))، (پس عاقبت آنها که بدی می کردند، این شد که بآیات خدا تکذیب نموده آنها را استهزاء

کنند)، و در تعلیل دوم که تعلیل بمعصیت است، وجهی است که در بحث بعدی خواهد آمد انشاءالله تعالی.

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی، در ذیل آیه ((وواعدنا موسی اربعین لیلۃ))، از امام ابی جعفر (ع) روایت آورده که فرمود: (در علم و تقدیر خدا گذشته بود، که موسی سی روز در میقات باشد، ولکن از خدا بدائی حاصل شد، و ده روز بر آن اضافه کرد، و در نتیجه میقات اولی و دومی چهل روز تمام شد.

مؤلف: این روایت بیان قبلی ما را که گفتیم: چهل روز مجموع دو میقات است، تأیید می کند.

و در در منثور است، که علی (ع) در ذیل آیه: ((و اذ قال موسی لقومه یا قوم انکم ظلمتم انفسکم)) الخ، فرمود: بنی اسرائیل از موسی (ع) پرسیدند: توبه ما چیست؟ فرمود: بجان هم بیفتید، و یکدگر را بکشید، پس بنی اسرائیل کاردها برداشته، برادر برادر خود را، و پدر فرزند خود را بکشت، و باکی نکرد از اینکه چه کسی در جلو کارش می آید، تا هفتاد هزار نفر کشته شد، پس خدایتعالی بموسی وحی کرد: بایشان دستور ده: دست از کشتار بردارند، که خدا هم کشته ها را آمرزید، و هم از زنده ها درگذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۸۹

و در تفسیر قمی از معصوم نقل شده که فرمود: وقتی موسی از میانه قوم بسوی میقات بیرون شد، و پس از انجام میقات میانه قوم برگشت، و دید که گوساله پرست شده اند، بایشان گفت: ای قوم شما بخود ظلم کردید، که گوساله پرستیدید، اینک باید که توبه بدرگاه آفریدگار خود برید، پس بکشتار یکدگر پردازید، که این بهترین راه توبه شما نزد پروردگار شما است، پرسیدند: چطور خود را بکشیم؟ فرمود: صبح همگی با کارد یا آهن در بیت المقدس حاضر شوید، همینکه من بمنبر بنی اسرائیل بالا رفتم، روی خود را بپوشانید، که کسی کسی را نشناسد، آنگاه بجان هم بیفتید، و یکدگر را بکشید.

فردای آنروز هفتاد هزار نفر از آنها که گوساله پرستیدند، در بیت المقدس جمع شدند، همینکه نماز موسی و ایشان تمام شد، موسی بمنبر رفت، و مردم بجان هم افتادند، تا آنکه جبرئیل نازل شد، و گفت: بایشان فرمان بده: دست از کشتن بردارند، که خدا توبه شان را پذیرفت، چون دست برداشتند، دیدند ده هزار نفرشان کشته شده، و آیه: ((ذلکم خیر لکم عند بارئکم، فتاب علیکم، انه هو التواب الرحیم))، راجع باین داستان نازل شده. مؤلف: این روایت بطوریکه ملاحظه می فرمائید دلالت دارد بر اینکه جمله: ((ذلکم خیر لکم، عند بارئکم))، هم سخن موسی بوده، و هم وحی خدا، معلوم میشود اول موسی آن فرمان را داده، و بعد خدا هم آنرا امضاء کرده است، و در حقیقت کشف کرده است، از اینکه این فرمان فرمانی تمام بوده، نه ناقص، چون از ظاهر امر برمی آید که ناقص بوده باشد، زیرا می فهماند موسی کشته شدن همه را خیر آنان دانسته، در حالیکه همه کشته نشدند، لذا خدای سبحان آن مقدار قتلی را که واقع شده، همان خیری معرفی کرده که موسی (ع) گفته بود، و این مطلب در سابق هم گذشت.

و نیز در تفسیر قمی در ذیل جمله: ((و ظللنا علیکم الغمام، و انزلنا علیکم)) الخ، فرموده: وقتی موسی بنی اسرائیل را از دریا عبور داد، در بیابانی وارد شدند، بموسی گفتند: ای موسی! تو ما را در این بیابان خواهی کشت، برای اینکه ما را از آبادی به بیابانی آورده ای، که نه سایه ایست، نه درختی، و نه آبی، و روزها ابری از کرانه افق برمیخاست، و بر بالای سر آنان می ایستاد، و سایه می انداخت، تا گرمای آفتاب ناراحتشان نکند، و در شب، من بر آنها نازل میشد، و روی گیاهان و بوته ها و سنگها می نشست، و ایشان میخوردند، و آخر شب مرغ بریان بر آنها نازل میشد، و داخل سفره هاشان می افتاد.

و چون میخوردند و سیر می شدند، و دنبالش آب مینوشیدند، آن مرغها دوباره پرواز می کردند، و می رفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۰

و سنگی با موسی بود، که همه روزه آن را در وسط لشکر می گذاشت، و آنگاه با عصای خود بآن می زد، دوازده چشمه از آن میجوشید، و هر چشمه بطرف تیره ای از بنی اسرائیل که دوازده تیره بودند، روان میشد.

و در کافی در ذیل جمله ((و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون))، از حضرت ابی الحسن ماضی موسی بن جعفر (ع) روایت کرده، که فرمود: خدا عزیزتر و منیع تر از آنست که کسی باو ظلم کند، و یا نسبت ظلم بخود دهد، و لکن خودش را با ما قاطی کرده، و ظلم ما را ظلم خود حساب کرده، و ولایت ما را ولایت خود دانسته، و در این باره قرآنی (آیه ای از قرآن) بر پیغمبرش نازل کرده، که ((و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون))، راوی میگوید: عرضه داشتم: این فرمایش شما معنای ظاهر قرآن (تزیل) است، یا معنای باطن آن (تاءویل) است؟ فرمود: (تزیل) است.

مؤلف: قریب باین معنا از امام باقر (ع) نیز روایت شده، و کلمه (یظلم) در جمله: ((اعز و امنع من ان یظلم))، صیغه مجهول است، و میخواهد جمله ((و ما ظلمونا)) را تفسیر کند، و جمله (و یا نسبت ظلم بخود دهد) صیغه معلوم است. و اینکه فرمود: (ولکن خودش را با ما قاطی کرده)، معنایش این است که اگر فرموده: (بما)، و نفرموده: (بمن ظلم نکردند)، از این باب است که ما انبیاء و اوصیاء و امامان را از خودش دانسته.

و اینکه فرموده: (بله، این تزیل است) وجهش این است که نفی در اینگونه موارد در جائی صحیح است که اثباتش هم صحیح باشد، و یا حداقل کسی صحت اثبات آنرا توهم بکند، هیچوقت نمیگوئیم (دیوار نمی بیند و ظلم نمی کند)، مگر آنکه نکته ای ایجاب کرده باشد، و خدای سبحان اجل از آنست که در کلام مجیدش توهم مظلومیت را برای خود اثبات کند، و یا وقوع چنین چیزی را جائز و ممکن بداند، پس اگر فرموده: (بما ظلم نکردند)، نکته این نفی همان قاطی کردنی است که امام فرمود، چون رسم است بزرگان همواره خدمتکاران و اعوان خود را با خود قاطی کرده، و در سخن گفتن کلمه (ما) را بکار می برند.

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله ((ذلک بانهم یکفرون بآیات الله))، از امام صادق (ع) روایت کرده، که آنجناب قرائت کردند: ((ذلک بانهم كانوا یکفرون بآیات الله، و یقتلون النبین بغیر الحق، ذلک بما عصوا و كانوا یعتدون))، و سپس فرمودند: بخدا سوگند انبیاء را با دست خود نزدند، و با شمشیرهای خود نکشتند، و لکن سخنان ایشانرا شنیدند، و در نزد ناهلان، آنرا فاش کردند، در نتیجه دشمن ایشانرا گرفت، و کشت، پس مردم کاری کردند که انبیاء هم کشته شدند، و هم تجاوز شدند، و هم گرفتار مصائب گشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۱

مؤلف: در کافی نظیر این روایت آمده، و شاید امام (ع) این معنا را از جمله: ((ذلک بما عصوا و كانوا یعتدون))، استفاده کرده، چون معنا ندارد قتل و مخصوصاً قتل انبیاء و کفر بآیات خدا را به معصیت تعلیل کنند، بلکه امر بعکس است، چون شدت و اهمیت از اینطرف است، و لکن عصیان بمعنای نپوشیدن اسرار، و حفظ نکردن آن، میتواند علت کشتن انبیاء واقع شود، و این را با آن تعلیل کنند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۲

آیه ۶۲ بقره

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّانَ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۶۲)

ترجمه آیه

بدرستی کسانی که مؤمنند و کسانی که یهودی و نصرانی و صابئی هستند هر کدام بخدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند پاداش آنها پیش پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند (۶۲)

ایمان ظاهری و ایمان واقعی

بیان آیه

در این آیه مسئله ایمان تکرار شده، و منظور از ایمان دومی بطوریکه از سیاق استفاده میشود، حقیقت ایمان است، و این تکرار می

فهماند: که مراد از ((الذین آمنوا))، در ابتدای کسانی هستند که ایمان ظاهری دارند، و باین نام و باین سمت شناخته شده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۳

بنابراین معنای آیه این میشود: (این نامها و نامگذاریها که دارید، از قبیل مؤمنین، یهودیان، مسیحیان، صابئیان، اینها نزد خدا هیچ ارزشی ندارد، نه شما را مستحق پاداشی می کند، و نه از عذاب او ایمن میسازد).

همچنانکه یهود و نصاری بنا بحکایت قرآن می گفته اند: ((لن یدخل الجنة، الا من کان هودا او نصاری))، (داخل بهشت نمیشود، مگر کسی که (بخیال ما یهودیان) یهودی باشد، و یا کسیکه (بزعم ما مسیحیان) نصاری باشد)، بلکه تنها ملاک کار، و سبب احترام، و سعادت، حقیقت ایمان بخدا و روز جزاء است، و نیز عمل صالح است.

و بهمین جهت در آیه شریفه نفرمود: ((من آمن منهم))، (هر کس از ایشان ایمان بیاورد)، یعنی ضمیری بموصول (الذین) برنگرداند، با اینکه در صله برگرداندن ضمیر بموصول لازم بود، تا آن فائده موهومی را که این طوائف برای نامگذاریهای خود خیال می کردند، تقریر نکرده باشد، چون اگر ضمیر برمی گرداند، نظم کلام، این تقریر و امضاء را می رسانید.

و این مطلب در آیات قرآن کریم مکرر آمده، که سعادت و کرامت هر کسی دائر مدار و وابسته بعبودیت است، نه بنام گذاری، پس هیچ یک از این نامها سودی برای صاحبش ندارد، و هیچ وصفی از اوصاف کمال، برای صاحبش باقی نمی ماند، و او را سود نمی بخشد، مگر با لزوم عبودیت. و حتی این نامگذاریها، انبیاء را هم سود نمیدهد، تا چه رسد پائین تر از آنان همچنانکه می بینیم: خدایتعالی در عین اینکه انبیاء خود را با بهترین اوصاف می ستاید مع ذلک درباره آنان می فرماید: ((و لو اشرکوا، لحبط عنهم ما کانوا یعملون))، (انبیاء هم اگر شرک بورزند، اعمالی که کرده اند بی اجر میشود).

و در خصوص اصحاب پیامبر اسلام، و کسانی که به وی ایمان آوردند، با آنکه در جای دیگر از عظمت شائن و علو قدرشان سخن گفته، می فرماید: ((وعدالله الذین آمنوا، و عملوا الصالحات منهم: مغفرة و اجرا عظیما))، (خدا به بعضی از کسانی که ایمان آورده، و عمل صالح کرده اند، وعده مغفرت و اجر عظیم داده است)، که کلمه (منهم)، وعده نامبرده را مختص به بعضی از ایشان کرده، نه همه آنان.

و نیز درباره دیگران که آیات خدا بسویشان آمده، فرموده: ((و لو شئنا لرفعناه بها، ولکنه اخلد الی الارض، و اتبع هویه))، (و اگر میخواستیم او را با آیات خود بلند می کردیم، ولی او بزمین گرائید، و از هوای خود پیروی کرد)، و از این قبیل آیات دیگریکه تصریح دارد: بر اینکه کرامت و سعادت مربوط بحقیقت است، نه بظاهر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۴

بحث روایتی

در در المنثور است که: از سلمان فارسی روایت شده، که گفت: از رسول خدا (ص) از اهل دینی که من از آنان بودم (یعنی مسیحیان) پرسیدم، رسول خدا (ص) شمه ای از نماز و عبادت آنان بگفت، و این آیه نازل شد: ((ان الذین آمنوا و الذین هادوا)) الخ.

مؤلف: در روایات دیگری بچند طریق نیز آمده: که آیه شریفه درباره مردم مسلمان (ایرانیان) نازل شد.

و در معانی الاخبار، از ابن فضال روایت کرده که گفت: از حضرت رضا (ع) پرسیدم: چرا نصاری را نصاری نامیدند؟ فرمود: چون ایشان از اهل قریه ای بودند، بنام ناصره، که یکی از قراء شام است، که مریم و عیسی بعد از مراجعت از مصر، در آن قریه منزل کردند.

مؤلف: در این روایت بحثی است که انشاءالله تعالی در تفسیر سوره آل عمران، در ضمن داستانهای عیسی (ع) متعرض آن میشویم.

و در روایت آمده که یهود بدان جهت یهود نامیده شده اند، که از فرزندان یهودا، پسر یعقوبند.

و در تفسیر قمی آمده: که امام فرمود: صابئی ها قومی جداگانه اند، نه مجوسند، و نه یهود، و نه نصاری، و نه مسلمان، آنها ستارگان و کواکب را می پرستند.

مؤلف: این همان وثیت است، چیزیکه هست پرستش و ثن و بت، منحصر در ایشان نیست، و غیر از صابئین کسانی دیگر نیز بت پرست هستند، تنها چیزیکه صابئین بدان اختصاص دارند، این استکه علاوه بر پرستش بت، آنها کواکب را نیز می پرستند. بحث تاریخی (درباره صابئین)

ابوریحان بیرونی در کتاب آثار باقیه خود، چنین می نویسد: اولین کسی که در تاریخ از ایشان، یعنی مدعیان نبوت، نامشان آمده، یوزاسف است، که بعد از یکسال از سلطنت طهمورث، در سرزمین هند ظهور کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۵ و دستور فارسی نویسی را بیاورد، و مردم را بکیش صابئیان دعوت کرد، و خلقی بسیار پیرویش کردند، سلاطین پیشدادی، و بعضی از کیانیها، که در بلخ توطن کرده بودند دو نیر، یعنی آفتاب و ماه را، و کلیات عناصر را، تعظیم و تقدیس می کردند، این بود تا آنکه وقت ظهور زردشت رسید، یعنی سی سال بعد از تاج گذاری بشتاسب، در آن ایام بقیه آن صابئی مذهب ها در حران بودند، و اصلا بنام شهرستان نامیده میشدند، یعنی بایشان می گفتند حرانیها. البته بعضی هم گفته اند: حرانی منسوب به هادان پسر ترخ، برادر ابراهیم (ع) است، زیرا او در بین رؤسای حرانیها متعصب تر بدین خود بود.

ولی ابن سنکلای نصرانی، در کتابیکه در رد صابئی ها نوشته، و آنرا از دروغها و باطیل پر کرده، حکایت می کند، که حرانیها می گفتند: ابراهیم از میان حرانیان بیرون رفت، برای اینکه در غلاف عورتش برص افتاده بود، و در مذهب حرانیها هر کس مبتلا به برص میشد نجس و پلید می بود، و بهمین جهت بود که ابراهیم ختنه کرد، و غلاف خود را برید، و آنگاه به بتخانه رفت، و از بتی صدائی شنید: که میگفت: ای ابراهیم برای خاطر تنها یک عیب از میان ما بیرون رفتی، و وقتی برگشتی با دو تا عیب آمدی، از میان ما بیرون شو، و دیگر حق نداری بسوی ما برگردی، ابراهیم از گفتار آن بت در خشم شد، و او را ریز ریز کرد، و از میان حرانیان بیرون شد، ولی چیزی نگذشت، که از کرده خود پشیمان شد، و خواست تا پسر خود را بعنوان پیشکشی برای ستاره مشتری قربانی کند، چون صابئی ها را عادت همین بود، که فرزندان خود را برای معبود خود قربان می کردند، و چون ستاره مشتری بدانست، که ابراهیم از در صدق توبه کرده، بجای پسرش قوچی فرستاد، تا آنرا قربانی کند.

عبدالمسیح بن اسحاق کندی، در جوابی که از کتاب عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشته، حکایت می کند: که حرانیان معروفند به قربانی دادن از جنس بشر، و لکن امروز نمیتوانند این عمل را علنا انجام دهند، ولی ما از این طائفه جز این سراغ نداریم، که مردمی یکتا پرستند، و خدایتعالی را از هر کار زشتی منزه میدانند، و او را همواره با سلب وصف می کنند، نه با ایجاب.

باین معنا که نمیگویند خدا عالم، و قادر، و وحی، و چه و چه است، بلکه میگویند: خدا محدود نیست، دیده نمیشود، ظلم نمیکند، و اگر اسماء حسنائی برای خدا قائلند، بعنوان مجاز قائلند، نه حقیقت، چون در نظر آنان، صفتی حقیقی وجود ندارد.

و نیز تدبیر بعضی نواحی عالم را بفلك و اجرام فلکی نسبت می دهند، و درباره فلك قائل بحیاء، و نطق، و شنوائی، و بینائی، هستند، و از جمله عقائد آنان این است که انوار را بطور کلی احترام می کنند، و از جمله آثار باستانی صابئین، گنبد بالای محرابی است که در مقصوره جامع دمشق قرار دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۶

این قبه نمازخانه صابئین بوده، یونانیها و رومیها هم بدین ایشان بوده اند، و بعدها این قبه و جامع بدست یهودیان افتاد، و آنجا را کنیسه خود کردند، و بعد مسیحیان بر یهودیان غالب شده، آنجا را کلیسای خود قرار دادند، تا آنکه اسلام آمد، و مردم دمشق مسلمان شدند، و آن بنا را مسجد خود کردند.

صابئی ها، هیکل ها، و بتنهائی بنامهای آفتاب، داشتند، که بنا بگفته ابو معشر بلخی در کتابش که درباره معابد روی زمین نوشته،



هر یک از آن بتها شکل خاصی داشته اند، مانند هیکل بعلبک، که بت آفتاب بوده، و هیکل قران که بت ماه بوده، و ساختمانش بشکل طیلسان (نوعی از لباس) کرده اند، و در نزدیکیش دهی است بنام سلمسین، که نام قدیمش صنم مسین (بت قمر) بوده، و نیز دهی دیگر است، بنام ترع عوز، یعنی دروازه زهره که میگویند: کعبه و بتهای آنجا نیز از آن صابئیها بوده، و بت پرستان آن ناحیه، از صابئین بوده اند، ولات، که یکی از بتهای کعبه است، بنام زحل است، و عزی که بتی دیگر بوده، بمعنای زهره است، و صابئین انبیاء بسیاری داشته اند که بیشترشان فلاسفه یونان بوده اند، مانند هرمس مصری، و اغناذیمون و والیس، و فیثاغورث، و باباسوار، جد مادری افلاطون، و امثال ایشان.

بعضی دیگر از طوائف صابئی ها، کسانی بوده اند که ماهی را حرام میدانسته اند از ترس اینکه مبادا کف باشد و نیز جوجه را، چون همیشه حالت بت دارد و نیز سیر را حرام میدانستند، برای اینکه صداع می آورد، و خون را میسوزاند، و یا منی را میسوزاند با اینکه قوام عالم بوجود منی است، باقلاء را هم حرام میدانستند، برای اینکه بذهن غلظت داده، فاسدش می کند، دیگر اینکه اولین باریکه باقلاء روئیده شد، در جمجمه یک انسان مرده روئیده شد.

و صابئین سه تا نماز واجب دارند، اول هشت رکعت در هنگام طلوع آفتاب.

و دوم پنج رکعت در هنگام عبور آفتاب از وسط آسمان، که همان هنگام ظهر است، و در هر رکعت از نمازهاشان سه سجده هست، البته این نماز واجب است، و گرنه در ساعت دوم از روز هم نمازی مستحبی دارند، و همچنین در ساعت نه از روز.

سوم نمازیست که در سه ساعت از شب گذشته میخوانند، و صابئی ها نماز را با طهارت و وضوء بجا می آورند، و از جنابت غسل می کنند، ولی ختنه را واجب نمیدانند، چون معتقدند: چنین دستوری نرسیده، و بیشتر احکامشان در مسئله ازدواج، و حدود، مانند احکام مسلمین است، و در مسئله مس میت، و امثال آن، احکامی نظیر احکام تورات دارند.

صابئی ها قربانیانی برای ستارگان، و بتها، و هیکلهای آنها دارند، و ذبیحه آنانرا باید کاهنان، و فاتنان ایشان سر ببرند، که از این عمل تفالی دارند و میگویند: کاهن باین وسیله میتواند جواب سئوالهای خود را بگیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۷

و علم بدستور العملهایی که ممکن است مقرب خدا باشد دست یابد، بعضی گفته اند: ادیسی که تورات او را اخنوخ نامیده، همان هرمس است، و بعضی گفته اند: او همان یوزاسف است.

و باز بعضی گفته اند: حرانیها در حقیقت صابئی نیستند، بلکه آن طائفه اند که در کتب بنام حنفاء و وثنی ها نامیده شده اند برای اینکه صابئی ها همان طائفه ای هستند که در میان اسباط و با آنان در ایام کورش در بابل قیام کردند، و در آن ایام، و ایام ارتطحت به بیت المقدس رفتند، و متمایل بکیش مجوس، و احکام دینی آنان شدند، و بدین بختنصر درآمدند، و مذهبی مرکب از مجوسیت، و یهودی گری، برای خود درست کردند، نظیر سامری های شام، و در این عصر بیشتر آنان در واسط، و سواد عراق، در ناحیه جعفر، و جامده، و دو نهر صله، زندگی می کنند، و خود را از دودمان انوش بن شیث، و مخالف حرانی ها میدانند، و مذهب حرانیها را عیب گوئی می کنند، و با آنها موافقت ندارند، مگر در مختصری از مسائل، حتی این حنفاء در هنگام نماز متوجه بقطب شمالی میشوند، و حال آنکه حرانیها، رو بقطب جنوب نماز میخوانند.

و بعضی از اهل کتاب پنداشته اند: که متوشلخ پسر غیر فرشته ای داشته، بنام صابی، و صابئین را بدین مناسبت صابئی نامیدند، و مردم قبل از آنکه ادیان و شرایع در بشر پیدا شود، و نیز قبل از خروج یوزاسف، در طرف شرقی زمین، در محلی بنام شمنان زندگی می کردند، و همه بت پرست بوده اند، و هم اکنون بقایائی از آنها در هند، و چین، و تغزغز، باقی مانده اند، که اهل خراسان آنانرا شمنان میگویند، و آثار باستانی آنها از بهارات، و اصنام، و فرخاراتشان، در مرز خراسان و هند باقی مانده.

اینها معتقدند: باینکه دهر قدیم است، و هر کس بمیرد روحش بکالبد شخصی دیگر منتقل میشود، و نیز معتقدند که فلک با همه موجوداتی که در جوف آنست، در حال افتادن در فضائی لایتناهی است، و چون در حال افتادن و سقوط است، حرکت دورانی

بخود می‌گیرد، چون هر چیزی که گرد باشد، وقتی از بالا سقوط کند حرکت دورانی بخود می‌گیرد، و نیز بعضی پنداشته اند که بعضی از ایشان قائل بحدوث عالم است، پنداشته اند: که یک میلیون سال از پیدایش عالم می‌گذرد، این بود عین عبارات ابوریحان، آن مقدار که مورد حاجت ما بود.

مؤلف: اینکه به بعضی از مفسرین نسبت داده که صابئی را بمذهبی مرکب از مجوسیت، و یهودیت، و مقداری از حرانیت، تفسیر کرده اند، بنظر با آیه مورد بحث سازگارتر است، برای اینکه در آیه شریفه سیاق سیاق شمردن ملتها، و اقوام دین دار است. البقره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۸

آیات ۶۳-۷۴ بقره

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۶۳) ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (۶۴) وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ الذِّينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (۶۵) فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (۶۶) وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (۶۷) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا- فَرِضٌ وَلَا- بَكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (۶۸) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النُّظُرِينَ (۶۹) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَ إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (۷۰) قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَ لَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا النَّنْ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (۷۱) وَ إِذِ قَاتَلْتُمُ نَفْسًا فَادَّرَأْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مَخْرُجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (۷۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۲۹۹ قُلْنَا اضْرِبُوهُ بِنَعِصِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۷۳) ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَ إِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّ فِيخُرْجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۷۴)

ترجمه آیات:

و چون از شما پیمان گرفتیم در حالیکه کوه را بالای سرتان برده بودیم که آن کتابیکه بشما داده ایم محکم بگیرید و مندرجات آنرا بخاطر آرید شاید پرهیزکاری کنید (۶۳) بعد از آن پیمان باز هم پشت کردید و اگر کرم و رحمت خدا شامل شما نبود از زیانکاران شده بودید (۶۴) آنها را که از شما در روز شنبه تعدی کردند بدانستید که ما بایشان گفتیم: بوزینگان مطرود شوید (۶۵) و این عذاب را مایه عبرت حاضران و آیندگان و پند پرهیزکاران کردیم (۶۶) و چون موسی بقوم خویش گفت: خدا بشما فرمان میدهد که گاوی را سر ببرید گفتند مگر ما را ریشخند می‌کنی؟ گفت از نادان بودن بخدا پناه می‌برم (۶۷) گفتند: برای ما پروردگار خویش بخوان تا بما روشن کند گاو چگونه گاوی است گفت: خدا گوید گاویست نه سالخورده و نه خردسال بلکه میانه این دو حال پس آنچه را فرمان یافته اید کار بندید (۶۸) گفتند: برای ما پروردگار خویش را بخوان تا برای ما روشن کند که رنگش چگونه است گفت خدا می‌گوید که آن گاوی است زرد پررنگ که بینندگان را شادمان می‌سازد (۶۹) گفتند برای ما پروردگار خویش را بخوان تا به ما روشن کند چگونه گاوی باشد که گاوان چنین بما مشتبه شده اند و اگر خدا بخواهد هدایت شویم (۷۰) گفت: خدا گوید که آن گاویست نه رام که زمین شخم زند و کشت آب دهد بلکه از کار برکنار است و نشاندار نیست گفتند حالا حق مطلب را گفتم پس گاو را سر بریدند در حالیکه هنوز میخواستند نکنند (۷۱) و چون کسی را کشته بودید و درباره او کشمکش می‌کردید و خدا آنچه را نهان میداشتید آشکار کرد (۷۲) گفتیم پاره ای از گاو را بکشته بزید خدا مردگان را چنین زنده می‌کند و نشانه های قدرت خویش بشما می‌نمایاند شاید تعقل کنید (۷۳) از پس این جریان دل‌هایتان سخت شد که چون سنگ یا سخت تر بود که بعضی سنگها جویها از آن بشکافد و بعضی آنها دو پاره شود و آب از آن بیرون آید و بعضی از آنها از ترس خدا فرود افتد و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست (۷۴)

برداشتن کوه بمنظور اکراه مردم نبوده

بیان آیات

و رفعنا فوقکم الطور... طور نام کوهی است، همچنانکه در آیه: ((و اذ نتقنا الجبل فوقهم، کانه ظله))، بجای نام آن، کلمه جبل کوه را آورده، و کلمه (نتق) بمعنای از ریشه کشیدن و بیرون کردن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۰

از سیاق آیه، که اول پیمان گرفتن را، و امر بقدردانی از دین را، ذکر نموده و در آخر آیه یادآوری آنچه در کتابست خاطر نشان کرده، و مسئله ریشه کن کردن کوه طور را در وسط این دو مسئله جای داده، بدون اینکه علت اینکار را بیان کند، بر می آید: که مسئله کندن کوه، برای ترساندن مردم بعظمت قدرت خدا است، نه برای اینکه ایشانرا مجبور بر عمل بکتاییکه داده شده اند بسازد، و گرنه اگر منظور اجبار بود، دیگر وجهی برای میثاق گرفتن نبود. پس اینکه بعضی گفته اند: (بلند کردن کوه، و آنرا بر سر مردم نگه داشتن، اگر بظاهرش باقی بگذاریم، آیتی معجزه بوده، که مردم را مجبور و مکره بر عمل می کرده، و این با آیه: ((لا اکراه فی الدین))، و آیه: ((ءافانت تکره الناس حتی یکنوا مؤمنین))، (آیا تو میتوانی مردم را مجبور کنی، که ایمان بیاورند؟) نمیسازد، حرف صحیحی نیست، برای اینکه همانطور که گفتیم، آیه شریفه بیش از این دلالت ندارد، که قضیه کندن کوه، و بالای سر مردم نگه داشتن آن، صرفاً جنبه ترساندن داشته، و اگر صرف نگه داشتن کوه بالای سر بنی اسرائیل، ایشانرا مجبور بایمان و عمل می کرد، بایستی بگوئیم: بیشتر معجزات موسی (ع)، نیز باعث اکراه و اجبار شده.

گوینده سابق که دیدید گفت: آیه مورد بحث با آیه (۲۵۶ بقره) و آیه (۹۹ یونس) نمیسازد، در مقام جمع بین دو آیه گفته است: بنی اسرائیل در دامنه کوه قرار داشتند، و در آنحال زلزله ای میشود، بطوریکه قله کوه بر سر مردم سایه می افکند، و مردم می ترسند، نکنند همین الان کوه بر سرشان فرو ریزد، و قرآن کریم از این جریان اینطور تعبیر کرد: که کوه را کنسیم، و بر بالای سر شما نگه داشتیم.

در پاسخ این سخن میگوئیم: این حرف اساسش انکار معجزات، و خوارق عادات است، که ما درباره آن قبلاً صحبت کردیم، و آنرا اثبات نمودیم، و اگر بنا شود امثال این تاءویل ها را در معارف دین راه دهیم، دیگر ظهوری برای هیچیک از آیات قرآنی باقی نمی ماند، و نیز دیگر برای بلاغت کلام، فصاحت آن، اصلی که مورد اعتماد باشد، و قوام فصاحت و بلاغت بدان باشد، نخواهد داشت.

نمی شود به خدا نسبت امید داد

لعلکم تتقون... کلمه (لعل) امید را می رساند، و آنچه در امیدواری لازم است، این است که گفتنش در کلام صحیح باشد، حال چه اینکه این امید قائم بنفس خود متکلم باشد، (مانند مواردیکه ما انسانها اظهار امید می کنیم)، و یا آنکه قائم بنفس گوینده نیست، (چون گوینده خداست، که امید در او معنا ندارد) ولی قائم بشخص مخاطب، و یا بمقام مخاطب باشد، مثل آنجائی که مقام مقام امید است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۱

هر چند که نه گوینده امیدی داشته باشد، و نه شنونده، و چون بطور کلی امید ناشی از جهل باینده است، و امید خالی از جهل نیست، و خدایتعالی هم منزله از جهل است، لا-جرم هر جا در کلام خدایتعالی واژه امید بکار رفته، باید گفت: یا بملاحظه مخاطب است، یا بمقام مخاطب و گفتگو، و گرنه امید در حق خدایتعالی محال است، و نمیشود نسبت امید بساحت مقدسش داد، چون خدا عالم بعواقب امور است، همچنانکه راغب هم در مفردات خود باین معنا تنبیه کرده است.

کنونا قرده خاسئین یعنی میمونهای خوار و بیمقدار باشید.

فجعلناها نکالا... یعنی ما این عقوبت مسخ را مایه عبرت کردیم، تا همه از آن عبرت بگیرند، و کلمه (نکال) عبارتست از عمل توهین آمیز، نسبت بیک نفر، تا دیگران از سرنوشت او عبرت بگیرند.

نکاتی که باعث بیان داستان گاو بنی اسرائیل با اسلوب مخصوص شده

و اذ قال موسی لقومه : ان الله یاءمرکم : ان تذبحوا بقرة ... این آیه راجع بداستان گاو بنی اسرائیل است ، و بخاطر همین قصه بود ، که نام سوره مورد بحث ، سوره بقره شد ، و طرز بیان قرآن از این داستان عجیب است ، برای اینکه قسمت های مختلف داستان از یکدیگر جدا شده ، در آغاز داستان ، خطابرا متوجه رسولخدا (ص) می کند ، و می فرماید : ((و اذ قال موسی لقومه )) ، (بیاد آر موسی را ، که بقومش گفت ) الخ ، و آنگاه در ذیل داستان ، خطابرا متوجه بنی اسرائیل می کند ، و می فرماید : ((و اذ قتلتم نفسا ، فاداراتم فیها)) (و چون کسی را کشتید و درباره قاتلش اختلاف کردید).

از سوی دیگر ، یک قسمت از داستانش از وسط بیرون کشیده ، و در ابتداء نقل کرده ، و آنگاه بار دیگر ، صدر و ذیل داستان را آورده ، (چون صدر قصه جنایتی است که در بنی اسرائیل واقع شد ، و ذیلش داستان گاو ذبح شده بود ، و وسط داستان که دستور ذبح گاو است ، در اول داستان آمده).

باز از سوی دیگر ، قبل از این آیات خطاب همه متوجه بنی اسرائیل بود ، بعد در جمله : ((و اذ قال موسی لقومه )) ، ناگهان خطاب مبدل بغیب شد ، یعنی بنی اسرائیل غایب فرض شد ، و در وسط باز بنی اسرائیل مخاطب قرار می گیرند ، و به ایشان می فرماید : ((و اذ قتلتم نفسا فاداراتم فیها)) ، حال بینیم چه نکته ای این اسلوب را باعث شده .

اما التفات در آیه : ((و اذ قال موسی لقومه )) ، که روی سخن را از بنی اسرائیل برسول گرامی اسلام برگردانده ، و در قسمتی از داستان آنجناب را مخاطب قرار داده ، چند نکته دارد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۰۲

اول اینکه بمنزله مقدمه ایست که خطاب بعدی را که بزودی متوجه بنی اسرائیل می کند ، و می فرماید : ((و اذ قتلتم نفسا فاداراتم فیها ، والله مخرج ما کنتم تکتمون ، فقلنا اضربوه ببعضها ، كذلك یحیی الله الموتی ، و یریکم آیاته ، لعلکم تعقلون )) ، توضیح می دهد ، (و یهودیان عصر قرآن را متوجه بآن داستان میسازد). بی ادبی بنی اسرائیل و آزار حضرت موسی (ع) توسط آنان که از آیات قرآنی استفاده می شود

نکته دوم اینکه آیه : ((و اذ قتلتم نفسا)) ، که گفتیم : خطاب به بنی اسرائیل است ، در سلك آیات قبل از داستان واقع است ، که آنها نیز خطاب به بنی اسرائیل بودند ، در نتیجه آیه مورد بحث و چهار آیه بعد از آن ، جمله های معترضه ای هستند ، که هم خطاب بعدی را بیان می کنند ، و هم بر بی ادبی بنی اسرائیل دلالت می کند ، که پیغمبر خود را اذیت کردند ، و باو نسبت دادند : که ما را مسخره می کنی ، و با آن توضیح خواهی های بیجای خود که پرسیدند : گاوی که میگوئی چطور گاوی باشد؟ اوامر الهی و بیانات انبیاء را نسبت ابهام دادند ، و طوری سخن گفتند ، که از سراپای سخشان توهین و استخفاف بمقام والای ربوبیت استشمام میشود ، چند نوبت بموسی گفتند : به پروردگارت بگو ، کانه پروردگار موسی را پروردگار خود نمیدانستند ، ((ادع لنا ربک بین لنا ما هی )) ، (از پروردگارت برای ما پرس : که آن گاو چگونه گاوی باشد؟) و باین اکتفاء نکرده ، بار دیگر همین بی ادبی را تکرار نموده گفتند : ((ادع لنا ربک بین لنا : ما لونها)) ؟ (از پروردگارت بخواه ، تا رنگ آن گاو را برایمان روشن سازد) ، باز باین اکتفاء نکرده ، بار سوم گفتند : ((ادع لنا ربک بین لنا ما هی ؟ ان البقر تشابه علینا)) ، (از پروردگارت بخواه ، این گاو را برای ما مشخص کند ، که گاو بر ما مشتبه شده).

بطوریکه ملاحظه می کنید ، این بی ادبان ، حتی یکبار هم نگفتند : (از پروردگارمان بخواه) ، و از این گذشته ، مکرر گفتند : قضیه گاو برای ما مشتبه شده) ، و با این بی ادبی خود ، نسبت گیجی و تشابه به بیان خدا دادند .

علاوه بر همه آن بی ادبیها ، و مهم تر از همه آنها ، اینکه گفتند : ((ان البقر تشابه علینا)) ، (جنس گاو برایمان مشتبه شده) ، و نگفتند : ((ان البقره تشابهت علینا)) ، آن گاو مخصوص که باید بوسیله زدن دم آن بکشته بنی اسرائیل او را زنده کنی ، برای ما مشتبه شده) ، کانه خواسته اند بگویند : همه گاوها که خاصیت مرده زنده کردن ندارند ، و این خاصیت مال یک گاو مشخص است ، که این

مقدار بیان تو آن گاو را مشخص نکرد.

و خلاصه تاءثیر نامبرده را از گاو دانسته اند، نه از خدا، با اینکه تاءثیر همه از خدای سبحان است، نه از گاو معین، و خدایتعالی هم نفرموده بود: که گاو معینی را بکشید، بلکه بطور مطلق فرموده بود: یک گاو بکشید، و بنی اسرائیل میتوانستند، از این اطلاق کلام خدا استفاده نموده، یک گاو بکشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۰۳:

از این هم که بگذریم، در ابتدای گفتگو، موسی علیه السلام را نسبت جهالت و بیهوده کاری و مسخرگی دادند، و گفتند: ((اتخذنا هزوا))، آیا ما رامسخره گرفته ای؟ و آنگاه بعد از این همه بیان که برایشان کرد، تازه گفتند: ((الان جئت بالحق)) (حالا حق را گفتم)، کانه تاکنون هر چه گفتمی باطل بوده، و معلوم است که بطلان پیام یک پیامبر، مساوی است با بطلان بیان الهی. و سخن کوتاه اینکه: پیش انداختن این قسمت از داستان، هم برای روشن کردن خطاب بعدی است، و هم افاده نکته ای دیگر، و آن این است که داستان گاو بنی اسرائیل، اصلا در تورات نیامده، البته منظور ما توراتهای موجود فعلی است، و بهمین جهت جا نداشت که یهودیان در این قصه مورد خطاب قرار گیرند، چون یا اصلا آنرا در تورات ندیده اند، و یا آنکه دست تحریف با کتاب آسمانیشان بازی کرده بهر حال هر کدام که باشد، جا نداشت ملت یهود مخاطب بآن قرار گیرد، و لذا از خطاب به یهود اعراض نموده، خطاب را متوجه رسولخدا (ص) نمود.

آنگاه بعد از آنکه اصل داستان را اثبات کرد، به سیاق قبلی کلام برگشته، خطابرا مانند سابق متوجه یهودنمود.

بله، در تورات در این مورد حکمی آمده، که بی دلالت بر وقوع قصه نیست، اینک عین عبارت تورات:

داستان گاو در تورات

در فصل بیست و یکم، از سفر تثئیه اشتراع میگوید: هر گاه در آن سرزمینی که رب معبود تو، بتو داده، کشته ای در محله ای یافته شد، و معلوم نشد چه کسی او را کشته، ریش سفیدان محل، و قاضیان خود را حاضر کن، و بفرست تا در شهرها و قرای پیرامون آن کشته و آن شهر که بکشته نزدیک تر است، بو سیله پیر مردان محل، گوساله ای شخم نکرده را گرفته، به رودخانه ای که دائما آب آن جاری است، ببرند، رودخانه ای که هیچ زراعت و کشتی در آن نشده باشد، و در آنجا گردن گوساله را بشکنند، آنگاه کاهنانیکه از دودمان لاوی باشند، پیش بروند، چون رب که معبود تو است، فرزندان لاوی را برای این خدمت برگزیده، و ایشان بنام رب برکت یافته اند، و هر خصومت و زد و خوردی بگفته آنان اصلاح میشود، آنگاه تمام پیر مردان آن شهر که نزدیک بکشته هستند، دست خود را بالای جسد گوساله گردن شکسته، و در رودخانه افتاده، بشویند، و فریاد کنند، و بگویند: دستهای ما این خون را نریخته، و دیدگان ما آنرا ندیده، ای رب! حزب خودت اسرائیل را که فدا دادی، بیامرز، و خون بنا حقی را در وسط حزبت اسرائیل قرار مده، که اگر اینکار را بکنند، خون برایشان آمرزیده میشود، این بود آن عبارتی که گفتیم: تا حدی دلالت بر وقوع داستان بقره در بنی اسرائیل دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۰۴:

حال که این مطالب را که خیلی هم طول کشید توجه فرمودی، فهمیدی که بیان این داستان در قرآن کریم، باین نحو که دیدی، از قبیل قطعه قطعه کردن یک داستان نیست، بلکه اصل نقل داستان بنایش بر اجمال بوده، که آنهم در آیه: ((و اذ قتلتم نفسا)) الخ آمده، و قسمت دیگر داستان، که با بیان تفصیلی، و بصورت یک داستان دیگر نقل شده، بخاطر نکته ای بوده، که آنرا اینجا می کرده.

داستان گاو بنی اسرائیل و برخورد آنان با پیامبر عصر خود

و اذ قال موسی لقومه... خطاب در این آیه برسولخدا (ص) است و کلامی است در صورت داستان، و مقدمه ایست توضیحی، برای خطاب بعدی، و در آن نامی از علت کشتن گاو، و نتیجه ای که از آن منظور است، نبرده، بلکه سربسته فرموده: خدا دستور داده گاوی را بکشید، و اما اینکه چرا بکشید، و کشتن آن چه فائده ای دارد؟ هیچ بیان نکرد، تا حس کنجکاوی شنونده تحریک

شود، و در مقام تجسس بر آید، تا وقتی علت را شنید، بهتر آنرا تحویل بگیرد، و ارتباط میان دو کلام را بهتر بفهمد. و بهمین جهت وقتی بنی اسرائیل فرمان: ((ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة)) را شنیدند، تعجب کردند، و جز اینکه کلام موسی پیغمبر خدا را حمل بر این کنند که مردم را مسخره کرده، محمل دیگری برای گاو کشتی نیافتند، چون هر چه فکر کردند، هیچ رابطه‌ای میان درخواست خود، یعنی داوری در مسئله آن کشته، و کشف آن جنایت، و میان گاو کشتی نیافتند، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می‌کنی؟.

و منشاء این اعتراضشان، نداشتن روح تسلیم، و اطاعت، و در عوض داشتن ملکه استکبار، و خوی نخوت و سرکشی بود، و باصطلاح میخواستند بگویند: ما هرگز زیر بار تقلید نمی‌رویم، و تا چیز را نبینیم، نمی‌پذیریم، همچنانکه در مسئله ایمان بخدا باو گفتند: ((لن نومن لک، حتی نری الله جهره))، ما بتو ایمان نمی‌آوریم، مگر وقتی که خدا را فاش و هویدا ببینیم).

و باین انحراف مبتلا نشدند، مگر بخاطر اینکه میخواستند در همه امور استقلال داشته باشند، چه اموری که در خور استقلالشان بود، و چه آن اموری که در خور آن نبود، لذا احکام جاری در محسوسات را در معقولات هم جاری می‌کردند، و از پیامبر خود میخواستند: که پروردگارشان را بحسب باصره آنان محسوس کند، و یا می‌گفتند: ((یا موسی اجعل لنا اله، کما لهم آلهه))، قال انکم قوم تجهلون))، ای موسی برای ما خدائی درست کن، همانطور که آنان خدایانی دارند، گفت: براستی شما مردمی هستید که میخواهید همیشه نادان بمانید، و خیال می‌کردند: پیغمبرشان هم مثل خودشان بوالهوس است، و مانند آنان اهل بازی و مسخرگی است، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می‌کنی؟ یعنی مثل ما سفیه و نادانی؟ تا آنکه این پندارشان را رد کرد، و فرمود: ((اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین))، و در این پاسخ از خودش چیزی نگفت، و فرمود: من جاهل نیستم، بلکه فرمود: پناه بخدا می‌برم از اینکه از جاهلان باشم، خواست تا بعصمت الهی که هیچوقت تخلف نمی‌پذیرد، تمسک جوید، نه بحکمت‌های مخلوقی، که بسیار تخلف‌پذیر است، (بشهادت اینکه می‌بینیم، چه بسیار آلودگانی که علم و حکمت دارند، ولی از آلودگی جلوگیری ندارند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۵

بنی اسرائیل معتقد بودند: آدمی نباید سخنی را از کسی بپذیرد، مگر با دلیل، و این اعتقاد هر چند صحیح است، و لکن اشتباهی که ایشان کردند، این بود: که خیال کردند آدمی میتواند بعلت هر حکمی بطور تفصیل پی‌ببرد، و اطلاع اجمالی کافی نیست، بهمین جهت از آنجناب خواستند تا تفصیل اوصاف گاو نامبرده را بیان کند، چون عقلشان حکم می‌کرد که نوع گاو خاصیت مرده زنده کردن را ندارد، و اگر برای زنده کردن مقتول، ال- و لابد باید گاوی کشته شود، لابد گاو مخصوصی است، که چنین خاصیتی دارد، پس باید با ذکر اوصاف آن، و با بیانی کامل، گاو نامبرده را مشخص کند.

لذا گفتند: از پروردگارت بخواه، تا برای ما بیان کند: این گاو چگونه گاوی است، و چون بی‌جهت کار را بر خود سخت گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت، و موسی در پاسخشان فرمود: باید گاوی باشد که نه لاغر باشد، و نه پیر و نازا، و نه بکر، که تاکنون گوساله نیاورده باشد، بلکه متوسط‌الحال باشد.

کلمه (عوان) در زنان و چارپایان، عبارتست از زن و یا حیوان ماده‌ای که در سنین متوسط از عمر باشد، یعنی سنین میانه باکره گی و پیری.

آنگاه پروردگارش بحالشان ترحم کرد، و اندرزشان فرمود، که اینقدر در سؤال از خصوصیات گاو اصرار نکنند، و دایره گاو را بر خود تنگ نسازند، و بهمین مقدار از بیان قناعت کنند، و فرمود: ((فاعلوا ما تومرون))، همین را که از شما خواسته‌اند بیاورید.

ولی بنی اسرائیل با این اندرز هم از سؤال باز نایستادند، و دوباره گفتند: از پروردگارت بخواه، رنگ آن گاو را برای ما بیان کند، فرمود: گاوی باشد زرد رنگ، ولی زرد پر رنگ، و شفاف، که بیننده از آن خوشش آید، در اینجا دیگر وصف گاو تمام شد، و کاملاً روشن گردید، که آن گاو عبارت است، از چه گاوی، و دارای چه رنگی.



ولی با اینحال باز راضی نشدند، و دوباره همان حرف اولشانرا تکرار کردند، آنهم با عبارتی که کمترین بوئی از شرم و حیا از آن استشمام نمیشود، و گفتند از پروردگارت بخواه، برای ما بیان کند: که این گاو چگونه گاوی باشد؟ چون گاو برای ما مشتبه شده، و ما انشاءالله هدایت می‌شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۶

موسی علیه السلام برای بار سوم پاسخ داد: و در توضیح ماهیت آن گاو، و رنگش فرمود: (گاوی باشد که هنوز برای شخم و آب کشی رام نشده باشد، نه بتواند شخم کند، و نه آبیاری، وقتی بیان گاو تمام شد، و دیگر چیزی نداشتند پرسند، آنوقت گفتند: (حالا درست گفتی)، عینا مثل کسبیکه نمی خواهد سخن طرف خود را بپذیرد، ولی چون ادله او قوی است، ناگزیر میشود بگوید: بله درست است، که این اعترافش از روی ناچاری است، و آنگاه از لجبازی خود عذر خواهی کند، باینکه آخر تاکنون سخت روشن نبود، و بیانت تمام نبود، حالا تمام شد، دلیل بر اینکه اعتراف به ((الان جئت بالحق)) ایشان، نظیر اعتراف آن شخص است این است که در آخر می فرماید: ((فذبوها، و ما کادوا یفعلون))، گاو را کشتند، اما خودشان هرگز نمیخواستند بکشند، خلاصه هنوز ایمان درونی بسخن موسی پیدا نکرده بودند، و اگر گاو را کشتند، برای این بود که دیگر بهانه ای نداشتند، و مجبور بقبول شدند.

و اذ قتلتم نفسا، فاداراتم فیها.. در اینجا باصل قصه شروع شده، و کلمه ((اداراتم)) در اصل تداراتم بوده، و تدارع بمعنای تدافع و مشاجره است، و از ماده (دال را همزه) است، که بمعنای دفع است، شخصی را کشته بودند، و آنگاه تدافع می کردند، یعنی هر طائفه خون او را از خود دور می کرد، و بدیگری نسبت میداد.

و خدا میخواست آنچه آنان کتمان کرده بودند، بر ملا سازد، لذا دستور داد:

فقلنا اضربوه ببعضها... ضمیر اول به کلمه (نفس) برمی گردد، و اگر مذکر آورد، باعتبار این بود که کلمه (قتیل) بر آن صادق بود، و ضمیر دومی به بقره برمی گردد، که بعضی گفته اند: مراد باین قصه بیان حکم است، و می خواهد مانند تورات حکمی از احکام مربوط بکشف جنایت را بیان کند، و بفرماید بهر وسیله شده باید قاتل را بدست آورد، تا خونی هدر نرفته باشد، نظیر آیه: ((و لکم فی القصاص حیوه))، قصاص مایه زندگی شما است، نه اینکه راستی راستی موسی علیه السلام با دم آنگاو بمرده زده باشد، و بمعجزه نبوت مرده را زنده کرده باشد.

و لکن خواننده عزیز توجه دارد: که اصل سیاق کلام، و مخصوصا این قسمت از کلام، که می فرماید: (پس گفتیم او را به بعضی قسمتهای گاو بزنید، که خدا اینطور مردگان را زنده می کند)، هیچ سازگاری ندارد.

تشبیه قساوت قلوب به سنگ سخت

ثم قست قلوبکم من بعد ذلک، فهی کالحجاره، او اشد قسوه... کلمه قسوه وقتی در خصوص قلب استعمال میشود، معنی صلابت و سختی را میدهد، و بمنزله صلابت سنگ است، و کلمه (ءو) بمعنای (بل) است، و مراد باینکه بمعنای (بلکه) است، این است که معنایش با مورد (بلکه) منطبق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۷

آیه شریفه شدت قساوت قلوب آنان را، اینطور بیان کرده: که (بعضی از سنگها حیانا می شکافند، و نهرها از آنها جاری میشود)، و میانه سنگ سخت، و آب نرم مقابله انداخته، چون معمولا هر چیز سختی را بسنگ تشبیه می کنند، همچنانکه هر چیز نرم و لطیفی را بآب مثل می زنند، می فرماید: سنگ بآن صلابتش می شکافد، و انهاری از آب نرم از آن بیرون می آید، ولی از دلهای اینان حالتی سازگار با حق بیرون نمیشود، حالتی که با سخن حق، و کمال واقعی، سازگار باشد.

((و ان منها لما یهبط من خشیه الله)) الخ، هبوط سنگها همان سقوط و شکافتن صخره های بالای کوهها است، که بعد از پاره شدن تکه های آن در اثر زلزله، و یا آب شدن یخهای زمستانی، و جریان آب در فصل بهار، پائین کوه سقوط می کند.

و اگر این سقوط را که مستند بعوامل طبیعی است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدین جهت است که همه اسباب بسوی خدای

مسبب الاسباب منتهی میشود، و همینکه سنگ در برابر عوامل خاص بخود متاثر گشته و تاءثیر آنها را می پذیرد، و از کوه می غلظد، همین خود پذیرفتن و تاءثر از امر خدای سبحان نیز هست، چون در حقیقت خدا باو امر کرده که سقوط کند، و سنگها هم بطور تکوین، امر خدایرا می فهمند، همچنانکه قرآن کریم می فرماید: ((وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم))، هیچ موجودی نیست، مگر آنکه با حمد خدا، پروردگارش را تسبیح میگوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید و نیز فرموده: ((کل له قانتون))، همه در عبادت اویند، و خشیت جز همین انفعال شعوری، چیز دیگری نیست، و بنابراین سنگ کوه از خشیت خدا فرو می غلظد، و آیه شریفه جاری مجرای آیه: ((و یسبح الرعد بحمده، و الملائکه من خیفته))، رعد بحمد خدا و ملائکه از ترس، او را تسبیح میگویند).

و آیه ((و لله یسجد من فی السماوات و الارض، طوعا و کرها، و ظلالمهم بالغدو و الاصال))، برای خدا همه آنکسانیکه در آسمانها و زمینند سجده می کنند، چه با اختیار و چه بی اختیار، و حتی سایه هایشان در صبح و شب میباشد که صدای رعد آسمانرا، تسبیح و حمد خدا دانسته، سایه آنها را سجده خدای سبحان معرفی می کند و از قبیل آیاتی دیگر، که می بینید سخن در آنها از باب تحلیل جریان یافته است.

و سخن کوتاه اینکه جمله ((و ان منها لما یهبط)) الخ، بیان دومی است برای این معنا: که دلهای آنان از سنگ سخت تر است، چون سنگها از خدا خشیت دارند، و از خشیت او از کوه پائین می غلظند، ولی دلهای اینان از خدا نه خشیتی دارند، و نه هیبتی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۰۸

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و درباره داستان گاو بنیاسرائیل)

در محاسن از امام صادق علیه السلام روایت کرده، که در تفسیر جمله: ((خذوا ما آتینا کم بقوه))، در پاسخ کسیکه پرسید: منظور قوت بدنی است؟ یا قلبی؟ فرمود: هر دو منظور است.

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود آورده.

و در تفسیر عیاشی، از حلی روایت کرده، که در تفسیر جمله: ((و اذکروا ما فیہ)) گفته است: یعنی متذکر دستوراتیکه در آنست، و نیز متذکر عقوبت ترک آن دستورات بشوید.

مؤلف: این نکته از موقعیت و مقام جمله: ((و رفعنا فوقکم الطور خذوا)) نیز استفاده میشود.

و در درمنثور استکه، از ابی هریره روایت شده که گفت: رسولخدا (ص) فرمود: اگر بنی اسرائیل در قضیه ذبح بقره نگفته بودند: ((و انا انشاء الله لمهتدون)) هرگز و تا ابد هدایت نمیشدند، و اگر از همان اول بهر گاو دست رسی می یافتند، و ذبح می کردند، قبول میشد، و لکن خودشان در اثر سئوالهای بی جا، دائره آنرا بر خود تنگ کردند، و خدا هم بر آنها تنگ گرفت.

و در تفسیر عیاشی از علی بن یقظین روایت کرده که گفت: از ابی الحسن علیه السلام شنیدم می فرمود: خداوند بنی اسرائیل را دستور داد: یک گاو بکشند، و از آن گاو هم تنها بدم آن نیازمند بودند، ولی خدا بر آنان سخت گیری کرد.

و در کتاب عیون اخبار الرضا، و تفسیر عیاشی، از بزظی روایت شده که گفت: از حضرت رضا علیه السلام شنیدم، می فرمود: مردی از بنی اسرائیل یکی از بستگان خود را بکشت، و جسد او را برداشته در سر راه وارسته ترین اسباط بنی اسرائیل انداخت، و بعد خودش بخونخواهی او برخاست.

بموسی علیه السلام گفتند: که سبط آل فلان، فلانی را کشته اند، خبر بده ببینیم چه کسی او را کشته؟ موسی علیه السلام فرمود: بقره ای برایم بیاورید، تا بگویم: آن شخص کیست، گفتند: مگر ما را مسخره کرده ای؟ فرمود: پناه می برم بخدا از این که از جاهلان باشم، و اگر بنی اسرائیل از میان همه گاوها، یک گاو آورده بودند، کافی بود، و لکن خودشان بر خود سخت گرفتند، و آنقدر از خصوصیات آن گاو پرسیدند، که دائره آنرا بر خود تنگ کردند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱ صفحه : ۳۰۹ یکبار گفتند: از پروردگارت بخواه تا گاو را برای ما بیان کند که چگونه گاوی است ، فرمود: خدا می فرماید: گاوی باشد که نه کوچک و نه بزرگ بلکه متوسط و اگر گاوی را آورده بودند کافی بود بی جهت بر خود تنگ گرفتند خدا هم بر آنان تنگ گرفت .

یک بار دیگر گفتند: از پروردگارت بپرس : رنگ گاو چه جور باشد، با اینکه از نظر رنگ آزاد بودند، خدا دایره را بر آنان تنگ گرفت ، و فرمود: زرد باشد، آنهم نه هر گاو زردی ، بلکه زرد سیر، و آنهم نه هر رنگ سیر، بلکه رنگ سیری که بیننده را خوش آید، پس دایره گاو بر آنان تا این مقدار تنگ شد، و معلوم است که چنین گاوی در میان گاوها کمتر یافت میشود، و حال آنکه اگر از اول یک گاوی را بهر رنگ و هر جور آورده بودند کافی بود.

باز باین مقدار هم اکتفا ننموده ، با یک سؤال بیجای دیگر همان گاو زرد خوش رنگ را هم محدود کردند، و گفتند: از پروردگارت بپرس : خصوصیات این گاو را بیشتر بیان کند، که امر آن بر ما مشتبه شده است ، و چون خود بر خویشتن تنگ گرفتند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت ، و باز دایره گاو زرد رنگ کذائی را تنگ تر کرد، و فرمود: گاو زرد رنگی که هنوز برای کشت و زرع و آب کشی رام نشده ، و رنگش یکدست است خالی در رنگ آن نباشد.

گفتند: حالا حق مطلب را اداء کردی ، و چون بجستجوی چنین گاوی برخاستند غیر از یک راس نیافتند، آنهم از آن جوانی از بنی اسرائیل بود، و چون قیمت پرسیدند گفت : به پری پوستش از طلا، لاجرم نزد موسی آمدند، و جریان را گفتند: دستور داد باید بخرید، پس آن گاو را بآن قیمت خریداری کردند، و آوردند.

موسی (ع) دستور داد آنرا ذبح کردند، و دم آنرا بجسد مرد کشته زدند، وقتی اینکار را کردند، کشته زنده شد، و گفت : یا رسول الله مرا پسر عموم کشته ، نه آن کسانی که متهم بقتل من شده اند.

آنوقت قاتل را شناختند، و دیدند که بوسيله دم گاو زنده شد، بفرستاده خدا موسی (ع) گفتند: این گاو داستانی دارد، موسی پرسید: چه داستانی ؟ گفتند: جوانی بود در بنی اسرائیل که خیلی پیدر و مادر خود احسان می کرد، روزی جنسی را خریده بود، آمد تا از خانه پول ببرد، ولی دید پدرش سر بر جامه او نهاده ، و بخواب رفته ، و کلید پولهایش هم زیر سر اوست ، دلش نیامد پدر را بیدار کند، لذا از خیر آن معامله گذشت و چون پدر از خواب برخاست ، جریانرا پیدر گفت ، پدر او را احسنت گفت ، و گاوی در عوض باو بخشید، که این بجای آن سودی که از توفوت شد، و نتیجه سخت گیری بنی اسرائیل در امر گاو، این شد که گاو دارای اوصاف کذائی ، منحصر در همین گاو شود، که این پدر بفرزند خود بخشید، و نتیجه این انحصار هم آن شد که سودی فراوان عاید آن فرزند شود، موسی گفت ببینید نتیجه احسان چه جور و تا چه اندازه به نیکوکار می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۱۰

مؤلف : روایات بطوریکه ملاحظه می فرمائید، با اجمال آنچه که ما از آیات شریفه استفاده کردیم منطبق است .

بحث فلسفی (درباره دو معجزه : زنده کردن مردگان و مسخ)

این سوره بطوریکه ملاحظه می کنید، عده ای از معجزات را در قصص بنی اسرائیل و سایر اقوام می شمارد، یکی شکافتن دریا، و غرق کردن فرعون ، در آیه : ((و اذ فرقنا بکم البحر فانجیناکم و اغرقنا آل فرعون )) الخ ، است ، و یکی گرفتن صاعقه بر بنی اسرائیل و زنده کردن آنان بعد از مردن است ، که آیه : ((و اذ قلمت یا موسی لن نومن لک )) الخ ، متعرض آنست ، و یکی سایه افکندن ابر بر بنی اسرائیل ، و نازل کردن من و سلوی در آیه : ((و ظللنا علیکم الغمام )) الخ است ، و یکی انفجار چشمه هائی از یک سنگ در آیه : ((و اذ استسقی موسی لقومه )) الخ است ، و یکی بلند کردن کوه طور بر بالای سر بنی اسرائیل در آیه : ((و رفعا فوقکم الطور)) الخ است ، و یکی مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل در آیه ((: فقلنا لهم کونوا قرده )) الخ است ، و یکی زنده کردن آن مرد قتیل است ، با عضوی از گاو ذبح شده ، در آیه : ((فقلنا اضربوه ببعضها)) الخ ، و باز یکی دیگر زنده کردن اقوامی

دیگر در آیه: ((الم تر الی الذین خرجوا من دیارهم)) الخ است، و نیز زنده کردن آنکسی که از قریه خرابی می گذشت در آیه: ((او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها)) الخ، و نیز احیاء مرغ سر بریده بدست ابراهیم (ع) در آیه ((و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی)) الخ است، که مجموعاً دوازده معجزه خارق العاده میشود، و بیشترش بطوریکه قرآن کریم ذکر فرموده در بنی اسرائیل رخ داده است.

و ما در سابق امکان عقلی وقوع معجزه را اثبات کردیم، و گفتیم: که معجزه در عین اینکه معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست، و با آن بیان روشن گردید که هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است تاءویل نموده، از ظاهرش برگردانیم، چون گفتیم: حوادثی است ممکن، نه از محالات عقلی، از قبیل انقسام عدد سه بدو عدد جفت، و متساوی، و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد، چون اینگونه امور امکان ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۱

بله در میانه همه معجزات، دو تا معجزه هست که احتیاج به بحث دیگری جداگانه دارد، یکی زنده کردن مردگان، و دوم معجزه مسخ.

درباره این دو معجزه بعضی گفته اند: این معنا در محل خودش ثابت شده: که هر موجود که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، بعد از آنکه از مرحله استعداد بفعلیت رسید، دیگر محال است بحالت استعداد برگردد، و همچنین هر موجودیکه از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد، و بموجودی ناقص تر از خود مبدل شود، و در عین حال همان موجود اول باشد.

و انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می کند، یعنی نفسش از ماده مجرد میشود، و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می گردد، و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آندو قوی تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگو چنین نفس تکامل یافته ای، دوباره اسیر ماده شود، و باصطلاح زنده گردد، و گرنه لازم می آید که چیزی بعد از فعلیت بقوه و استعداد برگردد، و این محال است، و نیز وجود انسان، وجودی قوی تر از وجود سایر انواع حیوانات است، و محال است انسان برگردد، و بوسیله مسخ، حیوانی دیگر شود. این اشکالی است که در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها بصورت حیوانی دیگر شده است، و ما در پاسخ میگوئیم: بله برگشت چیزیکه از قوه بفعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است، ولی زنده شدن مردگان، و همچنین مسخ، از مصادیق این امر محال نیستند.

توضیح اینکه: آنچه از حس و برهان بدست آمده، این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می گیرد، در این صراط بسوی حیوان شدن حرکت می کند، و بصورت حیوانیت که صورتی است مجرد بتجرد برزخی در می آید، و حقیقت این صورت این است که: چیزی خودش را درک کند، (البته ادراک جزئی خیالی)، و درک خویشتن حیوان، وجود کامل جوهر نباتی است، و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت، که با حرکت جوهری بآن کمال رسید، و بعد از آنکه گیاه بود حیوان شد، و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود، و بصورت نبات در آید، مگر آنکه از ماده حیوانی خود جدا گشته، ماده با صورت مادیش بماند، مثل اینکه حیوانی بمیرد، و جسدی بی حرکت شود.

از سوی دیگر صورت حیوانی منشاء و مبدء افعالی ادراکی، و کارهائی است که از روی شعور از او سر می زند، و در نتیجه احوالی علمی هم بر آن افعال مترتب میشود، و این احوال علمی در نفس حیوان نقش می بندد، و در اثر تکرار این افعال، و نقش بندی این احوال در نفس حیوان، از آنجا که نقش هائی شبیه بهم است، یک نقش واحد و صورتی ثابت، و غیر قابل زوال میشود، و ملکه ای راسخه می گردد، و یک صورت نفسانی جدید می شود، که ممکن است نفس حیوانی بخاطر اختلاف این ملکات متنوع شود، و حیوانی خاص، و دارای صورت نوعیه ای خاص بشود، مثلاً در یکی بصورت مکر، و در نوعی دیگر کینه تیزی، و در نوعی دیگر

شهو، و در چهارمی و فاء، و در پنجمی درندگی، و امثال آن جلوه کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۲  
 و اما مادام که این احوال علمی حاصل از افعال، در اثر تکرار بصورت ملکه در نیامده باشد، نفس حیوان بهمان سادگی قبلیش باقی است، و مانند نبات است، که اگر از حرکت جوهری باز بایستد، همچنان نبات باقی خواهد ماند، و آن استعداد حیوان شدنش از قوه بفعلیت در نمی آید.

و اگر نفس برزخی از جهت احوال حاصله از افعالش، در همان حال اول، و فعل اول، و با نقشبندی صورت اول، تکامل می یافت، قطعاً علاقه اش با بدن هم در همان ابتدای وجودش قطع میشد، و اگر می بینیم قطع نمی شود، بخاطر همین است که آن صورت در اثر تکرار ملکه نشده، و در نفس رسوخ نکرده، باید با تکرار افعالی ادراکی مادیش، بتدریج و خورده خورده صورتی نوعی در نفس رسوخ کند، و حیوانی خاص بشود، البته در صورتیکه عمر طبیعی، و یا مقدار قابل ملاحظه ای از آنرا داشته باشد و اما اگر بین او و بین عمر طبیعی، و یا آنمقدار قابل ملاحظه از عمر طبیعی، چیزی از قبیل مرگ فاصله شود، حیوان بهمان سادگی، و بی نقشی حیوانیتش باقی میماند، و صورت نوعیه ای بخود نگرفته، می میرد.

و حیوان وقتی در صراط انسانیت قرار بگیرد، وجودی است که علاوه بر ادراک خودش، تعقل کلی هم نسبت بذات خود دارد، آنهم تعقل مجرد از ماده، و لوازم آن، یعنی اندازه ها، و ابعاد، و رنگها، و امثال آن، در اینصورت با حرکت جوهری از فعلیت مثالی که نسبت بمثالیّت فعلیت است، ولی نسبت بفعل قوه، استعداد است، بتدریج بسوی تجرد عقلی قدم می گذارد، تا وقتی که صورت انسانی درباره اش تحقق یابد، اینجاست که دیگر محال است این فعلیت برگردد بقوه، که همان تجرد مثالی بود، همانطور که گفتیم فعلیت حیوانیت محال است برگردد، و قوه شود.

تازه این صورت انسانیت هم، افعال و بدنبال آن احوالی دارد، که با تکرار و تراکم آن احوال، بتدریج صورت خاصی جدید پیدا میشود، که خود باعث می گردد یک نوع انسان، با نوعی از انسان تنوع پیدا کند، یعنی همان تنوعی که در حیوان گفتیم.

حال که این معنا روشن گردید فهمیدی که اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش دنیا برگردد، و نفسش دوباره متعلق بماده شود، آنهم همان ماده ای که قبلاً متعلق بآن بود، این باعث نمیشود که تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت، و بعد از برگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۳

تنها چیزیکه با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتیکه با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می کرد، و خلاصه ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد، و بعد از مردنش دیگر نمیتوانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعت گر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمیتواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند، و دخل و تصرف نماید، و هر وقت دستش بآن ابزار رسید، باز همان استاد سابق است، و میتواند دوباره بکارش مشغول گردد، نفس هم وقتی بتعلق فعلی بماده اش برگردد، دوباره دست بکار شده، قوی و ادوات بدنی خود را کار می بندد، و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش بواسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دو چندان می کند، و دوران جدیدی از استکمال را شروع می کند، بدون اینکه مستلزم رجوع قهقری، و سیر نزولی از کمال بسوی نقص، و از فعل بسوی قوه باشد. اشکالی بر گفتار فوق و پاسخ به آن

و اگر بگوئی: این سخن مستلزم قول بقسر دائم است، و بطلان قسر دائم از ضروریات است، توضیح اینکه نفس مجرد، که از بدن منقطع شده، اگر باز هم در طبیعتش امکان این معنا باقی مانده باشد که بوسیله افعال مادی بعد از تعلق بماده برای بار دوم باز هم استکمال کند، معلوم میشود مردن و قطع علاقه اش از بدن، قبل از بکمال رسیدن بوده، و مانند میوه ناریسی بوده که از درخت چیده باشند، و معلوم است که چنین کسی تا ابد از آنچه طبیعتش استعدادش را داشته محروم میماند، چون بنا نیست تمامی مردگان

دوباره بوسیله معجزه زنده شوند، و خلاء خود را پر کنند، و محرومیت دائمی همان قسر دائمی است، که گفتیم محال است. در پاسخ می‌گوئیم: این نفوسیکه در دنیا از قوه بفعلیت در آمده، و بحدی از فعلیت رسیده، و مرده اند دیگر امکان استکمالی در آینده و بطور دائم در آنها باقی نمانده، بلکه یا همچنان بر فعلیت حاضر خود مستقر می‌گردند، و یا آنکه از آن فعلیت در آمده، صورت عقلیه مناسبی بخود می‌گیرند، و باز بهمان حد و اندازه باقی میمانند و خلاصه امکان استکمال بعد از مردن تمام میشود.

پس انسانیکه با نفسی ساده مرده، ولی کارهایی هم از خوب و بد کرده، اگر دیر می‌مرد و مدتی دیگر زندگی می‌کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود صورتی سعیده و یا شقیه کسب کند، و همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه دنیا برگردد، و مدتی زندگی کند، باز ممکن است زائد بر همان صورت که گفتیم صورتی جدید، کسب کند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و یا کیفر کرده‌های خود را می‌بیند، تا آنجا که بصورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلیش در آید، وقتی در آمد، دیگر آن امکان استکمال باطل گشته، تنها امکانات استکمالهای عقلی برایش باقی میماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۴

که در چنین حالی اگر دنیا برگردد، میتواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه ماده و افعال مربوط بآن کسب کند، مانند انبیاء و اولیاء، که اگر فرض کنیم دوباره دنیا برگردند، میتوانند صورت عقلیه دیگری بدست آورند، و اگر برگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن، و سیر دیگری در صراط آن، نخواهند داشت، (دقت فرمائید). و معلوم است که چنین چیزی قسر دائمی نخواهد بود، و اگر صرف اینکه (نفسی از نفوس میتوانسته کمالی را بدست آورد، و بخاطر عمل عاملی و تاءثیر علت هائی نتوانسته بدست بیاورد، و از دنیا رفته) قسر دائمی باشد، باید بیشتر و یا همه حوادث این عالم، که عالم تزاحم و موطن تضاد است، قسر دائمی باشد.

پس جمیع اجزاء این عالم طبیعی، در همدیگر اثر دارند، و قسر دائمی که محال است، این است که در یکی از غریزه‌ها نوعی از انواع اقتضاء نهاده شود، که تقاضا و یا استعداد نوعی از انواع کمال را داشته باشد ولی برای ابد این استعدادش بفعلیت نرسیده باشد، حال یا برای اینکه امری در داخل ذاتش بوده که او را از رسیدن بکمال باز داشته، و یا بخاطر امری خارج از ذاتش بوده که استعداد بحسب غریزه او را باطل کرده، که در حقیقت میتوان گفت این خود دادن غریزه و خوی باطل بکسی است که مستعد گرفتن خوی کمال است، و جلی کردن لغو و بیهوده کاری، در نفس او است. (دقت بفرمائید).

و همچنین اگر انسانی را فرض کنیم، که صورت انسانیش بصورت نوعی دیگر از انواع حیوانات، از قبیل میمون، و خوک، مبدل شده باشد، که صورت حیوانیت روی صورت انسانیش نقش بسته، و چنین کسی انسانی است خوک، و یا انسانی است میمون، نه اینکه بکلی انسانیتش باطل گشته، و صورت خوکی و میمونی بجای صورت انسانیش نقش بسته باشد.

پس وقتی انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش بآن صورت متصور می‌شود، و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن اینکه نفسانیات و صورتهای نفسانی همانطور که در آخرت مجسم میشود، در دنیا نیز از باطن بظاهر در آمده، و مجسم شود.

در سابق هم گفتیم: که نفس انسانیت در اول حدوثش که هیچ نقشی نداشت، و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می‌تواند بصورتهای خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص، و بعد از اطلاق مقید شود، و بنابراین همانطور که گفته شد، انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد (دقت فرمائید).

در جرائد روز هم، از اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا چیزهایی میخوانیم، که امکان زنده شدن بعد از مرگ را تائید می‌کند، و همچنین مبدل شدن صورت انسان را بصورت دیگر یعنی مسخ را جائز میشمارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۵

گو اینکه ما در این مباحث اعتماد باینگونه اخبار نمی‌کنیم و لکن می‌خواهیم تذکر دهیم که اهل بحث از دانش پژوهان آنچه را



دیروز خوانده اند، امروز فراموش نکنند.

در اینجا ممکن است بگوئی: بنا بر آنچه شما گفتید، راه برای تناسخ هموار شد، و دیگر هیچ مانعی از پذیرفتن این نظریه باقی نمی ماند.

در جواب میگوئیم: نه، گفتار ما هیچ ربطی به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از این است که بگوئیم: نفس آدمی بعد از آنکه بنوعی کمال استکمال کرد، و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود، و این فرضیه ایست محال چون بدنی که نفس مورد گفتگو میخواهد منتقل بآن شود، یا خودش نفس دارد، و یا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آنست که یک بدن دارای دو نفس بشود، و این همان وحدت کثیر و کثرت واحد است (که محال بودنش روشن است)، و اگر نفسی ندارد، مستلزم آنست که چیزیکه بفعلیت رسیده، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلاً پیرمرد برگردد کودک شود، (که محال بودن این نیز روشن است)، و همچنین اگر بگوئیم: نفس تکامل یافته یک انسان، بعد از جدائی از بدنش، ببدن گیاه و یا حیوانی منتقل شود، که این نیز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است، که بیانش گذشت.

بحث علمی و اخلاقی (درباره رفتار و اخلاق بنیاسرائیل)

در قرآن از همه امتهای گذشته بیشتر، داستانهای بنی اسرائیل، و نیز بطوریکه گفته اند از همه انبیاء گذشته بیشتر، نام حضرت موسی (علیه السلام) آمده، چون می بینیم نام آن جناب در صد و سی و شش جای قرآن ذکر شده، درست دو برابر نام ابراهیم (علیه السلام)، که آن جناب هم از هر پیغمبر دیگری نامش بیشتر آمده، یعنی باز بطوریکه گفته اند، نامش در شصت و نه مورد ذکر شده.

علتی که برای این معنا بنظر می رسد، اینست که اسلام دینی است حنیف، که اساسش توحید است، و توحید را ابراهیم (علیه السلام) تاسیس کرد، و آنگاه خدای سبحان آنرا برای پیامبر گرامیش محمد (ص) باتمام رسانید، و فرمود: ((ملء ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل))، (دین توحید، دین پدرتان ابراهیم است، او شما را از پیش مسلمان نامید) و بنی اسرائیل در پذیرفتن توحید لجوج ترین امتهای بودند، و از هر امتی دیگر بیشتر با آن دشمنی کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۶

و دورتر از هر امت دیگری از انقیاد در برابر حق بودند، همچنانکه کفار عرب هم که پیامبر اسلام گرفتار آنان شد، دست کمی از بنی اسرائیل نداشتند، و لجاجت و خصومت با حق را بجائی رساندند که آیه: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءاء نذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))، (کسانیکه کفر ورزیدند، چه انذارشان بکنی، و چه نکنی ایمان نمی آورند) در حقشان نازل شد و هیچ قساوت و جفا، و هیچ رذیله دیگر از رذائل، که قرآن برای بنی اسرائیل ذکر می کند، نیست، مگر آنکه در کفار عرب نیز وجود داشت، و بهر حال اگر در قصه های بنی اسرائیل که در قرآن آمده دقت کنی، و در آنها باریک شوی، و باسرار خلقیات آنان پی ببری، خواهی دید که مردمی فرو رفته در مادیات بودند، و جز لذائذ مادی، و صوری، چیزی دیگری سرشان نمیشده، امتی بوده اند که جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمیشدند، و بهیچ حقیقت از حقائق ماوراء حس ایمان نمی آوردند، همچنانکه امروز هم همینطورند.

و همین خوی، باعث شده که عقل و اراده شان در تحت فرمان و انقیاد حس و ماده قرار گیرد، و جز آنچه را که حس و ماده تجویز کند، جائز ندانند، و بغیر آنرا اراده نکنند، و باز همین انقیاد در برابر حس، باعث شده که هیچ سخنی را نپذیرند، مگر آنکه حس آنرا تصدیق کند، و اگر دست حس بتصدیق و تکذیب آن نرسید، آنرا نپذیرند، هر چند که حق باشد.

و باز این تسلیم شدنشان در برابر محسوسات، باعث شده که هر چه را ماده پرستی صحیح بداند، و بزرگان یعنی آنها که مادیات بیشتر دارند، آنرا نیکو بشمارند، قبول کنند، هر چند که حق نباشد، نتیجه این پستی و کوتاه فکریشان هم این شد: که در گفتار و کردار خود دچار تناقض شوند، مثلاً می بینیم که از یکسو در غیر محسوسات دنباله روی دیگران را تقلید کورکورانه خوانده،

مذمت می کنند، هر چند که عمل صحیح و سزاواری باشد، و از سوی دیگر همین دنباله روی را اگر در امور محسوس و مادی و سازگار با هوسرانیهایشان باشد، می ستایند، هر چند که عمل عملی زشت و خلاف باشد.

یکی از عواملی که این روحیه را در یهود تقویت کرد، زندگی طولانی آنان در مصر، و در زیر سلطه مصریان است، که در این مدت طولانی ایشانرا ذلیل و خوار کردند، و برده خود گرفته، شکنجه دادند و بدترین عذابها را چشانندند، فرزندانشان را میکشند، و زنانشان را زنده نگه میداشتند، که همین خود عذابی دردناک بود، که خدایان مبتلاشان کرده بود.

و همین وضع باعث شد، جنس یهود سرسخت بار بیایند، و در برابر دستورات انبیاءشان انقیاد نداشته، گوش بفرامین علمای ربانی خود ندهند، با اینکه آن دستورات و این فرامین، همه بسود معاش و معادشان بود، (برای اینکه کاملا بگفته ما واقف شوید، موافق آنان با موسی (علیه السلام)، و سایر انبیاء را از نظر بگذرانید)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۷

و نیز آن روحیه باعث شد که در برابر مغرضان و گردن کشان خود رام و منقاد باشند، و هر دستوری را از آنها اطاعت کنند.

امروز هم حق و حقیقت در برابر تمدن مادی که ارمغان غربی ها است بهمین بلا مبتلا شده، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است، و از ادله ای که دور از حس اند، هیچ دلیلی را قبول نمی کند، و در هر چیزیکه منافع و لذائد حسی و مادی را تاءمین کند، از هیچ دلیلی سراغ نمی گیرد، و همین باعث شده که احکام غریزی انسان بکلی باطل شود، و معارف عالیه و اخلاق فاضله از میان ما رخت بر بندد، و انسانیت در خطر انهدام، و جامعه بشر در خطر شدیدترین فساد قرار گیرد، که بزودی همه انسانها باین خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ این تمدن را خواهند چشید.

در حالیکه بحث عمیق در اخلاقیات خلاف این را نتیجه میدهد، آری هر سخنی و دلیلی قابل پذیرش نیست، و هر تقلیدی هم مذموم نیست،

هر تقلیدی مذموم نیست

توضیح اینکه نوع بشر بدان جهت که بشر است با افعال ارادی خود که متوقف بر فکر و اراده او است، بسوی کمال زندگیش سیر می کند، افعالیکه تحققش بدون فکر محال است.

پس فکر یگانه اساس و پایه ایست که کمال وجودی، و ضروری انسان بر آن پایه بنا میشود، پس انسان چاره ای جز این ندارد، که درباره هر چیزیکه ارتباطی با کمال وجودی او دارد، چه ارتباط بدون واسطه، و چه با واسطه، تصدیق هائی عملی و یا نظری داشته باشد، و این تصدیقات همان مصالح کلیه ایست که ما افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می کنیم، و یا قبل از اینکه افعال را انجام دهیم، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می سنجیم، و آنگاه با خارجیت دادن بآن افعال، آن مصالح را بدست می آوریم، (دقت فرمائید).

از سوی دیگر در نهاد انسان این غریزه نهفته شده: که همواره بهر حادثه بر میخورد، از علل آن جستجو کند، و نیز هر پدیده ای که در ذهنش هجوم می آورد علتش را بفهمد، و تا نفهمد آن پدیده ذهنی را در خارج تحقق ندهد، پس هر پدیده ذهنی را وقتی تصمیم می گیرد در خارج ایجاد کند، که علتش هم در ذهنش وجود داشته باشد و نیز درباره هیچ مطلب علمی، و تصدیق نظری، داوری ننموده، و آنرا نمی پذیرد، مگر وقتی که علت آنرا فهمیده باشد، و باتکاء آن علت مطلب نامبرده را بپذیرد.

این وضعی است که انسان دارد، و هرگز از آن تخطی نمی کند، و اگر هم بمواردی برخوردیم که بر حسب ظاهر برخلاف این کلیت باشد، باز با دقت نظر و باریک بینی شبهه ما از بین می رود، و پی می بریم که در آن مورد هم جستجوی از علت وجود داشته، چون اعتماد و طمانینه بعلت امری است فطری و چیزیکه فطری شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی پذیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۸

و همین داعی فطری، انسان را بتلاشهای فکری و عملی وادار کرد، که مافوق طاقتش بود، چون احتیاجات طبیعی او یکی دو تا

نبود، و یک انسان به تنهایی نمی توانست همه حوائج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فکری انجام داده، و بدنالش عمل بدنی هم انجام دهد، و در نتیجه همه حوائج خود را تأمین کند، چون نیروی طبیعی شخص او وافی باینکار نبود، لذا فطرتش راه چاره ای پیش پایش گذاشت و آن این بود که متوسل بزندگی اجتماعی شود، و برای خود تمدنی بوجود آورد، و حوائج زندگی را در میان افراد اجتماع تقسیم کند، و برای هر یک از ابواب حاجات، طائفه ای را موکل سازد، عینا مانند یک بدن زنده، که هر عضو از اعضاء آن، یک قسمت از حوائج بدن را بر می آورد، و حاصل کار هر یک عاید همه میشود.

از سوی دیگر، حوائج بشر حد معینی ندارد، تا وقتی بدان رسید، تمام شود، بلکه روز بروز بر کمیت و کیفیت آنها افزوده می گردد، و در نتیجه فنون، و صنعت ها، و علوم، روز بروز انشعاب نوی بخود می گیرد، ناگزیر برای هر شعبه از شعب علوم، و صنایع، به متخصصین احتیاج پیدا می کند، و در صدد تربیت افراد متخصص بر می آید، آری این علومی که فعلا از حد شمار در آمده، بسیاری از آنها در سابق یک علم شمرده میشد، و همچنین صنایع گونه گون امروز، که هر چند تای از آن، در سابق جزء یک صنعت بود، و یک نفر متخصص در همه آنها بود، ولی امروز همان یک علم، و یک صنعت دیروز، تجزیه شده، هر باب، و فصل، از آن علم و صنعت، علمی و صنعتی جداگانه شده، مانند علم طب، که در قدیم یک علم بود، و جزء یکی از فروع طبیعیات بشمار می رفت، ولی امروز بچند علم جداگانه تقسیم شده، که یک فرد انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بیشتر از یکی از آن علوم تخصص پیدا نمی کند.

در زندگی اجتماعی، انسان ناچار از تقلید است

و چون چنین بود، باز با الهام فطرتش ملهم شد باینکه در آنچه که خودش تخصص دارد، بعلم و آگاهی خود عمل کند، و در آنچه که دیگران در آن تخصص دارند، از آنان پیروی نموده، به تخصص و مهارت آنان اعتماد کند.

اینجاست که میگوئیم: بنای عقلای عالم بر این است که هر کس باهل خبره در هر فن مراجعه نماید، و حقیقت و واقع این مراجعه، همان تقلید اصطلاحی است که معنایش اعتماد کردن بدلیل اجمالی هر مسئله ایست، که دسترسی بدلیل تفصیلی آن از حد و حیطه طاقت او بیرون است.

همچنانکه بحکم فطرتش خود را محکوم میداند، باینکه در آن چه که در وسع و طاقت خودش است به تقلید از دیگران اکتفاء نموده، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته، دلیل تفصیلی آنرا بدست آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۱۹

و ملا-ک در هر دو باب این است که آدمی پیروی از غیر علم نکند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحکم فطرتش باید باجتهاد، و تحصیل دلیل تفصیلی، و علت هر مسئله که مورد ابتلای او است پردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از کسی که علم بآن مسئله را دارد تقلید کند، و از آنجائیکه محال است فردی از نوع انسانی یافت شود، که در تمامی شئون زندگی تخصص داشته باشد، و آن اصولی را که زندگیش متکی بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسی کند، قهرا محال خواهد بود که انسانی یافت شود که از تقلید و پیروی غیر، خالی باشد، و هر کس خلاف این معنا را ادعا کند، و یا درباره خود پنداری غیر این داشته باشد، یعنی میندارد که در هیچ مسئله از مسائل زندگی تقلید نمی کند، در حقیقت سند سفاهت خود را دست داده.

بله تقلید در آن مسائلی که خود انسان میتواند بدلیل و علتش پی ببرد، تقلید کورکورانه و غلط است، همچنانکه اجتهاد در مسئله ای که اهلیت ورود بدان مسئله را ندارد، یکی از رذائل اخلاقی است، که باعث هلاکت اجتماع می گردد، و مدینه فاضله بشری را از هم می پاشد، پس افراد اجتماع، نمی توانند در همه مسائل مجتهد باشند، و در هیچ مسئله ای تقلید نکنند، و نه میتوانند در تمامی مسائل زندگی مقلد باشند، و سراسر زندگیشان پیروی محض باشد، چون جز از خدای سبحان، از هیچ کس دیگر نباید اینطور پیروی کرد، یعنی پیرو محض بود، بلکه در برابر خدای سبحان باید پیرو محض بود، چون او یگانه سببی است که سایر اسباب همه باو منتهی میشود. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۲۰

آیات ۷۵-۸۲ بقره

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعِيدٍ مَّا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۷۵) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغَضِّهِمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتَّخَذْتُمُوهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۷۶) أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (۷۷) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّا وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (۷۸) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ (۷۹) وَقَالُوا لَنْ تَمَسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۸۰) بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحْطَتْ بِهَا حَسْبُتُهُ فَوَيْلٌ لِّكَ أَصْحَابِ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۸۱) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۸۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۲۱

ترجمه آیات

آیا طمع دارید که اینان بشما ایمان آورند با اینکه طائفه ای از ایشان کلام خدا را می شنیدند و سپس با علم بدان و با اینکه آنرا می شناختند تحریفش می کردند (۷۵) و چون مؤمنان را می بینند گویند: ما ایمان آورده ایم و چون با یکدیگر خلوت می کنند میگویند: چرا ایشانرا باسرا ریکه مایه پیروزی آنان علیه شما است آگاه می کنید تا روز قیامت نزد پروردگارتان علیه شما احتجاج کنند چرا تعقل نمی کنید (۷۶) آیا اینان نمی دانند که خدا با آنچه که پنهان میدارند مانند آنچه آشکار می کنند آگاه است؟! (۷۷) و پاره ای از ایشان بیسواد هائی هستند که علمی بکتاب ندارند و از یهودی گری نامی بجز مظنه و پندار دلیلی ندارند (۷۸) پس وای بحال کسانی که کتاب را با دست خود می نویسند و آنگاه می گویند این کتاب از ناحیه خداست تا باین وسیله بهائی اندک بچنگ آورند پس وای بر ایشان از آنچه که دستهایشان نوشت و وای بر آنان از آنچه بکف آوردند (۷۹) و گفتند آتش جز چند روزی بما نمی رسد، بگو مگر از خدا عهدهی در این باره گرفته اید که چون خدا خلف عهد نمی کند چنین قاطع سخن میگوئید؟ و یا آنکه علیه خدا چیزی میگوئید که علمی بدان ندارید؟ (۸۰) بله کسی که گناه می کند تا آنجا که آثار گناه بر دلش احاطه یابد این چنین افراد اهل آتشند و بیرون شدن از آن برایشان نیست (۸۱) و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می کنند اهل بهشتند و ایشان نیز در بهشت جاودانند (۸۲)

بیان آیات

سیاق این آیات ، مخصوصا ذیل آنها، این معنا را دست میدهد: که یهودیان عصر بعثت ، در نظر کفار، و مخصوصا کفار مدینه ، که همسایگان یهود بودند، از پشتیبانان پیامبر اسلام شمرده میشدند، چون یهودیان ، علم دین و کتاب داشتند، و لذا امید به ایمان آوردن آنان بیشتر از اقوام دیگر بود، و همه ، توقع این را داشتند که فوج فوج بدین اسلام در آیند، و دین اسلام را تاءیید و تقویت نموده ، نور آنرا منتشر، و دعوتش را گسترده سازند.

ولکن بعد از آنکه رسولخدا (ص) بمدینه مهاجرت کرد، یهود از خود رفتاری را نشان داد، که آن امید را مبدل به یأس کرد، و بهمین جهت خدای سبحان در این آیات می فرماید: ((افتطمعون ان یؤ منوالکم ؟ و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ))، الخ ، یعنی آیا انتظار دارید که یهود بدین شما ایمان بیاورد، در حالیکه یک عده از آنان بعد از شنیدن آیات خدا، و فهمیدنش ، آنرا تحریف کردند، و خلاصه کتمان حقایق ، و تحریف کلام خدا رسم دیرینه این طائفه است ، پس اگر نکول آنانرا از گفته های خودشان می بینند، و می بینید که امروز سخنان دیروز خود را حاشا می کنند، خیلی تعجب نکنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۲۲

افتطمعون ان یؤ منوالکم در این آیه التفاتی از خطاب به بنی اسرائیل ، خطاب به رسولخدا (ص) مسلمانان بکار رفته ، و با اینکه

قبلا همه جا خطاب به یهود بود، در این آیه یهود غایب فرض شده، و گویا و جهش این باشد که بعد از آنکه داستان بقره را ذکر کرد، و در خود آن داستان ناگهان روی سخن از یهود برگردانید، و یهود را غایب فرض کرد، برای اینکه داستان را از تورات خود دزدیده بودند، لذا در این آیه خواست تا همان سیاق غیبت را ادامه داده، بیان را با سیاق غیبت تمام کند، و در سیاق غیبت به تحریف توراتشان اشاره نماید، لذا دیگر روی سخن بایشان نکرد، و بلکه ایشان را غایب گرفت.

و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا... (در این آیه شریفه دو جمله شرطیه مدخول (اذا) واقع شده، ولی تقابلی میان آن دو نشده، یعنی نفرموده: (چون مؤمنین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم، و چون با یکدیگر خلوت می کنند، میگویند: ایمان نیاوردیم) بلکه فرموده: (چون مؤمنین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم و چون با یکدیگر خلوت می کنند، می گویند: چرا از بشارت‌های تورات برای مسلمانان نقل می کنید؟ و باصطلاح سوژه بدست مسلمانان میدهید؟) و بدین جهت اینطور فرمود، تا دو مورد از جرائم و جهالت آنانرا بیان کرده باشد.

بخلاف آیه: ((و اذا لقوا الذين آمنوا، قالوا: آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم، قالوا: انا معكم، انما نحن مستهزون،)) که میان دو جمله شرطیه مقابله شده است.

دو عمل جاهلانه یهود که خداوند از آنها پرده برمی دارد

و دو جریمه و جهالت یهودیان، که در آیه مورد بحث بدان اشاره شده، یکی نفاق ایشان است، که در ظاهر اظهار ایمان می کنند، تا خود را از اذیت و طعن و قتل حفظ کنند، و دوم این است که خواستند حقیقت و منویات درونی خود را از خدا بپوشانند، و خیال کردند اگر پرده پوشی کنند، میتوانند امر را بر خدا مشتبه سازند، با اینکه خدا با آشکار و نهان ایشان آگاه است، همچنانکه در این آیه از سخنان محرمانه ایشان خبر داد.

بطوریکه از لحن کلام بر می آید، جریان از این قرار بوده: که عوام ایشان از ساده لوحی، وقتی بمسلمانان می رسیده اند، اظهار مسرت میکردند، و پاره ای از بشارت‌های تورات را بایشان می گفتند، و یا اطلاعاتی در اختیار می گذاشتند، که مسلمانان از آنها برای تصدیق نبوت پیامبرشان، استفاده می کردند، و رؤسایشان از اینکار نهی می کردند، و می گفتند: این خود فتحی است که خدا برای مسلمانان قرار داده، و ما نباید آنرا برای ایشان فاش سازیم، چون با همین بشارت‌ها که در کتب ما است، نزد پروردگار خود علیه ما احتجاج خواهند کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۲۳

کانه خواسته اند بگویند: اگر ما این بشارتها را در اختیار مسلمانان قرار ندهیم، (العیاذبالله)، خود خدا اطلاع ندارد، که موسی (ع) ما را به پیروی پیامبر اسلام سفارش کرده، و چون اطلاع ندارد، ما را با آن مؤاخذه نمی کند، و معلوم است که لازمه این حرف این است که خدایتعالی تنها آنچه آشکار است بداند، و از نهانیها خبر نداشته باشد، و بیاطن امور علمی نداشته باشد، و این نهایت درجه جهل است.

لذا خدای سبحان با جمله: ((اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون؟)) الخ این پندار غلطشان را رد می کند، چون این نوع علم - یعنی علم بظواهر امور به تنهایی، و جهل بیاطن آن، علمی است که بالاخره منتهی بحس میشود، و حس احتیاج به بدن مادی دارد، بدینکه مجهز بآلات و ابزار احساس، از چشم، و گوش، و امثال آن باشد، و باز بدینکه مقید بقیود زمان و مکان، و خود مولود علل دیگری مانند خود مادی باشد، و چیزیکه چنین است مصنوع است نه صانع عالم.

ریشه مادی عقاید یهود

و این جریان یکی از شواهد بیان قبلی ما است، که گفتیم بنی اسرائیل بخاطر اینکه برای ماده اصالت قائل بودند، درباره خدا هم باحکام ماده حکم می کردند، و او را موجودی فعال در ماده می پنداشتند، چیزیکه هست موجودیکه قاهر بر عالم ماده است، اما عینا مانند یک علت مادی، و قاهر بر معلول مادی.

البته این طرز فکر، اختصاص به یهود نداشت، بلکه هر اهل ملت دیگر هم که اصالت را برای ماده قائل بودند، و قائل هستند، آنها نیز درباره خدای سبحان حکمی نمی کنند، مگر همان احکامیکه برای مادیات، و بر طبق اوصاف مادیات می کنند، اگر برای خدا حیات، و علم، و قدرت، و اختیار، و اراده، و قضاء، و حکم، و تدبیر، امر و ابرام قضاء، و احکامی دیگر، قائلند، آن حیات و علم و قدرت و اوصافی را قائلند که برای یک موجود مادی قائلند، و این دردی است بی درمان، که نه آیات خدا درمانش می کند، و نه انذار انبیاء، ((و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون)). حتی این طبقه از دین داران، کار را بجائی رساندند، و درباره خدا احکامی جاری ساختند، که حتی کسانی هم که دین آنرا ندارند، و هیچ بهره ای از دین حق و معارف حقه آن ندارند، طرز تفکر آنان را مسخره کردند، از آن جمله گفتند: مسلمانان از پیامبر خود روایت می کنند که خدا آدم را بشکل و قیافه خودش آفریده، و خودشان هم که امت آن پیامبرند، خدا را بشکل آدم می آفرینند.

پس امر این مادی گرایان، دائر است بین اینکه همه احکام ماده را برای پروردگار خود اثبات کنند، همچنانکه مشبهه از مسلمانان، و همچنین دیگران که بعنوان مشبهه شناخته نشده اند، اینکار را کرده و می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۲۴ و بین اینکه اصلا از اوصاف جمال خداوندی، هیچ چیز را نفهمند، و اوصاف جمال او را باوصاف سلبی ارجاع داده، بگویند: الفاظی که اوصاف خدا را بیان می کند، در حق او باشتراک لفظی استعمال میشود، و اینکه میگوئیم: خدا موجودی است، ثابت، عالم، قادر، حی، وجود و ثبوت و علم و قدرت و حیات او معنائی دارد، که ما نمی فهمیم، و نمی توانیم بفهمیم، ناگزیر باید معانی این کلمات را به اموری سلبی ارجاع دهیم، یعنی بگوئیم: خدا معدوم، و زایل، و جاهل، و عاجز، و مرده، نیست، اینجا است که صاحبان بصیرت باید عبرت گیرند، که انس بمادیات کار آدمی را بکجا می کشاند؟ چون این طرز فکر از اینجا سر در می آورد که بخدائی ایمان بیاورند، که اصلا او را درک نکنند، و خدائی را بپرستند که او را نشناسند، و نفهمند، و ادعائی کنند که نه خودشان آنرا تعقل کرده باشند، و نه احدی از مردم.

با اینکه دعوت دینی با معارف حقه خود، بطلان این اباطیل را روشن کرده، از یکسو به عوام مردم اعلام داشته: در میان دو اعتقاد باطل تشبیه و تنزیه سخن حق و لب حقیقت را رعایت کنند، یعنی درباره خدای سبحان اینطور بگویند: که او چیزی است، نه چون چیزهای دیگر، و او علمی دارد، نه چون علوم ما، و قدرتی دارد، نه چون قدرت ما، و حیاتی دارد، نه چون حیات ما، اراده می کند، اما نه چون ما، و سخن میگوید: ولی نه چون ما با باز کردن دهان.

و از سوی دیگر بخواص اعلام داشته: تا در آیاتش تدبر و در دینش تفقه کنند، و فرموده: ((هل یستوی الذین یعلمون، و الذین لا یعلمون؟ انما یتذکر اولوالالباب))، (آیا آنانکه میدانند، برابرند با کسانی که نمیدانند؟ نه، تنها کسانی متذکر میشوند که صاحبان عقلند).

و از سوی دیگر در تکالیف، طائفه عوام، و طائفه خواص، را یکسان نگرفته، و بیک جور تکالیف را متوجه ایشان نکرده، و این است وضع تعلیم آن دینی که بایشان و در حق ایشان نازل شده، مگر آنکه اصلا کاری با دین نداشته باشند، و گرنه اگر بخواهند دین خدایرا محفوظ نگه بدارند، راه برای همه هموار است.

((و منهم امیون لا- یعلمون الکتاب، الا- امانی)) کلمه (امی) بمعنای کسی است که قادر بر خواندن و نوشتن نباشد، که اگر بخواهیم با زبان روز ترجمه اش کنیم، بچه نه نه میشود، و از این جهت چنین کسانی را (امی بچه نه نه)، خوانده اند، که مهر و عاطفه مادری باعث شده که او را از فرستادن بمدرسه باز بدارد، و در نتیجه از تعلیم و تربیت استاد محروم بماند، و تنها مربی او همان مادرش باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۲۵

و کلمه (امانی) جمع امنیه است، که بمعنای اکاذیب است، و حاصل معنای آیه این است: که ملت یهود، یا افراد باسوادی هستند، که خواندن و نوشتن را میدانند، ولی در عوض بکتب آسمانی خیانت می کنند، و آنرا تحریف مینمایند، و یا مردمی بی سواد و امی



هستند، که از کتب آسمانی هیچ چیز نمیدانند، و مشتی اکاذیب و خرافات را بعنوان کتاب آسمانی پذیرفته اند.

فویل للذین یکتبون کلمه ویل ، بمعنای هلاکت و عذاب شدید، و نیز بمعنای اندوه ، و خواری و پستی است ، و نیز هر چیزی را که آدمی سخت از آن حذر می کند، ویل میگویند، و کلمه (اشترأ) بمعنای خریدن است .

فویل لهم مما کتبت ایدیهتم ، و ویل لهم ضمیرهای جمع در این آیه ، یا به بنی اسرائیل برمی گردد، و یا تنها بکسانیکه تورات را تحریف کردند، برای هر دو وجهی است ، ولی بنا بر وجه اول ، ویل متوجه عوام بی سوادشان نیز میشود. معنای خطیئه و سرنوشت انسان محاط بدن

بلی من کسب سیئه ، و احاطت به خطیئه ... کلمه خطیئه بمعنای آن حالتی است که بعد از ارتکاب کار زشت بدل انسان دست میدهد، و بهمین جهت بود که بعد از ذکر کسب سیئه ، احاطه خطیئه را ذکر کرد، و احاطه خطیئه (که خدا همه بندگانش را از این خطر حفظ فرماید)، باعث میشود که انسان محاط بدان ، دستش از هر راه نجاتی بریده شود، کانه آنچنان خطیئه او را محاصره کرده ، که هیچ راه و روزنه ای برای اینکه هدایت بوی روی آورد، باقی نگذاشته ، در نتیجه چنین کسی جاودانه در آتش خواهد بود، و اگر در قلب او مختصری ایمان وجود داشت و یا از اخلاق و ملکات فاضله که منافی با حق نیستند، از قبیل انصاف ، و خضوع ، در برابر حق ، و نظیر این دو پرتوی می بود، قطعا امکان این وجود داشت ، که هدایت و سعادت در دلش رخنه یابد، پس احاطه خطیئه در کسی فرض نمیشود، مگر با شرک بخدا، که قرآن درباره اش فرموده : ((ان الله لا یغفر ان یشرک به ، و یغفر مادون ذلک لمن یشاء))، (خدا این جرم را که بوی شرک بورزند، نمی آمرزد، و پائین تر از آنرا از هر کس بخواد می آمرزد)، و نیز از جهتی دیگر، مگر با کفر و تکذیب آیات خدا که قرآن درباره اش می فرماید: ((و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون))، (و کسانیکه کفر بورزند، و آیات ما را تکذیب کنند، اصحاب آتشدن، که در آن جاودانه خواهند بود)، پس در حقیقت کسب سیئه ، و احاطه خطیئه بمنزله کلمه جامعی است برای هر فکر و عملی که خلود در آتش بیاورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۲۶ این را هم باید بگوئیم : که این دو آیه از نظر معنا قریب به آیه : ((ان الذین آمنوا، و الذین هادوا و الصابئین)) الخ است ، که تفسیرش گذشت ، تنها فرق میان آن ، و آیه بقره این است که آیه مورد بحث ، در مقام بیان این معنا است که ملاک در سعادت تنها و تنها حقیقت ایمان است ، و عمل صالح ، نه صرف دعوی ، و دو آیه سوره بقره در مقام بیان این جهت است که ملاک در سعادت حقیقت ایمان و عمل صالح است ، نه نامگذاری فقط.

بحث روایتی (شامل دو روایت درباره جمعی از یهود و مراد از سیئه )

در مجمع البیان در ذیل آیه : ((و اذا لقوا الذین)) الخ ، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده ، که فرمود: قومی از یهود بودند که با مسلمانان عناد و دشمنی نداشتند، و بلکه با آنان توطئه و قرارداد داشتند، که آنچه در تورات از صفات محمد (ص) وارد شده ، برای آنان بیاورند، ولی بزرگان یهود ایشانرا از اینکار باز داشتند، و گفتند: زنهار که صفات محمد (ص) را که در تورات است ، برای مسلمانان نگوئید. که فردای قیامت در برابر پروردگارشان علیه شما احتجاج خواهند کرد، در این جریان بود که این آیه نازل شد.

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت آورده : که در ذیل آیه : ((بلی من کسب سیئه)) الخ ، فرمود: یعنی وقتی که ولایت امیر المؤمنین را انکار کنند، در آنصورت اصحاب آتش و جاودان در آن خواهند بود.

مؤلف : قریب باین معنا را مرحوم شیخ در امالیش از رسولخدا (ص) روایت کرده ، و هر دو روایت از باب تطبیق کلی بر فرد و مصداق بارز آنست ، چون خدای سبحان ولایت را حسنه دانسته ، و فرموده : ((قل لا اساء لکم علیه اجرا الا الموده فی القربی و من یقترب حسنه ، نزدله فیها حسنا))، (بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی نمی طلبم ، مگر مودت نسبت به قربایم را، و هر کس حسنه ای بیاورد، ما حسنی در آن می افزائیم).

ممکن است هم آنها از باب تفسیر دانست، به بیانیکه در سوره مائده خواهد آمد، که اقرار بولایت، عمل بمقتضای توحید است، و اگر تنها آن را به علی (ع) نسبت داده، بدین جهت است که آنجناب در میان امت اولین فردی است که باب ولایت را بگشود، در اینجا خواننده عزیز را بانتظار رسیدن تفسیر سوره مائده گذاشته می‌گذریم. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۲۷

آیات ۸۳-۸۸ بقره

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ (۸۳) وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَا تَخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (۸۴) ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّنْ دِيَارِهِمْ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ إِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تُفَدُّوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۸۵) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ (۸۶) وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَ وَ آيَاتِنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكَلِمًا حَرَامًا لَكُمْ رَسُولٌ إِمَّا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ (۸۷) وَ قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ (۸۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۲۸

ترجمه آیات

و یاد آورید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتیم که جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و بزبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز بیای دارید و زکوة مال خود بدهید پس شما عهد را شکستید و روی گردانیدید جز چند نفری و شمائید که از حکم و عهد خدا برگشتید. (۸۳) و چون از شما این پیمانتان بگرفتیم که خون یکدیگر مرزید و یکدیگر را از دیار بیرون نکنید و آنگاه شما اقرار هم کردید و شهادت دادید (۸۴) ولی همین شما خودتان یکدیگر را می‌کشید و طائفه ای از خود را از دیارشان بیرون می‌کنید و علیه ایشان پشت به پشت هم می‌دهید و درباره آنان گناه و تجاوز مرتکب می‌شوید و اگر به اسیری نزد شما شوند فدیة می‌گیرید با اینکه فدیة گرفتن بر شما حرام بود همچنانکه بیرون کردن حرام بود پس چرا به بعضی از کتاب ایمان می‌آورید و به بعضی دیگر کفر می‌ورزید و پاداش کسیکه چنین کند بجز خواری در زندگی دنیا و اینکه روز قیامت بطرف بدترین عذاب برگردد چیست؟ و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست (۸۵) اینان همانهاییند که زندگی دنیا را با بهای آخرت خریدند و بهمین جهت عذاب از ایشان تخفیف نمی‌پذیرد و نیز یاری نمیشوند (۸۶) ما به موسی کتاب دادیم و در پی او پیامبرانی فرستادیم و به عیسی بن مریم معجزاتی دادیم و او را با روح القدس تاءید کردیم آیا این درست است که هر وقت رسولی بسوی شما آمد و کتابی آورد که باب میل شما نبود استکبار بورزید طائفه ای از فرستادگان را تکذیب نموده و طائفه ای را بقتل برسانید (۸۷) و گفتند: دل‌های ما در غلاف است بلکه خدا بخاطر کفرشان لعنتشان کرده و در نتیجه کمتر ایمان می‌آورند (۸۸) وجه تغییر سیاق آیات از غیبت به خطاب

بیان آیات

و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل ... این آیه شریفه با نظم بدیعی که دارد، در آغاز با سیاق غیبت آغاز شده، و در آخر با سیاق خطاب ختم میشود، در اول بنی اسرائیل را غایب بحساب آورده، می‌فرماید: (و چون از بنی اسرائیل میثاق گرفتیم)، و در آخر حاضر بحساب آورده، روی سخن بایشان کرده، می‌فرماید: (ثم تولیتیم، پس از آن همگی اعراض کردید، مگر اندکی از شما) الخ. از سوی دیگر، در آغاز میثاق را که بمعنای پیمان گرفتن است، و جز با کلام صورت نمی‌گیرد، یاد می‌آورد، و آنگاه خود آن میثاق را که چه بوده؟ حکایت می‌کند، و این حکایت را نخست با جمله خبری ((لا تعبدون الا الله)) الخ، و در آخر با جمله انشائیة ((و

قولوا للناس حسنا)) الخ ، حکایت می کند. شاید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۲۹

وجه این دگرگونی ها، این باشد که در آیات قبل ، اصل داستان بنی اسرائیل با سیاق خطاب شروع شد، چون میخواست ایشانرا سرزنش کند، و این سیاق همچنان کوبنده پیش آمد، تا بعد از داستان بقره ، بخاطر نکته ایکه ایجاب می کرد، و بیانش گذشت ، مبدل بسیاق غیبت شد، تا کار منتهی شد بآیه مورد بحث ، در آنجا نیز مطلب با سیاق غیبت شروع میشود، و می فرماید، ((و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل)) و لکن در جمله ((لا- تعبدون الا- الله)) الخ که نهی است که بصورت جمله خبریه حکایت میشود سیاق بخطاب برگشت ، و اگر نهی را با جمله خبریه (جز خدا را نمی پرستید) آورد، بخاطر شدت اهتمام بدان بود، چون وقتی نهی باین صورت در آید، می رساند که نهی کننده هیچ شکی در عدم تحقق منهی خود در خارج ندارد، و تردید ندارد در اینکه ، مکلف که همان اطاعت داده ، نهی او را اطاعت می کند، و بطور قطع آن عمل را مرتکب نمیشود، و همچنین اگر امر بصورت جمله خبریه اداء شود، این نکته را افاده می کند، مانند جمله ((و بالوالدین احسانا، و ذی القربی ، و الیتامی ، و المساکین))، (پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مساکین احسان می کنید) بخلاف اینکه امر بصورت امر، و نهی بصورت نهی اداء شود، که این نکته را نمیرساند.

بعد از سیاق غیبت همانطور که گفتیم مجددا منتقل بسیاق خطاب می شود، که قبل از حکایت میثاق بود، و این انتقال فرصتی داده برای اینکه بابتدای کلام برگشت شود، که روی سخن به بنی اسرائیل داشت ، و در نتیجه دو جمله : ((و اقموا الصلوة و اتوا الزکاة))، و ((ثم تولیتم)) الخ ، بهم متصل گشته ، سیاق کلام از اول تا بآخر منتظم میشود.

و بالوالدین احسانا این جمله امر و یا بگو خبری بمعنای امر است ، و تقدیر آن ((احسنوا بالوالدین احسانا، و ذی القربی ، و الیتامی ، و المساکین)) میباشد، ممکن هم هست تقدیر آنرا ((و تحسنون بالوالدین احسانا)) گرفت ، (خلاصه کلام اینکه کلمه (احسانا) مفعول مطلق فعلی است تقدیری حال یا آن فعل صیغه امر است ، و یا جمله خبری )

رعایت ترتیب در طبقاتیکه امر به احسان آنها شده است

نکته دیگریکه در آیه رعایت شده ، این است که در طبقاتیکه امر باحسان بآنان نموده ، ترتیب را رعایت کرده ، اول آن طبقه ای را ذکر کرده ، که احسان باو از همه طبقات دیگر مهم تر است ، و بعد طبقه دیگریرا ذکر کرده ، که باز نسبت بسایر طبقات استحقاق بیشتری برای احسان دارد، اول پدر و مادران را ذکر کرده ، که پیداست از هر طبقه دیگری باحسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی بآن دو اتکاء دارد، و جوانه وجودش روی آن دو تنه روئیده ، پس آندو از سایر خویشاوندان بآدمی نزدیک ترند. بعد از پدر و مادر، سایر خویشاوندان را ذکر کرده ، و بعد از خویشاوندان ، در میانه اقرباء، یتیم را مقدم داشته ، چون ایتم بخاطر خوردسالی ، و نداشتن کسیکه متکفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بیشتری برای احسان دارند، (دقت بفرمائید).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳۰

کلمه (یتامی) جمع یتیم است ، که بمعنای کودک پدر مرده است ، و بکودکی که مادرش مرده باشد، یتیم نمیگویند، بعضی گفته اند: یتیم در انسانها از طرف پدر، و در سایر حیوانات از طرف مادر است .

کلمه (مساکین) جمع مسکین است ، و آن فقیر ذلیلی است که هیچ چیز نداشته باشد، و کلمه (حسنا) مصدر بمعنای صفت است ، که بمنظور مبالغه در کلام آمده ، و در بعضی قرائتها آن را (حسنا) بفتح حاء و نیز فتحه سین خوانده شده است ، که بنا بر آن قرائت ، صفت مشبیه میشود، و بهر حال معنای جمله این است که (بمردم سخن حسن بگوئید)، و این تعبیر کنایه است از حسن معاشرت با مردم ، چه کافرشان ، و چه مؤمنشان ، و این دستور هیچ منافاتی با حکم قتال ندارد تا کسی توهم کند که این آیه با آیه وجوب قتال نسخ شده ، برای اینکه مورد این دو حکم مختلف است ، و هیچ منافاتی ندارد که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم حکم بقتال ، همچنانکه هیچ منافاتی نیست در این که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم در مقام تاءدیب کسی دستور بخشونت

دهند.

لاتسفکون دماء کم ... این جمله باز مانند جمله قبل ، امری است بصورت جمله خبری ، و کلمه (سفک ) بمعنای ریختن است .  
تظاهرون علیهم ... کلمه (تظاهرون )، از مصدر مظاهره (باب مفاعله ) است ، و مظاهره بمعنای معاونت است ، چون ظهیر بمعنای  
عون و یاور است ، و از کلمه (ظهر پشت ) گرفته شده ، چون یاور آدمی پشت آدمی را محکم می کند.

و هو محرم علیکم اخراجهم ضمیر (هو) ضمیر قصه و یا شائن است ، و این معنا را می دهد (مطلب از این قرار است ، که برون  
کردن آنان بر شما حرام است ) مانند ضمیر (هو) در جمله ((قل هو الله احد))، (بگو مطلب بدین قرار است ، که الله یگانه است ).  
افتمون ببعض الكتاب ... یعنی چه فرقی هست میان گرفتن فدیة ؟ و بیرون کردن ؟ که حکم فدیة را گرفتید، و حکم حرمت اخراج  
را رها کردید، با اینکه هر دو حکم ، در کتاب بود، آیا بعضی از کتاب ایمان می آورید، و بعضی دیگر را ترک می کنید، و کفر  
می ورزید؟

و قفینا... این کلمه از مصدر تقفیه است ، که بمعنای پیروی است ، و از کلمه (قفا) پشت گردن گرفته شده ، کانه شخص پیرو، پشت  
گردن و دنبال سر پیشرو خود حرکت می کند.

و آتینا عیسی بن مریم البینات ... بزودی در سوره آل عمران انشاء الله پیرامون این آیه بحث می کنیم . و قالوا قلوبنا غلف کلمه  
(غلف ) جمع اغلف است ، و اغلف از ماده غلاف است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳۱

و معنای جمله این است که در پاسخ گفتند: دل‌های ما در زیر غلافها و لفافه ها، و پرده ها قرار دارد، و این جمله نظیر آیه : ((و قالوا  
قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه ))، (گفتند: دل‌های ما در کنانه ها است ، از آنچه شما ما را بدان میخوانید) میباشد، و این تعبیر در هر  
دو آیه کنایه است از اینکه ما نمیتوانیم بآنچه شما دعوتمان می کنید گوش فرا دهیم .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل ((وقلوا للناس حسنا)))

در کافی از امام ابی جعفر (ع) روایت آورده ، که در ذیل جمله : ((وقلوا للناس حسنا)) الخ ، فرمود: بمردم بهترین سخنی که  
دوست میدارید بشما بگویند، بگوئید.

و نیز در کافی از امام صادق (ع) روایت کرده که در تفسیر جمله نامبرده فرموده : با مردم سخن بگوئید، اما بعد از آنکه صلاح و  
فساد آنرا تشخیص داده باشید، و آنچه صلاح است بگوئید.

و در کتاب معانی ، از امام باقر (ع) روایت کرده ، که فرموده : بمردم چیزی را بگوئید، که بهترین سخنی باشد که شما دوست  
میدارید بشما بگویند، چون خدای عز و جل دشنام و لعنت و طعن بر مؤمنان را دشمن میدارد، و کسی را که مرتکب این جرائم  
شود، فاحش و مفحش باشد، و در یوزگی کند، دوست نمیدارد، در مقابل ، اشخاص با حیا و حلیم و عقیف ، و آنهایی را که  
میخواهند عقیف شوند، دوست میدارد.

مؤلف : مرحوم کلینی هم در کافی مثل این حدیث را بطریقی دیگر از امام صادق (ع) روایت کرده ، و همچنین عیاشی از آنجناب  
آورده ، و نیز کلینی مثل حدیث دوم را در کافی از امام صادق ، و عیاشی مثل حدیث سوم را از آنجناب آورده .

و چنین بنظر می رسد که ائمه (علیهم السلام) این معانی را از اطلاق کلمه حسن استفاده کرده اند، چون هم نزد گوینده اش مطلق  
است ، و هم از نظر مورد.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) روایت آورده ، که فرمود: خدایتعالی محمد (ص) را با پنج شمشیر مبعوث کرد ۱ شمشیری  
علیه اهل ذمه که درباره اش فرموده : ((قاتلوا الذین لا یؤمنون ))، (با کسانی که ایمان نمی آورند قتال کن )، و این آیه ناسخ آن آیه  
دیگر است ، که درباره اهل ذمه می فرمود: ((وقلوا للناس حسنا)) (تا آخر حدیث).

مؤلف : امام (ع) باطلاق دیگر این آیه ، یعنی اطلاق در کلمه (قولوا) تمسک کرده ، چون اطلاق آن ، هم شامل کلام میشود،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳۲

و هم شامل مطلق تعرض ، مثلا وقتی میگویند (باو چیزی جز نیک و خیر مگو)، معنایش این است که جز بخیر و نیکوئی متعرضش مشو، و تماس مگیر.

البته این در صورتی است که منظور امام (ع) از نسخ ، معنای اخص آن باشد، که همان معنای اصطلاحی کلمه است ، ولی ممکن است مراد به نسخ معنای اعم آن باشد، که بزودی در ذیل آیه : ((ما ننسخ من آیه او ننسها ناءت بخیر منها او مثلها))، بیان مفصلش خواهد آمد انشاءالله ، و خلاصه اش این است که نسخ بمعنای اعم ، شامل هم نسخ احکام میشود، و هم نسخ و تغییر و تبدیل موجودات ، بطور عموم ، و این معنای از نسخ ، در کلمات ائمه (علیهم السلام) زیاد آمده ، و بنابراین آیه مورد بحث ، و آیه قتال در یک مورد نخواهند بود، بلکه آیه مورد بحث که سفارش به قول حسن می کند، مربوط بموردی است ، و آیه قتال با اهل ذمه مربوط بموردی دیگر است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳۳

آیات ۸۹-۹۳ بقره

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (۸۹) بِسْمَاِشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ (۹۰) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَنُؤِمْنَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ (۹۱) وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِبَالِيَّتٍ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (۹۲) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا ءَاتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَاِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ (۹۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۳۴

ترجمه آیات

و چون کتابی از نزد خدا پیامدشان ، کتابیکه کتاب آسمانیشان را تصدیق میکرد، و قبلا هم علیه کفار آرزوی آمدنش می کردند تکذیبش کردند آری بعد از آمدن کتابی که آن را می شناختند بدان کفر ورزیدند پس لعنت خدا بر کافران (۸۹) راستی خود را با بد چیزی معامله کردند خود را دادند و در مقابل این را گرفتند که از در حسد بآنچه خدا نازل کرده کفر بورزند، که چرا خدا از فضل خود بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل می کند؟ در نتیجه از آن آرزو و ساعت شماری که نسبت به آمدن قرآن داشتند برگشتند و خشمی بالای خشم دیگرشان شد تازه این نتیجه دنیائی کفر است و کافران عذاب خوار کننده دارند (۹۰) و چون بایشان گفته شود بآنچه خدا نازل کرده ایمان بیاورید گویند ما بآنچه بر خودمان نازل شده ایمان داریم و بغیر آن کفر می ورزند با اینکه غیر آن ، هم حق است و هم تصدیق کننده کتاب است بگو اگر بآنچه بر خودتان نازل شده ایمان داشتید پس چرا انبیاء خدا را کشتید؟ (۹۱) مگر این موسی نبود که آنهمه معجزه برای شما آورد و در آخر بعد از غیبت او گوساله را خدای خود از در ستمگری گرفتید (۹۲) و مگر این شما نبودید که از شما میثاق گرفتیم و طور را بر بالای سرتان نگه داشتیم که آنچه بشما داده ایم محکم بگیرید و بشنوید با این حال نیاکان شما گفتند: شنیدیم ولی زیر بار نمی رویم و علاقه بگوساله در دلهاشان جای گیر شد بخاطر اینکه کافر شدند بگو چه بد دستوریست که ایمان شما بشما میدهد اگر براستی مؤمن باشید (۹۳)

بیان آیات ، متضمن محاجه با یهود

بیان آیات

و لما جائهم از سیاق بر می آید که مراد از این کتاب ، قرآن است .

و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا و نیز از سیاق استفاده میشود که قبل از بعثت ، کفار عرب متعرض یهود میشدند، و

ایشانرا آزار می کردند، و یهود در مقابل، آرزوی رسیدن بعثت خاتم الانبیاء (ص) می کرده اند، و می گفته اند: اگر پیغمبر ما که تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نیز بگفته تورات به مدینه مهاجرت کند، ما را از این ذلت و از شر شما اعراب نجات میدهد.

و از کلمه (کانوا) استفاده میشود این آرزو را قبل از هجرت رسولخدا (ص) همواره می کرده اند، به حدی که در میان همه کفار عرب نیز معروف شده بود و معنای جمله: ((فلما جائهم ما عرفوا)) الخ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۳۵ این است که چون پیامد آنکسی که وی را می شناختند، یعنی نشانیهای تورات که در دست داشتند با او منطبق دیدند، بآن جناب کفر ورزیدند.

((بئسما اشتروا)) این آیه علت کفر یهود را با وجود علمی که بحقانیت اسلام داشتند، بیان می کند، و آنرا منحصرًا حسد و ستم پیشگی میدانند و بنابراین کلمه (بغیا) مفعول مطلق نوعی است، و جمله ((ان ينزل الله)) الخ، متعلق بهمان مفعول مطلق است، ((فباؤا بغضب علی غضب)) حرف باء در کلمه (بغضب) بمعنای مصاحبت و یا تبیین است و معنای جمله این است که ایشان با داشتن غضبی بخاطر کفرشان بقرآن، و غضبی بعثت کفرشان بتورات که از پیش داشتند از طرفداری قرآن برگشتند، و حاصل معنای آیه این است که یهودیان قبل از بعثت رسولخدا (ص) و هجرتش بمدینه پشتیبان آنحضرت بودند، و همواره آرزوی بعثت او و نازل شدن کتاب او را می کشیدند، ولی همینکه رسولخدا (ص) مبعوث شد، و به سوی ایشان مهاجرت کرد، و قرآن بر وی نازل شد، و با اینکه او را شناختند، که همان کسی است که سالها آرزوی بعثت و هجرتش را می کشیدند مع ذلک حسد بر آنان چیره گشت، و استکبار و پلنگ دماغی جلوگیرشان شد، از اینکه بوی ایمان بیاورند، لذا بوی کفر ورزیده، گفته های سابق خود را انکار کردند، همانطور که به تورات خود کفر ورزیدند، و کفرشان باسلام، کفری بالای کفر شد.

((و یکفرون بما ورائه)) الخ، یعنی نسبت بماورای تورات اظهار کفر نمودند، این است معنای جمله، و گرنه یهودیان بخود تورات هم کفر ورزیدند.

قل فلم تقتلون... فاء در کلمه (فلم، پس چرا) فاء تفریع است چون سؤال از اینکه (پس چرا پیامبران خدا را کشتید؟) فرع و نتیجه دعوی یهود است، که می گفتند: ((نؤ من بما انزل علینا، تنها بتورات که بر ما نازل شده ایمان داریم)، و حاصل سؤال این است که: اگر اینکه میگوئید: (ما تنها به تورات ایمان داریم) حق است، و راست میگوئید، پس چرا پیامبران خدا را می کشتید؟، و چرا با گوساله پرستی بموسی کفر ورزیدید؟ و چرا در هنگام پیمان دادن که کوه طور بالای سرتان قرار گرفته بود گفتید: ((سمعنا و عصینا)) شنیدیم و نافرمانی کردیم.

واشربوا فی قلوبهم العجل... کلمه (اشربوا) از ماده (اشراب) است که بمعنای نوشانیدن است، و مراد از عجل محبت عجل است، که خود عجل در جای محبت نشسته، تا مبالغه را برساند و بفهماند کانه یهودیان از شدت محبتی که بگوساله داشتند خود گوساله را در دل جای دادند، و بنابراین جمله ((فی قلوبهم)) که جار و مجرور است، متعلق بهمان کلمه حب تقدیری خواهد بود، پس در این کلام دو جور استعاره، و یا یک استعاره و یک مجاز بکار رفته است (یکی گذاشتن عجل بجای محبت بعجل و یکی نسبت نوشانیدن محبت با اینکه محبت نوشیدنی نیست). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۳۶

قل بئسما یاءمرکم به ایمانکم... (این جمله بمنزله اخذ نتیجه از ایرادهائی است که بایشان کرد، از کشتن انبیاء، و کفر بموسی، و استکبار در بلند شدن کوه طور باعلام نافرمانی، که علاوه بر نتیجه گیری استهزاء بایشان نیز هست می فرماید: (چه بد دستوراتی بشما می دهد این ایمان شما، و عجب ایمانی است که اثرش کشتن انبیاء، و کفر بموسی و غیره است، مترجم)

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) روایت آورده که در تفسیر جمله: ((ولما جائهم کتاب من عند الله مصدق)) الخ، فرمود



یهودیان در کتب خود خوانده بودند که محمد (ص) رسول خدا است، و محل هجرتش ما بین دو کوه ((عیر)) و ((احد)) است، پس از بلاد خود کوچ کردند، تا آن محل را پیدا کنند، لاجرم بکوهی رسیدند که آنرا حداد می گفتند، با خود گفتند: لابد این همان ((احد)) است، چون ((حداد)) و ((احد)) یکی است، پس پیرامون آن کوه متفرق شدند بعضی از آنان در ((تیماء)) (بین خیبر و مدینه)، و بعضی دیگر در ((فدک))، و بعضی در ((خیبر)) منزل گزیدند، این بود تا وقتی که بعضی از یهودیان ((تیماء)) هوس کردند به دیدن بعضی از برادران خود بروند، در همین بین مردی اعرابی از قبیله ((قیس)) می گذشت، شتران او را کرایه کردند، او گفت: من شما را از ما بین ((عیر)) و ((احد)) می برم، گفتند: پس هر وقت بآن محل رسیدی، بما اطلاع بده.

آنمرد اعرابی همچنان می رفت تا بوسط اراضی مدینه رسید، رو کرد به یهودیان و گفت: این کوه عیر است، و این هم کوه احد، پس یهودیان پیاده شدند و باو گفتند: ما به آرزویمان رسیدیم، و دیگر کاری بشتران تو نداریم، از شتر پیاده شده، و شتران را بصاحبش دادند، و گفتند: تو میتوانی هر جا میخواهی بروی ما در همینجا میمانیم، پس نامه ای به برادران یهود خود که در خیبر و فدک منزل گرفته بودند نوشتند، که ما بآن نقطه ای که ما بین عیر واحد است رسیدیم، شما هم نزد ما بیائید، یهودیان خیبر در پاسخ نوشتند ما در اینجا خانه ساخته ایم، و آب و ملک و اموالی بدست آورده ایم، نمیتوانیم اینها را رها نموده نزدیک شما منزل کنیم، ولی هر وقت آن پیامبر موعود مبعوث شد، به شتاب نزد شما خواهیم آمد.

توطن یهود در مدینه و اطراف آن و انکار و تکذیب آنها پیامبر(ص)

این عده از یهودیان که در مدینه یعنی میان عیر و احد منزل کردند، اموال بسیاری کسب کردند، ((تبع)) از بسیاری مال آنان خبردار شد و بجنگ با آنان برخاست، یهودیان متحصن شدند، تبع ایشانرا محاصره کرد، و در آخر بایشان امان داد، پس بر او در آمدند، ((تبع)) بایشان گفت: می خواهم در این سرزمین بمانم، برای اینکه مرا خیلی معطل کردید، گفتند تو نمیتوانی در اینجا بمانی برای اینکه اینجا محل هجرت پیغمبری است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۳۷

نه جای تو است، و نه جای احدی دیگر، تا آن پیغمبر مبعوث شود، تبع گفت حال که چنین است، من از خویشاوندان خودم کسانی را در اینجا میگذارم، تا وقتی آن پیغمبر مبعوث شد، او را یاری کنند، یهودیان راضی شدند، و تبع دو قبیله اوس و خزرج را که میشناخت در مدینه منزل داد.

و چون نفرات این دو قبیله بسیار شدند، اموال یهودیان را می گرفتند، یهودیان علیه آنان خط نشان می کشیدند، که اگر پیغمبر ما محمد (ص) ظهور کند، ما همگی شما را از دیار و اموال خود بیرون میکنیم، و باین چپاولگریتان خاتمه میدهم.

ولی وقتی خدایتعالی محمد (ص) را مبعوث کرد، اوس و خزرج که همان انصار باشند بوی ایمان آوردند، ولی یهودیان ایمان نیاورده، بوی کفر ورزیدند و این جریان همان است که خدایتعالی درباره اش میفرماید: و كانوا من قبل يستفتحون علی الذین كفروا... و در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم و ابو نعیم، (در کتاب دلائل)، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: یهود قبل از بعثت برای اوس و خزرج خط نشان میکشید، که اگر رسول خدا (ص) مبعوث شود به حساب شما می رسیم، ولی همینکه دیدند پیغمبر آخر الزمان از میان یهود مبعوث نشد، بلکه از میان عرب برخاست، باو کفر ورزیدند، و گفته های قبلی خود را انکار نمودند.

معاذ بن جبل و بشر بن ابی البراء و داوود بن سلمه، بایشان گفتند، ای گروه یهود! از خدا بترسید، و ایمان بیاورید، مگر این شما نبودید که علیه ما به محمد (ص) خط نشان می کشیدید؟ با اینکه ما آنروز مشرک بودیم، و شما بما خبر میدادید که: بزودی محمد (ص) مبعوث خواهد شد، صفات او را برای ما می گفتید پس چرا حالا که مبعوث شده بوی کفر می ورزید؟! سلام بن مشکم که یکی از یهودیان بنی النضیر بود، در جواب گفت: او چیزی نیاورده که ما بشناسیم، و او آنکسی نیست که ما از آمدنش خبر میدادیم، درباره این جریان بود که آیه شریفه: ((و لما جائهم کتاب من عند الله)) الخ، نازل شد.

مناقشه بعضی از مفسرین در قسم دادن خدا به حق رسول الله (ص) و رد آن

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابو نعیم، در دلایل از طریق عطاء و ضحاک از ابن عباس روایت کرده که گفت: یهودیان بنی قریظه و بنی النظیر قبل از آنکه محمد (ص) مبعوث شود، از خدا بعثت او را میخواستند تا کفار را نابود کند و می گفتند: (پروردگارا به حق پیامبر امّی ما را بر این کفار نصرت بده ولی وقتی خدا آنانرا یاری کرد و رسول خدا (ص) را مبعوث کرد و پیامد

آنکسی که او را می شناختند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۳۸

یعنی رسول خدا (ص) با اینکه هیچ شکی در نبوت او نداشتند، بوی کفر ورزیدند.

مؤلف: قریب باین دو معنی روایات دیگری نیز وارد شده و بعضی از مفسرین بعد از اشاره به روایت آخری و نظائر آن، میگویند: علامه بر اینکه راویان این روایات ضعیفند، و علاوه بر اینکه با روایات دیگر مخالف است، از نظر معنی شاذ و نادر است، برای اینکه استفتاح در آیه را عبارت دانسته از دعای بشخص رسول خدا (ص) و در بعضی روایات دعای به حق آنجناب، و این غیر مشروع است، چون هیچکس حقی بر خدا ندارد، تا خدا را به حق او سوگند دهند، این بود گفتار این مفسر.

معنای سوگند و جواب از اشکال سوگند دادن خدا به شخص پیامبر (ص)

و سخن او ناشی از بیدقتی در معنای حق، و در معنای قسم دادن بحق است.

توضیح اینکه بطور کلی معنای سوگند دادن این است که اگر در خبر سوگند میخوریم، خبر را و اگر در انشاء که دعا قسمی از آنست سوگند میخوریم، انشاء خود را مقید بچیزی شریف و آبرومند کنیم، تا اگر خبر یا انشاء ما دروغ باشد، شرافت و آبروی آن چیز لطمه بخورد، یعنی در خبر با بطلان صدق آن و در انشاء با بطلان امر و نهی یعنی امثال نکردن آن، و در دعا با مستجاب نشدن آن، کرامت و شرافت آن چیز باطل شود. مثلاً وقتی میگوئیم: بجان خودم سوگند که زید ایستاده، صدق این جمله خبری را مقید بشرافت عمر و حیات خود کردیم، و وابسته بآن نموده ایم، بطوری که اگر خبر ما دروغ در آید عمر ما فاقد شرافت شده است، و همچنین وقتی بگوئیم بجان خودم اینکار را میکنم، و یا بشخصی بگوئیم: بجان من اینکار را بکن، کار نامبرده را با شرافت زندگی خود گره زده ایم، بطوریکه در مثال دوم اگر طرف، کار نامبرده را انجام ندهد، شرافت حیات و بهای عمر ما را از بین برده است.

از اینجا دو نکته روشن میشود، اول اینکه سوگند برای تاء کید کلام، عالی ترین مراتب تاء کید را دارد همچنانکه اهل ادب نیز این معنی را ذکر کرده اند.

دوم اینکه آنچه بزرگتر از آن سوگند میخوریم، باید شریفتر و محترم تر از آنچه میخوریم باشد که بخاطر آن سوگند میخوریم، چون معنی ندارد کلام را بآبرو و شرف چیزی گره بزنیم که شرافتش مادون کلام باشد، و لذا می بینیم خدای تعالی در کتاب خود با اسم خود و بصفات خود، سوگند میخورد و میفرماید: ((و الله ربنا)) و نیز میفرماید: ((فوربک لئنسألنهم)) و نیز ((فبعزتک لاغوینهم)) و همچنین به پیامبر و ملائکه و کتب و نیز بمخلوقات خود، چون آسمان، و زمین و شمس، قمر و نجوم، شب و روز، کوه ها، دریاها، شهرها، انسانها، درختان، انجیر، زیتون سوگند خورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۳۹ و این نیست مگر بخاطر اینکه خدا این نامبردگان را شرافت داده و بدین جهت شرافت حقه و کرامتی نزد خدا یافته اند و هر یک از آنها یا بکرامت ذات متعالیه خدا دارای صفتی از اوصاف مقدس او شده اند و یا آنکه فعلی از منبع بهاء و قدس که همه اش بخاطر شرف ذات شریف خدا، شریفند هستند.

و بنابراین چه مانعی دارد که یک دعاگوئی از ما وقتی از خدا چیزی را درخواست میکند، او را بچیزی از نامبردگان سوگند دهد، از آنجهت که خدا آن را شرافت داده است؟ و اگر این کار صحیح باشد، دیگر چه اشکالی دارد که کسی خدا را به حق و حرمت رسول خدا (ص) سوگند دهد؟ و چه دلیلی ممکن است تصور شود که آنجناب را از این قاعده کلی استثناء کرده باشد؟.

و بجان خودم سوگند که محمد رسول الله (ص) از انجیر عراق، و یا زیتون شام، کمتر نیست، که به آندو سوگند بخورد، ولی صحیح نباشد که بآنجناب سوگند بخورد علاوه بر اینکه می بینیم در قرآن کریم به جان آن جناب هم سوگند خورده، و فرموده: ((العمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون:)) (به جان تو سوگند که ایشان در مستی خود حیرانند).

سخنی در معنای (حق) و پاسخ از اشکال سوگند دادن به حق پیامبر(ص)

این بود جواب از اشکال سوگند دادن خدا بشخص رسول خدا (ص) و اما جواب از اشکال سوگند دادن به حق رسول خدا (ص)، این است که کلمه (حق) که در مقابل کلمه (باطل) است، بمعنای چیزیست که در واقع و خارج ثابت شده باشد، نه اینکه موهوم و پوچ باشد، مانند انسان و زمین، و هر امر ثابت دیگر که در حد نفس خود ثابت باشد.

و یکی از مصادیق حق، حق مالی، و سایر حقوق اجتماعی است، که در نظر اجتماع امری است ثابت، جز اینکه قرآن کریم هر چیزی را حق نمیداند، هر چند که مردم آنرا حق بپندارند، بلکه حق را تنها عبارت از چیزی میدانند که خدا آنرا محقق و دارای ثبوت کرده باشد، چه در عالم ایجاد، و چه در عالم تشریح، پس حق در عالم تشریح و در ظرف اجتماع دینی عبارتست از چیزیکه خدا آنرا حق کرده باشد، مانند حقوق مالی، و حقوق برادران، حقوقیکه پدر و مادر بر فرزند دارد.

و این حقوق را هر چند خداوند قرار داده، اما در عین حال خودش محکوم به حکم احدی نمیشود، و نمیتوان چیزی را بگردن خدا انداخت، و او را ملزم بجیزی کرد، همانطور که از پاره ای استدلالهای معتزله بر می آید که خواسته اند خدایرا مواخذه کنند، لکن ممکن است خود خدایتعالی حقی را با زبان تشریح بر خود واجب کند، آنگاه گفته شود که فلانی حقی بر خدا دارد، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۰

همچنانکه فرموده: ((كذلك حقا علينا ننج المؤمنين:)) (این حق بر ما واجب شد که مؤمنین را نجات دهیم) و نیز فرموده: ((ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون:)) (سخن ما در سابق بسود بندگان مرسل ما گذشت، که ایشان آری تنها ایشان منصورند) و بطوریکه ملاحظه می فرمائید نصر در آیه مطلق است، و مقید بجیزی نشده پس نجات دادن مؤمنین حقی بر خدا شده است، و نصرت مرسلین حقی بر او گشته و خدا این نصرت و انجاء را آبرو و شرف داده، چون خودش آنرا جعل کرده، و فعلی از ناحیه خودش، و منسوب باو شده و بهمین جهت هیچ مانعی ندارد که بدان سوگند خورد، و همچنین باولیاء ظاهرینش، و یا بحق ایشان سوگند بخورد چون خودش حقی برای آنان بر خود واجب کرده، و آن این است که ایشانرا به هر نصرتی که بدان مرتبط شود، و بیانش گذشت، یاری فرماید.

و اما اینکه آن گوینده گفته بود: احدی بر خدا حقی ندارد سخنی است واهی و بی پایه.

بله این حرف درست است که کسی بگوید، هیچ کس نمیتواند حقی برای خودش بر خدا واجب ساخته، و خلاصه خدا را محکوم غیر سازد، و بقهر غیر، و مقهورش کند، ما هم در این مطلب حرفی نداریم، و ما نیز میگوئیم: هیچ دعاگوئی نمیتواند خدا را بحق سوگند دهد که غیر خدا بر خدا واجب کرده باشد، ولی سوگند دادن خدا بحق که خودش بر خودش و برای کسی واجب کرده، مانعی ندارد، چون خدا وعده خود را خلف نمیکند (دقت فرمائید). البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۱

آیات ۹۴-۹۹ بقره

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۹۴) وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۹۵) وَ لَتَجِدَنَّاهُمْ أَحْزَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (۹۶) قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَ بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (۹۷) مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ (۹۸) وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَ

مَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ (۹۹)

ترجمه آیات

بگو اگر خانه آخرت نزد خدا در حالیکه از هر ناملایمی خالص باشد، خاص برای شما است و نه سایر مردم و شما در این دعوی خود، راست می گوئید پس تمنای مرگ کنید (تا زودتر بآن خانه برسید) (۹۴) در حالیکه هرگز چنین تمنائی نخواهند کرد برای آن جرمها که مرتکب شدند و خدا هم از ظلم ظالمان بی خبر نیست (۹۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۲

تو ایشان را قطعاً خواهی یافت که حریص ترین مردمند بر زندگی، حتی حریص تر از مشرکین که اصلاً ایمانی بقیامت ندارند هر یک از ایشانرا که واریسی کنی خواهی دید که دوست دارد هزار سال زندگی کند غافل از اینکه زندگی هزارساله او را از عذاب دور نمیکند و خدا به آن چه میکنند بینا است (۹۶) بگو آنکس که دشمن جبرئیل است باید بداند که وی قرآن را باذن خدا بر قلب تو نازل کرده نه از پیش خود قرآنیکه مصدق کتب آسمانی قبل و نیز هدایت و بشارت برای مؤمنین است (۹۷) کسیکه دشمن خدا و ملائکه و رسولان او و جبرئیل و میکائیل است باید بداند که خدا هم دشمن کافران است (۹۸) با اینکه آیاتی که ما بر تو نازل کرده ایم همه روشن است و کسی بدان کفر نمی ورزد مگر فاسقان (۹۹)

ادامه محاجه با یهود و اثبات دروغگوئی آنان و ترسشان از مرگ

بیان آیات

قل ان كانت لكم ... از آنجا که قول یهود: ((لن تمسنا النار، الا اياما معدودة))، (جز چند روزی آتش با ما تماس نمی گیرد) و نیز در پاسخ اینکه ((آمنوا بما انزل الله)) (ایمان بیاورید به آنچه خدا نازل کرده) گفته بودند: ((نؤمن بما انزل علينا)) (به آنچه بر خود ما نازل شده ایمان می آوریم) و این دو جمله بالتزام دلالت میکرد بر اینکه یهودیان مدعی نجات در آخرتند، و دیگرانرا اهل نجات و سعادت نمیدانند، و نجات و سعادت خود را هم مشوب به هلاکت و شقاوت میدانند، چون بخیال خود جز ایامی چند معذب نمیشوند، و آن ایام هم عبارتست از آن چند صبحی که گوساله پرستیدند.

لذا خدایتعالی با خطاب با ایشان مقابله کرد، که دروغگوئی آنان را در دعویشان ظاهر سازد، خطاییکه خود یهود بدون هیچ تردیدی آن را قبول دارد و آن این است که برسول گرامیش دستور میدهد بایشان بگوید: ((قل ان كانت لكم الدار الآخرة)) یعنی اگر خانه آخرت از آن شما است، و مراد از خانه آخرت سعادت در آخرت است برای اینکه وقتی کسی مالک خانه ای شد، به هر نحو که خوشش آید و دوست بدارد در آن تصرف می کند، و به بهترین وجه دلخواه و سعادت مندانه ترین وجه وارد آن میشود، ((عند الله))، یعنی مستقر در نزد خدا و یا بگو بحکم خدا یا باذن او در حقیقت این جمله نظیر جمله: ((ان الدین عند الله الاسلام)) (دین نزد خدا اسلام است) میباشد. (خالصة) یعنی اگر خانه آخرت در نزد خدا خالص از آن شما است، و مراد از خالص این است که مشوب بچیزی که مکروه شما باشد نیست، خلاصه عذاب و ذلتی مخلوط با آن نیست، چون شما معتقدید که در آن عالم عذاب نمیشوید مگر چند روزی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۳

((من دون الناس))، برخلاف مردم، چون شما تمامی ادیان به جز دین خود را باطل می دانید ((فتمنوا الموت ان كنتم صادقين))، پس آرزوی مرگ و رفتن بدان سرای را بکنید، اگر راست میگوئید، و این خطاب نظیر خطاب ((قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)) (بگو ای کسانی که یهودی گری را شعار خود کرده اید، اگر میپندارید که تنها شما اولیاء خدائید نه مردم، پس آرزوی مرگ کنید، اگر راست می گوئید) میباشد.

امتحان یهود که آیا در ادعای خود که زندگی قرین به سعادت آخرت را خاص خود می داند راست می گوید یا دروغ؟

و این مؤ اخذ به بلازمه امری فطری است، امری که بین الاثر است، یعنی اثرش برای همه روشن است، بطوریکه احدی در آن کمترین شک نمیکند و آن این است که انسان و بلکه هر موجود دارای شعور، وقتی که بین راحتی و تعب مختار شود، البته راحتی

را اختیار میکنند، و اگر میان دو قسم زندگی یکی مکدر و آمیخته با ناراحتی‌ها، و دیگری خالص و صافی، مخیر شود، بدون هیچ تردیدی عیش خالص و گوارا را اختیار می‌کند، و فرضی هم که بدون اختیار گرفتار زندگی پست و عیش مکدر شده باشد پیوسته آرزوی نجات از آن و رسیدن بعیش طیب و گوارا در سر می‌پروراند، و حتی یک لحظه هم از حسرت بر آن زندگی خالی نیست، نه قلبش، و نه زبانش، بلکه همواره برای رسیدن بآن سعی و عمل می‌کند.

این امر فطری است، حال بینیم یهود در دعوی خود که زندگی قرین به سعادت آخرت را خاص خود میدانند، راست می‌گویند یا دروغ، امتحانش مجانی است، و آن این است که اگر راست بگویند، و آن زندگی خاص ایشان باشد، نه سایر مردم، باید بزبان دل و زبان سر، و با ارکان بدن، همواره آرزوی رسیدن بآنرا داشته باشند، و حال اینکه می‌بینیم ابدا آرزوی آن را ندارند، چون ریگ در کفش دارند، انبیای خدا را کشته اند، بموسی کفر ورزیده اند، و پیمانهای از خدا را نقض کرده اند، خدا هم که دانای بستمکاران است.

((بما قدمت ایدیه)) این جمله کنایه از عمل است، از این جهت که بیشتر اعمال ظاهری انسان، با دست انجام میشود، و انسان بعد از انجام، آنرا بهر کس که بدردش بخورد، و یا از او بخواهد، تقدیم میدارد، پس در این جمله دو عنایت است اول اینکه تقدیم را بدستها نسبت داده، نه صاحبان دست، دوم اینکه هر فعلی را عمل دانسته.

و سخن کوتاه آنکه: اعمال انسان و مخصوصا آن اعمالی که بطور مستمر انجام میدهد، بهترین دلیل است بر آنچه که در دل پنهان کرده، اعمال زشت و افعال خبیث جز از باطنی خبیث حکایت نمیکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۴

باطنیکه هرگز میل دیدار خدا و وارد شدن بخانه اولیاء او را ندارد.

یهود نسبت به هر ملت دیگری نسبت به زندگی دنیا مریض تر است

ولتجدنهم احرص الناس علی حیوة این جمله بمنزله دلیلی است که جمله ولن یتمنوه ابدا... را بیان میکنند، و شاهد بر این است که ایشان هرگز تمنای مرگ نمی‌کنند، چون می‌بینیم که از هر مردمی دیگر بزنگی دنیا که یگانه مانع آرزوی آخرت، حرص بر آنست، حریصترند.

و اینکه کلمه (حیاء) را نکره آورد، برای تحقیر دنیا بود، همچنانکه در آیه و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب، و ان الدار الاخرة لهی الحیوان، لو كانوا یعلمون (این زندگی دنیا جز لهوی و لعبی نیست و تنها زندگی آخرت است که حیات محض است، اگر بدانند) نیز زندگی دنیا را به لهو و لعب تعبیر کرده.

((و من الذین اشرکوا))، از ظاهر سیاق بر می‌آید که این جمله عطف است بر کلمه (الناس)، و معنایش اینستکه یهودیان را می‌یابی، که از همه مردم حتی از مشرکین حریص تر بدنیایند.

((و ما هو بمنز حزحه من العذاب اءن یعمر))، باز از ظاهر بر می‌آید که کلمه (ما) در اول این جمله مای نافی است، و ضمیر (هو) یا ضمیر شاءن و قصه است، و جمله ((ءن یعمر)) مبتداء، و جمله: ((بمنز حزحه من العذاب))، خبر آن باشد، و معنا چنین است که (قصه از این قرار است که آرزوی هزار سال عمر، او را از عذاب دور نمیکند) و یا راجع است باینکه قبلا فرمود: (یک یک آنان دوست میدارند هزار سال زندگی کنند)، و معنا چنین است که (آن، یعنی دوستی هزار سال عمر، او را از عذاب دور نمیکند).

((و جمله اءن یعمر)) همان ضمیر را بیان می‌کند، و معنای آیه این استکه یهودیان هرگز آرزوی مرگ نمی‌کنند، بلکه سوگند میخورم که ایشانرا حریص ترین مردم بر زندگی ناچیز و پست و جلوگیر و مزاحم از زندگی سعیده آخرت خواهی یافت، بلکه نه تنها حریص ترین مردم، که حتی حریص تر از مشرکین خواهی یافت، که اصلا معتقد بقیامت و حشر و نشر نیستند، آری یک یک یهود را خواهی یافت که دوست میدارد طولانی ترین عمرها را داشته باشد، و حال آنکه طولانی ترین عمر، او را از عذاب دور نمیکند، چون عمر هر چه باشد بالاخره روزی بسر میرسد.

((یود احدهم لو یعمر الف سنه))، منظور از هزار سال، طولانی ترین عمر است، و کلمه هزار، کنایه از بسیاری است، چون در عرب آخرین مراتب عدد از نظر وضع فردی است، و بیش از آن اسم جداگانه ندارد، بلکه با تکرار (هزار هزار) و یا ترکیب (ده هزار و صد هزار) تعبیر میشود.

((بصیر)) یعنی عالم به دیدنی ها

و الله بصیر بما یعملون کلمه (بصیر) از اسماء حسناى الهی است، و معنایش علم بدیدنیها است، نه اینکه به معنای بینا و دارای چشم باشد، و در نتیجه بصیر از شعب اسم علیم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۵

بهانه یهود برای عدم ایمان به قرآن بهج البلاغه ما با جبرئیل دشمنیم

قل من کان عدوا لجریل فانه نزله علی قلبک ... سیاق دلالت دارد بر اینکه آیه شریفه در پاسخ از سخنی نازل شده که یهود گفته بودند، و آن این بوده که ایمان نیارودن خود را بر آنچه بر رسول خدا (ص) نازل شده تعلیل کرده اند باینکه ما با جبرئیل که برای او وحی می آورد دشمنیم، شاهد بر اینکه یهود چنین حرفی زده بودند اینست که خدای سبحان درباره قرآن و جبرئیل با هم در این دو آیه سخن گفته، روایاتی هم که در شائن نزول آیه وارد شده، این استفاده ما را تائید میکند.

و اما آیات مورد بحث در پاسخ از اینکه گفتند: ما بقرآن ایمان نمی آوریم برای اینکه با جبرئیل که قرآن را نازل می کند دشمنیم، می فرماید اولاً: جبرئیل از پیش خود قرآنرا نمی آورد، بلکه باذن خدا بر قلب تو نازل می کند، پس دشمنی یهود با جبرئیل نباید باعث شود که از کلامیکه باذن خدا می آورد اعراض کنند.

و ثانیاً قرآن کتابهای بر حق و آسمانی قبل از خودش را تصدیق می کند و معنا ندارد که کسی به کتابی ایمان بیاورد، و بکتابی که آنرا تصدیق می کند ایمان نیارود.

و ثالثاً قرآن مایه هدایت کسانی است که بوی ایمان بیاورند.

و رابعاً قرآن بشارت است، و چگونه ممکن است شخص عاقل از هدایت چشم پوشیده، بشارتهای آنرا بخاطر اینکه دشمن آنرا آورده، نادیده بگیرد؟

و از بهانه دومشان که گفتند: ما با جبرئیل دشمنیم جواب میدهد باینکه جبرئیل فرشته ای از فرشتگان خداست و جز امثال دستورات خدای سبحان کاری ندارد، مثل میکائیل و سایر ملائکه، که همگی بندگان مکرم خدایند، و خدا را در آنچه امر کند، نافرمانی نمی کنند، و هر دستوری بدهد انجام میدهند.

و همچنین رسولان خدا از ناحیه خود، کاره ای نیستند، هر چه دارند به وسیله خدا، و از ناحیه او است، خشمشان و دشمنی هایشان برای خداست، پس هر کس با خدا و ملائکه او، و پیامبرانش، و جبرئیلش، و میکائیلش، دشمنی کند، خدا دشمن او است، این بود آن دو جوابیکه دو آیه مورد بحث بدان اشاره دارد.

وجه بکار بردن التفات در آیه شریفه

فانه نزله علی قلبک در این آیه التفاتی از تکلم بخطاب کار رفته برای اینکه جمله (هر کس دشمن جبرئیل باشد) الخ، کلام رسول خدا (ص) است و جا داشت بفرماید: (جبرئیل آنرا باذن خدا بر قلب من نازل کرده)، ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: (بر قلب تو نازل کرده)، و این تغییر اسلوب برای این بوده که دلالت کند بر اینکه قرآن همانطور که جبرئیل در نازل کردنش هیچ استقلالی ندارد، و تنها ماموری است مطیع، همچنین در گرفتن آن و رساندنش بر رسول خدا استقلالی ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه

: ۳۴۶

بلکه قلب رسول خدا (ص) خودش ظرف وحی خداست، نه اینکه جبرئیل در آن قلب دخل و تصرفی کرده باشد و خلاصه جبرئیل صرفاً مأمور رساندن است.



این را هم بدان که آیات مورد بحث در اواخرش چند نوع التفات بکار رفته، هر چند که اساس و زمینه کلام خطاب به بنی اسرائیل است، چیزی که هست وقتی خطاب، خطاب ملامت و سرزنش بود، و کلام هم بطول انجامید، مقام اقتضاء می کند که گوینده بعنوان اینکه من از سخن با شما خسته شدم، و شما لیاقت آنرا ندارید که بیش از این روی سخن خود بشما بکنم لحظه به لحظه روی سخن از آنان برگرداند، و متکلم بلیغ باید باین منظور پشت سر هم التفات بکار ببرد، تا بفهماند من هیچ راضی نیستم با شما سخن بگویم، از بس که بد گوش و پست فطرتید، از سوی دیگر اظهار حق را هم نمیتوانم ترک نموده و از خطاب بشما صرفنظر کنم.

((عدو للكافرين)) الخ، در این جمله بجای اینکه ضمیر کفار را بکار ببرد، و بفرماید: ((عدو لهم))، اسم ظاهر آنان را آورده، و نکته اش این است که بر علت حکم دلالت کند، و بفهماند اگر دشمن ایشانست، بخاطر این است که ایشان کافرند، و بطور کلی خدایتعالی دشمن کفار است.

((و ما يكفر بها الا الفاسقون)) الخ، این جمله دلالت دارد بر اینکه علت کفر کفار چیست؟ و آن فسق ایشانست، پس کفار بخاطر فسق کافر شدند، و بعید نیست که الف و لام در ((الفاسقون))، الف و لام عهد ذکری، و اشاره به اول سوره باشد، که می فرمود: ((و ما يضل به الا الفاسقين، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه)) الخ، و معنا چنین باشد: که کفر نمی ورزند بآیات خدا، مگر همان فاسقانی که در اول سوره نام بردیم.

و اما سخن از جبرئیل، و اینکه قرآن را چگونه بر قلب رسولخدا (ص) نازل میکرده، و نیز سخن از میکائیل، و سایر ملائکه، بزودی در جای مناسبی انشاءالله خواهد آمد.

بحث روایتی (شامل روایتی درباره دشمنی یهود با جبرئیل)

در مجمع البیان ذیل آیه، ((قل من كان عدوا لجبريل)) روایت آورده، که ابن عباس گفت: سبب نزول این دو آیه این مطلب بود، که روایت کنند چون رسولخدا (ص) وارد مدینه شد، این صوریها و جماعتی از یهود اهل فدک نزد آن جناب آمده پرسیدند: ای محمد خواب تو چگونه است؟ چون ما درباره خواب پیامبری که در آخر زمان می آید چیزی شنیده ایم.

فرمود، دید گانم بخواب می رود، ولی قلبم بیدار است، گفتند، درست گفتی ای محمد، حال بگو ببینیم فرزند از پدر است یا از مادر؟ فرمود: اما استخوانها و اعصاب و رگهایش از مرد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۴۷

و اما گوشت و خون و ناخن و مویش از زن است گفتند: این را نیز درست گفتی ای محمد، حال بگو بدانیم: چه میشود که فرزند شبیه بعموهایش میشود ولی بدائی هایش شباهت پیدا نمی کند؟ و یا فرزندی بدائی هایش شباهت بهم میرساند، و هیچ شباهتی بعموهایش ندارد؟ فرمود: از نطفه زن و مرد هر یک بر دیگری غلبه کند، فرزند بخویشان آن طرف شباهت پیدا می کند، گفتند: ای محمد اینرا نیز درست گفتی، حال از پروردگارت بگو که چیست؟ اینجا خدای سبحان سوره، ((قل هو الله احد)) را تا بآخر نازل کرد، ابن صوریها گفت: یک سوال دیگر مانده، اگر جوابم بگوئی بتو ایمان می آورم، و پیرویت می کنم، بگو ببینم: از میان فرشتگان خدا کدامیک بتو نازل میشود. و وحی خدا را بر تو نازل می کند؟ راوی میگوید: رسولخدا فرمود: جبرئیل، ابن صوریها گفت: این دشمن ماست چون جبرئیل همواره برای جنگ و شدت و خونریزی نازل می شود، میکائیل خوبست، که همواره برای رفع گرفتاریها و آوردن خوشیها نازل میشود، اگر فرشته تو میکائیل بود، ما بتو ایمان می آوریم.

کیفیت خواب رسول الله (ص)

مؤلف: اینکه رسول خدا (ص) فرمود: چشمم میخوابد و قلبم بیدار است تنها در این حدیث نیامده، بلکه احادیثی بسیار چه از عامه و چه از خاصه در این باب رسیده، و معنایش این است که آنجناب با خوابیدن از خود بیخود نمیشده، و در خواب میدانسته که خواب است، و آنچه می بیند در خواب، می بیند، نه در بیداری.

و این حالت گاهی در بعضی از افراد صالح پیدا میشود، و منشاء آن طهارت نفس و اشتغال بیاد پروردگار، و مقام او است، علتش هم این است که وقتی نفس آدمی بر مقام پروردگار اشراف یافت، این اشراف دیگر نمی گذارد از جزئیات زندگی دنیا و نحوه ارتباطی که این زندگی به پروردگار دارد غافل بماند، و این خود یکنوع مشاهده است که برای آنگونه افراد دست میدهد و ما از آن میفهمیم که آدمی در عالم حیات دنیوی در حال خواب است، حال چه اینکه راستی بخواب هم رفته باشد، یا باصطلاح ما بیدار باشد، خلاصه آنکسی هم که در نظر ما فرورفتگان در مادیات و محسوسات، بیدار است، در نظر آن افراد هوشیار، خواب است. همچنانکه از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب صلوات الله علیه هم روایت شده که فرمود: ((الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا)) مردم در خوابند، و چون بمیرند، بیدار میشوند، (تا آخر حدیث) و بزودی انشاءالله بحث مفصلی پیرامون این معنا، و نیز کلامی پیرامون سایر فقرات حدیث بالا در مواردیکه مناسب باشد در این کتاب خواهد آمد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۴۸

آیات ۱۰۱-۱۰۰ بقره

أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۰۰) وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۰۱)

ترجمه آیات

آیا این درست است که هر وقت عهدی ببندند عده ای از ایشان، آنرا بشکنند و پشت سر اندازند بلکه بیشترشان ایمان نمی آورند (۱۰۰) و چون فرستاده ای از ناحیه خدا بسویشان آید که کتب آسمانیشان را تصدیق کند باز جمعی از آنها که کتب آسمانی دارند کتاب خدا را پشت سر اندازند و خود را بنادانی بزنند (۱۰۱)

بیان آیات

کلمه ((نبنده)) از ماده (نون - باء ذال) است، که بمعنای دور انداختن است ولما جائهم رسول ... مراد از این رسول، پیامبر عزیز اسلام است، نه هر پیامبری که تورات یهود را تصدیق داشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۴۹  
چون جمله: ((ولما جائهم)) استمرار را نمی رساند، بلکه دلالت بر یکبار دارد، و این آیه بمخالفت یهود با حق و حقیقت اشاره می کند، که از در دشمنی با حق، بشارتهای تورات بآمدن پیامبر اسلام را کتمان کردند، و به پیامبری که تورات آنان را تصدیق میکرد ایمان نیاوردند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۵۰

آیات ۱۰۲-۱۰۳ بقره

وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَرُوتَ وَ مَرُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا - إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۱۰۲) وَ لَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۱۰۳)

ترجمه آیات

یهودیان آنچه را که شیطانها بنادرست بسلطنت سلیمان نسبت میدادند پیروی کردند در حالیکه سلیمان با سحر، آن سلطنت را بدست نیاورده و کافر نشده بود و لکن شیطانها بودند که کافر شدند و سحر را بمردم یاد میدادند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۵۱

و نیز یهودیان آنچه را که برد و فرشته بابل، هاروت و ماروت نازل شده بود بنادرستی پیروی می کردند چون آنها با حدی سحر

تعلیم نمیدادند مگر بعد از آنکه زنهار میدادند که ما فتنه و آزمایشیم مبادا این علم را در موارد نامشروع بکار بندی و کافر شوی ولی یهودیان از آندو نیز چیزها را از این علم گرفتند که با آن میانه زن و شوهرها را بهم می زدند، هر چند که جز باذن خدا بکسی ضرر نمی زدند ولی این بود که از آندو چیزهائی آموختند که مایه ضررشان بود و سودی برایشان نداشت با اینکه میدانستند کسیکه خریدار اینگونه سحر باشد آخرتی ندارد و چه بد بهائی بود که خود را در قبال آن فروختند، اگر میدانستند (۱۰۲) و اگر ایمان آورده و تقوی پیشه می کردند مثبتی نزد خدا داشتند که اگر می فهمیدند از هر چیز دیگری برایش آن بهتر بود (۱۰۳)

اختلاف عجیب مفسرین در تفسیر آیه ۱۰۲

### بیان آیات

واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک ... مفسرین در تفسیر این آیه اختلاف عجیبی براه انداخته اند، بطوریکه نظیر این اختلاف را در هیچ آیه ای از ایشان نمی یابیم ، یک اختلاف کرده اند در اینکه مرجع ضمیر ((اتبعوا)) چه کسانیست؟ آیا یهودیان عهد سلیمانند؟ و یا یهودیان عهد رسول خدا (ص)؟ و یا همه یهودیان؟ دومین اختلافشان در این است که کلمه ((تتلوا)) آیا بمعنای این است که پیروی می کردند آنچه را که شیاطین پیروی می کردند و به آن عمل می نمودند؟ یا بمعنای این است که (میخواندند)؟ و یا به معنای (تکذیب می کردند) می باشد؟

اختلاف سومشان در این است که منظور از شیاطین کدام شیاطین است؟ شیاطین جن؟ و یا شیاطین انس؟ و یا هر دو؟ اختلاف چهارمشان در اینست که معنای ((علی ملک سلیمان)) چیست؟

آیا بمعنای (در ملک سلیمان است)؟ و یا به معنای (در عهد ملک سلیمان است)؟ و یا همان ظاهر کلام با استعلائیکه در معنای کلمه (علی) هست مراد است؟ و یا معنایش (علی عهد ملک سلیمان) است؟

اختلاف پنجمشان در معنای جمله: ((ولکن الشیاطین کفروا)) الخ است، که آیا شیطانها بدین جهت کافر شدند که سحر را برای مردم استخراج کردند؟ و یا برای این بود که سحر را به سلیمان نسبت دادند؟ و یا آنکه اصلا معنای ((کفروا)) ((سحروا)) میباشد؟ اختلاف ششم آنان در جمله: ((یعلمون الناس السحر)) الخ، است که آیا رسما سحر را به مردم آموختند؟ و یا راه استخراج آنرا یاد دادند؟ و گفتند که سحر در زیر تخت سلیمان مدفون است، و مردم آنرا بیرون آورده، و یاد گرفتند؟

اختلاف هفتمشان در این است: جمله ((وما انزل علی الملکین)) الخ، چه معنا دارد؟ آیا حرف (ما) در این جمله موصوله، و عطف بر (ما) ی موصوله در جمله ((ما تتلوا)) الخ، است؟ و یا آنکه موصوله و عطف بر کلمه ((السحر)) است؟ و معنایش اینستکه بمردم آنچه را که بر دو ملک نازل شد یاد دادند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۵۲

و یا آنکه حرف (ما) موصوله نیست؟ بلکه نافیه و واو قبل از آن استینافیه است، و جمله، ربطی بمقابل ندارد، و معنایش این استکه هیچ سحری بر دو ملک نازل نشد و ادعای یهود بیهوده است؟

اختلاف هشتمشان در معنای انزال است، که آیا منظور نازل کردن از آسمان است؟ یا نازل کردن از بلندیهای زمین؟ اختلاف نهمشان در معنای کلمه (ملکین) است، که آیا این دو ملک از ملائکه آسمان بودند؟ یا دو انسان زمینی و دو ملک بکسره لام یعنی پادشاه بوده اند؟ البته اگر کلمه نامبرده را مانند بعضی از قرائتهای شاذ بکسره لام بخوانیم و یا به قرائت مشهور دو ملک بفتح لام بودند، ولی منظور از آن، دو انسان صالح و متظاهر بصلاح می باشد. اختلاف دهمشان در معنای کلمه (بابل) است، که آیا منظور از آن بابل عراق است؟ یا بابل دماوند؟ و یا از نصیبین گرفته تا رءس العین است؟ اختلاف یازدهمشان در معنای جمله ((وما یعلمان)) است، که آیا معنای ظاهری تعلیم مراد است؟ و یا کلمه (علم) بمعنای (اعلم اعلام کرد) است.

اختلاف دوازدهمشان در معنای جمله ((فلا تکفروا)) است، که آیا معنایش این است که با عمل بسحر کفر موزر؟ و یا با آموختن و یا با هر دو؟

اختلاف سیزدهمشان در معنای جمله ((فیتعلمون منهما)) است، که آیا ضمیر ((منهما)) به هاروت و ماروت بر میگردد؟ و یا بسحر و کفر؟ و یا معنایش اینست که مردم از دو ملک بجای آنچه که آنها تعلیمشان کردند، علم بر هم زدن میانه زن و شوهر را آموختند، با اینکه آندو از آن کار نهی کرده بودند.

اختلاف چهاردهمشان در جمله ((ما یفرقون به بین المرء و زوجته)) است، که آیا با سحر میانه زن و شوهر محبت و دشمنی ایجاد می کرده اند، و یا آنکه یکی از آن دو را مغرور ساخته، و بکفر و شرک و می داشتند، و میانه زن و شوهر اختلاف دینی می انداختند؟ و یا با سخن چینی و سعایت، بین آندو را گل آلود نموده و سرانجام جدائی می انداختند؟. این بود چند مورد از اختلافاتی که مفسرین در تفسیر جملات و مفردات این آیات و متن این قصه دارند.

البته اختلافهای دیگری در خارج این قصه دارند، هم در ذیل آیه، و هم در خود قصه، و آن این است که آیا این آیات در مقام بیان داستانی است که در خارج واقع شده، یا آنکه میخواهد مطلبی را با تمثیل بیان کند، و یا در صدد معنای دیگر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۵۳

که اگر احتمالها و اختلافهایی را که ذکر کردیم در یکدیگر ضرب کنیم، حاصل ضرب سر از عددی سرسام آور در می آورد، و آن یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال است.

و بخدا سوگند این مطلب از عجائب نظم قرآن است، که یک آیه اش با مذاهب و احتمالهایی میسازد، که عددش حیرت انگیز و محیرالعقول است، و در عین حال کلام همچنان بر حسن و زیبایی خود متکی است، و بزبانتیترین حسنی آراسته است، و خدشه ای بر فصاحت و بلاغتش وارد نمیشود، و انشاءالله نظیر این حرف در تفسیر آیه: ((افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه، و من قبله كتاب موسى اماما و رحمة)) از نظر خواننده خواهد گذشت.

تفسیر آیه از نظر ما

این بود اختلافات مفسرین، و اما آنچه خود ما باید بگوئیم این است که آیه شریفه البته با رعایت سیاقی که دارد میخواهد یکی دیگر از خصائص یهود را بیان کند و آن متداول شدن سحر در بین آنان است، و اینکه یهود این عمل خود را مستند به یک و یا دو قصه می دانند، که میانه خودشان معروف بوده، و در آن دو قصه پای سلیمان پیغمبر و دو ملک بنام هاروت و ماروت در میان بوده است.

پس بنابراین کلام عطف است بر صورتی که ایشان از قصه نامبرده در ذهن داشته اند، و میخواهد آن صورت را تخطئه کند، و بفرماید جریان آنطور نیست که شما از قصه در نظر دارید، آری یهود بطوریکه قرآن کریم از این طائفه خبر داده، مردمی هستند اهل تحریف، و دست اندازی در معارف و حقایق، نه خودشان و نه احدی از مردم نمیتوانند در داستانهای تاریخی بنقل یهود اعتماد کنند.

چون هیچ پروائی از تحریف مطالب ندارند، و این رسم و عادت دیرینه یهود است، که در معارف دینی در هر لحظه بسوی سخنی و عملی منحرف میشوند، که با منافعشان سازگارتر باشد، و ظاهر جملات آیه بر صدق این معنا کافی است.

و بهر حال از آیه شریفه بر می آید که سحر در میانه یهود امری متداول بوده، و آنرا به سلیمان نسبت میدادند، چون اینطور می پنداشتند، که سلیمان آن سلطنت و ملک عجیب را، و آن تسخیر جن و انس و وحش و طیر را، و آن کارهای عجیب و غریب و خوارقی که میکرد، بوسیله سحر کرد، که البته همه آن معلومات در دست نیست، مقداری از آن بدست ما افتاده، یک مقدار از سحر خود را هم بدو ملک بابل یعنی هاروت و ماروت نسبت میدهند، و قرآن هر دو سخن ایشان را رد میکند، و می فرماید: آنچه سلیمان می کرد، بسحر نمیکرد و چطور ممکن است سحر بوده باشد، و حال آنکه سحر کفر بخدا است، و تصرف و دست اندازی در عالم بخلاف وضع عادی آنست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۵۴

خدایتعالی عالم هستی را بصورتی در ذهن موجودات زنده و حواس آنها در آورده ، آنوقت چگونه ممکن است سلیمان پیغمبر این وضع را بر هم زند؟ و در عین اینکه پیامبری است معصوم ، بخدا کفر ورزد با اینکه خدایتعالی درباره اش صریحا فرموده : ((وما کفر سلیمان ولكن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر)) و نیز می فرماید ((ولقد علموا لمن اشتریه ماله فی الاخره من خلاق)) ، و چگونه ممکن است مردم بدانند که هر کس پیرامون سحر بگردد آخرتی ندارد، ولی سلیمان این معنا را نداند؟ پس سلیمان مقامش بلندتر و ساحتش مقدستر از آنست که سحر و کفر بوی نسبت داده شود، برای اینکه خدا قدر او را در چند جا از کلامش ، یعنی در سوره های مکی که قبل از بقره نازل شده ، چون سوره انعام و انبیاء و نحل ، و ص ، عظیم شمرده و او را بنده ای صالح ، و نبی مرسل خوانده ، که علم و حکمتش داده و ملکی ارزانی داشت که احدی بعد از او سزاوار چنان ملکی نیست .

چنین کسی ساحر نمیشود، بلکه داستان ساحری او از خرافات کهنه ایست که شیطانها از پیش خود تراشیده ، و بر اولیاء انسی خود خواندند و با اضلال مردم و سحرآموزی به آنان کافر شدند و قرآن کریم درباره دو ملک بابل هاروت و ماروت ایشانرا رد کرده ، باینکه هر چند سحر بآندو نازل شد، لکن هیچ عیبی هم در این کار نیست ، برای اینکه منظور خدایتعالی از اینکار امتحان بود.

همچنانکه اگر شر و فساد را بدلهای بشر الهام کرد، اشکالی متوجهش نمیشود چون اینکار را باز بمنظور امتحان بشر کرده ، و یکی از مصادیق قدر است ، آندو ملک هم هر چند که سحر بر آنان نازل شد، ولی آندو به احدی سحر نمی آموختند، مگر آنکه می گفتند: هوشیار باشید که ما فتنه و مایه آزمایش توایم ، زنهار، با استعمال بی مورد سحر کافر نشوی و تنها در مورد ابطال سحر و رسوا کردن ساحران ستمگر بکار بندی ولی مردم سحری از آندو آموختند که با آن مصالحی را که خدا در طبیعت و مجاری عادت نهاده بود فاسد میکردند، مثلا میانه مرد و زن را بهم میزدند، تا شری و فسادی براه اندازند، و خلاصه از آندو سحری می آموختند که مایه ضررشان بود، نه مایه نفعشان .

پس اینکه خدای تعالی میفرماید: ((واتبعوا)) منظورش آن یهودیانی است که بعد از حضرت سلیمان بودند، و آنچه را شیطانها در عهد سلیمان و علیه سلطنت او از سحر بکار می بردند، نسل بنسل ارث برده ، و همچنان در بین مردم بکار میبردند و بنابراین معنای کلمه ((تتلوا)) (جعل و تکذیب) شد دلیلش هم این است که با حرف ((علی)) متعدی شده ، و دلیل بر اینکه مراد از شیطانها طائفه ای از جن است ، این است که میدانیم این طائفه در تحت سیطره سلیمان قرار گرفته ، و شکنجه میشدند، و آن جناب بوسیله شکنجه آنها را از شر و فساد باز میداشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۵۵

چون در آیه : ((ومن الشیاطین من یغوصون له ، و یعملون عملا دون ذلک ، و کنا لهم حافظین)) فرموده : بعضی از شیطانها برایش غواصی می کرده اند، و بغیر آن اعمالی دیگر انجام میدادند، و ما بدین وسیله آنها را حفظ می کردیم ، که از آن بر می آید مراد به شیطانها جن است و منظور از بکارگیری آنها حفظ آنها بوده : و نیز در آیه : ((فلما خر تبیت الجن ان لو کانوا یعلمون الغیب ، ما لبثوا فی العذاب المہین)) (همینکه جنازه سلیمان بعد از شکسته شدن عصایش بزمین افتاد، آنوقت جن فهمید که اگر علمی بغیب می داشت ، می فهمید سلیمان مدتهاست از دنیا رفته ، در این همه مدت زیر شکنجه او نمی ماند، و این همه خواری نمیکشید، که از آن فهمیده می شود قوم جن در تحت شکنجه سلیمان (علیه السلام) بودند.

((وما کفر سلیمان)) یعنی در حالیکه سلیمان خودش سحر نمیکرد، تا کافر شده باشد، و لکن این شیطانها بودند که کافر شدند در حالیکه مردم را گمراه نموده ، سحر بایشان یاد می دادند.

((وما انزل)) الخ ، یعنی یهودیان پیروی کردند، و دنبال گرفتند آن سحری را که شیطانها در ملک سلیمان جعل می کردند، و نیز آن سحری را که خدا از راه الهام بدو ملک بابل یعنی هاروت و ماروت نازل کرده بود، در حالیکه آن بندگان خدا به احدی سحر یاد نمیدادند، مگر بعد از آنکه وی را زنهار می دادند، از اینکه سحر خود را اعمال کنند، و می گفتند: ما وسیله فتنه و آزمایش شما هستیم ، خدا میخواهد شما را بوسیله ما و سحریکه تعلیمتان میدهیم امتحان کند پس زنهار مبادا با بکار بستن آن کافر شوید.

((فیتعلمون منهما)) ولی یهود از آندو ملک یعنی هاروت و ماروت تنها آن سحری را می آموختند، که با بکار بردنش، و با تاءثیری که دارد، بین زن و شوهرها جدائی بیندازند.

((وماهم بضارین به من احد الا- باذن الله)) این جمله دفع آن توهمی است که به ذهن هر کسی می دود، و آن این است که مگر ساحران میتوانند با سحر خود امر صنع و تکوین را بر هم زده، از تقدیر الهی پیشی گرفته، امر خدا را باطل سازند؟ در جواب و دفع این توهم می فرماید: نه، خود سحر از قدر خداست، و بهمین جهت اثر نمی کند مگر باذن خدا، پس ساحران نمی توانند خدا را بستوه بیاورند.

و اگر این جمله را جلوتر از جمله: ((ویتعلمون ما یضرم ولا- ینفعم)) الخ، آورد برای این بود که جمله مورد بحث یعنی ((ویتعلمون منهما)) بتنهائی تاءثیر سحر را می رساند، و برای اینکه دنبالش بفرماید تاءثیر سحر هم باذن خداست، و در نتیجه آن توهم را که گفتیم دفع کند، کافی بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۵۶

و دیگر احتیاج نبود که جمله بعدی را هم قبل از دفع آن توهم بیاورد.

کسی که دنبال سحر و ساحری برود بهره ای از آخرت ندارد

ولقد علموا لمن اشتریه، ماله فی الاخره من خلاق این معنا را که هر که در پی سحر و ساحری باشد، در آخرت بهره ای ندارد، هم بعقل خود دریافتند، چون هر عاقلی میفهمد که شوم ترین منابع فساد در اجتماع بشری سحر است، و هم از کلام موسی که در زمان فرعون فرموده بود: ((ولا یفلح الساحر حیث اءتی))، (ساحر هر وقت سحر کند رستگار نیست).

((ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا یعلمون)) یعنی ساحران با علم به اینکه سحر برایشان شر و برای آخرتشان مایه مفسده است، در عین حال عالم باین معنا نبودند، چون بعلم خود عمل نکردند، پس هم عالم بودند و هم نبودند، برای اینکه وقتی علم، حامل خود را به سوی راه راست هدایت نکند، علم نیست، بلکه ضلالت و جهل است، همچنانکه خدای تعالی فرموده ((افرایت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم))، (هیچ دیده ای کسانی را که هوای نفس خود را معبود خود گیرند، و خدایتعالی ایشان را با داشتن علم گمراه کرده باشد؟) پس این طائفه از یهود نیز که با علم گمراهند، جا دارد کسی از خدا برایشان آرزوی علم و هدایت کند.

((ولو انهم آمنوا و اتقوا)) الخ، یعنی اگر این طائفه از یهود بجای اینکه دنبال اساطیر و خرافات شیطانها را بگیرند، دنبال ایمان و تقوی را می گرفتند. برایشان بهتر بود، و این تعبیر خود دلیل بر اینستکه کفریکه از ناحیه سحر می آید، کفر در مرحله عمل است، مانند ترک زکات، نه کفر در مرتبه اعتقاد، چه اگر کفر در مرحله اعتقاد بود جا داشت بفرماید: ((ولو انهم آمنوا)) الخ، و خلاصه تنها ایمان را ذکر می کرد و دیگر تقوی را اضافه نمی فرمود، پس از اینجا می فهمیم که یهود در مرحله اعتقاد ایمان داشته اند، ولیکن از آنجائیکه در مرحله عمل تقوی نداشته و رعایت محارم خدا را نمی کرده اند، اعتنائی بایمانشان نشده، و از کافرین محسوب شده اند.

((للمثوبه من عندالله خیر لو كانوا یعلمون)) یعنی مثوبت و منفعتی که نزد خداست، بهتر از آن مثوبت و منفعتی است که ایشان از سحر میخواهند، و از کفر میجویند، (دقت فرمائید).

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیه ۱۰۲ و پیرامون سحر)

در تفسیر عیاشی و قمی در ذیل آیه ((واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان)) الخ، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده اند، که در ضمن آن فرموده پس همینکه سلیمان از دنیا رفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۵۷

ابلیس سحر را درست کرده، آنرا در طوماری پیچید، و بر پشت آن طومار نوشت: این آن علمی است که آصف بن برخیا برای سلطنت سلیمان بن داوود نوشته، و این از ذخائر گنجینه های علم است، هر کس چنین و چنان بخواهد، باید چنین و چنان کند، آنگاه آن طومار را در زیر تخت سلیمان دفن کرد، آنگاه ایشانرا بدر آوردن راهنمائی کرد، و بیرون آورده برایشان خواند.



لاجرم کفار گفتند: عجب، اینکه سلیمان بر همه ما چیره گشت بخاطر داشتن چنین سحری بوده، ولی مؤمنین گفتند: نه، سلطنت سلیمان از ناحیه خدا و خود او بنده خدا و پیامبر او بود، و آیه ((واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان)) در خصوص همین مطلب نازل شده است.

مؤلف: اگر در این روایت وضع علم سحر و نوشتن و خواندن آنرا به ابلیس نسبت داده، منافات با این ندارد که در جای دیگر به سایر شیطانهای جنی و انسی نسبت داده باشد، برای اینکه تمامی شرور بالاخره باو منتهی، و از ناحیه آن لعنتی بسوی اولیاء و طرفدارانش منتشر میشود، حال یا مستقیماً بآنان وحی می کند، و یا آنکه بوسیله وسوسه در آنها نفوذ می کند، و این دو جور نسبت در لسان اخبار بسیار است.

و ظاهر حدیث این است که کلمه ((تتلوا)) از تلاوت بمعنای قرائت باشد، و این با آن مطلبی که در بیان قبلی استظهار کردیم منافات ندارد، چون هر چند در آن بیان گفتیم که ظاهر کلام میگوید کلمه ((تتلوا)) بمعنای ((تکذب)) است، ولیکن این معنا را از دلالت ضمنی و امثال آن در آوریم، پس منافات ندارد که بر حسب دلالت لفظی و مطابقی کلام ((تتلوا)) بمعنای (تلاوت می کردند) بوده باشد.

و در نتیجه معنای کلام این باشد که شیطانها بر ملک سلیمان سحر را بدروغ میخواندند یعنی بدروغ آنرا علت سلطنت سلیمان معرفی کردند.

و اما اصل معنای این کلمه یعنی کلمه ((تتلوا))، باید دانست که برگشت معنای اصلی آن به معنای (ولی یلی - ولایه) است، و این ماده بمعنای این است که کسی چیزی را از جهت ترتیب مالک باشد، و مالکیت جزئی از آنرا بعد از مالکیت دیگر دارا باشد، که انشاءالله در سوره مائده آنجا که پیرامون آیه شریفه: ((انما ولیکم الله ورسوله)) بحث می کنیم، در این باره نیز بحث خواهیم کرد.

و در کتاب عیون اخبار الرضا، در داستان گفتگوی حضرت رضا (علیه السلام) با ماءمون، آمده: که فرمود: هاروت و ماروت دو فرشته بودند که سحر را بمردم یاد دادند، تا بوسیله آن از سحر ساحران ایمن بوده و سحر آنان را باطل کنند و این علم را به احدی تعلیم نمی کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۵۸

مگر آنکه زنهار میدادند که ما فتنه و وسیله آزمایش شمائیم، مبادا با بکار بردن نابجای این علم کفر بورزید، ولی جمعی از مردم با استعمال آن کافر شدند، و با عمل کردن برخلاف آنچه دستور داشتند کافر شدند چون میانه مرد و زنش جدائی می انداختند، که خدایتعالی درباره آن فرموده: ((وما هم بضارین به من احد الا باذن الله)).

ماجرای شیطان و انگشتر سلیمان

و در تفسیر الدر المنثور ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت: حضرت سلیمان هر وقت میخواست مستراح برود، و یا کار دیگری انجام دهد، انگشترش را به همسرش جواده می سپرد، روزی شیطان بصورت سلیمان نزد جواده آمد، و گفت انگشترم را بده، او هم داد، همینکه انگشتر را بدست خود کرد، تمامی شیطانهای انسی و جنی نزدش حاضر شدند.

از سوی دیگر سلیمان نزد همسرش آمد، گفت: انگشترم را بیاور، جواده گفت: تو سلیمان نیستی، و دروغ میگوئی سلیمان فهمید که بلائی متوجهش شده، در آن ایام شیطانها آزادانه بکار خود مشغول شدند، و کتابهایی از سحر و کفر بنوشتند، و آنها را در زیر تخت سلیمان دفن کردند، و سپس در موقع مناسب آنرا در آورده بر مردم بخواندند، و چنین وانمود کردند: که این کتابها را سلیمان در زیر تخت خود دفن کرده، و بخاطر همین کتابها که در زیر تخت خود داشته بر تمام مردم مسلط شده است، مردم از سلیمان بیزار شده، و یا او را کافر خواندند، این شبهه همچنان در میان مردم شایع بود، تا آنکه خدایتعالی محمد (ص) را مبعوث کرد، و آیه: ((وما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا)) نازل گردید.

مؤلف: این قصه در روایات دیگر نیز آمده، قصه ایست طولانی، و از جمله قصه های وارده در لغزشهای انبیاء است، و در ضمن آنها نقل میشود.

داستان ستاره زهره و هاروت و ماروت

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که سعید بن جریر، و خطیب، در تاریخش از نافع روایت کرده که گفت، من با پسر عمر مسافرتی رفتیم: همینکه اواخر شب شد، بمن گفت ای نافع، نگاه کن بین ستاره سرخ طلوع کرده؟ گفتم: نه بار دیگر پرسید و بگمانم بار دیگر نیز پرسید، تا آنکه گفتم: بله طلوع کرد، گفت خوش قدم نباشد، و خلاصه نه یادش بخیر و نه جایش خالی، گفتم: سبحان الله ستاره ایست در تحت اطاعت خدا، و گوش بفرمان او، چطور میگوئی نه یادش بخیر و نه جایش خالی؟ گفت من جز آنچه از رسول خدا (ص) شنیده ام نگفتم رسول خدا (ص) فرمود: ملائکه پروردگار متعال عرضه داشتند: چرا اینقدر در برابر خطایا و گناهان بنی آدم صبر می کنی؟ فرمود: من آنها را برای اینکه بیازمایم عافیت میدهم، عرضه داشتند: اگر ما بجای آنها بودیم هرگز تو را نافرمانی نمی کردیم فرمود پس دو نفر از میان خود انتخاب کنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۵۹

ملائکه در انت خاب دو نفر که از همه بهتر باشند، از هیچ کوششی فروگذار نکردند، و سرانجام هاروت و ماروت را انتخاب نمودند، این دو فرشته بزمین نازل شدند، و خداوند شبق را بر آنان مسلط کرد، من از پسر عمر پرسیدم: شبق چیست؟ گفت: شهوت، پس زنی بنام زهره نزد آندو آمد و در دل آندو فرشته جای باز کرد، ولی آندو هر یک عشق خود را از رقیقش پنهان میداشت.

تا آنکه یکی بدیگری گفت: آیا این زن همانطور که در دل من جای گرفته در دل تو نیز جا باز کرده؟ گفت آری، پس هر دو او را بسوی خود دعوت کردند، زن گفت: من حاضر نمیشوم مگر آنکه آن اسمی را که با آن باآسمان می روید و پائین می آئید بمن بیاموزید، هاروت و ماروت حاضر نشدند، بار دیگر درخواست خود را تکرار کردند، و او هم امتناع خود را تکرار کرد، تا بالاخره آندو تسلیم شدند، و نام خدا را بوی آموختند، همینکه زهره خواست با خواندن آن اسم پرواز کند، خداوند او را بصورت ستاره ای مسخ کرد، و از آندو ملک هم بالهایشانرا برید، هاروت و ماروت از پروردگار خود درخواست توبه کردند، خدایتعالی آندو را مخیر کرد بین اینکه بحال اول برگردند، و در عوض وقتی قیامت شد عذابشان کند، و بین اینکه در همین دنیا خدا عذابشان کند، و روز قیامت بهمان حال اول خود برگردند.

یکی از آندو بدیگری گفت: عذاب دنیا بالاخره تمام شدنی است، بهتر آنست که عذاب دنیا را اختیار کنیم، او هم پذیرفت، و خدایتعالی بایشان وحی فرستاد که بسرزمین بابل بیائید، دو ملک روانه آن سرزمین شدند، در آنجا خداوند ایشانرا خسف نموده، بین زمین و آسمان وارونه ساخت، که تا روز قیامت در عذاب خواهند بود.

ذکر چند روایت و بیان ضعف سستی آنها

مؤلف: قریب باین معنا در بعضی از کتب شیعه نیز از امام باقر (علیه السلام) (بدون ذکر همه سند) روایت شده، سیوطی هم قریب باین معنا را درباره هاروت و ماروت و زهره در طی نزدیک بیست و چند حدیث آورده که ناقلان آن تصریح کرده اند: باینکه سند بعضی از آنها صحیح است.

و در آخر سندهای آنها عده ای از صحابه از قبیل ابن عباس، و ابن مسعود، و علی بن ابیطالب، و ابی درداء، و عمر، و عایشه و ابن عمر، قرار دارند، ولی با همه این احوال داستان، داستانی است خرافی، که بملائکه بزرگوار خدا نسبت داده اند ملائکه ای که خدایتعالی در قرآن تصریح کرده: به قداست ساحت و طهارت وجود آنان از شرک و معصیت، آنهم غلیظترین شرک و زشت ترین معصیت، چون در بعضی از این روایات نسبت پرستش بت، و قتل نفس، و زنا، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۰ و شرب خمر، بآندو داده، و به ستاره زهره نسبت میدهد که زنی زناکار بوده، و مسخ شده که این خود مسخره ای خنده آور است

چون زهره ستاره ایست آسمانی، که در آفرینش و طلوعش پاک است، و خدایتعالی در آیه: ((الجوار الكنس)) بوجود او سوگند یاد کرده، علاوه بر اینکه علم هیئت جدید هویت این ستاره را و اینکه از چند عنصری تشکیل شده، و حتی مساحت و کیفیت آن، و سائر شئون آنرا کشف کرده.

پس این قصه مانند قصه ایکه در روایت سابق آمد، بطوریکه گفته اند مطابق خرافاتی است که یهود برای هاروت و ماروت ذکر کرده اند، و باز شبیه خرافاتی است که یونانیان قدیم درباره ستارگان ثابت و سیار داشتند.

کلام در باب جعل حدیث

پس از اینجا برای هر دانش پژوه خردبین روشن میشود، که این احادیث مانند احادیث دیگریکه در مطاعن انبیاء و لغزشهای آنان وارد شده از دسیسه های یهود خالی نیست، و کشف می کند که یهود تا چه پایه و با چه دقتی خود را در میانه اصحاب حدیث در صدر اول جا زده اند، تا توانسته اند با روایات آنان بهر جور که بخواهند بازی نموده، و خلط و شبهه در آن بیندازند، البته دیگران نیز یهودیان را در این خیانتها کمک کردند.

ولکن خدایتعالی با همه این دشمنیها که درباره دینش کردند، کتاب خود را در محفظه الهی خود قرار داد، و از دستبرد هوسهای هوسرانان و دشمنان آن حفظش فرمود، بطوریکه هر بار که شیطانی از شیطانهای اعداء خواست ضربه ای بر آن وارد آورد، با شهاب مبین خود او را دفع کرد، همچنانکه خودش فرمود: ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون))، (ما خود ذکر را نازل کردیم، و ما خود مر آنرا حفظ خواهیم کرد)، و نیز فرموده: ((وانه، لکتاب عزیز، لایء تیه الباطل من بین یدیه، ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید))، (بدرستی قرآن کتابی است عزیز، که نه در عصر نزولش، و نه بعد از آن هیچگاه باطل در آن راه نمی یابد، کتابی است که از ناحیه خدای حکیم حمید نازل شده)، و نیز فرموده: ((وننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمۃ للمؤمنین، ولا یزید الظالمین الا خساراً))، (ما از قرآن چیزها را نازل کرده ایم که شفاء و رحمت مؤمنین است، و برای ستمگران جز خسران بیشتر اثر ندارد)، که در آن شفاء و رحمت بودن قرآن را برای مؤمنین مطلق آورده، و منحصر برای یک عصر و دو عصر نکرده.

پس تا قیام قیامت هیچ خلط و دسیسه ای نیست، مگر آنکه قرآن آنرا دفع می کند، و خسران دسیسه گر بر ملا، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۱

و از حال و وضع او برای همه پرده برداری می کند، و حتی نام رسوای او و رسوایش را برای نسل های بعد نیز ضبط میکند.

و پیامبر گرامیش بعموم مسلمانان معیاری دست میدهد، که با آن معیار و محک کلی، معارفی که بعنوان کلام او، و یا یکی از اوصیاء او برایشان روایت می شود، بشناسند، و بفهمند آیا از دسیسه های دشمن است و یا براستی کلام رسول خدا (ص) جانشینان او است، و آن این است که هر حدیثی را شنیدید، به کتاب خدا عرضه اش کنید، اگر موافق با کتاب خدا بود، آنرا بپذیرید، و اگر مخالف بود رهائش کنید.

و کوتاه سخن آنکه نه تنها باطل در قرآن راه نمی یابد، بلکه بوسیله قرآن باطلهائی که ممکن است اجانب در بین مسلمانان نشر دهند دفع میشود، پس قرآن خودش از ساحت حق دفاع نموده، و بطلان دسائس را روشن می کند و شبهه آنرا از دلهای زنده می برد، همچنانکه از اعیان و عالم خارج از بین می برد.

همچنانکه فرمود: ((بل نقذف بالحق علی الباطل، فیدمغه))، (بلکه حق را به جنگ باطل می فرستیم، تا آنرا از بین ببرد) و نیز فرموده: ((ویرید الله ان یحق الحق بکلماته))، (خدا خواسته است تا بوسیله کلماتش حق را محقق سازد)، و نیز فرموده: ((لیحق الحق و یبطل الباطل، ولو کره المجرمون)) (تا حق را محقق و باطل را ابطال کند، هر چند که مجرمان نخواهند) و احقاق حق و ابطال باطل معنا ندارد، جز باینکه صفات آنها را ظاهر و برای همه روشن سازد.

نظر بعضی مردم غرب زده و بعضی از اهل حدیث درباره روایات و راه تشخیص صحیح از سقیم

و بعضی از مردم مخصوصاً اهل عصر ما که فرو رفته در مباحث و علوم مادی، و مرعوب از تمدن جدید غربی هستند، از این حقیقت که ما برای شما بیان کردیم استفاده سوء کرده، و باصطلاح از آنطرف افتاده اند باین معنا که روایات جعلی را بهانه قرار داده، بکلی آنچه بنام روایت و سنت رسول خدا (ص)، نامیده میشود طرح کردند.

در مقابل بعضی از اخباریین و اصحاب حدیث و حروری مذهبان و دیگران که در این باره افراط نموده، از طرف دیگر افتاده اند، باین معنا که نام هر مطلبی که حدیث و روایت دارد، پذیرفته اند حال هر چه میخواهد باشد.

و این طائفه در خطا دست کمی از طائفه اول ندارند، برای اینکه همانطور که طرح کلی روایات مستلزم تکذیب بموازینی است که دین مبین اسلام برای تشخیص حق از باطل قرار داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۲

و نیز مستلزم نسبت دادن باطل و سخن لغو به پیامبر اسلام است و نیز باطل و لغو دانستن قرآن عزیزی است که ((لا یتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه))، همچنین پذیرفتن تمامی احادیث، و با چشم بسته همه را بشارع اسلام نسبت دادن، مستلزم همان تکذیب و همان نسبت است.

و چگونه ممکن است، مسلمان باشیم، و در عین حال یکی از دو راه افراط و تفریط را برویم، با اینکه خدای جل و علا فرموده: ((ما آتاکم الرسول فخذوه، و ما نهیکم عنه فانتهوا)) (آنچه رسول دستور میدهد بگیرید، و از آنچه نهی می کند خودداری کنید) و بحکم این آیه دسته اول نمی توانند سنت و دستورات رسول خدا (ص) را بکلی دور بیندازند، و نیز فرموده: ((وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله))، (هیچ رسولی نفرستادیم، مگر برای اینکه مردم او را باذن خدا و برای رضای او اطاعت کنند) که بحکم این آیه دسته دوم نمیتوانند هر چه را که نام حدیث دارد، هر چند مخالف قرآن یعنی مخالف اذن خدا و رضای او باشد بپذیرند.

آری به دسته اول میگوئیم: اگر کلام رسول خدا (ص) برای معاصرینش، و منقول آن برای ما، که در آن عصر نبوده ایم، حجیت نداشته باشد در امر دین هیچ سنگی روی سنگ قرار نمی گیرد، و اصولاً اعتماد به سخنانی که برای انسان نقل میشود، و پذیرفتن آن در زندگی اجتماعی اجتناب ناپذیر، و بلکه امری است بدیهی که از فطرت بشریش سرچشمه می گیرد و نمیتواند بدان اعتماد نکند. پاسخ به کسانی که راه تفریط پیش گرفته و به بهانه روایات جعلی مجموعه روایات را کنار گذاشته اند

و اما بهانه ای که دست گرفته اند، یعنی مسئله وقوع دسیسه و جعل در روایات دینی یک مسئله نوظهور و مختص بمسائل دینی نیست، بشهادت اینکه می بینیم آسیای اجتماع همواره بر اساس همین منقولات مخلوط از دروغ و راست می چرخد چه اخبار عمومی و چه خصوصیش، و بطور مسلم دروغها و جعلیات در اخبار اجتماعی بیشتر است، چون دست سیاست های کلی و شخصی بیشتر با آنها بازی می کند، مع ذلک فطرت انسانی ما و هیچ انسانی اجازه نمیدهد که بصرف شنیدن خبرهایی که در صحنه اجتماع برای ما نقل می شود، اکتفاء کنیم، و اکتفاء هم نمی کنیم، بلکه یکی یکی آن اخبار را بموازینی که ممکن است محک شناختن راست از دروغ باشد عرضه میداریم، اگر با آن موافق بود، و آن محک آنرا تصدیق کرد، می پذیریم، و اگر مخالف با آن بود، تکذیبش نموده دورش می افکنیم، و بفرضی هم که آن محک از تشخیص راست و دروغ بودن خبر عاجز ماند، درباره آن خبر توقف میکنیم، نه چشم بسته قبولش می کنیم، و نه انکارش می نمائیم، و این توقف ما نیز همان احتیاطی است که فطرت ما در اینگونه موارد برای بر حذر بودن از شر و ضرر پیش پای ما نهاده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۳

تازه همه این سه مرحله رد و قبول و توقف، بعد از عرضه خبر بموازین، در صورتی است که ما خبرشناس و اهل خبره اینکار باشیم، اما در خصوص اخباری که مهارتی برای تشخیص صحت و سقم مضمون آنها نداریم، بنای عقلانی و راهی که عقل پیش پای ما گذاشته، این است که باهل خبره در آن فن مراجعه نموده، هر چه آنان حکم کردند بپذیریم، (دقت بفرمائید).

این، آن روشی است که فطرت ما در اجتماع انسانی بنا بر آن نهاده، و نیز میزانی است که دین خدا هم برای تشخیص حق از باطل نصب کرده، و بنای دین هیچ مغایرتی با بنای فطرت ندارد، بلکه عین همانست، چه، دستور دینی این است که یک یک اخباری که

برای مسلمانان نقل میشود، بر کتاب خدا عرضه کنند، اگر صحتش و یا سقمش روشن شد، که تکلیف روشن است، و اگر بخاطر شبهه ای که در خصوص یک خبر است، نتوانستیم با مقایسه با کتاب خدا صحت و سقمش را دریابیم، باید توقف کرد، و این دستور در روایات متواتره ای از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بیتش (علیهم السلام) بما رسیده، البته این دستور در خصوص مسائل غیر فقهی است، چون در مسائل فقهی معیار در تشخیص روایت درست از نادرست، بحث مفصل و جداگانه ای دارد، که در اصول فقه متعرض آن شده اند. بحث فلسفی (درباره تاءثیر اراده در افعال خارق العاده، سحر، کهانت و احضار ارواح)

جای هیچ تردید نیست که برخلاف عادت جاریه، افعالی خارق العاده وجود دارد، حال یا خود ما آنرا بچشم دیده ایم، و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده ایم، و بسیار کم هستند کسانی که از افعال خارق العاده چیزی یا کم و یا زیاد ندیده و نشنیده باشند، و بسیاری از این کارها از کسانی سر می زند که با اعتیاد و تمرین، نیروی انجام آنرا یافته اند، مثلا میتوانند زهر کشنده را بخورند و یا بار سنگین و خارج از طاقت یک انسان عادی را بردارند، و یا روی طنابیکه خود در دو طرف بلندی بسته اند راه می روند، و یا امثال اینگونه خوارق عادت.

و بسیاری دیگر از آنها اعمالی است که بر اسباب طبیعی و پنهان از حس و درک مردم متکی است، و خلاصه صاحب عمل با سببایی دست می زند که دیگران آن اسباب را نشناخته اند، مانند کسیکه داخل آتش میشود و نمیسوزد، بخاطر اینکه داروی طلق بخود مالیده، و یا نامه ای مینویسد که غیر خودش کسی خطوط آنرا نمی بیند، چون با چیزی (از قبیل آب پیاز، مترجم) نوشته، که جز در هنگام برخورد آن با آتش خطوطش ظاهر نمیشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۴

بسیاری دیگر از اینگونه کارها بوسیله سرعت حرکت انجام می پذیرد، سرعتی که بیننده آنرا تشخیص ندهد، و چنین بیندارد که عمل نامبرده بدون هیچ سبب طبیعی اینطور خارق العاده انجام یافته، مانند کارهایی که شعبده بازان انجام می دهند. همه اینها افعالی هستند که مستند با اسباب عادی میباشند، چیزیکه هست ما سببیت آن اسباب را نشناخته ایم، و بدین جهت پوشیده از حس ما است، و یا برای ما غیر مقدر است.

در این میان افعال خارق العاده دیگری است، که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست، مانند خبر دادن از غیب. و مخصوصا آنچه مربوط به آینده است، و نیز مانند ایجاد محبت و دشمنی و گشودن گره ها، و گره زدن گشوده ها، و بخواب کردن، و یا بیمار کردن، و یا خواب بندی و احضار و حرکت دادن اشیاء با اراده و از این قبیل کارهاییکه مرتاض ها انجام می دهند، و بهیچ وجه قابل انکار هم نیست، یا خودمان بعضی از آنها را دیده ایم، و یا برایمان آنقدر نقل کرده اند که دیگر قابل انکار نیست.

و اینک در همین عصر حاضر از این مرتاضان هندی و ایرانی و غربی جماعتی هستند، که انواعی از اینگونه کارهای خارق العاده را می کنند.

و اینگونه کارها هر چند سبب مادی و طبیعی ندارند، ولیکن اگر بطور کامل در طریقه انجام ریاضت هائیکه قدرت بر این خوارق را بآدمی می دهد، دقت و تامل کنیم، و نیز تجارب علنی و اراده اینگونه افراد را در نظر بگیریم، برایمان معلوم میشود: که اینگونه کارها با همه اختلافیکه در نوع آنها است، مستند بقوت اراده، و شدت ایمان به تاءثیر اراده است، چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است، هر چه ایمان آدمی به تاءثیر اراده بیشتر شد! اراده هم مؤثرتر میشود، گاهی این ایمان و علم بدون هیچ قید و شرطی پیدا میشود، و گاهی در صورت وجود شرائطی مخصوص دست میدهد، مثل ایمان باینکه اگر فلان خط مخصوص را با مدادی مخصوص و در مکانی مخصوص بنویسیم، باعث فلان نوع محبت و دشمنی میشود، و یا اگر آینه ای را در برابر طفلی مخصوص قرار دهیم، روح فلانی احضار می گردد، و یا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانیم، آن روح حاضر میشود، و از این قبیل قید و شرطها که در حقیقت شرط پیدا شدن اراده فاعل است، پس وقتی علم بحد تمام و کمال رسید، و قطعی گردید، بحواس ظاهر

انسان حس درک و مشاهده آن امر قطعی را میدهد، تو گوئی چشم آنرا می بیند، و گوش آنرا می شنود.

و خود شما خواننده عزیز می توانی صحت این گفتار را بیازمائی، باینکه به نفس خود تلقین کنی: که فلان چیز و یافلان شخص الان نزد من حاضر است و داری او را مشاهده می کنی، وقتی این تلقین زیاد شد، رفته رفته بدون شک می پنداری که او نزدت حاضر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۵

بطوریکه اصلا باور نمی کنی که حاضر نباشد، و از این بالاتر، اصلا متوجه غیر او نمی شوی آنوقت است که او را بهمان طور که می خواستی روبروی خودت می بینی و از همین باب تلقین است که در تواریخ می خوانیم: بعضی از اطباء امراض کشنده ای را معالجه کرده اند، یعنی بمریض قبولانده اند که تو هیچ مرضی نداری، و او هم باورش شده، و بهبود یافته است. خوب، وقتی مطلب از این قرار باشد، و قوت اراده اینقدر اثر داشته باشد.

بنابراین اگر اراده انسان قوی شد، ممکن است که در غیر انسان هم اثر بگذارد، باین معنا که اراده صاحب اراده در دیگران که هیچ اراده ای ندارند اثر بگذارد، در اینجا نیز دو جور ممکن است، یکی بدون هیچ قید و شرط و یکی در صورت وجود پاره ای شرائط. پس، از آنچه تا اینجا گفته شد، چند مطلب روشن گردید اول اینکه ملائکه در این گونه تاءثیرها بودن علم جازم و قطعی برای آنکسی است که خارق عادت انجام میدهد، و اما اینکه این علم با خارج هم مطابق باشد، لزومی ندارد، (به شهادت اینکه گفتیم اگر خود شما مطلبی را در نفس خود تلقین کنی، بهمان جور که تلقین کرده ای آنرا می بینی، و در آخر از ترس مرده ای که تصور کرده ای از گور در آمده، و تو را تعقیب می کند، پا بفرار می گذاری) و نیز بشهادت اینکه دارندگان قدرت تسخیر کواکب، چون معتقد شدند که ارواحی وابسته ستارگان است، و اگر ستاره ای تسخیر شود، آن روح هم که وابسته به آنست مسخر می گردد، لذا با همین اعتقاد باطل کارهائی خارق العاده انجام می دهند، با اینکه در خارج چنین روحی وجود ندارد.

و ای بسا که آن ملائکه و شیاطین هم که دعانویسان و افسون گران نامهائی برای آنها استخراج می کنند، و بطریقی مخصوص آن نامها را می خوانند و نتیجه هم می گیرند، از همین قبیل باشد.

و همچنین آنچه را که دارندگان قدرت احضار ارواح دارند، چون ایشان دلیلی بیش از این ندارند، که روح فلان شخص در قوه خیالیه آن و یا بگو در مقابل حواس ظاهری آنان حاضر شده، و اما این ادعا را نمی توانند بکنند، که برآستی و واقعا آن روح در خارج حضور یافته است، چون اگر اینطور بود، باید همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببینند، چون همه حضار حس و درک طبیعی وی را دارند، پس اگر آنها نمی بینند، و تنها تسخیر کننده آن روح را می بیند، معلوم می شود روحی حاضر نشده، بلکه تلقین و ایمان آن آقا باعث شده که چنین چیزی را در برابر خود احساس کند.

جواب چهار شبهه که در ضمن بیان این مطلب روشن می شود

با این بیان، شبهه دیگری هم که در مسئله احضار روح هست حل میشود، البته این اشکال در خصوص احضار روح کسی است که بیدار و مشغول کار خویش است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۶

و هیچ اطلاعی ندارد که در فلان محل روح او را احضار کرده اند.

اشکال این است که مگر آدمی چند تا روح دارد، که یکی با خودش باشد، و یکی بمجلس احضار ارواح برود.

و نیز با این بیان شبهه ای دیگر حل می شود، و آن این است که روح جوهری است مجرد، که هیچ نسبتی با مکان و زمانی معین ندارد، و باز شبهه سومی که با بیان ما دفع میشود این است که یک روح که نزد شخصی حاضر میشود، چه بسا که نزد دیگری حاضر شود، و نیز شبهه چهارمی که دفع می گردد این است که: روح بسیار شده که وقتی احضار میشود و از او چیزی می پرسند دروغ می گوید، جملات و یا سخنانش یکدیگر را تکذیب مینماید.

پس جواب همه این چهار اشکال این شد که روح وقتی احضار میشود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد، بلکه



روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار کننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقین پیش روی خود احساس می کند و سخنانی از او می شنود، نه اینکه واقعا و در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود.

کهنات و سحر، معجزه و کراهت و تفاوت آنها از جهت اراده

نکته دوم: اینکه دارنده چنین اراده مؤثر، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند، مانند غالب مرتاضان، و بنابراین اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفید خواهد بود، هم برای صاحب اراده، و هم در خارج.

و چه بسا میشود که وی مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند، و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند، در اراده خود، اعتماد به پروردگار خود کنند، اینچنین صاحبان اراده هیچ چیزی را اراده نمی کنند، مگر برای پروردگارشان، و نیز بمدد او، و این قسم اراده، اراده ایست طاهر، که نفس صاحبش نه بهیچ وجه استقلالی از خود دارد، و نه بهیچ رنگی از رنگهای تمایلات نفسانی متلون می شود، و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می کند، پس چنین اراده ای در حقیقت اراده ربانی است که (مانند اراده خود خدا) محدود و مقید به چیزی نیست.

قسم دوم از اراده که گفتیم اراده انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین است، از نظر مورد، دو قسم است، یکی اینکه موردش مورد تحدی باشد، و بخواهد مثلا نبوت خود را اثبات کند، که در اینصورت آن عمل خارق العاده ایکه باین منظور می آورد معجزه است و قسم دوم که موردش مورد تحدی نیست، کرامت است و اگر دنبال دعائی باشد استجاب دعا است.

و قسم اول اگر از باب خبرگیری، و یا طلب یاری از جن، و یا ارواح و امثال آن باشد، نامش را کهنات می گذارند، و اگر با دعا و افسون و یا طلسمی باشد سحر می نامند.

نکته سوم: اینکه خارق العاده هر چه باشد، دایره مدار قوت اراده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۶۷:

که خود مراتبی از شدت و ضعف دارد، و چون چنین است ممکن است بعضی از اراده ها اثر بعضی دیگر را خنثی سازد، همانطور که می بینیم معجزه موسی سحر ساحران را باطل می کند و یا آنکه اراده بعضی از نفوس در بعضی از نفوس مؤثر نیفتد بخاطر اینکه نفس صاحب اراده ضعیف تر، و آندیگری قوی تر باشد، و این اختلافها در فن تنویم مغناطیسی، و احضار ارواح، مسلم است، این را در اینجا داشته باش، تا انشاءالله در آینده نیز سخنی در این باره بیاید.

بحث علمی (در علوم عجایب و غرائب)

علومیکه از عجائب و غرائب آثار بحث می کند، بسیار است، بطوریکه نمیتوان در تقسیم آنها ضابطه ای کلی دست داد، لذا در این بحث معروفترین آنها را که در میان متخصصین آنها شهرت دارد نام می بریم.

۱ یکی از آنها علم سیمیا است، که موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است برای دست یابی و تحصیل قدرت در تصرفات عجیب و غریب در امور طبیعی که یکی از اقسام آن تصرف در خیال مردم است، که آنرا سحر دیدگان مینامند، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم تر و صادق تر است.

۲ دوم علم لیمیا است، که از کیفیت تاءثیرهای ارادی، در صورت اتصالش با ارواح قوی و عالی بحث می کند، که مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحیکه موکل ستارگان است، چه حوادثی می توانم پدید آورم؟ و یا اگر اراده من متصل شد با ارواحی که موکل بر حوادثند، و بتوانم آن ارواح را مسخر خود کنم و یا اگر اراده ام متصل شد با اجنه، و توانستم آنان را مسخر خود کنم، و از آنها کمک بگیرم چه کارهایی میتوانم انجام دهم؟ که این علم را علم تسخیرات نیز می گویند.

۳ سوم علم هیمیا، که در ترکیب قوای عالم بالا، با عناصر عالم پائین، بحث می کند، تا از این راه به تاءثیرهای عجیبی دست یابد، و آن را علم طلسمات نیز میگویند، چون کواکب و اوضاع آسمانی با حوادث مادی زمین ارتباط دارند، همانطوری که عناصر و مرکبات و کیفیات طبیعی آنها اینطورند، پس اگر اشکال و یا بگو آن نقشه آسمانی که مناسب با حادثه ای از حوادث است، با

صورت و شکل مادی آن حادثه ترکیب شود، آن حادثه پدید می آید، مثلاً اگر بتوانیم در این علم بآن شکل آسمانی که مناسب با مردن فلان شخص، یا زنده ماندنش و یا باقی ماندن فلان چیز مناسب است، با شکل و صورت خود این نامبرده ها ترکیب شود، منظور ما حاصل میشود یعنی اولی میمیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۸

و دومی زنده میماند، و سومی بقاء می یابد، و این معنای طلسم است.

۴ علم ریمیا است و آن علمی است که از استخدام قوای مادی بحث می کند تا بآثار عجیب آنها دست یابد، بطوریکه در حس بیننده آثاری خارق العاده در آید و این را شعبده هم میگویند.

علوم خفیه پنج گانه و ملحقات آنها

و این چهار فن با فن پنجمی که نظیر آنها است، و از کیفیت تبدیل صورت یک عنصر، بصورت عنصری دیگر بحث می کند یعنی علم کیمیا همه را علوم خفیه پنجگانه می نامند که مرحوم شیخ بهائی درباره آنها فرموده: بهترین کتابیکه در این فنون نوشته شده، کتابی است که من آنرا در هرات دیدم، و نامش (کله سر: همه اش سر) بود، که حروف آن از حروف اول این چند اسم ترکیب شده، یعنی کاف کیمیا و لام لیمیا، و هاء هیمیا، و سین سیمیا و راء ریمیا، این بود گفتار مرحوم بهائی. و نیز از جمله کتابهای معتبر در این فنون خفیه کتاب (خلاصه کتب بلیناس و رساله های خسروشاهی، و ذخیره اسکندریه و سر مکتوم تالیف رازی و تسخیرات سکاکی) و اعمال الکواکب السبعه حکیم طمطم هندی است.

باز از جمله علوم که ملحق بعلم پنج گانه بالا است، علم اعداد و اوافق است که از ارتباطهایی که میان اعداد و حروف و میانه مقاصد آدمی است، بحث می کند عدد و یا حروفی که مناسب با مطلوبش میباشد در جدولهایی بشکل مثلث و یا مربع، و یا غیر آن ترتیب خاصی قرار میدهد و در آخر آن نتیجه ای که میخواهد بدست می آورد.

و نیز یکی دیگر علم خافیه است، که حروف آنچه را میخواهد، و یا آنچه از اسماء که مناسب با خواسته اش میباشد می شکند، و از شکسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شیطانهایکه موکل بر مطلوب اویند، در می آورد، و نیز دعائیکه از آن حروف درست میشود، و خواندن آن دعا برای رسیدن بمطلوبش مؤثر است، استخراج می کند، که یکی از کتابهای معروف این علم که در نزد اهلس کتابی است معتبر کتب شیخ ابی العباس تونی و سید حسین اخلاطی و غیر آندو است.

باز از علوم که ملحق بآن پنج علم است علم تنویم مغناطیسی و علم احضار روح است که در عصر حاضر نیز متداول است و همانطور که قبلاً هم گفتیم از تاءثیر اراده و تصرف در خیال طرف بحث می کند، و در آن باره کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده و چون شهرتی بسزا دارد حاجت نیست باینکه، بیش از این در اینجا راجع بآن بحث کنیم، تنها منظور ما از این حرفها که زیاد هم بطول انجامید این بود که از میان علوم نامبرده آنچه با سحر و یا کهنات منطبق می شود روشن کنیم. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۶۹

آیات ۱۰۴ و ۱۰۵ بقره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۰۴) مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (۱۰۵)

ترجمه آیات

ای کسانیکه ایمان آوردید (هر گاه خواستید از پیامبر خواهش کنید شمرده تر سخن گوئید تا بهتر حفظ کنید با تعبیر) (راعنا) تعبیر نکنید (چون این تعبیر در اصطلاح یهودیان نوعی ناسزا است و آنان با گفتن آن پیامبر را مسخره می کنند) بلکه بگوئید ((انظرنا)) و نیکو گوش دهید و کافران را عذابی الیم است (۱۰۴) نه آنها که از اهل کتاب کافر شدند و نه مشرکین هیچیک دوست ندارد که از ناحیه پروردگارتان کتابی برایتان نازل شود ولی خداوند رحمت خود را بهر کس بخواهد اختصاص میدهد و خدا صاحب فضلی

عظیم است . (۱۰۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۷۰

مراد از ((الذین آمنوا)) در قرآن و تفاوت آن با ((مؤمنین))

بیان آیات

یا ایها الذین آمنوا... این جمله اولین موردی است که خدایتعالی مؤمنین را با لفظ: ((ایها الذین آمنوا)) الخ خطاب می کند که بعد از این مورد در هشتاد و چهار مورد دیگر تا آخر قرآن این خطاب را کرده

و در قرآن کریم هر جا مؤمنین باین خطاب و یا با جمله ((الذین آمنوا)) تعبیر شده اند، منظور مؤمنین این امتند، و اما از امت های قبل از اسلام بکلمه (قوم) تعبیر می کند، مثل اینکه فرمود: ((قوم نوح او قوم هود)) و یا فرموده: ((قال یا قوم اءراء یتم ان کنت علی بینه)) الخ و یا بلفظ اصحاب تعبیر کرده و از آن جمله می فرماید: ((واصحاب مدین و اصحاب الرّس)) و در خصوص قوم موسی (ع) تعبیر به (بنی اسرائیل) و (یا بنی اسرائیل) آورده است .

پس تعبیر بلفظ ((الذین آمنوا)) تعبیر محترمانه ایست که این امت را بدان اختصاص داده ، چیزیکه هست دقت و تدبیر در کلام خدایتعالی این نکته را بدست میدهد، که آنچه قرآن کریم از جمله : ((الذین آمنوا)) در نظر دارد غیر آن معنائی است که از کلمه : (مؤمنین) اراده کرده ، از آن تعبیر، افراد و مصادیقی را منظور دارد و از این تعبیر، افراد و مصادیقی دیگر را، مثلاً مصادیقی که در آیه : ((وتوبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون))، (ای مؤمنان همگی بسوی خدا توبه برید)) اراده شده غیر آن مصادیقی است که در آیه : ((الذین یحملون العرش ومن حوله ، یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا، واتبعوا سبیلک ، وقهم عذاب الجحیم ربنا و ادخلهم جنات عدن ، الی وعدتهم و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذریاتهم ، انک انت العزیز الحکیم :))، (آنان که عرش را حمل می کنند و هر که پیرامون آن است ، پروردگار خود را بحمد تسبیح می کنند و بوی ایمان می آورند، و برای آنانکه ایمان آوردند، چنین طلب مغفرت می کنند که پروردگارا علم و رحمت همه چیز را فرا گرفته ، پس کسانی را که توبه کردند و راه تو را پیروی نمودند بیامرز و از عذاب جحیم حفظ کن ، پروردگارا و در بهشت های عدنشان که وعده شان داده ای در آر، هم خودشانرا و هم پدران و فرزندان و همسران ایشان ، که بصلاح گزائیده اند، که تویی یگانه عزیز و حکیم) اراده شده است .

که استغفار ملائکه و حاملان را نخست برای کسانی دانستند که ایمان آورده اند، و سپس در نوبت دوم جمله (کسانی که ایمان آورده اند) را مبدل کرد بجمله : (کسانیکه توبه کردند و راه تو را پیروی نمودند)، و این را هم میدانیم که توبه بمعنای برگشتن است ، پس تا اینجا معلوم شد که منظور از ((الذین آمنوا))، همان ((الذین تابوا واتبعوا)) است ، آنگاه آباء و ذریات و ازواج را بر آنان عطف کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۷۱

و از اینجا می فهمیم که منظور از ((الذین آمنوا)) تمامی اهل ایمان برسول خدا (ص) نیستند، و چنان نیست که همه را ولو هر جور که باشند شامل شود، چون اگر اینطور بود، دیگر لازم نبود آباء و ذریات و ازواج را بر آنان عطف کند، زیرا عطف در جائی صحیح است که تفرقه و دوئیتی در بین باشد، و اما در جائی که جمعی در یک غرض در عرض هم قرار گرفته و در یک صف واقع هستند، دیگر عطف معنا ندارد.

استفاده تفاوت مذکور از آیه (و الذین آمنوا، و اتبعتهم)

این تفاوت که گفتید در میان تعبیر به ((الذین آمنوا))، و تعبیر به (مؤمنین) هست ، از آیه : ((والذین آمنوا، و اتبعتهم ذریتهم بایمان ، الحقنا بهم ذریتهم ، وما التناهم من عملهم من شیء ، کل امرء بما کسب رهین))، (کسانیکه ایمان آوردند، و ذریه شان هم پیرویشان کردند، ما ذریه شانرا بایشان ملحق می کنیم ، و از اعمالشان چیزی کم نمی کنیم ، هر کسی در گرو کرده های خویش است) نیز استفاده میشود، چون ذریه مؤمن را ملحق به ((الذین آمنوا)) دانستند، نه در صف آنان ، معلوم میشود ذریه مصداق

((الذین آمنوا)) نیستند، چون اگر بودند دیگر وجهی نداشت که آنرا به ایشان ملحق کند، بلکه ((الذین آمنوا)) شامل هر دو طائفه می شود.

در اینجا ممکن است کسی بگوید: چه عیبی دارد که جمله: ((واتبعتم ذریتهم)) را قرینه بگیریم، بر اینکه مراد از جمله: ((الذین آمنوا)) همه طبقات مؤمنین نیستند، اما نسبت بطبقه بعدی، و مراد بجمله دوم همه طبقات دوم از مؤمنینند؟.

در جواب میگوئیم بنابراین همان جمله: ((الذین آمنوا)) شامل تمامی مؤمنین در همه نسلها میشود، دیگر حاجتی بذکر جمله دوم نبود، و نیز حاجت و وجهی صحیح نیست برای جمله: (و از اعمالشان چیزی کم نمی کنیم) الخ، مگر نسبت باخرین نسل بشر که دیگر نسلی از او نمی ماند، که این طبقه ملحق به پدران خود می شوند، و چیزی از اعمالشان کم نمیشود ولکن هر چند این معنا معنای معقولی است اما سیاق آیه با آن مساعد نیست.

چون سیاق آیه سیاق تشریف و برتری دادن طبقه ای بر طبقه دیگر است و بنا باحتمال شما، دیگر تشریفی باقی نمی ماند، و برگشت معنای آیه باین میشود: که مؤمنین هر چند بعضی از بعضی دیگر منشعب گشته، و بانان ملحق می شوند، اما همه از نظر رتبه در یک صف قرار دارند، و هیچ طبقه ای بر طبقه دیگر برتری ندارد، و تقدم و تاءخری ندارند، چون ملاک شرافت، ایمان است که در همه هست.

و این همانطور که گفتیم با سیاق آیه مخالف است، چون سیاق آیه دلالت بر تشریف و کرامت سابقی ها نسبت به لاحقی ها دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۲

پس جمله: ((واتبعتم ذریتهم بایمان)) الخ، قرینه است بر اینکه منظور از جمله ((الذین آمنوا)) اشخاص خاصی است و آن اشخاص عبارتند از سابقون اولون، یعنی طبقه اول مسلمانان از مهاجر و انصار، که در عهد رسولخدا (ص) و در روزگار عسرت اسلام بانجناب ایمان آوردند.

و بنابراین کلمه: ((الذین آمنوا)) کلمه آبرومند و محترمانه ایست، که همه جا منظور از آن این طبقه اند، که آیه: ((للفقراء المهاجرین))، تا جمله ((والذین تبووا الدار و الایمان من قبلهم)) تا جمله ((والذین جاوا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان، و لا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا، ربنا انک روف رحیم))، (و آنانکه بعد از ایشان می آیند میگویند: پروردگارا ما را بیامرز، و همچنین برادران ما را، که از ما بسوی ایمان سبقت گرفتند، و خدایا در دل ما کینه ای از مؤمنین قرار مده، پروردگارا تو خود رؤف و رحیمی) نیز باین اشاره دارد.

چون اگر مصداق جمله ((الذین آمنوا))، عین مصداق جمله ((الذین سبقونا بالایمان)) باشد، جا داشت بفرماید: ((ولا تجعل فی قلوبنا غلا لهم))، (خدایا در دل ما کینه ای از ایشان قرار مده)، ولی اینطور نفرمود، و بجای ضمیر، اسم ظاهر ((الذین سبقونا)) را آورد، تا به سبقت و شرافت آنان اشاره کند، و گرنه این تغییر سیاق بی وجه بود.

و نیز از جمله آیاتیکه بگفتار ما اشاره دارد، آیه: ((محمد رسول الله، و الذین معه اشداء علی الکفار، رحماء بینهم، تریهم رکعاً سجداً، یتغون فضلاً من الله و رضواناً))، تا جمله ((وعدالله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم، مغفرة و اجرا عظیماً))، (محمد رسولخدا (ص)، و آنانکه با او هستند، علیه کفار سرسخت، و در بین خود مهربانند، می بینی ایشانرا که همواره در رکوع و سجودند، و در پی تحصیل فضلی و رضوانی از خدا هستند، تا جمله خدا از میان کسانیکه ایمان آورده اند، آن عده را که اعمال صالح کرده اند، وعده آمرزش و اجری عظیم داده است)، می باشد، چون با آوردن کلمه (معه با او) فهمانده است که همه این فضیلت ها خاص مسلمانان دست اول است.

پس از آنچه گذشت این معنا بدست آمد، که کلمه ((الذین آمنوا)) کلمه تشریف و مخصوص سابقین اولین از مؤمنین است، و بعید نیست که نظیر این کلام در جمله ((الذین کفروا)) نیز جریان یابد، یعنی بگوئیم هر جا این جمله آمده مراد از آن خصوص

کفار دست اول است که بر سولخدا (ص) کفر ورزیدند، چون مشرکین مکه، و امثال آنان، همچنانکه آیه: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لایومنون)) نیز بدان اشعار دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۳  
 خطاب به ((الذین آمنوا)) تشریفی است و با عمومیت تکلیف منافات ندارد  
 حال اگر بگوئی: بنا بر آنچه گذشت، خطاب به ((الذین آمنوا)) مختص به عده خاصی شد، یعنی آن عده از مسلمانان که در زمان رسولخدا (ص) بودند، و حال آنکه همه علماء و مخصوصا آن عده که اینگونه خطابها را بنحو قضیه حقیقه معنا می کنند، می گویند: خطابهای قرآن کریم مخصوص بمردم یک عصر نیست، و تنها متوجه حاضران در عصر رسولخدا (ص) نمیشد، بلکه همه را تا روز قیامت به یک جور شامل می شود.

در جواب می گوئیم: ما نیز نخواستیم بگوئیم: که تکالیفی که در اینگونه خطابها هست، تنها متوجه معاصرین رسولخدا (ص) است، بلکه خواستیم بگوئیم: آن لحن احترام آمیزیکه در اینگونه خطابها هست، مخصوص ایشانست، و اما تکلیفی که در آنها است، وسعت و تنگی آن اسباب دیگری دارد، غیر آن اسباب که سعه و ضیق خطاب را باعث می شود، همچنانکه آن تکالیفی که بدون خطاب ((یا ایها الذین آمنوا)) بیان شده، وسیع است، و اختصاصی به یک عصر و دو عصر ندارد.  
 پس بنابراین قرار گرفتن جمله: ((یا ایها الذین آمنوا))، در اول یک آیه، مانند جمله: ((یا ایها النبی))، و جمله ((یا ایها الرسول))، بر اساس تشریف و احترام است، و منافاتی با عمومیت تکلیف، و سعه معنا و مراد آن ندارد، بلکه در عین اینکه بعنوان احترام روی سخن بایشان کرده، لفظ ((الذین آمنوا)) مطلق است، و در صورت وجود قرینه عمومیت دارندگان ایمان را تا روز قیامت شامل میشود، مانند آیه: ((ان الذین آمنوا، ثم کفروا، ثم آمنوا، ثم کفروا، ثم ازدادوا کفرا، لم یکن الله لیغفر لهم))، (کسانیکه ایمان آورده، و سپس کفر ورزیدند، و دوباره ایمان آوردند، و باز کفر ورزیدند، و این بار بر کفر خود افزودند، خدا هرگز ایشانرا نمی آمرزد)، و آیه: ((وما انا بطارد الذین آمنوا، انهم ملاقوا ربهم))، (من هرگز کسانی را که ایمان آورده اند از خود نمی رانم، چون ایشان پروردگار خود را دیدار می کنند)، که حکایت کلام نوح (علیه السلام) است.  
 معنی کلمه ((راعنا)) نزد یهود

لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا... یعنی بجای ((راعنا)) بگوئید: ((انظرنا))، که اگر چنین نکنید همین خود کفری است از شما، و کافران عذابی دردناک دارند، پس در این آیه نهی شدیدی شده از گفتن کلمه ((راعنا))، و این کلمه را آیه ای دیگر تا حدی معنا کرده، می فرماید: ((من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه، و یقولون سمعنا و عصینا، و اسمع غیر مسمع، و راعنا، لیا بالستهم، و طعنا فی الدین))، که از آن بدست می آید: این کلمه در بین یهودیان یک قسم نفرین و فحش بوده، و معنایش (بشنو خدا تو را کر کند) بوده است، اتفاقا مسلمانان وقتی کلام رسولخدا را درست ملتفت نمیشدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۴  
 بخاطر اینکه ایشان گاهی بسرعت صحبت می کرد، از ایشان خواهش می کردند: کمی شمرده تر صحبت کنند، که ایشان متوجه بشوند، و این خواهش خود را با کلمه ((راعنا)) که عبارتی کوتاه است اداء می کردند، چون معنای این کلمه (مراعات حال ما بکن) است، ولی همانطور که گفتیم: این کلمه در بین یهود یک رقم ناسزا بود.

و یهودیان از این فرصت که مسلمانان هم میگفتند: ((راعنا راعنا)) استفاده کرده، وقتی بر سولخدا (ص) می رسیدند، می گفتند: ((راعنا))، بظاهر وانمود می کردند که منظورشان رعایت ادب است، ولی منظور واقعیشان ناسزا بود، و لذا خدایتعالی برای بیان منظور واقعی آنان، این آیه را فرستاد: ((من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه، و یقولون سمعنا و عصینا، و اسمع غیر مسمع، و راعنا)) الخ، و چون منظور واقعی یهود روشن شد، در آیه مورد بحث مسلمانان را نهی کرد از اینکه دیگر کلمه ((راعنا)) را بکار نبرند، و بلکه بجای آن چیز دیگر بگویند، مثلا بگویند: ((انظرنا))، یعنی کمی ما را مهلت بده.

((وللکافرین عذاب الیم)) الخ، منظور از کافرین در اینجا کسانی است که از این دستور سرپیچی کنند، و این یکی از مواردی

استکه در قرآن کریم کلمه کفر، در ترک وظیفه فرعی استعمال شده است .

مراد از ((اهل الکتاب)) در آیه ۱۰۵

ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب اگر مراد باهل کتاب خصوص یهود باشد همچنانکه ظاهر سیاق هم همین است ، چون آیه قبل درباره یهود بود، آنوقت توصیف یهود باهل کتاب ، می فهماند که علت اینکه دوست نمیدارند کتابی بر شما مسلمانان نازل شود، چیست ؟ و آن این استکه چون خود آنان اهل کتاب بودند، و دوست نمیداشتند کتابی بر مسلمانان نازل شود، چون نازل شدن کتاب بر مسلمانان باعث میشود، دیگر تنها یهودیان اهلیت کتاب نداشته باشند، و این اختصاص از بین برود، و دیگران نیز اهلیت و شایستگی آنرا داشته باشند.

و این خود بخل بی مزه ای بود از یهود، چون یک وقت انسان نسبت بچیزی که خودش دارد بخل می ورزد، ولی یهود بچیزی بخل ورزیدند که خود مالک آن نبودند، علاوه بر اینکه با این رفتار خود، در سعه رحمت خدا و عظمت فضل او، با او معارضه کردند. این در صورتی بود که مراد باهل کتاب خصوص یهود باشد، و اما اگر مراد همه اهل کتاب از یهود و نصاری باشد در اینصورت سیاق کلام ، سیاق تصمیم بعد از تخصیص میشود، یعنی بعد از آنکه تنها درباره یهود صحبت می کرد، ناگهان وجهه کلام را عمومیت داد، بدین جهت که هر دو طائفه در پاره ای صفات اشتراک داشتند، هر دو با اسلام دشمنی می ورزیدند، و ای بسا این احتمال را آیات بعدی که می فرماید: ((وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هوذا او نصاری))، و گفتند: داخل بهشت نمیشود مگر کسیکه یهودی یا نصاری باشد)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۷۵

و نیز می فرماید: ((وقالت اليهود لیست النصاری علی شیء، وقالت النصاری لیست اليهود علی شیء، و هم یتلون الکتاب))، (یهود گفت: نصاری بر چیزی نیست ، و نصاری گفت یهود دین درستی ندارد، با اینکه هر دو گروه ، کتاب میخواندند) تاءبید کند. یک بحث روایتی (شامل روایتی از رسول خدا درباره راءس مصادیق ((الذین آمنوا)) علی علیه السلام)

در تفسیر الدر المنثور استکه ابو نعیم در حلیه از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسولخدا (ص) فرمود: خدایتعالی هیچ آیه ای که در آن ((یا ایها الذین آمنوا)) باشد نازل نفرموده ، مگر آنکه علی بن ابیطالب در راءس آن ، و امیر آنست . مؤلف : این روایت روایاتی دیگر را که در شاءن نزول آیاتی بسیار وارد شده ، که فرموده اند درباره علی و یا اهل بیت نازل شده تاءبید می کند، نظیر آیه : ((کنتم خیر امه اخرجت للناس))، و آیه : ((لتکونوا شهداء علی الناس))، و آیه : ((وکونوا مع الصادقین)). البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۷۶

آیات ۱۰۶ و ۱۰۷ بقره

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۰۶) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (۱۰۷)

ترجمه آیات

ما هیچ آیه ای را نسخ نمی کنیم و از یادها نمی بریم مگر آنکه بهتر از آن و یا مثل آنرا می آوریم مگر هنوز ندانسته ای که خدا بر هر چیزی قادر است (۱۰۶) مگر ندانسته ای که ملک آسمانها و زمین از آن خداست و شما بغیر از خدا هیچ سرپرست و یآوری ندارید (۱۰۷)

معنی ((نسخ)) و مراد از ((نسخ آیه))

بیان آیات

این دو آیه مربوط بمسئله نسخ است ، و معلوم است که نسخ بآن معنایی که در اصطلاح فقها معروف است ، یعنی بمعنای (کشف از



تمام شدن عمر حکمی از احکام)، اصطلاحی است که از این آیه گرفته شده، و یکی از مصادیق نسخ در این آیه است و همین معنا نیز از اطلاق آیه استفاده میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۷

((ما ننسخ من آیه)) کلمه (نسخ) بمعنای زایل کردن است، وقتی میگویند: ((نسخت الشمس الظل))، معنایش اینستکه آفتاب سایه را زایل کرد، و از بین برد، در آیه: ((وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی، الا اذا تمنی، اءلقى الشیطان فی امنیته، فینسخ الله ما یلقى الشیطان))، (هیچ رسولی و پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه وقتی شیطان چیزی در دل او می افکند، خدا القاء شیطانی را از دلش زایل می کرد)، بهمین معنا استعمال شده است.

معنای دیگر کلمه نسخ، نقل یک نسخه کتاب به نسخه ای دیگر است، و این عمل را از این جهت نسخ میگویند، که گوئی کتاب اولی را از بین برده، و کتابی دیگر بجایش آورده اند، و بهمین جهت در آیه: ((واذا بدلنا آیه مکان آیه، والله اعلم بما ینزل، قالوا: انما انت مفتر، بل اکثرهم لایعلمون)) بجای کلمه نسخ کلمه تبدیل آمده، می فرماید: چون آیتی را بجای آیتی دیگر تبدیل می کنیم، با اینکه خدا داناتر است باینکه چه نازل می کند میگویند: تو دروغ می بندی، ولی بیشترشان نمیدانند.

و بهر حال منظور ما این است که بگوئیم: از نظر آیه نامبرده نسخ باعث نمیشود که خود آیت نسخ شده بکلی از عالم هستی نابود گردد، بلکه حکم در آن عمرش کوتاه است، چون بوضعی وابسته است که با نسخ، آن صفت از بین می رود.

و آن صفت صفت آیت، و علامت بودن است، پس خود این صفت بضمیمه تعلیل ذیلش که می فرماید: (مگر نمیدانی که خدا بر هر چیز قادر است)، بما می فهماند که مراد از نسخ از بین بردن اثر آیت، از جهت آیت بودنش میباشد، یعنی از بین بردن علامت بودنش، با حفظ اصلش، پس با نسخ اثر آن آیت از بین می رود، و اما خود آن باقی است، حال اثر آن یا تکلیف است، و یا چیزی دیگر.

و این معنا از پهلوی هم قرار گرفتن نسخ و نسیان بخوبی استفاده میشود، چون کلمه (نسیان) از مصدر انساء است، که بمعنای از یاد دیگران بردن است، همچنانکه نسخ بمعنای از بین بردن عین چیز است، پس معنای آیه چنین میشود که ما عین یک آیت را بکلی از بین نمی بریم، و یا آنکه یادش را از دلهای شما نمی بریم، مگر آنکه آیتی بهتر از آن و یا مثل آن می آوریم.

مفهوم ((آیت)) و اقسام آیات الهی

و اما اینکه آیت بودن یک آیت بچیست؟ در جواب میگوئیم: آیت ها مختلف، و حیثیات نیز مختلف، و جهات نیز مختلف است، چون بعضی از قرآن آیتی است برای خدای سبحان، باعتبار اینکه بشر از آوردن مثل آن عاجز است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۸ و بعضی دیگرش که احکام و تکالیف الهیه را بیان می کند، آیات اویند، بدان جهت که در انسانها ایجاد تقوی نموده، و آنانرا بخدا نزدیک می کند، و نیز موجودات خارجی آیات او هستند، بدان جهت که با هستی خود، وجود صانع خود را با خصوصیات وجودیشان از خصوصیات صفات و اسماء حسنا صانعشان حکایت می کنند، و نیز انبیاء خدا و اولیائش، آیات او هستند، بدان جهت که هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را بسوی خدا دعوت می کنند، و همچنین چیزهایی دیگر.

و بنابراین کلمه آیت مفهومی دارد که دارای شدت و ضعف است، بعضی از آیات در آیت بودن اثر بیشتری دارند، و بعضی اثر کمتری، همچنانکه از آیه: ((لقد رأی من آیات ربه الکبری))، (او در آن جا از آیات بزرگ پروردگارش را بدید)، نیز بر می آید، که بعضی آیات از بعضی دیگر در آیت بودن بزرگتر است.

ازسوی دیگر بعضی از آیات در آیت بودن تنها یک جهت دارند، یعنی از یک جهت نمایشگر و یاد آورنده صانع خویشند، و بعضی از آیات دارای جهات بسیارند، و چون چنین است نسخ آیت نیز دو جور است، یکی نسخ آن بهمان یک جهتی که دارد، و مثل اینکه بکلی آنرا نابود کند، و یکی اینکه آیتی را که از چند جهت آیت است، از یک جهت نسخ کند، و جهات دیگرش را بآیت بودن باقی بگذارد، مانند آیات قرآنی، که هم از نظر بلاغت، آیت و معجزه است، و هم از نظر حکم، آنگاه جهت حکمی

آنرا نسخ کند، و جهت دیگرش همچنان آیت باشد.

این عمومیت را که ما از ظاهر آیه شریفه استفاده کردیم، عمومیت تعلیل نیز آنرا افاده می‌کند، تعلیلی که از جمله، الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر، الم تعلم ان الله له ملک السموات والارض ... بر می‌آید، چون انکاریکه ممکن است درباره نسخ توهم شود، و یا انکاریکه از یهود در این باره واقع شده، و روایات شائن نزول آنرا حکایت کرده، اشاره به دو اعتراض بر مسأله نسخ

و بالاخره انکاریکه ممکن است نسبت بمعنای نسخ بذهن برسد، از دو جهت است.

جهت اول اینکه کسی اشکال کند که: آیت اگر از ناحیه خدایتعالی باشد، حتما مشتمل بر مصلحتی است که چیزی بغیر آن آیت آن مصلحت را تاءمین نمی‌کند و با این حال اگر آیت نسخ شود، لازمه اش قوت آن مصلحت است، چیزی هم که کار آیت را بکند، و آن مصلحت را حفظ کند، نیست، چون گفتیم هیچ چیزی در حفظ مصلحت کار آیت را نمیکند، و نمیتواند فائده خلقت را اگر آیت تکوینی باشد، و مصلحت بندگان را - اگر آیت تشریعی باشد، تدارک و تلافی نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۷۹

شائن خدا هم مانند شائن بندگان نیست، علم او نیز مانند علم آنان نیست که بخاطر دگرگونگی عوامل خارجی، دگرگون شود، یک روز علم بمصلحتی پیدا کند، و بر طبق آن حکمی بکند، روز دیگر علمش بمصلحتی دیگر متعلق شود، که دیروز تعلق نگرفته بود، و در نتیجه بحکم دیگری حکم کند، و حکم سابقش باطل شود، و در نتیجه هر روز حکم نوی براند، و رنگ تازه ای بریزد، همانطور که بندگان او بخاطر اینکه احاطه علمی بجهات صلاح اشیاء ندارند، اینچنین هستند، احکام و اوضاعشان با دگرگونگی علمشان بمصالح و مفاسد و کم و زیادی و حدوث و بقاء آن، دگرگون میشود، که مرجع و خلاصه این وجه اینستکه: نسخ، مستلزم نفی عموم و اطلاق قدرت است، که در خدا راه ندارد.

وجه دوم این استکه قدرت هر چند مطلقه باشد، الا- اینکه با فرض تحقق ایجاد، و فعلیت وجود، دیگر تغییر و دگرگونگی محال است، چون چیزیکه موجود شد، دیگر از آن وضعی که بر آن هستی پذیرفته، دگرگون نمیشود، و این مسئله ایست ضروری. مانند انسان در فعل اختیاریش، تا مادامی که از او سر نزده، اختیاری او است، یعنی می‌تواند آنرا انجام دهد، و می‌تواند انجام ندهد، اما بعد از انجام دادن، دیگر این اختیار از کف او رفته، و دیگر فعل، ضروری الثبوت شده است.

و برگشت این وجه باین استکه نسخ، مستلزم این استکه ملکیت خدایرا مطلق ندانیم، و جواز تصرف او را منحصر در بعضی امور بدانیم، یعنی مانند یهود بگوئیم: او نیز مانند انسانها وقتی کاری را کرد دیگر زمام اختیارش نسبت بآن فعل از دستش می‌رود، چه یهود گفتند: ((یدالله مغلوله)) (دست خدا بسته است).

استنباط پاسخ آنها از آیه کریمه

لذا در آیه مورد بحث در جواب از شبهه اول پاسخ می‌گوئید، باینکه: ((الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر))؟ یعنی مگر نمی‌دانی که خدا بر همه چیز قادر است، و مثلا می‌تواند بجای هر چیزیکه فوت شده، بهتر از آنرا و یا مثل آن را بیاورد؟ و از شبهه دوم بطور اشاره پاسخ گفته باینکه: ((الم تعلم ان الله له ملک السموات والارض؟ و مالکم من دون الله من ولی ولا نصیر؟)) یعنی وقتی ملک آسمانها و زمین از آن خدای سبحان بود، پس او می‌تواند بهر جور که بخواهد در ملکش تصرف کند، و غیر خدا هیچ سهمی از مالکیت ندارد، تا باعث شود جلو یک قسم از تصرفات خدای سبحان را بگیرد، و سد باب آن کند.

پس هیچکس مالک هیچ چیز نیست، نه ابتداء و نه با تملیک خدایتعالی، برای اینکه آنچه را هم که خدا بغیر خود تملیک کند، باز مالک است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۸۰

بخلاف تملیکی که ما بیکدیگر می‌کنیم، که وقتی من خانه خود را بدیگری تملیک می‌کنم در حقیقت خانه ام را از ملکیتم

بیرون کرده ام ، و دیگر مالک آن نیستم ، و اما خدایتعالی هر چه را که بدیگران تملیک کند، در عین مالکیت دیگران ، خودش نیز مالک است ، نه اینکه مانند ما مالکیت خود را باطل کرده باشد.

پس اگر به حقیقت امر بنگریم ، می بینیم که ملک مطلق و تصرف مطلق تنها از آن او (خدا) است ، و اگر بملکی که بما تملیک کرده بنگریم ، و متوجه باشیم که ما استقلالی در آن نداریم ، می بینیم که او ولی ما در آن نعمت است ، و چون باستقلال ظاهری خود که او بما تفصل کرده بنگریم با اینکه در حقیقت استقلال نیست ، بلکه عین فقر است بصورت غنی ، و عین تبعیت است بصورت استقلال مع ذلک می بینیم با داشتن این استقلال بدون اعانت و یاری او، نمیتوانیم امور خود را تدبیر کنیم ، آنوقت درک می کنیم که او یاور ما است .

و این معنا که در اینجا خاطر نشان شد، نکته ایست که از حصر در آیه استفاده میشود حصریکه از ظاهر، ((ان الله له ملک السموات و الارض)) بر می آید پس میتوان گفت : دو جمله ((الم تعلم ان الله على كل شیء قدير)) و ((الم تعلم ان الله له ملک السموات و الارض)) دو جمله مرتب هستند، مرتب بآن ترتیبی که میانه دو اعتراض هست .

و دلیل بر اینکه اعتراض بر مسئله نسخ دو اعتراض است ، و آیه شریفه پاسخ از هر دو است ، این است که آیه شریفه بین دو جمله فصل انداخته ، و بدون وصل آورده یعنی بین آندو، و او عاطفه نیاورده است ، و جمله ((وما لكم من دون الله من ولی ولا نصیر))، هم مشتمل بر پاسخ دیگری از هر دو اعتراض است ، البته پاسخ جداگانه ای نیست ، بلکه بمنزله متمم پاسخهای گذشته است . می فرماید: و اگر نخواهید ملک مطلق خدا را در نظر بگیرید، بلکه تنها ملک عاریتی خود را در نظر می گیرید، که خدا بشما رحمت کرده ، همین ملک نیز از آنجا که بخشش اوست ، و جدا از او و مستقل از او نیست ، پس باز خدا به تنهایی ولی شما است ، و در نتیجه میتواند در شما و در مایملک شما هر قسم تصرفی که بخواهد بکند.

و نیز اگر نخواهید به عدم استقلال خودتان در ملک بنگرید، بلکه تنها ملک و استقلال ظاهری خود را در نظر گرفته ، و در آن جمود بخرج دادید، باز هم خواهید دید که همین استقلال ظاهری و ملک و قدرت عاریتی شما، خود بخود برای شما تاءمین نمیشود، و نمیتواند خواسته شما را بر آورد، و مقاصد شما را رام شما کند، و به تنهایی مقصود و مراد شما را رام و مطیع قصد و اراده شما کند، بلکه با داشتن آن ملک و قدرت مع ذلک محتاج اعانت و نصرت خدا هستید، پس تنها یاور شما خدا است ، و در نتیجه او میتواند از این طریق ، یعنی از طریق یاری ، هر رقم تصرفی که خواست بکند، پس خدا در امر شما از هر راهی که طی کنید، میتواند تصرف کند، (دقت فرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۸۱

در جمله : ((وما لكم من دون الله)) بجای ضمیر، اسم ظاهر آمده ، یعنی بجای اینکه بفرماید: ((دونه)) فرموده ((دون الله))، و این بدان جهت بوده که جمله مورد بحث بمنزله جمله مستقل ، و جدا از ما قبل بوده ، چون جملات ما قبل در دادن پاسخ از اعتراضات تمام بوده ، و احتیاجی بآن نداشته است .

پنج نکته پیرامون نسخ

پس از آنچه که گذشت پنج نکته روشن گردید، اول اینکه نسخ تنها مربوط باحکام شرعی نیست بلکه در تکوینیات نیز هست ، دوم اینکه نسخ همواره دو طرف میخواهد، یکی ناسخ ، و یکی منسوخ ، و یا یک طرف فرض ندارد، سوم اینکه ناسخ آنچه را که منسوخ از کمال و یا مصلحت دارد، واجد است .

چهارم اینکه ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافی دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نیز مصلحتی دارد، که جا بر کن مصلحت منسوخ است ، پس تنافی و تناقض که در ظاهر آندو است ، با همین مصلحت مشترک که در آندو است ، برطرف میشود، پس اگر پیغمبری از دنیا برود، و پیغمبری دیگر مبعوث شود، دو مصداق از آیت خدا هستند که یکی ناسخ دیگری است .

اما از دنیا رفتن پیغمبر اول که خود بر طبق جریان ناموس طبیعت است که افرادی بدنیا آیند، و در مدتی معین روزی بخورند و

سپس هنگام فرا رسیدن اجل از دنیا بروند و اما آمدن پیغمبری دیگر و نسخ احکام دینی آن پیغمبر، این نیز بر طبق مقتضای اختلافی است که در دوره های بشریت است، چون بشر رو بتکامل است و بنابراین وقتی یک حکم دینی بوسیله حکمی دیگر نسخ میشود، از آنجا که هر دو مشتمل بر مصلحت است و علاوه بر این حکم پیامبر دوم برای مردم پیامبر اول صلاحیت ندارد، بلکه برای آنان حکم پیغمبر خودشان صالح تر است و برای مردم دوران دوم حکم پیامبر دوم صالح تر است، لذا هیچ تناقضی میان این احکام نیست و همچنین اگر ما ناسخ و منسوخ را نسبت باحکام یک پیغمبر بسنجیم، مانند حکم عفو در ابتدای دعوت اسلام که مسلمانان عده ای داشتند و عده ای نداشتند و چاره ای جز این نبود که ظلم و جفای کفار را نادیده بگیرند و ایشانرا عفو کنند و حکم جهاد بعد از شوکت و قوت یافتن اسلام و پیدایش رعب در دل کفار و مشرکین که حکم عفو در آنروز بخاطر آن شرائط مصلحت داشت و در زمان دوم مصلحت نداشت و حکم جهاد در زمان دوم مصلحت داشت، ولی در زمان اول نداشت.

آیات منسوخه نوعا لحنی دارند که می فهمانند بزودی نسخ خواهند شد

از همه اینها که بگذریم آیات منسوخه نوعا لحنی دارند که بطور اشاره می فهمانند که بزودی نسخ خواهند شد و حکم در آن برای ابد دوام ندارد، مانند آیه: ((فاعفوا و اصفحوا حتی یاءتی اللّٰه بامرہ))، (فعلا عفو کنید و نادیده بگیرید تا خداوند امر خود را بفرستد)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۸۲

که بروشنی می فهمانند: حکم عفو و گذشت دائمی نیست و بزودی حکمی دیگر می آید، که بعدها بصورت حکم جهاد آمد. و مانند حکم زنان بدکاره که فرموده: ((فامسکو هن فی البیوت، حتی یتوفیهن الموت اءو یجعل اللّٰه لهن سییلا))، (ایشان را در خانه ها حبس کنید تا مرگشان برسد و یا خدا راهی برایشان معین کند)، که باز بوضوح می فهمانند حکم حبس موقتی است و همینطور هم شد و آیه شریفه با آیه تازیانه زدن بزناکاران نسخ گردید، پس جمله: ((حتی یاءتی اللّٰه بامرہ)) در آیه اول و جمله ((او یجعل اللّٰه لهن سییلا)) در آیه دوم خالی از این اشعار نیستند که حکم آیه موقتی است و بزودی دستخوش نسخ خواهند شد. پنجم اینکه آن نسبت که میانه ناسخ و منسوخ است، غیر آن نسبتی است که میانه عام و خاص و مطلق و مقید، و مجمل و مبین است، برای اینکه تنافی میانه ناسخ و منسوخ بعد از انعقاد ظهور لفظ است، باین معنا که ظهور دلیل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با این حال دلیل دیگر بر ضد آن می رسد که آنهم ظهورش در ضدیت دلیل منسوخ تمام است آنگاه رافع این تضاد و تنافی، همانطور که گفتیم حکمت و مصلحتی است که در هر دو هست.

بخلاف عام و خاص، و مطلق و مقید، و مجمل و مبین، که ظهور دلیل عام و مطلق و مجمل، قبل از جستجو از دلیل مخصص و مقید و مبین ظهوری تمام نیست وقتی دلیل مخصص پیدا شد، با قوتی که در ظهور لفظی آن هست، دلیل عام را تخصیص می زند و همچنین وقتی دلیل مقید پیدا شد، با قوت ظهور لفظیش دلیل مطلق را تفسیر می کند و نیز وقتی دلیل مبین پیدا شد، با قوت ظهورش بیانگر دلیل مجمل میشود که تفصیل آن در فن اصول فقه بیان شده است و همچنین است تنافی میانه دو آیه ایکه یکی محکم است و یکی متشابه که انشاءالله بحث از آن در ذیل آیه: ((منه آیات محکّمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات)) از نظر خواننده عزیز خواهد گذشت.

((او ننسها)) این کلمه بصورت نون مضمومه و سین بصدای کسره قرائت شده که بنابراین مشتق از انشاء خواهد بود که بمعنای بردن چیزی از خزینه علم و خاطر کسی است و توضیحش گذشت که خدا چگونه یاد چیزی را از دل کسی می برد.

فراموشاندن (انساء) آیه ای از آیات خدا شامل رسول خدا نمی شود

و این خود کلامی است مطلق و بدون قید و یا بعنایتی دیگر، عام و بدون مخصص که اختصاصی برسول خدا (ص) ندارد و بلکه میتوان گفت اصلا شامل آنجناب نمیشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۸۳

برای اینکه آیه: ((سنقرئک فلا تنسی، الا ما شاء اللّٰه)) (بزودی بتو قدرت خواندن میدهیم، بطوریکه دیگر آنرا فراموش نخواهی

کرد مگر چیزها که خدا بخواهد). که از آیات مکی است و قبل از آیه نسخ مورد بحث که مدنی است نازل شده، فراموشی را از رسول خدا نفی می کند و میفرماید: تو دیگر هیچ آیه ای را فراموش نمیکنی، با این حال دیگر چگونه انشاء آیه ای از آیات شامل رسول خدا (ص) میشود؟ خواهی گفت: در آخر آیه هفتم از سوره اعلی، جمله: ((الا ما شاء الله)) آمده و از آن فهمیده می شود که اگر خدا بخواهد، رسول خدا (ص) نیز فراموش میکند، در پاسخ می گوئیم: این استثناء مانند استثناء در آیه: ((خالدین فیها مادامت السموات و الارض، الا ماشاء ربك، عطاء غیر مجذوذ))، (در حالی که همواره و جاودانه در آن بهشت ها هستند، مادام که آسمانها و زمین هستند، ((الا ماشاء ربك)) (و این عطائی است که قطع شدن برایش نیست) می باشد که در آیه ای قرار گرفته که سه بار جاودانگی بهشتیانرا تکرار کرده، هم با کلمه ((خالدین)) و هم با جمله: ((ما دامت السموات و الارض)) و هم با جمله: ((عطاء غیر مجذوذ)).

پس می فهمیم که این استثناء برای این نیست که بفهماند یک روزی اهل بهشت از بهشت بیرون میشوند، بلکه تنها باین منظور آمده که بفهماند خدا مانند شما انسانها نیست که وقتی کاری از شما سر زد دیگر قدرت و اختیار قبل از انجام آن از دستتان بیرون می شود، بلکه خدا بعد از انجام هر کار باز قدرت قبل از انجام را دارد،

وجه استثنا در ((الا ماشاء الله)) بمعنی اثبات فراموشی در مواردی که خدا بخواهد نیست

در آیه مورد بحث هم استثناء برای همین معنا آمده، نه اینکه بخواهد بگوید: تو آیات قرآن را فراموش نمی کنی، مگر آن آیاتی را که خدا بخواهد، چون اگر منظور این بود، دیگر جمله: ((فلا تنسی))، (پس دیگر فراموش نمیکنی) معنا نداشت چون از این جمله بر می آید که فراموش نکردن یک عنایتی است که خدا بشخص آنجناب کرده و منتی است که بر آنجناب نهاده و اگر مراد این بود که بفرماید: هر چه را فراموش کنی به مشیت خدا فراموش کرده ای، اختصاصی برای رسول خدا (ص) نمیشد چون هر صاحب حافظه ای از انسان و سایر حیوانات، هر چه را بیاد داشته باشند و هر چه را از یاد ببرند، همه اش مشیت خدا است.

رسول خدا (ص) هم قبل از نزول این آیه و این اقرار امتنانی که آیه: ((سنقرئك فلا تنسی)) وعده آن را می دهد، هر چه بیاد میداشت و یا از یاد می برد بمشیت خدایتعالی بود، و آیه نامبرده هیچ عنایت زائدی برای آنجناب اثبات نمی کند، در حالی که میدانیم در مقام اثبات چنین عنایتی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۸۴

پس استثناء در آن جز اثبات اطلاق قدرت، هیچ منظوری ندارد می خواهد بفرماید ما قدرت خواندن بتو میدهیم و تو دیگر تا ابد آن را از یاد نمیری و خدا با این حال قدرت آن را دارد که آن را از یادت ببرد، (دقت فرمائید).

همه اینها بر اساس قرائنی بود که گفتیم، البته بعضی از قاریان جمله مورد بحث را با فتحه نون و با همزه خوانده اند که بنابراین قرائت کلمه مورد بحث از ماده (ن سین ء) گرفته شده، و (نسی ء) به معنای تاءخیر انداختن است و معنای آیه بنابراین قرائت چنین می شود: که ما هیچ آیتی را با از بین بردن نسخش نمی کنیم و با تاءخیر اظهار آن، عقبش نمی اندازیم، مگر آنکه آیتی بهتر از آن یا مانند آن می آوریم و تصرف الهی با تقدیم و تاءخیر در آیات خود باعث فوت کمال و یا فوت مصلحتی نمی شود.

دلیل بر اینکه مراد بیان این نکته است، که تصرف الهی همواره بر طبق کمال و مصلحت است، جمله: ((بخیر منها، او مثلها)) است، چون خیریت همیشه با کمال موجود و یا مصلحت حکم مجعول ملازم است و در ظرف وجود است، که موجودی در خیریت مماثل موجودی دیگر و یا بهتر از آن میشود، (دقت فرمائید).

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره وقوع نسخ در مواردی از کلام الله)

روایات بسیاری از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (ص) و صحابه آن جناب و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این باره رسیده که در قرآن ناسخ و منسوخ هست.

و در تفسیر نعمانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آمده که آنجناب بعد از معرفی عده ای از آیات منسوخ و آیاتی که آنها

را نسخ کرده ، فرموده : و آیه : ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ))، (من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادت می کرد و در این آیه میفرماید برای اینکه رحمتشان کند خلقشان کرده .

مؤلف : این روایت دلالت دارد بر اینکه امام (علیه السلام) نسخ در آیه را اعم از نسخ قرآنی یعنی نسخ حکم شرعی دانسته و بنا بر فرمایش امام آیه دومی حقیقتی را اثبات می کند که باعث می شود حقیقت مورد اثبات آیه اولی تحدید شود و بعبارتی روشن تر اینکه آیه اولی غرض از خلقت را پرستش خدا معرفی می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۸۵

در حالی که می بینیم که بسیاری از مردم از عبادت او سر باز می زنند و از سوی دیگر خدای تعالی هیچگاه در غرضهایش مغلوب نمی شود، پس چرا در این آیه غرض از خلقت همگی را عبادت دانسته است ؟.

آیه دوم توضیح می دهد: که خداوند بندگان را بر اساس امکان اختلاف آفریده و در نتیجه لایزال در مسئله هدایت یافتن و گمراه شدن مختلف خواهند بود و این اختلاف دامن گیر همه آنان می شود، مگر آن عده ای که عنایت خاصه خدائی دستگیرشان شود و رحمت هدایتش شامل حالشان گردد و برای همین رحمت هدایت خلقشان کرده بود.

پس آیه دوم برای خلقت غایت و غرضی اثبات می کند و آن عبارتست از رحمت مقارن با عبادت و اهتداء و معلوم است که این غرض تنها در بعضی از بندگان حاصل است ، نه در همه ، با اینکه آیه اول عبادت را غایت و غرض از خلقت همه می دانست در نتیجه جمع بین دو آیه باین می شود که غایت خلقت همه مردم بدین جهت عبادت است که خلقت بعضی از بندگان بخاطر خلقت بعضی دیگر است ، باز آن بعض هم خلقتش برای بعض دیگر است تا آنکه باهل عبادت منتهی شود، یعنی آنهایی که برای عبادت خلق شده اند پس این صحیح است که بگوئیم عبادت غرض از خلقت همه است ، همچنانکه یک مؤسس کشت و صنعت ، باین غرض تاسیس می شود که از میوه و فائده آن استفاده شود و در این مؤسس کشت ، گیاه هم هست اما برای اینکه آذوقه مرغ و گوسفند شود و کود مرغ و گوسفند عاید درخت گردد و رشد درخت هم وسیله بار آوردن میوه بیشتر و بهتری شود.

پس همانطور که صحیح است بگوئیم کشت علوفه برای سیب و گلابی است و نگهداری دام هم برای سیب و گلابی است ، در خلقت عالم نیز صحیح است بگوئیم خلقت همه آن برای عبادت است .

و بهمین اعتبار است که امام (علیه السلام) فرموده : آیه دوم ناسخ آیه اول است و نیز در همان تفسیر از آنجناب روایت شده که فرمود: آیه : ((وان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا))، بوسیله ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون ، لا یسمعون حسیسها و هم فیما اشتت انفسهم خالدون ، لا یحزنهم الفزع الاکبر)) نسخ شده ، چون در آیه اول می فرماید: احدی از شما نیست مگر آنکه بدوزخ وارد می شود، و در آیه دوم می فرماید: (کسانی که از ما بر ایشان احسان تقدیر شده ، آنان از دوزخ بدورند و حتی صدای آنرا هم نمیشنوند و ایشان در آنچه دوست بدارند جاودانه اند و فزع اکبر هم اندوهناکشان نمی کند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۸۶

مؤلف : ممکن است کسی خیال کند که این دو آیه از باب عام و خاص است ، آیه اولی بطور عموم همه را محکوم می داند باین که داخل دوزخ شوند و آیه دوم این عموم را تخصیص می زند و حکم آن را مخصوص کسانی میکند که قلم تقدیر برایشان احسان نوشته است .

لکن این توهم صحیح نیست برای اینکه آیه اولی حکم خود را قضاء حتمی خدا می داند، و قضاء حتمی قابل رفع نیست و نمی شود ابطالش کرد، حال چطور با دلیل مخصص نمی شود ابطالش کرد ولی با دلیل ناسخ می شود، انشاءالله در تفسیر آیه : ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون )) توضیحش خواهد آمد.



و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یک قسم از نسخ بداء است که آیه: ((یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أَمُ الْكِتَابِ)) مشتمل بر آنست و نیز داستان نجات قوم یونس از اینقرار است.

مؤلف: وجه آن واضح است، (چون در سابق هم گفتیم که نسخ هم در تشریعیات و احکام هست و هم در تکوینیات و نسخ در تکوینیات همان بداء است که امام فرمود: نجات قوم یونس یکی از مصادیق آنست).

و در بعضی اخبار از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده: که مرگ امام قبلی و قیام امام بعدی در جای او را نسخ خوانده اند.

مؤلف: بیان اینگونه اخبار گذشت و اخبار در این باره یکی دو تا نیست، بلکه از کثرت بحد استفاضه رسیده است.

و در تفسیر الدر المنثور است که: عبد بن حمید و ابو داود در کتاب نسخ و ابن جریر از قتاده روایت کرده که گفت: رسول خدا

(ص) آیه و یا سوره و یا هر چه را از سوره که خدا می خواست قرائت می کرد، بعدا برداشته می شد، و خدا از یاد پیغمبرش می

برد و خدای تعالی در این باره به پیامبرش فرمود: ((مانسخ من آیه او نسهانات بخیر منها)) الخ. قتاده سپس در معنای آیه گفته

است: خدا میفرماید در این نسخ و انساء، تخفیف، رخصت، امر و نهی است.

مؤلف: در تفسیر الدر المنثور در معنای انساء روایات زیاد دیگری نیز آورده که از نظر ما همه اش دور ریختنی است برای خاطر

اینکه مخالف با کتاب خداست، که بیانش در ذیل کلمه ((نسهات)) الخ گذشت. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۸۷

آیات ۱۰۸-۱۱۵ بقره

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (۱۰۸) وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۰۹) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱۱۰) قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۱۱) بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۱۱۲) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُمْ يَثْلَوْنَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۱۱۳) وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۱۴) وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسَّعَ عَلِيمٌ (۱۱۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۸۸

ترجمه آیات

آیا میخواهید از پیامبر خود همان پرسش ها را بکنید که در سابق از موسی کردند و کسیکه کفر را با ایمان عوض کند براستی راه

راست را گم کرده است (۱۰۸) بسیاری از اهل کتاب دوست میدارند و آرزو می کنند ایکاش میتوانستند شما را بعد از آنکه ایمان

آوردید بکفر برگردانند و این آرزو را از در حسد در دل می پرورند بعد از آنکه حق برای خود آنان نیز روشن گشته، پس فعلا

آنان را عفو کنید و نادیده بگیرید تا خدا امر خود را بفرستد که او بر هر چیز قادر است (۱۰۹) و نماز بپا دارید و زکات بدهید (و

بدانید) که آنچه عمل خیر می کنید و برای دیگر سرای خود از پیش می فرستید آنرا نزد خدا خواهید یافت که خدا بآنچه می کنید

بینا است (۱۱۰) و گفتند: هرگز داخل بهشت نمیشود مگر کسیکه یهودی یا نصاری باشد این است آرزویشان بگو: اگر راست

میگوئید دلیل خود بیاورید (۱۱۱) بلکه کسیکه روی خود برای خدا رام سازد و در عین حال نیکوکار هم بوده باشد اجرش نزد

پروردگارش محفوظ خواهد بود و اندوهی و ترسی نخواهد داشت (۱۱۲) و یهود گفت: نصاری دین درستی ندارند و نصاری

گفتند: یهودیان دین درستی ندارند با اینکه کتاب آسمانی میخوانند، مشرکین هم نظیر همین کلام را گفتند پس خدا در قیامت در

هر چه اختلاف می کردند میان همه آنان حکم خواهد کرد (۱۱۳) و کیست ستمکارتر از کسیکه مردم را از مساجد خدا و اینکه نام خدا در آنها برده شود جلوگیری نموده در خرابی آنها کوشش می کنند اینها دیگر نباید داخل مساجد شوند مگر با ترس. اینها در دنیا خواری و در آخرت عذابی بزرگ دارند (۱۱۴) خداپرست مشرق و مغرب پس هر طرف که رو کنید همانجا رو بخدا دارید که خدا واسع و دانا است (۱۱۵)

بیان آیات

ام تریدون اءن تسئلوا رسولکم ... سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه بعضی از مسلمانان که برسول خدا (ص) ایمان آورده بودند، از آنجناب سؤال الهائی نظیر سؤال الهای یهود از حضرت موسی کرده اند، و لذا خدای سبحان در این آیه ایشانرا سرزنش می کند، البته در ضمنی که یهود را توبیخ می کند بر آن رفتاریکه با موسی و سایر انبیاء بعد از او کردند، روایات هم بر همین معنا دلالت دارد. ((سواء السبیل)) کلمه سواء السبیل، بمعنای وسط راه است.

((وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ))، در روایات آمده که این عده عبارت بوده اند از حیی بن اخطب و اطرافیاناش از متعصبین یهود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۸۹

((فاعفوا و اصفحوا)) میگویند: این آیه با آیه جهاد نسخ شده که در همین نزدیکی جریاناش گذشت.

((حتى ياء تي الله بامر))، در همان گذشته نزدیک گفتیم: این جمله خود اشاره دارد بر اینکه بزودی حکم عفو و گذشت نسخ خواهد شد و حکم دیگری در حق کفار تشریح میشود و نظیر این جریان در چهار آیه بعد که می فرماید: ((اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين)) جریان دارد چون می فرماید: کفار قریش با ترس و لرز می توانند داخل مسجدالحرام شوند، و لیکن در آیه: ((انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا))، (مشرکین نجسند و دیگر بعد از امسال نباید داخل مسجدالحرام شوند)، آن حکم نسخ شد، و ورود مشرکین بمسجدالحرام بکلی ممنوع اعلام گردید، اما کلمه (امر)، انشاءالله در تفسیر آیه: ((ويساءلونك عن الروح قل الروح من امر ربي))، گفتار در معنایش خواهد آمد.

((وقالوا لن يدخل الجنة))، تا اینجا گفتار همه درباره یهود و پاسخ با اعتراضات ایشان بود، از این جا شروع شده است به سخنانیکه مربوط به یهود و نصاری هر دو است و بطور صریح نصاری را ملحق به یهود نموده، جرائم هر دو طائفه را می شمارد.

((بلى من اس لم وجهه لله))، در این جمله برای نوبت سوم این جمله را بر اهل کتاب متوجه می کند که سعادت واقعی انسان دائر مدار نامگذاری نیست و احدی در درگاه خدا احترامی ندارد مگر در برابر ایمان واقعی و عبودیت، نوبت اولیکه این معنا را تذکر میداد، در آیه: ((ان الذين آمنوا و الذين هادوا)) الخ، بود و نوبت دومش در آیه: ((بلى من كسب سيئته و احاطت به خطيئته)) بود و سومش در همین آیه مورد بحث است و از تطبیق این سه آیه با هم تفسیر ایمان و احسان، استفاده میشود و بدست می آید که مراد بایمان تسلیم شدن در برابر خداست و مراد باحسان عمل صالح است.

((و هم يتلون الكتاب)) یعنی با اینکه اهل کتابند و باحکام کتابیکه خدا برایشان فرستاده عمل می کنند، از چنین کسانی توقع نمیرود که چنین سخنی بگویند، با اینکه همان کتاب، حق را برایشان بیان کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۹۰

دلیل بر اینکه مراد این معنا است، جمله ((كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم)) است و مراد به ((الذين لا يعلمون)) کفار و مشرکین عربند، که پیرو کتابی نبودند. خلاصه شما که اهل کتابید، وقتی این حرف را بزنید، مشرکین هم از شما یاد می گیرند و میگویند: مسلمانان چیزی نیستند، یا اهل کتاب چیزی نیستند.

((و من اظلم ممن منع)) الخ، از ظاهر سیاق بر می آید که منظور از این ستمکاران کفار مکه اند و جریان مربوط بقبل از هجرت است، چون این آیات در اوائل ورود رسول خدا (ص) بمدینه نازل شده است.

((اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين)) این جمله بخاطر کلمه (كان) که در آنست، دلالت دارد بر واقعه ای که قبلا واقع

شده بوده و قهراء با کفار قریش و رفتار ایشان با مسلمانان تطبیق میشود، چون در روایات مهم آمده که کفار نمیگذاشتند مسلمانان در مسجد الحرام و در مسجدهای دیگری که پیرامون کعبه برای خود اتخاذ کرده بودند، نماز بخوانند.

بیان جمله ((ولله المشرق و المغرب))

ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله... مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت دیگر از آنجا که بحقیقت معنای کلمه ملک خداست و ملک حقیقی هم تبدیل و انتقال نمی پذیرد و چون ملک اعتباری میانه ما افراد یک اجتماع نیست، و نیز از آنجا که ملک خدا بر ذات هر چیزی قرار می گیرد، خودش و آثارش را شامل میشود، و چون ملک اعتباری ما نیست که تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز میشود، نه بذات آن، و نیز از آنجا که ملک بدان جهت که ملک است قوامی جز بملک ندارد، لذا خدای سبحان قائم بر تمامی جهات و محیط بآن است، در نتیجه کسی که به یکی از این جهات متوجه شود، بسوی خدایتعالی متوجه شده است.

خواهی گفت، پس چرا تنها مشرق و مغرب را ذکر کرد؟ و از سایر جهات نام نبرد؟ جواب میگوئیم: مراد بمشرق و مغرب در اینجا مشرق و مغرب حقیقی نیست تا شامل سایر جهات نشود، بلکه مشرق و مغرب نسبی است که تقریباً شامل دو نیم دایره ی افق میشود، تنها دو نقطه شمال و جنوب حقیقی باقی میماند که بهمان جهت فرمود: (هر جا رو کنید)، و فرمود: (هر جا از مشرق و مغرب رو کنید)، پس کانه هر جا که انسان رو کند آنجا مشرق است و یا مغرب، و در نتیجه جمله ((لله المشرق و المغرب)) بمنزله این است که فرموده باشد: ((لله الجهات جميعا))، (همه جهات مال خداست).

باز ممکن است بگوئی: چرا بجای مشرق و مغرب شمال و جنوب را نام نبرد؟ در پاسخ میگوئیم: برای اینکه سایر جهات از این دو جهت مشخص میشود یعنی وقتی مشرق و مغرب افق معلوم شد و یا سایر اجرام نورانی آسمان طلوع کردند، آنوقت سایر جهات نیز معلوم می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۳۹۱:

((فثم وجه الله))، کلمه ((اینما)) از کلمات شرط است که باید دو فعل دنبالش بیاید، یکی بنام شرط و دیگری بنام جزاء (مانند اگر) که میگوئیم: اگر بزنی می زخم، و بهمین جهت باید در آیه مورد بحث می فرمود: ((اینما تولوا جاز لکم ذلک. لان هناك وجه الله))، (هر جا رو کنید میتوانید رو کنید، چون طرف خدا هم همانجا است) ولی اینطور نفرمود و جمله ((جاز لکم ذلک)) را که جزای شرط است، انداخته علت آنرا بجایش قرار داد، (و خدا داناتر است).

دلیل بر این که گفتیم تقدیر آیه: ((جاز لکم ذلک)) است، این است که حکم خود را چنین تعلیل کرده: که (خدا واسعی علیم است)، یعنی ملک خدا و احاطه او بشما وسعت دارد، و نیت شما به هر سو توجه کند، او نیز از قصد شما آگاه است و او مانند یک انسان و یا مخلوق جسمانی دیگر نیست که نشود بسویش توجه کرد مگر وقتی که در جهت معینی قرار داشته باشد و نیز مانند ما انسانها نیست که اطلاعی از توجه اشخاص بسویمان پیدا نکنیم مگر وقتی که از جهت معینی بسوی ما توجه کنند یا از پیش روی ما درآیند، یا از دست راست ما و یا از جهتی دیگر، چون خدایتعالی نه خودش در جهت معینی قرار دارد، نه متوجه باو باید از جهت معینی بسویش توجه کند تا او به توجه وی آگاه شود، پس توجه بتمام جهات، توجه بسوی خداست و خدا هم بدان آگاه است. این را هم بدانیم که این آیه شریفه میخواهد حقیقت توجه بسوی خدا را از نظر جهت توسعه دهد، نه از نظر مکان، و خلاصه اگر فرموده: بهر جا رو کنی بسوی خدا رو کرده ای، با حکمش باینکه در نماز باید بسوی کعبه رو کنید، منافات ندارد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل جمله ((فاینما تولوا فثم وجه الله))

در تہذیب از محمد بن حصین، روایت کرده که گفت: شخصی نامه ای به حضرت موسی بن جعفر، بنده صالح خدا (علیه السلام) نوشته و پرسیده است: مردی در روزی ابری در بیابان نماز میخواند، در حالیکه قبله را تشخیص نداده، بعد از نماز آفتاب از زیر ابر درآمده و برایش معلوم شده که نمازش رو بقبله نبوده، آیا باین نمازش اعتناء بکند و یا آنکه دوباره بخواند؟

در پاسخ نوشتند: مادام که وقت باقی است، اعاده کند، مگر نمی‌داند که خدایتعالی فرموده: و فرمایشش حق است: ((اینما تولوا فثم وجه الله))، (هر جا که رو کنی همانجا طرف خداست)؟

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ((الله المشرق و المغرب الخ)) فرمود: خدایتعالی این آیه را در خصوص نمازهای مستحبی نازل کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۹۲

چون در نمازهای مستحبی لازم نیست حتما بسوی کعبه خوانده شود، می‌فرماید: بهر طرف بخوانی رو بخدا خوانده ای، همچنانکه رسولخدا وقتی بطرف خیبر حرکت کرد، بر بالای مرکب خود نماز مستحبی می‌خواند، مرکبش بهر طرف می‌رفت، آنجناب با چشم بسوی کعبه اشاره می‌فرمود، و همچنین وقتی از سفر مکه به مدینه بر می‌گشت و کعبه پشت سرش قرار گرفته بود. دو قاعده در موارد قرآنی

مؤلف: عیاشی نیز قریب باین مضمون را از زراره از امام صادق (علیه السلام) و همچنین قمی و شیخ، از امام ابی الحسن (علیه السلام) و نیز صدوق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند. این را هم باید دانست که اگر آنطور که باید و شاید اخبار ائمه اهل بیت را در مورد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری بر خواهیم خورد که از عام آن یک قسم حکم استفاده می‌شود و از همان عام بضمیمه مخصوص حکمی دیگر استفاده می‌شود، مثلاً از عام آن در غالب موارد، استحباب و از خاصش، وجوب فهمیده می‌شود، و همچنین آنجا که دلیل نهی دارد از عامش کراهت و از خاصش حرمت و همچنین از مطلق قرآن حکمی و از مقیدش حکمی دیگر استفاده می‌شود، و این خود یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباریست که از آنحضرات نقل شده و مدار عده بی شماری از احادیث آن بزرگواران بر همین معنا است، و با در نظر داشتن آن، شما خواننده می‌توانی در معارف قرآنی دو قاعده استخراج کنی.

اول اینکه هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد، حقیقتی ثابت و لایتغیر و یا حکمی ثابت از احکام را، مانند آیه شریفه: ((قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون)) که چهار معنا از آن استفاده میشود، معنای اول از جمله: ((قل الله)) و معنای دوم از جمله: ((قل الله ثم ذرهم))، و معنای سوم از جمله: ((قل الله ثم ذرهم فی خوضهم))، و معنای چهارم از جملات: ((قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون)) که تفصیل آن در تفسیر خود آیه می‌آید انشاءالله و شما می‌توانید نظیر این جریان را تا آنجا که ممکن است همه جا رعایت کنید.

دوم اینکه اگر دیدیم دو قصه و یا دو معنا در یک جمله ای شرکت دارند، و آن جمله در هر دو قصه آمده و یا چیز دیگری در هر دو ذکر شده، می‌فهمیم که مرجع این دو قصه بیک چیز است و این دو قاعده دو سر از اسرار قرآنی است که در تحت آن اسراری دیگر است و خدا راهنما است.

البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۹۳

آیات ۱۱۶ و ۱۱۷ بقره

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَنْتُوْنَ (۱۱۶) بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ (۱۱۷)

ترجمه آیات

و گفتند خدا فرزندی گرفته، منزّه است خدا از فرزند داشتن بلکه آنچه در آسمانها و زمین است ملک او است و همه فرمانبردار اویند (۱۱۶) او کسی است که آسمانها و زمین را بدون الگو آفریده و چون قضای امر براند تنها می‌گوید بباش و آن امر بدون درنگ هست می‌شود

## بیان آیات

وقالوا اتخذ الله ولدا.. سیاق چنین میرساند: مراد از گویندگان این سخن، یهود و نصاری هستند، که یهود می گفت: عزیر پسر خداست و نصاری می گفت: مسیح پسر خداست، چون در آیات قبل نیز روی سخن با یهود و نصاری بود. و منظور اهل کتاب در اولین باریکه این سخن را گفتند، یعنی گفتند خدا فرزند برای گرفته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۹۴

این بوده که از پیغمبر خود، احترامی کرده باشند، همانطور که در احترام و تشریف خود می گفتند: ((نحن ابناء الله و احباوه))، (ما فرزندان و دوستان خدائیم)، ولیکن چیزی نگذشت که این تعارف، صورت جدی بخود گرفت و آن را یک حقیقت پنداشتند، و لذا خدای سبحان در دو آیه مورد بحث، آنرا رد نموده، بعنوان اعراض از گفتارشان فرمود: (بلکه آسمان و زمین و هر چه در آندو است از خداست) الخ، و همین جمله با جمله ((بديع السموات)) الخ، مشتمل بر دو برهان است که مسئله ولادت و پیدایش فرزند از خدای سبحان را نفی می کند.

دو برهان در رد اعتقاد به پیدایش فرزند از خدای سبحان

برهان اول اینکه: فرزند گرفتن وقتی ممکن می شود که یک موجود طبیعی بعضی از اجزاء طبیعی خود را از خود جدا نموده و آنگاه با تربیت تدریجی آن را فردی از نوع خود و مثل خود کند، و خدای سبحان منزله است (هم از جسمیت و تجزی و هم) از مثل و مانند، بلکه هر چیزی که در آسمانها و زمین است، مملوک او و هستیش قائم بذات او و قانت و ذلیل در برابر اوست، و منظور ما از این ذلت، اینست که هستیش عین ذلت است، آنگاه چگونه ممکن است موجودی از موجودات فرزند او، و مثال نوعی او باشد؟.

برهان دوم اینکه خدای سبحان بديع و پدید آورنده بدون الگوی آسمانها و زمین است و آنچه را خلق می کند، بدون الگو خلق می کند، پس هیچ چیز از مخلوقات او الگوئی سابق بر خود نداشت، پس فعل او مانند فعل غیر او بتقلید و تشبیه و تدریج صورت نمی گیرد، و او چون دیگران در کار خود متوسل باسباب نمی شود، کار او چنین است که چون قضاء چیزی را براند، همینکه بگوید: بباش موجود می شود، پس کار او بالگوئی سابق نیاز ندارد و نیز کار او تدریجی نیست.

پس با این حال چطور ممکن است فرزند گرفتن باو نسبت دهیم؟ و حال آنکه فرزند درست کردن، احتیاج به تربیت و تدریج دارد، پس جمله: له ما فی السموات و الارض، کل له قانتون... یک برهان تمام عیار است، و جمله بديع السموات و الارض، و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون... برهان تمام دیگرست، (توجه فرمائید).

دو نکته: ۱ عبادت شامل همه مخلوقات است ۲ فعل خدا تدریجی نیست

و از این دو آیه دو نکته دیگر نیز استفاده می شود، اول اینکه حکم عبادت، شامل جمیع مخلوقات خداست، آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است.

و دوم اینکه فعل خدایتعالی تدریجی نیست، و از همین تدریجی نبودن فعل خدا این نکته استفاده می شود که موجودات تدریجی هم یک وجه غیر تدریجی دارند که با آن وجه از حق تعالی صادر می شوند، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((انما امره اذا اراد شیئا، ان یقول له کن فیکون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۳۹۵

(امر او تنها چنین است که وقتی اراده چیزی کند، بگوید: بباش، و او موجود شود) و نیز فرموده: ((و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر))، (امر ما جز یکی آنهم مانند چشم بر هم زدن نمی باشد) و بحث مفصل از این نکته و از این حقیقت قرآنی، انشاءالله در ذیل آیه ۸۲ سوره یس خواهد آمد.

معنی ((سبحان))

((سبحانه)) این کلمه مصدری است بمعنای تسبیح و جز با اضافه استعمال نمی شود و هر جا هم استعمال میشود مفعول مطلق فعلی است تقدیری و تقدیرش (سبحته تسبیحا است ، یعنی من او را به نوعی ناگفتنی تسبیح می گویم و یا نوعی که لایق شادن اوست تسبیح می گویم) ، آنگاه فعل (سبحته) حذف شده و مصدر (سبحان) بضمیر مفعول فعل (که بخدا برمی گردد) اضافه شده ، و آن ضمیر بجای خود خدا نشسته است ، و در این کلمه تاءدیبی است الهی که خدای را از هر چیزی که لایق بساحت قدس او نیست منزّه میدارد.

((کل له قانتون)) کلمه قانت اسم فاعل از مصدر قنوت است و قنوت بمعنای تذلل و عبادت است .

((بدیع السموات))، کلمه (بدیع) صفت مشبیه از مصدر بداعت است ، و بداعت هر چیز، بمعنای بی مانندی آنست ، البته مانندی که ذهن بدان آشنا باشد.

((فیکون)) این جمله نتیجه گفتار (کن) است و اگر صدای پیش گرفته و نون آن ساکن نشده ، جهتش اینستکه در مورد جزاء شرط قرار نگرفته است .

بحث روایتی (شامل روایتی در ذیل جمله ((بدیع السموات و الارض))

در کتاب کافی و کتاب بصائر، از سدید صیرفی روایت کرده اند که گفت : من از حمران بن اعین شنیدم : که از امام باقر (علیه السلام) از آیه : ((بدیع السموات و الارض)) می پرسید و آنجناب در پاسخش فرمود: خدای عز و جل همه اشیاء را بعلم خود و بدون الگوی قبلی آفرید، آسمانها و زمین را خلق کرد، بدون اینکه از آسمان و زمینی قبل از آن الگو گرفته باشد، مگر نشیدی که می فرماید: ((و کان عرشه علی الماء))؟.

مؤلف : و در این روایت غیر آنچه ما استفاده کردیم ، استفاده دیگری شده بس لطیف ، و آن اینست که مراد از کلمه (ماء)، در جمله : ((و کان عرشه علی الماء)) غیر آن آبی است که ما آنرا آب می نامیم ، بدلیل اینکه قبلا فرمود: همه اشیاء و آسمانها و زمین را بدون الگو و مصالح قبلی آفرید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۹۶

آب بآن معنا که نزد ما آب است نیز جزو آسمانها و زمین است و معقول نیست که عرش خدا روی آب به آن معنا باشد، و سلطنت خدای تعالی قبل از خلقت آسمانها و زمین نیز مستقر بود و بر روی آب مستقر بود، پس معلوم می شود آن آب غیر این آب بوده ، و انشاءالله در تفسیر جمله : ((و کان عرشه علی الماء)) توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

بحثی علمی و فلسفی (بیان اینکه هر موجودی بدیع الوجود است)

تجربه ثابت کرده ، هر دو موجودی که فرض شود، هر چند در کلیات و حتی در خصوصیات متحد باشند، بطوری که در حس آدمی جدائی نداشته باشند، در عین حال یک جهت افتراق بین آندو خواهد بود، و گرنه دو تا نمیشدند و اگر چشم عادی آن جهت افتراق را حس نکند، چشم مسلح به دوربینهای قوی آنرا می بیند.

برهان فلسفی نیز این معنا را ایجاب می کند، زیرا وقتی دو چیز را فرض کردیم که دو تا هستند، اگر بهیچ وجه امتیازی خارج از ذاتشان نداشته باشند، لازمه اش این می شود که آن سبب کثرت و دوئیت ، داخل در ذاتشان باشد نه خارج از آن ، و در چنین صورت ذات صرفه و غیر مخلوطه فرض شده است ، و ذات صرف نه دوئیتی دارد و نه تکرار می پذیرد، در نتیجه چیزی را که ما دو تا و یا چند تا فرض کرده ایم ، یکی میشود و این خلاف فرض ما است .

پس نتیجه می گیریم که هر موجودی از نظر ذات مغایر با موجودی دیگر است و چون چنین است پس هر موجودی بدیع الوجود است ، یعنی بدون اینکه قبل از خودش نظیری داشته باشد، و یا مانندی از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود یافته ، در نتیجه خدای سبحان مبتدع و بدیع السموات و الارض است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۹۷



آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ بقره

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۱۱۸) إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ (۱۱۹)

ترجمه آیات

و آنانکه آگاهی ندارند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمی گوید و یا چرا معجزه را بخود ما نمی دهد، جاهلانی هم که قبل از ایشان بودند نظیر این سخنان را می گفتند. دل‌های اینان با آنان شبیه بهم است و ما آیات را برای مردمی بیان کرده ایم که علم و یقین دارند (۱۱۸) ما تو را بحق بعنوان بشیر و نذیر مژده رسان و بیم ده فرستادیم و تو مسئول آنها که دوزخی می شوند نیستی (۱۱۹) ممالئت اهل کتاب و کفار در طرز فکر و عقاید

بیان آیات

و قال الذين لا يعلمون منظور از ((الذين لا يعلمون)) کفار مشرک و غیر اهل کتاب است ، بدلیل اینکه همین عنوان را در آیه : ((و قالت اليهود ليست النصارى على شىء ، و قالت النصارى ليست اليهود على شىء ، و هم يتلون الكتاب ، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم)) الخ ، به مشرکین غیر یهود و نصاری داد و آنان را طائفه سومی از کفار معرفی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۹۸

پس در آیه ۱۱۳ که گذشت اهل کتاب را در این گفتار ملحق به مشرکین و کفار عرب کرد، و در آیه مورد بحث مشرکین و کفار را ملحق به اهل کتاب می کند و می فرماید: (آنها که نمی دانند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمی گوید؟ و یا معجزه ای بخود ما نمیدهد؟ آنها هم که قبل از ایشان بودند، همین حرف را زدند یعنی یهود و نصاری چون در میانه اهل کتاب یهودیان همین حرف را به پیغمبر خدا موسی (علیه السلام) زدند، پس اهل کتاب و کفار در طرز فکر و در عقائدشان مثل هم هستند، آنچه آنها می گویند، اینها هم میگویند، و آنچه اینها میگویند آنها نیز می گویند، ((تشابهت قلوبهم)) طرز فکرهاشان یک جور است .

قد بینا الايات لقوم يوقنون .. این جمله جواب از گفتار کفار است و مراد اینست که آن آیاتی که مطالبه می کنند، برایشان فرستادیم ، و خیلی هم آیاتی روشن است ، اما از آنها بهره نمی گیرند، مگر مردمی که بایات خدا یقین و ایمان داشته باشند و اما اینها که (لا يعلمون ، علمی ندارند)، دل‌هایشان در پس پرده جهل قرار دارد و بآفت عصبیت و عناد مبتلا شده و آیات بحال مردمی که نمی دانند سودی ندارد.

از همین جا روشن می شود، که چرا کفار را بوصف بی علمی توصیف کرد و در تاءید آن ، روی سخن از آنان بگردانیده ، خطاب را متوجه رسول خدا(ص) نمود و اشاره کرد باینکه او فرستاده ای از ناحیه خدا است ، و بحق و بمنظور بشارت و انذار فرستاده شده تا آنجناب را دلخوش سازد و بفهماند این کفار اصحاب دوزخند و این سرنوشت برایشان نوشته شده و دیگر امیدی بهدایت یافتن و نجاتشان نیست .

و لا تسئل عن اصحاب الجحيم این جمله همان معنایی را میرساند، که در اول سوره آیه : ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون در صدد بیان آن بود. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۳۹۹

آیات ۱۲۰-۱۲۳ بقره

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (۱۲۰) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِن يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ (۱۲۱) يٰۤاِسْرٰءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنْى فَضَلْتُكُمْ عَلٰى الْعٰلَمِيْنَ (۱۲۲) وَ اَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزٰى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ

ثِيئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَعَةُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (۱۲۳)

ترجمه آیات

یهود و نصاری هرگز از تو راضی نمی شوند مگر وقتی که از کیش آنان پیروی کنی بگو تنها هدایت، هدایت خدا است و اگر هوی و هوسهای آنان را پیروی کنی بعد از آن علمی که روزیت شد، آنوقت از ناحیه خدا نه سرپرستی خواهی داشت و نه یآوری (۱۲۰) کسانی که ما کتاب بایشان دادیم و آنطور که باید، آن را خواندند آنان باین کتاب نیز ایمان می آورند و کسانی که بآن کفر بورزند زیانکارند (۱۲۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۰

ای بنی اسرائیل بیاد آورید آن نعمتی که بشما انعام کردم و اینکه شما را بر مردم معاصرتان برتری دادم (۱۲۲) و بترسید از روزیکه هیچ نفسی جورکش نفس دیگر نمی شود و از هیچکس عوض پذیرفته نمی گردد و شفاعت سودی بحال کسی ندارد و یاری هم نمی شوند (۱۲۳)

بیان آیات

ولن ترضی عنک الیهود و لا النصارى ... در اینجا باز بعد از سخن از مشرکین، دوباره بفراز قبلی که سخن از یهود و نصاری می کرد، برگشته و در حقیقت خواسته است دامن گفتار را که پراکنده شد جمع و جور کند، پس کانه بعد از آن خطابها و تویخها که از یهود و نصاری کرد، روی سخن برسول خود کرده که این یهودیان و مسیحیان که تاکنون درباره آنها سخن می گفتیم و دامنه سخنان ما به مناسبت بکفار و مشرکین کشیده شد، هرگز از تو راضی نمیشوند مگر وقتی که تو به دین آنان در آئی، دینی که خودشان به پیروی از هوی و هوسشان تراشیده و با آراء خود درست کرده اند.

و لذا در رد این توقع بیجای آنان، دستور میدهد بایشان بگو: ((ان هدی الله هو الهدی)) هدایت خدا هدایت است، نه ساخته های شما، می خواهد بفرماید: پیروی دیگران کردن، بخاطر هدایت است و هدایتی بغیر هدایت خدا نیست، و حقی بجز حق خدا نیست تا پیروی شود و غیر هدایت خدا یعنی این کیش و آئین شما - هدایت نیست، بلکه هواهای نفسانی خود شماست که لباس دین بر تنش کرده اید و نام دین بر آن نهاده اید.

اصول ریشه دار از برهانی عقلی در رد یهود و نصاری، در یک آیه

پس در جمله: قل ان هدی الله ... هدایت را کنایه از قرآن گرفته و آنگاه آن را بخدا نسبت داده و هدایت خدایش معرفی کرده، و در نتیجه بطریق قصر قلب صحت انحصار غیر از هدایت خدا هدایتی نیست را افاده کرده است و با این انحصار فهمانده که پس ملت و دین آنان خالی از هدایت است، از اینهم نتیجه گرفته که پس دین آنان هوی و هوسهای خودشان است، نه دستورات آسمانی. لازمه این نتیجه ها اینست که پس آنچه نزد رسول خدا (ص) است، علم است و آنچه نزد خود آنان است، جهل و چون سخن بدینجا کشید، میدان برای این تهدید باز شد که بفرماید: (اگر بعد از این علمی که بتو نازل شده، هواهای آنان را پیروی کنی، آنگاه از ناحیه خدا نه سرپرستی خواهی داشت و نه یآوری).

حال ببین که در این یک آیه چه اصولی ریشه دار از برهانی عقلی نهفته شده: و با همه اختصار و کوتاهش، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۱

چه وجوهی از بلاغت بکار رفته و در عین حال چقدر بیان آن سلیس و روان است!؟

الذین آتیناهم الكتاب ... ممکن است این جمله بقرینه حصری که از جمله (تنها ایشان بدان ایمان می آورند) فهمیده می شود، جوابی باشد از سؤال تقدیری، سؤالی که از جمله: ولن ترضی عنک الیهود و لا النصارى ... بذهن می رسد.

و آن سؤال این است که: وقتی امیدی بایمان آوردن یهود و نصاری نیست پس چه کسی از ایشان باین کتاب ایمان می آورد؟ و راستی دعوت ایشان بکلی باطل و بیهوده است؟ در جواب می فرماید: از میانه آنهائی که کتابشان داده بودیم تنها کسانی باین

کتاب ایمان میاورند که کتاب خود را حقیقتاً تلاوت میکردند و برآستی بکتاب خود ایمان داشتند ممکن هم هست جواب ، این باشد که اینگونه افراد بکلی به کتاب های آسمانی ایمان می آورند، چه تورات و چه انجیل و چه قرآن ، و ممکن هم هست جواب ، این باشد که اینگونه افراد بکتابی که نازل شده یعنی بقرآن ایمان میاورند.

و بنابراین قصر انحصار در جمله ((اولئک یؤمنون به))، قصر افراد خواهد بود که معنایش در سایر مجلدات فارسی گذشت ، و ضمیر در کلمه (به) به بعضی از وجوه نامبرده خالی از استخدام (مثل اینکه مراد از مرجع ضمیر کتاب ، اهل کتاب بوده و مراد از ضمیر قرآن باشد) نیست . و مراد از جمله ((الذین اتوا الکتاب)) عده ای از یهود و نصاری هستند که برآستی بدین خود متدین بودند و پیروی هوی و هوس نمی کردند و مراد بکلمه (کتاب) ، تورات و انجیل است ، و اما اگر مراد از جمله اول را مؤمنین به پیامبر اسلام ، و مراد از کتاب را قرآن بگیریم ، آنوقت معنای آیه چنین می شود: کسانی که قرآن را بایشان دادیم و ایشان بحق آنرا تلاوت میکنند، همانها هستند که بقرآن ایمان دارند، نه این پیروان هوی ، که در اینصورت قصر در آیه قصر قلب خواهد بود که باز معنایش در سایر مجلدات گذشت .

((یا بنی اسرائیل اذکروا)) تا آخر دو آیه ، در این دو آیه خاتمه گفتار را به آغاز آن ارجاع داده ، و در اینجا یکدسته از خطابها که به بنی اسرائیل شده ، خاتمه میابد.

بحث روایتی (درباره تلاوت قرآن)

در ارشاد دیلمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه : الذین آتینا هم الکتاب یتلونه حق تلاوته ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۰۲

فرموده : آیات آنرا شمرده شمرده می خوانند، و در معنای آن تدبر نموده ، باحکامش عمل میکنند، و بوعده هایش امید می بندند، و از تهدیدهایش می هراسند، و از داستانهایش عبرت می گیرند، او امرش را بکار بسته ، نواهیش را اجتناب می کنند و بخدا سوگند، معنای حق تلاوت اینست ، نه اینکه تنها آیاتش را حفظ کنند، و حروفش را درس بگیرند و سوره هایش را بخوانند و بند آنرا بشناسند که مثلاً فلان سوره ده یکش چند آیه و پنج یکش چند است .

و بسیار کسانی که حروف آن را کاملاً از مخرج اداء میکنند، ولی حدود آن را ضایع میگذارند، بلکه تلاوت به معنای تدبر در آیات آن ، و عمل به احکام آنست ، همچنانکه خدای تعالی فرموده : ((کتاب اءزلناه الیک مبارک ، لیدبروا آیاته)) ، (کتابی است مبارک که بتو نازل کردیم ، تا در آیاتش تدبر کنند).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده ، که در تفسیر جمله : ((یتلونه حق تلاوته)) فرموده : یعنی وقتی بایات راجع به بهشت و دوزخش میرسند می ایستند و فکر میکنند.

و در کافی از آنجناب روایت کرده که در تفسیر این آیه فرموده : اینان که قرآن را بحق تلاوتش تلاوت میکنند، امامان امتند.

مؤلف : این روایت از باب جری یعنی تطبیق آیه به مصداق روشن و کامل آن است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۰۳

آیه ۱۲۴ بقره

وَ اِذِ ابْتَلَىٰ اِبْرٰهٖمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قَالَ اِنٖی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِیْنَ (۱۲۴)  
ترجمه آیات

و چون پروردگار ابراهیم ، وی را با صحنه هائی بیازمود و او بحد کامل آن امتحانات را انجام بداد، بوی گفت : من تو را امام خواهم کرد ابراهیم گفت : از ذریه ام نیز کسانی را بامامت برسان فرمود عهد من بستمگران نمی رسد (۱۲۴)  
بیان آیات

این آیه بفرازی دیگر شروع شده و آن ذکر پاره ای از داستانهای ابراهیم (علیه السلام) است که نسبت بآیات مربوط به قبله و تغییر آن از بیت المقدس بطرف کعبه بمنزله مقدمه و زمینه چینی است، و همچنین نسبت بآیات راجعه بحج، و بیانیکه در خلال آن درباره حقیقت دین حنیف اسلامی و مراتب آن بمیان آمده، مرتبه اول بیان اصول معارف اسلامی و مرتبه دوم اخلاق و مرتبه سوم احکام فرعی که همه اینها بطور اجمال در آن آیات آمده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۴

و آیات نامبرده این معنا را نیز در بر گرفته که خدایتعالی ابراهیم (علیه السلام) را بچند خصیصه اختصاص داده، یکی بامامت و یکی به بنای کعبه و دیگر بعثتش برای دعوت بدین توحید.

ابراهیم (ع) در اواخر عمر به امامت رسید

و اذ ابتلی ابراهیم ربه بنا بر آنچه گفتیم این آیه شریفه اشاره دارد باینکه خدایتعالی مقام امامت را باو داد و این واقعه در اواخر عمر ابراهیم (علیه السلام) اتفاق افتاده، در دوران پیریش و بعد از تولد اسماعیل و اسحاق (علیه السلام) و بعد از آنکه اسماعیل و مادرش را از سرزمین فلسطین بسرزمین مکه منتقل کرد، همچنانکه بعضی از مفسرین نیز متوجه این نکته شده اند. دلیل بر آن اینستکه بعد از جمله: ((انی جاعلک للناس اماما)) از آنجناب حکایت فرموده که گفت: (و من ذریتی، پروردگارا امامت را در ذریه ام نیز قرار بده) و اگر داستان امامت قبل از بشارت ملائکه بتولد اسماعیل و اسحاق بود، ابراهیم (علیه السلام) علمی و حتی مظنه ای باینکه صاحب ذریه میشود نمیداشت.

چون حتی بعد از بشارت دادن ملائکه باز آنرا باور نکرد و در جواب ملائکه سخنی گفت که نو میدی از اولاددار شدن از آن پیدا است، و اینک گفتگوی ملائکه با وی:

((ونبئهم عن ضیف ابراهیم، اذ دخلوا علیه فقالوا سلاما، قال انا منکم و جلون قالوا: لا- توجل، انا نبشرك بغلام عليم قال: ابشر تمونى على اءن مسنى الكبر، فبم تبشرون؟ قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين))، بمردم خبر ده از میهمانان ابراهیم، آنزمان که بر او درآمدند و سلام گفتند، ابراهیم (چون دید غذا نخوردند پنداشت دشمنند) گفت: ما از شما بیمناکیم، گفتند: نه، مترس که ما تو را بفرزندى دانا بشارت میدهیم، گفت: آیا مرا که پیری مسلطم شده بشارت میدهید به چه بشارت میدهید؟ گفتند بحق بشارت میدهیم، زنهار که از نومیدان مباش)

و همچنین بطوریکه قرآن حکایت می کند همسرش نیز امیدى نداشت باینکه صاحب فرزند شود، اینک حکایت قرآن: ((وامراته قائمه، فضحكت، فبشرناها باسحق، و من وراء اسحق يعقوب، قالت يا ويلتى ءالدوانا عجوز و هذابعلی شیخا؟ ان هذا لشیء عجب ، قالوا ءتعجبين من امرالله؟ رحمت الله و برکاته علیکم اهل البيت، انه حمید مجید))، همسرش ایستاده بود، چون این گفتگو شنید بخندید، ما او را به اسحاق و از پس اسحاق به یعقوب بشارت دادیم، گفت: ای وای، آیا من بچه می آورم، با این که پیره زالی هستم، آنهم پیر زالی که در جوانیش نازا بود؟! و شوهرم پیری فوت است، این بشارت چیزی است عجیب؟! گفتند: آیا از امر خدا تعجب می کنی؟ رحمت خدا و برکات او شامل حال شما اهل بیت است و او حمید و مجید است). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱ صفحه: ۴۰۵

بطوری که ملاحظه می کنید از سراپای سخنان ابراهیم و همسرش نو میدی می بارد، و بهمین جهت ملائکه در مقابل، سخنانی میگویند که تسلی خاطر آنان باشد، و دلخوششان سازد، پس ابراهیم و خانواده اش اطلاعی نداشتند که بزودی صاحب فرزند می شوند و با این حال وقتی می بینیم بعد از شنیدن این مژده که خدا او را به مقام امامت ترفیع می دهد، تقاضا می کند که این مقام را به بعضی از ذریه من روزی فرما، می فهمیم که او در حال گفتن این تقاضا دارای فرزند بوده، چون سخن، سخن کسی است که خود را دارای فرزند میدانند و اگر کسی کمترین آشنائی به ادب کلام داشته باشد، آنهم پیامبری چون ابراهیم خلیل، آنهم در خطاب به پروردگار جلیل خود، هرگز بخود اجازه نمی دهد که با این که نه فرزند داشته و نه اطلاعی از فرزند دار شدنش داشته

اینطور سخن بگوید.

و تازه اگر چنین سخنی را از آنجناب احتمال دهیم، باید می گفت: ((و من ذریتی، ان رزقتنی ذریه))، (پروردگارا از ذریه ام نیز، اگر ذریه ای روزیم کردی، امام قرار بده) یا عبارتی دیگر که این قید و شرط را برساند، پس معلوم میشود این درخواست از آنجناب در اواخر عمرش و بعد از بشارت بوده است.

خداوند امامت را بعد از امتحانهایی که از ابراهیم کرد به او بخشید

علاوه بر اینکه جمله: (و چون ابراهیم را پروردگارش آزمایشها نموده و او در همه آنها پیروز گردید، و بدین جهت پروردگارش گفت: من تو را امام خواهم کرد) الخ، دلالت دارد که این امامت که خدا باو بخشید، بعد از امتحان هائی بوده که خدا از او کرد و معلوم است که این امتحانات همان انواع بلاهائی بوده که در زندگی بدان مبتلا شده، و قرآن کریم بآنها تصریح کرده که روشن ترین آن امتحانها و بلاها، داستان سر بریدن از فرزندش اسماعیل بوده، می فرماید: ((قال یا بنی انی اذبحک))، تا آنجا که می فرماید: ((ان هذا لهو البلاء المبین))، (پسرم در خواب می بینم که من بدست خودم ترا ذبح می کنم تا آنجا که می فرماید بدرستی که این بلائی است آشکارا) و این قضیه در دوران پیری آن جناب اتفاق افتاده، همچنان که قرآن در حکایت از آن میفرماید: ((الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر، اسمعیل و اسحق، ان ربی لسمیع الدعاء))، (شکر خدای را که در سر پیری اسماعیل و اسحاق را به من ارزانی داشت، آری پروردگار من شنوا و دانای بحاجت است)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۶

حال به الفاظ آیه برمیگردیم.

امتحان جز با برنامه ای عملی صورت نمی گیرد و کلمات مبین آن است

و اذ ابتلی ابراهیم ربه ... کلمه ((ابتلاء)) و بلاء یک معنی دارد، اگر بخواهی بگوئی: من فلان را با فلان عمل و یا پیش آوردن فلان حادثه امتحان کردم، هم میتوانی بگوئی: (ابتلیته بكذا)، و هم می توانی بگوئی (بلوته بكذا) و اثر این امتحان این است که صفات باطنی او را از قبیل اطاعت و شجاعت و سخاوت و عفت و علم و مقدار وفاء، و نیز صفات متقابل این نامبرده را ظاهر سازد. و بهمین جهت امتحان، جز با برنامه ای عملی صورت نمی گیرد، عمل است که صفات درونی انسان را ظاهر می سازد، نه گفتار، همان طور که ممکنست درست و راست باشد، ممکن هم هست دروغ و خلاف واقع باشد، همچنان که در آیه: ((انا بلونا هم کما بلونا اصحاب الجنة)) و آیه: ((ان الله مبتلیکم بنهر)) امتحان با عمل صورت گرفته.

اینرا بدان جهت می گوئیم، که اگر در آیه مورد بحث امتحان ابراهیم را بوسیله کلمات دانسته، فرضی که منظور از کلمات الفاظ بوده باشد، باز بدان جهت است که الفاظ و وظائف عملی برای آنجناب معین میکرده، و از عهد و پیمانها و دستور العملها حکایت می کرده، همچنان که در آیه: ((وقولوا للناس حسنا)) (به مردم نکو بگوئید) منظور از گفتن، معاشرت کردن است، میخواهد بفرماید: با مردم به نیکی معاشرت کنید.

مراد از ((کلمه الله)) در قرآن

((بکلمات فاتمهن)) کلمات جمع است و کلمه هر چند در قرآن کریم بر موجودات و اعیان خارجی اطلاق شده، نه بر الفاظ و اقوال، مانند: ((بکلمه منه اسمه المسيح عیسی بن مریم))، (و کلمه ای از او که نامش عیسی بن مریم بود) و لکن همین نیز بعنایت قول و لفظ است، باین معنا که میخواهد بفرماید: مسیح (علیه السلام) با کلمه و قول خدا که فرمود: (کن) خلق شده، همچنان که فرمود: ((ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له کن فیکون))، (مثل عیسی نزد خدا، مثل آدم است که او را از خاک بیافرید، و سپس فرمود: (بباش پس موجود شد).

و این نه تنها در داستان مسیح است، بلکه هر جا که در قرآن لفظ کلمه را بخدا نسبت داده، منظورش همین قول ((کن فیکون)) است، مانند آیه: ((و لا یبدل لکلمات الله))، (کسی کلمات خدا را تغییر نمی تواند دهد) و آیه: ((لا تبدل لکلمات الله))،

(تبدیلی برای کلمات خدا نیست) و آیه: (یحق الحق بکلماته))، (خدا با کلمات خود حق را محقق می‌سازد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۷

و آیه: ((ان الذین حقت علیهم کلمه ربک لا یؤمنون))، (آنها که عذاب پروردگارت علیه آنان حتمی شده، ایمان نمی‌آورند)، و آیه: ((ولکن حقت کلمه العذاب))، (ولکن کلمه عذاب حتمی شده)، و آیه: ((و کذلک حقت کلمه ربک علی الذین کفروا، انهم اصحاب النار))، (و اینچنین کلمه پروردگارت بر کسانی که کافر شدند محقق گشت، که اصحاب آتشند) و آیه: ((و لولا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمی، لفضی بینهم))، (اگر نبود که کلمه خدا قبلا برای مدتی معین گذشته بود، هر آینه قضاء بین آنان رانده می‌شد) و آیه: ((و کلمه الله هی العلیا)) (و کلمه خدا همواره دست بالا است) و آیه: ((قال فالحق و الحق اقول))، (گفت حق اینست که... و حق می‌گویم) و آیه: ((انما قولنا لشیء اذا اردناه، ان نقول له کن فیکون))، (تنها گفتار ما بچیزی که بخواهیم ایجاد کنیم، اینست که بآن بگوئیم: بباش و آن چیز موجود شود).

که در همه اینموارد منظور از لفظ (کلمه)، قول و سخن است، باین عنایت که کار قول را میکنند، چون قول عبارتست از اینکه گوینده آنچه را می‌خواهد به شنونده اعلام بدارد، یا باو خبر بدهد، و یا از او بخواهد.

و به همین جهت بسیار می‌شود که در کلام خدایتعالی کلمه و یا کلمات به وصف (تمام) توصیف می‌شود، مانند آیه: ((و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا، لا مبدل لکلماته))، (کلمه پروردگارت از درستی و عدل تمام شد، هیچ کس نیست که کلمات او را دگرگون سازد) و آیه: ((و تمت کلمه ربک الحسنی علی بنی اسرائیل))، (کلمه حسنیای پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد)، کانه کلمه وقتی از گوینده اش سر می‌زند هنوز تمام نیست، وقتی تمام میشود که لباس عمل بپوشد، آنوقت است که تمام و صدق می‌شود.

و این معنا منافات ندارد با اینکه قول او فعلش باشد، برای اینکه حقایق واقعی حکمی دارد، و عنایات کلامی و لفظی حکمی دیگر دارد، بنابراین آنچه را که خدا خواسته برای پیامبرانش و یا افرادی دیگر فاش سازد، بعد از آن که سری و پنهان بوده، و یا خواسته چیزی را بر کسی تحمیل کند و از او بخواهد، باین اعتبار این اظهار را قول و کلام می‌نامیم، برای اینکه کار قول را می‌کند، و نتیجه خبر امر و نهی را دارد، و اطلاق قول و کلمه بر مثل این عمل شایع است. البته وقتی که کار قول و کلمه را بکنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۰۸

مثلا می‌گوئی: (من اینکار را حتما میکنم، برای اینکه از دهنم در آمده که بکنم) با اینکه قبلا در آن باره سخنی نگفته‌ای، ولی تنها تصمیم انجام آنرا گرفته‌ای و چون نمی‌خواهی تصمیم خود را بشکنی، و در آن باره شفاعت احدی را بپذیری و هیچ سستی در تصمیمت پیدا نشده، لذا اینطور تعبیر میکنی که من چون گفته‌ام اینکار را می‌کنم، باید بکنم، نظیر شعر عنتره که می‌گوید:  
و قولی کلما جشاءت و جاشت مکانک حمدی او تستریحی

یعنی سخن من بنفسم وقتی که در میدان جنگ باضطراب در می‌آید اینست که بگویم سر جایست که یا کشته می‌شوی و خوشنام و یا دشمن را میکشی و راحت می‌گرددی که منظورش از قول تلقین نفس به ثبات و تصمیم بر آنست که ثبات از دست ندهد و تصمیم خود را در جایی که دارد یعنی در دلش همچنان حفظ کند، تا اگر در حادثه کشته شد، از ستایش خلق برخوردار شود و اگر بر دشمن پیروز گشت از استراحت برخوردار گردد.

مراد از ((کلمات)) و ((اتهمن)) در آیه کریمه

حال که این نکته را دانستی این معنا برایت روشن گردید، که مراد به (کلمات) در آیه مورد بحث، قضایائی است که ابراهیم با آنها آزمایش شد، و عهدهایی است الهی، که وفای بدانها را از او خواسته بودند، مانند قضیه کواکب، و بتها، و آتش، و هجرت، و قربانی کردن فرزندان، و غیره.



و اگر در آیه مورد بحث نامی از این امتحانات نبوده، برای این بود که غرضی به ذکر آنها نداشته، بلکه همین که فرموده: (چون از آن امتحانات پیروز در آمدی ما تو را امام خواهیم کرد)، می‌فهماند که آن امور اموری بوده که لیاقت آنجناب را برای مقام امامت اثبات می‌کرده، چون امامت را مترتب بر آن امور کرد.

پس این صحنه‌ها که بر شمرده‌ایم، همان کلمات بوده و اما تمام کردن کلمات به چه معنا است؟ در پاسخ می‌گوئیم اگر ضمیر در ((اتمهن)) بابراهیم برگردد، معنایش این میشود که ابراهیم آن کلمات را تمام کرد، یعنی آنچه را خدا از او می‌خواست انجام داد، و امثال نمود، و اما اگر ضمیر در آن بخدای تعالی برگردد، همچنانکه ظاهر هم همین است، آنوقت معنا این میشود که خدا آن کلمات را تمام کرد، یعنی توفیق را شامل حال ابراهیم کرد و مساعدتش فرمود تا همانطور که وی میخواست دستورش را عمل کند. و اما اینکه بعضی گفته‌اند: مراد از کلمات جمله! قال انی جاعلک للناس اماما تا آخر آیات است، تفسیری است که نمی‌شود بآن اعتماد کرد، برای اینکه از اسلوب قرآنی هیچ سابقه ندارد، و معهود نیست که لفظ کلمات را بر جملاتی از کلام اطلاق کرده باشد. معنی ((امامت)) و بیان اینکه امامت ابراهیم (ع) غیر نبوت او بوده

انی جاعلک للناس اماما یعنی مقتدا و پیشوائی که مردم باو اقتداء نموده، در گفتار و کردارش پیرویش کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۰۹:

و بهمین جهت عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: مراد بامامت همان نبوت است، چون نبی نیز کسی است که امتش در دین خود بوی اقتداء میکنند، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله))، (ما هیچ پیامبری نفرستادیم مگر برای این که باذن او پیروی شود)، ولیکن این تفسیر در نهایت درجه سقوط است.

به چند دلیل، اول اینکه کلمه: ((اماما)) مفعول دوم عامل خودش است و عاملش کلمه ((جاعلک)) است و اسم فاعل اگر بمعنای گذشته باشد عمل نمیکند و مفعول نمی‌گیرد، وقتی عمل میکنند که یا بمعنای حال باشد و یا آینده و بنابراین قاعده، جمله ((انی جاعلک للناس اماما)) وعده‌ای است بابراهیم (علیه السلام) که در آینده او را امام میکند و خود این جمله و وعده از راه وحی بابراهیم (علیه السلام) ابلاغ شده، پس معلوم می‌شود قبل از آنکه این وعده باو برسد، پیغمبر بوده که این وحی باو شده، پس بطور قطع امامتی که بعدها باو میدهند، غیر نبوتی است که در آن حال داشته، (این جواب را بعضی دیگر از مفسرین نیز گفته‌اند). دوم اینکه ما در آغاز گفتار گفتیم: که قصه امامت ابراهیم در اواخر عمر او و بعد از بشارت باسحاق و اسماعیل بوده، ملائکه وقتی این بشارت را آوردند که آمده بودند قوم لوط را هلاک کنند، در سر راه خود سری بابراهیم (علیه السلام) زده‌اند و ابراهیم در آن موقع پیغمبری بود مرسل، پس معلوم میشود قبل از امامت دارای نبوت بوده، در نتیجه پس امامتش غیر نبوتش بوده است.

و منشاء این تفسیر و تفاسیر دیگر نظیر آن، اینست که الفاظی که در قرآن شریف هست در انظار مردم مبتدل و بی‌ارج شده، چون در اثر مرور زمان زیاد بر زبانها جاری شده، خیال کرده‌اند که معنای همه را میدانند، و همین خیال باعث شده بر سر آنها ایستادگی و دقت نکنند.

یکی از آن الفاظ لفظ امامت است که گفتیم مفسرین آن را همه جا و بطور مطلق بمعنای نبوت و تقدم و مطاع بودن معنا کرده‌اند، در حالیکه چنین نیست و اشکالش را فهمیدی.

بعضی دیگر از مفسرین آن را بمعنای خلافت و یا وصایت و یا ریاست در امور دین و دنیا گرفته‌اند

هیچ یک از معانی یاد شده با معنای امامت تطبیق نمی‌کند

و هیچ یک از اینها نبوده برای اینکه معنای نبوت اینست که شخصی از جانب خدا اخباری را تحمل کند و بگیرد، و معنای رسالت هم اینست که بار تبلیغ آن گرفته‌ها را تحمل کند.

و تقدم و مطاع بودن نمیتواند معنای امامت باشد، چون مطاع بودن شخص باین معنا است که اوامر و نظریه‌های او را اطاعت کنند، و

این از لوازم نبوت و رسالت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۱۰:

و اما خلافت و همچنین وصایت معنائی نظیر نیابت دارد و نیابت چه تناسبی با امامت میتواند داشته باشد؟ و اما ریاست در امور دین و دنیا آن نیز همان معنای مطاع بودن را دارد، چون ریاست بمعنای اینستکه شخصی در اجتماع مصدر حکم و دستور باشد. پس هیچ یک از این معانی با معنای امامت تطبیق نمیکند، چون امامت باین معنا است که شخص طوری باشد که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند و با این حال دیگر چه معنا دارد که به پیغمبری که واجب الاطاعه و رئیس است، بگویند: ((انی جاعلک للناس نبیا))، (من می خواهم تو را پیغمبر کنم و یا مطاع مردم سازم، تا آنچه را که با نبوت خود ابلاغ می کنی اطاعت کنند، و یا می خواهم تو را رئیس مردم کنم، تا در امر دین امر و نهی کنی، و یا می خواهم تو را وصی یا خلیفه در زمین کنم، تا در میان مردم در مرافعاتشان بحکم خدا حکم کنی؟). حقیقتی که در تحت عنوان ((امامت)) است

پس امامت بمعنای هیچ یک از این کلمات نیست، و چنان هم نیست که همه آن کلمات برای خود معنائی داشته باشند، ولی خصوص لفظ امامت معنائی نداشته و صرفا عنایتی لفظی و تفنی در عبارت باشد، چون صحیح نیست به پیغمبری که از لوازم نبوتش مطاع بودن است، گفته شود: من تو را بعد از آنکه سالها مطاع مردم کردم، مطاع مردم خواهم کرد، و یا هر عبارت دیگری که این معنا را برساند، هر چند که عنایت لفظی در کار باشد برای اینکه محذوری که گفتیم با این حرف ها برطرف نمی شود، و عنایت لفظی اشکال را رفع نمیکند و مواهب الهی صرف یک مشت مفاهیم لفظی نیست، بلکه هر یک از این عناوین عنوان یکی از حقایق و معارف حقیقی است و لفظ امامت از این قاعده کلی مستثنی نیست، آن نیز یک معنای حقیقی دارد، غیر حقایق دیگری که الفاظ دیگر از آن حکایت می کند.

در قرآن ((امامت)) و ((هدایت)) با هم آورده شده اند

حال ببینیم آن حقیقت که در تحت عنوان امامت است چیست؟ نخست باید دانست که قرآن کریم هر جا نامی از امامت می برد، دنبالش متعرض هدایت میشود، تعرضی که گوئی می خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند، از آن جمله در ضمن داستانهای ابراهیم می فرماید: ((و وهبنا له اسحق و یعقوب نافلة، و کلا جعلنا صالحین، و جعلنا هم ائمه یهدون بامرنا))، (ما براهیم، اسحاق را دادیم، و علاوه بر او یعقوب هم دادیم، و همه را صالح قرار دادیم، و مقرر کردیم که امامانی باشند بامر ما هدایت کنند). و نیز می فرماید: ((و جعلنا منهم ائمة یهدون بامرنا لما صبروا، و کانوا بآیاتنا یوقنون))، (و ما از ایشان امامانی قرار دادیم که بامر ما هدایت می کردند، و این مقام را بدان جهت یافتند که صبر می کردند، و آیات ما یقین میداشتند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۴۱۱

که از این دو آیه بر می آید وصفیکه از امامت کرده، وصف تعریف است و میخواهد آنرا بمقام هدایت معرفی کند از سوی دیگر همه جا این هدایت را مقید بامر کرده، و با این قید فهمانده که امامت بمعنای مطلق هدایت نیست، بلکه بمعنای هدایتی است که با امر خدا صورت می گیرد و این امر هم همانست که در یکجا درباره اش فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء))، (امر او وقتی اراده چیزی کند تنها همین است که بآن چیز بگوید باش، و او هست شود، پس منزله است خدائیکه ملکوت هر چیز بدست او است)، و نیز فرموده: ((و ما امرنا الا واحده کلمه بالبصر))، (امر ما جز یکی نیست آنهم چون چشم بر هم زدن).

و انشاءالله بزودی در تفسیر این آیه بیان خواهیم کرد که: امر الهی که آیه اول آنرا ملکوت نیز خوانده، وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن امر با خدای سبحان مواجه میشوند، خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان، و خالی از تغییر و تبدیل و امر همان چیز است که مراد بکلمه (کن) آنست و آن غیر از وجود عینی اشیاء چیز دیگری نیست، و امر در مقابل خلق یکی از دو

وجه هر چیز است، خلق آن وجه هر چیز است که محکوم به تغیر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ولی امر در همان چیز، محکوم باین احکام نیست، این بود اجمالی از معنای امر، تا انشاءالله تفصیله در آینده بیاید.

تفاوت میان هدایت امام و سایر هدایتها

و کوتاه سخن آنکه امام هدایت کننده ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد، و هدایتش چون هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و بالاخره صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و براه حق رساندن است. قرآن کریم که هدایت امام را هدایت بامر خدا، یعنی ایجاد هدایت دانسته، درباره هدایت انبیاء و رسل و مؤمنین و اینکه هدایت آنان صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت است، می فرماید: ((و ما ارسلنا من رسول، الا بلسان قومه لیبین لهم، فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء))، (هیچ رسولی نفرستادیم مگر بزبان قومش تا بر ایشان بیان کند و سپس خداوند هر که را بخواهد هدایت، و هر که را بخواهد گمراه کند).

و درباره راهنمایی مؤمن آل فرعون فرموده! ((و قال الذی آمن: یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد))، (و آنکس که ایمان آورده بود بگفت: ای قوم! مرا پیروی کنید تا شما را براه رشد رهنمون شوم) و نیز درباره وظیفه عموم مؤمنین فرموده: ((فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون؟ چرا از هر فرقه طائفه ای کوچ نمی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۱۲

تا در غربت تفقه در دین کنند، و در نتیجه وقتی بسوی قوم خود بر می گردند ایشانرا بیم دهند، باشد که قومش بر حذر شوند) که بزودی این تفاوت که گفتیم میان دو هدایت هست، با بیان بیشتر و روشن تری روشن می گردد پس دیگر کسی نگوید چرا امر در آیه ۷۳ انبیاء و ۲۳ سجده را بمعنای ارائه طریق نگیریم برای اینکه ابراهیم (علیه السلام) در همه عمر این هدایت را داشت. صبر و یقین سببی برای موهبت امامت معرفی شده است

مطلب دیگریکه باید تذکر داد این است که خدای تعالی برای موهبت امامت سببی معرفی کرده، و آن عبارتست از صبر و یقین و فرموده: ((لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون)) الخ، که بحکم این جمله، ملاک در رسیدن بمقام امامت صبر در راه خداست، و فراموش نشود که در این آیه، صبر مطلق آمده، و در نتیجه می رساند که شایستگان مقام امامت در برابر تمامی صحنه هائیکه برای آزمایششان پیش می آید، تا مقام عبودیت و پایه بندگیشان روشن شود، صبر می کنند، در حالیکه قبل از آن پیشامدها دارای یقین هم هستند.

حال باید ببینیم این یقین چه یقینی است؟ و چون سراغ آنرا از قرآن می گیریم، می بینیم درباره همین ابراهیمی که در آخر بمقام امامتش رسانیده، می فرماید: ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین))، (و ما این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم، تا چنین و چنان شود، و نیز از موقنان گردد) و این آیه بطوریکه ملاحظه می فرمائید، بظاهرش می فهماند که نشان دادن ملکوت بابراهیم مقدمه بوده برای اینکه نعمت یقین را بر او افاضه فرماید، پس معلوم میشود یقین هیچ وقت از مشاهده ملکوت جدا نیست، همچنانکه از ظاهر آیه ((کللو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم))، (نه، اگر شما به علم یقین می دانستید حتما دوزخ را خواهید دید) و آیات: ((کلا- بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، کلا انهم عن ربهم یؤمئذ لمحجوبون تا آنجا که می فرماید کلا ان کتاب الابرار لف ی علیین، و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم، یشهده المقربون))، (نه، اینها همه بهانه است علت واقعی کفرشان این است که اعمال زشتشان بر دلهاشان چیزه گشت، نه، ایشان امروز از پروردگار خود در پس پرده اند، تا آنجا که می فرماید: نه، بدرستیکه کتاب ابرار در علیین است، و تو نمی دانی علیین چیست؟ کتابی است نوشته شده، که تنها مقربین آن را می بینند). این معنا استفاده می شود، چون این آیات دلالت دارد بر اینکه مقربین کسانی هستند که از

پروردگار خود در حجاب نیستند، یعنی در دل، پرده ای مانع از دیدن پروردگارشان ندارند، و این پرده عبارتست از معصیت و جهل، و شک، و دلواپسی، بلکه آنان اهل یقین بخدا هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۱۳

و کسانی هستند که علین را میبینند، همچنانکه دوزخ را می بینند.

و سخن کوتاه اینکه امام باید انسانی دارای یقین باشد، انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف باشد، و با کلماتی از خدای سبحان برایش محقق گشته باشد، در سابق هم گذشت که گفتیم: ملکوت عبارتست از همان امر، و امر عبارتست از ناحیه باطن این عالم. باطن دلها و اعمال و حقیقت آن بر امام مکشوف است

و با در نظر گرفتن این حقیقت، بخوبی می فهمیم که جمله: ((یهدون بامرنا)) دلالتی روشن دارد، بر اینکه آنچه که امر هدایت متعلق بدان می شود، عبارتست از دلها، و اعمالی که بفرمان دلها از اعضاء سر می زند، پس امام کسی است که باطن دلها و اعمال و حقیقت آن پیش رویش حاضر است، و از او غایب نیست، و معلوم است که دلها و اعمال نیز مانند سایر موجودات دارای دو ناحیه است، ظاهر و باطن، و چون گفتیم باطن دلها و اعمال برای امام حاضر است، لاجرم امام بتمامی اعمال بندگان چه خیرش و چه شرش آگاه است، گوئی هر کس هر چه میکند در پیش روی امام میکند.

و نیز امام مهیمن و مشرف بر هر دو سیل، یعنی سیل سعادت و سیل شقاوت است، که خدای تعالی در این باره می فرماید: ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم))، (روزی که هر دسته مردم را با امامشان می خوانیم)، که بزودی در تفسیرش خواهد آمد، که منظور از این امام، امام حق است، نه نامه اعمال، که بعضی ها از ظاهر آن پنداشته اند.

پس بحکم این آیه امام کسی است که در روزی که باطن ها ظاهر می شود، مردم را بطرف خدا سوق می دهد، همچنانکه در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را بسوی خدا سوق می داد، و آیه شریفه علاوه بر این نکته این را نیز می فهماند: که پست امامت پستی نیست که دوره ای از دوره های بشری و عصری از آن اعصار از آن خالی باشد بلکه در تمام ادوار و اعصار باید وجود داشته باشد، مگر اینکه نسل بشر بکلی از روی زمین برچیده شود، خواهی پرسید: این نکته از کجای آیه استفاده می شود؟ می گوئیم: از کلمه ((کل اناس)) که انشاءالله در تفسیر خود این آیه بیانش خواهد آمد، که این جمله می فهماند در هر دوره و هر جا که انسانهایی باشند، امامی نیز هست که شاهد بر اعمال ایشانست. امام باید ذاتا سعید و پاک و معصوم باشد

و معلوم است که چنین مقامی یعنی مقام امامت با این شرافت و عظمتی که دارد، هرگز در کسی یافت نمی شود، مگر آنکه ذاتا سعید و پاک باشد، که قرآن کریم در این باره می فرماید: ((اءفمن یهدی الی الحق احق ان یتبع؟ امن لا یهدی الا ان یهدی؟)) (آیا کسی که بسوی حق هدایت میکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۱۴)

سزاوارتر است باینکه مردم پیرویش کنند؟ و یا آنکس که خود محتاج بهدایت دیگرانست، تا هدایتش نکنند راه را پیدا نمیکند؟ توضیح اینکه در این آیه میانه هادی بسوی حق، و بین کسی که تا دیگران هدایتش نکنند راه را پیدا نمیکند، مقابله انداخته، و این مقابله اقتضاء دارد که هادی بسوی حق کسی باشد که چون دومی محتاج به هدایت دیگران نباشد، بلکه خودش راه را پیدا کند، و نیز این مقابله اقتضاء میکند، که دومی نیز مشخصات اولی را نداشته باشد، یعنی هادی بسوی حق نباشد.

از این دو استفاده دو نتیجه عاید می شود:

اول اینکه امام باید معصوم از هر ضلالت و گناهی باشد، و گرنه مهتدی بنفس نخواهد بود، بلکه محتاج بهدایت غیر خواهد بود، و آیه شریفه از مشخصات امام اینرا بیان کرد: که او محتاج بهدایت احدی نیست، پس امام معصوم است، همچنانکه در سابق نیز این نکته را گفتیم.

آیه شریفه ((و جعلنا هم ائمة یهدون بامرنا، و اوحینا الیهم فعل الخیرات، و اقام الصلوة، و ایتاء الزکوة، و کانوا لنا عابدین))، (ایشان را امامان کردیم، که به امر ما هدایت کنند، و بایشان وحی کردیم فعل خیرات و اقامه نماز و دادن زکات را، و ایشان همواره

پرستندگان مایند).

نیز بر این معنا دلالت دارد، چون می‌فهماند عمل امام هر چه باشد خیراتی است که خودش بسوی آنها هدایت شده، نه بهدایت دیگران، بلکه بهدایت خود، و بتأیید الهی، و تسدید ربانی، چون در آیه نمی‌فرماید: ((و اوحینا الیهم ان افعولوا الخیرات))، (ما بایشان وحی کردیم که خیرات را انجام دهید)، بلکه فرموده: ((فعل الخیرات)) را بایشان وحی کردیم و میانه این دو تعبیر فرقی است روشن، زیرا در اولی می‌فهماند که امامان آنچه میکنند خیرات است، و موجی باطنی و تأیید آسمانی است، و اما در وحی این دلالت نیست، یعنی نمی‌فهماند که این خیرات از امامان تحقق هم یافته، تنها میفرماید: ما بایشان گفته ایم کار خوب کنند، و اما کار خوب میکنند یا نمیکنند نسبت بآن ساکت است و در تعبیر دومی فرقی میانه امام و مردم عادی نیست چون خدا بهمه بندگانش دستور داده که کار خوب کنند البته بعضی میکنند و بعضی نمی‌کنند، ولی تعبیر اولی میرساند که این دستور را انجام هم داده اند، و جز خیرات چیزی از ایشان سر نمی‌زنند.

دوم اینکه عکس نتیجه اول نیز بدست می‌آید، و آن اینست که هر کس معصوم نباشد، او امام و هادی بسوی حق نخواهد بود.

مراد از ((ظالمین)) در آیه مطلق هر کسی است که ظلمی و معصیتی هر چند کوچک از او صادر شده

با این بیان روشن گردید که مراد بکلمه ((ظالمین)) در آیه مورد بحث (که ابراهیم درخواست کرد امامت را بذریه من نیز بده،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۱۵ :

و خدای تعالی در پاسخش فرمود: این عهد من بظالمین نمی‌رسد) مطلق هر کسی است که ظلمی از او صادر شود، هر چند آن کسی که یک ظلم و آنهم ظلمی بسیار کوچک مرتکب شده باشد، حال چه اینکه آن ظلم شرک باشد، و چه معصیت، چه اینکه در همه عمرش باشد، و چه اینکه در ابتداء باشد، و بعد توبه کرده و صالح شده باشد، هیچیک از این افراد نمی‌توانند امام باشند، پس امام تنها آن کسی است که در تمامی عمرش حتی کوچکترین ظلمی را مرتکب نشده باشد.

در اینجا بد نیست به یک سرگذشت اشاره کنم، و آن این است که شخصی از یکی از اساتید ما پرسید: به چه بیانی این آیه دلالت بر عصمت امام دارد؟ او در جواب فرمود: مردم بحکم عقل از یکی از چهار قسم بیرون نیستند، و قسم پنجمی هم برای این تقسیم نیست، یا در تمامی عمر ظالمند، و یا در تمامی عمر ظالم نیستند، یا در اول عمر ظالم و در آخر توبه کارند، و یا بعکس، در اول صالح، و در آخر ظالمند، و ابراهیم (علیه السلام) شانش، اجل از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را بدسته اول، و چهارم، از ذریه اش بدهد، پس بطور قطع دعای ابراهیم شامل حال این دو دسته نیست.

باقی می‌ماند دوم و سوم، یعنی آنکسی که در تمامی عمرش ظلم نمیکند، و آن کسیکه اگر در اول عمر ظلم کرده، در آخر توبه کرده است، از این دو قسم، قسم دوم را خدا نفی کرده، باقی می‌ماند یک قسم و آن کسی است که در تمامی عمرش هیچ ظلمی مرتکب نشده، پس از چهار قسم بالا دو قسمش را ابراهیم از خدا نخواست، و از دو قسمی که خواست یک قسمش مستجاب شد، و آن کسی است که در تمامی عمر معصوم باشد.

هفت نکته که درباره امام و امامت از آیه کریمه بانضمام آیات دیگر استفاده می‌شود

از بیانیکه گذشت چند مطلب روشن گردید:

اول: اینکه امامت مقامی است که باید از طرف خدای تعالی معین و جعل شود.

دوم: اینکه امام باید بعصمت الهی معصوم بوده باشد.

سوم: اینکه زمین مادامی که موجودی بنام انسان بر روی آن هست، ممکن نیست از وجود امام خالی باشد.

چهارم: اینکه امام باید مؤید از طرف پروردگار باشد.

پنجم: اینکه اعمال بندگان خدا هرگز از نظر امام پوشیده نیست، و امام بدانچه که مردم میکنند آگاه است.

ششم: اینکه امام باید تمامی مایحتاج انسانها علم داشته باشد، چه در امر معاش و دنیایشان، و چه در امر معاد و دینشان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۱۶

هفتم اینکه محال است با وجود امام کسی پیدا شود که از نظر فضائل نفسانی مافوق امام باشد.

و این هفت مسئله از امهات و رؤس مسائل امامت است، که از آیه مورد بحث در صورتی که منضم با آیات دیگر شود استفاده می شود (و خدا راهنما است).

حال خواهی گفت: اگر هدایت امام بامر خدا باشد، یعنی هدایتش بسوی حق باشد، که آن هم ملازم با اهتداء ذاتی او است، همچنانکه از آیه: ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع)) الخ، استفاده گردید، باید همه انبیاء امام هم باشند، برای اینکه نبوت هیچ پیغمبری جز با اهتداء از جانب خدای تعالی، و بدون اینکه از کسی بگیرد و یا بیاموزد، تمام نمی شود، و وقتی بنا شد موهبت نبوت مستلزم داشتن موهبت امامت باشد، دوباره اشکال، عود می کند و بخودتان بر می گردد که با آنکه ابراهیم سالها بود که دارای مقام نبوت بود، و بحکم گفتار شما امامت را هم داشت، دیگر چه معنا دارد به او بگوئید حالا که خوب از امتحان در آمدی، تو را امام می کنیم.

امامت مستلزم اهتداء به حق است نه بالعکس

در جواب می گوئیم: آنچه از بیان سابق بدست آمد، بیانیکه از آیه استفاده کردیم، تنها این بود که هدایت بحق که همان امامت است، مستلزم اهتداء بحق است، و اما عکس آنرا که هر کس دارای اهتداء بحق است باید بتواند دیگرانرا هم بحق هدایت کند، و خلاصه باید امام باشد، هنوز بیان نکردیم.

در آیه شریفه: ((و هبنا له اسحق و یعقوب، کلا هدینا، و نوحا هدینا من قبل، و من ذریته داود، و سلیمان و ایوب، و یوسف، و موسی، و هارون، و كذلك نجزی المحسنین و زکریا، و یحیی، و عیسی، و الیاس، کل من الصالحین، و اسمعیل، و الیسع، و یونس، و لوطا و کلا- فضلنا علی العالمین، و من آبائهم، و ذریاتهم، و اخوانهم، و اجتیناهم، و هدیناهم، الی صراط مستقیم ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده، و لواشر کوالحبط عنهم ما کانوا یعملون اولئک الذین آتینا هم الکتاب و الحکم و النبوءه، فان یکفربها هؤلاء، فقد وکلناها قوما لیسوا بها بکافرین اولئک الذین هدی الله، فبهدیهم اقتده)) هم این ملازمه نیامده، بلکه تنها اهتداء بحق آمده، بدون اینکه هدایت غیر بحق را هم آورده باشد.

اینک برای اطمینان خاطر خواننده عزیز، ترجمه آیات را می آوریم تا خود بدقت در آن تدبر کند: (ما اسحاق و یعقوب را به ابراهیم دادیم، و همه ایشان را هدایت کردیم، نوح را هم قبلا- هدایت کرده بودیم، و همچنین از ذریه او، داود و سلیمان و ایوب، و یوسف و موسی، و هارون را، و ما این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۱۷)

و نیز زکریا، و یحیی، و عیسی، و الیاس، را که همه از صالحان بودند، و نیز اسماعیل و یسع، و یونس، و لوط، را که هر یک را بر عالمین برتری دادیم و نیز از پدران ایشان، و ذریاتشان، و برادرانشان، که علاوه بر هدایت و برتری، اجتناب هم دادیم و هدایت بسوی صراط مستقیم ارزانی داشتیم، این هدایت، هدایت خداست، که هر کس از بندگان خود را بخواهد با آن هدایت می کند، و اگر بندگان شرک بورزند، اجر کارهایی که می کنند حبط خواهد شد و اینها همانهاییند که کتاب و حکم و نبوتشان دادیم، پس اگر قوم تو بقرآن و هدایت کفر بورزند مردمی دیگر را مؤکل بر آن کرده ایم، که هرگز بآن کفر نمی ورزند و آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، پس بهدایتشان اقتداء کن).

آنچه از سیاق این آیات بدست می آید

بطوریکه ملاحظه می کنید، در این آیات برای جمع کثیری از انبیاء، اهتداء بحق را اثبات کرده، ولی هدایت دیگرانرا بحق، اثبات نکرده، و در آن سکوت کرده است.



و از سیاق این آیات بطوریکه ملاحظه می کنید بر می آید: که هدایت انبیاء (علیهم السلام) چیز است که وضع آن تغییر و تخلف نمی پذیرد و این هدایت بعد از رسول خدا (ص) هم، همچنان در امتش هست، و از میانه امتش برداشته نمی شود، بلکه در میانه امت او آنانکه از ذریه ابراهیم (علیه السلام) هستند، همواره این هدایت را در اختیار دارند، چون از آیه شریفه: ((و اذ قال ابراهیم لایبه و قومه اننی براء مما تعبدون، الا الذی فطرنی فانه سیهدین، و جعلها کلمه باقیه فی عقبه، لعلمهم یرجعون))، (و چون ابراهیم پیدرش و قومش گفت: من از آنچه شما می پرستید بیزارم، تنها آن کس را می پرستم که مرا بیافرید، و بزودی هدایت می کند، و خداوند آن هدایت را کلمه ای باقی در عقب ابراهیم قرار داد، باشد که بسوی خدا باز گردند)،

برمی آید که ابراهیم دو مطلب را اعلام کرد، یکی بیزاریش را از بت پرستی در آن حال، و یکی داشتن آن هدایت را در آینده. و این هدایت، هدایت به امر خداست، و هدایت حق است، نه هدایت بمعنای راهنمایی، که سر و کارش با نظر و اعتبار است، چون ابراهیم (علیه السلام) در آن ساعت که این سخن را می گفت هدایت بمعنای راهنمایی را دارا بود، چون داشت از بت پرستی بیزاری می جست، و یکتا پرستی خود را اعلام می کرد، پس آن هدایتی که خدا خبر داد بزودی بوی می دهد، هدایتی دیگر است. و خدا هم خبر داد که هدایت باین معنا را کلمه ای باقی در دودمان او قرار می دهد. و این مورد یکی از مواردی است که قرآن کریم لفظ کلمه را بر یک حقیقت خارجی اطلاق کرده، نه بر سخن، همچنانکه آیه: ((و الزمهم کلمه التقوی و کانوا احق بها))، (کلمه تقوی را لازم لاینفک آنان کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۱۸)

و ایشان از سایرین سزاوارتر بدان بودند، مورد دوم این اطلاق است. از آنچه گذشت این معنا روشن گردید، که امامت بعد از ابراهیم در فرزندان او خواهد بود، و جمله: (خدایا در ذریه ام نیز بگذار، فرمود، عهد من به ستمکاران نمی رسد) هم اشاره ای بدین معنا دارد، چون ابراهیم از خدا خواست تا امامت را در بعضی از ذریه اش قرار دهد، نه در همه، و جوابش داده شد که در همین بعض هم به ستمگران از فرزندانش نمی رسد، و پر واضح است که همه فرزندان ابراهیم و نسل وی ستمگر نبوده اند، تا نرسیدن عهد به ستمگران معنایش این باشد که هیچ یک از فرزندان ابراهیم عهد امامت را نائل نشوند، پس این پاسخی که خداوند به درخواست او داد، در حقیقت اجابت او بوده، اما با بیان اینکه امامت عهدی است، و عهد خدای تعالی به ستمگران نمی رسد.

((لا ینال عهدی الظالمین)) الخ، در این تعبیر اشاره ای است به اینکه ستمگران در نهایت درجه دوری از ساحت عهد الهی هستند، پس این جمله استعاره ایست بکنایه.

#### بحث روایتی

روایتی درباره مقاماتی که جناب ابراهیم (ع) به ترتیب بدست آورد مرحوم کلینی در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عز و جل ابراهیم را قبل از آنکه نبی خود بگیرد، بنده خود گرفت، و خدای تعالی قبل از آنکه او را رسول خود بگیرد، نبی خود گرفت، و خدای تعالی قبل از آنکه او را خلیل خود قرار دهد، رسول خودش کرد، و نیز قبل از آنکه امامش کند، خلیلش کرد، چون بحکم آیه: انی جاعلک للناس اماما ابراهیم بعد از آنکه خالص در عبودیت، و سپس دارای نبوت، آنگاه رسالت، و در آخر خلت شده بود، تازه خدا او را امام کرد، و از اینکه از خدا خواست تا این مقام را در ذریه اش نیز قرار دهد، معلوم می شود که این مقام در نظرش بسیار عظیم آمده، و خدا هم در پاسخش فرموده: که هر کسی لایق این مقام نیست، آنگاه امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله: ((لا ینال عهدی الظالمین)) فرمود: (هیچوقت سفیه، امام پرهیزکاران نمی شود).

مؤلف: این معنا بطریقی دیگر نیز از آنجناب، و باز بطریق دیگر از امام باقر (علیه السلام) نقل شده، که شیخ مفید، همان را از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۱۹

و اینکه فرمود: (خداوند ابراهیم را قبل از آنکه نبی خود کند بنده خود کرد) تا آخر، این معنا را از آیه ((و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل ، و کتابة عالمین تا جمله من الشاهدین)) استفاده فرموده ، چون این آیه می رساند: خدای تعالی قبل از آنکه او را نبی خود کند، در همان ابتداء امر دارای رشد کرد، و رشد، همان عبودیت است .

این نکته را هم باید دانست که ، اینکه خدا کسی را بنده خود بگیرد، غیر از این است که کسی خودش بنده خدا باشد، برای اینکه بنده بودن چیزی نیست که اختصاص بکسی داشته باشد، بلکه لازمه ایجاد و خلقت است ، هر موجودی که دارای فهم و شعور باشد، همینکه تشخیص بدهد که مخلوق است تشخیص میدهد که بنده است این چیزی نیست که اتخاذ و جعل بر دارد، و خداوند درباره کسی بفرماید: من فلانی را بنده خود اتخاذ کردم ، یا او را بنده قرار دادم ، بندگی باین معنا عبارتست از اینکه موجود، هستیش مملوک برای رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه اینکه این موجود در صورتیکه انسان باشد در زندگیش بمقتضای مملوکی ذاتی خود رفتار بکند، و تسلیم در برابر رب عزیز خود باشد، یا آنکه از رسم عبودیت خارج بوده باشد، و به لوازم آن عمل نکند، بالاخره آسمان برود یا زمین ، بنده و مخلوق است ، همچنانکه خدای تعالی در این باره فرموده : ((ان کل من فی السموات و الارض الا اتی الرحمن عبدا)): (هیچ کس در آسمانها و زمین نیست ، مگر آنکه بحال بندگی نزد خدای رحمان می آید).

گو اینکه در صورتیکه بر طبق رسوم عبودیت ، و بمقتضای سنتهای بردگی عمل نکند، و در عوض پلنگ دماغی و طغیان بورزد، از نظر نتیجه می توان گفت که او بنده خدا نیست ، چون بنده بآن کسی می گویند که تسلیم در برابر مالکش باشد، و زمام تدبیر امور خود را بدست او بداند، پس جا دارد که تنها کسانی را بنده بنامیم که علاوه بر عبودیت ذاتیش ، عملا هم بنده باشد، و بنده حقیقی چنین کسی است ، که خدا هم درباره او می فرماید: ((و عباد الرحمن ، الذین یمشون علی الارض هونا))، (بندگان رحمان کسانی هستند که در زمین با تواضع و ذلت قدم بر میدارند) الخ .

و بنابراین اگر کسی باشد که علاوه بر بندگی ذاتی و عملیش ، خدا هم او را بنده خود اتخاذ کرده باشد، یعنی بندگی او را پذیرفته باشد، و با ربوبیتش بوی اقبال کرده باشد، که معنای ولایت خدائی هم ، همین است در نتیجه او خودش متولی و عهده دار امور او می شود، آنطور که یک مالک امور بنده خود را به عهده دارد.

و عبودیت ، خود کلید ولایت خدائی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۲۰

همچنانکه کلام ابراهیم هم که گفت : ((ان ولی الله الذی نزل الکتاب ، و هو یتولی الصالحین ، بدرستی سرپرست من خدائی است که کتاب نازل کرده ، و سرپرستی صالحان را بع نی آنانکه شایستگی ولایت او را دارند، بعهد خود گرفته).

و خدای تعالی رسول اسلام را هم در آیات قرآنش بنام عبد نامیده ، و فرموده ((الذی انزل علی عبده الکتاب))، (خدائی که بر بنده اش این کتاب را نازل کرد)، و نیز فرموده : ((ینزل علی عبده آیات بینات))، (آیاتی روشن بر بنده اش نازل می کند)، و نیز فرموده : ((قام عبدالله یدعوه))، (بنده خدا برخاست تا او را بخواند) پس روشن شد که اتخاذ عبودیت همان ولایت و سرپرستی کردن عبد است .

فرق بین ((نبی)) و ((رسول))

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (و خداوند قبل از آنکه او را رسول بگیرد نبی گرفت)، دلالت دارد بر اینکه میانه رسول و نبی فرق است ، و فرق آندو بطوریکه از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر می آید این است که نبی کسی است که در خواب واسطه وحی را می بیند، و وحی را می گیرد، ولی رسول کسی است که فرشته حامل وحی را در بیداری می بیند، و با او صحبت می کند.

و آنچه از داستانهای ابراهیم بر می آید، این است که مقاماتی که آنجناب بدست آورده ، بهمین ترتیبی بوده که در این روایت

آمده ، یعنی نخست مقام عبودیت ، و سپس نبوت ، و بعد رسالت ، آنگاه خلت ، و در آخر امامت بوده ، اینک آیاتی که این ترتیب از آنها استفاده می شود از نظر خواننده می گذرد.

((واذکر فی الکتاب ابراهیم ، انه کان صدیقا نبیا اذقال لایبه یابث ! لم تعبدما لا یسمع و لا یبصر و لا یغنی عنک شیئا؟)).

از این آیه بر می آید، آنروز که ابراهیم این اعتراض را به پدر خود میکرد، که چرا چیزی می پرستی ، که نه می شنود، و نه می بیند، و نه دردی از تو دوا میکند؟ نبی بوده و این آیه آنچه را که ابراهیم در آغاز ورودش در میانه قوم گفت ، تصدیق میکند، آنروز گفت : ((اننی براء مما تعبدون ، الا الذی فطرنی فانه سیهدین ))، (من از آنچه شما میپرستید بیزارم ، تنها کسی را می پرستم که مرا بیافرید، و بزودی هدایت می کند).

((و لقد جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری ، قالوا: سلاما، قال : سلام)).

این آیه راجع به آمدن فرشته نزد ابراهیم است که او را بشارت دادند به صاحب فرزند شدن ، و خبر دادند که برای نزول عذاب بر قوم لوط آمده اند، و این داستان در اواخر عمر ابراهیم ، و سنین پیری او و بعد از جدائی از پدر و قومش اتفاق افتاده ، که در آن ، ملائکه خدا را در بیداری دیده ، و با آنان صحبت کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۲۱

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (خدا ابراهیم را قبل از آنکه خلیل و دوست خود قرار دهد رسول خود قرار داد)، آنرا از آیه : ((و اتبع مله ابراهیم حنیفا، و اتخذ الله ابراهیم خلیلا))، (ملت ابراهیم را که حنیف است پیروی کند، و خدا ابراهیم را خلیل بگرفت). استفاده کرده ، چون از ظاهرش بر می آید اگر خدا او را خلیل خود گرفت برای خاطر این ملت حنیفه ای که وی به امر پروردگارش تشریح کرد، بگرفت چون مقام آیه مقام بیان شرافت و ارج کیش حنیف ابراهیم است ، که به خاطر شرافت آن کیش ، ابراهیم بمقام خلت مشرف گردید.

معنی ((خلیل)) و فرق آن با ((صدیق))

و کلمه خلیل از نظر مصداق ، خصوصی تر از کلمه : (صدیق) است .

چون دو نفر دوست همین که در دوستی و رفاقت صادق باشند، کلمه صدیق بر آندو صادق است ، ولی باین مقدار آندو را خلیل نمی گویند، بلکه وقتی یکی از آندو را خلیل دیگری می نامند، که حوائج خود را جز باو نگوید، چون خلت بمعنای فقر و حاجت است .

و اینکه فرمود: (خدای تعالی ابراهیم را قبل از آنکه امام بگیرد، خلیل خود گرفت) الخ ، معنایش از بیان گذشته ، روشن گردید. و اینکه فرمود: (سفیه ، امام مردم با تقوی نمی شود)، اشاره است بآیه شریفه : ((و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه ، و لقد اصطفیناه فی الدنیا، و انه فی الاخره لمن الصالحین اذ قال : له ربه اسلم ، قال : اسلمت لرب العالمین))، (آنکس که از ملت و کیش ابراهیم روی بگرداند، خود را سفیه کرده است ، که ما او را در دنیا برگزیدیم ، و او در آخرت از صالحان است ، چون پروردگارش به او گفت : تسلیم شو، گفت : برای رب العالمین تسلیم هستم).

خدای سبحان اعراض از کیش ابراهیم را که نوعی ظلم است سفاهت خوانده و در مقابل آن ، اصطفاء را ذکر کرده ، آنگاه آنرا با سلام تفسیر کرده ، و استفاده این نکته از جمله : ((اذ قال له ربه اسلم))، الخ ، محتاج بدقت است ، آنگاه اسلام و تقوی را یکی ، و یا بمنزله یک چیز دانسته و فرموده : ((اتقوا الله حق تقاته ، و لا تموتن الا و انتم مسلمون))، (از خدا بپرهیزید حق پرهیز کردن ، و زنهار، نمیرید مگر آنکه در حال اسلام باشید). دقت فرمائید.

و از شیخ مفید از درست و هشام از ائمه (علیهم السلام) روایت شده ، که فرمودند: ابراهیم نبی بود، ولی امام نبود، تا آنکه خدای تعالی فرمود: انی جاعلک للناس اماما، قال و من ذریتی خدای تعالی در پاسخ درخواستش فرمود: لا ینال عهدی الظالمین و معلوم

است کسی که بتی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۲۲

و یا وثنی ، و یا مجسمه ای بپرستد، امام نمی شود.

چند روایت در ذیل آیه شریفه ۱۲۴

مؤلف : معنای این حدیث از آنچه گذشت روشن شد.

مرحوم شیخ طوسی در امالی با ذکر سند و ابن مغزلی ، در مناقب ، بدون ذکر سند از ابن مسعود روایت کرده ، که گفت : رسول خدا (ص) در تفسیر آیه ای که حکایت کلام خدا به ابراهیم است ، فرمود: کسیکه بجای سجده برای من ، برای بتی سجده کند، من او را امام نمیکنم ، آنگاه رسول خدا (ص) فرمود: این دعوت ابراهیم در من و برادرم علی که هیچیک هرگز برای بتی سجده نکردیم منتهی شد.

مؤلف : و این روایت از روایاتی است که دلالت بر امامت رسول خدا (ص) دارد.

و در تفسیر الدر المنثور است که وکیع ، و ابن مردویه از علی بن ابیطالب (علیه السلام) از رسول خدا (ص) روایت کرده ، که در تفسیر جمله : لا ینال عهدی الظالمین فرمود: اطاعت خدا جز در کار نیک صورت نمی گیرد.

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که عبد بن حمید، از عمران بن حصین ، روایت کرده که گفت : از رسول خدا (ص) شنیدم می فرمود: اطاعت هیچ مخلوقی در نافرمانی خدا مشروع نیست .

مؤلف : معنای این حدیث از آنچه گذشت روشن است .

و در تفسیر عیاشی به سندهایی چند از صفوان جمال روایت کرده که گفت : ما در مکه بودیم ، در آنجا گفتگو از آیه : واذابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه به میان آمد فرمود: خدا آن را با محمد و علی و امامان از فرزندان علی تمام کرد، آنجا که فرمود: ((ذریه بعضها من بعض ، والله سمیع علیم))، ذریه ای که بعضی از بعض دیگرند، و خدا شنوا و دانا است).

مؤلف : این روایت آیه شریفه را بر این مبنا معنا کرده ، که مراد به لفظ (کلمه) امامت باشد، همچنانکه در آیه : ((فانه سیهدین ، و جعلها کلمه باقیه فی عقبه))، نیز باین معنا تفسیر شده است .

و بنابراین معنای آیه این می شود: چون خدای تعالی ابراهیم را بکلماتیکه عبارت بود از امامت خودش ، و امامت اسحاق ، و ذریه او بیازمود، و آن کلمات را با امامت محمد و امامان از اهل بیت او که از دودمان اسماعیل هستند تمام کرد، آنگاه این معنا را با جمله : انی جاعلک للناس اماما تا آخر آیه روشن ساخت . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۲۳

آیات ۱۲۵-۱۲۹ بقره

وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَ اتَّخَذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَ وَعَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ (۱۲۵) وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ المصير (۱۲۶) وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۱۲۷) رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ وَ أَرْنَا مَنَاسِكَ كَنَّا وَ تَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۲۸) رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱۲۹)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۲۴

و چون خانه کعبه را مرجع امور دینی مردم و محل امن قرار دادیم (و گفتیم) از مقام ابراهیم جایی برای دعا بگیریید و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که خانه را برای طواف کنندگان و آنها که معتکف میشوند و نمازگزاران که رکوع و سجود میکنند پاک کنید (۱۲۵) و چون ابراهیم گفت پروردگارا، این شهر را محل امنی کن و اهلش را البته آنهایی را که بخدا و روز جزا ایمان می آورند از ثمرات ، روزی بده خدای تعالی فرمود: به آنها هم که ایمان نمی آورند چند صباحی روزی می دهم و سپس بسوی عذاب

دوزخ که بد مصیری است روانه اش میکنم ، روانه ای اضطراری (۱۲۶) و چون ابراهیم و اسماعیل پایه های خانه را بالا می بردند گفتند: پروردگارا (این خدمت اندک را) از ما بپذیر که تو شنوای دعا و دانای (به نیت) هستی (۱۲۷) پروردگارا، و نیز ما را دو مسلمان برای خود بگردان و از ذریه ما نیز امتی مسلمان برای خودت بدار و مناسک ما را بمانشان بده و توبه ما را بپذیر که تو تواب و مهربانی (۱۲۸) پروردگارا و در میانه آنان رسولی از خودشان برانگیز تا آیات تو را بر آنان تلاوت کند و کتاب و حکمتشان بیاموزد و تزکیه شان کند که تو آری تنها تو عزیز حکیمی (۱۲۹)

بیان آیات

واذ جعلنا البیت مثابةً للناس واءمنا... این آیه اشاره به تشریح حج ، و نیز مأمون بودن خانه خدا و مثبت ، یعنی مرجع بودن آن دارد، چون کلمه (مثابه) از ماده (ث و ب) است ، که بمعنای برگشتن است .

واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی ... کانه این جمله عطف باشد بر جمله جعلنا البیت مثابةً چون هر چند که جمله اول خبر، و جمله دوم امر و انشاء است ، ولیکن بحسب معنا آن جمله نیز معنای امر را دارد، چون گفتیم که اشاره به تشریح حج و ایمنی خانه خدا دارد، پس برگشت معنایش به این میشود: ((واذ قلنا للناس توبوا الی البیت ، و حجوا الیه ، و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی :)) (بیاد آر آن زمان را که بمردم گفتیم : بسوی خانه خدا برگردید، و برای خدا حج کنید، و از مقام ابراهیم محل دعائی بگیرید).

و ای بسا که گفته باشد: گفتار در آیه با تقدیر کلمه گفتیم معنا می دهد، و تقدیر آن چنین است : ((و قلنا اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی ))، (و گفتیم که از مقام ابراهیم محل دعائی بگیرید)، و کلمه ((مصلی)) اسم مکان از صلاة بمعنای دعاء است ، و معنایش اینست که از مقام ابراهیم (علیه السلام) مکانی برای دعاء بگیرید، و ظاهراً جمله : ((جعلنا البیت مثابةً)) بمنزله زمینه چینی است ، که به منظور اشاره به ملاک تشریح نماز بدان اشاره شده است ، و به همین جهت فرمود: (در مقام ابراهیم نماز بخوانید)، بلکه فرمود: (از مقام ابراهیم محلی برای نماز بگیرید) پس در این مقام ، صریحاً امر روی صلاة نرفته ، بلکه روی گرفتن محلی برای صلاة از مقام ابراهیم رفته است .

و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل ان طهرا بیتی کلمه (عهد) در اینجا بمعنای امر است ، و کلمه تطهیر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۲۵

یا بمعنای این است که خانه خدا را برای عبادت طواف کنندگان ، و نماز گزاران ، و کسانی که می خواهند در آن اعتکاف کنند، خالص و بلا مانع سازند، و بنابراین عبارت مورد بحث استعاره بکنایه میشود، و اصل معنی چنین میشود: (ما به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم : که خانه مرا خالص برای عبادت بندگانم کنید). و این خود نوعی تطهیر است .

و یا بمعنای تنظیف آن از کثافات و پلیدیهای است که در اثر بی مبالائی مردم در مسجد پیدا می شود، و کلمه (رکع) و کلمه (سجود) هر دو جمع راکع و ساجد است ، و گویا مراد از این دو کلمه نماز گزاران باشد. خداوند دعای حضرت ابراهیم (ع) را مستجاب می کند

((واذ قال ابراهیم رب اجعل)) الخ ، این جمله حکایت دعائی است که ابراهیم (علیه السلام) کرد، و از پروردگارش درخواست نمود: که به اهل مکه امنیت و رزق ارزانی بدارد، و خداوند دعایش را مستجاب کرد، چون خدا بزرگتر از آنست که در کلام حقش دعائی را نقل کند، که مستجاب نکرده باشد، حاشا بر اینکه کلام او مشتمل بر هجو و لغوهای باشد که جاهلان ، خود را با آن سرگرم میکنند، با اینکه خودش فرمود: ((والحق اقول)). (من تنها حق را می گویم) و نیز فرمود: ((انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل))، (بدرستی که قرآن سخنی است که میانه حق و باطل را جدائی می اندازد، و نه سخنی بیهوده).

و خدای سبحان در قرآن کریمش از این پیامبر کریم دعاهائی بسیار نقل کرده ، که در آن ادعیه از پروردگارش حوائجی درخواست نمود، مانند دعائیکه در آغاز امر برای خودش کرد، و دعائی که هنگام مهاجرتش به سوریا کرد، و دعائی که در

خصوص بقاء ذکر خیرش در عالم کرد، و دعائی که برای خودش و ذریه اش و پدر و مادرش و برای مؤمنین و مؤمنات کرد، و دعائی که بعد از بنای کعبه برای اهل مکه کرد، و از خدا خواست تا پیامبران را از ذریه او برگزیند، و از همین دعاهايش و درخواست هایش است که آمال و آرزوهایش و ارزش مجاهدتها و مساعیش در راه خدا، و نیز فضائل نفس مقدسش، و سخن کوتاه موقعیت و قربش به خدای عزّ اسمه شناخته می شود، و همچنین از سراسر داستانهایش، و مدائحی که خدا از او کرده، می توان شرح زندگی آنجناب را استنباط کرد، و انشاءالله بزودی در تفسیر سوره انعام تا آنجا که برای ما میسور باشد متعرض آن می شویم.

((من آمن منهم)) الخ، بعد از آنکه از پروردگار خود امنیت را برای شهر مکه درخواست کرد، و سپس برای اهل مکه روزی از میوه ها را خواست، ناگهان متوجه شد که ممکن است در آینده مردم مکه دو دسته شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۲۶

یک دسته مؤمن، و یکی کافر، و دعائیکه درباره اهل مکه کرد، که خدا از میوه ها روزیشان کند، شامل هر دو دسته می شود، و او قبلا از کافران و آنچه بغیر خدا میپرستیدند بیزاری جسته بود، همچنانکه از پدرش وقتی فهمید دشمن خداست، بیزاری جست، ((فلما تبین له انه عدو لله تبرء منه))،

و خدا در این آیه گواهی داد که وی از هر کسیکه دشمن خدا باشد، هر چند پدرش باشد، بیزاری جسته است. خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی کند

لذا در جمله مورد بحث، عمومیت دعای خود را مقید بقید ((من آمن منهم)) کرد، و گفت: خدایا روزی را تنها به مؤمنین از اهل مکه بده، با اینکه آن جناب می دانست که بحکم ناموس زندگی اجتماعی دنیا، وقتی رزقی به شهری وارد می شود، ممکن نیست کافران از آن سهم نبرند، و بهره مند نشوند، ولیکن در عین حال (و خدا داناتر است) دعای خود را مختص به مؤمنین کرد تا تبری خود را از کفار همه جا رعایت کرده باشد، ولیکن جوابی داده شد که شامل مؤمن و کافر هر دو شد.

و در این جواب این نکته بیان شده: که از دعای وی آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است مستجاب است، و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمیکند، و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی سازد.

در اینجا این سؤال پیش می آید: ابراهیم که می خواست تنها در حق مؤمنین مکه دعا کند، جا داشت بگوید: ((وارزق من آمن من اهله من الثمرات)) خدایا بکسانی از اهل مکه که ایمان می آورند از ثمرات روزی ده، و چرا اینطور نگفت؟ بلکه گفت: (و اهل مکه را از ثمرات روزی ده، آنان را که از ایشان ایمان می آورند)؟ جواب این سؤال این است که منظور ابراهیم (علیه السلام) این بود که کرامت و حرمتی برای شهر مکه که بیت الحرام در آنجاست از خدا بگیرد، نه برای اهل آن، چون بیت الحرام در سرزمینی واقع شده که کشت و زرعی در آن نمی شود، و اگر درخواست ابراهیم نمی بود، این شهر هرگز آباد نمی شد، و اصلا کسی در آنجا دوام نمی آورد لذا ابراهیم (علیه السلام) خواست تا با دعای خود شهر مکه را معمور، و در نتیجه خانه خدا را آباد کند، بدین جهت گفت: ((وارزق اهله)).

((و من کفر فامتعه قليلا)) الخ، کلمه: ((امتعه)) که از باب تفعیل است، بصورت ((امتعه)) یعنی از باب افعال نیز قرائت شده، و تمتع و امتاع هر دو به یک معنا است و آن برخوردار کردن است.

((ثم اضطره الى عذاب النار)) الخ، در این جمله به اکرام و حرمت بیشتری برای خانه خدا اشاره شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۲۷

تا ابراهیم (علیه السلام) نیز خشنودتر شود، کانه فرموده: آنچه تو درخواست کردی که (من با روزی دادن مؤمنین اهل مکه این شهر و خانه کعبه را کرامت دهم)، باز یاده مستجاب نمودم.



پس کفاری که در این شهر پدید می‌آیند، از زندگی مرفه و رزق فراوان خود مغرور نشوند، و خیال نکنند که نزد خدا کرامتی و حرمتی دارند، بلکه احترام هر چه هست از خانه خداست و من چند صباحی ایشان را بهره‌مندی از متاع اندک دنیا می‌دهم، و آنگاه بسوی آتش دوزخ که بد بازگشت گاهی است، مضطرب می‌کنم.

((واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل)) الخ، کلمه (قواعد)، جمع قاعده است، که بمعنای آن قسمت از بنا است که روی زمین قعود دارد، یعنی می‌نشیند، و بقیه قسمت‌های بنا بر روی آن قسمت قرار می‌گیرد، و عبارت بلند کردن قواعد، از باب مجاز است، کانه آنچه را که بر روی قاعده قرار می‌گیرد، از خود قاعده شمرده شده، و بلند کردن بنا که مربوط بهمه بنا است، بخصوص قاعده، نسبت داده، و در اینکه فرمود: (از بیت) اشاره به همین عنایت مجازی است.

((ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم)) این جمله حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل هر دو است، و به همین جهت لازم نیست کلمه (گفتند) و یا نظیر آن را تقدیر بگیریم، تا معنای آن (گفتند: پروردگارا) باشد، بلکه همانطور که گفتیم، حکایت خود کلام است، چون جمله: ((یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل))، حکایت حال گذشته است، که با آن، حال آن دو بزرگوار مجسم می‌شود، کانه آن دو بزرگوار در حال چیدن بنای کعبه دیده می‌شوند، و صدایشان هم اکنون بگوش شنونده می‌رسد، که دارند دعا می‌کنند، و چون الفاظ آن دو را می‌شنوند، دیگر لازم نیست حکایت کننده به مخاطبین خود بگوید: که آن دو گفتند: ربنا... و اینگونه عنایات در قرآن کریم بسیار است، و این از زیباترین سیاق‌های قرآنی است هر چند که قرآن همه اش زیبا است و خاصیت اینگونه سیاق این است که قصه‌ای را که می‌خواهد بیان کند مجسم ساخته، به حس شنونده نزدیک می‌کند، و این خاصیت و این بداعت و شیرینی در صورتیکه کلمه: (گفتند) و یا نظیر آنرا در حکایت می‌آورد، بهیچ وجه تاءمین نمی‌شد.

ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) در کلام خود نگفتند: خدایا چه خدمتی را از ما قبول کن، تنها گفتند خدایا از ما قبول کن، تا در مقام بندگی رعایت تواضع و ناقابلی خدمت خود یعنی بنای کعبه را برسانند، پس معنای کلامشان این می‌شود، که خدایا این عمل ناچیز ما را بپذیر، که تو شنوای دعای ما، و دانای نیت ما هستی.

درخواست و دعای ابراهیم علیه السلام (اجعلنا مسلمین لک) و اشکالی که به ذهن می‌رسد

ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امة مسلمة لک ... در این معنا هیچ حرفی نیست که اسلام به آن معنایی که بین ما از لفظ آن فهمیده می‌شود، و بذهن تبادر می‌کند، اولین مراتب عبودیت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۲۸

که با آن شخص دیندار، از کسیکه دینی نپذیرفته مشخص می‌شود، و این اسلام عبارت است از ظاهر اعتقادات، و اعمال دینی، چه اینکه توأم با واقع هم باشد یا نه، و به همین جهت شخصی را هم که دعوی ایمان می‌کند، ولی در واقع ایمان ندارد، شامل می‌شود. حال که معنای کلمه اسلام معلوم شد، این سؤال پیش می‌آید: که ابراهیم (علیه السلام) و همچنین فرزندش اسماعیل با اینکه هر دو پیغمبر بودند، ابراهیم (علیه السلام) یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم و آورنده ملت حنفیت، و اسماعیل (علیه السلام) رسول خدا، و ذبیح او بود، چگونه در هنگام بنای کعبه، از خدا اولین و ابتدائی‌ترین مراتب عبودیت را می‌خواهند؟! و آیا ممکن است بگوئیم: ایشان بمرتبه اسلام رسیده بودند؟ ولیکن خودشان نمی‌دانستند؟! و یا بگوئیم: اطلاع از آن نیز داشتند، و منظورشان از درخواست، این بوده که خدا اسلام را برایشان باقی بدارد؟! چطور می‌شود با این حرفها اشکال را پاسخ داد؟ با اینکه آن دو بزرگوار از تقرب و نزدیکی به خدا به حدی بودند، که قابل قیاس با اسلام نیست، علاوه بر اینکه این دعا را در هنگام بنای کعبه کردند، و مقامشان مقام دعوت بود، و آن دو بزرگوار از هر کس دیگر عالم تر بودند به خدائیکه از او درخواست می‌کردند، او را می‌شناختند که کیست، و چه شأنی دارد، از این هم که بگذریم، اصلاً درخواست اسلام معنا ندارد، برای اینکه اسلامی که معنایش گذشت، از امور اختیاری هر کسی است، و به همین جهت می‌بینیم، مانند نماز و روزه امر بدان تعلق می‌گیرد و خدا می‌فرماید: ((اذ قال له ربه اءسلم، قال: اءسلمت لرب العالمین))، (چون پروردگارش به وی گفت: اسلام بیاور، گفت: اسلام

آوردم برای رب العالمین).

و معنا ندارد که چنین عملی را با اینکه در اختیار همه است، بخدا نسبت بدهند، و یا از خدا چیزی را بخواهند که در اختیار آدمی است. پس لابد عنایت دیگری در کلام است، که درخواست اسلام را از آن دو بزرگوار صحیح می سازد.

اسلامی ابراهیم و اسماعیل (ع) از خدا خواستند غیر اسلام به معنای متداول آنست

و این اسلام که آن دو درخواست کردند، غیر اسلام متداول، و غیر آن معنایی است که از این لفظ به ذهن ما تبادر میکند، چون اسلام دارای مراتبی است، بدلیل اینکه در آیه! ((اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت)) الخ، ابراهیم (علیه السلام) را با اینکه دارای اسلام بود، باز امر میکند به اسلام، پس مراد به اسلامی که در اینجا مورد نظر است، غیر آن اسلامی است که خود آن جناب داشت، و نظائر این اختلاف مراتب در قرآن بسیار است.

پس این اسلام آن اسلامی است که بزودی معنایش را تفسیر میکنیم، و آن عبارتست از تمام عبودیت، و تسلیم کردن بنده خدا، آنچه دارد، برای پروردگارش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۲۹

و این معنا هر چند که مانند معنای اولی که برای اسلام کردیم، اختیاری آدمی است، و اگر کسی مقدمات آن را فراهم کند، می تواند به آن برسد، الا اینکه وقتی این اسلام با وضع انسان عادی، و حال قلب متعارف او، سنجیده شود، امری غیر اختیاری می شود، یعنی با چنین حال و وصفی رسیدن به آن، امری غیر ممکن می شود، مانند سایر مقامات ولایت، و مراحل عالیه، و نیز مانند سایر معارج کمال، که از حال و طاقت انسان متعارف، و متوسط الحال بعید است، چون مقدمات آن بسیار دشوار است.

و به همین جهت ممکن است آنرا امری الهی، و خارج از اختیار انسان دانسته، از خدای سبحان درخواست کرد: که آنرا به آدمی افاضه فرماید، و آدمی را متصف بدان بگرداند.

نظری دقیق تر در مسئله مورد بحث

علاوه بر آنچه گفته شد، در اینجا نظریست دقیق تر، و آن اینست که آنچه به انسانها نسبت داده می شود، و اختیاری او شمرده می شود، تنها اعمال است، و اما صفات و ملکاتی که در اثر تکرار صدور عمل در نفس پیدا می شود، اگر به حقیقت بنگریم اختیاری انسان نیست، و میشود، و یا بگو اصلا باید بخدا منسوب شود، مخصوصا اگر از صفات فاضله، و ملکات خیر باشد، که نسبت دادنش بخدا اولی است، از نسبت دادنش به انسان.

و عادت قرآن نیز بر همین جاری است، که همواره نیکیهها را بخدا نسبت می دهد، از ابراهیم حکایت می کند که از خدا نماز مسئلت می دارد: ((رب اجعلنی مقیم الصلوٰء، و من ذریتی))، (خدایا مرا و از ذریه ام اشخاصی را، پیا دارنده نماز کن) و نیز از او حکایت میکند که گفت: ((والحقنی بالصالحین))، (مرا به صالحان ببیون).

و از سلیمان (علیه السلام) حکایت می کند، که بعد از دیدن صحنه مورچگان، گفت: ((رب اوزعنی ان اشکر نعمتک الّتی انعمت علی و علی والدی، و ان اعلم صالحا ترضیه))، (پروردگارا نصیبم کن، که شکر نعمت بجای آورم، آن نعمتی که بر من و بر والدینم ارزانی داشتی، و اینکه عمل صالحی کنم، که تو را خوش آید).

و از ابراهیم حکایت کرده که در آیه مورد بحث از خدا اسلام خواسته، میگوید: ((ربنا واجعلنا مسلمین لک)) الخ.

پس معلوم شد که مراد باسلام غیر آن معنایی است که آیه شریفه ((قالت الاعراب: آمنّا قل: لم تؤمنوا ولكن قولوا: اسلمنا، ولما یدخل الایمان فی قلوبکم))، (اعراب گفتند: ایمان آوردیم، بگو: نه ایمان نیاورده اید، بلکه باید بگوئید: اسلام آوردیم، چون

هنوز ایمان در دلها داخل نشده) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۳۰

بدان اشاره میکند، بلکه معنایی است بلندتر و عالی تر از آن، که انشاءالله بیانش خواهد آمد.

مراد از ((ارنا مناسکنا و تب علینا))

و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم این آیه معنائی را که قبلا برای اسلام کردیم، بیان می کند، چون کلمه (مناسک جمع منسک) است، که بمعنای عبادتست، همچنانکه در آیه: ((ولکل امة جعلنا منسکا))، (برای هر امتی عبادتی مقرر کردیم). باین معنا است و یا بمعنای آن عملی است که بعنوان عبادت آورده می شود، و چون در آیه مورد بحث مصدر اضافه به (نا ما) شده، افاده تحقق را می کند، ساده تر آنکه می رساند آن مناسکی منظور است، که از ایشان سر زده، نه آن اعمالی که خدا خواسته تا انجامش دهند.

خلاصه می خواهیم بگوئیم: کلمه ((مناسکنا))، این نکته را می رساند که خدایا حقیقت اعمالی که از ما بعنوان عبادت تو سر زده، بما نشان بده، و نمیخواهد درخواست کند: که خدایا طریقه عبادت خودت را بما یاد بده، و یا ما را بانجام آن موفق گردان، و این درخواست همان چیز است که ما در تفسیر جمله: ((واوحینا الیهم فعل الخیرات، واقام الصلوة، وایتاء الزکوة))، (ما بایشان فعل خیرات، و اقامه نماز، و دادن زکات، را وحی کردیم). بدان اشاره کردیم، و انشاءالله باز هم در جای خودش خواهیم گفت، که این وحی عبارت است از تسدید در ف عمل، نه یاد دادن تکالیفی که مطلوب انسان است، و کانه آیه: ((واذکر عبادنا ابراهیم، واسحق، و یعقوب، اولی الایدی و الابصار، انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار)).

هم باین معنا اشاره می کند، چون به رسول خدا (ص) امر می کند که بندگان او ابراهیم و اسحاق و یعقوب را بیاد آورد، که صاحبان قدرت و بصیرت بودند، و او ایشان را بموهبت خالص یاد آن سرای دیگر اختصاص داد.

پس تا اینجا بخوبی روشن شد، که مراد از اسلام و بصیرت در عبادت، غیر آن معنای شایع و متعارف از کلمه است، و همچنین مراد بجمله (و تب علینا) توبه از گناهان که معنای متداول کلمه است، نیست.

چون ابراهیم و اسماعیل دو تن از پیامبران و معصومین به عصمت خدایتعالی بودند، و گناه از ایشان سر نمیزند، تا مانند ما گنهکاران از آن توبه کنند.

طرح یک سؤال در مورد معنای اسلام، مناسک و توبه درباره حضرت ابراهیم (ع)

در اینجا ممکن است بگوئیم: آنچه از معنای اسلام، و نشان دادن مناسک و توبه، که شایسته مقام ابراهیم و اسماعیل (علیهماالسلام) است، غیر آن معنای از اسلام، و ارائه مناسک، و توبه است، که در خود ذریه آنجناب است، و به چه دلیل بگوئیم: این عناوین در حق ذریه آنجناب نیز اراده شده؟ با اینکه آنجناب ذریه خود را جز در خصوص دعوت اسلام با خودش و فرزندش اسماعیل شرکت نداد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۳۱

و گرنه میگفت: ((ربنا واجعلنا وذریتنا امة مسلمة)) (خدایا ما و ذریه ما را امتی مسلمان قرار بده)، و یا ((واجعلنا و من ذریتنا مسلمین)) ولی اینطور نگفت، بلکه ذریه خود را در عبارتی جداگانه ذکر کرد، و گفت: ((ومن ذریتنا امة مسلمة لک)) با اینحال چه مانعی دارد بگوئیم: مرادش از اسلام معنائی عمومی است، که شامل جمیع مراتب اسلام، حتی ابتدائی ترین مرتبه آن، یعنی ظاهر اسلام هم بشود چون همین مرتبه نیز آثاری جمیل و نتایجی نفیس در مجتمع انسانی دارد، آثاری که می تواند مطلوب ابراهیم (علیه السلام) باشد، و آن را از پروردگارش مسئلت بدارد، همانطور که در نظر پیامبر اسلام نیز اسلام بهمین معنا است، چون آنجناب بهمین مقدار از اسلام که بحقانیت شهادتین هر چند بظاهر اعتراف کنند اکتفاء می کرد، و این اعتراف را مایه محفوظ بودن خونهایشان میدانست، و مسئله ازدواج و ارث را بر آن مترتب می کرد.

و بنابراین هیچ مانعی ندارد بگوئیم: مراد ابراهیم (علیه السلام) از اسلام در جمله: ((ربنا واجعلنا مسلمین لک))، آن معنای عالی از اسلام است، که لایق شائن او، و فرزندش (علیهم السلام) بود، و در جمله: ((ومن ذریتنا امة مسلمة لک)) الخ، مراد اسلامی بود که لایق بشائن امت باشد، که حتی شامل اسلام منافقین، و نیز اسلام اشخاص ضعیف الایمان، و قوی الایمان، و بالاخره اسلام همه مسلمین بشود.

اسلامی که ابراهیم و اسماعیل (ع) برای ذریه شان درخواست نمودند اسلام واقعی بود

در پاسخ می گوئیم مقام تشریح با مقام دعا و درخواست دو مقام مختلف است و دو حکم متفاوت دارد، که نباید این را با آن مقایسه نمود، اگر پیامبر اسلام (ص) از امتش بهمین مقدار قناعت کرد، که بظاهر شهادتین اقرار کنند، بدان جهت بود که حکمت در توسعه شوکت، و حفظ ظاهر نظام صالح، اقتضاء می کرد باین مقدار از مراتب اسلام اکتفاء کند، تا پوشش و پوستی باشد برای حفظ مغز و لب اسلام، که همان حقیقت اسلام باشد، و باین وسیله آن حقیقت را از صدمه آفات وارده حفظ کند.

این مقام تشریح است که در آن، این حکمت را رعایت کرده، و اما مقام دعا و درخواست از خدای سبحان، مقامی دیگر است، که حاکم در آن تنها حقایق است، و غرض درخواست کننده در آن مقام متعلق بحقیقت امر است، او می خواهد بواقع قرب بخدا برسد، نه باسم و ظاهر آن، چون انبیاء توجهی و عشقی به ظواهر امور بدان جهت که ظاهر است ندارند، ابراهیم (علیه السلام) حتی علاقه باین ظاهر اسلام نسبت بامتش هم ندارد، چون اگر میداشت همان را قبل از اینکه برای ذریه اش درخواست کند، برای پدرش درخواست میکرد و دیگر وقتی فهمید پدر از دشمنان خداست از او بیزاری نمی جست، و نیز در دعایش بطوری که قرآن حکایت کرده، نمی گفت: ((ولا- تخزنی یوم یبعثون، یوم لا ینفع مال، ولا بنون، الا من اتی الله بقلب سلیم))، (و مرا در روزیکه خلق مبعوث می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۳۲

خوار مفرما، روزی که مال و فرزندان سود نمی دهند، مگر کسیکه قلبی سالم بیاورد) بلکه به خوار نشدن در دنیا و سلامت در ظاهر قناعت میکرد، و نیز نمی گفت: ((واجعل لی لسان صدق فی الاخرین))، (و برایم لسان صدقی در آیندگان قرار ده)، بلکه به لسان ذکر در آیندگان اکتفاء میکرد، و همچنین سایر کلماتی که از آنجناب حکایت شده است.

پس اسلامی که او برای ذریه اش درخواست کرد، جز اسلام واقعی نمی تواند باشد، و در جمله ((امه مسلمة لک))، خود اشاره ای باین معنا هست، چون اگر مراد تنها صدق نام مسلمان بر ذریه اش بود، میگفت: ((امه مسلمة)) دیگر احتیاج بکلمه ((لک)) نبود، (دقت بفرمائید).

((ربنا وبعث فیهم رسولا منهم)) الخ، منظور آن جناب بعثت خاتم الانبیاء (ص) بود، همچنان که رسول خدا (ص) می فرمود: من دعای ابراهیم هستم. بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به هجرت ابراهیم به مکه و بنای کعبه و دعای ابراهیم ...)

در کافی از کتانی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از مردی پرسیدم.

که دو رکعت نماز در مقام ابراهیم را که بعد از طواف حج و عمره واجب است فراموش کرده؟ فرمود: اگر در شهر مکه یادش آمد، دو رکعت در مقام ابراهیم بخواند، چون خدای عز و جل فرموده ((واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی)) و اما اگر از مکه رفته، و آنگاه یادش آمده، من دستور نمیدهم برگردد.

مؤلف: قریب باین معنا را شیخ در تهذیب، و عیاشی در تفسیرش، بچند سند روایت کرده اند، و خصوصیات حکم، یعنی نماز در مقام ابراهیم، و اینکه باید پشت مقام باشد، همچنانکه در بعضی روایات آمده، که احدی نباید دو رکعت نماز طواف را جز در پشت مقام بخواند، تا آخر حدیث، همه از کلمه ((من)) و کلمه ((مصلی)) در جمله: ((واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی)) استفاده شده است.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ((ان طهرا بیتی للطائفین)) الخ فرموده: یعنی مشرکین را از آن دور کن.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای عز و جل در کتابش می فرماید: ((طهرا بیتی للطائفین و

العاکفین و الرکع السجود))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۳۳

و به همین جهت جا دارد بنده خدا وقتی وارد مکه می شود، طاهر باشد، و عرق و کثافات را از خود بشوید، و خود را پاکیزه کند. مؤلف: این معنا در روایاتی دیگر نیز آمده، و اینکه ائمه (علیهم السلام) طهارت شخص وارد بمکه را از طهارت مورد (بیت) که در آیه آمده استفاده کرده اند، بضمیمه آیات دیگر، مانند آیه: ((الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات)) و امثال آن بوده است.

قسمتی از حکایت ابراهیم و اسماعیل علیهم السلام بروایت ابن عباس

و در تفسیر مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که گفت: بعد از آنکه ابراهیم (علیه السلام) اسماعیل و هاجر را بمکه آورد، و در آنجا گذاشت و رفت، بعد از مدتی که قوم جرهم آمدند و با اجازه هاجر در آن سرزمین منزل کردند، اسماعیل هم به سن ازدواج رسیده با دختری از ایشان ازدواج کرد، هاجر از دنیا رفت، پس ابراهیم از همسرش ساره اجازه خواست، تا سری به هاجر و اسماعیل بزند، ساره با این شرط موافقت کرد، که در آنجا از مرکب خود پیاده نشود.

ابراهیم (علیه السلام) بسوی مکه حرکت کرد، وقتی رسید فهمید هاجر از دنیا رفته لاجرم بخانه اسماعیل رفت، و از همسر او پرسید: شوهرت کجاست؟ گفت اینجا نیست، رفته شکار کند، و اسماعیل (علیه السلام) رسمش این بود که در داخل حرم شکار نمی‌کرد، همیشه می رفت بیرون حرم شکار می کرد، و برمی گشت، ابراهیم به آن زن گفت: آیا می توانی از من پذیرائی کنی؟ گفت: نه، چون چیزی در خانه ندارم، و کسی هم با من نیست که بفرستم طعامی تهیه کند.

ابراهیم (علیه السلام) فرمود: وقتی همسرت بخانه آمد، سلام مرا باو برسان و بگو: عتبه خانه ات را عوض کن، این سفارش را کرد، و رفت.

از آنسو نگر که چون اسماعیل بخانه آمد، بوی پدر را احساس کرد، به همسرش فرمود: آیا کسی بخانه آمد؟ گفت: آری پیرمردی دارای شمائلی چنین و چنان آمد، و منظور زن از بیان شمایل آن جناب توهین بابرهمیم، و سبک شمردن او بود، اسماعیل پرسید: راستی سفارشی و پیامی نداد؟ گفت: چرا، بمن گفت: بشوهرت وقتی آمد سلام برسان، و بگو عتبه در خانه ات را عوض کن. اسماعیل (علیه السلام) منظور پدر را فهمید، و همسر خود را طلاق گفت، و با زنی دیگر ازدواج کرد.

بعد از مدتی که خدا می داند، دوباره ابراهیم از ساره اجازه گرفت، تا زیارت اسماعیل بیاید، ساره اجازه داد، اما باین شرط که پیاده نشود، ابراهیم (علیه السلام) حرکت کرد، و بمکه به در خانه اسماعیل آمد، از همسر او پرسید: شوهرت کجا است؟ گفت: رفته است تا شکاری کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۳۴

و انشاءالله بزودی برمی گردد، فعلا پیاده شوید، خدا رحمت کند، ابراهیم فرمود: آیا چیزی برای پذیرائی من در خانه داری؟ گفت: بلی، و بلادرننگ قدحی شیر و مقداری گوشت بیاورد، ابراهیم او را به برکت دعا کرد، و اگر همسر اسماعیل آنروز برای ابراهیم نان و یا گندم و یا جوی، و یا خرمائی آورده بود، نتیجه دعای ابراهیم این میشد، که شهر مکه از هر جای دیگر دنیا دارای گندم و جو و خرمای بیشتری می شد.

بهر حال همسر اسماعیل بانجناب گفت: پیاده شوید، تا سرت را بشویم، ولی ابراهیم پیاده نشد، لاجرم عروسش این سنگی را که فعلا مقام ابراهیم است، بیاورد و زیر پای او نهاد، و ابراهیم قدم بر آن سنگ گذاشت، که تاکنون جای قدمش در آن سنگ باقی است.

آنگاه آب آورد، و سمت راست سر ابراهیم را بشست، آنگاه مقام را به طرف چپ او برد، و سمت چپ سرش را بشست، و اثر پای چپ ابراهیم نیز در سنگ بماند.

آنگاه ابراهیم فرمود: چون شوهرت بخانه آمد، سلامش برسان، و بوی بگو: حالا درب خانه ات درست شد.

این را گفت و رفت، پس چون اسماعیل بخانه آمد، بوی پدر را احساس کرد، و از همسرش پرسید: آیا کسی به نزد آمد؟ گفت: بلی، پیرمردی زیباتر از هر مرد دیگر، و خوشبوتر از همه مردم، نزد آمد، و بمن چنین و چنان گفت، و من باو چنین و چنان

گفته ، سرش را شستم ، و این جای پای اوست ، که بر روی این سنگ مانده ، اسماعیل گفت : او پدرم ابراهیم است .  
مؤلف : قریب باین معنا را قمی در تفسیرش نقل کرده است .

داستان حضرت ابراهیم (ع) از زبان امام صادق (ع)

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) در بادیه شام منزل داشت ، همینکه هاجر اسماعیل را بزاد ، ساره غمگین گشت ، چون او فرزند نداشت و به همین جهت همواره ابراهیم را در خصوص هاجر اذیت میکرد ، و غمناکش می ساخت .

ابراهیم نزد خدا شکایت کرد ، خدای عز و جل به او وحی فرستاد که زن بمنزله دنده کج است ، اگر بهمان کجی وی ، بسازی ، از او بهره مند می شوی ، و اگر بخواهی راستش کنی ، او را خواهی شکست ، آنگاه دستورش داد: تا اسماعیل و مادرش را از شام بیرون بیاورد ، پرسید: پروردگارا کجا ببرم ؟ فرمود: بحرمن من ، و امن من ، و اولین بقعه ای که در زمین خلق کرده ام و آن سرزمین مکه است .

پس از آن خدای تعالی جبرئیل را با براق برایش نازل کرد ، و هاجر و اسماعیل را و خود ابراهیم را بر آن سوار نموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۳۵ :

براه افتاد ، ابراهیم از هیچ نقطه خوش آب و هوا ، و از هیچ زراعت و نخلستانی نمی گذشت ، مگر اینکه از جبرئیل می پرسید: اینجا باید پیاده شویم ؟ اینجا است آن محل ؟ جبرئیل می گفت : نه ، پیش برو ، پیش برو ، همچنان پیش راندند ، تا به سرزمین مکه رسیدند ، ابراهیم هاجر و اسماعیل را در همین محلی که خانه خدا در آن ساخته شد ، پیاده کرد ، چون با ساره عهد بسته بود ، که خودش پیاده نشود ، تا نزد او برگردد .

در محلی که فعلا- چاه زمزم قرار دارد درختی بود ، هاجر علیه السلام پارچه ای که همراه داشت روی شاخه درخت انداخت ، تا در زیر سایه آن راحت باشد ، همینکه ابراهیم خانواده اش را در آنجا منزل داد ، و خواست تا بطرف ساره برگردد ، هاجر (که راستی ایمانش شکفت آور و حیرت انگیز است یک کلمه پرسید) آیا ما را در سرزمینی می گذاری و می روی که نه انیسی و نه آبی و نه دانه ای در آن هست ؟ ابراهیم گفت : خدائی که مرا باین عمل فرمان داده ، از هر چیز دیگری شما را کفایت است ، این را گفت و راهی شام شد ، همینکه بکوه (کداء که کوهی در ذی طوی) است رسید ، نگاهی بعقب (و در درون این دره خشک) انداخت ، و گفت : ((ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ، ربنا لیقیموا الصلوه ، فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم ، وارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون)) ، (پروردگارا! من ذریه ام را در سرزمینی گود و بدون آب و گیاه جای دادم ، نزد بیت محرم ، پروردگارا ما ، بدین امید که نماز بیادارند ، پس دلہائی از مردم را متمایل بسوی ایشان کن ، و از میوه ها ، روزیشان ده ، باشد که شکر گزارند) این راز بگفت و برفت .

پس همینکه آفتاب طلوع کرد ، و پس از ساعتی هوا گرم شد ، اسماعیل تشنه گشت ، هاجر برخاست ، و در محلی که امروز حاجیان سعی می کنند بیآمد و بر بلندی صفا برآمد ، دید که در آن بلندی دیگر ، چیزی چون آب برق میزند ، خیال کرد آب است ، از صفا پائین آمد ، و دوان دوان بدان سو شد ، تا به مروه رسید ، همینکه بالای مروه رفت ، اسماعیل از نظرش ناپدید شد ، (گویا لمعان سراب مانع دیدنش شده است) .

ناچار دوباره بطرف صفا آمد ، و این عمل را هفت نوبت تکرار کرد ، در نوبت هفتم وقتی بمروه رسید ، این بار اسماعیل را دید ، و دید که آبی از زیر پایش جریان یافته ، پس نزد او برگشته ، از دور کودک مقداری شن جمع آوری نموده ، جلو آب را گرفت ، چون آب جریان داشت ، و از همان روز آن آب را زمزم نامیدند ، چون زمزم معنای جمع کردن و گرفتن جلو آب را می دهد .  
از وقتی این آب در سرزمین مکه پیدا شد مرغان هوا و وحشیان صحرا بطرف مکه آمد و شد را شروع کرده ، ترجمه تفسیر المیزان



جلد ۱ صفحه ۴۳۶

آنجا را محل امنی برای خود قرار دادند.

از سوی دیگر قوم جرهم که در ذی المجاز عرفات منزل داشتند، دیدند که مرغان و وحشیان بدان سو آمد و شد میکنند، آنقدر که فهمیدند در آنجا لانه دارند لاجرم آنها را تعقیب کردند، تا رسیدند به یک زن و یک کودک، که در آن محل زیر درختی منزل کرده اند، فهمیدند که آب به خاطر آن دو تن در آنجا پیدا شده، از هاجر پرسیدند: تو کیستی؟ و اینجا چه می کنی؟ و این بچه کیست؟ گفت: من کنیز ابراهیم خلیل الرحمانم، و این فرزند او است، که خدا از من به او ارزانی داشته، خدایتعالی او را ماءمور کرد که ما را بدینجا آورد، و منزل دهد، قوم جرهم گفتند: حال آیا بما اجازه میدهی که در نزدیکی شما منزل کنیم؟ هاجر گفت: باید باشد تا ابراهیم بیاید.

بعد از سه روز ابراهیم آمد، هاجر عرضه داشت: در این نزدیکی مردمی از جرهم سکونت دارند، از شما اجازه می خواهند در این سرزمین نزدیک بما منزل کنند، آیا اجازه شان می دهی؟ ابراهیم فرمود: بله، هاجر به قوم جرهم اطلاع داد، آمدند، و نزدیک وی منزل کردند، و خیمه هایشان را بر افراشتند، هاجر و اسماعیل با آنان ماءنوس شدند.

بار دیگر که ابراهیم بدیدن هاجر آمد جمعیت بسیاری در آنجا دید و سخت خوشحال شد، رفته رفته اسماعیل براه افتاد، و قوم جرهم هر یک نفر از ایشان یکی و دو تا گوسفند به اسماعیل بخشیده بودند، و هاجر و اسماعیل با همان گوسفندان زندگی میکردند.

همینکه اسماعیل بحد مردان برسید، خدای تعالی دستور داد: تا خانه کعبه را بنا کنند، تا آنجا که امام فرمود: و چون خدای تعالی بابراهیم دستور داد کعبه را بسازد، و او نمی دانست کجا بنا کند، جبرئیل را فرستاد تا نقشه خانه را بکشد تا آنجا که فرمود ابراهیم شروع بکار کرد، اسماعیل از ذی طوی مصالح آورد، و آن جناب خانه را تا نه ذراع بالا برد، مجددا جبرئیل جای حجر الاسود را معلوم کرد، و ابراهیم سنگی از دیوار بیرون کرده، حجر الاسود را در جای آن قرار داد، همان جائیکه الان هست.

بعد از آنکه خانه ساخته شد، دو درب برایش درست کرد، یکی بطرف مشرق، و دری دیگر طرف مغرب، درب غربی مستجار نامیده شد، و سقف خانه را با تنه درختها، و شاخه اذخر بیوشانید، و هاجر پتوئی که با خود داشت بر در کعبه بیفکند و زیر آن چادر زندگی کرد. بعد از آنکه خانه ساخته شد، ابراهیم و اسماعیل عمل حج انجام دادند، روز هشتم ذی الحجه جبرئیل نازل شد، و بابراهیم گفت: ((ارتو من الماء)) بقدر کفایت آب بردار، چون در منی و عرفات آب نبود، به همین جهت هشتم ذی الحجه روز ترویبه نامیده شد، پس ابراهیم را از مکه به منی برد، و شب را در منی بسر بردند، و همان کارها که به آدم دستور داده بود، بابراهیم

نیز دستور داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۳۷

ابراهیم بعد از فراغت از بنای کعبه، گفت: ((رب اجعل هذا بلدا آمنا، و ارزق اهله من الثمرات، من آمن منهم))، (پروردگارا این را شهر ماءمن کن، و مردمش را، آنها که ایمان آورده اند، از میوه ها روزی ده) امام فرمود: منظورش از میوه های دل بود، یعنی خدایا مردمش را محبوب دلها بگردان، تا سایر مردم با آنان انس بورزند و بسوی ایشان بیایند، و باز هم بیایند.

بررسی اخباری که به امور خارق العاده درباره کعبه و حجرالاسود و سنگ مقام اشارهدارند

مؤلف: این خلاصه ای است از اخبار این داستان، آنهم اخباری که خلاصه آن را بیان کرده، و هم در این اخبار و هم در اخبار دیگر امور خارق العاده ای آمده، از آن جمله آمده: که خانه کعبه اولین باری که پیدا شد بصورت قبه ای از نور بود، که آنرا برای آدم نازل کردند، و در همین محل که ابراهیم کعبه را ساخت قرار دادند، و این قبه همچنان بود تا آنکه در طوفان نوح که دنیا غرق در آب شد، خدایتعالی آنرا بالا برد، و از غرق شدن حفظ کرد، و به همین جهت کعبه را بیت عتیق (خانه قدیمی) نام نهادند. و در بعضی اخبار آمده: که خدای عز و جل پایه های خانه را از بهشت نازل کرد.

و در بعضی دیگر آمده: حجر الاسود از بهشت نازل شده، و در آن روز از برف سفیدتر بوده، و در زمین بخاطر این که کفار بدان دست مالیدند سیاه شد.

و در کافی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: ابراهیم ماء مور شد تا پایه های کعبه را بالا ببرد، و آنرا بسازد و مناسک، یعنی طریقه حج این خانه را بمردم بیاموزد.

پس ابراهیم و اسماعیل خانه را در هر روز به بلندی یک ساق بنا کردند، تا به محل حجر الاسود رسیدند، امام ابو جعفر میفرماید: در این هنگام از کوه ابو قبیس ندائی برخاست، که ای ابراهیم تو امانتی نزد من داری، پس حجر الاسود را ببراهیم داد، و او در جای خود بکار برد.

و در تفسیر عیاشی از ثوری از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده، که گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤال کردم، فرمود: سه تا سنگ از سنگهای بهشت به زمین نازل شد، اول حجر الاسود بود، که آنرا به ودیعه ببراهیم دادند، دوم مقام ابراهیم بود، و سوم سنگ بنی اسرائیل بود.

و در بعضی از روایات آمده: که حجر الاسود قبلاً فرشته ای از فرشتگان بوده است.

مؤلف: و نظائر این معانی در روایات عامه و خاصه بسیار است، و چون یک یک آنها خبر واحد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۳۸

و نمی شود بمضمونش اعتماد کرد، و از مجموع آنها هم چیزی استفاده نمی شود، لذا نه تواتر لفظی دارند، و نه معنوی، و لیکن چنان هم نیست که در ابواب معارف دینی مشابه نداشته باشد، چون نوعاً روایاتی که در ابواب مختلف معارف وارد شده، همینطورند، و لذا اصراری نیست که آنها را طرد و بکلی رد کنیم.

اما روایاتی که می گوید: کعبه قبلایه ای بود، که برای آدم نازل شد، و همچنین آنها که می گویند: ابراهیم بوسیله براق بسوی مکه رفت، و امثال این مطالب، از باب کرامت و خارق العاده، و حوادث غیر طبیعی است، که هیچ دلیلی بر محال بودنش نداریم، علاوه بر اینکه این تنها معجزه ای نیست که قرآن کریم برای انبیاء خود اثبات کرده، بلکه آنان را به معجزات بسیار و کرامات خارق العاده زیادی اختصاص داده است، که موارد بسیاری از آن در قرآن ثابت شده است.

و اما روایاتی که داشت: پایه های کعبه و نیز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده و اینکه سنگ مقام در زیر مقام فعلی دفن شده و نظائر این، در باره اش گفتیم: که نظیر این گونه روایات در معارف دینی بسیار است، حتی درباره بعضی از نباتات و میوه ها و امثال آن آمده، که مثلاً فلان میوه یا فلان گیاه، بهشتی است.

و نیز روایاتی که می گوید: فلان چیز از جهنم، و یا از فوران جهنم است، و باز از همین دسته است روایاتی که در باب طینت وارد شده، میگوید طینت مردم با سعادت از بهشت، و طینت اشقیاء از آتش بوده، یا از دسته اول از علین، و از دسته دوم از سحین بوده است.

و نیز از همین دسته است آن روایاتی که می گوید: بهشت برزخ در فلان قطعه از زمین، و آتش برزخ در آن قطعه دیگر از زمین است، و روایاتی که می گوید: قبر یا باغی از باغهای بهشت است، و یا حفره ای از حفره های جهنم، و امثال این روایات که هر کس اهل تتبع و جستجو، و نیز بینای در مطاوی اخبار باشد به آنها دست می یابد.

و این گونه روایات همانطور که گفتیم بسیار زیاد است، بطوری که اگر نتوانیم مضمون یک یک آنها را بپذیریم باری همه را هم نمی توانیم رد نموده، بکلی طرح کنیم، و یا در صدور آنها از ائمه (علیهم السلام)، و یا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه کنیم، چون این گونه روایات از معارف الهیه است که فتح بابش بوسیله قرآن شریف شده، و ائمه (علیهم السلام) مسیر آنرا دنبال کرده اند، آری از کلام خدای تعالی برمی آید: که تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحیه خدا نیامده، بلکه تمامی موجودات

از ناحیه او نازل شده است، و آنچه در این نشئه که نشئه طبیعی و مشهود است دیده می شود، همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده ، چیزیکه هست آنچه از موجودات و حوادث که خیر و جمیل است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۳۹  
و یا وسیله خیر، و یا ظرف برای خیر است ، از بهشت آمده ، و باز هم به بهشت برمیگردد، و آنچه از شرور است یا وسیله برای شر و یا ظرف برای شر است ، از آتش دوزخ آمده ، و دوباره به همانجا برمی گردد.

نمونه هایی از کلام خداوند که دلالت دارد آنچه موجود است از ناحیه او نازل شده است اینک نمونه هائی از کلام خدا: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما از آن خزینه ها هست ، و ما نازل نمی کنیم ، مگر به اندازه ای معلوم).

که می رساند تمامی اشیاء عالم نزد خدا موجودند، و بوجودی نامحدود، و غیر مقدر با هیچ تقدیر موجودند، و تنها در هنگام نزول ، تقدیر و اندازه گیری می شوند، چون کلمه (تنزیل) بمعنای تدریج در نزول است .

پس آیه شریفه ، مسئله خدائی بودن هر چیز را، عمومیت داده ، همه چیز را از ناحیه خدا میدانند، و آیاتی دیگر این معنا را درباره بعضی از چیزها بخصوص اثبات می کند، مانند آیه : ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج))، (برای شما از جنس چهار پایان هشت جفت نازل کرد)، است و آیه : ((وانزلنا الحديد فیه بئس شدید))، (آهن را نازل کردیم ، که در آن قدرتی بسیار است ) میباشد و آیه : ((وفی السماء رزقکم و ما توعدون))، (رزق شما و آنچه که وعده اش را بشما داده اند در آسمان است ) که انشاءالله توضیح معنایش خواهد آمد.

پس بحکم این آیات آنچه در دنیا هست همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده ، و خدا در کلامش مکرر فرموده : که بار دیگر همه آنها بسوی پروردگار بر می گردند، از آن جمله آیات زیر است : ((وان الی ربک المنتهی))، (بدرستی که منتهی بسوی پروردگار تو است ) و نیز ((الی ربک الرجعی))، (بازگشت بسوی پروردگار تو است ) و نیز ((الیه المصیر))، (بازگشت بسوی او است ) ((الا الی الله تصیر الامور)) (آگاه باشید که همه امور بسوی خدا باز می گردد) و آیات بسیاری دیگر.

و نیز آیه سوره حجر این معنا را هم افاده می کند: که اشیاء در فاصله میانه پیدایش و بازگشت بر طبق مقتضائی سیر می کنند، که کیفیت آغازشان آنرا اقتضاء کرده ، و بر آن سرنوشتی از سعادت و شقاوت و خیر و شر جریان می یابند، که ابتداء وجودش اقتضای آنرا دارد، و این معنا از آیات زیر نیز استفاده می شود: ((کل یعمل علی شاکلته))، (هر کسی بر طینت خود می تند) ((ولکل وجهه هو مولیها))، (هر کسی برای خود هدفی معین دارد که خواه ناخواه به همان سو رو می کند) که توضیح دلالت یک یک آنها خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۴۰

و منظور در اینجا تنها اشاره اجمالی و بآن مقداری است که بحث ما تمام شود، و آن این است که اخباری که می گوید: موجودات طبیعی نامبرده از بهشت نازل شده ، و یا از جهنم آمده ، در صورتی که ارتباطی با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد، میشود معنای صحیحی برایش تصور کرد، چون در اینصورت با اصول قرآنی که تا حدی مسلم است ، منطبق می شود، هر چند که این توجیه باعث نشود که بگوئیم هر یک از آن روایات صحیح هم هست ، و می توان بدان اعتماد کرد، دقت فرمائید.

استدلال آنها که به کلی منکر این دسته روایات شده اند

در این مسئله بعضی ها بکلی منکر روایات نامبرده شده اند، و چنین استدلال کرده اند: که از ظاهر آیه : ((واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل)) الخ بر می آید که این دو بزرگوار خانه کعبه را بنا کرده اند، و برای عبادت کردن خدا در سرزمین و ثنیت و بت پرستی بنا کرده اند، و اینکه پاره ای داستان سرا، و به پیروی آنان جمعی از مفسرین ، حرفهای دیگری که قرآن از آن سکوت کرده اضافه کرده اند.

حرفهائی است زیادی ، که نباید بدان اعتناء ورزید.

هر چند که در این روایات خود تراشیده، تفرنن کرده یکبار خانه خدا را قدیم دانسته، یکبار از زیارت حج آدم سخن گفته اند، باری دیگری از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده، و نیز گفته اند حجر الاسود سنگی از سنگهای بهشت بوده است.

و این آرایشها که داستانسرایان از یک داستان اسطوره ای خود بعنوان داستانی دینی کرده اند، هر چند که در دل ساده لوحان اثر خود را کرده، و لیکن مردم خردمند و صاحب نظران از اهل علم، هرگز غفلت ندارند، از اینکه شرافتی که خدا ببعضی موجودات نسبت به بعضی دیگر داده، شرافت معنوی است، پس شرافت خانه کعبه بخاطر انتسابی است که بخدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر این است که بندگان خدا بدان دست می کشند، و در حقیقت بمنزله دست خدای سبحان است، و گرنه صرف یاقوت و یا در و یا چیز دیگر بودن در خانه در اصل، باعث شرافتی آن نمی شود چون شرافت در و یاقوت حقیقی نیست.

در ناحیه خدا یعنی در بازار حقائق چه فرقی بین سنگ سیاه، و سفید هست، پس شرافت خانه تنها بخاطر این است که خدا نام خود را بر آن نهاده، و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده، عبادتهائی که در جای دیگر عملی نمی شود، و تفصیلش گذشت، نه بخاطر اینکه سنگهای آن بر سایر سنگها برتری دارد، و یا محل ساختمان آن از سایر زمین ها امتیاز دارد، و یا بنای آن از آسمان و از عالم نور آمده است.

و این مطلب تنها مربوط بخانه کعبه نیست، بلکه شرافتی هم که انبیاء بر سایر افراد بشر دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۴۱

بخاطر تفاوتی در جسم ایشان یا در لباسشان نیست، بلکه باز بخاطر انتسابی است که با خدا دارند، چون خدا ایشان را برگزیده، و به نبوت اختصاصشان داده، و نبوت، خود یکی از امور معنوی است، و گرنه در دنیا خوشگل تر و خوش لباس تر از انبیاء بسیار بودند، و نیز برخوردارتر از ایشان از نعمت ها زیاد بوده اند.

آنگاه گفته است: علاوه بر اینکه این روایات بخاطر تناقض و تعارضی که با یکدیگر دارند، و نیز بخاطر اینکه سند صحیحی ندارند، و علاوه مخالف با ظاهر کتابند، از درجه اعتبار ساقطند.

و نیز گفته: این روایات از جعلیات اسرائیلی ها است، که به دست زندیق های یهود در بین مسلمانان انتشار یافته، و خواسته اند بدین وسیله معارف دینی مسلمانان را زشت و درهم و برهم کنند، تا هیچ یهود و نصارائی رغبت به اسلام پیدا نکنند.

پاسخ به منکرین و معترضین و بیان اینکه اینها دچار اشکال بزرگتری شده اند

مؤلف: این بود گفتار آن معترض، اینکه در پاسخ می گوئیم: هر چند که مطالبش تا اندازه ای موجه و درست است، ولیکن قدری تندروی کرده، و (مثل همه تندرویها که انسان را از آنطرف می اندازد) طوری اشکال کرده که خودش دچار اشکال بزرگتر و زنده تر شده است.

اما اینکه گفت: روایات از درجه اعتبار ساقطند، چونکه با هم تعارض و تناقض دارند، و نیز مخالف با کتاب خدا هستند، اشکال واردی نیست، برای این که اگر کسی می خواست به مضمون یک یک آنها ترتیب اثر دهد، این اشکال وارد بود، (که مثلا در بودن، مناقض با یاقوت بودن است) ولی ما گفتیم: که پذیرفتن آن معنای مشترکی که همه بر آن دلالت دارند، عیبی ندارد، و معلوم است که تعارض در متن روایات ضرری به آن معنای مشترک و جامع نمی زند.

البته اینرا هم بگوئیم: که سخن ما همه درباره روایاتی بود که به مصادر عصمت، یعنی رسول خدا (ص)، و ائمه معصومین از ذریه او منتهی می شود، نه روایات دیگر، که مثلا از مفسرین صحابه و تابعین نقل شده، چون صحابه و تابعین حالشان حال سایر مردم است، و از نظر روایت هیچ فرقی با سایر مردم ندارند، و حتی آن کلماتی هم که بدون تعارض از ایشان نقل شده، حالش، حال آن کلماتی است که متعارض است، و خلاصه سخن اینکه، کلمات صحابه و تابعین نه متعارضش حجت است، و نه بدون متعارضش، برای اینکه آنچه در اصول معارف دینی حجت است، کتاب خدا است و سنت قطعی و بس.

پس روایاتی که در مثل مسئله مورد بحث از معصومین نقل میشود، و در آنها تعارض هست، صرف این تعارض باعث نمی شود که ما آنها را طرح نموده، از اعتبار ساقط بدانیم، مگر آنکه همان جهت جامع نیز مخالف با کتاب خدا و سنت قطعی باشد، و یا نشانه هائی از دروغ و جعل همراه داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۴۲

در نتیجه دلیل نقلی در اینجا به چند دسته تقسیم می شود، یکی آن دلیلی که باید قبولش کرد، مانند کتاب خدا، و سنت قطعی، و یکی آن دلیلی که باید ردش کرد، و نپذیرفت، و آن عبارت از روایتی است که مخالف با کتاب و سنت باشد، و سوم آن روایاتی است که نه دلیلی بر ردش هست و نه بر قبولش، و چهارم آن روایاتی است که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمونش هست، و نه از جهت نقل یعنی کتاب و سنت قطعی.

پس با این بیان فساد این اشکال دیگرش هم روشن شد، که گفت: سند این احادیث صحیح نیست، برای این که صرف صحیح نبودن سند، باعث نمی شود که روایت طرح شود، مادام که مخالف با عقل و یا نقل صحیح نباشد.

و اما مخالفت این روایات با ظاهر جمله: ((واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت)) الخ، هیچ معنائی برایش نفهمیدم، آخر کجای این آیه شریفه دلالت دارد که مثلاً- حجر الاسود از بهشت نبوده؟ و یا در زمان آدم قبه ای بجای این خانه برای آدم نازل نشده؟ و در هنگام طوفان نوح، آن قبه باسما نرفته است؟.

و آیا آیه بیش از این دلالت دارد که این خانه از سنگ و گل ساخته شده، و سازنده اش ابراهیم بوده؟ این مطلب چه ربطی دارد باینکه آنچه در روایات آمده درست است یا درست نیست؟

رد یا اثبات حقایق معنوی در شائن علوم طبیعی و اجتماعی نیست

بله تنها اشکالی که در این روایات هست اینست که خیلی با طبع آقا نمی سازد، و با سلیقه و راء او جور نیست، آنهم سلیقه و رایی که ناشی از تعصب مذهبی است، مذهبی که حقایق معنوی مربوط به انبیاء را قبول ندارد، و نمی پذیرد که ظواهر دینی متکی بر اصول و ریشه هائی معنوی باشد.

و یا ناشی از تقلید کورکورانه، و دنبال روی بدون اراده از علوم طبیعی است، که در این عصر همه چیز را زیر پا نهاده، حکم می کند بر اینکه همانطور که باید هر حادثه از حوادث طبیعی را معلول علتی مادی و طبیعی بدانیم، امور معنوی مربوط به آن حادثه از قبیل تعلیمات اجتماعی را هم باید به یک علتی مادی، و یا چیزیکه بالاخره به ماده برگردد مستند کنیم، برای اینکه در تمامی شئون حوادث مادی، حاکم همان ماده است.

در حالیکه این تقلید صحیح نیست، و وظیفه یک دانشمند این است که این قدر تدبر داشته باشد، که علوم طبیعی تنها می تواند از خواص ماده و ترکیب های آن، و ارتباطی که آثار طبیعی با موضوعاتش دارد، بحث کند، که این ارتباط طبیعی چگونه است؟. و همچنین وظیفه علوم اجتماعی تنها این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست بحث کند، و اما حقایق خارج از حومه ماده، و بیرون از میدان عملیات آن، حقایقی که محیط به طبیعت و خواص آنست، و همچنین ارتباط معنوی و غیر مادی آن با حوادث عالم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۴۳

و اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس ما دارد؟ وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست، و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند، و به لا و نعم در آنها سخنی بگوید.

در مسئله مورد بحث علوم طبیعی تنها می تواند بگوید: خانه ای که در عالم طبیعت فرض شود، ناگزیر محتاج باین است که اجزائی از گل و سنگ، و سازنده داشته باشد، که با حرکات و اعمال خود آن سنگ ها و گل ها را بصورت خانه ای در آورد، و یا بحث کند که چگونه فلان حجره از سنگ های سیاه ساخته شد.

همچنانکه علوم اجتماعی تنها می تواند حوادث اجتماعی ای که نتیجه اش بنای کعبه بدست ابراهیم است معلوم کند، و آن حوادث

عبارتست از تاریخ زنده او، و زندگی هاجر و اسماعیل، و تاریخ سرزمین تهامه، و توطن جرهم در مکه، و جزئیاتی دیگر. و اما اینکه این سنگ یعنی حجر الاسود مثلاً چه نسبتی با بهشت یا دوزخ موعود دارد؟ بررسی آن و وظیفه این علوم نیست، و نمی‌تواند سخنانی را که دیگران در این باره گفته‌اند، و یا خواهند گفت، انکار کند، و قرآن کریم درباره این سنگ و سنگهای دیگر، و هر موجود دیگر فرموده: همه از ناحیه قرارگاهی که نزد خدا داشته‌اند نازل شده‌اند، و دوباره به سوی او برمی‌گردند، بعضی به سوی بهشت او، و بعضی به سوی دوزخش، و باز همین قرآن ناطق است به اینکه اعمال به سوی خدا صعود می‌کند، و به سوی اویش می‌برند، و به او می‌رسد.

معارف دینی به طور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات ندارند

با اینکه اعمال از جنس حرکات و اوضاع طبیعی هستند، و این معنا که چند حرکت، یک عمل را تشکیل می‌دهد، و اجتماع برای آن عمل اعتباری قائل میشود و گرنه عمل بودن یک عمل، امری تکوینی و حقیقتی خارجی نیست، آنچه در خارج حقیقت دارد، همان حرکات است (مثلاً نماز که در خارج یک عمل عبادتی شمرده می‌شود، عبارت است از چند حرکت بدنی، و زبانی، که وقتی با هم ترکیب می‌شود، نامش را نماز می‌گذاریم)، با این حال قرآن می‌فرماید: عمل شما را بسوی خدا بالا می‌برند: ((الیه یصعد الکلم الطیب، والعمل الصالح یرفعه))، (کلمه طیب بسوی خدا بالا می‌رود، و عمل صالح آن را تقویت میکند) و آیه ای دیگر آن را معنا نموده، می‌فرماید: ((ولکن یناله التقوی منکم))، (گوشت قربانی شما، بخدا نمی‌رسد، ولکن تقوای شما باو می‌رسد)، و تقوی یا خود فعل است، و یا صفتی است که از فعل حاصل می‌شود.

پس کسیکه می‌خواهد درباره معارف دینی بحث کند، باید در اینگونه آیات تدبر کند، و بفهمد که معارف دینی بطور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات از آن نظر که طبیعی و اجتماعی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۴۴ ندارد بلکه اتکاء و اعتمادش همه بر حقایق و معانی مافوق طبیعت و اجتماع است.

و اما اینکه گفت: (شرافت انبیاء و معابد و هر امری که منسوب به انبیاء است مانند بیت و حجر الاسود، از قبیل شرافت ظاهری نیست، بلکه شرافتی است معنوی که از تفضیل الهی ناشی شده است) سخنی است حق، ولکن این را هم باید متوجه میشد، که همین سخن حقیقتی دارد، آن حقیقت چیست؟ و آن امر معنوی که در زیر این شرافت هست کدام است؟ اگر از آن معانی باشد که احتیاجات اجتماعی هر یک را برای موضوع و ماده اش معین می‌کند، از قبیل ریاست، و فرماندهی در انسانها، و ارزش و گرانی قیمت، در مثل طلا- و نقره، و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانین و نوامیس، که معانیش در خارج وجود ندارد، بلکه اعتباریاتی است که اجتماعات بخاطر ضرورت احتیاجات دنیوی معتبر شمرده، در بیرون از وهم و اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمیشود.

و این هم پر واضح است که احتیاج کذائی در همان عالم اجتماع وجود دارد، و از آن عالم پا فراتر نمی‌گذارد، چون گفتیم: احتیاج مولود اجتماع است، تا چه رسد باینکه سر از ساحت مقدس خدای (عز سلطانه) در آورد، و خدا را هم محتاج بدان حاجت کند.

خوب، اگر بنا شد شرافت رسول خدا (ص) از باب همین شرافتهای اعتباری باشد، چه مانعی دارد که یک خانه و یا سنگی هم به همین شرافت مشرف گردد.

و اگر شرافت نامبرده از معانی حقیقی و واقعی، و نظیر شرافت نور بر ظلمت، و علم بر جهل، و عقل بر سفاهت باشد، بطوریکه حقیقت وجود رسول خدا (ص) مثلاً غیر حقیقت وجود دیگران باشد، هر چند که ما با حواس ظاهری خود آنرا درک نکنیم، که حقیقت مطلب هم از این قرار است، چون لایق به ساحت قدس ربوبی همین است، که فعل او و حکم او را حمل بر حقیقت کنیم، نه اعتبار، همچنانکه خودش فرمود! ((وما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لا عبین، و ما خلقناهما الا بالحق، ولکن اکثرهم لا



یعلمون))، (ما آسمانها و زمین و ما بین آن دو را که می آفریدیم، بازی نمیکردیم، و ما آندو را جز به حق نیافریدیم، ولی بیشتر مردم نمیدانند)، که انشاءالله بیا نش خواهد آمد.

در اینصورت برگشت شرافت آنجناب به یک نسبتی حقیقی و معنوی با ماوراءالطبیعه خواهد بود، نه صرف شرافتی مادی، و وقتی چنین شرافتی بنحوی در انبیاء ممکن باشد، چه مانعی دارد که در غیر انبیاء از قبیل خانه و سنگ و امثال آن نیز پیدا شود؟ و دلیلی که این شرافت را بیان می کند بخاطر انس ذهنی که اهل اجتماع با اصطلاحات اجتماعی خود دارند، ظاهر در شرافت های اعتباری و معروف باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۴۵:

اینگونه بیانات الهی و ظواهر دینی پرده هائی است که بر روی اسراری انداخته شده

راستی چقدر خوب بود می فهمیدیم این آقایان با آیاتی که در خصوص زینت های بهشتی و تشریف اهل بهشت به طلا و نقره سخن میگویند، چه معامله میکنند؟ با این که طلا و نقره دو فلز هستند، که به غیر از گرانی قیمت که ناشی از کمیابی آنها است؟ هیچ شرافتی ندارند؟ از ایشان می پرسیم: منظور از احترام و تشریف اهل بهشت بوسیله طلا و نقره چیست؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثری دارد؟ با اینکه گفتیم اعتبار مالی تنها در ظرف اجتماع معنا دارد، و در بیرون از این ظرف اصلا معنا ندارد، آیا برای این گونه بیانات الهی، و ظواهر دینی وجهی به غیر این هست، که بگوئیم این ظواهر پرده هائی است، که بر روی اسراری انداخته اند؟ خوب، اگر وجه همین است (که بغیر اینهم نمی تواند باشد)، پس چرا اینگونه بیانات را درباره نشئه آخرت جائز بدانیم، ولی نظیر آنرا در بعضی از مسائل دنیائی جائز ندانیم؟.

و در تفسیر عیاشی از زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که گفت: به حضرتش عرضه داشتم: بفرمائید بینم امت محمد (ص) چه کسانی هستند؟ فرمود: امت محمد (ص) خصوص بنی هاشمند، عرضه داشتم: چه دلیلی بر این معنا هست که امت محمد (ص) تنها اهل بیت اویند، نه دیگران؟ فرمود: قول خدای تعالی که فرموده: ((واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل، ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم، ربنا و اجعلنا مسلمین لک، و من ذریتنا امه مسلمه لک، و ارنا مناسکنا، و تب علینا انک انت التواب الرحیم))، که وقتی خدای تعالی این دعای ابراهیم و اسماعیل را مستجاب کرد، و از ذریه او امتی مسلمان پدید آورد، و در آن ذریه، رسولی از ایشان، یعنی از همین امت مبعوث کرد، که آیات او را برای آنان تلاوت کند، و ایشان را تزکیه نموده، کتاب و حکمتشان بیاموزد.

امت محمد (ص) چه کسانی هستند؟

و نیز بعد از آنکه ابراهیم دعای اولش را به دعای دیگر وصل کرد، و از خدا برای امت، طهارت از شرک و از پرستش بت ها درخواست نمود، تا در نتیجه، امر آن رسول در میانه امت نافذ، و مؤثر واقع شود، و امت از غیر او پیروی نکنند و گفت: ((واجبنا و بنی اءن نعبد الاصلنام، رب انهن اضللن کثیرا من الناس، فمن تبعنی فانه منی، و من عصانی فانک غفور رحیم)).

لذا از اینجا می فهمیم آن امامان و آن امت مسلمان، که محمد (ص) در میان آنان مبعوث شده، به غیر از ذریه ابراهیم نیستند، چون ابراهیم درخواست کرد که خدایا (مرا و فرزندانم را از اینکه اصلنام را پرستیم دور بدار). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۴۴۶

مؤلف: استدلال امام (علیه السلام) در نهایت درجه روشنی است، برای اینکه ابراهیم از خدا خواست تا امت مسلمه ای در میانه ذریه اش باو عطا کند، و از ذیل دعایش که گفت: (پروردگارا در میانه آن امت که از ذریه من هستند رسولی مبعوث کن)، فهمیده می شود که این امت مسلمان همانا امت محمد (ص) است، اما نه امت محمد (ص) بمعنای کسانی که محمد (ص) بسوی آنان مبعوث شده، و نه امت محمد (ص) بمعنای آن کسانی که بوی ایمان آوردند، چون این دو معنای از امت، معنایی است اعم از ذریه ابراهیم و اسماعیل، بلکه امت مسلمی است که از ذریه ابراهیم باشد.

از سوی دیگر ابراهیم از پروردگارش درخواست می‌کند که ذریه اش را از شرک و ضلالت دور بدارد، و این همان عصمت است، و چون می‌دانیم که همه ذریه ابراهیم معصوم نبودند، زیرا ذریه او عبارت بودند از تمامی عرب مصر و یا خصوص قریش، که مردمی گمراه و مشرک بودند، پس می‌فهمیم منظورش از فرزندان من ((بنی)) خصوص اهل عصمت از ذریه است، که عبارتند از رسول خدا (ص) و عترت طاهرینش (علیهم السلام)، پس امت محمد (ص) هم تنها همینها هستند، که در دعای ابراهیم منظور بودند.

و شاید همین نکته باعث شده که در دعای دوم بجای ذریه کلمه بنین را بیاورد، مؤید این احتمال جمله: ((فمن تبعنی فانه منی، و من عصانی فانک غفور رحیم)) الخ است چون بر سراین جمله فای تفریع و نتیجه را آورده، و با آوردن آن پیروانش را جزئی از خودش خوانده، و از دیگران ساکت شده، کانه خواسته است بگوید: آنها که مرا پیروی نکنند، با من هیچ ارتباطی ندارند و من آنها را نمی‌شناسم، (دقت کنید).

و اینکه امام فرمود: (پس از خدا برای آنان تطهیر از شرک و بت پرستی درخواست کرد) الخ، هر چند که تنها تطهیر از بت پرستی را خواست، و لیکن از آنجا که بت پرستی را به ضلالت تعلیل کرد، و گفت: (چون شرک و بت پرستی ضلالت است)، لذا امام (علیه السلام) تطهیر از معاصی را هم اضافه کرد، چون به بیانی که در آیه: ((صراط الذین انعمت علیهم)) گذشت، هر معصیتی شرک است.

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (این دلالت دارد بر اینکه ائمه و امت مسلمان) الخ، معنایش این است که آیه دلالت دارد که امام و امت یکی است، و به بیانی که گذشت این ائمه و امت از ذریه ابراهیم اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۴۷ در اینجا اگر بگوئی: در صورتیکه مراد به امت در این آیات و نظائر آن، مانند آیه: ((کنتم خیر امه اخرجت للناس))، تنها عده ای معدود از امت باشند، و کلمه نامبرده شامل حال بقیه نشود، لازم می‌آید بدون جهتی مصحح، و بدون قرینه ای مجوز، کلام خدا را حمل بر مجاز کنیم علاوه بر این که بطور کلی خطاب های قرآن متوجه به عموم مردمی است که به پیامبر اسلام ایمان آورده اند، و این مطلب آنقدر روشن و بدیهی است، که هیچ احتیاج به استدلال ندارد.

معنای کلمه ((امت)) از نظر عمومیت و وسعت تابع مورد استعمال، یا اراده گوینده است

در پاسخ می‌گوئیم: اطلاق کلمه امت محمد (ص) در عموم مردمی که بدعوت آنجناب ایمان آورده اند، اطلاقی است نو ظهور، و مستحدث، باین معنا که بعد از نازل شدن قرآن و انتشار دعوت اسلام این استعمال شایع شد، و از هر کس می‌رسیدی از امت که هستی؟ میگفت: از امت محمد (ص) هستم و گر نه از نظر لغت کلمه امت بمعنای قوم است، همچنانکه در آیه: ((علی امم ممن معک و امم سمتعم))، به همین معنا است حتی در بعضی موارد بر یک نفر هم اطلاق می‌شود، مانند آیه شریفه: ((ان ابراهیم کان امه قانتا لله))، (ابراهیم امتی بود عبادتگر برای خدا).

بنابراین پس معنای کلمه، از نظر عمومیت و وسعت، و خصوصیت و ضیق، تابع موردی است که لفظ (امت) در آن استعمال می‌شود، یا تابع معنایی است که گوینده از لفظ اراده کرده است.

پس کلمه نامبرده در آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((ربنا واجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک)) الخ، با در نظر داشتن مقام آن که گفتیم مقام دعا است، با بیانی که گذشت، جز به معنای عده معدودی از آنان که برسول خدا (ص) ایمان آوردند نمی‌تواند باشد، و همچنین در آیه ای که شما آوردید. یعنی آیه: ((کنتم خیر امه اخرجت للناس))، که با در نظر داشتن مقامش، که مقام منت نهادن، و تنظیم و ترفیع شائن امت است، بطور مسلم شامل تمامی امت اسلام نمی‌شود.

و چگونه ممکن است شامل شود؟ با اینکه در این امت فرعون صفتانی آمدند، و رفتند، و همیشه هستند، و نیز در میانه امت دجالهائی هستند، که دستشان بهیچ اثری از آثار دین نرسید، مگر رآنکه آنرا محو کردند، و بهیچ ولیی از اولیاء خدا نرسید، مگر

آنکه او را توهین نمودند، که انشاءالله بیان کاملش در همان آیه خواهد آمد.

پس آیه نامبرده از قبیل آیه: ((وانی فضلکم علی العالمین)) است، که به بنی اسرائیل می‌فرماید: (من شما را بر عالمیان برتری دادم)، که یکی از همین بنی اسرائیل قارون است،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۴۸

که قطعاً نمی‌توان گفت: آیه شامل او نیز می‌شود، همچنانکه کلمه (قوم من) در آیه: ((وقال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا))، (رسول گفت: ای پروردگار من، قوم من این قرآن را متروک گذاشتند)، شامل حال تمامی افراد امت نمی‌شود، بخاطر اینکه اولیاء قرآن و رجالی که ((لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله))، (نه تجارتنی آنان را از یاد خدا به خود مشغول می‌کند، و نه خرید و فروش) در میانه همین قوم و امت رسول هستند.

پس همانطور که گفتیم معنای کلمه امت بر حسب اختلاف موارد مختلف می‌شود، یک جا بمعنای یکنفر می‌آید، جای دیگر بمعنای عده معدودی، و جایی دیگر بمعنای همه کسانی که به یک دین ایمان آورده‌اند، مانند مورد: ((تلك امه قد خلت، لها ما کسبت، ولکم ما کسبتم))، (آنان امتی بودند که گذشتند، و آنچه کردند رسیدند شما نیز بآن سرنوشتی خواهید رسید که خودتان برای خود معین کرده‌اید) که خطاب در آن متوجه به تمامی امت است، یعنی کسانی که به رسول اسلام (ص) ایمان آوردند، و یا بگو به همه کسانی که رسول اسلام (ص) بسوی آنان مبعوث شده است.

بحث علمی

سرگذشت ابراهیم (ع) یک دوره کامل از سیر عبودیت را در بردارد

وقتی به داستان ابراهیم (علیه السلام) مراجعه می‌کنیم، که زن و فرزند خود را (از موطن اصلی) حرکت می‌دهد، و به سرزمین مکه می‌آورد، و در آنجا اسکان می‌دهد، و نیز بماجراییکه بعد از این اسکان پیشامد می‌کند، تا آنجا که مامور قربان‌ی کردن اسماعیل می‌شود، و از جانب خدای تعالی عوضی، بجای اسماعیل قربانی می‌گردد، و سپس خانه کعبه را بنا می‌کند.

می‌بینیم که این سرگذشت یک دوره کامل از سیر عبودیت را در بر دارد، حرکتی که از نفس بنده آغاز گشته، به قرب خدا منتهی می‌شود، یا به عبارتی از سرزمینی دور آغاز گشته، به حظیره قرب رب العالمین ختم می‌گردد، از زینت‌های دنیا و لذائذ آن آرزوهای دروغینش، از جاه، و مال، و زمان و اولاد، چشم می‌پوشد، و چون دیوها، در مسیر وی با وساوس خود منجلاپی می‌سازند، او آنچنان راه می‌رود، که پایش بآن منجلاب فرو نرود، و چون (آن دایه‌های از مادر مهربانتر با دلسوزیهای مصنوعی خود) می‌خواهند خلوص و صفای بندگی و علاقه بدان و توجه به سوی مقام پروردگار و دار کبریائی را در دل وی مکدر سازند، آنچنان سریع گام برمی‌دارد، که شیطانها به گردش نمی‌رسند.

پس در حقیقت سرگذشت آنجناب و قایعی بظاهر متفرق است، که در واقع زنجیروار بهم می‌پیوندند و یک داستانی تاریخی درست می‌کند، که این داستان از سیر عبودی ابراهیم حکایت می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۴۹

سیری که از بنده‌ای بسوی خدا آغاز می‌گردد، سیری که سر تا سرش ادب است، ادب در سیر، ادب در طلب، ادب در حضور، ادب در همه مراسم حب و عشق و اخلاص، که آدمی هر قدر بیشتر در آن تدبر و دقت کند، این آداب را روشن تر و درخشان تر می‌بیند.

در پایان این راه، از طرف خدای سبحان مأمور می‌شود، برای مردم عمل حج را تشریح کند، که قرآن این فرمان را چنین حکایت می‌کند: ((واذن فی الناس بالحج یا توک رجالات و علی کل ضامر یاءتین من کل فج عمیق))، (در میانه مردم بحج اعلام کن، تا پیادگان و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر ناحیه دور بیایند).

چیزیکه هست خصوصیات را که آنجناب در عمل حج تشریح کرده، برای ما نا معلوم است، ولی این عمل همچنان در میانه عرب

جاهلیت یک شعار دینی بود، تا آنکه پیامبر اسلام (ص) مبعوث شد، و احکامی در آن تشریح کرد، که نسبت به آنچه ابراهیم (علیه السلام) تشریح کرده بود، مخالفتی نداشت، بلکه در حقیقت مکمل آن بود، و این را ما از اینجا می‌گوئیم که خدای تعالی بطور کلی اسلام و احکام آن را ملت ابراهیم خوانده، می‌فرماید: ((قل انی هدانی ربی الی صراط مستقیم، دینا قیما مله ابراهیم حنیفا))، (بگو پروردگرم مرا به سوی صراط مستقیم هدایت کرده دینی استوار که ملت ابراهیم و معتدل است).

و نیز فرموده: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک، و ما وصینا به ابراهیم، و موسی، و عیسی))، (برای شما از دین همان را تشریح کرد، که نوح و ابراهیم و موسی و عیسی را نیز بدان سفارش کرده بود باضافه احکامی که مخصوص تو وحی کردیم).

درباره حج و اشاره به اسرار و حکمت آن

و بهر حال آنچه رسول خدا (ص) از مناسک حج تشریح فرمود، یعنی احرام بستن از میقات، و توقف در عرفات، و بسر بردن شبی در مشعر، و قربانی، و سنگ انداختن به سه جمره، و سعی میانه صفا و مروه، و طواف بر دور کعبه، و نماز در مقام، هر یک به یکی از گوشه‌های سفر ابراهیم بمرکه اشاره دارد، و مواقف و مشاهد او و خانواده اش را مجسم میسازد، و براستی چه موافقی، و چه مشاهدی، که چقدر پاک و الهی بود؟! موافقی که راهنمایش بسوی آن مواقف، جذبه ربوبیت، و ساقش ذلت عبودیت بود.

عباداتی که توسط انبیاء تشریح شده تمثال هائی از سیر عبودی آنان است

آری عباداتی که تشریح شده (که بر همه تشریح کنندگان آن بهترین سلام باد) صورتهائی از توجه کمترین از انبیاء بسوی پروردگارشان است، تمثال هائی است که مسیر انبیاء (علیهم السلام) را از هنگام شروع تا ختم مسیر حکایت میکند، سیری که آن حضرات بسوی مقام قرب و زلفی داشتند، همچنانکه آیه: ((لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ))، (برای شما هم در رسول خدا (ص) اقتدائی نیکو بود)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۵۰

نیز باین معنا اشاره دارد، و می‌فهماند آنچه امت اسلام به عنوان عبادت میکند، تمثالی از سیر پیامبرشان است.

و این خود اصلی است که در اخباری که حکمت و اسرار عبادتها را بیان میکند و علت تشریح آنها را شرح می‌دهد، شواهد بسیاری بر آن دیده می‌شود، که متتبع بینا می‌خواهد تا بآن شواهد و قوف و اطلاع یابد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۵۱

آیات ۱۳۰-۱۳۴ بقره

وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (۱۳۰) إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۳۱) وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۳۲) أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (۱۳۳) تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۳۴)

ترجمه آیات

کسی از کیش ابراهیم روگردان است که خود را دچار حماقت کرده فهم خدادادی را از دست داده باشد، با اینکه ما او را در دنیا برگزیدیم و او در آخرت از صالحان است (۱۳۰) آن زمانش را بیاد آر که پروردگارش بوی گفت: اسلام بیاور گفت من تسلیم رب

العالمینم (۱۳۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۵۲

و ابراهیم فرزندان هم باین اسلام سفارش کرده گفت: ای پسران من خدا دین را برای شما برگزید زهار مبادا در حالی بمیرید که اسلام نداشته باشید (۱۳۲) حال شما که از این کیش رو گردانید یا همانست که گفتیم فهم خود را از دست داده اید و یا می‌گوئید ما در آن لحظه که مرگ یعقوب رسیده بود حاضر بودیم اگر این را بگوئید که یعقوب از فرزندانش پرسید: بعد از من چه می

پرستید؟ گفتند معبود تو و پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که معبودی یکتاست می پرستیم در حالی که برای او تسلیم باشیم (۱۳۳) بهر حال آنها امتی بودند و رفتند و هر چه کردند برای خود کردند شما هم هر چه بکنید برای خود می کنید شما از آنچه آنان می کردند بازخواست نخواهید شد (۱۳۴)

روگرداندن از کیش حضرت ابراهیم (ع) از حماقت و سفاهت نفس است

بیان آیات

((و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه)) الخ ، کلمه رغبت وقتی با لفظ ((عن)) متعدی شود، یعنی بگوئیم (من از فلان چیز رغبت دارم) معنای اعراض و نفرت را می دهد (یعنی من از فلان چیز اعراض و نفرت دارم)، و چون با لفظ (فی) متعدی شود، معنای میل و شوق را می دهد، (یعنی من به فلان چیز علاقه و میل دارم).

و کلمه ((سفه)) هم بطور مت عدی می آید، و هم لازم، و بهمین جهت بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((نفسه)) مفعول کلمه ((سفه)) است چون ((سفه)) متعدی است، ولی بعضی دیگر ((سفه)) را لازم گرفته اند، و بهمین جهت گفته اند: کلمه ((نفسه)) تمیز است، نه مفعول، و به هر حال معنای جمله اینست که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس است، و ناشی از تشخیص ندادن اموری است که نافع بحال نفس است، از اموری که مضر بحال آنست، و از این آیه معنای روایت معروف ((ان العقل ما عبد به الرحمن))، (عقل چیزی است که با آن رحمان عبادت شود) استفاده می شود.

مقام اصطفاء و برگزیدگی همان مقام اسلام و تسلیم است

((و لقد اصطفیناه فی الدنیا)) الخ ، کلمه (اصطفاء) به معنای گرفتن چکیده و خالص هر چیز است، بطوریکه بعد از اختلاط آن با چیزهای دیگر از آنها جدا شود، و این کلمه وقتی با مقامات ولایت ملاحظه شود، منطبق بر خلوص عبودیت میشود، و خلاصه اصطفاء در این مقام این است که، بنده در تمامی شئونش به مقتضای مملو کیتش و عبودیتش رفتار کند، یعنی برای پروردگارش تسلیم صرف باشد، و این معنا با همان عمل به دین در جمیع شئون تحقق می یابد، برای اینکه دین چیز دیگری نیست، همان مواد عبودیت در امور دنیا و آخرت است، دین نیز میگوید: بنده باید در تمامی امورش تسلیم رضای خدا باشد، همچنانکه در آیه: ((ان الدین عند الله الاسلام)) نیز دین را همان تسلیم خدا شدن معرفی کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۵۳

پس معلوم شد که مقام اصطفاء عینا همان مقام اسلام است، و شاهد بر آن آیه: ((اذ قال له ربه: اسلم قال: اسلمت لرب العالمین)) است، که از ظاهرش بر می آید ظرف (اذ زمانیکه) متعلق است بجمله ((اصطفیناه)) در نتیجه معنا چنین میشود اصطفاء ابراهیم در زمانی بود که پروردگارش به او گفت: اسلام آور، و او هم برای خدای رب العالمین اسلام آورد پس جمله: ((اذ قال له ربه: اسلم قال: اسلمت لرب العالمین))، بمنزله تفسیری است برای جمله: ((اصطفیناه)) الخ. و در این آیه التفاتی از تکلم بسوی غیبت بکار رفته، برای اینکه در ابتداء فرمود: (ما او را اصطفاء کردیم)، و بعد می فرماید: (چون پروردگارش بدو گفت)، با اینکه جا داشت بفرماید: (و چون بدو گفتیم)، و التفات دیگری از خطاب بسوی غیبت بکار رفته، برای اینکه کلام ابراهیم را اینطور حکایت می کند، که گفت: (من اسلام آوردم برای رب العالمین) با اینکه جا داشت بگوید: (پروردگارا من اسلام آوردم برای تو).

نکته و وجه دو ((التفات)) در دو آیه کریمه

حال ببینیم چه نکته ای باعث این دو التفات شده؟ اما التفات اولی نکته اش اینستکه خواسته است اشاره کند باینکه آنچه پروردگار باو فرموده، سری بوده که پروردگارش با او در میان نهاده، و در مقامی نهاده که مقام خلوت بوده، چون همیشه میانه شنونده و گوینده یک اتصال هست، که وقتی گوینده غایب میشود آن اتصال بهم میخورد، و مخاطب از آن مقامی که داشت در حقیقت بریده میشود و یا به عبارتی در حقیقت میانه او و گوینده، و سخنی که با وی در میان داشت، پرده ای می افتد، و بهمین جهت خدایتعالی وقتی قصه را برای پیامبر اسلام حکایت می کند می فرماید (و چون پروردگارش باو گفت چنین و چنان) تا برساند آنچه

گفته از اسراری بوده که جای گفتگوش مقام انس خلوت است .

و اما نکته التفات دومی ، این است که همان جمله : (و چون پروردگارش به او گفت )، هر چند از یک لطف خاصی حکایت می کند، که مقتضایش آزادی ابراهیم در گفتگو است ، ولیکن از آنجا که ابراهیم (علیه السلام) هر چه باشد بالاخره بنده است ، و طبع بنده ذلت و تواضع است ، لذا ایجاب می کند که خود را در این مقام آزاد و رها نبیند، بلکه در عوض ادب حضور را مراعات کند، چون در غیر اینصورت در حقیقت خود را مختص بمقام قرب ، و متشرف بحظیره انس حساب کرده ، در حالیکه ادب بندگی اقتضاء میکند او در همان حال هم خود را یکی از بندگان ذلیل و مربوط ببیند، و در برابر کسی اظهار ذلت کند، که تمامی عالمیان در برابرش تسلیم هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵۴

پس نباید می گفت : ((اسلمت لک ، من تسلیم توام) بلکه باید می گفت : ((اسلمت لرب العالمین))، (تسلیم آنم که همه عالم مربوط و تسلیم اویند).

معنای اسلام و مراتب و درجات چهارگانه اسلام و ایمان

خوب بحمدالله وجه این دو التفات را فهمیدیم ، حال بینیم کلمه ((اسلمت)) چه معنا دارد؟ اصولاً کلمه ((اسلام)) که باب افعال است ، و کلمه ((تسلیم)) که باب تفعیل است ، و کلمه ((استسلام)) که باب استفعال است ، هر سه یک معنا را می دهند، و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند، و او را از خود دور نسازد، این حالت اسلام و تسلیم و استسلام است ، همچنانکه در قرآن کریم آمده : ((بلی من اسلم وجهه لله))، (آری کسیکه روی دل تسلیم برای خدا کند)، و نیز فرموده : ((انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا))، (من روی دل ، متوجه بسوی آنکس میکنم که آسمانها و زمین را بیافرید توجهی معتدلانه).

و وجه هر چیز عبارت از آنطرف آن چیز است که روبروی تو قرار دارد، ولی بالنسبه به خدای تعالی وجه هر چیز تمامی وجود آنست ، برای اینکه چیزی برای خدا پشت و رو ندارد، پس اسلام انسان برای خدای تعالی وصف رام بودن و پذیرش انسان است ، نسبت به سرنوشتی که از ناحیه خدای سبحان برایش تنظیم می شود، چه سرنوشت تکوینی ، از قدر و قضاء و چه تشریحی از اوامر و نواهی و غیر آن ، و به همین جهت میتوان گفت : مراتب تسلیم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانی و سختی پیش آمدها، مختلف می شود، آنکه در برابر پیش آمدهای ناگوارتر و تکالیف دشوارتر تسلیم می شود، اسلامش قوی تر است ، از اسلام آن کس که در برابر ناگواری ها و تکالیف آسانتری تسلیم می شود، پس بنابراین اسلام دارای مراتبی است .

مرتب اول اسلام : اذعان و باور قلبی بخصوص اجمالی شهادتین

مرتب اول از اسلام پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا است ، به اینکه با زبان ، شهادتین را بگویند، چه اینکه موافق با قلبش هم باشد، و چه نباشد، که در این باره خدای تعالی فرموده : ((قال الاعراب : آمنا، قل : لم تؤمنوا، ولكن قولوا: اءسلمنا، و لما یدخل الایمان فی قلوبکم))، (اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم بگو: هنوز ایمان نیاورده اید، ولكن بگوئید: اسلام آوردیم ، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشده).

در مقابل اسلام باین معنا اولین مراتب ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اذعان و باور قلبی بمضمون اجمالی شهادتین ، که لازمه اش عمل به غالب فروع است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵۵

مرتب دوم : اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی و بدنبال آن انجامعمل صالح

مرتب دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که ، در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت ، یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه ای که از توابع آن است ، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود، و خلاصه کلام این که داشتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضی گناهان ندارد، و خدای تعالی درباره این مرحله از اسلام می فرماید: ((الذین



آمنوا بایاتنا، و كانوا مسلمین))، (آنانکه به آیات ما ایمان آوردند، و مسلمان بودند).

و نیز می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا، ادخلوا فی السلم کافه))، (ای کسانی که ایمان آوردید، همگی داخل در سلم شوید).

پس به حکم این آیه یک مرتبه از اسلام هست که بعد از ایمان پیدا می شود، چون می فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید! داخل در سلم شوید، پس معلوم می شود این اسلام غیر اسلام مرتبه اول است، که قبل از ایمان بود، و آنگاه در مقابل این اسلام مرتبه دوم از ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی درباره اش می فرماید: ((انما المؤمنون، الذین آمنوا بالله و رسوله، ثم لم يرتابوا، و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله، اولئک هم الصادقون))، (مؤمنان تنها آنها هستند که بخدا و رسولش ایمان آورده، و سپس تردید نکردند، و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند، اینها همانها هستند که در دعوی خود صادقند).

و نیز فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا، هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم؟ تؤمنون بالله و رسوله، و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم))، (ای کسانی که ایمان آوردید، آیا می خواهید شما را به تجارتی راهنمایی کنم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟ آن اینست که بخدا و رسولش ایمان آورید، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد کنید).

که در این دو آیه دارندگان ایمان را، باز به داشتن ایمان ارشاد می کند، پس معلوم می شود ایمان دومشان غیر ایمان اول است.

مرتب سوم: رام کردن نفس سرکش و تسلیم وجود انسان در برابر خدا

مرتب سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ایمان است، چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت، و متخلق باخلاق آن شد، خود بخود سایر قوای منافی با آن، از قبیل قوای بهیمی، و سبعی، برای نفس رام و منقاد میشود و سخن کوتاه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۵۶

آن قوایی که متمایل به هوس های دنیائی، و زینت های فانی و ناپایداری می شوند، رام نفس گشته، نفس باسانی می تواند از سرکشی آنها جلوگیری کند، اینجاست که آدمی آنچنان خدا را بندگی می کند، که گوئی او را می بیند، آری او اگر خدا را نمی بیند، باری، این باور و یقین را دارد که خدا او را می بیند، چنین کسی دیگر در باطن و سر خود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد، و یا از قضا و قدر خدا بخشم آید، نمی بیند، و سراپای وجودش تسلیم خدا می شود.

درباره این اسلام است که خدای تعالی می فرماید: ((فلا- و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت، و یسلموا تسلیمًا))، (نه به پروردگارت سوگند ایمان نمی آورند: (یعنی ایمانشان کامل نمی شود) مگر وقتی که هم در اختلافاتی که بینشان پدید می آید تو را حکم کنند، و هم وقتی حکمی راندی در دل هیچگونه ناراحتی از حکم تو احساس نکنند، و به تمام معنا تسلیم شوند).

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد، و آن ایمانی است که آیات: ((قد افلح المؤمنون تا آیه والذین هم عن اللغو معرضون)).

و نیز آیه ((اذ قال له ربه اسلم قال: اسلمت لرب العالمین)) و آیاتی دیگر بآن اشاره می کند، و ای بسا بعضی از مفسرین، که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده اند.

و اخلاق فاضله از رضا و تسلیم و سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا، و زهد به تمام معنا، و تقوی، و حب و بغض به خاطر خدا، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است.

مرتب چهارم از اسلام: مرحله عبودیت و بندگی

مرتب چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است درباره مولای مالکش، یعنی دائما مشغول انجام وظیفه عبودیت است، آنهم بطور شایسته، و

عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است .

همه اینها مربوط بعبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است ، و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیم تر و باز عظیم تر از آنست ، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است ، که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد، نه استقلال ذاتی ، نه صفتی ، نه عملی ، آری ملکیتی که لایق کبریائی خدای جلّت کبریاؤه است این ملکیت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵۷

پس انسان در حالیکه در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست ، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته ، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست ، و غیر خدا هیچ چیزی نه مالک خویش است ، و نه مالک چیز دیگر، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد، پس ربی هم سوای او ندارد، و این معنائی است موهبتی ، و افاضه ای است الهی ، که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد، و ای بسا که جمله ((ربنا و اجعلنا مسلمین لک ، و من ذریتنا امه مسلمه لک ، و ارنا مناسکنا)) الخ اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد، چون ظهور جمله : ((اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین)) الخ ظاهر در این است که امر ((اسلم)) امر تشریفی باشد، نه تکوینی ، و ابراهیم (علیه السلام) دعوت پروردگار خود را اجابت نمود، تا باختر خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از اوامری بوده که در ابتداء کار ابراهیم متوجه او شده پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت میکند چیزی را تقاضا کرده که دیگر باختر خود او نبوده و کسی نمی تواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند.

و یا درخواست ثبات بر امری بوده که باز ثابت بودنش باختر خودش نبوده پس اسلامی که در این آیه درخواست کرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر این مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد، و آن عبارت از این است که این حالت ، تمامی وجود آدمی را فرا بگیرد، که خدایتعالی درباره این مرتبه از ایمان می فرماید: ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ، و لا هم یحزنون ، الذین آمنوا، و کانوا یتقون))، (آگاه باش ، که اولیاء خدا نه خوفی بر آنان هست ، و نه اندوهناک میشوند، کسانی که ایمان آوردند، و از پیش همواره ملازم با تقوی بودند).

چون مؤمنینی که در این آیه ذکر شده اند، باید این یقین را داشته باشند، که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد، و هیچ سببی تءثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا، وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و اندوهناک نمی شود، و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد نمی ترسد، این است معنای اینکه فرمود: (نه خوفی بر آنان هست ، و نه اندوهناک میشوند)، و گرنه معنا ندارد که انسان حالتی پیدا کند که از هیچ چیز نترسد، و هیچ پیشامدی اندوهناکش نسازد، پس این همان ایمان مرتبه چهارم است ، که در قلب کسانی پیدا میشود، که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند، (دقت فرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵۸

معنای عمل صالح و آثار آن

((وانه فی الاخره لمن الصالحین))، کلمه (صلاح) بوجهی بمعنای لیاقت است ، که چه بسا در کلام خدا بعمل انسان منسوب میشود، و از آن جمله می فرماید: ((فلیعمل عملا صالحا))، و چه بسا که بخود انسان منسوب میشود، از آن جمله می فرماید: ((وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم))، (دختران عزب خود را شوهر دهید، و نیز صالحان از غلام و کنیز خود را).

و صلاحیت عمل هر چند در قرآن کریم بیان نشده که چیست ؟ ولیکن آثاری را که برای آن ذکر کرده معنای آنرا روشن میسازد. از جمله آثاریکه برای آن معرفی کرده ، اینستکه عمل صالح آن عملی است که شایستگی برای درگاه خدایتعالی داشته باشد، و در این باره فرموده : ((صبروا ابتغاء وجه ربهم))، (بمنظور بدست آوردن وجه پروردگارشان صبر کردند)، و نیز فرموده : ((و ما تنفقون

الا ابتغاء وجه الله))، (و انفاق نمی کنید مگر بخاطر خدا).

اثر دیگر آن را این دانسته ، که صلاحیت برای ثواب دادن در مقابلش دارد، و در این باره فرموده : ((ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا)) (ثواب خدا بهتر است برای کسی که ایمان آورد و عمل صالح کند).

اثر دیگرش این است که عمل صالح کلمه طیب را بسوی خدا بالا- می برد، که در این باره فرموده : ((الیه یصعد الکلم الطیب ، و العمل الصالح یرفعه))، (کلمه طیب به سوی او صعود می کند، و عمل صالح آنرا در صعود مدد می دهد).

پس از این چند اثری که بعمل صالح نسبت داده ، فهمیده میشود: که صلاح عمل به معنای آمادگی و لیاقت آن برای تلبس به لباس کرامت است ، و در بالا- رفتن کلمه طیب بسوی خدایتعالی مدد و کمک است ، همچنانکه درباره قربانی در حج فرمود: ((ولکن یناله التقوی منکم))، (گوشت و خون قربانی به خدا نمی رسد، ولیکن تقوای شما به او می رسد) و نیز درباره همه اعمال صالحه فرموده : ((کلا- نمد هولاء و هؤلاء من عطاء ربک ، ما کان عطاء ربک محظورا))، (همه شانرا چه آنها و چه اینها را از عطاء پروردگارت مدد میدهیم ، و عطای پروردگار تو جلوگیر ندارد) پس عطای خدایتعالی بمنزله صورت است و صلاح عمل بمنزله ماده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۵۹

معنای صلاح نفس و صلاح ذات و مراد از ((صالحین)) در قرآن

این بود معنای صلاح عمل ، و اما معنای صلاح نفس ، و صلاح ذات ، ببینیم از قرآن درباره آن چه استفاده می کنیم ؟ یکجا می فرماید: ((و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم ، من النبیین ، و الصدیقین ، و الشهداء و الصالحین ، و حسن اولئک رفیقا))، (و کسیکه خدا و رسولش را اطاعت کند، اینچنین اشخاص با آن کسانی محشورند که خدا بر آنان انعام فرمود، از انبیاء، و صدیقین و شهداء و صالحین که نیکو رفقائی هستند).

جای دیگر فرموده : ((و ادخلناهم فی رحمتنا، انهم من الصالحین))، (ما ایشان را در رحمت خود داخل کردیم بدان جهت که از صالحان بودند) و نیز از سلیمان (علیه السلام) حکایت کرده که گفت ((و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین)) (مرا برحمت خودت داخل در بندگان صالحت کن) و در جایی دیگر می فرماید: ((و لوطا آتیناه حکما و علما تا جمله و ادخلناه فی رحمتنا، انه من الصالحین)).

آنچه مسلم است این است که مراد از صالحین در این آیات ، مطلق هر کس که صلاحیت رحمت عامه الهیه ، ورحمت واسعه او را دارد، نیست ، چون صلاحیت این رحمت را تمامی موجودات دارند، دیگر معنا ندارد نامبردگان در این آیات را بداشتن چنین صلاحیتی بستاید.

و نیز مراد، کسانی که صلاحیت رحمت خاص به مؤمنین را دارند، نیست ، چون هر چند بحکم آیه : ((و رحمتی وسعت کل شیء فسا کتبها للذین یتقون))، (رحمت من همه چیز را فراگرفته ، و بزودی همه آنها بکسانی اختصاص می دهم که پرهیزکاری داشتند). رحمت دوم خاص است ، ولیکن صالحان از متقیان خصوصی ترند، زیرا در میانه طائفه مؤمن و متقی افراد انگشت شماری صالحند، پس رحمت خاص متقین نمی تواند آن رحمتی باشد که صالحان شایستگی آنرا دارند، و حتما باید رحمتی مهم تر از آن باشد.

و این هم از قرآن کریم مسلم است ، که بعضی از رحمت ها را خاص بعضی از افراد می داند، و می فرماید: ((یختص برحمته من یشاء))، (خدا رحمت خود را بهر کس بخواهد اختصاص میدهد)،.

و نیز مراد از صالحین مطلق هر کسی که صلاحیت ولایت ، و قرار گرفتن در تحت سرپرستی خدا را دارد، نمی باشد، برای اینکه هر چند این خصیصه از رحمت خاص قبلی خصوصی تر است ، و هر چند صالحان نیز در تحت چنین ولایتی از خدا هستند، و خدا متولی امورشان هست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۶۰

همچنانکه در تفسیر ((اهدنا الصراط المستقیم)) نیز گفتیم ، و بزودی در تفسیر آیه هم خواهیم گفت ، ولیکن این ولایت مختص

بصالحان نیست ، چون در آیه نامبرده انبیاء، و صدیقین ، و شهداء، را هم نام برده ، که با صالحان در آن ولایت شریک هستند.

اثری که مخصوص صالحان است

پس باید دید آن اثری که مخصوص صالحان است ، و هیچکس در آن شرکت ندارد چیست ؟ یک چیز می تواند باشد، و آن داخل کردن صالح در رحمت است که عبارتست از امنیت عمومی از عذاب ، چنانکه هر دو معنا درباره بهشت آمده ، یکجا فرموده : ((فید خلهم ربهم فی رحمته ))، (پروردگارش آنها را داخل در رحمت خود میکند)، یعنی داخل در بهشت میکند.

و جای دیگر فرموده : ((یدعون فیها بكل فاکهه آمین ))، (در بهشت هر میوه را که بخواهند صدا می زنند در حالیکه ایمن هستند). و خواننده عزیز اگر در جمله : ((و ادخلناه فی رحمتنا)). و نیز در ((و کلا جعلنا صالحین)).،

دقت کند، که خدا در این دو مورد عمل را بشخص خودش نسبت می دهد، و می فرماید: (ما او را داخل در رحمت خود می کنیم ( و نمی فرماید: (او داخل در رحمت ما می شود).

و از سوی دیگر این مطلب مسلم را هم در نظر بگیرد، که خدای تعالی همیشه و همه جا اجر و پاداش و شکرگزاری از بنده را در مقابل عمل و سعی بنده قرار داده ، آنوقت می تواند بروشنی بفهمد که صلاح ذاتی ، کرامتی است که ربطی به عمل و سعی و کوشش ، و خلاصه ربطی به خواست و اراده بنده ندارد، و موهبتی نیست که آدمی از راه عمل آنرا بدست آورد، آنوقت معنای آیه : ((لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید))، (آنان در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیش از آنست هم هست).

را خوب می فهمد، و متوجه می شود که جمله ((لهم ما یشاؤون فیها)) آن پاداش هائی است که هر کس می تواند از راه عمل بدست آورد، و جمله ((و لدینا مزید))، آن موهبت هائی است که از راه عمل نصیب کسی نمی شود، بلکه در برابر صلاح ذاتی اشخاص است ، که انشاءالله تعالی در تفسیر سوره (ق) توضیحش خواهد آمد.

از سوی دیگر اگر خواننده عزیز در این نکته هم دقت کند، که ابراهیم چه حال و چه مقامی داشت ؟ پیغمبری بود مرسل ، یکی از پیغمبران اولوالعزم ، و نیز دارای مقام امامت ، و مقتدای عده ای از انبیاء و مرسلین ، و به نص ((و کلا- جعلنا صالحین)). که ظهورش در صلاح دنیائی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۶۱

از صالحان بود، و با اینکه انبیائی پائین تر از وی به حکم همین آیه از صالحان بودند، مع ذلک او از خدا میخواهد که به صالحان قبل از خود ملحق شود، معلوم می شود که قبل از او صالحانی بوده اند که او پیوستن به ایشان را درخواست می کند، و خدا درخواستش را اجابت میکند و در چند جا از کلامش او را در آخرت ملحق بایشان می کند، یکجا می فرماید: ((و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین ))، (او در آخرت از صالحان خواهد بود).

جای دیگر می فرماید: ((و آتیناه اجره فی الدنیا، و انه فی الاخره لمن الصالحین ))، (ما پاداش او را در دنیا دادیم ، و در آخرت از صالحان خواهد بود).

و در جای سوم می فرماید: ((و آتیناه فی الدنیا حسنه ، و انه فی الاخره لمن الصالحین ))، (ما در دنیا حسنه ای به او دادیم ، و او در آخرت از صالحان خواهد بود).

صلاح ذاتی دارای مراتبی است و رسول الله (ص) آل او دارای بالاترین مراتب آنند

اگر خواننده عزیز در آنچه گفتیم دقت کند، بسادگی می تواند بفهمد که صلاح دارای مراتبی است ، که بعضی مافوق بعض دیگر است ، و آنوقت اگر از روایتی بشنود که ابراهیم (علیه السلام) از خدا می خواسته به محمد و آل او (علیهم السلام) ملحقش کند، دیگر هیچ استبعاد نمی کند، مخصوصا وقتی می بیند که آیات در مقام بیان اجابت دعای او، می فرماید: که او در آخرت ملحق به صالحان می شود، و رسول خدا (ص) هم این مقام را برای خود ادعا می کند، و قرآن کریم هم می فرماید: ((ان ولی الله الذی نزل الکتاب ، و هو یتولی الصالحین ))، (همانا سرپرست من خدائی است که کتاب را بحق نازل کرد، و هم سرپرستی صالحان را دارد).

چون ظاهر این آیه است که رسول خدا (ص) ادعای ولایت برای خود می‌کند، پس از ظاهرش بر می‌آید که رسول خدا (ص) همان کسی است که دارنده صلاح مورد آیه است، و ابراهیم (علیه السلام) از خدا درخواست می‌کند به درجه صالحانی برسد که صلاحشان در مرتبه‌ای بالاتر از صلاح خود او است، پس منظورش همان جناب است.

((و وصی بها ابراهیم بنیه)) الخ، یعنی ابراهیم فرزندان خود را به (ملت و کیش) سفارش کرد.

((فلا تموتن)) الخ، نهی از مردن، با اینکه مردن بدست خود آدمی نیست، و تکلیف باید به امر اختیاری متوجه بشود، از این باب است، که برگشت این امر غیر اختیاری با اختیار است، چون تق دیر کلام چنین است (از این معنا حذر کنید، که مرگ شما را دریابد، در حالی که بحال اسلام نباشید)، یعنی همواره ملازم با اسلام باشید، تا مرگتان در حال اسلامتان واقع شود، و این آیه شریفه باین معنا اشاره دارد، که ملت و دین، همان دین اسلام است، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((ان الدین عندالله الاسلام))، دین، (نزد خدا اسلام است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۲

((واله آباءنک ابراهیم و اسمعیل و اسحق))، در این آیه کلمه (ءب پدر) بر جد و عمو و پدر واقعی اطلاق شده، با این که غیر از تغلیب مجوز دیگری ندارد.

و این خود برای بحث آینده که آزر مشرک، پدر واقعی ابراهیم نبوده، دلیل محکمی است، که انشاءالله بحثش خواهد آمد.

((الها واحدا)) الخ، در جمله قبل، بطور مفصل فرمود: (معبود پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق)، و در جمله مورد بحث دوباره، ولی خیلی کوتاه، فرمود: (معبود یگانه)، تا توهمی را که ممکن بود از عبارت مفصل قبلی به ذهن برسد، (که لابد غیر از معبود پدران ابراهیم معبودهای دیگری نیز هست) دفع کند.

((و نحن له مسلمون)) این جمله بیانی است برای عبادتی که در جمله: (بعد از من چه چیز را عبادت میکنید) از آن سؤال شده بود، و میرساند آن عبادت که فرزندان در پاسخ پدر گفتند، عبادت بهر قسم که پیش آید نیست، بلکه عبادت بر طریقه اسلام است.

و در این پرسش و پاسخ رویهمرفته این معنا به چشم می‌خورد: که دین ابراهیم اسلام بوده، و دینی هم که فرزندان وی، یعنی اسحاق و یعقوب و اسماعیل و نواده‌های یعقوب، یعنی بنی اسرائیل و نواده‌های اسماعیل یعنی بنی اسماعیل خواهند داشت، اسلام است، و لا غیر، چه اسلام آن دینی است که ابراهیم از ناحیه پروردگارش آورده، و در ترک آن دین، و دعوت به غیر آن، احدی را دلیل و حجتی نیست.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در کافی از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نسبت ایمان به اسلام، نسبت کعبه است به حرم، ممکن است کسی در حرم (که زمینی به مساحت ۱۴۰۷/۴۸۹ کیلومتر مربع است) بوده باشد، ولی در کعبه نباشد، ولی ممکن نیست کسی در کعبه (که تقریباً وسط این سرزمین است) باشد، و در حرم نباشد (پس کسی هم که ایمان دارد، حتماً مسلمان نیز هست، ولی چنان نیست که کسیکه مسلمان باشد، حتماً ایمان هم داشته باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۳

چند روایت در بیان اسلام و ایمان

و در همان کتاب باز از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده، که فرمود: (اسلام آنست که بزبان شهادت دهی: که معبودی جز خدا نیست، و اینکه نبوت و رسالت رسول خدا (ص) را تصدیق داری)، با همین دو شهادت است که خونها محفوظ میشود، و زن دهی و زن خواهی و نیز ارث جریان مییابد، و تشکیل جامعه اسلامی هم بر طبق همین ظاهر است، و اما ایمان به خدا عبارتست از هدایت یافتن، و ثبوت آثار اسلام در قلب.

مؤلف: بر طبق این مضمون روایات دیگری نیز هست، و این روایات بر همان بیان قبلی درباره مرتبه اول اسلام و ایمان دلالت

میکند.

و نیز در همان کتاب از برقی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اسلام عبارت است از تسلیم، و تسلیم عبارتست از یقین.

و نیز در همان کتاب از کاهل از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده، که فرمود: اگر مردمی خدای را به یگانگی و بدون شریک پرستند، و نماز را بپای دارند، و زکات را بدهند، و حج خانه خدا کنند، و روزه رمضان را بگیرند، ولی به یکی از کارهای خدا و یا رسول او اعتراض کنند، و بگویند چرا برخلاف این نکردند، با همین اعتراض مشرک میشوند، هر چند بزبان هم نیاورند، و تنها در دل بگویند، (تا آخر حدیث).

مؤلف: این دو حدیث به مرتبه سوم از اسلام و ایمان اشاره دارند.

و در بحارالانوار از ارشاد دیلمی، یکی از احادیث معراج را با دو سند آورده، که از جمله مطالب آن این است که خدای سبحان برسول خدا (ص) فرمود: ای احمد (ص)! هیچ میدانی کدام زندگی گواراتر، و کدام حیات جاودانه تر است؟ عرضه داشت: پروردگارا، نه، فرمود: اما عیش گوارا، آن عیشی است که صاحبش از ذکر و یاد من سست نشود، و نعمت مرا فراموش نکند، و جاهل به حق من نشود، شب و روز رضای مرا طلب کند.

و اما حیات جاودان، آن حیاتی است که یکسره و همه دقائقش به نفع صاحبش تمام شود، و آنچنان در بهره گیری از آن حریص باشد، که دنیا در نظرش خوار گردد، و کوچک شود، و در مقابل، آخرت در نظرش عظیم شود، و خواست مرا بر خواست خودش مقدم بدارد، و همواره در پی بدست آوردن رضای من باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۴

حق نعمتم را عظیم شمرد، رفتاری را که با او کردم بیاد آورد، شب و روز در برابر هر کار زشت و گناه مراقب من باشد، قلب خویش را از آنچه ناخوشایند من است پاک کند، شیطان و وساوس او را دشمن بدارد، و ابلیس را بر قلب خود مسلط نسازد، و در آن راه ندهد.

که اگر چنین کند، محبتی در دلش می افکنم که فکر و ذکرش، و فراغ و اشتغالش، و هم و غمش، و گفتگوش همه از نعمت های من شود، آن نعمت ها که به سایر اهل محبتم دادم، و در نتیجه چشم و گوش دلش را باز کنم، تا دیگر با قلب خود بشنود، و با قلب ببیند، و به جلال و عظمت نظر کند، و دنیا را بر او تنگ کنم، و آنچه لذت دنیائی است از نظرش بیندازم، تا حدی که آنرا دشمن بدارد.

و همانطور که چوپان گله را از ورطه های هلاکت دور می کند من او را از دنیا و آنچه در آنست دور می کنم، آنوقت است که از مردم می گریزد، آنهم چه گریزی؟ و در آخر از دار فنا به دار بقاء، و از دار شیطان به دار رحمان منتقل میشود.

ای احمد! من او را بزبور هیبت و عظمت می آریم، این است آن عیش گوارا و آن حیات جاودان، و این مقام خاص دارندگان رضا است، پس هر کس بر وفق رضای من عمل کند، مداومت و ملازمت بر سه چیز را باو بدهم، اول آنکه با شکری آشنایش می کنم، که دیگر (مانند شکر دیگران) آمیخته با جهل نباشد، و قلبش را آنچنان از یاد خودم پر کنم، که دیگر جائی برای نسیان در آن نباشد و آنچنان از محبت خودم پر کنم، که دیگر جائی برای محبت مخلوقها در آن نماند.

آنوقت است که وقتی به من محبت میورزد، به او محبت میورزم، و چشم دلش را بسوی جلالم باز می کنم، و دیگر هیچ سری از اسرار خلقم را از او مخفی نمی دارم و در تاریکیهای شب و روشنائی روز با او راز میگویم، آنچنان که دیگر مجالی برای سخن گفتن با مخلوقین و نشست و برخاست با آنان برایش نماند، سخن خود و ملائکه ام را بگوشش می شنویم، و با آن اسرار که از خلق خود پوشانده ام آشنایش سازم.

جامه حیا بر تنش بپوشانم، آنچنان که تمامی خلائق از او شرم بدارند، و چون در زمین راه می رود، آمرزیده برود، ظرفیت و



بصیرت قلبش را بسیار کنم، و هیچ چیز از بهشت و آتش را از او مخفی ندارم، و او را با آن دلهره‌ها و شدائد که مردم در قیامت گرفتارش آیند، و با آن حساب سختی که از توانگران و فقراء و علماء و جهال می کشم، آشنایش می سازم، وقتی او را در قبر می خوابانند، نکیر و منکر را بر او نازل کنم، تا با زجوئیش کنند، در حالیکه هیچ اندوهی از مردن، و هیچ ظلمتی از قبر و لحد، و هیچ همی از هول مطلع نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۵

آنگاه میزانی برایش نصب کنم، و نامه ای برایش بگشایم، و نامه اش را بدست راستش بدهم، او را در حالیکه باز، و روشن است، بخواند و آنگاه بین خودم و او مترجمی نگذارم، این صفات دوستداران است. ای احمد! هم خود را، هم واحد کن، و زبانت را زبانی واحد، و بدنت را بدنی زنده ساز، که تا ابد غافل نماند، چه هر کس از من غافل شود، من در امر او بی اعتنا شوم، دیگر باکی ندارم که در کدام وادی هلاک شود.

روایتی از بحارالانوار و سخن درباره نکاتی که از آیات و روایات راجع به مراتب ایمان و اسلام بدست می آید و نیز در بحارالانوار از کافی، و معانی الاخبار، و نوادر راوندی، با چند سند مختلف از امام صادق و امام کاظم (علیه السلام)، روایتی آورده که ما عبارت کافی را در اینجا نقل می کنیم، و آن این است که رسول خدا به حارثه بن مالک بن نعمان انصاری برخورد کرد و از وی پرسید: حالت چطور است ای حارثه؟ عرضه داشت: یا رسول الله (ص) مؤمنی هستم حقیقی، حضرت فرمود: برای هر چیزی حقیقی و نشانه ایست، نشانه اینکه ایمانت حقیقی است چیست؟ عرضه داشت یا رسول الله (ص)! دلم از دنیا کنده شده، و در نتیجه شبها بخواب نمی روم، و روزهای گرم را روزه میدارم، و گوئی بعرش پروردگارم نظر می کنم که برای حساب افزاشته شده، و گوئی به اهل بهشت می نگرم، که در بهشت زیارت یکدیگر می روند، و گوئی ناله های اهل دوزخ را می شنوم، حضرت فرمود: بنده ای است که خدا قلبش را روشن ساخته، (و سپس رو کرد بحارثه و فرمود): دیده ات باز شده، قدرش را بدان، و بر آن ثابت قدم باش.

مؤلف: این دو روایت پیرامون مرتبه چهارم از اسلام و ایمان سخن میگویند و در خصوصیات معنای آندو، روایاتی بسیار و متفرق هست، که مقداری از آنها را در طی این کتاب ایراد می کنیم انشاءالله تعالی.

آیات مورد بحث هم به بیانی که می آید این روایات را تاءید می کند، این نکته را هم باید دانست که در مقابل هر مرتبه از مراتب ایمان و اسلام، مرتبه ای از کفر و شرک قرار دارد، این نیز معلوم است که هر قدر معنای اسلام و ایمان دقیق تر و راهش باریک تر شود، نجات از شرک و کفری که در مقابل آنست دشوارتر میشود.

این نیز واضح است که هیچ مرتبه ای از مراتب پائین اسلام و ایمان، با کفر و شرک در مرتبه بالاتر و ظهور آثار آندو منافات ندارد (مثلا کسیکه در حداقل از اسلام و ایمان است، ممکن است ریای در عبادت از او سر بزند، و چنان نیست که اگر ریاکاری نمود بگوئیم: اصلا مسلمان نیست مترجم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۶

و این دو نکته خود دو اصل اساسی است، که فروعاتی بر آن مترتب می شود، مثلا یکی از فروعاتش این است که ممکن است در یک مورد معین باطن آیات قرآنی با آن مورد منطبق بشود، ولی ظواهر آن منطبق نگردد این اجمال مطلب است، که باید آنرا در نظر داشته باشی تا آنکه انشاءالله به تفصیلش بررسی.

و در تفسیر قمی، در ذیل جمله: ((ولد ینا مزید))، فرموده اند: منظور از آن مزید نظر کردن به رحمت خدا است. و در تف سیر مجمع البیان از رسول خدا (ص) روایت آورده، که فرمود: خدایتعالی میفرماید: من برای بندگان صالحم چیزها تهیه کرده ام، که نه چشمی آنرا دیده و نه گوش شنیده، و نه به قلب بشری خطور کرده است.

مؤلف: معنای این دو روایت با بیانیکه برای معنای صلاح کردیم روشن میشود (و خدا رهنمون است). و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله: ((ام کنتم شهداء اذ حضر یعقوب الموت)) الخ، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده، که

فرمود: (این آیه درباره قائم (علیه السلام)، صادق است).

مؤلف: در تفسیر صافی، در ذیل همین گفتار، گفته: شاید مراد امام باقر (علیه السلام) این باشد که آیه درباره ائمه از آل محمد (ص) باشد، چون هر قائمی از ایشان در هنگام مرگ، به قائم بعد از خود، و به همه فرزندان این سفارش میکرد، و آنان هم همین پاسخ را میدادند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۷

آیات ۱۳۵-۱۴۱ بقره

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۳۵) قُولُوا ءَأَمَنَّ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (۱۳۶) فَإِنِ ءَأَمَّنُوا بِمِثْلِ مَا ءَأَمَّنتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۱۳۷) صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عِبْدُونَ (۱۳۸) قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مَخْلُوعُونَ (۱۳۹) أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَدَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ غَمًّا تَعْمَلُونَ (۱۴۰) تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۴۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۶۸

ترجمه آیات

یهودیان گفتند یهودی شوید تا راه یافته باشید و نصاری گفتند نصاری شوید تا راه یافته شوید بگو بلکه ملت ابراهیم را پیروی می کنم که دینی میانه است و خود او هم از مشرکین نبود (۱۳۵) بگوئید به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسی و عیسی دادند و به آنچه انبیاء از ناحیه پروردگارشان داده شدند، و خلاصه به همه اینها ایمان داریم و میانه این پیغمبر و آن پیغمبر فرق نمی گذاریم و ما در برابر خدا تسلیم هستیم (۱۳۶) اگر ایمان آورند به مثل آنچه شما بدان ایمان آوردید که راه را یافته اند و اگر اعراض کردند پس بدانید که مردمی هستند گرفتار تعصب و دشمنی و بزودی خدا شر آنان را از شما می گرداند و او شنوا و دانا است (۱۳۷) بگوئید ما رنگ خدائی بخود می گیریم و چه رنگی بهتر از رنگ خداست و ما تنها او را عبادت میکنیم (۱۳۸) بگو آیا با ما درباره خدا بگو مگو میکنید که پروردگار ما و شما هر دو است؟ و با اینکه اعمال شما برای خودتان و اعمال ما برای خودمان است و ما در عمل برای او خالصیم (۱۳۹) و یا می گوئید ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط یهودی و یا نصرانی بودند؟ اگر این را بهانه کرده بودند در پاسخشان بگو آیا شما داناترید و یا خدا؟، و چه کسی ستمگرتر است از کسی که شهادتی را که از ناحیه خدا نزد خود دارد کتمان کند و خدا از آنچه میکنید غافل نیست (۱۴۰) بهر حال آنها امتی بودند و رفتند هر چه کردند برای خود کردند و شما هم هر چه کردید برای خود می کنید و شما از آنچه آنها کردند باز خواست نمی شوید (۱۴۱)

دین حق یکی و آن هم اسلام بوده

بیان آیات

((و قالوا کونوا هودا او نصاری تهتدوا)) الخ، خدای تعالی بعد از آنکه بیان کرد: که دین حق که اولاد ابراهیم از اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان وی بر آن دین بودند اسلام بود، و خود ابراهیم هم آنرا دین حنیف خود داشت، اینک در این آیه نتیجه می گیرد که اختلاف و انشعاب هائی که در بشر پیدا شده، دسته ای خود را یهودی، و دسته ای دیگر مسیحی خواندند، همه ساخته های هوی و هوس خود بشر است، و بازیگریهائی است که خود در دین ابراهیم کرده اند، و دشمنی هائی که با هم داشتند به حساب خدا و دین او گذاشتند.

و در نتیجه طائفه‌های مختلف و احزابی دینی و متفرق گشتند، و رنگ هوی و هوسها و اغراض و مطامع خود را بدین خدای سبحان یعنی دین توحید زدند، با اینکه دین بطور کلی یکی بود، همچنانکه معبودی که به وسیله دین عبادت می‌شود یکی است، و آن دین ابراهیم است، و باید مسلمین به آن دین تمسک جویند، و شقاق و اختلاف اهل کتاب را پیروی ننموده، آن را برای خود اهل کتاب بگذارند.

علت دسته بندی های دینی و پیدایش انحرافات مذهبی

توضیح اینکه یکی از آثار طبیعی بودن زندگی زمینی و دنیوی، این است که این زندگی در عین اینکه یکسره است، و استمرار دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۶۹

دگرگونگی و تحول هم دارد، مانند خود طبیعت، که بمنزله ماده است برای زندگی، و لازمه این تحول آنست که رسوم و آداب و شعائر قومی که میانه طوائف ملل و شعبات آن هست نیز دگرگونه شود، و ای بسا این دگرگونگی رسوم، باعث شود که مراسم دینی هم منحرف و دگرگون شود، و ای بسا این نیز موجب شود که چیزهایی داخل در دین گردد، که جزء دین نبوده، و یا چیزهایی از دین بیرون شود، که جزء دین بوده، و ای بسا پاره ای اغراض دنیوی جای اغراض دینی و الهی را بگیرد، (و بلا و آفت دین هم همین است).

و اینجاست که دین رنگ قومیت بخود گرفته، و به سوی هدفی غیر هدف اصلیش دعوت می‌کند، و مردم را به غیر ادب حقیقیش مؤدب می‌سازد، تا آنجا که رفته رفته کاری که در دین منکر بود معروف و جزء دین بشود، و مردم نسبت به آن تعصب بخرج دهند، چون بر طبق هوسها و شهواتشان است، و به عکس کاری که معروف و جزء دین بود منکر و زشت شود، و کسی از آن حمایت نکند، و هیچ حافظ و نگهبانی نداشته باشد، و سرانجام کار بجائی برسد، که امروز به چشم خود می‌بینیم، که چگونه ... و سخن کوتاه این که جمله: ((و قالوا کونوا هودا او نصاری)) اجمال این تفصیل است که ((و قالت الیهود کونوا هودا تهتدوا، و قالت النصاری کونوا نصاری تهتدوا))، یعنی یهود گفتند. بیائید همه یهودی شوید، تا هدایت یابید، نصاری هم گفتند: بیائید مسیحی شوید، تا همه راه یابید، و منشاء این اختلاف دشمنی با یکدیگرشان بود.

((قل بل مله ابراهیم حنیفا، و ما کان من المشرکین)) این آیه جواب همان گفتار یهود و نصاری است، می‌فرماید: بگو بلکه ملت ابراهیم را پیروی می‌کنیم، که فطری است، و ملت واحده ایست که تمامی انبیاء شما از ابراهیم گرفته تا بعد از او همه بر آن ملت بودند، و صاحب این ملت یعنی ابراهیم از مشرکین نبود، و اگر در ملت او این انشعابها و ضمیمه‌هاییکه اهل بدعت منضم بآن کردند و این اختلافها را راه انداختند، می‌بود، ابراهیم هم مشرک بود، چون چیزی که جزء دین خدا نیست هرگز بسوی خدای سبحان دعوت نمی‌کند، بلکه بسوی غیر خدا میخواند، و این همان شرک است، در حالیکه ملت ابراهیم دین توحیدیست که در آن هیچ حکمی و عقیده‌ای که از غیر خدا باشد، وجود ندارد.

((قولوا آمنا باللّه و ما انزل الینا)) الخ، بعد از آنکه دعوت یهود و نصاری بسوی پیروی مذهب خود را حکایت کرد، اینک آنچه نزد خدا حق است (خدائی که جز حق نمی‌گوید) ذکر نموده، و آن عبارتست از شهادت بر ایمان به خدا و ایمان به آنچه نزد انبیاء است، بدون اینکه فرقی میانه انبیاء بگذارند، و آن همانا اسلام است و اگر از میانه همه احکامیکه بر پیغمبران نازل شده یک حکم را بیرون کشید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۷۰

و جلوترش ذکر کرد، و آن مسئله ایمان به خدا بود که فرمود: (بگوئید به خدا ایمان میاوریم، و به همه احکامیکه بر ما نازل شده)، بدان جهت بود که خصوص ایمان به خدا فطری بشر بود، که دیگر احتیاج به معجزات انبیاء نداشت.

بعد از ایمان به خدای سبحان، ایمان (به آنچه بر ما نازل شده) را ذکر کرد، و منظور از آن قرآن و یا معارف قرآنی است، و سپس آنچه را که بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب نازل شده، و بعد از آن، آنچه بر موسی و عیسی نازل شده ذکر کرد، و اگر

موسی و عیسی را از سایر انبیاء جدا کرد و آنچه را بر آندو نازل شده بخصوص ذکر کرد، بدان جهت بود که در آیه شریفه روی سخن با یهود و نصاری بود، و آنها مردم را تنها بسوی آنچه بر موسی و عیسی نازل شده دعوت می کردند. و در آخر آنچه بر سایر انبیاء نازل شده نام برد، تا شهادت نامبرده شامل همه انبیاء بشود، و در نتیجه معنای ((لا نفرق بین احد منهم)). (بین احدی از انبیاء فرق نمی گذاریم)، روشن تر گردد.

وجه اختلاف تعابیر در آیه شریفه

در این آیه شریفه تعابیر مختلف شده، از آنچه نزد ما و نزد ابراهیم و اسحاق و یعقوب بود، به عبارت (انزال) تعبیر کرد، و از آنچه نزد موسی و عیسی و انبیاء دیگر است، به (ایتاء)، یعنی دادن، تعبیر فرمود.

و شاید وجهش این باشد: که هر چند تعبیر اصلی که همه جا باید آن تعبیر بیاید، همان (ایتاء) و دادن کتاب و دین است، همچنانکه در سوره انعام بعد از ذکر ابراهیم و انبیاء بعد و قبلش فرمود: ((اولئك الذين آتيناهم الكتاب، والحكم، و النبوة))، (اینها بودند که ما کتاب و حکم و نبوتشان دادیم) (لکن از آنجائیکه لفظ (دادن) صریح در وحی و انزال نبود، و به همین جهت شامل حکمت لقمان هم میشد، همچنانکه فرمود: ((و لقد آتينا لقمان الحكمة))، (ما به لقمان هم حکمت دادیم)، و نیز فرمود: ((و لقد آتينا بنی اسرائیل الكتاب و الحكم و النبوة))، (ما به بنی اسرائیل هم کتاب و حکمت و نبوت دادیم).

و نیز از آنجائیکه هم یهودیان و هم مسیحیان ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط را از اهل ملت خود می شمردند، یهودیان آن حضرات را یهودی و مسیحیان، مسیحی می پنداشتند و معتقد بودند که ملت و کیش حق از نصرانیت و یهودیت همان ملت و کیشی است که به موسی و عیسی دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۷۱:

لذا اگر در آیه مورد بحث می فرمود: ((و ما اوتی ابراهیم و اسمعیل)) الخ دلالت صریح نمیداشت بر اینکه نامبردگان شخصا صاحب ملت و وحی بودند، و احتمال داده میشد که آنچه به آن دو بزرگوار و به اسحاق و یعقوب داده شده، همانها بوده که به موسی و عیسی (علیهما السلام) داده اند، و آنان تابع اینان بوده اند همچنانکه بخاطر همین تبعیت، (دادن) را به بنی اسرائیل هم نسبت داد، و لذا برای دفع این توهم، در خصوص ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب، لفظ (انزال) را آورد، تا بفهماند به آن حضرات نیز وحی میشده، و اما انبیاء قبل از ابراهیم، چون یهود و نصاری درباره آنان حرفی نداشتند، و توهم نامبرده را درباره آنها نمی کردند، لذا درباره آنها تعبیر به (دادن) کرد، و فرمود: ((و ما اوتی النبیون)). مراد از ((اسباط))

((و الاسباط)) الخ، کلمه اسباط جمع سبط (نواده) است، و در بنی اسرائیل معنای قبیله در بنی اسرائیل را میدهد، و سبط مانند قبیله به معنای جماعتی است که در یک پدر مشترک باشند، و همه به او منتهی گردند، و سبطهای بنی اسرائیل دوازده تیره و امت بودند، که هر تیره از آنان به یکی از دوازده فرزند یعقوب منتهی میشدند و از هر یک از آن دوازده فرزند، امتی پدید آمده بود. حال اگر مراد به اسباط همان امتهای و اقوام باشد، در اینصورت اینکه نسبت نازل کردن کتاب را به همه آنان داده، از این جهت بوده که همه آن دوازده تیره مشتمل بر پیغمبرانی بوده، و اگر مراد به اسباط اشخاصی از انبیاء باشد که به ایشان وحی میشده، در اینصورت باز منظور برادران یوسف نیستند، چون ایشان انبیاء نبودند، و نظیر این آیه شریفه آیه ((و اوحینا الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و عیسی)) است که در آن نیز وحی را به اسباط نسبت داده است.

((فان آمنوا بمثل ما آمنتتم به، فقد اهتدوا)) الخ، آوردن کلمه (مثل) با اینکه اصل معنا ((فان آمنوا بما آمنتتم به))، (پس اگر ایمان آورند به آنچه شما بدان ایمان آورده اید) است، به این منظور بوده که با آوردن آن شاهرگ دشمنی و جدال را زده باشد، چون اگر می فرمود: ((آمنوا بما آما به))، (ایمان آورید بهمان دینی که ما بدان ایمان آوردیم) ممکن بود در پاسخ بگویند (نه، ما تنها بآنچه بر خودمان نازل شده ایمان می آوریم، و بغیر آن کافریم، همچنانکه همین پاسخ را دادند).

ولی اگر بجای آن بفرماید. که همینطور هم فرمود: (ما به دینی ایمان آوردیم که مشتمل نیست جز بر حق، و در آن غیر از حق چیزی نیست، پس شما هم به دینی مثل آن ایمان بیاورید که غیر از حق چیزی در آن نباشد) در اینصورت خصم دیگر بهانه‌ای ندارد که جدال کند، و جز پذیرفتن چاره‌ای ندارد، چون آنچه خود او دارد حق خالص نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۷۲:

((فی شقاق)) این کلمه بمعنای نفاق، و نزاع، و مشاجره، و جدائی، و باصطلاح فارسی قهر کردن می‌آید. ((فسیکفیکهم الله)) این جمله وعده‌ای است از خدای عزیز به رسول گرامیش که بزودی او را یاری خواهد کرد، همچنانکه باین وعده وفا کرد، و اگر بخواهد این وعده را درباره امت اسلام نیز وفا می‌کند، انشاءالله تعالی، این را هم خاطر نشان کنم که آیه شریفه مورد بحث، در میانه دو آیه قبل و بعدش بمنزله جمله معترضه است.

((صبغه الله، و من احسن من الله صبغه؟)) کلمه (صبغه) از ماده (ص - ب - غ) است، و نوعیت را افاده می‌کند، یعنی می‌فهماند این ایمان که گفتگوش می‌کردیم، یک نوع رنگ خدائی است، که ما بخود گرفته ایم، و این بهترین رنگ است، نه رنگ یهودیت و نصرانیت، که در دین خدا تفرقه انداخته، آنرا آنطور که خدا دستور داده پیا نداشته است.

((و نحن له عابدون)) این جمله کار حال را می‌کند، در عین حال بمنزله بیانی است برای ((صبغه الله و من احسن))، و معنایش این است که (در حالیکه ما تنها او را عبادت می‌کنیم، و چه رنگی بهتر از این؟ که رنگش بهتر از رنگ ما باشد).

((قل ائتاجو ننا فی الله)) الخ، این جمله محاجه و بگومگوی اهل کتابرا انکار نموده، نابجا می‌خواند، و دلیل لغو و باطل و نابجا بودنش را اینطور بیان کرده، که: ((و هو ربنا و ربکم، و لنا اعمالنا، و لکم اعمالکم، و نحن له مخلصون)).

سه چیز که می‌تواند علت بگومگوهای بین دو نفر باشد و تطبیق آن بر مسئله مورد بحث توضیح اینکه بگومگو کردن دو نفر که هر یک تابع متبوعی هستند، و مخاصمه شان در اینکه کدام متبوع بهتر است ال- و لا یبد بخاطر یکی از سه جهت است یا برای آنست که این یکی، متبوع خود را از متبوع دیگری بهتر معرفی نموده، و ثابت کند که از متبوع او بالاتر است، نظیر بگومگویی که ممکن است میانه یک مسلمان و یک بت پرست در بگیرد، این بگوید بت من بهتر است، او بگوید خدای من افضل است.

و یا بخاطر این است که هر چند متبوع هر دو یکی است، اما این می‌خواهد بگوید: من اختصاص بیشتری با او دارم، و این دیگری دعوی او را باطل کند، و بگوید: من اختصاص بیشتری دارم، نه تو.

و یا بخاطر این است که یکی از این دو نفر صفات و رفتاری دارد، که با داشتن آنها صحیح نیست خود را به آن متبوع منتسب کند، چون داشتن تابعی با آن رفتار و آن خصال مایه ننگ و آبروریزی متبوع است، و یا بکلی متبوع را از لیاقت متبوع بودن ساقط می‌کند، یا محذور دیگری از این قبیل پیش می‌آورد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۷۳:

رد یهود و نصاری از سه جهت

پس علت بگومگویی میانه دو نفر تابع، یکی از این سه علت است: حال بینیم اهل کتاب به کدام یک از این جهات، با مسلمانان بگومگو می‌کردند، اگر بخواهند بگویند: متبوع و خدای ما بهتر از خدای شما است، که خدای مسلمانان همان خدای اهل کتابست، و اگر بخواهند بگویند: ما اهل کتاب اختصاص و تقرب بیشتری بخدا داریم، که مسلمانان خدا را با خلوص بیشتری می‌پرستند، و اگر بخواهند بگویند: رفتار شما برای خدا باعث ننگ است، که قضیه درست به عکس است پس محاجه اهل کتاب با مسلمانان هیچ وجه صحیحی ندارد، و لذا در آیه مورد بحث نخست محاجه آنرا انکار می‌کند، و سپس جهات ثلاثه را یکی یکی رد می‌کند.

((ام تقولون : ان ابراهیم - تا جمله - كانوا هودا او نصاری)) این جمله رد جهت اولی است که هر طائفه ای می گفتند ابراهیم و بقیه انبیاء نامبرده در آیه از ما است و لازمه این حرف این است که آن حضرات نیز یهودی یا نصرانی باشند، بلکه از لازمه گذشته صریح در آنست ، همچنانکه از آیه : ((یا اهل الكتاب لم تحاجون فی ابراهیم ؟ و ما انزلت التوریه و الانجیل الا من بعده ، افلا تعقلون)) ، (ای اهل کتاب : چرا بر سر ابراهیم با یکدیگر بگومگو می کنید؟ یا اینکه تورات و انجیل بعد از او نازل شدند، آیا باز هم نمیخواهید بفهمید) استفاده میشود که صریحا هر یک ابراهیم را از خود میدانسته اند.

((قل ءانتم اعلم ام الله))؟ الخ بگو آیا شما بهتر میدانید یا خدا؟ با اینکه خدا در این کتاب به ما و شما خبر داد: که موسی و عیسی و انجیل و توراتشان بعد از ابراهیم و انبیاء نامبرده دیگر بودند؟.

((و من اظلم ممن کتم شهاده عنده من الله)) الخ و کیست ستمکارتر از آنکس که با اینکه شهادتی از خدا را تحمل کرد، کتمان کند، یعنی با اینکه خدا بوی خبر داد: که تشریح دین یهود و دین نصرانیت بعد از ابراهیم ، و آن دیگران بود باز هم آن را کتمان کند، پس شهادتی که در آیه آمده شهادت تحمل است نه شهادت اداء.

ممکن هم هست معنا این باشد: که (شهادت خدا را بر اینکه نامبردگان قبل از تورات و انجیل بودند کتمان کند) که در اینصورت شهادت به معنای اداء خواهد بود، ولی معنای اول درست است .

((تلك امة قد خلت)) یعنی اصلا دعوا بر سر اینکه فلان شخص از چه طائفه ای بوده ، و آن دیگری از کدام طائفه ، چه سودی دارد؟ و سکوت از این بگومگوها چه ضرری ؟ آنچه الان باید بدان پردازید مسائلی است که فردا از آن باز خواست خواهید شد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۷۴

و اگر این آیه دو بار تکرار شده ، برای این بود که یهود و نصاری در این بگو مگو پافشاری زیادی داشتند، و از حد گذرانده بودند، با اینکه هیچ سودی بحالشان نداشت ، آنها با علمشان باینکه ابراهیم قبل از تورات یهودیان و انجیل مسیحیان بوده ، و گرنه بحث از حال انبیاء و فرستادگان خدا بطوریکه چیزی عاید شود، بسیار خوب است ، مانند بحث از مزایای رسالت انبیاء و فضایل نفوس شریفه آنان که قرآن کریم هم باینگونه بحث ها سفارش کرده ، و حتی خودش از داستانهای ایشان نقل کرده ، و مردم را بتدبر در آنها امر فرموده است .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته )

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : ((قل بل مله ابراهیم حنیفا)) الخ ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حنیفیت ابراهیم در اسلام است .

و از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حنیفیت کلمه جامعی است که هیچ چیز را باقی نمی گذارد، حتی کوتاه کردن شارب ، و ناخن گرفتن و ختنه کردن از حنیفیت است .

و در تفسیر قمی است که خدا حنیفیت را بر ابراهیم (علیه السلام) نازل کرد و آن عبارتست از ده حکم در پاکیزگی ، پنج حکم آن از گردن ببالا، و پنج دیگر از گردن بپائین ، اما آنچه مربوط است به سر ۱ - زدن شارب ۲ - نتراشیدن ریش ۳ - و طم مو ۴ - مسواک ۵ - خلال .

و آنچه مربوط است به بدن ۱ - گرفتن موی بدن ۲ - ختنه کردن ۳ - ناخن گرفتن ۴ - غسل از جنابت ۵ - طهارت گرفتن با آب ، این است حنیفیت طاهره ای که ابراهیم آورد، و تاکنون نسخ نشده ، و تا قیامت نسخ نخواهد شد.

مؤ لف : طم مو بمعنای اصلاح سر و صورت است ، و در معنای این روایت و قریب به آن احادیث بسیاری در کتب شیعه و سنی آمده است .

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده ، که در ذیل جمله : ((قولوا آمنا بالله)) الخ ، فرمود منظور، علی و



فاطمه و حسن و حسین (علیهم‌السلام) است، که حکمشان در ائمه بعد از ایشان نیز جاری است.

و مؤلف: این معنا از وقوع خطاب در ذیل دعای ابراهیم (علیه السلام) استفاده میشود، آنجا که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷۵

((و من ذریتنا امه مسلمه لک)) الخ، و این منافات ندارد با اینکه خطاب در آیه بعموم مسلمانان باشد، چه هر چند همه مسلمانان مکلفند بگویند: ((آما بالله))، لیکن اینگونه خطابها، عمومیت دارد، و هم خصوصیت، چون معنای آن دارای مراتب مختلفی است، که بیانش در آنجا که مراتب اسلام و ایمان را ذکر می کردیم، گذشت.

و در تفسیر قمی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهم‌السلام)، و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام)، روایت آورده، که در ذیل جمله: ((صبغه، الله)) الخ فرمود: صبغه همان اسلام است.

مؤلف: همین معنا از ظاهر سیاق آیات استفاده میشود.

و در کافی و معانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: خداوند در میثاق، مؤمنین را به رنگ ولایت درآورد.

مؤلف: این معنا از باطن آیه است: که انشاءالله تعالی بزودی معنای باطن قرآن، و نیز معنای ولایت و میثاق را خواهیم کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷۶

آیات ۱۴۲-۱۵۱ بقره

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱۴۲) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ (۱۴۳) قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (۱۴۴) وَلَنْ أَتِيَتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتِكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَنْ أَتِيَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مَنْ بَعْدَ مَا حَيَاءُكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمَنْ الظَّالِمِينَ (۱۴۵) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۱۴۶) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (۱۴۷) وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۴۸) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۱۴۹) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۱۵۰) كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (۱۵۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷۷

ترجمه آیات

بزودی سفیهان از مردم خواهند پرسید چه انگیره ای مسلمانان را از قبله ای که رو بدان سو نماز می کردند برگردانید؟ بگو: مشرق و مغرب از آن خداست هر که را بخواهد بصراط مستقیم هدایت می کند (۱۴۲) و ما شما را اینچنین امتی وسط قرار دادیم تا شاهدان بر سایر مردم باشید و رسول بر شما شاهد باشد و ما آن قبله را که رو بآن میایستادی قبله نکردیم مگر برای این که معلوم کنیم چه کسی رسول را پیروی می کند و چه کسی به عقب بر می گردد هر چند که این آزمایش جز برای کسانی که خدا هدایتشان کرده بسیار بزرگ است و خدا هرگز ایمان شما را بی اثر نمی گذارد که خدا نسبت به مردم بسیار رئوف و مهربان است (۱۴۳) ما تو را دیدیم که رو در آسمان می چرخاندی پس بزودی تو را بسوی قبله ای برمیگردانیم که دوست می داری، اینک (همین امروز) روی خود به طرف قسمتی از مسجدالحرام کن، و هر جا بودید رو بدان سو کنید و کسانی که اهل کتابند می دانند که این برگشتن به

طرف کعبه حق است و حکمی است از ناحیه پروردگارشان و خدا از آنچه می کنند غافل نیست (۱۴۴) و اگر برای اهل کتاب تمامی معجزات را بیاوری باز هم قبله تو را پیروی نمی کنند، و تو هم نباید قبله آنان را پیروی کنی، و خود آنان هم قبله یکدیگر را قبول ندارند و اگر هوی و هوسهای آنان را پیروی کنی بعد از آنکه علم به هم رساندی تو هم از ستمکاران خواهی بود (۱۴۵) آنهاست که ما کتابشان دادیم قرآن را می شناسند آنچنانکه فرزندان خود را، ولی پاره ای از ایشان حق را عالما عامدا کتمان میکنند (۱۴۶) حق همه از ناحیه پروردگار تو است زنهار که از دودلان مباش (۱۴۷) و برای هر جمعیتی وجهه و قبله ایست که بدان رو میکند پس بسوی خیرات هر جا که بودید سبقت بگیرید که خدا همه شما را می آورد که خدا بر همه چیز قادر است (۱۴۸) و از هر جا بیرون شدی رو بسوی قسمتی از مسجدالحرام کن و بدان که این حق است و از ناحیه پروردگار تو است و خدا از آنچه میکنید غافل نیست (۱۴۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷۸

و از هر جا بیرون شدی رو بسوی قسمتی از مسجدالحرام کن و هر جا هم که بودید رو بدان سو کنید تا دیگر مردم بهانه ای علیه شما نداشته باشند مگر آنهاست که ستمکارند، پس از آنها مترس و از من حساب ببر برای اینکه نعمتم را بر شما تمام کنم باشد که راه را بیابید (۱۵۰) همانطور که رسولی در میانه شما فرستادم تا آیات ما را بر شما بخواند و تزکیه تان کند و کتاب و حکمتان بیاموزد و شما یاد دهد آنچه را که هرگز خودتان نمی دانستید. (۱۵۱)

#### بیان آیات

این آیات اگر مورد دقت قرار گیرد، آیتی است زنجیروار، منظم و مترتب بر هم که داستان قبله شدن کعبه برای مسلمین را بیان می کند، پس نباید به گفتار بعضی اعتناء کرد که گفته اند: این آیات نامنظم است، آن آیه که باید جلوتر ذکر شود، عقب تر آمده، و آنکه باید عقب درآید جلو افتاده، و همچنین گفتار بعضی که گفته اند: در این آیات ناسخ و منسوخ هست، و ای بسا روایاتی هم بر تاء بید گفتار خود آورده باشند، که به آن روایات هم نباید اعتناء کرد، چون مخالف با ظاهر آیات است.

((سیقول السفهاء من الناس: ما ولیهم عن قبلتهم التي كانوا علیها؟))

قبل از این آیات، داستان ابراهیم (علیه السلام) خاطر نشان میشد، که نسبت به مسئله قبله جنبه توطئه و زمینه چینی داشت، آیه مورد بحث توطئه دوم است، و نیز میخواهد جواب از اعتراض ماجراجویانی را که میخواهند حادثه ای سوژه آفرین پیش آید، تا مشغول جدال و بگومگو شوند، به رسول خود تعلیم دهد، و گفتیم: که در آیات قبل نیز زمینه مسئله قبله را چیده بود سرگذشت ابراهیم و کرامتهائی که در درگاه خدا داشت، و کرامت فرزندش اسماعیل، و دعای آن دو بزرگوار برای کعبه، و مکه، و رسول خدا (ص)، و امت مسلمان، و نیز بنا کردن خانه کعبه، و ماءموریتشان در خصوص تطهیر خانه برای عبادت را ذکر فرموده بود.

تغییر قبله از بزرگترین حوادث و از اهم احکام تشریعی بود

و معلوم است که برگشتن قبله از بیت المقدس به کعبه، از بزرگترین حوادث دینی، و اهم احکام تشریعی است، که مردم بعد از هجرت رسول خدا (ص) به مدینه با آن روبرو شدند، آری در این ایام اسلام دست به انقلابی ریشه دار می زند، و معارف و حقایق خود را نشر میدهد، و معلوم است که یهود و غیر یهود در مقابل این انقلاب، ساکت نمیشینند، چون می بینند اسلام یکی از بزرگترین مفاخر دینی آنان را که همان قبله ایشان بود، از بین می برد، قبله ای که سایر ملل بخاطر آن تابع یهود و یهود در این شعار دینی متقدم بر آنان بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۷۹

علاوه بر اینکه این تحویل قبله باعث تقدم مسلمانان، و دین اسلام می شود چون توجه تمامی امت را یکجا جمع می کند، و همه در مراسم دینی به یک نقطه رو می کنند، و این تمرکز همه توجهات به یک سو، ایشان را از تفرق نجات میدهد هم تفرق وجوهشان در ظاهر، و هم تفرق کلمه شان در باطن، و مسلما قبله شان کعبه تاءثیری بیشتر و قوی تر دارد، تا سایر احکام اسلام، از قبیل طهارت و دعا، و امثال آن، و یهود و مشرکین عرب را سخت نگران می سازد، مخصوصا یهود را که به شهادت داستانهای که از

ایشان در قرآن آمده، مردمی هستند که از همه عالم طبیعت جز برای محسوسات اصالتی قائل نیستند، و برای غیر حس کمترین وقعی نمی‌گذارند مردمی هستند که از احکام خدا آنچه مربوط به معنویات است، بدون چون و چرا می‌پذیرند، ولی اگر حکمی درباره امری صوری و محسوس از ناحیه پروردگارشان بیاید، مانند قتال و هجرت و سجده و خضوع و امثال آن، زیر بارش نمی‌روند، و در مقابلش به شدیدترین وجهی مقاومت میکنند.

و سخن کوتاه اینکه خدای تعالی هم خبر داد که بزودی یهود بر مسئله تحویل قبله اعتراض خواهند کرد، لذا به رسول خدا (ص) تعلیم کرد: که چگونه اعتراضشان را پاسخ گوید، که دیگر اعتراض نکنند.

اما اعتراض آنان این بود که خدایتعالی از قدیم الایام بیت المقدس را برای انبیاء گذشته اش قبله قرار داده بود، تحویل آن قبله بسوی کعبه که شرافت آن خانه را ندارد چه وجهی دارد؟.

اگر این کار به امر خدا است، که خود، بیت المقدس را قبله کرده بود، چگونه خودش حکم خود را نقض میکند؟ و حکم شرعی خود را نسخ مینماید؟ (و یهود بطور کلی نسخ را قبول نداشت، که بیانش در آیه نسخ گذشت).

و اگر به امر خدا نیست، پس خود پیامبر اسلام از صراط مستقیم منحرف، و از هدایت خدا بسوی ضلالت گرائیده است، گو اینکه خدای تعالی این اعتراض را در کلام مجیدش نیاورده، لکن از جوابی که داده معلوم می‌شود که اعتراض چه بوده است.

فائده و اثر تغییر قبله و اعتراض یهود و مشرکین، و پاسخ آنها

و اما پاسخ آن این است که قبله قرار گرفتن، خانه‌ای از خانه‌ها چون کعبه، و یا بنائی از بناها چون بیت المقدس، و یا سنگی از سنگها چون حجر الاسود، که جزء کعبه است، از این جهت نیست که خود این اجسام برخلاف تمامی اجسام اقتضای قبله شدن را دارد، تا تجاوز از آن، و پذیرفتن اقتضای ذاتی آنها محال باشد، و در نتیجه ممکن نباشد که حکم قبله بودن بیت المقدس دگرگون شود و یا لغو گردد.

بلکه تمامی اجسام و بناها و جمیع جهات از مشرق و مغرب و جنوب و شمال و بالا و پائین در نداشتن اقتضای هیچ حکمی از احکام برابرند، چون همه ملک خدا هستند، هر حکمی که بخواهد و بهر قسم که بخواهد و در هر زمان که بخواهد در آنها می‌راند،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۸۰ :

و هر حکمی هم که بکنند بمنظور هدایت خلق، و بر طبق مصلحت و کمالاتی است که برای فرد و نوع آنها اراده می‌کند، پس او هیچ حکمی نمیکند مگر به خاطر این که بوسیله آن حکم، خلق را هدایت کند، و هدایت هم نمی‌کند، مگر بسوی آنچه که صراط مستقیم و کوتاه‌ترین راه بسوی کمال قوم و صلاح ایشان است.

پس بنا بر این در جمله ((سیقول السفهاء من الناس))، منظور از سفیهان از مردم، یهود و مشرکین عرب است، و به همین جهت از ایشان تعبیر به ناس کرد، و اگر سفیهشان خواند، بدان جهت بود که فطرتشان مستقیم نیست، و رایشان در مسئله تشریح و دین، خطا است، و کلمه سفاهت هم به همین معنا است، که عقل آدمی درست کار نکند، و راءى ثابتی نداشته باشد.

((ما ولیهم)) الخ، این کلمه از ماده (و - ل - ی) و از مصدر تولیت است، و تولیت هر چیز و هر جا به معنای پیش رو قرار دادن آنست، همچنانکه کلمه استقبال نیز باین معنا است، خدای تعالی فرموده: ((فلنولینک قبله ترضیها))، (ما پیش رویت قبله‌ای قرار میدهم که آن را بپسندی) این معنای تولیت است، و اما اگر کلمه نامبرده با لفظ (عن) متعدی شود، یعنی بگوئیم ((ولی عن شیء))، معنایش درست به عکس می‌شود، یعنی معنای اعراض و رو برگرداندن از آن چیز را می‌دهد، نظیر کلمه (استدبار) و امثال آن.

و معنای آیه اینست که سفیهان بزودی خواهند گفت: چه علتی سبب شد که ایشان را و یا روی ایشانرا از قبله‌ای که رو بآن نماز میخواندند برگرداند؟ چون مسلمانان تا آن روز یعنی ایامی که رسول خدا (ص) در مکه بود، و چند ماهی بعد از هجرت رو بقبله

یهود و نصاری یعنی بیت المقدس نماز میخواندند.

و اگر یهود در این اعتراض که قرآن حکایت کرده قبله (بیت المقدس) را به مسلمانان نسبت دادند، با اینکه یهودیان در نماز بسوی بیت المقدس قدیمی تر از مسلمانان بودند، باین منظور بوده که در ایجاد تعجب و در وارد بودن اعتراض مؤثرتر باشد).

و نیز اگر بجای اینکه بفرماید: (چه چیز پیامبر و مسلمین را از قبله شان برگردانید؟) فرمود: (چه چیز ایشانرا از قبله شان برگردانید) به همین جهت بود که گفتیم، چون اگر فرموده بود: (پیامبر و مسلمین را، چه علتی از قبله یهود برگردانید؟) آنطور که باید تعجب را بر نمی انگیخت، و جواب از آن با کمترین توجهی برای هر شنونده آسان بود.

در جمله ((الله المشرق و المغرب)) چرا شمال و جنوب ذکر نشده است؟

((قل لله المشرق و المغرب))، در این آیه از میانه جهات چهارگانه، تنها بذکر مشرق و مغرب اکتفاء شده، بدین سبب که در هر

افقی سایر جهات به وسیله این دو جهت معین می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۸۱:

هم اصلیش و هم فرعیش، مانند شمال و جنوب و شمال غربی، و شرقی و جنوب غربی و شرقی.

و مشرق و مغرب، دو جهت نسبی است، که در هر نقطه با طلوع و غروب آفتاب، و یا ستاره مشخص می شود، و به همین جهت هر نقطه از نقاط زمین که فرض کنی، برای خود مشرق و مغربی دارد، که دیدنی و محسوس است برخلاف دو نقطه شمال و جنوب حقیقی، هر افق، که تنها تصور می شود و محسوس نیست، و شاید بخاطر همین نکته بوده که دو جهت مشرق و مغرب را بجای همه جهات بکار برده است.

((یهدی من یشاء الی صراط مستقیم)) الخ، در این جمله کلمه (صراط) نکره، یعنی بدون الف و لام آمده، و این بدان جهت

است که استعداد امتهای برای هدایت بسوی کمال و سعادت، و یا به عبارتی برای رسیدن به صراط مستقیم مختلف است.

((و کذلک جعلناکم امهً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس، و یكون الرسول علیکم شهیداً)) کلمه (کذلک - همچنین) در تشبیه چیزی به چیزی بکار می رود، و ظاهراً در آیه شریفه میخواهد بفرماید: همانطور که بزودی قبله را برایتان بر می گردانیم، تا بسوی صراط مستقیم هدایتتان کنیم، همچنین شما را امتی وسط قرار دادیم.

((امت وسط)) یعنی چه؟

بعضی از مفسرین گفته اند: معنایش این است که (مثل این جعل عجیب، ما شما را امتی وسط قرار دادیم)، لکن معنای خوبی نیست، و اما اینکه امت وسط چه معنا دارد؟ و گواهان بر مردم یعنی چه؟ باید دانست که کلمه (وسط) بمعنای چیزیست که میانه دو طرف قرار گرفته باشد، نه جزو آنطرف باشد، نه جزو این طرف، و امت اسلام نسبت به مردم - یعنی اهل کتاب و مشرکین - همین وضع را دارند، برای اینکه یک دسته از مردم - یعنی مشرکین و وثنی ها - تنها و تنها جانب مادیت را گرفته، جز زندگی دنیا و استکمال جنبه مادیت خود، و به کمال رساندن لذتها، و زخازف و زینت دنیا چیز دیگری نمیخواهند، نه امید بعتی دارند، نه احتمال نشوری میدهند و نه کمترین اعتنائی بفضائل معنوی و روحی دارند.

بعضی دیگر از مردم مانند نصاری، تنها جانب روح را تقویت نموده، جز به ترک دنیا و رهبانیت دعوت نمی کنند، آنها تنها دعوتشان اینست که بشر کمالات جسمی و مادی را که خدا در مظاهر این نشئه مادی ظهورش داده، ترک بگویند، تا این ترک گفتن وسیله کاملی شود برای رسیدن به آن هدفی که خدا انسانرا بخاطر آن آفریده.

ولی نفهمیدند که ندانسته رسیدن به آن هدف را با ابطال و درهم کوفتن راهش ابطال کرده اند، خلاصه یک دسته نتیجه را باطل کرده، و فقط به وسیله چسبیدند، و یک دسته دیگر با کوبیدن و ابطال سبب نتیجه را هم ابطال کردند.

و اما امت اسلام، خدا آن را امتی وسط قرار داد، یعنی برای آنان دینی قرار داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۸۲:

که متدینین به آن دین را بسوی راه وسط و میانه هدایت می کند، راهی که نه افراط آنطرف را دارد، و نه تفریط اینطرف را، بلکه

راهی که هر دو طرف را تقویت می کند، هم جانب جسم را، و هم جانب روح را البته بطوریکه در تقویت جسم از جانب روح عقب نمانند، و در تقویت روح از جانب جسم عقب نمانند، بلکه میانه هر دو فضیلت جمع کرده است .

(و این روش مانند همه آنچه که اسلام بدان دعوت نموده ، بر طبق فطرت و ناموس خلقت است ،) چون انسان دارای دو جنبه است ، یکی جسم ، و یکی روح ، نه جسم تنها است ، و نه روح تنها، و در نتیجه اگر بخواهد به سعادت زندگی برسد، به هر دو کمال ، و هر دو سعادت نیازمند است ، هم مادی و هم معنوی .

مراد از ((شهداء علی الناس))

و چون این امت وسط و عدل است ، لذا هر دو طرف افراط و تفریط باید با آن سنجش شود، پس به همین دلیل شهید بر سایر مردم هم که در دو طرف قرار دارند هست ، و چون رسول اسلام (ص) مثل اعلای این امت است ، لذا او شهید بر امت است ، و افراد امت باید خود را با او بسنجند، و او میزانی است که حال آحاد و تک تک امت با آن وزن میشود، و امت میزانی است که حال سایر امت ها با آن وزن میشود، و خلاصه مردمی که در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند، باید خود را با امت اسلام بسنجند، و بافراط و تفریط خود متوجه شوند.

این آن معنائی است که بعضی از مفسرین در تفسیر آیه بیان کرده ، و گفتار وی هر چند در جای خود صحیح و دقیق است ، الا اینکه با لفظ آیه منطبق نیست برای اینکه درست است که وسط بودن امت ، مصحح آنست که امت نامبرده میزان و مرجع برای دو طرف افراط و تفریط باشد، ولی دیگر مصحح آن نیست که شاهد بر دو طرف هم باشد و یا دو طرف را مشاهده بکند، چون خیلی روشن است که هیچ تناسبی میانه وسط بودن به این معنا و شاهد بودن نیست .

علاوه بر اینکه در اینصورت دیگر وجهی نیست که بخاطر آن متعرض شهادت رسول بر امت نیز بشود، چون شاهد بودن رسول بر امت نتیجه شاهد بودن و وسط بودن امت نیست ، تا وقتی این را خاطر نشان کرد آن را هم بعنوان نتیجه خاطر نشان سازد، همانطور که هر غایت را بر مغیا و هر غرض را بر ذی غرض مترتب می کنند.

((شهادت)) در آیه ، از حقائق قرآنی است و در موارد متعددی از قرآن ذکر شده

از این هم که بگذریم شهادتی که در آیه آمده ، خود یکی از حقایق قرآنی است ، که منحصر در اینجا ذکر نشده ، بلکه در کلام خدای سبحان مکرر نامش برده شده ، و از مواردی که ذکر شده بر می آید که معنائی غیر این معنا دارد، اینک موارد قرآنی آن .

((فکیف اذا جننا من کل امه بشهید، و جنابک علی هولاء شهیدا))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۸۳

(پس چگونه اند، وقتی که ما از هر امتی شهیدی بیاوریم ، و تو را هم شهید بر اینان بیاوریم)؟.

((و یوم نبعث من کل امه شهیدا، ثم لا یؤذن للذین کفروا، و لا هم یستعتبون)) (و روزیکه از هر امتی شهیدی مبعوث کنیم و دیگر بآنان که کافر شدند اجازه داده نشود و عذرشان پذیرفته نشود) ((و وضع الکتاب و جیء بالنبیین ، و الشهداء))، (و کتاب را می گذارند، و انبیاء و شهداء را می آورند) بطوریکه ملاحظه می کنید، در این آیات شهادت مطلق آمده ، و از ظاهر همه مواردش بر می آید که منظور از شهادت ، شهادت بر اعمال امتها، و نیز بر تبلیغ رسالت است ، همچنانکه آیه : ((فلنسلن الذین ارسل الیهم ، و لنسلن المرسلین))، (سوگند که از مردمی که فرستادگان بسویشان گسیل شدند، و نیز از فرستادگان پرسش خواهیم کرد) نیز باین معنا اشاره می کند، چون هر چند که این پرسش در آخرت و در قیامت صورت می گیرد، ولی تحمل این شهادت در دنیا خواهد بود، همچنانکه آیه : ((و کنت علیهم شهیدا مادمت فیهم ، فلما توفیتی ، کنت انت الرقیب علیهم ، و انت علی کل شیء شهید))، (من تا در میانه آنان بودم ، شاهد بر آنان بودم ، ولی همینکه مرا میراندی ، دیگر خودت مراقب آنان بودی ، و تو بر هر چیزی شهید و مراقبی) هم که حکایت کلام عیسی (علیه السلام) است و نیز آیه ((و یوم الیمه یكون علیهم شهیدا))، (روز قیامت عیسی بر مردم خود گواه است) همین معنا را دست میدهد.

و پر واضح است که حواس عادی و معمولی که در ما است، و نیز قوای متعلق به آن حواس، تنها و تنها میتواند شکل ظاهری اعمال را ببیند، و گیرم که ما شاهد بر اعمال سایر امتها باشیم در صورتیکه بسیاری از اعمال آنها در خلوت انجام میشود تازه تحمل شهادت ما از اعمال آنها تنها مربوط به ظاهر و موجود آن اعمال میشود، نه آنچه که برای حس ما معدوم، و غایب است، و حقایق و باطن اعمال، و معانی نفسانی از کفر و ایمان و فوز و خسران و بالاخره هر آنچه که از حس آدمی پنهان است، که راهی برای درک و احساس آن نیست احوالی درونی است، که مدار حساب و جزای رب العالمین در قیامت و روز بروز سریره‌ها بر آنست، همچنانکه خودش فرمود: ((ولکن یؤخذکم بما کسبت قلوبکم))، خدا شما را بآنچه در دلهایتان پیدا شده مواخذه می کند.

پس این احوال چیزی نیست که انسان بتواند آنرا درک نموده، و بشمارد، و از انسانهای معاصر تشخیص دهد، تا چه رسد به انسانهای غایب، مگر کسی که خدا متولی امر او باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۸۴:

و بدست خود اینگونه اسرار را برای او کشف کند، که وجود چنین فردی از آیه ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة، الا من شهد بالحق و هم یعلمون))، (این خدایان دروغین که مشرکین بجای خدا میخوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها مالک شفاعت کسی است که به حق شاهد باشد، و هم علم داشته باشند) استفاده میشود که عیسی (علیه السلام) بطور قطع از این افراد است، که خدایتعالی درباره اش فرموده که از شهیدان است همچنانکه در دو آیه قبل گذشت، پس او شهید بحق است، و عالم به حقیقت.

معنای صحیح ((شهادت)) در آیات قرآنی، تحمل (دیدن) حقائق اعمال مردم است

و خلاصه کلام این شد که شهادت مورد نظر آیه، این نیست که بقول آن مفسر، امت دارای دینی کامل و جامع حوائج جسمانی و روحانی باشد، چون علاوه بر اینکه معنایی است خلاف ظاهر کلمه شهادت، خلاف ظاهر آیات شریفه قرآن نیز هست. بلکه عبارتست از تحمل - دیدن - حقایق اعمال، که مردم در دنیا انجام می دهند، چه آن حقیقت سعادت باشد چه شقاوت چه رد، و چه قبول، چه انقیاد، و چه تمرد.

و سپس در روز قیامت بر طبق آنچه دیده شهادت دهد، روزی که خدایتعالی از هر چیز استشهاد می کند، حتی از اعضاء بدن انسان شهادت می گیرد، روزی که رسول می گوید: ((یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا))، (پروردگارا امت من این قرآن را متروک گذاشتند). و معلوم است که چنین مقام کریمی شائن همه امت نیست، چون کرامت خاصه ایست برای اولیاء طاهرین از ایشان، و اما صاحبان مرتبه پائین تر از اولیاء که مرتبه افراد عادی و مؤمنین متوسط در سعادت است، چنین شهادتی ندارند، تا چه رسد به افراد جلف و تو خالی، و از آن پائین تر، فرعونهای طاغی این امت، (که هیچ عاقلی جرأت نمی کند بگوید این طبقه از امت نیز مقام شهادت بر باطن اعمال مردم را دارا هستند).

انشاء الله بزودی در ذیل آیه: ((و من یطع الله و الرسول، فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین، و حسن اولئک رفیقاً))، خواهی دید: که کمترین مقامی که این شهداء - یعنی شهدای اعمال - دارند، اینست که در تحت ولایت خدا، و در سایه نعمت اویند، و اصحاب صراط مستقیم هستند، که در تفسیر آیه ((صراط الذین انعمت علیهم))، اجمالش گذشت.

پس مراد از شهید بودن امت، این است که شهداء نامبرده و دارای آن خصوصیات، در این امت هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۸۵:

همچنانکه در قضیه تفضیل بنی اسرائیل بر عالمیان معنایش اینست که افرادی که بر همه عالمیان برتری دارند، در این امتند، نه اینکه تک تک بنی اسرائیلیان بر عالمیان برترند، بلکه وصف بعض را به کل نسبت داده، برای اینکه این بعض در آن کل هستند، و از آن جمعیتند، پس شهید بودن امت اسلام به همین معناست، که در این امت کسانی هستند که شاهد بر مردم باشند، و رسول، شاهد بر آنان باشد.



حال اگر بگوئی آیه: ((و الذین آمنوا بالله و رسله ، اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم ))، (کسانی که بخدا و فرستادگانش ایمان می آورند، آنان نزد پروردگارشان صدیقین و شهداء هستند)، دلالت دارد بر اینکه عموم مؤمنین شهداء هستند. در جواب می گوئیم: (اگر جمله عند ربهم) نبود درست بود، ولیکن این جمله می فهماند که چنین کسانی نزد پروردگارشان یعنی در قیامت از شهداء خواهند بود، پس معلوم می شود در دنیا دارای این مقام نیستند، نظیر آیه ((و الذین آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان ، الحقنا بهم ذریتهم ))، (کسانی که ایمان آوردند، و ذریه شان در ایمان پیرویشان کردند ما ذریه شان را به ایشان ملحق می کنیم)،

علاوه بر اینکه آیه ای که ذکر گردید مطلق است ، و دلالت دارد بر اینکه همه مؤمنین در همه امتهای نزد خدا شهید میشوند، بدون اینکه مؤمنین این امت خصوصیتی داشته باشند، پس شما نمیتوانید به این آیه استدلال کنید بر این که مؤمنین این امت همه شهیدند، و فرضی که استفاده از آیه را بپذیرید، و بگوئید. مراد از آنان که ایمان آوردند همه مسلمانان نیستند، بلکه پیشگامان از ایشانند، یعنی امت دست اول که درباره شان فرموده: ((و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار)) الخ ، ما نیز در پاسخ میگوئیم : باز هم دعوی شما را که همه امت دست اول شهید باشند اثبات نمی کند.

و اگر بگوئی وسط قرار دادن این امت چه ربطی دارد به اینکه بعضی از افرادش شاهد بر اعمال ، و رسول شاهد بر شاهدان باشد؟ پس در هر حال اشکال وارد است ، هم بتقریب سابق و هم به این تقریب ، در جواب میگوئیم معنای شهادت غایتی است که در آیه شریفه متفرع بر وسط بودن امت شده ، قهرا وسط بودن معنائی است که شهادت و شهداء را دنبال دارد، بدلیل اینکه در سوره حج فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا ارکعوا، و اسجدوا، و اعبدوا ربکم ، و افعلوا الخیر، لعلکم تفلحون ، و جاهدوا فی الله حق جهاده هو

اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ، مله ایبکم ابراهیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۸۶

هو سمیکم المسلمین من قبل ، و فی هذا، لیکون الرسول شهیدا علیکم و تكونوا شهداء علی الناس ، فاقیموا الصلوة ، و اتوا الزکوة ، و اعتصموا بالله ، هو مولیکم ، فنعیم المولی و نعم النصیر))، (ای کسانی که ایمان آوردید، رکوع و سجده کنید، و پروردگار خود را بپرستید، و عمل خیر انجام دهید، باشد که رستگار گردید.

در راه خدا آنطور که شایسته او باشد جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین هیچ حرجی بر شما قرار نداد، این همان ملت و کیش پدرتان ابراهیم است ، او شما را از پیش و هم در این عصر مسلمان نام نهاد، و تا رسول شهید بر شما، و شما شهیدان بر مردم باشید، پس نماز بپا دارید، و زکات دهید، و به خدا تمسک کنید، که او سرپرست شما است ، و چه مولای خوبی ، و چه ناصر خوبی).

چون در این آیه شریفه شهید بودن رسول بر شهیدانی که شهدای بر مردمند و شهید بودن آنها بر مردم ، متفرع شده است . بر (اجتباء - برگزیدن)، و نیز بر نبودن حرج در دین ، آنگاه دین را تعریف کرده باینکه همان ملت ابراهیم است ، که قبل از این شما را مسلمان نامید، همانجا که از پروردگارش مسئلت کرد: ((و من ذریتنا امه مسلمه لک ))، (و خدایتعالی دعایش را مستجاب نموده ، شما را مسلمان کرد، یعنی تسلیم احکام و اوامر خود کرد، بدون اینکه حتی یک عصیان و استنکاف داشته باشید، و به همین جهت حرج در دین را از شما برداشت ، تا هیچیک از احکامش بر شما دشوار نباشد.

پس شمائید که اجتباء شده اید، و شمائید که بسوی صراط مستقیم هدایت گشته ، تسلیم احکام و اوامر پروردگارتان شده اید، و اگر ما شما را (اجتباء و هدایت و تسلیم) کردیم ، برای این بود که رسول ، شاهد بر شما شود، و شما شاهد بر مردم شوید، یعنی واسطه میانه رسول و مردم باشید، از یک طرف متصل بمردم باشید، و از طرفی دیگر به رسول .

در اینجاست که دعای ابراهیم در شما و در رسول مصداق می یابد، چون آن جناب عرضه داشت: ((ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم ، یتلوا علیهم آیاتک ، و یعلمهم الکتاب و الحکمه ، و یرزقهم ))، (پروردگار ما در میانه امت مسلمه رسولی برانگیز، تا آیات تو را بر آنان تلاوت کند، و کتاب و حکمتشان بیاموزد، و تزکیه شان کند)

در نتیجه شما امت مسلمه ای می شوید که رسول علم کتاب و حکمت را در قلوبتان ودیعه می سپارد، و به تزکیه او مزگی می

شوید، و با در نظر گرفتن این که تزکیه بمعنای تطهیر از پلیدیهای قلبی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۸۷  
و خالص کردن دل برای عبودیت است، و معنای اسلام هم به بیانی که گذشت همین است، روشن می شود که شما امت مسلمه  
ای می شوید خالص در عبودیت برای خدا، و رسول در این مقام پیشقدم و هادی و مربی شما است او در این مقام تقدم بر همه دارد  
و شما واسطه اید برای رساندن مردم به او و در اول آیه و آخر آن قرینه هائی است که بر آنچه ما از آیه استفاده کردیم دلالت  
میکند، دلالتی که بر هیچ متدبری پوشیده نیست که انشاءالله توضیحش در جای خودش می آید.

معنای صحیح ((وسط)) بودن امت واسطه بودن امت بینرسول و مردم است  
پس، از آنچه گفتیم چند مطلب روشن گردید.

اول اینکه وسط بودن امت هر دو نتیجه را دنبال دارد، یعنی جمله ((و تكونوا شهداء علی الناس))، و جمله ((لیكون الرسول علیکم  
شهداء))، هر دو نتیجه و لازمه وسط بودن امت است. دوم اینکه وسط بودن امت، به این معنا است که میانه رسول و مردم واسطه  
اند نه آنطور که آن مفسر گفت ملت و دین اسلام میانه افراط و تفریط، و میانه دو طرف تقویت روح و تقویت جسم واسطه باشد.  
سوم اینکه آیه شریفه مورد بحث، بحسب معنا مرتبط است به آیاتی که دعای ابراهیم را حکایت می کرد، و اینکه شهادت از شئون  
امت مسلمه ایست که آنجناب از خدا درخواست نمود.

حال که این سه نکته را بعنوان نتیجه گیری شنیدی، باید بدانی که شهادت بر اعمال، بطوری که از کلام خدای تعالی بر می آید،  
مختص به شهیدان از مردم نیست، بلکه هر کسی و هر چیزی که کمترین ارتباطی با اعمال مردم دارد، او نیز در همان اعمال  
شهادت دارد، مانند ملائکه، و زمان، و مکان، و دین، و کتاب، و جوارح بدن، و حواس، و قلب، که همگی اینها شاهد بر مردم  
هستند.

و از خود کلمه شهادت فهمیده می شود: آن شاهی که از میانه نامبردگان در روز قیامت حاضر می شود، شاهی است که در این  
نشئه دنیوی نیز حضور دارد و یک نحوه حیاتی دارد که بوسیله آن، خصوصیات اعمال مردم را درک می کند و خصوصیات  
نامبرده در او نقش می بندد، و اینهم لازم نیست که حیات در هر چیزی به یک سنخ باشد، مثلاً حیات در همه، از سنخ حیاتی باشد  
که در جنس حیوان هست، همه خواص و آثار آنرا داشته باشد تا بگوئی: ما به ضرورت می بینیم که مثلاً مکان و زمان چنین  
شعوری ندارند، چون دلیلی نداریم بر اینکه انحاء حیات منحصر در یک نحو است. این بود اجمال گفتار ما در این مقام، و  
انشاءالله تعالی تفصیل هر یک از این مجملات در محل مناسبش خواهد آمد.

((و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها، الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علی عقبه)) در این آیه شریفه دو سؤال است یکی اینکه  
چرا فرمود (ما بدانیم و نفرمود من بدانم)؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۸۸

دوم اینکه مگر خدا نمی داند که میخواهد با تغییر قبله، علم حاصل کند؟ در جواب سؤال اول میگوئیم مراد باینکه می فرماید:  
لنعلم تا بدانیم، با اینکه خدا یکی است یا علم رسل و انبیاء است مثلاً از این باب که بزرگان وقتی سخن می گویند، از قبل خود و  
اطرافیان خود سخن میگویند، و تکیه کلامشان (ما) است، مثل اینکه امیر لشکر میگوید: ما فلانی را کشتیم، و فلانی را زندان  
کردیم، با اینکه اینکارها را خود امیر نکرده، بلکه کارکنانش کرده اند، در جواب از سؤال دوم میگوئیم مراد، علم عینی و فعلی  
خدایتعالی است، که با خلقت و ایجاد حاصل میشود، نه آن علم که قبل از ایجاد داشته است.

غرض خداوند از تغییر قبله

و کلمه (انقلاب بر دو عقب)، کنایه است از اعراض، چون انسان - که در حال قیام روی پاشنه می ایستد - وقتی روی خود بطرفی  
برگرداند، روی پاشنه خود می چرخد، بدین جهت روگردانی و اعراض را به این عبارت تعبیر می کنند، نظیر تعبیر به پشت خود رو  
کردن، در آیه ((و من یولهم یومئذ دبره)) و ظاهر آیه این است که میخواهد توهمی را که احیاناً ممکن است در سینه مؤمنین

خلجان کند، دفع نماید، و آن توهم این است که فلسفه برگرداندن قبله، و نسخ قبله قبلی چیست؟ و تکلیف نمازهاییکه تاکنون رو به بیت المقدس خوانده ایم چه میشود؟

و از این هم بر می آید که مراد به قبله ای که رسول خدا (ص) بر آن بود، همان بیت المقدس است، نه کعبه، پس هیچ دلیلی نیست بر اینکه بگوئیم: بیت المقدس دو بار و کعبه هم دو بار قبله شده، چون اگر مراد بقبله در آیه کعبه باشد، لازمه اش همین میشود (چون می فرماید: ما امروز آن قبله را که قبلا رو بآن می ایستادی، قبله نکردیم مگر برای چه و چه).

و سخن کوتاه اینکه جای این معنا بود که در سینه مؤمنین این توهم ایجاد شود که اولاً- وقتی بنای خدای تعالی بر این بود که بالاخره کعبه را قبله مسلمانان کند، چرا از همان روز اول نکرد؟ و گذاشت مدتی مسلمانان رو به بیت المقدس نماز بخوانند؟ لذا خدای تعالی برای دفع این توهم خاطر نشان کرد، که تشریح احکام جز بخاطر مصالحی که برگشتنش به تربیت و تکمیل مردم است صورت نمی گیرد، منظور از تشریح احکام هم تربیت و تکمیل مردم است، و هم جداسازی مؤمنین از غیر مؤمنین است، و هم مشخص کردن فرمانبران از عاصیان متمرده، و آن سببی که باعث شد که قبله یهودیان را مدتی قبله شما مسلمانها قرار دهیم، عینا همین ها بود که گفتیم.

پس مراد به جمله: ((الا- لعلم من یتبع الرسول)) این است که ما خواستیم مشخص کنیم، چه کسی تو را پیروی می کند؟ و چه کسی نمی کند؟ و اگر نفرمود (من یتبعک، چه کسی تو را پیروی می کند)، بلکه فرمود (چه کسی رسول را) برای این بود که با ذکر کلمه (رسول) بفهماند: صفت رسالت در این جداسازی دخالت داشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۸۹

و مراد به جعل قبله سابق، جعل آن در حق مسلمانان است، و گرنه اگر مراد مطلق جعل باشد، آنوقت مراد بر رسول هم مطلق رسول میشود، نه رسول اسلام، و دیگر در آیه التفاتی بکار نرفته، به سیاق طبعیش جریان یافته بود، چیزیکه هست این احتمال مختصری بعید بنظر می رسد.

و ثانیاً آن نمازهاییکه مسلمانان بسوی بیت المقدس خواندند تکلیفش چیست؟ چون در حقیقت نماز بطرف غیر قبله بوده، و باید باطل باشد، از این توهم هم جواب میدهد: قبله مادام که نسخ نشده قبله است، چون خدای تعالی هر وقت حکمی را نسخ می کند، از همان تاریخ نسخ از اعتبار می افتد، نه اینکه وقتی امروز نسخ کرد دلیل باشد بر اینکه در سابق هم بی اعتبار بوده، و این خود از راءفت و رحمتی است که به مؤمنین دارد، و عهده دار بیان این جواب جمله: ((و ما کان الله لیضیع ایمانکم، ان الله بالناس لرووف رحیم)) الخ است، و فرق میانه راءفت و رحمت بعد از آنکه هر دو در اصل معنا مشترکند، این است که راءفت مختص به اشخاص مبتلا و بیچاره است، و رحمت در اعم از آنان و از غیر آنان استعمال میشود.

در برابر سرزنش تفاخر یهود، پیامبر (ص) منتظر رسیدن حکم تغییر قبله بود ((قد نری تقلب وجهک فی السماء، فلنو لینک قبله ترضیها)) الخ از این آیه بدست می آید که رسول خدا (ص) قبل از نازل شدن حکم تغییر قبله، یعنی نازل شدن این آیه، روی خود را در اطراف آسمان می گردانده، و کانه انتظار رسیدن چنین حکمی را می کشیده، و یا توقع رسیدن وحیی درامر قبله داشته، چون دوست میداشته خدایتعالی با دادن قبله ای مختص به او و امتش، احترامش کند، نه اینکه از قبله بودن بیت المقدس ناراضی بوده باشد، چون حاشا بر رسول خدا (ص) از چنین تصویری، همچنانکه از تعبیر ((ترضیها))، در جمله ((فلنو لینک قبله ترضیها)) فهمیده میشود: قبله اختصاصی را دوست میداشته، نه اینکه از آن قبله دیگر بدش می آمده آری دوست داشتن چیزی باعث دشمن داشتن خلاف آن نیست.

بلکه بطوریکه از روایات وارده در داستان، و شاءن نزول این آیه بر می آید یهودیان مسلمانان را سرزنش می کرده اند: که شما قبله ندارید، و از قبله ما استفاده می کنید، و با بیت المقدس به مسلمانان فخر می فروختند، رسول خدا (ص) از این باب ناراحت میشد، شبی در تاریکی از خانه بیرون شد، و روی بسوی آسمان گردانید، منتظر بود وحیی از ناحیه خدای سبحان برسد، و این اندوهش را

زایل سازد، پس این آیه نازل شد، و بفرضی که آیه ای نازل میشد، بر اینکه قبله شما مسلمانان هم همان قبله سابق است، باز حجتی میشد برای آنجناب علیه یهود، چون نه رسول خدا (ص) ننگ داشت از اینکه رو بقبله یهودیان نماز بخواند، و نه مسلمانان زیرا عبد بغیر اطاعت و قبول، شاعنی ندارد، لکن آیه شریفه قبله ای جدید برای مسلمانان معین کرد، و سرزنش یهود و تفاخر آنها را خاتمه داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۹۰:

علاوه بر اینکه تکلیف مسلمانان را یکسره کرد، هم حجتی برای آنان شد، و هم دلشان خوشود گشت.

تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه (شطر المسجد الحرام)

((فول وجهك شطر المسجد الحرام و حیث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)) کلمه (شطر) بمعنای بعض است، و منظور از بعض مسجد الحرام همان کعبه است، و اگر صریحا نفرمود ((فول وجهك الكعبه))، و یا ((فول وجهك البيت الحرام)) برای این بود که هم مقابل حکم قبله قبلی قرار گیرد، که شطر مسجد اقصی - یعنی صخره معروف در آنجا - بود، نه همه آن مسجد. و لذا در اینجا هم فرمود: شطر مسجد حرام - یعنی کعبه -، و هم اینکه با اضافه کردن شطر بر کلمه مسجد، بفهماند که مسجد نامبرده مسجد حرام است، و اگر می فرمود شطر الكعبه، یا شطر البيت الحرام این مزیت از بین میرفت.

در آیه شریفه اول حکم را مختص به رسول خدا (ص) کرده، فرمود: (پس روی خود بجانب بعضی از مسجد الحرام کن)، و سپس حکم را عمومیت داده، به آن جناب و به عموم مؤمنین خطاب می کند: که (هر جا بودید روی خود بدانسو کنید) و این خود مؤید این احتمال است که آیه نامبرده وقتی نازل شد، که رسول خدا (ص) با مسلمانان مشغول نماز بوده، و معلوم است که در چنین حالی، اول باید به پیشنهاد بگویند: روی خود برگردان، و بعدا به عموم بگویند: شما هم روی خود برگردانید و برای همیشه و بر همه مسلمانان واجب است که اینکار را بکنند.

کتاب اهل کتاب مشتمل بر این حکم تحویل قبله بوده است

((و ان الذين اتوا الكتاب، ليعلمون انه الحق من ربهم)) می فرماید اهل کتاب میدانند که این برگشتن قبله حق است و از ناحیه خداست، و این بدان جهت می فرماید، که کتب آسمانی ایشان صریحا بر نبوت رسول خدا (ص) پیشگوئی کرده بود، و یا صریحا گفته بود: که قبله این پیغمبر صادق، قسمتی از مسجد الحرام است، هر کدام باشد، پس جمله: ((اتوا الكتاب)) می رساند که کتاب اهل کتاب مشتمل بر حقیقت این تحویل، و این حکم بوده، حال یا بدلالت مطابقی، (و از نشانه های او این است که قبله امت خود را بسوی کعبه بر می گرداند)، و یا بدلالت ضمنی (او پیغمبری است صادق که هر کاری بکند درست و حق و از طرف پروردگار عالم می کند).

و خدا از اینکه اهل کتاب حق را کتمان می کنند، و علمی که به کتاب خود دارند اظهار نموده، آنرا احتکار می کنند، غافل نیست

((و لئن اتيت الذين اتوا الكتاب بكل آية)) این جمله سرزنش است از اهل کتاب، که پایه عناد و لجاجت آنها را می رساند، و می فهماند که اگر از پذیرفتن دعوت تو امتناع می ورزند، نه از این جهت است که حق برایشان روشن نشده، چون علم یقینی دارند باینکه دعوت تو حق است، و در آن هیچ شکی ندارند، بلکه جهتش این است که آنان در دین خدا عناد، و در برابر حق لجبازی دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۹۱:

و این همه اعتراضها و فتنه انگیزیهاشان تنها بدین جهت است و بس، شاهدش هم گذشته از دلیل و برهان این است که اگر تمامی معجزاتی که تصور شود برایشان بیاوری، خواهی دید که باز هم قبله تو را برسمیت نخواهند شناخت، و همچنان بر عناد و جحود خود ادامه خواهند داد.

((و ما انت بتابع قبلتهم))، (تو نمیتوانی پیرو قبله ایشان باشی)، برای اینکه تو از ناحیه پروردگارت حجت و برهان داری ممکن هم

هست جمله نامبرده نهی بصورت خبر باشد، یعنی تو نباید چنین کنی .

((و ما بعضهم بتابع قبله بعض )) (یعنی خود یهودیان و نصاری نیز قبله یکدیگر را قبول ندارند)، یهودیان هر جا که باشند، رو به صخره بیت المقدس می ایستند، ولی مسیحیان هر جا باشند رو بطرف مشرق می ایستند، پس نه این قبله آنرا قبول دارد، و نه آن قبله این را، و اگر پرسى چرا؟ میگویم برای پیروی از هوی و هوس و بس .

((و لئن اتبع اهوائهم ، من بعد ما جاءك من العلم ))، در این جمله رسول گرامی خود را تهدید می کند ولی در حقیقت از باب (پسر بتو می گویم داماد تو بشنو) است ، و معنا متوجه بامت است ، میخواهد اشاره کند باینکه اگر کسی تمرد کند، اهواء یهود را پیروی کرده ، و به همین جهت ستمکار است .

((الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه ، كما يعرفون ابناءهم )) ضمیر در ((يعرفونه )) به رسولخدا (ص) بر می گردد، نه به کتاب ، چون این معرفت را تشبیه کرده به معرفت فرزندان ، و این تشبیه در انسانها درست است ، نه اینکه کتاب را تشبیه به انسان کنند، هرگز کسی نمیگوید: فلانی این کتاب را می شناسد، همانطور که پسر خودش را می شناسد، علاوه بر اینکه سیاق کلام که درباره رسولخدا و وحی که تحویل قبله باو است ، اصلا ربطی به کتاب اهل کتاب ندارد، پس معنای جمله این است : که اهل کتاب پیامبر اسلام را می شناسند، آنطور که بچه های خود را می شناسند، بخاطر اینکه تمامی خصوصیات آنجناب را در کتب خود دیده اند، ولی با این حال طائفه ای از ایشان عالما عامدا معلومات خود را کتمان می کنند.

وجه التفات از حضور به عیبت در آیه شریفه

و بنابراین در آیه شریفه التفاتی از حضور به غیبت بکار رفته ، چون با اینکه روی سخن با رسولخدا (ص) است ، در عین حال نمی فرماید: (آنها که کتابشان داده ایم تو را می شناسند)، بلکه می فرماید: (او را می شناسند) کانه رسولخدا (ص) را غایب حساب کرده ، و خطاب را به مؤمنین کرده است ، و این بخاطر این بوده که توضیح دهد: امر رسولخدا (ص) نزد اهل کتاب واضح است ، و این نظم و اسلوب نظیر سخن گفتن کسی است که با جماعتی حرف می زند، ولی خطاب را متوجه یکی از آنها می کند، تا فضیلت او را آشکار سازد، و این سیاق را همچنان ادامه می دهد و با او حرف می زند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۴۹۲

و دیگران می شنوند، تا برسند بمطلبی که مربوط به شخص آن یکنفر است ، وقتی باینجا می رسد، روی خود از او گردانده ، متوجه جماعت حاضر در مجلس می کند، و چون آن مطلب بسر رسید، دوباره رو بآن شخص نموده سخنان خود را ادامه می دهد، این مثال را بدان جهت زدیم ، تا متوجه شوی التفات در آیه بخاطر چه بوده است .

((الحق من ربك فلا تكونن من الممترین )) این جمله بیان سابق را تاءکید می کند، و نهی از شك را تشدید می نماید، چون امتراء همان شك و ارتیاب است ، و ظاهر خطاب متوجه به رسولخدا (ص) ، و باطن و معنای آن به امت است .

((و لكل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات )) کلمه ((وجهه )) بمعنای چیز است که آدمی رو به آن می کند، مانند قبله ، که آن نیز بمعنای چیزی است که انسان متوجه آن میشود، در این آیه بیان سابق را خلاصه نموده عبارت اخرائی می آورد، تا مردم را هدایت کند، به اینکه مسئله قبله را تعقیب نکنند، و بیش از این در باره آن بگومگو راه نیندازند، و معنایش این است که هر قوم برای خود قبله ای دارند، که بر حسب اقتضای مصالحشان برایشان تشریح شده است .

خلاصه ، قبله یک امر قراردادی و اعتباری است ، نه یک امر تکوینی ذاتی ، تا تغییر و تحول نپذیرد، با این حال ، دیگر بحث کردن و مشاجره براه انداختن درباره آن فائده ای برای شما ندارد، این حرف ها را بگذارید، و بدنبال خیرات شتاب بگیرید، و از یکدیگر سبقت جوئید که خدایتعالی همگی شما را در روزی که شکی در آن نیست جمع می کند، ولو هر جا که بوده باشید. که خدا بر هر چیزی توانا است .

این را هم باید دانست که آیه مورد بحث همانطور که با مسئله قبله انطباق دارد، چون در وسط آیات قبله قرار گرفته ، همچنین می

تواند با یک مسئله تکوینی منطبق باشد، و بخواهد از قضاء و قدری که برای هر کسی از ازل تقدیر شده خبر دهد، و جمله ((فاستبقوا الخیرات)) بخواهد بفهماند: که احکام و آداب برای رسیدن به همان مقدرات تشریح شده، که انشاءالله در بحثی که پیرامون خصوص قضاء و قدر خواهیم داشت، بیان مفصل آن می آید.

((و من حیث خرجت، فول وجهک شطر المسجد الحرام)) الخ، بعضی از مفسرین گفته اند: معنای این آیه این است که از هر جا که بیرون شده و به هر جا که وارد شدی، روی خود بسوی مسجدالحرام کن، بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که از هر شهری در آمدی، ممکن هم هست مراد به جمله ((و من حیث خرجت)) الخ مکه باشد که رسولخدا (ص) از آنجا بیرون آمد، و آیه ((من قریتک التی اخرجتک)) از آن خبر میدهد، و معنایش اینست که رو به کعبه ایستادن حکمی است ثابت برای تو، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۴۹۳:

چه در مکه و چه در شهرهای دیگر، و سرزمینهای دیگر و جمله: ((و انه للحق من ربک، و ما الله بغافل عما تعملون))، همین معنا را تاء کید و تشدید می کند.

((و من حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام، و حیث ما کتتم فولوا وجوهکم شطره)) الخ اگر این جمله را به عین عبارت قبلی تکرار کرد بعید نیست برای این بوده باشد که بفهماند: حکم نامبرده در هر حال ثابت است و مثل این است که کسی بگوید: (در برخاستنت از خدا بترس و در نشستنت از خدا بترس، و در سخن گفتنت از خدا بترس و در سکوتت از خدا بترس) که منظور گوینده اینست که همیشه و در هر حال ملازم تقوی باش و تقوی را همواره با خود داشته باش و اگر بجای آن عبارت می گفت: (از خدا بپرهیز، وقتی برخاستی و نشستی و سخن گفتی و سکوت کردی) این نکته را نمی فهماند و در آیه مورد بحث معنایش این است که رو بسوی قسمتی از مسجدالحرام بکن هم از همان شهری که از آن بیرون شدی و هم از هر جای دیگری که بودید رو بسوی آن قسمت کنید.

سه فائده برای حکم قبله

((لئلا یکون للناس علیکم حجة الا الذین ظلموا منهم، فلا تخشوهم، و اخشونی)) الخ، در این جمله سه فائده برای حکم قبله که در آن شدیدترین تاء کید را کرده بود، بیان می کند.

اول اینکه یهود در کتابهای آسمانی خود خوانده بودند که قبله پیامبر اسلام (ص) کعبه است نه بیت المقدس، همچنانکه قرآن کریم از این جریان خبر داده، می فرماید: ((و ان الذین اتوا الکتاب لیعلمون انه الحق، من ربهم)) که ترجمه اش گذشت و اگر حکم تحویل قبله نازل نمی شد، حجت یهود علیه مسلمین تمام بود، یعنی می توانستند بگویند: این شخص پیغمبری نیست که انبیاء گذشته وعده آمدنش را داده بودند، ولی بعد از آمدن حکم تحویل قبله و التزام بآن و عمل بر طبقش، حجت آنان را از دستشان می گیرد، مگر افراد ستمگری از ایشان زیر بار نروند.

((الا الذین ظلموا منهم)) این استثناء منقطع، و بدون مستثنی منه و بمعنای (لکن) است، و آیه چنین معنا می دهد که (لکن کسانی که از ایشان ستمکارند و تابع هوی و هوس هستند، همچنان بر اعتراض بیجای خود ادامه می دهند، پس زنهار که از ایشان حسابی نبری، چون پیرو هوی و ظالمند، و خداوند ستمکاران را هدایت نمی کند و تنها از من حساب ببر). دوم اینکه پی گیری و ملازمت این حکم، مسلمانان را به سوی تمامیت نعمتشان و کمال دینشان سوق می دهد که بزودی در تفسیر آیه: ((الیوم اکملت لکم دینکم، و اتممت علیکم نعمتی))، انشاءالله تعالی معنای تمامیت نعمت را بیان خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۴۹۴

سوم اینکه در آخر آیه فرموده: ((لعلکم تهتدون)) که خدای تعالی اظهار امیدواری به هدایت مسلمانان به سوی صراط مستقیم کرده، و در سابق آنجا که درباره: ((اهدنا الصراط المستقیم)) بحث می کردیم، درباره اهداء سخن گفتیم.



بعضی از مفسرین گفته اند: اینکه در آیه تحویل قبله فرموده: ((و لاتم نعمتی علیکم ، و لعلکم تهتدون)) و نیز در آیه فتح مکه نظیر آنرا آورده ، و فرموده: ((انا فتحنا لک فتحا مبینا، لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما))، خود دلیل بر این است که در آیه مورد بحث هم بشارتی است به فتح مکه .

توضیح اینکه (و لاتم نعمتی علیکم) در آیه تحویل قبله بشارتی است بر فتح مکه

توضیح اینکه: کعبه در صدر اسلام پر بود از بت های مشرکین و وثن های ایشان ، و خلاصه بت در آنجا حاکم بود و در ایامی که این آیه نازل می شد، هنوز اسلام قوت و شوکتی بخود نگرفته بود، خدای تعالی رسول خود را هدایت کرد باینکه رو به بیت المقدس نماز بخواند، چون بیت المقدس قبله یهودیان بود، که هر چه باشد دینشان باسلام نزدیک تر از دین مشرکین بود، ولی بعد از آنکه رسول خدا (ص) به مدینه هجرت کرد و زمان فرا رسیدن فتح مکه نزدیک شد، و انتظار فرمان الهی به تطهیر کعبه از پلیدی بتها، شدید گردید.

در چنین شرائطی دستور برگشتن قبله بسوی کعبه صادر شد و این خود نعمت بس بزرگی بود، که خدا مسلمانان را بدان اخت صاص داد، آنگاه در ذیل همین فرمان وعده فرمود: که بزودی نعمت و هدایت را بر تو تمام خواهد کرد، یعنی کعبه را از پلیدی های اصنام خواهد پرداخت ، آنچنانکه فقط خدا در آن عبادت شود و تنها معبد مسلمانان گردد و تنها مسلمانان رو بسوی آن عبادت کنند، پس نتیجه می گیریم که جمله: ((و لاتم نعمتی علیکم)) الخ ، بشارت به فتح مکه است .

از سوی دیگر، بعد از آنکه در سوره فتح به مسئله فتح مکه میپردازد، دوباره به همان وعده قبلی اشاره می کند، که در آیه مورد بحث آمده بود و می فرماید: ((و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما)).

رد گفتار فوق الذکر و اینکه آیه اشاره ای بر فتح مکه ندارد

این بود گفتار آن مفسر و توضیح ما درباره آن ، ولکن گو اینکه به ظاهرش گفتاری است دلچسب ، اما خالی از تدبر و دقت است ، برای اینکه ظاهر آیات با آن نمی سازد زیرا مدرک مفسر نامبرده در آیه مورد بحث ((و لاتم نعمتی علیکم و لعلکم تهتدون)) الخ ، لام غایت است ، که بر سر ((اتم)) درآمده و این لام عینا در آیه سوره فتح آمده و فرموده: ((لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹۵

و با اینکه حرف لام در هر دو آیه غایت است ، دیگر چه معنا دارد مفسر نامبرده آیه مورد بحث را بمعنای وعده گرفته و آیه سوره فتح را بمعنای انجام آن وعده و وفای بآن بگیرد؟ با اینکه هر دو آیه وعده جمیلی است باینکه خداوند نعمت را بر تو تمام می کند. از سوی دیگر آیه مورد بحث که درباره مسئله حج است وعده اتمام نعمت را به همه مسلمین می دهد و می فرماید: ((علیکم))، و آیه سوره فتح این وعده را تنها به رسول خدا (ص) میدهد و می فرماید: ((و یتم نعمته علیک)) الخ ، پس سیاق دو آیه مختلف است ، و نمی شود هر دو مربوط به یک مطلب باشند.

حال اگر آیه ای باشد که دلالت کند بر اینکه این دو وعده کجا وفا شد؟ آنوقت ممکن است بگوئیم: پس مراد هر دو وعده همین وعده ای است که این آیه از وفا شدن بآن خبر می دهد و چنین آیه ای اگر باشد آیه: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا))، (امروز دیگر دین شما را تکمیل کردم و نعمت خود بر شما تمام نمودم و اسلام را دین مورد رضایم برایتان قرار دادم)، خواهد بود و اما اینکه نعمت در آن چه نعمتی بوده که خدا اتمام کرده؟ و در این آیه منتش را بر ما می گذارد، انشاءالله در تفسیر سوره مائده بحثش خواهد آمد.

نظیر این دو آیه که مشتمل بر اتمام نعمت است آیه: ((ولکن یرید لیطهرکم ، و لیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون))، و نیز آیه: ((کذلک یتم نعمته علیکم ، لعلکم تسلمون))، است که باز انشاءالله کلامی مناسب با مقام بحثمان در ذیل هر یک از این آیات خواهد آمد.

((کما ارسلنا فیکم رسولا- منکم))، از ظاهر آیه بر می آید، که کاف در کلمه (کما) برای تشبیه، و کلمه (ما) مصدریه باشد، در نتیجه معنای آیه و ماقبلش این می شود: ما با قبله قرار دادن خانه ای که ابراهیم بنا کرد و برایش آن خیرات و برکات را درخواست نمود به شما انعام کردیم، مانند این انعام دیگرمان که رسولی از میان شما در شما فرستادیم که آیات ما بر شما همی خواند و کتاب و حکمتان می آموزد و تزکیه تان می کند و این را بدان جهت کردیم که دعای ابراهیم را استجاب کرده باشیم، آن دعا که با فرزندش اسماعیل گفتند: پروردگارا! و رسولی از خود ایشان در میانشان مبعوث فرما تا آیات بر آنان تلاوت کند و کتاب و حکمتشان تعلیم دهد و تزکیه شان کند پس در این ارسال رسول منتهی است نظیر منتهی که در قبله قرار دادن کعبه بود.

از اینجا معلوم می شود مخاطب در جمله ((فیکم رسولا منکم))، امت مسلمه است، که بر حسب حقیقت عبارتند از خصوص اولیاء دین، چون اگر جمیع دودمان اسماعیل - یعنی عرب مضر امت اسلام نامیده می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹۶ از نظر ظاهر امتند و نیز اگر همه عرب و مسلمانان غیر عرب امت اسلام نامیده می شوند، از نظر اشتراک در حکم است و گرنه حقیقت و واقع آن امت که ابراهیم (علیه السلام) از خدا درخواست کرد، همان اولیاء دین هستند و بس.

((یتلو علیکم آیاتنا))، کلمه: ((آیاتنا)) ظهور در آیات قرآن دارد، چون قبل از آن کلمه (یتلو) آمده، و معلوم است که تلاوت در مورد الفاظ استعمال می شود، نه معانی و کلمه (تزکیه) به معنای تطهیر است و تطهیر عبارتست از زایل کردن پلیدی ها و آلودگی ها، در نتیجه کلمه تطهیر هم شامل اعتقادات فاسد چون شرک و کفر می شود و هم شامل ملکات رذیله چون تکبر و بخل می گردد و هم اعمال فاسد و شنیع چون کشتن و زنا و شرابخواری را شامل می شود. و تعلیم کتاب و حکمت و نیز تعلیم آنچه نمی دانستید، دو جمله است که شامل تمامی معارف اصولی و فروعی دین می گردد.

این را هم باید دانست که آیات شریفه مورد بحث مشتمل بر چند مورد التفات نسبت به خدای تعالی است، یکجا خدای تعالی غایب (او) حساب شده، یکجا متکلم وحده (من)، جائی دیگر متکلم مع الغیر (ما)، و نیز چند التفات دیگر نسبت به غیر خدای تعالی که باز یکجا غایب حساب شده اند و یکجا مخاطب و یکجا متکلم که اگر خواننده عزیز در آنها دقت بعمل آورد، نکته هایش پوشیده نمی ماند.

بحث روایتی

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره تغییر قبله و معنی شهدا و...)

در تفسیر مجمع البیان از قمی روایت کرده که در تفسیرش در ذیل آیه: ((سیقول السفهاء)) الخ از قول امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: قبله وقتی از بیت المقدس بسوی کعبه برگردید که رسول خدا (ص) سیزده سال در مکه نماز بسوی بیت المقدس خوانده بود و بعد از مهاجرت به مدینه هم هفت ماه به همان سو نماز خواند آنوقت خدا او را بطرف مکه برگردانید.

چون یهودیان رسول خدا (ص) را سرزنش می کردند و می گفتند: تو تابع مائی و بسوی قبله ما نماز می گزاری، رسول خدا (ص) از این سرزنش دچار اندوهی سخت شد و در نیمه شبی از خانه بیرون شد و به آفاق آسمان نگاه می کرد منتظر بود از ناحیه خدایتعالی در این خصوص امری صادر شود فردای آن شب وقتی هنگام نماز ظهر شد، آنجناب در مسجد بنی سالم بود و دو رکعت از نماز ظهر را خواند که جبرئیل نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹۷

دست به دو شانه آنحضرت گذاشت و او را بطرف کعبه برگردانید و این آیه بر او نازل کرد: ((قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنو لیک قبله ترضیها، فول وجهک شطر المسجد الحرام)) در نتیجه آنجناب دو رکعت از یک نماز را بسوی بیت المقدس، و دو رکعت دیگرش را بسوی کعبه خواند، بعد از این جریان سر و صدای یهود و مردم نفهم بلند شد که چرا از قبله ای که داشت برگردید؟

مؤلف: روایاتی که هم از طرف عامه و هم خاصه در این داستان در کتب جامع وارد شده، بسیار زیاد است و از نظر مضمون قریب

به هم هستند، ولی از نظر تاریخ این جریان مختلفند، بیشتر آنها تاریخ تحویل قبله را در ماه رجب سال دوم از هجرت، یعنی ماه هفدهم از هجرت میدانند و صحیح تر هم همین است و بزودی فصل جداگانه در بحث پیرامون این مسئله خواهد آمد انشاءالله .  
و از طرق اهل سنت درباره اینکه امت اسلام گواه بر مردم و رسول خدا (ص) گواه بر امت است روایاتی آمده که مردم روز قیامت تبلیغ انبیاء را انکار می کنند خدایتعالی از انبیاء شاهد می خواهد تا اثبات کنند تبلیغ کرده اند - با اینکه خدا عالم تر از هر کسی است - آنگاه امت محمد (ص) را می آورند و ایشان شهادت می دهند امتهای دیگر می پرسند: شما از کجا بدست آورده اید که پیغمبر ما رسالت خود را تبلیغ کرده؟ می گویند: ما این معنا را از کتاب آسمانیمان بدست آوردیم که خدایتعالی بزبان پیامبر صادق در آن خیر داد: که انبیاء گذشته رسالت خود را تبلیغ کردند.

بعد محمد (ص) را می آورند تا از حال امتش پرسند، آنجناب امت را تزکیه می کند و به عدالتشان شهادت می دهد، اینجاست که خدای سبحان فرموده: ((فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید)).

مؤلف: مفاد این روایت را اخبار دیگری تاءیید می کند، که سیوطی آن اخبار را در تفسیر الدر المنثور و غیر او نیز آورده اند، چیزی که در این روایات به نظر درست نمی رسد اینست که پیامبر اسلام تمامی امت را تزکیه و تعدیل نکرده و معنا ندارد که در قیامت همه را تزکیه و تعدیل کند، مگر اینکه بمنظور تزکیه و تعدیل جمعی از امت باشد نه همه، و گرنه روایات نامبرده مطلبی برخلاف ضرورت اثبات می کند، ضرورت کتاب و سنت هر دو.

آخر چطور ممکن است رسول خدا (ص) فجایع و جنایاتی را که افرادی از امت اسلام مرتکب شدند تجویز کند؟ و بر آن جنایات صحه بگذارد؟ جنایاتی که حتی نمونه اش هم در امت های گذشته رخ نداد؟ و چطور آنجناب طاغیان و فرعونهای این امت را تزکیه و تعدیل می کند؟ و آیا این روایات طعن بر دین حنیف و بازیگری با حقایق این ملت بیضاء نیست؟! قطعاً هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹۸

علاوه بر اینکه این روایات گفتگو از شهادت نظری دارد، نه شهادت تحمل، چون امت اسلام در زمان انبیاء گذشته حاضر نبودند، تا ببینند آیا رسالت خود را تبلیغ می کنند یا نه؟ و شهادت نظری اعتبار ندارد.

و در کتاب مناقب در این باره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: (شهداء مردم) به غیر رسولان و امامان کسی نیست و اما امت معقول نیست که خدا از آنها شهادت بطلبد، برای اینکه در میان امت کسانی هستند که شهادتشان یک بند سبزی و یک پر کاه ارزش ندارد.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((لتكونوا شهداء علی الناس و يكون الرسول علیکم شهیداً)) الخ، فرمود: اگر خیال کنی که منظور خدایتعالی از این آیه همه موحدین اهل قبله است، سخت اشتباه کرده ای، برای اینکه آیا خدایتعالی در قیامت از کسی شهادت می خواهد، که در دنیا شهادتش در مرافعه ای که بر سر یک من خرما پیا میشد پذیرفته نبود؟ و آنوقت شهادت چنین کسی در درگاهش پذیرفته میشود؟ حاشا: این حرف معقول نیست و خدایتعالی چنین چیزی را از خلق خودش نمی پسندد، آنوقت خودش چگونه مرتکب آن میشود، بلکه منظور خدایتعالی از امت، افرادی است که مصداق آیه: ((کنتم خیر امه اخرجت للناس))، هستند و آنان امت وسط و بهترین امتند که خدا برای مردم خلقشان کرده است.

مؤلف: بیان این حدیث در ذیل آیه شریفه با استفاده از قرآن کریم گذشت.

و در قرب الاسناد از امام صادق (علیه السلام) از پدرش از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: از جمله خصائصی که خدای تعالی به امت من داده و با دادنش امتم را بر سایر امم برتری بخشیده، سه چیز است که حتی به هیچ پیغمبری نداده - تا آنجا که می فرماید: - خدایتعالی هر پیغمبری که مبعوث می کرد، او را شهید بر قومش قرار میداد، ولی خدای تعالی امت مرا شهید بر همه خلایق کرد، و فرمود: ((لیكون الرسول شهیداً علیکم، و تكونوا شهداء علی الناس)) (تا آخر حدیث).

مؤلف: این حدیث منافاتی با حدیث قبلی ندارد، چون مراد به امت در این روایت نیز همان امت مسلمه است که دعای ابراهیم بوسیله آن مستجاب شد.

و در تفسیر عیاشی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی در ضمن توصیف روز قیامت فرمود: مردم در یکجا جمع میشوند و در آنجا تمامی خلائق استنطاق میشوند، واحدی بدون اجازه رحمان و جز به صواب سخن نمیگوید آنگاه به رسول خدا دستور میدهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۴۹۹

برخیزد و از پرسش‌ها پاسخ گوید اینجاست که خدایتعالی به رسول گرامیش میفرماید: ((فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا)) و بحکم این آیه آنجناب شهید بر شهیدان یعنی بر رسولان است. و در تہذیب از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: به آنجناب عرضه داشتیم: آیا خدایتعالی به رسول خدا (ص) دستور داده بود که بسوی بیت المقدس نماز بگزارد؟ فرمود: بله، مگر نمی بینی خدای سبحان فرموده: ((و ما جعلنا القبلة التي كنت علیها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علی عقبیه)) الخ.

مؤلف: مقتضای این حدیث این است که جمله: ((التي كنت علیها)) صفت قبله باشد، و مراد بقبله، بیت المقدس باشد، و اینکه آن قبله ای که رسول خدا (ص) رو بآن می ایستاده، همان بیت المقدس بوده باشد و همین معنا را سیاق آیات تائید می کند که بیانش گذشت.

از اینجا آن روایتی هم که از امام عسکری (علیه السلام) نقل شده تائید میشود، چون آنجناب فرموده: مردم مکه هوای قبله شدن کعبه را داشتند خدایتعالی با قبله قرار دادن بیت المقدس امتحانشان کرد تا معلوم شود چه کسی بر خلاف هوای نفسش رسول خدا (ص) را پیروی می کند برخلاف مردم مدینه که هوای بیت المقدس بسر داشتند و خدایتعالی با برگرداندن قبله دستورشان داد با هوای نفس خود مخالفت نموده رو به کعبه نماز بگزارند تا باز معلوم شود چه کسی پیروی رسول خدا (ص) می کند؟ و چه کسی مخالفت مینماید؟ که هر کس او را بر خلاف میل درونیش اطاعت کند، مصدق او و موافق او است (تا آخر).

با این حدیث فساد گفتار دیگری نیز روشن می گردد و آن این است که جمله ((التي كنت علیها)) مفعول دوم برای کلمه ((جعلنا)) است و معنای آیه این است که ما قبل از بیت المقدس قبله را کعبه ای که ((كنت علیها)) نکردیم، استدلال کرده است بجمله ((الا لنعلم من يتبع الرسول)) که حاصل معنا چنین میشود (ما قبل از بیت المقدس کعبه را که الان رو به آن هستی قبله نکردیم مگر برای اینکه بفهمیم چه کسی رسول را پیروی می کند) لکن این حرف بیهوده است زیرا همانطور که قبلا گفتیم سیاق برخلاف آنست.

و در تفسیر عیاشی از زبیری روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: آیا مرا از ایمان خبر نمیدهی؟ بدانم آیا ایمان مجموع قول و عمل است و یا قول بدون عمل؟ فرمود: ایمان همه اش عمل است، چون خود قول هم یکی از اعمال است که خدا واجبش کرده در کتابش بیان نموده نورش واضح و حجتش ثابت شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۰

کتابش بدان شهادت میدهد و بسوی آن دعوت می کند.

و چون خدای تعالی رسول اسلام را رو به کعبه گردانید، مسلمانان به رسول خدا (ص) گفتند: پس تکلیف ما نسبت به نمازهاییکه در این مدت (۱۷ ماهه) رو به بیت المقدس خواندیم چه میشود؟ و تکلیف مردگان ما که در این مدت نماز را به آنطرف میخواندند چه میشود؟ خدایتعالی در پاسخ به این سؤال این جمله را نازل فرمود: ((و ما كان الله ليضيع إيمانكم، ان الله بالناس لرؤف رحيم))، (خدا ایمان شما را ضایع نمی کند، که خدا به مردم رؤف و رحیم است). و در این کلام خود نماز ما را ایمان خواند، پس هر کس از خدا بترسد و جوارح خود (از چشم و گوش و شکم و زبان و فرج) را حفظ نموده هر عضوی از اعضای خود را در آن جایی مصرف کند و بکار ببندد که خدا برایش معین کرده و واجب هر عضوی را انجام دهد، با ایمان کامل خدا را ملاقات می کند و از اهل بهشت است، و اگر کسی در واجبی از این واجبات خیانت کند و از آنچه خدا دستور داده تعدی نماید، خدا را با ایمان

ناقص ملاقات می کند.

مؤلف: این روایت را کلینی هم آورده، و اینکه در روایت، نزول جمله ((و ما كان الله ليضيع إيمانكم)) را بعد از تحویل قبله دانسته، منافاتی با بیان قبلی ما ندارد.

و در کتاب فقیه آمده: که رسول خدا (ص) سیزده سال در مکه و نوزده ماه در مدینه بطرف بیت المقدس نماز خواند بعد که یهودیان سرزنش کردند که تو تابع قبله ما هستی و اندوه شدیدی بر او مسلط شد، در دل شب از خانه بیرون آمد و رو به اطراف افق بگردانید، فردای آن شب هم نماز صبح را رو به بیت المقدس خواند و هم دو رکعت از نماز ظهر را، سر دو رکعتی جبرئیل آمد، و گفت: ((قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضيها، فول وجهك شطر المسجد الحرام)) الخ، آنگاه دست آنجناب را گرفته رو به کعبه اش کرد، مردمی هم که پشت سرش به نماز ایستاده بودند رو به کعبه شدند، بطوریکه زنان جای فعلی مردان قرار گرفتند و مردان جای فعلی زنان، و این نماز ظهر اولش بسوی بیت المقدس و آخرش بسوی کعبه واقع شد، بعد از نماز ظهر خبر به مسجدی دیگر در مدینه رسید، اهل آن مسجد دو رکعت از عصر خوانده بودند، دور رکعت دیگر را بطرف کعبه برگشتند، آنها نیز اول نمازشان بسوی بیت المقدس و آخرش بسوی کعبه شد، و مسجد قبلتین، همان مسجد است.

مؤلف: قمی هم نظیر این را روایت کرده و گفته: که رسول خدا (ص) خودش (در مدینه)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۱

بلکه در مسجد بنی سالم نماز میخواند که این جریان واقع شد.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فول وجهك شطر المسجد الحرام)) الخ، فرموده: رو بقبله نماز بخوان و در نماز رو از قبله برگردان که نمازت باطل میشود چون خدای سبحان به رسول گرامیش فرمود در نماز واجب باید حتما رو بقبله نماز بخوانی، ((فول وجهك شطر المسجد الحرام، و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره)).

مؤلف: روایات در این باره که آیه شریفه راجع بخصوص نماز واجب است بسیار زیاد است.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه ((الذین آتیناهم الكتاب یعرفونه)) الخ، فرموده: این آیه درباره یهود و نصاری نازل شد، خدای تعالی در آن می فرماید: (آنهایی که کتابشان دادیم، او را می شناسند - یعنی رسول خدا را - همانطور که فرزندان خود را می شناسند) و این بدان جهت است که خدای عز و جل در تورات و انجیل و زبور، صفات رسول خدا (ص) و صفات اصحابش و مهاجرتش را ذکر کرده بود و همان را در قرآن حکایت کرده، که ((محمد رسول الله، و الذین معه اشداء علی الکفار، رحماء بینهم، ترهیم رکعاً سجداً، یتتغون فضلاً من الله و رضواناً، سیماهم فی وجوههم من اثر السجود، ذلک مثلهم فی التوریه، و مثلهم فی الانجیل))، (محمد ص) فرستاده خداست و کسانی که مصاحب او هستند بر کفار دشمنانی بیرحم، و در بین خود مهربانان هستند، ایشان را می بینی که همواره در رکوع و سجودند و همه در پی بدست آوردن فضل خدا و خشنودی اویند، نشانه هاشان از اثر سجده در پیشانی نمایان است، این است مثل آنان در تورات و همین است مثل آنان در انجیل). پس صفات رسول خدا (ص) و اصحابش در تورات بوده و وقتی خدا او را مبعوث فرمود، اهل کتاب او را شناختند، همچنان که خود قرآن می فرماید: ((فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به)).

مؤلف: نظیر این روایت در کافی از علی (علیه السلام) نقل شده است. و در اخبار بسیاری از طرق شیعه آمده: که آیه: ((اینها تکنونوا بکم الله جميعاً)) الخ، درباره اصحاب قائم (علیه السلام) نازل شده و در بعضی از آنها آمده: که این از باب جری و تطبیق است. و در حدیثی از طرق عامه در ذیل جمله ((ولا تم نعمتی علیکم))، از علی (علیه السلام) آمده که فرمود: تمامیت نعمت این است که انسان با داشتن اسلام بمیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۲

و باز در حدیثی از طرق آنان آمده: که تمامیت نعمت به این است که آدمی داخل بهشت شود.

## بحث علمی

بحث علمی (درباره یافتن جهت قبله و تاریخچه آن)

تشریح قبله در اسلام و اعتبار و وجوب خواندن نماز رو بقبله، - نمازی که عبادت عموم مسلمانان جهان است -، و همچنین وجوب ذبح حیوانات رو بقبله و کارهای دیگری که حتما باید رو بقبله باشد، (و یا مانند خوابیدن و نشستن و وضو گرفتن رو بقبله: که مستحب و مانند تخلیه کردن که حتما باید ب طرف غیر قبله باشد و رو بقبله اش حرام است) و احکامی دیگر که با قبله ارتباط دارد، و مورد ابتلای عموم مسلمانان است، باعث شده که مردم محتاج به جستجوی جهت قبله شوند و آنرا در افق خود معین کنند، (تا نماز و ذبح حیوانات و کارهایی دیگر را رو به آنطرف انجام داده و از تخلیه کردن به آن طرف بپرهیزند).

و در ابتداء امر از آنجا که تشخیص قطعی آن برای مردم دور از مکه فراهم نبود ناگزیر به مظنه و گمان و نوعی تخمین اکتفاء می کردند.

ولی رفته رفته این حاجت عمومی، علمای ریاضی دان را وادار کرد تا این مظنه و تخمین را قدری به تحقیق و تشخیص عینی نزدیک سازند، برای این کار از جدول هائی که در زیج مورد استفاده قرار می گیرد استمداد کردند، تا بدان وسیله عرض هر شهر و طول آن را (منظور از عرض شهر فاصله ایست که هر شهری از خط استواء دارد و منظور از طول آن فاصله ایست که میانه شهرها از مشرق به مغرب می باشد به این منظور آخرین نقطه غربی و معمور کره زمین را جزایر خالداستند، البته این دیگر مربوط به بحث ما نیست که در قرون گذشته و قبل از کشف آمریکا و کشف کرویت زمین چنین میپنداشتند که جزائر خالداست واقع در غرب اروپا ساحل اقیانوس آرام آخرین نقطه کره زمین است و البته این جزائر در قرون اخیر در آب فرو رفته و اثری از آن باقی نمانده است، و فعلا در نیم کره شرقی زمین، از رصدخانه گرنویچ لندن استفاده می کنند)، (مترجم) معین کنند.

آنگاه بعد از آنکه عرض شهر خود را از خط استواء معین می کردند آن وقت میتوانستند بفهمند که از نقطه جنوب آن شهر (نقطه جنوب هر شهری عبارتست از نقطه ای که اگر خطی موهوم از آن نقطه بطرف نقطه شمال تصور کنیم آفتاب در رسیدن بآن نقطه مسیر روزانه اش نصف میشود و باصطلاح به نقطه ظهر می رسد) چند درجه (از نود درجه میان جنوب و مغرب) را بطرف مغرب منحرف شوند، رو به که ایستاده اند (و این انحراف را با حساب جیب و مثلثات معین می کردند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۳

آنگاه این حساب را بوسیله دایره هندیه برای تمامی افق ها و شهرهای مسلمان نشین ترسیم کردند، (به این صورت که یا در اول بهار و یا در اول پائیز که دو نقطه اعتدالی است در هر افقی دایره ای در زمین مسطح رسم کردند و محوری و یا به عبارتی شاخصی در وسط آن دایره کوبیدند، صبح که آفتاب طلوع کرد سایه شاخص از دایره بیرون بود، ایستادند تا با بالا آمدن آفتاب و کوتاه شدن سایه آن نقطه ای را که سایه از آن نقطه وارد دایره می شود معین کنند و همچنین آن نقطه ای را که در بعد از ظهر سایه از دایره بیرون می رود معین کنند، سپس با خطی مستقیم این دو نقطه را بهم وصل کردند که یکسرش مشرق افق را نشان میداد و سر دیگرش مغرب افق را، در نتیجه دایره به دو نیم دایره تقسیم شد، خط دیگری عمود بر آن خط ترسیم کردند که یکسرش نقطه جنوب را نشان میداد و سر دیگرش نقطه شمال را، و این خط را نصف النهار آن افق مینامیدند، و معلوم است که فاصله میان هر یک از این چهار نقطه نود درجه است، و فرض کنید شهری که این دایره (که آنرا دایره هندیه می نامیدند) ترسیم شده، سی درجه با خط استواء فاصله داشته باشد، در اینصورت اگر سکنه این شهر در موقع نماز سی درجه از نود درجه را از جنوب بطرف مغرب برگردند، درست رو بقبله ایستاده اند، (مترجم).

سپس برای اینکه این کار را بسرعت و آسانی انجام دهند، قطب نما را یعنی عقربه مغناطیسی معروف به حک را بکار بستند، چون این آلت با عقربه خود جهت شمال و جنوب را در هر افقی که بکار رود معین میکند و کار دایره هندیه را به فوریت انجام میدهد و



در صورتیکه ما مقدار انحراف شهر خود را از خط استواء بدانیم، بلافاصله نقطه قبله را تشخیص میدهم.

لکن این کوششی که علمای ریاضی مبذول داشتند هر چند خدمت شایان توجهی بود - و خداوند جزای خیرشان مرحمت فرماید - ، ولکن از هر دو طریق یعنی هم از طریق قطب نما و هم از راه دایره هندیه ناقص بود که اشخاص را دچار اشتباه می کرد.

اما اول برای اینکه ریاضی دانان اخیر متوجه شدند که ریاضی دانان قدیم در تشخیص طول شهر دچار اشتباه شده اند، و در نتیجه حسابی که در تشخیص مقدار انحراف و در نتیجه تشخیص قبله داشتند، در هم فرو ریخت.

توضیح اینکه برای تشخیص عرض مثلا تهران از خط استواء، و محاذات آن با آفتاب در فصول چهارگانه، طریقه شان اینطور بود که فاصله قطب شمالی را با خط استواء معین نموده و آنرا درجه بندی می کردند آنگاه فاصله شهر مورد حاجت را از خط استواء به آن درجات معین نموده، مثلا می گفتند فاصله تهران از جزائر خالادات ۸۶ درجه و ۲۰ دقیقه میباشد و عرض آن از خط استوا سی و پنج درجه و ۳۵ دقیقه (نقل از کتاب زیج ملخص تالیف میزابی) گو اینکه این طریقه به تحقیق و واقع نزدیک بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۰۴:

ولکن طریقه تشخیص طول شهرها طریقه ای درست و نزدیک به تحقیق نبود چون همانطور که در بیان مترجم گذشت عبارت از این بود که مسافت میانه دو نقطه از زمین را که در حوادث آسمانی مشترک بودند، (اگر آفتاب می گرفت در هر دو جا در یک زمان می گرفت، و اگر حوادث دیگری رخ میداد، در هر دو نقطه رخ میداد) معین میکردند و آنرا با مقدار حرکت حسی آفتاب و یا به عبارتی با ساعت ضبط مینمودند آنگاه می گفتند: مثلا طول شهر تهران فلان درجه و... دقیقه است و چون در قدیم وسائل تلفن و تلگراف و امثال آن در دست نبود، لذا اندازه گیری های قدیم دقیق نبود و بعد از فراوان شدن این وسائل و همچنین نزدیک شدن مسافت ها بوسیله هواپیما و ماشین این مشکل کاملا حل شد، و در این هنگام بود که شیخ فاضل و استاد شهیر ریاضی، مرحوم سردار کابلی برای حل این مشکل کمر همت بست و انحراف قبله را با اصول جدید استخراج نموده، رساله ای در این باره بنام (تحفه الاجله فی معرفه القبلة)، در اختیار همگان گذاشت، و این رساله کوچکی است که در آن طریقه استخراج قبله را با بیان ریاضی روشن ساخته، و جدولهایی برای تعیین قبله هر شهری رسم کرده است.

و از جمله رموزیکه وی موفق به کشف آن گردید - و خدا جزای خیرش دهد - کرامت و معجزه باهره ای بود که برای رسول خدا (ص) در خصوص قبله محرابش در مسجد مدینه اثبات و اظهار کرد.

توضیح اینکه مدینه طیبه بر طبق حسابی که قدامت داشتند در عرض ۲۵ درجه خط استواء، و در طول ۷۵ درجه و ۲۰ دقیقه قرار داشت و با این حساب محراب مسجد النبی در مدینه رو بقبله نبود، (و چون ممکن نبوده رسول خدا (ص) در ایستادن بطرف قبله و بنای مسجد رو بانطرف اشتباه کند)، لذا ریاضی دانان همچنان درباره قبله بحث می کردند، و ای بسا برای این انحراف و جوهی ذکر می کردند که با واقع امر درست در نمی آمد.

ولکن مرحوم سردار کابلی این معنا را روشن ساخت که محاسبات دانشمندان اشتباه بوده، چون مدینه طیبه در عرض ۲۴ درجه و ۵۷ دقیقه خط استواء، و طول ۳۹ درجه و ۵۹ دقیقه آخرین نقطه نیم کره شرقی قرار دارد و روی این حساب محراب مسجد النبی درست رو بقبله واقع میشود، آنوقت روشن شد در قرنهای قبل که اثری از این محاسبات نبود و در حالیکه آنجناب در نماز بود، وقتی بطرف کعبه برگشت درست بطرفی برگشته که اگر خطی موهوم از آن طرف بطرف کعبه کشیده میشد به خود کعبه برمیخورد، و این خود کرامتی باهر و روشن است (صدق الله و رسوله). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۰۵:

بعد از مرحوم سردار کابلی مرحوم مهندس فاضل سرتیپ عبد الرزاق بغائری برای بیشتر نقاط روی زمین قبله ای استخراج کرد و در این باره رساله ای در معرفت قبله نوشت و در آن جدولهایی ترسیم نمود که حدود هزار و پانصد نقطه از نقاط مسکون زمین را نام برد و با تدوین این رساله بحمدالله نعمت تشخیص قبله به کمال رسید و از آن جمله مثلا عرض تهران را سی و پنج درجه و چهل و

یک دقیقه و ۳۸ ثانیه و طول آنرا ۵۱ درجه و ۲۸ دقیقه و ۵۸ ثانیه نوشت (مترجم).

این بود جهت نقصی که در قسمت اول بود و اما در قسمت دوم یعنی در تشخیص قبله بوسیله قطب نما، نقص آن از این جهت بود که معلوم شد دو قطب مغناطیسی کره زمین با دو قطب جغرافیائی زمین منطبق نیست، برای اینکه قطب مغناطیسی شمالی مثلا علاوه بر اینکه به مرور زمان تغییر می کند بین آن و بین قطب شمالی جغرافیائی حدود هزار میل (که معادل است با ۱۳۷۵ کیلومتر) فاصله است.

و روی این حساب قطب نما هیچوقت عقربه اش رو به قطب جنوبی جغرافیائی قرار نمی گیرد و آنرا نشان نمیدهد، (چون سر دیگر عقربه، قطب شمال واقعی را نشان نمیدهد) بلکه گاهی تفاوت به حدی می رسد که دیگر قابل تسامح نیست.

به همین جهت مهندس فاضل و ریاضی دان عالیقدر، جناب سرتیپ حسینعلی رزم آرا، در اواخر یعنی در سال ۱۳۳۲ هجری شمسی، در مقام بر آمدن این مشکل را حل کند، و انحراف قبله را از دو قطب مغناطیسی در هزار نقطه از نقاط مسکون کره زمین را مشخص کرد، (و برای سهولت کار بطوریکه همه بتوانند استفاده کنند، قطب نمائی اختراع کرد که به تخمین نزدیک به تحقیق میتواند قبله را مشخص کند، که قطب نمای آن جناب فعلا مورد استفاده همه هست، خداوند به وی جزای خیر مرحمت فرماید).

بحث اجتماعی

بحث اجتماعی (پیرامون فواید تشریح قبله از نظر فردی و اجتماعی)

دانشمندانی که متخصص در جامعه شناسی و صاحب نظر در این فن هستند، اگر در پیرامون آثار و خواصی که از این پدیده که نامش اجتماع است و بدان جهت که اجتماع است ناشی میشود، دقت و غور کنند، شکی برایشان نمی ماند که اصولا پدید آمدن حقیقتی بنام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه های گوناگون و اختلاف ها و چندگونگی آن بخاطر اختلاف طبیعت انسانها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درکی بوده که خدای سبحان طبیعت انسانها را بان درک ملهم کرده، درک باین معنا که حوائجش که اتفاقا همه در بقای او و به کمال رسیدنش مؤثرند یکی دو تا نیست تا خودش بتواند برفع همه آنها قیام کند، بلکه باید اجتماعی تشکیل دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۰۶:

و بدان پای بند شود، تا در آن مهد تربیت و به کمک آن اجتماع در همه کارها و حرکات و سکناش موفق شود و یا به عبارتی همه آنها به نتیجه برسد و گرنه یکدست صدا ندارد.

بعد از این درک، به درکهای دیگر و یا عبارتی به صور ذهنیه ملهم شد که آن ادراکات و صور ذهنیه را محک و معیار در ماده و در حوائجی که به ماده دارد، و در کارهایی که روی ماده انجام میدهد و در جهات آن کارها، میزان قرار دهد و همه را با آن میزان بسنجد و در حقیقت آن ادراکات و آن میزان رابطه ای میان طبیعت انسانی و میان افعال و حوائج انسان باشد، مانند درک این معنا که چه چیز خوب است؟ و چه چیز بد است؟ چه کار باید کرد؟ و چه کار نباید کرد؟ و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است؟ و نیز مانند این درک که محتاج به این است که در نظام دادن به اجتماع ریاست و مرئوسیت، و ملک و اختصاص و معاملات مشترک و مختص و سایر قواعد و نوامیس عمومی و آداب و رسوم قومی (که به اختلاف اقوام و مناطق و زمانها مختلف میشود) معتبر بشمارد و به آنها احترام بگذارد.

همه این معانی و قواعدی که ناشی از آنها میشود، اموری است که اگر طبیعت انسانیت آنرا درست کرده، با الهامی از خدای سبحان بوده، الهامی که خدا بوسیله آن، طبیعت انسان را لطیف کرده تا قبل از هر کار، نخست آنچه را که معتقد است و میخواهد در خارج بوجود آورد، تصور کند و آنگاه نقشه های ذهنی را صورت عمل بدهد و یا اگر صلاح ندید ترک کند و به این وسیله استکمال نماید.

(حال که این مقدمه روشن شد میگوئیم): توجه عبادتی بسوی خدای سبحان (با در نظر گرفتن اینکه خدا منزله از مکان و جهت و

سایر شئون مادی و مقدس از این است که حس مادی با او متعلق شود)، اگر بخواهیم از چهار دیواری قلب و ضمیر تجاوز کند و بصورت فعلی از افعال در آید، با اینکه فعل جز با مادیات سر و کار ندارد - به ناچار باید این توجه بر سبیل تمثیل صورت بگیرد. ساده تر بگویم از یکسو می‌خواهیم با عبادت متوجه بخدا شویم، از سوی دیگر خدا در جهتی و طرفی قرار ندارد، پس بناچار باید عبادت ما بر سبیل تمثیل و تجسم در آید، به این صورت که نخست توجهات قلبی ما با اختلافی که در خصوصیات آن (از خضوع و خشوع و خوف و رجاء و عشق و جذب و امثال آن) است، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصیات را با شکل و قیافه ای که مناسبش باشد، در فعل خود منعکس کنیم، مثلاً- برای اینکه ذلت و حقارت قلبی خود را به پیشگاه مقدس او ارائه داده باشیم به سجده بیفتیم و با این عمل خارجی از حال درونی خود حکایت کنیم و یا اگر خواستیم احترام و تعظیمی که در دل از او داریم، حکایت کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۷

بصورت رکوع در آئیم و چون بخواهیم حالت فدائی بودن خود را به پیشگاهش عرضه کنیم، دور خانه اش بگردیم و چون بخواهیم او را تکبیر و بزرگداشت کنیم، ایستاده عبادتش کنیم و چون بخواهیم برای تشریف بدر گاهش خود را تطهیر کنیم این مراسم را با غسل و وضوء انجام دهیم، و از این قبیل تمثیل های دیگر.

روح و مغز عبادت، عبودیت درونی است و افعال عبادی قلبیهای تحقق خارجی آن عبودیت است و هیچ شکی نیست در اینکه روح و مغز عبادت بنده عبارت است از همان بندگی درونی او، و حالاتی که در قلب نسبت به معبود دارد که اگر آن نباشد، عبادتش روح نداشته و اصلاً عبادت بشمار نمی رود ولیکن در عین حال این توجه قلبی باید به صورتی مجسم شود و خلاصه عبادت در کمالش و ثبات و استقرار تحققش، محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممتل گردد.

آنچه گفته شد، هیچ جای شک نیست، حال بینیم مشرکین در عبادت چه می کردند و اسلام چه کرده؟ اما وثنی ها و ستاره پرستان و هر جسم پرست دیگر که یا معبودشان انسانی از انسانها بوده، و یا چیز دیگر، آنان لازم میدانستند که معبودشان در حال عبادت نزدیکشان و روبرویشان باشد، لذا روبروی معبود خود ایستاده و آنرا عبادت میکردند.

ولی دین انبیاء و مخصوصاً دین اسلام که فعلاً گفتگوی ما درباره آنست، (و گفتگوی از آن، از سایر ادیان نیز هست، چون اسلام همه انبیاء را تصدیق کرده)، علاوه بر اینکه همانطور که گفتیم: مغز عبادت و روح آنرا همان حالات درونی دانسته، برای مقام تمثیل آن حالات نیز طرحی ریخته و آن اینست که کعبه را قبله قرار داده و دستور داده که تمامی افراد در حال نماز که هیچ مسلمانی در هیچ نقطه از روی زمین نمی تواند آن را ترک کند، رو بطرف آن بایستند و نیز از ایستادن رو بقبله و پشت کردن بدان در احوالی نهی فرموده و در احوالی دیگر آنرا نیکو شمرده است.

و به این وسیله قلبها را با توجه بسوی خدا کنترل نموده، تا در خلوت و جلوتش در قیام و قعودش، در خواب و بیداریش، در عبادت و مراسمش، حتی در پست ترین حالات و زشت ترینش، پروردگار خود را فراموش نکند، این است فائده تشریح قبله از نظر فردی. و اما فوائد اجتماعی آن عجیب تر و آثارش روشن تر و دلنشین تر است، برای اینکه مردم را با همه اختلافی که در زمان و مکان دارند متوجه به یک نقطه کرده و با این تمرکز دادن وجهه ها، وحدت فکری آنان و ارتباط جوامعشان و التیام قلبشان را مجسم ساخته و این لطیف ترین روحی است که ممکن است در کالبد بشریت بدمد، روحی که از لطافت در جمیع شئون افراد در حیات مادی و معنویش نفوذ کند، اجتماعی راقی تر و اتحادی متشکل تر و قوی تر بسازد، و این موهبتی است که خدای تعالی امت اسلام را بدان اختصاص داده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۰۸

و با آن وحدت دینی و شوکت جمعی آنان را حفظ فرموده، در حالی که قبلاً- احزاب و دسته های مختلفی بودند و سنت ها و طریقه های متشتتی داشتند، حتی دو نفر انسان یافت نمی شد که در یک نظریه با هم متحد باشند، اینک خدا را با کمال عجز بر همه نعمتهایش شکر میگوئیم. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۰۹

آیه ۱۵۲ بقره

فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ (۱۵۲)

ترجمه آیه

پس مرا بیاد آرید تا بیادتان آورم و شکرم بگذارید و کفران نعمتم مکنید (۱۵۲)

بیان آیات

بعد از آن که خدای تعالی بر پیامبر اسلام و امت مسلمان منت نهاد، نخست پیامبر بزرگوار را که از خود مردم بود بسوی ایشان گسیل داشت و این خود نعمتی بود که با هیچ مقیاسی اندازه گیری نمیشود، نعمتی که منشاء هزاران نعمت شد - و فهماند خدا از یاد بندگانش غافل نیست - آری خدا بشر را از اینکه بسوی صراط مستقیم هدایت کند و به اقصی درجات کمال سوق دهد، فراموش نکرده بود.

و در مرحله دوم قبله را که مایه کمال دین و توحید در عبادت و تقویت فضائل دینی و اجتماعیشان بود، تشریح فرمود. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۱۰

اینک در این آیه متفرع بر آن دو نعمت، دعوتشان می کند: باینکه بیاد او باشند و شکرش بگذارند، تا او هم در مقابل یاد بندگان به عبودیت و طاعت، ایشان را بدادن نعمت یاد کند و در پاداش شکرگزاری و کفران نکردن، نعمتشان را بیشتر کند.

در جای دیگر نیز فرموده: ((و اذکر ربک اذا نسیت و قل عسی اءن یهدین ربی لا قرب من هذا رشدا))، (بیاد آر پروردگارت را هر وقت که فراموش کردی، و بگو امید است پروردگارم مرا به رشدی نزدیک تر از این هدایت کند)، و نیز فرموده: ((لئن شکرتم لازیدنکم))، (اگر شکر بگزارید زیادترتان می دهم)، و این دو آیه هر دو قبل از آیات قبله در سوره بقره نازل شده است. معنی و موارد استعمال ((ذکر))

این نکته را باید در نظر داشت: که کلمه ذکر بسا می شود که در مقابل غفلت قرار می گیرد، مانند آیه: ((و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا))، (کسی را که ما دلش را از یاد خود غافل کرده ایم، اطاعت مکن)، و غفلت عبارتست از نداشتن علم به علم، یعنی اینکه ندانم که میدانم، و ذکر در مقابل غفلت، عبادتست از اینکه بدانم که میدانم.

و بسا می شود که در مقابل نسیان استعمال می شود، و نسیان عبارتست از اینکه صورت علم بکلی از خزانه ذهن زایل شود، و ذکر برخلاف نسیان عبارتست از اینکه آن صورت همچنان در ذهن باقی باشد، و در آیه: ((و اذکر ربک اذا نسیت)) به همین معنا آمده و بنابراین در چنین استعمالی ذکر مانند نسیان معنائی است دارای آثار و خواصی که آن آثار بر وجود ذکر مترتب می شود، و به همین جهت کلمه ذکر، مانند نسیان، در مواردی که خودش نیست ولی آثارش هست، استعمال می شود، مثلاً وقتی من ببینم که شما دوست صمیمی خود را با اینکه می دانی احتیاج به نصرت دارد نصرت ندادی و کمک نکردی، می گویم: چرا پس دوستت را فراموش کردی؟ با اینکه او را فراموش نکرده ای و بر عکس همواره با او و به یاد او بوده ای، اما از آنجا که این یاد اثری نداشته و بر عکس اثر فراموشی از شما سر زده، مثل این است که اصلاً در ذهن شما وجود نداشته و از یادش برده باشی.

و گویا استعمال ذکر بر ذکر لفظی (مثلاً ذکر خدا با گفتن سبحان الله و امثال آن) از همین باب باشد، یعنی استعمال کلمه (ذکر) در اثر آن باشد نه خودش چون ذکر زبانی هر چیز، از آثار ذکر قلبی آنست و از این باب است آیه: ((قل ساء تلو علیکم منه ذکرا))، (بگو بزودی ذکر از او برایت میخوانم)، و نظائر این استعمال بسیار است.

و بفرض اینکه ذکر لفظی از مصادیق ذکر واقعی باشد، از مراتب آنست، نه اینکه بکلی کلمه (ذکر) بمعنای ذکر لفظی بوده،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۱۱

معنایش منحصر در آن باشد، و سخن کوتاه آنکه ذکر دارای مراتبی است که اختلاف آن مراتب در آیات زیر کاملاً مشهود است. ((الا بذكر الله تطمئن القلوب))، (آگاه باش که با یاد خدا دلها آرامش می یابد) ((و اذکر ربک فی نفسک تضرعا و خیفه، و دون الجهر من القول))، (پروردگار خود را در دل بیاد آور، هم از تضرع و هم از ترس و هم آهسته به زبان)، ((فاذکروا الله کذکر کم آباء کم او اشد ذکرا))، (پس خدا را بیاد آرید آنطور که به یاد پدران خود هستید و یا شدیدتر از آن)، در این آیه ذکر را بوصف شدت توصیف کرده، و معلوم است که مقصود از آن ذکر باطنی و معنوی است، چون ذکر لفظی، شدت و ضعف ندارد. ((ذکر)) دارای مراتبی است

((و اذکر ربک اذا نسیت، و قل عسی ان یهدین ربی لا قرب من هذا رسدا))، که ذیل این آیه دلالت دارد بر اینکه میخواهد بفرماید امیدوار آن باش که بالاتر از ذکر به مقامی بررسی که بالاتر از آن مقام که فعلاً داری بوده باشد، پس برگشت معنا به این می شود که تو وقتی از یک مرتبه از مراتب ذکر خدا پائین آمدی و به مرتبه پائین تر برگشتی، بگو چنین و چنان، پس به حکم این آیه تنزل از مقام بلندتری از ذکر و یاد خدا نیز نسیان است، پس آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه ذکر قلبی هم برای خود مراتبی دارد، از اینجا روشن می شود اینکه بعضی گفته اند: ذکر بمعنای حضور معنا است در نفس، سخنی است درست، برای اینکه حضور دارای مراتبی است.

در آیه مورد بحث امر به (یادآوری) متعلق به (یاء) متکلم شده، فرموده: مرا یاد بیاور، اگر یاد آوری خدا را، عبارت بدانیم، از حضور خدا در نفس، ناگزیر باید قائل به تجوز شویم، (و بگوئیم: مثلاً منظور یاد نعمتها و یا عذابهای خداست) و اما اگر تعبیر نامبرده را تعبیری حقیقی بدانیم، آنوقت آیه شریفه دلالت میکند بر اینکه آدمی غیر از آن علمی که معهود همه ما است، و آنرا می شناسیم، که عبارتست از حضور معلوم در ذهن عالم، یک نسخه دیگری از علم دارد، چون اگر مراد همان علم معمولی باشد، سر به تحدید خدا در می آورد، چون این قبیل علم عبارت است از تحدید و توصیف عالم معلوم خود را، و ساحت خدای سبحان منزّه از آنست که کسی او را تحدید و توصیف کند، همچنانکه خودش فرمود: ((سبحان الله عما یصفون الا عبادالله المخلصین))، (منزه است خدا از هر توصیفی که اینان برایش میکنند، مگر توصیف بندگان مخلص)).

و نیز فرموده: ((و لا یحیطون به علما، احاطه علمی باو پیدا نمیکنند))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۱۲ و انشاءالله تعالی در تفسیر همین دو آیه (۱۶۰ و ۱۱۰) مطلب دیگری مربوط باین بحث خواهد آمد.

بحث روایتی

بحث روایتی (درباره، فضیلت ذکر و مراد از آن)

در فضیلت ذکر از طرق عامه و خاصه، روایات بسیاری وارد شده و بطرقی مختلف نقل شده، که فرمودند: (ذکر خدا در هر حال خوب است). و در کت اب عدة الداعی میگوید: روایت شده که روزی رسول خدا (ص) بر یاران خود در آمد و فرمود: در باغهای بهشت بگردش پردازید، پرسیدند: یا رسول الله (ص) باغهای بهشت چیست؟ فرمود: مجالس ذکر، هم صبح و هم شام باین مجالس بروید و بذکر پردازید و هر کس دوست داشته باشد بفهمد چه منزلتی نزد خدا دارد، باید نظر کند ببیند خدا چه منزلتی نزد او دارد، چون خدای تعالی بنده خود را به آن مقدار احترام می کند که بنده اش او را احترام کند.

و بدانید که بهترین اعمال شما و پاکیزه ترین آن نزد مالک و صاحبان و نیز مؤثرترین اعمالتان، در رفع درجاتتان، و بالاخره بهترین چیزی که آفتاب بر آن می تابد، ذکر خدای تعالی است، چه خود او از خودش خبر داده و فرموده: (من هم نشین کسی هستم که ذکر کند و بیادم باشد، و نیز فرموده: ((فاذکرونی اذکرکم))، مرا یاد آورید تا شما را با نعمتم یاد آورم، مرا بیاد آورید با اطاعت و عبادت تا شما را یاد آورم، با نعمت ها و احسان و راحت و رضوان.

و در محاسن و دعوات راوندی، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: خدایتعالی می فرماید: کسیکه مشغول

بذکر من باشد و ذکر من او را از درخواست حاجتش باز بدارد، من باو بهتر از آنچه بخواهد میدهم .

و در معانی الاخبار از حسین بزاز روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: آیا میخواهی تو را از مهمترین وظیفه ای که خدا بر خلق خود واجب کرده خبر دهم ؟ عرضه داشتم : بله ، فرمود: اول انصاف دادن به مردم ، باینکه با مردم آنطور رفتار کنی که دوست میداری با تو رفتار کنند و دوم مواسات با برادران دینی و یاد خدا در هر موقف ، البته منظورم از ذکر خدا، ((سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر)) نیست ، هر چند که این نیز از مصادیق آنست ، ولی منظورم این است که در هر جا که پای اطاعت خدا به میان می آید، بیاد خدا باشی و اطاعتش کنی ، و هر جا معصیت خدا پیش آید، بیاد او باشی و آنرا ترک کنی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۱۳

مؤلف : این معنا به طرق بسیار از رسول خدا (ص) و از ائمه اهل بیتش (علیهم السلام) روایت شده ، و در بعضی از آنها آمده : که این دستور همان قول خداست که می فرماید: ((ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا، فاذا هم مبصرون)) (کسانیکه وقتی در محاصره وساوس شیطان قرار می گیرند بیاد خدا می افتند و در نتیجه بینا میشوند) الخ .

و در کتاب عدۀ الداعی از رسول خدا (ص) روایت آورده که فرمود: خدای سبحان فرموده : اگر بفهمم که اشتغال به من بیشتر اوقات بنده ام را گرفته ، شهوتش را هم بسوی دعا و مناجاتم برمی گردانم و چون بنده ام چنین شود، آنگاه که بخواهد سهو کند خودم میان او و اینکه سهو کند حائل می شوم ، چنین افرادی اولیاء حقیقی من هستند، آنها برآستی قهرمانانند، آنها کسانی هستند که اگر بخواهم اهل زمین را به عقوبتی هلاک کنم ، بخاطر همین قهرمانان صرف نظر می کنم .

و در محاسن از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدایتعالی فرمود: ای فرزند آدم ! مرا در دلت یاد کن ، تا تو را یاد کنم ، ای فرزند آدم ! مرا در خلوت یاد کن ، تا در خلوت یادت کنم ، و در میان جمع یادم کن ، تا در میان جمعیت یادت کنم و نیز فرمود: هیچ بنده ای خدا را در میانه جمعی از مردم یاد نمی کند، مگر آنکه خدا او را در میان جمعی از ملائکه یاد می کند. مؤلف : این معنا بطرق بسیار از دو فریق شیعه و سنی روایت شده است .

و در تفسیر الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه و بیهقی در شعب الایمان از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (ص) فرمود: کسی را که چهار چیز داده باشند چهار چیز دیگر هم داده اند و تفسیر این در کت اب خداست ، ۱ کسیکه توفیق یاد خدایش داده اند، خدا هم بیاد او خواهد بود چون خدایتعالی می فرماید: ((فاذکرونی اذکرکم))، (بیادم باشید تا بیادتان باشم). ۲ و کسیکه توفیق دعایش داده اند، اجابت دعا هم داده اند، چون خدایتعالی می فرماید: ((ادعونی استجب لکم))، (بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را). ۳ و کسیکه مقام شکرش داده اند، زیادی نعمت هم داده اند چون خدایتعالی می فرماید: ((لئن شکرتم لازیدنکم))، (اگر شکرتم بگزارید، حتما نعمت شما را زیاد کنم). ۴ و کسیکه توفیق استغفارش داده اند، آمرزشش هم داده اند، چون خدای سبحان فرموده : ((استغفروا ربکم ، انه کان غفارا))، (از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او آمرزگار است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۱۴

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و بیهقی (در شعب الایمان) از خالد بن ابی عمران ، روایت کنند که گفت : رسول خدا (ص) فرمود: کسیکه خدا را اطاعت کند، خدا را ذکر کرده ، هر چند که نماز و روزه و تلاوت قرآنش کم باشد، و کسیکه خدا را عصیان کند، خدا را از یاد برده ، هر چند نمازش و روزه و تلاوتش بسیار باشد.

مؤلف : در این حدیث به این معنا اشاره شده که معصیت از هیچ بنده ای سر نمی زند مگر با غفلت و فراموشی ، چون انسان اگر بداند حقیقت معصیت چیست ؟ و چه آثاری دارد؟ هرگز اقدام بر معصیت نمی کند، حتی کسیکه معصیت می کند، و چون بیاد خدایش می اندازند، باز هم باک ندارد و اعتنائی بمقام پروردگارش نمی کند، او طاغی و جاهل به مقام پروردگارش و علو کبریائیش است ، او نمیداند که خدا چگونه به وی احاطه دارد، و بهمین معنا روایتی دیگر اشاره می کند، که تفسیر الدر المنثور آنرا





چندین برابر و وحشت متراکم می‌گردد، آنچنانکه عقل و شعور از کار می‌افتد و عزم و ثبات تباه می‌گردد - پس بلای عمومی و محنت همگانی دشوارتر و تلخ‌تر است و این حقیقتی است که آیات مورد بحث بدان اشاره دارد. مقصود از بلا در آیات مورد بحث

بلائی که در آیات مورد بحث از آن سخن رفته، هر بلای عمومی نیست و با و قحطی نیست، بلکه بلائی است عام که خود مسلمانان خود را بدان نزدیک کرده‌اند، بلائی است که بجرم پیروی از دین توحید و اجابت دعوت حق بدان مبتلا شدند، جمعیت اندکی که همه دنیا و مخصوصاً قوم و قبیله خود آنان مخالفشان بودند و جز خاموش کردن نور خدا و استیصال کلمه عدالت و ابطال دعوت حق، هدفی و همی نداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۱۷

و برای رسیدن به این منظور شیطانی خود، هیچ راهی جز قتال نداشتند، برای اینکه سایر راههایی را که ممکن بود مؤثر بیفتد، پیموده بودند، القاء و سوسه و شبهه در میان افراد کردند، فتنه و آشوب براه انداختند، ولی مؤثر واقع نشد و نتیجه نداد، برای اینکه حجت قاطع و برهان روشن در طرف رسول خدا (ص) و مسلمین بود، و سوسه و فتنه و دسیسه کجا می‌تواند در مقابل حجت قاطع دوام یابد؟ و دشمن کجا می‌تواند به اثر آنها اطمینان پیدا کند؟

پس برای سد راه حق، و اطفاء نور روشن و درخشان دین، بغیر از قتال و استمداد از جنگ و خونریزی راه دیگری برایشان نماند، این وضعی بود که مخالفین دین داشتند، از طرف دین هم وضع همینطور و بلکه از این روشن‌تر بود که چاره‌ای جز جنگ نیست، برای اینکه از آن روزی که انسان در این کره خاکی قدم نهاده، این تجربه را بدست آورده که حق وقتی اثر خود را می‌کند که باطل از محیط دور شود.

(اول ای جان دفع شر موش کن وانگه اندر جمع گندم جوش کن) و موش باطل از بین نمی‌رود مگر با اعمال قدرت و نیرو.

دعوت مسلمانان بر استعانت از صبر و صلاه بر هنگام بلا

و سخن کوتاه اینکه در آیات مورد بحث بطور اشاره خبر میدهد: که چنین محنتی و بلائی رو به آمدن است، چون در آیات، سخن از قتال و جهاد در راه خدا کرده چیزی که هست این بلا- را بوصفی معرفی کرده که دیگر چون سایر بلاها مکره و ناگوار نیست و صفت سوئی در آن باقی نمانده و آن اینست که این قتال مرگ و نابودی نیست، بلکه حیات است و چه حیاتی!! پس این آیات مؤمنین را تحریک می‌کند که خود را برای قتال آماده کنند و به ایشان خبر میدهد که بلا و محنتی در پیش دارند، بلائی که هرگز به مدارج تعالی و رحمت پروردگاری و به اهداء، بهدایت ش نمی‌رسند، مگر آنکه در برابر آن صبر کنند و مشقت هایش را تحمل نمایند، و به ایشان این حقیقت را تعلیم میدهد که باید برای رسیدن به هدف از قتال استمداد بگیرند، می‌فرماید: از صبر و نماز استعانت بجوئید، از صبر که عبارتست از خودداری از جزع و ناشکیبائی و از دست ندادن امر تدبیر، و از نماز که عبارت است از توجه بسوی پروردگار و انقطاع بسوی کسیکه همه امور بدست او است، آری ((ان القوه لله جمیعاً))، (نیرو همه اش از خداست).

((یا ایها الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلوة ان الله مع الصابرين)) در معنای صبر و صلاه در ذیل آیه: ((و استعینوا بالصبر و الصلوة

، و انها لكبيرة الا على الخاشعين))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۱۸

صبر و نماز و تاءکید فراوان خداوند در قرآن بر تمسک بر آندو

پاره‌ای مطالب گفته شد، در اینجا نیز می‌گوئیم: صبر از بزرگترین ملکات و احوالی است که قرآن آنرا ستوده و مکرر امر بدان نموده است، تا بجائی که قریب به هفتاد مورد شده، حتی درباره اش فرموده: ((ان ذلک من عزم الامور))، (این صبر از کارهای بس مهم است) و نیز فرموده: ((و ما یلقیها الا الذین صبروا و ما یلقیها الا ذو حظ عظیم))، (این اندرز را نمی‌پذیرد مگر کسانی که صبر کنند و نمی‌پذیرد، مگر صاحب بهره‌ای عظیم) و نیز فرموده: ((انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب))، (تنها صابرانند که بدون

حساب اجرشان بتمام داده میشود). و اما ((صلوة)) در باره آن همین قدر میگوئیم: که نماز از بزرگترین عبادتهائی است که قرآن بر آن تاءکید بسیار دارد، حتی درباره اش فرموده: ((ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنکر))، (نماز انسان را از فحشاء و منکر باز میدارد)، و در قرآن کریم درباره هر امری سفارش می کند، در صدر آن و در اولش نماز را بیاد می آورد.

خدای سبحان صبر را چنین توصیف کرده که خدا با صابران است که دارای این صفتند، و اگر در آیه مورد بحث تنها صبر را توصیف کرد و از نماز چیزی نفرمود، با اینکه در آیه: ((و استعینوا بالصبر و الصلوة و انها لکبیرة)) الخ نماز را توصیف کرده، بدین جهت بود که مقام آیات مورد بحث مقام برخورد با مواقف هول انگیز و همآوردی با شجاعان است و در این مقام اهتمام ورزیدن به صبر مناسب تر است، بخلاف آیه سابق، و باز به همین جهت در آیه مورد بحث فرمود: ((ان الله مع الصابرين))، و نفرمود: ((ان الله مع المصلين)).

و اما اینکه فرمود: خدا با صابران است این معیت غیر آن معیتی است که در آیه: ((و هو معکم اینما کنتم))، (او با شماست هر جا که باشید)، آمده، برای اینکه معیت در آیه سوره حدید معیت احاطه و قیمومت است، میخواهد بفرماید: خدا بر همه شما احاطه دارد و قوام ذات شما با او است، بخلاف معیت در آیه مورد بحث که بمعنای یاری کردن صابران است میخواهد بفرماید (الصبر مفتاح الفرج صبر کلید فرج خدائی و یاری اوست).

نظر جمعی مفسرین درباره زنده بودن شهدا

((و لا- تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء، و لكن لا- تشعرون)) بعضی از مفسرین چه بسا گفته باشند: که خطاب (نگوئید) به مؤمنین است که به خدا و رسول و روز جزا ایمان دارند و معتقدند که بعد از زندگی دنیا زندگی دیگری هست و دیگر از چنین کسانی تصور نمی رود که بگویند: آنهائی که در راه خدا کشته شده اند بکلی از بین رفته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۱۹

با اینکه دعوت حقه دین را اجابت کرده اند و آیات بسیاری از قرآن را که درباره معاد صحبت می کند شنیده اند.

علاوه بر اینکه آیه شریفه سخنش درباره عموم مردم نیست بلکه برای خصوص شهداء که در راه خدا کشته شده اند، خبر از زندگی بعد از مرگ میدهد و این خبر را به مؤمنین که هنوز شهید نشده اند و به همه کفار میدهد، با اینکه زندگی بعد از مرگ اختصاص به شهیدان ندارد، و شهید و مؤمن غیر شهید، و کفار، همه این زندگی را دارند پس باید گفت: منظور از زندگی بعد از شهادت این است که نام شهید زنده میماند و در اثر مرور زمان ذکر جمیلش کهنه نمیشود، این نظریه جمعی از مفسرین است و ما باین تفسیر چند اشکال داریم:

چند اشکال بر این نظر

اول اینکه این حیاتی که شما آیه را با آن معنا کردید، جز یک گول زنده چیز دیگری نیست، و اگر پیدا شود تنها در وهم پیدا می شود نه در خارج، حیاتی است خیالی که بغیر از اسم، حقیقت دیگر ندارد و مثل چنین موضوع وهمی، لایق به کلام خدای تعالی نیست، خدائیکه جز بحق دعوت نمی کند، و میفرماید: ((فماذا بعد الحق الا الضلال))، (بعد از حق غیر از ضلالت چه می تواند باشد)، آنوقت چگونه به بندگانش می فرماید: در راه من کشته شوید و از زندگی چشم پوشید تا بعد از مرگ مردم بشما بگویند (چه مرد خوبی بود)؟.

و اگر شنیده اید که ابراهیم (علیه السلام) از خدای تعالی درخواست کرده که: ((و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین))، منظورش ذکر خیر آیندگان نبوده، بلکه منظورش این بوده که دعوت حقه اش در انسان های آینده نیز باقی باشد و لسان صادقش همواره گویا بماند، نه اینکه بعد از او ذکر خیرش را بگویند و بس.

بله این سخن دل خوش کننده و باطل و وهم کاذب، با منطق مردمی مادی و طبیعی مسلک، جور در می آید، برای این که آنها

نفوس را هم مادی می دانند و معتقدند وقتی انسان مرد بکلی باطل و نابود می شود و اعتقادی به زندگی آخرت ندارند. از سوی دیگر احساس کردند که انسان بالفطره احتیاج دارد به اینکه در راه امور مهمه قائل به بقاء نفوس و تاءثرش بسعادت و شقاوت بعد از مردن، بوده باشد، چون رسیدن و ارتقاء به هدف های بلند، فداکاری و قربان شدن لازم دارد، مخصوصا هدف های بسیار مهم که بخاطر آن باید اقوامی کشته شوند تا اقوامی دیگر زنده بمانند.

و اگر بنا باشد هر کس بمیرد نابود شود، دیگر چه کسی خود را فدای دیگران می کند و چه داعی دارد کسی که معتقد به موت و فوت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۰

ذات خود را باطل کند تا ذات دیگران باقی بماند، نفس خود را از زندگی محروم سازد تا دیگران زنده بمانند. لذائذ مادی را که میتوان از راه جور و زندگی جابرانه بدست آورد، از دست بدهد، تا دیگران با داشتن محیطی عادلانه از آن لذائذ بهره مند شوند؟ جوامع و افراد طبیعی مسلک چنین اوهام و خرافاتی را درست کرده اند

آخر هیچ عاقلی هیچ چیزی را نمی دهد، مگر برای اینکه چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرفنظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه ای نیست هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد بخاطر بهره مندی دیگران.

پس فطرت انسان هرگز چنین معامله بی سودی را نمی پذیرد، جوامع و افراد طبیعی مسلک و مادی، این فطرت را دارند و چون این معنا را می فهمند، لذا مجبور شدند برای دلخوشی خود اوهام و خرافاتی کاذب را درست کنند، خرافاتی که جز در عرصه خیال و حظیره وهم، موطنی دیگر ندارد، مثلا میگویند: انسان های حر و آزاد مردانی که از قید اوهام و خرافات رهیده اند، باید خود را برای وطن و یا هر چیزی که مایه شرف آدمی است فدا کنند تا به زندگی دائم برسند، به این معنا که دائما ذکر خیرش در صفحه روزگار باقی بماند و برای رسیدن به این منظور مقدس، از پاره ای لذائذ خود بخاطر اجتماع صرفنظر کند تا دیگران از آن بهره مند شوند و در نتیجه امر اجتماع و تمدن استقامت پذیرد و عدالت اجتماعی برقرار گردد و آن که جان خود را در این راه داده، به حیات شرف و علاء برسد.

کسی نیست از ایشان پرسد: وقتی شخص فداکار کشته شد، ترکیب مادی بدنیش از هم پاشید و جمیع خواص زندگی که از آن جمله حیات و شعور است از دست داد، دیگر چه کسی هست که از زندگی شرف و علاء برخوردار گردد و چه کسی هست که این نام نیک را بشنود و از شنیدنش لذت برد؟ و آیا این حرف از خرافات نیست؟.

دوم اینکه ذیل آیه یعنی جمله ((ولکن لا تشعرون)) با این تفسیر مناسب ندارد، چون اگر منظور از جمله (بلکه زنده اند، ولکن شما نمیدانید)، نام نیک بود. جا داشت بفرماید: (بلکه نام نیکشان زنده و باقی است و بعد از مردنشان مردم به خیر یادشان می کنند)، چون مقام، مقام دلخوش کردن و تسلیت است.

سوم اینکه نظیر این آیه - که در حقیقت مفسر آیه مورد بحث است حیات شهداء بعد از کشته شدن را بوصفی توصیف کرده که با این تفسیر منافات دارد و این آیه این است: ((ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه امواتا، بل احياء عند ربهم یرزقون))، (زنهار مپنداری که آنان که در راه خدا کشته شده اند مردگانند. نه، بلکه زنده اند و نزد پروردگار خود روزی میخورند)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۱

و شش آیه بعد از آن، و معلوم است که این زندگی یک زندگی خارجی و واقعی است نه ذهنی و فرضی.

چهارم اینکه گفتند: همه مسلمانان معتقد بودند به بقاء بعد از مرگ، در پاسخ میگوئیم: این آیه شریفه در اواسط رسالت رسول خدا (ص) نازل شده و در آن هنگام بی اطلاعی بعضی از مردم از بقاء بعد از مرگ خیلی بعید نیست، چون آن ایمانی که عموم مسلمانان نسبت به زندگی آخرت دارند و قرآن هم نصوصی پشت سر هم درباره اش دارد که قابل تاءویل نیست، زندگی بعد از بعث و قیامت است، اما زندگی ما بین مرگ و بعث یعنی حیات برزخی هر چند که آن را نیز قرآن کریم سر بسته و مجمل ذکر

کرده و از معارف حقه قرآنی است ولیکن از نظر وضوح به حدی نیست که از ضروریات قرآن شمرده شود و کسی جاهل و منکر آن نشود.

بلکه حتی اجماعی هم نیست، و بسیاری از مسلمانان حتی امروز هم منکر آنند، چون منکر تجرد نفس از مادیت هستند و معلوم است که وقتی نفس آدمی مادی باشد، مانند بدن، با مرگ و انحلال ترکیب از بین می‌رود، اینها معتقدند که انسان بعد از مردن روح و بدنش همه از بین می‌رود و نابود می‌شود و آنگاه در روز قیامت دوباره هم روح و هم بدن خلق می‌شود.

بنابراین ممکن است مراد از حیات خصوص شهداء این باشد که تنها این طائفه حیات برزخی دارند و این معنا را بسیاری از معتقدین به معاد جاهلند، هر چند که بسیاری هم از آن آگاه باشند. مراد از حیات بعد از شهادت، حیات حقیقی (در عالم برزخ) است و سخن کوتاه اینکه مراد به حیات در آیه شریفه حیات حقیقی است نه صرف دل خوش کننده مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه قرآن کریم در چند جا زندگی کافر را بعد از مردنش هلاکت و بوار خوانده و از آن جمله فرموده: ((و اهلوا قومهم دار البوار))، (قوم خود را بدار هلاک وارد کردند) و آیاتی دیگر نظیر آن، می‌فهمیم که منظور از حیات شهیدان، حیاتی سعیده است نه صرف حرف، حیاتی است که خداوند تنها مؤمنین را با آن احیاء می‌کند، همچنان که فرمود: ((وان الدار الاخره لاهی الحیوان، لو کانوا یعلمون))، (و بدرستی خانه آخرت تنها زندگی حقیقی است، اگر می‌توانستند بفهمند)، و اگر بعضی نتوانستند بفهمند، بخاطر این بود که حواس خود را منحصر در درک خواص زندگی در ماده دنیائی کردند و غیر آن را نخواستند بفهمند، و چون نفهمیدند، لذا نتوانستند میان بقاء بان زندگی و فنا فرق بگذارند و آن زندگی را هم فنا پنداشتند و این پندار اختصاص بکفار نداشت، بلکه مؤمن و کافر هر دو در دنیا دچار این اشتباه هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۲

و به همین جهت در آیه مورد بحث به مؤمن و کافر خطاب می‌کند: به اینکه شهدا بعد از مردن نیز زنده اند، ولی شما نمی‌فهمید، یعنی با حواس خود درک نمی‌کنید، همچنانکه در آن آیه دیگر باز می‌فرماید: ((لھی الحیوان لو کانوا یعلمون))، یعنی اگر می‌توانستند یقین حاصل کنند، چون علم در اینجا به معنای یقین است، بشهادت اینکه در آیه: ((کلا لو تعلمون علم الیقین، لترون الجحیم))، (حاشا اگر بعلم یقین میدانستید، جهنم را می‌دیدید)، علم به آخرت را مقید به علم یقین کرده است. و بنابر آنچه گذشت - هر چند خدا دانایتر است - معنای آیه اینطور می‌شود: کسانی که در راه خدا کشته شده اند مرده مگوئید و آنان را فانی و باطل پندارید که آن معنایی که از دو کلمه مرگ و حیات در ذهن شما هست بر مرگ آنان صادق نیست، چون مرگ آنان آنطور که حس ظاهر بین شما درک میکند به معنای بطلان نیست، بلکه مرگ آنان نوعی زندگی است، ولی حواس شما آنرا درک نمی‌کند.

خطاب به مؤمنین به جهت رفع اضطراب از دل‌های آنان است

خواهی گفت: این سخن در برابر کفار بجا است، ولی خطاب در آن به مؤمنین که یا همه و یا بیشترشان علم به بقاء زندگی انسان در بعد از مرگ هم دارند و مرگ را بطلان ذات انسان نمی‌دانند، چه معنا دارد؟ در پاسخ می‌گوئیم: درست است که مؤمنین این معنا را می‌دانند ولیکن در عین حال وقتی تصور کشته شدن را می‌کنند، قهرا ناراحت میشوند و دچار قلق و اضطراب می‌گردند چون پای جان در میان است و شوخی نیست، لذا در آیه شریفه برای بیدار شدن آنان همان علم و ایمان را که دارند به رخشان می‌کشد، تا آن قلق و اضطراب از دل‌هایشان زایل شود.

و معلوم است که این خطاب، هم اولیاء کشته شده را بیدار می‌کند و می‌فهمند که کشته شدن عزیزشان بیش از جدائی چند روز چیز دیگری نیست، آنان نیز پس از زمانی کوتاه بوی ملحق میشوند و این جدائی چند روزه در مقابل مرزات خدای سبحان و آن درجاتیکه عزیزشان به آن رسیده، غیر قابل تحمل نیست.

و هم افراد فدائی و آماده کشته شدن را بیدار می‌کند و تشنه جهاد می‌سازد، چون می‌فهمند که در برابر شهادت به حیاتی طیب و

نعمتی دائم و رضوانی از خدا می‌رسند، در حقیقت خطاب در آیه نظیر خطاب به رسول خدا (ص) است، که میفرماید: ((الحق من ربك، فلا تكونن من الممترین))، (حق از ناحیه پروردگار تو است، پس زنهار که از دودلان مباش) الخ، با اینکه رسول خدا (ص) هم میدانست که حق از ناحیه خداست و هم به آیات پروردگارش یقین داشت و اولین موقن بود ولیکن اینگونه خطابها کلامی است کنایه ای، می‌خواهد بفرماید: آنقدر مطلب، یقینی و روشن است که حتی خطور و تصور برخلافش را هم تحمل نمی‌کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۲۳:

(نشئه برزخ) تا اینجا فهمیدیم که آیه مورد بحث به روشنی دلالت دارد بر اینکه بعد از زندگی دنیا و قبل از قیامت حیاتی هست بنام برزخ، و این دلالت را آیه دیگری که نظیر آیه مورد بحث است یعنی آیه ((ولا- تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا، بل احياء، عند ربهم یرزقون)) و آیات بسیاری دیگر دارند.

سخن بسیار عجیب بعضی مردم درباره آیه شریفه و رد آن

و از عجیب ترین امور سخنی است که بعضی از مردم درباره این آیه گفته اند، و آن این است که آیه در باره شهدای بدر نازل شده و مخصوص بایشان است و شامل غیر ایشان نمیشود و چه خوب گفته اند بعضی از محققین که بعد از نقل این سخن در ذیل آیه ((و استعینوا بالصبر و الصلوة)) الخ گفته: پروردگارا بما صبری بده تا در مقابل امثال این سخنان نامربوط، تحمل بخرج دهیم.

من برآستی نمی فهمم منظور اینها از این سخنان چیست؟ و حیات شهدای بدر را چگونه حیاتی تصور می‌کنند؟ که فقط مخصوص آنها باشد، با اینکه درباره همه مردگان میگویند: آدمی بعد از مرگ و یا کشته شدن بکلی نابود گشته و اجزایش از یکدیگر جدا و باطل میگردد آیا در خصوص شهدای بدر معتقد به معجزه ای شده اند؟ آیا میگویند: خداوند خصوص آنانرا به کرامتی از خود اختصاص داده که حتی پیامبر اکرم و سایر انبیاء و مرسلین، و اولیاء مقربین را به آن کرامت اکرام نکرده؟ در میان تمامی خلائق، خصوص آنان دارای چنین زندگی هستند؟ قطعاً این معنا به اعجاز نبوده، چون چنین چیزی محال است، آنهم محالی که محال بودنش ضروری و بدیهی است و معجزه بامر محال تعلق نمی‌گیرد، و اگر عقل جائز بداند که چنین حکم ضروری و بدیهی باطل شود، دیگر برای هیچ حکم ضروری دیگر اعتباری نمی‌ماند.

و یا میگویند: حس در همه جا درست احساس می‌کند، الا در خصوص کشتگان بدر، که نسبت به آنها دچار اشتباه شده، خیال کرده که آنان مرده اند، ولی نمرده اند و زنده اند و نزد پروردگار خود مشغول اکل و شرب و سایر لذائذاند، چیزی که هست چشم ما نمی‌بیند و از نظر ما غائبند و آنچه چشم ما دید که اعضای آنها قطعه قطعه شد و بدن‌ها سرد گشت، همه را اشتباه دید؟.

و اگر ممکن باشد که حس انسانی تا این پایه خطا کند و هیچ معیاری هم در خطا و صوابش نداشته باشد، یکجا بدون جهت هر چه می‌بیند خطا باشد، جای دیگر باز بدون جهت هر چه می‌بیند درست باشد، دیگر چه اعتباری برای حس باقی میماند. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۲۴:

و اگر بگوئی: در جنگ بدر که خطا رفت بدون جهت نبود بلکه جهتش اراده الهیه بود، در پاسخ میگوئیم: این جواب اشکال را برطرف نمی‌کند. برای اینکه نقل کلام به اراده الهیه میشود، می‌گوئیم: چه علتی باعث شد که خدا در خصوص شهدای بدر چنین اراده ای بکند؟ پس باز اشکال بی اعتباری حس به حال خود باقی است، چون باز هم ممکن است چیزی را که واقعیت ندارد، واقع ببینیم و حس کنیم، و چگونه یک آدم عاقل به خود جرات میدهد که لب به چنین سخنی بگشاید؟ آیا این حرف غیر از سفسطه چیز دیگری است؟

این مفسرین مسلک خود را از عوام محدثین گرفته اند که معتقدند امور غیبی یعنی آنچه از حواس ما غایب است، و از سوی دیگر ظواهر دینی از کتاب و سنت آنها را اثبات می‌کند، از قبیل ملائکه و ارواح مؤمنین و هر چه از این قبیل است، موجوداتی مادی و اجسامی لطیف هستند که میتوانند در اجسام کثیف حلول و نفوذ کنند، مثلاً بصورت انسان و یا چیز دیگر در آیند و همه کارهای



انسانی و یا آن چیز دیگر را انجام دهند، و همه آن قوائی که ما انسانها داریم داشته باشند، چیزی که هست محکوم به احکام ماده و طبیعت نمیشوند، تغییر و تبدل و تجزیه و تحلیل نمی پذیرند، مرگ و حیات طبیعی ندارند و هر وقت خدا اجازه دهد برای حواس ما ظاهر میشوند، و اگر بخواهد که ظاهر نشوند نمیشوند و مشیت خدا، مشیت خالص است، دیگر علت و جهت و مخصصی در ناحیه حواس ما و یا در ناحیه خود آن موجودات لازم ندارد، (خلاصه دیگر نباید پرسید: چرا من همه چیز را می بینم، ولی شهدای بدر را نمی بینم و یا شهدای بدر چرا برخلاف هر موجود دیگری برای حواس ما ظاهر نمیشوند)؟

و منشاء این نظریه محدثین این است که ایشان منکر علیت و معلولیت میان موجودات اند، در حالیکه اگر این احتمال پوچ و خیال واهی درست باشد باید فاتحه تمامی حقایق علمی و احکام علمی را خواند تا چه رسد به معارف دینی، و آنوقت دیگر نوبت نمی رسد به اجسام لطیفی که مورد کرامت خدا باشند و دست تاءثیر و تاءثر مادی و طبیعی به آنها نرسد.

چند آیه قرآنی که دلالت بر ((برزخ)) دارند

پس از آنچه گذشت روشن گردید: که آیه شریفه بر حیات برزخی دلالت دارد و این حیات برزخی همان عالم قبر است، عالمی است متوسط میان مرگ و قیامت که در آن عالم، افراد یا متنعم هستند و یا معذب، تا آنکه قیامت، قیام کند.

و از جمله آیاتیکه دلالت بر برزخ دارد آیه مشابه با آیه مورد بحث است که می فرماید: ((و لا- تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون))، (تو مپندار کسانیکه در راه خدا کشته شده اند اموات هستند، بلکه زنده اند و نزد پروردگارشان روزی میخورند)، ((فرحین بما ایتهم الله من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم، الا خوف علیهم و لا هم یحزنون))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۵

به آنچه خدا از فضل خود بایشان داده خوشحالند و به یکدیگر مژده میدهند که فلانی ها هم از دنبال ما خواهند آمد، در حالیکه ترس و اندوهی نداشته باشند) که در سابق گفتیم: چگونه این دو آیه بر وجود عالم برزخ دلالت دارد. و اگر مفسرینی که گفته اند: این آیات مربوط به شهداء بدر است، در آن دقت کنند، خواهند دید که سیاق آنها دلالت دارد بر این که غیر شهدای بدر هم با شهدای بدر در این جهت شرکت دارند و عموم مؤمنین بعد از مرگ دارای چنین حیاتی و تنعماتی هستند.

و نیز از آیاتیکه دلالت بر مطلوب ما دارد آیه: ((حتی اذا جاء احدهم الموت، قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت، کلا انها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون)) است، که می فرماید: (تا آنکه مرگ یکی از ایشان برسد، آنوقت میگوید: پروردگارا مرا برگردانید، تا شاید عمل های صالح کنم و آنچه را نکرده ام جبران نمایم، حاشا این سخنی است که او (از در بیچارگی) می زند، تازه در پشت سر برزخی دارند تا روزیکه مبعوث شوند).

که دلالت آن بر وجود حیاتی متوسط میان حیات دنیائی و حیات بعد از قیامت بسیار روشن است، و انشاءالله تمامی حرفهائی که در این آیه داریم در تفسیر خود آن خواهد آمد.

باز از آیاتیکه دلالت بر این معنا دارد آیات: ((و قال الذین لایرجون لقاءنا لو لا انزل علینا الملائکه، اءو نری ربنا، لقد استکبروا فی انفسهم، و عتوا عتوا کبیرا یوم یرون الملائکه، لا بشری یومئذ للمجرمین، و یقولون: حجرا محجورا و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا و یوم تشقق السماء بالغمام، و نزل الملائکه تنزیلا الملک یومئذ الحق للرحمن و کان یوما علی الکافرین عسیرا)) است که چون ترجمه اش را بخوانی بروشنی بدلالیت آن بر وجود عالم برزخ پی میبری، و اینک ترجمه آن: و کسانیکه امید دیدار ما را ندارند، میگویند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمیشود؟ و یا چرا پروردگاران را نمی بینیم؟ راستی چقدر از خود راضی و در پیش خود طغیان کردند، و چه طغیانی بزرگ، روزی که ملائکه را می بینند (و پر واضح است که مراد به این روز، اولین روزیست که ملائکه را می بینند و آن روزی است که مرگشان می رسد و به جان دادن می

افتند، چون آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارد) در آنروز دیگر برای مجرمان خوشی و بشارتی نیست و پی در پی امان می‌خواهند و ما به آنچه کرده اند می‌پردازیم و همه را هیچ و پوچ می‌کنیم، مردمان بهشتی در آنروز در بهترین قرارگاه و بهترین خوابگاه قرار می‌گیرند روزیکه آسمان پاره پاره میشود (و مراد به این روز، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۶)

روز قیامت است و ملائکه پشت سر هم نازل میشوند در آنروز ملک حقیقی تنها از آن رحمان است، و روزی است که بر کافران بسیار سخت است).

چون در این آیات می‌فرماید که قبل از پاره شدن آسمان در قیامت اصحاب جنت منزلگاهی دارند که بهترین منزلها است، پس باید زندگی داشته باشند تا محتاج به منزل باشند و انشاءالله توضیح و تفصیل سخن در ذیل خود این آیات خواهد آمد.

نمونه های دیگری از آیات قرآنی که دلالت بر برزخ دارند

و نیز از آیاتیکه بر وجود برزخ دلالت دارد آیه: ((قالوا: ربنا امتنا اثنتین، و احییتنا اثنتین، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الی خروج من سبیل؟)) (گفتند: پروردگارا تو ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، اینک به گناهان خود اعتراف می‌کنیم آیا راهی برای بیرون شدن هست؟).

که می‌فهماند در روزی که این سخن می‌گویند، دو بار مرده اند و دو بار هم زنده شده اند، و این جز با وجود برزخ تصور ندارد، باید برزخی باشد تا آدمی یکبار در دنیا بمیرد و یکبار در برزخ زنده شود، و یکبار هم در برزخ بمیرد و در قیامت زنده شود، تا بشود دو بار مردن، و دو بار زنده شدن، و گرنه اگر زندگی منحصر در دو عالم باشد، یکی در دنیا و یکی در آخرت، دیگر دوبار میراندن درست نمیشود، چون در اینصورت انسان فقط یکبار می‌میرد، در ذیل آیه: ((کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم)) نیز پاره ای مطالب درباره برزخ گذشت بدانجا مراجعه شود.

و نیز از آیاتیکه درباره برزخ گفتگو دارد آیه: ((و حاق بآل فرعون سوء العذاب، النار یعرضون علیها غدوا و عشیا، و یوم تقوم الساعة: ادخلوا آل فرعون اشد العذاب))، (آل فرعون را عذاب بدی فرا گرفت، عذاب آتش که هر صبح و شام بر آن عرضه میشوند، و روزیکه قیامت بپا شود، بایشان گفته میشود ای ملائکه آل فرعون را بدرون شدیدترین عذاب در آورید) میباشد، برای اینکه همه میدانیم که روز قیامت صبح و شام ندارد روزی است غیر سایر روزها علاوه بر این در اول آیه که بنظر ما راجع به برزخ است می‌فرماید آتش بایشان عرضه میشود و در آخرش که باز بنظر ما راجع به قیامت است، می‌فرماید بدرون عذاب در آورید پس معلوم میشود عذاب اهل دوزخ دو نوع است، یکی دلهره از دیدن آتش و یکی داخل شدن در آن، پس یکی عذاب برزخ است و دومی عذاب قیامت.

و آیاتیکه از آن این حقیقت قرآنی استفاده میشود و یا به آن اشاره دارد، بسیار است، مانند آیه: ((تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلک فزین لهم الشیطان اعمالهم فهو ولیهم الیوم، و لهم عذاب الیم))، (به خدا سوگند رسولانی بسوی امتهای که قبل از تو بودند گسیل داشتیم، ولی شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۲۷)

امروز هم همان شیطان سرپرست آنها است، و عذابی دردناک در پیش دارند، که می‌رساند کفار همین الان در تحت سرپرستی شیطان زندگی دارند، تا در روز قیامت به عذاب دردناکی برسند، و همچنین آیاتی دیگر.

بحثی پیرامون تجرد نفس

تدبر در آیه مورد بحث و آیات دیگری که نظیر آن بود و از نظر خواننده گذشت، حقیقتی دیگر را روشن می‌سازد که از مسئله حیات برزخی شهیدان وسیع تر و عمومی تر است و آن این است که بطور کلی نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن و احکامی دارد غیر احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر (خلاصه موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد) بلکه با بدن ارتباط و علقه ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بوسیله شعور و

اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند.

دقت در آیات سابق این معنا را بخوبی روشن می‌سازد چون می‌فهماند که تمام شخصیت انسان بدن نیست، که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد و با فنای بدن و پوسیدن و انحلال ترکیب هایش و متلاشی شدن اجزایش، فانی شود، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است، که بعد از مردن بدن باز هم زنده است، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می‌گیرد. (عیشی که دیگر در دیدن حقایق محکوم به این نیست که از دو چشم سر ببیند و در شنیدن حقایق از دو سوراخ گوش بشنود، عیشی که دیگر لذتش محدود بدرک ملایمات جسمی نیست) و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می‌رسد. و نیز می‌رساند که سعادت آدمی در آن زندگی و شقاوت و تیره روزیش مربوط به سنده ملکات و اعمال او است، نه به جهات جسمانی (از سفیدی و سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی، (از آفازادگی و ریاست و مقام و امثال آن).

پس اینها حقایقی است که این آیات شریفه آنرا دست می‌دهد، و معلوم است که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد و از همه اینها فهمیده میشود که پس نفس انسانها غیر بدنهای ایشان است. و در دلالت بر این معنا آیات برزخ به تنهایی دلیل نیست، بلکه آیاتی دیگر نیز این معنا را افاده می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۵۲۸

آیاتی که بر دوئیت و مغایرت بین نفس و بدن و مجرد نفس دلالت می‌کنند.

از آن جمله این آیه است: ((اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَ التِّى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ التِّى قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ ، وَ يَرْسِلُ الْاٰخِرَىٰ))، (خداست آن کسی که جانها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده اند ولی به خواب رفته اند می‌گیرد، آنگاه آنکه قضای مرگش رانده شده نگه میدارد و دیگران را رها می‌کند).

چون کلمه (توفی) و (استیفاء) به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه، از گرفتن و نگه داشتن و رها کردن، ظاهرا این است که میان نفس و بدن دوئیت و فرق است.

و باز از آن جمله این آیه است: ((وَ قَالُوا اِذَا ضَلَلْنَا فِى الْاَرْضِ اَنَا لَفِى خَلْقٍ جَدِيْدٍ؟ بَلْ هُمْ بَلَقَاءُ رَبِّهِمْ كَافِرُوْنَ قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ، ثُمَّ اِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ))، (و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی در می‌آئیم؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است، و دلیلی بر آن ندارند، بلکه علت آنست که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند، بگو در دم مرگ آن فرشته مرگی که موکل بر شماست شما را به تمام و کمال می‌گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بر می‌گردید).

که خدای سبحان یکی از شبهه‌های کفار منکر معاد را ذکر می‌کند، و آن این است که آیا بعد از مردن و جدائی اجزاء بدن (از آب و خاک و معدنیهایش) و جدائی اعضای آن، از دست و پا و چشم و گوشش و نابودی همان اجزاء عضویش و دگرگون شدن صورتها و گم گشتن در زمین، بطوریکه دیگر هیچ باشعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی بخود می‌گیریم؟

و این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد، و خدای تعالی پاسخ آنرا به رسول گرامیش یاد میدهد و می‌فرماید بگو شما بعد از مردن گم نمیشوید و اجزاء شما ناپدید و درهم و برهم نمی‌گردد، چون فرشته‌ای که موکل به شماست، شما را به تمامی و کمال تحویل می‌گیرد و نمی‌گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم میشود، بدنهای شما است نه نفس شما و یا به گونه آن کسی که یک عمر می‌گفت (من)، و به او می‌گفتند (تو).

و از جمله آنها این آیه است: ((وَ نَفَخْ فِيْهِ مِنْ رُوْحِهِ))، (و خدا از روح خود در او دمید) که در ضمن آیات مربوطه به خلقت انسان است آنگاه در آیه ((يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ، قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىَّ))، (از تو از روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۲۹

بیان می کند که روح از جنس امر خداست و سپس در آیه : ((انما امره اذا اراد شیئا، ان يقول : له کن فیکون ، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء))، (امر او در وقتی که چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن چیز بگوید بباش ، و بی درنگ موجود شود، پس منزله است آن خدائی که ملکوت هر چیز را بدست دارد)، بیان می کند که روح از سنحه ملکوت و کلمه (کن) است .

و سپس در آیه : ((و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)) او را به وصف دیگری توصیف کرده ، و آن این است که اولاً یکی است و ثانیاً، چون چشم گرداندن فوری است و تعبیر به چشم گرداندن می رساند که امر خدا و کلمه (کن) موجودی است آنی نه تدریجی ، که چون موجود میشود، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست .

از اینجا روشن می گردد که امر خدا - که روح هم یکی از مصادیق آن است - از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست ، چون اگر بود محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود، وجودش مقید به زمان و مکان باشد، پس روحی که در انسان هست مادی و جسمانی نیست هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد.

آیاتی که از آنها کیفیت ارتباط روح با ماده (جسم) بدست می آید

آنگاه از آیاتی دیگر کیفیت ارتباط روح با ماده بدست می آید، یکجا می فرماید: ((منها خلقناکم))، (ما شما را از زمین خلق کردیم) و جائی دیگر می فرماید: ((خلق الانسان من صلصال کالفخار))، (انسان را از لایه ای چون گل سفال آفرید).

و نیز فرموده : ((و بدء خلق الانسان من طین ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین))، (خلقت انسان را از گل آغاز کرد و سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار قرار داد)، و سپس فرموده : ((و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ، ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما، فکسونا العظام لحما، ثم انشاءناه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین))، (ما از پیش انسان را از چکیده و خلاصه ای از گل آفریدیم و سپس او را نطفه ای در قرارگاهی محفوظ کردیم و سپس نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان کردیم ، پس آن استخوان را با گوشت پوشاندیم و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم ، پس آفرین به خدا که بهترین خالقان است).

و بیان کرد که انسان در آغاز بجز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایشش صورت هائی گوناگون به خود گرفت ، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۳۰

خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت ، کارهائی می کند که کار جسم و ماده نیست ، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم ، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهائی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زد نیازمند است -، پس معلوم شد که روح جسمانی نیست ، بخاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست .

پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدا وجود او بوده ، - یعنی بدنی که باعث و منشاء پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و بوجهی به منزله روشنائی از نفت است .

با این بیان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن ، روشن میگردد، و آنگاه با فرا رسیدن مرگ این تعلق و ارتباط قطع می شود، دیگر روح با بدن کار نمی کند، پس روح در اول پیدایشش عین بدن بود و سپس با انشائی از خدا از بدن متمایز می گردد و در آخر با مردن بدن ، بکلی از بدن جدا و مستقل میشود.

این آن مقدار خصوصیاتی است که آیات شریفه با ظهور خود برای روح بیان میکنند و البته آیات دیگری نیز هست که با اشاره و تلویح این معانی را می رسانند، و اهل بصیرت و تدبر می توانند به آن آیات برخورد نمایند، هر چند که راهنما خداست .

استعانت از صبر و نماز و داشتن ایمان به حیات پس از مرگ ، پیروزی می آورند

((و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع ، و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات ))، بعد از آنکه در آیه قبل ، مؤمنان را امر فرمود تا از صبر و نماز کمک بگیرند، و نیز نهی فرمود از اینکه کشتگان راه خدا را مرده بخوانند و آنان را زنده معرفی کرد، اینکه در این آیه علت آن امر و آن نهی را بیان میکند و توضیح میدهد که چرا ایشان را به آن خطابه‌ها، مخاطب کرد.

و آن علت این است که بزودی ایشان را به بوته آزمایشی می برد که رسیدنشان به معالی برایشان فراهم نمی شود و زندگی شرافتمندانه شان صافی نمی شود و به دین حنیف نمی رسند، مگر به آن آزمایش ، و آن عبارت است از جنگ و قتل که یگانه راه پیروزی در آن این است که خود را در این دو قلعه محکم ، یعنی صبر و نماز متحصن کنند و از این دو نیرو مدد بگیرند، و علاوه بر آن دو نیرو، یک نیروی سوم هم داشته باشند و آن طرز فکر صحیح است که هیچ قومی دارای این فکر نشدند، مگر آنکه به هدفشان هر چه هم بلند بوده رسیده اند و نهایت درجه کمال خود را یافته اند، در جنگ ، نیروی خارق العاده ای یافته و عرصه جنگ برایشان چون حجله عروس محبوب گشت و آن طرز فکر این است : که ایمان داشته باشند به اینکه کشتگان ایشان مرده ناپود شده نیستند و هر کوششی که با جان و مال خود میکنند، باطل و هدر نیست ، اگر دشمن را بکشند، خود را به حیاتی رسانده اند که دیگر دشمن با ظلم و جور خود بر آنان حکومت نمی کند و اگر خود کشته شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۳۱ به زندگی واقعی رسیده اند و بار ظلم و جور بر آنان تحکم ندارد، پس در هر دو صورت موفق و پیروزند.

خدای تعالی در آیه مورد بحث به عموم شدائدی که ممکن است مسلمانان در راه مبارزه با باطل گرفتارش شوند، اشاره نموده و آن عبارت است از خوف و گرسنگی و نقص اموال و جان ه ، و اما کلمه (ثمرات) ، ظاهراً مراد به آن اولاد باشد، چون نقص فرزندان و کم شدن مردان و جوانان با جنگ مناسبتر است تا نقص میوه های درختان .

و ای بسا از مفسرین که گفته باشند: مراد به کلمه (ثمرات) ، میوه درختان خرما است ، و مراد به اموال ، غیر این یک مال است ، یعنی چهارپایان از شتر و گوسفند.

صابران چه کسانی هستند؟

((و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون )) در این باره صابران را دوباره نام برد تا اولاً بشارتشان دهد و ثانیاً راه صبر را و اینکه چه صبیری ، صبر جمیل است یادشان دهد، و ثالثاً آن علت واقعی که صبر را بر آدمی واجب می سازد بیان کند، و آن این است که ما ملک خدائیم و مالک حق دارد هر گونه تصرفی در ملک خود بکند، و رابعاً پاداش عموم صابران را که عبارت است از درود خدا و رحمت و راه یافتن ، معرفی نماید.

لذا رسول گرامی خود را دستور میدهد: نخست ایشان را بشارت دهد، ولی متعلق بشارت را ذکر نمیکند، تا با همین ذکر نکردن به عظمت آن اشاره کرده باشد و بفهماند: همینکه این بشارت از ناحیه خداست ، جز خیر و جمیل نیست ، و این خیر و جمیل را رب العزه ضمانت کرده است .

و سپس بیان میکند: که صابران کیانند؟ آنهایند که هنگام مصیبت چنین و چنان میگویند.

صبر در برابر مصیبت ها نتیجه ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی است

و مصیبت عبارت است از هر واقعه ای که آدمی با آن روبرو شود، چه خیر و چه شر، ولکن جز در وقایع مکروه و ناراحت کننده استعمال نمی شود، و معلوم است که مراد به گفتن ((انا لله )) الخ ، صرف تلفظ به این الفاظ و بدون توجه به معنای آن نیست و حتی با گفتن و صرف توجه به معنا هم نیست بلکه باید به حقیقت معنایش ایمان داشت باینکه آدمی مملوک خداست و مالکیت خدا به حقیقت ملک است ، و این که دوباره بازگشتش به سوی مالکش می باشد اینجاست که بهترین صبر تحقق پیدا می کند، آن صبیری که ریشه و منشاء هر جزع و تاءسفی را در دل می سوزاند و قطع می کند، و چرک غفلت را از صفحه دل میسوید.

توضیح اینکه : وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وجود آدمی هستند، چه قوای او و چه افعالش ، همه قائم به ذات خدای

عزیزی هستند که انسان را آفریده و ایجاد کرده ، پس قوام ذات آدمی به اوست و همواره محتاج او، در همه احوالش به اوست ، و در حدوثش و بقاءش ، مستقل از او نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۳۲

و چون چنین است ، رب او و مالک او هر گونه تصرفی که بخواهد در او میکند و خود او هیچگونه اختیار و مالکیتی ندارد و به هیچ وجه مستقل از مالک خود نیست ، مالک حقیقی وجودش و قوایش و افعالش .

و اگر هم هستی او را و نیز قوا و افعال او را به خود او نسبت میدهند، مثلاً- می گویند فلانی وجود دارد قوا و افعالی دارد، چشم و گوش دارد، و یا اعمالی چون راه رفتن و سخن گفتن و خوردن و نوشیدن دارد، همین نسبت نیز به اذن مالک حقیقی اوست که اگر مالک حقیقی چنین اجازه ای نداده بود، همه این نسبتها دروغ بود، زیرا او و هیچ موجودی دیگر مالک چیزی نیستند، و هیچیک از این نسبت ها را ندارند، برای اینکه گفتیم : به هیچ وجه استقلالی از خود ندارند، هر چه دارند ملک اوست .

(چیزی که هست آدمی تا در این نشئه زندگی می کند، که ضرورت زندگی اجتماعی ناگزیرش کرده ملکی اعتباری برای خود درست کند و خدا هم این اعتبار را معتبر شمرده و این نیز باعث شده که رفته رفته امر بر او مشتبه گردد و خود را مالک واقعی ملکش بیندارد لذا خدای سبحان در آیه : ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار))، (ملک امروز از آن کیست ؟ از آن خداست ، واحد قهار). می فرماید: بزودی اعتبار نامبرده لغو خواهد شد و اشیاء به حال قبل از اذن خدا برمیگردند، و روزی خواهد رسید که دیگر ملکی نماند، مگر برای خدا و بس ، آنوقت است که آدمی با همه آن چیزها که ملک خود می پنداشت ، بسوی خدای سبحان برمیگردد.

ملک ظاهری و ملک حقیقی و اثر توجه انسان به حقیقت ملک خداوند

پس معلوم می شود ملک دو جور است ، یکی ملک حقیقی که دارنده آن تنها و تنها خدای سبحان است ، واحدی با او در این مالکیت شریک نیست ، نه هیچ انسانی و نه هیچ موجودی دیگر، و یکی دیگر ملک اعتباری و ظاهری و صوری است ، مثل مالکیت انسان نسبت به خودش و فرزندش و مالش و امثال اینها، که در این چیزها مالک حقیقی خداست و مالکیت انسان به تملیک خدای تعالی است ، آنهم تملیک ظاهری و مجازی .

پس اگر آدمی متوجه حقیقت ملک خدای تعالی بشود و آن ملکیت را نسبت به خود حساب کند، می بیند که خودش ملک مطلق پروردگارش است ، و نیز متوجه می شود که این ملک ظاهری و اعتباری که میان انسانها دست به دست می شود و از آن جمله ملک انسان نسبت به خودش و مالش ، و فرزندانش و هر چیز دیگر، بزودی باطل خواهد شد و به سوی پروردگارش رجوع خواهد کرد، و بالاخره متوجه می شود که خود او اصلاً مالک هیچ چیز نیست ، نه ملک حقیقی و نه مجازی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۳۳

و معلوم است که اگر کسی این معنا را باور داشته باشد، دیگر معنا ندارد که از مصائبی که برای دیگران تاءثر آور است ، متاثر شود، چون کسی متاثر میشود که چیزی از مایملک خود را از دست داده باشد، چنین کسی هر وقت گم شده اش پیدا شود و یا سودی به چنگش آید خوشحال می شود و چون چیزی از دستش برود غمناک میگردد. اما کسی که معتقد است باینکه مالک هیچ چیز نیست ، دیگر نه از ورود مصیبت متاثر میشود و نه از فقدان مایملکش اندوهناک (و نه از رسیدن سودی مسرور) می گردد، و چگونه از رسیدن مصیبت متاثر می شود، کسی که ایمان دارد باینکه مالک تنها و تنها خداست ؟ و او حق دارد و می تواند در ملک خودش هر جور تصرفی بکند.

بحثی در اخلاق

تکرار اعمال نیک که تنها راه تهذیب اخلاقی است از دو طریق عملی می باشد

باید دانست که اصلاح اخلاق و خویهای نفس و تحصیل ملکات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خویهای



زشت، تنها و تنها یک راه دارد، آنهم عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن، البته عملی که مناسب با آن خوی پسندیده است، باید آن عمل را آنقدر تکرار کند و در موارد جزئی که پیش می‌آید آن را انجام دهد تا رفته رفته اثرش در نفس روی هم قرار گیرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشی که به این زودیه‌ها زائل نشود و یا اصلاً زوال نپذیرد. مثلاً اگر انسان بخواهد خوی ناپسند ترس را از دل بیرون کند و بجایش فضیلت شجاعت را در دل جای دهد، باید کارهای خطرناکی را که طبعاً دلها را تکان میدهد مکرر انجام دهد تا ترس از دلش بیرون شود، آنچنان که وقتی به چنین کاری اقدام می‌کند، حس کند که نه تنها باکی ندارد، بلکه از اقدام خود لذت هم می‌برد، و از فرار کردن و پرهیز از آن ننگ دارد، در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می‌کند و نقش‌های پشت سر هم در آخر بصورت ملکه شجاعت در می‌آید، پس هر چند بدست آوردن ملکه علمی، در اختیار آدمی نیست، ولی مقدمات تحصیل آن در اختیار آدمی است و میتواند با انجام آن مقدمات، ملکه را تحصیل کند.

حال که این معنا روشن شد، متوجه شدی که برای تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی، راه منحصر به تکرار عمل است، این تکرار عمل از دو طریق دست میدهد.

طریقه اول توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی است

در نظر داشتن فوائد دنیایی فضائل و فوائد علوم و آرائی که مردم آن را می‌ستایند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۳۴: مثلاً می‌گویند: عفت نفس یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد، و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسندیده است، چون فوائد خوبی دارد، آدمی را در دنیا عزت می‌دهد، در چشم همگان عظیم مینماید و نزد عموم مردم محترم و موجه می‌سازد، و شره، یعنی حرص در شهوت باعث پستی و فقر میشود، و طمع، ذلت نفس می‌آورد، هر چند که آدمی مقام منیعی داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص می‌گردد، چشمی است برای انسان که هر مکروهی را به آدمی نشان میدهد و با آن هر محبوبی را می‌بیند، برخلاف جهل که یک نوع کوری است.

علم حافظ آدمی است، در حالی که مال را باید آدمی حفظ کند و نیز شجاعت باعث می‌شود آدمی از تلون و هر دم خیالی دور گردد و مردم آدمی را در هر حال چه شکست بخورد و چه پیروز شود می‌ستایند، بر خلاف ترس و تهور، که اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شکست بخورد، ملامت میشود و اگر هم اتفاقاً دشمن را از بین ببرد، می‌گویند: بختش یاری کرد، و نیز عدالت را تمرین کند و خود را به این خلق پسندیده بیاراید، از این طریق که فکر کند عدالت مایه راحتی نفس از اندوه‌های درونی است و یا زندگی بعد از مرگ است، چون وقتی انسان از دنیا برود نام نیکش همچنان در دنیا میماند و محبتش در دلها جای دارد.

این طریقه، همان طریقه معهودی است که علم اخلاق قدیم، اخلاق یونان و غیر آن بر آن اساس بنا شده و قرآن کریم اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیر بنای آن را مدح و ذم مردم قرار نداده که ببینیم چه چیزهایی در نظر عامه مردم ممدوح و چه چیزهایی مذموم است؟ چه چیزهایی را جامعه می‌پسندد و چه چیزهایی را نمی‌پسندد و قبیح می‌داند؟ و اگر در آیه: ((و حیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره، لئلا یکون للناس علیکم حجه))، (و هر جا که بودید رو بسوی کعبه کنید تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد)، مردم را به ثبات و عزم دعوت کرده و علت آنرا افکار عمومی قرار داده است.

و نیز اگر در آیه: ((ولا تنازعوا، ففتشوا، و تذهب ریحکم، و اصبروا))، (با یکدیگر نزاع نکنید، و گرنه ضعیف میشوید و نیرویتان هدر می‌رود، و خویشتن داری کنید)، مردم را دعوت به صبر کرده، برای اینکه ترک صبر و ایجاد اختلاف، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جری شدن دشمن می‌شود که همه فوائد دنیایی است.

و اگر در آیه: ((و لمن صبر و غفر، ان ذلک لمن عزم الامور))، (و هر کس صبر کند و ببخشد، این خود مایه عزم و عظمت است

،). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۳۵:

که مردم را دعوت به صبر و بخشایش کرده ، چون باعث عزم و عظمت است .

و بالاخره اگر در امثال آیات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت کرده و علت آن را فوائد دنیائی قرار داده ، برگشت آن فوائد نیز در حقیقت به ثواب اخروی و در نتیجه خوبیهای مخالف آنها، مایه عقاب آخرتی است .

طریقه دوم طریقه انبیاء است و آن توجه به فوائد اخرویفضائل است

طریقه دوم از تهذیب اخلاق این است که آدمی فوائد آخرتی آن را در نظر بگیرد و این طریقه ، طریقه قرآن است که ذکرش در قرآن مکرر آمده ، مانند آیه : ((ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم ، و اموالهم ، بان لهم الجنة ))، (خدا از مؤمنین جان ها و مالهایشان را خرید، در مقابل اینکه بهشت داشته باشند).

و آیه : ((انما یوفی الصابرون اجرهم ، بغير حساب ))، (صابران اجر خود را به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت) .

و آیه : ((ان الظالمین لهم عذاب الیم ))، (بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند)، و آیه : ((الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور، و الذین کفروا اولیاءهم الطاغوت ، یخرجونهم من النور الی الظلمات ))، (خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند و همواره از ظلمت ها به سوی نورشان بیرون می آورد و کسانی که کافر شدند، سرپرست آنها طاغوتهایند که همواره از نور بسوی ظلمتشان بیرون می آورند) و امثال این آیات با فنون مختلف ، بسیار است .

آیات دیگری هست که ملحق به این قسم آیاتند، مانند آیه : ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم ، الا فی کتاب من قبل ان نبرأها، ان ذلک علی الله یسیر))، (هیچ مصیبتی در زمین و نه در جانهای شما نمی رسد، مگر آنکه قبل از آنکه آن را برسانیم ، در کتابی نوشته بودیم و این برای خدا آسان است) ، چون این آیه مردم را دعوت می کند باینکه از تأسف و خوشحالی دوری کنند، برای اینکه آنچه به ایشان می رسد، از پیش قضاءش رانده شده و ممکن نبوده که نرسد و آنچه هم که بایشان نمی رسد، بنا بوده نرسد، و تمامی حوادث مستند به قضاء و قدری رانده شده است و با این حال نه تأسف از نرسیدن چیزی معنا دارد و نه خوشحالی از رسیدنش و این کار بیهوده از کسی که به خدا ایمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا می داند شایسته نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۳۶

همچنان که آیه : ((ما اصاب من مصیبه الا باذن الله ، و من یؤ من بالله یتهد قلبه ))، (آنچه مصیبت میرسد به اذن خدا می رسد، و هر کس بخدا ایمان داشته باشد، خدا قلبش را هدایت میکند) هم به این معنا اشاره دارد.

پس این قسم از آیات نیز نظیر قسم سابق است ، چیزی که هست آن آیات ، اخلاق را از راه غایات اخروی اصلاح و تهذیب می کرد، که یک یک آنها کمالات حقیقی قطعی هستند نه کمالات ظنی و حیاتی ، و این آیات از راه مبادی این کمالات که آن مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی هستند، مانند اعتقاد به قضاء و قدر، و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنایش ، و صفات علیایش (چون آدمی خلیفه او است و باید با اخلاق خود صفات او را نمایش دهد).

تأثیر اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق

حال اگر بگوئی : اعتقاد به قضاء و قدر، علاوه بر اینکه مبداء پیدایش اخلاق فاضله نیست ، دشمن و منافی آن نیز هست ، برای اینکه اینگونه اعتقادات احکام این نشئه را که نشئه اختیار است باطل می کند و نظام طبیعی آن را مختل میسازد، چون اگر صحیح باشد که اصلاح صفت صبر و ثبات و ترک تأسف و خوشحالی را همانطور که شما از آیه استفاده کردید، مستند به قضاء و قدر، و خلاصه مستند به این بدانیم ، که همه امور در لوح محفوظ نوشته شده ، و هر چه بنا باشد بشود می شود، باید صحیح باشد که کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می پرسند چرا دست روی دست گذاشته ، و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی آئی ؟ بگوید: هر چه بنا است بشود می شود، چون شدنی ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می آید، و

دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند.

در پاسخ می‌گوئیم: ما در بحث پیرامون قضاء جواب روشن این اشکال را دادیم و در آنجا گفتیم: افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است، محتاج به اجزاء علتش نیز هست. پس اگر کسی بگوید (مثلا سیری من با قضاء الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش، ساده تر بگویم خدا، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر کرده نشود، پس دیگر چه تاءثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست)، سخت اشتباه کرده، چون فرض وجود سیری، فرض وجود علت آنست، و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد، یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۳۷:

پس تا من غذا را برندارم و نخورم، و فرو نبرم، علت سیری تحقق پیدا نمی‌کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این خطاست که آدمی معلولی از معلولها را تصور بکند، و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند.

نه اختیار کامل و نه لغو کامل اختیار

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنبال افعال آدمی و یا بدنبال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می‌آید. چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم که در راءس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشاء صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تاءسف و اندوه و امثال آن می‌شود.

می‌گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که کار را ترک کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می‌شود و یا بر دیگران کبر می‌ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می‌ورزد، چون نمی‌داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها در اختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمی‌کرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی‌برد و دردی از او دوا نمی‌کرد.

و نیز می‌گوید: اگر من فلان کار را می‌کردم، این ضرر متوجهم نمیشد و یا فلان سود از من فوت نمی‌گشت، در حالی که این جاهل نمی‌داند که عدم فوت و یا موت که همان سود و عافیت و زندگی باشد، مستند به هزاران هزار علت است که در پیدا نشدن آن یعنی پیدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود یکی از آن هزاران هزار علت کافی است هر چند که اختیار خود او موجود باشد، علاوه بر اینکه اختیار خود او هم مستند به علت‌های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون همه می‌دانیم که اختیار آدمی اختیاری خود او نیست، پس من می‌توانم به اختیار خودم فلان کار را بکنم و یا نکنم، ولی دیگر نمی‌توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا نکنم.

بعد از اینکه این معنا را فهمیدی و این حقیقت قرآنی که به بیان گذشته تعلیم الهی آن را به ما آموخته، برایت روشن گردید، اگر در آیات شریفه‌ای که در این مورد هست، دقت بخرج دهی، خواهی دید که قرآن عزیز در بعضی از خلقها و قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد میکند نه در همه.

هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان

آن افعال و احوال و ملکات را مستند به قضاء و قدر میداند که حکم اختیار را باطل نمی‌کند و اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۳۸:

قرآن کریم شدیداً دفع نموده و مستند به اختیار خود انسانها دانسته است، از آن جمله فرموده: ((و اذا فعلوا فاحشۃ قالوا: وجدنا علیها آباءنا، و الله امرنا بها، قل ان الله لا یامر بالفحشاء، اء تقولون علی الله ما لا تعلمون))، (و چون عمل زشتی مرتکب میشوند، میگویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند و خدا فرمان داده که چنین کنیم، بگو: خدا به کار زشت فرمان نمیدهد آیا بدون علم بر خدا افترائی می بندید؟)، بطوریکه ملاحظه می کنید کفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا این نسبت را نفی می کند. و آن افعال و احوال و ملکاتی را که اگر مستند به قضاء و قدر نکند، باعث میشود بندگانش باشتباه بیفتد و خود را مستقل از خدا و اختیار خود را سبب تام در تأثیر بیندارند، مستند به قضاء خود کرد تا انسانها را بسوی صراط مستقیم هدایت کند، صراطی که رهروش را به خطا نمی کشاند و آن راه مستقیم این است که نه انسان همه کاره و مستقل از خدا و قضای او است، و نه همه کاره قضاء الهی است، و اختیار انسان هیچ کاره است، بلکه همانطور که گفتیم، هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان.

با این هدایت، رذائل صفاتی که از استناد حوادث به قضاء ناشی میشود از انسانها دور کرد، تا دیگر نه به آنچه عایدشان میشود، خوشحال شوند و قضاء خدا را هیچ کاره بدانند و نه از آنچه از دستشان می رود تأسف بخورند و خود را هیچ کاره حساب کنند، همچنانکه فرمود: ((و اتوهم من مال الله الذی اتیکم))، (و به ایشان بدهید از مال خدا که خدا بشما داده) که مردم را دعوت به جود و کرم می کند، چون مال را داده خدا معرفی کرده، همچنانکه در جمله: ((و مما رزقناهم ینفقون))، (و از آنچه روزیشان کرده ایم انفاق می کنند) با استناد مال به اینکه رزق خداست، مردم را بانفاق دعوت می کند، و نیز مانند آیه: ((فلعلک باخع نف سک علی اثارهم، ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا، انا جعلنا ما علی الارض زینۃ لها، لنبلوهم احسن عملا))، (نکند میخواهی خود را بخاطر آنان و برای اینکه به این دعوت ایمان نیآورده اند، از غصه هلاک کنی! ما آنچه که بر روی زمین هست، در نظر آنان زینت دادیم تا به امتهان نشان بدهیم، کدامشان بهتر عمل می کنند) که رسول گرامی خود صلوات الله علیه را نهی می کند از اینکه به استناد کفر مردم غصه نخورد، و می فرماید: که این کفرشان خدا را به ستوه نمی آورد بلکه آنچه که در روی زمین هست به منظور امتحان آنان در روی زمین قرار گرفته و آیاتی دیگر از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۳۹

و این روش یعنی طریقه دوم در اصلاح اخلاق طریقه انبیاء است که نمونه های بسیاری از آن در قرآن آمده و نیز به طوری که پیشوایان ما نقل کرده اند، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است.

طریقه سوم مخصوص قرآن است و آن محو زمینه های رذائل اخلاقی است

در این میان طریقه سومی هست که مخصوص به قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده یافت نمیشود و نیز از هیچ یک از تعالیم انبیاء گذشته سلام الله علیهم اجمعین نقل نشده و نیز در هیچ یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت از این است که انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی های ناستوده را، از طریق رفع از بین برده نه دفع، یعنی اجازه نداده که رذائل در دلها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند، بلکه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است.

توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا برای این می کند که در کردن آن عزتی سراغ دارد و میخواهد آنرا بدست آورد و یا بخاطر ترس از نیروئی آنرا انجام میدهد، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده، و فرموده: ((ان العزۃ لله جمیعا، عزت همه اش از خداست))، و هم نیرو را منحصر در او کرده و فرموده: ((ان القوه لله جمیعا))، (نیرو همه اش از خداست).

و معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی ماند، و اگر برآستی این دو قضیه برای کسی معلوم شود، یعنی علم یقینی بدان داشته

باشد، تمامی پستی‌ها و بدیها از دلش شسته میشود و این دو قضیه دل او را به زیور صفاتی از فضائل، در مقابل آن رذائل می‌آراید، صفاتی الهی چون تقوای بالله و تعزز بالله و غیر آن از قبیل مناعت طبع و کبریاء و غنای نفس و هیبتی الهی و ربانی. و نیز در کلام خدای سبحان مکرر آمده که ملک عالم از خداست و ملک آسمانها و زمین از اوست و آنچه در آسمانها و زمین است از آن وی است که مکرر بیانش گذشت، و حقیقت این ملک همچنانکه برای همه روشن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴۰

برای هیچ موجودی از موجودات استقلال باقی نمی‌گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا می‌کند. وقتی ملک عالم و ملک آسمانها و زمین و ملک آنچه در آنها است، از خدا باشد دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت؟ و دیگر چه کسی و به چه وجهی از خدا بی‌نیاز تواند بود؟ هیچ کس و به هیچ وجه، برای اینکه هر کسی را که تصور کنی، خدا مالک ذات او و صفات او و افعال او است و اگر برستی ما ایمان به این حقیقت داشته باشیم، دیگر بویی از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ می‌کنیم؟! نه با پیدا شدن چنین ایمانی تمامی اشیاء، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان، در نظر ما از درجه استقلال ساقط میشوند، دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمی‌کند و نمی‌تواند غیر او را اراده کند و نمیتواند در برابر غیر او خضوع کند، یا از غیر او بترسد یا از غیر او امید داشته باشد یا به غیر او به چیز دیگری سرگرم شده و از چیز دیگری لذت و بهجت بگیرد یا به غیر او توکل و اعتماد نماید و یا تسلیم چیزی غیر او شود و یا امور خود را به چیزی غیر او وا بگذارد. و سخن کوتاه اینکه: چنین کسی اراده نمی‌کند و طلب نمی‌نماید، مگر وجه حق باقی را، حقی که بعد از فناى هر چیز باقی است، چنین کسی اعراض نمی‌کند مگر از باطل، و فرار نمی‌کند جز از باطل، باطلی که عبارت است از غیر خدا، چون آنچه غیر خداست فانی و باطل است، و دارنده چنین ایمانی برای هستی آن در قبال وجود حق که آفریدگار اوست وقعی و اعتنائی نمی‌گذارد.

و نیز در کلام مجیدش آمده: ((اللّٰه لا اله الا هو، له الاسماء الحسنی))، ((اللّٰه که جز او معبودی نیست، اسمائی نیکو دارد))، و نیز آمده: ((ذلکم الله ربکم، لا اله الا هو، خالق کل شیء))، ((اینک الله است که پروردگار شماست معبودی جز او که خالق هر چیز است نیست))، و نیز آمده: ((الذی احسن کل شیء خلقه))، ((خدائی را که هر چه را آفرید نیکویش کرد)) و آمده که: ((و عن الوجوه للحي القيوم))، ((همه وجوه در برابر حی قیوم خاضع است))، و فرموده: ((کل له قانتون))، ((همه در طاعت وی اند))، و فرموده: ((و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه))، ((پروردگارت قضا رانده که جز او را نپرستید)) و نیز فرموده: ((اولم یکف ربک، انه علی کل شیء شهید؟)) ((آیا این برای پروردگارت بس نیست، که بر هر چیز ناظر است؟)) و نیز فرموده: ((الا- انه بکل شیء محیط))، ((آگاه باش که او بر هر چیز احاطه دارد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴۱

و نیز فرموده: ((وان الی ربک المنتهی)) (و بدرستی که آخرین منزل هستی، درگاه پروردگار تو است). و از همین باب است آیات مورد بحث که می‌فرماید: ((و بشر الصابرين، الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا: انا لله و انا الیه راجعون)) الخ، برای اینکه این آیات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهیه ای است که نتایج خاصه ای حقیقی دارد، و تربیتش نه هیچگونه شباهتی به تربیت مکتبهای فلسفی و اخلاقی دارد و نه حتی به تربیتی که انبیاء (علیهم السلام) در شرایع خود سنت کرده اند. چون طریقه حکما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور که گفتیم، براساس عقاید عمومی و اجتماعی است، عقایدی که ملت‌ها و اجتماعات درباره خوبیها و بدیها دارند و طریقه انبیاء (علیهم السلام) هم بر اساس عقائد عمومی دینی است، عقائدی که در تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن تکالیف دارند، ولی طریقه سوم که طریقه قرآن است براساس توحید خالص و کامل بنا شده، توحیدی که تنها و تنها در اسلام دیده می‌شود و خاص اسلام است که بر آورنده اش بهترین صلوات و درودها باد (دقت فرمائید). سخنان بی‌اساس یکی از مستشرقین و نقد آن

و عجب اینجاست که بعضی از شرق شناسان غربی، در تاریخ خود که درباره تمدن اسلام نوشته، حرف هائی زده که خلاصه اش از نظر خواننده میگذرد: آنچه از اسلام و معارفش برای یک جامعه شناس اهمیت دارد، بحث از شئون تمدنی است که دعوت دینی اسلام آورده، و در میان پیروان خود گسترش داده، آری یک دانشمند باید رمز آن خصائص روحی که در میان آنان بجای گذارد، خصائصی که زیر بنای ترقی و تمدن و تکامل مسلمین شد، جستجو کند و گرنه معارف دینش یک دسته مواد اخلاقی است که همه ادیان و همه انبیاء، آنها را داشته و بدانها اشاره کرده اند (دقت کنید).

در حالیکه اگر به آنچه ما گفتیم دقت بیشتری بفمائید، خواهید دید این سخن تا چه پایه ساقط و بی مایه است، و این مستشرق چقدر به خطا رفته، برای اینکه او فکر نکرده که نتیجه، همیشه فرع مقدمه است و آثار خارجی که مترتب بر هر نوع تربیت می شود، این آثار زائیده و نتایج نوع علوم و معارفی است که مکتب دارد و مربی آنرا القاء می کند، و شاگرد و آنکه در تحت تربیت مکتب است، آن را فرامیگیرد.

و اگر دو مکتب دار را در نظر بگیریم که یکی مردم را بسوی حق و کمال دعوت می کند، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از کمال و دیگری نیز بسوی حق و کمال دعوت می کند، ولکن حق محض و خالص و کمالی که بالاتر از آن تصور ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۴۲

آیا این دو مکتب دار و این دو نوع مکتب، یکسانند؟! ابداء،

فرق میان این سه طریقه و مسلک

دین مبین اسلام همین مکتبی است که بسوی حق محض و کمال اقصی دعوت می کند و اما مکتب اول، یعنی مکتب حکما و فلاسفه تنها بسوی حق اجتماعی و مکتب دوم تنها بسوی حق واقعی و کمال حقیقی، یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است میخواند، ولی مکتب اسلام بسوی حقی دعوت می کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آنرا دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است، اسلام اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده، که خدا یکی است، و شریکی ندارد، و این زیربنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می آورد و عبودیت محض را نتیجه میدهد، و چقدر میان این سه طریقه فاصله است! این مسلک بود که جمع بسیار و افرادی بیشمار از بندگانی صالح و علمائی ربانی و اولیائی مقرب از مرد و زن تحویل جامعه بشری داد و همین شرافت در فرق میانه سه مسلک نامبرده کافی است.

علاوه بر اینکه مسلک اسلام از نظر نتیجه هم با آن دو مسلک دیگر فرق دارد، چون بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است (یعنی هر جا که بنده در سر دو راهی قرار گرفت که یکی به رضای خدا و دیگری به رضای خودش می انجامد، رضای خود را فدای رضای خدا کند، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم ببوشد، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر کند. و همچنین).

و معلوم است که محبت و عشق و شور آن بسا میشود که انسان محب و عاشق را به کارهائی وا میدارد که عقل اجتماعی، آنرا نمی پسندد، چون ملاک اخلاق اجتماعی هم، همین عقل اجتماعی است و یا به کارهائی وامیدارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است، آنرا نمی فهمد، پس عقل برای خود احکامی دارد و حب هم احکامی جداگانه که انشاءالله بزودی توضیح این معنا در پاره ای مباحث آینده از نظر خواننده می گذرد.

نسبت بین ((صلوات)) و ((رحمت))

((اولئک علیهم صلوات من ربهم ورحمة، واولئک هم المهدون)) الخ، دقت در این آیه این معنا را دست میدهد که صلوات به وجهی غیر از رحمت است شاهدش این است که آن به صیغه جمع آمده و این به صیغه مفرد، و شاهد دیگرش آیه شریفه: ((هو الذی یصلی علیکم، و ملائکتہ لیخرجکم من الظلمات الی النور، و کان بالمؤمنین رحیما))، (او کسی است که بر شما صلوات می



فرستد و ملائکه او نیز، تا شما را از ظلمت‌ها بسوی نور خارج کند، و او همواره به مؤمنین رحیم است) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴۳

چون می‌رساند جمله: ((و کان بالمؤمنین رحیم)) الخ، به منزله علت است برای جمله: ((هو الذی یصلی علیکم)) الخ، که با در نظر گرفتن این نظم، معنای آن چنین میشود: (اگر خدای تعالی بر شما صلوات می‌فرستد، از او همین انتظار باید داشت برای اینکه عادت او بر این جاری شده، که نسبت به مؤمنین رحمت کند، و شما هم مؤمنید: پس شائن شما اقتضاء می‌کند که بر شما هم صلوات بفرستد، تا بشما هم رحمت کرده باشد.

پس از این آیه استفاده شد که نسبت صلوات به رحمت، نسبت مقدمه بذی المقدمه است، و یا به عبارتی نسبت برگشتن به نگاه کردن است که اول باید برگشت، سپس نظر کرد، و نیز مانند نسبت انداختن در آتش و سپس سوزاندن است.

و همین مناسب با آن معنائی است که برای صلاه ذکر کرده اند، چون آنرا به انعطاف دلیل معنا کرده اند، پس صلاه خدا نسبت به بنده اش، انعطاف و برگشتن خدا بسوی بنده است تا بوی رحمت کند، و صلاه ملائکه برای مؤمن انعطاف آنان بسوی انسان است تا واسطه رساندن رحمت خدا شوند، و صلاه مؤمنین برگشتن آنان و دعا به عبودیت است.

و این معنا منافاتی ندارد با اینکه صلاه خودش رحمت و از مصادیق آن باشد، چون رحمت در قرآن کریم به طوری که دقت و تامل در مواردش دست میدهد عبارتست از عطیه مطلقه خدائی و موهبت عامه ربانی، همچنانکه در یک مورد فرمود: ((و رحمتی وسعت کلشیء))، (رحمت من شامل همه چیز شده است)، و در موردی دیگر فرموده: ((و ربک الغنی ذوالرحمة ان یشاء یدهبکم، و یتخلف من بعدکم ما یشاء، کما انشاءکم من ذریه قوم آخرین))، (و پروردگار تو بی نیازی صاحب رحمت است، او اگر بخواهد شما را از بین می‌برد و بعد از شما هر چه را بخواهد جانشین شما می‌کند، همچنانکه شما را از ذریه مردمی دیگر ایجاد کرد).

که می‌رساند از بین بردن یک قوم بخاطر بی نیازی او از خلق است، و جانشین کردن قومی دیگر و ایجاد آنها، بخاطر رحمت او است، و در عین حال هم از بین بردنش و هم ایجادش، هم مستند به رحمت او میشود و هم مستند بفنای او، پس هر خلق و امری رحمت است، همچنانکه هر خلق و امری عطیه است که از بی نیاز سر می‌زند، همچنانکه فرمود: ((و ما کان عطاء ربک محظورا، عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد))، و یکی از عطایای او که جلوگیری ندارد، همان صلاه است، پس به همین دلیل صلاه هم، رحمت است، چیزی که هست صلاه رحمت مخصوصی است و از همین بیان میتوان فهمید که چرا در آیه مورد بحث کلمه صلاه را به صیغه جمع و کلمه رحمت را به صیغه مفرد آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴۴

(چون کلمه رحمت جنس است و جمع بسته نمیشود ولی کلمه (صلاه) رحمت خاص و یا به عبارتی مصداق رحمت است و جمع بسته میشود).

((و اولئک هم المهدون)) الخ، گوئی این جمله بمنزله نتیجه است برای جمله: ((اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمة)) الخ، و به همین جهت نفرمود: ((صلوات من ربهم و رحمة و هدایه)) و نیز نفرمود: ((و اولئک هم المهدیون))، ایشان تنها کسانی که هدایت شده اند، بلکه اولاً کلمه (اولئک) را مجدد آورد تا از آن جملات قبل جدا شود، و ثانیاً به صیغه (مهدون) آورد تا بقبول هدایت اشاره کرده باشد، چون قبول هدایت فرع هدایت است.

صلاه، رحمت و اهداء معانی جداگانه دارند هر چند که سه مصادیق رحمت اند پس تا اینجا روشن شد که رحمت خدا به ایشان این است که ایشان را بسوی خود هدایت کند و صلوات او بر ایشان به منزله مقدمه این هدایت است و اهداء ایشان نتیجه هدایت خداست، خدا ایشان را هدایت کرد و ایشان هم هدایت خدا را قبول کردند، پس هر یک از صلاه و رحمت و اهداء، معنائی جداگانه دارند هر چند که از نظر دیگر همه مصادیق رحمتند.

بنابراین مثل این گونه مؤمنین بطوریکه آیه شریفه از کرامت خدا نسبت بایشان خبر داده ، مثل دوستی است که او را ببینی دارد بطرف منزلت می آید و از این و آن می پرسد منزل فلانی کجا است ؟ در همین حال تو با روی خوش و احترام او را دیدار کنی و مستقیم و بدون اینکه دیگر از این و آن پرسد و احیاناً کوچه ها را عوضی رود، به خانه خود بیاوری و در بین راه هم اگر محتاج آبی و یا غذایی هست و یا احتیاج بهر کس دارد و یا محتاج باین است که در راه دستش را بگیری ، همه این احسانها را درباره اش مبذول بداری و از هر مکروه و ناگوار حفظش کنی . که همه این کارها که در حق او بکنی یک احترام است ، چون میخواهی در این یک سفر که به خانه ات آمده ، باو احترام کرده باشی ، ولی در عین حال یک یک عملیات تو اکرام جداگانه هم هست ، و راهنمائیت ، هدایت است ، و آن خود عنوانی است غیر اکرام و غیر مواظبت و در عین اینکه غیر اکرام است ، اکرام هم هست . در آیه مورد بحث هم تمامی صلوات و رحمت و اهداء هم از یک نظر اکرام واحد است و هم از نظری دیگر مواظبت در بین راه و در خانه ، به منزله صلوات و به خانه آوردنش به منزله اهداء، و از اول تا به آخرش به منزله رحمت است . و اگر جمله : ((و اولئك هم المهدون)) با جمله اسمیه آمد، و اشاره (اولئك) که مخصوص اشاره به دور است در آن بکار رفت و ضمیر فصل (هم) بار دیگر تکرار شد و خبر (مهدون) معرفه و با الف و لام موصول آمد، همه اینها بمنظور تعظیم شان مؤمنین و بزرگداشت ایشان است و خدا داناتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۴۵

یک بحث روایتی

بحث روایتی (درباره برزخ و زندگی روح بعد از مرگ)

درباره برزخ و زندگی روح بعد از مرگ

در تفسیر قمی ، از سوید بن غفله ، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم وقتی به آخرین روز دنیا و اولین روز آخرت میرسد مال و فرزندان و اعمالش در نظرش مجسم می شوند، نخست متوجه مال خود می شود و باو میگوید: بخدا سوگند من برای جمع آوری و حفظ تو بسیار حریص بودم و بسیار بخل ورزیدم ، حال چه کمکی میتوانی به من بکنی ؟ مال باو میگوید: کفن خود را میتوانی از من برداری .

سپس متوجه فرزندان می شود، و بایشان می گوید: بخدا سوگند، من خیلی شما را دوست میداشتم و همواره حمایت از شما می کردم (در این روز بیچارگیم) چه خدمتی میتوانید بمن بکنید ؟ میگویند: (غیر از اینکه) تو را در گودالت دفن کنیم هیچ ، سپس متوجه عمل خود میشود و میگوید: بخدا سوگند من درباره تو بی رغبت بودم و تو بر من گران بودی ، تو امروز چه کمکی به من می کنی ؟ میگوید: من مؤنس توام در قبر و در قیامت ، تا آنکه من و تو را بر پروردگارت عرضه بدارند.

آنگاه امام فرمود: اگر آدمی در دنیا ولی خدا باشد، عملش بصورت خوشبوترین و زیباترین ، و خوش لباسترین مرد نزدش می آید و میگوید: بشارت میدهم تو را به روحی از خدا و ریحانی و بهشت نعیمی که چه خوش آمدنی کردی .

وی می پرسد: تو کیستی ؟ میگوید من عمل صالح توام که از دنیا به آخرت کوچ کرده ام ، و آدمی در آنروز مرده شوی خود را میشناسد و با کسانی که جنازه اش را بر میدارند سخن میگوید و سوگندشان میدهد که عجله کنند، پس همینکه داخل قبر شد، دو فرشته نزدش می آیند که همان دو فتان قبرند موی بدنشان آنقدر بلند است که روی زمین کشیده میشود و با انیاب خود زمین را می شکافند، صدائی دارند چون رعد قاصف ، دیدگانی چون برق خاطف ، برقی که چشم را می زند، از او می پرسند: پروردگارت کیست ؟ و پیرو کدامیک از انبیائی ؟ و چه دینی داری ؟ میگوید: پروردگارم الله است ، و پیامبرم محمد (ص) و دینم اسلام است ، میگویند: (بخاطر اینکه در سخن حق پایدار مانده ای) خدایت بر آنچه دوست میداری و بدان خوشنودی ثابت بدارد، و این دعای خیر همان است که خدا در قرآن فرموده : ((يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا))، (خدای تعالی کسانی را که ایمان آورده اند بر قول حق و ثابت ، هم در دنیا و هم در آخرت پایدار می دهد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۴۶

اینجاست که قبر او را تا آنجا که چشمش کار کند گشاد می‌کنند و دری از بهشت برویش می‌گشایند و بوی میگویند: با دیده روشن و با خرسندی خاطر بخواب، آنطور که جوان نارس و آسوده خاطر میخوابد، و این دعای خیر همان است که خدای تعالی درباره اش فرموده: ((اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا))، (بهشتیان آنروز بهترین جایگاه و زیباترین خوابگاه را دارند).

و اگر دشمن پروردگارش باشد، فرشته اش بصورت زشت ترین صورت و جامه و بدترین چیز نزدش می‌آید و بوی میگوید: بشارت باد تو را به ضیافتی از حمیم دوزخ، جایگاه آتشی افروخته و او نیز شوینده خود را می‌شناسد و حامل خود را سوگند میدهد: که مرا بطرف قبر مبر، و چون داخل قبرش می‌کنند، دو فرشته ممتحن نزدش می‌آیند و کفن او را از بدنش انداخته، می‌پرسند: پروردگار تو و پیغمبرت کیست؟ و چه دینی داری؟ میگوید: نمیدانم، می‌گویند: هرگز ندانی و هدایت نشوی پس او را با گریزی آنچنان می‌زنند که تمامی جنبنده هائیکه خدا آفریده، به غیر از جن و انس، همه از آن ضربت تکان میخورند.

آنگاه دری از جهنم برویش باز نموده، باو میگویند: بخواب با بدترین حال، آنگاه قبرش آنقدر تنگ میشود که بر اندامش می‌چسبد، آنطور که نوک نیره به غلافش بطوریکه دماغش یعنی مغز سرش از بین ناخن و گوشش بیرون آید و خداوند مار و عقرب زمین و حشرات آنرا بر او مسلط می‌کند تا نیشش بزند و او بدین حال خواهد بود، تا خداوند از قبرش مبعوث کند، در این مدت آنقدر در فشار است که دائما آرزو می‌کند کی می‌شود که قیامت قیام کند.

و در کتاب منتخب البصائر از ابی بکر حضرمی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: سوال قبر مخصوص دو طائفه است، یکی آنهاییکه ایمان خالص داشتند و یکی آنها که کفر خالص داشتند عرضه داشتیم پس سایر مردم چطور؟ فرمود: اما بقیه مردم: از سوالشان صرفنظر میشود.

روایاتی از امام صادق (ع) درباره ارواح مؤمنین و عالم برزخ آنان

و در امالی شیخ از ابن ظبیان روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم، ایشان پرسیدند: مردم درباره ارواح مؤمنین بعد از مرگ چه میگویند؟ من عرضه داشتم میگویند ارواح مؤمنین در سنگدان مرغانی سبز رنگ جا میگیرند فرمود: سبحان الله خدای تعالی مؤمن را گرامی تر از این میدارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۴۷

بلکه در دم مرگ مؤمن، رسول خدا (ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام)، در حالیکه ملائکه مقرب خدای عز و جل ایشانرا همراهی می‌کنند، به بالینش حاضر میشوند، اگر خدای تعالی زبانش را به شهادت بر توحید او و نبوت رسول خدا (ص) و ولایت اهل بیت آنجناب، باز کرد که بر این معانی شهادت میدهد، و رسول خدا (ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) و ملائکه مقرب خدا با ایشان گواه میشوند و اگر زبانش بند آمده باشد، خدایتعالی رسول گرامی خود را باین خصیصه اختصاص داده که از ایمان درونی هر کس آگاه است، و لذا بایمان درونی مؤمن گواهی میدهد و علی و فاطمه و حسن و حسین - که بر همگی آنان بهترین سلام باد - و نیز ملائکه ای که حضور دارند، شهادت رسول خدا (ص) را گواهی می‌کنند.

و این مؤمن وقتی روحش گرفته میشود، او را بسوی بهشت میبرند، البته با بدنی و صورتی نظیر صورتی که در دنیا داشت، و مؤمنین در آنجا میخورند و می‌نوشند، بطوریکه اگر کسی از آشنایانشان از دنیا به نزدشان بیاید، ایشانرا می‌شناسد، چون گفتیم به همان صورتی هستند که در دنیا بودند.

و در کتاب محاسن از حماد بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: سخن از ارواح مؤمنین بمیان آمد، آنجناب فرمود: یکدیگر را دیدار می‌کنند، من از در تعجب پرسیدم: دیدار می‌کنند؟ فرمود: آری، از یکدیگر احوال می‌پرسند و یکدیگر را می‌شناسند، حتی وقتی تو یکی از ایشان را ببینی می‌گوئی: این فلانی است.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مؤمن بدیدار بازماندگان خود می‌آید، و از زندگی آنان تنها آنچه مایه خرسندی است می‌بیند و آنچه مایه نگرانی است از نظر او پوشیده میدارند و کافر هم به زیارت بازمانده خود می‌آید، ولی او تنها ناگواریها را می‌بیند و اما خوشی‌ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشیده میدارند آنگاه اضافه فرمود: که بعضی از اموات در همه جمعه‌ها به دیدار اهل خود می‌آیند و بعضی دیگر به قدر عملی که دارند.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ارواح اموات، مانند اجساد، بدن دارند و در درختی از بهشت جای دارند، یکدیگر را می‌شناسند و حال یکدیگر را می‌پرسند و چون روحی تازه از راه برسد، به یکدیگر می‌گویند: فعلا مزاحمش نشوید که از هول عظیمی در آمده (بگذارید کمی استراحت کند)، آنگاه از او می‌پرسند: فلانی چه کرد؟ و فلانی چه شد؟ اگر در پاسخ بگوید او در دنیا زنده بود که من آمدم، به انتظارش می‌نشینند، و اگر بگوید او مدتی است از دنیا در آمده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۴۸

می‌فهمند که او بهشتی نبوده از در ترحم می‌گویند سقوط کرده، سقوط کرده است.

مؤلف: روایات در باب زندگی در برزخ بسیار زیاد است، و ما آن مقدار را که جامع معنای برزخ بود انتخاب نموده، در اینجا آوردیم، و گرنه در این معانی که ما آوردیم روایات آنقدر زیاد است که به حد استفاضه رسیده و همه آنها دلالت دارد بر اینکه برزخ عالمی است مجرد از ماده.

داستانی در تائید ادله گذشته بر وجود عالم برزخ و حیات روح بعد از مرگ

(مترجم): در اینجا مناسب دیدم بعنوان تائید ادله گذشته از میان داستانهایی که در این باره شنیده‌ام یک داستان را نقل کنم تا خواننده عزیز نسبت به زندگی در برزخ اعتقادش قوی تر گردد، البته همانطور که اشاره شد در این باره شنیده‌های بیشتری دارم و همه را از اشخاص با تقوی و مورد وثوق شنیده‌ام لکن داستانی که از نظر خواننده می‌گذرد مربوط به مشاهده‌ای است که برای استاد عالیقدرم علامه طباطبائی مؤلف همین کتاب دست داده و من آنرا قبلا از حضرت آیه الله جناب آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی فرزند مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم حائری یزدی مؤسس و بنیانگذار حوزه علمیه قم شنیده بودم بعد عین شنیده خود را برای جناب استاد نقل کردم و ایشان آنرا صبحه گذاردند و امروز که روز چهارشنبه یازدهم جمادی الاولی سال ۱۳۹۸ هجری قمری است از ایشان اجازه خواستم داستان زیر را در بحث پیرامون برزخ درج کنم ایشان جواب صریحی ندادند ولی از آنجائیکه به نظر خودم بهترین دلیل بر وجود برزخ است لذا نتوانستم از درج آن چشم‌پوشم، و اینک آن داستان:

در سالهایی که در حوزه نجف اشرف مشغول تحصیل علم بودم مرتب از ناحیه مرحوم والدیم هزینه تحصیل به نجف می‌رسید و من فارغ‌البال مشغول بودم تا آنکه چند ماهی مسافر ایرانی به عراق نیامد و خرجیم تمام شد، در همین وضع روزی مشغول مطالعه بودم و دقیقا در یک مسئله علمی فکر می‌کردم که ناگهان بی‌پولی و وضع روابط ایران و عراق رشته مطلب را از دستم گرفته و بخود مشغول کرد، شاید چند دقیقه بیشتر طول نکشید که شنیدم درب منزل را می‌کوبند، در حالیکه سر روی دستم نهاده و دستم روی میز بود برخاستم و درب خانه را باز کردم مردی دیدم بلند بالا و دارای محاسنی حنائی و لباسی که شباهت به لباس روحانی عصر حاضر نداشت نه فرم قبایش و نه فرم عمامه اش، اما هر چه بود قیافه‌ای جذاب داشت. به محضی که در را باز کردم سلام کرد و گفت: من شاه حسین ولی، پروردگار متعال می‌فرماید در این مدت هیجده سال، کی گرسنه‌ات گذاشته‌ام که درس و مطالعه ات را رها کرده و بفکر روزیت افتاده‌ای!! آنگاه خداحافظی کرد و رفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۴۹

من بعد از بستن در خانه و برگشتن به پشت میز تازه سر از روی دستم برداشتم و از آنچه دیدم تعجب کردم و چند سؤال برایم پیش آمد اول اینکه آیا راستی من از پشت میز برخاستم و به در خانه رفتم و یا آنچه دیدم همینجا دیدم ولی یقین دارم که خواب نبودم. دوم اینکه: این آقا خود را به نام شاه حسین ولی معرفی کرد، ولی از قیافه اش بر می‌آید که گفته باشد شیخ حسین ولی، لکن هر

چه فکر کردم نتوانستم بخود بقبولانم که گفته باشد: شیخ، از طرفی هم قیافه اش قیافه شاه نبود، این سؤال همچنان بدون جواب ماند تا آنکه مرحوم والددم از تبریز نوشتند که تابستان به ایران بروم در تبریز بر حسب عادت نجف، بین الطلوعین قدم می‌زدم روزی از قبرستان کهنه تبریز می‌گذشتم به قبری برخوردیم که از نظر ظاهر پیدا بود قبری یکی از بزرگان است، وقتی سنگ قبر را خواندم دیدم قبر مردی است دانشمند بنام شاه حسین ولی و حدود سیصد سال پیش از آمدن به در خانه، از دنیا رفته است.

سؤال سومی که برایم پیش آمد تاریخ هیجده سال بود که این تاریخ ابتدائش چه وقت بوده است؟ وقتی است که من شروع به تحصیل علوم دینی کرده‌ام؟ که من بیست و پنج سال است مشغولم، و یا وقتی است که من به حوزه نجف اشرف مشرف شده‌ام؟ که آنهم بیش از ده سال نیست پس ماده تاریخ هیجده از چه وقت است؟ و چون خوب فکر کردم دیدم هیجده سال است که به لباس روحانیت ملبس و مفتخر شده‌ام.

این را هم بگویم و بگذرم که نگارنده از آنجا که می‌ترسم جناب استاد با درج این قصه مخالفت کند لذا تصمیم دارم وقتی مقابله همه روزه ما به اینجا رسید این قسمت را نخوانم.

بحث فلسفی (درباره اینکه نفس (روح) آدمی مجرد از ماده است)

آیا نفس و یا به عبارتی روح آدمی موجودی است مجرد از ماده؟ (البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت: من، ما، شما، او، فلانی، و امثال آن از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره مینمائیم، و نیز مراد ما به مجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد). حال که موضوع بحث روشن شد و معلوم گشت که درباره چه چیز بحث می‌کنیم، اینکه می‌گوئیم: جای هیچ شک نیست که ما در خود معنائی و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به (من)، (و می‌گوئیم من پسر فلانم، - و مثلاً در همدان متولد شدم، - من باو گفتم و امثال این تعبیرها که همه روزه مکرر داریم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۰

باز جای هیچ شک و تردید نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است من و تمامی انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم مادام که شعورم کار میکند، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم.

حال بینیم این (من) در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده؟ قطعاً در هیچیک از اعضای بدن ما نیست، آنکه یک عمر می‌گوید (من) در داخل سر ما نیست، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچیک از اعضای محسوس و دیده ما نیست، و در حواس ظاهری، مائیم که وجودشان را از راه استدلال اثبات کرده‌ایم، چون حس لامسه و شامه و غیره پنهان نشده و در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده‌ایم، نیست.

بدلیل اینکه بارها شده و میشود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، بکلی غافل میشوم ولیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم، و دائماً (من) در نزد (من) حاضر است، پس معلوم میشود این (من) غیر بدن و غیر اجزاء بدن است. و نیز اگر (من) عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا (مانند حرارت) خاصیتی از خواص موجوده در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که بتدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است باید (من) نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد، با اینکه می‌بینیم نیست.

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده، (که گفتیم آنی و لحظه‌ای از آن غافل نیست) مراجعه کند، و سپس همین مشاهده را که سالها قبل یعنی از آن روزیکه چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می‌داد، بیاد بیاورد، می‌بیند که من امروز، با من آن روز، یک (من) است و کمترین دگرگونی و یا تعددی بخود نگرفته، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در

بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل، و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور دیگری شده، پس معلوم میشود (من) غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه ای نیمی از بدنش قطع شده، ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است.

و همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد، می بیند که (من) معنائی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می پذیرد، چون بطور کلی ماده و هر موجودی مادی اینطور است، پس معلوم می شود نفس غیر بدن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۱

نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن، و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است.

برای این که همه این نامبرده ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود بنام (من) مشاهده میکنم، هیچیک از این احکام را نمی پذیرد، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست.

و نیز این حقیقتی که مشاهده می کنیم امر واحدی می بینیم، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد، بلکه واحد صرف است، هر انسانی این معنا را در نفس خود می بیند و درک می کند که او اوست، و غیر او نیست و دو کس نیست، بلکه یکنفر است و دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است.

پس معلوم می شود این امر مشهود، امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچیک از احکام لازم ماده در آن یافت نمیشود، نتیجه می گیریم پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلق به بدن مادی خود دارد، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد می کند، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره مینماید، (و نمی گذارد دستگاههای بدن از کار بیفتند و یا نامنظم کار کنند) و مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است.

ادله و براهین منکرین تجرد روح

در مقابل ما همه علمای مادی گرا و جمعی از علمای الهی، از متکلمین، و نیز علمای ظاهر بین، یعنی اهل حدیث، منکر تجرد روح شده اند و بر مدعای خود و ردّ ادله ما برهانهای اقامه کرده اند که خالی از تکلف و تلاش بیهوده نمیباشد.

۱- مادین گفته اند: رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفتی که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده، در تمامی فحوص ها و جستجوهای دقیقش، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده، مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نمانده تا بگویند این اثر روح مجرد از ماده است، چون با قوانین ماده منطبق نیست و آن را دلیل بر وجود روح مجرد بگیرند.

و در توضیح این گفتار خود گفته اند: سلسله اعصاب که در سراسر بدن منتشر است، ادراکات تمامی اطراف بدن و اعضای آن و حاسه هایش را پشت سر هم و در نهایت سرعت به عضو مرکزی اعصاب منتقل می کند، و این مرکز عبارت است از قسمتی از مغز سر که مجموعه ای است متحد و دارای یک وضعی واحد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۲

بطوریکه اجزایش از یکدیگر متمایز نیست و اگر بعضی از آن باطل شود و بعضی دیگر جای آن را پر کند، این دگرگونی ها در آن درک نمیشود، و این واحد متصل همان نفس ما است که همواره حاضر برای ما است، و ما از آن تعبیر می کنیم به (من).

پس اینکه احساس می کنیم که ما غیر از سر و پیکرمان هستیم، درست است ولیکن صرف این احساس باعث نمیشود بگوئیم پس (ما) غیر از بدن و غیر از خواص بدنی ما است، بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام می شود، لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم.



چون لازمه غفلت از آن بطوری که در جای خود مسلم شده است، بطلان اعصاب و توقفش از عمل است و آن همان مرگ است. و نیز اینکه می بینیم نفس (من) همواره ثابت است نیز درست است، اما این هم دلیل تجرد نفس نیست و از این جهت نیست که حقیقتی است ثابت که دستخوش تحولات مادی نمیشود، بلکه این حس ما است که (مانند دیدن آتش آتش گردان بصورت دایره)، در اثر سرعت واردات ادراکی، امر بر ایمن مشتبه میشود، مثل حوضی که دائماً نهر آبی از این طرف داخلش میشود و از طرف دیگر بیرون می ریزد، به نظر ما می رسد که آب ثابت و همواره پر است و عکس آدمی یا درخت و یا غیر آن که در آب افتاده، واحد و ثابت است.

همانطور که در مثال حوض، ما آنرا آبی واحد و ثابت حس می کنیم، در حالیکه در واقع نه واحد است و نه ثابت، بلکه هم متعدد است و هم متغیر تدریجی، چون اجزاء آبی که وارد آن میشود، بتدریج وضع آنرا تغییر میدهد، نفس آدمی نیز هر چند به نظر موجودی واحد و ثابت و شخصی به نظر می رسد، ولی در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه دارای شخصیت. و نیز گفته اند نفسی که بر تجرد آن از طریق مشاهده باطنی اقامه برهان شده، در حقیقت مجرد نیست، بلکه مجموعه ای از خواص طبیعی است و آن عبارت است از ادراکهای عصبی که آنها نیز نتیجه تاءثیر و تاءثری است که اجزاء ماده خارجی و اجزاء مرکب عصبی، در یکدیگر دارند، و وحدتی که از نفس مشاهده میشود، وحدت اجتماعی است نه وحدت حقیقی و واقعی.

رد ادله مادیین منکر تجرد روح

مؤلف: اما اینکه گفتند: (رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفت که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده، در تمامی فحوص ها و جستجوهای دقیقش، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نماند، تا بگوئی این اثر روح مجرد از ماده است) سخنی است حق و هیچ شکی در آن نیست، لکن این سخن حق، دلیل بر نبود نفس مجرد از ماده که برهان بر وجودش اقامه شده، نمیشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۵۵۳

دلیلش هم خیلی روشن است، چون علوم طبیعی که قلمرو ساخت و تازش چهار دیواری ماده و طبیعت است، تنها میتواند در این چهار دیواری ساخت و تاز کند، مثلاً خواص موضوع خود (ماده) را جستجو نموده احکامی که از سنخ آن است کشف و استخراج نماید، و یا خواص آلات و ادوات مادی که برای تکمیل تجارب خود بکار می برد بیان کند و اما اینکه در پشت این چهار دیواری چه می گذرد و آیا چیزی هست یا نه؟ و اگر هست چه آثاری دارد؟ در این باره نباید هیچگونه دخل و تصرفی و اظهار نظری بنماید نه نفیا و نه اثباتاً.

چون نهایت چیزی که علوم مادی میتواند درباره پشت این دیوار بگوید این است که من چیزی ندیدم، و درست هم گفته چون نباید ببیند، و این ندیدن دلیل بر نبودن چیزی نیست، (و به همین دلیل اگر علوم مادی هزار برابر آنچه هست بشود، باز در چهار دیواری ماده است) و در داخل این چهار دیواری هیچ موجود غیر مادی و خارج از سنخ ماده و حکم طبیعت، نیست تا او ببیند. و اگر مادیین پا از گلیم خود بیرون آورده، بخود جرات داده اند که چنین آسان مجردات را منکر شوند علتش این است که خیال کرده اند کسانی که نفس مجرد را اثبات کرده اند، از ناآگاهی و بی بضاعتی بوده، به آثاری از زندگی که در حقیقت وظائف مادی اعضای بدن است برخورد کرده اند، و چون نتوانسته اند با قواعد علمی توجیهش کنند، از روی ناچاری آن را به موجودی ماورای ماده نسبت داده اند و آن موجود مجرد فرضی را حلال همه مشکلات خود قرار داده اند.

و معلوم است که این حلال مشکلات به درد همان روزهایی میخورده که علم از توجیه آن خواص و آثار عاجز بوده و اما امروز که علم به علل طبیعی هر اثر و خاصیتی پی برده، دیگر نباید بدان وقتی نهاد، نظیر این خیال را در باب اثبات صانع هم کرده اند. و این اشتباه فاسدی است، برای اینکه قائلین به تجرد نفس، تجرد آن را از این راه اثبات نکرده اند و چنان نبوده که آنچه از آثار و

افعال بدنی که علتش ظاهر بوده به بدن نسبت دهند، و آنچه که به علت مادیش پی نبرده اند به نفس مستند کنند، بلکه تمامی آثار و خواص بدنی را به علل بدنی نسبت میدهند، چیزیکه هست به بدن نسبت میدهند بدون واسطه، و به نفس هم نسبت میدهند، اما بواسطه بدن، و آثاری را مستقیماً به نفس نسبت میدهند که نمیشود به بدن نسبت داد، مانند علم آدمی به خودش و اینکه دائماً خودش را می بیند، که بیانش گذشت.

و اما اینکه گفتند: (بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام میشود و لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم الخ، سخنی است که معنای درستی ندارد و شهودی که از نفس خود داریم، به هیچ وجه با آن منطبق نیست). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۴

مثل اینکه آقایان از شهود نفسانی خود غفلت کرده و رشته سخن را از آنجا به جای دیگر برده اند، به واردات فکری و مشهودات حسی برده اند، که پشت سر هم به دماغ وارد میشود و به بحث از آثار این توالی و توارد پرداخته اند.

من نمی فهمم چه ربطی میان آنچه ما اثبات می کنیم و آنچه آنان نفی می کنند هست؟ اگر اموری پشت سر هم و بسیار زیاد که واقعا هم زیاد و متعدد است، فرض بشود این امور بسیار زیاد چگونه میتواند یک واحد را تشکیل دهد بنام (من و یا تو)؟ علاوه این امور بسیار زیاد که عبارت است از ادراکات وارده در مرکز اعصاب، همه امور مادی هستند و دیگر ماورای خود، غیر از خود چیزی نیستند، و اگر آن امر (من) که همیشه جلو شعور ما حاضر و مشهود است و یکی هم هست، عین این ادراکات بسیار باشد، پس چرا ما آن را بسیار نمی بینیم و چرا تنها آن امر واحد (من) را می بینیم و غیر آن را نمی بینیم؟ این وحدت که در آن امر برای ما مشهود و غیر قابل انکار است از کجا آمد؟.

در پاسخ مادیین که وحدت را وحدت اجتماعی دانسته اند

و اما پاسخی که آقایان از این پرسش داده و گفتند: وحدت، وحدت اجتماعی است، کلامی است که به شوخی بیش تر شباهت دارد تا به جدی برای اینکه واحد اجتماعی وحدتش واقعی و حقیقی نیست، بلکه آنچه حقیقت و واقعیت دارد، کثرت آن است، و اما وحدتش یا وحدتی است حسی، مانند خانه واحد و خط واحد، و یا وحدتی است خیالی، مانند ملت واحد و امثال آن، نه وحدت واقعی، چون خط از هزاران نقطه و خانه از هزاران خشت و ملت از هزاران فرد تشکیل شده است.

و آنچه ما درباره اش صحبت می کنیم، این است که ادراکات بسیار که در واقع هم بسیارند برای صاحب شعور یک شعور واقعی باشند، و در چنین فرض لازمه اینکه میگویند: این ادراکات فی نفسه متعدد و بسیارند، به هیچ وجه سر از وحدت در نمی آورد و فرض اینجا است که در کنار این شعورها و ادراکات کس دیگری نیست که این ادراکهای بسیار را یکی ببیند، بلکه به گفته شما خود این ادراکهای بسیار است که خود را یکی می بیند (بخلاف نظریه ما که این اشکالها بدان متوجه نیست، ما در ورای این ادراکات، نفسی مجرد از ماده قائلیم که سراپای بدن و سلسله اعصاب و بافته های مغزی و حواس ظاهری و باطنی، همه و همه ابزار و وسایل و وسائط کار او هستند، و او در این چار دیواری بدن نیست، بلکه تنها ارتباط و علاقه ای باین بدن دارد).

و اگر بگویند: آن چیزیکه در ساختمان بدنی من (من) را درک می کند، جزئی از مغز است که ادراکهای بسیار را بصورت واحد (من) درک می کند نه سلسله اعصاب، در جواب میگوئیم: باز اشکال بحال خود باقی است، زیرا فرض این بود که این جزء از مغز عیناً خود همان ادراکهای بسیار و پشت سر هم است نه اینکه در یک طرف مغز سر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۵

جزئی باشد که قوه درکش متعلق باین ادراکهای بسیار شود، آنطور که قوای حسی بمعلومات خارجی تعلق می گیرد، آنگاه از آن معلومات صورت هائی حسی انتزاع می کند (دقت فرمائید).

سؤال دیگری که درباره این امر مشهود و فراموش نشدنی (من) هست و جوابش هم همان جوابی است که درباره وحدت آن از دو طرف گفته شده، اینستکه این امری که به نظر شما مادی است با اینکه ماده ثبات ندارد و دائماً در تحول است و انقسام می

پذیرد، ثابت و بساطت خود را از کجا آورد؟ نه فرض اول شما میتواند جوابگوی آن باشد و نه فرض دوم .

علاوه بر اینکه فرض دوم شما هم در پاسخ از سؤال قبلی - یعنی این سوال که چگونه ادراک های متوالی و پشت سر هم با شعور دماغی بصورت وحدت درک شود - و هم از این سؤال ما که چرا (من) تحول و انقسام نمی پذیرد فرض غیر درستی است آخر دماغ و قوه ای که در آن است و شعوری که دارد و معلوماتی که در آن است ، با اینکه همه اموری مادی هستند، و ماده و مادی کثرت و تغییر و انقسام می پذیرد، چطور همواره بصورت امری که هیچیک از این اوصاف را ندارد، حاضر نزد ما است ؟ با اینکه در زیر استخوان جمجمه ما، جز ماده و مادی چیز دیگری نیست ؟

و اما اینکه گفتند: (بلکه این حس ما است که در اثر سرعت واردات ادراکی امر برایش مشتبه میشود و کثیر را واحد و متغیر را ثابت و متجزی را بسیط درک می کند)، نیز غلطی است واضح ، برای اینکه اشتباه خود یکی از امور نسبی است که با مقایسه و نسبت صورت می گیرد، نه از امور نفسی و واقعی ، چون اشتباه هم هر قدر غلط باشد، برای خودش حقیقت و واقعیت است ، مثلاً وقتی ما اجرام بسیار بزرگ آسمان را ریز و کوچک و بصورت نقطه هائی سفید می بینیم و براهین علمی به ما می فهماند که در این دید خود اشتباه کرده ایم و همچنین اگر شعله آتش گردان را دایره می بینیم ، و اشتباهات دیگری که حس ما می کند، وقتی اشتباه است که آنچه را در درک خود داریم ، با آنچه که در خارج هست بسنجیم ، آنوقت می فهمیم که آنچه در درک ما هست در خارج نیست ، این را میگوئیم اشتباه ، و اما آنچه که در درک ما هست خودش اشتباه نیست ، به شهادت اینکه بعد از علم به اینکه اجرام آسمانی به قدر کره زمین ما و یا هزاران برابر آن است ، باز هم ما آنها را بصورت نقطه هائی نورانی میبینیم و باز هم شعله آتشگردان را بصورت دایره میبینیم پس در اینکه آن جرم آسمان در دید ما نقطه است و آن شعله دایره است ، اشتباهی نیست ، بلکه اشتباه خواندنش ، اشتباه و غلط است .

و مسئله مورد بحث ما از همین قبیل است ،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۵۶

چه وقتی حواس ما و قوای مدرکه ما امور بسیار امور متغیر و امور متجزی را بصورت واحد و ثابت و بسیط درک کند، این قوای مدرکه ما، در درک خود اشتباه کرده ، برای اینکه وقتی معلوم او را با همان معلوم در خارج مقایسه می کنیم ، می بینیم با هم تطبیق نمی کند، آنوقت میگوئیم اشتباه کرده ، و اما اینکه معلوم او برای او واحد و ثابت و بسیط است که دروغ نیست و گفتگوی ما در همین معلوم است ، از شما می پرسیم : این معلوم فراموش نشدنی ما (من) چیست ؟ مادی است ؟ یا مجرد؟ اگر مادی است پس چرا واحد و ثابت و بسیط است و چگونه یک امری که هیچگونه آثار مادیت و اوصاف آن را ندارد در زیر جمجمه ما جا گرفته و هرگز هم فراموش نمیشود؟ و اگر مجرد است که ما هم همین را می گفتیم .

پس از مجموع آنچه گفته شد، این معنا روشن گردید: که دلیل مادیین از آنجا که از راه حس و تجربه و در چهار دیواری ماده است ، بیش از عدم وجدان (نیافتن) را اثبات نمی کند، ولی خواسته اند با مغالطه و رنگ آمیزی عدم وجدان را به جای عدم وجود (نبودن) جا بزنند، ساده تر بگویم دلیلشان تنها این را اثبات کرد که ما موجودی مجرد نیافتیم ، ولی خودشان ادعا کردند: که موجود مجرد نیست ، در حالیکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست .

و آن تصویری که برای جا زدن (نیافتن) بجای (نبودن) کردند، تصویری بود فاسد که نه با اصول مادیت که نزد خودشان مسلم و به حس و تجربه رسیده است ، جور در می آید و نه با واقع امر.

آنچه که علمای روانکاو و عصر جدید در نفی تجرد روح نفس کرده اند

۲- و اما آنچه که علمای روانکاو عصر جدید در نفی تجرد نفس فرض کرده اند، این است که نفس عبارت است از حالت متحدی که از تاءثیر و تاءثر حالات روحی پدید می آید، چون آدمی دارای ادراک بوسیله اعضای بدن هست ، دارای اراده هم هست ،

خوشنودی و محبت هم دارد، کراهت و بغض نیز دارد، و از این قبیل حالات در آدمی بسیار است که وقتی دست به دست هم میدهند و این، آن را و آن، این را تعدیل می‌کند و خلاصه در یکدیگر اثر می‌گذارند، نتیجه اش این میشود که حالتی متحد پدید می‌آید که از آن تعبیر می‌کنیم به (من).

در پاسخ اینان می‌گوئیم: بحث ما در این نبود، و ما حق نداریم جلوی تئوریا و فرضیه های شما را بگیریم، چون اهل هر دانشی حق دارد فرضیه هائی برای خود فرض کند و آن را زیر بنای دانش خود قرار دهد (اگر دیواری که روی آن پیچید بالا رفت به صحت فرضیه خود ایمان پیدا کند و اگر دیوارش فرو ریخت، یک فرضیه دیگری درست کند).

گفتگوی ما در یک مسئله خارجی و واقعی بود که یا باید گفت هست، یا نیست نه اینکه یکی وجودش را فرض کند و یکی نبودش را، بحث ما بحثی فلسفی است که موضوعش هستی است درباره انسان بحث می‌کنیم که آیا همین بدن مادی است یا چیز دیگری ماورای ماده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۷

گفته جمعی از معتقدین به مبداء و معاد پیرامون انکار تجرد روح و رد آن

۳- جمعی دیگر از منکرین تجرد نفس، البته از کسانی که معتقد به مبداء و معادند در توجیه انکار خود گفته اند: آنچه از علوم، مربوط به زندگی انسان، چون فیزیولوژی و تشریح بر می‌آید، این است که آثار و خواص روحی انسان مستند هستند به جرثومه های حیات، یعنی سلولهای که اصل در حیات انسان و حیوانات و حیات انسان بستگی به آنها دارد، پس روح یک اثر و خاصیت مخصوصی است که در این سلولها هست. و تازه این سلولها دارای ارواح متعددی هستند، پس آن حقیقتی که در انسان هست و با کلمه (من) از آن حکایت می‌کند، عبارت است از مجموعه ای از ارواح بشمار که بصورت اتحاد و اجتماع در آمده و معلوم است که این کیفیت های زندگی و این خواص روحی، با مردن آدمی و یا به عبارتی با مردن سلولها، همه از بین می‌رود و دیگر از انسان چیزی باقی نمی‌ماند.

بنابراین دیگر معنا ندارد بگوئیم: بعد از فنای بدن و انحلال ترکیب آن، روح مجرد او باقی میماند، چیزی که هست از آنجائیکه اصول و جرثومه هائیکه تاکنون با پیشرفت علوم کشف شده، کافی نیست که بشر را به رموز زندگی آشنا سازد و آن رموز را برایش کشف کند، لذا چاره ای نداریم جز اینکه بگوئیم: علل طبیعی نمیتواند روح و زندگی درست کند و مثلاً از خاک مرده موجودی زنده بسازد، عجالتاً پیدایش زندگی را معلول موجودی دیگر، یعنی موجودی ماوراءالطبیعه بدانیم.

و اما استدلال بر تجرد نفس از جهت عقل بنهائی و بدون آوردن شاهدی علمی، استدلالی است غیر قابل قبول که علوم امروز گوشش بدهکار آن نیست، چون علوم امروزی تنها و تنها بر حس و تجربه تکیه دارد و ادله عقلی محض را ارجحی نمی‌نهد (دقت فرمائید).

مؤلف: خواننده عزیز مسلماً توجه دارد که عین آن اشکالهائی که بر ادله مادیین وارد کردیم، بر دلیلی که این طائفه برای خود تراشیده اند نیز وارد است باضافه این خدشه ها که اولاً اگر اصول علمی که تاکنون کشف شده، نتوانسته حقیقت روح و زندگی را بیان کند، دلیل نمیشود بر اینکه بعدها هم تا ابد نتواند آن را کشف کند، و نیز دلیل نمیشود بر اینکه خواص روحی (که شما آنرا مستند به جرثومه حیات میدانید) در واقع مستند به علل مادی که تاکنون دست علم ما بدان نرسیده نبوده باشد، پس کلام شما مغالطه است که علم بعدم را بدون هیچ دلیلی بجای عدم علم جا زده اید.

و ثانیاً استناد بعضی از حوادث عالم - یعنی حوادث مادی - به ماده و استناد بعضی دیگر - یعنی حوادث و خواص زندگی - به ماوراء طبیعت که خدایتعالی باشد مستلزم این است که برای ایجاد عالم، قائل به دو اصل باشیم، یکی مادی و یکی الهی و این حرف را نه دانشمندان مادی میپسندند و نه الهی و تمامی ادله توحید آن را باطل میکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۵۸

البته در این بین اشکالهای دیگری به مسئله تجرد نفس شده و در کتب فلسفه و کلام آمده، چیزی که هست همه آنها ناشی از بی

دقتی در ادله نامبرده ما و نداشتن ثبات در تعقل غرض از آن ادله است، و خلاصه ناشی از این است که نتوانستند در ادله ای که ما آوردیم دقت و در اینکه چه می‌خواهیم بگوئیم ثبات بخرج دهند، و چون دلایل جداگانه ای نیستند، از نقل و پاسخ آن خودداری نمودیم، اگر از خوانندگان عزیز کسی بخواهد بدانها اطلاع یابد باید بمطالعه مراجعه نماید، و خدا راهنما است.

بحث اخلاقی

تعریف علم اخلاق و بیان اینکه سه نیروی عمومی: شهویه، غضبیه، و نطقیه فکریه منشاء اخلاق آدمی است

علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، به این غرض بحث میکند که فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدامیک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید، و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را بخود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند.

و این علم اخلاق بعد از فحص و بحث هایش به این نتیجه رسیده: که اخلاق آدمی (هر چند که از نظر عدد بسیار است، ولی منشاء همه خلقهای وی) سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه گانه است که نفس را برمی‌انگیزد، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علمی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی میشود و بدان مستند میگردد.

و این قوای سه گانه عبارت است از قوه شهویه، غضبیه، نطقیه فکریه که همانطور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام میشود، مانند خوردن و نوشیدن، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش، و امثال آن، که مبدا صدور آنها قوه غضبیه است، همچنانکه مبدا صدور دسته اول قوه شهویه است.

و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند برهان چیدن و استدلال درست کردن (که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی هم نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۵۹)

مگر آنکه آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام میدهد، یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست، با مفاسد آن می‌سنجد و سبک و سنگین میکند، و سرانجام یکی از دو طرف می‌چربد، آنگاه آن عمل را در خارج انجام میدهد (مترجم) که اینگونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است.

و از آنجائیکه ذات آدمی معجونی میماند که از این قوای سه گانه ترکیب شده باشد و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده اند که افعال مخصوصی از آنها صادر میشود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست، و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش میرساند، سعادت که بخاطر رسیدن به آن این معجون درست شده.

لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سو یا آن سو، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست میدهد، دیگر مرکب و معجون، آن مرکب و معجون نیست و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته، یعنی به سعادت نوع نمیرسد.

اصول اخلاق فاضله: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت

و حد اعتدال در قوه شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندی، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی میشود که نامش عفت است، و اگر بطرف افراط گرائی، شره و اگر بطرف تفریط گرائی، خمودی میگردد که دو مورد از رذائلند.

و حد اعتدال در قوه غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط و تفریط جلوگیری کنی، یعنی آنجا که باید، غضب کنی و آنجا که باید، حلم بورزی، که اگر چنین کنی، قوه غضبیه فضیلتی میشود بنام شجاعت، و اگر بطرف افراط بگراید، رذیله ای میشود بنام تهور و بیباکی، و اگر بطرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری میشود، بنام جبن و بزدلی.

و حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست اندازی به هر طرف و نیز از بکار نیفتادن آن جلوگیری کنی، نه بیجا مصرفش کنی و نه بکلی درب فکر را ببندی که اگر چنین کنی این قوه فضیلتی میشود بنام حکمت و اگر بطرف افراط بگراید، جریزه است و اگر بطرف تفریط متمایل بشود، بلادت و کودنی است.

و در صورتیکه قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا میشود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه، (همچنانکه از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد، سکنجبین درست می شود، که مزاجش برخلاف آندو است) و آن مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت بدست می آید، عبارت است از عدالت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۶۰

و عدالت آن است که حق هر قوه ای را به او بدهی و هر قوه ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت میشود از ظلم و انظلام، از ستمگری و ستم کشی.

این بود اصول اخلاق فاضله یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت که هر یک از آنها فروعی دارد که از آن ناشی میشود، و بعد از تحلیل به آن سر در می آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس، مانند جود، سخا، قناعت، شکر، صبر، شهامت، جرات، حیاء، غیرت، خیرخواهی، نصیحت، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضبط شده (و شما میتوانی شکل درختی بکشی که دارای ریشه هائی است که شاخه هائی بر روی آن روئیده است).

تلقین علمی و تکرار عملی، راه رهایی از رذائل و کسبفضائل است

و علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را برایت بیان می کند و از دو طرف افراط و تفریط جدایش میسازد و میگوید: کدام یک خوب و جمیل است و نیز راهنمائی می کند که چگونه میتوانی از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی؟ طریق علمیش این است که به خوبی های آن اذعان و ایمان پیدا کنی، و طریق عملیش این است که آنقدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد، و چون نقشی که در سنگ می کنند ثابت گردد.

مثلاً یکی از رذائل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضیلتی قرار دارد، رذیله جبن و بزدلی است در مقابل فضیلت شجاعت، اگر بخواهی این رذیله را از دل بیرون کنی، باید بدانی که این صفت وقتی صفت ثابت در نفس میشود که جلو نفس را در ترسیدن آزاد بگذاری تا از هر چیزی بترسد و ترس همواره از چیزی به دل میافتد که هنوز واقع نشده، ولی هم ممکن است واقع شود و هم ممکن است واقع نشود، در اینجا باید به خود بقبولانی: که آدم عاقل هرگز بدون مرجح میان دو احتمال مساوی ترجیح نمیدهد.

مثلاً احتمال میدهی امشب دزد به خانه ات بیاید و احتمال هم میدهی که نیاید، و این دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوی اند و با اینکه مساوی هستند تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجیح میدهی؟ و از ترجیح آن دچار ترس میشوی؟ با اینکه این ترجیح بدون مرجح است.

و چون این طرز فکر را در خود تکرار کنی و نیز عمل بر طبق آن را هم تکرار کنی، و در هر کاری که از آن ترس داری اقدام بکنی، این صفت زشت یعنی صفت ترس از دلت زائل میشود، و همچنین هر صفت دیگری که بخواهی از خود دور کنی و یا در خود ایجاد کنی، راه اولش تلقین علمی و راه دومش تکرار عملی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۶۱

این مقتضای مسلک اول از دو مسلک تهذیب نفس است که قبلاً نام برده بودم و خلاصه این مسلک این است که نفس خود را اصلاح کنیم و ملکات آن را تعدیل نمائیم تا صفات خوبی بدست آوریم، صفاتی که مردم و جامعه آن را بستانند.



و نظیر آن مسلک دوم یعنی مسلک انبیاء و صاحبان شرایع است، با این تفاوت که هدف و غرض در این دو مسلک مختلف است، در مسلک اول جلب توجه و حمد و ثنای مردم، و در مسلک دوم سعادت حقیقی و دائمی یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات او است، چون خیر آخرت سعادت و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهایی، ولی در عین این فرق، هر دو مسلک در این معنا شریکند که هدف نهائی آنها فضیلت انسان از نظر عمل است.

و اما مسلک سوم که بیانش گذشت با آن دو مسلک دیگر این فرق را دارد: که غرض از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست نه خود آرائی به منظور جلب نظر و ثنا و بارک الله مردم، و به همین جهت مقاصدی که در این فن هست، در این سه مسلک مختلف میشود، در مسلک سوم فوایدی در نظر سالک است، و در آن دو مسلک دیگر فوایدی دیگر.

ویژگی های مسلک اخلاقی قرآن

در مسلک سوم اعتدال خلقی معنائی دارد، و در آن دو مسلک دیگر معنائی دیگر، و همچنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف میشود.

توضیح اینکه وقتی ایمان بنده خدا رو بشدت و زیادی می گذارد، دلش مجذوب تفکر درباره پروردگارش میشود، همیشه دوست میدارد بیاد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگیرد، صفات جمیل او را بشمارد: پروردگار من چنین است محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزله از نقص است، این جذبه و شور همچنان در او رو به زیادی و شدت می گذارد، و این مراقبت و بیاد محبوب بودن، رو به ترقی می رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می ایستد، طوری بندگی می کند، که گوئی او را می بیند و او برای بنده اش در مجالى جذبه و محبت و تمرکز قوی تجلی می کند، و هم او را می بیند و هماهنگی آن محبت به خدا نیز در دلش رو بشدت می گذارد.

علتش هم این است که انسان مفطور به حب جمیل است، ساده تر بگویم: عشق به جمال و زیباپسندی فطری بشر است، همچنانکه خود خدایتعالی فرموده: ((والذین آمنوا اشد حبا لله))، آنها که ایمان دارند، خدا را بیشتر دوست میدارند).

چنین کسی در تمامی حرکات و سکناتش از فرستاده خدا پیروی می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۶۲: چون وقتی انسان کسی را دوست بدارد، آثار او را هم دوست میدارد، و رسول خدا (ص) از آثار خدا و آیات و نشانه های اوست، همچنانکه همه عالم نیز آثار و آیات او است.

باز این محبت همچنان زیاد میشود و شدت می یابد، تا جائی که پیوند دل از هر چیز می گسلد، و تنها با محبوب متصل میکند و دیگر به غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست نمیدارد، و دلش جز برای او خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمیشود.

چون چنین بنده ای به هیچ چیز بر نمی خورد و در کنار هیچ چیز نمیایستد که نصیبی از جمال و زیبایی داشته باشد، مگر آنکه آن جمال را نمونه ای از جمال لا یتناهی و حسن بی حد و کمال فنا ناپذیر خدایش می بیند پس حسن و جمال و بهاء، هر چه هست از آن اوست، اگر غیر او هم سهمی از آن داشته باشد، آن نیز ملک وی است، چون ما سواى خدا آیت او هستند، از خود چیزی ندارند و اصولاً آیت خودیتی ندارد، نفسیت و واقعیت آیت، همانا حکایت از صاحب آیت است، این بنده هم که سراپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده، پس او دیگر رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و منحصر در پروردگارش کرده است، او به غیر از خدای سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد.

اینجاست که بکلی نحوه ادراک و طرز فکر و طرز رفتارش عوض می شود، یعنی هیچ چیزی را نمی بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن میبیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط میشوند.

پس صور علمیه و طرز فکر چنین کسی غیر از دیگران است، برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر میکنند، از پشت حجاب استقلال نگاه می کنند، ولی او این حجاب را پس زده و این عینک از چشم برداشته، این از نظر علم و طرز فکر و همچنین از نظر

عمل با دیگران فرق دارد، او از آنجائی که غیر خدا را دوست نمیدارد، قهرا جز تحصیل رضای او هدفی ندارد، اگر چیزی میخواهد و اگر امیدش میدارد، اگر از چیزی میترسد، اگر اختیار میکند و یا صرفنظر مینماید و یا مایوس میشود، یا استیحاş میکند، یا راضی میشود، یا خشمناک میگردد، همه اش برای خداست .

پس هدفهای او با هدفهای مردم مختلف است ، چون او تاکنون مانند سایر مردم هر چه میکرد به منظور کمال خود می کرد، به این منظور می کرد که یک فضیلت انسانی کسب کند، و اگر از کاری دوری میکرد و یا از خلقی دوری میگزید بدین جهت بود که آن عمل و آن خلق و خوی رذیله بود، ولی حالا هر کاری میکند بدان جهت میکند که محبوبش دوست دارد و اگر نمی کند برای این نمیکند که محبوبش آن را کراهت دارد، و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضیلتی برایش مطرح است و نه رذیلتی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۶۳

نه ستایش مردم و نه بارک الله ایشان و نه یاد خیرشان ، نه توجهی به دنیا دارد و نه به آخرت ، نه بهشتی در نظر دارد و نه دوزخی ، و روز به روز ذلت عبودیتش و دلیل محبتش بیشتر می شود.

روت لی احادیث الغرام صبابة باسنادها عن جیره العلم الفرد

وحدثنی مر النسیم عن الصبا عن الدوح عن وادی الغضا عن ربی نجد

عن الدمع عن عینی القریح عن الحوی عن الحزن عن قلبی الجریح عن الوجد

بان غرامی و الهوی قد تحالفا علی تلفی حتی اوسد فی لحدی

و این بیانش که ما در اینجا آوردیم هر چند اختصار را در آن ترجیح دادیم و لیکن اگر در همین اختصار نیک دقت و تأمل بخرج دهی ، خواهی دید که در عین کوتاهش در رساندن مطلوب کافی است ، و نیز روشن گردید که در مسلک سوم پای فضیلت و رذیلت به میان نمی آید و غرضها که همان فضائل انسانی باشد، به یک غرض مبدل می شود و آن عبارت است از وجه خدا، و ای بسا که در پاره ای موارد، نظریه این مسلک با آن دو مسلک دیگر مختلف شود، به این معنا که آنچه در نظرهای دیگر فضیلت شمرده شود، در این نظریه و مسلک رذیله شود و به عکس .

مسلک کسانی که به ارزشهای ثابت اخلاقی معتقد نیستند (مادیون )

در اینجا بقیه ای باقی ماند که تذکرش لازم است و آن این است که در فن اخلاق یک نظریه دیگر هست که با نظریه های دیگر فرق دارد، و ای بسا بشود آن را مسلک چهارم شمرد، و آن این است که برای فن اخلاق هیچ اصل ثابتی نیست ، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن های مختلف اختلاف می پذیرد و آنطور نیست که هر چه در یکجا خوب و فضیلت بود، همه جا خوب و فضیلت باشد، و هر چه در یکجا بد و رذیله بود، همه جا بد و رذیله باشد، چون اصولا تشخیص ملتها در حسن و قبح اشیاء مختلف است ، بعضی ادعا کرده اند این نظریه نتیجه نظریه معروف به تحول و تکامل در ماده است .

و در توضیحش گفته اند: اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود او است ، احتیاجاتی که میخواهد آن را برطرف کند و در بر طرف کردنش نیازمند به تشکیل اجتماع می شود، بطوری که بقاء وجود فرد و اشخاص ، منوط به این تشکیل می گردد، و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است ، قهرا اجتماع هم فی نفسه محکوم این قانون خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۶۴

و در هر زمانی متوجه بسوی کاملتر و متریقی تر از زمان پیش است ، قهرا حسن و قبح هم - که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع ، یعنی کاملتر و راقی تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول می پذیرد و دیگر معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند.

بنابراین در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق ، بلکه این دو دائما نسبی است ، و بخاطر اختلافی که اجتماعات

بحسب مکانها و زمانها دارند، مختلف می شوند، و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد، قهرا واجب میشود که ما اخلاق را هم متحول دانسته، فضائل و رذائل را نیز محکوم به دگرگونی بدانیم.

اینجاست که این نتیجه عاید می شود که علم اخلاق تابع مرامهای قومی است، مرامهایی که در هر قوم وسیله نیل به کمال تمدن و هدفهای اجتماعی است، بخاطر اینکه گفتیم: حسن و قبح هر قومی تابع آنست، پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف، آن خلق، فضیلت و دارای حسن است، و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب برگردد، آن خلق رذیله آن اجتماع است.

و به همین منوال باید حساب کرد و برای هر اجتماعی فن اخلاقی تدوین نمود و بنابراین اساس، چه بسا می شود که دروغ و افتراء و فحشاء، شقاوت، قساوت و دزدی و بی شرمی، همه جزو حسنات و فضائل شوند، چون ممکن است هر یک از اینها در طریق رسیدن به کمال و هدف اجتماعی مفید واقع شوند، و بر عکس ممکن است راستی، عفت، رحمت، رذیله و زشت گردند، البته در جائیکه باعث محرومیت اجتماع شوند.

این خلاصه آن نظریه عجیب و غریبی است که مسلک اجتماعی سوسیالیست و مادین اشتراکی مذهب، برای بشر به ارمغان آورده اند، البته این را هم باید دانست که این نظریه آنطور که اینان فکر می کنند یک نظریه جدیدی نیست، برای اینکه کلیها که طائفه ای از یونانیان قدیم بودند - بطوریکه نقل شده - همین مسلک را داشتند، و همچنین مزدکی ها (که پیروان مردی مزدک نام بودند که در ایران در عهد کسری ظهور کرد و او را به اشتراک دعوت نمود) و حتی بر طبق این مرام عمل هم کردند، و نیز در بعضی از قبائل وحشی آفریقا و غیره سابقه دارد.

و بهر حال مسلکی است فاسد، و دلیلی که بر آن اقامه شده، از بیخ و بن فاسد است، وقتی مبنا فاسد شد، بنا هم فاسد میشود.

چند مقدمه برای رد این نظریه

توضیح این بحث نیازمند به چند مقدمه است:

اول اینکه ما به حس و وجدان خود می یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از آن جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جدا شدنی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۶۵

و به همین جهت است که هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست، بلکه در هستی از او جداست، و هر موجودی برای خود وجود جداگانه ای دارد، زید وجودی با شخصیتی و یک نوع وحدتی دارد که بخاطر آن شخصیت و وحدت، ممکن نیست عین عمرو باشد، بلکه زید، شخصی است واحد و عمرو هم شخصی است واحد، و این دو، دو شخصند نه یک شخص، و این حقیقتی است که هیچ انسانی در آن شک ندارد (البته این غیر آن سخنی است که میگوئیم عالم ماده موجودی است دارای یک حقیقت شخصی، پس زهار که امر برایت مشتبه نشود).

نتیجه این مطلبی که گفتیم شکی در آن نیست، این است که وجود خارجی عین شخصیت باشد، ولی لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد، برای اینکه عقل جایز میداند که یک معنای ذهنی هر چه که بوده باشد بر بیشتر از یکی صادق آید، مانند مفهوم ذهنی از کلمه (انسان) که این مفهوم هر چند که در ذهن یک حقیقت است ولیکن در خارج به بیش از یکی هم صادق است و همچنین مفهوم انسان بلند بالا و یا انسانی که پیش روی ما ایستاده است.

و اما اینکه علمای علم منطق مفهوم ذهنی را بدو قسم کلی و جزئی تقسیم می کنند و همچنین اینکه جزئی را به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می کنند، منافاتی با گفته ما ندارد که گفتیم مفهوم ذهنی بر غیر واحد نیز منطبق میشود، چون تقسیم منطقی ها در ظرفی است که یا دو مفهوم ذهنی را با یکدیگر می سنجدند، و یا یک مفهوم را با خارج مقایسه می کنند، (مثلا در مقایسه دو مفهوم

با یکدیگر میگویند: هر چند که حیوان یک مفهوم کلی و انسان نیز یک مفهوم کلی است، ولیکن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حیوان، جزئی است، چون انسان یکی از صدها نوع حیوان است و در مقایسه یک مفهوم با خارج میگویند: مفهوم انسان هر چند در ذهن بیش از یک چیز نیست ولیکن این یک چیز در خارج با میلیونها انسان صادق است) (مترجم).

و این خصوصیتی که در مفاهیم هست، یعنی اینکه عقل جائر میدانند بر بیش از یکی صدق کند، همان است که چه بسا از آن به اطلاق تعبیر می‌کنیم و مقابل آن را شخصی و واحد مینامیم.

دوم اینکه موجود خارجی (البته منظور ما خصوص موجود مادی است) از آنجا که در تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، قهرا موجود، دارای امتداد وجودی است امتدادی که میتوان به چند قطعه و چند حد تقسیمش کرد، بطوری که هر قطعه اش مغایر قطعه قبلی و بعدیش باشد و در عین اینکه این تقسیم و این تحول را می‌پذیرد، در عین حال قطعات وجودش بهم مرتبط است، چون اگر مرتبط نمی‌بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود، تحول و دگرگونگی صدق نمی‌کرد، بلکه در حقیقت یک جزء از بین رفته و جزئی دیگر پیدا شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۶۶

یعنی دو موجودند که یکی از اصل نابود شده و دیگری از اصل پیدا شده و این را تبدیل و دگرگونگی نمیگویند تبدیل و تغییری که گفتیم لازمه حرکت است در جایی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد.

از همین جا روشن می‌گردد که اصولاً حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه میشود، متکثر و متعدد میشود، و با هر نسبتی قطعه ای متعین میشود که غیر قطعه های دیگر است، و اما خود حرکت، سیلان و جریان واحدی است شخصی.

و چه بسا، وحدت حرکت را اطلاق و حدودش را تقیید نامیده، میگوئیم: حرکت مطلقه به معنای در نظر گرفتن خود حرکت با چشم پوشی از نسبتش به تک تک حدود، و حرکت مقیده عبارت است از در نظر گرفتن حرکت با آن نسبتی که به یک یک حدود دارد.

از همینجا روشن می‌گردد که این اطلاق با اطلاقی که گفتیم مفاهیم ذهنی دارند، فرق دارد، زیرا اطلاق در آنجا وصفی بود ذهنی! برای موجودی ذهنی ولی اطلاق در حرکت وصفی است خارجی و برای موجودی خارجی.

مقدمه سوم اینکه هیچ شکی نداریم در اینکه انسان موجودی است طبیعی و دارای افراد و احکام و خواص، و از این میان آنکه مورد خلقت و آفرینش قرار می‌گیرد، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد، یا به عبارتی اجتماع انسانی، خلاصه کلام اینکه: آنچه آفریده میشود فرد فرد انسان است و کلی انسان و مجموع آن قابل خلقت نیست، چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد، ولی از آنجائیکه خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسانها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استکمالند و استکمال هم نمیتوانند بکنند مگر در زندگی اجتماعی، به همین جهت تک تک انسانها را مجهز به ادوات و قوای کرد که با آن بتوانند در استکمال خویش بکوشند، و بتوانند در ظرف اجتماع برای خود جایی باز کنند.

پس غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیاً و بالتبع متعلق با اجتماع انسانی شده است.

حال ببینیم حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که گفتیم اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی بسوی آن حرکت می‌کند، (اگر استعمال کلمات اقتضاء و علیت و حرکت در مورد اجتماع استعمالی حقیقی باشد) چیست؟ گفتیم فرد فرد انسان موجودی است شخصی و واحد، به آن معنا از شخصیت و وحدت که گذشت، و نیز گفتیم: این واحد شخصی در عین اینکه واحد است، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص بسوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغایر است، و باز گفتیم در عین اینکه دارای قطعاتی متغایر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۶۷

دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونی‌ها محفوظ است .

حال میگوئیم این طبیعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است و این طبیعت که نسلا بعد نسل محفوظ میماند، همان است که از آن تعبیر می‌کنیم به طبیعت نوعیه که بوسیله افراد محفوظ میماند، هر چند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند، عینا همان بیانی که در خصوص محفوظ بودن طبیعت فردی در قطعات وجود فرد گذشت

پس همانطور که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی بسوی کمال فردی دارد محفوظ است ، همچنین طبیعت نوعیه انسان در میان نسلها مانند نخ تسیح در همه نسلها که در مسیر حرکت بسوی کمال قرار دارند محفوظ است .

و این استکمال نوعی حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست ، و این همان اساسی است که وقتی میگوئیم : (مثلا- نوع انسانی متوجه بسوی کمال است و انسان امروز وجود کامل تری از وجود انسان اولی دارد و همچنین احکامی که فرضیه تحول انواع جاری می‌کند) تکیه گاهمان این حقیقت است . چه اگر در واقع طبیعت نوعیه ای نبود، و طبیعت نوعیه خارجی نمی‌داشت و در افراد و انواع محفوظ نبود، اینگونه سخنان که گفتیم جز یک سخن شعری چیز دیگری نبود.

عین این حرفی که درباره طبیعت فردی و شخص انسان و نیز طبیعت نوعیه اش زدیم ، و حرکت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم نمودیم ، عینا در اجتماع شخصی (چون اجتماع خانواده و قوم و محیط و یا عصر واحد) و نیز در اجتماع نوعی چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحیح باشد اجتماع یعنی حالت دسته جمعی انسانها را یک حالت خارجی و برای طبیعت انسان خارجی بدانیم - جریان می‌یابد.

پس اجتماع نیز در حرکت است ، اما با حرکت تک تک انسانها و نیز اجتماع تحول می‌پذیرد، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حرکتش بسوی هدفی که دارد یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و این وجود واحد و در عین حال متحول ، بخاطر نسبتی که به یک یک حدود داخلی خود دارد، به قطعه قطعه هائی منقسم میشود و هر قطعه آن شخص واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل میدهد، همچنانکه اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندی ، ایرانی و...) در عین وحدت و تحولش ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۶۸

بخاطر نسبتی که با یک یک افراد انسان دارد، بقطعاتی تقسیم میشود، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص انسانها.

همچنانکه مطلق اجتماع بآن معنائی که گذشت ، مستند است به مطلق طبیعت انسانی ، چون حکم شخص نیز مانند خود شخص ، شخصی و فردی است ، همچنانکه حکم مطلق مانند خود او مطلق است ، البته مطلق الحکم (نه حکم کلی ، چون گفتگوی ما در اطلاق مفهومی نیست اشتباه نکند).

و ما هیچ شکی نداریم در اینکه فرد از انسان بخاطر اینکه واحد است ، حکمی واحد و قائم به شخص خود دارد، همینکه شخص یک انسان از دنیا رفت ، آن حکم هم از بین می‌رود، چیزیکه هست حکم واحد او بخاطر تبدیل های جزئی که عارض بر موضوعش (فرد انسان) میشود، تبدیل پیدا می‌کند. یکی از احکام انسان طبیعی این است که غذا می‌خورد، با اراده کار می‌کند، احساس دارد، فکر دارد و این احکام تا او هست باقی است - هر چند که با تحولاتی که او بخود می‌گیرد، این نیز متحول میشود - عین این کلام در احکام مطلق انسان نیز جاری است ، انسانیکه بوجود افرادش موجود است .

و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است ، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است ، و منظور ما از مطلق اجتماع ، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده ، این اجتماع تا بقای نوع باقی

است، و همان احکام اجتماع که خود انسان پدیدش آورد و خود اجتماع اقتضایش را داشت، مادام که اجتماع باقی است، آن احکام نیز باقی است، هر چند که بخاطر تبدل های جزئی تبدل یابد، ولی اصلش مانند نوعش باقی است.

اینجاست که میتوانیم بگوئیم: یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح، همچنانکه خود اجتماع مطلق نیز اینطور است، باین معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمیشود و انفراد نمی گردد، هر چند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر میشود، حسن مطلق و حسن خاص نیز عینا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است.

مقدمه چهارم اینکه ما می بینیم یک فرد انسان در هستی و بقائش محتاج به این است که کمالاتی و منافی را دارا باشد و بر خود واجب میداند آن منافع را بسوی خود جلب نموده، ضمیمه نفس خود کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۶۹

دلیلش بر این وجوب احتیاجی است که در جهات وجودیش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن میتواند آن کمالات و منافع را بدست آورد، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج بمنافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است، در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمیشد و چون شد، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمیتواند از در تفریط آنها را بکلی متروک گذارد، برای اینکه این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر کردیم منافات دارد، و نیز در هیچیک از ابواب حوائج نمیتواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می کند اقدام نموده و افراط کند، مثلا- اینقدر بخورد تا بترکد و یا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله اش باز بماند، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد، و این راه میانه همان عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره، و تفریطش خمود است.

و همچنین فرد را می بینیم که در هستیش و بقائش در وسط نواقصی و اضدادی و مضراتی واقع شده، که عقل به گردنش می گذارد این نواقص و اضداد و مضرات وجودش را از خود دفع کند، دلیل این وجوب باز همان حاجت، و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است.

پس بر او واجب است که در مقابل این مضرات مقاومت نموده، آنطور که سزاوار است، یعنی بطور متوسط از خود دفاع کند، در این راه نیز باید از راه افراط و تفریط اجتناب کند، چون افراط در آن با سایر تجهیزاتش منافات دارد و تفریط در آن با احتیاجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد، و این حد چوسط در دفاع از خود همان شجاعت است، و دو طرف افراط و تفریطش تهور و جبن است، نظیر این محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفریطش یعنی جریزه و کودنی، و همچنین در عدالت و دو طرف افراط و تفریطش یعنی ظلم و انظلام، جریان دارد.

حال که این چهار مقدمه روشن گردید میگوئیم: این چهار ملکه از فضائل نفسانی است که طبیعت فرد بدلیل اینکه مجهز بادوات آن است، اقتضای آن را دارد، و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، همه حسنه و نیکو است، برای این که نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد، و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است، به همان دلیلی که ذکرش گذشت، و صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می گیرند، همه رذائل و زشت است و همیشه هم زشت است.

و وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه، چنین وضعی دارد این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد، چگونه میتواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷۰

آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده های طبیعت را باطل کند؟ هرگز، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است، و مگر اجتماع میتواند چیزی بجز تعاون افراد، در آسانتر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند، و طبیعت های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند.



و وقتی یک فرد انسان فی نفسه و هم در ظرف اجتماع، چنین وضعی را داشت، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی همین حال را خواهد داشت، در نتیجه نوع انسان نیز می‌خواهد که در اجتماعش به کمال برسد، یعنی عالی‌ترین اجتماع را داشته باشد، و به همین منظور هر سودی را که نمی‌خواهد بسوی شخص خود جلب کند، آنقدر جلب می‌کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از شخص خود دفع کند، باز به آنمقدار دفع می‌کند، که مضر به حال اجتماع نباشد و هر علمی را که می‌خواهد کسب کند، به آن مقدار کسب می‌کند، که اجتماعش را فاسد نسازد.

و عدالت اجتماعیش را هم باز به آن مقدار رعایت می‌کند که مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند، و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند.

و همه این صفات چهارگانه که گفتیم در افراد فضیلت و مقابل آنها رذیلت است، و نیز گفتیم: در اجتماع خاص انسان نیز فضیلت و رذیلتند، در اجتماع مطلق انسان نیز جریان دارد، یعنی اجتماع مطلق بشر حکم می‌کند به حسن مطلق این صفات، و قبح مطلق مقابل آنها.

پس با این بیان این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائماً افراد را در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد، و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند، و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند.

و وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل بر می‌گردند، قضیه از همان قرار است، یعنی طبیعت آن فروع را هم قبول دارد، گو اینکه گاهی در بعضی از مصادیق این صفات که آیا مصداق آن هست یا نیست، اختلاف پدید می‌آید که انشاءالله بدان اشاره خواهیم نمود.

بعد از آنکه آن مقدمات و این نتیجه را خواندی، کاملاً متوجه شدی که چرا گفتیم: بیانات مادیین و آن دیگران در فن اخلاق ساقط و بی اعتبار است، اینک باز هم توضیح: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۷۱

اما اینکه گفتند: (حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد بلکه هر چه نیکو است نسبتاً نیکو است و هر چه هم زشت است نسبتاً زشت است و حسن و قبح‌ها بر حسب اختلاف منطقه‌ها و زمانها و اجتماع‌ها مختلف میشود) یک مغالطه‌ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت، و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، کرده‌اند.

بله ما هم قبول داریم که حسن و قبح بطور مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود، به این معنا که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد، و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد، چون هر چه در خارج است، مصداق و فرد کلی ذهنی است.

ولی این حرف باعث نمیشود که نتیجه مورد نظر ما یا اثبات و یا نفی شود، و اما حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائی که اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد، داریم و نمیشود نداشته باشیم، برای اینکه مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت هست؟ و این سعادت نوع با تمامی کارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلی که فرض بکنیم تاءمین نمیشود و قهراً این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم شرائط و موانعی دارد، پاره‌ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره‌ای دیگر مخالف و منافی است، آنکه موافق و مساعد است حسن دارد و آنکه مخالف و منافی است قبح دارد، پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد.

و بر این اساس چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض کن - که اهل آن اجتماع معتقد به

عدالت اجتماعی نباشند یعنی دادن حق هر ذی حقی را به اندازه ای که منافعی با حقوق دیگران نباشد، واجب ندانند و یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نرزد لازم ندانند و یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد لازم تشخیص ندهند و یا به علمی که منافع انسان را از مضارش جدا کند اعتناء نکنند و آن را فضیلت نشمارند.

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حکمت چیزی غیر اینها است که گفتیم هیچ اجتماعی - به هر طور که فرض شود - در فضیلت بودن آنها تردید نمی کند، بلکه آنها را حسن و فضیلت انسانیت میداند.

و همچنین چگونه ممکن است اجتماعی پیدا شود که به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع بی تفاوت باشد و چهره درهم نکشد؟ به هیچ وجه ممکن نیست، هر اجتماعی به هر طوری که فرض شود، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر می کند، و این همان حیا است که از شاخه های عفت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷۲

و یا اجتماعی یافت شود که خشم کردن و تغیر در مقابل کسانی که مقدسات جامعه را هتک می کنند و حقوق مردم را می بلعند، واجب نداند، و رسماً حکم کند که خشم لازم نیست، هیچ اجتماعی چنین یافت نخواهد شد، بلکه هر اجتماعی که باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب میدانند، و این همان غیرت است که از شاخه های شجاعت است.

و نیز هر اجتماعی که فرض کنی حکم می کند باینکه فرد فرد انسانها باید به حقوق اجتماعی خود قانع باشند و این همان قناعت است (که شاخه دیگری از عفت است) و یا حکم می کند باینکه هر کسی باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند، و در عین حال دیگران را هم تحقیر ننموده، بر آنان کبرپائی نکند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و این همان تواضع است، و همچنین مطلب در یک یک از فروع اخلاقی و شاخه های آن چهار فضیلت از این قرار است. و اما اینکه گفتند: (نظریه ها در خصوص فضائل در اجتهاد ماعات مختلف است، ممکن است خوئی از خوینها در اجتماعی فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر رذیلت و مثالهایی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده اند) در پاسخشان میگوئیم: این اختلاف نظر اختلاف در حکم اجتماعی نیست، باینکه مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه این (همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم) از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلاً تواضع نمیدانند، و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله ای می پندارند.

مثلاً- در اجتماعاتی که حکومت های استبدادی بر آنها حاکم است، برای تخت سلطنت اختیار تامی قائل است که هر چه بخواهد میتواند بکند و هر حکمی بخواهد میتواند براند و این بخاطر آن نیست که نسبت به عدالت و خوبی آن سوءظن و شک و تردید دارند، بلکه بدین جهت است که استبداد و خودکامگی حق مشروع سلطان است و به همین جهت آنچه را سلطان می کند ظلم نمیدانند، بلکه آن را از سلطان استیفای حقوق حقه خود می پندارند، خلاصه اگر با جان و مال و ناموس مردم بازی می کند، این رفتار را ظلم نمیدانند، بلکه میگویند او چنین حقی را دارد و خواسته حق خود را استیفاء کند.

و نیز اگر در پاره ای اجتماعات مانند ملت فرانسه در قرون وسطی - بطوریکه نقل کرده اند - علم را برای پادشاه ننگ میدانستند، این نه از آن جهت بوده که خواسته اند فضیلت علم را تحقیر کنند، بلکه ناشی از این پندار غلط بوده که علم به سیاست و فنون اداره حکومت، با مشاغل سلطنت تضاد دارد، و خلاصه سلطان را از وظائفی که بدو محول شده باز میدارد.

و نیز اگر عفت زنان و اینکه ناموس خود را حفظ نموده، در اختیار غیر شوهران قرار ندهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۵۷۳

و همچنین حیا زنان و غیرت مردان و نیز عده ای از فضائل مانند قناعت و تواضع خوی هائی است که در پاره ای اجتماعات فضیلت شمرده نمیشود، بدان جهت نیست که از عفت و حیا و تواضع و قناعت بدشان می آید و آنها را فضیلت نمیدانند، بلکه از این جهت است که در اجتماع خاصی که دارند، مصادیق آن را مصداق عفت و حیا و غیرت و قناعت و تواضع نمیدانند، یعنی میگویند عفت

خوب است ولی اینکه زن شوهردار با مرد اجنبی مراوده نداشته باشد، عفت نیست، بلکه بی عرضگی است و همچنین آن صفات دیگر.

دلیل بر این معنا این است که اصل این صفات در آنان وجود دارد، مثلا اگر حاکمی در حکم خود عفت بخرج دهد، بنا حق حکم نکند، او را ستایش می کنند و اگر قاضی در قضاء خود حق را رعایت کند و رشوه نگیرد، او را می ستایند و اگر کسی از شکستن قانون شرم داشته باشد، او را با حیا میخوانند، و اگر کسی از استقلال و تمدن و سایر شئون اجتماعی و مقدسات ملی دفاع کند، غیر متمدنش میخوانند و کسی را که به آنچه قانون برایش معین نموده اکتفا کند، بقناعتش وصف می کنند و اگر کسی در برابر زمامداران و رهبران اجتماعی کرنش کند، او را متواضع مینامند، پس معلوم میشود اصل غیرت و قناعت و حیا و تواضع در آنان هست، چیزی که هست در مصادیق آن نظریه های مختلف دارند.

و اما اینکه گفتند: اخلاق در فضیلت بودنش دایره مدار این است که با هدف های اجتماعی سازگار باشد، چون دیده اند که اجتماع چنین اخلاقی را می پسندد، این نیز مغالطه ای واضح است.

برای اینکه منظور از اجتماع آن هیئتی است که از عمل کردن به مجموع قوانین که طبیعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل میشود، و لابد در صورتیکه خیلی به انتظام آن قوانین و جریان آن وارد نیاید، جامعه را به سعادتشان می رساند و قهرا چنین قوانین خوبیها و بدیهائی معین می کند، پاره ای چیزها را فضیلت و پاره ای دیگر را ردیلت معرفی مینماید.

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضیات و ایده هائی است که برای پدید آوردن اجتماع نو آن فرضیات را به گردن افراد جامعه تحمیل می کنند، پس میان اجتماع و هدف های اجتماع خلط و مغالطه شده، با اینکه این دو با هم فرق دارند، یکی فعلیت دارد، دیگری صرف فرض و ایده است، یکی تحقق است و دیگری فرض تحقق، آنوقت چگونه حکم یکی از آندو حکم دیگری میشود؟ و چگونه حسن و قبح و فضیلت و ردیله ای که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانیت معین کرده، مبدل به حکم فرضیه هائی که جز فرض تحقق ندارد، می شود، بیان ساده تر اینکه چگونه ممکن است احکام اجتماعی که طبیعت بشریت برای او معین کرده، از حسن و قبح و فضیلت و ردیلت، فدای خواسته های فرضی افراد جامعه کرد، با اینکه خواسته های افراد تنها و تنها ایده و فرض است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۷۴

مگر اینکه اصلا بگویند: اجتماع عام طبیعی، از ناحیه خود هیچ حکمی ندارد، بلکه هر حکمی که هست مال خواسته افراد است، مخصوصا در جائیکه آن فرضیه با سعادت افراد سر و کار داشته باشد که در پاسخشان میگوئیم دوباره باید همه آن حرفهائی که درباره حسن و قبح و فضیلت و ردیلت زدیم و گفتیم که این احکام بالاخره سر از اقتضائی در می آورد که دائما در طبیعت انسان هست، تکرار کنیم.

علامه بر اینکه در این سخن محذور دیگری نیز هست و آن این است که حسن و قبح و سایر احکام اجتماعی - که حجت های اجتماعی و استدلالش از آن ترکیب می یابد - اگر تابع اهداف بوده باشد، با در نظر گرفتن اینکه ممکن و بلکه واقعیت این است که اهداف مختلف و متناقض و متباین است، باید هیچوقت در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد، یافت نشود، و وقتی یافت نشد، آن هدفی دنبال میشود که طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است که در اینصورت تقدم و موفقیت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اینصورت این سؤال پیش می آید: آیا این طبیعت انسانیت است که او را به یک نحوه زندگی اجتماعی سوق میدهد، که در آن زندگی هیچگونه تفاهمی میانه اجزایش نباشد و در هیچ یک از احکامش اتفاق نظر نداشته باشند جز یک حکم که آنهم مایه تباهی اجتماع است و آن عبارت است از: دو شیر گرسنه یکی ران گور شکار است آنرا که او راست زور و آیا کسی می تواند بخود جرات دهد و بگوید حکم طبیعت انسان و اقتضاء وجودیش حکمی است متناقض، آنهم تناقضی به این

زشتی که خودش خود را باطل کند و از بین ببرد؟

یک بحث روایتی دیگر مربوط به متفرقاتی از آنچه گذشت

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مردی خدمت رسول خدا (ص) شرفیاب شد و عرضه داشت: من برای جهاد بسیار نشاط و رغبت دارم، فرمود: در راه خدا جهاد کن که اگر کشته شوی زنده خواهی شد و نزد خدا روزی خواهی خورد و اگر سالم برگشتی و بمرگ طبیعی مردی، اجرت نزد خدا محفوظ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۷۵

مؤلف: از اینکه فرمود: (و اگر بمیری) اشاره است به آیه شریفه ((و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله، ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله)) (و کسیکه به منظور مهاجرت بسوی خدا و رسولش از خانه اش بیرون میشود و سپس مرگ او را در می یابد، اجرش نزد خدا محفوظ است) و این آیه دلالت دارد بر اینکه بیرون شدن بسوی جهاد، مهاجرت بسوی خدا و رسول است. و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که درباره آن اسماعیل، پیغمبری که خداوند صادق الوعدش خوانده، فرمود: از این جهت او را صادق الوعد خواند که به مردی وعده داده بود که من در فلان محل منتظر تو هستم و بخاطر همین وعده ای که داده بود یکسال در آن محل منتظر او ماند و لذا خدای عز و جل او را صادق الوعد خواند، مرد نامبرده بعد از یکسال بیامد و اسماعیل او را از جریان خبر داد.

مؤلف: این حدیث رفتاری را حکایت می کند که ای بسا عقل عادی آنرا انحراف از راه اعتدال بداند، در حالیکه خدای سبحان صدق وعده را فضیلتی برای آنجناب شمرده و آنچنان تعظیمش کرده که فرموده: ((و اذکر فی الکتاب اسمعیل، انه کان صادق الوعد، و کان رسولا نبیا، و کان یامر اهله بالصلوة و الزکوة، و کان عند ربه مرضیا))، (بیاد آر در کتاب اسماعیل را که وی صادق الوعد، و هم پیغمبری فرستاده شده بود و او همواره اهل خود را به نماز و زکات امر می کرد، و نزد پروردگارش پسندیده بود).

و این ستایشی که خدای تعالی از او کرده، بدین جهت است که میزانی که خداوند عمل او را با آن سنجیده، غیر میزانی است که عقل عادی اعمال را با آن می سنجد چون عقل عادی با تدبیر خود تربیت می کند و خدای سبحان اولیاء خود را با تاء یبید خود تربیت می کند و معلوم است که (کلمة الله هی العلیا)، رفتار خدا عالی تر است، و نظائر این قضیه بسیار است که از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بیت و اولیاء خدا (علیهم السلام) روایت شده است.

چطور ممکن است شرع با عقل مخالف باشد؟

حال اگر بگوئی: چطور ممکن است شرع با عقل در آنچه که عقل بدان دسترسی دارد مخالف باشد؟!.

در پاسخ میگوئیم: حکم عقل در آن مسائلی که عقل بدان دسترسی دارد، در جای خود معتبر است، لکن محتاج به موضوعی است که حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند، زیرا اگر موضوع حکم نباشد، عقل چگونه میتواند حکم کند، و ما در سابق گفتیم که امثال این معلومات در مسلک سوم، نه موضوعی برای عقل باقی می گذارد و نه حکمی، بلکه راه آن با راه عقل جدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۷۶

راه معارف الهیه است و ظاهرا اسماعیل پیغمبر وعده خود را مقید به یکساعت و یک روز نکرده بود، بلکه بطور مطلق گفته بود: من اینجا می نشینم تا بیانی و برای اینکه خود را از نقض عهد پاک نگهدارد، بوعده بدون مدت خود ملتزم شد تا در وعده خود دروغ نگفته و آنچه را که خدا بر دلش افکنده و بر زبانش جاری ساخته بود، حفظ کرده باشد.

نظیر این جریان از رسول خدا (ص) نیز روایت شده که روزی کنار مسجدالحرام ایستاده بود، یکی از یارانش به او وعده داد: که اینجا باش تا برگردم، رسول خدا (ص) هم وعده داد که منتظرت هستم تا برگردی، آن مرد پی کار خود رفت و برنگشت و رسول خدا (ص) مدت سه روز در همانجا به انتظارش بود، تا آنکه همان شخص از آنجا گذشت و دید که آنجناب هنوز به انتظاروی در آنجا نشسته، تازه یادش آمد که با او قراری داشته و فراموش کرده (تا آخر حدیث). و در کتاب خصائص سید رضی

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که وقتی شنید مردی میگوید: ((انالله و انا الیه راجعون))، فرمود: ای مرد! اینکه میگوئیم: ((انالله)) اقراری است از ما باینکه ملک خدائیم، و اینکه میگوئیم: ((و انا الیه راجعون)) اقراری است از ما باینکه روزی هلاک خواهیم شد.

مؤلف: معنای این حدیث از بیان گذشته ما روشن می‌گردد و این حدیث را کافی هم بطور مفصل آورده است. و در کافی از اسحاق بن عمار از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: خدای عز و جل می‌فرماید: (من دنیا را در میان بندگانم قرض نهادم، هر کس از دنیا چیزی به من قرض دهد، به هر یکی ده تا هفتصد برابر اجر میدهم و کسیکه به من قرض ندهد و من خودم از او چیزی به زور بگیرم، سه چیز در برابر به او میدهم که اگر یکی از آن سه چیز را به ملائکه ام میدادم، از من راضی میشدند.

آنگاه امام صادق فرمود: و این سه چیز همان است که آیه ((الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا: انالله، و انا الیه راجعون اولئک علیهم صلوات من ربهم، و رحمه، و اولئک هم المهتدون))، به آن اشاره دارد، اول صلوات است و دوم رحمت، و سوم اهتداء، سپس امام صادق فرمود: این سه مزد مخصوص آنهاست که خدا چیزی را از آنان بزور گرفته باشد.

مؤلف: این روایت بطرق دیگری و با مضمونهای قریب به هم روایت شده است. و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: صلاة از ناحیه خدا رحمت و از ناحیه ملائکه تزکیه و از ناحیه مردم دعا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷۷

مؤلف: در این معنا عده‌ای روایات دیگر هست، و هر چند میان این روایت و روایت قبلی بر حسب ظاهر منافات هست، بخاطر اینکه روایت قبلی صلاة را چیز دیگری غیر از رحمت میدانست، و ظاهر آیه شریفه هم که فرمود: ((صلوات من ربهم و رحمه)) همین است که صلوات غیر رحمت است، و در این روایت صلوات را همان رحمت دانسته ولیکن اگر به آن بیانیکه ما قبلاً کردیم مراجعه بشود، این تنافی برداشته میشود. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷۸

آیه ۱۵۸ بقره

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (۱۵۸)

ترجمه آیه

همانا صفا و مروه دو نمونه از نشانه‌های خدا است پس هر کس حج خانه و یا عمره بجای آورد میتواند میان آندو، سعی کند و کسی که عمل خیری را به طوع و رغبت خود بیاورد، خداوند شاکر و دانا است (۱۵۸)

توضیح کلمات: صفا، مروه و شعائر

بیان آیات

صفا و مروه نام دو نقطه از شهر مکه است که حاجیان بین آندو نقطه سعی میکنند و آن دو نقطه عبارت است از دو کوه که فاصله میان آندو بطوریکه گفته اند هفتصد و شصت ذراع و نیم است (و هر ذراع پنجاه تا هفتاد سانتیمتر است) و اصل کلمه (صفا) در لغت به معنای سنگ سخت و صاف است، و کلمه (مروه) در اصل لغت نیز بمعنای سنگ سخت است، و کلمه (شعائر) جمع

شعیره است که به معنای علامت است و شعر را هم به همین جهت شعر گفته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۷۹

و نیز وقتی میگویند: ((فلان اءشعر الهدی))، (فلانی هدی را اشعار کرد) به معنای این است که آن حیوان را برای ذبح علامت زد.

معانی کلمات: حج، عمره و طواف

و کلمه (حج) در لغت بمعنای قصد بعد از قصد است یعنی قصد مکرر و در اصطلاح شرع به معنای عملی است که معهود در بین

مسلمانان است، و کلمه (اعتمار) به معنای زیارت است که اصلش از عمارت گرفته شده، و عمره رفتن و اعتمار را بدین جهت اعتمار گفته اند که هر محلی وقتی زیارتگاه مردم شد، آباد می گردد، و در اصطلاح شرع بمعنای زیارت خانه کعبه است، البته بنحوی که در بین مسلمانان معهود و معروف است و کلمه (جناح) به معنای انحراف از حق و حد وسط است و منظور از آن گناه است.

در نتیجه معنای جناح نداشتن اینستکه عمل نامبرده جائز است، و کلمه (یطوف در اصل یتطوف بود) و تطوف که مصدر آنست، به معنای طواف کردن یعنی دور چیزی گردش کردن است، که از یک نقطه آن چیز شروع شود و به همان نقطه برگردد، از اینجا معلوم میشود که لازمه معنای طواف این نیست که حتما دور زدن اطراف چیزی باشد، تا شامل سعی نشود بلکه یکی از مصادیق آن دور زدن پیرامون کعبه است، و به همین جهت در آیه شریفه کلمه (یطوف) مطلق آمده، چون مراد به آن پیمودن مسافت میانه صفا و مروه هفت بار پشت سر هم بوده است.

و کلمه (تطوع) از ماده طوع به معنای اطاعت است، و بعضی گفته اند تطوع با اطاعت این فرق را دارد که تنها در اطاعت مستحبی استعمال میشود، بخلاف کلمه (اطاعت) که هم شامل واجب میشود و هم مستحب، و بعید نیست - در صورتیکه این حرف صحیح باشد - به این عنایت باشد که عمل واجب از آنجا که الزامی است به طوع و رغبت آورده نمیشود، بخلاف مستحبی که هر کس آن را بیاورد بطوع و رغبت خود و بدون هیچ شائبه ای آورده است.

و این خود یک تلافی در عنایت است، و گرنه اصل طوع به معنای چیزی است که بدون کراهت آورده شود، و این هم با واجب تطبیق می کند و هم با مستحب، همچنانکه در آیه: ((فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها))، در مقابل کره آمده است و در عین حال در اطاعت امر و جوبی نیز استعمال شده است.

و اصل باب تفعل که کلمه مورد بحث ما از آن باب است این معنا را میدهد که انسان صفتی را در نفس خود جای دهد مانند تخلق به فلان خلق مثلا- میگوئیم: تمیز و تعلم و تطوع یعنی شروع کرد به تمیز دادن و آموختن و بطوع و رغبت خود عمل خیر کردن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۸۰

پس از نظر لغت هیچ دلیلی نیست که بگوئیم تطوع مختص بامثال دستورات مستحبی است مگر آنکه همان عنایت عرفی این اختصاص را ایجاب کند.

((ان الصفا و المروه من شعائر الله تا کلمه یطوف بهما))، این آیه اشاره دارد باینکه صفا و مروه دو محل است که به علامت الهی نشاندار شده و آن علامت، بندگان خدای را بسوی خدا دلالت می کند و خدا را بیادشان می آورد و از اینکه صفا و مروه را در مقابل همه موجودات اختصاص داده باینکه از شعائرند با اینکه تمامی موجودات آدمی را بسوی آفریدگارش دلالت می کند، فهمیده میشود که مراد از شعائر، شعائر و آیتها و نشانه های تکوینی نیست که تمامی موجودات آن را دارند بلکه خدایتعالی آندو را شعائر قرار داده و معبد خود کرده، تا بندگان در آن موضع وی را عبادت کنند، در نتیجه دو موضع نامبرده علاوه بر آن دلالتی که همه کائنات دارند، به دلالت خاصی بندگان را بیاد خدا می اندازد، پس شعیره بودن صفا و مروه خود دلالت دارد بر اینکه خدا برای این دو موضع عبادت خاصی مقرر کرده است. آیه در مقام تشریح و بیان وجود سعی است نه استجاب آن

و اینکه جمله: ((فمن حج البيت او اعتمر فلا- جناح علیه ان یطوف بهما))، بخاطر (فائی) که بر سر آن است نتیجه شعیره بودن این دو مکان قرار داده شده، باز برای همین است که اصل تشریح سعی میانه آندو را برساند، نه اینکه بخواهد بفرماید: (سعی بین صفا و مروه مستحب است). چون اگر مراد این بود که بفرماید سعی مستحب است نه واجب، جا داشت بفرماید (سعی میانه صفا و مروه کار خوبی است، و خلاصه خوبیهای آنرا بشمارد)، نه اینکه بفرماید سعی میانه آندو جائز است و مذمتی ندارد. چون حاصل معنای آیه این است که از آنجا که صفا و مروه دو معبد از معابد خداست و ضرری ندارد که شما خدا را در این دو



معبود عبادت کنید، و اینگونه حرف زدن لسان اصل تشریح است نه افاده اینکه این کار مستحب است، و گرنه مناسب تر آن بود که بفرماید صفا و مروه از آنجا که دو شعیره از شعائر خداست، خدا دوست میدارد بندگانش میانه آن دو محل را سعی کنند، (و این خود روشن است) و تعبیر به امثال این عبارات که به تنهائی و جوب را نمی رساند، در مقام تشریح در قرآن شایع است، مثل اینکه در تشریح جهاد فرموده: ((ذلکم خیر لکم))، (این عملتان برای شما خیر است) و در تشریح روزه فرموده: ((و ان تصوموا خیر لکم))، (و اینکه روزه بگیرید برایتان بهتر است)، و در شکسته شدن نماز در سفر فرموده: ((فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة))، (پس اینکه در سفر نماز را کوتاه بخوانید انحرافی از شما نیست) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۸۱

((و من تطوع خیرا فان اللّٰه شاکر علیم)) اگر این جمله را عطف بر مدخول (فاء تفریع) یعنی کلمه (من حج) بگیریم، تعلیل دیگری میشود برای اینکه چرا سعی بین صفا و مروه را تشریح کرد، چیزی که هست تعلیل اولی (یعنی صفا و مروه از شعیره ها و معابد خدا هستند)، تعلیلی بود خاص عبادت در صفا و مروه، و این تعلیل، تعلیلی میشود عام، هم برای سعی و هم برای هر عبادت دیگر، و نیز در اینصورت مراد به تطوع مطلق اطاعت خواهد بود نه اطاعت مستحبی.

و اما اگر او بر سر جمله مورد بحث او عاطفه نباشد، بلکه استینافی باشد و خلاصه مطلبی از نو عطف بر اول آیه شده باشد، در اینصورت در این مقام خواهد بود که محبوبیت تطوف (سعی) را فی نفسه افاده کند - البته در صورتیکه مراد به تطوع خیر همان تطوف باشد و یا در این مقام خواهد بود که محبوبیت حج و عمره را برساند - در صورتیکه مراد به تطوع خیر حج و عمره باشد، دقت فرمائید.

شاکر بودن خدای تعالی وصفی حقیقی است نه مجازی

و کلمه شاکر و علیم دو اسم از اسماء حسناى خداست و شکر باین معنا است که شخصی که مورد احسان کسی قرار گرفته، احسان او را تلافی کند، یا صرفا احسانش را با زبان اظهار کند که تو چنین و چنان کردی و یا با عمل آنرا تلافی کند مثلا اگر منعمی بمن با مال خود انعام کرده یا با ثنای جمیل انعامش را تلافی کنم و یا آنقدر مال در راه رضای او خرج کنم تا او از من راضی شود و عمل من از احسان او حکایت کند.

و خدای سبحان هر چند که قدیم الاحسان است و هر احسانی که کسی به کسی بکند باز احسان او است، واحدی حقی بعهد او ندارد، تا او شکرش بجای آرد ولیکن در عین حال خودش اعمال صالحه بندگان را با اینکه همان هم احسان او است به بندگان، مع ذلک احسان بنده را به خودش خوانده و خود را شکر گزار بنده نیکوکارش خوانده است، و این خود احسانی است بالای احسان، و به همین عنایت فرموده: ((هل جزاء الاحسان الا الاحسان)) (آیا پاداش احسان بنده به خداوند، غیر احسان خداوند به بنده میتواند باشد)؟

و نیز فرموده: ((ان هذا کان لکم جزاء، و کان سعیکم مشکورا))، (این است جزای شما، و سعی شما شکرگزاری شده است) پس اطلاق شکرگزاری بر خدایتعالی، اطلاقی است حقیقی نه مجازی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۸۲

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره صفا و مروه و سعی بین آن دو)

در تفسیر عیاشی از بعضی اصحاب امامیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از آنجناب از سعی میانه صفا و مروه پرسیدم که آیا واجب است و یا مستحب؟ فرمود: واجب است، عرضه داشتم: آخر خدایتعالی می فرماید: ((فلا جناح علیہ ان یطوف بهما))؟ فرمود: این در عمره قضاء است، چون رسولخدا (ص) با مشرکین شرط کرده بود که بتها را از میانه صفا و مروه بردارند، تا وی و اصحابش سعی کنند، مردی از اصحابش هنوز سعیش تمام نشده بود که مشرکین دوباره بتها را به جای خود عودت دادند، در نتیجه این مسئله پیش آمد که آیا سعی آن مرد صحیح است و یا بخاطر حضور بتها باطل؟ لذا این آیه شریفه در پاسخ این سؤال نازل شد که اگر سعی کرده اید، میانه صفا و مروه، در حالی که بتها هم بوده اند، عیبی ندارد و جناحی بر

شما نیست .

مؤلف : و از کافی هم قریب باین معنا روایت شده است .

و در کافی نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی که داستان حج رسول خدا (ص) را حکایت می کند، بعد از طواف پیرامون خانه کعبه و دو رکعت نماز طوافش ، فرمود: ((ان الصفا و المروه من شعائر الله))، لذا باید از همانجا آغاز کرد که خدا آغاز کرده ، چون خدای عز و جل اول نام صفا را برده ، باید سعی میانه صفا و مروه از همان صفا شروع شود.

آنگاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: مسلمانان خیال میکردند سعی میانه صفا و مروه از بدعت هائی است که مشرکین آن را درست کرده اند، ولی خدای عز و جل این آیه را نازل کرد: ((ان الصفا و المروه من شعائر الله ، فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح علیه ان يطوف بهما)). مؤلف : میان این دو روایت که در شءان نزول آیه وارد شده ، منافاتی نیست که خود خواننده هم بدان توجه دارد و اگر در این روایت فرمود: به آنچه خدا آغاز کرده باید آغاز کرد، منظور ملاک تشریح است ، و در داستان هاجر مادر اسماعیل (علیه السلام) و آمد و شد هفت نوبتش میانه صفا و مروه ، گذشت که گفتیم : همین عمل هاجر سنت شد.

و در تفسیر الدر المنثور است که از عامر شعبی روایت شده که گفت : در صفا بتی نصب شده بود، بنام (اساف) ، و در مروه هم بتی بنام (ناثله) ، مردم دوران جاهلیت وقتی پیرامون کعبه طواف می کردند، می آمدند بین این دو بت سعی می کردند و دست به آنها میکشیدند.

پس همینکه رسول خدا (ص) وارد مکه شد، مردم عرضه داشتند: یا رسول الله ، مشرکین که بین صفا و مروه سعی می کنند، بخاطر اساف و ناثله شان است نه اینکه سعی میانه صفا و مروه خود از شعائر باشد، در پاسخ این حرف ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۸۳ :

آیه : ((ان الصفا و المروه)) نازل شد و فهماند که خدایتعالی برغم انف مشرکین این دو مکان را که محل دو بت آنان بود شعائر خود قرار داد.

مؤلف : شیعه و سنی در مطالب گذشته روایات بسیاری نقل کرده اند، و مقتضای جمع میان این روایات این است که بگوئیم : آیه شریفه در تشریح سعی در عبادت حج نازل شد، در آن سالی که مسلمین حج کردند، و سوره بقره اولین سوره ای است که در مدینه نازل شده است .

از اینجا نتیجه می گیریم که آیه شریفه سیاقش با سیاق آیات قبله متحد نیست ، چون در سابق گفتیم : آیات قبله در سال دوم از هجرت در مدینه نازل شد، و از سوی دیگر گفتیم : که آیات اول سوره بقره در سال اول از هجرت نازل شده پس معلوم میشود سوره بقره سیاقهای متعددی دارد نه یک سیاق . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۸۴

آیات ۱۵۹-۱۶۲ بقره

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعُنُونَ (۱۵۹) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۶۰) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (۱۶۱) خَلَدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُونَ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (۱۶۲)

ترجمه آیات

به درستی کسانی که کتمان می کنند آنچه را از بینات و هدایت که ما نازل کردیم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب روشن ساختیم ، اینگونه اشخاص را خدا لعنت میکند و همه لاعنان نیز لعنت میکنند (۱۵۹) مگر آن کسانی که توبه کرده و آنچه را فاسد کرده بودند اصلاح کنند که من از ایشان میگذرم و من تواب و رحیم هستم (۱۶۰) همانا کسانی که کافر شده و در حال کفر مردند

لعنت خدا و ملائکه و همه مردم شامل حال ایشان است (۱۶۱) در حالیکه جاودانه در آن خواهند بود و عذاب از ایشان تخفیف نمی پذیرد و مهلت داده نمیشود (۱۶۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۸۵  
بیان آیات

((ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینات و الهدی)) ظاهرا (و خدا داناتر است) مراد بکلمه (هدی) همان معارف و احکامی است که دین الهی متضمن آن است، معارفی که پیروان دین را بسوی سعادت هدایت میکند و مراد به بینات، آیات و حجت هائی است که دلالتشان بین و واضح است، و ادله و شواهد بر حقی است که همان هدایت است.

بنابراین کلمه (بینات) در کلام خدای عز و جل وصفی است مخصوص آیات نازل، و بر این اساس منظور از کتمان آن آیات، اعم است از کتمان و پنهان کردن اصل آیه و اظهار نکردن آن و یا کتمان دلالت آن به اینکه آیه نازل را طوری تاءویل و یا دلالتش را طوری توجیه کنند که آیه از آیت بودن بیفتد.

همانطور که یهود این کار را با آیات تورات کردند، یعنی آن آیاتی که از بعثت پیامبر اسلام بشارت میداد، تاءویل و یا پنهان کردند، بطوری که مردم یا اصلا آن آیات را ندیدند و یا اگر دیدند تاءویل شده اش را دیدند، و خلاصه دلالتش را از رسول اسلام (ص) برگرداندند.

((من بعد ما بیناه للناس)) الخ، این جمله می فهماند کتمانی که یهودیان کردند، بعد از آن بود که آیات نامبرده بگوش مردم رسیده بود و چنان نبود که تنها علمای یهود آن آیات را می دانستند و از عوام پنهان کردند، نه، بلکه مدتها در دسترس مردم هم بوده، بعدها علما آنها را از عده ای پنهان و برای عده ای تاءویل کردند.

برای اینکه در عهدی که تورات نازل میشده، تبیین آیات آن برای تک تک مردم دنیا عادتاً امری محال بوده، چون هیچیک از وسائل تبلیغی موجود امروز در آن موقع نبوده، به ناچار اگر آیه ای از تورات و یا یک مطلب ساده ای را میخواستند به عموم مردم اعلام و تبیین کنند، لابد اینطور بوده که به حاضرین می گفتند و سفارش می کردند که ایشان به غائبین برسانند، یا به علماء می گفتند تا آنها بسایر مردم برسانند، و خلاصه عده ای آن مطلب را بدون واسطه می گرفتند و عده ای دیگر با واسطه.

اختلافهایی دینی و انحرافها، معلول انحراف علما و کتمان آنها آیات الهی را بوده است

و بنابراین عالم یکی از وسائط و وسائل تبلیغ بوده، همچنانکه زبان و سخن واسطه دیگرش بوده، پس اگر خبری برای عالمی و جمعی از مردم عادی که در مجلس حضور دارند بیان میشد، در حقیقت برای همه مردم بیان شده بود، چون عالم میثاق وجدانی دارد که حقایق را کتمان نکند.

حال اگر در همین صورت، آن عالم، علم خود را کتمان کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۸۶

در حقیقت کتمانش بعد از بیان برای مردم بوده و همین یگانه سببی است که خدای سبحان این کتمان را مایه اختلاف مردم در دین و تفرقه آنان در راه هدایت و ضلالت دانسته، چه اگر این کتمان ها نبود، دین خدا سرچشمه اش فطرت خود بشر است، و هر فطرتی آن را می پذیرد و قوه ممیزه بشری اگر آن را درک کند، در برابرش خاضع می گردد.

همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((فاقم وجهک للذین حنیفا، فطره الله التي فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم، ولکن اکثر الناس لا یعلمون))، (روی قلب خود را بدون هیچ انحرافی بسوی دین کن که فطرت خدائی همین است، فطرتی که خدا مردم را بر آن فطرت بیافرید، و خلق خدا در این درک و فطرت مختلف نیستند، دین صحیح هم همان دینی است که از این فطرت سرچشمه گرفته باشد، اما بیشتر مردم نمی دانند - چون حقایق دین را، از آنان پنهان کردند -).

پس دین، فطری بشر است و چیزی که با خلقت بشر در آب و گل او آمیخته بوده، فطرت بشر آن را رد نمی کند، و در صورتی که آنطور که هست برایش بیان شود و از سوی دیگر قلب بشر هم صف ای روز نخست خود را از دست نداده باشد، البته آنرا می

پذیرد، حال چه اینکه قلب با صافی خودش آن حقیقت دینی را درک کرده باشد، آنچنانکه انبیاء درک می کنند و یا آنکه با بیان زبانی دیگران درک کند، که بالاخره برگشت این دومی هم به همان اول است، (دقت فرمائید).

وجه جمع بین دو گفته خداوند که از یک سو می فرماید دین خدا فطری بشر است و از سوی دیگر هم فرموده بیشتر مردم نمی دانند!

و به همین جهت در آیه مورد بحث، میان فطری بودن دین و جهل به آن جمع کرده، از یکسو فرموده: دین خدا فطری بشر است و از یکسو هم فرموده بیشتر مردم نمیدانند، و این بنظر ما با هم نمیسازد، و بیان ما این تنافی را جواب میگوید، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((و انزل معهم الكتاب بالحق، لیحکم بین الناس، فیما اختلفوا فیہ، و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه، من بعد ما جاءتهم البینات، بغیا بینهم))، (و با انبیاء کتاب فرستادیم به حق، تا میان مردم در آنچه اختلاف می کنند حکم کنند و مردم در آن کتاب اختلاف نکردند، مگر همانهایی که کتاب بسویشان آمده بود، و باز اختلاف نکردند، مگر بعد از آنکه ادله ای روشن در حقانیت کتاب برایشان آمد و علت این اختلافشان مخالفت ها بود که در بین خود داشتند) که می فهماند اختلاف در مطالب کتاب، ناشی از ستمگری علمائی بود که حامل علم بآن کتاب بودند.

پس اختلافهای دینی و انحراف از جاده صواب، معلول ستمکاری علماء بوده که مطالب کتاب را برای مردم نگفتند و یا اگر گفتند، تاءویلش کردند و یا در آن دست انداخته تحریفش نمودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۸۷:

حتی در روز قیامت هم خدایتعالی این ظلم علماء را اعلام میدارد، همچنانکه فرمود: ((فاذن مؤذن بینهم: ان لعنة الله على الظالمين، الذين يصدون عن سبيل الله، و يبغونها عوجا))، (و اعلام گری در بینشان اعلام می کند که لعنت خدا بر ستمگران، که از راه خدا جلوگیری می کنند و راه خدا را منحرف میسازند) و آیات قرآنی در این باره بسیار است.

پس تا اینجا روشن گردید که آیه مورد بحث، یعنی آیه: ((ان الذين يكتفون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب)) الخ، مبتنی بر آیه: ((كان الناس امة واحدة، فبعث الله النبيين، مبشرين و منذرين، و انزل معهم الكتاب بالحق، لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ، و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه من بعد ما جاءتهم البینات بغیا بینهم)) الخ، است، و در آن به کیفر این بغی اشاره می کند، و در ذیلش می فرماید: ((اولئك یلعنهم الله)) الخ. ((اولئك یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون)) الخ، این جمله همانطور که گفتیم کیفر کسانی را بیان می کند که آنچه هدایت و آیات که خدا نازل کرده بود، کتمان کردند، و آن کیفر عبارت است از لعنتی از خدا، و لعنتی دیگر از هر لعنت کننده است.

علت تکرار لعنت در آیه شریفه و فرق میان لعنت خدا و لعنت دیگران

و اگر کلمه (لعنت می کند) در آیه تکرار شده، بدان جهت است که لعنت خدا با لعنت دیگران فرق دارد، لعنت خدا باین معنا است که خداوند ایشان را از رحمت و سعادت دور می کند، و لعنت لعنت کنندگان نفرین و درخواست لعنت خدا است.

و اینکه هم لعنت خدا و هم لعنت لعنت کنندگان را مطلق آورد، دلالت دارد بر اینکه تمامی لعنت هائی که از هر لعنت کننده سر بزند، متوجه ایشانست، اعتبار عقلی هم با این معنا مساعد است، برای اینکه منظوری که هر لعنت کننده از لعنت خود دارد، این است که طرف از سعادت دور بماند، و سعادت را اگر بحقیقت بنگری، غیر از سعادت دینی نیست و این سعادت هم از آنجا که از ناحیه خدا بیان میشود، باید مورد قبول فطرت واقع شود، در نتیجه هیچ انسان دارای فطرت، از سعادت حقیقی و دینی، محروم نمیشود مگر بوسیله رد و لجبازی، و این نیز معلوم است که لجباز در چیزی لجبازی میکند که علم بدرستی آن دارد و با علم و اطلاع انکارش می کند، نه کسی که اطلاعی از درستی آن نداشته و حقانیت آن برایش روشن نشده است.

از سوی دیگر خدایتعالی از علماء میثاق گرفته: که حق را برای مردم بیان نموده، علم خود را در بین مردم منتشر کنند، آیات و هدایت خدا را از خلق خدا پنهان نکنند، پس اگر پنهان کردند و از انتشار علم خود دریغ ورزیدند، حق را انکار کرده اند، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۸۸

پس هم خدا از رحمت و سعادت دورشان می کند و هم همه آن افرادی که بخاطر کتمان این علماء، از سعادت محروم مانده اند، لعنتشان می کنند.

شاهد این مطلب آیه بعدی است که می فرماید: ((ان الذین كفروا، و ماتوا و هم كفار، - تا جمله - اجمعین)) الخ، و ظاهرا کلمه (ان) بیان علت و تاء کید مضمون آیه مورد بحث است، چون مضمون و معنای آنرا دوباره تکرار می کند، و می فرماید: (چون کسانی که کافر شدند و مردند در حالیکه همچنان بر کفر خود باقی بودند، چنین و چنان میشوند).

((الا-الذین تابوا و اصلحوا و بینوا)) الخ، این جمله استثنائی است از آیه قبلی، و اگر در این آیه توبه را مقید به (بینوا) کرده و فرموده (مگر کسانی که از این علمای کتمانگر توبه کنند و برای مردم بیان کنند، آنچه را که کتمان کرده بودند) این است که طوری توبه کنند که همه مردم از توبه آنان خبردار شوند، و لازمه توبه کردنی چنین، این است که آنچه را کتمان کرده بودند، اظهار کنند و بگویند: ما در این مدت حقیقت مطلب را کتمان کرده بودیم و اگر نه، توبه شان توبه نیست، و هنوز توبه نکرده اند، چون تاکنون حق را کتمان می کردند، و حالا کتمان خود را کتمان می کنند.

مقصود از کفار چه کسانی هستند؟

((ان الذین كفروا و ماتوا و هم كفار)) الخ این جمله کنایه است از اصرار و پافشاریشان در کفر و عناد و لجبازیشان در قبول نکردن حق، چون کسی که از بی توجهی بدین حق متدین نباشد، نه از روی عناد و کبرورزی، چنین کسی در حقیقت کافر نیست، بلکه مستضعفی است که امرش بدست خدا است شاهدش این است که خدایتعالی کفر کافران را در غالب آیات قرآن، مقید به تکذیب می کند، مخصوصا در آیات هبوط آدم که مشتمل بر اولین حکم شرعی است که خدا برای بشر تشریح کرده می فرماید: ((قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم مني هدى - تا جمله - و الذین كفروا، و كذبوا باياتنا، اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون))، (و کسانی که کافر شدند و بایات ما تکذیب کردند، ایشان اهل آتشند و در آن جاودانند) پس در آیه مورد بحث هم مراد از ((الذین كفروا))، کسانی است که حق را تکذیب می کنند و معاند هستند، - و همانها هستند که در آیه قبل فرمود: آنچه را خدا نازل کرده کتمان می کنند - و خدا با جمله - ((اولئك عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين)) - مجازاتشان کرد، که این خود فرمانی است از خدای سبحان که هر لعنتی که از هر انسان و هر ملکی سر بزند، متوجه ایشان بشود، بدون هیچ استثناء.

پس این گونه اشخاص سبیل و طریقه شان، طریقه شیطان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۸۹

که خدا درباره اش فرمود: ((و ان عليك اللعنة الی يوم الدين))، چون در این جمله خدایتعالی تمامی لعنت ها را متوجه شیطان کرد، معلوم میشود این اشخاص هم، یعنی علمائی که علم خود را کتمان می کنند، در این لعنت تمام شرکای شیطان و شیطانهای دیگری چون او هستند.

و چقدر لحن این آیه شدید و امر آن عظیم است، که انشاءالله العزیز تتمه سخن در پیرامون بزرگی این جرم و خیانت، در تفسیر آیه: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب، و يجعل الخبیث بعضه علی بعض، فیرکمه جمیعا، فیجعل فی جهنم))، (تا خدا خبیث ها را از پاکان جدا کند و آنچه خبیث هست، همه را روی هم قرار دهد و یک جا انبار نموده، یکجا در جهنم قرار دهد) خواهد آمد. ((خالدین فیها)) یعنی این علمای کتمانگر و این شیطانهای انسی، در لعنت خدا و ملائکه جاودانند (و جمله عذاب از آنها تخفیف نمی پذیرد و حتی مهلت هم داده نمیشوند) که در آن عذاب در جای لعنت آمده، دلالت دارد بر اینکه لعنت خدا و ملائکه مبدل به عذاب میشود.

وجه چند التفاتی که در آیات شریفه به کار رفته اند

این را هم باید دانست که در این چند آیه، چند التفات بکار رفته، در آیه اولی از تکلم با غیر (آنچه را ما نازل کردیم، بعد از

آنکه بیان نمودیم) بسوی غیبت، (خدا لعنتشان می کند) التفات شده، چون مقام مقام تشدید در غضب و خشم و عذاب است و معلوم است که خشم و عذاب از هر کسی به یک پایه و درجه نیست، هر قدر خشم گیرنده نامش و یا صفاتش بزرگتر باشد، خشم او ترس آورتر است، لذا در مقام آیه بخاطر اینکه علمای سوء و کتمانگر بفهمند مورد خشم چه کسی واقع شده اند، نام خدا را می برد و می فرماید: (خدا لعنتشان می کند) و چون هیچ کس بزرگتر از خدای سبحان نیست، شنونده می فهمد که به لعنتی گرفتار شده که هیچ لعنت به پایه آن نمیرسد.

و در آیه دومی دوباره از غیبت (خدا لعنتشان می کند) به تکلم وحده (من بسوی ایشان توبه و رجوع می کنم) الخ، التفات شده تا بفهماند رحمت خدا تا چه اندازه کامل است و چقدر رئوف است که صفات زشت بندگان را هر قدر هم زشت باشد، از بنده اش دور می کند و با دست خود و مباشرت خود، دور می کند، (و راستی چه خدای مهربانی تعالی و تقدس).

چون رحمت و راءفتی که از این آیه استفاده میشود، مثل آن رحمتی نیست که جمله: (خدا بسوی ایشان توبه و رجوع می کند، - و یا از جمله - پروردگارشان بسوی ایشان رجوع می کند) استفاده میشود.

و در آیه سوم باز از سیاق تکلم وحده (من بسوی ایشان) الخ، به سیاق غیب (بر آنان باد لعنت خدا)، التفات شده و وجهش همان است که در التفات آیه اول بیان شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹۰

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی از بعضی اصحاب ما، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آنجناب عرضه داشتم: در آیه: ((ان الذین یکتُمون)) الخ، منظور چه کسانیست؟ فرمود: منظور مائیم - که خدا یاریمان کند - چون اگر یکی از ما به امامت رسید نمی تواند و یا به عبارتی مجاز نیست مردم را از امام بعد از خود بیخبر بگذارد، باید بمردم امام بعد از خود را معرفی نماید.

و از امام باقر (علیه السلام) در ذیل همین آیه روایت شده که فرمود: منظور مائیم - و خدا یاریمان فرماید -.

و از محمد بن مسلم روایت شده که گفت: امام فرمود: منظور اهل کتابند.

همه این روایات از باب تطبیق مصداق بر آیه شریفه است و گرنه آیه شریفه مطلق است.

و در بعضی روایات از علی (علیه السلام) آمده: که آیه شریفه را به علماء تفسیر کرده، علمائی که فاسد باشند

و در تفسیر مجمع البیان از رسولخدا (ص) روایت آورده که در تفسیر آیه فرموده: (هر کس از هر علمی سؤال شود و او علم آنرا داشته باشد و کتمانش کند، روز قیامت لگامی از آتش بر دهانش می زنند) و این است معنای ((اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون)).

مؤلف: این دو خبر بیان گذشته ما را تاءید می کنند.

و در تف سیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((و یلعنهم اللاعنون)) فرموده: بعضی گفته اند: لاعنان عبارتند از جنبندگان زمین، ولی منظور مائیم.

مؤلف: این روایت اشاره دارد به مضمونی که آیه: ((و یقولون الا لشهاد هولاء الذین کذبوا علی ربهم، الا لعنة الله علی الظالمین))، گواهان می گویند: اینها بودند که به پروردگار خود دروغ بستند، اینک لعنت خدا بر ستمکاران باد، آن را افاده می کند، چون امامان (علیهم السلام) گواهان روز قیامت اند که تنها ایشان ماءذون در سخن گفتن هستند و بجز صلوات نمی گویند، و اینکه فرمود: (بعضی گفته اند: مراد جنبندگان زمین هستند) منظور حدیثی است که از بعضی مفسرین از قبیل مجاهد و عکرمه و

دیگران نقل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹۱

و ای بسا در بعضی از آنها قضیه را به رسولخدا هم نسبت داده باشند.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آیه: ((ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینات و الهدی))،



درباره علی (علیه السلام) نازل شده .

مؤلف : این روایت هم از باب جری و تطبیق است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۹۲

آیات ۱۶۳-۱۶۷ بقره

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (۱۶۳) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۶۴) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (۱۶۵) إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (۱۶۶) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَّبِعُ اللَّهُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ (۱۶۷)

ترجمه آیات

و معبود شما معبودی است یگانه جز او معبودی نیست او رحمان و رحیم است (۱۶۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۵۹۳  
به درستی که در خلقت آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز و کشتی ها که در دریا بسود مردم در جریانند و در آنچه که خدا از آسمان نازل میکند یعنی آن آبی که با آن زمین را بعد از مردگیش زنده میسازد و از هر نوع جنبنده در آن منتشر میکند و گرداندن بادها و ابرهائیکه میان آسمان و زمین مسخرند آیات و دلیلهائی است برای مردمی که تعقل کنند (۱۶۴) و بعضی از مردم کسانی هستند که بجای خدا شریک ها میگیرند و آنها را مانند خدا دوست میدارند و کسانی که بخدا ایمان آورده اند نسبت باو محبت شدید دارند، و اگر ستمکاران در همین دنیا آن حالت خود را که در قیامت هنگام دیدن عذاب دارند بینند میفهمند که تمامی نیروها از خداست و خدا شدید العذاب است (۱۶۵) روزی که پیشوایان کفر از پیروان خود بیزاری می جویند و عذاب را میبینند و چاره شان از همه جا قطع میشود (۱۶۶) و کسانی که در دنیا کارشان پیروی کورکورانه بود میگویند اگر برای ما بازگشتی میبود ما هم از این پیشوایان (که امروز از ما بیزاری جستند) بیزاری می جستیم اینچنین خداوند اعمالشان را برایشان بصورت حسرتها مجسم میسازد و ایشان هرگز از آتش بیرون نخواهند شد (۱۶۷)

بیان آیات

این آیات که مسئله توحید را خاطر نشان میکند، همه در یک سیاق و در یک نظم قرار دارند، و بر مسئله نامبرده اقامه برهان نموده ، شرک و سرانجام امر آن را بیان می کند.

معنی ((واحد)) در ((اله واحد))

((و الهکم اله واحد))، در سابق در تفسیر بسم الله در اول کتاب ، تفسیر سوره حمد معنای کلمه (اله) گذشت ، و اما معنای کلمه (واحد)، باید دانست که مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است که در تصور آن هیچ حاجت بان نیست که کسی آنرا برایمان معنا کند و بفهماند که وحدت یعنی چه چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است ، چه بسا چیزی را بخاطر یکی از اوصافش واحد بدانند، و مثلا بگویند مردی واحد، عالمی واحد، شاعری واحد، که می فهماند صفت مردانگی و علم و شعر که در او است شرک و کثرت نمی پذیرد و درست هم هست ، چون رجولیتی که در زید است قابل قسمت میان او و غیر او نیست ، بخلاف رجولیتی که در زید و عمرو است - که دو مردند - و دو رجولیت دارند و مفهوم رجولیت در بین آن دو تقسیم شده و کثرت پذیرفته است .

پس زید از این جهت - یعنی از جهت داشتن صفتی بنام رجولیت - موجودی است واحد که قابل کثرت نیست ، هر چند که از

جهت این صفت و صفات دیگرش مثلاً علمش و قدرتش و حیاتش، و امثال آن واحد نباشد، بلکه کثرت داشته باشد.

ولی این جریان در خدای سبحان وضع دیگری بخود می‌گیرد، می‌گوئیم خدا واحد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹۴ بخاطر اینکه صفتی که در اوست - مثلاً الوهیتش - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست و باز می‌گوئیم: خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات دارد، و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به کثرت نمی‌شود، برای اینکه علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیاتش چون قدرت و حیات دیگران نیست، و علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی‌کند، تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و گرنه علم و قدرت و حیاتش یکی است، آنهم ذات او است، هیچیک از آنها غیر دیگری نیست، بلکه او عالم است بقدرتش و قادر است بحیاتش، وحی است به علمش، بخلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوماً مختلف است و هم عیناً. بیان فرق اجمالی بین دو کلمه ((احد)) و ((واحد))

و چه بسا میشود که چیزی از ناحیه ذاتش متصف به وحدت شود، یعنی ذاتش، ذاتی باشد که هیچ تکثری در آن نباشد و بالذات تجزیه را در ذاتش نپذیرد، یعنی نه جزء جزء بشود؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنین جزئی نداشته باشد، اینگونه وحدت همانست که کلمه (احد) را در آن استعمال می‌کنند و می‌گویند خدایتعالی احدی الذات است و در این استعمال حتماً باید به کلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنکه در سیاق نفی و یا نهی قرار گیرد که در آنصورت دیگر لازم نیست اضافه شود.

مثل اینکه بگوئیم: (ما جائتی احد)، یعنی احدی نزد من نیامد که در اینصورت اصل ذات را نفی کرده ایم، یعنی فهمانده ایم: هیچکس نزد من نیامد، نه واحد و نه کثیر برای اینکه وحدت، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفی از اوصاف ذات، بلکه اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اینکه بگوئیم: (ما جائتی واحد)، یعنی یک نفر که دارای وصف وحدت است نزد من نیامد، در اینصورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته ایم، چون آنچه را نفی کردیم وصف یک نفری بود، خواستیم بگوئیم یک مرد با قید یک نفری نزد من نیامد و این منافات ندارد با اینکه چند مرد نزد من آمده باشند، فعلاً همین فرق اجمالی میان دو کلمه احد و واحد را در نظر داشته باش تا انشاءالله تعالی شرح مفصل آن در تفسیر سوره: ((قل هو الله احد)) بیاید.

و سخن کوتاه آنکه جمله: ((الهکم اله واحد))، با همه کوتاهی‌اش می‌فهماند: که الوهیت مختص و منحصر به خدایتعالی است و وحدت او وحدتی مخصوص است، وحدتی است که لایق ساحت قدس اوست، چون کلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبین به خطاب (اله شما) از آن می‌فهمند، بر بیش از وحدت عامه‌ای که قابل انطباق بر انواع مختلف است، دلالت نمی‌کند و این قسم وحدت لایق به ساحت قدس ربوبی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹۵

اقسام وحدت و نکته‌ای که در جمله ((الهکم اله واحد)) هست  
(به بیانی ساده تر اینکه چند قسم وحدت داریم).

۱- وحدت عددی که در مقابل عدد دو و سه الخ است.

۲- وحدت نوعی که می‌گوئیم: انسان ایرانی و هندی از نوع واحدند.

۳- وحدت جنسی که می‌گوئیم: انسان و حیوان از یک جنسند (مترجم).

در چنین زمینه‌ای اگر قرآن کریم بفرماید (معبود شما واحد است)، ذهن شنونده به آن وحدتی متوجه میشود که کلمه (واحد) در نظرش به آن معنا است، به همین جهت اگر فرموده بود ((الله اله واحد))، (الله اله واحد است) توحید را نمی‌رسانید، برای اینکه در نظر مشرکین هم الله واحد است، همچنانکه یک یک آلهه آنان اله واحدند، چون هیچ الهی دو اله نیست، هر یک برای خود و در مقابل خدا اله واحدند.

و همچنین اگر فرموده بود ((و الهکم واحد))، (اله شما واحد است)، باز آنطور که باید، نص و صریح در توحید نبود، برای اینکه

ممکن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعیه شود، یعنی متوجه این شود که اله‌ها همه یکی هستند، چون همه یک نوعند و نوعیت الوهیت در همه هست، نظیر اینکه در تعداد انواع حیوانات میگوئیم اسب یکنوع و قاطر یکنوع و چه و چه یکنوع است، با اینکه هر یک از نامبرده‌ها دارای هزاران فرد است.

لکن وقتی فرمود: ((و الهکم اله واحد)) و معنای اله واحد را - که در مقابل دو اله و چند اله است - بر کلمه (الهکم) اثبات کرد، آنوقت عبارت صریح در توحید میشود، یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آلهه‌ای که مشرکین معتقد بودند کرده و آن الله تعالی است.

((لا-اله الا-هو))، این جمله نص و صراحت جمله قبلی را تاءکید می‌کند و تمامی توهما و تاءویل‌هایی که ممکن است درباره عبارت قبلی به ذهن آید، برطرف میسازد.

و اما معنای مفردات این جمله - کلمه (لا) در این جمله نفی جنس می‌کند و لای نفی جنس اسم و خبر لازم دارد، و چون مراد به (اله) هر چیزی است که واقعا و حقیقتا کلمه (اله) بر آن صادق باشد، به همین جهت صحیح است بگوئیم خبر (لا) که در جمله حذف شده که کلمه (موجود) و یا هر کلمه‌ای است که به عربی معنای موجود را بدهد، مانند (کائن) و امثال آن، و تقدیر جمله این است که ((لا اله بالحقیقه و الحق بموجود الا الله))، (یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست به غیر از الله)،

((الا)) در ((لا اله الا هو)) برای استثنا نیست

و چون ضمیری که به لفظ جلاله (الله) بر می‌گردد همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب یعنی هیچ نفرموده ((لا اله الا اياه)) از اینجا می‌فهمیم در کلمه (الا) الاستثناء نیست، چون اگر استثناء بود، باید می‌فرمود: ((لا اله الا اياه)) نه ((لا اله الا هو))، بلکه وصفی است به معنای کلمه (غیر) و معنایش این است که هیچ اله به غیر الله موجود نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۵۹۶

پس تا اینجا این معنا روشن شد که جمله مورد بحث یعنی جمله ((لا اله الا هو)) الخ در سیاق نفی الوهیت غیر خداست، یعنی نفی الوهیت آن آلهه موهومی که مشرکین خیال می‌کردند اله هستند، نه سیاق نفی غیر خدا و اثبات وجود خدای سبحان که بسیاری از مفسرین پنداشته‌اند.

شاهدش هم این است که مقام، مقامی است که تنها احتیاج دارد خدایان دیگر نفی شود، تا در نتیجه الوهیت منحصر در یکی از خدایان مشرکین یعنی در الله تعالی گردد، و هیچ احتیاجی به اثبات الوهیت خدا و بعد نفی الوهیت آلهه ندارد.

علاوه بر اینکه قرآن کریم اصل وجود خدایتعالی را بدیهی میدانند یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان نمی‌بیند و هر جا از خدا صحبت کرده، عنایتش همه در این است که صفات او را از قبیل وحدت و یگانگی و خالق بودن و علم و قدرت و صفات دیگر او را اثبات کند.

و ای بسا بعضی به تقدیر گرفتن لفظ (موجود) و هر چه که به معنای آن باشد، اشکال کنند، که این تقدیر تنها می‌رساند که غیر خدا اله دیگری فعلا موجود نیست و اثبات نمیکند که اصلا ممکن نیست اله دیگر وجود داشته باشد، در حالیکه مطلوب نفی امکان آن است.

و آنوقت بعضی دیگر در جواب آن گفته باشند: درست است که تقدیر گرفتن (موجود) تنها می‌رساند که خدائی دیگر موجود نیست ولی اینکه گفتم امکان وجود آنرا نفی نمیکند، صحیح نیست برای اینکه خدائی که ممکن باشد بعدها موجود شود، او خود ممکن الوجود است و آن خدائی نخواهد بود که وجود تمامی موجودات و همه شئون آنها بالفعل منتهی به او و مستند باو است و بعضی دیگر جواب داده باشند: که بجای لفظ موجود، کلمه (حق) را تقدیر می‌گیریم، تا معنا چنین شود (هیچ معبود بحق غیر خدا نیست).



و در آن دست اندازی می‌کند و هر جزء آن در هر کجا که واقع شده باشد از آثاری که سایر اجزاء در آن دارند متأثر میشود، جاذبه عمومیش یکدگر را بهم متصل می‌کند، نورش و حرارتش همچنین، و با این تاءثیر و تاءثر سنت حرکت عمومی و زمان عمومی را به جریان می‌اندازد.

و این نظام عمومی و دائم، و تحت قانونی ثابت است و حتی قانون نسبت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونگی میدانند، نمیتواند از اعتراف باینکه خودش هم محکوم قانون دیگری است، خودداری کند، قانونی ثابت در تغییر و تحول (یعنی تغییر و تحول در آن قانون ثابت و دائمی میباشد). و از سوی دیگر این حرکت و تحول عمومی، در هر جزء از اجزاء عالم بصورتی خاص به خود دیده میشود، در بین کره آفتاب و سایر کراتی که جزء خانواده این منظومه اند، به یک صورت است و هر چه پائین تر می‌آید، دایره اش تنگ تر می‌گردد، تا در زمین ما در دایره ای تنگ تر، نظامی دیگر به خود می‌گیرد، حوادث خاص بدان و جرم ماه که باز مختص بدان است و شب و روز و وزش بادهای و حرکت ابرها، و ریزش بارانها، در تحت آن نظام اداره میشود.

باز این دایره نسبت به موجوداتی که در زمین پدید می‌آیند، تنگ تر میشود و در آن دایره معادن و نباتات و حیوانات و سایر ترکیبات درست میشود، و باز این دایره در خصوص یک یک انواع نباتات، حیوانات، معادن و سایر ترکیبات تنگ تر میشود، تا آنکه نوبت بعناصر غیر مرکب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرین جزئی که تاکنون علم بشر بدان دست یافته برسد، یعنی به الکترون و پروتون که تازه در آن ذره کوچک، نظامی نظیر نظام در منظومه شمسی می‌بینیم، هسته ای در مرکز قرار دارد و اجرامی دیگر دور آن هسته می‌گردند، آنچنانکه ستارگان بدور خورشید در مدار معین می‌گردند، و در فلکی حساب شده، شنا می‌کنند.

انسان در هر نقطه از نقاط این عالم بایستد و نظام هر یک از این عوالم را زیر نظر بگیرد، می‌بیند که نظامی است دقیق و عجیب و دارای تحولات و دگرگونگی هائی مخصوص به خود، دگرگونگی هائی که اگر نبود، اصل آن عالم پای بر جا نمی‌ماند و از هم پاشیده میشد، دگرگونگی هائی که سنت الهیه با آن زنده میماند، سنتی که عجائش تمام شدنی نیست، و پای خرد به کرانه اش نمی‌رسد.

نظامی که در جریانش حتی به یک نقطه استثناء برنمیخوریم، و هیچ تصادفی هر چند به ندرت، در آن رخ نمیدهد، نظامی که نه تاکنون و نه هیچوقت، عقل بشر به کرانه اش نمی‌رسد و مراحلش را طی نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۵۹۹

اگر از خردترین موجودش چون مولکول شروع کنی و بطرف اجزائی که از آن ترکیب یافته، بالا بیائی، تا بررسی به منظومه شمسی و کهکشانهایی که تاکنون بچشم مسلح دیده شده بیش از عالم و یک نظام نمی‌بینی، و اگر از بالا شروع کنی و کهکشانهای را یکی پس از دیگری از هم جدا نموده، منظومه‌ها را از نظر بگذرانی و تک تک کرات را و سپس کره زمین و در آخر ذره ای از آنرا تجزیه کنی تا به مولکول بررسی، باز می‌بینی از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبیر متصل چیزی کم نشده، با اینکه هیچیک از این موجودات را مثل هم نمی‌بینی دو نفر انسان، دو راس گوسفند، دو شاخه توت، دو برگ گردو، دو تا مگس، و بالاخره هر جفت جفت موجودات را در نظر بگیری، خواهی دید که هم ذاتا مختلف هستند و هم حکما و هم شخصا.

پس مجموع عالم یک چیز است، و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزایش مسخر برای یک نظام است، هر چند که اجزایش بسیار و احکامش مختلف است، ((و عن الوجود للحي القيوم))، (همه وجوه برای خدای حی قیوم خاضع است) پس اله عالم که پدید آورنده آن و مدبر امر آن است، نیز یکی است (این برهان دومی است که آیه شریفه بر مسئله توحید اقامه کرده است). برهان سومی که در آیه اقامه شده از راه احتیاج انسان است، می‌فرماید: این انسان که یکی از پدیده‌های زمینی است، در زمین زنده میشود، و زندگی می‌کند و سپس می‌میرد و دوباره جزء زمین میشود، در پدید آمدنش، و بقائش، به غیر این نظام

کلی که در سراسر عالم حکمفرما است، و با تدبیری متصل سراپای عالم را اداره می‌کند، به نظام دیگری احتیاج ندارد. این اجرام آسمانی در درخشندگی اش و حرارت دانش، این زمین در شب و روز و بادها و ابرها و بارانهایش و منافع و کالاهائی که از هر قاره به قاره دیگرش منتقل میشود، همه اینها مورد احتیاج آدمی است، و زندگی انسان و پیدایش و بقایش بدون آن تدبیر نمیشود، خدا از ماورای همه اینها محیط بآدمی است - پس وقتی نظام هستی انسان و همه عالم یکی است، نتیجه می‌گیریم که اله و پدید آورنده و مدبر آن، همان اله و پدید آورنده و مدبر امر انسان است، (این بود آن برهان سوم).

برهانی دیگر بر رحمن و رحیم بودن خدا

در آیه مورد بحث بعد از اقامه سه برهان بر وحدت اله که در آیه قبل ادعا شده بود، برهانی هم بر دو اسم رحمان و رحیم اقامه کرده که آن نیز در آیه قبل ذکر شده بود، بیان آن برهان این است که این اله، که مایحتاج هر چیزی را باو داده و آنچه را که هر چیز در رسیدن به سعادت و جودیش، و نیز در رسیدن به سعادت در غایتش، و اگر غیر از زندگی در دنیا آخرتی هم دارد، در رسیدن به غایت و هدف اخرویش، بدان نیازمند است، در اختیارش گذاشته چنین الهی رحمان و رحیم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۰۰

رحمان است بدین جهت که مایحتاج مادی تمامی موجودات را فراهم کرده، و رحیم است بدین جهت که مایحتاج آدمی را در رسیدن به سعادت آخرتش، در دسترسش گذاشته و چطور ممکن است خدایی که عاقبت امر انسان و آخرت او را تدبیر کرده، غیر آن خدائی باشد که خود انسان را تدبیر می‌کند؟.

در اینجا این نکته روشن میشود: که چرا در اول آیه مورد بحث کلمه (ان) که تعلیل را می‌رساند در آمده، و معلوم شد برای این در آمده که آیه شریفه آیه قبل را تعلیل می‌کند و می‌فهماند چرا ((الهکم اله واحد))؟ و چرا این اله واحد رحمان و رحیم است؟ - و خدا داناتر است.

پس جمله: ((ان فی خلق السموات و الارض)) الخ، اشاره دارد به اجرام آسمانی و زمین، (که آنهم یکی از کرات است) و بآنچه که ترکیبات آنها از عجائب خلقت و بدایع صنع دارد، از اشکالی که قوام اسماء آنها بر آن است و مواردی که جرم آنها از آن تالیف و ترکیب یافته، و تحولی که بعضی از آنها را به بعضی دیگر مبدل می‌کند و نقص و زیادتی که عارض بعضی از آنها میشود و اینکه مفرداتش مرکب و مرکباتش تجزیه میشود، همچنانکه فرمود، ((اولم یروا انا ناتی الارض، ننقصها من اطرافها))؟ (آیا نمی‌بینند که ما به زمین می‌پردازیم، و از اطرافش کم می‌کنیم؟) و نیز فرموده: ((اولم یر الذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقا، ففتقناهما، و جعلنا من الماء کل شیء حی؟)) (آیا کسانی که کفر ورزیدند، ندیدند که آسمانها و زمین در هم و یک پارچه بود، ما آنها را شکافته از هم جدا کردیم و هر زنده‌ای را از آب زنده کردیم؟).

علل پیدایش شب و روز

((و اختلاف الليل و النهار)) اختلاف شب و روز، همان کم و زیاد شدن و کوتاه و بلند شدن است، که بخاطر اجتماع دو عامل از عوامل طبیعی عارض بر شب و روز میشود و اول آن دو عامل عبارتست از حرکت وضعی زمین بر دور مرکز خود که در هر بیست و چهار ساعت یکبار این دور را می‌زند، و از این دوران که همیشه یک طرف زمین یعنی کمی بیش از یک نیم کره آن را رو به آفتاب می‌کند و آنطرف از آفتاب نور می‌گیرد و حرارت را جذب می‌کند، روز پدید می‌آید، و یک طرف دیگر زمین یعنی کمی کمتر از یک نیم کره آن که پشت به آفتاب واقع شده و در ظلمت سایه مخروطی شکل آفتاب قرار می‌گیرد، شب پدید می‌آید و این شب و روز بطور دائم دور زمین دور می‌زنند.

عامل دومش عبارتست از میل سطح دایره استوائی و یا معدل از سطح مدار ارضی در حرکت انتقالی شش ماه بسوی شمال و شش ماه بسوی جنوب، (که برای بهتر فهمیدن این میل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۰۱



باید به نقشه ای که از زمین و آفتاب و حرکت انتقالی زمین در مدار بیضی به دور آفتاب ترسیم می کنند، مراجعه نمود، که در آنجا خواهی دید محور زمین در حرکت انتقالی، محوری ثابت نیست، از اول فروردین که محورش دو نقطه مغرب و مشرق اعتدالی است، تا مدت سه ماه، بیست و سه درجه بطرف قطب جنوب می آید و در سه ماه تابستان دوباره بجای اولش برمی گردد و به همین جهت اول فروردین و اول مهر شب و روز برابر است، و در سه ماه پاییز محور به مقدار بیست و سه درجه بطرف قطب شمال می رود و در سه ماه زمستان به جای اولش برمی گردد).

و این زمین باعث می شود، آفتاب هم از نقطه معتدل، (اول فروردین و اول پائیز) نسبت بزمین میل پیدا کند و تابش آن بزمین انحراف بیشتری داشته باشد و در نتیجه فصول چهارگانه (بهار، تابستان، پاییز، زمستان) بوجود آید و در منطقه استوایی و دو قطب شمال و جنوب و شب و روز یکسان شود با این تفاوت که در دو قطب شش ماه شب و شش ماه روز باشد، یعنی سال یک شبانه روز باشد، در ششماه که قطب شمال روز است، قطب جنوب شب و در ششماه که قطب جنوب روز است قطب شمال شب باشد.

و اما در نقطه استوایی سال تقریباً مشتمل بر سیصد و پنجاه و شش شبانه روز مساوی باشد و در بقیه مناطق شبانه روز بر حسب دوری و نزدیکی به خط استواء و به دو قطب هم از جهت عدد مختلف شود و هم از جهت بلندی و کوتاهی و مشروح این مسائل در علوم که مربوط بآنست بیان شده است.

و این اختلاف که گفتیم باعث اختلاف تابش نور و حرارت به کره زمین است، باعث اختلاف عواملی میشود که ترکیبات زمینی و تحولات آنرا پدید می آورد و در نتیجه آن ترکیبها و تحولات، نیز مختلف می شود، و مآلاً منافع مختلفی عاید انسانها میشود. ((و الفلک التي تجرى في البحر بما ينفع الناس)) الخ، کلمه (فلک) به معنای کشتی است، که هم به یک کشتی اطلاق می شود و هم به جمع آن، و فلک و فلکه مانند تمر و تمره است (که اولی اسم جنس و دومی به معنای یک دانه خرماس) و مراد از حرکت کشتی در دریا، به آنچه مردم سود ببرند، نقل کالا- و ارزاق است، از این ساحل بساحلی دیگر و از این طرف کره زمین بطرفی دیگر.

اختیار انسان او را سبب تام و مستقل از اراده خداوند نمی کند

و اینکه در میان همه موجودات و حوادثی که مانند آسمان و زمین و اختلاف شب و روز، اختیاراتشان در آنها مدخلیت ندارد، تنها کشتی و جریان آن رادر دریا ذکر کرده، خود دلالت دارد بر اینکه این نعمت نیز هر چند که انسانها در ساختن کشتی دخالت دارند، ولی بالاخره مانند زمین و آسمان به صنع خدا در طبیعت منتهی میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۰۲

و درست هم هست، برای اینکه آن نسبتی که انسان به فعل خود (کشتی سازی) دارد، اگر به دقت بنگری، بیش از آن نسبت که هر فعلی به سببی از اسباب طبیعی دارد نمیباشد و اختیاری که انسان دارد و با آن بخود میباید، او را سبب تام و مستقل از خدای سبحان و اراده او نمیکند و چنان نیست که احتیاج او را به خدای سبحان کمتر از احتیاج سایر اسباب طبیعی کند.

و در نتیجه میانه فعلی که یک نیروی طبیعی در ماده انجام می دهد، و با فعل خود، و انفعال آن ماده، و تحریک و ترکیب و تحلیل حاصل از این فعل و انفعال، صورتی از صور، چون صورت سنگ مثلاً پدید آید، و میان فعلی که انسان انجام میدهد که یا تحریک است، یا تقریب است، یا دور کردن، صورتی در ماده پدید آورد، چون صورت کشتی مثلاً، فرق داشته باشد، در فعل آن نیروی طبیعی بگوئیم: همه اش منتهی به صنع خدای سبحان و ایجاد اوست و آن نیروی طبیعی هیچ استقلالی از خود ندارد، نه در ذاتش و نه در فعلش، ولی در فعل انسان این حکم را نکنیم.

بلکه هر دو بدون هیچ تفاوتی مثل هم هستند، پس کشتی هم مانند آن سنگ و همه موجودات طبیعی، هم در وجودش محتاج به اله است و هم در تدبیر امورش، و خدایتعالی در یک جمله بسیار کوتاه باین حقیقت اشاره نموده، میفرماید: ((و الله خلقکم، و ما

تعملون))، (خدا هم شما را آفریده و هم اعمال شما را)، چون این جمله جزء کلماتی است که خدای سبحان از ابراهیم در برابر قوم خود و در خصوص بت هائی که آنها اله خود گرفته بودند، حکایت کرده است .

و این پر واضح است که صنم یعنی بت ، یک موجود صنعتی مانند کشتی ای است که در دریا حرکت می کند و خدایتعالی درباره اش می فرماید: ((وله الجوار المنشآت فی البحر کالاعلام))، (خدای راست کشتی هائیکه در دریا چون کوه پیدا شده) و مع ذلک خدا این کشتی را ملک خود شمرده ، و نیز تدبیر امر آن راجع بخود دانسته و فرموده : ((و سخر لکم الفلک لتجرى فی البحر بامرہ))، (و کشتی را برای شما رام کرد تا در دریا به امر او حرکت کند)،.

گفتاری در اینکه مصنوعات انسانها هم مصنوع خداست

راستی اینهائی که صنایع بشری را مصنوع و مخلوق انسان میدانند و میگویند: که هیچ رابطه ای میان آنها و اله عالم عز اسمه نیست ، بخاطر اینکه تنها اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند.

یک عده از آنان - یعنی مادیین که بکلی منکر خدای صانع هستند - پنداشته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۰۳

دلیل معتقدان به دین در اثبات صانع این بوده که در طبیعت به حوادثی و به موجوداتی برخوردند که علل مادی آنها شناختند و چون نمیتوانستند قانون عمومی علت و معلولیت را در عالم و حوادث آن انکار کنند و یا حداقل استثناء بزنند، و از سوی دیگر باید آن حوادث را بعلت هائی مستند کنند، که گفتیم علتش را نیافتند، لا-جرم برای اینکه بالا-خره آن حوادث را به علتی نسبت داده باشند، گفتند: علت آنها در ماورای عالم طبیعت است و نامش خدا است .

پندار باطل مادیون درباره علت و ریشه خدانشناسی و اعتقاد به ماورای طبیعت

پس در حقیقت دینداران خدای فرضی را پس انداز کرده اند تا به هر حادثه برخوردند و علتش را نیافتند، آن حادثه را به خدا نسبت دهند، از قبیل حوادث جوی و بسیاری از حوادث زمینی که علتش برایشان مجهول بوده و همچنین حوادث و خواص روحی انسانها که هنوز علوم به علل آن پی نبرده است .

آنگاه گفته اند: ولی امروز علوم بشر، پیشرفت شگرفی که کرده ، همه آن مشکلات را حل نموده و علل حوادث مادی را کشف نموده و دیگر احتیاج ندارد که قائل به خدا باشد، چون یکی از دو رکن آن فرضیه ، در هم فرو ریخت ، و آن عبارت بود از احتیاج به توجیه حوادثی که علتش برای بشر نامعلوم بود، و فعلا یک رکن دیگرش باقی مانده ، و آن عبارتست از احتیاج به توجیه حوادث روحی به عللی از سنخ خودش و آن علل به عللی دیگر، تا بالاخره منتهی شود، به علتی مجرد از ماده که آن هم بزودی فرو خواهد ریخت . برای اینکه علم شیمی آلی جدید، با پیشرفت شگرفش این وعده حسن را به ما داده : که بزودی علل پیدایش روح را پیدا کند و بتواند جرثومه های حیات را بسازد و با ترکیب آنها هر موجود زنده که خواست درست کند و هر خاصیت روحی که دلش خواست در آنها پدید آورد که اگر علم این قدم دیگر را بردارد و به این موفقیت نائل آید، دیگر اساس فرضیه وجود خدا بکلی منهدم میشود، آنوقت است که انسان میتواند هر موجود زنده و دارای روح که دلش خواست بسازد، همانطور که الان هر موجود مادی و طبیعی که دلش بخواهد میسازد و دیگر مانند سابق بخاطر جهلی که به علل حوادث داشت ، هر حادثه ای را به آن علت فرضی نسبت ندهد، آری او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور کند که حوادث طبیعی علل طبیعی دارد و راضی نمیشد آن حوادث را به غیر خدا نسبت دهد، این بود دلیل منکرین خدا.

در حالیکه این بیچارگان سر در برف فرو برده ، اگر کمی از مستی غفلت و غرور بهوش آیند، خواهند دید که معتقدین به خدا از اولین روزی که معتقد شدند بوجود صناعی برای عالم - هر چند که هرگز برای این اعتقاد اولی نخواهیم یافت - معتقد شدند به صناعی برای همه عالم ، نه تنها آن حوادثی که علتش را نیافتند (و تاریخ بشریت اصلا اعتقاد به چنین خدائی را از هیچ معتقدی

نشان نمیدهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۰۴

و هیچ طائفه‌ای از اهل ملت و کیش را نشان نداده، که به خدائی معتقد بوده باشند، که تنها خالق حوادثی باشد که علل طبیعی آن مجهول بوده، بلکه سراپای عالم را که در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست، هم معلوم العله و هم مجهول العله همه را محتاج به علتی میدانسته اند که خودش از جنس این عالم و داخل در آن نیست، پس معلوم میشود این بیچاره‌ها خدائی را منکرند که خود معتقدین به مبداء هم منکر آنند، اینان و آنچه را که آنان اثبات می‌کنند نفهمیده‌اند.

معتقدین به خدا - که گفتیم بحثهای تاریخی، مبداء ظهور آنان، در تاریخ بشر را، معین نکرده - اگر یک خدا قائل بوده‌اند و اگر چند خدا، به هر حال خدائی را قائل بوده‌اند که صانع همه عالم است، (هر چند که قرآن کریم دین توحید را مقدم بر وثنیت، و چند خدائی میداند، و دکتر ماکس مولر آلمانی، شرق شناس نیز این معنا را در کتابش - التقدّم فی حل رموز سانسکریتیته - بیان کرده است.

و این طائفه حتی انسانهای اولیه از ایشان هم، میدانستند که علت طبیعی فلان حادثه مادی چیست.

پس اگر در عین حال به خدائی معتقد بوده‌اند که خالق همه عالم است، معلوم میشود آن درس نخوانده‌ها اینقدر شعور داشته‌اند که بفهمند قانون علیت عمومی اقتضاء می‌کند که برای عالم علت العلل و مسبب الاسباب باشد.

بدین جهت معتقد بوجود خدایتعالی شدند، نه برای اینکه در مورد حوادث مجهول العله خود را راحت کنند، تا شما درس خوانده‌ها بگوئید: بعضی از موجودات و حوادث عالم خدا میخواهد و بعضی دیگر بی نیاز از خداست.

آنها فکر می‌کردند سراپای این عالم، یعنی عالمی که از یک سلسله علتها و معلولها تشکیل شده بر روی هم آن، نیز علتی میخواهد که خودش داخل در سلسله علتهای درونی این عالم نباشد، و چطور ممکن است هر حادثه‌ای علت بخواهد ولی سراپای عالم علت نخواهد و از علتی که مافوق علل باشد و عالم در تمامی تاثیر و تاءثراتش متکی بدان باشد، بی نیاز باشد؟ پس اثبات چنین علتی معنایش ابطال قانون علیت عمومی و جاری در میان خود اجزاء عالم نیست و نیز وجود علل مادی در موارد معلوله‌ای مادی مستلزم آن نیست که آن علتها و معلولهای مادی از علتی خارج از سلسله‌اش بی نیاز باشد و اینکه میگوئیم: علتی خارج از سلسله، منظور از این نیست که علتی در راس این سلسله قرار داشته باشد، بطوریکه خود سلسله از آن علت غایب باشد، بلکه منظور علتی است که از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۰۵

تناقض گویی‌های عجیب این آقایان

و از تناقض گوئیهای عجیبی که این آقایان در کلامشان مرتکب شده‌اند، یکی این است که میگویند: حوادث - که یکی از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت می‌گیرد و هیچ فعلی و حادثه‌ای دیگر نیست مگر آنکه معلول به اجبار عللی است که خود آنها برایش تصور کرده‌اند، آنوقت در عین حال گفته‌اند: اگر انسان یک انسان دیگری خلق کند، آن انسان مخلوق، تنها و تنها مخلوق آدمی است و به فرض اینکه سایر مخلوقات به اله و صانعی منتهی شوند، آن یک انسان به صانع عالم منتهی نمیشود، این یک تناقض است.

البته این تناقض - هر چند بسیار دقیق است و به همین جهت فهم ساده عامی نمیتواند آنرا تشریح کند - ولیکن بطور اجمال در ذهن خود آقایان مادی هست، هر چند که با زبان بدان اعتراف نکنند، برای اینکه خودشان ندانسته تمامی عالم را یعنی علل و معلولات را مستند به اله صانع می‌کنند، و این خود یک تناقض است.

تناقض دومشان اینکه با علم باینکه الهیون از حکماء بعد از اثبات عموم علیت و اعتراف به آن، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهین عقلی اقامه می‌کنند، مع ذلک درباره آنان میگویند: بدین جهت معتقد بوجود خدا شده‌اند که علت طبیعی پاره‌ای حوادث را نجسته‌اند، و حال آنکه اینطور نیست، حکماء الهی زیر بنای بحثهای الهی شان اثبات عموم علیت است، می‌گویند: باید

این علت های مادی و ممکن ، سرانجام به علتی واجب الوجود منتهی شود و این روش بحث مربوط به امروز و دیروز الهیون نیست ، بلکه از هزاران سال قبل ، و از قدیمی ترین عهد فلسفه ، تا به امروز همین بوده و حتی کمترین تردیدی هم نکرده اند، در اینکه باید معلولها با علل طبیعی اش مستند و منتهی به علتی واجب الوجود شود، نه اینکه استنادشان به علت واجب ، ناشی از جهل به علت طبیعی ، و در خصوص معلولهای مجهول العلة باشد که آقایان توهم کرده اند، این نیز تناقض دومشان میباشد.

تناقض سومشان این است که عین همین داوری بیجا را ندانسته درباره روش قرآن کرده اند، با اینکه قرآن کریم که توحید صانع را اثبات می کند، در عین حال جریان قانون علیت عمومی را بین اجزاء عالم قبول دارد، و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند می کند، و خلاصه آنچه را عقل سلیم در این باره میگوید تصدیق دارد.

قرآن کریم قانون علیت عمومی را پذیرفته و افعال و پدیده ها را هم به علل طبیعی و هم به خدا نسبت می دهد چه قرآن کریم هم افعال طبیعی هر موجودی را بخود او نسبت میدهد و فاعل های طبیعی را فاعل میدانند، و در آیات بسیاری افعال اختیاری انسانها را بخود آنان نسبت میدهد که احتیاجی به نقل آنها نیست ، و در عین حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خدای سبحان نسبت میدهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۰۶

و می فرماید: ((الله خالق كلشیء))، ((الله آفریدگار هر چیزی است))، و نیز می فرماید: ((ذلكم الله ربكم ، لا اله الا هو خالق كل كلشیء))، با شما هستم ، الله پروردگار شما است که معبودی جز او نیست آفریدگار هر چیز است))، و نیز فرموده : ((الا له الخلق و الامر))، آگاه باشید، خلقت و امر همه از آن او است))، و نیز فرموده : ((له ما فی السموات و ما فی الارض))، آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن او است ، پس هر موجودی که کلمه (چیز - شیء) بر آن صادق باشد، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتی که لایق ساحت قدس و کمالش باشد.

اینها آیاتی بود که تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را به عبارت (هر چیز) به خدا نسبت میداد، آیات دیگری هم هست که در آن هر دو نسبت هست یعنی هم آثار و افعال موجودات را به خود آنها نسبت میدهد و هم به خدا، مانند آیه : ((و الله خلقکم ، و ما تعملون))، (و خدا شما را و آنچه شما می کنید آفریده است))، که ملاحظه می فرمائید، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا، و آیه : ((و ما رمیت اذ رمیت ، ولكن الله رمی))، (تو سنگریزه نینداختی وقتی می انداختی ، بلکه خدا انداخت))، که سنگریزه انداختن را هم به رسولخدا (ص) نسبت می دهد و هم این نسبت را از او نفی میکند و به خدا نسبت میدهد و آیاتی دیگر نظیر اینها.

و از همین باب است آیاتی که بطور عموم میان دو اثبات جمع میکند، مانند آیه : ((و خلق کل شیء ، فقدره تقدیرا))، (هر چیزی را بیافرید و آن را به نوعی تقدیر کرد) و آیه : ((انا کل شیء ، خلقناه بقدر - تا آنجا که می فرماید - و کل صغیر و کبیر مستطرا))، ما هر چیزی را به اندازه گیری خلق کردیم ... و هر خرد و کلانی نوشته شده است) و نیز آیه : ((قد جعل الله لكل شیء قدرا))، (خدایتعالی برای هر چیزی اندازه ای قرار داد)، و نیز آیه : ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم))، (و هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه هایش هست و ما آنرا نازل نمی کنیم مگر به اندازه ای معلوم) و معلوم است که تقدیر هر چیز عبارتست از اینکه آن را محدود به حدود علل مادی و شرائط زمانی و مکانیش کنند.

و سخن کوتاه اینکه اساس اثبات وجود اله یگانه در قرآن کریم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۰۷

اثبات علیت و معلولیت در میان تمامی اجزاء عالم (بطوری که اگر قرآن کریم این جریان را قبول نمیداشت ، نمی توانست بر مدعای خود اقامه دلیل کند) و سپس استناد همه بخدای فاطر و صانع همه عالم است و این معنا جای هیچ شک و تردیدی نیست ، پس اینکه آقایان گفته اند: معتقدین به خدا بعضی از موجودات و حوادث را به خدا نسبت میدهند و بعضی دیگر را به علل مادی آن ، آن عللی که برایشان شناخته شده صحیح نیست .

شاید عدم دسترسی این آقایان به منابع صحیح معارف اسلامی علت اشتباه آنان بوده

بله ممکن است این آقایان (در این اشتباهها خیلی تقصیر نداشته باشند، چون مدارک صحیحی از معارف اسلامی در دسترسشان نبوده، تنها مدرکی را که دیده اند) کتاب های فلسفی عامیانه ای بوده که (باصطلاح) علمای مسیحیت نوشته بودند، در آن متعرض این مسئله و مسائلی نظیر آن شده و ک لیساهای قرون وسطی، آن کتاب ها را در اختیار مردم قرار میداد.

و یا متکلمین بی مایه سایر ادیان به آن نوشته ها اعتماد می کردند، نوشته هائی که مشتمل بر یک مشت مسائل تحریف شده و استدلالهائی واهی و بی سر و ته بود.

در نتیجه این متکلمین وقتی خواستند دعوی خود را (با این که حق بود و عقولشان بطور اجمال حکم بدان می نمود) بیان کرده و اجمال آن را بشکافند ناتوانیشان در فکر و تعقل، ایشان را وادار کرد تا از غیر راهش وارد شوند و دعوی خود را عمومیت دهند و دلیل خود را وسیعتر از دعوی خود بگیرند.

نتیجه این ناتوانی ها این شد که بگویند هر معلول مجهول العله بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختیاری محتاج به علت نیست و یا خصوص انسان در صدور فعل اختیاری محتاج به خدا نیست، خودش در فعلش مستقل است، که ما در ذیل جمله: ((و ما یضل به الا الفاسقین)) بحثی پیرامون گفتار آنان گذرانیدیم، و در اینجا نیز پاره ای از اشکالات آنرا ایراد می کنیم.

و طائفه ای دیگر (یعنی بعضی محدثین و متکلمین از کسانی که تنها بظاهر مطالب می نگرند، و جمعی هم غیر از ایشان) نتوانستند برای اسناد کارهای اختیاری انسان به خدای سبحان معنای صحیحی پیدا و تعقل کنند، معنائی که لایق ساحت و مقام ربوبی باشد، در نتیجه افعال اختیاری انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منکر شدند.

مخصوصاً آن مصنوعات آدمی را که صرفاً برای معصیت درست می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۰۸: چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بکلی بی ارتباط با خدا دانسته اند و استدلال کرده اند باینکه خدای تعالی در آیه: ((انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان، فاجتنبوه))، (شراب و قمار و انصاب و ازلام، پلیدی است که شیطان آنها را درست کرده، پس باید از آن اجتناب کنید) اینگونه مصنوعات را عمل شیطان خوانده و معلوم است که عمل شیطان را نمیشود به خدا نسبت داد.

و اگر خواننده بیان قبلی ما را بخاطر داشته باشد در آن بیان نکاتی هست که بطلان این توهم را هم از نظر عقل و هم نقل، روشن می کند، در آنجا گفتیم: افعال اختیاری همانطور که نسبتی با خدای سبحان دارد، البته نسبتی که لایق به خدا باشد - همچنین نتایج آن که انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتایج و رفع حوائج زندگی درستش کرده، به خدای سبحان منسوب است.

علاوه بر اینکه کلمه (انصاب) که در آیه قبلی آمده بود، به معنای بتها و مجسمه هائی است که به منظور عبادت نصب می شده و خدایتعالی در آیه: ((و الله خلقکم و ما تعملون))، آنها را مخلوق خود دانسته است.

از همین جا روشن می شود که تراشیده های دست بشر، یعنی بت ها، جهات مختلفی از نسبت دارد که از بعضی جهاتش منسوب به خدای سبحان است، و آن عبارتست از طبیعت وجود آنها، با قطع نظر از وصف خدائی و پرستش، که معصیت و نافرمانی خداست، چون حقیقت بت ها چیزی بجز سنگ و یا فلز نیست، چیزی که هست این سنگ و فلزها را باشکال مختلفی تراشیده و در آورده اند و در آنها هیچ خصوصیتی نیست که بخاطر آن بت را به پدید آورنده همه موجودات نسبت ندهیم.

و اما اینکه معبودی است که بجای خدا پرستیده می شود، این، یک جهت دیگری است که باین جهت باید از خدایتعالی نفی شود، یعنی باید گفت: معبود بودن بت، مستند بخدا نیست بلکه مستند به عمل غیر خدا چون شیطان جنی یا انسی است، و همینطور غیر بت از موجودات دیگر که جهات مختلفی دارد، به یک جهت مستند به خداست و به جهتی دیگر مستند به غیر خدا است.

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد که ساخته های دست بشر نیز مانند امور طبیعی همه مستند به خداست و هیچ فرقی میانه آن و امور طبیعی نیست ، بلکه مسئله انتساب به خلقت هر چیز، دایره مدار آن مقدار حظی است که از وجود دارد، (دقت بفرمائید).  
اهمیت آب و چگونگی پیدایش باران و بارش آن

((و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیی به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابة)) الخ ، حقیقت آب باران عبارتست از عناصر مختلفی که در آب دریا و غیره هست و در اثر تابش خورشید بخار گشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۰۹  
و بخاطر حرارتی که بخود گرفته به آسمان می رود (چون هر چیز گرمی سبک تر از سردش می باشد) (مترجم) تا جائی که به لایه ای از هوای سرد برسد، در آنجا مبدل به آب گشته ، ذرات آب به یکدیگر متصل و بصورت قطره در می آید، اگر قبل از متصل شدن یعنی همان موقعی که بصورت پودر بود یخ نزنند و بعد بهم متصل شود، بصورت برف سرازیر می گردد و اگر بعد از اتصال پودر و قطره شدن یخ بزنند، بصورت تگرگ پائین می آید و پائین آمدن باران و برف و تگرگ بخاطر اینست که وزنش از وزن هوا سنگین تر است .

بعد از فرود آمدن ، زمین از آن مشروب می شود و سبز و خرم می گردد و اگر سرمای هوا نگذارد گیاهی برآید، آبها در آن قسمت از زمین انبار می شود و بصورت چشمه سارها در آمده و زمین های پائین خود را مشروب می سازد، پس آب نعمتی است که زندگی هر جنبه ای بوجود آن بستگی دارد.

پس آبی که از آسمان می آید، خود یکی از حوادث وجودی و جاری بر طبق نظام متقن عالم است ، نظامی که متقن تر از آن تصور ندارد و یک تناقض و یک مورد استثناء در آن نیست و این آب ، منشاء پیدایش نباتات و تکون هر نوع حیوان است .  
و این حادث از جهت اینکه محفوف است به حوادثی طولی و عرضی که حدوث و پیدایش آن بستگی به آن حوادث دارد، در حقیقت با آن حوادث روی هم ، یک چیز است که از محدث و پدید آورنده بی نیاز نیست و ممکن نیست بدون علتی پدید آورنده پدید آمده باشد، پس بطور قطع اله و موجدی دارد که یکی است و همین باران از جهت اینکه پدید آمدن انسان و بقاء هستیش مستند به آن است ، دلالت دارد بر اینکه اله باران و اله انسان یکی است .

تشریح جریان باد و فوائد و آثار آن

((و تشریف الریاح)) تشریف بادها به معنای آن است که بادها را بوسیله عواملی طبیعی و مختلف از اینطرف به آنطرف بگرداند، مهم ترین آن عوامل این است که اشعه نور که از چشمه نور (یعنی آفتاب) بیرون می شود و در هنگام عبور از هوا بخاطر سرعت بسیار تولید حرارت می کند در نتیجه هوا بخاطر حرارت ، حجمش زیادتر و وزنش کمتر می شود و نمیتواند هوای سردی را که بالای آن است و یا مجاور آن قرار دارد، بدوش بکشد، لاجرم هوای سرد داخل در هوای گرم شده بشدت آنرا کنار می زند و هوای گرم قهرا برخلاف جریان هوای سرد بحرکت در می آید و این جریان همان است که ما نامش را باد می گذاریم .

نتایج که این جریان دو جور هوا برخلاف مسیر یکدیگر دارد، بسیار است ، یکی از آنها تلقیح گیاهان است و یکی دیگر دفع کثافت هوا و عفونتهائی است که (از خود زمین بیرون می آید، و یا سکنه روی زمین آنرا تولید می کنند و) داخل هوا می شود و سوم انتقال ابرهای آبستن است ،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۰

از اینجا به آنجا و غیر آن از فوائد دیگر، پس پدید آمدن باد و وزش آن هم مانند آب چیزی است که حیات گیاهان و حیوانات و انسان بستگی بدان دارد.

و این پدیده با وجود خود دلالت می کند بر اینکه اله و مدبری دارد، و با سازگاریش با سایر موجودات و اتحادش با آنها، همانطور که در آب گفتیم ، دلالت می کند بر اینکه اله آن و اله همه عالم یکی است و با قرار گرفتنش در طریق پیدایش و بقاء نوع انسان ،



دلالت می کند بر اینکه اله آن و اله انسان و غیر انسان یکی است .

سخن در آیت بودن ابرها

((و السحاب المسخر بین السماء و الارض )) الخ ، سحاب (ابر) عبارتست از همان بخار متراکم ، که بارانها از آن درست می شود و این بخار مادام که از زمین بالا نرفته و روی زمین افتاده است ، صب اب (مه) نام دارد، و وقتی از زمین جدا شده و بالا رفت ، نامش سحاب یا غیم یا غمام و غیره میشود.

و کلمه (تسخیر) به معنای آن است که چیزی را در عملش مقهور و ذلیل کنی ، بطوریکه به دلخواه تو کار کند، نه به دلخواه خودش و ابر در حرکتش و سردی و گرمیش و باریدن و نباریدنش و سایر اعمال و آثاری که دارد، مقهور و ذلیل خداست آنچه می کند باذن خدا می کند و سخن در آیت بودن ابرها هم نظیر همان سخنی است که درباره آب و باد و بقیه نامبرده های در آیه مورد بحث آوردیم .

این را هم باید بدانی که اختلاف شب و روز و آبی که از آسمان فرو می ریزد و بادهایی که از این سو به آنسو حرکت می کند و ابرهایی که در تحت سلطه خدایتعالی است ، یک عده از حوادث عمومی است که نظام تکوین در پدیده های زمینی از مرکبات گیاهی و حیوانی و انسانی و غیره ، بستگی به آنها دارد.

پس آیه مورد بحث بوجهی به منزله تفصیلی است برای اجمال در آیه : ((و بارک فیها، و قدر فیها اقواتها، فی اربعة ایام ، سواء للسانین )) (و در زمین برکت نهاد و اقوات سکنه آنها در چهار فصل تقدیر نمود و برای محتاجان تبعیضی در آن نیست). ((لایات لقوم یعقلون )) کلمه (عقل) که مصدر برای (عقل یعقل) است ، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است ، البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام ، و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است ، و آدمی بوسیله آن میان صلاح و فساد، و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می گذارد، عقل نامیده اند، البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۱

نمی باشد، بلکه این حقیقت عبارتست از نفس انسان مدرک .

((و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا))، کلمه (انداد) جمع کلمه (ند) است که هم از نظر وزن و هم از نظر معنا، نظیر کلمه (مثل) است ، و اگر در آیه مورد بحث مانند آیه : ((فلا تجعلوا لله اندادا)) و آیه : ((و جعلوا لله اندادا)) و غیره نفرمود: ((و من الناس من یتخذ لله اندادا))، بدین جهت بود که آیه شریفه در مقامی از شریک گرفتن برای خدا سخن میگوید، که قبلا یعنی در آیه : ((و الهکم اله واحد، لا اله الا هو)) الخ ، گفتگو از انحصار اله در الله داشت ، و خلاصه چون قبلا فرموده بود: (معبود شما تنها و تنها الله است)، در اینجا باید طوری شریک گرفتن را از بعضی حکایت کند که بفهماند این شریک گرفتنشان مناقض با آن انحصار است و کسیکه بغیر خدا، خدائی می گیرد، بدون هیچ مجوزی آن انحصار را شکسته است و چیزی را خدا گرفته که میدانند اله نیست ، تنها انگیره اش بر این کار پیروی هوی و هوس و توهین و بی اعتنائی بحکم عقل خودش است ، و به همین جهت برای اینکه به چنین کسی توهین کرده باشد و او را ناچیز شمرده باشد، کلمه (انداد) را نکره آورد.

اطاعت از غیر خدا شرک است

((یحونهم کحب الله ، و الذین آمنوا اشد حباله )) الخ ، در اینکه تعبیر فرمود به : (یحونهم ایشانرا - بتها را - دوست میدارند)، با اینکه بتها سنگ و چوبند، و باید می فرمود: (یحونها - آنها را دوست میدارند) دلالت هست بر اینکه منظور از انداد تنها بتها نیست ، بلکه همه آلهه مشرکین است که یکی از آنها ملائکه و طائفه ای دیگر افرادی از بشرند که مشرکین برای همه این چند طائفه قائل به الوهیت هستند، بلکه از این هم بالاتر عمومیت آیه ، شامل هر مطاعی میشود، چون اطاعت غیر خدا و غیر کسانیکه خدا امر به اطاعت آنان فرموده ، خود شرک است . به شهادت ذیل آیات که می فرماید: ((اذ تبرا الذین اتبعوا، من الذین اتبعوا))، (روزی که

در آن روز کسانی که پیروی شدند، از پیروان خود بیزاری میجویند)، که کلمه (کسانیکه) می فهماند منظور از آلهه تنها بتها نیست و کلمه (پیروی) می فهماند اطاعت بدون اذن خدا هم از شرک است. و نیز به شهادت آیه: ((و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله))، (و اینکه ما بجای خدا بعضی بعض دیگر را ارباب نگیریم)، و آیه: ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله))، (یهودیان، خاخامها و مسیحیان کشیش های خود را بجای خدا ارباب گرفتند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۱۲:

و نیز آیه شریفه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه میتوان خدا را هم دوست داشت پس اینکه بعضی گفته اند: (محبت - که وصفی شهبانی است - تنها به مادیات و جسمانیات تعلق می گیرد و بطور حقیقت به خدای سبحان تعلق نمی گیرد و اگر در پاره ای آیات یا روایات این کلمه در خدا بکار رفته، باید بگوئیم منظور از محبت به خدا اطاعت او، یعنی انجام اوامر و ترک نواهیست، خلاصه استعمال کلمه محبت در خدا مجازی است نه حقیقی) بحکم این آیه سخنی باطل است، استعمال محبت در خدای تعالی استعمال حقیقی است

و استعمال محبت در خدایتعالی، در امثال آیه: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله))، (بگو اگر خدا را دوست میدارید، مرا پیروی کنید، تا خدا هم شما را دوست بدارد) استعمالی است حقیقی، برای اینکه در آیه مورد بحث جمله: ((اشد حب الله))، دلالت دارد بر اینکه محبت به خدا شدت و ضعف دارد و این محبت در مؤمنین شدیدتر است تا در مشرکین. و اگر مراد از محبت خدا اطاعت بود و این استعمال مجازی بود، معنا این میشد: که مشرکین هم خدا را اطاعت می کنند ولی مؤمنین بیشتر اطاعت می کنند، در حالیکه مشرکین (یا خدا را اطاعت نمی کنند و یا) اطاعتشان در درگاه خدا اطاعت نیست.

علاوه بر جمله نامبرده در آیه مورد بحث، آیه شریفه: ((قل ان کان آبأؤ کم و ابناؤ کم - تا جمله - احب الیکم من الله و رسوله))، (بگو اگر پدران و فرزندان و چه و چه و چه در دل شما محبوبتر از خدایند)، نیز دلالت دارد بر اینکه استعمال کلمه محبت در خدا حقیقی است نه مجازی، برای اینکه حب متعلق به خدا و حب متعلق به رسول خدا (ص) و حب متعلق به پدران و فرزندان و اموال و سایر منافع نامبرده در آیه را، از یک سنخ محبت دانسته، چون فرموده: (اگر مثلاً پولاتان محبوبتر از خداست) و این را همه میدانیم که افضل و تفضیل (بهرتر، محبوب تر، گرم تر، سردتر) در جایی بکار می رود که مفضل و مفضل علیه، هر دو در اصل معنای کلمه شریک باشند، چیزی که هست یکی از آندو از اصل معنا بیشتر و دیگری کمتر داشته باشد، (اینجاست که میگوئیم: فلان چیز از فلان چیز گرم تر است)، پس در آیه ۲۴ سوره توبه هم، باید خدا محبوب باشد، تجارت هم محبوب باشد، ولی مشمولین آیه تجارت را از خدا بیشتر دوست بدارند.

نکته دیگری که باید در آیه شریفه روشن گردد، این است که در آیه شریفه مشرکین را مذمت کرده باینکه آلهه خود را دوست میدارند، آنچنانکه خدا را دوست میدارند، آنگاه مؤمنین را مدح کرده باینکه: خدای سبحان را بیشتر دوست میدارند، و از این مقابله فهمیده میشود: که مذمت کفار بخاطر این است که محبت را میان آلهه خود و میان خدا بطور مساوی تقسیم کرده اند. و چون این مقابله باعث میشد که شنونده خیال کند که اگر مشرکین سهم بیشتری از محبت خود را درباره خدا میداشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۱۳:

دیگر مذمتی متوجهشان نمیشد، به همین جهت در ذیل آیه، این توهم را رد کرد، و فرمود: (اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا) و نیز فرموده ((اذ تبرء الذین اتبعوا من الذین اتبعوا، و راءوا العذاب، و تقطعت بهم الاسباب)) و نیز فرمود: ((کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم)) الخ، که همه اینها دلالت دارد بر اینکه مذمتی که متوجه کفار شده، در این نبوده که چرا خدا و یا انداد را دوست میدارند، و خلاصه دوستی بدان جهت که دوستی است مورد مذمت نیست بلکه از جهت لازمه آن، یعنی اتباع، مورد مذمت قرار گرفته، چون مشرکین بخاطر محبتی که به بتها داشتند، آنها را پیروی می کردند، باین معنا که معتقد بودند بتها نیروئی دارند که ایشان میتوانند در جلب منافع و دفع مضارشان، از نیروی بتها استمداد بگیرند و این معنا ایشانرا از پیروی حق بکلی و یا در

قسمتی از امور باز داشت و چون پیروی خدا در بعضی امور و مخالفت او و پیروی از بت در بعضی دیگر، باز پیروی حق نیست، لذا در اینجا آن توهم دفع میشود و روشن می گردد که این دوستی خدا باید طوری باشد که غیر از خدا چیز دیگری در آن سهم نباشد، و گرنه سر از شرک در می آورد، و اگر مؤمنین را مدح فرمود که آنها محبت بیشتری به خدا دارند، بدین جهت است که شدت محبت انحصار تبعیت از امر خدا را دنبال دارد،

ملاک مدح ذم ((محبت)) اطاعت از محبوب است

ساده تر بگویم، کسیکه محبتش بخدا شدت یافت، متابعتش هم منحصر در خدا میشود توضیح اینکه مشرکین اگر بتها را دوست میداش تند بعنوان خدائی دوست میداشتند ولی مؤمنین به این عنوان جز خدا را دوست نمیدارند و در نتیجه اطاعتشان نیز منحصر از خدا میشود.

و چون این مدح مؤمنین و مذمت مشرکین، مربوط به محبت، آنها از جهت اثرش، یعنی پیروی حق بود، لذا اگر چنانچه کسی غیر خدا را دوست بدارد، اما بخاطر اطاعت خدا در امر و نهی او دوست بدارد، برای خاطر اینکه آن کس وی را به اطاعت خدا دعوت می کند - و اصلا بجز دعوت باطاعت خدا کاری ندارد - در چنین موردی مذمت دوست داشتن غیر خدا، متوجه او نمیشود. و به همین جهت در آیه: ((قل ان كان آباؤكم و ابناؤكم و ابناؤكم)) - تا جمله ((احب اليكم من الله و رسوله))، دوستی رسول خدا (ص) را به دوستی خدا عطف کرده و فهمانده هر چند دوستی با من که خدا هستم، یک دوستی جداگانه و دوستی پیامبر هم، دوستی جداگانه ای است، اما از آن جهت که دوستی نسبت به پیامبرم بخاطر دوستی من است و اثر دوستی پیغمبر که متابعت او است، عین متابعت من است، چون خود من بشر را به اطاعت رسول دعوت نموده و به پیروی از او امر کرده ام، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۱۴

لذا دوستی پیغمبر مانند دوستی پدر و فرزند و تجارت مذموم نیست.

آیه شریفه: ((و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله))، (ما هیچ رسولی نفرستادیم مگر به این منظور که باذن ما اطاعت شود)، و آیه شریفه ((قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)) که ترجمه اش گذشت، روشنگر این معنا هستند.

و به همین مقیاس متابعت کسیکه بشر را بسوی خدا هدایت می کند و پیروی او انسان را به خدا راه مینماید، مانند عالمی که با علمش و یا آیتی که با دلالتش و یا قرآنی که با تلاوتش، آدمی را بسوی خدا می کشاند، اگر محبوب کسی باشند، قطعا بخاطر محبت به خدا است، تا کسی خدا را دوست نداشته باشد، پیروی نامبردگان را دوست نمیدارد، پس اگر پیروی می کند بخاطر این است که او را به محبوب اصلیش یعنی خدایتعالی می رسانند، و یا نزدیک می کنند.

پس با این بیان روشن شد که هر کس به غیر از خدا چیزی را دوست بدارد، بدان جهت که دردی از او دوا می کند، و به همین منظور او را پیروی کند، به این معنا که او را وسیله رسیدن به حاجت خود بداند و یا او را در کاری اطاعت کند که خدا بدان کار امر نفرموده، در حقیقت او را شریک خدا دانسته و خدایتعالی بزودی اعمال اینگونه مشرکین را بصورت حسرتی برایشان مجسم می سازد.

بر عکس، مؤمنین که جز خدا چیزی را و کسی را دوست نمیدارند و از هیچ چیز به غیر از خدا نیرو نمیخواهند و جز آنچه را خدا امر و نهی کرده پیروی نمی کنند، اینگونه اشخاص دارای دینی خالص هستند.

حب کسی که حبش حب خداست، تقرب به خداوند است

و نیز این هم روشن شد که حب کسی که حبش حب خدا و پیرویش پیروی خداست، مانند پیغمبر و آل او (علیهم السلام) و علمای دینی و کتاب خدا و سنت پیغمبر او و هر چیزی که آدمی را بطور خالصانه بیاد خدا می اندازد، نه شرک است، و نه مذموم، بلکه تقرب به حب او و به پیرویش، تقرب به خدا است و احترام و تعظیم او به هر صورتی که عرف تعظیمش بشمارد، از مصادیق

تقوی و ترس از خداست .

همچنان که خود خدایتعالی فرموده : ((و من يعظم شعائر الله ، فانها من تقوى القلوب ))، (هر کس نشانه های خدائی را تعظیم کند و بزرگ بشمارد، این عمل خود، تقوای خداست ) و ما قبلا گفتیم : که کلمه (شعائر) به معنای علامت و دلیل است ، و در آیه شریفه مسئله را مقید به چیزی از قبیل صفا و مروه و امثال آن نکرده و از این می فهمیم که هر چیزی که یاد آورنده خدا باشد، آیات و علامات او باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۵

تعظیمش از تقوای خداست و تمامی آیات قرآن که متعرض مسئله تقوی شده شامل این تعظیم هم میشود.

بله البته هر عاقلی می داند، که نباید به این شعائر و آیات در مقابل خدایتعالی استقلال داد، و معتقد شد: که مثلا رسولخدا (ص) هم در مقابل خدا موجودی است مستقل و مالک نفس خود و یا مالک نفع و ضرر و موت و حیات و نشور خود، چون این اعتقاد شعائر را از شعائر بودن خارج می کند، و آیت و دلیل را از آیت و دلیل بودن می اندازد، و او را در حظیره و ساحت الوهیت داخل می کند و این خود شرکی است عظیم که پناه می بریم به خدا از چنین شرکی .

ای کاش مشرکین در همین دنیا روز عذاب خود را می دیدند

((و لویری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ، ان القوه لله جمیعا ، و ان الله شدید العذاب )) الخ ، از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه (اذ) مفعول باشد برای کلمه (یری)، و جمله : ((ان القوه لله )) الخ ، بیان باشد برای عذاب و کلمه (لو) برای آرزو بوده باشد، و معنا چنین باشد: (ایکاش این مشرکین در همین دنیا، روزی را که در آن عذاب را می بینند، می دیدند که اگر چنین چیزی ممکن بود، میدیدند که نیرو همه و همه برای خداست ، و اینکه برای بت ها و الهه خود معتقد به نیرو شده اند، اشتباه کرده اند، و نیز می دیدند که خدا چقدر شدید العذاب است و عاقبت این خطای خود را میچشیدند).

پس مراد از عذاب در آیه شریفه - بطوریکه از بیان آیه بعدیش استفاده می شود - همین است که خطای خود را در شریک گرفتن برای خدا بینند و عاقبت این خطا را مشاهده کنند که دو آیه بعد هم این معنا را تاءید می کند، می فرماید: ((اذ تبرء الذین اتبعوا من الذین اتبعوا))، (بت ها آن روز از بت پرستان بیزاری می جویند، پس نفعی از ناحیه آنها عاید پرستندگانشان نمی شود، با اینکه انتظار آن را داشتند، ((و راءوا العذاب ، و تقطعت بهم الاسباب ))، در آن روز دیگر برای هیچ چیز به غیر خدا اثری نمی ماند، ((و قال الذین اتبعوا لو ان لناکره))، آرزو می کنند ایکاش بازگشتی برایمان بود، ((فتبرء منهم ))، تا در آن بازگشت ، ما از این خدایان دروغی بیزاری می جستیم ، ((کما تبرؤا منا)) همانطور که این خدایان را دیدیم که در آخرت از ما بیزاری می جویند، ((کذلک یربهم الله))، اینچنین خداوند به ستمکارانی که برای خدا انداد و شرکاء گرفتند، (اعمالهم) اعمالشان را نشان می دهد و اعمالشان همان بود که غیر خدا را دوست می داشتند و پیروی می کردند، ((حسرات علیهم ، و ما هم بخارجین من النار))، در حالی که اعمال این بیچارگان ، مایه حسرتشان شده باشد، و دیگر بیرون شدن از آتش برایشان نباشد.

((و ما هم بخارجین من النار)) در این جمله حجتی است علیه کسانی که میگویند: عذاب آتش تمام شدنی است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۶

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته )

در کتاب خصال و توحید و معانی الاخبار، از شریح بن هانی روایت آورده اند که گفت : مردی اعرابی در روز جنگ جمل ، در برابر امیرالمؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرضه داشت : یا امیرالمؤمنین ! تو می گوئی خدا واحد است ؟ شریح می گوید: مردم به وی حمله کردند که ای بی سواد! مگر نمی بینی امیرالمؤمنین چقدر گرفتاری و دل نگرانی دارد؟ حالا- وقت این سؤال است ؟ امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: به او حمله نکنید، برای اینکه او همان را میخواهد که ما از لشکر دشمن می خواهیم ، آنگاه فرمود: ای اعرابی ! گفتن اینکه خدا واحد است ، به چهار جور ممکن است ، دو قسم آن را درباره خدای تعالی نمی توان گفت و

دو قسم دیگرش را می توان گفت ، اما آن دو قسم که نمی توان گفت ، یکی این است که بگوئیم خدا واحدست و منظور ما از آن واحد عددی باشد، و این جائز نیست زیرا چیزی که ثانی ندارد، داخل در باب اعداد نیست ، آیا نمی بینی که آنها که گفتند: خدا سومی از سه تا است کافر شدند؟.

دوم اینکه بگوئیم خدا واحد است ، آنطور که می گوئیم : انسان یکی از حیوانات است که مرادمان از واحد، واحد نوعی باشد، این نیز جائز نیست ، برای اینکه مستلزم تشبیه است ، و پروردگار ما بزرگ تر و متعالی تر از تشبیه است .

و اما آن دو جهتی که درباره خدای تعالی صادق است ، یکی اینکه بگوئیم : او واحد است به این معنا که در موجودات هیچ چیزی شبیه او نیست و این درست است ، چون پروردگار ما همینطور است ، دوم اینکه بگوئیم : خدای عزوجل احدیالمعنی است و منظور ما این باشد: که در هستیش و در عقل و وهم ما جزء ندارد، و این نیز درست است ، چون پروردگار ما همینطور است .

مؤلف : این دو وجهی که مولانا امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره خدا صادق دانسته ، بطوری که ملاحظه می فرمائید با آن بیانی که ما در ذیل جمله : ((والهکم اله واحد)) الخ ، ذکر کردیم منطبق است .

و در خطبه هائی که از آنجناب و نیز از حضرت رضا (علیه السلام) و سائر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده ، این جمله مکرر آمده ، که فرمودند: (او واحد است ولی نه به عدد) الخ ، و این همان صرافت ذات خداست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۷

که در سابق گفتیم عدد نمی پذیرد. و نیز در دعای صحیفه کامله (امام زین العابدین علی بن الحسین (علیهما السلام) آمده : که (لک وحدانیة العدد، ای خدا، توئی که وحدانیت عدد از آن توست) الخ ، که کلام آن جناب را حمل بر ملکیت می کنند یعنی خدایا تو مالک و دارنده وحدانیت عددی یعنی چنان نیست که این وحدانیت صفت تو باشد، برای اینکه ادله عقلی و نقلی همه قائمند بر این که وجود خدای سبحان وجودی است صرف ، که نه دوتائی می پذیرد و نه تکرار، و ذات حقیقتش منزله از آن است . و در کافی ، و نیز کتاب اختصاص ، و نیز تفسیر عیاشی در ذیل آیه : ((و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا)) الخ ، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده اند که در آن فرموده : (ای جابر بخدا سوگند منظور، پیشوایان ستمگر و پیروان ایشان است) ، و در روایت عیاشی چنین آمده : (ای جابر ایشان پیشوایان ستم ، و پیروان ایشان است) .

مؤلف : معنای این روایت با آن بیانی که از ما گذشت ، روشن می شود و تعبیر امام (علیه السلام) به عبارت (پیشوایان ستم) ، بخاطر تعبیر خدایتعالی است که می فرماید: ((ولو یری الذین ظلموا)) الخ ، که تابعان انداد بگیر را ظلمه و ستمگر خوانده ، و معلوم است که متبوع و پیشوایشان ، ائمه ظلمه و ائمه ظلم خواهند بود.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله : ((کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم)) الخ فرمود: این درباره کسانی است که اموال خود را بیکار می گذارند و از انفاق آن در راه اطاعت خدا دریغ و بخل میورزند و در آخر می میرند، و آنرا برای کسانی باقی می گذارند که آن اموال موروثی را در راه اطاعت خدا و یا معصیت او خرج می کنند، چون اگر در راه اطاعت خدا خرج کنند، صاحب مال در قیامت می بیند که مال او میزان دیگری را سنگین کرده ، حسرت می خورد، با اینکه مال ، مال او بود و اگر در راه معصیت خدا صرفش کند، صاحبش باز می بیند که مال او ورثه را در نافرمانی خدا تقویت کرده است باز حسرت میخورد.

مؤلف : این معنا را عیاشی و صدوق و مفید و طبرسی نیز از امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده اند، و این روایات ناظر به توسعه در معنای شرک و اندادگیری است ، و در سابق گفتیم : که این توسعه درست هم هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۱۸

بحث فلسفی (درباره حب و دوستی و محبت خدا)

یکی از حقایقی که ما در وجدان خود می‌یابیم و کسی نمی‌تواند منکر آن شود، حقیقتی است که نام آنرا حب و به فارسی دوستی می‌گذاریم مانند دوست داشتن غذا، زنان، مال، جاه و علم که دوستی اینها پنج مصداق از مصادیق حب هستند که هیچ شکی در وجود آن در دل خود نداریم، و نیز شکی نیست در اینکه ما کلمه دوستی و حب را در این پنج مصداق به یک معنا و بر سبیل اشتراک معنوی استعمال می‌کنیم نه بر سبیل اشتراک لفظی، (مانند کلمه (عین) که هم بمعنای چشم است، هم چشمه، هم زانو، هم طلا- و هم چند معنای دیگر)، حال باید دید با اینکه حب در این پنج مصداق معانی مختلفی دارد، چرا کلمه (حب) در همه بیک جور صادق است؟ آیا برای اینست که اختلاف آن معانی اختلاف نوعی است یا اختلافی دیگر است.

و چون در حب مخصوص به غذا و میوه مثلا، دقت کنیم خواهیم دید، اگر غذایی یا میوه‌ای را دوست می‌داریم، بدان جهت است که با طرز کار دستگاه گوارشی ما ارتباط دارد، (باین معنا که احتیاج بدن بسوخت و ساز، دستگاه گوارشی را به فعالیت می‌اندازد، غدد ترشحی دهان آماده ترشح می‌شود، حمل معدی اسید ترشح می‌کند و در همین هنگام می‌گوئیم دلم از گرسنگی غش می‌کند، چون اسید نامبرده اگر معده خالی باشد باعث سوزش معده می‌شود) و اگر فعالیت این دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتی بطعام نداشت، قطعا ما نیز طعام را دوست نمی‌داشتیم، و طعام محبوب ما نمیشد.

پس حب به غذا در حقیقت حب ما به غذا نیست، بلکه حب دستگاه گوارش به فعالیت خودش است، این دستگاه میخواهد انجام وظیفه کند و سوخت و ساز بدن را به بدن برساند، همین خواستن عبارت از حب به غذاست (که ما آنرا بخود نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم ما غذا را دوست می‌داریم و این مائیم که از فلان غذا خوشمان می‌آید) در حالی که اینطور نیست، بلکه خوش آمدن و لذت از غذا، کار دستگاه گوارشی است نه از ما، خواهی گفت: (این که چشم بندی نیست، که ما از طعم و مره و بوی فلان غذا خوشمان می‌آید؟) در پاسخ می‌گوئیم: همین هم مربوط به دستگاه گوارش است، چون حس ذائقه یکی از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن، پس منظور ما از لذت، لذت ذائقه نیست بلکه آن رضایت خاصی است که دستگاه گوارش از کار خود احساس می‌کند.

این بود حال و حقیقت محبت به غذا، حال بینیم محبت به زنان از چه باب است، در این حب نیز اگر نیک بنگریم، می‌بینیم که این حب هم کار ما نیست بلکه کار دستگاه تناسلی ما است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۱۹

باین معنا که دستگاه تناسلی تشنه عمل لقاح میشود و آنرا دوست میدارد و چون این عمل با همسری انجام میشود، می‌گوئیم من همسر را دوست میدارم، در حالیکه اگر واقع قضیه را بشکافیم، می‌بینیم پای من در کار نیست، بلکه اولاً و بالذات دستگاه تناسلی عمل خود را دوست میدارد و ثانیاً و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است، همانطور که در طعام گفتیم، پای من در کار نیست، بلکه دستگاه گوارش اولاً و بالذات عمل خود را دوست میدارد و ثانیاً و بالتبع غذا را دوست میدارد، و عمل لقاح اثر نیروئی است که خدایتعالی در هر جاننداری بودیعت نهاده، همچنانکه عمل تغذیه نیز اثر نیروئی است که خدا در او بودیعت سپرده است.

از همینجا معلوم میشود که این دو حب یعنی حب به غذا و حب به همسر، برگشتنش به یک حب است، برای اینکه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی بهم مربوطند و کمالی هم که از کار این دو دستگاه حاصل میشود، بهم ارتباط دارند.

و چون چنین است احتمال دارد که حب عبارت باشد از یک تعلق که خاص این دو مورد است، و در غیر این دو مورد اصلا یافت نشود ولیکن آزمایش از راه آثار این احتمال را دفع می‌کند، زیرا این تعلق که نامش حب است، اثری در دارنده اش دارد و آن این است که قوه (استعداد) را بسوی فعلیت، اگر فعلیت نداشته باشد می‌کشاند و اگر فعلیت داشته باشد، بسوی ترک آن جذب می‌کند و این دو خاصیت و یا یک خاصیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می‌کنیم که حب آن قوا را بسوی افعالش بحرکت در می‌آورد.



قوه باصره، سامعه، حافظه، متخیله، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را دوست میدارد و این دوستی او را بسوی فعلش جذب می کند، چشم را بسوی دیدن آنچه دوست دارد، جذب می کند و گوش را بسوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را.

و این نیست مگر بخاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه ای با کار مخصوص بخود، نقص خود را تکمیل نموده، حاجت طبیعی خود را بر می آورد، اینجاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم، برای ما روشن می گردد، چون انسان با هر یک از مال و جاه و علم، استکمال می کند و به همین جهت آنها را دوست میدارد.

حب تعلقی است خاص بین انسان و کمال او

پس از اینجا نتیجه می گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او و تجربه های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست.

و این معنا روشن گردیده که این علاقه و محبت از اینجا ناشی میشود که محب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۲۰:

(مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست میدارد، بدان جهت است که کارش هضم غذا است) و یا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است) چیزی که هست همانطور که در داستان حب به غذا و میوه گفتیم، حب محب اولاً و بالذات متعلق بفعل یا انفعال خود میشود و ثانیاً بالتبع متعلق به هر چیزی میشود که با فعل یا انفعالش سر و کار دارد، و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد، نیز تصور دارد، (البته افاضه کمال از افاضه کننده باشعور) (مانند محبتی که روئیدنی هابه نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند میشوند).

و از همه مطالبی که گذشت نتایج زیر عاید میشود،

اول اینکه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن، و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن، و چون حب عبارت از این است، لذا ما افعال خود را دوست میداریم تا بوسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست میداریم تا آنرا وسیله و ابزار کار خود کنیم، (مثال استکمال اینکه، ما علم را که فعل مغزی ما است، دوست میداریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست میداریم، و مثال شبه استکمال اینکه ما خانه سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست میداریم و به طفیل آن یکدانه آجر را هم دوست داریم) و بالاخره غذا و همسر و مالی که در راه تهیه آن دو صرف می کنیم و جاه و مقامی که با آن مال بدست می آوریم، و منعمی که به ما احسان می کند و معلمی که ما را درس میدهد و راهنمایی که ما را هدایت می کند و ناصری که ما را یاری میدهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس میخواند و خادمی که ما را خدمت می کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است، همه اینها را دوست میداریم، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است.

محبت دارای مراتب مختلفی است و فقط به امور مادی تعلق نمی گیرد

دوم اینکه محبت دارای مراتب مختلفی است و شدت و ضعف دارد، چون رابطه ای است وجودی - و وجود خود حقیقتی است مشکک یعنی دارای مراتب - و معلوم است که آن رابطه وجودی که میان علت تامه با معلولش هست، با آن رابطه که میان علت ناقصه، با معلولش هست، یکسان و در یک مرتبه نیست، به همین حساب آن کمالی که بخاطر آن چیزی محبوب ما واقع میشود، از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن، مانند تغذی، و غیر مادی بودن، مانند علم، یکسان نیست

و بلکه شدت و ضعف دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۲۱

از اینجا بطلان آن سخن که می گفت : محبت تنها به امور مادی متعلق میشود، روشن می گردد، بعضی ها آنقدر شورش کرده اند که گفته اند: اصلا برگشت تمامی محبت ها به محبت به غذا است و هر محبت دیگر را اگر تحلیل کنیم ، می بینیم از حب به غذا سر در می آورد و بعضی دیگر گفته اند: ریشه و اصل ، در باب محبت ، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه دیگر از آن سر در می آورد.

خدای سبحان از هر جهت اهلیت محبوب شدن را دارد

سوم اینکه خدای سبحان از هر جهت که حساب کنیم ، اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم ، برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیر متناهی است ، در حالیکه هر کمالی دیگر متناهی و محدود است ، و متناهی وجودش متعلق است به غیر متناهی ، و این حبی است ذاتی که محال است از بین برود و نیز خدایتعالی خالق ما است و بر ما انعام می کند، آنهم به نعمت هائی که غیر متناهی است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همین جهت او را دوست میداریم ، همانطور که هر منعم دیگر را، بخاطر انعامش دوست میداریم .

خداوند خلق خود را دوست می دارد

چهارم اینکه حب از آنجا که گفتیم رابطه ای است وجودی - و هستی روابط وجودی ، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست میدارد، و چون در سابق گفتیم : هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست میدارد، در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست میدارد، از اینجا معلوم میشود که خدای سب حان بدین جهت که خود را دوست میدارد، خلق خود را دوست میدارد و اگر خلق خود را دوست میدارد، بدین جهت است که انعام او را می پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست میدارد، بدان جهت است که هدایت او را می پذیرند.

شعور و علم لازمه حب نیست

پنجم اینکه اگر می بینیم در مورد حب ، باید شعور و علم وجود داشته باشد، این لزوم بر حسب مصداق است ، (چون معمولاً کلمه (حب) را در موارد انسانها بکار می بریم و میگوئیم مادر، فرزند خود را دوست میدارد و نمیگوئیم : درخت آفتاب را دوست میدارد و خود را بسوی نور آن می کشد)، و گرنه تعلق وجودی که حقیقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت که حب است ، هیچ مشروط بر وجود علم و شعور نیست و از اینجا روشن می گردد که همه قوا و مبادی طبیعی ، حتی آنها هم که علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست میدارند.

ششم از همه آنچه که گذشت نتیجه می گیریم حب حقیقتی است که در تمامی موجودات عالم ، سریان و جریان دارد. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۲۲

بحث فلسفی دیگر (درباره خلود و جاودانگی عذاب قیامت)

این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می پذیرد و یا خالد و جاودانه است ؟ مسئله ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است ، هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی .

و آنچه در این باره میتوان گفت ، این است که اما از جهت ظواهر لفظی ، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می فرماید: ((و ما هم بخارجین من النار))، (ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد)، و سنت از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آنقدر زیاد است که باصطلاح به حد استفاضه رسیده ، و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع میشود و همیشگی نیست ، بخاطر مخالفتش با صریح کتاب ، طرح میشود.

و اما از جهت عقل ، در سابق در بحثی که ذیل جمله ((و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا)) داشتیم ، گفتیم : به هیچ وجه

نمیشود یک یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده ، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی رسد، تنها راه اثبات آن ، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده ، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه ای اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است .

و اما نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می شوند، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا بخاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده ؟ در سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس ، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می کند که نفس سعیده از آنصورت نیکو متنعم ، و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم میشود.

و نیز گفتیم : در صورتیکه این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زایل می گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکو و جمیل که در آن نقش بسته ، بزودی زایل میشود).

و نفس خودش میماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش ، پس اگر نفس مؤمن بخاطر گناهای صورتهای زشتی بخود گرفت ، سرانجام آن صورتهای از بین می رود، چون با ذات نفس سازگار نیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۲۳

اگر بخاطر تکرار کارهایی صالح صور حسنه ای بخود گرفت ، آن صور بالاخره از نفس زایل میشود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه این مطالب (در آنصورت که گفتیم : صورتهای رسوخ نکرده باشد) روشن است .

و اما در صورتیکه صورتهای عارضه بر نفس ، در نفس رسوخ کرده باشد، و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه ای بنفس داده باشد، مثلا او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است ، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یکنوع حیوان درست می کند که نامش انسان است (و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست می کند بنام الاغ ، و صاهله اگر ضمیمه اش شود نوع سومی بنام اسب و در نتیجه میگوئیم حیوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است ) همچنین صورتهای نوعیه ای که در اثر تکرار یک سنخه عمل ، در نفس پدید میآید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسانها میدهد، میگوئیم انسان یا بخیل است یا سخی ، یا شجاع است یا ترسو و همچنین ( مترجم ).

و این هم معلوم است که این نوع یعنی انسان ، نوعی است مجرد در نفس ، و موجود مجرد دائمی الوجود است ، در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتیکه نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می چشد و پاک میشود، و از عذاب نجات می یابد و در صورتیکه نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در اینصورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می زند باذن خدا است ولیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است ، لذا چنین نفسی دائما در عذاب خواهد ماند.

و مثل چنین انسانی که دائما گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است بوجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبت لا شده که دائما صورتهای هول انگیز و وحشت آور و زشت از قوه خیالیه اش سر می زند، چنین کسی همواره از آن صورتهای فرار می کند و با آنها در جنگ و ستیز و بالاخره در عذاب است ، با اینکه خود او اینصورتها را درست میکند و

صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست ، و ساده تر بگویم : کسی این صورتهای را در نفس او مجسم نکرده ، بلکه کار، کار نفس خود او است ، و هر چند این صورتهای با طبع مریض او سازگار نیست و از این جهت که خودش پدید آورنده آن صورتهاست ، متاعلم و ناراحت نیست ، ولکن هر چه باشد بالاخره از آن صورتهای رنج می برد و از آن صورتهای می گریزد و مگر عذاب ، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن میگریزد؟ و بعد از آنکه بدان مبتلا شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۲۴

در جستجوی خلاصی از آن بر می آید؟ و این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورتهای غیر جمیل که انسان شقی در دار آخرتش با آنها روبرو میشود، صدق می کند، پس معلوم شد که عذاب جاودانه و انقطاع ناپذیر، از انسان شقی ، خود شقاوت و بدبختی ذاتی او است ، و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است .

حال که مسئله خلود در عذاب برایت روشن گردید، اینک اشکالهایی که به آن کرده اند از نظرت می گذرد، آنوقت خواهی دید که تا چه حد فاسد و بی پایه است .

اشکالهایی که به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها

اشکال اول اینکه خدای سبحان با اینکه دارای رحمت و واسع است ، چگونه رحمتش اجازه میدهد کسی را بیافریند که بازگشت او بسوی عذاب دائم باشد، عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آنرا ندارد.

دوم اینکه عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسری و غیر طبیعی باشد و در جای خود مسلم شده ، که قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمی تصور میشود؟ سوم اینکه بنده خدا هر گناهی هم که کرده باشد، بالاخره آخر داشت ، مثلاً- هفتاد سال گناه کرد، چرا باید تا ابد معذب باشد؟ و آیا این ظلم نیست ؟ چهارم اینکه افراد شقی هم همان دخالت و تاءثیر را در نظام تکوین دارند که افراد سعید دارند، و خدمتی که آنان به این نظام کرده و می کنند، از خدمت افراد سعید کمتر نیست ، چون اگر نیک بنگری زمینه سعادت افراد سعید را همین اشقیای فراهم نموده و می نمایند، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند؟ پنجم اینکه عذاب هر متخلف و نافرمانی بطور کلی برای این است که عذاب کننده آن نقصی را که بوسیله نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده ، جبران کند، که این جبران را بعبارتی کوتاه تر انتقام هم میگوئیم ، و انتقام از خدایتعالی تصور ندارد، چون عصیان و نافرمانی بنده ، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی کند تا بخواهد با عذاب کردن عاصی ، آنرا جبران نماید، و این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه میشود، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است .

این بود آن اشکال ها که بر عذاب خالد کرده اند، البته اشکالهای دیگری نظیر اینها کرده اند، و خواننده عزیز اگر آنطور که باید به معنای بیانی که ما درباره خود در عذاب کردیم ، احاطه پیدا کند، خواهد دید که این اشکالها از اصل ساقط است ، برای اینکه گفتیم : عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی بخود گرفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۲۵

(و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده ، همانطور که گاو نمیتواند روزی غیر گاو شود) این نوع انسان هم نم تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهی مرتکب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد، و بدنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد.

و همین شدت یافتن استعداد نفس ، علتی است که در تمامی حوادث باعث میشود صورتی متناسب با سنخه آن استعداد در نفس پدید بیاورد.

در نتیجه همانطور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است ، دیگر صحیح

نیست پرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و صدها چرا دیگر، برای اینکه پاسخ به همه این سؤالات یک کلمه است، و آن این است که چون انسان شده، همچنین در مورد بحث ما، صحیح نیست پرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمیدارد و دائما آثار شقاوت از آن سر می زند؟ که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است، چون جواب همه اینها این است که چون او بدست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت، لازمه وجود او است، این بود جواب اجمالی از همه سؤالات بالا.

و اما جواب از یک یک آنها،

جواب از اشکال اول

اما از سؤالات اول میگوئیم: رحمت در خدایتعالی به معنای رحمت در ما انسانها نیست، زیرا رحمت در ما (بخاطر داشتن اعضائی چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس العمل نشان میدهد)، به معنای رقت قلب و اشفاق و تاءثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده میخوهد، یعنی حالات یک موجود مادی است، و خدایتعالی منزله از ماده است. بلکه به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقی که بخاطر بدست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته، آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی میشود که استعداد دریافت آنرا پیدا کرده و آنرا با زبان استعداد طلب می کند و خداوند هم آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می فرماید.

از سوی دیگر این را میدانیم که رحمت خدا دو نوع است رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود، استعداد آنرا یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه، که عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهاییکه موجود در صراط هدایتش بسوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۲۶

و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهاییکه انسان مستعد برای شقاوت آنها مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج بآن شده و آن عبارتست از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است. بله با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن بکلی خارج است.

پس اینکه گفت: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومی خداست، که گفتیم: شقاوت شقی و بدنالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد، برای اینکه شقی مورد این رحمت نیست، (همچنانکه جاودانه بودن خران در خیریت، با رحمت خاصه خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسانها است، منافات ندارد).

علاوه بر اینکه اگر این اشکال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است، بلکه نسبت به عذابهایی دنیوی نیز متوجه میشود و این خود روشن است.

جواب از اشکال دوم

و اما به اشکال دوم جواب میگوئیم: نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست؟ چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود میشود، ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست بلکه اثر قسری آنست، که قسر قاسر آنرا بگردن موضوع انداخته است.

و در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است، یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد صادر میشود و در اثر تکرار در آن رسوخ یافته صورت آن میشود و بطوریکه موضوع با وجود آفت زدگیش طالب آن اثر می گردد، در عین اینکه آنرا دوست نمیدارد، مثل آن شخص مالخولیائی که مثالش گذشت.

پس در انسانهای شقی هم آثار شقاوت ملایم با ذات آنها است، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آنان صادر میشود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی، ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست، برای اینکه مفهوم عذاب بر آنها صادق است، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نیست، پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمیدارد، هر چند که از حیث صدور دوست میدارد.

جواب از اشکال سوم

و اما جواب به اشکال سوم، میگوئیم: عذاب در حقیقت عبارتست از: ترتب اثر غیر مرضی، بر موضوع ثابت و حقیقیش، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۲۷

و در مورد بحث، عذاب عبارتست از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب میشود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت هائی که معد آن است یعنی مخالفت هائی محدود، پیدا میشود، پس مخالفت های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، علت است برای پیدایش آثار مناسب با خودش، و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً بلاواسطه معلول آن علل (مخالفتها) باشد، تا بگوئی: مخالفت ها محدود و انگشت شمار است، چرا باید عذابش بی نهایت باشد؟ با اینکه محال است متناهی، اثر نامتناهی داشته باشد.

نظیر همان مثالی که قبلاً زدیم، که ابر و باد و مه و خورشید و فلک و صدها عوامل دیگر، که یا علت های مهیا کننده هستند و یا مقربها و شرائطی چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبیعت بصورت انسانی در آید، انسانی که همه آثار انسانیت از او سر بزند، که در این مثال عوامل محدودند و معلول محدودی که همان صورت انسانیت است، پدید آورده اند، ولی این صورت محدود، آثاری نامحدود دارد.

پس دیگر معنا ندارد کسی پرسد: چطور آدمی بعد از مردن الی الابد میماند و آثاری دائمی از او سر می زند، با اینکه علل و عوامل پدید آمدن انسان، محدود و معدود بودند؟ و خلاصه چگونه عوامل پایان پذیر، علت پیدایش بی پایان میشود؟.

برای اینکه گفتیم: آن عوامل دست بدست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند، آنهم صورت انسانیت بود، ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است، (بخاطر تجردی که در اثر حرکت وجود بدست آورده دائمی است و در نتیجه) (مترجم) خودش هم دائماً با آثارش موحود است، پس همینطور که این سؤال معنا ندارد، آن سؤال نیز معنا ندارد.

جواب به اشکال چهارم

و اما جواب به اشکال چهارم، اینکه خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است یک عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبداء وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت بسوی توحید.

و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمتند، و اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است، که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است.

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیر دائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۲۸



و اما جواب به اشکال پنجم، این است که عذاب دائم مستند بصورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسانها کرده، نه مستند به خدا، تا بگوئی انتقام از خدا محال است، بله استناد آن به خدایتعالی باین مقدار و به همان معنائی است که هر موجود دیگری را به او نسبت میدهم.

پس اینکه میگوئیم: خدا کفار را عذاب می کند، معنایش این نیست که از آنها انتقام می گیرد و دق دل درمی آورد تا بگوئی انتقام و تشفی از خدا محال است.

بلکه بطور کلی انتقام خدایتعالی از گنه کاران انتقام بمعنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدیش از طور عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد، به عرصه تمرد و نافرمانی، به آن عذاب معذب می کند، و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد، ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست.

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد باید مانند اشکال های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد، چه عذاب دنیائی و چه عذاب اخروی.

بحث قرآنی و روایتی در تکمیل بحث سابق بحث قرآنی در تکمیل بحث سابق (بیان این که عذاب خدا نیز از رحمت اوست) باید دانست که این طریق از استدلال، بر رد شبهه نامبرده، طریقه ای است که هم در کتاب بکار رفته و هم در سنت، اما در کتاب خدایتعالی فرموده: ((من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا، و من اءراد الاخره، و سعی لها سعیها و هو مؤ من، فاولئک کان سعیهم مشکورا، کلا نمد هولاء، و هولاء من عطاء ربک، و ما کان عطاء ربک محظورا))، (کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش میگذاریم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برایش مقرر می داریم، تا در پی آن برود، در حالی که مذموم و مطرود باشد و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می کند برای آن می کند و تلاشی می کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی میکند که ایمان داشته باشد، پس چنین کسانی سعیشان شکرگزاری می شود، ما هر دو طائفه را از عطای پروردگارت مدد میدهم، هم آنان را و هم اینان را، و عطاء پروردگار تو جلوگیری ندارد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۲۹

و این آیه شریفه بطوری که ملاحظه می فرمائید هم شکر را عطیه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عین حال تحقق هر یک از آندو را مربوط به اراده بنده و سعی او کرده، و این به عینه همان طریقه ای است که ما در اصل مسئله و پاسخ به اشکالاتی که بدان شده پیمودیم، البته در این میان آیات دیگری نیز در این معنا هست، که انشاءالله بزودی در ذیل هر یک از آنها همین نکته را خاطر نشان خواهیم کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۳۰

آیات ۱۶۸-۱۷۱ بقره

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (۱۶۸) إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۱۶۹) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (۱۷۰) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (۱۷۱)

ترجمه آیات

هان! ای مردم از آنچه در زمین است بخورید در حالی که حلال و طیب باشد و گامهای شیطان را پیروی نکنید که او شما را دشمنی است آشکار (۱۶۸) او تنها شما را به بدی و فحشاء و گفتن سخنان بی دلیل و نسبت دادن آن به خدا و میدارد (۱۶۹) و چون به ایشان گفته شود آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید می گویند: نه، ما تنها آن را پیروی می کنیم که پدران خود را بر آن یافتیم آیا اگر پدران ایشان عقل نمی داشتند و هیچ چیز نمی فهمیدند و راه بجائی نمی بردند باز هم پیرویشان می کردند؟ (۱۷۰) مثل

کسانی که کافر شدند مثل آن چوپانی است که بر گوسفندان خود نهیب می زند و چیزهایی می گوید که گوسفندان نمی فهمند ندائی از او می شنوند، کر و گنگ و کورند و در نتیجه راهی برای تعقل ندارند (۱۷۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۳۱ بیان آیات

((یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا- طيبا)) تا آخر دو آیه ، کلمه (حلال) در مقابل کلمه (حرام) است ، و معنایش با کلمه (ممنوع) یکی است ، وقتی می گویند فلان کار حرام است ، معنایش این است که ارتکاب آن ممنوع است ، و کلمه (حل) هم در مقابل (حرمت) می آید و هم در مقابل حرم ، و هم در مقابل عقد ، و این کلمه یعنی کلمه (حل) در تمامی موارد استعمالش معنای آزادی در عمل و اثر را می رساند ، و کلمه (طیب) در مقابل کلمه (خیث) معنای ملایمت با نفس و طبع هر چیزی را میدهد ، مثل کلمه طیب ، که به معنای آن سخنی است که گوش را از شنیدنش خوش آید و عطر طیب که به معنای آن عطری است که شامه آدمی از بوی آن خوشش آید و مکان طیب یعنی آن محلی که با حال کسیکه میخواهد در آن محل جا بگیرد سازگار باشد . و کلمه : (خطوات) جمع خطوه (گام) است که : به معنای فاصله میان دو پای آدمی در حال راه رفتن است ، البته این کلمه به فتحه خاء و فتحه طاء یعنی (خطوات) نیز قرائت شده ، که معنایش بنابراین قرائت دفعات میشود ، چون خطوه به فتحه خاء ، به معنای دفعه و یک نوبت است ، و در نتیجه خطوات شیطان ، عبارت میشود از اموری که نسبتش بغرض شیطان ، - یعنی اغواء بوسیله شرک - نسبت گمراهی است که یک رونده بسوی مقصد خود بر میدارد .

و بنابراین مراد به آن اموری خواهد بود که نسبت به شرک و دوری از خدا جنبه مقدمه دارد .

و کلمه (یا مرم) از امر است ، که به معنای این است که آمر اراده خود را تحمیل بر مأمور کند ، تا مأمور آنچه را او خواسته انجام دهد و امر از شیطان عبارتست از وسوسه او و اینکه آنچه را از انسان میخواهد ، بوسیله اخطار آن به قلب آدمی و جلوه دادن آن در نظر آدمی ، بر انسان تحمیل نماید .

و کلمه (سوء) به معنای هر چیزی است که انسان از آن نفرت دارد و در نظر اجتماع زشت می آید و این سوء در صورتی که از حد بگذرد و از طور خود تجاوز کند ، آنوقت مصداق فحشاء میشود ، و به همین جهت زنا را که زشتیش از حد بیرون است ، فحشاء میگویند ، و کلمه (فحشاء) مصدر است ، مانند (سراء) و (ضراء) .

حکم اباحه آنچه مشرکین و برخی از مؤمنین بر خود ممنوع کرده بودند

بعد از آنکه معنای مفردات این دو آیه را شناختی ، اینک میگوئیم : خدایتعالی در صدر این دو آیه خطاب را متوجه عموم مردم کرد (نه خصوص مؤمنین) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۳۲

و این بدان جهت بود که حکمی که در این آیه بگوش می رساند ، و بیانش می کند ، حکمی است که مورد ابتلای عموم مردم است ، اما مشرکین برای اینکه نزد آنان اموری حرام بود ، که خودشان بر خود حرام کرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند همچنانکه در روایت آمده که ثقیف و خزاعه و بنی عامر بن صعصعه و بنی مدلیج ، چیزهایی از رستنی ها و چارپایان و بحیره (شتر ماده ای که گوشش شکافته شده) و سائبه (شتر ماده ای که به جهت شفای بیماری آزاد گذاشته شده است) و وصیله (گوسفند مخصوص) را بر خود حرام کرده بودند .

البته این در میان مشرکین عرب بود و گر نه در مشرکین غیر عرب هم اموری از این قبیل یافت میشود .

و اما مؤمنین آنها هم با اینکه باسلام در آمده بودند ، ولی هنوز خرافاتی چند از باب توارث اخلاقی و آداب قومی و سنت های منسوخه در بینشان باقی مانده بود و این خود امری است طبیعی که وقتی اینگونه آداب و رسوم ، یکباره نسخ شود ، مثل اینکه ادیان و یا قوانین یکباره آنها را مورد حمله قرار دهد ، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از بیخ ریشه کن می کند ، آنگاه اگر دوام یافت و به قوت خود باقی ماند - و اجتماع آن دین و قوانین را بخاطر حسن تربیتش به خوبی پذیرفت خرده خرده شاخ و برگهای

خرافات قدیمی را نیز از بین می برد و باقیمانده های آنرا بکلی ابطال نمود، یادش را از دلها بیرون می برد، و گرنه بقایای از سنتهای قدیمی با قوانین جدید مخلوط گشته ، یک چیز معجونی از آب در می آید، که نه آن خرافات قدیمی است و نه این دین و قوانین جدید است .

به همین جهت مؤننین نیز گرفتار این بقایای خرافات قدیم بودند، لذا خطاب در آیه ، متوجه عموم مردم شد که آنچه در زمین هست برایشان حلال است و میتوانند بخورند و پای بند احکام خرافی قدیم نباشند.

کلمه (اکل) در اصل به معنای جویدن و بلعیدن است ، ولکن بعنوان کنایه در مطلق تصرفات در اموال نیز استعمال میشود و جهتش این است که در آن تصرفات نیز منظور اصلی انسان خوردن است ، چون بطور کلی خوردن رکن زندگی آدمی است و در قرآن کریم هم این کنایه آمده ، از آن جمله فرموده : ((لا- تاء کلوا اموالکم بینکم بالباطل ، الا- ان تکون تجارۃ عن تراض ))، (اموال یکدیگر را در بین خود به باطل مخورید، مگر آنکه تجارتی با رضایت دو طرف باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۳۳

و ما میتوانیم امر (کلوا - بخورید) در آیه مورد بحث را هم حمل بر این معنای وسیع کنیم ، برای اینکه مطلق است (هم با معنای خوردن میسازد، و هم با مطلق تصرفات) و در اینصورت معنای آیه این میشود که از آنچه خدا از نعمت های خود در زمین آفریده و در اختیار شما قرار داده بخورید و در آن تصرف کنید که هم حلال و هم طیب است .

یعنی هیچ مانعی به غیر از آنچه که از ناحیه طبیعت خودتان و یا از ناحیه طبیعت زمین مانع است شما را از خوردن و تصرف آنچه حلال است جلوگیری نشود، (بله آنها که به طبع خود قابل اکل نیستند مانند سنگ و چوب و یا آنها که طبع آدمی خوردن آن را نمی پذیرد، مانند کثافات ، و یا آنهایی که طبیعت شما از آن تنفر ندارد و خوردن آن را میپذیرد ولیکن سلیقه دینی مثلا مانع از خوردن آن است ، چون از راه جبر جائز بدست آمده است خوردنش حلال نیست).

ارتباط اباحه عمونی تصرفات و پیروی از خطوات شیطان

((کلوا مما فی الارض حلالا طیباً)) این جمله اباحه ای عمومی و بدون قید و شرط را آماده میکند، چیزی که هست جمله : ((و لا تتبعوا خطوات الشیطان)) الخ ، میفهماند که در این میان چیزهای دیگری هم هست که نامش خطوات شیطان است و مربوط به همین اکل حلال طیب است ، و این امور، یا مربوط به نخوردن بخاطر پیروی شیطان است و یا خوردن بخاطر پیروی شیطان است و چون تا اینجا معلوم نکرد که آن امور چیست ؟ لذا برای اینکه ضابطه ای دست داده باشد که چه چیزهایی پیروی شیطان است ؟ کلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان کرد و فهماند که هر چیزی که بد است ، یا فحشاء است یا بدون علم حکم کردن است ، پیروی از آن ، پیروی شیطان است .

و وقتی نخوردن و تصرف نکردن در چیزی که خدا دستور به اجتناب از آن نداده ، جائز نباشد، خوردن و تصرف بدون دستور او نیز جائز نیست ، پس هیچ اکلی حلال و طیب نیست ، مگر آنکه خدایتعالی اجازه داده و تشریح کرده باشد (که همین آیه مورد بحث و نظائر آن تشریح حلیت همه چیزها است) و از خوردن آن منع و ردعی نکرده باشد.

مانند آیه (۱۷۳) همین سوره که می فرماید: ((انما حرم علیکم المیتۃ و الدم)) الخ ، و در آن از خوردن چیزهایی نهی فرموده ، پس برگشت معنای آیه به این می شود (و خدا داناتر است) که مثلا- بگوئیم : از همه نعمتهای خدا که در زمین برای شما آفریده بخورید، زیرا خدا آنها را برای شما حلال و طیب کرد و از خوردن هیچ حلال طیبی خودداری مکنید، که خودداری از آن هم سوء است ، هم فحشاء، و هم بدون علم سخن گفتن ، (یعنی وهم تشریح) و شما حق ندارید تشریح کنید، یعنی چیزی را که جزء دین نیست ، جزء دین کنید، که اگر چنین کنید خطوات شیطان را پیروی کرده اید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۳۴

چند نکته که آیه شریفه : ((کلوا مما فی الارض ...)) افاده می کند

پس آیه شریفه چند نکته را افاده می کند: اول اینکه حکم می کند به حلیت عموم تصرفات ، مگر هر تصرفی که در کلامی دیگر

از آن نهی شده باشد، چون خدای سبحان این حق را دارد که از میان چیزهایی که اجازه تصرف داده، یکی یا چند چیز را ممنوع اعلام بدارد (پس آیه شریفه یک قاعده کلی دست داد و آن این بود که هر جا شک کردیم آیا خوردن فلان چیز و یا تصرف در فلان چیز جائز است یا نه به این آیه تمسک جوئیم و بگوئیم غیر از چند چیزی که در دلیل جداگانه حرام شده، همه چیز حلال و طیب است) (مترجم).

دوم اینکه خودداری و امتناع از خوردن و یا تصرف کردن در چیزی که دلیلی علمی بر منع از آن نرسیده، خود تشریح و حرام است.

سوم اینکه مراد از پیروی خطوات شیطان این است که بنده خدا بچیزی تعبد کند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد که خدای تعالی هیچ اجازه ای در خصوص آن نداده باشد، چون خدای تعالی هیچ مشی و روشی را منع نکرده، مگر آن روشی را که آدمی در رفتن بر طبق آن پای خود بجای پای شیطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شیطان کند، در اینصورت است که روش او پیروی گامهای شیطان میشود.

از اینجا این نکته بدست می آید: که عموم تعلیل یعنی جمله (بخاطر اینکه او تنها شما را به سوء و فحشاء و سخن بدون علم امر می کند)، هر چند که عمل به غیر علم را مانند ترک و امتناع بدون علم شامل میشود ولیکن در خطاب آیه مورد نظر نیست، چون پیروی گامهای شیطان نیست، هر چند که پیروی شیطان هست.

((انما یاءمرکم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون))، سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پیدا می کند، در مقابل آن دو، قول بدون علم است که مربوط به زبان است و از این می فهمیم که دعوت شیطان منحصر است در دعوت به عملی که یا سوء است و یا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دلیل.

((و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما اءلفینا)) الخ، کلمه (الفینا) از مصدر الفاء است، که به معنی یافتن است یعنی ما پیروی نمی کنیم، مگر آنچه را که پدران خود بر آن یافتیم، و این آیه به صحت آنچه که ما از آیه سابق از معنای خطوات شیطان استفاد کرده ایم، شهادت میدهد.

رد بر کسانی که از پدران خود تقلید می کردند

((او لو کان آباؤهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون؟)) این پاسخ به سخن کفار است و بیان می کند که این سخن شما، همان قول بدون علم و بدون تبیین است، که صریح عقل با آن مخالف است، چون اینکه گفتند (ما تنها آنچه را که پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۳۵

سخنی است مطلق و معنایش این است که ما پدران خود را در هر حالی و بر هر وصفی که بودند، چه صحیح و چه غلط، پیروی می کنیم، حتی اگر هیچ علمی هم نداشته اند و هیچ راه نیافته اند، باز پیرویشان می کنیم و میگوئیم: آنچه آنها می کردند حق است. و این حرف همان سخن بدون علم است و سر از مطلبی در می آورد که هیچ عاقلی اگر به آن تنبه داشته باشد لب بدان نمی گشاید، بلکه اگر پدران خود را تنها در مسائلی پیروی می کردند که پدران در آن مسائل دارای علمی بودند و راه حق را یافته بودند و اینها هم از علم و اهتداء پدران اطلاع میداشتند، چنین اتباعی، اهتداء بدون علم نمیشد.

از اینجا معلوم میشود اینکه جمله: ((لا یعقلون شیئا و لا یهتدون)) الخ، تنها به منظور مبالغه نیامده، تا بگوئی (از آنجا که پدران ایشان خیلی چیزها میدانستند، پس جمله (هیچ چیز نمیدانستند)، جز مبالغه محمل دیگری ندارد).

برای اینکه سیاق کلام سیاق اظهار فرضیه ای است که هیچ عاقلی پیروی پدران را روی آن فرض جائز نمیداند تا از این فرضیه نتیجه بگیرد: پیروی مطلق و بی قید و شرط از پدران صحیح نیست.

ارائه مثلی بجا و شایسته در بیان حال کفار

((و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لا یسمع الا دعاء و نداء)) الخ کلمه (مثل)، هم به معنای جمله ای است که بر سر زبانها باشد، (از قبیل جمله معروف دخترم بتو میگویم عروسم تو بشنو) و هم به معنای وصف است، مانند آیه شریفه ((انظر کیف ضربوا لک الامثال، فضلوا، فلا یستطیعون سبیلا، بین چه وصف ها برایت میکنند و چگونه گمراه شده اند که دیگر قدرت یافتن راهی ندارند)).

و کلمه (ینعق) از نعق است که به معنای آن نهیبی است که چوپان به گوسفندان می زند تا از گله دور نشوند، وقتی می گویند: ((نعق الراعی بالغنم، ینعق نعیقاً))، معنایش این است که چوپان برای جلوگیری گوسفندان نهیب بر آنها زد).

و کلمه (نداء) مصدر (نادی ینادی - مناداة) است و این ماده از نظر معنا خصوصی تر از ماده - دعا - است، چون هر چند هر دو به معنای خواندن و صدا زدن است، ندا به معنای صدا زدن و خواندن با صدای بلند است، و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که مثل تو ای پیامبر در دعوت کفار، مثل آن چوپانی است که دام خود را نهیب میزند و مثلاً می گوید: (از رمه دور نشوید، که طعمه گرگ می گردید)، ولی گوسفندان تنها صدائی از او میشنوند و به گله بر میگرددند ولی سخنان او را نمی فهمند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۳۶

کفار هم همینطور هستند، از فهم سخنان تو که همه بسود ایشان است کردند و چون حرف صحیحی که معنای درستی را افاده کند ندارند، پس لال هم هستند، و چون پیش پای خود را نمی بینند، گوئی کور هم هستند، پس کفار هیچ چیزی را نمیفهمند، چون همه راههای فهم که با چشم است یا گوش و یا زبان، برویشان بسته شده است.

از اینجا روشن میشود که در کلام یا قلب بکار رفته یا عنایتی که باز برگشت آن به قلب است، چون مثل آن چوپانی که نهیب می زند به گوسفندانی که بجز دعا و نداء نمی شنوند، مثل آن پیامبر است که کفار را بسوی هدایت دعوت میکند، نه مثل کفاری که بسوی هدایت دعوت میشوند، ولكن اوصاف سه گانه ای که از مثل استخراج کرد و بعد از تمام شدن مثل، نام آنها را برد، یعنی صم، بکم، عمی، اوصاف کفار بود نه اوصاف کسیکه کفار را به حق دعوت می کرد، و به همین جهت لازم بود مثل را برای کفار بزند و بفرماید (مثل کفاری که پیامبر، ایشان را بسوی هدایت میخواند، مثل گوسفندانی است که چوپان آنها را صدا میزند و آنها کر و لال و کور بی عقلند) پس با این بیان روشن شد که در آیه شریفه چیزی نظیر قلب (وارونه سخن گفتن) بکار رفته است. بحث روایتی (شامل روایاتی درباره ((خطوات شیطان))

در کتاب تهذیب از عبدالرحمان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از مردی پرسیدم که سوگند خورده: فرزند خود را نحر کند یعنی مانند شتر بکشد، فرمود: این سوگند از خطوات شیطان است.

و نیز از منصور بن حازم روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: مگر داستان طارق را نشنیدی؟ مردی برده فروش نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) آمد و عرضه داشت: که من به طلاق همسر و آزادی برده ام سوگند خورده ام و یا نذر کرده ام، تکلیفم چیست؟ فرمود: ای طارق همه اینها از خطوات شیطان است.

و در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر سوگندی که به غیر خدا باشد از خطوات شیطان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۳۷

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی کسی بر چیزی سوگند خورد، - البته در صورتیکه آن چیز عملی باشد که انجام آن از ترک آن بهتر باشد - در این صورت باید آن عمل خیر را بجا بیاورد و کفاره ای بر او نیست و این سوگندها از خطوات شیطان است.

مؤلف: احادیث بطوریکه ملاحظه می فرمائید همه بر این اساس است، که مراد به خطوات شیطان اعمالی باشد که کسی بخواهد با انجام آن به خدا تقرب جوید در حالی که مقرب نباشد، چون شرع آن را معتبر نشمرد، همچنانکه ما نیز در بیان سابق خود این معنا

را خاطر نشان کردیم. بله در خصوص طلاق و امثال آن وجه دیگری برای بطلان قسم هست و آن این است که در قسم و هر انشاء دیگر، شرط کردن باعث بطلان است، چون تعلیق با انشاء منافات دارد، و چون مسئله فقهی است جای بحثش اینجا نیست. و مراد امام از سوگند به غیر خدا، آن سوگندی است که شرع اثری بر آن مترتب نکرده و یا آن سوگندی است که خدا خودش آنطور سوگند نخورده و هیچ حرمت و کرامتی برایش ثابت نشده است.

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((و مثل الذین کفروا، کمثل الذی ینعق بما لا یسمع)) الخ، فرموده: یعنی مثل کفار، در این که تو ایشان را بسوی ایمان می خوانی، نظیر مثل چوپانی است که گله خود را صدا می زند با اینکه گله فقط صدای او را می شنود ولی سخنانش را نمیفهمد.

بحث اخلاقی و اجتماعی (درباره رابطه عقاید و علوم باعمل و مسئله خرافه گرایی)

آراء و عقایدی که انسان برای خود انتخاب می کند، یا تنها افکاری نظری است که مستقیماً و بدون واسطه، هیچ ربطی به عمل ندارد، مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراءالطبیعه و یا افکاری است عملی که سر و کارش مستقیماً با عمل است، مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال و اینکه چه عملی را باید کرد؟ و چه عملی را نباید کرد؟ در قسم اول راه تشخیص افکار صحیح از افکار و عقاید ناصحیح، تنها پیروی علم و یقینی است که از راه برهان و یا حس دست میدهد.

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۳۸

یعنی آن عملی را صحیح بدانیم که بینیم سعادت انسان را تاءمین می کند و یا حداقل در تاءمین آن نافع است و آن عملی را باطل بدانیم، که بینیم یا به شقاوت آدمی منجر میشود و یا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول، اعتقاد به آنچه علم به حقانیتش نداریم، و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمی دانیم خیر است یا شر، چنین اعتقاداتی جزء خرافات است.

و آدمی از این نظر که آراءش همه باقتضای فطرتش منتهی می شود، فطرتی که از علل هر چیز جستجو می کند و نیز به اقتضای طبیعتش منتهی میشود که او را وادار به استکمال نموده، به سوی آنچه که کمال حقیقی اوست سوقش میدهد، هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آراء خرافی کند و در برابر هر خرافه ای، کورکورانه و جاهلانه خاضع شود.

علت گرایش به خرافات

الا اینکه عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر و عمده اش خوف و رجاء است همواره خیال او را تحریک می کند باینکه تاءثیر پاره ای خرافات را بپذیرد، این عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش میگذارد، چون قوه خیال در ذهن او صورت‌هائی هول انگیز و یا امیدوار کننده ترسیم میکند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ میکند و نمیگذارد از خزانه نفس غائب شود. همچنانکه وقتی آدمی در بیابانی وسیع و بی کرانه قرار بگیرد - و در آنجا مونس نداشته باشد و شب ظلمانی فرا رسد که دیگر چشم جائی را نبیند-، در چنین وضعی هیچ مایه دلگرمی که او را ایمنی ببخشد و مخاطر را از غیر مخاطر برایش جدا سازد وجود ندارد، نه نوری و نه چراغی و نه هیچ ایمنی بخش دیگری هست.

در چنین وضعی چه بسا می شود که خیال او صورت هائی در ذهنش تصویر کند، از قبیل حرکات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمین و یا اشکال و تمثالهائی برایش تصویر می کند و لایزال این تصاویر را در نظرش تکرار می کند، تا در ذهنش نقش ببندد بطوری که اگر در وقتی دیگر و جائی دیگر، دچار وحشت شد، آن صحنه های خیالی دوباره بیادش می آید و ای بسا آن صحنه ها را برای دیگران نقل میکند و در دیگران نیز همان ترس و دلهره را ایجاد میکند و دیگران نیز به دیگران میگویند تا آنکه منتشر میشود، در حالیکه اصل آن خرافات بود و جز به یک خیال واهی منتهی نمیشد.

و چه بسا می شود که خیال، حس دفاع آدمی را تحریک میکند، که برای دفع شر این موجود موهوم چاره ای بیندیشد و حتی دیگران را هم وادار میکند که برای ایمنی از شری که او گرفتار شده چاره اندیشی کنند، و همین باعث میشود که رفته رفته قضیه



بصورت یک خرافه رایج گردد.

و بشر از قدیمی ترین اعصار، لایزال گرفتار این گونه آراء خرافی بوده و تا امروز نیز هست و آنطور که بعضی گمان کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۳۹ :

خرافه پرستی از خصائص شرقی ها نیست ، بلکه همانقدر که در شرقی ها هست ، در غربی ها هم هست ، اگر نگوئیم غربی ها حریص تر بر اعتقاد به خرافات از شرقی ها هستند.

و از سوی دیگر همواره خواص بشر یعنی علماء و روشنفکران در پی نابودسازی این خرافات ، چاره اندیشی کرده و می کنند، بلکه اعتقاد به آنها را از دل‌های مردم زایل سازند، چه لطائف الحیل بکار بردند، باشد که عوام بدان وسیله متنبه شده ، از غفلت بیدار گردند، ولی معالجات این طیبیان مؤثر واقع نشد و انسان ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم این است که انسان هیچوقت از تقلید در آراء نظری و حقایق اعتقادی خالی نیست ، این از یکسو و از سوی دیگر از احساسات و عواطف نفسانی هم خالی نیست و بهترین دلیلش هم همین است که می بینیم معالجات اطباء روحی بشر تا به امروز اثر نکرده است .

اساس تمدن مادی امروز بر خرافه پرستی

و عجیب تر از همه خرافه پرستان متمدنین دنیاو دانشمندان طبیعی امروزند، که می گویند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غیر آنرا هر چه باشد رد میکند، چون تمدن و حضارت اساسش بر استکمال اجتماع است ، در کمالی که برایش فراهم باشد و به هر قدر که فراهم باشد و تربیت و فرهنگ خود را هم بر همین اساس پایه گذاری کرده اند.

در حالیکه همین اساسشان خودش یکی از خرافه پرستی های عجیب است ، برای اینکه علوم طبیعی از خواص طبیعت بحث می کند و آثار هر موضوعی را برای آن اثبات مینماید، و به عبارتی دیگر این علوم مادی عرصه جولانگاهش تنها ماده است که باید آثار و خواص ناپیدای ماده را پیدا کند و اما غیر آثار آنرا نمیتواند متعرض شود و در آن چیزی را اثبات و یا نفی کند، پس اعتقاد به نبود چیزی که دست حس و تجربه به آن نمی رسد، اعتقادی بدون دلیل و از روشن ترین مصادیق خرافه است .

و همچنین بنای تمدن بر استکمال اجتماع ، که آن نیز یک خرافه پرستی دیگر است ، برای اینکه این استکمال و رسیدن به سعادت اجتماعی چه بسا مستلزم آن است که بعضی از افراد از سعادت زندگی فردی محروم شوند تا با محرومیت خود از حریم اجتماع دفاع کنند، کشته شوند، تا وطن و یا قانون و یا مرام اجتماع محفوظ بماند، و محرومیت شخص از سعادت شخصی خود، برای حفظ حریم اجتماع ، امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی کند، مگر وقتی که آنرا برای خود کمال بداند، - و با در نظر گرفتن اینکه خود محرومیت کمال نیست - چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه کمال است نه برای خود شخص ، در حالیکه انسان و افراد انسانها، اجتماع را برای خود میخواهند نه خود را برای اجتماع ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۰

(پس اگر محرومیت کمال باشد، باید اجتماع بخاطر فرد محروم شود، نه فرد برای اجتماع ، و آن هم تصور ندارد).

و به همین جهت اجتماعات متمدن امروز، که گفتیم اساس کارشان مادیت است ، برای رفع این اشکال که در دل هر فردی خلجان میکنند، در مقام چاره جوئی به افراد اجتماع تلقین میکنند، که انسان با فداکاری و سربازی نام نیک کسب می کند، بعد از مردنش نام او (و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلا سرباز گمنام ) دائما در صفحه تاریخ باقی میماند، و این خود یک خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز، دیگر چه حیاتی و چه نامی ؟ و آیا جز این است که ما (برای فریب دادن او) حیاتی برایش تصور می کنیم ، که ماورای اسم ، هیچ حقیقتی ندارد؟

باز نظیر این خرافه اعتقاد به این است که آدمی باید تلخی قانون را تحمل کند و اگر قانون پاره ای لذائذ را از او منع کرد، بر این محرومیت صبر کند، برای چه ؟ برای اینکه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقیه لذائذ استکمال نماید و خلاصه اعتقاد باینکه

کمال اجتماع کمال اوست، و این خود خرافه‌ای دیگر است چون کمال اجتماع وقتی کمال فرد هم هست که این دو کمال با هم منطبق باشند (به این معنا که مثلاً سیر شدن من کمال اجتماع باشد، و کمال اجتماع سیر شدن شکم من باشد نه آن صورتیکه کمال اجتماع با محرومیت من از غذا و آب و سلامتی و در آخر از هستی تادمین شود).

فرد و یا اجتماعی که می‌تواند کمال خود را و آمال و آرزوهای خود را هر چند از راه جور و ستم شده بدست آورد، اگر فرد است با ظلم به اجتماع خودش و اگر اجتماع است با استعمار و استثمار جامعه‌های دیگر به هدف خود نائل شود، و نیز می‌تواند برای این منظور، خود و یا جامعه خود را آنچنان نیرومند کند که کسی در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نیاورد چنین فرد و چنین اجتماعی چه داعی دارد معتقد شود به اینکه کمال اجتماع و یا کمال جوامع بشری کمال اوست؟ و نام نیک باعث افتخار او؟ و بخاطر همین اعتقاد خرافی و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگوید و اگر اجتماع است به جوامع بشری ستم نکند؟

هیچ داعی صحیحی بر چنین اعتقادی نیست، شاهدش هم این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده، همیشه قانون: (دو شیر گرسنه یکی ران گور شکارست آنرا که او راست زور)

در امت‌ها و جوامع بشری حکم فرما بوده، همیشه امت‌های قوی منافع حیاتی خود را از حلقوم امت‌های ضعیف بیرون کشیده‌اند، هیچ جای پائی در آنان نماند مگر آنکه لگد کوبش کردند، و هیچ مال و منالی نماند مگر آنکه چپاولش کردند و هیچ ذی حیاتی نماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۴۱

مگر آن که به زنجیر اسارت کشیدند، و آیا این روش را جز انتحار برای نجات از درد، نامی دیگر میتوان نهاد؟

(این وضع افراد و جوامع مادی مسلک است که دیدید اساس تمدنشان بر خرافه پرستی است و بنائی هم که روی این اساس چیده‌اند خرافه روی خرافه است) (مترجم).

راهی که قرآن در این مورد پیموده است

و اما راهی که قرآن کریم در این باره پیموده این است که دستور داده آنچه را که خدا (یعنی مبداء هستی عالم و هستی انسانها) نازل کرده پیروی نمایند، و از اینکه بدون مدرک و علم سخنی بگویند اجتناب ورزند، این در مرحله اعتقاد و نظر، و اما در مرحله عمل دستور داده هر کاری که می‌کنند به منظور بدست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده، حال اگر آنچه می‌کنند مطابق میلشان و شهوتشان هم باشد، هم به سعادت دنیا رسیده‌اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد و بلکه مایه محرومیت از مشیت‌هایشان باشد، نزد خدا پاداشی عظیم دارند، و آنچه نزد خداست بهتر و باقی‌تر است.

و بدانند که آنچه مادیین می‌گویند که (پیروی دین تقلیدی است که علم آنرا نمی‌پذیرد و بطور کلی علم پرستش خدا و دین را از خرافات عهد دوم از عهد‌های چهارگانه‌ای میدانند که بر بشر گذشته:

۱- عهد اساطیر

۲- عهد مذهب

۳- عهد فلسفه

۴- عهد علم

که عهد امروز بشر است و تنها از علم پیروی می‌کند و خرافات را نمی‌پذیرد) سخنی است بدون علم و رایی خرافی است. پیروی از دین تقلید نیست

ما در پاسخ می‌گوئیم اما پیروی از دین تقلید نیست، زیرا دین عبارتست از: مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبداء و معاد و قوانینی اجتماعی، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز از مجموعه‌ای اخبار که مخبر، صادق از آنها خبر داده، مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است.

و معلوم است که پیروی چنین دینی پیروی علم است نه خرافات، چون فرض کردیم که به صدق آن مخبر، عالمیم و برهان علمی بر آن داریم، و ما در بحث گذشته در ذیل آیه: ((و اذ قال موسی لقومه ان الله یاءمرکم ان تذبحوا بقرة)) کلامی در تقلید داشتیم، بدانجا مراجعه شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۴۲

و عجیب اینجا است که این حرف را کسانی می گویند که خود سراپا تقلیدند و در اصول زندگی و سنن اجتماعی از خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی گرفته تا نکاح و مسکن و غیره، به غیر از تقلید کورکورانه و پیروی هوی و هوس روش دیگری ندارند، (چشم به دروازه غرب دوخته اند، ببینند چه مد تازه ای در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طریقه خانه سازی و دکوربندی خانه و حتی در نحوه سخن گفتن و راه رفتن می رسند و از خود هیچ استقلال و اراده ای ندارند، هر چه می کنند از خود نمی پرسند که چرا میکنند؟ به بزی میمانند که وقتی بررسی چرا از نهر پریدی؟ جز اینکه بگویند چون دیگران پریدند، پاسخی ندارند) (مترجم).

چیزی که هست از آنجا که از کلمه تقلید ننگ دارند، اسم تقلید را برداشته و نام پیروی از سنت و تمدن راقیه بر آن نهاده اند، در نتیجه اسمش برداشته شده ولی رسمش همچنان باقی است، و لفظش متروک گشته، ولی معنایش همچنان حکمفرما است، آری در منطق آقایان (چرخ به عقب بر نمی گردد)، یک شعار علمی و زیر بنای رقاء و تمدن است، ولی ((ولا تتبع الهوی فیضلک))، (زنهار از هوی و هوس پیروی مکن که گمراهت می کند)، یک شعار کهنه و سخنی خرافی و کهنه است.

بطلان و کذب تقسیمی که مادیها درباره سیر عقاید و آراء بشری گفته اند

و اما آن تقسیمی که برای سیر زندگی بشری نموده اند و چهار دوره اش کرده اند، تا آنجا که تاریخ دین و فلسفه نشان میدهد، سخنی است دروغ، برای این که دین ابراهیم (علیه السلام) بعد از عهد فلسفه هند و مصر و کلدان بود، و دین عیسی (علیه السلام) هم بعد از فلسفه یونان بود و همچنین دین محمد (صلوات الله علیه) نیز بعد از فلسفه یونان و اسکندریه بود. و بالاخره فلسفه نهایت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن ادیان بوده و در گذشته هم گفتیم که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی تر است.

و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می داند این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی رنگی بشر بوده که در آن دوره همه امت ها یک جور بوده اند، دوم دوره مادیت و حس نگری است، که انشاءالله بیانش در تفسیر آیه: ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبین))، خواهد آمد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۴۳

آیات ۱۷۲ - ۱۷۶ بقره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (۱۷۲) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزْيِرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۷۳) إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۷۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (۱۷۵) ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (۱۷۶)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید از پاکیزه ها هر چه که ما روزیتان کرده ایم بخورید و شکر خدا بگزارید اگر تنها او را می پرستید (۱۷۲) خداوند تنها از میان خوردنی ها مردار و خون و گوشت خوک و گوشت حیوانی که برای غیر خدا ذبح شده حرام کرده است و در اینها هم اگر کسی ناچار بخوردن شود در صورتی که خودش خود را ناچار نکرده باشد و نیز در صورتی که در خوردن از

حد اضطراب تجاوز نکند گناهی بر او نیست که خدا غفور و رحیم است (۱۷۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۴

بدرستی آنهایی که از کتاب خدا آنچه را که خدا نازل کرده کتمان می کنند و با کتمان آن ثمن اندک بدست می آورند آنها آنچه می خورند جز آتشی نیست که بدرون خود می کنند و خدا روز قیامت با آنها سخن نخواهد گفت و تزکیه شان نخواهد کرد و عذابی دردناک خواهند داشت (۱۷۴) اینان همانهاییند که با سرمایه هدایت ، گمراهی می خرنند و مغفرت را با عذاب معاوضه می کنند راستی چقدر بر چشیدن آتش تحمل دارند (۱۷۵) و این عذاب بدانجهت است که خدا کتاب را بحق نازل کرد و اینان که در کتاب اختلاف راه انداختند در شقاقی دور از اصلاح هستند (۱۷۶)

#### بیان آیات

((یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم)) الخ ، این جمله خطابی است خاص به مؤمنین ، که بعد از خطاب قبلی که به عموم مردم بود قرار گرفته ، پس از قبیل انتزاع خطابی از خطابی دیگر است کانه از خطاب جماعتی که پذیرای نصیحت نیستند، منصرف شده و روی سخن به عده خاص کرده که دعوت داعی خود را اجابت می گویند، چون به او ایمان دارند.

و التفاتی که بین دو خطاب واقع شده ناشی از تفاوتی است که در افراد مخاطب است ، چون از دارندگان ایمان بخدا این توقع می رفت که دعوت را بپذیرند به همین جهت عبارت قبلی ((ما فی الارض حلالا- طیبا))، را به عبارت ((طیبات ما رزقناکم)) عوض کرد، تا وسیله شود، بعد از آن از ایشان بخواهد تنها خدا را شکر گویند، چون مردمی موحد بودند و بجز خدای سبحان کسی را نمی پرستیدند.

عین این نکته باعث شد بفرماید: (ما رزقناکم ، آنچه ما روزیتان کردیم) ، و نفرماید (ما رزقتم ، آنچه روزی شده اید)، و یا (ما فی الارض ، آنچه در زمین است) و یا تعبیر دیگر نظیر اینها، تا اشاره و یا دلالت کند بر اینکه خدا در نظر آنان معروف و بایشان نزدیک و نسبت به آنان مهربان و رؤوف است .

و ظاهرا جمله : ((من طیبات ما رزقناکم)) الخ ، از قبیل اضافه صفت به موصوف باشد نه از قبیل قیام صفت در مقام موصوف ، و معنای آیه بنا بر تقدیر اول این میشود: (بخورید از آنچه ما روزیتان کردیم ، که همه اش پاکیزه است) ، و این معنا مناسب تر است با اظهار نزدیکی و مهربانی خدا که مقام ، آن را افاده میکند و بنا بر تقدیر دوم معنا چنین می شود: (بخورید از رزق طیب ، نه از خبیث های آن) و این معنا با معنایی که مقام آن را افاده می کند نمیسازد و از آن دور است چون مقام می خواهد آزادی مردم را برساند نه اینکه ممنوع بودن آنانرا افاده کند، میخواهد بفرماید: اینکه از پیش خود چیزهایی را بر خود حرام کرده اید سخنی است بدون علم و خدا آنرا حلال کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۵

((و اشکروالله ان کنتم اياه تعبدون)) الخ ، نفرمود: (و اشکروالنا، شکر ما را بجای آرید) بجایش فرمود: (و اشکروالله ، خدا را شکر گزارید)، تا بر مسئله توحید دلالت بیشتری داشته باشد و بهمین جهت دنبالش فرمود: (ان کنتم اياه تعبدون ، اگر تنها او را می پرستید)، تا انحصار را افاده کند، چون اگر فرموده بود: (ان کنتم تعبدونه ، اگر او را می پرستید)، این انحصار را افاده نمیکرد.

((انما حرم علیکم المیتة ، و الدم ، و لحم الخنزیر ، و ما اهل به لغیر الله)) الخ ، اهلال برای غیر خدا، معنایش این است که حیوانی را برای غیر خدا مثلا برای بتها قربانی کنند.

((فمن اضطر غیر باغ و لا عاد)) یعنی کسی که ناچار شد از آن بخورد، بشرطی که نه ظالم باشد، و نه از حد تجاوز کند، و دو کلمه ((غیر باغ و لا عاد)) دو حال هستند، که عامل آنها اضطراب است و معنایش این است که هر کس مضطر و ناچار شد در حالیکه نه باغی است و نه متجاوز، از آنچه ما حرام کردیم بخورد، در این صورت گناهی در خوردن آن نکرده ، و اما اگر اضطرابش در حال بغی و تجاوز باشد، مثل اینکه همین بغی و تجاوز باعث اضطراب وی شده باشند، در اینصورت جایز نیست از آن محرّمات بخورد.

((ان الله غفور رحیم))، این جمله دلیلی است بر اینکه این تجویز خدا و رخصتی که داده از باب این بوده که خواسته است به مؤ

منین تخفیفی دهد، و گرنه مناط نهی و حرمت در صورت اضطراب نیز هست .

((ان الذین یکتبون ما انزل الله من الكتاب)) الخ ، این آیه شریفه تعریضی است به اهل کتاب ، چون در میان آنان بسیار چیزها در عبادات و غیره بوده که خدا حلال و طیبش کرده ، ولی بزرگان و رؤسای آنان حرامش کرده بودند،- و کتابی هم که نزد ایشان بود آن اشیاء را تحریم نمیکرد - و اگر بزرگان ایشان احکام خدا را کتمان می کردند برای این بود که رزق ریاست و ابهت مقام و جاه و مال خود را حفظ کنند.

دلالت آیه شریفه بر تجسم اعمال

و در آیه شریفه دلالتی که بر تجسم اعمال و تحقق نتایج آن دارد، بر کسی پوشیده نیست ، چون اولاً می فرماید: اینکه علمای اهل کتاب احکام نازل از ناحیه خدا را در برابر بهائی اندک فروختند، همین اختیار ثمن اندک عبارتست از خوردن آتش و فرو بردن آن در شکم ، و ثانیاً در آیه دوم همین اختیار کتمان و گرفتن ثمن اندک در برابر احکام خدا را مبدل کرد به اختیار ضلالت بر هدایت ، و ثالثاً این اختیار را هم مبدل کرد به اختیار عذاب بر مغفرت و در آخر، مطلب را با جمله : (مگر چقدر بر سوختن در آتش صبر دارند) ختم نمود و آن جرمی که از ایشان بیشتر بچشم می خورد و روشن تر است ، این است که بر این کتمان خود ادامه میدهند، و بر آن اصرار می ورزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۶

لذا می فرماید: (چقدر بر آتش صبر دارند پس معلوم می شود اختیار بهای اندک بر احکام خدا، اختیار ضلالت است بر هدایت ، و اختیار ضلالت بر هدایت در نشئه دیگر به صورت اختیار عذاب بر مغفرت مجسم می شود، و نیز ادامه بر کتمان حق در این نشئه ، ب صورت ادامه بقاء در آتش مجسم میگردد) (دقت بفمائید).

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته )

در کافی از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در تفسیر جمله : ((فمن اضطرب غیر باغ و لا عاد)) الخ ، فرموده : باغی آن کسی است که در طلب شکار است ، و عادی به معنای دزد است که نه شکارچی می تواند در حال اضطراب گوشت مردار بخورد و نه دزد، خوردن مردار بر این دو حرام است ، با اینکه برای مسلمان حلال است و نیز این دو طائفه در سفر شکار و سفر دزدی نباید نماز را شکسته بخوانند.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که فرمود: باغی ظالم ، و عادی غاصب است .

و از حماد از آن جناب روایت کرده که فرمود: باغی آنکسی است که بر امام خروج کند، و عادی دزد است .

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر و امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که در معنای آیه فرمودند: یعنی بر امام مسلمین بغی نکند و با معصیت از طریق اهل حق تعدی ننماید.

مؤلف : همه این روایات از قبیل شمردن مصداق است و همه آنها معنایی را که ما از ظاهر لفظ آیه استفاده کردیم ، تاءید میکند.

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده ، که در معنای جمله ((فما اصبر هم علی النار))، فرمود: یعنی تا کی بکاری ادامه میدهند که میدانند آنکار سرانجامشان را بسوی آتش میکشد؟. و در تفسیر مجمع البیان از علی بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: یعنی چقدر جراتشان بر آتش زیاد است ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۷

و باز از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که فرمود: یعنی چقدر بکارهای اهل آتش ادامه میدهند.

مؤلف : این روایات از نظر معنی قریب به هم هستند، اولی صبر بر آتش را تفسیر کرد، به صبر بر سبب آتش ، دومی تفسیر کرد به جرات بر آن و معلوم است که جرات لازمه صبر است و در سومی تفسیر کرد به عمل به آنچه که اهل آتش مرتکب می شوند که برگشت آن به همان معنای روایت اول است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۴۸

آیه کریمه ۱۷۷ بقره

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكُتُبِ وَ النَّبِيِّنَ وَ ءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَمَى وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ ءَاتَى الزَّكَاةَ وَ الْمَوْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (۱۷۷) ترجمه آیات

نیکی آن نیست که روی خود را بطرف مشرق کنید (که چون مسیحی هستید) و یا بطرف مغرب (که چون یهودی هستید) بلکه نیکی برای کسی است که به خدا و روز آخرت و ملائکه و کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان داشته باشد و مال خود را با آنکه دوستش می دارد به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و راه ماندگان و در یوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زکات بدهد و کسانی که به عهد خود وقتی عهدی می بندند وفا می کنند و از فقر و بیماری و جنگ، خویشان دارند اینان هستند که راست گفتند و همینها هستند که تقوی دارند (۱۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۴۹

بیان آیات

بعضی از مفسرین گفته اند: بعد از برگشتن قبله از بیت المقدس بسوی کعبه، جدال و بگو مگو بسیار شد و بدین جهت آیه مورد بحث نازل شد.

((لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب))،

توضیح مفردات آیه

کلمه (بر) بکسره باء، مجازی است از خیر و احسان و همین کلمه با فتحه باء، صفت مشبیه از آن است، و معنایش شخص خیر و نیکوکار است.

و کلمه (قبل) با کسره اول و فتحه دوم به معنای جهت است، قبله را هم به همین جهت قبله می گویند، چیزی که هست (تای آخر آن معنای) نوعیت را می رساند، و کلمه (ذوی القربی) به معنای خویشاوندان و کلمه (یتامی) جمع یتیم است که به معنای کودک پدر مرده است و کلمه (مساکین) جمع مسکین است، که فرقی با کلمه فقیر این است که مسکین بدحال تر از فقیر است، و کلمه (ابن السبیل) به معنای کسی است که دستش از وطن و از خانواده اش بریده، و کلمه (رقاب) جمع رقبه است، که به معنای گردن است، ولی منظور از آن برده است که قید بردگی بگردن دارد، و کلمه (باءساء) مصدر است، همچنانکه بؤس هم مصدر است، و هر دو به معنای شدت و فقر است، و کلمه (ضراء) مانند کلمه (ضر) هر دو به این معنا است که آدمی با مرض یا زخم یا فوت مال یا مرگ فرزند، متضرر شود، و کلمه باءس به معنای شدت و سختی جنگ است.

((ولکن البر من آمن بالله)) الخ، در این جمله بجای اینکه کلمه (بر) به کسره را تعریف کند، کلمه (بر) به فتحه را تعریف کرد، تا هم بیان و تعریف مردان نیکوکار را کرده باشد و در ضمن اوصافشان را هم شرح داده باشد، و هم اشاره کرده باشد باینکه مفهوم خالی از مصداق و حقیقت، هیچ اثری و فضیلتی ندارد.

ذکر مصداق در کنار مفهوم، داءب قرآن در تمام بیاناتش می باشد

و این خود داءب قرآن در تمامی بیاناتش است که وقتی میخواهد مقامات معنوی را بیان کند، با شرح احوال و تعریف رجال دارنده آن مقام، بیان میکند و به بیان مفهوم تنها قناعت نمیکند.

و سخن کوتاه آنکه جمله: ((ولکن البر من آمن بالله و الیوم الاخر)) تعریف ابرار و بیان حقیقت حال ایشان است که هم در مرتبه اعتقاد تعریفشان می کند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق، درباره اعتقادشان میفرماید: ((من آمن بالله)) و درباره اعمالشان میفرماید: ((اولئک الذین صدقوا))، و درباره اخلاقشان میفرماید: ((و اولئک هم المتقون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۵۰



و در تعریف اولی که از ایشان کرده، فرموده: (کسانی هستند که ایمان به خدا و روز جزا و ملائکه و کتاب و انبیاء دارند)، و این تعریف شامل تمامی معارف حقه‌ای است که خدای سبحان ایمان به آنها را از بندگان خود خواسته درباره ایمان کامل و پاره‌ای از اعمال و اخلاق ابرار (مؤمنین حقیقی) )

و مراد به این ایمان، ایمان کامل است که اثرش هرگز از آن جدا نمی‌شود و تخلف نمی‌کند، نه در قلب، و نه در جوارح، در قلب تخلف نمی‌کند چون صاحب آن دچار شک و اضطراب و یا اعتراض و یا در پیشامدی ناگوار دچار خشم نمی‌گردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نمی‌کند، (چون وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می‌شود).

دلیل بر اینکه مراد از آیه بیان این معنا است، ذیل آیه شریفه است که می‌فرماید: ((اولئك الذين صدقوا)) که صدق را مطلق آورده و مقید به زبان یا به اعمال قلب، یا به اعمال سایر جوارح نکرده، پس منظور، آن مؤمنینی است که مؤمن حقیقی هستند و در دعوی ایمان صادقند، همچنانکه در جای دیگر درباره آنان فرمود: ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت، و يسلموا تسليما))، (حاشا به پروردگارت سوگند که ایمان نمی‌آورند و ایمانشان واقعی نمی‌شود مگر وقتی که تو را در اختلاف هائی که بینشان پیدا می‌شود حکم قرار دهند و چون حکمی راندی هیچ ناراحتی در دل خود از حکم تو احساس نکنند و سراپا تسلیم تو شوند).

در چنین هنگامی است که حالشان با آخرین مراتب ایمان، یعنی مرتبه چهارم که در ذیل آیه: ((اذ قال له ربه اسلم قال سلمت)) بیانش گذشت منطبق می‌شود.

بعد از این تعریف سپس به بیان پاره‌ای از اعمالشان پرداخته، می‌فرماید: ((واتى المال على حبه ذوى القربى، و اليتامى، و المساكين، و ابن السبيل، و السائلين، و فى الرقاب، و اقام الصلوة، و اتى الزكوة)) که از جمله اعمال آنان نماز را شمرده که حکمی است مربوط به عبادت که در آیه ((ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر))، (نماز از فحشاء و منکر نهی می‌کند). و نیز در آیه: ((و اقم الصلوة لذکرى))، نماز را برای یادآوری من بپا بدار، در اهمیت آن سخن رفته است، یکی دیگر زکات را که حکمی است مالی و مایه صلاح معاش ذکر فرموده و قبل از این دو بذل مال که عبارت است از انتشار خیر و احسان غیر واجب را ذکر کرد که مایه رفع حوائج محتاجین است و نمی‌گذارد چرخ زندگیشان (به خاطر حادثه‌ای که برایشان پیش می‌آید)، متوقف گردد.

وفای به عهد، صبر و صدق، سه صفت مؤمنین

خدای سبحان بعد از ذکر پاره‌ای از اعمال آنان بذكر پاره‌ای از اخلاقتان پرداخته، از آن جمله وفای به عهدی که کرده‌اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۵۱

و صبر در بآساء و ضراء و صبر در برابر دشمن و ناگواریهای جنگ را می‌شمارد و عهد عبارتست از التزام به چیزی و عقد قلبی بر آن و هر چند خدایتعالی آن را در آیه مطلق آورده، لکن بطوریکه بعضی گمان کرده‌اند شامل ایمان و التزام به احکام دین نمی‌شود، برای اینکه دنبالش فرموده: (اذا عاهدوا وقتی که عهد می‌بندند)، معلوم می‌شود منظور از عهد نامبرده عهدهایی است که گاهی با یکدیگر می‌بندند (و یا با خدا می‌بندند، مانند نذر و قسم و امثال آن) و ایمان و لوازم ایمان مقید به وقت خاصی نمی‌شود بلکه ایمان را همیشه باید داشت.

ولکن اطلاق عهد در آیه شریفه شامل تمامی وعده‌های انسان و قول هائی که اشخاص می‌دهد می‌شود، مثل اینکه بگوید: (من این کار را می‌کنم، و یا این کاری که می‌کردم ترک می‌کنم) و نیز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن می‌شود.

و صبر عبارتست از ثبات بر شدائد، در مواقعی که مصائب و یا جنگی پیش می‌آید و این دو خلق یعنی وفای به عهد و صبر هر چند شامل تمامی اخلاق فاضله نمی‌شود و لکن اگر در کسی پیدا شد، بقیه آن خلقها نیز پیدا می‌شود.

و این دو خلق یکی متعلق به سکون است و دیگری متعلق به حرکت وفای به عهد متعلق به حرکت و صبر متعلق به سکون، پس در حقیقت ذکر این دو صفت از میان همه اوصاف مؤمنین به منزله این است که فرموده باشد: مؤمنین وقتی حرفی میزنند، پای حرف خود ایستاده اند و از عمل به گفته خود شانه خالی نمیکنند.

و اما این که برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که ((اولئک الذین صدقوا)) برای این بود که صدق، وصفی است که تمامی فضائل علم و عمل را در بر میگیرد، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار میشود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه را که میگوید و نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گر نه دچار دروغ میشود.

و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند.

بنابراین اگر اذعان به حق کرد و بر حسب فرض بنا گذاشت که جز راست نگوید، دیگر اظهار مخالفت نمیکنند، تنها چیزی را میگوید که بدان معتقد است و تنها عملی را میکند که مطابق گفتارش است، در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم میشود.

همچنانکه در جای دیگر نیز در شائن مؤمنان فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله، و کونوا مع الصادقین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۵۲))

(ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید). و حصری که از جمله ((اولئک الذین صدقوا))، تنها اینها هستند که راست میگویند) استفاده میشود آن تعریف و بیان تا حدی که گذشت تاء کید میکند و معنایش - و خدا داناتر است - این میشود (هر گاه خواستی راستگویان را ببینی راستگویان تنها همان ابرارند).

و اما تعریفی که برای بار سوم از آنان کرد و فرمود: ((اولئک هم المتقون)) حصری که در آن هست، برای بیان کمال ایشان است، چون بز و صدق اگر به حد کمال نرسند، تقوی دست نمیدهد.

استخراج صفات مؤمنین و مآل کارشان از چند مورد آیات قرآنی

و اوصافی که خدای سبحان در این آیه از ابرار شمرده، همان اوصافی است که در آیات دیگر آورده، از آن جمله فرموده: ((ان الابرار یشرّبون من کاس کان مزاجها کافورا، عینا یشرب بها عباد الله، یفجرونها تفجیرا، یوفون بالنذر، و یخافون یوما کان شره مستطیرا، و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیم و اسیرا انما نطعمکم لوجه الله، لا نرید منکم جزاء و لا شکورا))، تا آنجا که می فرماید، و جزاهم بما صبروا جنه و حریرا))، (براستی ابرار از جامی مینوشند که مزاج کافور دارد، چشمه ای که بندگان خدا از آن مینوشند و آنرا به هر جا که خواهند روان کنند، نیکوکاران به نذر وفا کنند و از روزی که شر آن روز عالمگیر است، بیم دارند و طعام را با آنکه دوستش دارند به مستمند و یتیم و اسیر دهند و منطقشان این است که ما شما را فقط برای رضای خدا طعام میدهیم، و از شما پاداشی و سپاسی نخواهیم، - تا آنجا که فرمود - و پروردگارشان هم در عوض آن صبوری که کردند، بهشت و دیبا پاداششان دهد).

که در این آیات، ایمان به خدا و ایمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفای به عهد و صبر را نام برده و نیز فرموده: ((کلا ان کتاب الابرار لفی علین، و ما ادریک ما علیون، کتاب مرقوم، یشهده المقربون، ان الابرار لفی نعیم، تا آنجا که می فرماید: یسقون من رحیق مختوم و تا آنجا که می فرماید: عینا یشرب بها المقربون))، (حاشا که کتاب ابرار هر آینه در درجات بلندی است، و تو نمی دانی آن درجات چیست قضائی است رانده شده که مقربین درگاه خدا آن را مشاهده میکنند که ابرار همانا در نعیم باشند - تا آنجا که می فرماید، از شرابی خالص و صافی و سر به مهر مینوشند، - تا آنجا که می فرماید - چشمه ای که همان

مقربین خودشان از آن مینوشند).

که اگر میان این آیات و آیات سوره دهر که گذشت تطبیق به عمل آید، آنوقت حقیقت وصف مؤمنین و مال کارشان - اگر در آن دقت کنی - بخوبی روشن می‌گردد.

از یکسو در این آیات ایشان را توصیف کرده باینکه عبادالله هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۵۳

و عبادالله مقرب در گاه خدایند و در ضمن اوصافی که برای عباد خود ذکر کرده، فرموده: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان))، (تو ای ابلیس بر بندگان من تسلط نمی‌یابی) و از سوی دیگر مقربین را توصیف کرده، باینکه: ((و السابقون السابقون، اولئک المقربون، فی جنات النعیم))، (سبقت گیرندگان در دنیا بسوی خیرات که سبقت گیرندگان به مغفرتند در آخرت، اینان به تنهایی مقربین و در بهشت نعیمند) پس معلوم میشود این عبادالله که در آخرت بسوی نعمت خدا سبقت می‌گیرند، همانها هستند که در دنیا بسوی خیرات سبقت می‌گرفتند و اگر به تفحص از حال ایشان ادامه بدهی، مطالب عجیبی برای کشف میشود.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن شد: که ابرار دارای مرتبه عالی‌ای از ایمان هستند و آن مرتبه چهارم است که بیانش گذشت و خدایتعالی در باره شان فرموده: ((الذین آمنوا، و لم یلبسوا ایمانهم بظلم، اولئک لهم الامن و هم مهتدون))، (کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیتند و هم راه یافتگانند).

((و الصابرين فی الباساء)) کلمه (صابرین) را منصوب آورد، یعنی نفرمود (صابرون) و نصب آن به تقدیر مدح است تا به عظمت امر صبر اشاره کرده باشد، بعضی هم گفته‌اند که اصولاً وقتی کلامی که در وصف کسی ایراد میشود طول بکشد و صفی پشت سر وصفی بیاورند، نظریه علمای ادب بر این است که میان اوصاف گاهگاهی مدح و ذمی بیاورند و باین منظور اعراب وصف را مختلف سازند، گاهی به رفع بخوانند و گاهی به نصب.

بحث روایتی (ذیل آیه کریمه و بیان اهمیت آنچه در آن آمده)

از رسولخدا (ص) روایت شده که هر کس باین آیه عمل کند ایمان خود را به کمال رسانده باشد.

مؤلف: وجه آن با در نظر داشتن بیان ما روشن است، و از زجاج و فراء هم نقل شده که آندو گفته‌اند: این آیه مخصوص انبیاء معصومین (علیهم السلام) است برای اینکه هیچ کس بجز انبیاء نمی‌تواند همه دستوراتی که در این آیه آمده‌اند منظور که حق آن است عمل کند، این بود گفتار آن دو، ولی سخنان آن دو ناشی از این است که در مفاد آیات تدبر نکرده‌اند و میان مقامات معنوی خلط کرده‌اند، چون آیات سوره دهر که درباره اهل بیت رسول خدا (ص) نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۵۴

بعنوان ابرار از ایشان یاد فرموده نه به عنوان انبیاء، چون اهل بیت (علیهم السلام) انبیاء نبودند.

بله اینقدر هست که مقامی بس عظیم دارند، بطوری که وقتی حال اولوالالباب را ذکر میکند، که کسانی هستند که خدا را در قیام و قعود و بر پهلویشان ذکر میکنند و در خلقت آسمانها و زمین تفکر مینمایند، در آخر از ایشان نقل میفرماید که از خدا درخواست میکنند ما را به ابرار ملحق ساز، ((و توفنا مع الابرار))، (با ابرار ما را بمیران)، و در تفسیر الدر المنثور است که حکیم ترمذی از ابی عامر اشعری روایت کرده که گفت: به رسول خدا (ص) عرضه داشتم: تمامیت برّ و نیکی به چیست؟ فرمود: اینکه در خلوت همان کنی که در انظار میکنی.

و در تفسیر مجمع البیان از ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: منظور از ذوی القربی، اقربای رسول هستند.

مؤلف: گویا این تفسیر از باب شمردن یکی از مصادیق قربا باشد، چون در قرآن کریم آیه ای مخصوص قربای رسول خدا (ص) هست.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فقیر آنکسی است که کارش آنچنان باسخوان نرسیده که دست

بسوی مردم دراز کند، ولی مسکین بدحال تر از اوست و بئس از هر دو بدحال تر است .

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابن السبیل کسی است که دستش از اهلش بریده باشد. و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از آنجناب از برده ای سؤال کرد که با مولایش قرار گذاشته : اگر فلان مبلغ بپردازد، آزاد باشد و مقداری از آن مبلغ را پرداخته چه کند؟ فرمود: بحکم آیه ((و فی الرقاب)) بقیه مبلغ را باید از مال صدقه بپردازند تا آزاد شود.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله : ((و الصابرين فی البساء و الضراء)) گفته : امام (علیه السلام) فرمود: یعنی در گرسنگی و عطش و ترس ، و در معنای جمله (و حین الباس) گفته امام فرمود: یعنی در هنگام جنگ . البقره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۵۵

آیات ۱۷۸-۱۷۹ بقره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۷۸) وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ (۱۷۹)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید قصاص (جناياتی که واقع میشود) بر شما واجب است آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده و زن در مقابل زن پس اگر صاحب خون از برادرش (قاتل) بگذرد قاتل باید که احسان او را بخوبی تلافی کند و خونبھائی که بدهکار است به طرز خوبی بپردازد، این خود تخفیفی است از ناحیه پروردگارتان و هم رحمتی است پس اگر کسی بعد از عفو کردن دبه در آورد و از قاتل قصاص بگیرد عذابی دردناک دارد (۱۷۸) و شما را در قصاص حیاتی است ای خردمندان اگر بخواهید تقوی داشته باشید (۱۷۹)

بیان آیات

((یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل، الحر بالحر)) الخ ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۵۶

در اینکه خطاب متوجه خصوص مؤمنین کرده ، اشاره است باینکه حکم قصاص مخصوص جامعه مسلمین است و کفاری که در کشورهای اسلامی بعنوان اهل ذمه زندگی می کنند و غیر آنان از کفار، مشمول آیه نیستند و آیه از کار آنها ساکت است . و اگر این آیه را با آیه : ((ءن النفس بالنفس)) بسنجیم ، نسبت تفسیر را برای آن دارد، پس دیگر وجهی برای این سخن که چه بسا کسانی گفته باشند (که این آیه ناسخ آن است و به حکم این آیه به خاطر کشتن برده ای قاتل آزاد اعدام نمیشود و به خاطر کشتن زنی قاتل مرد اعدام نمیشود) باقی نمی ماند.

وجه تسمیه ((قصاص)) و بیان حکم عفو انتقال از قصاص به دیه

و سخن کوتاه آنکه کلمه (قصاص) مصدر از (قاص یقاص) است و این کلمه از (قص اثره ، جا پای او را تعقیب کرد) می باشد، (قصاص داستانسرا) را هم به همین مناسبت قصاص می گویند که آثار و حکایات گذشتگان را حکایت می کند، کانه اثر گذشتگان را دنبال می نماید، پس اگر قصاص را قصاص نامیده اند برای این است که جانی را در جنایتش تعقیب میکنند، و عین آن جنایت که او وارد آورده بر او وارد می آورند.

((فمن عفی له من اخیه شیء)) الخ ، مراد از کلمه موصول (من - کسیکه) آن کسی است که مرتکب قتل شده و عفو از قاتل تنها در حق قصاص است ، در نتیجه مراد به کلمه (شیء) همان حق است و اگر (شیء) را نکره آورد، برای این بود که حکم را عمومیت دهد، بفرماید: هر حقی که باشد، چه تمامی حق قصاص باشد و چه بعضی از آن ، مثل اینکه صاحبان خون چند نفر باشند،

بعضی حق قصاص خود را به قاتل ببخشند و بعضی نبخشند که در اینصورت هم دیگر قصاص عملی نمی شود، بلکه (مثل آن صورتیکه همه صاحبان حق از حق خود صرفنظر کنند)، تنها باید دیه یعنی خون بها بگیرند، و اگر از صاحبان خون تعبیر به برادران قاتل کرد برای این بود که حس محبت و رافت آنان را بنفع قاتل برانگیزد و نیز بفهماند: در عفو لذتی است که در انتقام نیست .

((فاتباع بالمعروف ، و اداء الیه باحسان )) الخ ، کلمه (اتباع ) مبتدائی است که خبرش حذف شده و تقدیرش ((فعلیه ان یتبع القاتل فی مطالبه الدیة ، بمصاحبه المعروف ))، (بر اوست که قاتل را تعقیب کند و خون بها را از او مطالبه نماید مطالبه ای پسندیده ) و بر قاتل است که خون بها را به برادرش که ولی کشته او است ، با احسان و خوبی و خوشی بپردازد و دیگر امروز و فردا نکند و او را آزار ندهد.

((ذلک تخفیف من ربکم ، و رحمۃ )) الخ ، یعنی حکم به انتقال از قصاص بدیه ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۵۷

خود تخفیفی است از پروردگار شما و به همین جهت تغییر نمی پذیرد، پس ولی خون نمی تواند بعد از عفو دوباره دبه در آورده و از قاتل قصاص نماید و اگر چنین کند، خود او هم متجاوز است و کسیکه تجاوز کند و بعد از عفو قصاص کند عذابی دردناک دارد.

((و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب ، لعلکم تتقون )) این جمله به حکمت تشریح قصاص اشاره میکند و هم توهمی را که ممکن است از تشریح عفو و دیه بذهن برسد، دفع مینماید و نیز مزیت و مصلحتی را که در عفو است ، یعنی نشر رحمت و انگیزه رافت را بیان نموده ، می فرماید: عفو به مصلحت مردم نزدیکتر است ، تا انتقام .

و حاصل معنای این جمله این است که عفو هر چند تخفیفی و رحمتی است نسبت به قاتل ، (و رحمت خود یکی از فضائل انسانی است )، ولیکن مصلحت عموم تنها با قصاص تاءمین میشود، قصاص است که حیات را ضمانت میکند نه عفو کردن و دیه گرفتن و نه هیچ چیز دیگر، و این حکم هر انسان دارای عقل است ، و اینکه فرمود: ((لعلکم تتقون ))، معنایش این است که بلکه شما از قتل پرهیزید و این جمله به منزله تعلیل است ، برای تشریح قصاص .

مفسرین گفته اند: این جمله یعنی جمله ((و لکم فی القصاص حیوة )) الخ ، با همه اختصار و کوتاهی و اندکی کلمات و حروفش و سلامت لفظش و صفای ترکیبش و بلیغ ترین آیات قرآن ، در افاده معنای خویش است و برجسته ترین آیات است در بلاغت ، برای اینکه در عین اینکه استدلالش بسیار قوی است ، معنایش هم بسیار لطیف و زیباست و در عین اینکه معنایش لطیف و زیباست ، دلالتش رقیق تر و در افاده مدلولش روشن تر است .

معنای ((قصاص )) و آثار آن و بیان لطائف جمله ((و لکم فی القصاص حیوة )) قبل از آنکه قرآن کریم این جمله را درباره قصاص ایراد کند، بلغای دنیا درباره قتل و قصاص کلماتی داشتند که بسیار از بلاغت و متانت اسلوب و نظم آن کلمات تعجب میکردند و لذت می بردند، مثل این گفتار که : (کشتن ب عض افراد، احیاء همه است ) و این گفتار که : (زیاد بکشید تا کشتار کم شود)، و از همه خوش آیندتر این جمله بوده که می گفتند: (کشتن مؤثرترین عامل است برای از بین بردن کشتار).

لکن آیه شریفه مورد بحث ، همه آن کلمات بلیغ را از یاد برد و همه را عقب زد، زیرا جمله ((و لکم فی القصاص حیوة ))، (در قصاص برای شما حیوة است )، از همه آن کلمات کوتاهتر و تلفظش آسانتر است ، علاوه در این جمله ، کلمه قصاص معرفه یعنی با الف و لام آمده ، و کلمه حیوة نکره ، یعنی بدون الف و لام آمده است تا دلالت کند بر اینکه نتیجه قصاص و برکات آن ، دامنه دارتر و عظیمتر از آن است که با زبان گفته شود.

و باز با همه کوتاهی و نتیجه قصاص را بیان کرده و حقیقت مصلحت را ذکر کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه : ۶۵۸

که حیات است و همین کلمه حیات حقیقت آن معنایی را که نتیجه را افاده میکند متضمن است چون قصاص است که سرانجام به

حیات می انجامد نه قتل، برای اینکه بسیار می شود شخص را بعنوان اینکه قاتل است می کشته در حالیکه بی گناه بوده، این کشتن خودش عدوانا واقع شده و چنین کشتنی مایه حیات نمیشود.

بخلاف کلمه قصاص که هم شامل کشتن می شود و هم شامل انحاء دیگری از انتقام، یعنی اقسامی که در قصاص غیر قتل هست، علاوه بر اینکه کلمه قصاص یک معنای زائدی را افاده میکند و آن معنای متابعت و دنبال بودن قصاص از جنایت است و به همین جهت قصاص قبل از جنایت را شامل نمی شود، بخلاف جمله (قتل مؤثرترین عامل در جلوگیری از قتل است) که این شامل قصاص قبل از جنایت هم میشود.

از این هم که بگذریم، جمله مورد بحث متضمن تحریک و تشویق هم هست، چون دلالت میکند بر اینکه شارع یک حیات و زندگی بی برای مردم در نظر گرفته که خود مردم از آن غافلند، و اگر قصاص را جاری کنند مالک آن حیات میشوند، پس باید که این حکم را جاری بکنند و آن حیات کذائی را صاحب شوند.

نظیر اینکه به کسی بگوئی: تو در فلان محل یا نزد فلان شخص مالی و ثروتی داری و نگوئی آن مال چیست که معلوم است شنونده چقدر تشویق می شود به رفتن در آن محل یا نزد آن شخص.

باز از این هم که بگذریم عبارت قرآن به این نکته هم اشاره دارد: که صاحب این کلام منظورش از این کلام جز حفظ منافع مردم و رعایت مصلحت آنان چیز دیگری نیست و اگر مردم به این دستور عمل کنند، چیزی عاید خود او نمی شود، چون میفرماید: (لکم - برای شما).

این بود وجوهی از لطائف که آیه شریفه با همه کوتاهش مشتمل بر آن است، البته بعضی وجوهی دیگر علاوه بر آنچه گذشت ذکر کرده اند که هر کس به آنها مراجعه کند می فهمد، چیزی که هست بدون مراجعه به آنها هر کس در آیه شریفه هر قدر بیشتر دقت کند، جمال بیشتری از آن برایش تجلی میکند، ب طوریکه غلبه نور آن بر او چیره می شود، آری (کلمة الله هی العلیا - کلمه خدا عالی تری کلمه است).

بحث روایتی (شاملچند روایت درباره قصاص و عفو و دیه)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله ((الحر بالحر))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه:

۶۵۹

فرمود: اگر آزاد، برده ای را بکشد، بخاطر آن برده کشته نمیشود، تنها او را به سختی می زنند و سپس خون بهای برده را از او می گیرند و نیز اگر مردی زنی را کشت و صاحبان خون آن زن خواستند قاتل را بکشند، باید نصف دیه قاتل را به اولیاء او بپردازند. و در کافی از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آنجناب از معنای کلام خدای عز و جل پرسیدم، که میفرماید: (فمن تصدق به فهو کفارة له)، فرمود: یعنی اگر صدقه بدهد، و از قاتل کمتر بگیرد به همان مقدار که عفو کرده، از گناهانش میریزد.

و نیز گفت: از آنجناب از معنای جمله: ((فمن عفی له من اخیه شیء، فاتباع بالمعروف، و اداء الیه باحسان)) پرسیدم، فرمود: سزاوار است کسی که حقی به گردن کسی دارد، برادر خود را در فشار نگذارد، با اینکه او به گرفتن دیه مصلحه کرده است و نیز سزاوار است کسیکه حق مردم به گردن دارد، در اداء آن با اینکه تمکن دارد: امروز و فردا نکند و در هنگام دادن با احسان بدهد.

و نیز گفت: از آنجناب از این جمله پرسیدم: که خدای عز و جل می فرماید: ((فمن اعتدی بعد ذلک، فله عذاب اءلیم))، فرمود: این درباره کسی است که دیه قبول میکند و یا بکلی عفو میکند و یا دیه را به مبلغی و یا چیزی صلح میکند، بعد دبه درمی آورد، و قاتل را میکشد که کیفرش همان است که خدای عز و جل فرموده است.

مؤلف: روایات در این معانی بسیار است.



## بحث علمی (درباره حکم قصاص)

در عصر نزول آیه قصاص و قبل از آن نیز عرب به قصاص و حکم اعدام قاتل، معتقد بود، ولیکن قصاص او حد و مرزی نداشت بلکه به نیرومندی قبائل و ضعف آنها بستگی داشت، چه بسا میشد یک مرد در مقابل یک مرد و یک زن در مقابل یک زن که کشته بود قصاص میشد و چه بسا میشد در برابر کشتن یک مرد، ده مرد کشته میشد، و در مقابل یک برده، آزادی بقتل می رسید، و در برابر مرئوس یک قبیله، رئیس قبیله قاتل قصاص میشد و چه بسا می شد که یک قبیله، قبیله ای دیگر را بخاطر یک قتل بکلی نابود میکرد.

و اما در ملت یهود؟ آنها نیز به قصاص معتقد بودند، همچنانکه در فصل بیست و یکم و بیست و دوم از سفر خروج و فصل سی و پنجم از سفر عدد از تورات آمده و قرآن کریم آنرا چنین حکایت کرده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۶۰

((و کتبنا علیهم فیها، ان النفس بالنفس، و العین بالین، و الانف بالانف، و الاذن بالاذن، و السن بالسن، و الجروح قصاص))، (و در آن الواح برایشان نوشتیم: یک نفر بجای یک نفر و چشم بجای چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در مقابل دندان و زخم در برابر زخم قصاص باید کرد).

ولی ملت نصاری بطوریکه حکایت کرده اند در مورد قتل، به غیر از عفو و گرفتن خون بها حکمی نداشتند، سایر شعوب و امتهای هم با اختلاف طبقاتشان، فی الجمله حکمی برای قصاص در قتل داشتند هر چند که ضابطه درستی حتی در قرون اخیر برای حکم قصاص معلوم نکردند.

در این میان، اسلام عادلانه ترین راه را پیشنهاد کرد، نه آنرا بکلی لغو نمود و نه بدون حد و مرزی اثبات کرد، بلکه قصاص را اثبات کرد، ولی تعیین اعدام قاتل را لغو نمود و در عوض صاحب خون را مخیر کرد میان عفو و گرفتن دیه، آنگاه در قصاص رعایت معادله میان قاتل و مقتول را هم نموده، فرمود: آزاد در مقابل کشتن آزاد، اعدام شود، و برده در ازاء کشتن برده و زن در مقابل کشتن زن.

اعتراضات و اشکالاتی که در عصر حاضر به حکم قصاص مخصوصا به قصاص به اعدام می شود

لکن در عصر حاضر به حکم قصاص و مخصوصا قصاص به اعدام اعتراض شده، باینکه قوانین مدنی که ملل راقیه آنرا تدوین کرده اند، قصاص را جایز نمی داند و از اجراء آن در بین بشر جلوگیری میکند.

می گویند قصاص به کشتن در مقابل کشتن، امری است که طبع آدمی آن را نمی پسندد و از آن متنفر است، و چون آنرا به وجدانش عرضه میکند، می بیند که وجدانش از در رحمت و خدمت به انسانیت از آن منع میکند.

و نیز می گویند: قتل اول یک فرد از جامعه کاست، قتل دوم بجای اینکه آن کمبود را جبران کند، یک فرد دیگر را از بین می برد و این خود کمبود روی کمبود می شود و نیز میگویند: قصاص کردن بقتل از قساوت قلب و حب انتقام است، که هم قساوت را باید وسیله تربیت در دلهای عامه برطرف کرد و هم حب انتقام را و بجای قصاص قاتل باید او را در تحت عقوبت تربیت قرار داد و عقوبت تربیت به کمتر از قتل از قبیل زندان و اعمال شاقه هم حاصل میشود.

و نیز میگویند: جنایتکاری که مرتکب قتل میشود تا به مرض روانی و کمبود عقل گرفتار نشود، هرگز دست به جنایت نمی زند، به همین جهت عقل آنهائیکه عاقلند، حکم میکنند که مجرم را در بیمارستانهای روانی تحت درمان قرار دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۶۱

و باز میگویند: قوانین مدنی باید خود را با سیر اجتماع وفق دهد، و چون اجتماع در یک حال ثابت نمی ماند و محکوم به تحول است، لاجرم حکم قصاص نیز محکوم به تحول است و معنا ندارد حکم قصاص برای ابد معتبر باشد و حتی اجتماعات راقیه امروز هم محکوم به آن باشند، چون اجتماعات امروز باید تا آنجا که می تواند از وجود افراد استفاده کند، او می تواند مجرم را هم عقاب

بکند و هم از وجودش استفاده کند، عقوبتی کند که از نظر نتیجه با کشتن برابر است، مانند حبس ابد و حبس سالهائی چند که با آن هم حق اجتماع رعایت شده و هم حق صاحبان خون. پاسخ به همه این اشکالات و بیان فلسفه تشریح در یک آیه قرآنی این بود عمده آن وجوهی که منکرین قصاص به اعدام برای نظریه خود آورده اند.

و قرآن کریم با یک آیه به تمامی آنها جواب داده، و آن آیه: ((من قتل نفسا بغير نفس، او فساد فی الارض، فکانما قتل الناس جميعا، و من احياها فکانما اءحيا الناس جميعا))، (هر کس انسانی را که نه مرتکب قتل شده و نه فساد در زمین کرده، بقتل برساند، مثل این است که همه مردم را کشته، و کسی که یکی را احیاء کند، مثل این است که همه را احیاء کرده باشد). بیان این پاسخ این است که قوانین جاریه میان افراد انسان، هر چند اموری وصفی و اعتباری است که در آن مصالح اجتماع انسانی رعایت شده، الا-اینکه علتی که در اصل، آن قوانین را ایجاب میکند، طبیعت خارجی انسان است که انسان را به تکمیل نقص و رفع حوائج تکوینیش دعوت می کند.

و این خارجیت که چنین دعوتی میکند، عدد انسان و کم و زیادی که بر انسان عارض می شود نیست، هیئت وحدت اجتماعی هم نیست، برای اینکه هیئت نامبرده خودش ساخته و پرداخته انسان و نحوه وجود اوست، بلکه این خارجیت عبارتست از طبیعت آدمی که در آن طبیعت یک نفر و هزاران نفری که از یک یک انسانها ترکیب می شود فرقی ندارد، چون هزاران نفر هم هزاران انسان است و یک نفر هم انسان است و وزن یکی با هزاران از حیث وجود یکی است.

و این طبیعت وجودی بخودی خود مجهز به قوی و ادواتی شده که با آن از خود دفاع میکند، چون مفطور، به حب وجود است، فطرتا وجود را دوست میدارد و هر چیزی را که حیات او را تهدید میکند به هر وسیله که شده و حتی با ارتکاب قتل و اعدام، از خود دور میسازد و به همین جهت است که هیچ انسانی نخواهی یافت که در جواز کشتن کسیکه میخواهد او را بکشد و جز کشتنش چاره ای نیست شک داشته باشد و این عمل را جائز نداند.

و همین ملت های راقیه را که گفتید: قصاص را جائز نمیدانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۶۲:

آنجا که دفاع از استقلال و حریت و حفظ قومیتشان جز با جنگ صورت نمی بندد، هیچ توقفی و شکی در جواز آن نمیکند، و بی درنگ آماده جنگ میشوند، تا چه رسد به آنجا که دشمن قصد کشتن همه آنان را داشته باشد.

و نیز می بینید که این ملل راقیه از بطلان قوانین خود دفاع میکنند، تا هر جا که بیانجامد، حتی بقتل، و نیز می بینید که در حفظ منافع خود متوسل به جنگ میشوند البته در وقتی که جز با جنگ دردشان دوا نشود.

و بخاطر همین جنگهای خانمان برانداز و مایه فنای دنیا و هلاکت حرث و نسل است که می بینیم لایزال ملت هائی خود را با سلاح های خونینی مسلح میکنند و ملت هائی دیگر برای اینکه از آنها عقب نمانند و در روز مبادا بتوانند پاسخ آنان را بگویند، میکوشند خود را به همان سلاح ها مسلح سازند و موازنه تسلیحاتی را برقرار سازند.

و این ملت ها هیچ منطقی و بهانه ای در این کار ندارند، جز حفظ حیات اجتماع و رعایت حال آن، و اجتماع هم جز پدیده ای از پدیده های طبیعت انسان نیست، پس چه شد که طبیعت کشتارهای فجیع و وحشت آور را و ویرانگری شهرها و ساکنان آن را برای حفظ پدیده ای از پدیده های خود که اجتماع مدنی است جائز می داند ولی قتل یک نفر را برای حفظ حیات خود جائز نمی شمارد؟ با اینکه بر حسب فرض، این اجتماعی که پدیده طبع آدمی است، اجتماعی است مدنی.

و نیز چه شد که کشتن کسی را که تصمیم کشتن او را گرفته، با اینکه هنوز نکشته، جائز می داند ولی قصاص که کشتن او بعد از ارتکاب قتل است، جائز نمیداند؟ و نیز چه شد که طبیعت انسانی حکم میکند به انعکاس وقایع تاریخی و میگوید ((فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره، و من يعمل مثقال ذره شررا یره))، (هر کس به سنگینی ذره ای عمل خیر کند آنرا می بیند و هر کس به سنگینی ذره ای شر مرتکب شود آنرا می بیند) که هر چند کلام قرآن است ولی زبان طبیعت آدمی است و خلاصه برای هر عملی

عکس العمل قائل است، و این عکس العمل را در قوانینی که جعل میکند، رعایت میکند و لکن کشتن قاتل را ظلم و نقض حکم خویش میدانند؟.

علاوه بر آنچه گذشت قرآن کریم و قانون اسلام در تمامی دنیا چیزی که بهای انسان شود و میزانی که با آن میزان بتوان انسان را سنجید، سراغ نمیدهد مگر یک چیز، آنهم ایمان به خدا و دین توحید است، و بر این حساب وزن اجتماع انسانی و وزن یک انسان موحد، نزد او برابر است و چون چنین است حکم اجتماع و فرد نزد او یکسان می باشد، پس اگر کسی مؤمن موحدی را بکشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۶۳

در اسلام با کسیکه همه مردم را بکشد یکسان است، بخاطر اینکه هر دو به حریم حقیقت تجاوز نموده، هتک حرمت آن کرده اند. همچنانکه قاتل یک نفر با قاتل همه مردم از نظر طبیعت وجود یکسان است.

و اما ملل متمدن دنیا که به حکم قصاص اعتراض کرده اند، همانطور که در جوابهای ما متوجه شدید، نه برای این است که این حکم نقصی دارد، بلکه برای این است که آنها احترامی و شرافتی برای دین قائل نیستند، و اگر برای دین حد اقل شرافتی و یا وزنی معادل شرافت و وزن اجتماع مدنی قائل بودند تا چه رسد به بالاتر از آن هر آینه در مسئله قصاص همین حکم را میکردند.

از این هم که بگذریم اسلام دینی است که برای دنیا و همیشه تشریح شده نه برای قومی خاص و امتی معین و ملل راقیه دنیا اعتراضی که به حکم قصاص اسلام کرده اند از این رو بوده که خیال کرده اند افرادش کاملاً تربیت شده اند و حکومت هایشان بهترین حکومت است، و استدلال کرده اند به آمارگیری هایشان که نشان داده در اثر تربیت موجود، ملت خود بخود از کشتار و فجایع متن فرند و هیچ قتلی و جنایتی در آنها اتفاق نمی افتد، مگر بندرت و برای آن قتل نادر و احيانی هم، ملت به مجازات کمتر از قتل راضی است، و در صورتی که این خیال ایشان درست باشد اسلام هم در قصاص کشتن را حتمی و متعین ندانسته، بلکه یک طرف تخیر شمرده و طرف دیگر تخیر را عفو دانسته است.

بنابراین چه مانعی دارد حکم قصاص در جای خود و به قوت خود باقی بماند، ولی مردم متمدن، طرف دیگر تخیر را انتخاب کنند و از عقوبت جانی عفو نمایند؟.

همچنانکه آیه قصاص هم خودش به این معنا اشاره دارد، می فرماید: هر جنایتکار قاتل که برادر صاحب خونش از او عفو کرد و به گرفتن خون بها رضایت داد، در دادن خون بها امروز و فردا نکند و احسان او را تلافی نماید، و این لسان، خود لسان تربیت است می خواهد به صاحب خون بفرماید: (در عفو لذتی است که در انتقام نیست) و اگر در اثر تربیت کار مردمی بدینجا بکشد، که افتخار عمومی در عفو باشد، هرگز عفو را رها نمی کنند و دست به انتقام نمی زنند.

(و لکن مگر دنیا همیشه و همه جایش را این گونه اجتماعات راقی متمدن تشکیل داده اند؟ نه بلکه برای همیشه در دنیا امت هائی دیگر هستند، که درک انسانی و اجتماعیشان به این حد نرسیده)، لاجرم در چنین اجتماعات مسئله صورت دیگری بخود می گیرد، در چنین جوامعی عفو به تنهائی و نبودن حکم قصاص، فجایع بار می آورد، به شهادت اینکه همین الان به چشم خود می بینیم، جنایتکاران کمترین ترسی از حبس و اعمال شاقه ندارند و هیچ اندرزگو و واعظی نمیتواند آنها را از جنایتکاری باز بدارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۶۴

آنها چه می فهمند حقوق انسانی چیست؟.

برای اینگونه مردم، زندان جای راحت تری است، حتی وجدانشان هم در زندان آسوده تر است و زندگی در زندان برایشان شرافتمندانه تر از زندگی بیرون از زندان است که یک زندگی پست و شقاوت باری است، و به همین جهت از زندان نه وحشتی دارند و نه ننگی و نه از اعمال شاقه اش می ترسند، و نه از چوب و فلک آن ترسی دارند.

و نیز به چشم خود می بینیم (در جوامعی که به آن پایه از ارتقاء نرسیده اند و حکم قصاص هم در بینشان اجراء نمی شود، روز بروز

آمار فجایع بالاتر می‌رود، پس نتیجه می‌گیریم که حکم قصاص حکمی است عمومی، که هم شامل ملل راقیه می‌شود، و هم شامل غیر ایشان، که اکثریت هم با غیر ایشان است.

اگر ملتی به آن حد از ارتقاء رسید، و بنحوی تربیت شد که از عفو لذت ببرد، اسلام هرگز به او نمی‌گوید چرا از قاتل پدرت گذشتی؟ چون اسلام هم او را تشویق به عفو کرده و اگر ملتی همچنان راه انحطاط را پیش گرفت و خواست تا نعمت‌های خدا را با کفران جواب بگوید، قصاص برای او حکمی است حیاتی، در عین اینکه در آنجا نیز عفو به قوت خود باقی است.

و اما این که گفتند: راءف و رحمت بر انسانیت اقتضاء می‌کند قاتل اعدام نشود، در پاسخ می‌گوئیم بله ولیکن هر راءف و رحمتی پسندیده و صلاح نیست و هر ترحمی فضیلت شمرده نمی‌شود، چون بکار بردن راءف و رحمت، در مورد جانی قسی القلب، (که کشتن مردم برایش چون آب خوردن است)، و نیز ترحم بر نافرمانبر متخلف و قانون شکن که بر جان و مال و عرض مردم تجاوز می‌کند، ستمکاری بر افراد صالح است و اگر بخواهیم بطور مطلق و بدون هیچ ملاحظه و قید و شرطی، رحمت را بکار ببندیم، اختلال نظام لازم می‌آید و انسانیت در پرتگاه هلاکت قرار گرفته، فضائل انسانی تباه می‌شود، همچنان که آن شاعر فارسی زبان گفته:

(ترحم بر پلنگ تیز دندان ستم کاری بود بر گوسفندان)

و اما اینکه داستان فضیلت رحمت و زشتی قساوت و حب انتقام را خاطر نشان کردند.

جوابش همان جواب سابق است، آری انتقام گرفتن برای مظلوم از ظالم، یاری کردن حق و عدالت است که نه مذموم است و نه زشت، چون منشا آن محبت عدالت است که از فضائل است، نه رذائل، علاوه بر اینکه گفتیم: تشریح قصاص به قتل تنها بخاطر انتقام نیست، بلکه ملاک در آن تربیت عمومی و سد باب فساد است.

و اما اینکه گفتند: جنایت قتل، خود از مرض‌های روانی است که باید مبتلای بدان را بستری کرد و تحت درمان قرار داد، و این خود برای جنایتکار عذری است موجه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۶۵:

در پاسخ می‌گوئیم همین حرف باعث می‌شود قتل و جنایت و فحشاء روز بروز بیشتر شود و جامعه انسانیت را تهدید کند، برای اینکه هر جنایتکاری که از قتل و فساد لذت می‌برد، وقتی فکر کند که این سادیسم جنایت، خود یک مرض عقلی و روحی است، و او در جنایتکاریش معذور است و این حکومتها هستند که باید اینگونه افراد را با یک دنیا راءف و دلسوزی تحت درمان قرار دهند و از سوی دیگر حکومت‌ها هم به همین معنا معتقد باشند البته هر روز یکی را خواهد کشت و معلوم است که چه فاجعه‌ای رخ خواهد داد.

و اما این که گفتند: بشریت باید از وجود مجرمین استفاده کند و به اعمال شاقه و اجباری و ادار سازد و برای اینکه وارد اجتماع نباشند و جنایات خود را تکرار نکنند، آنها را حبس کنند، در پاسخ می‌گوئیم: اگر راست می‌گویند، و در گفته خود متکی به حقیقت هستند، پس چرا در موارد اعدام قانونی که در تمامی قوانین رائج امروز هست، به آن حکم نمی‌کنند؟، پس معلوم می‌شود در موارد اعدام، حکم اعدام را مهم تر از زنده ماندن و کار کردن محکوم تشخیص میدهند در سابق هم گفتیم که فرد و جامعه از نظر طبیعت و از حیث اهمیت یکسانند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۶۶:

آیات ۱۸۰-۱۸۲ بقره

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَوْلَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (۱۸۰) فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۸۱) فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۸۲)

## ترجمه آیات

بر شما مسلمانان واجب شد که وقتی مرگتان نزدیک میشود و مالی از شما میماند برای پدران و مادران و خویشاوندان وصیتی به نیکی کنید این حقی است بر پرهیزکاران (۱۸۰) پس اگر کسی وصیت شخصی را بعد از آنکه شنید و بدان آگهی یافت تغییر دهد گناهی به گردن همان تغییر دهنده است که خدا شنوا و دانا است (۱۸۱) پس اگر وصی ترسید (یعنی تشخیص داد) که متوفی در وصیت خود از راه حق منحرف گشته و مرتکب گناهی شده و در وصیت او اصلاحاتی انجام دهد تا در میان ورثه ظلمی واقع نشود گناهی بر او نیست که خدا آمرزگار رحیم است (۱۸۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۶۷:

بیان آیات مربوط به حکم وصیت درباره ما ترک

## بیان آیات

((کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ، ان ترک خیرا الوصیة)) الخ ، لسان این آیه ، لسان وجوب است نه استحباب ، چون در قرآن کریم هر جا فرموده : فلان امر بر فلان قوم نوشته شده ، معنایش این است که این حکم یا سرنوشت ، قطعی و لازم شده است ، مؤید آن ، جمله آخر آیه است که میفرماید: ((حقا)) ، چون کلمه حق ، نیز مانند کتابت اقتضای معنای لزوم را دارد. لکن از آنجا که همین کلمه را مقید به (متقین) کرده دلالت بر وجوب را سست می کند، برای اینکه اگر وصیت تکلیفی واجب بود، مناسب تر آن بود که بفرماید: ((حقا علی المومنین)) ، و چون فرموده : ((علی المتقین)) ، میفهمیم این تکلیف امری است که تنها تقوی باعث رعایت آن میشود و در نتیجه برای عموم مؤمنین واجب نیست ، بلکه آنهایی که متقی هستند بر رعایت آن اهتمام میورزند.

و به هر حال بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه بوسیله آیات ارث (که تکلیف مال میت را معین کرده ، چه وصیت کرده باشد و چه نکرده باشد)، نسخ شده و به فرضی که این سخن درست باشد، وجوب نسخ شده نه استحباب ، و اصل محبوبیتش ، و شاید تقیید کلمه حق به کلمه (متقین) هم برای افاده همین غرض باشد.

و مراد به کلمه (خیر) مال است ، و مثل این که از آن بر می آید مراد مال بسیار است نه اندکی که قابل اعتناء نباشد، و مراد از معروف ، همان معنای متداول یعنی احسان است .

((فمن بدله بعد ما سمعه ، فانما اثمه علی الذین یدلونہ)) ، ضمیر در کلمه (اثم) ، به تبدیل بر می گردد و بقیه ضمائر به وصیت به معروف ، و اگر بررسی : کلمه (وصیت) مؤنث است ، چرا پس همه ضمائر که بدان برگشته مذکر است ؟ در پاسخ می گوئیم : کلمه نامبرده از آنجا که مصدر است ، هر دو نوع ضمیر، جائز است بدان برگردد.

باز خواهی پرسید: که جا داشت بفرماید: ((فمن بدله بعد ما سمعه ، فانما اثمه علیهم)) و حاجت نبود دوباره نام تبدیل کنندگان را ببرد، در پاسخ میگوئیم: نکته این که ضمیر نیابرد و اسم ظاهر آنرا آورد، خواست تا بعلت گناه یعنی تبدیل وصیت بمعروف اشاره کرده باشد تا بتواند آیه بعدی را بر آن تفریع نموده ، بفرماید: (پس اگر کسی از موصی بترسد) الخ .

((فمن خاف من موص جنفا، او اثمًا، فاصلح بینهم ، فلا اثم علیه)) کلمه (جنف) به معنای انحراف است و بعضی گفته اند به معنای انحراف دو قدم بطرف خارج است ، بر عکس کلمه (حنف) که با حای بی نقطه است و به معنای انحراف دو قدم بطرف داخل است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه ۶۶۸:

و به هر حال ، مراد، انحراف بسوی گناه است ، به قرینه کلمه (اثم) و این آیه تفریع بر آیه قبلی است و معنایش (و خدا داناتر است ( این است که اگر کسی وصیت شخصی را تبدیل کند، تنها و تنها گناه این تبدیل بر کسانی است که وصیت به معروف را تبدیل می کنند، نتیجه و فرعی که مترتب بر این معنا میشود این است که پس اگر کسی از وصیت موصی بترسد، به این معنا که وصیت به گناه کرده باشد و یا منحرف شده باشد، و او میان ورثه اصلاح کند و وصیت را طوری عمل کند که نه اثم از آن برخیزد و نه

انحراف، گناهی نکرده، چون او اگر تبدیل کرده، وصیت به معروف را تبدیل نکرده، بلکه وصیت گناه را به وصیتی تبدیل کرده که گناهی یا انحرافی در آن نباشد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و احکام وصیت)

در کافی و تهذیب و تفسیر عیاشی روایت زیر را آورده اند که عبارت آن به نقل از عیاشی چنین است: محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام)، روایت کرده که گفت: از آنجناب از وصیت برای وارث پرسش نمودم که آیا جائز است؟ فرمود: آری، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((ان ترک خیرا، الوصیة للوالدین و الاقرین)).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق، از پدرش، از علی (علیه السلام)، روایت کرده که فرمود: کسیکه در دم مرگش برای خویشاوندانش که از او ارث نمی‌برند وصیتی نکند، عمل خود را با معصیت ختم کرده است.

و در تفسیر عیاشی نیز از امام صادق (علیه السلام)، روایت آورده که در ذیل این آیه فرمود: این حقی است که خدا در اموال مردم قرار داده، برای صاحب این امر (یعنی امام (علیه السلام)) پرسیدم آیا برای آن حدی هست؟ فرمود: آری، پرسیدم: حدش چیست؟ فرمود: کمترین آن یک ششم و بیشترین آن یک سوم است.

مؤلف: این معنا را صدوق هم در من لا یحضره الفقیه از آنجناب روایت کرده و این استفاده لطیفی است که امام (علیه السلام) از آیه کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۶۹

باین معنا که آیه مورد بحث را با آیه: ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، و ازواجه امهاتهم، و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله، من المؤمنین و المهاجرین، الا ان تفعلا الی اولیاءکم معروفا، کان ذلک فی الکتاب مسطورا))، (پیامبر بمؤمنین اختیاردارتر از خود ایشان است، و همسران او مادران ایشانند و خویشاوندان در کتاب خدا بعضی مقدم بر بعض دیگرند، از مؤمنین و مهاجران، مگر آنکه به اولیاء خود نیکی کنند، و این در کتاب نوشته شده بود)، ضمیمه کردند و آن نکته لطیف را استفاده فرمودند.

توضیح اینکه آیه سوره احزاب، ناسخ حکم توارث به اخوتی است که در صدر اسلام معتبر بود و کسانی که با یکدیگر عقد اخوت بسته بودند، از یکدیگر ارث می‌بردند، آیه سوره احزاب آن را نسخ کرد و حکم توارث را منحصر کرد در قرابت و سپس نیکی در حق اولیاء را از آن استثناء کرد و خلاصه فرمود: توارث تنها در خویشاوندان است و برادران دینی از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آنکه بخواهند، به اولیاء خود احسانی کنند، و آنگاه رسول خدا و طاهرین از ذریه اش را اولیاء مؤمنین خوانده و این مستثنا همان موردی است که جمله: ((ان ترک خیرا الوصیة) الخ، شاملش می‌شود، چون رسول خدا (ص) و ائمه طاهرین نیز قریبا هستند (دقت بفرمائید).

و در تفسیر عیاشی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: ((کتب علیکم اذ حضر)) الخ، فرمود: این آیه بوسیله آیه: (فرائض یعنی آیه ارث) نسخ شده.

مؤلف: مقتضای جمع بین روایات سابق و این روایت، این است که بگوئیم: منسوخ از آیه ((کتب علیکم)) الخ، تنها وجوب است، در نتیجه استحباب آن بحال خود باقی است.

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((فمن خاف من موص جنفا او اثما...)) الخ، فرمود: جنف این است که بسوی خطا گرائیده باشد از این جهت که نداند اینکار جائز است.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی مردی به وصیتی سفارش کرد، جائز نیست که وصی او وصیتش را تغییر دهد، بلکه باید بر طبق آنچه وصیت کرده عمل کند، مگر آنکه به غیر از دستور خدا وصیت کرده باشد که اگر وصی بخواهد مو به مو به آن عمل کند، دچار معصیت و ظلم می‌شود، در اینصورت برای وصی جائز است، آن را بسوی حق



برگرداند و اصلاح کند، مثل اینکه مردی که چند وارث دارد، تمامی اموالش را برای یکی از ورثه وصیت کند و بعضی دیگر را محروم کند، که در اینجا وصی می‌تواند وصیت را تغییر داده بدانچه که حق است برگرداند، اینجاست که خدای تعالی می‌فرماید: ((جنفا او ائما))، که جنف انحراف بطرف بعضی از ورثه و اعراض از بعضی دیگر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱ صفحه: ۶۷۰ اثم عبارت از این است که دستور دهد با اموالش آتشکده‌ها را تعمیر کنند و یا شراب درست کنند، که در اینجا نیز وصی می‌تواند بوصیت او عمل نکند.

مؤلف: معنایی که این روایت برای جنف کرده، معنای جمله ((فاصلح بینهم)) را هم روشن میکند، می‌فهماند که مراد اصلاح میان ورثه است، تا بخاطر وصیت صاحب وصیت، نزاعی بینشان واقع نشود.

و در کافی از محمد بن سوقه روایت آورده که گفت: از امام ابی جعفر (علیه السلام) معنای جمله ((فمن بدله، بعد ما سمعه، فانما ائمه علی الذین بیدلونه)) را پرسیدم، فرمود: آیه بعد از آن که می‌فرماید: ((فمن خاف من موص جنفا او ائما، فاصلح بینهم، فلا اثم علیه))، آن را نسخ کرده و معنایش این است که هرگاه وصی بترسد (یعنی تشخیص دهد) از اینکه صاحب وصیت درباره فرزندان تبعیض قائل شده و به بعضی ظلم کرده و خلاف حقی مرتکب شده که خدا بدان راضی نیست، در اینصورت گناهی بر وصی نیست که آنرا تبدیل کند و بصورت حق و خداپسندانه در آورد.

مؤلف: این روایت از مواردی است که ائمه (علیهم السلام) آیه‌ای را بوسیله آیه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند، پس اگر نام آن را نسخ گذاشتند، منظور نسخ اصطلاحی نیست و در سابق هم گفتیم: که در کلام ائمه (علیهم السلام) بسا کلمه نسخ آمده که منظور از آن غیر نسخ اصطلاحی علمای اصول است.

الحمد لله رب العالمین . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ آیات ۱۸۵ - ۱۸۳، سوره بقره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۸۳) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَّسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۸۴) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۸۵)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده‌اید روزه بر شما واجب شده همانطور که بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شاید با تقوا شوید. (۱۸۳) و این روزهائی چند است پس هر کس از شما مریض و یا مسافر باشد باید ایامی دیگر بجای آن بگیریید و اما کسانی که به هیچ وجه نمی‌توانند روزه بگیرند عوض روزه برای هر روز یک مسکین طعام دهند و اگر کسی عمل خیری را داوطلبانه انجام دهد برایش بهتر است و اینکه روزه بگیرید برایتان خیر است اگر بنای عمل کردن دارید. (۱۸۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴

و آن ایام کوتاه ماه رمضان است که قرآن در آن نازل شده تا هدایت مردم و بیاناتی از هدایت و جدا سازنده حق از باطل باشد پس هر کس این ماه را درک کرد باید روزه اش بگیرد و هر کس مریض و یا مسافر باشد بجای آن چند روزی از ماههای دیگر بگیرد خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواسته و منظور اینست که عده سی روزه ماه را تکمیل کرده باشید و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرد تکبیر گفته و شاید شکرگزاری کرده باشید. (۱۸۵)

ویژگیهای بیانی آیات تشریح روزه

بیان آیات

سیاق این سه آیه دلالت دارد بر اینکه: اولاً هر سه با هم نازل شده‌اند، برای اینکه ظرف (ایام) در ابتدای آیه دوم متعلق به کلمه (صیام) در آیه اول است و جمله (شهر رمضان) در آیه سوم یا خبر است برای مبتدائی حذف شده که عبارت است از ضمیری که به کلمه (ایاما) بر می‌گردد، و تقدیر جمله (هی شهر رمضان) است و یا مبتدائی است برای خبری که حذف شده و تقدیرش ((شهر رمضان هوالذی کتب علیکم صیامه)) است و یا بدل از کلمه صیام در جمله (کتب علیکم الصیام) در آیه اول است، و به هر تقدیر جمله (شهر رمضان) بیان و توضیحی است برای روشن کردن جمله (ایاما معدودات) ایام معدوده‌ای که روزه در آنها واجب شده. پس به دلیلی که ذکر شد آیات سه گانه مورد بحث به هم متصل، و نظیر کلام واحدی است که یک غرض را در بر دارد، و آن غرض عبارت است از بیان وجوب روزه ماه رمضان.

و ثانیاً دلالت دارد بر اینکه قسمتی از گفتار این سه آیه به منزله

توطئه و زمینه چینی برای قسمت دیگر آن است، یعنی دو آیه اول به منزله مقدمه است برای آیه سوم، چون در آیه سوم تکلیفی واجب می‌شود که صاحب کلام، اطمینان ندارد از اینکه شنونده از اطاعت آن سر پیچی نکند، برای اینکه تکلیف نامبرده تکلیفی است که بالطبع برای مخاطب، شاق و سنگین است، و به این منظور، دو آیه اول از جملاتی ترکیب شده که هیچ یک از آنها از هدایت ذهن مخاطب به تشریح روزه رمضان خالی نیست، بلکه در همه آنها به تدریج ذهن شنونده را به سوی آن توجه می‌دهد، و به این وسیله است یحاش و اضطراب ذهن او را از بین می‌برد، و در نتیجه علاقمند به روزه می‌کند، تا با اشاره به تخفیف و تسهیلی که در تشریح این حکم رعایت شده، و نیز با ذکر فوائد و خیر دنیوی و اخروی که در آن است، حدت و شدت دلخواهی و است کبار او را بشکنند.

و بهمین جهت بعد از آنکه در جمله: ((یا ایهاالذین آمنوا کتب

علیکم الصیام))، مسأله وجوب روزه بر مسلمانان را خاطر نشان کرد، بلافاصله فرمود: ((کما کتب علی الذین من قبلکم)) و فهمانید که شما مسلمانان نباید از تشریح روزه وحشت کنید، و آن را گران بشمارید، چون این حکم منحصر به شما نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵

بلکه حکمی است که در امتهای سابق نیز تشریح شده بود. (لعلکم تتقون)، یعنی علاوه بر اینکه عمل به این دستور، همان فائده‌ای را دارد که شما به امید رسیدن به آن ایمان آوردید، و آن، عبارت است از تقوا، کلماتی در آیه وجوب روزه که مفاد آن تسهیل امر روزه برای مؤمنین است

و علاوه بر این، این عمل که گفتیم در آن، امید تقوا برای شما هست، همچنانکه برای امتهای قبل از شما بود، عملی نیست که تمامی اوقات شما را و حتی بیشتر اوقاتتان را بگیرد، بلکه عملی است که در ایامی قلیل و معدود انجام می‌شود، (ایاما معدودات) (آری نکره (و بدون الف و لام) آمدن کلمه (ایاما) دلالت بر ناچیزی ایام دارد، و در اینکه ایام را به وصف معدود توصیف کرد، خود اشعاری است به اهمیت نداشتن آن، همچنانکه همین توصیف در آیه: ((و شروه بثمان بخرس دراهم معدوده)) می‌فهماند که یوسف (علیه السلام) را به چند درهم ناچیز فروختند.

علاوه بر اینکه ما در تشریح این حکم رعایت اشخاصی را هم که این تکلیف بر ایشان طاقت فرسا است کرده ایم، و اینگونه افراد باید به جای روزه فدیة بدهند، آنهم فدیة مختصری که همه بتوانند بدهند، و آن عبارت است از طعام یک مسکین.

((فمن کان منکم مریضاً او علی سفر - تا جمله - فدیة طعام مسکین)) و وقتی این عمل هم خیر شما را دربردارد، و هم تا جائی که ممکن بوده رعایت آسانی آن شده خیر شما در این است که بطوع و رغبت خود روزه را بیاورید، و بدون کراهت و سنگینی و بی پروا انجامش دهید، ((فمن تطوع خیراً فهو خیر له)) برای اینکه عمل نیک را بطوع و رغبت انجام دادن بهتر است، از اینکه به کراهت انجام دهند. مقایسه‌ای بین سیاق آیات روزه با آیات قصاص و وصیت

بنابر آنچه گفته شد زمینه گفتار در دو آیه اول مقدمه است برای آیه سوم که می فرماید: ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه)) الخ ، و بنا بر این پس جمله: ((كتب عليكم الصيام)) در آیه اول جمله ای است خبری که می خواهد از تحقق چنین تکلیفی خبر دهد، نه اینکه در همین جمله تکلیف کرده باشد، آنطور که در آیه شریفه: ((يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى)) و آیه ((كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين)) تکلیف کرده چون هر چند در هر سه آیه تعبیر به ((كتب عليكم)) آمده ، لیکن بین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶

قصاص در مورد کشتگان - در آیه دوم - و وصیت به والدین و اقرباء - در آیه سوم ، و بین مسأله صیام - در آیه مورد بحث فرق است ، و آن این است که قصاص در قتل امری است سازگار با حس انتقامجویی امری است که دلهای صاحبان خون تشنه آن است ، صاحبان خون به حکم غریزه و طبیعت نمی توانند قاتل عزیز و پاره تن خود را زنده و سالم ببینند، و نمی توانند این معنا را تحمل کنند که نسبت به جنایتی که به ایشان شده بی اعتنائی شود، و همچنین وصیت و سفارش والدین و خویشان که مطابق با حس ترحم و شفقت و رافت به ارحام است ، آنهم در هنگامی که می خواهد بوسیله مرگ برای همیشه از آنان جدا شود.

پس قصاص و وصیت دو حکم مقبول بطبع ، و موافق با مقتضای طبیعت آدمی است ، و انشاء آن احتیاج به مقدمه و زمینه چینی ندارد، به خلاف حکم روزه که عبارت است از محرومیت نفوس از بزرگترین مشتهیات ، و مهم ترین تمایلاتش ، یعنی خوردن و نوشیدن و جماع ، که چون محرومیت از آنها ثقیل بر طبع و مصیبتی برای نفس آدمی است .

در توجیه حکم ناگزیر از این است که قبلا- برای شنوندگان - با در نظر گرفتن اینکه عموم مردمند و بیشتر مردم عوام و پیرو مشتهیات نفسند - مقدمه ای بچیند، و دلهایشان را علاقه مند بدان سازد، تا تشنه پذیرش آن شوند، بدین جهت است که گفتیم آیه: ((كتب عليكم القصاص)) الخ و آیه: ((كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت)) الخ ، انشاء حکم است ، و حاجتی به زمینه چینی ندارد، به خلاف آیه: ((كتب عليكم الصيام تا آخر دو آیه که مشتمل بر هفت فقره است و خبر می دهد از اینکه بعدها چنین حکمی انشاء می شود. ویژگیهای تعبیر به ((يا ايها الذين آمنوا))

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... اینگونه خطاب (ای کسانی که ایمان آورده اید) به منظور توجه دادن مردم به صفت ایمانشان است ، و گرنه می فرمود: (ای مردم) لیکن خواست بفهماند با توجه به اینکه دارای ایمانید باید هر حکمی را که از ناحیه پروردگارتان می آید بپذیرید، هر چند که بر خلاف مشتهیات ، و ناسازگار با عادات شما باشد.

در اینجا ممکن است بررسی : علت این تعبیر در آیه مورد بحث روشن شد لیکن این معنا روشن نشد که چرا همین تعبیر در ابتدای آیه قصاص آمده ، ولی در آیه وصیت نیامده ؟ در پاسخ می گوئیم : علتش این است که حکم قصاص هر چند مطابق میل و طبیعت آدمی است لیکن در عصر نزول آیه ، مسیحیان با آن مخالف بودند، و آنها عفو را بر قصاص ترجیح می دادند، و لذا لازم بود در توجیه حکم قصاص در میان ملت اسلام ، ایمان ملت خاطر نشان گردد و گفته شود ایمان شما را محکوم می کند به اینکه احکام الهی را بپذیرید، هر چند که دیگران مخالف آن باشند، و در آیه وصیت چون چنین مخالفتی در کار نبود، آن آیه به خطاب (یا ایهاالذین آمنوا) آغاز نشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَلِمَةٌ مَعْرُوفَةٌ ، لیکن گاهی کنایه می شود از واجب شدن عملی ، و یا تصمیم بر عملی و یا قضای حتمی که بر چیزی رانده شده ، که در آیه: ((كتب الله لا غلبن انا ورسلی)) کنایه از قضاء حتمی ، و در آیه: ((و نكتب ما قدموا و آثارهم)) کنایه از عزیمت و قضاء حتمی است و در آیه (( و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس)) کنایه از وجوب و وضع قانون و جعل حکم قطعی است . معنای لغوی ((صیام)) و ((صوم)) و منظور از ((الذین من قبلکم)) در آیه شریفه

و کلمه (صیام) و کلمه (صوم) در لغت مصدر، و به معنای خودداری از عمل است ، مثلا صوم از خوردن ، و صوم از نوشیدن ، و

از جماع و از سخن گفتن و راه رفتن و امثال آن به معنای خودداری از آنها است، و چه بسا در معنای آن این قید را اضافه کرده باشند، که به معنای خودداری از خصوص کارهایی است که دل آدمی مشتاق آن باشد، و اشتباهی آن را داشته باشد. صاحب این گفتار گفته: معنای صوم در اصل لغت خودداری از خصوص چنین کارهایی بوده، و لیکن بعدها در شرع در خصوص خودداری از کارهای معینی است عمال شده، و آن هم خودداری از طلوع فجر تا مغرب و تواءم با نیت است و منظور از ((الذین من قبلکم)) امتهای گذشته و قبل از ظهور اسلام است، امتهای انبیاء قبل، چون امت موسی و عیسی و غیر ایشان است. چون هر جا که در قرآن کریم این کلمه به چشم می خورد معهود همین معنا است، البته این به آن معنا نیست که جمله ((کما کتب علی الذین من قبلکم)) در مقام اطلاق از حیث اشخاص است و می خواهد بفرماید: تمامی تک تک امتهای روزه داشته اند و نیز به آن معنا نیست که بفهماند روزه اسلام شبیه روزه امتهای پیشین است، پس آیه شریفه نه دلالت بر این دارد که تمامی امتهای بدون استثناء روزه داشته اند، و نه دلالت دارد بر اینکه روزه همه امتهای مانند روزه ما مسلمانان در خصوص رمضان و از ساعت فلان تا ساعت فلان و دارای همه خصوصیات روزه ما بوده، بلکه تنها در این مقام است که اصل روزه و خودداری را در امتهای پیشین اثبات کند، و بفرماید: امتهای پیشین هم روزه داشته اند. روزه در ادیان و اقوام دیگر، در بیان فلسفه و حکمت عمده روزه در اسلام و مراد از جمله: ((الذین من قبلکم)) الخ امتهای گذشته دارای ملت و دین است البته همانطور که گفتیم نه همه آنها، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸

و قرآن کریم معین نکرده که این امتهای کدامند، چیزی که هست از ظاهر جمله: ((کما کتب)) الخ بر می آید که امتهای نامبرده اهل ملت و دین بوده اند که روزه داشته اند، و از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی که دلالت کند بر وجوب روزه بر این دو ملت دیده نمی شود، تنها در این دو کتاب فرازهایی است که روزه را مدح می کند، و آن را عظیم می شمارد. و اما خود یهود و نصارا را می بینیم که تا عصر حاضر در سال چند روز به اشکالی مختلف روزه می گیرند، یا از خوردن گوشت و یا از شیر و یا از مطلق خوردن و نوشیدن خودداری می کنند.

و نیز در قرآن کریم داست آن روزه زکریا و قصه روزه مریم از سخن گفتن آمده است. و در غیر قرآن مسأله روزه از اقوام بی دین نیز نقل شده، همچنانکه از مصریان قدیم و یونانیان و رومیان قدیم و حتی وثنی های هندی تا به امروز نقل شده، که هر یک برای خود روزه ای داشته و دارند، بلکه می توان گفت عبادت و وسیله تقرب بودن روزه از اموری است که فطرت آدمی به آن حکم می کند، که بحثش خواهد آمد ان شاء الله.

و بعضی گفته اند که مراد از جمله ((الذین من قبلکم)) یهود و نصارا و یا انبیای سابق است، که بر طبق هر یک از این دو قول روایاتی هم آمده، ولی روایاتی است که خالی از ضعف نیست.

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

هدف از تشریح روزه در اسلام

وثنی ها (همانطور که اشاره شد) به منظور تقرب و ارضای آلهه خود و در هنگامی که جرمی مرتکب می شدند به منظور خاموش کردن فوران خشم خدایان روزه می گرفتند، و همچنین وقتی حاجتی داشتند به منظور برآمدنش دست به این عبادت می زدند و این قسم روزه در حقیقت معامله و مبادله بوده، عابد با روزه گرفتن احتیاج معبود را بر می آورده تا معبود هم حاجت عابد را بر آورد، و یا او رضایت این را به دست می آورده، تا این هم رضایت او را حاصل کند.

ولی در اسلام روزه معامله و مبادله نیست، برای اینکه خدای عزوجل بزرگتر از آن است که در حقش فقر و احتیاج و یا تاثر و اذیت تصور شود، و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است، پس هر اثر خوبی که عبادتها داشته باشد، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می شود، نه خدای تعالی و تقدس، همچنانکه اثر سوء گناهان نیز هر چه باشد به خود بندگان

برمی‌گردد ((ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها)) این معنایی است که قرآن کریم در تعلیماتش بدان اشاره می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹

و آثار اطاعتها و نافرمانی‌ها را به انسان بر می‌گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد، و باز قرآن در باره اش می‌فرماید: ((یا ایها الناس اتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی)). بیان فایده روزه و اینکه نفع آن عاید خود انسان می‌شود

و در خصوص روزه، همین برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله: ((لعلکم تتقون)) بیان کرده، می‌فرماید: فائده روزه تقوا است، و آن خود سودی است که عاید خود شما می‌شود، و فائده داشتن تقوا مطلبی است که احدی در آن شک ندارد، چون هر انسانی به فطرت خود این معنا را درک می‌کند، که اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود، و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد، اولین چیزی که لازم است بدان ملتزم شود این است که از افسار گسیختگی خود جلوگیری کند، و بدون هیچ قید و شرطی سرگرم لذت‌های جسمی و شهوات بدنی نباشد، و خود را بزرگتر از آن بداند که زندگی مادی را هدف بیندارد، و سخن کوتاه آنکه از هر چیزی که او را از پروردگار تبارک و تعالی مشغول سازد پرهیزد.

و این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می‌آید، و نزدیک‌ترین راه و مؤثرترین رژیم معنوی و عمومی‌ترین آن بطوریکه همه مردم در همه اعصار بتوانند از آن بهره‌مند شوند، و نیز هم‌اهل‌آخرت از آن رژیم سود ببرند، و هم شکم‌بارگان اهل دنیا، عبارت است از خودداری از شهوتی که همه مردم در همه اعصار مبتلای بدانند، و آن عبارت است از شهوت شکم‌خوردن و آشامیدن، و شهوت جنسی که اگر مدتی از این سه چیز پرهیز کنند، و این ورزش را تمرین نمایند، به تدریج نیروی خویشتن‌داری از گناهان در آنان قوت می‌گیرد و نیز به تدریج بر اراده خود مسلط می‌شوند، آن وقت در برابر هر گناهی عنان اختیار از کف نمی‌دهند، و نیز در تقرب به خدای سبحان دچار سستی نمی‌گردند، چون پر واضح است کسی که خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشیدن و عمل جنسی که امری مباح است اجابت می‌کند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانی‌ها شنواتر، و مطیع‌تر خواهد بود، این است معنای آنکه فرمود: ((لعلکم تتقون)).

أَيَّامًا مَّعْدُودَةً مِّنْصُوبِ آمَدِنِ كَلِمَةٍ (ایام) بنا بر ظرفیت و به تقدیر کلمه (فی) است، و این ظرف (در ایامی معدود) متعلق است به کلمه (صیام)، و ما در سابق هم گفتیم که نکره آمدن ایام و اتصاف آن به صفت (معدودات) برای این است که بفهماند تکلیف نامبرده ناچیز و بدون مشقت است، تا به این وسیله مکلف را در انجام آن دل و جرات دهد، و از آنجا که ما در سابق گفتیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰

آیه ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)) الخ بیان ایام است، قهرا مراد از ایام معدودات همان ماه رمضان خواهد بود. گفتار بعضی از مفسرین عامه در باره ((ایام معدودات)) و رد آن

بعضی از مفسرین گفته‌اند: که مراد از ایام معدودات روزه مستحبی سه روز در هر ماه و روز عاشورا است، و بعضی دیگر گفته‌اند: ایام البیض یعنی سیزده و چهارده و پانزدهم هر ماه، و نیز روزه عاشوراء است، که مسلمانان و رسول‌خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در این ایام روزه می‌گرفتند، آنگاه آیه شریفه ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)) الخ نازل شد، و روزه‌های چند روز نامبرده نسخ گردید، و برای همیشه روزه رمضان واجب گشت.

صاحبان این دو قول هر کدام به یک دسته روایات وارده از طرق اهل سنت و جماعت تمسک کرده‌اند، روایاتی که صرفنظر از سند، در بین خود تعارض دارند، و بهمین جهت قابل اعتماد نیستند.

دلیل عمده‌ای که ضعف این قول را روشن می‌کند دو چیز است.

اول اینکه: روزه همانطور که دیگران هم گفته‌اند یک عبادت عمومی و همگانی است، و اگر منظور از آیه شریفه مورد بحث آن بوده باشد که اینان گفتند، قطعاً تاریخ آن را ضبط می‌کرد، و دیگر اختلافی در ثبوتش پدید نمی‌آمد و بهمین دلیل نسخ آن نیز

ثابت می‌شد و کسی در آن اختلاف نمی‌کرد و می‌بینیم که اینطور نیست، و در هر دو قسمت اختلاف شدید هست. استحباب روزه در روز عاشورا از بدعت‌های ابداعی بنی‌امیه است

علاوه بر اینکه ملحق شدن عاشورا به سه روز در هر ماه و وجوب یا استحباب روزه آن بعنوان یک عید از اعیاد اسلامی از بدعت‌هایی است که بنی‌امیه (لعنهم الله) آن را ابداع کردند، بدین جهت ابداع کردند که در آن روز در واقعه کربلا ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت او را از بین بردند، مردانشان را کشتند و زنان و ذراری ایشان را به اسارت برده اموالشان را غارت کردند، و از خوشحالی و مسرت آن روز را مبارک شمرده، برای خود عید گرفتند، و روزه آنرا تشریح کردند تا از روزه گرفتن آن روز برکت بگیرند.

و باز بهمین منظور برای روزه آن روز فضائلی جعل کردند، و برکاتی تراشیدند، و احادیثی (به این مضمون که عاشورا یکی از اعیاد اسلامی است، و بلکه از اعیاد عامه‌ای است که حتی مشرکین جاهلیت و یهود و نصارا هم از زمان بعثت موسی و عیسی آن را پاس می‌دارند) جعل کردند، در حالیکه هیچ یک از این مضامین درست نیست، نه یهود عاشورا را عید می‌دانسته و نه نصارا، و نه مردم جاهلیت و نه اسلام، چون عاشورا نه یک روز ملی بوده تا نظیر نوروز و مهرگان عید ملی و قومی بشود، و نیز در آن روز هیچ واقعه‌ای از قبیل فتح و پیروزی برای ملت اسلام اتفاق نیفتاده، تا نظیر مبعث و میلاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روزی تاریخی برای اسلام باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱

و هیچ جهت دینی هم ندارد تا نظیر فطر و قربان عیدی دینی باشد، پس عزت و احترامی که بنی‌امیه برای عاشورا درست کرده‌اند عزتی است بدون جهت.

دلیل دوم: بر ضعف این قول این است که آیه سوم از آیات مورد بحث یعنی آیه: (شهر رمضان) الخ سیاقی دارد که با نازل شدنش جدای از دو آیه دیگر نمی‌سازد، تا ناسخ آیه‌های قبل باشد: چون ظاهر سیاق این است که جمله (شهر رمضان) خبر باشد برای مبتدائی که حذف شده، و یا مبتدائی باشد برای خبری که حذف شده، که توضیحش گذشت در نتیجه بیانی خواهد بود برای جمله: (ایام معدودات) و با در نظر گرفتن این معنا هر سه آیه کلام واحدی خواهد بود، که غرض واحدی را دنبال می‌کند، و آن عبارت است از واجب بودن روزه ماه رمضان.

و اما اینکه کلمه (شهر رمضان) مبتداء و جمله: ((الذی انزل فیہ القرآن)) خبر آن باشد، هر چند نظریه‌ای است که آیه شریفه را مستقل از ما قبل می‌کند، و بنابر آن، آیه شریفه صلاحیت آن را دارد که به تنهایی نازل شده باشد، لیکن صلاحیت آن را ندارد که ناسخ آیه قبلش باشد، برای اینکه میان ناسخ و منسوخ باید منافاتی باشد، و میان این آیه و آیه قبلش هیچ منافاتی نیست، تا این ناسخ آن باشد با اینکه گفتیم در نسخ باید منافات و تباینی در بین باشد.

ضعیف‌تر از این قول، گفتار جمعی دیگر است، که از کلماتشان بر می‌آید که خواسته‌اند بگویند آیه دوم یعنی آیه: (ایام معدودات) الخ ناسخ آیه اول، یعنی آیه: (کتب علیکم الصیام) است، به این بیان که قبل از اسلام روزه بر نصارا نیز واجب بود، ولی نصارا در آن کم و زیاد کردند، تا بالاخره بر عدد پنجاه روز قرار گرفت، آنگاه خدای تعالی برای مسلمین روزه رمضان را تشریح کرد، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسلمانان در صدر اسلام و قبل از تشریح روزه رمضان همان روزه پنجاه روز مسیحیان را می‌گرفتند، و آیه اول هم همین را تشریح کرده، می‌فرماید شما مسلمانان نیز همان روزه مسیحیان را بگیرید، ولی آیه دوم وقتی نازل شد حکم آیه اول را نسخ کرد، چون فرمود روزه در چند روز معینی واجب است.

و وجه ضعیف‌تر بودن این قول از قول قبلی این است که همه ایرادهائی که به وجه قبلی وارد بود بر آن وارد است، علاوه بر اینکه متمم بودن آیه دوم برای اولی روشن‌تر از متمم بودن سومی برای دومی است، و نیز روایاتی که این قائل قول خود را مستند به آنها کرده جعلی بودن و مخالفتش با قرآن و با سیاق آیه روشن‌تر از مخالفت روایات قول اول با آیه است. روزه بر مریض و مسافر



واجب نیست

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ حَرَفِ فَاءٍ فِي ابْتِدَاءِ آيَةٍ مِثْلِ فَمَنْ فَهِيَ آيَةٌ نَتِيجَةٌ وَفَرْعُ آيَةٍ قَبْلُهَا ،  
 كَمَا فِي تَرْجُمَةِ تَفْسِيرِ الْمِيزَانِ جُلْد ۲ صَفْحَةَ ۱۲

(کتب علیکم) الخ ، و نیز (ایاما معدودات) الخ ، و معنای مجموع آن چنین می شود: روزه بر شما واجب شده ، و نیز عدد معینی در آن رعایت شده ، و همانطور که از اصل روزه رفع ید نمی شود، از عدد آن نیز صرف نظر نمی شود، پس اگر در ایام رمضان عارضه ای چون مرض و سفر پیش آید که حکم و جوب روزه را در آن ایام معدوده یعنی ایام رمضان بردارد از این ایام معدوده صرف نظر نمی شود، و باید به همان عدد در سایر روزها روزه گرفت ، و این همان حقیقتی است که آیه سوم (و لتکملوا العده) الخ متعرض است ، پس جمله: (ایاما معدودات) الخ همانطور که به بیان گذشته معنای تحقیر و ناچیز بودن ایام را افاده می کند، این معنا را هم افاده می کند، که همین عدد ناچیز رکنی است که در غرض و حکم روزه ماعوذ شده است .

کلمه (مرض) به معنای خلاف صحت و سلامتی است و کلمه (سفر) از ماده (س - ف - ر) گرفته شده ، که به معنای کشف است و گویا سفر را از این جهت سفر می خوانند که مسافر برای بیرون شدن از وطن از خانه اش منکشف و ظاهر می شود، و گویا اینکه فرمود: (او علی سفر) و مانند کلمه (مریضا) نفرمود (مسافرا)، برای اشاره به این معنا بوده که آن مسافری روزه اش شکسته می شود که در حال حاضر مسافر باشد، نه در گذشته ، (مثل کسی که در سفر ده روز در محلی اقامت کرده است ، که چنین کسی قبلاً مسافر بوده ، و فعلاً مقیم است ، و روزه اش صحیح است) و نه در آینده (مثل کسی که می خواهد بعد از ظهر حرکت کند که چنین کسی روزه آن روزش صحیح است). روزه بر مسافر و مریض حرام است ، نه مباح

بیشتر دانشمندان و علمای اهل سنت گفته اند: از آیه: ((فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر)) الخ ، استفاده می شود که مسافر می تواند روزه نگیرد، نه اینکه روزه گرفتن برایش حرام است ، پس مریض و مسافر، هم می توانند روزه بگیرند، و هم اینکه افطار و به همان عدد از روزهای دیگر سال روزه بگیرند.

لیکن این حرف صحیح نیست ، زیرا گفتیم ظاهر جمله: (فعدة من ایام اخر) (کسی که مریض و مسافر باشد باید چند روزی در ایام دیگر سال روزه بگیرد) عزیمت است ، نه رخصت ، یعنی از ظاهر آن بر می آید که مریض و مسافر نباید در رمضان روزه بگیرند، و این معنا از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز روایت شده ، و مذهب جمعی از صحابه از قبیل عبد الرحمان بن عوف ، و عمر بن خطاب ، و عبد الله بن عمر، و ابی هریره ، و عروه بن زبیر، نیز همین است ، پس جمله نامبرده حجتی است علیه علمای نامبرده از اهل سنت .

ایشان برای توجیه نظریه خود چیزی در آیه تقدیر گرفته گفته اند، تقدیرش ((فمن كان مریضاً او علی سفر فافطر فعدة من ایام اخر)) است ، یعنی هر کس مریض یا مسافر باشد، و به همین جهت افطار کرده باشد به همان عدد از روزهای دیگر روزه بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳

و این تقدیر دواشکال دارد، اول اینکه اصولاً همانطوری که گفته اند تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است ، (وقتی گوینده ای سخن می گوید تمامی کلماتی که در افاده منظورش دخالت دارد در کلام خود می آورد، و چیزی را نگفته نمی گذارد) مگر آنکه به اتکاء قرینه ای که در کلامش هست یک کلمه را حذف کند، چون یقین دارد خواننده یا شنونده با وجود آن قرینه می فهمد که فلان کلمه حذف شده است و اما بدون قرینه دست به چنین حذفی نمی زند.

اشکال دوم اینکه: به فرضی که تسلیم شویم و قبول کنیم که کلمه (فافطر) در آیه حذف شده ، تازه این کلام هم دلالتی بر رخصت ندارد، (کدام شنونده ای از (عبارت و هر کس مریض یا مسافر باشد، و افطار کرده باشد در ایامی دیگر روزه بگیرد)، می فهمد روزه در سفر و مرض جایز است؟) آری نهایت چیزی که از عبارت فمن كان مریضاً او علی سفر فافطر، در این مقام (که به گفته سایر

مفسرین نیز مقام تشریح است) استفاده می‌شود، این است که افطارش گناه نبوده چون جایز بوده، البته جواز به معنای اعم از وجوب و است حباب و اباحه، جوازی که با وجوب و است حباب و اباحه می‌سازد، و اما اینکه به معنای سوم یعنی الزامی نبودن افطار باشد به هیچ وجه لفظ آیه بر آن دلالت ندارد، بلکه باز هم بر خلاف آن دلالت می‌کند، چون قانونگذار حکیم در مقام تشریح خود، هرگز در بیان آنچه باید بیان کند کوتاهی نمی‌کند، و این خود روشن است.

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينِكُمْ (یطیقون) از مصدر اطاقه است، و اطاقه همانطور که بعضی گفته اند به معنای به کار بستن تمامی قدرت در عمل است که لازمه آن این است که عمل نامبرده آنقدر دشوار باشد، که همه نیروی انسان در انجامش مصرف شود، در نتیجه معنای جمله ((و علی الذین یطیقونه)) این است که هرکس روزه برایش مشقت داشته باشد، و کلمه (فدیه) به معنای بدل و عوض است و در اینجا به معنای عوض مالی است، که همان طعام مسکین یعنی سیر کردن یک مسکین گرسنه است از غذائی که خود انسان می‌خورد، البته نه آن غذای ساده‌ای که گاهی می‌خورد، و نه آن غذای لذیذی که باز گاه گاه می‌خورد، بلکه از غذای متوسطی که غالباً استفاده می‌کند، و حکم این فدیة نیز مانند حکم قضای روزه مریض و مسافر واجب است، چون تعبیر (و علی الذین) تعبیری است که وجوب تعیینی را می‌رساند، نه تخییری و نه رخصت را.

بیان عدم وقوع نسخ در آیات روزه و رد قائلین به وقوع نسخ در این آیات

بعضی از مفسرین گفته اند جمله نامبرده نیز رخصت را می‌رسانده و سپس نسخ شده چون خدای سبحان در اول، همه مردم را که می‌توانند روزه بگیرند مخیر کرد بین روزه گرفتن و كفاره دادن از هر روز به طعام یک مسکین، چون مردم در آن ایام عادت به روزه نداشتند، بعدها که رفته رفته عادت کردند، این آیه به وسیله آیه: ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه)) الخ نسخ شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴

بعضی دیگر از همین مفسرین گفته اند: تنها نسبت به اشخاص توانا نسخ شد و قرار شد حتما روزه بگیرند، و اما مثل پیر زن و پیر مرد سالخورده و زن حامله و زن بیچه شیرده آیه نسخ نشد، و حکم جواز افطار و فدیة دادن باقی ماند.

و به جان خودم اینگونه تفسیرها بازی کردن با قرآن و پاره پاره کردن آیات آن است، و اگر خواننده عزیز در آیات سه گانه مورد بحث دقت کند خواهد دید که هر سه یک غرض را دنبال می‌کند، و یک سیاق متصل و جملائی به هم پیوسته و بیانی روشن دارد، آنگاه اگر این کلام واحد و پیوسته را با نظریه این مفسرین تطبیق دهد، خواهد دید که دیگر آن سیاق پیوسته را ندارد، جملائتش با یکدیگر متنافی است، اولش آخرش را نقض می‌کند، یک جا می‌گوید: (کتب علیکم الصیام) روزه بر شما واجب شده، دنبالش می‌گوید آنهائی که می‌توانند روزه بگیرند می‌توانند افطار نموده به جای آن طعام دهند، و در آخر می‌گوید: روزه بر همه شما واجب است تا حکم آخری ناسخ حکم فدیة نسبت به خصوص قادران باشد، و حکم فدیة نسبت به غیر قادران به حال خود باقی بماند، با اینکه در آیه شریفه بنابراین تصویر حکم غیر قادرین اصلاً بیان نشده است.

مگر اینکه کسی بگوید کلمه (یطیقونه) قبل از نسخ شدن به معنای قدرت داشتن است، و بعد از نسخ به معنای قدرت نداشتن، و این پیدا است که چقدر بی پایه است چکیده سخن در رد کسانی که قائل به وقوع نسخ در آیات روزه شده اند

و سخن کوتاه اینکه بنابراین باید جمله: ((و علی الذی ن یطیقونه)) الخ که در وسط آیات قرار گرفته ناسخ جمله: (کتب علیکم الصیام) در اول آیات باشد، که با آن تنافی دارد، آن وقت این پیش می‌آید که چرا بدون هیچ علتی حکم ناسخ را مقید به کسانی کرده که توانائی ندارند.

و نیز لازمه این تفسیر این است که جمله: ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه)) تنها ناسخ حکم کسانی باشد که قادر بر روزه اند، نه آنهائی که از روزه عاجزند با اینکه ظاهر عبارت ناسخ مطلق است، هم قادر را شامل می‌شود و هم عاجز را، علاوه بر اینکه اصلاً منسوخ شامل حکم عاجز نبود، تا ناسخ بخواهد آن حکم را برای عاجز باقی بدارد، و این تالی فاسدها فاحش ترین تالی فاسد هائیند.

حال اگر علاوه بر نسخهایی که از آقایان برای تو خواننده عزیز نقل کردیم، نسخ‌های دیگری که در باره این سه آیه ذکر کرده اند اضافه کنی، آن وقت تفسیری عجیب خواهی دید، و آن نسخ‌هایی است که گفته اند جمله: (شهر رمضان) ناسخ جمله: (ایاما معدودات) الخ است، و جمله (ایاما معدودات) هم ناسخ جمله (کتب علیکم الصیام) است.

(بد نیست دوباره نسخ‌هایی را که آقایان در سه آیه قرآن قائل شده اند بشماریم، بازیگری با کلام خدا بر ایمان روشن تر بشود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵)

۱- جمله: (و علی الذین یطیفونه) الخ ناسخ جمله: (کتب علیکم الصیام) است ۲۰- جمله: (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه) ناسخ حکم (و علی الذی ن یطیفونه) است ۳۰- جمله: (شهر رمضان) ناسخ جمله (ایاما معدودات) است ۴۰- جمله: (ایاما معدودات) الخ ناسخ (کتب علیکم الصیام) است. (مترجم)

فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

معنای کلمه ((تطوع)) و موارد استعمال آن

کلمه تطوع از ماده (ط - و - ع) است. و معنای طوع مقابل معنای کراهت است، و یا بگو به این معنا است که انسان کاری را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آنگاه همین طوع وقتی به باب تفعل می رود و به صورت تطوع در می آید. معنای داوطلب بودن هم بر آن اضافه می شود پس تطوع به معنای این است که انسان خودش داوطلبانه کاری را انجام دهد که اطاعت خدا هم هست، بدون اینکه در انجام آن کراهتی داشته باشد، و اظهار ناراحتی و گرانباری کند، حال چه اینکه آن عمل الزامی و واجب باشد. و چه غیر الزامی و مستحب.

این معنای اصلی کلمه تطوع بوده، پس اگر می بینیم که فعلا در خصوص افعال مستحب است عمال می شود یک اصطلاحی است جدید، که بعد از نزول قرآن در بین مسلمانان رائج گشته، و منشاش هم این بوده که معمولاً عمل نیکی که یک مسلمان داوطلبانه انجام می دهد عمل مستحب است، و اما عمل واجب هر چه هم که بطوع و رغبت انجام شود باز بوئی از اکراه و اجبار در آن هست.

و سخن کوتاه آنکه کلمه (تطوع) همانطور که دیگران هم گفته اند دلالتی بر خصوص است حباب ندارد، نه ماده اش (ط - و - ع) و نه هیئت ش (تفعل)، در نتیجه می توان گفت حرف (فاء) که در آغاز جمله آمده جمله را فرع و نتیجه معنایی می کند که از کلام سابق استفاده می شد، و معنای مجموع کلام - و خدا داناتر است - این می شود: روزه بر شما واجب شده است، و در آن خیر و صلاح شما رعایت شده، علاوه بر اینکه با داشتن این فریضه شما هم جزء امتیهای می شوید که قبل از شما بودند، با این تفاوت که در این فریضه تخفیف و تسهیلی برای شما منظور شده است، پس آن را بطوع و رغبت بیاورید، نه با کراهت چون هر کس عمل خیر را بطوع بیاورد بهتر است تا همان عمل را به کره بیاورد.

از اینجا روشن می شود که جمله: (فمن تطوع خیراً) از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، ساده تر بگوییم در این جمله سخن از خصوص روزه نشده بلکه سخن از مطلق تطوع خیر شده، که سبب تطوع در روزه است، نظیر آیه: ((قد نعلم انه لیحزنک الذی یقولون فانهم لا یکذبونک و لکن الظالمین بایات الله یجحدون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶

یعنی غم مخور و صبر کن که علت تکذیب ایشان انکار آیات خدا است، چون در این آیه نیز سبب تکذیب در جای تکذیب نشسته.

بعضی از مفسرین گفته اند جمله مورد بحث یعنی فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ مرتبط به جمله قبل است، که می فرمود: ((و علی الذین یطیفونه فدیة طعام مسکین)) الخ، و معنای مجموع آن دو جمله این است که کسی که بیشتر از طعام یک مسکین فدیة بدهد، مثلاً برای یک روز روزه دو نفر مسکین را طعام دهد و یا طعام دو مسکین را به یک نفر بدهد برایش بهتر است.

اشکالی که بر این تفسیر وارد است همانست که گفتیم: کلمه (تطوع) اختصاص به مستحبات ندارد علاوه بر اینکه بنابراین تفسیر فاء تفریع بی معنا می شود چون در نتیجه قرار گرفتن تطوع به آن معنا (بیش از طعام یک مسکین دادن) بر حکم فدیة هیچ نکته معقولی بنظر نمی رسد، علاوه بر اینکه اصولاً کلمه (تطوع بخیر) هیچ دلالتی بر تطوع به زیادتر دادن ندارد.

وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

مراد از جمله ((وان تصوموا خیر لکم))

این جمله متمم جمله قبلی است، و معنایش به حسب تقدیر - به آن بیانی که گذشت - این م شود با روزه ای که بر شما واجب شده تطوع کنید، و آن را داوطلبانه بیاورید، که تطوع به کار خیر بهتر است، و روزه هم که خیر شماست پس تطوع به روزه هم خیری علاوه بر خیر دیگر است.

و بعضی از مفسرین گفته اند: جمله مورد بحث یعنی (وان تصوموا خیر لکم) خطاب به کسانی است که از روزه گرفتن معذورند، نه عموم که در جمله (روزه بر شما واجب شده) مخاطب بودند، چون ظاهر عبارت نامبرده رجحان روزه است، و معلوم است که رجحان با ترک هم می سازد، در نتیجه عبارت ظاهر در است حباب روزه می شود نه وجوب که منافی با ترک است، و چون می دانیم روزه واجب است ناگزیر عبارت نامبرده را حمل می کنیم بر رجحان و است حباب روزه برای کسی که از ناحیه شرع مجاز در ترک آنند، مانند مریض و مسافر که می گویم روزه ای که بر همه واجب است بر مریض و مسافر مستحب است، و بهتر آن است که آنها نیز روزه را بر افطار ترجیح دهند، و در عین حال قضای آنرا هم بگیرند. اشکالاتی بر کسانی که، ان تصوموا خیر لکم، را بمعنی استحباب روزه بر مریض و مسافر دانسته اند

اما این تفسیر به خاطر اشکالاتی که بر آن وارد است صحیح نیست.

اشکال اول اینکه: دلیلی بر طبق آن نیست.

اشکال دوم اینکه: اگر مراد از جمله: (وان تصوموا خیر لکم) استحباب روزه برای مریض و مسافر بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲ صفحه ۱۷

با در نظر گرفتن اینکه در جمله: (فمن كان منكم مریضاً) الخ مریض و مسافر غایب به حساب آمده اند، جا داشت در جمله بعدی هم غایب به حساب آمده، در باره شان بفرماید: (وان یصوموا خیر لهم) مریض و مسافر اگر روزه بگیرند بر ایشان بهتر است، ولی فرمود: (اگر روزه بگیرید برایتان بهتر است) پس معلوم می شود در جمله روی سخن با خصوص مسافر و مریض نیست.

اشکال سوم اینکه: جمله اولی به خوبی دلالت دارد بر اینکه مریض و مسافر مختارند در گرفتن و نگرفتن روزه، نه اینکه گرفتن روزه رجحان داشته باشد، بلکه جمله بعدیش که می فرماید: (فعدة من ایام اخر) صریح در این است که حتماً باید در روزهای دیگر روزه بگیرند، آن وقت چطور مفسرین نامبرده می توانند بگویند آیه در صدد بیان رجحان روزه بر ترک آن است.

اشکال چهارم اینکه: اگر جمله اولی (فمن كان منكم) الخ در صدد بیان ترخیص روزه برای مسافر و مریض باشد، و بگوید گرفتن و نگرفتن روزه برای معذورین یکسان است، البته جا داشت در جمله بعدی بفرماید بلکه گرفتن آن بهتر است، تا یک طرف تخییر را ترجیح داده و بیانگر رجحان آن باشد، ولی جمله اولی در مقام بیان روزه رمضان و روزه ایام دیگر سال است، و با چنین زمینه ای دیگر ممکن نیست تنها از جمله: (وان تصوموا خیر لکم) و بدون هیچ قرینه ای در کلام استفاده کنیم که می خواهد روزه رمضان را بر روزه غیر رمضان ترجیح دهد.

اشکال پنجم اینکه: مقام آیات، مقام بیان حکم نیست، تا ظهور رجحان از جمله (فمن كان) با حکم وجوبی منافات پیدا کند، بلکه مقام، همانطور که در سابق هم گذشت مقام بیان ملاک تشریح است، و اینکه اگر شارع اسلام حکمی را صادر می کند خالی از فلسفه و حکمت و خیر و نیکوئی نیست، و عیناً نظیر آیه: ((فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم))، و آیه: ((فاسعوا

الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون))، و آیه: ((تومنون بالله و تجاه دون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون)) است که در هر سه آیه می فرماید، حکمی که شده برای شما خیر است و آیات در این باب بسیار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى مَّامًا رَمَضَانَ نَهْمِينَ مَاهُ مِنْ مَآهِهِ سَالٍ قَمْرِي وَ عَرَبِيٍّ اسْتِ ، که بین ماه شعبان و شوال واقع است ، و در قرآن کریم از ماههای دوازده گانه غیر از ماه رمضان نام هیچ ماه دیگری نیامده . فرق بین ((انزل)) و ((تنزیل)) و اشاره به وجه تسمیه

و کلمه نزول به معنای پائین آمدن وارد شدن از نقطه بلند است ، و فرق میان انزال و تنزیل این است که انزال به معنای نازل کردن دفعی و یک پارچه است ، و تنزیل به معنای نازل کردن تدریجی است ، و کلمه (قرآن) اسم کتابی است که خدای تعالی آنرا بر پیامبر گرامیش محمد صلوات الله علیه نازل کرده ، و به این جهت آن را قرآن نامیده که (قبلا از جنس خواندنیها نبود، و به منظور اینکه درخور فهم بشر شود نازلش کرد و در نتیجه کتابی) خواندنی شد، چنانکه فرمود: انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون و این کلمه هم بر مجموع قرآن اطلاق می شود و هم بر اجزای آن . نزول قرآن در ماه رمضان و نقد و بررسی اقوال مختلف درباره تدریجی یا دفعی بودن نزول آن

و این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قرآن یک پارچه در ماه رمضان نازل شده ، از سوی دیگر ظاهر آیه شریفه : ((و قرآنا فرقناه لتقره علی الناس علی مکث ، و نزلناه تنزیلا)) دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم به تدریج و در مجموع مدت دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی در مدت تقریباً بیست و سه سال نازل شده ، تاریخ هم مؤید این معنا است ، و از همین جهت بعضی گمان کرده اند که آیه مورد بحث با این آیه منافات دارد.

و بعضی دیگر در پاسخ گفته اند: قرآن کریم دو بار نازل شده ، یک بار در ماه رمضان بطور یک پارچه به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر از آسمان دنیا به تدریج بر زمین نازل شده ، و این پاسخی است که مفسرین نامبرده آنرا از روایات گرفته اند که بعضی از آنها را در بحث روایتی آینده نقل خواهیم کرد. ان شاء الله

ولی بعضی دیگر به این مفسرین اشکال کرده اند، که در آیه مورد بحث که تعبیر به انزال - یعنی نازل شدن یک پارچه - فرموده دنبالش فرموده : ((هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان)) به این منظور نازل شده که باید هدایتگر مردم و فارق میان حق و باطل باشد، و دلائلی روشن از هدایت ارائه دهد، و این معنا با نازل شدن به آسمان دنیا نمی سازد، چون بنابراین تفسیر قرآن کریم سالها در آسمان دنیا بود، در حالی که هدایتگر برای مردم نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹

بعضی دیگر از این ایراد پاسخ داده اند به اینکه هدایت بودن قرآن البته به این معنا که می تواند هادی مردم باشد و مردم را از ضلالت نجات دهد و فارق میان حق و باطل باشد، معنائی است که منافات ندارد با اینکه چند سالی در آسمان دنیا بدون هدایت فعلی و خلاصه راکد مانده باشد، تا وقتی زمان به کار افتادنش رسید از آسمان به زمین نازل گردد، و نظائر آن بسیار است ، مانند قوانینی که از مجلس قانونگذاری گذشته تا هر وقت زمان بکار بردن فلان ماده اش رسید آنرا به کار ببرند، و از قوه به فعلیت در آورند.

این بود پرسش و پاسخهایی که پیرامون آیه کرده اند، و لیکن حق مطلب این است که حکم قوانین و دستورات با حکم خطابات که متوجه اشخاص می شود فرق دارد، در خطابات باید قبل از صدور خطاب مخاطبی باشد، هر چند به مدتی اندک آنگاه به او خطاب کنند، و معنا ندارد خطاب از مقام مخاطب جلوتر باشد، و در قرآن کریم از این خطابها بسیار است ، مانند خطاب در آیه : ((قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها و تشتکی الی الله و الله یسمع تحاورکما)).

و خطاب در آیه : ((و اذا راوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائما)). و آیه : ((رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه ، فمنهم من

قضی نجه و منهم من ينتظر، و ما بدلوا تبدیلاً)). که در این سه آیه و امثال آن خطابها متوجه مخاطبینی است که قبل از خطاب وجود داشته اند.

علاوه بر اینکه در قرآن کریم ناسخ و منسوخ هست و معنا ندارد که ناسخ و منسوخ هر دو در یک زمان نازل شوند. بعضی از مفسرین پاسخ داده اند که مراد از نزول قرآن در ماه رمضان نزول آن قسمتی از قرآن است که در رمضان نازل شده. رد گفتار کسانی که آیه را حمل کرده اند بر نزول جزئی از قرآن در ماه رمضان

ولی این جواب هم درست نیست، برای اینکه مشهور در نزد مفسرین این است که رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که مبعوث به قرآن بوده در روز بیست و هفتم از ماه رجب مبعوث شده، و بین رجب تا رمضان بیش از یک ماه فاصله است، آن وقت چگونه ممکن است در این مدت بعثت آن جناب از نزول قرآن خالی باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰

از اینهم که بگذریم آیه های اول سوره ((علق)) شهادت می دهد که این سوره اولین سوره ای بوده که نازل شده، و در اولین روز بعثت نازل شده، و همچنین سوره ((مدثر)) شهادت می دهد که در روزهای اول دعوت نازل شده، و به هر حال بسیار بعید است که اولین آیه نازل، در ماه رمضان باشد علاوه بر اینکه جمله مورد بحث که می فرماید: ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)) دلالت صریحی ندارد بر اینکه مراد از قرآن اولین قسمت نازل آن باشد، پس حمل آیه بر اولین جزء نازل آن حملی است بدون دلیل.

و نظیر این آیه در دلالت بر اینکه قرآن در یک زمان نازل شده آیه: ((و الکتاب المبین انا انزلناه فی لیلة مبارکه انا کنا منذرین و آیه: ((انا انزلناه فی لیلة القدر)) می باشد چونکه از این آیات بر می آید همه قرآن در یک زمان نازل شده، و ظاهر آنها نمی سازد با اینکه منظور نزول اولین قسمت نازل آن باشد، و یا منظور اولین روز انزال آن باشد، قرینه ای هم در کلام نیست که بخاطر آن قرینه بتوانیم دست از ظاهر آن برداریم.

و آنچه از تدبر در آیات کتاب بر می آید مطلبی دیگر غیر از همه این مطالب است، چون در آیاتی که می گوید قرآن در ماه رمضان و یا در شبی از شبهای آن نازل شد تعبیر به انزال آمده، که دلالت بر نازل کردن یکپارچه قرآن دارد، و در هیچ یک از آنها تعبیر به تنزیل نیامده، مثلاً یکجا فرموده: ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)) جای دیگر فرموده: ((حم و الکتاب المبین انا انزلناه فی لیلة مبارکه))، و در جای دیگر فرموده: ((انا انزلناه فی لیلة القدر)).

و این تعبیر و نازل شدن یکپارچه به دو اعتبار می تواند باشد، یکی به اعتبار اینکه مجموع و روی هم رفته قرآن و یا بعضی از آن یکپارچه و یک دفعه نازل شده هر چند که تک تک آیاتش به تدریج نازل شده باشد، همچنانکه در مورد باران با اینکه قطره قطره نازل می شود، ولی به اعتبار اینکه مجموع بارانها و قطرات مفید فائده بوده تعبیر می کند به اینکه ((کماء انزلناه من السماء)) و نیز بهمین اعتبار فرموده: ((کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱

دوم به اعتبار اینکه کتاب ماورای آنچه ما با فهم عادی خود از آن می فهمیم، که معلوم است فهم عادی ما مستلزم آن است که آیاتش را جدا جدا تدبر کنیم، و خود هم جدا جدا و به تدریج نازل شود، حقیقت دیگری دارد که به لحاظ آن حقیقت امری واحد و غیر تدریجی است، و نزولش به انزال - یک دفعه - است، نه تنزیل (نزول بتدریج).

و همین اعتبار دومی از آیات کریمه قرآن استفاده می شود مانند آیه: ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)) چون کلمه ((احکمت)) از احکام است و احکام در مقابل ((تفصیل)) است، و تفصیل عبارت است از اینکه کتاب را فصل فصل و قطعه قطعه کنند، در نتیجه احکام به معنای آن است که به نحوی باشد که جزء جزء نداشته و اجزایش از یکدیگر متمایز نباشد، چون همه اش به یک معنا بر می گردد، که آن معنا جزء و فصل ندارد و آیه شریفه صریح است در اینکه این تفصیل که ما امروز در قرآن مشاهده می کنیم تفصیلی است که بعدها به قرآن داده شده، و گرنه در آغاز محکم و بدون جزء و فصل بوده. آیات دیگری از



قرآن که دلالت می کند قرآن ابتدا دفعی و سپس تدریجی نازل شده است

از این آیه روشن تر، آیه ((و لقد جنناهم بكتاب فصلناه علی علم هدی و رحمہ لقوم یومنون . هل یظنون الا تاویلہ یوم یاتی تاویلہ یقول الدین نسوہ من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)).

و آیه ((و ما كان هذا القرآن ان یفتری من دون الله ، و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا ریب فیہ من رب العالمین )) تا آنجا که می فرماید: ((بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویلہ )) چه از این آیات و مخصوصا آیه شریفه سوره یونس به خوبی استفاده می شود که مسأله تفصیل و جداسازی امری است که بعدها بر کتاب خدا عارض شده است و قبلا به این صورت نبوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲

پس کتاب به خودی خود چیزی است ، و تفصیلی که عارض بر آن شده چیزی دیگر، و کفاری که کتاب را تکذیب کردند تکذیبشان مربوط به تفصیل کتاب است ، و ناشی از این است که فراموش کردند این تفصیل به چه چیز برگشت می کند و به زودی در قیامت می فهمند و جز فهمیدن چاره ای ندارند، آن وقت پشیمان می شوند در حالی که پشیمانی سودی برایشان نداشته ، و راه گریزی هم ندارند، و این آیه اشعاری هم به این معنا دارد که کتاب اصلی تاویل کتاب خواندنی یعنی قرآن است .

از آیه مورد بحث روشن تر این آیه شریفه است : ((حم و الکتاب المبین ، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم )) چون این آیه ظهور در این معنا دارد که قرآن قبلا در کتاب مبینی بوده که خواندنی و عربی نبوده ، و بعدها خواندنی و عربی شده ، و لباس الفاظ آنهم به واژه عربیت پوشیده ، تا مردم آن را بفهمند و گرنه همین کتاب قبلا در ((ام الکتاب ))، که نزد خدا مقامی بلند داشته است ، بوده مقامی که دست خرد بدان نمی رسد، کتابی که حکیم است ، یعنی مانند کتاب قرآن آیه آیه و سوره سوره نیست .

و آیات شریفه ((فلا اقسام بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا یمسه الا المطهرون ، تنزیل من رب العالمین )) نیز در سیاق آیه سوره زخرف است ، چون از ظاهر آن به خوبی بر می آید، قرآن کریم در کتاب مکنون و پنهان از دید بشر قرار داشته ، در کتابی که جز پاکان کسی با آن تماس ندارد، و از آن کتاب که نزد رب العالمین است نازل شده است ، و اما قبل از نازل شدن موقعیتی در کتاب مکنون داشته ، مکنون از اغیار همان که در آیه سوره زخرف ام الکتابش خوانده ، و در سوره بروج لوح محفوظش نامیده و فرموده : ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) بلکه این لوح از این جهت محفوظ است که دگرگونگی در آن راه ندارد، و معلوم است قرآنی که باید به تدریج نازل شود (چون به عالمی نازل می شود که زمان و تدرج بر همه آن حاکم است ) هرگز از ناسخ و منسوخ و از تدریج خالی نیست و این تدرج خود نوعی تبدل است ، پس کتاب مبین که اصل قرآن است و خالی از ترجمه تفصیل و تدرج است ، امری است غیر این قرآن نازل شده ، و قرآن به منزله لباسی است برای آن امر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳

و همین معنا یعنی اینکه قرآن ، نازل شده و بشری شده کتاب مبین (که ما آن را حقیقت کتاب می نامیم ) باشد، و به منزله لباسی باشد برای اندام صاحب لباس ، و مثال باشد برای حقیقت و نیز به منزله مثل باشد برای غرض صاحب کلام ، خود مصحح آن است که احیاناً آن حقیقت را هم قرآن بنامیم همچنانکه در آیه شریفه : ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) و آیاتی دیگر این تعبیر آمده ، و همین نکته باعث می شود که آیه : ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ))، و آیه ((انا انزلنا فی لیلة القدر))، و آیه ((انا انزلناه فی لیلة مبارکه )) را که دلالت دارند بر اینکه قرآن یک دفعه نازل شده حمل کنیم بر نازل شدن حقیقت قرآن ، یعنی کتاب مبین ، بر قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در یک شب ، همچنانکه همین قرآن بعد از آن که بشری و خواندنی و مفصل شد، تدریجا در مدت بیست و سه سال دعوت نبویه نازل شده است .

این نزول تدریجی از آیات زیر استفاده می شود: (( و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و آیات : )) (لا تحرک به

لسانک لتعجل به ، ان علينا جمعه و قرآنه ، فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بیانه )) چون از این آیات بر می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می دانسته چه آیه ای بر او نازل می شود، و به همین جهت قبل از آنکه وحی آیه ای تمام شود او از پیش ، آیه را می خوانده ، و خدای تعالی از این کار نهیش فرمود، که ان شاء الله توضیحش در جای مناسب خواهد آمد. چکیده سخن در آنچه که حاصل تدبر در آیات قرآنی است

سخن کوتاه آنکه : اگر کسی در آیات قرآنی تدبر و دقت کند هیچ چاره ای جز این ندارد که اعتراف کند به اینکه آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه این قرآنی که تدریجا بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴

متکی بر حقیقتی است متعالی و بس بلند که عقول عامه بشر قاصر از درک آن ، و دست افکار ملوث به لوث هوسها و قذارتهای ماده شان از رسیدن به آن حقیقت کوتاه است ، و اینکه نخست این حقیقت بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده بود و به وی تعلیم داده بود که منظورش از کتاب (که بعدا تدریجا نازل می شود) چیست . و ما ان شاء الله در بحث پیرامون تاویل و تنزیل در تفسیر آیه شریفه : ((هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات)) باز در این باره سخن خواهیم گفت .

این آن مطلبی است که گفتیم با دقت و تدبر از آیات کریمه قرآن به دست می آید بلکه محدثین که کارشان تنها نقل حدیث است و نیز علمای علم کلام و همچنین علمای مادی این عصر از آنجا که منکر ماورای ماده و محسوساتند ناگزیر شده اند این آیات و نظائر آن را که دلالت دارند بر اینکه مثلا قرآن هدایت و رحمت و نور و روح و مواقع نجوم و کتاب مبین است ، و یا در لوح محفوظ و نازل از ناحیه خدا است ، و یا در صحف مطهره است ، و یا تعبیرات دیگری که از قرآن شده ، همه را حمل کنند بر اقسامی از استعاره و مجاز گوئی ، و با این عمل خود قرآن را همپایه یک کتاب شعری کرده اند، (که به قول معروف هر چه گزافی تر و دروغ تر باشد شیرین تر و شیواتر است). گفتار بعضی از اهل بحث در توجیه نزول قرآن در ماه رمضان بعضی دیگر از اهل بحث و تحقیق در معنای اینکه چگونه ممکن است قرآن در ماه رمضان نازل شده باشد؟ گفتاری دارد که خلاصه اش از نظر خواننده می گذرد.

هیچ شکی نیست در اینکه بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرین و تواءم با نزول اولین بخش آن بوده ، و در آن بخش به وی دستور داده که مردم را تبلیغ و انداز کن ، از سوی دیگر در این نیز هیچ شکی نیست که بعثت و نزول اولین بخش قرآن ، در شب اتفاق افتاده ، برای اینکه آیه شریفه : انا انزلناه فی لیلۃ مبارکه انا کنا منذرین ، صریحا می فرماید: که قرآن در شب نازل شده ، و باز شکی نیست که آن شب از شب های رمضان بوده ، برای این که در سوره بقره آیه ۱۸۵ می فرماید: ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)).

پس تا این جا هیچ شکی نیست تنها گفتگو در این است که منظور این آیات تمام قرآن است یا بعضی از آن ؟ در پاسخ از این سؤال می گوئیم : گو اینکه همه قرآن در یک شب نازل نشده ، اما همینکه سوره حمد که مشتمل بر بسیاری از معارف قرآن است در یک شب نازل شده ، مثل این است که همه قرآن در یک شب نازل شده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵

و بهمین اعتبار می شود گفت : (ما قرآن را در فلان شب نازل کردیم). پاسخ دیگری که می توان گفت اینکه : کلمه قرآن همانطور که بر همه آیات بین دو جلد اطلاق می شود، بر بعض از آن نیز اطلاق می گردد، همانطور که بر سایر کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل و زبور نیز اطلاق می گردد، و این خود اصطلاحی است از قرآن کریم . آنگاه اضافه کرده : که اولین بخشی که نازل شده ((اقرء باسم ربک الذی خلق))... است که در شب بیست و پنجم رمضان نازل شد، در حالی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در وسط بیابان بود، و به طرف خانه خدیجه می آمد، همینکه این آیات به وی وحی شد به خاطرش رسید از جبرئیل بپرسد: چگونه پروردگار خود را یاد کند، دوباره جبرئیل خود را به وی نشان داد و تعلیمش داد که بگوید: ((بسم الله

الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین)) تا آخر سوره حمد، و سپس کیفیت نماز را به او یاد داد، و از نظرش غائب شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به خود آمد در حالی که اثری از جبرئیل نیافت، تنها از آنچه دیده بود، تعبیری و کوفتگی در خود احساس کرد، تعبیری که همواره بعد از دیدن جبرئیل به او دست می‌داد، و چون اولین بار بود که به چنین منظره‌ای بر می‌خورد و نمی‌دانست که از طرف خدا مبعوث به نبوت و هدایت خلق شده، لذا وقتی به خانه درآمد از شدت خستگی آن شب را تا به صبح خوابید، صبح آن شب مجدداً فرشته وحی نزد او برگشت و این سوره را بر او نازل کرد: یا ایها المدثر قم فانذر.

آنگاه مفسر نامبرده می‌گوید پس معنای نازل شدن قرآن همین نازل شدن سوره حمد است، که در ماه رمضان و مصادف با شب قدر نازل شده، و اما آنچه در کتب شیعه دیده می‌شود که بعثت در روز بیست و هفتم رجب بوده، روایاتی است که علاوه بر اینکه جز در بعضی از کتب شیعه که تاریخ تالیفش جلوتر از قرن چهارم هجرت نیست، یافت نمی‌شود مخالف کتاب خدا نیز هست، چون متوجه شدید که کتاب خدا نزول قرآن را در ماه رمضان دانسته.

سپس اضافه می‌کند: که در این میان روایات دیگری هست مؤید آن روایات که می‌گوید معنای نزول قرآن در ماه رمضان این است که قرآن قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یک جا از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شد، و جبرئیل آن را در بیت المعمور به ملائکه املاء کرد، تا آنکه بعد از بعثت به تدریج بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد.

و این روایات اوهامی است خرافی که دست اجانب آنها را با روایات اسلام آمیخته کرده و به چند جهت مردود است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶

۱- مخالف کتاب خدا هستند ۲- لوح محفوظ را جزء ماورای طبیعت دانسته در حالی که لوح محفوظ عبارت است از عالم طبیعت و بیت المعمور عبارت است از کره زمین، که با سکونت بشر معمور و آباد گشت، این بود خلاصه گفتار آن مفسر.

مؤلف: نمی‌دانم کدام یک از جملات این مفسر که سراسر آن فاسد است قابل اصلاح است تا به وجهی از وجوه با حق و حقیقت منطبق شود، چون در چنین صورتی قضیه شبیه مثل معروف می‌شود که می‌گویند وصله از خود جامه بیشتر است.

زیرا اولاً- این افسانه که وی از پیش خود درباره بعثت درست کرده و یا اینکه گفته اولین بخش نازل شده چیست ((اقرء باسم ربک)) وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در راه بود، و بعد از آن سوره حمد نازل شد، و آنگاه نماز را به آن جناب تعلیم داده و آن حضرت داخل خانه شد و از خستگی به خواب رفت، و صبح آن شب سوره ((مدثر)) نازل شده، امر به تبلیغ نمود همه اینها مطالبی است که نه آیه محکمه دلالت بر آن دارد، و نه سنت قائمه، بلکه تنها و تنها قصه‌ای است تخیلی که نه با کتاب موافق است و نه با حدیث، و بیان ناسازگاریش خواهد آمد. و ثانیاً وی گفته: که بطور مسلم بعثت و نزول قرآن و امر به تبلیغ هر سه مقارن هم اتفاق افتاد، و در مقام تفسیر و توضیح این سخن گفته است: نبوت با نزول قرآن آغاز شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها در یک شب نبی و غیر رسول بود، و صبح همان شب به مقام رسالت هم رسید، چون سوره ((مدثر)) او را امر به تبلیغ نمود، ولی این مفسر هرگز نمی‌تواند بر طبق گفته‌های خود دلیلی از کتاب یا سنت بیاورد، و عجب اینجا است که مسأله را از مسلمات گرفته، در حالی که چنین نیست اما از نظر سنت مسلم نیست برای اینکه کتب سنت چه آنها که علمای اهل سنت تالیف کرده‌اند، و چه آنها که علمای امامیه تالیف کرده‌اند، همه بعد از دو قرن و بیشتر از عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تدوین شده‌اند، هر چند که مفسر نامبرده این اشکال را منحصر به کتب شیعه وارد دانسته، ولی تمامی کتب عامه نیز اینطور بوده‌اند، اگر در روایات شیعه دسیسه شده باشد. در روایات عامه نیز شده است و اما کتب تاریخ علاوه بر اینکه متعرض این جزئیات نشده احتمال دسیسه در آنها بیشتر است، و اگر بیشتر هم نباشد حداقل مانند کتب حدیث در معرض آن بوده است.

و اما کتاب خدا که برای هر اهل فنی روشن است که دلالت آیات آن بر مسأله بعثت قاصرتر از دلالت روایات است، بلکه می‌توان گفت آیات قرآن بر خلاف آنچه مفسر نامبرده در مسأله بعثت گفته دلالت دارد، و رسماً افسانه و بافته‌های او را تکذیب می‌

کند، چون سوره علق بطوریکه اهل حدیث گفته اند و به شهادت پنج آیه اول آن اولین سوره ای بوده که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷

و احدی از مفسرین نگفته و حتی احتمالش را هم نداده که تکه تکه نازل شده باشد، و حداقل احتمال می دهیم که یک باره نازل شده باشد، مشتمل بر این نکته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در انتظار مردم نماز می خوانده، و بعضی از مردم او را از این کار نهی می کردند، و در مجالس قریش از او بدگویی می کرده اند، و اگر قبل از سوره علق قرآن بر آن جناب نازل نشده بود، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چگونه نماز می خوانده، و در نمازش چه می گفته؟ سوره علق هم از نماز به غیر از امر سجده که دستوری دیگر نداده، پس معلوم می شود آن جناب قبل از سوره علق نمازی داشته و کسانی بوده اند که آن جناب را از نماز نهی می کرده اند، و از نهی خود دست بردار نبوده اند، مگر اینکه بگوئی منظور از این نماز گزار شخصی دیگر غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و این حرف بطلانش روشن است، برای اینکه در آخر سوره به خود آن جناب خطاب نموده می فرماید: ((کلا لا تطعه)) آن کسی را که به تو می گوید نماز مخوان اطاعت مکن، بلکه همچنان خدا را سجده کن، و به او نزدیک شو. آیاتی که دلالت می کند پیامبر (ص) قبل از بعثت، هم نبی بوده و هم نماز می خوانده است اینک آیاتی از همین سوره که دلالت بر بطلان قول مزبور دارد: ((ارایت الذی ینهی عبدا اذا صلی ارایت ان کان علی الهدی. او امر بالتقوی. ارایت ان کذب و تولى. الم یعلم بان الله یری؟. کلا لئن لم ینته لسنفعا بال ناصیه. ناصیه کاذبه خاطئه. فلیدع نادیه. سندع الزبانیه. کلا لا تطعه و اسجد و اقترب)).

پس از این سوره استفاده می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از نازل شدن اولین سوره از قرآن هم نماز می خوانده، و خود بر طریق هدایت بوده و احوانا دیگران را هم امر به تقوا می کرده، و این همان نبوت است، ولی رسالت نیست، و بهمین جهت این وضع آن جناب را انذار نامیده، پس آن جناب قبل از بعثت هم نبی بوده، و نماز می خوانده، با اینکه هنوز قرآن بر او نازل نشده بود، و سوره حمد که جزء نماز است نیامده، و مأمور به تبلیغ نشده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸

و اما سوره حمد، مدتها بعد از بعثت نازل شد، و اگر نزولش بلافاصله بعد از سوره علق بود، و بقول این مفسر در قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خطوط کرده بود جا داشت بفرماید: ((قل بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین...)) و یا بفرماید: ((بسم الله الرحمن الرحیم قل الحمد لله رب العالمین...)) مترجم:

(چون سوره علق به عبارتی آغاز شده که معنای ((قل)) را می دهد اگر سوره حمد هم بلافاصله با آن سوره نازل شده بود باید کلمه ((قل)) و یا ((اقرء)) در اول آن قرار می داشت).

و نیز لازم بود که در این سوره گفتار در جمله ((مالک یوم الدین)) تمام شود زیرا بقیه سوره از غرض بیگانه است از طرفی ختم شدن سوره در جمله ((مالک یوم الدین)) از نظر بلاغت قرآن شریف مناسب تر و لایق تر بود.

بله در سوره حجر که به شهادت مضامین آیاتش از سوره های مکی است و بیانش خواهد آمد فرموده: ((و لقد آتیناک سبعا من المثانی و القرآن العظیم)) و مراد از کلمه ((سبع مثانی)) سوره حمد است که در آیه شریفه در مقابل قرآن عظیم قرار گرفته و این منتها درجه تجلیل و تعظیم از سوره حمد است و لیکن با همه این احوال سوره حمد قرآن نامیده نشده بلکه هفت آیه از آیات قرآن معرفی شده به دلیل اینکه آیه: ((کتابا متشابها مثانی)) همه قرآن مثانی خوانده شده و در آیه سوره حجر سوره حمد هفت عدد از آن مثانی خوانده شده.

و با این حال از آنجا که سوره حجر مشتمل بر نامی از سوره حمد است معلوم می شود سوره حمد قبل از سوره حجر نازل شده. و نیز از آنجائی که سوره حجر مشتمل بر آیه ((فاصدع بما تومروا عرض عن المشرکین انا کفیناک المستهزئین...)) می فهمیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مدتی دست از انذار کشیده بود و در این آیه مجددا مأمور بدان شده که می فرماید:

((فاصدع)) پس از سوره حجر دو چیز شد یکی ترک انذار و دیگر نزول سوره حمد قبل از آن و شما از کجا ثابت می کنید که نزول حمد قبل از ترک انذار بوده؟.

و اما سوره مدثر و مطالبی را که مشتمل است چون آیه قم ((فانذر)) اگر گفته شود همه آن یک باره نازل شده حال آیه : ((قم فانذر)) حال آیه : ((فاصدع بما تومر)) در سوره حجر است و نیز حال جمله ((وعرض عن المشرکین)) در سوره حجر حال جمله ((ذرنی و من خلقت وحیدا)) در سوره مدثر است و هر دو مضمونی نزدیک به هم دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹ از هر دو فهمیده می شود اولاً کسانی مزاحم دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند و در ثانی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مدتی انذار را تعطیل کرده بود.

و چنانچه سوره مدثر قطعه قطعه نازل شده باز از سیاق آن بر می آید که تنها صدر آن در آغاز رسالت نازل شده و بقیه بعد از تعطیل انذار آمده است .

و ثالثاً اینکه می گوید: (روایاتی که می گوید قرآن قبل از بعثت و یکپارچه در شب قدر از لوح محفوظ به بیت المعمور نازل شده و بعد از بعثت به تدریج از بیت المعمور بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل می شده روایاتی است جعلی و خرافی چون مخالف کتاب است و مضمونی مستقیم ندارد، بلکه مراد از لوح محفوظ عالم طبیعت و مراد از بیت المعمور کره زمین است) گفتاری است خطا و افتراء و به دلیل اینکه اولاً ظاهر هیچ آیه ای از آیات قرآن مخالف با این روایات نیست و بیانش از نظر خواننده گذشت .

و ثانیاً: در روایات نامبرده نفرموده اند: قرآن قبل از بعثت، یک جا به بیت المعمور نازل شد، و کلمه یک جا را مفسر نامبرده در اثر دقت نکردن در روایات اضافه کرده و ثالثاً: تفسیر لوح محفوظ به عالم طبیعت تفسیری است بسیار زشت و خنده آور، و ما نمی دانیم بنا به گفته وی به چه مناسبت عالم طبیعت در کلام خدا لوح محفوظ خوانده شده؟، آیا از این جهت است که عالم طبیعت از تغیر و دگرگونی محفوظ است؟ که عالم طبیعت جای همه دگرگونی ها است چون عالم حرکات است و ذوات موجودات سیال و صفاتشان هر لحظه در تغیر است .

و یا از این جهت لوح محفوظ خوانده شده که تکوینا و یا تشریعا از فساد و تباهی محفوظ است؟ که این نیز خلاف واقع است، برای اینکه عالم طبیعت عالم کون و فساد است. و یا بدین جهت بوده که از اطلاع اغیار محفوظ است یعنی غیر اهل اطلاع کسی از اسرار آن آگاه نیست همچنانکه آیه شریفه: ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)) ۱ خبر می دهد؟ که این نیز صحیح نیست برای اینکه ادراک هر صاحب ادراکی نسبت به عالم طبیعت یکسان است .

و بعد از همه این اشکالات اشکال مهمی که به وی وارد است این است که این مفسر در توجیه نازل شدن قرآن در ماه رمضان هیچ وجه صحیحی که هم در جای خود صحیح باشد، و هم لفظ آیه آن را بپذیرد، نیاورده، چون خلاصه گفتارش این شد که معنای جمله ((انزل فی القرآن)) این است که ((کانما انزل فی القرآن)) یعنی گویا قرآن در ماه رمضان نازل شده و معنای آیه ((انا انزلناه فی لیلۃ کانا انزلناه فی لیلۃ)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰

یعنی گویا ما قرآن را در یک شب نازل کردیم، و حال آنکه نه اهل لغت چنین معنایی از چنین عبارتی می فهمد، و نه اهل عرف و آشنای به سیاق کلام .

و اگر جایز باشد کسی بگوید نزول قرآن در شب قدر به خاطر نزول سوره حمد است، که مشتمل بر رووس مطالب قرآن است، باید جایز باشد که دیگری بگوید معنای نزول قرآن نزول همه آن، یعنی اجمال معارف آن است بر قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و هیچ مانعی هم ندارد که کسی این حرف را بزند و بیانش در سابق گذشت .

البته در گفتار مفسر نامبرده اشکالهای دیگری نیز هست، که چون بیرون از غرض ما بود متعرض آنها نشدیم. مورد استعمال کلمه





آیه قبلی حکم آن صورت را که روزه طاقت فرسا باشد بیان نکند چون هم بیان آیه قبلی برای اینجا نیز کافی بود و هم کلمه (سختی بر شما نخواست ه) دلالت بر آن می کرد.

وَلْتَكْبِرُوا لِلَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَّلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ... ظاهر دو جمله مورد بحث بطوریکه لام غایت (البته غایت به معنای غرض که آن نیز اصطلاح دیگری است) اشعار دارد، این است که می خواهند غایت و نتیجه اصل روزه را بیان کنند، نه حکم است ثنای مریض و مسافر را چون وقتی می بینیم جمله شهر رمضان را مقید کرد به جمله: ((الذی انزل فیہ القرآن...))، می فهمیم که میان وجوب روزه رمضان و نازل شدن قرآن در رمضان یک نحوه ارتباط و پیوستگی وجود دارد، در نتیجه برگشت معنای غایت به این می شود که تلبس و اشتغال به روزه برای اظهار کبریائی حق تعالی است به خاطر اینکه قرآن را بر ایشان نازل فرمود، و ربوبیت خود و عبودیت بندگان را اعلام داشت، و نیز بدین منظور بود که در مقابل اینکه به سوی حق هدایتشان فرموده و با کتاب خود برایشان حق را از باطل جدا کرده شکرش را بجای آرند.

و چون روزه وقتی متصف به این صفت می شود، یعنی وقتی شکر نعمت های خدا می شود که مشتمل بر حقیقت معنای روزه باشد، یعنی از روی اخلاص انجام شود، و روزه دار از آلودگیهای طبیعت پاک باشد، و از بزرگترین مشتهیات نفس چشم بپوشد، لذا دنبال آیه نفرمود: ((ولیتشکروا الله))، چون شکر تنها با روزه واقعی محقق می شود، بلکه در مقابل فرمود: ((و لتکبروا الله علی ما هدیکم)) برای اینکه تکبیر و بزرگداشت خدا با صورت روزه هم انجام می شود، چه اینکه این صورت، حقیقت هم داشته باشد و یا نداشته باشد، و بهمین جهت مسأله شکر را با کلمه ((لعل: امید است))، از تکبیر جدا کرد، و فرمود، ((و لتکبروا الله علی ما هدیکم، و لعلکم تشکرون)) همانطور که در اول آیات، در باره روزه فرمود: ((لعلکم تتقون)). بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات روزه و نزول قرآن)

در حدیث قدسی (یعنی احادیثی که سلسله سندش منتهی به خود خدای تعالی می شود) آمده: که خدای تعالی فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳

روزه فقط برای من است، و من خود جزای آن را می دهم.

مؤلف: این روایت را شیعه و سنی البته با مختصر اختلافی نقل کرده اند و وجه اینکه روزه برای خدای سبحان است این است که تنها عبادتی است که از امور عدمی تشکیل می شود، بخلاف عبادتهای دیگر، از قبیل نماز، و حج و امثال آن، که از امور وجودی ترکیب می یابد، و یا حداقل امور وجودی هم در آنها دخالت دارند، و معلوم است که فعل وجودی نمی تواند محض و خالص در اظهار عبودیت عبد و ربوبیت رب سبحان باشد، چون خالی از نقایص مادی و آفت محدودیت و اثبات انانیت نیست، و ممکن است در انجام آن قصد غیر خدا هم به میان آید، و سهمی از آن را برای غیر خدا انجام دهد، چنانکه در موارد ریا و سمعه و سجده برای غیر خدا این آفتها مشاهده می شود، بخلاف عملی که همه اش نفی است، یعنی روزه که عبارت است از نخوردن، نوشیدن، و فلاخن و بهمان نکردن، که صاحبش خود را بالاتر از اسارت در برابر مادیات می بیند، و با خویشتن داری خود را از لوث شهوات نفس پاک نگه می دارد، و این امور عدمی چیزی نیست که غیر خدا هم سهمی از آن داشته باشد، زیرا امری است تنها میان بنده و پروردگارش و طبعاً کسی جز خدا از آن با خبر نمی شود.

و اینکه فرموده: و ((انا اجزی به)) اگر کلمه ((اجزی)) را به صیغه معلوم بخوانیم، یعنی من جزای آن را می دهم آن وقت دلالت می کند بر اینکه در دادن اجر به بنده، کسی میان او و خدا فاصله و واسطه نمی شود، همانطور که بنده هم در بندگی و عبادت خدا به وسیله روزه کسی را دخیل قرار نداد، و نگذاشت کسی از روزه داریش با خبر شود، چنانکه در باره صدقه آمده است: صدقه را تنها خدا می گیرد، و بین صدقه دهنده و خدا کسی واسطه نیست، و در قرآن هم آمده: و ((یاخذ الصدقات)) و اما اگر ((اجزی)) را به صیغه مجهول بخوانیم، معنایش این می شود: (خود من جزای روزه قرار می گیرم) آن وقت عبارت کنایه می شود از نزدیکی

روزه دار به خدای تعالی . مراد از حدیث قدسی : روزه فقط برای من است و من جزای آن هستم

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اوائل بعثت مدتی پشت سر هم روزه می گرفت ، بطوریکه اشخاص مطلع می گفتند دیگر ترک نمی کند و سپس مدتی روزه را ترک می کرد بطوریکه اشخاص می گفتند دیگر روزه نمی گیرد، بعد از مدتی این رسم را رها کرد، یک روز روزه می گرفت ، و یک روز افطار می کرد، که این همان روزه داوود پیغمبر است ، بعد از مدتی این رسم را کنار گذاشت ، و در هر ماه ایام البیض آن ماه یعنی (سیزده و چهارده و پانزدهم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴

آن را روزه می گرفت ، و سپس این را هم ترک کرد، و در هر ده روز دو پنجشنبه و بین آن دو یک چهارشنبه روزه می گرفت ، و این رسم را تا آخر عمر ادامه داد.

و از عنبسه العابد روایت شده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ایامی که از دنیا رفت ، در این رسم و برنامه بود که همه ساله شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه می گرفت .

مؤلف : اخبار از طریق اهل بیت (علیه السلام) در این باب بسیار است ، و این همان روزه سنتی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می گرفت و گرنه روزه واجب تنها همان روزه رمضان است . روایاتی از امام صادق (ع) در ذیل آیه ((اكتب علیکم الصیام))

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه : ((یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام)) فرموده : این مخصوص است .

و از جمیل روایت آورده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه : ((یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام)) ، و ((یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القتال)) پرسیدم ، فرمود: همه این خطاب ها شامل حال گمراهان و منافقین و خلاصه تمامی افرادی که به ظاهر شهادت به توحید و نبوت و معاد داده اند می شود.

و در فقیه از حفص روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: روزه ماه رمضان قبل از امت اسلام بر هیچ امتی واجب نبود، عرضه داشتم : پس اینکه خدای عزوجل می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام)) کما کتب علی الذین من قبلکم)) چیست ؟ فرمود: بله ماه رمضان قبل از امت اسلام روزه اش واجب بوده ، اما نه بر امتها بلکه تنها بر انبیای آنان ، خداوند امت اسلام را بر سایر امم برتری داده ، چیزی را که بر رسول خود واجب کرده بود بر امتش هم واجب فرمود.

مؤلف : این روایت به خاطر اینکه اسماعیل بن محمد در سند آن هست ضعیف است ، و این معنا در روایتی دیگر از عالم (علیه السلام) آمده که آنهم مرسل است ، یعنی اصلا سندش ذکر نشده ، و به نظر می رسد هر دو روایت یکی باشد، و به هر حال از اخبار آحاد است ، و ظاهر آیه هم مساعد با این نیست که مراد از جمله ((کما کتب علی الذین من قبلکم)) تنها خصوص انبیا باشد، و به فرضی که چنین چیزی منظور بوده ، از آنجائی که مقام مقام زمینه چینی و تشویق و ترغیب بوده ، تصریح به اسم آن انبیا از کنایه بهتر و مؤثرتر بود، و خدا دانا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵ چند روایت در باره معنای ((قرآن)) ، ((فرقان)) و ((کتاب))

و در کافی از کسی که از امام صادق (علیه السلام) سؤال نموده روایت کرده که گفت : پرسیدم آیا کلمه ((قرآن)) و کلمه ((فرقان)) به یک معنا است ؟ و یا هر یک معنایی جداگانه دارد؟ فرمود: قرآن همه کتاب خدا است ، و فرقان تنها آن آیاتی است که احکام واجب را در بر دارد.

و در کتاب جوامع از آن جناب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرقان عبارت است از هر آیه محکمی که در قرآن است . و در تفسیر عیاشی و قمی از آن جناب (علیه السلام) روایت آورده اند که فرمود: فرقان عبارت است از هر امر محکمی که در قرآن

است، و کتاب عبارت است از آن آیاتی که انبیای قبل را تصدیق می‌کند.

مؤلف: خود کلمه فرقان و کلمه کتاب هم با معنایی که در روایت برای آن دو شده سازگار است، و در بعضی از اخبار آمده که کلمه رمضان یکی از اسمای خدای تعالی است پس دیگر شایسته نیست کسی بگوید رمضان آمد و رمضان رفت، بلکه باید گفت: ماه رمضان آمد و ماه رمضان رفت، (تا آخر حدیث) و این روایت خبر واحدی است که در باب خودش غریب است، و این کلام از میان مفسرین از قناده نیز نقل شده. ولی در اخباری که راجع به اسمای خدای تعالی وارد شده نام رمضان دیده نمی‌شود، علاوه بر اینکه کلمه رمضان بدون اینکه کلمه ماه قبل از آن آید و نیز کلمه رمضانان دو روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیه السلام) بسیار آمده، و این جدا بعید است که احتمال دهم هر جا کلمه رمضان در احادیث آمده شهر رمضان بوده، و راوی کلمه شهر را از آن انداخته باشد. روایاتی در ذیل آیه: «فمن شهد منکم، و حکم روزه ماه رمضان برای مسافر و مریض»

و در تفسیر عیاشی از صباح بن نباته روایت شده که گفت: من به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: ابن ابی یعفور به من دستور داد چند مسأله را از شما پرسم حضرت پرسید آن مسائل چیست؟ عرضه داشتم: او از شما می‌پرسد: وقتی ماه رمضان آمد و من در منزل باشم آیا جایز است مسافرت کنم؟ فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: «(فمن شهد منکم الشهر فلیصمه)»، پس هر کس ماه رمضان را در رک کند و در میان خانواده اش باشد نمی‌تواند مسافرت کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶ مگر برای حج و یا عمره، و یا برای طلب مالی که می‌ترسد اگر به دنبالش نرود تلف بشود.

مؤلف: و این نکته استفاده لطیفی است که امام از اطلاق آیه برای حکم کراهت سفر کرده است چون مسافرت در رمضان جایز است اما با کراهت. و در کافی از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت آورده که فرمود: اما روزه در سفر و در حال مرض، عامه در آن اختلاف کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: مریض و مسافر می‌تواند روزه بگیرد، و بعضی دیگر گفته‌اند نباید بگیرد، طایفه سوم گفته‌اند مختار است، اگر خواست بگیرد و اگر نخواست نگیرد، ولی ما می‌گوئیم باید در این دو حال حتما روزه را بشکنند، و افطار کند، (منظور این است که روزه نباید بگیرد، پس اگر در سفر و یا حال مرض روزه بگیرد روزه اش درست نیست باید آن چند روز را دوباره قضا کند) برای اینکه خدای عزوجل می‌فرماید، «(فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدّه من ایام اخر)».

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز نقل کرده است.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله «(فمن شهد منکم الشهر فلیصمه)» فرموده: چقدر این بیان برای کسی که تعقلش کند روشن است! برای اینکه در عبارتی کوتاه این معنا را رسانده، که هر کس ماه رمضان را در رک کرد باید روزه اش را بگیرد، و هر کس در ماه رمضان مسافرت کرد باید روزه اش را بخورد.

مؤلف: روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیه السلام) در اینکه مریض و مسافر حتما باید روزه اش را بخورد بسیار زیاد است، و این مذهب ائمه اهل بیت (علیه السلام) است، (بخلاف علمای اهل سنت که روزه رمضان را برای مسافر و مریض اختیاری می‌دانند)، و آیه شریفه بطوریکه خواننده توجه فرمود بر مذهب ائمه اهل بیت (علیه السلام) دلالت دارد.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت آمده که گفت: من از امام (علیه السلام) از معنای جمله: «(و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین)» پرسیدم فرمود: منظور بیماران و سالخورده گانی است که توانائی روزه گرفتن ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷

و باز در همان تفسیر از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر همان آیه نقل کرده، که فرمود: منظور سالخورده و کسی است که عطش آزارش می‌دهد.

و نیز در همان تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود منظور زنی است که از جان فرزندش بترسد و

سالخوردگانی که روزه برایشان طاقت فرسا باشد.

مؤلف: روایات در تفسیر آیه، از ائمه (علیه السلام) بسیار است، و در روایت ابی بصیر مراد از مریض آن بیمارانی اند که قبل از ایام ماه رمضان بیمار باشند و نتوانند قضای روزه رمضان را در سایر ایام سال بجا آورند، چون واضح است که کلمه (مریض) در جمله: ((فمن كان منكم مریضاً)) شامل مریض نامبرده نمی شود، و کلمه (عطاش) که در روایت آمده به معنای بیماری عطش است. (که ظاهراً همان مرض قند باشد). دو روایت از امام صادق (ع) در باره تکبیر عید فطر و حکم شرعی آن ((مترجم)) باز در همان تفسیر از سعید از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: در عید فطر هم تکبیر هست، عرضه داشتیم تکبیر که غیر از روز قربان نیست، فرمود: چرا در عید فطر هم هست، لیکن مستحب است که در مغرب و عشاء و فجر و ظهر و عصر و دو رکعت نماز عید گفته شود.

و در کافی از سعید نقاش روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای من در شب عید فطر تکبیر هست، اما واجب نیست بلکه مستحب است، می گوید، پرسیدم این تکبیر در چه وقت مستحب است؟ فرمود در شب عید در مغرب و عشا و در نماز صبح و نماز عید آنگاه قطع می شود، می گوید عرضه داشتم: چگونه تکبیر بگویم؟ فرمود: می گوئی ((الله اکبر، الله اکبر، لا اله الا الله، و الله اکبر، الله اکبر و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدانا)) و منظور از کلام خدا که می فرماید: ((و لتکملا العده)) همین است، چون معنایش این است که نماز را کامل کنید. و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرده تکبیر کنید، و تکبیر همین است که بگوئید: ((الله اکبر، لا اله الا الله، و الله اکبر، و لله الحمد)) راوی می گوید در روایت دیگری آمده که تکبیر آخر را چهار بار باید گفت.

مؤلف: اختلاف این دو روایت که یکی تکبیر را در ظهر و عصر نیز مستحب می داند و دیگری نمی داند ممکن است حمل شود بر مراتب استحباب، یعنی دومی مستحب باشد، و اولی مستحب تر، و اینکه فرمود: منظور از ((و لتکملا العده)) اکمال نماز است شاید منظور این باشد که با خواندن نماز عید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸

عدد روزه را تکمیل کنید و باز خود تکبیرات را بگوئید، که خدا شما را هدایت کرد، و این با معنایی که ما از ظاهر جمله، ((ولتکبروا الله علی ما هدیکم...)) فهمیدیم منافات ندارد، برای اینکه کلام امام استفاده حکم است حبابی از مورد وجوب است، نظیر آنکه در سابق در جمله: ((فمن شهد منکم الشهر فلیصمه)) گذشت، که گفتیم از آن، کراهت مسافرت در ماه رمضان برای کسی که اول ماه را در رک کند استفاده کرده اند، و اختلاف آخر تکبیرات در دو جای روایت اخیر مؤید این احتمال است که بعضی داده و گفته اند در جمله: ((و لتکبروا الله علی ما هدیکم)) تکبیر به دلیل اینکه با حرف (علی) متعدی شده متضمن معنای حمد است.

و در تفسیر عیاشی از ابن ابی عمیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرضه داشتم: فدایت شوم احادیثی که در بین ما بر سرزبانها جریان دارد مبنی بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیست و نه روز روزه می گرفت، بیشتر است از احادیثی که می گوید، سی روز روزه می گرفت؟ آیا احادیث اول درست است؟ فرمود یک کلمه از آنها سخن خدا نیست، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) غیر از سی روز روزه نگرفته، و علتش هم این است که قرآن می فرماید: ((و لتکملا العده)) و آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را ناقص می کرد؟

مؤلف: اینکه امام فرمود: (آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنرا ناقص می کرد) است فهامی است انکاری، و روایت دلالت دارد بر بیانی که ما کردیم، و گفتیم ظاهر تکمیل، تکمیل ماه رمضان است.

و در محاسن برقی از بعضی راویان شیعه نقل کرده که او بدون ذکر سند گفته منظور از تکبیر در جمله: ((و لتکبروا الله علی ما هدیکم)) تعظیم، و منظور از هدایت، ولایت است. مؤلف: اینکه هدایت به معنای ولایت باشد از باب تطبیق کلی بر مصداق

است و ممکن است از قبیل همان قسم بیاناتی باشد که نامش را تاویل گذاشته اند، چنانکه در بعضی از روایات آمده و در معنای دو کلمه ((یسر و عسر)) فرموده اند: یسر ولایت و عسر مخالفت با خدا و دوستی با دشمنان خداست. روایاتی در باره نزول قرآن در ماه رمضان و شب قدر

و در کافی از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم، که می فرماید: ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹

چطور می فرماید قرآن در ماه رمضان نازل شد، با اینکه در دو دهه بین اول و آخرش نازل شده؟ امام (علیه السلام) فرمود: قرآن در ماه رمضان یک باره به بیت المعمور نازل شد و سپس در طول بیست سال به تدریج به زمین نازل گردید، آنگاه فرمود: رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده صحف ابراهیم در اولین شب از ماه رمضان نازل شد، و تورات در روز ششم رمضان، و زبور در هیجدهم رمضان و قرآن در بیست و سوم از ماه رمضان نازل شده.

مؤلف: این روایت را که کافی از امام صادق و آن جناب از رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده الدر المنثور به چند طریق آن را از واثله بن اسقع از رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است.

و نیز در کافی و فقیه از یعقوب روایت کرده که گفت: مردی را شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) از شب قدر می پرسید، که آیا گذشته و یا همه ساله هست؟ فرمود: اگر شب قدر از بین برود، و برداشته شود، قرآن هم برداشته می شود. گفتار ابن عباس درباره ماه رمضان و لیله مبارکه و بررسی گفتار او

و در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده که درباره ماه رمضان و لیله مبارکه و لیله قدر گفت: لیله قدر همان لیله مبارکه است که در ماه رمضان واقع است، که در آن ماه قرآن کریم از ذکر به بیت المعمور نازل شد، و بیت المعمور همان موقع ستارگان در آسمان دنیا است، که قرآن در آنجا قرار گرفت، و سپس به تدریج به رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد، قسمتی در امر و قسمتی در نهی و آیاتی درباره جنگها نازل می شد.

مؤلف: این معنا از غیر ابن عباس مانند سعید بن جبیر نیز روایت شده، و از گفتار ابن عباس چنین بر می آید که این نظریه خود را از آیات قرآنی است فاده کرده، مانند آیه: ((و الذکر الحکیم)) و آیات: ((و کتاب مسطور فی رق منشور و البیت المعمور و السقف المرفوع)) و آیات ((فلا-اقسم بمواقع النجوم، و انه لقسم لو تعلمون عظیم، انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰

و آیه: ((و زینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا)) که ارتباط گفتار ابن عباس با همه این آیات روشن است، تنها نقطه ابهامی که در کلام وی هست و معلوم نیست از کجای قرآن استفاده کرده، این است که گفته: محل ستارگان، آسمان اول، و موطن قرآن است، و دلالت آیات سوره واقعه بر این معنا روشن نیست.

بله در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده که بیت المعمور در آسمان است که ان شاء الله بحث ما پیرامون آن خواهد آمد. مطلب دیگری که تذکرش لازم است، این است که احادیث هم مانند قرآن کریم محکم و متشابه دارد، و اشاره و رمز در میان احادیث بسیار شایع است، و مخصوصا در مثل اینگونه حقایق (که فهم بشر از درکش عاجز است) مانند لوح، و قلم، و حجب، و آسمان، و بیت معمور، و بحر مسجور، لا جرم بریک فرد دانشمند لازم است که برای بدست آوردن معنای واقعی کلام سعی کند قرائن کلام را به دست آورد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱ آیه ۱۸۶، سوره بقره

وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (۱۸۶)

ترجمه آیات

و چون بندگان من از تو سراغ مرا می گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت دع اکندگان را اجابت می کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند. (۱۸۶) نکات و دقایقی که در آیه شریفه بکار رفته است

بیان آیه

وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ إِنَّ آيَةَ دَرَسَاتِ فِيهِ لَظَاهِرَةٌ لِّمَن يَتَذَكَّرُ فِيهَا لَعَلَّ يَتَّقُونَ  
معنا را برای دعا دارد.

اولاً: اساس گفتار را بر تکلم وحده (من چنین و چنانم) قرار داده، نه غیبت (خدا چنین و چنان است)، و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت، و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲ و ثانیاً: تعبیر فرموده به (عبادی: بندگانم)، و نفرمود (ناس: مردم) و یا تعبیری دیگر نظیر آن و این نیز عنایت یاد شده را بیشتر می رساند.

و ثالثاً: واسطه را انداخته، و نفرموده: (در پاسخشان بگو چنین و چنان) بلکه فرمود: (چون بندگانم از تو سراغ مرا می گیرند من نزدیکم).

و رابعاً: جمله: (من نزدیکم) را با حرف (ان) که تاء کید را می رساند مؤ کد کرده و فرموده: (فانی قریب) پس به درستی که من نزدیکم.

و خامساً: نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: (نزدیکم) نه با فعل، (من نزدیک می شوم) تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند. و سادساً: در افاده اینکه دعا را مستجاب می کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند. و سابعاً: وعده اجابت یعنی عبارت (اجابت می کنم دعای دعا کننده) را مقید کرد به قید (اذا دعان) - در صورتی که مرا بخواند) با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست، چون مقید خواندن خدا است و قید هم همان خواندن خدا است و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: ((ادعونی است جب لکم)) و این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجاب دعا اهتمام و عنایت دارد.

از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمیر متکلم (من) تکرار شده، و آیه ای به چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است. فرق بین دعا و سؤال و سخن در معنای عبودیت

و کلمه (دعا) و (دعوت) به معنای این است که دعا کننده نظر دعا شده را به سوی خود جلب کند، و کلمه (سؤال) به معنای جلب فائده و یا زیادتر کردن آن از ناحیه مسوول است، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا (مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می رود صدا می زنی، و می خوانی، تا روی خود را برگرداند، آن وقت چیزی از او می پرسی تا به این وسیله حاجت برآورده شود) پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست، علمی برای رفع جهل، و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیادتر کردن خیر مسوول به طرف خود، و سوالهای دیگر.

مطلب دیگر اینکه، کلمه (عبودیت) همانطور که در سابق هم گفتیم به معنای مملوکیت است، البته نه هر مملوکیت، بلکه مملوکیت ان سان (پس گوسفند را عبد صاحبش نمی خوانند)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳ و عبد عبارت است از انسان و یا هر صاحب عقل و شعور دیگری که ملک دیگری باشد، در نتیجه عبد وقتی به خدا نسبت داده می شود نظیر ملک منسوب به او است.

و ملک خدای تعالی با ملک دیگران فرق دارد، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است، برای اینکه خدای تعالی که مالک بندگان خویش است، ملکش هم طلق است، و هم محیط به همه نواحی و جوانب بنده است، بندگان او نه در ذات خود



مست قل از اویند، و نه در توابع ذاتشان، از صفات و افعال و هر چیز دیگری که منسوب به ایشان است، از قبیل همسر و اولاد و مال و جاه و غیره، و جان کلام آنکه آنچه را که ملک یک بنده می دانیم چون می بینیم به نحوی از انحا نسبتی به آن بنده دارد، حال چه اینکه این نسبت حقیقی و به طبع باشد، مثل نسبتی که میان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست، و یا نسبت وضعی و اعتباری باشد مانند نسبتی که میان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست، این ملک را به اذن خدا مالک شده، و این نسبت ها به وسیله خدا میان او و مایملکش برقرار گشته، حال مایم لکش هر چه باشد خدای عز اسمه به او تملیک کرده، او است که جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده، و به بنده اش فرمود: جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن، و اگر این نسبت را برقرار نمی کرد اصلا بنده ای موجود نمی شد، همچنانکه فرمود: ((قل هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده و نیز فرموده: ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا.

پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است، و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک تر است، پس او قریب علی الاطلاق است، همچنانکه خودش فرموده: ((و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون)) و نیز فرموده: ((و نحن اقرب الیه من جبل الوریث)) و نیز فرموده: ((ان الله یحول بین المرء و قلبه)) و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است. نزدیک بودن خدای سبحان به بندگان، مقتضای مالکیت مطلقه الهی و عبودیت عباد است

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگان به مالکیت حقیقی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴ و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او بطور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد، نزدیک تر از هر چیزی که با او مقایسه شود، و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگان بکند جایز باشد بدون اینکه دافعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد، و این جواز تصرف حکم می کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است.

نه آنطور که یهود می پندارد، و می گوید: خدا وقتی موجودات را آفرید و در آنها تقدیر و اندازه گیری کرد، کارش تمام شد، و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می گیرد، و حتی خودش هم نمی تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد، پس دیگر نسخ و بقاء و است جابت دعا مفهومی ندارد، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته.

و نه آنطور که جماعتی از این امت پنداشته اند، که خدا هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد، اینان (قدریه) هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) لقب (مجوس این امت) به ایشان داده، و شیعه و سنی روایت کرده اند که فرموده: ((القدریه مجوس هذه الامه)) قدریه مجوس این امتند.

بلکه ملک خدای تعالی حتی بعد از راندن قضا و قدر در عالم، و حتی در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقی است، و هیچ موجودی مالک هیچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می شود، و آنچه او نخواهد، و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی شود، هر چند که (همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند، همچنانکه خودش فرموده: ((یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله، و الله هو الغنی)).

پس روشن شد اینکه فرموده: ((و اذا سئلتک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان)) همانطور که متعرض حکم مسأله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست، و می فهماند علت نزدیک بودن خدا به بندگان همین است که دعا کنندگان بنده اویند، و علت اجابت بی قید و شرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است، و بی قید و شرط بودن اجابت دعا، مستلزم بی

قید و شرط بودن دعا است، پس تمامی دعاهائی که خدا برای اجابت آن خوانده می شود مستجاب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵

شرط استجاب دعا و اشاره به تقسیم دعا به غریزی (فطری) و زبانی

البته در اینجا نکته ای است که نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه خدای تعالی وعده ((اجیب دعوه الداع)) خود را مقید کرده به قید ((اذا دعان...))، و چون این قید چیزی زائد بر مقید نیست، می فهماند که دعا باید حقیقتا دعا باشد، نه اینکه مجازا و صورت آن را آوردن، آری وقتی می گوئیم: (به سخن ناصح گوش بده وقتی تو را نصیحت می کند)، و یا (عالم را در صورتی که عالم باشد احترام کن) منظورمان این است که آن نصیحتی را باید گوش داد که متصف به حقیقت خیر خواهی باشد. و آن عالمی را باید احترام کرد که حقیقتا عالم باشد یعنی به علم خود عمل کند، جمله: (اذا دعان) نیز همین را می فهماند، که وعده اجابت هر چند مطلق و بی قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتا دعا کند، و علم غریزی و فطری منشاء خواسته اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، که به هر طرف می چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز.

بهمین جهت است که می بینید خدای تعالی تمامی حوائج انسانی را هر چند که زبان در خواست آن را نکرده باشد سؤال نامیده، و فرموده: ((و اتيكم من كل ما سألتموه، و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الان سان لظلم كفارا)) که به حکم این آیه انسانها در نعمتهائی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده اند، بلکه از شمردنش هم عاجزند، داعی و سائلند، چیزی که هست به زبان فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می کنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق می یابند، و نیز فرموده: ((يسئله من في السموات و الارض كل يوم هو في شان)) و دلالت این آیه بر آنچه گفتیم ظاهرتر و واضح تر است.

پس سؤال فطری از خدای سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی شود و به هدف اجابت ن می رسد، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله: ((دعوه الداع اذا دعان))، به آن اشاره شده. دو گونه دعا که به هدف اجابت نمی رسد

اول این است که دعا دعای واقعی نیست، و امر بر دعا کننده مشتبه شده، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته اش نشدنی است، و از روی جهل همان را درخواست می کند، یا کسی که حقیقت امر را نمی داند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶

و اگر بداند هرگز آنچه را می خواست در خواست نمی کرد، مثلا اگر می دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او در خواست مرده زنده شدن است هرگز در خواست شفا نمی کند، و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند، البته دعا می کند و مرده زنده می شود، ولی یک شخص عادی که دعا می کند از استجابت ماء یوس است، و یا اگر می دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهای برای او در پی دارد دعا نمی کرد، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی شود.

دوم این است که دعا، دعای واقعی هست، لیکن در دعا خدا را نمی خواند، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می کند، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است، اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند.

پس در چنین دعائی شرط دوم (اذا دعان) در صورتی که مرا بخواند) وجود ندارد، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست، و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدائی دعا را مستجاب می کند که شریک ندارد، و خدائی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می دهد، او خدای پاسخگوی دعا نیست، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سوال دعایشان مستجاب نیست، زیرا دعایشان دعا نیست، و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند. آیات دیگری از قرآن در باب دعا و مضمون یگانه ای که همگی آنها بر آن دلالت دارد

این بود خلاصه گفتار ما در دعا، و آنچه که از آیه مورد بحث کردیم، و با این بیان معانی سایر آیاتی هم که در باب دعا هست روشن می‌گردد مثل آیه: ((قل ما یعنوا بکم ربی لولا دعاؤکم)) و آیه: ((قل ارایتم ان اتیکم عذاب الله او اتکم الساعه، اغیر الله تدعون ان کنتم صادقین، بل ایاه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء، و تنسون ما کنتم تشرکون)) و آیه شریفه: ((قل من ینجیکم فی ظلمات البر و البحر، تدعونہ تضرعا و خفیہ لئن انجینا من ہذہ لکنونن من الشاکرین، قل الله ینجی کم منها، و من کل کرب، ثم انتم تشرکون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷

پس همه این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان دعائی غریزی و درخواستی فطری دارد، که به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت می‌خواهد، چیزی که هست در هنگامی که غرق نعمت و رفاه است، دلش به اسباب وابسته است، و آن اسباب را شریک پروردگارش می‌گیرد، و امر بر او مشتبه شده، خیال می‌کند که از پروردگارش چیزی نمی‌خواهد، و دعائی نمی‌کند، با اینکه از غیر خدا چیزی نمی‌خواهد، چون هر چه باشد بالاخره انسانی دارای فطرت است، و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد.

به شهادت اینکه وقتی این سبب‌ها از کار می‌افتد و گرفتاریها روی می‌آورد، و اسباب در رفع آنها اثر افتاده شرک موهومش و شفیعان خیالیش همه به کناری می‌روند، آن وقت می‌فهمد که جز خدا کسی بر آورنده حاجتش و جوابگوی درخواستش نیست، لذا مجدداً به توحید فطریش بر می‌گردد، و همه اسباب را از یاد می‌برد، و روی دل سوی خدای کریم می‌کند و خدا هم گرفتاریش را برطرف ساخته، حاجتش را بر می‌آورد، و در سایه آسایشش می‌پروراند، تا آنکه رفته رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود، دوباره بهمان وضعی که داشت یعنی سبب پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد. آنچه از آیات مربوطه استفاده می‌شود اینست که مطلق عبادات دعا هستند

و نیز مانند آیه شریفه: ((قال ربکم ادعونی است جب لکم، ان الذین یتکبرون عن عبادتی سید خلون جهنم داخرین)) چونکه این آیه شریفه، هم دعوت به دعا می‌کند، و هم وعده اجابت می‌دهد، و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند، و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من است کبار می‌کنند، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از عبادت من است کبار می‌کنند. و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می‌خواند، برای اینکه اگر منظور از عبادت، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا، است حقائق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که است حقائق آتش می‌آورد، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند (دقت بفرمائید).

با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می‌شود، مانند آیه شریفه: ((فادعوا لله مخلصین له الدین)) و آیه و ((ادعوه خوفاً و طمعا، ان رحمہ الله قریب من المحسنین)) و آیه شریفه: ((و یدعوننا رغبا و رهبا، و کانوا لنا خاشعین)) و آیه شریفه: ((ادعوا ربکم تضرعا و خفیہ، انه لا یحب المعتدین)) و آیه شریفه: ((اذ نادى ربه نداء خفياً (تا جمله) و لم اکن بدعائک رب شقیاً)) و آیه شریفه: ((و یتجیب الذین آمنوا و عملوا الصالحات، و یزیدهم من فضلہ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۴۸

و آیاتی دیگر که مناسب باب دعا است، و این آیات ارکان اصلی دعا و آداب دعا کننده را که عمده اش اخلاص در دعا، و مطابقت قلب و زبان، و بریدگی از اسباب ظاهری، و توسل به خدای تعالی است، بیان می‌کند، و آداب دیگری را هم روایات به آن ملحق کرده، از قبیل خوف و طمع، و رغبت و رهبت، و خشوع و تضرع، و اصرار، و ذکر، و عمل صالح، و ایمان، و ادب حضور، و امثال آن.

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِيحرف (فاء) که بر سر جمله آمده، مطلب را فرع و نتیجه مدلول جمله قبلی می‌کند، البته مدلول التزامی آن، و می‌فهماند حال که معلوم شد خدا به بندگانش نزدیک است، و هیچ چیزی میان او و دعای بندگانش حائل نیست، و معلوم شد

که او نسبت به بندگان خود و به درخواست هایشان عنایت دارد، و همین خدای مهربان بندگان را دعوت به دعا می‌کند، و خلاصه حال که معلوم شد خدا دارای چنین صفتی است، پس بندگان معطل چه هستند، او را در این دعوتش اجابت کنند و به سویش رو آورند و ایمان بیاورند که خدائی است دارای چنین صفت، و یقین کنند به اینکه او نزدیک است، و دعایشان را اجابت می‌کند، تا در نتیجه شاید در دعا کردن به درگاه او موفق گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹

بحث روایتی (شامل روایاتی در فضیلت، شرائط و آداب دعا)

شیعه و سنی روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: دعا سلاح مؤمن است.

و در کتاب عده الداعی است که در حدیث قدسی آمده: ای موسی از من آنچه احتیاج داری درخواست کن، حتی علوفه گوسفندت، و نمک خمیرت را از من بخواه.

و در کتاب مکارم از آن جناب روایت کرده که فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است، برای اینکه خود خدای عزوجل می‌فرماید: ((قل ما یعربو بکم ربی لو لا دعاؤکم)) بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من هیچ اعتنائی به شما نخواهد کرد، این مضمون از امام باقر و صادق (علیهما السلام) نیز نقل شده.

باز در کتاب عده الداعی در روایت محمد بن عجلان، از محمد بن عبید الله بن علی بن الحسین: از پسر عمویش امام صادق، از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که فرمود: زمانی خدای تعالی به بعضی از انبیاءش وحی فرستاد، که به عزت و جلالم سوگند که آرزوی هر آرزومندی را که به غیر من امید ببندد مبدل به نومیدی می‌کنم، و جامه ذلت در میان مردم بر تنش می‌پوشانم، و از گشایش و فضل خودم دور می‌کنم، آیا بنده، بنده من باشد، و در شداوندش به غیر من امید ببندد با اینکه شداوند همه بدست من است و آیا به غیر من امیدوار شود، با اینکه غنی بالذات و جواد علی الاطلاق منم، و کلید همه درهای بسته به دست من است، و در خانه من به روی هر کس که بخواهد مرا بخواند باز است. (تا آخر حدیث).

و نیز در عده الداعی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی‌شود، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمین را علیه او قطع می‌کنم، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی‌کنم، و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی‌سازم، و هیچ مخلوقی دست به دامن خود نمی‌شود و چشم امید از مخلوق من نمی‌پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می‌کنم، آن وقت اگر دعا کند اجابت می‌کنم، و اگر حاجت بخواهد بر می‌آورم، و اگر طلب آمرزش کند او را می‌آمرزم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰

اخلاص در دعا به معنای ابطال اسباب عادی نیست

مؤلف: آنچه این دو حدیث افاده می‌کنند این است که دعا باید خالص باشد، نه اینکه سببیت اسباب وجودی عالم را که آنها را میان هر موجودی و حوائجش واسطه قرار داده ابطال کنند، چون هر انسانی می‌داند که چنین اسبابی وجود دارند اما سببیت آنها را خدا به آنها داده، نه اینکه خود آنها علت تامه‌ای باشند، که مستقل از خدای سبحان فیض را به معلول‌های خود برساند.

توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می‌کند که برای حاجتش برآورنده‌ای است، که فعلش از او ت خلف نمی‌کند، و نیز درک می‌کند آنچه از سبب‌های ظاهری که وی دست به دامن آنها می‌زند سبب تام نیستند، و فعل و اثرشان از آنها تخلف می‌کند، که آن شاعر می‌گوید: (ناگهان سرکنگبین صفرا فزود).

پس انسان این شعور و درک را دارد که آن مبدئی که سرنخ تمامی امور آنجا است، و رکنی که در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمی دارد، غیر این اسباب ظاهری است، و لازمه این درک آن است که اعتماد کامل و رکون تام به این اسباب نداشته باشد، بطوریکه بکلی از آن سبب تام و حقیقی غافل بماند، و هر چیزی را مستند به سبب‌های ظاهریش بیندارد. آری انسان با کمترین دقت و توجه ملتفت به این نکته می‌شود، حال اگر سؤالی کند و حاجتی بطلبد و حاجتش هم برآورده

گردد، از این برآورده شدن کشف می کند سؤالش سؤال از پروردگارش بوده، و حاجتی که داشته و از راه شعور باطنی خود آن را تشخیص داده از طریق اسباب ظاهری به درگاه پروردگارش رسیده، و از آنجا به وی افاضه شده است، و اگر همین حاجت را از سببی از اسباب ظاهری بخواهد، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می کند به اینکه آن سبب، برآورنده حاجتش نیست، بلکه خیال می کرده که آن سبب برآورنده حاجتش می باشد، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت، آن سبب را در نظرش برآورنده حاجت تصویر کرده، و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر او است.

مثالی که می توانیم در اینجا بیاوریم این است که، بسیار می شود انسان چیزی را دوست دارد، و به آن اهتمام می ورزد، تا آنکه آن را به دست می آورد و می بیند که همین محبوبش مزاحم و مضر به منافی است که برای او مهم تر و محبوبتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱

ناگزیر از آن دست بر می دارد، و محبوب تر را می گیرد، و بسیار می شود که از چیزی نفرت دارد، و به خاطر حفظ منافعش از آن می گریزد، ولی تصادفاً به همان چیز بر می خورد، و می بیند بر خلاف آنچه می پنداشت از منافی که به خاطر آن از این می گریخت سودمندتر و بهتر است. نظام فطری و نظام تخیلی

کودک مریض از نوشیدن دوی تلخ می گریزد، و در عین اینکه طالب بهبودی خویش است، از خوردن دوا گریه می کند، این انسان با شعور باطنی و فطریش صحت و سلامتی را می خواهد، و به زبان فطرت درخواست آن را دارد، هر چند که به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست می کند.

پس معلوم می شود انسان در زندگیش دو نظام دارد، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی، و نظامی دیگر به حسب تخیل، نظام فطریش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی شود، و اما نظام تخیلیش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می شود، چه بسا می شود که آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست می کند، و جدا می طلبد. و نمی داند که با هم این سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می خواهد پس باید حدیث را به همین معنا توجیه کرد، و این همان معنائی است که از کلام علی (علیه السلام) که به زودی می آید که فرمود: (عطیه و بخشش به قدر نیت است)، به چشم می خورد.

و در عده الداعی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که فرمود: در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید.

و در حدیث قدسی آمده: خدای تعالی فرمود: من همان جایم که ظن بنده ام به من آنجا است، پس بنده من نباید به غیر از خیر از من انتظاری داشته باشد، بلکه باید نسبت به من حسن ظن داشته باشد.

مؤلف: علتش این است که دعا در حال نومیدی و تردد کشف می کند از اینکه صاحبش در حقیقت درخواستی ندارد، که بیانش گذشت، و نیز روایت شده که هرگز چیز نشدنی را از خدا نخواهید. فرمایشات پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین علیه السلام در باره دعا

و باز در کتاب عده الداعی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که فرمود: در حوائج خود به درگاه خدا فرع کنید، و در ناملايمات خود به او پناهنده شوید، و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید، که دعا مغز عبادت است، و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر آنکه دعایش را مستجاب می کند آنهم یا به فوریت، که در نتیجه ثمره اش در دنیا عاید او می شود، و یا با مدت که در نتیجه ثمره اش در آخرت عایدش می شود، و یا حداقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می دهد، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیرالمؤمنین به فرزندش حسین (علیه السلام) آمده: سپس خدای تعالی کلید همه خزینه های غیبش را در دست خود تو قرار داد، و آن این است که به تو اجازه داد از او مسئلت کنی، با این کلید که همان دعا است هر

دری از درهای نعمتهای او را بخواهی می توانی بگشائی ، و باران رحمت او را به سوی خود بیارانی ، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد، که عطیه به قدر نیت است ، و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر افتد که اجرش برایت بیشتر باشد، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است ، و چه بسا چیزی از خدا بخواهی و خدا آن را بتو ندهد، بلکه بهتر از آن را بدهد، حال یا در دنیا و یا در آخرت ، و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواست ه است بلائی را از تو بگرداند، چون آنچه خواست ه ای بلائی جان تو است ، زیرا بسیار می شود که از خدا چیزی بخواهی که مایه نابودی دین تو است ، اگر آن حاجت را برآورند، دینت را از دست می دهی ، پس بر تو باد که همیشه از خدا چیزی بخواهی که جمال و زیباییش برایت بماند، و وزر و وبالش از بین برود، نه مال ، که نه تنها برای تو نمی ماند، بلکه تو هم برای آن نمی مانی . عطیه به اندازه نیت است

مؤ لف : اینکه فرمود: (عطیه به مقدار نیت ) است منظورش این بوده که است جابت همواره مطابق دعا است ، پس آن چه سائل بر حسب عقیده قلبیش و حقیقت ضمیرش از خدا می خواهد، خدا به او می دهد، نه آنچه که گفتارش و لقلقه زبانش اظهار می دارد، چون بسیار می شود که لفظ آنطور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست ، که بیانش گذشت ، بنابراین جمله مورد بحث بهترین و جامع ترین کلمه است برای بیان ارتباط میان درخواست و اجابت .

و چگونه جامع ترین کلمه نباشد؟ با اینکه در کوتاه ترین عبارت موارد بسیاری از دعاهائی را که مستجاب نمی شود بیان کرده ، که چرا نمی شود؟ مانند موردی که اجابت طول می کشد، و موردی که خیر دنیائی مسؤ ول با خیر مهمتر دنیائی و یا آخرتی تبدیل می شود و مواردی که خواست ه دعا کننده به صورت دیگری غیر صورتی که خواست ه مستجاب می شود که سازگارتر به حال سائل است ، چون بسیار می شود سائل نعمتی گوارا درخواست می کند، که اگر فوراً به او داده شود گوارا نمی شود، لذا اجابتش تاخیر می افتد تا سائل تشنه تر شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳

و نعمت نامبرده گوارا تر گردد، چون خودش در سؤ ال خود قید گوارا را ذکر کرده بود، پس در حقیقت خودش خواست ه که اجابتش تاخیر افتد، و همچنین مؤ من که به امر دین خود اهتمام دارد، اگر حاجتی را در خواست کند که برآورده شدن آن باعث هلاکت دین او می شود، و او خودش اطلاع ندارد، و خیال می کند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تاءمین می کند، در حالی که سعادت او در آخرت او است ، پس در حقیقت در خواست او در خواست سعادت در آخرتش است نه دنیا، و بهمین جهت دعایش در آخرت مستجاب می شود نه در دنیا.

باز در عدة الداعی از امام باقر (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: هیچ بنده ای دست خود به سوی خدای عزوجل نمی گشاید. مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می کند، بالاخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می گذارد، بنابراین هر وقت دعا می کنید دست خود را بر نگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید، و در خبری دیگر آمده : که به صورت و سینه خود بکشید. فلسفه دست بلند کردن در حال دعا که سیره پیامبر اسلام بوده است

مؤ لف : در الدرالمثورهم قریب به این معنا از عده ای از صحابه چون سلمان ، و جابر، و عبد الله بن عمر، و انس بن مالک ، و ابن ابی معیث ، از رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) مطالبی در ضمن هشت روایت آورده ، و در همه آنها جمله : (دست بلند ک ردن آمده ) پس دیگر معنا ندارد بعضی این معنا را انکار نموده ، بگویند دست بلند کردن به معنای آن است که خدا جسم است ، و در آسمان قرار دارد، و خدا بزرگتر از این است که جسم باشد.

و این سخنی است فاسد، برای اینکه حقیقت تمامی عبادتهای بدنی نشان دادن حالت قلبی ، و صورت بخشیدن توجه درونی ، و اظهار حقایق متعالی از ماده است در قالب تجسم ، که این وضع در نماز و روزه و حج و عبادات دیگر با اجزاء و شرایط آنها به خوبی روشن است و اگر این معنا نبود اصلاً عبادت بدنی تحقق نمی یافت .

و یکی از آن عبادتها دعا است ، و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبی ، و در خواست باطنی به صورت درخواست ظاهری



که ما افراد بشر در بین خود داریم، و خلاصه در برابر پروردگاران آن حالتی را می‌گیریم، که یک انسان فقیر که خود را پست احساس می‌کند در برابر توانگری که خود را عزیز و عالی پنداشته، بخود می‌گیرد، دست خود را در مقابل او دراز نموده، گردن خود را کج می‌کند، و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود رامی‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴

و اتفاقاً در روایتی که شیخ در مجالس خود با ذکر سند از محمد بن علی بن الحسین و برادرش زید از پدر آن دو از جدشان حسین بن علی (علیهما السلام) روایت کرده، آمده که: رسول‌خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی به دعا مشغول می‌شد دست خود را بلند می‌کرد، و مناجات و دعا می‌نمود، به حالتی که یک فقیر گرسنه در گدائی به خود می‌گیرد، و همین معنا را عده‌الداعی بدون ذکر سند نقل کرده است.

و در بحار از علی (علیه السلام) روایت کرده که مردی را شنید می‌گفت: بار الها پناه می‌برم به تو از فتنه، امام فرمود: معنای این دعای تو این است که خدایا پناه می‌برم به تو از مال و اولاد، چون خدای تعالی فرموده: ((انما اموالکم و اولادکم فتنه)) پس اگر می‌خواهی به خدایا پناه ببری باید بگویی: خدایا پناه می‌برم به تو از فتنه‌های گمراه‌کننده.

مؤلف: و این هم باب دیگری است در تشخیص معنای لفظ، که نظائری هم در روایات دارد، و در روایات آمده که حق در معنای هر لفظی همان معنایی است که در کلام خدای تعالی آمده، و باز از این باب است آن روایاتی که در معنای جزء و کثیر و امثال آن رسیده.

و در عده‌الداعی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که فرموده: خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی‌کند (یعنی کسی که بی فکر و بی توجه قلبی دعا می‌کند).

و نیز در عده‌الداعی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدا دعای قلب بازیکر را قبول نمی‌کند.

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست، و سرش این است که در اینگونه موارد حقیقت دعا و مسئلت تحقق نمی‌یابد. و در کتاب دعوات تالیف راوندی آمده: که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده می‌فرماید: تو هر وقت بنده ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده، نابودش کنم، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می‌کند به خاطر ظلمی که تو به او کرده ای، اگر می‌خواهی هم نفرین تو را مستجاب می‌کنم، و هم نفرین او را، و اگر بخواهی است جابت نفرین هر دو تان را تا روز قیامت تاءخیر می‌اندازم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵

مؤلف: سر این معنا روشن است، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع خود مسئلت می‌نماید لابد به آن راضی هم هست، و وقتی به آن راضی و خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد، وقتی علیه ستمگر خودش نفرین می‌کند، و انتقام را می‌خواهد به خاطر اینکه ظلم کرده، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد، و آن را دوست بدارد، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه خودش هم هست، چون گفتیم او با نفرین کردنش می‌فهماند که انتقام از ستمگر را دوست می‌دارد، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد، که هرگز دوست نمی‌دارد، به بلائی گرفتار می‌شود که آن را برای غیر خودش درخواست کرده بود، و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از او سر نزده، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده: ((و یدع الانسان بالشر دعائه بالخير، و كان الانسان عجولاً)) سفارشات رسول خدا به ابوذر و توضیح برخی از جملات آن

و در عده‌الداعی روایت کرده که رسول‌خدا به ابوذر فرمود: ای اباذر می‌خواهی کلماتی به تو بیاموزم که خدای عزوجل به وسیله آنها به تو سود رساند؟ ابوذر می‌گوید گفتم: بله یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا را پاس دار، تا خدا پاست بدارد، خدا را در نظر بگیر، تا همه جا او را پیش رویت ببینی، در حال رفاه و خوشی به یاد او باش، تا در حال شدت بیادت باشد، و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا بکن، و چون خواستی بی نیاز باشی این بی نیازی را از راه اعتماد به خدا کسب کن،

پس بدان که قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته، و همه را نوشته، و اگر تمامی خلائق جمع شوند تا خیری به تو برسانند که خدا برایت نوشته، نخواهند توانست.

مؤلف: اینکه فرمود: (در حال رفاه و خوشی به یاد او باش، تا در حال شدت بیادت باشد)، معنایش این است که در حال خوشی دعا کن، و خدا را فراموش مکن، تا در حال شدت همان دعایت را مستجاب کند، و فراموش نکند، چون کسی که پروردگار خود را در حال خوشی فراموش کند، بطور قطع چنین پنداشته که اسباب ظاهری در فراهم ساختن رفاه او مستقل از خدایند، آن وقت صاحب چنین پنداری، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶

وقتی در حال شدت پروردگار خود را می خواند معنای این خواندنش این است که خدای تعالی تنها در حال شدت رب و مدبر او است، و حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست، بلکه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبیت دارد، در نتیجه صاحب این پندار نه در حال رفاه خدای عالم و آفریدگار خود را خوانده، و نه در حال شدت، بلکه دیگری را خوانده.

و این معنا در بعضی روایات به زبانی دیگر آمده، مثلاً در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که از پیش دعا کرده باشد هنگام نزول بلا دعایش مستجاب می شود، و بعضی گفته اند: دعا صوتی است پسندیده که در رسیدنش به آسمان چیزی جلوگیری نیست، و کسی که قبل از گرفتاری دعا نکرده باشد، دعای در هنگام نزول بلایش مستجاب نمی شود، و ملائکه می گویند این صدای کیست که تاکنون نشنیده و آن را نمی شناسیم، (تا آخر حدیث).

و این معنا از اطلاق آیه: ((نسوا الله فانسیم))، استفاده می شود، و این معنا با روایاتی که می گوید: دعا با انقطاع از خلق رد نمی شود، منافات ندارد، برای اینکه مطلق شدت و بلا غیر انقطاع کامل است (و از مجموع دو دسته روایات چنین بر می آید، آن کسی که در حال خوشی دعا ندارد، و با خدا کاری ندارد، در حال شدت هم انقطاع کامل برایش دست نمی دهد، باز هم که دعا کند گوشه چشمش به اسباب ظاهری است، نمی تواند به کلی از آنها قطع امید کند). اشاره به رابطه دعا با اسباب عادی در فرمایش پیامبر (ص)

و اینکه فرمود: (و چون درخواستی داشتی از خدا بخواه، و چون خواستی بی نیاز باشی با یاد خدا بی نیازی را به دست آر...)، ارشاد است به اینکه وقتی می خواهی در خواستی بکنی، و یا کمکی بطلبی، این سؤال و استعانت را حقیقتاً بکن، و سؤال و استعانت حقیقی آن است که از خدای تعالی بشود، چون اسباب عادی که در دسترس ما هست سببشان همه محدود به آن مقداری است که خدا برایشان مقدر کرده، نه آنطور که به نظر ما می رسد، و خیال می کنیم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاءثرند، بلکه این اسباب تنها طریقت و وساطت در ایصال دارند، و گرنه کار همه اش به دست خدای تعالی است.

بنابراین بر بنده خدا واجب است که در حوائج خود متوجه به جانب عزت، و باب کبریاء شود، و هرگز به هیچ یک از اسباب ظاهری رکون و اعتماد نکند، گو اینکه خدای تعالی چنین تقدیر کرده، که امور جز از راه اسباب به جریان نیفتند، و لیکن سبب هر چه باشد چیزی است که خدا سببش کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷

پس کلام امام دعوت به این معنا است که بندگان خدا به اسباب اعتماد نکنند، و همه اعتمادشان بر خدائی باشد که سببیت را به اسباب داده نه اینکه امام خواسته باشد مردم را به این اعتقاد هدایت کند که اسباب به کلی لغو و بی اثرند و هر وقت هر حاجتی دارند از غیر مجرای اسباب آن را طلب کنند، چون چنین چیزی صحیح نیست، و چنین توقعی بیجا است، چطور ممکن است امام چنین چیزی فرموده باشد، با اینکه اهل دعا در همین دعا کردنش سبب های زیادی به کار می برد، از قبیل قلب و زبان، و در راه به دست آوردن حاجت خود همه ارکان وجود خود را بکار می گیرد، و همه اینها سببند.

این معنا را در انسان در نظر بگیر، که هر چه می کند با ابزارهای بدن خود می کند، اگر می دهد با دست می دهد، و اگر می بیند با چشم می بیند، و اگر می شنود با گوش می شنود، پس همین انسان اگر از خدا از کار افتادن اسباب را بخواهد مثل کسی می ماند

که از من بخواهد چیزی به او بدهم، اما بدون دست، و یا به او بنگرم اما بدون چشم، و یا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش، و کسی که رکون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا، مثل کسی است که تمام امید و انتظارش به دست من باشد تا به سویس دراز شود، و چیزی به او بدهد، و یا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد، و یا همه رکونش به گوش من باشد تا سخن او بشنود، و در عین حال به کلی از وجود من غافل باشد، معلوم است که چنین کسی غافل و دیوانه است (چون ممکن نیست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببیند و به کلی از صاحب آن غافل باشد). اعتقاد به جریان امور عالم تنها از مسیر اسباب خود سلب اختیار از خداوند نمی کند

از سوی دیگر باید دانست اینکه می گوئیم: امور تنها از مسیر اسباب جریان می یابد، قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نمی کند و اختیار را از او سلب نمی سازد، همانطور که دیدیم در انسان باعث سلب قدرت و اختیار نشد، (در عین اینکه مجبور است هر چه می کند به وسیله اعضای بدنی خود کند، باز هم او را موجودی مختار می دانیم)، و این بدان جهت است که تحدید مذکور در حقیقت تحدید فعل است نه فاعل، زیرا بدون شک انسان قادر به دادن و گرفتن و دیدن و شنیدن هست، لیکن خود این اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمی شود، پس تقید به اسباب از آن فعل است نه فاعل.

خدای واجب تعالی هم همینطور است، او نیز قادر علی الاطلاق است، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است، مثلاً- زید که خود فعلی از افعال خدا است، در عین حال وقتی زید می شود و به وجود می آید (آری مادام که مشخص نشود موجود نمی شود، انسانی است کلی که جایش تنها در ذهن است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸

که از فلان پدر و مادر متولد شده باشد، و در فلان زمان و مکان، و در شرایطی چنین و چنان و نبودن موانعی چنین و چنان موجود شده باشد، و گرنه (یا همانطور که در بین پرانتر گفتیم موجود نمی شود، و یا اگر بشود) زید نیست، بلکه عمرو و یا فردی دیگر است، پس به وجود آوردن زید مشروط به همه این علل و شرایط هست، ولی این توقف مربوط به فعل ایجاد است، نه به خدای فاعل ایجاد (دقت بفرمائید).

و اینکه فرمود: (پس بدانکه قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته ...)، با در نظر داشتن کلمه (پس) که در ابتدای آن است، جمله نتیجه جمله قبلی است که فرمود: (و هر وقت خواست ی درخواست ی کنی از خدا بکن ...) و در حقیقت از قبیل ذکر علت است به دنبال معلول، و می خواهد بیان کند که به چه علت گفتیم اگر خواست ی در خواست ی کنی از خدا بکن، و معنایش این است که حوادث همه از پیش نوشته شده، و از ناحیه خدای تعالی تقدیر شده است، و در حقیقت اسباب در پیش آمدن و نیامدن آن حوادث تاءثری ندارند، پس دیگر معنا ندارد از غیر خدا چیزی درخواست کنی، و به غیر خدا خود را بی نیاز سازی، و اما خدای تعالی سلطنت و ملکش ثابت و دائم و مشیتش نافذ است (( کل یوم هو فی شان )) در هر روزی کاری جدید دارد و چون معنای روایت این بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده: (و اگر تمامی خلق جمع شوند...) فرمایش امام (ع) که دعا هم از قدر است و روایاتی در باره رد قضای الهی به سبب دعا

و یکی دیگر از اخبار مربوطه به دعا روایتی است که بسیاری از راویان آن را نقل کرده اند، و آن این است که امام فرمود: دعا خودش هم از قدر است.

مؤلف: در این روایت به اشکالی که یهودیان و دیگران بر مسأله دعا کرده اند پاسخ داده شده، و اشکال این است که آن حاجتی که با دعا در طلبش بر می آید یا از قلم قضا گذشته و یا نگذشته، اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می شود، و حاجت به دعا ندارد، و اگر نگذشته هر چه هم دعا کنیم فائده ندارد، پس در هیچ یک از دو فرض دعا فائده ندارد.

جوابی که گفتیم روایت داده این است که فرض اول که گفتیم پدید آمدن حاجت از قلم قضا گذشته، این گذشتن قلم قضا باعث نمی شود که ما از اسباب وجود آن بی نیاز باشیم، و دعا یکی از همان اسباب است که با دعا یکی از اسباب وجود آن محقق می

شود.

و همین است که می‌فرمایند: (دعا خود از قدر است) و در این معنا روایات دیگری هم هست.

از آن جمله در بحار از رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: ((لایرد القضاء الا الدعاء)) قضا را رد نمی‌کند مگر دعا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹

و از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((الدعاء یرد القضاء بعد ما ابرم ابراما)) دعا قضا را بعد از آنکه تا حدی حتمی شده رد می‌کند.

و از امام ابی الحسن موسی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: بر شما باد دعا کردن، که دعا و درخواست از خدای عزوجل بلا را رد می‌کند هر چند که آن بلا مقدر شده قضایش رانده شده باشد، و تا مرحله اجرا جز امضای آن فاصله‌ای نمانده باشد، در همین حال هم اگر از خدای تعالی درخواست شود آن بلا را به نحوی که خود می‌داند بر می‌گرداند.

و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: دعا قضای مبرم و حتمی را بر می‌گرداند، پس دعا بسیار کنید، که کلید همه رحمت ما و رستگاری‌ها و کلید بر آمدن هر حاجت است، و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمی‌رسند مگر به دعا، چون هیچ دری نیست که وقتی بسیار کوبیده شود به روی کوبنده باز نگردد.

مؤلف: و در این روایت اشاره‌ای است به اصرار در دعا، و اینکه اصرار در دعا یکی از راههای است جابت آن است، سرش هم این است که دعا بسیار کردن، قلب را صفا می‌دهد.

و از اسماعیل بن همام از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: دعای بنده خدا در خلوت و پنهانی با اینکه یک نفر است با دعای هفتاد نفر در علانیه و آشکارا برابری می‌کند.

مؤلف: و در این کلام اشاره به این نکته است که پوشاندن دعا و سری انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ می‌کند. فرمایشات امام صادق (ع) در شرایط استجاب دعا

و در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: لایزال دعا در پس پرده است جابت هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

و نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: کسی که قبل از خودش چهل نفر از مؤمنین را دعا کند بعد برای خود دعا کند، دعایش مستجاب می‌شود.

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ مردی از اصحابش که گفت: (دنبال اثر دو تا از آیه‌های قرآن می‌گردم پیدایش نمی‌کنم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰

یکی آیه: ((ادعونی استجب لکم)) است که هر چه دعا می‌کنیم استجابتی نمی‌بینیم فرمود: یعنی می‌پنداری خدا خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی؟ عرضه داشتم نمی‌دانم علتش چیست، فرمود لیکن من علتش را برایت می‌گویم، کسی که خدا را در دستوراتش اطاعت کند، آنگاه در جهتی که باید، دعا کند دعایش اجابت می‌شود، عرضه داشتم جهت دعا چیست؟ فرمود: اینکه قبل از دعا خدا را حمد و تمجید گوئی، و نعمت‌هائی که به تو داده بر شماری، و شکر بگذاری، و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستی، آنگاه گناهان خود را بیاد آورده از آنها طلب مغفرت کنی، آنگاه به دعا بپردازی، این است جهت دعا، آنگاه پرسید: آیه دوم چیست؟ عرضه داشتم: آیه شریفه: ((و ما انفقتم من شیء فهو یخلفه)) است برای اینکه من انفاق می‌کنم و خلفی و اثری نمی‌بینم، فرمود: آیا می‌پنداری خدای تعالی خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی، عرض کردم: نمی‌دانم، فرمود: اگر کسی از راه حلالش کسب روزی کند، و در راه حقش انفاق نماید یک درهم انفاق نمی‌کند مگر آنکه خدا نظیر و عوض آن را به او می‌دهد.

مؤلف: توجیه این حدیث و امثال آن، که در باب آداب دعا وارد شده، روشن است، برای اینکه همه می خواهند بنده را به حقیقت دعا و درخواست نزدیک سازند.

و در الدرالمنثور است که ابن عمر گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا وقتی می خواهد دعای بنده را مستجاب کند حالت دعا به او می دهد.

و نیز ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: کسی که در دعا را به رویش گشوده باشند حتما درهای رحمت را نیز به رویش گشوده اند.

و در روایتی دیگر فرموده از شما کسی که در دعا به رویش باز شود درهای بهشت به رویش باز شده.

مؤلف: این معنا از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز روایت شده، فرموده اند کسی که حالت دعایش داده باشند، اجابتش نیز داده اند، و معنای اینگونه احادیث از بیان گذشته ما روشن گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱

نیز در الدرالمنثور است که معاذبن جبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: اگر خدا را به حق معرفت می شناختید، کوهها در برابر دعای شما متلاشی می شدند. سر اینکه فرمود: اگر خدا را به حق معرفت میشناختید کوهها در برابر دعای شما متلاشی میشدند

مؤلف: سرش این است که جهل به مقام حق، و سلطنت ربوبیت، و رکون و اعتماد به اسباب، رفته رفته این باور غلط را به انسان می دهد، که اسباب هم حقیقتا مؤثرند، و این پندار را به حدی می رساند که هر معلولی را مستند به علت معهود و اسباب عادی بدانند، و چه بسا می شود که انسان از این پندار غفلت دارد، و یا اصلا چنین اعتقادی ندارد، لیکن این مقدار را معتقد است که این اسباب هر یک برای خود جایی دارد، که نمی شود سببی دیگر جای آنرا بگیرد، مثلا ما می بینیم حرکت و سیر باعث نزدیکی به مقصد می شود، ولی با کمی پیشرفت در توحید این اعتقاد از ما زایل می شود، و حرکت را سبب مستقل نمی بینیم و می گوئیم مؤثر حقیقی خداست، و حرکت جنبه واسطگی را دارد، ولی این اعتقاد بر ایمان می ماند که درست است مؤثر حقیقی خداست ولی اینطور هم نیست که حرکت، هیچ اثر نداشته باشد، بلکه واسطه مؤثری است که چیز دیگر جای آن را پر نمی کند، و اگر حرکت و سیر نباشد نزدیکی به مقصد حاصل نمی شود.

و سخن کوتاه آنکه ما معتقدیم مسببات از اسباب خود تخلف نمی کنند، هر چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند، و تاءثر واقعی از آن خدای مسبب الاسباب باشد، و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی پذیرد، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد، (علم به مقام خدای سبحان می گوید درست است که خدای تعالی چنین مقرر کرده که مثلا در هنگام تحقق سیر و حرکت، نزدیکی به مقصد نیز محقق شود، و در هنگام وجود آتش حرارت نیز پیدا گردد، ولی چنین هم نیست که تنها وقتی آتش بود حرارت هم باشد، و یا وقتی آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمی باشد و خلاصه خدای تعالی با به کار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلکه همچنان قدرتش مطلقه است، می تواند واسطه ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند، همچنانکه در مورد معجزات می بینیم آتش هست اما نمی سوزاند، و یا خوردن نیست ولی سیری و سیرابی هست).

و همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادی محال است، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست، هر جا خوردن و نوشیدن هست سیری و سیرابی هم هست و مانند اینها، در حالی که در بحث اعجاز گفتیم درست است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲

و گریزی از آن نیست، و اما این ناموس باعث نمی شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد،

بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می کند، انحصار آنها را انکار می نماید، بلکه در این بین، امور محال که عقل تحقق آنها را محال می داند، از محل بحث ما خارجند (چون چیزی که ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ایجاد آن، فرض ممکن الوجود شدن آن است، و ممتنع الوجود ممکن الوجود نمی شود)

حال که این معنا روشن گردید، می گوئیم: علم و ایمان به خدا ما را وادار می کند تا معتقد شویم به اینکه آنچه محال ذاتی نیست و عادت آن را محال نمی داند دعای در مورد آن مستجاب است، که قسمت عمده از معجزات انبیا هم مربوط بهمین است جابت دعا است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ((فلیستجیبالی و لیؤمنوا بی)) فرموده: یعنی ایمان بیاورند که من قادر هستم آنچه می خواهند به ایشان بدهم.

و در مجمع البیان می گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: معنای ((لیؤمنوا بی)) این است که این معنا را محقق و ثابت کنند، که من می توانم خواسته آنان را بدهم و در معنای جمله: ((لعلهم یرشدون)) فرموده: یعنی شاید به اعتقاد حق برسند، و به سوی آن راه یابند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳ آیه ۱۸۷، سوره بقره

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْتَنَ بِسُرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مِمَّا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ الْيَلِيلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۱۸۷)

ترجمه آیات

در شب روزه داری نزدیکی کردنتان با همسرانتان حلال شد ایشان پوشش شما و شما پوششی هستید برای آنان خدا دانست که شما همواره با انجام این عمل نافرمانی و در نتیجه به خود خیانت می کردید پس از جرمتان گذشت و این حکم را از شما برداشت حالا دیگر می توانید با ایشان در آمیزید و از خدا آنچه از فرزند که برایتان مقدر کرده طلب کنید و از آب و غذا در شب همچنان استفاده کنید تا سفیدی شفق از سیاهی شب برایتان مشخص شود و آنگاه روزه بدارید و روزه را تا شب به کمال برسانید و نیز هنگامی که در مسجدها اعتکاف می کنید با زنان نیامیزید اینها که گفته شد حدود خداست زنهار که نزدیک آن مشوید اینچنین خدا آیات خود را برای مردم بیان می کند تا شاید با تقوا شوند. (۱۸۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴ رعایت ادب در قرآن و استعاره ای لطیف در باره زوجین

بیان آیه

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ (احل) مجهول ماضی از باب افعال - احلال - به معنای اجازه دادن است، و معنای مجهولش (اجازه داده شده) می باشد، و اصل کلمه ((احلال)) و ثلاثی مجرد آن از (ح، ل، ل) حل است، که درست خلاف معنای عقد - گره - را معنا می دهد، (عقد) به معنای گره زدن و حل به معنای گره گشودن است،

و کلمه (رفث) به معنای تصریح به هر سخن زشتی است که تنها در بستر زناشوئی به زبان می آید، و در غیر آن مورد گفتنش نفرت آور و قبیح است، لیکن در اینجا به معنای آن الفاظ نیست بلکه کنایه است از عمل زناشوئی، و این از ادب قرآن کریم است، و همچنین الفاظ دیگری که در قرآن برای فهماندن عمل زناشوئی بکار رفته، از قبیل مباشرت، و دخول، و مس، و لمس و اتیان - آمدن، و قرب، همه الفاظی است که به طریق کنایه بکار رفته، و همچنین کلمه (وطی)، و کلمه (جماع)، که این دو نیز در غیر



قرآن الفاظی است کنایتهی هر چند که کثرت است عمال آن در عمل زناشویی، از حد کنایه بیرونش کرده، و آن را تصریح در آن عمل ساخته است، نظیر لفظ فرج و غائط که به معنای معروف امروزش از همین قبیل است یعنی در آغاز کنایه بوده، بعد تصریح شده، و اگر کلمه (رفت) را با حرف (الی) متعدی کرده، با اینکه احتیاج به آن نداشت، برای این بود که بطوریکه دیگران هم گفته اند معنای افضا را متضمن بود.

هِنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ظاهر از کلمه لباس همان معنای معروفش می باشد، یعنی جامه ای که بدن آدمی را می پوشاند و این دو جمله از قبیل است عاره است، برای اینکه هر یک از زن و شوهر طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه دادن آن در بین افراد نوع جلوگیری می کند، پس در حقیقت مرد لباس و ساتر زن است، و زن ساتر مرد است.

و این خود است عاره ای است لطیف که با انضمامش به جمله: ((احل لكم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم...))

، لطافت بیشتری به خود می گیرد، چون انسان با جامه عورت خود را از دیگران می پوشاند، و اما خود جامه از نظر دیگران پوشیده نیست، همسر نیز همینطور است، یعنی هر یک دیگری را از رفتن به غیر می پوشاند، ولی رفتن خودش به او دیگر پوشیده نیست، چون لباسی است متصل به خودش، و چسبیده به بدنش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ كَلِمَةً ((تختانون)) از مصدر اختیان، و آن هم باب افتعال از خیانت است، و همان معنای خیانت را می دهد و بطوریکه گفته اند در اختیان معنای نقص خوابیده، و جمله: ((انکم تختانون...))، دلالت بر معنای است مرار دارد، در نتیجه می فهماند که از روز تشریح حکم صیام این خیانت در میان مسلمین مستمر و دائمی بوده، یعنی بطور سری خدا را نافرمانی و به خود خیانت می کرده اند، و اگر این خیانتشان نافرمانی خدا نبود، دنبالش آیه توبه و عفو نازل نمی شد، و این توبه و عفو هر چند صریح در این نیست که قبلش نافرمانی و معصیتی بود، لیکن مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه هر دو کلمه با هم جمع شده اند، ظهور در این معنا دارد ناسخ بودن آیه شریفه حکم قبلی را مبنی بر حرمت عمل زناشویی در شبهای ماه رمضان

و بنابراین پس آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم روزه این بوده که در شب روزه زناشویی هم حرام بوده، و با نازل شدن این آیه حلیت آن تشریح و حرمتش نسخ شده، همچنانکه جمعی از مفسرین نیز این را گفته اند، و جمله ((احل لكم...)) و همچنین جمله: ((کنتم تختانون...))، و جمله: ((فتاب علیکم و عفا عنکم)) و جمله ((فالان باشروهن... همه اشعار و بلکه دلالت بر این نسخ دارد، زیرا اگر قبلا عمل زناشویی در شب روزه حرام نبود، حق کلام این بود که بفرماید: ((فلا جناح علیکم ان تباشروهن)) حرجی بر شما نیست که با زنان در آمیزید، و یا عبارتی نظیر آن، نه اینکه بفرماید (حلال شد بر شما) و این خیلی روشن است.

و بعضی گفته اند: آیه شریفه ناسخ نیست، چون در آیات روزه نسبت به عمل جماع و یا خوردن و شرب چیزی که حرمت را برساند نبوده، تا این آیه با حلال کردن آن ناسخ باشد، بلکه ظاهر قضیه چنانکه بعضی روایات هم که از طرق اهل سنت و جماعت رسیده به آن اشعار دارد این است که مسلمین وقتی حکم و جوب روزه نازل شد، و آیه ((کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم...))، را شنیدند، فهمیدند که احکام اسلام و مسیحیت از جمیع جهات مساویند، و همانطور که گفته اند مسیحیان عمل زناشویی و اکل و شرب را در اول شب انجام می دادند بعد در آخر شب امساک می کردند، مسلمانان هم همینطور روزه گرفتند، البته این معنا بر جوانها گران آمد، چون نمی توانستند از عمل زناشویی صرف نظر کنند، لذا با اینکه این عمل را گناه می دانستند، سری انجام می دادند، و در نتیجه این عمل را خیانتی به خود می پنداشتند، پیر مردان هم از ترک خوردن و نوشیدن بعد از خواب ناراحت بودند، و ای بسا بعضی ها خواب می ماندند و به حکم روزه مسیحیان که بعد از خواب افطار حرام بوده، دیگر نمی توانستند سحری بخورند لذا آیه نازل شد، و بیان کرد که عمل زناشویی و اکل و شرب در شب برای روزه دار در رمضان حرام نیست، پس مسأله

نسخی در بین نبوده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶

آنگاه گفته اند منظور آیه شریفه این بوده که مردم را از اشتباه در آورد، و بفهماند اینکه گفتیم: کتب ((علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم))، این تشبیه در اصل تشریح روزه بوده، نه اینکه خصوصیات روزه اسلام هم عین خصوصیات روزه در مسیحیت است، و اما اینکه فرموده: (حلال شد بر شما رفت در شبهای روزه)، دلالت ندارد بر اینکه قبلا رفت حرام بوده، بلکه تنها می خواهد بفرماید این عمل حلال است، همچنانکه آیه: ((احل لکم صید البحر)) این دلالت را ندارد، چون قبلا شکار دریا بر کسانی که در احرام بودند حرام نبوده، تا این آیه بخواند آن را حلال کند.

و همچنین جمله: ((علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم)) این دلالت را ندارد، چون این جمله تنها می خواهد بفرماید شما به نظر خودتان عمل حرامی را انجام می دادید، و به نظر خود خیانت می کردید، در حالی که خیانت نبوده، و بهمین جهت فرموده: ((تختانون انفسکم))، و اگر واقعا سحری خوردن بعد از خواب حرام بوده، باید بفرماید: (تختانون الله، به خدا خیانت می کردید) همچنانکه در آیه ((لا- تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم)) گناه را خیانت به خدا و رسول دانسته. البته همه اینها در صورتی است که منظور از (تختانون) خیانت باشد، و اما اگر مراد از آن، نقص باشد، که مطلب روشن تر است، و خلاصه معنای آیه این است که خدا دانست که شما به نظر خودتان خیانت می کنید، یعنی بهره خود را از اکل و شرب و عمل زناشویی ناقص می کنید.

و همچنین جمله ((فتاب علیکم و عفی عنکم)) نیز صراحت ندارد بر اینکه نکاح در شب های رمضان حرام بوده. ولی این توجیه صحیح نیست، زیرا خلاف ظاهر آیه است، چون ظاهر جمله: ((احل لکم...)) و جمله: ((کنتم تختانون انفسکم))، و جمله ((فتاب علیکم و عفی عنکم))، هر چند صریح در نسخ نیستند، اما کمال ظهور را در آن دارند، علاوه بر اینکه جمله: ((فالان باشروهن...))، نیز هست، چه اگر قبل از نزول آیه هم، حکم خدا همان جواز همخوابگی با زنان بود، جوازی مستمر از قبل از نزول آیه تا بعد از آن، دیگر معنا نداشت اینطور تعبیر فرماید که (پس الان همخوابگی بکنید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۶۷

و اما اینکه آیات سابقه مربوط به روزه مشتمل بر حکم تحریم نبود تا این آیه ناسخ آن باشد، در پاسخ می گوئیم: در آیات سابق هیچ یک از احکام روزه نیز بیان نشده بود، نه حرمت نکاح، و نه حرمت اکل و شرب، و این مسلم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حکم روزه را قبل از نزول این آیه برای مسلمانها بیان کرده بوده، ممکن است حکم حرمت همخوابگی را هم در بین احکام بیان کرده بوده، و این آیه ناسخ حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده باشد هر چند که حکم منسوخ در کلام خدا نیامده باشد. طرح یک اشکال در ارتباط با مسئله نسخ در آیه و پاسخ به آن

حال اگر بگوئیم جمله: ((هن لباس لکم و انتم لباس لهن)) دلالت دارد بر علت تشریح جواز رفت، و به ناچار نمی تواند هم ناسخ را شامل شود، و هم منسوخ را، چون این حرف بسیار نامربوط است، که برای حکم نسخ علتی بیاورند، که شامل ناسخ و منسوخ هر دو بشود، و لو اینکه بگوئیم تعلیل هائی که در موارد احکام شرع آمده علت نیست، بلکه حکمت است، و یا بگوئیم: که حکمت لازم نیست مانند علت جامع و مانع باشد، چون معنا ندارد حکم منسوخ و حکم ناسخ یک حکمت داشته باشند.

بنابراین اگر حکم رفت قبل از نزول آیه حرمت، بوده، و سپس با نزول آیه نسخ شده باشد، دیگر صحیح نیست حکم نسخ را اینطور تعلیل کنند که زنان جامه شما و مردان نیز جامه زنان هستند، چون جامه بودن هر یک برای دیگری قبل از حکم ناسخ نیز بوده. در پاسخ می گوئیم: اولاً این اشکال شما نقض می شود به جمله ((لیلۃ الصیام)) که حلیت را مقید به شب کرده، در حالی که زن و شوهر در روز هم جامه یکدیگرند و چون علت در روز نیز هست پس باید جماع در روز هم جایز باشد، و حال آنکه نیست.

و ثانیاً قیودی که در آیه اخذ شده مانند قید ((لیلۃ الصیام))، و قید ((هن لباس لکم و انتم لباس لهن))، و قید ((انکم کنتم تختانون





## نزول آن

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود، حتی اگر کسی بعد از نماز شام هنوز افطار نکرده خوابش می برد و آنگاه بیدار می شد، دیگر نمی توانست چیزی بخورد، و اما عمل زناشویی شب و روز حرام بود، در این میان مردی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که نامش خوات بن جبر انصاری و برادر عبد الله بن جبر بود، همان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را با پنجاه نفر از تیراندازان موکل بر دهانه دره احد کرده بود، رفقاییش گریختند، و او با یازده نفر دیگر پای مردی کردند تا در همان دهانه دره شهید شدند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۱

برادر این عبد الله یعنی خوات بن جبر در جنگ خندق پیرمردی ناتوان بود، و با زبان روزه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کار می کرد، هنگام عصر نزد خانواده اش آمد، و پرسید: هیچ خوردنی نزد شما یافت می شود؟ گفتند: خوابت نبرد تا برایت طعامی درست کنیم، ولی تهیه غذا طول کشید، و او را خواب ربود، در حالی که هنوز افطار نکرده بود، همینکه بیدار شد به خانواده اش گفت: طعام خوردن بر من حرام شد، دیگر امشب نمی توانم چیزی بخورم، صبح که شد به سر کار خود در خندق رفت، و به کار حفر خندق پرداخت و از شدت ضعف بی هوش شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وضع او را دید و به حالش رقت آورد.

از سوی دیگر جوانانی بودند که در شب رمضان پنهانی با همسران خود مباشرت می کردند، لذا خدای تعالی به منظور تخفیف بر این دو طایفه این آیه را نازل کرد، که: ((احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نساءکم...))، که در آن مباشرت با زنان در شب های ماه رمضان حلال شد، و آیه: ((حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر)) که خوردن و آشامیدن را تا جدا شدن سفیدی روز از سیاهی شب حلال کرد.

مؤلف: اینکه در روایت داشته (یعنی خوردن و آمیختن با زنان در شبهای ماه رمضان بعد از خواب حرام بود - تا آنجا که فرمود - در این میان مردی...) از کلام راوی است، نه کلام امام، و این معنا به روایات دیگری نیز نقل شده، که کلینی و عیاشی و دیگران آن را آورده اند، و در همه آنها آمده که سبب نازل شدن آیه: ((وکلواوا شربوا...))، داست آن خوات بن جبر انصاری بود، و سبب نازل شدن آیه: ((احل لکم...))، عملی بود که جوانان مسلمین انجام می دادند. دو روایت در شأن نزول: احل لکم لیلۃ الصیام و در الدر المنثور است که عده ای از علمای تفسیر و حدیث از براء بن عازب نقل کرده اند که گفت: اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین بودند که اگر کسی قبل از افطار می خوابید، آن شب و روز آن شب غذا و آب نمی خورد، تا غروب فردا، و در این میان قیس بن صرمه انصاری روزه بود، و آن روز در زمین خود مشغول کار شد همینکه افطار شد نزد همسرش آمد، و پرسید، طعامی داری؟ گفت، نه، لیکن می روم برایت تهیه می کنم، در این بین خواب بر او غلبه کرد، و خوابید، همسرش وقتی برگشت و دید به خواب رفته دلش سوخت و گفت ای بیچاره خوابت برد؟ همینکه شب به نیمه رسید از گرسنگی بیهوش شد، جریانش را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتند، پس این آیه نازل شد: ((احل لکم لیلۃ الصیام الرفث)) - تا جمله - من الفجر -)) و در نتیجه مسلمانان سخت خوشحال شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۲

مؤلف - این قصه به طرقی دیگر نیز روایت شده، و در بعضی از آن طرق به جای قیس بن صرمه، ابو قیس بن صرمه، و در بعضی دیگر صرمه بن مالک انصاری آمده، با اختلافی که در نقل خود قصه در آنها هست.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که گفت: در ماه رمضان بعد از نماز عشا، زن و طعام بر مسلمانان حرام می شد، تا شب بعد، در این میان جمعی از مسلمانان بر خلاف دستور طعام خوردند، و با زنان آمیختند، یکی از ایشان عمر بن خطاب بود، لاجرم نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شکایت بردند، و به دنبالش آیه: ((احل لکم لیلۃ

الصیام - تا جمله - فالان باشروهن)) نازل شد، و همخوابگی با زنان را حلال کرد.

مؤلف: روایات از طرق اهل سنت در این معنا بسیار است، و در بیشتر آنها نام عمر ذکر شده، و همه در این جهت مشترکند که حکم مباشرت با زنان در شب، مثل حکم طعام و آب بعد از خواب حرام بود ولی ظاهر اولین روایتی که ما آوردیم این بود که مسأله آمیختن با زنان در شب و روز رمضان حرام بوده، به خلاف طعام و آب، که تنها بعد از خوابیدن حرام می شده، که از اول شب تا قبل از خواب حلال بوده، بعد از خواب حرام می شده، سیاق آیه هم با این روایت مساعدت دارد، برای اینکه اگر جماع هم مانند اکل و شرب قبل از خواب حلال و بعد از خواب حرام بود، باید در لفظ آیه مقید به آخرین زمان جواز می شد، همچنانکه آخرین زمان جواز اکل و شرب که همان متمایز شدن سیاهی از سفیدی است بیان شده ولی آیه تنها و بدون هیچ قیدی فرموده (رفت با زنان در شب روزه حلال است). و همچنین اینکه در بعضی از روایات آمده که خیانت مختص به مسأله رفت نبوده، بلکه در اکل و شرب هم خیانت می کرده اند، با سیاق آیه سازگار نیست چون در آیه شریفه جمله: ((علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم...)) قبل از جمله ((وکلوا و اشربوا)) آمده.

و نیز در الدرالمثور است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: فجر دوتا است، اما آنکه مانند دم گرگ است چیزی را نه حرام می کند و نه حلال، و اما آنکه گسترده است و کرانه افق را می گیرد، نماز صبح را حلال و خوردن طعام را حرام می کند. مؤلف: روایات در این معنا از طرق عامه و خاصه و همچنین روایات مربوط به اعتکاف و حرمت جماع در رمضان بسیار زیاد است. البقره.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۳ آیه ۱۸۸، سوره بقره

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۸۸)

ترجمه آیات

و اموال خود را در بین خود به باطل مخورید و برای خوردن مال مردم قسمتی از آن را به طرف حکام به رشوه و گناه سرازیر نمائید با اینکه می دانید که این عمل حرام است. (۱۸۸)

بیان آیه

وَلَا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ منظور از اکل اموال مردم گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است، که بطور مجاز خوردن مال مردم نامیده می شود، مصحح این اطلاق مجازی آن است که خوردن نزدیک ترین و قدیمی ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است، برای اینکه آدمی از اولین روز پیدایشش اولین حاجتی که احساس می کند، و اولین عملی که بدان مشغول می شود تغذی است، سپس رفته رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی می برد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۴

پس اولین تصرفی که از خود در مال احساس می کند همان خوردن است، و بهمین جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصا در مورد اموال را خوردن مال می نامند، و این اختصاص به لغت عرب ندارد، زبان فارسی و سایر لغات نیز این اصطلاح را دارند.

کلمه (اموال) جمع مال است، که به معنای هر چیزی است که مورد رغبت انسانها قرار بگیرد، و بخواهند که مالک آن شوند، و گویا این کلمه از مصدر میل گرفته شده، چون مال چیزی است که دل آدمی به سوی آن متمایل است.

و کلمه (بین) به معنای فاصله ای است که به دو چیز یا بیشتر نسبت داده می شود، می گوئیم بین آن دو و یا بین آنها و کلمه (باطل) در مقابل حق است که به معنای امری است که به نحوی ثبوت داشته باشد، پس باطل چیزی است که ثبوت ندارد و اینکه حکم (مخورید مال خود را به باطل) را مقید کرد به قید (بینکم) دلالت دارد بر اینکه مجموعه اموال دنیا متعلق است به مجموعه مردم دنیا، منتها خدای تعالی از راه وضع قوانین عادلانه اموال را میان افراد تقسیم کرده، تا مالکیت آنان به حق تعدیل شود، و در نتیجه



ریشه های فساد قطع گردد، قوانینی که تصرفات بیرون از آن قوانین هر چه باشد باطل است. امضای مالکیت خصوصی انسان در قرآن و محترم شمردن آن

پس این آیه شریفه به منزله بیان و شرح است برای آیه شریفه: ((خلق لکم ما فی الارض جمیعاً))، و اگر اموال را اضافه کرد به ضمیری که به مردم بر می گردد، و فرمود: (اموالتان)، برای این بود که اصل مالکیت را که بنای مجتمع انسانی بر آن مستقر شده، امضا کرده و محترم شمرده باشد.

آری بشر از اولین روزی که در روی پهنای زمین زندگی و سکونت کرده تا آنجا که تاریخ نشان می دهد فی الجمله اصل مالکیت را به رسمیت شناخته است و این اصل در قرآن کریم در بیش از صد مورد به لفظ ملک و مال و یا لام ملک و یا جانشینی افرادی در تصرف اموال افرادی دیگر تعبیر شده و در اینجا حاجتی به ذکر همه آن موارد نیست.

و نیز در مواردی از قرآن کریم با معتبر شمردن لوازم مالکیت شخصی این نوع مالکیت را امضا فرموده، مثلاً یکی از لوازم مالکیت صحت خرید و فروش است، و اسلام فرموده: ((احل الله البیع)) یکی دیگر معاملات دیگری است که با تراضی طرفین صورت بگیرد که در این باره فرموده: ((لا- تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا- ان تکون تجاراً عن تراض)) و نیز فرموده: ((تجاراً تخشون کساده)) و آیاتی دیگر به ضمیمه روایات متواتره ای که این لوازم را معتبر می شمارد، و آیات نامبرده را تاءید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۵

و تَدُلُّوْا بِهَا اِلَى الْحُكْمِ لِتَاكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ كَلِمَةً ((تدلوا)) مضارع از باب افعال ((ادلا)) است، و ادلا به معنای آویزان کردن دلو در چاه است برای بیرون کشیدن آب، و این کلمه را به عنوان کنایه در دادن رشوه به حکام تا بر طبق میل آدمی رای دهند است عمال می کنند و این کنایه ای است لطیف که می فهماند مثل رشوه دهند که می خواهد حکم حاکم را به سود خود جلب کند، و با مادیات عقل و وجدان او را بدزدد، مثل کسی است که با دلو خود آب را از چاه بیرون می کشد.

و کلمه ((فریق)) به معنای یک قسمت جدا شده کنار گذاشته شده از هر چیز است، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله ((تاکلوا)) و بنابر این فعل ((تاکلوا)) بوسیله نهی قبلی مجزوم شده و گرنه ((تاء کلون)) می شد، و ممکن است و او رابه معنای ((مع)) بگیریم، و ((تاکلوا)) را با تقدیر ((ان)) ناصبه منصوب بدانیم و بگوئیم تقدیر کلام ((مع اءن تاکلوا)) باشد، آن وقت مجموع آیه کلام واحدی شود، که یک غرض را افاده کند، و آن نهی از مصالحه ای است که راشی و مرتشی بر سر خوردن مال مردم می کنید، و مال مردم را بین خود تقسیم نموده حاکم یک مقدار از آن را که راشی به سویش ادلا می کند بگیرد، و خود راشی هم یک مقدار دیگر را، با اینکه می دانند این مال باطل است، و حقی در آن ندارند. بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه)

در کافی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه روایت کرده که فرمود: مردم بر سر مال و حتی ناموس خود قمار می زدند، و خدای تعالی از این کار نهیشان کرد.

و نیز در کافی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم معنای آیه: ((ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام)) در کتاب خدا چیست؟ فرمود: ای ابا بصیر خدای عزوجل می داند که در امت حکامی جائز پدید خواهند آمد، و خطاب در این آیه متوجه آنهاست، نه حکام عدل، ای ابا محمد اگر حقی بر کسی داشته باشی و او را دعوت کنی تا به یکی از حکام اهل ایمان مراجعه کنید، و او نپذیرد، و جز به مراجعه به حکام اهل جور رضایت ندهد، از کسانی خواهد بود که محاکمه به طاغوت می برد، و قرآن کریم درباره آنان می فرماید: ((الم ترالی الذین یزعمون انهم آمنوا بما انزل الیک و ما انزل من قبلک، یریدون ان یتحاکموالی الطاغوت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۶

و در مجمع می گوید از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور از باطل سوگند دروغ است، که به وسیله آن اموال مردم را برابند.

مؤلف: این یکی از مصادیق باطل است، و آیه شریفه مطلق است. بحث علمی و اجتماعی (پیرامون مالکیت فردی) تمامی موجودات پدید آمده‌ای که هم اکنون در دسترس ما است - که از جمله آنها نبات و حیوان و انسان است - همه به منظور بقای وجود خود به خارج از دایره وجود خود دست انداخته در آن تصرف می‌کنند، تصرفاتی که ممکن است در هستی و بقای او دخالت داشته باشد، و ما هرگز موجودی سراغ نداریم که چنین فعالیتی نداشته باشد، و نیز فعلی را سراغ نداریم که از این موجودات سرزنند و منفعتی برای صاحبش نداشته باشد.

این انواع نباتات است که می‌بینیم هیچ عملی نمی‌کنند، مگر برای آنکه در بقا و نشو و نما و تولید مثلش از آن عمل استفاده کند، و همچنین انواع حیوانات و انسان هر چه می‌کند به این منظور می‌کند که به وجهی از آن عمل استفاده کند، هر چند است فاده‌ای خیالی یا عقلی بوده باشد و در این مطلب هیچ شبهه‌ای نیست.

و این موجودات که دارای افعالی تکوینی هستند با غریزه طبیعی، و حیوان و انسان با شعور غریزی درک می‌کنند که تلاش در رفع حاجت طبیعی و است فاده از تلاش خود در حفظ وجود و بقا به نتیجه نمی‌رسد مگر وقتی که اختصاص در کار باشد، یعنی نتیجه تلاش هر یک مخصوص به خودش باشد، به این معنا که نتیجه کار یکی عاید چند نفر نشود، بلکه تنها عاید صاحب کار گردد، (این خلاصه امر و ملاک آن است).

و بهمین جهت است که می‌بینیم یک انسان و یا حیوان و نبات که ما ملاک کارش را می‌فهمیم، هرگز حاضر نمی‌شود دیگران در کار او مداخله نموده و در فایده‌ای که صاحب کار در نظر دارد سهم و شریک شوند، این ریشه و اصل اختصاص است که هیچ انسانی در آن شک و توقف ندارد، و این همان معنای لام در ((لنا و لک، مال من و مال تو است)) می‌باشد و نیز می‌گوئیم: مراست که چنین کنم، و تو راست که چنین کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۷

شاهد این حقیقت مشاهداتی است که ما از تنازع حیوانات بر سر دست آورده‌های خود داریم، وقتی مرغی برای خود آشیانه‌ای می‌سازد و یا حیوانی دیگر برای خود لانه‌ای درست می‌کند نمی‌گذارد مرغ دیگر آن را تصرف کند، و یا برای خود شکاری می‌کند و یا طعمی می‌جوید، تا با آن تغذی کند، و یا جفتی برای خود انتخاب می‌کند، نمی‌گذارد دیگری آن را به خود اختصاص دهد، و همچنین می‌بینیم اطفال دست آورده‌های خود را که یا خوردنی و یا اسباب بازی و یا چیز دیگر است با بچه‌های دیگر بر سر آن مشاجره می‌کنند، و می‌گویند این مال من است، حتی طفل شیرخوار را می‌بینیم که بر سر پستان مادر با طفل دیگر می‌ستیزد، پس معلوم می‌شود مسأله اختصاص و مالکیت امری است فطری و ارتکازی هر جاندار با شعور.

پس از آنکه انسان در اجتماع قدم می‌گذارد، باز به حکم فطرت و غریزه اش همان حکمی را که قبل از ورود به اجتماع و در زندگی شخصی خود داشت معتبر شمرده، باز به حکم اصل فطرت از مختصات خود دفاع می‌کند، و برای این منظور همان اصل فطری و اولی خود را اصلاح نموده سر و صورت می‌دهد، و به صورت قوانین و نوامیس اجتماعی در آورده مقدسش می‌شمارد، اینجاست که آن اختصاص اجمالی دوران کودکی به صورت انواعی گوناگون شکل می‌گیرد، آنچه از اختصاص‌ها که مربوط به مال است ملک نامیده می‌شود، و آنچه مربوط به غیر مال است حق.

انسانها هر چند ممکن است در تحقق ملک از این جهت اختلاف کنند که در اسباب تحقق آن اختلاف داشته باشند، مثلاً جامعه‌ای وراثت را سبب مالکیت نداند، دیگری بداند، و یا خرید و فروش را سبب بداند ولی غصب را نداند، و یا جامعه‌ای غصب را اگر به دست زمامدار صورت بگیرد سبب ملک بداند، و یا از این جهت اختلاف کنند که در موضوع یعنی مالک ملک اختلاف داشته باشند، بعضی انسان بالغ و عاقل را مالک بدانند، و بعضی صغیر و سفیه را هم مالک بدانند، بعضی فرد را مالک بدانند، و بعضی دیگر جامعه را، و همچنین از جهات دیگری در آن اختلاف داشته باشند، و در نتیجه مالکیت بعضی را بیشتر کنند، و از بعضی دیگر بکاهند، برای بعضی اثبات کنند و از بعضی دیگر نفی نمایند.

و لیکن اصل ملک فی الجمله و سر بسته از حقایقی است که مورد قبول همه است ، و چاره ای جز معتبر شمردن آن ندارند، و به همین جهت می بینیم آنها هم که مخالف مالکیتند مالکیت راز فرد سلب نموده ، حق جامعه اش و یا حق دولتش می دانند، دولتی که بر جامعه حکومت می کند ولی باز هم نمی توانند اصل مالکیت راز فرد انکار کنند، چون گفتیم مالکیت فردی امری است فطری ، مگر اینکه حکم فطرت را باطل کنند، که بطلان آنها مستلزم فناء انسان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۸ و ما ان شاء الله به زودی پیرامون متعلقات این بحث یعنی اسباب آن که عبارت است از تجارت و ربح و ارث و غنیمت و حیات و نیز موضوع آن یعنی بالغ و صغیر و عاقل و سفیه در موارد مناسب بحث خواهیم کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۷۹ آیه ۱۸۹ ، سوره بقره

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاِهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْعِبْرَةُ بِاَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهِمْ اَوْ لِكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَىٰ وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱۸۹)

ترجمه آیات

از تو از هلالها می پرسند که غرض از این که قرص قمر در هر ماه یک بار به صورت هلال در می آید چیست ؟ بگو اینها وقتها را برای مردم و برای حج معین می کنند و این کار خوبی نیست که شما در حال احرام از پشت بام داخل خانه ها شوید، بلکه عمل صحیح این است که از خدا بترسید و خانه ها راز در در آید و از خدا پروا کنید باشد که رستگار شوید. (۱۸۹) معنای هلال و وجه تسمیه آن

بیان آیه

يَسْأَلُونَكَ ... و الحج ) کلمه (اهله ) جمع هلال است که به معنای قرص قمر در شب اول و بطوریکه گفته اند اول و دوم ماه است ، یعنی وقتی که از زیر شعاع شمس بیرون می آید، البته بعضی شب سوم هم اضافه کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۰ بعضی دیگر گفته اند: قرص قمر را از اول ماه هلال می گویند تا وقتی که متحجر شود، یعنی به صورت دایره ای در آید، که یک طرفش همان هلال شبهای قبل است ، و بقیه اش را خطی نورانی تشکیل می دهد، بعضی دیگر گفته اند: این اطلاق همچنان ادامه دارد تا زمانی که نورش بر ظلمت شب غلبه کند، و این در شب هفتم است ، که بعد از آن دیگر هلالش نمی گویند، بلکه قمرش می خوانند، و در شب چهاردهم بدرش می گویند، و اسم عمویش نزد عرب زبرقان است .

و کلمه (هلال ) از است هلال گرفته شده ، که به معنای گریه و یا صدای طفل در حین ولادت است و اطرافیان زانو می فهمند که بچه بدنیا آمده ، و نیز از این گرفته شده که در باره حاجیان وقتی که صدا به گفتن لبیک بلند می کنند می گویند: (اهل القوم )، و این بدان جهت است که وقتی ماه ذی الحجه را می بینند درباره آن گفتگو می کنند، و کلمه (مواقیت ) جمع (میقات ) است ، که از ماده وقت گرفته شده و به معنای وقت معین شده برای عمل است و این کلمه بر مکان معین برای عمل نیز اطلاق می شود، می گویند فلان محل میقات اهل شام ، و آن دیگری میقات اهل یمن است ، ولی در آیه مورد بحث معنای اول یعنی زمان معین منظور است . در ((یسئلونک عن لاهله )) چه چیزی مورد سؤال واقع شده است !؟

در جمله : (( یسئلونک عن الالهة )) شرح نداده که سؤالی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) کرده بودند چه بوده ؟ آیا از حقیقت قمر بوده ؟ یا همچنانکه بعضی پنداشته اند از علت اینکه چرا به اشکال مختلف یعنی هلال و قمر و بدر در می آید، و یا تنها از علت هلال شدنش یعنی پیدا شدنش در افق بعد از ناپدید شدنش در شبهایی چند که بعضی دیگر پنداشته اند و یا از جهات دیگر بوده است .

لیکن از همینکه تعبیر به اهله - یعنی جمع هلال - کرده و فرموده : از تو از اهله می پرسند، فهمیده می شود سؤال از ماهیت و حقیقت قمر، و علت اشکال گوناگونش نبوده ، زیرا اگر سؤال از این بود مناسب تر آن بود که گفته شود (( یسئلونک عن القمر ))

و نیز اگر سؤال از حقیقت هلال و سبب تشکیل خاص آن در اول ماه بود، مناسب تر آن بود که بفرماید: ((یستلونک عن الهلال))، چون دیگر جهتی نداشت کلمه هلال را به صیغه جمع بیاورد، پس اینکه به صیغه جمع آورده، خود دلیل بر این است که سؤال از سبب یا فایده ای بوده که ممکن است در هلال شدن هر ماهه و ترسیم ماههای قمری بوده باشد، و اگر از این فایده ها تعبیر به اهله کرده بدین جهت بوده که اگر واقعا فایده ای هست، ناشی و تحقق یافته از همین هلالها است، و لذا سائل از اهله پرسیده، و خدای تعالی از فایده آن پاسخ فرموده.

این معنا از خصوص جواب استفاده می شود که فرمود: ((هی مواقیت للناس و الحج...))، برای اینکه مواقیت گفتیم عبارت است از زمانهایی که برای هر کاری معین می شود، و این زمان ماهها هستند، نه هلالها که عبارت است از قیافه مخصوص قرص قمر، پس معلوم می شود پاسخ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۱

پاسخ سائلین نیست، و نیز معلوم می شود منظور سائلین از اهله فواید آن بوده. ماههای قمری و نقش مهم آنها در تنظیم امور زندگی انسانها

و سخن کوتاه آنکه معلوم شد غرض از سوال، موقعیت ماههای قمری بوده که سبب آنها چیست؟ و چه فوایدی دارد؟ در پاسخ هم به بیان فواید آن پرداخته، و فرموده ماهها عبارتند از زمان و اوقاتی که مردم برای امور معاش و معاد خود تعیین می کنند. چون انسان از حیث خلقت طوری است که چاره ای جز این ندارد که افعال و کارهایش را که همه از سنخ حرکت به زمان است اندازه گیری کند، و لازمه احتیاج به اندازه گیری این است که زمان ممتد و بی سروته را بر طبق امور خود به صورت قطعه های سروته دار و کوچک و کوچکتی از قبیل سالها و فصلها و ماهها و هفته ها و روزها در آورد، و عنایت الهیه هم این احتیاج بندگان را تأمین کرد، چون او مدبر امور مخلوقات و راهنمای آنها به سوی صلاح و اصلاح حیاتشان می باشد.

و این تقطیع و تکه تکه کردن زمان به دو صورت ممکن بود، یکی بر حسب حرکت سالیانه زمین به دور خورشید، که از آن چهار فصل درست می شود، و یکی هم بر حسب حرکت ماه به دور زمین، و چون این تقطیع باید طوری باشد که همه مردم حتی عوام آنان نیز بتوانند به آسانی از حساب آن سر در آورند، لذا ماههای قمری را نام برد، که هر انسان دارای ادراک صحیح و حواس مستقیم آن رامی فهمد، چون ماه و طلوع و غروب آن را هر سال دوازده بار مشاهده می کند به خلاف خورشید که برجهایش دیدنی نیست بلکه بشر بعد از آنکه قرنهای در روی زمین زندگی کرد به تدریج به حساب آن که حسابی است بس دقیق پی برد، حسابی که هم اکنون نیز عامه مردم از آن سر در نمی آورند.

پس ماههای قمری اوقاتی هستند که مردم امور دین و دنیای خود را با آن تعیین می کنند، و مخصوصا در امور دینی مسأله حج را معین می کنند که در ماههای معلومی انجام می شود، و اینکه از میان همه عبادات حج را دوباره نام برد، گویا از این جهت بوده که خواسته است زمینه را برای آیات بعدی که حج را به بعضی از ماهها اختصاص می دهد فراهم سازد.

و لَيْسَ الْبُرِّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبُرَّ مِنَ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَوْبَاهِدِلِي نَقْلِي این معنا را ثابت کرده که جماعتی از عرب جاهلیت رسمشان چنین بوده که چون برای زیارت حج از خانه بیرون می شدند دیگر اگر در خانه کاری می داشتند (مثلا چیزی جا گذاشته بودند) از در خانه وارد نمی شدند، بلکه از پشت، دیوار را سوراخ می کردند، و از سوراخ داخل می شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۲

اسلام از این معنا نهی کرد، و دستور داد از در خانه ها در آیند، آیه شریفه مورد بحث می تواند با این داست ان منطبق باشد، و می توان به روایاتی که در نزول آیه این داست ان را نقل می کند، و به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت اعتماد نمود.

و اگر جز این بود ممکن بود کسی بگوید: آیه مورد بحث کنایه است از نهی از امثال او امر الهیه، و عمل به احکام شرع به غیر آن وجهی که بر آن وجه تشریح شده، مثلا- می خواهد بفرماید: حج را در غیر ماههای حج انجام دادن، و روزه را در غیر رمضان

گرفتن ، و همچنین سایر احکام الهی را به غیر آن وجهی که دستور داده شده انجام دادن ، مانند این است که با اینکه خانه در دارد از بام وارد آن شوی .

آن وقت بنابراین ، جمله : (( و لیس البر بان تاتوا البیوت ... )) ، متمم اول آیه خواهد بود ، و روی هم معنای آیه چنین می شود: این ماههاوقاتی است که برای اعمال شرعی تعیین شده ، و تجاوز از آن اوقات به اوقات دیگر جایز نیست مثلا حج را نباید در غیر ماههایش ، و روزه را در غیر ماه رمضان ، و سایر وظائف را در غیر موعد مقرر انجام داد ، که در این صورت به منزله وارد شدن به خانه است از غیر دروازه آن ، پس صدر و ذیل آیه شریفه تنها می خواهد یک حکم را بیان کند .

و بنابر فرض اول که گفتیم دلیل نقلی مؤید آن است نفی بر و خوبی از آمدن درون خانه از پشت خانه دلالت می کند بر اینکه عمل نامبرده مورد امضای دین نیست ، و یک عمل دینی به شمار نمی رود ، و گرنه معنا نداشت ، بفرماید این عمل بر و خوبی نیست بلکه باید بفرماید این کار را نکنید ، و خدا این کار را حرام کرده ، و امثال این عبارات که می رساند حرمت این عمل یکی از احکام شرع است ، و در آیه شریفه خوب بودن آن را نفی ، و خوب بودن تقوا را اثبات کرده و در اثبات خوبی تقوا ظاهر کلام اقتضا می کرد بفرماید: (( ولکن البر هو التقوی )) ولی به جای آن فرمود: (( ولکن البر من اتقی )) ، تا بفهماند کمال آدمی در اتصاف به تقوا است ، که مقصود هم همین اتصاف و داشتن تقوا است ، نه صرف حرف و مفهوم ، همچنانکه نظیرش در آیه شریفه : (( لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن )) .

و امر در جمله : (( و اتوا البیوت من ابوابها )) امر مولوی و تکلیف آور نیست بلکه امر ارشادی و نصیحت است ، به اینکه خانه ها را از در در آمدن بهتر است از اینکه از پشت و یا بام آن در آئی ، برای اینکه آنهایی که برای خانه در ساخته اند غرضی عقلانی در نظر گرفته اند و آن این است که همه کسانی که با این خانه سر و کار دارند از یک نقطه داخل و خارج شوند ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۳

و این رسمی است پسندیده که مردم بر آن عادت دارند ، دلیل بر اینکه امر نامبرده مولوی نیست ، این است که زمینه کلام تخطئه عادت زشتی است که بدون هیچ دلیلی در بین مردمی پیدا شده عادت است که به جز از بین بردن یک عادت پسندیده ، و موافق با غرض عقلانی ، دلیل دیگری ندارد ، در چنین زمینه ای سفارش به اینکه خانه ها را از در در آید ، به بیش از هدایت و ارشاد به سوی طریقه صواب دلالتی ندارد ، و تکلیفی نمی آورد ، بلکه داخل شدن در خانه ها از پشت خانه و یا از بام به عنوان اینکه این عمل جزء دین است ، بدعت است و حرام .

وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ در اول سوره توجه فرمودید که تقوا یکی از صفاتی است که با همه مراتب ایمان و همه مقامات کمال جمع می شود ، و این هم معلوم است که تمامی مقامات مستوجب فلاح و رستگاری نیست آنطور که مقامات آخر که به کلی شرک و ضلالت را از دل صاحبش زدوده می کند ، مستوجب آن است ، بلکه این خاصیت را دارد که آدمی را به سوی فلاح هدایت نموده و به سعادت بشارت می دهد و بهمین جهت در جمله مورد بحث فرمود: (و از خدا پره یزید شاید رستگار شوید) و نفرمود (تا رستگار شوید) و ممکن است منظور از تقوا امتثال خصوص امری باشد که در آیه شریفه آمده بود و آن مذمت در آمدن به خانه ها از پشت خانه بود . بحث روایتی پیرامون آیه : یسئلونک عن الالهة ، و شاءن نزول آن

در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : مردم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند: اهل چیست؟ آیه شریفه آمد که ((یسئلونک عن الالهة قل هی مواقیت للناس)) یعنی با این هلال های اول ماه مدت هائی که برای دستورات دینی دارند ، و همچنین عده زنان ، و هنگام رفتن به حج را تشخیص می دهند .

مؤلف : الدر المنثور این معنا را به چند طریق دیگر از ابی العالیه و قتاده و غیر آن دو نقل کرده .

و نیز روایت کرده که بعضی از صحابه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند: حالات مختلف قمر برای چیست؟ در

پاسخ این آیه نازل شد و ما قبلاً درباره این مطلب گفتیم که با ظاهر آیه نمی سازد، و بهمین جهت اعتباری به این حدیث نیست. و در الدر المنثور است که وکیع و بخاری و ابن جریر از براء روایت کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۴ عرب جاهلیت وقتی برای زیارت کعبه احرام می بست اگر می خواست ند داخل خانه ای شوند از پشت خانه داخل می شدند، و بدین جهت آیه شریفه: ((لیس البربان تاتوا للبیوت من ظهورها، و لکن البر من اتقی و اتوا للبیوت من ابوابها)) نازل شد. روایتی از تفسیر الدر المنثور در شأن نزول آیه و نقد و بررسی آن

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از جابر روایت کرده اند که گفت: قریش را حمس یعنی خشمناک و خطرناک لقب داده بودن دو این بدان جهت بود که مردم مدینه و سایر بلاد عرب وقتی احرام می بستند دیگر از هیچ دری وارد نمی شدند، ولی قریش وارد می شد، در این میان روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در بستانی بود و خواست تا از در بستان بیرون رود قطبه بن عامر انصاری هم در خدمتش بود، انصار عرضه داشتند: یا رسول الله این قطبه بن عامر مردی فاجر است، و با شما از در درآمد، رسول خدا به قطبه فرمود: چرا چنین کردی؟ عرضه داشت: دیدم شما از در بیرون شدید من نیز بیرون شدم، فرمود: آخر من مردی احمس هستم، (یعنی اهل مکه ام)، عرضه داشت دین من که با دین شما فرق ندارد، اینجا بود که آیه شریفه: لیس البر بان تاتوا للبیوت من ظهورها نازل شد. مؤلف: قریب به این معنا به طرق دیگری نیز نقل شده و کلمه (حمس) جمع احمس است، مانند کلمه (حمر) که جمع احمر (سرخ) است، و حماسه به معنای شدت است، و قریش را از این جهت حمس می گفته اند که در امر دین خود تعصب و شدت داشتند، و یا بدین جهت بوده که اصولاً مردمی با صلابت و خطرناک بوده اند.

از ظاهر روایت برمی آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از وقوع قصه قطبه بن عامر مسأله داخل شدن از پشت خانه را برای غیر قریش امضا کرده بوده و گرنه به قطبه ایراد نمی گرفت که تو چرا از در بیرون شدی، و بنابراین، آیه شریفه ناسخ آن امضای قبلی می شود، که بدون آیه قرآن تشریح شده بوده.

و لیکن خواننده گرامی توجه فرمود که آیه شریفه با این روایت منافات دارد، چون آیه مذمت می کند از اینکه خانه را از پشت آن داخل شوند، و حاشا از خدای سبحان که خودش و یا رسولش حکمی از احکام را تشریح کند، آنگاه همان حکم را تقبیح نموده و سپس نسخ کند، و این خود روشن است. و در محاسن برقی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله (و اتوا للبیوت من ابوابها) فرموده: یعنی هر کاری را از راهش وارد شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۵

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اوصیای پیامبران ابواب خدایند، که باید مردم از آن درها به سوی خدا بروند، و اگر اوصیا نبودند خدای عزوجل شناخته نمی شد، و با این اوصیا است که خدای تعالی علیه خلقش احتجاج می کند. مؤلف: این روایت از باب بیان مصداق است، می خواهد یکی از مصادیق درهای رفتن به سوی خدا را که در روایت قبلی ابواب به آن تفسیر شده بود بیان کند، و گرنه هیچ شکی نیست در اینکه آیه شریفه به حسب معنا تمام است، هر چند که به حسب مورد نزول، خاص باشد، و اینکه امام فرمود: (اگر اوصیا نبودند خدای عزوجل شناخته نمی شد) معنایش این است که حق بیان نمی شد، و دعوت تامه ای که با اوصیا بود تمام نمی گشت، البته معنای دیگری دقیق تر از این هم دارد که شاید ما ان شاء الله به بیان آن پردازیم، و روایات در معنای این دو روایت بسیار است. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۶ آیات ۱۹۵ - ۱۹۰، سوره بقره

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۱۹۰) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَاتِلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَمَا قَاتَلْتُمْ الْكُفْرِينَ (۱۹۱) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۹۲) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى



الظَلْمِینَ (۱۹۳) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۱۹۴) وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۹۵)

ترجمه آیات

و در راه خدا با کسانی که با شما سر جنگ دارند کارزار نکنید اما تعدی روا مدارید که خدا متجاوزان را دوست نمی‌دارد (۱۹۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۷

و ایشان را هر جا که دست یافتید به قتل برسانید و از دیارشان مکه بیرون کنید همانطور که شما را از مکه بیرون کردند و فتنه آنان از این کشتار شما شدیدتر بود ولی در خودش هر مکه که خانه امن است با ایشان نجنگید مگر اینکه ایشان در آنجا با شما جنگ بیاغازند که اگر خود آنان حرمت مسجد الحرام را رعایت نموده جنگ را با شما آغاز کردند شما هم بجنگید که سزای کافران همین است (۱۹۱) حال اگر از شرارت و جنگ در مکه دست برداشتند شما هم دست بردارید که خدا آمرزگاری رحیم است . (۱۹۲) و با ایشان کارزار کنید تا به کلی فتنه ریشه کن شود و دین تنها برای خدا شود و اگر به کلی دست از جنگ برداشتند دیگر هیچ دشمنی و خصومتی نیست مگر علیه ستمکاران (۱۹۳) اگر آنان حرمت ماه حرام را شکستند شما هم بشکنید چون خدا قصاص رادر همه حرمت‌ها جایز دانسته پس هر کس بر شما ستم کرد شما هم به همان اندازه که بر شما ستم روا داشتند بر آنان ستم کنید و نسبت به ستم بیش از آن از خدا بترسید و بدانید که خدا با مردم با تقوا است (۱۹۴) و در راه خدا انفاق کنید و خویشتن را به دست خود به هلاکت نیفکنید و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد (۱۹۵) سیاق آیات در ارتباط با فرمان جهاد و قتال با مشرکین مکه است

#### بیان آیات

سیاق آیات شریفه دلالت دارد بر اینکه همه یکباره و با هم نازل شده و اینکه همه یک غرض را ایفا می‌کنند، و آن عبارت است از فرمان جنگ برای اولین بار با مشرکین مکه، و اینکه می‌گوئیم با خصوص مشرکین مکه از اینجا می‌گوئیم که در این آیات به ایشان تعریض شده، که مؤمنین را از مکه بیرون کردند، و نیز متعرض مسأله فتنه و امر قصاص است، و نیز نهی می‌فرماید از اینکه این جنگ را پیرامون مسجد الحرام انجام دهند، مگر اینکه مشرکین در آنجا جنگ را آغاز کنند و همه اینها اموری است مربوط به مشرکین مکه .

علاوه بر این در این آیات قتال را مقید به قتال کرده، و فرموده: (( و قاتلوا فی سبیل الله، الذین یقاتلونکم ))، در راه خدا قتال کنید با کسانی که با شما قتال می‌کنند) و معلوم است که معنای این کلام اشتراط قتال به قتال نیست، و نمی‌خواهد بفرماید اگر قتال کردند شما هم قتال کنید، چون در آیه کلمه (ان - اگر) به کار نرفته، از سوی دیگر قید نامبرده احترازی هم نمی‌تواند باشد، تا معنا این شود که تنها با مردان قتال کنید نه با زنان و کودکان لشکر دشمن، (که بعضی اینطور معنا کرده اند) برای اینکه قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند عملی بی‌معناست، و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن، بلکه اگر منظور این بود باید بفرماید: زنان و کودکان را مکشید.

بلکه ظاهر آیه این است که فعل (( یقاتلونکم )) برای حال و وصفی باشد برای اشاره و معرفی دشمن و مراد از جمله (( الذین یقاتلونکم )) الذین حال القتال مع المؤمنین باشد، یعنی کسانی که حالشان حال قتال با مؤمنین است، و کسانی که در مکه چنین حالی را داشته اند همان مشرکین مکه بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۸

پس سیاق این آیات سیاق آیه: ((اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغير حق، الا ان یقولوا ربنا الله)) است که اذن در آن اذنی است ابتدائی، در قتال با مشرکینی که مقاتله می‌کنند نه اینکه معنایش شرط باشد. علاوه بر اینکه آیات پنجگانه همه متعرض بیان یک حکم است، با حدود و اطرافش و لوازمش به این بیان که جمله (( قاتلوا فی

سبیل الله)) اصل حکم را بیان می کند و جمله: (( لا تعتدوا...)) حکم نامبرده را از نظر انتظام تحدید می کند، و جمله و اقتلوهم...، از جهت تشدید آن را تحدید می نماید و جمله: (( و لا- تقتلوه عند المسجد الحرام...))، آن را از جهت مکان و جمله: (( و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة...)) از جهت زمان و مدت تحدید می نماید، و جمله ((الشهر الحرام...)) بیان می کند که این حکم جن به قصاص در جنگ و آدم کشی و خلاصه معامله به مثل دارد، نه جنگ ابتدائی و تهاجمی و جمله (( و انفقوا...)) مقدمات مالی این قتال را فراهم می کند، تا مردم برای مجهز شدن انفاق کنند پس به نظر نزدیک چنین می رسد که نزول هر پنج آیه در باره یک امر بوده باشد، نه اینکه اول آیه ای نازل، و سپس آیه بعدی آن را نسخ کرده باشد، آنگاه بعضی احتمالش را داده اند، و نه اینکه در شئون ی مختلف نازل شده باشد، که بعضی دیگر احتمالش را داده اند، بلکه به یک غرض نازل شد، و آن تشریح قتال با مشرکین مکه است که، سر جنگ با مؤمنین داشتند.

(( و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم...)) اشاره به جنبه دفاعی قتال در اسلام

قتال به معنای آن است که شخصی قصد کشتن کسی را کند، که او قصد کشتن وی را دارد، و در راه خدا بودن این عمل به این است که غرض تصمیم گیرنده اقامه دین و اعلاهی کلمه توحید باشد، که چنین قتالی عبادت است که باید با نیت انجام شود، و آن نیت عبارت است از رضای خدا و تقرب به او، نه استیلا بر اموال مردم و ناموس آنان.

پس قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام می خواهد به وسیله قتال با کفار از حق قانونی انسان ها دفاع کند، حتی که فطرت سلیم هر انسانی به بیانی که خواهد آمد آن را برای انسانیت قائل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۸۹

آری از آنجائی قتال در اسلام دفاع است، و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعیش تجاوز و خروج از حد و مرز است، لذا قرآن کریم دنبال فرمان قتال فرمود: (( و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین، تجاوز مکنید که خدا تجاوز کاران را دوست نمی دارد.

وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ... کلمه (تعتدوا) از مصدر (اعتدا) است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است، مثلاً وقتی گفته می شود: ((فلان عدا و یا فلان اعتدی معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرد و نهی از اعتدا نهی است مطلق، در نتیجه مراد از آن مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد مانند قتال قبل از پیشنهاد صلح بر سر حق، و نیز قتال ابتدائی، و قتل زنان و کودکان، و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن، و امثال اینها، که سنت نبویه آن را بیان کرده است.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمْ وَهُمْ... مِنَ الْقَتْلِ وَتَقَفْتُمْ... معنایش این است که فلانی برخورد، و یافت، پس معنای آیه همان معنایی می شود که آیه: (( فاقتلوا المشرکین حیث و جدتموهم ))، مشرکین را بکشید هر جا که آنان را یافتید بدان معنا است. معنای ((فتنه)) در قرآن

کلمه فتنه به معنای هر عملی است که به منظور آزمایش حال چیزی انجام گیرد، و بدین جهت است که هم خود آزمایش را فتنه می گویند و هم ملازمات غالبی آن را، که عبارت است از شدت و عذابی که متوجه مردودین در این آزمایش یعنی گمراهان و مشرکین می شود، در قرآن کریم نیز در همه این معانی است عمال شده و منظور از آن در آیه مورد بحث شرک به خدا و کفر به رسول و آزار و اذیت مسلمین است، همان عملی که مشرکین مکه بعد از هجرت و قبل از آن با مردم مسلمان داشتند.

پس معنای آیه این شد که علیه مشرکین مکه کمال سخت گیری را به خرج دهید، و آنان را هر جا که بر خوردید به قتل برسانید، تا مجبور شوند از سرزمین و وطن خود کوچ کنند، همانطور که شما را مجبور به جلای وطن کردند، هر چند که رفتار آنان با شما سخت تر بود، برای اینکه رفتار آنان فتنه بود، و فتنه بدتر از کشتن است، چون کشتن تنها انسان را از زندگی دنیا محروم می کند، ولی فتنه مایه محرومیت از زندگی دنیا و آخرت و انهدام هر دو نشاء است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۰

وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ... در این جمله مسلمین را نهی می کند از قتال در مسجد الحرام، برای اینکه

حرمت مسجد الحرام را حفظ کرده باشند، و ضمیر در (فیه) به مکان برمی گردد گوا اینکه کلمه (مکان) قبلا به میان نیامده بود، اما کلمه (مسجد الحرام) بر آن دلالت می کند.

فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ کلمه (انتهاء) به معنای امتناع و خودداری از عملی است، و منظور در اینجا خودداری از مطلق جنگ در کنار مسجد الحرام است، نه خودداری از مطلق قتال بعد از مسلمان شدن دشمن و به اطاعت اسلام در آمدن، چون عهده دار این معنا جمله: ((فان انتهوا فلا عدوان...)) است، و اما جمله (انتها) اول، قیدی است که به نزدیک ترین جمله ها برمی گردد، یعنی جمله ((و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام)) و بنابراین هر یک از دو جمله یعنی جمله: ((فان انتهوا فان الله)) و جمله: ((فان انتهوا فلا عدوان))، قید کلام متصل به خودش می باشد، و دیگر تکراری هم در کلام نشده و در جمله فان الله غفور رحیم سبب در جای مسبب به کار رفته تا علت حکم را بیان کند (چون جای آن بود که بفرماید اگر دست برداشتند شما هم دست بردارید). لزوم دعوت قبل از قتال

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ إِنَّ آية همانطور که قبلا گفتیم مدت قتال را تحدید می کند، و کلمه فتنه در لسان این آیات به معنای شرک است، به اینکه بتی برای خود اتخاذ کنند، و آن را بپرستند، آنطور که مشرکین مکه مردم را وادار به آن می کردند، دلیل اینکه گفتیم فتنه به معنای شرک است جمله: ((و یكون الدین لله)) است، و آیه مورد بحث نظیر آیه: ((و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه، و ان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولی و نعم النصیر)) است که می فرماید با مشرکین قتال کنید تا زمانی که دیگر شرکی باقی نماند حال اگر پشت کردند بدانید که سرپرست شما تنها خداست، که چه خوب سرپرست و چه خوب یآوری است.

و آیه نامبرده این دلالت را دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد، اگر دعوت را پذیرفتند که قتالی نیست، و اگر دعوت را رد کردند آن وقت دیگر ولایتی ندارند، یعنی دیگر خدا که نعم الولی و نعم النصیر است ولی و سرپرست ایشان نیست و دیگر یاریشان نمی کند، چون خدا تنها بندگان مؤمن خود را یاری می فرماید.

و معلوم است که منظور از قتال این است که دین برای خدا به تنهایی شود و قتالی که هدفی دارد و تنها به این منظور صورت می گیرد معنا ندارد بدون دعوت قبلی به دین حق که اساسش توحید است آغاز شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۱ نسخ نشدن آیه شریفه ((قاتلوهم حتی لا تكون)) با آیه ۲۹ توبه

از آنچه گفتیم این معنا روشن شد که آیه شریفه به وسیله آیه: ((قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون)) نسخ نشده به این گمان که آیه مورد بحث می فرماید تا محو آخرین اثر فتنه و نابودی آخرین فرد مشرک و اهل کتاب با ایشان قتال کنید، و آیه سوره توبه می فرماید اگر تن به ذلت دادند و جزیه پرداختند دست از قتالشان بردارید پس این آیه ناسخ آیه مورد بحث است.

ما گفتیم که آیه مورد بحث اصلا ربطی به اهل کتاب ندارد تنها مشرکین را در نظر دارد و مراد از اینکه فرمود: (تا آنکه دین برای خدا شود) این است که مردم اقرار به توحید کنند و خدا را بپرستند و اهل کتاب اقرار به توحید دارند هر چند که توحیدشان توحید نیست و این اقرارشان در حقیقت کفر به خدا است همچنانکه خدای تعالی در این باره فرموده: ((انهم لا یمنون بالله و الیوم الآخر و لا یمنون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق)) ایشان ایمان به خدا و روز جزا ندارند و آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام نمی دانند و به دین حق متدین نمی شوند و لیکن اسلام بهمین توحید اسمی از ایشان قناعت کرده، مسلمین را دستور داده با ایشان قتال کنند تا حاضر به جزیه شوند و در نتیجه کلمه حق بر کلمه آنان مسلط گشته دین اسلام بر همه ادیان قاهر شود.

فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ... یعنی اگر دست از فتنه برداشته به آنچه شما ایمان آورده اید ایمان آوردند دیگر با ایشان مقاتله مکنید، و دیگر عدوانی نیست مگر بر ستمگران، پس در این جمله سبب به جای مسبب به کار رفته، که نظیرش در جمله: ((فان انتهوا فان الله غفور رحيم...)) گذشت، پس آیه شریفه مورد بحث نظیر آیه ((فان تابوا و اقاموا الصلوة و اتوا الزکوة فاخوانکم فی لدین می باشد.

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَتِ قِصَاصٌ... کلمه (حرمت) جمع حرمت است و حرمت عبارت است از چیزی که هتک آن حرام و ترجمه تعظیمش واجب باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۲

و منظور از حرمت در اینجا حرمت ماههای حرام و حرمت حرم مکه است و حرمت مسجد الحرام، و معنای آیه این است که چونکه کفار حرمت ماه حرام را رعایت نکردند، و در آن جنگ راه انداختند، و هتک حرمت آن نموده در سال حدیبیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب او را از عمل حج باز داشته به سویشان تیراندازی و سنگ پرانی کردند پس برای مؤمنین هم جایز شد با ایشان مقاتله کنند، پس عمل مسلمین هتک حرمت نبود بلکه جهاد در راه خدا و امتثال امر او در اعلاهی کلمه او بود. حتی اگر کفار در خود مکه و مسجد الحرام دست به جنگ می زدند، باز هم برای مسلمانان جایز بود با آنها معامله به مثل کنند، پس اینکه فرمود: ((الشهر الحرام بالشهر الحرام)) بیان خاصی است که تنها شامل یک مصداق از حرمت ها می شود و آن حرمت شهر حرام است ولی دنبالش بیان عامی آمده که شامل همه حرمت ها می گردد و آن عبارت است از جمله ((فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم))، در نتیجه معنای آیه چنین می شود که خدای سبحان قصاص در خصوص شهر حرام را هم تشریح کرده، برای اینکه قصاص در تمامی حرمت را تشریح کرده، که شهر حرام هم یکی از آنهاست و اگر قصاص را تشریح کرده بدان جهت است که تجاوز در مقابل تجاوز را با رعایت برابری تشریح نموده است.

آنگاه مسلمانان را سفارش می کند به اینکه ملازم طریق احتیاط باشند، و در اعتدا و تجاوز به عنوان قصاص پا از حد فراتر نگذارند چون مسأله قصاص با است عمال شدت و خشم و سطوت و سایر قوایی که آدمی را به سوی طغیان و انحراف از جاده عدالت می خواند سروکار دارد و خدای تعالی معتدین یعنی همین منحرفین از جاده اعتدال را دوست نمی دارد، و چنین افراد بیش از آن احتیاجی که به قصاص و انتقام دارند به محبت خدا و ولایت و نصرت او محتاجند، و بدین جهت در آخر فرمود: ((و اتقوا الله و اعلموا ان الله مع المتقین.)) تجاوز ابتدائی مذموم و ممنوع، و تجاوز در برابر تجاوز، پسندیده و مشروع

در اینجا این سؤال پیش می آید: که چگونه خدای تعالی با اینکه معتدین و متجاوزین را دوست نمی دارد، در این آیه به مسلمانان دستور داده به متجاوزین تجاوز کنند؟ جوابش این است که اعتدا و تجاوز وقتی مذموم است، که در مقابل اعتدای دیگران واقع نشده باشد و خلاصه تجاوز ابتدائی باشد، و اما اگر در مقابل تجاوز دیگران باشد، در عین اینکه تجاوز است دیگر مذموم نیست، چون عنوان تعالی از ذلت و خواری را به خود می گیرد، و اینکه جامعه ای بخواهد از زیر بار ستم و است عباد و خواری در آید خود فضیلت بزرگی است، همانطور که تکبر با اینکه از رذائل است، در مقابل متکبر از فضائل می شود، و سخن زشت گفتن با اینکه زشت است، برای کسی که ظلم شده پسندیده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۳

وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ... در این آیه دستور می دهد برای اقامه جنگ در راه خدا مال خود را انفاق کنند، و پاسخ از اینکه چرا انفاق را مقید کرد به قید (در راه خدا) همان پاسخی است که اول آیات در تقیید قتال به قید (در راه خدا) گفتیم، و حرف (با) در جمله: (باءیدیکم) زیادی است، که تنها خاصیت تاء کید را دارد.

و معنا چنین می شود: ((دست خود به تهلهکه نیفکنید)) و این تعبیر کنایه است از اینکه مسلمان نباید نیرو و است طاعت خود را هدر دهند، چون کلمه دست به معنای مظهر قدرت و قوت است، بعضی هم گفته اند: حرف با، زائد نیست، بلکه با سببیت است، و مفعول ((لا- تلقوا)) حذف شده، معنایش ((لا- تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الی التهلکه، یعنی خود را به دست خود به هلاکت

نیفکنید)) می باشد و تهلکه به معنای هلاکت است ، و هلاکت به معنای آن مسیری است که انسان نمی تواند بفهمد کجا است ، و آن مسیری که نداند به کجا منتهی می شود، و کلمه تهلکه بر وزن تفعله بضمه عین است ، و در لغت عرب هیچ مصدر دیگری به این وزن وجود ندارد.

آیه شریفه مطلق است ، و در نتیجه نهی در آن نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی است ، که یکی از مصادیق آن بخل ورزیدن و امساک از انفاق مال در هنگام جنگ است ، که این بخل ورزیدن باعث بطلان نیرو و از بین رفتن قدرت است که باعث غلبه دشمن بر آنان می شود، همچنانکه اسراف در انفاق و از بین بردن همه اموال باعث فقر و مسکنت و در نتیجه انحطاط حیات و بطلان مروت می شود. معنای احسان در برابر ظالم

سپس خدای سبحان آیه را با مسأله احسان ختم نموده ، می فرماید: ((واحسنوا ان الله يحب المحسنين ...))، و منظور از احسان خودداری و امتناع ورزیدن از قتال ، و یا رافت و مهربانی کردن با دشمنان دین و امثال این معانی نیست ، بلکه منظور از احسان این است که هر عملی که انجام می دهند خوب انجام دهند، اگر قتال می کنند به بهترین وجه قتال کنند، و اگر دست از جنگ بر می دارند، باز به بهترین وجه دست بردارند، و اگر به شدت یورش می برند و یا سخت گیری می کنند، باز به بهترین وجهش باشد و اگر عفو می کنند به بهترین وجهش باشد.

پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت ، زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته اند، و از دین دفاع کرده اند که خود مصلح امور انسانیت است ، همچنانکه خودداری از تجاوز به دیگران در هنگام است یفای حق مشروع ، و نیز از احقاق حق به طریقه غیر صحیح خود احسانی دیگر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۴

و اصولاً- غرض نهائی از همه مبارزات و جنگها و سایر واجبات دین ، محبت خداست ، که بر هر متدین به دین ، واجب است آن محبت را از ناحیه پروردگارش به وسیله پیروی و متابعت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) جلب کند، همچنانکه فرمود: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله)).

آیات مورد بحث که راجع به قتال است با نهی از اعتدا و تجاوز شروع شده و با امر به احسان و اینکه خدا محسنین را دوست می دارد ختم گردیده ، و در این نکته حلاوتی است که بر هیچ کس پوشیده نیست . معرفی جهادی که قرآن بدان فرمان داده گفتاری پیرامون جهادی که در قرآن بدان فرمان داده شده است

آیا قرآن بشر را به خونریزی و کشورگشائی دعوت کرده ؟ و یا از فرمان جهادش هدف دیگری دارد؟ در قرآن کریم به آیاتی بر می خوریم که مسلمانان را به ترک قتال و تحمل هر آزار و اذیتی در راه خدا دعوت کرده ، از آن جمله فرموده : ((قل یا ایها الکافرون لا-عبد ما تعبدون ، و لا انتم عابدون ما عبد)) . و نیز فرموده : ((فاصبر علی ما یقولون)) و نیز می فرماید: ((الم ترالی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلوه و اتوا الزکوٰۃ فلما کتب علیهم القتال)) و گویا این آیه اشاره می کند به آیه : (( و دکتیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرہ ، ان الله علی کل شیء قدیر، و اقیموا الصلوه و اتوا الزکوٰۃ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۵

بعد از آنکه مدتها مسلمین را سفارش می کرد تا با کفار مماشات کنند، و در برابر آزار و اذیتشان صبر و حوصله به خرج دهند، آیاتی دیگر نازل شد و مسلمین را امر به قتال با آنان نمود، که بعضی از آنها در اینجا از نظر خواننده می گذرد: دسته های مختلف آیات قرآنی راجع به جهاد و قتال و مراتب و مراحل آن

((اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا، و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین خرجوا من دیارهم بغیر حق ، الا ان یقولوا ربنا الله)) و ممکن است بگوئیم آیه شریفه در باره دفاعی نازل شده است ، که در واقعه بدر و امثال آن مأمور بدان شده اند.



و هم چنین آیه شریفه: ((و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه ، و يكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير و ان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولی و نعم النصیر)) و نیز آیه شریفه: (( و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ، و لا تعتدوا، ان الله لا یحب المعتدین )).

دسته دیگر آیاتی است که در باره قتال با اهل کتاب نازل شده مانند آیه: ((قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر، و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله ، و لا یدینون دین الحق من الاذین و اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون)).

دسته دیگر آیات قتال با عموم مشرکین است ، که غیر از اهل کتابند، مانند آیه شریفه: (( فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) و آیه: (( و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۶

دسته دیگر آیاتی است که دستور می دهد با عموم کفار چه مشرک و چه اهل کتاب قتال کنید، مانند آیه: ((قاتلوا الذین یلونکم من الکفار، ولیجدوا فیکم غلظه)). اسلام و دین توحید فطری است و مجاهده در راه دفاع از این دین نیز فطری است

و چکیده سخن این شد که قرآن کریم خاطر نشان می سازد که اسلام و دین توحید اساس و ریشه اش فطرت است ، و بهمین جهت می تواند انسانیت را در زندگیش به صلاح بکشانند: ((فاقم وجهک للذین حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الذین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) و به همین دلیل اقامه دین و نگهداری آن مهم ترین حقوق قانونی انسانی است ، همچنانکه در جای دیگر فرمود: (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه )).

قرآن آنگاه حکم می کند به اینکه دفاع از این حق فطری و مشروع ، حقی دیگر است که آن نیز فطری است: (( و لولا - دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و مساجد یدکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز)).

به حکم این آیه قائم ماندن دین توحید به روی پای خود، و زنده ماندن یاد خدا در زمین ، منوط به این است که خدا به دست مؤ منین دشمنان خود را دفع کند، نظیر این آیه شریفه آیه: (( و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض )).

و نیز در ضمن آیات قتال در سوره انفال این جمله را آورده که: ((لیحق الحق و یبطل الباطل ، و لو کره المجرمون)) و آنگاه بعد از چند آیه می فرماید: (( یا ایها الذین آمنوا است جیوالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) که در این آیه جهاد و قتالی را که مؤ منین

را بدان می خواند زنده کننده مؤ منین خوانده است ، و معنایش این است که قتال در راه خدا چه به عنوان دفاع از مسلمین و از بیضه اسلام باشد، و چه قتال ابتدائی باشد در حقیقت دفاع از حق انسانیت است ، و آن حق عبارت است از حقی که در حیات خود

دارد، پس شرک به خدای سبحان هلاک انسانیت ، و مرگ فطرت ، و خاموش شدن چراغ درون دلها است ، و قتال که همان دفاع از حق انسانیت است این حیات را بر می گرداند، و بعد از مردن آن حق دوباره زنده اش می سازد.

از اینجاست که هر خردمند هوشیار متوجه می شود که اسلام به منظور تطهیر زمین از لوث مطلق شرک و خالص ساختن ایمان به خدای سبحان باید حکمی دفاعی داشته باشد، چون قتال در آیاتی که از نظر خواننده گذشت قتال برای از بین بردن شرک های

علنی و وثنیت بود، نه شرکتهای در لفافه ، و یا به منظور اعلائی کلمه حق بر کلمه اهل کتاب ، و وادار ساختن آنان به پرداخت جزیه بود. حکم قرآن درباره قتال با شرک های در لفافه و نمونه هایی چند از آیات قرآنی درباره آن

و در خود این آیات سخن از شرک ای در لفافه به میان آمده ، می فرماید: که اهل کتاب به خدا و رسولش ایمان ندارند، و به دین حق نمی گروند، پس معلوم می شود هر چند به خیال خود دارای دین توحید هستند، و لیکن در حقیقت مشرکند، و شرک خود را

پنهان می دارند، و دفاع از حق فطری انسانیت ایجاب می کند آنان را به دین حق وادار سازد.

و قرآن کریم هر چند بطور صریح حکمی درباره این دفاع بیان نکرده ، لیکن با وعده ای که داده که مؤ منین علیه دشمنانشان روزی در پیش خواهند داشت ، و با در نظر داشتن اینکه این وعده منجر می شود مگر با قتال علیه شرک های در لفافه ، از اینجا می فهمیم



که خدای تعالی این مرتبه از قتال را هم که همان قتال برای اقامهٔ اخلاص در توحید است تشریح نموده است، اینک آیاتی که وعده نامبرده را می دهد از نظر خواننده می گذرد: (( هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق ، لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۸

و از این آیه روشن ترین آیه است که می فرماید: (( و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر: ان الارض یرثها عبادی الصالحون )) و باز از این می فرماید: (( وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض ، کما است خلف الذین من قبلهم ، و لیمکنن لهم دینهم ، الذی ارتضی لهم ، و لیبدلنهم من بعد خوفهم انما یعبدوننی ، لا- یشرکون بی شیئا )) چون از جمله: ((مراپرستند)) به قرینه جمله ((و چیزی شریکم نسازند)) فهمیده می شود منظور از عبادت عبادت با اخلاص و با حقیقت ایمان است

و در آیه زیر می بینیم که بعضی از ایمان ها را شرک می داند، و می فرماید: (( و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون )) پس معلوم می شود خدا روزی را وعده داده که در آن روز زمین تصفیه شده، و خالص در اختیار مؤمنین قرار می گیرد، روزی که در آن روز غیر خدا پرستش نشود، و خدای تعالی بطور حقیقت پرستش گردد.

و بسا که بعضی توهّم کنند: این وعده الهی مستلزم تشریح حکم دفاع نیست، چون ممکن است بدون توسل به اینگونه اسباب ظاهری بلکه به وسیله مصلحی غیبی این غرض حاصل گردد، اما این حرف با جمله ((لیستخلفنهم فی الارض...)) منافات دارد، برای اینکه است خلاف وقتی تحقق می یابد که عده ای از بین بروند، و یا از مکانی که بودند کوچ کنند، و عده ای دیگر جای آنان را بگیرند، پس مسأله قتال در این جمله خوابیده. علاوه بر اینکه آیه ۵۴ از سوره مائده که تفسیرش خواهد آمد می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه ، اذله علی المؤمنین ، اعزّه علی الکافرین ، یجاهدون فی سبیل الله ، و لایخافون لومه لائم )).

و بطوریکه ملاحظه می کنید، به این معنا اشاره دارد، که به زودی به امر خدا دعوتی حقه و نهضتی دینی به پا خواهد خواست، و معلوم است که چنین دعوت و نهضتی بدون جهاد و خونریزی تصور ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۹۹ پاسخ بگفته غلط: اسلام دین شمشیر و اجبار است

با بیانی که گذشت پاسخ ایرادی که اسلام کرده اند نیز داده می شود، چون اشکال کنندگان می گویند: نهضت های دینی تا آنجا که از انبیای گذشته سراغ داریم طوری بوده که با جهاد سازش نداشته، چون دین انبیا در سیر و پیشرفتش تنها به دعوت و هدایت تکیه داشته، نه اکراه مردم بر ایمان، تا در صورت تخلف پای قتال به میان آید، و در نتیجه خونریزی و اسیری و غارت مطرح شود، و بهمین جهت است که چه بسا اشخاصی چون مبلغین مسیحیت دین اسلام را دین شمشیر و خون دانسته، و ب عضی دیگر دین اجبار و اکراه خوانده اند.

پاسخی که گفتیم از بیان گذشته ما استفاده می شود، این است که قرآن می گوید اسلام اساسش بر حکم فطرت بشر است، فطرتی که هیچ انسانی در احکام آن تردید نمی کند، و کمال انسان در زندگی را همان می دانند که فطرت بدان حکم کرده باشد، و به سویی بخواند، و این فطرت حکم می کند به این که تنها اساس و پایه ای که باید قوانین فردی و اجتماعی بشر بر آن اساس تضمین شود، توحید است، و دفاع از چنین اساس و ریشه و انتشار آن در میان جامعه، و نگهبانی آن از نابودی و فساد، حق مشروع بشر است و بشر باید حق خود را است یفا کند، حال به هر وسیله ای که ممکن باشد، البته از آنجائی که ممکن است در است یفای این حق خود دچار تندیها و یا کندروییها شود، خود قرآن راه اعتدال و میانه روی را ارائه داده، نخست است یفاء این حق را با صرف دعوت آغاز کرده، و دستور داده تا در راه خدا اذیت های کفار را تحمل کنند، و در مرحله دوم از جان و مال و ناموس مسلمین و از بیضه اسلام دفاع نموده، متجاوزین را سر جای خود بنشانند، و در مرحله سوم اعلان جنگ دهند، و قتال ابتدائی را آغاز کنند،

که هر چند به ظاهر قتالی است ابتدائی، لیکن در حقیقت دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است، همچنانکه تاریخ زندگی پیامبر اسلام شاهد است. که عادتش بر این جریان داشته، و خدای تعالی در این باره فرموده: (( ادع الی سبیل ربک بالحقمه و الموعظه الحسنه، و جادلهم بالتی هی احسن )).

و این آیه شریفه مطلق است، و اطلاقش دلیل بر همان گفته ما است، که اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت جنگ را آغاز نکرده است و نیز فرموده: (( لیهلک هلک عن بینه، و یحیی من حی عن بینه )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۰ پاسخ به اشکال مسلمان شدن برخی از روی ترس و تحمیل قانون به اقلیت ها

و اما اینکه گفته اند لازمه توسل به جنگ و زور این است که بعد از غلبه اسلام بر کفر پاره ای از افراد از ترس مسلمان شوند، در جواب می گوئیم: این اشکال وارد نیست برای اینکه اگر احیاء انسانیت و رساندن انسانها به حیات انسانیشان موقوف شد بر اینکه این حق مشروع را که همه انسانهای سلیم الفطره خواهان آن هستند بر چند نفری که سلامت فطرت خود را از دست داده اند تحمیل کنیم، تحمیل می کنیم، و هیچ عیبی و اشکالی هم ندارد، البته این کار را بعد از اقامه حجت های بالغه و روشن کردن حق انجام می دهیم، (که چه بسا از آن عده معدود چند تنی به وسیله همین اقامه حجت بخود آیند، و تسلیم حکم فطرت خود شوند). و مسأله تحمیل قانون به اقلیت هائی که زیر بار قانون نمی روند، طریقه ای است که در میان همه ملتها و دولت ها دایر است، نخست افراد متمرّد و متخلف از قانون را دعوت به رعایت قانون می کنند، آنگاه اگر زیر بار نرفتند، به هر وسیله ای که ممکن باشد قانون را بر آنان تحمیل می کنند، هر چند به جنگ و کشتار باشد بالاخره همه باید به قانون عمل کنند، حال یابطوع و رغبت خود، و یا به اکراه.

علاوه بر اینکه مسأله اکراه و اجبار نسبت به قوانین دینی در بیش از یک نسل اتفاق نمی افتد، چون اصولاً همیشه کره زمین محل زندگی یک نسل است، و این یک نسل است که ممکن است افرادی سرکش و یاغی داشته باشد و تعلیم و تربیت دینی نسلهای آتی و بعدی را اصلاح می کند، و او را با دین فطری بار می آورد و قهراً همه افراد بطوع و رغبت خود به سوی دین توحید رو می آورند، و خلاصه در نسلهای بعد دیگر اکراهی اتفاق نمی افتد. مسئله قتال و سیره انبیاء الهی در ارتباط با آن

و اما اینکه اشکال کرده و گفته اند: سایر انبیا کارشان صرف دعوت و هدایت بود، و تاریخ زندگی آن حضرات تا آنجا که در دسترس ما است هیچ نشان نداده که دست به اسلحه برده باشند، و یا اصولاً پیشرفت آنچنانه ای کرده باشند که زمینه قیام برایشان فراهم شده باشد، این نوح و هود و صالح علیهم السلام که می بینیم همواره مقهور و مظلوم دشمنان بوده اند، و سلطه دشمن از هر طرف احاطه شان کرده بود، و همچنین عیسی (علیه السلام) در ایامی که در بین مردم بود و مشغول به دعوت بود هیچ پیشرفتی نکرد ((و به جز عده ای انگشت شمار به نام حواریین دورش را نگرفتند، با این حال او چگونه می توانست قیام کند))، و این انتشاری که در دعوت آن جناب می بینیم بعد از آمدن ناسخ شریعتش یعنی آمدن اسلام صورت گرفت، ((آری بعد از آنکه اسلام طلوع کرد جمعی که نمی خواستند زیر بار اسلام بروند، سنگ مسیحیت را به سینه زدند، و نتیجتاً مسیحیت رواج یافت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۱

علاوه بر اینکه جمعی از انبیا هم بودند که در راه خدا قیام کرده، و دست به شمشیر زدند، که تورات و قرآن عده ای از آنان را نام می برند، قرآن کریم بطور اشاره و بدون ذکر نام می فرماید: (( و کاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر، فما و هنا لما اصابهم فی سبیل الله، و ما ضعفوا و ما استکانوا، و الله یحب الصابریین، و ما کان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا، و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین )).

و نیز نقل می کند که موسی قوم خود را دعوت کرد تا با قوم عمالقه قتال کنند، و می فرماید: (( و اذ قال موسی لقومه - تا آنجا که

می فرماید - یا قوم ادخلوا الارض المقدسه التي كتب الله لكم ، و لا ترتدوا علی ادبارکم ، فتنقلبوا خاسرین - تا آنجا که می فرماید - قالوا یا موسی انا لن ندخلها ابدا ما داموا فیها فاذهب انت و ربک فقاتلا انا هیهنا قاعدون ((. و نیز فرموده : ((الم تر الی الملا- من بنی اسرائیل ؟ اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل الله )) تا آخر داست ان طالوت و جالوت .

و نیز در داست ان سلیمان و ملکه سبا می فرماید: ((الا- تعلقوا علی و اتونی مسلمین - تا آنجا که می فرماید - قال ارجع الیهم ، فلناتینهم بجنود لا قبل لهم بها، و لنخرج نهم منها اذله و هم صاغرون )) و این تهدیدی که با جمله (( فلناتینهم بجنود لا قبل لهم بها )) کرده تهدیدی است ابتدائی و آله ناشی از دعوتی ابتدائی بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۲ بحث اجتماعی (در بیان اینکه هر قتال و مبارزه ای جنبه دفاعی دارد)

در این معنا هیچ شکی نیست که اجتماع هر جاتحقق یافته چه اجتماع نوع انسان ، و چه اجتماعات مختلفی که احیانا در انواعی از حیوانات (چون مورچه و موریانه و زنبور عسل ) می بینیم ، مبنی بر احساس فطری آن موجود به احتیاج بدان بوده ، ساده تر بگویم موجودی که می بینیم اجتماعی زندگی می کند، بدین جهت دست به تشکیل اجتماع زده که فطرتش حکم کرده به اینکه تو محتاج هستی که اجتماعی زندگی کنی ، و گرنه هستی و بقایت در معرض خاطر قرار می گیرد.

و همانطور که فطرتش به او حق داده در حفظ وجود و بقایش در سایر موجودات که دخالتی در حفظ وجودش دارند تصرف کند، انسان نیز در جماد و نبات و حیوان و حتی در انسان به هر وسیله ممکن ، تصرف می کند، و برای خود چنین حقی قائل است هر چند که مزاحم حقوق حیوانات دیگر و یا کمال نبات و جماد باشد و نیز به حیوان حق داده که در گیاهان و جمادات تصرف کند، و خود را صاحب چنین حقی بدانند، همینطور فطرتش به او این حق را داده که از حقوق مشروع خود دفاع کند، چون مشروعیت آن حقوق هم به فطرتش ثابت شده ، و معلوم است که حق تصرف بدون حق دفاع تمام نمی شود ((اگر واقعا تصرف در فلان موجود حق مشروع من است ، باید حق داشته باشم که از تصرف دیگران جل و گیری بعمل آورم ، و گرنه دیگران مزاحم من خواهند شد)).

آری دنیا دار تراحم و ناموس حاکم بر آن ، ناموس تنازع در بقاست ، پس هر نوعی که گفتیم به حکم فطرتش می خواهد هستی و بقای خود را حفظ کند، با همان شعور فطری این حق را هم برای خود قائل است که از حقوق و منافع خود دفاع کند، و اذعان و اعتقاد دارد که این عمل برایش مباح است ، همانطور که معتقد بود تصرف در موجودات دیگر برایش جایز و مباح است .

و هیچ دلیلی بهتر از مشاهدات ما در انواع حیوانات نیست ، که می بینیم هر حیوانی برای روزی که بخواهد از حق خود دفاع کند بدنش مجهز به ادوات دفاع شده ، مثلا در سرش شاخ روئیده ، یا در سر انگشتانش چنگ ، و یا در دهانش انیاب روئیده ، و یا ظلف و خار و منقار و یا چیز دیگری دارد، و یا اگر به هیچ یک از این سلاح ها مجهز نشده ، بقایش مانند آهو فرار می کند، و یا مانند سوسمار پنهان می شود و یا بعضی از حشرات خود را به مردن می زند، و بعضی دیگر چون میمون و خرس و روباه و امثال آن که قادر بر حيله گری هستند در هنگام دفاع از خود انواع حيله ها را بکار می برند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۳ انسان و جایگاه او از نظر دفاعی در بین حیوانات

در بین همه حیوانات ، انسان برای دفاع از خود و از حقوق خود ((به جای شاخ و نیش و چنگال و چیزهای دیگر)) مسلح به شعور فکری است ، که در راه دفاع از خود می تواند موجودات دیگر را به خدمت بگیرد، همانطور که می توانست در راه انتفاع از آنها سلاح شعور خود را بکار گیرد.

انسان نیز مانند سایر انواع موجودات فطرتی دارد و فطرتش قضائی و حکمی دارد، که یکی از آنها این است که گفتیم : انسان حق دارد در موجودات دیگر دخل و تصرف کند، دیگر اینکه حق دارد از خودش و از حق فطرتش دفاع نماید، و همین حق دفاعی که

انسان به فطرتش معتقد بدان شده، او را وادار می‌کند به اینکه در همه مواردی که اجتماع انسانی آن را مهم تشخیص می‌دهد از این حق خود استفاده نموده، با کسی و یا جامعه دیگری که می‌خواهد حق او را ضایع کند مقاتله و کارزار کند، اما به او اجازه نمی‌دهد که توسل به جنگ و زور را در حق اولش نیز به کار ببندد، هر چند که حق اولش نیز فطری بود، و به حکم فطرتش در طریق منافع زندگی هر چیزی را که می‌توانست استخدام کند استخدام می‌کرد.

حال ممکن است پرسشی: چرا در دفاع از خود و از منافعش حق داشت متوسل به زور شود، و کارزار کند، ولی در به دست آوردن حق اولش چنین حقی ندارد، در پاسخ می‌گوئیم: این معنا را اجتماع به گردنش گذاشته، چون هر چند که فطرتش به او می‌گفت تو در به دست آوردن منافع می‌توانی در هر موجودی دخل و تصرف کنی، و حتی ممنوعان خودت را نیز به خدمت بگیری، و لیکن در زندگی اجتماعی این را فهمید که ممنوعانش در احتیاج به منافع مانند او هستند. لذا ناگزیر شد به منظور حفظ تمدن و عدالت اجتماعی با ممنوعان خود مصالحه کند یعنی از آنان آن مقدار خدمت بخواهد که خودش به آنان خدمت کرده، و معلوم است که تشخیص برابری و نابرابری این دو خدمت و میزان احتیاج و تعدیل آن به دست اجتماع است.

پس معلوم شد که انسان در هیچ یک از مقاتلات و جنگ‌هایی که راه انداخته دلیل خود را استخدام و یا است ثمار و برده‌گیری مطلق که حکم اولی فطرت او بود قرار نداده و نمی‌دهد، بلکه دلیل را عبارت می‌داند از حق دفاع، از اینکه می‌تواند در حفظ منافع خود دست به دفاع و کارزار بزند، و خلاصه برای خود حقی را فرض می‌کند، و سپس می‌بیند که دیگران دارند آن را ضایع می‌کنند، لذا برمی‌خیزد در مقام دفاع از آن بر می‌آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۴

پس هر قتالی در حقیقت دفاع است، حتی بهانه فاتحین و کشورگشایان هم همین دفاع است، اول برای خود نوعی حق مثلاً حق حاکمیت و یا لیاقت قیمومیت بر دیگران و یا فقر و تنگی معیشت و یا کمبود زمین و امثال آن برای خود فرض می‌کند، و آنگاه در مقام دفاع از این حق فرضی بر می‌آید، و وقتی از آنان سؤال می‌شود: چرا به مردم حمله می‌کنی و خونها می‌ریزی، و در زمین فساد راه می‌اندازی؟ و چرا حرث و نسل را تباه می‌کنی؟ در پاسخ می‌گوید از حق مشروع دفاع می‌کنم.

پس روشن شد که دفاع از حقوق انسانیت حقی است مشروع و فطری، و فطرت، است یفای آن حق را برای انسان جایز می‌داند، بله از آنجائی که این حق مطلوب به نفس نیست، بلکه مطلوب به غیر است، لذا باید با آن غیر مقایسه شود، اگر آن حقی که به خاطر آن می‌خواهد دفاع کند آنچنان اهمیتی ندارد که به خاطر است یفایش دست به جنگ و خونریزی بزند، از آن حق صرف نظر می‌کند، چون می‌بیند برای دفاع از آن ضرر بیشتری را باید تحمل کند، و اما اگر دید منافعی که در اثر ترک دفاع از دست می‌دهد، مهم تر و حیاتی تر از منافعی است که در هنگام دفاع از دستش می‌رود، در این صورت تن به دفاع و تحمل زحمات و خسارات آن می‌دهد.

و قرآن کریم اثبات نموده که مهم ترین حقوق انسانیت توحید و قوانین دینی است که بر اساس توحید تشریح شده، همچنانکه عقلای اجتماع انسانی نیز حکم می‌کنند بر اینکه مهم ترین حقوق انسان حق حیات در زیر سایه قوانین حاکمه بر جامعه انسانی است، قوانینی که منافع افراد را در حیاتشان حفظ می‌کند. بحث روایتی در ذیل آیات قتال

در مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه: ((وَاتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...)) گفته است: این آیه در صلح حدیبیه نازل شده، و جریان از این قرار بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در سالی که می‌خواست عمره بجای آورد با هزار و چهار صد نفر از مدینه بیرون آمد، و تا حدیبیه راه طی کرد، در حدیبیه مشرکین مکه آن جناب را از ورود به مکه مانع شدند، و مسلمانان ناگزیر شدند هدی خود را نحر کنند، آنگاه با مشرکین اینطور صلح کردند که مسلمانان امسال به مدینه برگردند، و سال بعد به زیارت آیند، و اهل مکه سه روز شهر را برای مسلمانان خالی کنند، و در این سه روز طواف خانه کعبه نموده هر کار دیگری خواست ند بکنند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدون درنگ به مدینه برگشت تا سال بعد آن جناب و یارانش آماده

حرکت جهت عمره القضا شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۵

و ترسیدند قریش به عهده سال قبل خود وفا نکنند و باز هم از ورود به مکه جلوگیری نکنند، و ناگزیر پای کارزار به میان آید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم هیچ راضی نبود که در ماه حرام و در حرم کارزار کند لذا این آیه شریفه نازل شد.  
مؤلف: این معنا در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و غیر او نقل شده.

و نیز در مجمع البیان از ربیع بن انس، و عبد الرحمان بن زید بن اسلم، روایت کرده که گفته اند: این آیه اولین آیه ای است که درباره قتال نازل شده، و چون نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با هر کس که با آن جناب سر جنگ داشت قتال می کرد، و با هر کس که از جنگ دست بر می داشت او نیز ترک قتال می کرد، تا آنکه آیه شریفه: ((اقتلوا الم شرکین حیث وجدتموهم)) نازل شد، و آیه قبلی را نسخ کرد.

مؤلف: این حرف اجتهادی است از انس و عبدالرحمان، و گرنه خواننده گرامی متوجه شد که آیه شریفه ناسخ آیه مورد بحث نیست، بلکه از تعمیم دادن حکم است بعد از خصوصی بودنش.

و در مجمع در ذیل آیه: ((واقتلوهم حیث ثقتموهم...)) می گوید: سبب نزول این آیه این بود که مردی از صحابه مردی از کفار را در ماه حرام به قتل رسانید، کفار، مؤمنین را به این عمل توییح کردند، خدای تعالی در پاسخ آنان فرمود: جرم فتنه در دین یعنی شرک و وزیدن از جرم قتل نفس در ماه حرام عظیم تر است، هر چند که آن نیز جایز نیست. روایاتی در ذیل آیه: وقاتلوهم حتی لا تكون فتنه

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که از ظاهر کلام بر می آید که سیاق آیه شریفه با آیات بعدش یک سیاق است، و همه یک دفعه نازل شده. ((پس اگر این واقعه سبب نزول باشد سبب نزول همه آیات مورد بحث است نه تنها آیه نامبرده)). (مترجم)  
و در الدر المنثور در ذیل آیه: ((واقتلوهم حتی لا تكون فتنه...)) به چند طریق از قتاده روایت کرده که گفت: معنای ((قاتلوهم حتی لا تكون فتنه)) این است که با مشرکین قتال کنید، تا دیگر شرکی باقی نماند، و دین همه اش برای خدا باشد، یعنی تا آنکه همه به کلمه (لا اله الا الله) که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدان دعوت می کرد و به خاطر آن قتال می نمود، اعتراف کنند.

برای ما نقل کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود: خدای تعالی مرا مامور نموده تا با مردم قتال کنم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۶

و این قتال را ادامه دهم تا همه بگویند: (لا اله الا الله) حال اگر از دشمنی و کفر دست برداشتن، ما نیز از دشمنی دست بر می داریم، مگر از دشمنی با ستمکاران و می گوید: مراد از ستمکاران کسانی اند که از گفتن ((لا اله الا الله)) خودداری می کنند، که قتال را با آنان ادامه باید داد، تا اعتراف کنند.

مؤلف: اینکه گفت: ((مراد از ستمکاران...))، کلام قتاده است، که او از کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) استفاده کرده و خوبی است و نظیر این روایت را از عکرمه آورده. و نیز در الدر المنثور است که بخاری و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده که گفت: در فتنه عبد الله بن زبیر دو نفر نزد عبد الله عمر آمدند و گفتند: چرا با بودن تو که پسر عمر و صحابی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستی مردم این فتنه ها را بپا کردند، و چرا تو قیام نمی کنی؟ گفت: برای اینکه خدا خون برادرم را بر من حرام کرده، پرسیدند: مگر خدای تعالی نفرموده: ((واقتلوهم حتی لا تكون فتنه))، قتال کنید تا دیگر فتنه ای نماند؟ گفت: ما قتال کردیم تا آنکه فتنه ای باقی نماند، و دین همه اش برای خدا شد، و شما می خواهید قتال کنید تا فتنه باشد، و دین برای غیر خدا شود.

مؤلف: عبد الله بن عمر و آن دو نفر در معنای فتنه اشتباه کردند، نه پرسش کنندگان معنای فتنه را فهمیدند، نه پاسخ گوینده، و ما

در سابق فتنه را معنا کردیم ، و مورد عبد الله بن زبیر اصلا مورد فتنه نبوده بلکه مورد فساد در زمین ، و یا مورد قتال بداعی ظلم بوده ، و مسلمانان نمی توانستند درباره آن سکوت کنند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه : ((و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه )) گفته : یعنی تا شرک نماند، آنگاه گفته است این تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده . روایاتی در ذیل آیه : الشهر الحرام بالشهر الحرام ، و مسئله قتال در ماههای حرام و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : ((الشهر الحرام بالشهر الحرام)) از علاء بن فضیل روایت کرده که گفت : از آن جناب پرسیدم : آیا مسلمانان در شهر حرام ابتداء به قتال می کنند؟ ((یعنی آیا چنین عملی جایز است؟)) فرمود: وقتی مشرکین در آغاز رعایت حرمت شهر حرام را نکنند، مسلمین هم می توانند از این بابت آزاد باشند، اگر دیدند قتالشان در شهر حرام باعث پیروزی است ، می توانند در شهر حرام آغاز کنند، این همان است که آیه شریفه : ((الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص )) بیان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۷

و در الدر المنثور است که احمد و ابن جریر و نحاس در کتاب ناسخ از جابر بن عبد الله روایت آورده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هرگز در ماه حرام جنگ نمی کرد، مگر وقتی که کفار جنگ را آغاز کرده باشند، و حتی اگر قبل از ماههای حرام در جنگ بود، همینکه ماه حرام می رسید جنگ را متوقف می کرد، تا ماه حرام تمام شود.

و در کافی از معاویه بن عمار روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) این مسأله را پرسیدم ، که مردی دیگری را در بیرون حرم مکه به قتل رسانیده ، و پس از آن داخل حرم شده ، آیا می شود در حرم حد را بر او جاری کرد؟ فرمود: نه مادام که از حرم بیرون نشده او را نمی کشند، و آب و غذا هم نمی دهند، و چیزی به او نمی فروشند تا از حرم بیرون شود، آن وقت حد بر او جاری می کنند، عرضه داشتم چه می فرمائی درباره مردی که در حرم قتل و یا دزدی کرده ؟ فرمود در همان حرم حد بر او جاری می شود، برای اینکه خود او رعایت حرمت حرم را نکرده ، و خدای عزوجل در این مورد فرموده : ((فمن اعتدى علیکم فاعتدوا علنتایه بمثل ما اعتدی علیکم ))، آنگاه با اینکه او در حرم است حدش می زند چون قرآن می فرماید: ((لا عدوان الا علی الظالمین ، هیچ عدوان و تجاوزی نیست مگر علیه ستمکاران)). روایاتی در ذیل آیه : و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه

در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه : ((و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه )) فرموده : اگر مردی آنچه دارد همه را در راه خدا انفاق کند کار خوبی انجام نداده ، و نمی توان گفت : مردی موفق است ، مگر نشینده که خدای تعالی می فرماید: ((لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه ، و احسنوا ان الله یحب المحسنین ، خود را به دست خود در هلاکت نیفکنید، و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست می دارد)) آنگاه فرمود: یعنی اهل اقتصاد و میانه روی را دوست می دارد. شیخ صدوق هم از ثابت بن انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اطاعت سلطان واجب است ، و هر کس اطاعت سلطان را ترک کند، اطاعت خدا را ترک کرده ، و در نهی او داخل شده است که فرمود: ((و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه ))

و در الدر المنثور به چند طریق از اسلم ابی عمران روایت کرده که گفت : در قسطنطنیه می جنگیدیم ، فرمانده نیروی مصر عقبه بن عامر، و فرمانده نیروی شام فضاله بن عبید بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۸

(روزی) لشکر عظیمی از روم در برابر ما صف آرائی کرد، ما نیز در برابر آنها صف آرائی کردیم ، مردی از مسلمانان بر صف روم حمله کرد بطوریکه داخل در صف ایشان شد، مردم صدایشان به گفتن سبحان الله و اینکه چرا این مرد خود را به تهلکه افکند بلند شد، ابویوب صحابی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست و فریاد زد هان ای مردم : چرا شما این آیه را تاءویل می کنید، و مسأله جهاد در راه خدا را از مصادیق آن می شمارید؟ این آیه در باره ما انصار نازل شد، که وقتی خدا دین خود را غلبه و عزت داد، و یاوران آن بسیار شدند، بعضی از ما پنهانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به بعضی دیگر گفتند: فعلا که خدا دین خود را عزت داد، و یاری کرد ما به سر وقت اموالمان برویم ، که بی صاحب مانده است ، و چرا نباید این کار را بکنیم و



به اصلاح آنچه از اموال که فاسد شده بپردازیم؟ اینجا بود که خدای تعالی در رد گفتار ما این آیه را نازل کرد: ((و انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه)) پس (بر خلاف آنچه شما پنداشته اید) تهلکه جهاد در راه خدا نیست، بلکه عبارت است از ترک جهاد و پرداختن به اصلاح اموال.

مؤلف: همین اختلاف روایات در معنای آیه مؤید گفتار ما است که آیه شریفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفریط در انفاق را شامل می‌شود، بلکه تنها مختص به انفاق نیست، افراط و تفریط در غیر انفاق را هم شامل می‌گردد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۰۹ آیات ۲۰۳ - ۱۹۶، سوره بقره

وَ اتُّمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذَى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَهُ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۱۹۶) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَ مَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَغْلُمُهُ اللَّهُ وَ تَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَ اتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (۱۹۷) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَ إِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ (۱۹۸) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۹۹) فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسَةَ كَعْبَتِكُمْ فَأذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ (۲۰۰) وَ مِنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ (۲۰۱) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۲۰۲) وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۲۰۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۰

ترجمه آیات

حج و عمره ای را که آغاز کرده اید تمام کنید حال اگر مانعی شما را از اتمام آن جلوگیری شد هر مقدار از قربانی که برایتان میسور باشد قربان کنید و سرهایتان را تراشید تا آنکه قربانی به محل خود برسد پس اگر کسی مرضی بود و یا از تراشیدن سر دچار آزاری می‌شود سر بترشد و کفاره آن را روزه بگیرد یا صدقه ای دهد یا گوسفندی ذبح کند و اگر مانعی از اتمام حج و عمره پیش نیامد پس هر کس که حج و عمره اش تمتع باشد هر قدر از قربانی که می‌تواند بدهد و اگر پیدا نمی‌کند و یا تمکن ندارد به جای آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت که جمعا ده روز کامل می‌شود روزه بدارد، البته این حج تمتع مخصوص کسانی است که اهل مکه نباشند و باید از خدا بترسید و حکم حج تمتع را انکار نکنید و بدانید که خدا شدید العقاب است. (۱۹۶) حج در چند ماه معین انجام می‌شود پس اگر کسی در این ماهها به احرام حج درآمد دیگر با زنان نیامیزد و مرتکب دروغ و جدال نشود که اینگونه کارها در حج نیست و آنچه از خیر انجام دهید خدا اطلاع دارد و توشه بردارید که بهترین توشه تقوا است و از من پروا کنید ای صاحبان خرد. (۱۹۷) در اثنای حج اگر بخواهید خرید و فروشی کنید حرجی بر شما نیست و چون از عرفات کوچ می‌کنید در مشعر الحرام به ذکر خدا بپردازید و به شکرانه اینکه هدایتتان کرده یادش آرید چه قبل از آنکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید. (۱۹۸) آنگاه از مشعر که مشرکین کوچ می‌کنند شما هم کوچ کنید و خدا را استغفار کنید که او غفور و رحیم است. (۱۹۹) پس هر گاه مناسک خود را تمام کردید خدا را یاد آرید آنطور که در جاهلیت بعد از تمام شدن مناسک پدران خود را یاد می‌کردید بلکه بیشتر از آن اینجاست که بعضی می‌گویند: پروردگارا در همین دنیا به ما حسنه بده ولی در آخرت هیچ بهره ای ندارند. (۲۰۰) و بعضی از آنان می‌گویند پروردگارا به ما هم حسنه در دنیا بده و هم حسنه در آخرت و ما را از عذاب آتش حفظ کن. (۲۰۱) ایشان از آنچه کرده اند نصیبی خواهند داشت و خدا سریع الحساب است. (۲۰۲) و خدا را در ایام معدود یازده و دوازده و سیزدهم را یاد آرید حال اگر کسی خواست عجله کند و بعد از دو روز برگردد گناهی نکرده و اگر هم کسی خواست

تاءخیر اندازد گناه نکرده و همه اینها در خصوص مردم با تقوا است و لذا از خدا بترسید و بدانید که شما همگی به سوی او محشور خواهید شد. (۲۰۳) فرق بین تمام و کمال و مراد از امر به اتمام حج بیان آیات

این آیات در حجه الوداع یعنی آخرین حجی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام داد نازل شده، و در آن حج تمتع تشریح شده است.

وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... تمام هر چیز عبارت است از آن جزئی که وقتی با سایر اجزا ضمیمه می شود آن چیز همان چیز می شود، و آثاری که دارد و یا آن آثار را از آن چیز انتظار داریم نیز مترتب می گردد، و تمام کردن آن چیز این است که، بعد از آنکه همه اجزای آن را جمع کردیم آن جزء آخری را هم بیاوریم تا آثار بر آن چیز مترتب شود، این معنای کلمه تمام و اتمام است. و اما کمال هر چیزی آن حال و یا وصفی و یا امری است که وقتی موجودی آن را داشته باشد، دارای اثری علاوه می شود غیر آن اثری که بعد از تمامیت دارا باشد، مثلا منضم شدن اجزای بدن انسانی به یکدیگر عبارت است از تمامیت انسان، و اما عالم و یا شجاع و یا عفیف بودنش عبارت است از کمال انسان، از انسان تمام عیار و بی کمال آثاری بروز می کند، و از انسانی تمام و کامل آثاری دیگر ظهور می نماید.

و چه بسا می شود که کلمه تمام در جای وصف کمال است عمال می شود، و آن را است عاره از این می گیرند، به این ادعا که آن وصف زاید از بس مورد اعتنا و اهمیت است جزء ذات به حساب می آید ((و مثلا می خواهند بگویند انسانی که عالم نیست اصلا انسان تمام نیست تا به این تعبیر اهمیت علم را برسانند)) و مراد از اتمام حج و عمره همان معنای اول یعنی معنای حقیقی کلمه است، نه است عاره آن.

به دلیل اینکه دنبال جمله می فرماید: ((فان احصرتم فما است یسر من الهدی...))، چون می فرماید اگر به مانعی برخوردید و نتوانستید همه اجزای حج را بیاورید هر قدر می توانید بیاورید و این کلام با تمامیت به معنای حقیقی سازش دارد، نه تمامیت به معنای کمال، و معنای صحیحی به نظر نمی رسد که اکتفا به بعضی از اجزا را متفرع کنند بر تمامیت به معنای کمال یا اتمام به معنای اکمال. معنای حج و بیان اقسام آن در اسلام

و اما اینکه کلمه حج به چه معنا است؟ معنای آن عبارت است از اعمالی که در بین مسلمین معروف است، و ابراهیم خلیل (علیه السلام) آن را تشریح کرده، و بعد از آن جناب همچنان در میان اعراب معمول بوده و خدای سبحان آن را برای امت اسلام نیز امضا کرده، در نتیجه شریعتی شده که تا روز قیامت باقی خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۲

ابتدا، این عمل، احرام، و سپس وقوف در عرفات، و بعد از آن وقوف در مشعر الحرام است. و یکی دیگر از احکام آن قربانی کردن در منا، و سنگ انداختن به ستون های سنگی سه گانه است، و آنگاه طواف در خانه خدا، و نماز طواف، و سعی بین صفا و مروه است البته واجبات دیگری نیز دارد، و این عمل سه قسم است:

۱- حج افراد

۲- حج قران

۳- حج تمتع که در سال آخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تشریح شد.

و اما عمل عمره عملی دیگر است، و آن عبارت است از رفتن به زیارت خانه کعبه، از مسیر یکی از میقاتها، و طواف و نماز آن، و سعی بین صفا و مروه، و تقصیر، و این حج و عمره دو عبادتند که جز با قصد قربت تمام نمی شوند، به دلیل اینکه فرموده: ((و اتموا الحج و العمره لله، حج و عمره را برای خدا تمام کنید...))

فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ كَلِمَةً (احصار) به معنای حبس و ممنوع شدن است، که البته منظور ممنوع

شدن از اتمام آن به خاطر کسالت و بیماری یا دشمن است، و نیز منظور از این احصار ممنوعیت بعد از شروع و احرام بستن است، و معنای است یسار در هر عملی آسان کردن آن است. بطوری که آسانی‌ها را در آن جلب نموده مشکلات را از آن بیرون کند. معنای کلمه هدی و فرق آن با هدیه

و کلمه (هدی) پیش کش کردن چیزی از نعمتها به کسی و یا به محلی، به منظور تقرب جستن به آن کس و یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه گرفته شده، که به معنای تحفه است، و یا از هدی است که به معنای هدایتی است که انسان را به سوی مقصود سوق می دهد، و کلمه (هدی و هدیه) همان فرقی را با هم دارند که کلمه (تمر و تمره) با هم دارد، که اولی جنس خرما است، و دومی یک خرما، و مراد از هدی در مسأله حج آن حیوانی است که انسان با خود به طرف مکه می برد تا در حج خود آن را قربانی کند.

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ... حرف ((فا)) در آغاز جمله برای تفریع است، یعنی جمله را نتیجه سخنان قبلی می کند، و تفریع این حکم بر سخن قبلی که از تراشیدن سر نهی می کرد، دلالت دارد بر اینکه مراد از مرض خصوص آن مرضی است که با تراشیدن سر برایش مضر است، و اگر سر را تراشد آن مرض به بهبودی مبدل می گردد، و اگر در جمله: (از شما کسی که مرضی دارد و یا سرش ناراحت می شود)، کلمه (و یا) را که مفیدتر دید است به کار برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۳ برای این بود که بفهماند مراد از ناراحتی سر، ناراحتی غیر از سر درد و بیماری است، بلکه ناراحتی از ناحیه حشرات است، پس عبارت ((اذی من راسه)) کنایه است از متاعذی شدن از حشرات از قبیل شپش که در سر می افتد.

پس این دو امر یعنی ناراحتی از شپش و یا سر درد، تراشیدن سر را جایز می کند، اما بافدیه به یکی از سه خصلت، اول روزه، دوم صدقه، و سوم نسک.

و در روایات وارد شده که روزه نامبرده سه روز است، و مراد از صدقه سیر کردن شش نفر مسکین، و مراد از نسک قربانی کردن یک گوسفند است.

فَإِذَا أَمِتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ حَرْف ((فا)) بر سر جمله آن را متفرع بر احصار می کند و معنایش این است که چون از مرض و دشمن و یا موانع دیگر ایمن شدید، پس هر کس تمتع ببرد به وسیله عمره تا حج یعنی با عمره عمل عبادت خود را ختم کند، و تا مدتی محل شود تا دوباره برای حج احرام بپوشد می تواند این کار را بکند، و در آن هدیی آسان با خود ببرد.

بنابر این حرف (با) در کلمه (بالعمره) بای سببیت است، و سببیت عمره برای تمتع و بهره گیری، بدین جهت است که در حال احرام نمی توانست از زنان و شکار و امثال آن بهره مند شود مگر آنکه از احرام درآید، و تمتع آدمی را از احرام بیرون می آورد.

فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... از ظاهر آیه بر می آید که هدی نسکی است علی حده، نه اینکه جبران این باشد که شخص متمتع نتوانسته و یا نخواسته احرام برای حج را از میقات ببندد، و لا جرم از شهر مکه برای حج احرام بسته است، برای اینکه جبران بودن هدی احتیاج به مونه ای زاید دارد، تا انسان آن را از آیه شریفه بفهمد، و خلاصه عبارت مورد بحث را هر کس ببیند، می فهمد که هدی عبادتی است مستقل، نه جبران چیزی که فوت شده.

حال اگر بگوئی جمله: ((فما است یسر من الهدی...)) به خاطر حرف (فا) نتیجه جمله: (فمن تمتع...) است، و مترتب بر آن است، همانطور که جزاء شرط در جمله: (اگر به منزل ما بیائی از تو پذیرائی می کنم) مترتب بر شرط (اگر) است و این ترتب به ما می فهماند که آوردن هدی کفاره و جبران تمتع و است راحتی است که بعد از عمره تمتع و قبل از حج آن می کند، علاوه بر اینکه وقتی فعل شرط خود کلمه تمتع است (هر کس تمتع کند باید چنین و چنان کند)، می فهمیم که هدی در ازای تمتعی قرار گرفته که گفتیم نوعی تسهیل شرعی و تخفیف است، پس هدی جبران این تخفیف می شود نه عبادتی جداگانه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲

در پاسخ می‌گوئیم: کلمه (بالعمرة...)، این سخن را رد می‌کند، برای اینکه کلمه نام برده عمره را از حج جدا و آن دو را دو عمل مستقل می‌سازد، و جبران بودن هدی وقتی صحیح است که تسهیل و تخفیف در یک عمل تشریح شده باشد، نه در بین دو عمل، که احرام اولی یعنی عمره تمام شده، و احرام دومی یعنی حج هنوز شروع نگشته.

علاوه بر اینکه در ک اشعار نامبرده به فرضی که صحیح باشد، وقتی است که تشریح هدی به خاطر تشریح تمتع به عمره تا حج باشد، نه اینکه به خاطر فوت احرام حج از میقات باشد. ظاهر آیه شریفه: ((فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى)) این است که می‌خواهد خبر دهد از تشریح تمتع، و اینکه قبلاً چنین عمره ای تشریح شده، نه اینکه بخواهد با همین جمله آن را تشریح کند، چون می‌فرماید (پس هر کس به عمره تا حج تمتع کند، پس باید تا جائی که می‌تواند قربانی با خود ببرد)، معلوم می‌شود قبلاً چنین عمره ای تشریح شده بوده، که آن را مفروغ عنه و مسلم گرفته از تشریح قربانی در آن خبر می‌دهد.

این خیلی روشن است که عبارت (هر کس تمتع کرد باید با خود هدی ببرد) و عبارت (تمتع کنید و در تمتع با خود قربانی ببرید) فرق دارد، اولی را در جائی می‌گویند که شنونده قبلاً از تشریح تمتع اطلاع داشته باشد، و دومی را در جائی می‌گویند که گوینده می‌خواهد با همین کلام خود آنرا تشریح کند، خواهی گفت تمتع در کجا تشریح شده؟ می‌گوئیم: در آیه شریفه: ((ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام)).

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةِ إِذًا رَجَعْتُمْ... اینک حج را ظرف برای صیام قرار داد، و فرمود: (سه روز در حج) به این اعتبار است که عمل حج و عمل روزه در یک مکان و یک زمان انجام می‌شود، زمانی که عمل حج در آن انجام می‌شود، و زمان حج شمرده می‌شود، یعنی فاصله میان احرام حج و مراجعت به مکه همان زمان سه روز روزه است، و به همین اعتبار است که در روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده: که وقت روزه برای کسی که قادر باشد قبل از روز قربانی است، و برای کسی که قادر نیست بعد از ایام تشریق یعنی یازده و دوازده و سیزدهم است، و اگر کسی در این ایام هم قدرت بر روزه گرفتن نیافت باید پس از مراجعت به وطن آن را بگیرد، و ظرف هفت روز دیگر بعد از مراجعت از مکه است، چون (ظاهر جمله: (اذا رجعتم، وقتی برگشتید) همان برگشتن به وطن است، و گرنه می‌فرمود: در حال برگشتن، علاوه بر اینکه التفات از غیبت (کسی که تمتع کند به

عمره تا حج) به حضور (وقتی برگشتید) خالی از اشعار و دلالت بر این معنا نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۵  
تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ... یعنی سه روز در حج و هفت روز در مراجعت، ده روز کامل است، و اگر عدد هفت را مکمل عدد ده خوانده نه متمم آن، برای این بود که بفهماند هر یک از سه روز و هفت روز حکمی مستقل و جداگانه دارد، که بیانش در فرق میان دو کلمه تمام و کمال در اول آیه گذشت.

پس معلوم شد که روزه سه روز عملی است تام فی نفسه، و اگر محتاج به هفت روز است محتاج در کامل بودنش هست، نه در تمامیش.

ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

تفاوت اعمال و مناسک حج برای اهل مکه و غیر آنها از مردم

یعنی حکم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج، برای غیر اهل مکه است، یعنی برای کسی است که بین خانه و زندگی او و بین مسجد الحرام (البته بنابر تحدیدی که روایات کرده) بیش از دوازده میل فاصله باشد، و کلمه اهل به معنای خواص آدمی از زن و فرزند و عیال است: و اگر از مردم دور از مکه تعبیر فرموده به کسی که اهلس حاضر در مسجد الحرام نباشد، در حقیقت لطیف ترین تعبیرات را کرده، چون در این تعبیر به حکمت تشریح تمتع که همان تخفیف و تسهیل است اشاره فرموده.

توضیح اینکه: مسافری که از بلاد دور به حج - که عملی است شاق و توأم با خستگی و کوفتگی در راه - می‌آید احتیاج شدید به استراحت و سکون دارد، و سکون و استراحت آدمی تنها نزد همسرش فراهم است، و چنین مسافری در شهر مکه خانه و

خانواده ندارد، لذا خدای تعالی دو رعایت در باره او کرده، یکی اینکه اجازه داده بعد از مناسک عمره از احرام در آید، و دوم اینکه برای حج از همان مکه محرم شود، و دیگر مجبور به برگشتن به میقات نشود.

خواننده محترم توجه فرمود که جمله دال بر تشریح متعه همین جمله است، یعنی جمله: ((ذَلِكْ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ...)) نه جمله ((فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ...)) و جمله نامبرده کلامی است مطلق، نه به وقتی از اوقات مقید است، و نه به شخصی از اشخاص، و نه به حالی از احوال.

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

وجه تشدید بلیغ امر به تقوی در آیه شریفه: و اتقوا الله ...

اینکه در ذیل آیه چنین تشدید بالغی کرده، با اینکه صدر آیه چیزی به جز تشریح حکمی از احکام حج را نداشت، به ما می فهماند که مخاطبین اشخاصی بوده اند که از حال ایشان انتظار می رفته حکم نامبرده را انکار کنند، و یا در قبول آن توقف کنند، و اتفاقاً مطلب از همین قرار بود، برای اینکه از میان همه احکام که در دین تشریح شده، خصوص حج، از سابق یعنی از عصر ابراهیم خلیل الله (علیه السلام) در بین مردم وجود داشته، و معروف بوده، و دلهاشان با آن انس و الفت داشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲ صفحه ۱۱۶

و اسلام این عبادت را تقریباً به همان صورتی که از سابق داشته امضاء کرد، و تا اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همان صورت بود، و تغییر دادن احکام آن بخاطر همان انس و الفت مردم کار بسیار مشکلی بود، و حتماً با انکار و مخالفت مواجه می گردید، و بطوریکه از روایات هم بر می آید در دل بسیاری از آنان مقبول واقع نمی شد بدین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ناگزیر بود خود آنان را مخاطب قرار دهد، و بر ایشان بیان کند، که حکم تازه ای که رسیده از ناحیه خداست، و حکم رانی فقط کار خداوند است و او هر چه بخواهد حکم می کند، و حکمی که کرده عمومی است، و احدی از آن مستثنا نیست، نه هیچ پیغمبری، و نه امتی.

و این نکته باعث شد که در آخر آیه با تشدید بلیغ امر به تقوا نموده، از عقاب خدای سبحان زندهار دهد.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ تَا كَلِمَةً فِي الْحَجِّعِنِي زَمَانِ حَجِّ نَزْدَ اَيْنِ قَوْمٍ (یعنی عرب) ماههای معلومی است، و سنت (یعنی روایات) آن را معین کرده، که عبارت است از شوال، و ذی القعدة، و ذی الحجه، و اگر ذی الحجه را زمان حج شمرده، با اینکه زمان حج اوائل آن ماه است، نه همه آن، منافاتی ندارد، برای اینکه این تعبیر از قبیل تعبیری است که می گوئیم من روز جمعه خدمت شما می رسم، با اینکه آمدن در یک ساعت از روز جمعه صورت می گیرد، نه در تمامی آن روز. و در اینکه در آیه شریفه سه مرتبه کلمه حج تکرار شده با اینکه می توانست بار دوم و سوم به آوردن ضمیر اکتفا کند، لطفی در اختصار گوئی به کار رفته، چون مراد از حج اول زمان حج، و از حج دوم خود عمل حج، و از سوم زمان و مکان آن است و اگر ضمیر می آورد ناگزیر بود بدون جهت کلام را طول بدهد، (و بفرماید: زَمَانِ الْحَجِّ اَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ عَلَيْهِ هَذَا الْعَمَلُ فَلا رَفْثٌ وَ لا فَسُوقٌ وَ لا جَدَالٌ فِي زَمَانِهَا وَ مَكَانِهَا)

و فرض حج به این معنا است که با شروع در عمل حج این عمل را بر خود واجب سازد، چون به حکم آیه شریفه: ((وَ اَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ...))، شروع در این عمل باعث می شود که اتمامش بر آدمی واجب گردد.

و کلمه (رفث) به معنای هر عملی است که در عرف تصریح به نام آن نمی کنند بلکه، هر وقت بخواهند نام آن را ببرند، به کنایه می برند، مانند عمل زناشویی و کلمه (فسوق) به معنای خارج شدن از طاعت خدا است، و جدال به معنای ستیزی کردن و لجبازی در گفتار و بحث است، لیکن و سنت رفث را تفسیر کرده به جماع و فسوق را به دروغ، نه به جدال را به گفتن: خدا و بله

به خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۷





پدران خود به خاطر بیاورد، و بلکه بیشتر، برای اینکه نعمت خدا نسبت به او که به حکم آیه: و ((اذکروه کما هدیکم)) همان نعمت هدایت است، بزرگتر از نعمتی است که پدران به آدمی داده اند.

و بعضی از مفسرین گفته اند: وجه اینکه در این آیه سخن از پدران گفته این است که در جاهلیت رسم بوده بعد از تمام کردن عمل حج ساعتی در منا توقف می کردند، و در آنجا به شعر و نثری که از پدران خود به یادگار داشتند بر دیگران فخر می فروختند، خدای تعالی در این آیه می فرماید: به جای یادآوری از پدران خدا را یاد کنید بلکه بیشتر و کاملتر از یاد پدران یاد کنید.

أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا این جمله اعراض از مطلب قبلی است و در نتیجه کلمه (او) معنای بلکه را می دهد، در این جمله ذکر را متصف به شدت کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۱۹

چون ذکر همانطور که از نظر کمیت و مقدار متصف به کثرت می شود، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((واذکروا الله ذکرا کثیرا)) و نیز فرموده: ((والذاکرین الله کثیرا)) همچنین از نظر کیفیت متصف به شدت می شود چون ذکر، به معنای واقعی منحصراً در ذکر لفظی نیست بلکه امری است مربوط به حضور قلب، و لفظ را هم اگر ذکر می گویند، از این جهت است که لفظ از معنای قلبی و یاد درونی حکایت می کند.

و چون چنین است هم اتصافش به کثرت از نظر موارد صحیح است، چون معنایش یاد خدا در غالب حالات است، همچنانکه فرمود: ((الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم)) و هم اتصافش به شدت در پاره ای از موارد صحیح است، و چون مورد آیه بطوریکه از آن می شود موردی است که آدمی را از خدا بی خبر می کند، و یاد خدا را از دل می برد، لذا مناسب تر آن بود ذکر را که بدان امر می فرماید به شدت توصیف کند، نه به کثرت و مطلب روشن است.

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فی الدُّنْیَا... این جمله تفریع است بر جمله ((فاذکروا الله کذاکر کم آباء کم))، و مراد از ناس مطلق افراد انسان اعم از مؤمن و کافر است چه کافر که به غیر از پدران خود بیاد کس دیگر نیست، و جز افتخارات دنیوی را نمی خواهد و جز دنیا نمی طلبد، و کاری به آخرت ندارد، و چه مؤمن که جز آنچه نزد خداست نمی جوید، و اگر هم چیزی از امور دنیا را بخواهد چیزی است که باز مورد رضای پروردگارش (و وسیله کسب رضای او) است، و بنابراین پس اینکه فرمود: ((بعضی از مردم می گویند)) منظور گفتن به زبان قال نیست، بلکه گفتن به زبان حال است، و معنای آیه این است که: بعضی از مردم نمی خواهند مگر دنیا را، و اینان در آخرت هیچ نصیبی ندارند، بعضی هم هستند که نمی جویند مگر آنچه را که مایه رضا و خوشنودی پروردگارشان باشد، چه در دنیا و چه در آخرت: اینان از آخرت هم نصیب دارند.

از اینجا روشن می شود که چرا حسنه را در نقل کلام اهل آخرت ذکر کرد و در نقل کلام اهل دنیا نقل نکرد، چون کسی که چیزی از امور دنیا می خواهد مقید نیست به اینکه آن چیز نزد خدا هم حسنه باشد یا نباشد، او دنیا را می خواهد که همه اش نزد او حسنه و خوب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۰

چون مایه زندگی نیائی او است، و هوای نفسش موافق و سازگار است، به خلاف کسی که رضای خدا را می خواهد که در نظر او آنچه در دنیا و آنچه در آخرت است دو جور است، یکی حسنه و دیگری سیئه، و او نمی جوید و درخواست نمی کند مگر حسنه را.

و اینکه میان جمله: ((وما له فی الاخره من خلاق)) و جمله: ((اولئک لهم نصیب مما کسبوا)) مقابله انداخته، این معنا را می فهماند که اعمال طایفه اول که فقط دنیا را می خواهند باطل و بی نتیجه است، به خلاف دسته دوم که از آنچه می کنند بهره می برند، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((وقدمنا الی ما عملوا من عمل، فجعلناه هباء منثورا)) و نیز فرموده: ((ویوم یرض الذین کفروا علی النار، اذهبتم طبیاتکم فی حیاتکم الدنیا، و استمتعتم بها)) و نیز فرموده: ((فلا نقیم لهم یوم القیمه وزنا)).

وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ یکی از اسمای حسنی خدای تعالی است، و از آنجائی که هیچ قیدی ندارد، به اطلاقش هم شامل

دنیا می شود و هم شامل آخرت ، پس حساب خدائی همیشه حاصل است ، و جریان دارد هر عملی که بنده اش انجام دهد چه از حسنات باشد و چه غیر آن ، خدای عزوجل جزایش را مو به مو و درست بر طبق عملش می دهد.

پس آنچه از معنای جمله ((فمن الناس من يقول)) تا آخر سه آیه به دست آمد این شد که خدای را یاد کنید، چونکه مردم در طرز تفکرشان نسبت به دنیا دو دسته اند، بعضی از ایشان تنها دنیا را می خواهند و جز دنیا به یاد هیچ چیز دیگر نیستند که اینگونه مردم هیچ نصیبی در آخرت ندارند، بعضی دیگر کسانی هستند که آنچه مایه رضای خدا است می خواهند، که اینگونه افراد از آخرت هم نصیب دارند و خدا سریع الحساب است ، در حساب آنچه بنده اش می خواهد به زودی می رسد، و آن را بر طبق خواست ه اش به او می دهد، و بنابراین پس ای مسلمانان شما با یاد خدا جزء نصیب داران در آخرت باشید، و از آنها مباحثید که به خاطر ترک یاد خدا در آخرت بی نصیب شدند، و در نتیجه شما هم ناامید و تهی دست شوید.

وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ ايام تشریق یعنی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه است دلیل بر اینکه مراد ايام بعد از دهه ذی الحجه است این است که حکم یاد آوری خدا در ايام معدودات را بعد از فراغ از بیان اعمال حج ذکر فرمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۱

و دلیل بر اینکه مراد سه روز بعد از دهه ذی الحجه است ، این است که دنبالش می فرماید: ((فمن تعجل فی یومین...))، چون تعجیل در دو روز وقتی فرض دارد که ايام سه روز باشد، یک روز روز کوچ باشد، و در دو روز هم عجله کند، این می شود سه روز، و اتفاقاً در روایات هم ايام معدودات به همین سه روز که گفتیم تفسیر شده است .

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى ... کلمه (لا) نفی جنس می کند، پس اینکه در هر دو جا فرمود: ((لا- اثم علیه)) جنس اثم و گناه را از حاجی نفی می کند، و هیچگونه قیدی هم در کلام نیاورده ، و اگر مراد این بود که بفهماند در تعجیل به تنهائی اثم نیست و یا در تاخیر به تنهائی اثم نیست لازم بود جمله را به آن مقید کند و بفرماید: (( لا اثم علیه فی التّعجیل )) و یا ((لا اثم علیه فی التاخیر)).

در نتیجه معنای آیه این می شود: کسی که عمل حج را تمام کرده ، گناهایش بخشوده شده است ، چه اینکه در آن دو روز تعجیل کند، و چه اینکه تاءخیر کند و از اینجا روشن می شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تاءخیر و تعجیل نیست نمی خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین اینکه تاءخیر کند و یا تعجیل ، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده ، چه تاءخیر و چه تعجیل .

و اما اینکه فرمود: (لمن اتقی ) منظور این نیست که تعجیل و تاءخیر را بیان کند و گرنه حق کلام این بود که بفرماید ((فلا اثم علی من اتقی ، گناهی نیست بر کسی که از خدا بپرهیزد)) بلکه ظاهراً قید ((لمن اتقی)) نظیر همین قید در جمله : ((ذلك لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام...)) است ، و مراد این است که حکم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است ، اما کسانی که تقوا ندارند این آموزش را ندارند.

و معلوم است که باید این تقوا پرهیز از چیزی باشد که خدای سبحان در حج از آن نهی کرده ، و نهی از آن را از مختصات حج قرار داده ، پس برگشت معنا به این می شود که حکم نامبرده تنها برای کسی است که از محرمات احرام و یا از بعضی از آنها پرهیز کرده باشد، و اما کسی که پرهیز نکرده ، واجب است در منا بماند و مشغول ذکر خدا در ايام معدودات باشد، و اتفاقاً این معنا در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت ((علیه السلام)) هم آمده ، که ان شاء الله ، بزودی از نظر خواننده خواهد گذشت .

وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اعْلَمُوا اَنَّكُمْ اِلَيْهِ تُحْشَرُونَ در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می کند، و مساءله حشر مبعوث شدن در قیامت را تذکر می دهد، چون تقوا هرگز دست نمی دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۲

و معصیت هرگز اجتناب نمی شود، مگر با یاد آوری روز جزا، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: ((ان الذین یضلون عن سبیل الله

لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)).

و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: ((انکم الیه تحشرون)) اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند، و همه در منا و عرفات یکجا جمع می شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می شوند و ((لا- یغادر منهم احدا)) و خداوند احدی را از قلم نمی اندازد. بحث روایتی در ذیل آیات حج و شادن نزول و بیان آنها

در تهذیب و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده اند که در ذیل آیه: ((واتموا الحج و العمره لله)) فرمود: این تمام کردن حج و عمره واجب است.

و نیز در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفتند: ما از آن دو بزرگوار از کلام خدای تعالی که می فرماید: ((واتموا الحج و العمره لله)) پرسیدیم، فرمودند تمامیت حج به این است که در آن رفت و فسوق و جدال نشود.

و در کافی از امام صادق ((علیه السلام)) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: منظور از تمام کردن حج و عمره ادای آن، و هم این است که وقتی به احرام آن دو در آمدند از محرمات احرام بپرهیزند.

مؤلف: این روایات منافاتی با آن معنائی که ما برای اتمام کردیم ندارد چون واجب بودن حج و عمره و ادای آن همان اتمام آن است.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی اله علیه و آله چون خواست حجه الاسلام را بجا آورد، چهار روز از ذی القعدة مانده بیرون آمد، تا به مسجد شجره رسید، و در آنجا نماز خواند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۳

سپس مرکب خود را براند، تا به بیدا رسید، در آنجا محرم شد، و لبیک حج گفت، و صد راءس بدنه با خود حرکت داد، مردم هم همگی احرام به حج بستند، و احدی نیت عمره نکرد، و تا آن روز اصلا نمی فهمیدند متعه در حج چیست؟

تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مکه شد، طواف خانه را انجام داد، مردم هم با او طواف کردند، سپس نزد مقام دو رکعت نماز خواند و دست به حجر الاسود مالید، سپس فرمود: من ابتدا می کنم به آنچه خدای عزوجل ابتدا کرده بود، پس به صفا آمد، و سعی را از صفا شروع کرد، و هفت نوبت بین صفا و مروه سعی نمود، همینکه سعیش در مروه خاتمه یافت به خطبه ایستاد، و مردم را دستور داد تا از احرام در آیند، و حج خود را عمره قرار دهند، و فرمود این چیزی است که خدای عزوجل مرا بدان امر فرموده، مردم محل شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر من در این باره پیش بینی می داشتم و می دانستم چنین دستوری می رسد، خود من نیز مانند شما بدنه با خود نمی آوردم، ولی چون آورده ام نمی توانم حج تمتع کنم، برای اینکه خدای عزوجل فرموده: ((ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله، یعنی سر تراشید، و از احرام در نیاید، تا آنکه هدی به جای خودش که همان منا است برسد)) سراقه بن جعثم کنانی عرضه داشت امروز تازه دین خود را شناختیم مثل اینکه همین امروز به دنیا آمده ایم، حال به ما خبر بده آیا این حکم مخصوص امسال ما است، یا برای هر ساله است؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود نه، برای ابد حکم همین است، مردی برخاست و عرضه داشت:

یا رسول الله ((صلی الله علیه و آله و سلم)) آیا ممکن است چند روز دیگر که برای حج احرام می بندیم قطرات آب غسلی که در اثر نزدیکی با زنان کرده ایم از سر و رویمان بچکد، و خلاصه این چه حکمی است؟ ((و خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که در سنت جاهلیت بعد از داخل شدن در مکه و طواف، از احرام در آمدن، و با زنان آمیختن از شنیع ترین گناهان شنیع تر بوده، و از این جهت سائل برخاسته و اعتراض کرده) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود تو تا ابد به این حکم ایمان نمی

آوری، امام صادق (علیه السلام) سپس فرمود: در همان ایام علی (علیه السلام) از یمن آمد، و به مکه وارد شد، و دید فاطمه (علیها السلام) از احرام در آمده، و بوی خوش است عمال کرده، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روانه شد، جریان را از آن جناب پرسید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: یا علی تو که احرام بستنی به چه نیت بستنی عرضه داشت: به آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیت کرده، فرمود: پس تو هم نباید از احرام در آئی، و او را در هدیه خود که گفتیم صد بدنه بود شریک کرد، سی هفت شتر را به او داد، و شصت و سه شتر را برای خود نگه داشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۴

که همگی را به دست خود نحر کرد، و از هر شتری قسمتی را گرفته در دیگری قرار داده دستور داد آن را بپزند، و خودش از آن گوشت، و مقداری از آبگوشتش تناول نموده فرمود: الان می توان گفت که از همه شصت و سه شتر خورده ایم، و کسی که حج تمتع بجا آورد بهتر است از کسی که حج قران بیاورد، و سوق هدیه کند، و نیز از کسی که حج افراد بیاورد بهتر است: راوی می گوید از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در شب احرام بست یا در روز؟ فرمود: در روز، پرسیدم چه ساعتی؟ فرمود هنگام نماز ظهر.

مؤلف: این معنا در تفسیر مجمع البیان و غیره نیز روایت شده.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قیامت، پس کسی که تمتع کند به عمره تا حج (یعنی عمره تمتع بیاورد قبل از حج) باید هر قدر می تواند قربانی کند، پس کسی نمی تواند و چاره ای ندارد جز اینکه تمتع کند، چون خدای تعالی این حکم را در کتاب نازل فرمود، و سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم بر آن جاری گشت.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((ما است یسر من الهدی)) یک گوسفند است.

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسید اگر تمتع گوسفند نیافت چه کند؟ فرمود: قبل از روز هشتم و روز هشتم و روز عرفه را روزه بگیرد، شخصی پرسید: حال اگر در همان ترویبه که روز هشتم است تازه از راه رسیده باشد چه کند؟ فرمود: سه روز بعد از ایام تشریق، روزه بگیرد شخصی پرسید: حال اگر شتر بانث مهلت نداد که در مکه بماند، و این سه روز روزه را انجام دهد چه کند؟ فرمود: روز حصبه و دو روز بعدش روزه بگیرد، پرسیدند: روز حصبه کدام است؟ فرمود: روزی که کوچ می کند، پرسیدند: آیا روزه بگیرد در حالی که مسافر است؟ فرمود: بله مگر در روز عرفه مسافر نبود؟ ما اهل بیت فتوأم ان این است و دلیلمان هم قرآن است که می فرماید: ((فصیام ثلثه ایام فی الحج)) و منظورش در ذی الحججه است. و شیخ طوسی علیه الرحمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس خانه اش به مکه نزدیکتر از فاصله میقات به مکه باشد او جزء حاضرین در مسجد الحرام است، و نباید حج تمتع انجام دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۵

مؤلف: یعنی کسانی که محل سکونتشان نزدیکتر از میقات است به مکه اینگونه افراد مصداق حاضرین در مسجد الحرام هستند، که نباید حج تمتع بیاورند، و روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) در این معانی بسیار است.

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله ((الحج اشهر معلومات)) فرموده: ماههای معلوم حج عبارت است از شوال، و ذی القعدة، و ذی الحججه، احدی نمی تواند به نیت حج در غیر این سه ماه احرام ببندد.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((فلا- رفت...)) فرموده: رفت به معنای جماع، و فسوق به معنای دروغ، و جدال به معنای گفتن: ((نه به خدا و آری به خداست)).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((لا جناح علیکم ان تبغوا فضلا من ربکم...)) فرمود: منظور از فضل پروردگار رزق است، که بعد از آنکه محرم از احرام خارج شد می تواند در موسم حج به خرید و فروش

بپردازد.

مؤلف: می‌گویند این خطاب بدین جهت صادر شد که عرب تجارت و خرید و فروش در موسم حج را گناه می‌دانست، خواست تا باین آیه محذور نامبرده را بردارد.

و در مجمع البیان گفته: بعضی‌ها گفته‌اند معنای جمله نامبرده این است که حرجی بر شما نیست که مغفرت پروردگار خود را طلب کنید، و این معنا را جابر هم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده.

مؤلف: در این روایت به اطلاق و بی‌قید آمدن فضل تمسک شده، و آن را به افضل افراد تطبیق کرده است. و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ((ثم افيضوا من حيث افاض الناس...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۶

فرموده: اهل حرم در مشعر وقوف می‌کردند و سایر مردم در عرفات، و اهل حرم از مشعر حرکت نمی‌کردند تا اهل عرفات به مشعر برسند، در همان ایام مردی که نامش ابو سیار بود، و الاغی سرحال داشت، از همه اهل عرفات جلو می‌افتاد، و در نتیجه همینکه اهل مشعر او را می‌دیدند می‌گفتند: اینک ابو سیار از عرفات رسید، آن وقت حرکت می‌کردند، پس خدای تعالی دستورشان داد همگی باید به عرفه وقوف کنند و از آنجا کوچ کنند.

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ((ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الاخره حسنه فرمود: منظور از حسنه رضوان خدا و بهشت در آخرت است، و نیز سعه رزق و حسن خلق در دنیا است.

و از همان جناب روایت شده که فرمود حسنه در دنیا رضوان خدا و توسعه در معیشت، و همنشین خوب، و در آخرت بهشت است.

و از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (حسنة در دنیا همسر صالح، و در آخرت حوریه است، و منظور از عذاب آتش همسر بد است).

مؤلف: این روایات از باب شمردن مصداق است، و گرنه آیه شریفه مطلق است، و از آنجائی که رضوان الله چیزی است که ممکن است نمونه اش و ظهور ناقصش در دنیا، و ظهور تامش در آخرت حاصل شود، از این جهت می‌توان آن را هم از حسنات دنیا شمرد همچنانکه در روایت اولی شمرده، و هم از حسنات آخرت، همچنانکه در روایت دومی شمرده.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه: ((واذکروا الله فی ایام معدودات...))، فرموده: مراد از این ایام، ایام تشریق است چون عرب وقتی در منا اقامت می‌کرد، بعد از قربانی شتر به تفاخر می‌پرداخت، یکی می‌گفت: پدر من چنین و چنان بود، آن دیگری می‌گفت پدرم چنین و چنان بود، خدای تعالی فرمود: ((فاذا قضیتم مناسککم فاذکروا الله کذکرکم آباءکم، او اشد ذکرا، چون از مناسک خود پرداختید به یاد خدایفتید، همانطور که به یاد پدران خود می‌افتید، بلکه بیشتر و شدیدتر از یاد پدران))، و تکبیر این است که بگویی: ((الله اکبر، الله اکبر لا اله الا الله، و الله اکبر، و لله الحمد، الله اکبر علی ما هدینا الله اکبر علی ما رزقنا من بهیمه الانعام. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۷

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت کرده که فرمود: تکبیر در ایام تشریق را باید از نماز ظهر روز عید تا نماز صبح روز سوم عید ادامه داد، و اما در شهرها این تکبیر دنبال ده نماز گفته می‌شود (که در حقیقت از ظهر روز عید شروع، و بعد از نماز صبح روز دوازدهم ختم می‌گردد).

و در کتاب ((من لا یحضره الفقیه)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب از مفاد آیه: ((فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه، و من تاخر فلا اثم علیه...))، پرسید حضرت فرمود: معنایش این نیست که بیتوته در روز سیزدهم واجب

نیست، خواستی انجام بده و نخواستی انجام نده بلکه معنایش این است که اگر این واجب را نیاوردی خدا این گناهت را می‌آمرزد، چون حاجی وقتی از حج بر می‌گردد همه گناهانش آمرزیده است. و در تفسیر عیاشی از آن جناب روایت کرده که فرمود: او از حج بر می‌گردد در حالی که گناهانش آمرزیده شده، البته خدای تعالی گناه کسی را می‌آمرزد که تقوا داشته باشد.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ((لمن اتقی...))، فرمود: یعنی کسی که از شکار می‌پرهیزد تا وقتی که اهل منا از منا کوچ کنند.

و از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله: ((لمن اتقی...))، فرمود: یعنی کسی که از رفتن و فسوق و جدال و سایر محرماتی که خدای تعالی بر محرم حرام کرده اجتناب کند.

و نیز از آن جناب روایت کرده که در معنای جمله نامبرده فرمود: یعنی از خدای عزوجل پروا داشته باشد.

و از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یعنی کسی که از گناهان کبیره پروا کند.

مؤلف: خواننده محترم توجه فرمود که آیه شریفه چه دلالتی دارد، و از آن چه فهمیده می‌شود، ممکن هم هست ما به عموم تقوا و اینکه قیدی برایش نیامده تمسک نموده، همانطور که در دو روایت اخیر آمده، بگوئیم منظور پروا کردن از عموم گناهان است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۸ بحث روایتی دیگر در باره حج تمتع و نقد و بررسی تحریم آن بعد از رسول الله (ص) در الدر المنثور است که بخاری، و بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که در پاسخ شخصی که از وی از متعه حج سؤال کرده بود، گفته: مهاجرین و انصار و همسران رسول خدا در حجة الوداع احرام بستند، ما نیز احرام بستیم، چون به مکه رسیدیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: نیت احرام حج را به عمره برگردانید، مگر کسانی که با خود قربانی آورده، و به این علامت لنگه کفشی به گردن آن حیوان انداخته باشند که چنین افرادی باید به همان نیت حج باقی مانده، بقیه نیت عمره کنند، و چون خانه خدا را طواف و در صفا و مروه سعی کردیم، عمل عمره ما تمام شد، و از احرام در آمدیم، و با زنان در آمیختیم، و لباس پوشیدیم.

و درباره کسانی که با خود قربانی آورده، آن را نشان کرده بودند، فرمود: اینگونه افراد نباید از احرام در آیند، بلکه همچنان در احرام حج باشند، تا قربانیشان به جای خود برسد (یعنی در منا ذبح شود) آنگاه در شب ترویبه به ما که از احرام در آمده بودیم، دستور فرمود: به نیت حج احرام ببندیم، ما نیز چنین کردیم، تا از اعمال و مناسک حج در عرفات و مشعر و منا فارغ شدیم.

و آنگاه در روز عید به مکه آمدیم، و خانه خدا را طواف و بین صفا و مروه سعی کردیم، و در اینجا همه اعمال حج ما پایان یافت، تنها مسأله قربانی باقی ماند، که می‌بایست به حکم ((فما است یسر من الهدی، فمن لم یجد فصیام ثلثه ایام فی الحج و سبعة اذا رجعت)) یا قربانی کنیم، ((که البته در این قربانی گوسفند هم کفایت می‌کند))، و یا به جای آن روزه بگیریم، سه روز در حج، و هفت روز بعد از مراجعت به وطن.

در نتیجه آن سال هر دو عمل عمره و حج را در یکسال انجام دادیم، و این سابقه نداشت، دستوری بود که خدا در کتابش نازل فرمود و سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر آن جاری شد، تا مسلمانان خارج مکه که از راه دور می‌آیند بتوانند قبل از رفتن به عرفات از احرام در آیند، و آنچه در احرام برایشان حرام بود حلال شود و اینکه گفتیم ((مسلمانان خارج مکه))، دلیلش این کلام خدا است که می‌فرماید: ((ذکرک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام))، و ماههای حج که خدای تعالی آنها را ماه حج خوانده شوال، و ذی القعدة، و ذی الحجة است، پس هر کس در این ماهها حج تمتع کند، باید یا خونی بریزد، و یا روزه بگیرد، و رفتن به معنای جماع، فسوق به معنای معاصی و جدال به معنای ستیزگی در گفتار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۲۹ روایاتی چند از طریق اهل سنت در باره حج تمتع



و نیز در الدر المنثور است که بخاری و مسلم از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حجه الوداع حج تمتع آورد به این صورت که اول عمره را آورد، و سپس احرام حج بست و از آغاز که در مسجد ذوالحلیفه (واقع در محل شجره) احرام می بست قربانی هم معین کرد، و قربانیش را با خود سوق داد، و قبل از هر کس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به نیت عمره احرام بست، مردم هم به متابعت وی نیت تمتع کرده، اول به عمره و سپس به حج احرام بستند.

ولی از آنجائی که مردم دو دسته بودند، بعضی با خود قربانی آورده بودند، و بعضی نیاورده بودند، لذا همینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مکه شد، به مردم فرمود: هر کس با خود قربانی آورده از احرام در نیاید، و هیچ یک از محرماتی که بر او حرام بود حلال نمی شود، مگر بعد از آنکه از عمل حج فارغ شود، و کسانی که قربانی نیاورده اند طواف و سعی انجام دهند، و سپس تقصیر کنند، و از احرام در آیند، و آنگاه ((قبل از رفتن به عرفات)) در مکه احرام حج ببندند و اگر از این دسته کسانی باشند که دسترسی به قربانی ندارند، باید سه روز در سفر و هفت روز در وطن روزه بگیرند.

و باز در الدر المنثور است که حاکم ((وی حدیث را صحیح دانسته))، از طریق مجاهد، و عطا از جابر روایت کرده که گفت: در بین مردم بگو مگو زیاد شد، ((گویا منظور بگو مگوی درباره حج بوده)) تا آنکه بیش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند، که دستور یافتیم از احرام در آئیم از در تعجب به یکدیگر می گفتیم: چطور ممکن است شخصی که برای عبادت به حج آمده احرام ببندد، در حالی که یک ساعت قبلش منی از عورتش می چکیده؟ این اعتراض به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید لاجرم به خطبه ایستاد و فرمود: هان ای مردم آیا می خواهید به خدای تعالی چیز یاد بدهید، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بیشتر است، و بیشتر از شما از او پروا دارم، من اگر جلوتر می فهمیدم آنچه را که بعدا فهمیدم هرگز قربانی با خود سوق نمی دادم، و مثل همه مردم از احرام در می آمدم، بنابر این هر کس که برای عمل حج با خود قربانی نیاورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه اش روزه بگیرد، و هر کس توانست در همین جا قربانی تهیه کند آنرا ذبح کند، و ما به ناچار یک شتر را به نیت هفت نفر قربانی می کردیم چون قربانی یافت نمی شد.

عطا اضافه کرده که ابن عباس هم گفته که چون قربانی یافت نمی شد رسول خدا گوسفندان خود را میان اصحابش تقسیم کرد و به سعد بن ابی وقاص یک تیس (نریز) رسید که به نیت خودش به تنهایی سر برید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۰

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه، و بخاری و مسلم از عمران بن حصین روایت کرده که گفت: آیه متعه در کتاب خدا نازل شد، و ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و با آن جناب به سفر حج رفتیم، و حج را به صورت متعه یعنی تمتع آوردیم، و بعد از آنهم هیچ آیه دیگری که حج تمتع را نسخ کند نازل نشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم تا زنده بود از آن نهی نکرد، تنها و تنها مردی از صحابه به رای خود آن را قدغن نمود، و هر چه خواست گفت.

مؤلف: این روایت به الفاظ و عباراتی دیگر که معنای همه آنها قریب به همان روایت در الدر المنثور است نیز نقل شده. روایاتی دال بر تشریح حج تمتع در زمان پیامبر و نهی خلیفه دوم آن بر اساس اجتهاد شخصی

و در صحیح مسلم و مسند احمد و سنن نسائی از مطرف روایت آمده که گفت: عمران بن حصین در مرضی که به آن مرض از دنیا رفت نزد من فرستاد، و مرا احضار کرد و گفت یکی از کسانی که من محدثش بودم، و برایش حدیث می کردم تو بودی، و به این امید برایت حدیث می گفتم که بعد از من سودی به حالت داشته باشد، اگر من زنده ماندم احادیث مرا به من نسبت مده، و خلاصه نگو فلانی چنین گفت، و اگر از دنیا رفتم مستقیما به من نسبت بده برای اینکه دیگر خطری برایم نیست و بدانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بین حج و عمره را جمع کرد، (یعنی حج تمتع آورد)، و بعد از آن آیه ای دیگر در نسخ این حکم نازل نشد و خودش هم از آن نهی نفرمود تنها یک مرد عادی از پیش خود هر چه خواست گفت.

و نیز در صحیح ترمذی و کتاب زاد المعاد تالیف ابن قیم روایت شده که شخصی از عبد الله پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد

الله پسر عمر گفت: این عمل عملی است حلال، پرسید: آخر پدرت از آن نهی کرده، گفت: در این مسأله که پدرم نهی کرده، اما رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را بجای آورده، آیا باید امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را پیروی کنیم، یا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت: البته امر رسول خدا متبع است، عبد الله بن عمر گفت: اگر امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متبع است پس بدان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش این عمل را بجای آورد.

و صحیح ترمذی، و سنن نسائی، و سنن بیهقی، و موطاء مالک، و کتاب الام شافعی، همگی از محمد بن عبد الله روایت آورده اند که گفت در سالی که معاویه حج بجای آورد از سعد بن ابی وقاص، و از ضحاک بن قیس شنیدم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۱

که با یکدیگر درباره حج تمتع بحث می کردند، ضحاک می گفت: تنها کسانی که این عمل را انجام می دهند که نسبت به امر خدا جاهلند، سعد در جوابش می گفت: بسیار حرف زشتی زدی، ای برادر زاده، ضحاک گفت: آخر عمر از این عمل نهی کرد، سعد گفت: آخر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این عمل را بجای آورد، و همه ما با آن جناب بجا آوردیم.

و در الدر المنثور است که بخاری، و مسلم، و نسائی از ابی موسی روایت آورده اند که گفت: در بطحا خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده، عرضه داشتم: در حال احرام نیت کردم: احرام می بندم به آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) احرام بسته، فرمود: آیا با خود قربانی آورده ای؟ عرضه داشتم نه، فرمود پس برو در خانه طواف کن، و سعی بین صفا و مروه بجای آر، و سپس تقصیر کن، و از احرام در آی، من طواف و سعی کردم و سپس به خیمه زنی از بستگانم رفتم، او سر مرا اصلاح کرد، و شستشو داد.

و من در زمان ابی بکر و همچنین در عهد خلافت عمر به حج تمتع فتوا می دادم تا آنکه در عهد عمر سالی در موسم حج مشغول مناسک حج بودم، که مردی برایم خبر آورد: چه نشسته ای که امیر المؤمنین (عمر) در باره مناسک حج فتوایی تازه داده، من بانگ برداشتم که ای مردم هر کس از ما فتوایی گرفته تکلیفش دشوار شده، چون امیر المؤمنین دارد می آید و حکم هر مسأله را از او بگیرید، و به او اقتدا کنید، پس همینکه عمر وارد شد، از او پرسیدم: چه چیز تازه ای درباره مناسک حج گفته ای؟ گفت: اینکه به کتاب خدا تمسک کنیم که می فرماید: ((واتموا الحج و العمره لله، ح ج و عمره را برای خدا تمام کنید)) و نیز به سنت پیامبران تمسک کنیم که فرموده محرم نباید از احرام در آید تا آنکه قربانی خود را ذبح کند.

و نیز در الدر المنثور است که مسلم از ابی نضره روایت کرده که گفت: ابن عباس همواره به مردم دستور می داد حج تمتع کنند، و عبد الله بن زبیر همواره از آن نهی می کرد، این اختلاف نظر به جابر بن عبد الله گفته شد، در پاسخ گفت: احادیث به دست من در بین مردم دایر و شایع شده، ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حج تمتع می کردیم، همینکه عمر به خلافت رسید گفت:

خدا از هر چه می خواست برای پیغمبرش حلال می کرد، و ملاک کار ما قرآن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۲ که هر آیه اش در جائی که باید نازل شود نازل شده، و قرآن فرموده: ((فاتموا الحج و العمره لله)) بنابراین همانطور که قرآن دستور داده عمل کنید، و حج خود را از عمره جدا سازید، یعنی در یک سال هر دو را انجام ندهید، چون اگر این کار را که می گویم بکنید حج شما تمام تر و عمره تان هم تمام تر می شود.

و در مسند احمد از ابی موسی روایت شده که گفت: این عمل یعنی حج تمتع سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، ولی من می ترسم مردم بین عمره و حج در زیر درختان اراک با زنان خود همخوابگی کنند و آنان را باخود برداشته به حج بروند. گفتار صریح عمر در اینکه آنچه رسول خدا انجام می داده او از آن نهی می کند

و در جمع الجوامع سیوطی از سعید بن مسیب روایت آمده که گفت: عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههای حج نهی کرد، و گفت: هر چند خود من آنرا با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام دادم، و لیکن از آن نهی می کنم، چون این عمل

باعث می شود یک فرد مسلمان که از افقی از آفاق به قصد زیارت حرکت می کند، و خسته و غبار آلود وارد مکه می شود، این خستگی و این غبار آلودگیش و آن تلبیه گفتنش تنها مخصوص عمره اش باشد، بعد از عمره از احرام در آید، و لباس بپوشد، و خود را خوشبو کند، و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگی کند، و همچنان به عیش و لذت پردازد، تا روز هشتم ذی الحجه، آن وقت به نیت حج احرام ببندد، و بطرف منا (و عرفات) برود، و تلبیه بگوید، در حالی که نه غبار آلود باشد و نه خسته و کوفته، و تلبیه اش هم بیش از یک روز نباشد، در حالی که حج افضل از عمره است.

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگیری نکنیم مردم در زیر همین درختان اراک با زنان خود دست به گریبان می شوند، و این عمل در انظار مردمی که نه دآمداری دارند و نه کشت و زرع، مردمی که در نهایت فقر بسر می برند و بهار زندگیشان همین ایامی است که حاجیان به مکه می آیند خوشایند نیست.

و در سنن بیهقی از مسلم از ابی نضره از جابر روایت شده که گفت: به او گفتم: عبد الله بن زبیر از حج تمتع نهی می کند، و عبد الله بن عباس به آن امر می کند، تکلیف چیست؟ کدام درست می گویند؟ گفت: احادیث به دست من در بین مردم منتشر می شود، خلاصه متخصص این فن منم، و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و عهد ابی بکر حج تمتع می کردیم، تا آنکه عمر به خلافت رسید، وی به خطبه ایستاد و گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همین رسول و قرآن همین قرآن است، و در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دو تا متعه حلال بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۳

ولی من از این دو عمل نهی می کنم، و مرتکبش را عقاب هم می نمایم، یکی متعه زنان است که اگر به مردی دست پیدا کنم که زنی را برای مدتی همسر خود کرده باشد، او را سنگسار می کنم، و زنده زنده در زیر سنگریزه ها دفن می سازم، و دیگری متعه حج. حکم خلیفه دوم بر تصریح خود او بر خلاف قرآن است

و در سنن نسائی از ابن عباس روایت شده که گفت: از عمر شنیدم می گفت: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می کنم، هر چند که در کتاب خدا هم آمده است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم آن را انجام داده، و منظور عمر در اینجا متعه حج بود.

و در الدر المنثور است که مسلم از عبد الله بن شقیق روایت کرده که گفت: عثمان از متعه نهی می کرد، و علی به آن امر می فرمود: پس روزی عثمان به علی در این باره اعتراض کرد، علی (علیه السلام) فرمود: تو خود می دانی که بار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حج تمتع کردیم، عثمان گفت: بله می دانم، ولیکن آن روز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می ترسیدیم و نمی توانستیم مخالفت کنیم.

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه در حج مخصوص اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده.

و باز در الدر المنثور می گوید: مسلم از ابی ذر روایت کرده که گفت: متعه عملی است که تنها ما می توانیم آن را انجام دهیم، هم متعه زنان و هم متعه حج. بررسی کلی پیرامون نهی از متعه در حج

مؤلف: از اینگونه روایات بسیار زیاد است، ولی ما به آن مقدار که در غرض ما دخالت دارد اکتفا کردیم، و غرض ما بحث تفسیری پیرامون نهی از متعه در حج است، چون درباره این نهی از دو نظر می شود بحث کرد، یکی اینکه نهی کننده (یعنی عمر) حق داشته که چنین نهی بکند، یا نداشته؟ و اگر نداشته آیا معذور بوده یا نه، و این بحث از غرض ما و از مسؤلیت این کتاب خارج است.

نظیر دوم این است که روایات نامبرده احیانا به آیات کتاب و ظاهر سنت است دلال کرده می خواهیم بدانیم این است دلالتها صحیح

است یا نه؟ و این در مسؤ ولیت این کتاب و سنخه بحث ما در این کتاب است. دلائلی که در روایات برای تحریم حج تمتع پس از پیامبر (ص) اقامه شده و نقد و رد آنها

لذا می گوئیم در این روایات از چند طریق بر نهی عمر از متعه حج شده است.

۱- استدلال به اینکه آیه: ((واتموا الحج و العمره لله)) بر آن دلالت دارد، و حاصلش این است که آیه نامبرده عموم مسلمین را مأمور کرده به اینکه حج را تمام و عمره را تمام کنند، و آیه ای که حج تمتع را تشریح کرده مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، این استدلال در روایت ابی نضره از جابر آمده، که گفت: همینکه عمر به خلافت رسید گفت: خداوند از هر چیز هر قدر بخواهد برای پیغمبرش حلال می کند و ملاک کار ما قرآن است، که هر آیه اش در جائی که باید نازل شود نازل شده، و فرموده: ((فاتموا الحج و العمره لله)) و به حکم این آیه باید حج خود را از عمره خود جدا کنید.

و این استدلال به هیچ وجه درست نیست، چون خواننده عزیز در تفسیر آیه نامبرده توجه فرمود که گفتیم: این آیه بیش از این دلالت ندارد که اتمام حج و عمره واجب است، و کسی که باید این عبادت را انجام دهد نمی تواند در وسط آن را قطع کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((فان احصرتم...))، و اما اینکه آیه شریفه دلالت داشته باشد بر اینکه مسلمانان باید عمره را جدای از حج بیاورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یا به آن جناب و همراهانش بوده که در آن سال یعنی در حجه الوداع در خدمتش بوده اند، ادعائی است که اثباتش از خطر القتاد مشکل تر است (خطر القتاد به این معنا است که انسان ساقه ای پر از تیغ زهردار را با دست بگیرد، و دست خود را بر آن بکشد، بطوریکه همه تیغهای ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بریزد).

علاوه بر اینکه در این روایت اعتراف شده است به اینکه حج تمتع سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده همچنانکه در روایت نسائی از ابن عباس نیز این اعتراف آمده، و عمر به نقل ابن عباس گفته: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می کنم، با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را انجام داد. تمتع در حج موافق با کتاب خداست نه نهی از آن

۲- و اما اینکه استدلال کرده اند به اینکه نهی از تمتع در حج موافق با کتاب و سنت است همچنانکه در روایت ابی موسی آمده بود، که گفت: اگر از حج تمتع نهی کنیم هم به کتاب خدا عمل کرده ایم، که می فرماید: ((واتموا الحج و العمره لله)) و هم به سنت پیامبرمان عمل کرده ایم، که فرمود: ((محرم از احرام در نمی آید تا وقتی که قربانیش ذبح شود)).

در پاسخ می گوئیم کتاب خدا همانطور که قبلا خاطر نشان کردیم بر خلاف این گفتار دلالت دارد، و اما اینکه گفتند ترک حج تمتع پیروی از سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود: (محرم از احرام در نمی آید مگر وقتی که قربانیش ذبح شود). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۵

در پاسخ می گوئیم: اولاً این گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که در روایاتی دیگر آمده، و بعضی از آنها گذشت، که به صراحت فرمود: این مخصوص کسانی است که از میقات با خود قربانی آوردند.

و ثانیاً اینکه: روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش این عمل را بجا آورد، یعنی اول احرام بست به عمره، و سپس بار دیگر احرام بست به حج، و نیز تصریح دارد بر اینکه آن جناب به خطبه ایستاد و فرمود: ((ای مردم آیا می خواهید خدا را چیز بیاموزید؟))، و ادعای عجیبی که در این مقام شده ادعائی است که ابن تیمیه کرده، و گفته حج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) (در آن سال) حج قرآن بود، نه حج تمتع چیزی که هست کلمه متعه بر حج قرآن هم اطلاق می شود.

و ثالثاً: صرف اینکه سر نتراشند تا قربانی به محل خودش برسد احرام حج نیست خود این روایات هم نمی تواند دلیل بر این مدعا باشد، و آیه هم دلالت دارد بر اینکه آن سائق هدیی حکمش سر نتراشیدن است که اهل مسجد الحرام نباشد، چنین کسی است که حتماً باید حج تمتع بیاورد.

و رابعا اینکه: بر فرض که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حج تمتع بجا نیاورد لیکن این را که ممکن نیست انکار کنیم که آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همه یاران خود یعنی آنهایی که در حضورش بودند و آنها که نبودند دستور داد حج تمتع بیاورند، و چگونه ممکن است مسئله ای که مبدء تاریخش چنین باشد، یعنی عموم مسلمین در آن مسأله حکمی داشته باشند، و پیامبر اسلام حکمی دیگر مخصوص به خودش داشته باشد، و هر دو حکم در قرآن نیز نازل شده باشد، آنگاه حکم مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان امتش سنت گردد؟. نهی عمر صراحتا اجتهاد در مقابل نص است

۳- و اما این استدلال که گفتند: تمتع باعث می شود که حج ((یکی از باشکوه ترین مراسم اسلامی)) صورتی به خود بگیرد که بامعنویت آن سازگار نیست، چون به حاجی اجازه می دهد در بین عمل خوشگذرانی کند، از زنان کام بگیرد، و از بوی خوش و لباس های فاخر استفاده کند، و این است دلالت از روایت احمد از ابی موسی استفاده می شود، آنجا که عمر گفت: درست است که حج تمتع سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و لیکن من می ترسم مردم در بین عمل حج زیر درختان اراک با زنان خود درآمیزند، و آنگاه وقتی احرام حج ببندند که آب غسل جنابت از سر و رویشان بچکد، این بود که گفتار عمر، و نیز از بعضی روایتهای دیگر که در آن از عمر نقل شده که گفت: من می دانم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحابش حج تمتع را بجا آوردند، ولیکن من شخصا دوست نمی دارم کسانی که به زیارت خانه خدا می آیند با زنان درآمیزند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۶

آنگاه برای حج احرام ببندند، در حالی که آب غسل از سر و رویشان بچکد، این نیز گفتار عمر بود، که صریحا اجتهادی است در مقابل نص، چون خدای تعالی و رسول گرامیش بر مسأله حج تمتع تصریح کرده اند، و خدا و رسولش بهتر می دانند که تشریح حکم حج تمتع ممکن است به اینجا منجر شود، که مسلمین رفتاری را بکنند که عمر آن را دوست نمی دارد، و بلکه از آن می ترسد، و با وجود چنین تصریحی دیگر جای اجتهاد نیست.

و از عجائب امور این است که در متن آیه ای که حج تمتع را تشریح کرد همان چیزی که عمر از آن می ترسید و از آن کراهت داشت آمده، می فرماید: ((فمن تمتع بالعمرة الى الحج، یعنی کسی که با آوردن عمره تا انجام حج لذت گیری کند، باید قربانی کند))، بطوریکه ملاحظه می فرمائید قرآن کریم نام این قسم حج را حج تمتع یعنی ((حج لذت گیری)) نهاده، چون تمتع جز این نیست که زائر خانه خدا بتواند از آنچه که در احرام بر او حرام بود یعنی از التذاذ با بوی خوش و با آمیزش با زنان، و پوشیدن لباس و غیره، بهره مند شود، و این عینا همان است که عمر از آن می ترسید و کراهت می داشت.

و از این عجیب تر اینکه وقتی آیه شریفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض کردند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر فرمود تا به عین چیزی که سبب نهی بود تمتع ببرند توضیح اینکه وقتی این دستور صادر شد، بطوری که در روایت در الدر المنثور از حاکم از جابر آمده (مردم گفتند، آیا برای عمل حج در حالی که سوی عرفه روانه شویم که منی از عورتها می چکد)، این سخن به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید بلا درنگ به خطبه ایستاد و در خطبه اش گفتار مردم را رد نموده، برای بار دوم دستور داد تمتع کنند، همانطور که بار اول آن را بر ایشان واجب کرده بود. رد استدلال برخی که گفته اند حکم تمتع در حج باعث تعطیل بازارهای مکه است

۴- و اما استدلالت دیگری که کرده اند و بطوریکه در روایت سیوطی از سعید بن مسیب آمده که گفته اند ((حکم تمتع در حج باعث تعطیل شدن بازارهای مکه است، و مردم مکه نه زراعتی دارند و نه دامی، بهار کار مردم مکه همان موقعی است که حاجیان به مکه و بر آنان وارد می شوند)) است دلالت درستی نیست، چون اجتهادی است در مقابل نص علاوه بر اینکه خود خدای تعالی در کلام مجیدش نظیر این استدلال را رد نموده، آنجا که فرمان داده بود: از این پس مشرکین حق ندارند به مسجد الحرام در آیند، چون مشرک نجس است، و فرموده بود: یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامه م هذا و ان

خفتم علیه فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء ان الله علیم حکیم)) چون ممنوعیت مشرکین از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مکه معظمه نیز مستلزم کسادی بازار مکه بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۷  
 و مع ذلك آیه شریفه این محذور خیالی را رد نموده می فرماید: اگر از فقر می ترسید بدانید که به زودی خدای تعالی به فضل خود شما را بی نیاز می کند. ((مترجم)) رد استدلال برخی که تشریح حج تمتع را بر مبنای قول عثمان بر اساس ترس از رسول خدا دانسته اند

۵- و اما استدلال دیگری که کرده و گفتند: تشریح حج تمتع بر اساس ترس بوده (که به نظر نگارنده منظور ترس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده) و چون امروز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست تا از او بترسیم دیگر جایی برای تمتع در حج نیست، و این استدلال در روایت الدر المنثور از مسلم از عبد الله بن شقیق آمده که عثمان در پاسخ علی (علیه السلام) گفت: در آن روزها ما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می ترسیدیم، این بود گفتار عثمان که نظیر آن از ابن زبیر هم روایت شده، و روایت به نقل الدر المنثور این است که ابن ابی شیبیه و ابن جریر و ابن منذر از ابن زبیر روایت کرده اند که وقتی به خطبه ایستاد و گفت: ایها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسیدن حج این نیست که شما می کنید تمتع وقتی است که مردی مسلمان احرام حج ببندد ولی رسیدن دشمن یا عروض کسالت و یا شکستگی است خوان و یا پیشامدی دیگر نگذارد حج خود را تمام کند، و ایام حج بگذرد، اینجاست که می تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد، و پس از انجام اعمال عمره از احرام در آید، و تمتع ببرد، تا آنکه سال دیگر حج را با قربانی خود انجام دهد، این است تمتع به عمره تا حج (تا آخر حدیث).

اشکالی که در این استدلال هست این است که آیه شریفه مطلق است هم خائف را شامل می شود، و هم غیر خائف را، و خواننده عزیز توجه فرمود که جمله ای که دلالت دارد بر تشریح حکم تمتع جمله: ((ذکر لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام...)) است، نه جمله: ((فمن تمتع بالعمره الی الحج...))، تا در معنای آن قید ترس را هم از پیش خود اضافه نموده بگویند: یعنی هر کس از ترس، حج خود را مبدل به عمره کرد، قربانی کند و معلوم است که جمله اول میان اهل مکه و سایر مسلمانان فرق گذاشته، و حج تمتع را مخصوص سایر مسلمانان دانسته، و سخنی از فرق میان خائف و غیر خائف به میان نیاورده.

علاوه بر اینکه تمامی روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حج خود را بصورت تمتع آورد، و دو احرام بست یکی برای عمره و دیگری برای حج. حج تمتع مختص اصحاب پیامبر نیست

۶- و اما این استدلال که گفته اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و شامل حال سایر مسلمین نیست (نقل از دو روایت الدر المنثور از ابی ذر)، اگر منظور از آن، همان استدلال عثمان و ابن زبیر باشد که جوابش را دادیم، و اگر مراد این باشد که حکم تمتع خاص اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۸

و شامل دیگران نمی شود، سخنی است باطل به دلیل اینکه آیه شریفه مطلق است و می فرماید: (این حکم برای هر کسی است که اهل مسجد الحرام نباشد...) چه صحابی و چه غیر صحابی.

علاوه بر اینکه اگر حکم تمتع مخصوص اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یاران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبیر و ابی موسی و معاویه (و به روایتی ابی بکر) آنرا ترک کردند با اینکه از صحابه آن جناب بودند. امثال دستور رسول الله واجب، احکام خدا نسخ ناشدنی و والی حق تغییر احکام راندارد

۷- و اما اینکه استدلال کردند، به مساءله ولایت، و اینکه عمر در نهی از تمتع از حق ولایت خودش استفاده کرد، چون خدای تعالی در آیه شریفه: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) اطاعت اولی الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب کرده استدلال درستی نیست، برای اینکه ولایتی که آیه شریفه آن را حق اولی الامر (هر که هست) قرار داده، شامل این مورد نمی



شود (چون اولی الامر حق ندارد احکام خدا را زیر و رو کند)

توضیح اینکه آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده واجب است، مانند آیه شریفه: ((اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم)).

و معلوم است که هر حکمی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تشریح کند به اذن خدا می‌کند، همچنانکه آیه شریفه: ((و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله)) و آیه شریفه: ((ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا)) و معلوم است که منظور از عبارت (آنچه رسول برایتان آورده) به قرینه جمله: ((و ما نهیکم عنه)) این است که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده، در نتیجه به حکم آیه: نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد، و از هر چه که نهی کرده منتهی شد، و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضائی که رانده، چنانکه درباره حکم فرموده: ((و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون)) و در آیه ای دیگر فرموده: ((فاولئک هم الفاسقون)) و در جائی دیگر فرموده: ((فاولئک هم الکافرون)).

و در مورد قضا فرموده: ((و ما کان لمؤ من و لا مؤ من ة اذا قضی الله و رسوله امران یكون لهم الخیره من امرهم، و من یعص الله و رسوله، فقد ضل ضلالا مبینا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۳۹

و نیز فرموده: ((و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره)) و ما می‌دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریح و یا حداقل اعم از آن و از غیر آن است، و شامل آن نیز می‌شود.

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی، و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند، و فرموده: ((وانه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید)).

و این آیه مطلق است، و به اطلاقش شامل بطلان به وسیله نسخ نیز می‌شود، پس به حکم این آیه آنچه که خدا و رسولش تشریح کرده اند، و هر قضائی که رانده اند، پیرویش بر فرد فرد امت واجب است، خواه اولی الامر باشد یا نه. اطاعتی که آیه: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، برای ولی امر قرار می‌دهد اطاعت در غیر احکام است

از اینجا روشن می‌شود که جمله: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار می‌دهد، اطاعت در غیر احکام است، پس به حکم هر دو آیه، اولی الامر و سایر افراد امت در اینکه نمی‌توانند احکام خدا را زیر و رو کنند یکسانند. بلکه حفظ احکام خدا و رسول بر اولی الامر واجب تراست، و اصولا اولی الامر کسانی هستند که احکام خدا به دستشان امانت سپرده شده، باید در حفظ آن بکوشند پس حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهی و دستوراتی است که اولی الامر به منظور صلاح و اصلاح امت می‌دهند البته با حفظ و رعایت حکمی که خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد.

مانند تصمیم هائی که افراد عادی برای خود می‌گیرند، مثلا با اینکه خوردن و نخوردن فلان غذا برایش حلال است، تصمیم می‌گیرد بخورد، و یا نخورد (حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند که مردم هفته ای دو بار گوشت بخورند)، و یا با اینکه خرید و فروش برای افراد جایز است فردی تصمیم می‌گیرد این کار را بکند، و یا تصمیم می‌گیرد نکند، (حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند مردم از بیع و شراعتصاب کنند، و یا آن را توسعه دهند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۰

و یا با اینکه بر فرد فرد جایز است وقتی کسی در ملک او با او نزاع می‌کند به حاکم شرع مراجعه کند، و هم جایز است از دفاع صرفنظر کند، اولی الامر نیز گاهی مصلحت می‌داند که از حقی صرفنظر کند، و گاهی صلاح را در این می‌داند که آن را احقاق نماید.

پس در همه این مثالها فرد عادی و یا اولی الامر صلاح خود را در فعلی و یا ترک فعلی می‌داند، و حکم خدا به حال خود باقی است. ولی امر نمی‌تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند ولو آنچه می‌کند به صلاح حال امت می‌کند

و همچنانکه یک فرد نمی تواند شراب بنوشد و ربا بخورد، و مال دیگران را غصب نموده ملکیت دیگران را ابطال کند، هر چند که صلاح خود را در اینگونه کارها بداند، اولی الامر نیز نمی تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند، چون این عمل مزاحم با حکم خدای تعالی است، آری اولی الامر می تواند در پاره ای اوقات از حدود و ثغور کشور اسلامی دفاع کند، و در وقت دیگر از دفاع چشم پوشد، و در هر دو حال رعایت مصلحت عامه و امت را بکند، و یا دستور اعتصاب عمومی، و یا انفاق عمومی، و یا دستورات دیگری نظیر آن بدهد.

و سخن کوتاه آنکه آنچه یک فرد عادی از مسلمانان می تواند انجام دهد، و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعایت حفظ حکم خدای سبحان آن کار را بکند، و یا در آن چیز تصرف نماید، ولی امری که از قبل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر امت او ولایت یافته، نیز می تواند آن کار را بکند، و در آن چیز تصرف نماید، تنها فرق میان یک فرد عادی و یک ولی امر با اینکه هر دو مأمورند بر حکم خدا تحفظ داشته باشند، این است که یک فرد عادی در آنچه می کند صلاح شخص خود را در نظر دارد، و یک ولی امر آنچه می کند به صلاح حال امت می کند.

و گرنه اگر جایز بود که ولی مسلمین در احکام شرعی دست بیندازد، هر جا صلاح دید آن را بردارد، و هر جا صلاح دید که حکم دیگری وضع و تشریح کند، در این چهارده قرن یک حکم از احکام دینی باقی نمی ماند، هر ولی امری که می آمد چندتا از احکام را بر می داشت، و فاتحه اسلام خوانده می شد، و اصولا دیگر معنا نداشت بفرماید احکام الهی تا روز قیامت باقی است. تطبیق آنچه در باره حدود اختیارات ولی امر گفته شده با مسئله تمتع و آنچه از خلیفه دوم صادر شد

حال آنچه را گفته شد با مساءله تمتع که مورد بحث بود تطبیق داده می گوئیم: چه فرق است بین اینکه گوینده ای بگوید: حکم تمتع و بهره مندی از طیبات زندگی با هیئت عبادات و نسک نمی سازد، و چون نمی سازد شخص ناسک باید این تمتع را ترک کند، و بین اینکه گوینده بگوید مباح بودن برده گیری با وضع بین اینکه دنیای فعلی سازگار نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۱

چون دنیای متمدن امروز همه حکم می کنند به حریت عموم افراد بشر، پس باید حکم اباحه برده گیری که از احکام اسلام است برداشته شود، و یا اینکه بگوید اجرای احکام حدود به درد چهارده قرن قبل می خورد، و اما امروز بشر متمدن نمی تواند آن را هضم کند، و قوانین جاریه بین المللی هم آن را قبول نمی کند، پس باید تعطیل شود.

این بیانی که ما کردیم از پاره ای روایات وارده در همین باب فهمیده می شود مانند روایت الدر المنثور که می گوید: اسحاق بن راعویه در مسند خود، و احمد از حسن روایت آورده اند که عمر بن خطاب تصمیم گرفت مردم را از متعه حج منع کند، ابی بن کعب برخاست، و گفت تو این اختیار را نداری، چون متعه حج حکمی است که قرآن بر آن نازل شده، و ما خود با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عمره تمتع به جای آوردیم، عمر چون این بشنید از تصمیم تنزل کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۲ آیات ۲۰۷ - ۲۰۴، سوره بقره

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (۲۰۴) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الْفَسَادَ (۲۰۵) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (۲۰۶) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (۲۰۷)

ترجمه آیات

و پاره ای از مردم، منافق و سالوسند که وقتی سخن از دین و صلاح و اصلاح می کنند تو را به شگفت می آورند و خدا را گواه می گیرند که آنچه می گویند مطابق آن چیزی است که در دل دارند و حال آنکه سرسخت ترین دشمنان دین و حقند. (۲۰۴) (به شهادت اینکه) وقتی بر می گردند (و یا وقتی به ولایت و ریاست ی می رسند) با تمام نیرو در گستردن فساد در زمین می کوشند و

به مال و جانها دست می اندازند با اینکه خدا فساد را دوست نمی دارد. (۲۰۵) و وقتی به ایشان گفته می شود از خدا بترس دستخوش آن غروری می شوند که گناه در دلشان ایجاد کرده تنها درمان دردشان جهنم است که بد قرارگاهی است. (۲۰۶) و بعضی دیگرند که جان خود را در برابر خوشنودی های خدا می فروشند و خدا نسبت به بندگان رؤوف است. (۲۰۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۳ تقسیم مردم از نظر صفات و ذکر احوال و خصائص منافق

بیان آیات

این آیات مشتمل بر تقسیمی دیگر است یعنی مردم را از حیث نتایج صفاتشان تقسیم می کند، همچنانکه آیات قبلی یعنی از آیه: ((فمن الناس من يقول ربنا آتنا...)) به بعد مردم را از حیث اصل صفاتشان تقسیم می کرد، که یا طالب دنیایند، و یا طالب آخرت، و آیات مورد بحث از حیث نتیجه دنیاطلبی و عقبی طلبی که در اولی نفاق و در دومی خلوص درایمان است تقسیم می کند، و تناسب این آیات بامساءله حج تمتع بر کسی پوشیده نیست.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... کلمه اعجاب به معنای خرسند کردن است، و جمله: ((فی الحیوه الدنیا)) متعلق است به جمله: (يعجبك) و معنای مجموع آیه چنین می شود: (خرسندی و مسرت در دنیا از این جهت که دنیاست و نوعی زندگی است منشاءش ظاهربینی و حکم کردن بر طبق ظاهراست، و اما باطن و سریره در زیر پرده و پشت حجاب نهان است، انسان تا زمانی که بستگی و تعلق به حیات دنیا دارد، نمی تواند حقایق پشت پرده را ببیند و درک کند، مگر اینکه از طریق تفکر در آثار مختصری از امر باطن را کشف کند و بهمین مناسبت است که دنبالش فرموده: ((ویشهد الله علی ما فی قلبه...))، و معنای مجموع کلام این است که بعضی از مردمند که وقتی با تو سخن می گویند، طوری وانمود می کنند که افرادی حق پرستند، جانب حق رارعايت می کنند، و به صلاح خلق عنایت دارند، و پیشرفت دین و امت را می خواهند، در حالی که دشمن ترین مردم نسبت به حقند، و دشمنیشان با حق از هر دشمن دیگر شدیدتر است.

و کلمه (الد) افعال تفضیل از ماده (ل - د - د) است، لد، ولدود، هر دو به معنای شدت خصومت است.

و کلمه خصام جمع خصم است، مانند صعب که جمعش صعاب و کعب که جمعش کعاب است.

بعضی هم گفته اند: خصام مصدر است: و جمله اءلدالخصام به معنای اشد خصومه می باشد.

وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا... کلمه تولى به معنای دارای ولایت و سلطنت شدن و تملک آن است، و مؤید این معنا جمله ((اخذته العزه بالاثم)) گرفتار غروری می شود که گناه در دل ایجاد می کند در آیه بعدی است، که می فهماند عزتی که دچارش شده به خاطر گناهی بوده که مرتکب شده، و قلب مخالف با زبانش را، بیمار کرده است

و سعی به معنای عمل و هم به معنای سرعت در راه رفتن است، در نتیجه معنای آیه چنین است، که این منافق شدیدالخصومه وقتی دستش برسد، و دارای قدرتی شود و ریاستی به دست آرد، سعی می کند فساد را در زمین بگستراند و ممکن است کلمه (تولی) به معنای اعراض از روبرو شدن، و گفتگو کردن باشد و معنا چنین باشد که چون از نزد تو بیرون می شود، وضعش غیر آن وضعی می شود که در حضور تو داشت، در حضور تو دم از صلاح و اصلاح و خیر می زد، و می گفت در این راه سعی خواهد کرد، ولی چون بیرون می شود در راه فساد و افساد سعی می کند.

و يُهْلِكُ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ ظاهر این عبارت بر می آید که می خواهد جمله قبلی یعنی فساد در زمین را بیان کند، و بفرماید فساد و افسادش به این است که حرث و نسل را نابود کند، و اگر نابود کردن حرث و نسل را بیان فساد قرار داده برای این است که قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولید مثل است اگر غذا نخورد می میرد، و اگر تولید مثل نکند نسلش قطع می شود، و انسان در تاءمین غذایش به حرث یعنی زراعت نیازمند است چون غذای او یا حیوانی است و یا نباتی، و حیوان هم در زندگی و نموش به نبات نیازمند است پس حرث که همان نبات باشد اصل در زندگی بشر است، و بدین جهت فساد در زمین را با اهلاک حرث و

نسل بیان کرد، پس معنای این آیه این شد: که او از راه نابود کردن حرث و نسل در زمین فساد می انگیزد، و در نابودی انسان می کوشد.

وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الْفُسَادَ

فساد تکوینی و فساد تشریحی و آنچه در آیه : و الله لا یجب الفساد، مورد نظر است

مراد از فساد، فساد تکوینی و آنچه در گردش زمان فاسد می شود نیست چون پاره ای از فسادها هست که دست کسی در آن دخالت ندارد عالم کون و فساد، و نشاء تنازع در بقا است ، هیچ موجودی پدید نمی آید، مگر بعد از آنکه موجودی دیگر تباه می شود، و هیچ جاننداری متحقق نمی شود، مگر بعد از آنکه جاندارانی بمیرند و این کون و فساد و حیات و موت در این موجودات طبیعی ، و در این نشاء طبیعت زنجیروار و از پشت سرهم قرار دارند، و این مستند به خود خدای تعالی است ، و حاشا بر خدا که چیزی را که خودش مقدر فرموده مبعوض بدارد.

بلکه مراد از این فساد، فسادهای تشریحی است ، یعنی آن فسادی که دست بشر پدید می آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۱۴۵

آری خدای عزوجل آنچه از دین که تشریح کرد به منظور اصلاح اعمال بندگان بوده ، تا با عمل صالح روزمره و تمرین مستمر، ملکات فاضله را در نفوس آنان پدید آورد، و اختلافشان را اصلاح کند، و در نتیجه حال انسانیت و جامعه بشریت حالی معتدل شود، در این هنگام است که زندگیشان هم در دنیا و هم در آخرت عین سعادت می شود، که به زودی در تفسیر آیه ((كان الناس امة واحدة)) بیانش خواهد آمد ان شاء الله تعالی .

و آن کسی که در آیه اول فرمود ظاهر قولش با باطن قلبش مخالف است ، وقتی در زمین سعی به فساد می کند، به نحوی نمی کند که ظاهر آن فساد باشد، بلکه به شکلی انجام می دهد که ظاهرش اصلاح باشد، یعنی کلمات را از جای خود تحریف می کند، و حکم خدا را از آنچه که هست تغییر می دهد، و در تعالیم دینی دخل و تصرف می کند، تصرفی که منجر به فساد اخلاق و اختلاف کلمه شود، و معلوم است که در فساد اخلاق و اختلاف کلمه مرگ دین و فناى انسانیت و فساد دنیا حتمی است .

آنچه که در این آیات آمده ، مورد تصدیق تاریخ قرار گرفته ، چون مردانی در امت اسلام آمدند، و بر دوش این امت سوار شده ، در امر دین و دنیا تصرفاتی کردند که نتیجه مستقیمش و بال برای دین ، و انحطاط برای مسلمین ، و اختلاف در امت بود و کار دین را به جائی کشانید که بازچه دست هر بازیگر شد، و انسانیت امت لقمه ، هر چپاولگر گردید، و نتیجه این سعی و خود کامگیها فساد زمین شد، اولاً بخاطر نبود شدن دین ، و ثانياً به خاطر هلاک انسانیت و بهمین جهت است که می بینیم در بعضی از روایات هلاکت حرث و نسل به هلاکت دین و انسانیت تفسیر شده که ان شاء الله روایاتش خواهد آمد.

وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْمُهَادُّمُفَاد كَلِمَةٌ مَعْرُوفَةٌ وَ مَعْنَى مَعْنَى عِزَّةٍ فِي آيَةِ :  
ءاخذته العزة بالاثم ، و اینکه عزت حقیقی مراد نیست

کلمه ((مهاده)) فرس و هر گسترده است ، و از ظاهر کلام بر می آید که کلمه (بالاثم) متعلق است به ((العزة)) معنای آیه این است : او وقتی مامور به تقوا می شود و کسی نصیحتش می کند که از خدا بترس ، در اثر آن عزتی که با اثم و نفاق کسب کرده ، و دل خود را بیمار ساخته ، دچار نخوت و غرور می شود.

بی خبر از اینکه عزت مطلق (که در تحت تاء ثر هیچ عاملی از بین نرود) تنها از ناحیه خدای سبحان است ، همچنانکه فرموده : ((تعز من تشاء، و تذلل من تشاء)) و نیز فرموده : ((و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين)) و نیز فرموده : ((ايبتغون عندهم العزة ، فان العزة لله جميعاً)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۶

و حاشا بر خدای تعالی اینکه چیزی را که مخصوص خود او است ، و تنها او به بندگان می دهد به بنده ای بدهد، و باعث گناه و

شر او گردد، پس معلوم می شود عزت مورد بحث در این آیه عزت خدائی نیست ، بلکه اصلا عزت نیست ، بلکه غروری است که اشخاص جاهل و ظاهر بین آنرا عزت می پندارند. بحث در معنای باء، در (بالاثم) و متعلق آن در آیه (اءخذته العزة بالاثم) و از اینجا این معنا روشن می شود که جمله (بالاثم) متعلق به جمله: (اءخذته...) نیست ، تا در نتیجه حرف (با) در آن باء تعدیه ، و معنا چنین باشد: (عزت او را وادار به گناه و به این می کند که امر به تقوا را به عکس العملی ناخوشایند پاسخ دهد) و یا باء سببیت و معنا چنین باشد: (عزت و مناعت ، به سبب اثم و گناه در او پیدا شد که مرتکب گردید).

چرا با تعدیه و سببیت نیست ؟ برای اینکه مستلزم آن است که در این دو صورت خدای تعالی حالت نفسانی آن مغرور را عزت دانسته باشد، و عزت بودن این رذیله را امضاء فرموده باشد، در حالی که گفتیم : این حالت درونی که مورد بحث است ، عزت حقیقی نیست ، و اما اگر کلمه (بالاثم) را متعلق به ((العزة)) بدانیم ، همانطور که دانستیم ، دیگر این اشکال وارد نمی شود، چون آن حالت درونی را عزت ندانسته ، بلکه عزت باثم شمرده است .

و اما اینکه در سوره ص آیه دوم فرموده : ((بل الذین کفروا فی عزة و شقاق کم اهلکنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص)) .

این تعبیر از باب نام گذاری و امضا نیست ، و در این آیه حالت کفر و طغیان کفار را عزت نامیده ، و عزت بودن آن را امضا نفرموده ، چون کلمه عزت را نکره آورده ، و آیه را با جمله : (کم اهلکنا) ختم نموده تا بفهماند عزت نامبرده عزتی صوری و ناپایدار بوده ، نه عزت اصلی که به هیچ وجه از بین رفتنی نیست .

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ... این آیه در مقابل آیه اول از آیات مورد بحث است ، که آنجا هم می فرمود: (و من الناس) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۷ دسته ای دیگر از مردم (در مقابل منافق)

و از این مقابله فهمیده می شود که وصف در این جمله نیز در مقابل وصف آن جمله است یعنی همانطور که مراد از جمله : ((و من الناس من يعجبك بیان این معنا است که در آن عصر و آن ایام مردی وجود داشته که به گناهان خود افتخار می کرده ، و عزت می فروخته ، و از خودش خوشش می آمده ، و به ظاهر دم از صلاح می زده ، در حالی که در دل نقشه دشمنی می کشیده ، مردی بوده که از رفتارش چیزی جز فساد و هلاک عاید دین و انسانیت نمی شده .

همچنین از جمله : ((و من الناس من يشري نفسه...))، نیز فهمیده می شود در آن روز مردی وجود داشته که جز به پروردگار خود نمی بالیده ، و جز به دست آوردن رضای خدای تعالی هیچ هدفی را دنبال نمی کرده ، مردی بوده که رفتارش امر دین و دنیا را اصلاح می کرده ، و به وسیله او حق احقاق می شده ، و عیش انسانها پاکیزه می شده ، و بشر از برکات اسلام برخوردار می شد.

با این بیان ارتباط ذیل آیه با صدر آن به خوبی روشن می گردد، و معلوم می شود که چرا در ذیل آیه فرموده : ((والله رؤف بالعباد، خدا نسبت به بندگان رؤف است))؟ چون وجود چنین فردی در میان انسانها خود رافتی است از خدای سبحان به بندگان آری اگر مردانی دارای این صفات بین مردم و در مقابل آن دسته دیگر از مردان منافق و مفسده جو وجود نداشتند، ارکان دین منهدم می شد، و در بنای صلاح رشاد سنگی روی سنگ قرار نمی گرفت .

اما خدای تعالی همواره آن باطل ها را به وسیله این حق ها از بین برده ، و افساد دشمنان دین را به وسیله اصلاح اولیاءش تلافی و تدارک می کند، همچنانکه خودش فرموده : ((ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله كثيرا))، و نیز فرموده : (فان یکفر بها هولاء فقد وکلنا بها قومالیسوا بها بکافرین).

پس فسادی که در دین و دنیا راه پیدا می کند، از ناحیه عده ای از افراد است که جز خودپرستی هوای دیگری بر سر ندارند، و این فساد و شکافی که اینان در دین ایجاد می کنند جز باصلاح و اصلاح آن دسته دیگر که خود را به خدای سبحان فروخته و در دل جز به پروردگار خود نمی اندیشند پر نمی شود، و زمین و زمینیان به صلاح نمی گرایند، و خدای تعالی این معامله سودمند خود را

در آیه شریفه: ((ان الله اشترى من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة ، یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون ، و عدا علیه حقا فی التوریه و الانجیل و القرآن ، و من اوفی بعهدہ من الله فاست بشروا بیعکم الذی بایعتم به )) و این موضوع در آیات دیگری نیز خاطر نشان گردیده است . بحث روایتی شامل روایاتی در باره شان نزول آیات یادشده

در الدر المنثور از ((سدی)) روایت آورده در تفسیر آیه ((ومن الناس من یعجبک قوله ...)) گفته است : این آیه درباره اخنس بن شریق ثقفی ، هم پیمان بنی زهره نازل شد ، که وی در مدینه به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید ، و عرضه داشت : آمده ام تا اسلام بیاورم ، و خدا می داند که من در دعویم راست گویم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوشش آمد ، و بهمین جهت خدای تعالی فرمود: ((و یشهد الله علی ما فی قلبه)).

اخنس از حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیرون شد و به زراعتی از مسلمانان و شترانی از ایشان برخورد زراعت را آتش زد ، و شتران را پی کرد ، و بدین جهت خدای سبحان فرمود: ((واذا تولی سعی فی الارض ...)) و در مجمع از ابن عباس نقل کرده که گفت : این آیات سه گانه درباره همه ریاکاران نازل شده ، که در ظاهر چیزهایی را اظهار می کنند که خلاف باطنشان است و صاحب مجمع اضافه کرده که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده . مؤلف : ولیکن این روایت با ظاهر آیات منطبق نیست .

و در بعضی از روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده : که آیات نازل در باره دشمنان ایشان نازل شده است . و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله : ((و یهلك الحرث والنسل)) فرموده : مراد از حرث در اینجا دین ، و مراد از نسل انسان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۴۹

مؤلف : بیان این روایت گذشت و این نیز روایت شده که مراد از حرث ذریه و زراعت هر دو است ، و به هر حال مسأله تطبیق آیه بر مصداق امری است آسان . روایات زیادی نقل شده که آیه : و من الناس من یشری ، در شائن امیر المؤمنین (ع) در شب فراش نازل شده است

و در امالی شیخ از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت آمده که در ذیل جمله : ((و من الناس من یشری نفسه ...)) فرموده : این جمله درباره علی (علیه السلام) نازل شده ، که در شب هجرت در بستر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید . مؤلف : روایات از طرق شیعه و سنی بسیار آمده که آیه نامبرده درباره شب فراش نازل شده ، که تفسیر برهان به پنج طریق آن را از ثعلبی و دیگران نقل کرده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از صهیب روایت کرده که گفت : وقتی می خواستم از مکه به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هجرت کنم قریش به من گفتند ای صهیب تو آن روز که به شهر ما آمدی دست خالی بودی ، و حال که می خواهی کوچ کنی اموالت را هم می ببری و این به خدا سوگند ممکن نیست ، و هرگز نمی گذاریم آنها را با خود ببری ، من به ایشان گفتم : آیا اگر اموالم را به شما واگذار کنم دست از من بر می دارید؟ گفتند: بله به ناچار اموالم را به طرفشان پرتاب کردم و آزاد شدم ، و از مکه بیرون آمده به مدینه رسیدم ، این خبر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید ، دوبار ، فرمود: صهیب در معامله اش سود برد .

مؤلف : در المنثور این قصه را به چند طریق دیگر روایت کرده ، که در بعضی از آنها آمده : آیه ((ومن الناس من یشری ...)) نیز در این قصه نازل شده ، و در بعضی دیگر آمده آیه نامبرده درباره ابی ذر و صهیب نازل شده که هر دو جان خود را با مال خود خریدند ، ولی ما در سابق هم گفتیم که آیه شریفه با این احتمال که شراء به معنای خریدن باشد نمی سازد ، بلکه شراء که در لغت هم به معنای خریدن است و هم فروختن . در آیه شریفه به معنای فروختن است ، و تنها با معامله علی علیه السلام در لیلۃ المبیت قابل انطباق است .



و در مجمع روایتی از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: مراد از این آیه کسی است که به خاطر امر به معروف و نهی از منکر کشته شود.

مؤلف: این بیان عموم آیه شریفه است پس منافات ندارد که شاءن نزول خاصی داشته باشد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵. آیات ۲۱۰ - ۲۰۸، سوره بقره

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (۲۰۸) فَإِن زَلَلْتُمْ مِّن بَعِيدٍ مَّا جَاء تَكْمِ النَّبِيِّتِ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۰۹) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا - أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۲۱۰)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید بدون هیچ اختلافی همگی تسلیم خدا شوید و زنهار گامهای شیطان را پیروی نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است. (۲۰۸) پس اگر بعد از این همه آیات روشن که برایتان آمد داخل در سلم نگردید و باز هم پیروی گامهای شیطان کنید بدانید که خدا غالبی شکست ناپذیر و حکیمی است که هر حکمی درباره شما براند به مقتضای حکمت می راند. (۲۰۹) (راستی حرف حسابی اینان چیست) آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده نزد آنان بیایند (یعنی عذاب خدا به وسیله ابرهای ویرانگر بیاید) و تکلیفشان یکسره شود؟ با اینکه سرنوشت ها معین شده و بازگشت امور همه به خدای تعالی است. (۲۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۱ هفت آیه کامل که راه نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می کند

بیان آیات

این آیات یعنی از جمله یا ایهاالذین آمنوا تا جمله: ((الا- ان نصر الله قریب)) هفت آیه کامل است، که راه تحفظ و نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می کند، و آن این است که مسلمانان داخل در سلم شوند، و تنها آن سخنانی که قرآن تجویز کرده بگویند، و آن طریقه عملی را که قرآن نشان داده پیش گیرند، که وحدت دینی از بین نمی رود، و سعادت دو سرای انسانها رخت بر نمی بندد، و هلاکت به سراغ هیچ قومی نمی رود، مگر به خاطر خارج شدن از سلم، و تصرف در آیات خدا، و جابجا کردن آنها، که در امت بنی اسرائیل و امتهای گذشته دیگر دیده شد، و به زودی نظیر آن هم در این امت جریان خواهد یافت. ولی خدای تعالی این امت را وعده نصرت داده و فرموده: ((الا ان نصر الله قریب)).

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً کلمات سلم و اسلام و تسلیم هر سه به یک معنا است: و کلمه (کافه - همگی) مانند کلمه جمیعا تاء کید را افاده می کند و چون خطاب به بود و مؤنن مأمور شده اند همگی داخل در سلم شوند پس در نتیجه امر در آیه مربوط به همگی و به یک یک افراد جامعه است، هم بر یک یک افراد واجب است و هم بر جمیع که در دین خدا چون و چرا نکنند، و تسلیم امر خدا و رسول او گردند. معنای (سلم) که بدان امر و مراد از (گام های شیطان) که از آن زنهار داده شده است و نیز از آنجائی که خطاب به خصوص مؤنن شده، آن سلمی هم که به سویش دعوت کرده به معنای تسلیم در برابر خدا و رسول شدن است، و امری است متعلق به مجموع امت. و به فرد فرد آنان، پس هم بر یک یک مؤنن واجب است. و هم بر مجموع آنان.

پس سلمی که بدان دعوت شده اند عبارت شد از تسلیم شدن برای خدا، بعد از ایمان به او. پس بر مؤنن واجب است امر را تسلیم خدا کنند، و برای خود صلاح دید و استبداد برای قائل نباشند و به غیر آن طریقی که خدا و رسول بیان کرده اند طریقی دیگر اتخاذ نمایند، که هیچ قومی هلاک نشد مگر به خاطر همینکه راه خدا را رها کرده، راه هوای نفس را پیمودند، راهی که هیچ دلیلی از ناحیه خدا بر آن نداشتند، و نیز حق حیات و سعادت جدی و حقیقی از هیچ قومی سلب نشد مگر به خاطر اینکه در اثر

پیروی هوای نفس ایجاد اختلاف کردند.

از اینجا روشن می‌گردد که مراد از پیروی خطوات شیطان، پیروی او در تمامی دعوت‌های او به باطل نیست، بلکه منظور پیروی او است در دعوت‌هایی که به عنوان دین می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۲

و باطلی را که اجنبی از دین است زینت داده در لفافه زیبای دین می‌پیچد، و نام دین بر آن می‌گذارد، و انسانهای جاهل هم بدون دلیل آنرا می‌پذیرند، و علامت شیطانی بودن آن این است که خدا و رسول در ضمن تعالیم دینی خود نامی از آن نبرده باشند.

و از خصوصیات سیاق کلام و قیود آن این معنا نیز استفاده می‌شود، که خطوات شیطان تنها آن گامهای از شیطان است، که در طریقه و روش پیروی شود. و اگر فرض کنیم که این پیروی کننده مؤمن باشد - که طریقه او همان طریقه ایمان است لاجرم طریقه چنین مؤمنین طریقه شیطانی در ایمان است، و وقتی بر هر مؤمنی دخول در سلم واجب باشد، قهرا هر طریقی که بدون سلم طی کند خطوات شیطان و پیروی از آن پیروی از خطوات شیطان خواهد بود.

پس این آیه شریفه نظیر آیه: ((یاایهاالناس کلوا مما فی الارض حلالا- طیباً، و لا تتبعوا خطوات الشیطان، انه لکم عدو مبین انما یامرکم بالسوء و الفحشاء، و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون)) خواهد بود.

و نیز نظیر آیه: ((یاایهاالذین آمنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان و من یتبع خطوات الشیطان، فانه یامر بالفحشاء و المنکر)).

و باز نظیر آیه: ((کلوا مما رزقکم الله و لا تتبعوا خطوات الشیطان: انه لکم عدو مبین)) می‌باشد و فرق میان این آیات و آیه مورد بحث این است که در آیه مورد بحث به خاطر کلمه (کافه) دعوت متوجه به جماعت شده، و در آیات نامبرده این خصوصیت، نیست پس آیه مورد بحث در معنای آیه و ((اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا)) و آیه: و ((ان هذا صراطی مستقیماً، فاتبعوه، و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله)) است، که خطاب متوجه جامعه اسلام و مجموعه افراد شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۱۵۳

و از آیه شریفه استفاده می‌شود که اسلام تمامی احکام و معارفی را که مورد حاجت بشر است و صلاح مردم را تاءمین می‌کند تکفل کرده است.

فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ كَلِمَةً (زللتم) از ماده (ز - ل - ل) است و زلت به معنای لغزش و اشتباه است، و معنای آیه این است که حال که دستور دادیم همگی داخل در سلم شوید، اگر نشدید و به خطا رفتید، با اینکه زلت همان پیروی خطوات شیطان بود - پس بدانید که خدا عزیز و مقتدری است که در کارش از هیچ کس شکست نمی‌خورد، و حکیمی است که در قضائی که درباره شما می‌راند هرگز از حکمت خارج نمی‌شود، آنچه حکم می‌کند بر طبق حکمت است، و بعد از آنکه حکم کرد خودش هم ضامن اجرای آن است اجرا می‌کند بدون اینکه کسی بتواند از اجرای آن جلوگیری کند.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ كَلِمَةً (ظلل) جمع (ظله) است که به معنای سایبان است، و ظاهر آیه این است که کلمه (ملائکه) عطف باشد بر کلمه (الله) و در این آیه شریفه التفاتی از خطاب (فان زللتم) به غیبت (هل ينظرون) به کار رفته، و تازه خطاب را متوجه رسول خدا کرده، تا بفهماند از سخن گفتن با آنان اعراض دارد، چون حال آنان حال کسانی است که منتظر آمدن عذابی هستند که ما قضایش را رانده ایم، عذابی که مطابق پیروی خطوات شیطان باشد که آنان برای خود اختیار کرده‌اند، و در بین خود اختلاف و چند دستگی بوجود آوردند. خلاصه منتظرند که عذاب خدا در ابرهائی سیاه بر آنان سایه افکند، و خدا قضای خود را از مسیری که خود آنان احتمالش را هم نمی‌دهند به کرسی بنشانند، و یا بگو حالشان حال کسی است که گمان می‌کنند خدا اعتنائی به شائن آنان دارد، و از اینکه هلاک شوند پروا می‌کند، ((والی الله ترجع الامور)) و با اینکه بازگشت همه امور به خدا است، دیگر از حکم و قضای خدا هیچ مفری ندارند.

پس سیاق حکم می‌کند به اینکه جمله: ((هل ينظرون...)) تهدید و وعیدی باشد که در آیه قبلی وعده اش را داده، و فرموده بود:

(( فاعلموا ان الله عزیز حکیم )) . خداوند متصف به صفات اجسام نیست

این را هم باید دانست که از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان متصف به صفت اجسام نیست ، و با اوصاف ممکنات اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است متصف نمی گردد، همچنانکه فرموده : ((لیس کمثله شیء)) و نیز فرموده : ((و الله هو الغنی )) و نیز فرموده : ((الله خالق کل شیء)) و آیاتی دیگر نظیر اینها، آیات محکمی که تشابهات قرآن به وسیله آن آیات معنا می شود.

پس هر چه از ظاهر آیات قرآن بر خلاف این آیات محکمه دیده شود صفات و افعالی را به خدا نسبت دهد، که متضمن حدوث است ، باید به وسیله آیات محکم قرآن معنا شود، و معنایی از آنها گرفت که با صفات علیا و اسمای حسناى خدای تبارک و تعالی منافات نداشته باشد.

حال که این قاعده کلی را دانستی ، می گوئیم : در قرآن هر جا نسبت آمدن و یا آوردن به خدا داد، مثلا فرمود: ((و جاء ربك و الملک صفا صفا)) و یا فرمود: ((فاتیهم الله من حیث لم یحتسبوا.

و یا فرمود: ((فاتی الله بنیانهم من القواعد)) در همه اینها معنایی منظور است که با ساحت قدس خدای تعالی و تقدس منافات ندارد، مانند احاطه و امثال آن ، ولو اینکه بگوئیم از باب مجاز اینگونه تعبیرات شده است و بنابراین پس مراد از آوردن یا آمدن خدا در آیه مورد بحث همان احاطه به مردم برای راندن قضا در حق ایشان است .

علامه بر اینکه ما در مواردی از کلام خدای تعالی می بینیم که وقتی می خواهد نسبتی از نسبتها و یا فعلی از افعال را از استقلال اسباب و وسائط سلب کند، گاهی آن نسبت و یا عمل را به خودش نسبت می دهد، و گاهی به امر خود نسبت می دهد، مثلا یک جا می فرماید: ((الله یتوفی الانفس )) و یک جا می فرماید: ((یتوفیکم ملک الموت )) و جائی دیگر می فرماید: ((توفته رسلنا)).

و خلاصه مسأله جان گرفتن را یک بار به خودش آن گاه نسبت می دهد، و یک بار به ملائکه ، آنگاه در باره ملائکه می فرماید: ((بامرہ یعلمون )) و نیز یک جا می فرماید: ((ان ربک یقضی بینهم )) و نیز می فرماید: ((فاذا جاء امر الله قضی بینهم)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۵

همچنانکه در باره آوردن عذاب در آیات مورد بحث فرموده : ((ان یتیهم الله فی ظلل من الغمام ...)).

و در جائی دیگر فرموده : ((هل ینظرون الا ان تاتیهم الملائکه او یاتی امر ربک)).

و این خود باعث می شود که ما هر جا که اموری به خدا نسبت داده شده که با کبریائی خدا سازگار نیست بتوانیم کلمه (امر) را تقدیر گرفته ، بگوئیم : منظور امر خدا است ، نه خود خدا، مانند عبارت (جاء ربک )، و عبارت (و یتیهم الله )، و بگوئیم منظور (جاء امر ربک ) و (یتیهم امر الله ) است . توجیهی لطیف تر و دقیق تر از ظواهری که افعال حدوثی را به خداوند نسبت می دهد این است آن توجیهی که بحث ساده پیرامون اینگونه نسبت ها دست می دهد، و همه مفسرین نیز آن را پذیرفته اند ولی تدبر در کلام خدای تعالی معنایی لطیف تر از این دست می دهد.

توضیح اینکه امثال آیه : ((والله هو الغنی )) و آیه : ((العزیز الوهاب )) و آیه : ((اعطی کل شیء خلقه ثم هدی )) این معنا را افاده می کند که خدای تعالی آنچه را که از خلقت و شؤن و اطوارش می دهد خودش واجد آن است ، و آنچه را می دهد و به آن جود می ورزد قطره هائی است از اقیانوسی که نزد خود دارد.

هر چند که برای فهم ما از جهت انسی که به ماده و احکام جسمانیت دارد دشوار است که تصور کند چگونه می توان اینگونه امور را از قید ماده و اوصاف حدوث جدا و مجرد کرد، تا نسبت دادنش به خدا محذور نداشته باشد.

آری آنچه باعث می شود، آمدن و آوردن و هر نسبت دیگری نظیر اینها را به خدا ندهیم ، مسأله نبودن نقص و حاجت در خداست ، و اگر ما بتوانیم اینگونه نسبت ها را از معنای نقص و حاجت مجرد کنیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۶

نسبت نامبرده بی اشکال خواهد شد، بلکه باید گفت: چاره‌ای جز این تجرید نداریم، این معنا قابل انکار نیست که آنچه نام (چیز) بر آن صادق است از ناحیه خداست، پس باید بگوئیم: نسبت هر چیز به خدا نسبتی است که لایق به کبریائی و عظمت او باشد، (یعنی بگوئیم اگر همه اجسام از خداست نه به این معنا است که خود خدا هم جسم است، اگر آثار اجسام از او است، نه به این معنا است که خود او هم این اثر را دارد، اگر می‌آید بطوری است که محتاج پا و بدن باشد).

چون عمل (آمدن) در میان موجودات جسمانی عبارت است از اینکه جسمی مسافتی را که بین آن و بین جسمی دیگر است با حرکت قطع کند، و به آن نزدیک شود، و اگر ما این خصوصیت مادیت را از عمل آمدن مجرد کنیم، و در نتیجه صرف نزدیکی و رفع فاصله و حائل میان دو چیز که غرض نهائی از آمدن است باقی بماند، چنین آمدنی را می‌توانیم به خدا نسبت دهیم، و بطور حقیقت هم نسبت دهیم، نه بطور مجاز، پس آمدن خدا به سراغ کفار به معنای برطرف شدن موانع میان قضای خدا و میان آنان است، و این خود یکی از حقایق قرآنی است که بحث‌های برهانی نمی‌تواند به آن دست یابد، مگر آنکه تواءم با امعان و تدبر باشد، و پیچ و خم‌هایی که در این راه است پشت سر گذاشته بتواند اثبات کند که حقیقت هستی و وجود اصیل حقیقتی دارای شدت و ضعف است.

و به هر حال آیه مورد بحث متضمن وعید و تهدیدی است که آیه قبل به آن اشاره دارد که می‌فرمود: ان الله عزیز حکیم و ممکن است تهدیدی باشد به عذابی که کفار در روز قیامت در پیش دارند، چون آیات مشابه آیه مورد بحث مانند آیه: ((هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك)) ظهور در همین عذاب دارد.

و ممکن است تهدیدی باشد به حادثه‌ای که وقوعش در دنیا متوقع است، و این احتمال بعد از مراجعه به بعد از آیه ((ولكل امه رسول)) و آیه بعد از آیه: ((فاقم وجهك للدين حنيفا)) و نیز مراجعه به سوره انبیا و غیره در نظر قوت می‌گیرد، چون از این موارد استفاده می‌شود که آخرت آینده همین دنیا است، و ظهور تام هر حقیقتی است که در این دنیا است، و نیز ممکن است تهدیدی باشد به آینده‌ای که در انتظار آنان است چه در دنیا و چه در آخرت، و به هر حال جمله: ((في ظلل من الغمام)) را باید به معنایی گرفت که مناسب با موردش باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۷

وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ از جمله ((والی الله...)) به خوبی بر می‌آید که فاعل قضا هم خدای تعالی است و اگر نام خدای تعالی را نیاورد، و فرمود قضای امر رانده می‌شود، برای این بوده که مانند هر بزرگی دیگر اظهار عظمت و کبریا کند، که وقتی از وقوع احکامشان و صدور اوامرشان خبر می‌دهند نمی‌گویند ما چنین کردیم، بلکه می‌گویند چنین و چنان شد، و اینگونه تعبیرها در قرآن کریم بسیار است. بحث روایتی (پیرامون مراد از آیات یاد شده)

در تفسیر آیه ((يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا...))، عده‌ای از روایات نقل کردیم که معنایی را که ما برای پیروی گامهای شیطان کردیم تاءبید می‌کرد، بدانجا مراجعه شود.

و در بعضی از روایات آمده که سلم عبارت است از ولایت، و معلوم است که این روایت می‌خواهد یکی از مصادیق سلم را ذکر کند، که مکرر نظایر این تطبیق گذشت.

و در توحید و معانی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: ((هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام)) فرمود: آیه شریفه اینطور نازل شده: ((هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام)) یعنی آیا منتظر جز این هستند که خدا ملائکه را با ابرهائی سیاه بفرستد و درباره آیه شریفه: ((وجاء ربك و الملك صفا صفا)) فرمود: خدای عزوجل متصف به آمدن و رفتن نمی‌شود او متعالی از این است که جابجا شود، پس منظور از آیه شریفه آمدن امر خداست، و تقدیر آن (و جاء امر ربك) است.

مؤلف: منظور امام رضا (علیه السلام) این است که مراد آیه چنین است، نه اینکه آیه دراصل به این صورت نازل شده.

و این معنائی که امام برای آیه شریفه کرده، عینا همان معنائی است که به نظر ما قریب آمد، که منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست، چون ملائکه هر چه می‌کند و هر وقت نازل می‌شود به امر خدا می‌کند و نازل می‌شود، همچنانکه آیه: ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)).

و درباره نزولشان فرموده: ((ینزل الملائکة بالروح من آمره)).

البته در این میان معنای دیگری هست که بعضی از مفسرین آن را احتمال داده‌اند و آن این است که استفهام در آیه انکاری باشد، و بخواهد تمام جمله را انکار کند، نه تنها مدخول خود را انکار کند.

بنابراین احتمال معنای آیه چنین می‌شود: این کفار منتظر همین هستند که امری محال محقق شود، و آن این است که خدا سوار بر ابرهائی سیاه به سراغشان آید، همانطور که یک جسم به نزدیک جسمی دیگر می‌آید، و نیز انتظار دارند ملائکه نزدشان آید، امر و نهیشان کند، و حال آنکه چنین چیزی محال است، پس آیه شریفه بطور کنایه محال بودن این توقع را افاده می‌کند، که کفار با پند و نصیحت به راه بیایند.

لیکن این توجیه با اینکه گفتیم آیات همه در یک سیاقند نمی‌سازد، چون لازمه وحدت سیاق این است که کلام متوجه به مؤمنین باشد، و چنین وضعی ندارند که به راه آمدنشان به وسیله نصیحت محال باشد، بلکه مؤمنین در راه هستند.

علاوه بر اینکه اگر سیاق کلام برای افاده این معنا بود خالی از رد بر کفار نمی‌بود، همچنانکه عادت قرآن در امثال این مقامات این است که گفتار طرف را رد می‌کند، مانند آیه: ((و قال الذین لایرجون لقائنا: لولا انزل علینا الملائکة؟ او نری ربنا؟ لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا)) و ((قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه)).

از این هم که بگذریم اگر منظور از آیه مورد بحث چنین معنائی بود، دیگر جا نداشت جمله: ((فی ظلل من الغمام)) را اضافه کند، و همچنین در بقیه کلمات هیچ نکته روشنی به چشم نمی‌خورد، و کافی بود بفرماید: ((هل ینظرون الا-ان یاتیهم الله)). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۵۹ تفسیر آیه: هل تنظرون... و آیات مشابه آن در روایات ائمه اهل بیت (ع)

باید دانست که در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام):

۱- این آیه شریفه به روز قیامت تفسیر شده، چنانکه عیاشی در تفسیر خود از امام باقر (علیه السلام) این روایت را آورده.

۲- و نیز بروز رجعت هم تفسیر شده، که مرحوم صدوق روایت آن را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده.

۳- و به ظهور مهدی (علیه السلام) نیز تفسیر شده و عیاشی روایتش را در تفسیر خود به دو طریق از امام باقر (علیه السلام) آورده.

و نظایر اینگونه روایات بسیار است، که اگر بخواهی کتب حدیث را صفحه به صفحه ببینی، خواهی دید که روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر بسیاری از آیات آمده، که یا فرموده‌اند: مربوط به قیامت است، و یا فرموده‌اند: مربوط به رجعت است، و یا فرموده‌اند: مربوط به ظهور مهدی (علیه السلام)، و این نیست مگر به خاطر وحدت و سنخیتی که در این سه معنا هست.

و مردم چون هیچ بحثی پیرامون حقیقت روز قیامت نکرده‌اند، و زحمت این تحقیق را بخود نداده، و در نتیجه نفهمیده‌اند که قرآن کریم درباره این روز عظیم چه فرموده، لذا در باره این روایات دچار اختلاف شده‌اند، بعضی به کلی آنها را با اینکه صدها روایت است، و شاید از پانصد روایت که در ابواب مختلف نقل شده تجاوز کند طرح کرده‌اند، و بعضی دیگر دست به تاءویل و توجیه آنها زده‌اند، با اینکه ظهور آنها روشن است، و بلکه بعضی از آنها صریح در مفاد است، و بعضی دیگر که حد متوسط و راه میانه را رفته‌اند تنها به نقل آنها اکتفا نموده، از بحث پیرامون آنها خودداری نموده‌اند. بحث پیرامون رجعت

فرقه‌های اسلامی غیر شیعه که عامه مسلمین را تشکیل می‌دهد، هر چند ظهور مهدی (علیه السلام) را قبول دارند، و روایاتش را به طرق متواتر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده‌اند و لیکن مسأله رجعت را انکار نموده، ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۲ صفحه ۱۶۰

و آن را از مختصات شیعه دانسته اند، و چه بسا بعضی از کسانی که شیعه زاده اند، و اسما خود را شیعه می شمارند، در این اعصار پیدا شده اند که می گویند: روایات شیعه از احادیث دروغی است که دست یهود و یا کفاری که تظاهر به اسلام می کردند، مانند عبدالله سبا و یارانش آنها را داخل در احادیث ما کرده اند.

و بعضی دیگر در مقام ابطال رجعت از راه دلیل عقلی وارد شده و بطور خلاصه گفته اند: (مرگ امری است که با در نظر گرفتن عنایت پروردگار هرگز بر هیچ زنده ای عارض نمی شود مگر بعد از آنکه آن موجود زنده به حد کمال رسیده باشد، و زندگی کامل شده، آنچه در قوه داشته به فعلیت رسیده باشد، و چنین موجودی که تمامی کمالات بالقوه اش فعلیت یافته، اگر بعد از مردن به دنیا برگردد، در حقیقت دوباره به حالت قوه و برگشته است، و اینکه چیزی که فعلیت یافته برگردد و بالقوه شود امری است محال، مگر اینکه مخبری صادق که یا خود خداست و یا خلیفه ای از خلفای او، از چنین برگشتی خبر دهند، همچنانکه در داستان های موسی، و عیسی، و ابراهیم (علیهم السلام) و داستان هائی از دیگران چنین خبرهائی آمده، ولی نه از خدا، و نه از یکی از خلفای او خبر معتبری نیامده که دلالت بر رجعت داشته باشد، و روایاتی که قائلین به رجعت به آن تمسک می کنند تمام نیست، آنگاه شروع کرده اند به تضعیف روایات، و یکی یکی را رد کرده اند، نه صحیحی باقی گذاشتند و نه سقیم. مسأله رجعت و رد بر منکرین آن

خوب توجه کن که این بیچاره نفهمیده که اگر دلیلش درست باشد، و راستی دلیل عقلی باشد صدر دلیلش ذیل آن راباطل می کند، چون اگر چیزی محال ذاتی شد، دیگر استثنا بر نمی دارد، که با خبر دادن مخبر صادق از محال بودن برگشته، و ممکن شود، بلکه مخبر هر که باشد وقتی از وقوع امری محال خبر می دهد، باید فوراً صادق بودنش را تخطئه کرد، و به فرضی که بتوانیم در صادق بودنش شک کنیم، ناگزیر باید خبرش را تاءویل کنیم، و معنائی به آن بدهیم، که ممکن باشد، مثل اینکه اگر خبر داد که عدد یک نصف عدد دو نیست، و یا خبر داد که تمامی خبرهای صادق در عین صادق بودن کاذب است، که گفتیم اگر بتوانیم در راست گوئی این مخبر تشکیک می کنیم، و اگر نتوانستیم ناگزیر کلامش را توجیه می کنیم، بطوریکه از محال بودن در آید.

و اما اینکه گفت: چیزی که از قوه به فعلیت در آمده، دیگر محال است بالقوه شود، مطلبی است صحیح، و لیکن قبول نداریم که مسأله مورد بحث ما از این باب باشد، برای اینکه مورد فرض او با مورد فرض ما مختلف است، مورد فرض او کسی است که عمر طبیعی خود را کرده، و به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد، که برگشتن او به دنیا مستلزم آن امر محال است، و اما مرگ اخترامی که عاملی غیر طبیعی از قبیل قتل و یا مرض باعث آن شود برگشتن انسان بعد از چنین مرگی به دنیا مستلزم هیچ محذور و اشکالی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۱

چون ممکن است انسان بعد از آنکه به مرگ غیر طبیعی از دنیا رفته در زمانی دیگر مستعد کمالی شود، که در زمانی غیر از زمان زندگی موجود و فراهم باشد، و بعد از مردن دوباره زنده شود تا آن کمال را بدست آورد.

و یا ممکن است اصل استعدادش مشروط باشد به اینکه مقداری در برزخ زندگی کرده باشد، چنین کسی بعد از مردن و دیدن برزخ دارای آن می شود، و دوباره به دنیا بر می گردد، که آن کمال را به دست آورد، که در هر یک از این دو فرض مسأله رجعت و برگشتن به دنیا جایز است، و مستلزم محذور محال نیست، این گفتاری خلاصه و فشرده بود، درباره مسأله رجعت، و تمام حرف های آن موکول است به مقامی دیگر. روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام نسبت به اصل رجعت متواتر است

و اما اینکه در یک یک روایات مناقشه کرده، و آنها را ضعیف شمرده، در پاسخش می گوئیم: هر چند هر یک از روایت ها روایت واحد است، و لیکن روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت به اصل رجعت متواتر است، به حدی که مخالفین مسأله رجعت از همان صدر اول این مسأله را از مسلمات و مختصات شیعه دانسته اند، و تواتر با مناقشه و خدشه در تک تک احادیث



باطل نمی شود، علاوه بر اینکه تعدادی از آیات قرآنی و روایات که در باب رجعت وارد شده دلالتش تام و قابل اعتماد است، که ان شاء الله به زودی در موردی مناسب متعرض آنها می شویم، مانند آیه: ((و یوم نحشر من کل امه فوجا ممن یکذب بایاتنا)) و آیات دیگر.

علاوه بر اینکه آیات دیگری از قرآن دلالت اجمالی بر وقوع رجعت دارد مانند آیه: ((ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لمایاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم)) که می فهماند آنچه در امت های گذشته رخ داده، در این امت نیز رخ خواهد داد، و یکی از آن وقایع مسأله رجعت و زنده شدن مردگانی است که در زمان ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر و ارمیا و غیر ایشان اتفاق افتاده، باید در این امت نیز اتفاق بیفتد.

همچنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم کلامی دارند که بطور اجمال می فهماند آنچه در امت های سابق اتفاق افتاده در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد، و آن این است که فرمود: به آن خدائی که جانم به دست اوست، که شما مسلمانان با هر سنتی که در امت های گذشته جریان داشته روبرو خواهید شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۲

و آنچه در آن امت ها جریان یافته مو به مو در این امت جریان خواهد یافت، بطوریکه نه شما از آن سنت ها منحرف می شوید، و نه آن سنت ها که در بنی اسرائیل بود شما را نادیده می گیرد.

از اینهم که بگذریم این قضایائی که ائمه اهل بیت (علیه السلام) خبر داده اند جزء ملاحم و اخبار غیبی مربوط به آخر الزمان است، و روایاتی آنها را آورده اند که مربوطند به قرن ها قبل از این، و کتبشان از زمان تالیف تاکنون محفوظ مانده، و نسخه آنها دست نخورده، و ما تاکنون به چشم خود دیده ایم پاره ای از آنچه آن حضرات پیشگوئی کردند بدون کم و زیاد به وقوع پیوست، قهرا باید نسبت به بقیه آنها نیز اعتماد کنیم، و به صحت همه آنها ایمان داشته باشیم. عدم تراحم میان نشاء دنیا و نشاء قیامت و نیز بین عالم برزخ و عالم دنیا

حال به آغاز سخن برگردیم، که می گفتیم: یک آیه گاهی تفسیر می شود به روز قیامت، و گاهی به رجعت، و گاهی به روزگار ظهور مهدی (علیه السلام)، اینک می گوئیم: آنچه از کلام خدای تعالی درباره قیامت و اوصاف آن به دست می آید، این است که قیامت روزی است که هیچ سببی از اسباب، و هیچ کاری و شغلی از خدای سبحان پوشیده نیست، روزی است که تمامی اوهام از بین می رود، و آیات خدا در کمال ظهور ظاهر می شود، و در سراسر آیات قرآنی و روایات هیچ دلیلی به چشم نمی خورد که دلالت کند بر اینکه در آن روز عالم جسمانی به کلی از بین می رود، بلکه بر عکس ادله ای به چشم می خورد که بر خلاف این معنا دلالت دارد، چیزی که هست این معنا استفاده می شود که در آن روز بشر یعنی این نسلی که خدای تعالی از یک مرد و زن به نام آدم و همسرش پدید آورده قبل از قیامت از روی زمین منقرض می شود.

و خلاصه میان نشاء دنیا و نشاء قیامت مزاحمت و مناقضتی نیست تا وقتی قیامت بیاید دنیا به کلی از بین برود، همچنانکه میان برزخ که هم اکنون اموات در آن عالمند، با عالم دنیا مزاحمتی نیست و دنیا هم مزاحمتی با آن عالم ندارد، همچنانکه از آیه: ((تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلک فرین لهم الشیطان اعمال هم فهو ولیهم الیوم، و لهم عذاب الیم)). این نبودن مزاحمت، استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۳

این حقیقت روز قیامت است، روزی که مردم برای رب العالمین پیا می خیزند روزی که همه اسرارشان آشکار می شود، چیزی از ایشان بر خدا پوشیده نمی ماند، و بهمین جهت است که گاهی از روز مرگ به روز قیامت تعبیر می شود چون روز مرگ هم روزی است که پرده ها از روی اسباب برای میت کنار می رود، همچنانکه از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (من مات قامت قیامته، هر کس بمیرد قیامتش بر پا می شود) که ان شاء الله بیان همه اینگونه روایات خواهد آمد. روز ظهور حضرت مهدی (ع) و روز رجعت و روز قیامت مراتب مختلف یک حقیقت

و روایاتی که رجعت را اثبات می کند هر چند آحاد آن با یکدیگر اختلاف دارند، الا اینکه با همه کثرتش (که در سابق گفتیم متجاوز از پانصد حدیث است) در یک جهت اتحاد دارند، و آن یک جهت این است که سیر نظام دنیوی متوجه به سوی روزی است که در آن روز آیات خدا به تمام معنای ظهور ظاهر می شود، روزی که در آن روز دیگر خدای سبحان نافرمانی نمی شود، بلکه به خلوص عبادت می شود، عبادتی که مشوب و آمیخته با هوای نفس نیست، عبادتی که شیطان و اغواش هیچ سهمی در آن ندارد، روزی که بعضی از اموات که در خوبی و یا بدی برجسته بودند، یا ولی خدا بودند، و یا دشمن خدا، دوباره به دنیا بر می گردند تا میان حق و باطل حکم شود.

و این معنا به ما می فهماند روز رجعت خود یکی از مراتب روز قیامت است، هر چند که از نظر ظهور به روز قیامت نمی رسد، چون در روز رجعت باز شر و فساد تا اندازه ای امکان دارد، به خلاف روز قیامت که دیگر اثری از شر و فساد نمی ماند و باز بهمین جهت روز ظهور مهدی (علیه السلام) هم معلق به روز رجعت شده است چون در آن روز هم حق به تمام معنا ظاهر می شود، هر چند که باز ظهور حق در آن روز کمتر از ظهور در روز رجعت است.

و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نیز روایت شده که فرموده اند ایام خدا سه روز است، روز ظهور مهدی (علیه السلام) و روز برگشت، و روز قیامت، و در بعضی از روایات آمده: ایام خدا سه روز است، روز مرگ و روز برگشت و روز قیامت.

و این معنا یعنی اتحاد این سه روز بر حسب حقیقت، و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور باعث شده که در تفسیر ائمه علیه السلام بعضی آیات گاهی به روز قیامت، و گاهی به روز رجعت، و گاهی به روز ظهور مهدی تفسیر شود، و در سابق هم گذشت که گفتیم چنین روزی فی نفسه ممکن است، بلکه واقع هم هست، و منکر آن هیچ دلیلی بر نفی آن ندارد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۴ آیات ۲۱۲ - ۲۱۱، سوره بقره

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ وَمَنْ يَدُلَّ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۲۱۱) زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۲۱۲)

ترجمه آیات

از بنی اسرائیل پرس چه قدر آیت های روشن برایشان آوردیم (آنها خواهند گفت: که) هر کس نعمت خدا را بعد از آنکه در اختیارش قرار گرفت تغییر دهد باید بداند که خدا در عقاب شدید است. (۲۱۱) زندگی دنیا در نظر کسانی که کافر شدند زینت داده شده و بهمین جهت کسانی را که ایمان آوردند مسخره می کنند در حالی که مردم با تقوا در روز قیامت فوق آنانند و خدا هر که را بخواهد بدون حساب روزی می دهد. (۲۱۲) عبرت گرفتن از سرگذشت و سرنوشت بنی اسرائیل و علت انحراف کفار

بیان آیات

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَاتِنَا... این آیه که در آیه: ((فان زلتم من بعد ما جائتکم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم)) بود، و می فرمود: مخالفین را به اخذ عزیزی مقتدر خواهد گرفت، تثبیت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۵

می فرماید: این بنی اسرائیل در پیش روی شما هستند، و این امتی است که خدای تعالی کتاب و حکم و نبوت و ملکشان داد، و از طبیبات روزیشان کرد، و از سایر امت های معاصرشان برتریشان داده بود، از ایشان پرس که چقدر آیت روشن و معجزات هویدا برایشان فرستادیم، و خوب در وضعشان بنگر، که چه بودند، و چه شدند؟ و در آخر کلمات را از جائی که داشت تغییر داده و تحریف کردند، و به خاطر دشمنی که با هم داشتند در قبال خدا و آیاتش و کتابش اموری دیگر از پیش خود ساختند، و خدا به خاطر شرکی که در ایشان پیدا شد به شدیدترین وضعی عقابشان کرد، و دچار اختلاف و تشتت آرائشان ساخت، تا یکدیگر را جویدند و آقائیشان از دست برفت، و سعادتشان تباه شد، و دچار عذاب ذلت و مسکنت در دنیا و عذاب خزی و خواری در آخرت شدند، در حالی که دیگر یاوری نداشتند.

و این سنت جاریه از ناحیه خدای سبحان اختصاص به قومی و ملتی ندارد، هر کس نعمت خدا را تغییر دهد، و از محرابش منحرف کند، خدا عقابش می کند و چقدر شدید العقاب است .

بنابراین بیان ، پس جمله : ((و من یبدل نعمه الله )) تا کلمه ((العقاب )) از قبیل وضع کلی در مورد جزئی است ، تا دلالت کند بر اینکه حکم نامبرده سنتی است در همه ادوار.

لِّلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا...

زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم سرچشمه تمامی انحرافات

این جمله در صدد تعلیل مطالب گذشته است ، و جنبه تعلیل را دارد، می خواهد بفرماید: ملاک و علت این انحرافها زینت یافتن زندگی دنیا در نظر مردم است ، چون وقتی شیطان زندگی دنیا را در نظر زینت داد، او را وا می دارد تا از هوای نفس و شهواتش پیروی کند، و هر حق و حقیقت را از یاد ببرد، تنها هدف و همتش رسیدن به شهوات و جاه و مقام باشد، هر چند که بر سر راهش حقوقی پایمال شود، و نیز به منظور رسیدن به آن هدف هر چیزی را به خدمت می گیرد، که از آن چیزهایی که به خدمت می گیرد دین است ، دین را هم وسیله رسیدن به امتیازات و تعینات خود قرار می دهد در نتیجه دین وسیله ای می شود برای تمیز زعما و رؤ سا، و برای هر چیزی که به درد ریاستشان می خورد و محکی می شود برای تقرب پیروان و مقلدان مرئوس ، و تمایل رؤ سا به ایشان ، همچنانکه در امت امروز خود می بینیم ، و قبلا هم در بنی اسرائیل دیدیم .

و ظاهر کفر هم در قرآن همان ستر است ، چه اینکه کفر اصطلاحی باشد، یا مطلق پوشاندن حق باشد، که در برابر مطلق ایمان است .

بنابراین زینت یافتن زندگی دنیا اختصاصی به کفار اصطلاحی ندارد، ممکن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۶

مسلمان اصطلاحی هم دچار این انحراف بشود و حقیقتی از حقایق دینی را ببوشاند، و نعمتی از نعمت های دینی را تغییر دهد، که چنین کسی هم کافری است که حیات دنیا در نظرش زینت یافته ، او نیز باید خود را آماده عذاب شدید بکند.

وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ... اگر در این جمله کلمه ایمان به کلمه تقوا مبدل شده ، برای این بوده که بفهماند ایمان بدون تقوا به درد نمی خورد، باید تواءم با عمل باشد. البقره

بیان آیه شریفه و اشاره به علت تشریح دین

بیان آیه

این آیه سبب تشریح اصل دین را بیان می کند، که چرا اصلا دینی تشریح شده ، و مردم مکلف به پیروی آن دین شوند؟ ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۸

و در نتیجه بینشان اختلاف بیفتد، یک دسته به دین خدا بگروند، دسته ای دیگر کافر شوند، و این معنا را اینطور بیان کرده : که انسان - این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است - در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آنگاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت ، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند، و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند، و رفته رفته آن اختلافها در دین راه یافت ، بر سر معارف دین و مبداء و معادش اختلاف کردند، و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه ها و حزبها پیدا شد، و به تبع اختلاف در دین اختلاف هایی دیگر نیز در گرفت ، و این اختلاف ها بعد از تشریح دین به جز دشمنی از خود مردم دین دار هیچ علت دیگری نداشت ، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند.

پس در نتیجه اختلاف ها دو قسم شد، یکی اختلاف در دین که منشاءش ستمگری و طغیان بود، یکی دیگر اختلافی که منشاءش فطرت و غریزه بشری بود، و اختلاف دومی که همان اختلاف در امر دنیا باشد باعث تشریح دین شد، و خدا به وسیله دین خود، عده ای را به سوی حق هدایت کرد، و حق را که در آن اختلاف می کردند روشن ساخت، و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند.

پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می نماید، این بود یک تاریخ اجمالی از حیات اجتماعی و دینی نوع انسان، اجمالی که از آیه شریفه مورد بحث استفاده می شود، و اگر آن را به تفصیل بیان نکرد، در حقیقت به تفصیلی که در سایر آیات آمده اکتفا نموده است. آغاز خلقت انسان

گفتیم آیات دیگر قرآن که هر کدام در جایی قرار دارد تفصیل تاریخ بشریت را بیان کرده، و حاصل این تفصیل این است که نوع انسانی (البته نه تمامی انواع انسانها که حتی شامل سایر ادوار بشریت هم بشود بلکه این نوعی که فعلا نسلش در روی زمین زندگی می کند نوعی نیست که از نوع دیگری از انواع حیوانات و یا غیر حیوانات پدید آمده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۶۹ (مثلا- از میمون درست شده باشد)، و طبیعت، او را که در اصل حیوانی دیگر بوده با تحولات خود تحول داده، و تکامل بخشیده باشد. بلکه نوعی است مستقل، که خدای تعالی او را بدون الگو از مواد زمین بیافرید. و خلاصه روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند، ولی از این نسل بشر هیچ خبر و اثری نبود، آنگاه خدای تعالی از این نوع یک مرد و یک زن خلق کرد، که نسل فعلی بشر منتهی به آن دو نفر می شود، می فرماید: ((انا خلقناکم من ذکر و انثی، و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا)) و نیز می فرماید: ((خلقکم من نفس واحدہ و جعل منها زوجها و نیز می فرماید: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب)) این بود خلاصه ای از تاریخ پیدایش بشر از نظر قرآن. فرضیه های علمای طبیعی امروز در باره تکامل بشر هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد

و اما این فرضی که علمای طبیعی امروز کرده اند، که تمامی انواع حیوانات فعلی و حتی انسان از انواع ساده تری پیدا شده اند، و گفته اند: که اولین فرد تکامل یافته بشر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده، که مدار بحث های طبیعی امروز هم همین فرضیه است، و یا گفته اند: انسان از ماهی تحول یافته، همه این حرفها فرضیه ای بیش نیست و فرضیه هم هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد، بلکه آن را فرض و تصور می کنند، تا به وسیله آن بیانات علمی خود را توجیه و تعلیل کنند، و هر قدر هم که این فرضیه ها معتبر باشد، اعتبارش ربطی به اعتبار حقایق دینی ندارد، بلکه حتی با امکانات ذهنی هم منافات ندارد، چون بیشتر از توجیه کردن آثار و احکام مربوطه به موضوع بحث، خاصیت دیگری ندارد، و ما ان شاء الله بحث مفصل این موضوع را در سوره آل عمران در تفسیر آیه: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب)) خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۰ انسان مرکب از روح و بدن است

خدای تعالی این نوع از موجودات را - آن روز که ایجاد می کرد - از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی، و یکی هم جوهری مجرد، که همان نفس و روح باشد، و این دو، مادام که انسان در دنیا زندگی می کند متلازم و با یکدیگر اند، همینکه انسان مرد بدنش می میرد، و روحش، همچنان زنده می ماند، و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می گردد.

خدای تعالی در این باره می فرماید: ((و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغدا، فخلقنا المضغدا عظاما، فکسونا العظام لحما، ثم انشاهنا خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین، ثم انکم بعد

ذلک لمیتون ، ثم انکم یوم القیمه تبعثون ))

این آیات عینا همان مطلبی را که گفتیم خاطر نشان می سازد.

و در این معنا است آیه شریفه : ((فاذا سویته ، و نفخت فیه من روحی ، فقعو له ساجدین)).

و از همه آیات روشن تر آیه شریفه زیر است ، که می فرماید: و قالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید، بل هم بقاء ربهم

کافرون ، قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم ، ثم الی ربکم ترجعون . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۱

بطوریکه ملاحظه کردید سؤال کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می پنداشتند، و از در تعجب می پرسیدند: بعد

از آنکه مردیم و اعضا و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد، دوباره زنده می شویم ؟ خدای تعالی در پاسخ فرمود: آنچه در

زمین مستهلک می شود شما نیستید، بدن شما است ، و اما خود شما را ملک الموت می گیرد، و ضبط می کند، پس شما غیر آن

بدن هستید که در زمین دفن می شود، آنچه در زمین گم می شود بدن ها است ، و اما انسانها که همان نفوس بشری باشد گم

شدنی و از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند، و به زودی ان شاء الله بحث مفصل پیرامون آنچه در این باره از قرآن استفاده می

شود، و بحث در اینکه حقیقت روح انسانی چیست در محل مناسبش خواهد آمد. شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا

خدای تعالی آن روز که بشر را می آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد، و گوش و چشم و قلب در او قرار داد، و در نتیجه نیروی در

او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر، که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلا- بوده ، و عوامل آنچه بعدا

خواهد بود نزد خود حاضر می بیند، پس می توان گفت : انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد

چنانکه خدای تعالی هم در این باره فرموده : ((علم الانسان ما لم یعلم)) و فرموده : ((والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون

شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده)). و می فرماید: ((و علم آدم الاسماء کلها)).

و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیا عالم هست ، و می

تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز، و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر، همچنانکه می

بینیم : چه حیل های عجیبی در امر صنعت به کار می برد و راههای باریکی با فکر خود برای خود درست می کند، و خدای تعالی

هم در این باره فرموده : ((وخلق لکم ما فی الارض جمیعا)). و نیز فرموده : ((و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه

))، و آیاتی دیگر که همه گویای این حقیقتند که موجودات عالم همه برای انسان رام شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۱۷۲ دانشهای علمی انسان

این دو عنایت که خدا به انسان کرده ، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات ، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده ،

و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و

تاءثر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد، و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره ) از

موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

توضیح اینکه اگر شما خواننده عزیز ذهن خود را از آنچه مشغولش کرده خالی کنی ، و مانند کسی که تاکنون از وضع انسانها

خبری ندارد در انسان ، این موجود زمینی فعال و به کار گیرنده فکر و اراده - نظر بیفکنی ، و چنین فرض کنی که اولین بار است

که این موجود را می بینی ، و درباره اش می اندیشی ، آن وقت خواهی دید که یک فرد از این انسان در کارهای زندگیش

ادراکات و افکاری را به کار می گیرد، و ابزار کار خود قرار می دهد که نمی توانی آن ادراکات را به شمار آوری ، آنقدر زیاد

است که عقل از کثرت و پردامنگی و تشتت جهات آنها دچار دهشت می شود.

و این علوم که گفتیم ابزار کار انسانها است ، عامل فراهم آمدن ، و دسته بندی شدن ، و انشعاب هر یک از دیگری ، و یا ترکیب

آنها، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است ، و یا تصرف قوه فکریه او، تصرفش هم یا تصرفی است ابتدائی ، و یا تصرفهائی پی در

پی، و این نکته امری است واضح، که هر انسانی آن را هم از خودش در می‌یابد، و هم از دیگران، و در دریافت آن احتیاج به دقت و تدبیر ندارد، بلکه صرف توجه کافی است. گوناگونی علوم و ادراکات انسان

حال که متوجه این نکته شدی می‌گوئیم: اگر این توجه و نظر را در علوم و ادراکات خود و یا انسانی دیگر تکرار کنی، خواهی دید که همه آنها یکسان نیستند، بعضی از ادراکات بشری تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند، و منشا اراده و عملی در ما نمی‌شوند، مثل اینکه درک می‌کنیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۳

که این زمین است، و آن آسمان است، و عدد چهار جفت است، و آب روان است، و سیب یکی از میوه‌ها است و امثال این تصویرها و تصدیق‌ها، که تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می‌شود، یعنی ماده خارجی وقتی در برابر حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می‌گیرد حس ما منفصل شده، می‌فهمیم که آن آب و این زمین است، و نظیر آن علمی است که از مشاهده نفس خود و حضور نفس یعنی همان که از آن تعبیر می‌کنیم به (من) در نزد خود برای ما حاصل می‌شود، و باز نظیر آن کلیات مقوله‌ای است که درک می‌کنیم، و درک آن نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کنند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شوند، بلکه تنها چیرهایی که در خارج است برای ما حکایت می‌کنند.

این یک عده از درک‌های ما است، یک عده ادراک‌های دیگر داریم، به عکس قسم اول، ادراک‌هایی است که تنها در موردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش بزنیم، و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست، از قبیل اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد، و کارهای دیگری هست که باید انجام داد، و عمل خیر را باید رعایت کرد، و عدالت خوب و ظلم زشت است، این در باب تصدیقات، و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت، و امثال آن.

و اینگونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی‌کند، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست، و نیز از تاءثر عوامل خارجی در ما پیدا نمی‌شود، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می‌کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضائی است که قوای فعاله ما، و جهازات عامله ما دارد، و ما را وادار به اعمالی می‌کند، مثلاً قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد، و نیز اقتضای چیرهایی را دارد که باید از خود دور کند، و این دو اقتضا، باعث پیدایش صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض، و شوق و میل، و رغبت می‌شود.

و آنگاه این صور احساس ما را او می‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار، و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم، و سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم، و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد. پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارد، مگر در عمل، که اینگونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم، و بحث مفصل در این مقام محلی دیگر دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۴ هدایت خداوند که مربوط به تمامی موجودات می‌شود، و هدایت او که مختص انسان است

و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند، و ما شروع کنیم به تصرف در عالم، تا آنچه را که خدا می‌خواهد، بشود، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز فرموده: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) و این هدایت هدایتی است مربوط به تمامی موجودات، که هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت کرده، او را برای حفظ وجودش و بقای نسلش به اعمالی مخصوص به خودش سوق داده، چه اینکه آن موجود دارای شعور باشد یا بی‌شعور.



و اما در خصوص هدایت انسان فرموده ((ونفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها)) که به حکم این آیه فجور و تقوای انسانها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدائی مشخص شده است، هر کسی می داند چه کارهائی سزاوار است انجام دهد، و رعایتش کند، و چه کارهائی سزاوار انجام نیست، و اینگونه علوم، علوم عملیه ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد، و شاید بهمین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد.

و در باره کارهائی که نباید کرد فرمود: ((وما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب، و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون)) چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد، زندگی دنیا هم همینطور است، جاه و مال و تقدم و تاءخر و ریاست و مرئوسیت، و سایر امتیازاتش همه خیالی است، و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد، به این معنا که آنچه در خارج است حرکاتی است طبیعی که انسان به وسیله آن حرکات در ماده ای از مواد عالم تصرف می کند، حال فردی که این حرکات را از خود بروز می دهد هر که می خواهد باشد، آنچه در خارج تحقق دارد از اینکه یک انسان رئیس است، انسانیت او است، و اما ریاستش جز در خانه خیال و وهم تحقیقی ندارد، و همچنین لباسی که یک انسان به تن کرده آنچه از این لباس در خارج هست خود لباس است، اما مملوک بودنش برای او در خارج نیست، تنها در وهم و خیال صاحب لباس است، و بر همین قیاس است تمامی شئون زندگی دنیا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۵ انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می کند پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می شود، و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند).

و به عبارتی دیگر، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و بهمین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می کند، تا با آن ادوات در ماده های دیگر تصرف کند، کارد و چاقو و اره و تیشه می سازد، سوزن برای خیاطی، و ظرف برای مایعات، و نردبان برای بالا-رفتن، و ادواتی غیر اینها می سازد، که عدد آنها از حیطه شمار بیرون است، و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست، و نیز انواع صنعت ها و فونونی برای رسیدن به هدف هائی که در نظر دارد می سازد.

و باز بهمین جهت انسان شروع می کند به تصرف در گیاهان، انواع مختلف تصرف ها در آنها می کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، و لباس، و سکنی، و حوائج دیگر استخدام می کند، و باز بهمین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، و خون، و پوست، و مو، و پشم، و کرک، و شاخ، و حتی پهن آنها و شیر و نتاج، و حتی از کارهای حیوانات استفاده می کند، و به استعمار و استعمار حیوانات اکتفا ننموده، دست به استخدام همونوع خود می زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می کند، اینها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر. انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است

بشر همچنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می خواهد، که آن دیگران از او می خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد، که همانطور که او می خواهد از دیگران بهره کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره کشی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۶

و همینجا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع، و در حقیقت دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است.

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به این که آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن

عبارت معروف که می‌گویند ((الانسان مدنی بالطبع))، و این است معنای اینکه می‌گوئیم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند.

و بهمین جهت هر جای دنیا ببینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود، و قوی‌مراعات آن را در حق ضعیف نمی‌کند، و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می‌کند، تاریخ هم تا به امروز بهمین منوال جریان یافته، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است.

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود، آنجا که می‌فرماید: ((انه كان ظلوما جهولا)) و آنجا که می‌فرماید: ((خلق الانسان هلوعا)) و آنجا که می‌فرماید: ((ان الانسان لظلوم كفار)) و نیز می‌فرماید: ((ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى)).

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می‌بود، و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می‌بود، در حالی که می‌بینیم دائما خلاف این در جریان است، و اقویای نیرومند خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می‌کشد، تا به مقاصد و مطامع خود برسد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۷ پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان و لزوم تشریح قوانین در جوامع بشری تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند، و از سایر انسانها بهره‌کشی کند، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند، نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند، و هر قوی‌ئی می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند، و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد، و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند، و بیگاری بکشد، بدون اینکه چیزی به او بدهد، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب دست به حيله و کيد و خدعه بزند، تا روزی که به قوت برسد، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده، و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می‌سازد.

و این آیه شریفه: ((و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلّفوا)) به همین معنا اشاره دارد.

و همچنین آیه شریفه: ((و لا یزالون مختلفین الا- من رحم ربک، و لذلک خلقهم)) و همچنین آیه مورد بحث که در آن می‌فرمود: ((لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ...)).

و این اختلاف همانطور که توجه فرمودید امری است ضروری، و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هر چند که همگی به حسب صورت انسانند، و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضائی دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است، و پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند، و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود.

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد، قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد، و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۸ راه‌های اعمال قانون در جامعه

اول اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریح شده بپذیرند، تا آنکه هر فردی از افراد به آن درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد، حال چه

اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد، چون در این طریقه از تحمیل، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را بکلی لغو می‌کنند، به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند، و رعایتش را لازم نمی‌شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می‌دانند، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می‌شمارند، حال چه اینکه از نظر دین خوب باشد و چه نباشد، مثلاً یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می‌رود، و روز دیگر بی‌عفتی و بی‌شرمی، روزی راستی و درستی فضیلت می‌شود، و روزی دیگر دروغ و خدعه، روزی امانت، و روزی دیگر خیانت و همچنین.

طریقه دوم از دو طریقه تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی‌اعتبار می‌شمارند.

این دو طریقه از راههای تحمیل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته، که گفتیم یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری قانون را به خورد مردم می‌دهد، و دومی از راه تربیت اخلاقی، و لیکن علاوه بر اینکه اساس این دو طریقه جهل و نادانی است، مفساد می‌دهد و دنبال دارد، از آن جمله نابودی نوع بشر است، البته نابودی انسانیت او.

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده، و هستیش وابسته و متعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده، و به زودی به سوی او بر می‌گردد، و هستیش با مردن ختم نمی‌شود، او یک زندگی ابدی دارد، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد، و در اثر تمرین آن روش ملکاتی کسب کرده باشد، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود، اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد، یعنی هر عملی که کرد بر این اساس کرد که بنده ای بود از خدای سبحان، که آغازش از او و انجامش به سوی اوست، قهراً فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است، و اما اگر توحید را فراموش کند، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بپوشاند، فردی بوده که انسان آمده و دیو رفته است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۷۹ بیان یک مثل برای درک بهتر مطالب فوق

پس مثل انسان در سلوک این دو طریقه مثل کاروانی را می‌ماند که راه بس دور و درازی در پیش گرفته، و برای رسیدن به هدف و طی این راه دور، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته، ولی در همان اولین منزل اختلاف راه بیندازد، و افراد کاروان به جان هم بیفتند، یکدیگر را بکشند، هتک ناموس کنند، اموال یکدیگر را غارت کنند، و جای یکدیگر را غصب کنند، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذاری درست کنند، که چه راهی پیش بگیرند که جان و مالشان محفوظ بماند؟

یکی از مشاورین بگوید: بیائید هر چه داریم با هم بخوریم، به این معنا هر کس به قدر وزن اجتماعیش سهم ببرد، چون غیر از این منزل، منزل دیگری نیست، و اگر کسی تخلف کرد او را سرکوب کنیم.

یکی دیگر بگوید: نه، بیائید نخست قانونی که عهده دار حل این اختلاف شود وضع کنیم، و برای اجرای آن قانون وجدان و شخصیت افراد را ضامن کنیم چون هر یک از ما در ولایت و شهر خود شخصیتی داشته ایم، به خاطر رعایت آن شخصیت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطف و شهامت و فضیلت رفتار نموده، هر چه داریم با هم بخوریم، چون غیر از این منزل منزلی دیگر نداریم.

و معلوم است که هر دوی این گویندگان به خطا رفته‌اند، و فراموش کرده‌اند که مسافرنده، و تازه به اولین منزل رسیده‌اند، و معلوم است که مسافر باید بیش از هر چیز رعایت حال خود را در وطن و در سر منزلی که به سوی آن راه افتاده بکند، و اگر نکند جز ضلالت و هلاکت سرنوشتی دیگر ندارد.

شخص سوم بر می‌خیزد و می‌گوید: آقایان در این منزل تنها از آنچه دارید باید آن مقداری را بخورید که امشب بدان نیازمندید، و بقیه را برای راه دور و درازی که در پیش دارید ذخیره کنید، و فراموش نکنید که وقتی از وطن بیرون می‌شدید از شما چه خواستند، در مراجعت باید آن خواسته‌ها را برآورده کرده باشید، و نیز فراموش نکنید که خود شما از این سفر هدفی داشتید، باید

به آن هدف برسید. تنها راه صحیح رفع اختلاف راه دین است

و به همین جهت خدای سبحان (که انسانها را بهتر از خود انسانها می شناسد، چون خالق آنان است) شرایع و قوانینی برای آنان تاسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۰

که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می کند، و هم اخلاق آنان، و هم رفتارشان را، و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می رود؟ و اگر می رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند؟ که برای فردایش سودمند باشد؟.

پس تشریح دینی و تقنین الهی تشریحی است که اساسش تنها علم است و بس همچنانکه فرمود: ((ان الحكم الا لله ، امر ان لا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون .

و نیز در آیات مورد بحث فرمود:

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِو بطوریکه ملاحظه می کنید بعثت انبیا را مقارن و توأم با بشارت و تهدید کرده ، که همان فرستادن کتابی است مشتمل بر احکام و شرایعی که اختلافشان را از بین می برد. اعتقاد به معاد و نقش آن در زندگی انسان

و از همین باب است آیه شریفه : ((و قالوا ما هی الاحیاء الدنیا، نموت و نحیا، و ما یهلکنا الا الدهر، و ما لهم بذلک من علم ، ان هم الا- یظنون )) چونکه کفار اگر اصرار داشتند به این گفتار، برای این نبود که بخواهند تنها معاد را انکار کنند، بلکه بیشتر برای این بود که از زیر بار احکام شرع خارج گردند، چون اعتقاد به معاد مستلزم آن است که زندگی دنیا را با عبودیت و اطاعت از قوانین دینی منطبق سازند، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاست دارد.

و سخن کوتاه آنکه اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین ، و آن هم مستلزم پیروی احکام دین در زندگی است ، و مستلزم آن است که در تمام احوال و اعمال مراقب روز بعث و معاد باشند، لذا معاد را انکار کرده و اساس زندگی اجتماعی را بر صرف زندگی دنیا قرار دادند، بدون اینکه نظری به ماورای آن داشته باشند.

و همچنین آیه شریفه : ((ان الظن لا- یغنی من الحق شیئا، فاعرض عنمن تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۱

که می فرماید کفار زندگی خود را بر اساس جهل و گمان بنا کرده اند، و خدای تعالی که مردم را به سوی دارالسلام می خواند دین خود را بر اساس حق و علم بنا کرده و رسول هم ایشان را به روشی دعوت می کند که مایه حیات آنان است .

و می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) و این حیات همان است که آیه زیر بدان اشاره نموده ، می فرماید: ((و من کان میتا فاحیناه ، و جعلناه نورا یمشی به فی الناس ، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها.

و نیز فرموده : ((افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق ، کمن هو اعمی ؟ انما یتذکر اولوالالباب )) . بطلان سخن کسانی که اساس دین را بر جهل و تقلید می دانند

و نیز فرموده : ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة ، انا و من اتبعنی ، و سبحان الله و ما انا من المشرکین )) .

و نیز فرموده : ((هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون ؟ انما یتذکر اولوالالباب )) و باز فرموده : ((یعلمهم الكتاب والحکمه ، و یرکبهم )) و از این قبیل آیاتی دیگر.

و قرآن کریم پراست از آیاتی که علم را می ستاید، و مردم را به سوی آن می خواند، و تشویق می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۲

و تو را همین بس که به قول بعضی ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهلیت خوانده است . پس این چقدر از انصاف به دور است که

کسی بگوید دین اساسش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است، گویندگان این سخن دروغ کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده، و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ماورای طبیعت نیافتند، در نتیجه خیال کردند عدم اثبات مستلزم اثبات عدم است، و چه خطای بزرگی کردند، و در این پندار و حکمشان چه خطی مرتکب شدند.

آنگاه از طرفی دیگر هم نگاه کردند به جوامع دین دار، البته آنهایی که با اموری هوسرانی می کردند، و نامش را دین می گذاشتند، در حالی که حقیقتی جز شرک نداشت، و خدا و رسولش از شرک بیزارند، آن وقت از سوی دیگر به طرز دعوتهای دینی نظر کردند که مردم را به تعبد و اطاعت چشم و گوش بسته دعوت می کند، در حالی که نه دین عبارت بود از هوسرانی، و نه دعوت دینی عبارت بود از دعوت به اطاعت کورکورانه، چون دین شائنش اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند، و ساحتش مقدس تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کند که علم همراهش نباشد، و یا به طریقه ای بخواند که هدایت و کتابی روشنگر نداشته باشد، و چه کسی ستمگرتر است از کسی که چنین افترائی به خدا ببندد و یا به حق بعد از آمدنش تکذیب کند. اختلاف در خود دین

و سخن کوتاه آنکه خدای تعالی (که مخبری است صادق) به ما خبر داده: اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیله دین بوده، و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده اند الگوش را از دین گرفته اند. و نیز خبر می دهد به اینکه، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت، این بار در خود دین اختلاف کردند، و این اختلاف را حاملان دین و گردانندگان کلیسا و کسانی که به کتاب خدا علم داشتند از در حسادت می ورزیدند و تنها به انگیزه سرکشی و ظلم به راه انداختند، همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک، و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی، ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه)) تا آنجا که می فرماید: ((و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم و لولا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمى لقضى بینهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۳ و نیز فرموده: ((وما کان الناس الا امه واحده، فاختلفوا، و لولا کلمه سبقت من ربک لقضى بینهم فیما فیه یختلفون)). و منظور از کلمه ای که در این دو آیه بدان اشاره شد، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود که: و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)).

و اختلاف در دین را مستند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مستند به فطرت، و این برای این جهت بود که دین فطری است، و چیزی که سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونگی می پذیرد و نه گمراهی، و در نتیجه حکمش مختلف نمی شود، همچنانکه درباره فطری بودن دین فرموده: ((فاقم وجهک للذین حنیفا، فطره الله الذی فطر الناس علیها، لا تبدل لخلق الله، ذلک الذین القیم)).

این فرازهایی بود که در حقیقت زیربنای تفسیر آیه مورد بحث است. انسان بعد از دنیا سپس خدای تعالی خبر می دهد از اینکه انسان به زودی از این زندگی اجتماعی کوچ نموده در عالمی دیگر و منزلگاهی دیگر فرود می آید، و آن عالم را برزخ نامیده، و فرموده: که بعد از آن منزلگاه منزلی دیگر هست، که سرمنزل انسانها است، و آن را خانه آخرت نامیده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۴

چیزی که هست او در زندگی بعد از دنیا حیاتی انفرادی دارد، دیگر زندگیش اجتماعی نیست، به این معنا که ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و همدستی دیگران ندارد، بلکه سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستیش مستقل از هستی دیگران، و تعاون و یاری دیگران است.

از اینجا می فهمیم که نظام در آن زندگی غیر نظام در زندگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سر گذاشته، به سوی پروردگارش روی آورده، و در آنجا

تمامی علوم عملی نیز باطل می‌شود، دیگر لزومی نمی‌بیند که دیگران را استخدام کند، و در شئون آنان تصرف نماید، و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی‌کند (آنطور که گفتیم زندگی دنیا مجبورش کرد به اینکه تشکیل اجتماع دهد).

او نیز سایر احکامی هم که در دنیا داشت در آن عالم ندارد، و در آن عالم تنها و تنها سروکارش با اعمالی است که در دنیا کرده، یا نتیجه‌هایی است که حسنات و سیئاتش بیار آورده و در آن عالم جز به حقیقت امر بر نمی‌خورد آنجاست که نباء عظیم برایش آشکار می‌شود، آن نبای که در دنیا بر سرش اختلاف داشتند، همچنانکه فرمود: ((ونرثه ما یقول و یاتینا فردا)).

و نیز در این باره فرموده: ((لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره، و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم، و مانری معکم شفعاکم الذین کنتم زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون)).

و نیز فرموده: ((هنالک تبلوا کل نفس ما اسلفت، و ردوالی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ماکانوا یفترون)) و نیز فرموده: ((یوم تبدل الارض غیر الارض، و السموات و برزوا لله الواحد القهار)).

و باز فرموده: ((وان لیس للانسان الا ما سعی، وان سعیه سوف یری، ثم یجزیه الجزاء الاوفی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۱۸۵

و آیاتی دیگر که می‌فهمانند بعد از مرگ، آدمی تنها است، و یگانه همنشین او عمل او است، و دیگر اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی‌بیند، و دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد، و از آن علوم عملیه‌ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می‌داد اثری نمی‌یابد، و کیفیت ظهور عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزای عملش طوری است که با زبان نمی‌شود بیان کرد.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...

کلمه: امت، ریشه و موارد استعمال آن

کلمه (ناس) معنایش معروف است، و آن عبارت است از افرادی از انسان که دور هم جمع شده باشند، امت هم بهمین معنا است ولی گاهی اطلاق می‌شود بر یک فرد، همچنانکه در آیه شریفه: ((ان ابراهیم کان امه قانتا لله)) و گاهی بر زمان نسبتاً طولانی نیز اطلاق می‌شود، مانند آیه: ((واذکر بعد امه)) و آیه: ((ولئن اخرنا عنهم العذاب الی امه معدوده)).

و نیز گاهی اطلاق می‌شود بر ملت و دین همچنانکه بعضی از مفسرین کلمه امت را در آیه شریفه: ((ان هذه امتکم امه واحده، و انا ربکم فاتقون)) و نیز در آیه: ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون)) به این معنا گرفته‌اند.

و اصل کلمه (امت) از ماده (ام - یاءم) گرفته شده که به معنای قصد است، و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می‌شود، که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند، و این مقصد واحد رابطه واحدی میان افراد باشد و بهمین جهت توانسته‌اند این کلمه را بر یک فرد هم اطلاق کنند، و همچنین در سایر موارد اطلاقش معنای قصد رعایت

شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۶ مراد از امت واحده بودن انسان و اشاره به پیدایش دو اختلاف در میان آنها

و به هر حال ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفاقی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده‌اند، و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند دلیل بر این معنا جمله بعد است که می‌فرماید: ((فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین، و انزل معهم الکتاب، لیحکم بینهم فیما اختلفوا فیه...)) (چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار داد).

پس معلوم می‌شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز، اختلاف دومی، یعنی



اختلاف در دین نبود، جمله: ((وما اختلف فيه الا الذين اوتوه بغيا بينهم)) است پس اختلاف در دین - تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان بوده است.

و اتفاقا همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است، برای اینکه ما نوع انسانی را می بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا-رفته، و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعیش روز بروز مستحکم تر شده است، و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق تری را برآورد، و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی، و استفاده از مزایای زندگی، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد.

هر چه ما به قهقری و عقب تر برویم، به رموز کمتری از زندگی بر می خوریم، و نوع بشر را می بینیم که به اسرار کمتری از طبیعت پی برده بودند، تا آنجا که می بینیم نوع بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی داند، تو گوئی تنها بدیهیات را می فهمیده، و به اندکی از نظریات فکری که وسائل بقا را به ساده ترین وجه تاءمین می نموده دسترسی داشتند، مانند تشخیص گیاهان قابل خوردن، و یا استفاده از پاره ای شکارها، و یا منزل کردن در غارها، و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها. بررسی مسئله اختلاف از قدیم ترین عهد زندگی بشر

این حال انسان در قدیم ترین عهد و ما قبل تاریخ بوده، و معلوم است مردمی که حالشان اینچنین حالی بوده، اختلاف مهمی نمی توانستند با هم داشته باشند، و فساد چشم گیری نمی توانسته در میان آنان بطور مؤثر پیدا شود، و مثال آنان مثل یک گله گوسفند بوده، که تک تک گوسفندان هیچ همی ندارد مگر همینکه او نیز مثل سایر افراد علف بهتری پیدا کند، و همه در یک جا گرد آیند با هم در مسکن و مرتع و آبشخور شرکت داشته باشند.

با این تفاوت که انسان از همان روزها هم قریحه استخدام را داشته، که بیانش گذشت، و این اجتماع که گفتیم اضطرار به گردن بشر گذاشته، نمی تواند جلو آن قریحه را بگیرد، و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج یکدیگر این قریحه را از یاد او نمی برده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۷

و او هر روز که از تاریخش می گذشته یک قدم به سوی علم و قدرت پیش می گذاشته، و به مزایای بیشتری از زندگی پی می برده، و در طرز بهره گیری از منافع به طرق تازه تری راه می یافته.

و مسأله اختلاف در استعداد پهم از همان روز نخست در میان بشر بوده، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده اند. و بعضی دیگر ضعیف، و همین خود باعث پیدایش اختلاف می شده، اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می کرده، و می گفته حال که تو توانائی و او ضعیف است، از او استفاده کن، و او را به خدمت خود در آور، پس همین قریحه فطری بود، که او را به تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می کرده، و باز همین قریحه فطری بوده که او را به بهره کشی از ضعف او می داشته.

خواهی گفت: مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ می گوئیم: در صورتی که مافوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد، و این تنها در مسأله احکام فطری انسان نیست، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری هست، زیرا قوای او بر فعلی از افعال او با یکدیگر زور آزمائی می کنند (شهوتهش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می کند، و نیروی عقلش او را از آن کار باز می دارد) جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذائی سنگین و زیانبخش دعوت می کند، و عقلش او را از این کار باز می دارد، و هر نیروئی را آنقدر آزادی می دهد که به نیروهای دیگر صدمه وارد نیاید.

و تراحم در دو حکم فطری در مورد بحث نیز مانند همان تراحم است، درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و آنگاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت، و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می کنند

برداشته است. تفسیرهای دیگری بر (کان الناس امه واحده) و نقد ورد آنها

پس با این بیان فساد گفتار مفسرینی که گفته اند: (مراد از آیه مورد بحث این است که مردم در سابق همه دارای هدایت بوده اند، و اختلاف بعد از نزول کتاب و به انگیره بغی و حسد بوده) روشن می گردد، چون این مفسرین غفلت کرده اند از اینکه آیه شریفه می خواهد دو اختلاف اثبات کند، نه یک اختلاف، که بیانش گذشت، و نیز غفلت کرده اند از اینکه اگر بشر همه دارای هدایت بوده اند، و هدایت یکی بوده و اختلافی در آن نبوده، پس چه چیز موجب و مجوز بعث انبیا و فرستادن کتاب و دنبالش پدید آمدن اختلاف و اشاعه فساد و طغیان غرائز کفر و فجور و مهلکات اخلاقی شد؟ با اینکه همه اینها در باطن بشر پوشیده و پنهان بوده است؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۸

و نیز با این بیان فساد گفتار یک عده مفسر دیگر روشن می شود که گفته اند: منظور آیه این است که مردم امت واحده ای در ضلالت بودند، چون اگر منظور این نبود، وجهی نداشت که دنبالش بفرماید: (پس خدا انبیا را برانگیخت...) و وجه فساد این گفتار این است که این مفسرین غفلت کرده اند از اینکه خدای سبحان خودش این ضلالت را ذکر کرده و بطور اشاره فرموده: ((فهدی الله الذین آمنوا ما اختلفوا فیه من الحق باذنه)) و فرموده این ضلالت تنها از ناحیه علمای دین، و بعد از نزول کتاب و بیان آیات خدا ناشی شده و اگر قبل از بعثت انبیا مردم همگی گمراه بوده گرفتار کفر و نفاق و معاصی بوده اند، دیگر معنا ندارد این ضلالت را به علمای دین نسبت دهد.

و باز از بیان گذشته ما اشکالی که به گفتار بعضی دیگر از مفسرین وارد است روشن می شود، چه آن مفسر گفته: منظور از کلمه (ناس) بنی اسرائیل است، نه عموم مردم، چون خدای سبحان در جای دیگر عین این اختلاف و بغی را به بنی اسرائیل نسبت داده فرمود: ((فما اختلفوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم)).

و اشکال این تفسیر این است که هیچ دلیلی بر آن نیست، و صرف اینکه طایفه ای از بشر دچار بغی شده اند، دلیل نمی شود که هر جا سخن از بغی می رود بگوئیم مراد همان قومند.

و از همه اینها فاسدتر تفسیر کسی است که گفته: منظور از کلمه: (ناس) در آیه شریفه خصوص حضرت آدم (علیه السلام) است، و معنای آیه این است که آدم امت واحده و تنها کسی بود که هدایت داشت، و بعد از او ذریه اش اختلاف کردند، و خدا انبیائی برانگیخت...، و آیه شریفه نه از اول تابه آخرش با این تفسیر مطابقت دارد، و نه حتی بعضی از جملاتش با آن مساعد است. تفسیر بعضی که مفاد آیه را مدنی بالطبع بودن انسان در همه ادوار تاریخ پنداشته اند

و باز با بیان ما فساد این گفتار روشن می شود که بعضی گفته اند: کلمه (کان) در آیه اصلا معنای زمان را نمی دهد، همچنانکه در جمله: ((وکان الله عزیزا حکیما)) کلمه (کان) منسلخ از زمان است، و معنای آیه این است که مردم همه از این جهت که مدنی به طبعند یک امتند، چون مدنیت به طبع اختصاص به یک نسل و دو نسل ندارد، بلکه هر جا و در هر زمانی انسانی یافت شود، بالطبع مدنی است، چون زندگی بدون اجتماع با افراد دیگر تاءمین نمی شود، حوائجش آنقدر زیاد است که خودش به تنهایی نمی تواند آنها را برآورد، و دایره لوازم زندگی آنقدر وسیع است که جز به اجتماع و تعاون با افراد دیگر و مبادله در مساعی تاءمین نگشته به حد کمال نمی رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۸۹

آری او باید از دسترنج خود آنچه خودش احتیاج دارد به خود اختصاص داده، مازاد آن را به دیگران که کارهایی دیگر دارند بدهد، و در مقابل آنچه از دست آورد دیگران احتیاج دارد بگیرد، تا همه حوائج زندگی تاءمین گردد.

این وضع انسان است که هیچ وقتی از اوقات بی نیاز از زندگی دسته جمعی نبوده، تاریخ هم تا آنجا که در دست است این معنا را تاءمین می کند، برای اینکه می فهماند تشکیل اجتماع یک امر تحمیلی نبوده، بلکه به مقتضای فطرت بشر بوده، چیزی که هست همین مدنیت که مایه قوام زندگی بشر بوده، مایه اختلاف نیز می شده، و نظام اجتماع را دچار اختلال می کرده، و بهمین جهت

خدای تعالی به خاطر عنایت شدیدی که به سعادت این نوع داشته، شرایی تشریح کرده، تا این اختلاف را برطرف سازد، و این شرایع را با بعث انبیا و بشارت و انذار آنان، و با فرستادن کتابی حاکم به همراه انبیا ابلاغ فرموده، تا در موارد اختلاف مورد استفاده قرار گیرد.

پس حاصل معنای آیه بنابراین تفسیر این شد که مردم بر حسب طبع مدنی هستند، و هرگز از زندگی دسته جمعی بی نیاز نیستند، و همین زندگی دسته جمعی خود مایه اختلاف است، و این اختلاف بود که بعثت انبیا و فرستادن کتابهای آسمانی را موجب گردید. سه وجه در رد گفتار مفسرین فوق الذکر

و این معنی صحیح نیست زیرا اولاً: این مفسر مدنیت را طبع اولی انسان گرفته، و اجتماع و اشتراک در زندگی را از لازمه ذاتی این نوع دانسته در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم اضطراب و ناچاری باعث شد بشر زیر بار زندگی اجتماعی برود، نه اینکه لازمه ذات او باشد، و باز توجه فرمودی که قرآن بر خلاف گفتار این مفسر دلالت دارد.

و ثانیاً در آیه شریفه بعثت انبیا را نتیجه مستقیم امت واحده بودن بشر قرار داده، و اگر منظور از امت واحده بودن مسأله مدنیت بالطبع باشد، این نتیجه گیری درست نیست، چون ربطی به هم ندارند، مگر اینکه اول اختلاف را نتیجه امت واحده بودن بگیریم، بعداً بعثت انبیا را نتیجه اختلاف قرار دهیم، پس باید در کلام مرتکب تقدیر شویم، و بگوئیم تقدیر آیه چنین است: (ناس امت واحده ای بودند، بعد در آنان اختلاف پدید آمد، پس خدای تعالی انبیا را برانگیخت تا رفع اختلاف کنند)، و تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است، علاوه بر اینکه خود آن مفسر حاضر به تقدیر گرفتن نیست.

و ثالثاً: بنابر تفسیر نامبرده در آیه شریفه تنها یک اختلاف ذکر شده، در حالی که آیه

شریفه صریح در این است که اختلاف دو تا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۰

چون می فرماید: ((وانزل معهم الكتاب لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ))، معلوم می شود یک اختلافی قبل از بعثت انبیا و انزال کتب داشته اند، و به منظور رفع آن خدا انبیا را برانگیخته و آنگاه می فرماید: ((و ما اختلف فیہ (یعنی فی الكتاب) الا الذین اوتوه))، یعنی اختلاف نکردند در کتاب مگر علمای کتاب، و به انگیزه حسدی که به یکدیگر می ورزیدند، پس معلوم می شود این اختلاف اختلافی دیگر بوده، و بعد از آمدن کتاب پدید آمده، و دارندگان این اختلاف تنها علمای کتاب بوده اند نه همه مردم.

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ خدای تعالی در این جمله از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده، نه ارسال و مانند آن، و این بدان جهت است که آیه از حال و روزی از انسان اولی خبر می دهد که حال و روز خمود و سکوت او است، و در چنین حالی تعبیر به بعث پیامبران مناسب تر از ارسال است، چون کلمه بعث از خاستن و امثال آن خبر می دهد، و شاید همین نکته باعث شده که از پیامبران هم تعبیر به نبیین کند، نه مرسلین، و یا رسل، علاوه بر اینکه حقیقت بعث و انزال کتاب به بیانی که گذشت بیان حق برای مردم و تنبیه آنان به حقیقت امر وجودشان و حیاتشان، و خبر دادن به ایشان است از اینکه مخلوق پروردگارشان هستند، پروردگاری که همان الله است، و معبودی جز او نیست و اینکه هر چه بکنند همان تلاششان تلاش برای رسیدن و بازگشتن به سوی خدا و به سوی روزی عظیم است، و در دنیا در منزلی قرار دارند که یکی از منازل سیر است، منزلی که به جز لهو و بازی و غرور حقیقتی ندارد، پس لازم است این حقیقت را در زندگی دنیا و کارهایی که در دنیا می کنند مراعات نموده، این معنا را نصب العین خود کنند، که از کجا آمده و به کجا می روند؟ و چنین زمینه ای با کلمه (نبی) مناسب تر است، چون نبی به معنای کسی است که اخبار ماوراء الطبیعه نزد او است، و این معنا در کلمه (رسول) نیست.

و در اینکه بعثت نبیین را به خدای سبحان نسبت داده، این دلالت هست که انبیا در تلقی وحی و تبلیغ رسالت خدا به سوی مردم دارای عصمتند، که توضیح بیشتر آن در آخر بیان می آید. ان شاء الله.

و اما تبشیر و انذار (یعنی وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کردند، و تهدید به

عذاب خدای سبحان، عذابی که از خشم خدا ناشی می‌شود، به کسانی که خدا و آیات او را تکذیب نموده نافرمانیش کنند) دو مرتبه از روشن‌ترین مراتب دعوت است، چون انسانهای متوسط الحال بیشتر به منافع و مضار خود می‌اندیشند، هر چند که اقلیتی هم هستند از بندگان صالح و اولیای خدا که پای بند بهشت و دوزخ نبوده، جز به خود خدا نمی‌اندیشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۱

وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ كَلِمَةً (کتاب) صیغه (فعال) از ماده (ک - ت - ب) است، و کتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روی کاغذ است، و لیکن از آنجائی که پیمانها و فرامین دستوری به وسیله کتابت و امضا انجام می‌شود، از این جهت هر حکم و دستوری را هم که پیرویش واجب باشد، و یا هر بیان و بلکه هر معنای غیر قابل نقض را هم کتاب خوانده اند، قرآن کریم در این باره فرموده: ((ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا)) و احیانا خود قرآن را کتاب خوانده، و فرموده: ((کتاب انزلناه الیک مبارک))

و در اینکه فرموده: ((فیما اختلفوا فیه...))، دلالت بر معنائی است که ما برای آیه کردیم، و گفتیم معنایش این است که (مردم همه یک امت بودند، و سپس اختلاف کردند، و خدا به منظور رفع اختلافشان انبیائی برانگیخت...) کتاب نوح علیه السلام نخستین کتاب آسمانی

و لام در کلمه (الکتاب) یا لام جنس است، و یا لام عهد ذهنی است، و مراد از کتاب کتاب نوح (علیه السلام) است، به دلیل اینکه در آیه: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) که در مقام منت نهادن و بیان این حقیقت است که شریعت نازل بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامی شرایع سابقه است، که بر انبیای گذشته نازل شده، به اضافه آن معارفی که بخصوص پیامبر اسلام وحی شده، پس شریعت مختص است به این انبیای عظام، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم).

و چون جمله: ((و انزل معهم الکتاب لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...)) دلالت داشت بر اینکه شرایع به وسیله کتاب تشریح شده

در نتیجه آیه مورد بحث بانضمام آیه سوره شورا دلالت می‌کند بر اینکه اولاً نوح (علیه السلام) هم کتابی مشتمل بر شریعت داشته، و در جمله: ((و انزل معهم الکتاب لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه)) تنها همان کتاب - اگر الف و لام برای عهد باشد - و یا حداقل آن کتاب و سایر کتب آسمانی - اگر الف و لام برای جنس باشد - منظور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۲ و ثانیاً: دلالت دارد بر اینکه کتاب نوح اولین کتاب آسمانی مشتمل بر شریعت بوده، چون اگر قبل از آن هم کتابی بوده، قهراً باید شریعتی هم بوده باشد، و در آیه سوره شوری باید نام آن را برده باشد.

و ثالثاً دلالت دارد بر اینکه این عهدی را که خدای تعالی در جمله: (مردم همه امت واحده‌ای بودند) به آن اشاره کرده، قبل از بعثت نوح (علیه السلام) بوده، و نوح (علیه السلام) در کتاب خود حل اختلاف آنان را کرده است.

وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

اختلاف در دین به وسیله علما و از طغیان و بغی پدید آمده است

در سابق گذشت که گفتیم مراد از این اختلاف، اختلاف بعد از آمدن شریعت، و در خود شریعت، و از ناحیه علمای دین و حاملین شریعت است، و چون دین امری فطری است، همچنانکه آیه: ((فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها)) بر آن دلالت دارد، بدین جهت خدای سبحان اختلاف واقع در دین را ناشی از بغی و حسادت و طغیان دانسته است.

و جمله: ((الا-الذین اوتوه...)) دلالت دارد بر اینکه مراد از این جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دینی است، نه اینکه هر تک اشخاصی که از صراط مستقیم منحرف شده، و یا به دینی غیر دین خدا متدین گشته، اهل طغیان و بغی است، خلاصه منظور

معرفی ریشه و سر منشاء اختلافات دینی است، درست است که تک تک منحرفین هم از صراط مستقیم منحرفند، و لیکن ریشه گمراهی این افراد باز همان علمای دینی هستند، که از در بغی و طغیان اختلاف به راه انداختند، و باعث شدند مردم از دین صحیح و الهی محروم شوند. سه طائفه که خداوند آنان را معذور می داند

و خدای سبحان اهل بغی و طغیان را معذور نمی داند، ولی کسانی را که امر بر آنان مشتبه شده، و راه درستی به سوی دین درست نجسته اند، معذور می داند، و می فرماید: ((انما السبیل علی الذین یظلمون الناس، و بیغون فی الارض بغیر الحق، اولئک لهم عذاب الیم)). و نیز درباره دسته دوم که امر بر آنان مشتبه گشته می فرماید: ((آخرون اعترفوا بذنوبهم، خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا، عسی الله ان یتوب علیهم، ان الله غفور رحیم)).

(تا آنجا که می فرماید) ((وآخرون مرجون لامر الله، اما یعذبهم، و اما یتوب علیهم، و الله علیم حکیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۳

و نیز در باره کسانی که قدرت تحقیق نداشته، و به خاطر اختلافی که علمای دین در دین انداختند امر بر آنان مشتبه شده، می فرماید: ((الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان، لایستطیعون حیلۀ، و لایهتدون سیلا فاولئک عسی الله ان یعفو عنهم، و کان الله عفوا غفورا)). فطری بودن دین با غفلت و اشتباه منافاتی ندارد

علاوه بر اینکه فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد، بله با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد، (و خلاصه هر چند دین خدا فطری است، اما منافات ندارد که در اثر ایجاد اختلاف علما، دین خدا دچار اختلاف شود، و عامه مردم هم به تبع، دچار گمراهی گردند، و مسؤول هم نباشند، ولی علمائی که عمدا اختلاف می کنند، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته اند.

و بهمین جهت خدای تعالی بغی را مخصوص علما کرده، که آیات الهیه بر ایشان روشن بوده، مع ذلک زیر بار نرفته اند و درباره آنان در جای دیگر فرموده: ((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون).

و آیات در این باره بسیار زیاد است، که در تمامی آنها بعد از کلمه کفر تکذیب را هم اضافه کرد، تا اهل دوزخ را منحصر در کسانی کند که با داشتن علم، خدا و آیاتش را انکار کردند، و سخن کوتاه آنکه مراد از آیه شریفه این است که این اختلاف یعنی اختلاف در دین به دست علمای دین در مردم می افتد.

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ اِنَّ جَمْلَةَ مَوَدِّ اِخْتِلَافٍ رَا بِيَانٍ مِي كُنْد، كِه اَن عِبَارَتِ اسْتِ اَز حَقِّ، حَقِي كِه كِتَابِ اَز نَاحِيَه خِدا آوَرْدَه، هَمچنانكِه جَمْلَه: ((وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ)) نيز تصریح بدان دارد، در اینجا عنایت الهیه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۴

یعنی جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤون زندگی می شود، و هم شامل اختلافات در معارف حقه الهیه، که عامل اصلی آن اختلاف، علمای دین بودند، و اگر هدایت را مقید به اذن خود کرد، بدین جهت بوده که بفهماند اگر خدا مؤمنین را هدایت کرده، نه از این باب بوده که مؤمنین او را الزام کرده باشند، و بر او واجب کرده باشند، به خاطر ایمانشان ایشان را هدایت کند، چون خدای سبحان محکوم کسی واقع نمی شود، و کسی نمی تواند چیزی را بر او واجب کند، مگر اینکه خودش چیزی را بر خود واجب کند، و لذا فرمود: هر که را هدایت کند به اذن خود هدایت می کند، یعنی اگر خواست هدایت نکند می تواند و جمله: ((والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم)) به منزله تعلیل کلمه (بازنه) است، و معنای آیه چنین است که اگر خدا دسته ای از مؤمنین را هدایت کرده به اذن خود کرده است، چون او مجبور به هدایت کسی نیست، هر که را بخواهد هدایت می کند، و هر که را بخواهد نمی کند، چیزی که هست خودش خواست ه که تنها کسانی را هدایت کند و به صراط مستقیم رهنمون شود که ایمان داشته باشند. چند نکته

پس از آیه شریفه چند نکته روشن گردید:

اول حد دین و معرف آن و اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تاءمین می کند، و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم اینکه دین از همان روز اولی که در بشر آمد برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت، و سپس رو به استکمال گذاشت، و در آخر رافع اختلافهای فطری و غیر فطری شد. سوم اینکه دین خدا لایزال رو به کمال داشته، تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد، در این هنگام است که دین ختم می شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی آید، و به عکس وقتی دینی از ادیان خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد، و خدای تعالی در این باره می فرماید: ((ما کان محمد ابا احد من رجالکم، و لکن رسول الله و خاتم النبیین)) و نیز فرموده: ((ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء)) و نیز فرموده: ((وانه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۵ عنایت خدای تعالی به رفع اختلافات انسانها و هدایت بشر بسوی کمال از راه بعث انبیا(ع) چهارم اینکه هر شریعت لاحق، کامل تر از شریعت سابق است.

پنجم اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارتی دیگر سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی شود، و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده دار آن شود، و بهمین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریح شرایع، نوع بشر را به سوی کمال لایق به حالش و اصلاحگر زندگی این اختلاف را برطرف کرد، و این کمال، کمال حقیقی است، که داخل در صنع و ایجاد است، قهراً مقدمه آنها یعنی بعثت انبیا هم باید داخل در عالم صنع باشد. اما اینکه گفتیم خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقی هدایت نمود، بدین جهت است که به حکم آیه: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)).

یکی از شؤون خدائی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه ای که خلقتش را تمام می کند هدایت نماید، و یکی از چیرهایی که خلقت آدمی با آن تمام می شود، و اگر نباشد خلقتش ناقص می ماند، این است که به سوی کمال وجودش در دنیا و آخرت هدایت شود.

همچنانکه باز خود خدای تعالی فرموده: ((کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربک، و ما کان عطاء ربک محظوراً)). و این آیه به خوبی می فهماند که کار خدای تعالی همین امداد عطا است، هر کسی را که در راه حیاتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد میدهد، و آنچه را که مستحق است عطا می کند و عطای او از ناحیه او دریغ نمی شود مگر آنکه کسی با بهره نگرستن خودش و از ناحیه خودش از گرفتن عطای او دریغ کند.

و معلوم است که انسان خودش نمی تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و مال خود را در زندگی اجتماعیش هموار کند؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۶

و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می آورد، و باعث می شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود، و خودش نمی تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضاً اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد، و آن منحصرراً جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است، و وحی، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به (بعث)، و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده، فرموده



اوست که در امت‌ها انبیا مبعوث می‌کند، با اینکه مسأله قیام انبیا مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده، تا بفهماند تنها خداست که می‌تواند اختلافات بشر را حل کند.

پس نبوت حالتی است الهی (و اگر خواستی بگو) حالتی است غیبی، که نسبتش به حالت عمومی انسانها، یعنی درک و عمل آنها، نسبت بیداری است به خواب، که شخص نبی به وسیله آن، معارفی را درک می‌کند که به وسیله آن اختلافها و تناقضها در حیات بشر مرتفع می‌گردد، و این ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن وحی نامیده می‌شود، و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد نبوت خوانده می‌شود دلیل و برهان برای نبوت عامه از اینجا روشن می‌گردد که این سه مقدمه، یعنی:

۱- دعوت فطرت (منظور مؤلف دعوت مستقیم فطرت نیست تا اشکال کنی که خود ایشان فطری بودن مدنیت را انکار کردند بلکه منظور دعوت غیر مستقیم است یعنی فطرت او رابه استخدام دیگران دعوت می‌کند و این استخدام او را ناگزیر می‌سازد که به زندگی مدنی تن در دهد. مترجم بشر را به تشکیل اجتماع مدنی.

۲- و دعوت آن به اختلاف از یک طرف.

۳- و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مسأله نبوت، و به عبارتی دیگر دلیل نبوت عامه است، که اینک برای خواننده عزیز تقریر میشود:

نوع بشر به حسب طبع بهره کش است، و این بهره کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و می‌دارد دارد، و درعین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه شؤون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شؤون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود، و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به قوانین کدائی، و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۷

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد.

دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد، و چون راه اول کافی نیست چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده، و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد، و آن راه عبارت است از تفهیم الهی، و غیر طبیعی، که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌کنیم. راه رفع اختلافات انسانها

و این برهان که دیدید مرکب از چند مقدمه بود، همه مقدماتش در قرآن کریم به صراحت آمده، که بیانش گذشت، تجربه هم آن را از تاریخ زندگی بشر و اجتماعاتش مسلم کرده، چون تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد تمامی امتهای که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند، و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند، و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.

آری آنطور که تاریخ نشان می‌دهد نه چنین سابقه‌ای در زندگی انسان وجود داشته، که روزی از روزهای زندگیش از مسأله استخدام دست برداشته باشد، و نه روزی که حس استخدامش او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده، و به زندگی انفرادی قانعش ساخته باشد، و نه روزی که اجتماع تشکیل یافته‌اش از اختلاف خالی باشد، و نه روزی که اختلافش به غیر قوانین اجتماعی الهی برطرف شده باشد، و نه روزی که فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلی که به نظر خود او سالم باشد) توانسته قوانینی وضع کند، که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده کنده باشد.

چرا راه دور و دراز برویم؟ برای به دست آوردن تمامیت این دلیل کافی است به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر بنگریم، که جلو چشم خود ما صورت می‌گیرد، و می‌بینیم که اجتماعات بشری تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشریت شده، و چه

جنگهای خانمان براندازی تهدیدش می‌کند، که هر یک میلیونها کشته به جای می‌گذارد، و تا چه حد زورگوئی بر بشریت مسلط شده، و چطور بهره‌گیری از جان و مال و عرض مردم رواج یافته، تازه همه این فسادها در عصری جریان دارد که عصر تمدن و ترقی و عصر دانشش می‌خوانند!!! دیگر درباره اعصار گذشته که عصر جاهلیت و ظلمت بوده چه احتمالی می‌توان داد؟! و اما اینکه گفتیم: عالم صنع و ایجاد هر موجودی را به سوی کمال لایقش سوق می‌دهد، مساله‌ای است که تجربه و بحث آنرا اثبات کرده، و همچنین اینکه گفتیم: وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت، دیگر اقتضای خلاف آنرا ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۸

این نیز امری است مسلم، که تجربه و بحث اثباتش کرده است، و اما اینکه گفتیم (تنها تعلیم و تربیت دینی که از مصدر نبوت و وحی صادر می‌شود می‌تواند اختلافات بشری را رفع و فساد ناشی از آن را اصلاح کند).

این نیز امری است که هم بحث و هم تجربه آنرا اثبات کرده، اما اینکه بحث آن را اثبات کرده بیانش این است که دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می‌کند، و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است:

۱- عقائد حقه .

۲- اخلاق فاضله .

۳- اعمال نیک .

و اما اینکه گفتیم تجربه آن را اثبات کرده، بهترین دلیلش اسلام است که در مدتی کوتاه که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد، از منحط‌ترین مردم صالح‌ترین اجتماع ساخت، از راه تعلیم و تربیت نفوس آن مردم را اصلاح نمود، و آن مردم دیگران را اصلاح کردند حتی به جرات می‌توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ریشه‌ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می‌شود، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است، و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می‌کند و خود ما ان شاء الله در محلی مناسب‌تر پیرامون آن بحث خواهیم داشت. (نکته ششم) دین اسلام که خاتم ادیان است برای آخرین مرحله کمال انسان تشریح شده است

ششم اینکه: دینی که خاتم ادیان است، برای استکمال انسان حدی قائل است، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می‌داند، و این مستلزم آن است که بگوئیم: استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می‌رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است، و به بیش از آن نیازمند نمی‌شود.

و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن است، که جریان تاریخ از عصر نزول قرآن تا به امروز که قریب چهارده قرن است، آن را تصدیق کرده، زیرا می‌بینیم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبیعی و اجتماعی چه گامهای بلندی در ترقی و تعالی برداشته، و چه مسافت دوری را پیموده، اما از جهت معارف حقیقی و اخلاق فاضله اش (که به خاطر همانها انسان بود، و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت)، نه تنها یک قدم ترقی نکرده، بلکه قدمهای زیادی به عقب و قهقرا برداشته، و بالآخره در مجموع کمالات روحی و جسمی (البته توأم با هم) تکاملی نکرده است، (تا چه رسد به اینکه به جایی رسیده باشد که قرآن و معارف آن کافیش نباشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۱۹۹

شبهه شریعت اسلام قابل انطباق با همه اعصار نیست و پاسخ بدان

در این بحث بعضی‌ها گفته‌اند: قوانین عمومی چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگی او است، باید همواره با تحولات اجتماعی متحول شود، و با پیشرفت اجتماع پیشرفت کند، هر چه بشر به سوی کمال صعود می‌کند، باید قوانین او هم دوش به دوش او بالا رود، و شکی نیست که وضع تمدن عصر حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقایسه نیست، و نسبت میان امروز و آن روز بشر

قابل مقایسه با نسبت میان آن روز و روزگار عیسی بن مریم و موسی (علیهما السلام) نیست، بلکه نسبت در طرف ما بیشتر و ترقی و تکامل بشر زیادتر بوده، و همین تفاوت باعث می شود که شرایع اسلام هم نسخ شود، و شریعتی دیگر قابل انطباق بر مقتضیات عصر حاضر تشریح گردد.

جوابش همان است که گفتیم اسلام در تشریحش تنها کمالات مادی را در نظر نگرفته، بلکه حقیقت وجود بشر را نیز منظور داشته، و اصولاً اساس شرایع خود را بر کمال و رشد روحی و جسمی هر دو با هم قرار داده، و سعادت مادی و معنوی هر دو را خواسته است، و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل، به تکامل دینی معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست و بس، و همین جا است که امر بر دانشمندان مشتبه شده، از بس در مباحث اجتماعی مادی غور و تعمق کرده اند، (و دیده اند ماده همواره در تحول و تکامل است اجتماع مادی هم مانند ماده تحول می پذیرد) پنداشته اند که اجتماع مورد نظر دین هم همان اجتماعی است که مورد نظر آقایان است، لاجرم گفته اند: باید قوانین اجتماعی با تحول اجتماع متحول شود و هر چندی یک بار نسخ گردد، و قوانینی دیگر جایگزین قوانین قبلی شود.

در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم دین اساس شرایع خود را جسم تنها قرار نداده، بلکه جسم و روح هر دو را منظور داشته.

و بنابراین اگر کسی بخواهد ناتمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید بگردد، یک فرد یا یک اجتماع دینی را پیدا کند، که جامع تمامی تربیت های دینی و زندگی مادی باشد، یعنی آن زندگی مادی و معنوی را که دین دعوت بدان می کند یافته باشد، آن وقت از او بپرسد آیا دیگر چیزی نقص داری که محتاج به تکمیل باشد؟ و یا جهتی از جهات انسانیت تو و حیات تو دچار سستی هست که محتاج تقویت باشد؟ یا نه، اگر چنین فرد و چنین اجتماعی را پیدا کردیم، آن وقت حق داریم بگوئیم: دین اسلام دیگر برای بشر امروز کافی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۰

هفتم اینکه انبیا علیه السلام از هر خطائی معصومند.

گفتار در عصمت انبیا علیه السلام نکته هفتم عصمت انبیا علی نبینا و آله و علیهم السلام گفتار

هفتمین نتیجه ای که ما از آیه مورد بحث گرفتیم، یعنی عصمت انبیا احتیاج به توضیح دارد، تا روشن شود چگونه آیه شریفه بر آن دلالت دارد، لذا می گوئیم: عصمت سه قسم است یکی عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد، دوم عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم اینکه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد، و نسبت به مولویت مولا- مخالفت شمرده شود، و بالا-خره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت، وجود نیروئی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه نگه می دارد.

و اما خطا در غیر آنچه گفتیم، یعنی خطای در گرفتن وحی، و خطای در تبلیغ رسالت، و خطای در عمل، از قبیل خطا در امور خارجی، نظیر غلطهائی که گاهی در حاسه انسان و ادراکات او و یا در علوم اعتباریش پیش می آید، مثلاً- در تشخیص امور تکوینی و اینکه آیا این امر صلاح است یا نه؟ مفید است یا مضر؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است.

و به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا (علیه السلام) در همه آن جهات سه گانه دارای عصمتند.

اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است، که می فرماید: ((فبعث الله النبیین مبشیرین و منذرین، و انزل معهم الكتاب بالحق، لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیهِ و ما اختلف فیهِ الا الذین اوتوه من بعد ما جائتهم البینات، بغیا بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیهِ من الحق باذنه))، چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیا را مبعوث کرده برای تبشیر و انداز، و انزال کتاب، (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند، حق در اعتقاد، و حق در

عمل را، و به عبارت دیگر مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حقه و اعمال حق، و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده.

و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که فرمود: ((لا یضل ربی و لا ینسی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۱

پس، از آیه مورد بحث و این آیه می فهمیم خدا هر چه را بخواهد از طریقی می خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست، و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد در طریقه اش گمراه نمی شود، و چگونه ممکن است غیر این باشد؟! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست او است، و ملک و حکمرانی خاص وی است. عصمت انبیا (ع) از خطا در تلقی و در تبلیغ وحی حال که این معنا روشن شد، می گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است، و چون این را خواسته، البته می شود، یعنی هم انبیا را مبعوث می کند، و هم انبیا معارفی را که از او می گیرند می فهمند، یکی دیگر از خواسته های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند، و چون او خواسته تبلیغ می کنند، و ممکن نیست نکنند، چون در جای دیگر فرموده: ((ان الله بالغ امره، قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و نیز فرموده: ((والله غالب علی امره و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است. دلیل دیگر بر این عصمت آیه شریفه: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا، الا من ارتضى من رسول، فانه یسلک من بین یدیه، و من خلفه رسدا، لیعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم، واحاط بما لیدهم، و احصى کل شیء عددا)).

از ظاهر این آیه به خوبی بر می آید که خدای تعالی رسولان خود را اختصاص می دهد به وحی: و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده، تا ببیدشان می کند، و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است، و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطانها و غیر آنها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکانات آنان احاطه دارد، تا مسلم شود که رسالات پروردگارش را ابلاغ نمودند.

و نظیر این آیه در دلالت بر عصمت انبیا از خطا در تلقی و در تبلیغ، آیه زیر است که کلام ملائکه وحی را حکایت می کند، و می فرماید: ((و ما ننزل الایامر ربک، له ما بین ایدینا و ما خلفنا، و ما بین ذلک، و ما کان ربک نسیا)). عصمت انبیا (ع) از معصیت. و ذکر آیاتی که بطور مطلق بر عصمت انبیا (ع) دلالت دارند

این آیات همه دلالت دارد بر اینکه وحی از حین شروعش به نازل شدن، تا وقتی که به پیامبر می رسد، و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می کند، در همه این مراحل از دگرگونگی و دستبرد هر بیگانه ای محفوظ است.

البته این دو وجه و دو دلیلی که ما آوردیم هر چند تنها عصمت انبیا در دو مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می کرد، و متعرض عصمت از گناه نبود، ولی ممکن است همین دو دلیل را طوری دیگر بیان کنیم، که شامل عصمت از معصیت هم بشود، به اینکه بگوئیم: هر عملی در نظر عقلا مانند سخن دلالتی بر مقصود دارد، وقتی فاعلی فعلی را انجام می دهد، با فعل خود دلالت می کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته، و عمل جایزی شمرده است. عینا مثل این است که با زبان گفته باشد این عمل عمل خوبی است، و عملی است جایز.

حال اگر فرض کنیم که از پیغمبری گناهی سر بزنند، با اینکه خود او مردم را دستور می داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوید، قطعا این عمل وی دلالت دارد بر تناقض گوئی او، چون عمل او مناقض گفتار او است، و در چنین فرض این پیغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض است، و تبلیغ تناقض تبلیغ حق نیست، چون کسی که از تناقض خبر می دهد از حق خبر نداده، بلکه از باطل خبر داده است، چون هر یک از دو طرف طرف دیگر را باطل می داند، پس هر دو طرف باطل است، پس عصمت انبیا در تبلیغ رسالت تمام نمی شود مگر بعد از آنکه از معصیت هم عصمت داشته باشند، و از مخالفت خدای تعالی مصون بوده باشند.

تا اینجا آیاتی از نظر خواننده گذشت، که به توجیهی تنها بر دو قسم عصمت، و به توجیهی دیگر بر هر سه قسم دلالت می کرد، اینک آیاتی که بطور مطلق دلالت بر عصمت می کنند از نظر خواهد گذشت. آیاتی که بطور مطلق بر عصمت دلالت می کنند

((اولئك الذين هدى الله، فبهديهم اقتده))

معلوم می شود انبیا (علیه السلام) هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۳

آیه شریفه: ((ومن يضلل الله فماله من هاد، و من يهدي الله فماله من مضل)) هم از هدایتی خبر می دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی کند. ((من يهدى الله فهو المهتد)).

این آیه شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده، می فرماید: در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست، و معلوم است که گناه هم یک قسم ضلالت است، به دلیل آیه شریفه: ((الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان؟ انه لكم عدو مبين و ان اعبدوني هذا صراط مستقيم، و لقد اضل منكم جبلا كثيرا)) که هر معصیتی را ضلالتی خوانده، که با ضلال شیطان صورت می گیرد، و فرموده شیطان را عبادت مکنید، که او گمراهتان می کند.

پس اثبات هدایت خدائی در حق انبیا (علیه السلام)، و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد، و آنگاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزّه است، و همچنین بری از اینند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند.

یکی دیگر از آن آیات که بطور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می کند آیه شریفه: ((ومن يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم، من النبيين، و الصديقين، و الشهداء و الصالحين، و حسن اولئك رفيقا)) است، که مردم را دو دسته کرده، یکی آنهایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است، دیگر آن طایفه ای که خدا بر آنان انعام کرده، و غیر اطاعت عملی ندارند.

و به شهادت آیه شریفه: ((اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، و لا الضالين)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۴

که اوصاف افرادی را می شمارد که خدا بر آنان انعام کرده، می فرماید: اینان گمراه نیستند، و اگر از انبیا گناه صادر شود، و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود.

مؤید این معنا آیه زیر است که می فرماید: ((اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ابراهيم و اسرائيل و ممن هدينا و اجتبينا، اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا و بکیا، فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة، و اتبعوا الشهوات، فسوف يلقون غيا)) چون اولاد دو خصلت را در انبیا جمع کرده، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند، دوم اینکه دارای هدایتند، چون در جمله: ((و ممن هدينا و اجتبينا)) حرف (من) آورده، که بیانگر جمله: ((انعم الله عليهم...)) باشد و دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است، و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است.

و معلوم است که از این دو دسته انسانها دسته دوم غیر دسته اولند، چون دسته اول رجالی ممدوح و مشکورند، ولی دسته دوم مذمومند، و وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می کنند، و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی کنند، و دوزخی نمی بینند، و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سر بزنند، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می کردند، باز ممکن نبود که دوزخ را دیدار نکنند، برای اینکه جمله: ((اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا)) اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است، پس معلوم می شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده اند. استدلال از طریق عقلی بر عصمت انبیا

این استدلال شبیه و نزدیک به استدلال کسی است که مسأله عصمت انبیا را از طریق عقلی اثبات کرده، می گوید: ارسال رسل و

اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت ایشان است، و دلیل بر این است که هیچ دروغی از ایشان صادر نمی‌شود، و نیز دلیل بر این است که اهلیت تبلیغ را داشته‌اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۵

چرا؟ برای اینکه عقل آدمی انسانی را که دعوتی دارد، و خودش کارهایی می‌کند که مخالف آن دعوت است، چنین انسانی را اهل و شایسته آن دعوت نمی‌داند، پس اجرای معجزات به دست انبیا خود متضمن تصدیق عصمت آنان در گرفتن وحی و تبلیغ رسالت و امتثال تکالیف متوجه به ایشان است.

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که مسأله دعوت انحصار به انبیا ندارد، مردم عادی و همین مردم که شماعقل آنانرا دلیل بر عصمت انبیا گرفته‌اید خودشان هم دعوت دارند، چون اغراضی اجتماعی دارند، که باید مردم را به سوی آن دعوت کنند، و بر دعوت خود پافشاری و تبلیغ هم می‌کنند و ما می‌بینیم که گاهی می‌شود خود آنان قصور و یا تقصیرهایی در تبلیغ مرتکب می‌شوند، چرا چنین قصور و یا تقصیری در دعوت انبیا جایز نباشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: تقصیر و قصور مردم به یکی از دو جهت است، که هیچ یک در مسأله دعوت انبیا نیست، یا این است که خودشان مختصر قصور و یا تقصیر را مضر نمی‌دانند، و در آن مسامحه می‌کنند، و یا این است که غرضشان با رسیدن به مقداری از مطلوب حاصل می‌شود و به مختصر قناعت کرده از تمامی مطلوب صرفنظر می‌کنند: و خدای تعالی نه اهل مسامحه است، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنی است.

و نیز این اشکال بر آن وارد نیست که کسی بگوید: ظاهر آیه: ((فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفةً، لیتفقها فی الدین، و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم، لعلهم یحذرون)) با این دلیل نمی‌سازد، برای اینکه از هر فرقه طایفه‌ای را مأمور به تبلیغ نموده که دارای عصمت نیستند.

زیرا هر چند آیه شریفه در حق عامه مسلمانان است که عصمت ندارند لیکن این را هم نمی‌خواهد بفرماید که این طایفه مبلغ هر چه بگویند خدا تصدیق دارد، و سخن ایشان هر چه باشد بر مردم حجت است، بلکه صرفاً می‌خواهد اجازه تبلیغ دهد، و بفرماید این طایفه اجازه دارند آنچه را که خوانده‌اند در اختیار مردم بگذارند: و آیه شریفه وقتی اشکال به آن دلیل می‌شد که منظور معنای اول بوده باشد، نه دوم. استدلال به آیه (و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله) بر عصمت انبیا

و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا (علیه السلام) آیه شریفه: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)) می‌باشد، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده، و آنهم تنه غایت و یگانه نتیجه، و این معنا به ملازمه‌ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می‌دهد اراده کرده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۶

و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می‌خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر یک وسیله‌ای برای تبلیغ است، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطائی در قول یا فعل شود، و یا مرتکب خطائی در فهمیدن وحی گردد، این خطا را از مردم خواسته، در حالی که خدا از مردم جز حق نمی‌خواهد.

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سربرزند یا قولی و یا عملی از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست، و خدا در عین اینکه آن را نخواسته، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی‌زند، حتی در صورتی هم که به قول بعضی‌ها تکلیف ما لایطاق را جایز بدانیم، و بگوئیم برای خدا جایز است که خلق را بما لایطاق تکلیف کند، برای اینکه تکلیف به تناقض تکلیفی است که خودش محال است، نه اینکه تکلیف به محال باشد، دلیل اینکه تکلیفی است محال، این است که در مورد یک عمل هم تکلیف است هم لا تکلیف، هم اراده است و هم لا اراده، هم حب است و هم لا حب، هم مدح است و هم ذم.



باز از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد آیه شریفه زیر است: ((رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل)) برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند، و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان (علیه السلام) است، و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می شود که از ناحیه خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نیز خطائی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند، و گرنه مردم در گناه کاری خود معذور خواهند بود، و می توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم. زیرا پیغمبر را دیدیم که همین گناه را می کرد، و یا پیغمبرت به ما اینطور دستور داد، و این نقض غرض خدای تعالی است، و حکمت خدا با نقض غرض نمی سازد. اشکال به آیات استدلال شده بر عصمت انبیا و پاسخ به آن

حال اگر بگوئی: همه آیاتی که تا اینجا مورد استدلال قرار دادید بیش از این دلالت ندارد که انبیا (علیهم السلام) خطائی و معصیتی ندارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۷

و این آن عصمتی که ادعایش می کردید نیست، برای اینکه عصمت بطوریکه قائلین به آن معتقدند عبارت است از نیروئی که انسان را از وقوع در خطا و از ارتکاب معصیت باز دارد و این نیرو ربطی به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلکه مافوق عمل است، مبدئی است نفسانی که خودش برای خود افعالی نفسانی دارد، همچنانکه افعال ظاهری از ملکات نفسانی صادر می شود. در پاسخ می گوئیم: بله، درست است و لیکن آنچه ما در بحث های گذشته به آن احتیاج داریم، همان نبودن خطا و گناه ظاهری از پیغمبر است، و اگر نتوانیم اثبات آن نیروئی کنیم که مصدر افعالی از صواب و طاعت است مضر به دعوی ما نیست.

علاوه بر اینکه ما می توانیم وجود آن نیرو را هم اثبات نموده بگوئیم: عصمت ظاهری انبیا ناشی از آن نیرو است، به همان دلیلی که در بحث از اعجاز و اینکه آیه: ((ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و همچنین آیه: ((ان ربی علی صراط مستقیم)) چه دلالتی دارند، گذشت.

از این هم که بگذریم اصولاً می توانیم بگوئیم: هر حادثی از حوادث بطور مسلم مبدئی دارد، که حادثه از آن مبدء صادر می شود، افعالی هم که از انبیا صادر می شود، آن هم به یک و تیره، یعنی همه صواب و اطاعت صادر می شود، لابد مستند به یک نیروئی است که در نفس انبیا (علیه السلام) هست، و این همان قوه ای است که شما دنبالش می گردید. سبب و منشاء عصمت انبیا (ع) نیرو و بلکه نفسانی آنها است نه عامل و سبب خارج از وجود ایشان

توضیح اینکه: افعالی که از پیغمبری صادر می شود که فرض کردیم همه اطاعت خداست، افعالی است اختیاری، عیناً مانند همان افعال اختیاریه ای که از خود ما صادر می شود، چیزی که هست در ما همانطور که گاهی اطاعت است همچنین گاهی معصیت است، و شکی نیست در اینکه فعل اختیاری از این جهت اختیاری است که از علم و مشیت ناشی می شود، و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می شود، اگر مطلوب - یعنی همان صورت های علمیه - پیروی هوس و ارتکاب عملی باشد که خدا از آن نهی کرده، معصیت سر می زند، و اگر مطلوب حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولی باشد اطاعت محقق می شود.

پس اختلاف اعمال ما که یکی اطاعت نامیده می شود و دیگری معصیت، به خاطر اختلافی است که در علم صادر از نفس ما وجود دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۸

(و گرنه ریخت و قیافه گناه و صواب یکی است و میان شکل عمل زنا و عمل زناشوئی هیچ فرقی نیست) حال اگر یکی از این دو علم یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد معلوم است که جز اطاعت عملی از انسان سر نمی زند و اگر آن یکی دیگر یعنی حرکت در مسیر هوای نفس که مبدء صدور معصیت است ادامه یابد، (پناه می بریم به خدا) جز معصیت از انسان سر

نخواهد زد.

و بنا بر این صدور افعال از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وصف اطاعت صدوری است دائمی و این نیست مگر برای اینکه علمی که افعال اختیاری آن جناب از آن علم صادر می شود، صورت علمیه ای است صالح، و غیر متغیر، و آن عبارت است از اینکه دائما باید بنده باشد، و اطاعت کند، و معلوم است که صورت علمیه و هیأت نفسانیه ای که راسخ در نفس است، و زوال پذیر نیست، بلکه ای است نفسانی، مانند ملکه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن، پس در رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ملکه نفسانیه ای هست که تمامی افعالش از آن ملکه صادر است، و چون ملکه صالحه ای است همه افعالش اطاعت و انقیاد خدای تعالی است، و همین ملکه است که او را از معصیت باز می دارد.

این معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصیت بود، اما از آن دو جهت دیگر، یعنی عصمت از خطا در گرفتن وحی، و در تبلیغ و رسالت، باز می گوئیم که در آن جناب ملکه و هیأت نفسانیه ای است که نمی گذارد در این دو جهت نیز به خطا برود، و اگر فرض کنیم که این افعال یعنی گرفتن وحی و تبلیغ آن و عمل به آن، همه به یک شکل یعنی به شکل اطاعت و صواب از آن جناب صادر می شود، دیگر احتیاج نداریم که قائل به وجود واسطه ای میان آن جناب و اعمالش شده، چیزی را منضم به نفس شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدانیم که با وجود چنان چیزی افعال اختیاریه آن جناب به شکل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خدای سبحان از آن جناب صادر شود، زیرا نه تنها احتیاج نداریم، بلکه در آن صورت افعال اختیاریه آن جناب از اختیاریت خارج می شود، زیرا در چنین فرضی اراده خود آن جناب تاءثری در کارهایش نخواهد داشت، بلکه هر کاری که می کند مستند به آن واسطه خواهد بود، و در این صورت خارج از فرض شده ایم، چون فرض کردیم که آن جناب نیز فردی از افراد انسان است، که هر چه می کند با علم و اراده و اختیار می کند، پس عصمت خدائی عبارت شد از اینکه خداوند سببی در انسان پدید آورد که به خاطر آن تمامی افعال انسان نام برده به صورت اطاعت و صواب صادر شود، و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس، یعنی ملکه نفسانی که بیانش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۰۹

گفتاری در نبوت

خدای سبحان بعد از آنکه این حقیقت (یعنی وصف ارشاد مردم به وسیله وحی) را در آیه مورد بحث و در بسیاری از موارد کلامش ذکر کرد، از مردانی که متکفل این وظیفه اند تعبیرهایی مختلف کرده، یعنی دو جور تعبیر کرده، که کانه نظیر تقسیم است یکی رسول، و یکی هم نبی، یک جا فرموده: ((و جیء بالنبیین و الشهداء)).

و جائی دیگر فرموده: ((یوم یجمع الله الرسل فیقول ماذا اجبتم)). معنای ((رسول)) و ((نبی)) و فرق آن دو

و معنای این دو تعبیر، مختلف است، رسول کسی است که حامل رسالت و پیامی است، و نبی کسی است که حامل خبری باشد، پس رسول شرافت و ساطت میان خدا و خلق دارد، و نبی شرافت علم به خدا و به اخبار خدائی.

بعضی ها گفته اند: فرق میان نبی و رسول به عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است، و هم مامور، به تبلیغ رسالت، و اما نبی کسی است که تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبلیغ هم باشد و چه نباشد.

لیکن این فرق مورد تاءید کلام خدای تعالی نیست، برای اینکه می فرماید: ((واذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا)) که در مقام مدح و تعظیم موسی (علیه السلام) او را هم رسول خوانده، و هم نبی، و مقام مدح اجازه نمی دهد این کلام را حمل بر ترقی از خاص به عام کنیم، و بگوئیم، معنایش این است که اول نبی بود بعدا رسول شد.

و نیز می فرماید: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لانبی)) که در این آیه میان رسول و نبی جمع کرده، درباره هر دو تعبیر به ارسلنا کرده است، و هر دو را مرسل خوانده، و این با گفتار آن مفسر درست در نمی آید.

لیکن آیه: ((و وضع الکتاب و جیء بالنبیین و الشهداء)) که همه مبعوثین را انبیا خوانده، و نیز آیه: ((ولکن رسول الله و خاتم

النبيين)) که پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۰ و همچنین آیه مورد بحث که می فرماید: ((فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين)) که باز همه مبعوثین را انبیا خوانده، و نیز آیاتی دیگر، ظهور در این دارد که هر مبعوثی که رسول به سوی مردم است نبی نیز هست.

و این معنا با آیه: (و کان رسولا- نبیا، و رسولی نبی بود) منافات ندارد، چون در این آیه از دو کلمه رسول و نبی معنای لغوی آنها منظور است، نه دو اسمی که معنی لغوی را از دست داده باشد، در نتیجه معنای جمله این است که او رسولی بود با خبر از آیات خدا، و معارف او.

و همچنین آیه: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی...))، چون ممکن است گفته شود، که نبی و رسول هر دو به سوی مردم گسیل شده اند، با این تفاوت که نبی مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غیبی که نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره ای از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولی رسول کسی است که به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت گسیل شده است، همچنانکه امثال آیات زیر هم به این معنا اشعار دارد.

((و لكل امه رسول، فاذا جاء رسولهم، قضی بینهم بالحق)) و آیه: ((و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا)).

و بنابر این پس نبی عبارت است از کسی که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است، یعنی اصول و فروع دین را بیان کند، البته این مقتضای عنایتی است که خدای تعالی نسبت به هدایت مردم به سوی سعادتشان دارد، و اما رسول عبارت است از کسی که حامل رسالت خاصی باشد، مشتمل بر اتمام حجتی که به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاکت و امثال آن باشد، همچنانکه فرمود: ((لئلا یکون للناس علی الله حجهٌ بعد الرسل)).

و از کلام خدای تعالی در فرق میان رسالت و نبوت بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی استفاده نمی شود، و لازمه این معنا همان مطلبی است که ما بدان اشاره نموده گفتیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۱

رسول شرافت و ساطت بین خدا و بندگان را دارد، و نبی شرافت علم به خدا و معارف خدائی را دارد، و به زودی خواهیم گفت انبیا بسیارند ولی خدای سبحان در کتاب خود نام و داستان همه را نیاورده همچنانکه خودش در کلام خود فرموده ((ولقد ارسلنا رسلا من قبلك، منهم من قصصنا علیک، و منهم من لم نقصص علیک)) و آیاتی دیگر نظیر این. انبیائی که در قرآن از آنان یاد شده است

و از انبیا، آنانکه قرآن نامشان را آورده عبارتند از: ۱- آدم ۲- نوح ۳- ادریس ۴- هود ۵- صالح ۶- ابراهیم ۷- لوط ۸- اسماعیل ۹- یسع ۱۰- ذو الکفل ۱۱- الیاس ۱۲- یونس ۱۳- اسحاق ۱۴- یعقوب ۱۵- یوسف ۱۶- شعیب ۱۷- موسی ۱۸- هارون ۱۹- داوود ۲۰- سلیمان ۲۱- ایوب ۲۲- زکریا ۲۳- یحیی ۲۴- اسماعیل صادق الوعد ۲۵- عیسی ۲۶- محمد (صلی الله علیهم اجمعین).

البته در آیات دیگری از قرآن کریم می بینید که انبیائی دیگر نه به اسم بلکه با توصیف و کنایه ذکر شده اند. ((الم تر الی الملا من بنی اسرائیل من بعد موسی اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکا)) که مربوط است به جناب صموئیل و طالوت.

((او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها)) که مربوط است به داستان جناب عزیز، که صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد. ((اذ ارسلنا الیهم اثنین فکذبوهما فعزنا بثالث)) ((فوجدنا عبدا من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علما)).

که مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد دیگری هم هستند که قرآن کریم نامشان را آورده ولی نفرموده جزء انبیا بوده اند، مانند همسفر موسی که قرآن تنها درباره اش فرموده: ((و اذ قال موسی لفته)) و مانند ذی القرنین و عمران پدر مریم. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۲ تعداد انبیا و انبیای اولوالعزم

و سخن کوتاه اینکه در قرآن کریم برای انبیا عدد معینی معین نکرده، و عده آنان در روایات هم مختلف آمده، مشهورترین آنها

روایت ابی ذر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که فرموده انبیا صد و بیست و چهار هزار نفر، و رسولان ایشان سیصد و سیزده نفر بودند.

البته این را هم باید دانست که سادات انبیا یعنی اولوا العزم ایشان که دارای شریعت بوده اند پنج نفرند: ۱ - نوح ۲ - ابراهیم ۳ - موسی ۴ - عیسی ۵ - محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، که قرآن درباره آنان فرموده: ((فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل)). و به زودی خواهد آمد که معنای عزم در اولوا العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست، که از ایشان گرفته شد، و اینکه آن عهد را فراموش نمی کنند، همان عهدی که درباره اش فرمود: ((واذ اخذنا من النبین میثاقهم، و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا)).

و نیز فرمود: ((ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنی و لم نجد له عزمًا)) و هر یک از این پنج پیامبر صاحب شریعت و کتاب است چنانکه خداوند فرموده: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) و نیز فرمود: ((ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم و موسی)).

و نیز فرمود: ((انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون - تا آنجا که می فرماید - و قفینا علی آثار هم بعیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیه من التوریا، و آتیناه الانجیل، فیه هدی و نور - تا آنجا که می فرماید - و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب، و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله، و لا تتبع اهوائهم عما جاءك من الحق، لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا، و لو شاء الله لجعلکم امه واحده، و لکن لیلوکم فیما آتیکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۳

و این آیات بیان می کند که اولوا العزم دارای شریعت بوده اند و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) کتاب داشته اند، و اما کتاب نوح در سابق توجه فرمودید که آیه شریفه: ((کان الناس امه واحده...)) به انضمام با آیه: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا)) بر آن دلالت داشتند، و این معنا یعنی انحصار شریعت و کتاب در پنج پیغمبر نام برده منافات ندارد با اینکه به حکم آیه: ((و آتینا داود زبورًا)) داود (علیه السلام) هم کتابی داشته باشد و همچنین آدم و شیث و ادریس که به حکم روایات دارای کتاب بوده اند، برای اینکه کتاب نامبردگان کتاب شریعت نبوده. این را هم باید دانست که یکی از لوازم نبوت وحی است، و وحی نوعی سخن گفتن خدا است، که نبوت بدون آن نمی شود، چون در آیه: ((انا اوحینا الیک كما اوحینا الی نوح و النبین من بعده)) وحی را به تمامی انبیا نسبت داده، و به زودی در سوره شوری ان شاء الله بحث مفصلی در این خصوص خواهد آمد.

بحث روایتی بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیه ((کان الناس...)) و پیرامون نبوت و مسائل آن)

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: (مردم قبل از نوح همه یک امت بوده، و هدایتشان همان هدایت فطری بود، و از نظر دین داری و بی دینی و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند، تا آنکه خدا انبیا را مبعوث کرد آن وقت دو طایفه شدند.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل همین آیه آمده که فرمود: اینکه مردم یک امت بوده اند مربوط است به قبل از نوح، شخصی پرسید: قبل از نوح همه مردم دارای هدایت بودند؟ فرمود: نه، بلکه همه دارای ضلالت بودند، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذریه صالح او کسی بجز شیث و وصی آدم باقی نماند و او به تنهایی نمی توانست دین خدا را اظهار کند، آن دینی را که آدم و ذریه صالحش بر آن بودند چون قابیل همواره او را تهدید به کشتن می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

که اگر سخنی از دین به میان آوری به سرنوشت هاییل گرفتارت می کنم ناگزیر در میان مردم به تقیه و کتمان رفتار می کرد، در نتیجه مردم روز به روز گمراه تر می شدند تا آنکه کسی نماند مگر آنکه ارثی از گمراهی برده بود و شیث ناگزیر به جزیره ای در

وسط دریا رفت ، باشد که در آنجا خدا را عبادت کند، در همین موقع بود که برای خدای تعالی بدا حاصل شد، و بنایش بر این شد رسولانی برانگیزد، و تو اگر مسأله بدا را از مردم بپرسی آن را انکار نموده می گویند خدا قضای هر چیز را رانده ، و دیگر کاری به هیچ کار ندارد، و دروغ می گویند زیرا مسأله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است ، که درباره اش فرموده : ((فیها یفرق کل امر حکیم )) یعنی مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نیامدن باران در آن شب معین می شود، عرضه داشتم مردم قبل از آمدن انبیا همه گمراه بودند، یا بر طریق هدایت ؟ فرمود: نه ، هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود که خدا بر آن فطرت خلقشان کرد، خلقتی که در همه یکسان است ، و دگرگونی ندارد، خودشان که نمی توانستند راه بیابند تا آنکه خدا هدایتشان کند، مگر نشنیدی کلام ابراهیم را که به حکایت قرآن گفته : ((لئن لم یهدنی ربی لا-کونن من القوم الضالین )) یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد.

مؤ لف : اینکه فرمود: (نه هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود) بیانگر معنای ضلالتی است که در اول حدیث ذکر شده بود، می خواهد بفرماید: هدایت تفصیلی به معارف الهیه نداشتند، ولی هدایت اجمالی داشتند، و هدایت اجمالی با ضلالت یعنی جهل به تفصیل معارف جمع می شود، همچنانکه در روایت مجمع که در اول بحث گذشت به این معنا اشاره نموده ، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدایت داشتند و نه ضلالت .

و اینکه فرمود: (یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد) ضلالت را تفسیر می کند پس هدایت عبارت است از همینکه میثاق را حقیقتا به یاد داشته باشد، همچنانکه کاملین از مؤ منین همینطورند، و یا حداقل طبق رفتار نامبردگان رفتار کنند، هر چند که مانند آنان میثاق را حقیقتا به یاد نداشته باشد، و این حال سایر مؤ منین است ، و اطلاق کلمه هدایت بر حال اینگونه مؤ منین نوعی عنایت لازم دارد. روایتی از امام صادق (ع) در اثبات نبوت و وجود انبیاء الهی

و در توحید از هشام بن حکم روایت کرده که گفت : زندیقی که نزد امام صادق (علیه السلام) آمده بود، از آن جناب پرسید: از چه راهی انبیاء و رسل را اثبات می کنی ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۵

امام صادق (علیه السلام) فرمود: مابعد از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری صانع داریم ، که ما فوق ما، و مافوق تمامی مخلوقات عالم است ، و صانعی است حکیم چنین صانعی جایز نیست که به چشم مخلوقاتش دیده شود، و او را لمس کنند، و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست کند، خلق با او و او با خلق بگو مگو داشته باشد.

پس ثابت شد که باید سفرائی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعشان و آنچه مایه بقایشان است و ترکش باعث فنایشان می شود هدایت کنند، پس ثابت شد که خدا در میان خلق افرادی دارد که خلق را از طرف او که حکیم و علیم است به سوی نیکی ها امر می کنند، و از بدیها نهی می نمایند. در اینجا ثابت می شود که خدا در خلق زبانهای گویا دارد، که همان انبیا و برگزیدگان از خلق اویند، حکمائی هستند مؤ دب به حکمت او، و به همان حکمت مبعوث شده اند، و در عین اینکه از نظر خلقت ظاهری مانند سایر افرادند از نظر حقیقت و حال غیر آنهایند، بلکه از ناحیه خدای حکیم علیم مؤ ید به حکمت و دلائل و براهین و شواهدند، شواهدی چون زنده کردن مردگان ، و شفا دادن جذامیان ، و نابینایان ، پس هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی ماند، همواره کسی هست که بر صدق دعوی رسول و وجوب عدالت خدا دلالت کند.

مؤ لف : این روایت بطوریکه ملاحظه کردید مشتمل است بر سه حجت و دلیل ، درباره سه مسأله از مسائل نبوت .

اول استدلال بر نبوت عامه که اگر در کلام آن جناب دقت کنی خواهی دید که درست همان را افاده می کند که ما از جمله : ((کان الناس امة واحدة )) استفاده کردیم ، (و گفتیم فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرد، و هم به ایجاد اختلاف کشید، و چون فطرت اختلاف آور نمی تواند رافع اختلاف باشد، پس ناگزیر باید عاملی خارج از محیط و فطرت او عهده دار رفع اختلافش شود).

دوم استدلال بر اینکه پیغمبر باید به وسیله معجزه تائید شود، و دلیلی که امام (علیه السلام) در این باره آورده درست همان مطلبی است که ما در بحث از اعجاز در تفسیر آیه: ((وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله)) بیان کردیم. سوم مسأله خالی نبودن زمین از حجت است، که ان شاء الله بیانش خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۶ روایتی مشهور در باره عدد انبیاء و رسل و کتب مرسله

و در معانی و خصال از عتبه لثی از ابی ذر رحمه الله علیه نقل کرده که گفت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتیم: انبیا چند نفر بودند؟ فرمود: صد و بیست و چهار هزار نفر، پرسیدم: مرسلین از آنان چند نفر بودند؟ فرمود: سیصد و سیزده نفر که خود جمعیتی بسیارند، پرسیدم: اولین پیغمبر چه کسی بود؟ فرمود: آدم پرسیدم: آدم جزء مرسلین بود؟ فرمود: بله خدا او را به دست قدرت خود بیافرید، و از روح خود در او بدمید. آنگاه فرمود: ای اباذر چهار تن از انبیا سریانی بودند آدم، و شیث، و اخنوخ، (که همان ادریس باشد، و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت)، و چهارم نوح (علیه السلام)، و چهار نفر دیگر از عرب بودند هود، صالح، شعیب، و پیامبر تو محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و اولین پیغمبر از بنی اسرائیل موسی، و آخرین ایشان عیسی (و بین آندو) ششصد پیغمبر بودند.

پرسیدم: یا رسول الله تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود صد کتاب کوچک و چهار کتاب بزرگ، و خدای تعالی پنجاه صحیفه بر شیث نازل کرد، و سی صحیفه بر ادریس و بیست صحیفه بر ابراهیم، و چهار کتاب بزرگ تورات و انجیل و زبور و فرقان است.

مؤلف: این روایت که مخصوصاً صدر آن متعرض عدد انبیا و مرسلین است، از روایات مشهور است، که هم شیعه آن را نقل کرده و هم سنی در کتب خود نقل کرده اند، و این معنا را صدوق در خصال و امالی از حضرت رضا (علیه السلام) از آباء گرامش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و از زید بن علی از آباء گرامش از امیرالمؤمنین نقل کرده، ابن قولویه هم در کامل الزیاره، و سید در اقبال از امام سجاد (علیه السلام) و در بصائر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند. روایتی درباره مراد از ((رسول)) و ((نبی)) و اشاره به نسبت بین آن دو

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه: ((وکان رسولا نبیا...)) فرمود: پیغمبری که در خواب فرشته را می بیند، و صدای او را می شنود ولی خود فرشته را نمی بیند نبی، و پیغمبری که صوت فرشته را می شنود ولی در خواب فرشته را نمی بیند بلکه در بیداری می بیند رسول است.

مؤلف: و در این معنا روایاتی دیگر آمده و ممکن است از امثال آیه: ((فارسل الی هرون)) نیز این معنا استفاده شود، و معنای آن این نیست که رسول کسی باشد که فرشته وحی نزدش فرستاده شود، بلکه مقصود این است که نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند که خصوصیت یکی رؤ یا و خصوصیت دیگری دیدن فرشته وحی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۷

و چه بسا هر دو مقام در یک نفر جمع شود، و او دارای هر دو خاصیت باشد، و چه بسا می شود که نبوت باشد و رسالت نباشد، و در نتیجه معنای رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معنای نبوت خواهد بود، همچنانکه حدیث ابی ذر هم که در سابق گذشت تصریح به این معنا می کرد، و می فرمود: پرسیدم: مرسلین از انبیا چند نفر بودند. پس روشن گردید که هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبیی رسول نیست، روایاتی درباره انبیای الوالعزم (ع)

و با این بیان جواب از اعتراضی که بعضی بر دلالت آیه: ((و لکن رسول الله و خاتم النبیین)) کرده اند، که تنها خاتمیت نبوت رامی رسانند، نه خاتمیت رسالت را، و روایت ابی ذر و نظایر آن هم رسالت را غیر نبوت دانسته، داده می شود.

به این بیان که گفتیم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است، و معلوم است که وقتی اعم موقوف شود اخص هم موقوف می شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است، و همانطور که خواننده توجه فرمود نسبت بین رسالت و نبوت عام



و خاص مطلق است، نه عام و خاص من وجه، (که رسالت از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص و نبوت هم از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص باشد).

و در کتاب عیون از حضرت ابی الحسن الرضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: اولوا العزم از این جهت اولوا العزم نامیده شدند، که دارای عزائم و شرایعند، آری همه پیغمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند تابع شریعت و پیرو کتاب نوح بودند، تا وقتی که شریعت ابراهیم خلیل برپا شد، از آن به بعد همه انبیا تابع شریعت و کتاب او بودند، تا زمان موسی (علیه السلام) شد، و هر پیغمبری پیرو شریعت و کتاب موسی بود، تا ایام عیسی از آن به بعد هم سایر انبیائی که آمدند تابع شریعت و کتاب عیسی بودند، تا زمان پیامبر ما محمد (صلی الله علیه و آله و سلم).

پس این پنج تن اولوا العزم انبیا و افضل همه انبیا و رسل (علیه السلام) بودند، و شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی شود، و دیگر بعد از آن جناب، تا روز قیامت پیغمبری نخواهد آمد، پس بعد از آن جناب هر کس دعوی نبوت کند، و یا کتابی بعد از قرآن بیاورد، خونسش برای هر کس که بشنود مباح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۸

مؤلف: این معنا را صاحب کتاب قصص الانبیا هم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده. معنای اولوا العزم و اقوال متعدد درباره انبیای اولوا العزم

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل...)) آمده: که ایشان عبارتند از: نوح، و ابراهیم، و موسی، و عیسی بن مریم، (علیهم السلام) و معنای اولوا العزم این است که در اقرار به وحدانیت خدا و به نبوت انبیای قبل و بعد از خود از دیگران پیشی گرفته، و تصمیم گرفتند در برابر تکذیب و آزار قوم خود صبر کنند.

مؤلف: و از طرق اهل سنت و جماعت از ابن عباس و قتاده روایت شده: که اولوا العزم انبیا پنج نفر بودند، نوح، و ابراهیم، و موسی، و عیسی، و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) همانطور که از طرق اهل بیت روایت شده ولی در این میان اقوال دیگر هم هست که به بعضی نسبت داده شده، ب بعضی گفته اند: اولوا العزم شش تنند، نوح، و ابراهیم، و اسحاق و یعقوب، و یوسف، و ایوب، و بعضی دیگر گفته اند اولوا العزم تنها کسانی هستند که مامور به جهاد و قتال بودند، و اظهار مکاشفه کرده، در راه دین جهاد می کردند، و بعضی دیگر گفته اند: که ایشان چهارتنند ابراهیم، و نوح، و هود، و چهارمشان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، ولی این چهار قول هیچ دلیلی ندارد، و وجه صحیح همان است که مابیان کردیم.

و در تفسیر عیاشی از ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما بین آدم و ما بین نوح انبیائی بودند پنهانی، که خود را از مردم پنهان می داشتند، و بهمین جهت در قرآن هم نامشان بر ملا نشده، و مانند سایر انبیا اسمایشان ذکر نشده (تا آخر حدیث).

مؤلف: و از اهل بیت (علیه السلام) به طرق بسیاری روایاتی در این معنا وارد شده.

و در تفسیر صافی از مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی از میان سیاه پوستان پیغمبری مبعوث کرد، ولی داستانش را در قرآن نیاورده.

و در نهج البلاغه در خطبه ای که پیرامون آدم سخن گفته می فرماید: خدای تعالی او را به زمین که دار بلیه و تناسل ذریه است فرود آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۱۹

و از میان فرزندان او انبیائی برگزید، و از آنان پیمان گرفت که در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت او رعایت امانت رابکنند، و هر یک از این انبیا وقتی مبعوث شدند که بیشتر مردم معاصرش عهد خدا را شکسته، و حق او را نشناختند، و شریکها برایش گرفتند، و شیطان آنان را در معرفت خدا سرگردان، و از عبادت او منحرف کرده بود.

در این موقع خدای تعالی پیغمبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل می داشت، تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در

فطرت خود با خدا بسته اند رعایت کنند، و نیز نعمت های الهی را که فراموش کرده اند به یادشان آورند، و از راه تبلیغ، حجت خدای را بر آنان تمام نمایند، و نیز از این راه دینه های نهفته در عقول بشر را تحریک و بیدار سازند، و آیات قدرت الهی را که از هرسو بر آنان احاطه دارد به ایشان نشان دهند، از بالای سر، آیت آسمانی بی پایه را و از پائین آیت گهواره زمین را، و آیاتی که در معاش آنان و مایه زندگی آنان است، و نیز اجلها که ایشان را فانی می سازد، و بیماریها و ناملایماتی که ایشان را پیر، و زمین گیر می کند، و حوادث غیر منتظره ای که هر لحظه و پشت سرهم به ایشان رو می آورد.

و خدای تعالی هرگز خلق خود را از نبی مرسل و کتابی منزل و یا حجتی تمام شده و راهی مستقیم و هموار خالی نگذاشته پیغمبرانی که کمی طرفداران و نفرات، به قصور از انجام رسالت و ادارشان نکرد، و کثرت نفرات دشمن و مکذبین از کارشان باز نداشت، و هر یک پیغمبر بعدی خود را می شناخت، و گاهی او را به مردم هم معرفی می کرد، روزگار بشریت تا بود چنین بود، و این معنا در نسلها که منقرض شد و نسلهائی که جانشین آنان گشت جریان داشت، تا آنکه خدای سبحان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را برای وفای به وعده هایش مبعوث کرد، تا آخرین پیامبر خود را هم مبعوث کرده باشد. (تا آخر خطبه).

مؤلف: اینکه در روایت داشت: (اجتالتهم) معنایش همان (سرگردان کرد) است، چون از ماده جولان است که به معنای به هر طرف دویدن است، و اینکه فرمود: (واترالیهم) به معنای فرستادن یکی پس از دیگری است، و کلمه (اوصاب) جمع و صب و به معنای مرض است، و کلمه (احداث) جمع حدث است، که به معنای حادثه های ناگوار است، و اینکه فرمود: (نسلت القرون) معنایش این است که نسل هائی در گذشته و کلمه (انجاز عدته) به معنای محقق ساختن وعده است، و مراد به این وعده همان است که قبل از آمدن پیامبر اسلام وعده آمدنش را به عیسی و سایر انبیا (علیه السلام) داده بود، و در قرآن هم فرمود: (و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا، کلمه پروردگارت که صدق و عدل بود اینک تمام شد).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۰ روایتی از امام صادق (ع) دال بر اینکه شریعت محمدی (ص) کامل ترین شرایع است و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی در قرآن درباره موسی (علیه السلام) فرمود: ((و کتبنا له فی الالواح من کل شیء)).

از اینجا می فهمیم که پس همه چیز را برای موسی نوشته، بلکه از هر چیزی مقداری نوشته، و نیز در باره عیسی (علیه السلام) فرموده: ((لایین لکم بعض الذی تختلفون فیه)).

و ما می فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده، و درباره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((و جئنا بک علی هولاء شهیدا و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء))

مؤلف: در بصائر الدرجات همین معنا را از عبد الله بن ولید به دو طریق روایت کرده است و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (قال الله لموسى...)، اشاره است به اینکه آیه شریفه: ((فی الالواح من کل شیء)) بیانگر و مفسر آیه دیگری است که درباره تورات فرموده: ((و تفصیلاً لکل شیء))، و می خواهد بفرماید تفصیل هر چیز از بعضی جهات است، نه از هر جهت، زیرا اگر در تورات همه چیز را از همه جهت بیان کرده بود. دیگر معنا نداشت بفرماید: (من کل شیء) پس همین جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده، ولی از هر جهت بیان نشده، دقت بفرمائید.

بحث فلسفی (درباره نبوت عامه از جهت اثر آن در کمال یابی انسان)

مسأله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریح شده است و قوانین تشریح شده اموری است اعتباری نه حقایقی خارجی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۱

هر چند مسأله ای است مربوط به علم کلام نه علم فلسفه که از حقایق خارجی و عینی بحث می کند، و کاری به امور اعتباری ندارد.

و لیکن از یک نقطه نظر دیگر مسأله فلسفی هم هست، برای این که مواد قانون دینی که یا معارف اصولی است، و یا احکام اخلاقی است، و یا دستورات عملی، هر چه باشد با نفس انسان سروکار دارد، چون غرض از تشریح این قوانین اصلاح نفس بشر است، می خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد.

آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می دهد، که یا هم سنخ با سعادت او است، و یا مایه شقاوت او، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان، و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتها است.

زیرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقانه برای نفس خود کمالاتی کسب می کند، که تنها می تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد، و نیز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورتهائی درست می کند، که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد، و این باعث می شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار مستقیماً به دار البوار و دوزخ و آتش درآید، چون صور نفسانی او جز با آتش نمی تواند رابطه داشته باشد، و این خود سیری است حقیقی.

و بنابراین پس مسأله نبوت از این نظر یک مسأله حقیقی خواهد بود، و حجتی هم که ما در بیان سابق درباره نبوت عامه آوردیم و آن را از کتاب خدای عزیز استفاده کردیم یک دلیل نقلی نبود بلکه حجتی بود عقلی و برهانی.

توضیح اینکه این صورتهای که گفتیم در اثر تکرار عمل پیدا می شود، صورتهائی است برای نفس انسان، انسانی که در راه استکمال قرار گرفته، و در اینکه انسان موجودی است حقیقی و یکی از انواع موجودات و دارای آثار وجودیه خارجی، هیچ حرفی نیست، و این انسان از ناحیه علل فیاضه که به هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش می دهد دارای چنین قابلیت است که به آخرین مرحله کمال وجودیش برسد، و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان.

و چون چنین است پس بر خدائی که واجب الوجود و تام الافاضه است، واجب است برای هر نفسی که استعداد پرسیدن به کمالی را دارد افاضه ای کند، و شرایطی فراهم آورد، تا آن نفس به کمال خود برسد، و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود، و این کمال هر چه می خواهد باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۲

البته اگر نفس دارای صفات پسندیده ای باشد این کمال سعادت خواهد بود، و اگر دارای رذائلی و هیاهتی نازیبا بود، البته این کمال کمال در شقاوت خواهد بود.

و از آنجائی که این ملکات و این صورتهای که برای نفس پیدا می شود از راه افعال اختیاریه او، و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی، و خوف از نادرستی، و رجاء به درستی، و رغبت به منافع، و ترس از ضررها منشاء می گیرد لاجرم آن افاضه خدائی لازم است متوجه به دعوت دینی شود، و خدای تعالی از راه دعوتهای دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح و ادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوتهای دینی مایه شفای مؤمنین گشته، سعادتشان بوسیله آن به کمال برسد، و از سوی دیگر مایه خسارت ستمگران گشته، شقاوت آنان هم تکمیل گردد، و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسؤول این دعوت شود، لاجرم باید انبیائی برگزینند، اینجاست که بحث فلسفی ما به مسأله نبوت عامه منتهی می گردد. عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیاء (ع) کفایت نمی کند

حال ممکن است بگوئیم: در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند، و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست، چه رسد به اینکه مسأله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ می گوئیم: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می کند، و برای ما مشخص می کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز

است، و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد، و ما در سابق هم گفتیم: که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.

و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد، و بالفعل در انسان موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند، و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده، و عقل خود ما نیز نبوتش را تأیید کرده باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۳

بحث اجتماعی (درباره نبوت و پاسخ به شبهات و اشکالات)

حال اگر بگوئی: بر فرض اینکه عقل بشر به تنهایی نتواند در فرد فرد بشر، و یا در تک تک اقوام، در همه تقادیر عمل کند، و راه بشر را پیش پایش روشن سازد، و لیکن طبیعت سودجوی بشر دائماً متمایل به آن جانبی است که صلاح خود را در آن سو می‌بیند، اجتماعی هم که تابع طبیعت است، افراد خود را به همان سو هدایت می‌کند، پس بالاخره اجتماع انسان هیأت صالحه‌ای به خود خواهد گرفت، که در آن هیأت سعادت افراد اجتماع تأمین می‌شود، و این همان اصل معروف است که می‌گویند انسان تابع محیط است، آری واکنشها و تائثرهای متقابل که جهات متضاد در یکدیگر دارند، بالاخره کار اجتماع را به صلاحی مناسب محیط زندگی انسانی می‌کشاند، و در نتیجه سعادت نوع را در صورتی که افرادش مجتمع باشند به سوی نوع جلب می‌کند.

شاهد این معنا این است که هم خود مشاهده می‌کنیم، و هم تاریخ می‌گوید: که اجتماعات لایزال رو به سوی تکامل داشته، و همواره در جستجوی صلاح و بهتر شدن بوده، و به سوی سعادت می‌گردد که در ذائقه انسان لذیذ است متوجه است.

بعضی از اجتماعات به این آرزوی خود رسیده‌اند، مانند جامعه سویس، و بعضی در طریق رسیدن به آنند و هنوز شرایط کمال برایشان فراهم نشده، مانند سایر دولت‌ها که بعضی نزدیک به رسیدنند و بعضی فاصله زیاد است.

در پاسخ می‌گوئیم: اینکه طبیعت به سوی کمال و سعادت است، چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند چون اجتماعی که سروکارش منتهی به طبیعت است حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است، و لیکن آن حقیقتی که جا دارد مورد دقت قرار گیرد، این است که این تمایل و توجه مستلزم آن نیست که کمال و سعادت حقیقیش فعلیت هم داشته باشد، گفتگوی شما درباره کمال شهوی و غضبیه انسان است، که ما در سابق گفتیم این کمال در انسان فعلیت دارد، آنکه در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگی به دنبال آن است، آن سعادت حقیقی است، شاهدش عینا، همان شاهدهی است که خود شما به آن استشهاد کردید، که اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوی کمال متوجه بوده و هستند، همه می‌خواهند به مدینه فاضله و سعیده برسند، چیزی که هست بعضی به آن نزدیک شده‌اند، و بعضی دیگر هنوز دورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲

صفحه ۲۲۴

آری آن کمال و سعادت که ما در اجتماعات، نامبرده می‌بینیم کمال و سعادت جسمی است، و کمال جسمی کمال انسان نیست، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی‌شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی، و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت، او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن، آری او فنا و زوال ندارد، او احتیاج به کمال و سعادت دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است

کمال او و سعادت او بخوانی، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی.

پس روشن شد که اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانش، نه کمال انسانی، و اگر منظور شما این است که انسان به حسب طبیعت به سوی کمال حقیقی و سعادت واقعی هدایت شده، (نه کمال جسمانی که اگر تقویت شود، انسانیتش هلاک گشته، آن واقعیت دو گونه اش مبدل به یک گونه آنهم حیوانیت شده، و در نتیجه از صراط مستقیم گمراه می گردد) اشتباه کرده اید، برای اینکه چنین کمالی جز با تائیدی از ناحیه مسأله نبوت، و جز بوسیله هدایت الهیه حاصل نمی شود. رابطه هدایت الهیه و دعوت نبویه به هدایت تکوینیه

و اگر بگوئی: از دو حال بیرون نیست، یا این هدایت الهیه و دعوت نبویه که شما مدعی صحت آن هستید ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و یا ندارد، اگر ارتباط داشته باشد، باید تاءثرش در اجتماعات بشری فعلیت داشته باشد، همانطور که هدایت تکوینی انسان و بلکه هر موجود مخلوقی به سوی منافع وجودش امری است فعلی، و جاری در خلقت و تکوین، پس باید همه اجتماعات دارای هدایت انبیا باشند، و عینا مانند سایر غرائزی که در همه افراد بشر جاری است جریان داشته باشد، و اگر ارتباطی با هدایت تکوینی نداشته باشد، که دیگر معنا ندارد آن را هدایت به سوی کمال حقیقی و اصلاح حقیقی بخوانی، چون اجتماعات بشری چنین هدایتی را نمی پذیرد.

پس ادعای اینکه تنها مسأله نبوت می تواند اختلافات زندگی را برطرف کند، صرف فرضیه ای است که قابل انطباق با حقیقت و واقع نیست.

در پاسخ می گوئیم: اولاً- هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباطی با هدایت تکوینی دارد، و آثارش در تربیت انسانها مشهود و معاین است، بطوریکه کسی نمی تواند آنرا انکار کند، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر شده، میلیونها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۵ برای رسیدن به سعادت تربیت کرده، و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده.

علاوه بر بعضی اجتماعات دینی که احیانا تشکیل شده، و به صورت مدینه فاضله ای در آمده است، از این هم که بگذریم عمر دنیا که هنوز تمام نشده، و عالم انسانی منقرض نگشته، از کجا که تحولات اجتماع انسانی روزی کار انسان را به تشکیل اجتماعی دینی و صالح نکشانند، اجتماعی که زندگی انسانها در آن، زندگی انسان حقیقی باشد، و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقیه برسد، روزی که در روی زمین جز خدا چیزی پرستیده نشود، و اثری از ظلم و رذائل باقی نماند، و ما نمی توانیم مثل چنین تاءثر عظیمی را نادیده گرفته، و بی اعتنا از کنارش بگذریم. آثار تکوینی هدایت دینی در اصلاح جوامع بشری و تاءثیر متقابل عمل و نفس در یکدیگر

و ثانياً بحثهای اجتماعی، و همچنین علم روانکاو و علم اخلاق این معنا را ثابت کرده که افعالی که از انسان سر می زند، ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد، و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می کند، و در عین حال تاءثری متقابل در نفس دارد. پس افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند، در نفس و صفات آن اثر هم می گذارند، و از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می شود، یکی سرایت صفات و اخلاق، و یکی هم اصل وراثت آنها، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسیله سرایت در عمل وسعت عرضی پیدا می کند، و در اصل دوم بقای وجود آنها بوسیله وراثت وسعت طولی می یابد.

(ساده تر بگویم عمل آدمی مطابق و هم سنخ نفس او صادر می شود هر قدر نفس دارای صفات کاملتری باشد عمل دارای کیفیت بیشتری از حسن می گردد و این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار اینگونه اعمال ملکات فاضله رسوخ بیشتری در نفس پیدا می کند و در نتیجه صدور اینگونه اعمال دوام و بقای بیشتری می یابد و این همان وسعت طولی است). مترجم پس چنین دعوت عظیمی که همواره دوش به دوش بشر و از قدیمی ترین عهد بشریت چه قبل از ضبط تاریخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر

آن را پذیرفته حتما اثر عمیقی در زندگی اجتماعی بشر داشته ، و در تهذیب اخلاق بشر و تقویت صفات پسندیده او اثر گذاشته ، و گرنه مورد قبول او واقع نمی شد، پس دعوت دینی بدون شک آثاری در نفوس داشته حتی در آن اکثریتی که آنرا نپذیرفته و به آن ایمان نیاوردند.

آری حقیقت امر این است که این تمدنی که ما فعلا در جوامع مترقی بشر می بینیم ، همه از آثار نبوت و دین است ، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده اند، از روزی که دین در میان بشر پیدا شد، و امت ها و جماعت‌های بسیاری خود را متدین به آن دانستند،

از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۶ چون غیر از دین هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده .

اشاره به اقسام اجتماعات بشری و اینکه تنها می توان از تربیت دینی امید خیر و سعادت داشت پس آنچه از صفات پسندیده در امروز در میان اقوام و ملل می بینیم ، هر قدر هم اندک باشد بطور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است ، چون اجتماعاتی که در بشر پیدا شده ، و سیستم هائی که برای خود اتخاذ کرده ، بطور کلی سه قسم سیستم است ، و چهارمی ندارد.

یکی سیستم استبداد است ، که جامعه را در تمامی شئون انسانیت محکوم به اسارت و بردگی می کند. و یکی دیگر سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکمفرماست . و قلمرو این قوانین تنها افعال مردم است ، و در اخلاق و امور معنوی بشر را آزاد گذاشته ، و بلکه به آزادی در آن دعوت هم می کند.

و سوم دین است که بشر را در جمیع شئون مادی و معنوی دعوت به صلاح می کند، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار.

بنابراین اگر در دنیا امید خیر یا سعادت باشد، باید از دین و تربیت دینی امید داشت ، و در آن جستجو کرد، شاهد این معنا ملل راقیه دنیای عصر حاضر است که می بینیم اساس اجتماع را کمالات مادی و طبیعی قرار داده ، و مسأله دین و اخلاق را مهمل گذاشته اند، و می بینیم با اینکه اصل فطرت را دارند، مع ذلک فضائل انسانی از قبیل صلاح و رحمت و محبت و صفای قلب و غیره را از دست داده اند، و احکام فطرت را از یاد برده اند، و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر کافی بود، و همانطور که گفتیم صفات انسانی از بقایای موروثی دین نبود، نمی بایستی کار بشر به این توحش بکشد و نباید هیچ یک از فضائل انسانی را از دست داده باشد.

علاوه بر اینکه تاریخ راست گوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباس‌هایی است که مسیحیان بعد از جنگ های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده ، و بوسیله آن پیشرفت کردند، و خود مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند، که اگر بخواهیم بیشتر در اینجا قلمفرسائی کنیم دامنه کلام بسیار وسیع می شود.

ولی سخن را کوتاه کرده می گوئیم : این دو اصلی که گفته شد، یعنی اصل سرایت و اصل وراثت ، تقلیدی است چون انسان دارای این غریزه است ، که می خواهد سنت و سیره ای که با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۷ و این دو اصل تقلیدی همانطور که باعث نفوذ سنت های غیر دینی می شوند، باعث نفوذ سنت‌های دینی نیز می شوند، و این خود تاءثری است فعلی . رابطه دعوت انبیاء (ع) با فطرت انسانها

حال اگر بررسی : بنابراین دیگر فطرت چه نقشی دارد، وقتی سعادت بشر به دست مسأله نبوت تاءمین می شود، دیگر نباید فطرت تاءثری داشته باشد، و حال آنکه می بینیم تشریح دینی هم اساس کار خود را فطرت بشر قرار داده ، و انبیا ادعا می کنند که قوانین



دینیشان بر طبق فطرت است .

در پاسخ می گوئیم : همان بیانی که در سابق برای ارتباط فطرت با سعادت و کمال انسان گذراندیم ، در پاسخ از این شبهه کافی است ، برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می کند، امری خارج از این نوع ، و بیگانه از فطرت او نیست ، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می دهد.

چیزی که هست این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند، بدون اینکه معینی او را اعانت و یاری کند، و این معین که می تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت ، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست ، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی خارج از ذات انسان ، و منضم به انسان باشد، چون اگر اینطور بود، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده ، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی ئی باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می افزاید، و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد.

بلکه آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده ، و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده ، و تنها آحادی از بشر می توانند به آنها پی ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند، همچنانکه می بینیم کسانی از افراد بشر می توانند لذت نکاح و زناشویی را درک کنند، که به سن بلوغ رسیده باشند، و آنهایی که به این سن نرسیده اند، با اینکه استعداد پایین درک در آنها هست ، ولی نمی توانند آن را درک و لمس کنند، آری هر چند که تمامی افراد بشر از بالغ و غیر بالغ در فطرت انسانیت مشترکند و هر چند که درک شهوت درکی است فطری ، اما فعلیت آن تنها مخصوص افراد بالغ است .

و سخن کوتاه اینکه نه حقیقت نبوت امری است زاید بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می شود، و خارج از فطرت او، و نه آن سعادت که سایر افراد امت را به سویش می خواند، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانیشان با آن مآل منتهی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۸

و گرنه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود. بطلان گفتار کسی که در صدد توجیه طبیعی مسائل نبوت برآمده است در اینجا ممکن است بگوئی بنابراین بیان اشکال دوباره متوجه مسأله نبوت می شود، چون بنابراین توجیه که گفتید نبوت خارج از فطرت نیست پس همان فطرت برای هدایت خلق کافی است .

چون خلاصه بیان شما این شد که اولاً فطرت انسانی او را به تمدن و سپس به اختلاف می کشاند، و در ثانی همین فطرت در بعضی از افراد برجسته از صلحا که فطرتشان مستقیم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاک است آنان را به راه و روشی که مایه صلاح اجتماع و سعادت بشریت است هدایت می کند، و در نتیجه ایشان قوانینی وضع می کنند که زندگی دنیا و آخرت بشر را اصلاح می کند، چون بنابراین بیان ، نبی عبارت شد از انسان صالحی که در او نوعی اجتماعی وجود دارد.

در پاسخ می گوئیم : خیر، ما نمی خواستیم این را بگوئیم و این گفته تفسیری است که با حقیقت نبوت و آثار آن منطبق نیست . اولاً برای اینکه این فرضیه ای است که بعضی علمای اجتماع که هیچ آگهی و تخصصی در مسائل دینی و معارف مربوط به مبداء و معاد ندارند فرض کرده و گفته اند: نبوت نبوغ خاصی است اجتماعی که از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشی می شود، و این نبوغ او را وادار می کند در حال اجتماع ، و آنچه مایه اصلاح اجتماعاتی است که دستخوش اختلال نظام شده ، و آنچه مایه سعادت انسان اجتماعی است تفکر کند.

و آن وقت این نابغه اجتماعی را پیغمبر خوانده و فکر صالحی که از قوای فکریه او ترشح می کند وحی نامیده و قوانینی را که او به منظور اصلاح جامعه آورده است دین خوانده ، و روح پاک او را که این افکار را به قوای فکریه او می دهد روح الامین نامیده ، چون طهارت روح او نمی گذارد که هوا و هوس خود را پیروی نموده ، در نتیجه به بشریت خیانت کند، (البته ملهم حقیقی را

خدای سبحان دانسته) و نیز آن کتابی که مشتمل بر افکار عالی و پاک او است، کتاب آسمانی، و قوای طبیعی، و یا جهات داعیه به خیر را ملائکه و نفس اماره به سوء و یا قوا و یا جهات داعیه به شر و فساد را شیطان خوانده، و بهمین قیاس تمامی مسائل نبوت را با مسائل طبیعی توجیه کرده است.

و حال آنکه این فرضیه فاسد است و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم گفتیم باید نبوت به این معنا را یک بازی سیاسی نامید، نه نبوت الهی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۲۹

و باز در گذشته گفتیم: این فکری که آقایان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده اند از خواص عقل عملی است، که وظیفه اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است، که کدام مصلحت دارد، و کدام مفسده؟ و این عقل را همه عقلا دارند، و یکی از هدایای فطرت است، که مشترک میان همه افراد انسان است.

و نیز گفتیم: این عقل عینا همان است که بشر را به اختلاف می کشاند، و چیزی که مایه اختلاف است نمی تواند در عین حال وسیله رفع اختلاف شود، بلکه محتاج است به متممی که کار او را در رفع اختلاف تکمیل کند، و توجه فرمودید که آن متمم باید شعوری خاص باشد که به حسب فعلیت مختص به بعضی از آحاد انسان باشد، تا بوسیله آن شعور مرموز به سوی سعادت حقیقی انسان در معاش و معادش هدایت شود.

از اینجا روشن گردید که این شعور از سنخ شعور فکر نیست، به این معنا که آن نتایج فکری که انسان از راه مقدمات عقلیه اش به دست می آورد، غیر شعور نبوی است، و طریق آن غیر طریق این است.

و روانکاوانی که پیرامون خواص نفس بحث می کنند شکی در این معنا ندارند که در آدمی شعوری هست نفسی و باطنی، که چه بسا در آحادی از افراد انسان پیدا می شود، و دری از غیب به رویش می گشاید از عالمی که ورای این عالم است و در نتیجه به عجایی از معارف و معلومات دست می یابد، ورای آنچه در دسترس عقل و فکر است، و تمامی علمای نفس چه قدمای دانشمندان اسلامی خودمان، و چه روانکاوان عصر حاضر در اروپا از قبیل جمز انگلیسی و غیره به این حقیقت تصریح کرده اند.

پس معلوم شد که باب وحی نبوی غیر باب فکر عقلی است، و نیز معلوم گردید که مسأله نبوت و همچنین شریعت و دین و کتاب و فرشتگان و شیاطین را نمی توان با آن معانی که آقایان برای این عناوین کرده اند منطبق دانست.

و ثانیاً آنچه از کلمات خود انبیا که مدعی مقام نبوت و وحی بودند، از محمد، و عیسی، و موسی، و ابراهیم، و نوح، (علیهم السلام) و غیر ایشان در دست است، با در نظر گرفتن اینکه این حضرات دعوی یکدیگر را تصدیق دارند، - و نیز آنچه از کتب آنان باقی مانده، مانند قرآن کریم، صریح در خلاف این تفسیری است که آقایان برای نبوت، و وحی، و نزول کتاب، و همچنین ملائکه، و حقایق دیگر دینی کرده اند، برای اینکه صریح کتاب و سنت اسلام و همچنین آنچه از انبیا (علیه السلام) درباره این حقایق و آثارش به ما رسیده خارج از سنخ طبیعی و نشاء ماده و حکم حس است، و خلاصه حقایقی است که اگر بخواهیم با اسرار طبیعی توجیهش کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۰

تأویلی کرده ایم که طبیعت کلام آنان آن را نمی پذیرد، و ذوق هیچ شنونده ای آن را نمی پسندد.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آنچه وسیله رفع اختلاف اجتماع انسانی است شعوری باطنی است، که صلاح اجتماع را درک می کند، و آن شعور باطنی نیروئی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می کند، شعوری است غیر شعور فکری، که تمامی افراد انسان در آن شریکند. پاسخ به این شبهه که مسئله نبوت امری خارق العاده و از فطرت همگانی بیگانه است

باز هم اگر برگردی و بگویی: در سابق گفتیم: هر طریقه و روشی که فرض شود هادی انسان به سوی سعادت و کمال نوعی او است، باید از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبی از فطرت او، و چون سنگی در دست او، و این شعور باطنی که شما برای انبیا اثبات می کنید امری است خارق العاده که تک تک افراد انسان در خود چنان چیزی نمی یابند، و افراد انگشت شماری مدعی

داشتن آن هستند، و با این حال چگونه می‌تواند تمامی افراد بشر را به سوی صلاح و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

در پاسخ می‌گوئیم: در این که مسأله نبوت امری خارق العاده است حرفی نیست، و همچنین در اینکه شعور نبوت از قبیل ادراکات باطنی است، و شعوری است پنهان از حواس ظاهری شکی نیست، لیکن عقل بشر نه منکر خارق العاده است، و نه هر چیزی را که محسوس به حواس ظاهری نیست باطل و خالی از حقیقت می‌داند.

آن چیزی که عقل نمی‌پذیرد تنها امور محال است، و هیچ دلیل عقلی بر محال بودن خارق العاده نداریم، بلکه خود عقل اینگونه امور و همچنین امور مستور از حواس ظاهری را اثبات می‌کند، و راه برای اثباتش دارد.

آری عقل می‌تواند برای اثبات هر امر ممکن از دو طریق استدلال کند، یکی از طریق علل وجود آن، که این قسم استدلال را اصطلاحاً لمی می‌خوانند، و دیگری از راه لوازم و آثار آن که این طریق را طریق انی می‌نامند، از این دو طریق وجود آن چیز را اثبات می‌کند: هر چند که به هیچ یک از حواس ظاهری محسوس نباشد.

نبوت را هم به همان معنایی که ما برای آن کردیم می‌توان به این دو طریق اثبات نمود، یک بار از طریق آثار و برکاتش که همان تاءمین سعادت دنیا و آخرت بشر است و نوبتی از طریق لوازمش، به این بیان که نبوت از آنجا که امری است خارق العاده قهراً برگشت ادعای آن از ناحیه کسی که مدعی نبوت است، به این ادعا است که آن خدائی که در ورای طبیعت است و اله طبیعت است، و طبیعت را بطور کلی به سوی سعادتش و انسان را هم که نوعی از موجودات طبیعت است به سوی کمال و سعادتش هدایت می‌کند، در بعضی از افراد انسان تصرفی خارق العاده می‌کند، به این معنا که به او وحی می‌فرستد. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۲ صفحه ۲۳۱

حال می‌گوئیم شما بر حسب فرض نبوت را پذیرفته اید تنها اشکالتان در این است که مردمی که شعور مرموز آن پیغمبر را ندارند، فطرتشان ارتباطی و اتحادی با دعوت او ندارد، چگونه ممکن است به نبوت او پی ببرند، تا او بتواند ایشان را به سوی کمال و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟.

حاصل جواب ما این شد که مردم به محضی که دعوی او را می‌شنوند: این معنا به ذهنشان می‌آید که اگر این شخص پیغمبر باشد، یعنی شخص خارق العاده باشد که خدای تعالی در او تصرفی خارق العاده کرده، باید کارهای خارق العاده دیگر هم صدورش از او ممکن باشد، چون به اصطلاح علمی معروف (حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد، یعنی دو چیز که مثل همدیگرند اگر حکم یکی امکان و جواز باشد، حکم آن دیگری هم همان است و اگر حکم یکی عدم امکان و جواز باشد، در آن دیگری هم همان است).

در مسأله مورد بحث نیز وقتی بنا شد یک امر خارق العاده ممکن باشد، باید خارق العاده‌های دیگر نیز ممکن باشد و این شخص خودش دعوی نبوت یعنی امری خارق العاده می‌کند، پس باید خارق العاده‌هایی دیگر نیز برایش ممکن باشد، و بتواند برای اثبات نبوت خود معجزه بیاورد، معجزه‌ای مربوط به نبوتش که هر بیننده‌ای که در نبوت او شک دارد، با دیدن آن یقین به نبوت وی بکند، و ما در بحث اعجاز در تفسیر آیه: ((وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله...)) به قدر کفایت بحث کردیم. توضیحی درباره عصمت انبیاء (ع) در پاسخ به شبهه

حال اگر بگوئی: گیرم که اختلاف بشر بوسیله این شعور مرموز که نامش وحی نبوت است، و شخص پیغمبر آن را از راه آوردن معجزه اثبات کرد، و مردم به حکم عقل خودشان محکوم به پذیرفتن آثار نبوت او یعنی دین و شریعت او شدند، برطرف شد، لیکن این سؤال باقی می‌ماند که از کجا بفهمیم این پیغمبر ایمن از اشتباه است، و چه عاملی هست که می‌تواند او را در تشریحاتش از وقوع در اشتباه جلوگیری شود، او هم فردی است از بشر، همان طبیعت که سایر افراد دارند که احیاناً دچار اشتباه می‌شوند، او نیز دارد، و معلوم است که ارتکاب خطا و اشتباه در مرحله تشریح دین و رفع اختلاف از اجتماع خود عین اختلاف اجتماعی است در

اینکه از استكمال نوع انسانی جلوگیری شده، و او را از راه سعادت و کمالش منحرف و گمراه می‌کند، در نتیجه همان محذور دوباره و از نو بر می‌گردد.

در پاسخ می‌گوئیم: این سؤال مربوط به همان مسأله عصمت انبیا است، که

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۲

بحث‌های گذشته صرفنظر از دلیل نقلی پاسخگوی آن است، برای اینکه گفتیم آن عاملی که نوع انسان را آفرید و به سوی فعلیت کمال و در آخر به سوی این کمالی که گفتیم رفع اختلاف می‌کند سوق داد، ناموس خلقت بود، که عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوی کمال وجودی و سعادت حقیقی، آری آن سبب که باعث شد انسان در خارج وجودی حقیقی یابد، مانند سایر انواع موجودات خارجی همان سبب او را به هدایت تکوینی خارجی به سوی سعادتش هدایت می‌کند. خطا و غلط در تکوین راه ندارد و ارتباط این مسئله با عصمت انبیا

این هم مسلم و معلوم است که امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی‌شوند، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست، چون پر واضح است که آنچه در خارج است همان است که در خارج هست، و خطا و غلط جایش ذهن است، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی‌کند، و گاهی می‌کند، آنجا که تطبیق نمی‌کند می‌گوئیم: فلان مطلب غلط و اشتباه، و یا فلان خبر دروغ است، و آنجا که تطبیق می‌کند، می‌گوئیم صحیح و راست است.

و وقتی فرض کردیم که آن چیزی که انسانها را به سوی سعادت و رفع اختلاف ناشی از اجتماعش هدایت می‌کند، ایجاد و تکوین است، قهرا باید اشتباه و خطائی در هدایتش مرتکب نشود، نه در هدایتش، و نه در وسیله هدایتش، که همان روح نبوت و شعور مرموز وحی است، پس نه تکوین در ایجاد این شعور در وجود شخص نبی اشتباه می‌کند، و نه خود این شعور که پدیده تکوین است، در تشخیص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه می‌شود، و اگر فرض کنیم خطا و غلطی در کارش باشد واجب است که تکوین این نقیصه را با امری که مصون از غلط و اشتباه است تدارک و جبران کند، پس واجب است بالاخره کار تکوین در این خصوص منتهی به امری شود که خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد.

پس روشن گردید که روح نبوی به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر آنکه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونیت از خطا در امر دین و شریعت تشریح شده است، و این عصمت همانطور که در سابق هم اشاره کردیم غیر عصمت از معصیت است، چون این عصمت مربوط به تلقی وحی از خدای سبحان است، و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبودیت است، و مرحله سومی هم هست که آن عبارت است از عصمت در تبلیغ وحی، و این دو قسم اخیر هر دو در طریق سعادت انسان تکوینی قرار دارند و بطور تکوین هم قرار دارند، و چون گفتیم خطا و غلطی در تکوین نیست، پس هیچ پیغمبری در گرفتن وحی و هم در مرحله تبلیغ خطا ندارد. شعور باطنی انبیا (ع) یعنی وحی مانند شعور فطری همگانی تغییر و تاءثیرپذیر نیست

از آنچه گذشت پاسخ از یک اشکال دیگری که در این مقام شده روشن می‌شود، و آن اشکال این است که چرا نتوانیم این احتمال را بدهیم که این شعور باطنی یعنی وحی مانند شعور فطری که در همه انسانها هست در نسخه وجود مثل هم نباشند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۳

همانطور که دومی محکوم تغییر و دستخوش تاءثر است اولی نیز باشد؟.

آری شعور فطری هر چند امری غیر مادی و قائم به نفس مجرد از ماده است، الا اینکه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را می‌پذیرد، همچنانکه در مورد افراد دیوانه و سفیه و ابله و کودن و سالخوردگانی که دچار ضعف شعور می‌شوند، و سایر آفاتی که عارض بر قوای مدرکه می‌گردد مشاهده می‌کنیم، چه اشکال دارد که درباره شعور مرموز وحی هم احتمال دهیم و بگوئیم: هر چند امری است مجرد، ولی هر چه باشد یک نحوه تعلقی به بدن مادی پیغمبر دارد، و حتی به فرضی هم که قبول

کنیم که این شعور ذاتا غیر مادی است، باز جلو این احتمال باز است، که مانند شعور فکری تغییر و فساد را بپذیرد، همینکه پای این احتمال به میان آید، تمامی اشکالات قبلی مسلما عود می کند.

برای اینکه در پاسخ می گوئیم: ما در سابق روشن کردیم که این هدایت و سوق یعنی سوق نوع انسانی به سوی سعادت حقیقیه اش کار آفریدگار، و به دست صنع و ایجاد خارجی است، نه کار عقل فکری و عملی، و گفتیم که فرض پیدایش خطا در وجود خارجی فرضی است بی معنا.

و اما اینکه گفتید: این شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادی در معرض تغییر و فساد است قبول نداریم که هر شعوری که متعلق به بدن باشد در معرض تغییر و فساد است بلکه آن مقداری که در این باره مسلم است، همان شعور فکری است (و ما گفتیم که شعور نبوت از قبیل شعور فکری نیست) به دلیل اینکه یک قسم از شعورها شعور و درک انسان نسبت به خودش است، که نه بطلان می پذیرد، و نه فساد، و نه تغییر و نه خطا (حتی دیوانه و سفیه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند)، چون علم به نفس علم حضوری است، و خود معلوم آن، عین معلوم خارجی است، و سخن بیشتر درباره این مطلب موقوف به محل خودش (در مباحث فلسفی) است. نتایجی که در این مبحث به دست آمده

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مسأله روشن گردید، اول اینکه اجتماع انسانی همانطور که به سوی تمدن می رود به سوی اختلاف هم می رود.

دوم اینکه این اختلاف که قاطع الطریق سعادت نوع است با فرمولهای عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی رود و نخواهد رفت.

سوم اینکه تنها رافع این اختلاف، شعور نبوی است، که خدای سبحان آن را به آحادی از انسانها می دهد، و بس. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۴

چهارم اینکه سنخه این شعور باطنی که در انبیا هست غیر سنخه شعور فکری است که همه عقلا از انسانها در آن شریکند.

پنجم اینکه این شعور مرموز در ادراک عقائد و قوانین حیات بخشی که سعادت حقیقی انسانها را تضمین می کند، دچار اشتباه نمی شود.

ششم اینکه این نتایج (که البته سه نتیجه آخر، یعنی لزوم بعثت انبیا، و اینکه شعور وحی غیر شعور فکری است، و اینکه پیغمبر معصوم است، و در تلقی و گرفتن وحی خطا نمی کند) نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می دهد، و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می بینیم به سوی سعادت و کمالش هدایت شده، و هادی آنها همان علل هستی آنها است، که هر موجودی را به وسایل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده، بطوریکه هر موجودی می تواند سعادت خود را دریابد، انسان هم یکی از انواع موجودات است، او نیز مجهز به تمامی جهازی که بتواند بوسیله آن عقاید حقه و ملکات فاضله را دریابد، و عمل خود را صالح کند، و اجتماعی فاضل ترتیب دهد می باشد، پس ناگزیر ناموس هستی باید این سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد، و بطور هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد، آری بطور هدایت تکوینی که غلط و خطائی در آن راه نداشته باشد، که بیانش گذشت. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۵ آیه ۲۱۴، سوره بقره ثبات و تسلیم در برابر سختی ها و فتنه ها که امت ها بدان مبتلا می گردند)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبُاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (۲۱۴)

ترجمه آیات

آیا به دستوری که دادیم که همگی داخل در سلم شوید عمل می کنید و از اختلاف دست بر می دارید یا نه بلکه می پندارید بدون اینکه آنچه بر سر اقوام و ملل گذشته از مصائب درونی و برونی بیامد بر سر شما آید داخل بهشت شوید؟ نه ممکن نیست شما نیز مانند آنها امتحان خواهید شد آنها آنچنان آزمایش سختی شدند که دچار تزلزل گشته حتی رسول و گفتند: پس نصرت خدا چه وقت است آنگاه به ایشان گفته شد: آگاه باشید که نصرت خدا نزدیک است. (۲۱۴)

بیان آیه

در سابق گفتیم: این آیات از جمله: ((یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه)) تا آخر آیه مورد بحث یک سیاق دارند، و همه به هم مربوطند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۶

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ...

بهشت رضوان و قرب رب العالمین در گرو تحمل سختی ها است و سنت الهی در میان امم گذشته در بین امت اسلام تکرار خواهد شد (تکرار تاریخ)

در این جمله آنچه را که آیات سابق بر آن دلالت می کرد تثبیت می کند، و آن این بود که دین یک نوع هدایت خدائی است، برای مردم هدایتی است به سوی سعادتشان در دنیا و آخرت، و نعمتی است که خداوند بشر را به آن اختصاص داده. پس بر انسانها واجب است در برابر آن تسلیم شوند، و با وجود آن دیگر گامهای شیطان را پیروی نکنند، و در این هدایت اختلاف نیندازند، و دوا را به صورت دردی جدید در نیاورند، و بوسیله پیروی هوا و به طمع زخرف دنیا نعمت خدای سبحان را با کفر و عذاب معاوضه نمایند که اگر چنین کنند غضبی از ناحیه پروردگارشان به ایشان می رسد، همانطوری که به بنی اسرائیل رسید، چون آنها هم نعمت پروردگار را بعد از آنکه در اختیارشان قرار گرفت تغییر دادند آری خدا با بنی اسرائیل عداوت خاصی نداشت، این سنت دائمی خدا است که فتنه ها پیش آورد، و احدی از مردم به سعادت دین و قرب رب العالمین نمی رسد مگر با ثبات و تسلیم.

در این آیه شریفه التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته، چون در آیات قبلی مؤ منین، غایب فرض شده بودند، می فرمود: (مردم امت واحده ای بودند)، و در این آیه حاضر به حساب آمده اند، می فرماید: (نکنند خیال کرده اید که ...)، و این بدان جهت بود که اصلا در این آیات روی سخن با مؤ منین بود، در شش آیه قبل می فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه))، چیزی که هست در آیه قبلی موقعیت ایجاب کردغایب به حساب آیند، همینکه آن عنایت کلامیه اعمال شد دوباره به سیاق قبلی برگشته مؤ منین را مخاطب قرار داد.

کلمه (ام) متصله و به معنای (یا اینکه) نیست، بلکه منقطعه و به معنای (بلکه) است، و معنای آیه بطوریکه دیگران هم گفته اند این است که (نه، بلکه گویا پنداشته اید که قبل از برخورد با آنچه امم گذشته برخوردارند داخل بهشت می شوید).

البته اختلافی که در میان اهل ادب درباره کلمه (ام) منقطعه وجود دارد معروف است: ولی حق مطلب به نظر ما این است که اصل این کلمه برای افاده تردید (یا اینکه) است، و اگر گاهی معنای (بلکه) را می دهد، از این نظر است که معنای بلکه هم در آن موارد منطبق است، نه اینکه برحسب وضع لغوی دو جور (ام) داریم، در نتیجه معنای ام منقطعه در مورد آیه مورد بحث این می شود: (هل انقطعتم بما امرناکم من التسلیم، بعد الایمان، و الثبات علی نعمه الدین، و الاتفاق و الاتحاد ام لا بل حسبتم ان تدخلوا الجنة...)، یعنی آیا بعد از آنکه به شما دستور دادیم که بعد از ایمان آوردن هم استقامت به خرج دهید و هم تسلیم شوید آیا از

آرزوی کاذب خود دست برداشته اید یا نه، بلکه گمان دارید که داخل بهشت می شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۷

وَلَمَّا يَا تَكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ كَلِمَةً (مثل) اگر با کسره میم و سکون ثا خوانده شود به معنای شبه (مانند) است، و اگر بفتح میم و فتحه ثا خوانده شود معنای شبه (شبهت) را می دهد، و منظور از مثل که برای چیزی می آورند بیانی است که کانه آن



چیز را در نظر شنونده مجسم کرده است، که این چنین بیان را استعاره تمثیلیه می گویند، مانند اینکه خدای تعالی درباره علمای یهود که به علم خود عمل نمی کردند مثل زده به چهارپائی که کتاب بر آن بار کرده باشند، می فرماید: ((مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا)) و نیز از همین باب است مثل به معنای صفت مانند آیه: ((انظر کیف ضربوا لک الامثال)) چون این در پاسخ آن تهمت ها است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می زدند، و می گفتند: او مجنون است، ساحر است، کذاب است، و امثال اینها، پس کلمه امثال در اینجا به معنای صفت است و از آنجائی که در آیه مورد بحث خدای تعالی با جمله (مستهم البساء و الضراء...) آن مثل را بیان کرده، لاجرم باید گفت: که کلمه نامبرده معنای اول را می دهد.

مَسْتَهُمُ الْبُأْسَاءُ وَ الضَّرَاءُ...

معنای باسء و ضراء و اشاره به سنت جاریه الهی درباره همه انسانها

بعد از آنکه شوق مخاطب برای فهمیدن تفصیل اجمالی که جمله: (و لما یاتکم مثل الذین...) بر آن دلالت داشت شدید شد، با جمله مورد بحث آن را تفصیل داد، و کلمه (باسء) به معنای شدت و سختی است که از خارج نفس آدمی به آدمی وارد می شود، مانند گرفتاریهای مالی، و جاهی، و خانوادگی، و نداشتن امنیتی که در زندگیش به آن نیازمند است.

و اما ضراء عبارت است از شدتی که به جان و تن انسان می رسد، مانند جراحت و قتل و مرض، و کلمه زلزله و زلزال معنایش معروف است، و اصل آن از ماده (ز - ل - ل) است، که به معنای لغزیدن است، و اگر این کلمه تکرار شده، برای این بود که بر تکرار دلالت کند، تو گوئی زمینی که مثلا دچار زلزله شده، لغزشهایی پشت سر هم کرده، و این معنا، در کلمه (صر - و صرصر)، و کلمه (صل و صلصل) و کلمه (کب و کبکب) نیز جریان دارد، و کلمه زلزال در آیه شریفه کنایه است از اضطراب و دهشت.

حَتَّى یَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ... کلمه (یقول) به نصب لام خوانده شده و بنابراین قرائت جمله در معنای غایت و نتیجه است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۸

برای جملات قبل بعضی هم آن را به ضمه لام خوانده اند. و بنابراین قرائت جمله نامبرده حکایت حال گذشته است، و هر چند هر دو معنا صحیح است، لیکن دومی با سیاق مناسب تر است، برای اینکه اگر جمله نامبرده غایتی باشد که جمله (زلزلوا) را تعلیل کند، آن طور که باید با سیاق مناسب نیست.

مَتَى نَصَرَ اللَّهُ أَلَا- إِنَّ نَصَرَ اللَّهِ قَرِيبًا این جمله حکایت کلام رسول و مؤمنین به آن حضرت با هم است، و گرچه چنین کلامی از رسول خدا به ذهن می زند، که آن جناب چرا باید بگوید (یاری خدا کی می رسد)؟ ولی با در نظر گرفتن اینکه خدای تعالی قبلا به رسول و مؤمنین وعده نصرت داده بود، و مثلا- فرموده بود: ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، انهم لهم المنصورون)) و نیز فرموده بود: ((کتب الله لا غلبن انا و رسلی)) جمله مورد بحث هیچ به ذهن نمی زند، و اگر بنا باشد از شنیدن امثال این عبارتها یکه بخوریم باید از آیه: ((حتی اذا است یئس الرسل، و ظنوا انهم قد کذبوا، جاءهم نصرنا)) باید یکه بخوریم، که لحنش شدیدتر از لحن آیه مورد بحث است.

و نیز ظاهر آن است که جمله: ((الا ان نصر الله قریب)) حکایت کلام خدای تعالی باشد، نه تتمه کلام رسول و مؤمنین با وی. و این آیه همانطور که قبلا- هم اشاره کردیم دلالت می کند بر اینکه مسأله ابتلا و امتحان در امت اسلام نیز جریان دارد، و این سنت همیشگی است.

و نیز دلالت دارد بر اینکه مثل و وصف امتهای گذشته عینا تکرار می شود، آنچه بر سر امتهای گذشته رفته است بر امت اسلام نیز خواهد رفت، و این همان است که نامش را تکرار تاریخ و یا عود آن می گذاریم. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۳۹ آیه ۲۱۵، سوره بقره درباره انفاق

یَسْأَلُونَكَ مِمَّا ذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مِمَّا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرِ فَلِلَّذِينَ وَالْأَفْرَیْنِ وَالْأَیْتَمٰی وَالْمَسْکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَیْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ

عَلِيمٌ (۲۱۵)

ترجمه آیات

از تو می پرسند: چه انفاق کنند بگو (اولا باید می پرسیدید که به چه کسی انفاق کنیم در ثانی می گوئیم) هر چه انفاق می کنید به والدین و خویشاوندان و ایتم و مساکین و در راه ماندگان انفاق کنید و از کار خیر هر چه به جای آرید بدانید که خدا به آن دانا است. (۲۱۵)

بیان آیه

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ...

توضیح نکته ای که در عدم انطباق جواب به سؤال در آیه نهفته است

مفسرین گفته اند این آیه سؤال و جوابی است که جواب آن طبق اسلوب حکمت داده شده، برای اینکه سؤال از جنس و نوع انفاقات کرده اند، که از چه جنسی و چه نوعی انفاق کنند، و این سؤال بی شباهت به لغو نیست، برای اینکه هر کسی می داند که انفاق با چه چیز انجام می شود، (با انواع مال)، پس جا داشت پرسند به چه کسی انفاق کنیم، و بهمین جهت سؤال ایشان را پاسخ نداده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۰

جواب را از سؤال صحیحی داد که آنها نکرده بودند، یعنی بیان حال و انواع کسانی که باید به ایشان انفاق کرد، تا هم جوابی داده باشد، و هم تعلیمشان کرده باشد که چگونه سوال کنند.

و این سخن از مفسرین سخنی است بلیغ، الا اینکه یک چیز را نگفتند و آن این است که آیه شریفه در عین حال جنس مورد انفاق را هم بیان کرده، و با دو جمله بطور اجمال متعرض آن نیز شده، اول با کلمه (من خیر)، و دوم با جمله (و ما تفعلوا من خیر فان الله به علیم...).

پس آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آن چیزی که باید انفاق شود مال است، حال هر چه می خواهد باشد، چه کم و چه زیاد، و اینکه این عمل عمل خیری است، و خدا بدان آگاه است، و لیکن ایشان باید می پرسیدند به چه کسی انفاق کنند، و مستحق انفاق را بشناسند، و مستحقین انفاق عبارتند از والدین، و اقربا، و ایتم، و مساکین، و ابن السبیل. رد وجوه نادرست که در مورد عدم تطابق سؤال و جواب در آیه گفته شده است

و از سخنان عجیب و غریب، گفتار بعضی از مفسرین است که گفته اند: مراد از کلمه (ما) در جمله (ما ینفقون) پرسش از ماهیت نیست، چون استعمال (ما) در ماهیت یک اصطلاح منطقی است، که نباید یک جمله عربی و مخصوصا جمله قرآنی را که فصیح ترین کلام و بلیغ ترین کلمات عربی است با اصطلاح منطقی معنا کنیم، بلکه کلمه نامبرده سؤال از کیفیت انفاق است، که به چه صورت این عمل را انجام دهند؟ و مال را در چه محلی مصرف کنند؟ در پاسخ فرموده در این مصارف خرج کنید، پس جواب مطابق سؤال است، نه آنطور که علمای بلاغت گفته اند.

نظیر این سخن بلکه غریب تر از آن گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: هر چند سؤال بلفظ (ما) آمده، الا اینکه مقصود سؤال از کیفیت است، چون همه می دانند که آنچه انفاق می شود مال است، نظیر آیه: ((قالوا ادع لنا ربك بين لنا ماهي ان البقر تشابه علينا))، که در سؤال خود کلمه (ما) را آورده اند، با اینکه بنی اسرائیل می دانستند گاو چیست، و چه صفتی دارد، و ما نمی توانیم کلمه (ما هی) را حمل بر سؤال از ماهیت کنیم، ناگزیر باید بگوئیم سؤال از صفاتی است که گاو مورد نظر را از گاوهای دیگر جدا کند، و به همین جهت جواب را مطابق سؤال داد و فرمود: ((قال انه يقول انها بقره لا ذلول...)).

امر بر این مفسرین مشتبّه شده و خیال کرده اند وقتی کلمه (ما) در لغت وضع نشده برای سؤال از ماهیت، که یک اصطلاح منطقی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۱

و معنایش سؤال از جنس قریب و فصل قریب است، پس حتما وضع شده برای سؤال از کیفیت، در حالی که هیچ ملازمه میان این دو نیست، تا کسی بتواند در سؤال از مستحقین انفاق پرسد: (ما ذانفق چه انفاق کنم) و منظورش این باشد که به چه کسی انفاق کنم، و در جوابش گفته شود: به والدین و اقربا، چون اینگونه سؤال کردن از روشن‌ترین موارد غلط حرف زدن است. بلکه کلمه (ما) وضع شده است برای سؤال از مشخصاتی که مورد سؤال را معرفی کند، حال چه اینکه این تعریف با حد و ماهیت باشد، و چه با خواص و اوصاف پس معنای این کلمه اعم از اصطلاح منطقی‌ها است، نه اینکه مغایر آن باشد و تنها وضع شده باشد برای سؤال از کیفیت چیزی، و از همینجا معلوم می‌شود که در آیه شریفه: (یبین لنا ما هی)، و پاسخ (انها بقره لا ذلول) سؤال و جوابی مطابق با اصل لغت واقع شده، و در آنجا نیز خواسته‌اند گاو مورد نظر را با مشخصاتش تعریف کند، و موسی (علیه السلام) در پاسخ همین کار را کرد. و اما اینکه گفتند از آنجا که ماهیت گاو معلوم بوده ناگزیریم کلمه (ما) را حمل بر سؤال از کیفیت گاو کنیم، نه از ماهیت آن، خطائی است که روشن‌تر از آن خطائی نیست، چون صرف این جهت باعث نمی‌شود که کلمه نامبرده معنای وضعی و لغویش تغییر کند.

گفتار دیگری که غرابت کمتری از گفتار مفسر قبلی ندارد، این است که بعضی گفته‌اند: سؤال از هر دو جهت بوده، هم از اینکه چه انفاق کنند و هم از اینکه کجا انفاق کنند، ولی یکی از دو سؤال حذف شده و تنها یکی ذکر شده است، چون از جواب فهمیده می‌شود که یکی حذف شده، و خطا بودن این حرف برای خواننده روشن است.

و به هر حال جای هیچ شکی نیست، در اینکه در آیه شریفه به جای پاسخ اصلی پاسخی دیگر داده شده، تا بفهماند که سؤال سؤالی درست نبوده، باید می‌پرسیدند به چه کسی انفاق کنیم، و گرنه جواب این سؤال که چه چیز را باید انفاق کرد بسیار روشن است، و سؤال از آن بیجا است، و اینکه در پاسخ به معنای دیگر توجه داد، برای همین بود که بفهماند سؤال صحیح چیست، مواردی از آیات قرآنی که در آنها یکی از فنون بلاغت که انتقال از مطلبی به مطلب دیگر است به کار رفته است و این عمل یعنی برگرداندن وجهه کلام به جایی دیگر در قرآن کریم بسیار است، و این خود از لطیف‌ترین بیاناتی است که جز در قرآن در هیچ کلامی دیگر یافت نمی‌شود، مانند آیه شریفه: و مثل ((الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لایسمع الا دعاء و نداء))، و آیه شریفه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۲

((مثل ما ینفقون فی هذه الحیوة الدنيا کمثل ریح فیها صر)). و آیه شریفه: ((مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبتت سبع سنابل)) و آیه شریفه: ((یوم لا ینفع مال و لابنون الا من اتی الله بقلب سلیم)) و آیه شریفه: ((قل ما استلکم علیه من اجر الا من شاء ان یتخذ الی ربه سیلا)) و آیه شریفه: ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین)) و آیاتی دیگر نظیر اینها. و مِمَّا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ...)) در این جمله انفاق در جمله قبل به کلمه (خیر) تبدیل شده، همچنانکه در اول آیه مال به کلمه (خیر) تبدیل شده بود، و این برای اشاره به این نکته است که انفاق چه کم و چه زیادش عملی پسندیده و سفارش شده است، و لیکن در عین حال باید چیزی باشد که مورد رغبت و علاقه باشد همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون)).

و نیز فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم، و مما اخرجنا لکم من الارض و لا تیمموا الخبث منه تنفقون و لستم باخذیه الا ان تغمضوا فیه)).

و نیز اشاره باشد به اینکه انفاق باید به صورتی زشت و شر نباشد، مانند انفاق تواءم با منت و اذیت، همچنانکه در جای دیگر به این نکته تصریح کرده می‌فرماید: ((ثم لا یتبعون ما انفقوا منا و لا اذی)) و نیز فرموده: یستلونک ما ذا ینفقون قل العفو)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۳

بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه مذکوره و شاءن نزول آن)

در درالمنثور از ابن عباس روایت کرده که گفت: من هیچ مردمی ندیدم که بهتر از اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) باشند، چه به جز سیزده مسأله از او نپرسیدند، تا آن جناب از دنیا رفت، و همه آن سوالات در قرآن هست، از آن جمله است آیه: ((یسئلونک عن الخمر و المیسر))، و ((یسئلونک عن الشهر الحرام، و یسئلونک عن الیتامی، و یسئلونک عن المحیض، و یسئلونک عن الانفال، و یسئلونک ما ذا ینفقون))، و خلاصه از آن جناب نپرسیدند مگر چیزی را که به حالشان سود داشت. در مجمع البیان در ذیل آیه نامبرده گفته است: درباره عمرو بن جموح - که پیرمردی سالخورده و ثروتمند بود - نازل شده، که پرسید: یا رسول الله به چه چیز صدقه دهم، و به چه کسی دهم؟ خدای تعالی در پاسخ این آیه را فرستاد.

مؤلف: این حدیث را در درالمنثور از ابن منذراز ابن حیان روایت کرده، و گفتند: ایشان روایت را ضعیف دانسته اند، ولی ما می گوئیم علاوه بر آن با مضمون آیه هم منطبق نیست، چون در آیه تنها یک سؤال آمده آنهم سؤال از اینکه چه چیز انفاق کنند، و سخنی از اینکه به چه کسی انفاق کنند نیامده.

و نظیر این روایت در عدم انطباق با آیه روایتی است که باز در المنثور از ابن جریر، و ابن منذر، از ابن جریح آورده که گفت: مؤمنین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند اموال خود را به چه مصرفی برسانند؟ این آیه نازل شد، که ((یسئلونک ما ذا ینفقون؟ قل ما انفقتم من خیر...))، و این آیه مربوط به صدقات مستحبی است و زکات غیر اینها است.

باز نظیر آن در ضعف و عدم انطباق با آیه روایتی است که در الدر المنثور از سدی نقل کرده که گفت: روزی که آیه نازل شد هنوز زکات واجب نشده بود و این آیه مربوط به مخارجی است که افراد برای خانواده خود می کنند، و صدقاتی است که می دهند، بعدا آیه زکات نازل شد و این آیه را نسخ کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۴

مؤلف: نسبت بین آیه زکات که می فرماید: ((خذ من اموالهم صدقه)) و بین این آیه نسبت ناسخ و منسوخ نیست مگر اینکه معنای نسخ چیز دیگری باشد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۵ آیات ۲۱۸ - ۲۱۶، سوره بقره

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَ عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۲۱۶) يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللّٰهِ وَ كُفْرٌ بِهٖ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اِخْرَاجِ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ الْفِتْنَةُ اَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكَ حَتّٰى يَرْدُوْكُمْ عَنْ دِيْنِكُمْ اِنْ اسْتَطَعُوا وَ مَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ وَ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۱۷) اِنَّ الَّذِيْنَ ءَامَنُوا وَ الَّذِيْنَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۲۱۸)

ترجمه آیات

قتال بر شما واجب شده در حالی که آن را مکروه می دارید و چه بسا چیزها که شما از آن کراهت دارید در حالی که خیرتان در آن است و چه بسا چیزها که دوست می دارید در حالی که شر شما در آن است و خدا خیر و شر شما را می داند و خود شما نمی دانید. (۲۱۶) از تو از ماه حرام و قتال در آن می پرسند بگو قتال در ماه حرام گناهی بزرگ است ولی جلوگیری مشرکین از راه خدا و کفر به آن و جلوگیری ایشان از رفتن شما به مسجد الحرام و بیرون کردنشان مؤمنین را از آنجا نزد خدا گناه بزرگتری است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۶

چون فتنه است و فتنه جرمش از قتل بزرگتر است و این مشرکین لایزال با شما قتال می کنند به این امید که اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد اینگونه افراد اعمال نیکشان بی اجر شده در دنیا و آخرت از آن بهره مند نمی شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاویدانند. (۲۱۷) کسانی که ایمان آوردند و کسانی که مهاجرت کردند و در راه خدا جهاد نمودند آنان امیدوار رحمت خدا باشند که خدا غفور و رحیم است. (۲۱۸)

## بیان آیات

کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ (...)) کتابت همانطور که مکرر گذشت ظهور در واجب شدن دارد، البته اگر کلام در زمینه تشریح باشد، و امام اگر زمینه کلام تکوین باشد، و در چنین زمینه ای مثلا بفرماید: (کتب الله)، آن وقت معنای راندن قضا را می دهد. و چون زمینه گفتار مسأله تشریح است کلمه (کتب) معنای (واجب شد) را می دهد، پس آیه دلالت دارد بر اینکه جنگ و قتال بر تمامی مؤمنین واجب است، چون خطاب متوجه مؤمنین شده، مگر کسانی که دلیل آنها را استثنا کرده باشد، مانند آیه: ((لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج، و لا علی المریض حرج)) و آیات و ادله دیگر.

و در آیه مورد بحث نفرمود: (کتب الله) خدا بر شما واجب کرد، بلکه فرمود (کتب) بر شما واجب شد، و این بدان جهت است که در ذیل آن دارد (و هو کره لکم)، و در چنین مقامی نام خدا بردن و فاعل را معرفی کردن نوعی هتک حرمت خداست، و تعبیر به صیغه مجهول نام خدای عزاسمه را از سبکی و استخفاف حفظ می کند، چون در آیه فرمانی صادر شده که مورد کراهت مؤمنین است. و کلمه (کره) به ضمه کاف به معنای مشقتی است که انسان از درون خود احساس کند حال چه از ناحیه طبع باشد و یا از ناحیه ای دیگر و کلمه (کره) با فتحه کاف به معنای مشقتی است که از خارج به انسان تحمیل شود، مثل اینکه انسانی دیگر او را به کاری که نمی خواهد مجبور سازد، و در قرآن کریم آمده: ((لا یحل لکم ان تروا النساء کرها)) و نیز آمده: ((فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۷

و اما اینکه چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده؟ یا از این جهت است که در جنگ جانها در خاطر قرار می گیرد، و حداقل خستگی و کوفتگی دارد و ضررهای مالی به بار می آورد، و امنیت و ارزانی ارزاق و آسایش را سلب می کند، و از این قبیل ناراحتی ها که مورد کراهت انسان در زندگی اجتماعی است به دنبال دارد.

آری اینگونه ناملایمات طبعاً بر مؤمنین هم شاق است، هر چند خدای سبحان مؤمنین را در کتاب خود مدح کرده و فرموده: در میان آنان افرادی هستند که در ایمانشان صادقند، و آنچه می کنند جدی و سودمند است، لیکن در عین حال طایفه ای از ایشان را مذمت می کند که در دلهایشان انحراف و لغزش هست، و این معنا با مراجعه به آیات مربوطه به جنگ بدر و احد و خندق و غزوات دیگر کاملاً به چشم می خورد.

و معلوم است مردمی که مشتمل بر هر دو طایفه هستند. و بلکه اکثریت آنها را طایفه دوم تشکیل می دهد. وقتی مورد خطاب قرار گیرند، صحیح است که صفت اکثر آنان را به همه آنان نسبت داد، و گفت: (قتال مکروه شما است)، البته این وجه اول بود. و یا از این جهت بوده که مؤمنین به تربیت قرآن بار آمده اند، و عرق شفقت و رحمت بر تمامی مخلوقات در آنان شدیدتر از دیگران است، تربیت شدگان قرآن حتی از آزار یک مورچه هم پرهیز دارند، و نسبت به همه خلائق راءفت و مهر دارند، چنین کسانی البته از جنگ و خونریزی کراهت دارند، هر چند دشمنانشان کافر باشند، بلکه دوست دارند با دشمنان هم به مدارا رفتار کنند، و آمیزشی دوستانه داشته باشند، و خلاصه با عمل نیک و از راه احسان آنان را به سوی خدا دعوت نموده، و به راه رشد و در تحت لوای ایمان بکشانند، تا هم جان برادران مؤمنشان به خطر نیفتد، و هم کفار با حالت کفر هلاک نشوند و در نتیجه برای ابد بدبخت نگردند.

چون مؤمنین اینطور فکر می کردند، خدای سبحان در آیه مورد بحث به ایشان فهمانید که اشتباه می کنند، چون خدائی که قانونگذار حکم قتال است، خوب می داند که دعوت به زبان و عمل. در کفاری که دچار شقاوت و خسران شده اند هیچ اثری ندارد، و از بیشتر آنان هیچ سودی عاید دین نمی شود، نه به درد دنیای کسی می خورند، نه به درد آخرت. پس اینگونه افراد در جامعه بشریت عضو فاسدی هستند که فسادشان به سایر اعضا هم سرایت می کند، و هیچ علاجی به جز قطع کردن، و دور افکندن ندارند. این وجه هم برای خود وجهی است.

و این دو وجه هر چند هر دو می‌توانند جمله: (و هو کره لکم) را توجیه کنند، و لیکن وجه اول به نظر با آیات عتاب مناسب تر است، علاوه بر اینکه تعبیر در جمله: (کتب علیکم القتال) هم به بیانی که گذشت که چرا به صیغه مجهول آمده مؤید وجه اول است.

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...

چرا جنگیدن و قتال بر مؤمنین کره و گران بوده؟

در سابق گذشت که کلمات (عسی) و (لعل) و امثال آن در کلام خدای تعالی در همان معنای امیدواری استعمال شده، لیکن لازم نیست که امید قائم به خود گوینده یعنی خدای تعالی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۸

تا اشکال شود امید نسبت به جاهل از آینده است، و در خدا معنا ندارد، بلکه کافی است که قائم به مخاطب یا در مقام مخاطب باشد، پس اگر خدای سبحان هم می‌فرماید (امید است چنین و چنان شود)، نه از این جهت است که خود او امید دارد، بلکه به این عنایت است که مخاطب و یا شنونده امیدوار شود. وجه تکرار کلمه عسی در آیه شریفه (و عسی ان تکرهوا)

و تکرار کلمه (عسی) در آیه شریفه برای این است که مؤمنین از جنگ کراهت داشتند، و علاقمند به صلح و سلم بودند، خدای سبحان خواست تا ارشادشان کند بر اینکه در هر دو جهت اشتباه می‌کنند، توضیح اینکه اگر می‌فرمود: (عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم، او تحبوا شیئا و هو شر لکم) معنایش این می‌شد که ملاک کار کراهت و محبت شما نیست، چون بسا می‌شود که این کراهت و محبت به چیزی تعلق می‌گیرد که واقعیت ندارد، و این سخن را به کسی می‌گویند که یک بار اشتباه کرده باشد مثلاً تنها از دیدن زید کراهت داشته و اما کسی که دوبار خطا کرده یکی اینکه از دیدن اشخاص کراهت ورزیده، و یکی هم اینکه دوستدار گوشه‌گیری و تنهایی شده، در برابر چنین کسی بلاغت در گفتار ایجاب می‌کند به هر دو خطایش اشاره شود، و گفته شود تو نه در کراهت از معاشرت راه درست را پیش گرفته‌ای، و نه در علاقه‌ات به گوشه‌گیری زیرا (عسی ان تکره شیئا و هو خیر لک و عسی ان تحب شیئا و هو شر لک)، چه بسا از چیزی بدت آید که برایت خوب باشد و چه بسا به چیزی علاقمند باشی و برایت بد باشد) برای اینکه تو جاهل هستی، و خودت به تنهایی نمی‌توانی به حقیقت امر بررسی.

در آیه مورد بحث هم مؤمنین چنین وضعی داشتند، هم از قتال کراهت داشتند، و هم بطوریکه جمله ((ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم)) نیز اشاره دارد، به سلم و صلح علاقمند بودند، لذا خداوند خواست ایشان را به هر دو اشتباهشان واقف سازد، با دو جمله مستقل یعنی ((عسی ان تکرهوا...)) و ((عسی ان تحبوا...)) مطلب را بیان فرمود.

وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ این جمله بیان خطای ایشان را تکمیل می‌کند، چون خدای تعالی خواسته است در بیان این معنا راه تدریج را بکار ببندد تا ذهن مؤمنین یکه نخورد، لذا در بیان اول تنها احتمال خطا را در ذهنشان انداخت، و فرمود درباره هر چه کراهت دارید احتمال بدهید که خیر شما در آن باشد. و درباره هر چه علاقمندید احتمال بدهید که برایتان بد باشد، و بعد از آنکه ذهن مؤمنین از افراط دور شد، و حالت اعتدال به خود گرفته به شک افتاد، قهراً جهل مرکبی که داشت زایل شد، و در چنین حالتی دوباره روی سخن را متوجه آنان کرده فرمود: این حکم یعنی حکم قتال که شما از آن کراهت دارید حکمی است که خدای دانای به حقایق امور تشریح کرده، و آنچه شما آگهی دارید و می‌بینید هر چه باشد مستند به نفس شما است، که بجز آنچه خدا تعلیمش داده علمی ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۴۹

و از حقایق بیشتری آگاه نیست. پس ناگزیر باید در برابر دستورش تسلیم شوید.

و این آیه شریفه در اثبات علم علی الاطلاق برای خدا، و نفی آن از غیر خدا مطابق سایر آیاتی است که دلالت بر معنا دارد، مانند آیه شریفه: ((ان الله لا یخفی علیہ شیء)) و آیه شریفه: ((و لا یحیطون بشیء من علمه، الا بما شاء)) و ما در تفسیر آیه: ((و قاتلوا فی سبیل الله)) پاره‌ای مطالب درباره جنگ و قتال گذراندیم بدانجا نیز مراجعه شود.



يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ

سؤال درباره جنگ در ماه حرام و پاسخ آن

این آیه شریفه از قتال در ماه‌های حرام منع و مذمت می‌کند، و می‌فرماید: این کار جلوگیری از راه خدا و کفر است، و این را هم می‌فرماید که با این حال بیرون کردن اهل مسجد الحرام از آنجا جرم بزرگتری است نزد خدا، و بطور کلی فتنه از آدم کشی بدتر است.

می‌خواهد اعلام بدارد این سؤال که آیا جنگ در ماه‌های حرام جایز است یا نه؟ به دنبال حادثه‌ای بوده که چنین سؤال را ایجاد می‌کرده، و قبلاً قتلی البته اشتباهاً واقع شده بوده. چون در آخر آیات هم می‌فرماید: ((ان الذين آمنوا، و الذين هاجروا، و جاهدوا في سبيل الله، اولئك يرحمهم الله، و الله غفور رحيم...))، و با جمله خدا غفور و رحيم است می‌فهماند بعضی از مهاجرین قتلی مرتکب شده، و به ناچار مهاجرت کرده بودند و کفار همین جرم را مایه جنجال قرار داده بودند، و این قرائن داستان عبد الله بن جحش و اصحابش را که در روایات آمده تاءید می‌کند.

قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ كَفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ... کلمه (صد) به معنای جلوگیری و یا برگرداندن است، و مراد از سبیل الله عبادت‌ها و مخصوصاً مراسم حج است، و ظاهراً ضمیر در کلمه (به) به سبیل بر می‌گردد، در نتیجه مراد از کفر نامبرده کفر عملی است نه کفر اعتقادی، و کلمه (المسجد الحرام) عطف است بر کلمه (سبیل الله)، و در نتیجه معنا چنین می‌شود که قتال در مسجد الحرام صد از سبیل الله، و صد از مسجد الحرام است.

این آیه دلالت می‌کند بر حرمت قتال در شهر حرام، و بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه بوسیله آیه: ((فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)) نسخ شده ولی درست نیست، به همان دلیلی که در تفسیر آیات قتال گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۲۵۰

وَ إِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ... یعنی این عملی که مشرکین مرتکب شدند و رسول خدا و مؤمنین به وی را که همان مهاجرین باشند از مکه که زادگاه ایشان بود بیرون کردند، از قتال در مسجد الحرام بزرگتر است، و آزار و شکنجه‌هایی که مشرکین درباره مسلمانان روا داشته، و نیز دعوت به کفرشان از یک قتلی که از سوی مسلمانان رخ داده بزرگتر است، پس مشرکین حق ندارند مؤمنین را ملامت کنند، با اینکه آنچه خود کرده‌اند بزرگتر است از خلافتی که مؤمنین را به خاطر آن ملامت می‌کنند، علاوه بر این که آنچه مؤمنین کردند و در شهر حرام یک مشرک را کشتند، به خاطر خدا و به امید رحمت خدا کردند. و خدا هم آمرزگار رحیم است.

وَ لَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ... کلمه (حتی) برای تعلیل است، و معنای (لیردو کم) را می‌دهد (و من یرتد منکم عن دینه...).

این جمله تهدیدی است علیه مرتدین، یعنی کسانی که از دین اسلام برگردند، به اینکه اگر چنین کنند عملشان حبط می‌شود، و تا ابد در آتش خواهند بود.

گفتاری پیرامون حبط معنا و آثار حبط اعمال و بیان اینکه مراد از حبط ابطال مطلق اعمال (عبادی و معیشتی است)

کلمه حبط به معنای باطل شدن عمل، و از تاءثر افتادن آن است، و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده، از آن جمله فرموده: ((لئن اشرکت لیحبطن عملک، و لتکونن من الخاسرین)).

و نیز فرموده: ((ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله، و شاقوا الرسول، من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا، و سيحبط

اعمالهم، یا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول، و لا تبطلوا اعمالكم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۱

و ذیل همین آیه سوره محمد که میان کفار و مؤمنین مقابله انداخته، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده، و به اینان می‌فرماید زنه‌ار مواظب باشید عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اینکه حبط به معنای بطلان عمل است، همچنانکه از آیه: ((و حبط ما

صنعوا فيها، و باطل ما كانوا يعملون)) نیز این معنا استفاده می شود و قریب به آن آیه: ((وقدمنا الی ما عملوا من عمل، فجعلناه هباء منثورا)) است.

و سخن کوتاه اینکه کلمه (حبط) به معنای باطل شدن عمل و از تاءثر افتادن آن است، بعضی گفته اند: اصل این کلمه از حبط با حرکت است، یعنی با فتحه حا و با، و حبط به معنای پر خوری حیوان است، بطوریکه شکمش باد کند، و گاهی منجر به هلاکتش شود.

و آنچه خدای تعالی درباره اثر حبط بیان کرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت است، پس حبط ارتباطی با اعمال دارد، از جهت اثر آخرتی آنها، آری ایمان بخدا همانطور که زندگی آخرت را پاکیزه می کند زندگی دنیا را هم پاکیزه می سازد، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من، فلنحییه حیوة طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون)).

این بود معنای کلمه حبط، حال ببینیم چگونه اعمال کفار و مخصوصا مرتدین در دنیا و آخرت حبط می شود؟ و ایشان زیانکار می گردند؟ اما زیانکاریشان در دنیا که بسیار روشن است.

و هیچ ابهامی در آن نیست برای اینکه قلب کافر و دلش به امر ثابتی که همان خدای سبحان است بستگی ندارد، تا وقتی به نعمتی می رسد نعمت را از ناحیه او بداند، و خرسند گردد، و چون به مصیبتی می رسد آن را نیز از ناحیه خدا بداند، و دلش تسلی یابد، و نیز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز کند، به خلاف مؤ من که در همه این مراحل زندگی دلش به جایی بستگی دارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۲

و خدای تعالی در این مقایسه می فرماید: ((او من كان میتا فاحییناه، وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟)) و مؤ من را در زندگی دنیا نیز دارای نور و حیات خوانده و کافر را مرده و بی نور، و نظیر آن آیه: ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لایشقی، و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا، و نحشره یوم القیمة اعمی)). که از راه مقابله می فهمیم زندگی مؤ من و معیشتش فراخ و وسیع و قرین با سعادت است.

و همه این مطالب و علت سعادت و شقاوت را در یک جمله کوتاه جمع کرده و فرموده: ((ذلک بان الله مولی الذین آمنوا، و ان الکافرین لا مولی لهم)).

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالی که حبط می شود، مطلق کارهایی است که انسان به منظور تاءمین سعادت زندگی خود انجام می دهد، نه خصوص اعمال عبادتی، و کارهایی که نیت قربت لازم دارد، و مرتد، آنها را در حال ایمان، و قبل از برگشتن به سوی کفر انجام داده، علاوه بر دلیل گذشته، دلیل دیگری که می رساند: مراد از عمل، مطلق عمل است، نه تنها عبادت، این است که: دیدید حبط را به کفار و منافقین هم نسبت داده، با اینکه کفار عبادتی ندارند، و در این باره فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم، و الذین کفروا فتعسا لهم و اضل اعمالهم، ذلک بانهم کرها ما انزل الله، فاحبط اعمالهم)).

و نیز می فرماید: ((ان الذین یکفرون بایات الله، و یقتلون النبیین بغیر حق، و یقتلون الذین یامرون بالقسط من الناس، فبشرهم بعذاب الیم، اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره و ما لهم من ناصرین)) و آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲

صفحه ۲۵۳ بی اساس بودن نظام در این که آیا اعمال شخص مرتد تا حین مرگ باقی است یا به محض ارتداد حبط می شود

پس حاصل آیه مورد بحث مانند سایر آیات حبط این است که کفر و ارتداد باعث آن می شود که عمل از این اثر و خاصیت که در سعادت زندگی دخالته داشته باشد می افتد، همچنانکه ایمان باعث می شود، به اعمال آدمی حیاتی و جانی می دهد، که به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمی می دهد، حال اگر کسی باشد که بعد از کفر ایمان بیاورد، باعث شده که به اعمالش

که تاکنون حبط بود حیاتی ببخشد، و در نتیجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند، و اگر کسی فرض شود که بعد از ایمان مرتد شده باشد، تمامی اعمالش می‌میرد، و حبط می‌شود، و دیگر در سعادت دنیا و آخرت وی اثر نمی‌گذارد، و لیکن هنوز امید آن هست که تا نمرده به اسلام برگردد، و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمی شده، و شقاوتش قطعی می‌گردد.

از اینجا روشن می‌شود که بحث و نزاع در اینکه آیا اعمال مرتد تا حین مرگ باقی است و در هنگام مرگ حبط می‌شود، یا از همان اول ارتداد حبط می‌شود بحثی است باطل و بیهوده.

توضیح اینکه بعضی قائل شده‌اند، به اینکه اعمالی که مرتد قبل از ارتداد انجام داده، تا دم مرگش باقی است، اگر تا آن لحظه به ایمان خود برنگردد آن وقت حبط می‌شود، و به این آیه استدلال کرده که می‌فرماید: ((و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره))

و چه بسا آیه: ((و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)) هم آن را تائید کند، چون این آیه نیز حال کفار در هنگام مرگ را بیان می‌کند و نتیجه این نظریه آن است که اگر مرتد در دم مرگ به ایمان سابق خود برگردد، صاحب اعمال سابق خود نیز می‌شود، و دست خالی از دنیا نمی‌رود.

بعضی دیگر قائل شده‌اند به اینکه به محض ارتداد اعمال صالح آدمی باطل می‌شود، و دیگر بر نمی‌گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۴

هر چند که بعد از ارتداد دوباره به ایمان برگردد، بلکه بعد از ایمان بار دومش می‌تواند تا دم مرگ اعمال صالحی انجام دهد، و آیه شریفه که قید مرگ را آورده منظورش بیان این جهت است، که تمامی اعمال که تا دم مرگ انجام داده حبط می‌شود.

و ما گفتیم اصلا جائی برای این بحث نیست، چون اگر در آنچه ما گفتیم دقت کنی متوجه می‌شوی که آیه شریفه در صدد بیان این معنا است که تمامی اعمال و افعال مرتد از حیث تاءثر در سعادتش باطل می‌شود. بررسی مسئله تاءثر اعمال نیک و بد در یکدیگر (احباط و تکفیر)

در اینجا مسأله دیگری هست که تا حدی ممکن است آن را نتیجه بحث در حبط اعمال دانست، و آن مسأله احباط و تکفیر است، و آن عبارت است از اینکه آیا اعمال در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را باطل می‌کنند، و یا نه بلکه حسنات حکم خود، و اثر خود را دارند، و سیئات هم حکم خود و اثر خود را دارند، البته این از نظر قرآن مسلم است که حسنات چه بسا می‌شود که اثر سیئات را از بین می‌برد، چون قرآن در این باره تصریح دارد.

بعضی از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده‌اند، و گفته‌اند: اعمال یکدیگر را باطل می‌سازند، و آنگاه این علما در بین خود اختلاف کرده، بعضی گفته‌اند: هر گناهی حسنه قبل از خود را باطل می‌کند، و هر حسنه ای سیئه قبل از خود را از بین می‌برد، و لازمه آن حرف آن است که انسان یا تنها حسنه برایش مانده باشد، و یا تنها سیئه.

و بعضی دیگر گفته‌اند: میان حسنات و سیئات موازنه می‌شود، به این معنا که از حسنات و سیئات هر کدام بیشتر باشد، به مقدار آنکه کمتر است از آنکه بیشتر است کم می‌شود، تا بقیه بیشتر بدون منافی باقی بماند، و لازمه این دو قول این است که برای هر انسانی از اعمال گذشته اش بجز یک قسم نمانده باشد، یا حسنه به تنهایی، و یا سیئه به تنهایی و یا اینکه هر دو با هم مساوی بوده، و تساقط کرده‌اند، و هیچ چیز برایش نمانده باشد.

و این درست نیست، زیرا اولاً- از ظاهر آیه: ((و آخرون اعترفوا بذنوبهم، خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا، عسی الله ان یتوب علیهم، ان الله غفور رحیم)) بر می‌آید که اعمال چه حسنات و چه سیئات، باقی می‌ماند، و تنها توبه خدا سیئات را از بین می‌برد، و تحابط به هر معنایی که تصورش کنند با این آیه نمی‌سازد.

و ثانیاً خدای تعالی در مسأله تاءثر اعمال همان روشی را دارد که عقلا در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازات است،

که کارهای نیک را جدا پاداش می دهند، و کارهای زشت را جدا گانه کیفر، مگر در بعضی از گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می شود، که در این موارد تعبیر به حبط عمل می کنند، و آیات در اینکه روش خدا این است بسیار زیاد است، و حاجتی به آوردن آنها نیست.

بعضی دیگر گفته اند: نوع اعمال محفوظند، و هر یک از اعمال اثر خود را دارد چه حسنه و چه سیئه.

بله چه بسا می شود که حسنه سیئه را از بین می برد همچنانکه فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا، و یکفر عنکم سیاتکم)).

و نیز فرموده: ((فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه)) و نیز فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم)).

بلکه بعضی از اعمال گناه را مبدل به حسنه می کند، همچنانکه فرمود: ((الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئک یدل الله سیئاتهم حسنات)).

در اینجا مسأله دیگری هست که اصل و بنیان آن دو مسأله است، و آن این است که بینیم مکان و زمان این جزا و استحقاق آن کجا و چه وقت است؟ بعضی گفته اند: هنگام عمل، بعضی دیگر گفته اند: حین مرگ و بعضی دیگر گفته اند: عالم آخرت است، بعضی هم گفته اند هنگام عمل است به موافات، به این معنا که اگر آن حالی را که در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نیست مگر آنکه خدا بداند که سرانجام حال او چیست، و بر چه حالی مستقر می شود، در نتیجه، همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود برایش نوشته می شود.

صاحبان این اقوال هر یک برای گفته خود استدلال به آیاتی متناسب با آن کرده اند، چون بعضی از آیات هستند که مناسب با یکی از این اوقات و منطبق با آن می شود، البته گاهی به وجوه عقلیه ای که برای خود ترکیب و تلفیق کرده اند استدلال نموده اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۶ مسئله اصلی در مبحث احباط و تکفیر، زمان و مکان استحقاق جزائی اعمال است

ولی آنچه جا دارد گفته شود: این است که اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تکفیر و مسائلی نظیر اینها راه نتیجه اعمال را که در تفسیر آیه: ((ان الله لا یتحیی ان یضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها...))، بیان شد پیش بگیریم، لازمه آن راه این است که بگوئیم نفس و جان انسانی مادام که متعلق به بدن است جوهری است دارای تحول که قابلیت تحول را هم در ذات خود دارد، و هم در آثار ذاتش، یعنی آن صورتهائی که از او صادر می شود، و نتایج و آثار سعیده و شقیه قائم به آن صورتهای است.

بنابراین وقتی حسنه ای از انسان صادر می شود، در ذاتش صورت معنویه ای پیدا می شود، که مقتضی آن است که متصف به صفت ثواب شود، و چون گناهی از او سر می زند صورت معنویه دیگری در او پیدا می شود که صورت عقاب قائم بدان است، چیزی که هست ذات انسان از آنجائی که گفتیم متحول و از نظر حسنات و سیئاتی که از او سر می زند در تغییر است، لذا ممکن است صورتی که در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتی مخالف آن شود، این است وضع نفس آدمی، و همواره در معرض این دگرگونی هست تا مرگش فرارسد، یعنی نفس از بدن جدا گشته، از حرکت و تحول (حرکت از استعداد پبه فعلیت و تحول از صورتی به صورتی دیگر) بایستد.

در این هنگام است که صورتی و آثاری ثابت دارد، ثابت یعنی اینکه دیگر تحول و دگرگونگی نمی پذیرد، مگر از ناحیه خدای تعالی، یا به آمرزش و یا شفاعت به آن نحوی که در سابق بیان کردیم.

و همچنین اگر در مسأله ثواب و عقاب مسلک مجازات را به آن جور که در گذشته بیان کردیم اختیار کنیم، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سیئه و اطاعت و معصیت نسبت به تکالیف الهیه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال یک انسان اجتماعی از جهت تکالیف اجتماعی و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود.

و ما می بینیم عقلا به مجرد اینکه فعلی از فاعلش سرزد، اگر فعل خوبی باشد شروع می کنند به مدح او، و اگر بد باشد می پردازند

به مذمت و ملامتش ولی این معنا را هم در نظر دارند که مدح و ذمشان دائمی نمی تواند باشد، چون ممکن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنکه فعلا مستحق مدح است در آینده مستحق مذمت و آنکه فعلا مستحق مذمت است در آینده مستحق مدح شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۷

پس عقلا-هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بکار می زنند، و لیکن بقای آن دو را مشروط به این می دانند که فاعل عملی بر خلاف آنچه کرده بود نکند، و تنها کسی را مستحق مدح ابدی و یا مذمت همیشگی می دانند، که یقین کنند وضع او عوض نمی شود، و این یقین وقتی حاصل می شود که فاعل دستش از عمل کوتاه شود، یا به اینکه بمیرد و یا حداقل دیگر استعداد پزنده ماندن نداشته باشد، چنین کسی را اگر فاعل عمل نیکی بوده مستحق ستایش دائمی ، و اگر مرتکب جنایتی شده سزاوار مذمت دائمی می دانند.

از اینجا معلوم شد که همه آن اقوالی که در مسائل نامبرده نقل کردیم ، اقوالی باطل و منحرف از حق بود، برای اینکه بنای بحث را بر اساسی گذاشته بودند که اساسی و درست نبود. و معلوم شد که اولاً حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مستحق ثواب و یا عقاب می شود، و لیکن این است حقاقتش دائمی نیست ، ممکن است دستخوش دگرگونی بشود، و وقتی از معرض دگرگونی در می آید که دیگر عملی از او صادر نشود، یعنی بمیرد.

و ثانياً در مسأله حبط شدن به وسیله کفر و امثال آن ، حق این است که حبط هم نظیر است حقاقت اجراست ، که به مجرد ارتکاب گناه می آید، ولی همواره در معرض دگرگونی هست تا روزی که صاحبش بمیرد، آن وقت یک طرفی می شود. و ثالثاً حبط همانطور که در اعمال اخروی هست در اعمال دنیوی هم جریان می یابد.

و رابعاً فرض تحابط یعنی حبط طرفینی در اعمال ، و اینکه یک عمل دیگر را حبط کند، و دومی هم اولی را حبط کند، فرضیه ای است باطل ، به خلاف تکفیر و امثال آن .

گفتاری پیرامون احکام اعمال از حیث جزا

یکی از احکام اعمال آدمی این است که پاره ای از گناهان حسنات دنیا و آخرت را حبط می کند، مانند ارتداد که آیه شریفه : ((و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره ...)) آنرا باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت معرفی کرده ، و یکی دیگر کفر است کفر به آیات خدا و عناد به خراج دادن نسبت به آنکه آن نیز به حکم آیه : ((ان الذین یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر حق ، و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم ، اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۸ اشاره به اعمال نیک و بدی که به انحاء مختلف در یکدیگر اثر می گذارد

و همچنین در مقابل آن دو گناه بعضی از اطاعتها و اعمال نیک هست ، که اثر گناهان را هم در دنیا محو می کند و هم در آخرت ، مانند اسلام و توبه ، به دلیل آیه شریفه : ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم ، لا تقنطوا من رحمہ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم ، و انیبوا الی ربکم ، و اسلموا له من قبل ان یتیکم العذاب ، ثم لا تنصرون ، و اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم )) .

و آیه شریفه : ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی ، و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا و نحشره یوم القیمه اعمی )) . و نیز بعضی از گناهان است که بعضی از حسنات را حبط می کند مانند دشمنی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) که به حکم آیه شریفه : ((ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبیین لهم الهدی لن یضروا الله شیئاً، و سیحبط اعمالهم ، یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم )) باعث حبط بعضی از حسنات می شود، چون مقابله میان دو آیه اقتضا می کند که امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معنای نهی از مشاقه با رسول بوده .

و نیز ابطال در آیه دوم معنای حبط در آیه اول باشد.

و نیز مانند صدا بلند کردن در حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که به حکم آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی . ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۵۹

و نیز بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می برد مانند نمازهای واجب که به حکم آیه شریفه: ((واقم الصلوٰة طرفی النهار، و

زلفا من اللیل ، ان الحسنات یذهبن السيئات)). باعث محو سیئات می گردد و مانند حج که به حکم آیه شریفه: ((فمن تعجل فی یومین فلا- اثم علیه ، و من تاخر فلا- اثم علیه)) و نیز مانند اجتناب از گناهان کبیره که به حکم آیه شریفه: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم)) باعث محو سیئات می شود، و نیز به حکم آیه شریفه: ((الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللثم ، ان ربک واسع المغفرة)) باعث محو اثر گناهان کوچک می شود.

و نیز بعضی از گناهان است که حسنات صاحبش را به دیگران منتقل می کند، مانند قتل که خدای تعالی درباره اش فرموده: ((انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک)) و این معنا درباره غیبت و بهتان و گناهانی دیگر در روایات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بیت (علیه السلام) نقل شده، و همچنین بعضی از طاعتها هست که گناهان صاحبش را به غیر منتقل می سازد، که بزودی خواهد آمد. و نیز بعضی از گناهان است که مثل سیئات غیر را به انسان منتقل می کند، نه عین آن را، مانند گمراه کردن مردم که به حکم آیه: ((لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمة ، و من اوزار الذین یضلونهم بغير علم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۰

و نیز فرموده: ((و لیحملن اثقالهم و اثقالا- مع اثقالهم)) و همچنین بعضی از اطاعتها هست که مثل حسنات دیگران را به انسان منتقل می کند، نه عین آنها را، و قرآن در این باره فرموده: ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)).

باز پاره ای از گناهان است که باعث دو چندان شدن عذاب می شود، و قرآن در این باره فرموده: ((اذا لاذقناه ضعف الحیوة و ضعف الممات)) و نیز فرموده: ((یضاعف لها العذاب ضعفین)).

و همچنین پاره ای از طاعتها هست که باعث دو چندان شدن ثواب می شود، مانند انفاق در راه خدا که در باره اش فرموده: ((مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبله ماہ حبة)). و نظیر این تعبیر در دو آیه زیر آمده: ((اولئک یوتون اجرهم مرتین)) ((یوتکم کفلین من رحمته ، و یجعل لکم نورا تمشون به ، و یغفر لکم)).

علاوه بر اینکه به حکم آیه شریفه ((من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)) بطور کلی کارهای نیک پاداش مکرر دارد.

و نیز پاره ای از حسنات هست که سیئات را مبدل به حسنات می کند، و خدای تعالی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۱ در این باره فرموده: ((الا- من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئک یدل الله سیئاتهم حسنات)). و نیز پاره ای از حسنات است که باعث می شود نظیرش عاید دیگری هم بشود، و در این باره فرموده: ((و الذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان ، الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء ، کل امرء بما کسب رهین)).

ممکن است اگر در قرآن بگردیم نظیر این معنا را در گناهان نیز پیدا کنیم، مانند ظلم به ایتام مردم، که باعث می شود فرزند خود انسان یتیم شود، و نظیر آن ستم در فرزندان ستمگر جریان یابد، که در این باره می فرماید: ((و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریة ضعافا خافوا علیهم)).

و باز پاره ای حسنات است که سیئات صاحبش را به دیگری و حسنات آن دیگری را به وی می دهد همچنانکه پاره ای از سیئات است که حسنات صاحبش را به دیگری و سیئات دیگری را به او می دهد، و این از عجایب امر جزا و استحقاق است، که ان شاء الله بحث پیرامون آن در ذیل آیه شریفه: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب ، و یجعل الخبیث بعضه علی بعض ، فیرکمه جمیعا، فیجعله



فی جهنم)) و در موارد همه این آیاتی که دیدید روایات بسیار متنوعی وارد شده ، که ان شاء الله هر دسته از آنها را در ذیل آیه مناسب نقل خواهیم کرد. نظامی که از لحاظ پاداش و کیفر اعمال بر اعمال حاکم است مغایر نظام طبیعی اعمال است و با دقت در آیات سابق و تدبر در آنها این معنا روشن می شود که اعمال انسانها از حیث مجازات یعنی از حیث تاءثرش در سعادت و شقاوت آدمی نظامی دارد غیر آن نظامی که اعمال از حیث طبع در این عالم دارد.

چون در این عالم عمل خوردن مثلا- که یک عمل انسانی است ، از حیث اینکه عبارت است از مجموع حرکاتی جسمانی و فعل و انفعالهائی مادی که تنها قائم به شخص خورنده است ، و اثرش هم که عبارت است از سیر شدن ، عاید فاعل به تنهائی می شود، و با خوردن من دیگری سیر نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۲

و همچنین قیامی به غذای خورده شده دارد، که آن را از صورتی به صورت دیگر در می آورد، ولی با جویدن این غذا غذاهای دیگر جویده نمی شود، و هضم نمی گردد، و نیز غذایی که به صورت نان بوده مبدل به برنج نمی شود، و ذات و هویتش متبدل نمی گردد و همچنین اگر زید عمرو را بزند، این حرکاتی که از او سر زده تنها زدن است و چیز دیگری نیست ، و تنها زید زنده است نه دیگری ، و تنها عمرو زده شده نه دیگری ، و همچنین مثالهای دیگر.

و لیکن همین افعال در نشاء سعادت و شقاوت احکامی دیگر دارد، همچنانکه می بینیم قرآن کریم گناهان را که از نظر نظام دنیائی ای بسا خدمت به نفس و کام گیری از لذات باشد ظلم به نفس خوانده می فرماید: ((و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون)).

و نیز فرموده : ((و لا یححق المکر السییء الا باهله )) و نیز فرموده : ((انظر کیف کذبوا علی انفسهم)).

و نیز فرموده : ((ثم قیل لهم این ما کنتم تشرکون ، من دون الله ؟ قالوا: ضلوا عنا، بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا. کذلک یضل الله الکافرین)). اختلاف بین این دو نظام نه تنها مخالف مبانی عقلی نیست بلکه مبتنی بر احکام کلیه عقلائیه است

و سخن کوتاه آنکه عالم مجازات نظامی جداگانه دارد، چه بسا می شود که یک عمل در آن عالم مبدل به عملی دیگر می شود، و چه بسا عملی که از من سر زده مستند به دیگری می شود، و چه بسا به فعلی حکمی می شود غیر آن حکمی که در دنیا داشت ، و همچنین آثار دیگری که مخالف با نظام عالم جسمانی است .

و این معنا نباید باعث شود که کسی توهم کند که اگر این مطلب را مسلم بگیریم باید احکام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بکلی باطل بدانیم ، و در اینصورت دیگر سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد، بدین جهت جای این توهم نیست که ما می بینیم خدای سبحان هر جا استدلال خودش و یا ملائکه موکل بر امور را بر مجرمین در حال مرگ یا برزخ حکایت می کند، و همچنین هر جا امور قیامت و آتش و بهشت را نقل می نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۳

همه جا به حجت های عقلی یعنی حجتیهائی که عقل بشر با آنها آشنا است استدلال می کند، و همه جا بر این نکته تکیه دارد، که خدا به حق حکم می کند و هر کس هر چه کرده به کمال و تمام به او بر می گردد.

و از آن جمله می فرماید: ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله ، و نفخ فیهِ اخری ، فاذا هم قیام ینظرون و اشرفت الارض بنور ربها، و وضع الکتاب و جیء بالنبیین ، و الشهداء و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون ، و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون)).

و نیز در قرآن این خبر مکرر آمده ، که خدا بزودی در قیامت در میان مردم به حق داوری ، و در آنچه اختلاف دارند به حق حکم می کند، و در این باب کلامی که از شیطان حکایت فرموده کافی است که گفت : ((ان الله وعدکم وعد الحق ، و وعدتکم ، فاخلفتکم ، و ما کان لی علیکم من سلطان ، الا ان دعوتکم فاست جبتم لی ، فلا تلومونی ، ولوموا انفسکم)).

از اینجا می فهمیم که هر چند میان نشاء طبیعت و نشاء جزا همانطور که گفتیم اختلاف روشنی هست ، و لیکن چنان هم نیست که حجت و دلیل عقلی در نشاء اعمال و نشاء جزا باطل باشد، چیزی که هست باید با دقت و تدبر حل عقده کرد. طریقه سخن

## گفتن قرآن با مردم در خصوصیات احکام جزا

و چیزی که این عقده را می‌گشاید، این است که خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده، و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد، طبق عقول اجتماعی سخن گفته، و به اصول و قوانینی تمسک کرده، که در عالم عبودیت و مولویت دایر است، خود را مولی و مردم را بندگان، و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده، و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و سایر ملحقات آن از قبیل عذاب، و مغفرت، و غیره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۴

این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم، و خود او تصریح می‌فرماید که مسأله عظیم تر از آن توهم‌ها و خیالاتی است که به ذهن مردم می‌رسد، و چیزی است که حوصله مردم گنجایش آن را ندارد، حقایقی است که فهم بشر بدان احاطه نمی‌یابد، و بهمین جهت آن حقایق را نازل و باز هم نازل کرده، تا هم افق با ادراک بشر شود، و در نتیجه آن مقداری که خدا می‌خواهد از آن حقایق و از تاءویل این کتاب عزیز بفهمند همچنانکه فرمود: ((و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، و انه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم)).

پس قرآن کریم در خبر دادن از خصوصیات احکام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احکام کلیه عقلانیه است، که در بین عقلا دایر است، و اساسش مصالح و مفاسد است.

و لطف قضیه در اینجا است که این حقایق پنهان از سطح فهم‌های عادی با همه بلندی افقش قابل تطبیق با احکام عقلانی نامبرده است، و می‌شود با آنها توجیهش کرد. نمونه‌هایی از موارد جزایی که عقل عملی اجتماعی هم به آنها حکم می‌کند آری عقل عملی اجتماعی هیچ امتناعی ندارد از اینکه بعضی از مفسدین را مثلا به تمامی آثار سوئی که بر عمل زشتش مترتب می‌شود، و ضررهائی که به اجتماع می‌زند مؤاخذه نموده، مثلا از قاتل تمامی حقوق اجتماعی که به خاطر مرگ مقتول فوت شده، مطالبه کند، و یا اگر سنت زشتی در اجتماع باب کرده او را به تمامی زشتی‌هایی که دیگران مرتکب می‌شوند مؤاخذه کند. در مثال اول حکم کند به اینکه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلی به گردن قاتل است، و در مثال دوم حکم کند به اینکه تمامی گناهانی را که افراد اجتماع به خاطر پیروی از سنت او انجام داده اند گناه خود او است، هر چند که گناه یک یک آن افراد هم هست و همانطور که تک تک افراد را مؤاخذه می‌کند، او را نیز مؤاخذه می‌نماید.

و همچنین ممکن است درباره کسی که عملی را انجام داده حکم کند به اینکه انجام نداده، و یا درباره فعلی معین و محدود حکم کند به اینکه آن فعل نیست، و یا حسنات دیگران حسنات ما است، و یا اینکه انسان امثال آن حسنات را دارد، همه اینها به مقتضای مصالحی است که موجود باشد.

پس قرآن کریم این احکام عجیبی که در باب جزا دارد از قبیل مجازات و یا پاداش انسان، به خاطر کاری که دیگران کرده‌اند، و نسبت دادن فعل به کسی که فاعل آن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۵

و فعلی را غیر آن کردن و امثال آن را تعلیل نموده، و با قوانین عقلانیه‌ای که در ظرف اجتماع و در سطح افکار عمومی جریان دارد توضیح می‌دهد، هر چند که بر حسب واقع و حقیقت نظامی دارد غیر نظام عالم حس، و احکام اجتماعی و عقلانی محصور در چهار دیواری زندگی دنیا است و به زودی برای انسان چیرهایی که در امروز برایش مستور بود کشف می‌شود و این کشف در روز قیامت است که همه سرائر و باطن‌ها ظاهر می‌شود.

همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((و لقد جئناهم بكتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یومنون، هل یظنون الا تاویله؟ یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل، قد جاءت رسل ربنا بالحق)).

و نیز فرموده: ((و ما کان هذا القرآن ان یفتی من دون الله، و لکن تصدیق الذی بین یدیه، و تفصیل الكتاب لاریب فیه من رب

العالمین)) (تا آنجا که می فرماید): ((بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، و لما ياتهم تاويله)). بیان عدم اختلاف و تعارض بین دو دسته آیات مربوط به جزای اعمال

با این بیانی که ذکر کردیم اختلافی که در نظر ابتدائی میان آیات مربوطه به این احکام عجیب و میان امثال آیه : ((فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ، و من يعمل مثقال ذره شرا يره)) و آیه : ((لکل امرء بما کسب رهين)) و آیه : ((و ان لیس للانسان الا ما سعی)) و آیه : ((ان الله لا یظلم الناس شیئا)) و آیات بسیاری دیگر موجود است برطرف می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۶ برای اینکه آیات دسته اول که مورد بحث ما است حکم می کند به اینکه گناهان کشته شده به ظلم ، به گردن قاتل ظالم است ، و وقتی به گردن او بود اگر مؤاخذه اش کنند، به گناهان خودش مؤاخذه اش کرده اند، و نیز آن آیات حکم می کرد که هر کس سنت بدی باب کند پیروان آن سنت به تنهایی آن گناه را مرتکب نشده اند، باب کننده نیز مرتکب شده ، پس یک معصیت دو معصیت است ، و اگر حکم می کرد به اینکه یاور ظالم در ظلمش و پیرو پیشوای ضلالت هر دو شریک در معصیتند، و مثل خود ظالم و پیشوا، فاعلند، قهرا مصداق آیه : ((لا-تزر وازرة وزر اخری...)) و نظایر آن می شوند، نه اینکه این دو طایفه از حکم آیه نامبرده مستثنا باشند و یا مورد نقض آن واقع گردند.

آیه شریفه : ((و قضی بینهم بالحق ، و هم لا-یظلمون ، و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون)) هم به همین معنا اشاره می کند، چون جمله (و خدا به آنچه می کردند دانتر است) دلالت و یا حداقل اشعار به این دارد که پرداخت و دادن عمل هر کسی به وی بر حسب علم خدا و محاسبه ای است که او از افعال خلق دارد، نه بر حسب محاسبه ای که خلق پیش خود دارند، چون خلق علم و عقل این محاسبه را ندارند، زیرا خدا این عقل را در دنیا از آنان سلب کرده ، و در حکایت گفتار دوزخیان فرموده : ((لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر)).

و نیز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته می فرماید: ((و من کان فی هذه اعمی ، فهو فی الاخره اعمی ، و اضل سیلا)). و نیز فرموده : ((نار الله الموقده التي تطع علی الافئده)) و در تصدیق این گرفتن علم و عقل فرموده : ((قالت اخریهم لا ولیهم : ربنا هولاء اضلونا، فاتهم عذابا ضعفا من النار، قال : ((لکل ضعف و لکن لا تعلمون)) که در این آیه برای همه متبوعان و تابعان عذاب دو چندان اثبات کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۷

اما متبوعان برای اینکه هم خودشان گمراه بودند، و هم دیگران را گمراه کردند، و اما تابعان برای اینکه هم گمراه شدند و هم با پیروی متبوعین مکتب آنان را زنده نگه داشتند، و باعث رونق آن مکتب شدند، آنگاه می فرماید: هر دو طایفه نادانند. مردم از نفی علم از مجرمین در دنیا و آخرت

حال اگر بگوئی : ظاهر آیاتی که علم را از مجرمین هم در دنیا و هم در آخرت سلب می کند، منافات دارد با آیات دیگری که اثبات علم برای آنان می کند، مانند آیه شریفه : ((کتاب فصلت آیاته قرآنا عربا لقوم یعلمون)) و مانند آیاتی که علیه کفار احتجاج می کند، و احتجاج علیه کسی که علم ندارد، و است دلال سرش نمی شود معنا ندارد.

علاوه بر اینکه خود آیات مورد بحث مشتمل بر احتجاجی است که در آخرت علیه کفار می شود، و ما چاره ای نداریم مگر اینکه برای آنان در آخرت عقل و ادراکی اثبات کنیم .

از این که هم بگذریم در این میان آیاتی است که برای کفار در خصوص آخرت علم و یقین اثبات می کند، مانند آیه شریفه : ((لقد کنت فی غفله من هذا، فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)).

و آیه شریفه : ((ولو تری اذ المجرمون ناکسوا روسهم عند ربهم ، ربنا ابصرنا و سمعنا، فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)).

در پاسخ می گوئیم : منظور از اینکه گفتیم خدای تعالی علم در دنیا را از آنان نفی کرده ، نفی پیروی از علم است ، و منظور از نفی علم در آخرت از آنان این است که وقتی سر از قبر بر می آورند جهالتی که در دنیا بر اساس آن زندگی کردند گریبانشان را می

گیرد، و اعمالشان از ایشان منفک نمی شود همچنانکه فرمود: ((وکل انسان الزمانه طائره فی عنقه، و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا)). و نیز فرموده: ((قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین، فیئس القرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۸ و آیاتی دیگر نظیر آن، و بزودی در تفسیر آیه: ((بین الله لکم آیاته لعلکم تعقلون)). پیرامون این مطلب بطور مفصل بحث خواهد آمد. گفتاری از امام غزالی پیرامون نقل اعمال (از شخصی دیگر)

امام غزالی از این اشکال که چگونه اعمال از یکی به دیگری منتقل می شود، پاسخی دیگر داده، و در بعضی از رساله های خود بطور خلاصه گفته: نقل حسنات و سیئات به خاطر ظلمی که انسان کرده، در همین دنیا و هنگام جریان ظلم واقع می شود، ولی روز قیامت برای انسان کشف می شود، و مثلا- ظالم می بیند که طاعتهايش در نامه عمل دیگری است، پس این معنا در آخرت معلوم می شود، و گرنه در همان دنیا منتقل شده بود.

همچنانکه فرمود: ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار)) که می فرماید در روز قیامت خدای واحد قهار مالک است، و حال آنکه در دنیا نیز مالک حقیقی خدا است، لاجرم باید بگوئیم منظور از اثبات ملک برای خدا در قیامت این است که این حقیقت در دنیا برای همه منکشف نیست، در قیامت منکشف می شود، چیزی را هم که انسان نمی داند، و در خود سراغ ندارد، چنین چیزی برای او وجود ندارد، هر چند در واقع وجود داشته باشد، و همینکه علم به آن چیز پیدا کرد در حقیقت همان هنگام دارای آن شده است.

پس با این پاسخ مقصود کلام آن کسی که گفته چگونه معدوم و امور عرضی منتقل می شود؟ از اعتبار ساقط می گردد، زیرا آنچه منتقل می شود ثواب عمل و اطاعت است، نه خود عمل، و لیکن از آنجائی که منظور از عمل نیک ثواب آن است، تعبیر می کنند به اینکه عمل فلانی منتقل به دیگری می شود.

و اما اینکه گفت امور عرضی چگونه منتقل می شود می گوئیم: اثر اطاعت امری خارج از انسان، و عارض و لاحق به او نیست، تا این اشکال پیش آید و نیز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنیا از قبیل اعاده معدوم و محال باشد، و شما هم نمی توانید اثر طاعات را امری جوهری بدانید، و گرنه از شما می پرسیم نام این جوهر چیست؟

بلکه اثر طاعات آن روشنائی است که در قلب آدمی پدید می آورد، چون طاعات اثری در قلب دارد، که ما نام آن را تنویر می گذاریم، همچنانکه گناهان در قلب اثری دارد که باید نامش را قساوت و ظلمت گذاشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۶۹ و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوی مستحکم می شود، و به خاطر تاریکی ها و قساوت استعداد بقلب برای دوری و حجاب بیشتر می شود، و میان طاعات و معاصی تعاقب و تضاد است، همچنانکه خود قرآن فرموده: ((ان الحسنات یذهبن السیئات و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: (اتبع السیئه الحسنه تمحها، دنب ال گناه حسنه ای بجای آر تا آنرا محو کنی)، و نام آثار سوء گناهان اثم است، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمین مناسبت است که آن جناب فرمود: (آدمی حتی از اینکه تیغی به پایش برود اجر می برد) ((ان الرجل لیثاب حتی بالشوکه تصیب رجله)) و نیز فرمود: حدود شرعی کفاره گناهان است. ((الحدود کفارات)).

بنابراین ظالم از ظلمی که می کند ظلمت و قساوتی در دلش پیدا می شود، که آن ظلمت اثر نوری را که از طاعات در قلبش پیدا شده بود می زداید، و مظلوم از ظلم او متاثرم گشته شهوتش می شکند، و در نتیجه اثر گناهان یعنی ظلمتی که از ناحیه آن در دلش پیدا شده بود، زدوده می شود، و دلش به نوعی نورانی می شود، پس می توان گفت نوری که قبلا- در قلب ظالم بوده، به قلب مظلوم منتقل می شود، و ظلمتی که قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل می شود. این است معنای انتقال حسنات و سیئات.

حال اگر کسی بگوید: اینکه نقل نیست، بلکه آنچه تو گفتی معنایش این شد که نور قلب ظالم می میرد، و خاموش می شود، و نوری دیگر در قلب مظلوم پیدا می شود، و همچنین ظلمت قلب مظلوم می میرد، و ظلمتی دیگر در قلب ظالم پیدا می شود، و این

نقل حقیقی نیست. در پاسخ می‌گوئیم: کلمه (نقل) گاهی بر همین معنا نیز بطور استعاره به کار می‌رود، مثلاً گفته می‌شود سایه از فلان جا به جای دیگر منتقل شد، و یا گفته می‌شود نور آفتاب و یا چراغ از زمین به دیوار افتاد، و از این قبیل تعبیرات، معنای انتقال طاعات هم از همین قبیل است.

به این معنا که از انتقال ثواب طاعات، به انتقال طاعات تعبیر شده، و از مسبب به سبب کنایه آورده شده است، و اثبات وصف در محلی و ابطال مثل آن در محلی دیگر رانقل نامیده و همه این تعبیرات در لسانها شایع است:

و به برهان معلوم شده، هر چند که در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اینکه در لسان شرع هم وارد شده باشد، این بود خلاصه گفتار امام غزالی. اشکال بر کلام غزالی

مؤلف: حاصل گفتار وی این شد که اگر رفتاری که خدای سبحان نسبت به هر قاتل و هر مقتول دارد نقل خوانده شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۰

در حقیقت استعاره ای است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده، و سپس محو چیزی و اثبات چیزی دیگر را نقل نامیده، و ما اگر این پاسخ را که غزالی داده در همه احکامی که برای اعمال شمردیم جاری کنیم باید همه آنها را مجاز بدانیم در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم خدای سبحان این احکام را بر طبق نظریه عقل عملی و اجتماعی مقرر کرده، و احکام خود را بر اساس آن نظریه‌ها تاسیس نموده، آنچه را که عقل مصالح بداند مصالح دانسته، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته، و شکی نیست که این احکام عقلی که از عقل صادر می‌شود به اعتقاد حقیقت صادر می‌شود نه مجاز، و بهمین حساب قاتل را به جرم مقتول مؤاخذه نموده، و مقتول و یا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هدیه می‌دهد، و همچنین معاملاتی دیگر نظیر اینکه ناشی از این اعتقاد است، که جرم او عین جرم این، و حسنه این عین حسنه او است و همچنین.

این وضع احکام نامبرده است در ظرف اجتماع، که موطن احکام عقلی عملی است: و اما بالنسبه به غیر این ظرف یعنی در ظرف حقایق، البته باید گفت: تمامی این احکام مجازند، مگر اینکه پای تحلیل عقلی پیش آید، به این معنا که این مفاهیم از آنجا که مفاهیمی اعتباریه هستند که از حقایق گرفته شده اند و به مجاز و ادعا جزء مصادیق آن حقایق شمرده شدند لاجرم همه آنها با مقایسه با آن حقایق ماءخوزه مجازهایی خواهند بود. (دقت فرمائید) محفوظ بودن اعمال و تجسم آنها

یکی دیگر از احکام اعمال این است که به حکم آیات زیر اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است، و روزی مجسم خواهد شد ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا، و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینها امدا بعیدا و کل انسان الزمنا طائره فی عنقه، و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا)) ((و نکتب ما قدموا و آثارهم، و کل شیء احصیناه فی امام مبین)) ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطائك، فبصرک الیوم حدید)) و ما در سابق بحثی پیرامون تجسم اعمال گذراندیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۱ وجود ارتباط بین اعمال انسان و حوادث خارجی این جهان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که بین اعمال انسان و حوادثی که رخ می‌دهد ارتباط هست، البته منظور ما از اعمال تنها حرکات و سکونات خارجی است که عنوان حسنه و سیئه دارند، نه حرکات و سکوناتی که آثار هر جسم طبیعی است، به آیات زیر توجه فرمائید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیران الله لا ینظر ما بقوم، حتی ینظروا ما بانفسهم و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مردله)) ((ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی ینظروا ما بانفسهم)) و این آیات ظاهر در این است که میان اعمال و حوادث تا حدی ارتباط هست، اعمال خیر و حوادث خیر و اعمال بد و حوادث بد.

و در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده، و به وجود این ارتباط تصریح نموده است، یکی آیه شریفه ((ولو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء، و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون)) و دیگری آیه: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس، لیدقیهم بعض الذی عملوا، لعلهم یرجعون)).

پس معلوم می شود حوادثی که در عالم حادث می شود، تا حدی تابع اعمال مردم است، اگر نوع بشر بر طبق رضای خدای عمل کند، و راه طاعت او را پیش گیرد، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند، و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته، ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند، و اعمال زشت مرتکب گردند، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا، و هلاکت امتهای و سلب امنیت، و شیوع ظلم، و بروز جنگها، و سایر بدبختی ها باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۲

بدبختی هائی که راجع به انسان و اعمال انسان است، و همچنین باید در انتظار ظهور مصائب و حوادث جوی، حوادثی که مانند سیل و زلزله و صاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشند، و خدای سبحان در کتاب مجیدش به عنوان نمونه داستان سیل عرم، و طوفان نوح، و صاعقه ثمود، و صرصر عاد، و از این قبیل حوادث را ذکر فرموده. نتایج اعمال نیک و بد افراد و جوامع در این عالم

پس هر امتی که طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو می رود، و خدا هم وبال آنچه کرده بدو می چشاند، و قهرا منتهی به هلاکت و نابودیشان می شود، به این آیات توجه فرمائید: ((او لم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الذین کانوا من قبلهم، کانوا هم اشد منهم قوه و آثارا فی الارض، فاخذهم الله بذنوبهم، و ما کان لهم من الله من واق)).

((و اذا اردنا ان نهلك قریه امرنا مترفیها، ففسقوا فیها، فحق علیها القول، فدمرناها تدمیرا)) ثم ارسلنا رسلنا تترا کلما جاء امه رسولها کذیبه، فاتبعنا بعضهم بعا، و جعلناهم احادیث فبعدا لقوم لا یؤمنون)).

این آیات همه راجع به امت طالحه بود، و معلوم است که وضع امت صالحه خلاف این وضع است.

فرد هم مثل امت است، او نیز حسنه و سیئه و عذاب و نعمت دارد، چیزی که هست بسیار می شود که فرد به نعمت اسلاف و نیاکان خود متنعم می شود، همچنانکه به مظالم آنان معذب می گردد، به آیات زیر توجه فرمائید: ((قال انا یوسف و هذا اخی، قد من الله علینا، انه من یتق و یصبر: فان الله لا یضیع اجر المحسنین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۳

و مراد از متی که خدا بر او نهاد همان ملک و عزت و نعمت های دیگر او است، ((فخسفنا به و بداره الارض)) ((و جعلنا له لسان صدق علیا)) که گویا منظور از یاد خیر ذریه صالحه ای است که مشمول انعام او باشند، همچنانکه در جائی دیگر فرموده: ((فجعل له کلمه باقیه فی عقبه)) و ((اما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینه، و کان تحتہ کترلهما، و کان ابوهما صالحا، فاراد ربک ان یبلغا اشدهما، و یستخرجا کترهما)) ((ولیکش الذین لوترکوا من خلفهم ذریه ضعافا، خافوا علیهم)). نعمت ها و بلاهای الهی و عناوین آنها در خصوص دو دسته مختلف: امت صالح، امت طالح و بد

و مراد از این ذریه هر نسل آینده ایست که گرفتار آثار شوم ظلم نیاکان خود می شوند.

و سخن کوتاه اینکه وقتی خدای عزوجل نعمتی را بر امتی یا فردی افاضه فرمود، اگر آن امت و یا آن فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتی بوده که خدا بر او انعام فرموده، و یا امتحانی بوده که خواسته او را به این وسیله بیازماید، همچنانکه از سلیمان حکایت کرده است که گفت: ((هذا من فضل ربی، لیبولونی، اشکر ام اکفر و من شکر فانما یشکر لنفسه، و من کفر فان ربی غنی کریم)).

و نیز فرموده: لئن شکرتم لازیدنکم، و لئن کفرتم ان عذابی لشدید)) و این آیه نظیر آیه قبلش دلالت دارد بر اینکه خود عمل شکر، یکی از اعمال صالحه ای است که نعمت را در پی دارد.

و اگر طالح و بد باشد، نعمتی که خدا به او داده به ظاهر نعمت است، و در واقع مکرری است که در حقش کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۴

و استدراج و املا است چنانکه درباره (نیرنگ) در کلام مجیدش فرموده: ((و یمکرون و یمکر الله و الله خیر الماکرین)).

و درباره استدراج و املا فرموده: ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون، و املی لهم ان کیدی متین)) و نیز فرموده: ((و لقد فتنا قبلهم



قوم فرعون)).

و وقتی بلاها و مصائب یکی پس از دیگری می‌رسد، مردم در مقابل این نیز مانند نعمتها دو جورند، اگر مردمی و یا فردی باشند صالح، این مصیبت‌ها برای آنان فتنه و آزمایش است، و خدا بوسیله آن بندگان خود را می‌آزماید، تا خبیث از طیب و پاک از ناپاک جدا و متمایز شود، و مثل امت صالحه و فرد صالح که گرفتار آنها می‌گردد، مثل طلا است که گرفتار بوته آتش و محک آزمایش می‌شود، تا خالصش از ناخالص مشخص شود.

و خدا در این باره فرموده: ((احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا یفتنون؟ و لقد فتنا الذین من قبلهم، فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین، ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا، ساء ما یحکمون)).

و نیز فرموده: ((و تلک الایام نداولها بین الناس، و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهدا)).

و اگر قوم و فردی که به آن گرفتاریها و مصائب گرفتار شده اند طالح و بدکار باشند، خود این حوادث عذاب و کیفری است که در مقابل اعمال خود می‌بینند، و آیات سابق نیز بر این معنا دلالت داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۵

پس این هم یکی از احکام عمل آدمی است، که به صورت حوادث نیک و بد در می‌آید، و عاید صاحب عمل می‌شود.

و اما این آیه شریفه که می‌فرماید: ((و لولا ان یكون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیوتهم سقفا من فضه، و معارج علیها یظهرون، و لیوتهم ابوابا و سر را علیها یتکون، و زخرفا و ان کل ذلک لما متاع الحیوه الدنیا، و الاخره عند ربک للمتقین)) نظری به بحث ما ندارد، بلکه مراد از آن (و خدا داناتر است) مذمت دنیا و سرگرمی‌های آن است، می‌خواهد بفرماید لذات دنیا در برابر نعمت‌هایی که نزد خدای سبحان است قدر و قیمتی ندارد، و بهمین جهت خدای تعالی آن را به کفار می‌دهد، و از آخرت نمی‌دهد، و قدر و قیمت هر چه هست در زندگی آخرت است، و اگر نبود که افراد انسان مثل همدیگرند و مساعیشان یکی و نظیر هم است، هر آینه زندگی دنیا را مخصوص کفار می‌کرد. اعتقاد به تاءثیر اعمال انسان در پیدایش حوادث عمومی به معنای انکار نظام علیت در جهان طبیعت نیست

حال اگر کسی بگوید: حوادث عمومی و مخصوصا از قبیل سیل‌ها، و زلزله‌ها، و بیماری‌های واگیر، و جنگ و جدالها، هر یک برای خود علل طبیعی دارد، عللی که اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پیدا شد، معلولشان هم پیدا می‌شود، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح، و بنابراین دیگر معنا ندارد پیدایش آنها را به اعمال خوب و بد تعلیل و توجیه کنیم، و اینگونه تعلیلها فرضیه‌هایی است، دینی که با واقع مطابقت ندارد.

در پاسخ می‌گوئیم: این یک اشکال فلسفی است که منافاتی با بحث تفسیری ما که مربوط است به آنچه از کلام خدا استفاده می‌شود ندارد، و ما به زودی این اشکال را در بحث فلسفی جداگانه‌ای در تفسیر آیه: ((و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء)) بطور مفصل متعرض می‌شویم ان شاء الله.

و خلاصه بحثی که در آنجا خواهیم کرد این است که این اشکال ناشی از بدفهمی و عدم توجه به منطق قرآن است، و اهل قرآن خیال کرده‌اند اینکه قرآن و اهل آن اعمال نیک و بد مردم را باعث حدوث حوادثی نیک و بد می‌دانند، می‌خواهند به کلی علل طبیعی را از علیت انداخته،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۶

تاءثیر آنها را انکار کنند، و یا بگویند همانطور که علل طبیعی علیت دارد، این اعمال هم دارد، در حالی که چنین نیست، اعتقاد به تاءثیر افعال که جای خود دارد، حتی قرآن و اهل آن و بلکه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمی‌خواهند قانون علیت و معلولیت عمومی را انکار کنند، و بگویند آنچه اتفاق می‌افتد صرف اتفاق است، و حتی نمی‌خواهند خدای تعالی را در پدید آمدن حوادث شریک علل طبیعی بدانند، بعضی از حوادث را به علل طبیعی مستند کنند، و بعضی دیگر را به خدای تعالی نسبت دهند.

بلکه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتی است، در طول علل طبیعی، اثبات عاملی است معنوی، فوق عوامل مادی، می خواهند بگویند، هم علل طبیعی دست اندر کارند، و هم افعال بندگان و هم خود خدای تعالی، اما بطور ترتیب، نزدیکترین علت به حدوث حوادث، علل طبیعی است، و باعث بکار افتادن عوامل، رحمت و غضب الهی است، و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهی، اعمال نیک و بد انسانها است نظیر نامه نوشتن که یک عمل است، هم به نوک قلم نسبتش می دهیم، و هم به خود قلم، و هم به دست و پنجه نویسنده و هم به خود او. وجود شرور در دنیا جزئی از نظام تکوینی خالق عالم است

حال خواهی پرسید: منظور از این حرف چیست؟ می گوئیم همانطور که در بحث از نبوت عامه گفتیم، خدای تعالی که عالم کونرا آفرید، و به راه انداخت، انسان را هم به سوی سعادت هستی و کمال زندگی به راه انداخته، و معلوم است که یکی از مراحل این نوع در مسیرش به سوی سعادت، مرحله عمل او است: که اگر بشر در این مرحله دچار مانعی بشود، که او را از سیر به سوی سعادت متوقف نموده، و مشرف به هلاکت و نابودی سازد، خدای تعالی در مقابل آن مانع چیزی قرار می دهد تا آن مانع را بر طرف کند، و اگر آن مانع جزئی از همین انسانها است آن جزء فاسد را از بین می برد، نظیر مزاج بدنی که همواره در جنگ با عوارض و بیماریهایی است، که یا همه بدن و یا عضوی از آن را تهدید می کند، اگر بتواند آن بیماری را ریشه کن می کند، و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و یا آن عضو را رها می کند، تا به کلی از کار بیفتد.

و مشاهده و تجربه این معنا را اثبات کرده، که صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تکوین را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهایی کرده که متوجه به سوی او است، و معنا ندارد که تمامی موجودات مسلح به این نوع اسلحه باشند، و تنها نوع و یا فرد انسان از کلیت مستثنا باشد و نیز اثبات کرده که هر موجود نوعی را به دشمنی گرفتار کرده، تا دفاع از خود و دور کردن دشمن وادارش کند به اینکه قوای وجودی خود را به کار بگیرد، و از این راه وجودش کامل شود و به آن غایت و سعادت که برایش در نظر گرفته شده برسد، وقتی وضع همه موجودات اینطور است، چگونه ممکن است انسان اینطور نباشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۷

و عالم صنع نسبت به خصوص او بی اعتنائی کرده باشد. آنچه را خدای متعال آفریده است بیهوده و عبث خلق نکرده است این همان معنائی است که آیه شریفه: ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین، ما خلقناهما الا بالحق، و لکن اکثرهم لا یعلمون و نیز آیه شریفه: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا: ذلک ظن الذین کفروا)) بر آن دلالت دارند. پس همانطور که یک صنعتگر اگر چیزی را به عنوان سرگرمی و تفریح بسازد، بدون اینکه عنایتی و حاجتی به آن داشته باشد، همینکه آن را ساخت ارتباطش با آن قطع می شود، و دیگر اعتنائی به آن ندارد که چه می شود و در کدام خاکروبه می افتد، و فاسد می شود، و اما اگر چیزی را برای منظوری بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود، و آن را زیر نظر می گیرد، تا اگر خطری که آن را از صلاحیت به کار بردن در آن منظور ساقط می کند تهدیدش کرد، از آن خطر جلوگیری کند، و به این منظور اگر صلاح دید از یکی از اجزای آن که در نتیجه دادنش مؤثر است صرفنظر می کند، و یا جزئی دیگر به آن اضافه می کند، و یا اگر دید دیگر منظورش را تاءمین نمی کند، او را قش نموده، از نو آن را می سازد، و صنعت جدیدی درست می کند.

وضع خلقت آسمانها و زمین و موجودات در آنها که یکی از آنها انسان است نیز چنین است، خدای تعالی آنچه را خلق کرده عبث و بیهوده خلق نکرده، بلکه برای این خلق کرده که به حد کمالش برساند، و دوباره به سوی خودش برگرداند، همچنانکه فرمود: ((افحسبتم انما خلقناکم عبثا، و انکم الینا لا ترجعون)) و نیز فرموده: ((و ان الی ربک المنتهی)).

و وقتی وضع بدین قرار باشد، بدیهی است که عنایت الهیه باید شامل انسان نیز بشود، و او را مانند سایر مخلوقاتش به آن غایتی که برای رسیدن به آن غایتش آفریده برساند، و برای رساندنش به آن غایت نخست او را دعوت و ارشاد کند، و سپس امتحان و ابتلا را در کارش اعمال کند، و اگر از این راه هم نشد آن کسی که غایت خلقت در او باطل شده، و دیگر وجودش به آن غایت نمی

رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۸

و هدایت به دردش نمی خورد، آن کس را هلاک سازد، و این هلاک ساختن خود مایه اتقان در فرد و در نوع است، به سرنوشت امتی خاتمه می دهد، و دیگران را از شر آن امت راحت می کند.

همچنانکه فرموده: ((و ربك الغنى ذو الرحمه، ان يشا يذهبكم و يستخلف من بعدكم ما يشاء، كما انشاكم من ذرية قوم آخرين)) دقت در جمله (و ربك الغنى ذو الرحمه) پروردگار تو بی نیاز و دارای رحمت است، را فراموش نفرمائید.

و این سنت یعنی سنت ابتلا و انتقام سنتی ربانی است که در کتاب خود آن را سنتی شکست ناپذیر، و غیر مقهور خوانده، و غالب و منصورش معرفی نموده، فرموده و ((ما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايدىكم، و يعفوا عن كثير، و ما انتم بمعجزين فى الارض، و ما لكم من دون الله من ولى و لا نصير)).

و نیز فرموده: ((و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون)). عوامل سعادت و خیر بر عوامل شقاوت و شر غلبه دارد

یکی دیگر از احکام اعمال از حیث سعادت و شقاوت این است که عوامل سعادت بر عوامل شقاوت غلبه دارد، و بر آن فائق است، و از طایفه اول هر صفت و خصوصیت جمیله ای چون فتح و پیروزی و ثبات و استقرار و امنیت و تاءصل و بقا است، همچنانکه مقابلات این صفات یعنی بی دوامی و بطلان و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبیت و نظایر آن از جمله عوامل طایفه دوم است.

و آیات قرآنی در این معنا بسیار زیاد است، و در این باره کافی است آیات زیر را از نظر بگذرانی: ... ((مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة، اصلها ثابت، و فرعها فى السماء، توتى اكلها كل حين باذن ربها، و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل كلمة خبيثة، كشجرة خبيثة، اجثت من فوق الارض، مالها من قرار، ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت، فى الحيوه الدنيا، و فى الآخرة، و يضل الله الظالمين، و يفعل الله ما يشاء)).

در این آیه شریفه حق را به درختی طیب و ریشه دار و بارور، و باطل را به بوته ای خبیث بی ریشه و بی دوام و بی خاصیت مثل زده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۷۹

((ليحق الحق و يبطل الباطل)) و ((العاقبه للتقوى، سرانجام از آن تقوا است و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون)). ((و الله غالب على امره، ولكن اكثر الناس لا يعلمون)) و آیاتی دیگر نظیر اینها. به علت محدود بودن فکر و درک انسان، غلبه خدائی برای اکثریت مردم مجهول است

و اینکه در ذیل آیه اخیر فرموده: (و لیکن بیشتر مردم نمی دانند)، خود اشعار به این دارد که این غلبه خدائی طوری نیست که همه مردم آن را بفهمند، بلکه اکثر مردم نسبت بدان جاهلند، و اگر این غلبه محسوس بود، همه آن را می دیدند، و دیگر معنا نداشت بفرماید: ((بیشتر مردم نمی دانند، پس غلبه نامبرده از دو جهت برای اکثریت مردم مجهول است، و آنها که منکر آنند انکارشان از دو جهت است.

اول اینکه فکر انسان محدود است و تنها پیش پای خود را می بیند، و می فهمد، و اما اموری که از نظر او غایب است نمی بیند، او هر چه می گوید درباره وضع روز حاضرش می گوید، و از آینده خود غافل است، تنها دولت یک روز را دولت و غلبه یک ساعته را غلبه می داند، و عمر کوتاه خود و زندگی اندک خویش را معیار و مقیاس قرار داده، بر طبق آن بر له یا علیه کل جهان حکم می کند.

اما خدای سبحان که محیط به زمان و مکان، و حاکم بر دنیا و آخرت، و قیوم بر هر چیز است، وقتی حکمی می کند حکمش فصل، و چون قضائی می راند قضایش حتم است، دنیا و عقبی نسبت به او حاضر، و عالم واحدی است، او ترس فوت ندارد، و بهمین جهت در هیچ امری عجله نمی کند، پس ممکن است - بلکه واقع هم شده - که فساد یک روز را وسیله اصلاح عمری، و یا

محرومیت فردی را وسیله رستگاری امتی قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ نظر خیال می کند که وضع آن یک فرد خدا را به ستوه آورده، و خدا نتوانسته آن را اصلاح کند، و یا فکر می کند خدا مغلوب هم می شود، و کسانی می توانند از او پیشی بگیرند، (و چه بد حکمی است که می رانند).

نمی دانند که خدای سبحان همانطور که یک قطعه زمان را می بیند، سراپای سلسله زمان را هم می بیند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۰

و همانطور که بر یک فرد از خلق خود حکم می کند، بر تمامی خلق نیز حکم می کند، هیچ کاری او را از کارهایی دیگر باز نمی دارد و حفظ زمین و آسمان خسته اش نمی کند، خدائی است علی و عظیم، همواست که به پیامبرش می فرماید: ((و لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قليل ثم ماویهم جهنم، و بس المهاد)). غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است دوم اینکه غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است، چون غلبه جسمانیات این است که مسلط بر افعال شود، و آن را منقاد و مطیع قاهر و غالب سازد به این معنا که حریت اختیار را سلب نموده، کره و اجبار را گسترش دهد، همانطور که عادت سلاطین مستبد و غالب همین است، که بعد از غلبه عده ای را می کشند، جمعی را اسیر می کنند، و در بقیه به دلخواه خود تحکم و زور گوئی روا می دارند از سوی دیگر تجربه و حکم و برهان هم دلالت دارد بر اینکه فشار و کره دوام ندارد، (در مثل می گویند به نیزه می توان تکیه داد اما روی نیره نمی توان نشست)، و سلطه اجانب هیچوقت برامتهای زنده استقرار دائمی نیافته، بلکه در گرو چند روزی اندک است.

به خلاف غلبه معنویات که دلتهائی یافت می شود تا در آن منزل گیرد، و افرادی معتقد و مؤمن به آن بار می آورد، و معلوم است که نه ما فوق ایمان تام درجه ای هست، و نه چون احکام آن حصنی است، وقتی ایمان به یکی از امور معنوی در دل پیدا می شود، هر چند که روزی و برهه ای از زمان نگذارند ظهور کند، بالاخره روزی خودنمائی خواهد کرد، و دهری طولانی حکومت خواهد کرد، و بهمین جهت است که می بینیم دولت های بزرگ و جوامع زنده امروز کمال اعتنا را به مسأله تبلیغ دارند، بیش از آن مقداری که به ارتش و سلاحهای جنگی اعتنا به خرج می دهند، چون می دانند که سلاح معنوی شدیدتر از سلاح ارتش است. تازه این در معنویات صوری و موهوماتی است که مردم در شؤن اجتماعی خود به آن اعتقاد دارند، و امور موهوم هم از حد خیال و وهم تجاوز نمی کند، حال بین غلبه و دوام معنویات حقیقی که خدای سبحان بدان دعوت می کند (و از نهاد خود بشر سرچشمه می گیرد) چقدر است و چقدر ریشه دار است.

پس حق از این جهت که حق است چیزی جز باطل و ضلالت در مقابله قرار ندارد، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((فما ذا بعد الحق الا الضلال)) و معلوم است که باطل تاب مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۱ مؤمن در هر حال منصور و غیر مغلوب است و حق در دنیا هم در ظاهر و هم در باطن غالب است این وضع حق است، از همین جهت که حق است، و اما وضع حق از حیث تاءثر و رساندن بشر به هدف، نیز غلبه اش شکست ناپذیر است، نه تخلف دارد و نه اختلاف، چون اگر مؤمن به حق بر دشمن حق غلبه کند، و در همین ظاهر زندگی دنیا بر او چیره گردد که معلوم است هم پیروز است و هم ماجور، و اگر دشمن حق بر او غلبه کند، باز هم ضرر نمی کند حتی اگر او را مجبور به کاری کند وظیفه اش این است که طبق اجبار و اضطرار عمل کند، و همین عمل باز مطابق رضای خدای تعالی است، همچنانکه فرمود: ((الا- ان تقوا منهم تقيه)) و حتی اگر او را بکشد مرگش مرگ نیست، بلکه حیاتی است طیب، همچنانکه فرمود: ((و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لکن لا تشعرون)).

پس مؤمن در هر حال و همیشه منصور و غیر مغلوب است، حال یا هم در ظاهر و هم در باطن، و یا تنها در باطن همچنانکه فرمود: ((قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین)).

از اینجا روشن می شود که حق در دنیا غالب است ، هم در ظاهر دنیا و هم در باطن آن ، اما در ظاهر برای اینکه عالم خلقت همانطور که توجه فرمودید نوع انسانی را تکوینا به سوی حق و سعادت هدایت می کند، و به زودی بشر را به هدف نهائی می رساند، آری غلبه ای که به ظاهر از باطل می بینیم ، تاخت و تازهای بی دوام است که نباید بدان اعتنا کرد، و باید دانست که تاخت و تاز باطل همواره مقدمه ایست برای ظهور حق ، رشته زمان هم که به آخر نرسیده و روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستی هم هرگز شکست نمی خورد، و اما اینکه گفتیم در باطن هم غالب است ، برای اینکه حجت و دلیل قاطع همیشه با حق است و باطل هیچ دلیلی ندارد. مناط و ملاک در حق بودن و باطل بودن قول و فعل .

و اما اینکه گفتیم : قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلی که متصف به صفات جمیله ای چون ثبات و بقا و حسن باشد، و قول و فعل باطل آن است که متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدی باشد، وجهش همان است که در بحث های گذشته به آن اشاره کردیم ، و گفتیم از آیه شریفه : ((ذلکم الله ربکم خالق کل شیء)) و آیه شریفه : ((الذی احسن کل شیء خلقه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۲

و آیه شریفه : ((ما اصابک من حسنه فمن الله ، و ما اصابک من سیئه فمن نفسک)) استفاده می شود که سیئات و بدیها اعدام و بطلان هائی هستند که مستند به خدانی باشند، زیرا هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است ، نه نیستی ها، به خلاف حسنات که چون به حکم آیات مذکوره مستند به خدایند، امور وجودی هستند، و به همین جهت است که فعل و قول حسن منشاء هر جمال و منبع هر خیر و سعادت از قبیل ثبات و بقا و برکت و نفع است ، و بر عکس قول و فعل بد منشاء هر زشتی و منبع هر بدبختی است .

و خدای تعالی در همین باره می فرماید: ((انزل من السماء ماء، فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا، و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه ، او متاع ، زبد مثله ، كذلك یضرب الله الحق و الباطل ، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض . اقوال و افعال نیک (حسنات) منطبق بر حکم عقل هستند

یکی دیگر از احکام اعمال این است که حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حکم عقل است ، به خلاف سیئات که چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند، و در سابق هم گفتیم که خدای سبحان اساس تمامی آنچه را که برای بشر بیان کرده عقل قرار داده ، (البته منظور ما از عقل همان نیروئی است که بوسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می دهد.

و بهمین جهت است که مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده ، و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل می سازد نهی فرموده ، مانند شراب ، و قمار، و لهو و غش ، و غرر در معاملات ، و نیز از دروغ ، و افترا، و بهتان و خیانت ، و ترور، و هر عملی که سلامت عقل در حکمرانی را مختل می سازد نهی فرموده ، چون همه این کارها عقل انسان را در مرحله عمل دچار خبط می کند، و این را هم می دانیم که اساس حیات بشر در همه شئون فردی و اجتماعی بر سلامت ادراک و صحت فکر و اندیشه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۳

و شما خواننده عزیز اگر مفسد اجتماعی و فردیه را، حتی آن مفسدی که فسادش برای همه جوامع مسلم است ، و کسی منکر آن نیست ، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهی ، خواهی دید که اساس آن مفسد اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت است ، و بقیه مفسد هم هر قدر که زیاد باشد، و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است ، که جای توضیحش محل دیگری است ، که ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته) روایاتی به نقل از ابن عباس در خصوص آیه (و عسی ان تکوهوا شیئا) و بیان مفاد روایت در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت من پشت سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوار شده بودم ، فرمود: ای ابن عباس از خدا به آنچه برایت مقدر کرده راضی باش هر چند که مخالف خواسته و آرزویت باشد، برای

اینکه مقدرات تو از پیش در کتاب خدا ثبت شده، عرضه داشتم: یا رسول الله این در کجای قرآن است، با اینکه من قرآن را خوانده‌ام (چنین چیزی بیاد ندارم؟) فرمود: آیه: ((و عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم، و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم، و الله یعلم و انتم لا تعلمون)).

مولف: در این روایت اشعار و اشاره ای هست به اینکه تقدیر تنها اختصاص به تکوین و مقدرات زندگی ندارد، بلکه شامل تشریح هم می‌شود، (چون آیه شریفه راجع به تشریح است) چیزی که هست به اختلاف اعتبارات مختلف می‌شود و اما اینکه کلمه: عسی (امید است) در خصوص این آیه به معنای (واجب بودن) است عمال شده باشد، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد، و ما در سابق هم گفته ایم که این کلمه در مورد خدای تعالی هم به همان معنای لغویش در قرآن بکار رفته، که همان اظهار امید باشد، پس نباید به گفته بعضی‌ها اعتنا کرد که گفته اند: در قرآن همه چیز مصداق (عسی) است، چون عسی در قرآن و از ناحیه خدا واجب است، و از این عجیب تر مطلبی است که از بعضی مفسرین نقل شده که گفته اند هر چیزی که در قرآن با کلمه (عسی) بیان شده واجب است، مگر دو جا یکی در مسأله تحریم که فرموده: ((عسی ربه ان یتلکن)) و یکی هم در سرگذشت بنی اسرائیل که فرموده: ((عسی ربکم ان یرحمکم)). روایتی در شفاء نزول آیه (یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه ...)

و نیز در الدرالمنثور است که ابن جریر از طریق سدی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قشونی به ناحیه ای فرستاد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۴

و در آن قشون هفت نفر یک فرمانده داشتند، که فرمانده آنان عبد الله بن جحش اسدی و بقیه نفرات عمار یاسر بود، و ابو حذیفه بن عتبّه بن ربیع، و سعد بن ابی وقاص، و عتبّه بن صفوان سلمی، هم پیمان بنی نوفل، و سهل بن بیضا، و عامر بن فهیره، و واقد بن عبد الله یربوعی، هم پیمان عمر بن خطاب، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمانی نوشت برای فرمانده آنان، و دستور داد آن را نخواند تا به ملل برسد، و در آنجا پیاده شود همینکه عبدالله و نفراتش به آن بیابان رسیدند، نامه را گشود، دید نوشته حرکت کن تا برسی به بیابان نخله عبد الله به یارانش گفت: هر کس خریدار مرگ است راه بیفتد، و وصیت خود را بکند من وصیت خود را می‌کنم، و به پیروی از دستور رسول خدا حرکت خواهم کرد، این بگفت و حرکت کرد، و از نفراتش سعد بن ابی وقاص و عتبّه بن غزوان (ظاهرا صفوان باشد) که شتری از شتران خود را گم کرده و به دنبال آن رفته بودند جای ماندند، و ابن جحش همچنان پیش می‌رفت، تا رسید به حکم بن کیسان و عبد الله بن مغیره بن عثمان، و عمر و حضرمی، عبدالله با این چند نفر جنگ کرد، تا در آخر حکم بن کیسان و عبد الله بن مغیره بن عثمان اسیر شدند، و عمر و حضرمی کشته شد، که واقد بن عبد الله او را کشت، و این اولین غنیمتی بود که به دست اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) افتاد، همینکه وارد مدینه شدند، و اسرا و اموال را همراه آوردند مشرکین اعتراض کردند که محمد ادعا می‌کند که پیرو فرمان خداست آن وقت خود اولین کس می‌شود که حرمت ماه حرام را می‌شکند.

به دنبال این واقعه بود که این آیه شریفه نازل شد ((یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه قل قتال فیه کبیر)) درست است ما هم می‌گوئیم این عمل حلال نیست، اما شما مشرکین بزرگتر از قتل در ماه حرام را مرتکب شدید آن زمان که کفر ورزیدید، و محمد را از آمدن به مکه جلوگیری شدید، و فتنه (که همان شرک به خدا باشد) نزد خدا از قتال در ماه حرام بزرگتر است، و باز بهمین جهت فرمود: ((و صد عن سبیل الله، و کفر به)).

مولف: روایات در این معنا و قریب به این معنا از طرق اهل سنت بسیار است، و نیز در مجمع البیان این معنا روایت شده، و در بعضی روایات آمده که قشون نامبرده هشت نفر بودند، که نهمی آنان امیرشان بود. داستانی از تاریخ صدر اسلام و شفاء نزول آیه حرمت جنگ در ماههای حرام از زبان یک روایت

و باز در الدرالمنثور است که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم و بیهقی از طریق یزید بن رومان از عروه روایت کرده اند که



گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عبد الله بن جحش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۵

را به نخله فرستاد، و به او فرمود: آنجا بمان تا از اخبار قریش چیزی کسب نموده برای ما بیاوری، و دستور جنگ به او نداده بود، چون این جریان در ماه حرام اتفاق افتاد، و قبل از براه انداختنش فرمانی برایش نوشته بود، آنگاه فرمود تو و نفرات حرکت کنید، و بعد از دو روز راهپیمائی فرمان را باز کن، و بخوان هر چه دستورات داده بودم عمل کن، و زنهار هیچیک از نفرات را در آمدن با خودت مجبور مساز عبد الله بعد از دو روز راه پیمائی فرمان را باز کرد، دید در آن نوشته شده به راه خود ادامه بده تا به نخله برسی، و از آنجا اخبار قریش را آنچه بدست می آوری در دسترس ما قرار دهی، بعد از خواندن فرمان به نفرات خود گفت: من مطیع فرمان رسول خدایم، از شما هم هر کس میل به شهادت دارد، با من به راه بیفتد که من به امر رسول خدا را هم را ادامه می دهم، و هر کس از آمدن کراهت دارد برگردد، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا از اینکه شما را مجبور سازم نهی کرده، نفراتش همه با او رفتند تا به نجران رسیدند، در نجران سعد بن ابی وقاص و عتبه بن غزوان شتری را که داشتند گم کردند، و به تعقیبش رفتند، و در نتیجه از عبد الله جدا گشتند.

عبد الله با بقیه نفراتش به راه خود ادامه دادند، تا به نخله رسیدند، در نخله بودند که سر و کله عمرو بن حضرمی، و حکم بن کیسان، و عثمان و مغیره بن عبد الله، با اموالی که با خود داشتند و از طایف چرم و روغن به مکه می بردند پیدا شد، مسلمانان همینکه آنها را دیدند، واقد بن عبد الله که سر خود را تراشیده بود به ایشان نزدیک شد، و ایشان مردی سر تراشیده دیدند عمار گفت: او با شما کاری ندارد، آنگاه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با یکدیگر مشورت کردند که چه کنیم؟ یکی گفت: اگر اینها را بکشید در ماه حرام کشته اید، چون این جریان در روز آخر جمادی واقع شده بود، و اگر رهایشان کنید دیگر دست به آنها پیدا نخواهید کرد، چون همین شب وارد مکه الحرام می شوند، و مکه هم جای کشتن کسی نیست، و سرانجام نتیجه مشورتشان این شد که ایشان را بکشند، پس واقد بن عبد الله تمیمی با یک تیر عمرو بن حضرمی را کشت، و عثمان بن عبد الله و حکم بن کیسان هم اسیر شدند، و مغیره هم فرار کرد، و دست مسلمانان به او نرسید، شتران و اموال را حرکت دادند، تا به مدینه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آوردند، حضرت فرمود: به خدا سوگند من به شما دستور نداده بودم در ماه حرام جنگ کنید، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن دو اسیر و اموالشان را توقیف کرد، و در آنها تصرفی نکرد وقتی این سخن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدند، سخت پریشان شده پنداشتند که هلاک گشته اند، مسلمانان هم به این عمل توبیخشان می کردند.

و اما قریش وقتی از عمل مسلمانان خبردار شد گفتند: محمد خون حرام را ریخت، و اموالی را به غارت برد، و اسیرانی گرفت، و حرمت ماه حرام را هتک کرد، (و از این قبیل بدگویی ها سر دادند) تا آنکه این آیه نازل شد ((یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۶

همینکه این آیه نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اموال را تصرف کرد، و از دو اسیر هم فدیة گرفت، مسلمانان گفتند: یا رسول الله آیا طمع داری که ما هم جنگ کنیم؟ در پاسخ آنان این آیه نازل شد ((ان الذین آمنوا و الذین هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله، اولئک یرجون رحمہ الله)) و این جمعیت هشت نفر بودند، که نهمی آنان عبد الله بن جحش امیر ایشان بود. مولف: در اینکه آیه شریفه: ((ان الذین آمنوا و الذین هاجروا...)) در باره داستان اصحاب عبد الله بن جحش نازل شده، روایات دیگری نیز هست، و این آیه دلالت دارد بر اینکه اگر کسی عملی را قریبه الی الله انجام دهد، و در عمل خطا کند، معذور است، و خلاصه هیچ گناهی در صورت خطا گناه نیست و نیز دلالت دارد بر اینکه مغفرت به غیر مورد گناه هم تعلق می گیرد. و در این روایات اشاره ای هم به این معنا هست که سائینی که جمله یسئلونک پرسش آنان را نقل می کند، مؤمنین بوده اند، نه مشرکین که کار مؤمنین را مورد طعنه قرار می دادند، روایت ابن عباس هم که در بحث روایتی سابق گذشت این معنا را تاءید می کند، چون

در آن روایت داشت: هیچ مردمی را بهتر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ندیدم، چون تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زنده بود بیش از سیزده سؤال از او نکردند که همه آنها در قرآن است، و آن عبارت است از ((یسئلونک عن الخمر و المیسر و یسئلونک عن الشهر الحرام)) (تا آخر حدیث)، باز مؤید این معنا این است که خطاب در آیه به مؤمنین است، چون می فرماید: (و لا یزال با شما قتال می کنند، تا شما را از دینتان برگردانند...). البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۷ آیات ۲۲۰ - ۲۱۹، سوره بقره

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (۲۱۹) فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تَخَالَطَوْهُمْ فَأَخُونُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ أَلَّ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۲۰)

ترجمه آیات

از تو حکم شراب و قمار را می پرسند بگو در آن دو گناهی است بزرگ و منافی است برای مردم اما اثر سوء آن دو در دلها بیش از منافع صوری آنها است و نیز از تو می پرسند چه تعداد انفاق کنند؟ بگو حد متوسط را خدا اینچنین آیات را برایتان بیان می کند تا شاید تفکر کنید. (۲۱۹) هم درباره دنیا تفکر کنید و هم درباره آخرت و از تو مسأله ایتم را می پرسند بگو اصلاح امور آنان بهتر است از رها کردن آنان از ترس اینکه مبادا از مال آنان بطرف شما آید و اگر با آنان اختلاف کنید برادران شما نیستند و خدا مفسد شما را از مصلحتان می شناسد و اگر خدا می خواست شما را به مشقت می انداخت. (۲۲۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۸ بیان آیات

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...

معنای خمر و میسر و ذکر چگونگی بازی میسر

کلمه (خمر) بطوریکه از لغت استفاده می شود به معنای هر مایع مست کننده است، مایعی که اصلا به این منظور درستش می کنند، و اصل در معنایش ستر (پوشیدن) است، و اگر مسکر را خمر و پوشاننده خوانند، بدین جهت است که عقل را می پوشاند، و نمی گذارد میان خوب و بد و خیر و شر را تمیز دهد، روپوش را هم که زنان با آن سر خود را می پوشانند از همین جهت خمار می گویند، و نیز می گویند (خمرت الاناء) یعنی من روی ظرف را پوشاندم، و نیز اگر می گویند (اخمرت العجین) معنایش این است که من مایه خمیر را داخل خمیر کردم، و اگر مایه را خمیر گفته اند، به این جهت است که قبلا- خمیر می شود، و رویش را می پوشانند.

و خمر به معنای مسکر در عرب تنها در شراب انگور و خرما و جو استعمال می شده چون غیر این چند قسم مسکری نمی شناختند و بعدها مردم به تدریج اقسام آن را زیاد کردند که هم از جهت نوع بسیار شد، و هم از حیث درجه سکرش انواع مختلفی پیدا کرد، و به هر حال همه انواعش خمر است.

و کلمه (میسر) در لغت به معنای قمار است، و مقامر (قمارباز) را یاسر می گویند، و اصل در معنایش سهولت و آسانی است، و اگر قمار باز را آسان خوانند به این مناسبت است که قمار باز بدون رنج و تعب و به آسانی مال دیگران را به چنگ می آورد، بدون اینکه کسبی کند، یا بیلی بزند، و عرقی بریزد البته میسر در عرب بیشتر در یک نوع خاصی از قمار استعمال می شود، و آن عبارت است از انداختن چوبه تیر که از لام و اقلامش هم می گویند. و اما چگونگی این بازی اینطور بوده که شتری را می خریدند و نحر می کردند، و آن را بیست و هشت قسمت می کردند، آنگاه ده چوبه تیر که یکی نامش فذ، و دوم تواءم، و سوم رقیب و چهارم حلس، و پنجم نافس، و ششم مسبل، و هفتم معلی، و هشتم منیح، و نهم سنیح، و دهم رغد، نام داشت قرار می دادند، و همه می دانستند که از این بیست و هشت سهم یک جزء سهم فذ است، و دو جزء سهم تواءم، و سه جزء سهم رقیب، و چهار جزء

سهم جلس و پنج قسمت سهم نafs ، و شش سهم از آن مسبل ، و هفت قسمت که از همه بیشتر است از آن معلی است ، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند، آنگاه به شکل بخت آزمائی دست می بردند، و یکی از آن ده تیر را بیرون می آوردند، اگر فذ بیرون می شد، یک سهم از بیست و هشت سهم را به کسی که فذ را به نامش بیرون آوردند می دادند و اگر تواءم بیرون می شد دو سهم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۸۹

و همچنین و اگر یکی از سه چوبه منیح و سفیح و رغد به نام کسی در می آمد، چیزی از آن سهام عایدش نمی شد، با اینکه صاحبان این سه سهم در دادن پول شتر شرکت داشتند و این عمل همیشه میان ده نفر انجام می شد، و در تعیین اینکه چه کسی صاحب فذ، و چه کسی صاحب تواءم و یا آن هشت چوبه دیگر باشد با قرعه تعیین می کردند.

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ

معنای ((اثم)) و بیان مضرات جسمانی و اخلاقی میگساری

کلمه (کبیر) با ثای سه نقطه یعنی کثیر نیز قرائت شده ، و کلمه (اثم) از نظر معنا نزدیک است به کلمه (ذنب) ، و نظای ر آن ، و آن عبارت است از حالتی که در انسان ، یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می شود که باعث کندی انسان از رسیدن به خیرات می گردد، پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود شقاوت و محرومیت از نعمت های دیگری را می آورد، و سعادت زندگی را در جهات دیگری تباه می سازد، و دو گناه مورد بحث از همین گناهان است و بدین جهت آن را اثم خوانده .

اما می گساری مضراتی گوناگون دارد، یکی مضرات طبیعی ، و یکی اخلاقی ، و یکی مضرات عقلی ، اما ضررهای طبیعی و آثار سوء و جسمی این عمل اختلال هائی است که در معده ، و روده ، و کبد، و شش ، و سلسله اعصاب و شرابین ، و قلب ، و حواس ظاهری ، چون بینائی و چشائی و غیر آن پدید می آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید تاءلیفات بسیاری نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده اند، که از کثرت مبتلایان به انواع مرضهای مهلکی خبر می دهد که از این سم مهلک ناشی می شود.

و اما مضرات اخلاقی شراب این است که علاوه بر آثار سوئی که گفتیم در درون انسان دارد و علاوه بر اینکه خلقت ظاهری انسان را زشت و بی قواره می کند، انسان را به ناسزاگوئی و می دارد، و نیز به دیگران ضرر می رساند، و مرتکب هر جنایتی و قتل می شود، اسرار خود و دیگران را فاش می سازد، به نوامیس خود و دیگران هتک و تجاوز می کند، تمامی قوانین و مقدسات انسانی را که اساس سعادت زندگی انسانهاست باطل و لگد مال می کند، و مخصوصا ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار می دهد، آری کسی که مست شده و نمی داند چه می گوید و چه می کند، هیچ جلوگیری که از افسار گسیختگی مانعش شود ندارد، و کمتر جنایتی است که در این دنیای مالا مال از جنایات دیده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلکه مستقیم و یا حداقل غیر مستقیم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهای عقلیش این است که عقل را زایل و تصرفات عقل را نامنظم و مجرای ادراک را در حال مستی و خماری تغییر می دهد، و این قابل انکار نیست و بدترین گناه و فساد هم همین است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۰

چون بقیه فسادها از اینجا شروع می شود و شریعت اسلام همانطور که قبلا هم گفته شد اساس احکام خود را تحفظ بر عقل قرار داده ، خواسته است با روش عملی ، عقل مردم را حفظ کند، (و بلکه رشد هم بدهد)، و اگر از شراب ، و قمار، و تقلب ، و دروغ ، و امثال این گناهان نهی کرده ، باز برای این است که اینگونه اعمال ویرانگر عقلند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می سازد در میان اعمال شرب خمر، و در میان اقوال دروغ و زور است . پس این اعمال یعنی اعمالی که حکومت عقل را باطل می سازد، و در راس آن سیاست هائی است که مستی و دروغ را ترویج می کند، اعمالی است که انسانیت را تهدید می کند، و بنیان سعادت او را منهدم ساخته ، آثاری هر یک تلخ تر از دیگری بیار می آورد، آری شراب آب شور را می ماند که هر چه بیشتر بنوشند تشنه تر می شوند، آنجا که کار به هلاکت برسد، آثار این آب آتشین هم روز به روز تلخ تر، و بر دوش انسانها سنگین تر

است، چون مبتلای به شراب جرعه ای دیگر می نوشد تا بلکه شاید خستگیش بر طرف شود، ولی تلاشی بیهوده می کند.

و این فخر برای دین مبین اسلام این محجه بیضا و شریعت غرابس است، که زیر بنای احکام خود را عقل قرار داده، و از پیروی هوای نفس که دشمن عقل است نهی فرموده.

و گفتنی های ما پیرامون شرب خمر بیش از اینها است ان شاء الله تمه آن در سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت. تحریم تدریجی میگساری توسط شارع مقدس اسلام

و از آنجائی که مردم به قریحه حیوانیت که دارند همواره متمایل به لذائذ شهوت هستند، و این تمایل شهواتی را بیشتر در بین آنان شایع می سازد تا حق و حقیقت را، و قهرا مردم به ارتکاب آنها عادت نموده ترکش برایشان دشوار می شود، هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد، بدین جهت خدای سبحان مبارزه با اینگونه عادتها را تدریجا در بین مردم آغاز کرد، و با رفق و مدارا تکلیفشان فرمود:

یکی از این عادات زشت و شایع در بین مردم می گساری بود، که شارع اسلام به تدریج تحریم آن را شروع کرد، و این مطلب با تدبر در آیات مربوط به این تحریم که می بینیم چهار بار نازل شده کاملا به چشم می خورد.

بار اول فرموده: ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن، و الاثم و البغی بغیر الحق)) و این آیه در مکه نازل شده، و بطور کلی هر عملی را مصداق اثم باشد تحریم کرده، و دیگر فرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است، و اینکه در آن اثمی کبیر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۱

و احتمالا این همان جهت است که گفتیم خواسته است رعایت سهولت و ارفاق را کرده باشد، چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است خود نوعی اغماض است، همچنانکه آیه شریفه: ((و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا)) نیز اشاره به این اغماض دارد، (چون شراب را در مقابل رزق نیکو قرار داده)، و گویا مردم با اینکه صراحتا بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنکه آیه شریفه: ((لا تقربوا الصلوه و انتم سکاری)) در مدینه نازل شد، و تنها از می گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده.

و اعتبار عقلی خود ما و نیز سیاق آیه شریفه نمی پذیرد که این آیه بعد از آیه بقره، و دو آیه مائده که بطور مطلق از می گساری نهی می کنند نازل شده باشد، و معنا ندارد که بعد از نهی از مطلق می گساری، دوباره نسبت به بعضی از موارد آن نهی کنند، علاوه بر اینکه این کار با تدریجی که گفتیم از این آیات استفاده می شود منافات دارد، چون تدریج عبارت از این است که اول تکلیف آسان را بیان کنند بعدا به سخت تر و سخت تر از آن پردازند نه اینکه اول تکلیف دشوار را بیان کنند، بعدا آسانتر آن را بگویند.

و سپس آیه سوره بقره که مورد بحث ما است نازل شد، و فرمود: ((یسئلونک عن الخمر و المیسر، قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس، و اثمهما اکبر من نفعهما)) و این آیه بعد از آیه سوره نسا نازل شد، به بیانی که گذشت، و دلالت بر تحریم هم دارد، برای اینکه در اینجا تصریح می کند بر اینکه شرب خمر اثم است، و در سوره اعراف بطور صریح بیان می کند که هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهی کرده. رد سخن بعضی از مفسرین که گفته اند آیه صریح در حرمت شراب نیست

از اینجا فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: آیه سوره بقره صریح در حرمت نیست، چون تنها دارد ((قل فیهما اثم کبیر))، و این بیش از این دلالت ندارد که در شراب اثم یعنی ضرر هست، و در جای دیگر بطور کلی هر چیز مضری تحریم شده، ولی آیا خصوص چیزهایی را که مضر از جهتی و مفید از جهت دیگر است نیز شامل می شود یا نه؟ جای اجتهاد است، و بهمین جهت صحابه در آن اجتهاد کرده، بعضی بطور کلی آن را ترک کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۲ و بعضی دیگر همچنان بر نوشیدنش اصرار می ورزیدند، و گویا پیش خود فکر کرده اند که چه مانعی دارد، ما شراب را طوری

بنوشیم که هم از منافعش برخوردار شویم، و هم ضررش بما نرسد، و همین اشتباه باعث و زمینه شد برای اینکه تحریم قطعی آن نازل شود، و فرماید: ((انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان - تا آنجا که می فرماید - فهل انتم منتهون)) و وجه فساد این تفسیر آن است که اولاً مفسر نامبرده کلمه (اثم) را به معنای مطلق ضرر گرفته، در حالی که اثم به معنای ضرر نیست، و صرف اینکه در آیه شریفه در مقابل نفع قرار گرفته، دلیل نمی شود بر اینکه به معنای ضرر باشد، که مقابل نفع است، و اگر به این معنا باشد مفسر نامبرده آیه ((و من یشرک بالله فقد افتری اثماً عظیماً)) و آیه: ((فانه اثم قلبه)) و آیه: ((ان تبوء باثمی و اثمک)) و آیه: ((لکل امری ء منه م ما اکتسب من الاثم)) و آیه: ((و من یکسب اثماً فانما یکسبه علی نفسه)) و آیاتی دیگر را چگونه معنا می کند، و چگونه کلمه اثم را در آنها به معنای ضرر می گیرد؟.

و ثانیاً در آیه شریفه حکم شراب را به ضرر تعلیل نکرده، و بر فرض که تسلیم شویم اینطور تعلیل کرده: که ضرر شراب و قمار از نفعش بیشتر است، دیگر معنا ندارد عبارت به این صراحت را به اجتهاد ارجاع دهد، و در حقیقت این عمل، اجتهاد در مقابل نص است.

و ثالثاً گیرم که آیه شریفه به خودی خود قاصر باشد از اینکه دلالت بر حرمت کند، لیکن در دلالت کردنش بر اثم صراحت دارد، و با در نظر داشتن اینکه در مدی نه نازل شده، و آیه سوره اعراف که اثم را تحریم کرده قبل از آن نازل شده بوده، با این حال کسی که آیه سوره اعراف را در مکه شنیده، دیگر چگونه می تواند در آیه مورد بحث که در مدینه نازل شده اجتهاد کند.

از اینهم که بگذریم آیه سوره اعراف دلالت بر حرمت مطلق اثم دارد، و آیه مورد بحث شراب و قمار را اثم کبیر یعنی فرد اعلای اثم خوانده دیگر کسی شک نمی کند در اینکه این دو از مصادیق کامل و تام اثم تحریم شده اند، چون قرآن کریم قتل، و کتمان شهادت، و افتراء، و غیره را نیز اثم خوانده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۳

و هیچ یک را اثم کبیر نخوانده به جز شراب، و قمار، و به جز شرک که آن را اثم عظیم نامیده و فرموده: ((و من یشرک بالله فقد افتری اثماً عظیماً)). آخر مرحله در تحریم خمر و میسر

و سخن کوتاه اینکه: ((هیچ شکی نیست در اینکه آیه مورد بحث دلالت بر تحریم دارد)).

آنگاه دو آیه سوره مائده نازل شد، و فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان، فاجتنبوه لعلکم تفلحون انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر، و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوة، فهل انتم منتهون)).

از ذیل این دو آیه بر می آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیه سوره بقره هنوز از می گساری دست بردار نبودند، و به کلی آن را ترک نکرده بودند، تا این دو آیه نازل شد، و در آخرش فرمود حالا دیگر دست بر می دارید یا خیر؟. همه آنچه گفته شد درباره شراب بود.

و اما میسر: مفاسد اجتماعی آن و اینکه مایه فرو ریختن پایه های زندگی است امری است که هر کسی آن را به چشم خود می بیند، و نیاز به بیان ندارد، و ان شاء الله به زودی در سوره مائده متعرض آن خواهیم شد. شرح بقیه مفردات آیه شریفه یستلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر...

اینجا گفتگوی ما در شراب و قمار پایان یافت، حال به بحثی که درباره کلمات آیه داشتیم برگردیم، ((قل فیهما اثم کبیر، و منافع للناس)) معنای کلمه اثم را گفتیم، اما کلمه (کبیر) صفت مشبه از کبیر است، و کبیر در حجم ها به منزله کثرت است در اعداد، و مقابل کبیر صغیر است، همچنانکه در مقابل کثرت قلت است، پس کبیر و صغیر دو وصف نسبی هستند، به این معنا که جسم و یا حجمی معین، نسبت به حجمی دیگر کوچک تر از حجم کبیر، و نسبت به حجمی سوم بزرگتر از حجم صغیر است، و اگر این مقایسه و نسبت نبود هیچ چیز نه کبیر بود و نه صغیر، همچنانکه هیچ عددی نه بسیار بود و نه اندک.

و این معنا به نظر نزدیک می‌رسد که اولین باری که بشر متوجه معنای کبر شده در حجم‌ها بوده، چون حجم یک کمیت متصل در جسمانیت است، آنگاه از حجم و صورت آن منتقل به معنای شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۴ به عنوان گسترش دادن معنای کلمه، کبر و صغر معانی را هم با این دو کلمه توصیف کردند، (مثلاً گفتند فلان عمل جرمی بزرگ، و یا خطائی بزرگ و یا احسانی کوچک است) خدای تعالی هم فرموده: (انها لاحدی الکبر، آن عمل یکی از بزرگ‌ها است). و نیز فرموده: ((کبرت کلمه تخرج من افواههم)) و نیز فرموده: ((کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه)).

و اما کلمه (عظم) همان معنای کبر را می‌دهد، با این تفاوت که عظم ظاهراً از عظم (استخوان) گرفته شده، که یکی از اجزای بدن هر حیوان استخوانداری است، چون معیار در بزرگی جثه هر حیوانی درشتی است خوانهای او است، که در داخل بدن او بهم پیوسته است، آنگاه هر چیز بزرگ و درشتی را هم به عنوان استعاره عظیم خواندند، و بعد از کثرت استعمال معنای اصلی کلمه شد و مانند سایر مواد اصلی و مشتقات هم از آن اشتقاق یافت.

و کلمه (نفع) مخالف کلمه (ضرر) است و این دو کلمه بر اموری اطلاق می‌شود که یا محبوب و مطلوب دیگران است، و یا مکروه، همچنانکه دو کلمه خیر و شر اطلاق می‌شود بر اموری که یا مطلوب برای خودش است، و یا مکروه برای خودش، (دوای نافع است برای مریض، و سم مضر است برای انسان، ولی چیزی که خیر و یا شر است برای خودش خیر و یا شر است)، و مراد از منافع شراب و قمار، منفعی است که در خرید و فروش و یا ساختن آن، و یا در سرگرمی با آن است، و چون در ذیل آیه، اثم با منافع آن دو مقایسه شد، و فرمود اثم آن دو اکبر است لذا جهت کثرت منافع را الغا کرد، و فرمود: (نفعهما) برای اینکه عدد در کبر دخالتی ندارد.

و یَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ

معنای عفو در ((یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو...))

کلمه (عفو) بطوریکه راغب گفته به معنای آن است که به سوی چیزی خم شوی، تا آن را بگیری، این معنای اصلی کلمه نامبرده است لیکن از آنجائی که عنایات مختلفی در کلام پیدا شد، ناگزیر کلمه نامبرده را در معانی مختلفی استعمال کردند، مانند آموزش، و محو کردن اثر، و واسطه شدن در انفاق، که همین معنای اخیر منظور آیه است و خدا داناتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۵

گفتار در اینکه چرا در پاسخ از اینکه (چه انفاق کنیم؟) فرموده: (عفو را) همان گفتاری است که ما در تفسیر آیه ((یسئلونک ماذا ینفقون؟ قل ما انفقتم من خیر فلولوالدین و الاقربین...)) گذرانیم.

يُيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ظَرْف (در دنیا و آخرت) متعلق است به جمله (تتفكرون)، ولی ظرف آن نیست، و معنای آیه این است که شاید شما درباره امور دنیا و آخرت فکر کنید، (نه اینکه در دنیا و آخرت فکر کنید)، بلکه درباره حقیقت این دو نشاء، البته آنچه مربوط به شما است فکر کنید، و بفهمید که دنیا خانه ای است که خدا آن را برای شما آفرید، تا در آن زندگی کنید، و آنچه برایتان در خانه آخرت که بازگشتگاه شما است نافع است کسب کنید، چون در آخرت به سوی پروردگارتان بازگشت می‌کنید و خدا شما را در برابر اعمالی که در دنیا کرده اید جزا می‌دهد دو نکته در آیه: ۱ تشویق مردم به تفکر پیرامون حقایق وجود ۲ عدم رضایت به تقلید و اطاعت کورکورانه

در این آیه شریفه دو نکته هست، اول اینکه مردم را تشویق و تحریک می‌کند به این که پیرامون حقایق وجود، و معارف مبداء و معاد و اسرار طبیعت بحث کنند و در طبیعت اجتماع و نوامیس اخلاق، و قوانین زندگی فردی و اجتماعی بیندیشند و سخن کوتاه آنکه از میان تمامی علومی که از مبداء و معاد و حقایق بین آن دو بحث می‌کند، آنچه را که مربوط به سعادت و شقاوت انسان است بکار بگیرند.



دوم اینکه قرآن کریم هر چند که بشر را به اطاعت مطلقه و بی چون و چرای خدا و رسول دعوت می کند، الا- اینکه به این هم رضایت نمی دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه، و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را بکار بگیرند، تا در هر مسأله حقیقت امر کشف شود، و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد.

و گویا مراد از تبیین همان کشف و پرده برداری از علل احکام و قوانین، و روشنگری اصول معارف و علوم باشد.

و يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ اِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ

وجه اینکه مسلمانان از امر ایتم از پیامبر اسلام (ص) سوال کردند

این آیه شریفه اشعار بلکه دلالت دارد بر نوعی تخفیف و تسهیل، چون اول اجازه خلط و آمیزش با ایتم را می دهد، بعدا می فرماید و اگر خدا خواست کمکتان می کند، و از این تعبیر معلوم می شود که مسلمانان قبلا تشدید از خدا نسبت به امر ایتم شنیده بودند، که مایه تشویش و اضطراب دلهاشان می شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۶

و همین اضطراب وادارشان کرده که از امر ایتم سوال کنند، و واقع هم همینطور بوده، چون آیاتی شدید اللحن در امر ایتم نازل شده بود، مانند آیه: ((ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما، انما ياكلون في بطونهم نارا، و سيصلون سعيرا)) و آیه: ((و اتوا اليتامى اموالهم، و لا- تبدلوا الخبيث بالطيب، و لا- تاكلوا اموالهم الى اموالكم، انه كان حوبا كبيرا)). که در اولی خوردن مال یتیم را خوردن آتش، و در دومی خوردن خبیث و جرمی کبیر خوانده.

پس از ظاهر امر چنین بر می آید که آیه مورد بحث بعد از آیات سوره نساء نازل شده، و با این معنا آن روایاتی که در شأن نزول آیه وارد شده و به زودی از نظر خواننده می گذرد، تاءبید می شود و در جمله: ((قل اصلاح لهم خير...))، از آنجا که کلمه (اصلاح) نکره و بدون الف و لام آمده، دلالت دارد بر اینکه آنچه مرضی خداست نوع خاصی از اصلاح است، نه هر اصلاحی، هر چند که اصلاح ظاهری باشد، پس باید گفت نکره آمدن اصلاح برای افاده تنوع است و در نتیجه مراد از صلاح اصلاح حقیقی است، نه صوری و جمله ذیل آیه هم که می فرماید: ((و الله يعلم المفسد من المصلح...))، به این نکته اشعار دارد.

وَ اِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ

ترخیص در اختلاط سرپرستان و اولیاء ایتم با ایتم، متضمن مساوات بین تمام مومنین است

این جمله به مساواتی اشاره می کند که خدای تعالی در میان تمامی برقرار کرده می خواهد، تمامی صفات و تعیناتی که باعث امتیاز یک طبقه از طبقه دیگر است، و ریشه بروز همه انواع فساد در میان مردم می شود مثلا این آن دیگری را برده خود می کند، و آن این دیگری را به استضعاف می کشد، و ذلیل خود نموده به او بزرگی می فروشد، و نیز باعث انواع ظلم ها و تجاوزات می شود لغو شده اعلام کند، آری با این اعلام برادری است که موازنه و هم سنگی میان دو طبقه مردم میان یتیم ضعیف و ولی قوی، میان توانگر میلیونر و فقیر خاکستر نشین، و همچنین میان هر ناقص و تامی برقرار می شود، همچنانکه در جای دیگر هم فرمود: ((انما المؤمنون اخوة)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۷

پس معلوم می شود آیه شریفه آن مخالطه با یتیم را تجویز می کند که مخالطه برادرانه باشد، مخالطه دو برادر که در حقوق اجتماعی بین مردم برابرنند آنچه از مالش برداشته می شود، مانند و برابر همان مالی است که به او می دهند پس آیه مورد بحث مقابل آیه: ((و اتوا اليتامى اموالهم، و لا تبدلوا الخبيث بالطيب، و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا)) قرار دارد، و این محاذات یکی از شواهدی است بر اینکه در آیه مورد بحث نوعی تخفیف و تسهیل داده شده، همچنانکه ذیل آیه نیز بر آن دلالت کرد و نیز جمله: ((و الله يعلم المفسد من المصلح)) هم تا حدی بر آن دلالت داشت.

پس معنای آیه چنین است که آمیزش با ایتم اگر ضروری شد جایز است (و این همان تخفیف نامبرده است)، ولی باید نظیر

مخالطت دو برادر باشد یعنی با تساوی حقوق باشد، آن وقت است که دیگر جای ترس و دلواپسی نیست، چون این عمل اگر به فرض، اصلاح باشد، آنهم اصلاح حقیقی نه صوری، عمل خیری است، و حقیقت امر هم بر خدا پوشیده نیست، تا بترسید مبادا صرفا به خاطر اینکه مخالطت کرده اید از شما مؤاخذه کند، نه خدای سبحان مفسد را از مصلح تمیز می دهد.

وَاللّٰهُ يَعْزَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ... کلمه (يعلم) نسبت به کلمه (مفسد) که مفعول آن است بدون واسطه عمل کرده، ولی کلمه (مصلح) را با حرف (من) مفعول خود کرده، و این گویا بدین جهت است که کلمه (يعلم) در اینجا متضمن معنای تمیز است، و کلمه (عنت) به معنای کلفت و مشقت است.

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته مربوط به شراب و قمار، انفاق و سرپرستی ایتام)

در کافی از علی بن یقظین روایت کرده که گفت: مهدی عباسی از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) از شراب پرسید، آیا در کتاب خدا حرام است یا خیر؟ چونکه مردم منهی بودن آنرا می دانند ولی حرمتش را نمی دانند.

حضرت فرمود بلکه حرام است، پرسید در کجای قرآن تحریم شده ای ابا الحسن؟ فرمود: در آیه: ((انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن، و الاثم و البغی بغیر الحق))، آنگاه امام پس از چند کلمه فرمود: اما اثم عینا همان خمر است، برای اینکه در جای دیگر فرموده: ((یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر، و منافع للناس، و اثمهما اکبر من نفعهما)) پس به حکم این آیه خمر و میسر در کتاب خدا اثم است و اثم آن دو از منفعتی که ممکن است داشته باشد بیشتر است همچنانکه خدا فرمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۸

مهدی گفت: ای علی بن یقظین این فتوائی است هاشمی گفتم: درست است، یا امیرالمؤمنین، حمد خدای را که این علم را از شما اهل بیت بیرون نکرد می گوید: به خدا سوگند مهدی بدون درنگ گفت: تو درست می گوئی ای رافضی. روایتی از ائمه معصومین علیه السلام در شدت حرمت شرب خمر مولف: در سابق بیانی که معنای این روایت را روشن کند گذشت.

و باز در کافی از ابی بصیر از یکی از دو امام صادق و باقر (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود خدای تعالی برای معصیت خانه ای و صندوقی قرار داده، و برای آن دری درست کرده، و آن در را قفل کرده، و برای آن قفل کلیدی هست، و آن شراب است. و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شراب سر منشا تمامی گناهان است.

و باز در آن کتاب از اسماعیل روایت کرده که گفت: امام باقر (علیه السلام) به طرف مسجد الحرام آمد، جمعی از قریش به وی نگریسته و گفتند: این معبود اهل عراق است، بعضی از خود آنان گفت: خوب است کسی را بفرستیم نزدش، جوانی را فرستادند، جوان پرسید: عمو جان از همه گناهان کبیره بزرگتر چیست؟ فرمود: شرب خمر.

و نیز از ابی البلاد از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که فرمود: خدای تعالی به هیچ گناهی بزرگتر از شرب مسکر نافرمانی نشده، چون این مست است که ندانسته هم نماز واجب را ترک می کند، وهم به مادر و دختر و خواهر خود می پرد.

و در احتجاج آمده که زندیقی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: یا ابا عبد الله چرا خدا شراب را که هیچ لذتی لذیذتر از آن نیست حرام کرد؟ فرمود: بدین جهت حرام کرد که ام الخبائث، و منشا تمامی شرور است ساعتی بر شارب خمر می گذرد که در آن ساعت عقلش از کفش رفته، نه پروردگار خود را می شناسد و نه از هیچ معصیتی پروا دارد (تا آخر حدیث).

مولف: این روایات یکدیگر را تفسیر می کنند، و تجربه و حساب عقل هم مساعد آنها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۲۹۹ پیامبر اسلام (ص) شراب خمر را لعنت می کند

و در کافی از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مساءله خمر ده

نفر را لعنت کرد ۱ - آنکه درخت خرما و یا انگور و یا چیز دیگر را به منظور شراب می‌کارد ۲ - آنکه باغبانیش می‌کند ۳ - آنکه آنرا می‌فشارد ۴ - آنکه می‌نوشد ۵ - آنکه ساقی شراب می‌شود ۶ - آنکه شراب را بار می‌کند ۷ - آنکه بار شراب را برایش می‌برند ۸ - آنکه آنرا می‌فروشد ۹ - آنکه شراب را می‌خرد ۱۰ - آنکه پول شراب را می‌خورد. و نیز در کافی و محاسن از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ملعون و باز ملعون است، کسی که کنار سفره ای بنشیند که در آن سفره شراب نوشیده می‌شود.

مؤلف: آیه شریفه ((و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان)) مؤید این دو روایت است.

و در خصال به سند خود از ابی امامه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چهار طایفه اند که خدا در قیامت نظری به آنان نمی‌افکند (یعنی رحمتش را شامل حال آنان نمی‌کند) ۱ - عاق ۲ - کسی که زیاد منت می‌گذارد ۳ - کسی که قضا و قدر را تکذیب می‌کند ۴ - کسی که بر شرب خمر عادت کرده است. روایتی درباره وضع شراب خمر در روز قیامت

و در امالی ابن‌الشیخ به سند خود از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت آمده که فرمود: پروردگرم جل جلاله سوگند خورده که هیچ بنده ای از بندگانم در دنیا شراب ننوشد، مگر آنکه در قیامت به همان مقدار که نوشیده از حمیم دوزخ به او می‌چشانم، حال چه اینکه اهل عذاب باشد و یا آمرزیده باشد آنگاه فرمود: روز قیامت شراب الخمر با روی سیاه و چشمانی کبود محشور می‌شود در حالی که گونه اش کج و معوج است، آب از دهانش ریزان، و زبانش از پشت سرش آویزان است.

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این معنا بر خدا حق و سزاوار است، که به شراب الخمر بنوشاند آن آبی را که از فرج زنان فاحشه می‌ریزد و در آن روز آن آب عبارت است از صدید، و صدید چرک و خون غلیظ و درهمی است که حرارتش و بوی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۰

گندش اهل دوزخ را عذاب می‌دهد.

مؤلف: شاید بتوان گفت که آیه: ((ان شجرة الزقوم طعام الاثیم کالمهل یغلی فی البطون، کغلی الحمیم، خذوه فاعتلوه الی سواء الجحیم ثم صبوا فوق راسه من عذاب الحمیم، ذق انک انت العزیز الکریم))، این روایات را تائید می‌کند، چون می‌فرماید: (به درستی درخت زقوم طعام گنه کار است که چون مس مذاب در درون دلها می‌جوشد، فرمان می‌رسد: بگیری او را و تا وسط دوزخ ببری، و سپس از بالای سرش عذاب حمیم بریزی، (و به او بگوئید) بچش این را که تو همان دردانه ای بودی که برای خود احترامی قائل بودی) و در همه معانی گذشته روایات بسیاری دیگر هست.

و در کافی از وشاء از ابی الحسن (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از آن جناب شنیدم می‌فرمود: میسر قمار است. روایاتی در شائن نزول ((و یستلونک ماذا ینفقون قل العفو)) و معنای عفو

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است، بطوریکه هیچ شکی در آن نیست.

و در الدرالمثور در تفسیر آیه ((و یستلونک ماذا ینفقون...)) از ابن عباس روایت آورده که گفت: چند نفر از صحابه بعد از آنکه ماء‌مور شدند در راه خدا انفاق کنند، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شدند، و عرضه داشتند ما نفهمیدیم این نفقه ای که ماء‌مور شده ایم از اموالمان در راه خدا بدیم چیست؟ بفرما چه باید بدیم، خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((و یستلونک ماذا ینفقون قل العفو))، و قبل از این آیه مسلمانان آن قدر انفاق می‌کردند که حتی مختصری که صدقه دهند و مالی که غذائی برای خود فراهم کنند برایشان نمی‌ماند.

و نیز در الدرالمثور است که از یحیی روایت شده که گفت: من شنیدم معاذ بن جبل، و ثعلبه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

شدند و پرسیدند: یا رسول الله ما برده دار و زن و بچه دار هستیم، بفرما از اموال خود چه مقدار انفاق کنیم؟ خدای تعالی این آیه را نازل کرد که: ((و یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو)).

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: عفو به معنای حد متوسط است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۱

و در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: عفو یعنی مقدار کفایت، و در روایتی که از ابی بصیر نقل کرده فرموده عفو، به معنای میانه روی است.

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه: ((الذین اذا انفقوا لم یسرفوا، و لم یقتروا، و کان بین ذلک قواما)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آن صحیح نبود، و این هم صحیح نبود، قهرا حد وسط صحیح است.

و در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عفو آن مقداری است که از قوت سال زیاد بیاید. مولف: روایات همه با هم متوافقند، و روایت اخیر از قبیل بیان مصداق است، و روایات در فضل صدقه و کیفیت و مورد و کمیت آن از حد شمار بیرون است که انشاء الله بعضی از آنها در موارد مناسب خواهد آمد. روایاتی در شأن نزول ((و یسئلونک عن الیتامی))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و یسئلونک عن الیتامی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود بعد از آنکه آیه: ((ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما، انما یاکلون فی بطونهم نارا، و سیصلون سعیرا)) نازل شد، هر کس یتیمی در خانه داشت از خانه بیرون کرد، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند جز این چه می توانستیم بکنیم؟ در پاسخ، این آیه نازل شد: ((یسئلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر، و ان تخالطوهم فاخوانکم فی الدین، و الله ینزل المفسد من المصلح)).

و در الدرالمثور از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی خدای تعالی آیه: ((و لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن))، و آیه: ((ان الذین یاکلون اموال الیتامی...)) نازل شد، کسانی که یتیمی در خانه خود داشتند طعام و شراب خود را از طعام و شراب یتیم جدا نموده، سهم او را بیشتر از سهم خود می دادند، و اگر یتیم نمی توانست همه آن طعام و نوشیدنی را مصرف کند، و زیاد می آمد، زیادیش را هم مصرف نمی کردند تا فاسد شود، و این برای آنان دشوار بود، لاجرم جریان را به عرض رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رساندند خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((یسئلونک عن الیتامی، قل اصلاح لهم خیر، و ان تخالطوهم فاخوانکم))، از آن پس سفره خود و ایتم را یکی کردند با آنها خوردند و نوشیدند.

مولف: این معنا از سعید بن جبیر و عطا و قتاده نیز روایت شده. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۲ آیه ۲۲۱، سوره بقره

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجِبُكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۲۲۱)

ترجمه آیات

با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان آورند و یک کنیز باایمان بهتر است از خانمی مشرک هر چند آن خانم مورد شگفت و خوشایندتان باشد و با مردان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان آورند که یک برده مؤمن از آقائی مشرک بهتر است هر چند که مورد شگفت و خوشایند شما باشد آری مشرکین شما را به سوی آتش دعوت می کنند و خدا به سوی جنت و مغفرتی به اذن خود می خواند و آیات خود را برای مردم بیان می کند تا شاید متذکر شوند. (۲۲۱)

بیان آیه

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ... راغب در مفردات می گوید کلمه نکاح در اصل لغت به معنای عقد نکاح بوده ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۳

بعنوان استعاره در عمل زناشویی استعمال شده، و این محال است که در اصل لغت به معنای عمل زناشویی بوده و سپس استعاره شده باشد در عقد ازدواج، برای اینکه تمامی الفاظی که عمل زناشویی را افاده می‌کنند، کنایات هستند (و هیچ لفظی در برابر این عمل وضع نشده)، چون همه مردم گفتگوی از آن را زشت می‌دانند، و با این حال محال است کسی که می‌خواهد به مخاطب خود از یک عمل مشروع و پسندیده خبر دهد، و بگوید: من با فلانی ازدواج کرده‌ام، تعبیری کند که تنها در هنگام فحش دادن استعمال می‌شود.

این بود گفتار راغب و گفتار درستی است، چیزی که هست باید این را هم می‌گفت، که منظور از عقد علقه زوجیت است، نه عقد لفظی (که بین هر ملت و مذهبی در هنگام مراسم ازدواج خوانده می‌شود). معنا و مراتب شرک به موارد استعمال کلمه ((مشرک)) و ((کافر))

و کلمه (مشرکات) اسم فاعل از مصدر اشراک، یعنی شریک گرفتن برای خدای سبحان است، و معلوم است که شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همانطور که کفر و ایمان هم از این نظر دارای مراتبند.

مثلاً اعتقاد به اینکه خدا دو تا و یا بیشتر است و نیز بتها را شفیعان درگاه خدا گرفتن، شرکی است ظاهر، و از این شرک کمی پنهان تر شرکی است که اهل کتاب دارند، و برای خدا فرزند قائلند، و مخصوصاً مسیح و عزیر را پسران خدا می‌دانند.

و به حکایت قرآن می‌گویند: ((نحن ابناء الله و احبوه)) و این نیز شرک است، از این هم کمی مخفیت اعتقاد به استقلال اسباب است، اینکه انسان مثلاً دوا را شفا دهنده بیندارد، و همه اعتمادش به آن باشد، این نیز یک مرتبه از شرک است، و همچنین ضعیف تر و ضعیف تر می‌شود، تا برسد به شرکی که به جز بندگان مخلص خدا احدی از آن بری نیست، و آن عبارت است از غفلت از خداوند تعالی و توجه به غیر خدای عزوجل، پس همه اینها شرک است.

اما این باعث نمی‌شود که ما کلمه (مشرک) را بر همه دارندگان مراتب شرک اطلاق کنیم، همچنانکه می‌دانیم اگر مسلمانی نماز و یا واجبی دیگر را ترک کند، به آن واجب کفر ورزیده، ولی کلمه (کافر) را بر او اطلاق نمی‌کنیم، خدای تعالی ترک عمل حج را کفر خوانده، و فرموده: ((و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا- و من كفر فان الله غني عن العالمين)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۴

ولی چنین کسی را کافر نمی‌خوانیم، بلکه فاسقی است که به یکی از واجبات خدا کفر ورزیده و بر فرض هم که بتوانیم اطلاق کنیم، باید بگوئیم فلانی کافر به حج است. و همچنین سایر صفاتی که در قرآن استعمال شده، مانند صالحین و قانتین، و شاکرین، و متطهرین، و یا فاسقین، و ظالمین، و و، و برابر و معادل افعالی که این صفات از آنها مشتق شده نیستند، (کسی که یک عمل صالح، و یک عبادت، و یک شکر، و یک طهارت، و یک فسق، و یک ظلم کرده، صالح و قانت و شاکر و متطهر و فاسق و ظالم خوانده نمی‌شود) و این واضح است، پس این عناوین را نام یا صفت کسی کردن، حکمی دارد، و صرف نسبت دادن فعل به آن کس حکمی دیگر. در قرآن کریم کلمه ((مشرک)) بر غیر اهل کتاب اطلاق شده و اطلاق آن بر اهل کتاب ثابت و معلوم نیست علاوه بر اینکه این معنا به روشنی معلوم نشده، که قرآن کریم کلمه مشرک را بر اهل کتاب هم اطلاق کرده باشد، به خلاف لفظ کافرین، بلکه تا آنجا که می‌دانیم این کلمه بر غیر اهل کتاب اطلاق شده، مثلاً فرموده: ((لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب، و المشركين منفكين، حتى تاتيهم البينه)).

و یا فرموده: ((انما المشركون نجس، فلا يقربوا المسجد الحرام)) و یا فرموده: ((كيف يكون للمشركين عهد)) و نیز می‌فرماید: ((و قاتلوا المشركين كافة)) و باز می‌فرماید: ((قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم)) و مواردی دیگر.

و اما اینکه فرمود: ((و قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا، قل بل مله ابراهيم حنيفا، و ما كان من المشركين)) منظورش از مشرکین

یهود و نصاری نیست، تا تعریضی بر اهل کتاب باشد، و در نتیجه با گفته ما منافات داشته باشد، بلکه ظاهراً منظور غیر اهل کتاب است، به قرینه اینکه در آیه ای دیگر فرموده: ((ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما و ما کان من المشرکین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۵

چون از این آیه استفاده می شود کلمه (حنیف) تعریضی بر یهود و نصاری است، نه جمله (و ما کان من المشرکین)، چون حنیف به معنای بری و بودن ساحت ابراهیم از انحراف از وسط به طرف افراط و تفریط است، به طرف مادیت محضه یهود، و معنویت محضه نصارا، و کلمه (مسلم) تعریض بر مشرکین است، چون می فهماند که ابراهیم تنها تسلیم خدا بود، و چون بت پرستان برای او شریکی نمی گرفت.

و همچنین آیات زیر که در آنها کلمه مشرکین آمده، با گفتار ما منافاتی ندارد چون در اینها منظور از این کلمه معنای وصفی و اسمی آن نیست، بلکه منظور کسانی است که گاهگاهی شرک از آنان سر می زند، و آن آیات این است: ((و ما یومن اکثرهم بالله، الا و هم مشرکون)) ((انما سلطانہ علی الذین یتولونہ، و الذین ہم به مشرکون)) چون می دانیم مؤمنین هم که احیانا گناه می کنند، در حال گناه در تحت تسلط شیطانند پس این شرک شرک مشرکین اصطلاحی نیست، شرکی است که بعضی از مؤمنین و بلکه همه آنان سوی افرادی انگشت شمار یعنی اولیای مقرب و عباد صالحین گرفتار آن می شوند. ظاهر آیه شریفه تحریم ازدواج با زن و مرد بت پرست است نه ازدواج با اهل کتاب

پس از این بیان که قدری هم طولانی شد، این معنا روشن گردید که ظاهر آیه شریفه که می فرماید: ((و لا تنکحوا المشرکات)) تنها می خواهد ازدواج با زن و مرد بت پرست را تحریم کند، نه ازدواج با اهل کتاب را.

پس از اینجا فساد گفته بعضی روشن می شود که گفته اند: آیه شریفه ناسخ آیه سوره مائده است، که می فرماید: ((الیوم احل لکم الطیبات، و طعام الذین اتوا الکتاب حل لکم، و طعامکم حل لهم، و المحصنات من المؤمنات، و المحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۶

و نیز فساد این گفتار که گفته اند: آیه مورد بحث که می فرماید (با زنان مشرکه ازدواج نکنید)، و آیه: ((و لا تمسکوا بعصم الکوافر)) ناسخ آیه مائده هستند، و نیز اینکه گفته اند: آیه سوره مائده ناسخ دو آیه سوره بقره و ممتحنه هستند روشن می گردد. عدم تعارض و عدم وقوع نسخ بین آیات سوره بقره و آیات سوره مائده و ممتحنه

و وجه فساد آنها این است که آیه سوره بقره به ظاهرش شامل اهل کتاب نمی شود، و آیه سوره مائده تنها شامل اهل کتاب است پس هیچ منافاتی میان آن دو نیست، تا بگوئیم آیه سوره بقره ناسخ آیه سوره مائده و یا منسوخ به آن است، و همچنین آیه سوره ممتحنه، هر چند عنوان (زنان کافر) در آن مورد بحث واقع شده، و این عنوان، هم شامل اهل کتاب می شود، و هم مشرکین، چون کلمه (کافر) اهل کتاب را هم به اینطور شامل می شود، که با صدق آن دیگر نام مؤمن برایشان صادق نباشد، به شهادت اینکه فرموده: ((من کان عدو الله و ملائکتہ و رسله و جبریل و میکال، فان الله عدو للکافرین)).

الا اینکه ظاهر آیه به بیانی که در همان سوره خواهد آمد ان شاء الله تعالی این است که اگر مردی مسلمان شد، در حالی که زنی کافر در عقد دارد حرام است که دیگر به عقد آن زن وقعی بنهد، و خلاصه او را به همسری خود باقی بگذارد، مگر اینکه او نیز ایمان بیاورد آن وقت مرد می تواند به عقد سابق همسرش اعتبار قائل باشد، و این معنا هیچ دلالتی بر ازدواج ابتدائی با اهل کتاب ندارد.

و بر فرض که تسلیم شویم، و بگوئیم: دو آیه نامبرده یعنی آیه بقره و آیه ممتحنه دلالت دارد بر حرمت ازدواج ابتدائی با زن اهل کتاب، باز هم ناسخ آیه مائده نمی شوند، برای اینکه آیه مائده بطوریکه از سیاقش برمی آید در مورد امتنان و تخفیف نازل شده، و چنین موردی قابل نسخ نیست بلکه تخفیفی که از آن استفاده می شود حاکم بر تشدید است که از آیه بقره فهمیده می شود،



پس اگر نسخی در میان شده باشد، باید بگوئیم آیه سوره مائده ناسخ است .

علاوه بر اینکه سوره بقره اولین سوره ای است که بعد از هجرت در مدینه نازل شده ، و سوره ممتحنه در مدینه قبل از فتح مکه نازل شده ، و سوره مائده آخرین سوره ای است که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نازل گشته ، و این سوره نمی تواند منسوخ واقع شود، چون بعد از آن ، آیه ای نازل نشده ، و معنا ندارد آیات سوره های قبل ناسخ آن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۷

وَلَا مَئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْبَابُكُمْ

ملاک شایستگی در طرف ازدواج ایمان است نه مزایای اعتباری دیگر

ظاهرا مراد از امه مؤمنه کنیز باشد، که در مقابل حره (زن آزاد) است ، و مردم در روزگاری که برده داری معمول بود کنیزان را خوار می شمردند، و از اینکه با آنها ازدواج کنند عارشان می آمد، و اگر کسی این کار را می کرد سرزنشش می کردند، پس اینکه در آیه کنیز را مقید به مؤمنه کرد، ولی مشرکه را مقید به حریت نکرد، با اینکه گفتیم مردم کنیز را خوار می شمردند، و از ازدواج با آنان احتراز داشتند، خود دلیل بر این است که می خواهد بفرماید: زن با ایمان هر چند که کنیز باشد بهتر است از زن مشرک ، ولو آزاد باشد، و دارای حسب و نسب و مال و سایر مزایائی باشد که عادتاً خوشایند انسان است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه (امه) و همچنین کلمه (عبد) در جمله بعدی ، کنیز و غلام نیست ، بلکه کنیز خدا و بنده خدا است ، ولی این حرف احتمال بعیدی است .

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ... گفتار در این جمله همان گفتاری است که در جمله قبلی گذشت

أَوْلٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ... این جمله اشاره است به حکمت تحریم آن دو قسم ازدواج ، می فرماید، مشرکین از آنجا که اعتقاد به باطل دارند راه ضلالت را طی می کنند، قهرا ملکات رذیله که باعث جلوه یافتن کفر و فسوق در نظر آدمی است ، و انسان را از دیدن طریق حق و حقیقت کور می کند، در دلهاشان رسوخ می یابد، بطوریکه گفتار و کردارشان دعوت به شرک می شود، و به سوی هلاکت راهنمایی می کند، و بالاخره آدمی را به آتش می کشاند.

پس مشرکین چه زن و چه مردشان به سوی آتش دعوت می کنند، ولی مؤمنین بر خلاف آن با سلوک راه ایمان و اتصافشان به لباس تقوا انسان را به زبان و عمل به سوی جنت و مغفرت می خوانند، و به اذن خدا هم می خوانند، چون خدا اجازه شان داده که مردم را به سوی ایمان دعوت کنند، و به رستگاری و صلاح که سرانجامش جنت و مغفرت است راه بنمایانند.

در این آیه جا داشت بفرماید: ((اولئک یدعون الی النار، و هولاء یدعون الی الجنه و المغفرة))، آنها به سوی آتش دعوت می کنند، و مؤمنین به سوی جنت و مغفرت ، ولی فرمود و خدا به سوی جنت و مغفرت ، و این بدان جهت بود که بفهماند مؤمنین در دعوتشان به سوی جنت و مغفرت و بلکه در تمامی شئون وجودشان خود را مستقل از پروردگار خود نمی دانند، و خدا را ولی خود می دانند، همچنانکه خدا هم فرمود: ((والله ولی المؤمنین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۸

و در آیه شریفه وجهی دیگر است ، و آن این است که بگوئیم : مراد از دعوت خدا به سوی جنت و مغفرت همان حکمی است که در صدر آیه تشریح کرده ، و فرمود: با زنان مشرکه ازدواج نکنید، تا ایمان بیاورند...، چون همین نهی مؤمنین از همنشینی و معاشرت با کسی که معاشرت و نزدیک شدن با او، و انس گرفتن با او، جز دوری از خدای سبحان ثمری ندارد و تحریک مؤمنین به معاشرت با کسی که نزدیکی با او نزدیک شدن به خدای سبحان ، و یادآوری آیات او، و مراقبت امر و نهی او است ، خود دعوتی است از خدا به سوی جنت ، و مؤید این معنا تذیل آیه است به جمله (و یبین آیاته للناس لعلهم یتذکرون ) البته ممکن هم هست دعوت را اعم از دعوت اولی و دومی بدانیم ، تا آیه شامل هر دو وجه بشود، که در این صورت سیاق خالی از لطفی

مخصوص نخواهد بود. (دقت فرمائید)

بحث روایتی (در شائن نزول آیه شریفه و لا تنکوا المشرکات حتی یؤ من ...)

در مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث آمده: که این آیه درباره مرثدبن ابی مرثد غنوی نازل شده، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به مکه فرستاد تا عده ای از مسلمانان را از مکه بیاورد، و چون او مردی شجاع و قوی بود، در مکه زنی به نام عناق او را به سوی خود خواند، و مرثد از این کار امتناع ورزید، با اینکه در جاهلیت دوست هم بودند، عناق گفت، میل داری با من ازدواج کنی؟ مرثد گفت: باید از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجازه بگیرم، و چون به مدینه برگشت: از آن جناب اجازه خواست تا با عناق ازدواج کند (این آیه نازل شد).

مؤلف: این معنا را سیوطی هم در الدر المنثور از ابن عباس روایت کرده.

و نیز در الدر المنثور است که واحدی در ذیل این آیه از طریق سدی از ابی مالک از ابن عباس روایت کرده که گفته: آیه ((و لامة مؤ منه خیر من مشرکه)) درباره عبد الله بن رواحه نازل شد، که کنیزی سیاه داشت، روزی برکنیز خود خشم کرد، و او را لطمه ای زد، پس از آنکه خشمش فرو نشست، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد، و داستان خود را عرضه داشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید وضع کنیزت چگونه است؟ عرضه داشت روزه می گیرد، و نماز می خواند، و وضو را نیکو می گیرد، و شهادت به وحدانیت خدا و رسالت تو می دهد، فرمود: ای عبدالله کنیز تو مؤ منه است، عبدالله گفت حال که او را مؤ منه می دانی به آن خدائی که تو را به حق مبعوث فرموده: آزادش می کنم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۰۹

و با او ازدواج می نمایم، و همین کار را کرد، مردم که این را شنیدند او را ملامت کردند، (که تو با کنیزی ازدواج کردی؟) و این مردم ازدواج با زنان و مردان مشرک را به خاطر اینکه حسب و نسبی معین دارند دوست می داشتند، خدای تعالی این آیه را فرستاد، و در آن فرمود: (کنیز با ایمان بهتر است از زن آزاد مشرک).

و نیز در آن کتاب از مقاتل روایت کرده که در ذیل جمله: ((و لامة مؤ منه)) گفته است: به ما چنین رسیده که منظور از امه نامبرده کنیزی از حذیفه بود که حذیفه او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود.

مؤلف: میان این روایات که در شائن نزول آیه وارد شده منافات نیست، چون ممکن است چند نفر با کنیز خود ازدواج کرده باشند، و مورد ملامت واقع شده باشند آنگاه این آیه در پاسخ همه ایراد کنندگان نازل شده باشد.

البته در این میان روایات متعارضه ای هست که در خصوص جمله ((و لا تنکحوا المشرکات حتی یؤ من ...)) وارد شده مبنی بر اینکه این جمله ناسخ آیه: ((والمحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم))، و یا منسوخ آن است، که ان شاء الله در تفسیر سوره مائده از نظر خواننده خواهد گذشت. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۰ آیات ۲۲۳ - ۲۲۲، سوره بقره

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (۲۲۲) نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِتْمُكُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (۲۲۳)

ترجمه آیات

از تو از مسأله حیض می پرسند بگو آن آزاری است برای زنان پس باید که از زنان در حال حیض کناره گیری کنید و با ایشان نزدیکی جنسی ننمائید تا وقتی که پاک شوند پس همینکه غسل کردند می توانید آنطور که خدا دستورتان داده با ایشان نزدیکی کنید که خدا مردم تائب را دوست می دارد و آنهایی را هم که در پی پاک شدن هستند دوست می دارد. (۲۲۲) زنان شما کشتزار شمايند از هر طرف خواستید به کشتزار خود در آئید و در صدد پدید آوردن یادگاری و نسلی برای خود بر آئید و از خدا پروا کنید

و بدانید که شما او را دیدار خواهید کرد و مؤمنین را بشارت ده. (۲۲۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۱ بیان آیات

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ ...

معنای (محيض) و (اذی) و وجه اینکه قرآن محیض را اذی خوانده است

کلمه (محيض) مانند کلمه (حيض) مصدر (حاضت المراءه - تحيض) است، و معنایش جریان خون معروفی است که صفات مخصوصی دارد، و زنان حائض آن صفات را می‌شناسند، و چون این مصدر مختص زنان است لذا اسم فاعل آن را مذکر هم می‌آورند، و می‌گویند زن حائض، همچنانکه می‌گویند زن حامل.

و کلمه (اذی) - بطوریکه گفته اند - به معنای ضرر است، لیکن این حرف قابل خدشه است، چون اگر اذیت ضرر بود، باید صحیح باشد در مقابل نفع استعمال شود، همانطور که کلمه ضرر در مقابل کلمه نفع استعمال می‌شود، و معلوم است که هیچ وقت به جای دواي مضر نمی‌گوئیم: دواي مودی، چون مودی یک معنای دیگری غیر مضر را افاده می‌کند و بهمین جهت است که خدای تعالی فرموده: ((لن يضروكم الا اذی)).

و اگر فرموده بود: ((لن يضروكم الا ضررا)) کلام فاسد می‌شد، و نیز اگر کلمه (اذیت) را به معنای ضرر بگیریم آنگاه در امثال آیه: ((ان الذين يوذون الله و رسوله)) و آیه: ((لم تؤذوني و قد تعلمون اني رسول الله اليكم)) دچار اشکال می‌شویم چون در اینگونه آیات کلمه (اذیت) ظهوری در معنای ضرر ندارد، پس ظاهر این است که کلمه (اذی) به معنای هر عارضه‌ای باشد برای چیزی که ملایم با طبع آن نباشد، که این معنا به وجهی منطبق با معنای ضرر نیز هست.

و اینکه محیض را اذی خوانده، به همان معنایی است که گفتیم، چون خون حیض که به عادت زنان مربوط است، از عمل خاصی حاصل می‌شود که طبیعت زن در مزاج خون طبیعی زن انجام می‌دهد، و مقداری از خون طبیعی او را فاسد، و از حال طبیعی خارج نموده، و به داخل رحم می‌فرستد، تا بدین وسیله رحم را پاک کند، و یا اگر جنین در آن باشد، با آن خون جنین را غذا دهد، و یا اگر بچه بدنیا آمده ماده اصلی برای ساختن شیر جهت کودک را آماده سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۲

و بنابر آن تفسیری که کلمه (اذی) را به معنای ضرر گرفتند، محیض را هم به معنای جمع شدن با زنان در حال حیض گرفته، و در معنای آیه گفته اند: از تو می‌پرسند آیا در چنین حالی جایز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده این عمل ضرر است، و درست هم هست چون پزشکان گفته اند: طبیعت زن در حال حیض سرگرم پاک کردن رحم، و آماده کردن آن برای حامله شدن است، و جماع در این حال نظام این عمل را مختل می‌سازد، و به نتیجه این عمل طبیعی یعنی به حمل (و به رحم زن) صدمه می‌زند.

فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ... کلمه (اعتزال) که جمله (فاعتزلوهن) امر از آن است، به معنای عزلت گرفتن، و دوری گزیدن از معاشرت است، و نیز وقتی گفته می‌شود: (عزلت نصیبه)، معنایش این است که من سهم او را مشخص نموده، و از سایر سهام جدا کردم، و کنار گذاشتم و کلمه (قرب) در مقابل کلمه (بعد) است، و این کلمه هم به خودی خود متعدی می‌شود، و هم با حرف (من)، و مراد از اعتزال ترک نزدیکی از محل خون است، که بیانش خواهد آمد.

آراء طوائف و مذاهب مختلف در مسأله محیض و رعایت اعتدال در نظریه اسلام در این باره

طوائف مختلف مردم در مسأله محیض آراء و مذاهبی مختلف دارند، یهود در این مسأله شدت عمل به خرج می‌داد، و در حال حیض زنان، حتی از غذا و آب و محل زندگی و بستر زنان دوری می‌کرد، و در تورات نیز احکامی سخت درباره زنان حائض و کسانی که در محل زندگی و در بستر و غیره با ایشان نزدیکی می‌کنند وارد شده.

و اما نصارا، در مذهب ایشان هیچ حکمی درباره اجتماع با زنان حائض، و نزدیک شدن به ایشان نیامده، و اما مشرکین عرب،

آنان نیز در این باره هیچ حکمی نداشتند، جز اینکه ساکنین مدینه و دهات اطراف آن، از این کار اجتناب می کردند، و این بدان جهت بود که آداب و رسوم یهودیان در ایشان سرایت کرده بود، و همان سخت گیریهای یهود را در معاشرت با زنان حائض معمول می داشتند، و اما عربهای دیگر، چه بسا این عمل را مستحب هم می دانستند، و می گفتند جماع با زنان در حال حیض باعث می شود فرزندی که ممکن است پدید شود خونخوار باشد، و خونخواری در میان عشایر صحرائین صفتی پسندیده بوده است .

و به هر حال پس این که فرمود: ((از زنان در حال حیض کناره گیری کنید)) هر چند ظاهرش امر به مطلق کناره گیری است همانطور که یهودیان می گفتند، و هر چند که برای تاءکید این ظاهر بار دوم هم فرمود: ((ولا تقربوهن))، و لیکن جمله: ((فاتوهن من حیث امرکم الله))، با در نظر داشتن اینکه منظور از (آنجائی که خدا دستور داده) همان مجرای خون است، که در آخر آیه است، خود قرینه است بر اینکه جمله: (فاعتزلوا)، و جمله دوم یعنی ((ولا- تقربوهن)) جنبه کنایه دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۳۱۳

نه تصریح، و مراد از آمدن زنان و نزدیکی با ایشان نزدیکی از محل خون است فقط، نه مطلق مخالطت و معاشرت، و نه مطلق تمتع و لذت گیری از آنان .

پس معلوم شد اسلام در مسأله حیض زنان راه وسط را اتخاذ کرده، راهی میانه در بین تشدید تمامی که یهود اتخاذ کرده، و در بین اهمال مطلق که نصارا پیش گرفته اند، و آن راه میانه این است که مردان در هنگام عادت زنان از محل ترشح خون نزدیکی نکنند، و تمتعات غیر این را می توانند ببرند، و در جمله: (فی المحیض) اسم ظاهر در جای ضمیر به کار رفته چون می توانست بفرماید: ((فاعتزلوا النساء فیه)) و نکته این تبدیل این است که منظور از محیض اول معنای مصدری کلمه است، و از محیض دوم زمان حیض است، پس کلمه دوم غیر کلمه اول است، و اگر ضمیر می آورد، قهرا به مرجعی بر می گشت که معنای آن منظور نبود.

حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ كَلِمَةً (طهارت - پاکی) که در مقابلش کلمه (نجاست - پلیدی) قرار دارد از کلماتی است که معنایش در ملت اسلام دایر است، و احکام و خواصی برای آنها تشریح شده، و قسمت عمده ای از مسائل دینی را تشکیل می دهد، و این دو کلمه به خاطر اینکه بسیار بر سر زبانها است، حقیقتی شرعی و یا حداقل حقیقت متشرعه ای گردیده است که معنای این دوجور حقیقت در فن اصول بیان شده. معنای طهارت و بررسی منشاء پیدایش مفهوم طهارت و نجاست در بین مردم

و اما معنای طهارت، چیزی است که همه مردم با وجود اختلافی که در زبانهایشان هست می دانند، و از همینجا باید دانست که طهارت از آن معانی است که اختصاص به یک قوم و دو قوم یا یک عصر و دو عصر ندارد، بلکه تمامی انسانها در زندگی خود با آن سروکار دارند.

چون اساس زندگی بر تصرف در مادیات، و بوسیله آنها رسیدن به هدفهای زندگی است، باید از مادیت استفاده کند تا به مقاصد زندگی خود برسد، آری انسان هر چه را که می خواهد و طبعش متمایل به آن می شود بدین جهت است که در آن فایده و خاصیتی سراغ دارد، و به خاطر آن فایده به سوی آن چیز جذب می شود، و از همه فوایدی که آدمی دارد، فایده های مربوط به تغذی و تولید دامنه دارتر است، و با خیلی چیزها سروکار دارد.

و این چیزهایی که مورد استفاده خوردن و تولید واقع می شود، گاهی مورد هجوم عوارضی واقع می شود، که آن صفات رغبت انگیزش را که بیشتر رنگ و بو و طعم است از دست می دهد، و دیگر انسان به آن چیزها رغبتی پیدا نمی کند، بلکه طبع آدمی از آن متنفر می شود، آن حالت اولی طهارت، و حالت دومی نجاست، نامیده می شود پس طهارت و نجاست دو صفت وجودی است که در اشیا هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۴

اگر صفت اولی در چیزی وجود داشت ، و مایه رغبت انسان در آن شد، آن چیز طاهر است و اگر صفت دومی پیدا شد، آن چیز پلید است .

اولین باری که انسان متوجه این دو معنا شد، در محسوسات به آن برخورد، آنگاه آن دو را در معقولات هم استعمال کرد، و لفظ در هر دو جور طهارت و نجاست بکار برد، چه طهارت و نجاست مادی و محسوس ، و چه طهارت و نجاست معنوی مثلاً طهارت حسب و نسب ، و طهارت در عمل ، و طهارت در اخلاق ، و عقاید، و اقوال ، و نجاست در آنها. کلماتی که بر طهارت و نجاست مادی و معنوی دلالت دارند، و اینکه اسلام هر دو قسم طهارت و نجاست را معتبر شمرده است این خلاصه گفتاری است که در معنای طهارت و نجاست از دیدگاه مردم باید دانست ، و اما نظافت ، و نزاهت ، و قدس ، و سبحان ، الفاظی هستند که از نظر معنا با لفظ طهارت نزدیکند، چیزی که هست نظافت به معنای طهارتی است که بعد از پلیدی در چیزی حاصل می شود، (مثلاً لباس بعد از شسته شدن نظیف می شود، و بهمین جهت ) کلمه نظافت بخصوص در محسوسات استعمال می شود.

و اما کلمه (نزهت ) در اصل به معنای دوری بوده ، و اگر در طهارت استعمال شود، بطور استعاره استعمال شده است . و کلمه (قدس ) و (سبحان ) تنها مخصوص طهارت معنوی است .

و همچنین کلمات (قذارت ) و (رجس ) قریب المعنای با کلمه (نجاست ) است . لیکن قذارت در اصل به معنای دوری بوده : مثلاً می گفتند: (ناقه قذوره)، یعنی شتری که ، همیشه از گله شتران دوری می کند، و یا می گفتند: (رجل قاذوره ) یعنی مردی که به خاطر بدخلقیش با مردم نمی جوشد، و از مردم دوری می کند و حاضر نیست با آنان یک جا جمع شود، و (رجل مقذر) با فتحه میم ، یعنی مردی که مورد نفرت و اجتناب مردم است .

و نیز می گفتند: (قدرت الشیء)، و یا (تقدرت الشیء)، و یا (استقدرت الشیء) که در هر سه عبارت معنا این است که من از فلان چیز بدم می آید، و بنابراین استعمال قذارت در معنای نجاست در اصل استعمالی مجازی بوده چون نجاست هر چیزی مستلزم آن است که انسان از آن دوری کند.

و همچنین کلمه (رجس)، و کلمه (رجز) به کسره را، و گویا اصل در معنای رجز هول و وحشت بوده ، پس دلالت آن بر نجاست نیز به استعاره است . و اسلام معنای طهارت و نجاست را معتبر شمرده ، و همچنین طهارت و نجاست مادی و معنوی هر دو را پذیرفته ، بلکه در معارف کلیه و در قوانین مقرر نیز سرایت داده ، بعضی قوانین را طاهر، و بعضی را نجس خوانده ، از آن جمله می فرماید: ((و لا تقربوهن حتی یطهرن )) که منظور از این طهارت پاکی از حیض است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۵

((و یتابک فطهر و لکن یرید لیطهرکم )) ((اولئک الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم )) ((لا یمسه الا المطهرون)).

شریعت اسلام همچنین یک عده چیزهایی را نجس شمرده ، مانند خون ، و بول ، و غائط، و منی ، از انسان (و بعضی حیوانات )، و پاره ای حیوانات زنده چون خوک ، و حکم کرده به اینکه در نماز و خوردن و نوشیدن از آنها اجتناب شود و اموری را هم طهارت خوانده ، مانند شستشوی جامه و بدن از نجاستی که به آنها برخورد کرده که آن را طهارت خبیثه خوانده ، و طهارت با وضو و غسل آنطور که در کتب فقهی شرح داده شده به دست می آید و آن را طهارت حدیثه خوانده . اسلام دین توحید است و تمام فروغ آن به همان اصل بر می گردد. اصل توحید طهارت و بقیه معارف آن نیز طهارتها هستند

و در سابق هم گذشت که بیان کردیم اسلام دین توحید است ، و تمامی فروع آن به همان اصل واحد بر می گردد، و آن اصل واحد است ، که در تمامی فروع دین منتشر شده است . از اینجا روشن می گردد که اصل توحید، طهارت هم هست ، طهارت کبرا نزد خدای سبحان ، و بعد از این طهارت کبرا و اصلی ، بقیه معارف کلیه نیز طهارت هائی است برای انسان ، و بعد از آن معارف کلیه اصول اخلاق فاضله نیز طهارت (باطن از رذائل ) است ، و بعد از اصول اخلاقی احکام عملی نیز که به منظور صلاح دنیا و

آخرت بشر تشریح شده طهارت هائی دیگر است ، و آیات مذکوره نیز بر همین مقیاس انطباق دارد، هم آیه ((یرید لیطهرکم)) و هم آیه : ((ویطهرکم تطهیرا)) و هم آیات دیگری که در معنای طهارت وارد شده .

حال برگردیم به مطلبی که داشتیم ، و می گوئیم طهارت در جمله : (حتی یطهرن) به معنای قطع شدن جریان خون از زنان است ، و در جمله : (فاذا تطهرن) یا به معنای شستن محل خون است ، و یا به معنای غسل کردن است ، و جمله : ((فاتوهن من حیث امرکم الله...)) امری است که تنها جواز را می رساند، و دلالت بر وجوب ندارد، چون بعد از نهی واقع شده ، و می خواهد بطور کنایه بفهماند: بعد از پاک شدن ، و یا غسل کردن زن ، نزدیکی کردن با او جایز است ، و این ادبی است الهی و لایق به قرآن کریم ، و اگر امر نامبرده را مقید کرد به قید (امرکم الله) برای این بود که آن ادب را تکمیل کرده باشد چون عمل جماع در نظر بدوی امری است لغو، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۶

و لهو، لذا آن را مقید کرد به امر خدا، و با این قید از اموری قرارش داد که خدا تکوینا به آن امر کرده ، تا دلالت کند بر اینکه جماع یکی از اموری است که تمامیت نظام نوع انسانی هم در حیاتش و هم در بقایش منوط به آن است ، پس سزاوار نیست چنین امری را بازیچه قرار داد، بلکه باید از دیدگاه یکی از اصول نوامیس تکوینیش نظر کرد.

و آیه شریفه : ((فاتوهن من حیث امرکم الله)) از نظر سیاق شباهت به آیه شریفه : ((فالن باشروهن و ابتغوا ما کتب الله لکم)). و آیه : ((فاتوا حرثکم انی شتم ، و قدموا لانفسکم)) دارد، پس از این شباهت چنین به نظر می رسد که مراد از امر به آمدن در آیه مورد بحث ، امر تکوینی است ، که خلقت و تکوین انسان هم بر آن دلالت دارد، چون خلقتش مجهز به اعضائی است که اگر مسأله تناسل نبود اعضائی زاید و بیهوده بود، و نیز مجهز به قوائی است که انسان را به عمل زناشویی دعوت می کند، تا نسل بشر قطع نگردد، پس امر نامبرده امر شرعی نیست ، همچنانکه منظور از کتابت در جمله : ((و ابتغوا ما کتب الله لکم)) نیز همین مسأله توالد و تناسل است ، و این معنا به خوبی از آیه می شود.

البته ممکن است بگوئیم : مراد از امر دستور شرعی است ، و می خواهد مسأله ازدواج و تناسل را بطور کفائی واجب کند، به این معنا که بر عموم انسانها واجب است نسلی برای بعد از خود درست کنند، اگر چند نفر این کار را کردند، تکلیف از دیگران ساقط است ، مانند سایر واجبات کفائی ، که زندگی جز با انجام آنها تاءمین نمی شود، لیکن این احتمال بعید است . بررسی گفتاری برخی مفسرین در استدلال به آیه (فاءتوا حرثکم انی شتم)

بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه جمع شدن با زنان از عقب حرام است ، ولی استدلال بسیار سست و ناپسند است ، برای اینکه منشا و اساس آن یکی از دو پندار است ، که هر دو غلط است ، یا گمان کرده اند که مفهوم (پس نزد ایشان شوید از آنجا که خدا دستور داده) ، این است که از عقب نزدیک نشوید، که این مفهوم لقب است ، و قطعاً حجت نیست (و این عبارت که فرمان تکوینی خدا به اینکه باید نسل بشر حفظ شود با نزدیکی از جلو اطاعت می شود)، هیچ ربطی به حرمت سایر اقسام نزدیکی ندارد.

و یا اینکه پنداشته اند: امر به هر چیزی دلالت دارد بر نهی از ضد آن ، که نیز قطع داریم بر ضعف چنین دلالتی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۷

علاوه بر اینکه اگر بطور کلی صیغه امر دلالت بر وجوب کند، در خصوص جمله مورد بحث دلالت ندارد، برای اینکه امر در آن بعد از نهی واقع شده (و در علم اصول مسلم شده که امر به دنبال نهی تنها می فهماند حالا دیگر نهی نیست ، و آن عمل در این صورت جایز است) این در صورتی است که خواسته باشند به امر در (فاتوهن) استدلال کنند، و اگر به امر در جمله (من حیث امرکم الله) استدلال کنند، باید پرسید: آیا امر نامبرده را امر تکوینی می دانید، یا تشریحی اگر تکوینی باشد، که از دلالت لفظی خارج است ، زبان ندارد، تا با آن استدلال شود، و اگر تشریحی باشد، تازه بر وجوب کفائی دلالت می کند و ما بر فرض که در



مساءله (آیا امر به هر چیز دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه) قائل شویم که دلالت دارد، در اوامری قائل می شویم که بخواهد تکلیفی را بطور عینی و مولوی واجب کند، نه بطور کفائی و یا ارشادی.

إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ التَّوْبَةَ وَيَجِبُ الْمَتَطَهِّرِينَ

معنای توبه و وجه اینکه توابین و متطهرین در آیه شریفه ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين به صورت مطلق آمده است توبه به معنای برگشتن به سوی خدای سبحان است و تطهر به معنای پذیرفتن و شروع به طهارت است، یا بگو صرفنظر کردن جدی از پلیدی و برگشتن به اصل (یعنی طهارت) است، پس در نتیجه هر دو عنوان توبه و تطهر در مورد اوامر و نواهی خدا، و مخصوصا در مورد طهارت و نجاست صادقند، چون گردن نهادن به اوامر خدا و دست برداری از هر چیز که خدا نهی کرده، هم تطهر از قذارت است، که مخالف اصل و مفسده آور است، و هم توبه و بازگشت به سوی خدا است، و بهمین مناسبت بوده که خدای تعالی حکم در آیه را با جمله: ((ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين...)) تعلیل نموده.

چون لازم است میان حکم و علتی که برای آن ذکر می شود مناسبت و انطباقی باشد، و در آیه مورد بحث چند حکم آمده، یکی دوری کردن از جماع در حال حیض، و یکی انجام این عمل در غیر آن حال، و از آنجائی که توابین و متطهرین در جمله مورد بحث مطلق آمده، تمامی مراتب توبه و طهارت را به بیانی که گذشت شامل می شود.

و چون کلمه (توابین) صیغه مبالغه و به معنای کسی است که بسیار توبه می کند، بعید نیست این مبالغه را از کلمه (متطهرین) نیز استفاده کنیم، در نتیجه کثرت در توبه و طهارت از هر جهت استفاده شود، هم کثرت از جهت نوع توبه و طهارت، و هم از جهت عدد آن دو، آن وقت معنا چنین می شود که خدا همه انواع توبه را دوست می دارد، چه اینکه با استغفار باشد و چه اینکه با امتثال همه اوامر و نواهی او باشد، و چه با معتقد شدن به همه اعتقادات حقه باشد، و نیز خدا همه انواع تطهر را دوست می دارد، چه اینکه با گرفتن وضو و انجام غسل باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۸

و چه اینکه با انجام اعمال صالحه باشد، و چه اینکه با کسب علوم حقه باشد، هم همه این انواع توبه و تطهر را دوست می دارد، و هم تکرار آن دو را.

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَمَا تَوَاتُوا حَرْثُكُمْ أُنِي شَيْئًا مِّمَّا كَلِمَةٌ (حرث) مصدر و به معنای زراعت است، و مانند زراعت بر زمینی هم که در آن زراعت می شود اطلاق می گردد، هم می گویند: (این گندمها کشت و زرع فلاینی است)، و هم می گویند: (این زمین زراعت فلاینی است)، و کلمه (انی) از اسمای شرط است، که مانند کلمه (متی) در خصوص زمان استعمال می شود، البته گاهی در مکان هم بکار می رود همچنانکه در قرآن آمده: ((یا مریم انی لک هذا، قالت هو من عند الله)).

حال اگر در آیه مورد بحث به معنای مکان باشد، معنا چنین می شود (شما به کشتزار خود وارد شوید، از هر محلی که خواستید)، و اگر به معنای زمان باشد معنایش این می شود (شما هر وقت خواستید به کشتزار خود بروید). معنای آیه (فاتوا حرثکم انی شئتم) با توجه به کاربرد دو گانه انی در زمان و مکان

و به هر معنا که باشد می خواهد اطلاق را برساند، مخصوصا با قید (شئتم) این اطلاق روشن تر به چشم می خورد، و این همان مانعی است که نمی گذارد جمله (فاتوا حرثکم) دلالت بر وجوب کند، چون معنا ندارد عملی را واجب کنند و به دنبالش اختیار انجام آن را به خود واگذار نمایند.

این را هم باید بدانیم که آوردن جمله: (زنان شما کشتزار شمایند) قبل از بیان (فاتوا حرثکم) و نیز تعبیر از زنان برای بار دوم به (کشتزار) خالی از این دلالت نیست، که مراد توسعه و آزادی دادن در عمل زناشویی است، یا از نظر مکان و یا از نظر زمان البته مکانی که زنان انتخاب کنند، نه آنجائی که مردان از زنان انتخاب کنند، حال اگر اطلاق تنها از نظر مکان باشد، دیگر آیه شریفه متعرض اطلاق نیست، و در نتیجه آیه قبلی که می فرمود: ((فاعتزلوا النساء فی المحیض))، و جمله و ((لا تقربوهن حتی یطهرن...))

تعارضی ندارد.

و اگر اطلاق آیه تنها از نظر زمان باشد، آن وقت این اطلاق بوسیله محیض تخصیص می خورد، برای اینکه آیه محیض مشتمل بر کلمه ای است که نمی گذارد آیه بوسیله آیه حرث نسخ شود، و آن کلمه (اذی) است، که می فهماند محیض آزاری است، و اصلا علت تشریح حرمت نزدیکی با زنان در حیض همین آزار بودن حیض است، و معلوم است مادام که حیض هست آزار هم هست، و این نسخ بردار نیست.

و نیز علت دیگری که نمی گذارد نسخ نامبرده صورت بگیرد، این است که آیه محیض دلالت دارد بر اینکه حرمت اجتماع با زنان در حال حیض خود نوعی تطهیر زنان از پلیدی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۱۹

و خدای سبحان همیشه تطهیر را دوست می دارد، و بربنندگان خود منت می گذارد، که تطهیرشان کرده می فرماید: ((ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم، و لیتم نعمته علیکم)).

و معلوم است که این معنا قابل نسخ نیست، و نمی شود آن را با امثال آیه: ((نساء کم حرث لکم، فاتوا حرثکم انی شتم...))، مقید کرد چون این آیه اولاً- می خواهد آزادی دهد، و علت آزاد شدن مردم با علت تحریم یعنی آزار بودن حیض جمع می شود، و در نتیجه در برداشتن حرمت کاری نمی تواند بکند، و ثانیاً آیه حرث مشتمل بر جمله: ((و قدموا لانفسکم...)) است، که به خوبی از آن استفاده می شود که حرث بودن زنان نمی تواند ناسخ آیه محیض باشد، چه بعد از آن آیه نازل شده باشد، و چه قبل از آن حاصل کلام در معنای جمله ((زنان شما کشتزار شمایند))

پس حاصل کلام در معنای آیه این شد که نسبت زنان به جامعه انسانی نسبت کشتزار است به انسان کشت کار، همانطور که کشتزار برای بقای بذر لازم است، و اگر نباشد بذرها به کلی نابود می شود، و دیگر غذائی برای حفظ حیات و ابقای آن نمی ماند، همچنین اگر زنان نباشند نوع انسانی دوام نمی یابد، و نسلش قطع می شود، آری خدای سبحان تکون و پدید آمدن انسان، و یا بگو به صورت انسان در آمدن ماده را تنها در رحم مادران قرار داده، و از سوی دیگر طبیعت مردان را طوری قرار داده که متمایل و منعطف به سوی زنان است با اینکه مقداری از آن ماده اصلی در خود مردان هم وجود دارد، و در نتیجه میان دو دسته از انسانها مودت و رحمت قرار داده و چون چنین بوده قطعاً غرض از پدید آوردن این جذب و کشش، پدید آوردن وسیله ای بوده برای بقای نوع، پس دیگر معنا ندارد، آن را مقید به وقتی و یا محلی معین نموده، از انجام آن در زمانی و مکانی دیگر منع کند، بلکه مگر آنکه در یک موردی خاص انجام این عمل مزاحم با امری دیگر شود، امری که فی نفسه واجب بوده، و اهمالش جایز نباشد، و با این بیان معنای جمله: ((و قدموا لانفسکم)) به خوبی روشن می شود.

یکی از تفسیرهای عجیب و غریب استدلالی است که بعضی به جمله ((نساو کم حرث لکم...)) کرده اند، بر اینکه در هنگام جماع عزل (یعنی بیرون ریختن نطفه) جایز است، با اینکه آیه شریفه هیچ نظری به این جهت ندارد، تا اطلاقش شامل آن شود، نظیر این حرف تفسیر دیگری است که گفتن بسم الله قبل از جماع را از جمله: ((و قدموا لانفسکم...)) کرده است. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۲ صفحه ۳۲۰

وَ قَدِّمُوا لَانَفْسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَقَّوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ...

امر به ازدواج و تناسل و دیگر دستوراتی که مربوط به زندگانی دنیوی است به امر به عبادت و ذکر خدا منتهی می شوند گفتیم: مراد از اینکه فرمود: ((قدموا لانفسکم)) - که یا خطاب به مردان است، و یا به مردان و زنان هر دو، - واداشتن انسانها به ازدواج و تناسل است، تا نوع بشر در زمین باقی بماند، و این هم معلوم است که غرض خدای سبحان از بقای نوع بشر در زمین، بقای دین او، و ظهور توحید و پرستش او است، و برای این است که جوامع بشری باشند تا با تقوای عمومی خود او را پرستند، همچنانکه فرمود: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)).

بنابراین اگر دستوراتی می دهد که با حیات آنان و بقایشان مرتبط است ، برای این است که به این وسیله آنان را به عبادت پروردگارشان برساند، نه برای اینکه بیشتر به دنیا بگروند، و در شهوات شکم و فرج فرو رفته ، در وادی غی و غفلت سرگردان شوند.

پس مراد از جمله (و برای خود مقدم بدارید) هر چند مسأله توالد و تقدیم داشتن افرادی جدید الوجود به بشریت و جامعه است ، بشریتی که همه روز افراد زیادی از آن دستخوش مرگ و فنا می شود، و به مرور زمان عددش نقصان می پذیرد، و لیکن این مطلوبیت فی نفسه نیست غرض به خود توالد تعلق نگرفته ، بلکه برای این است که با توالد و آمدن افرادی جدید به روی زمین ذکر خدای سبحان در زمین باقی بماند، و افراد صالحی دارای اعمال صالح پدید آیند، تا خیرات و ثوابتشان هم عاید خودشان شود، و هم عاید پدرانی که باعث پدید آمدن آنان شدند، همچنانکه فرمود: ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)).

بیانی که از نظر خواننده گذشت این احتمال را تاءیید می کند که مراد از تقدیم برای خود از پیش فرستادن اعمال صالح است ، برای روز قیامت ، همچنانکه در جائی دیگر فرموده : ((یوم ينظر المرء ما قدمت یداه)) و نیز فرموده : ((و ما تقدموا لانفسکم من خیر، تجدوه عند الله هو خیرا و اعظم اجرا)).

پس جمله : ((و قدموا لانفسکم و اتقوا الله و اعلموا انکم ملاقوه)) از نظر سیاق نظیر آیه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۱

((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ، و لتتنظر نفس ما قدمت لغد، و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون)) می باشد.

پس مراد از جمله مورد بحث (و خدا داناتر است ) تقدیم عمل صالح و تقدیم اولاد به این امید است که اولاد نیز افرادی صالح برای جامعه باشند، و مراد از جمله : ((و اتقوا الله ...)) تقوا به صورت عمل صالح در خصوص نزدیکی با حرث است ، و خلاصه می خواهد بفرماید در نزدیکی با زنان از حدود خدا تعدی نکنید و پاس حرمت خدا را بدارید، و محارم خدا را هتک نکنید و مراد از جمله : ((و اعلموا انکم ملاقوه ...)) تشویق به تقوا و شکافتن معنای آن است ، می فرماید از روز لقای الله و سوء حساب بترسید، همچنانکه در آیه سوره حشر هم که می فرمود: ((و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون ...)) تقوا به معنای ترس از خداست ، و اطلاق کلمه (بدانید) و اراده لازمه آن که همان مراقبت و تحفظ و اتقا باشد، امری است که در کلام شایع است ، از آن جمله خدای عزوجل فرموده : ((و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه)) که منظور از آن لازمه آن است ، که همان تقوا باشد، یعنی بترسید و پروا داشته باشید، از حائل شدن خدا میان شما و دلهایتان ، و چون عمل صالح و ترس از روز حساب از لوازم خاصه ایمان بود، لذا در آخر کلام فرمود: ((و بشر المؤمنین))، همانطور که دیدیم در آیه سوره حشر عنوان مؤمنین را در اول آیه آورده فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا)).

بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته مربوط به حیض ، طهارت ...)

در الدرالمنثور است که احمد. و عبد الله بن حمید. و دارمی ، و مسلم ، و ابو داود، و ترمذی ، و نسائی ، و ابن ماجه ، و ابو یعلی ، و ابن منذر، و ابو حاتم ، و نحاس . (در کتاب ناسخش )، و ابو حیان ، و بیهقی (در سنن خود)، همگی از انس روایت کرده اند که یهود وقتی زنانشان حیض می شدند او را از خانه بیرون می کردند، و در خوردن و نوشیدن با او شرکت نمی کردند، و در یک خانه با او بسر نمی بردند، مسأله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) سؤال شد، در پاسخ این آیه نازل شد، ((و یستلونک عن المحیض ، قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ...))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فرمود: با زنان حائض در یک خانه زندگی نکنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۲

و هر کار دیگری انجام بدهید الا- جماع ، این معنا به گوش یهود رسید، گفتند این مرد مثل اینکه تصمیم گرفته هر چه را که ما داریم با آن مخالفت کند، به دنبال این سخن اسید بن خضیر، و عباد بن بشر، نزد رسول خدا شده گفتند: یهود چنین و چنان گفتند، آیا ما به گفته آنان از اجتماع با زنان اجتناب کنیم ؟ چهره رسول خدا از شنیدن این سخن متغیر شد بطوریکه ما گمان کردیم بر آن

دو نفر خشم گرفته ، ولی وقتی آن دو نفر بیرون می رفتند، شخصی ظرفی شیر جهت آن جناب هدیه می آورد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پی آن دو نفر فرستاد، تا از آن شیر بنوشند آن دو فهمیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آنان خشمگین نشده .

و در الدر المنثور از سدی روایت کرده که در تفسیر آیه : ((و یسئلونک عن المحیض)) گفته : این آیه در پاسخ ثابت بن دحداح نازل شد، چون سائل او بوده .

مولف : نظیر این روایت از مقاتل هم نقل شده . روایاتی از امام صادق (ع) درباره احکام حائض و مفاد آیه (فاتوهن من حیث امرکم الله ...) و (ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین)

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن آن در باره جمله : ((فاتوهن من حیث امرکم الله ...))، فرموده : این جمله درباره طلب فرزند است ، می فرماید: فرزند را از راهی که خدا دستور داده طلب کنید.

و در کافی است که از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند، مردی که زنش حائض است چه بهره ای از او می تواند داشته باشد؟ فرمود: همه چیز الا جلو بعینه .

و نیز در همان کتاب از آن جناب پرسیدند: زنی که در آخرین روز عادت خون حیضش قطع شده چه حکمی دارد؟ فرمود: اگر همسرش دچار طغیان شهوت شود باید دستورش دهد محل خون را بشوید، آنگاه اگر خواست می تواند قبل از غسل با او نزدیکی کند، و در روایتی دیگر آمده که اضافه فرمود: ولی غسل کردن بهتر است .

مولف : روایات در این معانی بسیار زیاد است ، و این روایات قرائت آیه را به صورت (یطهرن) بدون تشدید تاء می کند، چون بطوریکه گفته اند کلمه نامبرده به معنای قطع جریان خون زنان است ، به خلاف (یتطهرن) با تشدید ها که به معنای قبول طهارت است ، که در آن معنای اختیار خوابیده ، و در نتیجه با غسل کردن که یک عمل اختیاری است مناسب است ، به خلاف قطع جریان خون ، که به اختیار زن نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۳

و مراد از تطهر اگر غسل به فتحه غین - شستشو - باشد، آیه شریفه دلالت می کند بر استحباب شستشو، و اگر غسل به ضمه غین باشد دلالت بر استحباب غسل می کند، همچنانکه امام هم فرمود: غسل بهتر است ، و در هر تقدیر دلالت بر حرمت جماع قبل از غسل بفتحه غین یا غسل بضمه غین ندارد، چون اگر حرام بود، دیگر معنا نداشت غسل و یا غسل غایت و منتهی الیه نهی بوده باشد. (دقت فرمائید)

و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله : ((ان الله یحب التوابین ، و یحب المتطهرین)) فرموده مردم در جاهلیت خود را با پنبه و سنگ پاک می کردند، سپس رسم شد که خود را شستشو کنند، و چون کار پسندیده ای بود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همه را موظف کرد چنین کنند، خود نیز چنین کرد، و خدا در کتابش نازل کرد که ((ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین)).

مولف : اخبار در این معنا بسیار است ، و در بعضی از آنها آمده : اولین کسی که با آب طهارت گرفت ، براء بن عازب بود، که به دنبال عمل او آیه شریفه نازل شد، و استنجای با آب سنت گردید. روایتی از امام باقر (ع) درباره حالت‌های مختلف دل انسان و اینکه آیا بعضی موارد مورد ابتلاء مؤمنین نفاق محبوب می شود یا خیر؟!

باز در همان کتاب از سلام بن مستنیر روایت آورده که گفت : نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) بودم ، که حمران بن اعین داخل شد، و چند مسأله پرسید همینکه حمران خواست برخیزد به امام عرضه داشت : این را خدمت شما عرضه بدارم خدا بقایت را طولانی کند و ما را از وجودت برخوردار فرماید که ما هر وقت خدمت شما شرفیاب می شویم بیرون نمی رویم مگر در حالی که دل‌هایمان رقت و خاطرمان آسایش و امنیت یافته ، بطوریکه دیگر هیچ غمی از دنیا در دلمان نمی ماند، و آنچه از مال دنیا که در

دست مردم است چون پر گاهی به نظرمان می رسد ولی وقتی از حضورتان بیرون می شویم ، و با مردم و تجار همنشین می گردیم ، دنیا در نظرمان محبوب می شود، سر این چیست ؟ امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: این مربوط به دلهاست که گاهی نرم است و گاهی سخت ، آنگاه فرمود: آگاه باشید که وقتی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن جناب عرضه داشتند از خطر نفاق بر خود می ترسیم ، امام اضافه کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: چرا از آن می ترسید؟ عرضه داشتند: برای اینکه هر وقت در حضور شما هستیم ، و شما ما را به عذاب خداتذکر می دهید: و به ثوابش ترغیب می کنید. در نتیجه دلمان نرم می شود، و دنیا را فراموش می کنیم ، و نسبت به آن زاهد و بی رغبت می شویم ، بحدی که گوئی آخرت رامی بینیم ، و آتش و بهشت را مشاهده می کنیم ، اما این تا لحظه ای است که نزد توایم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۴

همینکه از تو دور می شویم ، داخل این خانه هاشده فرزندان را می بوئیم ، زن و اهل خود را مشاهده می کنیم آن حالتان که نزد تو داشتیم بر می گردد، بطوریکه گوئی اصلا چنان حالتی نداشته ایم ، آیا جا دارد این معنا را در خود نوعی نفاق بشماریم ، و از آن بترسیم ؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخشان فرمود: ابد، این پندارها گامهای شیطان است ، که می خواهد شما را متمایل به دنیا کند به خدا سوگند اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید ملائکه به مصافحه شما می آیند: آن وقت می توانید روی آب قدم بزنید، و اگر شما نبودید که گناه کنید و به دنبالش از خدا آمرزش بطلبید خدای تعالی خلقی دیگر می آفرید که گناه کنند، و به دنبالش طلب مغفرت نمایند، و او هم ایشان را بیامرزد، آری مؤمن هم بسیار دچار فتنه می شود وهم بسیار به خدا بازگشت می کند، مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را که فرمود: ((ان الله يحب التوابین ، و يحب المتطهرین))، و نیز فرموده: ((استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)). توضیح و تفسیر برخی قسمتهای روایت مذکوره

مولف: نظیر این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود نقل کرده است ، و اینکه فرمود: (اگر دائما آن حالتی را که نزد من دارید داشته باشید...) اشاره است به مقام ولایت ، مقامی که دارنده اش به کلی از دنیا منصرف می شود، و به آنچه نزد خدا است مشرف گشته ، و می اندیشد، و ما در بحث پیرامون آیه: ((الذین اذا اصابتهم مصیبه)) پاره ای مطالب در این باره تقدیم داشتیم . و اینکه فرمود: (اگر شما نبودید که گناه کنید...) اشاره است بر قدر، یعنی جریان حکم اسمای الهی به مرتبه افعال و جزئیات حوادث بر طبق اقتضائاتی که مفاهیم اسما دارد که توضیح آن در ذیل آیه شریفه ((وان من شیء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم)) خواهد آمد، و همچنین گفتار درباره آن در ذیل سایر آیات قدر می آید.

جمله: مگر نشنیدی کلام خدای تعالی را که فرموده: ((ان الله يحب التوابین...))، جزء کلام امام ابی جعفر (علیه السلام) است ، و خطابش به حمران است ، می خواهد به این وسیله توبه و تطهر را تفسیر کند، اولی را به بازگشت نمودن از گناهان به سوی خدا، و دومی را به ازاله پلیدی های گناهان از نفس ، و تیرگی آن را از قلب ، و این یکی از موارد استفاده مراتب حکم است از حکم بعضی مراتب ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۵

و نظیر آن در قرآن کریم آیه: ((لا- یمسه الاالمطهرون)) آمده ، که با آن استدلال کرده اند بر اینکه علم کتاب تنها نزد پاکان از اهل بیت است ، و نیز استدلال کرده اند بر اینکه بدون وضو نمی شود دست به خطوط قرآن گذاشت (با اینکه ضمیر در لا یمسه بکتاب مکنون بر می گردد).

و همانطور که به حکم آیه شریفه: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه)) عالم خلقت از ناحیه خدا شروع شده ، و در یک قوس نزول پائین و پائین تر می آید، تا به پست ترین مراحل برسد همچنین احکام مقادیر نیز نازل نمی شود مگر با مرور به منازل حقایق (دقت فرمائید) و به زودی ان شاء الله توضیح بیشترش در تفسیر آیه: ((هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات...)) می آید.

از اینجا می توان به آنچه قبلا اشاره کردیم آشنائی بیشتری پیدا کرد، در آنجا گفتیم: مراد از توبه و تطهر در آیه شریفه - البته بنا بر ظاهر لفظ، نه تاویل آن - شستشوی با آب و برگرداندن بدن پلید است -، بعد از ازاله پلیدی - به سوی خدای سبحان .

و نیز معنای روایت قمی روشن می‌شود که قبلاً نقل کردیم، که فرمود خدای تعالی حنفت یعنی طهارت را در آغاز بر ابراهیم نازل کرد، و طهارت ده قسمت است پنج قسمت آن مربوط به سر و گردن است و پنج قسمت مربوط به بدن اما آنچه مربوط به سر است، یکی کوتاه کردن شارب، دوم کوتاه نکردن ریش، سوم اصلاح مو، چهارم مسواک، پنجم خلال کردن دندان، و اما آنچه مربوط به بدن است، اول گرفتن موهای بدن، دوم ختنه کردن، سوم ناخن گرفتن، چهارم غسل از جنابت، پنجم طهارت با آب، و این است آن حنفت طاهره که ابراهیم آورده، و تاکنون نسخ نشده، و تا قیامت نسخ نخواهد شد (تا آخر حدیث) و اخباری که همه اینها را مصداق طهارت می‌شمارد بسیار است، و در بعضی آمده که نوره کشیدن نیز طهور است. روایاتی از معصومین (ع) درباره مفاد آیه (نساء کم حرث لکم...) (ع)

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ((نساء کم حرث لکم...)) از معمر بن خلاد، از ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شما درباره وطی زنان در عقب ایشان چه نظری دارید؟ عرضه داشتم: من چنین شنیده‌ام که فقهای مدینه در آن اشکالی نکرده‌اند، فرمود: یهود می‌گفت وقتی مرد از عقب زن نزدیکی کند فرزندش لوچ بیرون می‌آید، (شاید منظور از لوچ کج فکری باشد)، لذا خدای تعالی در رد نظریه یهود در این مسأله این آیه را نازل کرد، که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۶ (زنان شما کشتزار شمایند به کشتزار خود از هر جا خواستید نزدیکی کنید). و باز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرموده، یعنی خواه از مقابل و خواه از پشت، در جلو او تصرف کنید.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: من از وی از مردی پرسیدم که در عقب همسرش وطی می‌کرد حضرت بدش آمد و فرمود: زنهار که در روده زنان جماع مکنید. و نیز فرمود: معنای اینکه قرآن می‌فرماید: ((نساو کم حرث لکم، فاتوا حرثکم انی شئتم)). این است که هر وقت خواستید به کشتزار خود در آئید، نه از هر جا که خواستید.

و در آن کتاب از فتح بن یزید جرجانی روایت کرده که گفت نامه‌ای به امام رضا (علیه السلام) نوشته، از چنین مسأله‌ای پرسیدم جواب چنین آمد که از کسی پرسیده‌ای که با کنیزش از عقب نزدیکی می‌کند، باید بدانی که زن لعبتی است که نباید اذیت شود، و کشتزار است همانطور که خدا کشتزارش خوانده.

مولف: روایات در این معانی از ائمه اهل بیت (علیه السلام) بسیار زیاد است که در کتاب‌های کافی و تهذیب و دو تفسیر عیاشی و قمی آمده و همه دلالت بر این دارند، که آیه بیش از این نمی‌رساند، که نزدیکی با زنان از جلو آزاد است، و بنابراین ممکن است کلام امام صادق (علیه السلام) را در روایت عیاشی از عبد الله بن ابی یعفرور بهمین معنا حمل کنیم، چون در آن روایت آمده من از امام صادق (علیه السلام) از نزدیکی با زنان در عقب ایشان پرسیدم، فرمود: اشکال ندارد و دنبالش این آیه را تلاوت فرمود: ((نساو کم حرث لکم، فاتوا حرثکم انی شئتم)). مولف: ظاهراً مراد از نزدیکی با زنان در عقب ایشان این است که از عقب در جلو ایشان وطی شود، و استدلال به آیه هم بر این اساس بوده همچنانکه، خبر معمر بن خلاد گذشته بر آن شهادت می‌دهد. روایتی از اهل سنت در شأن نزول (نساو کم حرث لکم...) و بیان اقوال مختلف در استدلال به آن

در الدر المنثور است که ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: انصار تنها بطور مضاجعه با زنان نزدیکی می‌کردند: ولی قریش این کار را به صورتهای گوناگون انجام می‌دادند، اتفاقاً مردی از قریش با زنی از انصار ازدواج کرد، و خواست با او نزدیکی کند زن گفت: حاضر نیستم مگر به همان صورت معمولیش، نزاعشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۷

آیه شریفه: ((فاتوا حرثکم انی شئتم)) نازل شد، یعنی چه در حال ایستاده، و چه نشسته چه خوابیده اما در هر حال تنها از یک صمام.



مؤلف: این معنا به چند طریق از صحابه روایت شده، که سبب نزول آیه این بوده، و روایتی هم از حضرت رضا (علیه السلام) مطابق آن گذشت.

و اینکه فرمود: از یک صمام معنایش از یک مجرا و سوراخ است کنایه از اینکه تنها از فرج باشد، چون روایات بسیاری از طرق اهل سنت وارد شده که نزدیکی با زنان از مجرای پشت را تحریم کرده، و این معنا را به چند طریق از عده‌ای از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند، و قول ائمه اهل بیت هر چند جواز با کراهت شدید است، بطوریکه اصحاب امامیه به طرق خود که تا ائمه دارند آن را روایت کرده‌اند، الا اینکه همانطور که گفتیم هیچ یک از ائمه در حکم مساله به آیه: ((نساوکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم...)) تمسک نکرده‌اند، بلکه به گفتار لوط پیغمبر تمسک کرده‌اند، که فرمود: ((ان هولاء بناتی ان کنتم فاعلین)) تمسک کرده‌اند، چون لوط با اینکه می‌دانست قومش جز لواط را نمی‌خواهند دختران خود را عرضه کرد، و در قرآن کریم آیه‌ای برای نسخ این حکم نیامده.

و با این حال مساله در روایات صحابه مورد اختلاف است، از عبد الله بن عمر و مالک بن انس، و ابی سعید خدری، و جمعی دیگر روایت شده که به جواز آن فتوا می‌دادند، و به آیه ((نساوکم حرث لکم...)) تمسک می‌کردند، حتی از ابن عمر روایت شده که گفته است: اصلا آیه نامبرده برای همین جهت نازل شده.

در الدر المنثور از دارقطنی (در کتاب غرائب مالک) و او با ذکر سند از نافع روایت کرده که روزی ابن عمر به من گفت: ای نافع این قرآن را نگه دار، و گوش بده تا بخوانم، و از حفظ خواند تا رسید به آیه: ((نساوکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم)) در اینجا به من گفت: ای نافع می‌دانی درباره چه کسی نازل شده؟ گفتم: نه، گفت: درباره مردی از انصار که با زنش از عقب او وطی کرده بود، و در بین مردم عملی زشت تلقی شده بود، خدا این آیه را فرستاد، گفتم: یعنی می‌خواهی بگویی از عقب در جلو همسرش قرار داده بود گفت نه رسماً در عقب او. روایاتی چند از اهل سنت و بیان فتوای آنان بر جواز وطی از پشت همسر

مؤلف: در الدر المنثور این معنا را از ابن عمر به چند طریق روایت کرده، آنگاه می‌گوید: ابن عبدالبر گفته: روایت به این مضمون که از عبد الله بن عمر نقل شده معروف و مشهور و سند آن صحیح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۸ و نیز در الدر المنثور آمده که ابن راهویه، و ابو یعلی، و ابن جریر، و طحاوی، در کتاب مشکل الاثار، و ابن مردویه، همگی با سندی حسن از ابی سعید خدری روایت کرده‌اند که گفت: مردی همسرش را از عقب نزدیکی کرده مردم او را سرزنش کردند، آیه شریفه: ((نساوکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم...)) نازل شد.

و نیز در همان کتاب است که خطیب در روایت مالک از ابی سلیمان جوزجانی نقل کرده که گفت: من از مالک بن انس از وطی در عقب همسران پرسیدم او به من گفت: هم الان از این عمل غسل سر و گردن کرده‌ام. و نیز در همان کتاب آمده که طحاوی از طریق اصبح بن فرج، از عبد الله بن قاسم روایت کرده که گفت: من هیچ استادی که در دینم از آنها تقلید می‌کنم ندیدم، مگر آنکه این عمل (وطی آنان در عقبشان) را حلال می‌دانست آنگاه این آیه را قرائت کرد، که ((نساوکم حرث لکم...)) سپس گفت: دیگر روشن تر از این چه بیانی؟

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: عبد الله بن عمر که خدا از گناهانش بگذرد - خیال کرده زن و شوهری بودند از دو طایفه، آن یکی یعنی زن از طایفه انصار و از بت پرستان بوده، در حالی که شوهرش از قریش بوده، و انصار از یهودیان تقلید می‌کردند که اهل کتاب بودند و برای خود فضیلتی در علم قائل بودند و بسیاری از غیر یهود از عمل یهود تقلید و پیروی می‌کردند و از جمله خصایص ایشان این بود که با زنان از یک مجرا نزدیکی می‌کردند، و این بسی مایه خوشحالی زنان است و آن قبیله قریش با زنان به هر شکلی آمیزش می‌کردند از عقب و از جلو خوابیده و ایستاده، همینکه مهاجرین قریش به مدینه آمدند، مردی از ایشان با زنی از انصار ازدواج کرد و رفت که با او نیز همین کارها را بکنند، زن نپذیرفت، و گفت رسم ما

این است که تنها یک جور، و در یک مجرا، می‌خواهی بخوابی نمی‌خواهی دوری کن، این نزاعشان علنی شد، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((نساو کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم))، یعنی چه از جلو و چه از عقب، چه خوابیده و چه غیر آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۲۹

اما منظور این است که در همه این احوال از مجرای فرزند باشد.

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در در المنثور به چند طریق از مجاهد از ابن عباس نقل کرده.

و نیز در همان کتاب است که ابن عبد الحکم نقل کرده که شافعی با محمد بن حسن در این مساله مناظره کرد، محمد علیه او استدلال کرد به اینکه تنها فرج زن کشتزار است، و آنجا است که فرزند تکون می‌یابد، شافعی گفت پس به گفته تو باید غیر فرج حرام باشد، محمد ملتزم شد که آری همینطور است، شافعی گفت حال بگو ببینم: اگر با ساق زن و یا گوشت شکم او این کار را بکند چطور است، آیا ساق و گوشت شکم هم کشتزار است، و اولاد درست می‌کند گفت: نه، گفت: چون کشتزار نیست باید حرام باشد؟ گفت: نه، شافعی گفت پس چطور با کلمه (کشتزار) استدلال می‌کنی. استدلال ابن عباس درباره حیض و بررسی استدلال او

و نیز در همان کتاب آمده: که ابن جریر، و ابن ابی حاتم، از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: در حینی که من و مجاهد نزد ابن عباس نشسته بودیم، مردی نزد او آمد و گفت آیا مرا از آیه حیض راحت نمی‌کنی؟ گفت: بله می‌کنم، بخوان: ((و یستلونک عن المحیض - تا جمله - فاتوهن من حیث امر کم الله))، ابن عباس گفت: یعنی با آنان نزدیکی کنید، از همانجائی که خون می‌بینند، چون قبلا از جماع در آن نهی شده بودی، و بعد از قطع خون ماموری که در همانجا جماع کنی، سائل پرسید: با آیه ((نساو کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم)) چرا استدلال نمی‌کنی؟ ابن عباس گفت: وای بر تو آیا عقب زنان هم کشتزار است، اگر این حرف تو حق باشد باید آیه حیض نسخ شده باشد، چون هر وقت زن از جلو حیض شود تو می‌توانی از عقب جماع کنی، با اینکه آیه می‌فرماید: باید (از آنان کناره گیری کنید، پس معنای (انی شئتم) هر وقت از شب و روز است.

مؤلف: استدلال ابن عباس همانطور که ملاحظه می‌کنید مخدوش است، برای اینکه آیه حیض بیش از این دلالت ندارد که جماع در محل جریان خون در حال حیض حرام است، پس اگر آیه حرث دلالت کند بر جواز وطی در عقب، بین دو آیه هیچ تعارضی نخواهد بود، تا باعث نسخ آیه اول شود، علاوه بر اینکه توجه فرمودید که آیه حرث هم دلالت بر مقصد آنان یعنی جواز وطی در عقب ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۰

بله در بعضی از روایات که از ابن عباس نقل شده، دیده می‌شود که کرده به حرمت آن به امری که در جمله: ((فاتوهن من حیث امر کم الله...))، آمده و شما خواننده محترم در آنچه گذشت توجه فرمودید، که استدلال مزبور فاسدترین استدلال است، و آیه شریفه هیچ دلالتی ندارد بر حکم غیر مجرای خون، تنها حکم مجرای خون را بیان می‌کند، که در حال حیض حرام و در حال طهر حلال است، و آیه حرث هم هیچ دلالتی بر توسعه از جهت حرث ندارد و نمی‌خواهد بفرماید همه جای زنان کشتزار شما است، و به هر حال مساله مربوط به تفسیر نیست، مربوط به فقه است، چیزی که هست ما این مقدار هم که بحث کردیم، از این نظر بود که بدانیم دلالت آیات چقدر است. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۱ آیات ۲۲۷-۲۲۴، سوره بقره

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لَأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۲۴) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (۲۲۵) لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۲۲۶) وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۲۷)

ترجمه آیات

خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید و سوگند او را مانع از پرهیزکار بودن و اصلاح بین مردم نسازید که خدا شنوا و دانا است. (۲۲۴) خدا شما را به سوگندهای بیهوده تان بازخواست نمی کند ولی به آنچه دل‌هایتان مرتکب شده مؤاخذه می نماید، و خدا آمرزنده و بردبار است. (۲۲۵) آن‌انکه سوگند می‌خورند که تا ابد از زنان خود دوری کنند، تنها چهار ماه مهلت دارند، اگر برگشتند خدا آمرزنده و رحیم است (۲۲۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۲

و اگر تصمیم بر طلاق گرفتند باز هم مجرم شناخته نمی شوند و خدا شنوا و دانا است (و اما اگر نه طلاق دهند و نه حق زنان را که از آن جمله نزدیکی با ایشان است بدهند مجرمند). (۲۲۷)

بیان آیات

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا...

معنای کلمات (عرضه) و (ایمان) و وجه تسمیه کلمه یمین بمعنی سوگند

کلمه عرضه به ضم عین از ماده عرض است، که به معنای عرضه کردن چیزی است به کسی، و یا چیزی، تا ببیند اگر به کارش می آید و در تاء مین غرضش دخالت دارد بپذیرد، مثل اینکه کالائی را در معرض فروش قرار دهی، یا منزلی را به مشتری عرضه کنی، تا اگر خواست در آنجا اسکان گزیند، یا غذا را برای خوردن عرضه کنی، و به همین جهت می گویند: فلان هدف در معرض تیراندازی و نشانه گیری قرار گرفت، و یا درباره دختری که شایستگی ازدواج دارد می گویند: فلان دختر در عرضه (معرض) ازدواج قرار گرفت، و درباره ماشینی که صلاحیت برای سفر دارد می گویند فلان ماشین در معرض سفر واقع شد، این معنای اصل کلمه بود.

اما عرضه به معنای مانعی که سر راه در می آید، و همچنین عرضه ای که نصب می کنند، تا مانند هدف تیراندازی معرض توارد واردات پی در پی قرار گیرد.

و در نتیجه از کلمه، معنای کثرت عوارض استفاده شود، داخل در معنای اصلی کلمه نیست، بلکه بعدها پیدا شده است.

و اما کلمه (ایمان)، جمع یمین یعنی سوگند است، و این معنا را از کلمه یمین به معنای دست راست گرفته اند، چون در بین عرب مرسوم و معمول بود که وقتی سوگندی می خوردند، و یا عهدی می بستند، و یا بیعتی می کردند، و یا مثلاً معامله ای انجام می دادند، برای اینکه بفهمانند عمل نامبرده قطعی شد، به یکدیگر دست می دادند (این رسم در بین ایرانیان نیز معمول است)، پس در حقیقت از ابزار عمل، که همان دست باشد، نامی برای عمل، که عهد و سوگند و امثال آن باشد اسمی مشتق کردند، چون بین عمل و ابزار ملازمه ای بوده، همچنانکه از عمل سب (انگشت نگاری) اسمی مشتق کرده اند، برای آن انگشتی که مهر می زند، و آنرا انگشت سبابه خوانده اند. معنای آیه شریفه (و لا تجعلوا الله عرضه لایمانکم...)

و معنای آیه شریفه (و خدا داناتر است) این است که خدا را معرضی که هدف سوگندهایتان شود قرار مدهید، آن هم سوگند به اینکه دیگر نیکی نکنید، و تقوا به خرج ندهید، و بین مردم اصلاح نکنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۳

برای اینکه خدای سبحان راضی نیست که نامش را وسیله ای قرار دهید برای امتناع از آنچه که بدان امر کرده، چون خدا به نیکی و تقوا و اصلاح امر فرموده است مؤید این معنا روایاتی است که در شائن نزول این آیه وارد شده و به زودی انشاء الله از نظر خواننده خواهد گذشت. و بنابراین در سه جمله: ((ان تبروا))، ((و تقوا))، ((و تصلحوا))، حرف لا در تقدیر است، و تقدیر کلام ((ان لا تبروا و لا تقوا و لا تصلحوا)) می باشد، و این قسم استعمال در جائی که حرف (ان) در کلام باشد، شایع است، مانند آیه شریفه ((بین الله لکم ان تصلحوا)) که جمله: ((ان تصلحوا)) معنای ((ان لا تصلحوا)) را میدهد.

البته ممکن هم هست طوری معنا کنیم که احتیاج به تقدیر لا نیفتد، و آن این است که بگوئیم جمله: ((ان تبروا)) تا به آخر متعلق است به لازمه معنای ((و لا تجعلوا)) چون لازمه آن این است که خدای تعالی از چنین سوگندهائی نهی کرده باشد، و معنای آیه

این باشد که خدا شما را از این سوگند نهی نموده و حکم کذائی خود را برایتان بیان می کند، که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید. آثار سوء روانی و اجتماعی سوگند بسیار

و نیز ممکن است کلمه عرضه به معنای ((چیزی که عرضه بر آن بسیار است بوده باشد))، آن وقت آیه شریفه، نهی از زیاد سوگند خوردن به خدای سبحان خواهد بود، و چنین معنا خواهد داد که بسیار به خدا سوگند نخورید، که اگر چنین کنید باعث می شود که دیگر موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بین مردم نشوید، چون کسی که بسیار به خدا سوگند می خورد نام خدا دیگر در نظرش عظیم نمی ماند و سوگند به او را عملی سبک می شمارد، چون هر عملی که تکرار شد از اهمیت می افتد، و چنین کسی از دروغ هم پروا نمی کند، و دروغ هم بسیار خواهد گفت، تازه این ضرر روانی سوگند بسیار است، و اما ضرر اجتماعی آن، این است که جامعه، برای چنین فردی ارزش و منزلتی نمی شناسد، چون همه می فهمند که او برای خودش حرمتی در نظر مردم قائل نیست، و خودش می داند که هر چه بگوید، جامعه آن را نمی پذیرد، و تکذیبش می کند و نیز می فهمند که او اینقدر برای نفس خودش احترام قائل نیست که به آن اعتماد کند، ما چگونه به او اعتماد کنیم؟ در نتیجه آیه شریفه، همان را خواهد گفت که آیه شریفه: ((و لا تطع کل حلاف مهین)) هیچ حلاف بی مقداری را اطاعت مکن، آن را افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۴

بنابراین فرض نیز مناسب تر آن است که حرف ((لا)) در تقدیر نگیریم، بلکه بگوئیم که سه جمله ((تبروا - تقوا - تصلحوا)) به خاطر حذف حرف جر منصوبند و تقدیر کلام ((حتی تبروا...)) باشد، و معنا چنین شود که خدا را در معرض سوگندهای بسیار خود قرار ندهید، تا در نتیجه موفق به نیکی و تقوا و اصلاح بشوید، و یا بگوئیم سه جمله نامبرده، مفعول له برای نهی است که در بالا هم گفتیم جمله: ((لا تجعلوا)) بر آن دلالت می کند، و معنا چنین می شود: نهی ((لا تجعلوا)) بخاطر این بود که نیکی و تقوا و اصلاح بکنید.

و در اینکه فرمود: ((والله سمیع علیم)) نوعی تهدید است بر مضمون آیه، چه اینکه آیه را به معنای اول بگیریم، یا به معنای دیگر، چیزی که هست معنای اول همانطور که بر خواننده نیز پوشیده نیست. روشن تر است.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ...

معنای کلمه (لغو) و مراد از سوگند لغو در آیه قرآن

((لغو)) از کارهایی است که اثری به دنبال نداشته باشد، و معلوم است که اثر هر چیزی به خاطر اختلاف متعلقات و جهاتش مختلف می شود، سوگند هم اثری از جهت لفظش دارد، و هم اثر دیگری از این جهت دارد که گفتار آدمی را تاءکید می کند، و اثر سومش از این جهت است که خود عقد و پیمانی است، و نیز اثر دیگری دارد از حیث مخالفت و شکستن آن، و همچنین از جهات دیگر آثار دیگری دارد، الا اینکه چون در آیه شریفه مقابله شده میان عدم مؤاخذة بر سوگند لغو، و مؤاخذة بر آثار سوئی که هر گناهی و مخصوصا سوگند لغو، در دلها باقی می گذارد، لذا به نظر می رسد که مراد از سوگند لغو، آن سوگندی باشد که هیچ اثری در قصد صاحب سوگند نداشته باشد، سوگندهای بیهوده ای است که صاحبش نمی خواهد به وسیله آن عقدی و پیمانی ببندد، و به اصطلاح فارسی زبانها، تکیه کلامی است که بعضی به آن عادت کرده اند، و مرتب میگویند، ((آره و الله))، ((نه و الله))، معنای ((کسب)) و فرق آن با ((اکتساب))

و کلمه ((کسب)) به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل است، با صنعت و یا حرفه و یا زراعت و امثال آن، و این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که حوائج مادی زندگی را برآورد، ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامی دست آوردهای انسان استعمال شد، چه دست آوردهای خیر و چه شر، مانند کسب مدح و ثناء، و کسب افتخار، و کسب یاد خیر و نام نیک از راه حسن خلق و خدمت به مردم، و مانند کسب فضائل اخلاقی و کسب علم نافع، و کسب فضیلت از راه اعمالی که مناسب

با آن است .

و مانند کسب ملامت و مذمت ، و کسب لعنت و طعنه ، و کسب گناهان و آثار زشت گناه ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۵

و امثال آن از راه اعمالی که چنین آثاری دارد، در ن تیجه استعمال زیاد در این موارد همه این موارد معنای کلمه کسب و اکتساب شده است .

بعضی گفته اند: فرق میان کسب و اکتساب این است که ، اکتساب به معنای جلب منفعت برای خویش است ، و کسب اعم است ، هم شامل کسب منفعت برای خویش می شود، و هم شامل کسب و جلب منفعت برای دیگران ، پس کسب برده برای مولایش ، و کسب ولی برای عبدش کسب هست ، ولی اکتساب نیست و همچنین کسبهای دیگری از این قبیل ، و به هر حال کاسب و مکتسب خود انسان است نه دیگری .

گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم

آیه مورد بحث از شواهدی است که دلالت می کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشان او و نفس و روح او است ، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی ، این عضو است که مسؤول درک است ، هم چنانکه طبق همین پندار، شنیدن را به گوش ، و دیدن را به چشم ، و چشیدن را به زبان ، نسبت میدهیم ، و لیکن مدرک واقعی خود انسان است ، (و این اعضا، آلت و ابزار درک هستند) چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است ، که جز به خود انسان نسبت داده نمی شود.

نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه ((فانه آثم قلبه )) و آیه شریفه : ((و جاء بقلب منیب )) .

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می دهند؟ ظاهراً منشا آن ، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می افتد، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتیکه اگر قلب ش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی ماند.

از تکرار این تجربه یقین کرد که مبداء حیات در آدمی ، قلب آدمی است ، به این معنا که ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۶ روحی را که معتقد است در هر جاننداری هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده ، و نیز یقین کرد، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها، همه مربوط به قلب است ، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است . و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبداء فعل مخصوص به خودش ندانیم ، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست ، در عین اینکه قلب رامبداء حیات می دانیم ، دماغ را هم مبداء فکر، و چشم را وسیله دیدن ، و گوش را ابزار شنیدن ، و شش را آلت تنفس ، و هر عضو دیگر را منشا عمل خاص به خودش می دانیم ، چون همه اعضا (و حتی خود قلب ) به منزله آلت و ابزاری است برای انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است . تجربه وجود یک مرکز فرماندهی در بدن که به تمام اعضاء دستور صادر می کند را ثابت کرده است .

و چه بسا که تجربه های مکرر علمی هم این نظریه را تائید کند، چون بارها این آزمایش را در مرغان انجام داده اند که در یک عمل جراحی دماغ (مغز سر) مرغ را بیرون آورده اند، و دیده اند که حیوان همچنان زنده است لیکن ، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد، (حتی نمی فهمد که گرسنه و یا تشنه است ، و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می کند، و اینکه این دانه و آن سنگ ریزه است )، و چون مواد غذایی به او نمی رسد قلبش از ضربان می ایستد و می میرد و همچنین چه بسا بتوان

این نظریه را از این راه تائید کرد که تاکنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می شود از آن مرکز صادر بشود، و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است، زیرا می بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است، وهم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف است، در عین حال همه در تحت یک لوا، و مطیع یک مرکز فرماندهی، و دارای وحدتی حقیقی هستند.

و نباید گمان کرد که اگر ب شر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی ای پی ببرد، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است، (و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده، در نتیجه نمی تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بدانند). پی بردن بشر به مغز به عنوان راس البدن از دیر باز بوده است

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود، به اهمیت سر، که جایگاه دماغ است نیز پی برده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۷

به شهادت اینکه می بینیم از قدیم ترین زمانها امت های مختلف و با زبانهای مختلف مبدء حکم و امر و دستورات جامعه را راس و رئیس نامیده، و لغت های مختلفی از آن منشعب کرده است، نظیر راس، و رئیس و رئاسه، و راس الخیط، (سر نخ) و راس المده (سر رسید)، و راس المسافه، و راس الکلام، و راس الجبل (سر کوه)، و همچنین سر جانداران و چهار پایان را راس خوانده، و نوک شمشیر را راس السیف نامیده است، (پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود، و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم، نمی توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد).

و ظاهرا همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بوئی از شعور در آن باشد، از قبیل: حب و بغض و رجا و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرات و امثال آنرا به قلب نسبت دهند، و منظورشان از قلب، همان روحی است که به بدن وابسته است، و یا به وسیله قلب، در بدن جریان می یابد، و لذا ادراکات نامبرده را، هم به قلب نسبت می دهند، و هم به روح، و هم به نفس، گاهی می گویند: فلانی را دوست دارم، و گاهی می گویند روحم او را دوست می دارد، و نیز می گویند قلبم او را دوست می دارد، و گاهی هم می گویند نفسم او را دوست می دارد، آنگاه این مجاز گوئی آنقدر ادامه می یابد که لفظ قلب را بر نفس اطلاق می کنند، همچنانکه بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه صدر را بر قلب اطلاق می کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می دهند.

و در قرآن کریم از این قسم نسبت ها در موارد بسیاری آمده، از آن جمله فرموده: ((یشرح صدره للاسلام)) و نیز فرموده: ((انک یضیق صدرک)) و نیز فرموده: ((و بلغت القلوب الحناجر)) که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده: ((ان الله علیم بذات الصدور)) و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی اشاره باشد به تحقیق این نظریه، چیزی که هست متأسفانه تاکنون این نظریه آنطور که باید و شاید روشن نشده است. نظر ابوعلی سینا درباره مرکز ادراکات نفسانی در انسان

شیخ ابو علی ابن سینا، در این مسئله که مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان بدن انسانی چیست؟)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۸

این احتمال را ترجیح داده است که همان قلب باشد، به این معنا که قلب مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد، (همانطور که چشم آلت بینائی و گوش آلت شنوائی است ولی آن عضوی که می بیند و می شنود قلب است)، پس همه ادراکات از قلب است و دماغ واسطه درک است. اشاره به کراهت سوگندهای لغو و بیهوده



در اینجا به تفسیر آیه مورد بحث برگشته و می‌گوئیم: جمله ((و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم)) خالی از مجاز عقلی نیست، برای اینکه ظاهر کلمه لکن که اعراض از مؤاخذه در بعضی از اقسام سوگند یعنی از سوگند به لغو به بعضی دیگر است، این است که خود آن بعض دیگر را ذکر کند و نکرده، بلکه اثر شکستن آن سوگند را که همان اثم (گناه) باشد ذکر نمود، و این خود مجاز عقلی و اعراض در اعراض است و اشاره است به اینکه خدای سبحان تنها با قلب انسانها کار دارد، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) و نیز فرموده: ((و لکن یناله التقوی منکم)).

و در جمله: ((و الله غفور حلیم)) اشاره ای است به اینکه قسم اول سوگند هم که همان سوگندهای لغو بود، کراهت دارد و سزاوار نیست از مؤمن سر بزند همچنانکه در جای دیگر نیز از مطلق لغو نهی کرده و فرموده ((قد افلح المؤمن الذین هم فی صلواتهم خاشعون، و الذین هم عن اللغو معرضون)).

لِّلَّذِیْنَ یُؤْلَوْنَ مِنْ نُسَائِهِمْ... کلمه ((یولون)) مضارع از مصدر ایلاء باب افعال است، که ثلاثی آن، یعنی ماده اصلیش ((الیه)) است که به معنای سوگند است، چیزی که هست در زبان شرع بیشتر در یک قسم سوگند استعمال می‌شود، و آن این است که شوهری از در خشم و به منظور ضرر رساندن به همسرش سوگند بخورد که دیگر نزد او نرود، و منظور از ایلاء در آیه نیز همین سوگند است، و کلمه ((تربص)) به معنای انتظار، و کلمه فیء که مصدر فعل ((فاؤا)) است به معنای برگشتن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۳۹ تفسیر آیه ((لذین یؤلون من نسائهم)) با توجه به مفردات آن

و ظاهراً متعدی کردن کلمه ((یولون)) با حرف ((من)) به خاطر این بوده است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای خودش متضمن و در بر دارنده معنایی چون دوری گزیدن و مانند آن است، پس خود این کلمه می‌فهماند که منظور از سوگند این است که از مباشرت با زنان دوری کنند، و این هم که در آیه شریفه تربص را محدود به چهار ماه کرده است اشعاری به این دوری دارد، چون حد چهار ماه همان حدی است که شارع و قانونگذار اسلام برای ترک مباشرت با همسران معین کرده، و فرموده که بیش از آن نمی‌توانند مباشرت را ترک کنند، و از همین اشارات فهمیده می‌شود که مراد از عزم بر طلاق عزم به خود طلاق است، نه صرف تصمیم بر آن، همچنانکه دنباله آیه نیز که می‌فرماید: ((فان الله سمیع علیم)) به این معنا اشعار دارد، برای اینکه شنوائی به اطلاقی که واقع شده ارتباط دارد، نه با تصمیم قلبی بر آن.

و اینکه فرمود: ((فان الله غفور رحیم)) دلالت دارد بر اینکه شکستن سوگند ایلاء و برگشتن به سوی همسر گناه ندارد، و اگر شرع برای شکستن آن کفاره ای معین کرده دلالت ندارد بر اینکه شکستن آن گناه است همچنانکه جمله مورد بحث دلالت ندارد بر اینکه می‌شود آن کفاره را ترک کرد، چون کفاره مغفرت پذیر و بخشیدنی نیست، و کفاره شکستن سوگند در آیه زیر آمده، که می‌فرماید: ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفاراته اطعام عشره مساکین)).

بنابراین معنای آیه این است که، هر کس سوگند بخورد که دیگر به همسرش نزدیک نشود، حاکم شرع چهار ماه صبر می‌کند، اگر برگشت و حق همسرش را ادا کرد، یعنی با او هم بستری نمود، و کفاره شکستن قسم خود را داد، که او راعقاب نمی‌کند، و اگر تصمیم گرفت طلاقش دهد و طلاقش داد که باز عقابی ندارد چون طلاق هم گریز گاه دیگری است از عقاب، و خدای شنوای دانا است.

بحث روایتی

(شامل روایاتی راجع به قسم خوردن و ایلاء)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایتی آورده که در ذیل آیه ((و لا تجعلوا الله عرضة لایمانکم...))، فرمود: منظور، گفتن ((نه بخدا)) و ((آری بخدا)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۰

و نیز در همان کتاب از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر همان آیه روایت آورده که فرمودند: منظور این است که

کسی مثلاً- سوگند بخورد که دیگر با برادرش هم صحبت و هم کلام نشود، و یا کار دیگری نظیر سخن گفتن انجام ندهد و یا سوگند بخورد که دیگر با مادرش سخن نگوید.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه نامبرده فرموده: اگر تو را خواستند تا میان دو نفر اصلاح دهی نگو که من قبلاً سوگند خورده‌ام که چنین کاری نکنم.

مولف: روایت اولی همانطور که ملاحظه کردید آیه را به یکی از دو معنا تفسیر کرده، و دومی و سومی به معنای دوم معنا کرده، و قریب به دو روایت اخیر روایتی است که باز در تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده، که فرمودند: آیه شریفه، در باره مردی است که بین دو نفر اصلاح می‌کند، و در بین، گرفتار پاره‌ای از گناهان (از دروغ و غیبت و امثال آن) می‌شود، و از این بابت ناراحت می‌گردد آیه شریفه می‌فرماید خدا او را می‌آمرزد. پس چنین کسی هم از مصادیق عامل به آیه است.

و در کتاب اصول کافی از مسعده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه: ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم...))، فرمود: ((سوگند لغو)) این است که کسی بگوید: ((نه بخدا)) و ((بله بخدا)) بدون اینکه بخواهد عهده ببندد، و یا پیمانی محکم کند.

مولف: و این معنا در کافی بدون ذکر سند نیز از آنجناب روایت شده، و در تفسیر مجمع البیان نیز از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده است. روایاتی از صادقین (ع) درباره ایلاء

و نیز در کتاب اصول کافی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمودند: اگر مردی سوگند بخورد که دیگر با همسرش نزدیکی نکند، زن نمی‌تواند تا چهار ماه اعتراضی بکند، و در این مدت هیچ حقی ندارد، شوهر هم در خودداری از زنش گناهی نکرده تا مدت چهار ماه بسر آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۱

اگر در خلال این مدت با او هم بستر شد که شده است و اگر نشد و زن نیز سکوت کرد و راضی بود و شکایتی نکرد باز هم هیچ حرفی نیست، و مرد در حلیت و وسعت است، و اما اگر بعد از تمام شدن چهار ماه، زن شکایت کرد، حاکم شرع به شوهرش اخطار می‌کند که: یا از سوگندش برگردد، و با همسرش تماس برقرار کند، و یا طلاقش دهد، حال اگر عزم بر طلاق داشتند باید مرد از او کناره‌گیری کند، تا زن یک حیض ببیند، و از آن پاک شود و آنگاه شوهر او را طلاق دهد، و بعد از طلاق هم تا مدت سه حیض، خود او سزاوارتر از دیگران به همسر خویش است، و در این مدت می‌تواند رجوع کند، و این همان ایلائی است که خدای تعالی در کتابش نازل کرده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را سنت خویش قرار داده، و بر طبق آن عمل کرده است.

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ضمن حدیثی فرمود: ایلاء عبارت از این است که مردی به همسرش بگوید: ((و الله دیگر با تو جماع چنین و چنانی نمی‌کنم))، و یا بگوید ((والله تو را به خشم می‌آورم)) و در این مقام نیز بر آید...

مولف: و در خصوصیات ایلاء و مسائل مربوط به آن بین شیعه و سنی اختلاف هائی وجود دارد و چون بحث فقهی است باید به آنجا مراجعه کرد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۲ آیات ۲۴۲ - ۲۲۸، سوره بقره

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۲۸) الطَّلَاقِ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲۲۹) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا

تَجَلَّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۲۳۰) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَ أذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمِ بِهِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۳۱) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَ أَطَهَّرَ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۲۳۲) ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۳

وَ الْوَالِدَاتُ يُرِضُهُنَّ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعِيَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا- وَ سَعَهَا لَا- تَضَارَ وَ لِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا- مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا- جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۳۳) وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۲۳۴) وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ سَيَذْكُرُونَهُنَّ وَ لَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً وَ لَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (۲۳۵) لَا- جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ قَدْ مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَ عَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ (۲۳۶) وَ إِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۳۷) حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَنِينٌ (۲۳۸) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً- أَوْ رُكْبَاناً فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (۲۳۹) وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ أَزْوَاجاً وَ صِيَّتَهُ لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجِ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا- جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۴۰) وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ (۲۴۱) كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۲۴۲)

ترجمه آیات

زنان طلاق گرفته، تا سه پاکی منتظر بمانند و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند روا نیست چیزی را که خدا در رحم هایشان خلق کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۴

نهان دارند، و اما شوهرانشان اگر سر اصلاح دارند در رجوع به ایشان در عده طلاق سزاوارترند زنان را نیز مانند وظائفشان حقوق شایسته است و مردان را بر آنان مرتبتی و برتری هست و خدا عزیز و حکیم است. (۲۲۸) طلاق دو بار است و پس از دو بار یا نگهداری به شایستگی و یا رها کردن با احسان و شما را نرسد که چیزی از آنچه به زنان داده اید بگیرید، مگر آنکه بدانید که حدود خدا را بپا نمی دارند، که در این صورت در آنچه زن به عوض خویش دهد گناهی بر آنان نیست، این حدود خدا است، از آن تجاوز نکنید و کسانی که از حدود خدا تجاوز کنند، ستمکارانند. (۲۲۹) و اگر بار دیگر زن را طلاق داد، دیگر بر او حلال نیست تا با شوهری غیر او نکاح کند اگر طلاقش داد و شوهر قبلی و زن تشخیص دادند که حدود خدا را بپا میدارند، باکی بر آنان نیست که به یکدیگر باز گردند، این حدود خداست که برای گروهی که دانا هستند بیان می کند. (۲۳۰) و چون زنان را طلاق دادید و بسر آمد مدت خویش رسیدند به شایستگی نگاهشان دارید، و یا به شایستگی رها کنید، و زنها را برای ضرر زدن نگاهشان ندارید که ستم کنید، هر کس چنین کند به خویش ستم کرده است، آیت های خدا را به مسخره نگیرید نعمت خدا را بر خویشتن با این کتاب و حکمت که بر شما نازل کرده و به وسیله آن پندتان می دهد و از خدا بترسید و بدانید که خدا به هر چیز دانا است. (۲۳۱) و چون زنان را طلاق دادید و به مدت خویش رسیدند، منعشان نکنید که با شوهران خود به شایستگی به همدیگر رضایت داده اند

زناشویی کنند، هر که از شما به خدا و روز جزا ایمان دارد از این اندرز می‌گیرد، این برای شما بهتر و پاکیزه تر است خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. (۲۳۲) مادران، فرزندان خویش را دو سال تمام شیر دهند، برای کسی که می‌خواهد شیر دادن را کامل کند و صاحب فرزند خوراک و پوشاک آنها را به شایستگی عهده دار است هیچکس بیش از توانش مکلف نمی‌شود، هیچ مادری به سبب طفلش زیان نبیند و نه صاحب فرزند، به سبب فرزندش، وارث نیز مانند این را بر عهده دارد اگر پدر و مادر به رضایت و مشورت هم خواستند طفل را از شیر بگیرند گناهی بر آنان نیست و اگر خواستید برای فرزندان خود دایه بگیرید، اگر فردی را که در نظر می‌گیرید به شایستگی به او حقی بدهید گناهی بر شما نیست، از خدا بترسید و بدانید که خدا بینای اعمال شما است. (۲۳۳) کسانی از شما که بمیرند و همسرانی به جا گذارند، زنان چهار ماه و ده روز، به انتظار بمانند و چون به مدت خویش رسیدند آنچه به شایستگی درباره خویش کنند، گناهی بر شما نیست که خدا از آن چه می‌کنید آگاه است. (۲۳۴) آنچه درباره خواستگاری زنان به اشاره می‌گوئید یا در دل خویش نهان می‌کنید، گناهی بر شما نیست، خدا می‌داند که شما یادشان خواهید کرد ولی با آنها قرار آمیزش سری نبندید، مگر آنکه سخنی شایسته گوئید، و نیز قصد بستن عقد زناشویی نکنید تا از عده در آیند و بدانید که خدا بر آنچه در دل‌های شما است آگاه است، از او بترسید و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است. (۲۳۵) اگر زنان را طلاق دادید قبل از اینکه به آنان دست زده باشید و مهری هم برایشان معین نکرده اید گناهی بر شما نیست ولی باید از بهره‌ای شایسته، که در خور نیکوکاران است بهره ورشان کنید، توانگر به اندازه خویش و تنگدست به اندازه خودش. (۲۳۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه (۳۴۵)

و اگر پیش از آنکه به زنان دست بزنید طلاقشان دادید و مهری برای آنها مقرر داشته اید، نصف آنچه مقرر داشته اید باید بدهید مگر آنکه گذشت کنند یا آنکه گره زناشویی به دست او است گذشت کند و گذشت کردن شما به پرهیزکاری نزدیکتر است، بزرگواری را میان خودتان فراموش نکنید که خدا به آنچه می‌کنید بینا است. (۲۳۷) همه نمازها و نماز میانه را مواظبت کنید و برای خدا مطیعانه بیای خیزید. (۲۳۸) و اگر در حال ترس بودید می‌توانید پیاده و سواره نماز گزارید و چون ایمن شدید خدا را یاد کنید چنانکه به شما چیزهایی را که نمی‌دانسته اید تعلیم داده است. (۲۳۹) کسانی از شما که مرگشان فرا رسد و همسرانی بجا گذارند، برای همسران خویش معاشی تا یک سال بدون بیرون کردن وصیت کنند، اگر خود بیرون رفتند درباره خویش کاری که شایسته باشد، هر چه کنند گناهی بر شما نیست و خدا عزیز و حکیم است. (۲۴۰) زنان طلاق گرفته بهره‌ای به شایستگی در خور پرهیزکاران دارند. (۲۴۱) بدینسان خدا آیه‌های خویش را برای شما بیان می‌کند شاید تعقل کنید. (۲۴۲)

#### بیان آیات

این آیات در باره احکام طلاق و عده و شیردادن زن مطلقه به فرزند خود و در خلالش بعضی از احکام نماز است.   
 وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... اصل در معنای ((طلاق)) آزاد شدن از قید و بند است ولی به عنوان استعاره در رها کردن زن از قید ازدواج استعمال شده، و در آخر به خاطر کثرت استعمال، حقیقت در همین معنا گشته است.

کلمه ((تربص)) هم به معنای ((انتظار)) می‌آید و هم به معنای ((حبس))، و اگر در آیه مورد بحث، آنرا مقید کرد به قید ((بانفسهن)) برای این بوده که بر معنای تمکین به مردان دلالت کند، و بفهماند که عده طلاق چیست، و برای چیست، عده طلاق این است که: زن مطلقه در مدت عده به هیچ مردی تمکین نکند، و پذیرای ازدواج با کسی نشود، اشاره به حکمت تشریح عده برای زن مطلقه

و اما اینکه عده برای چیست، و چه حکمتی در تشریح آن هست؟ می‌فهماند برای این است که آب و نطفه مردان به یکدیگر مخلوط نشود، و نسب‌ها فاسد نگردد، (و اگر زن مطلقه حامله است معلوم باشد که از شوهر اولش حمل برداشته نه دوم، و اگر عده واجب نمی‌شد معلوم نمی‌شد چنین فرزندی، فرزند کدام یک از دو شوهر است)، البته این حکمت لازم نیست که در تمامی

موارد موجود باشد، چون قوانین و احکام همیشه دائر مدار مصالح و حکمت های غالبی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۶

نه حکمت های عمومی (در نتیجه اگر زن عقیق هم مطلقه شد، باید عده را نگه بدارد).

پس اینکه فرمود: ((یتربصن بانفسهن)) به منزله این است که فرموده باشد زنان مطلقه به خاطر احتراز از اختلاط نطفه ها و فساد نسل، عده نگه می دارند، و با هیچ مردی تمکین نمی کنند و این جمله هر چند جمله ای خبری است لیکن منظور از آن انشاء است، و خلاصه به جای اینکه بفرماید: ((باید عده نگه دارند)) به منظور تاءکید فرموده: ((عده نگه میدارند)). توضیحی مبسوط پیرامون واژه (قرء) و معنای آن

و کلمه ((قروء)) جمع ((قرء)) است، و قرء لفظی است که هم معنای حیض را می دهد، و هم معنای پاکی از آنرا، بطوری که گفته اند، از واژه هائی است که دو معنای ضد هم دارد، چیزی که هست معنای اصلی آن جمع است، اما نه هر جمعی، بلکه جمعی که دگرگونگی و تفرقه به دنبال داشته باشد، و بنابراین بهتر این است که بگوئیم معنایش در اصل پاکی بوده است، چون در حال پاکی رحم، خون در حال جمع شدن در رحم است، و سپس در حیض هم استعمال شده، چون حیض حالت بیرون ریختن خون بعد از جمع شدن آن است، و به همین عنایت جمع کردن حروف، و سپس بیرون ریختن آن برای خواندن را هم قرائت نامیده اند، اهل لغت هم تصریح کرده اند به اینکه معنای قرائت جمع کردن است، و نیز از جمله شواهدی که اشعار و بیان می دارد که اصل در ماده ((ق - ر - ع)) جمع است، آیه شریفه: ((لا- تحرك به لسانك لتعجل به، ان علینا جمعه و قرآنه، فاذا قراناه فاتبع قرآنه)) است که می فرماید: زبانت را به انگیزه عجله در خواندن قرآن حرکت مده، جمع آن و قرآنش به عهده ما است، هر وقت آن را قرائت کردیم خواندنش را به دنبالش قرار بده، و همچنین آیه شریفه: ((و قرانا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث)) و مجموعه ای که ما آنرا جزء جزء کردیم تا آنرا به تدریج بخوانی) که خدای تعالی در آن و در آیه قبلی از کلام خود تعبیر به قرآن کرد، نه به کتاب، و نه به فرقان و نظائر آن و اصلا به همین جهت بود که گفتیم کلام خدایتعالی قرآن نامیده شده است.

راغب در مفردات خود می گوید: کلمه قرء در حقیقت نامی است برای داخل شدن از پاکی به حیض، و از آن جائیکه اسم جامعی است برای دو چیز، طهر و حیض بعد از طهر، لذا بر هر دو اطلاق می شود، هم طهر یعنی پاکی از حیض را قرء می گویند، و هم خود حیض را، چون این قاعده کلی است که وقتی کلمه ای نام برای دو چیز شد بر تک تک آنها اطلاق میشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۷

مانند کلمه مائده که چون به معنای سفره طعام است، هم بر سفره به تنهایی اطلاق می شود، و هم بر طعام به تنهایی، و کلمه ((قرء)) نام طهر به تنهایی نیست، همچنان که نام حیض به تنهایی نیز نیست، به دلیل اینکه به زن طاهری که اثری از خون حیض نمی بیند نمی گویند فلانی دارای قرء است، همچنانکه به زنی هم که دائما حیض است نمی گویند فلانی دائم القراء است، این بود گفتار راغب.

وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... آیه شریفه می خواهد زنان مطلقه را از این عمل نهی کند که به خاطر زودتر از عده در آمدن، حیض یا آبستن بودن خود را کتمان کنند، و یا بخواهند با کتمان خود، در کار رجوع شوهران خللی وارد آورند، و یا غرض دیگری امثال این داشته باشند و اگر خدای تعالی مسأله کتمان را در این آیه مقید کرد به قید: ((اگر زنان ایمان به خدا و روز جزاء دارند)) ولی اصل حکم عده را مقید به این قید نکرد، برای این است که زنان را به نوعی تشویق کند، تا حکم او را اطاعت کنند، و بر عمل به آن ثبات قدم به خرج دهند، چون این تقید بطور اشاره می فهماند که این حکم از لوازم ایمان به خدا و روز جزائی است که پایه و اساس شریعت اسلام است، پس هیچ مسلمانی بی نیاز از این حکم نیست، و این تعبیر مثل این است که به شخصی بگوئیم اگر خیر و خوبی می خواهی با مردم نیکو معاشرت کن، و یا به مریض



بگوئیم: اگر طالب شف او بهبودی هستی باید پرهیز کنی.

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا

معنای کلمه (بعل) و توضیح مرجع ضمیر کلمه بعولتهن در آیه ت (و بعولتهن احق بردهن ...)

کلمه ((بعولته)) جمع ((بعل)) است، و بعل به معنای نر از هر جفتی است، البته مادام که جفت هستند، و علاوه بر دلالتی که بر مفهوم خود دارد، اشعاری و بوئی هم از تفوق و نیرومندی و ثبات در شدائد دارد، واقعیت خارجی هم همین طور است، چون می بینیم: در هر حیوانی نر از ماده در شدائد نیرومندتر است، و بر ماده خود نوعی برتری دارد، و در انسان نیز، شوهر نسبت به همسرش همینطور است و نیز به همین جهت زمین بلندتر از زمینهای اطرافش را بعل می گویند، بت بزرگ و نخلی که بزرگتر از همه نخلها باشد، و هر چیز بزرگی از این قبیل را بعل می گویند.

ضمیر در کلمه ((بعولتهن)) به مطلقات بر می گردد، لیکن، منظور از مطلقات همه زنان مطلقه نیست، بلکه حکم در این آیه یعنی رجوع شوهر به همسرش در ایام عده، مخصوص طلاق رجعی است، و شامل طلاقهای بائن نمی شود، و مشارالیه به اشاره ((ذلک)) همان تربص، یعنی عده است، و اگر مطلب را مقید کرد به قید ((ان ارادوا اصلاحا - اگر در صدد اصلاحند))، برای این بود که بفهماند رجوع باید به منظور اصلاح باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۸

نه به منظور اضرار، که در جمله: ((ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا)) در سه آیه بعد صریحا از آن نهی شده است. سزاوارتر بودن شوهران به مردان مطلقه نسبت به مردان دیگر در صلاق رجعی

و کلمه احق اسم تفضیل است، و حق اسم تفضیل این است که معنایش با مفضل علیه باشد، (وقتی می گوئیم زید شجاعتر از عمرو است، باید عمرو هم شجاع باشد، و گرنه سخن غلطی گفته ایم)، و در آیه دارد که باید هم شوهر در زن مطلقه حق داشته باشد، و هم هر خواستگار دیگر، چیزی که هست، شوهر احق از دیگران باشد، یعنی حق او بیشتر باشد، لیکن از آنجا که در آیه، کلمه رد - برگشت آمده، به معنای برگشتن جز با همان شوهر اول محقق نمی شود، زیرا دیگران اگر با آن زن ازدواج کنند با عقدی جداگانه ازدواج می کنند، ولی تنها شوهر است که می تواند بدون عقد جدید به عقد اولش برگردد و آن زن را دوباره همسر خود کند.

از همین جا روشن می شود که در آیه شریفه به حسب معنا تقدیری لطیف به کار رفته، و معنای آیه این است که: شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعی، سزاوارترند به آن زنان ازدیگران، و این سزاواری به این است که شوهران می توانند در ایام عده برگردند: و البته این برگشتن تنها در طلاقهای رجعی است، نه طلاقهای بائن، و همین سزاواری قرینه است بر اینکه منظور از مطلقات، مطلقات به طلاق رجعی است، نه اینکه ضمیر در ((بعولتهن)) از باب استخدام و شبیه آن به بعضی از مطلقات برگردد، البته این راهم بگوئیم که آیه شریفه، مخصوص زنانی است که همخواب شده باشند، و حیض هم ببینند، و حامله هم نباشند، و اما آن زنانی که شوهران آنها با ایشان نزدیکی نکرده اند، و یا در سن حیض دیدن نیستند، یا نابالغند، و یا به حد یائسگی رسیده اند و نیز زنانیکه حامله هستند، حکمی دیگر دارند که آیات دیگری متعرض حکم آنها است.

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ

تکرار کلمه ((معروف)) در آیات طلاق نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام این عمل به وجه سالم است

((معروف)) به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بدانند، و با آن مائنوس باشد، و با ذائقه ای که اهل هر اجتماعی از نوع زندگی اجتماعی خود به دست می آورد سازگار باشد، و به ذوق نزنند.

و کلمه ((معروف)) در آیات مورد بحث تکرار شده، یعنی در دوازده مورد آمده است و این بدان جهت است که خدای تعالی اهتمام دارد به اینکه عمل طلاق و ملحقات آن بر وفق سنن فطری انجام شود، و عملی سالم باشد، بنابر این کلمه معروف هم متضمن



هدایت عقل است، و هم حکم شرع، و هم فضیلت اخلاقی، و هم سنت‌های ادبی و انسانی، (آن عملی معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد، و هم با حکم شرع و یا قانون جاری در جامعه مطابق باشد، و هم با فضائل اخلاقی منافی نباشد، و هم سنت‌های ادبی آنرا خلاف ادب نداند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۴۹ ((معروف)) از نظر اسلام و روش صحیح رعایت تساوی در قانون‌گذاری اسلام

چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده، معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده، و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند، و یکی از احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در هر حکمی برابر و مساوی باشند و در نتیجه احکامی که علیه آنان است برابر باشد با احکامی که به نفع ایشان است، البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد، آن فردی که تاءثر در کمال و رشد اجتماع در شؤن مختلف حیات اجتماع دارد، باید با فردی که آن مقدار تاءثر را ندارد، فرق داشته باشد، مثلاً- باید برای شخصی که حاکم بر اجتماع است حکومتش محفوظ شود، و برای عالم، علمش و برای جاهل جهلش، و برای کارگر نیرومند، نیرومندی اش، و برای ضعیف، ضعفش در نظر گرفته شود، آنگاه تساوی را در بین آنان اعمال کرد، و حق هر صاحب حقی را به او داد، و اسلام بنا بر همین اساس احکام له و علیه زن را جعل کرده، آنچه از احکام که له و به نفع او است با آنچه که علیه و بر ضد او است مساوی ساخته، و در عین حال وزنی را هم که زن در زندگی اجتماعی دارد، و تاءثری که در زندگی زناشویی و بقای نسل دارد در نظر گرفته است، و معتقد است که مردان در این زندگی زناشویی یک درجه عالی بر زنان برتری دارند و منظور از درجه، همان برتری و منزلت است.

از اینجا روشن می‌گردد که جمله ((وللرجال علیهن درجه...))، قیدی است که متمم جمله سابق است و با جمله قبلی روی هم یک معنا را نتیجه می‌دهد و آن این است که خدای تعالی میان زنان مطلقه با مردانشان رعایت مساوات را کرده، در عین حال درجه و منزلتی را هم که مردان بر زنان دارند، منظور داشته است، پس آن مقدار که له زنان حکم کرده، همان مقدار علیه آنان حکم نموده نه بیشتر، و ما انشاء الله به زودی در یک بحث علمی جداگانه به تحقیق این مسأله بر می‌گردیم.

الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَأَمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَانٍ کلمه ((مره)) به معنای یک دفعه است، پس کلمه ((مرتان)) به معنای دو دفعه است، و از ماده مرور گرفته شده، تا دلالت کند بر یک عمل، همچنانکه کلمات ((دفعه)) و ((کره)) و ((نزله)) هم معنای آنرا می‌دهند، و بر وزن آن نیز هستند و هم از نظر اعتبار نظیر آن می‌باشند. معنای کلمه ((تسریح)) و مراد از ((تسریح زن بر احسان)) در آیه شریفه

و کلمه ((تسریح)) در اصل به معنای رها کردن در چریدن است، از اصطلاح ((سرحت الابل شتر را رها کردم، تا برود و از میوه درخت سرخ بخورد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۰

گرفته شده، و درخت سرخ دارای باری است که تنها شتران آن را می‌خورند، و در آیه شریفه، به عنوان استعاره در رها شدن زن مطلقه استعمال شده، البته رها شدنی که شوهر نتواند رجوع کند، بلکه او را ترک بگوید، تا عده اش سر آید که به زودی جزئیاتش می‌آید و مراد از طلاق در جمله: ((الطلاق مرتان...))، طلاق رجعی است که شوهر می‌تواند در بین عده برگردد، و لذا آیه شریفه، شوهر را معیر کرده بین دو چیز، یکی امساک، یعنی نگه داشتن همسرش که همان رجوع در عده است و دیگری رها کردن او، تا از عده خارج شود، و اما طلاق سوم همان است که جمله: ((فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غیره...))، حکمش را بیان می‌کند.

و ظاهراً مراد از تسریح زن به احسان این است که او را در جدا شدن و نشدن آزادبگذارد، به این معنا که زن بعد از دو نوبت مطلقه شدن، دیگر محکوم به این نباشد که اگر همسرش خواست در عده رجوع کند، دست او به جایی بند نباشد، بلکه شوهر در مدت

عده ، رجوع نکند، تا عده سر آید، لکن از این واضح تر این است که مراد، طلاق سوم باشد، چون تفریح جمله ((فامساک ...)) را مطلق آورده و بنابر این جمله ((فان طلقها...)) بیانی تفصیلی بعد از بیانی اجمالی برای تسریح خواهد بود. مراد از نگهداری زن به وجه معروف یا طلاق دادن به او وجه نیکو

و در اینکه ((امساک)) را مقید به قید ((معروف)) و ((تسریح)) را مقید به قید ((احسان)) کرده ، عنایت لطیفی است که بر خواننده پوشیده نیست ، برای اینکه چه بسا می شود که امساک همسر و نگهداری او در حباله زوجیت (پیوند زن و شوهری) به منظور اذیت و اضرار او باشد، و معلوم است که چنین نگهداری ، نگهداری منکر و زشتی است ، نه معروف و پسندیده ، آری کسی که همسرش را طلاق می دهد و همچنان تنهایش می گذارد تا نزدیک تمام شدن عده اش شود و آنگاه به او رجوع نموده بار دیگر طلاقش می دهد و به منظور اذیت و اضرار به او این عمل را تکرار می کند چنین کسی امساک و زن داری او منکر و ناپسند است ، و از چنین زن داری در اسلام نهی شده است ، آن زن داری در شرع جائز و مشروع است که اگر بعد از طلاق به او رجوع می کند به نوعی از انواع التیام و آشتی رجوع کند، طوری رجوع کند که آن غرضی که خدای تعالی در خلقت زن و مرد داشته ، یعنی سکون نفس و انس بین این دو حاصل گردد.

این درباره امساک بود که گفتیم دو جور است ، و اسلام امساک به معروف را جائز دانسته و آن نوع دیگر را جائز ندانسته است و اما ((تسریح)) یعنی رها کردن زن ، آن نیز دو گونه تصور می شود، یکی اینکه انسان همسر خود را به منظور اعمال غضب و داغ دل گرفتن طلاق دهد، که چنین طلاق منکر و غیر معروف است و یکی به صورتیکه شرع آن را تجویز کرده ، (به همین دلیل که احکامی برای طلاق آورده) ، و آن طلاق است که در عرف مردم متعارف است و شرع منکرش نمی داند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۱

همچنانکه در آیات بعدی می فرماید: ((فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف))، اصل در تعبیر هم همین است که در دو آیه بعد کرده ، و اگر در آیه مورد بحث اینطور تعبیر نکرد بلکه امساک را مقید به معروف و تسریح را مقید به احسان کرد، به خاطر این بود که آیه ، با مطالب آیه بعدش که می فرماید: ((و لا یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموهن شیئا...))، تناسب و ارتباط بیشتری داشته باشد. وجه اینکه (امساک) و (تسریح) در آیه شریفه هم به قید معروف و هم به قید احسان مقید شده اند

توضیح اینکه : مقید شدن ((امساک)) و ((تسریح)) به قید معروف و هم به قید احسان ، همه برای این است که این دو عمل (یعنی نگه داشتن زن و رها کردن او) به نحوی صورت بگیرد که موجب فساد حکم شرع نشود، با این تفاوت که شارع در فرض رها کردن زن ، نخواست است به صرف معروف بودن آن اکتفا کند، بلکه خواسته است علاوه بر معروف بودن ، احسان هم بوده باشد، ساده تر بگوییم در فرض نگهداری زن همین مقدار کافی است که نگه داری به شکل معروفش باشد یعنی منظور مرد از رجوع به زن ، اذیت و آزار او نباشد، همچنانکه در آیات بعد فرموده : ((و لا- تمسکوهن ضرارا لتعتدوا)) ولی در مورد رها کردن زن ، معروف بودن شکل آن کافی نیست ، چون ممکن است مرد به همسرش بگوید به شرطی تو را طلاق می دهم و آزادت می کنم که فلان مقدار از مهریه ای که از من گرفته ای برگردانی ، او هم راضی شود، و این شکل طلاق دادن چه بسا می شود که از نظر افکار عمومی طلاق معروفی باشد، و کسی آن را منکر و ناپسند نداند، پس قید معروف به تنهایی کافی نبود و به همین جهت در اینجا قید دیگری آورد، و حکم را مقید به احسان کرد.

و اگر در این آیه ، این قید زائد را آورد، و در آیه بعدی نیاورد، برای این بود که می خواست دنبال آیه مورد بحث بفرماید: ((و لا یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموهن شیئا)) تا با تشریح این حکم ضرر زنان را جبران کرده باشد، برای اینکه طلاق به ضرر زن است و یکی از مزایای زندگی زن را که همان زندگی زناشویی است از او سلب می کند، اسلام خواست تا زنان از دو سو خسارت نبینند، و اگر در آیه مورد بحث فرموده بود: ((و تسریح بمعروف و لا یحل لکم ...))، این نکته فوت می شد.

إِلَّا- أَنْ يَخَافَا أَلَّا- يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ مَنْظُورٌ مِنْهُ مِنْهُ (مگر اینکه بترسند که حدود خدائی را بپا ندارند))، این است که چنین گمانی در دلشان قوی باشد، و منظور از حدود خدا، اوامر و نواهی او، واجبات و محرمات دینی او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۲

و این در صورتی است که زن و شوهر هر دو تشخیص دهند که توافقی اخلاقی ندارند، و در نتیجه نه این بتواند حوائج او را برآورد، و نه او بتواند حوائج این را برآورد، و در آخر، کارشان به دشمنی با یکدیگر منجر شود (که در چنین فرضی برای مرد جائز است چیزی از مهریه زنش را از او پس بگیرد و طلاقش دهد، و اگر زن نیز به آن رضایت داد و چیزی از مهریه را به او بگردانید، کمک به گناه شوهر نکرده است، چون گفتیم گرفتن مقداری از مهریه توسط شوهر در این فرض حلال است نه گناه).

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ وَضِعْتِي كَمَا تَطَاقُ جَائِزٌ شَمْرَدَةٌ شَدَّةً وَ شَوْهَرٌ مِي تَوَانَدُ مَهْرِيَهٗ رَا پَسِ گَرَفْتَهٗ طَلَاقٌ دَهْدُ

در جمله قبلی، زن و شوهر را دو نفر فرض کرده بود، و کلمات ((یخافا)) و ((یقیما)) را تشبیه آورده، و در این جمله خطاب را متوجه جمع کرد، و فرمود: ((پس اگر ترسیدید که حدود خدا را بپا ندارند...)) و این گویا برای اشاره به این می باشد که باید خوف نامبرده خوف غیر متعارف نباشد، بلکه ناجوری اخلاق آن دو نفر طوری باشد که اگر یک یک همه شما مسلمانان از وضع آنان خیردار شوید شما هم دچار آن ترس بشوید، و اما اگر وضع آن دو طوری است که برای هیچیک از عقلای قوم غیر قابل دوام نباشد و تنها خود زن و شوهر هستند که می گویند به نظر ما وضع قابل دوام نیست، حال یا به خاطر اینکه هر دو دنبال هوسرانی هستند، یا هر دو از شدت تقدس دچار وسوسه شده اند، و یا هر انگیزه دیگری که ممکن است داشته باشند، در چنین فرصتی پس گرفتن مهریه زن حلال است، و باز به همین جهت بود که با اینکه می توانست بفرماید: ((فان خفتم ذلک)) (اگر از چنین چیزی ترسیدید)، اینطور نفرمود، بلکه دوباره کلمه ((یقیما)) را تکرار کرد خواست تا هیچ نقطه اشتباهی باقی نماند.

و اما این سؤال که با اینکه پس گرفتن مهریه (چه حلالش و چه حرامش) مربوط به شوهر است، چرا نفی جناح را از هر دو کرد، (و فرمود برای شما زن و شوهر اشکالی نیست؟) جوابش این است که پس گرفتن مهریه در آن صورت که بر مرد حرام است دادنش هم بر زن حرام می باشد، برای اینکه پس دادن مهریه در این صورت اعانت بر گناه و بر ظلم است، و اما در آن صورت که حلال است که همان صورت طلاق خلع است، نه گرفتن مهریه از زن برای مرد حرام است، و نه دادن زن اعانت بر ظلم است، پس درست است که از هر دو نفی جناح کند.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ... مشارالیه به کلمه ((تلک - آن)) همان معارفی است که در دو آیه مورد بحث، ذکر شد، و آن عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی، و یک قسمت دیگر مسائل علمی بر اساس معارف اصولی، و کلمه ((اعتداد)) که مصدر فعل ((لا تعتدوها)) است، به معنای تعدی و تجاوز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۳ اکتفا

به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است و چه بسا بتوان از آیه شریفه بوئی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود، و می توان گفت که آیه، اشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی، و جمود به خرج دادن بر ظواهر دین کافی نیست، (برای اینکه احکام فقهی دین مانند اسکلت ساختمان است، اسکلتی که به هیچ وجه زندگی در آن قابل تحمل نیست، و احکام اخلاقی به منزله سفید کاری و سیم کشی و دکوربندی آن ساختمان است، مثلاً احکام فقهی و قانونی زناشویی، احکامی است خشن، که نه شوهر حق دارد به زن خود فرمانی دهد و نه زن حق دارد بدون اذن او از خانه در آید، ولی همین قوانین فقهی وقتی توأم شد با احکام اخلاقی که اسلام در باب زناشویی داده آنوقت قانونی بسیار گوارا و قابل عمل می شود و نیز احکام فقهی راجع به عبادت و دعا و ذکر، اسکلتی است که مجرد آن انسان را به فرض دین که همان سعادت بشریت است نمی رساند، ولی وقتی این جسد توأم با روح و

معنای عبادت شد که همان ورزیدگی و تزلزل ناپذیری روح است، آن وقت قوانینی خواهد شد که بشریت بی نیاز از آن نخواهد بود و هیچ قانونی جایگزین آن نمی شود. ((مترجم))

پس اکتفا نمودن بر عمل به ظواهر دین، و رعایت نکردن روح آن، باطل کردن مصالح تشریح، و از بین بردن غرض دین است، چون اسلام همانطور که مکرر گفته ایم دین عمل است، نه دین حرف، و شریعت کوشش است نه فرض، و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به خاطر همین که به انجام تشریفات ظاهری اکتفا نموده و از روح دین و باطن امر آن بی خبر ماندند. دلیل این معنا بیانی است که انشاء الله در تفسیر آیه ۲۳۱ همین سوره که می فرماید: ((و من یفعل ذلک فقد ظلم نفسه)) خواهد آمد.

و در این آیه التفاتی از خطاب جمعی در ((ولا- یحل لکم...))، و در ((فان خفتم...))، به خطاب فردی در ((تلك حدود الله))، و سپس به خطاب جمع ی در ((فلا- تعتدوها...))، و باز به خطاب فردی در ((فاولئك هم الظالمون)) به کار رفته است، (چون کلمه تلك در عربی تنها به معنای کلمه این نیست، بلکه به معنای این که می بینی نیز هست، و خلاصه خطاب به مفرد است، و جمع آن ((تلكم)) می آید و همچنین کلمه ((اولئك)) به معنای ((آنان که شناختی است))، و این التفاتها برای این بوده که ذهن مخاطب را نشاط بخشد و کسالت از شنیدن و گوش دادن به سیاقی یکنواخت را از او ببرد، و او را هوشیار سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۴

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

نوع سوم طلاق و حکم آن

این آیه حکم طلاق سوم را که همان حرمت رجوع است بیان می کند، و می فرماید بعد از آنکه شوهر سه بار همسر خود را طلاق داد دیگر نمی تواند با عقدی و یا با رجوع جدید با وی ازدواج کند، مگر بعد از آنکه مردی دیگر با او ازدواج بکند، اگر او طلاقش داد، وی می تواند برای نوبت چهارم با او رابطه زناشویی برقرار سازد، و با اینکه در چنین فرضی عقد ازدواج و یا هم بستری با آن زن برای مرد حرام است، حرمت را به خود زن نسبت داده، فرموده دیگر این زن بر او حلال نیست، تا بفهماند حرمت تنها مربوط به وطی نیست، هم وطی او حرام است و هم عقد کردنش، و نیز اشاره کرده باشد به اینکه منظور از جمله ((حتی تنکح زوجا غیره))، این است که هم باید به عقد شوهری دیگر در آید، و هم آن شوهر او را وطی کند، و عقد به تنهایی کافی نیست، آنگاه اگر شوهر دوم طلاقش داد دیگر مانعی از ازدواج آن دو یعنی زن و شوهر اول نیست، بلکه می توانند ((ان یتراجعا)) اینکه به زوجیت یکدیگر برگردند، و با توافق طرفینی عقدی جدید بخوانند، فراموش نشود که فرمود ((ان یتراجعا)) و مسأله تراجع غیر رجوع است، که در دو طلاق اول، که تنها حق مرد بود، بلکه تراجع طرفین است، و نیز فرموده این وقتی است که احتمال قوی بدهند که می توانند حدود خدا را پیا دارند.

و اگر در جمله ((وتلك حدود الله))، دو بار کلمه حدود را تکرار کرد، با اینکه ممکن بود

با آوردن ضمیر اکتفا کند، برای این بود که منظور از این حدود غیر حدود قبلی است. لطائف و ظرائف دقیقی که در آیات طلاق به کار رفته است

و در این آیه، کوتاه گوئی عجیبی به کار رفته که عقل را مبهوت می کند، چون در آیه شریفه، با همه کوتاهش چهارده ضمیر به کار رفته، با اینکه مرجع بعضی از آنها مختلف و بعضی دیگر مختلط است، و در عین حال هیچ تعقید و ناروانی در ظاهر کلام بچشم نمی خورد، و هیچ اغلاق و گنگی هم در معنای آن نیست.

و علاوه بر این که در آیه شریفه و آیه قبل از آن عدد بسیاری از اسماء ناشناس و از کنایات آمده، و با کمال تعجب ذره ای از زیبایی کلام را نکاسته، و سیاق را بر هم نروده، مانند جمله: ((فامساک بمعروف، او تسریح باحسان))، که چهار اسم ناشناسند، و

مانند جمله ((مما آتیتموهن شیئا))، که کنایه از مهر زنان است، و جمله: ((فان خفتم...)) که کنایه است از اینکه باید ترس مزبور معمولی و عادی باشد، نه ناشی از وسوسه، و جمله: ((فیما افتدت)) که کنایه است از مالی که زن به همسرش می‌دهد تا به طلاق او رضایت دهد، و جمله: ((فان طلقها)) که منظور از آن ((فان طلقها للمرء الثالثه)) (و اگر برای بار سوم طلاقش داد) می‌باشد، و جمله: ((فلا تحل له)) که منظور از آن این است که دیگر نه عقد بستن او برای مرد حلال است و نه وطیش، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۵

و جمله: ((حتی تنکح زوجا غیره)) که منظور از آن هم عقد است و هم وطی، و این خود کنایه ای است مؤدبانه، و جمله: ((ان یتراجعا)) که کنایه است از عقد فقط.

و در این دو آیه، مقابله‌های زیبایی بکار رفته، یک مقابله بین امساک و تسریح و یکی بین ((ان یخافا الا یقیما حدود الله))، و بین ((ان ظنا ان یقیما حدود الله))، و تفنن در تعبیر در دو جمله ((فلا تعتدوها))، ((و من یتعد))، آمده است.

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ جَمْلَه، لتعتدوا مراد از بلوغ اجل رسیدن و مشرف شدن بر انقضای عده است، چون کلمه ((بلوغ)) همانطور که در رسیدن به هدف استعمال می‌شود همچنین در رسیدن به نزدیکی‌های آن نیز بکار می‌رود، دلیل بر اینکه منظور از بلوغ اشراف است. جمله: ((فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف...)) است، چون می‌فرماید: بعد از این بلوغ مخیر هستید بین اینکه همسر را نگه دارید، و یا رها کنید، و ما می‌دانیم بعد از تمام شدن عده دیگر چنین اختیاری نیست، و در جمله ((ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا...)) از رجوع به قصد اذیت و ضرر نهی کرده، همچنانکه از رهاکردن با ندادن مهر (در غیر خلع و رضایت همسر) نهی فرموده

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...

اشاره به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر در آیه (فمن یفعل ذالک فقد ظلم نفسه...)

این آیه اشاره است به حکمت نهی از امساک به قصد ضرر، و حاصلش این است که ازدواج برای تتمیم سعادت زندگی است، و این سعادت تمام نمی‌شود مگر با سکونت و آرامش هر یک از زن و شوهر به یکدیگر و کمک کردن در رفع حوائج غریزی یکدیگر، و ((امساک)) عبارت است از اینکه شوهر بعد از جدا شدن از همسرش دو باره به او برگردد، و بعد از کدورت و تقار، به صلح و صفا برگردد، این کجا؟ و برگشتن به قصد اضرار کجا؟.

پس کسی که به قصد اضرار بر می‌گردد، در حقیقت به خودش ستم کرده، که او را به انحراف از طریقه ای که فطرت انسانیت به سوی هدایت می‌کند، واداشته است.

علاوه بر اینکه چنین کسی آیات خدا را به مسخره گرفته، و به آن استهزاء می‌کند، برای اینکه خدای سبحان احکامی را که تشریح کرده به منظور مصالح بشر تشریح نموده است، نه اینکه اگر به کارهایی امر و از کارهایی نهی کرده، خواهان نفس آن کارها و متنفذ از نفس این کارها بوده است، و در مورد بحث بانفس امساک و تسریح و اخذ و اعطا کار دارد، نه، بلکه بنای شارع همه بر این بوده است که مصالح عمومی بشر را تاءمین نموده، و مفاسدی را که در اجتماع بشر پیدا می‌شود اصلاح کند، و به این وسیله سعادت حیات بشر را تمام کند و لذا به همین منظور آن دستورات عملی را با دستوراتی اخلاقی مخلوط کرده، تا نفوس را تربیت و ارواح را تطهیر نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۶

معارف عالی، یعنی توحید و ولایت و سایر اعتقادات پاک را صفایی دیگر دهد، پس کسی که در دین خود به ظواهر احکام اکتفا نموده و به غیر آن پشت پا می‌زند، در حقیقت آیات خدا را مسخره کرده است. مقصود از نعمت در ((و اذکرو نعمه الله علیکم)) و مراد از نعمت در جمله: ((واذکروا نعمه الله علیکم)) نعمت دین، و یا حقیقت دین است، که گفتیم همان سعادت است که از راه عمل به شرایع دین حاصل می‌شود، مانند آن سعادت زندگی که مختص است به الفت میان زن و شوهر، دلیل بر اینکه منظور از



نعمت ، نعمت دین است ، این است که خدای سبحان در آیات زیر سعادت دینی را نعمت خوانده ، و فرموده : ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی)) ، و نیز فرموده : ((ولیتم نعمته علیکم )) و نیز فرموده : ((فاصبحتم بنعمته اخوانا)).

و بنابراین اینکه بعدا می فرماید: ((و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمه یعظکم به ...)) به منزله تفسیری است برای این نعمت ، و قهرا مراد از کتاب و حکمت ظاهر شریعت و باطن آن ، و یا به عبارتی دیگر احکام و حکمت احکام است . ممکن نیز هست مراد از نعمت مطلق نعمت های الهیه باشد، چه نعمت های تکوینی و چه غیر آن ، در نتیجه معنای جمله چنین می شود: حقیقت معنای زندگی خود را بیاد آورید، و متوجه آن باشید، و مخصوصا به مزایا و محاسنی که در الفت و سکونت بین زن و شوهر است و به آنچه از معارف مربوط به آن که خدای تعالی به زبان وعظ بیان کرده ، و حکمت احکام ظاهری آنرا شرح داده ، توجه کنید که اگر شما در آن مواعظ دقت کامل به عمل آورید و به تدریج کارتان به جایی می رسد که دیگر به هیچ قیمتی دست از صراط مستقیم برندارید، و کمال زندگی و نعمت وجود خود را تباہ نکنید، و از خدا پروا کنید، تا دلهایتان متوجه شود که خدا به هر چیزی دانا است ، در این صورت است که دیگر ظاهر شما مخالف باطنتان نخواهد شد، و دیگر چنین جرات و جسارتی علیه خدا نخواهد کرد، که باطن دین او را در شکل تعمیر ظاهر آن منهدم سازید.

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... کلمه ((عضل )) که مصدر فعل ((لا تعضلوهن )) است ، به معنای منع است ، و ظاهرا خطاب در جمله ((فلا- تعضلوهن - پس آنان را منع نکنید)) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۷

به اولیای زنان مطلقه و کسانی است که اگر شرعا ولایت بر آن زنان ندارند لیکن زنان از ایشان رو درباستی دارند، و نمی توانند با آنان مخالفت کنند، و مراد از کلمه ((ازواجهن )) شوهران قبل از طلاق است . نهی آیه شریفه از دخالت اولیا در امر ازدواج مجدد همسرانی که عده شان تمام شده و می خواهند دوباره با همسر قبلی خود ازواج کنند

پس آیه دلالت دارد بر اینکه اولیا و بزرگترهای زن مطلقه ، نباید زن نامبرده را اگر خواست با شوهرش آشتی کند، از آشتی آنها جلوگیری نمایند، پس اگر بعد از تمام شدن عده خود زن راضی بود که دوباره با همسر قبلی خود ازدواج کند، اولیا و بزرگان زن نباید غرض های شخصی یعنی خشم و لجاجتی که با داماد قبلی دارند در این کار دخالت دهند و چه بسیار می شود که دخالت می دهند، آیه شریفه تنها بر این مقدار دلالت دارد، اما اینکه عقد دوم هم محتاج به اجازه ولی است هیچ مورد نظر آیه نیست ! برای اینکه اولیا جمله : ((فلا تعضلوهن ...)) اگر نگوئیم که بر نداشتن چنین ولایتی دلالت دارد، حداقل می گوئیم دلالتی بر تاءثر ولایت ندارد، و ثانیاً صرف اینکه خطاب را متوجه اولیا به تنهایی کرده ، هیچ دلالتی بر این معنا ندارد، چون این توجیه خطاب ، هم با تاءثر ولایت می سازد، و هم با عدم تاءثر، و اصلاً نهی در آیه حکم مولوی نیست ، تا دعوا کنیم که آیا بر تاءثر ولایت دلالت دارد یا نه ، بلکه حکمی است ارشادی که می خواهد مردم را به مصالح و منافع این آشتی ارشاد کند، همچنانکه در آخر آیه می فرماید: این به پاکیزگی و طهارت شما نزدیک تر است و این خود بهترین دلیل است بر اینکه حکم نامبرده ارشادی است .

و چه بسا مفسرین که گفته اند: خطاب نامبرده به خود همسران است ، چون خطاب در اول آیه نیز به همسران بود، و می فرمود: ((واذا طلقتم النساء...)) و معنای دو خطاب رویهم این است که وقتی زنان را طلاق دادید، هان ای شوهران وقتی عده آنان سرآمد از اینکه شوهرانی دیگر اختیار کنند آنان را باز ندارید، و منظور از این بازداشتن ، این است که وقتی طلاق می دهند به همسران اطلاع ندهند تا از ناحیه طول مدت عده متضرر شوند، و یا به نحوی دیگر از شوهر گرفتن آنان جلوگیری کنند.

لیکن این تفسیر با کلمه : ((ازواجهن )) نمی سازد، چون اگر منظور آن بود که بعضی از مفسرین گفته اند، می بایست فرموده باشد: ((فلا- تعضلوهن ان ینکحن )) و یا فرموده باشد: ((ان ینکحن ازواجا))، ولی فرموده : جلوگیری نشان نکنید از اینکه با شوهران خود ازدواج کنند، و از ظاهر این عبارت پیدا است که منظور، جلوگیری اولیا و یا بستگان ایشان است از اینکه دوباره با شوهران قبلی



خود ازدواج کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۸

و مراد از اینکه فرمود: ((فبلغن اجلهن)) این است که عده شان سرآید، چون اگر عده زن مطلقه سر نیامده باشد، شوهر می تواند رجوع کند، هر چند که اولیا و یا بستگان زن راضی نباشند، چون قبلا فرمود: ((وبعولتهن احق بردهن فی ذلک))، علاوه بر اینکه جمله ((ان ینکحن))، صریح در ازدواج بعد از عده است، که نکاحی جداگانه است، و اما در داخل عده نکاح نیست، بلکه رجوع به ازدواج قبلی است.

ذَلِك يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... این جمله مانند جمله ای است که قبلا بعد از نهی زنان از کتمان وضع رحم ها آمده بود، و می فرمود: ((ولا-یحل لهن ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یؤمن بالله و الیوم الاخر)) و اگر در میان همه مسائل ازدواج تنها در این دو مورد فرمود: ((اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند)) یعنی اگر به دین توحید معتقد هستند، برای این بود که دین توحید همواره به اتحاد دعوت می کند نه افتراق و جدایی، و انبیا برای وصل کردن آمده اند نه فصل کردن و جدایی انداختن.

و در جمله: ((ذَلِك يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ))، التفاتی از خطاب به جمع در ((طلقتم)) به خطاب به مفرد ((ذَلِك))، و دوباره از خطاب به مفرد به خطاب به جمع ((منکم)) به کار رفته و حال آنکه اصل در این کلام، این بود که همه جا خطاب را متوجه مجموع این امت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کند، اما می بینیم در غیر از جهات احکام، خطاب را متوجه شخص آن حضرت نموده، و فرموده: ((تلک حدود الله فلا تعتدوها))، و یا فرموده: ((فاولئک هم الظالمون)) و یا فرموده: ((وبعولتهن احق بردهن فی ذلک)) و یا فرموده: ((ذَلِك يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ يَوْمِنُ بِاللَّهِ))، که در این چهار مورد با ((کاف)) خطاب نمود ((تلک)) و ((اولئک)) و ((ذَلِك)) آورده و می دانیم که خطابش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، تا قوام خطاب را حفظ نموده، حال آن کسی را که رکن در این مخاطبه هست رعایت کرده باشد، و رکن مخاطبه در مساءله وحی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است بدون واسطه، و عموم مردم هستند با وساطت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

و اما خطاب هایی که مشتمل است بر احکام، همه متوجه مجموع امت است، و بازگشت حقیقت اینگونه التفات کلامی به توسعه خطاب بعد از تضييق و تضيق آن بعد از توسعه است، و باید در آن تدبر شود.

ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ... کلمه زکات که اسم تفضیل ازکی از آن مشتق شده به معنای نمو صحیح و پاک است، و اما کلمه طهارت که مصدر اسم تفضیل اطهر است در معنایش بحث کردیم، و مشار الیه به اشاره ((ذَلِكُمْ)) مانع نداشتن از رجوع زنان به شوهران و یا خود رجوعشان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۵۹

و برگشت هر دو به یک معنا است، چه بگوئیم مانع نشدن شما از رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و اطهر است، و چه بگوئیم رجوع زنان به شوهران برای شما ازکی و اطهر است. علت اینکه رجوع زنان به شوهران خود ازکی و اطهر خوانده شده است

و اما علت اینکه ازکی و اطهر است این است که چنین رجوعی، رجوع از دشمنی و جدائی به التیام و اتصال است، و غریزه توحید در نفوس را تقویت می کند و بر اساس آن، همه فضائل دینی رشد نموده، بلکه عفت و حیا در میان زنان تربیت می شود، و نمو می کند، و معلوم است که چنین تربیتی در پوشاندن معایب زن و پاکی دلهايشان مؤثرتر است.

و از جهت دیگر، در این رجوع فائده ای دیگر است، و آن این است که دلهايشان از اینکه متمایل به اغیار شود محفوظ می ماند، به خلاف اینکه اولیا و بستگانش او را از ازدواج با همسر قبلی منع کنند، که در آن صورت چنین خطری به احتمال قوی پیش خواهد آمد.

و اسلام دین زکات و طهارت و علم است، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه)).

و نیز فرموده: ((و لکن یرید لیطهرکم)).

وَاللّٰهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ منظور از اینکه می فرماید: ((و شما نمی دانید)) این است که شما به غیر آنچه خدا تعلیمتان داده نمی دانید، و آنچه می دانید او به شما تعلیم داده، همچنانکه فرموده: ((و یعلمهم الكتاب)).

و نیز فرموده: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)) پس میان آیه مورد بحث با دو آیه قبل که می فرمود: ((و تلک حدود اللّٰه بینها لقوم یعلمون...)) منافات ندارد، بلکه می خواهد بفرماید هر چه می دانند، به تعلیم خدا میدانند.

وَالْوَالِدَاتُ یُزِیْعَنَّ اَوْلَادَهُنَّ حَوٰلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّیَمِّمَ الرِّضَاعَةَ منظور از والدات مادرانند، و اگر فرمود ((امهات)) و به جای آن فرمود - والدات)) برای این بود که کلمه ((ام)) اعم از کلمه ((والده)) است، همچنانکه کلمه ((اب)) اعم از کلمه ((والد)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۰

و کلمه ((ابن)) اعم از ((ولد)) است، وجه اینکه در آیه شریفه به جای کلمه ((والد))، ((مولودله)) آورده شده است و حکم در آیه شریفه تنها در مورد والده و ولد و مولود له (والد) تشریح شده، و اما اینکه چرا بجای ((والد)) کلمه (مولود له) - آنکس که فرزند برای او متولد شده) را به کار برده؟ برای این بوده که به حکمت حکمی را که تشریح کرده اشاره نموده باشد، یعنی بفهماند پدر به علت اینکه فرزند برای او متولد می شود و در بیشتر احکام زندگیش ملحق به اوست - البته در بیشترش نه همه احکام که بیانش در آیه تحریم خواهد آمد ناگزیر مصالح زندگی و لوازم تربیت و از آن جمله خوراک و پوشاک و نفقه، مادری که او را شیر می دهد به عهده او است، و این هم بعهدہ مادر اوست که پدر فرزند را ضرر نزند، و آزار نکند، برای اینکه فرزند برای پدرش متولد شده است.

و از سخنان بسیار عجیب و غریب، سخنی است که بعضی از مفسرین در پاسخ به سؤال بالا گفته اند، و آن این است که گفته است: از این جهت فرمود: ((مولودله)) و فرمود: ((والد))، که زنان هر چه می زاینند برای مردان می زاینند برای اینکه اولاد، مال پدران است، و به همین جهت است که هر کسی از پدر خود نسبت می برد، نه از مادر، و مأمون پسر رشید در این باره شعری گفته است که می بینید: ((وانما امهات الناس اوعیه مستودعات و للاباء ابناء)) فرزندان مال پدران هستند و بس. فرزند ملحق به پدر است یا مادر؟! و آیه قرآن کدامیک را معتبر می داند

این بود آن گفتار عجیب، و گویا گوینده آن از صدر آیه و نیز از ذیلش غفلت کرده که اولاد را به مادران نسبت داده، و در صدر فرموده: ((اولادهن)) و در ذیل فرموده: ((بولدها))، که حکم این صدر و ذیل فرزند همانطور که فرزند پدر است فرزند مادر نیز هست، و اما شعر مأمون، باید توجه داشت که مأمون و امثال او چه کسی هستند، تا شعرشان چه باشد اینها بی ارزش تر از آنند که کسی بخواهد کلام خدای تعالی را با گفتار آنان تفسیر کند، و یا احتمالی را تاءید نماید.

و نیز باید دانست که مساله ادبیات و قوانین اجتماعی و امور تکوینی بر بسیاری از علمای ادب خلط شده، و در نتیجه در بسیاری از مواقع برای روشن ساختن یک حکم اجتماعی و یا یک حقیقت تکوینی به یک معنای لغوی استشهاد می کنند.

و حق مطلب در مساله فرزند این است که نظام تکوین فرزند را ملحق به پدر و مادر و هر دو می کند، برای اینکه هستی فرزند مستند به هر دوی آنها است، و اما اعتبار اجتماعی البته در این باره مختلف است، بعضی از امتهای فرزند را ملحق به مادر می دانند، و بعضی به پدر، و آیه شریفه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۱

نظریه دوم را معتبر شمرده و با تعبیر از پدر به ((مولودله)) به این اعتبار اشاره کرده، و در بالا- بیان اینکه چرا این نظریه را معتبر شمرده، گذشت. معنای کلمه ارضاع و حکم بچه شیرخواره پس از طلاق والدین او

کلمه ((ارضاع)) که مصدر فعل ((یرضعن)) است، مصدر باب افعال و از ماده رضاعه و رضع گرفته شده است، که به معنای مکیدن پستان به منظور نوشیدن شیر از آن است، و کلمه ((حول)) به معنای سال است، و اگر سال را حول (گردش) نامیده اند به

خاطر این است که سال می‌گردد و اگر حول را به وصف کمال مقید کرد، برای این بود که سال اجزای بسیاری دارد، دوازده ماه و سیصد و پنجاه و پنج روز است، و چه بسا می‌شود که به مسامحه یازده ماه و یا سیصد و پنجاه روز را هم یک سال می‌نامند، مثال می‌گک ویند: در فلان شهر یک سال ماندم، در حالیکه چند روز کمتر بوده. و جمله ((لمن اراد ان یتیم الرضاعه))، دلالت دارد بر اینکه: حضانت (کودکی را در دامن پروریدن) و شیر دادن حق مادر طلاق داده شده، و موکول به اختیار او است، اگر خواست می‌تواند کودکش را شیر دهد و در دامن پرورد، و اگر نخواست می‌تواند از این کار امتناع بورزد، و همچنین رساندن مدت دو سال را به آخر، حق اوست، اگر خواست می‌تواند دو سال کامل شیر دهد، و اگر نخواست می‌تواند مقداری از دو سال را شیر داده، از تکمیل آن خودداری کند، و اما شوهر چنین اختیاری ندارد، (که از ابتدا اگر خواست بچه را از همسر مطلقه اش بگیرد و اگر نخواست نگیرد)، البته در صورتیکه همسرش موافق بود، می‌تواند یکی از دو طرف را اختیار کند، همچنانکه جمله ((فان ارادا فصالا...)) این معنا را می‌رساند.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا پیام احکامیچند در خصوص بچه شیر خوار و وظایف والدین او پس از طلاق

منظور از کلمه ((مولودله)) همانطور که گفتیم پدر طفل است و منظور از رزق و کسوه، خرجی و لباس است، و خدای عزوجل این خرجی و نفقه را مقید به معروف کرد، یعنی متعارف از حال چنین شوهر و چنین همسر، و آنگاه مطلب را چنین تعلیل کرد: که خدا هیچ کسی را به بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند، و آنگاه دو حکم دیگر هم بر این حکم ضمیمه کرد.

اول اینکه: حق حضانت و شیر دادن و نظیر آن مال همسر است، پس شوهر نمی‌تواند به زور میان مادر و طفل جدائی بیندازد، و یا ازاینکه مادر فرزند خود را ببیند، و یا مثلاً ببوسد، و یا در آغوش بگیرد جلوگیری کند، برای اینکه این عمل مصداق روشن مضاره و حرج بر زن است، که در آیه شریفه، از آن نهی شده است.

دوم اینکه: زن نیز نمی‌تواند در مورد بچه شوهر، به شوهر مضاره و حرج وارد آورد، مثلاً نگذارد پدر فرزند خود را ببیند، و از این قبیل ناراحتیها فراهم کند، چون در آیه شریفه می‌فرماید: ((لا تضار والده بولدها، و لا مولود له بولده))، نه زن به وسیله فرزندش به ضرر و حرج می‌افتد، و نه پدر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۲

و اگر در این جمله می‌فرمود: ((و لا مولود له به))، و مرجع ضمیر (به) را که همان ((ولده)) باشد نمی‌آورد، تناقضی به چشم می‌خورد چون در چنین فرضی ضمیر ((به)) به کلمه ولدها بر می‌گردد، چون در سابق ذکری از کلمه: ولد به میان نیامده بود، در نتیجه این توهم پیش می‌آمد که در آیه شریفه تناقض هست، از یک طرف می‌فرماید: ((شوهر، کسی است که فرزند برای او متولد می‌شود))، و از طرفی دیگر می‌فرماید: فرزند برای مادر متولد می‌شود)).

پس در جمله مورد بحث، هم حکم تشریح مراعات شده، و هم حکم تکوین، یعنی هم فرموده، از نظر تکوین، فرزند هم مال پدر و هم مال مادر است، و از طرفی دیگر فرموده: از نظر تشریح و قانون، فرزند تنها از آن پدر است.

وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ظاهر آیه بر می‌آید: آنچه که به حکم شرع به گردن پدر است، مانند خرجی و لباس در صورتی که پدر فوت شود به گردن وارث او خواهد بود، لیکن مفسرین آیه را به معانی دیگری تفسیر کرده اند که با ظاهر آیه نمی‌سازد، و از آنجا که اصل مساله مربوط به فقه است متعرض آن معانی نشدیم، اگر کسی بخواهد به آنها آگاه شود باید به کتب فقهی مراجعه نماید، و آنچه ما در معنای آیه گفتیم موافق با مذهب ائمه اهل بیت (علیه السلام) است، چون از اخباری که از ایشان رسیده، همین معنا استفاده می‌شود، و همچنین موافق با ظاهر آیه شریفه نیز هست.

فَبِإِنْ أُرَادَ فَصَالًا - عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ... کلمه ((فصال)) به معنای از شیر جدا کردن کودک است، و کلمه تشاور به معنای اجتماع کردن در مجلس مشاوره است، و این جمله به خاطر حرف فاء که در آغاز دارد تفریع بر حقی است که قبلاً - برای زوجه

تشریح شده، و به وسیله آن حرج از بین برداشته شد، پس حضانت و شیر دادن بر زن واجب و غیر قابل تغییر نیست، بلکه حقی است که می تواند از آن استفاده کند، و می تواند ترکش کند.

پس ممکن است نتیجه مشورتشان این باشد که هر دو راضی شده باشند بچه را از شیر بگیرند، بدون اینکه یکی از دو طرف ناراضی و یا مجبور باشد و همچنین ممکن است نتیجه این باشد که پدر، فرزند خود را به زنی دیگر بسپارد تا شیرش دهد، و همسر خودش راضی به شیر دادن نشود و یا فرضاً شیرش خراب باشد، و یا اصلاً شیر نداشته باشد، و یا جهاتی دیگر، البته همه اینها در صورتی است که مرد به خوبی و خوشی آنچه را که زن استحقاق دارد به او بدهد، و در همه موارد منافاتی با حق زن نداشته باشد، و قید ((اذا سلمتم ما آتیتم بالمعروف)) همین را می رساند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۳

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ در این جمله، امر به تقوا می کند و اینکه این تقوا به اصلاح صورت این اعمال باشد، چون احکام نامبرده همه اموری بود مربوط به صورت ظاهر، و لذا دنباله جمله فرمود: ((و بدانید که خدا بدانچه می کنید دانا است (...))، به خلاف ذیل آیه قبلی یعنی آیه و ((اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن...))، که در ذیل آن فرمود: از خدا پروا کنید، و بدانید که خدا به هر چیزی دانا است برای اینکه آیه نامبرده مشتمل بود بر جمله: ((و لا تمسکوهن ضراراً لتعتدوا))، و معلوم است که ضرار و دشمنی سبب می شود که از ظاهر اعمال تجاوز نموده، به نیت نیز سرایت کند، و در نتیجه پاره ای از دشمنی هایی که در صورت عمل ظاهر نیست انجام دهد، دشمنی هایی که بعدها اثرش معلوم گردد.

وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْرًا کلمه ((توفی)) به معنای میراندن است، وقتی گفته می شود خدای تعالی فلانی را توفی کرد، معنایش این است که او را میراند، پس خدا متوفی است، (به کسر فاء) و او (شخص مرده) متوفی (به فتح فاء) است: متوفی اسم فاعل و متوفی اسم مفعول است و کلمه يتوفون فعل مجهول است یعنی فعلی است که حالت اسم مفعولی را بیان می کند و کلمه یذرون مانند کلمه يدعون فعل مضارعی است که از ماده آن دو فعل ماضی مشتق نشده است، و معنای هر دو رها کردن و ترک نمودن است، و منظور از کلمه عشره ده روز است که چون از ظاهر کلام پیدا بود کلمه روز را ذکر نفرمود.

فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِی اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ... مراد از ((بلوغ اجل)) تمام شدن مدت عده است، و جمله: ((فلا جناح...)) کنایه است از دادن اختیار به زنان در کارهایی که می کنند، پس اگر خواستند ازدواج کنند می توانند، و خویشاوندان میت نمی توانند او را از این کار باز بدارند به استناد اینکه در فامیل ما چنین چیزی رسم نیست. زیرا اینگونه عادات که اساسش جاهلیت و کوری و یا بخل و یا حسد است نمی تواند حق زن را از او سلب کند، چون زنان خود صاحب اختیار می باشند، و این حق

عقائد قبل از اسلام در باره زن شوهر مرده

معروف و مشروع آنان است، و در اسلام کسی نمی تواند از عمل معروف نهی کند.

قبل از اسلام امتهای مختلف، درباره زن شوهر مرده، عقائد خرافی مختلفی داشتند، بعضی معتقد بودند که او را با همسر مرده اش باید آتش زد، یا زنده زنده در گور شوهرش به خاک سپرد، بعضی دیگر معتقد بودند که تا آخر عمر نباید با هیچ مردی ازدواج کند و این عقیده نصارا بود، و بعضی می گفتند: باید تا یک سال بعد از مرگ شوهرش از هر مردی اعتزال و کناره گیری کند، و این عقیده عرب جاهلیت بود، بعضی دیگر نزدیک به یک سال را معتقد بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۴

مثلاً نه ماه، که این اعتقاد بعضی از ملل راقیه و متمدن است.

بعضی دیگر معتقد بودند که شوهر متوفی حقی به گردن همسرش دارد و آن همین است که از ازدواج با دیگران تا مدتی

خودداری کند، همه این عقاید خرافی ناشی از احساسی است که در خود سراغ داشتند، و آن این بود که ازدواج یعنی شرکت در زندگی و آمیخته شدن در آن، و معلوم است که این احساس، اساسش انس و الفت و محبت بود، و خود محبت، احترامی دارد که باید رعایتش کرد، و محبت هر چند دو طرفی است و زن و شوهر هر دو باید رعایت آن را بکنند، و هر یک مرد دیگری به خاطر محبتی که مرده به او داشت ازدواج نکنند، زن شوهر نکند و شوهر زن نگیرد، و لیکن رعایت این احترام از ناحیه زن واجب تر و لازم تر است، چون زن باید رعایت حیا و پوشیدگی و عفت را هم بکند. پس سزاوار نیست زنی که شوهرش مرده، خود را مانند کالائی مبتذل (که هر کس آن را دستکاری می کند) در معرض ازدواج قرار دهد، پس انگیره احکام مختلفی که در امت های مختلف در این باب جعل شده، همین است، و اسلام چنین حکم کرده است که چنین زنی تقریباً یک ثلث سال یعنی چهار ماه و ده روز شوهر اختیار نکند، و عده وفات بگیرد.

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمُونَ خَبِيرٌ از آنجائی که گفتار در آیه مشتمل بر تشریح حکم عده وفات، و حق ازدواج برای زنان بعد از تمام شدن عده بود، و هر دوی این احکام مستلزم آن است که خدای تعالی اعمال بندگان را تشخیص دهد و از صلاح و فساد آن با خبر باشد، لذا از بین اسمای حسناى خدای تعالی اسم خبیر برای تعلیل حکم مناسب بود، تا بفهماند که اگر خدای تعالی چنین حکم فرمود، به این جهت بود که او از عملی که ممنوع است و عملی که مباح و بی اشکال است خبر دارد، پس زنان بایستی در بعضی موارد از ازدواج خودداری کنند، و در بعضی از موارد دیگر هر چه می خواهند برای خود اختیار کنند.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ

معنی تعریض و بیان فرق آن با کنایه

کلمه تعریض که مصدر باب تفعیل است، و فعل عرضتم که از آن مشتق شده به معنای گرداندن وجهه کلام به سویی است که شونده، مقصود گوینده را بفهمد، و گوینده به مقصود خود تصریح نکرده باشد، که به زبان فارسی آن را طعنه زدن و گوشه زدن و کنایه هم می گویند، و فرق میان تعریض و کنایه این است که در گفتاری که در آن تعریض باشد به معنایی غیر ظاهر عبارت، در نظر است، مثل گفتار خواستار به زنیکه خواستگاری می کند که می گوید من خیلی زن دوست و خوش معاشرت، که مقصودش این است که اگر با من ازدواج کنی به زندگی خوشی می رسی، و محبوب می شوی، بر خلاف کنایه، که غیر از معنای مقصود، چیز دیگری در نظر نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۵

مثل این که برای فهماندن اینکه مثلاً- حاتم طائی مردی سخی و بخشنده بود بگوئی خاکسترش زیاد بود که در این مثال به خاکسترش کاری نداری، بلکه می خواهی بگوئی بسیار میهمان دار و با سخاوت است.

و کلمه خطبه بکسره خاء از (مصدر خ - ط - ب) است، که به معنای تکلم و برگشتن در کلام است، وقتی که گفته می شود فلانی فلان زن را خطبه (با کسره خاء) کرد، معنایش این است که در امر تزویج با او گفتگو کرد، پس آن مرد مخاطب است نه خطیب، و وقتی گفته می شود فلان خطیب برای مردم ایراد خطبه (بضمه خاء) کرد معنایش این است یا بطور کلی با ایشان سخن گفت، و یا در خصوص مواعظ سخن گفت، پس چنین کسی خطیبی است از خطباء و اما خواستگار خطیبی است از خطاب. معنای اکنان و مراد آیه (ولا جناح علیکم فیما عرضتم...)

و کلمه ((اکنان)) که مصدر باب افعال ((اکنان)) است، از ثلاثی مجرد (ک - ن - ن) گرفته شده است که به فتح کاف به معنای پنهان کردن و پوشاندن است، اما نه هر پوشاندنی، بلکه باب افعال آن، یعنی خصوص اکنان به معنای پوشاندن در دل است، پس این فصل تنها در مورد اسرار نهفته در نفس به کار می رود همچنانکه در آیه مورد بحث هم فرمود: ((او اکنتم فی انفسکم))، و اما ثلاثی مجرد آن، یعنی ((کن)) مختص است به پوشش های مادی، از قبیل محفظه و جامه و خانه همچنانکه در آیه: ((کانهن بیض مکنون)) و آیه: ((کامثال اللولو المکنون)) در مورد تخم شتر مرغی که زیر بال او از گرد و غبار محفوظ مانده و لولویی که

در صندوقچه اش محفوظ داشته است استعمال شده است ، و مراد از آیه مورد بحث این است که در مورد خواستگاری مانعی نیست از اینکه شما به کنایه سخنی بگویید، و خواسته خود را به کنایه بفهمانید، و یا در امر زن مورد نظرتان اموری را در قلب پنهان بدارید، که بعد از چند صباح دیگر که فلان زن از عده بیرون می آید از او خواستگاری خواهم کرد، و یا مثلاً آرزو کنید که کی می شود من به وصل او نائل شوم ؟ و یا اموری از این قبیل .

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ... این جمله در مورد تعلیل برای نفی جناح از خواستگاری است و تعریض در آن است ، می فرماید: اینکه گفتیم در خواستگاری و تعریض اشکالی نیست برای این است که به یاد زنان بودن ، امری است مطبوع طبع شما مردان ، و خدا هرگز از چیزی که غیره فطری و نوع خلقت شما است نهی نمی کند، بلکه آنرا تجویز هم می کند، و مساله زنان خود یکی از مواردی است که به روشنی دلالت می کند بر اینکه احکام دین اسلام همه بر اساس فطرت است و هیچ حکم غیر فطری ندارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۶

وَلَا تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ

معنای (عزم) و وجه اینکه در آیه شریفه عقده نکاح به عزم وابسته شده است

کلمه ((عزم)) به معنای تصمیم جدی و عقد قلب است بر اینکه فعلی را انجام دهی ، و یا حکمی را تثبیت کنی ، بطوری که دیگر در اعمال آن تصمیم و تاءثرش هیچ سستی و وهن باقی نماند، مگر آنکه به کلی از آن تصمیم صرف نظر کنی ، به این معنا که عاملی باعث شود به کلی تصمیم شما باطل گردد، و اما کلمه ((عقده)) این کلمه از ماده (ع - ق - د) است که به معنای بستن است ، و در این آیه ، علقه زناشویی به گرهی تشبیه شده که دو تا ریسمان را به هم متصل می کند، به طوری که آن دو را یک ریسمان (البته بلندتر) می سازد، گوئی حباله و ریسمان نکاح هم دو نفر انسان را (یعنی زن و شوهر را) به هم متصل می کند.

و در اینکه عقده نکاح را وابسته به عزم کرد که یک امری است قلبی ، اشاره است به اینکه سنخ این گره و این دلبستگی با سنخ گره های مادی تفاوت دارد، این گره امری است قائم به قلب و به نیت و اعتقاد، چون اصل مساله شوهر بودن (از طرف مرد) و همسر بودن (از طرف زن) یک امر اعتباری عقلانی است ، که جز در ظرف اعتقاد و ادراک موطنی ندارد، (آنچه ما در خارج می یابیم تنها و تنها شخص فلان آقا و فلان خانم است ، و شوهر بودن او و همسر بودن این چیزی نیست که علاوه از خود آنها در خارج وجود داشته باشد)، عینا نظیر ملک و سایر حقوق اجتماعی و عقلانی ، که بیانش در ذیل آیه شریفه : ((كان الناس امة واحدة...)) گذشت ، پس می توان گفت در آیه شریفه ، هم استعاره به کار رفته که تصمیم جدی را محکم کردن گره نامیده و هم کنایه به کار رفته که مساله ازدواج را نوعی گره خوانده است ، و مراد از کتاب مکتوب حکمی است که خدای تعالی رانده ، که زن باید فلان مدت عده نگه دارد، و در مدت عده ازدواج نکند.

پس معنای آیه این می شود، که مادامی که عده زنان به آخر نرسیده ، عقد ازدواج را جاری نکنید، و این آیه شریفه کشف می کند که گفتاری در آن آیه و در آیه قبل از آن که می فرمود: ((لا- جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبه النساء...))، تنها راجع به خواستگاری از زنان در عده و عقد بستن آنان است ، بنابر این لام در کلمه النساء لام عهد است ، نه لام جنس و غیره ، (و معنایش در آیه قبل این است که اشکالی بر شما نیست که در خواستگاری همین زنانی که مورد بحث بودند، چنین و چنان کنید، و در آیه مورد بحث این است که در مورد همین زنان مادام که از عده در نیامده اند اجرای عقد نکنید)) (مترجم).

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ... در این آیه از صفات خدای تعالی سه صفت علم و مغفرت و حکم را نامبرده ، و این خود دلیل است بر اینکه مخالفت حکمی که در دو آیه آمده ، یعنی خواستگاری کردن از زنان در عده و تعریض به آنان و بستن قول و قرار محرمانه با ایشان از مهلکات است ، که خدای سبحان آنطور که باید آنها را دوست نمی دارد، هر چند که به خاطر مصالحی تجویزش کرده باشد.





وَلَا تَسْأَلُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ...

تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود

کلمه ((فضل)) مانند کلمه فضول به معنای زیادی است، با این تفاوت که فضل به طوریکه گفته اند زیادی در مکارم و کارهای ستوده است، و فضول، به معنای زیادی در ناستوده است، در این جمله کلمه فضل آمده که از نظر اخلاقی سزاوار است انسان در مجتمع حیاتش آن را به کار گیرد، و افراد اجتماع در آن قلمرو با یکدیگر زندگی و معاشرت کنند، و منظور این بوده که مردم را به سوی احسان و فضل به یکدیگر تشویق کند، تا افراد به آسانی از حقوق خود صرف نظر کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۶۹

و شوهر در مورد همسرش تسهیل و تخفیف قائل شود، و همسر او نیز نسبت به شوهرش سخت گیری نکند و نکته ای که در جمله: ((ان الله بما تعملون بصیر))، همان نکته ای است که در ذیل آیه: ((و الوالدات یرضعن اولادهن)) بیان کردیم.

حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ حَفِظَ هر چیز به معنای ضبط آن است، ولی بیشتر در مورد حفظ معانی در نفس، استعمال می شود، و کلمه: ((وسطی)) مونث ((اوسط)) (میانه تر) است، و منظور از ((صلوة وسطی)) نمازی است که در وسط نمازها قرار می گیرد و از کلام خدای تعالی استفاده نمی شود که منظور از آن چه نمازیست؟ تنها سنت است که آن را تفسیر می کند و انشاء الله به زودی روایاتش از نظر خواننده می گذرد.

و لام در جمله: ((قوموا لله))، لام غایت است و قیام به هر امری کنایه است از اشتغال به انجام آن و کلمه: ((قنوت)) به معنای خضوع در اطاعت است، در جای دیگر فرموده: ((کل له قانتون)) و نیز فرموده: ((و من یقنت منکن لله و لرسوله)) پس حاصل معنای آیه این است که باید شما مردم متصف به اطاعت خدا و خضوع و خلوص برای او شوید.

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...

نماز از واجباتی است که در هیچ حالتی ساقط نمی شود

این جمله شرطیه، عطف است بر جمله قبل و دلالت دارد بر شرطی که حذف شده، و معنایش این است که اگر نترسیدید محافظت بکنید، و اما اگر ترسیدید این محافظت را با مقدار امکانات خود تقدیر کنید، و به همان مقدار نماز بخوانید، چه در حال پیاده (که ایستاده باشید، یا در راه باشید) و چه در حال سواره و کلمه ((رجال)) جمع رجل (مرد) نیست، بلکه جمع راجل (پیاده) است، و کلمه ((رکبان)) جمع راکب است، و این قسم نماز، همان نماز خوف است.

حرف ((فا)) در جمله: ((فاذا انتم)) فای تفریع است، و معنای جمله را چنین می کند: حال که گفتیم محافظت بر نمازها امری است که در هیچ شرایطی ساقط نمی شود، بلکه اگر ترسی در کارتان نبود و توانستید نماز را حفظ کنید واجب است بکنید و اگر محافظت بر نماز برایتان دشوار شد هر قدر ممکن بود محافظت کنید، پس باید هر وقت آن ترس از بین رفت و دو - باره امنیت پیدا کردید مجددا در محافظت نماز بکوشید، و خدا را بیاد آورید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۰

حرف ((کاف)) در جمله ((کما علمکم...)) کاف تشبیه است، و جمله: ((ما لم تکنوا تعلمون)) از قبیل به کار بردن عام در مورد استعمال خاص است، تا دلالت کند بر منت های بسیاری که خدا از نعمت های بسیار و از تعلیم بر مردم دارد و گونه جاداشت بفرماید: ((و چون امنیت یافتید خدا را همانطور که قبلا در مورد نماز خوف، تعلیمتان داد بیاد آورید، ولی اینطور نفرمود، بلکه تعلیم را عمومیت داد، و فرمود: خدا را همانطور که چیرهایی به شما تعلیم داد که نمی دانستید بیاد بیاورید و این تعبیر برای آن بود که بر امتنان بر همه نعمت ها و تعلیم ها دلالت کند و بنابراین معنای آیه چنین می شود پس خدا را آنچنان بیاد آورید که یاد آوریتان مساوی و برابر با این نعمت باشد، که نماز در حال امن و در حال خوف و نیز همه شرایع دین رابه شما تعلیم کرد.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّأَرْوَجِهَمُكَلِمَةً (وصیة)) در اینجا مفعول مطلق است برای فعلی تقدیری، و تقدیر آیه

((لیوایوا وصیة)) است، و اینکه کلمه ((حول)) را با الف و لام تعریف کرده خالی از دلالت بر این نیست که آیه شریفه قبل از تشریح عده وفات یعنی چهار ماه و ده روز نازل شده چون زنان عرب جاهلیت، بعد از مرگ شوهران خود یک سال تمام در خانه می نشستند، یعنی شوهر نمی کردند، و این آیه شریفه سفارش می کند به مردان که برای همسران خود وصیتی کنند و مالی معین نمایند، که بعد از مرگشان به ایشان بدهند، مالی که کفاف مخارج یک سال ایشان را بدهد، بدون اینکه از خانه های خود اخراج شوند، چیزی که هست از آنجائیکه این تعیین مال، حق زنان است و حق چیزیت که هم می توان آنرا استیفا کرد و هم از آن صرف نظر نمود، لذا می فرماید: اگر زنان شوهر مرده در این مدت از خانه شوهر بیرون شدند، دیگر شما ورثه شوهر تقصیری در ندادن آن مال ندارید، و یا اگر خواستند بطور شایسته شوهر کنند دیگر شما مسؤ ول نیستید، و این نظیر سفارشی است که به اشخاص مشرف به مرگ کرده که چیزی از مال خود را برای والدین و خویشاوندان وصیت کنند و فرمود: ((کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیه للوالدین و الاقربین بالمعروف حقا علی المتقین)).

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آیه مورد بحث به وسیله آیه شریفه ای که عده وفات را چهار ماه و ده روز معین کرده، و نیز به آیه ای که برای زنان دارای فرزند، هشت یک و برای زنان بی اولاد چهار یک مال شوهر را ارث معین می کند، نسخ شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۱

وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ...)) این آیه شریفه در باره تمام مطلقات است، چیزی که هست، از اینکه حکم را وابسته به صفت تقوا کرده، استفاده می شود که حکم وجوبی نیست، بلکه استحبابی است.

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

معنای کلمه (عقل) و بیان کلماتی که در قرآن کریم درباره انواع ادراکات انسانی آمده است ((

کلمه ((عقل)) در لغت به معنای بستن و گره زدن است.

و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می دهد، عقل نامیده اند، و در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاهت، و به اعت بار سوم حماقت، و به اعتبار چهارم جهل نامیده می شود.

کلماتی که در قرآن کریم در باره انواع ادراکات انسانی آمده، بسیار است و چه بسا تا بیست جور لفظ برسد، مانند ((ظن))، ((حسبان))، ((شعور))، ((ذکر))، ((عرفان))، ((فهم))، ((فقه))، ((درایت))، ((یقین))، ((فکر))، ((رای))، ((زعم))، ((حفظ))، ((حکمت))، ((خبرت))، ((شهادت))، و ((عقل))، که کلماتی نظیر ((فتوی)) و ((بصیرت)) نیز ملحق به آنها است و بد نیست در اینجا معنای این کلمات را بدانیم، لذا می گوئیم: معانی کلمات زن، حسبان، شعور، ذکر و عرفان و معرفت کلمه ((ظن)) به معنای تصدیق بیش از پنجاه درصد و نرسیده به صد در صد است، زیرا که اگر به درجه صد در صد برسد جزم و قطع می شود.

کلمه ((حسبان)) هم به معنای ظن است، با این تفاوت که گویا استعمال کلمه حسبان در مورد ظن استعمالی است استعاری، مانند کلمه عد - شمردن چون همه می دانیم که لفظ حساب کردن و لفظ شمردن، معنای اصلی اش چیست، ولی ما همین دو کلمه را در مورد احتمال راجح نیز استعمال می کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۲

و می گوئیم: من فلانی را از شجاعان می دانستم، و از دلاوران به حساب می آوردم، و منظور این است که او را در هنگام شمردن شجاعان، ملحق به آنان می دانستم.

و اما کلمه ((شعور)) که به معنای ادراک دقیق است از ماده ((شعر - به فتح شین)) گرفته شده، که به معنای مو بوده و ادراک

دقیق را از آنجا که مانند مو باریک است، شعور خواننده اند و مورد استعمال این کلمه محسوسات است، نه معقولات و به همین جهت حواس ظاهری را مشاعر می گویند.

و کلمه ((ذکر))، به معنای پیش کشیدن صورتهایی است که در خزینه ذهن انبار شده، و آن را بعد از آنکه از نظر و فکر غایب بوده، حاضر سازیم، و یا اگر حاضر بوده، نگذاریم غایب شود.

و اما کلمه عرفان و معرفت، به معنای آن است که انسان صورتی را که در قوه دراکه اش ترسیم شده، با آنچه که در خزینه ذهنش پنهان دارد، تطبیق کند، و تشخیص دهد که این همان است یا غیر آن، و بدین جهت است که گفته اند معرفت عبارت است از ادراک بعد از علم قبلی. معانی کلمات فهم، فقه، درایت، فکر و راء

اما کلمه ((فهم)) به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند.

و کلمه ((فقه)) به معنای آن است که فهم، یعنی همان صورت ذهنی را بپذیرد، و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود.

و کلمه درایت به معنای فرو رفتن در این نقش و دقت در آن برای درک خصوصیات و اسرار و مزایای نهفته آن است، و به همین جهت، این کلمه در مقام بزرگداشت و تعظیم به کار می رود، همچنانکه می بینیم در آیات شریفه ((الحاقه ما الحاقه و ما ادریک ما الحاقه)) و آیات ((انا انزلناه فی لیلۃ القدر و ما ادریک ما لیلۃ القدر)) استعمال شده، می فهماند که تشخیص خصوصیات و اسرار قیامت و اسرار لیلۃ القدر امری عظیم است که کسی قادر به درک آن نیست و اما یقین عبارت است از اینکه همان درک ذهنی آنچنان قوت و شدت داشته باشد که دیگر قابل سستی و زوال نباشد.

و کلمه ((فکر)) به معنای نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است، تا شاید از مرور در آن، و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۳

مجهولاتی برای انسان کشف شود. و کلمه ((رای)) به معنای تصدیقی است که از همان فکر و تجدید نظر در مطالب حاضر در ذهن پیدا می شود، چیزی که هست بیشتر در علوم عملی که پیرامون آنچه ((باید کرد)) و آنچه نباید کرد، بحث می کند، استعمال می شود، نه در علوم نظری که مربوط است به امور تکوینی. کلمات سه گانه ((قول)) و ((بصیرت)) و ((افتاء)) هم نزدیک به همین معنا را می دهد، با این تفاوت که استعمال ((قول)) در تصدیق حاصل از فکر، استعمال در معنای لغوی آن (گفتن) نیست، بلکه تقریباً شبیه به استعمال مجازی و استعاری و از قبیل بکار بردن لازم در مورد ملزوم است، چون قول در هر چیز، بعد از آن است که اعتقاد به آن پیدا شده باشد، پس استعمال قول در خود اعتقاد، استعمال لازم در مورد ملزوم است. معانی کلمات زعم، علم، حفظ، حکمت، خبرت و شهادت

و اما کلمه ((زعم)) به معنای تصدیق مطلب است، تصدیق از این حیث که مطلب نامبرده صورتی است در ذهن، حال یا این تصدیق شصت در صد باشد، و یا صد در صد. (پس کلمه نامبرده هم در مورد ظن استعمال می شود و هم در مورد قطع و جزم). و کلمه ((علم)) همانطور که گفتیم به معنای احتمال صد در صد است، بطوری که حتی یک در صد هم احتمال خلاف آن داده نمی شود.

و کلمه ((حفظ)) به معنای ضبط کردن صورت آن چیزی است که برای ما معلوم شده است، بطوری که هیچ دگرگونی و تغییری در آن پیدا نشود.

و کلمه ((حکمت))، به معنای صورت علمیه است، اما از این جهت که مطلبی محکم و استوار است.

و کلمه ((خبرت)) به معنای این است که شخص خبره صورت علمیه ای را که در ذهن دارد آنچنان بدان احاطه داشته باشد که

بداند از مقدمات آن چه نتایجی بر آن مترتب می شود.

و کلمه ((شهادت))، به معنای دیدن و رسیدن به عین یک چیز و یا یک صحنه است، حال یا به حس ظاهری مانند ((دیدن))، ((شنیدن))، ((بوئیدن))، و ((لمس محسوسات))، و یا به حس باطن مانند ((مشاهده))، ((درک یقینی وجدانیات))، درک این که مثلا (من میدانم و اراده و محبت و بغض و نظائر آن را دارم).

همه الفاظی که تاکنون معنا کردیم به غیر از پنج لفظ اخیر تا حدی سر و کار با ماده و حرکت و دگرگونی دارند، و به همین جهت در مورد خدای تعالی استعمال نمی شوند، مثلا گفته نمی شود: خدای تعالی ظن می کند و می پندارد، و یا خیال می کند و یا می فهمد، و یا تفقه می کند و...

و اما الفاظ پنجگانه اخیر از آنجائی که مستلزم نقص و فقدان نیست، در مورد خدای سبحان نیز به کار می رود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۴

همچنانکه می بینیم در آیات زیر بکار رفته ((و الله بكل شیء علیم)) و ((ربك علی كل شیء حفیظ)) ((والله بما تعملون خبیر)) ((انه هو العلیم الحکیم)) ((انه علی كل شیء شهید)). تشویق مردم به احسان و فضل نسبت به یکدیگر در روابط بین خود درباره عقل و خردمندی انسان

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می گوئیم: لفظ ((عقل)) همانطور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می دانند که خدای سبحان انسان را فطرتا اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، بیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: ((اراده))، ((حب))، ((بغض))، ((امید))، ((ترس)) و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آنگاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می کند بر طبق مجرائی می کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است.

لیکن بسا می شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می کند و کورانی و طوفانی در درون به راه می اندازد، مثلا درجه شہوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می کند، و یا درجه خشمش بالا می رود، (و به حکم این که گفته اند: حقیقت سرابی است آراسته - هوا و هوس گرد برخاسته) چشم عقلش نمی تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و یا به طرف وادی تفریط سقوط می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۵

آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت‌های کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می شود، هر چند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی تواند. چنین قاضی ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته، قاضی نیست.

انسان عاقل هم در مواردی که یک یا چند تا از غرائز و امیال درونیش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود بسته، و یا عینک خشم، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص، یا بخل، یا تکبر، در عین اینکه هم انسان است و هم عاقل نمی تواند به

حق حکم کند، بلکه هر حکمی که می‌کند باطل است، ولو اینکه (مانند معاویه‌ها) حکم خود را از روی عقل بدانند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست، برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است. در قرآن، مراد از تعقل ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تأثیر غرائز و امیال نفسانی و خدای عزوجل هم، کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیروئی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود، و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرائی قرار نگیرد، و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود، همچنانکه قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می‌کند که در قیامت میگویند: ((لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير)) اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم دیگر از دوزخیان نمی‌بودیم.

و نیز فرموده: ((اقلم سيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور)) چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دل‌هایی شوند که با آن تعقل کنند، و یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟ آخر تاریک شدن چشم سر، کوری نیست، این چشم دل است که کور می‌شود، دل‌هایی که در سینه‌ها است. پس این آیات همانطور که ملاحظه گردید کلمه عقل را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد، و کلمه سمع را در علمی بکار برده که انسان به کمک دیگران آن را به دست می‌آورد، البته با سلامت فطرت در هر دو برای اینکه می‌فرماید آن عقل، عقلی است که با دل روشن توأم باشد نه با دل کور.

و نیز فرموده: ((ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه)) و چه کسی از ملت ابراهیم که دین فطری است روی می‌گرداند بجز کسیکه خود را سفیه و نادان کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۶

در سابق هم گفتیم که آیه شریفه، به منزله عکس نقیض است، برای آن حدیثی که می‌فرماید: ((العقل ما عبد به الرحمن...)) عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمان پرستش شود...

پس از همه آنچه تا اینجا گفتیم این معنا روشن گردید که مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد، و اینجا است که معنای جمله: ((كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون)) به خوبی روشن می‌شود، چون در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است، و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن است، همچنانکه در جای دیگر نیز فرموده: ((وتلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون)) همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم، ولی وی آنها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند.

بحث روایتی بحث روایتی (در ذیل آیات طلاق)

در سنن ابی داود از اسماء انصاریه بنت یزید بن سکن روایت کرده که گفت: در زمان رسول خدا همسرم مرا طلاق داد، و تا آن ایام زن مطلقه عده نداشت، در همان روزهایی که من مطلقه شدم حکم عده طلاق نازل شد، که می‌فرمود: ((والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء))، پس به حکم این حدیث ((اسماء انصاریه)) اولین زنی است که بر آیه مربوط به عده طلاق عمل کرده است.

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه ((والمطلقات يتربصن بانفسهن ن ثلاثة قروء))، از زراره روایت آمده که گفت: من از ربیعه‌الرای شنیدم که می‌گفت: یکی از نظرات من این است که منظور از قرء‌هایی که خدای تعالی در قرآن نام برده همان طهر و پاکی بین دو حیض است نه خود حیض، من وقتی این را از ربیعه شنیدم به خدمت امام ابی جعفر (علیه السلام) شرفیاب شده جریان را به عرض آن حضرت رساندم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۷

فرمود: ربیعه این حرف را به رای خود نزده بلکه از علی (علیه السلام) به او رسیده، عرضه داشتم: خدا شایسته ات بدارد مگر رای



علی (علیه السلام) این بوده؟ فرمود بله آن جناب قرء را طهر و پاکی از حیض می دانسته که در آن حال خون در رحم جمع می شود چون قرء به معنای جمع شدن است. و این جمع شدن خون همچنان ادامه دارد تا ناگهان سرازیر می شود و حالت حیض پدید می آورد.

عرضه داشتم خدا شایسته ات بدارد، اگر مردی همسر خود را قبل از آنکه با او جماع کرده باشد در حالت طهارت زن و در حضور دو شاهد عادل طلاق دهد آیا او نیز باید عده نگه دارد؟ با اینکه شوهر به او نزدیکی نکرده؟ فرمود بله، وقتی داخل حیض سوم شد عده اش تمام شده و می تواند شوهر کند...

مؤلف: این معنا به چند طریق از آن جناب نقل شده، و اینکه زراعه بعد از کلام امام که فرمود: ربیعہ این حرف را به رای خود نزده بلکه از علی (علیه السلام) به او رسیده است، پرسیده بود خدا شایسته ات بدارد مگر رای علی (علیه السلام) این بوده، از این جهت بوده که در بین اهل سنت معروف شده بود که رای علی (علیه السلام) این است که منظور از ((قروء)) حیض ها است، نه طهرها و پاکی ها، به شهادت روایتی که در تفسیر الدر المنثور آمده و از شافعی و عبد الرزاق و عبد بن حمید و بیهقی از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: شوهر زن مطلقه می تواند به او رجوع کند، تا زمانی که از حیض سوم غسل نکرده باشد، بعد از آن دیگر نمی تواند رجوع کند، و بر همه مردان حلال است که با وی ازدواج کنند.

ولی ائمه اهل بیت منکر این نسبت هستند و به آن نسبت می دهند که فرموده: ((قروءها)) عبارتند از پاکی و طهرها، نه حیض ها، همچنانکه در روایت ربیعہ هم همین را به آنجناب نسبت دادند، البته این نظریه را به عده ای دیگر از اصحاب مانند زید بن ثابت و عبد الله بن عمر و عایشه نسبت داده اند، و از ایشان روایت هم کرده اند.

و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در ذیل جمله ((و لا یحل لهن ان یتکتمن ما خلق الله فی ارحامهن))، فرمود: منظور حمل است و حیض.

و در تفسیر قمی آمده است که خدای تعالی سه چیز را به خود زنان واگذار کرده (که خود آنان باید طبق واقع از آنها خبر دهند، زیرا این چند چیز اموری است که به غیر خود زن کسی از آن خبردار نمی شود، تا بر طبق آن شهادت دهد) و آن عبارت است از پاکی و حیض و حاملگی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۸

و نیز در همان تفسیر آمده که امام (علیه السلام) در ذیل جمله ((وللرجال علیهن درجه)) فرمود: حق مردان بر زنان بیشتر است از حقی که زنان بر مردان دارند.

مؤلف: این مطلب با تساوی حقوق زن و مرد منافات ندارد، به همان بیانی که در ذیل جمله نامبرده گذشت.

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه ((الطلاق مرتان فامساک بمعروف، او تسریح باحسان)) از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی تا دو نوبت طلاق دادن زن را برای مرد جائز دانسته، بار سوم که او را به خانه آورد یا باید به خوبی نگه دارد، و یا به احسان او را تسریح و رها کند، که رها کردن به احسان، همان طلاق سوم است.

و در تهذیب از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ((طلاق سنت)) این است که مردی همسرش را طلاق دهد، البته در حالی که زن در حال حیض نباشد، و در آن پاکی با وی جماع هم نکرده باشد، آنگاه به او رجوع نکند تا سه پاکی اش تمام شود، وقتی سه دوره از پاکی او تمام شد دیگر رابطه ای بین آن دو نمی ماند آن وقت همسرش یکی از مردانی خواهد بود که اگر خواست از او خواستگاری کند، و اگر پذیرفت می تواند دوباره با وی ازدواج کند و اگر نخواست نمی کند و اما اگر خواست قبل از تمام شدن پاکی هایش به او رجوع کند، دو نفر را بر رجوع خود شاهد گیرد و رجوع می کند که در این صورت با اینکه طلاقش داده بود باز زن اوست ... حکمت تحریم رجوع بعد از طلاق سوم

و در کتاب فقیه از حسن بن فضال روایت آمده است که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم علت این که مرد بعد از

طلاق سوم نمی تواند در عده رجوع کند، چیست؟ فرمود: خدای عزوجل برای دو نوبت اجازه طلاق به مردان داده، و فرموده: ((الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان))، و منظور از تسریح، طلاق سوم است، که بعد از آن دیگر نمی تواند با همسرش ازدواج کند، برای اینکه نافرمانی خدا را کرده، چون خدای تعالی طلاق را دوست نمی دارد و اگر ازدواج با همسر مطلقه را بعد از طلاق سوم تحریم کرده، علتش این است که نخواستند مردم امر طلاق را سبک بشمارند و با طلاقهای پی در پی زنان را اذیت کنند... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۷۹

مولف: مذهب ائمه اهل بیت (علیه السلام) بطوری که شیعه روایت کرده این است که طلاق با یک لفظ و یا در یک مجلس، فقط یک طلاق است، هر چند که گفته باشد: ((طلقتک ثلاثاً)) - من سه بار طلاق دادم، و اما اهل سنت و عامه روایاتشان مختلف است، بعضی از آن روایات دلالت دارد بر اینکه سه طلاق به حساب می آید و چه بسا که اهل سنت همین نظریه را از علی و جعفر بن محمد (علیهما السلام) هم روایت کرده اند. درباره وقوع سه طلاق با یک لفظ یا در یک مجلس از نظر خاصه و عامه و لیکن از بعضی دیگر از روایات آنان که صاحبان صحاح مانند مسلم و نسائی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده اند بر می آید که واقع شدن سه طلاق با یک لفظ چیزی بوده که عمر (خلیفه دوم) آن را در سال دوم و یا سوم خلافت خویش وضع نمود، از آن جمله در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق و مسلم و ابو داود و نسائی و حاکم بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: طلاق در یک جلسه، در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ابی بکر و دو سال از خلافت عمر یک طلاق بود (هر چند که در یک جلسه می گفتند ((تو راسه طلاقه کردم)))، بعد از دو سال عمر در باره این مسأله گفت: مردم درباره طلاق که شارع برای آنها مهلت قرار داده بود از من می خواهند که به عجله انجام شود، و چه خوب است ما خواسته آنان را امضا کنیم، و امضا کرد.

و در سنن ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت: عبد یزید پدر رکانه، مادر رکانه را طلاق داد، و زنی از قبیله مزینه گرفت، آن زن نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت: همانطور که این یک موی من (موئی از سر خود گرفته بود) به درد موی دیگر نمی خورد، عبد یزید هم برای من مثل همان است، (کنایه از این است که او مردی ندارد) پس بین من و او جدائی بینداز.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را غیرت گرفت و رکانه و برادرانش را خواند آنگاه به اهل مجلس خود فرمود: به نظر شما آیا این پسر از نظر فلان و فلان شباهتی به عبد یزید دارد، و آیا این پسر دیگر از نظر فلان و فلان شبیه عبد یزید نیست؟ همه گفتند بله پس رو کرد به عبد یزید و فرمود این زن مزینه ای را طلاق بده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۰

او هم طلاق داد، بعد فرمود به همسر اول خود ام رکانه رجوع کن، عرضه داشت آخر من گفته ام تو را سه طلاقه کردم، فرمود: می دانم، ولی در عین حال رجوع کن، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)).

(این حدیث به توضیحی مختصر نیازمند است، و آن این است که عقد نکاح در چند جا از ناحیه زن قابل فسخ است، و زن بدون احتیاج به طلاق شوهر می تواند عقد را فسخ کند، یکی از آن موارد عارضه عنن یعنی قیام نکردن آلت تناسلی مرد است) ((مترجم))

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از ادعای آن زن مزینه ای چنین فهمید که می خواهد بگوید، عبد یزید به چنین عارضه ای مبتلا است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای اینکه اثبات کند که در او چنین عارضه ای هست یا نه، فرزندان عبد یزید را خواند، و همه حضار در مجلس شهادت دادند که از نظر قیافه، این اشخاص فرزندان عبد یزید هستند پس معلوم شد عبد یزید عنن نداشته و گرنه دارای فرزند نمی شد، در نتیجه، نزدیکی نکردنش با همسر جدیدش از بی میلی بوده، (روایات دیگری که این قصه را نقل کرده اند و در کنز العمال و غیره آمده و ذیلاً از نظر خواننده می گذرد، مؤید این معنا است، چون در آنها

آمده که عبد یزید از طلاق همسرش سخت اندوهناک بوده است).

بدین جهت بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد زن جدیدش را طلاق بدهد و در تفسیر الدر المنثور از بیهقی از ابن عباس روایت کرده که گفت: رکانه همسرش را در یک مجلس سه طلاقه کرد، بعد پشیمان شد، و از دوری او سخت اندوهناک گردیده و جریان را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید. حضرت پرسید، چه جور طلاقش دادی؟ عرضه داشت: در یک مجلس سه طلاقه اش کردم، حضرت فرمود خیلی خوب پس یک بار او را طلاق داده ای، و اگر می خواهی رجوع کنی همین اکنون رجوع کن، به همین جهت فتوای ابن عباس این بود که طلاق تنها در هنگام پاکی صحیح است، و طلاق سنتی هم که خدا بدان امر کرده و فرموده: ((فطلقوهن لعدتهن))، همین است.

مترجم: در این روایت دو سؤال هست:

اول اینکه: چرا در روایت بالا به نقل سنن ابی داود قصه مربوط به پدر رکانه یعنی عبد یزید بود، و در نقل الدر المنثور مربوط به خود رکانه آمده؟ جواب این سؤال این است که اولاً- من در الدر المنثور در تفسیر آیه مورد بحث و آیه سوره طلاق چنین نقلی نیافتم، و تنها همان روایت ابی داود آمده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۱

و ثانیاً اگر در جای دیگر در الدر المنثور نقل شده علت اینکه قصه را مربوط به رکانه دانسته به احتمال قوی این است که وی بعد از نقل روایت قبلی گفته است: این روایت صحیح نیست، چون عبد یزید اسلام را درک نکرده، و قبل از اسلام فوت کرده بود. سؤال دوم این است که: چطور الدر المنثور بعد از نقل حدیث، مسئله طلاق در پاکی را نتیجه آن دانسته، و به آیه ((فطلقوهن لعدتهن))، استشهاد کرده؟ جوابش این است که به حکم روایات شیعه و سنی، طلاق سنت که آیه نامبرده ناظر به آن است، آن طلاقی است که شرائط صحت را داشته باشد و یکی از این شرائط این است که شوهر طلاق را در طهری واقع سازد که در آن پاکی با وی جماع نکرده باشد (پایان سخن مترجم).

مولف: این معنا در روایات دیگر نیز آمده، و بحث در اینکه عمر به چه مجوزی سه طلاقه را در یک مجلس اجازه داده است، نظیر آن بحثی است که در مسئله متعه حج گذشت.

بعضی از مفسرین و یا فقها در باره واقع نشدن سه طلاق در یک مجلس استدلال کرده اند به آیه الطلاق مرتان و گفته اند که دو نوبت و سه نوبت طلاق بر طلاق در یک مجلس که بگوئی: ((من تو را سه طلاقه کردم))، صادق نیست، همچنانکه همین صادق نبودن در مورد لعان (نفرین کردن) مورد اتفاق همه است، که باید هر یک از شوهر و زن چهار مرتبه خدا را شاهد بگیرند که تفصیله در سوره نور در جلد ۲۹ این کتاب خواهد آمد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((او تسریح باحسان))، گفته در اینکه منظور از آن چیست دو قول است، یکی اینکه منظور، طلاق بار سوم است، دوم اینکه منظور این است که زن در حال عده را به حال خود بگذارند تا از عده در آید، نقل از سدی و ضحاک، و این معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است. روایاتی در مورد طلاق خلع و مبارات مولف: اخبار همانطور که ملاحظه می کنید در معنای جمله نامبرده مختلف است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ولا- یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموهن شیئا الا ان یخافا الا یقیما حدود الله...))، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

طلاق ((خلع)) این نیست که زن را آنقدر شکنجه دهی تا بگوید مهرم حلال و جانم آزاد، بلکه این در وقتی است که زن بگوید هیچ سوگندی که برای تو می خورم راست نمی گویم، و به آن وفا نمی کنم، و از این به بعد بدون اجازه ات از خانه بیرون می روم، و مرد اجنبی را به بسترت راه می دهم، و از جنابتی که از جماع تو حاصل شود غسل نمی کنم، و یا بگوید هیچ امری را از تو اطاعت نمی کنم، تا طلاقم دهی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۲

اگر این را گفت، آن وقت بر شوهر حلال می‌شود آنچه مهر به او داده، پس بگیرد، و یا علاوه بر آن مقداری هم از مال زن را که زن قادر بر آن است طلب کند، و با رضایت طرفین در طه‌ری که با او جماع نکرده طلاقش دهد، در حالی که شهود هم حاضر باشند، در چنین شرایطی طلاق بائن خواهد بود، هر چند که یک طلاق است، و دیگر شوهر نمی‌تواند در عده رجوع کند، و بعد از عده، او هم مانند سایرین یک خواستگار است، اگر زن راضی شد دوباره خود را به عقد او در می‌آورد، و اگر خواست در نمی‌آورد، پس اگر خود را به عقد او در آورد، نزد شوهر دو طلاق دیگر محل دارد، و جا دارد که شوهر بر زن شرط کند، آن شرطی را که صاحب مبارات می‌کند.

مترجم: (فرق طلاق مبارات با طلاق خلع این است که در طلاق خلع تنها زن طالب جدائی است، و به همین جهت مرد می‌تواند هم مهری را که داده پس بگیرد، و هم چیزی از مال زن را مطالبه نموده بگوید: اگر فلان چیز را به من بدهی طلاق می‌دهم، ولی در طلاق مبارات هر دو طالب جدائی هستند، و به همین جهت شوهر نمی‌تواند علاوه بر پس گرفتن مهر چیز دیگری را طلب کند). در مبارات، مرد شرط می‌کند که اگر دوباره، به مهریه ات برگردی و آنرا طلب کنی من هم به همسری تو برمی‌گردم.

و یا بگوید اگر تو چیزی از آنچه را که به من داده‌ای در خواست کنی من هم به همسری تو برمی‌گردم. و نیز فرمود: طلاق خلع و مبارات و تخیر تنها و تنها در حال پاکی بدون جماع، و با شهادت دو نفر شاهد عادل صحیح است، و زنی که به خلع مطلقه شده اگر شوهر دیگری اختیار کند و از او هم طلاق بگیرد بر شوهر اول حلال است که با وی ازدواج کند. و نیز فرمود: مردی که زنش را به طلاق خلع یا مبارات طلاق داده نمی‌تواند در عده رجوع کند، مگر اینکه زن پشیمان شود، آن وقت می‌تواند آنچه گرفته به او برگرداند و رجوع کند.

مترجم: (در این حدیث کلمه تخیر آمده بود که لازم است معنا شود، بعد از آنکه آیه شریفه ((یاایها النبی قل لازواجک...)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همسران خود را در ماندن در همسری آنجناب و طلاق خود دادن و رفتن مخیر کرد، برادران اهل سنت به اتفاق به این آیه استناد کرده اند که شوهر می‌تواند زن خود را مخیر کنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۳

و همینکه گفت تو مخیری، اگر زن هم راضی بوده، در حقیقت طلاق واقع شده، ولی مذهب امامیه این است که این حکم مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و روایت بالا هر چند از امام صادق (علیه السلام) است، لیکن به خاطر معارضه و مخالفتش با روایاتی دیگر مورد قبول و عمل قرار نگرفته است). معنای خلع از زبان امام باقر (ع) و بیان اولین خلعی که در اسلام واقع شده است

و در فقیه از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: آنگاه که زن به شوهرش صریح؛ بگوید: ((دیگر هیچ دستوری را از تو اطاعت نمی‌کنم)) حال چه اینکه توضیح هم بدهد و چه ندهد برای مرد حلال است با گرفتن چیزی از او، طلاقش دهد، و اگر چیزی گرفت دیگر نمی‌تواند در عده رجوع کند.

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد از سهل بن ابی حنمه روایت آورده که گفت: حبیبه دختر سهل زن ثابت بن قیس بن شماس بود، و از او بدش می‌آمد، چون مردی کوچک و زشت رو بود، به ناچار نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و عرضه داشت یا رسول الله من قدرت دیدن او را ندارم، و اگر ترس از خدا نبود تف به روی او می‌انداختم حضرت فرمود: آیا حضری آن باغچه‌ای که مهریه ات کرده به او برگردانی؟ عرضه داشت: آری، باغچه را برگردانید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بین آن دو جدائی انداخت، و این اولین خلعی بود که در اسلام واقع شد.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر کلام خدا که فرموده: ((تلك حدود الله فلا تعتدوها...)) فرمود: خدای تعالی بر زناکار غضب کرده صد تازیانه برای کیفر او معین کرد، بنابراین هر کس که بر زناکار خشم بگیرد و بیش از

صد تازیانه بزند من نزد خدا از او بیزارم ، خدای تعالی هم فرموده : ((تلك حدود الله فلا تعتدوها)). معنای ((عسیله )) و روایت معروف به آن که در زمان پیامبر اکرم (ص) واقع شده است

و در کتاب کافی از ابی بصیر روایت کرده است که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آن چه زنی است که دیگر برای شوهرش حلال نیست تا آنکه شوهری دیگر کند؟ فرمود: زنی است که شوهرش او را طلاق دهد، بعد رجوع کند و بار دوم طلاقش دهد و باز رجوع کند، و سپس بار سوم طلاق دهد، اینجا است که دیگر برای شوهرش حلال نیست ، تا آنکه شوهری دیگر کند و آن شوهر شیرینی و عسیله جماع او را بچشد.

مؤلف : کلمه ((عسیله)) به معنای جماع است ، در صحاح گفته : در جماع ، عسیله است . یعنی لذتی است که تشبیه به غسل شده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۴

و اگر ((های)) تصغیر در آخرش آورده اند برای این است که غسل غالباً مونث استعمال می شود، بعضی هم گفته اند برای این است که هاء نامبرده بر یک قطعه از غسل دلالت کند همچنانکه وقتی می خواهند یک تکه طلا را نام ببرند می گویند: ذهبه ، این بود گفتار صاحب صحاح .

و در اینکه امام فرمود: ((و عسیله او را بچشد)) اقتباسی از کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده که در داستان مردی به نام رفاعه فرمود: ((لا حتی تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتک))، و داستان وی چنین بود: در تفسیر الدر المنثور از بزاز و طبرانی و بیهقی روایت آمده که رفاعه بن سموال همسرش را طلاق داد، همسرش خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرضه داشت : یا رسول الله عبد الرحمان با من ازدواج کرده ولی با او نیست مگر چیزی مثل این (و اشاره کرد به رشته ای از جامه اش)، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جوابش را نداد، و او هم چنان تکرار کرد تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به نظرم می خواهی دوباره به همسری رفاعه برگردی؟ نه ، ممکن نیست مگر بعد از آنکه تو عسیله او را بچشی و او عسیله تو را بچشد.

مؤلف : این روایت از روایات معروف است ، جمع کثیری از صاحبان صحاح و غیر ایشان از اهل سنت نیز آن را نقل کرده اند، و بعضی از محدثین شیعه ، نیز هر چند الفاظ آن مختلف نقل شده ، لیکن بیشتر نقل ها مشتمل بر جمله نامبرده است . عقل متعه در محلل شدن کافی نیست

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در باره متعه سؤال شد که آیا عقد متعه هم در محلل شدن کافی است یا حتماً باید عقد دائم باشد؟ فرمود: نه ، کافی نیست ، برای اینکه خدای تعالی در آیه شریفه ((فان طلقها فلا تحل له حتی تنکح زوجا غیره ، فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا))، می فرماید اگر شوهر دوم که در حقیقت محلل است او را طلاق داد آنگاه شوهر اول می تواند با او ازدواج کند، و در متعه طلاق نیست .

و نیز در همان کتاب از محمد بن مضارب روایت شده که گفت : از حضرت رضا (علیه السلام) پرسید: آیا مرد خواجه هم محلل می شود؟ فرمود: نه و در تفسیر قمی در ذیل آیه : ((و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ... و لا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا...)) می گوید: امام (علیه السلام) فرمود وقتی طلاقش داد دیگر نمی تواند به او برگردد مگر آنکه آنچه را که گرفته برگرداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۵

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای مرد شایسته نیست که همسرش را طلاق بدهد و دوباره رجوع کند، در حالی که احتیاجی به او نداشته باشد، و آنگاه دوباره طلاقش دهد، چون این ضرری است که خدای عزوجل از آن نهی فرموده ، مگر اینکه در رجوعش بنای نگهداری از او داشته باشد.

و تفسیر عیاشی در ذیل جمله : ((ولا تتخذوا آیات الله هزوا...)) از عمرو بن جمیع و او بدون ذکر سند از امیرالمؤمنین (علیه السلام)

روایت کرده که در حدیثی فرمود: و کسی که از این امت قرآن بخواند و داخل آتش دوزخ شود از آنهایی است که آیات خدا را به مسخره گرفته است. دو روایت در شأن نزول آیه ((فلا تعضوهن ان ینکحن ازواجهن)).

و در صحیح بخاری در ذیل آیه: ((و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن...)) آمده که خواهر معقل بن یسار از شوهرش طلاق گرفت، و شوهرش در عده وی رجوع نکرد، تا از عده در آمد، بعدا خواستگاریش کرد، ولی معقل نمی پذیرفت پس این آیه در موردش نازل گردید: ((فلا تعضوهن ان ینکحن ازواجهن)).

مولف: در تفسیر الدر المنثور این حدیث را از او و از عده ای از صاحبان صحاح از قبیل نسائی و ابن ماجه و ترمذی و ابی داود و غیر ایشان نقل کرده است.

و نیز در تفسیر الدر المنثور، از سدی روایت آمده که گفت: آیه نامبرده در شان جابر بن عبدالله انصاری نازل شده، او دختر عمومی داشت که شوهرش طلاقش داد، و با اینکه عده اش تمام شده بود می خواست رجوع کند جابر جلوگیری می کرد و می گفت تو دختر عمومی ما را طلاق داده ای دوباره می خواهی با او ازدواج کنی؟ و خود آن زن علاقمند به شوهرش بود، این آیه نازل شد که چرا از ازدواج زنان جلوگیری می کنید.

مولف: برادر و پسر عمو بنا بر مذهب ائمه اهل بیت، ولایتی نسبت به خواهر و دختر عمو ندارند، بنابراین اگر مسلم بگیریم که یکی از دو روایت بالا درست است، و آیه درباره منع معقل و یا جابر نازل شده، قهرا باید بگوئیم نهی در آن نه در مقام تحدید کردن ولایت است، و نه جعل حکمی وضعی، بلکه فقط می خواهد ارشاد کند به اینکه مانع شدن از اینکه زن و شوهری دوباره به هم برگردند عمل زشتی است، و یا اگر در مقام بیان حکم تکلیفی باشد می خواهد کراهت و یا حرمت تکلیفی این عمل را برساند حال این عمل چه از ناحیه برادر و یا پسر عمو باشد، و چه از ناحیه بیگانه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۶

مترجم: در فقه شیعه و سنی این مسئله مورد اختلاف است که آیا برادر ولایتی نسبت به ازدواج خواهر دارد یا خیر، ابو حنیفه و شافعی در یک قولش و نیز مالک قائل به ولایت شده اند، و شیعه قائل به این است که ولایت ندارد، چون دلیلی بر آن نیست. روایاتی در باره شیر دادن به فرزند و احکام آن

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ((و الوالدات یرضعن اولادهن...)) از امام صادق روایت آمده که این آیه را تلاوت کرد، سپس فرمود: فرزند، مادام که شیر می خورد متعلق به پدر و مادر است، و هر دو بالسویه با فرزندشان مرتبطند، ولی همینکه از شیر گرفته شد پدر از مادر و بستگان وی به او نزدیکتر و سزاوارتر است، و اگر پدر، زنی را پیدا کند که با روزی چهار درهم او را شیر بدهد، و مادر گفت من پنج درهم می گیرم، پدر قانونا می تواند فرزند را از همسرش بگیرد، و به دایه بدهد، لیکن این عمل اخلاقا درست نیست، و نوعی اجبار و خشونت نسبت به فرزند است، و او را در دامن مادرش باقی گذاشتن به لطف و مهربانی و مدارا نزدیک است.

و نیز در همان کتاب و از همان جناب روایت آورده که در ذیل جمله ((لا تضار والده بولدها...)) فرمود: بسیار اتفاق می افتاد که زن هنگام جماع، دست رد به سینه شوهر می زد، و می گفت می ترسم حامله شوم، با اینکه من بچه دار هستم، و چه بسا می شد که شوهر از جماع خودداری می کرد و می گفت می ترسم حامله شوی و دختر آوری، و من مبتلا به کشتن وی شوم، و لذا در اسلام خدای تعالی نهی کرد از اینکه مرد موجب زیان زن گردد و یا زن باعث ضرر مرد شود.

و نیز در همان کتاب از امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و علی الوارث مثل ذلک)) فرمود: منظور خرج است، اگر شوهر در همین ایام از دنیا برود نفقه زن مطلقه اش را باید ورثه او بدهند.

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای همین جمله فرمود: وارث هم مانند خود متوفی نباید زن مطلقه را آزار دهد، مثلا بگوید نمی گذارم بچه اش به دیدنش برود، و زن مطلقه هم وارث را نباید آزار دهد، مثلا اگر ورثه چیزی



نزد او دارند از دادنش مضایقه نکند، و ورثه نباید بر آن کودک سخت بگیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۷  
 باز در کافی از حماد، از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: بعد از فطام دیگر رضاعی نیست، می گوید: پرسیدم  
 فدایت شوم فطام چیست؟ فرمود: حولین - دو سال شیرخوارگی - که خداوند فرموده است.

مولف: اینکه امام کلمه ((حولین)) را در جواب آورده خواسته است که عبارت آیه را حکایت کرده باشد، و به همین جهت  
 فرمود: آن حولین که خدا فرموده و گرنه فطام به معنای از شیر گرفتن است.

و در تفسیر الدر المنثور است که عبد الرزاق در کتاب مصنف و ابن عدی از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت، رسول  
 خدا فرمود: بعد از حلم (رسیدن به حد بلوغ) دیگر یتیمی باقی نمی ماند، یعنی وقتی طفل یتیم به حد بلوغ رسید دیگر مشمول  
 احکام خاص یتیمان نیست. آنچه در اسلام حکم سلبی و یا عدم صحت و عدم اعتبار بر آن بار شده است  
 و نیز فرمود: بعد از فصال دیگر رضاعی نیست، یعنی بعد از دو سال دیگر نباید طفل را شیر داد.

و نیز فرمود: سکوت از روز تا به شب در اسلام نیست (و این خود نوعی روزه بود که از صبح تا به شب سکوت کنند).

و باز فرمود: وصال در روزه نیست، یعنی دو شبانه روز یا بیشتر روزه یکسره مشروع نیست، و هیچ نذری در معصیت نیست، و هیچ  
 نفقه ای در معصیت نیست، اگر کسی که نفقه اش بر مسلمان واجب است از مسلمان بخواهد که خرج شرابش را هم بدهد، بر  
 مسلمان واجب نیست اینگونه مخارج را پردازد، و هیچ سوگندی در قطع رحم معتبر و واجب الوفاء نیست، و هیچ کس حق ندارد  
 هنگام ضعف اسلام، بعد از آنکه خدا هجرت به سرزمین های اسلام را واجب کرده در سرزمین های کفر سکونت اختیار کند، و  
 هیچ کس حق ندارد هنگام قدرت اسلام و فتح و پیروزی مسلمین به جائیکه اسلام در آنجا ضعیف است هجرت کند، و هیچ  
 سوگندی که بین زن و شوهر خورده می شود واجب الوفاء نیست، و نه بین فرزند با پدرش و نه بین برده با مالکش، و هیچ طلاق  
 قبل از نکاح معتبر نیست، و هیچگونه آزادی ای قبل از مالک شدن، بر برده صحیح نیست.

و در تفسیر عیاشی از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی آیه شریفه: ((والذین یتوفون منکم  
 و یذرون ازواج یتربصن بانفسهن اربعه اشهر و عشا)) نازل شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۸

زنان شروع کردند به بگو مگوی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که: ما نمی توانیم چهار ماه و ده روز صبر کنیم،  
 حضرت به ایشان فرمود: در جاهلیت وقتی یکی از شما شوهرش می مرد مدفوع شتری می گرفت و پشت سر خود می انداخت، و  
 بعد از مرگ شوهر خود، در پرده می نشست تا درست یک سال بگذرد، آن وقت در مثل همان روز آن مدفوع را بر می داشت و  
 می سائید و به چشم خود سرمه می کرد، و آنگاه شوهر می گرفت حالا- چطور شده که در برابر چهار ماه و ده روز که حکم  
 خداست نمی توانید صبر کنید؟. روایاتی راجع به عده زن مطلقه و شوهر مرده

و در تهذیب از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: در تمامی اقسام نکاح، وقتی شوهر می میرد بر زن واجب است که  
 چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، چه عقد دائم باشد و چه متعه و چه ملکیت، و آن زن چه آزاد باشد و چه کنیز.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: بحضورش عرضه داشتم: فدایت شوم چطور  
 شد که عده زن مطلقه، سه حیض و یا سه ماه شد، و عده زن شوهر مرده چهار ماه و ده روز؟ فرمود: اما سه حیض مطلقه برای این  
 بود که رحم وی از فرزند استبراء شود، و معلوم گردد که از شوهرش حامله نیست، چون درست است که زن حامله هم ممکن است  
 حیض ببیند، اما ممکن نیست سه ماه پشت سر هم حیض شود، و اگر حیض شود معلوم می گردد که حامله نیست.

و اما عده زن شوهر مرده، از این رو چهار ماه و ده روز شد که: خدای تعالی یک جا به نفع زن حکم کرده، و در جای دیگر به  
 نفع مرد، به ضرر زن حکم نموده است تا در مساله ایلاء رعایت عدالت شده باشد، که شوهر به منظور اذیت و ضرر رساندن به زن  
 سوگند می خورد که تا ابد با او نزدیکی نکند، خدای تعالی به نفع زن ((ابد)) را محدود به چهار ماه کرده، و فرموده: ((للذین

یولون من نسائهم تربص اربعه اشهر))، در نتیجه هرگز برای هیچ مردی جائز نیست که بیش از چهار ماه زن خود را معطل کند، چون خدای تعالی که خالق زنان است می داند منتهی صبر زنان در دوری از مردان چهار ماه است، و جای دیگر به ضرر او حکم کرده، چون به او دستور داده که هر گاه شوهرش فوت کرد، چهار ماه و ده روز عده نگهدارد، پس در عده وفات همان را از او گرفته که در مساله ایلاء به او داده است، و از شوهرش هم همان را در ایلاء گرفته که در هنگام مرگش به او داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۸۹

مولف: این معنا از حضرت رضا و حضرت هادی (علیه السلام) نیز به طریقی دیگر نقل شده است. روایاتی در باره آیه ((ولا جناح علیکم ان...)) و موردی که بر پرداخت نصف مهر بر مرد واجب می شود

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((ولا جناح علیکم ان تطلقتم النساء...)) فرمود: هرگاه مرد قبل از وطی همسرش او را طلاق دهد نصف مهرش را باید بدهد، و اگر همه را داده نصف آن را پس می گیرد و اگر اصلا مهریه ای برایش معین نکرده به خوبی و خوشی و رعایت اینکه عمل پسندیده ای باید انجام دهد چیزی به او بدهد، آنکه توانگر است به قدر توانش، و آنهم که فقیر است به قدر توانائی خود، و چنین مطلقه ای عده ندارد، می تواند در همان ساعت شوهر کند. و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که درباره مردی که زنش را قبل از وطی طلاق داده فرموده است: بر عهده او است که نصف مهرش را بدهد البته در صورتی که مهری برایش معین کرده باشد، و اگر معین نکرده، باید نصف مهریه ای را که معمولا برای چنان زنی معین می کنند بدهد (مهر المثل).

مولف: در این روایت جمله متاع بمعروف در آیه شریفه تفسیر شده است.

و در کتاب کافی و تهذیب و تفسیر عیاشی و غیر آنها از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله: ((الذی یدیه عقده النکاح))، روایاتی آمده که فرمودند: منظور از ولی، دختر و پسر است، که با ولایتی که نسبت به آنان داشتند بین آن دو ازدواج برقرار کردند، با همان ولایت می توانند از گرفتن نصف مهر صرف نظر کنند.

مولف: روایات در این باب بسیار است، و در بعضی از روایات وارده، از طرق اهل سنت و جماعت، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) آمده که فرموده اند: تنها شوهر است که اختیار نکاح به دست اوست.

مترجم: در نتیجه، و بنا بر این روایات، معنای آیه چنین می شود که چنین زنانی، نصف مهر می برند، مگر آنکه به شوهران ببخشند، و یا شوهر آن نصف دیگر را ببخشد و پس نگیرد. مراد از ((صلوة وسطی)) در ((حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی)) ((

و در کافی و فقیه و تفسیر عیاشی و قمی در ذیل آیه شریفه ((حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی...)) به طرق بسیاری از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمودند: منظور از صلوة وسطی، نماز ظهر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۰

مولف: این معنا از ائمه اهل بیت در روایاتی که از ایشان نقل شده به کلمه واحد آمده است، و بین روایات ائمه، هیچ اختلافی دیده نمی شود، بله، در بعضی از آنها آمده است که منظور از آن نماز جمعه است ولی چیزی که هست اینکه: از همانها نیز استفاده می شود که ظهر و جمعه را یک نوع گرفته اند، و عبارت از نماز نیمه روز که در جمعه به صورتی و در غیر جمعه به صورتی دیگر خوانده می شود دانسته اند، نه اینکه مانند نماز صبح و ظهر دو نوع نماز و مربوط به دو وقت باشد، همچنانکه این معنا در کافی و تفسیر عیاشی از زراره از امام باقر (علیه السلام) آمده و عبارت روایت کافی چنین است:

خدای تعالی فرموده: ((حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی))، و منظور از نماز وسطی نماز ظهر است، یعنی اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواند، که از دو جهت وسطی نامیده شده، یکی از این جهت که درست در وسط روز

خوانده می شود و دوم اینکه ، بین نماز صبح که اول روز است ، و نماز عصر که اواخر روز است قرار دارد.

آنگاه فرمود: این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در سفر بود و در سفر در رکعت دوم قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر (غیر سفر) به همان حال باقی گذاشت ، و برای شخص مقیم و غیر مسافر دو رکعت دیگر اضافه کرد، و همین دو رکعت اضافی ظهر را در روز جمعه به خاطر دو خطبه ای که در نماز جمعه واجب است ، و نیز برای اینکه باید آن دو خطبه را امام بخواند از نماز ظهر روز جمعه برداشت ، از این جهت کسی که ظهر جمعه ، نماز را بدون جماعت بخواند، باید مانند روزهای دیگر چهار رکعت بخواند...

و این روایت بطوری که ملاحظه می کنید ظهر و جمعه را یک نماز دانسته و حکم می کند به اینکه هر دو نماز وسطی هستند، ولی بیشتر این روایات سندهایشان از وسط بریده است ، بعضی هم که سندش تمام است متن آن خالی از تشویش واضطراب نیست ، مانند همین روایت کافی که از یک طرف می گوید در نماز ظهر قنوت خواند، و آن دو رکعت را در سفر و حضر به همان حال گذاشت .

و از طرف دیگر می گوید: برای شخص مقیم دو رکعت دیگر اضافه کرد، به اینکه حضری هم مقیم است ، و باید چهار رکعت نماز بخواند، از همه اینها گذشته اصلاً انطباق روایات بر آیه شریفه واضح نیست ، و خدا می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۳۹۱

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد و ابن منیع و نسائی و ابن جریر و شاشی و ضیاء همگی از طریق زبرقان روایت کرده اند که جمعی از قریش نشسته بودند که زید بن ثابت از کنارشان رد شد، دو جوان را نزدش فرستادند تا از وی معنای صلات وسطی را پرسند.

زید گفت : نماز ظهر است . دو جوان برگشتند و نزد اسامه بن زید شده و از او پرسیدند، او هم گفت : نماز ظهر است ، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هجیر مشغول نماز بود و به جز یک صف و دو صف با او نبودند، مردم مشغول گفتگو و معامله شائن بودند، و به همین جهت این آیه نازل شد که :

((حافظوا علی الصلوات و الصلوه الوسطی و قوموا لله قانتین))، به دنبال نزول آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود مردمی که در هنگام نماز مشغول گفتگو و معامله بودند، یا اینکه از این عمل خود دست بر می دارند و یا آنکه خانه هایشان را آتش می زنم . اقوال مفسرین در تفسیر صلاه وسطی مختلف است

مولف : این شائن نزول از زید بن ثابت و غیر از او به طرق دیگری روایت شده است و خواننده باید توجه داشته باشد که اقوال مفسرین در تفسیر صلات وسطی مختلف است و بیشتر اختلافشان ناشی از اختلافی است که در روایات قوم است ، در نتیجه یکی گفته : نماز صبح است ، و آن را از علی (علیه السلام) و از بعضی صحابه نقل کرده اند، و بعضی گفته اند: نماز ظهر است و آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و از عده ای از صحابه نقل کرده اند جمعی گفته اند: نماز عصر است و آن را باز به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و جمعی از صحابه نسبت داده اند، و سیوطی در الدر المنثور نزدیک به پنجاه و چند روایت بر طبق این نسبت آورده ، بعضی دیگر گفته اند: نماز مغرب است ، بعضی گفته اند: صلات وسطی در بین همه نمازها نامعلوم است ، همچنانکه شب قدر در بین شب ها نامعلوم است ، و بر طبق گفته خود، روایاتی از صحابه آورده اند، بعضی هم گفته اند : نماز عشاء است ، و بعضی آن را نماز جمعه دانسته اند.

و در مجمع البیان در تفسیر جمله : ((و قوموا لله قانتین))، می گوید: قنوت به معنای دعا کردن در نماز و به حال ایستاده است ، و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده است .

مولف : این مطلب از بعضی صحابه نیز نقل شده است .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله نامبرده فرمود: منظور این است که انسان نسبت به نمازش اهتمام بورزد، و بر اوقات آن محافظت کند، و خلاصه هیچ کار دیگری، او را در نماز مشغول نسازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۲ روایاتی در ارتباط با آیه ((فرجالا او رکبانا...)) و نماز خوف مولف: خواننده متوجه است که منافاتی میان این دو روایت نیست.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل جمله: ((فرجالا- او رکبانا...)) روایت کرده که فرمود: این در وقتی است که از درنده یا دزد بترسد، که در حال راه رفتن و دیدن بعد از تکبیر به جای رکوع و سجود اشاره می کند. و در فقیه از همان جناب روایت آورده که درباره نماز ((زحف)) (جنگ) فرمود: عبارت است از تکبیر و تهلیل و تسبیح و دیگر هیچ، آنگاه این آیه را تلاوت کردند.

و نیز در همان کتاب از همان جناب روایت آورده که فرمود: اگر در سرزمین هولناکی واقع شدی و ترسیدی که دزدی و یا درنده ای به تو حمله ور شود، نماز واجب خود را می توانی بالای مرکب بخوانی.

و باز در همان کتاب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که از دزدان راه ترس دارد، بر بالای مرکبش نماز را می خواند، و برای رکوع و سجده اش اشاره می کند.

مولف: روایات در این معانی بسیار زیاد است.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از آن جناب از این کلام خدا پرسیدم که می فرماید: ((والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً وصیةً لازواجهم متاعاً الی الحول غیر اخراج))، فرمود: حکم این آیه که می فرماید: خرجی یک سال همسر را باید وصیت کرد، نسخ شده، پرسیدم: جریان چگونه بوده است؟ فرمود: قرار این بود که هرگاه مردی از دنیا رفت نخست از اصل مالش خرجی یک سال همسر و یا همسرانش را جدا بر می داشتند، و دیگر به ایشان ارث نمی دادند ولی آیه ای که هشت یک مال را برای زن بچه دار و چهار یک مال را برای زنی که شوهرش بچه ندارد، ارث معین کرده این آیه را نسخ کرد، و بعد از آن اگر خرجی زن را بدهند به حساب ارث او می دهند.

و نیز در همان کتاب از معاویه بن عمار روایت کرده که گفت: از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((والذین یتوفون منکم...))، فرمود: این آیه به وسیله آیه تربص چهار ماه و ده روز و نیز به وسیله آیه میراث نسخ شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۳

مترجم: معنای نسخ شدن آن به وسیله آیه میراث روشن شد، و اما نسخ شدنش به وسیله آیه عده وفات برای این است که آیه مورد بحث مشتمل بر دو چیز بود، یکی همان که، خرجی یک سال را از مال شوهر می برد، دوم اینکه، در مدت یک سال از خانه شوهر بیرون نمی رود، و اگر رفت خرجی یک سال را به او نمی دهند، آیه، عده وفات را می گوید که زن تنها چهار ماه و ده روز از شوهر کردن خودداری می کند.

و در کتاب کافی و تفسیر عیاشی آمده، که شخصی از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد مردی که زنش را طلاق داده، آیا باید چیزی از مال به او بدهد؟ فرمود بله، مگر آن مرد دوست نمی دارد از نیکوکاران باشد، مگر نمی خواهد از پرهیزکاران باشد؟!.

بحث علمی بحث علمی (پیرامون زن، حقوق و شخصیت و موقعیت اجتماعی او از نظر اسلام و دیگر ملل مذاهب).

از آنجائی که قانونگذار قوانین اسلام، خدای تعالی است همه می دانیم که اساس قوانینش (مانند قوانین بشری) بر پایه تجارب نیست، که قانونی را وضع کند و بعد از مدتی به نواقص آن پی برده ناگزیر لغوش کند، بلکه اساس آن مصالح و مفاسد واقعی بشر است، چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است، لیکن به حکم تعرف الاشیاء باضدادها، ما برای درک ارزش قوانین الهی چه بسا نیازمند باشیم به اینکه در احکام و قوانین و رسوم دائر در میان امتهای گذشته و حاضر تامل و دقت کنیم.

از سوی دیگر پیرامون سعادت انسانی بحث کنیم، و به دست آوریم که به راستی سعادت واقعی بشر در چیست؟، و آنگاه نتیجه این دو بررسی را با یکدیگر تطبیق کنیم تا ارزش قوانین اسلام و مذاهب و مسلک های اقوام و ملت های دیگر را به دست آوریم، و روح زنده آن را در بین ارواح آن قوانین متمایز ببینیم، و اصلا مراجعه به تواریخ ملل و سیر در آنها و بررسی خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر برای همین است که به قدر و منزلت اسلام پی ببریم، نه اینکه احتمال می دهیم در اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و کاملتری هست و می خواهیم به جستجوی آن برخیزیم.

و به همین منظور مساله را از چند نقطه نظر مورد بحث قرار می دهیم.

۱- اینکه زن در اسلام چه هویتی دارد؟ و هویت زن را با هویت مرد مقایسه کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۴

۲- زن در نظر اسلام چه ارزش و موقعیتی در اجتماع دارد، تا معلوم کنیم تاثر زن در زندگی بشریت تا چه حد است؟. ۳- اینکه در اسلام چه حقوق و احکامی برای زن تشریح شده است؟.

۴- تشریح آن احکام و قوانین بر چه پایه ای بوده است.

و همانطور که گفتیم برای روشن تر شدن بحث ناگزیریم آنچه را که تاریخ از زندگی زن در قبل از اسلام ضبط کرده پیش بکشیم، و در آن نظری بکنیم، بینیم اقوام قبل از اسلام و اقوام غیر مسلمان بعد از اسلام تا عصر حاضر چه اقوام متمدن و چه عقب افتاده، با زن چه معامله ای می کردند؟ و معلوم است که بررسی تاریخی این مساله بطور کامل از گنجایش این کتاب بیرون است، ناگزیر شمه ای از تاریخ را از نظر می گذرانیم و می گذریم. زندگی زن در ملت های عقب مانده

زندگی زن در امتهای قبائل وحشی، از قبیل ساکنین افریقا و استرالیا و جزائر مسکون در اقیانوسیه و امریکای قدیم و غیر اینها نسبت به زندگی مردان نظیر زندگی حیوانات اهلی بود، آن نظری که مردان نسبت به حیوانات اهلی داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند، و به زنان با همان دید می نگریستند.

به این معنا که انسان به خاطر طبع استخدامی که در او هست همانطور که این معنا را حق خود می شمرد، که مالک گاو و گوسفند و شتر و سایر حیوانات اهلی خود باشد، و در آن حیوانات هر نوع تصرفی که می خواهد بکند، و در هر حاجتی که برایش پیش می آید به کار ببندد، از مو و کرک و گوشت و استخوان و خون و پوست و شیر آن استفاده کند، و به همین منظور برای حیوان طویله می ساخت، و حفظش می کرد، و نر و ماده آنها را به هم می کشانید تا از نتایج آنها هم استفاده کند، بار خود را به پشت آنها می گذاشت، و در کار شخم زمین و کوبیدن خرمن و شکار، آنها را به کار می گرفت، و به طرق مختلف برای کارهای دیگر، که نمی توان شمرد، حیوانات را استخدام می کرد.

و این حیوانات بی زبان از بهره های زندگی و آنچه که دلپایشان آرزو می کرد از خوردنی و نوشیدنی و مسکن و جفت گیری و استراحت آن مقدار را دارا بودند که مالکش در اختیارش بگذارد، و انسان هم آن مقدار در اختیار حیوانات می گذاشت که مزاحم و منافی با اغراضش نباشد، او این حیوانات را تسخیر کرد، تا به زندگی او سود رساند، نه اینکه مزاحم زندگی او باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۵

و به همین جهت بسیار می شد که بهره کشی از آن زبان بسته ها، مستلزم رفتاری می شد که از نظر خود آن حیوانات بسیار ظالمانه بود، و اگر حیوان زبان می داشت و خودش ناظر در سرنوشت خود بود فریادش از این زورگوئی های عجیب بلند می شد، چه بسیار حیوانی که بدون داشتن هیچ جرمی مظلوم واقع می شد، و چه بسیار حیوان ستم کشی که از ظلم صاحبش به استغاثه در می آمد و امروز هم در می آید، و کسی نیست که به دادش برسد، و چه بسیار ستمکاری که بدون هیچ مانعی به ظلم خود ادامه می دهد، چه ب سیار حیواناتی که بدون داشتن هیچگونه استحقاق، زندگی لذت بخشی دارند، و تنها به خاطر اینکه سگ خوش قواره ای است از کاخ ها و بهترین ماشین ها و بهترین غذاها برخوردار باشند، و فلان اسب فقط به خاطر اینکه نژاد خوبی دارد در ناز و نعمت بسر

برده و در مساله تخم گیری از او استفاده کنند.

و بر عکس چه بسیار حیواناتی که بدون هیچ تقصیری، در سخت ترین شرایط زندگی کنند، و مانند الاغ باربر و اسب عصاره، دائما در زحمت و سختی باشند.

حیوان برای خودش هیچ حقی از حقوق زندگی ندارد، و در سایه حقوقی که صاحبش برای خودش قائل است زندگی می کند، اگر کسی پای سگی و یا اسبی را بشکند از این نظر تعقیب نمی شود که چرا حیوان بی زبان را آزردی، و حق او را پایمال ساختی؟، بلکه از این نظر تعقیب می شود که چرا به صاحب حیوان ضرر رساندی، و حیوان قیمتی او را از قیمت انداختی، همه اینها برای این است که انسان، زندگی و هستی حیوانات را دنباله رو زندگی خود و فرع هستی خود می داند، و ارزش جایگاه آنها را طفیلی ارزش وجودی خود می شمارد.

در این امت ها و قبائل زندگی زنان نیز در نظر مردان چنین زندگی بی بود، یعنی مردان زندگی زنان را پیرو زندگی خود می دانستند، و معتقد بودند که زنان برای خاطر مردان خلق شده اند، و بطور اجمال و سربسته و بدون اینکه فکر کنند چه می گویند، می گفتند: هستی و وجود زنان و زندگیشان تابع هستی و زندگی مردان است، و عینا مانند حیوانات هیچ استقلال در زندگی و هیچ حقی ندارند و زن، مادام که شوهر نکرده تحت سرپرستی و ولایت پدر است، و بعد از ازدواج تحت ولایت شوهر است، آن هم ولایت بدون قید و شرط و بدون حد و مرز.

در این امتهای مرد می توانست زن خود را به هر کس که بخواهد بفروشد، و یا ببخشد و یا او را مانند یک کالا قرض دهد تا از او کام بگیرند، بچه دار شوند، یاب خدمت بگیرند و یا بهره هائی دیگر بکشند، و مرد حق داشت او را تنبیه و مجازات کند، کتک بزند، زندان کند، و حتی به قتل برساند، و یا او را گرسنه و تشنه رها کند، حال او بمیرد یا زنده بماند، و نیز حق داشت او را مخصوصا در مواقع قحطی و یا جشن ها مانند گوسفند چاق بکشد، و گوشتش را بخورد، و آنچه را که از مال مربوط به زن بود، مال خودش می دانست، حق زن را هم، حق خود می شمرد، مخصوصا از جهت دادوستد و سایر معاملاتی که پیش می آمد خود را صاحب اختیار می دانست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۶

و بر زن لازم بود که از مرد (پدرش باشد یا شوهرش) در آنچه امر و دستور می دادند کورکورانه اطاعت کند، چه بخواهد و چه نخواهد و باز به عهده زن بود که امور خانه و اولاد و تمامی مایحتاج زندگی مرد را در خانه فراهم نماید، و باز به عهده او بود که حتی سخت ترین کارها را تحمل کند، بارهای سنگین را به دوش بکشد، گل کاری و امثال این کارها را بکند، و در قسمت حرفه و صنعت پست ترین حرفه را بپذیرد.

و این رفتار عجیب، در بین بعضی از قبائل به حدی رسیده بود که وقتی یک زن حامله بچه خود را به دنیا می آورد بلافاصله باید دامن به کمر بزند و به کارهای خانه پردازد. در حالیکه شوهرش با نداشتن هیچ کسالتی خود را به بیماری بزند، و در رختخواب بخوابد و زن بدبختش به پرستاری او پردازد، اینها کلیاتی بود از حقوقی که زن در جامعه عقب مانده داشت، و از بهره هائی که از زندگی اش می برد، که البته اهل هر قرن از قرنهای بربریت و وحشیگری و خصلت ها و خصوصیت های مخصوص به خود داشته، سنت ها و آداب قومی با اختلاف عادات موروثیشان و اختلاف مناطق زندگی و جوی که بر آن زندگی احاطه داشت، مختلف می شد که هر کس به کتب تالیف شده در این باب مراجعه کند، از آن عادات و رسوم آگاه می شود. زندگی زن در ملت های متمدن قبل از اسلام

منظور ما از امتهای متمدن و پیشرفته آن روز، آن امت هائی است که تحت رسوم ملی و عادات محفوظ و موروثی زندگی می کرده اند بدون اینکه رسوم و عاداتشان مستند به کتابی یا مجلس قانونی باشد، مانند مردم چین و هند و مصر قدیم و ایران و نظائر اینها. آنچه در این باب در بین تمامی این امتهای مشترک بوده، این بود که زن در نظر این اقوام هیچگونه استقلال و حریت و آزادی



نداشته، نه در اراده اش و نه در اعمالش، بلکه در همه شئون زندگی اش تحت قیمومت و سرپرستی و ولایت بوده، هیچ کاری را از پیش خود منجز و قطعی نمی کرده، و حق مداخله در هیچ شانی از شئون اجتماعی را نداشته است (نه در حکومت، نه در قضاوت، و نه در هیچ شانی دیگر). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۷

حال ببینیم با نداشتن هیچ حقی از حقوق، چه وظائفی به عهده داشته است؟ اولاً تمامی آن وظائفی که به عهده مرد بوده به عهده او نیز بوده است، حتی کسب کردن و زراعت و هیزم شکنی و غیر آن، و ثانیاً علاوه بر آن کارها، اداره امور خانه و فرزند هم به عهده او بوده، و نیز موظف بود که از مرد در آنچه می گوید و می خواهد اطاعت کند. البته زن در اینگونه اقوام، زندگی مرفه تری نسبت به اقوام غیر متمدن داشته است، چون اینان دیگر مانند آن اقوام به خود اجازه نمی دادند زنی را بکشند، و گوشیشان را بخورند، و بطور کلی از مالکیت محرومشان نمی دانستند، بلکه زن فی الجمله می توانست مالک باشد، مثلاً ارث ببرد، و اختیار ازدواج داشته باشد، گو اینکه ملکیت و اختیاراتش در اینگونه موارد هم، به استقلال خود او نبود.

در این جوامع مرد می توانست زنان متعدد بگیرد، بدون اینکه حد معینی داشته باشد، و می توانست هر یک از آنان را که دلش خواست طلاق دهد، و شوهر بعد از مرگ زنش می توانست بدون فاصله، زن بگیرد، ولی زن بعد از مرگ شوهرش نمی توانست شوهر کند، و از معاشرت با دیگران در خارج منزل، غالباً ممنوع بود. و برای هر یک از این امت ها بر حسب اقتضای مناطق و اوضاع خاص به خود، احکام و رسوم خاصی بود، مثلاً امتیاز طبقاتی که در ایران وجود داشت چه بسا باعث می شد زنان از طبقه بالا حق مداخله در ملک و حکومت و حتی رسیدن به سلطنت و امثال آن را داشته باشند، و یابوتوانند با محرم خود چون پسر و برادر ازدواج کنند، ولی دیگران که در طبقه پائین اجتماع بودند چنین حقی را نداشته باشند.

و مثلاً در چین از آنجا که ازدواج نوعی خودفروشی و مملوکیت بود، و زن در این معامله خود را یکباره می فروخت، قهراً دیگر معقول نبود که اختیارات یک زن ایرانی را داشته باشد، و همینطور هم بود یک زن چینی از ارث محروم بود، و حق آن را نداشت که با مردان و حتی با پسران خود سر یک سفره بنشیند، و مردان می توانستند دو نفری و یا چند نفری یک زن بگیرند، و در بهره گیری از او، و استفاده از کار او با هم شریک باشند، آن وقت اگر بچه دار می شد غالباً فرزند از آن مردی بود که کودک به او بیشتر شباهت داشت.

و مثلاً در هند، از آنجائی که معتقد بودند زن پیر و مرد و مانند یکی از اعضای بدن او است دیگر معقول نبود که بعد از شوهر، ازدواج برای او حلال و مشروع باشد، بلکه تا ابد باید بی شوهر زندگی کند و بلکه اصلاً نباید زنده بماند، چون گفتیم زن را به منزله عضوی از شوهر می دانستند، و در نتیجه همانطور که بر حسب رسوم خود مردگان را می سوزانند، زن زنده را هم با شوهر مرده اش آتش می زدند، و یا اگر زمانی زنده می ماندند، در کمال ذلت و خواری زندگی می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۸

زنان هند قدیم در ایام حیض، نجس و پلید بودند، و دوری کردن از آنان لازم بود، و حتی لباسهایشان و هر چیزی که با دست یا جای دیگر بدنشان تماس می گرفت، نجس و خبیث بود.

و می توان وضع زنان در این امته را اینطور خلاصه کرد که: نه انسان بودند و نه حیوان، بلکه برزخی بین این دو موجود به حساب می آمدند، به این معنا که از زن، به عنوان یک انسان متوسط و ضعیف استفاده می کردند، انسانی که هیچگونه حقی ندارد، مگر اینکه به انسانهای دیگر در امور زندگی کمک کند، مثل فرزند صغیر که حد وسطی است بین حیوان و انسان کامل، به سایر انسانها کمک می کند، اما خودش مستقلاً حقی ندارد، و تحت سرپرستی و ولایت پدر یا سایر اولیای خویش است، بله بین فرزند صغیر و زن، این فرق بود که فرزند بعد از بلوغش از تحت سرپرستی خارج می شد، ولی زن تا ابد تحت سرپرستی دیگران بود. موقعیت زن در بین کلدانیان، آشوریان، رومیان و یونانیان قدیم

امت هائی که تاکنون نام بردیم ، امت هایی بودند که بیشتر آداب و رسوم شان بر اساس اقتضاء منطقه و عادات موروثی و امثال آن بود، و ظاهرا به هیچ کتاب و قانونی تکیه نداشت ، در این میان امت هائی از قبیل کلدانیان و رومیان و یونانیان هستند که تحت سیطره قانون و یا کتاب هستند.

اما کلدیه و آشور، که قوانین ((حامورابی)) در آن حکومت می کرد، به حکم آن قوانین ، زن را تابع همسرش دانسته و او را از استقلال محروم می دانستند. و نیز به حکم آن شریعت ، زن نه در اراده اش استقلال داشت و نه در عمل ، حتی اگر زن از شوهرش در امور معاشرت اطاعت نمی کرد و یا عملی را مستقلا انجام می داد، مرد می توانست او را از خانه بیرون کرده ، و یا زنی دیگر بگیرد، و بعد از آن حق داشت با او معامله یک برده را بکند، و اگر در تدبیر امور خانه اشتباهی می نمود مثلا اسراف می کرد، شوهر می توانست شکایتش را نزد قاضی ببرد، و بعد از آنکه جرم او اثبات شد، او را در آب غرق کند.

و اما روم ، که از قدیمی ترین امتهائی است که قوانین مدنی وضع کرده است ، اولین باری که دست به وضع قانون زد، حدود چهار صد سال قبل از میلاد بود که به تدریج ، در صدد تکمیل آن برآمد، و این قانون ، نوعی استقلال به خانه داده ، که در آن چهار دیواری دستورات سرپرست خانه واجب الاجراء است ، و این سرپرست یا شوهر است و یا پدر فرزندان که نوعی ربوبیت و سرپرستی نسبت به اهل خانه دارد، و اهل خانه باید او را بپرستند، همانطور که خود او در کودکی پدران گذشته خود را که قبل از او تاسیس خانواده کردند می پرستید، و این سرپرست اختیار تام دارد، و اراده او در تمامی آنچه که می خواهد و به آن امر می کند نسبت به اهل خانه اش یعنی زنان و فرزندان نافذ و معتبر است ، حتی اگر صلاح بداند که فلان زن و یا فلان فرزند باید کشته شود، باید بدون چون و چرا اطاعتش می کردند، و کسی نبود که با وی مخالفت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۳۹۹

و زنان خانه یعنی همسر و دختر و خواهر وضع بدتری نسبت به مردان و حتی پسران داشتند، با اینکه مردان و پسران هم تابع محض سرپرست خانه بودند، ولی زنان اصولا جزء جامعه نبودند، و در نتیجه به شکایت آنها گوش نمی دادند، و هیچ معامله ای از ایشان معتبر و نافذ نمی شد، و مداخله در امور اجتماعی به هیچ وجه از آنان صحیح نبود، ولی مردان خانه ، یعنی اولاد ذکور و برادران سرپرست و حتی پسر خوانده ها (چون در آن روزها پسرخواندگی در میان رومیان و همچنین یونانیان و ایرانیان و اعراب معمول بوده ) می توانستند با اجازه سرپرست مستقل شوند، و همه امور زندگی خود را اداره کنند.

زنان در روم قدیم جزء اعضای اصلی خانه و خانواده نبودند، خانواده را تنها مردان تشکیل می دادند، زنان تابع خانواده بودند، در نتیجه قرابت اجتماعی رسمی که مؤثر در مساله توارث و امثال آنست ، مختص در بین مردان بود (مردان بودند که از یکدیگر ارث می بردند، و یا مثلا شجره دودمانشان به وسیله ایشان حفظ می شد) و اما زنان نه در بین خود خویشاوندی (خواهری و دختری عمویی و غیره ) داشتند، و نه در بین خود و مردان ، حتی بین زن و شوهر خویشاوندی نبود، بین پسر با مادرش و بین خواهر و برادرش و بین دختر و پدرش ارتباط خویشاوندی که باعث توارث شود نبود.

بلکه تنها قرابت طبیعی (که باعث اتصال زن و مردی به هم و تولد فرزندی از آن دومی شد) وجود داشت ، و بسا می شد که همین نبودن قرابت رسمی مجوز آن می شد که با محارم یکدیگر ازدواج کنند، و سرپرست خانه ، که ولی همه دختران و زنان خانه بود، با دختر خود ازدواج کند، چون ولی دختر و سرپرست او بود همه رقم اختیاری در او داشت .

و سخن کوتاه اینکه در اجتماع خانواده ، وجود زن در نظر رومیان وجودی طفیلی ، و زندگیش تابع زندگی مردان بود، زمام زندگی و اراده اش به دست سرپرست خانه بود، که یا پدرش باشد اگر پدری در خانه بود، و یا همسرش اگر در خانه کسی به نام همسر باشد، و یا مردی دیگر غیر آن دو، و سرپرست خانه هر کاری می خواست با او می کرد، و هر حکمی که دلش می خواست می راند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۰

چه بسا می شد که او را می فروخت ، و یا به دیگران می بخشید، و یا برای کام گیری به دیگران قرض می داد، و چه بسا به جای

حقی که باید بپردازد (مثلاً- قرض یا مالیات) خواهر یا دخترش را در اختیار صاحب حق می گذاشت، و چه بسا او را با کتک و حتی کشتن مجازات می کرد، تدبیر مال زنان نیز بدست مردان بود، هر چند که آن مال مهریه ای باشد که با ازدواج بدست آورده، و یا با اذن ولی خود کسب کرده باشد، ارث را که گفتیم نداشت و از آن محروم بود، و اختیار ازدواج کردن دختر و زن به دست پدر و یا یکی از بزرگان قوم خود بود، طلاقش هم که به دست شوهر بود و... آری این بود وضع زن در روم.

و اما یونان، وضع زن در آنجا و اصولاً وضع به وجود آمدن خانواده و ربوبیت و سرپرستی خانواده، نزدیک همان وضع روم بود. یعنی قوام و رکن اجتماع مدنی و همچنین اجتماع خانوادگی نزد آنان، مردان بودند، و زنان تابع و طفیلی مردان به حساب می آمدند، و به همین جهت زن در اراده و در افعال خود استقلال نداشت، بلکه تحت ولایت و سرپرستی مرد بود.

لیکن همه این اقوام، در حقیقت قوانین خود را، خودشان نقض کردند، برای این که اگر برای زن استقلالی قائل نبودند، باید همه جا قائل نباشند، یعنی همانطوری که یک کودک نه در منافعش مستقل است و نه در جرائمش، باید در مورد زنان نیز اینطور حکم می کردند که اگر در اراده و اعمالشان آنجا که مثلاً می خواهند چیزی بخرند و یا بفروشند مستقل نیستند، در جرائمشان هم مستقل نباشند، یعنی اگر کار خلافی کردند، نباید خودشان جریمه شوند، و یا شکنجه گردند، بلکه باید ولی و سرپرستان جریمه بپردازد. ولی همانطور که گفتیم، این اقوام، طفیلی بودن زن را فقط در طرف منافعشان حکم می کردند، اگر کار نیکی می کردند پاداش آنها به کیسه سرپرست آنها می رفت و اما اگر کار بدی می کردند، خودشان شکنجه می شدند.

و این خود عیناً یکی از شواهد و بلکه از دلایلی است که دلالت می کند بر اینکه در تمامی این قوانین زن را به این نظر که موجودی است ضعیف و جزئی است از اجتماع، اما جزئی ناتوان و محتاج به قیم، مورد توجه قرار ندادند، بلکه به این دید به او نگاه کرده اند که موجودی است مضر، و مانند میکروبی است که مزاج اجتماع را تباه می کند، و صحت آن را سلب می نماید، چیزی که هست می دیدند که اجتماع حاجت حیاتی و ضروری به این میکروب دارد، زیرا اگر زن نباشد نسل بشر باقی نمی ماند، لذا می گفتند: چاره ای نیست جز اینکه باید به شائن وی اعتنا کنیم و وبال امر او را به عهده بگیریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۱

پس اگر جرمی و خیانتی کرد باید خودش عذاب آن را بچشد، و اما اگر کار نیکی کرد و سودی رسانید مردان از آن بهره مند شوند، و برای ایمنی از شرش نباید هیچگاه آزادش گذاشت، که هر کاری خواست بکند، عیناً مانند یک دشمن نیرومندی که در جنگ شکست خورده باشد و او را اسیر گرفته باشند، مادام که زنده است باید مقهور و زیر دست باشد، اگر کار بدی کند شکنجه می شود، و اگر کار نیکی کند تشکر و تقدیر از او به عمل نمی آید.

و همینکه دیدید می گفتند که قوام اجتماع به وجود مردان است، باعث شد که معتقد شوند به اینکه اولاد حقیقی انسان، فرزندان پسر می باشند، و بقای نسل به بقای پسران است، (و اگر کسی فرزند پسر نداشته باشد و همه فرزندانش دختر باشند، در حقیقت بلا عقب و اجاق کور است)، و همین اعتقاد منشا پیدایش عمل تبنی (فرزندگیری) شد، یعنی باعث آن شد که اشخاص بی پسر، پسر دیگری را فرزند خود بخوانند و ملحق به خود کنند، و تمامی آثار فرزند واقعی را در مورد او هم مترتب سازند، برای اینکه می گفتند خانه ای که در آن فرزند پسر نیست محکوم به ویرانی و نسل صاحب خانه محکوم به انقراض است، لذا ناچار می شدند بچه های پسر دیگران را فرزند خود بخوانند، تا به خیال خودشان نسلشان منقرض نشود، و با اینکه می دانستند این فرزند خوانده، فرزند دیگران است و از نسل دیگران آمده، مع ذلک فرزند قانونی خود به حساب می آوردند، و به او ارث می دادند و از او ارث می بردند، و تمامی آثار فرزند صلیبی را در مورد او مترتب و جاری می کردند.

و وقتی مردی از این اقوام یقین می کرد که عقیم است و هرگز بچه دار نمی شود، دست به دامن یکی از نزدیکان خود از قبیل: برادر و برادرزاده می شد، و او را به بستر همسر خود می برد تا با او جماع کند، و از این جماع فرزندی حاصل شده، و او آن فرزند

را فرزند خود بخواند و خاندان او باقی بماند.

مساله ازدواج و طلاق نیز در یونان و روم نزدیک به هم بود، در هر دو قوم تعدد زوجات جایز بود، اما در یونان اگر زن از یکی بیشتر می شد یکی از آن زنان، زن قانونی و رسمی بود و بقیه غیر رسمی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۲ وضع زن در عرب و محیط زندگی اعراب (آن محیطی که قرآن در آن نازل شد)

عرب از همان زمانهای قدیم در شبه جزیره عربستان زندگی می کرد، سرزمینی بی آب و علف و خشک و سوزان، و بیشتر سکنه این سرزمین، از قبائل صحرائین و دور از تمدن بودند، و زندگیشان با غارت و شیخون، اداره می شد، عرب از یک سو، یعنی از طرف شمال شرقی به ایران و از طرف شمال به روم و از ناحیه جنوب به شهرهای حبشه و از طرف غرب به مصر و سودان متصل بودند، و به همین جهت عمده رسومشان رسوم توحش بود، که در بین آن رسوم، احیانا اثری از عادات روم و ایران و هند و مصر قدیم هم دیده می شد.

عرب برای زن نه استقلالی در زندگی قائل بود و نه حرمت و شرافتی، بلکه حرمتی که قائل بود برای بیت و خاندان بود، زنان در عرب ارث نمی بردند، و تعدد زوجات آن هم بدون حدی معین، جایز بود، همچنانکه در یهود نیز چنین است، و همچنین در مساله طلاق برای زن اختیاری قائل نبود، و دختران را زنده به گور می کرد، اولین قبیله ای که دست به چنین جنایتی زد، قبیله بنو تمیم بود، و به خاطر پیشامدی بود که در آن قبیله رخ داد، و آن این بود که با نعمان بن منذر جنگ کردند، و عده ای از دخترانشان اسیر شدند که داستانشان معروف است، و از شدت خشم تصمیم گرفتند دختران خود را خود به قتل برسانند، و زنده دفن کنند و این رسم ناپسند به تدریج در قبائل دیگر عرب نیز معمول گردید، و عرب هرگاه دختری برایش متولد می شد به فال بد گرفته و داشتن چنین فرزندی را ننگ می دانست بطوری که قرآن می فرماید:

((یتواری من القوم من سوء ما بشره))، یعنی پدر دختر از شنیدن خبر ولادت دخترش خود را از مردم پنهان می کرد و بر عکس هر چه بیشتر دارای پسر می شد (هر چند پسر خوانده) خوشحال تر می گردید، و حتی بچه زن شوهرداری را که با او زنا کرده بود، به خود ملحق می کرد و چه بسا اتفاق می افتاد که سران قوم و زورمندان، بر سر یک پسری که با مادرش زنا کرده بودند نزاع می کردند، و هر یک آن پسر را برای خود ادعا می نمودند.

البته از بعضی خانواده های عرب این رفتار هم سرزده، که به زنان و مخصوصا دختران خود در امر ازدواج استقلال داده، و رعایت رضایت و انتخاب خود او را کرده باشند، که این رفتار از عرب، شبیه همان عادت است که گفتیم در اشراف ایرانیان معمول بود، و خود یکی از آثار امتیاز طبقاتی در جامعه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۳

و به هر حال رفتاری که عرب با زنان داشت، ترکیبی بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش، ندادن استقلال به زنان در حقوق، و شرکت ندادن آنان در امور اجتماعی از قبیل حکومت و جنگ و مساله ازدواج و اختیار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ایران و روم گرفته بودند، و کشتن آنان و زنده به گور کردن و شکنجه دادن را از اقوام بربری و وحشی اقتباس کرده بودند، پس محرومیت زنان عرب از مزایای زندگی مستند به تقدیس و پرستش رئیس خانه نبود، بلکه از باب غلبه قوی و استخدام ضعیف بود.

و اما مساله ((پرستش)) در بین عرب اینچنین بود که همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان) بت می پرستیدند، و عقائدی که درباره بت داشتند شبیه همان عقائدی است که صابئین در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چیزی که هست بت های عرب بر حسب اختلافی که قبائل در هواها و خواسته ها داشتند مختلف می شد، ستارگان و ملائکه (که به زعم ایشان دختران خدا هستند) را می پرستیدند و از ملائکه و ستاره صورت هایی در ذهن ترسیم نموده و بر طبق آن صورتهای مجسمه هائی می ساختند، که یا از سنگ

بود و یا از چوب، و هواها و افکار مختلفشان به آنجا رسید که قبیله بنی حنیفه بطوری که از ایشان نقل شده بتی از ((خرما))، ((کشک))، ((روغن))، ((آرد)) و... درست کرده و سالها آن را می پرستیدند و آنگاه دچار قحطی شده و خدای خود را خوردند! شاعری در این زمینه چنین گفت:

اکلت حنیفه ربها

زمن التجمه و المجاعة

لم یحذروا من ربهم

سوء العواقب و التباعة قبیله بنی حنیفه در قحطی و از گرسنگی پروردگار خود را خوردند و نه از پروردگار خود حذر کردند، و نه از سوء عاقبت این کار پروا نمودند!!

و بسا می شد که مدتی سنگی را می پرستیدند، اما آنگاه که به سنگ زیبایی می رسیدند سنگ اول را دور انداخته و دومی را برای خدائی بر می گزیدند، و اگر چیزی پیدا نمی کردند برای پرستش مقداری خاک جمع نموده و گوسفند شیردهی می آوردند و شیرش را روی آن خاک می دوشیدند، و از آن گل بتی می ساختند و بلافاصله به دور همان بت، طواف می کردند!

و زنان محرومیت و تیره بختی هائی که در این جوامع داشتند در دل و فکر آنان ضعفی ایجاد کرد، و این ضعف فکری اوهام و خرافات عجیب و غریبی در مورد حوادث و وقایع مختلف در آنان پدید آورد، که کتب تاریخی این خرافات و اوهام را ضبط کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۴

و این بود خلاصه ای از احوال زن در مجتمع انسانی در ادوار مختلف قبل از اسلام، و در عصر ظهور اسلام. نتایجی که از آنچه گفته شد به دست می آید

همانطور که در اول بحث وعده داده بودیم، تمامی سعی خود را در اختصار گوئی بکار بردیم، و از همه آنچه که گفتیم، چند نتیجه به دست می آید:

اول اینکه: بشر در آن دوران درباره زن دو طرز تفکر داشت، یکی اینکه زن را انسانی در سطح حیوانات بی زبان می دانست، و دیگر اینکه او را انسانی پست و ضعیف در انسانیت می پنداشت، انسانی که مردان، یعنی انسان های کامل در صورت آزادی او از شر و فسادش ایمن نیستند، و به همین جهت باید همیشه در قید تبعیت مردان بماند، و مردان اجازه ندهند که زنان آزادی و حریتی در زندگی خود کسب کنند، نظریه اول با سیره اقوام وحشی و نظریه دوم با روش اقوام متمدن آن روز مناسب تر است.

دوم اینکه: بشر قبل از اسلام نسبت به زن از نظر وضع اجتماعی نیز دو نوع طرز تفکر داشت، بعضی از جوامع زن را خارج از افراد اجتماع انسانی می دانستند، و معتقد بودند زن جزء این هیکل ترکیب یافته از افراد نیست، بلکه از شرایط زندگی او است، شرایطی که بشر بی نیاز از آن نمی باشد، مانند خانه که از داشتن و پناه بردن در آن چاره ای ندارد، و بعضی دیگر معتقد بودند زن مانند اسیری است که به بردگی گرفته می شود، و از پیروان اجتماع غالب است، و اجتماعی که او را اسیر کرده، از نیروی کار اومی کند، و از ضربه زدنش هم جلوگیری می نماید.

سوم اینکه: محرومیت زن در این جوامع همه جانبه بود، و زن را از تمامی حقوقی که ممکن بود از آن بهره مند شود، محروم می دانستند، مگر به آن مقداری که بهره مندی زن در حقیقت به سود مردان بود، که قیم زنان بودند.

چهارم اینکه: اساس رفتار مردان با زنان عبارت بود از غلبه قوی بر ضعیف و به عبارت دیگر هر معامله ای که با زنان می کردند بر اساس قریحه استخدام و بهره کشی بود، این روش امت های غیر متمدن بود، و اما امت های متمدن علاوه بر آنچه که گفته شد این طرز تفکر را هم داشتند که زن انسانی است ضعیف الخلقه، که توانائی آن را ندارد که در امور خود مستقل باشد، و نیز موجودی است خطرناک که بشر از شر و فساد او ایمن نیست و چه بسا که این طرز تفکرها در اثر اختلاط امت ها و زمان ها در یکدیگر اثر

گذاشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۵ تحولی که اسلام در امر زن پدید آورد

سراسر دنیا عقائدی را که شرح دادیم، همچنان درباره زن داشت، و رفتارهایی که گفتیم معمول می‌داشت، و زن را در شکنجه گاه ذلت و پستی زندانی کرده بود، بطوری که ضعف و ذلت، یک طبیعت ثانوی برای زن شده و گوشت و استخوانش با این طبیعت می‌روئید، و با این طبیعت به دنیا می‌آمد و می‌مرد، و کلمات زن و ضعف و خواری و پستی نه تنها در نظر مردان، بلکه در نظر خود زنان نیز مثل واژه‌های مترادف و چون انسان و بشر شده بود، با اینکه در معانی متفاوتی وضع شده بودند، و این خود امری عجیب است، که چگونه در اثر تلقین و شستشوی مغزی فهم آدمی واژگونه و معکوس می‌گردد، و تو خواننده عزیز اگر به فرهنگ محلی امت‌ها مراجعه کنی، هیچ امتی را نخواهی یافت، نه امتهای وحشی و نه امتهای متمدن که مثل هائی ساری و جاری درباره ضعف زنان و خواری آنان، در آن فرهنگ وجود نداشته باشد، بلکه به هر یک از این فرهنگ‌ها مراجعه کنی، خواهی دید که با همه اختلافاتی که در اصل زبان و سیاق‌ها و لحن‌های آن هست، انواعی از استفاده و کنایه و تشبیه مربوط به کلمه زن خواهی یافت، و خواهی دید که مرد ترسو و یا ضعیف و یا بی‌عرضه و یا خواری طلب و یا ذلت‌پذیر و یا تن‌به‌ذلت‌ده را زن می‌نامند، مثل این شعر عرب که می‌گوید:

و ما ادری و لیت اخال ادری

اقوم آل حصن ام نساء نمی‌دانم و ایکاش می‌دانستم که آل حصن مردانند و یا زنان، و صدها هزار از اینگونه مثل‌های شعری و نثری رادر هر لغتی خواهی یافت.

و این به تنهایی برای اهل تحقیق کافی است که بفهمد جامعه بشری قبل از اسلام چه طرز تفکری درباره زن داشته است، و دیگر حاجت ندارد به اینکه سیره نویسان و کتب تاریخی فصل جداگانه و یا کتابی مختص به دادن آماری از عقائد امتهای و ملت‌ها در مورد زنان نوشته باشند، برای اینکه خصال روحی و جهات وجودی هر امت و ملتی در لغت و آداب آن امت و ملت تجلی می‌کند. و در هیچ تاریخ و نوشته‌ای قدیمی چیزی که حکایت از احترام و اعتنا بشان زن کند، نخواهی یافت، مگر مختصری در تورات و در وصایای عیسی بن مریم (علیهما السلام) که باید به زنان مهربانی کرد و تسهیلاتی برای آنان فراهم نمود.

و اما اسلام یعنی آن دینی که قرآن برای تاءسیس آن نازل گردیده، در حق زن نظریه‌ای ابداع کرده که از روزی که جنس بشر پا به عرضه دنیا گذاشت تا آن روز چنین طرز تفکری در مورد زن نداشت، اسلام در این نظریه خود، با تمام مردم جهان در افتاد، و زن را آنطور که هست و بر آن اساسی که آفریده شده، به جهان معرفی کرد، اساسی که به دست بشر منهدم شده و آثارش نیز محو گشته بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۶

اسلام عقائد و آرائی که مردم درباره زن داشتند و رفتاری که عملاً با زن می‌کردند را بی‌اعتبار نموده و خط بطلان بر آنها کشید. هویت زن در اسلام

و اما هویت زن در اسلام: اسلام بیان می‌کند که زن نیز مانند مرد انسان است، و هر انسانی چه مرد و چه زن فردی است از انسان که در ماده و عنصر پیدایش او دو نفر انسان نر و ماده شرکت و دخالت داشته‌اند، و هیچ یک از این دو نفر بر دیگری برتری ندارد، مگر به تقوا، همچنانکه کتاب آسمانی خود می‌فرماید: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی، و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اکرمکم عند الله اتقیکم)).

بطوری که ملاحظه می‌کنید قرآن کریم هر انسانی را موجودی گرفته شده و تاءلیف یافته از دو نفر انسان نر و ماده می‌داند، که هر دو بطور متساوی ماده وجود و تکون او هستند، و انسان پدید آمده (چه مرد باشد و چه زن) مجموع ماده‌ای است که از آن دو فرد گرفته شده است.

قرآن کریم در معرفی زن مانند آن شاعر نفرمود: ((و انما امهات الناس اوعیه))، و مانند آن دیگری نفرمود:



بنونا بنوا ابنا و بناتنا

بنوهن ابنا الرجال الابعاد بلکه هر فرد از انسان (چه دختر و چه پسر) را مخلوقی تاءلیف یافته از زن و مرد معرفی کرد، در نتیجه تمامی افراد بشر امثال یکدیگرند، و بیانی تمام تر و رساتر از این بیان نیست، و بعد از بیان این عدم تفاوت، تنها ملاک برتری را تقوا قرار داد. از نظر اسلام مرد و زن از نظر خلقت برابرند

و نیز در جای دیگر فرمود: ((انی لا اضعی عمل منکم من ذکر او انثی، بعضکم من بعض))، در این آیه تصریح فرموده که کوشش و عمل هیچکس نزد خدا ضایع نمی شود، و این معنا را تعلیل کرده به اینکه چون بعضی از بعض دیگر هستید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۷

و صریحاً نتیجه آیه قبلی که می فرمود: ((انا خلقناکم من ذکر و انثی...)) را بیان می کند، و آن این است که مرد و زن هر دو از یک نوع هستند، و هیچ فرقی در اصل خلقت و بنیاد وجود ندارند.

آنگاه همین معنا را هم توضیح می دهد به اینکه عمل هیچ یک از این دو صنف نزد خدا ضایع و باطل نمی شود، و عمل کسی به دیگری عاید نمی گردد، مگر اینکه خود شخص عمل خود را باطل کند. و به بانگ بلند اعلام می دارد: ((کل نفس بما کسبت رهینه))، نه مثل مردم قبل از اسلام که می گفتند: ((گناه زنان به عهده خود آنان و عمل نیک شادن و منافع وجودشان مال مردان

است!)) و ما انشاء الله به زودی توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد. ملاک برتری از نظر اسلام تقوی و پرهیزگاری است پس وقتی به حکم این آیات، عمل هر یک از دو جنس مرد و زن (چه خویش و چه بدش) به حساب خود او نوشته می شود، و هیچ مزیتی جز با تقوا برای کسی نیست، و با در نظر داشتن اینکه یکی از مراحل تقوا، اخلاق فاضله (چون ایمان با درجات مختلفش و چون عمل نافع و عقل محکم و پخته و اخلاق خوب و صبر و حلم) است، پس یک زنی که درجه ای از درجات بالای ایمان را دارد، و یا سرشار از علم است، و یا عقلی پخته و وزین دارد، و یا سهم بیشتری از فضائل اخلاقی را دارا می باشد، چنین زنی در اسلام ذاتاً گرامی تر و از حیث درجه بلندتر از مردی است که هم طراز او نیست، حال آن مرد هر که می خواهد باشد، پس هیچ کرامت و مزیتی نیست، مگر تنها به تقوا و فضیلت.

و در معنای آیه قبلی بلکه روشن تر از آن آیه زیر است، که می فرماید: ((من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحینه حیوة طیبه، و لنجزینهم اجره باحسن ما کانوا یعملون)).

و نیز آیه زیر است که می فرماید: ((ومن عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة، یرزقون فیها بغير حساب)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۸

و نیز آیه زیر است که می فرماید: ((و من یعمل من الصالحات من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة، و لا یظلمون نقیراً)) نکوهش عرب جاهلیت در قرآن به جهت بی اعتنایی به امر زنان

علاوه بر این آیات که صریحاً تساوی بین زن و مرد را اعلام می کند، آیات دیگری هست که صریحاً بی اعتنایی به امر زنان را نکوهش نموده، از آن جمله می فرماید: ((و اذا بشر احدهم بالانثی ظل وجهه مسوداً و هو کظیم، یتواری من القوم من سوء ما بشر به، ایمسکه علی هون ام یدسه فی التراب، الا ساء ما یحکمون)).

و اینکه می فرماید خود را از شرمساری از مردم پنهان می کند، برای این است که ولادت دختر را برای پدر ننگ می دانستند، و منشا عمده این طرز تفکر این بود که مردان در چنین مواقعی تصور می کردند که این دختر به زودی بزرگ خواهد شد، و ملعبه و بازیچه جوانان قرار خواهد گرفت، و این خود نوعی غلبه مرد بر زن است، آن هم در یک امر جنسی که به زبان آوردن آن مستهجن و زشت است، در نتیجه، ننگ زبان زد شدنش به ریش پدر و خاندان او می چسبید.

همین طرز تفکر، عرب جاهلیت را واداشت تا دختران بی گناه خود را زنده زنده دفن کنند. سبب دیگر قضیه را که علت اولی این

انحراف فکری بود در گذشته خواندید، و خدای تعالی در نکوهش از این عمل نکوهیده، کرده و فرمود: ((واذا المووده سئلت ، بای ذنب قتلت)).

از بقایای اینگونه خرافات بعد از ظهور اسلام نیز در بین مسلمانان ماند، و نسل به نسل از یکدیگر ارث بردند، و تاکنون نتوانسته اند لکه ننگ این خرافات را از صفحه دل بشویند، به شهادت اینکه می بینیم اگر زن و مردی با یکدیگر زنا کنند، ننگ زنا در دامن زن تا ابد می ماند، هر چند که توبه هم کرده باشد، ولی دامن مرد ننگین نمی شود، هر چند که توبه هم نکرده باشد، با این که اسلام این عمل نکوهیده را هم برای زن ننگ می داند، و هم برای مرد، هم او را مستحق حد و عقوبت می داند و هم این را، هم به او صد تازیانه می زند و هم به این . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۰۹

و اما وزن و موقعیت اجتماعی زن در اسلام وزن و موقعیت اجتماعی زن در اسلام

اسلام بین زن و مرد از نظر تدبیر شؤون اجتماع و دخالت اراده و عمل آن دو در این تدبیر، تساوی برقرار کرده ، علتش هم این است که همانطور که مرد می خواهد بخورد و بنوشد و بپوشد، و سایر حوائجی که در زنده ماندن خود به آنها محتاج است به دست آورد، زن نیز همینطور است ، و لذا قرآن کریم می فرماید: ((بعضکم من بعض)).

پس همانطور که مرد می تواند خودش در سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و خودش مستقلاً عمل کند و نتیجه عمل خود را مالک شود، همچنین زن چنین حقی را دارد بدون هیچ تفاوت : ((لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت)). پس زن و مرد در آنچه که اسلام آن را حق می داند برابرند، و به حکم آیه : ((و یحق الله الحق))، چیزی که هست خدای تعالی در آفرینش زن دو خصلت قرار داده که به آن دو خصلت ، زن از مرد امتیاز پیدامی کند. دو خصلت ویژه در آفرینش زن

اول اینکه : زن را در مثل به منزله کشتزاری برای تکون و پیدایش نوع بشر قرار داده ، تا نوع بشر در داخل این صدف تکون یافته و نمو کند، تا به حد ولادت برسد، پس بقای نوع بشر بستگی به وجود زن دارد، و به همین جهت که او کشتزار است مانند کشتزارهای دیگر احکامی مخصوص به خود دارد و با همان احکام از مرد ممتاز می شود.

دوم اینکه : از آنجا که باید این موجود، جنس مخالف خود یعنی مرد را مجذوب خود کند، و مرد برای این که نسل بشر باقی بماند به طرف او و ازدواج با او و تحمل مشقت های خانه و خانواده جذب شود، خداوند در آفرینش ، خلقت زن را لطیف قرار داد، و برای اینکه زن مشقت بچه داری و رنج اداره منزل را تحمل کند، شعور و احساس او را لطیف و رقیق کرد، و همین دو خصوصیت ، که یکی در جسم او است و دیگری در روح او، تاءثیری در وظائف اجتماعی محول به او دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۴۱۰

این بود مقام و موقعیت اجتماعی زن ، و با این بیان موقعیت اجتماعی مرد نیز معلوم می شود و نیز پیچیدگی و اشکالی که در احکام مشترک بین آن دو و احکام مخصوص به هر یک از آن دو، در اسلام هست حل می گردد، همچنانکه قرآن کریم می فرماید: ((و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض ، للرجال نصیب مما اکتسبوا، و للنساء نصیب مما اکتسبن ، و اسئلوا الله من فضله ، ان الله کان بکل شیء علیما))

و منظورش از این گفتار آنست که اعمالی که هر یک از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می دهد باعث آن می شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد، بعضی از فضل های خدای تعالی فضل اختصاصی به یکی از این دو طائفه است ، بعضی مختص به مردان و بعضی دیگر مختص به زنان است .

مثلاً- مرد را از این نظر بر زن فضیلت و برتری داده که سهم ارث او دو برابر زن است ، و زن را از این نظر بر مرد فضیلت داده که خرج خانه را از گردن زن ساقط کرده است ، پس نه مرد باید آرزو کند که ای کاش خرج خانه به عهده ام نبود، و نه زن آرزو کند که ای کاش سهم ارث من برابر برادرم بود، ب عضی دیگر برتری را مربوط به عمل عامل کرده ، نه اختصاص به زن دارد و نه به

مرد، بلکه هر کس فلان قسم اعمال را کرد، به آن فضیلت ها می رسد (چه مرد و چه زن) و هرکس نکرد نمی رسد (باز چه مرد و چه زن) و کسی نمی تواند آرزو کند که ای کاش من هم فلان برتری را می داشتم، مانند فضیلت ایمان و علم و عقل و سائر فضائلی که دین آن را فضیلت می داند.

این قسم فضیلت فضلی است از خدا که به هر کس بخواهد می دهد، و لذا در آخر آیه می فرماید: ((و اسئلو الله من فضله))، دلیل بر آنچه ذکر کردیم آیه شریفه: ((الرجال قوامون...)) است، به آن بیانی که به زودی خواهد آمد. احکام مختص و احکام مشترک زن و مرد در اسلام

و اما احکام مشترک بین زن و مرد و احکامی که مختص به هر یک از این دو طائفه است:

در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است، او نیز مانند مردان می تواند مستقل باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۱

و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث و نه در کسب و انجام معاملات، و نه در تعلیم و تعلم، و نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده، و نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر) مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد. و عمده آن موارد مساله عهده داری حکومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است (و اما از صرف حضور در جهاد و کمک کردن به مردان در اموری چون مداوای آسیب دیدگان محروم نیست) و نیز مساله ارث است که نصف سهم مردان ارث می برد، و یکی دیگر حجاب و پوشاندن مواضع زینت بدن خویش است، و یکی اطاعت کردن از شوهر در هرخواسته ای است که مربوط به تمتع و بهره بردن باشد.

و در مقابل، این محرومیت هارا از این راه تلافی کرد که نفقه را یعنی هزینه زندگی را به گردن پدر و یا شوهرش انداخته، و بر شوهر واجب کرده که نهایت درجه توانائی خود را در حمایت از همسرش به کار ببرد، و حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است. و این تسهیلات را هم برای او فراهم کرده که: جان و ناموسش و حتی آبرویش را (از اینکه دنبال سرش حرف بزنند) تحت حمایت قرار داده، و در ایام عادت حیض و ایام نفاس، عبادت را از او ساقط کرده، و برای او در همه حالات، ارفاق لازم دانسته است.

پس، از همه مطالب گذشته، این معنا بدست آمد که زن از جهت کسب علم، بیش از علم به اصول معارف و فروع دین (یعنی احکام عبادات و قوانین جاریه در اجتماع) وظیفه و جویی دیگر ندارد، و از ناحیه عمل هم همان احکامی را دارد که مردان دارند، به اضافه اینکه اطاعت از شوهرش نیز واجب است، البته نه در هر چیزی که او بگوید و بخواهد، بلکه تنها در مساله مربوط به بهره های جنسی، و اما تنظیم امور زندگی فردی یعنی رفتن به دنبال کار و کاسبی و صنعت، و نیز در تنظیم امور خانه، و نیز مداخله در مصالح اجتماعی و عمومی، از قبیل دانشگاه رفتن و یا اشتغال به صنایع و حرفه های مفید برای عموم و نافع در اجتماعات، با حفظ حدودی که برایش معین شده، هیچ یک بر زن واجب نیست.

و لازمه واجب نبودن این کارها این است که وارد شدنش در هر یک از رشته های علمی و کسبی و تربیتی و امثال آن، فضلی است که خود نسبت به جامعه اش تفضل کرده، و افتخاری است که برای خود کسب نموده، و اسلام هم این تفاخر را در بین زنان جایز دانسته است، بر خلاف مردان که جز در حال جنگ نمی توانند تفاخر کنند، و از آن نهی شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۲

این بود آنچه که از بیانات گذشته ما به دست می آمد که سنت نبوی هم آن است، و اگر بحث ما بیش از حوصله این مقام طول نمی کشید، نمونه هائی از رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسرش خدیجه (علیها السلام) و دخترش فاطمه (علیها السلام) و سایر زنانش و زنان امت خود و آنچه درباره زنان سفارش کرده و نیز شمه ای از طریقه ائمه اهل بیت (علیه السلام)

و زنانشان مانند زینب دختر علی (علیه السلام) و فاطمه و سکینه دختر حسین (ع) و غیر ایشان را نقل می‌کردیم، و نیز پاره‌ای از کلماتی که در مورد سفارش درباره زنان، از ایشان رسیده می‌آوردیم، و شاید در بحث‌های روایتی مربوط به آیات سوره نساء بعضی از آن روایات را بیاوریم انشاء الله، خواننده محترم می‌تواند به جلدهای بعدی مراجعه کند. حیات اجتماعی سعادت‌مندان، حیات منطبق با خلقت و فطرت است

و اما آن اساسی که اسلام احکام نامبرده را بر آن اساس تشریح کرده، همانا فطرت و آفرینش است، و کیفیت این پایه گذاری در آنجا که در باره مقام اجتماعی زن بحث می‌کردیم، روشن شد، ولی در اینجا نیز توضیح بیشتری داده و می‌گوئیم: برای جامعه شناس و اهل بحث، در مباحثی که ارتباط با جامعه شناسی دارد، جای هیچ شکلی نیست که وظائف اجتماعی و تکالیف اعتباری که منشعب از آن وظائف می‌شود، سرانجام باید منتهی به طبیعت شود، چون این خصوصیت توان طبیعی انسان بود که از همان آغاز خلقتش او را به تشکیل اجتماع نوعی هدایت کرد، به شهادت اینکه می‌بینیم هیچ زمانی نبوده که نوع بشر، دارای چنین اجتماعی نوعی نبوده باشد، البته نمی‌خواهیم بگوئیم اجتماعی که بشر طبق مقتضای طبیعتش تشکیل می‌داده، همواره سالم هم بوده، نه، ممکن است عواملی آن اجتماع را از مجرای صحت و سلامت به سوی مجرای فساد کشانده باشد، همانطور که ممکن است عواملی بدن طبیعی و سالم آدمی را از تمامیت طبیعی آن خارج نموده و به نقص در خلقت گرفتارش کند، و یا آن را از صحت طبیعی به در آورده و مبتلا به بیماری و آفتش سازد.

پس اجتماع با تمامی شئون و جهاتش چه اینکه اجتماعی صالح و فاضل باشد و چه فاسد، بالاخره منتهی به طبیعت می‌شود، چیزی که هست آن اجتماعی که فاسد شده، در مسیر زندگی به عاملی برخورد کرده است که فاسدش کرده، و نگذاشته به آثار خوب اجتماع برسد، (به خلاف اجتماع فاضل). پس این یک حقیقت است که دانشمندان در مباحث اجتماعی خود یا تصریحاً و یا بطور کنایه به آن اشاره کرده‌اند، و قبل از همه آنان کتاب خدای عزوجل با روشن‌ترین و واضح‌ترین بیان، به آن اشاره کرده و فرموده:

((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۳

و نیز فرموده: ((الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی)) و نیز فرموده: ((و نفس و ماسویها فالهمها فجورها و تقویها)). و آیات دیگر که متعرض مساله قدر است.

پس تمامی موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگی به سوی آن هدفی که برای آن آفریده شده، هدایت شده است، و در خلقتش به هر جهاز و ابزاری هم که در رسیدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نیازمند است مجهز گشته و زندگی با قوام و سعادت‌مندان اش، آن قسم زندگی ای است که اعمال حیاتی آن منطبق با خلقت و فطرت باشد، و انطباق کامل و تمام داشته باشد و وظائف و تکالیفش در آخر منتهی به طبیعت شود، انتهائی درست و صحیح، و این همان حقیقتی است که آیه زیر بدان اشاره نموده و می‌فرماید: ((واقم وجهک للذین حنیفا، فطرت الله الی فطر الناس علیها، لا تبدل لخلق الله، ذلک الذین القیم))، رو به سوی دینی بیاور که افراط و تفریطی از هیچ جهت ندارد، دینی که بر طبق آفرینش تشریح شده، آفرینشی که انسان هم یک نوع از موجودات آن است، انسانی که خلقت او و فطرتش تبدیل پذیر نیست، دین استوار هم، چنین دینی است. فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعی افراد و عدالت بین آنان چه اقتضائی دارد؟

حال ببینیم فطرت در وظائف و حقوق اجتماعی بین افراد چه می‌گوید، و چه اقتضائی دارد؟

با در نظر داشتن این معنا که تمامی افراد انسان دارای فطرت بشری هستند، می‌گوئیم: آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظائف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی‌دهد یک طائفه از حقوق بیشتری برخوردار و طائفه‌ای دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد، لیکن مقتضای این تساوی در حقوق، که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، این نیست که تمامی مقامهای اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود (و اصلاً چنین چیزی امکان هم ندارد) چگونه ممکن است

بچه، در عین کودکی و یک مرد سفیه نادان در عین نادانی خود، عهده دار کار کسی شود که هم در کمال عقل است، و هم تجربه‌ها در آن کار دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۴

و یا مثلاً یک فرد عاجز و ضعیف عهده دار کار کسی شود که تنها کسی از عهده‌اش بر می‌آید که قوی و مقتدر باشد، حال این کار مربوط به هر کسی که می‌خواهد باشد، برای اینکه تساوی بین صالح و غیر صالح، افساد حال هر دو است، هم صالح را تباہ می‌کند و هم غیر صالح را.

بلکه آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، پس تساوی بین افراد و بین طبقات تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود، و یا به انگیزه دشمنی و یا تحکم و زورگویی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نا معلوم گذاشته شود، و یا صریحاً باطل شود، و این همان است که جمله: ((ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه...))، به آن بیانی که گذشت، به آن اشاره می‌کند، چون جمله نامبرده در عین اینکه اختلاف طبیعی بین زنان و مردان را می‌پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می‌کند. معنای تساوی در مورد حقوق زن و مرد

از سوی دیگر مشترک بودن دو طائفه زن و مرد در اصول مواهب و جود، یعنی در داشتن اندیشه و اراده، که این دو، خود مولد اختیار هستند، اقتضا می‌کند که زن نیز در آزادی فکر و اراده و در نتیجه در داشتن اختیار، شریک با مرد باشد، همانطور که مرد در تصرف در جمیع شؤون حیات فردی و اجتماعی خود به جز آن مواردی که ممنوع است، استقلال دارد، زن نیز باید استقلال داشته باشد، اسلام هم که دین فطری است این استقلال و آزادی را به کاملترین وجه به زن داده، همچنانکه در بیانات سابق گذشت.

آری، زن از برکت اسلام مستقل به نفس و متکی بر خویش گشت، اراده و عمل او که تا ظهور اسلام گره خورده به اراده مرد بود، از اراده و عمل مرد جدا شد، و از تحت ولایت و قیمومت مرد در آمد، و به مقامی رسید که دنیای قبل از اسلام با همه قدمت خود و در همه ادوارش، چنین مقامی به زن نداده بود، مقامی به زن داد که در هیچ گوشه از هیچ صفحه تاریخ گذشته بشر چنین مقامی برای زن نخواهد یافت، و اعلامیه‌ای در حقوق زن همانند اعلامیه قرآن که می‌فرماید: ((فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف...))، نخواهد جست.

لیکن این به آن معنا نیست که هر چه از مرد خواسته اند از او هم خواسته باشند، در عین اینکه در زنان عواملی هست که در مردان نیز هست، زنان از جهتی دیگر با مردان اختلاف دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۵

(البته این جهت که می‌گوئیم جهت نوعی است نه شخصی، به این معنا که متوسط از زنان در خصوصیات کمالی، و ابزار تکامل بدنی عقب‌تر از متوسط مردان هستند).

سخن ساده‌تر اینکه: هر چند ممکن است، یک یا دو نفر زن فوق العاده و همچنین یک یا دو نفر مرد عقب افتاده پیدا شود، ولی به شهادت علم فیزیولوژی، زنان متوسط از نظر دماغ (مغز) و قلب و شریانها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن، با مردان متوسط الحال تفاوت دارند، یعنی ضعیفتر هستند. و همین باعث شده است که جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر، و جسم مرد خشن‌تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل، نیروی تعقل بر مرد، غالب‌تر از زن باشد، پس حیات زن، حیاتی احساسی است، همچنانکه حیات مرد، حیاتی تعقلی است.

و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست، اسلام در وظائف و تکالیف عمومی و اجتماعی که قوامش با یکی از این دو چیز یعنی تعقل و احساس است، بین زن و مرد فرق گذاشته، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است (از قبیل ولایت و قضا و جنگ) را مختص به مردان کرد، و آنچه از وظائف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان کرد، مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن، آنگاه مشقت بیشتر وظائف مرد را از این راه جبران کرده که: سهم ارث او را دو برابر

سهم ارث زن قرار داد، (معنای این در حقیقت آن است که نخست سهم ارث هر دو را مساوی قرار داده باشد، بعدا ثلث سهم زن را به مرد داده باشد، در مقابل نفقه ای که مرد به زن می دهد).

و به عبارتی دیگر اگر ارث مرد و زن را هیجده تومان فرض کنیم، به هر دو نه تومان داده و سپس سه تومان از آن را (که ثلث سهم زن است) از او گرفته و به مرد بدهیم، سهم مرد دوازده تومان می شود، برای این که زن از نصف این دوازده تومان هم سود می برد. در نتیجه، برگشت این تقسیم به این می شود که آنچه مال در دنیا هست دو ثلثش از آن مردان است، هم ملکیت و هم عین آن، و دو ثلث هم از آن زنان است، که یک ثلث آن را مالک هستند، و از یک ثلث دیگر که گفتیم در دست مرد است، سود می برند.

پس، از آنچه که گذشت روشن شد که غالب مردان (نه کل آنان) در امر تدبیر قوی ترند، و در نتیجه، بیشتر تدبیر دنیا و یا به عبارت دیگر، تولید به دست مردان است، و بیشتر سودها و بهره گیری و یا مصرف، از آن زنان است، چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، (و ما انشاء الله در ذیل آیات ارث توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد)، اسلام علاوه بر آنچه که گذشت تسهیلات و تخفیف هائی نسبت به زنان رعایت نموده، که بیان آن نیز گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۶ عدم اجرای صحیح قانون به معنای نقص در قانونگذاری نیست

حال اگر بگوئیم این همه ارفاق که اسلام نسبت به زن کرده، کار خوبی نبوده است، برای اینکه همین ارفاقها زن را مفت خور و مصرفی بار می آورد، درست است که مرد حاجت ضروری به زن دارد، و زن از لوازم حیات بشر است، ولی برای رفع این حاجت لازم نیست که زن، یعنی نیمی از جمعیت بشر تخدیر شود و هزینه زندگیش به گردن نیمی دیگر بیفتد، چون چنین روشی همانطور که گفتیم زن را انگل و کسل بار می آورد، و دیگر حاضر نیست سنگینی اعمال شاقه را تحمل کند، و در نتیجه موجودی پست و خوار بار می آید، و چنین موجودی به شهادت تجربه، به درد تکامل اجتماعی نمی خورد.

در پاسخ میگوئیم: این اشکال ناشی از این است که بین مسئله قانونگذاری و اجرای قانون، خلط شده است، وضع قوانینی که اصلاحگر حال بشر باشد مسئله ای است، و اجراء آن به روشی درست و صالح و بار آمدن مردم با تربیت شایسته، امری دیگر، اسلام قانون صحیح و درستی در این باره وضع کرده بود، و لیکن در مدت سیر گذشته اش (یعنی چهارده قرن)، گرفتار مجریان غیر صالح بود، اولیائی صالح و مجاهد نبود تا قوانین اسلام را بطور صحیح اجرای کنند، نتیجه اش هم این شد که احکام اسلام تاءثر خود را از دست داد، و تربیت اسلامی (که در صدر اسلام، مردان و زنان نمونه و الگویی بار آورد) متوقف شد، و بلکه به عقب برگشت.

این تجربه قطعی، بهترین شاهد و روشنگر گفتار ما است، که قانون هر قدر هم صحیح باشد، مادام که در اثر تبلیغ عملی و تربیت صالح در نفس مستقر نگردد و مردم با آن تربیت خوی نگیرند اثر خود را نمی بخشد، و مسلمین غیر از زمان کوتاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و حکومت علی (علیه السلام) از حکومت او اولیای خود که دعوی دار ولایت و سرپرستی امور آنان بودند، هیچ تربیت صالحی که علم و عمل در آن توأم باشد ندیدند این معاویه است که بعد از استقرار یافتن بر اریکه خلافت در منبر عراق، خطابه ای ایراد می کند که حاصلش این است که من با شما نمی جنگیدم که نماز بخوانید یا روزه بگیرید، خودتان میدانید، می خواهید بگیرید و می خواهید نگیرید، بلکه برای این با شما می جنگیدم که بر شما حکومت کنم و به این هدف رسیدم.

و نیز سایر خلفای بنی امیه و بنی عباس و سایر زمامداران که دست کمی از معاویه نداشتند، و بطور قطع اگر نورانیت خود این دین نبود، و اگر نبود که این دین به نور خدائی روشن شده، که هرگز خاموش نمی شود، هر چند که کفار نخواهند، قرن ها قبل از این اسلام از بین رفته بود.



مترجم: کسی که به قوانین اسلام در مورد زنان خرد می‌گیرد، باید دوره‌ای از ادوار گذشته اسلام را نشان دهد که در آن دوره تمامی قوانین اسلامی اجرا شده باشد و مردم با خوی اسلام بار آمده باشند و این قوانین زنان را تخدیر کرده باشد و مهمل و مصرفی بار آورده باشد، و چنین دوره‌ای در تمامی چهارده قرن گذشته، برای اسلام پیش نیامده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۷ آزادی زن در تمدن غربی

هیچ شکی نیست که پیشگام در آزاد ساختن زن از قید اسارت و تاعین استقلال او، در اراده و عمل اسلام بوده است، و اگر غربی‌ها (در دوران اخیر) قدمی در این باره برای زنان برداشته‌اند، از اسلام تقلید کرده‌اند (و چه تقلید بدی کرده و با آن روبرو شده‌اند) و علت اینکه نتوانستند بطور کامل تقلید کنند، این است که احکام اسلام چون حلقه‌های یک زنجیر به هم پیوسته است (و همچون چشم و خط و خال و ابرو است) و روش اسلام که در این سلسله حلقه‌ای بارز و مؤثری تام‌التأثیر است، برای همین مؤثر است که در آن سلسله قرار دارد، و تقلیدی که غربی‌ها از خصوص این روش کرده‌اند، تنها از صورت زلیخای اسلام نقطه خال را گرفته‌اند که معلوم است خال به تنهایی چقدر زشت و بدقواره است.

و سخن کوتاه اینکه، غربی‌ها اساس روش خود را بر پایه مساوات همه جانبه زن با مرد در حقوق قرار داده‌اند، و سالها در این باره کوشش نموده‌اند و در این باره وضع خلقت زن و تاخر کمالی او را (که بیان آن بطور اجمال گذشت) در نظر نگرفته‌اند. و رای عمومی آنان تقریباً این است که تاخر زن در کمال و فضیلت، مستند به خلقت او نیست، بلکه مستند به سوء تربیتی است که قرن‌ها با آن تربیت مریبی شده، و از آغاز خلقت دنیا تاکنون، در محدودیت مصنوعی به سر برده است، و گرنه طبیعت و خلقت زن با مرد فرقی ندارد.

ایراد و اشکالی که به این سخن متوجه است این است که همانطور که خود غربیها اعتراف کرده‌اند، اجتماع از قدیم‌ترین روز شکل گرفتنش بطور اجمال و سربسته حکم به تاخر کمال زن از مرد کرده، و اگر طبیعت زن و مرد یک نوع بود، قطعاً و قهراً خلاف آن حکم هر چند در زمانی کوتاه ظاهر می‌شد، و نیز خلقت اعضای رئیسه و غیر رئیسه زن، در طول تاریخ تغییر وضع می‌داد، و مانند خلقت مرد، می‌شد.

مؤید این سخن روش خود غربی‌ها است که با اینکه سال‌ها است کوشیده و نهایت درجه عنایت خود را به کار برده‌اند تا زن را از عقب ماندگی نجات بخشیده و تقدم و ارتقای او را فراهم کنند، تاکنون نتوانسته‌اند بین زن و مرد تساوی برقرار سازند، و پیوسته آمارگیری‌های جهان این نتیجه را ارائه می‌دهد که در این کشورها در مشاغلی که اسلام زن را از آن محروم کرده، یعنی قضا و ولایت و جنگ، اکثریت و تقدم برای مردان بوده، و همواره عده‌ای کمتر از زنان عهده‌دار اینگونه مشاغل شده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۸

و اما اینکه غربی‌ها از این تبلیغاتی که در تساوی حقوق زن و مرد کردند، و از تلاشهایی که در این مسیر نموده‌اند، چه نتایجی عایدشان شد در فصلی جداگانه تا آنجا که برایمان ممکن باشد انشاء الله شرح خواهیم داد. بحث علمی دیگر (درباره زناشوئی و منشاء طبیعی و فطری آن)

عمل هم‌خوابی، یکی از اصول اعمال اجتماعی بشر است، و بشر از همان آغاز پیدایش و ازدیاد خود، تا به امروز دست از این عمل اجتماعی نکشیده و قبلاً هم گفته بودیم که این اعمال باید ریشه‌ای در طبیعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ریشه برگشت کند.

و اسلام وقتی می‌خواهد این عمل جنسی را با قانون خود نظام‌ب‌خشد، اساس تقنین خود را بر خلقت دو آلت تناسلی نری و مادگی نهاده است، چون دو جهاز تناسلی متقابل که در مرد و زن است (و هر دو در کمال دقت ساخته شده و با تمامی بدن نری و ماده، اتصال و بستگی دارد) بیهوده و عبث در جای خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده، و هر متفکری که در این باره خوب

دقت کند به روشنی خواهد دید که طبیعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نری چیزی به جز جهاز طرف مقابل را نمی‌طلبد. و همچنین طبیعت زن در تجهیزش به آلات مادگی چیزی جز جهاز طرف مقابل را نمی‌جوید، و این دو جذبه در کشش طرفینی خود هدفی به جز تولید مثل و بقای نوع بشر دنبال نمی‌کند، پس عمل همخوابگی اساسش بر همین حقیقت طبیعی است، (نه بر بازیچه و لذت‌گیری و بس، و نه بر اساس مدنی بودن انسان) و تمامی احکامی را هم که اسلام درباره این عمل مقرر کرده و پیرامون این حقیقت دور می‌زند و می‌خواهد این عمل به صورت بازی انجام نشود.

و خلاصه همه احکام مربوط به حفظ عفت، و چگونگی انجام عمل همخوابی، و اینکه هر زنی مختص به شوهر خویش است، و نیز احکام طلاق، عده، اولاد، ارث، و امثال آن همه برای همین است که این دو جهاز در راهی به کار بیفتد که برای آن خلق شده اند، یعنی بقای نوع بشر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۱۹

و اما در قوانین دیگری که در عصر حاضر در جریان است اساس همخوابی شرکت زن و شوهر در مساعی حیات است، و در حقیقت از نظر این قوانین نکاح، که معنی فارسی آن، همان همخوابی است یک نوع اشتراک در عیش است و چون دایره اشتراک در زندگی درون خانه تنگ تر از دایره اشتراک در زندگی شهر و همچنین مملکت است، و با در نظر داشتن اینکه قوانین اجتماعی و مدنی امروز تنها اجتماع شهر و مملکت را در نظر می‌گیرد، و کاری به زندگی مشترک در درون خانه‌ها ندارد، به همین جهت متعرض هیچ یک از احکامی که اسلام درباره بستر زناشویی و فروع آن وضع کرده نیستند، در آن قوانین سخنی از عفت و اختصاص و امثال آن دیده نمی‌شود.

و بنائی که تمدن امروز بر این اساس چیده شده علاوه بر نتایج نامطلوب و مشکلات و محذوره‌های اجتماعی که به بار آورده و انشاء الله به زودی بیان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هیچ وجه سازش ندارد، برای اینکه می‌دانیم آن هدفی که در انسان‌انگیزه کرد و باعث شد تا انسان طبیعی به طبع خود (و نه سفارش هیچکس)، زندگی خود را اجتماعی و بر اساس تشریک مساعی بنیان نهد، غیر آن داعی است که او را به ازدواج و امیدارد، داعی و انگیزه او در تشکیل اجتماع این بوده که می‌دید آن سعادت زندگی که طبیعت، بنیه اش را در او نهاده، به اموری بسیار نیازمند است که خود او به تنهایی نمی‌تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزیر باید از راه تشکیل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هیچ توجهی به اینکه این افراد مرد باشند یا زن، خلاصه او نان می‌خواهد حال نانو چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نیازمند به همه مردم است، و عجب اینجا است که همین طبیعت و فطرت، شوق و علاقه به هر شغلی را در دل طائفه‌ای قرار داده، تا از کار مجموع آنان، مجموع حوائج تاءمین گردد.

و اما انگیزه و داعیش بر ازدواج تنها و تنها مساله غریبه جنسی و جذبه‌ای است که بین مرد و زن هست، و از طرف آن انگیزه که وی را به تشکیل اجتماع و می‌داشت، هیچ دعوتی به ازدواج نمی‌شود، پس کسانی که ازدواج را بر پایه و اساس تعاون زندگی بنا کرده اند، از مسیر اقتضای طبیعی تناسل و ((تولید مثل))، به دیگر سوی منحرف شده اند، به جایی منحرف شده اند که طبیعت و فطرت هیچ دعوتی نسبت به آن ندارد.

و اگر مساله ازدواج بر پایه تعاون و اشتراک در زندگی بود، می‌بایست مساله ازدواج، هیچ یک از احکام مخصوص به خود را جز احکام عمومی‌ای که برای همه شرکتها و تعاونی‌ها وضع شده است، نداشته باشد. (مثلا همه مردان در همه زنان شریک و نیز تمامی زنان در تمامی مردان شریک باشند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۰

و معلوم است که در این صورت دیگر در بشر فضیلتی به نام عفت، باقی نمی‌ماند، و نسب‌ها و دودمانها مختلط می‌شد، مساله ارث، دچار هرج و مرج می‌گردید، و همان وضعی پیش می‌آمد که شیوعی‌ها (کمونیست‌ها) یعنی بلشویک‌ها پیش آوردند، و نیز در چنین صورتی، تمامی غرائز فطری که مرد و زن (انسان) مجهز به آن غرائز است باطل می‌گردد، و ما انشاء الله در محلی

مناسب توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

این بود اجمال گفتار ما در مساله زناشویی ، و اما طلاق که خود یکی از مفاخر این شریعت است ، و این نیز مانند همه احکامش ، از فطرت بشر سر چشمه دارد، به این معنا که جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته ، و از ناحیه فطرت هیچ دلیلی بر منع از طلاق نیست ، و اما خصوصیات قیودی که در تشریح طلاق رعایت شده ، انشاء الله بحث از آنها در تفسیر سوره طلاق خواهد آمد.

در اینجا همین را بگوئیم و بگذریم که در فطری بودن اصل طلاق همین بس که ملل متمدن دنیا و کشورهای بزرگ امروز نیز بعد از سالها و قرن‌ها ناگزیر شدند حکم ممنوعیت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانین مدنی خود بگنجانند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۱ آیه ۲۴۳ ، سوره بقره

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۲۴۳)

ترجمه آیات

مگر داستان آنان که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ ، از دیار خویش بیرون شدند نشینیدی که خدا به ایشان گفت بمیرید، آنگاه زنده شان کرد که خدا بر مردم کریم است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی کنند. (۲۴۳)

بیان آیه

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ... کلمه ((رویت)) که مصدر فعل ((تری)) است و به معنای دیدن است ، در اینجا معنای دیدن نیامده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۲

بلکه به معنای علم آمده ، و علت اینکه از علم تعبیر به رؤیت کرده برای این است که بفهماند مطلب آنقدر روشن است که می توان آگاهی از آن را دیدن خواند این آیه شریفه ، همانند آیات زیر است که می فرماید: ((الم تر ان الله خلق السموات و الارض بالحق)) و نیز می فرماید: ((الم تر كيف خلق الله سبع سموات طباقاً؟))

زمخشری در این باره گفته است کلمه ((الم تر)) به منزله يك مثال است که در مقام انگیزی و تعجب به کار می رود، وقتی که می گوئیم: ((الم تر کذا و کذا)) معنایش این است که: راستی تعجب نمی کنی از اینکه چنین و چنان شد؟ و کلمه ((حذر الموت)) مفعول له برای فعل ((خرجوا)) است ، و معنایش این است که: مگر ندیدی آن کسانی را که به خاطر ترس از مرگ ، از دیار خود خارج شدند؟ و نیز ممکن است که آن را مفعول مطلق گرفته و بگوئیم: تقدیر آیه: ((خرجوا من ديارهم و هم الوف يحذرون الموت حذراً))، است یعنی از دیار خود بیرون شدند در حالی که هزاران نفر بودند، و از مرگ می ترسیدند، ترسیدنی که ناگفتنی است .

فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ... امر در این آیه شریفه ، امر تکوینی است و منافاتی ندارد که مرگ این گروه از مجرای طبیعی واقع شده باشد، همچنانکه در روایات هم آمده است که به مرض طاعون مرده اند، و اگر تعبیر به امر (بمیرید) کرده و نفرمود ((خدا ایشان را میراند و سپس زنده کرد))، برای این بود که بهتر بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهی دلالت کند، چون تعبیر به انشاء در امور تکوینی از تعبیر به خبر دادن مؤثرتر و مؤکدتر است ، همچنانکه در اوامر تشریحی تعبیر به اخبار مؤکدتر است از تعبیر به انشاء.

(وقتی بخواهیم به مامور خود دستور موکدی بدهیم ، گفتن این که فلان کار را می کنی موکدتر است از گفتن اینکه فلان کار را بکن). ((مترجم)) و جمله: ((ثم احياهم)) تا حدی دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی زنده شان کرده تا زندگی کنند، و بعد از زنده شدن مدتی زندگی کرده اند، برای اینکه اگر این احیاء و زنده ساختن ، صرفاً معجزه ای بوده تا دیگران از آن عبرت بگیرند و یا دلیلی و یا بیانی برای اثبات حقیقتی بوده باشد، باید آن را ذکر می کرد، چون رسم قرآن در بلاغتش همین است ، همچنانکه در داستان اصحاب کهف ذکر کرد که بعد از زنده شدن چه کارهائی کردند، علاوه بر اینکه جمله بعدش هم که می فرماید: ((ان الله

لذو فضل علی الناس...))، اشعاری بر این معنا دارد، چون زنده کردن وقتی فضل می شود که زنده شده چند صباح دیگر زنده بماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۳

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ در این جمله می توانست به جای کلمه ناس ضمیر بیاورد (چون قبلا این کلمه در کلام آمده بود) و بفرماید ((ولکن اکثرهم لا یشکرون))، ولی دوباره کلمه ((ناس)) را ذکر کرد تا دلالت کند بر پائین بودن سطح فکر ایشان علاوه بر اینکه اگر ضمیر می آورد معنایش این می شد که بیشتر همان زنده شدگان، شکر گزار نیستند، با اینکه منظور این نبوده، بلکه خواسته است بفرماید: بطور کلی اکثر مردم جهان شاکر نیستند. و این آیه بدون مناسبت با آیات بعدی خود که متعرض فریضه قتال است نیست، چون قتال نیز باعث می شود که مردمی بعد از مردن زنده شوند. گفتار یکی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه در مقام بیان حکایتی واقعی نیست بلکه تمثیلی است از قیام و دفاع مردم

یکی از مفسرین هم گفته اند: که آیه شریفه مثالی است که خدای تعالی زده و حال امتی عقب مانده و توسری خور اجانب و زیر سلطه و سیطره بیگانگان را مثال می زند، که با قیام و دفاعش از حقوق حیاتی خود و به دست آوردن استقلال در حکومت خویش را تاءمین نموده، حیاتی نو به دست می آورد، و اینک حاصل گفتار آن مفسر از نظر شما می گذرد.

او می گوید اگر این آیه شریفه در مقام نقل داستان قومی از بنی اسرائیل و یا غیر بنی اسرائیل بود، همچنانکه هر دو احتمال در روایاتی آمده، جا داشت نام پیامبر معاصر آن قوم را ببرد، و مثلا بفرماید که این قوم از بنی اسرائیل بودند، همچنانکه روش و مرام قرآن در سایر داستانهای همین است، پس معلوم می شود در چنین مقامی نیست.

علاوه بر اینکه اگر به راستی و بگفته روایات، چنین قومی در بنی اسرائیل وجود داشتند، و معاصر حزقیل پیغمبر (علی نبینا و آله و علیه السلام) بودند باید تورات داستانهای حزقیل (علیه السلام) را نقل می کرد، و نکرده، پس معلوم می شود روایات نامبرده از همان روایات معروف اسرائیلی است که به دست پلید یهود، جعل و به منظور بی اعتبار کردن احادیث صحیح، داخل در روایات شده است.

از این هم که بگذریم ما همه می دانیم که مرگ و حیات در دنیا یکی است انسان یک بار زنده می شود و یک بار می میرد، همچنانکه آیه شریفه: ((لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)) و آیه: ((وَأَحْيَيْتِنَا اثْنَيْنِ)) بر این معنا دلالت دارند، پس دو حیات در دنیا معنا ندارد، پس آیه شریفه در مقام مثل زدن است، و مراد از آن، مجسم نمودن وضع قومی است که دشمنی نیرومند بر آنان حمله ور شده و ذلیل و زیر دستشان کرده، و سلطه خود را در همه شئون آنان گسترش داده، هر کاری دلش می خواهد می کند، و این مردم ذلیل از استقلال خود دفاع نموده، با اینکه هزاران نفر بودند و هر کاری می توانستند بکنند، اما از ترس مرگ، از دیار خود بیرون شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۴

خدای سبحان به ایشان فرمود: به مرگ ذلت و جهل بمیرید که جهل و خمود و ذلت خود نوعی مرگ است، همچنانکه علم و غیرت و زیر بار ظلم نرفتن خود نوعی حیات به شمار می آید، و در کلام مجیدش فرموده: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ)). و نیز می فرماید: ((أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَاحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)).

و سخن کوتاه اینکه: این هزاران نفر به ذلت و در زیر چکمه های دشمن می میرند، و همچنان مرده می مانند، تا آنکه خدای سبحان روحیه قیام و دفاع از خویشتن را به آنان القا می کند، و همین مردگان تو سری خور، قیام نموده و حقوق از دست رفته خود را می طلبند، و در آخر استقلال می یابند، و اینها که خدا زنده شان کرده هر چند به حسب اشخاص، غیر آنهایی هستند که خدا آنها را دچار مرگ ذلت بار کرده بود، به جز اینکه همه در حقیقت یک امتند، که در دوره ای مرده بودند و در دوره ای دیگر زنده شدند، و در قرآن کریم مورد دیگری هست که خدای تعالی قومی را واحد خوانده، با اینکه اشخاص آن مختلف هستند مانند آیه شریفه:

((و اذ انجیناکم من آل فرعون)) که اولین و آخرین بنی اسرائیل را یک قوم دانسته ، به آخرین ایشان می فرماید: که ما شما را از فرعون نجات دادیم ، با اینکه اولین ایشان را نجات داده بود، و نیز مانند آیه شریفه : ((ثم بعثناکم من بعد موتکم)). پر واضح است که اگر نظریه ما درباره این آیه درست نباشد ارتباط آیه که در مقام مثل زدن است ، با آیات بعدش که درباره قتال است برقرار نمی شود، و این خلاصه ای از گفتار آن مفسر بود. رد گفتار این مفسر

و این گفتار بطوری که ملاحظه می کنید زمانی قابل قبول است که اولاً یا بطور کلی معجزات و خوارق عادات را منکر شویم ، و یا بعضی از انحای آن را (چون مرده را زنده کردن) و ما در بحث پیرامون معجزه آن را اثبات نمودیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۵

علاوه بر اینکه خود قرآن ظهور در این دارد که مرده زنده کردن و امثال آن را اثبات کرده است ، و به فرض اینکه ما نتوانیم معجزه را از راه عقل اثبات کنیم ، هیچ مسلمانی نمی تواند ظهور قرآن را در اثبات آن ، انکار نماید. و ثانیاً صاحب این نظریه می خواهد این ادعای خود را که قرآن دلالت دارد بر اینکه بیش از یک زندگی در دنیا ممکن نیست اثبات کند، همچنانکه در مقام اثبات هم برآمده ، و به آیات ((لا- یدوقون فیها الموت الا- الموته الاولى )) و ((احییتنا اثنتین )) استدلال کرده است .

ولی هرگز نمی تواند اثبات کند، بلکه تمامی آیاتی که دلالت بر احیای مردگان دارد، مانند آیات مربوط به داستانهای ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر که دلالتش به نحوی است که قابل انکار نیست ، در رد دعوی او کافی است ، علاوه بر اینکه حیات دنیا اگر در وسطش مرگی اتفاق بیفتد دو حیات نمی شود، همچنانکه این معنا با کمال خوبی از داستان عزیر که پس از زنده شدن مدتها از مرگ خود بی خبر بود استفاده می شود، چون خود عزیر و امثال او معتقد بودند یک بار به دنیا آمدند و یکبار هم می روند، و اما آن دو آیه ای که به آنها استدلال کرده بود، هیچ دلالتی بر مدعایش ندارد و تنها بر نوعی از حیات دلالت می کند، می خواهد بفرماید زندگی اهل بهشت یک نوع زندگی ای است که مرگ در پی ندارد و با نوع زندگی دنیا فرق دارد.

و ثالثاً اینکه گفت : اگر این آیه مربوط به سرگذشت قوم معینی بود، باید نام آن قوم را می برد، و پیامبر آن قوم را معین می کرد، درست نیست ، برای اینکه وجوه بلاغت همه جا یک جور نیست ، جایی هست که بلاغت اقتضا می کند کلام طولانی شود، و جزئیات واقعه ذکر شود، و جایی دیگر اقتضای کوتاه گوئی و حذف جزئیات را دارد. و نظائر این آیه در قرآن هست ، مانند آیه شریفه : ((قتل اصحاب الاخدود، النار ذات الوقود اذ هم علیها قعود و هم علی ما یفعلون بالمؤمنین شهود)) و آیه شریفه : ((و ممن خلقنا امه ً یهدون بالحق و به یعدلون)) آنان را که ملاحظه می کنید نام این دو قوم را نبرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۲۶

مترجم : (و مانند تمامی آیاتی که به اتفاق شیعه و سنی در فضائل امیر المؤمنین و جایگاه آن جناب از قبیل لیلۃ المبیت و غدیر خم و خیر و نذر و صدقه انگشتر و تطهیر و امثال آن نازل شده ، که در هیچ یک از آنها نام آن جناب نیامده است). و رابعا اینکه گفت : اگر آیه را حمل بر تمثیل نکنیم ارتباطش با آیات بعد از نظر معنا درست نمی شود صحیح نیست ، برای اینکه خواننده خوب می داند که وقتی همه می دانیم آیات قرآن تکه تکه و به تدریج نازل شده دیگر احتیاج نداریم که با زحمت و باجسب های نجسب بین آنها ارتباط برقرار کنیم ، بله بعضی از آیات قرآن هست که به یکدیگر مربوطند، و ارتباطشان روشن است ، که شاءن کلام بلیغ هم همین است .

پس حق مطلب این شد، که ظاهر آیه مورد بحث می رساند که در مقام بیان یک سرگذشت است ، و ای کاش از این مفسر می پرسیدیم این چه بلاغتی است که گوینده ای کلامی بگوید که ظهور در قصه و واقعه ای دارد ولی منظور خود گوینده آن معنای ظاهری نباشد، بلکه یک معنای خیالی و خالی از حقیقتی باشد که به عنوان تمثیل در قالب یک قصه ریخته باشد؟.





از او سزاوارتریم چون او مال فراوانی ندارد گفت: خدا او را از شما سزاوارتر دیده، چون دانشی بیشتر و تنی نیرومندتر دارد، خدا ملک خویش را به هر که بخواهد می‌دهد که خدا وسعت بخش و دانا است. (۲۴۷) و نیز به ایشان گفت نشانه پادشاهی وی این است که صندوق معروف دوباره به شما بر می‌گردد تا آرامشی از پروردگارتان باشد و باقی مانده‌ای از آنچه خدا به خاندان موسی و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل می‌کنند که در این نشانه برای شما عبرتی هست اگر ایمان داشته باشید. (۲۴۸) و همینکه طالوت سپاهیان را بیرون برد گفت خدا شما را با نهی امتحان کند، هر که از آن بنوشد از من نیست و هر کس از آن ننوشد از من است مگر آن کس که با مشت خود کفی بردارد و لبی تر کند و از آن همه لشگر به جز اندکی، همه نوشیدند و همینکه او با کسانی که ایمان داشتند از شهر بگذشت گفتند امروزه ما را طاقت جالوت و سپاهیان وی نیست آنها که یقین داشتند به پیشگاه پروردگار خویش می‌روند گفتند: چه بسیار شده که گروهی اندک به خواست خدا بر گروهی بسیار غلبه کرده اند و خدا پشتیبان صابران است. (۲۴۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۰

S و چون با جالوت و سپاهیانش روبرو شدند گفتند: پروردگارا صبری به ما ده و قدمهایمان را استوار ساز و بر گروه کافران پیروزمان کن. (۲۵۰) پس به خواست خدا شکستشان دادند و داود جالوت را بکشت و خدایش پادشاهی و فرزاندگی بداد و آنچه می‌خواست به او بیاموخت اگر بعض مردم را به بعضی دیگر دفع نمی‌کرد زمین تباه می‌شد ولی خدا با اهل جهان صاحب کرم است. (۲۵۱) این آیت‌های خدا است که ما به حق بر تو می‌خوانیم و همانا تو از پیامبرانی. (۲۵۲)

بیان آیت بیان اتصال و ارتباط آیات مذکوره و آهنگ کلی آنها

اتصال روشنی که در بین این آیات به چشم می‌خورد، و ارتباطی که میان مساله قتال و مساله ترغیب در قرض الحسنه و نیز ارتباطی که میان این دو مساله با سرگذشت طالوت و داود و جالوت هست، این نکته را به ما می‌فهماند که این آیات یک باره نازل شده و منظور از آن، بیان دخالتی است که قتال در شؤون حیات و پدید آوردن روحیه پیشرفت امت در حیات دینی و دنیایش دارد، و اهل قتال را به سعادت حقیقیشان می‌رساند.

آری، خدای سبحان در این آیات فریضه جهاد را بیان نموده و مردم را دعوت می‌کند به اینکه در تجهیز یکدیگر و فراهم نمودن نفرت و تجهیزات، انفاق کنند. و اگر این انفاق را قرض دادن به خدا خوانده، چون انفاق در راه خدا است، علاوه بر اینکه این تعبیر هم تعبیری است سلیس، و هم مشعر به قرب خدا، می‌فهماند انفاق کنندگان نزدیک به خدا هستند بطوری که با او دادوستد دارند.

آنگاه داستان طالوت و جالوت و داوود را خاطر نشان می‌کند، تا مؤمنین که مامور به قتال با دشمنان دین هستند عبرت بگیرند و بدانند که حکومت و غلبه همواره از آن ایمان و تقوا است، هر چند که دارندگان آن کم باشند، و خواری و نابودی از آن نفاق و فسق است، هر چند که صاحبانش بسیار باشند، برای اینکه بنی اسرائیل که این داستان مربوط به ایشان است مادام که در کنج خمود و کسالت و سستی خزیده بودند مردمی ذلیل و توسری خور بودند، همینکه قیام کرده و در راه خدا کارزار نمودند، کلمه حق را پشتیبان خود قرار دادند، هر چند که افراد صادق ایشان در این دعوی اندک بودند، و اکثرشان وقتی جنگ حتمی شد فرار کردند، و دوم اینکه سر اعتراض بر طالوت را باز نمودند، و سوم اینکه، از آن نهی که مامور بودند ننوشند، نوشیدند، و چهارم اینکه، به طالوت گفتند ما حریف جالوت و لشگر او نمی‌شویم ولی مع ذلک خدا یاریشان کرد، و بر دشمن پیروزیشان داد، و دشمن را به اذن خدا فراری کردند، و داوود، جالوت را به قتل رساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۱

و ملک و سلطنت در بنی اسرائیل مستقر گردید، و حیات ازدست رفته آنان دوباره به ایشان بازگشت، و بار دیگر سیادت و قوت خود را باز یافتند، و همه این موفقیت‌ها جز به خاطر آن کلامی که ایمان و تقوا به زبانشان انداخت نبود، و آن کلام این بود که وقتی با جالوت و لشگرش برخوردند گفتند: ((ربنا فرغ علينا صبرا و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین))، این ماجرا عبرتی

است که اگر همه مؤمنینی که در هر عصر می آیند آن را نصب العین خود قرار داده و راه گذشتگان صالح را پیش بگیرند، بر دشمنان خود غلبه خواهند کرد، البته مادام که مؤمن باشند.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

وجه مقید ساختن قتال و جهاد به قید ((فی سبیل الله)) و اشاره به معنای قرض دادن به خدا معیار

این آیه جهاد را واجب می کند، و می بینیم که این فریضه را در این آیه و سایر موارد از کلامش مقید به قید ((سبیل الله)) کرده و این برای آن است که به گمان کسی در نیاید و کسی خیال نکند که این وظیفه دینی مهم، صرفاً برای این تشریح شده که امتی بر سایر مردم تسلط پیدا کرده، و اراضی آنان را ضمیمه اراضی خود کند، همانطور که نویسندگان تمدن اسلام (چه جامعه شناسان و چه غیر ایشان) همینطور خیال کرده اند، و حال آنکه چنین نیست و قید ((فی سبیل الله)) می فهماند که منظور از تشریح جهاد در اسلام، برای این است که دین الهی که مایه صلاح دنیا و آخرت مردم است، در عالم سلطه یابد.

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ جمله، به مؤمنین هشدار می دهد از اینکه در این سیر خود، قدمی بر خلاف دستور خدا و رسول او بردارند و کلمه ای در مخالفت با آنها (خدا و رسول او) بگویند، و حتی نفاقی در دل مرتکب شوند، آنطور که بنی اسرائیل کردند، آن زمان که در باره طالوت به پیامبرشان اعتراض کردند، که او چگونه می تواند بر ما سلطنت کند و یا گفتند: ((لا طاقه لنا اليوم بجالوت و جنوده)) و هنگامی که جنگ بر آنان واجب شد، سستی به خرج دادند، و پشت به جنگ کردند، و آن زمان که واجب شد تا از نهر آب ننوشند، مخالفت نموده، و فرمان طالوت را اطاعت نکردند.

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضِعَّهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً معنای کلمه ((قرض)) معروف است، خدای تعالی هزینه ای را که مؤمنین در راه او خرج می کنند، قرض گرفتن خودش نامیده، و این به خاطر همان است که گفتیم می خواهد مؤمنین را بر این کار تشویق کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۲

و هم برای این است که انفاقهای نامبرده برای خاطر او بوده، و نیز برای این است که خدای سبحان به زودی عوض آن را چند برابر به صاحبانش بر می گرداند.

خدای تعالی سیاق خطاب را که قبلاً امر بود و می فرمود: جهاد کنید، به سیاق خطاب، استفهامی برگردانید، و فرمود: کیست از شما که چنین و چنان کند؟، با اینکه ممکن بود همین مطلب را نیز به صورت امر بفرمایند، مانند جمله در راه خدا جهاد کنید و به او قرض بدهید، و این تغییر به خاطر نشان دادن ذهن مخاطب است، چون سیاق امر خالی از کسب تکلیف نیست، ولی سیاق استفهام دعوت و تشویق است، در نتیجه ذهن شنونده تا حدی از تحمل سنگینی امر استراحت می کند، و نشاط می یابد.

وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

معنای قبض و بسط و وجه اینکه سه صفت از صفات خداوند در این آیه آمده است

کلمه ((قبض)) به معنای گرفتن چیزی و کشیدن آن به طرف خویش است، در مقابل کلمه بسط و همچنین ((بسط)) که به معنای دادن و از خود دور کردن است، و این کلمه که در اصل از ماده (باء - سین - ط) است، و طبق یک قاعده صرفی (سین) آن به خاطر اینکه پهلوی حرف (ط) که به اصطلاح از حروف (اطباق و تقسیم) است قرار گرفته مبدل به (صاد) شده است.

و اینکه از صفات خدای تعالی سه صفت (قبض و بسط و مرجعیت) او را آورده، برای این توجه که اشعار کند آنچه در راه خدا به او می دهند باطل نمی شود، و بعید نیست که چند برابر شود، برای اینکه گیرنده آن خدا است و خدا هر چه را بخواهد ناقص می کند و هر چه را بخواهد زیاد می کند، و شما به سوی او بر می گردید و آن زیاد شده را پس می گیرید.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... کلمه ((ملا)) بطوری که گفته اند به معنای جماعتی از مردم است که بر یک نظریه اتفاق کرده اند و اگر چنین جمعیتی را ملا نامیدند برای این است که عظمت و ابهتشان چشم بیننده را پر می کند.

و چنین جمعیتی از بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند: پادشاهی برای ما معین کن تا در تحت فرمانش در راه خدا بجنگیم ، و از سیاق بر می آید که پادشاهی که تا آنروز بر آنان تسلط داشته همان جالوت بوده ، که در آنان به روشی رفتار کرده بود که همه شئون حیاتی و استقلال و خانه و فرزند را از دست داده بودند و این گرفتاری بعد از نجاتشان از شر آل فرعون بود، که شکنجه شان می کردند و خدا موسی (علیه السلام) را بر آنان مبعوث کرد، و بر آنان ولایت و سرپرستی داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۳ بعد از موسی ولایت ایشان را به اوصیای موسی وا گذاشت ، بعد از این دوره ها بود که گرفتار دیو جالوت شدند، و وقتی ظلم جالوت به ایشان شدت یافت و فشار از طرف دستگاه جالوت بر ایشان زیاد شد، قوای باطنشان که رو به خمود گذاشته بود، بیدار شد، و تعصب تو سری خورده و ضعیفشان زنده گشت ، در اینجا بود که بزرگان قوم از پیامبرشان درخواست می کنند پادشاهی برایشان برگزیند تا به وسیله او اختلافات داخلی خود را برطرف نموده و قوایشان را تمرکز دهند، و در تحت فرمان آن پادشاه ، در راه خدا کارزار کنند.

قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ تَكُونُوا مِنَ الْخَالِفِينَ الَّذِينَ أَخْرَجْنَا مِنْ دَارِهِمْ لِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ. (هل عسیتم...؟) (چه جهت دارد که ما در راه خدا قتال نکنیم؟).  
تحت لوای او در راه خدا کارزار کنند، و چون پیغمبرشان چنین اختیاری نداشت ، لذا کارزار کردن و تعیین فرمانده را به خدای تعالی ارجاع می داد، و در این آیه از در تعظیم ، نام خدا را نبرده ، و تنها در پاسخشان از ایشان پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی معین شود احتمال آن را می دهید که نافرمانیش کنید؟ از این پاسخ پیدا است که آن جناب به وحی خدا، این نافرمانی را از ظاهر حال آن خبردار شده ، و به همین جهت خدای تعالی را منزله تر از آن دانسته که نامش را ببرد، تنها اشاره کرده که امر این در خواست مربوط به خدا و راجع به اوست ، چون کتابتی که در این پاسخ آمده به معنای واجب شدن است و تنها کار خدای تعالی است .

گفتیم مخالفت و پشت کردن به جنگ از ظاهر حال آنان محتمل بود، ولی همین امر ظاهر را به صورت استفهام بیان کرد، تا مردم این ظاهر حال را انکار نموده ، در نتیجه تا حجت بر آنان تمام شود، و همین پاسخ را داده گفتند: ((و ما لنا الا نقاتل فی سبیل الله ؟)) (چه جهت دارد که ما در راه خدا قتال نکنیم؟).

قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا... در این پاسخ مساله بیرون شدن جبری از خانه و شهر را علت جنگیدن و کنایه از آن کردند و چون بیرون شدن از وطن مالوف مستلزم دور شدن از زن و فرزند و سبب محرومیت از همه این نعمتها می شود، لذا بیرون شدن را هم به وطن نسبت دادند، و هم به فرزندان و گفتند: با اینکه از وطن و فرزند خود بیرون شده ایم .

فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا - قَلِيلًا مِّنْهُمْ - وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ آیه به شهادت اینکه حرف ((فاء)) در اول آن است ، فرع و نتیجه گفتار پیامبر آن قوم ، که پرسید: ((هل عسیتم...)) و جواب قوم که گفتند: ((و ما لنا الا نقاتل ))، واقع شده ، و جمله : ((والله عليم بالظالمين))، دلالت دارد بر اینکه پرسش پیامبرشان که پرسید: ((هل عسیتم ان کتب علیکم القتال الا تقاتلوا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۴

ناشی از وحی خدای سبحان بوده و معلوم می شود خدای تعالی به او خبر داده که اینها فردا که صاحب فرمانده شدند از او اطاعت نخواهند کرد، و قرار خواهند نمود و گرنه معنا ندارد ابتدا چنین سؤالی را پیش بکشد.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ إِنَّ آيَةَ النَّبِيِّ لِيَأْتِيَكَ بِرِجَالٍ خَالِدِينَ فِي الْمَوَاطِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ رِجَالًا لَّا يُلَاحِظُونَ إِيمَانَهُمْ وَلَا يَلْمِزُوهَا وَلَا يَنْهَوْنَ عَنْهَا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَبْعُوثٌ لَّدُنِّي فَأَخْرَجَهُمْ لَأَخْتَبَهُمْ فِي النَّهْرِ فَأَنْجَيْنَاهُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَكَرِهْتُمُوهُمْ وَتَوَخَّاهُمْ أَصْحَابُ الْمَوَدَّةِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَكَانُوا فِي شُكٍّ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ لَفِي شَكٍّ مِمَّا كَفَرُوا بِهِ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَلَا يُؤْتِيهِمْ مِنْهُ شَيْءًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (هل عسیتم ان کتب علیکم القتال الا تقاتلوا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۴  
آیه شریفه پاسخ پیامبر ایشان است و اگر وی تعیین فرماندهی را به خدای تعالی نسبت داده ، خواسته است بنی اسرائیل را متوجه اشتباهشان کند، که تعیین فرماندهی را به پیامبرشان نسبت دادند، و گفتند: تو یک پادشاه فرمانده برای ما معین کن ، و نگفتند: از خدا در خواست کن فرماندهی برای ما معین کند، و قتال را بر ما واجب سازد. غلط بنی اسرائیل برای حاکم که موجب اعتراض آنها به فرماندهی طالوت شد

و به هر حال اینکه آن جناب نام آن فرمانده را برد و فهماند که او طالوت است باعث شد که از دو جهت اعتراض کنند، که این دو جهت به نظر آنان با سلطنت طالوت منافات داشته ، و خدای تعالی یکی از آن دو جهت را از ایشان حکایت کرده که گفتند: ((انی یکون له الملک علینا و نحن احق بالملک منه ...؟)) و معلوم است که این اعتراض که به پیامبرشان کردند و در آن هیچ دلیلی بر اینکه طالوت ، شایستگی سلطنت ندارد و خود آنان سزاوارترند، نیاوردند، گفتاری بوده که احتیاج به استدلال نداشته یعنی دلیلش امر روشنی بوده و آن امر روشن جز این نمی تواند باشد که بیت نبوت و بیت سلطنت دو بیت و دو دودمان بوده در بنی اسرائیل که اهل آن دودمان همواره به آن فخر می کرده اند و طالوت از هیچ یک از این دو بیت دو خاندان نبود و به عبارتی دیگر طالوت نه از خاندان سلطنت بود، و نه از خاندان نبوت ، و به همین جهت گفتند: او کجا و سلطنت کجا؟ خود ما سزاوارتر به سلطنت هستیم تا او، چون هم از دودمان نبوتیم و هم از دودمان سلطنت ، و خدائی که ما را شایسته چنین افتخاری دانسته ، چگونه راضی می شود آن را به دیگری انتقال دهد.

(و این گفتار یک ریشه اعتقادی داشته و گرنه ظاهرا اعتراضی بسیار بیجا است )، و ریشه این گفتار این است که یهود معتقد بودند که در کار خدا بداء، نسخ و تغییری نیست ، و این سه از خدا محال است که قرآن از ایشان حکایت کرده ، که گفتند: ((ید الله مغلوله علت ایدیهیم - دست خدا بسته است ، دستشان بسته باد)) و پیامبرشان در پاسخ فرموده : ((ان الله اصطفیٰ علیکم - خدا او را بر شما ترجیح داده )) پس این یکی از دو جهت اعتراض بنی اسرائیل بود.

جهت دیگری که آن نیز به نظر ایشان منافات با سلطنت طالوت داشته همان است که در جمله : ((و لم یوت سعة من المال )) آمده ، چون طالوت مردی فقیر بوده و به نظر بنی اسرائیل سلطان باید مردی توانگر باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۵ پیامبر آنان به این هم جواب داده به اینکه : ((و زاده بسطة فی العلم و الجسم ...)) یعنی سلطنت پول نمی خواهد، بلکه نیروی فکری و جسمی می خواهد، که طالوت هر دو را بیش از شما دارد.

قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ كَلِمَةً ((اصطفا)) و ((واستصفاء)) به معنای اختیار و انتخاب است ، اصل آن ماده : (صاد - فاء - واو) است که به معنای چکیده و خالص از هر چیز است ، و کلمه ((بسطة)) به معنای سعة و قدرت است ، و این کلام ، جواب به هر دو اعتراض بنی اسرائیل است . عمل به مصالح و قدرت بر اجرای آن ، لوازم و شرائط زمامدار است نه شرافت دودمان و ثروتمندی

اما اعتراضشان به اینکه خودشان سزاوارتر به ملک و سلطنت هستند چون دارای شرافت دودمانند، جوابش این است که وقتی خدای تعالی طالوت را برای سلطنت انتخاب کند قهرا او و دودمان او شرافتی پیدا می کند ما فوق شرافت سایر افراد بنی اسرائیل و سایر دودمانهای آن ، چون فضیلت همواره تابع تفضیل خدای تعالی است ، هر که را او برتر بداند، برتر است .

و اما اعتراض دوم آنها که ملاک پادشاه شدن پول است جوابش را داد به اینکه سلطنت الهیه برای همین است که دیگر پول داری ملاک برتری قرار نگیرد، سلطنت و استقرار حکومت در جامعه ای از مردم ، تنها و تنها برای این است که اراده های متفرق مردم که با نداشتن حکومت همه به هدر می رفت ، در استقرار حکومت همه یک جا متمرکز شود، یعنی همه تابع اراده مسلمانان گردد، و تمامی زمام ها و اختیارات به یک زمام وصل شده ، و سرنخ همه اختیارات به دست یک نفر بیفتد و در نتیجه هر فرد از افراد جامعه به راه کمالی که خود لایق آن است بیفتد و در این راه تکامل احدی مزاحم فردی دیگر نشود و هیچ فردی بدون داشتن حق (و فقط به خاطر داشتن ثروت یا قدرت ) جلو نیفتد، و فردی دیگر فقط به خاطر نداشتن ثروت عقب نماند.

و سخن کوتاه اینکه : غرض از تشکیل ملک و حکومت این است که صاحب حکومت امور جامعه را طوری تدبیر کند که هر فردی از افراد جامعه به کمال لایق خود برسد، و کسی و چیزی مانع پیشرفتش نگردد، و برای چنین حکومت چیزی که لازم است داشتن دو سرمایه است ، یکی علم به تمامی مصالح حیات جامعه و مفاسد آن ، و دوم داشتن قدرت جسمی بر اجرای آنچه که صلاح

جامعه می‌داند، و این دو در طالوت هست: ((و زاده بسطه فی العلم و الجسم)).

و اما مساله پول داری، اگر کسی آن را هم دخیل در این مساله بداند، و از ارکان این کار بشمارد، از جهل و بی‌خبری است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۶

پیامبر اسرائیلی سپس هر دو پاسخ را یک جا و به صورت یک دلیل در آورده و می‌گوید: ((و الله یوتی ملکه من یشاء))، و خلاصه آن این است که ملک تنها از آن خدا است و احدی را در آن نصیبی نیست، مگر آن مقداری که خدا به هر کسی داده باشد، و در آن هم با اینکه تملیکش کرده باز خود او مالک است، همچنانکه از اضافه در (ملکه) این معنا به خوبی استفاده می‌شود، خوب وقتی داستان از این قرار باشد پس خدای تعالی در ملکش هر جور بخواهد و اراده کند تصرف می‌کند، و احدی قادر نیست بگوید چرا و به چه جهت؟ (یعنی کسی را نمی‌رسد که از علت تصرف خدا پرسش کند، برای اینکه تنها خدای تعالی سبب مطلق است، و نیز کسی قادر نیست که از متمم علیت و ابزار کار او پرسد، برای اینکه خدای تعالی خودش به تنهایی سبب تام است، او نیازی به متمم ندارد) پس دیگر جای این سؤال نیست که چرا ملک و سلطنت را از دودمانی به دودمان دیگر منتقل کرد؟ و یا چرا آنرا به کسی داد که اسباب ظاهری و ابزار آن که همان ثروت و نفرت باشد ندارد؟. افعال خدای سبحان حکیمانه و دارای مصلحت است و در عین حال باری تعالی محکوم و مقهور مصالح نیست

و ((ابتاء)) و افاضه الهیه هر چند که گفتیم به هر جور که او بخواهد و به هر کس که اراده کند صورت می‌گیرد، الا اینکه در عین حال بطور بیهوده و گزاف و بدون حکمت و رعایت مصالح صورت نمی‌گیرد، چون مقصود ما از اینکه می‌گوئیم خدای تعالی هر چه بخواهد می‌کند و ملک را به هر کس که بخواهد می‌دهد و از این قبیل مطالب این نیست که خدا در کارهایش جانب مصلحت را رعایت نمی‌کند، و یا خدا کاری را که می‌کند نظیر تیری است که به تاریکی بیندازد، اگر تصادفاً مطابق مصلحت صورت بگیرد که گرفته، و اگر نگیرد جزافی می‌شود و محذوری هم پیش نمی‌آید برای اینکه ملک، ملک او است، هر چه بخواهد می‌کند، نه منظور ما این نیست زیرا که این را ادله دینی و براهین عقلی باطل می‌کند (وقتی جزاف از خدا صحیح باشد، دیگر عقل ما را ملزم به انجام تکالیف دینی او نمی‌کند، زیرا در یک یک احکام احمال جزاف می‌دهد) و این معنا را هم ظواهر دینی باطل می‌داند و هم براهین عقلی.

بلکه مقصود ما این است که خدای سبحان از آنجا که هر خلق و امری به او بازگشت دارد قهراً مصالح و جهات خیر هم، مانند سایر موجودات مخلوق او هستند پس اگر می‌گوئیم خدا هر کاری را طبق مصلحت انجام می‌دهد معنایش این نیست که در کارهای خود مَقهور مصلحت و محکوم به حکم آن است، بر خلاف ما که در کارهایمان محکوم به آنیم، پس وقتی خدای سبحان کاری می‌کند یا خلقی می‌آفریند (و جز خوب و جمیل نمی‌کند) قهراً فعل او دارای مصلحت است، و صلاح بندگانش در آن رعایت شده، و در عین حال محکوم و مقهور مصلحت هم نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۷

از اینجا معلوم می‌شود که اجتماع تعلیل ((والله یوتی ملکه من یشاء با تعلیل ان الله اصطفیه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم))، درست است، و منافاتی بین این دو تعلیل نیست، برای اینکه اولی مطلب را به مصالح و اسباب تعلیل می‌کند، و می‌فرماید طالوت علم و نیروی بدنی بیشتری دارد، و دومی مطلب را با اطلاق مالکیت خدا تعلیل می‌کند، خدائی که هر کاری بخواهد می‌کند، و اگر اینکه گفتیم منافاتی نیست بین اطلاق ملک خدا و اینکه هر چه می‌خواهد می‌کند، و بین اینکه کارهایش همه از روی مصالح و حکمت‌ها است درست نباشد، اصلاً این دو جمله از آیه با هم نمی‌خواند تا چه رسد به اینکه یکی متمم و مؤید دیگری باشد. و این معنا را ذیل آیه که می‌فرماید: ((و الله واسع علیم))، به بهترین وجهی توضیح می‌دهد، برای اینکه کلمه واسع دلالت می‌کند بر اینکه خدای تعالی از هیچ فعلی و ایتائی (دادنی) ممنوع نیست، و کلمه ((علیم)) دلالت می‌کند بر اینکه: فعل او فعلی است که از روی علم ثابت و غیر قابل خطا سر می‌زند، پس خدای سبحان هر چه می‌خواهد می‌کند بدون اینکه چیزی مانعش شود، و



کاری نمی‌کند مگر آنکه آن کار، دارای مصلحت واقعی باشد.

باقی می‌ماند معنای کلمه ((واسع)) که یکی از اسامی خدای تعالی است و ماده وسعت که کلمه سعه نیز از مشتقات آن است، در اصل به معنای حالتی در جسم است که با داشتن آن حالت اشیائی دیگر را در خود می‌گنجاند، مانند سعه ظرف که هر چه بیشتر باشد آب بیشتر یا طعام بیشتر را در خود جای می‌دهد، و سعه صندوق به معنای گنجایش آن است نسبت به آنچه در آن می‌گذارند، و سعه خانه که افراد بیشتری را در خود جای می‌دهد، و لیکن به عنوان استعاره در غنی نیز استعمال می‌شود اما نه هر غنائی و از هر جهتی، بلکه غنی از این جهت که گنجایش بذل و بخشش را دارد، کانه مال وسیع، آن مالی است که ظرفیتی دارد که هر چه بخواهند می‌توانند از آن خرج کنند و به همین معنا کلمه نامبرده در مورد خدای سبحان نیز استعمال می‌شود، وقتی می‌گوئیم خدا واسع است معنایش این است که او غنی است که هر چه بخواهد بذل کند، ناتوانش نمی‌سازد، بلکه هر قدر بخواهد می‌تواند بذل کند.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ كَلِمَةً ((تابوت)) به معنای صندوق است، و این کلمه بطوری که گفته اند صیغه فعلوت از ماده ((توب)) است، و توب به معنای رجوع است، (و به همین جهت برگشتن از راه شیطان به سوی خدا را توبه گفته اند) و اگر صندوق را تابوت گفته اند برای این است که صاحبش همواره و پی در پی به سراغ او می‌رود و به آن رجوع می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۳۸ گفتاری در معنای ((سکینت)) آرامش روانی در سایه ایمان کلمه ((سکینه)) از ماده سکون است که خلاف حرکت است، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است، همچنانکه حال انسان حکیم این چنین است، (البته منظور ما از حکیم دارنده حکمت اخلاقی است) که هر کاری می‌کند با عزم می‌کند، و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است.

توضیح اینکه آدمی به غریزه فطریش کارهایی که می‌کند ناشی از تعقل قبلی است، یعنی قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آنرا می‌چیند، و طوری می‌چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و در سعادتش تاءثر خوبی بگذارد، و سعادت اجتماعی او را به قدر خودش تاءمین کند، آنگاه بعد از ردیف کردن مقدمات در فکر و عقل عمل را طوری که نقشه اش را کشیده انجام می‌دهد، و در انجامش آنچه باید بکند و آنچه نباید بکند، رعایت می‌نماید.

و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد، و با در نظر داشتن اینکه انسان نمی‌خواهد و نمی‌طلبد، مگر چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد، قهرا این عمل فکری طبق جریان جاری می‌شود که منتهی به سکونت و آرامش خاطرش باشد، و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طوری می‌چیند که در هنگام انجام عمل بدون هیچ اضطراب و تزلزلی آن را انجام دهد.

این وضع انسانی است دارای حکمت به معنای اخلاقیش، و اما انسانیکه در زندگی خود در مادیات فرو رفته و تابع هوی و هوس خود باشد، چنین انسانی همواره در مقدمه چینی های فکریش دچار اشتباه می‌شود، چون نافع واقعی و خیالی در دلش مختلط شده نمی‌تواند آن دو را از هم جدا کند، مسائل خیالی با آن زرق و برقی که در خیالات هست در مسائل فکری و جدی او مداخله می‌کند، گاهی باعث انحراف او از سنن صواب می‌شود، و گاهی باعث تردد و اضطرابش می‌گردد، بطوری که نتواند در اراده خود تصمیم بگیرد، و بطور جدی اقدام نماید و در نتیجه شدائد و گرفتاری هایش را تحمل کند.

اما کسی که دارای ایمان به خدای تعالی است، تکیه بر پایگاهی دارد که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی‌دهد، و به رکنی وابسته است که انهدام نمی‌پذیرد، و چنین کسی امور خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی‌کند، ترجمه



و در اعمالش با روحیه ای اقدام می کند که از تکلیف الهی صددرصد صحیح منشا گرفته ، او هیچ سرنوشتی را به دست خود نمی داند تا از فوت آن بترسد، و یا از فقدانش اندوهناک گردد، و یا در تشخیص خیر و شرش دچار اضطراب شود.

ولی غیر مؤمن که برای خود ولی نمی شناسد، کسی را که عهده دار امورش باشد ندارد، بلکه خیر و شر خود را به دست خودش می داند، خودش را هم که گفتیم چه وضعی دارد، پس او در همه عمر در میان ظلمت افکاری که از هر سو بر او هجوم می آورد قرار دارد، افکاری از سوی هواهای نفسانی ، افکاری از ناحیه خیالهای باطل ، افکاری از ناحیه احساسات شوم ، اینجا است که به درستی معنای آیات زیر را درک می کنیم .

((و الله ولی المؤمنین)) ((ذکر بان الله مولى الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولى لهم)) ((الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لایؤمنون)) ((ذکرکم الشیطان یخوف اولیاءه))

اینکه اضافه می کنیم که در آیه شریفه : ((و لا تجد قوما یؤمنون بالله و الیوم الاخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو کانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشیرتهم اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)) درباره کسانی که ایمان به خدا و رسول دارند می فرماید: اینان ممکن نیست با دشمنان خدا و رسول دوستی کنند، هر چند که پدر یا فرزند یا برادر یا خویشاوندشان باشد، چون خداوند ایمان را در دل‌هایشان نوشته و حک کرده و به روحی از خود تاءیدشان کرده است ، پس می فهمیم آن حیات جدا از حیات کفار، که در مؤمنین هست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۰

حیاتی است که از حیات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حک شدن ایمان و استقرار آن در قلب است ، پس این مؤمنین مؤیدند به روحی از خدا، و این روح وقتی افاضه می شود که ایمان در دل رسوخ کند، آن وقت است که حیاتی جدید در جسم و کالبدشان دمیده می شود، و در اثر آن نوری پیش پایشان را روشن می کند.

و این آیه بطوری که ملاحظه می کنید نزدیک به انطباق با آیه زیر است : ((هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لی زدادوا ایمانا مع ایمانهم و لله جنود السموات و الارض و کان الله علیما حکیما))، مضمون این آیه تقریباً همان مضمونی است که آیه سوره مجادله داشت ، با این تفاوت که در آن آیه ، روح به جای سکینت در این آیه ، و زیاد شدن ایمانی بر ایمان مؤمنین در این آیه ، به جای کتابت ایمان در آن آیه قرار گرفته ، مؤید این انطباق ذیل آیه سوره فتح است که لشگر آسمانها و زمین را از آن خدا می داند، و قرآن کریم در مواردی دیگر ملائکه و روح را لشگر خدا دانسته است .

باز نزدیک به سیاق این آیه ، آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین ، و الزمهم کلمه التقوی و کانوا احق بها و اهلها))، و نیز آیه زیر است که می فرماید: ((فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروه ها)).

از مطالب گذشته هم روشن گردید که ممکن است از کلام خدای تعالی استفاده کرد که مراد از سکینت ، روحی است الهی ، و چیزی است که مستلزم آن روح الهی است ، امری است از خدای تعالی که باعث سکینت قلب و استقرار و آرامش نفس و محکمی دل می شود و معلوم است که این توجیه باعث نمی شود که کلام از معنای ظاهریش بیرون شود، و کلمه سکینت که به معنای سکون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهی استعمال شده باشد و جا دارد که با همین معنا روایات آینده توجیه شود.

وَ بَقِیَّةٌ مِّمَّا تَرَکَ ءَالَ مُوسَىٰ وَ ءَالَ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۱

آل هر کس اهل بیت او است ، که خود او را هم شامل می شود، پس آل موسی و آل هارون عبارتست از خود موسی و هارون و اهل بیت آن دو، و جمله ((تحمله الملائکه)) حال از تابوت است ، و جمله : ((ان فی ذلک لایه لکم ان کنتم مؤمنین)) مانند سیاق اول آیه دلالت دارد بر اینکه بنی اسرائیل از پیامبرشان پرسیده بودند که نشانی صدق گفتار تو چیست ؟ و از کجا بدانیم اینکه می گوئی : (خدای تعالی طالوت را ملک و فرمانده شما کرده ) راست است .

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ... إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ كَلِمَةً فَضَلَّ بِهِ مَعْنَى جَدَائِي مَكَانِي اسْت ، همچنانکه در آیه : ((و لما فصلت العیر)) به همین معنا است ، و چه بسا که در معنای قطع یعنی ایجاد جدائی دو چیز استعمال شود مانند آیه و هو خیر الفاصلین و بنابراین کلمه نامبرده هم متعدی استعمال می شود (که در آیه ۵۸ سوره انعام دیدید)، و هم لازم (که در آیه مورد بحث و آیه سوره یوسف ملاحظه کردید).

کلمه ((جند)) به معنای مجتمعی انبوه است ، چه از انسان و چه از هر چیز دیگر، و اگر لشگر را جند نامیده اند به خاطر همین است که جمعیتی متراکم هستند و اگر در آیه مورد بحث ، کلمه را به صیغه جمع جنود آورده ، برای این بوده که بفهماند جمعیت بنی اسرائیل کثرت قابل ملاحظه ای داشتند، با اینکه به حکم جملات بعدی همین آیه ، مؤننین واقعی آنان ، بعد از عبور از نهر اندک بودند، (و این ملاکی دست می دهد که در سختیها همیشه پایدار می مانند) و نظیر این نکته در آیه بعد هم که می فرماید: ((و لما برزوا لجالوت و جنوده))، از کلمه جنود استفاده می شود. اشاره به پیروی جمعی اندک و با ایمان بر لشگری گران و بی ایمان ، درد استان طالوت و جالوت

و در مجموع این گفتار اشاره ای است به یک حقیقت که از سرپای این داستان استفاده می شود، و آن این است که خدای تعالی قادر است عده ای بسیار قلیل و از نظر روحیه مردمی ناهماهنگ را بر لشگری بسیار زیاد یاری دهد، توضیح اینکه تمامی بنی اسرائیل از پیامبر خود در خواست فرماندهی کردند، و همگی پیمان محکم بستند که آن فرمانده را نافرمانی نکنند، و کثرت جمعیت آنان آنقدر بود که بعد از تخلف جمعیت بسیاری از آنان از شرکت در جنگ ، تازه باقی مانده آنان جنودی بودند، و این جنود هم در امتحان آب نهر که داستانش می آید که اکثرشان رفوزه و مردود شدند، و به جز اندکی از آنان در آن امتحان پیروز نشد، و تازه آن عده اندک هم هماهنگ نبودند، بخاطر اینکه بعضی از آنان یک شب ، آب خوردند، و معلوم شد که دچار نفاق هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۲

پس در حقیقت آنچه باقی ماند، اندکی از اندک بود، در عین حال پیروزی نصیب آن اندک شد، چون ایمان داشتند و در برابر لشکر بسیار انبوه جالوت صبر کردند.

کلمه ((ابتلاء)) که اسم فاعل آن ((مبتلی)) از مشتقات آن است به معنای امتحان است ، و کلمه ((نهر)) به معنای مجرای آب پر از آب است ، و کلمه ((اغتراف)) و کلمه ((غرف)) به معنای آن است که چیزی را بلند کنی و بگیری ، مثلاً می گویند: ((فلان غرف الماء)) و یا می گویند: ((فلان اغترف الماء))، یعنی فلانی آب را بلند کرد تا بنوشد.

و اینکه اغتراف یک غرفه ، یعنی گرفتن یک مشت آب را از مطلق نوشیدن استثنا کرده ، دلالت می کند بر اینکه پیامبر اسرائیلی آن مردم را از مطلق نوشیدن نهی نکرده بوده بلکه از نوشیدن در حالت خاصی نهی کرده بوده ، (مثلاً از اینکه لب آب دراز بکشند و با دهان بنوشند تا سیراب شوند). لشکر طالوت سه طایفه شدند

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: ((فمن شرب منه فليس مني ، الا من اغترف غرفة بيده ، و من لم يشرب فانه مني))، هر کس از این نهر آب بنوشد از من نیست ، مگر آنکه با دستش مشتی بردارد و بنوشد، و کسی که ننوشد، او از من است ، لیکن اینطور نفرمود، بلکه اولاً جمله دوم را به جمله اول وصل کرد و ثانیاً کلمه شرب را در جمله دوم مبدل به طعم کرد و باید دید چرا؟ علتش این بود که اگر اینطور فرموده بود مفاد کلام چنین می شد، که تمامی جنود طالوت از طالوت بودند، و تنها یک طائفه از او بیگانه و جدا شدند، و آنها کسانی بودند که آب نوشیدند، و از این عده جمعی که سیراب نشدند و تنها مشتی آب برداشتند، از ایشان جدا شده و قهرا به طائفه اول ملحق شدند.

در نتیجه جنود طالوت دو طائفه می شوند، یکی آنهایی که از طالوت بودند، و دوم آنهایی که از او بیگانه شدند، و حال آنکه مقصود آیه این نبوده ، بلکه خواسته است بفرماید سه طائفه شدند، که طائفه سوم ، آنهایی بودند که مشتی آب برداشتند، نه از

طالوت بودند و نه بیگانه از او، بلکه با آزمایشی دیگر وضعیتشان روشن می شود.

و به همین منظور جمله دوم یعنی جمله: ((و من لم یطعمه فانه منی))، را پهلوی جمله اول قرار داد، تا مفاد آیه چنین شود: که لشکریان طالوت هر چند همه با طالوت و از او بودند، لیکن باطن آنها غیر از ظاهرشان بود، و با یک آزمایش واقعیت‌ها روشن می شد، و آن آزمایش نهی بود که در راه با آن برخوردند، و آن نهر مشخص کرد که چه کسی از طالوت، و چه کسی بیگانه از او بود، هر کس از آن نهر نوشید از طالوت بیگانه شد و هر کس لب از آن تر نکرد از او و منسوب به او شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۳

و وقتی مفاد کلام تا اینجا این شد، دیگر آمدن جمله ((الا من اغترف غرفة بیده))، نمی رساند که این طائفه سوم از طالوت بودند، چون وقتی این دلالت را داشت که بلافاصله بعد از جمله ((فمن شرب منه)) واقع شده بود، ولی بعد از ذکر هر دو طائفه آمده، و معلوم است که این استثنا و اخراج از طائفه اول، تنها باعث می شود که طائفه سوم داخل و جزء طائفه اول نباشند، نه اینکه داخل در طائفه دوم باشند، و لازمه این سخن آنست که آیه شریفه خواسته است لشکریان طالوت را با دو آزمایش به سه طائفه تقسیم کند اول آنهایی که از طالوت نبودند چون از نهر نوشیدند، دوم آنهایی که از وی بودند چون از نهر نوشیدند، سوم آنهایی که مردد بودند، و وضعیتشان در آزمایش نهر معلوم نشد، چون مشتی آب برداشتند و نوشیدند، و آزمایشی دیگر وصفشان را روشن می کند، و آن این است که اگر در حال جنگ به خدا اعتماد نموده، در برابر دشمن مقاومت کنند از طالوت خواهند شد، و اگر دچار قلق و اضطراب شوند، از طائفه دوم خواهند گردید.

فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ... کلمه ((فته)) به معنای پاره ای از مردم است، و دقت در این آیات می رساند که گویندگان این سخن که ((لا طاقه لنا...))، همان طائفه سوم بودند که با مشتی خود آب برداشتند، و پاسخ دهندگان به ایشان همانهایی بودند، که اصلاً آب نوشیدند، و آیه شریفه از آنان تعبیر کرده به: ((الذین یظنون انهم ملاقوا الله)) و چون نمی توانیم کلمه ((ظن)) را درباره آنان به معنای پنداشتن بگیریم، ناگزیر باید بگوئیم یا به معنای یقین است و یا کنایه از خشوع است.

و این طائفه ممکن بود در پاسخ بگویند: ((غلبه جمعیتی اندک بر جمعیتی بسیار امر محالی نیست بلکه با اذن خدا امری است ممکن))، ولی اینطور نگفتند بلکه برای اینکه طرف را بهتر قانع کنند، قاطع تر جواب دادند، و از حوادثی که در جاهای دیگر اتفاق افتاده خبر داده و گفتند: چه بسیار اندک‌ها که بر بسیارها غالب شدند.

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ...

استعاره از کنایه ای لطیف در: ((ربنا افرغ علينا صبراً))

کلمه ((بروز)) به معنای آشکار شدن است، و به همین جهت بیرون شدن هم‌اورد از لشکر دشمن و مبارزه طلب کردن او را ((براز)) می گویند، و کلمه ((افراغ)) که فعل امر ((افرغ))، مشتق از آن است به معنای ریخته‌گری است، یعنی فلز آب شده ای را در قالب بریزند، و منظور از آن در اینجا این است که خدای تعالی صبر را در دل آنان و به قدر ظرفیت دل‌هایشان بریزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۴

پس در حقیقت این تعبیر، استعاره از کنایه لطیفی است، و همچنین تثبیت اقدام کنایه است از اینکه ایشان را در جهاد ثابت قدم کند تا فرار نکنند.

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ ((هزم)) به معنای دفع کردن دشمن است.

وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ... همه می دانند که منظور از فساد زمین، فساد سکنه زمین است، یعنی فساد اجتماع انسانی، البته اگر به دنبال فساد اجتماع، خود کره زمین هم فاسد شود، این فساد به تبع منظور آیه می شود، نه بالذات، و این خود یکی از حقایق علمی است که قرآن از آن پرده برداری کرده است. توضیحی درباره دفاع و فطری بودن آن در ذیل ((لولا دفع الله الناس

بعضهم ببعض))

توضیح اینکه: سعادت نوع بشر به حد کمال نمی‌رسد مگر به اجتماع و تعاون، و معلوم است که اجتماع و تعاون تمام نمی‌شود مگر وقتی که وحدتی در ساختمان اجتماع پدید آید، و اعضای اجتماع و اجزای آن با یکدیگر متحد شوند، بطوری که تمامی افراد اجتماع چون تن واحد شوند، همه هماهنگ با یک جان و یک تن فعل و انفعال داشته باشند، و وحدت اجتماعی و محل و مرکب این وحدت، که عبارت است از اجتماع افراد نوع، حالی شبیه به حال وحدت اجتماعی عالم مشهود و محل آن دارد.

و ما می‌دانیم که وحدت نظام عالم نتیجه هماهنگی تاءثر و تاثیری است که در بین اجزای عالم در جریان است، ساده تر بگویم نظامی که در عالم هست به این جهت برقرار است که بعضی از اجزای عالم بعضی دیگر را دفع می‌کند، و در جنگ و ستیزی که بین اسباب عالم است: بعضی بر بعضی دیگر غلبه نموده و آن را از خود می‌رانند، و آن بعض رانده شده هم تسلیم و رانده می‌شود، و اگر این زور آزمائی نبود عاملی که باید مغلوب شود، مغلوب نمی‌شد، اجزای این نظام هماهنگ و به هم مربوط نمی‌شد بلکه هر سببی به همان مقدار از فعلیت که خاص او است باقی می‌ماند، و در نتیجه هیچ جنب و جوشی جریان نمی‌یافت، و عالم وجود از کار می‌افتاد.

نظام اجتماع انسانی نیز چنین است، اگر بر پایه تاثیر و تاءثر و غلبه و دفع قرار نمی‌گرفت، اجزای این نظام به هم مرتبط نمی‌شد، و در نتیجه اصلاً نظامی برقرار نمی‌گشت، و سعادت نوع باطل می‌شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۵

به شهادت اینکه، اگر فرض کنیم که چنین دفعی در نظام بشر نمی‌بود، یعنی بعضی بر بعض دیگر غلبه نموده و اراده خود را بر او تحمیل نمی‌کرد، آن وقت هر فردی از افراد اجتماع کاری که خودش می‌خواست می‌کرد، هر چند که با منافع دیگران منافات داشته باشد، (حال چه آن کار مشروع باشد و چه نامشروع، فعلاً در مشروع و نامشروع بودن آن نظری نداریم) و آن دیگری نمی‌توانست او را از آن کار منصرف کرده و به کاری وادارد که منافای با منافع خودش نباشد، این وضع را درباره تمامی افراد در نظر بگیر، آن وقت خواهی دید که دیگر هیچ وحدتی بین اجزای اجتماع پیدا نمی‌شود، و اجتماعی هم که فرضاً قبلاً بوده متلاشی می‌گردد.

و این بحث همان بحثی است که در جلد سوم ترجمه فارسی ذیل آیه: ((كان الناس امة واحدة))، گذرانیم، و گفتیم اولین اصل فطری انسان (همین انسانی که تشکیل اجتماع داده) استخدام و بهره‌کشی از دیگران است، و مسأله تعاون و تمدن متفرع بر آن و زائیده از آن بوده و اصلی ثانوی است که تفصیلش گذشت. مسئله دفع و غلبه معنایی و عمومی است

و در حقیقت مسئله دفع و غلبه، معنایی است عمومی که در تمام شؤون اجتماع بشری جریان دارد، و وقتی مغز آن را بشکافیم عبارت می‌شود از اینکه انسان از یک سو دیگران را به هر صورتی که ممکن باشد، وادار کند به اینکه خواسته اش را برآورند، و از سوی دیگر هر چه مزاحم و مانع انجام خواسته او است، از سر راه بردارد.

و این معنایی است عمومی که هم در جنگ اعمال می‌شود و هم در صلح هم در سختی و هم در آسایش، هم در راحت و هم در ناراحتی، و اختصاص به یک طبقه یا دو طبقه ندارد، بلکه در تمامی گروه و دسته‌های اجتماع در جریان است، بله آدمی در حال عادی متوجه این حقیقت نمی‌شود خیال می‌کند تنها ستمگران بهره‌کشی می‌کنند ولی وقتی متوجه می‌شود خودش هم این کاره است که کسی مزاحم و مانع حقی از حقوق حیاتی او و یا شهوتی از شهوات او و امثال آن شود، آن وقت است که شروع می‌کند به اینکه انسان مزاحم را از سر راهش بردارد، و معلوم است که این بهره‌کشی مراتبی از شدت و ضعف دارد، که یکی از آن مراتب، جنگ و قتال است.

این را هم می‌دانیم که فطری بودن دفع و غلبه اختصاص به مورد دفاع مشروع ندارد، بلکه شامل همه انحاء دفاع می‌شود، چه آنجا که دفاع به عدل و از حقی مشروع باشد، و چه به ظلم و از حقی خیالی و نامشروع، چون اگر از یک اصل مسلم و فطری سرچشمه

نمی گرفت هرگز از او سر نمی زد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۶

نه مشروع و بر حقیق و نه غیر آن، برای اینکه اعمال آدمی به بیانی که در سابق گذشت، همه مستند به فطرت او است، پس اگر فطرتی مشترک میان مؤمن و کافر نبود معنا نداشت که تنها مؤمنین به داشتن فطرتی اختصاص یابند و اعمال خود را بر آن اصل فطری پایه گذاری کنند.

و این اصل فطری است که بشر در ایجاد اصل اجتماع به بیانی که گذشت، آن را مورد استفاده قرار داده، و بعد از آنکه اجتماع را به وسیله آن تشکیل داد باز به وسیله آن، اراده خود را بر غیر، تحمیل کرده و به ظلم و طغیان آنچه در دست غیر بود تملک کرد، و نیز به وسیله همین اصل فطری آنچه ظالم و طاغی از دست او ربوده بود، به خود باز گردانید، و نیز به وسیله همین اصل است که حق را بعد از آنکه به خاطر جهل در بین مردم مرده بود احیا کرد، و سعادتشان را تحمیلشان نمود، پس مساله دفاع، اصلی است فطری که بهره مندی بشر از آن از یک بعد و دو بعد نیست.

و شاید همین حقیقتی که ما خاطر نشان کردیم، منظور از آیه شریفه: ((و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض)) باشد، مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: ((و لکن الله ذو فضل علی العالمین)). گفته های سایر مفسرین در معنای دفع در آیه شریفه

حال ببینیم سایر مفسرین در معنای این دفع چه گفته اند؟ بعضی گفته اند مراد از دفع در آیه شریفه دفع کفار است که خدای تعالی به دست کرده همچنانکه آیه شریفه هم در این مورد نازل شده، و چه بسا گفتار خود را با آیه زیر نیز تاءیید کرده اند که می فرماید: ((و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یدکر فیها اسم الله)) و اگر خدا بعض مردم را به بعض دیگر دفع نمی کرد، دیرها و کلیساها و کنشتها، و مسجدها که نام خدا در آن بسیار یاد می شود، ویران می شد.

لیکن این تفسیر درست نیست، چون هر چند که مطلب در جای خود صحیح است، لیکن ظاهر آیه این است که مراد از صلاح زمین، مطلق صلاح و دائم آن است، صلاحی است که اجتماع را همواره محفوظ و باقی می دارد، نه صلاح خاصی که در پاره ای زمانهای کوتاه می شود، از صلاحی که داستان طالوت و سایر داستانهای کوتاه مدت و معدود در زمین پدید آورد.

و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته اند: مراد از این دفع، دفع خدا است، عذاب و هلاکت را از فاجران، که به پاداش کارهای نیکی که می کنند عذاب را از آنان دفع می کند، روایاتی هم که از طرق عامه و خاصه (شیعه و اهل سنت) نقل شده آیه را اینطور تفسیر کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۷

مانند روایتی که در مجمع البیان و الدر المنثور از جابر آمده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی به خاطر صلاح مردی مسلمان، وضع فرزند او و نوه او حتی اهل خانه او و بلکه اهل محله او را اصلاح می کند، و مادام که آن مرد صالح در بین آنان هست ایشان را در حفظ و حمایت خود، محفوظ می دارد. و نیز مانند روایتی که در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمود: خدای تعالی به احترام یک نماز گزار از شیعیان ما از بی نمازان شیعه ما دفاع می کند، و اگر همه آنان در ترک نماز متحد شوند آن وقت هلاک می گردند، و خداوند به احترام یک زکات دهنده از شیعیان ما، از شیعیانی که زکات نمی دهند دفاع می کند، و اگر شیعیان همگی در ترک زکات متحد شوند هلاک خواهند شد، و خدای تعالی به احترام یک شیعه که حج بجا می آورد، از کسانی که حج بجا نمی آورند دفاع می کند، و اگر همگی در ترک حج هم داستان شوند هلاک می گردند، (تا آخر حدیث).

و نظیر این دو روایت، روایاتی دیگر هست لیکن انطباق نداشتن دو آیه نامبرده با این دو حدیث چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد، مگر اینکه بگوئیم تنها از این جهت بین آن دو و این دو انطباق هست که هم آیات در مورد دفع مردم نازل شده، و هم روایات در این مورد وارد شده است. و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته اند مراد از دفع خدا دفع ظالمان است به دست ظالمانی

دیگر، و بی پایگی این تفسیر بر کسی پوشیده نیست .

تِلْكَ آيَاتِ اللَّهِ... این آیه به منزله خاتمه ای است که کلام و داستان را با آن پایان داده ، چیزی که هست اینکه جمله آخرش که می فرماید: ((وانك لمن المرسلین))، بی ارتباط با آیه بعدی نیست .

بحث روایتی بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته ، مربوط به قرض دادن به خدا، داستان طالوت ، مراد از سکینت ...)

در الدرالمشور است که عبد الرزاق و ابن جریر از زید بن اسلم روایت کرده که گفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۸ وقتی آیه : ((من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا)) نازل شد ابو دحداح نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) آمد، و عرضه داشت : یا نبی الله آیا درست فهمیده ام که خدا از آنچه به ما عطا فرموده ، قرض می خواهد، و تازه برای خود ما قرض می خواهد؟ حال که چنین است من دو قطعه زمین دارم ، یکی بالای شهر و یکی پائین شهر، و من هر یک را که بهتر از دیگری تشخیص دادید در راه خدا صدقه می دهم ، رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم ) مکرر فرمود: چه شاخه های پر برگی در بهشت ، بر ابی دحداح سایه افکنده اند!.

مولف : این روایت به طرق مختلف نقل شده است .

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام ) نقل شده که فرمود: وقتی آیه ((من جاء بالحسنه فله عشر امثالها)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) عرضه داشت : پروردگارا اجر امت مرا بیشتر کن ، خدای سبحان این آیه را نازل کرد: ((من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له اضعافا کثیره ))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فهمید که منظور از کلمه ((کثیر)) در دادگاه خدا، عددی است که از شمار بیرون باشد، و انتها نداشته باشد.

مولف : مرحوم طبرسی در مجمع البیان و عیاشی در تفسیرش نظیر این را نقل کرده اند. و قریب به این مضمون از طرق اهل سنت نیز آمده ، و اینکه امام در روایت فرمود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فهمید... اشاره است به مضمون آخر آیه که می فرماید: ((و الله یقبض و یبسط...))، چون هیچ حدی که عطای خدای تعالی را محدود کند و جود ندارد، خداوند خود نیز فرموده : ((و ما کان عطاء ربک محظورا)) (عطاء پروردگار تو هرگز جلوگیری نداشته است).

و در تفسیر عیاشی از ابی الحسن (علیه السلام ) روایت کرده که در ذیل همین آیه فرمود: منظور از قرض الحسنه به خدا، صله و بخشش به امام است .

مولف : نظیر این روایت در کافی از امام صادق (علیه السلام ) آمده ، و باید دانست که منظور در این روایات بیان یکی از مصادیق قرض الحسنه دادن به خداست .

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((اذ قالوا لنبی لهم ...)) گفته : پیامبر نامبرده ، شموئیل )) بوده ، که به زبان عربی ((صموئیل )) گفته می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۴۹ داستان جالوت و طالوت از زبان مبارک امام باقر (ع )

و در تفسیر قمی ، از پدرش از نصر بن سدید از یحیای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام ) روایت آمده که فرمود: بنی اسرائیل بعد از در گذشت موسی مرتکب گناهان شده ، دین خدا را دگرگون نموده از فرمان پروردگارش سرپیچی کردند، در میان آنان پیامبری بود که به کارهای نیک امرشان ، و از کارهای زشت نهیشان می کرد ولی اطاعتش نمی کردند، و روایت شده که آن پیامبر ارمیا (علی نبینا و آله و علیه السلام ) بوده ، خدای تعالی به همین جرم ، جالوت را که مردی قبطی (بومی مصر) بود بر آنان مسلط نمود، و او بنی اسرائیل را ذلیل کرده و مردانشان را به قتل رسانید، و از سرزمینشان و اموالشان بیرون کرد، و زنانشان را برده گرفت ، بنی اسرائیل نزد پیامبرشان شکایت برده و ناله و زاری کردند، و گفتند: از خدای تعالی درخواست کن فرماندهی برای ما برانگیزد، تا در راه خدا کارزار کنیم .

در آن روزگار نبوت همواره در یک دودمان و سلطنت در دودمانی دیگر بود، و خدا هرگز نبوت و سلطنت را در یک دودمان



جمع نکرده بود، و به همین جهت بود که آن تقاضا را کردند (و گرنه در خواست می کردند خود آن پیامبر، فرماندهی را بپذیرد)، پیامبرشان پرسید، آیا اگر چنین فرماندهی برایتان معین شد و آنگاه جهاد بر شما واجب گشت قول می دهید که از جهاد شانه خالی نکنید؟ و یا چنین عزمی در خود نمی بینید؟ گفتند: ما چه بهانه و عذری داریم که در راه خدا قتال نکنیم، با اینکه دشمن ما را از خانه بیرون رانده و از زن و فرزند دور ساخته است.

لیکن خدای تعالی به آن پیامبر خبر داد که اینان پشت به جنگ خواهند کرد، و همینطور که پیشگویی کرده بود شد، همینکه جهاد بر آنان واجب شد، به جز عده کمی از ایشان، همه از جنگ اعراض و دوری نمودند، و خدا به وضع ستمکاران دانا است، و سرانجام پیامبرشان به ایشان گفت: خدای تعالی طالوت را مبعوث کرد، تا فرمانده و پادشاه شما باشد.

بنی اسرائیل از بعثت طالوت خشمگین شده گفتند: او کجا و سلطنت کردنش بر ما کجا؟ خود ما که سزاوارتر به سلطنت هستیم، او نه ثروتی دارد و نه از دودمان لاوی است که باید نبوت در دودمان او باشد، و نه از دودمان یوسف است که سلطنت همواره در آن دودمان بوده بلکه او از دوره ((ابن‌امین)) برادر پدر و مادری یوسف است، و دودمان او نه بیت نبوت بوده و نه بیت سلطنت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۰

پیامبرشان در پاسخ گفت: خدای تعالی او را بر شما ترجیح داده و نیروی علمی و جسمی بخشیده، و خدا ملک خود را به هر کس بخواهد می دهد، و او کسی است که هیچ چیزی جلوگیری بجوشش او نمی شود، و کسی است که هر چه می کند از روی علم و آگاهی است و طالوت، همانطوری که صموئیل فرموده، مردی قوی هیکل و داناترین مردم بنی اسرائیل بود، ولی چیزی که هست اینکه مردی فقیر بود، و بنی اسرائیل از همین خصلتش خرده گرفتند، و گفتند: آخر او مال فراوانی ندارد، پیامبرشان گفت:

نشانه اینکه او از طرف خدا، سلطان شما شده این است که آن تابوت را که سکنتی از پروردگارتان و بقیه ای از آنچه از آل موسی و آل هارون به جای مانده در آن است برای شما می آورد، در حالی که ملائکه آن تابوت را حمل می کنند.

و این تابوت همان صندوقی است که خدای تعالی بر (مادر) موسی نازل کرد و مادر موسی قنذاق او را در آن نهاده و به دریا افکند، و این صندوق همواره در بین بنی اسرائیل بود و از آن تبرک می جستند و چون مرگ موسی فرا رسید، الواح و زره خود را و آنچه از آیات نبوت داشت در آن نهاده و به وصی خود ((یوشع)) سپرد، و این تابوت همچنان در بین ایشان بود تا آنکه آن را خوار و بی ارزش شمردند، بطوری که بچه ها با آن بازی کردند.

بنی اسرائیل که تا آن روز در کمال عزت و شرف زندگی می کردند، به خاطر اینکه راه گناه را پیش گرفته و به تابوت بی حرمتی کردند خدا آن تابوت را از بین برداشت.

این مساله ادامه داشت تا آن روزی که از ظلم جالوت، جانشان به لب آمده، و از پیامبر زمان خود در خواست کردند تا از خدا بخواهد فرماندهی بر ایشان برانگیزد و آنان در رکابش با کفار بجنگند، در آن روزگار خدا دوباره تابوت را به ایشان برگردانید که قرآن درباره اش فرمود: ((ان آیه ملکه ان یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم و بقیه مما ترک آل موسی و آل هارون تحمله الملائکه))، سپس فرمود: منظور از ((بقیه)) ذریه انبیاء است. بررسی و توضیح بعضی جملات روایت قم

مولف: اینکه در روایت آمده بود (و روایت شده که آن پیامبر ((ارمیا)) (علی نبینا و آله و علیه السلام بوده)، خودش روایتی است که در وسط این روایت قرار گرفته، و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (همچنان که خدای تعالی فرمود...) منظورش این بوده که عده بسیاری از ایشان روی بر گردانیده و جز اندکی از آنان تسلیم حکم قتال نشدند.

و در بعضی از اخبار آمده است که این عده اندک شصت هزار نفر بودند، و این روایت را قمی در تفسیرش از پدرش از حسین بن خالد از حضرت رضا و عیاشی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۱

و اینکه فرمود: نبوت در دودمان ((لاوی)) و سلطنت در دو دمان ((یوسف)) بود بعضی گفته اند: سلطنت در دودمان ((یهودا))

بوده ، و این سخن مورد اعتراض قرار گرفته که قبل از طالوت و ((داود)) و ((سلیمان)) (که بعد از ((طالوت)) بودند) ازدودمان یهودا کسی به سلطنت نرسیده و همین اعتراض مؤید آن مطلبی است که در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده که فرموده اند: سلطنت در دودمان ((یوسف)) بود، چون کسی نمی تواند سلطنت خود یوسف (علیه السلام) را انکار کند.

و اینکه در آخر حدیث آمده : منظور از ((بقیة)) ذریه انبیاء است ، توهم و اشتباهی است از راوی ، که جمله ذریه انبیاء را تفسیر کلمه ((بقیة)) گرفته ، و حال آنکه این جمله در روایتی دیگر تفسیر جمله آل موسی و آل عمران واقع شده است ، مؤید این گفته ما، روایتی است که در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) آمده : که شخصی از آن جناب پرسید : جمله ((بقیة مما ترک آل موسی و آل هرون تحمله الملائكة)) چه معنایی دارد؟ فرمود: منظور از آل موسی و آل هارون ، ذریه انبیاء است .

و در کتاب کافی از محمد بن یحیی از محمد بن احمد از محمد بن خالد و حسین بن سعید از نصر بن سويد از یحیای حلبی از هارون بن خارجه از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن حدیثی فرمود: آن عده قلیلی که در داستان طالوت از آب نهر نوشیدند، سبید و سیزده نفر بودند.

پس لشگر طالوت دو طائفه شدند، یک عده آنهایی که با مشت خود از آب نهر نوشیدند، و عده دیگر آنهاییکه نوشیدند، همینکه در برابر لشگر جالوت قرار گرفتند، آنهاییکه آب نهر را نوشیده بودند گفتند: ((لا طاقه لنا الیوم بجالوت و جنوده)) و آنهایی که از آن نوشیدند گفتند: ((کم من فئه قليلة غلبت فئه كثيرة باذن الله و الله مع الصابرين)).

مولف : و اما اینکه باقی ماندگان با طالوت سبید و سیزده نفر، و به عدد مجاهدین در جنگ بدر بودند، مطلبی است که روایات بسیاری از طرق خاصه و عامه بر طبقش وارد شده ، و اما اینکه گویندگان ((لا طاقه لنا...)) آنهایی بوده اند که مستی آب نوشیدند و گویندگان ((کم من فئه قليلة غلبت فئه كثيرة...)) آنهایی بوده اند که اصلا آب نوشیدند، ممکن است از نحوه استثناء در آیه (البته بنابر آن بیانی که ما در معنای استثناء کردیم) کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۲

و در کافی به سند خود از احمد بن محمد بن حسین بن سعید از فضالہ

بن ایوب از یحیای حلبی از عبد الله بن سلیمان از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده ، که در ذیل جمله ((ان آیه ملکه ... تحمله الملائكة)) فرموده : ملائکه آن رابه صورت گاو حمل می کردند.

خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که مبنای ما در این کتاب بر این بوده و بر این است که سند احادیث را بیندازیم ، چون وقتی مضمون حدیثی موافق با کتاب خدا باشد احتیاجی به ذکر سند آن نیست ، و اگر در خصوص حدیث بالا سند را ذکر کردیم برای این بود که مضمون آن یعنی اینکه ملائکه به صورت گاو در آمده باشد را نمی توان با قرآن تطبیق کرد ناچار باید سند آن ذکر شود تا اگر خواننده خواست بتواند به تراجم احوال راویان آن مراجعه نماید، و ما در عین حال از میان اینگونه احادیث ، آن احادیثی را می آوریم که سند آنها صحیح ، و یا حداقل مؤید به قرائن صدق باشد. داستان حضرت داود (ع) و جنگ طالوت و جالوت به نقل از امام صادق (ع)

و در تفسیر عیاشی از محمد حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: داوود و برادرانش چهار نفر بودند، پدرشان هم که مردی سالخورده بود با ایشان زندگی می کرد، و او که از همه کوچکتر بود گوسفندان پدر را می چرانید و برادرانش در لشگر طالوت خدمت می کردند، روزی پدر داوود او را صدا زد که پسرم بیا این طعام را که درست کرده ایم برای برادرانت ببر، تا علیه دشمنان خود نیروئی بگیری.

داوود که جوانی کوتاه قد و کبود چشم و کم مو و پاک دل بود طعام را برداشته و به طرف میدان جنگ روانه شد، و در میدان جنگ صفوف لشگر را دید که به هم نزدیک شده بودند.

عیاشی از اینجا به بعد جریان را از ابی بصیر نقل می کند، ابی بصیر می گوید: من از آن جناب شنیدم که می فرمود: داود همینطور

که می رفت به سنگی برخوردار که آن سنگ داود را صدا زد و گفت: ای داوود مرا بردار و با من جالوت را به قتل برسان، که خدا مرا برای کشتن وی خلق کرده است.

داوود آن سنگ را برداشته در توبره ای که سنگ مقذاف فلاخنش را در آن گذاشته بود (تا گوسفندان را با آن براند) انداخت و به راه افتاد تا داخل لشکر شد و شنید که همگی از خونخواری و قهرمانی جالوت تعریف می کردند، و امر او را عظیم می شمردند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۳

داوود گفت: چه خبر است که اینقدر او را بزرگ شمرده و خود را در برابرش باخته اید؟ به خدا قسم به محضی که با او روبرو شوم به قتلش خواهم رساند، مردم جریان او را به طالوت خبر دادند، و او را نزد طالوت بردند، طالوت گفت: ای پسر مگر تو چه نیروئی داری؟ و چه تجربه ای در امر کارزار اندوخته ای؟ گفت: همیشه شیر درنده به گوسفندان من حمله می کند و گوسفند مرا می رباید، او را تعقیب می کنم و سرش را به یک دست گرفته فک پائینش را با دست دیگر باز نموده گوسفندم را از دهانش می گیرم.

طالوت به لشکریان گفت زرهی بلند برایم بیاورید، وقتی آوردند، آن را به گردن داوود انداخت، زره تا زانوی داوود را پوشانید، طالوت و سایر بنی اسرائیل از اینکه اولین زره به اندازه اندام او شد تعجب کرده طالوت گفت: امید است خدا جالوت را به دست او به قتل برساند.

ابو بصیر می گوید: وقتی صبح شد مردم گرد طالوت جمع شده، دو صف لشکر، روبروی هم قرار گرفتند، داوود گفت: جالوت را به من نشان دهید، همینکه او را دید آن سنگ را از توبره در آورد در فلاخن (مقذاف) گذاشت، و به سوی جالوت رها کرد، سنگ مستقیم بین دو چشم جالوت خورد، و تا مغز سرش فرو رفت، جالوت از اسب سرنگون شد، مردم فریاد زدند، داوود جالوت را کشت، داوود باید پادشاه ما باشد از آن به بعد دیگر فرمان طالوت را گردن نهاده، داوود را فرمانده خود کردند.

و خدای تعالی ((زبور)) (کتاب داوود) را بر او نازل کرد، و صنعت آهنگری به او آموخت و آهن را برایش نرم کرد، و به کوهها و مرغان فرمان داد تا با او تسبیح بگویند، ابو بصیر می گوید: احدی صوت داوود را نداشت، داوود همچنان در بنی اسرائیل بود، و خود را از ایشان پنهان می داشت و خدای تعالی نیروی فوق العاده ای در عبادت به او داده بود.

مولف: کلمه ((مقذاف)) همان فلاخنی است که چوپان ها با آن سنگ را به هر طرف بخواهند پرتاب می کنند و لسان اخبار چه از طرق شیعه و چه از طرق سنت در اینکه جالوت به دست داوود کشته شده متفق است. روایتی در باره معنای سکینت

در مجمع البیان می گوید: سکینتی که در آن نسیمی از بهشت می وزید روئی مانند روی آدمی داشت، (نقل از علی (علیه السلام))

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۴

مولف: این معنا در الدرالمثور از سفیان بن عیینة و ابن جریر از طریق سلمه بن کهیل از علی (علیه السلام) و همچنین از عبدالرزاق و ابی عبید و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن عساکر و بیهقی (در کتاب دلائل) از طریق ابی الاحوص از علی (علیه السلام) نظیر آن را روایت کرده اند.

و در تفسیر قمی از پدرش از علی بن الحسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: سکینت، بادی است که از بهشت می وزد، و صورتی چون صورت انسان دارد.

مولف: این معنا را شیخ صدوق هم در کتاب معانی الاخبار و عیاشی در تفسیرش از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده اند و این اخباری که در معنای سکینت وارد شده هر چند خیر واحدند، ولی چیزی که هست اینکه قابل توجیه هستند و می توان آنها را به معنای آیه نزدیک کرده و گفت: منظور این روایات بنا بر اینکه روایات صحیحی باشد این است که سکینت، مرتبه ای از مراتب سیر نفس به سوی کمال است، مرتبه ای است از کمال که باعث آرامش نفس در برابر امر خدا می شود، و امثال این تعبیرات که

مشمول بر تمثیل است، در کلام ائمه (علیه السلام) بسیار دیده می‌شود، اینجا است که می‌توان گفت، منظور از سکینت همان روح ایمان است، و در بیان سابق نیز توجه کردید که سکینت با روح ایمان منطبق می‌شد.

پس می‌توان روایت معانی الاخبار زیر را هم بر همین معنا حمل نمود، و آن روایت این است که از ابی الحسن (علیه السلام) نقل می‌کند که در معنای سکینت فرمود: روحی است از خدا که تکلم می‌کند، و بنی اسرائیل وقتی بر سر چیزی اختلاف می‌کردند آن روح با ایشان سخن می‌گفت، و حقیقت مطلب را به ایشان خبر می‌داد، (تا آخر حدیث) و می‌توان در معنایش گفت که این روح همان روح ایمان است که مؤمن را در هر مساله مورد اختلاف به سوی حق هدایت می‌کند.

بحث علمی و اجتماعی بحث علمی و اجتماعی (بررسی سه اصل تنازع بقا، انتخاب و تبعیت محیط در طبیعت و اجتماع و نظر اسلام در این مورد)

زیست‌شناسان می‌گویند تجربه‌های علمی که بر روی موجودات عالم طبیعت از این نظر صورت گرفته که چگونه با قوای فعاله خود کارهایی را انجام می‌دهند که مقتضای آن قوا و مناسب با آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۵

و به این وسیله وجود و بقای خود را حفظ می‌کنند؟ این نتیجه را دست داده که اولاً آنچه می‌کنند به سرشت و فطرت خود می‌کنند، و ثانیاً کارهایی که هر یک به این منظور انجام می‌پذیرد با منافع و بقای موجوداتی دیگر منافات دارد، و در نتیجه تنازعی در همه آنها بر سر بقاء به چشم می‌خورد، و چون این تنازع از اینجا ناشی می‌شود که موجود طبیعی می‌خواهد تاءثر خود را در دیگری گسترش دهد و این باعث می‌شود که قهراً از دیگری متأثر هم بشود، در نتیجه همواره در میدان کشمکش بین دو موجود طبیعی، غلبه نصیب آن موجودی است که از دیگری قوی‌تر و دارای وجودی کامل‌تر باشد.

از این جریان، این نتیجه را می‌گیریم که طبیعت، همیشه و پیوسته از بین افراد یک نوع و یا دو نوع، کامل‌تر آن دو را انتخاب می‌کند، و فرد عقب افتاده به حکم طبیعت محکوم به فنا است و به تدریج از بین می‌رود، پس در عالم همواره دو قاعده کلی حاکم است، یکی تنازع در بقا، و دوم انتخاب طبیعی اشرف و کامل‌تر برای بقا.

از سوی دیگر از آنجائی که اجتماع بشری در وجود خود متکی به طبیعت است، نظیر آن قانون در اجتماع نیز حاکم است، یعنی اجتماعات بشری هم در بقای خود همواره در تنازع هستند، و در نهایت آن اجتماعی باقی می‌ماند و از خطر انقراض دورتر است که کامل‌تر باشد.

پس اجتماع کامل که بر اساس اتحادی کامل و محکم تشکیل شده و حقوق فردی و اجتماعی افراد در آن به کامل‌ترین وجه رعایت گردیده سزاوارتر به بقا است، و آن اجتماعی که چنین تشکلی و چنان قوانین و حقوقی ندارد سزاوارتر به نابودی و انقراض است.

تجربه‌های مکرر نیز حکم می‌کند به اینکه هر امت زنده‌ای که مراقب وظایف اجتماعی خویش است و هر فردی که سعی می‌کند به وظائف اجتماعی خود عمل کند باقی می‌ماند، و هر امتی که دل‌های افرادش متفرق و نفاق و ظلم و فساد در آن شایع است و ثروتمندان آن در پی عیاشی بوده و کارگزارانش از کار و کوشش گریزانند، چنین اجتماعی نابود می‌شود.

آری، به قول بعضی‌ها اجتماع هم به نوبه خود از همان ناموس طبیعی تنازع در بقا و انتخاب اشرف حکایت می‌کند، زیست‌شناسان هم از راه شناسائی فسیل‌ها و آثار باستانی، به وجود حیواناتی در ماقبل تاریخ پی برده‌اند که امروز اثری از آنها بطور کلی در تمام روی زمین دیده نمی‌شود، مانند حیوانی که نامش را ((برونتوساروس)) گذاشته‌اند، و نیز به حیواناتی از قبیل تمساح و قورباغه برخورد کرده‌اند که به جز از نمونه‌هایی از آن در این اعصار نمانده، و دانشمندان مزبور گفته‌اند برای انقراض آنها هیچ عاملی به جز همان تنازع در بقا و انتخاب اشرف در کار نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۶

و همچنین انواع حیواناتی که در این عصر موجودند، همیشه در تحت عوامل تنازع بقا و انتخاب اشرف در حال تغییر شکل هستند و

از میان آنها، حیوانی قابل بقا و دوام است که وجودش اشرف و اقوی باشد، چنین موجودی به حکم وراثت که آن هم خود عاملی دیگر است، نسلش باقی می ماند.

و بر همین قیاس، سایر موجودات تکون یافته است، به این معنا که اصل و منشا تمامی موجودات طبیعت اجزای ماده ای بود که در فضا پراکنده و سرگردان بودند، و در تحت همین دو ناموس طبیعی به هم چسبیده، نخست کرات آسمانی را تشکیل دادند و سپس، باز به حکم این دو اصل، انواع موجودات در آن پدید آمدند و آنچه صلاحیت بقا را داشت، باقی ماند، و عامل وراثت، نسل آن را نیز حفظ کرد و آنچه صلاحیت بقا را نداشت به خاطر ناموس تنازع و به دست موجودات قسم اول فاسد و منقرض شد، این بود نظریه طبیعی دانان و جامعه شناسان قدیم. اشکال به نظریه متقدمین از سوی دانشمندان متاخر

متاخرین از این دانشمندان به متقدمین اشکال کرده اند: به اینکه این دو قانون کلیت ندارد، برای اینکه هم اکنون در عالم، بسیاری از انواع موجودات ضعیف باقی مانده اند، و اگر قانون اول، یعنی تنازع در بقاء کلیت می داشت باید اثری از آنها باقی نمانده باشد. و نیز بسیاری از انواع گیاهان و حیوانات وحشی هستند که بعضی از آنها اهلی شده و به کمالاتی رسیده اند.

و بعضی دیگر همچنان وحشی و فاقد آن کمالات باقی مانده اند و روز به روز به طرف ضعف می روند، و عامل وراثت این ضعف و نقص را در نسل آنها دست به دست می چرخاند، و اگر قاعده دوم، یعنی انتخاب اشرف کلیت می داشت، باید اثری از حیوانات و گیاهان وحشی و موجودات ضعیف در روی زمین نمانده باشد، باید اصلا عامل وراثت نتواند در مقابل قاعده دوم حکومت کند، پس دو قاعده نامبرده حکمیت ندارند.

بعضی دیگر از طرفداران این نظریه، موارد استثنائی را با فرضیه ای دیگر به نام تبعیت محیط تعلیل و توجیه کرده و گفته اند: دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی، دو قاعده فرعی هستند از یک قاعده دیگر که همان تبعیت محیط باشد، و توضیح داده اند که هر موجودی محکوم است به اینکه تابع محیط وجود خود باشد، و محیط عبارت است از مجموع عوامل طبیعی در تحت شرایط خاص زمانی و مکانی، که هر موجودی را محکوم می کند به اینکه در جهات وجودیش تابع او باشد، و همچنین طبیعتی هم که در فرد هست فرد را و امیدارد تا خود را با خصوصیات موجود در محیط زندگی وفق دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۷

به همین جهت است که می بینیم هر نوع از انواع موجودات زنده که در دریا و یا خشکی و در نقاط قطبی و یا استوائی زندگی می کند اعضا و ادوات و قوای که دارد همه مناسب با منطقه زندگی او است.

از اینجا می فهمیم که در محیط زندگی تنها عامل مؤثر است، اگر وجود موجودی با مقتضیات محیطش منطبق بود آن موجود باقی می ماند، و اگر نبود محکوم به فنا و زوال است.

پس دو قاعده ((تنازع)) و ((انتخاب))، دو قاعده فرعی هستند که از قانون تبعیت محیط انتزاع می شوند و هر جا که دیدیم آن دو قاعده حکومت ندارد، باید بفهمیم محیط، اجازه چنین حکومتی به آنها نداده است، این بود آن توجیهی که برای موارد نقض ذکر کرده اند.

لیکن همین توجیه نیز حکمیت ندارد، و موارد نقضی دارد که در کتب این فن ذکر شده، و اگر قانون تبعیت محیط حکمیت می داشت باید هیچ مورد نقضی در هیچ جای عالم نداشته باشد، و هیچ نوع موجودی و یا هیچ فرد از نوعی غیر تابع یافت نشود، و نیز هیچ محیطی دگرگون نگردد، و حال آنکه همانطور که گفتیم انواعی و افرادی را یافته اند که نه تنها تابع محیط نیستند بلکه احیانا محیط را تابع خود می کنند و آن را به دلخواه خود دگرگون می سازند.

بنابراین، نه این قانون کلیت دارد، و نه آن دو قانون قبلی، زیرا اگر آن دو قانون کلیت می داشت موجوداتی ضعیف دوشادوش موجوداتی قوی دیده نمی شدند، و حکم توارث در گیاهان و حیوانات ناقص و پست، نافذ نمی شد، پس حق مطلب بطوری که بحث های علمی نیز اعتراف کرده اند این است که این سه قاعده هر چند فی الجمله درست باشند، کلیت ندارند. نظریه کلی فلسفی

در باره سه اصل مذکور

و اما نظریه کلی فلسفی در این باب: باید دانست که در مساله پیدایش حوادث یعنی پیدایش موجودات و دگرگونی هائی که بعد از پیدایش در اطراف وجود آنها رخ می دهد، همگی نشانگر قانون علیت و معلولیت است.

پس هر موجود مادی که به نفع هستی خود فعالیت می کند اثر وجودی خود را متوجه غیر خود می کند تا صورت و وصفی در آن غیر ایجاد کند که متناسب با صورت و وضع خود باشد، این حقیقتی است که اگر در حال موجودات و وضعی که با یکدیگر دارند دقت شود به هیچ وجه قابل انکار نیست.

در نتیجه، پس هر موجودی می خواهد از موجود دیگر بکاهد و به نوع خود اضافه کند و لازمه این، آن است که هر موجود برای ابقای وجود و حیات خود فعالیت کند و بنابر این صحیح است بگوئیم بین موجودات تنازعی در بقا هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۸

و نیز لازمه دیگر این تاءثیر که علت در معلول دارد این است که هر موجود قوی در موجود ضعیف تصرف کند و او را به نفع خودش فانی کند و یا حداقل دگرگون سازد بطوری که بتواند به نفع خود از آن بهره ور شود.

با این بیان ممکن است آن سه قانون که طبیعی دانان ارائه داده بودند یعنی قانون تنازع در بقا، و قانون انتخاب طبیعی، و قانون تبعیت محیط را توجیه کرد، برای اینکه هر نوع از انواع موجودات از آنجا که تحت تاءثیر عوامل تضادی است که از ناحیه نوع دیگر، تهدیدش می کند، قهرا وقتی می تواند در برابر آن عوامل مقاومت کند که وجودی قوی و نیرومند داشته باشد و بتواند از خود دفاع کند، حال افراد از هر نوعی نیز همینطور است، آن فردی صلاحیت بقا را دارد که وجودی قوی داشته و در برابر منافیات و اضراری که متوجه او شده و تهدیدش می کند، مقاوم باشد. این همان انتخاب طبیعی و بقای اشرف است.

و همچنین وقتی که عده بسیاری از عوامل دست اندرکارند و بیشتر آنها در نحوه تاءثیر متحد می شوند، و یا آثارشان نزدیک به هم است، قهرا موجودی که در وسط این عوامل قرار گرفته از تاءثیر این عوامل متاثر و اثری را می پذیرد که با وضعش تناسب دارد و این همان تبعیت محیط است.

چیزی که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که امثال این قواعد و نوامیس، یعنی ناموس تبعیت محیط و غیر آن هر جا که اثر می گذارد تنها در عوارض وجود یک موجود ولو احق آن اثر می گذارد، و اما در نفس ذات آن موجود به هیچ وجه اثر نمی گذارد، و نمی تواند موجودی را موجود دیگر کند (مثلا میمونی را انسان کند)، ولی طبیعی دانان از آنجائی که قائل به وجود ذات جوهری نیستند، زیر بنای دانش خود را این قرار داده اند که هر موجودی عبارت است از مجموع عوارض دست به دست هم داده ای که عارض بر ماده می شود.

لذا گفته اند همین عوارض است که مثلا انسان را انسان و زرافه را زرافه کرده و در حقیقت هیچ نوعی نیست که جوهر ذاتش مابین با جوهر ذات نوعی دیگر باشد بلکه تمامی انواع موجودات بعد از تجزیه و تحلیل به یک موجود بر می گردند و جوهره ذاتشان یک چیز است و آن عبارت است از ماده که وقتی فرمول ترکیبی آن مختلف می شود به صورت انواعی مختلف در می آید.

از همین جا است که می بینید زیربنای روش علمیشان، کارشان را بدینجا کشانده که بگویند انواع موجودات در اثر تاءثیرپذیری از محیط و از سایر عوامل طبیعی دگرگون شده و فلاخن موجود به صورت موجودی دیگر در می آید، و با کمال بی پروائی بگویند ذات آن، مبدل به ذات دیگری می شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۵۹

و این بحث دامنه گسترده ای دارد که انشاء الله در آینده ای نزدیک به آن خواهیم پرداخت. سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه آیه ((لولا دفع الله...)) و آیاتی دیگر به دو اصل تنازع و انتخاب اشاره دارد



اینک به اول گفتار برگشته ، می گوئیم : بعضی از مفسرین گفته اند: آیه شریفه : ((و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن الله ذو فضل علی العالمین)) ، به دو قانون تنازع در بقا و انتخاب طبیعی اشاره دارد.

و سپس گفته آیه شریفه : ((اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله ، و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یدکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ، ان الله لقوی عزیز، الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکوه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبه الامور)) هم این دو قانون را از نظر شرعی امضاء نموده و جامعه اسلام را به سوی آن ارشاد می کند و می فرماید تنازع بقا و دفاع از حق امری است مشروع که سرانجام منتهی به این می شود که افراد صالح باقی بمانند، که این همان اصل دوم طبیعی یعنی انتخاب اشرف است .

و نیز مفسر نامبرده ، اضافه کرده : از جمله آیاتی که از قرآن کریم دلالت بر قاعده تنازع دارد، آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((انزل من السماء ماء فسالل اودیة بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رایبا، و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله ، کذلک ینصر الله الحق و الباطل ، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض ، کذلک ینصر الله الامثال)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۰

چون این آیه به ما می فهماند که سیل حوادث و میزان تنازع کف های باطل و مضر به حیات اجتماع را کنار زده و از بین می برد و در نتیجه ابلیز (که حق و نافع بوده ، و مایه آبادانی در زمین می باشد) و نیز ابریز به عنوان زیور و ابزار کار انسان مورد استفاده قرار می گیرد. این بود گفتار مفسر نامبرده . رد آن گفته و توضیح بطلان استشهادات آن مفسر از برخی آیات قرآنی

مولف : اما دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی (به آن معنائی که ما برایش کردیم) هر چند فی الجمله و تا حدودی درست است ، و قرآن هم آن دو را مورد عنایت قرار داده ، لیکن این دو صنف آیه ای که از قرآن آورده به هیچ وجه در صدد بیان آن دو قاعده نیستند، برای اینکه دسته اول از آیات ، در صدد بیان این جهت است که خدای تعالی در اراده خود مغلوب هیچ چیزی نیست و از هیچ عاملی شکست نمی خورد، و یکی از چیرهایی که اراده او بدان تعلق گرفته و آن را خواسته معارف دینی است .

پس معارف دینی هم به هیچ وجه مغلوب واقع نمی شود، و حامل آن معارف نیز در صورتی که آن را به راستی و درستی حمل کرده به هیچ وجه شکست نخواهد خورد.

جمله : ((بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر)) که در آیه اول بود، و جمله الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله)) ، که در آیه دوم بود، کاملاً بر این مطلب دلالت دارد، برای اینکه این دو جمله در این صدد است که بیان کند مؤمنین به زودی بر دشمنانشان غلبه خواهند کرد، اما نه به حکم تنازع در بقا و انتخاب اشرف ، برای اینکه اشرف و اقوی از نظر طبیعت ، آن فرد و جامعه ای است که از نظر تجهیز طبیعی مجهز به جهازهای قوی باشد، نه اینکه از نظر حقانیت و اشرافیت معنوی نیرومندتر باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۱

و بر خلاف گفته شما فرد و جمعیتی که نیروی معنوی قوی بوده و دارای دین حق و معارف حقه است ، غالب می شود، و به این جهت غالب می شود که مظلوم است ، و به این جهت مظلوم است که بر قول حق پایداری می کند و خدای تعالی که خودش حق است ، همواره حق را یاری می کند، به این معنا که هر جا حق و باطل با هم روبرو شدند، باطل نمی تواند حجت حق را از بین ببرد.

و نیز خدای تعالی حامل حق را هم در صورتی که در حملش صادق باشد یاری می فرماید، همچنانکه در همان آیه فرمود: ((و لینصرن الله من ینصره ، ان الله لقوی عزیز، الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلوه ...)) یعنی خدا آن یاوران حق را یاری می کند که وقتی قدرت پیدا کردند از نماز و زکات دست برندارند، و خلاصه در یاری کردن حق صادق باشند.

و در آخر می فرماید: ((و لله عاقبه الامور)) و با این جمله ، به تعدادی از آیات اشاره می فرماید که از آنها بر می آید عالم کون در

طریق کمال خود به سوی حق و صدق و سعادت حقیقی سیر می کند.

و در این هم شکی نیست که قرآن دلالت می کند بر اینکه غلبه ، همواره نصیب خدا و لشکر او است ، به آیات زیر توجه فرمائید: ((کتب الله لاغلبن انا و رسلی)) ((ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون)) و ((الله غالب علی امره)).

و همچنین دسته دوم که از آنها تنها آیه : ((انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها))، را آورده بود، نمی خواهد درباره اصل تنازع و اصل انتخاب و یا تبعیت محیط، چیزی بگوید، بلکه در این مقام است که بفرماید: حق باقی و باطل فانی است ، و بقای حق و فنای باطل چه از باب تنازع باشد، (همچنانکه در حق و باطل هائی که از سنخ مادیات است از این باب است )، و یا اینکه از باب تنازع در بقا نباشد، (مانند حق و باطل هائی که بین مادیات و معنویات هست ، که غلبه حق در آنها از باب تنازع نیست ) برای اینکه معنا (منظور ما از معنا، موجود مجرد از ماده است ) مقدم بر ماده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۲

و در هیچ حالی مغلوب واقع نمی شود، پس بقای معنا و تقدمش بر ماده از باب تنازع نیست ، و نیز مانند حق و باطلی که هر دو از سنخ معنویات و مجردات باشد (مانند ایمان و نفاق درونی ) که اگر حق همیشه غالب است از باب تنازع نیست ، بلکه قضائی است که خدادر این باره رانده ، همچنانکه خودش فرمود: ((و عنت الوجوه للحق القیوم)) و نیز فرمود: ((له ما فی السموات و الارض کل له قانتون)) و باز فرموده : ((و ان الی ربک المنتهی)).

پس خدای عزوجل بر هر چیزی غالب است ، و او واحد و قهار است . بررسی ادعای ارتباط آیه ((و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض (...)) و دو قاعده تنازع در بقا و انتخاب طبیعی

و اما آیه مورد بحث که می فرمود: ((و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ...)) در سابق توجه فرمودید که گفتیم : در این مقام است که به حقیقتی اشاره کند که اجتماع انسانی بر آن متکی است ، و آبادانی زمین وابسته به آن است ، و اگر اختلالی در آن پدید آید نظام آبادی زمین مختل گشته ، و حیات در زمین رو به تباهی می گذارد، و آن حقیقت عبارت است از غریزه استخدام ، که خدای تعالی آن را جلی و فطری انسان کرده است ، چون همین غریزه استخدام است که سرانجام به اینجا منتهی می شود که انسانها منافع خود را با یکدیگر مصالحه کنند و اجتماع مدنی پدید آورند.

و گو اینکه پاره ای از رگ و ریشه های این استخدام تنازع در بقا و انتخاب طبیعی است ، و لیکن در عین حال نمی توان گفت که آیه شریفه به آن دو قاعده نظر دارد، چون آن دو قاعده ، دو سبب بعید هستند، و غریزه استخدام سبب نزدیک است . ساده تر بگوئیم ، آنچه مایه آبادانی زمین و مصونیت آن از تباهی است غریزه استخدام است ، و آن دو قاعده در پیدایش این غریزه دخالت دارند، نه در آبادانی زمین ، پس باید آیه شریفه را که می خواهد سبب آبادی زمین و فاسد نشدن آن را بیان کند، بر این غریزه حمل کنیم ، نه بر آن دو قاعده .

باز هم به عبارتی ساده تر اینکه دو قاعده تنازع در بقا و ((انتخاب طبیعی)) باعث منحل شدن کثرت و متلاشی شدن اجتماع است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۳

و این دو قاعده ، جامعه را به (بیانی که می آید) به وحدت می کشاند، برای اینکه هر یک از دو طرف نزاع می خواهد به وسیله نزاع طرف دیگر رافاسد نموده ، آنچه او دارد ضمیمه خودش کند، یعنی وجود او و مزایای وجودی او را ضمیمه وجود خود کند، این مقتضای قاعده اول است ، قاعده دوم هم اقتضا دارد که از این دو طرف نزاع آن که قوی تر و شریف تر است بماند، و آن دیگری فدای او شود.

پس نتیجه دو قاعده نامبرده ، این می شود که از دو طرف نزاع یکی بماند، و دیگری از بین برود، و این با اجتماع و تعاون و

اشتراک در زندگی که مطلوب فطری انسان است و غریزه اش او را به سوی آن هدایت می کند تا زمین به دست این نوع آباد شود منافات دارد، و دفعی که به حکم آیه مورد بحث، وسیله آبادی زمین می شود و آن را از فساد محفوظ می دارد دفعی است که به اجتماع دعوت کند و اتحادی در کثرت افراد اجتماع پدید آورد، نه دفعی که باعث بطلان اجتماع شود، و وحدتی پدید آورد که کثرت را از بین ببرد، و اگر جنگ سبب آبادانی زمین و عدم فساد آن می شود، از این جهت است که به وسیله آن، حقوق اجتماعی و حیاتی قومی که تاکنون به دست مستکبرین پایمال شده بود، احیاء شود، نه از این جهت که به وسیله جنگ، وحدت جامعه را مبدل به تفرقه نموده و افراد را به جان هم می اندازند، تا یکدیگر را نابود کنند، و تنها اقویا و قدرتمندان باقی بمانند. (دقت فرمائید). بحثی در تاریخ و اینکه چرا قرآن به آن اهتمام ورزیده است

بحثی در تاریخ و اینکه قرآن از چه نظر به آن اهتمام ورزیده است

کلمه ((تاریخ)) بر وزن ((تعریف)) مصدر و به معنای شناختن حوادث و علت و زمان پدید آمدن آن است، و اصطلاحاً به معنای باستان شناسی و طبقات الارض نیز استعمال می شود، و گفتار ما در معنای لغوی آن یعنی تاریخ نقلی است و تاریخ نقلی عبارت است از ضبط حوادث کلی و جزئی، و نیز نقل آن و گفتگو پیرامون آن.

باید دانست که بشر از قدیم ترین عهد زندگی و زمان وجودش در زمین به ضبط حوادث اهمیت می داده، و تا آنجا که ما می دانیم در هر عصری از اعصار عده ای دیگر هم یا به ذهن می سپرده اند، و یا یادداشت نموده و یا کتاب تالیف می کرده اند، و عده ای دیگر هم آنچه را که آنان ضبط کرده بودند دست به دست می گرداندند، و پیوسته انسان در جهات مختلف زندگی خود از تاریخ استفاده می کرده، یا در طرز تشکیل اجتماع از تاریخ الگو بر می گزیده، و یا از سرگذشت گذشتگان عبرت می گرفته، و یا داستان سرائی می کرده، و یا با نقل آن شوخی و تفریح می کرده، و یا در مسائل سیاسی، اقتصادی، صنعتی و یا غیر آن مورد استفاده قرار می داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۴

لیکن فن تاریخ با این همه شرافت و منافع که دارد، همواره ملعبه دو عامل فساد بوده، و از این به بعد هم خواهد بود، و این دو عامل تاریخ را از صحت طبع، و صدق بیان به سوی باطل و دروغ منحرف کرده است. دو عامل مهم همواره در فن تاریخ دخالت کرده و موجب فساد و بی اعتباری آن گشته اند

عامل اول: حکومت های خود کامه ای بوده که به حکم خود کامگی و داشتن قوه و قدرت، هر چیزی که به نفعش تمام می شد، اشاعه می داده است، (هر چند دروغ محض می بود) و هر چه را که به ضررش تمام می شده، با اعمال قدرت، جلوی اشاعه آن را می گرفته است، (هر چند که صدق محض می بود) و یا آن را به صورتی اشاعه می داد که باز به نفعش تمام شود، و این چیزی نیست که کسی در آن تردید داشته باشد (اصلاً اقتضای خود کامگی همین است و همواره به چشم خود می بینیم) که اینگونه حکومت ها باطل و دروغ رابه لباس حق و صدق در می آورند، و به خورد مردم می دهند علتش هم این است که انسان چه فرد فردش و چه مجتمعی، بر این فطرت مفطور شده و به هر جور که ممکن باشد منافع را به سوی خود جلب نموده، و ضررها را از خود دفع می کند، و کسی که کمترین شعوری داشته باشد و بتواند اوضاع حاضر عصر خود را درک نموده و در تاریخ امت های گذشته و حتی امت های خیلی دور نظر بيفکند، این حقیقت را می بیند.

عامل دوم: متهم بودن بینندگان و شنوندگان حوادث و مطالب تاریخی، و نیز آن کسانی است که از ایشان نقل می کنند، و یا در کتاب خود می آورند، و چون ما می دانیم که این دو طایفه، خالی از احساسات باطنی و یا تعصب های قومی نیستند، و در آنچه که تحمل می کنند و یا درباره آن داوری می نمایند حب و بغض و یا تعصب های درونی را دخالت می دهند، برای اینکه حاملین اخبار در گذشته، با در نظر گرفتن اینکه حکومت در اعصار ایشان حکومت دین بوده، و قهراً خود آنان متدین به یکی از ادیان و مذاهب بوده اند، و احساسات مذهبی و تعصبات قومی در ایشان شدید بوده، قهراً اخبار تاریخی آنان از آن جهت که یک حدی از

آن به احکام دین بر می خورده، مشوب با آن احساسات و تعصبات بوده است. همچنانکه امروزه به چشم خود می بینیم احساسات و تعصب های شدیدی که مردم مادی نسبت به آزادی در شهوات و هواهای نفسانی و علیه دین و عقل دارند باعث شده که خبرنگاران امروز آن تعصب ها را در اخباری که می دهند و یا می نویسند دخالت دهند، همانطور که گذشتگان در آنچه ضبط کرده و نقل نموده اند، دخالت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۵

و از اینجا است که می بینی هیچ نویسنده ای که متدین به دینی و مذهبی است در کتاب خود و گردآوری هایش خبری که مخالف و بر ضرر مذهبش باشد نیاورده، پس اهل هر مذهب هر چه درباره مذهبش نوشته موافق با اصول مذهب خود بوده همچنانکه امروز هم هیچ گفتاری تاریخی در نوشته های مادین نمی بینی، مگر اینکه از جهتی و به وجهی مذهب مادیت او را تاءید می کند. عوامل دیگری که در گذشته و در عصر حاضر موجب بدگمانی به تاریخ نقلی شده اند

از آن دو عامل گذشته، عواملی دیگر هست که باعث فساد و بی اعتباری تاریخ شده، از آن جمله یکی نبودن وسائل گرفتن خبر، و دیدن واقعه، و ضبط و نقل آن برای دیگران، و تاءلیف کتابی درباره آن، و حفظ و نگهداری آن کتاب از پوسیدن و دگرگونی و گم شدن، بوده است، و این عوامل هر چند امروز در بین نیست (و در این عصر به آسانی می توان اخبار آن طرف دنیا را در این طرف گرفت، و حتی با چشم دید، و آن را به سهولت ضبط نمود، و به وسیله رسانه های گروهی انتشار داد، و در اسرع وقت چاپ نموده و در کتابخانه های مدرن از پوسیدن و دگرگونگی و گم شدن حفظش کرد) چون شهرها به هم نزدیک شده و وسائل ارتباط بسیار و نقل و انتقال و تحول آسان گشته، لیکن بلای تاریخ، از جهتی دیگر عمومی شده، و آن مساله سیاست است، که در تمامی شئون زندگی انسان مداخله می کند، و چرخ دنیای امروز بر محور سیاست (که خود فنی ازفنون شده است) دور می زند، و با تحول آن، همه اخبار دنیا ناگهان از حالی به حالی می شود و این خود عاملی بزرگ و دردی بی درمان است که آدمی را نسبت به تاریخ بدگمان می سازد، حتی تاریخ را به سقوط تهدید می کند.

وجود نواقص و یا به عبارتی دیگر، نواقصی که برای تاریخ نقلی شمردیم علت عمده بی اعتنائی علمای امروز نسبت به تاریخ است، و باعث شده که دانشمندان بطور کلی از تاریخ نقلی دوری نموده به تاریخ زمینی (یعنی باستان شناسی) روی آوردند و این علم هر چند از پاره ای اشکالات که در کار تاریخ نقلی بود سالم و به دور است مثلاً دستخوش مداخلات حکومت ها نشده، و لیکن از بقیه اشکالات خالی نیست، برای اینکه این دانشمندان نیز دارای احساسات و تعصب هائی هستند، اینها نیز تحت تاءثر سیاست ها قرار می گیرند، پس آنچه که از اسرار باستان شناسی خود افشا می کنند نمی تواند مورد اعتماد قرار گیرد، ممکن است در آنچه افشا می کنند و در آنچه کتمان می نمایند و تغییر و تبدیل می دهند، اعمال سیاست کنند، یعنی چیزی را افشا کنند که واقعیت نداشته باشد، و چیرهایی را که واقعیت دارد کتمان نمایند، و یا در آن تغییر و تبدیلی بدهند.

این بود حال تاریخ و عوامل متعددی که از جهات مختلف، آن را تباه کرده و تا ابد هم قابل اصلاح نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۶ امتیاز و اعتبار داستان هائی که در قرآن آمده نسبت به عهدین و کتب تاریخ

بنابراین چنین تاریخی که حال و وصفش را دیدی، نمی تواند با قرآن کریم در داستان هائی که نقل می کند مقابله کند، برای اینکه قرآن کریم وحی الهی و منزله از خطا و مبرای از دروغ است، پس تاریخ نمی تواند با آن معارضه کند، چون تاریخ هیچ پشتوانه ای برای ایمنی از دروغ و خطا ندارد، بلکه همانطور که دیدید دستخوش عوامل کذب و خطا است.

پس اگر می بینیم اغلب داستانهای قرآنی (نظیر داستان مورد بحث یعنی قصه طالوت)، مخالف با نقلی است که در کتب عهدین (تورات و انجیل) است، نباید در صحت آنچه که در قرآن آمده شک کنیم، برای اینکه کتب عهدین، چیزی زائد بر تواریخ معمولی نیست و مانند سایر تواریخ، از دستبرد عوامل بالا، دور نمانده بلکه آن نیز ملعبه آن عوامل قرار گرفته است، علاوه بر اینکه سراینده داستان صموئیل و شارل به نقل کتب عهدین، م علوم نیست که کیست و به هر حال ما اعتنائی به مخالفت تاریخ و

مخصوصاً عهدین، ب آنچه که در قرآن آمده نداریم، پس تنها قرآن کریم کلام حق و از ناحیه خداوند تب اרכ و تعالی است. از این نیز که بگذریم، قرآن اصلاً کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل داستان‌های خود قصه سرائی مانند کتب تاریخ و بیان تاریخ و سرگذشت نیست، بلکه کلامی است الهی که در قالب وحی ریخته شده، و منظور آن هدایت خلق به سوی رضوان خدا و راههای سلامت است، و به همین جهت است که می‌بینیم هیچ قصه‌ای را با تمام جزئیات آن نقل نکرده، و از هر داستان، آن نکات متفرقه که مایه عبرت و تامل و دقت است و یا آموزنده حکمت و موعظه‌ای است و یا سودی دیگر از این قبیل دارد، نقل می‌کند همچنانکه در داستان مورد بحث، یعنی قصه طالوت و جالوت، این معنا کاملاً به چشم می‌خورد، در آغاز می‌فرماید: ((الم ترالی الملائه من بنی اسرائیل)) آنگاه بقیه جزئیات را رها کرده و می‌فرماید: ((و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکاً...)) باز بقیه مطالب را مسکوت گذاشته می‌فرماید: ((و قال لهم نبیهم ان آیه ملکه...))، آنگاه می‌فرماید: ((فلما فصل طالوت...))، بعداً جزئیات مربوط به داوود را رها نموده و می‌فرماید: ((و لما برزوا لجالوت...)).

و کاملاً پیدا است که اگر می‌خواست این جمله‌ها را به یکدیگر متصل کند، داستانی طولانی می‌شد، و ما در گذشته هم آنجا که داستان گاو بنی اسرائیل را در سوره بقره تفسیر کردیم، خواننده را به این نکته توجه دادیم و این نکته در تمامی داستان‌هایی که در قرآن آمده، مشهود است و اختصاصی به یک داستان و دو داستان ندارد، بلکه بطور کلی از هر داستان آن قسمت‌های برجسته‌اش را که آموزنده حکمتی یا موعظه‌ای و یا سنتی از سنت‌های الهیه است که در امت‌های گذشته جاری شده نقل می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۷

همچنانکه این معنا را در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) تذکر داده و می‌فرماید: ((لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب)) و نیز می‌فرماید: ((یرید الله لیسین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم)) و نیز فرموده: ((قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین، هذا بیان للناس و هدی و موعظه للمتقین)). و آیاتی دیگر از این قبیل. البقره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۸ آیات ۲۵۴ - ۲۵۳، سوره بقره

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ ءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مَّنْ بَعْدَ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَ لَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (۲۵۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَ لَا خِلاَةَ وَ لَا شَفَعَةً وَ الْكُفْرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ (۲۵۴)

ترجمه آیات

این پیامبران بعضی از ایشان را بر بعض دیگر برتری داده ایم بعضی از آنان کسی بوده که خدا با وی سخن گفت و بعضی از آنان را مرتبه‌ها بالا برد و عیسی بن مریم را محبت دادیم و او را به روح پاک قوی کردیم، اگر خدا می‌خواست کسانی که پس از پیامبران بودند با وجود حجت‌ها که سویشان آمده بود با هم جنگ نمی‌کردند ولی مختلف شدند، از آنان کسانی بودند که ایمان داشتند و کسانی بودند که کافر بودند، اگر خدا می‌خواست با هم کارزار نمی‌کردند ولی خدا هر چه بخواهد می‌کند. (۲۵۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۶۹

شما که ایمان دارید پیش از آنکه روزی بیاید که در آن معامله و دوستی و شفاعت نباشد از آنچه روزیتان کرده انفاق کنید و کافران خود، ستمگرانند. (۲۵۴)

بیان آیات

تِلْمِكِ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... هُمْ الظَّالِمُونَ سِیَاقِ آیات قبل که امر به جهاد و تشویق به انفاق می‌کرد دور نیست، چون در آخر آن آیات، داستان جنگ طالوت را آورده تا مؤمنین از آن عبرت بگیرند، و آن قصه با جمله: ((و

انک لمن المرسلین...) خاتمه یافت و دو آیه مورد بحث هم با جمله ((تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض))، آغاز شده، و سپس به مساله جنگ در امتهای انبیای بعد از آن حضرات بر می گردد.

و نیز در داستان قبلی یعنی قصه طالوت می فرمود: ((الم ترالی الملا من بنی اسرائیل من بعد موسی...))، و قید ((من بعد موسی)) را ذکر نموده، دوباره به دعوت و تشویق به انفاق برگشت، و فرمود: ((انفاق کنید قبل از اینکه روزی فرا رسد که...)) پس همه اینها این احتمال را تائید می کند که دو آیه مورد بحث، ذیل آیات سابق بوده و همه با هم نازل شده اند. دفع این توهم که بعد از دعوت انبیا (ع) جنگ چه فایده دارد؟ و اشاره به علل پیدایش جنگ ها در این آیات

و سخن کوتاه آنکه: آیه شریفه، در مقام رد و دفع توهمی است که چه بسا به ذهن برسد، و آن توهم این است که رسالت، خصوصا از این جهت که همراه با معجزاتی روشن است که بر حقانیت آن دلالت می کند، باید بلاى جنگ های خانمان برانداز را از بین ببرد، نه اینکه خود رسالت، آتش جنگ را برافروزد، حال یا از این جهت باید از بین ببرد که غرض خدای سبحان از ارسال رسولان و دادن معجزات به ایشان، این است که مردم را به سوی سعادت دنیوی و اخرویشان هدایت کند، پس برای بدست آمدن این غرض، باید آنان را از قتال باز داشته، دیگر اجازه چنین عملی را ندهد، و همه را در راه هدایت جمع و متحد سازد، و حال آنکه می بینیم بعد از انبیا باز هم جنگ ها و مشاجرات در میان امت های آنان ادامه دارد، و مخصوصا بعد از انتشار دعوت اسلام که اتحاد و اتفاق از ارکان و اصول احکام و قوانین آن است، چرا باید هنوز این درگیری ها در این امت پدید آید؟.

و یا از این جهت باید از بین ببرد که مگر غیر از این است که فرستادن رسولان و آوردن معجزات روشن، برای دعوت به سوی حق است و برای این است که ایمان در دلها پدید آید؟ ایمان هم از صفات قلب است، و نمی شود آن را با زور در دلها ایجاد کرد، پس فایده قتال چیست؟ و بعد از استقرار نبوت و پا گرفتن دعوت دینی دیگر جنگ چه معنا دارد؟ این اشکال را در آیات قتال آوردیم و به آن جواب دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۰

در آیه مورد بحث، خدای تعالی چنین پاسخ می دهد که ((قتال)) معلول اختلافی است که امتهای خودشان پدید می آورند، چون اگر اختلافی نباشد کار اجتماعات به جنگ نمی کشد.

پس علت به وجود آمدن جنگها در بین مردم، اختلاف آنان است، و اگر خدا می خواست، یا به کلی نمی گذاشت اختلافی پدید آید، و در نتیجه، جنگ هم پدید نمی آمد، و یا بعد از پیدا شدن این علت آن را خنثی می کرد، لیکن خدای سبحان آنچه را که ما می خواهیم، انجام نمی دهد چون تابع خواست ما نیست، او هر چه بخواهد می کند و یکی از چیرهایی را که خواسته، این است که جلوی علت ها را نگیرد و امور عالم طبق سنت العلل و الاسباب جریان یابد، این اجمال و خلاصه پاسخی است که از آیه می شود.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ

انبیا (ع) در عین حال که در اصل فضل رسالت مشترکند، از درجات مختلفی برخوردارند

از آنجا که خواسته است به امر رسولان و به مقام والای ایشان احترام بگذارد با کلمه ((تلك)) که ضمیر اشاره به دور است اشاره نمود، و این جمله دلالت دارد بر این که خدای سبحان انبیا را در یک درجه قرار نداده، بلکه بین آنان برتری نهاده است، بعضی برتر از بعضی دیگر هستند، و بعضی پائین تر از بعض دیگر، ولی همه آنها مشمول فضل خدا هستند، چون رسالت فی نفسه فضیلتی است که در همه آنان هست.

پس در بین انبیا اختلاف مقام و تفاضل در درجات هست، در عین اینکه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترک هستند، و در مجمع کمالات که همان توحید باشد سهیم هست ند، بر خلاف اختلافاتی که در بین امتهای آنان، بعد از آنان پیدا می شود، چون اخت لاف امتهای به ایمان و کفر، و نفی و اثبات است، و معلوم است که میان این دو جامع نیست.



و به همین جهت است که در آیه مورد بحث از این دو گونه اختلاف دو جور تعبیر آورد، اختلاف انبیا را تفضیل خواند، و این تفضیل را به خودش نسبت داده و فرمود: ما بین آنان اختلاف درجه قرار دادیم، و اختلاف امتها را اختلاف خواند، و آن را به خود امتها نسبت داده فرمود: ((ولیکن اختلاف کردند)).

و از آنجائی که در ذیل آیه اشاره به مساله قتال شده و مرتبط به آن بود، و آیات قبل نیز راجع به قتال سخن می گفت، و داستان قتال طالوت را ذکر می کرد، چاره ای جز این نبود که قطعه ای از کلام را زمینه چینی و مقدمه ذیل آیه بفرماید: ((تلك الرسل فضلنا... بروح القدس تا ذیل آیه را که می فرماید: ((ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم... و لكن الله يفعل ما يريد)) روشن سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۱

و بنابر این صدر آیه، در صدد بیان این معنا است که مقام رسالت، هر چند مشترک در میان همه رسولان (علیه السلام) است، و مقامی است که خیرات و برکات را به سوی بشر سرازیر می کند، و کمال سعادت و درجات نزدیکی به خدا از قبیل هم کلامی با خدا و دارا شدن معجزات و مؤید شدن به روح القدس از این سرچشمه زلال می جوشد، لیکن با همه این برکات، باعث نمی شود که جنگ و خونریزی را از میان بشر براندازد، چون این رنج و مصیبت مستند به اختلاف خود مردم است. اختلاف و درگیری بین مردم از جانب خود آنها و مستند به اختیار انسانها است

و به عبارت دیگر حاصل معنای آیه این است که: شرافت و فضیلتی که مقام رسالت دارد، برای این است که هر خیر و برکتی که در بعضی از انسانهای عادی به کندی رشد می کند، و در بعضی دیگر به کلی ریشه کن می گردد، در مقام رسالت به سرعت رشد و نمو می کند، از هر سو و از هر جهت که به این مقام نزدیک شوی، چه از جهت تقوا، چه از ناحیه علم و یا ایمان و یا فضائل نفسانی، از قبیل: ((شجاعت))، ((سخاوت))، ((تواضع))، ((مهر)) و امثال آن، حد اعلای آن را خواهی دید و به مراحل جدیدی برخورد خواهی کرد، لیکن با همه ارزش و نوری که دارد، و با اینکه معجزاتی روشن از آن سر می زند، نمی تواند اختلاف مردم را که ناشی از کفر و ایمان است برطرف سازد، زیرا این خود مردم هستند که به اختیار خود یا به سوی ایمان و یا به طرف کفر گرائیده، اختلاف پدید می آورند.

پس این اختلاف، مستند به خود مردم است، همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر می فرماید: ((ان الدين عند الله الاسلام و ما اختلف الذين اتوا الكتاب الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم)) بیان مفصل این معنا، در تفسیر آیه: ((كان الناس امة واحدة))، گذشت.

و اگر خدا می خواست، می توانست تکوینا از این درگیری ها و جنگها جلوگیری کند، (و مثلاً آن کس و یا کسانی که آتش افروزی می کنند هلاک سازد)، و لیکن از آنجا که این اختلاف مستند به او نیست بلکه مستند به خود مردم است و سنت الهی که سنت سببیت و مسبب بودن بین موجودات عالم است، همواره جاری است، و یکی از علل درگیری و جنگ، اختلاف است، (مردمی که می دانند اختلاف به جنگ منتهی می شود، باید از آن دوری کنند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۲

بله، تنها کاری که خدای تعالی ممکن است انجام دهد، دخالت تشریعی است، به اینکه امر بفرماید، جنگ نکنید و یا دستور بدهد که جنگ نکنید و از این جهت خدای تعالی دستور وحی را داده و فرموده، جنگ نکنید و منظور او از این دستور آزمایش بندگان است تا معلوم کند افراد خبیث کدام، و پاکان چه کسانی هستند، مردم با ایمان کدام و دروغگویان چه کسانی هستند.

و سخن کوتاه اینکه قتال در بین امتهای انبیا که بعد از آن حضرات پدید آمده امری غیر قابل اجتناب بوده، برای اینکه اختلاف دو جور است یکی اختلاف ناشی از سوء تفاهم که بعد از آنکه طرفین سخن یک دیگر را فهمیدند اختلافشان برطرف می شود، و یکی اختلاف ناشی از زورگوئی و طغیان است، چنین اختلافی بالاخره به جنگ منجر می شود، مقام رسالت تنها می تواند اختلاف به معنای اول را برطرف کند، و شبهاتی که در دلها پیدا شده برطرف سازد، اما یاغی گری و لجاجت و نظائر این صفات پست را

نمی‌تواند از روی زمین براندازد، و تنها عاملی که می‌تواند زمین را از لوٹ چنین ردائلی پاک سازد، جنگ است و بس. چون تجربه‌های مکرر هم این معنا را ثابت کرده که همه جا حرف حسابی و حجت و برهان مؤثر نیست، مگر وقتی که دنبالش تازیانه و اسلحه باشد، و به همین جهت هر جا که مصلحت اقتضاء نموده، خدای سبحان دستور داده است برای احقاق حق قیام نموده و در راه خدا جهاد کنند، همچنانکه در زمان ابراهیم و بنی اسرائیل و بعد از بعثت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)، دستور داد، و ما در سابق هر جا که به آیات قتال برخورد نمودیم، پاره‌ای از این قبیل مطالب را آوردیم.

مَنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهَ وَ رَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ... دو نوع فضیلت و برتری که بعضی از انبیا (ع) بر بعض دیگر دارند در این دو جمله، التفاتی از تکلم قبلی ((فضلنا)) به غیبت شده، با اینکه قبل از این جمله خدای تعالی گوینده بود و می‌فرمود: ما چنین و چنان کردیم، بعد از این دو جمله نیز می‌فرماید: و ما به عیسی بن مریم، بینات دادیم.

در این وسط خدای سبحان غایب فرض شده و می‌فرماید: خدا با بعضی از ایشان سخن گفت، و بعضی را بر بعضی دیگر درجاتی برتری داد، و نکته این التفات (و خدا داناتر است)، این است که فضیلت‌ها دو گونه هستند، یک نوع آن فضیلتی هست که نام آن به خودی خود دلالت بر فضیلت می‌کند، مانند آیات بینات و تاءبید به روح القدس که بعداً درباره عیسی بن مریم ذکر می‌کند، چون این صفات و خصال به خودی خود صفاتی برجسته و ارجمند است و بعضی دیگر به خودی خود فضیلت نیستند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۳

و آنگاه فضیلت می‌شوند که به مقام بزرگی بستگی داشته باشند، و از آن مقام کسب ارزش و فضیلت کنند، مثل سخن گفتن که به خودی خود یکی از فضائل نیست، ولی اگر به خدا منسوب شود، و گفته شود که خدا با فلانی سخن گفت، آن وقت از فضائل به حساب می‌آید، و نیز مانند رفع درجات (که اگر یک ظالم بی‌آبرو به کسی درجه دهد، فضیلت نیست) وقتی فضیلت می‌شود که باز به خدا منسوب گردد، مثلاً گفته شود خدا فلانی را به درجاتی بالا برد.

حال که این معنا روشن شد، می‌گوئیم: در دو جمله مورد بحث که دو فضیلت سخن گفتن، و رفع درجات را آورده، به این جهت خدا غایب فرض شد که این دو خصلت را به خدا نسبت داده و بفرماید: خدا با بعضی از انبیا سخن گفت، و بعضی را ترفیع درجه داد، بعد از آنکه این مقصود حاصل شد، دوباره به سیاق قبلی برگشته و فرمود: عیسی بن مریم را آیات بینات دادیم. اقوال مختلف در باره اینکه در آیه مراد از پیامبری که خدا با او سخن گفته کیست؟

مفسرین در اینکه مشمول این دو خصلت چه کسانی هستند، اختلاف دارند، بعضی گفته‌اند منظور از آنکه خدا با او سخن گفت، موسی (علیه السلام) است، به دلیل اینکه در جای دیگر فرموده: ((و کلم الله موسی تکلیماً)).

و نیز جاهائی دیگر، و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که خدا در شب معراج بدون واسطه با او سخن گفت به دلیل اینکه فرموده: ((ثم دنی فتدلی، فکان قاب قوسین او ادنی، فاوحی الی عبده ما اوحی)) و معلوم است که با چنین قربی دیگر واسطه‌ای نمی‌ماند.

بعضی دیگر گفته‌اند منظور از این تکلم، مطلق وحی است، برای اینکه وحی هم تکلم است، چیزی که هست تکلمی است پنهانی، و خود خدای تعالی آن را تکلم خوانده و فرموده: ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب.... لیکن این وجه با تعبیر بعضی را چنین و بعضی را چنان کرد نمی‌سازد.

از این وجوه، آنکه سازگارتر به مقام آیه است، همان است که بگوئیم مراد از آیه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۴ موسی (علیه السلام) است، چون قبل از این سوره که در مدینه نازل شده، در سوره اعراف که در مکه نازل شده بود، درباره سخن گفتن خدا با موسی (علیه السلام) آیه‌ای نازل شده بود، و آن این آیه است که می‌فرماید: ((قال یا موسی انی اصطفتک علی الناس برسالاتی و بکلامی)).

پس ، هم کلام بودن موسی برای خدا امری معهود بوده است . اختلاف دیگر در معنای ((دفع بعضهم درجات)) و مراد از بعض در آن

و همچنین اختلاف دیگری در معنای ((ورفع بعضهم درجات...)) کرده اند، بعضی گفته اند: مراد از آن پیامبر اسلام است که خدا درجات او را بلند کرد، و بر تمامی انبیا برتری داد، زیرا هر پیغمبری ، مبعوث بر امت خود بود، و آن جناب مبعوث بر تمامی خلق اولین و آخرین است ، هم چنانکه خدای تعالی فرمود: ((و ما ارسلناک الا کافه للناس)).

و نیز به دلیل اینکه خدای تعالی آنجناب را به حکم آیه شریفه : ((و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین)) رحمت برای همه عالم دانسته ، و باز به دلیل اینکه او را خاتم نبوت دانسته و فرموده : ((ولکن رسول الله و خاتم النبیین)).

و باز به این جهت به او کتابی داده که ما فوق تمامی کتب آسمانی و بیانگر هر چیز و کتابی است که از تحریف مبطلین محفوظش داشته ، و معجزه ای یافته است که تا آخرین روز دنیا اعجازش باقی است ، همچنانکه فرمود: ((و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیما علیه)).

و نیز فرموده : ((و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء))، و نیز فرموده : ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون))، و نیز فرموده : ((قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاءتوا بمثل هذا القرآن لا یاءتون بمثله ، و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا))، و نیز به دلیل

اینکه آنجناب را به دینی اختصاص داد که قیم است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۵  
یعنی از عهده تائمین تمامی مصالح دنیا و آخرت بشر بر می آید، همچنانکه فرمود: ((فاقم وجهک للدين القيم)).  
بعضی هم گفته اند مراد از این ترفیع درجه ، همان امتیازاتی است که به انبیاء داده ، مثلاً در باره نوح فرموده : ((سلام علی نوح فی العالمین)).

و درباره ابراهیم (علیه السلام) فرموده : ((واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما)).

و نیز درباره آن جناب فرموده : که از خدا چنین درخواست کرد: ((واجعل لی لسان صدق فی الاخرین)).

و درباره ادریس (علیه السلام) فرموده : ((و رفعناه مکانا علیا))

و درباره یوسف (علیه السلام)، فرموده : ((ترفع درجات من نشاء))

و درباره داود (علیه السلام) فرموده : ((وآتینا داود زبوراً)) و غیر از این آیه نیز آیاتی که مختصات انبیاء را ذکر می کند موجود است .

و همچنین بعضی دیگر گفته اند مراد از کلمه ((رسل)) در آیه شریفه آن رسولانی است که در همین سوره (یعنی سوره بقره) نامشان ذکر شده ، مانند: ((ابراهیم))، ((موسی))، ((عیسی))، ((عزیر))، ((ارمیا))، ((شموئیل))، ((داود)) و ((محمد))، (صلی الله علیه و آله و سلم)، که تا این جا موسی و عیسی را نام برده ، و بقیه باقی مانده اند، پس مراد از بعضی از انبیا که درجه آنان بالا رفته محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است که نسبت به بقیه ، درجه بالاتری دارد.

بعضی دیگر گفته اند از آنجائی که مراد از رسل در آیه ، آنانی هستند که اندکی قبل از این آیه ، نامشان به میان آمده بود، یعنی موسی و داود و شموئیل و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، و مختصات موسی را بیان کرده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۶

و آن مساله سخن گفتن با او بود، و بعد از این مساله رفع درجات را آورده ، قهراً منظور جز پیامبر اسلام نمی تواند باشد، و ممکن است بنا بر این قول ، تصریح به نام عیسی (علیه السلام) را اینطور توجیه کرد که چون قبلاً نام این بزرگوار در بین انبیائی که در این آیات ذکر شده نیامده بود. نام آن حضرت آورده شده است . آیه به اطلاق خود شامل تمام رسولان می شود و دلیلی بر اختصاص آیه وجود ندارد

ولی آنچه سزاوار است که گفته شود این است که شکی نیست که ترفیع درجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز در آیه هست، چیزی که هست اختصاص دادن آیه به آنجناب دلیلی ندارد، و همچنین اختصاص دادن آن به سایر نامبردگان یعنی ارمیا و شموئیل و داود و یا به همه آنهايي که نامشان در این سوره آمده، هیچیک از این نظریه‌ها درست نیست و بدون دلیل سخن گفتن است، بلکه ظاهر آیه این است که به اطلاق آن شامل همه رسولان (علیه السلام) می‌شود، و کلمه بعض در جمله ((و رفع بعضهم درجات))، شامل تمام انسانهایی می‌گردد که خدا بر آنان انعام نموده و بر سایر افراد برتری داده است.

بعضی از مفسرین اختصاص آیه به پیامبر اسلام را توجیه کرده و گفته‌اند: اسلوب کلام اقتضا می‌کند که مراد از ((بعض))، پیامبر اسلام باشد، برای اینکه سیاق کلام برای عبرت گرفتن امتی است که بعد از درگذشت پیامبرشان به جان هم افتاده و با هم جنگ کردند، با اینکه دینشان، یک دین بود، و از این امتهای آن‌هایی که در زمان نزول آیه وجود داشتند امت موسی و عیسی و پیامبر اسلام بودند، پس باید همین سه بزرگوار منظور نظر آیه باشند، چیزی که هست از آنجایی که در آیه مورد بحث تفضیل موسی و عیسی ذکر شده، ناگزیر باید منظور از جمله و رفع بعضهم درجات، تنها پیامبر اسلام باشد. لیکن این توجیه هم درست نیست، برای اینکه قرآن کریم حکم می‌کند به اینکه تمامی انبیا فرستاده شده به سوی تمامی مردم هستند، قرآن می‌فرماید: ((لانفرق بین احد منهم)).

پس همینکه تمامی انبیا دارای آیاتی روشن بودند می‌باید ریشه فساد و درگیری و قتال را از میان بشر بردارد، و بعد از انبیا، دیگر جایی برای این وحشی‌گری‌ها باقی نماند، اما خود مردم به انگیزه حسد و طغیانی که نسبت به یکدیگر داشتند، به جان هم افتادند، پس ریشه اصلی جنگها همین طغیان‌گری‌ها بوده، خدای تعالی هر وقت مصلحت دیده، دستور قتال داده است، تا با کلمات خود حق را به کرسی بنشانند، و هر آنچه را که باطل است، نابود سازد، پس بهترین وجه همان است که عمومیت آیه را حفظ کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۷ گفتاری پیرامون تکلم خدای تعالی

از جمله ((منهم من کلم الله...)) بر می‌آید که اجمالا عمل ((سخن گفتن)) از خدای تعالی سرزده، و بطور حقیقت هم سرزده، نه اینکه جمله نامبرده، مجاز گوئی کرده باشد، خدای سبحان هم این عمل را در کتاب خود، کلام نامیده، حال چه اینکه اطلاق کلام بر عمل نامبرده خدا، اطلاق حقیقی باشد، و یا اطلاق مجازی، پس پیرامون کلام از دو نظر باید بحث کرد. ویژگیهای انبیا (ع) و اخباری که ایشان آورده‌اند امور حقیقیه هستند و در بیان حقائق الهیه مجاز گوئی نشده است

جهت اول اینکه: کتاب خدای عزوجل دلالت دارد بر اینکه آن ویژگی‌های مخصوصی که خدای تعالی به انبیای خود داده، و سایر مردم از درک آن عاجز می‌باشند از قبیل وحی و تکلم و نزول روح و ملائکه و دیدن آیات بزرگ الهیه و نیز آنچه که خبرش را به ایشان داده، از قبیل: ((فرشته))، ((شیطان))، ((لوح))، ((قلم)) و سایر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است، همه اموری است حقیقی، و واقعیاتی است خارجی، نه اینکه انبیا خواسته باشند در این دعای خود مجاز گوئی کرده باشند، و مثلاً نام قوای عقلانی را که بشر را بسوی خیر دعوت می‌کنند، ملائکه گذاشته باشند و نام هر چیزی را که این قوا به ادراک انسان تحویل می‌دهد، وحی نهاده باشند، و مرتبه عالی از این قوا را که افکار خوب و مفید به اجتماع بشری از آن ترشح می‌شود، روح القدس یا روح الامین نامیده باشند، و قوای شهوانی و غضبیه را که در نفس آدمی داعی به سوی شر و فساد است، جن و یا شیطان خوانده باشند، و افکار پلیدی که اجتماع صالح را به فساد می‌کشاند و یا انسانها را به عمل زشت و می‌دارند و سوسه و نزع نامیده باشند، و یا اینکه انبیا، در سایر گفته‌های خود مجاز گوئی کرده باشند.

برای اینکه آیات قرآنی و همچنین آنچه از بیانات انبیاء گذشته (علیه السلام) که برای ما نقل شده، همه آن آیات، روشنگر این نکته‌اند، که آن حضرات (انبیاء) در مقام مجاز گوئی نبوده، و نخواسته‌اند حالات درونی خود را با مثل بیان کنند، و اگر کسی این نکات روشن و بدیهی را انکار کند، قطعاً سر ناسازگاری و لجبازی دارد، و ما با او هم کلام نمی‌شویم، و اگر جاز باشد که

اینگونه بیانات را با آنگونه تاویل‌ها و مجازگویی‌ها توجیه کنیم، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده اند، بدون استثنا به امور مادی محض تاویل نموده و از بیخ، همه امور ماورای ماده را منکر شویم، و ما در این باره در بحث از اعجاز، بیاناتی ایراد نمودیم، و چون نمی‌توانیم دست به چنین تاویلی بزنیم، و ناگزیریم همه را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم، در مورد تکلم خدای تعالی ناگزیریم بگوئیم امری است حقیقی، و واقعیتی است خارجی، همان آثاری که بر تکلم‌های خود ما انسانها مترتب می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۸

توضیح اینکه خدای سبحان از بعضی کارهای خود تعبیر به کلام و تکلم کرده، مثلاً فرموده: ((و کلم الله موسی تکلیما)). و یا فرموده: ((منهم من کلم الله)) و این دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظایر آن را در آیه زیر تفسیر نموده، و فرموده: ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب، او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء)).

این آیه، اطلاق سایر آیات را تفسیر می‌کند، برای اینکه استثنای ((الا وحیا...)) معنا نمی‌دهد مگر وقتی که منظور از تکلم در جمله ((ان یکلمه الله))، تکلم حقیقی باشد، پس تکلم خدا با بشر تکلم هست، اما به نحوی خاص (همچنانکه در آیه سوره نساء دیدید که فرمود: خدا با موسی تکلم کرد).

پس حد و تعریف اصل تکلم بطور حقیقت، بر آن صادق است، و دارای معنی منفی نیست و نمی‌شود گفت که این عمل، تکلم نیست. حقیقت ((کلام)) و تعریف آن در عرف بنی آدم

حال بینیم حقیقت کلام و تعریف آن در عرف ما بنی آدم چیست؟ آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است، (که یکی از آنها سخن گفتن است)، تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند، و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده، به اینکه از راه صدائی که از حلقومش بیرون می‌آید، این حاجت خود را تاءمین کند، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزءها علامت‌هایی به نام کلمه درست کند، که هر یک از آنها، (علامت‌ها) معنائی که دارد ادا شود، چون به جز این علامت‌های قرار دادی، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد، و چه می‌خواهد.

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به جز این نداشت که آواز خود را پاره پاره کند، و از ترکیب آنها علامت‌هایی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه‌ها نشان‌دهنده معنایی باشد، و به همین جهت است که می‌بینیم واژه‌ها، در زبانه‌ای مختلف، با همه وسعتش دایره‌های احتیاجات موجود بشر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۹

یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می‌خورد.

و باز به همین جهت است که می‌بینیم روز به روز دامنه لغت‌ها گسترش می‌یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگیش بیشتر می‌شود لغت‌ها هم زیادتر می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود که کلام (یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداهای ترکیب شده و قراردادی)، وقتی تحقق می‌یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی‌کنم که زبان و علامتهائی نداشته باشد، قطعاً دارد، و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهایی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعاً احتیاج به کلام پیدا نمی‌کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده، و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد.

و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان. در قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین ما از خدا نفی و حقیقت معنای تکلم درباره خدای سبحان اثبات شده است

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می زند از خدای تعالی سر نمی زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطعهای تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم) برای اینکه شاءن خدای تعالی اجل و ساختش منزه تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد، و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، همچنانکه خودش فرمود: ((لیس کمثله شیء)).

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می کند، آیه شریفه: ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب)) (که ترجمه اش گذشت) حقیقت معنای تکلم را درباره خدای تعالی اثبات نموده است. پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است، ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد، در خدای تعالی هست، قهراً بطور محدود جزء امور اعتباریه باقی می ماند، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد، ولی ذرع بودن آن حدی است اعتباری، و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری، و همچنین چراغ، که اثرش یعنی روشنایی و روشنگریش امری است واقعی، ولی حد و حدودش امری است اعتباری، و باز مانند سلاح که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی، و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۰

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می فهماند، و این همان حقیقت کلام است، و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد، و لیکن برای ما بیان نکرده، و خود ما هم از کلام او درک نکرده ایم که در حقیقت کلام او چیست؟، و او چگونه با پیامبرانش حرف می زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می کند؟، چیزی که هست اینکه: چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده، در خدای تعالی هست. تکلم خدای تعالی مانند خلقت، احیاء، اماتة، رزق و هدایت از افعال زمانی خداوند است

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است، و در نتیجه صفات: ((متکلم))، ((محبی))، ((ممیت))، ((رازق))، ((هادی))، ((تواب))، و غیره صفات فعل خدا هستند، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید، و با او سخن گفت، ((محبی)) و ((متکلم)) می شود، و چون حیات را از او گرفت ((ممیت)) به شمار می آید، و وقتی او را هدایت کرد، و از گناهش صرف نظر نمود، ((هادی)) و ((تواب)) می شود.

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد، و ذات او از این جهت تمام باشد، بر خلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند، و بدون آنها ذات، تمامیت ندارد، و چگونه می توان گفت، بین صفات ذات و صفات افعال، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است، فرقی نیست؟، با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می فرماید: ((و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی)) بعد از آنکه موسی به میقات ما و پروردگارش با او سخن گفت، وی گفت: پروردگارا خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۱

و نیز فرمود: ((و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا)) با اینکه من قبلاً تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبود، و باز فرموده: ((فقال لهم الله موتوا ثم احیاهم)) خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید، و سپس آنها را زنده کرد. و نیز فرموده: ((نحن نرزقکم و ایاهم)) ما شما و آنها را روزی می دهیم. و همچنین می فرماید: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) موسی به



فرعون گفت: پروردگار ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود. و نیز فرمود: ((ثم تاب عليهم ليتوبوا)) سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند.  
بطوری که ملاحظه می کنید این آیات ((کلام خدا))، ((خلقت))، ((میراندن))، ((زنده کردن))، ((رزق))، ((هدایت)) و ((توبه)) را زمانی می داند، و همه را یکسان زمانی می داند.

این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سر و کار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می دهد، و اما این سؤال که از نظر علم کلام، که خود علمی جداگانه است، و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته، در این باره چه گفته اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضائی دارد؟ پاسخ آن انشاء الله به زودی می آید.

این را هم باید دانست که لفظ ((کلام)) یا ((تکلم)) از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ ((کلمه))، و یا لفظ ((کلمات)) را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثلاً نفس آدمی را در آیه زیر، ((کلمه)) خوانده، و فرمود: ((و کلمته القیها الی مریم)) و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: ((و کلمه الله هی العلیا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۲

و نیز فرموده: ((و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا))، و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده، و فرموده: ((ما نفدت کلمات الله)) که توضیح بیشترش خواهد آمد. موارد استعمال نفس ((قول)) در قرآن مجید و اما لفظ قول را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده، یعنی هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل می شود، و هم با غیر انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده: ((فقلنا یا آدم ان هذا عدولک و لزوجک)) پس گفتیم ای آدم، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسر تو است.

و در مورد ملائکه فرموده: ((اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)) آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد.

و نیز فرموده: ((اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشر من طین)) آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت، من بشری از گل خواهم آفرید.

و در مورد ابلیس فرموده: ((قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی)) فرمود: ای ابلیس چه عامل و انگیزه ای تو را از اینکه سجده کنی در برابر چیزی که من به دست خود آفریده ام بازداشت؟.

و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده: ((ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها، قالتا اتینا طائعتین)) سپس به خلقت آسمان که دودی بیش نبود پرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه نخواهید باید بیائید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم.

و نیز فرموده: ((قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم)) به آتش گفتیم بر ابراهیم سرد و بی آزار شود.

و نیز فرموده: ((و قیل یا ارض ابلعی مائک و یا سماء اقلعی)) گفته شد ای زمین آب خودت را فرو ببر، و ای آسمان تو هم بس کن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۳

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد تنها این است که به آن چیز بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می شود.

و نیز فرموده: ((اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون)) چون قضای امری را براند تنها به آن امر میگوید موجود شو و آن امر

موجود می شود.

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می شود، این است که لفظ قول از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنائی می کند که مقصود خدا بوده است، (همچنانکه قول در اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدائی است که بر معنای مقصود ما دلالت می کند).

دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده ای دارای گوش و درک است استعمال شده، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنائی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین، و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است، و به دلیل اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم، قول در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است. قول خدا در تکوینیات عبارت است از خود موجودات تکوینی

این همان معنائی است که گفتیم از تدبر در کلام خدا به دست می آید حال هر یک از دو مورد تکوینیات و غیر تکوینیات را توضیح داده و می گوئیم: اما قول خدا در مورد تکوینیات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر ما به آنچه در قلب من است آگاه می سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می کنند، و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم، وقتی خدا چیزی را اراده می کند و می فرماید موجود شو حتی کلمه ((باش)) هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست، و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست، پس هستی آن چیز، بعینه، قول خدا و باش خدا است، پس قول خدا در تکوینیات عین همان خلقت و ایجاد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۴

که آن نیز عین وجود است، و وجود هم عین آن چیز است قول خداوند در غیر تکوینیات و قول خدا با ملائکه و شیطان و کلام خود فرشتگان با یکدیگر چگونه است؟

و اما در غیر تکوینیات از قبیل سخن گفتن با یک انسان، مثلا باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند، و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده، مطلب را بشنود و بفهمد، و یا به نحوی دیگر که مانه آن را درک می کنیم، و نه می توانیم کیفیت تاءثرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم، و نمی دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می فهماند که مثلا فلان مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای ((قول)) و ((کلام)) را دارد.

و همچنین در مورد قول خدا با ملائکه یا شیطان، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند، به خاطر اینکه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نیست، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند، و همانند ما از راه تحصیل علم، تکامل تدریجی ندارند.

باید قول معنائی دیگر داشته باشد، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرار داد قبلی، که فطرت انسانی ما، و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاب می کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می آید چنین وجودی ندارند، پس قطعاً سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است.

از اینجا روشن می شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر، و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت هائی در برابر معانی نیست و بنابراین وقتی یک فرشته می خواهد با فرشته ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند، و یا شیطانی می خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید، اینطور نیست که مانند ما، بدنی و سری و در سر دهنی و در دهان زبانی داشته

باشد، و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده، از هر چند قطعه اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند، و شنونده ای هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوینده را بشنود، و این پر واضح است.

اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست، و اثر قول و مخصوصا فهم، معنای مقصود و ادراک آن را دارد، هر چند که قولی چون قول ما ندارند، و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست، اما نه چون ما، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول، و شنیدن آن از طرف مقابل.

و همچنین قولی که احیانا به پاره ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده، و از آن جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است: ((قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم)) مورچه ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۵

و نیز درباره هدهد سلیمان (علیه السلام) می فرماید: ((فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا نبیا)) یقین گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبرنداری، و من از شهر سباء خبری یقینی آورده ام.

و نیز درباره وحی که خود خدا به بعضی از جانداران بی زبان کرده می فرماید: ((واوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر و مما یعرشون)) پروردگارت به زبور غسل وحی کرد که از سوراخ کوهها و سقف خانه هایی که مردم می سازند و از شکاف درختان برای خود خانه ها بسازید. الفاظ دیگری در قرآن که به معنای ((قول)) و ((کلام)) نزدیک می باشند

این را هم باید تذکر داد که غیر از لفظ ((قول)) و ((کلام)) الفاظ دیگری در قرآن هست که به معنای آن دو نزدیک است، از قبیل لفظ وحی، مانند آیه زیر که می فرماید: ((انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین)) ما به سویت وحی کردیم آنچنانکه به انبیائی که قبل از تو بودند وحی کردیم.

یکی دیگر، لفظ ((الهام)) است، که در این باره فرموده: ((و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها)) سوگند به نفس، که آن را چه کامل آفرید، و سپس فجور و تقوایش را الهامش کرد.

یکی دیگر لفظ ((نبأ)) است که در آن باره فرمود: ((قال نبانی العلیم الخیر)) گفت: خدای دانا و با خبر مرا خبر داد.

یکی دیگر لفظ ((قص)) است، که در آن باره فرموده: ((یقص الحق)) حق را می سراید. و معنای سخن گفتن در همه این الفاظ یعنی در وحی و الهام و نبأ و قصه همان معنایی است که در اول بحث گفتیم، و آن این بود که حقیقت معنای قول در این موارد باید باشد، و اثر قول و خاصیت آن را داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۶

چه اینکه ما حقیقت امر آن را بشناسیم، و یا نشناسیم، و یا اجمالا چیزی از آن را درک کنیم، و اما در خصوص وحی که چگونه است گفتاری داریم که به زودی در تفسیر سوره شوری انشاء الله خواهید دید.

سؤال دیگر که در اینجا باقی می ماند این است که چرا بعضی از موارد بالا-را به بعضی از آن تعبیرات اختصاص داده، با اینکه معنای مشترکی که گفتید در همه هست؟، مثلا چرا بعضی از موارد را کلام نامیده، و بعضی را قول و بعضی را وحی؟ و چرا جای این تعبیرات را عوض نکرده است؟ و آنجائی که تعبیر به قول کرده تعبیر به وحی نکرده است؟.

جواب این سؤال این است که اختصاص هر مورد به یک تعبیر از این جهت بوده که انطباق عنایت لفظی با مورد، ظهور بهتری داشته باشد، مثلا اگر در آنجا که از قول تعبیر به کلام کرده، خواسته است هم اصل معنا را برساند، و آن این است که خدای تعالی به موسی چنین و چنان گفت، هم احترامی از موسی (علیه السلام) کرده باشد، و بفهماند که او نسبت به سایر انبیای قبل از خود، فضیلتی دارد، و لذا از گفتار خود با موسی تعبیر به کلام کرده و فرموده: خدا با موسی گفتگو کرد.

پس عنایت در اینطور تعبیر نکردن، در همین است که بفهماند موسی مورد خطاب و گفتگوی با خدا قرار گرفت، هر چند که

همین معنا از نظر اینکه به موسی چنین و چنان فهمانده ، قول است ، و لذا از این امر الهی در مورد قضا و قدر و حکم و تشریح و امثال آن تعبیر به قول کرده است ، مثلاً فرموده : ((قال فالحق و الحق اقول لاملان )) که در جمله ((والحق اقول ))، گفتن به معنای قضا راندن است .

و همین ((قول)) در جائی که به این جهت مورد عنایت است که بفهماند این گفتار پنهانی ، از غیر انبیاء صورت می گیرد و از آن به وحی تعبیر می شود، و به همین جهت است که تفهیم به انبیاء (علیه السلام) را وحی خوانند، و از آن جمله فرموده : ((انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین )) ما به تو وحی کردیم همانطور که به انبیای قبل از تو وحی می کردیم . بیان حقیقی بودن استعمال لفظ ((کلام)) و ((قول)) در غیر موارد بشری

جهت دوم : یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال - در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد، و هر وقت لغتی را به زبان می آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۷

شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد، و این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جائی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال ، تبادر است ، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد، و استعمال لغات در امور معنوی این طور شد. و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد، در حالی که فلان کلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد، درحالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلاً روز اولی که بشر عربی زبان ، کلمه سراج و بشر فارسی زبان کلمه چراغ ، را وضع کرد، برای آن ابزار و وسیله ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد، و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می کرد عبارت بود از یک پیاله پایه دار سفالی ، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چربی دیگر در آن قرار داشت ، و فتیله ای در آن روغن ، غوطه خورده بود، و سر فتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می شد، و شعله آن ، اطاق و مسیر راه او را روشن می کرد، و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه دار را می ساختند، و نام آن را چراغ می گذاشتند، سپس این وسیله استضاء و روشنایی ، به صورتهای دیگری در آمد، و در هر بار که تغییر شکل می داد، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می شد، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی ، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله ، و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می کنیم ، و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می کنیم ، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته باشیم ، و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است ، و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها. و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی دهد و آن را نمی شناسد مگر به نتایجی که برای او، و در زندگی دارند.

پس حقیقت چراغ ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنایی خود در شب نور دهد مادامی که این خاصیت و اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۸

اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله ای صادق است ، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد، هر چند که احیاناً در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن ، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد، همانطور که در مثال چراغ دیدیم .

و بنابراین، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن، همان بقای اثر است، که مطلوب از آن معنا است، مادام که در معنای کلمه، تغییری حاصل نشده باشد، کلمه در آن معنا استعمال می‌شود، و بطور حقیقت هم استعمال می‌شود، و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می‌شود کمتر وسیله‌ای دیده می‌شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد.

مع ذلک به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می‌کنیم، (یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ شدن آب، و چاله‌ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ، امروز به چیزی اطلاق می‌کنیم که نه میدان دارد و نه چاله) و در لغات و اسامی هر زبانی از انتقالات قسم اول، نمونه‌های زیادی دیده می‌شود، و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد، چیزی که هست مردی جستجوگر می‌خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد

پس معلوم شد که استعمال لفظ ((کلام)) و لفظ ((قول)) در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است، و هیچ مجازی در کار نیست، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان تفهیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکه و جن، و در کلام ملائکه و جن با یکدیگر موجود است، هر چند که لوازم انسانی آن یعنی داشت ن ریه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد. آنچه از مطالب گذشته بدست آمد

بنابراین، از همه بیانات قبلی، معلوم شد که اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاقی است که از امری حقیقی و واقعی حکایت می‌کند، قولش می‌فهماند که واقعا خدا گفتاری داشته، و کلامش حکایت می‌کند از اینکه خدای تعالی به راستی تکلمی کرده و سخنی گفته است.

و نیز معلوم شد که کلام و قول خدا مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، هر چند که از نظر مصداق با مصداقی که معهود بین ما انسانها است اختلاف داشته باشد، و این مطلب اختصاصی به دو لفظ ((کلام)) و ((قول)) ندارد، همه الفاظی که هم در خدا استعمال می‌شود و هم در ما، از قبیل: ((حیات))، ((علم))، ((اراده))، ((اعطاء))، ((سمیع)) و ((بصیر)) همینطور هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۸۹

چون معنای همه این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است، اگر ما می‌بینیم برای این است که دو چشم داریم، و اگر می‌شنویم برای این است که دو گوش داریم... و لیکن این معانی در خدا هست، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست. این را هم باید دانست که آنجا هم که لفظ ((قول)) در معنای رفع درجات است، و فرموده: ((درجه بعضی را از درجه بعضی دیگر بالاتر برده)) از آن جهت که مشتمل است بر یک امری حقیقی و واقعی غیر اعتباری، همان بگو مگو و مطالبی که در قول خدا داشتیم، در اینجا نیز می‌آید، و بیشتر علمائی که کارشان بحث در اطراف معارف دینی است، خیال کرده‌اند اینگونه بیانات از یک امر اعتباری و معنای و همی خبر می‌دهند، نظیر همان امور اعتباری و وهمی‌ای که در بین ما اهل اجتماع هست، پیش خود یکی را رئیس و زعیم اعتبار نموده و دیگران را مرئوس او قرار داده و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدم و صدارت می‌دهیم، و از این قبیل عناوین اعتباری.

و در نتیجه ادامه این خیال، کارشان به آنجا کشیده شده است، که آنچه از حقائق اخروی است را هم با آن عناوین وهمی مرتبط دانسته، و گفته‌اند: بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد، نیز مترتب بر همین امور اعتباری است، و به عبارتی دیگر رابطه میان مقامات معنوی نامبرده و نتایجی که مترتب بر آن می‌شود، خود یک رابطه‌ای است اعتباری و قراردادی.

و چون به اینجا رسیدند، به حکم اضطرار مجبور شدند بگویند: جاعل و برقرار کننده این روابط، خدای تعالی است، و خدا خود محکوم به این آرای اعتباری است که از یک شعور و همی ناشی می‌شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و

استکمال است، و به همین جهت می بینید که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می کنند.

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبُيُوتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

دادن بیانات و تائید به روح القدس در باره حضرت عیسی (ع) به نحوی خاص است در این جمله به اصل سیاق که سیاق تکلم بود برگشته، که بیان آن گذشت.

و اگر در میان همه انبیا، تنها نام عیسی را ذکر کرده، علتش این است که هر چند آنچه از جهات فضیلت در اینجا برای عیسی (علیه السلام) ذکر کرده، یعنی دادن بیانات و تائید به روح القدس، اموری است که به حکم آیه: ((لقد ارسلنا رسلنا بالبینات)) و آیه: ((ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا)) اختصاصی به عیسی بن مریم (علیهما السلام) ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۰

بلکه بین همه رسولان مشترک است، و لیکن در خصوص عیسی (علیه السلام) به نحوی خاص است، چون تمامی آیات بیانات آنجناب از قبیل مرده زنده کردنش با نفخه، مرغ آفریدنش، بهبودی دادن به پیسی و کوری و از غیب خبر دادنش، اموری بوده متکی بر حیات، و ترشحاتی است از روح. و به همین جهت آن را فقط به عیسی (علیه السلام) نسبت داده و به نام آن جناب تصریح کرد، زیرا اگر تصریح نمی کرد معلوم نمی شد که این آیات فضیلت خاص او است، و مانند این می شد که بفرماید: ((و آتینا بعضهم البینات و ایدناه بروح القدس)) که در این صورت معلوم نمی شد آن بعض کیست؟، برای اینکه بیانات و روح القدس مشترک است، نه مختص به پیامبری معین، و زمانی صفت بارز پیامبری می شود که اسم آن پیامبر را صریحا ببرد، تا شنونده بفهمد که بیانات و تائید به روح القدس در آن پیامبر به نحوی خاص است، نه به آن نحوی که در همه پیامبران هست، علاوه بر اینکه در اسم عیسی خصوصیت دیگری هست، و در آن آیتی روشن وجود دارد، و آن آیت، این است که وی پسر مریم است که بدون پدر از او متولد شد، همچنانکه آیه: ((و جعلناها و ابنا آیه للعالمین)) نبودن پدر برای عیسی و نبودن همسر برای مریم را آیتی برای همه عالمیان دانسته، پس مجموع پسر و مادر آیت الهیه روشنی، و فضیلت اختصاصی دیگری است.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَلِ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبُيُوتِ...)) در این آیه، برای بار دوم به غیبت عدول شده است.

ساده تر بگویم، قبل از این جمله، خود خدا گوینده بود، و می فرمود: مابه عیسی چنین و چنان دادیم، ولی در آیه مورد بحث خدای سبحان غایب فرض شده، می فرماید: ((و اگر خدا بخواهد...))، این التفات از این جهت است که مقام آیه، مقام اظهار این نکته است، که مشیت و اراده ربانی شکست ناپذیر است، و قدرت او بطلان بردار نیست.

و خلاصه، صفت الوهیت، صفتی است که با مقید بودن قدرت منافات دارد، و ایجاب می کند به هر دو طرف ایجاب و سلب تعلق گیرد، چون آن مقام، چنین مقامی بود، لازم شد که صفت متعالیه الوهیت او یعنی کلمه ((الله)) ذکر شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۱

لذا فرمود: ((ولو شاء الله ما اقتتل...))، و نفرمود: ((ولو شئنا ما اقتتل...))، و عینا همین وجه باعث شد در آخر آیه بفرماید: ((ولو شاء الله ما اقتتلوا))، و نیز بفرماید: ((و لكن الله يفعل ما يريد))

و نیز همین وجه باعث شد که در جمله نامبرده، به جای ضمیر اسم ((الله)) را بیاورد، یعنی به جای ((لکنه)) بفرماید: ((و لكن الله)).

و لکن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر در این جمله، اختلاف را به خود مردم نسبت داده، نه به خدای تعالی، برای اینکه در مواردی از کلام خود فرموده: اختلاف به ایمان و کفر و سایر معارف اصولی که در کتب آسمانی و فرستاده شده از ناحیه خدا بر انبیای او بیان شده، همه اش از ناحیه مردم و به انگیزه دشمنی آنها با یکدیگر بوده، و حاشا که خدا دشمنی و یا ظلم را به خود



نسبت دهد.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَيَّا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ و اگر خدا می خواست از تاءثر اختلاف مردم در پدید آمدن جنگ جلوگیری می کرد، و لیکن او هر چه خودش بخواهد می کند، و خداوند چنین خواسته است که در دار دنیا که دار اسباب است جلو اسباب را از تاءثر نگیرد، و اختلاف سبب می شود که مردم به سوی جنگ رانده شوند، اگر نمی خواهند خون یکدیگر را بریزند باید خودشان با ترک اختلاف از پدید آمدن سبب جلوگیری کنند.

و حاصل معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که رسولانی که به سوی مردم گسیل شدند بندگان مقرب خدا هستند، و افق آنها از افق مردم عادی بلندتر است، و تازه در بین خود آنان نیز اختلاف افق وجود دارد، بعضی بر بعض دیگر برتری دارند، با اینکه در یک اصل که همان رسالت باشد، مشترک می باشند.

این حال رسولان است، و همه این رسولان با آیاتی روشن به سوی مردم آمدند و حق صریح را با آن آیات اظهار کردند، بطوری که دیگر هیچ ابهامی باقی نماند، و طریق هدایت را با کامل ترین بیان روشن نمودند، و لازمه این صراحت و بی پرده شدن حق و روشن شدن راه هدایت این بود که دیگر از آن به بعد، مردم راه وحدت و الفت و محبت در دین خدا را پیش گیرند، و دیگر اختلافی و جنگی پیش نیاورند، اما چه باید کرد که در این میان عامل دیگری نیز دست اندر کار بوده، و آن، عامل سببیت ارسال رسولان در پدید آمدن وحدت و الفت را عقیم و خنثی کرد، و آن وجود حس انحصار طلبی در مردم بود، که آنانرا به اختلاف واداشت، و به دنبال اختلاف به ظلم و ستم کشانید، و در آخر آنها را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم کرد، و به دنبال آن هم تفرقه هایی دیگر در سایر شؤون حیات و سعادت زندگیشان پدید آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۲

و اگر خدا می خواست، می توانست از تاءثر اختلاف جلوگیری کند، بطوری که هر چند اختلاف در آنان وجود داشته باشد کارشان به جنگ و قتال منتهی نشود، و پنجه به روی هم نکشند، و لیکن چنین چیزی را نخواست و این سبب را مانند سایر اسباب و علل به حال خود گذاشت، تا طبق سنت جاریه اش در همه اسباب رفتار کرده باشد، همان سنتی که خود او در عالم صنع و ایجاد جاری کرده، و خدا هر چه بخواهد می کند.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا...

سرپیچی کردن از انفاق کفر و ظلم است

معنای این جمله واضح است، نکته ای که در این آیه است این است که ذیلش دلالت دارد بر اینکه سرپیچی کردن از انفاق، کفر و ظلم است.

بحث روایتی بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته، وقوع اختلاف بعد از رسول خدا (ص) و روایاتی در باره تکلیم خدا در کافی، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله ((تلك الرسل فضلنا...)) فرموده: همین آیه دلالت دارد بر اینکه اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هم از این کلیت مستثنی نبودند یعنی ایشان هم بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دو دسته شدند، بعضی کافر و بعضی مؤمن.

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته روایت آورده که گفت: در خدمت امیر المؤمنین علی بن ابیطالب سلام الله علیه در روز جنگ جمل ایستاده بودم که مردی نزدش آمد، و پیش رویش ایستاده و عرضه داشت: یا امیر المؤمنین مردم تکبیر گفتند، ما هم گفتیم، مردم ((لا اله الا الله)) گفتند، ما نیز گفتیم، مردم نماز خواندند ما هم خواندیم، پس چرا با این مردم بجنگیم؟!.

حضرت فرمود: بر سر این آیه می جنگیم که خدای تعالی می فرماید: ((تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله، و رفع بعضهم درجات، و اتينا عيسى بن مريم البنات، و ايدناه بروح القدس و لو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم (و ما ئيم آن مسلمانانی که بعد از انبیا قرار داریم) و لكن اختلفوا فمنهم من آمن و منهم من كفر و لو شاء الله ما اقتتلوا، و لكن الله يفعل ما يريد)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۳

پس به حکم این آیه ، امت پیامبر اسلام هم بعد از آن جناب دو دسته شدند، کافر و مؤمن ، و دسته مؤمن ، ما، و کفار اینها هستند آن مرد عرضه داشت : آری ، به خدای کعبه سوگند که اینها کافر شدند، آنگاه به لشکر دشمن حمله کرد تا کشته شد، (خدایش رحمت کند).

مولف : این قصه را شیخ مفید و شیخ طوسی هر دو در امالی خود و مرحوم قمی در تفسیر خود آورده اند، و این روایت دلالت دارد بر اینکه امیر المؤمنین سلام الله علیه کفر در آیه را به معنایی اعم از کفر خاص و اصطلاحی گرفته ، که در اسلام احکام خاصی دارد، چون این را می دانیم و روایات بسیار زیاد و همچنین تاریخ هم مسلم کرده که آن جناب با مخالفین خود معامله کفار مشرک و حتی معامله اهل کتاب ، و نیز معامله اهل رده نمی کرده ، و خلاصه مخالفین خود را مسلمان می دانسته است .

پس معلوم می شود، این که در روایت ، مخالفین خود را کافر خوانده توسعه ای در معنای کافر داده است ، و آن معنای اعم و وسیع جز این نمی تواند باشد که دشمنان او نسبت به باطن و معنای دین کافر هستند، نه نسبت به ظاهر آن ، و به همین جهت که می بینیم بارها می فرمود: من با این مخالفین بر سر تاویل می جنگم ، نه بر سر تنزیل . روایتی در ارتباط با آیه (کان الناس امة واحدة...) و اختلاف امت

مترجم : (در مسند احمد بن حنبل جلد سوم صفحه ۳۳ آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اصحابش فرمود: یکی از شما کسی است که با مردم بر سر تاویل قرآن می جنگد، همانطور که من بر سر تنزیل آن جنگیدم .

ابوبکر و عمر از جا برخاستند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: نه شما نیستید، پینه دوز است ، و در همان حال علی (علیه السلام) داشت کفش او را پینه می زد) و ظاهر آیه شریفه هم مساعد با این روایت است ، و برای اینکه آیه نیز دلالت دارد بر اینکه آن بیناتی که رسولان خدا آوردند، در رفع اختلاف امت ها مؤثر واقع نشده و بعد از رفتن هر پیامبری امتش اختلاف و جنگ کردند، و این به خاطر این است که اختلافشان مستند به خودشان بوده ، و این چیزی نیست که آیات بینات رسولان جلوگیری شود، بلکه خاصیت اجتماع انسانها که هیچگاه خالی از بغی و ظلم نیست ، همین است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۴

پس آیه شریفه هم می خواهد همان معنایی را بفهماند که آیات زیر در مقام بیان آن است : ((و ما کان الناس الا امة واحدة ، فاختلّفوا، و لولا کلمة سبقت من ربک لفضی بینهم فیما فیہ یختلفون)) یعنی : مردم ، همه یک امت بودند، بعدا مختلف شدند، و اگر این قضا از ناحیه پروردگارت رانده نشده بود که مردم تا مدتی معین زندگی کنند، هر آینه در هر اختلافی طومار هستی آنان را بر می چید.

((کان الناس امة واحدة)) تا آنجا که می فرماید: ((و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه من بعد ما جائتهم البینات بغیا بینهم ، فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیہ من الحق)) (ترجمه این آیه در اواخر جلد سوم گذشت).

((و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک)) پیوسته در اختلاف هستند مگر کسانی که خدا به ایشان رحم کرده باشد.

همه این آیات دلالت می کند بر اینکه اختلاف در کتاب آسمانی (که خود اختلافی است دینی) همواره بعد از انبیا بین پیروان ایشان بوده ، و قابل اجتناب نبوده ، همچنانکه در خصوص این امت فرموده :

((ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم)) و یا گمان کرده اید قبل از اینکه آن آزمایش ها که امتهای قبل از شما پس دادند، پس بدهید داخل بهشت می شوید؟.

و نیز از پیامبر خود حکایت می کند که روز قیامت چنین می گوید: ((یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا)) ای پروردگار من ، امت من بعد از من این قرآن را پشت سر انداختند، و در مطاوی و خلال آیات قرآنی تصریحات و اشاراتی به این معنا هست . و اما اینکه دامنه این اختلاف تا زمان صحابه یعنی بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کشیده شد، تاریخ مورد

اعتماد و روایات متواتره بر آن دلالت دارد، و نیز دلالت دارد بر اینکه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از آن جناب با هم اختلاف کردند، و فتنه‌ها پیا ساختند، و در این فتنه‌ها همان معامله را با یکدیگر کردند که سایر امتها بعد از پیامبرشان کرده بودند، و هیچیک از صحابه امت اسلام را از کلیت آیه شریفه، استثنا نکرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۵

و نگفت آخر ما معصوم هستیم، و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بشارت داده و پیشگویی کرده که امت اسلام با هم جنگ نمی کنند، و یا اجتهاد من این است که امت اسلام نباید اختلاف کنند، و یا خدا و رسول امت اسلام را استثنا کرده اند، پس مساله اختلاف امتها امری است اجتناب ناپذیر آزمایشی است که باید پیش بیاید، تا سیه روی شود آنکه در او غش باشد. روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام در باره تکلم خداوند

مترجم: در این مساله، بیش از این طول دادن با وضع این کتاب مناسب نیست. و در اصول کافی از ابی بصیر روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خدای عزوجل همواره، عالم به ذات خود بود، در حالی که هیچ معلومی نبود، و همواره قادر به ذات خود بود، در حالی که مقدوری نبود، عرضه داشتم: فدایت شوم پس باید همواره متکلم هم باشد؟ فرمود: نه، کلام امری حادث است، خدای عزوجل بود در حالی که متکلم نبود (چون کسی نبود تا با او تکلم کند)، و سپس کلام را ایجاد کرد.

و در احتجاج از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: ابوقره محدث در ضمن سوالاتش از حضرت رضا (علیه السلام)، عرضه داشت: فدایت شوم، پس بفرمائید که سخن گفتن خدا با موسی چگونه بود؟ فرمود: خدا بهتر می داند که با چه زبانی با او سخن گفت، با سریانی یا عبرانی؟ ابوقره دست برد و زبان خود را گرفته، عرضه داشت: منظورم این زبان است، (یعنی سوالم از این است که مگر خدا هم زبانی گوشتی دارد) حضرت رضا فرمود: سبحان الله، خدا از آنچه که تو می گوئی منزّه است، و معاذ الله از این که خدا شبیه به خلق خود شود، و یا مثل خلقش تکلم کند، ولی خدای سبحان همانطور که ((لیس کمثله شیء)) هیچ چیز شبیه او نیست، همچنین هیچ متکلمی هم شبیه او نیست، عرض کرد، توضیح دهید، فرمود: سخن گفتن خالق با مخلوق خود مانند سخن گفتن مخلوقی با مخلوق دیگر نیست، یعنی از راه قطعه قطعه کردن صدا به وسیله دهان و زبان نیست، بلکه تنها به این است که سخن را ایجاد کند، همانطور که هر موجودی را با فرمان ((کن)) ایجاد می کند و فرمان او همان مشیت او است، گفتگویی که با موسی کرد یعنی اوامر و نواهی او به موسی، از همین باب بود، نه اینکه چون ما به وسیله تردد نفس و قطعه قطعه کردن آن باشد (تا آخر حدیث).

و در نهج البلاغه خطبه ای از امیر المؤمنین (علیه السلام) آورده که در آن فرموده: خدای تعالی متکلمی است بدون اینکه سخن با اندیشه بگوید، و اراده کننده ای است بدون عزم (تا آخر خطبه). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۶

و نیز در نهج البلاغه در خطبه ای از آن جناب آمده: همان خدای تعالی که به نوعی با موسی تکلم کرد و آیاتی عظیم، نشان او داد، اما بدون ادوات، و نطقی بدون حلق و حنجره (تا آخر خطبه).

مولف: اخباری که در این معنا از ائمه اهل بیت (علیه السلام) رسیده بسیار زیاد است، و همه یک چیز می گویند، از این هم که بگذریم آنچه را که کتاب و سنت کلام خدا خوانده، صفت فعل است، نه صفت ذات.

بحث فلسفی بحثی فلسفی (در باره حقیقت کلام و مصادیق آن و بیان فلسفی متکلم بودن خداوند)

حکما گفته اند: آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند، و به این منظور، لغت وضع می کند، یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است، (و به همین جهت است که در تمامی جوامع بشری لغات و واژه هائی معین شده که هر لغت آن از معنایی حکایت می کند)، و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده ای رسید،

معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن لغت معین کرده بودند، به ذهن او وارد می‌شود، و در نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می‌شوند، و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهم است، حاصل می‌گردد، و گفته‌اند غرض نهائی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنایی آشنا شود که تا کنون آشنای به آن نبود، و اما بقیه خصوصیات و اینکه مثلاً تفهیم کننده، انسانی باشد، و دستگاه تنفس داشته باشد، و با نفس صدایی در حنجره خود پدید آورد، و آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان، شکل دهد، و با ترکیب چند صدا، کلمه‌ای بسازد، که قبلاً با همه شنوندگان قرار گذاشته بود که این صدا علامت فلان معنا است، و اینکه شنونده، دستگاه شنوائی داشته باشد، دستگاهی که صدا را در شرایطی معین بشنود یعنی در صورتی که ارتعاش صدا در ثانیه فلان مقدار باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۷

نه کمتر و نه بیشتر، همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد.

پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد، یکی از آنها، همان بود که گفتیم، مصداق دیگرش اشاره است، مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، و یا بیا، و یا اشاره کنی که نرو، و یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، و همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی است، با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهد، و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کند، پس اگر بگوئیم معلول با خصوصیات وجودش کلامی است برای علت خود، درست گفته‌ایم، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی‌شد، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود، قهراً هر مجموعی از مجموعه‌های موجودات کلمه‌ای، و آنگاه مجموع تمامی این مجموعه‌ها یعنی سراپای عالم امکان، کلامی است برای خدای سبحان، و خدای تعالی با این کلمات سخن می‌گوید، و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می‌سازد، پس خدای تعالی همانطور که او خالق عالم و عالم مخلوق او است، همچنین او متکلم به عالم، و عالم، کلام او است، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد. بلکه اگر در معنای جمله (دلالت بر معنا) دقت کنیم، ناگزیر می‌شویم که بگوئیم: ذات خدای تعالی بر ذات خود دلالت می‌کند، برای اینکه دلالت از هر راهی که باشد بالاخره شانی از شئون هستی، و اثری از آثار آن است، و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده، بلکه همانطور که وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است، پس هر موجود که با وجودش بر موجودش دلالت می‌کند، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد، (چون قبل از اینکه بر غیر خودش دلالت کند بر هستی خود دلالت می‌کند، و ساده‌تر بگویم به خاطر اینکه موجود هست، بر وجود صانع خود دلالت دارد)، و این دلالتها در حقیقت از خدا است، پس دال بر این موجود که دارای دلالت است، و دال بر دلالتش خدای سبحان است، (زیرا او است که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش، و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می‌کند).

پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می‌کند، و هم بر تمامی مصنوعاتش، و بنابراین می‌توان مرتبه‌ای از ذات او را کلام نامید، همچنانکه به بیان گذشته مرتبه‌ای از فعل او را کلام نامیدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۴۹۸

پس خلاصه بیان فلسفی این شد که خدای تعالی از دو جهت متکلم است یک مرتبه از کلام، صفت ذات است، از این جهت که بر ذات او دلالت می‌کند، و مرتبه دیگر آن صفت فعل است، که همان خلقت و ایجاد باشد، چون هر موجودی بر کمال پدید آورنده اش دلالت دارد.

و آنچه در اینجا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد، لغت با آن مساعد نیست، برای اینکه آنچه از کتاب و سنت که

برای اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده ، می فرماید: ((منهم من کلم الله))، ((و کلم الله موسی تکلیما))، ((اذ قال الله یا عیسی))، ((و قلنا یا آدم))، ((انا و حینا الیک))، ((نبانی العلیم الخبیر)) و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارات ها سازش ندارد. وجه تسمیه علم کلام و اشاره با اختلاف اشاعره و معتزله در باره تقدیم یا حادث بودن کلام خدا این را هم باید دانست که بحث کلام از قدیمی ترین بحث هائی است که علمای اسلام را به خود مشغول داشته ، و اصلا علم کلام را به همین مناسبت علم کلام نامیدند که چون از اینجا شروع شد که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث ؟ اشاعره قائل بودند به اینکه کلام خدا قدیم است ، و گفتار خود را چنین تفسیر کردند که منظور از کلام ، معانی ذهنی است که کلام لفظی بر آنها دلالت می کند، و این معانی همان علوم خدای سبحان است که قائم به ذات او است ، و چون ذات او قدیم است صفات ذاتی او هم قدیم است ، و اما کلام لفظی خدا که از مقوله صوت و نغمه است ، حادث است ، چون زائد بر ذات ، و از صفات فعل او است . در مقابل ، معتزله قائل شدند به اینکه کلام خدا حادث است چیزی که هست گفته خود را تفسیر کرده اند به اینکه منظور ما از کلام ، الفاظی است که طبق قرارداد لغت دلالت بر معانی می کند، و کلام عرفی هم همین است ، و اما معانی نفسانی که اشاعره آن را کلام نامیده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۹۹

کلام نیست ، بلکه صورتهای علمی است ، که جایش در نفس است .

و به عبارتی دیگر وقتی ما سخن می گوئیم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورتهای علمی است نمی یابیم ، اگر منظور اشاعره از کلام نفسی ، همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست ، بلکه علم است ، و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده اند، مادر نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم .

می توان به معتزله اشکال کرد، و پرسید چرا جایز نباشد که یک چیز به دو اعتبار، مصداق دو صفت و یا بیشتر بشود؟ و چرا صور ذهنی به آن جهت که انکشاف واقعیات و درک آن است ، مصداق علم ، و به آن جهت که می توان آن را به دیگران القا کرد، کلام نباشد. نزاع اشاعره و معتزله پایه و اساسی ندارد

مولف : و بیانی که این نزاع را از ریشه بر می کند، این است که صفت علم در خدای سبحان به هر معنایی که گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات ، و علم اجمالی به غیر، و چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و به غیر، در مقام ذات (این دو معنا دو نوع معنایی است که از علم ذاتی خدا کرده اند) و چه عبارت باشد از علم تفصیلی قبل از ایجاد و بعد از ذات ، و یا عبارت باشد از علم تفصیلی بعد از ایجاد و ذات هر دو، به هر معنا که باشد علم حضوری است ، نه حصولی ، و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع کرده اند، علم حصولی است ، که عبارت است از مفاهیم ذهنیه ای که از خارج در ذهن نقش می بندد، و هیچ اثر خارجی ندارد (آتش ذهنی ذهن را نمی سوزاند، و تصور نان صاحب تصور را سیر نمی کند) و این مطلبی است که در جای خودش اقامه برهان بر آن کرده ایم ، و گفته ایم مفهوم و ماهیت در تمامی زوایای عالم به جز ذهن انسانها و یا حیواناتی که اعمال حیوانی دارند و با حواس ظاهری و احساسات باطنی خود کاره ای زندگی را صورت می دهند، وجود ندارند.

و خدای سبحان منزّه است از اینکه ذهن داشته باشد، تا مفاهیم ، در ذهن او نقش ببندد، و باز یکی از چیرهایی که جز در ذهن انسانها جایی ندارد، مفاهیم اعتباری است که به جز وهم ، ملاکی برای تحقق ندارد، نظیر ((مفهوم عدم))، ((ملکیت))، ((مملوکیت)) و سایر اعتباریات در ظرف اجتماع ، و چنین چیرهایی در ذات خدای تعالی نیست ، و گرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد، و گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد، و محذوراتی دیگر از این قبیل که ساحت او منزّه از آنها است .

باقی می ماند این سؤال که خدای تعالی چگونه زبان موجودات را می فهمد؟ و علم او به مفاهیم الفاظ گویندگان چگونه است ؟ که انشاء الله تعالی در جای مناسب پاسخ آن داده می شود. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۰ آیه ۲۵۵، سوره بقره

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (۲۵۵)

ترجمه آیات

خداوند یکتا است که معبودی به جز او نیست خدائی است زنده و پاینده، چرت نمی زند تا چه رسد به خواب، هر چه در آسمانها و زمین هست از آن اوست آنکه به نزد او بدون اجازه اش شفاعت کند کیست؟ آنچه پیش رو و پشت سرشان هست می داند و به چیزی از دانش وی جز به اجازه خود او احاطه ندارند قلمرو او آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتن آنها بر او سنگینی نمی کند، که او والا و بزرگ است. (۲۵۵)

بیان آیه

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ

در تفسیر سوره حمد پاره ای مطالب در معنای لفظ ((الله)) آورده و گفتیم: چه از ماده ((اله الرجل)) (آن مرد سرگردان شد) بوده باشد و چه از ((اله)) به معنای (عبادت کرد) باشد، لازمه اش این است که لفظ جلاله بر سیبل اشاره، به معنای ذاتی باشد که تمامی صفات کمال را با هم داشته باشد.

و در تفسیر آیه: ((والهکم اله واحد)) پاره ای از مطالب را در معنای جمله ((لا اله الا هو)) ایراد کردیم، و ضمیر ((هو)) هر چند به ((الله)) بر می گردد که گفتیم به معنای ذات شامل همه کمالات است لیکن چون در اثر کثرت استعمال نام خدای تعالی شده، تنها بر ذات دلالت می کند، بله، الف و لام اول آنکه الف و لام عهد است به پاره ای از معانی وصفی اشاره دارد، و به فرض اینکه الف و لام نداشته باشد، اصل اطلاق کلمه ((الله)) آدمی را به یاد صفات او هم می اندازد، و لیکن ضمیر همانطور که گفتیم تنها به ذات بر می گردد، پس جمله ((لا اله الا هو))، دلالت دارد بر اینکه آلهه ای که مشرکین اثبات کردند، حق ثبوت ندارد. معنای حی و گفتار پیرامون معنای حیات

و اما اسم ((حی)) به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبه است، و مانند سایر صفات مشبه، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسان ها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند، یک نوع موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می آورد، مانند انسان و سایر حیوانات، و همچنین نباتات که می بینیم در اثر گذشت زمان، قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می شود، و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می گردد. در نتیجه، انسان ها این معنا را فهمیدند که در موجودات نوع دوم، علاوه بر اندام و هیكل محسوس و مادی چیز دیگری هست، که مساله احساسات و ادراکات علمی و کارهائی که با علم و اراده صورت می گیرد همه از آن چیز ناشی هستند، و نام آن را حیات، و از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می شود. خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضا کرده، از آن جمله فرموده: ((اعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها))، و نیز فرموده: ((انک تری الارض خاشعة، فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربّت، ان الذی احیایا لمحیی الموتی))، و نیز فرموده: ((و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات))، و نیز فرموده: ((و جعلنا من الماء کلشیء حی))، و این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه. اقسام سه گانه زندگان و زندگانی در آیات قرآنی



همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه قسمت می‌کرد، آیات زیر هم زندگی را چند قسمت می‌کند:  
 ((و رضوا بالحیوة الدنيا و اطمانوا بها)).

((ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین)). که دوبار زنده کردن در آیه، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می‌شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می‌گفت، پس زندگی هم سه قسم است، همان طور که زندگان سه قسم هستند.

و خدای سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته، از آن جمله فرموده:

((وما الحیوة الدنيا فی الاخرة الا متاع)).

((تبتغون عرض الحیوة الدنيا)).

((ترید زینة الحیوة الدنيا)).

((وما الحیوة الدنيا الا لعب و لهو)).

((وما الحیوة الدنيا الا- متاع الغرور)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۳ اوصاف زندگی دنیا در قرآن و اشاره به حیات جاودانی آخرت

پس ملاحظه کردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف باشد، و آن را عرض خواند، و عرض چیزی است که خودی نشان می‌دهد و به زودی از بین می‌رود، و آن را زینت خواند، و زینت به معنای زیبایی و جمالی است که ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، و آنچه را که در آن هست نخواسته، و نیز آن را لهو خوانده، و لهو عبارت است از کارهای بیهوده‌ای که آدمی را از کار واجبش باز بدارد، و نیز آن را لعب خوانده، و لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد، و آن را متاع غرور خوانده، و متاع غرور به معنای هر فریبنده‌ای است که آدمی را گول بزند.

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است، و آن آیه این است: ((و ما هذه الحیوة الدنيا الا لهو و لعب، و ان الدار الاخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون)) این آیه شریفه می‌خواهد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، همچنانکه فرمود: ((امنین لا- یدوقون فیها الموت الا الموتة الاولى)) و نیز فرموده: ((لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید)) پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی‌شوند، و هیچ نقصی و کدورتی عیششان را مکدر نمی‌کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی، و خاص زندگی آخرت، و از ضروریات آن است.

پس زندگی اخروی، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیاد دیگری فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می‌کند و زمام همه امور به دست او است پس حیات آخرت هم ملک خدا است نه اینکه خودش باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۴

و مسخر خدا است نه یله و رها، و خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش. حیات حقیقی حیات واجب الوجود است که بالذات فناپذیر است

از اینجا یک حقیقت روشن می‌شود و آن این است که حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ پذیر نباشد، و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، و این مساله قابل تصور نیست مگر به اینکه حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذات او، و همچنین از

خودش باشد نه اینکه دیگری به او داده باشد، همچنانکه قرآن درباره خدای تعالی فرموده: ((و توکل علی الحی الذی لایموت))، و بنابراین، پس حیات حقیقی، حیات خدای واجب الوجود است، و یا به عبارت دیگر حیات است واجب، و به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اینجا کاملاً معلوم می‌شود که چرا در جمله: ((هو الحی لا اله الا هو)) حیات را منحصر در خدای تعالی کرد، و فرمود: تنها او حی و زنده است، و نیز معلوم می‌شود که این حصر حقیقی است نه نسبی، و اینکه حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی‌گیرد تنها حیات خدای تعالی است.

و بنابر این در آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((الله لا اله الا هو الحی القیوم))، و همچنین آیه: ((الم الله لا اله الا هو الحی القیوم)) مناسب تر آن است که کلمه حی را خبر بگیریم، و بگوئیم کلمه ((الله)) مبتداء، و جمله ((لا اله الا هو)) خبر آن، و کلمه ((حی)) خبر بعد از خبر دیگری برای آن است، تا انحصار را برساند، چون در این صورت تقدیر آن ((الله الحی)) می‌شود، می‌رساند که حیات تنها و تنها خاص خدا است، و اگر زندگان دیگر هم زندگی دارند خدا به آنها داده است. معنای ((قیوم))

کلمه ((قیوم)) بطوری که علمای صرف گفته‌اند، بر وزن ((فیعل)) است، همچنانکه کلمه ((قیام)) بر وزن فیعال از ماده قیام است، صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است، همه این معانی از قیام استفاده می‌شود، چون قیام به معنای ایستادن است، و عادات بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه قیوم همه آن معانی استفاده می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۵

و خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلق خود را برای خود اثبات نموده و می‌فرماید: ((افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت))، و نیز با بیانی کلی تر می‌فرماید: ((شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزیز الحکیم))، این آیه شریفه چنین می‌رساند که خدا قائم بر تمامی موجودات است، و با عدل قائم است، به این معنا که عطا و منع او همه به عدل است، و با در نظر گرفتن اینکه عالم امکان همان عطا و منع آن است (دادن هستی است، و در چهار چوب دادن آن است، چون هیچ موجودی بدون چهارچوب و حد و ماهیت وجود پیدا نمی‌کند)، پس هر چیزی را همانقدر که ظرفیت و استحقاق دارد می‌دهد، آنگاه می‌فرماید:

علت اینکه به عدالت می‌دهد این است که عدالت مقتضای دو اسم عزیز و حکیم است، خدای تعالی به آن جهت که عزیز است، قائم بر هر چیز است، و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی عدالت را اعمال می‌کند.

و سخن کوتاه اینکه: خدای تعالی از آنجا که مبدء هستی است، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدء هم به خدا منتهی می‌شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است، و در حقیقت معنای کلمه قائم است، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست، و هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد، مگر اینکه به وجهی قیام او منتهی به خدا و به اذن خدا است، پس خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است (نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی) و غیر خدا به جز این چاره‌ای ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد، پس در این مساله از دو طرف حصر هست، یکی منحصر نمودن ((قیام)) در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی قیام ندارد، و دیگر منحصر نمودن خدا در قیام، و اینکه خدا به جز قیام کاری ندارد، حصر اول از کلمه قیوم استفاده می‌شود که گفتیم خبر بعد از خبر برای مبتداء ((الله)) است، و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می‌شود که می‌فرماید: ((لا تاخذنه سنه و لا نوم - او را چرت و خواب نمی‌گیرد)). (ما چند حالت داریم، یا در حال قیام و تسلط بر کاریم، یا نشسته و در حال رفع خستگی هستیم، یا در حال چرتیم، یا در حال خوابیم، و همچنین احوالی دیگر، لیکن خدای تعالی تنها قیوم است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۶

از این بیان، مطلبی دیگر نیز استفاده می‌شود، و آن این است که اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خدا است، و منظور

ما از اسمای اضافی اسمائی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می کند، مانند اسم ((خالق))، ((رازق))، ((مبدی))، ((معید))، ((محبی))، ((ممیت))، ((غفور))، ((رحیم))، ((ودود)) و غیر آن چرا که اگر خدا، آفریدگار و روزی رسان و مبداء هستی و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است به این جهت است که قیوم است .

لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ كَلِمَةٌ ((سنه)) بکسر سین به معنای سست شدن بدن جانداران در ابتدای خواب است ، و کلمه نوم به معنای راکد شدن بدن و خود خواب است ، چون وقتی جانداران به خواب می روند عوامل طبیعی که در بدن حیوان پدید می آید حواس و مشاعر آن را از کار می اندازد، و اما کلمه رویا معنایی دیگر دارد، و آن عبارت است از آنچه که یک انسان خواب رفته ، در عالم خواب مشاهده می کند، (که از ماده رؤیت به معنای دیدن است ) اشکالی که برخی در جمله (سنه و لا نوم ) کرده اند و پاسخ به آن اشکال

بعضی در جمله : ((سنه و لا- نوم )) ایرادی کرده و گفته اند: این خلاف ترتیب است ، و بلاغت اقتضا می کرد که بفرماید: ((لا تاخذه نوم و لا سنه)) برای اینکه مقام آیه ، مقام ترقی دادن مطلب است ، و ترقی در جائی که بخواهند چیزی را اثبات کنند اقتضا می کند اول مرتبه ضعیف را ذکر کنند، بعد به مرتبه قوی ترقیش دهند، مثلا وقتی می خواهند نیرومند بودن کسی را اثبات کنند، می گویند او می تواند ده من بار را بردارد، بلکه حتی بیست من هم بر می دارد، و چون بخواهند سخاوت کسی را برسانند می گویند فلانی قلم های صد تومانی بذل و بخشش دارد، بلکه قلمهای هزار تومانی هم دارد، و اما در جائی که بخواهند چیزی را نفی کنند، بلاغت اقتضا می کند اول مرتبه قوی آن چیز را بگویند، بعد مطلب را ترقی داده مرتبه ضعیف آن را ذکر کنند، مثل اینکه بگوئی فلانی آنقدر ناتوان است که نمی تواند بیست من بار را بردارد، بلکه از برداشتن ده من هم عاجز است ، و یا بگوئی فلانی هیچ وقت قلم هزار تومانی بذل و بخشش نداشته ، و حتی قلم صد تومانی هم ندارد، به همین جهت در آیه مورد بحث باید فرموده باشد خدا را خواب نمی گیرد، و حتی چرت هم نمی گیرد.

جواب از این اشکال این است که ترتیب نامبرده همیشه بر مدار اثبات و نفی دور نمی زند، برای اینکه بنا به گفته شما باید صحیح باشد بگوئیم : حمل ده من بار فلانی را خسته می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۷

بلکه حمل بیست من هم ، و حال آنکه صحیح نیست ، آنچه صحیح است این است که ترقی بطور صحیح و مطابق بلاغت انجام شود، و ترقی صحیح در موارد مختلف اختلاف پیدا می کند، و در آیه مورد بحث از آنجائی که ضرر خواب و ناسازگاری آن با قیومیت آن بیشتر از چرت است ، مقتضای بلاغت این است که اول تاءثر چرت را نفی بکنند، و سپس مطلب را ترقی داده تاءثر خواب را که قوی تر است نفی کنند، تا معنا چنین شود: نه تنها چرت که عامل ضعیفی است بر خدا مسلط نمی شود، و قیومیت او را از کار نمی اندازد، بلکه عامل قوی تر از آن هم که خواب است بر او مسلط نمی گردد.

لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

صفات الهی در آیه الکرسی

از اول آیه شریفه تا اینجا چند صفت از صفات خدای سبحان ذکر شده : ۱- اینکه معبودی جز او نیست ۲- اینکه او حی و قیوم است ۳- اینکه هیچ عاملی از قبیل چرت و خواب با تسلط خود، قیومیت او را از کار نمی اندازد ۴- اینکه او مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد ۵- اینکه کسی بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد.

در ذکر این صفات رعایت ترتیب شده است ، نخست وحدانیت خدا در الوهیت آمده ، و بعد قیومیت او، چون قیومیت بدون توحید تمام نمی شود، و سپس مساله مالکیت او نسبت به آسمانها و زمین را آورد تا تمامیت قیومیت او را برساند، چون قیومیت وقتی تمام است که صاحب آن مالک حقیقی آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو باشد.

و در دو جمله اخیر یعنی مالکیت آسمانها و زمین ، و مساله شفاعت ، برای هر یک دنباله ای آورده که اگر قید نباشد چیزی شبیه

قید است تا به وسیله این دنباله‌ها توهمی را که ممکن است بشود دفع کرده باشد، برای مساله مالکیت یعنی جمله ((له ما فی السموات و الارض)) جمله: ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) را، و برای جمله: ((من ذالذی یشفع عنده الا باذنه)) جمله: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)) را آورد.

اما جمله: ((له ما فی السموات و ما فی الارض))، همانطور که قبلاً تذکر دادیم خدای تعالی نسبت به موجودات هم دارای ملک بکسره میم است، و هم دارای ملک به ضمه میم، و ملک بکسره میم نسبت به موجودات به این معنا است که ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها که توابع ذات هستند همه قائم به ذات خدا است، و جمله مورد بحث هم همین معنا را افاده می‌کند، پس این جمله هم بر مالکیت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالکیتش نسبت به نظام آثار آن.

پس بر روی هم ((القیوم لا تاخذہ سنۃ و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الارض))، این مطلب تمام شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۸

که سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی‌شود، مگر آنکه تصرف هم مال خدا و از خدا است، در نتیجه، این شبهه به ذهن می‌افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر، این اسباب و عللی که ما در عالم می‌بینیم چه کاره اند؟ و چطور ممکن است در عین حال آنها را هم مؤثر بدانیم؟ و در آنها تصور اثر کنیم؟ با اینکه هیچ تاءثیری نیست جز برای خدای سبحان. تاءثیر علل و اسباب طبیعی به اذن و تاءثیر و تصرف خدا منتهی می‌گردد

از این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلولها خود وساطتی است در تصرف خدا، نه اینکه تصرف خود آنها باشد، به عبارت دیگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می‌کنند و شفاعت (که عبارت است از واسطه‌ای در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد شفاعت است) وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد، بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد، و حال آنکه چنین نیست برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست، مگر آنکه تاءثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است، پس در حقیقت تاءثیر و تصرف خود خدا است، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست، (عز سلطانه).

و بنابر بیانی که ما کردیم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط، چه اینکه این توسط به تکوین باشد، مثل همین وساطتی که اسباب دارند، و یا توسط به زبان باشد و شفیع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد که فلان گناهکار را مجازات نکند، کتاب و سنت هم از وجود چنین شفاعتی در قیامت خبر داده، که بحث آن در تفسیر آیه ((واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا)) گذشت.

پس جمله: ((من ذالذی یشفع عنده))، پاسخ گوی هم ان توهم است، برای اینکه این جمله، بعد از مساله قیومیت خدا و مالکیت مطلقه او آمده، که اطلاق آن ملکیت، هم شامل تکوین می‌شود، و هم تشریح، حتی می‌توان گفت قیومیت و مالکیت بر حسب ظاهر، با تکوین ارتباط دارند، و هیچ دلیلی ندارد که ما آن دو را مقید به قیومیت و سلطنت تشریحی کنیم، تا در نتیجه، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشریحی و زبانی در روز قیامت بشود.

در نتیجه، سیاق آیه در اینکه شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات زیر است که آنها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۰۹

((ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه)).

((الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستۃ ایام، ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع)). حد شفاعت هم با شفاعت زبانی منطبق است و هم با سلبیت تکوینی

در بحث از شفاعت هم توجه فرمودید که حد آن همانطور که با شفاعت زبانی انطباق دارد همچنین با سببیت تکوینی نیز منطبق است، پس هر سببی از اسباب نیز شفیع است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می‌کنند، و دست به دامن صفات فضل وجود و رحمت او می‌شوند، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت بعینه منطبق با نظام شفاعت است، همچنانکه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است، برای اینکه در آیات زیر تمامی موجودات را صاحب درخواست و دعا می‌داند، همانطور که انسانها را می‌داند، پس معلوم می‌شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانی نیست، درخواست تکوینی هم درخواست است، اینک آن آیات ((یساله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان)) ((واتیکم من کل ما سالتموه)) که بیان در تفسیر آیه: ((و اذا سئلك عبادی)) عنی گذشت.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ... سیاق این جمله با در نظر داشتن اینکه قبلا مساله شفاعت ذکر شده بود، نزدیک به سیاق آیه زیر است که می‌فرماید: ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یشفعون الا لمن ارتضی و هم من خشیتہ مشفقون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۰ احاطه خدای تعالی بر آنچه که با شفیعان حاضر است و آنچه از آنها غایب است

این را به آن جهت گفتیم که نتیجه بگیریم ظاهر عبارت مور بحث این است که ضمیر جمع ((بین ایدیهم و ما خلفهم)) به شفیعانی بر می‌گردد که آیه قبلی اشاره به آنان داشت، پس علم خدا به پشت و روی امر شفیعان، کنایه است از نهایت درجه احاطه او به ایشان، پس ایشان نمی‌توانند در ضمن شفاعتی که به اذن خدا می‌کنند کاری که خدا نخواسته و راضی نیست در ملک او صورت بگیرد، انجام دهند، دیگران هم نمی‌توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده، در ملک خدای تعالی مداخله کنند و کاری صورت دهند که خدا آن را مقدر نکرده است.

آیات کریمه زیر هم به همین معنا اشاره می‌کند که می‌فرماید: ((و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربک نسیا)) ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیہ و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم، و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عددا)).

برای اینکه این آیات احاطه خدا به ملائکه و انبیاء را بیان می‌کند تا از انبیاء عملی که او نخواسته سر نزنند و ملائکه جز به امر او نازل نشوند و انبیاء جز آنچه را که او خواسته ابلاغ نکنند، و بنابراین بیان، مراد از ((جمله ما بین ایدیهم)) آن رفتاری است که از ملائکه و انبیاء مشهود و محسوس است، و مراد از جمله ((و ما خلفهم)) چیرهایی است که از انبیا غایب و بعید است، و حوادثی است که پس از ایشان رخ می‌دهد، پس برگشت معنای این دو جمله به همان غیب و شهادت است.

و سخن کوتاه اینکه: جمله ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) کنایه است از احاطه خدای تعالی به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غایب است و بعد از ایشان رخ می‌دهد، و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه کرد: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء))، تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت الهیه اش را تبیین کند و بفهماند که خدای تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه ای به علم خدا ندارند مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۱ طرح یک سؤال و پاسخ به آن

در اینجا سؤال باقی می‌ماند و آن این است که شما قبلا- مساله شفاعت را عمومیت داده و شفاعت زبانی و سببیت تکوینی و تشریحی، همه را شفاعت دانستید، در حالی که در آیه مورد بحث هر چه ضمیر به ((شفعاء)) برگردانیده ضمیر مخصوص به عقلا است یعنی ضمیر هم که سه بار آمده، یکی در ((ما بین ایدیهم))، و یکی در ((ما خلفهم))، و دیگر در ((یحیطون))، و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی عقلا نیستند؟.

جواب این سؤال این است که چون معهود از کلمات شفاعت، وساطت، ((تسیح)) و ((تحمید)) این است که اینگونه کارها از

عقلا و صاحبان شعور سر می زند، و تعبیر به این کلمات بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است، لذا قرآن کریم اینگونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می کند، و این عرف و عادت قرآن است، همچنانکه می بینیم درباره تسبیح تمامی کائنات همین تعبیر را آورده و می فرماید: ((و ان من شیء الا- یسبح بحمده و لکن لا- تفقهون تسبیحهم)).

و نیز می فرماید: ((ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین)) که ترجمه اش در چند صفحه قبل گذشت و همچنین آیاتی دیگر از این قبیل.

گفتیم که جمله: ((و لا- یحیطون بشیء من علمه الا- بما شاء))، معنای تمامیت تدبیر خدا و کمال آن را می رساند، زیرا یکی از نشانی های کمال تدبیر، این است که موجود تدبیر شده، خودش نفهمد که تدبیر کننده او چه منظوری از او و از تدبیر او دارد، و چه آینده ای برایش در نظر گرفته تا برای خلاصی از آن آینده (اگر ناگوار است) دست و پا نکند و نقشه مدبر را خنثی نسازد، و تدبیر شدگان، مانند قافله چشم و گوش بسته ای باشند که بر خلاف میل به طرفی سوقشان می دهند، و آن قافله هم می رود صاحب قافله کمال جدیت را به خرج می دهد تا از هیچ ناحیه ای به افراد قافله آگاهی نرسد و افراد ندانند به کجا می روند و کجا منزل می کنند و مقصد نهائی شاءن کجا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۲

خدای سبحان با این جمله، این معنا را بیان می کند که تدبیر عالم خاص او است برای اینکه تنها او است که به روابط بین موجودات آگاه است، چون او موجودات و روابط آنها را آفریده، و اما بقیه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابی که از صاحبان عقل هستند هر چند که دخل و تصرفی، و علمی دارند و لیکن هر چه دارند آن را مورد استفاده قرار می دهند، خود مرتبه ای است از شؤن علم الهی، و هر چه تصرف دارند، خود شانی است از شؤن تصرفات الهی و نحوه ای است از انحای تدابیر او پس دیگر کسی نمی تواند به خود اجازه دهد که بر خلاف اراده خدای سبحان و تدبیر جاری در مملکتش قدمی بردارد، و اگر برداشت، آن نیز از تدبیر خداوند است. علم، هر چه هست از خدا هست همچنان که قوت و عزت و حیات منحصر در خدا است

و جمله: ((و لا- یحیطون بشیء من علمه الا- بما شاء))، بنابراینکه مراد از ((علم)) معنای مصدری آن (دانستن) و یا معنای اسم مصدری آن باشد، و مراد از آن معلوم (دانسته شده) نباشد، دلالت دارد بر اینکه علم هر چه هست، از خدا است، و هر علمی هم که نزد عالمی یافت شود آن هم از علم خدا است، و نظیر این مطلب از کلام خدا درباره اختصاص قدرت و عزت و حیات به خدای تعالی استفاده می شود، از آن جمله، درباره انحصار قدرت در خدا می فرماید: ((و لو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا)).

و نیز در مورد انحصار عزت در خدا می فرماید: ایتغون عندهم العزة؟ فان العزة لله جمیعا)).

و نیز در مورد انحصار حیات در خدا می فرماید: ((هو الحی لا- اله الا هو)) و در خصوص انحصار علم در خدای تعالی که مورد بحث ما بو ممکن است به دو آیه زیر تمسک کرد: ((انه هو العلیم الحکیم)) ((والله یعلم و انتم لا- تعلمون)) و آیاتی دیگر که این معنا از آنها استفاده می شود، و اگر در آیه مورد بحث علم را به احاطه تعبیر کرده، خواسته است لطفی در تعبیر کرده باشد.

وَسِعَ کُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۳ مراد از کرسی و وصعت کرسی خداوند در ((وسع کرسیه (...))

کلمه ((کرسی)) (از ماده کاف - راء - سین) گرفته شده که به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده اند به این جهت بوده که اجزای آن به دست نجار (اگر چوبی باشد) و یا صنعتگر دیگر، در هم فشرده و چسبیده شده است، و بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از ملک و سلطنت می گیرند، و می گویند فلانی از کرسی نشینان است، یعنی او منطقه نفوذی و قدرت وسیعی دارد.



و به هر حال جمله هائی که قبل از این جمله بودند، یعنی جمله ((له ما فی السموات و ما فی الارض)) این معنا را می فهمانند که مراد از وسعت کرسی احاطه مقام سلطنت الهی است، و بنابراین در میان معانی احتمالی که می شود برای کرسی کرد، این معنا متعین می شود که مراد از آن مقام ربوبی است، همان مقامی که تمامی موجودات آسمانها و زمین قائم به آن هستند چون مملوک و مدبر (به فتح باء) و معلوم آن مقام هستند، پس باید گفت: کرسی، مرتبه ای از مراتب علم است، در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست این معنا معلوم می شود که این مقام تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است (پس وسعت کرسی خدا به این معنا شد که مرتبه ای از علم خدا، آن مرتبه ای است که تمامی عالم قائم به آن است، و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است) و به همین جهت به دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((و لا یوده حفظهما)).

و لا یُؤدُّه حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ کلمه ((یؤد)) مضارع از مصدر ((أود)) است، که به معنای سنگینی و خسته کنندگی است، و چون گفته شود: ((العمل الفلانی آد زیدا)) معنایش این است که فلان عمل، زید را خسته کرد و به ستوه آورد، و ظاهراً مرجع ضمیر در ((یؤده)) همان کرسی باشد، هر چند که ممکن است آن را به خود خدای تعالی برگردانید، و اگر در دنباله مطالب قبلی فرمود: حفظ آسمانها و زمین، خدا و یا کرسی را خسته نمی کند، برای این بود که ذیل آیه با صدر آن آیه (که سخن از نفی چرت و خواب داشت) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم می فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قیومیت آسمانها و زمین باز بدارد.

و حاصل آن معنائی که از آیه استفاده می شود این است که خدای تعالی که هیچ معبودی به جز او نیست، تمام حیات و زندگی مال اوست، و او قیومیتی مطلق دارد، قیومیتی که هیچ عاملی آن را دستخوش ضعف و سستی نمی سازد، و به همین جهت وقتی می خواهد این معنا را تعلیل کند با دو نام مقدس ((علی)) و ((عظیم))، تعلیل می کند، و می فهماند که خدا به خاطر علو مقامی که دارا است مخلوقات به او نمی رسند تا به وسیله ای در وجود او سستی و در کار او ضعفی پدید آورند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۴

و به خاطر عظمتش از کثرت مخلوقات به تنگ نیامده، و عظمت آسمانها و زمین طاقتش را طاق نمی سازد، و جمله: ((و هو العلی العظیم))، خالی از دلالت بر حصر نیست، و تا حدی از آن بر می آید که می خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا کند، و این حصر، یا حصر حقیقی است که حق هم همین است، برای اینکه علو و عظمت، خود از کمالات است، و حقیقت هر کمالی از آن او است، و یا حصری ادعائی است، که چون مقام، مقام تعلیل بود احتیاج پیدا شد که بطور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا کند، تا آسمانها و زمین در قبال علو و عظمت خدای تعالی از علو و عظمت ساقط شود.

بحث روایتی روایاتی در فضیلت و اهمیت آیه الكرسی

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابوذر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: یا رسول الله، مهم ترین و پر فضیلت ترین آیه ای که بر تو نازل شده کدام است؟ فرمود: آیت الكرسی، و آسمانهای هفتگانه در مقابل کرسی، در مقام مقایسه بیش از حلقه ای نیست که در سرزمینی افتاده باشد، آنگاه فرمود: و برتری عرش بر کرسی مانند برتری بیابانی است بر همان حلقه ای که در گوشه ای از آن افتاده است.

مولف: صدر این روایت را سیوطی در الدر المنثور از ابن راهویه و او در کتاب مسند خود از عوف بن مالک از ابی ذر نقل کرده، و احمد و ابن الفریس و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی (در کتاب شعب الایمان) همگی از ابی ذر روایت کرده اند. و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم: یا رسول الله کدام یک از آیات که بر تو نازل شده عظیم تر است؟ فرمود: ((الله لا اله الا هو الحی القیوم (آیه الكرسی)).

مولف: این معنا را در الدر المنثور از تاریخ خطیب بغدادی نیز از انس از آن جناب روایت کرده است.

باز در همان کتاب است که دارمی از ایفیع بن عبد الله کلاغی روایت کرده که گفت: مردی عرض کرد: یا رسول الله، کدام آیه در کتاب خدا عظیم تر است فرمود: آیه الکرسی، ((الله لا اله الا هو الحی القيوم)) تا آخر حدیث ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۵

مولف: نامیدن این آیه به آیه الکرسی از همان صدر اول اسلام مشهور بوده، حتی در زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و حتی در زبان خود آن جناب به این نام بیان می شد، همچنانکه این نامگذاری در روایات وارده از آن جناب و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) و از صحابه، به چشم می خورد، و این برای اعتنا و احترام زیادی بوده که نسبت به این آیه داشتند، و این احترام هم بدون جهت نبوده، بلکه به خاطر معارف دقیق و لطیفی است که در این آیه آمده، و آن معارف عبارت است از توحید خالصی که جمله ((الله لا اله الا هو))، بر آن دلالت دارد، و قیومیت مطلقه ای که بازگشت تمامی اسمای حسناى الهی به جز اسمای ذات او که بیان آن گذشت، به آن است.

و نیز در صدر و ذیل این آیه جریان قیومیت در تمامی موجودات خرد و کلان عالم، شرح داده شده، به این بیان که آنچه از موجودات که به نظر می رسد از تحت سلطنت الهیه خارج شده، به همان جهت که خارج است، داخل در سلطنت است، و به همین جهت در روایات آمده که آیه الکرسی عظیم ترین آیه در کتاب خدا است، و به راستی نیز چنین است، برای اینکه بیان این آیه بیانی است شکافته و مفصل، مثلاً آیه: ((الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی)) را داریم که همان مضمون آیه الکرسی را دارد، اما اجمالی از معنا را دارد و مطلب در آن باز نشده، و لذا در پاره ای اخبار آمده است که آیه الکرسی، سید و آقای آیه های قرآن است.

این روایت را سیوطی در الدر المنثور از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده و در بعضی دیگر آمده: برای هر چیزی یک نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته قرآن آیه الکرسی است، این روایت را عیاشی در تفسیر خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است.

و شیخ طوسی در امالی به سند خود از ابی امامه باهلی روایت کرده که گفته است: از علی بن ابیطالب (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: باور نمی کنم که کسی اسلام را فهمیده باشد و یا در اسلام متولد شده باشد، و سیاهی شب را به صبح سر کند و این آیه را نخواند، ((الله لا اله الا هو الحی القيوم... و هو العلی العظیم)) عرض کردم منظور از سیاهی شب چیست؟ فرمود: یعنی همه شب، آنگاه فرمود: اگر بدانید که این آیه چیست و یا فرمود اگر بدانید در این آیه چیست در هیچ حالی آن را ترک نخواهید کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۶

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیه الکرسی را از گنجینه ای که در زیر عرش است به من داده اند و به هیچ پیغمبری قبل از من نداده بودند، علی (علیه السلام) سپس اضافه کرد از آن وقت که من این مطلب را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم هیچ شبی را به سر نبردم مگر آنکه آن را قرائت کردم (تا آخر حدیث).

مولف: این معنا در الدر المنثور هم از عبید و ابن ابی شیبیه و دارمی و محمد بن نصر و ابن الضریس از آن حضرت نقل شده، دیلمی هم آن را از آن جناب نقل کرده است، و روایات از طریق شیعه و سنی در فضیلت آیه الکرسی بسیار است، و این هم که علی (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود این آیه را از گنجینه ای که در زیر عرش بود به من داده اند، در الدر المنثور نقل از تاریخ بخاری و ابن الضریس از انس آمده، چیزی که هست در نقل نامبردگان به این عبارت آمده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده آیه الکرسی را از عرش به من داده اند و این اشاره است به اینکه منظور از کرسی همان زیر عرش است، و عرش محیط به آن است، و به زودی بیانی در این باره از نظر خوانندگان خواهد گذشت انشاء الله. مراد از کرسی

و در کافی از زراره روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عزوجل پرسیدم، که می فرماید: ((وسع کرسیه السموات و الارض)) آیا آسمانها و زمین گنجایش کرسی را و یا کرسی گنجایش آسمانها و زمین را دارد؟ فرمود: هر چه تو تصور کنی در کرسی هست، و کرسی گنجایش آن را دارد.

مولف: این معنا در تعدادی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیه السلام) آمده که همه نزدیک به معنای سؤال و جواب در روایت بالا-است، و این سؤال و جواب ظاهرا غریب است، برای اینکه وقتی این سؤال جا دارد که کلمه ((کرسی)) به دو جور قرائت شده باشد، یکی به صدای بالا، که در آن صورت معنای جمله چنین می شود: ((آسمانها و زمین کرسی خدا را در خود جای داده اند))، و یکی به صدای پیش که در آن صورت معنای جمله چنین می شود: ((کرسی خدا آسمانها و زمین را در خود می گنجاند))، و آن وقت زراره پرسد کدامش درست است؟ ولی در میان قرائت کنندگان قرآن کسی جمله را به صورت اول قرائت نکرده بود، تا جائی برای این سؤال باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۷

پس، از ظاهر قضیه چنین به نظر می رسد که سؤال نامبرده ناشی از یک توهم عامیانه است که از کلمه کرسی، تخطی در نظرشان می آید که در بالای آسمانها و یا آسمان هفتم و در حقیقت ما فوق عالم اجسام کار گذاشته شده، و احکام عالم جسمانی از آنجا صادر می شود و قهرا از این نقطه نظر، آسمانها و زمین، کرسی را در خود جای داده اند، نه کرسی آنها را، آن وقت معنای سؤال این می شود که یا بن رسول الله، مناسب آن است که آیه شریفه رابه صورت ((وسع کرسیه)) به صدای بالا بخوانیم، چرا به صدای ضمه قرائت شده؟، مگر کرسی، آسمانها و زمین را در خود جای نمی دهد همچنانکه نظیر این سؤال درباره عرش شده، امام هم جواب داده، وسعت در اینجا از سنخ وسعت و جا گرفتن جسمی در جسم دیگر نیست.

در معانی الاخبار از حفص بن غیاث روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((وسع کرسیه السموات و الارض)) فرمود: منظور از کرسی، علم خداست.

و نیز در همان کتاب است که آن جناب در ذیل جمله: ((وسع کرسیه السموات و الارض)) فرمود: آسمانها و زمین و آنچه بین این دو است همه در کرسی است و اما عرش خدا علمی است که احدی نمی تواند اندازه اش را تقدیر کند.

مولف: از این دو روایت بر می آید که کرسی، مرتبه ای از مراتب علم خدای تعالی است همچنانکه قبلا هم از روایات دیگر چنین استفاده شد و در معنای دو روایت نامبرده، روایاتی دیگر نیز هست.

و همچنین از این دو روایت و روایاتی که می آید استفاده می شود که در عالم وجود مرتبه ای از علم وجود دارد که غیر محدود است، و به عبارت دیگر در مافوق این عالم که ما جزئی از آن هستیم عالمی دیگر است که موجوداتش اموری غیر محدودند، یعنی وجودشان حدود جسمانی این عالم را ندارد، و آن تعینات که برای هستی ما هست برای آنها نیست، و این موجودات در عین اینکه نامحدودند، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان عین علم است، همچنانکه موجودات محدودی که در عالم وجودند در مرتبه وجودشان، برای خدای سبحان معلوم هستند، یعنی وجودشان همان علم خدا است به آنها، و حضورشان است نزد خدا و امید است که ما موفق شویم این علم را که علم فعلی می نامند بیان کنیم، و انشاء الله در جای مناسبی بیان خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۸

و این علم نامحدود که ذکر کردیم همان مطلبی است که در روایت به این عبارت آمده بود: (عرش همان علمی است که احدی نمی تواند اندازه گیری و تقدیرش کند) و پر واضح است که این نه به آن جهت است که مقدار معلومات این علم نامحدود است، برای اینکه وجود عدد نامحدود، امری است محال و هر عددی در داخل عالم وجود بالاخره متناهی خواهد بود، چون این عدد هر چه باشد در مقابل عددی که برابر آن فرض شود و یک عدد بیشتر باشد به یک عدد کمتر است و اگر متناهی نبودن علم، یعنی اگر عرش خدا به خاطر نامتناهی بودن عدد معلومات آن باشد، باید کرسی، قسمتی از عرش باشد، چون کرسی هم عبارت بود از

علم ، هر چند علمی محدود.

پس نامتناهی بودن علم تنها از جهت کمال وجودی آن است و حدود و قیود وجودی که در این عالم یعنی در عالم ماده باعث افزایش موجودات و تمایز و امتیاز هر یک از دیگری شده و از این تمایزات انواع و اصناف و افراد زائیده شده ، و افراد هم دارای حالاتی و اضافاتی شده اند، نمی تواند آن کمال نامتناهی را اندازه گیری و تحدید کند، همچنانکه آیه زیر هم بر این معنا دلالت دارد: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))، و همانطور که وعده دادیم انشاء الله به زودی دنباله این بحث خواهد آمد.

و این موجودات همانطور که معلوم است به علمی بی نهایت و غیرمقدر، یعنی موجود در ظرف علم است به وجودی غیر مقدر و بی اندازه ، همچنین با حدودی که دارند معلوم و موجود در ظرف علم هستند و این علم یعنی علم به محدودات بطوری که توضیحش خواهد آمد، همان کرسی است .

و چه بسا همین معنا از جمله : ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) نیز استفاده شود، برای اینکه معلوم خدا را عبارت دانسته از ما بین ایدیهم و ما خلفهم ، و این دو معنا: (ما بین ایدی و ما خلف) در عالم ماده با هم جمع نمی شوند، پس ناگزیر باید مقامی باشد که حال و آینده ، و خلاصه تمامی چیزهایی که در زمان و مکان و امثال آن متفرق هستند، در آنجا به یک مکان جمع باشند، و مسلماً این وجودات که در آن مقام یک جا جمع هستند وجودات غیر متناهی نیستند، زیرا اگر وجود و کمالی غیر محدود و غیر مقدر می داشتند، دیگر صحیح نبود با جمله : ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۱۹

علم به پاره ای از آن موجودات را استثنا کند، و بفرماید: شفیعان به مقداری از آنها که خدا خواسته باشد علم پیدا می کنند، پس معلوم می شود آن مقام ، مقامی است که شفیعان می توانند به بعضی از حقایق آن احاطه یابند، در نتیجه معلوم می شود آن مقام مرحله علم به محدودات و مقدرات است ، البته به آن جهت که محدود و مقدر هستند، (و خدا داناتر است). عرش و نسبت آن با کرسی

و در توحید از حنان روایت آورده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از عرش و کرسی پرسیدم ، فرمود عرش صفاتی بسیار مختلف دارد، در هر سببی و صنعی که در قرآن آمده ، صفت جداگانه ای دارد، در جمله : ((رب العرش العظیم)) منظور ملک عظیم است .

و همچنین در جمله : ((الرحمن علی العرش استوی)) که می فرماید رحمان بر ملک مسلط است ، و این عرش همان علم به کیفیت دادن به اشیاء است ، و در جائی که عرش و کرسی جدای از هم ذکر شوند هر یک معنایی جداگانه دارند، برای اینکه عرش و کرسی دو باب از بزرگترین ابواب غیب بوده ، و خود آن دو نیز غیب هستند و همچنین آن دو مقرون با غیب هستند، چون کرسی باب ظاهر از غیب است که برای اولین بار موجودات بی سابقه از آن باب طلوع می کنند، و آنگاه همه اشیاء از همانجا به وجود می آیند، اما عرش ، باب باطن غیب است که علم چگونگی ها و علم عالم کون و علم قدر و اندازه گیریها، و نیز مشیت و صفت اراده و علم الفاظ و حرکات و سکنت و علم بازگشت و ابتدا، همه در آن باب است ، پس عرش و کرسی در علم دو باب قرین همدیگرند، چون ملک عرش ، غیر ملک کرسی است ، و علم آن پنهان تر از علم کرسی است .

از این جهت است که خدای تعالی درباره عرش می فرماید: ((رب العرش العظیم)) یعنی عرشی که صفتش عظیم تر از صفت کرسی است ، در عین اینکه هر دو، علم قرین هم هستند.

عرض کردم : فدایت شوم ، پس چرا عرش در فضیلت ، همسایه کرسی شد؟ فرمود: برای این همسایه آن شد که علم کیفیت ها در آن است ، و از ابواب بداء و انیت و حد رتق و فتق آن هر چه ظاهر می شود، در آن ظاهر می گردد، به این جهت عرش و کرسی ، همسایه یکدیگر شدند، چیزی که هست یکی دیگری را در ظرفیت خود گنجانیده ، و خدای تعالی با الفاظی از قبیل عرش و کرسی

برای دانشمندان مثلی زده ، تا بر درستی ادعای آن دوکنند، چون خدا هر کس را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می دارد و او قوی و عزیز است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۰

مؤلف : اینکه فرمود: چون کرسی باب ظاهر از غیب است و جهش را بطور اجمال فهمیدی ، پس یک مرتبه ای از علم که مرتبه مقدر و محدود آن است به عالم ما، که عالم جسمانی است و عالم مقدر و محدود است ، نزدیک تر از آن مرتبه ای است که قدر و حد ندارد، و به زودی شرح فقرات این روایت در تفسیر آیه : ((ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض )) خواهد آمد انشاء الله تعالی .

و اینکه فرمود: ((و بمثل صرف العلماء...)) اشاره است به اینکه الفاظ عرش و کرسی و نظایر آنها مثلثائی است که مردم را توجه می دهد به اینکه چگونه استدلال کنند، لیکن غیر از کسانی که عالم هستند این مثل ها را نمی فهمند.

و در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی فرمود: خدای تعالی هر چیزی را در داخل کرسی خلق کرد، به غیر از عرش خود که او عظیم تر از آن است که در کرسی جای بگیرد.

مؤلف : توضیح معنای این حدیث در سابق گذشت ، و این روایت موافق با سایر روایات است ، پس اینکه در بعضی از اخبار واقع شده که عرش ، علمی است که خدا، انبیاء و رسولان خود را به آن آگاه نموده ، و کرسی ، علمی است که احدی را به آن آگاه نکرده ، مانند خبری که شیخ صدوق آن را از مفضل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ، درست نیست ، و گویا اشتباهی است از راوی که جای دو کلمه عرش و کرسی را عوض نموده ، و یا اصلاً روایت صحیح نیست ، و مانند روایتی است که به زینب عطر فروش نسبت داده اند، باید دور انداخته شود.

و در تفسیر عیاشی از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آسمان و زمین و همه مخلوقی که بین آن دو است همه در داخل کرسی قرار دارند، و این کرسی را چهار فرشته به امر خدا حمل می کنند.

مؤلف : این روایت را شیخ صدوق هم آورده ، و آن را از اصبع بن نباته از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده ، و جمله ((و این کرسی را چهار فرشته حمل می کنند))، در روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) تنها در این روایت آمده و سایر روایات تنها به اثبات حاملین برای عرش اکتفا کرده و در حقیقت همان را گفته که قرآن کریم می گوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۱ چون در قرآن به همین معنا اکتفاء شده ، که عرش ، حاملینی دارد، فرموده : ((الذین یحملون العرش و من حوله)).

و نیز فرموده : ((ویحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه)) ممکن هم هست که خبر نامبرده را بتوان اینطور تصحیح کرد: که کرسی (به بیانی که خواهد آمد) با عرش متحد است ، و هر دو یک چیز هستند، یک چیزی که ظاهر و باطنی دارد، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است قهراً وقتی یکی از آن دو، حاملین داشته باشد، دیگری هم دارد.

و نیز در تفسیر عیاشی از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که معاویه گفت : از آن جناب پرسیدم : معنای جمله : ((من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه)) چیست ؟ و منظور از این شفیعان چه کسانی هستند؟ فرمود: مائیم آن شفیعان .

مؤلف : این روایت را برقی هم در کتاب محاسن خود آورده ، و خواننده توجه فرمود که شفاعت در آیه مطلق است ، هم شفاعت تکوینی یعنی وساطت اسباب را شامل می شود، و هم شفاعت تشریحی و اصطلاحی را که همان شفاعت آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است .

پس باید گفت روایت خواسته است آیه شریفه را با مصداق روشنی از شفیعان تطبیق کرده باشد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۲ آیات ۲۵۷ - ۲۵۶، سوره بقره

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْعَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۵۶) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

أَوْلَتْكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۵۷)

ترجمه آیات

هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد، پس هر کس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، بر دستاویزی محکم چنگ زده است، دستاویزی که ناگسستی است و خدا شنوا و دانا است. (۲۵۶) خدا سرپرست و کارساز کسانی است که ایمان آورده باشند، ایشان را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت می‌کند و کسانی که (به خدا) کافر شده‌اند، سرپرستان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می‌دهد، آنان دوزخیانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود. (۲۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۳

بیان آیات معنای رشد و غی و فرق آن دو با هدایت و ضلالت

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ... ((اکراه)) به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند.

کلمه رشد که هم با ضمه ((راء)) و هم با ضمه ((راء و شین)) خوانده می‌شود به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است، مقابل ((رشد)) کلمه ((غی)) قرار دارد، که عکس آن را معنا می‌دهد، بنابر این رشد و غی اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می‌رساند، و ضلالت هم (بطوری که گفته شده) نرسیدن به چنین راه است ولی ظاهراً استعمال کلمه رشد در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است. ساده تر بگویم: یکی از مصادیق رشد و یا لازمه معنای رشد، رسیدن به چنین راهی است، چون گفتیم رشد به معنای رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم است که رسیدن به واقع امر، منوط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده باشد، پس رسیدن به راه، یکی از مصادیق وجه الامر است.

پس حق این است که کلمه ((رشد)) معنائی دارد و کلمه ((هدایت)) معنائی دیگر، الا-اینکه با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق می‌شوند، و این معنا واضح است و در آیات زیر کاملاً به چشم می‌خورد: ((فان آنستم منهم رشدا)) ((و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل)).

و همچنین کلمه ((غی)) و ((ضلالت)) به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنائی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، در موردی هر دو با یک دیگر منطبق می‌شوند، و به همین جهت قبلاً گفتیم که ((ضلالت)) به معنای انحراف از راه (با در نظر داشتن هدف و مقصد) است، ولی ((غی)) به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است، و ((غوی)) به کسی می‌گویند که اصلاً نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش چیست. نفی اکراه و اجبار در دین

و در جمله: ((لا-اکراه فی الدین))، دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از ((اعتقادات))، و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۴

چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است، که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی)، و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد، و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید. علت اینکه در دین اکراه نیست

و در اینکه فرمود: ((لا-اکراه فی الدین))، دو احتمال هست، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد، و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه اش حکم شرعی می‌شود که: اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر جمله ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است، و آن حقیقت همان بود که قبلاً بیان کردیم، و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر



دارد، نه اعتقادات قلبی .

خدای تعالی دنبال جمله ((لا اکراه فی الدین))، جمله ((قد تبین الرشد من الغی))، را آورده ، تا جمله اول را تعلیل کند، و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست ، و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولاً از قوی نسبت به ضعیف سر می زند - وقتی مورد حاجت قرار می گیرد که قوی و ما فوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند) مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیر دست خود بفهماند، (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است ) ناگزیر متوسل به اکراه می شود، و یا به زیر دست دستور می دهد که کورکورانه از او تقلید کند ...

و اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است ، و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است ، در چنین جائی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می پذیرد و دین از این امور است ، چون حقایق آن روشن ، و راه آن با بیانات الهیه واضح است ، و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن تر کرده پس معنی ((رشد)) و ((غی)) روشن شده ، و معلوم می گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است ، بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند. دلالت آیه شریفه بر اینکه اسلام دین شمشیر و خون و اکراه و اجبار نیست

و این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست ، و اکراه و زور را تجویز نکرده ، پس سست بودن سخن عده ای از آنها که خود را دانشمند دانسته ، یا متدین به ادیان دیگر هستند، و یا به هیچ دیانتی متدین نیستند، و گفته اند که : اسلام دین شمشیر است ، و به مساله جهاد که یکی از ارکان این دین است ، نموده اند، معلوم می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۵ آیه ((لا اکراه فی الدین ...)) با آیات وجوب جهاد و قتال نسخ نشده است

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثی که قبلاً پیرامون مساله ((قتال)) داشتیم گذشت ، در آنجا گفتیم که آن قتال و جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده ، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست ، نخواستہ است با زور و اکراه دین را گسترش داده ، و آن را در قلب تعدا بیشتری از مردم رسوخ دهد، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس ترین سرمایه های فطرت یعنی توحید دفاع کند، و اما بعد از آنکه توحید در بین مردم گسترش یافت ، و همه به آن گردن نهادند، هر چند آن دین ، دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگری نزاع و جدال کند، پس اشکالی که آقایان کردند ناشی از بی اطلاعی و بی توجهی بوده است .

از آنچه که گذشت این معنا روشن شد که آیه مورد بحث یعنی ((لا اکراه فی الدین)) به وسیله آیه ای که جهاد و قتال را واجب می کند نسخ نشده است ، و قائلین به نسخ اشتباه کرده اند.

یکی از شواهد بر اینکه این آیه نسخ نشده ، تعلیلی است که در خود آیه است ، و می فرماید: ((قد تبین الرشد من الغی))، ((رشد)) و ((غی)) از هم جدا شده اند و معقول نیست آیه ای که می خواهد این آیه را نسخ کند فقط حکمش (حرمت) را نسخ کرده ، ولی علت حکم باقی بماند و اینکه می بینیم علت حکم باقی مانده برای اینکه مساله روشن شدن ((رشد)) از ((غی)) در اسلام چیزی نیست که برداشته شود، پس آیه : ((فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم)) یا آیه ((واقاتلوا فی سبیل الله)) چون نمی تواند در ظهور حقانیت دین اثری داشته باشد، پس آن وقت نخواهد توانست حکمی را که معلول این ظهور است بردارد، و اصلاً چه ارتباطی میان آیات جهاد با آن مساله هست ؟.

و به عبارتی دیگر در آیه شریفه ، جمله ((لا اکراه فی الدین)) اینطور تعلیل می شود، که چون حق روشن است ، بنابراین قبولانندن حق روشن ، اکراه نمی خواهد، و این معنا چیزی است که حالش قبل از نزول حکم قتال و بعد از نزول آن فرق پیدا نمی کند پس

روشنائی حق ، امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی پذیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۶ معنای ((طاغوت )) و موارد استعمال آن

فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطُّغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى كَلِمَةً ((ملکوت )) و کلمه ((جبروت )) که مبالغه در مالکیت و جباریت است ، و این حدی مبالغه در طغیان را هم می رساند، مانند کلمه ((ملکوت )) و کلمه ((جبروت )) که مبالغه در مالکیت و جباریت است ، و این کلمه در مواردی استعمال می شود که وسیله طغیان باشند، مانند اقسام معبودهای غیر خدا، امثال بتها و شیطانها و جن ها و پیشوایان ضلالت از بنی آدم ، و هر متبوعی که خدای تعالی راضی به پیروی از آنها نیست ، و این کلمه در مذکر و مونث و مفرد و تثنیه و جمع ، مساوی است و تغییر نمی کند.

و اگر خداوند متعال در این آیه کفر را جلوتر از ایمان ذکر کرد و فرمود: ((کسی که به طاغوت کفر بورزد و به خدا ایمان بیاورد)) برای این است که موافق ترتیبی ذکر کرده باشد که با فعل جزا مناسب است ، چون فعل جزا عبارت است از استمساک به عروءه الوثقی ، و این استمساک عبارت است از ترک هر کار و گرفتن عروءه الوثقی ، پس استمساک یک ((ترک )) می خواهد و یک ((گرفتن ))، لذا باید اول کفر را ذکر می کرد که عبارت است از ترک ، سپس ایمان را که عبارت است از اخذ، تا فعل شرط مطابق با جزای آن باشد.

و کلمه ((استمساک )) که مصدر است برای فعل ماضی (استمسک ) به معنای چنگ زدن و چیزی را محکم چسبیدن است ، و کلمه ((عروءه )) به معنای دستگیره و یا به عبارت دیگر دسته ای است که با آن چیزی را گرفته و بلند می کنند، مانند دسته کوزه و دلو و دستگیره ظرف های مختلف ، البته گیاههای ریشه دار و نیز درخت هائی را که برگ آنها نمی ریزد ((عروءه )) می نامند، و این کلمه در اصل به معنای ((تعلق )) می باشد و وقتی گفته می شود: ((فلان عری فلانا))، معنایش این است که فلانی به فلان چیز تعلق و دل بستگی دارد.

و جمله مورد بحث ، یعنی ((فقد استمسک بالعروءه الوثقی )) استعاره است ، و می خواهد بفرماید: رابطه ایمان با سعادت ، رابطه عروءه و دستگیره ظرف با ظرف و یا با محتوای ظرف است ، همانطوری که گرفتن و برداشتن ظرف ، گرفتن و برداشتن مطمئن نیست مگر وقتی که دستگیره آن را بگیریم ، به همان سان سعادت حقیقی امرش مستقر نمی شود، و امیدی به رسیدن به آن نیست مگر اینکه به خدا ایمان آورده و به طاغوت کفر بورزیم .

لا- انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ کلمه ((انفصام )) به معنای انقطاع و انکسار است ، و این جمله در واقع جمله حالیه است از عروءه که معنای عروءه الوثقی را تاء کید می کند و به دنبالش می فرماید: ((خدا شنوائی دانا است ))، چون ایمان و کفر هم متعلق به قلب و هم متعلق به زبان (هر دو) است ، پس خدای آگاه به آن ، هم به شنوائی ستوده می شود و هم به دانائی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۷

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ ...

چند قول در باره مراد از ظلمت و نور و اخراج از ظلمت به نور و بعکس

در سابق پاره ای مطالب در معنای ((اخراج از نور به ظلمت )) گذشت ، و در آنجا گفتیم که این اخراج و معنای دیگری نظیر آن ، اموری است حقیقی و واقعی ، و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجاز گوئی نیست ، و قرآن نمی خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده ای حرکات و سکانات بدنی ، و نیز نتایج خوب و بد آنها تشبیه به نور و ظلمت بکند.

این عده گفته اند: اعتقاد درست و حق ، از این نظر نور خوانده شده که باعث از بین رفتن ظلمت جهل و حیرت شک و اضطراب قلب می شود، عمل صالح هم از این جهت نور است که رشد آن روشن ، و اثرش در سعادت آدمی واضح است ، همچنان که نور حقیقی هم همینطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شک و تردید و عمل زشت و همه اینها از باب مجاز است .

و این اخراج از ظلمات به نور، که در آیه شریفه به خدای تعالی نسبت داده، مثل اخراج از نور به ظلمت است که به طاغوت نسبت داده، خود این عقاید و اعمال است، نه اینکه خدای تعالی ماورای این عقائد و اعمال، کاری دیگر داشته باشد، مثلاً دست کسی را بگیرد و از ظلمت بیرون آورد، برای اینکه ما به غیر از این اعمال، نه فعلی و نه غیر فعلی از خدا به نام اخراج، و اثر فعلی از خدا به نام نور و ظلمت و غیر آن دو سراغ نداریم، این بود نظریه دسته‌ای از مفسرین و دانشمندان.

جمعی دیگر گفته‌اند: خدا کارهایی از قبیل اخراج از ظلمات به نور و دادن حیات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد که آثاری از قبیل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائکه، بر فعل او مترتب می‌شود، و لیکن فهم و مشاعر ما نمی‌تواند فعل خدا را درک کند، ولی چون خدا از چنین افعالی خبر داده، به آن ایمان داریم، و چون خدا هر چه می‌گوید حق است بدین جهت به وجود این امور معتقدیم، و آنها را فعل خدا می‌دانیم، هر چند که احاطه و آگاهی به آن نداشته باشیم.

لازمه این گفتار هم مانند گفتار سابق، این است که الفاظ نامبرده، یعنی امثال نور و ظلمت و اخراج، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد، فرقی که بین این دو قول هست این است که بنابر قول اول، مصداق نور و ظلمت و امثال آن، خود اعمال و عقائد هستند، ولی بنابر قول دوم، اموری خارج از اعمال و عقائدند، که فهم ما قادر بر درک آن‌ها نیست، و نمی‌تواند بفهمد چیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۸

و این دو قول (هر دو) از راه راست منحرف هستند، یکی به سوی افراط منحرف شده و دیگری به سوی تفریط. حق مطلب در مراد از خارج شدن از ظلمات به نور و بلعکس در آیه الکرسی

حق مطلب این است که اینگونه اموری که خدا از آنها خبر داده که بندگان هنگام اطاعت و معصیت آنها را ایجاد می‌کنند، اموری حقیقی و واقعی هستند، مثلاً اگر می‌فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور، و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می‌بریم، نخواستار است مجاز گوئی کند، الا اینکه این نور و ظلمت چیزی جای از اطاعت و معصیت نیست، بلکه همواره با آنها است، و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلاً در این باره سخن گفتیم.

و این معنا با دو جمله مورد بحث، کنایه از هدایت خدا و اضلال طاغوت باشد، منافات ندارد، چون در بحث مربوط به کلام و سخن گفتن خدا گفتیم: صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است:

در مقام اول در این زمینه بحث می‌کنیم که آیا نور و ظلمت و کلماتی شبیه اینها که در کلام خدای تعالی آمده، در معانی مجازی استعمال شده و صرفاً تشبیهی است که در این عالم هیچ حقیقت ندارد؟ یا آنکه استعمال حقیقی است؟ چون در این عالم معنای حقیقی دارند.

و در مقام دوم سؤال می‌شود از اینکه به فرض آنکه قبول کنیم معانی حقیقی دارند، آیا استعمال این کلمات در آن معانی، مثلاً استعمال کلمه نور در آن حقیقتی که منظور است یعنی در حقیقت هدایت، استعمال لفظ در معنای حقیقی است و یا استعمال در معنای مجازی است؟

و به هر حال پس دو جمله مورد بحث یعنی جمله ((یخرجهم من الظلمات الی النور)) و جمله ((یخرجونهم من النور الی الظلمات)) کنایه از هدایت و ضلالت می‌باشند، و گرنه لازم می‌آید که هر مؤمن و کافری، هم در نور باشد و هم در ظلمت، مؤمن قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد، و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر، در نور باشد، و قبل از رسیدن به این دو فضا، یعنی دوران کودکی، هم در نور باشد و هم در ظلمت، و وقتی به حد تکلیف می‌رسد اگر ایمان بیاورد به سوی نور در آید، و اگر کافر شود به سوی ظلمت در آید و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست.

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت که: انسان از همان آغاز خلقت، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی، اگر مراقب او باشند ترقی می‌کند، و تفصیل می‌پذیرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال

صالح به تفصیل نور ندارد، بلکه در ظلمت است، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده، پس نور و ظلمت به این معنا با هم جمع می‌شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۲۹

و اشکالی هم ندارد، مؤمن فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می‌آورد، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعت‌های تفصیلی خارج می‌شود و اگر کافر شود از نور فطریش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می‌شود. و اگر در آیه شریفه کلمه نور را مفرد و کلمه ظلمت را جمع آورده، و فرموده: ((يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ)) اشاره به این است که حق همیشه یکی است، و در آن اختلاف نیست، همچنانکه باطل متشتت و مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد. همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((وَأَن هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُم)).

بحث روایتی بحث روایتی (در شأن نزول آیه لا اکراه فی الدین و روایتی در باره مراد از ظلمات و نور در آیه)

در کتاب الدر المنثور است که ابوداود، و نسائی، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و نحاس، در کتاب ناسخ و ابن منده در غرائب شعب، و ابن حیان و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب سنن، و ضیاء در کتاب مختار، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: قبل از اسلام در بین اهل مدینه رسم چنین بود که اگر بچه زنی زنده نمی‌ماند نذر می‌کرد که هرگاه بچه ای برای او بماند او را یهودی کند، در نتیجه بعد از اسلام و هنگامی که قبیله بنی النضیر مأمور شدند از مدینه کوچ کنند عده ای از این افراد در بین آنها بودند، مردم مدینه گفتند: ما نمی‌گذاریم فرزندانمان یهودی بمانند، و با بنی النضیر کوچ کنند، در اینجا بود که آیه: ((لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ)) نازل شد.

مؤلف: این معنا به اسناد و طرقی دیگر از سعید بن جبیر و شعبی نقل شده است.

و نیز در آن کتاب (تفسیر الدر المنثور) آمده که عبد بن حمید، و ابن جریر، و ابن منذر، از مجاهد روایت کرده اند که گفته است: بنی النضیر عده ای از مردان قبیله اوس را در کودکیشان شیر داده بودند، بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر فرمود تا از مدینه کوچ نموده و جلای وطن کنند، این فرزندان شیری اوسی گفتند: ما هم با قبیله بنی النضیر کوچ می‌کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۰

و به دین ایشان در می‌آئیم، مردم مدینه این عده را از این کار بازداشته و آنان را به زور وادار به گفتن ((لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)) و پذیرفتن اسلام کردند، و آیه شریفه: ((لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ)) درباره آنان نازل شد.

مؤلف: این معنا از طریق دیگر هم روایت شده، و با مضمون روایت قبلی (که داشت: زنانی از اهل مدینه چنین نذر می‌کردند) منافات ندارد.

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن جریر از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: ((لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ)) گفته است: این جمله درباره مردی از اهل مدینه و از قبیله بنی سالم بن عوف بنام حصین نازل شد، که دو فرزند نصرانی داشت، و خودش مردی مسلمان بود، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: آیا می‌توانم آن دو را مجبور به پذیرفتن اسلام کنم، چون حاضر نیستند غیر از نصرانیت دینی دیگر را بپذیرند؟ در پاسخ او آیه ((لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ)) نازل شد.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مراد از ((نور)) آل محمد، و مراد از ((ظلمات)) دشمنان ایشان هستند.

مؤلف: این روایت می‌خواهد کلی نور و ظلمت را بر مصداق تطبیق کند، و یا از باب تاءویل و بیان باطن آیه است. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۱ آیات ۲۶۰-۲۵۸، سوره بقره

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَوَّجُوا بِرَبِّهِمْ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ

اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۲۵۸) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرِبِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۵۹) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِن لِيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۶۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۲

ترجمه آیات

مگر نشنیدی سرگذشت آن کسی را که خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت کارش را به جائی رساند که با ابراهیم در مورد پروردگارش بگو مگو کرد، ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می کند و می میراند، او گفت: من زنده می کنم و می میرانم، ابراهیم گفت: خدای یکتا، خورشید را از مشرق بیرون می آورد تو آن را از مغرب بیاور در اینجا بود که کافر مبهوت شد. و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی کند. (۲۵۸) یا مثل آن مردی که بر دهکده ای گذر کرد که با وجود بناهایی که داشت از سکنه خالی بود، از خو پرسید خدا چگونه مردم این دهکده را زنده می کند پس خدا او را صد سال بمیرانید، آنگاه زنده اش کرد و پرسید چه مدتی مکث کردی؟ گفت: یک روز و یا قسمتی از یک روز خداوند فرمود: (نه) بلکه صد سال مکث کردی، به خوردنی و نوشیدنی خویش بنگر که طعمش در این صد سال دگرگون نشده و به دراز گوش خویش بنگر، (ما از این کارها منظورها داریم یکی این است که) تو را آیتی و عبرتی برای مردم قرار دهیم استخوانها را بنگر که چگونه آنان را برمی انگیزانیم و سپس آنها را با گوشت می پوشانیم همینکه بر او روشن شد که صد سال است مرده و اینک دوباره زنده شده گفت: می دانم که خدا به همه چیز توانا است. (۲۵۹) و بیاد آور آن زمان را که ابراهیم گفت: پروردگارا نشانم بده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ فرمود مگر ایمان نداری؟ عرض کرد، چرا! ولی می خواهم قلبم آرامش یابد، فرمود: پس چهار مرغ بگیر و قطعه قطعه کن و هر قسمتی از آن را بر سر کوهی بگذار آنگاه یک یک آنها را صدا بزنی، خواهی دید که با شتاب نزد تو می آیند و بدان که خدا مقتدری شکست ناپذیر و محکم کار است. (۲۶۰)

بیان آیات

این آیات در بردارنده معنای توحید است و بهمین جهت بی ارتباط با آیات قبل نیست و احتمال دارد با همان آیات یکجا نازل شده باشد.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ كَلِمَةً ((محاچه)) که مصدر فعل ماضی ((حاج)) است به معنای ارائه حجت و دلیل در مقابل حجت خصم و طرف مقابل، و اثبات مدعای خود یا ابطال حجت خصم است، و کلمه حجت در اصل به معنای قصد بوده و بعدا د ر اثر کثرت و غلبه استعمال، در ((به کرسی نشاندن مقصد و مدعا))، به کار رفت و کلمه ((فی ربه)) متعلق است به فعل ((حاج)) و ضمیر آن هم به ابراهیم بر می گردد چون جمله بعدی که می فرماید: ((ربی الذی یحیی و یمیت)) بیانگر همین معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۳

و این کسی که با ابراهیم در خصوص پروردگار ابراهیم بحث و محاجه می کرده پادشاه معاصر او یعنی نمرود بود و بنا به گفته تاریخ و روایات یکی از سلاطین بابل قدیم بوده است.

با دقت در سیاق آیه و در مضمون آن و مقایسه اش با آنچه امروز و همه روزه در میان بشر جریان دارد، معنای آیه به دست می آید که محاجه و بگو مگوئی که در این آیه، خدای تعالی از ابراهیم (علیه السلام) و پادشاه زمانش نقل کرده بر چه چیز بوده است. منشاء اعتقاد به رب النوع ها و پرستش بتها

توضیح اینکه: انسان همواره و بر حسب فطرت در برابر کسی که بر او بزرگی می‌کند و در او اثر می‌گذارد خاضع و تسلیم است، و این چیزی نیست که دانشمندی جامعه شناس که در اطوار و احوال امت‌های گذشته و طوائف مختلف بشر امروز بحث می‌کند، در آن تردید کند، ما این معنا را در مباحث گذشته کاملاً روشن کردیم.

از سوی دیگر همین انسان به فطرت خود برای عالم صانعی اثبات می‌کند، صانعی که بر حسب تکوین و تدبیر در عالم اثر می‌گذارد، و دخل و تصرف می‌کند، این نیز بیانش گذشت، و این امری است که حالات مختلف بشر در حکم کردن در آن اختلاف پیدا نمی‌کند، انسان چه متدین به دین توحید (که انبیا به آن دعوت می‌کردند) باشد و چه نباشد، و یا معتقد به تعدد خدایان باشد همچنانکه وثنی‌ها معتقدند و یا اصلاً و بکلی منکر صانع باشد (همچنانکه دهری‌ها و مادیین معتقدند)، بالاخره فطرت خودش را نمی‌تواند منکر شود، مگر اینکه به فرض محال روزی فرا رسد که انسان انسان نباشد، بله این معنا امکان دارد که فطرت بشر مورد غفلت قرار گیرد، یعنی بشر در اثر عوارضی از فطریات خود غافل بماند.

لیکن انسانهای ساده اولیه از آنجا که هر چیزی را با وضع خود مقایسه می‌کردند، و از سوی دیگر افعال مختلف خود را می‌دیدند که مستند به قوا و اعضای مختلفشان است، و نیز می‌دیدند که افعال مختلف اجتماعی هم مستند به اشخاص مختلف در اجتماع است، و همچنین حوادث مختلف، مستند به علت‌های مختلف نزدیک به هر حادثه است، هر چند که علت العلل و سرنخ همه آن حوادث نزد صانعی است که مجموع عالم وجود، مستند به او است، ناگزیر برای انواع مختلف حوادث، اربابی مختلف قائل شدند که همانند خداوند، خدائی می‌کنند.

و در معرفی این خدایان یک وقت آنها را به نام ارباب انواع، اثبات و معرفی می‌کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۴ از قبیل رب زمین، رب دریاها، رب آتش، رب هوا، بادها و امثال اینها، و بار دیگر آنها را به نام کواکب و مخصوصاً ستارگان سیار معرفی می‌نمودند (و طبق اختلافاتی که در آنها تشخیص می‌دادند آثار مختلفی در عالم عناصر و موالید برای آنها قائل می‌شدند) همچنانکه از صابئین این معنا نقل شده است آنگاه مجسمه‌ها و صورت‌هایی برای آن ارباب (رب زمین، رب دریا و...) می‌ساختند و آن صورت‌ها و مجسمه‌ها را می‌پرستیدند که وسیله شفاعتشان نزد صاحب صنم (رب زمین، رب دریا و...) شود و سرانجام خدای زمین، خدای دریا، خدای باد و... آنان را نزد خداوند بزرگ و منزّه شفاعت نمایند، تا به این وسیله به سعادت دنیوی و اخروی نائل شوند.

و به همین جهت است که می‌بینیم بت‌ها بر حسب اختلاف امت‌ها و مردم هر دورانی مختلف شده است، چون آرای آنها در تشخیص انواع مختلف بوده، و هر قومی شکل بت‌ها را طوری ساخته که مطابق شکلی باشد که در مخیله و ذهن خود از ارباب آن بت‌ها داشته است، و چه بسا که در این مجسمه‌سازی‌ها غیر از آن صورتهای خیالی، هوا و هوسها و امیال شخصی هم دخالت داشته، و چه بسا که رفته رفته رب النوع و حتی رب الارباب که همان خدای سبحان باشد به کلی فراموش می‌شده، و یک سره دست به دامن خود بت‌ها می‌شدند، و آرایشگری‌هایی که به وسیله خیال و حس در بت‌ها می‌شده، غیر بت را فراموش نموده همه به یاد بت می‌بودند و این باعث می‌شد که جانب بت بر جانب خدای سبحان غلبه کند.

همه اینها از این جهت بود که خیال میکردند ارباب این بت‌ها (یعنی آنهایی که تدبیر زمین و دریا و آتش و امثال آن به ایشان واگذار شده) تاءثیری در شئون زندگی آنان دارد، بطوری که اراده آن ارباب بر اراده خود این افراد غلبه داشته و تدابیر آنها بر تدبیر خود ایشان مسلط است. ادعای ربوبیت سلاطین و حاکمان خودکامه به سوء استفاده از اعتقادات باطل عوام

و چه بسا می‌شده است که بعضی از سلاطین خودکامه و دیکتاتور، از این اعتقادات عوام سوء استفاده کرده، و اوامر مستبدانه خود را از این راه به خورد مردم می‌دادند، و در شئون مختلف زندگی مردم، تصرفاتی نموده و رفته رفته به طمع به دست آوردن مقام الوهیت می‌افتادند (ولابد پیش خود فکر می‌کردند وقتی مردم سنگ و چوب را خدا بدانند، ما که کمتر از سنگ نیستیم) همچنان



که تاریخ این معنا را از فرعون و نمرود و غیره نقل کرده، در نتیجه با اینکه خودشان مانند دیگران بت می پرستیدند، در عین حال خود را در سلک ارباب جا می زدند.

این جریان هر چند در ابتدای امر، چنین سیری داشت، لیکن از آنجائی که مردم اوامر ملوکانه آنان را نافذتر از دخالت ارباب می دیدند، اگر دخالت ارباب در زندگیشان خیالی بود، دخالت اوامر ملوکانه برایشان محسوس بود، لذا محسوس بودن نفوذ باعث می شد که این خدایان بشری از خدایان خیالی، خداتر باشند، و مردم آنان را بیشتر پرستند، در سابق هم به این معنا اشاره کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۵

قرآن کریم هم در آیه: ((انا ربکم الاعلی)) از قول فرعون حکایت می کند که گفت: من خدای بزرگ تر شما هستم ملاحظه می کنید که فرعون خود را رب بزرگتر دانسته، با اینکه خود بت می پرستیده، همچنان که قرآن از قوم او حکایت کرده که گفتند ((یذکرک و الهتک)) یعنی آیا به موسی اجازه می دهی که خدائی تو و خدائی خدایانت را هیچ کند؟. محاجه و مشاجره ابراهیم (ع) با نمرود، پادشاه زمان که مدعی الوهیت بوده

و همچنین این ادعا از نمرود حکایت شده، آنجا که به حکایت قرآن گفته است: ((انا احیی و امیت)) زیرا از این سخن به خوبی استفاده چنین ادعائی می شود و به زودی بیان آن خواهد آمد.

با این بیان معنای محاجه و مشاجره ای که بین ابراهیم (علیه السلام) و نمرود واقع شده، کاملاً روشن می شود چون نمرود برای خدای سبحان قائل به الوهیت بوده، و گر نه وقتی ابراهیم (علیه السلام) به او گفت: خدا آفتاب را از مشرق می آورد تو آنرا از مغرب بیاور نمرود می توانست (مبهوت نشده) حرف ابراهیم را قبول نکند و بگوید آفتاب را من از مشرق می آورم، نه آن خدائی که تو به آن معتقدی و یا بگوید اصلاً این کار کار خدای تو نیست بلکه کار خدایانی دیگر است، چون نمرود قائل به خدایانی دیگر غیر خدای سبحان نیز بود.

و همچنین قوم نمرود همین اعتقاد را داشتند، همچنانکه همه داستان های ابراهیم (علیه السلام) که در قرآن آمده بر این معنا دلالت دارد، مانند داستان کوب و ماده و خورشید، و گفتگویی که آن جناب با پدرش درباره بت ها داشت، و خطابی که به قوم خود کرد، و داستان شکستن بت ها، و سالم گذاشتن بت بزرگ و سایر داستان ها. پس معلوم می شود نمرود هم مانند قومش برای خدا الوهیت قائل بود، چیزی که هست قائل به خدایانی دیگر نیز بود، لیکن با این حال خود را هم ((اله)) می دانست، و بلکه خود را از بالاترین ((خدایان)) می پنداشت، و به هم ین جهت بود که در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) و احتجاجش، بر ربوبیت خود احتجاج کرد، و درباره سایر خدایان چیزی نگفت. پس معلوم می شود خود را بالاتر از همه آنها می دانست.

از اینجا این نتیجه به دست می آید که محاجه و بگومگویی که بین نمرود و ابراهیم (علیه السلام) واقع شده این بوده که ابراهیم (علیه السلام) فرموده بوده: که رب من تنها الله است و لا غیر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۶

و نمرود در پاسخ گفته بود که: خیر، من نیز معبود تو هستم، معبود تو و همه مردم، و به همین جهت موقعی که ابراهیم (علیه السلام) علیه ادعای او چنین استدلال کرد که: ((ربی الذی یحیی و یمیت))، ((پروردگار من کسی است که زنده می کند و می میراند))، او در جواب ابراهیم (علیه السلام) گفت: ((من زنده می کنم و می میرانم))، و خلاصه برای خود همان وصفی را ادعا کرده و قائل شده که ابراهیم (علیه السلام) آن را وصف پروردگار خود می دانست، تا آن جناب را مجبور کند به اینکه باید در برابرش خاضع شود و به عبادتش بپردازد.

آری باید تنها او را پرستند نه خدا را و نه هیچ آلهه ای دیگر را، و به همین جهت می بینیم در پاسخ آن جناب نگفت: ((وانا احیی و امیت)) (من نیز زنده می کنم و می میرانم)، و با نیاوردن او عطف فهماند که اصلاً زنده کننده و میراننده منم، نه اینکه خدا هم با من شرکت داشته باشد و نیز نگفت: آلهه نیز زنده می کنند و می میرانند، چون خود را بزرگترین آلهه می دانست. نیرنگ نمرود

در محاجه با ابراهیم

وقتی کلام به اینجا رسید و نمرود نتوانست با سخن منطقی و به حق معارضه کند دست به نیرنگ زد، خواست تا با مغالطه، امر را بر حاضران مجلس مشتبه سازد، و لذا گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم با اینکه منظور ابراهیم (علیه السلام) از جمله ((ربی الذی یحیی و یمیت)) حیات و موتی بود که در این موجودات جاندار و با اراده و شعور می‌بینیم.

این حیاتی است که حقیقتش برای بشر معلوم نیست، و این حیات است که کسی جز پدید آورنده جان داران و کسی که خودش واجد آن است قادر بر ایجاد آن نیست، و چنین حیاتی را نه می‌شود مستند به طبیعت جامد و بی‌جان دانست، و نه به هیچ موجودی از موجودات جاندار، چون جان جانداران همان وجود آنها است، و مرگشان هم عدمشان است و هیچ موجودی نه می‌تواند خود را ایجاد کند، و نه می‌تواند معدوم سازد.

و اگر نمرود کلام آن جناب را به همین معنا می‌گرفت دیگر نمی‌توانست پاسخی بدهد، و لیکن مغالطه کرد و حیات و موت را به معنای مجازی آن گرفت، و یا به معنای اعم از معنای حقیقی و مجازی، چون کلمه احیاء همانطور که بر زنده کردن موجودی بی‌جان چون جنین در رحم و نفخه روح در او اطلاق می‌شود همچنین بر نجات دادن انسانی از ورطه مرگ نیز اطلاق می‌گردد.

و همچنین کلمه ((اماته)) همانطور که بر میراندن - که کار خدا است - اطلاق می‌شود، همچنین بر کشتن با آلت قتاله نیز اطلاق می‌گردد، و لذا نمرود دستور داد دو نفر زندانی را آوردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۷ یکی را امر کرد تا کشتند و دیگری را زنده نگه داشت و سپس گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم، و به این وسیله امر را بر حاضرین مشتبه کرد.

آنها هم تصدیقش کردند، و ابراهیم نتوانست به آنها بفهماند که این مغالطه است، و منظور او از احیا و اماته این معنای مجازی نبود و حجت نمرود نمی‌تواند معارض با حجت وی باشد، و اگر می‌توانست وجه این مغالطه را بیان کند قطعاً می‌کرد، و این نتوانستن لابد از این جهت بوده که آن جنابحال نمرود را در مغالطه کاریش و حال حضار را در تصدیق کورکورانه آنها از وی را دیده و فهمیده بود که اگر بخواهد وجه مغالطه را بیان کند احدی از حضار تصدیقش نمی‌کند، به همین جهت از این حجت خود صرف‌نظر نموده و به حجت دیگر دست زد، حجتی که خصم نتواند با آن معارضه کند، و آن حجت این بود که فرمود: ((ان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب)) و وجه این حجت این است که هر چند خورشید در نظر نمرود و نمرودیان و یا حداقل نزد بعضی از آنان یکی از خدایان است چنانکه گفتگوی ابراهیم (علیه السلام) با کواکب و ماه نیز ظهور در این معنا دارد.

لیکن در عین حال خود آنان قبول دارند که خورشید و طلوع و غروب آن مستند به خدا است، که در نظر آنان رب الارباب است، و معلوم است که هر فاعل مختار و با اراده وقتی عملی را با اراده خود اختیار می‌کند خلاف آن را هم می‌تواند انجام دهد، برای اینکه انجام دادن آن عمل و ترک آن دائر مدار اراده است.

کوتاه سخن اینکه وقتی ابراهیم (علیه السلام) این پیشنهاد را کرد، نمرود مبهوت شد و دیگر نتوانست پاسخی بدهد، چون نمی‌توانست بگوید: مساله طلوع و غروب خورشید که امری است مستمر و یکنواخت، مساله ای است تصادفی، و در اختیار کسی نیست، تا تغییرش هم به دست کسی باشد، و نیز نمی‌توانست بگوید این عمل مستند به خود خورشید است، نه به خدای تعالی، چون خودش خلاف این را ملتزم بود، و باز نمی‌توانست بگوید این خود من هستم که خورشید را از مشرق می‌آورم و به مغرب می‌برم، چون اگر این ادعا را می‌کرد فوراً از او می‌خواستند که برای یک بار هم که شده قضیه را به عکس کند، و لذا خدای تعالی سنگ به دهان او گذاشت و لالش کرد. آری خدا مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند.

أَنْ أَتَاهُ اللَّهُ الْمَلَكُاز ظاهر سیاق بر می‌آید که این جمله از قبیل این است که کسی بگوید: ((فلانی به من بدی کرد، چون من به او خوبی کرده بودم)) و منظور از این سخن اینست که احسان من اقتضاء می‌کرد او هم به من احسان کند، ولیکن احسان را به بدی

مبدل کرد، در نتیجه به من بدی کرد، و به همین جهت است که روایت شده ((اتق شر من احسنت الیه))، پرهیز از شر کسی که به او احسان کرده ای)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۸  
شاعر هم گفته :

جزی بنوه ابا الغیلان عن کبر

و حسن فعل کما یجزی سنمار پس جمله ((ان آتیه الله الملک)) حرف لازم در تقدیر دارد که محاجه و بگومگویی نمود راتعلیل می کند.

پس این جمله از باب به کار بردن چیزی در جای ضد آن است، تا شکوه و گله مندی را بهتر برساند، و می فرماید نمود با فرستاده خدا درباره خدا محاجه و بگومگو کرد، و خدا را منکر شد، برای اینکه خدا به او احسان کرده بود، و ملک و دولتش داده بود در حالی که اگر خدا به او چنین احسانی نکرده بود، جا داشت نمود احتجاج کند، و خدا هم بفرماید: نمود در باب خدائی خدا، با رسول وی احتجاج کرد، چون خدا به او احسانی نکرده بود در حالی که خدا درباره نمود به جز احسان هیچ کاری نکرده بود، پس جمله نامبرده، کفران نعمت نمود را می رساند، و نظیر آیه ((فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدا و حزنا)) است، که می فرماید: ((فرعونیان صندوقچه را از آب گرفتند، و موسی را نجات دادند، تا دشمن و مایه دردسرشان باشد))، پس نکته آوردن مساله سلطنت، روشن شد.

در اینجا نکته ای دیگر نیز هست و آن این است که با ذکر این احسان، سخافت و نادردستی اصل ادعای نمود روشن می شود، چون ادعای خدائی نمود به خاطر ملک و دولتی بود که خدا به او داده بود، و خودش آن را به دست نیاورده بود، و مالک آن نبود پس نمود به وسیله نعمت پروردگارش پادشاه و دارای سطوت و سلطنت شد، و گرنه او خودش هیچ تفاوتی با مردم عادی نداشت، و کسی برای او امتیازی قائل نمی شد، و از نظر نعمت انگشت نما نمی گشت، و به همین جهت است که قرآن از ذکر نامش خودداری کرد، و از او تعبیر کرد به آن کس که در باره پروردگارش با ابراهیم محاجه و بگومگو کرد، تا بر حقارت شخص او و پستی و بی مقداریش اشاره کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۳۹ دفع یک توهم در باره جمله ((خدا به او (نمود) ملک و دولت داد))

در اینجا سؤال پیش می آید، و آن این است که مگر سلطنت جائزانه امثال نمودهای روزگار، عطیه خدا است، که در آیه مورد بحث می فرماید: ((خدا به او ملک و دولت داد))؟. در پاسخ می گوئیم: هیچ منافاتی و محذوری پیش نمی آید، برای اینکه ملک که نوعی سلطنت گسترده بر یک امت است، مانند سایر انواع سلطنت ها و قدرت ها نعمتی است از خدا و فضلی است که خدا به هر کسی که بخواهد می دهد، و خدای تعالی در فطرت هر انسانی معرفت آن و رغبت در آنرا قرار داده، حال اگر انسان این عطیه را در جای خودش به کار برد، نعمت و سعادت خواهد بود.

همچنانکه در کلام مجیدش فرموده: ((وابتغ فیما اتیک الله الدار الاخره)) و اگر در جایش به کار نبرد و در استعمال آن از راه راست منحرف گردید، همان نعمت در حق او نعمت و هلاکت می شود.

همچنانکه باز فرموده: ((الم ترالی الذین بدلوا نعمت الله کفرا و احلوا قومهم دارالبوار)).

در سابق هم گفتیم که هر چیزی نسبتی با خدا دارد، ولی نسبتی که لایق به ساحت قدس او باشد. یعنی جهت حسن هر چیز منسوب به خدا است، نه جهت قبیح و بدیش (پس ملک نمود هم از آن جهت که می توانست وسیله تعالی جامعه باشد، از خدا است و از این جهت که خود او آن را وسیله ذلت و بدبختی جامعه قرار داد از خدا نیست).

از اینجا فساد و بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند ضمیر در آیه ((اتیه الله الملک)) به ابراهیم بر می گردد، و مراد از ملک هم، ملک ابراهیم است، همچنانکه در جای دیگر درباره ملک ابراهیم فرموده: ((ام یحسدون الناس علی ما اتیهم

الله من فضله ، فقد اتینا ال ابراهیم الكتاب و الحکمه ، و اتیناهم ملکا عظیما)) و منظور از ملک در آیه ، ملک نمود نیست ، برای اینکه ملک جور و کفر و معصیت را نمی توان به خدا نسبت داد.

دلیل بطلان اینست که اولاً: قرآن کریم همین گونه ملک ها و چیرهائی نظیر آن را در بسیاری از موارد به خود خدا نسبت داده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۰

از آن جمله : از مؤ من آل فرعون حکایت می کند که گفت : ((یا قوم لکم الملک الیوم ظاهرین فی الارض )) و از خود فرعون حکایت کرده که گفت : ((یا قوم الیس لی ملک مصر)) و حکایت این دو خود امضائی است از طرف خدای تعالی ، چون در جای دیگر همه ملکهها را از آن خود دانسته و فرموده : ((له الملک )) که به حکم این جمله ملک منحصر در خدا است ، هیچ ملکی نیست مگر آنکه از ناحیه خدا است ، و به حکم آیه : ((ربنا انک اتیت فرعون و ملاء زینة )) و آیه : ((واتیناه من الکنوز ما ان مفاتحه لتنوا بالعصبه اولی القوه )) و آیه زیر که خطاب به پیامبر است ((ذرنی و من خلقت وحیدا و جعلت له مالا ممدودا)) و همچنین به حکم آیاتی دیگر ملک نامشروع فرعون و قومش و گنج قارون و اموال ولید بن مغیره همه از خدای تعالی بوده است .

و ثانیاً این تفسیر با ظاهر آیه نمی سازد، برای اینکه ظاهر آیه اینست که نمود با ابراهیم بر سر مساله توحید و ایمان نزاع و مجادله داشت ، نه بر سر ملک و دولت ، چون ملک و دولت ظاهری در دست نمود بود، و او برای ابراهیم ملکی قائل نبود تا بر سر آن با وی مشاجره کند.

و ثالثاً هر چیزی با خدای سبحان نسبتی دارد، ملک هم از جمله همین اشیاء است ، و نسبت دادن آن به خدای تعالی هیچ محذوری ندارد که تفصیلش گذشت .

قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ساله ((حیات )) و ((موت )) هر چند در غیر جنس جانداران نیز هست ، و نباتات هم برای خود زندگی دارند، و قرآن نیز به بیانی که در تفسیر آیه الکرسی گذشت آن را تصدیق کرده ، لیکن مراد ابراهیم (علیه السلام ) از مرگ و حیات خصوص حیات و موت حیوانی ، و یا اعم از آن و شامل آن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۱

برای اینکه این دو کلمه وقتی مطلق و بدون توضیح استعمال می شود (منصرف به اینگونه مرگ و زندگی است ، و اگر منصرف هم نباشد اطلاق ) شامل آن می شود، دلیل بر این معنا، کلام نمود است که گفت : ((من نیز زنده می کنم و می میرانم ))، چون آنچه که او برای خود ادعا کرد از زنده کردن گیاهان با زراعت ، و نهال کاری نبود، و نیز مثل زنده کردن حیوانات از راه جوجه کشی و تولید نسل نبوده ، برای اینکه اینگونه کارها اختصاص به نمود نداشت ، دیگران هم می توانستند حیوانات و گیاهانی را زنده کنند، و این خود مؤید روایاتی است که می گوید: نمود دستور داد دو نفر از زندانیانش را حاضر کردند، یکی را بکشت و دیگری را رها کرد، و در این موقع گفت : ((من نیز زنده می کنم و می میرانم ))!! توضیح احتجاجات ابراهیم (ع ) و تناسب آنها با عوامفریبی های نمود و انحطاط فکری مردم آن زمان

و اگر ابراهیم (علیه السلام ) مساله احیا و میراندن را در استدلال خود مورد استفاده قرار داد، برای این بود که این دو چیز از طبیعت بی جان بر نمی آید، مخصوصاً احیا و زنده کردن موجود جان دار که حیاتش مستلزم شعور و اراده است ، چون شعور و اراده بطور قطع مادی نیستند، و همچنین مرگی که در مقابل چنین حیاتی است .

ولیکن این حجت با همه روشنی و قاطعیتی که داشت ، در حق آن مردم هیچ فائده ای نکرد، چون انحطاط فکری و خبط در تفکر و تعقلشان بیش از آن بوده که ابراهیم (علیه السلام ) می پنداشت ، بهمین جهت معنای حقیقی میراندن ((اماته )) و احیاء را از معنای مجازی اینها تمیز ندادند، و کشتن و رها کردن دو زندانی را میراندن و احیای حقیقی پنداشتند، و ادعای نمود را (که من نیز احیاء و اماته دارم ) پذیرفتند.

با کمی دقت در سیاق این احتجاج ، ممکن است حدس زد که انحطاط فکری مردم آن روز در باره معارف دینی و معنویات چقدر

بوده ، و این انحطاط در معنویات منافاتی با پیشرفت در تمدن ندارد.

پس اگر آثار باستانی قوم بابل و مصر قدیم از تمدن آنان خبر می دهد، نباید پنداشت که در معارف معنوی نیز پیشرفتی داشته اند و تقدم و ترقی متمدنین عصر حاضر در امور مادی ، و همچنین انحطاطشان در اخلاق و معارف دینی ، بهترین دلیل بر سقوط این شبهه است .

از اینجا روشن می شود که چرا ابراهیم (علیه السلام) در احتجاج خود و اثبات توحید به این مطلب (که سراسر عالم احتیاج به صناعی دارد که آسمانها و زمین را پدید آورده باشد) استدلال نکرد، با اینکه در آنجا که برای بصیرت و روشن کردن خودش در کودکی استدلال می کرد، چنین کرد، و بنا به حکایت قرآن با خود گفت : ((انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا من المشرکین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۲

علتش این بود که نمودیان هر چند به سبب فطرت خود بطور اجمال اعتراف به این معنا داشتند، و لیکن به خاطر کوتاه فکری و ضعف بیش از حد، در تعقل ، نمی توانستند آن را بطور تفصیل درک کنند، تا احتجاج آن جناب سودی به حالشان داشته باشد، و مقصدش را بفهمند، همچنانکه دیدیم از کلام ابراهیم (علیه السلام) که گفت : ((ربی الذی یحیی و یمیت)) چیزی نفهمیدند.

قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ یعنی نمود نمود گفت من هم چنین می کنم ، و اگر ملا-ک ربوبیت این است پس من پروردگار تو هستم . احتجاج دوم ابراهیم (ع) که نمود در برابر آن چاره ای جز تسلیم نداشت

قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ بعد از آن که ابراهیم (علیه السلام) از مؤثر بودن احتجاجش ماء یوس شد و به خاطر نادانی مردم و عوام فریبی های نمود نتوانست به ایشان بفهماند که پروردگارش آن خدائی است که زنده می کند و می میراند، ناگزیر به توضیح مقصود خود از احیا و اماته نپرداخت ، بلکه حجتی دیگر آورد، ولی این دفعه اساس حجت دوم خود را بر همان دعوائی که خصم در حجت اول داشت قرار داد.

همچنانکه تفریع به ((فاء)) در جمله ((فان الله...)) بر آن دلالت دارد، و معنای کلام آن جناب چنین می شود: اگر مطلب چنین است که تو می گوئی ، و من مربوب تو، و تو رب منی و از شؤ ون رب تدبیر امور نظام تکوین و دخل و تصرف است ، تو نیز باید داشته باشی ، خدای سبحان در خورشید تصرف دارد، و آن را از مشرق به مغرب می برد، تو هم در آن تصرف کن و بر عکس از مغرب به مشرقش ببر، تا روشن شود تو هم ربی ، همچنانکه خدا رب هر چیز است ، و یا اصلاً تو رب همه عالم و ما فوق همه اربابی))، اینجا بود که نمود کافر، مبهوت شد.

در اینجا یک کوچکی باقی می ماند و آن این است که چرا در حکایت گفتار ابراهیم (علیه السلام) با حرف ((فاء)) مطلب متفرع بر ما قبل شده است .

جوابش این است که اگر این تفریع در کلام نمی آمد، ممکن بود کسانی توهم کنند که حجت اول به نفع نمود تمام شده ، و ادعای او را ثابت کرده ، و باز به همین منظور گفت : ((فان الله))، و نگفت : ((فان ربی))، برای اینکه نمود در حجت اول از کلمه ((رب)) سوء استفاده کرد، و آن را به خود تطبیق داد، لذا ابراهیم (علیه السلام) در حجت دوم ، اسم جلاله ((الله)) را آورد، تا از تطبیق سابق مصون بماند، در سابق هم گفتیم که نمود در برابر حجت دوم ابراهیم (علیه السلام) جز تسلیم چاره ای نیافت .

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ظاهر سیاق کلام بر می آید که این جمله تعلیل است برای جمله ((فبهِت الذی کفر))، و خداوند متعال می خواهد بیان کند که علت مبهوت شدن ، کفر او نبود، بلکه این بود که خدای سبحان او را هدایت نکرد.

و به عبارتی دیگر معنایش این است که خدا او را هدایت نکرد، و این باعث شد که مبهوت شود، و اگر هدایتش کرده بود در احتجاج بر ابراهیم (علیه السلام) غالب می آمد این است آن چیزی که از سیاق بر می آید، نه اینکه خواسته باشد بفرماید چون خدا هدایتش نکرده بود از این جهت کافر شد، برای اینکه عنایت در مقام متوجه به محاجه ابراهیم (علیه السلام) است ، نه به کفر

نمرود، و این خود روشن است. ستم کاری علت محرومیت از هدایت است

از اینجا بر می آید که در وصف ((ظالمین)) اشعاری است به علیت، و این که اگر خدا ستمکاران را هدایت نمی کند، به خاطر ستمکاریشان است، و این نکته، منحصر در مورد این آیه نیست، بلکه در سایر موارد از کلام خدای تعالی نیز بر می آید که ستمکاری هم، علت محرومیت از هدایت است، از آن جمله می فرماید: ((و من اظلم ممن افتری علی الله الکذب، و هو یدعی الی الاسلام، و الله لا یهدی القوم الظالمین)).

و نیز می فرماید: ((مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا، بئس مثل القوم الذین کذبوا بایات الله و الله لا یهدی القوم الظالمین)) و ظلم نیز نظیر فسق است، که آن هم در آیه زیر علت محرومیت از هدایت معرفی شده است، می فرماید: ((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم، و الله لا یهدی القوم الفاسقین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۴

و سخن کوتاه اینکه ظلم که عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملی که باید کرد، به عملی که نباید کرد، خود علت محرومیت از هدایت به سوی هدف اصلی است و کار آدمی را به نومیدی و خسران آخرت می کشاند، و این یکی از معارف برجسته ای است که قرآن شریف آن را ذکر کرده، و در آیات بسیاری درباره اش تاءکید هم فرموده است. گفتاری در باره اینکه احسان و سیله هدایت و ظلم باعث گمراهی است

این حقیقت که در چند سطر قبل ذکر شد که ظلم و فسق علت محرومیت است، حقیقتی است ثابت و قرآنی، حقیقتی است کلی و استثنا ناپذیر، که قرآن با تعبیرات مختلف آن را ذکر فرموده، و آن را زیربنای حقایق بسیاری از معارف خود قرار داده است، حال باید دید با اینکه به حکم آیه: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، خدای تعالی همه موجودات را به سوی کمال وجودشان هدایت کرده)) چه می شود که ستمکاران از این هدایت محروم می شوند، و ظلم گمراهشان می کند. بیان دو مقدمه برای روشن شدن وجه محرومیت ظالمین از هدایت الهی به سوی کمال برای روشن شدن این مطلب باید به دو مقدمه توجه کرد.

۱- آیه نامبرده دلالت دارد بر اینکه هر موجودی بعد از تمامیت خلقتش با هدایتی از ناحیه خدای سبحان به سوی مقاصد وجودش و کمالات ذاتش هدایت شده است، و این هدایت تنها از این مسیر صورت گرفته که بین هر موجود با سایر موجودات ارتباط برقرار است، از آنها غیر استفاده می کند، و به آنها فایده می رساند، از آنها اثر می پذیرد، و در آنها اثر می گذارد، با موجوداتی دست به دست هم می دهد، و از موجوداتی جدا می شود، به بعضی نزدیک و از بعضی دور می شود، چیرهایی را می گیرد و اموری را رها می کند، و از این قبیل روابط مثبت و منفی.

۲- در امور تکوینی اشتباه و غلط نیست، یعنی ممکن نیست موجودی در اثر بخشیدنش اشتباه کند، و یا در تشخیص هدف و غرض، دچار اشتباه گردد، مثلاً آتش که کارش سوزاندن است، ممکن نیست با هیزم خشک تماس بگیرد و آن را نسوزاند، و یا به جای سوزاندن آن را خشک کند، و جسم دارای نمو همچون نباتات و حیوانات که از جهت نموش رو به ضخامت حجم است، ممکن نیست اشتباه نموده، به جای کلفتی نازک شود، و همچنین هر موجودی دیگر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۵

و این همان است که آیه: ((ان ربی علی صراط مستقیم)) به آن اشاره دارد، پس در نظام تکوین نه تخلف هست و نه اختلاف. لازم این دو مقدمه یعنی ((عموم هدایت)) و ((نبودن خطا در تکوین))، این است که برای هر چیزی روابطی حقیقی با دیگر اشیا باشد، و نیز بین هر موجود و بین آثار و نتایج آن - که آن موجود برای آن نتایج خلق شده - راهی و یا راههایی مخصوص باشد، بطوریکه اگر آن موجود آن راه و یا راهها را پیش بگیرد به هدفش که همان داشتن آثار است می رسد.

ما هم اگر بخواهیم از آثار و نتایج آن موجود بهره مند شویم باید آن را به همان راه بیندازیم، مثلاً یک دانه بادام وقتی درخت بادام می شود، و استعداد درخت شدنش به فعلیت می رسد که راهی را برویم که منتهی به این هدف می شود، اسباب و شرایطی را



که خاص رسیدن به این هدف است فراهم سازیم .

و همچنین درخت بادام وقتی به ثمر می رسد که استعداد پبه ثمر رسیدن را داشته باشد و این راه مخصوصش هم طی شود، پس چنین نیست که هر سببی بتواند هر نتیجه ای بدهد همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه ، و الذی خبت لا یخرج الا نکدا)) عقل و حس خود ما نیز شاهد این جریان است ، و گر نه قانون علیت عمومی ، مختل می شود.

بعد از بیان این دو مقدمه روشن گردید که نظام صنع و ایجاد، هر چیزی را به هدف خاص هدایت می کند، و به غیر آن هدف سوق نمی دهد، و این هدایت را هم از طریق مخصوص انجام می دهد، و از غیر آن راه هدایت نمی کند، ((صنع الله الذی اتقن کل شیء)) آری این صنع خدا است که هر چیزی را استوار و محکم کرد، پس هر سلسله از این سلسله های وجودی که لا یزال به سوی غایات و آثار خود روانند، اگر یک حلقه از آنها را فرضا مبدل به چیز دیگر کنیم ، قهرا اثر همه سلسله تغییر می کند. در امور اعتباری و تکوینی از هر امری آثار خودش بروز می کند

این وضع موجودات بود حال بینیم وضع امور اعتباری و قراردادی چگونه است ؟ امور اعتباری از قبیل سلطنت و مالکیت و امثال آنها، از آنجا که از فطرت منشا می گیرد، و فطرت هم متکی بر تکوین است ، قهرا این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می آید هر یک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۶

خلاصه از هر امر اعتباری تنها آثار خودش بروز می کند، و آن آثار هم تنها از آن امر اعتباری بروزمی کند.

و نتیجه این گفتار این است که : تربیت صالح تنها از مربی صالح محقق می شود، و مربی فاسد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی شود، چرا که : ((از کوزه برون همان تراود که در اوست))، هر چند که شخص فاسد تظاهر به صلاح کند، و در تربیت کردنش طریق مستقیم را ملازم باشد، و صد پرده ضخیم بر روی فساد که در باطن پنهان کرده ، بکشد و واقعیت خود را که همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان کند.

و همچنین حاکمی که صرفا به منظور غلبه بر دیگران مسند حکومت را اشغال کرده و یا آن قاضی که بدون لیاقت در قضاوت این مسند را غصب کرده ، و همچنین هر کس که منصبی اجتماعی را از راه غیر مشروع عهده دار گردد. حق ، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر بر افرادی مشتبه شود

و نیز هر فعل باطلی که به وجهی از وجوه باطل بوده ولی در ظاهر شبیه حق باشد، مثلا- در باطن خیانت و در ظاهر امانت ، یا در باطن بدی و دشمنی و در ظاهر احسان باشد، یا در باطن نیرنگ و در ظاهر خیرخواهی باشد، یا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد، اثر واقعی تمامی اینها روزی نه خیلی دور ظاهر می شود هر چند که چند صباحی امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد (چون دروغ و خیانت و باطل و خلاف واقع را با زنجیر هم نمی توان بست ، عاقبت زنجیر را پاره می کند و خود را نشان می دهد) این سنتی است که خدای تعالی در خلائق خود جاری ساخته ، ((فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا)).

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل می گردد، هر چند که صاحبان ادراک چند لحظه ای آن اثر را نبینند، باطل هم به کرسی نمی نشیند، و اثرش باقی نمی ماند، هر چند که امرش و وبالش بر افرادی مشتبه باشد.

به آیات زیر توجه فرمائید: ((لیحق الحق و یبطل الباطل)) و یکی از مصادیق به کرسی نشاندن حق همین است که اثر حق را تثبیت کند، و یکی از مصادیق ابطال باطل همین است که فسادش را بر ملا سازد، و آن لباسی که از حق بر تن پوشیده و امر را بر مردم مشتبه ساخته ، از تنش بیرون آورد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۷

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ يُبْئِتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ بطوریکه ملاحظه می کنید در این آیه ظالمین را مطلق

آورده ، پس خدا هر ظالمی را که بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد، بدون اینکه راه حق را طی کند، گمراه می داند، همچنانکه در سوره یوسف از خود آن جناب حکایت کرده که گفت : ((معاذ الله انه ربی ، احسن مثنوی انه لا یفلح الظالمون )) پس ظالم نه خودش رستگار می شود، و نه ظلمش او را به هدفی که احسان محسن محسن را و تقوای متقی ، متقی را به آن هدایت می کند، راه می نماید، به دو آیه زیر که یکی نیکو کاران و دیگری مردم با تقوا را توصیف می کند، توجه فرمائید: ((والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا وان الله لمع المحسنین )) و العاقبه للتقوی )) .

آیات قرآنی در این معانی بسیار زیاد است ، و مضامین گوناگون دارند، ولی آیه ای که از همه جامع تر و بیانش کاملتر است ، آیه زیر می باشد که می فرماید:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبُطْلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۸

در سابق هم اشاره کردیم که عقل هم مؤید این حقیقت است ، برای اینکه این حقیقت لازمه قانون کلی علیت و معلولیت است که در بین اجزای عالم جریان دارد، و تجربه قطعی هم که از تکرار امور حسی حاصل شده ، شاهد بر آن است ، و احدی در دنیا نخواهی یافت که در این باره یعنی عاقبت بد امر ستمکاران (و دروغگویان و خائنان و امثال ایشان ) خاطره ای به خاطر نداشته باشد. **أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا كَلِمَةً ((خاویه ))** به معنای خالی و تهی شده است ، وقتی گفته می شود: ((خوت الدار)) معنایش این است که خانه خالی شد، و کلمه ((عروش )) جمع ((عرش )) است ، که به معنای داربست و آلاچیق است ، یعنی سقفی که بر روی پایه هائی زده می شود، تا بوته های مو را روی آن بخوابانند.

باز در قرآن آمده : ((جنات معروشات و غیر معروشات )) سقف خانه را هم که عرش می نامند از این باب است چیزی که هست بین سقف و عرش این فرق هست که سقف تنها به طاق خانه اطلاق می شود، ولی عرش به معنای مجموع طاق و پایه های آن است ، چون گفتیم که عرش به معنای داربست مو است ، و به همین جهت است که به دیاری که از سکنه خالی شده است گفته می شود. ((خالیه علی عروشها))، ولی گفته نمی شود: ((خالیه علی سقفها)). وجوه مختلفی که مفسرین در باره عطف موجود در این آیه گفته اند

آیه مورد بحث با کلمه او عطف به ما قبل شده و مفسرین در توجیه این عطف وجوهی ذکر کرده اند.

بعضی گفته اند بر جمله : ((الذی حاج ابراهیم )) که در آیه قبلی بود، عطف شده و حرف کاف اسمیه است ، و معنای آیه با ارتباط به آیه قبل چنین می شود: ((الم تر الی الذی حاج ابراهیم ، و الم تر مثل الذی مر علی قریه ))، یعنی آیا ندیدی آن کسی را که با ابراهیم جدل نمود و آیا ندیدی آن کسی را که به قریه ای چنین و چنان عبور کرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۴۹ خواهی پرسید: بنابراین چه حاجتی به آوردن کاف تشبیه و یا کلمه مثل بود؟ می گوئیم کلمه ((مثل )) این نکته را می فهماند که شاهد این گفتار یکی دو تا نیست ، بلکه شواهدی متعدد دارد، یکی از آنها همین شخص است .

بعضی دیگر گفته اند: آیه مورد بحث عطف بر همان ((الم تر...)) است ، لیکن عطف است به معنایی که این جمله به آن جمله قبلی می دهد، و آن را در معنا به صورت ((الم تر کالذی حاج ابراهیم ...)) می آورد، و آن وقت معنای مجموع دو آیه ، چنین می شود: آیا نظیر آن کس را که با ابراهیم بر سر پروردگارش محاجه و مشاجره می کردند ندیده ای ؟ و یا به مثل آن کس که به قریه ای می گذشت که ویران شده بود برنخوردی ؟

بعضی دیگر گفته اند: این آیه جزء سخنان ابراهیم (علیه السلام ) است ، که در پاسخ خصم خود که ادعا می کرد او هم زنده می کند و می میراند گفته است ، و تقدیر کلام چنین است : ای نمرود که ادعا می کنی من مرده را زنده می کنم اگر راست می گوئی

مثل آن کسی را زنده کن که از قریه ای چنین و چنان می گذشت ...، این بود چند وجهی که در توجیه حرف ((او)) ذکر کرده اند، و بطوریکه ملاحظه می کنید هیچ یک چنگی به دل نمی زند.

من گمان می کنم - خدا داناتر است - که عطف بر معنا است، همانطور که در احتمال سوم گذشت، اما تقدیر و بیان واقع آیه غیر از آن تقدیری است که آنجا بیان شده بود. حق، مرگ و تزلزلی ندارد و باطل نیز ثبات و بقائی ندارد هر چند صباحی امر بر افرادی مشتبه شود

توضیح: خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: ((الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور، و الذین کفروا اولیاء هم الطاغوت، یخرجونهم من النور الی الظلمات)) این معنا به دست آمد که: ((خدا مؤمن را به سوی حق هدایت می کند، ولی کافر را در کفرش هدایت نمی کند، بلکه اولیائی که خود او برای خود گرفته او را گمراه می سازند، دنبال آن سه تا شاهد ذکر می کند، تا هم شاهد هدایت کردن خدا باشد، و هم بفهماند هدایت دارای سه مرتبه پشت سر هم است.

مرتبه اول: هدایت به سوی حق از راه استدلال و برهان است، که داستان محاجه ابراهیم (علیه السلام) و نمرود، نمونه آن است که دیدیم خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را به سخن حق هدایت کرد، و نمرود را نکرد، بلکه او را کفرش مبهوت و گمراه کرد، و اگر خداوند متعال سخنی از هدایت شدن ابراهیم (علیه السلام) نفرمود بلکه عمده گفتار را درباره نمرود قرار داد برای این بود که بر یک نکته جدیدی دلالت کند، همان نکته ای که جمله ((و الله لا یهدی القوم الظالمین، بر آن دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۰

مرتبه دوم: هدایت به حق از راه نشان دادن است، نظیر داستان شخصی که از قریه خالی از سکنه عبور کرد و خدای تعالی آن شخص را از این طریق به ایمان و به معاد هدایت کرد که مردگان قریه را پیش رویش زنده کرد. مرتبه سوم: این است که شخصی را از راه بیان واقعه و نشان دادن حقیقت و علتی که باعث وقوع آن واقعه شده است هدایت کنند، و به عبارت دیگر سبب و مسبب هر دو را به شخص نشان دهند، و این مرتبه از هدایت قوی ترین مراتب هدایت و بیان و عالی ترین مراتب آن است.

مثلا کسی را که پنیر ندیده و در وجود پنیر شک دارد سه جور می توان او را به شناخت پنیر هدایت کرد: یکی اینکه: به او بگوئیم چنین چیزی وجود دارد، به دلیل اینکه فلانی و فلانی از آن خورده اند، و از کسانی که به راستی پنیر خورده اند آنقدر استشهاد کنیم تا وی را یقین حاصل شود، که بله چنین خوردنی وجود دارد. دوم اینکه: یک تکه پنیر به او نشان داده حتی مختصری هم به او بدهیم تا بخورد.

سوم اینکه: مقداری شیر بیاوریم و آنرا کمی حرارت داده، مقداری مایه پنیر مخلوطش کنیم، تا سفت شود، آن وقت در اختیارش بگذاریم تا بخورد، این مرتبه از هدایت، مؤثرترین راه در ازاله و از بین بردن شک و تردید شخص است. آیات سه گانه ای مورد بحث و به کار رفتن سه جور سیاق برای فهم مخاطب

حال که به این مقدمه توجه شد، می توان به آسانی دریافت که در مقام آیات سه گانه مورد بحث که مقام استشهاد برای هدایت خداست، به کار بردن هر سه جور سیاق برای فهماندن مخاطب صحیح است.

هم می توان گفت: خدا مؤمنین را به سوی حق هدایت می کند، مگر داستان ابراهیم و نمرود را ندیدی؟ و یا مگر داستان آن شخصی که به قریه ای خراب عبور کرد ندیدی؟ و یا مگر داستان ابراهیم و مرغ زنده کردنش را ندیدی؟

و هم می توان گفت: خدا مؤمنین را به سوی حق هدایت می کند، مثل هدایتی که ابراهیم را در محاجه و گفتگو با نمرود کرد که خود نوعی از هدایت است، و یا مثل هدایتی که درباره آن شخصی که از قریه ای خراب عبور کرد معمول داشت، و آن نیز نوعی دیگر از هدایت است، و یا مثل آن هدایتی که درباره ابراهیم در داستان مرغ پرنده معمول داشت که آن نیز نوعی هدایت است.

و هم می توان گفت : خدا مؤ منین را به سوی حق هدایت می کند و من شواهد آن را به یاد تو می آورم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۱

به یاد می آورم داستان محاجه را، و به یاد آور داستان آن مردی را که از قریه ای خراب می گذشت و به یاد آور داستان ابراهیم و طیر را که گفت : خدایا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می کنی .

پس موقعیت و سیاق آیات سه گانه ، با هر سه جور تعبیر می سازد، چیزی که هست ، خدای سبحان در این آیات تفنن در تعبیر کرده و هر یک از سه آیه را با یکی از آن سه سیاق آورده تا شنونده را به نشاط آورد و همه رقم فوائد سیاق را که استیفا آن ممکن باشد ایفا کرده باشد.

اینجاست که به روشنی معلوم می شود جمله ((او کالذی )) عطف بر مقداری است که آیه سابق بر آن دلالت می کرد و تقدیر کلام چنین است یا ((مثل آن کس که با ابراهیم محاجه کرد، و یا مثل آن کس که به قریه ای خرابه عبور کرد))، و نیز معلوم می شود که جمله ((اذ قال ابراهیم )) در آیه بعدی نیز عطف بر مقدر است مقدری که آیه قبلی بر آن دلالت می کرد، و تقدیر کلام چنین است : ((اذکر قصه المحاجه و قصه من مر علی قریه ، و اذکر اذ قال ابراهیم ...)) یعنی به یاد آور داستان محاجه را، و داستان کسی را که از قریه ای خرابه گذشت و به یاد آر آن زمانی را که ابراهیم چنین و چنان گفت . طرح یک سؤال در ارتباط با آیه مورد بحث و پاسخ به آن

در اینجا سؤال پیش می آید که چرا خدای تعالی در آیه مورد بحث نه نام آن شخص را برده ، و نه نام قریه ای را که وی از آن گذشت ، و نه نام مردمی که در آن ساکن بوده اند، و دچار مرگ دسته جمعی شدند و نه نام مردمی که به حکم جمله ((ولنجعلک آیه للناس ))، شخص نامبرده به عنوان آیتی خدائی مبعوث بر آنان شد، تا مرده هایشان را زنده کند. با اینکه جا داشت نام آنها را ببرد، چون مقام ، مقام استشهاد بود و بردن نام آنان بهتر دفع شبهه می کرد.

پاسخ این است که معجزه مرده زنده کردن و هدایت کردن به این نحو هر چند امری عظیم است ، و لیکن چون در مقامی عملی شده که مردم آن را بعید می شمردند، و امری عظیم و ناشدنی می پنداشتند، بلاغت اقتضا می کرد که متکلم حکیم و توانا، با لحنی از آن خبر دهد که گوئی کاری بسیار کوچک و بی اهمیت انجام داده تا اهمیت و شدت استبعاد مخاطب و شنوندگان را بشکند، و به ایشان بفهماند که مرده زنده کردن و امثال آن که به نظر شما امری ناشدنی و عجیب است ، برای من امری بی اهمیت و کوچک می باشد، همچنان که همه بزرگان وقتی سخن از رجال بزرگ و یا امور خیلی مهم دارند، با چنین لحنی ادا می کنند، و مطلب را کوچک و بی اهمیت جلوه می دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و بهمین جهت باز می بینیم در آیه شریفه بسیاری از جهات قصه را که قوام اصل قصه بدانها بستگی دارد مبهم و مسکوت گذاشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۲

تا بفهماند که اصل قصه نسبت به درگاه با عظمت خدا، بسیار ناچیز است تا چه رسد به جزئیات آن ، و باز بهمین جهت در آیه قبلی نام نمرود را که با ابراهیم (علیه السلام ) خصومت می ورزید، نبرد، و در آیه بعدی هم جهات قصه را ذکر نمی کند، نام آن مرغان را نمی برد و اسم آن کوهها را و عدد اجزای آن گوشت کوبیده را معین نمی کند.

و اما اینکه چرا نام ابراهیم (علیه السلام ) را برده ، برای این است که قرآن کریم عنایت دارد که هر جا سخن از آن جناب می رود احترامش کند، و نامش را بزرگی یاد کند، مثلاً می فرماید: ((و تلک حجتنا ایتناها ابراهیم علی قومه ))

و نیز می فرماید: ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین )) و در همه این موارد عنایتی خاص به ذکر نام ابراهیم (علیه السلام ) است .

و به خاطر همین نکته ای که خاطر نشان کردیم می بینیم خدای تعالی مساله احیاء و اماتة را در غالب موارد قرآن طوری ذکر کرده که خالی از نوعی استهانت و بی اهمیت شمردن نیست ، از آن جمله می فرماید: ((و هو الذی بیدوا الخلق ثم یعیده ، و هو اهون علیه

، و له المثل الاعلی فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم)).

و نیز می فرماید: ((قال رب انی یكون لی غلام... قال ربک هو علی هین و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا)).

قَالَ اُنۡی یُحۡیِ هٰذِهِ اللّٰهُیَعۡنِی کَجَا و چگونگی خداوند (اهل) این قریه را زنده می کند و بنابراین در این جمله، مجازی اعمال شده، زیرا زنده شدن، به خود قریه نسبت داده شده، نظیر مجازی است که در جمله: ((واسئل القریة)) آمده است و با آوردن این جمله

خواست عظمت امر را برساند، و نیز قدرت خدای سبحان را عظیم نشان دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۳

نه اینکه خواسته باشد این امر را بعید جلوه دهد یعنی استبعادی کند که منجر به انکار معاد باشد، و یا استبعادی که از انکار قلبی معاد ناشی شده باشد، دلیل بر این مدعا گفتار همین شخص است که خدای تعالی از او حکایت کرد که در آخر داستان گفت: ((اعلم ان الله علی کل شیء قدیر))، و نگفت: ((الان علمت)) همچنان که از همسر عزیز مصر حکایت کرده که بعد از روشن شدن حقیقت گفت: ((الان حصحص الحق)) و به زودی توضیح آن خواهد آمد.

علاوه بر اینکه شخص نامبرده پیامبری بوده که از غیب با او سخن می گفته اند و آیتی بوده مبعوث به سوی مردم، و این از انبیاء معصوم ممکن نیست در امر معاد - که خود یکی از اصول دین است - دچار شک و تردید شوند.

فَأَمَّا تَأْتِیَهُ اللّٰهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثْنَا زَآطِرًا ظَاهِرًا مِنْ جَنَّتِیْنِ اَوْ رَاقِبُصَ رُوحِ کَرَمِیْنِ، و به همان حال صد سال باقیش داشته، و پس از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانیده است. سخن بعضی از مفسرین مبنی بر اینکه مراد از موت در ((فاماته الله)) بیهوشی است. ورد آن

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از موت در این آیه همان حالتی است که اطباء آن را بیهوشی می نامند و بیهوشی این است که موجود زنده حس و شعور خود را از دست بدهد، در حالی که تا مدتی بعد از آن، چند روز، یا چند ماه، و یا حتی چند سال، جان در بدنش باقی باشد، همچنانکه ظاهر داست آن اصحاب کهف نیز همین است، یعنی خوابیدنشان در سیصد و نه سال همان بیهوشی بوده، که بعدا خداوند دوباره به حالشان آورده، و با سرگذشت آنان بر مساله معاد استدلال کرده، پس قصه مورد بحث نظیر قصه ایشان است.

سپس مفسر مزبور گفته: لیکن آنچه تاکنون از اشخاصی که مبتلا به بیهوشی شده اند سابقه داریم، این است که بیش از چند سالی زنده نمی مانند، و آن بیهوشی که صد سال طول بکشد و صاحبش در این مدت زنده بماند سابقه تاریخی ندارد، و امری خارق العاده است، اما همان خدائی که می تواند شخص بیهوش را بعد از دو سه سال، دوباره به هوش آورد، قادر است که بعد از صد سال هم به حال بیاورد، و پذیرفتن مطلبی که نص آیات قرآنی در آن متواتر است و حمل آن آیات بر معنای ظاهریش نزد ما هیچ شرطی به جز این ندارد که آن معنا امری ممکن باشد، و عقل محالش نداند، و می بینیم که خدای تعالی با امکان این بیهوشی صد ساله و به حال آمدن صاحبش بعد از صد سال، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۴

استدلال کرده است بر اینکه برگشتن زندگی به مردگان بعد از هزاران سال نیز امری است ممکن، و عقل هم دلیلی بر محال بودن آن ندارد، این بود خلاصه بیانات آن مفسر.

لیکن ما نفهمیدیم چگونه ممکن است ((مردن)) در آیه شریفه را حمل بر بیهوشی کرد، و داستان این شخص را با داستان اصحاب کهف مقایسه نمود، چون به فرض اینکه قبول کنیم داستان اصحاب کهف از قبیل بیهوشی بوده، صرف شباهتی که بین این دو داستان هست مجوز آن نمی شود که این را به آن اقتباس کنیم، با اینکه در داستان اصحاب کهف کلمه ((اماته)) نیامده، تنها فرموده: ((فضربنا علی آذانهم فی الکهف سنین عددا)) ما در آن غار ایشان را چند سال به خواب بردیم، و در آیه مورد بحث صریحا فرموده: خدا او را صد سال میراند، مترجم).

و آیا این قیاس نیست؟ آن هم قیاسی که اصحاب قیاس نیز آن را حجت نمی دانند، زیرا قیاسی که اصحاب قیاس معتبر می دانند

قیاس موضوع بی دلیل است بر موضوعی که دلیل دارد، نه قیاس در جائی که خودش دلیل دارد.

به علاوه اگر این ممکن باشد که خدا به عنوان کار خارق العاده مرد بیهوشی را بعد از صد سال به حال آورد، چرا جایز نباشد که به عنوان کار خارق العاده، مرده صد ساله را زنده کند؟ چون بین خارق العاده‌ها فرقی نیست. معلوم می‌شود مفسر مزبور زنده کردن مردگان را در دنیا محال می‌داند، در حالی که هیچ دلیلی بر محال بودن آن ندارد، و بهمین جهت است که ذیل آیه ((وانظر الی العظام کیف نشزها ثم نکسوها لحمًا...)) را تاویل کرده، که به زودی تاویلش خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه: دلالت آیه شریفه ((فاماته الله مائه عام...)) با در نظر گرفتن آیه قبلی ((انی یحیی هذه الله)) و نیز آیه بعدی ((فانظر الی طعامک و شرابک لم یتسنه و انظر الی حمارک))، و آیه ((وانظر الی العظام)) بر اینکه شخص مزبور واقعا مرده، و بعد از صد سال زنده شده، جای هیچ تردیدی نیست.

أَلَمْ لَبِثْتَ قَالًا لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالًا يَلَّ لَبِثْتَ مَائَةً عَامًا كَلِمَةً ((لبث)) به معنای مکث و باقی ماندن (در جائی و در حالی) است، و اینکه شخص مزبور میان یک روز و پاره‌ای از یک روز تردید کرد دلالت دارد بر اینکه زنده شدنش در غیر آن ساعتی بوده که از دنیا رفته، مثلاً اگر در اواخر روز از دنیا رفته و در اوائل روز بعد زنده شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۵ و مرگ و زندگی را خواب و بیداری پنداشته و چون اختلاف ساعات آندو را دیه، تردید کرده که آیا میان این خواب و بیداری یک شب فاصله شده یا نه؟ لذا گفته: ((یوما)) اگر یک شب فاصله شده باشد ((او بعض یوم)) اگر یک شب فاصله نشده باشد در اینجا هاتفی به او می‌گوید: ((بل لبثت ماه عام)).

فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرِبِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ... لَحْمًا

شرح قصه پیامبری که خدا او را می‌راند و سپس زنده کرد و توضیح جوانب آن و پاسخ به اشکالاتی که به نظر می‌رسد سیاق این جمله‌ها در سرگذشت شخص مزبور عجیب است، برای اینکه سه مرتبه کلمه ((فانظر - پس تماشا کن)) را تکرار کرده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می‌کرد به یک دفعه اکتفا کند، و نیز مساله ((طعام)) و ((شراب)) و ((حمار)) را ذکر کرده، در حالی که به ذهن می‌رسد که هیچ احتیاجی به ذکر این‌ها نبود.

و نیز جمله ((ولنجعلک)) را در وسط کلام آورده، با اینکه ظاهر کلام اقتضا می‌کرد که آنرا در آخر کلام یعنی بعد از جمله ((وانظر الی العظام)) بیاورد، علاوه بر اینکه بیان آن امری که وی عظیمش می‌دانست (و می‌گفت چگونه خدا این مردگان را زنده می‌کند) با زنده شدن خودش روشن شده بود، دیگر چه حاجت داشت که به وی دستور دهد که به استخوانها نظر کند، اینها سوالاتی است که در آیه به چشم می‌خورد، و لیکن تدبر و دقت در اطراف آیه شریفه خصوصیات قصه را معلوم و روشن می‌کند و در سایه آن، پاسخ این اشکالات هم ظاهر می‌شود.

شرح قصه:

با دقت در این آیه این معنا روشن می‌شود که شخص نامبرده یکی از بندگان صالح خدا و عالم به مقام او و مراقب اوامر او بوده، بلکه می‌توان بدست آورد که وی پیامبری بوده که از غیب با وی گفتگو می‌شده، برای اینکه ظاهر اینکه گفته است: ((اعلم ان الله...)) این است که بعد از روشن شدن امر، به همان علم و ایمان قبلی خود به قدرت مطلقه خدا برگشته است. و ظاهر اینکه خدای تعالی می‌فرماید: ((ثم بعثه قال کم لبثت...)) این است که وی مردی مانوس با وحی و گفتگوی با خدای تعالی بوده، چون از این عبارت پیدا است که پاسخ خدای تعالی که فرمود: بلکه صد سال است که مکث کرده‌ای اولین بار نبوده که به وی وحی می‌شده، و گرنه اگر اولین بار بود جا داشت فرموده باشد: ((همینکه خدا او را زنده کرد به او فرمود: چنین و چنان))، و یا عبارتی نظیر آن، همچنانکه می‌بینیم در اولین باری که به موسی (علیه السلام) وحی کرد فرمود: ((فلما اتیها نودی یا موسی: انی انا ربک)) و در سوره قصص در همین باره همین تعبیر را آورده، می‌فرماید: ((فلما اتیها نودی من شاطیء الواد الایمن)). ترجمه تفسیر المیزان



جلد ۲ صفحه ۵۵۶

به هر حال ، شخص مزبور پیامبری بوده که از خانه خود بیرون آمده ، تا به محلی دور از شهر خودش سفر کند، به دلیل اینکه الاغی برای سوار شدن همراه داشته ، و طعامی و آبی با خود برداشته ، تا با آن سد جوع و عطش کند، همینکه به راه افتاده تا به مقصد خود برود در بین راه به قریه ای رسیده که قرآن کریم آنرا قریه خراب توصیف فرموده ، و وی مقصدش آنجا نبوده بلکه گذارش به آن محل افتاده ، و قریه نظرش را جلب کرده ، لذا ایستاده و در سرنوشت آن به تفکر پرداخت ، و از آنچه دید عبرت گرفت ، که چگونه اهلش نابود شده اند و استخوانهای پوسیده آنها در پیش رویش ریخته است .

سپس در حالی که به مردگان نگاه می کند با خود می گوید: ((انی یحیی هذه الله )) خدا چگونه اینها را زنده می کند؟. و اگر منظورش زنده و آباد شدن قریه بعد از ویرایش بود و کلمه هذه در کلامش اشاره به خود قریه بود، حق کلام این بود که بگوید: ((انی یعمر هذه الله )) خدا چگونه این قریه را آباد می کند و دیگر اینکه وقتی قریه ای ویران شد، دیگر کسی انتظار آباد شدنش را نمی کشد، و اگر هم بکشد آرزو و انتظار محالی نیست تا تصورش امری عظیم باشد. و اگر مورد اشاره اش با کلمه ((هذا)) اموات آرمیده در قبرها بود، لازم بود آن را ذکر کند، و بگوید: وی به گورستانی عبور کرد و گفت : خدا چگونه مردگان این گورها را زنده می کند؟ و دیگر نباید سخن از قریه به میان آید، چون قرآنی که از بلیغ ترین کلمات است ، قطعا این معانی را رعایت می کند.

به هر حال شخص مزبور در عبرت گیری اش تعمق کرد، و غرق در فکر شد و با خود گفت : عجب ! صاحبان این استخوانها چند سال است که مرده اند؟ خدا می داند که چه تحولاتی به خود دیده اند، تا به این روز افتاده اند و چه صورتها که یکی پس از دیگری به خود گرفته اند، بطوریکه امروز اصل آنها که همان انسانها باشند فراموش شده اند، در اینجا بود که گفت : ((راستی خدا چگونه اینها را زنده می کند؟))، و این گفتارش دو جهت دارد، یکی تعجب از زنده شدن بعد از طول مدت ، و جهت دوم تعجب برگشتن اجزا به صورت اولش ، با اینکه این تغییرات غیر متناهی را به خود دیده اند.

لذا خدای تعالی برایش مشکل را از هر دو جهت روشن کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۷

اما از جهت اول از این راه روشن کرد که خود او را بمیرانید و دوباره زنده کرد، و پرسید که چقدر مکث کردی ؟. و اما از جهت دوم از این راه که استخوانهایی که در پیش رویش ریخته بود زنده کرد، و جلو چشمش اعضاء بدن آن مردگان را به هم وصل نمود.

پس خداوند او را صد سال بمیرانید، قبلا- گفتیم که مردن و زنده شدنش در دو زمان از روز بود، که اینچنین به شک افتاده می گوید: آیا یک روز خوابیدم یا پاره ای از یک روز، و ظاهرا مردنش در طرف های صبح و زنده شدنش در طرف بعد از ظهر بوده ، چون اگر به عکس این بود می بایست بگوید لبثت یوما یعنی یک روز خوابیدم .

خدای سبحان پاسخش داد: ((بل لبثت مائه عام )) یعنی بلکه صد سال خوابیدی ، همینکه این سخن را شنید سخت تعجب کرد که پس چرا صد سال به نظر یک روز آمد، و در عین حال پاسخ خدا، جواب از این تعجب هم بود که پس چرا من یک روز خوابیدم ؟، مگر انسان اینقدر می خوابد؟.

آنگاه خدای سبحان برای اینکه کلام خود (بلکه صد سال خوابیدی) را تاءید نمود و برایش شاهد بیاورد فرمود: ((بین طعام و شرابت را که متغیر نشده و به الاغت نظر کن ))، و این تذکر برای آن بود که وقتی گفت : ((یک روز خوابیدم یا قسمتی از یک روز را)) معلوم شد هیچ متوجه کوتاهی و طول مدت نشده ، و از سایه آفتاب و یا نور آن و سایر اوضاع و احوال به دست آورده که این مقدار خوابیده و وقتی به او گفته شد تو صد سال است که خوابیده ای ، چون امکان داشت که این جواب تردید برایش به وجود بیاورد که چرا هیچ تغییری در خودش ، در بدنش و لباسش نمی بیند در حالی که اگر انسان صد سال بمیرد در این مدت

طولانی باید وضع بدنیش تغییر کند، طراوت بدن را از دست بدهد، و خاک شده و استخوانی پوسیده گردد.

خدای تعالی این شبهه را که ممکن بود در دل او پیدا شود، از این راه دفع کرد که دستور داد به طعام و شراب خود بنگر که نه گندیده و نه تغییر دیگری کرده، و نیز به الاغ خود بنگر که استخوانهای پوسیده اش پیش رویت ریخته، و همین استخوانهای الاغ بهترین دلیل است بر اینکه مدت خوابش طولانی بوده و وضع طعام و شرابش بهترین دلیل است بر اینکه برای خدا امکان دارد که چیزی را در چنین مدت طولانی به یک حال نگه دارد: بدون اینکه دستخوش تغییر شود.

از اینجا این معنا هم روشن می شود که الاغ او نیز مرده و استخوان شده بود، و گویا اگر از مردن الاغ سخنی به میان نیاورده، به خاطر ادبی است که قرآن همواره رعایت آن را می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۸

و سخن کوتاه اینکه: بعد از نشان دادن طعام و شراب و زنده شدن الاغ، بیان الهی تمام شد، و معلوم شد که تعجب وی از طول مدت بیجا بود، چون از او اعتراف گرفت که صد سال مردن با یک روز و یا چند ساعت مردن و سپس زنده شدن فرقی ندارد، همچنانکه در روز قیامت از اهل محشر، نظیر این اعتراف را می گیرد.

پس خداوند برای این شخص روشن کرد که کم و زیاد بودن فاصله زمانی میان احیا و اماته برای خدای تعالی تفاوت نمی کند و در قدرت او که حاکم بر همه چیز است اثری نمی گذارد، چون قدرت او مادی و زمانی نیست، تا وضعش به خاطر عارض شدن عوارض، دگرگون و کم و زیاد شود، مثلا زنده کردن مرده های دیروز برایش آسان و زنده کردن مرده های سالهای پیش، برایش دشوار باشد، بلکه در برابر قدرت او، دور و نزدیک، یکسان و مساوی است، همچنانکه خودش فرمود: ((انهم یرونه بعیدا و نریه قریبا)) مردم، قیامت را دور می پندارند، ولی ما آن را نزدیک می بینیم و نیز فرمود: ((و ما امر الساعه الا کلمح البصر)) امر قیامت، بیش از چشم بر هم زدنی نیست.

سپس خدای تعالی به شخص مورد بحث فرمود: ((و لنجعلک آیه للناس))، و این جمله که بیانگر یکی از نتایج این قصه است، عطف شده بر نتایجی که در کلام نیامده است، و معنایش اینست که: ما انجام دادیم آنچه را که باید انجام می دادیم و این بخاطر آن بود که تا بیان کنیم برای تو این و آن را و همچنین به خاطر این انجام دادیم که تو را آیتی برای مردم قرار دهیم پس این جمله می فهماند که فایده این داستان منحصر در این نبوده که حقیقت مرده زنده کردن را به او نشان دهد، بلکه فوایدی دیگر داشته است که یکی از آنها این بوده که آن پیامبر آیتی برای مردم باشد.

پس غرض از آیه ((و انظر الی العظام)) بیان حقیقت امر است برای خود او، و غرض از مرده زنده کردن بیان حقیقت است هم برای او، و هم برای همه مردم (و چون همه مردم آنجا حاضر نبودند خود آن پیامبر آیتی است برای مردم)، از اینجا می فهمیم که چرا آیه ((و لنجعلک آیه للناس)) جلوتر از آیه ((و انظر الی العظام)) ذکر شد.

از آنچه که بیان شد روشن گردید که چرا کلمه ((انظر)) سه بار تکرار شده، برای اینکه معلوم شد، در هر بار غرضی در کار بوده و آن غیر از آن غرضی است که در دفعات دیگر بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۵۹

علاوه بر آن فوایدی که در قصه بود، این حقیقت نیز بیان شده که در قیامت وقتی مردگان زنده می شوند، چه حالی دارند، و پیش خود چه احساسی دارند، در آن روز مثل همین صاحب قصه شک می کنند که چقدر آرمیدیم، همچنانکه خداوند متعال در قرآن فرموده: ((و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون: ما لبثوا غیر ساعه، کذلک کانوا یوفکون، و قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث، فهذا یوم البعث و لکنکم کنتم لا تعلمون)).

گفتیم از سخن این شخص که گفت: ((انی یحیی هذه الله)) دو جهت استفاده می شود، یکی زنده شدن بعد از طول مدت، و دوم برگشتن اجزا به صورت اولیه خود تا اینجا خدای سبحان جواب از جهت اول را روشن ساخت، اینک برای روشن شدن جهت دوم نظر او را به استخوانهای پوسیده متوجه می سازد، و می فرماید: ((و انظر الی العظام کیف نشرها)).

کلمه ((نشز)) از مصدر ((انشاز)) است که به معنای رشد و نمو دادن می باشد، و ظاهر آیه این است که مراد از کلمه عظام استخوانهای الاغ می باشد، چون اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود آیت بودن منحصر در آن شخص نبود، با اینکه ظاهر آیه این است که منحصر در او است، چون می فرماید: ((تا تو را آیتی قرار دهیم))، و اگر منظور استخوانهای اهل قریه بود، آن وقت زنده شدن اهل قریه، همه اهل قریه را آیت می کرد.

و از سخنان عجیب، سخنی است که بعضی از مفسرین گفته اند، که مراد از عظام، استخوانهای داخل بدن زندگان است، که ((انشاز)) آنها عبارت است از اینکه خدا آنها را نمو می دهد و گوشت بر روی آنها می پوشاند و این خود از آیات بعث است، برای اینکه می فهماند آن خدائی که به این استخوانها جان می دهد، و در نتیجه استخوانها نمو می کند، قادر است که مردگان را زنده کند، چرا که: او بر هر چیزی قادر است، و خدای تعالی در جای دیگر قرآن با نظیر این مطلب بر مساله بعث استدلال کرده، و آن زمین مرده ای است که با فرستادن آب و رویاندن گیاه زنده اش می کند، و لیکن این سخن ادعائی بدون دلیل است.

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که تمامی جملات آیه از آنجا که می فرماید: ((فاماته الله)) تا به آخر یک جوابند، و تکرار جمله: ((یحیی هذه الله)) نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۰

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

پیامبری که بعد از مرگ زنده شد، بعد از زنده شدن به صحت علم قبلی خود پی برد نه اینکه جاهل بود و علم پیدا کرد این آیه در صدد بیان این است که: بعد از آنکه مطلب برای این شخص روشن شد، او به خاطر خود رجوع می کند و به یاد می آورد که قبلا هم به قدرت مطلقه و بی پایان الهی ایمان داشته است و کانه قبلا بعد از آنکه ((کجا خدا اینها را زنده می کند)) در قلبش خطور کرده، به علم و ایمانی که به قدرت مطلقه خدا داشته، اکتفا نموده، و بعد از آنکه با مردن و زنده شدن خود، قدرت خدا را به چشم دیده، دوباره به قلب خود مراجعه نموده و همان ایمان و علم قبلی خود را تصدیق کرده، و به خدای تعالی عرضه داشته که خدایا تو همواره برای من خیرخواهی می کنی، و هرگز در هدایت به من خیانت نمی کنی، و ایمانی که همواره دلم به آن اعتماد داشت (که قدرت تو مطلق است) جهل نبود، بلکه علمی بود که لیاقت آن را داشت که به آن اعتماد شود.

و نظائر این مطلب بسیار است، بسیار می شود که آدمی به چیزی علم دارد، لیکن فکری در ذهنش خطور می کند که با آن علم منافات دارد، اما نه اینکه علم بکلی از بین رفته تبدیل به شک می شود، بلکه بخاطر عوامل و اسباب دیگری این فکر به ذهن می آید ناچار خود را به همان علمی که دارد قانع می کند، تا روزی آن شبهه برطرف شود، و بعد از آنکه شبهه برطرف شد، دوباره به همان علم خودش مراجعه نموده، می گوید: من که از اول می دانستم و می گفتم مطلب از این قرار است و آنطور که مقتضای آن شبهه بود نیست و از اینکه علم قبلیش، علمی صائب و درست بود خوشحال می شود.

و معنای آیه شریفه این نیست که بعد از زنده شدن تازه علم پیدا کرد به اینکه خدا به هر چیز قادر است، و قبل از آن در شک بوده، برای اینکه:

اولا: همانطور که قبلا نیز اشاره کردیم صاحب این داستان پیامبری بوده که از غیب با او سخن می گفته اند، و ساحت انبیاء، منزله از جهل به مقام پروردگار است، آن هم مثل صفت قدرت که از صفات ذات است.

و ثانيا: اگر بعد از زنده شدن، علم به قدرت خدا پیدا کرده باشد باید گفته باشد: علمت یعنی حالا فهمیدم، و یا تعبیری نظیر این کرده باشد.

و ثالثا: صرف علم به اینکه خدا قادر بر زنده کردن مردگان است باعث آن نمی شود که علم پیدا شود به اینکه خدا به هر چیزی قادر است، بله، ممکن است اشخاص ساده لوح که زنده کردن مردگان در نظرشان از تمامی مقدرات مهم تر است، وقتی ببینند که خدا مرده ای را زنده کرد از شدت تعجب و عظمت امر، همه چیز را از یاد ببرند، و حدس بزنند که پس او به هر چیزی قادر

است، هر کاری که بخواهد و یا از او بخواهند می تواند انجام دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۱

و لیکن چنین اعتقادی حدسی، زائیده مرعوبیت از عظمت صاحب قدرت است، و چنین اعتقادی دائمی و صد در صد نیست، زیرا وقتی (این عمل را مکرر ببینند و در نتیجه) عظمت آن شخص از بین برود، آن اعتقاد هم از بین می رود، و اگر چنین چیزی صحیح بود باید هیچ فردی که زنده شدن مرده را ندیده، چنین اعتقادی نداشته باشد.

و به هر حال چنین فکری قابل اعتماد نیست، و حاشا بر کلام خدای تعالی و بر قرآن که چنین اعتقاد و چنین نتیجه ای را نتیجه ای قابل ستایش بداند، و آن را مدح کند، با اینکه می بینیم خدای تعالی بعد از ذکر قصه، اعتقاد آن شخص را ستوده، و فرموده: ((فلما تبین له قال اعلم ان الله علی کل شیء قدیر))، علاوه بر اینکه اصلاً چنین اعتقادی خطا است، و لایق به ساحت مقدس انبیاء (علیه السلام) نیست.

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرْنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰدِرَ سَابِقَ کَفْتِیْمَ کَهٗ اَیْنِ اَیْهٖ عَطْفٌ بِرَ مَقْدَرِ اَسْتِ، وَ تَقْدِیْرَ کَلَامِ چَیْنِ اَسْتِ: ((و اذکر اذ قال)) یعنی به یاد بیاور موقعی را که ابراهیم گفت... و عامل در ظرف همان اذکر است که در تقدیر می باشد.

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که عامل ظرف (اذ) جمله ((قال او لم تومن)) باشد، و ترتیب کلام چنین باشد: ((قال او لم تومن اذ قال ابراهیم رب ارنی))، و لیکن این توجیه ضعیف است. مراد ابراهیم (ع) از سؤال از چگونگی زنده کردن مردگان ((ارنی کیف تحیی الموتی))

و آیه: ((ارنی کیف تحیی الموتی))، بر چند نکته دلالت دارد.

نکته اول اینکه: ابراهیم خلیل (علیه السلام) از خدای تعالی در خواست دیدن زنده نمودن را کرد، نه بیان استدلالی، زیرا انبیاء (علیه السلام) و مخصوصاً پیغمبری چون ابراهیم (علیه السلام) مقامشان بالاتر از آن است که معتقد به قیامت باشند، در حالی که دلیلی بر آن نداشته و از خدا درخواست دلیل کنند، چون اعتقاد به یک امر نظری و استدلالی احتیاج به دلیل دارد، و بدون دلیل، اعتقاد تقلیدی و یا ناشی از اختلال روانی و فکری خواهد بود در حالی که نه تقلید لایق به ساحت پیغمبری چون آن جناب است، و نه اختلال فکری، علاوه بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) سؤال خود را با کلمه ((کیف)) ادا کرد، که مخصوص سؤال از خصوصیات وجود چیزی است، نه از اصل وجود آن، وقتی شما از مخاطب خود می پرسید که ((آیا زید را همراه ما دیدی؟)) سؤال از اصل دیدن زید است و چون می پرسید ((زید را چگونه دیدی؟)) سؤال از اصل دیدن نیست، بلکه از خصوصیات دیدن و یا به عبارت دیگر دیدن خصوصیات است، پس معلوم شد که ابراهیم (علیه السلام) در خواست روشن شدن حقیقت کرده، اما از راه

بیان عملی، یعنی نشان دادن، نه بیان علمی به احتجاج و استدلال. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۲

نکته دوم اینکه: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرده بود که خدا کیفیت احیا و زنده کردن را به او نشان دهد، نه اصل احیا را، چون درخواست خود را به این عبارت آورد: ((چگونه مرده را زنده می کنی؟))، و این سؤال می تواند دو معنا داشته باشد، معنای اول اینکه چگونه اجزای مادی مرده، حیات می پذیرد؟ و اجزای متلاشی دوباره جمع گشته و به صورت موجودی زنده شکل می گیرد؟ و خلاصه اینکه چگونه قدرت خدا بعد از موت و فنای بشر به زنده کردن آنها تعلق می گیرد؟.

معنای دوم اینکه: سؤال از کیفیت افاضه حیات بر مردگان باشد، و اینکه خدا با اجزای آن مرده چه می کند که زنده می شوند؟ و حاصل اینکه سؤال از سبب و کیفیت تاءثر سبب است، و این به عبارتی همان است که خدای سبحان آن را ملکوت اشیاء خوانده و فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء))، امر او هر گاه چیزی را بخواهد ایجاد کند تنها به این است که به آن بگوید: ((باش)) و او موجود شود، پس منزه است خدائی که ملکوت هر چیزی به دست اوست. سه دلیل بر اینکه مراد ابراهیم (ع) این بود که خدا کیفیت احیاء را به او نشان دهد نه اصل احیاء

و منظور ابراهیم (علیه السلام)، سؤال از کیفیت حیات پذیری به معنای دوم بوده، نه به معنای اول، به چند دلیل، دلیل اول، اینکه گفت: ((کیف تحیی الموتی)) بضم تاء که مضارع از مصدر ((احیاء)) است یعنی مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ پس از کیفیت زنده کردن پرسیده، که خود یکی از افعال خاص خدا و معرف او است، خدائی که سبب حیات هر زنده‌ای است و به امر او هر زنده‌ای زنده می‌باشد، و اگر گفته بود: ((کیف تحیی الموتی)) به فتح ((تاء)) یعنی چگونه مردگان زنده می‌شوند، در این صورت از کیفیت حیات پذیری به معنای اول یعنی کیفیت جمع شدن اجزای یک مرده و برگشتنش به صورت اول و قبول حیات بوده.

تکرار می‌کنم که اگر سوال از کیفیت حیات پذیری به معنای اول بود، باید عبارت آن ((کیف تحیی الموتی)) به فتح ((تاء)) بود نه به ضم آن.

دلیل دوم اینکه: اگر سؤال آن جناب از کیفیت حیات پذیری اجزا بود، دیگر وجهی نداشت که این عمل به دست ابراهیم (علیه السلام) انجام شود، و کافی بود خدای تعالی در پیش روی آن جناب حیوان مرده‌ای را زنده کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۳

دلیل سوم اینکه: اگر منظور سؤال از کیفیت حیات پذیری به نحو اول بود جا داشت در آخر کلام بفرماید: ((اعلم ان الله علی کل شیء قدیر))، نه اینکه بفرماید: ((و اعلم ان الله عزیز حکیم))، چون روش قرآن کریم این است که در آخر هر آیه از اسماء و صفات خدای تعالی، آن صفتی را ذکر کند که متناسب با مطلب همان آیه باشد، و مناسب با زنده کردن مردگان، صفت قدرت است نه صفت عزت و حکمت، چون عزت و حکمت (که اولی عبارت است از دارا بودن ذات خدا هر آنچه را که دیگران ندارند، و مستحق آن هستند، و دومی عبارت است از محکم کاری او) با دادن و افاضه حیات از ناحیه او تناسب دارد نه با قابلیت ماده برای گرفتن حیات و افاضه او (دقت فرمائید). گفته برخی از مفسرین مبنی بر اینکه ابراهیم (ع) درخواست علم به کیفیت احیاء را نموده نه دیدن آن را

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن شد، که گفته اند: ابراهیم (علیه السلام) در جمله ((رب ارنی)) از خدای تعالی درخواست علم به کیفیت احیاء را کرده، نه دیدن آن را، و پاسخی هم که در آیه شریفه آمده بر بیش از این دلالت ندارد. و اینک خلاصه گفتار آن مفسر: در این آیه چیزی که دلالت کند بر اینکه خدا دستور زنده کردن به ابراهیم (علیه السلام) داده باشد نیامده، و همچنین آیه دلالت ندارد بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) این کار را انجام داده و آن چهار مرغ را چنین و چنان کرده باشد، چون هر فرمان و امری به منظور امتثال صادر نمی‌شود، بلکه ممکن است یک خبری را به صورت امر و دستور بیان کنند، مثل اینکه کسی از شما بپرسد جوهر خودنویس را چگونه درست می‌کنند؟ و شما در پاسخ بگوئید فلان چیز و فلان چیز را بگیر و آنها را چنین و چنان کن تا جوهر درست شود و منظور شما در حقیقت امر و دستور نیست، بلکه می‌خواهی خبر دهی که مرکب را اینگونه درست می‌کنند.

مفسر نامبرده آنگاه گفته است: در قرآن چه بسا از خبرها که به صورت امر آمده است و در حقیقت، کلام در این آیه مثلی است برای زنده کردن مرده و معنایش این است که چهار رقم مرغ بگیر، و نزد خود نگه دار، بطوریکه هم تو با آنها انس بگیری و هم آنها با تو مانوس شوند، بطوریکه هر وقت صدایشان بزنی پیش تو بیایند، چون مرغان از سایر حیوانات زودتر انس می‌گیرند، آنگاه هر یک از آنها را بر سر یک کوهی بگذار، و سپس آنها را یکی یکی صدا کن، می‌بینی که به سرعت نزدت می‌آیند، بدون اینکه جدائی کوهها و دوری مسافت مانع آمدنشان شود، پروردگار تو نیز چنین است، وقتی بخواهد مردگانی را زنده کند، با کلمه ((تکوین)) آنها را صدا می‌زند، و می‌فرماید: ((زنده شوید))، و زنده می‌شوند، بدون اینکه تفرق اجزای بدن آنها مانع شود، همانطور که در آغاز خلقت بهمین نحو موجودات را آفرید، و به آسمانها و زمین فرمان داد: ((اتتیا طوعا او کرها)) باید بیایید چه

بخواهید و چه نخواهید، و موجودات در پاسخ عرضه داشتند: ((اتینا طائعین)) با رغبت آمدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۴ پنج دلیلی که مفسر مذکور بر اثبات گفتار خود آورده است  
 آنگاه پنج دلیل بر گفتار خود آورده و می گوید:

دلیل اول: در خود آیه است که می فرماید: ((فصرهن)) چون معنای این کلمه چنین است: آنها را متمایل کن یعنی میل آنها را به سوی خود ایجاد کن و این همان ایجاد انس است، شاهد ما بر اینکه معنای آن چنین است، متعدی شدن و مفعول گرفتن کلمه به حرف ((الی)) است، چون فعل ((صار - یصیر)) وقتی با این حرف متعدی شود معنای متمایل کردن از آن فهمیده می شود و اینکه مفسرین گفته اند: به معنای تقطیع و تکه تکه کردن است، و در آیه معنایش این است که مرغان را بعد از سر بریدن قطعه قطعه کن، با متعدی شدن به وسیله حرف الی سازگار نیست، و اما اینکه بعضی گفته اند: کلمه ((الیک)) متعلق به جمله ((خذ)) است، نه به جمله ((فصرهن)) و معنایش این است که چهار مرغ برای خود اختیار کن و آنها را قطعه قطعه کن، معنایی است خلاف ظاهر کلام.

دلیل دوم: از ظاهر آیه بر می آید هر چهار ضمیر در این کلمات یعنی ((صرهن)) و ((منهن)) و ((ادعهن)) و ((یاتینک)) یک مرجع دارند و آن کلمه ((طیور)) است، و بنا به گفته ما هر چهار ضمیر به ((طیر)) بر می گردد، ولی بنا به گفتار دیگران، لازم می آید این وحدت مرجع، از بین برود، یعنی دو ضمیر اول به طیور و سومی و چهارمی به ((اجزای)) آنها بر گردد تا معنا چنین شود: آنها را قطعه قطعه کن، و از مجموع آنها بر سر هر کوهی مقداری را بگذار، آنگاه آنها را تک تک صدا بزن، مثلاً اجزاء خروس را صدا بزن، پس آن خروس نزدت می آید. ولیکن این خلاف ظاهر آیه است، که بین ضمیرها تفرقه بیندازیم.  
 بعضی از مفسرینی که نظریه فوق را پذیرفته اند ادله دیگری نیز اضافه کرده اند که بدین قرارند.

دلیل سوم: نشان دادن کیفیت خلقت، اگر به این معنا باشد که خدا نشان بدهد که چگونه اجزای به باد رفته مرده ای را جمع می کند، و به صورت اولش بر می گرداند چنین منظوری با قطعه قطعه کردن چهار مرغ، و درهم آمیختن آنها با یکدیگر و قرار دادن هر جزئی از مجموع را بر سر کوهی حاصل نمی شود، چون در چنین فرضی چگونه تصور می شود که شخصی حرکت ذره ذره های بدن خروس (را مثلاً) و دگرگونگی های آنها را مشاهده کند که دارند به یکدیگر وصل می شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۵

و اگر به این معنا باشد که خدا شخص را بر کنه کلمه تکوینی خود که همان اراده الهیه اوست و گوینده آن کلمه و حقیقت آن هم همان هستی موجودات می باشد، آگاهی و احاطه بدهد. چنین چیزی به حکم ظاهر قرآن و اجماع همه مسلمانان از دو جهت امری غیر ممکن است، زیرا نه بشر می تواند به کنه هستی موجودات احاطه یابد، و نه صفات خدا کیفیت می پذیرد، تا ابراهیم نشان دادن آن را درخواست کند.

دلیل چهارم: جمله ((ثم اجعل...)) به خاطر کلمه ((ثم - سپس)) دلالت بر بعدیت دارد، و این بعدیت با معنایی که ما برای ((صرهن)) کردیم، و آن را به معنای مانوس شدن گرفتیم مناسب تر است، و همچنین خود کلمه ((صرهن)) با آن معنا سازگار است، نه با سر بریدن و گوشت و استخوان آنها را کوبیدن.

دلیل پنجم: اگر منظور خداوند متعال، آن معنایی باشد که سایر مفسرین گفته اند، مناسب تر آن بود که آیه شریفه با اسم ((قدیر)) ختم شود، نه با دو اسم ((عزیز)) و ((حکیم)) برای اینکه ((عزیز)) به معنای قادری است که دسترسی به او ممکن نباشد، این بود نظریه عده ای از مفسرین. بی اعتباری آن نظریه و پاسخ به دلایل پنجگانه آن

خواننده عزیز اگر در بیان قبلی ما مقدار بیشتری دقت کند بی اعتباری این نظریه را می فهمد، زیرا سؤال و درخواست ابراهیم (علیه السلام) ((ارنی - نشانم بده)) و جمله ((کیف تحیی الموتی - چگونه مردگان را زنده می کنی))، و دستور خدای تعالی به اینکه



این عمل به دست خود ابراهیم (علیه السلام) انجام گیرد (که بیانش گذشت) هیچ یک از اینها با معنایی که اینها برای آیه ذکر کردند نمی سازد، علاوه بر اینکه کلمه ((جزء)) در جمله ((سپس بر سر هر کوهی جزئی از آن ها را بگذار)) ظهور در جزء تک تک هر مرغی دارد، نه در اینکه یک مرغ را سر آن کوه، و یکی دیگر را سر کوهی دیگر بگذار.

و اما پنج دلیلی که برگفتار خود آورده اند هیچ یک درست نیست.

اما جواب از دلیل اول: معنای کلمه ((صرهن)) همان قطعه قطعه کردن است، و اگر با حرف ((الی)) متعدی شده و مفعول بگیرد دلیل بر آن نیست که به معنای متمایل کردن باشد، بلکه برای این است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای ((قطع کردن)) متضمن معنای ((به طرف خود کشیدن)) نیز هست، همچنانکه در جمله ((الرفث الی نساء کم)) کلمه ((رفث)) متضمن معنای ((افضاء)) هم بوده و با حرف ((الی)) متعدی شده است به تفسیر آیه (سوره بقره) ۱۸۷ مراجعه فرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۶

و اما جواب دلیل دوم: این است که ما نیز تمامی ضمیرهای چهارگانه را به طیور بر می گردانیم، و اگر بررسی چطور ضمیر سومی و چهارمی را به طیور بر می گردانی؟ با اینکه از طیور تنها اجزایش مانده و صورتش به کلی از بین رفته، ما نیز عین این سؤال را از شما می کنیم، که در آیه: ((ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائینا طوعا او کرها قالتا آئینا طائعتین)). چگونه ضمیر ((هی)) و ((ها)) را به آسمان بر می گردانید، در حالی که آن روز از آسمان تنها ماده دودی شکلش وجود داشت و صورت آسمانی به خود نگرفته بود و چگونه ضمیر ((له)) در آیه: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) را به ((شیء)) بر می گردانید؟ در حالی که قبل از کلمه ((کن)) یعنی ایجاد موجودات، چیزی موجود نبوده، تا ضمیر به آن بر گردد.

و حقیقت این است که تنها در خطاب های لفظی است که باید مخاطب قبلا وجود داشته باشد، و اما در خطاب های تکوینی قضیه درست بر عکس است، یعنی وجود مخاطب فرع خطاب است، چون خطاب های تکوینی همان ایجاد است، و معلوم است که تا خطاب صادر نشود، مخاطبی پدید نمی آید، چون وجود، فرع بر ایجاد است، همچنانکه در آیه ((ان نقول له کن فیکون)) کلمه ((فیکون)) اشاره به وجود ((شیء)) است که متفرع شده بر کلمه ((کن)) که همان ایجاد است.

و اما جواب دلیل سوم: این است که ما طرف دیگر و شق دوم را قائلیم، و می گوئیم سؤال از کیفیت فعل خدای سبحان و احیای او است، نه از کیفیت حیات پذیری ماده و اینکه گفتند: بشر نمی تواند به کنه اراده الهی پی ببرد، چون اراده از صفات اوست (هم به دلیل ظاهر قرآن و هم به اتفاق همه مسلمانان)، در پاسخ می گوئیم: اراده از صفات فعل است نه از صفات ذات، صفتی است مانند خالقیت و رازقیت و امثال آن که از فعل خدا انتزاع می شود. و آن که دست بشر بدان نمی رسد ذات متعالیه خداست، همچنانکه خودش در کلام مجیدش فرمود: ((و لا یحیطون به علما)).

پس اراده صفتی است که از فعل خدا انتزاع می شود، و آن فعل عبارت است از ایجاد که با وجود هر چیزی متحد است، و عبارت است از کلمه ((کن)) در آیه ((ان نقول له کن فیکون))، و خدای سبحان در دنباله این آیه فرموده: این کلمه عبارت است از ملکوت هر چیز: ((فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۷

از سوی دیگر صریحا فرموده: ملکوت خود را به ابراهیم نشان دادیم، ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین)) و یکی از ملکوت آسمانها و زمین، همین زنده کردن مرغان نامبرده در آیه است.

حال ببینیم منشا این شبهه و نظائر آن چیست؟ منشا آن این است که این دانشمندان گمان کرده اند که خواستن ابراهیم از طیور و گفتن عیسی (علیه السلام) به مردگان هنگام زنده کردن آنها به اینکه ((برخیز به اذن خدا))، و نیز جریان یافتن باد به امر سلیمان و سایر معجزات که در کتاب و سنت از آنها نامبرده شده، اثری است که خدای تعالی در الفاظ این پیامبران قرار داده، یعنی اثر و خاصیت خود الفاظ آنهاست و یا اثری است که خدا در ادراک تخیلی آنان نهاده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۸

و الفاظشان بر آن ادراک تخیلی دلالت می‌کند، نظیر ارتباط و نسبتی که میان الفاظ عادی ما با معانی آن دارد، و این نکته بر آنان پوشیده مانده که این تاءثر، نه مربوط به الفاظ انبیاء است، نه به اراده آنان که الفاظ حاکی از آن است، بلکه مربوط به اتصال باطنی آن حضرات به قوه قاهره و شکست ناپذیر خدا و قدرت مطلقه و غیر متناهی او است، همه کاره و فاعل حقیقی معجزات، این ارتباط است.

و اما جواب از دلیل چهارمشان این است که: معنای تراخی و تدریج که از کلمه ثم استفاده می‌شود همانطور که با معنای تربیت مرغان و مانوس کردن آنها تناسب دارد، با معنای ذبح کردن و کوبیدن و جدا کردن اعضای آنها از یکدیگر و گذاشتن هر قسمتی از آن اجزای کوبیده شده را بر سر یک کوه نیز تناسب دارد، و مطلب بسیار روشن است.

و اما جواب از دلیل پنجمشان این است که: عین این اشکال به خودشان بر می‌گردد، برای اینکه حاصل اشکالشان این بوده که خدا کیفیت زنده کردن را با بیان علمی برای ابراهیم (علیه السلام) بیان کرده نه با ارائه و نشان دادن حسی. به ایشان می‌گوئیم در این صورت آیه باید با صفت ((قدرت)) ختم شود نه ((عزت)) و ((حکمت))، در حالی که در سابق توجه فرمودید که گفتیم مناسب تر همین است که با صفت عزت و حکمت ختم شود نه با صفت قدرت، از همان بیان، این معنا نیز روشن می‌شود: اینکه بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: مراد از درخواستی که در آیه آمده، درخواست دیدن حیات پذیری اجزای مرده است، صحیح نیست.

تفسیر باطل یکی از مفسرین در باره درخواست ابراهیم (ع) از خداوند در خصوص رؤیت چگونگی احیاء مردگان خلاصه بیان این مفسر این است که: سوال ابراهیم (علیه السلام) (العیاذ بالله) از یک امر دینی نبوده، بلکه این بوده که از کیفیت زنده نمودن سر در آورد، و علم و آگاهی به اینکه مرده را چگونه زنده می‌کند، شرط ایمان نیست.

پس ابراهیم (علیه السلام) از خدا علمی را که ایمان مشروط بر آن است طلب نکرده، به دلیل اینکه خود را با لفظ ((کیف)) آورده و همه می‌دانیم که این کلمه در مورد سؤال از حال استعمال می‌شود، نظیر اینکه کسی پرسد ((کیف یحکم زید فی الناس، زید در میان مردم چگونه قضاوت می‌کند؟)) که پرسش کننده در اینکه زید قضاوت می‌کند، شک ندارد بلکه در کیفیت آن شک دارد، و گرنه اگر در اصل قضاوت شک می‌داشت می‌پرسید: ((ایحکم زید فی الناس))، آیا زید در بین مردم قضاوت می‌کند؟.

و اگر خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) از او پرسید: ((مگر ایمان نیآورده ای؟)) برای این بوده که هر چند ظاهر کلمه ((کیف)) سوال از چگونگی احیاء است، لیکن از آنجائی که گاهی این کلمه در تعجیز هم استعمال می‌شود، مثلاً وقتی کسی ادعا می‌کند که می‌توانم وزنه سی منی را بردارم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۶۹

به او می‌گوئی بردار بینم چگونه بر می‌داری؟ و منظورت این است که به او بفهمانی تو نمی‌توانی برداری. و نیز از آنجائی که خدای تعالی می‌دانست ابراهیم (علیه السلام) چنین توهمی نمی‌کند، و به پروردگارش نمی‌گوید زنده کن بینم چگونه زنده می‌کنی، خواست این احتمال را از کلام او دور کند، و ایمان خالص او در نظر مردم مشوب نشود، و سخنش طوری باشد که هر کسی که آن را می‌شنود بدون شک پی به خلوص ایمانش ببرد، لذا پرسید: ((مگر تو ایمان نداری، به اینکه من می‌توانم مرده زنده کنم)) او هم در پاسخ عرضه داشت: ((چرا، ایمان دارم، لیکن می‌خواهم ایمان خود را بیشتر کنم)).

و کلمه ((طمأنینة))، بنابراین معنا عبارت می‌شود از آرامش قلب به وسیله مشاهده و اینکه قلب در کیفیت احیاء هزار جا نرود، و احتمالات گوناگون ندهد، البته نداشتن این آرامش قبل از مشاهده، منافاتی با ایمان ندارد، چون ممکن است آن جناب قبل از دیدن احیاء، عالی‌ترین درجه ایمان را به قدرت خدا بر ((زنده کردن و احیاء)) داشته باشد، و مشاهده زنده شدن مرغان ذره ای بر ایمانش نیفزاید، بلکه فایده دیگری داشته باشد که داشتن آن، شرط ایمان نیست. آنگاه مفسر نامبرده بعد از سخنانی طولانی گفته: آیه شریفه دلالت دارد بر فضیلت ابراهیم (علیه السلام) چون وقتی آن جناب درخواستی از خداوند متعال کرد فوراً و به آسان

ترین وجه درخواستش را اجابت کرد، با اینکه همین اجابت را درباره عزیر بعد از صد سال عملی ساخت. وجه بطلان تفسیر مزبور خواننده محترم با دقت در خود آیه و در آنچه که ما بیان کردیم به بطلان این چنین تفسیری از این آیه پی می برد، برای اینکه سؤ ال ابراهیم (علیه السلام) از کیفیت زنده کردن مردگان است، که خدا چطور آنان را زنده می کند؟ نه از اینکه اجزای مرده چگونه برای بار دوم حیات می پذیرد و زنده می شود، چون او پرسید: ((کیف تحیی؟)) (بضم تاء) یعنی چطور زنده می کنی؟ و نپرسید: ((کیف تحیی؟)) (به ف تح تاء) یعنی چطور زنده می شوند؟.

علاوه بر اینکه زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم (علیه السلام)، خود دلیل بر گفته ما است و اگر سؤ ال از چگونگی زنده شدن مردگان بود، کافی بود خداوند پیش روی ابراهیم (علیه السلام) مرده ای را زنده کند (همانطور که در آیه قبلی در قصه (عزیز)) که از آن خرابه گذشت، فرمود: اگر می خواهی ببینی مردگان چگونه زنده می شوند، به استخوانها نگاه کن بین چگونه آنها را به حرکت در می آوریم، و سپس گوشت بر آنها می پوشانیم) و دیگر احتیاج نداشت زنده کردن مردگان را به دست خود آن جناب اجرا کند.

این همان نکته ای است که در چند صفح قبل به آن اشاره کردیم و گفتیم: این مفسرین نفوس انبیا را در اخذ معارف الهی و مصدریتشان نسبت به امور خارق العاده به نفوس عادی خود قیاس کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۰ و نتیجه اش این شده که مثلا بگویند زنده کردن مردگان به دست خود ابراهیم و بدون دخالت آن جناب هیچ فرقی به حال آن جناب ندارد، باینکه این حرف به خاطر و ذهن هیچ کسی که از حقایق بحث می کند و آشنا با آن است خطور نمی کند، ولی این مفسرین به آن جهت که اعتنائی به حقایق ندارند، در چنین اشتباهی واقع شده اند، و هر چه بیشتر در بحث فرو می روند از حق دورتر می شوند. مثلا ((طمانینه)) را معنا کرده اند به برطرف شدن اشکالات و احتمالاتی که ممکن است در مساله تکون در دل خطور کند با اینکه این احتمالات بیهوده، تردد و عدم انسجام فکری است که ساحت پیامبری چون ابراهیم (علیه السلام) منزله از آن است، علاوه بر اینکه جوابی که در آیه شریفه نقل شده با ((طمانینه)) به این معنا تطبیق نمی کند، زیرا ابراهیم (علیه السلام) پرسیده بود: چگونه مردگان را زنده می کنی؟ و کلمه مردگان را مطلق آورد، و این مطلق اگر نگوئیم منصرف به خصوص مردگان از انسانها است، حداقل انسان و غیر انسان را شامل می شود، و خدای تعالی زنده کردن انسان مرده را به او نشان نداد، بلکه زنده کردن چهار مرغ مرده را نشان داد.

مفسر نامبرده آنگاه به برتری دادن ابراهیم (علیه السلام) بر عزیر (صاحب داستان در آیه قبلی) پرداخته و می گوید: هر دو قصه که در این دو آیه آمده یک نوع است، یعنی در هر دو، سوال از کیفیت است، به آن معنائی که خودش برای کیفیت کرده، و گفته است: چیزی که هست ابراهیم (علیه السلام) از این نظر نزد خدای تعالی گرامی تر است که پاسخ او فوراً داده شد، ولی پاسخ عزیر بعد از صد سال داده شد. و از این حرف معلوم می شود که این مفسر اصلا معنای دو آیه را نفهمیده است، با اینکه هر دو آیه، علاوه بر معانی برجسته و دقیقی که در بر دارند - اصلا اجنبی و بیگانه از مساله کیفیت به آن معنائی هستند که وی ذکر کرده، و اگر یک بار دیگر گفتار او را از نظر بگذرانید اشتباهاتش روشن می شود.

علاوه بر اینکه اگر سؤ ال آن جناب از کیفیت بود، باید آیه شریفه با صفت قدرت ختم می شد، نه با صفت ((عزت)) و ((حکمت)) ((همچنانکه آیه زیر که در مقام بیان کیفیت زنده کردن است با صفت قدرت مطلقه خدای تعالی ختم شده ((و من آیاته انک تری الارض خاشعه، فاذا انزلنا علیها الماء اهترت، و ربت، ان الذی احیایا لمحی الموتی، انه علی کل شیء قدير)) و نظیر آن آیه، آیه زیر است، که می فرماید: ((او لم یروا ان الله الذی خلق السموات و الارض، و لم یعی بخلقهن بقادر علی ان یحیی الموتی، بلی انه علی کل شیء قدير)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۱

قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي

سؤال خداوند از ابراهیم (ع) و جواب ابراهیم .. ((قال اولم تومن؟ قال بلی...))

کلمه ((بلی)) همان بله فارسی را معنا می دهد، و کارش رد نفی است، و به همین جهت در جمله منفی معنای اثبات را می دهد، مانند این آیه: ((الست بربکم قالوا بلی)) و در اینجا اگر به جای ((بلی)) کلمه ((نعم)) یعنی آری آمده بود سر از کفر در می آورد. و کلمه ((طمینه)) و ((اطمینان)) به معنای سکون و آرامش نفس بعد از ناراحتی و اضطراب است، و این استعمال ریشه از اینجا گرفته که می گویند: ((اطمانت الارض)) یعنی زمین مطمئن شد، یا می گویند: ((ارض مطمئنه)) یعنی زمینی مطمئن (و منظورشان زمینی است که در آن گودی هست، و در هنگام باران آب در آنجا جمع می شود، و نیز سنگ کوه هم به طرف آن سرازیر می گردد).

خدای تعالی در اینجا اینطور سؤال کرد که: ((اولم تومن؟)) و نپرسید: ((الم تومن)) با اینکه معنای هر دو یکی است، ولی در تعبیر اولی اشاره به این جهت نیز هست که و درخواست، سؤال بجا و به مورد است، لیکن جا ندارد طوری عنوان شود که با عدم ایمان به احیا و زنده کردن مقارن باشد. و اگر فرموده بود: ((الم تومن))، دلالت می کرد بر اینکه گوینده، یعنی خدای تعالی سؤال او را ناشی از عدم ایمان، تلقی کرده، آن وقت جمله نامبرده جنبه عتاب و ملامت به خود می گرفت، که ای ابراهیم چنین سؤال از تو زشت است.

حال ببینیم ((واو)) در آیه چگونه چنین اثری را از خود نشان می دهد؟ علتش این است که واو در اینجا برای جمع کردن بین دو معنی است، و استفهام خدای تعالی را چنین معنا می دهد آیا ((بی ایمانی)) با ((سؤال)) همراه است یا نه؟ و او در پاسخ عرضه داشت: نه بی ایمان نیستم، و اگر این واو نبود معنای استفهام، سؤال از علت درخواست می شد، آن وقت عتاب و ملامت را نتیجه می داد.

و در این کلام ((ایمان)) مطلق آمده، و به چیزی اضافه نشده و فرموده: به چه چیز ایمان داری؟ بلکه بطور مطلق پرسیده: ((مگر ایمان نداری؟)) و این دلالت دارد بر اینکه ایمان به خدای سبحان با شک در امر ((احیاء)) و ((بعث)) جمع نمی شود، هر چند که در مورد آیه، خصوص احیاء است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۲

و سخنی از بعث نرفته، لکن خصوصیت مورد، باعث تخصیص عام و یا تقييد مطلق نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۳ وجود خطورات نفسانی موهوم و منافی عقاید یقینی منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد

و همچنین جمله ((لیطمئن قلبی))، که حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) است مطلق آمده، و نگفته قلبم از چه چیز آرامش یابد، و این اطلاق دلالت دارد بر اینکه مطلوب آن جناب از این درخواست به دست آوردن مطلق اطمینان و ریشه کن کردن منشا همه خطورها و وسوسه های قلبی از قلب است، چون حس واهمه در ادراکات جزئی و احکام این ادراکات جزئی تنها بر حس ظاهری تکیه دارد، و بیشتر احکام و تصدیقاتی که درباره مدرکات خود دارد (مدرکاتی که از طریق حواس ظاهری می گیرد) احکام و تصدیقاتی یک جانبه و واریسی نشده است، واهمه، احکام خود را صادر می کند بدون اینکه آن را به عقل ارجاع دهد، و اصلاً از پذیرفتن راهنمایی های عقل سرباز می زند، هر چند که نفس آدمی ایمان و یقین به گفته های عقل داشته باشد، نظیر احکام کلی عقلی در مورد مسائل ماوراء الطبیعه، و غایب از حس، که هر چند از نظر عقل، حق و مستدل باشد.

و هر چند عقل مقدمات آن را مسلم و منتج بداند، واهمه، از قبولش سرباز می زند، و در دل آدمی احکامی ضد احکام عقلی صادر می کند، و آنگاه احوالی از نفس را که مناسب با حکم خود و مخالف حکم عقل باشد، برمی انگیزد، و آن احوال برانگیخته شده، حکم واهمه را تاءبید می کنند و بالاخره حکم واهمه به کرسی می نشیند، هر چند که عقل نسبت به حکم خودش یقین داشته باشد، و بداند آنچه را که واهمه در نظرش غولی کرده، کمترین ضرری ندارد، و صرفاً دردسری است که ایجاد کرده، مثل اینکه شما در منزلی تاریک که جسدی مرده هم آنجا هست خوابیده باشید، از نظر عقل، شما یقین دارید که مرده جسمی است

جامد، و مانند سنگ فاقد شعور و اراده، جسمی است که کمترین ضرری نمی تواند داشته باشد، لیکن قوه واهمه شما از پذیرفتن این حکم عقل شما استنکاف می ورزد و صفت خوف را در شما بر می انگیزد و آنقدر وسوسه می کند تا بر نفس شما مسلط شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۴

(یک وقت می بینی که از آن خانه پا به فرار گذاشته و می گریزی، و احيانا به پشت سر خود نگاه می کنی که مبادا جسد تعقیبت کرده باشد) گاهی هم می شود که از شدت ترس عقل زایل می شود، و گاهی هم شده که طرف زهره ترک شده و می میرد. در مشاهده و حس اثری هست که علم آن اثر را ندارد پس معلوم شد همیشه وجود خطورهای نفسانی موهوم و منافی با عقائد یقینی، منافاتی با ایمان و تصدیق ندارد، تنها مایه آزار و دردسر نفس می شود و سکون و آرامش را از نفس انسان سلب می کند، و اینگونه خطورها جز از راه مشاهده و حس برطرف نمی شود.

و لذا گفته اند: مشاهده، اثری دارد که علم آن اثر را ندارد، مثلا خدای سبحان در میقات به موسی خبر داد که قومش گمراه شده و گوساله پرست گشته اند، و موسی (علیه السلام) با علم به اینکه خدای تعالی راست می گوید، غضب نکرد، وقتی غضب کرد که به میان قوم آمد و گوساله پرستی آنان را با چشم خود دید، آن وقت بود که الواح را به زمین انداخت و سر برادرش را گرفت و کشید.

پس از اینجا و از آنچه قبلا گذشت روشن شد که ابراهیم (علیه السلام) تقاضا نکرد که می خواهم بینم اجزای مردگان چگونه حیات را می پذیرند، و دوباره زنده می شوند، بلکه تقاضای این را کرد که می خواهم فعل تو را بینم که چگونه مردگان را زنده می کنی، و این تقاضا، تقاضای امر محسوس نیست، هر چند که منفک و جدا از محسوس هم نمی باشد، چون اجزائی که حیات را می پذیرند مادی و محسوسند و لیک ن همانطور که گفتیم تقاضای آنجناب تقاضای مشاهده فعل خدا است که امری است نامحسوس، پس در حقیقت ابراهیم (علیه السلام) درخواست حق یقین کرده است. قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَهُ مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا كَلِمَةً ((صرهن)) بضم صاد، بنا بر یکی از دو قرائت از (صار - یصور) است، که به معنی بریدن و یا متمایل کردن است و به کسر صاد که قرائتی دیگر است از (صار - یصیر) می باشد که به معنای ((شدن)) است. و قرائن کلام دلالت دارد بر اینکه در این جا معنای ((قطع)) کردن منظور است. و چون با حرف ((الی)) متعددی شده، دلالت می کند بر اینکه متضمن معنای متمایل کردن نیز هست، در نتیجه معنای این کلمه چنین می شود: ((مرغان را قطعه قطعه کن و به طرف خود متمایل ساز))، و یا ((آنها را نزد خود بیاور، درحالی که قطعه قطعه کرده باشی))، و اگر ما دو احتمال دادیم به خاطر اختلافی است که دانشمندان در تقدیر تضمین دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۵ نکاتی که در پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم وجود دارد

و به هر حال، پس اینکه فرمود: ((فخذ اربعة من الطير...))، جوابی است از درخواست ابراهیم (علیه السلام) که عرضه داشت: ((پروردگارا نشانم ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟)) و با در نظر گرفتن اینکه واجب است جواب، مطابق سؤال داده شود، بلاغت کلام و حکمت متکلم مانع از آن است که کلام مشتمل بر جزئیاتی باشد زائد بر آنچه لازم است، جزئیاتی که اثری بر وجود آنها مترتب نبوده و در غرض دخالتی نداشته باشد، آنهم کلامی چون قرآن کریم که بهترین کلام و از بهترین گوینده و برای بهترین شنونده و یاد گیرنده است، پس این قصه آنطور که در ابتداء به نظر می رسید، یک داستان ساده نیست، اگر به این سادگی ها بود، کافی بود که خود خدای تعالی مرده ای را (هر چه باشد، چه مرغ و چه حیوانی دیگر) پیش روی ابراهیم (علیه السلام) زنده کند، و زائد بر این، کار لغو و بیهوده ای باشد، در حالی که قطعا چنین نیست و ما می بینیم قیودی و خصوصیات زائد بر اصل معنا در این کلام اخذ شده مثلا قید شده:

۱ - آن مرده ای که می خواهد زنده اش کند مرغ باشد.

۲ - مرغ خاصی و به عدد خاصی باشد.

۳ - مرغ ها زنده باشند و خود ابراهیم (علیه السلام) آنها را بکشد.

۴ - باید آنها را به هم مخلوط کند، بطوریکه اجزای بدن آنها به هم آمیخته گردند.

۵ - باید گوشتهای درهم شده را چهار قسمت کند و هر قسمتی را در محلی دور از قسمت های دیگر بگذارد، مثلا هر یک را بر قله کوهی بگذارد.

۶ - عمل زنده کردن به دست خود ابراهیم انجام شود، ابراهیمی که خودش درخواست کرده بود.

۷ - با دعا و صدا کردن آن جناب زنده شوند.

۸ - هر چهار مرغ نزدش حاضر گردند.

این خصوصیات زائد بر اصل قصه بطور مسلم در معنائی که مورد نظر بوده و خدای تعالی می خواسته به ابراهیم (علیه السلام) بفهم اند، دخالت داشته ، و مفسرین برای نحوه این دخالت ها وجوهی ذکر کرده اند، که باعث تعجب هر پژوهشگری است .

و به هر حال باید این خصوصیات ارتباطی باسؤال داشته باشد، اگر به گفته آن جناب که گفت ((رب ارنی کیف تحیی الموتی))، دقت کنیم، دو نکته در آن می بینیم .

یکی در جمله ((تحیی))، که از آن بر می آید آن جناب خواسته است احیا را به آن جهت که فعل خدای سبحان است مشاهده

کند، نه بدان جهت که وصف اجزای ماده ای است که می خواهد حیات قبول کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۶

نکته دوم:، معنای جمع است که کلمه موتی مشتمل بر آن است ، چون این کلمه ، جمع میت است ، و این خصوصیت به نظر می رسد که زاید بر اصل قصه است . دو نکته ای که با دقت در سؤال ابراهیم (ع) از خداوند در می یابیم

اما نکته اول : گفتار ابراهیم (علیه السلام) اقتضا می کرد که خدای تعالی عمل احیا را به دست خود آن جناب اجرا کند، لذا می فرماید: ((چهار مرغ بگیر))، و ((سپس آنها را به دست خود ذبح کن))، و ((بعد بر سر هر کوهی قسمتی از آن بگذارد))، که در این

سه جمله ، و در جمله ((سپس آنها را بخوان))، مطلب به صیغه امر آمده و در آیه ((یاتینک سعیا)) خدای تعالی دویدن مرغان ، به سوی ابراهیم (علیه السلام) را که همان زنده شدن مرغان است مرتبط و متفرع بر دعوت او کرده ، پس معلوم می شود آن سببی که

حیات را به (مرده ای که قرار است زنده شود) افاضه می کند، همان دعوت ابراهیم (علیه السلام) است ، با اینکه ما می دانیم که هیچ زنده شدن و احیائی بدون امر خدای تعالی نیست ، پس معلوم می شود که دعوت ابراهیم (علیه السلام) به امر خدا، به نحوی

متصل به امر خدا بوده که گوئی زنده شدن مرغان هم از ناحیه امر خدا بوده ، و هم از ناحیه دعوت او، و اینجا بود که ابراهیم (علیه السلام) کیفیت زنده شدن مرغان یعنی افاضه حیات از طرف خدا به آن مردگان را مشاهده کرد، و اگر دعوت ابراهیم (علیه السلام)

( متصل به امر خدا - و آن امر کن است که هر وقت خداوند بخواهد چیزی را ایجاد کند می فرماید: ((کن فیکون)) - نبود، گفتار او هم مثل گفتار ما می شد، که جز با خیال ، اتصالی به امر خدا ندارد، و خود او نیز مثل ما می شد که اگر هزار بار هم به چیزی

بگوئیم: ((کن)) موجود نمی شود، و خلاصه کلام اینکه در عالم هستی هیچ چیزی تاءثیر گزاف و بیهوده ندارد.

اما نکته دوم: که گفتیم: در کلمه موتی است ، از این کلمه فهمیده می شود که کثرت مردگان دخالتی در سؤال آن جناب داشته ، و این دخالت لابد از این جهت است که وقتی جسد های متعددی بیوسند، و اجزای آنها متلاشی شده ، و صورتها دگرگون گردد،

حالت تمیز و شناخت فرد فرد آنها از بین می رود و کسی نمی فهمد مثلا- این مشت خاک ، خاک کدام مرده است ، و همچنین دیگر ارتباطی میان اجزای آنها باقی نمی ماند، و همه در ظلمت فنا گم شده و چون داستانهای فراموش شده از یاد می روند، نه در

خارج خبری از آنها باقی می ماند، و نه در ذهن ، و با چنین وضعی ، چگونه قدرت زنده کننده به همه آنها و یا به یکی از آنها



احاطه پیدا می کند؟! در حالی که محاطی در واقع نمانده، تا محیطی به آن احاطه یابد.

و این همان اشکالی است که فرعون به موسی کرد، و گفت: ((فما بال القرون الاولى)) یعنی پس بگو بینم سرنوشت گذشتگان چه شد؟ و موسی در پاسخش سخن از علم خدا گفت، و جواب داد: ((علمها عند ربی، فی کتاب لایضل ربی و لا ینسی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۷

و سخن کوتاه این که: خدای تعالی در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد، (و شاید انتخاب مرغ از میان همه حیوانات برای این بوده که قطعه قطعه کردن آنها آسان تر و در زمانی کوتاه تر صورت می گیرد)، آنگاه زنده شدن آنها را مشاهده کند، یعنی نخست آن مرغ ها و اختلاف اشخاص و اشکال آنها را ببیند و کاملاً بشناسد، و سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد، آنطور که حتی یک جزء مشخص در میان آنها یافت نشود، و سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آنرا بگذارد، تا بطور کلی تمیز و تشخیص آنها از میان برود، و آنگاه یک یک را صدا بزنند، و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر می شوند، در حالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را دارا می باشند.

همه اینها تابع دعوت آن جناب بود، و دعوت آن جناب متوجه روح و نفس آن حیوان شد، نه جسدش، چون جسدها تابع نفس ها هستند نه به عکس، و بدنها فرع و تابع روح هستند نه به عکس، و وقتی ابراهیم (علیه السلام) مثلاً روح خروس را صدا زد و زنده شد، قهرا بدن خروس نیز به تبع روحش زنده می شود، بلکه تقریباً نسبت بدن به روح (به عنایتی دیگر) همان نسبتی است که سایه با شاخص دارد، اگر شاخص باشد سایه اش هم هست، و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی متمایل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می گردد، و همینکه شاخص معدوم شد، سایه هم معدوم می شود.

خدای سبحان هم وقتی موجودی از موجودات جاندار را ایجاد می کند، و یا زندگی را دوباره به اجزای ماده مرده آن بر می گرداند، این ایجاد نخست به روح آن موجود تعلق می گیرد، و آنگاه به تبع آن، اجزای مادی نیز موجود می شود، و همان روابط خاصی که قبلاً بین این اجزا بود مجدداً برقرار می گردد، و چون این روابط نزد خدا محفوظ است و مائیم که احاطه ای به آن روابط نداریم.

پس تعین و تشخیص جسد به وسیله تعین روح است، و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعین روح متعین می شود، و به همین مطلب اشاره می کند، آنجا که می فرماید: ((ثم ادعهن یتینکن سعیا)) یعنی بلافاصله (وجود پیدا کرده) و با سرعت پیش تو می آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۴۷۸

و این معنا از آیه شریفه زیر نیز استفاده می شود، آنجا که قرآن گفتار منکرین معاد را نقل کرده و می فرماید: ((وقالوا اذا ظللنا فی الارض انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلقاء ربهم کافرون، قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم، ثم الی ربکم ترجعون)). در سابق نیز در تفسیر همین آیه آنجا که درباره تجرد نفس بحث می کردیم مقداری در این باره سخن گفتیم، و انشاء الله بحث مفصل آن در جای خودش خواهد آمد.

پس اینکه خداوند متعال فرمود: ((فخذ اربعة من الطیر))، برای این بود که ابراهیم (علیه السلام) مرغان را کاملاً بشناسد، و وقتی دوباره زنده می شوند در اینکه اینها همان مرغها هستند شک نکنند، و به نظرش ناشناس نیاید، بلکه همه خصوصیات و یا اگر اختلافی رخ داده باشد، تشخیص دهد.

و اینکه فرمود: ((فصرهن الیک، ثم اجعل علی کل جبل منهن جزءاً))، معنایش این است که آنها را ذبح کن، و اجزای بدنشان را خرد نموده با هم مخلوط کن، آنگاه بر سر کوههایی که در اینجا هست بگذار تا علاوه بر اینکه اجزا از هم مشخص نیستند، از یکدیگر دور هم بشوند، و این خود یکی از شواهد بر این معنا است که این قصه بعد از هجرت ابراهیم (علیه السلام) از سرزمین بابل به سوریه اتفاق افتاده، برای اینکه سرزمین بابل کوه ندارد.

و اینکه خداوند فرمود: ((ثم ادعهن یاتینک سعیا)) یعنی مرغ‌ها را صدا بزن، و بگو ای طاووس و ای فلان و ای فلان پس از آیه به دست می‌آید که ابراهیم (علیه السلام) خود مرغها را صدا زدند، نه اینکه اجزای آنها را صدا کرده باشند، چون اگر ابراهیم (علیه السلام) اجزای مرغها را صدا می‌کردند می‌بایست آیه شریفه چنین باشد ((ثم نادهن)) چون اجزای مرغها در روی کوههایی بودند که بین ابراهیم (علیه السلام) و آنها مسافت طولانی بود، و در مسافت‌های دور، لفظ ندا را به کار می‌برند نه لفظ دعوت را. و معنای اینکه فرمود: ((یاتینک سعیا))، این است که روح مرغان به جسد خود بر می‌گردد، و با سرعت به سویت می‌آیند.

وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ یعنی بدان که خدا عزیز است، و هیچ چیزی نمی‌تواند از تحت قدرت او بگریزد، و از قلم او بیافتد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۷۹

و خدا حکیم است، و هیچ عملی را به جز از راهی که لایق آن است انجام نمی‌دهد، به همین جهت بدن و جسدها را با احضار و ایجاد ارواح ایجاد می‌کند، نه به عکس.

و اگر فرمود: ((بدان که خدا چنین و چنان است)) و فرمود: ((خدا چنین و چنان است))، برای این بود که بفهماند خطور قلبی ابراهیم (علیه السلام) که او را وادار کرد چنین مشاهده‌ای را درخواست کند، خطوری مربوط به معنای دو اسم خدای تعالی یعنی ((عزیز)) و ((حکیم)) بوده است، لذا در پاسخ او عملی انجام داد تا علم به حقیقت عزت و حکمت خدا برای او حاصل شود.

بحث روایتی بحث روایتی (در ذیل آیات محاجه ابراهیم (ع) و درخواست او از خدای تعالی و پاسخ حضرت حق به او...) در تفسیر الدر المنثور در ذیل آیه ((الم ترالی الذی حاج ابراهیم فی ربه...)) آمده که طیالسی و ابن ابی حاتم از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: آن کسی که با ابراهیم بر سر پروردگار او مناظره کرد، نمرود پسر کنعان بود.

و در تفسیر برهان آمده که ابو علی طبرسی گفته است: در زمان وقوع این مناظره اختلافاتی است، بعضی گفته‌اند: موقعی بود که ابراهیم (علیه السلام) بت‌ها را شکسته و هنوز در آتش نیفتاده بود، (نقل از مقاتل)، و بعضی دیگر گفته‌اند: بعد از افتادن در آتش بوده، که آتش برایش ملایم و سرد شده و جان سالم بدر برد، (نقل از امام صادق (علیه السلام)).

مؤلف: هر چند آیه شریفه متعرض زمان وقوع این مناظره نشده، ولی اعتبار عقلی مساعد و کمک این احتمال است که: بعد از افتادن در آتش اتفاق افتاده باشد، برای اینکه از داستانهای که در قرآن کریم درباره ابراهیم (علیه السلام) از همان بدو ظهورش و مناظره اش با پدر و قوم خود و بت شکنی اش آمده، این معنا به دست می‌آید که اولین باری که آن جناب با نمرود ملاقات کرد، هنگامی بود که خبر بت شکنش به گوش نمرود رسید، و وی دستور سوزاندنش را صادر کرد و معلوم است که در چنین هنگامی جای مناظره نمرود با او درباره خدائی خودش نبوده است، چرا که به جرم شکستن بتها دستگیر شده نه به جرم انکار خدائی نمرود،

و اگر مناظره‌ای با او کرده، حتما بر سر این بوده است که آیا بت‌ها پروردگار هستند؟ یا خدای تعالی؟

در روایاتی چند که شیعه و سنی در ذیل آیه: ((او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها...)) نقل کرده‌اند آمده است که: صاحب این داستان ((ارمیای)) پیغمبر بوده است و در تعدادی از روایات آمده است که او عزیز بوده، ولی هر دو دسته، خبرهای واحدند که پذیرفتن و عمل کردن به خبر واحد در غیر احکام فقهی دین واجب نیست، علاوه بر این، سند روایات نیز ضعیف است و هیچ شاهی از ظاهر آیات بر طبق آنها نیست.

و از سوی دیگر این داستان در تورات هم نیامده، تا تورات شاهد بر یک دسته از روایات باشد، و آنچه در روایات آمده داستانی طولانی است، که روایات درباره جزئیاتش اخت لاف دارند، و چون بحث در آن از هدف این کتاب خارج است، از نقل روایاتش صرف نظر کردیم، اگر کسی بخواهد می‌تواند به کتبی که متعرض نقل آنها است، مراجعه نماید. روایاتی از ائمه معصومین (ع) در باره (و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی...) و داستان آن

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه ((و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی

الموتی ...)) در ضمن حدیثی فرمود: این آیه متشابه است، و معنایش این است که ابراهیم از کیفیت پرسید، و کیفیت فعل خدای تعالی حقیقتی است که اگر عالمی (یا پیامبری) از آن آگاه نباشد برایش تعجب آور نیست، و چنان نیست که توحیدش ناقص باشد.

مolf: بیان گذشته ما معنای این حدیث را روشن می سازد

و در تفسیر عیاشی از علی بن اسباط روایت شده که گفت: حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) در پاسخ کسی که از معنای آیه ((و لکن لیطمئن قلبی)) پرسیده بود که مگر ابراهیم (علیه السلام) در قدرت خدا شک داشته است؟ فرمود: نه، و لیکن منظورش این بوده که خدا ایمانش را زیادتر کند.

مolf: این معنا را مرحوم کلینی در کتاب کافی هم از امام صادق و عبد صالح امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که بیانش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۱

مolf در تفسیر قمی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابی ایوب از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) لاشه ای را در کنار دریا دید که درندگان دریائی آن را می خوردند و سپس همان درندگان به یکدیگر می پریدند و یکی دیگری را پاره می کرد و می خورد، ابراهیم (علیه السلام) تعجب کرد و عرض کرد: پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ خداوند پرسید مگر ایمان نداری؟ ابراهیم (علیه السلام) گفت چرا، و لکن می خواهم قلبم مطمئن شود خداوند فرمود: پس چهار مرغ را بگیر و آنها را قطعه قطعه کن و سپس بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذار و آنگاه آنها را صدا بزنی تا به سرعت نزدت بیایند، و بدان که خداوند بر همه چیز توانا و به حقایق امور دانا است.

ابراهیم (علیه السلام) یک طاووس و یک خروس و یک کبوتر و یک کلاغ سیاه گرفت، که خدای تعالی دو باره فرمود: صرهن یعنی قطعه قطعه شان کن، و گوشتشان را مخلوط کن، و به ده قسمت تقسیم نموده و هر قسمتی را بر سر یک کوه بگذار، و سپس یکی یکی را صدا کن و بگو: به اذن خدا زنده شو، خواهی دید اجزای بدنش از سر این کوهها یکجا جمع شده و از نوک پا تاسرش به هم چسبیده و به سویت پرواز می کند، و همینطور هم شد، در این هنگام بود که ابراهیم (علیه السلام) گفت: ((ان الله عزیز حکیم)).

مolf: این معنا را عیاشی هم در تفسیر خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و از طرق اهل سنت نیز از ابن عباس روایت شده است.

و اینکه فرمود: ابراهیم (علیه السلام) جیفه و لاشه ای را دید و چنین و چنان شد، بیان شبهه ای است که از دیدن لاشه در دلش افتاد، و وادارش کرد که آن سؤال را بکند، برای اینکه دید هر جزئی از بدن لاشه در شکم درنده ای رفت، و تازه خود درندگان هم یکدیگر را خوردند، فکر کرد مرده ای که اجزاء آن اینچنین متفرق شده و هر تکه اش به جایی رفته و حالات گوناگونی به خود گرفته است، و دیگر چیزی از اصلش نمانده، چگونه زنده خواهد شد؟. دو شبهه در ارتباط با این روایت و پاسخ آن خواهی گفت: از ظاهر روایت بر می آید که این شبهه همان شبهه معروف آکل و ماکول است، چون در روایت آمده: ((درندگان یکدیگر را خوردند)) و بعد از این جمله، تعجب ابراهیم (علیه السلام) و سؤالش را نتیجه این مشاهده دانسته است.

در پاسخ می گوئیم:

در اینجا دو شبهه وجود دارد: شبهه اول اینکه متفرق شدن اجزای جسد و فنای اصل آن و اینکه از آن لاشه نه صورتی باقی مانده و

نه مشخصات و خصوصیتی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۲

تا از سایر جانداران متمایز باشد، و زندگی را دوباره از سر بگیرد.

شبهه دوم: همان شبهه آکل و ماکول است و آن این است که می بینیم حیوان و یا انسانی طعمه درنده می شود، و اجزای بدنش

جزء بدن آن می‌گردد، پس دیگر ممکن نیست ((هر دو حیوان)) و یا ((انسان و حیوان)) را با تمام بدنشان زنده کرد، چون فرض کردیم که هر دو یک بدن شده‌اند، و یک بدن نمی‌تواند بدن دو حیوان بشود، و به فرض اینکه یکی زنده شود، دیگری ناقص می‌ماند، ناقصی که دیگر قابل دوباره زنده شدن نیست.

پاسخی که خدای تعالی به سوال آن جناب داده که همان تبعیت بدن از روح باشد، هر چند پاسخی است که در دفع هر دو شبهه کافی است، ولی دستوری که به آن جناب داد و قرآن آنرا حکایت کرد که چهار مرغ بگیرد و چنین و چنان کند، متضمن و در بردارنده ماده شبهه دوم نیست، و در آن سخنی از این شبهه به میان نیامده است بلکه تنها مساله متفرق شدن اجزا و اختلاط آن و دگرگون شدن صورت و حالات حیوان آمده است، که همان شبهه اول است، پس آیه شریفه تنها متعرض دفع شبهه اول شده است، هر چند که با دفع شبهه اول شبهه دوم نیز دفع می‌شود، که بیانش گذشت، و بنابراین، این قسمت از روایت که می‌گفت: ((بعضی بعضی دیگر را خوردند))، دخالتی در تفسیر آیه ندارد. سخن در اینکه چهار پرنده ای که ابراهیم انتخاب کرد چه بودند

در این روایت آمده که آن مرغان عبارت بودند از: ((طاووس))، ((خروس))، ((کبوتر))، و ((کلاغ))، و در بعضی از روایات آمده است که عبارت بودند از: ((عقاب))، ((اردک))، ((طاووس))، و ((خروس))، که این روایت را صدوق در کتاب عیون از حضرت امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است. و از مجاهد، و ابن جریج، و عطا، و ابن زید، نیز نقل شده، و در بعضی دیگر آمده است که عبارت بوده‌اند از: ((هدهد))، و ((رکاک)) (که عرب آن را صرد گوید، مرغی است که گنجشک را شکار می‌کند، و هنگام شکار جیغ می‌کشد)، ((طاووس))، و ((کلاغ))، این روایت را عیاشی از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و در بعضی دیگر آمده است که مرغان عبارت بودند از: ((شتر مرغ))، ((طاووس))، ((وز)) (دم جنبانک) و ((خروس)) ((این روایت را عیاشی از معروف بن خربوذ از امام باقر (علیه السلام)، و نیز از ابن عباس نقل کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۳

و از طرق اهل سنت از ابن عباس نیز آمده که آن چهار مرغ عبارت بوده‌اند از: ((طاووس))، ((خروس))، ((کبوتر)) و ((غرنوق)) (که نوعی مرغ دریائی است) و آنکه همه روایات نامش را برده‌اند طاووس است.

در روایت آمده بود که خداوند فرمود: ((آنگاه آنها را ده قسمت کن، و هر قسمتی را بر سر کوهی بگذار))، در اینکه کوهها ده عدد بودند، مورد اتفاق همه روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیه السلام) نقل شده البته در تعداد کمی از روایات چهار کوه و هفت کوه نیز آمده است. امام رضا (ع) و مأمون عباسی و بحث در باره ابراهیم (ع) و احیاء اموات

و در کتاب عیون با ذکر سند از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت: من در مجلس مأمون حاضر شدم، و دیدم علی بن موسی الرضا نزد او است.

مأمون پرسید: یا بن رسول الله آیا عقیده شما این نیست که انبیاء معصوم هستند فرمود: بلی، مأمون از حضرت در مورد چند آیه قرآن سؤال کرد که در آن سخن از گناه انبیاء شده، از جمله پرسید: پس چرا ابراهیم (علیه السلام) درخواست کرد که ((رب ارنی کیف تحیی الموتی؟)) و خدای تعالی از او پرسید: ((او لم تومن؟)) و ابراهیم (علیه السلام) هم در جواب عرض کرد: ((بلی و لکن لیطمئن قلبی)).

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: خدای تبارک و تعالی قبلا به او فرموده بود: من از میان بندگانم یکی را خلیل خود می‌گیرم، بطوریکه اگر از من مرده زنده کردن را بخواهد اجابت خواهم کرد، ابراهیم (علیه السلام) به دلش افتاد که خود او خلیل خدا است و لذا گفت: ((رب ارنی کیف تحیی الموتی؟))، و خدای تعالی در جوابش پرسید: مگر ایمان نداری؟ بیان داشت: چرا، ولی می‌خواهم خاطر جمع شود که خلیل تو من هستم.

مولف: در سابق آنجا که گفتاری از بهشت آدم داشتیم کلامی درباره علی بن محمد بن جهم و در خصوص همین روایتی که از

علی بن موسی الرضا نقل کرده آورده شد، به آنجا مراجعه کنید.

این را باید دانست که روایت نامبرده بر این معنا دلالت دارد که مقام ((خلیل بودن)) مقامی است که مستلزم استجاب دعا است، کلمه ((خلت)) نیز با این معنا می‌سازد، چون اصل این کلمه به معنای ((حاجت)) است، و اگر دوست را هم خلیل می‌نامند به این جهت است که وقتی صداقت و دوستی به حد کمال رسید، حوائج صدیق خود را بر می‌آورد، و این معلوم است که وقتی حاجتش را بر می‌آورد که قدرت و کفایت بر آوردن آن را داشته باشد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۴ آیات ۲۷۴ - ۲۶۱، سوره بقره

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَبِيلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ (۲۶۱) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مِمَّا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۲۶۲) قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَى وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ (۲۶۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَ كَهَ صُلْدًا لَا يُقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۲۶۴) وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ حَبَّةٍ بَرِيَّةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَتَاتَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلُّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۶۵) أَلْيَدُ أَحَدِكُمْ بِأَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (۲۶۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ (۲۶۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۵

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ (۲۶۸) يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (۲۶۹) وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (۲۷۰) إِنْ تَبَدَّلُوا الصَّدَقَاتِ فَعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهُهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۲۷۱) لَيْسَ عَلَيْكُمْ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (۲۷۲) لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْيَاءً مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسَمِيِّهِمْ لَا- يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (۲۷۳) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۲۷۴)

ترجمه آیات

حکایت آنان که اموال خویش را در راه خدا انفاق می‌کنند حکایت دانه ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه باشد، و خدا برای هر که بخوهد، دو برابر هم می‌کند، که خدا وسعت بخش و دانا است. (۲۶۱) کسانی که اموال خویش را در راه خدا انفاق می‌کنند و بعد این انفاق خود را بامنت و یا اذیتی همراه نمی‌کنند پاداش آنان نزد پروردگارشان است، نه ترسی دارند و نه غمی. (۲۶۲) سخن شایسته و پرده پوشی، از صدقه ای که اذیت در پی دارد بهتر است، خدا بی‌نیاز و بردبار است. (۲۶۳) ای کسانی که ایمان آورده اید، صدقه خویش را همانند آن کس که مال خویش را با ریا به مردم انفاق می‌کند، و به خدا و روز جزا ایمان ندارد، با منت و اذیت باطل نکنید، که حکایت وی حکایت سنگی سفت و صافی است که خاکی روی آن نشسته باشد، و رگباری بر آن باریده، آن را صاف به جای گذاشته باشد، ریاکاران از آنچه کرده اند ثمری نمی‌برند، و خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند. (۲۶۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۶

و حکایت آنان که اموال خود را به طلب رضای خدا و استواری دادن به دل‌های خویش انفاق می‌کنند، عمل شان مانند باغی است بر بالای تپه ای، که رگباری به آن رسد، و دو برابر ثمر داده باشد، و اگر رگبار نرسیده به جایش باران ملایمی رسیده، خدا به



آنچه می‌کنید بیناست. (۲۶۵) آیا در میان شما کسی هست که دوست داشته باشد برای او باغی باشد پر از درختان خرما و انگور و همه گونه میوه در آن باشد، و نهرها در دامنه آن جاری باشد، سپس پیری برسد، در حالی که فرزندان صغیر دارد، آتشی به باغش بیفتد، و آن را بسوزاند؟ خدا اینطور آیه‌های خود را برای شما بیان می‌کند، شاید که بی‌اندیشید. (۲۶۶) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خوبیهای آنچه بدست آورده‌اید و آنچه برایتان از زمین بیرون آورده‌اید انفاق کنید، و پست آن را (که خودتان نمی‌گیرید مگر با چشم پوشی) برای انفاق منظور نکنید، و بدانید که خدا بی‌نیاز و ستوده است. (۲۶۷) شیطان به شما وعده تنگدستی می‌دهد، و به بدکاری و امانی دارد، و خدا از جانب خود آمرزش و فزونی به شما وعده می‌دهد، که خدا وسعت بخش و دانا است. (۲۶۸) فرزاندگی را به هر که بخواهد می‌دهد، و هر که حکمت یافت، خیری فراوان یافت، و به جز خردمندان کسی اندرز نگیرد. (۲۶۹) هر خرجی کرده‌اید به هر نذری ملتزم شده‌اید خدا از آن آگاه است، و ستمگران یاورانی ندارند. (۲۷۰) اگر صدقه‌ها را علنی دهید خوب است، و اگر هم پنهانی دهید و به تنگ‌دستان بدهید، البته برایتان بهتر است، و گناهانتان را از بین می‌برد، که خدا از آنچه می‌کنید آگاه است. (۲۷۱) هدایت کردن با تو نیست، بلکه خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند، هر خواسته‌ای انفاق کنید به نفع خود کرده‌اید، انفاق جز برای رضای خدا نکنید، هر خیری را که انفاق کنید (عین همان) به شما می‌رسد و ستم نمی‌بینید. (۲۷۲) (صدقه از آن) فقرائی است که در راه خدا از کار مانده‌اند، و نمی‌توانند سفر کنند، اشخاص بی‌خبر آنان را بسکه مناعت دارند توانگر می‌پندارند، تو آنان را با سیمایشان می‌شناسی، از مردم به اصرار گدائی نمی‌کنند، هر متاعی انفاق می‌کنید خدا به آن دانا است. (۲۷۳) کسانی که اموال خویش را شب و روز نهان و آشکارا انفاق می‌کنند پاداششان نزد پروردگارشان است، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند. (۲۷۴) بیان آیات

سیاق این آیات از این جهت که همه در باره انفاق است، و مضامین آنها به یکدیگر ارتباط دارد این را می‌فهماند که همه یک باره نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۷

و این آیات مؤمنین را تحریک و تشویق به انفاق در راه خدا می‌کند، و نخست برای زیاد شدن و برکت مالی که انفاق می‌کنند مثلی می‌زند، که یک درهم آن هفتصد درهم می‌شود، و چه بسا که خدا بیشترش هم می‌کند، و سپس برای انفاق ریائی و غیر خدائی مثلی می‌آورد تا بفهماند که چنین انفاقی برکت و بهره‌ای ندارد، و در مرحله سوم مسلمانان را از انفاق با منت و اذیت نهی می‌کند، زیرا که منت و اذیت اثر آن را خنثی می‌کند، و اجر عظیمش را حبط نموده و از بین می‌برد سپس دستور می‌دهد که از مال پاکیره خود انفاق کنند، نه اینکه از جهت بخل و تنگ‌نظری هر مال ناپاک و دور انداختنی را در راه خدا بدهند، و آنگاه موردی را که باید مال در آن مورد انفاق شود ذکر می‌کند که عبارت است از فقرائی که در راه خدا از هستی ساقط شده‌اند، و در آخر اجر عظیمی که این انفاق نزد خدای تعالی دارد بیان می‌کند.

و سخن کوتاه اینکه: آیات مورد بحث، مردم را دعوت به انفاق می‌کند و در مرحله اول، جهت این دعوت و غرضی را که در آن است بیان نموده و می‌فرماید: هدف از این کار باید خدا باشد نه مردم، و در مرحله دوم صورت عمل و کیفیت آن را تبیین کرده که باید منت و اذیت به دنبال نداشته باشد، و در مرحله سوم وضع آن مال را بیان می‌کند که باید طیب باشد نه خبیث، و در مرحله چهارم مورد آن را که باید فقیری باشد که در راه خدا فقیر شده و در مرحله پنجم اجر عظیمی که در دنیا و آخرت دارد بیان نموده است. گفتاری پیرامون انفاق

یکی از بزرگترین اموری که اسلام در یکی از دو رکن ((حقوق الناس)) و ((حقوق الله)) مورد اهتمام قرار داده و به طرق و انحاء گوناگون، مردم را بدان وادار می‌سازد، انفاق است پاره‌ای از انفاقات از قبیل زکات، خمس، کفارات مالی و اقسام فدیة را واجب نموده و پاره‌ای از صدقات و اموری از قبیل وقف سکنی دادن مادام‌العمر کسی، وصیت‌ها، بخشش‌ها و غیر آن را مستحب نموده است. تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی، ایجاد برادری بین مسلمین و ... علل و اهداف تاءکید شدید نسبت



به انفاق است

و غرضش این بوده که بدینوسیله طبقات پائین را که نمی‌توانند بدون کمک مالی از ناحیه دیگران حوائج زندگی خود را برآورند - مورد حمایت قرار داده تا سطح زندگیشان را بالا ببرند، تا افق زندگی طبقات مختلف را به هم نزدیک ساخته و اختلاف میان آنها را از جهت ثروت و نعمات مادی کم کند.

و از سوی دیگر توانگران و طبقه مرفه جامعه را از تظاهر به ثروت یعنی از تجمل و آرایش مظاهر زندگی، از خانه و لباس و ماشین و غیره نهی فرموده و از مخارجی که در نظر عموم مردم غیر معمولی است و طبقه متوسط جامعه تحمل دیدن آنگونه خرجها را ندارد (تحت عنوان) نهی از اسراف و تبذیر و امثال آن، جلوگیری نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۸

و غرض از اینها ایجاد یک زندگی متوسطی است که فاصله طبقاتی در آن فاحش و بیش از اندازه نباشد، تا در نتیجه، ناموس و وحدت و همبستگی زنده گشته، خواسته‌های متضاد و کینه‌های دل و انگیزه‌های دشمنی بمیرند، چون هدف قرآن این است که زندگی بشر را در شؤ و ن مختلفش نظام ببخشد، و طوری تربیتش دهد که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین نماید و بشر در سایه این نظام در معارفی حق و خالی از خرافه زندگی کند، زندگی همه در جامعه‌ای باشد که جو فضائل اخلاق حاکم بر آن باشد و در نتیجه در عیشی پاک از آنچه خدا ارزانش داشته استفاده کند، و داده‌های خدا برایش نعمت باشد، نه عذاب و بلا، و در چنین جوی، نواقص و مصائب مادی را برطرف کند.

و چنین چیزی حاصل نمی‌شود مگر در محیطی پاک که زندگی نوع، در پاکی و خوشی و صفا شبیه به هم باشد، و چنین محیطی هم درست نمی‌شود مگر به اصلاح حال نوع، به اینکه حوائج زندگی تاءمین گردد، و این نیز بطور کامل حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جهات مالی و تعدیل ثروت‌ها، و به کار انداختن اندوخته‌ها، و راه حصول این مقصود، انفاق افراد - از اندوخته‌ها و مازاد آنچه با کدیمین و عرق جبین تحصیل کرده‌اند - می‌باشد، چون مؤمنین همه برادر یکدیگرند، و زمین و اموال زمین هم از آن یکی است، و او خدای عزوجل است.

و این خود حقیقتی است که سیره و روش نبوی (که بر صاحب آن سیره برترین تحیت و سلام باد) صحت و استقامت آن را در زمان استقرار حکومت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اثبات می‌کند.

و این همان نظامی است که امیر المؤمنین صلوات الله علیه از انحراف مردم از مجرای آن تاسف خورده و شکوه‌ها می‌کرد، و از آن جمله می‌فرمود: ((و قد اصبحتم فی زمن لا- یزاد الخیر فیہ الا- ادبارا، و لا- الشرف فیہ الا اقبالا و لا الشیطان فی هلاک الناس الا طمعا، فهذا او ان قویت عدته، و عمت مکیدته و امکنت فریسته، اضرب بطرفک حیث شئت من الناس فهل تبصر الا فقیرا یکابد فقرا، او غنیا بدل نعمه الله کفرا، او بخیلا- اتخذ البخل بحق الله وفرا، او متمردا کان باذنه عن سماع المواعظ و قرا؟)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۸۹

گذشت روزگار، درستی نظریه قرآن را کشف کرد، و ثابت نمود همانطور که قرآن فرموده تا طبقه پائین جامعه، از راه امداد و کمک به حد متوسط نزدیک نگردند و طبقه مرفه از زیاده روی و اسراف و تظاهر به جمال جلوگیری نشده، و به آن حد متوسط نزدیک نشوند، بشر روی رستگاری نخواهد دید، آری همه ما تمدن غرب را دیدیم، که چگونه داعیان آن، بشر را به بی بندوباری در لذات مادی و افراط در لذات حیوانی واداشتند و بلکه روشهای جدیدی از لذت گیری و استیفای هوس های نفسانی اختراع نمودند، و در کام گیری خود و اشاعه این تمدن در دیگران، از به کار بردن هیچ نیروئی مضایقه نمودند، و این باعث شد که ثروتها و لذات خالص زندگی مادی همه به طرف نیرومندان و توانگران سرازیر شده و در دست اکثریت مردم جهان که همان طبقات پائین جامعه‌ها می‌باشند چیزی به جز محرومیت نماند، و دیدیم که چگونه طبقه مرفه نیز به جان هم افتاده و یکدیگر را خوردند تا نماند مگر اندکی، و سعادت زندگی مادی مخصوص همان اندک گردید، و حق حیات از اکثریت، که همان توده‌های

مردم هستند سلب شد.

و با در نظر گرفتن اینکه ثروت بی حساب و فقر زیاد آثار سوئی در انسان پدید می آورد، این اختلاف طبقاتی تمامی رذائل اخلاقی را برانگیخت، و هر طرف را به سوی مقتضای خویش پیش راند، و نتیجه آن این شد که دو طائفه در مقابل یکدیگر صف آرایی کنند و آتش فتنه و نزاع در بین آنان شعله ور شود، توانگر و فقیر محروم و منعم، واجد و فاقد همدیگر را نابود کنند و جنگه ای بین المللی بپا شود، و زمینه برای کمونیسم فراهم گردد، و در نتیجه حقیقت و فضیلت به کلی از میان بشر رخت بر بندد و دیگر بشر روزگاری خوش نبیند، و آرامش درونی و گوارائی زندگی از نوع بشر سلب شود، این فساد عالم انسانی چیزی است که ما امروزه خود به چشم می بینیم، و احساس می کنیم که بلاهائی سخت تر و رسوائی هائی بیشتر، آینده نوع بشر را تهدید می کند. از بین رفتن انفاق و شیوع ربا در بین مردم بزرگترین عامل فساد اجتماعی کنونی در جهان غرب است.

و نیز بزرگترین عامل این فساد از طرفی از بین رفتن انفاق، و از سوی دیگر شیوع ربا است که به زودی به آیات آن خواهیم رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۰

(ان شاء الله) و خواهیم دید که خدای تعالی بعد از آیات مورد بحث در خلال هفت آیه پشت سرهم فطاعت و زشتی آنرا بیان می کند، و می فرماید: رواج آن، فساد دنیا را به دنبال می آورد، و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن کریم است، که در ایام نزول قرآن جنینی بود در رحم روزگار، و مادر روزگار این جنین را در عهد ما زائید، و ثمرات تلخش را بما چشانید.

و اگر بخواهید این گفته ما را تصدیق کنید در آیات سوره روم دقت فرمائید آنجا که خداوند می فرماید: ((فاقم وجهک للدين حنیفاً - تا جمله یومئذ یصدعون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۱

این آیات نظائری هم در سوره های هود، و یونس، و اسراء، و انبیاء، و غیره دارد که در همین مقوله سخن گفته اند، و ان شاء الله به زودی بیانش خواهد آمد.

و سخن کوتاه اینکه: علت تحریک و تشویق شدید و تاءکید بالغی که در آیات مورد بحث در باره انفاق شده، اینها بود که از نظر خواننده محترم گذشت.

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ... منظور از ((سبیل الله))، هر امری است که به رضایت خدای سبحان منتهی شود، و هر عملی که برای حصول غرضی دینی انجام گیرد، برای اینکه کلمه ((سبیل الله)) در آیه شریفه مطلق آمده و قیدی ندارد، هر چند که قبل از این آیه، آیاتی قرار دارد که در آن سخن از قتال در راه خدا رفته، و در آیاتی دیگر نیز این کلمه مقارن با مساله جهاد آمده، لیکن صرف این مقارن بودن دلیل نمی شود بر اینکه بگوئیم منظور از آیه ((فی سبیل الله)) تنها جهاد در راه خدا است.

معنای (کمثل حبه انبت) و بررسی امثال قرآنی دیگر نظیر آن

مفسرین گفته اند: جمله ((کمثل حبه انبت)) در واقع ((کمثل من زرع حبه انبت سبع سنابل)) است، چون این درست نیست که گفته شود: ((مثل کسانی که در راه خدا انفاق می کنند مثل حبه و دانه است))، بلکه باید گفت: ((مثل کسی است که دانه ای را بکارد و آن دانه هفت سنبل بدهد...))، زیرا حبه نامبرده مثل آن مالی است که در راه خدا انفاق شده، نه مثل اشخاصی که انفاق کرده اند، و این روشن است.

و لیکن گوا اینکه حرف اینها در جای خود، حرف درستی است، اما اگر کمی در آیات مشابه آن دقت شود معلوم می شود که حاجتی به این تقدیر نیست، چون می بینیم بیشتر آیاتی که در قرآن مثلی را ذکر می کند همین وضع را دارد، و این صناعت و این طرز سخن گفتن در قرآن کریم شایع است.

در جائی دیگر نیز فرموده: ((و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینق بما لا یسمع الا دعاء و نداء)).

با اینکه مثل نامبرده مثل کفار نیست بلکه مثل کسی است که کفار را دعوت می کند و نیز فرموده: ((انما مثل الحیوة الدنیا کما انزلناه)) با اینکه در آیه شریفه زندگی دنیا به گیاهانی که به وسیله باران می رویند مثل زده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۲

و نیز فرموده: ((مثل نوره کمشکوه)) در ظاهر آیه نور خدا به مشکات تشبیه شده با اینکه در واقع نور خدا به نور مشکات مثل زده شده نه خود مشکات، و نیز در آیات بعد از آیه مورد بحث فرموده: ((فمثله کمثل صفوان)) با اینکه در آیه، بطلان صدقه به وسیله ریا به غباری مثل زده شده که روی سنگی صاف باشد، نه خود سنگ، و نیز در آیات مورد بحث اشخاصی را که در راه رضای خدا انفاق می کنند به جنت مثل زده، می فرماید: ((مثل الذین ینفقون اموالهم...)) با اینکه جنت مثل آن مالی است که می دهند، نه خود آنان، و آیاتی دیگر از این قبیل بسیار است.

و این مثالها که در این آیات آورده شده، از یک جهت مشترکند، و آن این است که در همه آنها به ماده تمثیل که قوام مثل به آن است اکتفا شده، و به منظور اختصار بقیه اجزای کلام را می اندازد. توضیحی در مورد امثال و چگونگی تمثیلات قرآن کریم توضیح اینکه: مثل در حقیقت یک قصه واقعی و یا فرضی است که گوینده از جهاتی آنرا شبیه معنای مورد نظر خود می داند، و لذا در کلام خود ذکرش می کند تا ذهن شنونده از تصور آن، معنای مورد نظر را کاملتر و بهتر تصور کند، نظیر اینکه وقتی می خواهد بگوید: من هیچ چیز ندارم، می گوید: ((لا ناقه لی و لا جمل)) و یا وقتی به شنونده بگوید: آن وقت که باید کاری کرده باشی نکردی: می گوید: ((فی الصیف ضیعت اللبن)) و از این قبیل مثلها، اینها قصه هائی است که روزی واقع شده و با ذکر آن به شنونده می فهماند که آن را با مقصود مورد کلام تطبیق نموده تا مطلب مورد کلام را بهتر و روشن تر بفهمد و لذا می گویند مثلها هیچ وقت تغییر نمی کنند.

و اما مثلهای فرضی و خیالی مانند اینکه وقتی می خواهیم به مخاطب خود بفهمانیم که انفاق در راه خدا عبارت است از دادن یکی و گرفتن چند برابر آن، می گوئیم: مثل آنچه که در راه خدا انفاق می کنی، مثل کاشتن دانه ای است که وقتی سبز می شود هفت سنبله و در هر سنبله صد دانه به وجود می آید و این مثل یک مثل فرضی و خیالی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۳

و آن معنایی که ما از مثل می خواهیم به ذهن شنونده منتقل کنیم، و آن را معیاری برای ایضاح و سنجدیدن وضع مطلب خود می گیریم، یا تمامی قصه ای است که به عنوان مثل می آوریم، نظیر مثلی که در آیه: ((و مثل کلمة خبیثة کشجرة خبیثة...)) و در آیه: ((مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا)) آمده است و یا همه آن قصه منظور و مورد نظر نیست، بلکه گوشه ای از آن منظور است، که اصطلاحاً به آن ماده تمثیل گفته می شود، که در این صورت یا همان مقدار را ذکر می کنیم، و یا اگر همه قصه را بیاوریم صرفاً به منظور متمیم قصه و ناقص نبودن آن است مانند مثال اخیر، یعنی انفاق و حبه، چون در این مثل ماده تمثیل تنها دانه ای است که هفتصد دانه از آن به وجود می آید و اما کاشتن آن، و روئیدن هفت سنبله از آن دخالتی در تمثیل ندارد و به خاطر متمیم قصه آمده است.

و در قرآن کریم هر مثلی که تمامی آن ماده تمثیل بوده و با معنای مراد و محل کلام تطبیق می شده، همه آن ذکر شده - که باید هم می شد، برای اینکه همه جزئیاتش مثل است - و هر مثلی که فقط بعضی از قسمت هایش ماده تمثیل بوده، به نقل همان مقدار اکتفا شده، و آن مقدار، در جای تمام قصه به کار رفته، چون غرض گوینده، از همان مقدار از قصه حاصل می شده، علاوه بر اینکه خواننده در اثر دیدن اینکه گوشه ای از یک قصه ذکر شده، و گوشه های دیگرش افتاده و همین قسمت که ذکر شده وافی به غرض هست، و خلاصه می بیند که مطلب مورد نظر به وجهی عین همان قصه است، و به وجهی غیر از آن است، نشاطی پیدا می کند، و دچار آن خستگی و ملالت که معمولاً خواننده هر مقاله یکنواخت به آن دچار می شود، نمی گردد و این خود یکی از موارد لطیف ایجاز به قلب است که قرآن آن را به کار برده است، اما ایجاز است، چون گفتیم: تنها ماده تمثیل را که حبه باشد

آورده است ، و اما قلب یعنی وارونه گوئی است ، برای اینکه باید انفاق را به حبه مثل می زد، ولی انفاق گر را به حبه مثل زده است

أَبْتَتِ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَبْتَلَةٍ مَائَةٌ حَبَّةٌ مَعْنَاي کلمه ((سنبل)) معروف است ، که همان خوشه گندم می باشد بعضی گفته اند: ماده ((سنبل)) در اصل به معنای ((پوشاندن)) است ، و اگر خوشه گندم را سنبل نامیده اند، به این جهت بوده است که سنبل ، دانه های گندم را در غلافهائی که دارد می پوشاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۴

و یکی از بی پایه ترین اشکالهائی که به آیه کرده اند این است که : آیه شامل مثالی است که اصلا در خارج وجود ندارد، برای اینکه هیچ خوشه گندمی نداریم که مشتمل بر صد دانه باشد، و دیگر توجه نکرده اند که همانطور که گفتیم : در مثل لازم نیست که مضمونش در خارج تحقق داشته باشد، چون مثلهای تخیلی آنقدر زیاد هست که از حد شمارش بیرون است ، علاوه بر اینکه هر سنبله صد دانه و یا هر خوشه هفتصد دانه گندم در آن باشد چنان نیست که اصلا وجود نیافته باشد.

وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ عِنْدَ تَعَالَى تَعَالَى برای هر کس که بخواهد بیش از هفتصد دانه گندم هم می دهد، برای اینکه او واسع است و هیچ مانعی نیست که از جود او جلوگیری کرده و فضل و کرمش را محدود سازد، همچنانکه خودش در جای دیگر فرمود: ((من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا، فیضاعفه له اضعافا کثیرة؟)) و کثیر را در این آیه مقید به عدد معینی نکرده است

بعضی از مفسرین در معنای آیه مورد بحث گفته اند: ((مضاعفه)) به معنای چند برابر است ، و نهایت درجه این چند برابر همان هفتصد برابر است ، نه اینکه اگر خدا بخواهد هفتصد را هم چند برابر می کند ولی این حرف صحیح نیست ، زیرا اگر اینطور می بود قهرا جمله مورد بحث کار تعلیل را می کرد، و معنا چنین می شد: ((انفاق در راه خدا مثل دانه ای است که تا هفتصد دانه بهره دهد، چون خدا برای هر کس بخواهد مضاعف می کند)) و در این صورت می بایست جمله نامبرده چنین باشد: ((فی کل سنبله مائه حبه فان الله یضاعف ...))، همچنانکه در آیه شریفه : ((الله الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیه ، و النهار مبصرا، ان الله لذو فضل علی الناس)) کلمه ((ان)) آمده است ، و چون در آیه مورد بحث کلمه ((فان)) نیامده معلوم می شود که جمله نامبرده تعلیل نیست . فوائد و آثار اجتماعی ارفاق به قصد تحصیل رضای خدا

مطلب دیگر اینکه در آیه مورد بحث ، مثلی را که آورده مقی د به آخرت نکرده و بطور مطلق فرموده : ((خدا انفاق شما را مضاعف می کند)) پس هم شامل دنیا می شود، و هم شامل آخرت ، فهم عقلانی هم این را تاءید می کند برای اینکه کسی که از دسترنج خود چیزی انفاق می کند هر چند ابتدا ممکن است به قلبش خطور کند که این مال از چنگش رفت ، و دیگر به او بر نمی گردد، لیکن اگر کمی دقت کند خواهد دید که جامعه انسانی به منزله تن واحد و دارای اعضای مختلف است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۵

و اعضای آن هر چند اسامی و اشکال مختلف دارند، اما در مجموع ، یک تن را تشکیل می دهند، و در غرض و هدف زندگی متحد هستند، از حیث اثر هم همه مربوط به هم هستند، وقتی یکی از اعضا، نعمتی را از دست می دهد مثلا فاقد صحت و سلامتی شده و در عمل خود کند می گردد، همین عارضه هر چند که در نظر بدوی ، متوجه یک عضو است ، ولی در حقیقت تمام بدن در عملکرد خود کند و سست می گردد، و به خاطر نرسیدن به اغراض زندگی خسران و ضرر می بیند.

مثلا- چشم و دست آدمی دو عضو از بدن انسان هستند، در ظاهر دو نام غیر مربوط به هم و دو شکل متفاوت ، و دو عملکرد جداگانه دارند، لیکن با کمی دقت می بینیم که این دو عضو کمال ارتباط را با یکدیگر دارند. خلقت ، آدمی را مجهز به چشم کرده تا اشیا را از نظر نور و رنگ و نزدیکی و دوری تشخیص دهد، بعد از تشخیص چشم ، دست آنچه را که تحصیلش برای آدمی واجب است بردارد، و آنچه را که دفعش بر او لازم است از انسان دفع کند.

پس در حقیقت چشم مثل چراغی است که پیش پای دست را روشن می‌کند، حال اگر دست از کار بیفتد قهرا فواید و عملکرد دست را باید سایر اعضا جبران کنند، و این باعث می‌شود که اولاً زحمت و تعبی را که در حال عادی هرگز قابل تحمل نیست، تحمل کند و در ثانی از عملکرد سایر اعضای خود به همان مقدار که صرف جبران عملکرد دست نموده بکاهد، و اما اگر از همان اوایلی که دست دچار حادثه شد از نیروئی اضافی سایر اعضا در اصلاح حال همان دست استفاده کند، و دست را به حال عادی و سلامتش برگرداند، حال تمامی اعضا را اصلاح کرده، و صدها و بلکه هزارها برابر آنچه صرف اصلاح دست کرده عایدش می‌شود.

پس یک فرد از جامعه که عضوی از یک مجموعه است، اگر دچار فقر و احتیاج شد، و ما با انفاق خود وضع او را اصلاح کردیم، هم دل او را از رذائلی که فقر در او ایجاد می‌کند پاک کرده ایم، و هم چراغ محبت را در دلش ایجاد نموده ایم، و هم زبانش را به گفتن خوبیها به راه انداخته ایم، و هم او را در عملکردش نشاط بخشیده ایم، و این فواید عاید همه جامعه می‌شود، چون همه افراد جامعه به هم مربوط هستند، پس انفاق یک نفر، اصلاح حال هزاران نفر از افراد جامعه است، و مخصوصاً اگر این انفاق در رفع حوائج نوعی از قبیل تعلیم و تربیت و امثال آن باشد. این است آثار و فواید انفاق. آثار سوء و مضرات انفاق بدون قصد کسب رضای خدا

و وقتی انفاق در راه خدا و به انگیزه تحصیل رضای او باشد، نمو و زیاد شدن آن از لوازم تخلف ناپذیر آن خواهد بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۶

چون فواید انفاق در غیر راه خدا ممکن است توأم با ضررهائی باشد که (حتماً هست) برای اینکه وقتی رضای خدا انگیزه آدمی نباشد لابد انگیزه این هست که من توانگر به فقیر انفاق کنم تا شر او را از خود دفع نمایم، و یا حاجت او را بر آورم، تا اعتدالی به حال جامعه ببخشم، و فاصله طبقاتی را کم کنم (و در همه این فرضها بطور غیر مستقیم منافی عاید خود انفاق کننده می‌شود) و این خود نوعی استخدام و استثمار فقیر به نفع خویش است، که چه بسا در دل فقیر آثار سوء بجای گذارد، و چه بسا این آثار سوء، در دل فقرا متراکم شود و ناآرامی و بلواها به راه بیندازد، اما اگر انفاق تنها برای رضای خدا صورت بگیرد، و انفاق گر بجز خشنودی او هدفی و منظوری نداشته باشد، آن آثار سوء پدید نمی‌آید، و در نتیجه این عمل خیر محض می‌شود.

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ... کلمه ((اتباع)) به معنای ملحق شدن و ملحق کردن است، اولی (ملحق شدن) نظیر این آیه که می‌فرماید: ((فاتبعوهم مشرقین)) و دومی (ملحق کردن) مانند این آیه: ((واتبعناهم فی هذه الدنيا لعنة)).

کلمه ((من)) با تشدید نون به معنی منت نهادن است، و منت آن عملی است از صاحب احسان که احسانش را ناگوار سازد، مثل اینکه به آن شخصی که احسان کرده بگوید: این من بودم که چنین و چنان احسانی به تو کردم، و یا عملی کند که حاکی از همین باشد و اصل در معنای منت بطوریکه گفته شده قطع کردن است، و در آیه: ((لهم اجر غیر ممنون)) بهمین معنا آمده، و کلمه ((اذی)) به معنای ضرر فوری و یا ضرر اندک است، و کلمه ((خوف)) به معنای انتظار ضرر است، و کلمه ((حزن)) به معنای اندوهی است که بر دل سنگینی کند، چه اندوه از امری که واقع شده، و چه از آنکه بخواهد واقع شود.

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ (قول معروف) آن سخنی است که مردم بر حسب عادت آن را غیر معمولی ندانند، که البته به اختلاف عادات مردم مختلف می‌شود، و کلمه ((مغفرت)) در اصل به معنای پوشاندن است، و ((غنی)) مقابل حاجت و فقر است، و ((حلم)) به معنای سکوت در برابر سخن و یا عمل ناهنجار دیگران است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۷ رد کردن سائل با زبان خوش و گذشت از بدی او، از صدقه و انفاق همراه با منت و آزار بهتر است در این آیه شریفه خداوند متعال قول معروف و آمرزیدن و مغفرت (یعنی چشم پوشی از بدی ها که مردم به انسان می‌کنند) را بر





یقدرون)) جمع است. در پاسخ می گوئیم کلمه ((الذی)) هر چند که لفظاً مفرد است و لیکن در اینجا در معنای جمع استعمال شده و به معنای همه کسانی است که چنین باشند.

این آیه وجه شباهت ریاکار به سنگ را بیان می کند، معنای وسیعی است که هم در ریاکار هست و هم در آن سنگ، و آن بی اثر و سست بودن عمل است همچنانکه خاکی که روی سنگ صاف قرار دارد با بارانی اندک از بین رفته و نمی تواند اثری داشته باشد.

و جمله: ((و الله لا یهدی القوم الکافرین)) حکم را نسبت به ریاکار و کافر به وجهی عام بیان می کند، و می فرماید: ریا کننده در ریاکاریش یکی از مصادیق کافر است، و خدا مردم کافر را هدایت نمی کند، و به همین جهت جمله نامبرده کار تعلیل را می کند. و خلاصه معنای این مثل آن است که کسی که در انفاق خود مرتکب ریا می شود، در ریا کردنش و در ترتیب ثواب بر انفاقش حال سنگ صافی را دارد که مختصر خاکی روی آن باشد، همینکه بارانی تند بر آن بیارد، همین بارانی که مایه حیات زمین و سرسبزی آن و آراستگی اش به گل و گیاه است، در این سنگ خاک آلود چنین اثری ندارد، و خاک نامبرده در برابر آن باران دوام نیاورده و بکلی شسته می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۵۹۹

تنها سنگی سخت می ماند که نه آبی در آن فرو می رود، و نه گیاهی از آن می روید، پس وابل (باران پشت دار) هر چند از روشن ترین اسباب حیات و نمو است، و همچنین هر چند خاک هم سبب دیگری برای آن است، اما وقتی محل این آب و خاک، سنگ سخت باشد عمل این دو سبب باطل می گردد، بدون اینکه نقصی و قصوری در ناحیه آب و خاک باشد، پس این حال سنگ سخت بود و عیناً حال ریاکار نیز چنین است:

برای اینکه وقتی ریاکار در عمل خود خدا را در نظر نمی گیرد، ثوابی بر عملش مترتب نمی شود، هر چند که نفس عمل هیچ نقصی و قصوری ندارد، چون انفاق سببی است روشن برای ترتیب ثواب، لیکن به خاطر اینکه قلب صاحبش چون سنگ است، استعداد پذیرفتن رحمت و کرامت را ندارد. و از همین آیه بر می آید که قبول شدن اعمال، احتیاج به نیتی خالص و قصدی به وجه الله دارد. شیعه و سنی هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: ((انما الاعمال بالنیات - معیار در ارزش اعمال تنها نیت ها هستند)). معنای ((ابتغاء مرضات الله)) و جوهی که در معنای ((تثبیت نفس)) ذکر شده و بیان وجه صحیح در معنای آن

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَلِمَةٍ: ((ابتغاء مرضات)) به معنای طلب رضایت است، که برگشتش به تعبیر اراده وجه الله است برای اینکه وجه هر چیزی عبارت است از جهت و سمتی که روبروی تو است، و وجه خدای تعالی نسبت به بنده ای که دستوراتی به وی می دهد، و چیرهائی از او می خواهد عبارت است از رضایت او از عمل وی، و خشنودیش از امتثال او، چون آمر و دستور دهنده، نخست با امر خود روبروی مامور قرار می گیرد، و آنگاه که او امر او را بجا آورد با خشنودی و رضایت از او استقبال می کند.

پس مرضات خدا از بنده مکلفی که به تکلیف عمل کرده همان وجه و روی خدا به طرف او است، در نتیجه ابتغای مرضات او و یا ساده ترش به دست آوردن خشنودی او در حقیقت خواستن وجه او است.

اما در معنای اینکه فرمود: ((و تثبیتاً من انفسهم)) نظریه هائی داده شده، بعضی گفته اند: تثبیت به معنای تصدیق و یقین است، با چنین حالتی انفاق می کنند، بعضی دیگر گفته اند: تثبیت که به معنای استوار کردن است در اینجا به معنای تثبیت است، یعنی داشتن بصیرت، و معنای جمله این است که ((مال خود را با بصیرت انفاق می کنند)) (بر خلاف بسیاری از افراد) می دانند پول را در کجا خرج کنند، بعضی دیگر گفته اند: منظور این است که تامل و دقت می کنند، اگر دیدند نیتشان خالص برای خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۰

انفاق می کنند، و اگر دیدند چیزی از ریا هم با خدا در دلشان آمیخته شده، و خلاصه، هم خدا را در نظر دارد و هم ریا را، از انفاق خودداری می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: تثبیت به این معنا است که نفس آدمی خود را برای اطاعت خدا آماده کند، و بعضی گفته اند: به معنای آنست که آدمی نفس خویش را در منازل ایمان جای دهد، یعنی نفس را به بذل مال در راه خدا عادت دهد، و خواننده عزیز توجه دارد که هیچیک از این معانی (جز به زحمت) با مطالب قبل آیه تطبیق نمی کند، (از توجیهی که ما می کنیم این عدم انطباق کاملاً روشن می شود) که آن توجیه عبارت است از: و خدا داناتر است: خدای سبحان انفاق در راه خدا را بطور مطلق مدح کرد، (و فرمود: به دانه ای می ماند که چنین و چنان شود) سپس بنایش بر این شد که دو قسم انفاق را که نمی پسندد و ثوابی بر آن مترتب نمی شود استثنا کند، یکی انفاق ریائی که از همان اول باطل انجام می شود و یکی هم انفاقی که بعد از انجام آن، به وسیله منت و اذیت اجرش باطل می گردد و بطلان این دو قسم انفاق به خاطر همین است که برای خدا و در طلب رضای او انجام نشده و یا اگر شده نفس نتوانسته نیت خود را محکم نگه دارد، در این آیه می خواهد حال عده خاصی از انفاق گران را بیان کند، که در حقیقت طائفه سوم هستند و اینان کسانی هستند که نخست برای خاطر خدا انفاق می کنند و سپس زمام نفس را در دست می گیرند و نمی گذارند آن نیت پاک و مؤثرشان دستخوش ناپاکی ها گردد و از تاءثر ساقط شود و منت و اذیت و هر منافی دیگر، آن را تباه سازد.

پس روشن شد که مراد از ((ابتغاء مرضات الله)) این است که انفاق گر منظورش و قصدش خودنمائی و یا هر قصدی دیگر (که نیت را غیر خالص می کند) نبوده باشد، و منظور از ((تثبیتاً من انفسهم)) این است که آدمی زمام نفس را در دست داشته باشد، تا بتواند نیت خالصی را که داشته نگه بدارد، و این تثبیت هم از ناحیه نفس است، و هم واقع بر نفس، ساده تر بگویم نفس هم فاعل تثبیت است، و هم مفعول آن، پس کلمه ((تثبیتاً)) از نظر ترکیب، نحوی تمیز است، و حرف ((من)) نشویه (ابتدائیه) است، و ((انفسهم)) در معنا فاعل تثبیت است، و آن نفسی که مفعول قرار گرفته در تقدیر است، و تقدیر کلام ((تثبیتاً من انفسهم لانفسهم - نفسشان زمام نفس را در دست بگیرد)) ممکن هم هست که کلمه ((تثبیتاً)) را مفعول مطلق برای فعلی بگیریم که از ماده خودش باشد، آن وقت تقدیر چنین می شود ((یثبتون انفسهم لانفسهم تثبیتاً)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۱

كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ...

تشبیه و تمثیل انفاق خالص و انفاق تواءم با من و اذی

اصل در ماده (راء - باء - واو) این است که به معنای ((زیادی)) استعمال شود، و کلمه ((ربوه)) به کسر و فتح و ضم ((راء)) هر سه به معنای زمین خوبی است که گیاه در آن بسیار می شود و نمو می کند، و کلمه ((اکل)) با ضمه همزه و کاف به معنای خورده شده از هر چیز است، که واحدش ((اکله)) بر وزن لقمه است، و کلمه ((طل)) به معنای باران است و فرقتش با کلمه ((مطر)) این است که مطر به معنای باران معمولی است، و طل به معنای بارانی خفیف تر از حد معمول و کم اثرتر از آن است.

و غرض از این مثل این است که بفهماند انفاقی که صرفاً لوجه الله و بخاطر خدا است هرگز بی اثر نمی ماند، و بطور قطع روزی حسن اثرش نمودار می شود، برای اینکه مورد عنایت الهیه است، و از آنجا که جنبه خدائی دارد و متصل به خدا است (مانند خود خدا) باقی و محفوظ است، هر چند که این عنایت بر حسب اختلاف درجات خلوص مختلف می شود، و در نتیجه وزن و ارزش اعمال هم به همان جهت مختلف می گردد، همچنانکه باغی که در زمین حاصل خیز ایجاد شده، وقتی باران می آید بلادرنگ خوردنی هایش را به وجهی بهتر تحویل می دهد، هر چند که این تحویل دانش و این خوردنیهایش بخاطر اختلاف باران (که یکی مطر است و دیگری طل)، از نظر خوبی درجاتی پیدا می کند.

و بخاطر وجود همین اختلاف بود که این دنباله را به گفتار خود اضافه نمود، که ((و الله بما تعملون بصیر)) یعنی خدا به آنچه می کنید بینا است، و مساله پاداش دادن به اعمال برایش مشتبه و درهم و برهم نمی شود، ثواب این را با آن دیگر و ثواب دیگری را به این نمی دهد.

أَيُّوْدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ... کلمه ((ود)) که مصدر ((بود)) است به معنای حب و دوست داشتن است، البته حب توأم با آرزو، و کلمه ((جنت)) به معنای درختانی بسیار و درهم رفته است، که در فارسی و عربی آنرا بستان گویند، و اگر بستان را جنت خوانده اند به این مناسبت بوده است که این کلمه در اصل به معنای پوشاندن است، و چنین درختانی زمین را از نور خورشید می پوشانند (همچنانکه به سپر نیز جنه (به ضم جیم) گفته می شود زیرا سپر نیز بدن یک سرباز را از آلت جنگی دشمن می پوشاند)، و به این جهت صحیح است گفته شود: ((نهرها از زیر آن جاری است))، و اگر کلمه نامبرده به معنای زمینی بود که درخت داشته باشد، این عبارت صحیح نبود، چون نهر باغ از زیر زمین باغ جاری نیست، در نتیجه خلاف مقصود را می رسانید، و به همین جهت خدای تعالی در آیه قبلی که انفاق را به جنتی در ربوه (زمین آباد) مثل می زد در جای دیگر درباره ربوه فرمود: ((ذات قرار و معین)) فرمود: ((آب معین در آن زمین است)) و فرمود ((در زیر آن جاری است))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۲

ولی وقتی سخن از زمین ندارد بلکه از جنات سخن می گوید که بسیار هم در قرآن تکرار شده، می فرماید: نهرها از زیر آن جاری است، یعنی از زیر آن درختان، پس جنت به معنای درختان بسیار است.

و کلمه ((من)) در جمله ((من نخیل و اعناب))، برای تبیین است، البته تبیینی توأم با غلبه نه کلیت، خلاصه می خواهد بفرماید: غالب درختان باغ انگور، انگور است، و غالب درختان نخلستان، نخل است، نه اینکه غیر از آن هیچ درختی دیگر ندارد، چون معمولاً هر باغی که از یک نوع میوه بیشتر دارد نام آن میوه را بر آن باغ می گذارند، مثلاً ((بادامستان))، ((تاکستان))، ((نخلستان)) و... هر چند که میوه های گوناگون دیگر نیز در آن باشد، پس اگر دنبال جمله مورد بحث فرموده: ((له فیها من کل الثمرات))، منافاتی با آن ندارد.

کلمه ((کبر)) به معنای پیری و سالخوردگی است، و کلمه ((ذریه)) به معنای اولاد است، و کلمه ((ضعفا)) جمع ضعیف است، خدای تعالی در این مثل بین سالخوردگی و داشتن فرزندان ضعیف جمع کرده، - با اینکه معمولاً سالخوردگان فرزندانشان بزرگسالند - و این به آن جهت بوده که شدت احتیاج به باغ نامبرده را افاده کند، و بفهماند که چنین پیرمردی غیر از آن باغ هیچ ممر معیشتی و وسیله دیگری برای حفظ سعادت خود و فرزندان ندارد، چون اگر او را مردی جوان و نیرومند فرض می کرد، آن شدت احتیاج به باغ را نمی رساند، برای اینکه اگر باغ جوان نیرومند سوخت، می تواند به قوت بازویش تکیه کند، و نیز اگر سالخورده ای را بدون فرزند صغیر فرض می کرد باز آن شدت حاجت به باغ افاده نمی شد، چون چنین پیرمردی خرج زیاد ندارد، و تهی دستی او به ناگواری تهی دستی پیر بچه دار نیست، چون اگر باغ چنین کسی خشک شود فکر می کند چند صباحی بیش زنده نیست و لذا خیلی ناراحت نمی شود.

و همچنین اگر در این مثل پیرمردی را مثل می زد که هر چند سالخورده است اما فرزندان نیرومند دارد، باز آن شدت حاجت به باغ ادا نشده بود، برای اینکه اگر باغ چنین پیرمردی بسوزد، با خود می گوید: سر فرزندان رشیدم سلامت، کار می کنند و خرج زندگی ام را در می آورند، چه حاجت به باغ دارند، اما اگر هر دو جهت یعنی: زیادی سن و داشتن فرزندان خردسال در کسی جمع شود و باغش که تنها ممر زندگی او است از بین برود، او بسیار ناراحت می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۳

زیرا نه می تواند نیروی جوانی خود را باز گرداند، و دوباره چنان باغی به عمل بیاورد، و نه کودکان خردسالش چنین نیروئی دارند، و نه بعد از آتش گرفتن باغ امید برگشتن سبزی و خرمی آن را می تواند داشته باشد.

این مثلی است که خدای تعالی آن را برای کسانی زده که مال خود را در راه خدا انفاق می کنند، ولی با منت نهادن و اذیت کردن پاداش عمل خود را ضایع می نمایند و دیگر راهی به بازگرداندن آن عمل باطل شده به عمل صحیح را ندارند، و انطباق مثل با ممثل بسیار روشن است، برای اینکه اینگونه رفتارها که اعمال آدمی را باطل می سازد بی جهت و بی منشا نیست، کسانی اینطور اجر خود را ضایع می کنند که در دل دچار بیماری های اخلاقی از قبیل ((مال دوستی))، ((جاه دوستی))، ((تکبر))، ((عجب))، ((خودپسندی))، ((بخل شدید)) و... هستند، بیماری هائی که نمی گذارد آدمی مالک نفس خود باشد، و مجالی برای تفکر و سنجش عمل خویش و تشخیص عمل نافع و مضر را بدهد، و اگر مجال می داد و آدمی تفکر می کرد هرگز به چنین اشتباه و خطی مرتکب نمی شد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ كَلِمَةً ((تیمم)) هم به معنای ((قصد)) است، و هم معنای ((اقدام عمدی))، و کلمه ((خبیث)) ضد کلمه ((طیب)) را معنا می دهد، آن به معنای ناپاک، و این به معنای پاک است، و کلمه ((منه)) متعلق به کلمه خبیث است، و جمله: ((تنفقون))، حالی است از فاعل ((تیمموا))، و جمله: ((لستم باخذیه)) حالی است از فاعل ((تنفقون)) و عاملش همان فعل است، و جمله: ((ان تغمضوا فیه)) به خاطر کلمه ((ان)) مبدل به مصدر می شود، و لام بطوریکه گفته شده در تقدیر است، و تقدیر کلام ((الا لاغماضکم فیه)) است، ممکن هم هست حرف ((باء)) را در تقدیر گرفت و گفت: تقدیر کلام ((الا بمصاحبه الاغماض)) است. کیفیت مالی که باید انفاق بشود

و معنای آیه روشن است، نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که خدای تعالی در این آیه کیفیت مالی را که انفاق می شود بیان نموده و می فرماید: باید از اموال طیب باشد، نه خبیث، یعنی مالی باشد که فقیر به رغبت آن را بگیرد نه به کراهت و اغماض، برای اینکه کسی که نخواهد با بذل مال طیب، خویشتن را به صفت بخشنده متصف سازد، و بخواهد مال خبیث خود را از سر باز کند، و زندگی خود را از چنین آلودگیها رها سازد، چنین کسی دوستدار کار نیک نمی شود، و چنین انفاقی نفس او را به کمالی نمی رساند، و بهمین جهت است که می بینیم آیه شریفه با جمله: ((واعلموا ان الله غنی حمید)) شروع شده است چون این جمله به ما می فهماند که باید در انفاق خود بی نیازی و حمد خدای را در نظر بگیریم، که خدا در عین اینکه احتیاجی به انفاق ما ندارد، مع ذلك انفاق طیب ما را می ستاید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۴

پس از مال طیب خود انفاق کنید. و نیز ممکن است جمله را چنین معنا کنیم: که چون خدا غنی و محمود است نباید با او طوری سودا کرد که لایق به جلال او (جل جلاله) نبوده باشد. ترس از فقر بر اثر انفاق اعمال طیب و دلپسند، و سوسه شیطانی است الشیطن یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء در این آیه بر این معنا احتجاج شده که انتخاب مال خبیث برای انفاق، خیری برای انفاق گر ندارد، به خلاف انتخاب مال طیب که خیر انفاق گران در آن است.

پس اینکه در آیه قبل مؤمنین را نهی کرد از این که مال خبیث را برای این کار انتخاب کنند مصلحت خود آنان را در نظر گرفته، همچنانکه در منهی عنه فساد ایشان است، و در خودداری از انفاق مال طیب هیچ انگیره ای ندارند جز این فکر که مضایقه در انفاق او چنین مالی را، مؤثر در بقا و قوام مال و ثروت است، این طرز فکر باعث می شود که دلها از اقدام به چنین انفاقی دریغ کنند، به خلاف مال خبیث که چون قیمتی ندارد و انفاقش چیزی از ثروت آنان کم نمی کند لذا از انفاقش مضایقه نمی کنند، و این یکی از وساوس شیطان است، شیطانی که دوستان خود را از فقر می ترساند، با اینکه بذل و دادن انفاق در راه خدا و به دست آوردن خشنودی او عینا مانند بذل مال در یک معامله است، که به قول معروف: ((هر چه پول بدهی آش می خوری))، مالی را هم که انسان در راه خدا می دهد در برابر آن، رضای خدا را می خرد، پس هم عوض دارد و هم بهره، که بیانش گذشت.

علاوه بر اینکه آن کسی که ((یعنی و یقنی - آدمی را بی نیاز می کند و فقیر می سازد)) خدای سبحان است، نه مال، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((وانه هو اغنی و اقنی)).

و سخن کوتاه اینکه: خودداری مردم از انفاق مال طیب از آنجا که منشا آن ترس از فقر است و این ترس خطاست، لذا با جمله: ((الشیطان یعدکم الفقر))، خطا بودن آن را تنبیه کرد، چیزی که هست در این جمله سبب را جای مسبب بکار برد، تا بفهماند که این خوف، خوفی است مضر، برای اینکه شیطان آن را در دل می اندازد، و شیطان جز به باطل و گمراهی امر نمی کند، حال یا این است که ابتدا و بدون واسطه امر می کند، و یا با وسائلی که به نظر می رسد حق است، ولی وقتی تحقیق می کنی در آخر می بینی که از یک انگیره باطل و شیطانی سر در آورد. خود داری از انفاق مال طیب باعث کفر به خدا، اتلاف نفوس، هتک اعتراض، رواج جنایت و فحشا است

و چون ممکن بود کسی توهم کند که ترس نامبرده ترسی است بجا، هر چند از ناحیه شیطان باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۵

لذا برای دفع این توهم بعد از جمله: ((الشیطان یعدکم الفقر)) دو جمله را اضافه کرد، اول اینکه فرمود: ((و یامرکم بالفحشاء))، یعنی هرگز از شیطان توقع نداشته باشید که شما را به عملی درست بخواند چرا که او جز به فحشا نمی خواند، پس خودداری از انفاق مال طیب به انگیره ترس از فقر هرگز عملی بجا نیست، زیرا این خودداری در نفوس شما ملکه امساک و بخل را رسوخ می دهد، و به تدریج شما را بخیل می سازد، در نتیجه کارتان به جائی می رسد که اوامر و فرامین الهی مربوط به واجبات مالی را به آسانی رد کنید، و این کفر به خدای عظیم است، و هم باعث می شود که مستمندان را در مهلکه فقر و بی چیزی بیفکنید، و از این راه نفوسی تلف و آبروهائی هتک گردد، و بازار جنایت و فحشا رواج یابد، همچنانکه در جای دیگر قرآن آمده: ((و منهم من عاهد الله لئن آتینا من فضله لنصدقن، ولنكونن من الصالحین، فلما اتیهم من فضله بخلوا به، و تولوا و هم معرضون، فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه، بما اخلفوا الله ما وعده، و بما کانوا یکذبون - تا آنجا که می فرماید: الذین یلمزون المطوعین من المؤمنین فی الصدقات، و الذین لا یجدون الا جهدهم فیسخرون منهم، سخرا لله منهم، و لهم عذاب الیم.))

جمله دومی که اضافه فرمود این است که فرمود: ((والله یعدکم مغفره منه و فضلا و الله واسع علیم))، در این جمله و در موارد دیگری که ذیلا- از نظر خواننده می گذرد، خدای تعالی این نکته را بیان نموده که در این مورد حقی است و باطلی، و شق سوم ندارد، و حق همان طریق مستقیم است که از ناحیه خدای سبحان است، و باطل از ناحیه شیطان است.

آن موارد عبارتند از:

((فما ذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق به جز ضلالت چه چیز می تواند باشد.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۶

((قل الله یهدی للحق - بگو تنها خدا است که به سوی حق هدایت می کند.))

((انه عدو مضل مبین - شیطان دشمنی است گمراه گر آشکار.)) خلاصه گفتار در تذکراتی که خداوند در آیه مورد بحث می دهد همه این آیات در مکه نازل شده، و خلاصه گفتار اینکه خدای تعالی در آیه مورد بحث تذکر می دهد: این خاطره که از ناحیه خوف به ذهن شما خطور می کند ضلالتی است از فکر، برای اینکه مغفرت پروردگار و آن زیادت که خدا در آیات قبلی ذکر کرد هر دو پاداش بدل از اموال طیب است، و مال خبیث چنین پاداشی ندارد.

بنابر این جمله: ((و الله یعدکم ...)) نظیر جمله: ((الشیطان یعدکم ...)) از قبیل وضع سبب در جای مسبب است، و در این دو جمله میان وعده خدای واسع و علیم (سبحانه)، و وعده شیطان مقابله افتاده، تا انفاق گران در امر دو وعده نظر کنند، و از آن دو آنچه را صالح تر و نافع تر تشخیص دادند برگزینند.

پس حاصل حجتی که در آیه شریفه اقامه شده این شد: که اختیار خبیث بر طیب به خاطر ترس از فقر و بی خبری از منافع این انفاق است، اما ترس از فقر، القائی شیطانی است، او این ترس را به دل ها می اندازد، و هیچ منظوری به جز گمراهی و به فحشا کشاندن شما ندارد، پس نباید از او پیروی کنید.

و اما منافع این انفاق که در آیات قبل گفتیم زیادت مال و آموزش گناهان است، یک نتیجه گیری موهوم نیست بلکه نتیجه ای است که ترتب آن بر انفاق را خدا وعده داده و وعده او حق است و او واسع است، یعنی در امکان او هست که آنچه وعده داده، عطا کند، و او علیم است، یعنی هیچ چیزی و هیچ حالی از هیچ چیزی بر او پوشیده نیست، پس هر وعده ای که می دهد از روی علم است.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ

معنای ((حکمت))

کلمه ((ایناه)) که مصدر ((یوتی)) است به معنای عطا کردن است، و کلمه ((حکمت)) به کسره ((حاء)) بر وزن ((فعله)) است، که وزنی است مخصوص افاده نوع، یعنی دلالت بر نوع معنایی می کند که در این قالب در آمده پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آن چنانکه هیچ رخنه و یا سستی در آن نباشد، و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می شود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۷

و این جمله دلالت دارد بر اینکه بیانی که خدا در آن بیان حال انفاق و وضع همه علل و اسباب آن را و آثار صالح آن در زندگی حقیقی بشر را شرح داده، خود یکی از مصادیق حکمت است.

پس حکمت عبارت است از قضایای حقه ای که مطابق با واقع باشد، یعنی به نحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلاً معارف حقه الهیه درباره مبداء و معاد باشد، و یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است معارفی باشد که باز با سعادت انسان سروکار داشته باشد، مانند حقائق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل می دهد.

وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

نکاتی در باره آیه (و من یوت الحکمه ...)

معنای جمله، روشن است نکته ای که باید تذکر داد این است که نام دهنده حکمت را نبرده و این دو جهت دارد:

یکی اینکه جمله قبلی که می فرمود: ((خدا حکمت را به هر کس که بخواهد می دهد)) دلالت می کند بر اینکه در جمله مورد بحث، ((دهنده حکمت)) خدا است.

جهت دوم این بود که بفهماند حکمت به خودی خود منشا خیر بسیار است، هر کس آن را داشته باشد ((خیری بسیار)) دارد، و این خیر بسیار از این جهت نیست که حکمت منسوب به خدا است، و خدا آن را عطا کرده، چون صرف انتساب آن به خدا باعث خیر کثیر نمی شود، همچنانکه خدا مال را می دهد ولی دادن خدا باعث نمی شود که مال، همه جا مایه سعادت باشد، چون به قارون هم مال داد، و فرمود: ((و آتیناه من الکنوز ما ان مفتاحه لثنوء بالعصبه اولی القوة)) تا آخر آیات این داستان.

نکته دیگر اینکه فرمود: ((حکمت خیر کثیر است)) با اینکه جا داشت به خاطر ارتفاع شائن و نفاست امر آن بطور مطلق فرموده باشد ((حکمت خیر است)) و این به آن جهت بود که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خدا و توفیق او است، و مساله سعادت منوط به عاقبت و خاتمه امر است، در مثل فارسی هم می گویند ((شاهنامه آخرش خوش است))، چون ممکن است خدا حکمت را به کسی بدهد، ولی در آخر کار منحرف شود، و عاقبتش شر گردد.

وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ كَلِمَةً ((الباب)) جمع ((لب)) است، ((ولب)) در انسان ها به معنای عقل است، چون عقل در آدمی مانند مغز گردد و نسبت به پوست آن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۰۸

و لذا در قرآن ((لب)) به همین معنا استعمال شده، و گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسما مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا رابه خود گرفته، و بهمین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده، و تنها افعال مشتق شده از





مشرکین مسلمانانی هستند که زکات نمی‌دادند، و یا به عبارت دیگر صدقه نمی‌دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده، و زکات به معنای اسلامیش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۰

إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ... کلمه ((ابداء)) که مصدر ((تبدوا)) است، به معنای اظهار است، و کلمه صدقات جمع صدقه است، و چون قیدی در آن نیامده به معنای مطلق انفاقهائی است که در راه خدا بشود (چه واجب و چه مستحب) و چه بسا بعضی گفته باشند که اصل در معنای این کلمه ((انفاق مستحب)) است. آثار و نتایج انفاق علنی و مزیت و فضیلت انفاق پنهانی

خدای سبحان در این آیه دو قسم تردید آورده، یکی صدقه آشکار و دیگری پنهان، و هر دو را ستوده است، برای اینکه هر کدام از آن دو آثاری صالح دارند، اما صدقه آشکارا که خود تشویق و دعوت عملی مردم است به کار نیک، و نیز مایه دلگرمی فقرا و مساکین است، که می‌بینند در جامعه مردمی رحم دل هستند که به حال آنان ترحم می‌کنند، و در جامعه اموالی برای آنان و رفع حوائجشان قرار می‌دهند تا برای روز قیامتشان که روز گرفتاری است ذخیره ای باشد، و این باعث می‌شود که روحیه یاس و نومیدی از صفحه دلهاشان زدوده شود، و در کار خود دارای نشاط گردند، و احساس کنند که وحدت عمل و کسب بین آنان و اغنیا وجود دارد، اگر سرمایه دار کاسبی می‌کند تنها برای خودش نیست، و این خود آثار نیک بسیاری دارد.

و اما حسن صدقه پنهانی این است که در خفا آدمی از ریا و منت و اذیت دورتر است، چون فقیر را نمی‌شناسد، تا به او منت گذارد، و یا اذیت کند، فائده دیگرش اینست که در صدقه پنهانی آبروی فقیر محفوظ می‌ماند، و احساس ذلت و خفت نمی‌کند، و حیثیتش در جامعه محفوظ می‌ماند، پس می‌توان گفت که: صدقه علنی نتیجه‌های بیشتری دارد، و صدقه پنهانی خالص تر و پاک تر انجام می‌شود.

و چون بنای دین بر اخلاص است، بنابر این عمل هر قدر به اخلاص نزدیک تر باشد به فضیلت نیز نزدیکتر است، و بهمین جهت خدای سبحان صدقه سری را بر صدقه علنی ترجیح داده و می‌فرماید: ((و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خیر لکم))، چون کلمه ((خیر)) به معنای بهتر است، و خدا به اعمال بندگانش با خبر است، و در تشخیص عمل خیر از غیر آن اشتباه نمی‌کند، ((و الله بما تعملون خیر)).

خداوند خاطر شریف پیامبر (ص) را تسلی می‌دهد

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ در این جمله روی سخن از مؤمنین گردانده شد و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مخاطب قرار گرفته که ای پیامبر هدایت آنان به عهده تو نیست، این خدا است که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند، گوئی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی اختلاف مسلمانان در خصوص مساله انفاق را دیده و ملاحظه کرده است که بعضی انفاق را با خلوص انجام می‌دهند و بعضی دیگر بعد از انفاق منت و اذیت روا می‌دارند و گروهی دیگر اصلاً از انفاق کردن مال پاکیره خودداری می‌ورزند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۱

در دل شریف خود احساس ناراحتی و اندوه می‌نمودند و لذا خدای تعالی در این آیه، خاطر شریف او را تسلی داده و می‌فرماید: مساله اختلاف مراحل ایمان که در این مردم می‌بینی که یکی اصلاً ندارد و دیگری اگر دارد نیتش خالص نیست و گروه سوم هم انفاق دارد و هم نیتش خالص است همه مربوط و مستند به خدای تعالی است، او است که هر کس را بخواهد به هر درجه از ایمان که صلاح بداند هدایت می‌فرماید، و بعضی را به کلی محروم می‌سازد، نه ایجاد ایمان در دلها به عهده تو است، و نه حفظ آن، تا هر وقت ببینی که پاره ای از مردم محفوظ مانده، و در بعضی ضعیف شده و اندوهناک شوی، و وقتی خدای تعالی در آخر این گفتار ایشان را تهدید می‌کند و با خشونت سخن می‌گوید، دچار شفقت یعنی اندوهی توأم با ترس شوی.

شاهد بر این معنا که ما از آیه استفاده کردیم جمله ((هدیهم)) است، که مصدری است اضافه شده بر ضمیری که به مردم بر می‌گردد، چون ظاهر این تعبیر این است که ایمان تا حدی در مردم تحقق یافته و می‌فهماند که این مقدار هدایت که در امت خود

موجود می بینی از تو نیست ، و آنچه هم که تحقق نیافته می بینی باز تو مسؤ و لش نیستی ، شاهد دیگر اینکه جمله مورد بحث تسلیت خاطر آن جناب است این است که هر جا در قرآن در مساله ایمان استنادش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) را نفی می کند، همه به منظور دلخوش ساختن آن جناب است

بنابراین جمله مورد بحث یعنی جمله : ((لیس علیک هدیهم و لکن الله یهدی من یشاء)) جمله ای است معترضه ، که صرفا به منظور دلخوشی آن جناب در وسط کلام آمده است و خطابی را که قبلا به مؤ منین داشت قطع نمود، و جمله مورد بحث را خطاب به آن جناب کرد، آنگاه دوباره خطاب به مؤ منین را از سر گرفت ، و فرمود: ((و ما تنفقوا من خیر...)) و این جمله معترضه نظیر جمله معترضه : ((لا تحرك به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه )) است ، که در وسط آیات مربوط به قیامت قرار گرفته است .

وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نَفْسٍ كُمْ وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ... در این آیه همانطور که گفتیم : دوباره خطاب را متوجه مؤ منین کرد اما با سیاقی که نه بشارت در آن هست ، و نه انداز و خشونت ، و این به آن جهت است که آیه ، بعد از جمله ((ولکن الله یهدی من یشاء)) قرار گرفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۲

و بر کسی پوشیده نیست که مقتضای معنای آن این است که صرفا به دعوت پردازد، دعوتی خالی از ((نرمش )) و ((خشونت )) (هر دو) تا دلالت کند بر اینکه ساحت ((گوینده )) و ((صاحب دعوت )) منزله است از اینکه دعوت ، منفعتی برای او داشته باشد، بلکه منفعت آن عاید مردمی می شود که این دعوت را می پذیرند.

پس جمله : ((و لا- تنفقون الا- ابتغاء وجه الله )) جمله ای است حالیه ، و حال از ضمیر خطاب است ، و عامل آن متعلق ظرف یعنی ((فلانفسکم )) می باشد.

و چون ممکن بود کسی خیال و توهم کند که این نفعی که از ناحیه انفاق عاید انفاق گران می شود، صرف اسم است ، و مسمی واقعیت خارجی ندارد، و واقعیت این است که انسان مال عزیز خود را که یک حقیقت خارجی است بدهد و منفعتی موهوم بگیرد. پس انفاق در راه خدا یعنی معامله ای که یک طرفش حقیقت است ، و طرف دیگرش خیال ، لذا دنبال آن جمله فرمود: ((و ما تنفقوا من خیر یوف الیکم و انتم لا تظلمون - که آنچه انفاق کنید بدون کم و کاست به شما بر می گردد، و کمترین ستمی بر شما نخواهد شد)) خلاصه این منفعتی که شما را به سویش می خوانیم (که همانا ثوابهای دنیائی و آخرتی است ) امری موهوم نیست ، بلکه امری است حقیقی و واقعی که خدای تعالی آن را بدون اینکه چیزی از آن گم شده باشد و یا کم کرده باشد به شما خواهد رساند.

و اگر نام رساننده را نبرد، و نفرمود: ((نوف الیکم - ما آنرا به شما می رسانیم )) بلکه فرمود: ((یوف الیکم - به شما خواهد رسید)) برای همان نکته ای بود که قبلا- اشاره کردیم ، و گفتیم سیاق گفتار، سیاق دعوت است ، و همانطور که مقتضی است نامی از بشارت و بیم دادن در آن برده نشود، همچنین لازم است نامی از فاعل هم برده نشود، تا گفتار خیرخواهانه تر و بی غرضانه تر باشد، همانند گفتاری باشد که گوینده ندارد، اگر به راستی منفعتی در آن باشد برای شنونده اش دارد، نه کسی دیگر.

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ... کلمه ((حصر)) که مصدر فعل مجهول ((احصروا)) است به معنای منع و حبس است و اصل در معنای آن تنگ گرفتن است .

راغب می گوید: ((حصر)) و ((احصار)) هر دو به معنای راه نیافتن به خانه کعبه است اما چیزی که هست ((احصار))، ممنوع شدن به خاطر وجود مانعی ظاهری از قبیل دشمن و امثال آن است ، و حصر به معنای ممنوع شدن از ناحیه منع باطنی و درونی از قبیل مرض و امثال آن است ، و کلمه حصر در غیر از این مورد استعمال نشده است پس اینکه در آیه : ((فان احصرتهم )) احصار آمده می تواند به هر دو معنا باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۳

و همچنین آیه : ((الاذین حصروا...)) و اما در آیه : ((او جاؤ کم حصرت صدورهم )) تنها به یک معنا است ، و آن همان بیماری

درونی است که در مورد آیه به معنای تنگی سینه به خاطر بخل و ترس است. این بود گفتار راغب.

و کلمه ((تعفف)) به معنای آن است که عفت صفت آدمی شده باشد، و کلمه سیما به معنای علامت و کلمه: ((الحاف)) به معنای اصرار در سؤال است. مؤمنین تا آنجا که می‌توانند تظاهر به فقر نمی‌نمایند و دست سؤال دراز نمی‌کنند

و در آیه شریفه مصرف صدقات، البته بهترین مصرفش بیان شده که همان فقرائی باشد که به خاطر عوامل و اسبابی، از راه خدا منع شده‌اند، یا دشمنی مال آنان را گرفته و بدون لباس و پوشش مانده‌اند، یا کارها و گرفتاری‌های زندگی از قبیل پرستاری کودکانی بی‌مادر نگذاشته به کار و کسب مشغول شوند، و یا خودشان بیمار شده‌اند، و یا کاری انتخاب کرده‌اند که با اشتغال به آن، دیگر نمی‌توانند به کار و کسب پردازند، مثلا به طلب علم پرداخته‌اند، و یا کاری دیگر از این قبیل.

((یحسبهم الجاهل)) یعنی کسی که از حال ایشان اطلاع ندارد از شدت عفتی که دارند ایشان را توانگر می‌پندارد، چون با اینکه فقیرند ولی تظاهر به فقر نمی‌کنند، پس جمله نامبره دلالت دارد بر همینکه مؤمنین تا آنجا که می‌توانند تظاهر به فقر نمی‌کنند، و از علامتهای فقر به غیر آن مقداری که نمی‌توان پنهان داشت، پنهان می‌دارند، و مردم پی به حال آنان نمی‌برند، مگر اینکه شدت فقر رنگ و رویشان را زرد کند، و یا لباسشان کهنه شود (و یا مثلا از زبان اطفالشان اظهار شود، و امثال اینها).

از اینجا معلوم می‌شود که مراد از جمله ((لا یسئلون الناس الحافا)) این است که فقرای مؤمن اصلا در یوزگی نمی‌کنند، تا منجر به اصرار در سؤال شود، زیرا بطوریکه گفته‌اند: وقتی روی کسی به سؤال باز شود برای بار دوم دیگر طاقت صبر ندارد، و نفس او از تلخی فقر به جزع در می‌آید، و عنان اختیار را از کف می‌دهد و در هر فرصتی تصمیم می‌گیرد باز هم سؤال کند و اصرار هم بورزد، و راه را بر هر کس بگیرد.

ولی بعید نیست که منظور نفی اصرار باشد، نه نفی اصل سوال، و منظور از الحاف اظهار حاجت بیش از مقدار واجب باشد، برای اینکه صرف اظهار حاجت ضروری حرام نیست، بلکه گاهی واجب هم می‌شود، آن سؤال مذموم است که زائد بر مقدار لزوم باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۴ نکته التفات از همه مسلمین به شخص پیامبر (ص) در آیه شریفه

و در اینکه فرمود: ((تعرفهم بسیماهم)) و نفرمود: ((تعرفونهم بسیماهم - شما مسلمانان ایشان را با سیمایشان می‌شناسید))، برای این بود که آبروی فقرا را حفظ نموده و راز آنان را پویشاند، و پرده تعفف آنان را هتک نکرده باشد، چون معروف شدن فقرا نزد همه مردم نوعی خواری و اظهار ذلت ایشان است، به خلاف اینکه خطاب را تنها متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کند، و بفرماید: ((تو ایشان را به سیمایشان می‌شناسی)) برای اینکه آن جناب پیامبری است که به سوی فقرا و اغنیا و همه طبقات مبعوث شده، نسبت به همه رؤوف و مهربان است، و به نظر ما برای او از حال فقرا گفتن نه کسر شأن ایشان است، و نه آبروریزی از آنان، و خدا داناتر است - نکته التفات از همه مسلمین به خطاب به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این است.

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... دو کلمه ((سر)) و ((علانیه)) دو معنای متقابل بهم دارند، و این دو کلمه حال از جمله: ((ینفقون)) است، و تقدیر کلام این است که: ((آنهائی که اموال خود را در شب و روز انفاق می‌کنند در حالی که گاهی انفاق خود را پنهان داشته و گاهی آن را اظهار می‌دارند...)) و اگر همه احوال انفاق را ذکر کرده برای این بود که بفهماند انفاق گران نسبت به عمل خود اهتمام دارند، و همواره و در شب و روز و خلوت و جلوت می‌خواهند ثواب انفاق را دریابند، و حواسشان جمع این است که همواره رضای خدا را به دست آورند، و لذا می‌بینیم خدای سبحان در آخر این آیات با زبان مهربانی و لطف به ایشان، وعده ای نیکو داده و می‌فرماید: ((فلهم اجرهم عند ربهم...))

بحث روایتی بحث روایتی (در ذیل آیات انفاق)

در تفسیر الدر المنثور در تفسیر جمله: ((و الله یضاعف لمن یشاء)) آمده است که ابن ماجه، از حسن بن علی بن ابیطالب، و از ابی هریره، و ابی امامه باهلی، و عبد الله بن عمر، و عمران بن حصین، روایت آورده که همگی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و

(سلم) روایت کرده اند که فرمود: هر کس هزینه سفر سربازی را بدهد، و او را روانه میدان جنگ کند، و خودش خانه بماند، خدای تعالی در برابر هر دره‌می، هفتصد درهم به او اجر می دهد، و کسی که خودش برای جهاد در راه خدا سفر کند، و خرجی خود را همراه بردارد، به هر دره‌می که در این راه خرج می کند، هفتصد هزار درهم اجر می دهد، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه نامبرده را تلاوت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۵

در نسخه ای دیگر از تفسیر الدر المنثور روایت به این صورت آمده: ابن ماجه و ابن ابی حاتم، از عمران بن حصین، از رسول خدا روایت آورده اند که فرمود:...

و در تفسیر عیاشی و نیز برقی آمده که فرمود: وقتی عمل مؤ من نیکو شد، خدای تعالی عمل او را مضاعف می کند، یعنی یک عمل را هفتصد برابر نموده و هفتصد برابر اجر می دهد، این همان کلام خدا است که می فرماید: ((و الله یضاعف لمن یشاء)) پس بکشید اعمال خود را و آنچه را انجام می دهید برای ثواب خدا نیکو سازید.

و در تفسیر عیاشی از عمر بن یونس روایت آمده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: اگر مؤ من عمل خود را نیکو کند، خداوند عملش را مضاعف و چند برابر می سازد، هر حسنه را هفتصد برابر می کند، و این همان قول خدا است که می فرماید: ((و الله یضاعف لمن یشاء))، پس بر شما باد هر عملی که انجام می دهید به امید ثواب خدا به وجه نیکو انجام دهید، پرسیدم منظور از وجه نیکو چیست؟ فرمود: مثلاً- وقتی نماز می خوانی رکوع و سجودش را نیکو سازی، و چون روزه می گیری از هر عملی که روزه ات را فاسد می سازد اجتناب کنی، و چون به حج می روی نهایت سعی خود را به کار بندی، که از هر چیز که عمره و حجت را فاسد می کند پرهیزی، و همچنین هر عملی که می کنی از هر پلیدی پاک باشد.

و باز در همان کتاب از حرمان از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن جناب عرضه داشتم: آیا در مساله ارث و احکام قضائی و سایر احکام فرقی میان مؤ من و مسلم هست، مثلاً آیا مؤ من سهم الارثش از مسلم بیشتر است؟ و یا در سایر احکام امتیاز بیشتری دارد یا نه؟ فرمود: نه، هر دو در این مساله در یک معراج قرار دارند، و امام هر دو را به یک چشم می بیند، و لیکن مؤ من در عمل بر مسلم برتری دارد، می گوید: عرضه داشتم: مگر خدای تعالی نفرموده: ((من جاء بالحسنه فله عشر امثالها)) با این حال آیا نظر شما این است که مؤ من و مسلم در مسائلی چون نماز و زکات و روزه و حج هیچ فرقی با هم ندارند؟ می گوید: امام فرمود: مگر خدای تعالی نفرموده: ((و الله یضاعف لمن یشاء)) این همان تفاوتی است که در ((مؤ من)) و ((مسلم)) هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۶

و تنها مؤ من است که خدای تعالی حسناتش را مضاعف نموده و یک عمل نیک او را هفتصد برابر می کند، این است تفاوت و برتری مؤ من که خدا حسنات او را به مقدار صحت ایمانش چندین برابر می کند، و خدا با مؤ من هر چه بخواهد می کند. مؤ لف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست، و اساس همه این روایات بر این است که جمله ((و الله یضاعف لمن یشاء)) را بالنسبه به غیر انفاق گران مطلق گرفته، و همینطور هم هست، چون هیچ دلیلی نداریم که آیه شریفه مختص به انفاق گران باشد، و شامل سایر اعمال نیک نشود، بله، آیه در مورد انفاق گران نازل شده، لیکن این مورد نه مخصص است و نه مقید، و وقتی آیه مطلق باشد قهراً کلمه یضاعف نیز مطلق خواهد بود، هم مضاعف عددی را می گیرد، و هم غیر عددی را، و معنا چنین می شود: خدا عمل هر نیکوکار را به قدر نیکوکاریش هر جور بخواهد و برای هر کس مضاعف می کند (یا به هفتصد برابر و یا کمتر و یا بیشتر) همانطور که انفاق انفاق گران را اگر بخواهد تا هفتصد برابر مضاعف می سازد.

خواهی گفت: در ذیل آیه ((و الله یضاعف)) از قائلی نقل کردید که گفته است: منظور از مضاعف کردن هفتصد برابر است، بعد آن را رد کردید و نپذیرفتید، و در اینجا اطلاق آیه را شامل زیاده‌تر از هفتصد برابر هم دانستید آیا بین این دو بیان شما منافات نیست؟ می گوئیم نه، زیرا آنجا هم می خواستیم بگوئیم مثل هفتصد دانه جمله مضاعفه را مقید به مسأله انفاق نمی کند، و جمله

مضاعفه وابسته به مسأله هفتصد دانه نیست ، و خواستیم نتیجه بگیریم که اگر مسأله هفتصد دانه مخصوص انفاق است دلیل نمی شود که جمله ((و الله یضاعف )) هم مخصوص انفاق باشد، و گفتیم مورد مخصص نیست ، اینجا هم همین را می گوئیم ، روایت هم همین را می گوید، یعنی هم مسأله را مختص به انفاق نمی کند، و هم مضاعفه را منحصر در هفتصد برابر نمی سازد.

و اینکه حمران پرسید: مگر خدا نفرموده : ((من جاء بالحسنه...)) و امام در پاسخش فرمود: مگر نه این است که خدای تعالی فرموده : ((و الله یضاعف لمن یشاء)) این جمله ، آیه قرآن نیست چون چنین آیه ای در قرآن نداریم ، بلکه امام خواسته است آیه را نقل به معنا کند، معنائی که از دو آیه قرآن گرفته شده ، یکی آیه مورد بحث و دیگری آیه ((من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعفه له اضعافاً کثیره...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۷

نکته ای که از روایت استفاده می شود این است که از نظر این روایت قبول شدن اعمال غیر مؤمنین یعنی کسانی که یکی از مذاهب انحرافی اسلام را دارند امری ممکن است ، و چنان نیست که اعمال نیک آنان هیچ پاداشی نداشته باشد، و انشاء الله در این باره در ذیل آیه : ((والمستضعفین من الولدان)) بحث خواهیم کرد.

و در مجمع البیان می گوید: این آیه شریفه عام است ، و همه اقسام انفاق را می گیرد، چه انفاق در جهاد، و چه اقسام بر و احسان (نقل از امام صادق (علیه السلام)). خرج کردن برای زن و فرزند صدقه است و یکی از راههای خداست

و در الدرالمثور است که عبد الرزاق (در کتاب المصنف) از ایوب روایت کرده که گفت : مردی از بالای تلی مشرف به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد، (منظور این است که از جای خطرناکی عبور می کرد)، مردم گفتند: عجب مرد چابکی است ! ای کاش این چابکی را در راه خدا صرف می کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مگر راه خدا منحصر در جنگیدن و کشته شدن است ؟ آنگاه فرمود: راه خدا بسیار است ، بیرون شدن از خانه و سفر کردن برای طلب رزق حلال و فراهم نمودن هزینه زندگی پدر و مادر، راه خدا است ، و نیز سفر کردن برای طلب رزق حلال جهت زن و فرزند راه خدا است ، و سفر کردن و طلب رزق برای به دست آوردن قوت خویشتن نیز راه خدا است ، بلکه کسی که برای زیادتر کردن مال به سفر می رود، او در راه شیطان است .

و نیز در همان کتاب آمده که ابن منذر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از براء بن عازب پرسید: که ای براء، خرجی دادن به مادرت چگونه است ؟ و براء مردی بود که به زن و فرزند خود از نظر خرجی گشایش می داد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواست بداند آیا به مادرش هم گشایش می دهد، و یا تنگ می گیرد؟ براء عرضه داشت وضع بسیار خوبی دارد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خرج کردن برای اهل و اولاد و خادم ، صدقه است ، باید متوجه باشی که با منت نهادن و اذیت کردن به آنان اجر این صدقه را باطل نکنی . هر عملی که مورد رضایت خدا باشد و برای خدا انجام شود فی سبیل الله است و هر نفقه ای در راه خدا صدقه می باشد

مؤلف : روایات در این معانی از طریق شیعه و سنی بسیار است ، و در آنها آمده : هر عملی که برای خدا انجام شود و خدا از آن راضی باشد، همان عمل سبیل الله است ، و هر نفقه ای که در راه خدا داده شود صدقه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۶۱۸

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : ((الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله...)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده : هر کس به مؤمنی احسانی کند، و پس از آن او را با سخن ناهنجار خود برنجاند، و یا بر او منت گذارد، صدقه خود را باطل کرده - تا آنجا که امام صادق (علیه السلام) فرمود: کلمه ((صفوان)) به معنای سنگ بسیار بزرگی است که در وسط بیابان قرار گرفته باشد. و در معنای جمله - کمثل جنه بریوه... فرمود: ((وابل)) به معنای باران ، و ((طل)) به معنای شبنمی است که شب ها بر درختان و گیاهان می نشیند، و در معنای جمله : ((اعصار فیه نار...)) فرمود: کلمه



((اعصار)) به معنای بادها است .

و در الدر المنثور است که ابن جریر در تفسیر آیه : ((یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم)) از علی بن ابیطالب روایت کرده که فرمود: یعنی از طلا- و نقره و در معنای جمله : ((و مما اخرجنا لکم من الارض)) فرمود: یعنی از گندم و خرما و هر چیزی که زکات در آن واجب است . روایاتی در ارتباط با نزول آیه (یا ایها الذین آمنوا انفقوا...)

و نیز در آن کتاب (الدر المنثور) است که ابن ابی شیبیه ، و عبد بن حمید، و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته )، و ابن ماجه ، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، و ابن مردویه ، و حاکم که (وی نیز حدیث را صحیح دانسته )، و بیهقی (در کتاب سنن )، از براء بن عازب روایت کرده که در تفسیر آیه : ((و لا تیمموا الخبیث منه تنفقون)) گفته است : این آیه درباره ما گروه انصار نازل شد، ما مردمی بودیم که خرما می کاشتیم و هر یک از ما، از نخلستان خود بقدری که بار آورده بود (کم یا زیاد) خرما به مسجد می آوردیم ، بعضی یک خوشه و بعضی دو خوشه ، و آن را در مسجد آویزان می کردیم و اهل صفا که مردمی غریب و بی درآمد بودند، وقتی گرسنه می شدند می آمدند و با عصای خود به آن خوشه ها می زدند، خرما رسیده و ناری که می افتاد می خوردند، بعضی از مردم که به کار خیر رغبتی نداشتند خوشه های پست و کرم خورده و یا شکسته را می آوردند، و آویزان می کردند.

خدای تعالی در این باره این آیه را نازل کرد: ((یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم - یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید از طیبات آنچه کسب کرده اید انفاق کنید، و همچنین از طیبات آنچه که ما از زمین برایتان در آوردیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۱۹

و برای انفاق جنس پست را انتخاب نکنید، جنسی که اگر دیگران برای شما هدیه بفرستند قبول نمی کنید، مگر به خاطر رودبایستی)) بعد از آنکه این آیه نازل شد دیگر هیچکس از ما جنس پست و بنجل را نیاورد، بلکه سعی می کردیم بهترش را بیاوریم .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : ((یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ، و مما اخرجنا لکم من الارض و لا تیمموا الخبیث منه تنفقون)) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر وقت فرمان می داد تا زکات خرما جمع آوری شود، بعضی نوع پست و بدترین خرما را برای زکات خود انتخاب می کردند، مانند خرماهای جعور و خرماهای معافاره ، که خرمائی کم گوشت و دارای هسته هائی درشت بود، بعضی هم زکات خود را با بهترین خرما می پرداختند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بعد از این ، خرماهای جعور و معافاره را در تعیین مقدار غله دید نزنید و به حساب نیاورید، و آن را برای زکات نیاورید، اینجا بود که آیه شریفه : ((و لا تیمموا الخبیث منه تنفقون ، و لستم با خذیه الا ان تغمضوا فیه)) نازل شد، و منظور از اغماض گرفتن همین دو نوع خرما است ، و در روایتی دیگر آمده که امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه : ((انفقوا من طیبات ما کسبتم))، فرمود: بعضی از مردم در جاهلیت کار و کسب بدی داشتند، و بعد از آنکه مسلمان شدند، خواستند از همان اموال مقداری را جدا کرده و به عنوان صدقه رد کنند خدای تعالی نپذیرفت ، و جز مال پاک و از ممر پاک را قبول نکرد. دو روایت در ارتباط با آیه (الشیطان یعدکم الفقر...)

مؤلف : در این معنا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده است .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : ((الشیطان یعدکم الفقر...)) از امام نقل کرده که فرمود: ((شیطان همواره می گوید: انفاق نکنید، که خودتان فقیر خواهید شد))، و خدا به شما فضل و مغفرت خود را وعده می دهد، یعنی اگر در راه خدا انفاق کنید هم شما را می آمرزد، و هم فضلی از ناحیه خود، در جای آن مال قرار می دهد.

و در الدر المنثور است که ترمذی حدیثی را که آن را حسن دانسته ، و نسائی و ابن جریر، و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و

بیهقی (در کتاب شعب) از ابن مسعود روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هم شیطان با انسان سر و کار دارد، و هم فرشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۰

اما تماسی که شیطان با آدمی دارد این است که او را تهدید می کند که اگر فلان عمل زشت را انجام ندهی یا فلان حق را انکار نمائی چنین و چنان می شوی، و ملائکه او را تهدید می کنند که اگر فلان عمل خیر را به جا نیاوری، و حق را تصدیق نکنی چنین و چنان می شوی، پس اگر کارهای نیک به قلب کسی، الهام شد، بداند که از خداست و شکر او را بجا آورد و هر کس اعمال زشت به ذهنش خطور کرد بداند از شیطان است از شر او به خدا پناه ببرد آنگاه این آیه را قرائت کردند: ((الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء...)) معنای حکمت و روایتی در بیان اهمیت و منزلت عقل انسان

و در تفسیر عیاشی از ابی جعفر (علیه السلام) روایتی نقل کرده که در ذیل جمله: ((و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا فرمود: منظور از ((حکمت)) معرفت است.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از ((حکمت))، معرفت و بصیرت و آگاهی در دین است.

و در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرمود: حکمت اطاعت خدا و شناختن امام است. مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست، ولی همه اینها از باب شمردن افراد یک معنای جامع و کلی است، و مراد این است که: اطاعت خدا یکی از معانی حکمت است، و شناخت امام هم معنای دیگری از آن است، نه اینکه حکمت در آیه همین دو معنا باشد و بس.

و در کافی از عده ای از اصحاب، یعنی از راویان شیعه، از احمد بن محمد بن خالد، از بعضی از اصحاب ما، روایت آورده که وی بدون ذکر بقیه سند، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی هیچ نعمتی را بین بندگان تقسیم نکرده که گرانمایه تر از عقل باشد، بهمین جهت خواب عاقل از شب زنده داری بی عقل، بهتر و خانه نشستن عاقل از به جنگ رفتن جاهل بهتر است، و خدای تعالی هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود مگر بعد از آنکه عقل او را به کمال رسانید، و عقل هر پیامبری بیشتر از عقل همه افراد امت او است، و آنچه یک پیامبر از کمالات معنوی در خود دارد، گرانقدرتر از همه تلاشهایی است که سایر مردم در راه به دست آوردن کمال انجام می دهند، و هیچ بنده ای واجبات خدا را آنطور که باید بجا نمی آورد مگر وقتی که بخواهد بدون اندیشه و تفکر آنرا انجام ندهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۱

و اگر ثواب و فضیلت و ارزش عبادت همه عابدان را یک جا حساب کنیم، به ارزش عبادت عاقل نمی رسد، و عقلا همان صاحبان الباب هستند که خدای تعالی در باره شان فرمود: ((و ما یذکر الا اولو الالباب - پند نمی گیرند مگر خردمندان)). مؤلف: در تفسیر آیه: ((و ما انفقتم...)) روایات زیادی در معنای صدقه و نذر و ظلم وارد شده است که ان شاء الله آنها را در موارد خودش نقل خواهیم کرد.

و در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و ابن جبیر و اسما دختر ابی بکر و دیگران روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اوائل اسلام اجازه نمی داد که مسلمانان به غیر مسلمین صدقه دهند، و مسلمانان هم کراهت داشتند از اینکه به خویشاوندان کافر خود انفاق کنند، ولی وقتی آیه: ((لیس علیکم هدیهم...)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجازه داد که به فقرا کفار هم صدقه بدهند.

مؤلف: قبلا گفتیم: جمله ((هدیهم)) تنها در مورد هدایت مسلمانان است، و شامل کفار نمی شود، بنابراین آیه شریفه بیگانه از مطلبی است که در روایات شاء نزول آمده است، علاوه بر اینکه در خود آیه وقتی می خواهد، مورد انفاق را ذکر کند جمله: ((فقراء الذین احصروا...)) را به عنوان نمونه می آورد، که همه می دانیم منظور، فقرا مسلمین است، که در راه خدا دچار

تنگدستی شده اند، و با در نظر گرفتن این نمونه، آیه شریفه آنطور که باید با روایات شاءن نزول سازگاری ندارد، و اما مسأله انفاق به غیر مسلمان را - در صورتی که برای رضای خدا (مثلاً- به دست آوردن قلوب آنان) انجام شود می توان از اطلاق آیات استفاده کرد. بهتر است واجبات، علنی، و مستحبات، پنهانی انجام گیرند

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله: ((و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خیر لکم)) فرموده: این آیه راجع به صدقات غیر زکات است، چون دادن زکات باید علنی و غیر سری انجام شود.

و در همان کتاب از آن جناب روایت آورده که فرمود: هر چیزی را که خدای عزوجل بر تو واجب ساخته علنی آوردنش بهتر از آنست که سری و پنهانی بیاوری، و آنچه که مستحب کرده، پنهانی آوردنش بهتر از علنی آوردنش می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۲

مؤلف: در معنای این دو حدیث، احادیث دیگری نیز هست، و بیانی که معنای آنها را روشن سازد، گذشت.

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: ((للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله...)) گفته است: که امام ابو جعفر (علیه السلام) فرموده: این آیه درباره اصحاب صغه نازل شد، سپس اضافه کرده است که این روایت را کلبی هم از ابن عباس نقل کرده، و اصحاب صغه نزدیک به چهار صد نفر بودند، که در مدینه نه خانه ای داشتند و نه خویشاوندی که به خانه آنان بروند، ناگزیر در مسجد زندگی می کردند، و بنا گذاشتند در هر سریه و لشگری که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به جنگ می فرستد شرکت کنند، و به همین سبب بود که خدای تعالی در این آیه شریفه به مسلمانان سفارش کرد تا مراقب وضع آنان باشند، و لذا آنان آنچه که از غذایشان زیاد می آمد هنگام عصر برای اصحاب صغه می آوردند.

و در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی گدای سمج را دوست نمی دارد.

روایاتی در مورد اینکه آیه: ((الذین ینفقون اموالهم...)) در باره امیر المؤمنین علی (ع) نازل شده است

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: ((الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار...)) درباره شاءن نزول این آیه گفته است بطوریکه از ابن عباس نقل شده، این آیه در شاءن علی بن ابیطالب نازل شده است که آن حضرت چهار درهم پول داشت، یکی را در شب، و یکی را در روز سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد، و به دنبال آن این آیه نازل شد که: ((کسانی که اموال خود را شب و روز، سری و علنی انفاق می کنند...))

مرحوم طبرسی سپس می گوید: این روایت هم از امام باقر و هم از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است.

مؤلف: این معنا را عیاشی نیز در تفسیرش و شیخ مفید در اختصاص و شیخ صدوق در عیون آورده اند.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و عبد بن حمید، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن عساکر از طریق عبد الوهاب بن مجاهد از پدرش مجاهد از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: ((الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیة)) گفته

است: این آیه در شاءن علی بن ابیطالب نازل شد، که چهار درهم داشت یکی را در شب و دومی را در روز و سومی را پنهانی و چهارمی را علنی صدقه داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۳

و در تفسیر برهان از کتاب مناقب بن شهر اشوب از ابن عباس و سدی، و مجاهد و کلبی، و ابی صالح، و واحدی، و طوسی، و ثعلبی، طبرسی و ماوردی، و قشیری و شمالی و نقاش و فتال، و عبد الله بن حسین، و علی بن حرب طائی، نقل کرده که همه نامبردگان در تفسیرهای خود گفته اند: علی بن ابیطالب چهار درهم نقره داشت، یکی را شبانه دومی را در روز، سومی را سری و چهارمی را علنی صدقه داد، به دنبال آن، آیه: ((الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیة)) نازل شد، و در آن به تک تک درهم های آن جناب مال نامیده شده و او را به قبول صدقاتش بشارت داده است.

و در بعضی از تفاسیر آمده است که: این آیه در شءن ابی بکر نازل شده، که چهل هزار دینار داشت، ده هزار دینار آنرا شبانه، و ده هزار دیگر را در روز، ده هزار را سری و ده هزار باقی را علنی صدقه داد. آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده است مؤلف: آلوسی در تفسیر خود در ذیل این حدیث گفته: امام سیوطی به دنبال نقل این روایت گفته است که جریان صدقه دادن ابی بکر را ابن عساکر در تاریخش از عایشه نقل کرده، و در آن روایت این قسمت که آیه در شءن او نازل شده نیامده است، و گویا آن کسی که چنین ادعائی کرده، آنرا از روایت ابن منذر فهمیده، زیرا ابن منذر از ابن اسحاق نقل کرده است که وقتی مرگ ابی بکر نزدیک شد و عمر را جانشین خود کرد، برای مردم خطابه ای ایراد نمود، بعد از حمد و ثنائی که خدا لایق آن است گفت: هان! ای مردم، طمع هرچه هم کم باشد فقر است، و نومیدی از مال مردم هر چه باشد به همان مقدار غنی است، و شما جمع می کنید اموالی را که خود نمی خورید: و آرزو می کنید چیزهایی را که به آن نمی رسید، و بدانید که بخل هر چه هم کم باشد به همان مقدار نفاق است، پس برای خود خیر انفاق کنید، کجا هستند اصحاب این آیه؟، آنگاه آیه را تلاوت کرد، و سیوطی در آخر می گوید: خواننده می داند که این حدیث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه آیه شریفه در حق ابی بکر نازل شده باشد، این بود گفتار آلوسی.

و در الدر المنثور به چند طریق از ابی امامه و ابی الدرداء، و ابن عباس و غیر ایشان روایت آورده که گفته اند: این آیه درباره اصحاب خیل نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۴

مؤلف: منظور از اصحاب خیل سپاهیان سواره اند که شب و روز برای اسب ها پول خرج می کنند ولی این تعبیر آیه که می فرماید: ((سرا و علانیة)) با پرستاری اسبان نمی سازد، چون در مورد تهیه آذوقه اسبان معنا ندارد اینچنین مطلب را عمومیت دهد و بفرماید: هم در روز و هم در شب و هم در خفا و هم آشکارا انفاق می کنند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن مسیب در ذیل آیه ((الذین ینفقون...)) روایت کرده که همه این آیه درباره عبد الرحمان بن عوف و عثمان بن عفان نازل شده که در لشکر معروف به جیش عسرت پولهایی را خرج کردند.

مؤلف: اشکال این روایت این است که مانند روایت قبلی با آیه شریفه تطبیق نمی شود. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۵ آیات ۲۸۱-۲۷۵، سوره بقره

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا - كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْطِبُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۷۵) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (۲۷۶) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا - هُمْ يَحْزَنُونَ (۲۷۷) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (۲۷۸) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (۲۷۹) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۲۸۰) وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۲۸۱)

ترجمه آیات

کسانی که ربا می خورند رفتار و کردارشان مانند شخص جن زده و فریب خورده شیطان است و چون ربا خوران خوب و بد را تمیز نمی دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۶

می گویند خرید و فروش هم مثل ربا است، با اینکه خدا خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده پس، بطور کلی هر کس موعظه ای از ناحیه پروردگارش دریافت بکند، و در اثر آن موعظه، از معصیت خدا دست بردارد، گناهی که قبلاً کرده بود حکم گناه بعد از موعظه را ندارد، و امر آن به دست خدا است اما اگر باز هم آن عمل نهی شده را تکرار کند، چنین کسانی اهل آتش و

در آن جاودانند. (۲۷۵) خدا ربا را (که مردم به منظور زیاد شدن مال مرتکب می شوند) پیوسته نقصان می دهد، و به سوی نابودیش روانه می کند، و در عوض صدقات را نمو می دهد، و خدا هیچ کافر پیشه دل به گناه آلوده را دوست نمی دارد. (۲۷۶) محققا کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام می دهند و نماز بپا داشته، و زکات می دهند، اجرشان نزد پروردگارشان است، (چون دنیا ظرفیت اجر اینگونه اعمال را ندارد)، نه ترسی بر آنان هست و نه اندوهگین می شوند. (۲۷۷) هان! ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا پروا کنید، و آن زیادی مال را که در اثر ربا به دست آمده رها کنید، اگر دارای ایمانید. (۲۷۸) حال اگر نکنید باید بدانید که در حقیقت اعلان جنگ با خدا و رسول کرده اید، و اگر توبه کنید اصل سرمایه تان حلال است، نه ظلم کرده اید و نه به شما ظمی شده است. (۲۷۹) و اگر بدهکار شما در تنگی و فشار است باید مهلتش دهید، تا هر وقت داشت بدهد البته اگر تصدق کنید برایتان بهتر است اگر اهل عمل باشید. (۲۸۰) و بترسید از روزی که در آن روز به سوی خدا بر می گردید، و آن وقت تمامی اعمالتان به شما بر گردانده می شود، بدون اینکه به احدی ظلم شود. (۲۸۱)

بیان آیات

این آیات در مقام تاءکید حرمت ربا و تشدید بر رباخواران است، نه اینکه بخواهد ابتداء ربا را حرام کند، چون لحن تشریح لحن دیگر است، آن آیه ای که می توان گفت حرمت ربا را تشریح کرده آیه زیر است که می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تاكلوا الربواضعافا مضاعفة، و اتقوا الله لعلکم تفلحون)).

آری آیات مورد بحث مشتمل بر آیه ای نظیر ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین))، که لحن تشریح دارد می باشد، و از سیاق آن بر می آید مسلمانان از آیه سوره آل عمران که ایشان را نهی می کرده منتهی نشده بودند و از ربا خواری دست برداشته بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۷

و بلکه تا اندازه ای همچنان در بینشان معمول بود، لذا خدای سبحان در این سوره نیز برای بار دوم به آنان دستور می دهد که از ربا خواری دست بردارند، و آنچه از ربا که در ذمه بدهکاران مانده نگرفته و مطالبه نمایند از همین جا روشن می شود که جمله ((فمن جائه موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله...)) چه معنایی می دهد، و تفصیلش خواهد آمد.

قبل از آنکه آیه سوره آل عمران نازل شود سوره روم نازل شده بود، چون سوره روم در مکه نازل شده، در آنجا می فرماید: ((و ما ایتیم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله، و ما ایتیم من زکوة تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون)) از اینجا این معنا روشن می شود که مساله ربا خواری از همان اوائل بعثت رسول خدا و قبل از هجرت عملی منفور بود، تا آنکه در آیه سوره آل عمران صریحا تحریم و سپس در آیه سوره بقره (یعنی همین آیات مورد بحث) درباره آن تشدید شده است، چون همانطور که گفتیم از سیاق این آیات کاملا استفاده می شود که قبلا درباره آن نهی شده بود، و نیز روشن می شود که آیات مورد بحث بعد از آیات سوره آل عمران نازل شده است. علاوه بر اینکه حرمت ربا بنا به حکایت قرآن کریم در بین یهود معروف بوده، چون قرآن کریم می فرماید: ((واخذهم الربوا و قد نهوا عنه)) و نیز آیه ای که قرآن مجید از یهودیان، نقل می کند که می گفتند: ((لیس علینا فی الامین سبیل)) اشاره ای به این معنا دارد با در نظر گرفتن اینکه قرآن کریم کتاب یهود را تصدیق کرده و در مورد ربا نسخ روشنی ننموده، دلالت دارد بر اینکه ربا در اسلام حرام بوده است.

و این آیات یعنی آیات مورد بحث با آیات قبلش (که درباره انفاق است) بی ارتباط نیست، همچنانکه از جمله ((یمحق الله الربوا و یربى الصدقات)) و جمله و ((ان تصدقوا خیر لکم)) که در ضمن این آیات آمده، این ارتباط فهمیده می شود همچنانکه در سوره روم و آل عمران نیز مساله ربا مقارن با مساله انفاق و صدقه واقع شده است بعلاوه دقت در آیات نیز این ارتباط را تائید می کند زیرا ربا خواری درست ضد و مقابل انفاق و صدقه است، چون ربا خوار، پول بلا عوض می گیرد، و انفاق گر پول بلاعوض می دهد، و نیز آثار سوئی که بر ربا خواری بار می شود درست مقابل آثار نیکی است که از صدقه و انفاق به دست می آید آن،

اختلاف طبقاتی و دشمنی می آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۸

و این بر رحمت و محبت می افزاید، آن خون مسکینان را به شیشه می گیرد و این باعث قوام زندگی محتاجان و مسکینان می شود آن اختلاف در نظام و نا امنی می آورد و این انتظام در امور و امنیت . در اسلام در باره هیچ یک از گناهان مانند ربا خواری و حکومت دشمنان دین بر جامعه اسلامی سخت گیری و تشدید نشده است

خدای سبحان در این آیات در امر ربا خواری شدتی به کار برده که درباره هیچ یک از فروع دین این شدت را به کار نبرده است مگر یک مورد که سخت گیری در آن نظیر سخت گیری در امر ربا است ، و آن این است که : مسلمانان ، دشمنان دین را بر خود حاکم سازند، و اما بقیه گناهان کبیره هر چند قرآن کریم مخالفت خود را با آنها اعلام نموده و در امر آنها سخت گیری هم کرده ، و لیکن لحن کلام خدا ملایم تر از مسأله ربا و حکومت دادن دشمنان خدا بر جامعه اسلامی است و حتی لحن قرآن در مورد ((زنا)) و ((شرب)) و ((خمر)) و ((قمار)) و ((ظلم)) و گناهانی بزرگتر از این ، چون کشتن افراد بی گناه ، ملایمتر از این دو گناه است .

و این نیست مگر برای اینکه فساد آن گناهان از یک نفر و یا چند نفر تجاوز نمی کند، و آثار شومش تنها به بعضی از ابعاد زندگانی را در بر می گیرد و آن عبارت است از فساد ظاهر اجتماع ، و اعمال ظاهری افراد، به خلاف ربا و حکومت بی دینان که آثار سوئش بنیان دین را منهدم می سازد، و آثارش را به کلی از بین می برد و نظام حیات را تباه می سازد، و پرده ای بر روی فطرت انسانی می افکند، و حکم فطرت را ساقط می کند، و دین را به دست فراموشی می سپارد، که ان شاء الله توضیح این معانی را تا اندازه ای خواهیم داد.

جریان تاریخ نیز این نظریه قرآن را تصدیق کرده ، و شهادت می دهد که امت اسلام از اوج عزت به پائین ترین درجه ذلت نیفتاد، و مجد و شرفش به غارت نرفت و فاقد مال و عرض و جان خود نشد، مگر وقتی که در امر دین خود سهل انگاری کرد، و دشمنان دین را دوست خود گرفته ، زمام امر حکومت خود را به دست ایشان سپرد و کارش به جائی رسید که نه مالک مرگ خود بود، و نه مالک زندگی اش ، نه اجازه می یافت تا بمیرد و نه فرصت پیدا می کرد تا از مواهب و نعمتهای زندگانی برخوردار گردد، لذا دین از میان مسلمانان رخت بر بست ، و فضائل نفسانی از میان آنان کوچ نمود.

رباخواران به جمع کردن اموال و انباشتن ثروت پرداختند و در راه به دست آوردن جاه و مقام با یکدیگر مسابقه گذاشتند، و همین باعث به راه افتادن جنگهای جهانی شد، و جمعیت دنیا به دو دسته تقسیم گردیده و رو بروی هم ایستادند، یک طرف ثروتمندان مرفه ، و طرف دیگر استثمار شدگان بدبختی که همه چیزشان به غارت رفته بود، و این جنگهای جهانی بلائی شد که کوهها را از جای کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۲۹

و زلزله در زمین افکند انسانیت را تهدید به فنا کرد، و دنیا را به ویرانه ای تبدیل نمود، ((ثم کان عاقبه الذین اسأوا السوآی)) آری عاقبت کسانی که بد کردند همان بدی بود.

و به زودی ان شاء الله برای خواننده روشن خواهد شد که آنچه قرآن کریم در باب رباخواری و سرپرستی دشمنان دین فرموده از پیشگوئی های قرآن است . معنای ((مخبط)) شدن انسان و منحرف شدن او از راه مستقیم و نظام عقلانی زندگی

الذین یأکلون الرّبوا لا یقومون إلا كما یقوم الذی ینخبطه الشیطان من المسکلمه خبط به معنای کج و معوج راه رفتن است ، وقتی می گویند: ((خبط البعیر)) معنایش این است که : راه رفتن این شتر غیر طبیعی و نامنظم است ، انسان هم در زندگیش راهی مستقیم دارد که نباید از آن منحرف شود، چون او نیز در طریق زندگیش و بر حسب محیطی که در آن زندگی می کند حرکات و سکنتی دارد، که دارای نظام مخصوصی است ، که آن نظام را بینش عقلانی انسان ها معین می کند، و هر فردی افعال خود را (چه فردی چه اجتماعی) با آن نظام تطبیق می دهد.



انسان وقتی گرسنه شد تصمیم می‌گیرد تا غذا بخورد، و چون تشنه شد، در صدد نوشیدن آب بر می‌آید، برای استراحتش بستری فراهم می‌کند، و چون شهوتش طغیان کرد ازدواج می‌نماید، و چون خسته شد استراحت می‌کند، و چون گرمش شد، زیر سایه می‌رود، و برای این منظور خانه می‌سازد، و همچنین سایر حوائجی که دارد بر می‌آورد، و در معاشرتش با دیگران در برابر پاره‌ای امور خوشحال، و در برابر بعضی دیگر، گرفته خاطر می‌شود، هر وقت مقصدی داشته باشد که نیازمند به مقدماتی است، نخست مقدماتش را فراهم می‌کند، و هر هدفی را دنبال می‌کند که نیازمند به سببی است، نخست سبب آن را فراهم می‌کند.

و همه این افعالی که در زندگیش دارد، گفتیم: ناشی از اعتقاداتی است که همه به هم مربوط، و به نحوی متحد و سازگار است و با یکدیگر تناقض ندارند، و مجموع این افعال را همان زندگی بشر می‌نامیم.

و همانا انسان به واسطه نیروئی که در او به ودیعت نهاده شده (یعنی نیروئی که با آن، خیر و شر، نافع و مضر را تشخیص می‌دهد) راه صحیح زندگی را یافته است و ما سابقا درباره این نیرو، سخن گفته ایم.

این وضع انسان معمولی است، اما انسانی که ممسوس شیطان شده، یعنی شیطان با او تماس گرفته و نیروی تمیز او را مختل ساخته، نمی‌تواند خوب و بد، نافع و مضر و خیر و شر را از یکدیگر تمیز دهد و حکم هر یک از این موارد را در طرف مقابل آن جاری می‌سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۰

(مثلا- به جای اینکه خیر و نافع و خوب را بستاید، زشتی‌ها و شرور و مضرات را می‌ستاید، و یا به جای اینکه دیگران را به سوی کارهای خیر و مفید دعوت کند به سوی شرور می‌خواند و این به آن جهت نیست که معنای خوبی و خیر و نافع را فراموش کرده و نمی‌داند خوب و بد کدام است، برای اینکه هر چه باشد انسان است، و اراده و شعور دارد و محال است که از انسان، افعال غیر انسانی سر بزند بلکه از این جهت است که زشتی را زیبایی و حسن را قبح و خیر و نافع را شر و مضر می‌بیند، پس او در تطبیق احکام و تعیین موارد، دچار خبط و اشتباه شده است. توضیح اینکه ربا خوار، محبت، و خارج از نظام صحیح زندگی است

و چنین انسان مخبط، در عین اینکه مخبط است اینطور نیست که همیشه عمل غیر عادی را نمی‌بیند، برای اینکه لازمه این فرض، آن است که صاحب آراء، و افکاری منظم باشد، عادی و غیر عادی را تشخیص بدهد، و (مانند مستان مخمور که درخت سرو را نی و نی را سرو می‌بیند)، این را به جای آن و آن را به جای این بگیرد، بلکه عادی و غیر عادی برای او بهم مخلوط شده، نمی‌تواند این را از آن تشخیص دهد، عادی آن عملی است که او عادی بداند، و غیر عادی آن عملی است که او غیر عادی تشخیص دهد، پس در نظر او عادی و غیر عادی یکی است، اگر او عملی را کرد عادی است، و گرنه غیر عادی، عینا مانند شتری که در راه رفتن می‌لنگد، او در عین اینکه خلاف عادی راه می‌رود، عادی را مثل خلاف عادت می‌پندارد، بدون اینکه این در نظرش بر آن مزیتی داشته باشد، پس او هیچوقت مشتاق آن نیست که از خلاف عادت به حال عادی برگردد (دقت فرمائید).

وضع ربا خوار عینا همینطور است، چون او چیزی برای مدتی به دیگری می‌دهد، و در عوض همان را با مقداری زیادتر می‌گیرد، و این عمل بر خلاف فطرت آدمی است، چون فطرت که پایه و اساس زندگانی اجتماعی بشر را تشکیل می‌دهد حکم می‌کند که آنچه را که آدمی دارد و از آن بی‌نیاز است با آنچه که دیگران دارند و او به آن نیازمند است معاوضه کند (آن مقدار، که از مال خود می‌دهد به همان مقدار از مال دیگران گرفته جای خالی را پر کند، نه بیشتر بگیرد و نه کمتر)

و اما اینکه مالی را بدهد، و عینا همان را بگیرد با چیزی زائد (از دو جهت غلط است، اول اینکه مبادله‌ای صورت نگرفته، دیگر اینکه زیادی گرفته)، و این، حکم فطرت و اساس اجتماع را تباه می‌سازد، برای اینکه از طرف ربا خوار، منجر به اختلاس و ربودن اموال بدهکاران می‌شود و از طرف بدهکاران، منتهی به تهی دستی و جمع شدن اموالشان در دست ربا خوار می‌گردد، پس ربا خواری عبارت است از کاهش یافتن بنیه مالی یک عده، و ضمیمه شدن اموال آنان به اموال رباخوار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲

صفحه ۶۳۱ و استدلالی قوی و بجا علیه ربا خواران با استفاده از سخن خودشان، در آیه شریفه

این کاهش و نقصان، از یک طرف، و تکاثر اموال از طرف دیگر، نیز منجر به این می‌شود که به مرور زمان و روز به روز خرج بدهکار و مصرف او بیشتر می‌شود، و با زیاد شدن احتیاج و مصرف، و نبودن درآمدی که آن را جبران کند روز به روز خرج بیشتر می‌شود، و ربا نیز تصاعد می‌یابد و این تصاعد از یک طرف، و نبودن جبران از طرف دیگر، زندگی بدهکار را منهدم می‌سازد. و این خود خبطی است که رباخوار مبتلای به آن است، مانند خبطی که جن زده مبتلای به آن است، برای اینکه معاملات ربوی او را در آخر دچار این خبط می‌کند، که فرقی میان معامله مشروع یعنی خرید و فروش، و معامله نامشروع یعنی ربا نگذارد، و وقتی به او بگویند: دست از ربا بردار و به خرید و فروش پرداز، بگوید: چه فرق هست میان ربا و بیع و چه مزیتی بیع بر ربا دارد تا من ربا را ترک کنم، و به خرید و فروش پردازم، و لذا خدای تعالی به همین سخن رباخواران (که چه فرق هست میان بیع و ربا) بر خبط آنان کرده است.

و این استدلالی است قوی و بجا، برای اینکه ربا تعادل و موازنه ثروت را در جامعه به هم می‌زند، و آن نظامی را که فطرت الهی به آن، راهنمایی می‌کند و باید در جامعه حاکم باشد، مختل می‌سازد. پنج نکته در آیه ((الذین یاء کلون الربا...)) از این بیان پنج نکته روشن می‌گردد:

نکته اول اینکه: مراد از قیام در جمله ((لا یقومون الا کما یقوم...)) مسلط بودن بر زندگی و بر امر معیشت است، چون این معنا هم یکی از معانی قیام است، که در استعمالات اهل زبان معنائی مشهور و شایع است و در قرآن کریم در موارد متعددی آمده از آن جمله موارد زیر است:

((لیقوم الناس بالقسط)) تا جامعه، بر مبنای عدل استوار شود.

((ان تقوم السماء و الارض بامر)) (اینکه آسمان و زمین به امر او استوار شود).

((وان تقوموا للیتامی بالقسط)) (تا درباره یتام به عدل قیام کنید).

و اما قیام به معنای ایستادن که مقابل نشستن است بدون شک مناسب با مورد آیه نیست و آیه شریفه با آن، معنای درستی نمی‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۲

نکته دوم اینکه: مراد از ((خبط ناشی از مس شیطان))، حرکات نامنظم جن زدگان در حال بیهوشی و یا بعد از آن نیست، و مفسرینی که کلمه نامبرده را به این معنا گرفته اند اشتباه کرده اند، زیرا این معنا با هدف آیه سازگار نیست، چون غرض آیه این است اعتقاد رباخوار را در اینکه فرقی میان بیع و ربا نیست بفهماند و عمل او را که بر اساس این اعتقاد انجام می‌دهد تخطئه کند، و حاصلش این است که افعال رباخوار، افعال اختیاری است که از اعتقادی غلط سر می‌زند، و این چه ربطی به جست و خیزهای یک شخص مصروع و غش کرده دارد، پس برگشت معنای آیه به همان بیانی است که ما کردیم و گفتیم: مراد این است که رفتار رباخوار در مورد امر معاش و زندگی به رفتار جن زده و دیوانه ای می‌ماند که خوب را از بد تمیز نمی‌دهد. آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بعضی از دیوانگی‌ها بر اثر مس شیطان رخ می‌دهد

نکته سوم اینکه: تشبیهی که در آیه شده، و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان دیوانه شده، خالی از این اشعار نیست که چنین چیزی (یعنی دیوانه شدن در اثر مس شیطان) امری است ممکن، چون هر چند آیه شریفه دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده اند، ولی اینقدر دلالت دارد که بعضی از جنونها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد.

مطلب دیگری که از این آیه استفاده می‌شود این است که هر چند دلالت ندارد بر اینکه مس نامبرده به وسیله خود ابلیس انجام می‌شود چون کلمه (شیطان) به معنای ابلیس نیست، بلکه به معنای شرور است، چه از جن باشد و چه از انس، و لیکن این مقدار دلالت دارد که بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از جن است، رخ می‌دهد. سخن بعضی از مفسرین مبنی بر عدم انکار دیوانه شدن با مس شیطان

با این بیان بطلان گفتار بعضی از مفسرین که ذیلاً از نظر خواننده می‌گذرد روشن می‌شود، که گفته است: تشبیهی که در آیه شریفه آمده از باب: ((چونکه با کودک سر و کارت فتاد)) می‌باشد، زیرا مردم عقیده‌ای فاسد دارند و آن این است که دیوانگان در اثر آزار جن، دیوانه می‌شوند و چنین گفتاری از قرآن کریم هیچ عیبی ندارد، برای اینکه صرفاً خواسته است رباخوار را تشبیه به جن زده کند.

اما اینکه جن زدگی اعتقاد درستی است یا نادرست، آیه از آن ساکت است، پس حقیقت معنای آیه این است که رفتار این رباخواران، همانند رفتار دیوانگانی است که شما مردم معتقدید در اثر آزار جن دیوانه شده‌اند، و اما آیا این اعتقاد درست است یا نادرست؟ باید گفت: اعتقادی است نادرست، و غیر ممکن، برای اینکه خدای تعالی عادل تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۳ بیان نادرستی آن سخن و رد دلایل آن

وجه نادرستی این سخن این است که همانطور که خدای تعالی عادل تر از آن است، بزرگتر از این هم هست که گفتار خود را مستند به یک عقیده کودکانه باطل کند، ولو از باب آن مثل معروف باشد، مگر اینکه بعد از استناد و تشبیه بطلان آن عقیده را هم بیان کند، و دارنده چنان عقیده‌ای را تخطئه نماید، چون خودش در کلام مجیدش فرموده: ((لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه - باطل نه در عصر نزول به آن راه دارد، و نه در اعصار بعد)).

و نیز فرموده: ((انه لقول فصل، و ما هو بالهزل - به یقین قرآن معیار جدا سازی حق از باطل است، نه شوخی)).

و اما اینکه گفت: تصرف شیطان در عقل بشر و تباه ساختن عقل او به وسیله شیطان از عدل خدا به دور است، در پاسخ می‌گوئیم این اشکال عیناً به خود او متوجه می‌شود، که تباهی عقل را مستند به عوامل طبیعی می‌داند، چون این نیز بالاخره به خدا منتهی می‌شود، و خدا این رابطه تضاد را میان عقل و آن عوامل قرار داده، و اما اینکه چرا قرار داده؟ هر پاسخی که شما از این اشکال بدهید، پاسخ از اشکال خودتان نیز خواهد بود.

علاوه بر اینکه اشکال در این نیست که چرا خدای تعالی عقل آدمی را باطل می‌کند، چون وقتی عقل نبود تکلیف هم مرتفع می‌شود، و موضوع تکلیف منتفی می‌گردد، اشکال در این است که با بقای عقل به حال خود، ادراک عقلی از مجرای حق بیرون رفته و از راه صحیح منحرف گردد، مثلاً یک انسان عاقل به خاطر دخل و تصرف شیطان خوب را زشت و زشت را زیبا ببیند، و یا حق را باطل و باطل را حق بپندارد، این است آن چیزی که نمی‌شود به خدا نسبت داد.

و اما از بین رفتن عقل (یعنی نیروی تشخیص) و منتفی شدن تکلیف به دنبال تباهی آن، این هیچ اشکالی ندارد، (نظیر نابینا شدن و بی دندان شدن و بیمار گشتن) که همه اینها مستند به طبیعت و یا به شیطان (و در آخر هم مستند به خدا است).

از این هم که بگذریم نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، بطور استقلال و بدون واسطه نیست، بلکه شیطان اگر کسی را دیوانه می‌کند به وسیله اسباب طبیعی است مثلاً اختلالی در اعصاب او پدید می‌آورد، و یا آفتی به مغز او وارد می‌کند، هم چنانکه فرشتگان که کرامات انبیا و اولیا مستند به ایشان است، اسباب طبیعی را واسطه قرار می‌دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۴

و نظیر این معنا در داستانی که قرآن کریم از ((ایوب)) (علیه السلام) حکایت کرده آمده، عرضه می‌دارد: ((اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب - پروردگارا شیطان با گرفتاریها و عذابی مرا مس کرد)).

و نیز عرضه می‌دارد: ((انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين - پروردگارا بیم‌اری مرا مس نموده، و تو ارحم الراحمین)). از یک طرف می‌گوید شیطان با من مس کرده، و از یک طرف این مس را به خود بیماری نسبت می‌دهد، با اینکه مرض، اسبابی طبیعی دارد.

و این اشکال و امثال آن از افکاری مادی منشاء می‌گیرد، که به ذهن عده‌ای از دانشمندان رخنه یافته، بطوریکه خود آنان توجهی

به این رخنه گری ندارند، چون مادین وقتی شنیدند که خداپرستان حوادث را به خدای سبحان نسبت می دهند، و یا عامل پاره ای از حوادث را به روح یا فرشته و یا شیطان می دانند، دچار یک اشتباه شدند، و آن این است که گمان کردند خداپرستان منکر علل طبیعی شده و همه آثار را از ماورای طبیعت می دانند، و خلاصه ماورای طبیعت را جانشین طبیعت کرده اند، و غفلت کردند از اینکه خداپرستان، هم خدا را مؤثر میدانند، و هم عوامل طبیعت را، و اگر حوادث را به هر دو منشا نسبت میدهند، نسبت به هر یک در طول دیگری است، نه در عرض آن (ساده تر بگویم اگر می گویند فلان حادثه کار خدا است، و نیز می گویند کار فلان عامل طبیعی است، این دو فاعل (خدا و طبیعت) را دو فاعل طولی می دانند، نه عرضی، مثل شما که نوشتن را هم به سر قلم نسبت دهید، و هم به قلم، و هم به انگشتان نویسنده، و هم به دست او، و هم به خود او، و درست هم نسبت داده اید. ((مترجم)) و این مطلب مکرر در این تفسیر خاطر نشان شده است. نادرستی گفته برخی از مفسرین که گفته اند تشبیه ربا خوار به جن زده بیان حال ربا خواران در روز قیامت است

نکته پنجم: که از بیان ما روشن می شود فساد گفتار بعضی از مفسرین است، که گفته اند: منظور از تشبیه رباخوار به جن زده، بیان حال رباخواران در روز قیامت است، می خواهد بفرماید: رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر بر می دارند، در حالی که چون افراد غشی و مبتلا- به جنون هستند (همچنانکه در روایت هم چنین آمده) وجه فساد این تفسیر این است که با ظاهر آیه سازگار نیست، البته به آن بیانی که ما برای آیه کردیم، روایتی هم نمی خواهد و نمی تواند به آیه ظهوری بدهد که خود آیه آن ظهوری ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۵

بلکه روایت می خواهد در مقابل قرآن که وضع دنیائی رباخواران را بیان کرده، وضع آخرتی آنان را هم بیان کند.

سخن صاحب المنار در رد نظر آن مفسران

تفسیر المنار در ذیل آیه ((الذین یا کلون الربوا لا یقومون...)) می گوید: ابن عطیه در تفسیر خود گفته: منظور از این عبارت: تشبیه رباخوار در دنیا به کسی است که در اثر عارضه غش از حال طبیعی خارج شده، همچنانکه خود غشی را هم که حرکاتی غیر طبیعی دارد تشبیه به جن زده کرده و می گویند: فلانی جن زده شده.

آنگاه می گوید: آنچه از آیه به ذهن می رسد همین معنایی است که ابن عطیه گفته: لیکن بیشتر مفسرین نظریه ای بر خلاف آن دارند، و گفته اند: مراد از قیام برخاستن از قبر در قیامت است، و خدای سبحان این را برای رباخواران در قیامت علامت قرار داده که وقتی از قبر برمی خیزند چون افراد غشی برخیزند.

این مطلب را محدثین از ابن عباس و ابن مسعود نقل کرده اند، بلکه طبرانی هم این قسمت از حدیث را از عوف بن مالک (بدون این که سند را به صحابه برساند) نقل کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از گناهی که نابخشودنی است دوری کن، و آن عبارت است از غلول (خیانت)، که هر کس به هر مقداری خیانت کند روز قیامت او را با خیانتش می آورند، و زنها! پرهیز از رباخواری، که خورنده ربا در قیامت دیوانه و مخبط محشور می شود.

آنگاه می گوید: آنچه از آیه به ذهن هر کسی می رسد همان است که ابن عطیه گفته، چون هر جا کلمه ((قیام)) ذکر شود معنای معروف ((برخاستن)) به ذهن خطور می کند که آن نیز به دو معنا است، یکی ایستادن و یکی قبول تصدی یک عمل، و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه مراد، سر از قبر برداشتن است، وجود ندارد، و روایاتی که می گوید راجع به قیامت است خالی از اشکال نیستند، و وحی قطعی هم نیست که نتوان ردش نمود، و بعضی از آنها هم که سندش به صحابه نمی رسد، نمی تواند مفسر آیه باشد.

دلیل اینکه این روایات قابل اعتماد نیست این است که احدی آیه را به غیر آن معنایی که ابن عطیه گفته بود تفسیر نمی کرد، بلکه! اشخاصی چنین تفسیر کرده اند، که صحت گفتارشان حتی برای خودشان هم مسلم نشده است.



مردی عاقل خواهد بود و ادراکش مختل نخواهد شد، چون معنای این کلامش این می شود که من قبول دارم آنچه که مرا به آن امر می کنی مزیتی دارد لیکن به نظر من آنچه هم که مرا از آن نهی می کنی مزیتی دیگر دارد و نمی خواهد مزیت را به کلی انکار کند و مانند دیوانگان بگوید: اصلاً مزیتی در خرید و فروش و ربا نمی بینم و رباخوار همین را می گوید او به خاطر خبطی که در درونش دارد می گوید: خرید و فروش هم مثل ربا است و اگر بگوید ربا هم مانند خرید و فروش است در حقیقت شریعت خدائی را انکار کرده، نه اینکه چون جن زده ها سخن پرت و بی معنی گفته باشد.

و ظاهراً جمله: ((ذَلِكْ بَانِهْمَ قَالُوا انَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)) حکایت حال رباخواران است نه اینکه چنین سخنی را گفته باشند و اینگونه تعبیرات، (حال اشخاص به لسان قال حکایت کردن) معروف و بین مردم متداول است.

با این بیان فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند، منظور رباخواران از اینکه گفتند: خرید و فروش هم مثل ربا است و نگفتند ربا هم نظیر خرید و فروش است، مبالغه در درستی و صحت ربا است چون ربا را اصل و خرید و فروش را فرع گرفته اند، نظیر کلام شاعر که گفته:

و مهمه مغبره ارجاوه

کان لون ارضه سماوه، یعنی: بیابانی که غبار آن را فرا گرفته گوئی زمینش به رنگ آسمانش در آمده است. و منظور این بوده که

گوئی آسمانش از شدت غبار به رنگ زمینش در آمده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۳۸

و فساد گفتار بعضی دیگر نیز روشن می شود که گفته اند: احتمال می رود که عبارت، مقلوب و پس و پیش نبوده و معنای جمله چنین باشد که رباخواران منطقشان این بوده: اگر خرید و فروش حلال است برای این حلال است که راه کسب معیشت است، و این علت در بیع موهوم و خیالی است چون نفع خرید و فروش صددرصد نیست و بعضی از خرید و فروش ها ضرر هم دارد ولی در ربا صددرصد نفع است (و وجه این دو تفسیر از آنچه گذشت روشن می شود).

وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا جملہ ای است مستانفہ و از نو، البتہ در صورتی جملہ ای است از نو کہ بہ خاطر نبودن کلمہ (قد) در آغاز آن جملہ حالیہ نباشد چون جملہ ای کہ با فعل ماضی شروع می شود اگر حالیہ باشد واجب است کلمہ (قد) بر سر آن فعل در آمدہ باشد مثل اینکہ می گوئیم: (جائتی زید و قد ضرب عمروا) (زید نزد من آمد، در حالی کہ عمرو را زدہ بود) و جملہ مورد بحث بخاطر اینکہ این کلمہ را بر سر ندارد نمی تواند حالیہ باشد.

علاوہ بر اینکہ حال بودن آن با معنائی کہ اول گفتار افادہ می کند نمی سازد، چون حال عبارت است از مقید کردن زمان صاحب حال و ظرف تحقق آن و اگر این جملہ حال باشد معنای کلام چنین می شود: خبطی کہ رباخواران با گفتن: ((انما البيع مثل الربوا)) مرتکب شدند در حالی بود کہ خدا (خرید و فروش) را حلال و ربا را حرام کردہ بود و این معنا درست خلاف آن معنائی است کہ آیه شریفہ در مقام بیان آن است چون آیه می فرماید: رباخواران خطا کارند چه قبل از آمدن قانون حرمت ربا و چه بعد از آن و بہ این جهت نیز نمی توانیم جملہ نامبرده را حالیہ بگیریم و همانطور کہ گفتیم مستانفہ است.

و این جملہ مستانفہ، بہ آن بیانی کہ گذشت در مقام تشریح ابتدائی حرمت ربا نیست چون در آنجا گفتیم: این آیات ظهور در این دارد کہ قبلاً- ربا حرام شدہ بودہ و در سوره آل عمران فرمودہ بود: ((يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفه و اتقوا الله لعلكم تفلحون)) و آیات مورد بحث و مخصوصاً جملہ ((و احل الله البيع و حرم الربوا)) دلالت بر انشاء حکم ندارد بلکہ دلالت بر اخبار دارد، نمی خواهد بفرماید از الان ربا حرام شد بلکہ می فرماید: قبلاً ربا را حرام کردہ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه

۶۳۹

خواهی پرسید، با اینکه قبلاً حرام شده بوده دیگر چه حاجتی به آوردن این جمله بود در جواب می گوئیم خواست تا با آوردن این جمله زمینه را برای جمله: ((فمن جاءه موعظه من ربه...)) فراهم سازد این آن نکاتی است که از سیاق و محتوای آیه به نظر می



رسد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند جمله: ((و احل الله البیع و حرم الربوا)) می خواهد کلام رباخواران را باطل کند که گفتند: بیع هم مثل ربا است و معنایش این است که اگر گفتار رباخواران درست بود باید حکم ربا و خرید و فروش نزد خدای احکم الحاکمین مختلف نبوده باشد با اینکه می بینیم حکم او در این مورد مختلف است، یکی را حرام و یکی دیگر را حلال کرده است.

اشکالی که بر این تفسیر وارد است این است که هر چند در جای خود سخن درستی است لیکن با لفظ آیه منطبق نیست چون بنابر آن جمله ((و احل الله البیع...)) حالیه می شود با اینکه ما ثابت کردیم که حالیه نیست.

و از این وجه ضعیف تر وجهی است که بعضی دیگر گفته اند که معنای آیه این است: زیادی و فائده بیع مانند زیادی ربا نیست چون من بیع را حلال و ربا را حرام کرده ام امر من و خلق، خلق من است این من هستم که در خلق خود به هر چه بخواهم حکم می کنم و به آنچه اراده کرده باشم فرمان می دهم احدی از خلق مرا نرسد، که در حکم من اعتراض کند. حرمت ربا و حلیت بیع و سایر احکام الهی تابع مصالح و مفسد می باشد.

اشکال این وجه نیز همان اشکال وجه قبلی است این نیز جمله را حالیه گرفته، در حالی که مستأنفه است علاوه بر اینکه این وقتی درست است که ما قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفسد نبوده و ارتباط سببیت و مسببیت را منکر باشیم و به عبارتی دیگر علت و معلولیت در بین اشیاء را انکار نموده، همه چیز را مستقیماً و بدون واسطه مستند به خدا کنیم و ما نمی توانیم این نظریه را بپذیریم زیرا بطلان آن بدیهی و روشن است علاوه بر اینکه خلاف روش قرآن کریم می باشد چون رسم و روش قرآن این است که احکام و شرایع خود را به مصالح خصوصی یا عمومی تعلیل کند از اینهم که بگذریم در ضمن خود این آیات فرموده: ((و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین...))

و نیز فرموده: ((لا-تظلمون...)) و باز فرموده: ((الذین یا کلون الربوا...)) انما البیع مثل الربوا)) و همه اینها دلالت می کند بر اینکه حرام بودن ربا و حلال بودن بیع علت دارد، و اگر بیع حلال شده برای این بوده که بر طبق سنت فطرت و خلقت است و اگر ربا حرام شده علتش این بوده که از روش صحیح زندگی خارج است و منافی با ایمان به خدا و ناسازگار با آن است و نیز یکی از مصادیق ظلم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۰

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ... این جمله که حرف ((فاء)) در اولش آمده تفریع و نتیجه گیری از جمله: ((احل الله البیع...)) است و مفهوم آن مقید و مخصوص به ربا و رباخواران نیست بلکه حکمی است کلی که در موردی جزئی به کار رفته تا دلالت کند بر اینکه آن مورد جزئی یکی از مصادیق و نمونه های حکم کلی است و حکم نامبرده شامل آن مورد نیز می شود و معنایش این است که آنچه ما درباره ربا گفتیم، موعظه ای بود که از ناحیه پروردگارتان آمده و بطور کلی هر کس از ناحیه پروردگارش موعظتی برایش بیاید چنین و چنان می شود شما هم اگر دست از رباخواری بردارید، گناه آنچه تاکنون کرده اید بخشوده می شود و امر شما با خدا است. جمله: ((فمن جاءه موعظة من ربه...)) در باره همه اعمال زشت قبل از ایمان و توبه است و شامل همه مسلمین در تمام اعصار می باشد.

از اینجا روشن می شود که مراد از آمدن موعظه خبردار شدن از حکمی است که خدای تعالی تشریح کرده و منظور از ((انتهاه)) در آیه، توبه و ترک عملی است که از آن نهی شده تا بنده از آن کار، ((دست)) بردارد و منظور از اینکه فرمود: ((فله ما سلف)). این است که حکم حرمت، شامل رباخواریهای قبل از آمدن قانون حرمت ربا، نیست و منظور از اینکه فرمود: ((و امره الی الله)) این است که افرادی که قبل از نزول آیه، مبتلا به رباخواری بوده اند، آن عذاب ابدی که از ذیل آیه، یعنی جمله ((و من عاد فاولئك اصحاب النار...)) بدست می آید، برایشان نیست.

بلکه از آنچه که تاکنون از راه ربا به دست آورده اند، می توانند بهره مند گردند. و امرشان به دست خدا است، چه بسا ممکن

است خداهایشان سازد و در بعضی احکام آزادشان بگذارد و چه بسا تکلیفی برایشان مقرر بدارد که با عمل به آن تکلیف، خطای قبلی خود را جبران نمایند.

باید دانست که امر این آیه بس عجیب است برای اینکه گفتیم جمله ((فمن جائه موعظه...)) و تسهیل و تشدید که دارد حکمی کلی را بیان می‌کند و اختصاص به مورد ربا ندارد، شامل تمامی گناهان کبیره می‌شود و درباره همه آنها می‌فرماید: کسی که قبل از مسلمان شدن گناه کبیره ای کرده باشد در اسلام مؤاخذ نمی‌شود لیکن متأسفانه مفسرین آنرا مخصوص به ربا دانسته و آنگاه پیرامون آن بحث کرده اند که رباهای قبل از اسلام چنین و چنان است و امرش واگذار به خدا است و کسی که در اسلام، ربا بخورد چنین و چنان می‌شود با اینکه عمومیت آیه بسیار روشن است.

بعد از آنکه به این نکته توجه کردی کاملاً برایت روشن می‌شود که جمله ((فله ما سلف و امره الی الله)) بیش از یک معنای مبهم افاده نمی‌کند چیزی که هست این معنای مبهم در مورد هر معصیتی که درباره اش موعظه ای رسیده متعین می‌شود و معلوم است که این معنای مبهم بر حسب اختلاف آن مواعظ، مختلف می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۱

پس معنای آیه شریفه این است که هر کس در اثر موعظه ای دست از کار زشت خود بردارد گناهان گذشته اش چه درباره حقوق خدا بوده یا در مورد حقوق مردم، نسبت به عین آن گناهان مؤاخذ نمی‌شود ولی چنان هم نیست که از آثار وضعی ناگوار آن گناهان به کلی رها شود، بلکه امر چنین کسی با خدا است اگر او بخواهد ممکن است وظائفی برای جبران آنچه فوت شده مقرر فرماید مثلاً قضای روزه ها و نمازهای فوت شده را بر او واجب کند و اگر گناهان گذشته راجع به حدود است، حد را برای او واجب سازد و یا اگر مورد تعزیر و شلاق و حبس است اجرای آن احکام را در باره اش واجب کند و اگر حق الناس است و عین مال غصبی یاربوی نزدش مانده باشد رد نمودن آن را به صاحبش واجب کند و اگر بخواهد او را عفو می‌کند و بعد از توبه چیزی را بر او واجب نمی‌کند همچنانکه در مورد مشرکین چنین کرده، یعنی از حق الله و حق الناس هائی که در زمان شرک مرتکب شده بودند عفو فرموده است.

و نیز در مورد مسلمانانی که گناهانشان تنها جنبه حق الله دارد مثلاً شراب می‌خورده و لهو مرتکب می‌شده و بعد توبه کرده، خدا توبه اش را می‌پذیرد بدون اینکه چیزی بر او واجب سازد و مواردی دیگر نظیر این دو مورد، برای اینکه جمله، ((فمن جائه موعظه من ربه فانتهی...)) همانطور که گفتیم مطلق است و منحصر به رباخوار نیست هم شامل او می‌شود و هم شامل کفار و مؤمنین (چه مؤمنین صدر اسلام و چه دیگران از تابعین و مسلمانان اعصار بعد). به این جمله استناد کرده اند

و اما جمله: ((و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)) به آن جهت که کلمه عود در آن آمده در مقابل کلمه انتهاء که در جمله سابق آمده بود دلالت می‌کند بر اینکه مراد از کلمه عود معنائی است که با ع دم انتها جمع می‌شود، در نتیجه معنای و من عاد... این است که هر کس که از کار زشت خود دست بردارد چنین و چنان می‌شود و این، ملازم است با اصرار بر گناه و نپذیرفتن حکم خدا که آنهم کفر به خدا و یا ارتداد درونی است هر چند که این کفر و ارتداد را به زبان نیاورند زیرا وقتی کسی به گناه قبلی خود برگردد و دست از آن بردارد حتی به این مقدار که از آن پشیمان باشد چنین کسی در حقیقت تسلیم حکم خدا نگشته و تا ابد رستگار نخواهد شد پس تردیدی که در آیه شده و فرموده: کسی که چنین کند چنان می‌شود و کسی که چنین کند چنان می‌گردد در حقیقت می‌خواهد بفرماید که: تردید در تسلیم حکم خدا شدن و سرپیچی از دستورات او و اصرار بر گناه ترجمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۲

غالباً ناشی از عدم تسلیم است که آن هم مستلزم خلود در آتش است.

از اینجا پاسخ یک استدلال نابجا روشن می‌گردد و آن استدلال معتزله است که گفته اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه هر کس گناه کبیره ای مرتکب شود در عذاب دوزخ جاودان خواهد بود علت نابجائی آن این است که هر چند آیه دلالت دارد بر اینکه

مرتکب گناه کبیره بلکه هر کس که گناه کند در عذاب مخلد است ، لیکن دلالت ش منحصر در ارتکاب گناه با انکار حکم خدا است و البته چنین کسی که تسلیم حکم خدا نیست مسلمان نیست و باید همیشه در عذاب باشد.

مفسرین در معنای جمله : (فله ما سلف ) و جمله (و امره الی الله ) و جمله : (و من عاد...) و جوهی از معانی و احتمالات ذکر کرده اند که اساس همه آنها همان معنایی است که مفسرین از آیه فهمیده اند و در سابق نقل شد و چون اساس آن احتمال ها فاسد بود، فائده ای در نقل آن احتمالات ندیدیم . معنای جمله : ((یمحق الله الربا و یربی الصدقات خدا ربا را نابود می کند و صدقات را نمو و زیادت می دهد))

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ... کلمه ((محق)) به فتحه میم و سکون حاء و قاف مصدر فعل (یمحق) و به معنای نقصان پی در پی است بطوریکه آن چیزی که محق می شود تدریجا فانی شود و در مقابل کلمه ارباء که مصدر فعل ((یربی)) است به معنای نمو و رو به زیادت نهادن و کلمه (اثیم) به معنای صاحب اثم است و در سابق ، معنای اثم گذشت .

در آیه شریفه ، ((ارباء صدقات)) و ((محق ربا)) را مقابل یکدیگر قرار داده ، در سابق هم گفتیم که ارباء صدقات و نمو دادن آن مختص به آخرت نیست بلکه این خصیصه هم در دنیا هست و هم در آخرت در نتیجه از مقابله نامبرده می فهمیم که محق ربا نیز هم در دنیا هست و هم در آخرت .

پس همچنانکه یکی از خصوصیات صدقات ، این است که نمو می کند و این نمو، لازمه قهری صدقه است و از آن جدا شدنی نیست چون باعث جلب محبت و حسن تفاهم و جذب قلوب است و امنیت را گسترش داده و دلها را از اینکه به سوی غضب و دزدی و افساد و اختلاس بگراید، باز می دارد و نیز باعث اتحاد و مساعدت و معاونت گشته و اکثر راههای فساد و فنای اموال را می بندد و همه اینها باعث می شود که مال آدمی در دنیا هم زیاد شود و چند برابر گردد.

همچنین یکی از خواص ربا کاهش مال و فنای تدریجی آن است چون ربا باعث قساوت قلب و خسارت می شود و این دو باعث بغض و عداوت و سوء ظن می گردد و امنیت و مصونیت را سلب نموده ، نفوس را تحریک می کند تا از هر راهی و وسیله ای که ممکن باشد چه با زبان و چه با عمل ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۳

چه مستقیم و چه غیر مستقیم از یکدیگر انتقام بگیرند، و همه اینها باعث تفرقه و اختلاف می شود و این هم راه های فساد و زوال و تباهی مال را می گشاید و کمتر مالی از آفت و یازوال محفوظ می ماند.

همه اینها برای این است که صدقه و ربا هر دو با زندگی طب قه محروم و محتاج تماس دارد زیرا احتیاج به ضروریات زندگی ، احساسات باطنی آنان را تحریک کرده و در اثر وجود عقده ها و خواسته های ارضا نشده آماده دفاع از حقوق زندگی خود گشته و هر طور که شده در صدد مبارزه بر می آیند اگر در این هنگام به ایشان احسان شده و کمک های بلاعوض برسد احساساتشان تحریک می شود تا با احسان و حسن نیت خود، آن احسان را تلافی کنند و اگر در چنین وضعی در حق آنان با قساوت و خشونت رفتار شود بطوریکه تمه مالشان هم از بین برود و آبرو و جانشان در خطر افتد، با انتقام مقابله خواهند کرد و به هر وسیله ای که دستشان برسد طرف مقابل را منکوب می سازند و کمتر رباخواری است که از آثار شوم این مبارزه محفوظ بماند بلکه آنه ائی که سرگذشت رباخواران را دیده اند همه از نکبت و نابودی اموال آنان و ویرانی خانه ها و بی ثمر ماندن تلاشهایشان از قهر فقرا خبر می دهند. دو نکته در بیان آثار گناهان و زشتی ها در فرد و اجتماع و آثار شوم ربا خواری در عصر حاضر

لازم است که خواننده عزیز به دو نکته توجه کند اول اینکه علل و اسبابی که امور و حوادث اجتماعی مستند به آنها است تاءثیرشان صددرصد نیست ، بلکه تاءثیرش در حدود هشتاد درصد است ، در نتیجه ما نیز از آنچه می کنیم نتایج هشتاد درصد را می جوئیم و وقتی اراده می کنیم اسبابی را فراهم کنیم ، اسبابی فراهم می کنیم که باز تاءثیرش اغلبی و هشتاد درصد است نه دائمی و قطعی و صددرصد، چیزی که هست در همه این موارد احتمال خلاف را که همان بیست درصد است به حساب نمی آوریم و اما علت های

تامه و صددرصدی که معلول های آنها از آنها جدا نمی شوند تنها در عالم طبیعت یافت می شوند و باید از راه علوم حقیقیه که پیرامون حقائق خارجیه بحث می کنند آنها را کشف نمود.

و اگر در آیات احکام که در آنها از مصالح و مفاسد اعمال و سعادت و شقاوتی که در پی دارند بحث می شود دقت کنیم این معنا را به خوبی می فهمیم که قرآن کریم آثار و علل اعمال انسانی را مانند علل طبیعی و اسباب تکوینی صددرصد دانسته ، همچنانکه عقلا نیز تاءثیر غالبی و هشتاد درصد اعمال را دائمی و صددرصد می دانند.

دوم اینکه جامعه مانند فرداست و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مثل همنند مثلا- همانطور که یک فرد از انسان حیات و زندگی و مرگ و افعال و آثاری دارد همچنین جامعه نیز برای خود حیات و ممات و عمر و اجلی معین و افعال و آثاری دارد و قرآن کریم ناطق به این حقیقت است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۴

مثلا می فرماید: ((و ما اهلکنا من قریه الا و لها کتاب معلوم ما تسبق من امه اجلها و ما یستخرون)).

و بنابر این اگر یکی از امور فردی انسان در اجتماع رواج پیدا کند بقای آن امر و زوالش و تاءثیرش نیز مبدل می شود، مثلا عفت که یکی از امور آدمی و خلاعت (بی عفتی) امر دیگری از آدمی است مادام که فردی است یک نوع تاءثیر در زندگی فرد دارد مثلا- آنکه دارای خلاعت و بی عفتی است مورد نفرت عموم قرار می گیرد و مردم حاضر نیستند با او ازدواج کنند و اعتمادشان نسبت به او سلب می شود دیگر او را امین بر هیچ امانتی نمی سازند این در صورتی است که فرد بی عفت بوده و جامعه با او مخالف باشد.

و اما اگر همین بی عفتی اجتماعی شد یعنی جامعه با بی عفتی موافق گردید تمامی آن محذورها از بین می رود و دیگر بقای ندارد چون تمامی آن محذورها مربوط به افکار عمومی و ناسازگاری آن امر با افکار عمومی بود و خلاصه از آنجائی که عموم مردم بی عفتی را بد می دانستند از فرد بی عفت دوری می کردند و اما اگر همین بی عفتی عمومی شد و در بین همه متداول گشت آن محذورها هم که شمردیم از بین می رود چون دیگر افکار عمومی چنان احکامی ندارد.

البته این تنها در مورد احکام اجتماعی است و اما احکام وضعی و طبیعی بی عفتی به جای خود باقی است ، نسل را قطع می کند و امراض مقاربتی می آورد و مفاسد اخلاقی و اجتماعی دارد از جمله مفاسد اجتماعیش این است که انساب و دودمانها را درهم و برهم می سازد، انشعابهای قومی باطل می شود، دیگر فوایدی که در این انشعابها هست عاید جامعه نمی شود پس آثار وضعی بی عفتی که آثار سوء و مورد انزجار فطرت بشری است خواه ناخواه مترتب می شود و باید دانست که آثار امور مربوط به انسان از نظر کندی و سرعت در امور فردی و اجتماعی مختلف است (مثلا اثر فردی مشروبات الکلی سریع و فوری است و آثار سوء اجتماعی آن به آن سرعت نیست). فرق بین ربای انفرادی و ربای اجتماعی

حال با توجه به این مطالب ، انسان در می یابد که محق ربا و ارباء صدقات در صورتی که در یک فرد باشد با ربا و صدقات اجتماعی اختلاف دارند ربای انفرادی غالبا صاحبش را هلاک می کند و تنها بیست درصد ممکن است به خاطر عوامل خاصی از شر آن خلاصی یابد و ساحت زندگیش به فنا و مذلت تهدید نشود ولی در ربای اجتماعی که امروز در میان ملل و دولتها رسمیت یافته و بر اساس آن قوانین بانکی جعل شده بعضی از آثار سوء ربای فردی را ندارد چون جامعه به خاطر شیوع و رواج آن و متعارف شدنش از آن راضی است و هیچ به فکر خطرها و زیان های آن نمی افتد ولی در هر صورت آثار وضعی آن که عبارت است از تجمع ثروت و تراکم آن از یک طرف و فقر و محرومیت عمومی از طرفی دیگر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۵

غیر قابل اجتناب است همچنانکه می بینیم این جدائی و بیگانگی در بین دو طبقه از مردم دنیا پیدا شده ، یکی طبقه ثروتمند و یکی فقیر و روز به روز این اثر شوم کوبنده تر و ویرانگرتر خواهد شد هر چند که ما شخصا این ویرانگری را پیش آمدی خیلی دور بپنداریم و یا حتی آن را از جهت طول مدت ملحق به عدم بدانیم اما از نظر اجتماعی و از دیدگاه یک جامعه شناس این اثر شوم

بسیار عاجل و زودرس است چون عمر اجتماع با عمر فرد تفاوت دارد و یک روز از نظر جامعه شناس برابر با یک عمر در نظر سایر افراد است، روز اجتماع همان است که قرآن کریم درباره اش فرموده: ((و تلک الایام نداولها بین الناس)).

منظور از این روزگار همان عصر و قرن است که در هر قرنی مردمی بر مردم دیگر غلبه می کنند و طائفه ای که روزگار به کامش بود به دست طائفه ای دیگر منکوب و حکومتی به دست حکومتی دیگر منقرض می شود، امتی که روی کار بود، بر کنار شده و امتی دیگر روی کار می آید و معلوم است که سعادت انسان نباید تنها از نظر فرد مورد عنایت قرار گیرد بلکه همانطور که ما به سعادت فرد فرد علاقمندیم باید به فکر سعادت نوع و جامعه خود نیز بوده باشیم.

همچنانکه می بینیم قرآن کریم هیچ وقت از سرنوشت هیچ فردی سخن نمی گوید و درباره هیچ فردی پیشگویی نمی کند هر چند که به کلی در باره فرد ساکت نیست اما خود را کتابی معرفی می کند که خدا آن را برای سعادت نوع انسان نازل کرده، و سعادت جنس بشر را در نظر گرفته چه بشر امروز و چه آینده و چه گذشته.

پس اینکه فرموده: ((یمحق الله الربوا و یربی الصدقات)) احوال ربا و صدقات و آثاری که این دو دارند (چه نوعی و چه فردی) را بیان می کند و می فرماید: محق و نابودی و ویرانگری از لوازم جدائی ناپذیر ربا است همچنانکه برکت و نمو دادن مال اثر لاینفک صدقه است پس ربا هر چند که نامش ربا (زیادی) است لیکن از بین رفتنی است و صدقه هر چند که نامش را زیادی نگذاشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۶

زیاد شدنی است و لذا وصف ربا را از ربا می گیرد و به صدقه می دهد و ربا را به وضعی که ضد اسم او است توصیف می کند و می فرماید: ((یمحق الله الربوا و یربی الصدقات)). بیان ضعف چند قول که در تفسیر جمله ((یمحق الله الربوا و یربی الصدقات)) گفته شده است

با بیانی که گذشت ضعف گفتاری که ذیلا از بعضی از مفسرین نقل می کنیم روشن می شود که گفته است محق ربا به معنای این نیست که خدا مال ربوی را از بین می برد و تنها خسران و حسرت برای رباخوار می ماند چون ما به چشم خود می بینیم رباخواران روز به روز پولدارتر می شوند بلکه مراد این است که رباخوار از جهت غایات و نتایجی که از گرفتن ربا در نظر دارد به نتیجه نمی رسد، چون منظور رباخوار از عمل خود این است که به زندگی خوشی برسد و لذت زندگی گوارائی را بچشد، لیکن حرصی که در رباخواری است نمی گذارد او از زندگی لذت ببرد و او را حریص به جمع مال می کند و مال به آسانی جمع نمی شود بلکه باید با کسانی که رقیب او هستند و یا قصد خوردن سرمایه او را دارند دائما مبارزه کند، از طرفی دیگر مردمی که او خورشان رابه شیشه گرفته و به روز سیاهشان نشانده است، در مقام دشمنی با او بر می آیند و خواب راحت را از او سلب می کنند.

و نیز فساد گفتار مفسر دیگر روشن می شود که گفته است مراد از محق ربا، محق آخرتی است، می خواهد بفرماید رباخوار در آخرت ثوابی ندارد، چون در دنیا با رباخواریش آن ثواب ها را از دست داد و یا به خاطر اینکه ربا باعث شده همه عباداتش باطل گردد وجه ضعیف بودن این تفسیر این است که هر چند شکی نیست که بی اجر بودن در آخرت هم نوعی محق است لیکن در آیه شریفه دلیلی نیست بر اینکه مراد از محق، تنها محق ثواب آخرت باشد. و نیز ضعف گفتار آن مفسر دیگر که از معتزله است و با آیه استدلال کرده بر اینکه: مرتکب هر گناه کبیره در آتش دوزخ مخلد است چون فرموده: ((و من عاد...)) و ما در سابق بیانی داشتیم که هم این گفتار و استدلال را توضیح می دهد و هم پاسخش را می گوید.

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ در این جمله نابودی ربا را به وجهی کلی تعلیل می کند و معنایش این است که اگر گفتیم خدا ربا را محق و نابود می کند، برای این است که رباخوار کفر شدیدی دارد، چون بسیاری از نعمت های خدا را کفران می کند و آن نعمت ها را می پوشاند و در راههای فطری حیات بشری که همان معاملات معمولی است صرف نمی نماید و علاوه بر این به بسیاری از احکام خدا که درباره عبادات و معاملات تشریح کرده کفر می ورزد زیرا با مال ربوی غذا می خورد و لباس می خرد و نوشیدنی

می نوشد و خانه می خرد با اینکه همه اینها حرام است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۷

و نماز و بسیاری دیگر از عبادت هایش را فاسد می کند و با مصرف کردن مال ربوی بسیاری از معاملات غیر ربوی او نیز باطل می شود و ضامن طرف معامله خود می گردد و در بسیاری از موارد که به جای بهره پولش، ملک مردم یا اثاث منزل مردم را می گیرد غاصب آن اموال می شود و به خاطر طمع و حرصی که نسبت به اموال مردم می ورزد و خشونت و قساوتی که در گرفتن طلب خود اعمال می کند و به این وسیله به خیال خود حق خود را می گیرد بسیاری از اصول و فروع اخلاق و فضائل را در مردم می کشد و از همه بالاتر او فردی اثم است یعنی آثار سوء گناه، دلش را سیاه کرده، دیگر خدای سبحان دوستش نمی دارد چون خدای تعالی هیچ کفران گرا اثم را دوست نمی دارد.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... این جمله تعلیلی است که ثواب صدقه دهندگان و کسانی را که به خاطر نهی خدادست از رباخواری بر می دارند به وجهی عام بیان می کند به وجهی که هم شامل این دو مورد می شود و هم غیر این دو. یَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ آیه مؤمنین را مخاطب قرار داده و به آنان دستور می دهد از خدا پرهیزند و این مطلب را به عنوان زمینه چینی می آورد تا دنبالش بفرماید: (و ذروا ما بقی من الربوا...) یعنی آنچه از ربا نزد بدهکاران مانده، صرف نظر کنید و از این بیان چنین بدست می آید که بعضی مؤمنین در عهد نزول این آیات هنوز ربا می گرفتند و بقایائی از ربا از بدهکاران خود طلب داشته اند لذا می فرماید: از آنچه مانده صرف نظر کنید و سپس آنان را تهدید نموده می فرماید: (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله).

و این خود مؤید روایت آینده است که شاءن نزول آیه را بیان می کند و اینکه جمله را با قید (اگر مؤمنید) مقید کرد به منظور اشاره به این است که ترک رباخواری از لوازم ایمان است و نیز برای این است که جمله (و من عاد...) و جمله: ((و الله لا یحب کل کفار...)) را تاء کید کند.

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ كَلِمَةٌ (اذن) هم بر وزن کلمه ((علم)) است و هم معنای آن را می دهد بعضی از قاریان آیه را به صورت ((فاذنوا)) که صیغه امر از مصدر ((ایذان)) است قرائت کرده اند که بنا بر این، معنا چنین می شود (پس اعلان جنگ با خدا و رسول بدهید) و حرف ((باء)) در جمله: ((بحرب)) برای این آمده که کلمه ((فاذنوا)) و یا ((فاذنوا)) متضمن معنای یقین و مانند آن است و معنای آیه چنین است (اگر دست از رباخواری بر نمی دارید پس یقین بدانید که اعلان جنگ داده اید...) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۸ معنای جنگیدن ربا خوار با خدا و رسول (ص) و جنگیدن خدا و رسول با رباخوار و اگر کلمه ((حرب)) را نکره یعنی بدون الف و لام آورد برای این است که عظمت آن جنگ را و یا نوع آن را برساند (یا بفهماند که این جنگ با خدا و رسول، جنگی عظیم است و یا بفهماند رباخواری نوعی جنگیدن با خدا است) و اگر این جنگ را هم جنگ با خدا و هم جنگ با رسول نامیده، برای این است که رباخواری مخالفت با خدا است که حرمت آنرا تشریح فرموده و مخالفت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که حکم خدا را تبلیغ نموده و اگر مربوط به خدای تعالی به تنهایی بود، باید امری تکوینی می بود و مستند به رسول به تنهایی هم نمی تواند باشد برای اینکه رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) در هیچ امری مستقل نیست همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((لیس لک من الامر شیء - تو در هیچ امری استقلال نداری)).

این بود معنای جنگیدن رباخوار با خدا و رسول، اما جنگیدن خدا و رسول با رباخوار، معنایش این است که رسول به امر خدا، رباخوار یا هر کس از مسلمانان که حکمی از احکام را نمی پذیرد او را مجبور به تسلیم کند اگر تسلیم شد که هیچ و گرنه مسلمانان را مامور کند تا با او جنگ کنند تا تسلیم حکم خدا شود.

همچنانکه در آیه: ((فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله)). می فرماید: باید با کسی که سرکشی می کند بجنگید تا تسلیم فرمان خدا شود علاوه بر اینکه خدای تعالی رفتار دیگری در دفاع از احکامش دارد و آن جنگیدن با مخالفین از طریق فطرت خود



آنان است یعنی فطرت خود آنان و فطرت عموم را علیه ایشان می شوراند تا خواب راحت را از آنان سلب و دودمانشان را ویران و آثارشان را از روی زمین محو کند.

همچنانکه فرمود: ((و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)) (و چون بخواهیم اهل قریه ای را هلاک کنیم، نخست یاغیان شهوت پرست را وامی داریم تا در آن قریه به فسق و فجور پردازند و در نتیجه عذابشان قطعی گردد، آن وقت به نوعی که خود می دانیم زیر و رویش می کنیم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۴۹

وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ كَلِمَةً ((وان تبتم)) بیان گذشته ما را که گفتیم خطاب در آیه به بعضی از مؤمنین است که بعد از اسلام آوردن هنوز دست از رباخواری برنداشته بودند، تاء یید می کند و معنای جمله: ((فلکم روس اموالکم)) این است که اصل مالتان را از بدهکار بگیریید و بهره و ربا را رها کنید، ((لا تظلمون)) نه با گرفتن ربا ظمی کرده باشید، ((و لا تظلمون)) و نه با نگرستن اصل پولتان به شما ظلم شده باشد.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه اولاً رباخوار ملکیتش نسبت به اصل مال امضا شده و ثانیاً گرفتن ربا به همان بیانی که گذشت، ظلم است و ثالثاً انواع معاملات امضا شده چون نقرمود ((و لکم راس اموالکم)) و معلوم است که مال وقتی ((راس)) خوانده می شود که در وجوه معاملات و انواع کسب صرف شده باشد.

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ لَفِظٌ ((کان)) در اینجا به اصطلاح علم نحو تامه است و معنای ((بود)) را می دهد، می فرماید: اگر در میان بدهکاران فقری یافت شود طلبکار باید او را تا میسر مهلت دهد و میسر به معنای تمکن و دارا شدن است در مقابل عسرت که به معنای فقر و تنگدستی است و معنایش این است که آنقدر باید مهلت دهد تا بدهکار به پرداخت بدهی خود متمکن شود.

و این آیه هر چند مطلق است و مقید به مورد ربا نیست و لیکن قهراً منطبق با مورد ربا است، چون رسم این بود که وقتی مدت قرض یا هر بدهی دیگر به پایان می رسید رباخوار گریبان بدهکار را می گرفت. و او درخواست می کرد که مدت بدهی مرا تمدید کن و من در مقابل این تمدید، فلان مقدار و یا به فلان نسبت به قیمت جنس اضافه می کنم و آیه شریفه از این عمل نهی نموده و دستور می دهد به بدهکار مهلت دهند.

وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ یعنی، و اگر به کلی بدهی مدیون را به او ببخشید و بر او تصدیق کنید برای شما طلبکاران بهتر است، چون اگر چنین کنید یک زیاده محقق (یعنی نابود شدنی) را مبدل کرده اید به زیاده رابیه (یعنی باقی و جاویدان). وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ... این جمله دنباله ای است برای آیات ربا که حکم ربا و جزای آن را بیان می کرد و این جمله با تذکری عمومی روز قیامت را با پاره ای از خصوصیاتش که مناسب با مقام آیه است یاد آور می شود تا دلها با یاد آن آماده پرهیز از خدا و ورع و اجتناب از محرمات او گردد، آن محرماتی که مربوط به حقوق الناس می باشد که زندگی بشر بر آن متکی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۰

آیه می فرماید: در پیش رویتان روزی است که در آن به سوی خدا باز می گردید و هر نفسی آنچه را که کرده دریافت می کند، بدون اینکه ظمی به او بشود.

و اما اینکه معنای بازگشت به خدا چه معنا دارد با اینکه ما همیشه حاضر برای خدا هستیم و نیز معنای ((توفیه)) چیست، پاسخش انشاء الله در تفسیر سوره انعام خواهد آمد.

بعضی از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث آخرین آیه ای است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده و به زودی در بحث روایتی زیر روایاتی که بر این معنا دلالت دارد از نظر خواننده می گذرد.

بحث روایتی بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات مربوطه به ربا و عذاب رباخوار

در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((الذین یا کلون الربوا...)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده است: وقتی مرا شبانه به آسمان بردند به مردمی برخوردی که وقتی می خواستند برخیزند از بزرگی شکم ها نمی توانستند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت: اینها آن کسانی هستند که در دنیا ربا می خوردند و خداوند در باره شان فرمود: ((لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس)) و قوم نامبرده را دیدم که مانند آل فرعون هر صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و ایشان از شدت دلهره می گفتند: پروردگارا قیامت کی پیا می شود؟!.

مؤلف: این مشاهده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معراج داشته، مثالی برزخی بوده که گفتار آن جناب را تائید و تصدیق می کند که فرمود: ((کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون - هر جور زندگی کنید همانطور می میرید و هر جور بمیرید همانطور زنده می شوید)).

و در الدر المنثور است که اصفهانی در کتاب ترغیب خود از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: روز قیامت رباخوار دیوانه و شکم گنده محشور می شود، بطوریکه پاهای خود را یکی یکی به زمین می کشد آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۱

مؤلف: در عذاب رباخواران و کفیر ربا روایاتی بسیار از طرق شیعه و سنی وارد شده و در بعضی از آنها آمده که گناه رباخواری برابر هفتاد بار زنا با مادر است.

و در تهذیب به سند خود از عمر بن یزید که فروشنده پارچه ای بود که در سابور (شاپور خوزستان) بافته می شد روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم مردم چنین می پندارند که دادن بهره پول برای کسی که مضطر است نیز حرام است، آیا این صحیح است؟ فرمود: بله، برای اینکه مگر غنی و یا فقیری سراغ داری که بدون احتیاج و اضطرار چیزی را بخرد؟ ای عمر! خدای تعالی بیع را حلال و ربا را حرام فرموده، پس تو تنها می توانی سود کسب را بگیری و نمی توانی ربا بگیری، پرسیدم ربا چیست؟ فرمود: چند درهم بدهی و دو برابر، آنرا بگیری و یا گندمی بدهی و دو برابر از همان جنس بگیری.

و در کتاب فقیه به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ربا تنها در جنسی است که کیل و یا وزن می شود.

مؤلف: دانشمندان اسلامی در آنچه که ربا در آن حرام است اختلاف کرده اند مذهب اهل بیت (علیه السلام) اینست که ربا تنها در پول، طلا و نقره و هر جنسی است که کیل و یا وزن می شود و چون مساله فقهی است و مربوط به بحث ما که تفسیر است نمی باشد لذا از بحث بیشتر پیرامون آن صرف نظر نمودیم. دو روایت در بیان مراد از مؤ عظه در (فمن جاء مؤ عظه من ربه ...) و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرموده اند: منظور از موعظه در جمله ((فمن جاء موعظه من ربه توبه است)).

و در تهذیب از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: از اهل خراسان مردی داخل شد بر امام باقر (علیه السلام) (که از راه رباخواری مال فراوانی بدست آورده بود، بعد از فقهاء پرسیده بود که تکلیف چیست؟ همه گفته بودند هیچ عبادتی از تو پذیرفته نیست تا آنکه اموال را به صاحبش برگردانی) مرد خراسانی قصه خود را گفت، و امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: راه نجات تو، در کتاب خدای عزوجل آمده است. آنجا که می فرماید: ((فمن جاء موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله)) و منظور از موعظه توبه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۲

و در کافی و کتاب من لا یحضره الفقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر مقدار ربا که مردم از روی نادانی خورده باشند و بعد توبه کرده باشند خدا توبه شان را در صورتی که توبه صحیح و جدی باشد می پذیرد، و نیز فرمود: اگر مردی از

پدرش مالی را به ارث ببرد و بداند که در آن مال ربا هست و لیکن مال ربوی در معاملات با مال غیر ربوی مخلوط شده باشد این مال بر او حلال است و می‌تواند آن را بخورد و اگر عین مال ربوی را بشناسد در آن صورت عین مال ربوی را به صاحبش بر می‌گرداند و اصل مال را بر می‌دارد.

و در فقیه و عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رباخواری برای کسی که از حرمتش در اسلام با خبر شده گناه کبیره است، آنگاه فرمود: و با علم به حرمت آن استخفاف و بی‌اعتنائی به حکم خدا و دخول در کفر است. و در کافی آمده: از آن جناب پرسیدند: مردی ربا می‌خورد و معتقد است که ربا حلال است فرمود: اگر حکم خدا به او نرسیده باشد عیبی ندارد و اما اگر از حکم خدا آگاه است و عمدا ربا می‌خورد همان حکمی را دارد که خدای عزوجل بیان فرموده است. روایتی در ذیل آیه (یمحق الله الربوا و...)

و در تهذیب و فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده شخصی در باره آیه شریفه: ((یمحق الله الربوا و یربی الصدقات...)) از آن جناب کرد که چگونه خدا ربا را کاهش داده و نابود می‌کند با اینکه به قول بعضی‌ها ما می‌بینیم مال رباخواران روز به روز بیشتر می‌شود؟ فرمود: چه نقصانی شدیدتر از نقصان یک درهم ربا که دین آدمی را ناقص می‌کند و از بین می‌برد و اگر هم بخواهد توبه کند همه مالش از بین می‌رود و فقیر می‌شود.

مؤلف: این روایت بطوریکه ملاحظه می‌کنید منظور از ((محق)) نقصان را به ((محق)) تشریحی تفسیر کرده و می‌فرماید هر چند مال در نزد رباخوار زیاد می‌شود، اما شرعا مال او نیست و تصرفش در آن اموال حرام است در مقابل ربا صدقه قرار دارد که منظور از ارباء و زیاد شدن آن زیاد شدن تکوینی است و این با بیان قبلی ما (که گفتیم: محق در آیه عمومیت دارد) منافاتی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۳

و در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا در کار رباخواری پنج نفر را لعنت کرد یکی خورنده آن و دوم خوراننده اش سوم و چهارم دو شاهد و پنجم نویسنده اش را. مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم به چند طریق از آن جناب روایت شده است.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: منم آفریدگار هر چیز و غیر خودم را موکل بر هر چیز کرده ام مگر صدقه را که خودم آن را به دست خود می‌گیرم هر چند که مرد و زنی نیمه‌ای از یک خرما صدقه دهند، من آنرا تربیت می‌کنم، و نمو می‌دهم، همانطور که مردی از شما گوساله و یا کره اسب از شیر گرفته خود را تربیت می‌کند، تا آنجا که وقتی در قیامت از نمو دادنش دست بر می‌دارم، به قدر کوهی بزرگتر از احد شده باشد.

و نیز در آن کتاب از علی بن الحسین (علیهما السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی صدقه شما را رشد می‌دهد، همانطور که شما فرزند خود را تربیت می‌کنید، بطوریکه صدقه شما آنقدر بزرگ شود که کوهی چون احد گردد.

مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت از عده‌ای از صحابه چون ابی هریره و عایشه و ابن عمر و ابی برزه اسلمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است. روایتی در ارتباط با (و ذروا ما بقی من الربوا...)

و در تفسیر قمی آمده که وقتی خدای تعالی این آیه ((الذین یاکلون الربوا...)) را نازل کرد خالد بن ولید که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشسته بود برخاست، و عرضه داشت: یا رسول الله! پدرم در ثقیف طلبکاریهائی از مردم، بابت ربا داشت و به من وصیت کرد آنها را بگیرم (آیا بگیرم یا نه)، در پاسخ وی این آیه نازل شد: ((ذروا ما بقی من الربوا...))

مؤلف: قریب به این معنا را صاحب مجمع البیان از حضرت باقر (علیه السلام) روایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۳

و نیز در مجمع آمده که سدی و عکرمه گفته اند: آیه ((و ذروا ما بقی من الربوا)) درباره بقیه ربائی نازل شد که عباس و خالد بن ولید که باهم شریک بودند از قبیله بنی عمرو بن عمیر که شاخه ای از ثقیف بودند طلب داشتند، و در روزگاری که اسلام آمد اینها اموال بسیار زیادی از ربا جمع کرده بودند، خدای تعالی این آیه را نازل کرد، و به دنبالش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر ربائی که قبل از اسلام و در جاهلیت گرفته شده و بقیه ای از آن مانده دیگر پرداختش لازم نیست، و اولین ربائی که من باطل می کنم و می بخشم ربای عباس بن عبد المطلب است، و هر خونی که در جاهلیت ریخته شده قصاص آن در اسلام برداشته شده، و اولین خونی را که من می بخشم خون ربیعه بن حارث بن عبد المطلب است، که در بنی لیس شیر خورده و پرورش یافته بود و هذیل او را بکشت.

مؤلف: نقل این روایت را صاحب الدر المنثور به ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم نسبت داده که از سدی روایت کرده اند با این تفاوت که در روایت این سه نفر آمده که آیه شریفه درباره عباس بن عبد المطلب و مردی از بنی مغیره نازل شده است. و در الدر المنثور است که ابو داود، و ترمذی که او حدیث را صحیح دانسته است و نسائی، و ابن ماجه، و ابن ابی حاتم، و بیهقی در سنن خود، همگی از عمرو و پسر احوص روایت کرده اند که وی در حجة الوداع در رکاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، و گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آگاه باشید که هر ربائی از زمان جاهلیت بر ذمه کسی مانده، بخشوده شده است، و طلبکار حق مطالبه آن را ندارد، و تنها می تواند اصل طلب خود را مطالبه کند، نه ظلم کنید و نه ظلم شوید.

مؤلف: روایت در این معنا بسیار است، و آنچه از روایات شیعه و سنی بر می آید این است که اجمالا- آیه، درباره اموال ربوی نازل شده، که بنی مغیره (دودمانی از مردم مکه) از بنی ثقیف (مردم طائف) طلب داشتند، چون در زمان جاهلیت به آنان پول یا جنس به قرض می دادند، و ربا می گرفتند، آنگاه که اسلام آمد و باقیمانده طلب خود را از ایشان مطالبه نمودند، مردم ثقیف ندادند، چون اسلام خط بطلان بر معاملات ربوی کشیده بود، طرفین دعوا را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بردند در پاسخشان این آیه نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۵

و همین، خود مؤید آن بیان ما است که گفتیم: ربا قبل از نزول این آیات حرام شده بود، و همه مردم از آن خبر داشتند، (زیرا اگر حرام نشده بود و به مردم ابلاغ نشده بود مردم ثقیف از دادن بدهی خود امتناع نمی ورزیدند) (مترجم))، پس نباید به گفتار بعضی از روایات اعتنا کرد که گفته اند: حرام بودن ربا در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد، و آن جناب هنوز حکم را ابلاغ نکرده از دنیا رحلت فرمود، مانند روایتی که در الدر المنثور آمده که ابن جریر، و ابن مردویه، از عمر بن خطاب روایت کرده اند که روزی در خطبه خود گفت: یکی از آخرین آیاتی که نازل شده، آیه ربا بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت در حالی که حکم آنرا برای ما بیان نکرده بود، پس شما هم آنچه را که شک دارید رها کنید، و تنها به آنچه شما را به شک نمی اندازد اکتفا نمائید.

علاوه بر اینکه مذهب اهل البیت (علیه السلام) این است که خدای تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد، مگر بعد از آنکه خدا تمامی مایحتاج مردم در امور دین را تشریح کرده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم برای مردم بیان نموده بود. و نیز در الدر المنثور است که آخرین آیه ای که از قرآن نازل شد آیه: ((واتقوا یوما ترجعون فیه...)) است.

و در مجمع البیان است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر در اسلام در تحریم ربا تشدید شده برای این است که مردم به سوی اعمال خیر از قبیل قرض دادن و کمک های بلا عوض روی آورند.

و باز در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی خدا بخواهد اهل قریه ای را هلاک کند، ربا در آن شایع می شود. روایاتی در ذیل (و ان کان ذو عسرۃ...) می شود.

مؤلف: در بیان سابق ما مطالبی که این روایات را روشن می سازد، گذشت.

و نیز در مجمع البیان در ذیل آیه: ((و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة...)) گفته: علمای اسلام در حد عسرت و نداری اختلاف کرده اند، از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود حد عسرت این است که انسان بیشتر از قوت متوسط خود و عیالش نداشته باشد تا قرض خود را بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۶

و نیز در همان کتاب به نقل از ابن عباس و ضحاک و حسن آمده که مهلت دادن بدهکار دست تنگ در تمامی بدهکاریها واجب است و همین معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است.

و در همان کتاب آمده که امام باقر (علیه السلام) فرمود: معنای جمله ((الی ميسرة)) این است که باید او را مهلت دهید تا خبر ناتوانی از پرداخت قرضش به امام مسلمین برسد، و او قرض وی را از سهم غارمین (بدهکاران) که یکی از مصارف زکات است، بپردازد، البته امام مسلمین قرضی را از این ناحیه می پردازد که در راه مشروع مصرف شده باشد.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: روزی رسولخدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر بالای منبر رفت، و پس از حمد خدا و ثنای بر او، و درود بر همه انبیایش فرمود: هان ای مردم حاضر به غائبین برسائید، آگاه باشید که هر کس بدهکار تنگدستی را مهلت دهد، بر خدا است که در برابر هر روز مهلت که داده ثواب صدقه دادن تمامی طلبش را بدهد، (مثلا اگر هزار تومان طلب دارد، و بدهکار را به مدت یک سال مهلت داد، خداوند سیصد و شصت هزار تومان صدقه برای او، حساب می کند) (مترجم) تا آنکه طلب خود را وصول کند، آنگاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیه: ((و ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، و ان تصدقوا خیر لكم ان كنتم تعلمون)) به این معنا است که اگر می دانید که تنگ دست است به او از مالتان تصدیق کنید، که این برایتان بهتر است.

مؤلف: این روایت می خواهد جمله: ((ان كنتم تعلمون)) را تفسیر کند، در سابق معنایی دیگر برای آن کردیم، و روایات در این معانی و مطالب مربوط به آنها بسیار است، اگر کسی بخواهد همه را ببیند باید به کتاب قرض از کتب فقهی مراجعه نماید.

بحث علمی بحث علمی (تحلیل علمی ربا و مفاسد اجتماعی و اقتصادی آن با اشاره ای به: تاریخچه ملکیت، قیمت گذاری، پول، معاملات...)

در مباحث قبلی مکرر خاطر نشان ساختیم که انسان در زندگیش همی و هدفی جز این ندارد که آنچه می کند به نحوی باشد که کمالات و جودیش را به دست آورد، و به عبارتی دیگر حوائج مادیش را بر آورده سازد، پس انسان عملی را که انجام می دهد به وجهی ارتباط و تعلق به ماده دارد، ماده ای که حاجت زندگیش را بر می آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۷

پس انسان مالک عمل خویش است، قهرا آن ماده ای را هم که روی آن عمل کرده، مالک است، حال چه اینکه عمل او فعل باشد یا انفعال، چون در نظر یک انسان اجتماعی، عمل او عبارت است از رابطه ای که او با ماده دارد، و بر آن رابطه اثر، بار می شود، ساده تر بگویم: وقتی انسان در ماده ای عمل می کند، آن ماده را به خود اختصاص می دهد، و این همان ملکیت اعتباری یعنی جواز تصرف است، این عقیده ای است که یک انسان اجتماعی به آن پایبند است و عقلا هم همین را جایز می دانند، و انسان را در این اعتقادش تخطئه نمی کنند.

لیکن از آنجائی که یک فرد از انسان نمی تواند با عملکرد خودش تمامی حوائج زندگی خود را بر آورد، همین معنا او را وادار کرده تا اجتماعی تعاونی تشکیل دهد و در نتیجه هر انسانی از دستاورد عمل خود استفاده کند، و مازاد آنرا در اختیار دیگران قرار داده، در مقابل، از دستاورد دیگران، سایر حوائج خود را بر آورد، در نتیجه ناگزیر شد تا با هموعان خود مبادله و معاوضه را آغاز کند، و سرانجام، قرار بر این شد که، هر فرد از انسان در یک و یا چند رشته عمل کند، و از این راه و یا راهها چیرهائی را مالک شود، و از آنها آنچه خودش احتیاج دارد مصرف کند، و بقیه را با مازاد از دستاوردهای دیگران معاوضه نماید، و نیاز خود را

از آنها تاءمین نماید، و اصل و ریشه معاملات و معاوضات همین است .

لیکن چند چیز باعث شد تا در مساله معاملات اشکال پدید آید، یکی اینکه کالاهائی که در اثر عملکرد انسانها به دست می آید یک جور نیست ، و به تمام معنا با هم تفاوت دارند، دوم اینکه احتیاج انسانها به همه آنها یکسان نیست نسبت به بعضی احتیاج شدید و نسبت به بعضی دیگر کم است ، سوم اینکه همه آن کالاها همیشه به یک اندازه موجود نیست ، بعضی از آنها کمتر یافت می شود، مثلا- انسان میوه را می خواهد برای خوردن ، و الاغ را برای بار بردن ، و آب را برای نوشیدن و طلا و جواهرات را برای زینت دادن و به گردن انداختن و یا انگشتر نمودن و آن را در انگشت کردن و... و اینها هر کدام برای خود ارزش و قیمتی جداگانه دارد، و نسبتشان به یکدیگر مختلف است .

این اشکال بشر را وادار کرد تا برای هر چیزی قیمتی معین کند، و معیار قیمت را پول قرار داد، یعنی درهم و دیناری درست کرد، و بهای هر چیزی را با آن سنجید، و این عمل را در اصل با فلزات کمیاب مانند طلا و نقره انجام داد، آن را اصل و معیار همه ارزش ها کرد، و بقیه کالاها و اجناس را با آن سنجید، همچنانکه همه وزن ها (مثل گرم و مثقال و غیره ) با یک معیار کلی (کیلو) سنجیده می شود، در نتیجه یک واحد از پول طلا معیاری شد که بهای تمامی کالاها را با آن معین و نسبت اشیاء به یکدیگر را نیز با همان معیار معلوم کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۸

لیکن کار به اینجا خاتمه نمی یافت ، برای اینکه لازم بود مقیاسهای مختلفی برای هر کالائی نیز معین کنند، مثلا واحدی برای طول از قبیل ذرع و متر و امثال آن ، و واحدی برای حجم چون کیلو لیتر و امثال آن ، و واحدی برای سنگینی چون من و کیلو و تن و خروار و نخود و امثال آن ، درست کنند، در این هنگام است که تمامی نسبت ها معلوم می شود، و اشتباهی باقی نمی ماند و معلوم شد که مثلا- یک قیراط از الماس برابر چهار دینار از طلا و فلان مقدار از آرد گندم یا میوه یا چیز دیگر است ، و یک من گندم برابر مثلا ده دینار پول یا فلان مقدار شکر و فلان مقدار از چیز دیگر است ، و روشن شد که قیراطی از الماس برابر است با چهل من آرد، و همچنین معلوم شد که هر چیزی برابر چه مقدار از چیز دیگر است .

بشر بعد از این مراحل علاوه بر طلا و نقره پولهایی دیگر از مس و برنز و اسکناس و تمبر درست کرد، که شرح مفصل آنها کتابهای اقتصاد شرح داده ، و بعد از این مرحله کار دیگری صورت گرفت ، و آن این بود که (چون مردم نمی توانستند کالای خود را به راه دور برده ، و آنچه را که می خواهند، از راهی دور تهیه کنند) به ناچار راههایی برای کسب و تجارت باز شد، و هر کاسب یا تاجری مخصوص تهیه کالائی شد، تا آنها با نوعی دیگر مبادله و معاوضه کند، و از این راه سودی به دست آورد، و این سود نوعی زیادی است که در قبال آنچه می دهد می گیرد. این اعمال و رفتاری بود که انسان برای رفع حوائج زندگی خود پیش گرفته ، و در آخر، مساله به اینجا منجر شد که به دست آوردن نیازهای زندگی دایر مدار پول باشد، و به نظر چنین رسید که هر کس پول چیزی را دارد گویا، خود آن را دارد (و خلاصه هدف و وسیله به یکدیگر مشتبه شد) و مردم چنین پنداشتند که پول همه چیز است ، چون وقتی پول باشد همه چیز هست ، و اگر آدمی به پول دست یابد به همه چیز دست یافته ، و هر چیزی را که مورد حاجت و یا لذت باشد می تواند تهیه کند، و چه بسا که پول را هم کالا حساب کردند و پول دادن و پول گرفتن را نوعی کاسبی به حساب آوردند، و دارنده این شغل را صراف نامیدند. از آنچه گذشت روشن شد که اصل معامله و معاوضه نخست بر این قرار گرفته بود که متاعی را که مورد حاجت نیست با متاعی دیگر که مورد حاجت است معاوضه کنند، و سپس به اینجا کشیده شد که متاعی را با پول معاوضه کنند نه به ملاک احتیاج ، بلکه به ملاک کاسبی و بهره گیری ، و این مغایرت و اختلاف میان آنچه می دهند با آنچه می گیرند، اصلی است که حیات جامعه بر آن استوار است .

و اما دادن یک جنس و عینا همان را گرفتن ، اگر بدون زیادی باشد چه بسا عقلا آن را در پاره ای موارد که احتیاج به این کار هست امضا بکنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۵۹



چون ممکن است من امروز به گندم احتیاج نداشته باشم، و وسیله نگهداریش را هم نداشته باشم، گندم خود را به دیگری بفروشم و بهمین مقدار، دو ماه دیگر تحویل بگیرم، و یا اغراض دیگری در زندگی برایم پیش بیاید که برای تاءمین آن جنسی را به عین همان جنس و به همان مقدار بفروشم، و اما اگر با زیاده از عین جنس صورت بگیرد، که همان ربا و ربح باشد، باید ببینیم که چه نتایجی به بار می‌آورد (و با در نظر گرفتن آن نتایج ببینیم عقل چنین معامله‌ای را تجویز می‌کند یا خیر) (مترجم)). معنای ربا و ربا خواری و آثار شوم آن

((ربا)) منظور ما از این کلمه تبدیل جنسی است به مثل همان جنس با مقداری زیاده‌تر، مثلاً فروختن ده من گندم به مدت پنج ماه به مبلغ دوازده من گندم، و نظیر اینها، و ربا وقتی متصور است که خریدار ده من و یا قرض گیرنده آن در شدت فقر و احتیاج باشد، (و گرنه به قول معروف پول گرد را به بازار دراز می‌برد، و قوت زن و فرزند خود را می‌خرد مترجم) و معنای فقیر کسی است که در آمدش برابر حوائجش نباشد، مثلاً در هر روز بطور متوسط ده تومان به دست آورد، در حالی که به بیست تومان محتاج باشد، از همین جا است که سرمایه زندگی چنین فردی رو به نقصان می‌گذارد، و زمانی طولانی نمی‌گذرد که تمامی آنچه تاکنون کسب کرده همه را از دست می‌دهد، و قدرت پرداخت آنچه را قرض گرفته ندارد، از او عدد بیست را مطالبه می‌کنند، در حالی که او هیچ چیز ندارد، حتی عدد یک را هم فاقد است، پس دارائی چنین کسی مساوی با منهای بیست (۲۰-) است و این همان هلاکت و بدبختی در زندگی است.

این وضع کسی است که به ناچار تن به ربا می‌دهد، و اما رباخوار؟ او هم صاحب ده تومان خود می‌شود، و هم ده تومان آن بیچاره‌ای که از وی قرض گرفته، پس در هر معامله‌ای مال دو طرف در یک طرف جمع می‌شود، و طرف دیگر بدون مال می‌ماند، و این به آن جهت است که رباخوار ده تومان دوم را بدون عوض گرفته است.

پس سرانجام ربا از یک سو مستلزم نابودی طبقه فقیر است، و از سوی دیگر جمع شدن اموال نزد طبقه سرمایه دار، و معلوم است که یکی از نتایج این وضع همانا حکومت و فرمانروائی ثروتمند رباخوار بر جان و مال و ناموس مردم است، چون با داشتن قدرت مالی هر کاری را در راه به دست آوردن خواستها و لذتهایش می‌کند و غریزه استخدام، این بی بندوباری را برایش توجیه می‌کند، و نتیجه دیگرش دشمنی طبقه فقیر نسبت به طبقه ثروتمند است، او را و او می‌دارد تا به منظور دفاع از جان خود و از زندگی تلخ تر از زهرش و به هر طریقه‌ای که دستش برسد از آن طبقه انتقام بگیرد، و هرج و مرج و فساد نظام زندگی بشر و به دنبالش هلاکت بشریت و نابودی تمدن از همین جا شروع می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۰

البته این نیز هست که هر رباخوار نمی‌تواند تمامی طلبهای خود را وصول کند، برای اینکه همه بدهکاران که بدهی هایشان مثل برف انبار شده، نمی‌توانند دین خود را بپردازند، هر چند هم بخواهند بپردازند.

البته اینها همه درباره ربای معمولی میان اغنیا و فقرا بود، و اما رباهای دیگر مثلاً ربای تجارتهای که اساس کار بانکها است، و ربای قرض و تجارت کردن با پول، کمترین ضررش این است که باعث می‌شود اموال به تدریج یکجا یعنی در طرف بانکها جمع شده، سرمایه‌های تجارتهای از حد و حساب بیرون رود، و بیش از آن حدی که بر حسب واقع باید نیرومند شود، نیرومند گردد، و چون طغیان، اثر حتمی قدرت خارج از حد است، در میان همین قدرت‌ها تطاول و درگیری ایجاد شده، یکی می‌خواهد دیگری را در خود هضم کند، و سرانجام همه این قدرتها نزد آنکه نیرومندتر از همه است تمرکز می‌یابد، و پیوسته فقر عمومی در میان بشر گسترش یافته، و ثروت انحصاری اقلیتی قرار می‌گیرد، و همان هرج و مرجی که گفتیم پدید آید.

دانشمندان اقتصاد شکی در این ندارند که تنها علت شیوع کمونیسم در جهان، و پیشرفت مرام اشتراکی، همین تراکم فاحش ثروت نزد افرادی انگشت شمار است، البته خودنمائی و تظاهر این افراد به مزایای زندگی نیز بی‌اثر نیست، و آتش کینه محرومان را تیزتر می‌کند، محرومینی که اکثریت بشر را تشکیل می‌دهند، و از حیاتی‌ترین حوائج زندگی محرومند، و طبقه ثروتمند همواره ایشان

را با کلماتی از ((تمدن))، ((عدالت))، ((حریت))، ((تساوی حقوق)) و... فریب داده، به زبان چیرهائی می گویند که در دلهاشان نیست منظورشان از الفاظی که می گویند ضد معانی آنها است، گمان می کنند با این دروغها و فریبکاریها به هدفهای نامقدس خود که بیش تر خوردن، و طبقه فقیر را بیشتر ذلیل کردن و بر آنان بیشتر حکومت کردن است خواهند رسید، و به زور گوئی بیشتری به آنان خواهند پرداخت، و می پندارند که این راه تنها وسیله و راه سعادت آنان در زندگی است، و لیکن امروز دستگیرشان شده که آن چه را مایه سعادت خود می پنداشتند به ضررشان تمام شد، و نقشه هائی که برای به شیشه کردن خون بینویان کشیدند دامه ائی بود که اول خودشان در آن افتادند، آری: ((و مکروا و مکرا الله و الله خیر الماکرین)) علیه خدا نقشه می کشند خدا هم نقشه می کشد با این تفاوت که او بهترین نقشه کشندگان است، (چون) خدا دشمن خود را به دست خود او نابود می کند ((ثم کان عاقبه الذین اساءوا السوآی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۱

و یکی از مفسد شوم ربا این است که راه گنجینه کردن و اندوختن ثروت را آسان نمود، در سابق اگر کسی می خواست پولی را پنهان کند هیچ تامینی از محفوظ ماندنش نداشت، ولی امروز میلیونها ریال پول را در مخازن بانکها ذخیره می کنند، و آنرا در خرید و فروش (و کارهای تولیدی) از جریان می اندازند، و خود براریکه بطالت و عیاشی تکیه می زنند، و میلیونها انسان را از کارهای تولیدی که فطرت انسان را به آن وا می دارد محروم می سازند، آری حیات بشر بر کار و کوشش استوار است، و ربا باعث می شود که عده ای به خاطر ثروت بسیار و بی نیازی بیرون از حد کار نکنند، و عده ای دیگر نیز به خاطر محرومیت، از کار محروم باشند.

بحث علمی دیگر بحث علمی دیگر (گفتار غزالی پیرامون طلا و نقره (درهم و دینار) و معاملات ربوی در آنها) غزالی در باب شکر از کتاب احیاء العلوم خود می گوید: یکی از نعمتهای خدای تعالی، خلقت ((درهم)) و ((دینار)) است، که قوام زندگی دنیا بر آن دو است اگر چه درهم و دینار دو موجود جامد هستند و در خود آنها فائده ای نیست، و لیکن با اینحال مورد حاجت خلق است، چون تمامی انسانها محتاج به مواد بسیاری از خوردنیها و پوشیدنیها و سایر حوائج هستند و بسیار می شود که انسان به چیزی نیازمند است که ندارد، و در عوض چیزی دارد که احتیاجی به آن ندارد، مثلا شخصی زعفران دارد، ولی مرکبی که بر آن سوار شود ندارد، و شخصی دیگر مرکب دارد، و احتیاجی به آن ندارد، در عوض به زعفران محتاج است، اینجا است که پای مبادله به میان می آید، یعنی این دو ناگزیر به معاوضه می شوند.

از سوی دیگر مقدار عوض باید معین شود، یعنی هرگز یک صاحب شتر حاضر نیست که شتر خود را بدون حساب با زعفران معاوضه کند، زیرا مناسبتی میان شتر و زعفران نیست تا مثلا- گفته شود به اندازه وزن شتر زعفران بگیرد، و یا پوست شتری را از زعفران پر کنند و به او بدهند، و همچنین است کسی که خانه ای را با پارچه ای معاوضه می کند، و یا برده ای را با گیوه و یا چکمه معاوضه می کند و یا آرد می دهد تا الاغی بگیرد، با در نظر گرفتن اینکه این اشیا هیچ تناسبی با هم ندارند، و معلوم نیست که یک شتر مساوی با چقدر زعفران است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۲

در نتیجه مشکل بسیار بزرگی در امر معاملات پیش آمد، و بشر محتاج شد به اینکه حد وسطی در بین اجناس متفرق و نامربوط به هم، پیدا کند، و با آن حد متوسط بها و رتبه و منزلت هر چیزی را دریابد، و بعد از معین شدن ارزش هر کالائی بفهمد که کدام مساوی و کدام غیر مساوی است.

خدای تعالی به همین منظور درهم و دینار یا به عبارت دیگر طلا و نقره را خلق کرد، تا حاکم و حد متوسط میان اموال باشند، و هر مالی را با آن دو بسنجند، مثلا بگویند این شتر صد دینار می ارزد، و صد دینار زعفران فلان مقدار می شود، پس فلان مقدار از زعفران برابر یک شتر است، برای اینکه هر دو برابر صد دینار هستند.

و اگر این غرض با طلا و نقره انجام شد، برای این بود که برای بشر هیچ نفع و غرضی در خود آن دو نیست، نه خوردنی است، و نه

پوشیدنی، و نه غیر آن، و اگر خدا چیز دیگر را حد متوسط قرار می‌داد که احیاناً خود آن چیز متعلق غرض واقع می‌شد، چه بسا باعث می‌شد این غرض برای صاحبش موجب مزیتی شود، در حالی که آن طرف دیگر که به خود آن چیز غرضی ندارد این ترجیح را نداشته باشد، در نتیجه باز هم نظام قیمت‌گذاری به هم می‌خورد، و بهمین جهت خدای تعالی طلا و نقره را خلق کرد که خود آنها متعلق غرض نیستند، اینجا بود که طلا و نقره در بین مردم متداول شد، و میان اموال به عدالت حکم کردند.

حکمت دیگری که در خلقت طلا- و نقره هست این است که این دو فلز وسیله‌ای است برای به دست آوردن هر چیزی که به آن احتیاج باشد، چون این دو، فلزی کمیاب هستند، و خود آنها متعلق هیچ غرضی قرار نمی‌گیرند.

و دیگر اینکه نسبت تمامی اموال با آن دو مساوی است، پس هر کسی آندو را داشته باشد گوئی همه چیز را دارد، ولی اگر کسی یک مقدار پارچه داشته باشد، تنها یک جامه دارد نه همه چیز، و اگر صاحب جامه احتیاج به غذا پیدا کند به آسانی نمی‌تواند نان نانوارا با جامه خود معاوضه کند، چون بسیار می‌شود که نانوا احتیاجی به جامه ندارد، بلکه مثلاً او فعلاً محتاج به یک گاو است، (پس او ناچار باید جامه را به دارنده گاوی که محتاج به جامه است بدهد، و گاو او را گرفته به صاحب نان بدهد، و از او نان بگیرد، و چنین چیزی به سهولت انجام نمی‌شود ((مترجم))، ناگزیر محتاج است به چیزی که اگر آن را داشته باشد مثل اینکه همه چیز را دارد، و حتماً آن چیز باید از نظر شکل و صورت دارای خاصیت نباشد، و از نظر کانه همه چیز باشد، چون چیزی می‌تواند

نسبت مساوی با اشیای مختلف داشته باشد که خودش صورتی خاص نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۳  
نظیر آینه که خودش هیچ رنگی ندارد، ولی همه رنگها را نشان می‌دهد، طلا و نقره هم همینطورند، یعنی خودشان به آن جهت که طلا و نقره اند نه غذا هستند، نه دوا، و نه غیر آن، ولی وسیله‌ای برای به دست آوردن هر غرضی واقع می‌شوند.

مثال دیگر طلا و نقره حروفی چون (از - تا - در - بر) و امثال آن است که خودشان معنائی ندارند، ولی اگر با غیر خود ترکیب شده و جمله تشکیل شود معنا می‌دهند.

این بود دوتا از حکمت‌هایی که در خلقت طلا- و نقره است، البته حکمت‌های دیگری نیز هست که اگر بخواهیم همه را ذکر کنیم طولانی می‌شود.

غزالی سپس مطلبی دیگر اضافه می‌کند، که حاصلش این است: طلا و نقره از آنجا که به خاطر حکمت‌های نامبرده از نعمت‌های خدای تعالی هستند، اگر کسی در آن دو عملی انجام دهد که منافی با حکمت‌هایی باشد که در خلقتش منظور بود، در حقیقت به نعمت خدا کفر ورزیده است.

و از این بیان نتیجه گرفته که پس ذخیره کردن طلا و نقره ظلم، و باعث ابطال حکمتی است که در خلقت آن دو است، برای اینکه ذخیره کردن طلا- و نقره، زندانی کردن حاکمی است که باید بین مردم حکومت کند، وقتی با زندانی کردن آن از حکومتش جلوگیری شد، هرج و مرج بین مردم پیدا می‌شود، چون دیگر کسی نیست که مردم به عنوان داوری عادل به وی مراجعه کنند.

آنگاه این نتیجه را هم گرفته که تهیه کردن ظرف‌های طلائی و نقره‌ای حرام است، چون معنای این عمل این است که به طلا و نقره نظری استقلالی داشته باشیم، در حالی که طلا و نقره مقصود با لذات نیستند بلکه برای سایر اغراض، به کار می‌روند و خلاصه هدف نیستند، بلکه وسیله‌اند، و چنین عملی ظلم است، و مثل این می‌ماند که اهل یک کشور حاکم خود را به بافندگی وادارند، یا به گرفتن مالیات گمرگ و سایر کارهایی که طبقات بی‌سواد و ناآگاه هم می‌توانند انجامش دهند.

نتیجه دیگری از بیان خود گرفته و آن حرمت معاملات ربوی در خصوص درهم و دینار است، و گفته است: این عمل کفر به نعمت خدا و ظلم است، برای اینکه ظلم عبارت است از اینکه چیزی را در غیر آن مورد که برای آن خلق شده، مصرف کنند، و طلا و نقره خلق شده‌اند تا وسیله باشند نه هدف، چون غرضی که در خود آنها نیست تا هدف قرار گیرد، پایان گفتار غزالی.

ما در گفته غزالی نقطه نظرهایی داریم هم در اساسی که در برای بحث پی ریزی کرده ، و هم در بنائی که روی آن پایه چیده ، و نتایجی که از آن بحث گرفته است . اشکالاتی بر نظریات غزالی در باره طلا و نقره و مسئله ربا اما نقطه نظر ما: در اساسی که غزالی برای بحث ریخته چند اشکال است : اول اینکه : اگر مطلب آنطور باشد که وی گفته ، یعنی خلقت طلا و نقره برای این بود که وسیله باشد نه هدف ، و هیچ غرضی در خود آنها نیست ، چگونه ممکن است چیزی که خودش ارزش ندارد، وسیله ارزیابی چیزهای دیگر شود، و چگونه ممکن است چیزی اجناس و کالاها را با معیاری اندازه گیری کند، که خودش آن معیار را ندارد، آیا ممکن است طول مسافت بین دو نقطه را با چیزی به دست آورد که خودش طول ندارد؟ و یا سنگینی و وزن یک گونی برنج را با چیزی معین کرد که خودش وزن ندارد؟.

اشکال دوم اینکه : خودش از یک طرف میگوید: هیچ غرضی در خود طلا- و نقره نیست ، از طرفی دیگر می گوید طلا- و نقره کمیاب هستند، و این تناقضی است آشکار، برای اینکه کمیاب بودن تصور ندارد مگر در چیزی که مردم آن را طالبند، عزت وجود بدون مطلوبیت تصور ندارد.

اشکال سوم این است که : اگر طلا و نقره مقصود بالذات نباشند بلکه مقصود للغير باشند، باید بین طلا و نقره فرقی نباشد، و هر دو یک قیمت داشته باشند، و حال آنکه می بینیم عقلا، بهای نقره را کمتر از طلا اعتبار کرده اند.

اشکال چهارم اینکه : در اینصورت باید سایر پولها چه مسی و چه کاغذی با طلا و نقره یک ارزش داشته باشد، و نیز باید جنس ها بهای جنس دیگر قرار نگیرند با اینکه ما با چرم ، نمک و یا چیز دیگر می خریم .  
و اما نقطه نظرهای ما در نتایجی که از بحث گرفته :

۱- اینست که حرمت ذخیره کردن طلا- و نقره برای این نیست که این عمل طلا- و نقره را مقصود بالذات می کند، و به آن دو ارزشی استقلالی می دهد، بلکه از آیه شریفه : ((والذین یکنزون الذهب و الفضة ، و لا ینفقونها فی سبیل الله ...)) برمی آید که علت آن محرومیت فقرا از روزی خوردن است ، یعنی طلا و نقره باید در راه برآوردن حوائج که خود نیاز به کار و فعالیت دارد مصرف شود، و فقرا آن را در برابر سعی و کوشش خود بگیرند، و در راه تاءمین حوائج شخصی خود مصرف کنند، که توضیح بیشترش در تفسیر آیه نامبرده که آیه ۳۵ از سوره توبه است خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۵

۲ اینکه وی ساختن و مصرف کردن ظرفهای طلائی و نقره ای را از این جهت حرام دانست که ظلم و کفر به نعمت خدا است ، اگر علت حرمت نامبرده این باشد باید گلوبند و دست بند طلائی و نقره ای زنان نیز حرام باشد، چون این عمل هم طلا و نقره را مقصود بالذات می کند، و نیز باید خرید و فروش طلا و نقره نیز حرام باشد، و حال آنکه در شرع اسلام اینگونه اعمال نه ظلم خوانده شده و نه کفر، و نه معامله طلا به نقره و زیور کردن به آن دو حرام شده است ، پس علت چیز دیگری است .

۳- اینکه مفسده ای که برای ربا ذکر کرد و حرمت ربا را به خاطر آن مفسده دانست در تمامی معاملات که روی نقدینه ها انجام می گیرد هست ، هزار تومان پول مسی دادن و هزار و صد تومان گرفتن همین مفسده را دارد، پس چرا غزالی مساله را منحصر در طلا و نقره کرد، و نیز ده من گندم دادن و یازده من گندم گرفتن نیز حرام است ، و انحصاری به طلا و نقره ندارد، پس گفتار وی نه جامع است نه مانع ، اما جامع نیست برای اینکه شامل ربای در گن دم و جو و سایر چیزهایی که قابل وزن و پیمانانه کردن هستند نمی شود، و اما مانع نیست برای اینکه شامل استعمال گلوبند و سایر زیور آلات می شود، و حال آنکه نباید بشود.

از همه اینها گذشته ، علت حرمت ربا در خود آیه شریفه آمده می فرماید: ((و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله ، و ما آتیتم من زکوة تریدون وجه الله ، فاولئک هم المضعفون )) و ربا را عبارت دانسته از زیاد شدن اموال مردم ، و ضمیمه کردن اموال دیگران به مال افرادی انگشت شمار و این همان است که ما در بیان خود آوردیم ، و گفتیم همانطور که تخم گیاه موادی را از زمین بعنوان تغذیه می گیرد، و ضمیمه خود می کند، و بزرگ می شود، همچنین رباخوار اموال مردم را ضمیمه مال

خود نموده ، لذا از مال مردم کم و به مال او افزوده می شود تا جائی که اکثریت مردم تهی دست ، و رباخوار صاحب اموالی متراکم گردد، و با این بیان روشن می شود که مراد از جمله : ((و ان تبتم فلکم رؤس اموالکم ، لا- تظلمون و لا تظلمون ...)) این است که نه شما به مردم ظلم کنید و نه از طرف مردم و یا از ناحیه خدا به شما ظلم شود، پس ربا ظلم به مردم است . البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۶ آیات ۲۸۳-۲۸۲ ، سوره بقره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمٌ لِلشَّهَدَةِ وَأَذْنَىٰ ءَلَا تَزْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ءَلَا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۸۲) وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَهُ فَإِنْ مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فُلْيُؤَدِّ الَّذِي أُوْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (۲۸۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۷

ترجمه آیات

شما ای کسانی که ایمان آورده اید هر گاه به یکدیگر وامی تا مدت معینی دادید آنرا بنویسید، نویسنده ای در بین شما آن را به درستی بنویسد، و هیچ نویسنده ای نباید از آنچه خدایش آموخته دریغ کند، پس حتما بنویسید، و باید کسی که حق به عهده او است و بدهکار است ، املا کند،(نه طلبکار)، و باید که از خدا و پروردگارش بترسد، و چیزی کم نکند و اگر بدهکار سفیه و یا دیوانه است ، و نمی تواند بنویسد سرپرستش به درستی بنویسد، و دو گواه از مردان و آشنایان به گواهی بگیرید، و اگر به دو مرد دسترسی نبود، یک مرد و دو زن از گواهانی که خود شما دیانت و تقوایشان را می پسندید، تا اگر یکی از آن دو یادش رفت دیگری به یاد او بیاورد، و گواهان هر وقت به گواهی دعوت شدند نباید امتناع ورزند و از نوشتن وام چه به مدت اندک و چه بسیار، ملول نشوید، که این نزد خدا درست تر و برای گواهی دادن استوارتر، و برای تردید نکردن شما مناسب تر است ، مگر آنکه معامله ای نقدی باشد، که ما بین خودتان انجام می دهید، پس در نوشتن آن حرجی بر شما نیست ، و چون معامله ای کردید گواه بگیرید، و نباید نویسنده و گواه را زیان برسانید، و اگر رساندید، ضرری به خودتان است ، از خدا بترسید خدا شما را تعلیم می دهد، که او به همه چیز دانا است .(۲۸۲) و اگر در سفر بودید و نویسنده ای نیافتید، باید گروهی گرفته شود، و اگر بعضی از شما بعضی دیگر را امین شمرد، امانت دار باید امانت او را بدهد، و از خدا و پروردگار خویش بترسد، و زنها را نباید گواهی را کتمان کنید، و با اینکه دیده اید، بگوئید: ندیده ام ، که هر کس شهادت را کتمان کند دلش گنهکار است ، و خدا به آنچه می کنید دانا است (۲۸۳)

بیان آیات بیان و توضیح دو آیه شریفه مربوط به احکام قرض و رهن

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ ... کلمه ((تداین)) که مصدر ((تداینتم)) است به معنای قرض دادن و قرض گرفتن است ، و کلمه املا و کلمه املاء هر دو به معنای این است که شما بگوئید و دیگری بنویسد، و کلمه بخش به معنای کم گذاشتن و حیف و میل کردن مال مردم است ، و کلمه ((سامه)) که مصدر ((تساموا)) است به معنای خسته شدن است ، و کلمه ((مضاره)) که مصدر ((لا يضار)) است به معنای ضرر زدن طرفین ی است که هم در مورد دو نفر استعمال می شود، و هم در مورد جمعیت ، و کلمه ((فسوق)) به معنای خارج شدن از اطاعت است ، و کلمه ((رهان)) به معنای مالی است که به گرو گیرند، و به جای آن ، کلمه ((رهن)) (به ضمه راء و ضمه هاء) نیز قرائت شده ، و ((رهن)) جمع ((رهن)) است که آن نیز به معنای مالی است که به گرو گیرند. ترجمه



تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۸

و در جمله: ((فان كان الذي عليه الحق سفيها)) می توانست بفرماید: ((فان كان سفيها))، چون ضمیر ((كان)) به ((الذي عليه الحق)) که در سابق آمده بود بر می گشت، و حاجت به تکرار آن نبود، و اگر آن را تکرار کرده برای این بوده که اشتباهی پیش نیاید، و کسی خیال نکند مرجع ضمیر، کلمه کاتب است، که آن نیز در سابق ذکر شده بود.

و ضمیر ((هو)) که در جمله ((ان يمل هو)) آشکارا آمده، با اینکه ممکن بود مستتر و در تقدیر بیاید، یعنی بفرماید: ((ان يمل))، برای این است که ولی سفیه و دیوانه و بی سواد را با خود آنان در املا شرکت دهد، چون این فرضیه با دو فرضیه قبلی فرق دارد، در آن دو فرض بدعکار خودش مستقلا مسؤ ول بود، و اما در این صورت بدعکار با سرپرستش در عمل شریک است، پس گویا فرموده است: هر قدر از عمل املا را می تواند انجام بدهد، و آنچه را نمی تواند بر ولی او است که انجام دهد.

در جمله: ((ان تضل احديهما)) کلمه ((حذر - مبادا)) در تقدیر است، و معنایش این است که: ((تا مبادا یکی از آندو فراموش کند))، و در جمله ((احديهما الاخرى))، دوباره کلمه ((احديهما)) ذکر شده، و این به آن جهت است که معنای آن در دو مورد مختلف است:

منظور از اولی یکی از آن دو نفر است، بدون تعیین، و منظور از دومی یکی از آن دو نفر است بعد از فراموش کردن دیگری، و یا به عبارت دیگر آن کسی است که فراموش نکرده، پس معنای این کلمه در دو مورد مختلف است، و گرنه دومی را ذکر نمی کرد و به ضمیر آن اکتفا می نمود. استفاده نادرستی که از جمله ((اتقوا الله و يعلم کم الله)) شده است

و منظور از کلمه: ((و اتقوا)) این است که مسلمانان از خدا بترسند و اوامر و نواهی ذکر شده در این آیه را به کار ببندند، و اما جمله: ((و يعلمکم الله و الله بكل شیء عليم)) کلامی است نو، که در مقام منت نهادن ذکر شده، همچنانکه در آیه ارث منت نهاده می فرماید: ((يبين الله لكم ان تضلوا)) پس مراد از جمله مورد بحث، منت نهادن بر مردم در مقابل این نعمت است که شرایع دین و مسائل حلال و حرام را برای آنان بیان فرموده.

و اینکه بعضی گفته اند: جمله ((واتقوا الله)) و ((يعلمکم الله)) دلالت دارد بر اینکه تقوا سبب تعلیم الهی است، درست نیست، برای اینکه هر چند مطلب صحیح است، و به حکم کتاب و سنت، تقوا سبب تعلیم الهی است، اما آیه مورد بحث در صدد بیان این جهت نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۶۹

برای اینکه او عطفی که بر سر آن آمده، نمی گذارد آیه چنین دلالتی داشته باشد، علاوه بر اینکه این معنا با سیاق آیه و ارتباط ذیل آن با صدرش سازگار نیست.

مؤید گفتار ما این است که کلمه ((الله)) دو بار تکرار شده، و اگر جمله مورد بحث، کلامی جدید نبود حاجت به تکرار کلمه ((الله)) بود، بلکه سیاق و سبک کلام اقتضا می کرد بفرماید: ((واتقوا الله يعلمکم - از خدا بترسید تا تعلیمتان دهد)) پس می بینیم اسم ((الله)) را دو بار آورده، برای اینکه در دو کلام مستقل می باشد، و برای بار سوم نیز ذکر کرده تا علت را برساند، و بفهماند خدا که شما را تعلیم می دهد به این جهت است که او به هر چیزی دانا است، و اگر او به هر چیزی دانا است، برای این است که الله است.

این را هم باید دانست که این دو آیه دلالت دارند بر قریب بیست حکم از اصول احکام قرض و رهن و غیر آن دو، و اخبار درباره این احکام و متعلقات آن بسیار زیاد است، و چون بحث درباره آنها مربوط به علم فقه بود، ما از بحث در آنها صرفنظر کردیم، کسانی که مایل باشند به آن مسائل آگاهی یابند می توانند به کتب فقه مراجعه نمایند. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۰ آیات ۲۸۴، سوره بقره

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى



كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۸۴)

ترجمه آیات

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، ملک خدا است، و شما آنچه در دل دارید چه آشکار کنید و چه پنهان بدارید خدا شما را با آن محاسبه می کند، پس هر که را بخواهد می آمرزد، و هر کس را بخواهد عذاب می کند، و خدا به هر چیز توانا است. (۲۸۴)

بیان آیه

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا فِي الْأَرْضِ مَا فِي السَّمَوَاتِ جمله دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم، یعنی آنچه در آسمانها و زمین است و منظور از آن، زمینه چینی است برای جمله بعد، که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۱ می فرماید: ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) و می خواهد بفرماید آنچه در آسمانها و زمین است، که از آن جمله، شما انسانها و اعمال شما است، و آنچه که دلهای شما کسب می کند همه و همه ملک خدا است، و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است، و برای او هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمالتان را علنی انجام دهید، و یا پنهانی، هر جور انجام دهید، خداوند شما را به آن محاسبه می کند.

و چه بسا می توان نکته ای را از ظاهر آیه دریافت، و آن این است که در آیه شریفه بین چهار چیز دو به دو مقابله افتاده، یعنی بین زمین و آسمان یک مقابله، و بین صفات درونی و اعمال ظاهری یک مقابله شده، در نتیجه آسمان هم سنخ و هم طراز اعمال نفس، و صفات درونی است، و زمین، هم سنخ اعمال بدنی قلمداد شده، پس وقتی می فرماید: آنچه در آسمانها است ملک خدا است، نتیجه می دهد پس صفات نفسانی بشر نیز ملک او است، و وقتی می فرماید: ((و ما فی الارض)) نتیجه می دهد که پس اعمال انسانها نیز ملک او است، و در آخر نتیجه می دهد: آنچه در دلهای آنان پوشیده هست، چه اظهار بشود و چه نشود ملک خدا است، و به زودی خدای تعالی با محاسبه خود در این ملک تصرف خواهد کرد.

توضیح معنای: ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه)) و بیان اینکه خداوند انسانها را به جهت احوال و ملکات نفسانی منشاء اعمال محاسبه می کند

وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ كَلِمَةً: ((ابداء)) به معنای اظهار است، در مقابل ((اخفا))، که به معنای پنهان کردن است، و معنای کلمه ((ما فی انفسکم)) ((ما استقر فی انفسکم)) است، یعنی آنچه در دلهای شما جایگزین شده، چون هم عرف و هم لغت از آن عبارت این معنا را می فهمد، و معلوم است که در نفس چیزی به جز ملکات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمی شود.

آری آنچه در نفس مستقر می شود صفاتی چون ایمان و کفر و حب و بغض و عزم و غیر اینها است، اینها است که هم می توان اظهارش کرد و هم پنهانش داشت، اما می توان اظهار کرد چون صفات اصولاً در اثر تکرار، افعال مناسب با خود پیدا می کند، و وقتی فعلی از کسی صادر شد، عقل هر کس از آن فعل کشف می کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد. چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی شود.

پس با صدور این افعال برای عقل روشن می شود که منشای برای این افعال در نفس فاعل هست، و اما می توان اخفا کرد برای اینکه ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۲ و کوتاه سخن اینکه ظاهر جمله: ((ما فی انفسکم)) ثبوت و استقرار در نفس است، البته منظور ما از این حرف این نیست که از ظاهر عبارت نامبرده می فهمیم که منظور، استقرار صفات، به نحوی است که نظیر ملکات راسخه نتوان آن را از نفس زایل نمود، بلکه منظور ما ثبوت و استقرار تامی است که می توان صدور فعل را مستند به آن کرد، و ظهور این معنا از جمله، ((ان تبدوا)) و جمله ((او تخفوه)) قابل انکار نیست، برای اینکه خود ابداء و اخفا دلالت دارد بر اینکه آنچه در نفس هست طوری است که هم

ممکن است منشا اظهار باشد، و هم ممکن است منشا اظهار نباشد، (پس با ملکات راسخه ای که نمی شود از بروز و ظهورش جلوگیری کرد، فرق دارد)، پس آیه شریفه به احوال نفس نظر دارد، نه به ملکات راسخه در نفس .

و اما خاطراتی که گاهی بی اختیار در نفس خطور می کند، و همچنین تصورات ساده ای که دنبالش تصدیق نیست ، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می شود، بدون اینکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود، لفظ آیه به هیچ وجه شامل آنها نیست ، چون توجه فرمودید که اینگونه تصورات ، استقراری در نفس ندارند، و منشا صدور هیچ فعلی نمی شوند.

پس حاصل کلام این شد که آیه شریفه تنها بر احوال و ملکات نفسانیه ای دلالت دارد که منشا صدور افعال هستند، چه فعل اطاعت و چه معصیت ، و خدای سبحان انسان ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می کند. در نتیجه آیه شریفه همان سیاقی را دارد که آیه : ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ، و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم)) و آیه : ((فانه اثم قلبه)) و آیه : ((ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولاً)) دارند، چون همه این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن ، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد، که آدمی با آن احوال محاسبه می شود.

و نیز آیه شریفه : ((ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم فی الدنیا و الاخره)) که ظهور در این دارد که عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است ، و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است . (دقت فرمائید) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۳

این بود ظاهر آیه ، و لازم است دانسته شود که آیه شریفه تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است ، چه اظهار بشود، و چه نشود، و اما اینکه جزای آن ، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه ؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود؟ و کاسه ای که شراب تشخیص داده بنوشد، بعد معلوم شود آب بوده ، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست . اقوال نادرستی که در تفسیر آیه : ((ان تبدوا ما فی انفسکم ..)) گفته شده است

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث ، ولی مفسرین در تفسیر آن به راههای مختلفی رفته اند، چون خیال کرده اند که آیه دلالت می کند بر اینکه تمامی خاطراتی که در نفس خطور می کند چه در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذیرد و چه نپذیرد مورد مؤاخذه قرار می گیرد در حالی که اگر چنین باشد در حقیقت آیه شریفه تکلیفی طاقت فرسا کرده ، برای اینکه همه می دانیم دل آدمی در و دروازه ندارد، هر خیالی و خاطره ای در آن وارد می شود، و این امری نیست که بتوان از آن اجتناب کرد مفسرین خودشان متوجه این اشکال شده ، بعضی به آن ملتزم شده اند، و بعضی در مقام خلاصی از آن جوهی ذکر کرده اند.

بعضی گفته اند: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه وارد دل می شود به حساب می آید، و این تکلیفی است خارج از قدرت ، و به همین جهت آیه ای دیگر که بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ کرده می فرماید: ((لا یكلف الله نفسا الاوسعها...)) و این پاسخ صحیح نیست ، زیرا اولاً: آیه چنین عمومیتی ندارد. و در ثانی تکلیف به ما لا یطاق و طاقت فرسا از خدای حکیم بدون شک ، جایز نیست ، و در ثالث خود خدای تعالی فرموده : که در دین هیچ حرجی بر شما نیست ، ((و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)).

بعضی دیگر گفته اند که : آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و مربوط به آیه قبل است ، که درباره قرض سخن می گفت ، لیکن این پاسخ هم درست نیست ، همچنانکه سخن بعضی دیگر که گفته اند: مخصوص کفار است ، صحیح نیست .

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که اگر با اعمال خود بدی های نهفته در دلهایتان را بروز دهید، یعنی آن را علنی کنید، و چنین اعمالی را در انظار عموم مرتکب شوید، و یا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهید، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۴

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آیه شریفه مطلق خاطرات است، اما مراد از محاسبه، معنای معمولی آن نیست، بلکه خبر دادن است، می فرماید: هر چه به خاطر شما خطور کند چه اظهارش بکنید و چه نکنید، خدا در روز قیامت شما را از آن خبر خواهد داد، و به گفته این مفسر آیه شریفه همان معنا را می خواهد برساند که آیه ((فینبئکم بما کنتم تعملون)) آن معنی را می رساند و این وجه و وجه قبلیش به دلیل اینکه خلاف ظاهر آیه است که بیانش گذشت مردود است.

فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ در آیه شریفه، مغفرت الهی و یا عذاب او فرع بر مالکیت خدا و احاطه اش به اعمال مردم، شده، و این مطلب اشاره به این است که مراد از جمله: ((ما فی انفسکم))، صفات و احوال بد درونی است، گو اینکه کلمه مغفرت گاهی در قرآن کریم در غیر مورد گناهان نیز استعمال می شود، ولی این استعمال خیلی نادر و کم است، که احتیاج به کمک قرائن دارد، قرائنی که بفهماند منظور نوع خاصی از مغفرت است، نه مغفرت معمولی که همان آمرزش گناهان باشد، و جمله: ((والله علی کل شیء قدیر)) تعلیلی است راجع به مفهوم جمله اخیر و یا به مفهوم همه آیه.

بحث روایتی بحث روایتی: (روایات مختلف و معارضی که در باره نسخ یا عدم نسخ آیه ((ان تبدوا)) آمده است در صحیح مسلم از ابی هریره روایت کرده که گفت: وقتی آیه: ((الله ما فی السموات و ما فی الارض، و ان تبدوا ما فی انفسکم، او تخفوه يحاسبکم به الله)) بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل گردید، اصحاب را سخت گران آمد، لذا نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمده به زانو نشستند، و عرضه داشتند: یا رسول الله هر عملی از قبیل نماز و روزه و جهاد و صدقه که برای ما مقدور باشد بر ما تکلیف بکن، ولی این آیه از طاقت ما بیرون است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیا می خواهید همان را بگوئید که قبل از شما اهل کتاب گفته بودند، که ((سمعنا و عصینا - شنیدیم ولی نافرمانی کردیم))؟، نه اینطور نگوئید، بلکه بگوئید: ((سمعنا و اطعنا، غفرانک ربنا و الیک المصیر - یعنی شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! از تو آمرزش می جوئیم و بازگشت به سوی تو است)) و چون مردم این را مکرر گفتند تا زبانشان به گفتن آن رام شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۵

دنبالش خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون...)) و چون مردم به مضمون این آیه عمل کردند، و به خدا و ملائکه و کتب و رسولان خدا ایمان آوردند، خداوند آیه قبلی را که می فرمود: ((ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه)) را با جمله: ((لا یکلف الله نفسا الا وسعها... نسخ فرمود.

مولف: این روایت را الدرالمثور هم از احمد، و نیز از مسلم و ابی داود (در کتاب ناسخش)، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی هریره آورده، و قریب به این مضمون را به چند طریق از ابن عباس نقل کرده، و مساله نسخ را به چند طریق از غیر ابن عباس مانند ابن مسعود و عایشه نیز نقل کرده است.

و از ربیع بن انس نقل کرده که گفته: آیه مورد بحث محکم است، یعنی نسخ نشده، چیزی که هست منظور از محاسبه (این نیست که در قیامت در برابر نیت ها و یا صفات بد هم کیفر خواهد بود، بلکه مراد) این است که خدای تعالی در قیامت (از احوال و اوصاف درونی) و از اعمال شما خبر می دهد.

و از ابن عباس به چند طریق نقل کرده که گفته است: آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و ادای آن است، پس آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده.

و از عایشه هم روایت کرده که گفت: منظور از محاسبه ای که در آیه آمده، غم و اندوهی است که به شخص عازم به گناه در اثر ترک آن گناه می رسد، پس آیه به حکم این روایت محکم است نه منسوخ.

و از طریق علی (علیه السلام) از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه: ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه)) گفته، این آیه درباره ظاهر و باطن شما است، می فرماید: خداوند با آن دو به حساب شما می رسد، پس این آیه نسخ نشده، ولی وقتی خدا

خلائق را در قیامت جمع می‌کند، می‌فرماید: من شما را به آنچه در دل پنهان می‌کردید، و حتی ملائکه من هم از آنها خبردار نشدند، خبر می‌دهم، و اما خداوند مؤمنین را بعد از خبر دادن در مورد آنچه به دل گذرانده اند می‌آمرزد، و اما اهل شک و تردید را خبر می‌دهد به تکذیبی که در دل نهان داشتند، ((ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۶ نقد روایات مذکوره و اثبات بطلان قول به منسوخ شدن به آیه کریمه ((ان تبدو))

مؤلف: این روایات با همه اختلافاتی که در مضامینش هست، در این که مخالف با ظاهر قرآنند مشترکند، چون قبلاً گفتیم ظاهر آیه این است که محاسبه بر روی اوصافی است که دل‌ها یا مستقلاً و یا از طریق اعضا کسب کرده باشد، و حال، چه این کسب به وسیله عمل ظاهری باشد، و چه درونی و پنهانی، و چه انسان مؤمن باشد، و چه کافر اما خطورات نفسانی کسب نیست و ظاهر محاسبه، محاسبه به جزا است، نه خبر دادن به اینکه چه چیزهایی از دل شما گذشته، و چه تصمیم‌هایی گرفته‌اید، و آنچه ما گفتیم، هم خود آیه مورد بحث بر آن دلالت دارد و هم آیاتی دیگر که گذشت.

و اما مسأله خود نسخ اشکال جداگانه‌ای دارد، و آن جوهری از خلل است که باعث می‌شود از حجیت ساقط شود. اول اینکه: نسخ خلاف ظاهر قرآن است، که بیانش گذشت.

دوم اینکه: مستلزم این است که تکلیف به چیزی که خارج از طاقت انسان است جایز باشد، و حال آنکه عقل در بطلان آن هیچ تردیدی ندارد آن هم تکلیفی که از ناحیه خدای تعالی باشد، حال چه این تکلیف بعداً نسخ بشود یا نشود، بلکه تکلیف کردن به چیزی که ما فوق طاقت است و سپس نسخ کردن، اشکالی علاوه دارد، و آن این است که به حکم روایت آیه شریفه قبل از اینکه مورد عمل قرار گیرد نسخ شده، و این خود اشکالی است جداگانه (چون معنایش این است که خدای تعالی هم العیاذ بالله، سخن نسنجیده‌ای گفته، و سپس پشیمان شده باشد، بر خلاف نسخ بعد از عمل که معنایش این است که حکمی که نسخ شده تا امروز مصلحت داشته و از اول موقت بوده است).

سوم اینکه: خواننده عزیز به زودی در تفسیر دو آیه بعد خواهد دید که جمله: ((لا یکلف الله نفساً الا وسعها)) اصلاً نمی‌تواند ناسخ چیزی باشد، بلکه تنها دلالت دارد بر این که هر نفسی در قیامت به بدی‌هایی که خودش کسب کرده، خواهد رسید، چه اینکه تحملش آسان باشد و چه دشوار، و ما فوق طاقت (چون او خودش آن را برای خود درست کرده نه خدای تعالی)، پس اگر کسی چیزی را بر خود تحمیل کند که طاقتش را نداشته باشد، و یا به دست خود، زنجیری بپای خود ببندد سرنوشتی است که خودش برای خود درست کرده، و غیر از خود کسی را ملامت نکند، پس جمله: ((لا یکلف الله نفساً الا وسعها)) به منزله جمله معترضه‌ای است که می‌خواهد توهمی را دفع کند.

چهارم اینکه: به زودی خواهد آمد که اصلاً تکیه کلام در دو آیه شریفه بر مسأله خطورات نفسانی نیست، و در مسأله نسخ حتماً باید ناسخ تکیه بر منسوخ داشته و به آن نظر داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۷

و دو آیه ((آمن الرسول...)) غرض دیگری را دنبال می‌کند غیر آن غرضی که آیه: ((الله ما فی السموات و ما فی الارض...)) در صدد بیان آن است، و انشاء الله به زودی مطلب روشن‌تر خواهد شد. البقره

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۸ آیات ۲۸۶ - ۲۸۵، سوره بقره

ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَكَاتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رَسُولِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ (۲۸۵) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (۲۸۶)

ترجمه آیات

پیامبر به آنچه خدا بر او نازل کرد ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و (گفتند) ما میان هیچیک از پیغمبران خدا فرق نمی گذاریم، و همه یک زبان و یک دل در قول و عمل اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا!، آموزش تو را می خواهیم و می دانیم که بازگشت همه به سوی تو است. (۲۸۵) خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانائی او (و روز جزا) نیکی های هر شخصی به سود خود او و بدیهایش نیز به زیان خود او است. بار پروردگارا! ما را بر آنچه که از روی فراموشی یا خطا انجام داده ایم مؤاخذه مکن، بار پروردگارا! تکلیف گران و طاقت فرسا چنانکه بر گذشتگان نهادی بر ما نگذار، بار پروردگارا! بار تکلیفی فوق طاقت ما را به دوش من و بیمارم و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرم تنها سلطان ما و یار و یاور ما تویی، ما را بر (مغلوب کردن) گروه کافران یاری فرما. (۲۸۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۷۹

بیان آیات توضیح معنایی که این دو آیه در صدد بیان آن هستند

گفتار در این دو آیه خلاصه مطالبی است که غرضی را بطور مفصل بیان می کرد، در سابق هم گفته بودیم که غرض این سوره بیان این معنا است که حق عبادت خدای تعالی این است که عبد، به تمامی آنچه او به زبان پیامبرانش بر بندگانش نازل کرده ایمان آورد، بدون اینکه میان پیامبران او فرقی بگذارند و این غرض، همان غرضی است که آیه اولی تا کلمه ((من رسله)) ایفا نموده، و در سوره قصص هم مخالف این دستور را از بنی اسرائیل حکایت می کند که با اینکه انواعی از نعمت ها از قبیل کتاب و نبوت و ملک و غیر آن را به ایشان داده بود، آنان این نعمت ها را با عصیان و تمرد و شکستن میثاقها و کفر، تلافی کردند، و این همان معنایی است که ذیل آیه اول و همه آیه دوم به آن اشاره نموده، می فرماید: باید بندگان برای اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنابراین، آخر آیه به اولش و خاتمه اش به آغازش برمی گردد.

از اینجا خصوصیت مقام بیان در این دو آیه روشن می شود، توضیح اینکه خدای سبحان سوره را با صفتی شروع کرد که واجب است هر فرد با تقوائی متصف به آن صفت بوده باشد، و آن صفت عبارت است از اینکه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآید.

می فرماید: بندگان با تقوای او، به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می دارند، و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می کنند، و به آنچه بر پیامبر اسلام و سایر رسولان نازل کرده، ایمان می آورند، و به آخرت یقین دارند. و به دنبال چنین صفتی است که خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدایت قرآن را روزیشان کرد، و دنبال این مطلب به شرح حال کفار و منافقین پرداخت، و سپس بطور مفصل، وضع اهل کتاب و مخصوصا یهود را بیان کرد، و فرمود که خدای تعالی با هدایت کردن آنان بر ایشان منت نهاد، و با انواعی از نعمت ها گرامی شان داشت، و مورد عنایات عظیمی قرار داد، ولی در مقام تلافی، جز با طغیان و عصیان نسبت به خدا و کفران نعمت ها و انکار او و رسولانش و دشمنی با فرشتگانش و تفرقه انداختن میان رسولان و کتب او بر نیامده، و عکس العملی نشان ندادند، خدای تعالی هم همانگونه با آنان مقابله کرد، که با تکالیفی دشوار و احکامی سخت، از به جان هم افتادن، و یکدیگر را کشتن و به صورت میمون و خوک مسخ شدن، و با صاعقه و عذاب آسمانی معذب نمودن، محکومشان نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۰

سپس در خاتمه سوره، به همین مطالب برگشته، بعد از بیان وصف رسول و مؤمنین به او می فرماید: اینها بر خلاف آنان هستند، اینان هدایت و ارشاد خدا را تلقی به قبول و اطاعت کرده، به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او ایمان آوردند، بدون اینکه میان هیچ یک از پیامبران فرق بگذارند، و با این طرز رفتار، موقف خود را که همانا موقف بندگی است که ذلت عبودیت و عزت ربوبیت بر آن احاطه دارد، حفظ کردند، چون مؤمنین در عین اینکه به تمام معنا دعوت حق را اجابت کرده اند، به این مطلب اعتراف دارند که از ایفای حق بندگی و اجابت دعوت خدا عاجزند، چون اساس و پایه هستیشان بر ضعف و جهل است.

و به همین جهت گاهی از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن کوتاهی می کنند، یا فراموش می کنند، یا دچار خطا می شوند، و یا در انجام واجبات الهی کوتاهی نموده، نفسشان با ارتکاب گناهان به ایشان خیانت می کند، و ایشان را به ورطه غضب و مؤ اخذ خدا نزدیک می سازد، همانطور که اهل کتاب را قبل از ایشان به آن نزدیک ساخت، از این جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه می برند از اینکه ایشان را در صورت خطا و نسیان مؤ اخذ فرماید، و درخواست می کنند به خاطر خطا و نسیان ما را به تکالیف دشوار مکلف مفرما، و به عذاب هائی که طاقتش را نداریم معذب مدار، و ما را عفو کن، و بیامر، و بر قوم کفار پیروز کن. این آیات در مقام نسخ آیه قبل نیستند

پس این است آن معنایی که آیات مورد بحث در صدد بیان آن هستند، و بطوریکه ملاحظه می فرمائید، همین معنا موافق با غرضی است که آن را دنبال کرده، نه آن معنایی که مفسرین برای آیه کرده و گفته اند، مضمون این دو آیه وابسته و مربوط به مضمون آیه قبل است، می خواهد آیه قبل را که مشتمل بود بر تکلیف طاقت فرسا و ما لا یطاق، نسخ کند، آیه اولی یعنی ((آمن الرسول (...)) حکایت گفتار مردمی است که به ما لا یطاق مکلف شده اند، و آیه دومی نسخ آن تکلیف است.

آری گفتار ما با روایاتی هم که در شائن نزول سوره وارد شده، مناسب تراست، چون در شائن نزول گفته اند: این سوره در مدینه نازل شد، زیرا هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال کامل مؤ منین آن شهر، که انصار دین الهی بودند، و با جان و مال خود به نصرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قیام کردند، و نیز مقارن بود با از خود گذشتگی های اهل مکه، که به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیوستند، چنین موقعیتی ایجاب می کرد که خدای تعالی از دو طائفه تشکر و ستایش کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۱

که دعوت او و پیامبرش را اجابت کردند، (دقت فرمائید) البته آخر آیه هم که می فرماید: ((انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین))، تا اندازه ای بر این معنا دلالت دارد، چون اشاره می کند که درخواست آنان در اوائل شکل گیری اسلام بوده است. و در آیه شریفه نکاتی عجیب از اجمال و تفسیر و اختصار گوئی بجا، و اطاله به مورد، و رعایت ادب عبودیت، و بیاناتی جامع در آنچه مایه سعادت و کمال است، بکار رفته.

عَاقِبَةُ الرَّسُولِ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ أَيْنَ قَسَمْتَ مِنْ آيَةٍ، ایمان پیامبر و مؤ منین را تصدیق می کند، و اگر پیامبر را جدای از مؤ منین ذکر کرد، و فرمود: رسول به آنچه از ناحیه پروردگارش نازل شده ایمان دارد، و آنگاه مؤ منین را به آن جناب ملحق کرد، برای این بود که رعایت احترام آن جناب را فرموده باشد، و این عادت قرآن است، که هر جا مناسبتی پیش بیاید از آن جناب احترامی به عمل می آورد، و او را جدای از دیگران ذکر نموده، سپس دیگران را به او ملحق می سازد، مانند مورد زیر که می فرماید: ((فانزل الله سكينته علی رسوله و علی المؤمنین)) ((یوم لا یخزی الله النبی، و الذین آمنوا)).

كُلُّ عَاقِبَةٍ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ أَيْنَ قَسَمْتَ مِنْ آيَةٍ، چون جمله قبل اجمالا می گفت که: رسول و مؤ منین به آنچه نازل شده ایمان آوردند، ولی شرح نمی داد که آنچه نازل شده به چه چیز دعوت می کند جمله مورد بحث شرح می دهد که کتاب نازل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را به سوی ایمان و تصدیق همه کتب آسمانی و همه رسولان و ملائکه خدا که بندگان محترم او هستند دعوت می کند، هر کس به آنچه بر پیامبر اسلام نازل شده ایمان داشته باشد، در حقیقت به صحت همه مطالب نامبرده ایمان دارد.

لَا نَفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ أَيْنَ قَسَمْتَ مِنْ آيَةٍ، بدون اینکه بفرماید ((مؤ منین گفتند:...)) و ما در تفسیر آیه شریفه: ((و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل: ربنا تقبل منا انک انت السميع العلیم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۲ یکی از زیباترین سبک های قرآنی (نقل قول بدون آوردن کلمه گفت یا گفتند)



نکته عمومی این طرز حکایت را بیان کرده و گفتیم: این طرز بیان از زیباترین سبکهای قرآنی است، و اما نکته ای که مخصوص آیه مورد بحث است، (علاوه بر اینکه بیانگر حالت و گفتار مؤمنین است) این است که از خصوص حال مؤمنین گرفته شده، حالی که در ایمانشان به آنچه خدا نازل کرده، داشته اند، بنابراین جمله مورد بحث زبان حال ایشان است نه زبان قال، و به فرض اینکه گفته باشند، هر کسی در دل خود آن را گفته است.

و سبک زیبایی که در این آیه بکار رفته این است که یک گفتار را که از مؤمنین حکایت کرده، نیمی از آن یک شکل است، و نیم دیگرش شکل دیگری دارد، و آن جمله: ((لا نفرق بین احد منهم)) و جمله ((و قالوا سمعنا و اطعنا...)) است، که اولی را بدون ((قالوا - گفتند)) آورده، و دومی را با آن، با اینکه هر دو گفتار مؤمنین در پاسخ دعوت پیامبر است.

حال باید دید وجه آن چیست؟ وجهش همان است که در گذشته نیز گفتیم، جمله اولی که کلمه گفتند ندارد زبان حال ایشان و جمله بعدی که آن کلمه را دارد زبان قال و گفتار ایشان است.

قبلا- خدای تعالی از حال یک یک آنان بطور جداگانه خبر داده و فرموده بود ((کل آمن بالله)) ولی در جمله مورد بحث از آن سیاق، به سیاق جمع برگشته فرمود: ((لا نفرق بین احد)) تا آخر دو آیه، و این، برای آن است که در اهل کتاب امور نامبرده، بطور دسته جمعی واقع می شد، یهود میان موسی و عیسی و محمد، و نصارا میان موسی و عیسی و محمد فرق می گذاشتند، و به همین جهت دسته دسته شدند، و ادیان جداگانه ای درست کردند، با اینکه خدا همگی آنان را به یک امت و یک دین که، دین فطرت است خلق کرده بود.

و همچنین درخواست مؤاخذه نکردن و حمل و تحمیل نمودن را به جماعت آنان نسبت داد، و نیز در آخر آیه در خواست نصرت دادن به ایشان علیه کفار را به همه نسبت داد، نه تک تک افراد، بر خلاف ایمان که چون در حقیقت قائم به تک تک افراد است به افراد منسوب نمود.

وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ جمله ((سمعنا و اطعنا)) انشا است، نه اخبار، نمی خواهند خبر دهند که ما شنیدیم و اطاعت کردیم، بلکه می خواهند به تعبیر فارسی بگویند ((بچشم، اطاعت)) و این تعبیر کنایه است از اینکه دعوت تو را اجابت کردیم، هم با ایمان قلبی، و هم با عمل بدنی، چون کلمه ((سمع)) در لغت کنایه گرفته می شود از قبول و اذعان به قلب و کلمه اطاعت استعمال می شود در رام بودن در عمل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۳

پس با مجموع دو کلمه ((سمع و طاعت)) امر ایمان تمام و کامل می گردد و جمله ((سمعنا و اطعنا)) از ناحیه بنده، انجام دادن همه وظائفی است که در برابر مقام ربوبیت و دعوت خدا دارد، و این وظائف و تکالیف همه آن حقی است که خدا برای خود به عهده بندگان گذشته، که در کلمه ((عبادت)) خلاصه می شود، همچنانکه فرمود: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق، و ما اريد ان يطعمون)). حق خدا بر بندگان و حق بندگان بر خدای سبحان و نیز فرمود: الم اعهد اليكم يا بنی آدم ان لا تعبدوا الشيطان، انه لكم عدو مبين، و ان اعبدونى)).

و خدای تعالی در برابر این حقی که برای خود قرار داده حقی هم برای بنده اش بر خود واجب ساخته، و آن آموزش است، که هیچ بنده ای در سعادت خود از آن بی نیاز نیست، از انبیا و رسولان بگیر تا پائین تر، و لذا به ایشان وعده داده که در صورتی که اطاعتش کنند، و بندگی نمایند، ایشان را بیامرزد، همچنانکه در اولین حکمی که برای آدم و فرزندانش تشریح کرد، فرمود: ((قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)) و این نیست مگر همان آموزش.

و چون مؤمنین با گفتن ((سمعنا و اطعنا)) بطور مطلق و بدون هیچ قیدی اعلان اطاعت داده، در نتیجه حق مقام ربوبیت را ادا کردند، لذا به دنبال آن، حقی را که خداوند متعال برای آنان بر خود واجب کرده بود، مسئلت نموده و گفتند: ((غفرانك ربنا و اليك المصير)) کلمه مغفرت و غفران به معنای پوشاندن است، و برگشت مغفرت خدای تعالی به دفع عذاب است، که خود

پوشاندن نواقص بنده در مرحله بندگی است، نواقصی که در قیامت که بنده به سوی پروردگارش بر می‌گردد فاش و هویدا می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۴

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ كَلِمَةً ((وسع)) به معنای توانائی و تمکن است، و اصل در آن وسعت مکانی بوده، و بعدها قدرت آدمی چیزی نظیر ظرف تصور شده، که افعال اختیاری آدمی از آن صادر می‌شود، در نتیجه کارهایی که از آدمی سر می‌زند در حدود قدرت و ظرفیت او است، حال یا کم است و یا زیاد، و آنچه از آدمی سر نمی‌زند ظرفیتش را نداشته، در نتیجه این استعمال، معنای وسعت به طاقت منطبق شده، و در آخر طاقت را وسع نامیده، گفتند: (وسع آدمی) یعنی طاقت و ظرفیت قدرت او. تکلیف نکردن به آنچه که در قدر و اختیار انسان نیست سنت خداوند در بین بندگان است

خواننده عزیز توجه فرمود که تمام حق خدا بر بنده این است که سمع و طاعت داشته باشد، و معلوم است که انسان تنها در پاسخ فرمانی می‌گوید: (طاعة) که اعضای جوارحش بتواند آن فرمان را انجام دهد، چون اطاعت به معنای مطاوعه است، یعنی تاءثر پذیری قوا و اعضای آدمی در اثر فرمان کسی که به او امر می‌کند و اما چیزی که مطاوعه بردار نیست، مثل اینکه مثلاً به کسی امر کنند که با چشم خود بشنود، و با گوش خود ببیند، و یاد آن واحد در چند مکان دور از هم حاضر شود، و یا برای بار دوم از پشت پدر عبور کرده، در رحم مادر قرار گیرد، و دوباره از مادر متولد شود، چنین چیزی نه قابل اطاعت است، و نه آمر حکیم تکلیفی مولوی درباره آن صادر می‌کند، پس اجابت نمودن فرمان خدا با سمع و طاعت، تحقق نمی‌پذیرد، مگر در چهارچوب قدرت و اختیار انسان و این افعال مقدور و اختیاری است که انسان به وسیله آن برای خود نفع و یا ضرر کسب می‌کند، پس کسب، خود بهترین دلیل است بر اینکه آنچه آدمی کسب کرده و متصف به آن شده، وسع و طاقت آنرا داشته است.

پس از آنچه گفتیم این معنای خوبی روشن شد که جمله ((لا-یکلف الله...)) کلامی است مطابق با سنتی که خداوند در بین بندگان جاری ساخته، و زبان همان سنت است، و آن سنت این است که از مراحل ایمان آن مقدار را بر هر یک از بندگان خود تکلیف کرده که در خور فهم او باشد، و از اطاعت آن مقداری را تکلیف کرده که در خور نیرو و توانائی بنده باشد، و نزد عقلا و صاحبان شعور نیز همین سنت و روش معمول و متداول است، و نیز روشن گردید که معنای جمله نامبرده درست با کلامی که در آیه قبل از رسول و مؤمنین حکایت کرد که گفتند: ((سمعنا و اطعنا)) منطبق است، نه چیزی از آن کم دارد و نه زیاد.

و نیز معلوم شد که مضمون جمله نامبرده یعنی ((لا یکلف الله نفساً...)) هم به آیه قبل از خود ارتباط دارد و هم به آیه بعد از خود. اما نسبت به ما قبلش، برای اینکه این جمله می‌فهماند خدای تعالی بندگان خود را به بیش از امکاناتشان در سمع و طاعت تکلیف نمی‌کند پس سمع و طاعتی که در آیه قبل بود همان وسع در این آیه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۵ خطا و نسیان از اختیار آدمی خارج است ولی مقدمات خطا و نسیان اختیاری است

و اما نسبت به جمله‌های بعدی برای اینکه جملات بعدی این معنا را می‌رساند که درخواست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین که خدا بر خطا و نسیان آنها را مؤاخذه نکند، و چیزی را که طاقتش را ندارند بر آنان تحمیل نفرماید، هر چند درخواست بخشش از اموری بیرون از توان انسان است، لیکن از باب تکلیف به اموری نیست که در وسع آدمی نباشد، چون قبلاً هم گفتیم منظور عذابهایی است که ممکن است در برابر تندرستی و نافرمانی بر آنان تحمیل کند، خواهید گفت خطا و نسیان، تندرستی نیست، چون از اختیار آدمی خارج است، در پاسخ می‌گوئیم درست است، و لیکن مقدمات خطا و نسیان اختیاری است، و ممکن است با جلوگیری از مقدمات آن و یا تحفظ از آن از پیش آمد آن جلوگیری نمود، پس خطا و نسیان به این ملاحظه امری اختیاری است، مخصوصاً در مواردی که ابتلای آدمی به آنها به خاطر سوء اختیار خود آدمی باشد.

این مطلب عیناً در مورد ((اصر)) هم می‌آید، چون ((اصر)) یعنی اینکه خداوند مردمی را که از تکالیف آسان او تندرستی و سرپیچی کرده اند به عنوان کیفر تکالیفی دشوار بر ایشان وضع کند. و این کار بر خلاف حکمت نیست تا انجام آن از خداوند قبیح باشد،

زیرا مقدمات آن را خود انسان‌ها، با اختیار خود انجام داده‌اند. پس در نسبت دادن آن به خدا هیچ محذوری ندارد.

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا بعد از آنکه در مقام اجابت دعوت خدای تعالی بطور مطلق و بدون هیچ قیدی گفتند: ((سمعنا و اطعنا)) و سپس از یک سو متوجه ضعف و فتور و سستی خود شدند، و از سوی دیگر متوجه سرنوشت اقوام و امتهائی شدند که قبل از ایشان می‌زیستند، ناچار از خدای تعالی خواستند تا به ایشان رحم کند، و با ایشان آن معامله را نکند که با امتهای گذشته کرد، یعنی آن مؤاخذه‌ها و حمل و تحمیل‌ها را نفرماید، چون مؤمنین با تعلیم الهی این معنا را آموخته بودند که هیچ حول و قوتی جز به کمک خدا وجود ندارد، و هیچ چیز جز رحمت او آدمی را از خطا و نسیان و تمرد حفظ نمی‌کند.

باین بیان پاسخ از سؤالی که ممکن است بشود روشن می‌گردد، و آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با اینکه معصوم است، چطور درخواست مصونیت از خطا و نسیان می‌کند؟ جوابش این شد که اگر آن جناب معصوم است، به عصمت او معصوم است، نه از ناحیه خودش، پس صحیح است که از خدا مصونیتی درخواست کند، که از ناحیه خود ضمانتی نسبت به آن ندارد، و خود را در این درخواست هم آواز مؤمنین سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۶

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا کلمه ((اصر)) بطوریکه گفته‌اند به معنای ثقل و سنگینی است، بعضی هم گفته‌اند: به معنای آن است که چیزی را به قهر و غلبه حبس کنی، و برگشت آن نیز به همان معنای اول است، چون حبس شدن نیز نوعی سنگینی است، و بر موجود حبس شده گران است.

و مراد از ((الذین من قبلنا)) اهل کتاب و مخصوصا یهود است، چون در این سوره به بسیاری از داستانهای ایشان اشاره شده است، و مخصوصا در سوره اعراف آیه ۱۵۷ ((اصر)) و ((اغلال)) را به ایشان نسبت داده، می‌فرماید: ((و یضع عنهم اصرهم، و الاغلال التي كانت علیهم)) رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ مراد از ((مالا طاقه لانه))، تکلیف‌های ابتدائی طاقت فرسا نیست، چون توجه نمودی که خدای تعالی هرگز چنین تکالیفی به بندگان خود نمی‌کند، چون هم عقل آن را تجویز نمی‌کند، و هم کلام خود خدای تعالی، که در مقام حکایت گفتار مؤمنین فرموده: ((سمعنا و اطعنا))، بر خلاف آن دلالت دارد، بلکه مراد از آن جزا و کیفر بدی هائی است که ممکن است به ایشان برسد، حال یا به صورت تکالیف دشوار (نظیر آنچه در بنی اسرائیل واقع شد) باشد، و یا به صورت عذاب هائی که ممکن است نازل شود، و یا به صورت مسخ شدن و امثال آن باشد.

وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا کلمه ((عفو)) به معنای محو اثر است، و کلمه ((مغفرت)) به معنای پوشاندن است و کلمه رحمت معنایش معروف است، این معنای کلی این کلمات بود، و اما به حسب مصداق و با در نظر داشتن معنای لغوی آنها باید بگوئیم: این سه جمله و ترتیب آنها به این صورت از قبیل پرداختن تدریجی از فرع به اصل است، و به عبارتی دیگر منتقل شدن از چیزی که فائده اش خصوصی است به سوی چیزی که فائده اش عمومی تر است و بنابراین عفو خدا عبارت است از محو و از بین بردن اثر گناه، که همان عقابی است که برای هر گناهی معین فرموده، و مغفرت عبارت است از پوشاندن و محو اثری که گناه در نفس به جای گذاشته، و رحمت عبارت است از عطیه ای الهی که گناه و اثر حاصل آن، نفس را می‌پوشاند.

و عطف این سه جمله، یعنی و ((اعف عننا)) و ((اغفر لنا)) و ((وارحمننا)) بر جمله ((ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا))، با در نظر گرفتن سیاق و نظمی که در همه آنها است، اشعار دارد بر اینکه مراد از عفو و مغفرت و رحمت، اموری است مربوط به گناهان بندگان از جهت خطا و نسیان و امثال آن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۷

و از این معنا روشن می‌شود که مراد از این مغفرت که در اینجا درخواست شده، غیر مغفرت در جمله: ((غفرانک ربنا)) است، مغفرت در آنجا مغفرت مطلقه در مقابل اجابت مطلقه است، که بیانش گذشت، ولی این مغفرت، مغفرت خاصه است، در مقابل گناه ناشی از فراموشی و خطا، پس سؤال مغفرت در آیه شریفه تکرار نشده است.

در این چهار دعا، لفظ ((رب)) چهار بار تکرار شده، تا از راه اشاره به صفت عبودیت خود، صفت رحمت خدای تعالی را

برانگیزاند، چون نام ربوبیت بردن، صفت عبودیت و مذلت بندگی را بیاد می آورد. دعوت عمومی به سوی دین توحید و جهاد در راه اعلای آن، اولین وظیفه مومنین بعد از ایمان و اظهار عبودیت حق است

أَنْتَ مُؤَلَّنَا فَانصِرْنَا عَلَى الْكُفْرَيْنَايْنِ جمله جمله ای است جدید و دعائی است مستقل و کلمه مولی به معنای ناصر و یاری کننده است، و لیکن نه هر ناصر بلکه ناصری که تمامی امور منصور به عهده او است چون کلمه مولی از ماده ولایت است که به معنای عهده داری و تصدی امر است، و از آنجا که خدا ولی مؤمنین است پس مولایشان نیز هست، و آنان را در آنچه که محتاج به یاری وی باشند یاری می کند همچنانکه فرمود: ((و الله ولی المؤمنین)) و نیز فرموده: ((ذَلِكُمْ بَانَ اللهُ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ ان الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ)) یعنی این به آن جهت است که خدا مولای کسانی است که ایمان آورده اند، و کسانی که کفر ورزند مولا و یآوری ندارند.

و از این دعای مؤمنین بر می آید که بعد از گفتن ((سمعنا و اطعنا)) و پذیرفتن اصل دین، هیچ همی به جز اقامه دین و نشر آن، و جهاد در راه اعلای آن و بلند کردن آوازه کلمه حق، و به دست آوردن اتفاق کلمه همه امتهای بر مساله دین، ندارند، همچنانکه همین معنا از آیه زیر استفاده می شود که می فرماید: ((قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُو اِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ، اَنَا وَ مَنْ اتَّبَعَنِي، وَ سُبْحَانَ اللهِ، وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)).

پس دعوت به سوی توحید، راه دین است، راهی که البته جهاد و قتال و امر به معروف و نهی از منکر و سایر اقسام دعوت و انذار، همه از مصادیق آن هستند، برای اینکه هدف از همه اینها یکی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲ صفحه ۶۸۸

و آن ریشه کن ساختن ماده اختلاف در میان نوع بشر است، و آیه زیر به اهمیت آن در نظر شارع دین اشاره نموده، می فرماید: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَ الَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ، وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى، اَنْ اَقِيمُوا الدِّينَ، وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)).

پس اینکه در آیه مورد بحث گفتند: (تو مولای مائی، پس ما را یاری کن) دلالت می کند بر اینکه بعد از گفتن ((سمعنا و اطعنا)) و پذیرفتن دین، اولین وظیفه ای که به ذهنشان رسیده همین بوده که با دعوتی عمومی دین خدا را در میان نوع بشر گسترش دهند، (و خدا داناتر است)

در اینجا جلد چهارم ترجمه تفسیر المیزان پایان می یابد، خدا را بر این نعمت سپاس می گزارم، و از درگاه مقدسش مسئلت دارم، برکتی در این مشروع قرار دهد، تا در آشنائی مسلمانان فارسی زبان به اسرار قرآن کریم، و عمل به دستورات آن دارای اثر بیشتری شود.

(آمین یا رب العالمین)

## آل عمران

سوره آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳: آیات ۶ - ۱، سوره آل عمران

سوره آل عمران در مدینه نازل شده، و مشتمل است بر دوست آیه

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الم (۱) اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۲) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (۳) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ اللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (۴) إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ (۵) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۶)

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان رحیم ، الف - لام - میم .الله که هیچ معبود بحقی جز او نیست حی و قیوم است و وجود تمام عالم به وجود او بستگی دارد (۲). او کتاب را به حق بر تو نازل کرد، در حالی که آن کتاب تصدیق کننده کتب پیشین بود و نیز تورات و انجیل را قبل از قرآن به منظور هدایت مردم و سپس فرقان را نازل کرد (۳). محققا کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، عذابی شدید دارند و خدا مقتدری است دارای انتقام (۴). محققا هیچ چیز در زمین و آسمان بر خدا پوشیده نیست (۵). او کسی است که شما انسانها را در رحم ها به هر طور که بخواهد صورتگیری می کند، معبودی به جز او نیست که عزیز و حکیم است (۶).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴ اشاره به آهنگ کلی سوره مبارکه آل عمران و زمان و موقعیت نزول آن بیان آیات

سوره آل عمران ، این مقصود را دنبال می کند که مؤ منین را به توحید کلمه بخوانند، تشویقشان کند تا هر چه زودتر یک پارچه شوند، و خود را برای مقابله با دشمنان یعنی یهود و نصارا و مشرکین آماده سازند، باید در مقابل ناملایماتی که می بینند صبر کنند، زیرا موقعیتی بس خطرناک دارند، چون دشمنان مشغول جمع آوری نیرو هستند و در خاموش کردن نور خدا با دست و دهان خود یکدل و یک جهت شده اند.

این احتمال خیلی به ذهن نزدیک می رسد که سوره آل عمران همه اش یکباره نازل شده باشد، برای اینکه آیاتش که دویست آیه است ظهوری روشن در بهم پیوستگی و انسجام دارد، و از اول تا به آخر متناسب با هم است ، و پیداست که همه اغراض آنها بهم مربوط است .

و به همین جهت این احتمال از هر احتمالی دیگر بنظر قوی تر می آید، که بگوئیم این سوره وقتی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) نازل شده که تا حدودی دعوتش جا افتاده بود برای اینکه در بین آیاتش ، هم سخنی از جنگ احد، و واقعه مباحله و نفرین کردن با نصارای نجران ، و یادی از کار یهود دیده می شود و هم تحریکی نسبت به مشرکین است . و نیز مسلمانان را به صبر می خواند، و دستور می دهد تا یکدیگر را به صبر سفارش کنند، و دست به دست یکدیگر داده وحدتی تشکیل دهند. و همه اینها موید این معنا است که سوره مورد بحث ، در روزگاری نازل شده که مسلمانان ، مبتلا به دفاع از حوزه دین بودند، دفاعی که برای آن ، همه قوا و ارکان خود را بسیج کرده بودند.

از یک طرف در اثر فتنه جوئیهای یهود و نصارا در داخل جمعیت خود، با درگیریها و فتنه و آشوبها روبرو بودند، فتنه هائی که شکل آنان را سست می کرد، باید برای خاموش کردن آشوبهای آنان قسمت عمده ای از وقت خود را صرف احتجاج و بگو مگوی با آنان کنند، و از سوی دیگر با مشرکین درگیر بودند، و باید با آنها بجنگند، و همیشه در حال آماده باش بوده و لحظه ای امنیت نداشته باشند، چون در آن ایام اسلام در حال انتشار بوده و آوزاه اش همه جا را پر کرده بود، و مردم دنیا چه یهودش و چه مسیحیش و چه مشرکش همه علیه اسلام قیام کرده بودند. از پشت سر این سه طایفه دو امپراطوری بزرگ آنروز دنیا یعنی روم و ایران و غیره نیز چنگ و دندان نشان می دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵

خدای سبحان در این سوره از حقایق و معارفی که بشر را به سوی آنها هدایت فرموده آن مقداری را که باعث دلگرمی مؤ منین است یادآور می شود تا مؤ منین ، هم دلخوش شوند و هم آلودگی شبهات و وساوس شیطنانی و تسویلات اهل کتاب از دلهاشان زایل شود، و هم برایشان روشن گردد که خدای تعالی هرگز از تدبیر ملک خود غافل نبوده ، و خلق او را عاجز نکرده اند، و اگر دین خود را تشریح نموده و جمعی از بندگان را بسوی آن دین هدایت نموده ، همه بر طبق طریقه و عادت جاریه و سنت دائمی خود بوده ، و آن سنت عبارت است از سنت علل و اسباب پس مؤ من و کافر هم طبق همین سنت علل و اسباب زندگی می کنند، یک روز دنیا به کام کافر و روزی دیگر به کام مؤ من است چون دنیا میدان امتحان است ، و امروز روز عمل و فردا روز جزا است .

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ بَحْث پیرامون این آیه ، در تفسیر آیه الكرسي گذشت ، و حاصل بحث در آنجا این شد که این آیه می

خواهد بفهماند که قیام خدای تعالی به ایجاد و تدبیر عالم قیامی اتم است. پس نظام موجودات از هر جهت تحت قیوموت خدای تعالی است، هم نظامی که در اعیان آنها است، و هم نظامی که در آثار آنها برقرار است آنهم نه تنها قیوموت در تاءثیر، نظیر قیومتی که اسباب طبیعی فاقد شعور در مسببات دارند، بلکه قیومتی با حیات که مستلزم علم و قدرت است. پس علم الهی نافذ در همه زوایای عالم است، و هیچ چیز از عالم برای خدا پنهان نیست. قدرت او هم بر همه عالم مسلط است، در هیچ گوشه عالم چیزی واقع نمی شود مگر آنچه او وقوعش را خواسته، و اذن داده باشد. و به همین جهت دنبال این جمله بعد از دو آیه فرموده: ((ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض و لا في السماء، هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء...)).

و با در نظر گرفتن اینکه شش آیه اول سوره، جنبه دورنما برای این سوره دارد، و آنچه در این سوره به تفصیل آمده در این شش آیه به اجمال آمده - و با در نظر گرفتن غرض سوره که قبلاً گفتیم - می فهمیم که: آیه مورد بحث، مطالب شش آیه بلکه سراسر سوره را با بیانی کلی آغاز می کند، بیانی که غرض سوره، از همان استنتاج می شود، همچنانکه از دو آیه اخیر یعنی آیه: ((ان الله لا يخفى عليه...)) و آیه ((هو الذي يصوركم...)) استنتاج می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۶: بنابراین از این شش آیه، آن قسمتی که دورنمای سوره است دو آیه وسط است که می فرماید: ((نزل عليك الكتاب - تا جمله - عزیز ذو انتقام)).

و بنابراین برگشت معنای آیه به این می شود که فرموده باشد بر مؤمنین واجب است متذکر شوند به اینکه آن خدایی که به وی ایمان آورده اند، خدایی است واحد در الوهیت. و قائم بر خلقت و تدبیر عالم، آن هم قیامی با حیات، پس او هرگز در ملکش مغلوب نمی شود، و چیزی بدون مشیت و اذن او واقع نمی شود.

مؤمنین وقتی متذکر این معانی بشوند آن وقت یقین می کنند که هم او این کتاب را که هادی به سوی حق و فارق و ممیز میان حق و باطل است نازل کرده، و نیز می فهمند که خدای تعالی در فرستادن این کتاب و هدایت خلق به سوی حق و جدا سازی حق از باطل همان روشی را جاری ساخته که در عالم اسباب و ظرف اختیار جاری ساخته است.

پس هرکس به اختیار خود ایمان آورد به پاداش عمل خود می رسد، و هرکس هم کفر بورزد او نیز به کیفر رفتار خود خواهد رسید، برای اینکه خدای سبحان، عزیز و دارای انتقام است.

اما عزیز است: برای اینکه او خدایی است که هیچ معبودی و حاکمی جز او نیست، تا در این جهات حکمی براند، و خدا را در حکمش مقهور خود سازد.

و اما اینکه دارای انتقام است: برای اینکه، اولاً امور بندگان بر او پوشیده نیست، و ثانیاً هیچ مخلوقی نمی تواند در عمل خود و کفرش از تحت اراده و مشیت او خارج شود. ((تنزیل)) بر تدریج نزول دلالت دارد  
نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِدِر سابق گفتیم: کلمه ((تنزیل)) بر تدریج دلالت دارد، همچنان که کلمه ((انزال)) بر نزول یکپارچه دلالت می کند.

ممکن است شما به گفته ما خرده گرفته و بگوئید: همه جا کلمه ((تنزیل)) به معنای نزول تدریجی نیست، به شهادت اینکه در آیه: ((لو لا نزل عليه القرآن جمله واحده)) می بینیم که مشرکین صریحاً اعتراض می کنند که چرا قرآن یکپارچه بر آنجناب نازل نشده، پس تنزیل در این آیه به معنای نزول دفعی است، نه تدریجی. و در آیه: ((ان ينزل علينا مائدة)) که حواریین عیسی (علیه السلام) از آنجناب تقاضا می کنند تا مائده ای از آسمان برایشان فرستاده شود نیز به این معنا است، چون معلوم است نزول مائده دفعی بوده نه تدریجی، و در آیه شریفه ((لو لا نزل عليه آیه)) که کلمه ((تنزیل)) در نزول دفعی یک آیه استعمال شده از این جهت بوده که یک آیه اگر نازل شود دفعتا می شود نه به تدریج، و اگر در آیه ((قل ان الله قادر علی ان ينزل آیه)) کلمه ((تنزیل))



ظهور در نزول دفعی دارد نه تدریجی، باز به خاطر این است که پاسخ از سؤال جمله قبلی است که می‌گفتند: ((لو لا نزل علیه آیه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷

و به همین جهت بعضی از مفسرین گفته‌اند: بهتر آنست که بگوئیم معنای ((نزل علیک الکتاب)) انزال بعد از انزال و به عبارت دیگر انزال دفعی است تا این اشکال وارد نشود.

لیکن ما در پاسخ می‌گوییم: اینکه گفتیم تنزیل به معنای نزول تدریجی است، لازمه اش این نیست که بین نزول یک آیه و آیه دیگر زمان قابل توجهی فاصله شده باشد.

توضیح اینکه: هر مرکبی را از چند جزء ترکیب یافته در نظر بگیریم، وجودش یک نسبت به مجموع و کل اجزا دارد، و یک نسبت به وجود تک تک اجزای خود، اگر نسبتی را که به کل اجزا دارد در نظر بگیریم موجود واحدی خواهد بود، موجودی که نه تدریج می‌پذیرد و نه تقسیم، و اگر نسبتی را که وجود آن با وجود تک تک اجزایش دارد در نظر بگیریم البته یک چیز، چند چیز خواهد بود، و تدریج هم می‌پذیرد، همچنان که می‌بینیم قرآن کریم فرود آمدن باران را هم به ((انزال)) تعبیر کرده و هم به ((تنزیل))، چنانکه فرموده: ((انزل من السماء ماء))، و هم فرموده: ((و هو الذی ينزل الغیث)).

در تعبیر اول نسبت وجود باران با سراسر اجزای آن در نظر گرفته شده و در نتیجه یک امر اعتبار شده، و در تعبیر دوم نسبت وجود باران با اجزای آن که یکی پس از دیگری فرود می‌آید در نظر گرفته شده، و قهرا یک امر تدریجی اعتبار شده است.

پس منظور از نازل شدن ((تدریجی)) قرآن، این نیست که بین نزول یک جزء و جزء دیگر، زمانی طولانی فاصله شده باشد و آیاتی که به عنوان نقض و اشکال ذکر شد، گفتار ما را نقض نمی‌کند، برای اینکه منظور از نزول قرآن ((جمله واحد)) در آیه ۳۲ سوره فرقان این است که خوب بود اجزای قرآن بدون وقفه، و پشت سرهم نازل شود، چنان که آیات یک واقعه، پشت سرهم نازل می‌شده، بدون اینکه فاصله زیادی میان آنها افتاده باشد و این نوع نزول هم نزول تدریجی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۸

پس آیه نامبرده گفتار ما را نقض نمی‌کند و همچنین سایر آیاتی که به عنوان نقض ذکر کردند، هیچیک نقض نیست (داستان مائده نیز ناقض نیست، برای اینکه نزول آن هم به تدریج است، اول باید سفره را انداخت بعد نان و سپس خورش را در آن نهاد) ((مترجم)) و با این بیان، جواب از بقیه آیاتی که ذکر شده بود روشن می‌شود.

و اما اینکه بعضی برای دفع نقض نامبرده گفته‌اند که: بهتر آنست بگوئیم معنای ((نزل علیک الکتاب)) انزال بعد از انزال و به عبارت دیگر انزال دفعی است علاوه بر اینکه صرف استحسانی است که به هیچ وجه نباید در استعمال لغت‌ها راه یابد، نقض‌های نامبرده را جواب نمی‌گوید، برای اینکه انزال بعد از انزال نیز تنزیل است، یعنی نزول تدریجی است، و باید از آن به تنزیل تعبیر کرد پس این سؤال باقی است که چرا فرمود: ((لو لا نزل علیه القرآن جمله واحد)) و یا فرمود: ((ان ينزل علينا مائدة)) و یا ((لو لا نزل علیه...)). وجه این که قرآن کریم درباره وحی، تعبیر انزال و تنزیل (فرود آمدن) را بکار برده است

و اما این سؤال که اصلاً چرا قرآن کریم وحی را به تنزیل و انزال که لازمه معنایش فرود آمدن از مکانی والا و یا مقامی والا است تعبیر فرموده؟ جوابش این است که وقتی مقام خدای تعالی بلندترین مقام باشد و آیات قرآنی و یا اوامر و نواهی از آن مقام بسوی بندگان صادر می‌شود قهراً مقام بندگان مقامی پایین‌تر خواهد بود، که دستورات الهی در آن مقام مستقر می‌شود و خدای تعالی مقام خود را بلند و درجات خود را رفیع خوانده، فرموده: ((انه علی حکیم)).

و نیز قرآن کریم را نازل از ناحیه خود خوانده و فرموده: ((و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدق لما معهم)).

پس به این دو اعتبار، یعنی بلندی مقام خدا، و پستی مقام عبودیت، صحیح است که آمدن قرآن از آن مقام به این مقام را نزول خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹

و به عبارت دیگر، استقرار وحی در قلب شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نازل شدن وحی از خدا به آن حضرت دانست. چون خدای تعالی در آیه: ((انه علی حکیم)) مقام خود را مقامی والا و بلند خوانده، البته در آیه: ((و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدق لما معهم)) استقرار وحی در قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به آمدن کتاب هم تعبیر کرده است.

و اما اینکه در آیه مورد بحث فرمود: ((بالحق)) مفسرین در معنای آن گفته‌اند: بطور کلی حق و صدق عبارت است از خبر مطابق با واقع، با این تفاوت که چنین خبری را از آن جهت که در مقابلش واقعیتی خارجی و ثابت، وجود دارد حق گویند، و از این جهت که خود خبر مطابق با آن واقعیت خارجی است صدق می‌نامند.

بنابراین اطلاق کلمه ((حق)) که به معنای اعیان خارجی و امور واقعی است بر خدای تعالی و گفتن اینکه ((خدا حق است)) و نیز اطلاقتش بر حقایق خارجی و گفتن اینکه ((موجودات خارجی حق هستند)) از این بابت است که خبر دادن از خدا و از حقایق خارجی خبری است مطابق با واقع، و به هر حال مراد از ((حق)) در آیه شریفه، امر ثابت است، امری است که بطلان نمی‌پذیرد. و ظاهراً حرف ((با)) در کلمه ((بالحق)) مصاحبت را می‌رساند، و آیه چنین معنا می‌دهد که: خدای تعالی کتاب را بر تو نازل کرد نازل کردنی همراه با حق، به طوری که حق از آن جدا نخواهد بود، و همراه بودنش با حق باعث می‌شود که نه بعدها بطلان عارضش بشود، و نه در حین نزول آمیخته با بطلان باشد. پس این کتاب از اینکه روزی بطلان بر او چیره گردد ایمن است، پس در جمله ((نزل علیک الكتاب بالحق)) استعاره به کنایه بکار رفته البته مفسرین در معنای حرف ((با)) وجوهی دیگر ذکر کرده‌اند که خالی از اشکال نیست.

و اما اینکه فرمود: ((مصدقا)) تصدیق از ماده صدق است، وقتی گفته می‌شود من گفتار فلانی را تصدیق کردم، معنایش این است که با آن معامله صدق نمودم و اعتراف دارم که او راست می‌گوید، و همچنین وقتی گفته می‌شود: فلان گفتار را تصدیق دارم معنایش این است که به راستی و درستی آن اعتراف کردم.

و مراد از جمله: ((لما بین یدیه)) کتب آسمانی حاضر در عصر نزول قرآن یعنی تورات و انجیل است، چنانکه در سوره مائده آیه ۴۸ صریحاً بیان کرده که مراد از این جمله، تورات و انجیل است که در هر دو هدایت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه:

۱۰

و این آیه شریفه خالی از دلالت بر این معنا نیست که تورات و انجیلی که آن روز در دست یهود و نصارا بوده، همه اش تحریف شده نبوده بلکه پاره‌ای از مطالب آن همان تورات و انجیل واقعی بوده، که بر موسی و عیسی (علیهمالسلام) نازل شده، اما همه آنها آیاتی که از طرف خدا نازل شده باشد نبوده، بلکه دستخوش سقط و تحریف شده است.

و این نیز مسلم است که تورات و انجیل زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همین تورات و انجیل چهارگانه (مرقس، یوحنا، متی و لوقا) زمان ما بوده است.

پس قرآن کریم این تورات و انجیل را فی الجمله نه صد در صد قبول دارد، و نیز به وقوع تحریف، و دست خوردگی آن شهادت داده می‌فرماید: ((و لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل - تا آنجا که می‌فرماید: و جعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه، و نسوا حظا مما ذكروا به - تا آنجا که می‌فرماید و من الذين قالوا انا نصارى، اخذنا ميثاقهم، فانسوا حظا مما ذكروا به...)) که ترجمه اش در همین سوره می‌آید و در سه جا از این آیه از وقوع تحریف و سقط در تورات و انجیل خبر داده است. معنای کلمه ((تورات)) و ((انجیل))

و ما أنزل التوراة و الانجيل من قبْل هُدَى للناس كَلِمَةً تورات لغتی است که در زبان عبرانی به معنای شریعت در زبان عربی است، و کلمه ((انجیل)) به قول بعضی، یونانی و بقول بعضی دیگر در اصل فارسی بوده، و به معنای بشارت است و ما ان شاء الله در سوره مائده آن جا که می‌فرماید: ((انا انزلنا التورايه فيها هدى و نور...)) بحث مفصلی در باره این دو کتاب خواهیم کرد.

قرآن کریم اصرار دارد که همیشه از کتاب عیسی به لفظ انجیل تعبیر کند نه اناجیل، و نیز اصرار دارد آن یک انجیل را نازل از ناحیه خدا بداند، و با در نظر گرفتن اینکه انجیل‌ها متعدد هستند، و از آنها آنچه قبل از قرآن و در عصر نزول آن در دست مردم موجود بوده چهار عدد بوده ۱ - لوقا ۲ - مرقس، ۳ - متی، ۴ - یوحنا.

معلوم می‌شود از اینها آن انجیلی که از ناحیه خدای تعالی نازل شده یکی بوده باقی انجیل‌ها کتاب آسمانی نبوده، یعنی همه انجیل‌های موجود دست خورده و تحریف شده‌اند، و بهر حال ذکر تورات و انجیل در آیه مورد بحث یعنی در اول سوره، خالی از نوعی تعریض و کنایه به یهود و نصارا نیست، تعریض و طعنه به اعمالی که کردند، و به سخنانی که در مورد تولد عیسی و نبوت و به آسمان رفتنش زدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۱: معنای ((فرقان)) و موارد استعمال آن در قرآن مجید

وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ كَلِمَةً بَطُورِيٍّ كَمَا فِي صُحُفِ الْآمِدَةِ بِمَعْنَى شَيْءٍ يَنْقَسِبُ عَلَيْهِ حَقٌّ وَ بَاطِلٌ جَدَائِيٍّ بَيْنِدَاذِدِ، وَ لِي دَلَالَتِ مَادَةِ اِيْنِ كَلِمَةِ اَعْمٍ اَسْتِ يَعْنِي دَلَالَتِ بَرِ صَرْفِ جَدَا سَاوِيٍّ اَدْرَدِ، اِچِه جَدَا سَاوِيٍّ اَحْوَ اَز بَاطِلِ وَ اِچِه جَدَا سَاوِيٍّ نَخُوْدِ اَز كَشْمَشِ مَثَلًا، وَ يَا هَر جَدَا سَاوِيٍّ اِیْگَر، هَمِچَنَانِ كِه مِي بِيْنِمِ اَز قُرْآنِ كَرِيْمِ اَز مَوْرِدِ جَدَا سَاوِيٍّ مَرْدَمِ اَسْتِعْمَالِ شُدِه اَنْجَا كِه فَرْمُوْدِه: ((يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيِّ الْجَمْعَانِ)).

و نیز فرموده: ((يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا)).

چیزی که هست مطلوب از این جدا سازی در درگاه خدای تعالی حتما امری است که به هدایت برگشت کند، و درباره آن باشد، و جدا سازی مربوط به این مسأله حتما همان جدا سازی بین حق و باطل خواهد بود حق و باطل در عقاید و در معارف، و نیز تعیین اینکه بنده خدا چه وظایفی دارد، و چه چیزهایی جزء وظایف او نیست.

در نتیجه معنای جمله مورد بحث، با مطلق معارف الهیه منطبق می‌شود، چه معارف اصلی و چه فرعی، چه آنهایی که در کتابش بیان شده و چه آنهایی که به زبان انبیایش جاری گشته، و لذا می‌بینیم در آیه: ((وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ)) همه آنچه را که بر موسی و هارون نازل کرده فرقان نامیده است.

و نیز در آیه: ((وَ اِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ)) غیر از کتاب تورات سایر دستورات نازل بر موسی (علیه السلام) را نیز فرقان خوانده است.

و در آیه: ((تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)) فرموده: بلند مرتبه است آن خدایی که فرقان را بر بنده اش نازل کرد تا برای همه عالمیان نذیر باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۲:

وَ اِيْنِ فَرْقَانِ اَز نَظَرِ مَعْنَا، بَا مِيْزَانِ مَنطَبِقِ اَسْتِ، اِچُونِ اَز اِيْه: ((لَقَدْ اَرْسَلْنَا رَسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)) بَجَايِ كِتَابِ وَ فَرْقَانِ كِتَابِ وَ مِيْزَانِ رَا ذَكَرْ كَرْدِه اَسْتِ.

وَ نِيْزِ اِيْنِ اِيْهِ اَز مَعْنَايِ اِيْه: ((كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنذِرِيْنَ وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيْهِ)) اَسْتِ.

پس میزان مثل فرقان عبارت است از دینی که میان مردم بحق و عدالت حکم می‌کند، در عین حال معارف و وظایف بندگی را هم در برداشته است (و خدا داناتر است).

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از فرقان، تنها قرآن است. بعضی دیگر گفته‌اند: فرقان هر دلیلی است که میان حق و باطل جدایی می‌اندازد.

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد، حجت قاطعی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علیه کسانی اقامه می‌کرد که با آن حضرت بر سر عیسی (علیه السلام) احتجاج و مشاجره می‌کردند، لیکن بهترین وجه همان است که ما ذکر کردیم.

إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِبَيِّنَاتٍ مِّنْ اللّٰهِ... ذُوْ اِنْتِقَامٍ كَلِمَةً ((اِنْتِقَام)) بَطُوْرِيْكَهْ كَقْتِهْ اَنْدِ بِهْ مَعْنَايِ مَجَازَاتِ بَدِكَارَانِ بَرِ طَبَقِ بَدِكَارِيْ اَنَانِ اَسْتِ، وَ

لازمه این معنا آن نیست که حتما غرض داغ دل گرفتن هم در بین باشد، چون داغ دل گرفتن از لوازم انتقامهای معمول در بین ما است، نه از لوازم معنای لغوی این کلمه، چون بدی بدکاران در میان ما انسان‌ها باعث منقصت و ضرری برای ما می‌شود و ما با مجازات بدکار، می‌خواهیم قلب خود را التیام دهیم، و اگر نمی‌توانیم ضرری را که بدکار متوجه ما کرده جبران کنیم، لااقل داغ دلی از وی بگیریم.

اما خدای عزوجل ساحتش عزیزتر و مقدس‌تر از آن است که از اعمال بندگان بد کارش متضرر شود، و یا العیاذ باللّه نقصی بر او وارد آید، لیکن وعده داده - و وعده او حق است - که بزودی در میان بندگانش به حق قضاوت کند، و اعمال آنان را جزا دهد، اگر خیر است خیر و اگر شر است شر، چنانکه ه فرمود: ((و الله یقضی بالحق)).

و نیز فرمود: ((لیجزی الذین اساءوا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنى)) و چگونه چنین نباشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱

با اینکه عزیز علی الاطلاق است، ساحت او منیع‌تر از آن است که حرمتش هتک شود. دیگران هم گفته‌اند، که کلمه عزیز در اصل به معنای امتناع است.

إِنَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوا بِبَیْأَتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌ... این آیه از آن جهت که مطلق است یعنی معین نکرده است که مقصود از عذاب شدید چیست، آیا عذاب دنیا است یا آخرت، ممکن است شامل عذاب دنیوی هم بشود. و این خود یکی از حقایق قرآنی است که چه بسا مفسرین از آن غافل مانده، و آنطور که باید پیرامون آن بحث نکرده‌اند، و این بی‌توجهی، علتی جز این نداشته که ما چیزی را عذاب نمی‌شماریم، مگر وقتی که جسم ما را به درد آورد، و متاعلم سازد و یا نقص و یا فساد در نعمت‌های مادی ما پدید آورد. مثلا- مال ما را از بین ببرد، و یا یکی از عزیزان ما را بمیراند، یا بدن ما را مریض کند، با اینکه آنچه قرآن در تعلیمات خود از عذاب اراده کرده غیر این است.

گفتاری در اینکه: کلمه عذاب در اصطلاح قرآن به چه معنا است شادی و غم، رنج و راحت دایر مدار طرز فکر آدمی است حال ببینیم از آیات قرآنی، درباره عذاب، چه معنایی را استفاده می‌کنیم؟ قرآن کریم زندگانی کسانی را که پروردگار خود را فراموش کرده‌اند هر قدر هم زندگی بسیار وسیعی داشته باشند زندگانی بسیار تنگ و سختی می‌داند و می‌فرماید: ((و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکاً)).

و باز قرآن کریم مال و اولاد را که در نظر ما نعمت گوارا می‌آید، عذاب خوانده، می‌فرماید: ((و لا تعجبک اموالهم و اولادهم، انما یرید الله ان یعذبهم بها، فی الدنیا و ترهق انفسهم و هم کافرون)).

و حقیقت امر همانطور که بیان اجمالی آن در تفسیر آیه: ((و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة)) گذشت، این است که مسرت و اندوه و شادی و غم و رغبت و نفرت و رنج و راحت آدمی دایر مدار طرز فکر آدمی در مسأله سعادت و شقاوت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۴

این اولاد و در ثانی سعادت و شقاوت و آن عناوین دیگری که همان معنا را می‌رساند، به اختلاف موردش مختلف می‌شود، سعادت و شقاوت روح، امری است و سعادت و شقاوت جسم، امری دیگر، و همچنین سعادت و شقاوت انسان، امری است و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر، و به همین مقیاس. سعادت و شقاوت روحی و جسمی، و اینکه افراد بی‌خدا در هر حال پریشانروز هستند

و انسان دنیاپرست و مادی که هنوز متخلق به اخلاق خدایی نشده و با ادب الهی بار نیامده تنها و تنها کامیابی‌های مادی را سعادت می‌داند، و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی‌های معنوی ندارد.

قهرآ چنین کسی هرچه زور دارد در این مصرف می‌کند که مال بیشتر و فرزندان (دغلکارتر) و جاه و مقام منیع‌تر و سلطه و قدرت

بیشتری به دست آورد و در آغاز، راه به دست آوردن خالص و بی دردسر آنها را، آرزو می کند، و این خیال را در سر می پروراند که این امور، تنعم و لذت خالص است. مادام که به دست نیآورده اینطور خیال می کند و از نداشتن آن حسرت می خورد، ولی وقتی بدست می آورد می بیند: نه، آنطور هم که خیال می کرده نیست، اگر یک لذت در آن هست هزار الم و ناراحتی هم همراه دارد، برای اینکه آن طور که می پنداشت کامل به تمام معنا نیست بلکه نواقصی دارد، و رفع همان نواقص، گرفتاریها دارد، و اسبابی می خواهد، در اینجا بشدت، دل به آن اسباب می بندد، ولی وقتی به سراغ اسباب می رود متوجه می شود که آنها هم هیچکاره هستند، در نتیجه یک حسرت دیگر هم از این بابت بر دلش می نشیند. آری او مسبب الاسباب را نیافته و به وی دل نبسته تا همواره و در هر حال دلی آرام، و در برابر هر مصیبتی تسلیتی در داخل جان خود داشته باشد، لذا در برخورد با هر سببی حسرتی دیگر بر دلش می نشیند.

پس افراد مادی و بی خبر از خدای لایزال، در حسرت بسر می برند، تا چیزی را ندارند از نداشتن آن حسرت می خورند، و وقتی به آن دست می یابند باز متاسف گشته و از آن اعراض نموده چیزی بهتر از آن را می جویند، تا بلکه با به دست آوردن آن عطش درونی خود را تسکین دهند، حال افراد مادی، در دو حال (دارایی و نداری) چنین است. سعادت و شقاوت از دیدگاه اسلام و اما قرآن کریم انسان را موجودی مرکب از روحی جاودانی، و بدنی مادی و متغیر می داند، انسان از نظر قرآن همواره با چنین وصفی قرار دارد، تا بسوی پروردگار خود برگردد، در آن موقع است که خلود و جاودانگی آدمی شروع می شود و دیگر دچار زوال (و دگرگونگی) نمی گردد.

پس، از نعمتهای دنیا بعضی مانند علم، تنها مایه سعادت روح آدمی است، و بعضی مانند مال و فرزندی که او را از یاد خدا باز ندارد، مایه سعادت روح و جسم او خواهد بود، آنهم چه سعادت بزرگی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۵

و همچنین بعضی از حوادث که مایه محرومیت و نقص جسم آدمی است، ولی برای روح جاودانه او سعادت است، مانند شهادت در راه خدا، و انفاق مال و سایر امکانات در این راه، که این نیز از سعادت آدمی است، همچون تحمل نوشیدن دوی تلخ است که دقایقی آدمی را ناراحت می کند ولی مدت طولانی مزاجش را سالم می سازد.

و اما آنچه که خوش آیند جسم و مضر به روح آدمی است، مایه شقاوت آدمی و عذاب او است، و قرآن کریم اینگونه اعمال را که تنها لذت جسمانی دارد، متاعی قلیل خوانده، که نباید به آن اعتنا کرد. و در این باره فرموده است: ((لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد)).

و همچنین هر چیزی که مضر به روح و جسم، هر دو است، قرآن آنرا نیز عذاب خوانده همچنان که خود مادیین هم آنرا عذاب می شمارند.

اما قرآن آنرا از جهتی، و مادیین از نظری دیگر عذاب می دانند. قرآن آنرا از این نظر عذاب می داند که مایه ناراحتی روح است، و مادیین از این نظر عذاب می دانند که مایه بدبختی و ناراحتی بدن است، نظیر انواع عذابهایی که بر امتهای گذشته نازل شده. و قرآن در این باره می فرماید: ((الم تر کیف فعل ربک بعاد؟ ارم ذات العماد، التي لم یخلق مثلها فی البلاد، و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذی الاوتاد، الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب، ان ربک لبا لمرصاد)).

سعادت و شقاوت موجودات با شعور، بستگی به شعور و اراده آنها دارد چون ما یک امری را که در نظر دیگران لذیذ است ولی ما لذت آنرا احساس نمی کنیم، سعادت خود نمی دانیم، همچنانکه امری را که برای دیگران الم انگیز است ولی ما از آن احساس الم و ناراحتی نمی کنیم، شقاوت نمی شماریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶

از همینجا روشن می شود، روشی که قرآن در مسأله سعادت و شقاوت طی کرده غیر از آن روشی است که مادیین پیش گرفته

اند، و انسان فرو رفته در مادیات هم اگر بخواهد زندگیش گوارا شود باید از مکتبی پیروی کند که سعادت حقیقی را سعادت بداند، و شقاوت حقیقی را شقاوت بداند، چون قرآن آنچه واقعا سعادت است سعادت می داند، و آنچه براستی شقاوت است شقاوت می خواند.

قرآن به پیروان خود تلقین می کند که دل، به غیر خدا نبندند، و به آنان این باور را می دهد که تنها مالکی که مالک حقیقی هر چیز است خدا است، هیچ چیزی جز بوسیله خدا روی پای خود نمی ایستد، (چنین کسی اگر دوا می خورد دواى خدا را می خورد، و اگر غذا می خورد غذای او را می خورد، برای دوا و غذا و هیچ چیز استقلال در تاءثیر قائل نیست ((مترجم)) و نیز چنین کسی هیچ هدفی را جز برای او دنبال نمی کند.

و چنین انسانی در دنیا چیزی بجز سعادت برای خود نمی بیند، آنچه می بیند یا سعادت روح و جسم او هر دو است، و یا تنها سعادت روح او است، و غیر این دو چیز را عذاب و دردسر می داند، بخلاف انسان دل بسته به مادیات و هوای نفس که چنین فردی چه بسا خیال کند آن اموال و ثروتی که برای خود جمع آوری کرده مایه خیر و سعادت او است، ولی به زودی بر خبط و گمراهی خود واقف می شود، و همان سعادت خیالی تبدیل به شقاوت یقینی می شود چنانکه خداوند فرموده: ((فذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون)).

و نیز فرموده: ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)).

و نیز فرموده: فاعرض عن من تولى عن ذكرنا، و لم يرد الا الحيوة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم)).

علاوه بر اینکه در هیچ جای دنیا و نزد هیچ یک از دنیاپرستان مادی، نعمتی که لذت خالص باشد وجود ندارد، بلکه اگر از نعمتی لذتی می برند همان لذت توأم با غم و اندوه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷

غم و اندوهی که خوشی آنان را تیره و تار می سازد.

از اینجا روشن می شود که درک و طرز فکری که در انسانهای موحد و مخصوصا در اهل قرآن است غیر درک و طرز فکری است که دیگران دارند، با اینکه هر دو طایفه از یک نوع هستند، یعنی هر دو انسانند، البته بین دو نقطه نهایی این دو طرز تفکر مراتب بسیاری هست، که صاحبان آن اهل ایمان هستند اما طایفه دیگر بخاطر نرسیدن به کمال تربیت و تعلیم الهی، کم و زیاد و یا زیادتر گرفتار انحراف فکری می شوند.

این بود آنچه ما می توانستیم از کلام خدای تعالی درباره مسأله عذاب استفاده کنیم، لیکن در عین اینکه گفتیم کلمه عذاب در اصطلاح قرآن به معنای عذاب روحی تنها و یا روحی و جسمی است، چنان هم نیست که از استعمال این کلمه در مورد ناملازمات جسمانی فقط، امتناع بورزد، و آنرا عذاب نداند، بلکه این کلمه را در آن مورد نیز بکار برده، از آن جمله، از ایوب حکایت کرده که گفت: ((انی مسنی الشيطان بنصب و عذاب)).

و نیز فرموده: ((و اذ انجيناكم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب...)) که عذابهای فرعون به بنی اسرائیل را از طرف خدا امتحان و از طرف فرعون و فی نفسه عذاب خوانده و نفرموده آنچه از ناحیه فرعون به شما بنی اسرائیل رسید عذاب خدا بود

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ در آیه قبله، عذاب کفار و منکرین آیات خدا را، این چنین تعلیل کرد: ((زیرا خدا عزیز و دارای انتقام است)) و لیکن چون این تعلیل احتیاج به ضمیمه ای داشت که به وسیله آن مطلب تمام شود زیرا ممکن است کسی عزیز و دارای انتقام باشد لیکن کفر بعضی از کفاریرایش پنهان مانده باشد، و در اثر بی خبری از آن، کفار نامبرده را عذاب نکند به همین جهت و برای اینکه بفهماند هیچ چیزی بر خدا پوشیده نیست، جمله مورد بحث را اضافه کرد، و فهماند که به همان جهت که عزیز است چیزی بر او پوشیده نیست، نه از محسوسات و نه از معنویات غایب از حس.

ممکن هم هست مراد از جمله: ((شیء في الارض و لا في السماء)) اعمال بدنی و قلبی باشد، بهمان توجیهی که در آیه شریفه:



((لله ما فی السموات و الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸  
کیفر کافران ، از حکم قضا و قدر و مشیت الهی خارج نیست  
هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ كَلِمَةً ((تصویر)) به معنای انداختن عکس چیزی یا کسی است ، ولی کلمه ((صورت))  
اعم از آنست و شامل تمامی چیزهای سایه دار و بی سایه می شود.

و کلمه ((ارحام)) جمع رحم است ، و رحم زنان همانجایی است که نطفه و جنین در آنجا قرار می گیرد.  
این آیه شریفه در معنای بالا- بردن مطلب دو آیه قبل است ، چون آن دو آیه می گفتند: خدا کسانی را که به آیاتش کفر بورزند  
عذاب می کند، برای اینکه عزیز و منتقم است ، و برای اینکه به اسرار و علتها آگاه است ، پس او در کارش به هیچ وجه شکست  
نمی خورد.

در این آیه می فرماید: بلکه مطلب از این هم مهمتر است ، و آن کس که به آیات خدا کفر می ورزد، خوارتر و پست تر از آنست  
که با استقلال خودش و بدون اینکه خدای سبحان هیچ دخالتی داشته باشد بتواند به آیات خدا کفر بورزد، و در این کار به قدرت  
خود متکی باشد بدون اینکه خدا در این باره اذنی داده باشد تا در نتیجه او بر خدا غالب آمده باشد، و نظام عالم را که زیباترین  
نظام است بر هم بزند، و نیز بتواند اراده خود را بر اراده خدا تحمیل کند، بلکه اگر هم به آیات خدا کفر می ورزد، باز به خاطر این  
است که خدا به او چنین اذنی داده است یعنی خدای سبحان اموری را تنظیم کرده و آن امور تنظیم شده که همان عالم دنیا است ،  
طوری تنظیم شده که نتیجه اش پدید آمدن موجوداتی دارای اختیار و به نام انسان باشد، تا زمینه آزمایش و امتحان ، فراهم گردد، و  
هر کس بخواهد به اختیار خود ایمان آورد، و هر کس خواست به اختیار خودش کفر بورزد، پس هر دو طایفه هر چه بخواهند وقتی  
می خواهند که خدای رب العالمین هم خواسته باشد.

بنابراین هیچ کفری و ایمانی و هیچ سرنوشت دیگری نیست مگر آنکه با تقدیر الهی است ، و خلاصه حساب و کتابی دارد، و این  
خدای تعالی است که اشیا را طوری ردیف کرده که هر چیزی بتواند به هدفی که با اعمالش آن را دنبال می کند برسد، نخست آن  
هدف را به صورت خاص خودش یا به صورتی که راه رسیدن به آن برایش فراهم شده تصور بکند، و سپس با تلاش پی گیرش به  
آن هدف برسد.

پس خدای سبحان یگانه کسی است که همواره غالب بر امر خود، و قاهر در اراده خود، و مسلط بر خلق خویش است .  
انسانهای گمراه خیال می کنند که هر چه می کنند تنها به اراده خود می کنند، و هر تصرفی را که در هر چیز می کنند تنها بخواست  
خود می کنند، و این خودشان هستند که با اعمال خویش نظام متصل و به هم پیوسته خلقت را بر هم می زنند، و به گمان خود از  
قضا و قدر الهی پیشی می گیرند، غافل از اینکه خود این نیز، قدر الهی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۹  
مراد از جمله : ((یصورکم فی الارحام کیف یشاء)) هم همین است ، یعنی می خواهد بفرماید: خدای سبحان اجزای وجود شما را  
در آغاز خلقت به نحوی قرار داده که در آخر هر مسیری شما را به آنچه می خواهید برساند، و خواستن شما به مقدار اذن او دخالت  
دارد، نه اینکه علت حتمی رسیدن به هدف باشد.

و اگر فقط تقدیر جاری در انسان را ذکر کرد، (نه تقدیر عمومی که در سراسر عالم جاری است ) برای این بوده که آن تقدیر  
عمومی را فقط بر مورد انسان تطبیق دهد، و نیز برای این بود تا همانطور که در سابق نیز اشاره کردیم کنایه و تعریضی بر مسیحیان  
باشد، که گفتند مسیح ، خدا است ، خواست تا در آخر آیات مورد بحث ، حق مطلب در مورد مسیح را بیان کند، چون نصارا نمی  
توانند این معنا را انکار کنند که مسیح هم مانند سایر انسانها در رحم مادر خود تکون یافته ، و قبول دارند که آن حضرت خودش ،  
خود را خلق نکرده .

در اوایل آیات مورد بحث در جمله : ((نزل علیک)) خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) کرد، و در آخر این

آیه در جمله ((بصورت کم)) خطاب را متوجه عموم مردم نمود، و این عمومیت دادن به کلام آنهم بعد از خصوص بودن آن برای این است که دلالت کند بر اینکه ایمان مؤمنین هم مانند کفر کافران از حکم قضا و قدر الهی خارج نیست، تا دل‌های مؤمنان از شنیدن این مطلب خرسند گشته، از اینکه مشمول رحمت خدا و موهبت الهیه او قرار گرفته و موفق به ایمان شده اند خوشحال گردند، و از شنیدن مسأله قدر و مسأله انتقام گیری خدا از کفار دل‌هایشان از این اندوه که چرا کفار کفر می‌ورزند، تسلی پیدا کند، و بفهمند که همین کفر کفار هم چوب خدا است.

لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ در این جمله به همان مطلبی برگشت شده که گفتار در این آیات با آن مطلب آغاز شده بود، و آن مسأله توحید بود و این جمله جنبه خلاصه گیری از آن مطلب است، تا آنرا تاکید کرده باشد. چون مسایل ذکر شده در این آیات، یعنی: هدایت خلق بعد از ایجاد آنها، و مسأله انزال کتاب و فرقان، و مسأله متقن بودن تدبیر الهی در عذاب کردن کفار، اموری است که بناچار باید مستند به اله و معبودی باشد تا آن امور را تدبیر کند، و از آنجا که هیچ معبودی به جز خدای تعالی وجود ندارد، پس تنها اوست که مردم را به سوی حق هدایت می‌کند، و بناچار هموست که کتاب و فرقان نازل می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰

و هموست که کفار را با بلاهای آسمانی و زمینی خود عذاب می‌نماید، و آن خدا اگر هدایت می‌کند، و یا کتاب می‌فرستد، و یا گروهی را عذاب می‌کند، از روی حکمت و عزتش می‌باشد.

بحث روایتی روایتی متضمن محاجه و مباحثه رسول خدا (ص) با سران نصارای نجران

در مجمع البیان، از کلبی و محمد بن اسحاق و ربیع بن انس روایت کرده که گفته اند: اوایل این سوره تا حدود هشتاد و چند آیه در مورد هیات اعزامی از نجران نازل شده، که شصت نفر سواره بودند، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند، در حالی که چهارده نفرشان از اشراف، و در بین آن چهارده نفر سه نفر پیشوا وجود داشت. یکی به نام ((عاقب)) که امیر آن قوم و طرف مشورتشان بود، وی کسی بود که بدون رایش هیچ کاری انجام نمی‌دادند. و نامش عبدالمسیح بود.

دومی مردی ثروتمند بنام ((ایهم)) سید و بزرگ قوم بود، که با پول او این سفر را کرده بودند.

سومی مردی بنام ((حارثه بن علقمه)) کشیش و عالم دینی آنان و امام و مدرس مدارس آنان بود، و در میان قوم نجران شرافت و احترام خاصی داشت، کتب دینی را او به ایشان درس می‌داد، و پادشاهان روم، او را به ریاست دینی برگزیده و پاس حرمتش می‌داشتند، و به احترام او کلیساها بنا نهاده بودند، چون مردی فاضل و مجتهد در دین بود.

این هیات با داشتن چنین مردانی در مدینه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شده، و داخل مسجد آنجناب گشتند در حالی که آن حضرت نماز عصر را خوانده بود، هیات اعزامی همه، لباس رسمی کشیش‌ها در تن داشتند، جبهه‌هایی قیمتی و ردهایی زیبا.

بعضی از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همین که این هیات را دیدند گفتند: ما تاکنون مردانی به این وقار ندیده بودیم، اتفاقاً وقتی وارد مسجد شدند هنگ‌ام نمازشان بود، طبق مراسم خود ناقوسی نواخته و برخاستند و در مسجد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به نماز ایستادند.

صحابه عرض کردند: یا رسول الله اینها دارند در مسجد تو نماز می‌خوانند!! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱

حضرت فرمود: رهاشان کنید و کاری به کارشان نداشته باشید، آنان نمازشان را به طرف مشرق خواندند، پس از آن ((ایهم)) و ((عاقب)) با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صحبت کردند. حضرت به ایشان فرمود: ((باید که اسلام آورید)).

عرض کردند ما که قبل از تو اسلام آورده ایم.

فرمود: شما دروغ می‌گویید، و تسلیم دین خدا نیستید، برای اینکه شما برای خدا فرزند قائل هستید، و صلیب را می‌پرستید، و گوشت خوک می‌خورید.

گفتند پس اگر مسیح پسر خدا نیست پدرش کیست؟ و آنگاه همگی با آن حضرت بگو مگو راه انداختند.

رسول خدا به ((ایهم)) و ((عاقب)) فرمود: مگر شما نمی‌دانید که هیچ فرزندی نیست مگر اینکه به پدرش شبیه است، و مگر این عقیده شما نیست؟

عرض کردند: چرا همینطور است. فرمود: مگر شما معتقد نیستید که پروردگار ما زنده است و مرگ ندارد، و نیز مگر معتقد نیستید که عیسی موجودی فانی است و دستخوش مرگ می‌شود؟

گفتند چرا همینطور است.

فرمود: مگر شما معتقد نیستید که پروردگار ما قیّم بر هر چیز است، و هر موجودی را او حفظ می‌کند، و روزی می‌دهد؟ گفتند: بله همینطور است، فرمود: آیا عیسی هیچ یک از این صفات را دارد، آیا او هم قیّم موجودات است، و حی لا-یموت است، و حافظ و رازق عالم است؟

گفتند: نه فرمود: پس او نمی‌تواند معبود باشد. و آیا شما معتقد نیستید که هیچ چیزی در آسمانها و زمین بر خدا پوشیده نیست؟

گفتند: چرا همینطور معتقدیم.

فرمود: حال بگویید بینیم عیسی هم همین علم را دارد، یا آن مقداری را از علم دارد که خدا به او داده گفتند: نه، عیسی چنان علمی ندارد.

فرمود: بله عیسی نمی‌تواند چنان علمی را داشته باشد، چون مخلوق است، یک روزی اصلا وجود نداشت، و روزی دیگری خدا او را در رحم مادرش آنطور که خودش می‌خواست صورتگری کرد، او غذا می‌خورد و آب می‌نوشید و فضولات بدن از او دفع می‌شد، و خدای سبحان اینطور نیست.

گفتند: بله همینطور است، فرمود: آیا شما معتقد نیستید که عیسی روزگاری در شکم مادر بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۲:

و مادرش او را مانند سایر مادران حمل می‌کرد، و پس از مدتی وضع حمل نمود، همانطور که سایر زنان فرزند خود را می‌زایند و فرزند خود را شیر و غذا داد، همانطور که هر مادری فرزند خود را غذا می‌دهد، و بعد از آنکه از شیر گرفته شد خودش غذا می‌خورد، و آب می‌نوشید و فضولاتش دفع می‌شد؟

گفتند: بله همینطور بود، فرمود: پس چگونه چنین انسانی، چنان موجودی می‌شود که شما معتقد هستید؟ مسیحیان از جواب عاجز ماندند: و خدای عزوجل آیات سوره آل عمران از اول تا هشتاد و چند آیه را در این باره نازل کرد.

مؤلف: این معنا را سیوطی در الدر المنثور از ابی اسحاق، و ابن جریر و ابن منذر، از محمد بن جعفر بن زبیر، و از ابن اسحاق از محمد بن سهل بن ابی امامه نقل کرده و اما اصل قصه را ما بزودی نقل خواهیم کرد، لیکن نازل شدن آیات اول سوره آل عمران درباره این قصه گویا اجتهادی از صحابه بوده، و ما قبلا هم گفتیم که از سبک آیات سوره پیدا است که یکبار نازل شده.

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: شقی آنکسی است که در شکم مادرش شقی شده باشد، و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید شده باشد. روایتی درباره خلقت جنین و سرنوشت او...

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: خدای تعالی هر وقت اراده کند نطفه ای را که قبلا در صلب آدم بوده و از او پیمان گرفته، بیافریند، و آنچه در ازل در صلب آدم برای آن نطفه نوشته است به مرحله ظهور برساند، مرد را تحریک می‌کند تا به جماع پردازد و به رحم زن وحی می‌کند که خود را برای فرو رفتن نطفه در درونت باز کن، تا قضا و قدر نافذ من در تو

تحقق یابد، رحم دهانه خود را باز می کند، و نطفه به رحم می رسد، و چهل روز در رحم تردد می کند، و می چرخد تا به صورت ((علقه)) در آید، چهل روز هم به این صورت می ماند، بعد ((مضغه)) می شود، و پس از چهل روز گوشتی می شود که لابلای آن رگهایی چون توری بافته شده پیدا می شود، آنگاه خدای تعالی دو فرشته که کارشان خلقت است و در رحم زنان هر چه را خدا بخواهد خلق می کنند، می فرستد، تا از راه دهان زن وارد شکم او شوند، و خود را به رحم زن که روح قدیم انتقال یافته از پشت پدران و رحم زنان در آنجا است برسانند، و روح حیات و بقا را به اذن خدا در آن گوشت بدمند، و برایش سوراخ گوش و چشم و نیز دست و پا و جوارح و اعضای بیرونی و درونی یک انسان را درست کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲ :

آنگاه خدای عزوجل به آن دو فرشته وحی می فرستد و دستور می دهد که قضا و قدری که من برای این کودک معین کرده ام و امری که در باره اش صادر نموده ام بنویسید، و در عین حال جا برای بدا یعنی تغییر آن قضا و قدرها و امرها برایم بگذارید.

می پرسند: پروردگارا ما نمی دانیم چه قضا و قدری برای او معین کرده ای، خودت بفرما تا ما بنویسیم؟.

خدای تعالی می فرماید: سر خود را بلند کنید و به سر مادرش نگاه کنید، چون نگاه می کنند لوحی می بیند که به پیشانی مادر کودک آویزان است، و در آن چیزهایی نوشته شده، از آن جمله صورت و زینت و اجل و میثاق و سعادت یا شقاوت کودک و تمامی خصوصیات او است. یکی از آن دو فرشته آن لوح را می خواند، و دیگری برای کودک می نویسد. و در هر یک از آن خصوصیات، بدا را برای خدا شرط می کند، یعنی جای تغییر و تبدیل را برای خدا می گذارد. آنگاه نوشته خود را مهر نموده و بین دو چشم کودک جای می دهند، و سپس در شکم مادر او را سر پا نگه داشته بعد رها می کنند.

بسیار می شود که کودک می لغزد و پشت و رو می شود، و این تنها در مورد افراد طغیان گر و یا سرکش است.

و چون هنگام ولادت کودک می رسد چه در مورد کودک تام الخلقه و چه کودکی که خلقتش تمام نیست به رحم وحی می کند که دهانه خود را باز کن تا مخلوق من بزمین بیفتد، و مقدرات من در مورد او تحقق یابد، که اینک هنگام بیرون شدنش رسیده، پس رحم دهانه خود را باز می کند، و در آن هنگام کودک زیر و رو شده پاهایش بالا و سرش پایین شکم مادر قرار می گیرد، تا هم مادر آسانتر بزاید، و هر فرزند آسانتر پا به دنیا بگذارد.

آنگاه خدای عزوجل فرشته ای را که نامش زاجر است می فرستد تا کودک را زجری دهد، و از آن زجر به اضطراب و فزع در آید و اگر باز هم به دنیا نیامد بار دیگر او را زجر می دهد تا به فزع و اضطراب در آمده از شکم مادر به زمین بیفتد، در حالی که از آن زجر مشغول گریه باشد. توضیح روایت

مؤلف: اینکه امام فرمود: ((وقتی خدا بخواهد نطفه را خلق کند)) منظورش این است: وقتی که خدا بخواهد نطفه را انسانی تام الخلقه کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۴

و اینکه فرمود: ((آن انسانی که در ازل از او میثاق گرفته شده)) اشاره است به مطلبی که بیانش به زودی می آید، و خلاصه اش این است که انسان قبل از اینکه در این خلقت و به دنیا آمدن حالات و صفاتی پیدا کند، هم خودش و هم حالاتش قبل از دنیا در عالم رحم وجود داشته و احوال دنیائیش مطابق حالاتی است که در آن عالم داشته، و آن عالم همان عالمی است که در لسان اخبار بعالم ((ذر)) و عالم ((میثاق)) تعبیر شده است.

آنچه که در عالم میثاق سپرده به ناچار در این عالم دنیوی محقق می شود، و همچنین آنچه در این عالم موجود شده چیزی است که در عالم میثاق داده، بدون این که کمترین تغییر و تبدیلی پیش بیاید، پس آنچه در عالم ((ذر)) تقدیر شده، قضائی است حتمی و بهمین جهت امام (علیه السلام) در آغاز کلام میان این گونه انسانها و انسانهایی که مشمول بدا می شوند تردید انداخت درباره دسته اول فرمود خلقتشان تمام می شود. درباره دسته دوم فرمود خلقتشان تمام نشده سقط می شوند، معلوم می شود دسته اول دستخوش بدا نمی شوند، و ((جمله آنها در رحم قرار می دهد)) عطف است بر جمله: ((نطفه را خلق کند)).

و اینکه فرمود، ((تا از راه دهان زن وارد شکم او شوند)) بعید نیست که کلام امام نباشد، بلکه گفتاری باشد که راوی از پیش خود به روایت اضافه کرده، موبد این احتمال این است که اگر کلام امام بود باید فرموده باشد ((یقتحمان فی بطن المراه من فمها)) نه اینکه دوباره کلمه ((مراه)) را تکرار کند، و بفرماید ((یقتحمان فی بطن المراه من فم المراه)). پس معلوم می شود کلمه ((من فم المراه)) جزء کلام امام نیست.

و به فرض که جمله نامبرده هم، کلام امام (علیه السلام) باشد، حدیث دلیل بر این می شود که داخل شدن فرشتگان در رحم زنان از باب داخل شدن جسمی در جسم دیگر نیست برای اینکه از دهان زن هیچ راهی به رحم او وجود ندارد، تنه‌راهی که به رحم زن وجود دارد مجرای تناسلی اوست.

بله راههای دیگری هست و آن عبارتست از رگهایی که خون حیض از آنها به داخل رحم وارد می شود، که داخل شدن از این مجاری آسانتر از آن نیست که فرشته از دیواره رحم وارد آن شود پس معلوم می شود که این داخل شدن غیر از داخل شدن جسمی در جسم دیگر است، و داخل شدن از دهان زن علتی دیگر دارد، نه گشادی راه و سهولت عمل، و این معنا بسیار روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۵:

و اینکه فرمود: ((روح قدیم انتقال یافته از پشت پدران و رحم مادران در آنجاست...)) گویا منظور از این روح قدیم روح نباتی است که مبداء تغذی و نمو هر جاندار است.

و اینکه فرمود: ((و روح حیات و بقا را در آن بدمند)) ظاهراً ضمیر (در آن) به روح قدیم بر می گردد، پس معنای عبارت این می شود که ((دو فرشته روح)) ((حیات)) و ((بقا)) را در روح نباتی بدمند، و بفرض هم که ضمیر مثلاً به کلمه ((مضغه)) برگردد قهراً به کلمه ((مضغه زنده به روح نباتی)) بر می گردد. و در ((مضغه زنده به روح نباتی))، می دمند.

و به هر حال، کلام امام (علیه السلام) به ما می فهماند که نفخ روح انسانی، برای روح نباتی یکنوع تکامل و ترقی است، و همان روح نباتی است که وقتی رشد می کند قوت و شدت یافته، مبدل به روح انسانی می شود، (و این همان حقیقتی است که حرکت جوهریه اقتضای آن را دارد ((مترجم))).

با این بیان روشن می شود که انتقال روح قدیمه، از اصلاّب مردان و ارحام زنان چه معنا دارد، و معلوم می شود که روح به وجهی متحد الوجود با بدن یعنی با نطفه است، البته نطفه به ضمیمه خون های حیض که به تدریج جزء آن می شود و مضغه و خون حیض هر دو با بدن پدر و مادر متحد است، و پدر و مادر با نطفه اتحاد دارند، و این اتحاد طرفین همواره ادامه دارد پس می توان گفت آنچه در این عالم بر وجود انسان عارض می شود فی الجمله و تا حدی در وجود پدران و مادران معین شده بوده، و فهرست کتاب هستی انسان، از پیش در کتاب هستی پدران و مادران نوشته شده.

با این بیان، معنای کلام امام بهتر معلوم می شود که فرمود: ((خدای عزوجل می فرماید سر خود بلند کنید و به سر مادرش بنگرید)) و اگر در این عبارت پدر را شرکت نداد، و نفرمود به سر پدر و مادرش بنگرید، برای این بود که قضا و قدری که نطفه از ناحیه پدر دارد با جدا شدنش از پدر منقطع شده، هر چه بوده (چه خوب و چه بد) گذشته، دیگر نوشتن ندارد، آنچه که فعلاً یعنی در شکم مادر، اتصال و بستگی به آن دارد قضا و قدر مادر است، این است که فعلاً همین باید در پیشانی کودک نوشته شود و لذا فرمود: ((چون نگاه می کنند لوحی می بینند که به پیشانی مادر کودک آویزان است)).

و اگر لوح را آویزان بر پیشانی مادر دانست برای این است که پیشانی محل اجتماع حواس آدمی و طلیعه سیمای اوست، ملائکه به پیشانی مادر نگاه می کنند و آن لوح را می خوانند و می بینند که در آن، صورت کودک و زیبایی او و مدت زندگیش و میتاقش و اینکه آیا سعید است یا شقی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۶:

و نیز سایر خصوصیات وجودیش نوشته شده یکی از آن دو فرشته آن سرنوشت را می خوانند، و دیگری در پیشانی کودک می

نویسد، پس نسبت این دو فرشته هم چیزی نظیر نسبت فاعل با قابل است .

و اینکه فرمود: ((و در هر یک از آن خصوصیات ، بدا را برای خدا شرط می کنند...)) جهتش این است که صورتی که جنین در رحم دارد مشتمل بر تمامی علل حوادث آینده او نیست ، چون صورت هر چند مبداء تمامی احوال و حوادث و جریاناتی هست که بعدها در مورد این کودک رخ می دهد، و لیکن تنها مبداء آنها نیست بلکه مبادی دیگری نیز دارد، و آن مبادی عبارتند از امور و حوادثی که خارج از وجود کودک است و در حوادث وی دخالت دارند، و بدین جهت است که آن حوادثی که حتمی الوقوع نیست در معرض بداء است .

این را هم باید دانست که اگر در این روایت ، جزئیات مسأله ولادت را به تحریک خدای سبحان و وحی او به رحم و فرستادن دو فرشته ((خلاق)) و فرشته ((زاجر)) و اموری از این قبیل دانسته ، منافاتی با این معنا ندارد که این امور و مخصوصا اصل ولادت مستند به عواملی طبیعی باشد، برای اینکه این دو قسم از عوامل یعنی عوامل ((معنوی)) و عوامل ((مادی)) در عرض هم قرار ندارند، تا بگوئی ولادت و جزئیاتش یا مستند به آن است و یا به این ، و نمی شود مستند به هر دو باشد، بلکه در طول هم قرار دارند، نه این آنرا باطل می کند و نه آن این را، و نه هر دو یکدیگر را، و نه علت ولادت ، چیزی است که مرکب از هر دو عامل باشد، بلکه هر یک در مرتبه خود علت تامه است جدای از دیگری .

و معلوم است کسی که خدای عزوجل او را مأمور کرده تا مردم را به سوی سعادت معنویشان هدایت و به سوی رضایت او رهنمون باشد - یعنی سلسله جلیله انبیا (علیهم السلام) بادر نظر داشتن اینکه طریق هدایت طریق باطن است - چنین کسانی وظیفه دارند در تمامی بیانات خود با مردم به زبانی سخن بگویند که ایشان را به سوی باطن راه ببرد، و مقام پروردگارش را بیادشان بیندازد، و آن زبان همین است که ملائکه خدا را واسطه بین خدا و حوادث قرار داده ، حوادث عالم را مستند به اعمال ملائکه کرده ، سعادت بشر را مستند به تائبید ملائکه ، و شقاوت او را مستند به شیاطین و وسوسه های آنها کنند، و از سوی دیگر همه حوادث را (چه خوبش را و چه بدش را) مستند به خدا کنند، البته با زبانی که لایق ساحت قدس او و حضرت ربوبیتش باشد، تا از این طرز گفتار نتیجه بگیرند که هدایت و ریح چیست ، و ضلالت و خسران کدام است .

و سخن کوتاه آنکه : از آن طرز بیان نتیجه بگیرند که هدایت دنیا در آخرت به چه شکلی مجسم می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۷

و چه ربحی می دهد و ضلالت در آن عالم چه شکلی دارد، و چه خسرانی بیار می آورد، و در عین اینکه با این زبان سخن می گویند مسأله اسباب طبیعی را هم مهمل و هیچکاره ندانند، و حق آنها را هم ادا کنند، چون عوامل طبیعی نیز یکی از ارکان حیات انسان است ، و اصولا اساسی است که حیات دنیا مستند به آن است ، و انسان باید اطلاعاتی از آن عوامل داشته باشد و متوجه آنها بشود همچنان که باید از عوامل معنوی نیز سر در آورد، تا بطور کامل ، خود را بشناسد، و در نتیجه به پروردگار خود هم معرفت پیدا کند. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۸ آیات ۹-۷، سوره آل عمران

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (۷) رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعِيدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (۸) رَبَّنَا إِنَّكَ جَمِيعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (۹)

ترجمه آیات

و او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد، بعضی از آیات آن ، آیات محکم است که اصل کتابند، و بعضی دیگر آیات



متشابهند، اما آن کسانی که در دل‌هایشان انحراف است تنها آیات متشابه را پیروی می‌کنند تا به این وسیله فتنه به پا کنند و به همین منظور آن آیات را به دلخواه خود تاءویل می‌کنند، در حالی که تاءویل آن را نمی‌دانند مگر خدا و راسخین در علم، می‌گویند به همه قرآن ایمان داریم که همه اش از ناحیه پروردگار ما است و به جز خردمندان از آن آیات پند نمی‌گیرند (۷) پروردگارا، دل‌های ما را بعد از آنکه هدایت کردی منحرف مساز و از ناحیه خود رحمتی به ما عطا کن که تنها تو بخشنده ای (۸) پروردگارا، تو در روزی که شکی در آمدنش نیست مردم را یکجا جمع خواهی کرد، آری خدا خلف وعده نمی‌کند (۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۹

بیان آیات

منظور از محکم بودن بعضی آیات قرآن و متشابه بودن بعضی دیگر

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِي فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (فرستادن کتاب بر خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله) را انزال خوانده، نه تنزیل و با در نظر داشتن اینکه بارها گفته ایم: انزال به معنای فرو فرستادن یکپارچه است، و تنزیل فرو فرستادن تدریجی، می‌گوییم: علت این تعبیر این بوده که مقصود، بیان پاره‌ای از اوصاف و خواص مجموع کتاب نازل است نه اوصاف اجزای آن، و یکی از اوصاف مجموع کتاب این است که این کتاب مشتمل است بر آیات محکم و آیات متشابه، که برگشت قسمت دوم (متشابهات) به قسمت اول (محکّمات) است، و به وسیله آنها، آیات متشابه شرح و تبیین می‌شود، پس کتاب از این نظر چیز واحدی تصور شده، نه چیزی که دارای اجزایی متعدد و بسیار است، و در چنین مقامی مناسب آن است که از فرو فرستادن آن با انزال تعبیر شود نه تنزیل. مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (حکام - کاف - میم)) ماده‌ای است که در همه مشتقاتش این معنا خوابیده که مثلاً فلان چیز که محکم است، بدین جهت محکم است که فساد در آن رخنه نمی‌کند، و چیزی آنرا پاره پاره نساخته و کار آن را مختل نمی‌سازد، و همچنین احکام، و تحکیم، و حکم - به معنای داوری - و نیز حکمت، - به معنای معرفت تام و علم جازم و نافع - و همچنین حکمت بضم حا - به معنای افسار اسب - که در همه این مشتقات معنایی از نفوذ ناپذیری و محکم بودن ساختمان، خوابیده، بعضی از دانشمندان گفته‌اند که: ماده مورد بحث، دلالت دارد بر دو چیز: نفوذ ناپذیری و منعی که توأم با اصلاح باشد.

و در آیه مورد بحث، من ظور از احکام محکّمات، صراحت و اتقان این آیات است، و می‌خواهد بفرماید آیات محکم مانند آیات متشابه هیچ تشابهی در آنها نیست، و خواننده بدون تردید و اشتباه به معنایش پی می‌برد، نه اینکه ((العیاذ بالله)) معنایش این باشد که بعضی از آیات قرآن معنادار است، و بعضی دیگر سست و بی‌معنا است چون خدای عزوجل در سوره هود آیه اول تمامی آیات قرآن را محکم و متقن خوانده، و فرموده: ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۰

چیزی که هست از آنجائی که دنبال جمله احکمت ((آیاته)) فرموده: ((ثم فصلت))، می‌فهمیم که مراد از احکام، حالی است از حالات تمامی آیات کتاب، می‌خواهد بفرماید قرآن کریم قبل از نزول، امری واحد بوده، و هنوز دستخوش تجزی و تبعض نشده بود، در آن موقع آیاتش متعدد نبود (و وقتی قرار شد نازل شود یعنی در خور فهم بشر گردد دارای آیات و اجزای شد) ((مترجم))، پس کلمه احکام در آیه سوره هود وصف تمامی کتاب است، و در آیه مورد بحث وصف بعضی از آیات نسبت به بعضی دیگر است چون معنای بعضی از آیات قرآن روشن است، و تشابهی در آنها نیست و بعضی دیگر اینطور نیست.

به عبارت ساده‌تر، از آنجایی که در آیه مورد بحث، آیات قرآن را به دو قسمت محکم و متشابه تقسیم کرده می‌فهمیم منظور از احکام در این آیه، غیر از احکام در آیه سوره هود است، و همچنین منظور از تشابه در آیه مورد بحث غیر از آن تشابهی است که در سوره زمر تمامی قرآن را متصف به آن دانسته، و فرموده: ((کتابا متشابهات مثنائی)). معنای اینکه آیات محکمه ((ام الکتاب))

هستند

حال ببینیم معنای ((ام الکتاب)) چیست؟ و چرا آیات محکم را ((ام الکتاب)) خوانده؟ کلمه ((ام)) به حسب اصل لغت به معنای مرجعی است که چیزی و یا چیزهایی بدان رجوع می کنند، و آیات محکم را نیز از همین جهت ((ام الکتاب)) خوانده که مرجع آیات مشابه است، پس معلوم می شود بعضی از آیات قرآن، یعنی مشابهات آن، به بعضی دیگر، یعنی آیات محکم، رجوع دارند، و از همینجا روشن می شود که اضافه کلمه ((ام)) بر کلمه ((الکتاب))، اضافه لامیه، نظیر اضافه ((ام)) بر کلمه ((الاطفال مادر کودکان)) نیست، بلکه به معنای ((من از)) است، نظیر اضافه در ((نساء القوم)) و ((قدماء الفقهاء)) و امثال آن است. و بنابراین قرآن کریم مشتمل بر آیتی است که مادر و مرجع آیات دیگر است، و اگر کلمه ((ام)) را مفرد آورده، با اینکه آیات محکم متعدد است و جا داشت کلمه نامبرده را به صیغه جمع یعنی ((امهات)) بیاورد، و بفرماید: ((هن امهات الکتاب))، برای این بود که بفرماید: آیات محکم در بین خود هیچ اختلافی ندارند بطوری که گوئی یکی هستند. آیات مشابه نیز، پس از آنکه با آیات محکمه تبیین شدند، محکمه می شوند

نکته دیگر این که: در آیه شریفه، کلمه ((محکمات)) در مقابل ((آخر مشابهات)) قرار گرفته، پس معلوم می شود، همان طور که گفتیم آیات قرآن دو قسمند، آن دسته که محکم است مشابه نیست، و آنکه مشابه است محکم نیست و تشابه به معنای توافق چند چیز مختلف و اتحاد آنها در پاره ای از اوصاف و کیفیات است، و از سوی دیگر قرآن را چنین توصیف کرده که کتابی مشابه و مثنای است، بطوری که پوست بدن مردم خدا ترس، از شنیدن آن جمع می شود، و فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱

((کتابا متشابها مثنای تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم...)) و منظور از این تشابه غیر از آن تشابه است، منظور از این آنست که آیات این کتاب (چه محکم و چه مشابه) از این نظر که یک اسلوب بی نظیر دارند، و همه آنها در بیان حقایق و حکمت ها و هدایت به سوی حق صریح و اسلوبی متقن دارند، مشابه و نظیر هم هستند، و منظور از تشابه در آیه مورد بحث، (بدلیل این که، در مقابل محکم قرار گرفته، و نیز به قرینه این که، فرموده بیمار دلان تنها آیات مشابه را گرفته، جار و جنجال بپا می کنند، و می خواهند آنها را به دلخواه خود تاءویل نمایند ((مترجم))) این است که آیات مشابه طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست، و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آنرا درک کند، بلکه در این که منظور، فلان معنا است یا آن معنای دیگر تردید می کند، و تردیدش بر طرف نمی شود تا آن که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات مشابه را مشخص کند، و در نتیجه همان آیات مشابه نیز محکم شود، پس آیات محکم به خودی خود محکم است، و آیات مشابه به وسیله آیات محکم، محکم می شود.

مثلا آیه شریفه: ((الرحمن علی العرش استوی)) آیه مشابه است، چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست؟ شنونده در اولین لحظه که آنرا می شنود در معنایش تردید می کند، ولی وقتی مراجعه به آیه: ((لیس کمثله شیء)) می کند می فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه ((استوا برقرار شدن)) تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه روی تخت نشستن، و بر مکانی تکیه دادن، که کار موجودات جسمانی است، و چنین چیزی از خدای سبحان محال است.

و باز نظیر آیه شریفه: ((الی ربها ناظره)) که وقتی شنونده آن را می شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می کند که خدا هم، مانند اجسام دیدنی است، و وقتی به آیه: ((لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار)) مراجعه می کند آن وقت می فهمد که منظور از ((نظر کردن)) تماشا کردن با چشم مادی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲

و همچنین وقتی آیه نسخ شده را با آیه ناسخ مقایسه می کند آنوقت می فهمد که عمر اولی در اصل کوتاه بوده، و حکمش

محدود به حدی از زمان بوده و بعد از آن زمان، که همان زمان نزول آیه ناسخ باشد، حکمش از اعتبار می افتد، و همچنین مثالهایی نظیر این سه مثل .

پس این بود آن معنایی که از دو کلمه ((محکم)) و ((متشابه)) به ذهن می رسد، و فهم ساده، آنرا از مجموع آیه مورد بحث می فهمد، چون اگر فرض کنیم که حتی تمامی آیات قرآنی متشابه است، آیه مورد بحث، بطور قطع آیه ایست محکم که حتی ساده ترین فهم ها هم آنرا می فهمد. و اگر فرض کنیم که این آیه از آیات متشابه است آنوقت تمامی آیات قرآن متشابه می شود، دیگر جا ندارد که آیات را به دو قسم، محکم و متشابه تقسیم کند، و بفرماید: ((هن ام الكتاب و اخر متشابهات)) و دیگر جمله: ((هن ام الكتاب)) دردی را دوا نخواهد کرد، برای این که فرض کردیم خودش هم متشابه است .

و نیز، دیگر آیه شریفه: ((كتاب فصلت آیاته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا و نذیرا)) معنای صحیحی نخواهد داشت . و نیز احتجاج خدای عزوجل در آیه شریفه: ((افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غیر الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا))، علیه آنهایی که در آیات قرآن تدبر نمی کنند احتجاجی صحیح نمی بود.

و همچنین آیات دیگر که قرآن را ((هدایت))، ((نور))، ((تبیان))، ((بیان))، ((مبین))، ((ذکر)) و امثال آن توصیف کرده، معنای صحیحی نخواهد داشت. ((محاکمات)) آیات متضمن اصول مسلمه قرآنی است و ((متشابهات)) آیات متضمن روعاست علاوه بر اینکه هرکس آیات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه حتی یک آیه از آن، بدون مدلول و معنا (بطوری که خواننده هیچ معنایی از آن نفهمد) وجود ندارد، بلکه تمامی آیات آن، ناطق به مدلول خود هست، حال یا مانند آیات محکم ناطق به یک مدلول و معنا است، بطوری که هیچ عارف به کلامی در آن شک نمی کند و یا مانند آیات متشابه که بین چند معنا مشتبه است و باصراحت می دانیم که یکی از آن معانی مراد است .

چیزی که هست این است که خواننده در اینکه کدامیک از آن معانی مقصود است شک و تردید می کند، و می دانیم آن معنای واحدی که مقصود خدای تعالی است، لابد بیگانه از اصول مسلمه در قرآن، از قبیل: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳ ((وجود صانع)) و ((یگانگی او))، ((بعث انبیا)) ((تشریح احکام))، ((معاد)) و... نیست، بلکه موافق با آن اصول است، و آن اصول هم همان معنا را نتیجه می دهد، و در فرض مسأله، مرجع ما همان اصول است، که باید به وسیله آن ها آن معنای حق را از میان سایر معانی معین کنیم .

پس قرآن خودش مفسر خویش است و بعضی از آیاتش اصل و مرجع برای بعضی دیگر است .

و آنگاه اگر اهل نظر بعد از توجه به این مطالب به آیه مورد بحث که می فرماید: ((منه آیات محکومات هن ام الكتاب و اخر متشابهات)) برخورد کند، دیگر هیچ شکی نمی کند در اینکه مراد از کلمه ((محکومات)) آیاتی است که متضمن اصول مسلمه ای از قرآن است و مراد از کلمه ((متشابهات)) آیاتی است که معانی آنها به وسیله آیات دسته قبل روشن می گردد. ثابت نبودن و احيانا متغیر بودن احکام اجتماعی و فروعی، موجب تشبه می گردد

خواهی گفت: کسی در رجوع فروع به اصول، حرفی ندارد، البته همه می دانیم وقتی اصول متفرقه ای در قرآن هست، و در مقابل فروعی هم در قرآن متفرق است، این فروع باید به آن اصول برگردد، لیکن این باعث نمی شود که فروع ((متشابه)) نامیده شود، و شما باید توضیح دهید که چرا قرآن آنها را متشابه خوانده است؟.

در پاسخ می گوئیم به یکی از دو جهت، چون معارفی که قرآن کریم بر بشر عرضه کرده دو قسم است .

بعضی از آنها درباره ماورای طبیعت است که خارج از حس مادی است، و فهم مردم عادی وقتی به آنها برمی خورد دچار اشتباه می شود، و نمی تواند معنایی غیر مادی برای آنها تصور کند، مثل آیه: ((ان ربك لبالمرصاد)) و ((آیه و جاء ربك)) که در برخورد با آنها به خاطر انسی که فهم او با مادیات دارد، از کمین کردن خدا و آمدنش همان معنایی را درک می کند که از آمدن

و کمین کردن یک جاندار می فهمد، ولی وقتی به آیاتی که درباره اصول معارف اسلام است، مراجعه می کند از این اشتباه در می آید.

و این جریان در تمامی معارف و اباحت غیر مادی و غایب از حس هست و اختصاصی به معارف قرآن ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۴

معارف سایر کتب آسمانی، البته آن معارف عالی‌ه ای که دستخوش تحریف نشده، و همچنین مباحث الهی که در فلسفه عنوان می شود همینطور است، و قرآن کریم به همین جریان اشاره نموده می فرماید: ((انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها)). و نیز می فرماید: ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون، وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)).

قسم دوم، آیاتی است مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی، و چون مصالح اجتماعی که احکام دینی بر اساس آن تشریح می شود وضع ثابتی ندارد، و احیانا متغیر می شود، و از سوی دیگر قرآن هم به تدریج نازل شده قهرا آیات مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی دستخوش تشابه و ناسازگاری می شوند، وقتی به آیات محکم رجوع شد آن آیات، این آیات را تفسیر نموده، تشابه را از بین می برد، آیات محکم تشابه آیات متشابه را، و آیات ناسخ تشابه آیات منسوخ را از بین می برد.

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِمْ كَلِمَةً (زیغ)) به معنای انحراف از استقامت (راست بودن) است، که لازمه اش اضطراب قلب و پریشانی خاطر است. به قرینه اینکه در مقابلش رسوخ در علم قرار گرفته، که درباره اثرش می فرماید: دارندگان آن اضطراب ندارند و با اطمینان خاطر می گویند همه آیات قرآن، چه محکم و چه متشابه آن، از طرف پروردگار ما است، و اما آنهایی که زیغ و انحراف قلب دارند، مضطرب هستند، و دنبال آیات متشابه را می گیرند، تا از پیش خود آن را تاویل نموده فساد راه بیندازند و کسانی که دچار چنین زیغ و انحرافی نیستند همواره از خدا می خواهند: که خدایا قلب ما را بعد از هدایت منحرف مساز. ((ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا)).

از اینجا روشن می شود که مراد از پیروی از آیات متشابه، پیروی عملی است، نه پیروی ایمانی، و پیروی عملی از متشابه هم وقتی مذموم است که بدون رجوع به محکم باشد چون پیروی آن بعد از رجوع به محکم، دیگر پیروی متشابه نیست بلکه پیروی محکم و عملی صحیح است نه مذموم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۵

و منظور از ((ابتغاء الفتنة)) این است که متشابه را دنبال کنند، و بخواهند به این وسیله مردم را گمراه کنند، چون کلمه: ((فتنه)) با کلمه ((اضلال)) معنایی نزدیک بهم دارند.

خدای تعالی نتیجه خطرناکتری برای این عمل شیطانی ذکر کرده، و آن دست یابی به تاویل قرآن، و به اصطلاح امروز فلسفه احکام حلال و حرام است می خواهند از این راه، خود را از پیروی محکومات دین بی نیاز نموده و در آخر دین خدا را از اصل منسوخ و متروک کنند. بررسی معنای ((تاءویل)) در آیات قرآنی و اقوالی که در این باره گفته شده است

کلمه ((تاءویل)) از ماده ((اول)) است و این ماده به معنای رجوع است، که وقتی به باب تفعیل می رود معنای برگرداندن را می دهد، پس تاءویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و ماخذ است، و تاءویل قرآن به معنای ماخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می شود.

خدای تعالی کلمه ((تاءویل)) را در چند مورد در کلام مجیدش آورده، از آن جمله فرموده: ((و لقد جنناهم بکتاب فصلناه علی علم، هدی و رحمه لقوم یومنون، هل ینظرون الا- تاءویله یوم یاتی تاءویله یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)) یعنی در آنچه خبر می دادند و می گفتند: مولای حقیقی ما خدا است، بر حق بودند، و آنچه بغیر خدا می پرستیدیم باطل بود، و نیز اعتراف خواهند کرد که نبوت، حق بود و دین خدا حق بود، و مسأله بعثت از قبور حق بود.

و خلاصه کلام این است که در آن روز حقیقت همه آن معارفی که انبیا آورده اند ظاهر می شود.

از این بیان فساد این گفتار روشن می شود که بعضی گفته اند: ((تأویل در آیه مورد بحث به معنای حقایق خارجی است که خبر صحیح با آن مطابق باشد، مانند اموری که در روز قیامت رخ می دهد، که اخبار انبیا و رسل و کتب آسمانی مطابق با آنها و آنها مطابق (به فتح با) با اینها است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۶

وجه فسادش این است که اگر معنای تأویل این باشد، تنها آیاتی تأویل خواهد داشت که درباره صفات خدا و بعضی از افعال او و پاره ای از حوادث قیامت باشد، و اما آیات مربوط به احکام و تشریح، اینها از آنجا که همه از باب انشا یعنی امر و نهی است، دیگر مطابق و غیر مطابق ندارد، تا مطابقتش با حوادث قیامت تأویل خوانده شود.

و همچنین است آیات ارشادی که بشر را به فضایل اخلاقی امر، و از رذایل اخلاقی نهی می کند، چون تأویل این گونه آیات و فلسفه احکامش همراه خودش هست، و نیز آیاتی که قصص انبیا و امتهای گذشته را شرح می دهند که تأویل آنها به این معنایی که برای تأویل گفته اند، در سابق گذشته و دیگر در قیامت تأویل ندارد، علاوه بر این که در آیه شریفه، کلمه ((تأویل)) را اضافه به همه کتاب کرده، نه به یک قسم خاصی از آیاتش

و نظیر آیه مورد بحث، آیه شریفه ((و ما کان هذا القرآن ان یفتی ... ام یقولون افتراه ... بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تأویله کذک کذب الذین من قبلهم فانظر کیف کان عاقبه الظالمین)). است، بطوری که ملاحظه می فرمایید تمامی قرآن را دارای تأویل می داند، چون می فرماید: ((با اینکه هنوز تأویل قرآن نیامده)).

و به همین جهت است که بعضی از مفسرین گفته اند: تأویل عبارت است از امر عینی خارجی که گفتار تأویل دار بر آن امر خارجی اتکا دارد، و معلوم است که این امر خارجی در هر موردی معنای خاص به خود را دارد مثلاً تأویل در مورد اخبار عبارت است از همان چیزی که از آن خبر داده شده، و حادثه ای که در خارج واقع شده، مانند قصص انبیا و امتهای گذشته، و یا واقع می شود، مانند آیاتی که از صفات خدا و اسمای او و عده هایش و همه حوادثی که در قیامت رخ می دهد.

و تأویل در مورد انشاء (یعنی امر و نهی و امثال آن) عبارت است از مصلحتی که امر را واداشته تا برای به دست آوردن آن مصلحت، امر کند، و مفسده ای که برای جلوگیری از آن، نهی نماید، مثلاً تأویل در آیه: ((و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاویلاً)) همین است که با برقراری وزن عادلانه در هر کالای کشیدنی و پیمان کردنی، امر اجتماع بشری، استقامت یابد.

این بود آن معنایی که این گروه از مفسرین برای

تأویل همه قرآن کردند، و لیکن این معنا با ظاهر آیه سازگار نیست، چون اولاً، ظاهر آن این است که تأویل امری است خارجی و اثری است عینی که مترتب می شود بر عمل خارجی مسلمانان که همان ایفای کیل و اقامه وزن باشد، نه امر تشریحی، که جمله ((و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا))... متضمن آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷

پس تأویل امری است خارجی که مرجع و مال امر خارجی دیگر است، نه مرجع و مال کلام خدا، بنابراین توصیف آیات کتاب خدا به این که این کلام تأویل دارد، چون حکایت می کند از معانی خارجی، توصیف آیات نیست، بلکه توصیف متعلق آیات است، در انشائیات قرآن که عمل مسلمین باشد و در اخباریاتش که معانی خارجی است.

و ثانیاً، گو این که تأویل مرجعی است که صاحب تأویل به آن بازگشت دارد اما بازگشت در اینجا به معنای خاصی است، و هر بازگشتی تأویل نیست، مثلاً کارمند یک اداره در امور اداری به رئیس مراجعه می کند ولی این مراجعه را تأویل نمی گویند.

پس تأویل مراجعه خاصی است، نه مطلق مراجعه، به دلیل این که در آیات زیر در مورد مراجعه خاص استعمال شده، خضر به موسی (علیهما السلام) می فرماید: ((سانبئک بتأویل ما لم تستطع علیه صبراً)).

و نیز می فرماید: ((ذلک تأویل ما لم تستطع علیه صبراً)) و آنچه خضر به موسی خبر داد صورت و عنوان کارهایی بود که در مورد

کشتی و دیوار و پسر بچه انجام داد، موسی (علیه السلام) از آن صورتها و عناوین بی خبر بود، و به جای آن صورتها و عناوینی دیگر تصور کرده بود، عناوینی که با عقلش وفق نمی داد، و وادارش می کرد با بی طاقتی هر چه بیشتر اعتراض کند، که قرآن کریم اعتراض هایش را به ترتیب در سوره کهف آیه ۷۱ و آیه ۷۷ و آیه ۷۴ حکایت کرده است .

صورتی که موسی (علیه السلام) از سوراخ کردن کشتی تصور کرده بود این بود که خضر می خواهد اهل کشتی را غرق کند، پرسید: ((اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا)).

و صورتی که از چیدن دیوار تصور کرده بود این بود که می خواهد مزدی بگیرد، و به اصطلاح سور و ساتی فراهم کند، و وقتی دید مزد نگرفت پرسید: ((لو شئت لتخذت عليه اجرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸ :

و صورتی که از کشتن آن پسر بچه تصور کرده بود این بود که وی مردی آدم کش است ، و از این عمل لذت می برد، لذا پرسید: ((اقتلت نفسا زكية بغير نفس ؟ لقد جئت شيئا نكرا)).

و تاءویلی که خضر برای کارهای خود ذکر کرد این بود که گفت : ((اما السفينه فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها و كان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا، و اما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا و كفرا، فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوه و اقرب رحما، و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما، و كان ابوهما صالحا فاراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربك)).

و منظورش از تاءویل در این آیات همانطور که ملاحظه می کنید برگشت هر کاری به صورت و عنوان واقعی خویش است همانطور که زدن کودک به تادیب بر می گردد، و زدن رگ و خون گرفتن به غرض معالجه بر می گردد.

ولی در جمله : ((زید آمد)) نمی توان گفت که تاءویل آن آمدن زید در خارج است .

قریب به همین معنا، تاءویلهایی است که در چند جای داستان یوسف آمده .

یکجا فرموده : ((اذ قال يوسف لایه یا ابت انی رايت احد عشر کوکبا، و الشمس و القمر رايتهم لی ساجدين)) و در جای دیگر فرموده : ((و رفع ابویه علی العرش و خروا له سجدا و قال یا ابت هذا تاءویل رویای من قبل ، قد جعلها ربی حقا)). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۳ صفحه ۳۹ :

در آغاز داستان از یوسف (علیه السلام) حکایت می کند که به پدر بزرگوارش گفت : ((پدر جان در خواب یازده ستاره و خورشید و ماه را می بینم که دارند برایم سجده می کنند)) و در آخر داستان حکایت می کند که : ((پدر و مادرش را بر تخت سلطنت جای داد، پدر و مادر و برادران در برابرش سجده کردند، آنوقت به پدرش گفت : پدر جان این بود تاءویل آن خوابی که من قبلا دیده بودم ، پروردگرم آن رویا را صادق و محقق ساخت)).

که در این مورد سجده کردن والدین و برادران یوسف برای او تاءویل رویایش خوانده شده ، و این رجوع از قبیل رجوع مثال به ممثل است .

در جای دیگر درباره رویای پادشاه مصر و تعبیر یوسف (علیه السلام) می فرماید:

((و قال الملك انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر یابسات یا ایها الملا افتونی فی رویای ان کنتم للرویا تعبرون ، قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتاءویل الاحلام بعالمین ، و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه انا انبئکم بتاءویله ، فارسلون ، یوسف ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف ، و سبع سنبلات خضر و اخر یابسات لعلی ارجع الی الناس لعلهم یعلمون ، قال تزرعون سبع سنین دابا فما حصدتم فذروه فی سنبله الا قليلا مما تاکلون...)).

و در جای دیگر همین داستان را در نقل رویای آن دو زندانی می فرماید:

((و دخل معه السجن فتيان ، قال احدهما انی ارینی اعصر خمرا، و قال الاخر انی ارینی احمّل فوق راسی خبزا، تاكل الطير منه ، نبئنا



بتأویل ه انا نریک من المحسنین ... یا صاحبی السجن اما احدکما فیسقی ربه خمرا، و اما الاخر فیصلب فتاکل الطیر من راسه ، قضی الامر الذی فیہ تستفتیان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۰  
 و در جای دیگر خطاب به یوسف می فرماید: ((و یعلمک من تأویل الاحادیث)).  
 و نیز می فرماید: ((و لنعلمه من تأویل الاحادیث)).

باز در جای دیگر از یوسف نقل فرموده که در مناجاتش با خدای تعالی گفت: ((و علمتني من تأویل الاحادیث)). پس ملاحظه کردید که در تمامی این موارد از داستان یوسف کلمه ((تأویل)) در حوادثی استعمال شده که سرانجام رویا به آن حوادث منجر می شود، و آنچه صاحب رویا در خواب می بیند صورت و مثالی از آن حوادث است، پس نسبتی که میان آن حوادث و میان رویاها هست همان نسبتی است که میان صورت و معنا است، صورتی که، معنا به آن صورت جلوه می کند. و به عبارت دیگر نسبتی است که میان حقیقت مجسم شده با مثال آن حقیقت است همچنان که در آیاتی که از داستان موسی و خضر (علیه السلام) نقل کردیم جریان از این قرار بود و در آیه شریفه: ((و اوفوا الکیل اذا کلمتم ... و احسن تاویلا)) نیز از همین باب است.

از دقت در آیات قیامت به دست می آید که در آن آیات نیز جریان بدین منوال است، و لفظ تأویل در آن آیات هم همین معنارا می دهد، مثلا در آیه: ((بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تأویله ...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۱  
 و نیز در آیه: ((هل ینظرون الا- تأویله یوم یاتی تأویله ...)) منظور از آمدن تأویل مجسم شدن حقایق است، چون امثال آیه: ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) کاملا دلالت می کند بر اینکه مشاهده وقوع آنچه انبیا و کتب آسمانی از وقوعش در قیامت خبر می دادند از سنخ مشاهده با چشم سر و خلاصه مشاهده حسی و دنیایی نیست، همچنان که اصل وقوع قیامت و جزئیات نظام آن عالم از سنخ وقوع حوادث دنیایی و نظامی که ما در دنیا با آن آشنا هستیم نیست، هم وقوعش طوری دیگر است، و هم نظام حاکم در آن نظامی دیگر، و ان شاء الله بزودی بیان بیشتری در این باره خواهد آمد.  
 پس رجوع و برگشت خبرهای کتاب به حوادثی که در قیامت ظهور می کند از قبیل رجوع خبرهای معمولی به حوادث آینده دنیایی نیست، رجوع در آنجا هم غیر رجوع در اینجاست. پس از آنچه گذشت سه نکته روشن گردید: سه نکته که از توضیحات درباره معنای ((تأویل)) به دست آمده است

اول اینکه: تأویل داشتن آیه ای از آیات که معنای آن برگشت کند به آن تأویل، غیر از این است که آیه ای متشابه باشد و به آیه محکمی برگشت داده شود.

دوم اینکه: تأویل اختصاص به آیات متشابه ندارد بلکه تمامی آیات قرآن تأویل دارد، پس همانطور که آیات متشابه تأویل دارد، آیات محکم نیز تأویل دارد.

سوم اینکه: تأویل از مفاهیمی که معنا و مدلول لفظی دارند نیست، بلکه از امور خارجی و عینی است، و اگر گفته می شود که آیات قرآن تأویل دارد در حقیقت وصف تأویل، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آنها است، که اعمال انسانها و یا چیز دیگر است.

و اما اینکه گاهی کلمه ((تأویل)) در معنای ((مخالف ظاهر لفظ)) استعمال می شود، یک استعمال نوظهور است، که بعد از نزول قرآن پیدا شده، و هیچ دلیلی نداریم بر این که منظور قرآن مجید هم از ((تأویل)) این باشد، و وقتی می فرماید ((وابتغاء تأویله)) بگوییم منظور از تأویل معنای مخالف ظاهر کلمه است، همچنان که هیچ دلیلی نداریم بر این که آن معنای دیگری که برای تأویل کرده اند درست باشد، بلکه بیشتر آن معانی که به زودی آنها را نقل می کنیم معنایی بدون دلیل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۲ علم به تأویل کتاب مختص به خدای تعالی است

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ هَٰذَا ظَاهِرُ كَلَامِ بَرْمِي آيِدُ كَهْ ضَمِيرُ ((تاءويله تاءويلش)) تنها به متشابه برمی گردد، برای اینکه نزدیک ترین مرجع است، و همیشه ضمیر به نزدیک ترین مرجع برمی گردد (وقتی می گوئیم زید به منزل ما آمد و به دنبالش عمرو هم آمد و گفت ... معنایش این است که عمرو گفت، چون عمرو به ضمیری که در کلمه گفت خوابیده نزدیک تر است ((مترجم))).

همچنان که ظاهر کلمه ((تاءویل)) در جمله ((ابتغاء تاءويله)) نیز همین است، قبلا توجه فرمودید که صرف برگشتن ضمیر به کلمه ((متشابه)) مستلزم این نیست که تاءویل هم تنها از آن متشابه باشد، و آیات محکمات تاءویل نداشته باشند، ممکن هم هست که ضمیر ((تاءويله)) را بکلمه ((کتاب)) برگردانیم، همچنان که ضمیر در جمله: ((ما تشابه منه)) به همه کتاب برمی گردد.

جمله مورد بحث، افاده حصر می کند، چون می فرماید: تاءویل کتاب را به جز خدا کسی نمی داند، و ظاهر این حصر این است که علم به تاءویل تنها نزد خدا است.

و اما جمله: ((و الراسخون فی العلم)) عطف به آن نیست، تا معنا چنین شود: ((تاءويلش را نمی داند مگر خدا و راسخون در علم))، بلکه جمله ای از نو و در حقیقت فراز دوم جمله: ((فاما الذين فی قلوبهم زيغ)) است، و معنای دو جمله این است که مردم نسبت به کتاب خدا دو گروه هستند، گروهی از آنها که بیمار دلد آیات متشابه آن را دنبال می کنند، و بعضی دیگر وقتی به آیات متشابه برمی خورند می گویند: ما به همه قرآن ایمان داریم، چون همه اش از ناحیه پروردگار ما آمده، و اینگونه اختلاف کردن مردم به خاطر اختلاف دل‌های ایشان است.

دسته اول دل‌هایشان مبتلا به انحراف است، و دسته دوم، علم در دل‌هایشان رسوخ کرده.

علاوه بر اینکه اگر او مذکور عاطفه باشد، و مراد این باشد که تنها خدا و راسخین در علم تاءویل کتاب را می دانند در این صورت یکی از راسخین در علم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) محسوب می شود چون آن حضرت افضل همه این طایفه است، و چگونه ممکن است قرآن کریم بر قلب مبارکش نازل بشود، و او آیات متشابهش را نفهمد، و بگوید ((چه نفهمم و چه نفهمم به همه ایمان دارم، چون همه اش از ناحیه خدا است)).

و از سوی دیگر یکی از عادت های قرآن این است که وقتی می خواهد امت اسلام و یا جماعتی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم در بین آنها است توصیف کند، نخست به صورت خاص، آن حضرت را ذکر کرده و سپس سایر افراد را جداگانه بیان می کند تا رعایت شرافت و عظمت او را کرده باشد، و بعد از ذکر آن جناب آنگاه نام امت و یا آن جماعت را می برد مانند این آیه که می فرماید: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون)) و آیه: ((ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین)) و آیه: ((لکن الرسول و الذین آمنوا معه و آیه: و هذا النبی و الذین آمنوا معه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳

و آیات دیگر از این قبیل هست که قبل از ذکر نام امت، نام آن جناب را ذکر می کند. و با این حال اگر مراد از جمله: ((و الراسخون فی العلم)) این باشد که راسخون در علم به تاءویل قرآن دانا هستند - و با در نظر گرفتن اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بطور قطع یکی از آنان است - جا داشت همانطور که گفتیم بفرماید: ((و ما یعلم تاءويله الا الله و الرسول و الراسخون فی العلم)) چون گفتیم عادت قرآن بر این است که هر جا بخواهد مطلبی مشترک میان امت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ذکر کند نام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را جداگانه ذکر می کند و اینجا ذکر نکرده، اگر چه ممکن است کسی در پاسخ ما بگوید: از آنجا که صدر آیه که می فرماید: ((هو الذی انزل علیک الکتاب...)) دلالت داشت بر اینکه آن جناب عالم به کتاب هست، دیگر حاجت نبوده دوباره نام آن حضرت را به خصوص ذکر کند.

پس تا اینجا معلوم شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جزء راسخین در علم - که بعضی آیات را می فهمند و بعضی را نمی فهمند - نیست، در نتیجه ظاهر آیه این می شود که علم به تاءویل منحصر از آن خدای تعالی است، و این انحصار منافات با استثنای آنجناب ندارد، همچنان که آیاتی از قرآن علم غیب را منحصر در خدای تعالی می کند، و در عین حال در آیه: ((عالم

الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول)) بعضی از رسولان را استثنا می نماید.

در این آیه نیز منافات ندارد که بفرماید راسخین در علم می گویند: ((چه آیه ای را بفهمیم و چه نفهمیم به همه قرآن ایمان داریم ((.

و در آیات دیگر بفرماید: همین راسخین در علم که چنین سخنی دارند به تاءویل قرآن دانا هستند، برای اینکه آیه مورد بحث شاعنی از شؤن راسخین در علم را بیان می کند، و آن این است که همین دانایان به تاءویل با اینکه عالم به حقیقت قرآن و تاءویل آیاتش هستند، مع ذلک اگر احیانا در جایی دچار شبهه شدند توقف می کنند، زیرا بر خلاف آنهایی که در دل انحراف دارند، اینان در مقابل خدای تعالی تسلیم هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴ موضع ((راسخون در علم)) در برابر آیات متشابه، ایمان به آنها و توقف در مقام عمل است

و الرَّسَّخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا كَلِمَةً ((رسوخ)) به معنای ثبوت و استحکام است، و این که راسخین در علم را، مقابل آنهایی قرار داده که در دل انحراف و کژئی دارند، و نیز این که راسخین در علم را چنین معرفی کرده که می گویند ((همه قرآن از ناحیه پروردگاران است))، دلالت می کند بر تمامیت تعریف آنان، و می فهماند که راسخین در علم آنچنان علمی به خدا و آیاتش دارند که آمیخته با ذره ای شک و شبهه نیست در نتیجه علمی که به محکمت دارند هرگز دستخوش تزلزل نمی شود، و به آن محکمت ایمان دارند، و عمل هم می کنند، و چون به آیه ای از آیات متشابه بر میخورند، آن تشابه نیز اضطراب و تزلزلی در علم راسخشان پدید نمی آورد، بلکه به آن نیز ایمان دارند، و در عمل کردن به آن توقف و احتیاط می کنند.

و در این که فرمود: ((می گویند همه اش از ناحیه پروردگاران است))، هم دلیل، ذکر شده و هم نتیجه، چون از ناحیه خدا بودن محکم و متشابه باعث می شود که به هر دو قسمت ایمان داشته باشند، و روشن بودن آیات محکم باعث می شود که به آن عمل هم بکنند، و روشن نبودن متشابه باعث می شود که تنها در مرحله عمل توقف کنند، نه این که آن را رد کنند، چون ایمان دارند که آن نیز از ناحیه خدا است، چیزی که هست جایز نیست به آن عمل کنند برای اینکه عمل به آن مخالفت با آیات محکم است، و این عینا همان ارجاع متشابه به محکم است.

پس جمله: ((کل من عند ربنا)) به منزله دلیل برای هر دو معنا است، هم برای ایمان آوردن به تمام قرآن، و هم برای عمل کردن به محکم و توقف نمودن در متشابه، و به عبارت دیگر، هم دلیل است برای ایمان و عمل در محکم، و هم دلیل است بر ایمان داشتن به تنهایی نسبت به متشابه و ارجاع آن به محکم.

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ منظور از تذکر این است که انسان به دلیل چیزی پی برد، تا هر جا آن دلیل را دید آن چیز را نتیجه بگیرد، و چون جمله: ((کل من عند ربنا)) همانطور که گفتیم استدلالی بود از راسخین در علم و انتقالی بود به آن چیزی که عملشان بر آن دلالت می کرد، لذا خدای تعالی آن را تذکر نامید، و ایشان را به این تذکر بستود.

کلمه ((الباب)) جمع لب (بضمه لام و تشدید باء) است، و لب به معنای عقل صاف و خالص از شوائب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۵

و خدای تعالی در مواردی در کلام مجیدش، صاحبان چنین عقلی را ستوده، و فرموده: ((و الذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبودها و انابوا الی الله لهم البشری فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب)). و نیز فرموده: ((ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب، الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم)). که در آیه اول ایشان را به اجتناب از پرستش طاغوت، و برگشت بسوی خدا و شنیدن هر سخن، و عمل کردن به بهترین آن، ستوده و می فرماید اینان هستند که خدا هدایت شان کرده، و آنها صاحبان عقل هستند.

و در آیه دوم فرمود: در خلقت آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز برای صاحبان لب نشانه هائی است، همان کسانی که خدا را

ایستاده و نشسته و به پهلو یاد می کنند، و این یاد کردن در هر حال، و لوازم آن که همان تذلل و خشوع باشد، همان انابه ای است که موجب تذکر آنان به آیات خدا و انتقالشان به معارف حقه است، همچنان که می بینیم یکجا فرمود: ((و ما يتذكر الا من ينيب)).

و جای دیگر می فرماید: ((و ما يذكر الا اولوا الالباب)).

پس معلوم می شود اولوا الالباب همان کسانی هستند که انابه دارند. دعای راسخون در علم: ((ربنا لا تزغ قلوبنا...))  
 رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ این درخواست یکی از آثار رسوخ و ثبات آنان در علم است، که چون خدا را آنطور که باید شناختند یقین کردند که از ناحیه خود مالک هیچ چیز نیستند، و مالکیت، منحصر در خدای عزوجل است، و چون چنین ایمانی دارند در هر حال این ترس را دارند که خدا دل‌هایشان را بعد از رسوخ علم منحرف سازد، لذا به پروردگار خود پناه می برند و درخواست می کنند که پروردگارا دل‌های ما را بعد از آنکه هدایتیمان کردی منحرف مساز، و از ناحیه خود رحمتی به ما ببخشی، تا نعمت رسوخ در علم برای ما باقی بماند، و ما را در سیر بر صراط مستقیم هدایت، کمک کند، و در سلوک در مراتب قرب، یارمان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۶:

ممکن است بپرسید چرا بعد از این درخواست (پروردگارا دل‌های ما را منحرف مساز)، درخواست رحمت کردند؟ جوابش این است که منحرف نکردن دلها مستلزم آن نیست که رسوخ در علم را همیشه داشته باشند، زیرا ممکن است دل‌هایشان را منحرف نکند، ولی علم را از دل‌هایشان بگیرد، و در نتیجه افرادی باشند پا در هوا، نه علمی داشته باشند تا سعادت یابند، و نه انحرافی تا که دارای شقاوت گردند، بلکه در حال جهل و همواره بمانند، در حالی که احتیاج ضروری و مبرم به علم داشته باشند، (مانند بیشتر ملل مستضعف دنیای امروز که در اثر نفوذ استعمار در فرهنگ و اقتصادشان نمی توانند قد علم نموده، به استقلال فرهنگی حوائج خود را برطرف سازند ((مترجم))).

علاوه بر این که احتیاج این طایفه تنها بقای رسوخ و نفوذ در علم نیست، بلکه آنان در طریقی قدم برمی دارند که به انواعی از رحمت نیازمندند، انواعی که جز خدا کسی نه، از آنها اطلاع دارد و نه می تواند بشمارد، خود آنان هم آنطور که باید اطلاع ندارند، و لیکن بطور اجمال می دانند که بقایشان در این حالت، یعنی حالت رسوخ در علم شرایط بیشماری دارد، که حصول آنها به دست خدای تعالی است و دلیل بر این گفتار ما دنباله کلام خود آنان است، که می گویند: ((ربنا انک جامع الناس لیوم لاریب فیه...)) چون در گفتار قبلیشان یعنی همین آیه مورد بحث نخست به خدا پناه بردند از این که انحراف و زیغ وارد در دل‌هایشان شود، و در نتیجه رسوخ در علم راز دل‌هایشان بریاید.

سپس در جمله ((وهب لنا من لدنک رحمه انک انت الوهاب))، درخواست ریزش رحمت او را می کردند تا حیات قلوبشان ادامه یابد، و اگر کلمه ((رحمت)) را نکرده و بدون الف و لام آوردند، و آنگاه آن را به وصف ((من لدنک)) توصیف نمودند، برای این بود که گفتیم: خود آنان هم بطور مفصل اطلاعی از آن شرایط ندارند، و نمی دانند که آن رحمت چه طور باید باشد، تنها این را می دانند که اگر رحمتی از پروردگارشان شامل حالشان نشود، و اگر آن رحمت از ناحیه خدای عزوجل نباشد، هیچ یک از حوائجشان برآورده نگشته، و هیچ امری از ایشان به سامان نمی رسد.

و اگر در پناه بردن، تنها به خدا پناه بردند، و در درخواست رحمت هم تنها رحمت او را درخواست کردند، برای این بود که چنین افرادی ایمان دارند به این که تمامی ملک صرفا از آن خدا است، و اسباب ظاهری هیچ چیزشان از خودشان نیست.

رَبَّنَا إِنَّكَ جَمَاعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَةَ این سخن از راسخین در علم به منزله تعلیلی است که علت سؤال رحمت خود را بیان می کنند، چون علم دارند به اینکه اقامه نظام خلقت و دعوت‌های دینی و تلاش انسان در مسیر وجودش همه مقدمه است برای جمع شدن در روز قیامت، روزی که هیچ چیزی به جز رحمت خدا به درد نمی خورد، و جز رحمت او یآوری

نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۷

چنانکه خدای سبحان فرموده : ((ان يوم الفصل میقاتهم اجمعین ، يوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا، و لا هم ینصرون ، الا من رحم الله)).

و به همین جهت بود که راسخین در علم ، رحمت پروردگار خود را درخواست نموده ، تعیین و تشخیص نوع آن را به خود خدا واگذار کردند، تا رحمتی را شامل حال آنان کند که برایشان سودمند باشد.

و در کلام خود روز قیامت را به این صفت توصیف کردند که روزی است که در وقوع آن شکی نیست ، تا به این وسیله ، کمال اهتمام خود و اصرار در سؤال را موجه سازند، و همین توصیف شاءن راهم با جمله : ((ان الله لا یخلف المیعاد)) تعلیل کردند، برای این که گفتیم که : این گفتار سخن راسخین در علم است ، و علم به چیزی در دلی رسوخ نمی کند و ریشه دار نمی شود، مگر این که علم به علت آن نیز رسوخ کند، و علت شک نداشتن آنان در وقوع روز قیامت این است که خدا به وقوع آن وعده داده ، و به همین جهت وقتی گفتند: ((لیوم لا یریب فیه )) دنبالش گفتند: ((برای این که خدا خلف وعده نمی کند)).

نظیر این وجه در کلام دیگرشان هم آمده است ، و آن این است که وقتی گفتند: ((وهب لنا من لدنک رحمۃ )) دنبالش علت آن را ذکر کردند که ((انک انت الوهاب )) پس وهاب بودن خدا موجب می شود که آنان درخواست رحمت کنند و اگر علاوه بر کاف خطاب ((انک )) کلمه ((انت )) را هم آوردند، برای این بود که خبر ((ان )) را منحصر کنند، و در نتیجه جمله : ((من لدنک )) را تعلیل کنند و بگویند اگر از تو که از ناحیه خودت رحمتی به ما ارزانی بداری ، برای این بود که ما به جز تو وهاب و بخشنده ای سراغ نداریم .

و باز نظیر این وجه در گفتار دیگرشان جریان می یابد که بعد از آن که گفتند: ((ربنا لا ترغ قلبنا)) چیزی گفتند که به منزله علت آن درخواست است ، و آن این بود که گفتند: ((بعد اذ هدیتنا)) که معنای مجموع این دو جمله چنین می شود: ((پروردگارا قلوب ما را مبتلا به زیغ و انحراف مفرما، آخر تو ما را هدایت کرده ای)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۸

و همچنین در جمله : ((آمنا به )) که دنبالش گفتند: ((کل من عند ربنا)) و این دو جمله نیز از همین قبیل است ، و معنای مجموعش این است که ((راسخین در علم می گویند ما به آن ایمان داریم برای این که همه قرآن از ناحیه پروردگار ما است)).

پس این طایفه مردمی هستند که به پروردگار خود ایمان آورده ، و بر ایمان خود استواری به خرج دادند، در نتیجه خدای سبحان هم هدایتشان کرد، و عقولشان را تکمیل فرمود، و نتیجه کمال عقلشان ، این شد که سخنی جز با داشتن علم ، نگویند، و عملی جز با علم به صحت آن ، انجام ندهند، و به همین جهت خدای عزوجل ایشان را راسخین در علم نامید و به کنیه ((اولوا الالباب )) یاد کرد.

خواننده گرامی اگر در تعریفهائی که خدای تعالی از اولوا الالباب نموده دقت فرماید، خواهد دید که درست همان کسانی هستند که نشانیهای آنان در آیات زیر آمده : ((و الذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبدوها و انابوا الی الله ، لهم البشری ، فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب)). که در این آیات ایشان را بداشتن چند نشانی تعریف کرده : اول داشتن ایمان ، دوم پیروی از بهترین سخن ، سوم انابه و رجوع به خدای سبحان ، و اگر به آیه مورد بحث مراجعه کنی خواهی دید که در آن راسخین در علم را هم به همین اوصاف توصیف فرموده است .

حال ببینیم التفات از ضمیر خطاب به غایب در آیه ، چه نکته ای را می رساند؟ و چرا راسخین در علم که خدا را مخاطب قرار داده و می گفتند: ((پروردگارا تو مردم را در روزی که شکی در آن نیست جمع خواهی کرد)) در آخر آیه خدای تعالی را غایب فرض نموده و گفتند: ((خدا خلف وعده نمی کند))؟.

جهتش این است که وعده نامبرده اختصاص به راسخین در علم ندارد، بلکه هم برای آنان وعده است و هم برای دیگران ، و بدین

جهت مناسب بود که به جای ((ربنا)) (و نسبت دادن رب بخصوص خود) کلمه ((الله)) را بیاورند، چون الوهیت حکمی عام دارد، که شامل همه چیز می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۹

بحثی تفصیلی پیرامون محکم و متشابه و تاءویل مقدمه

آنچه تاکنون درباره معنای ((محکم)) و ((متشابه)) و نیز در معنای کلمه ((تاءویل)) گفتیم مطالبی بود که دقت در کلام خدای سبحان آن را می فهماند و نیز روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) که بزودی ((ان شاء الله)) از نظر خواننده خواهد گذشت آن را می رساند. حال ببینیم مفسرین در معنای این سه عنوان چه گفته اند سخنان مفسرین در این باره بسیار مختلف است، و شیوع و گسترش این اختلاف به انحرافشان کشانیده است.

اگر سر نخ این اختلافات را جستجو کنیم سر از صدر اسلام و مفسرین از صحابه و تابعین در می آوریم، و تا آنجا که ما اطلاع داریم کم تر تفسیری پیدا می شود که حتی با بیانی که ما ذکر کردیم نزدیک باشد، تا چه رسد به این که کاملاً مطابق با آن باشد. و علت عمده این انحراف آن است که بحث در ((محکم و متشابه)) را با بحث در پیرامون معنای ((تاءویل)) خلط کرده اند، و این باعث شده است که اختلاف عجیبی در انعقاد اصل مسأله و کیفیت بحث و نتیجه گیری از آن راه بیفتد.

اینکه ما در طی چند فصل درباره هر یک از این دو مسأله بطور مفصل بحث می کنیم، و اقوال را بعد از آن که بقدر امکان مشخص کنیم که مربوط به کدام یک از دو مسأله است نقل نموده و آنچه حق مطلب است اختیار می کنیم. ۱ - محکم و متشابه (گفتار)

#### ۱ - گفتار در مسأله محکم و متشابه

کلمه ((محکم)) اسم مفعول از باب افعال (احکام) است. و کلمه ((متشابه)) اسم فاعل از باب تفاعل (تشابه) است، و ((احکام و تشابه)) از الفاظی است که معنایش در لغت روشن است، خدای تعالی یکجا همه قرآن را محکم خوانده و فرموده: ((کتاب احکمت آیاته)) و جای دیگر همه اش را متشابه خوانده، و فرموده: ((کتابا متشابهها مثنی)).

منظور از احکام آن این است که تمامی آن دارای نظمی متنقن و بیانی قاطع و محکم است، و منظور از تشابه آن این است که همه آیاتش از نظر نظم و بیان و داشتن نهایت درجه اتقان و نداشتن هیچ نقطه ضعف شبیه به هم هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۰

و چون به حکم آن دو آیه همه قرآن محکم و همه اش متشابه است لذا در آیه مورد بحث ما که آیات را بدو قسم محکم و متشابه تقسیم کرده، و فرموده بعضی از آیاتش محکم و بعضی متشابه است، می فهمیم منظور از این محکم و متشابه غیر آن محکم و متشابه است. نقل اقوال مختلفی که درباره مراد از محکم و متشابه گفته شده و نقد و رد آنها پس جا دارد در معنای محکم و متشابه، در این آیه بحث شود تا ببینیم منظور از آن چیست؟ و کدام دسته از آیات به این معنا محکم و کدام به این معنا متشابه است، و در معنای آن مفسرین متجاوز از ده قول دارند.

اول اینکه: منظور از آیات محکم همان چند آیه سوره انعام است، که می فرماید: ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیئا... لعلکم تتقون)) و در آن عده ای از واجبات و محرمات الهی را نام می برد و منظور از آیات متشابه آیاتی است که امر آن بر یهود مشتبه شده، و آن عبارت است از رمزهایی که در آغاز بعضی از سوره های قرآن قرار گرفته مانند ((الف - لام - میم)) ((الف - لام - را)) ((حا - میم)) و امثال آن، که یهود آنها را با حساب جمل محاسبه کردند تا از این راه مدت عمر و بقای امت اسلام را در آورند، و حسابشان درست از آب در نیامد، در نتیجه دچار اشتباه شدند.

این معنایی است که در میان صحابه به ابن عباس نسبت داده شده و نادرستی آنهم روشن است، برای این که گفتاری است بدون دلیل و به فرض هم که دلیل داشته باشد آیات محکم منحصر در سه آیه سوره انعام نیست، بلکه بغیر از حروف مقطعه اول سوره ها



شامل همه قرآن می‌گردد.

و لیکن حق مطلب این است که نسبت دادن چنین معنایی به ابن عباس صحیح نیست، آنچه از ابن عباس نقل شده این است که گفته این آیات سه گانه از محکّمات است، نه این که آیات محکم قرآن همین سه آیه است، اینکه آن روایت:

در الدرالمثور آمده که سعید بن منصور، و ابن ابی حاتم، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه، از عبدالله بن قیس روایت کرده اند که گفته: من از ابن عباس شنیدم که در تفسیر آیه: ((منه آیات محکّمات)) گفت: سه آیه از آخر سوره انعام که با جمله: ((قل تعالوا)) آغاز می‌شود از آیات محکم قرآن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۱  
 موید این حدیث روایت دیگری است که باز از او نقل شده، که در تفسیر آیه مورد بحث گفته: آیه: ((قل تعالوا... لعلکم تتقون)) و نیز آیه: ((و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه ... کان للواوین غفورا)) از این قبیل آیات است.

پس این دو روایت شاهدند بر اینکه منظور ابن عباس این بوده که سه آیه آخر انعام را مثل بیاورد برای آیات محکم، نه اینکه آیات محکم را منحصر در آن سه آیه کند:

دوم عکس تفسیر اول است، و آن این است که آیات محکم عبارت است از حروف مقطعه در اوایل بعضی از سوره‌ها، و آیات متشابه بقیه قرآن است.

این تفسیر را به ابی‌فاخته نسبت داده‌اند، که در تفسیر آیه: ((هن ام‌الکتاب)) گفته: ام‌الکتاب، عبارت است از فواتح سوره، که قرآن از آنها استخراج شده، یعنی سوره بقره از ((الف، لام، میم)) استخراج شده، و در سوره آل عمران از ((الف، لام، میم الله لا اله الا هو الحی القيوم)) استخراج شده.

از سعید بن جبیر نقل شده که نظیر این معنا را برای ((ام‌الکتاب)) کرده، و گفته: اصل کتاب این حروف هستند، چون در همه کتابها وجود دارند.

این بود گفتار سعید بن جبیر، و از اینجا می‌فهمیم که ابن عباس و سعید بن جبیر نظرشان درباره رموز اول سوره‌ها این بوده که خدای تعالی خواسته است بفرماید: ((قرآن از همین حروفی تشکیل شده که خود شما با آن سخن می‌گویید، و اگر نمی‌پذیرید که کلام خدا است آیه ای مثل آن بیاورید.

این یکی از جوهری است که در معنای حروف مقطعه ذکر کرده‌اند و لیکن علاوه بر این که هیچ دلیلی بر این وجه نیست، این اشکال هم بر آن وارد است، که با خود آیه شریفه منطبق نیست، چون بنا بر این وجه، غیر از فواتح سوره باید تمامی قرآن متشابه باشد، و خدای تعالی هم در آیه مورد بحث کسانی را که از متشابهات قرآن پیروی می‌کنند مذمت نموده، و آن را از انحراف قلب دانسته، نتیجه این می‌شود که مردم موظف باشند هیچیک از آیات قرآن را پیروی نکنند، با این که در تعداد زیادی از آیات، مردم را به پیروی از قرآن واداشته و ستوده، و بلکه آن را از واجب‌ترین واجبات شمرده، مانند آیه ((واتبعوا النور الذی انزل معہ)) و آیات دیگر.

سوم، اینکه گفته‌اند: ((متشابه)) آن آیاتی است که نسبت به معنای خود ابهام داشته باشد، که اصطلاحاً آن را مجمل نیز می‌خوانند، و محکم در مقابل آن همان مبین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲

این وجه نیز درست نیست برای این که خصوصیتی که در آیه شریفه برای محکم و متشابه ذکر شده با مجمل و مبین تطبیق نمی‌کند.

توضیح این که اجمال عبارت است از این که لفظ که معنایش چند جهت دارد، طوری ادا شود که شنونده نفهمد مقصود گوینده کدام جهت معنا است، و همین باعث سرگردانی مخاطب و یا شنونده شود، و نتواند مراد گوینده را تشخیص دهد، و بنای اهل زبان در ظرف تفهیم و تفهم بر این قرار گرفته که از اینگونه الفاظ پیروی نکنند، و هر لفظی که چنین وضعی را دارد جزء الفاظ بی معنا

بحساب آورند، و بنا را بر این گذاشته اند که گوینده، شنونده و مخاطب را مواخذه نکند که چرا گفته مرا هیچ گرفتی؟ و به فرض هم که مواخذه کند، بگویند لفظ تو مجمل بود، و ما هر چه در سایر کلمات تو جستجو کردیم تا شاید قرینه ای پیدا کنیم که لفظ نامبرده را برای ما روشن کند نیافتیم.

این وضعی است که لفظ مجمل با مبین دارد، و اگر منظور از محکم و متشابه عینا همین مجمل و مبین می بود: باید آیات متشابه - البته بعد از رد به آیات محکم - پیروی شود، نه خود آیات محکم، همانطور که در مجمل و مبین سرانجام و بعد از رفع اجمال به لفظ ((مجممل)) عمل می شود نه ((مبین))، و پیروی متشابه امری است که ذوق و قریحه تکلم و تفاهم به آن اجازه نمی دهد، و هیچ اهل زبانی اقدام به آن نمی کند، حال چه اهل زبغ باشد و چه راسخ در علم، و باز در چنین فرضی نباید قرآن کریم، پیرو متشابه را بیمار دل بخواند، و مذمت کند.

چهارم: اینکه گفته اند: متشابه عبارت است از آیاتی که نسخ شده (منسوخ) که باید به آن ایمان داشت، ولی عمل نکرد. و محکومات آیاتی است که ناسخند یعنی هم باید به آنها ایمان داشت و هم عمل کرد.

این تفسیر را به ابن عباس و ابن مسعود و گروهی از صحابه نسبت داده اند، و به همین جهت بوده که ابن عباس خود را از عالمان به تاءویل می پنداشته است.

و این تفسیر درست نیست، زیرا در صورتی که درست باشد هیچ دلالتی ندارد بر این که متشابهات قرآن، منحصرآ آیات نسخ شده است، چون خصوصیتی که خدای تعالی در این آیه برای پیروی متشابه آورده که یکی از آنها فتنه جویی و یکی دیگر تاءویل یابی است، در بسیاری از آیات غیر منسوخه نیز هست، مانند آیاتی که از صفات و افعال خدا سخن می گوید، علاوه بر این که اگر این تفسیر درست باشد لازمه اش این می شود که آیات قرآن دو قسم محکم و متشابه نباشد، بلکه ب بین آن دو واسطه ای هم باشد، که نه محکم است و نه متشابه، مانند همان آیات صفات و افعال که نه ناسخند و نه منسوخ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۳

از این هم که بگذریم در کلامی که از ابن عباس نقل شده قرائنی هست که دلالت می کند بر اینکه نظریه او درباره محکم و متشابه اعم از ناسخ و منسوخ است، و بر غیر آن دو نیز تطبیق می کند، و ابن عباس، ناسخ و منسوخ را به عنوان مثال ذکر کرده است، اینک روایت ابن عباس.

در کتاب الدرالمثور آمده است که ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، از طریق علی، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: محکومات عبارت هستند از ناسخ قرآن، و حلال و حرامش، و حدود و فرائضش، و آنچه که باید بدان ایمان داشت. و متشابه قرآن عبارت است از آیات منسوخ قرآن، و مقدم و موخر و امثال و اقسامش، و آنچه که باید بدان ایمان آورد، ولی نباید بدان عمل نمود. - یعنی آیات منسوخ قرآن این بود نظریه ابن عباس.

پنجم اینکه محکومات قرآن، آن معارفی است که دلیلی واضح دارد، مانند آیات مربوط به توحید و قدرت و حکمت خدا، و آیات متشابه عبارت است از آیاتی که قبول و فهم معارف آن نیازمند به تاءمل و تدبر است.

این وجه نیز درست نیست، برای این که اگر مراد از واضح بودن دلیل این است که مضمون آیه دلیل عقلی واضحی داشته باشد یا بدیهی باشد و یا نزدیک به بدیهی، و منظور از احتیاج داشتن دلیل به تدبر و تاءمل، این است که مضمون آیه دلیل عقلی بدیهی و یا نزدیک به بدیهی نداشته باشد، لازمه اش این می شود که آیات احکام و واجبات و امثال آن نیز از آیات متشابه باشد، برای این که هیچ یک از احکام قرآن دلیل عقلی واضحی ندارد.

در نتیجه باید این گونه آیات پیروی نشود، و پیروی آنها مذموم باشد، با این که پیروی همه آیات و مخصوصا آیات احکام واجب است، و اگر مراد از وضوح دلیل، این باشد که دلیلی واضح از خود کتاب داشته باشد، و مراد از احتیاجش به تدبر، این باشد که

دلیلی واضح از خود کتاب نداشته باشد. همه آیات قرآن کریم از این جهت یکسانند، و چگونه نباشد با اینکه کتابی است متشابه مثانی، و نوری است مبین، و لازمه آن، این است که تمامی آیات قرآن محکم باشد، و به کلی متشابهی در آن نباشد، و این خلاف فرض و بر خلاف نص قرآن است. ششم اینکه: محکم، عبارت است از آیاتی که به خاطر وجود دلیل روشن و حتی دلیل غیر روشن بتوان به مضمون آن علم پیدا کرد، و متشابه، آن آیاتی است که راه علم به آن نباشد، مانند آیات مربوط به زمان قیام قیامت و امثال آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۴

این وجه نیز درست نیست، برای اینکه محکم و متشابه بودن، دو صفت برای آیات قرآن است، بدان جهت که آیه است، و یا بدان جهت که دلیل بر یکی از معارف الهیه است، و آنچه آیه ای از آیات کتاب بر آن دلالت دارد چیزی نیست که مردم از خود آیه و یا بضمیمه آیات دیگر نتوانند و یا نباید بفهمند و چگونه ممکن است خدای تعالی از آن آیه معنایی در نظر داشته باشد، ولی لفظ آیه بر آن معنا دلالت نداشته باشد؟.

با اینکه خدای تعالی کتابش را هدایت و نور و مبین خوانده و در آیه: ((تتریل من الرحمن الرحیم، کتاب فصلت آیات قرآنا عربیا لقوم یعلمون، بشیرا و نذیرا فاعرض اکثرهم فهم لا- یسمعون)) فرموده: این کتاب در معرض فهم کفار نیز هست، تا چه رسد به فهم مؤمنین، و نیز فرموده: ((افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا)).

پس هر مطلبی که آیه ای از آیات قرآن متعرض آن است درخور فهم مردم است، نه اینکه فهمیدنش ممتنع و اطلاع به مفهومش محال باشد، و اما آن معارفی که درکش خارج از فهم بشر است از قبیل زمان وقوع قیامت و سایر حقایقی که در پس پرده غیب است، هیچ آیه ای از قرآن متعرض آن نشده، تا آن آیه را متشابه بخوانیم، علاوه بر این که صاحب این قول ما بین معنای ((متشابه)) و معنای ((تاءویل)) خلط کرده است، همچنان که قبلا هم گفتیم که بعضی از این اقوال میان این دو معنا خلط کرده اند.

قول هفتم گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: منظور از آیات محکمت آیات احکام، و منظور از متشابهات آیات دیگر است، که با یکدیگر سازش ندارند این قول را به مجاهد و غیر او نسبت داده اند.

این قول نیز درست نیست، برای این که اگر منظور از ناسازگاری آیات متشابه، معنایی است که حتی شامل مواردی چون: تخصیص به وسیله مخصص، و تقیید به وسیله مقید (بکسره یاء) و سایر قراین مقالی و مقامی می شود پس آیات احکام نیز همین تشابه و ناسازگاری را دارد زیرا در آن آیات نیز عام و خاص، مطلق و مقید هست، و اگر منظور از آن، ابهام آیه است بطوری که مراد و مدلول آن به خاطر کثرت احتمالاتش معلوم نباشد، نه خود آیه ناطق به معنایش باشد، و نه بوسیله آیات دیگر بشود معنایش را معین کرد، باید بگوییم غیر از آیات احکام هر چه هست متشابه است. قول هشتم این است که آیات محکم آیه هایی است که تنها یک تاءویل داشته باشد، و آیات متشابه آیاتی است که چند وجه از تاءویل را تحمل بکند. این وجه را به شافعی نسبت داده اند، و گویا منظور گوینده آن، این باشد که آیات محکم، آیاتی است که هر یک از آنها تنها در یک معنا ظهور داشته باشند، مانند آیاتی که یا صریح و نص در معنای خود هستند، و یا ظهور قوی ای در آن دارند، و متشابه، آیه ای است که نه نص در مدلول و مراد خود باشد، و نه ظهور قوی ای در آن داشته باشد.

و این وجه نیز درست نیست، برای این که در این وجه، کاری صورت نگرفته، تنها کلمه ((محکم)) را با کلمه ((لفظ دارای یک معنا))، و کلمه ((متشابه)) را با کلمه ((لفظ دارای چند پهلو)) تبدیل کرده، علاوه بر این که در این وجه، تاءویل را به معنای تفسیر گرفته، که عبارت است از معنای مراد به لفظ، و خواننده توجه فرمود که این خطا است، چرا که اگر تاءویل و تفسیر به یک معنا می بود، دیگر جهت نداشت که علم به تاءویل را مختص به خدا و یا به خدا و راسخین در علم کند، برای این که آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می کنند، و مؤمن و کافر و راسخین در علم و اهل زیغ همه در فهم آیات قرآن به کمک و تفسیر آیات دیگر یکسان هستند. نهم اینکه گفته اند: محکم عبارت از آیاتی در قصص انبیا و امت های ایشان است که محکم و مفصل باشد، و

متشابه از همین دسته آیات آن آیاتی است که الفاظی مشتبه دارند، چون یک داستان را در چند سوره تکرار کرده، و لازمه این وجه آنست که بگوییم تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه مخصوص آیات قصص است.

و این درست نیست، برای این که هیچ دلیلی بر این اختصاص نیست، علاوه بر این که یکی از خاصیت‌هایی که قرآن برای محکم و متشابه ذکر کرده این بود که در پیروی محکم هدایت، و در پیروی متشابه فتنه جویی و تاءویل خواهی است، و این خاصیت با آیات قصص تطبیق ندارد، چون مخصوص آنها نیست، بلکه در غیر قصص نیز هست، و نیز مخصوص قصه‌هایی نیست که در قرآن تکرار شده، بلکه در آیاتی هم که یک بار قصه‌ای را نقل می‌کند، مانند آیات مربوط به جعل و قرار دادن خلیفه در زمین نیز جریان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۶:

دهم اینکه گفته‌اند: متشابه آن آیاتی است که محتاج به بیان باشد، و محکم آن است که محتاج به بیان نباشد. این وجه را به امام احمد بن حنبل نسبت داده‌اند.

این نیز اشکال دارد، برای اینکه تمامی آیات احکام احتیاج به بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارد، با اینکه قطعا متشابه نیست، که بیانش مکرر گذشت، و همچنین آیات نسخ شده بطور مسلم از متشابهات است، که بیانش گذشت، با این که احتیاجی به بیان ندارد، چون چیزی نظیر سایر آیات احکام است.

یازدهم این است که گفته‌اند: محکم آن آیاتی است که هم باید بدان ایمان داشته باشند، و هم به آن عمل کنند، و متشابه آن آیاتی است که تنها باید به آن ایمان داشته باشند ولی عمل نکنند.

این وجه را به ابن تیمیه نسبت داده‌اند، و شاید منظور او از دسته اول انشاءات قرآن، و از دومی اخبار قرآن باشد، همچنان که بعضی دیگر همین احتمال را از گفتار ابن تیمیه داده‌اند، و گرنه این صورت، وجه یازدهم نمی‌شود، چون با چند وجه از وجوه گذشته منطبق است.

و اگر منظور همان باشد که احتمال دادیم این اشکال متوجه آن است که لازمه متشابه بودن غیر آیات احکام این است که مردم نتوانند به هیچیک از معارف الهی در غیر احکام، علم بهم رسانند، چون در معارف عمل نیست، و نیز در این آیات آیه‌ای محکم نباشد تا آیات متشابه را به آن برگردانند، و به وسیله آن رفع تشابه کنند، این از یک سو، و از سوی دیگر آیات نسخ شده همه انشاءاتند، با اینکه قطعا از محکومات نیستند.

ولی مثل این که منظور صاحب این قول از ایمان و عمل به محکم، و ایمان بدون عمل به متشابه، همان معنایی باشد که لفظ آیه مورد بحث بر آن دلالت دارد، چنانکه درباره متشابهات می‌فرماید: ((فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه)).

و نیز می‌فرماید: ((و الراسخون فی العلم یقولون آما به کل من عند ربنا))، چیزی که هست از آنجایی که ایمان و عمل داشتن نسبت به محکومات، و تنها ایمان داشتن نسبت به متشابهات فرع این است که ما قبلا تشخیص داده باشیم کدام آیه محکم و کدام متشابه است، پس وجه نامبرده و معرفی محکم به آن آیاتی که باید مسلمانان هم به آن ایمان داشته باشند، و هم عمل کنند، و

معرفی متشابه به آن آیاتی که تنها باید به آن ایمان بیاورند، هیچ دردی را دوا نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۷:

دوازدهم این است که گفته‌اند: متشابهات قرآن خصوص آیاتی است که صفات خاصه‌ای را بیان می‌کند، چه صفات خاصه خدا مانند ((علیم))، ((قدیر))، ((حکیم)) و ((خبیر))، و چه صفات خاصه انبیا مانند آیه: ((و کلمته القیها الی مریم و روح منه)) که درباره اوصاف عیسی بن مریم (علیها السلام) است، و آیات دیگر که شبیه این باشد.

این قول را نیز به ابن تیمیه نسبت داده‌اند.

اشکالی که متوجه این وجه است، این است که: اولاً قبول نداریم که همه آیات مربوط به صفات خاصه خدا و انبیا، از متشابهات هستند، و در ثانی به فرض هم که آن را قبول کنیم دلیلی بر چنین انحصار نداریم.

و بطوری که از سخنان طولانی ابن تیمیه برمی آید وی دو کلمه محکم و متشابه را به معنای لغویش معنا کرده، یعنی محکم را به کلمه ای که دلالتی محکم دارد، و متشابه را به کلمه ای که چند معنا در آن محتمل است تعبیر و تعریف کرده و گفته است، این دو معنا امری نسبی است، چه بسا می شود که یک آیه از نظر جمعیتی متشابه است، چون مردمی عامی هستند، و نمی توانند با بحث و گفتگو معنای واقعی آنرا بدست آورند. در نتیجه درباره آن آیه احتمالاتی می ده ند، ولی همین آیه برای جمعی دیگر محکم است، چون قدرت بحث و فحص را دارند، و این معنا در آیات صفات روشن تر به چشم می خورد، چون غالب مردم درباره این گونه صفات و این گونه آیات دچار اشتباه می شوند، چون فهمشان قاصر از این است که تا بام عالم حس پرواز درآمده و در ماورای عالم حس جولان کند، بناچار آنچه از صفات که خدای تعالی برای خود اثبات کرده با صفات مشابه آن که در خودشان سراغ دارند قیاس می کنند، و دچار گمراهی می شوند.

مثلاً- خدا برای خود علم و قدرت و سمع و بصر و رضا و غضب و ید و عین و امثال اینها اثبات نموده، گمان می کنند که این صفات در خدای تعالی هم از مقوله صفات خودشان اموری مادی، و یا مستلزم جسمانیت است، و یا آنها را شوخی و غیر حقیقی فرض می کنند، و از همین راه فتنه ها پیا می شود، و بدعت ها ظهور می کند، و مذاهب درست می شود!

پس محکم و متشابه همانطور که گفتیم دو معنای نسبی است، محکم که برای بعضی محکم است برای بعضی دیگر متشابه است، و متشابه که برای بعضی متشابه است، برای بعضی دیگر محکم است، آنچه که علم بدان برای هیچ کس ممکن نیست تاویل متشابهات، یعنی علم بحقیقت معانی آنهاست، که امثال آیات صفات بر آنها دلالت دارد، درست است که ما از عبارت: ((ان الله علی کل شیء قدير)) و یا عبارت ((ان الله بكل شیء علیم)) و امثال آن معنائی می فهمیم، و لیکن حقیقت علم و قدرت و سایر صفات خدا و کیفیت افعال خاصه به خدا را نمی فهمیم، و تاویل متشابهات هم همین است که جز خدا کسی آن را نمی داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۸

این بود خلاصه گفتار ابن تیمیه و ما ان شاء الله بزودی در بحثی که پیرامون تاویل خواهیم داشت متعرض اشکالات گفته وی خواهیم شد.

سیزدهم این است که بعضی گفته اند: محکم آن آیاتی است که عقل در درک آن راه دارد، و متشابه آن است که چنین نباشد. این وجه نیز درست نیست، برای این که سخنی است بدون دلیل، و آیات قرآنی هر چند به این دو قسم تقسیم می شوند، ولی صرف این که بعضی از آیات قرآن آنطور، و بعضی دیگر این طور هستند دلیل نمی شود بر این که محکم، آیات قسم اول، و متشابه آیات قسم دوم باشد، چون خصوصیتی که در آیه مورد بحث برای محکم و متشابه ذکر شده، با این وجه آنطور که باید تطبیق نمی شود، علاوه بر این، وجه نامبرده بوسیله آیات احکام نقض می شود، برای این که این آیات بطور قطع جزء آیات محکم قرآن است، در حالی که عقل هیچ راهی به حقیقت مفاد آن ندارد، و بنابر وجه نامبرده باید جزء متشابهات شمرده شود. چهاردهم این است که بعضی گفته اند: محکم عبارت است از آیاتی که ظاهرش منظور باشد، و متشابه آن است که ظاهرش منظور نباشد.

این وجهی است که در بین دانشمندان اخیر اسلامی شیوع یافته، و اصطلاحی هم که همین دانشمندان در معنای ((تاءویل)) دارند مبتنی بر همین معنایی است که برای ((محکم و متشابه)) کرده اند، چون در معنای ((تاءویل)) گفته اند: عبارت است از معنایی که مخالف با ظاهر کلام باشد، و گویا مراد آن کسی هم که گفته: محکم آیه ای است که تاءویزش تنزیلش باشد، و متشابه آیه ای است که به جز تاءویل معنایی از آن فهمیده نشود، همین وجه چهاردهم است.

و این وجه هم درست نیست، زیرا صرف اصطلاحی است، و اوصافی که در آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹ برای محکم و متشابه نام برده شده بهیچ وجه با آن تطبیق نمی کند، برای این که متشابه بدین جهت متشابه است که مراد و مدلول

آن مشخص نیست، و منظور از تاءویل آن معنای مراد از متشابه نیست، تا متشابه به این نشانی متمیز از محکم شود، که تاءویل دارد، و محکم تاءویل ندارد. بلکه همانطور که قبلاً بیان کردیم مراد از تاءویل در آیه شریفه، امری است که شامل تمامی آیات قرآنی می‌شود، چه محکم و چه متشابهش.

علاوه بر اینکه در قرآن هیچ آیه ای نداریم که معنای ظاهری آن منظور نباشد، و خلاف ظاهر آن مراد باشد، و اگر هم آیه ای باشد که معنای غیر ظاهری آن مراد باشد به خاطر آیات محکم دیگری است که آنرا برخلاف ظاهرش برگردانده است.

چون آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کنند، و معلوم است که معنایی که قرائن متصل و یا منفصل کلام، به لفظ می‌دهند، معنای خلاف ظاهر نیست، آنهم در کلامی که خود صاحب کلام تصریح کرده باشد به این که رسم من در کلام آن است که اجزای کلام را به هم مربوط و متصل کنم، به طوری که یکی مفسر دیگری، و شاهد بر آن باشد، و خواننده با کمی تدبر و دقت بتواند هر اختلاف و منافاتی را که به ظاهر به چشم می‌خورد از بین ببرد، و فرموده باشد: ((افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)).

پانزدهم وجهی است که از ((اصم)) حکایت شده، و آن این است که: ((محکم)) آن آیاتی است که همه در تاءویلش اجماع و اتفاق داشته باشند، و ((متشابه)) آن است که تاءویلش مورد اختلاف باشد.

گویا منظور ((اصم)) از اتفاق و اختلاف این است که مدلول آیه طوری باشد که در اولی (محکم) نظرها مختلف نباشد، و در دومی (متشابه) مختلف باشد.

این وجه نیز درست نیست، برای اینکه لازمه اش متشابه بودن تمامی قرآن است، چون هیچ آیه ای در قرآن نیست که از هر جهت مورد اتفاق مفسرین بوده و از هیچ جهتی در آن اختلاف نباشد، بلکه یا در لفظ آن اختلاف هست، و یا در معنایش، و یا این که ظهور دارد یا نه، و یا در جهات دیگر حتی بعضی از مفسرین به استناد آیه ((کتابا متشابها)) گفته اند: همه قرآن متشابه است، و غفلت کرده اند از این که وقتی می‌تواند بگوید همه قرآن متشابه است که آیه ((کتابا متشابها)) محکم باشد، و جمعی دیگر معتقدند که ظاهر کتاب حجت نیست، یعنی ظهور ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۰

شانزدهم این است که گفته اند: متشابه از قرآن، آن آیاتی است که تف سیرش به تفسیر آیه ای دیگر مشتبه شده باشد، و فهم آن به خاطر همین اشتباه مشکل شده باشد، حال چه این که اشکال از جهت لفظ باشد، یا از جهت معنا این وجه را راغب ذکر کرده است. کلام راغب اصفهانی در بیان مراد از محکم و متشابه و اقسامی که برای محکم و متشابها قائل است

راغب اصفهانی در مفردات خود گفته: آیات متشابه از قرآن کریم، آن آیاتی است که تفسیرش به خاطر شباهت به تفسیر آیه ای دیگر، مشکل شده باشد، حال یا از جهت لفظ، و یا از حیث معنا، و بدین جهت است که فقها گفته اند: آیه متشابه آن آیه ای است که ظاهرش از مراد و معنایش حکایت نکند.

و حقیقت این سخن این است که آیات قرآن از نظر اعتبار بعضی از آنها بوسیله بعضی دیگر سه قسم هستند: یکی محکم علی الاطلاق است، و دوم متشابه علی الاطلاق، و سوم آیاتی است که از جهتی محکم و از جهتی دیگر متشابه است.

پس متشابه فی الجمله سه قسم است: اول متشابه از جهت لفظ فقط، دوم متشابه از جهت معنا فقط، و سوم متشابه از هر دو جهت، و آن که تنها از جهت لفظ، متشابه است، دو قسم است ۱- آنکه مفردات آن متشابه است، یا به خاطر این که لفظی است ناآشنا و غیر مائونوس مانند کلمه ((اب)) و کلمه ((یزفون))، و یا به خاطر این که لفظی است دارای چند معنا، مانند لفظ ((ید)) و لفظ ((عین))، ۲- آن متشابهی است که جملات و ترکیبات آن تشابه دارد.

قسم دوم نیز سه نوع است.

۱- آنکه تشابهش از این جهت ناشی شده باشد که کلامی است مختصر و بدون توضیح، مانند آیه: ((و ان خفتم الا تقسطوا فی



الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء)).

۲ - آنکه تشابهش به خاطر بسط و گسترده‌گی کلام باشد، مانند آیه ((لیس کمثله شیء))، که اگر فرموده بود: ((لیس مثله شیء))، معنا برای شنونده روشن تر می شد، چون یک حرف اضافه شده، جمله برای شنونده متشابه شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۱

۳ - آنکه تشابهش از ناحیه نظم کلام باشد، مانند آیه: ((انزل علی عبده الکتاب و لم يجعل له عوجا قیما)) که تقدیر آن ((انزل علی عبده الکتاب قیما، و لم يجعل له عوجا)) است.

و نیز آیه: ((و لو لا رجال مومنون ... لو تزیلوا)) که نظم آن طوری است که مایه تشابه آن شده.

و متشابه از جهت معنا، آیاتی است که متعرض صفات خدا و صفات روز قیامت است، زیرا تصور اینگونه صفات برای ما میسر و ممکن نیست، چون در نفوس ما تنها صورت چیزهایی نقش می بندد که به وسیله یکی از حواس ظاهری برای ما محسوس باشد، و یا حداقل از جنس محسوسات باشد، و صفات خدا و خصوصیات قیامت هیچیک از این دو قسم نیست. و متشابه از جهت لفظ و معنا، پنج قسم است:

۱ - آنکه تشابهش از جهت مقدار و کمیت باشد. مانند جملاتی که عموم و خصوصش معلوم نباشد، مثلا- فرموده: ((اقتلوا المشرکین))، و نمی دانیم منظور عموم مشرکین است، و یا مشرکین مخصوص؟.

۲ - آنکه تشابه آن به خاطر نام معلوم بودن کیفیتش باشد، مثلا فرموده: ((فانکحوا ما طاب لکم)) و ما نمی دانیم این نکاح واجب است یا مستحب.

۳ - آنکه تشابهش از جهت زمان باشد به این معنا که احتمال دهیم آیه نسخ شده باشد، و عمر حکمی که در آن است سرآمده باشد، و احتمال دهیم که نسخ نشده باشد، مانند آیه: ((اتقوا الله حق تقاته)) که تقوای کامل را واجب می کند با اینکه آیه ((واتقوا الله ما استطعتم)) تقوا را بقدر توانایی واجب کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۲

۴ - آنکه تشابهش از جهت مکان و یا اموری باشد که آیه در شء آن امور نازل شده باشد، مانند آیه: ((و لیس البربان تاتوا السیوت من ظهورها))، که در آیه معین نشده مقصود از پشت خانه کجا است، و مانند آیه ((انما النسیء زیاده فی الکفر)) که تشخیص معنای ((نسیء))، برای کسی که عادت عرب جاهلیت را نمی داند، مشکل است.

۵ - آنکه تشابهش از جهت شروطی باشد که در صحت و فساد عمل دخالت دارند، مانند شروط نماز و نکاح.

با در نظر گرفتن این مطالب معلوم می شود هیچ یک از وجوهی که مفسرین در معنای متشابه ذکر کرده اند خالی از این وجوه و تقسیم ها نیست، حتی آنکه گفته ((متشابه)) عبارت است از حروف مقطعه، و یا قتاده که گفته است متشابه عبارت است از منسوخ، و ((محکم)) عبارت است، از ناسخ، و یا اصم که گفته: ((محکم)) آیاتی است که در تفسیرش اتفاق نظر باشد، و ((متشابه)) آیات مورد اختلاف است.

و از سوی دیگر می توان تمامی انحاء و اقسام متشابه را در سه قسمت خلاصه کرد: اول، متشابهی است که اطلاع بر تاءویلش برای کسی جز خدا ممکن نیست، مانند وقت قیامت، و روزی که ظهور می کند، و کیفیت آن و امثال اینها... دوم، متشابهی است که پی بردن به تاءویل و معرفت آن برای انسانها ممکن است، مانند الفاظ غریب و نامانوس، و احکام مغلق و دقیق.

سوم، متشابهی است مردد بین دو قسم قبلی، هم احتمال دهیم همه انسانها می توانند به حقیقت معنای آن آگاه شوند، و هم احتمال دهیم مختص به راسخین در علم است، و دیگران دسترسی به آن ندارند.

و این قسم سوم همان است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعای خود درباره علی (علیه السلام) به آن اشاره نموده و

عرضه می‌دارد: ((اللهم فقهه فی الدین و علمه التاء ویل)) (بار الها او را در دین فقیه ساز و تاء ویلش بیاموز)، و نظیر آنرا درباره ابن عباس فرموده است، این بود گفتار راغب در معنای محکم و متشابه، و گفتار وی عمومی‌ترین گفتار در این بحث است، که در آن بین عده‌ای از اقوال گذشته را جمع کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۳ دو اشکال بر قول راغب ولی دو اشکال بگفته‌ی وی وارد است:

اول اینکه: وسعت و عمومیتی که وی به دامنه معنای متشابه داده تا شامل شبهات لفظی از قبیل غرابت لفظ و اغلاق ترکیب و عموم و خصوص و امثال آن بشود با ظاهر آیه شریفه نمی‌سازد، برای اینکه آیه شریفه آیات محکمه را مرجعی دانسته برای بیانگری آیات متشابه، و معلوم است که غرابت لفظ و امثال آن با مراجعه به آیات محکمه از بین نمی‌رود و روشنی دلالت محکمت ربطی به غرابت الفاظ متشابه ندارد، بلکه برای گره‌گشایی اینگونه الفاظ مرجع دیگری هست، که باید به آنجا مراجعه بشود و آن عبارت است از علم لغت.

و نیز آیه مورد بحث یکی از نشانه‌های متشابهات را این دانسته که اگر کسی آنرا پیروی کند فقط به منظور فتنه‌انگیزی پیروی کرده، و جز این هیچ‌انگیزه دیگری نمی‌تواند داشته باشد، و ما می‌دانیم که پیروی عام بدون مراجعه به خاص، و پیروی مطلق بدون مراجعه به مقید، و همچنین پیروی لفظ غریب بدون مراجعه به کتابهای لغت، عملی است مخالف با طریقه اهل هر زبان، و قریحه هیچ اهل زبانی اجازه چنین کاری را نمی‌دهد، و اگر کسی چنین کند همه اهل زبان او را تخطئه می‌کنند، پس او نمی‌تواند منشا فتنه در بین آنان بشود زیرا اهل لسان با او همکاری نخواهند کرد.

پس از همینجا می‌فهمیم که منظور از متشابه، الفاظ غریب، و آن مثالهایی که وی آورده، نیست.

اشکال دوم این است که وی متشابه را سه قسم کرد، اول آنکه فهمش برای عموم ممکن است، و دوم آنکه فهم آن برای احدی ممکن نیست، و سوم آنکه فهمش برای بعضی ممکن و برای بعضی غیر ممکن است، و از این تقسیم چنین برمی‌آید که وی تاء ویل را مختص به متشابه می‌داند، در حالی که خواننده بیاد دارد که گفتیم همه قرآن تاء ویل دارد.

این بود اقوال مفسرین و نظریه‌هایی که از ایشان در معنای محکم و متشابه و تشخیص موارد آن دو از نظر خواننده گذشت و خواننده به اشکالاتی که بر این اقوال وارد بود توجه فرمود و نیز متوجه شد که آنچه از آیه شریفه به روشنی ظاهر می‌شود. خلاف همه این اقوال است، چون آیه در معنای متشابه این ظهور را دارد که متشابه، آن آیه‌ای است که اولاً دلالت بر معنا داشته باشد، و ثانیاً معنایی را که می‌رساند محل شک و تردید باشد، نه لفظ آیه، تا از راه قواعد و طرق معمول در نزد اهل زبان تردیدی که از ناحیه لفظ ایجاد شده برطرف شود، مثلاً اگر لفظ عام است به مخصصش ارجاع دهد، یا اگر مطلق است به مقیدش برگرداند، و یا به نحوی دیگر لفظ را روشن و بدون تردید سازد بلکه همانطور که گفتیم آیه شریفه مورد بحث آن را متشابه می‌داند که معنایش مردد و ناسازگار با آیات دیگر باشد. و آیاتی که محکم و بدون تردید است، معنای آیات متشابه را بیان می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۴

و معلوم است که هیچ آیه‌ای چنین وضعی ندارد، مگر وقتی که برای فهم مردم عامی و ساده‌معنایی مالوف و مائونس داشته باشد، معنایی که اینگونه ذهن‌های ساده فوراً تصدیقش کند، و یا تاء ویلی که برایش می‌کنند در نظر مردم کم‌اطلاع و ضعیف‌الادراک نزدیک تر به ذهن باشد. پیروی آیات متشابه منشاء بدعتها و انحرافهای بعد از رسول خدا(ص) و مبداء فتنه‌ها و محنت‌ها بوده است و شما خواننده محترم اگر از بدعت‌ها و مذاهب و اهوای باطل و فاسدی که فرقه‌هایی از مسلمانان را منحرف نموده آمارگیری کنی، و مذاهبی را که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در اسلام - چه درباره معارف اصولی اسلام باشد و چه درباره فروع احکام آن - پدید آمده، مورد دقت قرار دهی خواهی دید که اکثر این انحرافها به خاطر پیروی آیات متشابه قرآن و تاء ویلهایی بوده که از پیش خود و بدون مدرک برای اینگونه آیات کرده‌اند، تاء ویلهایی که خدا از آن بیزار است.

یک فرقه به خاطر تمسک به آیات متشابه قائل شدند که خدای تعالی جسم دارد، دسته دیگر قائل به جبر شدند، گروهی به تفویض گراییدند، جمعی قائل شدند که انبیا معصوم نیستند، و از آنان نیز گناه سر می زند، طایفه ای بمنظور منزله داشتن خدا گفتند او اصلا صفت ندارد، و دسته ششمی معتقد شدند صفاتی که در قرآن برای خدا آمده عین صفاتی است که در انسان است، حتی در زاید بر ذات بودن، و گروههایی دیگر به انحرافهایی دیگر مبتلا گشتند، که همه اینها بخاطر آن بود که آیات متشابه را به آیات محکم برنگرداندند، تا این محکومات بر آیات متشابه حاکم باشد.

و همچنین درباره احکام دین طایفه ای گفتند: این احکام تشریح شده تا طریقه ای باشد برای اینکه بندگان به خدا واصل شوند پس اگر برای وصول به خدا راهی نزدیک تر پیدا شد باید آن راه را پیمود، برای اینکه مقصود تنها و تنها وصول به حق است، حال از هر راهی که باشد، دسته ای دیگر گفتند: اصلا تکلیف به واجبات و ترک محرمات، برای رسیدن به کمال است، و معنا ندارد با رسیدن انسان به حق و کمال باز هم تکلیف باقی بماند.

با اینکه ما می دانیم در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) احکام و فرائض و حدود و سایر سیاستهای اسلامی به اعتبار خود باقی بود، و کسی از مسلمانان به این بهانه که به حق واصل شده و یا به کمال رسیده از آن مستثنا نبوده است، و این شانه خالی کردنها که بعد از رحلت آن حضرت آغاز شده، دوره به دوره احکام اسلام را از درجه اعتبار ساقط و روز بروز به دست حکومتهای باصلاح اسلامی ناقص گردانیده، و هیچ حکمی باطل و هیچ حدی ساقط نشد مگر آنکه باطل کنندگان و ساقط کنندگان آن، همین را بهانه کردند که: دین تشریح نشده مگر برای صلاح دنیا و اصلاح حال بشر، و این حکمی که ما درمقابل حکم شرع، تشریح کرده ایم برای اصلاح بشر امروز بیشتر مؤثر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۶۵

در آخر، کار این دست اندازی ها به جایی رسید که بعضی گفتند: تنها غرض از شرایع دین، اصلاح دنیا به وسیله اجرای آن است، و چون دنیای امروز سیاست دینی را نمی پذیرد و نمی تواند هضم کند، نیازمند وضع قوانین دیگری است، که تمدن امروز آنرا بپسندد، و اجرایش کند.

از این بالا-تر کار به جایی رسید که بگویند اصولا منظور از برنامه های دینی و عمل به آن، این است که دلها پاک شود، و بسوی فکر و اراده صالح هدایت گردد، و امروز که دلها به وسیله تربیت اجتماعی بسوی خدمت به خلق هدایت شده دیگر احتیاجی به پاک شدن بوسیله امثال وضو و غسل و نماز و روزه ندارد.

حال اگر خواننده عزیز در این سخنان و امثال آن - که از حد شمارش بیرون است - دقت نموده، آنگاه در جمله ((فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاءویله...)) تامل کند، هیچ شکی در درستی گفتار ما برایش باقی نمی ماند، و بطور قطع حکم می کند به اینکه تمامی فتنه ها و محنت ها که گریبان اسلام و مسلمین را گرفته، منشای بجز پیروی متشابه و تاءویل کردن قرآن ندارد.

و همین (البته خدا داناتر است) سبب شده است که خدای تعالی این چنین در این باب سخت گیری را تشدید نموده در نهی از پیروی متشابه بمنظور فتنه جویی و تاءویل و الحاد در آیات خدا وبدون علم در آیات خدا سخن گفتن و راه شیطان را پیروی نمودن، مبالغه نماید، چون رسم قرآن چنین است. که در مورد گناهیانی مبالغه کند که ارتکاب آن گناهان اثر فوری در هدم و از بین بردن ارکان دین دارد، و بنیه دین و نیروی آن را تحلیل می برد، همچنان که می بینیم در مورد دوستی با کفار و نیز امر به دوستی اهل بیت پیامبر، و در خانه نشستن زنان پیامبر، و نهی از معامله ربا، و امر به اتحاد کلمه در دین، و امثال این تشدید فرموده است.

حال باید دید علاج دلہائی که منحرف هستند و همواره دوست می دارند فتنه جویی کنند چیست؟

باید دانست منشا این بیماری میل به دنیا و اعتماد کردن به آن و دلدادگی به زندگی آن است و این آلودگی را از دلها نمی شوید مگر یاد روز حساب، همچنان که خدای تعالی این معنا را در جای دیگر تذکر داده و می فرماید: ((ولا تتبع الهوی فیضلک عن

سبیل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۶۶ و باز به همین جهت است که می بینم راسخین در علم از تاءویل کردن آیات خدا به صورتی که مخالف رضای او باشد خودداری می کنند و در خاتمه گفتار خود به این معنا اشاره نموده و عرضه می دارند: ((ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد)). ۲- ام الكتاب بودن آیات محکم چه معنا دارد؟

جمعی از مفسرین گفته اند ((ام الكتاب)) بودن ((محکمت)) به این معنا است که ((محکمت)) اصل در کتاب است ، و قواعد دین و ارکان آن مبتنی بر آن اصل است ، که باید به آن ایمان آورد، و عمل کرد، و دین هم عبارت است از همین دو اصل اعتقاد و عمل ، بخلاف آیات متشابه که چون مقصود از آنها معلوم نیست ، و مدلول آنها متشابه و متزلزل است ، نمی شود به آنها عمل کرد، بلکه تنها باید نسبت به آنها ایمان آورد.

و خواننده عزیز توجه نمود که این توجیه ، لازمه بعضی از اقوال گذشته است ، یکی از آنها قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می دانست که مشتمل بر تاءویلی است که دسترسی به فهم آن نیست .

یکی دیگر، آن قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می دانست که در ابتدا مشتبه است ، و الفاظش چند پهلو است ، ولی چنان نیست که معنایش تا حدودی و یا کاملاً فهمیده نشود، بلکه با رجوع به عقل یا لغت یا طریقه عقلایی به فهم آن دسترسی هست ، و موقعی که بررسی نشده باید بدان ایمان داشت ، و عجلانه انکارش نکرد.

بعضی دیگر گفته اند: ((ام الكتاب)) بودن محکمت این است که متشابهات را باید به آنها ارجاع داد، آنگاه در معنای این ارجاع اختلاف کرده اند.

ظاهر کلام بعضی از آنان این است که مرادش از این رجوع این است که در مورد متشابهات تنها باید به محکمت عمل نموده ، و نسبت به متشابهات اکتفا به ایمان کرد، همانطور که نسبت به آیاتی که نسخ شده تنها ایمان داریم که کلام خدا است ، و حکم موقتش حکم خدا است ، ولی در مرحله عمل به آیات ناسخ عمل می کنیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۶۷ این قول هم چندان با قول قبلی مغایرت ندارد، و ظاهر کلام بعضی از صاحبان این قول این است که خواسته اند بگویند: ((آیات محکم بیانگر آیات متشابه و برطرف کننده تشابه آنها است)).

و حق هم همین است چون در معنای جمله ((هن ام الكتاب - آنها مادر کتابند)) عنایتی زائد بر معنای اصل هست ، و اگر بنا به قول اول معنای کلمه ((ام)) همان معنای کلمه ((اصل)) بود ممکن بود بفرماید: ((هن اصول الكتاب))، آری کلمه ((ام)) که در فارسی به معنای مادر است هم ، این معنا را می فهماند، که مادر اصل فرزند است ، و هم این که فرزند به مادر رجوع می کند، چون نشو و نما و اشتقاق فرزند از مادرش بوده و در حقیقت فرزند بعضی از مادر است . پس کلمه ((ام الكتاب)) خالی از این دلالت نیست . که آیات متشابه هم برای خود مدلول و معنا دارند. اما مدلول آنها زائیده و فرع مدلول آیات محکمت است ، و لازمه این ، آنست که محکمت بیانگر متشابهات باشد.

علاوه بر اینکه متشابه بدین جهت متشابه است که مراد و مدلولی نامعین و متشابه دارد، برای اینکه دارای تاءویل است ، چون تاءویل همانطور که گفتیم در آیات محکم نیز هست ، اختصاصی به متشابه ندارد، و قرآن کریم بعضی آیاتش مفسر بعضی دیگر است ، پس متشابه هم قطعاً مفسر دارد، و مفسر آن جز آیات محکم نمی تواند باشد.

مثال این تفسیر، آیه شریفه : ((الی ربها ناظرة)) است ، که آیه ای است متشابه ، زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست ، ولی وقتی ارجاع داده شود به آیه : ((لیس کمثله شیء)) که می فرماید: خدای را از هیچ جهت نمی توان به چیزی مقایسه کرد، و آیه : ((لا تدرکه الابصار)) معلوم می شود که مراد از ((نظر کردن)) و ((دیدن خدا)) از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست .

چون خدای تعالی در سوره نجم برای دل هم اثبات دیدن کرده و فرموده: ((ما کذب الفواد ما رأی افتمارونه علی ما یری ... لقد رأی من آیات ربه الکبری ))، که در آیه اول ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۶۸ از این آیات فرموده قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آنچه که دید دروغ نگفت، معلوم می شود قلب هم دیدنی خاص به خود دارد، نه اینکه منظور فکر باشد، چون فکر مربوط به تصدیق و ترکیبات ذهنی است، و رویت مربوط به تک تک اشیای خارجی و عینی است، معنا ندارد کلمه: رویت را در مورد فکر استعمال کنند. پس با این بیان روشن شد که این رویت عبارت است از یک نحوه توجه خاص قلبی، توجهی غیر حسی و مادی، و غیر عقلی و ذهنی.

این یک مثال بود برای متشابه، و ارجاع آن به محکم، و بر همین قیاس است، سایر متشابهات ۳- تاءویل چه معنا دارد؟ جمعی از مفسرین تاءویل را به تفسیر معنا کرده و گفته اند: هر دو کلمه به یک معنا است و آن عبارت است از آن معنایی که گوینده از کلام خود در نظر دارد، و چون منظور و مقصود از بعضی آیات، به روشنی معلوم است، قهرا مراد از تاءویل در جمله: ((و ابتغاء تاءویله، و ما یعلم تاءویله الا-الله و الراسخون فی العلم معنا)) و مراد از آیه متشابه است. یعنی: معنایی را که از آیات متشابه مراد است غیر از خدای سبحان و یا خدا و راسخین در علم کسی نمی داند. گروهی دیگر گفته اند: مراد از تاءویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد، و این معنا از سایر معانی که برای کلمه تاءویل کرده اند شایع تر است، بطوری که گویی اصلاً لفظ مذکور، حقیقت در همین معنا است، اگر چه در اصل لغت، به معنای ارجاع یا مرجع بوده است.

و به ر حال در میان متاخرین همین معنا شایع شده، همچنانکه معنای اول در بین مفسرین قدما معروف بود، چه آنهایی که می گفتند: غیر از خدا کسی تاءویل قرآن را نمی داند، و چه آنهایی که می گفتند: راسخین در علم هم آن را می دانند، همچنانکه از ابن عباس نقل شده که می گفته: من از راسخین در علمم، و تاءویل قرآن را می دانم.

بعضی دیگر گفته اند: تاءویل آیه متشابه یکی از معانی همان آیه است، که غیر از خدا و یا غیر از خدا و راسخین در علم کسی از آن آگاه نیست، البته این معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۶۹ در نتیجه برگشت امر به این است که آیه متشابه آیه ای است که چند معنا داشته باشد، بعضی از آن معانی پوشیده تر بوده و دیرتر به ذهن می آید، آنچه از همه، زودتر به ذهن می آید همان است که ظاهر لفظ، آن را می رساند، و همه مردم آن را می فهمند، و معانی دیگر که بعیدتر است معنایی است که غیر از خدا، و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی کنند.

آنگاه مفسرین اختلاف دیگری کرده اند در اینکه ارتباط آن معانی بعید و باطنی، با لفظ چگونه است، چون بطور مسلم می دانیم که همه آن معانی در عرض واحد نمی تواند مراد از لفظ باشد، و گرنه لازم می آید که یک لفظ در چند معنا استعمال شده باشد، و این به دلیلی که در جای خودش ذکر کرده اند جایز نیست.

پس ناگزیر باید این چند معنا در طول هم قرار داشته باشند، و در طول یکدیگر منظور و مقصود باشند، ناگزیر گفته اند: اولین معنای باطنی از لوازم، معنای ظاهر است، و دومی از لوازم اولی و سومی از لوازم دومی، و همچنین بعضی دیگر گفته اند: معنای باطنی مترتب بر یکدیگرند، به این معنا که اراده کردن معنای ظاهری و معمولی لفظ، هم اراده معنای لفظ است، و هم اراده معنای باطن آن است.

مثلاً وقتی به پیشخدمت می گوئی برایم ((آب بیاور))، معنای ظاهر کلامت آب بیاور است و معنای باطنی آن این است که تشنه ای و می خواهی عطش را فرو نشانده، و این حاجت طبیعی تو را برآورد، و هم کمالی از کمالات وجودیت را تامین کند، و تو در گفتن آب بیاور همه این معانی را اراده کرده ای، بدون این که لفظ را در چهار معنا استعمال کرده باشی، و چهار چیز خواسته

باشی، و چهار فرمان صادر کرده باشی.

در اینجا قول چهارمی نیز هست، و آن این است که تاءویل از جنس معانی الفاظ نیست، بلکه امری عینی است، که الفاظ گوینده بر آن اعتماد دارد، حال اگر کلام، حکمی انشائی باشد، مثلاً امر و یا نهی باشد، تاءویلش عبارت از مصلحتی است که باعث انشای حکم و تشریح آن شده، پس تاءویل آیه: ((اقیموا الصلوة)) مثلاً آن حالت نورانی خارجی است که در روح نماز گزار در خارج پیدا می‌گردد، و او را از فحشا و منکر دور می‌کند.

و اگر کلام خبر باشد و خبر از حوادث گذشته بدهد، تاءویلش خود آن حوادث واقعه در زمان گذشته است، نظیر آیاتی که سرگذشت انبیای گذشته و امتهای آنان را بیان می‌کند، و اگر از حوادث زمان نزول و یا بعد از آن خبر دهد آن خبری که می‌دهد سه جور است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷۰

یا راجع به اموری است که با حواس ظاهری درک می‌شود و یا از اموری است که با عقل درک می‌گردد که تاءویل اینگونه آیات نیز همان حوادثی است که در خارج واقع شده، و یا واقع می‌شود، نظیر آیه: ((و فیکم سماعون لهم))، و آیه شریفه: ((غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین)).

و یا راجع به امور غیبی و آینده است که آن امور را در دنیا و با حواس دنیائی نمی‌توان درک کرد، و حتی حقیقت آن را با عقل هم نمی‌توان شناخت، نظیر امور مربوط به روز قیامت، یعنی تاریخ وقوع آن، و کیفیت زنده شدن اموات، و سؤال و حساب و پخش نامه‌های عمل و امثال آن.

و یا راجع به اموری است که اصلاً از سنخ زمان نبوده و از حد ادراک عقول خارج است، مانند صفات و افعال خدای تعالی، که تاءویل آن خود حقایق خارجی است، و فرق میان این قسم از آیات (که حال صفات و افعال خدا، و ملحقات آن یعنی احوال قیامت و امثال آن را بیان می‌کند) با سایر اقسام، این است که اقسام دیگر اموری بودند که علم به تاءویل آنها برای ما انسانها ممکن بود ولی قسم اخیر چنین نیست، یعنی هیچکس بجز خدا حقیقت تاءویل آنها را نمی‌داند، بلکه مگر راسخین در علم که اگر خدا ایشان را به آن امور آگاه بسازد می‌توانند عالم بدانها بشوند، آنهم بقدر وسع عقل و توانائی شان.

و اما حقیقت آن امور که تاءویل حقیقی هم همان است، اموری است که خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است. این چهار وجهی که از نظر شما گذشت، آراء و مذاهبی بود که مفسرین در معنای تاءویل ذکر کرده‌اند، البته اقوال دیگری نیز در این میان وجود دارد که در حقیقت از شاخه‌های همان قول اول است، هر چند که قائلین به آن از قبول وجه اول وحشت داشته‌اند. از آن جمله هفت قول زیر است:

اول اینکه: ((تفسیر))، عمومی‌تر از ((تاءویل)) است و استعمال کلمه تفسیر بیشتر در الفاظ و مفردات آن، و کلمه تاءویل بیشتر در معانی و جمله‌ها بکار می‌رود و نیز کلمه تاءویل بیشتر در مورد کتابهای آسمانی استعمال می‌شود، ولی کلمه ((تفسیر)) هم در آن مورد و هم در سایر موارد استعمال می‌شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷۱

دوم اینکه: گفته‌اند ((تفسیر))، به معنای بیان معنای لفظی است که بیشتر از یک وجه در آن محتمل نباشد، و ((تاءویل)) به معنای تشخیص یک معنا از چند معنایی است که در لفظ با همه آنها می‌سازد و استنباط آن به وسیله دلیل است.

سوم اینکه: گفته‌اند ((تفسیر))، عبارت است از بیان معنای قطعی یک عبارت و یا یک لفظ، و ((تاءویل)) ترجیح یکی از چند معنایی است که در آن محتمل است، البته ترجیحی که یقین آور نباشد، این وجه قریب به همان وجه قبلی است.

چهارم اینکه: ((تفسیر))، بیان دلیل مراد، و ((تاءویل)) بیان حقیقت مراد است، مثلاً در آیه: ((ان ربک لبالمرصاد))، تفسیرش این است که بگوئیم کلمه ((مرصاد)) از ماده (را - صاد - دال) است، و به معنای پاییدن و مراقب بودن است، و تاءویلش این است که بگوئیم آیه شریفه می‌خواهد مردم را از سهل انگاری و غفلت از امر خدا بر حذر بدارد.



پنجم اینکه: ((تفسیر))، بیان معنای ظاهرا از لفظ است، و ((تاءویل)) بیان معنای مشکل است.

ششم اینکه: ((تفسیر))، به دست آوردن معنای آیه است به وسیله روایت، و ((تاءویل)) به دست آوردن آن است از راه تدبیر و درایت.

هفتم اینکه: ((تفسیر))، جنبه عمل و پیروی دارد، و ((تاءویل)) تنها به درد استنباط و نظر می خورد، این اقوال هفتگانه در حقیقت از شعب قول اول از چهار قولی است که قبلا نقل کردیم، و اشکالی که متوجه آن بود متوجه همه اینها نیز هست دو دلیل (اجمالی و تفصیلی) بر سستی اقوالی که درباره مراد از تاءویل گفته شده است

و بهر حال به دو دلیل، نه به آن چهار قول می توان تکیه کرد و نه به این هفت قولی که از آنها منشعب می شود.

یکی دلیل اجمالی است، که اشکالی است متوجه همه آن وجوه، و دومی تفصیلی.

اما اجمالی که خواننده عزیز توجه نمود: مراد از تاءویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن، بلکه تاءویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تاءویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.

و اما تفصیلا یعنی اشکالاتی که متوجه یک یک آن وجوه می شود این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷۲

که وجه اول لوازم غلطی دارد، که کمترین آن این است که باید ملتزم شویم که بعضی از آیات قرآنی آیاتی باشد که فهم عامه مردم به درک تاءویل یعنی تفسیر آن نرسد، و نتواند مدلول و معنای لفظی آنها را بفهمد. و نمی توانیم به چنین چیزی ملتزم شویم، چون خود قرآن گویای این مطلب است که به منظور فهم همه مردم نازل شده، و صاحب این قول هیچ چاره ای جز این ندارد که بگوید در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضی سوره ها متشابه است.

چون تنها آنها است که عموم مردم معنایش را نمی فهمند، تازه اگر به همین معنا هم ملتزم شود باز اشکال دیگری بر او وارد است، و آن این است که دلیلی بر چنین توجیه ندارد، و صرف اینکه کلمه ((تاءویل)) مانند کلمه ((تفسیر)) مشتمل بر معنای رجوع است، دلیل نمی شود بر این که این دو کلمه به یک معنا است، ما می دانیم که کلمه ((ام)) نیز مشتمل بر معنای رجوع هست و مادر، مرجع فرزندان هست ولی تاءویل فرزندان نیست، کلمه ((رئیس)) مشتمل بر معنای رجوع هست و مرئوس به رئیس مراجعه می کند، ولی رئیس تاءویل مرئوس نیست.

علاوه بر این گفتار، فتنه جوئی ای که در آیه شریفه صفت مخصوص متشابه ذکر شده در غیر حروف مقطعه هست، نه در آنها، بیشتر فتنه هایی که در اسلام پدید آمده از ناحیه پیروی آیات متشابه یعنی از ناحیه پیروی علل احکام و آیات مربوط به صفات خدا و امثال آن پدید آمده است.

اشکال قول دوم: این است که لازمه آن وجود آیاتی است در قرآن که خلاف معنای ظاهری آن اراده شده باشد، و باعث معارضه آنها با آیات محکومات و در نتیجه، پدید آمدن فتنه در دین باشد، و برگشت این سخن به این است که در بین آیات قرآن اختلافی هست، که برطرف نمی شود مگر آنکه از ظاهر بعضی از آنها چشم پوشید، و آنها را بر خلاف ظاهرشان بر معنایی حمل کرد که فهم عامه مردم از درک آن عاجز باشد.

و این سخن احتجاجی را که در آیه: ((افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)) است، باطل می کنند، زیرا این آیه دلالت دارد بر اینکه در قرآن هیچ اختلافی نیست، و اگر معنای اختلاف نداشتن این باشد که هر جا به ظاهر اختلافی دیدید آن را بر خلاف آنچه ظاهر کلام دلالت دارد حمل کنید، به معنایی که غیر از خدای سبحان، کسی آنرا از ظاهر کلام نفهمد، حجیت آیه از بین می رود چون اختلاف نداشتن به این معنا اختصاص به قرآن ندارد، بلکه هر کتابی را هر چند هم

صفحه به صفحه اش با هم نسازد و حتی سراپا دروغ باشد می شود با حمل بر خلاف ظاهر، رفع اختلاف از آن کرد، و دیگر اختلاف نداشتن قرآن به این معنا هیچ دلالتی ندارد بر اینکه این کتاب از ناحیه خداست و هیچ بشری نمی تواند چنین کتابی درست کند. بلکه درست کردن چنین کتابی برای هر کسی ممکن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷۳

پس اختلاف نداشتن به این معنا، یعنی رفع اختلاف از کتابی به وسیله حمل بر خلاف ظاهر، نمی تواند دلیل باشد که این کتاب از ناحیه کسی است که مانند انسانها هر دم بر سر یک مزاج نیست، و دچار تناقض در آراء و سهو و نسیان و خطا و تکامل تدریجی در مرور زمان نمی شود، در حالی که آیه نامبرده می خواست همین را بگوید، و بفرماید نبودن اختلاف در قرآن دلیل است بر اینکه خدای عزوجل فرستنده آن است.

پس آیه شریفه با لسان استدلال و احتجاجی که دارد صریح است در اینکه قرآن در معرض ف هم عامه مردم است، و عموم می توانند پیرامون آیاتش بحث و تامل و تدبر کنند، و هیچ آیه ای در آن نیست که معنایی از آن منظور باشد که بر خلاف ظاهر یک کلام عربی است و یا جنبه معما گویی و لغز سرایی داشته باشد.

و اما قول سوم: که نادرستی آن برای این است که هر چند آیات قرآن دارای معانی مترتب بر یکدیگر است، معنایی که بعضی ما فوق بعض دیگر است، و بجز کسی که از نعمت تدبر محروم است نمی تواند آنرا انکار کند، و لیکن باید دانست که همه آن معانی - و مخصوصا آن معانی که از لوازم معنای تحت اللفظی است معانی الفاظ قرآن هستند، چیزی که هست مراتب مختلفی که در فهم و ذكاء و هوش و کم هوشی شنونده است، باعث می شود که همه مردم، همه آن معانی را نفهمند، و این چه ربطی به معنای تاءویل دارد؟ تاءویلی که قرآن چنین معرفی کرده که به جز خدا و راسخین در علم کسی آن را نمی فهمد، رسوخ در علم که از آثار طهارت و تقوای نفس است، ربطی و تاءثیری در تیز فهمی و کند فهمی در مسائل عالیه و معارف دقیقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهیه تاءثیر دارد، اما بطور دوران و علیت، یعنی هر جا و در هر کس طهارت نفس بود، آن معارف دقیقه نیز در آنجا باشد، و هر دلی که چنین طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد، و ظاهر آیه نامبرده درباره تاءویل همین است، که جز نفوس طاهره کسی راهی بفهمیدن آن ندارد.

و اما قول چهارم: این اشکال بر آن وارد است هر چند صاحب این وجه در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته، ولی در قسمت دیگر آن خطا رفته است، او هر چند درست گفته که تاءویل اختصاصی به آیات متشابه ندارد، بلکه تمامی قرآن تاءویل دارد، و تاءویل هم از سنخ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۷۴

مدلول لفظی نیست، بلکه امر خارجی است، که مبنای کلام قرار می گیرد لیکن در این نظریه خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته، حتی مصادیق و تک تک اخباری را که از حوادث گذشته و آینده خبر می دهد مصداق تاءویل شمرده، و نیز خطا رفته که متشابه را منحصر در آیات مربوط به صفات خدای تعالی، و در آیات مربوط به قیامت دانسته است.

توضیح اینکه بنا به گفته وی مراد از تاءویل در جمله: ((و ابتغاء تاءویله...)) یا تاءویل قرآن است، و ضمیر ((ها)) در آن به کتاب برمی گردد، که در این صورت جمله: ((و ما یعلم تاءویله الا الله)) با آن نمی سازد، برای این که بسیاری از تاءویلهای قرآن از قبیل تاویلات قصص و بلکه احکام و نیز تاءویل آیات اخلاق، تاءویلهایی است که ممکن است غیر خدای تعالی و هم غیر راسخین در علم، و حتی بیمار دلان نیز از آن آگاه بشوند، چون حوادثی که آیات قصص از آن خبر می دهد چیزی نیست که درکش مختص به خدا و راسخین در علم باشد، بلکه همه مردم در درک آن شریک هستند، و همچنین حقایق خلقی و مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و سایر امور تشریح شده، ناشی می گردد.

و اگر مراد از تاءویل در آیه شریفه، تاءویل خصوص متشابه باشد، در این صورت حصر مستفاد از جمله: ((و ما یعلم تاءویله الا الله)) درست می شود، و می فهماند که غیر از خدای تعالی و راسخین در علم مثلا کسی را نمی رسد که دنبال تاءویل متشابهات قرآن

را بگیرد، برای اینکه منجر به فتنه و گمراهی مردم می شود، ولی منحصر کردن صاحب این قول، آیات متشابه را در آیات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قیامت درست نیست، چون همانطور که پی گیری این آیات منجر به فتنه و ضلالت می شود، پی گیری سایر آیات متشابه نیز چنین است.

گفتن اینکه بطور کلی آیات متشابه باید از زندگی مسلمین حذف شود مثل این می ماند که کسی بگوید (همچنانکه گفته اند) منظور از اصل دین و تشریح احکام این است که اجتماع انسانی صالح گردد، و در نتیجه، اجتماعی زنده، تشکیل شود و چون غرض این است، اگر فرض کنیم که صلاح حال مجتمع با پیروی از احکامی دیگر غیر احکام دینی تامین می شود، باید احکام دینی لغو گردد، چون در این فرض و در این زمان دیگر احکام دینی به درد اصلاح جامعه نمی خورد، بلکه صلاح مجتمع در پیروی احکام دیگر است.

و یا مثل این می ماند که کسی بگوید (همچنانکه گفته اند) مراد از کراماتی که در قرآن از انبیا نقل شده - از قبیل ید بیضاء، و نفس عیسی، و امثال آن امور عادی است - که با عباراتی تعبیر شده که ظاهرش معجزه و کرامت را می رساند، و منظور آن این بوده که دلهای عوام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۷۵:

را به دست آورد، و از این راه دلهای آنان را معذب و قلوبشان را در برابر قرآن شیفته کند، و خلاصه امور عادی را به زبانی تعبیر کند که عوام خیال کنند انبیا کارهایی خارق العاده و شکننده قوانین طبیعت داشته اند.

و از اینگونه سخنان در مذاهبی نوظهور که در اسلام پیدا شده، بسیار دیده می شود، و همه آنها بدون شک یکی از انحای تاءویل در قرآن به منظور فتنه پیا کردن است، پس دیگر صاحب قول سوم نباید متشابه را منحصر در آیات صفات و آیات قیامت کند. خواننده عزیز بعد از توجه به اشکالاتی که در اقوال سابق الذکر بود، متوجه می شود که حق مطلب در تفسیر تاءویل این است که بگوئیم: تاءویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش.

و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب ((چونکه با کودک سر و کارت فتاد)) است، خواسته است ذهن بشر را بگوشه ای و روزنه ای از آن حقایق نزدیک سازد. در حقیقت، کلام او به منزله مثلهایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد.

همچنانکه خود قرآن فرموده: ((و الكتاب المبین، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون، و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم))، و در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست.

علاوه بر این که خواننده در بیان قبلی ت وجه فرموده، که قرآن کریم لفظ تاءویل را به طوری که شمرده اند در شانزده مورد استعمال کرده و همه موارد در همین معنایی است که ما گفتیم. ۴ - آیا کسی جز خدا تاءویل قرآن را می داند؟

این مسأله هم مانند مسأله قبلی از موارد اختلاف شدید بین مفسرین است، و منشا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۷۶:

اختلاف تفسیرهای مختلفی است که درباره جمله: ((و الراسخون فی العلم یقولون آما به کل من عند ربنا)) کرده اند.

بعضی گفته اند ((واو)) در اول جمله، عاطفه است، که نتیجه اش چنین می شود که تاءویل متشابهات را، هم خدا می داند و هم راسخین در علم.

این رایی بعضی از قدما و همه مفسرین شافعی مذهب و بیشتر مفسرین شیعه است.

عده ای دیگر گفته اند: ((واو)) مذکور، استینافی است، که جمله را از نو شروع می کند، و مربوط بما قبل نیست، و نتیجه این

نظریه آن است که تاءویل متشابهات را تنها خدا بداند، و راسخین در علم با اینکه آن را نمی دانند به همه قرآن ایمان دارند، و این نظریه بیشتر قدما و همه حنفی مذهبان از اهل سنت است .

طایفه اول به چند وجه بر مسلک خود استدلال کرده اند، و روایاتی را بر گفتار خود شاهد آورده اند.

طایفه دوم نیز به وجوهی و روایاتی استدلال کرده اند، آن روایاتی که می گوید علم تاءویل متشابهات از علومی است که خدا به خودش اختصاص داده ، و این دو طایفه قرنهای مختلف خود را ادامه داده اند، و ادله یکدیگر را با دلیل مخالفش باطل ساخته اند.

اختلاف در این مسأله از ابتدا توأم با خلط و اشتباه بوده و ادله طرفین قاصر استاثبات مدعای آنهاست

آنچه لازم است که یک دانشمند اهل تحقیق در این مقام مورد توجه قرار دهد اینست که این مسأله از همان ابتدا که مورد

اختلاف قرار گرفته ، خالی از خلط و اشتباه نبوده ، یعنی بین مسأله رجوع متشابه به محکم (و یا به عبارت دیگر، بین مراد از متشابه

) و مسأله تاءویل ، خلط شده است . همان طور که این مطلب از ملاحظه موضوع بحثی که عنوان کردیم و محل نزاع و مورد

اختلاف را ذکر نمودیم ، نیز، روشن می شود. (آنچه طایفه اول برای راسخین در علم اثبات می کنند غیر آن چیزی است که طایفه

دوم انکارش می کنند، طایفه اول می گویند راسخین در علم با ارجاع متشابهات به محکومات می توانند معنای متشابهات را بفهمند،

و طایفه دوم می گویند علم به متشابهات از علومی است که خدا به خودش اختصاص داده ، نه آن ، منکر گفته این است ، و نه این

منکر گفته او ((مترجم)) .

و به همین جهت ما متعرض نقل ادله طرفین نشدیم زیرا فایده ای در نقل آنها و اثبات و نفی شان نبود.

و اما روایات طرفین بدان جهت که مخالف ظاهر کتاب است دردی را برای هیچ یک دوا نمی کند، برای اینکه روایاتی که علم به

تاءویل را برای راسخین در علم اثبات می کند منظورش از تاءویل ، معنایی است مرادف با لفظ متشابه ، و ما، در قرآن هیچ جایی

تاءویل به این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۷۷

معنا نداریم ، مانند روایتی که از طرق اهل سنت نقل شده از یکسو می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) دعا کرد به ابن

عباس ، و عرضه داشت پروردگارا او را فقیه در دین کن ، و علم تاءویلش بیاموز. و نیز می گوید ابن عباس خودش در حدیثی دیگر

گفته : من از راسخین در علمم ، و من تاءویل قرآن را می دانم .

و از سوی دیگر روایتی دیگر می گوید ابن عباس گفت : محکومات عبارتند از آیات ناسخه ، و متشابهات عبارتند از آیات منسوخه

، که از مجموع آن دو دسته روایات برمی آید که ابن عباس معنای آیات محکمه را تاءویل آیات متشابهه می دانسته ، و این همان

است که گفتیم تاءویل به این معنا در قرآن نداریم ، و منظور قرآن از تاءویل چنین معنایی نیست .

اما روایاتی که طایفه دوم به آن استدلال کرده اند (یعنی روایاتی که دلالت دارد بر اینکه غیر خدا کسی تاءویل متشابهات را نمی

داند) مانند روایاتی که می گوید ابی بن کعب و ابن عباس آیه مورد بحث را به این صورت قرائت می کرده اند: ((و ما یعلم تاءویله

الا الله و یقول الراسخون فی العلم آما به ))، و نیز روایاتی که می گوید: ابن مسعود آیه را به صورت ((و ان تاءویله الا عند الله و

الراسخون فی العلم یقولون آما به )) قرائت کرده ، هیچ یک از این روایات چیزی را اثبات نمی کند، بدین دلیل که .

اولا: این دو قرائت حجیت ندارد.

ثانیا: نهایت درجه دلالت آنها همین است که آیه دلالت ندارد که راسخین در علم نیز عالم به تاءویل باشند، و دلالت نداشتن ، غیر

از دلالت داشتن بر عدم علم است ، که طایفه دوم ادعایش را می کنند، زیرا ممکن است دلیل دیگری پیدا شود و دلالت بر آن

بکند.

و باز نظیر روایتی که در کتاب الدرالمنثور از طبرانی نقل شده آن هم از ابی مالک اشعری نقل کرده که : از رسول خدا (صلی الله

علیه و آله ) شنیده ، که فرمود: من بر اتم نمی ترسم مگر از سه خطر:

اول اینکه : مالشان زیاد شود، در نتیجه به یکدیگر حسد ورزند، و به جان هم بیفتند.

دوم اینکه : دست به کار علم قرآن شوند، آنوقت همانها که ایمان به قرآن دارند در صدد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۷۸ برآیند که تاءویل آن را بفهمند در حالی که تاءویل آنرا کسی جز خدا نمی داند، و راسخین در علم می گویند: ((ما به قرآن ایمان داریم ، همه اش از ناحیه پروردگار ما است ، و کسی به جز خردمندان متذکر نمی شود)).

سوم اینکه : علمشان زیاد شود، و بکلی از علم قرآن دست بردارند، و اعتنائی به آن نکنند.

و این حدیث به فرضی که دلالت داشته باشد که غیر خدا کسی علم به تاءویل ندارد، دلالت دارد بر نفی آن از مطلق مومن ، نه تنها از خصوص راسخین در علم ، و این مقدار دلالت ، به درد طایفه دوم نمی خورد.

و باز نظیر روایاتی که دلالت دارد بر وجوب پیروی آیات محکم و ایمان به آیات متشابه ، و دلالت نداشتن این دسته از روایات بر مدعای نامبردگان ، جای تردید نیست .

و نیز مانند روایتی که تفسیر آلوسی از ابن جریر از ابن عباس (و بدون ذکر آخر سند) نقل کرده ، که او گفته آیات قرآن کریم چهار دسته است .

اول آنچه مربوط است به حلالها.

دوم آیات مربوط به آنچه حرام است ، که هیچ مسلمانی در ندانستن این آیات معذور نیست .

سوم آیاتی که راجع به معارف است ، و علما آن را تفسیر می کنند.

چهارم آیات متشابه که کسی به جز خدا معنای آنرا نمی فهمد، و هر کس علم آن را ادعا کند دروغگو است .

و این حدیث علاوه بر اینکه نام راویان آخر سندش ذکر نشده ، معارض با روایاتی است که از خود ابن عباس نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در باره اش دعا کرد، و خود او ادعای علم به تاءویل نمود، و مخالف با ظاهر قرآن کریم است ، چون ظاهر قرآن این است که تاءویل غیر از معنایی است که از متشابه منظور است (و بیانش گذشت ).

پس آنچه باید گفته شود همان است که گفتیم ، قرآن کریم علم به تاءویل را برای غیر خدا ممکن می داند، اما خصوص آیه مورد بحث دلالتی بر آن ندارد، و ما باید در این دو جهت بحث کنیم ، اما جهت دوم که گفتیم خصوص آیه مورد بحث دلالتی ندارد بر اینکه غیر خدا هم می تواند از تاءویل قرآن آگاه شود، بیانش این است که آیه شریفه به قرینه صدر و ذیلش و به قرینه آیات بعدش تنها در صدد تقسیم آیات قرآن به دو قسم محکم و متشابه است ، و نیز در صدد تقسیم مردم است به دو قسم : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۷۹

یکی آنهایی که ایمان به قرآن دارند، و قرآن را برنامه زندگی خود می دانند، هر چه از آیاتش را فهمیدند عمل می کنند، و علم آنچه را نفهمیدند به خدا واگذار می کنند.

طایفه دوم بیماردلان و منحرفینی هستند که کاری به هدایت قرآن ندارند، فقط آن را وسیله قال و قیل و فتنه انگیزی قرار می دهند، که قهرا بیشتر به آیات متشابه آن دست انداخته جنجال بپا می کنند.

پس منظور آیه شریفه در ذکر ((راسخین در علم ))، این است که حال آنان و طریقه ایشان را بیان نموده و در ازای آن مدحشان کند، و در مقابل ، بیماردلان را مذمت نماید، زائد بر این مقدار، خارج از مقصود اولیه آیه است ، و هر وجهی که ذکر کرده اند تا اینکه به گردن آیه بگذارند که می خواهد راسخین در علم را هم شریک خدا کند، و بگوید آنان نیز می توانند علم به تاءویل داشته باشند، وجوهی است ناتمام که بیانش گذشت ، انحصار علم به تاءویل در خدای سبحان ، منافاتی با اعطاء آن علم به بعضی افراد ندارد

پس باقی می ماند انحصاری که از جمله : ((و ما یعلم )) استفاده می شود، که هیچ چیزی نمی تواند ناقض آن شود، نه این که و او

را عاطفه بگیریم، و نه کلمه ((الا)) و نه هیچ چیز دیگر، پس آنچه این آیه بر آن دلالت دارد این است که علم به تاءویل منحصر در خدا و مختص به او است.

لیکن این انحصار منافات ندارد با این که دلیل دیگری جدای از آیه مورد بحث، دلالت کند بر اینکه خدای تعالی این علم را که مختص به خودش است به بعضی از افراد داده، همچنان که در نظایر این علم هم آیاتی داریم که دلالت دارد بر اینکه مختص به خداست و در عین حال آیاتی داریم که می گوید خدا این علم را به غیر خودش نیز داده، مانند علم به غیب که از یکسو می فرماید: ((قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا الله)).

و نیز می فرماید: ((انما الغیب لله)) و می فرماید: ((و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو)) که همه اینها دلالت دارند بر اینکه تنها خدای تعالی علم غیب می داند، و از سوی دیگر می فرماید: ((عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۸۰:

و در این کلام خود، علم غیب را برای غیر خود نیز اثبات کرده، و آن غیر، عبارت است از رسولی که صلاحیت علم غیب را داشته باشد، و برای این معنا نظایر دیگری در قرآن هست (مثلا گرفتن جان مردگان را، از یکسو منحصر در خدا می کند، و از سوی دیگر به ملائکه نسبت می دهد ((مترجم))).

و اما جهت اول - که گفتیم قرآن کریم علم تاءویل را تا حدودی برای غیر خدا هم اثبات کرده است، بیانش این است که آیات مربوط به تاءویل همانطور که خاطر نشان کردیم دلالت دارد بر اینکه تاءویل عبارت است از امر خارجی، که نسبتش به مدلول آیه نسبت ممتل به مثل است.

پس امور خارجی نامبرده هر چند مدلول آیه نیستند، به این معنا که لفظ آیه دلالت بر آن امر خارجی ندارد، و لیکن از آن حکایت می کند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند، و آیات بهنوعی از آن امور حکایت می کند، نظیر مثل معروف که گفته اند: در تابستان شیر را فاسد کردی و این را به کسی می گویند که اسباب و مقدمات امری را قبل از رسیدن وقت آن از دست داده باشد، چیزی که از لفظ اینمثل استفاده می شود این است که زنی در تابستان کاری کرده که خودش یا حیوانش در زمستان شیر ندهد، و این مضمون با مواردی که برای آنمثال می زنیم تطبیق نمی کند، و در این موارد هر چند شیری و تابستانی در کار نیست ولیدر عین حال وضع شنونده را در ذهن او ممتل و مجسم می کند. تاءویل قرآن عبارتست از حقایق خارجی که آیات قرآنی مستند به آن حقائق است مسأله تاءویل هم از همین باب است، حقیقت خارجی که منشا تشریح حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است، و یا منشا وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آنرا حکایت می کند، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریح، و آن بیان و آن قصص بطور مطابقت بر آن دلالت کند، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجی منشا گرفته، و در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می کند می گوئیم: فلان حقیقت خارجی تاءویل فلان آیه است، همچنان که وقتی کارفرمایی به کارگرش می گوید: (آب بیار)، معنای تحت اللفظی این کلمه این نیست که من برای حفظ و بقای وجودم ناگزیر بودم بدل ما یتحلل را به جهاز هاضمه خود برسانم، و بعد از خوردن آن تشنه شدم، اما همه این معانی در باطن جمله مذکور خوابیده، و تاءویل آن بشمار می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۸۱:

پس تاءویل جمله: ((آب بیاور، یا آبم بده)) حقیقتی است خارجی در طبیعت انسانی که منشأ کمال آدمی در هستی و در بقا است، و در نتیجه اگر این حقیقت خارجی به حقیقتی دیگر تبدیل شود، مثلا کارفرما به خاطر این که غذا نخورده، احساس عطش در خود نکند، و در عوض احساس گرسنگی بکند، قهرا حکم ((آبم بده)) مبدل می شود به حکم ((غذا برایم بیاور)).

و همچنین فعلی که در جامعه ای از جوامع، پسندیده بشمار می رود، و فعل دیگری که فاحش و زشت شمرده می شود مردم را به اولی وادار، و از دومی نهی می کنند، این امر و نهی ناشی از این است که اولی را بحسب آداب و رسوم خود که در جوامع مختلف



اختلاف دارد - خوب ، و دومی را بد می دانند، که این تشخیص خوب و بد هم مستند به مجموعه ای دست به دست هم داده از علل زمانی و عوامل مکانی و سوابق عادات و رسوم است که به وراثت از نیاکان در ذهن آنان نقش بسته و اهل هر منطقه از تکرار مشاهده عملی از اعمال ، آن عمل در نظرش عملی عادی شده است . پس همین علت که موتلف و مرکب از اجزایی است و دست به دست هم داده است ، عبارت است از تاءویل انجام آن عمل پسندیده و ترک آن عمل ناپسند، و معلوم است که این علت عین خود آن عمل نیست ، لیکن به وسیله عمل و یا ترک نامبرده حکایت می شود، و فعل یا ترک متضمن آن و حافظ آن است . پس هر چیزی که تاءویل دارد چه حکم باشد و چه قصه و یا حادثه ، وقتی تاءویلش (و یا علت بوجود آمدنش ، و یا منشاش ) تغییر کرد، خود آن چیز هم قهرا تغییر می کند.

بهمین جهت است که می بینید خدای تعالی در آیه شریفه : ((فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاءویله ، و ما یعلم تاءویله الا الله )) بعد از آنکه مسأله بیماردلان منحرف را ذکر می کند، که به منظور فتنه انگیزی از آیات متشابه معنایی را مورد استناد خود قرار می دهند که مراد آن آیات نیست ، این معنا را خاطر نشان می سازد که این طایفه جستجوی تاءویلی می کنند که تاءویل آیه متشابه نیست ، چون اگر آن تاءویلی که مورد استناد خود قرار می دهند تاءویل حقیقی آیه متشابه باشد، پیروی آن تاءویل هم پیروی حق و غیر مذموم خواهد بود، و در این صورت معنایی هم که محکم بر آن دلالت می کند و با این دلالت مراد متشابه را معین می نماید مبدل می شود به معنایی که مراد متشابه نیست ، ولی اینان از متشابه ، آنرا فهمیده و پیروی نموده اند.

پس تا اینجا روشن شد که تاءویل قرآن عبارتست از ((حقایقی خارجی ، که آیات قرآن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۸۲ : در معارفش و شرایعش و سایر بیاناتش مستند به آن حقایق است ، بطوری که اگر آن حقایق دگرگون شود، آن معارف هم که در مضامین آیات است دگرگون می شود)). بیان آنکه در ماورای قرآنی که در دست ما است امری هست که به منزله روح از جسد وممثل از مثل است

و خواننده گرامی اگر دقت کافی به عمل آورد خواهد دید که آیه شریفه مورد بحث کمال انطباق را با آیه شریفه ((و الکتاب المبین ، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون ، و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم )) دارد، برای اینکه این آیه نیز می فهماند که قرآن نازل شده بر ما، (پیش از نزول) و انسان فهم شدنش نزد خدا، امری اعلی و بلند مرتبه تر از آن بوده که عقول بشر قدرت فهم آنرا داشته باشد، و یا دچار تجزی و جزء جزء شدن باشد، لیکن خدای تعالی به خاطر عنایتی که به بندگانش داشته آنرا کتاب خواندنی کرده ، و به لباس عربیتش در آورده تا بشر آنچه را که تاکنون در ام الکتاب بود و بدان دسترسی نداشت درک کند، و آنچه را که باز هم در ام الکتاب است و باز هم نمی تواند بفهمد علمش را به خدا رد کند، و این ام الکتاب همان است که آیه شریفه : ((یمحوا الله ما یشاء و یشاء و عنده ام الکتاب )) متذکر گردیده است .

و همچنین آیه شریفه ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ))، آنرا خاطر نشان می سازد.

و نیز آیه شریفه : ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)) بطور اجمال بر مضمون مفصل آیه مورد بحث دلالت می کند، و به حکم هر دو آیه ، منظور از احکام (بکسره همزه) کتاب خدا، این است که این کتاب که در عالم ما انسانها کتابی مشتمل بر سوره ها و آیه ها و الفاظ و حروف است ، نزد خدا امری یک پارچه است نه سوره ای و فصلی دارد، و نه آیه ای ، و در مقابل کلمه ((احکام)) کلمه تفصیل است ، که معنایش همان سوره سوره شدن ، و آیه آیه گشتن ، و بر پیامبر اسلام نازل شدن است .

باز دلیل دیگری که بر مرتبه دوم قرآن یعنی مرتبه تفصیل آن دلالت می کند و می رساند که مرتبه اولش هم مستند به مرتبه دوم آن است آیه شریفه ((و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۸۳ : است ، که می فهماند قرآن کریم نزد خدا متجزی به آیات نبوده ، بلکه یکپارچه بوده ، بعدا آیه آیه شده ، و بتدریج نازل گردیده

است .

و منظور این نیست که قرآن نزد خدای تعالی قبلا به همین صورتی که فعلا بین دو جلد قرار دارد نوشته شده بود، و آیات و سوره هایش مرتب شده بود، بعدا بتدریج بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شد، تا بتدریج بر مردمش بخواند، همانطور که یک معلم روزی یک صفحه و یک فصل از یک کتابرا با رعایت استعداد دانش آموز برای او می خواند.

چون فرق است بین این که یک آموزگار کتابی را قسمت قسمت به دانش آموز القا کند، و بین این که قرآن قسمت قسمت بر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نازل شده باشد زیرا نازل شدن هر قسمت از آیات، منوط بر وقوع حادثه ای مناسب با آن قسمت است. و در مسأله دانش آموز و آموزگار چنین چیزی نیست، اسباب خارجی دخالتی در درس روز بروز آنان ندارد، و به همین جهت ممکن است همه قسمت ها را که در زمانهای مختلف باید تدریس شود یکجا جمع نموده، و در یک زمان همه را به یک دانش آموز پر استعداد درس داد، ولی ممکن نیست امثال آیه: ((فاعف عنهم و اصفح)) را با آیه ((قاتلوا الذین یلونکم من الکفار))، که یکی دستور عفو می دهد، و دیگری دستور جنگ، یک مرتبه بر آن جناب نازل شود و همچنین آیات مربوط به وقایع، مانند آیه: ((قد سمع الله قول الی تجادلک فی زوجها)). و آیه: ((خذ من اموالهم صدقه)) و از این قبیل آیات یکمرتبه نازل شود.

پس ما نمی توانیم نزول قرآن را از قبیل یکجا درس دادن همه کتاب به یک شاگرد نابغه قیاس نموده، دخالت اسباب نزول و زمان آنرا ندیده گرفته، بگوئیم: قرآن یکبار در اول بعثت، و یا آخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یکپارچه نازل شده، و یک بار هم قسمت قسمت، پس کلمه (قرآن) در آیه: (و قرآنا فرقناه) غیر قرآن معهود ما است، که به معنای آیاتی تالیف شده است.

و سخن کوتاه این که از آیات شریفه ای که گذشت چنین فهمیده می شود که در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۸۴ ماورای این قرآن که آنرا می خوانیم و مطالعه می کنیم و تفسیرش را می فهمیم امری دیگر هست، که به منزله روح از جسد، و ممثل از مثل است، و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده، و تمام معارف قرآن، و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست.

و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نیست، و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست، و همین امر بعینه آن تاءویلی است که اوصافش در آیات متعرض تاءویل آمده، ((مطهرین)) از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند (لایمسه الا المطهرون)

و با این بیان حقیقت معنای تاءویل روشن گشته، معلوم می شود علت اینکه فهم های عادی و نفوس غیر مطهره دسترسی به آن ندارند چیست.

خدای تعالی همین معنا را در کتاب مجیدش خاطر نشان نموده، می فرماید: ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون، لا- یمسه الا المطهرون)).

هیچ شبهه ای در این نیست که آیه شریفه ظهور روشنی دارد در اینکه مطهرین از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند، لوحی که محفوظ از تغییر است، و یکی از انحاء تغییر این است که دستخوش دخل و تصرفهای اذهان بشر گردد، وارد در ذهن ها شده، از آن صادر شود، و منظور از مس هم همین است.

و این نیز معلوم است که این کتاب مکنون همان ام الكتاب است، که آیه: ((یمحوا الله ما یشاء و یشاء و عنده ام الكتاب)) بدان اشاره می کند، و باز همان کتابی است که آیه شریفه: ((و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)) نام آنرا می برد.

و این مطهرین مردمی هستند که طهارت بر دلهای آنان وارد شده و کسی جز خدا این طهارت را به آنان نداده است چون خدا هر جا سخن از این دلها کرده طهارتش را بخودش نسبت داده است.

مثلا یکجا فرموده: ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطه رکم تطهیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۸۵ و جایی دیگر فرموده: ((و لکن یرید لیطهرکم)) و در قرآن کریم هیچ موردی سخن از طهارت معنوی نرفته مگر آنکه به خدا و یا به اذن خدایش نسبت داده، و طهارت نامبرده جز زوال پلیدی از قلب نیست و قلب هم جز همان نیرویی که ادراک و اراده می کند چیزی نمی تواند باشد. ((مطهرین)) همان ((راسخین)) در علم هستند

در نتیجه طهارت قلب عبارت می شود از طهارت نفس آدمی در اعتقاد و اراده اش، و زایل شدن پلیدی در این دو جهت، یعنی جهت اعتقاد و اراده و برگشت آن به این است که قلب در آنچه که از معارف حقه درک می کند ثبات داشته باشد، و دستخوش تمایلات سوء نگردد، یعنی دچار شک نشود. بین حق و باطل نوسان نکند، و نیز علاوه بر ثباتش در مرحله درک و اعتقاد، در مرحله عمل هم که لازمه علم است بر حق ثبات داشته و به سوی هوای نفس متمایل نگردد، و میثاق علم را نقض نکند، و این همان رسوخ در علم است.

چون خدای سبحان راسخین در علم را جز این توصیف نکرده، که راه یافته گانی ثابت بر علم و ایمان خویشند، و دل‌هایشان از راه حق به سوی ابتغاء فتنه منحرف نمی شود، پس معلوم شد این مطهرین همان راسخین در علمند.

و لیکن در عین حال نباید نتیجه ای را که این بیان دست می دهد اشتباه گرفت، چون آن مقداری که با این ثابت می شود همین است که مطهرین، علم به تاءویل دارند، و لازمه تطهیرشان این است که در علمشان راسخ باشند، چون تطهیر دل‌هایشان مستند به خدا است، و خدا هم هرگز مغلوب هیچ چیز واقع نمی شود.

لازمه تطهیرشان این است نه اینکه بگوییم راسخین در علم بدان جهت که راسخ در علمند دانای به تاءویل ند، و رسوخ در علم سبب علم به تاءویل است، چون این معنا را برگردن آیه نمی توان گذاشت، بلکه، چه بسا از سیاق آیه بفهمیم که راسخین در علم جاهل به تاءویلند، چون می گویند: ((آما به کل من عند ربنا)) یعنی ما به قرآن ایمان داریم همه اش از نزد پروردگار ما است چه بفهمیم و چه نفهمیم، علاوه بر اینکه ما می بینیم قرآن کریم مردانی از اهل کتاب را به صفت رسوخ در علم، و شکر در برابر ایمان و عمل صالح توصیف کرده، فرموده: ((لکن الراسخون فی العلم منهم و المومنون یومنون بما انزل الیک، و ما انزل من قبلک)) و

با این کلام خود اثبات نکرده که در نتیجه رسوخ در علم دانای به تاءویل هم هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۸۶ و همچنین آیه شریفه ای که می فرماید: ((لا- یمسه الا- المطهرون)) اثبات نمی کند که مطهرون همه تاءویل کتاب را می دانند و هیچ تاءویلی برای آنان مجهول نیست، و در هیچوقت به آن جاهل نیستند بلکه از این معانی ساکت است، تنها اثبات می کند که فی الجملة تماسی با کتاب یعنی با لوح محفوظ دارند اما چند و چون آن احتیاج بدلیل جداگانه دارد. ۵- چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است؟

یکی از اعتراضاتی که بر قرآن کریم وارد کرده اند، این است که قرآن مشتمل است بر آیاتی متشابه، با اینکه شما مسلمین ادعا دارید که تکالیف خلق تا روز قیامت در قرآن هست، و نیز می گویند: قرآن قول فصل است، یعنی کلامی است که حق و باطل را از یکدیگر جدا می سازد، در حالی که ما می بینیم هم مذاهب باطل به آیات آن تمسک می جویند و هم آن مذهبی که در واقع حق است، و این نیست مگر به خاطر تشابه بعضی از آیات آن، و این قابل انکار نیست، که اگر همه آیاتش روشن و واضح بود و این متشابهات را نداشت قطعاً غرضی که از فرستادن قرآن منظور بود، بهتر و زودتر به دست می آمد، و ماده اختلاف و انحرافی نمی ماند، و اگر هم اختلافی می شد زودتر آنرا قطع می کرد.

بعضی از مفسرین از این ایراد به وجوهی پاسخ داده اند، که بعضی از آن پاسخ ها بسیار سست و بی پایه است، مثل اینکه گفته اند: وجود متشابهات در قرآن، باعث می شود که مسلمین در بدست آوردن حق و جستجوی آن رنج بیشتری برده، و در نتیجه اجر بیشتری بدست آورند.

و یا گفته اند اگر همه قرآن صریح و روشن بود و مذهب حق را واضح و آشکار معرفی می کرد دارندگان سایر مذاهب (بخاطر تعصبی که نسبت به مذهب خود دارند) از قرآن متنفر شده ، و اصلا توجهی به آن نمی کردند تا ببینند چه می گوید. و هر گاه که مشتمل بر سخنانی متشابه و دو پهلو گردیده ، باعث شده که مخالفین به طمع اینکه آن آیات را دلیل مذهب خود بگیرند نزدیک ، بیایند، و در قرآن غور و بررسی کنند، و در نتیجه بفهمند که مذهب خودشان باطل است ، و به مذهب حق پی ببرند.

و یا گفته اند قرآن در صورت در برداشتن آیات متشابه ، باعث می شود که نیروی فکری مسلمین در اثر دقت در مطالب آن ، ورزیده شود و بتدریج از ظلمت تقلید در آمده و به نور تفکر و اجتهاد برسند، و این معنا در تمام شئون زندگی برایشان عادت شود که همواره نیروی عقل خود را به کار اندازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۸۷

و یا گفته اند قرآن با دارا بودن آیات متشابه ، باعث شده است که مسلمین از راههای مختلفی به تاءویل دست یابند، و به همین منظور در فنون مختلف علمی از قبیل علم ((لغت)) ((صرف))، ((نحو)) و ((اصول فقه)) متخصص گردند. بررسی سه جوابی که به پرسش فوق داده شده وقابل بررسی است

اینها پاسخهای بیهوده ای است که به اشکال ذکر شده ، داده اند، که با کمترین نظر و دقت ، بیهودگی آن برای هر کسی روشن می شود، و آنچه که شایستگی برای ایراد و بحث دارد جوابهای سه گانه زیر است :

اول اینکه : کسی بگوید: خدای تعالی قرآن را مشتمل بر متشابهات کرد تا دلهای مؤمنین را بیازماید، و درجات تسلیم آنان را معین سازد، و معلوم شود چه کسی تسلیم گفتار خدا و مؤمن به گفته او است ، چه اینکه گفته او را بفهمد یا نفهمد، و چه کسی تنها تسلیم آیاتی است که برایش قابل درک است ، زیرا اگر همه آیات قرآن صریح و روشن بود ایمان آوردن به آن جنبه خضوع در برابر خدا و تسلیم در برابر رسولان خدا نمی داشت .

ولی این پاسخ درستی نیست ، برای اینکه خضوع یک نوع انفعال و تاثر قلبی است ، که در فرد ضعیف ، آنجا که در برابر فرد قوی قرار می گیرد پیدا می شود، و انسان در برابر چیزی خاضع می شود که یا به عظمت آن پی برده باشد، و یا عظمت آن ، درک او را عاجز ساخته باشد، نظیر قدرت و عظمت غیر متناهی خدای سبحان ، و سایر صفاتش ، که وقتی عقل با آنها روبرو می شود عقب نشینی می کند، زیرا احساس می کند که از احاطه به آنها عاجز است .

و اما چیزهایی که عقل آدمی اصلا آنها را درک نمی کند، و تنها باعث فریب خوردن آنان می شود، یعنی باعث می شود که خیال کنند آنها را می فهمند برخورد با اینگونه امور خضوع آور نیست ، و خضوع در آنها معنا ندارد، مانند آیات متشابهی که عقل در فهم آن سرگردان است ، و خیال می کند آنها را می فهمد در حالی که نمی فهمد.

وجه دوم اینکه : گفته اند قرآن بدین جهت در بر دارنده آیات متشابه است که تا عقل را به بحث و تفحص وادارد و به این وسیله عقلها ورزیده و زنده گردند، بدیهی است که اگر سر و کار عقول تنها با مطالب روشن باشد، و عامل فکر در آن مطالب بکار نیفتد، عقل مهمل و مهمل تر گشته و در آخر بوته مرده ای می شود، و حال آنکه عقل عزیزترین قوای انسانی است ، که باید باورزش دادن تربیتش کرد.

این وجه هم چنگی به دل نمی زند برای اینکه خدای تعالی آنقدر آیات آفاقی (در طبیعت) و انفسی (در بدن انسان) خلق کرده که اگر انسانهای امروز و فردا و میلیونها سال دیگر در آن دقت کنند به آخرین اسرارش نمی رسند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۸۸

و در کلام مجیدش هم به تفکر در آن آیات امر فرموده ، هم امر اجمالی که فرموده (در آیات آفاق و انفس فکر کنید)، و هم بطور تفصیل که در مواردی خلقت آسمانها و زمین و کوهها و درختان و جنبندگان و انسان و اختلاف زبانهای انسانها و الوان آنان را خاطر نشان ساخته است .

و نیز سفارش فرموده تا در زمین سیر نموده در احوال گذشتگان تفکر نمایند، و در آیاتی بسیار تعقل و تفکر را ستوده، و علم را مدح کرده، پس دیگر احتیاج نبود که با مغلق گویی و آوردن تشابهات عقول را به تفکر وا دارد، و در عوض فهم و عقل مردم را دچار گمراهی سازد، و در نتیجه فهم ها و افکار بلغزد، و مذاهب مختلفی درست شود.

وجه سوم اینکه: گفته اند انبیا (علیهم السلام) مبعوث شده اند برای همه مردم، و در بین مردم همه رقم افراد وجود دارد، هم انسان باهوش، و هم کودن، هم عالم و هم جاهل.

از سوی دیگر همه معارف در قیاس با فهم مردم یکسان نیستند، و بعضی از معارف است که نمی شود آنرا با عبارتی روشن ادا کرد بطوری که همه کس آنرا بفهمد، در امثال این معارف بهتر آن است طوری ادا شود که تنها خواص از مردم آنرا از راه کنایه و تعریض بفهمند، و بقیه مردم مأمور شوند که آن معارف را نفهمیده بپذیرند، و به آن ایمان آورده، علم آنرا به خدا واگذار کنند. این وجه نیز درست نیست، برای اینکه کتاب خدا همانطور که آیات متشابه دارد، محکومات نیز دارد، محکماتی که باید معنای تشابهات را از آنها خواست و لازمه این مطلب آنست که در تشابهات مطلبی زاید بر آنچه محکومات از آنها در می آورد نبوده باشد، آنوقت این سؤال بی پاسخ می ماند، که پس چرا در کلام خدا آیاتی متشابه گنجانده شده، وقتی معانی آنها در محکومات بوده، دیگر چه حاجت به تشابهات بود؟.

منشأ اشتباه صاحبان این قول این است که معانی را دو نوع متباین فرض کرده اند، یکی آن معانی که در خور فهم مخاطبین از عامه و خاصه و تیزهوش و کودن است، که مدلول آیات محکومات است.

دوم آن معانی که سنخش طوری است که جز خواص، آن معانی را درک نمی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۸۹  
زیرا معارفی است بس بلند، و حکمتهایی است بسیار دقیق، و نتیجه این اشتباه و خلط این است که آیات متشابه رجوعی به محکومات نداشته باشد، با اینکه در سابق اثبات کردیم که این بر خلاف صریح آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می کنند، و همچنین ادله دیگر. بیان آنچه در پاسخ به سؤال بالا شایسته گفتن است با توجه به پنج امر پس آنچه که شایسته گفتن است این است که وجود تشابه در بین آیات قرآن ضروری است، و ناشی از وجود تاءویل به معنایی که کردیم و مفسر بودن آیات نسبت به یکدیگر است، و اگر بخواهیم این معنا را روشن تر بیان کنیم، و شما خواننده محترم هم بهتر دریایی، باید در جهات مختلفی که قرآن در آن جهات بیاناتی دارد بیشتر بایستیم و اموری را که قرآن کریم اساس معارف خود را بر آن پایه ها نهاده، و عرض نهایی را که از آن معارف داشته، در نظر بگیریم، و آن پنج امر است.

اول اینکه: خدای سبحان در کتاب مجیدش فرموده: این کتاب تاءویلی دارد که معارف و احکام و قوانین و سایر محتویات آن دائر مدار آن تاءویل است، و این تاءویلی که تمامی آن بیانات متوجه آن است امری است که فهم مردم معمولی چه تیزهوش و چه کودن از درک آن عاجز است، و کسی نمی تواند آنرا دریابد، بجز نفوس پاکی که خدای عزوجل پلیدی را از آنها دور کرده است، و تنها اینگونه نفوس می توانند به تاءویل قرآن دست یابند، و این نقطه نهایی آن هدفی است که خدای عزوجل برای انسان در نظر گرفته، خدائی که دعای بشر را مستجاب نموده، اگر بخواهند در ناحیه علم، به علم کتابش هدایتشان کند دعایشان را می پذیرد، کتابی که بیانگر هر حقیقتی است، و کلید این استجاب همان تطهیر الهی است، همچنان که خودش فرمود: ((ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج، و لکن یرید لیطهرکم)). هدف از خلقت انسان، تشریح دین و سپس تطهیر الهی است و همه افراد انسان به اینکمال نمی رسند

و در این فرمایش خود اعلام کرد که نقطه نهایی هدف از خلقت انسانها همان تشریح دین، و بدنبالش تطهیر الهی است.  
و این کمال انسانی مانند سایر کمالات که خدا و عقل به سوی آن دعوت می کنند چیزی نیست که تمامی افراد به آن برسند، و جز افرادی مخصوص به آن دست نمی یابند هر چند که از همه بشر دعوت شده تا بسوی آن حرکت کنند، پس تربیت یافتن به تربیت

دینی تنها در افرادی مخصوص به نتیجه می‌رسد، و آنان را به درجه کامل از طهارت نفس می‌رساند، و مابقی را به بعضی از آن درجات می‌رساند که البته بر حسب اختلاف مردم در استعداد، آن درجات نیز مختلف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۹۰: راه رسیدن به هدف فوق شناساندن انسان به خود او است (از طریق تربیت علمی و عملی)

مساءله طهارت نفس عینا مانند داشتن تقوا در مرحله عمل است، که خدای تعالی تمامی افراد بشر را به آن دعوت کرده، و فرموده: ((اتقوا الله حق تقاته)) و لیکن حق تقوا که همان کمال آن و نهایت درجه آنست، جز در افرادی محدود حاصل نمی‌شود، و آنچه در مابقی مردم حاصل می‌شود درجات پائین تر از آن حد است، ((الامثل فالامثل))، همه اینها به خاطر اختلافی است که مردم در فهم و طبیعت خود دارند، و این مختص مسأله طهارت نفس و تقوا نیست، بلکه تمامی کمالهای اجتماعی از حیث تربیت، و دعوت همینطور است، آن کسی که بنیانگذار یک اجتماع است تمامی افراد را به بالاترین درجه هر کمالی دعوت می‌کند، و می‌خواهد که مثلا در علم، در صنعت، در ثروت، در آسایش، و سایر کمالات مادی و معنوی به نهایت درجه آن برسند؟ ولی آیا می‌رسند؟ نه بلکه تنها بعضی از افراد جامعه به آن می‌رسند، و مابقی بر حسب استعدادهای مختلف به درجات پائین تر آن دست می‌یابند، و در حقیقت امثال این غایات، کمالاتی است که جامعه به سوی آن دعوت می‌شود، نه تک تک افراد، به طوری که هیچ فردی از آن تخلف نداشته باشد.

دوم اینکه: قرآن قاطعانه اعلام می‌دارد که تنها راه رسیدن انسانها به این هدف این است که نفس انسان را به انسان بشناسند، و به این منظور او را در ناحیه علم و عمل تربیت کنند.

در ناحیه علم به این قسم که حقایق مربوط به او را از مبدا گرفته تا معاد به او تعلیم دهند، تا هم حقائق عالم، و هم نفس خود را، که مرتبط با حقایق و واقعیات عالم است بشناسد و در این صورت شناختی حقیقی نسبت به نفس خود می‌یابد. و اما در ناحیه عمل به این قسم که قوانین صالح اجتماعی را بر او تحمیل کنند تا شئون زندگی اجتماعی صالح گردد، و مفسد زندگی اجتماعی، او را از برخورداری از علم و عرفان باز ندارد، و بعد از تحمیل آن قوانین یک عده تکالیف عبادی بر او تحمیل کنند، که در اثر تکرار و مواظبت بر عمل به آن، نفسش و سویدای دلش متوجه مبدا و معاد شود، و به عالم معنا و طهارت نزدیک و مشرف گردد، و از آلودگی به مادیات و پلیدیهای آن پاک شود.

خواننده عزیز، اگر در آیه شریفه: ((الیه یصعد الکلم الطیب، و العمل الصالح یرفعه)) دقت کند، و آنچه از آن فهمید با بیانی که ما در آیه: ((و لکن یرید لیطهرکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۹۱:

داشتیم، و همچنین با آیه: ((علیکم انفسکم، لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) و آیه: ((یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات)) و آیاتی دیگر که نظیر این آیات است، ضمیمه کند، آنوقت غرض الهی از تشریح دین و هدایت انسان به سوی خود و راهی که به این منظور پیش گرفته، برایش روشن می‌شود.

از این بیان یک نتیجه مهم به دست می‌آید، و آن این است که: ((قوانین اجتماعی اسلام در حقیقت مقدمه است برای تکالیف عبادی، و خود آنها مقصود اصلی نیستند، و تکالیف عبادی هم مقصود بالاصل نیست، بلکه آن نیز مقدمه برای معرفت خدا و آیات او است)). در نتیجه کمترین اخلال یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام، و عبودیت آن، و فساد نامبرده نیز باعث اختلال معرفت خواهد بود.

استنتاج این نتیجه از آن بیان بسیار روشن است، تجربه هم صحت این نتیجه را ثابت می‌کند، برای اینکه چهارده قرن از صدر اسلام می‌گذرد، و دیدیم که فساد از چه راهی در شئون دین اسلام پیدا شد، و از کجا آغاز شد.

اگر کمی دقت بفرمائید خواهید دید که هر فسادی پیدا شده، ریشه اش انحراف از احکام اجتماعی اسلام بوده، (وقتی امت اسلام از در خانه آنکسی که باید به حکم خدا و تصریح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زمامدارشان باشد، به در خانه دیگران منحرف



شدند، از همان زمان بتدریج در احکام عملی اسلام دست اندازی، و در آخر در معارف و عقاید اسلام نیز دسیسه شد ((مترجم))، تا آنجا که معارف اسلام از همه جای زندگی بشر بیرون رفت.

و ما قبلاً متذکر شدیم که فتنه‌هایی که در اسلام پیدا شد، از ناحیه پیروی متشابهات و تاءویل خواهی آن بود، و این عمل انحرافی تا عصر حاضر ادامه یافته است. اساس هدایت اسلام بر علم و معرفت است نه تقلید کورکورانه

سوم اینکه: اساس هدایت اسلام (در مقابل سایر هدایت‌شها) بر اساس علم و معرفت است، نه تقلید کورکورانه. دین خدا می‌خواهد تا جایی که افراد بشر ظرفیت و استعداد دارند علم را در دل‌هایشان متمرکز کند، چون همانطور که در گفتار قبلی گفتیم غرض دین، معرفت است، و این غرض حاصل نمی‌شود مگر از راه علم، و چگونه اینطور نباشد؟ با اینکه در میان کتب وحی هیچ کتابی، و در بین ادیان آسمانی هیچ دینی نیست که مثل قرآن و اسلام مردم را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹۲

به سوی تحصیل علم تحریک و تشویق کرده باشد. امری که باعث شده است بیانات قرآن کریم جنبه ((مثل)) به خود بگیرد و همین اساس باعث شده است که قرآن کریم، اولاً: حقایقی از معارف را بیان نموده، و در ثانی: احکام عملیه‌ای را هم که تشریح کرده همه را به آن معارف مرتبط سازد، و به عبارت دیگر نخست انسان را به خود او چنین معرفی نموده، که موجودی است که خدا او را به دست قدرت خود خلق کرده، و در خلق کردنش و بقایش ملائکه و سایر مخلوقات خود را واسطه قرار داده، و برای خلقت و بقای او آسمان و زمین و گیاهان و حیوانات و مکان و زمان و هزاران شرایط دیگر را پدید آورده است.

و نیز به او بفهماند که خواه ناخواه به سوی معاد و میعاد رهسپار است و همه تلاشش به سوی پروردگار است، و سرانجام خدای را دیدار خواهد کرد، و خدا سزای اعمالش را می‌دهد، یا به سوی بهشت و یا به سوی آتشش راه می‌نماید، این یک عده از معارف کتاب خدا است که مربوط به عقاید است.

آن گاه به انسان می‌فهماند اعمالی که او را به سعادت بهشت می‌رساند چگونه اعمالی است، و آن اعمالی که او را به شقاوت آتش دچار می‌کند چیست؟.

یعنی برایش احکام عبادی و قوانین اجتماعی را شرح می‌دهد، این هم یک عده دیگر از معارف کتاب خدا است. طایفه دیگر بیاناتی است که برای بشر شرح می‌دهد، که این احکام و قوانین اجتماعی که گفتیم تو را به سعادت می‌رساند مرتبط به طایفه اول است، و به منظور سعادت بشر تشریح شده، چون دستوراتی است که مشتمل بر خیر دنیایی و آخرتی بشر است، این هم طایفه سوم.

آنگاه این معنا به خوبی برایت روشن می‌گردد که طایفه دوم به منزله مقدمه است برای طایفه اول، و طایفه اول به منزله نتیجه است برای طایفه دوم، و طایفه سوم به منزله رابطی است که دو طایفه اول را به هم مربوط می‌سازد و دلالت آیات قرآن بر این سه طایفه واضح است احتیاج ندارد که ما آنها را دسته بندی کنیم.

چهارم اینکه فهم عامه بشر بیشتر با محسوسات سر و کار دارد و لذا نمی‌تواند ما فوق محسوسات را به آسانی درک کند، و مرغ فکر خود را تا بام طبیعت پرواز دهد. افراد انگشت شماری هم که از راه ریاضتهای علمی توانسته اند فهم خود را ترقی داده به ادراک معانی و کلیات قواعد و قوانین موفق شوند وضعشان به خاطر اختلاف و مسائل این توفیق، مختلف است و به همین جهت فهم آنان در درک معانی خارج از حس و محسوسات، بشدت مختلف شده است و این اختلاف از نظر مراتب، دامنه عریضی دارد که احدی نمی‌تواند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹۳

این اختلاف را انکار کند.

این نیز قابل انکار نیست که هر معنا از معانی که به انسان القا شود، تنها و تنها از راه معلومات ذهنی او صورت می‌گیرد، (مانند معلوماتی که در خلال زندگیش کسب نموده)، حال اگر معلومات ذهنی او همه از قماش محسوسات باشد، و ذهن او تنها با

محسوسات مائ‌نوس باشد، ما نیز می‌توانیم مسأله معنوی خود را، از طریق محسوسات به او القا کنیم، و تازه این القا به مقدار کشش فکریش در محسوسات امکان پذیر است، مثلاً لذت نکاح را برای کودکی که کشش فکریش به این امر محسوس نرسیده به شیرینی عسل یا حلوا مثل کنیم، و اگر فکرش به معانی کلی هم می‌رسد همین لذت نکاح را به آن معانی کلیه، و به قدری که فکرش ظرفیت دارد مثل می‌سازیم.

پس دسته اول، معانی را هم با بیان حسی درک می‌کنند، و هم با بیان عقلی، ولی دسته دوم تنها با بیان حسی می‌توانند معانی را درک نمایند.

و از آنجائی که هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد، و باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آنجائی که قرآن مشتمل بر تاءویل بود، لذا این سه خصوصیت باعث شد بیانات قرآن کریم جنبه مثل به خود بگیرد.

به این معنا که، قرآن کریم آنچه از معانی که معروف و شناخته شده ذهن مردم است گرفته، معارفی را که برای مردم شناخته شده نیست در قالب آن معانی در می‌آورد، تا مردم آن معارف را بفهمند، نظیر اینکه خود ما مردم، اجناس خود را با سنگ و کیلو و مثقال می‌سنجیم، با اینکه هیچ مناسبتی بین انگور و آهن نیست، نه شکل آهن را دارد، و نه حجم آنرا، ولی همینکه از نظر سنگینی مناسبتی بین آندو هست آنرا با این می‌سنجیم.

آیات قرآنی که در سابق به آن استشهاد کردیم، و یکی از آنها آیه: ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون، و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)) بود، هر چند این نکته را صریحاً بیان نکرده، و به کنایه و اشاره برگذار نموده، و لیکن به این اشاره اکتفا نکرده و آنرا با یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان فرموده است:

((انزل من السماء ماء، فسالت اودیة بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رابیا، و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله، کذلک یضرب الله الحقّ و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء، و اما ما ینفع الناس فی الارض کذلک یضرب الله الامثال. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹۴

و با این آیه شریفه خاطر نشان کرده: که حکم این مثل در همه افعال خدا جاری است، همانطور که در گفته هایش جاری است. پس فعل خدا هم مانند گفتارش حق است، و منظورش از گفتار و کردار، خود حق است، چیزی که هست هم در گفتارش و هم در کردارش اموری همراه است که مقصود اصلی نیستند، و سودی هم ندارند، و اتفاقاً این امور چشم گیرتر از خود حق است، ولی دوامی ندارد، و بزودی باطل و زایل می‌شود، و تنها حق باقی می‌ماند، که برای مردم سودمند است، مگر آنکه آن حق هم معارض با حقی مهم تر و سودمندتر شود، که در این فرض حق مهم تر حق کوچک تر را باطل می‌کند و این در گفتار خدا نظیر آیه مشابه است، که متضمن معنایی است حق و مقصود بالاصاله، ولی با کلماتی ادا شده که آن کلمات معنای دیگری را به ذهن می‌آورد معنایی باطل که مقصود بالاصاله نیست، و با مراجعه به آیات محکم قرآن، معنای باطل از بین می‌رود، و آنچه حق است محقق می‌شود: ((لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون))، و این دو پهلو سخن گفتن قرآن برای آن است که حق را محقق و باطل را زایل سازد.

گفتار ما درباره افعال خدا نیز همین گفتاری است که درباره کلام خدا گفتیم، (خدای عزوجل کارهایی می‌کند که ظاهر آن مقصود اصلی نیست، مقصود غیر ظاهر است، ولی چیزی نمی‌گذرد که آن ظاهر از بین می‌رود، و واقع و باطن عمل آشکار می‌شود ((مترجم))).

و کوتاه سخن اینکه آنچه از آیه شریفه استفاده می‌شود این است که معارف حقه الهیه مثل آبی است که خدا از آسمان می‌فرستد و این آب فی نفسه تنها آب است و بس، نه کمیت آن منظور است، و نه کیفیت، و لیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می‌بارد، هر زمینی مقداری معین می‌گیرد یکی کمتر و یکی بیشتر، و این اندازه‌ها اموری است ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۳ صفحه : ۹۵

که در خود سر زمین است، اصول معارف و احکام عمل دین و مصالح آن احکام که در سابق ذکر شد نیز همینطور است، در آنجا گفتیم این مصالح روابطی است که احکام را با معارف حقه مرتبط می‌کند، این حکم خود آن مصالح است، با قطع نظر از بیان لفظی، و اما همین مصالح وقتی به صورت حکم و در قالب لفظ در می‌آید چه بسا همراه با زوائدی باشد، که به منزله کف سیل است، و مثل آن کف، ظهور و بروزی و جلوه ای دارد، اما چیزی نمی‌گذرد که از بین می‌رود، و آنچه حاکی از مصالح است باقی می‌ماند، نظیر احکامی که قرار است در آینده نسخ شود، که ظاهر عبارتش و آیه ای که متضمن آن حکم است اقتضا می‌کند که حکم نامبرده همیشگی باشد، و لیکن آیه ناسخ که حکمی دیگر می‌آورد ظهور آن آیه را باطل می‌کند، و می‌فهماند که حکم منسوخ مصلحتش تا امروز بود، و از این به بعد حکمی دیگر دارای مصلحت است.

این نسبت به خود آن معارف و واقعیت آنها بود، با قطع نظر از ورودش در وادی الفاظ. و اما از حیث ورودش در ظرف الفاظ و دلالت آنها، دیگر آن بیرنگی و بی‌قیدی واقعی را ندارد، همچنان که آن باران بی‌قید و رنگ و بی‌کمیت و کیفیت وقتی وارد در وادی های زمین شد، بی‌قیدی خود را از دست داده، هر وادی بقدر ظرفیتش از آن گرفته، سیل های کوچک و بزرگ و بزرگتر راه می‌اندازد، سیلهائی که هم اندازه هایش مختلف است، و هم شکلش معارفهم وقتی در وادی الفاظ در آمد، به شکل و اندازه قالب های لفظی در می‌آید، و این شکل و اندازه ها هر چند منظور صاحب کلام هست، اما در عین حال می‌توان گفت همه منظور او نیست، بلکه در حقیقت مثال و قالبی است که معنایی مطلق و بی‌رنگ و شکل را تمثیل می‌کند، مثنی است از آن خروار و نمونه ای است از آن بسیار.

در نتیجه همین الفاظ وقتی از ذهن های افراد مختلف عبور می‌کند، هر ذهنی از آن الفاظ چیزهای می‌فهمد، که عینا مانند کف سیل، مقصود اصلی نیست.

چون ذهن ها به خاطر معلوماتی که در طول عمر کسب کرده و با آن انس گرفته در معانی الفاظ دخل و تصرف می‌کند، و بیشتر این تصرف ها در معنائی است که برای صاحب ذهن مآءنوس و مالوف نبوده، مانند معارف اعتقادیه، و مصالح احکام، و ملاکات آنها، که بیانش گذشت.

و اما در احکام و قوانین اجتماعی از آنجائی که ذهن با آنها مآءنوس است، در آنها دخل و تصرفی نمی‌کند، مگر اینکه باز بخواهد از ملاک ها و دلائل آنها سر در آورد، از همین جا روشن می‌شود که تشابهات قرآن آیتی است که مشتمل بر ملاکات احکام، و متعرض اصول عقاید است، نه آیتی که صرفا احکام و قوانین دینی را بیان می‌کند، و نامی از ملاکات و علل آنها نمی‌برد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۹۶ بیان اینکه جنبه مثل داشتن، مستلزم وجود تشابه است (ضرورت وجود تشابهات)

پنجم اینکه از بیان سابق ما این به دست آمد که بیانات لفظی قرآن، مثلثائی است برای معارف حقّه الهیه، و خدای تعالی برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عامه مردم تنزل داده، و چاره ای هم جز این نیست، چون عامه مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند، ناگزیر معانی کلیه را هم باید در قالب حسیات و جسمانیات به خورد آنان داد.

و از سوی دیگر دو محذور بزرگ در این میان پیش می‌آید یعنی در جایی که سر و کار گوینده با کودک است، اگر بخواهد زبان کودک بگشاید، و مطابق فهم او سخن بگوید، یکی از دو محذور هست، برای اینکه شنونده یا به ظاهر کلام گوینده اکتفا نموده و تنها همان جنبه محسوس آن را می‌گیرد، در این صورت غرض گوینده حاصل نمی‌شود. چون غرض گوینده این بود که شنونده از مثال به ممثل منتقل شود، نمی‌خواست صرفا خبری داده باشد، و اگر شنونده به ظاهر کلام اکتفا نکرده، و بخواهد خصوصیات ظاهر کلام را که در اصل معنا دخالتی ندارند رها نموده، به معانی مجرده منتقل شود، ترس این هست که عین مقصود او را نفهمد، بلکه یا زیادترو یا کمتر آنرا بفهمد.

مثلا وقتی گوینده ای بشنونده خود می گوید: شاهنامه آخرش خوش است ، و یا می گوید آفرین شبروان در صبح است ، و یا به گفته ((صخر)) تمثیل جسته می گوید:

اهم بامر الحزم لا استطیعہ

وقد حیل بین العیر و النزوان شنونده اش با سابقه ذهنی ای که با این مثلها و با معنای ممثل آن دارد (اگر داشته باشد) مثل را از همه خصوصیات که همراه دارد لخت و مجرد می کند، و می فهمد که منظور گوینده این است که حسن تاءثیر هر عملی بعد از فراغت از آن عمل و پیدا شدن آثارش معلوم می شود، نه در حین سرگرمی بعمل ، چون در حین عمل و تحمل مشقت آن ، قدر و اندازه عمل خود را تشخیص نمی دهد.

و همچنین در معنایی که شعر ((صخر)) آنرا ممثل می سازد، و اما اگر سابقه ذهنی از معنای ممثل نداشته باشد، و به الفاظ شعر و مثل اکتفا کند پی به معنای ممثل نبرده ، خیال می کند شنونده دارد به او خبری را می دهد، و بر فرضی هم که تنها به الفاظ اکتفا نکند، باز آنطور که باید نمی تواند تشخیص دهد که چه مقدار مثل را تجرید کند، یعنی تا چه اندازه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۹۷

خصوصیات مثل را طرح نموده ، و چه مقدارش را برای فهم مقصود محفوظ بدارد.

گوینده هیچ راه گریزی از این دو محذور ندارد، مگر اینکه معانیی را که می خواهد ممثل و مجسم کند در بین مثلهایی مختلف متفرق نموده ، در قالب هایی متنوع در آورد، تا خود آن قالب ها مفسر و بیانگر خود شود، و بعضی بعض دیگر را توضیح دهد، در نتیجه شنونده بتواند با معارضه انداختن بین قالب ها:

اولا: بفهمد که بیانات و قالب ها همه مثلثاتی است که در ماورای خود حقایقی ممثل دارد، و منظور و مراد گوینده منحصر در آنچه از لفظ محسوس می شود نیست .

ثانیا: بعد از آنکه فهمید عبارات و قالب ها مثلثاتی برای معانی است ، بفهمد چه مقدار از خصوصیات ظاهر کلام را باید طرد کند، و چه مقدارش را محفوظ بدارد، و این نکته را از ظاهر کلام بفهمد، به این معنا که کلام طوری باشد که روشن سازد که فلان خصوصیت که در آن جمله دیگر است ، منظور نیست ، و آن جمله بفهماند فلان خصوصیت در این ، زیادی است .

گوینده علاوه بر این ، باید مطالبی را که در گفتارش مبهم و دقیق است با ایراد داستانهای متعدد و مثلثای بسیار و متنوع روشن سازد و این امری است که در تمامی لسانها و همه لغات دائر است ، و اختصاص به یک قوم و یک زبان و دو زبان و یک لغت و دو لغت ندارد، چون این قریحه هر انسانی است که وقتی احتیاج وادارش به سخن گفتن می کند، و باز احتیاج پیدا می کند بعضی از خصوصیات را که در یک قصه غلط انداز و موهم خلاف مقصود است نفی کند، همین خصوصیت را در قصه ای دیگر و یا مثلی دیگر نفی می کند. ده نکته که از مباحث و مطالب گذشته روشن شد

پس تا اینجا روشن شد که قرآن کریم هم مانند هر کلامی دیگر باید مشتمل بر آیات متشابه باشد، و باید تشابهی را که بحکم ضرورت در یک آیه هست در آیه ای دیگر از آیات محکمت ، آن تشابه را بر طرف سازد، پس با این بیان پاسخ از اشکالی که به قرآن متوجه کرده اند (که چرا مشتمل بر متشابهات است ؟ و اینکه تشابه مخل بر فرض هدایت و بیانگری است ) بخوبی داده شد، و از همه مطالبی که تاکنون خاطر نشان کردیم ، و بحث های طولانی که تاکنون ایراد نمودیم ، چند نکته روشن گردید.

۱- آیات قرآنی دو قسم است ، یکی محکمت ، و دیگری متشابهات آنکه مشتمل بر مدلولی متشابه است ، جزء آیات متشابه ، و آنکه هیچ تشابهی در مدلولش نیست ، محکم است .

۲- تمام قرآن چه محکمش و چه متشابهش تاءویل دارد، و اینکه تاءویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست ، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی ، که نسبتش به معارف و مقاصد بیان شده بالفظ، نسبت ممثل است به مثال و اینکه تمامی معارف قرآنی مثلثاتی است که

برای تاءویل نزد خدا زده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹۸

۳- فهم و درک تاءویل برای مطهرین یعنی راسخین در علم امکان دارد.

۴- بیانات قرآنی مثللهایی است که برای معارف و مقاصد آن زده شده، و این غیر از نکته دوم است، در نکته دوم می گفتیم معارف قرآن مثللهایی است برای تاءویل، و در اینجا می گوئیم بیانات قرآنی مثللهایی است برای معارف آن.

۵- واجب است قرآن مشتمل بر کلماتی متشابه باشد، و چاره ای جز آن نیست، همچنان که لازم است آیات محکم نیز داشته باشد.

۶- محکمت قرآن ام الکتابند، که متشابهات را باید بدانها ارجاع داد، و بیانش را از آنها خواست.

۷- محکم بودن و متشابه بودن، دو وصف نسبی است، یعنی ممکن است یک آیه برای عامه مردم متشابه باشد و برای خواص محکم، و نیز ممکن است به خاطر اختلاف جهات، مختلف شود، یعنی ممکن است آیه ای از آیات قرآنی از یک جهت محکم، و از جهت دیگر متشابه باشد، و در نتیجه نسبت به آیه ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداریم، هر چند که اگر هم می داشتیم محذوری و اشکالی پیش نمی آمد.

۸- واجب بود آیات قرآن طوری نازل می شد که یکدیگر را تفسیر کنند (همچنان که همینطور نازل شده است ((مترجم))).

مراتب مختلف قرآن از نظر معنا و اینکه هر معنایی خصوص به مرتبه ای از فهم و درک است

۹- قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و وابسته بر یکدیگر است، و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا کسی بگوید این مستلزم آنست که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شده باشد، و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست، و یا کسی دیگر بگوید این نظیر عموم، مجاز می شود، و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است، نه، بلکه همه آن معانی، معانی مطابقی است، که لفظ آیات بطور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد، چیزی که هست هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه ای از فهم و درک است.

توضیح اینکه: خدای تبارک و تعالی فرموده: ((اتقوا الله حق تقاته)) و در این آیه خبر داده است از اینکه تقوا که عبارت است از:

خویشتن داری از هر عمل زشتی که خدا از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۹۹

آن نهی کرده، و انجام هر عمل نیکی که خدا بدان امر نموده، دارای مراتبی است. مرتبه ای دارد که نامش مرتبه حق تقوا است، و از این تعبیر فهمیده می شود که تقوا مراتبی پائین تر از این هم دارد، پس تقوا که به وجهی همان عمل صالح است، مراتب و درجاتی دارد که بعضی فوق بعض دیگر است.

و نیز فرموده: ((افمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله و ماویه جهنم و بس المصیر، هم درجات عند الله، و الله بصیر بما يعملون)).

بطوری که ملاحظه می کنید در این آیه بیان کرده که مردم چه صالح و چه طالح، همگی درجات و مراتبی دارند، دلیل اینکه گفتیم مراد درجات اعمال است جمله آخر آیه است، که می فرماید: خدا به آنچه می کنید بینا است.

نظیر این آیه که از نظر خواننده گذشت آیه شریفه: ((و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون است))، و باز آیه شریفه: ((و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما یعملون است))، و آیات کریمه قرآنی در این معنا بسیار است، و در بین آنها آیاتی است که دلالت می کند بر این که درجات بهشت و درکات دوزخ هم، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است. اثر متقابل علم و عمل در یکدیگر

این هم معلوم است که عمل از هر نوعی که باشد بر خاسته از علم است، که آن نیز از اعتقاد مناسب قلبی منشا می گیرد، خدای تعالی هم علیه کفر یهود، و فساد باطن مشرکین، و نفاق منافقین از مسلمانان، و نیز بر ایمان عده ای از انبیا و مؤمنین به اعمال آنان

استدلال کرده و چون آیات مربوطه به این است دلایل بسیار زیاد است سخن را با ذکر آنها طول نمی‌دهیم، و خلاصه اش را می‌گوییم که از این آیات بر می‌آید: عمل هر چه باشد ناشی از علمی است که مناسب آن است، و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت می‌کند و همانطور که علم در عمل اثر می‌گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد، و باعث پیدایش آن می‌شود، و یا اگر موجود باشد باعث ریشه دار شدن آن در نفس می‌گردد، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا، و ان الله لعم للمحسنين)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۰

و نیز فرموده: ((و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين)).

و نیز فرموده: ((ثم كان عاقبه الذين اساءوا السواى ان كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزون .

و نیز فرموده: ((فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه ، و بما كانوا يكذبون)).

و آیات قرآنی در این معنا نیز بسیار است، که همه دلالت می‌کنند بر اینکه: عمل چه صالح باشد و چه طالح، آثاری در دل دارد، صالحش معارف مناسب را در دل ایجاد می‌کند، و طالحش جهالتها را که همان علوم مخالفه با حق است. و نیز فرموده: ((اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه)).

و این آیه شریفه در باب عمل صالح و علم نافع، کلامی است جامع، که می‌فهماند کار هر کلام نیکو یعنی هر اعتقاد حق، این است که به سوی خدای عزوجل صعود کند، و صاحبش را به خدا نزدیک بسازد، و کار عمل صالح هم این است این اعتقاد و علم حق را در بالا رفتن کمک کند، و معلوم است که بالا رفتن علم این است که لحظه به لحظه از جهل و شک و تردید، خالص گشته و توجه نفس بدان، کامل گردد، و قلب توجه خود را بین علم و چیزهای دیگر تقسیم نکند، (زیرا این تقسیم همان شرک مطلق است). پس هر قدر خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کاملتر شود، صعود و ارتفاع علم شدیدتر و سریع تر می‌شود.

المیزان ج، ۳، ص: ۱۰۱

لفظ آیه هم خالی از دلالت بر این معنا نیست، برای اینکه از بالا رفتن کلمه طیب، تعبیر به صعود کرده، و از بالا بردن عمل تعبیر به رفع نموده، اولی در مقابل نزول بکار می‌رود، و دومی در مقابل نهادن. صعود و ارتفاع دو وصفند و هر چیزی که از پائین به بالا- حرکت می‌کند به این دو، توصیف می‌شود زیرا چنین متحرکی همواره نسبتی با دو نقطه آغاز و انجام حرکتش دارد، وقتی حرکت شروع شد نسبت به نقطه آغاز صاعد و رافع است، و در برگشتن به آن نقطه، نازل و فرود آئیده می‌باشد.

پس زمانی تعبیر به صعود می‌کنیم که بخواهیم بگوییم فلان کس قصد دارد به فلان نقطه از بلندی برسد، و یا نزدیک شود، و زمانی تعبیر به رفع می‌کنیم که بخواهیم بگوییم از نقطه پایین جدا و از آن دور شد.

پس عمل صالح، انسان را از دلبستگی به دنیا دور می‌کند، و نفس آدمی را سرگرم به زخارف دنیا ننموده و او را به پراکندگی افکار و معلوماتی متفرق و فانی مبتلا نمی‌سازد و هر چه رفع و ارتفاع بیشتر باشد، قهرا صعود و تکامل عقائد حق نیز بیشتر و معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شکوک خالص تر می‌شود. مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خدای تعالی مراتب مختلفی از علم و عمل دارند

این نیز معلوم است که همانطور که گفتیم عمل صالح دارای مراتب و درجاتی است.

پس هر درجه از عمل صالح به تناسب وصفی که دارد ((کلم طیب)) را بالا- برده، علوم و معارف حقه الهیه را صعود می‌دهد، همچنانکه عمل غیر صالح به هر مقدار از زشتی که دارد انسان را پست نموده، علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته تر می‌کند، و ما در تفسیر آیه شریفه: ((اهدنا الصراط المستقیم)) مطالبی در این باره بیان نمودیم.

پس معلوم شد که مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خدای تعالی مراتب مختلفی از علم و عمل دارند، و لازمه اختلاف این مراتب این است که آنچه اهل یک مرتبه، تلقی می‌کند و می‌پذیرد، غیر آن چیزی باشد که اهل مرتبه دیگر تلقی می‌کند، یا



بالا تر از آن است و یا پائین تر. خدای سبحان هم بندگان خود را به اصنافی گوناگون تقسیم کرده، و هر صنفی را دارای علم و معرفتی می‌داند، که در صنف دیگر نیست.

طایفه ای را ((مخلصین)) معرفی نموده، علم واقعی به اوصاف پروردگارش را مختص آنان می‌داند، و می‌فرماید: ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۲

و نیز علم و معرفت هایی دیگر به ایشان نسبت می‌دهند که ان شاء الله بیانش می‌آید.

طایفه ای دیگر را به نام ((موقنین)) نامیده، و مشاهده ملکوت آسمان ها و زمین را خاص آنان دانسته، می‌فرماید: ((و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض، و لیکون من الموقنین)).

طایفه ای را به عنوان ((منیین)) معرفی کرده، و تذکر را مخصوص آنان دانسته می‌فرماید: ((و ما یتذکر الا من ینیب)).

طایفه ای را ((عالمین)) خوانده و تعقل مثلهای قرآن را به آنان مختص کرده، می‌فرماید: ((و تلك الامثال نضربها للناس، و ما یعقلها الا-العالمون)). و گویا منظور از عالمان همان اولو الالباب و متدبرین است چون در آیه: ((افلا یتدبرون القرآن؟ و لو کان

من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)) می‌فرماید: ((چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند، اگر این قرآن از ناحیه غیر خدای تعالی بود هر آینه در آن اختلافی بسیار می‌یافتند)) و نیز در آیه: ((افلا یتدبرون القرآن؟ ام علی قلوب اقفالها)) مردم را تویخ نموده می‌فرماید: ((چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ مگر بر در دل‌هایشان قفل زده شده؟)) و برگشت مضمون این سه آیه شریفه به یک معنا

است، و آن معنا عبارت است از علم به متشابه قرآن، و اینکه چگونه آنرا به محکم قرآن برگردانند.

طایفه دیگر ((مطهرین)) اند، که خدای تعالی ایشان را مخصوص به علم تاءویل کتاب کرده و فرموده: ((انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)).

طایفه ای دیگر را عنوان ((اولیای خدا)) داده، کسانی هستند که واله و شیدا در عشق خدایند، و از خصایص ایشان این موهبت است که به هیچ چیزی جز خدای سبحان توجهی ندارند و بهمین جهت جز از خدا نمی‌ترسند و به خاطر هیچ چیز اندوهگین نمی‌گردند، در باره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۳

آنان فرموده: ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)).

و نیز طایفه ای را بنام ((متقربین)) طایفه ای بنام ((مجتبین)) عده ای را بنام ((صدیقین)) جمعی را ((صالحین)) گروهی را ((مؤمنین)) نامیده و برای هر طایفه ای مرتبه ای از علم و ادراک قائل شده، که به زودی در محلهای مناسب از این مختصات بحث خواهیم کرد.

و نیز در مقابل عناوین پسندیده و مقامات بلندی که ذکر شد، عناوین ناستوده و مقامات پستی را برای طوایفی ذکر نموده، و برای هر طایفه ای مختصاتی از علم و معرفت را شمرده است.

طایفه ای را ((کافرین)) گروهی را ((منافقین)) جمعی را ((فاسقین)) عده ای را ((ظالمین)) و امثال این نامیده، و نشانه هایی از سوء فهم و پستی ادراک نسبت به آیات خدا و معارف حقه او اثبات کرده که به منظور اختصار فعلا از شرح آنها صرفنظر نموده،

ان شاء الله در طول کتاب در خلال بحثهایی که پیش می‌آید متعرض آنها می‌شویم.

۱۰- اینکه قرآن کریم از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصادیق و بیان حال مصادیقش دامنه ای وسیع دارد، پس هیچ آیه ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه با هر موردی که با مورد نزولش متحد باشد، و همان ملاک را داشته باشد جریان می‌یابد، عینا مانند مثلثی است که اختصاص به اولین موردش ندارد، بلکه از آن تجاوز کرده شامل همه موارد مناسب با آن مورد نیز

می‌شود و این معنا همان اصطلاح معروف ((جری)) است، که در اوایل این کتاب درباره اش سخن رفت.

بحث روایتی روایاتی در معنای ((محکم و متشابه))

در تفسیر عیاشی است که شخصی از امام صادق (علیه السلام) از محکم و متشابه پرسید، حضرتش فرمودند محکم، آیاتی است که مورد عمل قرار می‌گیرد، و متشابه آن آیاتی است که مفهومش برای کسی که معنایش را نمی‌فهمد مشتبه است. مؤلف: در این حدیث اشاره ای است به این که متشابه آن نیست که به هیچ وجه نتوان معنایش را فهمید بلکه فهمیدن معنای آن نیز ممکن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۴

و نیز در همان کتاب است که آن جناب فرمود: قرآن مشتمل بر آیات محکم و متشابه است، اما محکم: علاوه بر اینکه باید بدان ایمان داشت، عمل به آن نیز ممکن است، و باید آنرا مدرک احکام دین قرار داد، و اما متشابه: تنها باید بدان ایمان داشت و نباید به آن عمل کرد، منظور از جمله: ((و اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاءویله، و ما یعلم تاءویله الا الله و الراسخون فی العلم، یقولون آمنا به کل من عند ربنا)) همین است و راسخون در علم، آل محمد (صلی الله علیه و آله) اند. مؤلف: به زودی گفتاری در معنای این جمله که فرمود: ((راسخون در علم، آل محمد (صلی الله علیه و آله) اند)) خواهد آمد ان شاء الله.

و نیز در همان کتاب از مسعده بن صدقه روایت آمده که گفت: از امام صادق علیه السلام از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه پرسیدم.

فرمود: ((ناسخ)) آیه ای است که حکمی ثابت آورده، که همیشه باید به آن عمل شود، و ((منسوخ)) آن آیه ای است که حکمی آورده باشد که مدتی به آن عمل می‌شده ولی بعدا به وسیله آیه ای دیگر نسخ شده است، و متشابه آن آیه ای است که معنایش برای کسی که آنرا نمی‌فهمد مشتبه است.

و در روایتی دیگر فرمود: ((ناسخ)) ثابت، و ((منسوخ)) آنست که گذشته باشد، و ((محکم)) آنست که بتوان بدان عمل نمود، و ((متشابه)) آن آیاتی است که با یکدیگر تشابه داشته باشند.

و در کافی از امام باقر علیه السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: بهمین جهت آیات منسوخه از متشابهاست. و در کتاب عیون، از حضرت رضا علیه السلام روایت آورده که فرمود: کسی که متشابه را به محکم قرآن بر گرداند، بسوی صراط مستقیم هدایت شده، آنگاه فرمود: در اخبار ما نیز مانند قرآن، محکم و متشابه هست، باید که شما متشابها را به محکماش برگردانید، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۵

زنها متشابها را پیروی مکنید که گمراه می‌شوید.

مؤلف: این اخبار بطوری که ملاحظه می‌کنید در تفسیر متشابه معنایی نزدیک بهم دارند، و همه گفتار قبلی ما را تائید می‌کند، که گفتیم تشابه، قبل از رفع ابهام است، و چنان نیست که به هیچ وجه نشود آنرا برطرف کرد، بلکه با ارجاع متشابه به محکم و با تفسیر محکم از آن، تشابهش برطرف می‌شود.

و اما اینکه منسوخات هم از متشابهاست، وجه آن نیز همین است، چون تشابه آیه منسوخ، همانطور که گذشت از این جهت است که از ظاهرش بر می‌آید که حکمی را که بیان می‌کند همیشگی است، ولی آیه ناسخ آن را تفسیر نموده و می‌فهماند که حکم مزبور همیشگی نبوده است.

و اما اینکه در خبر عیون آمده که فرمود: ((اخبار ما نیز مانند قرآن محکم و متشابه دارد)) مطلبی است که روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آنرا می‌رسانند، اعتبار عقلی هم مساعد آن است، برای اینکه اخبار، چیزی جز آنچه در قرآن کریم است ندارد، و جز آنچه را که قرآن متعرض آن است بیان نمی‌کند.

در سابق هم گفتیم که تشابه از اوصاف معنای لفظ است، و آن عبارت از این است که لفظ معنایی داشته باشد، که هم با مقصود گوینده منطبق باشد، و هم با غیر آن، و تشابه از اوصاف خود لفظ نیست، و نظیر غرابت و اجمال نیست که مربوط به ابهام در لفظ

باشد و نیز مربوط به ابهام در مجموع لفظ و معنا نیست .

و عبارت دیگر اگر بعضی از آیات قرآن متشابه است ، بدین جهت متشابه است که بیاناتش بمنزله مثللهایی نسبت به معارف حقه الهیه است ، و این معنا عینا در اخبار هم هست ، یعنی در اخبار نیز روایاتی ((متشابه)) و روایاتی دیگر ((محکم)) است . و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم نقل شده که فرمود: ((ما گروه انبیا با مردم بقدر عقولشان سخن می گوئیم)). روایتی درباره ((راسخین در علم))

و در تفسیر عیاشی از جعفر بن محمد از پدرش امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مردی از امیر المؤمنین (علیه السلام) خواهرش کرد که آیا ممکن است پروردگار ما را، برایمان توصیف کنی ، تا هم محبتمان به او زیاد شود، و هم معرفتمان؟ امیرالمؤمنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۰۶ :

خشمگین به خطبه ایستاد، و در ضمن ایراد خطبه برای عموم حضار رو به آن شخص کرد، و فرمود: ای بنده خدا بر تو باد به آنچه که قرآن تو را به صفات خدا دلالت می کند، و آنچه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (که در این باب مقدم بر تو است) از معرفت خدا به تو پیشنهاد می کند، و آنچه را که در این وادی از نور هدایت او روشن شده پیروی کن که هدایت او نعمت و حکمتی است که در اختیار تو قرار گرفته ، پس همین مقدار را بگیر، و شکرش را به جای آر، و در آنچه شیطان بتو تکلیف می کند که خود قرآن علم آن را بر تو واجب نکرده ، و در سنت رسول و ائمه هدی (علیهم السلام) هم درباره آن چیزی وارد نشده ، فریب شیطان را مخور، و علم آنرا به خود خدا واگذار، و عظمت خدا را (که از قیاس و وهم و عقل بشر بیرون است) با مقیاس فهم خود مسنج .

و بدان ای بنده خدا که راسخین در علم آنهایی هستند که خدای تعالی از اینکه متعرض امور ماورای پرده غیب شوند بی نیازشان کرده ، به تمامی معارفی که از حیطة علمشان بیرون است ، و تفسیرش را نمی دانند اقرار دارند، و می گویند: ((آما به کل من عند ربنا)) خدای تعالی آنانرا با این فضیلت ستوده که به جز خود از رسیدن به تفسیری که در حیطة علمشان نیست اعتراف دارند، و در آن گونه معارف تعمق و غور نمی کنند، و خدای تعالی این ترک تعمق را از آنان ستوده ، و نامش را رسوخ در علم نهاده است ، پس تو نیز به همین مقدار اکتفا کن ، و در این مقام نباش که اقیانوس عظمت خدا را با عقل خود اندازه گیری کنی و از هالکین شوی .

مؤ لف : جمله ((ای بنده خدا راسخین در علم چنین و چنانند))، ظهور در این دارد که آن جناب حرف ((واو)) در جمله : ((و الراسخون فی العلم یقولون)) را ((واو است ینافی)) گرفته ، نه عاطفه ، همچنان که ما نیز از آیه همین معنا را استفاده کردیم ، و مقتضای استینافی بودن واو این است که راسخین در علم ، به تاءویل متشابهات ، عالم نیستند، گرچه چنین امکانی برایشان هست ، و آیه شریفه این امکان را نفی نمی کند.

در نتیجه اگر دلیل و بیان دیگری پیدا شود، و دلالت کند بر اینکه راسخین در علم دانای به تاءویل متشابهاتند، با آیه مورد بحث منافاتی نخواهد داشت ، همچنان که ظاهر روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) (که به زودی خواهد آمد) همین است . و جمله : ((آنهایی هستند که خدای تعالی از اینکه متعرض امور ماورای پرده غیب شوند بی نیازشان کرده))، خبر برای جمله ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۳ صفحه ۱۰۷ :

راسخین در علم ، می باشد و خلاصه می خواهد بفرماید که راسخین در علم چنین کسانی هستند.

این کلام ظاهر در این است که می خواهد شنونده را تشویق و ترغیب کند به اینکه او نیز چنین باشد، و طریقه راسخین در علم را پیش بگیرد، و نسبت به آنچه نمی داند اعتراف (به جهل خود) کند، تا او نیز از راسخین در علم م شود، و این خود دلیل بر این است که آنجناب راسخین در علم را به کسی تفسیر کرده که نسبت به آنچه می داند پایبند است و نسبت به آنچه نمی داند اعتراف می

کند، و متعرض آنچه که از حیطة علم او خارج است نمی شود.

و مراد از امور ماورای پرده غیب، معانی پوشیده از فهم عامه است، که خدا از ((آیات متشابهات)) اراده کرده، و به همین جهت امیر المؤمنین جمله نامبرده را با عبارت دیگری تکرار کرده و فرمود: ((بعجز خود از رسیدن به تفسیری که در حیطة علمشان نیست اعتراف دارند)) و فرمود: ((از رسیدن به تاءویلی که ...)) دقت بفرمایید.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((مایم راسخین در علم، و ما تاءویل قرآن را می دانیم)). مؤلف: این روایت اشعار دارد که جمله: ((و الراسخون فی العلم)) عطف بر مستثنا است، ولی این مفهوم ابتدایی با در نظر گرفتن بیانی که کردیم، و روایتی که گذشت از بین می رود، و خیلی هم بعید نیست که مراد از تاءویل در این حدیث همان معنایی باشد که از متشابه، منظور نظر خدای تعالی است، چون این معنا از تاءویل تعبیر دیگری از تفسیر متشابه است، و در صدر اسلام معنایی متداول، در بین مردم بوده است.

و اما اینکه فرمود ((مائم راسخین در علم...)) در روایت عیاشی از امام صادق (علیه السلام) هم آمده بود که ((راسخین در علم همانا آل محمدند)) و از نظر خوانندگان گذشت، و روایات دیگری هم که در این باب آمده همه از باب تطبیق کلی بر مصداق است، همچنانکه روایات قبلی و روایاتی که می آید نیز شاهد بر این معنا هستند.

و در کافی هم از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: امام ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) فرموده: ... تا آنجا که فرمود: ای هشام خدای تعالی از قومی صالح حکایت کرده که گفتند: ((ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا، و هب لنا من لدنک رحمۃ، انک انت الوهاب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۸

و این قوم فهمیده بودند که گاه می شود دلها از راه منحرف گشته و نور فطری خود را از دست بدهند، و کور و هلاک گردند. ای هشام به درستی که از خدا نمی ترسد مگر کسی که دلش از ناحیه خدا عقال و مهار شده باشد، و کسی که عقلش خدائی (و فهمش از ناحیه او مهار) نشده باشد، قلب او بر هیچ معرفتی منعقد نشده، و ثابت نمی گردد، و آن چیزی که معرفت بدان یافته حقیقتش را دریافت نکرده، و نمی بیند، و احدی نیست که چنین قلب و معرفتی داشته باشد، مگر کسی که قولش مصدق فعلش، و باطنش موافق با ظاهرش باشد، برای اینکه خدای عزوجل عقل خفی و باطن را جز به وسیله ظاهر آدمی بر ملا نمی کند، این ظاهر آدمی است که بر مقدار عقل او دلالت می کند، و از آن خبر می دهد. مؤلف: اینکه فرمود: ((بدرستی که از خدا نمی ترسد، مگر کسی که دلش از ناحیه خدا عقال و مهار شده باشد)) در معنای این آیه شریفه است که می فرماید: ((انما یخشی الله من عباده العلموا)).

و اینکه فرمود: ((و کسی که عقلش خدائی نباشد))، بهترین بیان است برای معنای رسوخ در علم، برای اینکه هر مطلبی مادام که بطور حقیقت و آنطور که باید، تعقل نشود درک آن خالی از احتمالات مخالف نیست، وقتی جلو احتمالات بکلی مسدود می شود که آنطور که باید تعقل شود، و گرنه قلب آدمی در اعتراف به آن همواره مضطرب است، ولی اگر تعقل آن تمام و کامل باشد، و در نتیجه احتمال خلاف در کار نیاید، در مرحله عمل هم دیگر خلاف آنرا پیروی نمی کند، در نتیجه آنچه در قلب دارد همان خواهد بود که به صورت عمل ظاهری او جلوه می کند، و آنچه می گوید همان است که در قلب دارد.

و اینکه فرموده: ((احدی این چنین نیست...)) خواسته است علامت رسوخ در علم را بیان کند.

و در کتاب درالمنثور آمده است که ابن جریر و ابن ابی حاتم، و طبرانی از انس، و ابی امامه، و وائله بن اسقف و ابی الدرداء روایت آورده اند، که شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۰۹

از راسخین در علم سؤال کرد، حضرت فرمود: ((کسانی هستند که به سوگند خود پای بندند، و زبانی راستگو و قلبی مستقیم و استوار دارند، و نیز کسانی هستند که عفت شکم و شهوت دارند، اینگونه افراد از راسخین در علمند)).

مؤلف: ممکن است این حدیث را بنحوی توجیه کرد که برگشتش به همان معنای حدیث سابق شود.

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود: ((راسخین در علم کسانی هستند که علمشان دچار اختلاف نمی شود)).

مؤلف: این حدیث درست منطبق با آیه است، برای اینکه در آیه، ((رسوخ در علم)) در مقابل کسانی قرار گرفته که در دل‌هایشان زیغ و انحراف هست، و قهرا رسوخ در علم عبارت از همین می شود که علم دستخوش اختلاف و تردید نگردد.

و در ((درالمنثور)) است که ابن ابی شیبیه، و احمد، و ترمذی، و ابن جریر، و طبرانی، و ابن مردویه، از ام سلمه روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعاهایش بسیار می گفت ((اللهم مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک)) روزی به ایشان عرض کردم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) مگر دلها زیر و رو می شوند؟ فرمود: ((بله، خدای تعالی هیچ فردی از بنی آدم را نیافریده، مگر آنکه دلش بین دو انگشت از انگشتان خدا قرار دارد، اگر او بخواهد دل استوار می شود، و گرنه دچار زیغ و انحراف می گردد (تا آخر حدیث))).

مؤلف: این معنا به چند طریق از عده ای از صحابه آنحضرت از قبیل جابر، و نواس بن شمعان، و عبد الله بن عمر، و ابی هریره نقل شده، و مشهور در این باب مطلبی است که در حدیث نواس آمده، که فرمود: ((قلب آدمیزاد بین دو انگشت از انگشتان رحمان قرار دارد، (بطوری که یادم می آید) شریف رضی حدیث را به این عبارت در کتاب ((مجازات النبویه)) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۰

و از علی (علیه السلام) سؤال کردند: آیا از وحی چیزی نزد شما هست؟ فرمود: ((نه، به آن خدا که دانه را می شکافد و خلاق می آفریند سوگند، بعد از وحی موهبتی که هست این است که خدای تعالی به هر کس از بندگانش که بخواهد فهم در قرآنش را می دهد)).

مؤلف: این حدیث از احادیث برجسته است، و کمترین چیزی را که می رساند این است که معارف صادره از مقام علمی آنجناب که عقول را مدهوش و متحیر کرده همه اش از قرآن گرفته شده است. روایتی در وصف قرآن و اینکه قرآن ظاهری و باطنی دارد و در کافی از امام صادق از پدرش و از اجداد گرامیش (علیهم السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: ((ایها الناس شما در خانه ای هدنه قرار دارید و در مسیر مسافرتی هستید، مسافرتی بس سریع، و چگونه چنین نباشد، با اینکه شب و روز و خورشید و ماه را می بینید که هر تازه ای را کهنه می کنند، و هر دوری را نزدیک می سازند، و هر آنچه را قبلا وعده اش داده شده محقق می سازند. پس برای این سفر دور توشه فراهم کنید راوی می گوید: در این هنگام مقداد بن اسود برخاست و عرضه داشت: یا رسول الله خانه هدنه چه معنا دارد؟ فرمود: خانه ای که بمحض رسیدن به آن باید از آن کوچ کرد.

پس هر گاه در زندگی دچار فتنه‌هایی شدید، که چون شب تاریک پیش پای زندگیتان را ظلمانی کرد، بر شما باد تمسک به قرآن، که بدرگاه خدا شفیع است که شفاعتش پذیرفته می شود، گفتار بهت آوری است منطقی، کتابی است که هر کس آنرا پیش رو قرار دهد، و بر طبق راهنمایی‌های او قدم بردارد، این قرآن وی را بسوی بهشت راه می نماید، و کسی که آنرا پشت سر بیندازد، باز همین قرآن از پشت سر او را بطرف دوزخ می راند، و قرآن دلیلی است که به بهترین راه دلالت می کند، کتابی است که در آن حق از باطل جدا شده، و از معارف حقه آنچه قبلا در عقل با نقل بدون بیان بوده بیان گشته، و آنچه نبوده آورده شده، قرآن فاصل و جدا ساز حق از باطل است، نه شوخی، کتابی است دارای ظاهری و باطنی، ظاهرش حکم، و باطنش علم است، ظاهرش بسیار زیبا و باطنش عمیق است، حدودی دارد، و حدودش نیز دارای حدودی است، عجایب آن شمردنی و غرائبش کهنه شدنی نیست.

در قرآن چراغهایی از هدایت، و مناری از حکمت است، برای هر نکته سنج عارف، راهنمای معرفت است، پس هر صاحب بصیرت را سزد که برای درک معارف آن چشم بصیرت خود باز کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۱

و نکته سنجی را به نهایت رساند نجات دهنده هر کسی است که عملی نکو دیده داشته باشد و رهائی بخش هر کسی است که هیچ راه نجاتی ندارد. آری تفکر، حیات قلب هر شخص آگاه و اندیشمندی است مانند نوری که در تاریکی راه گشای انسان است پس بر شما باد به اخلاص داشتن و کم کردن توقع و انتظار.

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود آورده، البته نه تا آخر، بلکه تا جمله: ((پس هر صاحب بصیرت را سزد که برای درک...)).

و نیز در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند که فرمود: قرآن، هدایتی است از تاریکی و ضلالت و روشنگر وادی جهالت و جبران کننده لغزشها، و از بین برنده تاریکی ها و سدی است در برابر هلاکت ها و آگاهی دهنده ای از کجروی ها و بیان کننده فتنه ها. و رساننده انسان ها از دنیا (در مسیری مستقیم) به سوی آخرت.

و در قرآن کمال دین شما است، و احدی نیست که از قرآن رو برگرداند، مگر اینکه به سوی آتش برگردانیده شود.

مؤلف: روایات در این مضامین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اهل بیت آنجناب (علیهم السلام) بسیار زیاد است. و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت شده که گفت: من از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) از معنای این روایت سؤال کردم، فرمود: ((هیچ آیه ای در قرآن نیست مگر آنکه ظاهری و باطنی دارد، و هیچ حرفی نیست مگر آنکه حد و مرزی دارد، و برای هر حدی سرآغاز و مطلعی است)).

پرسیدم: منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ظاهر و باطن قرآن چیست؟ فرمود: ((منظور از ظاهر قرآن الفاظ نازل شده آنست، و منظور از باطن قرآن معانی الفاظ است، که در مورد خبرهای قرآن بعضی از آن معانی رخ داده، و بعضی بعدا رخ می دهد، و قرآن با گردش و جریان خورشید و ماه جریان دارد، در هر چرخشی که آنها می زنند، و حوادثی می آورند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۲

پیش گفته ای از قرآن محقق می شود، همچنانکه خدای تعالی در این مورد فرموده: ((و ما یعلم تاءویله الا الله و الراسخون فی العلم)) و آن مائیم که تاءویل قرآن را می دانیم.

مؤلف: این روایتی که در ضمن حدیث بالا از تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار نقل کردیم، همان مطلبی را افاده می کند که اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با عباراتی مختلف نقل کرده اند و دو تا از آن عبارات را تفسیر صافی نقل کرده است. یکی اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((قرآن ظاهر و باطنی و حدی و مطلعی دارد))، و در جمله دوم فرمود: ((قرآن ظاهر و باطنی دارد، باطنش هم باطنی دارد تا هفت باطن)).

و اینکه فرمود: ((بعضی از آن معانی رخ داده و بعضی بعدا رخ می دهد)) ظهور در این دارد که ضمیر در آن به قرآن برگردد، از این جهت که مشتمل بر تنزیل و تاءویل است. انواع انطباق کلیات قرآن بر مصادق

و بنابراین جمله ((و قرآن با گردش خورشید و ماه جریان دارد)) نیز شامل تنزیل و تاءویل هر دو می شود، و در مورد تنزیل با مسأله ((جری)) (که در لسان اخبار اصطلاحی است برای تطبیق کلیات قرآن با مصادیقی که پیش می آید) منطبق می شود نظیر انطباقی که آیه شریفه: ((یاایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین)) بر همه طوائف مؤمنین دارد، چه مؤمنین در عصر نزول آیه، و چه آنها که در اعصار بعد می آیند، که این خود نوعی از انطباق است و نوع دیگرش که دقیق تر از آنست، انطباق آیات جهاد بر جهاد نفس، و انطباق آیات منافقین بر فاسقان از مؤمنین است.

و نوع سوم آن، که باز از نوع دوم دقیق تر است انطباق آیات منافقین و آیات مربوط به گنه کاران، بر اهل مراقبت و اهل ذکر و حضور قلب است، که اگر احیاناً در مراقبت و ذکر و حضورشان کوتاهی و یا سهل انگاری کنند در حقیقت نوعی نفاق و گناه



مرتکب شده اند.

و نوع چهارم که از همه انواع انطباق دقیق تر است ، انطباق همان آیات منافقین و مذنبین است بر اهل مراقبت و ذکر و حضور، در قصور ذاتیشان از ادای حق ربوبیت .

در اینجا دو نکته روشن شد یکی اینکه معانی قرآن کریم دارای مراتبی است که بر حسب اختلاف مراتب و مقامات صاحبان آن معانی اش مختلف می شود، و لذا می بینیم دانشمندان اهل بحث ، از مقامات اهل ایمان و ولایت و از معانی این عناوین مراتبی ذکر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۱۳ کرده اند که از آنچه ما ذکر کردیم نیز دقیق تر است .

دوم اینکه ظاهر و باطن دو امر نسبی است ، به این معنا که هر ظاهری نسبت به ظاهر خودش باطن ، و نسبت به باطن خود ظاهر است ، همچنان که روایت زیر نیز این معنا را خاطر نشان می سازد.

در تفسیر عیاشی از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که وی گفت : از آنجناب از تفسیر آیاتی می پرسیدم ، و آنجناب پاسخ می داد، و وقتی دوباره از تفسیر همان آیات می پرسیدم پاسخی دیگر می داد، عرضه داشتم : فدایت شوم شما در روزهای قبل از این سؤال من جوابی دیگر داده بودید و امروز طوری دیگر جواب دادید، فرمود: ((ای جابر برای قرآن بطنی است ، و برای بطنش نیز بطنی دیگر است ، همچنانکه برای آن ظاهری است ، و برای ظاهرش نیز ظاهری دیگر)).

ای جابر، ((هیچ علمی از علم تفسیر قرآن ، از عقول مردم دورتر نیست . چون یک آیه قرآن ممکن است اولش درباره چیزی و وسطش درباره چیز دیگر، و آخرش درباره چیز سوم باشد، با اینکه یک کلام است ، و اول و وسط و آخرش متصل به هم است ، در عین حال بر چند وجه گردانده می شود)).

و باز در همان تفسیر از همان جناب ، روایت آورده که در حدیثی فرمود: ((اگر بنا بود آیه ای که درباره مردمی نازل شده با مردان آن مردم از بین برود، چیزی از قرآن باقی نمی ماند، و لیکن قرآن طوری است که اولش (یعنی عصر نزولش) و آخرش (یعنی اعصار بعدش) تا زمانی که آسمان و زمین برجاست را یک جور شامل می شود، و برای هر قومی آیه ای است که تلاوتش می کنند، حال یا آیه از خیر آنان خبر می دهد و یا از شرشان)).

و در معانی الاخبار از حرمان بن اعین روایت آمده که گفت : من از امام باقر (علیه السلام) از ظهر و بطن قرآن پرسیدم ، فرمود: ((منظور از ظاهر قرآن کسانی هستند که قرآن درباره آنان نازل شده ، و منظور از بطن آن آیندگانی هستند که عمل همان کسان را انجام می دهند، و قرآن شامل آنان می شود)).

و در تفسیر صافی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((هیچ آیه ای نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۱۴ مگر آنکه چهار معنا دارد، یکی ظاهر، دوم باطن ، سوم حد، چهارم مطلع ، ظاهر قرآن همان الفاظی است که تلاوت می شود، و باطنش فهم ، و حدش احکام حلال و حرام ، و مطلعش آن چیزی است که خدای تعالی به وسیله آیه از بنده اش خواسته است)). مؤلف : منظور از الفاظی که تلاوت می شود معنای ظاهری الفاظ است ، برای اینکه امام (علیه السلام) در مقام شمردن چهار معنا است ، و تلفظ که کار زبان است جزء معانی نیست .

در نتیجه منظور از فهم هم که امام باطن را به آن معنا کرده معنای باطنی آن ظاهر است ، و منظور از احکام حلال و حرام که کلمه حد را به آن معنا کرده ظاهر معارف دینی است ، که همه کس آنرا می فهمد، البته این ظاهر در یک مرتبه نیست ، بلکه برای عامه مردم مرتبه ای دارد، و برای خواص مراتبی عالی تر، و در مقابل مطلع که مرتبه عالی از معارف است ، ممکن هم هست بگوییم حد و مطلع که در کلام امام معنای سوم و چهارم قرار دارند، و دو امر نسبی هستند، همچنان که دو معنای اول یعنی ظاهر و باطن هم گفتیم دو امر نسبی اند، پس هر مرتبه بالاتر، نسبت به پائین تر مطلع است ، و همچنین هر مرتبه پائین تر نسبت به بالاتر حد است .

و کلمه ((مطلع)) با ضمه میم و تشدید طا و فتحه لام اسم مکان از اطلاع است (و معنای محل اطلاع را می دهد) ممکن هم هست آنرا با فتحه میم و سکون طا و فتحه لام تلفظ کنیم ، که در این صورت اسم مکان از طلوع می شود، (و معنای محل طلوع را می دهد) که بفرموده امام (علیه السلام) منظور خدای تعالی از بنده اش همین است .

و درباره این امور چهار گانه در حدیث نبوی معروف ، چنین آمده : ((به درستی که قرآن بر هفت لهجه نازل شده و برای هر آیه اش ظاهری و باطنی و حدی مطلع (و در روایتی دیگر) و حدی و مطلعی است)).

و اگر روایت اول را که فرمود: و حدی مطلع است در نظر بگیریم ، معنایش این می شود که هر یک از ظاهر و باطن آن (که خود حدی هستند) مطلعی هست که خواننده مشرف به آن می شود.

البته این معنای ظاهر آن حدیث است ، و ممکن است حدیث دیگر را هم که فرمود: ((و حدی و مطلعی)) است به همین معنا برگشت داد و گفت معنایش این است که برای هر یک از ظاهر و باطن قرآن حدی است که خود آن ظاهر و باطن است ، و مطلعی است که منتها الیه حد و مشرف به تاءویل است ، ولی این معنا ظاهرا با آن روایتی که از علی (علیه السلام) نقل کردیم نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۱۵

چون در آن آمده بود ((هیچ آیه ای نیست مگر آن که چهار معنا دارد...)) مگر اینکه بگوئیم مراد آن جناب این است که چهار اعتبار دارد، هر چند که بعضی از آن اعتبارات از نظر معنا به بعضی دیگر برگشت کند.

و بنا بر این از معانی این امور چهار گانه این به دست آمد، که ظهر قرآن عبارت است از معنای ظاهری آن ، که در ابتدا بنظر می رسد، و بطن قرآن آن معنایی است که در زیر پوشش معنای ظاهری نهان است ، حال چه اینکه یک معنا باشد، و یا معانی بسیار باشد، چه اینکه با معنای ظاهری نزدیک باشد، و چه اینکه دور باشد، و بین آن ظاهر و این معنای دور معانی دیگری واسطه باشد، و حد قرآن عبارتست از خود معنا به معنای ظاهری و باطنی ، و مطلع قرآن عبارت است از معنایی که حد از آن طلوع می کند، و آن باطن متصل به حد است (دقت فرمائید). مراد از هفت حرف در روایتی که می گویند: قرآن بر هفت حرف نازل گشته است و در حدیثی که از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده آمده که قرآن بر هفت حرف نازل شده . مؤلف : این حدیث هر چند با مختصر اختلافی در الفاظش نقل شده ، و لیکن معنای آن در احادیث بسیاری آمده ، که معانی همه آنها نزدیک به یکدیگرند، و راویان شیعه و سنی آنها را نقل کرده اند، و مفسرین در معنای آنها به شدت اختلاف کرده اند، بطوری که شاید عدد اقوال در آنها به چهل قول برسد، چیزی که مشکل را آسان می سازد این است که در خود این احادیث تفسیری برای هفت حرف آمده ، که اعتماد ما هم به همان تفسیر است .

از آن جمله در بعضی از آن اخبار آمده که : ((قرآن مشتمل بر هفت حرف نازل شده ، اول امر، دوم نهی ، سوم ترغیب ، چهارم تهدید، پنجم جدل ، ششم داستان ، و هفتم مثل)) و در بعضی دیگر اینطور آمده : ((۱ - نهی ، ۲ - امر، ۳ - ح لال ، ۴ - حرام ، ۵ - محکم ، ۶ - متشابه ، ۷ - امثال)).

و از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود: ((قرآن بر هفت قسم نازل شده و هر قسم آن کافی و شفا دهنده است ، و آن هفت قسم عبارت است از: امر، نهی ، ترغیب ، تهدید، جدل ، مثل و داستانها)).

پس به حکم این روایات باید هفت حرف را تنها حمل کنیم بر هفت نوع خطاب و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۱۶ بیان ، و بگوئیم : با اینکه همه آیات قرآن یک هدف را دنبال می کند و آن ، دعوت سوی خدا و صراط مستقیم او است ، این هدف واحد را با هفت قسم بیان دنبال می کند، ممکن هم هست از این روایت استفاده کنیم که اصول معارف الهیه منحصر در امثال است ، چون بقیه یعنی : امر، نهی ، ترغیب ، ترهیب ، جدل ، و قصص ، معارف الهیه نیستند، بلکه معارف الهیه راجع به مبداء و معاد را برای بشر ممثل می سازند.

بحث روایتی منظور از تفسیر به رأی که از آن نهی شده است

دیگر در تفسیر صافی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: ((هرکس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند خدا مجلسی از آتش برایش فراهم کند)).

مؤلف: این معنا را هم شیعه نقل کرده و هم سنی، و در معنای این حدیث احادیثی دیگر نیز از آن جناب و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده.

از آن جمله در کتاب منیه المرید از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: ((هرکس درباره قرآن بدون علم چیزی بگوید خدا جایگاه او را آتش قرار دهد)).

مؤلف: این روایت را ابو داود هم در سنن خود نقل کرده.

و نیز در همان کتاب از آنجناب روایت آورده که فرمود: ((کسی که درباره قرآن بدون علم، چیزی بگوید روز قیامت با افسار و دهنه ای از آتش، لگام شده می آید)).

و باز در همان کتاب از آنجناب روایت کرده که فرمود: ((کسی که درباره قرآن به رأی خود سخن گوید، و درست هم گفته باشد، باز به خطا رفته است)).

مؤلف: این روایت را ابو داود و ترمذی و نسائی هم آورده اند.

و باز در همان کتاب از آنجناب آمده که فرمود: ((از مهمترین خطری که من می ترسم متوجه امتم شود، و بعد از من ایشان را گمراه کند، این است که قرآن را بر غیر مواضعش تطبیق دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۷

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود، ((کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، اگر هم تصادفاً تفسیرش درست از آب در آید اجر نمی برد، و اگر به خطا رود از آسمان دورتر خواهد شد))، (یعنی دوریش از خدا بیش از دوریش از آسمان خواهد بود).

و در همان کتاب از یعقوب بن یزید از یاسر از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((رای دادن درباره کتاب خدا کفر است)).

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز در کتابهای کمال الدین و توحید و تفسیر عیاشی و غیر آنها وارد شده است.

و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((هرکس قرآن را باخود تفسیر کند...))، منظور از رأی اعتقادی است که در اثر اجتهاد به دست می آید، گاهی هم کلمه ((رای)) بر سخنی اطلاق می شود که ناشی از هوای نفس و استحسان باشد، و بهر حال از آنجا که کلمه نامبرده در حدیث اضافه بر ضمیر ((ها)) شده، فهمیده می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نخواسته است مسلمانان را در تفسیر قرآن از مطلق اجتهاد نهی کند، تا لازمه اش این باشد که مردم را در تفسیر قرآن مأمور به پیروی روایات وارده از خود و از ائمه اهل بیتش (علیهم السلام) کرده باشد، آنطور که اهل حدیث خیال کرده اند. علاوه بر اینکه اگر منظور آن جناب چنین چیزی بوده باشد روایت نامبرده با آیات بسیاری که قرآن را عربی مبین می خوانند، و یا به تدبر در آن امر می کند، و همچنین با روایات بسیاری که دستور می دهد هر روایتی را باید عرضه به قرآن کرد، منافات خواهد داشت. بلکه خواسته است از خود سری در تفسیر نهی کند، چون گفتیم کلمه ((رای)) را بر ضمیر ((ها)) اضافه کرده، و این اضافه اختصاص و انفراد و استقلال را می رساند.

پس خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای اینکه کلام خدا با کلام بشری فرق دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۸

ما وقتی یک جمله کلام بشری را می شنویم از هر گوینده ای که باشد بدون درنگ قواعد معمولی ادبیات را درباره آن اعمال

نموده کشف می کنیم که منظور گوینده چه بوده، و همان معنا را به گردن آن کلام و گوینده اش می گذاریم، و حکم می کنیم که فلاینی چنین و چنان گفته، همچنان که این روش را در محاکم قضائی و اقرارها و شهادتها و سایر جریانات آنجا معمول می داریم، باید هم معمول بداریم، برای اینکه کلام آدمی بر اساس همین قواعد عربی بیان می شود، هر گوینده ای به اتکای آن قواعد سخن می گوید، و می داند که شنونده اش نیز آن قواعد را اعمال می کند، و تک تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته تطبیق می دهد.

و اما بیان قرآنی به بیانی که در بحث های قبلی گذشت بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری، و به فرموده علی (علیه السلام) شاهد بر مراد دیگری است.

پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از بکار بردن قواعد عربیت می فهمیم اکتفا نموده، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آنرا مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم به معنائی که از آن یک آیه به دست می آید تمسک کنیم، همچنان که آیه شریفه: ((افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)) به همین معنا اشاره نموده و می فرماید تمامی آیات قرآن بهم پیوستگی دارند، که بیانش در بحثی که پیرامون اعجاز قرآن داشتیم و نیز در خلال بحث های دیگر گذشت.

بنابر آنچه گفته شد تفسیر به رأی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه ای که بخواهند با آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند، و خلاصه نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف، و بعبارتی دیگر از این نهی فرمود که بخواهند کلام او را مانند کلام غیر او بفهمند، هر چند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید، شاهد بر اینکه مراد آن جناب این است، روایت دیگری است که در آن فرمود: ((کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید، و درست هم بگوید باز خطا کرده)) و معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن جز بدین جهت نیست که طریقه، طریقه درستی نیست، و منظور از خطا کردن خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب، و همچنین حدیث عیاشی که در آن فرمود: ((اگر هم سخن درست بگوید اجر نمی برد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۱۹

مؤید این معنا وضع موجود در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، چون در آن ایام قرآن کریم هنوز تالیف و جمع آوری نشده بود، آیات و سوره های آن در دست مردم متفرق بود، و به همین جهت نمی توانستند تک تک آیات را تفسیر کنند، چون خطر وقوع در خلاف منظور، در کار بود. ده قول که درباره مراد از تفسیر به رأی گفته شده است

و حاصل سخن این شد که آنچه از آن نهی شده این است که، کسی خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند، و به فهم خود اعتماد کند، و به غیر خود مراجعه نکند. و لازمه این روایات این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جسته و به دیگران نیز مراجعه کند، و آن دیگران لابد یا عبارتست از ((سایر آیات قرآن))، و یا عبارت است از ((احادیث وارده در سنت))، شق دوم نمی تواند باشد، برای این که مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتی با دستور خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا رجوع کنید، و اخبار را بر آن عرضه کنید، منافات دارد، پس باقی نمی ماند مگر شق اول، یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به خود قرآن مراجعه نمود. با این بیان، حال سخنانی که درباره حدیث بالا یعنی حدیث تفسیر به رأی زده اند روشن می شود، چون در معنای این حدیث، اقوال مختلف شده است، و در این جا برای آگاهی خواننده ده قول را نقل می کنیم.

اول: منظور از تفسیر به رأی تفسیر کسی است که اطلاعی از علوم مقدماتی ندارد. چون وقتی می توان آیات قرآنی را تفسیر کرد که علوم دیگری که به قول سیوطی در ((اتقان)) پانزده علم است، فرا گرفته باشیم، وی گفته آن پانزده علم عبارتند از:

۱ - نحو، ۲ - صرف، ۳ - اشتقاق، ۴ - معانی، ۵ - بیان، ۶ - بدیع، ۷ - قرائت، ۸ - اصول دین، ۹ - اصول فقه، ۱۰ - اسباب نزول، ۱۱ - قصص، ۱۲ - ناسخ و منسوخ، ۱۳ - فقه، ۱۴ - آگاهی و احاطه به خصوص احادیثی که مجملات و مبهمات قرآن را

بیان می کند، ۱۵ - علم موهبت ، و منظور سیوطی از علم موهبت آن علمی است که حدیث نبوی زیر بدان اشاره نموده و می فرماید: ((من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم)).

دوم اینکه : گفته اند مراد این حدیث پرداختن به تفسیر آیات متشابه است ، چون تفسیر آن آیات را کسی بجز خدا نمی داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۲۰

سوم اینکه : گفته اند منظور از آن ، تفسیری است که یک مطلب فاسد زیر بنای آن باشد، باینکه مذهبی فاسد را اصل و تفسیر قرآن را تابع آن قرار داده ،بهر طریقی که باشد هر چند نادرست و ضعیف ، آیات را بر آن مذهب حمل کند، (خلاصه اینکه نخواهد بفهمد قرآن چه می گوید، بلکه خواهد بگوید قرآن هم سخن مرا می گوید ((مترجم)).

چهارم اینکه : بطور قطع بگوید مراد خدای تعالی از فلان آیه این است ، بدون اینکه دلیلی در دست داشته باشد.

پنجم اینکه : منظور از تفسیر به رای تفسیر به هر معنای دلخواهی است که سلیقه و هوای نفس خود مفسر آنرا بپسندد.

این پنج وجه را سیوطی در کتاب اتقان از ابن النقیب نقل کرده ، و ما بدنبال آن وجوهی دیگر را می آوریم و آن این است :

ششم اینکه : گفته اند: منظور از تفسیر به رای این است که درباره آیات مشکل قرآن چیزی بگوئیم و معنایی بکنیم که در مذاهب صحابه و تابعین سابقه نداشته باشد. چنین عملی متعرض خشم خدا شدن است .

هفتم اینکه : گفته اند: منظور از تفسیر به رای این است که درباره معنای آیه ای از قرآن چیزی بگوئیم که بدانیم حق بر خلاف آن است (این دو وجه را ((ابن الانباری)) نقل کرده است).

هشتم اینکه : مراد از تفسیر به رای ، بدون علم درباره قرآن سخن گفتن است ، و خلاصه تفسیر به رای این است که درباره آیه ای از آیات قرآن از پیش خود معنایی کنیم ، بدون اینکه یقین و اطمینان داشته باشیم به اینکه این معنا حق است ، یا خلاف آن .

نهم اینکه : تفسیر به رای ، تمسک به ظاهر قرآن است ، صاحبان این قول کسانی هستند که معتقدند آیات قرآن ظهور ندارد، بلکه در مورد هر آیه باید روایاتی را پیروی کرد که از معصوم رسیده ، و در مدلول خود صریح باشد، بنابراین در حقیقت از قول قرآن کریم پیروی نشده ، بلکه از احادیث پیروی شده ، و در حقیقت تنها معصومین (علیهم السلام) هستند که حق تفسیر کردن قرآن را دارند.

دهم اینکه : تفسیر به رای عبارت است از تمسک به ظاهر قرآن ، صاحبان این مسلک معتقدند به اینکه آیات قرآن ظهور دارد، و لیکن ظهور آنرا ما نمی فهمیم ، بلکه تنها معصوم (علیه السلام) می فهمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۲۱

این بود وجوه ده گانه ای که در معنای تفسیر به رای ذکر کرده اند و چه بسا بتوان بعضی از آنها را به بعضی دیگر ارجاع داد، و به هر حال هیچیک از این وجوه دلیلی به همراه ندارند. بدیهی است که بطلان بعضی از آنها خود به خود روشن است ، و بعضی دیگر با در نظر گرفتن مباحث قبلی ، بطلانش روشن می گردد، و ما با تکرار آن مباحث سخن را طول نمی دهیم .

و کوتاه سخن ، اینکه آنچه از آیات و روایات به دست می آید مثل آیه : ((افلا یتدبرون القرآن)) و آیه : ((الذین جعلوا القرآن عضین)) و آیه : ((ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا افمن یلقى فی النار خیر ام من یاتی آمنا یوم القیمه)) و آیه ((یحرفون الکلم عن مواضعه)) و آیه : ((ولا تقف ما لیس لک به علم)) و آیاتی دیگر هم که آنرا تاءبید می کنند، این است که نهی در روایات ، مربوط به طریقه تفسیر است ، نه اصل تفسیر، می خواهد بفرماید کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می شود تفسیر نباید کرد.

وجه تاءبید آیاتی که نقل شد این است که از آیه ۸۲ سوره نساء بر می آید که بین کلام خدا و کلام مخلوقات فرق است ، و به همین جهت در آیه ۹۱ سوره حجر کسانی را که قرآن را پاره پاره می کنند، و در سوره حم سجده آیه ۴۰ کسانی را که در آیات خدا الحاد می ورزند، و در آیه ۴۶ سوره نساء کسانی را که آیات خدا را تحریف می کنند، و در آیه ۳۶ سوره اسراء اشخاصی را که

پیروی بدون علم می‌کنند، مذمت فرموده است .

معلوم می‌شود کلام خدا با سایر کلام‌ها فرق دارد، این نیز معلوم است که فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ، و چیدن جملات، و به کار بردن فنون ادبی، و صناعات لفظی، نیست، (برای اینکه قرآن هم، کلامی است عربی، که همه آنچه در سایر کلمات عربی رعایت می‌شود در آن نیز رعایت شده، و در خود قرآن آمده که ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، لیبین لهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۲

و نیز آمده: ((و هذا لسان عربی مبین)).

و نیز آمده: ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون)).

بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است، مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است، توضیح مراد از ((تفسیر به رأی)) با شرحی در مورد تفاوت و اختلاف عمده بین کلام خدا و کلام بشری

توضیح اینکه ما انسانها به خاطر ارتباطی که با عالم طبیعت داریم، و در عالم ماده پدید آمده و در آن زندگی می‌کنیم و در آخر هم در آن می‌میریم، ذهنمان مابین ما با مادیات شده، از هر معنایی، مفهوم مادی آنرا می‌فهمیم، و هر مفهومی را با مصداق جسمانی منطبق می‌سازیم، مثلاً وقتی از یک نفر مثل خود کلامی بشنویم، کلامی که حکایت از حال امری می‌کند بعد از آنکه معنای کلام را فهمیدیم، آنرا بر مصداقی حمل و منطبق می‌کنیم که معهود ذهن ما، و نظام حاکم در آن است، چون می‌دانیم گوینده کلام غیر این مصداق را در نظر نگرفته، چون او هم انسانی است مثل ما، و خودش هم از چنین کلامی غیر آنچه ما فهمیدیم نمی‌فهمد، و غیر آنرا هم نمی‌فهماند، و در نتیجه همین نظام، نظامی است که حاکم در مصداق است، و همین ((نظام حاکم در مصداق))، در مفهوم هم جاری است، چه بسا می‌شود که به مفهوم کلی استثنا می‌زند، و یا مفهوم یک حکم جزئی را تعمیم می‌دهد، یا به هر نحوی دیگر، در مفهوم دخل و تصرف می‌کند که ما این تصرفات را، ((تصرف قرائن عقلیه غیر لفظیه)) می‌نامیم.

مثال این تصرفات اینکه وقتی می‌شنویم شخصی عزیز و بزرگ و ثروتمند می‌گوید: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه)). نخست معنای مفردات کلامش را می‌فهمیم، سپس مفهوم مجموع کلام آنرا هم می‌فهمیم، آنگاه در مرحله تطبیق کلی بر مصداق حکم می‌کنیم که حتماً این شخص هزاران انبار در قلعه هائی محکم دارد، که مالامال از اشیا و کالا است، چون هر کس انبار و خزینه درست می‌کند برای همین منظور درست می‌کند، و نیز حکم می‌کنیم به اینکه آن اشیا و کالاها عبارتست از طلا، و نقره، و اثاث خانه، و زیور آلات، و سلاحهای جنگی، چون چنین چیزهائی را در انبارها و خزینه‌ها حفظ می‌کنند. و هیچ بنظر ما نمی‌رسد که آن اشیا، زمین و آسمان و خشکی و دریا و ستارگان و انسانها باشند، چون هر چند اینها نیز اشیا هستند: و کلمه ((ان من شیء)) شامل آنها هم می‌شود، و لیکن اینها انبار کردنی نیستند، و روی هم انباشته نمی‌شوند، و به همین جهت حکم می‌کنیم به اینکه منظور گوینده از کلمه شیء همه چیز نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۳

بلکه بعض افراد ((شیء)) است، نه مطلق شیء، و غیر محصور آن، و همچنین حکم میکنیم به اینکه منظور از ((خزائن)) اندکی از بسیار است.

پس در این مثال، نظام موجود در مصداق باعث شد دامنه گسترده کلمه ((شیء)) و نیز کلمه ((خزائن)) بطور عجیبی برچیده شود. آنگاه وقتی می‌شنویم که خدای تعالی هم چنین کلامی را بر رسول گرامیش نازل کرده، و فرموده: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه)) اگر ذهن ما از آن سطح پائین و معمولی و ساده‌اش بالاتر نیاید، عیناً همان تفسیری که برای آن کلام بشری کردیم، برای این کلام الهی خواهیم کرد، با اینکه هیچ علمی و دلیلی بر تفسیر خود نداریم، تنها مدرک مان این است که ما از چنین عبارتی چنین معنایی می‌فهمیم.



و اما اگر کمی ذهن خود را از آن سطح پائین ترقی دهیم، و بفهمیم که خدای تعالی تنها مال را خزینه نمی کند، و مخصوصا وقتی ببینیم که دنبال آن جمله می فرماید: ((و ما ننزله الا- بقدر معلوم)) و نیز می فرماید: ((و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها)) حکم خواهیم کرد بر اینکه مراد از کلمه ((شیء)) رزق، یعنی آب و نان است، و مراد از نازل کردن آب و نان، نازل کردن باران است، چون فهم ما از عبارت ((نازل شدن از آسمان)) چیزی به جز باران نمی فهمد.

در نتیجه خزینه شدن همه چیز نزد خدا و سپس نازل شدن آن به اندازه های معین در نظر ما کنایه از انباشته شدن آب در آسمان، و سپس نازل شدن آن به زمین برای آماده شدن موارد غذایی خواهد بود.

این تفسیر هم مثل تفسیر اول تفسیر به رای، و بدون علم است، چون هیچ سندی بر طبق آن نیست، تنها دلیل ما این است که ما چیزی بجز باران سراغ نداریم که از آسمان نازل شود.

پس دلیل ما بر این تفسیر، عدم علم است، نه علم به عدم، و اینکه چیزی به جز باران نازل شدنی نیست.

باز اگر سطح فکر را بالاتر ببریم و بخواهیم به هیچ وجه درباره قرآن سخن بدون علم نگوئیم، و اطلاق کلام قرآنی را بدون علم بر هیچ مصداقی حمل ننموده، بلکه به اطلاقش باقی بگذاریم، و مثلا در مورد همین آیه ای که به عنوان مثال آوردیم بگوئیم: این آیه در مقام بیان مسأله خلقت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۴

چیزی که هست چون می دانیم موجودات یکی پس از دیگری خلق می شوند، فرزندان انسان و حیوان بعد از پدران و مادران: و تخم گیاهان بعد از گیاهان، و درختان موجود می گردند، همه و همه در زمین موجود می شوند، و از آسمان نازل نمی گردند، حکم می کنیم که جمله: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه...)) کنایه است از اینکه موجودات در موجود شدن مطیع اراده خدایند، و اراده خدا بمنزله مخزنی است که تمامی کائنات و آفریده ها در آن مخزونند، و از آنها تنها موجودی هستی می پذیرد که مشیت خدا بر موجود شدن آن تعلق گرفته باشد.

ولی این تفسیر هم بطوری که ملاحظه می کنید تفسیر به رای است، و نظری است که ما می دهیم، و هیچ دلیل و سندی بر آن نداریم، به جز همان که گفتیم موجودات زمینی از آسمان نمی افتند، چون به نظر ما نزول، همان افتادن از بالا به پائین است، و ما از نزول های دیگر آگاهی نداریم.

و اگر در کلماتی که خدای تعالی در کتاب مجیدش در معرفی اسما، صفات، افعال خود، فرشتگان، کتب، رسولان، قیامت و متعلقات قیامتش، آورده دقت نموده، و نیز در حکمت احکامش و ملاکات آنها تامل کنیم آن وقت بخوبی خواهیم دید که آنچه ما در تفسیر آن کلمات با به کار بردن قرائن عقلیه اظهار می داشتیم همه اش از قبیل تفسیر به رای و پیروی غیر علم، و تحریف کلام از مواضعش بود.

در فصل پنجم از بحث پیرامون محکم و متشابه نیز گفتیم که بیانات قرآنی بالنسبه به معارف الهیه همان جنبه ای را دارد، که امثال با ممثلات دارند، و این بیانات قرآنی در آیاتی متفرق شده، و در قالب های مختلفی ریخته شده، تا نکات دقیقی که ممکن است در هر یک از آن آیات نهفته باشد، به وسیله آیات دیگر تبیین شود، و به همین جهت بعضی از آیات قرآنی شاهد بعضی دیگر است، و یکی مفسر دیگر است، و اگر جز این بود امر معارف الهیه در حقایقش مختل می ماند، و ممکن نبود که یک مفسر در تفسیر یک آیه گرفتار قول بغیر علم نشود، که بیانش گذشت.

از اینجا روشن می شود که تفسیر به رای به بیانی که کردیم خالی از قول بدون علم نیست، همچنانکه در حدیث دیگری که گذشت بجای ((من فسر القرآن برایه)) آمده بود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۵

((من قال فی القرآن بغیر علم فلیتوا مقعده من النار)). تفسیر به رای موجب ناهماهنگی و تنافی آیات قرآن می شود بنابراین از همینجا این معنا نیز روشن می شود که تفسیر به رای باعث ظهور تنافی در بین آیات قرآن می شود.

چون ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آنها موجود است به هم می خورد و در نتیجه یک آیه قرآن در جایی غیر از آنجا که دارد واقع می شود، و نیز یک کلمه آن در غیر آنجایی که دارد قرار می گیرد، و لازمه این آن است که بعضی از آیات قرآن و یا بیشتر آن به معنای خلاف ظاهرش تاءویل شود.

همانطور که دیدیم جبری مسلکان آیاتی را که ظهور در اختیار انسانها دارد تاءویل کردند، و در مقابل آنان مفوضه هم آیاتی را که ظهور در قدر و محدود بودن اختیار آدمیان دارد تاءویل نمودند.

این کار منحصر در جبری مذهبان، و مفوضه نیست. بلکه غالب مذاهب اسلامی گرفتار تاءویل در آیات قرآنی شدند، و هر آیه ای را که موافق با نظرشان نبود تاءویل کردند، و اگر کسی از ایشان می پرسید: آخر آیه ای که شما تاءویلش کردید ظهور در غیر این معنا دارد، در پاسخ می گفتند که قرائن عقلی هم برای خود قرینه ای است که باید به حکم آن از ظاهر یک کلام صرف نظر نموده و آنرا بر معنای خلاف ظاهرش حمل کرد، و این همان تاءویل است که قرآن از آن نام برده است.

سخن کوتاه اینکه تفسیر به راءی باعث می شود ترتیب آیات خدا از بین رفته و در هم و بر هم شود و هر یک منظور و مقصود آن دیگری را نفی کند، و در نهایت مقصود هر دو از بین برود، چون به حکم خود قرآن در قرآن هیچ اختلافی نیست، و اگر اختلافی در بین آیات پیدا شود تنها و تنها بخاطر اختلال نظم آنها، و در نتیجه اختلاف مقاصد آنها است.

و این همان است که در بعضی از روایات از آن به عبارت ضرب بعضی قرآن به بعض دیگر تعبیر شده، مانند روایات زیر.

در کافی، و در تفسیر عیاشی از امام صادق از پدر بزرگوارش (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۶

هیچ کس بعضی از قرآن را به بعضی دیگرش نمی زند مگر آنکه کافر می شود.

در ((معانی)) و ((محاسن)) با اسناد، و در ((تفسیر عیاشی)) از حضرت صادق (علیه السلام) روایت کرده که: هیچکس نیست که بعضی از قرآن را به بعض دیگر زند جز آنکه کافر شود.

صدوق (علیه الرحمه) می گوید: من از ابن الولید از معنای این حدیث پرسیدم، او گفت: زدن بعضی از قرآن به بعضی دیگر این است که وقتی از تو تفسیر آیه ای را می پرسند به تفسیری که مربوط به آیه ای دیگر است پاسخش گوئی. مراد از ((زدن بعضی از قرآن به بعض دیگر)) در روایتی که از آن نهی شده است

مؤلف: پاسخ ابن الولید به مرحوم صدوق کمی ابهام دارد، و دو پهلو است، چون ممکن است مقصودش آن روشی بوده باشد که در بین اهل علم معمول است، که در مناظرات خود یک آیه را به جنگ با آیه ای دیگر می اندازند، و با تمسک به یکی، آن دیگری را تاءویل می کنند، و هم ممکن است مقصودش این بوده باشد که، کسی بخواهد معنای یک آیه را از آیات دیگر استفاده کند، و خلاصه آیات دیگر را شاهد بر آیه مورد نظرش قرار دهد.

اگر منظور ابن الولید معنای اول باشد درست است، و ضرب بعض قرآن به بعض دیگر است و اگر معنای دوم مقصود باشد، سخن باطلی گفته و دو روایت نامبرده آنرا دفع می کنند.

و در تفسیر نعمانی آمده که به سندی که به اسماعیل بن جابر دارد از او نقل کرده که گفت: من از ابا عبدالله جعفر بن محمد (علیهما السلام) شنیدم که می فرمود: ((خدای تبارک و تعالی محمد (صلی الله علیه و آله) را فرستاد، و به وسیله او انبیا را ختم نمود، پس دیگر بعد از او پیغمبری نخواهد آمد، و کتابی بر او نازل کرد، و به وسیله آن کتاب کتب آسمانی را ختم نمود، و دیگر کتابی نخواهد آمد، و در آن کتاب اشیائی را حلال و چیزهایی را حرام کرد)).

پس حلال محمد حلال است تا روز قیامت، و حرام او حرام است تا روز قیامت، در آن کتاب شرع شما و خبر امت های قبل از شما و بعد از شما است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این کتاب را علم اوصیایش قرار داد، علمی که همواره در آنان باقی

است، ولی مردم (اهل سنت) آنان را ترک نمودند.

با اینکه اوصیای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شاهدان بر اهل هر زمانند، آری مردم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۲۷ از این حضرات رو گردانیده و غیر آنان را پیروی کردند، و بطور خالص اطاعتشان نموده، کار را به جایی رساندند که یک فرد شیعه و کسی که نسبت به والیان حقیقی یعنی همان اوصیای پیغمبر، اظهار ولایت می کرد، و علوم ایشان را طلب می نمود، دشمن خود می شمردند، و مصداق این آیه شدند که می فرماید: ((فنسوا حظا مما ذکروا به، و لا تزال تطلع علی خائنه منهم)). دور شدن از علم اوصیاء رسول الله (ص)، باعث روی آوردن به تفسیر به رأی شد

برای اینکه اینان در اثر دور شدن از علم اوصیاء، خودسرانه به تفسیر قرآن پرداختند، و پاره ای از قرآن را به پاره ای دیگر زدند، به آیه ای که نسخ شده تمسک کردند به خیال اینکه ناسخ است، به آیه ای متشابه تمسک کردند، به گمان اینکه آیه ای محکم است، به آیه ای که مخصوص به موردی معین است برای اثبات مطلبی عام استدلال کردن، به خیال اینکه آن آیه عام است، و به اول یک آیه احتجاج کردند، و علت تاءویل آنرا رها نمودند، و هیچ توجهی به آغاز و انجام آیه ننموده، موارد و مصادرش را نشناختند، چون نخواستند به اهل قرآن رجوع نمایند، در نتیجه هم گمراه شدند و هم گمراه کردند.

و شما (که خداوند رحمتان کند) متوجه باشید، کسی که از کتاب خدا ناسخ را از منسوخ، و خاص را از عام، و محکم را از متشابه، و احکام جایز را از احکام حتمی، و مکی را از مدنی، تشخیص نمی دهد و از اسباب نزول آیات، و کلمات و جملات مبهم قرآن و علمی که در مسأله قضا و قدر در آن هست، و آگاهی از آنچه باید تقدیم و یا تاخیر داشت بی بهره است، و آیات روشن را از عمیق، و ظاهر را از باطن، و ابتدا را از انتها، و سؤال را از جواب، و قطع را از وصل، و مستثنا را از مستثنا منه، تمیز نمی دهد و آنچه صفت است برای حوادث گذشته، از آنچه صفت برای بعد است فرق نمی گذارد، موکد را با مفصل، و عزیمت را با رخصت، و مواضع واجبات و احکام راملخوط می کند، حلال را به جای حرام می گیرد (حرامی که ملحدین در آن هلاک شدند) و نمی داند فلان جمله مربوط به ما قبل و یا ما بعد است، و یاربیطی به قبل و بعد ندارد، چنین کسی عالم به قرآن و اصلا اهل قرآن نیست.

و هر جا و هر وقت کسی را دیدید که مدعی چنین معرفتی است بدانید که مدعی ای بی دلیل و کاذبی حیلہ گر است، که می خواهد بر خدا و رسولش افترا ببندد و ماءوای او جهنم است که بدترین سرانجام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۲۸ در نهج البلاغه و احتجاج آمده که امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام) فرمود: ((روزگاری خواهد آمد که مردم در اثر مداخله بی جا در آیات قرآن، و مراجعه نکردن به خاندان وحی کارشان به جایی می رسد که)) مسأله ای به یکی از قضات اسلام عرضه می شود و در آن مسأله به رأی خود حکمی می کند، و سپس عین همین مسأله در نوبتی دیگر به قاضی دیگر عرضه می شود و این قاضی حکمی بر خلاف حکم قاضی اول می نماید، آنگاه قضات در مورد آن مسأله اختلاف نموده، و وقتی آن کسی که این قضات را به قضاوت نصب کرده همگی را احضار نموده، رأی آنان را می پرسد و با اینکه می فهمد آرای آنها مختلف است، همه آن آرا را تصویب می کند، با ای نکه یک خدا دارند، و پیامبرشان و کتابشان یکی است!.

آیا خدای سبحان دستورشان داده به اینکه اختلاف کنند، و آیا در این اختلاف خدا را اطاعت می کنند؟ و یا خدا از آن نپیشان کرده؟ و نافرمانی او می کنند؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش ناقص بوده؟ خدا، ایشان را به کمک طلبیده تا دین ناقص او را تکمیل کنند؟ و یا شرکای خدایند و به خود این حق را می دهند که هر چه بگویند، خدا به گفتار آنان رضایت دهد؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش کامل بوده ولی رسول اسلام در ابلاغ آن کوتاهی کرده است؟ کدام یک از این بهانه ها را می توانند داشته باشند؟ با اینکه خدای سبحان می فرماید: ((ما فرطنا فی الكتاب من شیء و فیه تبیان کل شیء)) و نیز فرموده: که آیات این کتاب بعضی مصداق بعضی دیگر است، و در آن هیچ اختلافی نیست، ((ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)) و نیز

قرآن ظاهری زیبا و معجزه آسا، و باطنی عمیق دارد، اعجوبه ای است که عجائش بشمار نمی آید، و غرائبش تمام شدنی نیست، و هیچ ظلمتی جز به وسیله آن برطرف نمی شود.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می فرمائید این روایت صراحتاً اعلام می دارد که هر نظریه دینی باید منتهی به قرآن گردد، و اینکه فرمود: ((و فیہ تبیان کل شیء)) نقل به معنای آیه ای است از قرآن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۲۹

و در الدرالمثور است که ابن سعد، و ابن الضریس، (در کتاب فضائلش) و ابن مردویه، از عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش، روایت آورده اند که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با شدت خشم نزد مردمی رفت که داشتند خودسرانه قرآن را تفسیر می کردند، فرمود: ((امت‌های قبل از شما هم بخاطر همین روشی که شما پیش گرفته اید گمراه شدند، آنها هم در اثر زدن بعضی از کتاب را به بعضی دیگر، هلاک شدند، خدای تعالی کتاب را نازل نکرده که شما به خاطر بعضی از آن بعضی دیگر را تکذیب کنید، بلکه نازل کرد تا بعضی مصدق بعض دیگر باشد پس هر چه از قرآن فهمیدید همان را بگوئید، و هر چه را نفهمیدید علمش را به عالمش واگذارید)).

باز در همان کتاب از ((احمد)) بطریق دیگر از ((عمرو بن شعیب)) از پدرش، از جدش روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنید قومی در آیات قرآنی با یکدیگر مجادله می کنند، فرمود: ((کسانی که پیش از شما بودند بواسطه همین گفتگوها هلاک شدند، زیرا پاره ای از کتاب الهی را به پاره دیگر زدند، کتاب خدا نازل شده که بعضی تصدیق بعض دیگر را کند، شما به پاره ای از آن، پاره دیگر را تکذیب نکنید، آنچه می دانید بگوئید، و آنچه را که به آن جاهلید علمش را به دانایش واگذار کنید)). نهی از ((تکلم به راء)) و ((قول به غیر علم)) و ((ضرب بعض به بعض))، نهی از استمداد از غیر قرآن برای فهم قرآن است

مؤلف: این روایات بطوری که ملاحظه کردید عبارت ((ضرب القرآن بعضه ببعض)) را در مقابل ((تصدیق بعض القرآن بعضاً)) قرار داده، معلوم می شود منظور از ((ضرب القرآن)) این است که کسی بین مقاماتی که معانی آیات دارند خلط کند و در ترتیبی که بین مقاصد هست اخلال وارد آورد، مثلاً محکم را متشابه و متشابه را محکم بدانند، و یا خطاهایی از این قبیل مرتکب شود. پس تکلم به راء پیرامون قرآن، و قول به غیر علم که در روایات گذشته بود، و ((ضرب بعض القرآن ببعض)) که در این روایات آمد، همه می خواهند یک چیز را بفهمانند، و آن این است که برای درک معنای قرآن از غیر قرآن استمداد نجوید.

حال اگر بررسی چگونه منظور از روایات نامبرده نهی از مراجعه به غیر قرآن در فهم قرآن است؟، با اینکه هیچ شکی نیست که اولاً قرآن برای فهمیدن مردم نازل شده، به شهادت اینکه فرمود: ((انا انزلنا علیک الكتاب للناس)) و نیز فرموده: ((هذا بیان للناس)) و

از این قبیل آیات بسیار است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۳۰

و هیچ شکی نیست در اینکه مبین این قرآن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. همچنان که فرمود: ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم)) و آن جناب این کار را برای صحابه انجام داد، و تابعین هم از صحابه گرفتند، آنچه صحابه و تابعین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای ما نقل کرده اند بیانی است نبوی که به حکم قرآن نمی توان به آن بی اعتنائی نموده نادیده اش گرفت.

و اما آنچه صحابه و تابعین پیرامون قرآن گفته اند بدون اینکه به آن جنابش استناد دهند، هر چند حکم اخبار نبوی را ندارد، و چون آن احادیث حجت نیست، اما این قدر هست که قلب بدان سکونت می یابد، برای اینکه آن چه برای ما در باب تفسیر آیات می گویند، یا بدون سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به گوششان خورده، و یا ذوق سلیمی که از بیان و تعلیم آن جناب برایشان حاصل شده به سوی آن تفسیر هدایتشان کرده، و همچنین آنچه که شاگردان تابعین و علمای اعصار بعد در باب تفسیر گفته اند.

و چگونه می توان گفت معانی قرآن بر این اشخاص مخفی مانده ، با اینکه هم به عربیت آشنا و مسلط بودند، و هم سعی داشتند آنرا از مصدر رسالت بگیرند، و هم به شهادت تاریخ نهایت جهد خود را در فقه دین مبذول می داشتند، و تاریخ نمونه هایی از تلاش آنانرا ضبط کرده است .

از همینجا روشن می شود که عدول از طریقه و سنت آنان و خروج از جماعتشان و تفسیر کردن آیه ای از آیات قرآن را به تفسیری که در کلمات آنان دیده نمی شود بدعت در دین است ، و نباید چنین تفسیری را اعتنا کرد، و اگر درباره آیه ای از آیات چیزی از آنان بدست نیامد، باید از تفسیر آن سکوت کرد، و آن آیه را نفهمیده باقی گذاشت .

هر چند که اقوال و آرائی که از آنان به یادگار مانده برای هر کس که بخواهد قرآن را بفهمد کافی است ، چون کلمات آنان بالغ بر هزاران روایت را تشکیل داده ، و تنها سیوطی آن روایات را هفده هزار حدیث دانسته ، که یا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله نقل شده ، و یا از صحابه ، و یا از تابعین . پاسخ به این توهم که هر تفسیری که از کلمات صحابه و تابعین خارج باشد، تفسیر به راء است

در پاسخ از این سؤال می گوئیم ما در سابق هم گفتیم که آیات قرآن عموم افراد بشر از کافر و مؤمن از آنان که عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را درک کردند و آنان را که درک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۳۱

نکردند دعوت می کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تامل کنند، در بین آن آیات ، خصوصا آیه : ((افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)) دلالت روشنی دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبر و بحث پیرامون آن می تواند آنرا درک کند، و اختلافی که در ابتدا و به ظاهر در آیات آن می بیند برطرف سازد، و با اینکه این آیه در مقام تحدی و بیان اعجاز قرآن است ، معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ایشان بدانیم ، حتی معنا ندارد که در چنین مقامی آنرا مشروط به بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدانیم .

چون آنچه این آیه شریفه بیان نموده یا معنایی است موافق با ظاهر آیه که خود الفاظ آیه ، آن معنا را می فهماند، هر چند که احتیاج به تدبر و بحث داشته باشد، و یا معنایی است که ظاهر آیه نامبرده آنرا نمی رساند.

خلاصه کلام ، اینکه می فرماید: ((چرا در قرآن تدبر نمی کنید)) منظورش معنایی است خلاف ظاهر این عبارت ، چنین سخنی مناسب مقام تحدی نیست ، و حجت با آن تمام نمی شود، و این بسیار روشن است .

بله ، البته جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلا و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا از قرآن کریم استخراج کند، همچنانکه خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده ، و فرموده : ((ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا)) و در این معنا آیاتی دیگر نیز هست ، و همچنین جزئیات قصص و معارفی از قبیل مساءله معاد. شاءن پیامبر (ص) فقط تعلیم کتاب و تسهیل فهم کلام الهی است

و از همینجا روشن می شود که شاءن پیامبر در این مقام تنها و تنها تعلیم کتاب است ، و تعلیم عبارت از هدایت معلمی خبیر نسبت به ذهن متعلم است ، و کارش این است که ذهن متعلم را به آن معارفی که دستیابی به آن برایش دشوار است ارشاد کند، و نمی توان گفت تعلیم عبارت از ارشاد به فهم مطالبی است که بدون تعلیم ، فهمیدنش محال باشد، برای اینکه تعلیم آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است ، نه ایجاد کردن راه ، و آفریدن مقصد، معلم در تعلیم خود می خواهد مطالب را جوری دسته بندی شده تحویل شاگرد دهد که ذهن او آسانتر آنرا دریابد، و با آن مآءنوس شود، و برای درک آنها در مشقت دسته بندی کردن و نظم و

ترتیب دادن قرار نگرفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۳۲

عمرش و موهبت استعدادش هدر نرفته ، و احیانا به خطا نیفتد.

و این آن حقیقتی است که امثال آیه : ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم)) و آیه : ((و یعلمهم الکتاب و الحکمه)) بر

آن دلالت دارد.

به حکم این آیات رسول الله (صلی الله علیه و آله) تنها چیزی از کتاب را به بشر تعلیم می‌داده و برایشان بیان می‌کرده که خود کتاب بر آن دلالت می‌کند، و خدای سبحان خواسته است با کلام خود آن را به بشر بفهماند، و دست یابی بر آن برای بشر ممکن است، نه چیزهایی را که بشر راهی به سوی فهم آنها ندارد، و ممکن نیست آن معانی را از کلام خدای تعالی استفاده کند، چنین چیزی با امثال آیه: ((کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون)) و آیه: ((وهذا لسان عربی مبین)) سازگاری ندارد، برای اینکه اولی قرآن را کتابی معرفی کرده که آیاتش روشن است، و برای قومی نازل شده که می‌دانند، و دومی آنرا زبانی عربی آشکار معرفی نموده است.

علاوه بر اینکه اخبار متواتره‌ای از آن جناب رسیده که امت را توصیه می‌کند به تمسک به قرآن، و اخذ به آن، و اینکه هر روایتی از آنجناب به دستشان رسید عرضه بر قرآنش کنند، اگر با قرآن مطابق بود به آن عمل کنند، و گرنه به دیوارش بزنند، و این توصیه‌ها وقتی معنا دارد که تمامی مضامین احادیث نبوی را بتوان از قرآن کریم در آورد، و گرنه اگر بنا باشد استفاده آنها منوط به بیانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد دور لازم می‌آید، (یعنی لازم می‌آید که فهم قرآن منوط به بیانات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، و فهم بیانات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم منوط به فهم قرآن باشد، که اصطلاحاً این را دور و محال می‌دانند ((مترجم))).

علاوه بر اینکه احادیثی که از طرق صحابه از رسول خدا نقل شده در بین خود آنها اختلاف، و بلکه در بین احادیثی که از یکی از صحابه نقل شده اختلاف هست، و این بر هیچ حدیث شناس متمتع پوشیده نیست.

ممکن است در حل اشکال بگویید مسلمانان می‌توانند از بین اقوالی که صحابه در معنای یک آیه دارند قولی را اختیار کنند که مخالف اجماع نباشد، لیکن این سخن مردود است، برای اینکه خود صحابه این راه را، راه حل ندانسته و به این روش عمل نکرده‌اند، و وقتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۳:

از یکی از ایشان تفسیر آیه‌ای سؤال می‌شده بدون پروا از مساءله اجماع، تفسیری می‌کرده که مخالف تفسیر سایر صحابه بوده است، آنوقت چطور بگوئیم دیگران از مخالفت اجماع پرهیز نموده، و تنها نظریه‌ای بدهند که در اقوال صحابه وجود داشته باشد، با اینکه قول صحابه هیچ فرقی با سایر اقوال ندارد، و بر سایر امت حجت نیست، و چنان نیست که مخالفت با قول یک صحابی بر سایر اصحاب حلال و بر دیگر مردم حرام باشد.

علاوه بر اینکه اکتفا کردن به اقوال مفسرین صدر اسلام، و تجاوز نکردن از آن، در فهم معانی آیات قرآن باعث می‌شود که علم در سیر خود متوقف شود، و آزادی در تفکر از مسلمین سلب گردد، همچنان که دیدیم (در اثر سانسور شدن بحث از ناحیه بعضی خلفا) مسلمانان صدر اول، نظریه قابل توجهی در این باب از خود بروز ندادند، و به جز کلماتی ساده و خالی از دقت و تعمق از ایشان به یادگار نمانده، در حالی که قرآن به حکم آیه: ((ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء)) مشتمل بر دقائقی از معارف است.

و اما اینکه بعید شمردند که معانی قرآن بر صحابه پوشیده مانده باشد، با اینکه مردمی فهمیده و کوشای در فهم بوده‌اند استبعادی است نابجا، به دلیل همان اختلافی که در اقوال آنان در معانی بسیاری از آیات هست، و اختلاف و تناقض جز با پوشیده ماندن حق و مشتبه شدن راه حق و راه باطل، تصور ندارد. راه به سوی فهم قرآن بروی کسی بسته نیست

پس حق مطلب این است که: راه به سوی فهم قرآن به روی کسی بسته نیست، و خود بیان الهی و ذکر حکیم بهترین راه برای فهم خودش می‌باشد، به این معنا که قرآن کریم در بیانگری مقاصدش احتیاج به هیچ راهی دیگر ندارد، پس چگونه تصور می‌شود کتابی که خدای تعالی آنرا هدایت و نور معرفی کرده و ((تبیان کل شیء)) خوانده، محتاج به هادی و رهنمائی دیگر باشد، و با



نور غیر خودش روشن، و با غیر خودش مبین گردد.

باز ممکن است بگوئید که: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به نقل صحیح رسیده است که در آخرین خطبه ای که ایراد کرد فرمود: ((انی تارک فیکم الثقلین، الثقل الاکبر و الثقل الاصغر، فاما الاکبر فکتاب ربی، و اما الاصغر فعترتی اهل بیتی، فاحفظونی فیهما، فلن تضلوا ما تمسکنم بهما)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۳۴

و این سخن را شیعه و سنی به طرق متواتره از جمعیتی بسیار از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن جناب نقل کرده اند، که علمای حدیث عده آن صحابه را تا سی و پنج نفر شمرده اند، و در بعضی از این طرق عبارت ((لن یفترقا حتی یردا علی الحوض)) نیز آمده، و این حدیث دلالت دارد بر اینکه قول اهل بیت (علیهم السلام) حجت است.

پس هر چه درباره قرآن گفته باشند حجت و واجب الاتباع است، و باید در معنای قرآن تنها به گفته آنان اکتفا کرد، و گرنه لازم می آید که اهل بیت با قرآن نباشند، و از آن جدا محسوب شوند. قرآن بر معانی خود دلالت دارد و اهل بیت (ع) ما را به طریق این دلالت و اغراض و مقاصد قرآن راهنمایی می کنند

در پاسخ می گوئیم: عین آن معنائی که ما قبلا برای پیروی از بیان رسول الله (صلی الله علیه و آله) کردیم در این حدیث شریف جاری است، و این حدیث نمی خواهد حجیت ظاهر قرآن را باطل نموده و آن را منحصر در ظاهر بیان اهل بیت (علیهم السلام) کند، چگونه ممکن است چنین چیزی منظور باشد، با اینکه در متن همین حدیث فرموده: ((قرآن و عترت هرگز از هم جدا نمی شوند)). و با این بیان می خواهد قرآن و عترت را با هم حجت کند.

پس این حدیث به ما می گوید قرآن بر معانی خود دلالت دارد و معارف الهیه را کشف می کند و اهل بیت (علیهم السلام) ما را به طریق این دلالت هدایت نموده، به سوی اغراض و مقاصد قرآن راهنمایی می کنند.

علاوه بر اینکه نظیر روایاتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعوت مردم به اخذ قرآن و تدبر در آن و عرضه احادیث بر آن وارد شده، روایاتی هم از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده است.

از اینهم که بگذریم در گروه بسیاری از روایات تفسیری که از این خاندان رسیده طریقه استدلال به آیه ای برای آیه دیگر، و استشهاد به یک معنا بر معنای دیگر به کار رفته، و این درست نیست مگر وقتی که معنا معنایی باشد که در افق فهم شنونده باشد، و ذهن شنونده بتواند مستقلا آنرا درک کند، چیزی که هست به او سفارش کنند از فلان طریق معین در این کلام تدبر کن.

اضافه بر اینکه در این بین، روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که بطور صریح دلالت بر همین معنا دارد، نظیر روایتی که صاحب محاسن آنرا بسند خود از ابی لیبید بحرانی از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: ((هرکس خیال کند که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۳۵

کتاب خدا مبهم است هم خودش هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده))، و قریب به این مضمون باز در محاسن و احتجاج از همان جناب آمده و آن این است که فرمود: ((وقتی از چیزی برایتان سخن می گویند و خلاصه وقتی حدیثی و یا سخنی از من می شنوید همان مطلب را از کتاب خدا پرسید، تا آخر حدیث)). رفع تناقض بین دو دسته روایات

با این بیانی که گذشت بین دو دسته از روایات جمع می شود، و تناقض ابتدائی آن رفع می گردد، یکی این احادیث که می گفت فهمیدن معارف قرآن و رسیدن به آن از خود قرآن، امری است ممکن، چون معارف قرآنی پوشیده از عقول بشر نیست، و دوم روایاتی که خلاف این را می رساند، مانند روایتی که تفسیر عیاشی آنرا از جابر نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ((قرآن بطنی دارد، و بطن قرآن ظاهری دارد)) آنگاه فرمود: ای جابر هیچ چیزی بقدر قرآن از عقول دور نیست، برای اینکه آیه هائی هست که اولش درباره چیزی، و وسطش درباره چیز دیگر، و آخرش درباره چیزی که غیر از دو مورد اول است نازل شده، و در عین اینکه کلامی است متصل، قابل حمل بر چند معنا است))، و این معنا در عده ای از روایات وارد شده، مخصوصا

جمله: ((و هیچ چیز بقدر قرآن از عقول دور نیست...)) از شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم روایت شده، و از علی (علیه السلام) آمده که فرمود: ((قرآن حمالی است ذو وجوه، یعنی قابل حمل بر معانی بسیار است (تا آخر حدیث))). پس آنچه در باب تفسیر سفارش شده این است که مردم قرآن را از طریق خودشان تفسیر نکنند، و آن تفسیری که از آن نهمی شده تفسیر از غیر طریق است، و این نیز روشن شد که طریقه صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه، از آیات دیگر استمداد شود، و این کار را تنها کسی می تواند بکند که در اثر ممارست در روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، استاد حدیث شده، و از این ناحیه ذوقی بدست آورد، چنین کسی می تواند دست به کار تفسیر بزند (و خدا راهنما است). آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۳۶ آیات ۱۸ - ۱۰، سوره آل عمران

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (۱۰) كَذَّابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۱۱) قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتَةٌ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (۱۲) قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ الثَّقَاتِ فِئَةٌ تَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (۱۳) زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَّعَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ (۱۴) قُلْ أُوْتِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (۱۵) الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا ءَامَنَّا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۱۶) الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَنَاتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (۱۷) شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱۸)

ترجمه آیات

آنانکه کافر شدند بطور محقق بدانند که اموال و اولادشان به هیچ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۳۷

بی نیازشان نمی کند و ایشان آری هم ایشانند که آتش افروز دوزخند (۱۰) ایشان عادتی نظیر عادت آل فرعون و امتهای قبل از ایشان دارند که آیات خدا را تکذیب کردند، و خدا به جرم گناهانشان آنان را بگرفت و خدا شدید العقاب است (۱۱) به کسانی که کافر شدند بگو بزودی شکست خواهید خورد و به سوی جهنم محشور می شوید که بد جایگاهی است (۱۲) شما اگر اهل عبرت بودید در همان برخوردی که دو طایفه مؤمن و کافر داشتند برایتان آیتی و عبرتی بود، یک طایفه در راه خدا می جنگیدند و طایفه دیگر کافر بودند، کفار مؤمنین را دو برابر دیدند و همین باعث شکستشان شد، خدا هر که را بخواهد به نصرت خود یاری می کند و در این عبرتی است برای صاحبان بصیرت (۱۳) علاقه به شهوات یعنی زنان و فرزندان و گنجینه های پر از طلا و نقره و اسبان نشان دار و چارپایان و مزرعه ها علاقه ای است که به وسوسه شیطان بیش از آن مقدار که لازم است در دل مردم سر می کشد با اینکه همه اینها وسیله زندگی موقت دنیا است، و سرانجام نیک نزد خدا است (۱۴) به این دلدادگان بگو آیا می خواهید شما را به بهتر از اینجا خبر دهم؟ کسانی که از خدا پروا داشته باشند نزد پروردگارشان بهشت هائی دارند که از زیر سایه آن نهرها جاری است و ایشان در آن، زندگی جاودانه و همسرانی پاک داشته و خدا از آنان خشنود است و او به بندگان بینا است (۱۵) بندگانی که می گویند: پروردگارا ما ایمان آوردیم پس گناهانمان را بیامرز و از عذاب آتش محفوظمان بدار (۱۶) بندگانی که خویشان دار و راستگو و اهل عبادت و انفاقگر و استغفار کنندگان در سحرگاهانند (۱۷) خدا خود شاهد است بر اینکه معبودی جز او نیست، ملائکه و صاحبان علم نیز شهادت می دهند به یگانگی او و اینکه او همواره به عدل قیام دارد، معبودی جز او که عزیز و حکیم است وجود ندارد (۱۸)

## بیان آیات

در سابق گفتیم: مسلمانان در روزهایی که این سوره نازل می شد، مبتلا به توطئه گری های منافقینی بودند که در داخل جماعتشان رخنه کرده بودند، یک عده ساده لوح هم وجود داشتند که آنچه را منافقین و یا دشمنان اسلام به منظور واژگونه کردن امور و تباه ساختن دعوت اسلام شایع می کردند باور نموده و دچار وسوسه می شدند.

این گرفتاریهای مسلمین از داخل بود، گرفتاریهایی هم از خارج داشتند، و آن این بود که همه دنیا که یا مشرک بودند، و یا یهود، و یا نصارا، علیه دعوت اسلام قیام کرده بودند و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۳۸:

برای خاموش کردن نور دین، و ابطال دعوت مسلمین، و بی اثر کردن تلاشهای آنان دست به دست هم داده، به هر وسیله ممکن (قلم و قلمو) تمسک می کردند، و گفتیم که غرض این سوره دعوت مسلمین است به توحید کلمه، و صبر، و ثبات، تا از این راه امورشان اصلاح شود، و فسادهایی که در داخل اجتماعشان هست، و هجوم هایی که از خارج به ایشان می شود، رفع گردد. آهنگ و غرض کلی این آیات و ارتباط آنها با آیاتقبل

آیات قبل، از آنجا که می فرمود: ((هو الذی انزل علیک الکتاب... ان الله لا یخلف المیعاد)) اشاره ای بود به منافقین، و آنهایی که دلپایان مبتلا به زبغ و انحراف بود، و مسلمانان را دعوت می کرد به اینکه در آنچه از معارف دینی درک کرده اند ثبات قدم به خرج دهند. و در آنچه هم درک نکرده اند و بر ایشان مشتبه است ایمان و تسلیم داشته باشند، هر چند که کنه و حقیقت آنرا نفهمیده باشند، و خاطر نشان می ساخت که هر فتنه ای گریبان مسلمین را بگیرد و نظام سعادتشان را مختل سازد از ناحیه پیروی متشابهات، و تاءویل کردن آیات خدا است، که اگر چنین کنند دینی که برای هدایت آنان نازل شده، همان دین، وسیله ضلالت و بدبختیشان می شود، و اجتماعشان مبدل به افتراق شده و نظامشان مختل می گردد.

و اما در این آیات به بیان حال مشرکین و کفار پرداخته و می فرماید: بزودی شکست خواهند خورد و نمی توانند خدای را به ستوه بیاورند، و در طغیان خود پیروز نمی شوند. آنگاه علت این معنا را ذکر نموده و می فرماید: ((علت ضلالت آنان و مشتبه شدن امر بر ایشان این است که لذائذ دنیا در نظرشان جلوه کرده، و چنین خیال کرده اند که مال و اولادی که نصیبشان شده می تواند از خدای سبحان بی نیازشان سازد، و در این پندارشان سخت اشتباه نمودند، زیرا خدای سبحان غالب بر امر خویش است، و اگر مال و اولاد و نظائر اینها می توانست کسی را ذره ای و لحظه ای بی نیاز از خدا سازد، فرعونیان و امتهای ستمگر صاحب شوکت و قدرت، آنان را بی نیاز می ساخت ولی خدا گریبان آنان را به جرم گناهانشان بگرفت، و هلاکشان کرد، این یاغیان نیز همان سرنوشت را در پی خواهند داشت، و بزودی گرفتار خواهند شد.

پس بر مؤمنین واجب است که از خدا بترسند، و از اینگونه لذائذ مادی پروا داشته باشند، تا به این وسیله به سعادت دنیا و ثواب آخرت و رضوان پروردگارشان نائل آیند)).

بنابراین بیان، آیات مورد بحث همانطور که از مضامینش پیداست متعرض حال کفار است، همچنان که آیات بعد از این چند آیه، متعرض حال اهل کتاب از یهود و نصارا است، که بزودی بیانش می آید ان شاء الله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۳۹:

دیدگاه انسان مادی به مال و اولاد

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَوَقْتِي كَقَمِينٍ زَاجِرٍ ((اغنی عنه ماله من فلان))، معنایش این است که مالی که در دست دارد او را از فلانی بی نیاز کرده، دیگر احتیاجی به او ندارد.

آدمی در آغاز خلقتش و از همان روزهایی که پشت و روی دست خود را تشخیص می دهد خود را محتاج موجودات خارج از وجود خود احساس می کند.

این اولین علم فطری انسان است به اینکه: محتاج صانع مدبری است که پدیدش آورده و امورش را تدبیر می کند، لیکن وقتی

کمی بزرگتر شد، و خود را در وسط اسباب زندگی محصور دید، ابتدائی ترین حاجتی را که احساس می کند احتیاج به کمال بدنی، و رشد خویش است. احساس می کند که برای بقا و رشد بدنیش نیازمند به غذا و فرزند است و سایر کمالات حیوانی را در مرحله بعد می شناسد و نفسش او را به آنها واقف می سازد، و آن کمالات عبارت است از چیزهایی که خیال، آنها را در نظرش کمال معرفی می کند، در حالی که کمال نیست، مانند: زخارف و ثروتهای دنیا، لباس زیبا، خانه زیبا، زن زیبا، و...

در این هنگام است که ((طلب غذا مبدل به طلب مال)) می شود، چون به خیال او مال مشکل گشای همه گرفتاریهای زندگی است، زیرا عادات و غالباً به وسیله مال مشکلات حل می شود، در نتیجه همین انسانی که ضامن سعادت خود را غذا و فرزند می دانست، حالا- این ضمانت را در مال و اولاد می داند، و تدریجاً دل بر خواسته های نفسانی می بندد، و همه هم و غم خود را صرف در اسباب می کند، و در آخر، قلبش به کلی تسلیم اسباب می شود، و آنها را مستقل در سببیت می پندارد، که معلوم است وقتی چنین باوری در دل آمد یاد خدا از دل بیرون می رود، و همین جهل باعث هلاکت او می گردد، چرا که این جهل روی آیات خدا را می پوشاند و صاحبش کافر و منکر آیات خدا شده، امر بر او مشتبه می شود؟ چون رب واقعی او، خدائی است که بجز او معبودی نیست، خدائی که حی و قیوم است، و موجودات در هیچ حالی از او بی نیاز نیستند. و هیچ چیزی او را از خدا بی نیاز نمی کند، ولی او رب خود را مال و اولاد می داند. وجه مقدم ساختن ((اموال)) بر ((اولاد)) در آیه شریفه

با این بیان روشن گردید که چرا در آیه مورد بحث اموال را جلوتر از اولاد ذکر کرد، چون گفتیم اعتماد و دل بستگی آدمی به مال که ریشه اش احتیاج به غذا است قبل از دل بستگی به اولاد است، و یک انسان مدت‌ها احتیاج به غذا را احساس می کند، و آنرا می شناسد، در حالی که از احتیاجش به اولاد بی خبر است، هر چند که گاهی علاقه او به اولاد، شدت یافته و مال را فدای اولاد می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۴۰

در آیه شریفه اختصار گویی شده، آنها نوعی اختصار گوئی که شبیه به دفع توهم است، تقدیر آیه چنین است: ((ان الذین كفروا و كذبوا بآياتنا، و زعموا ان اموالهم و اولادهم تغنيهم من الله)) آنهايي که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند و پنداشتند که اموال و اولادشان از خدا بی نیازشان می کند چه اشتباهی کردند زیرا هیچ چیز در هیچوقت آنها را از خدای سبحان بی نیاز نمی کند. این معنا را آیه بعدی روشن می سازد. تکذیب کنندگان (از کفار) منشاء اصلی آتش هستند و دیگران به آتش آنها می سوزند

وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ كَلِمَةً ((وقود)) به معنای هر چیزی است که با آن آتش را برافروخته و شعله ور سازند، و این آیه شریفه شبیه آیه: ((و اتقوا النار التي وقودها الناس و الحجاره)) و آیه: ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)) است، چون در آیه مورد بحث می فرماید انسان آتش افروز دوزخ است، و در دومی می فرماید انسان و سنگ وسیله افروخته شدن دوزخ است، و در سومی می فرماید شما و هر چه به جز خدا می پرستید همیزم دوزخید، و ما در ذیل آیه ۲۴ سوره بقره در سابق این معنا را تا حدودی بیان کردیم.

و اگر در آیه مورد بحث مطلب را در قالب جمله اسمیه آورد، و این جمله اسمیه را با اسم اشاره آغاز کرد، آنها اشاره ای که مخصوص راه دور است، و نیز اگر بین مبتدا و خبر ضمیر فصل (هم) را قرار داد، و کلمه ((وقود)) را به کلمه ((نار)) اضافه کرد، و فرمود: ((اولئك هم و قود)) همه اینها برای این بود که انحصار را برساند، و لازمه این حصر این است که تکذیب کنندگان از کفار، اصل در عذاب، و افروخته شدن آتشند، و دیگران به آتش آنان می سوزند.

مؤید این نکته آیه ای است که در سوره انفال بیان می شود، و در آن می فرماید ((لیمیز الله الخیث من الطیب، و يجعل الخیث بعضه علی بعض)).

كَذَابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ... کلمه ((دأب)) بطوری که اهل لغت گفته اند به معنای روش دائمی است، و در جای دیگر

قرآن این کلمه در مورد حرکت دائمی خورشید و ماه به کار رفته ، فرموده : ((و سخر لکم الشمس و القمر دائیین )) و از همین جهت عادت همیشگی را هم داءب می گویند، چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۴۱ عادت هم سیره ای است مستمر، و منظور در آیه مورد بحث هم همین معنا است .

جمله : ((کذاب ...)) متعلق است به جمله ای تقدیری ، که جمله : ((لن تغنی عنهم )) بر آن دلالت می کند، و جمله ((کذبوا بایاتنا)) منظور از ((دءب )) راتفسیر می کند.

این جمله در واقع حال است برای دءب و تقدیر کلام همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم چنین است : ((ان الذین کفروا کذبوا بایاتنا، و استمروا علیها دائیین ، فزعموا ان فی اموالهم و اولادهم غنی لهم من الله ، کذاب آل فرعون و من قبلهم ، و قد کذبوا بایاتنا)).

و در جمله : ((فاخذهم الله بذنوبهم )) از ظاهر حرف ((باء)) سببیت استفاده می شود چون وقتی گفته می شود: ((من او را به گناهش مواخذه کردم )) معنایش این است که به سبب گناهش مواخذه کردم .

این ظاهر حرف ((باء)) است و لیکن مقتضای مقابله ای که بین دو آیه شده است ، و حال کفار عهد رسول را با کفار آل فرعون و قبل از ایشان مقایسه کرده ، این است که حرف نامبرده به معنای وسیله باشد، چون قبل از آیه مورد بحث کفار را وسیله بر افروختن آتش دوزخ خوانده و فرموده بود اینان وقود آتشند، و جانسان شعله ور می شود و با شعله ور شدن جانها معذب می شوند، همچنان آل فرعون و کفار قبل از ایشان که آنان نیز به گناهان خود گرفتار شدند، و عذابی که گریبان آنان را گرفت عین همان گناهی بود که مرتکب شده بودند، و مکاری که کردند، خود آن مکر عذاب جانسان شد و ظلم خودشان عایدشان گردید، همچنان که قرآن کریم فرمود: ((و لا یحقی المکر السییء الا باهله)).

و نیز فرموده : ((و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون)). معنای ((شدید العقاب )) بودن خدای سبحان از اینجا روشن می گردد که شدید العقاب بودن خدا به چه معنا است ، چون روشن شد که عقاب خدا چنان نیست که از یک جهت معینی به انسان روی بیاورد و در محل معینی گریبان آدمی را بگیرد، و مانند عقاب غیر خدا به شرایط مخصوصی متوجه آدمی بشود، مثلاً از بالای سر و یا از پائین و یا در بعضی اماکن به انسان برسد، و انسان بتواند از آن محل یا از آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۴۲

ناحیه دور گردد، و پا به فرار گذاشته خود را از گزند آن عقاب حفظ کند، بلکه عقاب خدا آدمی را به عمل خود آدمی و به گناهش می گیرد، و چون گناه در باطن آدمی و در ظاهرش هست و از او جدا شدنی نیست ، عقاب خدا هم از او جدا شدنی نیست ، و در نتیجه خود انسان وقود و آتش افروز دوزخ می شود، و به عبارت دیگر آتش از نهاد خود او مشتعل می گردد و با این فرض دیگر فرار و قرار معنا ندارد، دیگر نه خلاصی تصور دارد، و نه تخفیف ، به همین جهت است که خدا خود را شدید العقاب خوانده است .

و در جمله : ((کذبوا بایاتنا فاخذهم الله )) دو بار التفات به کار رفته ، اول التفاتی از غیبت به حضور، و دوم التفاتی از حضور به غیبت . توضیح اینکه : در آیه قبل خدای تعالی غایب فرض شده بود و می فرمود مال و اولادشان نمی تواند آنان را از خدا بی نیاز کند.

و در جمله مورد بحث خدای تعالی متکلم فرض شده ، می فرماید: ((به آیات ما تکذیب کردند))، و بار دوم خدای تعالی که در این جمله حاضر و متکلم فرض شده غایب فرض می شود، چون می فرماید: ((پس خدا ایشان را بگرفت)). حال باید دید نکته این دو التفات چیست ؟.

نکته التفات اول این است که با حاضر شدن خداهم ذهن شنونده نشاط پیدا می کند، و هم خبر را به درست بودن نزدیک می

گرداند، زیرا مثل این می ماند که گوینده ای بگوید: ((فلانی بد دهن و فحاش و بد برخورد است، و من گرفتار معاشرت با او شده ام، زنهار که از همنشینی با او پرهیزی)) که در این عبارت جمله: ((و من گرفتار معاشرت با او شده ام)) خبر را تصحیح می کند و صدق آنرا اثبات می نماید، چون خبر را مستند به دیدن و مشاهده خود می کند که خود نوعی شهادت است.

بنابراین معنای آیه شریفه این می شود که: ((آل فرعون عادتشان عادت همین کفار بود، و مثل اینان آیات را تکذیب می کردند، و این مطلب جای هیچ شکی نیست، برای اینکه ما خود رفتار آل فرعون را مشاهده کردیم و به خاطر همینکه دیدیم آیات ما را تکذیب می کنند، هلاکشان کردیم)).

و اما التفات دوم که در جمله: ((فاخذهم الله)) بکار رفته، و دوباره خدای تعالی غایب به حساب آمده، نکته اش این است که خواسته بعد از به دست آوردن مقصود دوباره به اصل کلام برگردد، و علاوه بر این، حکم را به مقام الوهیت که قائم به همه شئون عالم، و مهیمن بر هر کوچک و بزرگی است ارجاع دهد، و به همین منظور لفظ جلاله (الله) را دوباره تکرار نموده و فرمود:

((و الله شديد العقاب)) و فرمود: ((و هو شديد العقاب))، تا دلالت کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۴

بر اینکه کفر کفار و تکذیبشان در حقیقت منازعه با کسی است که دارای جلال الوهیت بوده و هلاک کردن گنهکاران برایش آسان است، و کافر درگیر با خدای شدید العقاب است.

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سِتْرٌ مَّوَدَّةٌ وَ تَحْشُرُونَ... کلمه ((حشر)) به معنای بیرون کردن و کوچ دادن قومی از قرارگاهشان به زور و جبر است، و این کلمه در مورد کوچ دادن یک نفر استعمال نمی شود. در قرآن کریم همه جا در مورد جماعت آمده که از آن جمله فرموده: ((و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا)).

کلمه ((مهاد)) به معنای فرش و بستر است، و از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از جمله ((الذین کفروا)) مشرکین هستند همچنان که ظاهر جمله: ((ان الذین کفروا لن تغنی عنهم...)) (که در آیه قبلی بود) نیز مشرکین است، نه یهودیان، و این نظریه بهتر می تواند دو آیه را به هم متصل کند، چون آیه مورد بحث می فرماید ما بر آنان غالب آمدیم، و همه را به سوی دوزخ کوچ دادیم، و در آیه قبلی علت این کیفر را بیان می کرد، و می فرمود: این کفار گردن کشی کردند، و به اموال و اولاد خود تعزر و استکبار نمودند.

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا زَآهْرٍ سِيَاقٍ چنين بر می آید که خطاب در ((لکم برای شما)) متوجه همان کفار است، و این آیه در حقیقت تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، که می فرمود به زودی شکست می خورید ((ستغلبون و تحشرون...)) ممکن هم هست بگوئیم خطاب نامبرده به مؤمنین است، و می خواهد ایشان را به تفکر و عبرت گیری دعوت کند، تا بفهمند خدا در جنگ بدر، چه منتی بر آنان نهاد، و چگونه با نصرت خود تاءیبیدشان کرد: آنهم آن تاءیبید عجیب، که در دیدگان آنان تصرف نمود.

و بنابراین، کلام مورد بحث مشتمل بر نوعی التفات است، برای اینکه خطاب را تنها متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده بود، و در اینجا متوجه آن جناب و مؤمنین کرده، لیکن همانطور که ملاحظه فرمودید توجیه اول مناسب تر است. آیه شریفه ((قد کان لکم)) ناظر بر واقعه بدر است که در آن با نصرت الهی مؤمنینظرفیافتند

و این آیه بدان جهت که داستان رزم بین دو گروه را ذکر می کند، و خاطر نشان می سازد که خدا گروهی را که در راه او قتال می کردند یاری فرمود، گو اینکه نام صاحبان قصه رانبرده، اما آیه شریفه، قابل انطباق بر واقعه بدر است، و سوره مورد بحث هم بحدود از واقعه بدر بلکه بعد از واقعه احد نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۴۴

از این هم که بگذریم ظاهر آیه این است که این داستان برای ذهن مخاطبین معلوم بوده، و مخاطبین، واقعه را به یاد داشته اند، برای اینکه می فرماید: ((قد کان لکم))، که تقریباً معنایش ((مگر یادتان نیست که چنین و چنان شد)) است.



از طرف دیگر، قرآن کریم به جز در داستان جنگ بدر در هیچ واقعه‌ای مسأله تصرف خدا در چشم جنگجویان را ذکر نکرده، و آنچه را درباره قصه بدر آورده، آیه زیر است که می‌فرماید: ((و اذیریکمهم اذ التقیم فی اعینکم قلیلا، و یقللکم فی اعینهم لیقضی الله امرا کان مفعولا، و الی الله ترجع الامور)).

گو اینکه این تصرف به تقلیل بود، نه تکثیر و زیاد نشان دادن و لیکن بعید نیست که قضیه بدین قرار بوده باشد، که در جنگ بدر مؤمنین را در دیدگان مشرکین اندک نشان داد، تا با جرات به مؤمنین حمله ور شوند، و از ترس، پشت به جنگ نکنند، و بعد از آنکه جنگ در گرفت، مؤمنین در نظر مشرکین بسیار زیاد جلوه گر شوند تا از ترس پا به فرار گذاشته و شکست بخورند. و به هر حال آنچه مسلم است در آیه مورد بحث بر روی تکثیر و زیاد جلوه دادن، تکیه شده، حال اگر فرض کنیم که خطاب در آیه متوجه مشرکین است، جز با داستان بدر منطبق نمی‌شود، علاوه بر این، قرائت آیه شریفه به صورت ((ترونهم)) با (تاء خطاب) موید دیگری برای بیان ما است. معنای آیه شریفه در نتیجه

در نتیجه معنای آیه این می‌شود که ((هان ای مشرکین! اگر مردمی صاحب بصیرت باشید، برای بیدار شدن و عبرت گرفتن کافی است، که بفهمید همواره غلبه با حق است، و خدا با یاری خود هر که را بخواهد تائید نموده و پیروز می‌گرداند)).

پس پیروزی با خداست، نه با مال و اولاد، و مؤمنین اگر در جنگ بدر پیروز شدند، با مال و اولاد نبود، برای اینکه مردمی اندک و فقیر و ذلیل بودند، و نفراتشان به یک سوم کفار نمی‌رسید، و نیروی اندکشان قابل قیاس با نیروی چند برابر کفار نبود، چرا که کفار قریب به هزار نفر جنگجو بودند، همه دارای سلاح و مرکب از اسب و شتر اموال و امکاناتی بی اندازه داشتند، ولی مسلمانان سیصد و سیزده نفر بودند، و همه آنان بیش از شش زره و هشت شمشیر و دو اسب نداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۴۵

با این حال خدای تعالی ایشان را بر مشرکین غلبه داد، و جمعیتی اندک و ضعیف را بر جمعیتی بسیار و نیرومند پیروز کرد، و عامل این پیروزی آن بود که مسلمانان را در چشم مشرکین دو برابر نشان داد، علاوه بر آن، فرشتگان را به کمک ایشان فرستاد، در نتیجه آن اسباب ظاهری که کفار مایه برتری خود می‌دانستند سودی به حالشان نکرد، نه آن اموال یاریشان داد و نه اولاد و نه بسیاری جمعیت، و نه نیروی مالی و جنگی.

خدای تعالی عین مسأله مورد بحث را، یعنی مسأله عادت آل فرعون و امتهای قبل از ایشان در تکذیب آیات خدا و هلاک شدنشان را در سوره انفال (آنجا که داستان جنگ بدر را می‌آورد) دو نوبت ذکر می‌کند.

و اینکه ملاحظه می‌شود در موعظت کفار قریش، ایشان را به یاد جنگ بدر می‌اندازد، اشاره است به اینکه: مراد از غلبه که آیات قبلی از آن سخن می‌گفت غلبه جنگی، یعنی کشتن و نابود کردن است. پس می‌توان گفت که آیات قصه بدر، تهدید به قتل نیز هست.

فِنَّهُ تَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ... مقتضای مقابله این بود که در مقابل گروهی که در راه خدا قتال می‌کنند بفرماید: ((و اُخْرَى تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ))، و یا ((فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ)) و یا عبارتی نظیر آن، ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: ((و اُخْرَى كَافِرَةٌ)) و این بدان جهت است که زمینه کلام مقایسه بین دو سبیل و راه نبود، تا در مقابل سبیل خدا سبیل طاغوت و یا شیطان را قرار دهد، بلکه زمینه بیان این معنا بود که ((کسی از خدا بی نیاز نیست و سرانجام پیروزی از آن او است))، پس در حقیقت، مقابله بین ایمان به خدا و جهاد در راه او، و بین کفر به خدای تعالی است. بیان وجوه و احتمالاتی که درباره مرجع ضمیرها در آیه شریفه گفته شده است

و از ظاهر سیاق چنین برمی‌آید که هر دو ضمیر جمع، در کلمه ((یرونهم)) و کلمه ((مئلیهم)) به کلمه ((فئته)) در جمله ((فئته تقاتل)) بر می‌گردد، و معنایش این است که گروه کافر مؤمنین را دو برابر می‌دیدند، عدد مؤمنین را که سیصد و سیزده نفر بود،

ششصد و بیست و شش نفر می دیدند.

بعضی ها ممکن است احتمال دهند که مرجع ضمیر اول ، غیر از مرجع ضمیر دوم بوده ، و معنا چنین باشد. (که کفار مؤمنین را دو برابر خودشان دیدند)، ولی این احتمال ، احتمالی است که از ظاهر الفاظ آیه به دور است .

و چه بسا احتمال داده شود که هر دو ضمیر به فئته کافره برگردد، و معنا چنین باشد که ((کفار خود را دو برابر آنچه که بودند دیدند))، اگر هزار نفر بودند خود را دو هزار نفر دیدند، و لازمه این احتمال این است که در نسبت ، مؤمنین بسیار اندک به نظرشان برسد، یعنی اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۴۶

جمعیت مؤمنین یک سوم جمعیت کفار بوده ، به نظر کفار یک ششم ایشان در آیند آنانکه این احتمال را داده اند منظورشان این است که آیه مورد بحث با آیه ۴۴ سوره انفال منطبق شود، چون در آنجا فرموده : ((اذ یریکموهم اذا التقیتم فی اعینکم قلیلاً و یقللکم فی اعینهم)) یعنی خدا کفار را در آن روز که با آنها برخوردید، آنان را در چشم شما و شمارا در چشم ایشان اندک جلوه داد و این آیه با آیه مورد بحث منافات دارد، چون ظاهرش این است که کفار مؤمنین را دو برابر خود می دیدند، ناگزیر باید با تصرف در مرجع ضمائر، آیه را اینطور معنا کنیم که کفار خود را دو برابر خود دیدند.

بعضی از مفسرین از این توجیه جواب داده اند که تصرف در مرجع ضمائر باعث می شود که کلام خدا دستخوش اشتباه و ابهام شود، و ابهام و اشتباه لایق به کلام خدا که بلیغ ترین کلمات است نیست . و اگر می خواست چنین چیزی را بفهماند می توانست بفرماید: ((یرون انفسهم مثلیهم خود را دو بر آنچه بودند دیدند))، و یا عبارتی نظیر این را بیاورد. و اما اینکه گفته شده است که : ((برای رفع منافات بین دو آیه باید دست به چنین توجیهی زد)).

جوابش این است که : بین دو آیه منافاتی نیست ، چون وقتی منافات محقق می شود که هر دو آیه در یک مقام سخن گفته باشند، و هیچ دلیلی بر این نیست چون ممکن است خدای تعالی در ابتداء، برخورد، هر یک از دو طایفه را در نظر طایفه دیگر اندک جلوه داده باشد، تا دلهایشان محکم شده جراتشان زیاد شود، و همین که شمشیر در یکدیگر نهادند، و آتش جنگ در بینشان شعله ور شد، کفار مؤمنین را دو برابر آنچه بودند ببینند، و از ترس پا به فرار بگذارند، و شکست بخورند، و این اختلاف ، نظیر اختلافی است که بین دو آیه : ((لا یسئل عن ذنبه انس و لا جان)) و آیه : ((و قفوهم انهم مسئولون)) است ، که اولی می فرماید انسانها از گناهانشان پرسش نمی شوند، و دومی می فرماید پرسش می شوند. و این آیات به خاطر اختلاف مقامی که دارند با هم منافات ندارند.

مفسرین درباره مرجع دو ضمیر در ((یرون)) و ((مثلیهم)) احتمالات دیگری ذکر کرده اند، ولی همه آنها در اینکه خلاف ظاهر آیه هستند، مشترکند. و به همین جهت از ذکر آن احتمالات صرف نظر کردیم (و خدا دانا است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۴۷ و *اللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ* کلمه ((تأیید)) که مصدر ((یوید)) است از ماده ((اید)) است ، که به معنای قوت است ، و مراد از کلمه ((ابصار)) به قولی همان چشم ظاهری است ، چون در آیه شریفه سخن از تصرف در چشم ها بود، و به قول بعضی دیگر، مراد از آن ، بصیرت های قلبی است ، چون عبرت گرفتن کار بصیرت است ، نه کار چشم و به هر حال فرق چندانی ندارد، برای اینکه خدای تعالی در کلامش کسانی را که از عبرت ها عبرت نمی گیرند کور نامیده است . و نیز فرموده وظیفه چشم این است که هم ببیند و هم حق را از باطل تمیز دهد، و معلوم است که در این گونه تعبیرات ، ادعائی به کار رفته ، و آن این است که : دین حقی که من شما انسانها را به سوی آن می خوانم آنقدر ظاهر و روشن است که گوئی محسوس و ملموس است ، به طوری که چشم ظاهری هم باید آنرا درک کند. معنای بصیر و بصیرت در معارف الهی

بنابراین کلمه ((بصر)) و کلمه ((بصیرت)) در مورد معارف الهی به نوعی از استعاره ، یک معنا را می دهد. و نهایت درجه ظهور و روشنی آن معارف را می رساند، و آیات کریمه قرآن در این باب بسیار زیاد است ، و آیه ای که از همه بهتر به گفته ما دلالت دارد

آیه شریفه: ((فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور)) است، که به ما می فهماند دیدگان در دلها قرار دارند، نه در سرها، و نیز آیه شریفه ((و لهم اعین لا یبصرون بها)) است که با لحن شگفت انگیزی، می فرماید: ((ایشان دیدگانی دارند که با آن نمی بینند)) و باز آیه شریفه: ((و جعل علی بصره غشاوة)) و آیاتی دیگر از این قبیل است.

پس مراد از کلمه ((ابصار)) در آیه مورد بحث، همان دیدگان ظاهری است، اما با این ادعا که چشم عبرت بین، همین چشم ظاهری است، و در نتیجه تعبیر آیه شریفه از باب استعاره به کنایه است، حال چرا اینطور کرد؟ بدین جهت بود که بفهماند معنا آنقدر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۴۸

روشن است که می توان آنرا دید و لمس کرد، و خصوصیت مورد، که سخن از تصرف در چشمها دارد لطف این کنایه را بیشتر می سازد.

و از ظاهر جمله: ((ان فی ذلک...)) بر می آید که تتمه کلامی است که خدای تعالی خطاب به پیامبر گرامیش کرده، نه اینکه تتمه کلام رسول خدا که جمله: ((بگو کسانی که کفر ورزیدند چنین و چنان)) باشد، به دلیل کاف خطاب در ((ذلک)) که متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و اینکه در این کلمه خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد اشاره است به اینکه سایرین فهمشان اندک، و دلهاشان از عبرت گرفتن از این عبرت ها کور است.

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ آيَةٍ وَعَنْ آيَةٍ وَعَنْ آيَةٍ وَعَنْ آيَةٍ...))، چون از این آیه بر می آید کفار معتقد بوده اند که می توانند با اموال و اولاد، از خدا بی نیاز شوند، و آیه شریفه بیان می کند که علت این پندار فریب خوردن آنان در برابر تمایلات و لذائذ مادی است، علت این است که از امور آخرت منقطع شده، و رو به دنیا آوردند، از امور بسیار مهم بریده به امور مجازی پرداختند، امر بر آنان مشتبه شد و نفهمیدند که لذائذ مادی، همه وسیله و متاع زندگی موقت در دنیا، و زندگی است، که خود مقدمه است، برای رسیدن به آنچه نزد خدا است و آن عبارت است از حسن ماب و عاقبت نیکو. اموال و لذائذ این دنیا وسائل در مقدمه نیل به چیزی است که نزد خدا است و خود مستقلاهدف نیستند

نه تنها این کفار در علاقمندی به دنیا مبتکر و اولین علاقمند به آن نیستند، بلکه این شیفتگی از ناحیه دیگری ناشی شده است، و این خدا است که دلهای ایشان را تسخیر کرده، و علاقه به این امور مادی را غریزه آن نموده، تا زندگی دنیائی و زمینی آنان تامین شود، چون اگر غریزه حب دنیا در انسان، گذارده نشده بود، زندگی او در این کره خاکی دوام نمی یافت، کسی به دنبال تولید مثل نمی رفت، و نسل بشر قطع می شد، و حال آنکه خدای سبحان مقدر کرده که بشر تا مدتی معین در زمین زندگی کند، چون در روز اول خلقت بشر به پدر بشر یعنی حضرت آدم فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)).

و اگر چنین مقدر کرده که علاقمند و دوستدار دنیا باشند برای این بوده که دنیا را وسیله زندگی آخرت خود کنند، و از متاع این زندگی چیزهایی را که به درد آن زندگیشان می خورد بگیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۴۹

و خلاصه مطلب اینکه تقدیر کرد تا به عنوان وسیله بدان بنگرند، نه به نظر استقلال، و به عبارت دیگر زندگی دنیا را وسیله زندگی آخرت قرار دهند، نه اینکه آن را هدف پنداشته و ماورای آن را فراموش کنند، و یا راه را مقصد گرفته، در عین اینکه مشغول رفتن به سوی پروردگار خویشند رفتن را مقصد بیندارند، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا، و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جزا)).

چیزی که هست این بی خبران غفلت زده، این وسائل ظاهری الهی را که مقدمات و وسائلی برای بدست آوردن رضوان الله هستند، اموری مستقل پنداشتند، و محبوب بالذات شمرده، خیال کردند که این امور مادی می تواند ایشان را از خدای سبحان بی نیاز سازد، و به همین جهت دنیائی که خلق شده تا نعمت و وسیله تقرب و پاداش اخروی آنان باشد، بر ایشان نعمت و عذاب شد،

همچنان که قرآن کریم فرمود: ((انما مثل الحیوة الدنيا کماء انزلناه من السماء، فاختلط به نبات الارض، مما یاکل الناس و الانعام، حتی اذا اخذت الارض زخرفها، و ازینت، و ظن اهلها انهم قادرون علیها، آتیها امرنا لیلا او نهارا، فجعلناها حصیدا، کان لم تغن بالامس)) - تا آنجا که فرمود: ((و یوم نحشرهم جمیعا، ثم نقول للذین اشرکوا مکانکم، انتم و شرکائکم، فزیلنا بینهم)) - تا آنجا که فرمود: ((و ردوا الی الله مولیهم الحق، و ضل عنهم ما کانوا یفترون)).

که این آیات به مسأله حیات دنیا اشاره نموده و می فرماید امر حیات و زینت زندگی به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۵۰ دست خدای تعالی است، و به جز او هیچ ولی ای ندارد، و لیکن آدمی زاد به خاطر فریب زندگی ظاهری از باطن آن که همان آخرت است غافل مانده و می پندارد که امر زندگی به دست خود او است، و او می تواند امر زندگی را تدبیر و تنظیم نماید، به همین خاطر برای خود شرکائی از قبیل اصنام، و بتهایی نظیر مال و اولاد و امثال آن اتخاذ می کند، و خدای تعالی او را بر اشتباه و خطایش واقف می سازد.

روزی که این زینت ظاهری دنیا از بین می رود، و روابطی که بین او و اصنام بود قطع می گردد، در آنروز آدمی آنچه را شریک خدا می پنداشت گم می کند و آنچه را در زندگی خود مؤثر خیال می کرد بی اثر می یابد، و معنا و حقیقت علم و عملش را برایش روشن می سازد، این است معنای اینکه فرمود ((به سوی خدا، (مولای حقیقیشان) برمی گردند)). چه کسی دنیا و متاع دنیوی را در نظر انسان زینت می دهد؟

حال باید دید که چرا خود خدای تعالی، دنیا و آنچه در آن است را در نظر انسان زینت می دهد؟ و آیا او است که انسانها را با این گول زنک، گول می زند؟ حاشا بر ساحت مقدس او که انسان را به خلاف واقع بیفکند، و به او چنین وانمود کند که عوامل دنیائی مستقل در تاءثیرند، و زینت دنیا هدف غائی بشر است.

آری ساحت رب علیم و حکیم والا-تر از آن است که امور خلق خود را بگونه ای اداره کند که منتهی به غایتی صالح و شایسته نگردد، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ با اینکه خودش فرمود: ((ان الله بالغ امره))

و نیز فرموده: ((و الله غالب علی امره)) بلکه اگر بنا باشد این گول و فریب را مستند به کسی بدانیم، باید بگوئیم که مستند به شیطان است، همچنان که خود خدای تعالی فرمود ((و زین لهم الشیطان ما کانوا یعملون)).

و نیز فرمود: ((و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم)) که هر دو آیه این فریبکاریها را به شیطان نسبت می دهد.

بله این مقدار را می توان مستند به خدا کرد که خدا اجازه چنین فتنه گریهایی را به شیطان داده، تا (هم خود او به کمال شقاوت خود برسد) و هم مسأله آزمایش بندگان تکمیل گردد، و زمینه تربیت بشر فراهم شود، همچنان که فرمود: ((احسب الناس ان یتروا ان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۵۱

یقولوا آما و هم لا- یفتنون؟ و لقد فتننا الذین من قبلهم، فلیعلمن الله الذین صدقوا، و لیعلمن الکاذبین، ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا، ساء ما یحکمون)).

آیه شریفه: ((کذلک زینا لکل امه عملهم)) را هم می توان بر همین اذن حمل نمود، هر چند ممکن هم هست به معنایی که ما در سابق در ذیل آیه: ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا)) بیان کردیم حمل نمود. دو گونه بودن جلوه گری دنیا در نظر مردم

و بهر حال تزئین و جلوه گری دنیا در نظر مردم دو جور تصور می شود، یکی برای اینکه بنده خدا باین وسیله یعنی به وسیله دنیا به آخرت برسد، و خشنودی خدای را در مواقع مختلف زندگی و با اعمالی گوناگون و به کار بردن مال و جاه و اولاد و جان به دست آورد. و این خود سلوکی است الهی و پسندیده، که خدای تعالی این گونه مشاطه گریها را به خودش نسبت داده، و در آیه هفتم سوره کهف بیان شریفش گذشت.

و نیز در آیه: ((قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق)) می فرماید: ((بگو چه کسی زینت دنیائی را که خدا برای بندگانش درست کرده و نیز رزق پاکیزه را حرام نموده است؟)).

قسم دیگر جلوه گری دنیا در نظر خلق زینت گری دنیا است به این منظور که دلها شیفته دنیا شده، و متوجه آن و غافل از ماورای آن شود، و از ذکر خدا بی خبر گردد، این قسم جلوه گری تصرفی است شیطانی و مذموم که خدای سبحان آنرا به شیطان نسبت داده، و بندگان خود را از آن برحذر داشته، و همچنان که گذشت فرموده: ((و زین لهم الشیطان ما كانوا یعملون)).

و نیز از قول شیطان حکایت فرموده که عرضه داشت: ((رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض، و لاغوینهم اجمعین. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۵۲

و نیز فرموده: ((زین لهم سوء اعمالهم)) و آیاتی دیگر نظیر اینها.

این قسم جلوه گری هم گاهی و از جهتی به خدا نسبت داده می شود، البته در طول نسبتی که به شیطان دارد. و این بدان جهت است که شیطان و هر سببی از اسباب خیر و یا شر آنچه عمل می کند و هر دخل و تصرفی که در ملک خدا دارد به اذن خود او است، تا اراده خدا و مشیت او نافذ شود، و با نفوذ امر او، امر صنع و ایجاد منتظم گردد، و در نتیجه رستگاران با اراده و اختیار خود رستگار شوند، و مجرمین هم با سوء اختیار خود از رستگاران، ممتاز و جدا گردند. فساد نظریه بعضی از مفسرین که گفته اند حقایق و طبایع مستند به خدا است، پس حیثی و لذایذ دنیوی مستند به خدای تعالی است

با بیانی که گذشت روشن شد که مراد از فاعل جلوه گری که در آیه: ((زین للناس حب الشهوات...)) نامش برده نشده، خدای سبحان نیست. برای اینکه هر چند علاقه به شهوات نسبتی به خدا دارد اما با این تفاوت که علاقه صحیح و صالح به طور استقلال، و علاقه مذموم و غافل کننده بطور اذن به او مربوط می شود الا-اینکه در آیه شریفه به خاطر اشتمالش بر علاقه هائی که یقیناً منسوب به خدا نیست و بیانش می آید، ناگزیر رعایت ادب قرآن اقتضا می کند که این جلوه گری را به غیر خدا (چون شیطان و یا نفس) نسبت دهیم.

درستی سخن بعضی از مفسرین که فاعل جلوه گری را شیطان دانسته اند از اینجا روشن می شود، برای اینکه حب شهوات امر مذمومی و ناپسندی است و خدا آنرا در نظرها زینت نمی دهد، و همچنین حب کثرت مال که آن نیز امری است مذموم آنچه مستند به خدا است همان حسن الماب و جنات است، که در آخر این آیه و آیه بعدیش به خدا نسبت داده شده است.

با این بیان فساد نظریه بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: از آنجا که زمینه سخن در این آیه شریفه بیان طبیعت بشر است به هیچ وجه نمی توان حب ناشی از این طبیعت و هر چیز دیگری را که از آن ناشی می شود به شیطان نسبت داد، تنها اموری از قبیل ((وسوسه)) که عملی زشت را در نظر زیبا جلوه می دهد می توان به شیطان نسبت داد.

سپس همین مفسر گفته: ((به همین جهت قرآن کریم تنها تزیین اعمال را به شیطان نسبت می دهد، و می فرماید: ((و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم))). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۵۳

و نیز می فرماید: ((و زین لهم الشیطان ما كانوا یعملون)) و اما حقایق و طبایع اشیا، مستند به او نمی شود بلکه تنها مستند به خالق حکیمی است که شریکی ندارد، همچنانکه خدای عزوجل فرموده: ((انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لئبلوهم ایهم احسن عملا)). و نیز فرموده: ((کذلک زینا لكل امه عملهم)) که در همه این موارد سخن از امتها است، که در حقیقت سخن از طبایع جامعه ها است این بود گفتار آن مفسر.

وجه فساد گفتارش این است که هر چند استناد داشتن حقایق و طبایع اشیا به خالق حکیم و بی شریک سخن درستی است، و لیکن اینکه گفته است در آیه شریفه سخن از طبیعت بشری و انگیزه های آنست، اشتباه کرده، برای اینکه توجه فرمودید که گفتیم این سوره در مقام بیان این نکته است که خدای سبحان، قیوم بر تمامی شؤن خلائیق، و بر تدبیر آنها، و ایمان و کفر، و اطاعت و

عصیان آنها است خلاق را خلق نموده و بسوی سعادتشان هدایت فرمود، و کسانی که در دین او نفاق ورزیدند، و یا به آیات او کافر شدند، و یا با ایجاد اختلاف در کتاب آسمانی بغی و فساد کردند، و خلاصه تمام کسانی که شیطان را اطاعت و هوای نفس را پیروی نمودند، نتوانستند خدا را بستوه آورده، و بر او غالب شوند و قیومیت او را تباه کنند، بلکه همچنان تمام عالم در تحت قیومت و قدرت تدبیر اویند و او است که امر خلق را به واسطه قانون علیت، تدبیر می کند، تا راه برای اجرای سنت امتحان باز شود پس همانطور که او خالق طبایع موجودات و قوای آنها است، خالق تمایلات و افعال آنها نیز هست، او است که همه موجودات و مخصوصا انسان را به سوی جوار قرب و کرامت خود براه انداخته، و این راه را برایش گشوده، و هموست که به ابلیس اذن داده و از وسوسه کردن مردم جلوگیری نکرده، و انسانها را هم از پیروی وسوسه های او مانع نشده، هم انسان را و هم دشمن او را آزاد گذاشته، تا امر امتحان تمام شود، و معلوم گردد که چه کسانی ایمان دارند، و از همین طبقه گواہانی بگیرد، (تا فردا دیگران نگویند نمی توانستیم ایمان آوریم).

این نکته را هم باید بگوییم که اگر در سوره مورد بحث این مسأله را عنوان کرد برای این بود که دل‌های مؤمنین خرسند شود چون در روزهایی که این سوره نازل می شد، مسلمانان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۵۴ سخت در عسرت به سر می برند، از داخل گرفتار نفاق منافقین و جهل جاهلان بودند (جاهلان بیمار دلی که همواره طبل وارونه می زدند، و امر را بر آنان تباه می ساختند، و در اطاعت خدا و رسولش کوتاهی می کردند) و از خارج از یک سو گرفتار دشواری دعوت دینی بودند، و از دیگر سو کفار عرب هر روز از یک طرف علیه این دعوت توطئه می کردند، و از یک سو اهل کتاب و مخصوصا یهودیان دست از دشمنی بر نمی داشتند، و از سوی دیگر کفار روم و عجم با قدرت و لشکر خود چنگ و دندان نشان می دادند، و همه این کفار و حتی مسلمانانی که راه کفار را می رفتند، امر بر ایشان مشتبه شده بود، چون به دنیا و زخارف آن رکون و اعتماد کردند، و مقدمه را به جای غایت و هدف گرفتند با اینکه هدف در بعد از دنیا و در ماورای طبیعت است. بحث در این سوره از طبیعت امتهاست

پس این سوره همانطور که ملاحظه می فرمائید از طبیعت امتهاست، بحث می کند لیکن نه در چارچوب طبایع، بلکه به نحوی وسیع، که شامل همه جهات خلقت و تکوین خلق، و همه توابع و لواحق خلقت آنان در مسیر حیاتشان بشود، مثلا شامل خصلتها و اعمالی که باعث سعادت و یا مایه شقاوت آنان است نیز بگردد.

با این بیان وسیع و کلی روشن شد که تمام انسانها در تحت قیومت او قرار دارند و او در قدرتش مقهور نمی شود، و در امر خود از هیچ عاملی شکست نمی خورد، نه در دنیا و نه در آخرت. اما در دنیا برای اینکه هر عاملی که عملی را می کند به اذن او است، و برای امتحان است، و اما در آخرت که آخرت هم دار جزا است، اگر عمل خیر باشد جزا خیر و اگر شر باشد جزا هم شر است. و همچنین آیات مورد بحث که از جمله: ((ان الذین کفروا لن تغنی اموالهم و لا اولادهم)) آغاز می شود تا نه آیه بعد، در مقام بیان این نکته است که کفار هر چند آیات خدا را تکذیب کردند، و نعمتی را که خدا به آنان انعام کرده بود تا به وسیله آن به رضوان و جنت خدا برسند کفران نمودند، و بر همان نعمتها اعتماد نموده و خود را از پروردگار خود بی نیاز دانستند و نیز مقام پروردگارشان را فراموش نمودند، و لیکن نمی توانند با این عمل خود، خدای را عاجز سازند و بر او غلبه کنند، بزودی خدا ایشان را به همان اعمالشان دچار کرده و بندگان مؤمن خود را علیه آنان تقویت و تاءبید نموده به دست مؤمنین نابودشان می کند، و نیز به زودی در جهنم محسورشان می سازد، که بدترین بستر است.

این کفار در رکون و اعتماد به چیزی که جز متاعی برای حیات دنیا نیست سخت اشتباه کردند. زیرا از سرانجام نیکی که نزد خدا است غفلت ورزیدند.

پس آیات مورد بحث هم مانند همه سوره از طبیعت سخن می گوید لیکن طبیعت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۵۵



کفار، آنهم به نحوی وسیع که شامل اعمال صالح و ناصالح نیز بشود.

از این هم که بگذریم خصوص آیه ای که مفسر نامبرده برای اثبات نظریه خود به آن استشهاد کرده ، خواسته است بگوید: (آیه : ((کذلک زینا لکل امه عملهم)) دلالت دارد بر اینکه حقایق مستند به خدا است . و تنها زینت اعمال است که مستند به شیطان می شود) نه تنها دلالتی بر گفته او ندارد، بلکه از قرآنی که همراه آیه است برمی آید که خلاف آنرا افاده می کند، (برای اینکه می فرماید عمل امتها را (چه بد باشد و چه خوب) در نظرشان زینت دادیم).

اینک به همه آیه توجه فرمائید: ((و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله ، فیسبوا الله عدوا بغير علم ، کذلک زینا لکل امه عملهم ، ثم الی ربهم مرجعهم فینبئهم بما کانوا یعملون)). که به وضوح دلالت دارد بر اینکه منظور از اعمال ، اعمال زشت امتها است . فساد گفته مفسری دیگر

و نیز از بیان ما فساد گفتار آن مفسر دیگر روشن می شود که گفته است زینت دادن دو جور است ، یکی پسندیده و دیگری ناپسند، اعمال هم دو جورند، یکی نیک و دیگری زشت ، و از مسأله تزین تنها تزین اعمال نیک ، کار خدا است ، و بقیه کار شیطان است .

برای اینکه هر چند این حرف به وجهی درست است ، و لیکن به طور کلی صحیح نیست ، وجه صحیحش در خصوص نسبت مستقیم است ، که از آن به کلمه ((بالفعل)) و امثال آن تعبیر می کنیم ، و می گوئیم خدای تعالی به طور مستقیم و بالفعل تنها عمل جمیل و پسندیده می کند، و به آن امر می نماید، و هرگز امر به زشتی و فحشا نمی کند، و اما به طور غیر مستقیم و بواسطه که از آن به کلمه ((اذن)) و امثال آن تعبیر می کنیم ، تمامی کارها (چه خوب و چه بد) مستند به او است ، چون اگر نباشد ربوبیت و خالقیت و مالکیت او نسبت به کل جهان تمام نمی شود و نیز نمی شود علی الاطلاق او را بی شریک دانست ، (برای اینکه بنابراین فرض ، تنها در کارهای نیک ، بی شریک است ، نه به طور مطلق)، در حالی که قرآن کریم پر است از آیاتی که همه چیز را به خدا نسبت داده ، از آن جمله می فرماید: ((یضل من یشاء)) یعنی به دست خود او و به کیفر نافرمانی هایش). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۵۶

و نیز می فرماید: ((ازاغ الله قلوبهم)) یعنی وقتی عمل را واژگونه کردند، خداوند هم دلهايشان را واژگونه می کند).

و نیز می فرماید: ((الله یتهزه بهم ، و یمدهم فی طغیانهم)).

و نیز می فرماید: ((امرنا مترفیها ففسقوا)). و آیاتی دیگر از این قبیل . منشاء اشتباه این مفسران ، غفلت از وجود ارتباط بین تمام اجزای این عالم می باشد.

و این مفسرین اشتباهشان تنها از این جا ناشی شده که در مسأله روابط اشیا و آثار و افعال آنها آنطور که باید بحث نکرده اند، در نتیجه خیال کرده اند هر یک از امور که در این عالم پدید می آید امری مستقل الوجود از دیگران است ، و ذاتش هیچ ارتباطی به موجودات پیرامونش ، و یا به مجموع موجودات عالم ندارد، نه به آن دسته که قبل از او بودند، و نه به آنها که بعد از او خواهند آمد.

نتیجه این اشتباه این شده که هر حادثه را که در حقیقت نتیجه اسباب و علل ، و مقتضای اثری است که خدای تعالی به آنها داده ، تنها به علت و فاعل ما فوق او نسبت دهند، و بگویند فلان عمل کار فلان علت ، و آن دیگر کار آن علت است ، و هیچ ارتباطی بین این اعمال نیست ، و هیچ رابطه ای بین اثر این علت با سایر علل نیست و سایر علل هیچ نقش و سهمی در پدید آمدن و بقای آن ندارند. و خلاصه هر حادثه ای پدید آمده ، سبب خودش می باشد، اگر ستارگانی در گردشند، و دریاها در موجند، و کشتی هائی بر آنها در حرکتند، و اگر زمینی هست که موجوداتی را بر دوش خود گرفته ، و اگر گیاهانی می رویند، و حیواناتی می جنبند، و انسانهای زندگی می کنند، و تلاش می کنند نه رابطه ای روحی و معنوی بین آنها هست ، و نه وحدتی جسمی از ماده و

قوه در بین آنها وجود دارد.

و معلوم است چنین پنداری مستلزم یک پندار دیگر است، و آن این است، که نظیر همین بی ارتباطی و جدائی را بین عناوین اعمال و صور افعال یعنی صورت خوب و بد خیال کنند، و چنین پندارند که خوب و بد و شقاوت و سعادت، و هدایت، و ضلالت، و اطاعت و معصیت، و احسان و اضرار، و عدل و ظلم، و امثال این عناوین هیچ ارتباطی بهم ندارند، و تحقق و وجودشان به هم پیوسته نیست.

و غفلت کرده اند از اینکه این عالم، با همه اعیان موجودات و انواع مخلوقات که در آن است، تمامی اجزایش به هم مرتبط است، جزئی از همین عالم است که مبدل به جزئی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۵۷:

می شود، روزی انسان است و روزی دیگر گیاه، و روزی دیگر خاک بی جان است، روزی در حال جمع است، و روزی در حال تفریق، روزی زنده است و روزی دیگر مرده، آن روز که زنده است زندگی او عینا مرگ موجوداتی دیگر است، روزی نو است و روزی کهنه اما آنروز که نو است تازگی او عینا فساد اجزائی کهنه و قدیم است.

همچنین حوادثی که پدید می آید مانند حلقه های زنجیر به هم پیوسته است، هر فرضی که درباره یک حادثه بکنی در اوضاع حوادث مقارن آن اثر می گذارد، و حتی در قدیم ترین حوادث مفروض جهان مؤثر است، عینا مانند یک سلسله زنجیری که اگر یک حلقه آنرا به طرف خود بکشی تمام حلقه ها را به طرف خود کشیده ای، در حالی که هزاران حلقه است، و تو یکی را کشیده ای، پس کمترین تغییر و دگرگونی که در یک ذره از ذرات این عالم فرض کنی، باعث می شود سراسر عالم وضعی دیگر به خود بگیرد، هر چند که ما آنرا نبینیم و احساس نکنیم.

پس صرف نداشتن علم دلیل بر نبودن نیست، این قاعده ای است که از قدیم الایام زیر بنای بحث های علمی بوده، و امروز هم علوم طبیعی و ریاضی آنرا به طور کامل روشن ساخته است.

قرآن کریم قرنهای قبل از اینکه ما نخست کتب فلسفه و طبیعی و ریاضی دیگران را بخوانیم، و سپس خودمان مستقلا در آنها بحث کنیم آنرا با بهترین بیان خاطر نشان ساخته، می فرماید نظام جاری در سراسر عالم بهم پیوسته و متصل است، بین نظام جاری در آسمانها و نظام جاری در زمین ارتباط هست، و هر یک به سود دیگری جریان دارد، و همه در تحقق دادن به غرض خلقت دست در دست هم دارند، و قدر الهی در همه آنها نافذ است، و همه را به سوی معاد سوق می دهد، که ((ان الی ربک المنتهی)). در این عالم نه فقط اعیان خارجی، بلکه اوصاف و افعال نیز با هم مرتبط و وابسته هستند

این ارتباط تنها در اعیان موجودات و حوادث جاری در آنها برقرار نیست، بلکه اوصاف افعال و عناوین اعمال هم با یکدیگر مرتبطند مانند ارتباطی که امور متناقض با هم دارند.

آری اگر فرض شود یکی از دو نقیض، وجود نداشته باشد امر طرف دیگر درست نمی شود، همچنان که این معنا را در مسأله صنع و ایجاد به چشم احساس می کنیم، می بینیم که پدید آمدن و تکون یک موجود، مستلزم فساد موجود دیگر است، تا سابقی نباشد، لاحقی نمی آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۵۸:

در اعمال هم تا یکی از دو طرف مقابل نباشد طرف دیگر تحقق نمی یابد، وقتی این طرف آثار مطلوب خود را در اجتماع طبیعی انسان بروز می دهد، که طرف دیگری مقابل خود داشته باشد، و همچنین در اجتماع الهی انسان که همان دین حق باشد، تا باطلی نباشد حق جلوه ای ندارد، اگر اطاعت خدا مثلا خوبست و حسن دارد، برای این است که معصیت بد است، و اگر کار نیک باعث ثواب است، برای این است که کار بد باعث عقوبت است، و اگر ثواب و پاداش برای ثوابکار لذت بخش است، برای این است که عقاب برایش درد آور است، و اگر به طور کلی لذت، محبوب است، برای این است که درد مبغوض و مایه بدبختی است، و سعادت عبارت است از حالت و وضعی که وجود موجود برای رسیدن به آن وضع، خلق شده، و شقاوت عبارت است از حالت و

وضعی که موجود به آن حالت پشت کرده و رو به حالت قبلی می‌گذارد، و اگر این حرکت (از شقاوت به سعادت) در وجود موجود نبود وجود موجود باطل می‌شد.

پس اطاعت، و سپس حسنه، و در مرحله سوم ثواب، و در مرحله چهارم لذت، و در مرحله آخر سعادت، درست در مقابل معصیت و بدی، و سپس عقوبت، و در مرحله چهارم درد و آنگاه شقاوت قرار دارد، و هر یک از این نامبرده‌ها، وقتی ظهور جلوه پیدا می‌کند که طرف مقابلش دچار خفا شده باشد و وقتی زنده می‌شود که طرف مقابلش مرده باشد، همچنانکه می‌بینیم هر کس مردم را به دسته اول دعوت می‌کند، از دسته دوم بر حذر می‌دارد، و زنهاری می‌دهد، و اصلاً غیر از این ممکن نیست، همچنان که اگر کسی مردم را به لذائذ مادی فرا بخواند، دعوتش را با بدگوئی از خلاف آن انجام می‌دهد، و غیر از این ممکن نیست. کون و فساد در غیر اعمال و در اعمال سعادت آور، بلاواسطه مستند به خدا است ولی در اعمال شقاوت بار باواسطه مستند به او است.

پس از آنچه گفتیم روشن شد که حکمت اقتضا می‌کند این عالم همانطور که مشتمل بر صلاح است مشتمل بر فساد هم باشد، یا همانطور که مشتمل بر اطاعت است مشتمل بر معصیت هم باشد، همچنان که می‌بینیم خدای تعالی همین را در نظام صنع و خلقتش تقدیر کرده است.

چیزی که هست کون و فساد در غیر اعمال مستقیماً مستند به خدای سبحان است، چون کار خلقت و تدبیر تنها بدست او است، و شریکی ندارد، و همچنین اعمال سعادت آور، و آنچه مثل آن است بدون واسطه مستند به او است، چون تنها مسأله هدایت او مایه سعادت است، بر خلاف اعمال شقاوت آور، و آنچه از آن قبیل است، نظیر وسوسه شیطان، و مسلط کردن هوای نفس بر انسان، و حکومت دادن ستمکاران بر مردم، و امثال اینها که با واسطه مستند به خدا است، و آن واسطه عبارت است از ترک هدایت، و گمراه کردن و خوار نمودن، و بیچاره کردن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۵۹:

و امثال آن، و این واسطه‌ها همان است که از آن به اذن تعبیر می‌کنیم، و می‌گوئیم خدای تعالی به شیطان اذن داد تا با وسوسه‌ها و تسویلات خود دل‌های مؤمنین را منحرف کند، و انسان پیرو هوای نفس را از پیرویش منع نکند، و بین ظالم و ظلمش حایل نشد، برای اینکه اساس سعادت و شقاوت بر پایه اختیار است.

پس هر کس به سعادت رسید، با اختیار خود رسید، و هر کس شقی شد با اختیار خود شد، و اگر این نبود حجت (نه علیه بندگان، و نه علیه خدا، تمام نمی‌شد)، و سنت امتحان و برملا سازی واقعیت‌های بندگان، جاری نمی‌گردید. چیزی که دانشمندان را از بحث پیرامون جبر و اختیار بازداشته است

تنها چیزی که دانشمندان را از آزادی در بحث پیرامون این مباحث باز داشته، وحشتی بوده که از نتایج وخیم آن (البته به زعم خود آنان) بوده، مثلاً جبری مسلکان از آنان، پنداشتند که اگر بگویند موجودات با یکدیگر ارتباط و اسباب عالم در یکدیگر تاءثیر دارند، خود به خود اعتراف کرده‌اند به اینکه پس خدا هیچکاره است، و قدرت مطلقه او را بر تصرف در مصنوعاتش سلب کرده‌اند.

و مفوضه از آنان، پنداشتند که اگر این مطلب را بپذیرند، و مخصوصاً در مرحله اعمال ارتباط آنها را با یکدیگر به اراده و قدرت خدا نسبت دهند خود به خود به مسأله جبر گردن نهاده و مصنوع خدا یعنی انسان را هیچکاره دانسته‌اند، با اینکه مسلکشان تفویض است، و با بطلان اختیار مسأله ثواب و عقاب و تکلیف و تشریح دین باطل می‌شود.

با اینکه هر دو طایفه می‌توانستند دست از این وحشت برداشته، با کلام خدا که می‌فرماید: ((و الله غالب علی امره)).

و نیز می‌فرماید: ((الا له الخلق و الامر)) و ((ان لله ما فی السموات و الارض)) انس بگیرند، (و جبری مسلک از افراط خود، و تفویضی از تفریط خود برگشته، بفهمند که قبول وجود ارتباط بین اشیا و اعمال، هیچ محذوری به بار نمی‌آورد، نه خدا را

هیچکاره می‌کند، و نه انسانها را) علاوه بر اینکه این آیات و آیات مشابه آن در این باب برهانی ارائه می‌دهد، و ما در بحثی که پیرامون آیه شریفه: ((ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا)) شد پاره ای مطالب مربوط به اینجا را گذرانیدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۰ چهار نکته راجع به آیه کریمه ((زین للناس حب الشهوات))

حال به گفتاری که در تفسیر آیه مورد بحث داشتیم برگشته و نکاتی را متذکر می‌شویم:

نکته اول: از ظاهر جمله: ((زین للناس حب الشهوات)) بر می‌آید که فاعل زینت‌گری، غیر از خدای تعالی است یعنی یا شیطان است، و یا نفس، دلیل گفته ما دو نکته است، اول اینکه مقام آیه مذمت کفار به این رفتار انحرافی است، که به لذائذ مادی از مال و اولاد اعتماد نموده، و به خاطر اینکه شیطان این انحراف را در نظرشان جلوه داد خود را از خدا بی‌نیاز دانستند، و در مثل چنین مقامی زینتی تناسب دارد که باعث غفلت از خدا باشد، و چنین زینت‌گری لایق به ساحت مقدس خدا نیست.

نکته دوم: اینکه اگر این زینت‌گری کار خدای تعالی باشد قهرا مراد از آن همان میل‌گریزی است که انسان به این لذائذ مادی دارد، و اگر مراد این بود، جا داشت تعبیر فرماید: ((زین للانسان حب الشهوات)) و یا بفرماید: ((زین لبني آدم)) و امثال این تعبیرات، همچنان که در مواردی که سخن از غرائز رفته اینگونه تعبیر آورده، مثلا فرموده: ((لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رددناه اسفل سافلين)).

و نیز فرموده: ((و لقد كرنا بني آدم، و حملناهم ف ي البر و البحر...)).

و اما لفظ ((ناس)) مناسب چنین مقامی نیست، زیرا عرب این کلمه را بیشتر در مواردی استعمال می‌کند که می‌خواهد امتیازها را لغو کند، و یا کسی را تحقیر نموده و پستی فکر او را برساند، به موارد استعمال زیر توجه فرمائید:

((فابي اكثر الناس الا كفورا))، ((يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى))، و آیاتی دیگر نظیر اینها.

نکته سوم: اینکه اموری که خدای تعالی به عنوان نمونه و مصداق برای این شهوات بر شمرده، با مسأله تزین فطری نمی‌سازد، زیرا اگر منظور این بود جا داشت به جای کلمه ((نساء زنان)) تعبیری آورد که معنای مطلق زوجیت را برساند و نیز به جای لفظ ((بنین)) کلمه اولاد را آورده باشد و به جای لفظ ((قناطر مقرر)) لفظ ((اموال)) را بیاد بیاورد، برای اینکه علاقه فطری و طبیعی به همسر همانطور که در مردان نسبت به زنان هست، در زنان نیز نسبت به مردان همین علاقه وجود دارد، و همچنین علاقه غریزی که در انسان نسبت به فرزندان هست، نسبت به مطلق اولاد و مطلق اموال است، نه خصوص پسران، و خصوص ((قناطر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۱

و به همین جهت آن مفسری که فاعل تزین را خدا دانسته ناچار شده است بگوید: مراد از حب نساء علاقه به مطلق همسر است، تا شامل علاقه زن به شوهرش نیز بشود، و مراد از بنین، مطلق فرزند است، تا شامل دختران نیز بشود، و مراد از قناطر، مطلق مال است، و گفته: اگر خدای تعالی از خصوص نساء و بنین و قناطر نام برده، برای این است که اینها افراد قوی و شناخته شده تر مصداقند، و آنگاه در توجیه این گفته اش خود را سخت به زحمت انداخته است.

نکته چهارم: اینکه نسبت داشتن تزین به خدای سبحان با آخر آیه که می‌فرماید: ((ذلك متاع الحيوه الدنيا و الله عنده حسن المآب، قل انبئكم بخير من ذلكم...)) نمی‌سازد، برای اینکه ظاهر این کلام این است که می‌خواهد مردم را از شهوات دنیائی منصرف کند، و نفوس بشر را متوجه ثواب‌ها و بهشت و همسران و رضوانی کند که نزد خدا برایشان آماده است، و منصرف کردن مردم از زندگی دنیا صحیح نیست، چون دنیا مقدمه آخرت است، و منصرف کردن مردم از مقدمه و در عین حال دعوت آنان به ذی‌المقدمه، تناقض روشنی است، و بلکه ابطال هر دو امر یعنی هم دنیا و هم آخرت است، و مثل کسی می‌ماند که می‌خواهد سیر بشود و از خوردن خودداری می‌کند.

حال اگر بگوئی آیه شریفه: ((زین للناس حب الشهوات...)) معنایی را افاده می‌کند که خلاصه آنرا این آیه شریفه می‌رساند:

((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحيوۃ الدنيا خالصة يوم القيمة)).

و لازمه انطباق معنای آن آیه و این آیه این است که بگوئیم: در آن آیه نیز فاعل تریین، خداست همچنان که در این آیه فاعل تریین، خدا است.

در پاسخ می گوئیم: که خیر، آن آیه با این آیه منطبق نیست، و نظام آن آیه فرق دارد، زیرا آیه مورد بحث، در مقام مذمت شهواتی است که محبوب مردم است، و مردم را از یاد خدا منصرف نموده و مشغول می سازد، و نمی گذارد آدمی به یاد لذائذی که نزد خدا دارد بیفتد، و می خواهد مردم را در اعراض از آن شهوات تحریک و تشویق کند، و متوجه لذائذی که نزد خدای سبحان است بسازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۶۲:

به خلاف آیه دوم که مقامش مقام بیان این نکته است که لذائذی که در این دنیا بین مؤمنین و کفار مشترک است، در سرای دیگر، مخصوص مؤمنین خواهد بود، و به همین جهت است که می بینیم لفظ ((ناس)) در آیه مورد بحث، در این آیه مبدل به لفظ ((عباد)) شد، و نیز ((زینت)) در آن آیه، در این آیه ((رزق طیب)) نامیده شد.

باز اگر بگوئیم تریین در آیه مورد بحث معلق بر ((حب الشهوات)) شده، نه بر خود شهوات، و معلوم است که تریین حب در نظر انسان و مجذوب شدن دل آدمی در برابر این حب، امری طبیعی و خاصیتی ذاتی است، در نتیجه برگشت معنای تریین حب برای انسان به این می شود که خدا حب را در دل آدمیان مؤثر قرار داده، و یا ساده تر بگوئیم، آیه می خواهد بفرماید: که خدا این حب را در دل انسانها خلق کرده، و معلوم است که خلقت تنها کار خدا است و لا غیر، پس فاعل تریین در آیه شریفه خدای تعالی است.

در پاسخ می گوئیم لازمه آن قرائنی که ما ذکر کردیم این است که مراد از تریین حب، این باشد که خداوند این حب را طوری قرار داده که انسانها را به سوی خود جذب کند، و آنان را از غیر خودش باز دارد، چون زینت دادن امری مطلوب و جالب است، که با غیر خودش ضمیمه می شود و انسان را به سوی آن غیر، جلب می کند، (مثلا خانه ای ساده که جلب نظر مشتری را نمی کند زینت می کنند، تا به تبع آن زینت، خانه هم جلب توجه کند ((مترجم))) و یا زنی که قیافه جالبی ندارد خود را زینت می کند، تا به تبع آن زینت، خودش هم زیبا شود، و مرد را به سوی خود بکشاند، پس در حقیقت مقصود اصلی همان امور زینت آور است، و زن از این مقصد استفاده می کند. معنای تریین حب برای مردم

خلاصه اینکه، برگشت معنای تریین حب برای مردم به این است که حب را در نظر آنان طوری قرار دهد که باعث شیدائی و دلربائی آنان شود، و در اشتغال به آن حریص سازد.

این است معنای تریین حب، نه اصل تاءثیر آن، همچنانکه ظاهر از معنای ((فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا)) نیز همین است، چون می فرماید: بعد از آنان خلقی آمدند که نماز را ضایع گذاردند، و شهوات را پیروی کردند، و به زودی (کیفر) گمراهی را خواهند یافت.

و موید این معنا گفتاری است که درباره شمردن نمونه های زینت از نظر خواننده خواهد گذشت که چرا از نمونه های زینت، نساء و بنین و قناطر را شمرد؟ علاوه بر اینکه چه بسا بتوان گفت معنای لفظ شهوات خالی از شیفتگی و دلدادگی و حرص نیست، هر چند که کلمه نامبرده به معنای مشتیهات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۶۳: مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَطْرِ الْمُقْتَرَّةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ... کلمه ((نساء)) جمعی است که مفردی از لفظ خود ندارد، و کلمه ((بنین)) جمع کلمه ((ابن)) است که به معنای نر، از فرزندان آدمی است، که در فارسی به کلمه ((پسر)) ترجمه می شود، حال چه پسر بدون واسطه، و چه با واسطه، که فارسیان از آنان به کلمه ((نوه))، ((نتیجه))، ((نیره)) تعبیر می کنند.

و کلمه ((قناطر)) جمع قنطار است، و این کلمه کلمه ای است جامد، یعنی چیزی از آن مشتق نمی شود، و به معنای مقدار طلائی

است که در یک پوست گاو بگنجد، و یا به معنای پوستی پر از طلا است .

کلمه ((مقنطره)) اسم مفعولی است مشتق از همین کلمه جامد، و این رسم عرب است که در الفاظ جامد معنایی اعتبار می کنند که با در نظر گرفتن آن معنا لفظ جامد، معنایی مصدری کسب می کند، آنگاه از همان معنای مصدری کلمه ای دیگر مشتق می سازند، نظیر کلمه ((باقل))، و ((تامر))، و ((عطار))، که از کلمات ((بقل)) (سبزیجات) و ((تمر)) (خرما) و ((عطر)) اشتقاق یافته است و به معنای فروشنده بقل، و تمر، و عطر است، و فائده این اشتقاق آن است که شخص و یا چیزی را به وصفی که از جامد گرفته می شود توصیف کنند، و معنای کلمه را برای او اثبات نمایند و اشاره کنند به اینکه شخص و یا چیز نامبرده واجد معنای آن کلمه هست، و چنان نیست که هیچ رابطه ای با آن نداشته باشد، همچنان که می گویند: ((دنانیر مدنرة)) و ((دواوین مدونه))، و یا گفته می شود: ((حجاب محبوب)) و ((ستر مستور)).

کلمه ((خیل)) به معنای اسبان است، و کلمه ((مسومه)) که از ماده ((سین))، و ((واو))، ((میم)) گرفته شده، به معنای چریدن حیوان است، گفته می شود: ((سامت الابل)) یعنی شتر براه افتاده تا برود و در صحرا بچرد، و این گونه حیوانات را که علف از خانه نمی خواهند ((سائمه)) می گویند، ممکن هم هست بگوئیم از باب ((سمت الابل فی المرعی)) باشد، یعنی شتر را در چراگاه داغ زد، و نشانه کرد.

در نتیجه ((خیل مسومه)) یا به معنای اسبانی است که آزادانه در مرتع می چرند، و یا اسبان داغدار و نشاندار است. و کلمه ((انعام)) جمع کلمه ((نعم)) به فتحه نون و عین است، که به معنای شتر و گاو و گوسفند است، به خلاف کلمه ((بهائم)) که هم نامبرده ها را شامل می شود، و هم غیر آنها را، البته غیر وحشی ها و مرغان و حشرات و کلمه حرث به معنای زرع است، لیکن افاده معنای کسب هم می کند، و حرث عبارت است از تربیت نبات، و یا نبات تربیت شده، برای بهره گیری از منافع آنها در زندگی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۴ اصناف مردم از لحاظ دل بستگی به اقسام شهوات

آیه شریفه بنایش بر شمردن حب شهوات و افاده این معنا که حب شهوات طبق امور مورد علاقه انسان، تکثیر پیدا می کند نیست، و نمی خواهد بفرماید: انسان به حسب طبع، متمایل به همسر، و دوستدار اولاد، و اموال است، تا مفسرین اشکال کنند که چرا از انسان به کلمه ((ناس))، و از اولاد به کلمه ((بنین)) و از مال به عبارت قناطر مقلطه تعبیر کرد؟ آنگاه در توجیه این تعبیرها خود را به زحمت اندازند همچنانکه انداخته اند.

بلکه بنایش بر این است که بفرماید: مردم در شیفتگی به مشتتهای دنیا یک جور نیستند، بلکه چند گروهند، بعضی از شهوت پرستان هیچ هم و هدفی ندارند مگر عشق ورزیدن به زنان، و دل دادن به آنان، و تقرب و انس و همنشینی با آنان، و همین دلدادگی و جوهی از فساد و نافرمانی خدای سبحان را به دنبال دارد، نظیر آوازه خوانی، و موزیک نوازی، و میگساری، و امور دیگری مثل اینها، معمولا این حرکات زشت مختص به مردان است، و در زنان چنین وضعی پیش نمی آید، مگر بسیار نادر. بعضی دیگر دوستدار فرزند پسرند، چون تکاثر را دوست می دارند، و می خواهند با داشتن پسران زیاد نیرومندتر از دیگران باشند، و غالبا اینگونه افراد در میان بادیه نشینان زیاد یافت می شوند، و نیز اینگونه علاقه ها نوعا مختص به پسران است، نه دختران. بعضی دیگر از مردم دلباخته مالند، و بیشتر همتشان این است که کیسه ها را از پول پر کنند، و انبارها را از کالا انباشته نمایند. ظهور و پیدایش این قسم جنون هم بیشتر در جمع نقدینه یعنی طلا- و نقره است، و یا چیزی که بعدها به صورت نقدینه در آید، مانند ااث و کالاهای تجارتمی و غیره، و نیز اینگونه علاقه ها غالبا در بین اهل شهر زیاد است، نه در صحرائشینان.

و در نظر بعضی دیگر، خیل مسومه و اسبان تیزتک محبوب تر از سایر امور مادی است، نظیر سوارکاران که با اسب عشق می ورزند، بعضی هم علاقه شدیدی به گاو و گوسفند، و بعضی به کشت و زرع دارند، البته ممکن است که بعضی از افراد به دو تا و یا بیشتر از آنچه که شمرده شد علاقمند باشند.



این بود اقسام شهواتی که مردم در علاقه به آنها به چند صنف هستند، هر یک، یکی از آنها را هدف اصلی زندگی و بقیه اهداف زندگی را فرع آن قرار می دهند، و در مردم کمتر یافت می شود (و یا اصلاً یافت نمی شود) کسی که علاقه اش به همه اشیا و چیزهای نامبرده مساوی باشد و همه را به طور مساوی دوست بدارد، و همه برایش هدف اصلی باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۵

و اما لذائذی از قبیل جاه و مقام و صدارت، همه امور و همی هستند که به قصد ثانوی مورد علاقه قرار می گیرند، و التذاذ به آنها، التذاذ شهوانی شمرده نمی شود، بلکه التذاذی است و همی و خیالی، از این گذشته اگر آیه شریفه نامی از اینگونه لذائذ نبرده برای این است که در مقام شمردن تمامی شهوات نبوده است.

از اینجا این نظریه تائید می شود همانطور که قبلاً هم اشاره بدان شد که مراد از حب شهوات، علاقه معمولی نیست، پس دلدادگی و مرحله شدید حب است، (که خود نوعی جنون است و به همین جهت به شیطان نسبت داده شده)، و اگر مراد، اصل علاقمندی که امری است فطری، می بود به شیطان نسبتش نمی داد، چون علاقه معمولی و فطری را خداوند در دل همه نهاده است.

ذَلِكَ مَتَّعَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا... یعنی این شهواتی که شمردیم اموری است که در زندگی دنیا (یعنی نزدیکترین زندگی برای انسان نسبت به جهان آخرت) وسیله اقامه حیات است، و زندگی دنیا (نزدیکتر) و همچنین متاع و وسیله اقامه آن امری است فانی، و از بین رفتنی، نه خود دنیا می ماند، و نه متاع آن، نه آن عاقبتی باقی و صالح دارد و نه این، آن زندگی که بقا دارد و شایسته است که آن را زندگی بنامیم، زندگی آخرت است که نزد خدا است، ((و الله عنده حسن الماب)).

قُلْ أَوْ تُبْنِكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتْ... این آیه شریفه در مقام بیان جمله: ((و الله عنده حسن الماب)) است و به جای شهواتی که در آیه قبل شمرده، در اینجا یک چیز را مقابل آنها قرار داده، و آن کلمه ((خیر)) است، و این بدان جهت است که نعمت های آخرتی همه خوبی ها را دارد، هم باقی است و هم اینکه زیبایی و لذتش حقیقی است، هم بطلان در آن راه ندارد، اموری است هم جنس شهوات دنیا (اگر در دنیا همسرانند در آخرت هم حوران بهشتی هستند، و اگر در دنیا اموال و اولاد و خوردنی ها هست آنجا هم غلمان و باغها و اقسام میوه ها هست ((مترجم)). لذائذ و نعمتهای دنیا در آخرت هم است با این تفاوت که نعمتهای آخرت خالی از قبح و فساد است

خلاصه خواص آنچه در دنیا هست در آخرت هم هست، با این تفاوت که نعمت های آخرت خالی از قبح و فساد است، و آدمی را از آنچه برایش بهتر و واجب تر است، باز نمی دارد. در این آیه با اینکه نام بهشت را برد (و بهشت مشتمل بر همه لذائذ هست) و در عین حال نام ازواج مطهره را اختصاص به ذکر داد، برای این که مسأله هم خوابی و جماع در نظر انسان لذیذترین لذائذ حسی است، و باز به همین جهت است که در آیه قبلی نام زنان را جلوتر از بنین و قناطر مقرر کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۶

اما کلمه ((رضوان)) به کسره را و هم به ضمه آن به معنای رضا و خشنودی است، و آن حالتی است که در نفس آدمی هنگام برخورد با چیزی که ملایم طبع او است پیدا می شود، و نفس از پذیرفتن آن امتناع نمی ورزد، و در صدد دفع آن بر نمی آید، در مقابل این حالت، حالت سخط و خشم است که در هنگام برخورد با ناملایمات، در نفس پیدا می شود و نفس در صدد دفع آن بر می آید. توضیحی درباره ((رضوان من الله))

در قرآن کریم مسأله رضای خدای سبحان مکرر آمده، و باید دانست که رضایت خدا همانطور که بالنسبه به فعل بندگانش در باب اطاعت تصور دارد، همچنین در غیر باب اطاعت از قبیل اوصاف و احوال و غیره تصور دارد، (همان طور که می گوئیم نماز باعث رضای خدا است، همچنین می گوئیم تواضع و رقت قلب باعث خشنودی او است ((مترجم)).

چیزی که هست بیشتر مواردی که در قرآن کلمه رضای خدا آمده، (اگر نگوئیم همه مواردش) از قبیل رضایت به اطاعت است، و به همین جهت است که در آیات زیر رضای خدا را با رضای بنده، مقابل هم قرار داده. رضایت خدا از بنده اش به خاطر اطاعت او است، و رضایت بنده از خدا به خاطر پاداشی است که به او می دهد، و یا به خاطر حکمی است که به نفع او صادر می کند.

((رضی الله عنهم و رضوا عنه)).

((یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه)).

((و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار، و الذین اتبعوهم باحسان، رضی الله عنهم و رضوا عنه، و اعد لهم جنات...)).

اینکه در این مقام یعنی مقام شمردن آنچه برای انسان خیر است، و مطابق با امور مورد علاقه زندگی دنیائی او است مسأله رضایت خدا را شمرده، دلالت دارد بر اینکه خود رضوان نیز از خواسته های انسانی، و یا مستلزم امری است که آن امر این چنین است، و به همین جهت بوده که در این آیه آنرا در مقابل جنات و ازواج ذکر کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۷

در آیه: ((فضلا من ربهم و رضوانا)) آن را در مقابل فضل، و نیز در آیه: ((و مغفرة من الله و رضوان)) در مقابل مغفرت، و در آیه: ((برحمه منه و رضوان)) در مقابل رحمت ذکر فرمود.

و چه بسا با تدبیر و دقت در معنای آنچه که ما گفتیم، و دقت در آیه: ((رضی الله عنهم...)) و آیه: ((راضیه مرضیه...)) بتوان نکته ای را که آیه مورد بحث مبهم گذاشته، کشف نمود، برای اینکه در آیات نام برده رضایت را به خود آنان زده، فرموده (خدا از ایشان راضی است) و رضایت از شخص، غیر رضایت از فعل شخص است.

در نتیجه برگشت معنا به این می شود که خدای تعالی ایشان را در آنچه می خواهند از خود نمی راند، نتیجه این هم همان معنائی می شود که آیه: ((لهم ما یشاون فیها ایشان در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند)) آنرا افاده می کند، پس در رضوان خدا از انسان، مشیت مطلقه انسان وجود دارد. علت تقابل رضوان با شهوات انسانی در آیه شریفه از اینجا روشن می شود اینکه رضوان در این آیه را در مقابل شهواتی قرار داده، که در آیه قبل نام برده بود، برای این است که بفهماند انسان دنیا پرست اگر دنیا و مخصوصا مال دنیا را جمع می کند، برای این است که به خیال خود مشیت مطلقه را به دست آورد، ساده تر بگویم برای این جمع می کند که هر کاری خواست بتواند بکند، و قدرتش تا دورترین آرزوهایش توسعه یابد، ولی امر بر او مشتبه شده، و نفهمیده که چنین قدرتی و چنین مشیت مطلقه ای جز با رضایت خدا تامین نمی شود، خدائی که زمام هر چیز به دست او است.

وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ بعد از آنکه از این آیه و آیه قبلیش به دست آمد که خدا در دو سرا یعنی هم در دنیا و هم در آخرت وعده نعمت هائی را داده که مایه تنعم و لذت او است، و نیز از آنجائی که این نعمت ها چه خوردنی هایش و چه نوشیدنی ها و همسران و ملک و سایر لذائذش هم دنیوی دارد و هم اخروی، با این تفاوت که آنچه دنیائی است مشترک بین کافر و مؤمن است، و اما اخرویش مختص به مؤمنین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۸ چرا لذائذ اخروی مختص به مؤمن است

جای این سؤال در ذهن باز می شود که: چه فرقی است بین دنیا و آخرت که لذائذ دنیوی مشترک، و لذائذ اخروی مختص باشد؟ و یا بگو چه مصلحتی ایجاب کرده که نعمت های اخروی مختص به مؤمن باشد؟ و چون جای چنین سؤال بوده، در آخر آیه مورد بحث فرمود:

(و خدا به وضع بندگانش بصیر است)، و معنایش این است که این فرقی که خدای تعالی بین مؤمن و کافر گذاشته بر اساس عبث و بیهوده کاری نبوده، چون خدا بزرگتر از آن است که کاری گزاف و بیهوده کند، بلکه در خود این دو طایفه از مردم چیزی هست که این تفاوت را باعث شده، و خدا بصیر و بینا به بندگان خویش است و دلیل این تفاوت را می داند، و آن عبارت است از وجود تقوا در مومن، و نبود آن در کافر.

در آیه بعدی این تقوا را به بیانی معرفی کرده که با آیه مورد بحث متصل و مربوط باشد، و آن این است که فرموده: ((الذین یقولون ربنا...)) تا آخر دو آیه، که خلاصه این معرفی چنین است که مؤمنین فقر و حاجت خود را نزد پروردگارشان اظهار می‌دارند، و خود را از او بی‌نیاز نمی‌دانند، و نه تنها به زبان اظهار می‌دارند، بلکه صدق گفتار خود را با عمل صالح خود اثبات می‌کنند، به خلاف کفار که خود را از پروردگار خود بی‌نیاز می‌پندارند و پیروی شهوات دنیا زندگی آخرت و عاقبت امرشان را از یادشان برده است. تقریر یک اشکال: لذائذ دنیوی برای بقای انسان و حفظ نسل او است، در آخرت که دار بقاء است، چه حاجتی این گونه لذائذ هست

یکی از لطیف ترین نکاتی که از دو آیه مورد بحث، یعنی آیه: ((ذَلِكُمْ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتَبِ))، و آیه: ((قُلْ أَتَنْتَحِمُونَ مِنْ ذَلِكُمْ...))، و آیاتی که شبیه به اینها است، نظیر آیه: ((قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)) استفاده می‌شود، پاسخ از اشکالی است که بسیاری از دانشمندان بر ظاهر آیات راجع به توصیف نعمت‌های بهشت وارد دانسته‌اند.

و آن اشکال این است که: (تمامی لذائذ دنیوی برای بقا و حفظ نسل است، و آخرت که دار بقاء است، چه حاجت به این گونه لذائذ دارد؟) توضیح اینکه اگر در احوال وجود موجودات محسوس در این عالم دقت کنیم، هیچ شکی برای ما نمی‌ماند، در اینکه افعالی که از این موجودات سر می‌زند، همه ناشی و فرع بر قوا و ادواتی است که هر موجودی مجهز به آن است، و بحث از اهداف و غایات هستی هم این معنا را تاءید می‌کند، و به ثبوت می‌رساند که هیچ چیز در عالم به طور اتفاق و یا گراف و یا عبث خلق نشده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۶۹

یکی از موجودات این عالم، انسان است که می‌بینیم از سر تا پایش دستگاه‌هایی دقیق و جهازی حیرت‌انگیز از دقت است، با یک جهازش مسأله تغذیه او تأمین می‌شود، که همه می‌دانیم غذا خوردن آدمی بیهوده نیست، بلکه برای پر کردن خلای است که در اثر تحلیل بدن پدید می‌آید، ناگزیر غذا می‌خورد، تا باقی بماند.

یکی دیگر از آن جهازات، جهاز تناسل است، در مردان به شکلی و در زنان به شکلی دیگر، و هر یک قوایی فعاله دارند، قوایی که هر یک مترتب بر دیگری است، و این دو جنس مخالف با کشش و کوشش به یکدیگر می‌رسند. تا نوع بشر باقی بماند، در نباتات و حیوانات هم مسأله نظیر وضعی است که انسانها دارند.

از سوی دیگر می‌بینیم عالم خلقت برای اینکه موجودات را به راهی که می‌خواهد بیندازد و آنها را مسخر خود کند، و مخصوصاً در تسخیر جانداران یعنی حیوان و انسان، لذائذی در افعال آنها و قوای فعاله آنها قرار داده، تا به خاطر رسیدن به آن لذائذ او را به سوی عمل روانه کند، و او خودش نمی‌داند چرا این قدر برای خوردن و عمل زناشوئی می‌دود، خیال می‌کند هدف لذت بردن او است، در حالی که با این لذت و این گول زنک، او را کوک کرده‌اند، تا خلقت به هدف خود که بقای شخص و نوع انسان است برسد.

و مسلماً اگر خلقت انسان و غذا و شهوت جنسی این رابطه یعنی لذت‌گیری را در آدمی ننهاد بود هیچ انسانی به دنبال آن نمی‌رفت، نه برای تحصیل غذا این همه تلاش می‌کرد، و نه برای عمل جنسی آن همه مشقات را می‌پذیرفت، و هر چه مثلاً به او می‌گفتند اگر غذا نخوری باقی نمی‌مانی، و اگر جماع نکنی جنس بشر باقی نمی‌ماند، زیر بار نمی‌رفت، و در نتیجه غرض خلقت باطل می‌شد، و لیکن خدای تعالی لذت غذا، و لذت جماع را در او به ودیعت نهاد، تا آرامش خود را در به دست آوردن آن دو بداند، و تا غذا و شهوت جنسی را به دست نیآورد آرام نگیرد، و برای به دست آوردنش هر مشقت و مصیبت و بلائی را به جان بخرد، و نه تنها به جان بخرد، بلکه در جمع آوری مال و سایر شهوات به دیگران فخر هم بفرشد و خلاصه او به مشتی گول زنک دلخوش باشد، و نظام خلقت به هدف خود برسد.

پس معلوم شد که منظور خدای تعالی از این تدبیر غیر از این نبوده، که فرد و نسل بشر باقی بماند، فرد، با غذا خوردنش، و نسل، با جماع کردنش. این غرض خلقت، و اما برای خود انسان باقی نمی ماند مگر خیال.

خوب، وقتی معلوم شد که این لذائد دنیوی مقصود اصلی در خلقت نیست، بلکه برای غرضی محدود و زماندار است، اشکال بالا متوجه می شود که در قیامت وجود این لذائد چه معنا دارد، با اینکه بقای آن زندگی نه بستگی به خوردن دارد، و نه به جماع.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۷۰

باز تکرار می کنیم که لذت خوردن و نوشیدن و همه لذائد مربوط به تغذی برای حفظ بدن از آفت تحلیل رفتن و از فساد ترکیب آن یعنی مردن است، و لذت جماع و همه لذائد مربوط به آن که اموری بسیار است برای تولید مثل و حفظ نوع از فنا و اضمحلال می باشد.

پس اگر برای انسان وجودی فرض کنیم که عدم و فنا در دنبالش نیست، و حیاتی فرض کنیم که از هر شر و مکروهی مامون است، دیگر چه فایده ای می توان در وجود قوای بدنی یک انسان آخرتی تصور کرد؟ و چه ثمره ای در داشتن جهاز هاضمه، و تنفس، و تناسل، و مثانه، طحال، و کبد و امثال آن می تواند باشد؟ با اینکه گفتیم همه این جهازها برای بقا تا زمانی محدود است، نه برای بقای جاودانی و ابدی. جواب به اشکال فوق

و اما جواب از این اشکال این است که (خدای سبحان آنچه از لذائد دنیا و نعمت های مربوط به آن لذائد را خلق کرده که انسانها را مجذوب خود کند، و در نتیجه به سوی زندگی در دنیا و متعلقات آن کشیده شوند، همچنان که در کلام مجیدش فرمود:)) انا جعلنا ما علی الارض زینه لها)).

و نیز فرموده: ((المال و البنون زینه الحیوة الدنیا)).

و نیز فرموده: ((تبتغون عرض الحیوة الدنیا)).

و نیز در آیه ای که می بینید و جامع ترین آیه نسبت به فرض ما است فرموده: ((و لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم زهره الحیوة الدنیا، لفتنهم فیه، و رزق ربک خیر و ابقی .

و نیز فرموده: ((و ما اوتیتهم من شیء فمتاع الحیوة الدنیا، و زینتها، و ما عند الله خیر و ابقی، افلا تعقلون)) و آیاتی دیگر از این قبیل که همه این نکته را بیان می کنند

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۷۱

که نعمت های موجود در دنیا و لذائد مربوط به هر یک از آنها اموری است مقصود للغیر، نه مقصود بالذات، وسیله هائی است برای زندگی محدود دنیا، که از چند روزه دنیا تجاوز نمی کند، و اگر مسأله زندگی مطرح نبود این نعمت ها نه خلق می شد و نه ارزشی داشت، حقیقت امر همین است.

و لیکن این را هم باید دانست که آنچه از هستی انسان باقی می ماند همین وجودی است که چند صباحی در دنیا زندگی کرده، با دگرگونی ها و تحولاتش مسیری را از نقص به کمال طی نموده، و این قسمت از وجود انسان همان روحی است که از بدن منشا گرفته و بر بدن حکم می راند.

بدنی که عبارت است از مجموع اجزائی که از عناصر روی زمین درست شده، و نیز قوای فعاله ای که در بدن است، به طوری که اگر فرض کنیم غذا و شهوت (و یا علاقه جذب عناصر زمین به سوی بدن) نمی بود، وجود انسان هم دوام نمی یافت. پس فرض نبود غذا و سایر شهوات، فرض نبود انسان است، نه فرض استمرار نیافتن وجودش، (دقت بفرمائید). خلود و جاودانگی انسان در آخرت به معنای ابطال وجود او نیست، بلکه ادامه وجود دنیویاواست

پس انسان در حقیقت همان موجودی است که با زاد و ولد منشعب می شود، می خورد و می نوشد، و ازدواج می کند و در همه

چیز تصرف نموده، می‌گیرد، می‌دهد، حس می‌کند، خیال می‌کند، تعقل می‌نماید، خرسند و مسرور و شادمان می‌شود، و هر ملائمی را به خود جلب می‌کند، خودی که عبارت است از مجموع اینها که گفتیم، مجموعی که بعضی از آنها مقدمه بعضی دیگر است، و انسان بین مقدمه و ذی المقدمه حرکتی دوری دارد، چیزی که بر حسب طبیعت مقدمه کمال او بود، با دخالت شعور و اختیارش کمال حقیقتش می‌شود.

وقتی خدا او را از دار فانی دنیا به دار بقا منتقل کرد، و خلود و جاودانگی برایش نوشت، حال یا خلود در عذاب، و یا در نعمت و ثواب این انتقال و خلود، ابطال وجود او نمی‌تواند باشد بلکه اثبات وجود دنیائی او است، هر چه بود حالا هم همان است، با این تفاوت که در دنیا معرض دگرگونی و زوال بود، ولی در آخرت دگرگونی ندارد، هر چه هست همیشه همان خواهد بود، قهرا یا همیشه به نعمت هائی از سنخ نعمت های دنیا (منهای زوال و تغییر) متنعم، و یا به نعمت ها و مصائبی از سنخ عذابهای دنیا (ولی منهای زوال و تغییر) معذب خواهد بود، و چون نعمت های دنیا عبارت بود از شهوت جنسی، و لذت طعام، و شراب، و لباس، و مسکن، و همنشین و مسرت و شادی و امثال اینها، در آخرت هم قهرا همین ها خواهد بود.

پس انسان آخرت هم همان انسان دنیا است، مایحتاج آخرتش هم همان مایحتاج دنیا است، آنچه در دنیا وسیله است کمالش بوده همان در آخرت هم وسیله استکمال او است، مطالب و مقاصدش هم همان مطالب و مقاصد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷۲

تنها فرقی که بین دنیا و آخرت است مسأله بقا و زوال است.

این آن چیزی است که از کلام خدای سبحان ظاهر می‌شود، که در بیان حقیقت بنیه و ساختمان انسان می‌فرماید: ((و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغه، فخلقنا المضغه، عظاما، فکسونا العظام لحما، ثم اناشناه خلقا آخر، فتبارک الله حسن الخالقین، ثم انکم بعد ذلک لمیتون، ثم انکم یوم القیمه تبعثون)). توجه کنید به جمله اول آیه و همه فقرات آن که تعبیر به ((خلقت)) کرده، و خلقت عبارت است از ترکیب، (نظیر پدید آوردن بنا از ترکیب سنگ و آجر و غیره)، و باز توجه کنید به جمله: ((و در آخر او را خلقی دیگر کردیم))، که به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه خلقت مادی بدن مبدل می‌شود به خلقت موجودی مجرد، و باز توجه کنید به جمله ((و سپس همین شما در روز قیامت مبعوث خواهید شد)) که به طور مسلم مخاطب به این خطاب، همان انسانی است که خلقتی دیگر شده.

و نیز می‌فرماید: ((قال فیها تحیون، و فیها تموتون، و منها تخرجون))، که از آن بر می‌آید حیات انسان، حیاتی است زمینی، که از زمین و نعمت هایش ترکیب شده، و ما در تفسیر آیه: ((کان الناس امه واحده...)) پاره ای مطالب در این باره بیان کردیم.

و از سوی دیگر خدای سبحان درباره این نعمت های زمینی فرموده: ((ذلک متاع الحیوه الدنیا)).

و نیز فرموده: ((و ما الحیوه الدنیا فی الاخره الا متاع)) و در این دو آیه خود زندگی دنیا را وسیله زندگی آخرت و متاع آن نامیده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷۳

متاعی که صاحبش از آن متمتع می‌شود، و این خود بدیع ترین بیان در این باب است، بابی است که از آن هزارها باب باز می‌شود، و در عین حال مصدق کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که فرموده: ((کما تعیشون تموتون، و کما تموتون تبعثون)). انسان علاوه بر نقص و کمال طبیعی، نقص و کمالی نیز دارد که به اختیار و اعمال او بسته است

و کوتاه سخن اینکه زندگی دنیا عبارت است از وجود دنیوی انسان، به ضمیمه آنچه از خوبیها و بدیها که کسب کرده، و آنچه که به نظر خودش خبیث و خسران است. در نتیجه در آخرت یا لذائذی که کسب کرده به او می‌دهند، و یا از آن محرومش می‌کنند. و یا به نعمتهای بهشت برخوردارش می‌سازند، و یا به عذاب آتش گرفتارش می‌کنند.

و به عبارتی روشن تر، آدمی در بقایش به حسب طبیعت، سعادت و شقاوتی دارد، هم بقای شخصیتش و هم بقای نوعش، و این

سعادت و شقاوت منوط به فعل طبیعی او، یعنی اکل و شرب و نکاح او است، و همین فعل طبیعی به وسیله لذائذی که در آن قرار داده اند آرایش و مشاطه گری شده، لذائذی که جنبه مقدمیت دارد. این به حسب طبیعت آدمی و خارج از اختیار او است. و اما وقتی می خواهد با فعل اختیاری خود طلب کمال کند، و شعور و اراده خود را به کار بیندازد، موجودی می شود که دیگر کمالش منحصر در لذائذ طبیعی نیست، بلکه همان چیزی است که با شعور و اراده خود انتخاب کرده است.

پس آنچه خارج از شعور و مشیت او است (از قبیل خوشگلی و خوش لباسی، و بلندی و خوش صورتی، و خوش خطی، و سفیدی، و لذت بخشی غذا، و خانه، و همسرش و امثال اینها) کمال او شمرده نمی شود، هر چند که نوعی کمال طبیعی هست، و همچنین عکس آن نقص خود او شمرده نمی شود، هر چند که نقص طبیعی هست، همچنان که خود را می بینیم که از تصور لذائذ لذت می بریم، هر چند که در خارج وجود نداشته باشد.

مثلا مریض با اینکه بهبودی ندارد اما از تصور بهبودی لذت می برد، پس همین لذائذ مقدمی است که کمال حقیقی انسان می شود، هر چند که از نظر طبیعت، کمال مقدمی است حال اگر خدای سبحان این انسان را بقایبی جاودانه بدهد، سعادتش همان لذائذی است که در دنیا می خواست، و شقاوتش همان چیزهایی است که در دنیا نمی خواست، حال چه لذت به حسب طبیعت، و خلاصه لذت مقدمی باشد، و چه لذت حقیقی و اصلی باشد، چون این بدیهی است که خیر هر شخص و یا قوه مدرکه و دارای اراده عبارت است از چیزهایی که علم بدان دارد، و آن را می خواهد، و شر او عبارت است از چیزی که آن را می شناسد ولی نمی خواهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۷۴:

پس به دست آمد که سعادت انسان در آخرت به همین است که به آنچه از لذائذ که در دنیا می خواست برسد، چه خوردنیش، و چه نوشیدنش، و چه لذائذ جنسیش، و چه لذائذی که در دنیا به تصورش نمی رسید، و در عقلش نمی گنجید، و در آخرت عقلش به آن دست می یابد، و رسیدن به این لذائذ همان بهشت است، و شقاوتش به نرسیدن به آنها است، که همان آتش است، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((لهم ما یشاون فیها، و لدینا مزید)).

((الذین یقولون ربنا اننا آما فاعفر لنا ذنوبنا و قنا عذاب النار))

این آیه شریفه توصیف متقین است، که در آیه: ((الذین اتقوا)) سخن از ایشان رفت، و ایشان را اینطور توصیف می کند که می گویند: ((ربنا)) و در این کلمه با ذکر ربوبیت خدا اظهار عبودیت نموده، از او که پرورش دهنده ایشان است می خواهند به حالشان رحم کند، و حاجت شان را بر آورد ((اننا آما...)).

در این جمله منظورشان این نیست که بر خدا منت نهند، که ما به تو ایمان آورده ایم، چون بفرموده خدا در آیه: ((بل الله یمن علیکم ان هدیکم للالیمان)) همه منت ها را خدا بر ما دارد، که به سوی ایمان هدایتمان کرد، بلکه منظورشان این است که از خدا بخواهند وعده ای که به بندگانش داده که ((و امنوا به یغفر لکم)) به وی ایمان آورید تا شما را بیامزد در حق آنان منجز و عملی سازد، و به همین جهت جمله، ((فاعفر لنا ذنوبنا...)) را با آوردن حرف ((فا)) بر سر آن متفرع بر گفتار قبلی خود کردند، و در اینکه گفتار خود را با حرف ((ان)) تاکید کردند، برای این بود که بر صدق و ثباتشان در ایمان دلالت کند. تخلص از عذاب نعمتی افزون بر مغفرت است

در اینجا سؤالی پیش می آید، و آن این است که، چرا بعد از جمله: ((فاعفر لنا ذنوبنا)) جمله: ((و قنا عذاب النار)) را اضافه کردند؟ با اینکه بعد از مغفرت دیگر آتشی نمی ماند؟.

جواب این است که: خیر، مغفرت مستلزم تخلص از عذاب نیست به این معنا که نگهداری از عذاب آتش هم فضلی جداگانه از ناحیه خدا است، که به هر یک از بندگانش بخواهد می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۷۵: و یا به نعیم بهشت متنعم می کند.



برای اینکه ایمان به خدا و اطاعت از او، بنده را طلبکار از خدا نمی‌کند، تا خدا به عنوان پرداخت حق، او را از عذاب آتش پناه دهد، و یا به نعمت بهشت برساند، زیرا ایمان و اطاعت هم یکی از نعمت‌هایی است که خدا به بنده اش داده، و بلکه بزرگترین نعمت او است، و بنده از ناحیه خودش چیزی را مالک نیست، و حقی بر خدا ندارد، مگر آن حقی را که خود خدا به عهده خود گرفته، و یکی از آن حقوق همین است که اگر ایمان آوردند، ایشان را بیمارزد، و یکی دیگر اینکه از عذاب محفوظشان بدارد، همچنان که فرموده: ((و امنوا به یغفر لکم من ذنوبکم و یجرکم من عذاب الیم)).

چه بسا از بعضی از آیات استفاده شود که نگهداری از عذاب آتش، همان مغفرت و جنت باشد، نه چیز دیگر، مانند آیه: ((هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم، تو منون بالله و رسوله، و تجاهدون فی سبیل الله، باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون، یغفر لکم ذنوبکم، و یدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار، و مساکن طیبه فی جنات عدن)).

چون در دو آیه اخیر آنچه را در آیه اول به اجمال گذرانده بود، تفصیل می‌دهد، در آیه اول به طور اجمال فرموده بود: ((آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که چنین و چنان...)) و در دو آیه بعدش بیان می‌کند: که سود آن تجارت چیست، و این خود معنایی دقیق است که به زودی در موردی مناسب ان شاء الله شرحش می‌دهیم. پنج خصلت برای متقین

الصبرین و الصدیقین... در این آیه ایشان را به داشتن پنج خصلت ممتاز توصیف کرده، که تقوای هیچ متقی خالی از آنها نیست. ۱- صبر، و این که این صفت اول ذکر شده به خاطر این است که مقدم بر خصلت‌های دیگر است، البته از آنجائی که در آیه، صبر را مطلق آورده، شامل همه صبرهای دیگر هم می‌شود: ((صبر بر اطاعت))، ((صبر بر ترک معصیت))، ((صبر بر مصیبت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷۶

۲- صدق و صدق هر چند حقیقتش به حسب تحلیل عبارت است از مطابق بودن ظاهر گفتار و کردار آدمی با باطنش، و لیکن اگر کلمه نامبرده را به این معنا بگیریم شامل تمامی فضائل می‌شود، دیگر حاجت نبود صابرین و قانتین و آن دیگر صفات را ذکر کند، پس قطعاً این معنای تحلیلی منظور نبوده، در نتیجه باید گفت که مراد از آن همان راستگوئی است و بس (و خدا داناتر است). و کلمه ((قنوت)) به معنای خضوع برای خدای سبحان است، که شامل عبادات و اقسام اطاعت‌ها می‌شود، و کلمه ((انفاق)) که ((منفقین)) اسم فاعل از آن است، عبارت است از دادن مال به کسی که مستحق آن است.

منظور از کلمه: ((استغفار)) در سحرها نماز شب و استغفار در آن است، و روایات وارده، استغفار در اسحار را به نماز شب، و استغفار در قنوت آخرینش که همان یک رکعت ((وتر)) است تفسیر نموده‌اند.

خدای تعالی در سوره مزمل، آیه ۱۹ و سوره دهر آیه ۲۹ بعد از یادآوری قیام در شب و تهجد و عبادت در آن استغفار را، راه انسانها به سوی پروردگارش خوانده، و فرموده: ((ان هذه تذکره، فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلاً)).

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ کلمه ((شهادت)) در اصل به معنای معاینه یعنی به چشم خود دیدن، و یا به گوش خود شنیدن، و یا با سایر حواس خود حس کردن بوده است، ولی در ادای شهادت نیز استعمال شده، مثلاً درباره کسی که در محضر قاضی می‌گوید (من دیدم که فلانی آن دیگری را زد، و یا شنیدم که چنین گفت، و امثال اینها) می‌گویند در محضر قاضی شهادت داد، و به تدریج در اثر کثرت استعمال در هر دو معنا، مشترک در هر دو معنا شد، به طوری که اگر قرینه‌ای در کلام نباشد، شنونده از گوینده می‌پرسد: منظورت از شهادت، تحمل آن است، و یا ادای آن، و این بدان عنایت است که هر دو یک غرض را ایفا می‌کنند، چون آن کسی که شهادت را تحمل می‌کند، برای ادا تحمل می‌کند.

ساده تر بگوییم: اگر دیده‌ها و شنیده‌های خود را حفظ می‌کند، برای این حفظ می‌کند که حق و واقع در اثر نزاع، یا اعمال قدرت، و یا فراموشی و یا در خفا واقع شدن واقعه، دچار بطلان نگردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷۷ پس به این عنایت، تحمل شهادت و ادای آن هر دو شهادت است، یعنی هر دو حق را حفظ و اقامه می‌کنند، و قسط و عدالت را به پا می‌کنند.

دارند. چرا خداوند در این آیه اقامه شهادتی کند

و از آنجائی که آیات قبل، یعنی از جمله: ((ان الذین كفروا لن تغنی عنهم...)) تا جمله: ((والمستغفرین بالاسحار)) در مقام بیان این نکته بود که خدای سبحان شریک در عبادت ندارد، و چیزی از او بی نیاز نیست، و آنچه را که انسانها بی نیاز کننده از خدایش می‌پندارند، و به همین خیال باطل به آن اعتماد می‌کنند، چیزی به جز گول زنک، و وسیله زندگی دنیا، و وسیله به دست آوردن مایه زندگی آخرت نیست، و به جز از راه تقوا نمی‌توان زندگی دنیا را مایه حیات آخرت کرد، به عبارت دیگر می‌فرمود: این نعمت هائی که انسان تمایل به آن دارد و مشترک میان مؤمن و کافر است، در آخرت مختص به مؤمن است، لذا در آیه مورد بحث اقامه شهادت کرد بر اینکه آنچه در این آیات فرموده همه حق است، و نباید در آن تردید کرد.

و با اینکه شاهد خود خدای عزاسمه است، شهادت داد بر اینکه او معبودی است که جز او معبودی نیست، و چون به غیر او معبودی نیست، پس احدی نیست که جای او را بگیرد، و خلق را از او بی نیاز کند، نه مال، نه فرزند، و نه هیچ یک، از زینت‌های دیگر دنیا، و نه هیچ سببی از اسباب، برای اینکه اگر یکی از این نامبردگان چنین خاصیتی داشته باشد، و بتواند ما را از خدا بی نیاز سازد، قهرا در مقابل خدای تعالی معبود دیگری خواهد بود، و یا اگر خود، معبودی نباشد قطعا به معبود دیگری تکیه خواهد داشت، و آیه شریفه با جمله: ((لا اله الا هو)) این معنا را نفی کرد.

خدای تعالی در حالی این شهادت را می‌دهد که در فعلش قائم به قسط، و در خلقش حاکم به عدل است، چون امر عالم را از راه خلقت اسباب قبل از مسببات و برقرار کردن روابط بین این دو سلسله تدبیر کرده، و همه را در راه بازگشت به سوی خودش قرار داده، تا با تلاش و تکامل و پشت سر هم به سویش برگردند و در مسیر این هدف نعمت‌هائی قرار داده، تا انسان هم در مسیرش، و هم در هدفش یعنی در دنیایش و هم در آخرتش از آن نعمت‌ها استفاده کند، البته در دنیا برای آخرتش استفاده کند، نه اینکه در دنیا بر آنها ركون و اعتماد نموده، بر سر آن نعمتها از سیر باز ایستد، پس خدائی به این معنا شهادت می‌دهد که خود شاهدهی عادل است.

یکی از لطائف این آیه آن است که، عدالت خدا بر عدالت او و بر یگانگیش در الوهیت، شهادت می‌دهد و معنایش این است که عدالت او خودش بنفسه ثابت است، و وحدانیت او را هم اثبات می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۷۸ توضیحی درباره رابطه بین عادل بودن خدای سبحان و شهادت او به وحدانیت خودش

توضیح اینکه: ما انسانها اگر عدالت را در شاهد، معتبر می‌دانیم برای این است که شاهد همواره ملازم بر صراط مستقیم و صراط فطرت باشد، به دو سوی انحرافی ((افراط)) و ((تفریط)) منحرف نشود، و فعل خود را که همان شهادت است در غیر موضع به کار نبرد، و در نتیجه شهادتش خالی از دروغ و زور باشد، پس ملازم صدق بودن، و بر طبق فطرت راه پیمودن باعث عدالت آدمی می‌شود، پس خود نظام حاکم بر عالم و نظامی که در بین اجزای عالم است، و همه فعل خدایند، محض عدالت است.

تکرار می‌کنیم وقتی رفتار ما بر طبق نظام فطرت، ما را عادل می‌کند، خود نظام که همان فعل خدا است عین عدالت است، و اگر احيانا به حوادثی بر می‌خوریم که خوش آیند ما نیست، و یا بر خلاف میل و طمع ما است، و به دنبالش اعتراض سر داده، در مورد آن حادثه مناقشه می‌کنیم، حقیقتش این است که ما در اعتراض و مناقشه خود چیزهایی می‌گوئیم که از عقل ما تراوش می‌کند، و یا غرائز ما متمایل به آن است، و معلوم است که حکم عقل ما، و تمایل غرائز ما نیز از نظام عالم گرفته شده، ولی وقتی به بحث می‌پردازیم، و به سبب حادثه پی می‌بریم، شبهه ما زائل می‌شود، و اگر نتوانیم به سبب حادثه پی ببریم، حداقل به جهل خود پی می‌بریم، پس آنچه در دست ما است ((جهل به سبب)) است، نه ((علم به نبود سبب))، پس نظام جهان هستی (که عین فعل خدای سبحان است)، عین عدالت است (دقت فرمائید).

و اگر در این میان معبودی باشد که جای خدا را پر کند، و ما را در موردی از خدا بی نیاز سازد، قطعا نظام عالم نمی‌توانست عادل

به طور مطلق باشد، بلکه نظام هر اله بالنسبه به خودش ، و در دایره قضا و علمش عادل بود.

و کوتاه سخن اینکه خدای سبحان که شاهدهی است عادل ، شهادت می دهد بر اینکه معبودی جز او نیست ، این شهادت را همانطور که گفتیم با فعل خودش که همان نظام عالم است ادا می کند، و به طوری که از ظاهر آیه مورد بحث برمی آید با قول خودش هم ادا کرده ، و فرموده : ((شهد الله انه لا اله الا هو)).

پس آیه مورد بحث در مشتمل بودنش بر، شهادت خدا بر یکتائی خود، نظیر آیه شریفه زیر است ، که می فرماید: ((لكن الله يشهد بما انزل اليك ، انزله بعلمه ، و الملائكة يشهدون ، و كفى بالله شهيدا. وجه اینکه ملائکه و صاحبان علم هم در کنار خدا شهادت می دهند

و اما اینکه در آیه مورد بحث فرموده : ((ملائکه هم شهادت می دهند بر اینکه معبودی جز خدا نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۷۹

توجهش این است که خدای تعالی در آیات مکی که قبل از این آیات نازل شده ، خبر داده به اینکه فرشتگان ، بندگان محترم خدایند، و او را در آنچه دستور می دهد نافرمانی نمی کنند، و هر چه می کنند به امر او است او را تسبیح نموده و در تسبیح خود شهادت می دهند به اینکه معبودی جز او نیست .

اینک آن آیات : ((بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون)) و ((الملائكة يسبحون بحمد ربهم)).

در آیه مورد بحث می فرماید: ((صاحبان علم شهادت می دهند به اینکه جز او معبودی نیست))، برای اینکه هر صاحب علمی از آیات آفاقی و انفسی خدا، یکتائی خدا را به یقین درک می کند، زیرا این آیات تمام مشاعرشان را پر می کند، و در عقول آنان رسوخ می نماید.

از آنچه گفته شد چند نکته روشن گردید:

اول اینکه : مراد از شهادت به طوری که از ظاهر آیه شریفه بر می آید شهادت ((قولی)) است نه ((عملی))، هر چند که شهادت عملی خدا بر یکتائی و عدالتش نیز در جای خود صحیح و حق است ، چون عالم وجود با نظام واحدش شهادت می دهد بر اینکه معبودی واحد دارد، و با تمامی جزء جزء وجودش که همان اعیان موجودات است شهادت می دهد که اگر معبودی غیر از او بود نظامی چنین متصل و به هم پیوسته نمی داشت . نقش و معنای ((قائما بالقسط)) در آیه شریفه دوم اینکه : جمله : ((قائما بالقسط)) حال از فاعل ((شهد الله)) یعنی حال از ((الله)) است ، و عامل در این حال هم جمله ((شهد)) است .

و به عبارتی روشن تر اینکه ((قیام خدا به قسط)) آن چیزی نیست که خدا و ملائکه و اولوا العلم بر آن شهادت داده اند، بلکه چگونگی و حالت شهادت دادن خدا را می رساند و معنایش این است که خدا در حالی که قائم به قسط است شهادت می دهد بر اینکه معبودی به جز او نیست ، و ملائکه و اولوا العلم هم همین شهادت را می دهند، دلیل ما بر این معنا ظاهر آیه است که بین جمله : ((لا اله الا هو)) و جمله : ((قائما بالقسط)) جدائی انداخته ، و بین دو جمله ، کلمات ((والملائکه و اولوا العلم)) را آورده ، و اگر مسأله قیام به قسطهم از اجزای شهادت بود جا داشت که بفرماید، ((شهد الله انه لا اله الا هو، قائما بالقسط و الملائکه ...)).

از اینجا روشن می شود اینکه جمعی از مفسرین در تفسیر آیه ، شهادت را شهادت عملی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸۰ و قیام به قسط را هم جزء شهادت گرفته اند، اینان از دو جهت خطا رفته اند، خواننده می تواند با مراجعه بدانچه گفته اند به این اشکال متوجه شود.

و از این اشکال بدتر، اشکال بر مفسری است که گفته : حمل شهادت ، بر شهادت قولی ، مستلزم آن است که مسأله توحید را مستند به ((نقل)) بدانیم نه ((عقل))، آنوقت ناگزیریم برای اثبات حجت و اعتبار نقل ، مسأله وحی را اثبات کنیم ، زیرا این

شهادت را قرآن داده و تا اثبات نکنیم که قرآن وحی است، این دلیل نقلی اعتبار نمی‌یابد، و این خود بیانی است دوری.

و به خاطر همین اشکال بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از شهادت دادن خدا یک معنای استعاره‌ای و ادعائی است، به این معنا که ادعا شود تمامی آنچه خدا خلق کرده، با وحدت حاجت و نظام متصل خود دلالت می‌کند بر وحدت صانعش، و این دلالت خود نوعی سخن گفتن است، و خدا با چنین نظامی به یکتائی خود شهادت می‌دهد، و با همین ادعا ملائکه هم با اطاعتشان، و اولوا العلم از افراد انسان هم با مشاهداتشان، آیات و نشانه‌های یک تائی خدا را در حقیقت بر وحدانیت او شهادت می‌دهند. پاسخ به سخن بعضی از مفسرین که گفته‌اند مراد از شهادت دادن خدا، شهادت قولینست

جواب از این سخنان این است که اینان در سخن خود خلط و مغالطه کرده‌اند، چون اینکه دانشمندان گفته‌اند دلیل نقلی قابل اعتماد نیست، در خصوص مواردی است که عقل و یا حس ناقل در آن راه داشته باشد، (در این صورت است که شنونده به آن اعتماد نمی‌کند، زیرا احتمال می‌دهد عقل و یا حس ناقل خطا رفته باشد)، و مخصوصاً در مسائلی که تنها علم راهگشا است به چنین دلیلی اعتماد نمی‌شود، اما اگر فرض کردیم یک دلیل نقلی افاده علم کرد، علمی که دلیل عقلی هم همان را افاده می‌کند، و یا علمی قوی‌تر از علم عقلی می‌آورد، در آن صورت دلیل عقلی هم مانند نقلی معتبر و یا از آن معتبرتر خواهد بود، همچنان که می‌بینیم همه مردم دلیل ((نقلی متواتر)) را از دلیل عقلی معتبرتر می‌شمارند، و مضمون آنرا از مضمونی که برهان عقلی بر آن اقامه شده باشد صادق‌تر و روشن‌تر می‌دانند، هر چند که مقدمات آن برهان نظری، یقینی باشد، و نتیجه‌ای یقینی هم بدهد.

پس اگر شاهدی را فرض کنیم که احتمال دروغگوئی در او نمی‌رود، و برهان صریح افاده کرد که ممکن نیست خلاف واقع نیز بگویید، شهادت چنین شاهدی همان یقین را می‌آورد، که یک برهان یقینی می‌آورد، و خدای سبحان چنین شاهدی است، چون او کسی است که نقص و باطل در او راه ندارد، و در حق او دروغگوئی تصور نمی‌شود، پس شهادت او بر وحدانیت خودش شهادتی است حق، همچنان که خبر دادنش از شهادت ملائکه و اولوا العلم شهادت آنان را به طور یقین اثبات می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۱۸۱:

پس اینکه گفتند: ((شهادت مورد نظر آیه، شهادت کلامی نیست، زیرا اگر باشد چنین و چنان می‌شود))، مغالطه‌ای بیش نیست. شهادت خداوند دعوی مشرکین را باطل می‌کند

علاوه بر اینکه مشرکین که این شهادت علیه آنان است، اگر اصنام و ارباب اصنامی به عنوان شریک خدا اثبات می‌کردند، به عنوان شفیع در درگاه خدا، و وسائلی بین او و خلقتش اثبات می‌کردند، همچنان که قرآن از ایشان حکایت کرده که گفتند: ((ما نعبدهم الا- ليقربونا الى الله زلفی))، و حتی آنهایی هم که به شرک خفی برای خدا شریک می‌گیرند، مثلاً در نماز و روزه خود هوای نفس، و یا اطاعت ما فوق، و یا مال، و اولاد، را هم دخالت می‌دهند، در حقیقت به سببی که خدا آنرا سبب قرار داده تمسک می‌کنند، و وقتی به آن سبب دست می‌یابند آنرا سببی مستقل در تاءثیر می‌پندارند، و خلاصه سخن اینکه هر شریکی که برای خدا می‌پندارند زبان حالشان در این شریک گرفتن این است که ((ما اینها را عبادت می‌کنیم)) نه اینکه واقعاً شریکند و وقتی خدای تعالی شهادت داد که او برای خود شریکی نگرفته، دعوی مشرکین باطل می‌شود، که عین همین بیان ما را، آیه شریفه زیر آورده که می‌فرماید: ((قل اتنبئون الله بما لا- يعلم فی السموات و لا فی الارض)). زیرا همین که خدای تعالی بفرماید: من هیچ شریکی برای خود سراغ ندارم، دعوی مدعیان شرک، خود به خود باطل می‌شود، چون ثابت شده که هیچ چیزی در آسمانها و زمین بر خدا پوشیده نیست. و در حقیقت این شهادت خدا نیز مانند سایر اخبار، خبری است که از مصدر ربوبی و عظمت خدا صادر شده، مثل این خبر که می‌فرماید: ((سبحانه و تعالی عما یشرکون)). و امثال این آیات که خبری است از ناحیه خدا، چیزی که هست در این خبر انطباق معنای شهادت بر آن نیز ملاحظه شده، چون خبری است که در مورد دعوی آمده، و آورنده آن قائم به قسط است، و شهادت هم چیزی به جز خبر عادل، در مورد دعوی نیست.

پس اگر در آیه تعبیر به شهادت را آورده ، تفنن در کلام است ، در نتیجه برگشت معنای آیه به این است که اگر در عالم هستی اربابی غیر خدا مؤثر در خلقت و تدبیر بود، و شرکا و یا شفیعانی وجود داشت ، خدای تعالی او را می شناخت ، و به وجودش شهادت می داد، ولی او خبر داده که برای خود هیچ شریکی سراغ ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸۲ نتیجه معنای آیه : نفی شریک برای خداوند است

پس معلوم می شود هیچ شریکی برای او نیست ، و نیز اگر چنین شریکی وجود می داشت ملائکه هم او را می شناختند، و به وجود او اعتراف می کردند، چون ملائکه واسطه های خدا و خلقند امر خدا را در خلقت و تدبیر اجرا می کنند، ولی ملائکه شهادت به نبودن شریک داده ، پس شریکی برای خدا نیست ، و نیز اگر شریکی می بود اولوا العلم به وجود او آگاه می شدند، و شهادت می دادند، ولی می بینیم که ایشان هم در اثر مشاهده آیات آفاقی و انفسی شهادت داده اند به اینکه برای خدا هیچ شریکی نیست .

پس کلام در آیه مورد بحث به این می ماند که بگوییم : ((اگر در فلاخن کشور غیر از فلاخن پادشاه که او را می شناسیم پادشاهی دیگر مؤثر در شؤون مملکتی و اداره امور آن وجود می داشت ، پادشاه معروف هم او را می شناخت ، چون محال است در یک کشور دو تا پادشاه حکومت بکنند، و از وجود یکدیگر هیچ اطلاعی نداشته باشند، و نیز اگر وجود می داشت قوه مجریه مملکت یعنی وزرا که واسطه بین تخت سلطنت و مرکز فرماندهی و بین افراد رعیتند خبردار می شدند، برای اینکه وزرا حامل پیامها و اوامر سلطان ، و مجری احکام اویند و قهرا در بین احکامی که در دست دارند احکامی هم از پادشاه دوم می دیدند، و نیز اگر پادشاهی دیگر وجود می داشت عقلای مملکت که فرمانبران اوامر و پیمانهای سلطان هستند، و در مملکت سلطان زندگی می کنند، قطعا از وجود پادشاه دوم خبردار می شدند، و لیکن نه خود پادشاه از وجود پادشاه دوم اطلاع دارد، نه وزرا، و نه عقلای مملکت)).

لا- إِلَهَ إِلَّا- هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ این جمله نظیر جمله معترضه ای است که به منظور احقاق حقی که در وسط کلام پیش آمده ذکر گردیده ، تا آن حق فوت نشود، پس جمله نامبرده مقصود اصلی نیست ، و اما آن حقی که پیش آمده عبارت است از حق تعظیم خدا، چون یکی از ادب ها که همواره کلام خدای تعالی رعایتش می کند این است که هر جا نامی از خدا برده می شود، و موردی است که شنونده از صفات افعال خدا چیزی تصور می کند که لایق به ساحت مقدس او نیست ، بلافاصله در همانجا آن تصور را دفع می کند، نظیر آیه شریفه : ((قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه))، که چون سخن از فرزند گرفتن خدا بود، قبل از هر چیز کلمه ((سبحانه)) را آورد، و به وجهی نظیر آیه : ((وقالت اليهود يذلل الله مغلوله ، غلت ایدیهم))، بعد از نقل سخن یهود که گفتند دست خدا بسته است ، بلافاصله فرمود : ((بسته باد دست آنان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸ علت تکرار ((لا- اله الا هو)) و ختم آیه به دو نامه ((عزیز)) و ((حکیم))

کوتاه سخن اینکه آیه مورد بحث از آنجا که اولش مشتمل بر شهادت خدا و ملائکه و اولوا العلم بر نفی شریک بود، جای آن بود که ناقل این شهادت که خود خداست ، و نیز شنونده آن ، خدا را از داشتن شریک منزّه بدارد، و بگوید : ((لا اله الا هو)) نظیر آنکه در داستان تمت به عایشه فرمود:

((ولو لا اذ سمعتموه ، قلت ما يكون لنا ان نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم)).

چون خدا این حق را به گردن مسلمانان داشت وقتی بهتانی می شنوند و می خواهند متهم را تبرئه کنند نخست خدا را منزّه بدارند، لذا گلایه فرموده که چرا قبل از تبرئه عایشه ، خدا را منزّه نداشتید، با اینکه خدا سزاوارترین کس است که تزیهش را واجب بدانند. پس زمینه جمله : ((لا- اله الا- هو العزيز الحكيم)) زمینه ثناخوانی بر خدای تعالی است ، تا حق تعظیم او به دست آید، و به همین جهت جمله رابا دو نام ((عزیز)) و ((حکیم)) تمام کرد، و اگر نتیجه ای از مساءله شهادت بود، جا داشت جمله را با دو وصف ((واحد)) و ((قائم)) به قسط تمام کند، پس خواسته است بفرماید:

درجائی که سخن از شهادت خدا بر یگانگیش می رود، سزاوارترین ثنای بر او، باز همان یگانگی او است ، چون او یگانه در عزت

است، یعنی ساختش مانع از آن است که با وجود شریکی در الوهیت، ذلت شریک داشتن را بپذیرد، و نیز او یگانه در حکمت است و ساختش مانع از آن است که اغیار، امر او را در خلق و تدبیر، نقض کنند و یا نظامی را که او در عالم برقرار نموده به تباهی کشانند.

پس آنچه گذشت جواب از این سؤال بود که چرا جمله ((لا اله الا هو)) تکرار شده و اینکه به چه مناسبت آیه شریفه به دو نام ((عزیز)) و ((حکیم)) ختم گردیده معلوم شد (و خدا دانا است). بحث روایتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۸۴ در مجمع البیان ذیل آیه: ((قل للذین کفروا ستغلبون...)) آمده است که محمد بن اسحاق از رجال خود نقل کرده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جنگ بدر با کفار قریش برخورد نمود، و فاتحانه به مدینه برگشت، یهودیان مدینه را در بازار قینقاع جمع کرد، و فرمود: ((ای گروه یهود! برحذر باشید، از اینکه خداوند شما را به همان سرنوشتی دچار کند که قریش را در بدر دچار کرد، و قبل از آنکه بر سرتان بیاید آنچه بر سر آنان آمد اسلام را بپذیرید، چون شما می دانید که من پیامبری مرسلم، و نشانه های نبوت مرا در کتب خود دیده اید))، یهودیان گفتند: ((ای محمد اگر در جنگ بدر بر قریش فایق شدی مغرور مشو، زیرا با مردمی روبرو شدی که از آداب جنگ چیزی نمی دانستند، نتیجتاً تو بر آنان غلبه کردی، و اما اگر روزی ما با تو به قتال برخیزیم آنوقت خواهی فهمید که ما مرد کارزاریم))، به دنبال این جریان آیه بالا نازل شد.

مؤلف: این روایت را درالمنثور هم از ابن اسحاق، و ابن جریر، و بیهقی در کتاب (دلایل)، از ابن عباس آورده اند، و قریب به این مضمون را قمی در تفسیر خود نقل کرده و لیکن خواننده گرامی توجه فرمود که سیاق آیات مورد بحث، با این نظریه که درباره یهود نازل شده باشد آنطور که باید نمی سازد، و مناسب تر با سیاق این است که بگوئیم، این آیات بعد از جنگ احد نازل شده (و خدا داناتر است). بالاترین لذتها در دنیا و آخرت کدام است؟

و در کافی، و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که امام صادق (علیه السلام) فرمود: مردم در دنیا و آخرت از هیچ لذتی بهره نمی برند، که لذیذتر از زنان باشد، و این کلام خداست، آنجا که می فرماید: ((زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین...)) آنگاه فرمود: ((اهل بهشت هم از هیچ لذتی به قدر لذت نکاح لذت نمی برند، نه خوردنی ها و نه نوشیدنیها)). مؤلف: امام (علیه السلام) این معنا را از ترتیبی که در آیه شریفه است استفاده کرده، چون در آیه حب زنان را مقدم و جلوتر از سایر لذات ذکر کرده، و آنگاه این شهوات را متاع دنیا خوانده، و فرمود: که شهوات بهشت بهتر از شهوات دنیا است. و منظور امام (علیه السلام) از اینکه لذت نکاح را بالاترین لذات معرفی نموده، و لذیذترین لذات را منحصر در آن کرده، انحصار نسبی بوده، خواسته است بفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۸۵

لذت نکاح نسبت به لذات سایر شهوات بدنی بزرگترین لذت است و اما غیر این سنخ لذات، خارج از مورد کلام آنحضرت است و شامل لذت بردن آدمی از نعمت هستی خود، و یا لذتی که یکی از اولیای خدا از تقرب به خدا، و مشاهده آیات کبرای او، و لطائف رضوان او و اکرام او، و سایر لذات از این قبیل، نمی شود، براهین علمی هم قائم است بر اینکه عظیم ترین لذات، لذت هر موجودی است از وجود خودش، و براهین علمی دیگری اقامه شده است بر اینکه: ((التذاد هر موجودی به وجود پروردگارش، عظیم تر است از التذادی که از هستی خود می برد)).

و در این میان روایات دیگری هست که دلالت دارد بر اینکه التذاد بنده از حضور و قرب خدا، در نظرش از هر لذت دیگری بزرگتر است.

در کتاب کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: علی بن الحسین (علیهما السلام) می فرمود: یک آیه از قرآن، کشته شدن و سرعت مرگ در ما (اهل بیت) را برایم گوارا می سازد و آن آیه: ((اولم یروا انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها)) است، که مراد از نقص اطراف، مرگ علما است، و از آن برمی آید که خدای تعالی هر وقت نظری به زمین بیفکند، اهل دنیا و ماده



پرستان را با مرگ علما عذاب ، و علما را با بردن به درگاه خود به عالیترین لذات متنعم می سازد، و به زودی روایاتی در موارد مناسب در طول این کتاب از نظر خواننده خواهد گذشت .

در مجمع البیان در ذیل جمله : ((القناطر المقنطره )) از امام باقر و امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که فرمودند ((کلمه (قنطار)) به معنای پوستی از گاو است که پر از طلا کرده باشند)).

و در تفسیر قمی از امام (علیه السلام ) نقل کرده که فرمود: ((منظور از (خیل مسومه ) اسبان چریده چاق است)).

در کتاب فقیه و کتاب خصال از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده اند که فرمود هر کس در نماز وترش که آخرین رکعت نماز شب است ، هفتاد بار در حال ایستاده بگوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸۶

((استغفر الله و اتوب الیه )) و تا یکسال این عمل را ادامه دهد خدای تعالی او را در درگاه خود از مصادیق ((مستغفرین بالاسحار)) به حساب آورده و آمرزش خدای تعالی برایش حتمی خواهد شد.

مؤلف : این معنا در روایاتی دیگر از ائمه اهل بیت (علیهم السلام ) آمده و یکی از سنن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است که از آن جناب ترک نمی شده است ، و قریب به همین معنا در ((درالمنثور)) از ابن جریر، از جعفر بن محمد، نقل شده ، که فرمود:

هر کس پاسی از شب نماز بگذارد، و در آخر شب هفتاد بار استغفار کند، از مستغفرین نوشته می شود، و اینکه در روایات بالا آمده بود: ((از مصادیق مستغفرین بالاسحار محسوب می شود)) از قرآن کریم استفاده شده ، در آنجا از مستغفرین حکایت کرده که می

گویند ((فاغفر لنا ذنوبنا...)) از اینکه این کلام را از ایشان حکایت می کند، و آنرا رد نمی نماید استفاده می شود که دعایشان مستجاب است . آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸۷ آیات ۲۵ - ۱۹ آل عمران

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۱۹) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بِصَيرِ الْعِبَادِ (۲۰) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بَغْيًا وَيَكْفُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۲۱) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتِ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (۲۲) أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ (۲۳) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ (۲۴) فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۲۵)

ترجمه آیات

همانا دین نزد خدا تنها اسلام است ، و اهل کتاب در آن اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه به حقانیت آن یقین داشتند و خصومتی که در بین خود داشتند و ادار به اختلاف کفر بورزد باید بداند که خدا سریع الحساب است (۱۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۸۸

حال اگر همینها بر سر دین با تو بگو بگو کردند بگو من و پیروانم سراسر وجودمان را تسلیم خدا کردیم و به اهل کتاب و مشرکین بی کتاب یک کلمه بگو اسلام می آورید یا نه ؟ اگر اسلام آوردند راه سعادت خود را یافته اند و اگر نیاوردند تو وظیفه خودت را

انجام داده ای چون بیش از ابلاغ ، وظیفه ای نداری و خدا بینای به (اعمال ) بندگان است (۲۰) به کسانی که به آیات خدا کفر می ورزند و پیامبران را به ناحق می کشند و افرادی را که به عدالت و ادارشان می کنند به قتل می رسانند، بشارت به عذابی دردناک

بده (۲۱) اینان همانهاییند که اعمال خیری هم که دارند هم در دنیا بی نتیجه می ماند و هم در آخرت و از انواع یاوران ، هیچ نوع یآوری ندارند (۲۲) مگر ندیدی کسانی را (علمای اهل کتاب را) که مختصر اطلاعی از کتاب آسمانی خود دارند، چگونه مردم را

به کتاب خدا می خواندند تا در بین آنان حکومت کند اما خودشان از کتاب خدا روی گردانده و زیر بار نرفتند (۲۳) و این بدان جهت بود که می پنداشتند: آتش دوزخ به آنان نمی رسد مگر چند روزی معدود و افتراهائی که خودشان در دین خود تراشیده بودند مغرورشان ساخت (۲۴) پس چه حالی خواهند داشت روزی که هیچ شکی در آمدنش نیست، زمانی که همه آنان را جمع می کنیم و هر انسانی بدانچه کرده بدون کم و زیاد می رسد و به احدی ستم نمی شود (۲۵).

بیان آیات

این آیات در بیان حال اهل کتاب است که آخرین طوائف سه گانه ای است که گفتیم در این سوره به شرح حال آنان می پردازد، و مقصود مهم و اصلی از ذکر طوائف نامبرده، همین طایفه است، و قسمت عمده این سوره درباره همین طایفه یعنی یهود و نصارا نازل شده، و یا بالاخره به ایشان مربوط می شود.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... در سابق معنای اسلام از نظر لغت بیان شد، و گویا همان معنای لغوی در اینجا مراد باشد، به قرینه اینکه اختلاف اهل کتاب را نقل می کند، که بعد از علم به حقانیت اسلام و تنها به خاطر دشمنی ای که با یکدیگر داشتند آنرا نپذیرفتند. مراد از ((ان الدین عند الله الاسلام))

در نتیجه معنای جمله مورد بحث چنین می شود که: ((دین نزد خدای سبحان یکی است و اختلافی در آن نیست و بندگان خود را امر نکرده مگر به پیروی از همان دین و بر انبیای خود هیچ کتابی نازل نموده مگر درباره همان دین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۸۹

و هیچ آیت و معجزه ای به پا نکرده مگر برای همان دین که آن دین عبارت است از اسلام، یعنی تسلیم حق شدن، و بعقیده های حق معتقد گشتن، و اعمال حق انجام دادن)) و به عبارتی دیگر: ((آن دین واحد عبارت است از تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقائد و اعمال و یا در مورد معارف و احکام صادر می شود)).

و این بیان هر چند به طوری که در قرآن حکایت شده در شرایع رسولان و انبیای او از نظر مقدار و کیفیت مختلف است، لیکن در عین حال از نظر حقیقت چیزی به جز همان امر واحد نیست، اختلافی که در شریعت ها هست از نظر کمال و نقص است، نه اینکه اختلاف ذاتی و تضاد و تنافی اساسی بین آنها باشد، و معنای جامعی که در همه آنها هست عبارت است از تسلیم شدن به خدا در انجام شرایعش، و اطاعت او در آنچه که در هر عصری با زبان پیامبرش از بندگان می خواهد.

پس دین همین اطاعتی است که خدا از بندگان خود می خواهد، و آنرا برای آنان بیان می کند، و لازمه مطیع خدا بودن این است که آدمی آنچه از معارف را که به تمام معنا برایش روشن و مسلم شده اخذ کند، و در آنچه برایش مشتبه است توقف کند، بدون اینکه کمترین تصرفی از پیش خود در آنها بکند، اختلاف اهل کتاب ناشی از غرور و ستمگری آنها بود و اما اختلافی که اهل کتاب از یهود و نصارا در دین کردند، با اینکه کتاب الهی بر آنان نازل شده، و خدای تعالی اسلام را برایشان بیان کرده بود، اختلاف ناشی از جهل نبود، و چنان نبود که حقیقت امر برایشان مجهول بوده باشد، و ندانسته باشند که دین خدا یکی است.

بلکه این معنا را به خوبی می دانستند و تنها انگیزه آنان در این اختلاف، حس غرور و ستمگریشان بود، و هیچ عذری ندارند، و همین خود کفری است که به آیات مبین خدا ورزیدند، آیاتی که حقیقت امر را برایشان بیان کرد.

آری به آیات خدا کفر ورزیدند، نه به خود خدا، چون اهل کتاب خدای تعالی را قبول دارند، و معلوم است که هر کس به آیات خدا کفر بورزد خدا سریع الحساب است، و به سرعت هم در دنیا و هم در آخرت به حسابش می رسد، در دنیا گرفتار خزی و ذلت و محروم از سعادت حیاتش می کند، و در آخرت به عذاب دردناک دچارش می سازد.

دلیل ما بر اینکه سریع الحساب بودن خدا را مخصوص آخرت نکردیم، کلام خود خدای تعالی است، که بعد از دو آیه می

فرماید: ((اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخره ، و ما لهم من ناصرين)).

از آنچه گفته شد دو نکته روشن گردید: اول اینکه: مراد از نزد خدا بودن دین، و حضور آن، حضور تشریفی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۰

حضور تشریفی است، به این معنا که آنچه از دین نزد خدا است دین واحد است، که اختلاف در آن تنها به حسب درجات و استعدادات امتهای مختلف است، پس مراد از وحدت، وحدت تکوینی نیست، ساده تر بگویم مراد از دین فطریات بشر نیست، و نمی خواهد بفرماید دین خدا که در فطرت بشر به ودیعه سپرده شده یکی است.

نکته دوم اینکه مراد از ((آیات الله)) در آیه مورد بحث، آیات وحی و بیانات الهی است که به انبیای خود القاء می کند، نه آیات تکوینی که بر وحدانیت او و معارف دیگری نظیر آن دلالت دارد.

و این آیه شریفه اهل کتاب را در برابر بغی و تجاوزهایشان تهدید به انتقام می کند، همچنان که آیات قبل می فرمود: ((قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون الى جهنم...)) مشتمل بود بر تهدید مشرکین و کفار، و چه بسا همین جهت باعث شده است که در آیه بعدی اهل کتاب و مشرکین را یک جا مورد خطاب قرار داده و با لحنی تهدیدآمیز بفرماید: ((قل للذين اتوا الكتاب و الاميين ءاسلمتم...)).

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَ مَنْ اتَّبَعَنِمْ فِي كَلِمَةٍ ((حاجوک)) به اهل کتاب برمی گردد، و این به خوبی روشن است، و مراد از محاجه کردن اهل کتاب، احتجاج در امر اختلاف است، به اینکه مثلاً بگویند اختلاف ما از غرور و بغی و ستمگری نیست، و چنان نیست که با روشن شدن حق، در آن اختلاف کنید، بلکه عقل و فهم ما و اجتهادی که در به دست آوردن حقایق دین کرده ایم ما را به این اختلاف کشانیده، و در همین راهی که انتخاب کرده ایم تسلیم حق تعالی هستیم، و آنچه هم که تو ای محمد انتخاب کرده ای و به سوی آن دعوت می کنی از این قبیل است، عقل ما اینطور و عقل تو آنطور حکم کرده، و هر دو تسلیم خدائیم و یا محاجه ای شبیه به این کنند، دلیل ما بر اینکه منظور از محاجه چنین چیزی است، پاسخی است که آنجناب ماء مور شده بدهد، و بگوید ((اسلمت وجهی لله))، و در تتمه آیه بگوید: ((ءاسلمتم))، برای اینکه در این دو جمله حجتی آمده که طرف را به کلی خاموش می کند، نه اینکه خواسته باشد طفره رفته و اصلاً جواب ندهد. دین واحد است و بعد از آن هیچ حجتی نیست

و معنایش با در نظر گرفتن ارتباطی که به ما قبل خود دارد این است که ((ان الدین عند الله الاسلام)) دین خدا یکی است، و آنهم اسلام است و کتابهایی که خدا نازل کرده در آن هیچ اختلافی ندارد، و هیچ عقل سلیمی در این شک نمی کند، و نتیجه این وحدت دین، اینست که هیچ حجتی علیه تو در مسلمانیت وجود ندارد، ((فان حاجوک))، حال اگر با تو احتجاج کردند، ((فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۱

و این است همان دین واحد، و بعد از خود دین، دیگر هیچ حجتی در امر دین نیست.

آنگاه از ایشان پرس: ((ءاسلمتم)) آیا اسلام آورده اید؟ اگر اسلام آورده باشند، و تسلیم شده باشند، که راه را یافته اند، و قطعاً آنچه ما بر تو و بر انبیای قبل از تو نازل کرده ایم را قبول می کنند، و دیگر نه هیچ حجتی علیه آنان هست و نه بعد از این، مخاصمه ای بین شما و ایشان خواهد بود و اگر اسلام نیاورند، و از اسلام اعراض کنند، باز هم فائده ای در احتجاج و مخاصمه با ایشان نیست، سر به سرشان نگذار، برای اینکه سزاوار نیست درباره امر واضح و ضروری مخاصمه شود، این مطلب که دین عبارت است از تسلیم خدا شدن چیزی نیست که بر سر آن بگو مگو شود، و تو هم به جز ابلاغ، و وظیفه ای نداری.

خدای سبحان در این آیه بین اهل کتاب و امیین جمع کرده و فرموده: به اهل کتاب و امیین بگو: آیا تسلیم خدا هستید یا نه... و این بدان جهت است که دین اختصاص به کسی ندارد، چه مشرک و چه اهل کتاب، همه باید تسلیم خدا باشند.

و نیز در آیه شریفه ، اسلام را متعلق بر کلمه ((وجه)) کرده ، و وجه هر چیزی آن طرفی است که رو به تو باشد، ممکن هم هست وجه در اینجا به معنای اخص کلمه باشد که همان چهره آدمی است ، چون چهره و صورت ، محل اجتماع همه حواس و یا بیشتر آن است ، و اگر چهره انسان تسلیم خدا شود، ((شنوائی))، ((بینائی))، ((چشائی))، ((بویائی)) و ((لامسه)) نیز تسلیم شده و در حقیقت همه بدن تسلیم شده است ، علاوه بر اینکه تسلیم شدن چهره ، دلالت می کند بر اقبال و خضوع در برابر امر الهی ، و اگر جمله : ((و من اتبعن)) را عطف بر ما قبل نمود، با اینکه می توانست بفرماید: ((اسلمنا ما مسلمانا تسلیم امر خدا هستیم)) برای این بود که هم احترام رسول خدا(صلی الله علیه و آله) را حفظ کرده باشد، و هم تابعیت مردم از آن جناب را.

وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَ أَسَلْتُمْ... منظور از امیین مشرکین است ، و علت نامگذاری مشرکین به امیین این است که قبلاً نام اهل کتاب را برده بود و اهل کتاب مشرکین را امی (بی سواد) لقب داده بودند.

همچنانکه خدای تعالی از ایشان حکایت کرده که گفتند: ((لیس علینا فی الامیین سبیل))، برای ما اهل کتاب تعدی به حقوق دیگران اشکال ندارد و کلمه امی در لغت به معنای کسی است که نمی تواند بخواند و بنویسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۹۲ چند نکته که از جمله : ((فان تولوا فانما الیک البلاغ...)) استفاده می شود

و در اینکه فرمود: ((وان تولوا فانما علیک البلاغ و الله بصیر بالعباد)) چند نکته هست .

اول اینکه : از جدال و سر به سر گذاشتن با مشرکین نهی می کند، چون کسی که منکر امور ضروری و بدیهی است ، بحث با او جدال و لجاج است نه بحث معقول .

دوم اینکه : می فهماند حکم کردن و داوری درباره مردم به طور مطلق تنها از آن خدای سبحان است و بس ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تنها رسولی است مبلغ و بس ، حاکم و مصیطر بر مردم نیست همچنان که در جای دیگر فرمود: ((لیس لک من الامر شیء)) و نیز فرموده : ((لست علیهم بمصیطر)).

سوم اینکه : تهدیدی است برای اهل کتاب و مشرکین ، برای اینکه گفتار را با جمله : ((و الله بصیر بالعباد)) ختم می کند، و بعد از آن که به پیامبرش می فرماید تو در امور استقلال نداری ، گفتن این که ((خدای بینی بر بندگان خویش است))، خالی از تهدید نیست .

همچنان که آیه زیر که نظیر آیه مورد بحث است ، دلالت بر تهدید دارد، می فرماید: ((قولوا آمنا بالله ... و نحن له مسلمون ، فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، و ان تولوا فانما هم فی شقاق ، فسیکفیکهم الله ، و هو السميع العليم)). که درباره اهل کتاب می فرماید: اگر از اسلام روی گردانی می کنند بدان که در این رفتارشان اصرار خواهند ورزید، آنگاه آنان را به بیانی تهدید می کند که مایه تسلی خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد.

پس آیه شریفه هم که می فرماید: ((و اگر اعراض کردند بدان که تو تنها مامور ابلاغ هستی)) کنایه از این است که ایشان را واگذار به پروردگارش بکن ، که او به بندگان خود بینا است ، درباره هر کس آن حکمی را اجرا می کند که حال او اقتضای آن حکم را دارد، و استعدادش آن حکم را درخواست می کند.

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۹

که آیه شریفه مورد بحث ، دلالت بر آزادی عقیده دارد، و اینکه مردم در انتخاب دین آزادند (لا اکراه فی الدین) ، حرف صحیحی نیست برای اینکه زمینه سخن در آیه شریفه همانطور که توجه فرمودید زمینه دیگری است .

و اگر در جمله : ((بصیر بالعباد)) عبودیت را عنوان کرد و نفرمود: ((بصیر بهم خدا به ایشان بینا است)) و یا ((بصیر بالناس خدا به مردم بینا است)) و یا عبارتی نظیر اینها برای این بود که اشاره کند به اینکه حکمش در مردم نافذ و گذرا است برای اینکه مردم هر چه باشند بندگان او و تربیت شده او هستند چه خودشان قبول داشته و تسلیم باشند و چه نباشند.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِبَيِّنَاتٍ مِنَ اللَّهِ... کلام در این آیه هر چند سیاقی جدید و ابتدائی دارد و لیکن در عین حال خالی از اشاره، و بلکه خالی از بیان تهدید آخر آیه قبلی نیست، چون مضمونش با وضع اهل کتاب و مخصوصاً یهودیان منطبق است. دو جمله ((یکفرون))، و ((یقتلون)) استمرار را می‌رساند و دلالت دارد بر اینکه کفر به آیات خدا آنهم کفر بعد از بیان و به انگیزه بغی و نیز کشتن انبیا که معلوم است کشتنی است بدون حق و همچنین کشتن آنهایی که به سوی عدل و قسط دعوت نموده، از ظلم نهی می‌کنند عادت همیشگی ایشان است همچنان که تاریخ زندگی یهود از بدو پیدایش سرشار از این جنایات است می‌بینیم که گروه بسیاری از انبیا و عابدان بنی اسرائیل که ایشان را امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند به دست خود آنان کشته شدند و همچنین نصارا که آنها هم کم و بیش این راه را رفتند.

و جمله: ((فبشرهم بعذاب الیم)) تصریح به شمول غضب الهی و تهدید به نزول عذاب است، و منظور از آن تنها عذاب آخرت نیست، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: ((اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره...)) پس در آیه مورد بحث، هم به عذاب آخرت تهدید شده‌اند و هم به عذاب دنیا، عذاب آخرتشان عذاب آتش، و دنیایشان کشته شدن و آواره گشتن و از بین رفتن اموال و جانهایشان بود، و نیز عذاب دیگرشان این بود که خدا دشمنی را در بین آنان تا روز قیامت قرار داد، که خدای تعالی در کتاب عزیزش همه اینها را ذکر کرده.

و اینکه فرمود: ((اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره، وما لهم من ناصرین دو نکته را افاده می‌کند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۴

اول اینکه: اگر انسان کسی را به جرم اینکه امر به معروف و نهی از منکر می‌کند به قتل برساند اعمال نیکش همه حبط و بی‌اجر می‌شود.

دوم اینکه: در روز قیامت مشمول شفاعت نمی‌گردد.

أَلَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكُتُبِ... این آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: ((اهل کتاب از بغی و ایجاد اختلاف در دین دست بر نمی‌دارند، برای اینکه هر وقت به ایشان پیشنهاد می‌شود که تسلیم حکم کتاب خدا شوند، پشت می‌کنند و زیر بار نمی‌روند و این نیست مگر به خاطر اینکه به این گفتار خود مغرور شده‌اند، که می‌گفتند: ((لن تمسنا النار))، و خلاصه به چیزی مغرور شدند که هیچ سندی بر آن ندارند، و آنرا به خدا افترا می‌بندند.

و مراد از کسانی که نصیبی از کتاب دارند همان اهل کتابند، و اگر نفرمود: ((الذین اوتوا الکتاب...)) و به جای آن فرمود: ((اوتوا نصیبا من الکتاب))، برای این بود که بفهماند آن مقدار اطلاعی که از کتاب دارند همه معارف کتاب نیست. بلکه مقداری از آن است، و این بدان جهت است که همه کتاب خدا در دستشان نیست، کتاب خدائی که در دست دارند تحریف شده است، و در آن دخل و تصرف نموده و بیشتر اجزایش را از بین برده بودند، همچنان که آخر آیه هم که می‌فرماید: ((و غرهم فی دینهم ما کانوا یفترون))، به این معنا اشاره دارد، و به هر حال مراد این است که اهل کتاب از حکم کتاب روی گردانند، به خاطر یک عقیده خرافی که داشتند، و آنرا به خدا افترا بسته بودند و نتیجه اش این شده که به آن عقیده خرافی مغرور شوند، و خود را از کتاب خدا بی‌نیاز بیندارند (خدا داناتر است).

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ... معنای آیه روشن است، و لیکن سؤالی در آن هست که چگونه در آیه شریفه فرموده اهل کتاب فریب افترای خود را خوردند، و بدان مغرور شدند، مگر ممکن است که انسان فریب گفتار خود را بخورد؟ با علم به اینکه گفتارش دروغ و خدعه و باطل است. چگونه اهل کتاب فریب خدعه‌های نفس خویش را خوردند؟

جواب این سؤال آن است که صاحبان گفتار غرور انگیز نامبرده، نیاکان ایشان بودند، و فریب خوردگان اخلاف و نسلهای بعدی آنان، و اگر در آیه شریفه هر دو را به اهل کتاب نسبت داده، برای این بود که همه آن اسلاف و اخلاف یک امت بودند، و

اخلاف، به اعمال اسلاف راضی بودند.

علامه بر اینکه مغرور شدن به غرور خود، آنهم غرور به خاطر یک افترای باطل، با علم به اینکه افترا و باطل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۵

و اقرار مغرور به اینکه خودم این افترا را بسته ام، از اهل کتاب و مخصوصا از یهودیان دور نیست، برای اینکه اینها همانها هستند که خدای تعالی نظیر اینگونه افکار و اعمال و بلکه عجیب تر از آنرا از ایشان حکایت نموده آنجا که فرموده: ((و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، و اذا خلی بعضهم الی بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله علیکم؟ لیحاجوکم به عند ربکم؟ افلا تعقلون؟ اولاً یعلمون ان الله یعلم ما یسرون و ما یعلنون. ملکات نفسانی عمل را در نظر انسان زینت می دهند

علاوه بر این، انسان آنچه می کند بر طبق آنچه می داند نیست، بلکه بر طبق آن ملکات خوبی و بدی است که در نفسش پدید آمده، و عمل را در نظرش زینت می دهد، همچنان که معتادین به تریاک و هروئین و سیگار و بنگ و حتی آنها که معتادند به خوردن خاک و امثال آن، علم به مضر بودن آن دارند، و می دانند که این عمل را نباید مرتکب شوند، ولی باز هم مرتکب می شوند به خاطر اینکه هیات و حالتی در نفس آنان پدید آمده که ایشان را به طرف آن عمل می کشاند، و مجالی برای تفکر و اجتناب برایشان باقی نمی گذارد، و نظائر این مثال بسیار زیاد است.

اهل کتاب هم از آنجا که تکبر و ستمگری و محبت به شهوات در دل‌هایشان رسوخ نموده، هر عملی را که انجام می دهند بر طبق دعوت نفس است، در نتیجه افترا بستن به خدا که عادت و ملکه آنان شده، همان باعث غرور ایشان گشته، و چون این عمل ناپسند را مکرر انجام داده اند، کارشان به جائی رسیده که در اثر تلقین نسبت به عمل خود رکون و اعتماد پیدا کرده اند علمای روان شناس هم اثبات کرده اند که تلقین هم، کار عمل را می کند، و آثار علم را از خود بروز می دهد.

پس افترا که عملی باطل است، با تکرار و تلقین ایشان را در دینشان فریب داده، و از تسلیم شدن در برابر خدا و خضوع در برابر حق، آن حقی که کتاب خدا مشتمل بر آن است باز داشته، پس صحیح است بگوئیم اهل کتاب فریب خدعه های نفس خویش را خوردند.

فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ... کلمه ((کیف)) بر سر چیزی نظیر ((یصنعون)) در آمده، که در کلام نیست، بلکه در تقدیر است، و کلام می فهماند که آن چیست، و در این آیه تهدیدی است به اهل کتاب، که وقتی دعوت می شوند به پذیرفتن کتابی که بینشان حکم کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۶

اعراض می کنند، تهدید به عذابی است که به شکل وضع دنیائی ایشان است، در دنیا وقتی دعوت می شدند به کتاب خدا تسلیم نمی شدند و تکبر می کردند، و نمی خواستند با همه انسانها پیرو یک کتاب باشند، و یک کتاب همه شاء را در تحت لوای خود جمع کند، ولی در آخرت، همه را یکجا جمع می کنند، و لذا فرمود: ((در روزی که زنده شان می کنیم))، و یا ((در روزی که مبعوثشان می کنیم))، بلکه فرمود: ((در روزی که جمعیان می کنیم))، آنهم در روزی که دیگر اعراض بردار نبوده و هیچ شکی در آن نیست، و خلاصه کلام اینکه از روز قیامت به تعبیر نامبرده تعبیر کرد تا بفهماند اهل کتاب و کفار نمی توانند خدا را بستوه بیاورند.

و معنای آیه (خدا داناتر است) این است که کفار وقتی به کتاب خدا دعوت می شوند تا درباره آنان حکم کند، از در فریب خوردگی از افتراهائی که خودشان در دین خود زدند، اعراض کردند، و از پذیرفتن حق استکبار نمودند، پس چگونه رفتار می کنند، وقتی که ما آنان را برای روزی که در آن شکی نیست یعنی روز فصل قضا، و روز حکم به حق جمع می کنیم، و در آن روز هر کسی تمامی آنچه را که کرده باز خواهد گرفت، بدون اینکه مردم در باز پس گرفتن اعمالشان ظلمی شوند، و وقتی مطلب بدین قرار است عقلشان حکم می کند به وجوب پذیرفتن این دعوت، و اینکه اعراض نکنند، و از اظهاراتی که حاکی از این پندار است



که خدا را بستوه آورده و او را شکست داده اند خودداری نمایند، برای اینکه قدرت همه اش از خدا است، و وضعی که کفار دارند ایام مهلتی و آزمایشی بیش نیست. بحث روایتی در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه: ((ان الذین عند الله الاسلام)) را پرسیدم، فرمود: یعنی اسلامی که توام با ایمان باشد.

و از ابن شهر آشوب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در معنای آیه: ((ان الذین عند الله الاسلام...)) فرمود: یعنی تسلیم شدن به ولایت علی بن ابیطالب (علیه السلام). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۷ مؤلف: این معنایی که امام برای آیه کرده از باب ذکر روشن ترین مصداق است، و شاید منظور از روایت بالا هم همین باشد، و نیز از آنجناب از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: (اکنون برای اسلام نسبی ذکر می کنم که نه احدی قبل از من چنین تعریفی کرده و نه بعد از من، و آن این است که: اسلام عبارت است از تسلیم، و تسلیم عبارت است از یقین، و یقین عبارت است از تصدیق، و تصدیق عبارت است از اقرار، و اقرار واقعیتش ادا است، و ادا، عمل است، مؤمن دین خود را از پروردگار خود می گیرد، ایمانش از عملش شناخته می شود، همچنان که کافر کفرش از انکارش هویدا می گردد، ایها الناس بر شما باد دینتان، دینتان، که گناه در دین بهتر است از کار نیک در بی دینی، برای اینکه گناه در حال دینداری آرمزیده می شود، و کار نیک در بی دینی قبول نمی گردد).

مؤلف: اینکه فرمود: اسلام را نسبی ذکر می کنم که کسی قبل از من و بعد از من نکرده باشد، منظور از نسب ذکر کردن تعریف کردن است، همچنان که می بینیم در اخبار، سوره ((قل هو الله احد)) به سوره ((نسبت رب)) نامیده شده، چون این سوره خدا را تعریف می کند.

و اما تعریفی که امام (علیه السلام) در روایت در غیر فقره اول، یعنی جمله ((اسلام تسلیم است)) برای اسلام کرده، تعریف به لازمه اسلام است، و اما در فقره اول تعریف ((اسلام تسلیم است)) تعریف لفظی است، یعنی لفظ اسلام را به لفظ دیگر تعریف کرده، که از آن روشن تر است.

ممکن هم هست مراد از اسلام معنای اصطلاحی آن باشد، و آن دینی است که خاتم انبیا محمد (صلی الله علیه و آله) آورده، و منظور امام (علیه السلام) اشاره به آیه شریفه: ((ان الذین عند الله الاسلام))، و منظور از تسلیم، خضوع و انقیاد قلبی و عملی باشد، که بنابراین احتمال تمامی فقرات حدیث تعریف اسلام به لازمه معنا خواهد بود.

و معنای حدیث این است که این دین که نامش اسلام است مستلزم خضوع آدمی برای خدای سبحان است، خضوعی قلبی و عملی، و این خضوع مستلزم آن است که شخص مسلمان خودش و اعمالش را تحت امر و اراده خدا قرار دهد، و این همان تسلیم شدن است، و تسلیم شدن برای خدا این معنا را به دنبال دارد، و یا مستلزم این معنا است، که شخص مسلمان به خدا یقین پیدا کند، و شک و تردیدش از بین برود، و یقین هم تصدیق را به دنبال دارد، و تصدیق و یا اظهار صدق دین، مسأله اقرار را به دنبال می آورد، و اقرار عبارت است از اذعان و یقین به قرار و استقرار دین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۱۹۸

و اینکه دین ثابت است، و اقرار به ثبوت دین، معنایش این است که دین هرگز متزلزل نمی شود، و از قرار گاهی که دارد سقوط نمی کند، و اقرار به این معنا ادا را به دنبال دارد، و ادا هم عمل را.

و اینکه فرمود: کار نیک در بی دینی پذیرفته نیست، منظور از پذیرفته نشدن این است که در آخرت ثواب ندارد، و یا این است که آن اثر نیکی که عمل نیک و خداپسند باید در دنیا در سعادت زندگی و در آخرت داشته باشد، و صاحبش را به نعیم بهشت برساند ندارد.

بنابراین حدیث مورد بحث با احادیثی که می گویند کفار در مقابل حسناتشان به پاداشی از پاداشهای دنیائی می رسند، و نیز با آیه

شریفه : ((فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره )) که بطور مطلق می گوید: هرکس نیکی کند اثرش را می بیند، منافات ندارد. و در مجمع البیان از ابی عیبه جراح روایت آورده که گفت : به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) عرضه داشتم کدام یک از مردم در قیامت عذابی سخت تر دارد؟ فرمود: مردی که پیامبری را بکشد، و یا مردی را به قتل برساند که امر به معروف و یا نهی از منکر می کند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((الذین یقتلون النبیین بغیر حق ، و یقتلون الذین یامرون بالقسط من الناس ))، آنگاه فرمود: ای ابا عیبه ! بنی اسرائیل در یک ساعت چهل و سه پیامبر را کشتند، عابدان بنی اسرائیل که این را دیدند صد و دوازده نفر از آنان قیام نموده ، کشندگان انبیا را امر به معروف و نهی از منکر کردند، و بنی اسرائیل همه آنانرا تا آخر روز به قتل رساندند، و آیه نامبرده راجع به این واقعه است .

مؤلف : این معنا در الدرالمثور هم از ابن جریر، و ابن ابی حاتم از ابی عیبه ، روایت شده است .

و در الدرالمثور که ابن اسحاق ، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در بیت المدراس بر جماعتی از یهود در آمد، و ایشان را به سوی خدا دعوت فرمود: نعمان بن عمرو، و حرث بن زید، پرسیدند ای محمد تو چه دینی داری؟ فرمود ملت و کیش ابراهیم ، که دین او دین من است ، گفتند ابراهیم هم که یهودی بود، فرمود: تورات خود شما بین ما و شما حاکم باشد، تورات را بیاورید و ببینید آیا ابراهیم را یهودی می دانند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۱۹۹

یهودیان از آوردن تورات امتناع ورزیدند، در اینجا بود که آیه شریفه : ((الم تر الی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب ، یدعون الی کتاب الله ، لیحکم بینهم ... و غرهم فی دینهم ما کانوا یفترون نازل گردید)).

مؤلف : بعضی از محدثین روایت کرده اند که آیه نامبرده در داستان رجم نازل شده که ان شاء الله ذکر این داستان در تفسیر آیه : ((یا اهل الکتاب قد جائکم رسولنا ببین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب ...)) خواهد آمد، و هر دو روایت خبر واحدند، که قوت و اعتباری را که باید داشته باشند، ندارند. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۰۰ آیات ۲۷ - ۲۶، سوره آل عمران

قُلِ اللّٰهُمَّ مَلِکِ الْمَلِکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَیْرُ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (۲۶) تَوَلِّجِ الْاَیْلَ فِی النَّهَارِ وَ تَوَلِّجِ النَّهَارَ فِی الْاَیْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمِیْتِ وَ تُخْرِجُ الْمِیْتِ مِنَ الْحَیِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ (۲۷)

ترجمه آیات

بگو (ای پیامبر) بارالها ای خدای ملک هستی ، به هرکس بخواهی ملک و سلطنت می دهی و از هرکس بخواهی می گیری و به هرکس بخواهی عزت و اقتدار می بخشی و هر که را بخواهی خوار می کنی ، خدایا هر خیر و نیکوئی بدست تو است و تو بر هر چیزی توانائی (و من که سراپا حاجتم دیگر چه بگویم ) (۲۶) تو شب را در روز نماند سازی و روز را در شب فرو می بری و زنده را از مرده و مرده را از زنده برانگیزی و به هرکس بخواهی روزی بی حساب می دهی (چون کسی از او طلبکار نیست تا بحساب طلبش روزیش دهد) (۲۷).

بیان آیات

این دو آیه خیلی با آیات قبل که درباره اهل کتاب و مخصوصا یهود بود بی ارتباط نیست ، چون این دو آیه مشتمل است بر تهدید یهود به عذاب دنیا و آخرت ، و یکی از عذابها همین است که خدا ملک را از ایشان سلب کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۰۱

و ذلت و مسکنت را تا روز قیامت بر آنان حتمی نمود، و نفسشان را قطع کرد، و استقلال در زندگی و سروری را از ایشان سلب

کرد.

علامه بر اینکه غرض این سوره به بیانی که در آغاز گذشت این بود که بفهماند خدا قائم بر خلق عالم و تدبیر آن است، پس مالک ملک او است، و او است که ملک را به هر کس بخواهد می‌دهد، هر که را بخواهد عزت می‌بخشد، و کوتاه سخن آنکه تنها کسی که به هر کس بخواهد خیر دهد می‌تواند بدهد او است، و تنها او است که ملک و عزت و هر چیز دیگر را از هر کس بخواهد می‌گیرد، پس مضمون دو آیه مورد بحث خارج از غرض سوره نیست.

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ ادر این آیه خداوند رسول گرامی خود را امر می‌کند به اینکه به خدائی پناهنده شود که تمامی خیرها به طور مطلق به دست او است و قدرت مطلقه خاص او است، تا از این ادعاهای موهومی که در دل منافقین و متمردين از حق (از مشرکین و اهل کتاب) جوانه زده، و در نتیجه گمراه و هلاک شده‌اند، نجات یابد، آری اینان برای خود ملک و عزت فرض کردند، و خود را بی نیاز از خدا پنداشتند، و خدا آنجناب و هر کس دیگر را امر می‌کند به اینکه نفس خود را در معرض افاضه خدا، که مفوض هر خیر و رازق بی حساب هر روزی خوار است قرار دهد. معنای کلمه ((ملک)) و اقسام آن

کلمه ملک به کسره میم معنای معروفی دارد که معهود ذهن ما انسانها است، و در اصل آن هیچ شکی نداریم، تنها چیزی که در معنای این کلمه باید از نظر دور نداشت، این است که ملک دو جور است، یکی حقیقی و دیگری مجازی و اعتباری.

ملک حقیقی به معنای آن است که مالک مثلا اگر انسان است بتواند در ملک خود به هر نحوی که ممکن باشد تصرفی تکوینی کند، یعنی در هستی آن ملک تصرف نماید، مثل اینکه او می‌تواند در دید چشم خود تصرف نموده یکجا آنرا بکار گیرد، و جائی دیگر از کارش بیندازد، و همچنین در دستش تصرف نموده، دادوستد بکند، و یا ترک داد و ستد نماید، و در زبانش و سایر اعضایش، و در ملک به این معنا رابطه ای بین مالک و ملک حقیقیست، رابطه ای حقیقی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست.

و نیز بنابراین معنای از ملک، همواره ملک قائم به ملک خواهد بود، هیچ وقت ممکن نیست که ملک از مالکش جدا و مستقل بشود، ((مثلا اگر فلان آقا مرد، زبانش همچنان جدای از او زنده بماند))، بلکه اگر اینگونه ملک از آدمی جدا بشود باطل و نابود می‌گردد، مثل چشمی که از انسانی در آورند، و یا دستی که از او جدا کنند، ملک خدای تعالی نسبت به عالم از این قبیل است، خدای تعالی مالک تمامی اجزاء و شئون عالم است، پس او می‌تواند در همه اجزای عالم به هر طوری که بخواهد تصرف نماید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۲۰۲

قسم دوم: ملک (بکسره میم) ملک اعتباری و قراردادی است، و آن عبارت است از اینکه اگر مالک را انسان فرض کنیم، بتواند در چیزی که ملک او است تصرفاتی کند، که عقلا آنرا قبول دارند، و خلاصه در چارچوب رابطه ای که عقلا بین او و ملکش برقرار می‌دانند هر قسم تصرفی که می‌خواهد بکند، تا به مقاصد اجتماعی خود نائل شود، و در حقیقت عقلا وقتی چنین ملکیتی را اعتبار کردند که الگویی را از ملک حقیقی و آثار آن گرفتند، بعد چیزی شبیه به ملکیت در عالم وجود را در اجتماع برقرار ساختند، تا به این وسیله از اعیان و کالاهائی که بدان محتاجند استفاده ای معقول کنند، نظیر همان استفاده ای که مالک حقیقی، از ملک حقیقی و تکوینیش می‌کرد.

تفاوتی که بین ملک اعتباری و ملک حقیقی هست یکی این است که ملک حقیقی جز با بطلان قابل تغییر نبود، (نمی‌شد من چشم خودم را در عین اینکه چشم من است از وجود خود بی نیاز سازم) ولی ملک اعتباری از آنجائی که قوامش به وضع و اعتبار است، قابل تغییر و تحول هست، ممکن است این نوع ملک از مالکی به مالک دیگر منتقل شود، مثلا مالک اولی آنرا به دومی بفروشد، و یا ببخشد و یا با سایر اسباب نقل، منتقل سازد.

تا اینجا آنچه گفتیم درباره ملک (بکسره میم) بود، اما ((ملک)) (به ضمه میم) هر چند که آن نیز از سنخ ملک (به کسره) است، الا اینکه در اینجا مالکیت مربوط به چیزهائی است که جماعتی از مردم آنرا مالکند، چون ملک به معنای پادشاهی است، و پادشاه

مالک چیزهایی است که در ملک رعیت است، او می تواند در آنچه رعیت مالک است تصرف کند، بدون اینکه تصرفش معارض با تصرف رعایا باشد، و یا خواست رعیت معارض و مزاحم با خواستش باشد.

پس ملک پادشاه، در حقیقت ملکی است روی ملک، که در اصطلاح آنرا ملک طولی می نامیم، مانند ملک مولی است نسبت به برده، و نسبت به آنچه برده اش مالک است، و به همین جهت ملک (بضمه میم) هم آن دو قسم را که ما در ملک (بکسره) ذکر کردیم، خواهد داشت. ((مالک الملک)) و ((ملیک الملوک)) بودن خدای عزوجل

و خدای سبحان هم ((ملیک)) تمام عالم است، و هم ((مالک)) آن آنهم علی الاطلاق، اما اینکه مالک همه عالم است دلیلش این است که ربوبیت و قیمومت مطلقه دارد، هیچ موجودی خارج از ربوبیت او نیست، برای اینکه آنچه تصور شود، خالقش خدا است، و نیز تمام عالم از او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰۳

پس او مالک همه است، همچنان که خودش فرمود: ((ذلکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو)).

و نیز فرمود: ((له مافی السموات و ما فی الارض آنچه در آسمانها و در زمین است از آن او است)) و آیاتی دیگر از این قبیل که دلالت دارند بر اینکه هر موجودی که کلمه چیز بر او صادق باشد مخلوق و مملوک خدا است، ذاتش قائم به خدا است، و مستقل از او نیست، و چیزی نیست که خدا را از تصرف در آن جلوگیری کند، این همان ملک (به کسره لام) است که بیانش گذشت. و اما اینکه او ملیک و فرمانروای علی الاطلاق است، دلیلش اطلاق مالکیت او نسبت به موجودات است، برای اینکه خود موجودات، بعضی مالک بعضی دیگرند مثلاً سبب ها مالک سبب هائیند، و هر موجودی مالک قوای فعاله خویش است و قوای فعاله مالک فعل خویش است، مثلاً انسان مالک اعضای خویش و قوای فعاله خویش از گوش و چشم و غیره است. و این قوا هم مالک افعال خویشند، و چون خدای سبحان مالک هر چیز است.

پس همو مالک همه مالک ها و مملوکها نیز هست، و این همان معنای ملیک است، پس او ملیک علی الاطلاق است، همچنان که خودش فرمود: ((له الملک و له الحمد)) و نیز فرموده: ((عند ملیک مقتدر)) و آیاتی دیگر که همه خدا را ملیک علی الاطلاق معرفی می کند. ملک و مُلک اعتباری نیز درباره خدا صادق است

تا اینجا آنچه گفتیم درباره ملک و ملک حقیقی بود، و اما ملک و ملک اعتباری نیز در مورد خدای تعالی صادق است، برای اینکه هر چیزی مالک هر چه هست خدای تعالی به او داده، و اگر خودش مالک آن ها نبود نمی توانست تملیک کند، چون در این فرض، دهنده چیزی بوده که مالک آن نبوده و نیز به کسی عطا کرده بوده که او هم مالک نبود، همچنان که خودش فرمود: ((و آتوهم من مال الله الذی آتیکم)).

و او ملیک به ملک اعتباری هم هست، و مالک هر چیزی است که در دست مردم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰۴ برای اینکه او شارع هر قانون است، و در نتیجه به حکم خودش در آنچه که ملک مردم است تصرف قانونی می کند، همچنان که یک ملیک بشری در آنچه که در دست رعایای خود هست تصرف می کند، و قرآن کریم هم او را ملیک مردم خوانده و فرمود: ((قل اعوذ برب الناس ملک الناس)) و در اینکه آنچه در اختیار مردم است، مال خدا است، و خدا به ایشان داده و فرموده: ((و آتیکم من کل ما سألتموه، و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)).

و نیز می فرماید: ((و انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ)). و نیز فرموده: ((و ما لکم الا تنفقوا فی سبیل الله، و لله میراث السموات و الارض)).

و باز فرموده: ((للمن الملک الیوم لله الواحد القهار))، بنابراین خدای تعالی آنچه را در دست انسانهای قبل از ما بود مالک بود، و آنچه در دست ما است، مالک است، و بزودی وارث ما نیز خواهد شد. سه مطلب درباره ((قل اللهم مالک الملک...)) از دقت در آنچه گذشت روشن می گردد که آیه شریفه: ((اللهم مالک الملک...)) دارای این زمینه است که اولاً بیان کند ملک

(بکسره میم) خدا نسبت به ملک (بضمه میم) را و مالکیتش نسبت به ملک (بضمه میم) را که ملک بر روی ملک (بضمه میم) است. در نتیجه او ملک همه ملوک است، که ملک را به هر ملکی که بخواهد می دهد، همچنان که فرمود: ((ان آتاه الله الملك)) و نیز فرمود: ((و آتیناهم ملکا عظیما)).

و ثانیاً با جلوتر آوردن اسم جلاله (الله) می خواهد سبب مالک الملک بودن و ملک الملوک بودن خدا را برساند، و آن این است که خدا (الله است) که کبریائیش ما فوق همه بزرگی ها است، و این دلالت روشن و واضحی است.

و ثالثاً می خواهد بفهماند که مراد از ملک در آیه شریفه (و خدا داناتر است) اعم است از ملک حقیقی و اعتباری، برای اینکه امری که در آیه اول آورد، و فرمود: بگو بار الها توئی مالک الملک، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰۵

((من تشاء، و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء)) با توضیحی که خواهد آمد از شؤ و ن ملک اعتباری است، و آنچه در آیه دوم آمده از شؤ و ن ملک حقیقی است، پس خدا مالک الملک علی الاطلاق است، یعنی هم مالک ملک حقیقی است و هم مالک ملک اعتباری. ملک، چه حق و چه باطل از ناحیه خدای تعالی است

تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ كَلِمَةٌ ((ملک)) بدان جهت که در این آیه، مطلق آمده، (و نفرموده ملک حق را به هر کس بخواهی می دهی)، شامل ((ملک حق)) و ((ملک باطل)) هر دو می شود، و خلاصه می فهماند مالکیت آنکس که در ملکش عدالت می کند، و هم مالکیت کسی که در ملکش جور و ستم روا می دارد، هر دو از خدا است، برای اینکه ملک (همانطور که قبلاً یعنی در تفسیر آیه: ((ان آتاه الله الملك...)) بیان کردیم) خودش فی نفسه موهبتی از مواهب خدا است، نعمتی است که می تواند منشا آثار خیری در مجتمع انسانی باشد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی علاقه و دوست داشتن ملک را فطری و جبلی انسانها کرده است.

پس ملک حتی آنکه در دست غیر اهلش افتاده بدان جهت که ملک است، مذموم نیست، آنچه مذموم است یا به دست گرفتن ناهل است، مثل ملکی که شخص ظالم و غاصب از دیگری غصب کرده، و یا خود آن هم مذموم نیست، بلکه سیرت و باطن خبیث او مذموم است، چون او می توانست برای خود سیرتی نیکو درست کند، که البته برگشت این نیز به همان وجه اول است. و به بیانی دیگر می گوئیم: ملک نسبت به کسی که اهلیت آنرا دارد نعمت است، و این نعمت را خدای سبحان در اختیار او نهاده، و نسبت به آنکه اهلیت ندارد نعمت و بدبختی است، و این نعمت و عذاب را خدا به گردن او انداخته، پس به هر حال ملک چه خوبش و چه بدش از ناحیه خدا است، و فتنه ای است که با آن بندگان خود را می آزماید.

در سابق هم گفتیم که هر جا خدای سبحان مطلبی را مقید به مشیت خود کرده، معنایش این نیست که خدا کارهایش را دل بخواهی و جزافی انجام می دهد، بلکه معنایش این است که هر چه می کند در کمال اختیار می کند، مجبور به هیچ کاری نیست، پس در آیه مورد بحث هم معنای کلام این است که اگر به کسی ملک می دهد و یا از کسی می گیرد، و اگر به کسی عزت می دهد، و دیگری را ذلیل می کند، همه را با مشیت خود می کند، و کسی نیست که او را مجبور به کاری کند، البته این هم هست که آنچه خدا می کند بر طبق مصلحت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰۶ معنای ((عزت)) و ((ذلت)) و بیان اینکه عزت فقط از آن خدا از ناحیه او است

وَ تُعْزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ كَلِمَةٌ ((عزت)) به معنای نایابی است، وقتی می گویند فلان چیز عزیز الوجود است، معنایش این است که به آسانی نمی توان بدان دست یافت، و عزیز قوم به معنای کسی است که شکست دادنش و غلبه کردن بر او آسان نباشد، بخلاف سایر افراد قوم، که چنین نیستند، زیرا عزیز قوم در بین قوم خودش مقامی دارد.

در نتیجه هر نیروئی که تک تک افراد دارند او دارای همه آنها است، ولی عکس قضیه چنین نیست، یعنی تک تک افراد نیروی او را ندارند، این معنای اصلی کلمه است، لیکن بعدها در مورد هر چیز دشواری نیز استعمالش کردند، مثلاً گفتند: ((عزیز علی کذا))

یعنی فلان حادثه بر من گران است .

همچنان که در قرآن آمده : ((عزیز علیه ما عنتم)) و در آخر در مورد هر غلبه ای استعمال شد، مثلاً گفتند: ((من عزیز)) کسی که غلبه کرد، دار و ندار مغلوب را غارت نمود، در قرآن هم در این معنا استعمال شده ، آنجا که فرموده : ((و عزنی فی الخطاب)) ولی معنای اصلی کلمه همان است که گفتیم .

در مقابل این کلمه ، کلمه ذلت است که در اصل لغت به معنای چیزی است که دست یابی بدان آسان است ، حال چه دستیابی محقق و چه فرضی ، در قرآن کریم آمده : ((ضربت علیهم الذله والمسکنه)) و نیز آمده : ((واخفض لهما جناح الذل)) و نیز فرموده : ((اذله علی المؤمنین)).

و عزت یکی از لوازم ملک است ، عزت مطلق هم از لوازم ملک مطلق است ، پس غیر خدا هر کس سهمی از ملک و عزت داشته باشد خدای تعالی به او ارزانی داشته ، و ملیکش کرده است ، و مردم و امتی هم که سهمی از عزت داشته باشند باز خدا به ایشان داده ، پس عزت تنها و تنها از آن خدا است ، و اگر نزد غیر خدا دیده شود از ناحیه خدا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه :

۲۰۷

همچنان که خودش فرمود: ((ایتغون عندهم العزه ، فان العزه لله جميعا)) و نیز فرموده : ((و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین)).

تا اینجا آنچه گفتیم راجع به عزت حقیقی بود، و اما عزت غیر حقیقی در حقیقت ذلت است ، به شکل عزت .

همچنان که باز قرآن کریم می فرماید: ((بل الذین کفروا فی عزه و شقاق)) و به همین جهت در دنبال همین آیه فرموده : ((کم اهلکنا من قبلهم من قرن ، فنادوا و لات حین مناص)).

ذلت هم در مقابل عزت احکامی مقابل احکام آن دارد، پس هر چیزی که غیر خدا تصور شود به خودی خود ذلیل است ، مگر آنکه خدا عزتش داده باشد. معنای ((خیر)) و بیان اینکه این کلمه افعلتفضیل نیست

بِیْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۶) اصل در معنای کلمه ((خیر)) همانا انتخاب است ، و اگر ما چیزی را خیر می نامیم ، بدان جهت است که آنرا با غیر آن مقایسه می کنیم ، و یکی از آن دو را انتخاب نموده و می گوئیم این خیر است ، و معلوم است از بین چند چیز ما آنرا انتخاب می کنیم که هدف و مقصد ما را تامین کند.

پس در حقیقت آنچه خود ما می خواهیم خیر است ، هر چند که ما آنرا برای چیز دیگری می خواهیم ، ولی خیر حقیقی همان مقصد ما است ، و آن دیگری به خاطر مقصد ما خیر شده است ، پس خیر حقیقی آن چیزی است که به خاطر خودش مطلوب ما است ، و اگر خیرش می نامیم چون در مقایسه با چیزهای دیگر آنرا انتخاب کردیم .

پس هر چیزی تنها وقتی خیر نامیده می شود که با چیز دیگری مقایسه شود، و نسبت به آن چیز مؤثر باشد، (و گرنه هر چیزی تنها خودش است ، نه خیر است و نه شر).

پس در معنای کلمه ((خیر)) معنای نسبت به غیر هم خوابیده ، و به همین جهت است که بعضی گفته اند اصل کلمه خیر ((اخیر))

بوده ، و لیکن این حرف صحیح نیست ، و این کلمه افعال التفضیل نمی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۰۸

اما معنایش با معنای تفضیل انطباق دارد، و چون افعال تفضیل همواره متعلق به غیر است ، مثلاً گفته می شود زید افضل از عمرو است ، یعنی در بین زید و عمرو زید بهترین آندو است ، و نیز گفته می شود ((زید خیر من عمرو)) زید بهتر از عمرو است ، و بین زید و عمرو، زید خیر آندو است ، یعنی بهترین آن دو است .

و اگر کلمه ((خیر)) مخفف ((اخیر)) بود باید همه قواعد جاری در افعال تفضیل در آن نیز جریان می یافت ، یعنی مشتقاتی چون افاضل و فضلی و فضلیات از آن نیز اشتقاق می یافت ، و حال آنکه مشتقات کلمه خیر کلمات زیر است ، ۱ - خیره ، ۲ - اخیار، ۳ - خیرات .



همچنان که مشتقات کلمه (شیخ) که بطور مسلم افعال تفضیل نیست، بر وزن مشتقات کلمه (خیر) می‌آید، و گفته می‌شود ۱ - شیخه ۲ - اشیخ ۳ - شیخات، پس می‌توان گفت که کلمه خیر ((صفت مشبه)) است، نه ((افعال تفضیل)).

و از مویدات این معنا یکی این است که کلمه خیر در مواردی استعمال می‌شود که معنای افعال تفضیل (بهتری) را نمی‌دهد، مانند آیه شریفه: ((قل ما عند الله خیر من اللّٰه)) که نمی‌شود گفت معنایش این است که آنچه نزد خداست، از لهُو بهتر است، برای اینکه در لهُو خوبی نیست تا آنچه نزد خداست بهتر باشد، البته بعضی از مفسرین در خصوص اینگونه موارد گفته‌اند که معنای تفضیل از کلمه جدا شده، ولی این حرف صحیح نیست، و حق مطلب همان است که گفتیم کلمه ((خیر)) معنای انتخاب را می‌دهد، و اگر می‌بینیم که مقیس علیه آن نیز مشتمل بر مقداری خوبی هست، از خصوصیات غالب موارد است، نه اینکه در همه

موارد باید چنین باشد، به شهادت اینکه دیدیم در آیه سوره جمعه چنین نبود. خیر در قرآن اسم خدا نیست بلکه صفت خدا است از آنچه گذشت روشن گردید که خدای سبحان خیر علی الاطلاق است، برای اینکه او کسی است که تمامی عالم به او منتهی می‌شود، و همه خیرات از او است، و هر موجودی هدف نهائیش او است، و لیکن قرآن کریم کلمه (خیر) را به عنوان یکی از اسما به خدا اطلاق نمی‌کند، آنطور که سایر اسما خدا را بر او اطلاق کرده است، بلکه هر جا اطلاق کرده به عنوان صفت اطلاق کرده، مثل آیه زیر که می‌فرماید: ((والله خیر و ابقی)) و آیه زیر که می‌فرماید: ((ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۰۹

بله به عنوان اسم اطلاق کرده، اما با اضافه به کلمه ای دیگر، مانند ((خیر الرازقین)). ((و هو خیر الحاکمین))، ((و هو خیر الفاصلین))، ((و هو خیر الناصرین))، و ((والله خیر الماکرین))، و ((وانت خیر الفاتحین))، و ((وانت خیر الغافرین))، و ((وانت خیر الوارثین))، و ((وانت خیر المنزلین))، و ((وانت خیر الراحمین)).

و شاید در تمامی این موارد وجه نام قرار دادن مضاف و مضاف الیه را برای خدا، همان اعتبار معنای انتخاب در ماده خیر باشد، و بدین جهت کلمه ((خیر)) به تنهایی را به عنوان اسم بر خدا اطلاق نکرده، که ساحت او مقدس تر از آن است که او با غیرش مقایسه و سبب انتخاب شود، به خلاف این که در حال اضافه و نسبت اسم او، واقع شود و همچنین توصیف کردن خدا به این

کلمه، هیچ محذوری پیش نمی‌آورد. جمله ((بیدک الخیر)) دلالت دارد بر اینکه خیر منحصر در خدای تعالی است و جمله مورد بحث یعنی جمله: ((بیدک الخیر)) دلالت دارد بر اینکه خیر منحصر در خدای تعالی است، چون کلمه ((بیدک)) خبر، و کلمه ((الخیر)) مبتدا است و خبر وقتی جلوتر از مبتدا بیاید، و مخصوصا وقتی که مبتدا الف و لام بر سر داشته باشد، حصر را می‌رساند، و معنای جمله چنین است، که ((امر هر خیر مطلوبی تنها به دست تو و منتهی به تو است، و این تویی که هر خیری را عطا می‌کنی).

بنابراین جمله مورد بحث به منزله علت برای مطالب قبل است، و از قبیل تعلیل مطلبی خاص است به علتی عام، چون خیری که خدا می‌دهد هم شامل ملک و عزت است، و هم شامل چیزهایی دیگر و همانطور که صحیح است دادن ملک و عزت را به خیر تعلیل کنیم، گرفتن ملک و عزت را هم می‌توان بدان تعلیل کرد، زیرا اگر چه ذلت و نداشتن ملک خیر نیستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۰

بلکه شرنده، و لیکن شر چیزی به جز عدم خیر نیست، پس گرفتن ملک و عزت چیزی به جز ندادن عزت نیست، پس همین که همه خیرات به خدای تعالی منتهی می‌شود، باعث می‌شود که همه محرومیت‌های از خیر نیز به نحوی منتهی به او باشد.

بله آنچه باید از ساحت مقدس خدای تعالی دور داشت، اتصاف به صفتی است که لایق آن ساحت نباشد، از قبیل نواقصی که در افعال بندگان است، و زشتی‌هایی که در گناهان است، مگر همانطور که در سابق گفتیم به نحوی نسبت دهیم که لایق آن ساحت مقدس باشد، مثل اینکه بگوئیم خدای تعالی به فلانی به خاطر نافرمانی‌هایش توفیق اطاعت ندارد، در نتیجه عاصی شد، و یا اسباب

فلان عمل واجب را برایش فراهم نکرد، در نتیجه واجب را ترک کرد. خیر و شر تکوینی و خیر و شر تشریحی و کوتاه سخن اینکه در عالم، خیر و شرهایی تکوینی هست، مانند عزت و ذلت و ملک و گرفتن ملک، و خیر تکوینی امری است وجودی، که خدای تعالی آنرا افاضه می‌کند، و شر تکوینی عبارت است از عدم افاضه خیر، و در این که ما این عدم را هم به خدا نسبت دهیم اشکالی وارد نمی‌شود، برای اینکه تنها مالک خیر او است، غیر او کسی مالک خیر نیست. بنابراین اگر چیزی از خیر را به کسی افاضه کرد او کرده، و سپاس نیز مخصوص اوست و اگر افاضه نکرد و یا منع نمود، کسی حقی بر او ندارد و نمی‌تواند اعتراض کند که چرا ندادی، تا ندادنش ظلم باشد، علاوه بر اینکه دادن و ندادنش هر دو مقرون به مصلحت است، مصلحتی عمومی که در نظام جمعی دائر بین اجزای عالم دخالت دارد.

خیر و شر دیگری هست تشریحی و قانونی، و آن عبارتست از اقسام کارهای نیک، و کارهای زشت افعالی که از انسان صادر می‌شود، و چون مستند به اختیار انسان است، فعل او بشمار می‌رود، و از این جهت به طور قطع نباید آنرا به غیر خود انسان نسبت داد، و همین استناد باعث خوبی و بدی آن شده است، چون اگر فرض کنیم انسان از خود اختیاری ندارد کار نیکش تحسین ندارد، و بر کار زشتش نیز سرزنش نباید شود، (بلکه آنچه می‌کند، نظیر خوبی و بدی گل و خار است)، و نیز بدین لحاظ نباید عمل انسان را به خدا نسبت داد، مگر به این مقدار که بگوئیم عمل نیک هر کس به توفیق دادن خدا است، و عمل بدش به ندادن توفیق است، که هر جا و به هر کس مصلحت بداند توفیق می‌دهد، و به هر کس مصلحت نداند نمی‌دهد. پس روشن گردید که خیر همه اش به دست خدا است، و با همین خیر و شرها امور عالم را نظام بخشیده، دنیا را پر از خیر و شر و وجدان و حرمان نموده است.

بعضی از مفسرین گفته‌اند در جمله: ((بیدک الخیر)) حذف به جهت کوتاه گوئی شده است، و تقدیر آن ((بیدک الخیر و الشر)) است همچنان که نظیر این حرف را در آیه شریفه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۱

((و جعل لکم سراپیل تقی کم الحر)) زده، و گفته‌اند تقدیر آن و ((البرد)) است.

و گویا سبب این بوده که خواسته‌اند از مسلک اعتزال فرار کنند، چون معتزلیان گفته‌اند: هیچ شری به خدا منسوب نیست زیرا خدا کار شر نمی‌کند، و این خود جرات عجیبی است که در کلام خدای تعالی مرتکب شده‌اند، برای این که هر چند معتزله در این که شر را به طور مطلق از خدا سلب، و نسبت آن را به خدا نفی کرده و گفته‌اند: شرها نه مستقیماً منسوب به خداین دو نه با واسطه، و لیکن این تقدیر هم که آقایان گرفته‌اند سخت عجیب و غریب است، که چون بحث از آن و بیان حقیقت امر گذشت، دیگر تفصیل نمی‌دهیم.

إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ این جمله می‌خواهد جمله ((بیدک الخیر)) را تعلیل کند، و بفرماید بدین جهت خیر به دست خدا است که قدرت او بر هر چیزی مطلقه است و قدرت مطلقه بر هر چیز ایجاب می‌کند که غیر از خدا هیچ کس بر هیچ چیز قادر نباشد، مگر به قدرت دادن او، یعنی هر کس هر قدرتی دارد خدا به او داده، و اگر فرض کنیم شخصی به چیزی قادر باشد که قدرتش مستند به قدرت دادن خدای تعالی نباشد، قهراً مقدور او از این جهت که مقدور او است از سعه قدرت خدای تعالی خارج است، پس دیگر جمله ((انک علی کل شیء قدیر)) درست نمی‌شود، با اینکه این جمله صحیح است، و قدرت خدای تعالی به این وسعت است، هر چیزی که فرض کنیم مقدور او خواهد بود، و نیز هر چیزی که غیر او افاضه کند باز منسوب به او خواهد بود، یعنی خدا آن خیر را به دست وی جاری ساخته، خدا صاحب اصلی آن، و شخص مفروض واسطه آن است، پس جنس خیر بدون استثنا، همه اش به دست خدا است و بس، و این همان حصری است که جمله ((بیدک الخیر)) آنرا افاده می‌کند.

تَوَلَّجَ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تَوَلَّجَ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ کلمه ((تولج)) مضارع از مصدر ((ایلاج)) است، و ایلاج باب افعال از مصدر ((ولوج)) است و ولوج به معنای داخل شدن، و در نتیجه ایلاج به معنای داخل کردن است، و بطوری که گفته‌اند و از ظاهر آیه هم بر می

آید مراد از داخل کردن شب در روز و داخل کردن روز در شب، همان اختلافی است که خود از وضع شب و روز و بلندی و کوتاهی آن به حسب اختلاف عرض جغرافیائی شهرها و اختلاف میل خورشید می بینیم، و این در حقیقت داخل شدن روزهای اول زمستان تا اول تابستان است در شب، و داخل شدن شب از اول تابستان یعنی بلندترین روز سال تا اول پائیز است در روز، البته همه این دگرگونیها در بلادی است که در نیم کره شمالی، یعنی بالای خط استوا قرار دارند، و اما در نیم کره جنوبی یعنی نقاط مسکونی زیر خط استوا قضیه بعکس است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۲

(وقتی در نقاط شمالی روزها کوتاه می شود در بلاد جنوبی بلند و وقتی در آنجا بلند می شود در اینجا کوتاه می گردد).

پس طول در یک طرف و کوتاهی در طرف دیگر است بنابراین این خدای تعالی است که دائماً شب را داخل روز، و روز را داخل شب می کند، اما در خود خط استوا و در دو نقطه قطب شمالی و جنوبی که شب شش ماه و روز نیز شش ماه است به حسب حس ما چنین است، و گرنه در حقیقت حکم دگرگونی، دائمی و عمومی است. مراد از بیرون آوردن زنده از مرده و مرده از زنده وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّمْنُظور از ((بیرون کردن زنده از مرده)) و به عکس، به وجود آوردن از صلب پدر کافر، و بیرون آوردن کافر از صلب مؤمن است، به دلیل اینکه خدای تعالی ایمان را حیات و نورو کفر را مرگ و ظلمت خوانده، و فرموده: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)). البته ممکن نیز هست که منظور از ((مرده)) و ((زنده)) اعم از کفر و ایمان باشد، و شامل زنده کردن گیاهان مرده، و حیوانات و حتی زنده کردن زمین مرده نیز بشود، چون کلام خدای تعالی صریح و یا مثل صریح است در اینکه خداوند میت را مبدل به حی وحی را مبدل به میت می کند، چون فرموده: ((ثم انشأنا خلقاً آخر، فتبارک الله احسن الخالقین، ثم انکم بعد ذلك لمیتون)) و آیاتی دیگر از این قبیل.

و اما اینکه بعضی از طبیعی دانان گفته اند: هیچ ماده بی حیاتی دارای حیات نمی شود، بلکه حیات که سرانجام منتهی به جرثومه های آن می شود، از یک جرثومه به جرثومه دیگر منتقل می گردد، بدون اینکه به ماده ای مرده و بی شعور منتهی گردد. علت این نظریه اش این است که وی منکر پدید آمدن حادث است. جوابش هم این است که می بینیم و تجربه هم ثابت کرده که حیات جاری در یک جرثومه با مردن جرثومه باطل می شود، پس مبدل شدن حیات به موت، کاشف از این است که بین زنده فلان جرثومه و مرگ آن ارتباطی هست، که توضیح بیشتر این معنا، مقامی دیگر لازم دارد.

و آیه شریفه: ((تولج اللیل فی النهار...)) تصرف خدای تعالی در ملک حقیقی و تکوینی عالم را توصیف می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۳

همچنان که آیه شریفه: ((توتی الملک من شاء...)) تصرف او در ملک اعتباری و قراردادی و توابع آنرا توصیف می کند. چهار مقابله لطیف در دو آیه شریفه

و در هر یک از دو آیه، چهار جور تصرف بطور مقابله قرار گرفته، در اولی دادن و گرفتن ملک آمده، و در مقابلش در آیه دومی داخل کردن شب در روز و روز در شب ذکر شده و در اولی مسأله دادن و گرفتن عزت آمده، و در مقابل در آیه دومی بیرون کردن مرده از زنده و زنده از مرده ذکر شده و این از عجایب لطافت و از لطایف تناسب است که بر کسی پوشیده نیست، برای اینکه دادن ملک خود نوعی مسلط کردن بعضی از مردم است بر بقیه مردم، به اینکه مقداری بیشتر آزادشان بگذارد، و در نتیجه آزادی بقیه افراد را به همان مقدار محدود کند، و آزادی غریزی آنان را از بین ببرد.

همچنان که ادخال شب در روز مسلط کردن شب بر روز است، تا شب مقداری از ساعات روز را جزء خودش کند، و در نتیجه مقداری از چیزهایی که روز آنرا آشکار می کرد، از بین ببرد، و گرفتن ملک عکس این معنا است، و همچنین دادن عزت نوعی زنده کردن است، زیرا کسی که اسم و رسمی و در نتیجه عزتی نداشته اثر زندگیش هم پیدا نبوده، وقتی عزت یافت شهری پیدا

می کند و اثر وجودیش هویدا می شود، و این خود نظیر بیرون آوردن زنده از مرده است ، همچنان که ذلت نظیر پدید آوردن مرده از زنده است ، پس در عزت نوعی حیات ، و در ذلت نوعی ممات هست .

البته وجهی دیگر در آیه هست و آن این است که خدای تعالی در کلام خود در آیه : ((فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصره)) روز را بیناگر خوانده ، و یکی از مظاهر این اثبات و محو در مجتمع انسانی ظهور ملک و سلطنت و زوال آن است .  
و نیز علم و قدرت را از آثار حیات دانسته و جهل و عجز را از آثار مرگ جامعه شمرده است ، و فرموده : ((اموات غیر احیاء و ما یشعرون ایان یبعثون)).

و همچنین عزت را خاص خدا و رسول او و مؤمنین دانسته است ، و در این باره فرموده : ((و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین)) بنابراین در مجتمع انسانی ((عزت)) مظهر حیات و ((ذلت)) مظهر مرگ است ، و بدین جهت است که در مقابل مسأله ((دادن)) و گرفتن ملک و عزت (در آیه اول) مسأله داخل کردن شب در روز و روز در شب بیرون کردن زنده از مرده مرده از زنده را (در آیه دوم) آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۱۴

مقابله دیگری که آیه اول و دوم شده این است که در آیه اول فرموده بود: ((بیدک الخیر))، و در آیه دوم در مقابل آن فرمود: ((و ترزق من تشاء بغیر حساب که ان شاء الله)) بیانش می آید.

و تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ مقابله ای که چند سطر قبل متذکر شدیم این نکته را می فهماند که جمله ((ترزق...)) بیان مطالب قبل ، یعنی دادن ملک و عزت و ایلاج و غیره است ، بنابراین عطفی که در اینجمله شده عطف بیان و توضیح دهنده ، است ، و در نتیجه از قبیل بیان حکمی خاص به علتی عام است ، همچنان که جمله ((بیدک الخیر)) هم نسبت به ماقبل خود همینطور بود، و معنای جم له مورد بحث این است که متصرف در امور خلق توئی ، چون توئی که هر کس را بخواهی بدون حساب روزی می دهی . رزق از نظر قرآن به چه معنا است ؟

معنای رزق روشن و واضح است و آنچه از موارد استعمال آن به دست می آید این است که در معنای این کلمه نوعی بخشش و عطا هم خوابیده ، مثلاً می گویند پادشاه به لشکریان رزق می دهد، که این جمله تنها شامل مواد غذایی لشکر می شود، قرآن کریم هم می فرماید: ((و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف)) که در این آیه لباس جزء مصادیق رزق شمرده نشده است .

این معنای اصلی و لغوی کلمه بود، ولی بعدها در معنای آن توسعه دادند و هر غذایی را که به آدمی می رسد، چه دهنده اش معلوم باشد و چه نباشد رزق خواندند، گویا رزق بخششی است که به اندازه تلاش و کوشش انسان به او می رسد هر چند که عطا کننده آن معلوم نباشد، سپس توسعه دیگری در معنای آن داده و آنرا شامل هر سودی که به انسان رسد نموده اند هر چند که غذا نباشد، و به این اعتبار همه مزایای زندگی اعم از مال و جاه و عشیره و یاوران و جمال و علم و غیره را رزق خواندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۱۵

در قرآن کریم هم به این اعتبار آیاتی وارد شده مانند آیه ((ام تسئلهم خرجا فخرجا ربک خیر، و هو خیر الرازقین)).  
و نیز از شعیب حکایت فرموده که به قوم خود گفت : ((یا قوم ارایتم ان کنت علی بینه من ربی ، و رزقنی منه رزقا حسنا)) که مراد وی از رزق حسن نبوت و علم بود، و از این قبیل اند آیات مربوطه دیگر.

و آنچه از آیه شریفه : ((ان الله هو الرزاق ذو القوه المتین)) بر می آید البته با در نظر گرفتن اینکه مقام آن ، مقام حصر است این است که اولاً رزق به طور حقیقت جز به خدا منسوب نمی شود، و هر جا به غیر او نسبتش دهند از قبیل نسبت عمل خدا به غیر خدا دادن است ، مانند آیه : ((و الله خیر الرازقین)) که از آن استفاده می شود رازق بسیار است ، و خدا بهترین آنان است ، و نیز مانند آیه : ((و ارزقوهم فیها و اکسوهم)) همانطور که می بینیم ملک و عزت که مخصوص ذات خدا است ، به غیر خدا هم نسبت داده شده ، به این اعتبار که غیر او هم به اذن و تملیک او، ملک و عزت دارند.

و ثانیاً استفاده می‌شود که آنچه خلق در وجودشان از آن بهره‌مند می‌شوند رزق ایشان و خدا رازق آن رزق است، دلیل بر این معنا علاوه بر آیات بسیاری که درباره رزق، سخن گفته، آیات زیاد دیگری است که دلالت دارد بر اینکه خلق و امر و حکم و ملک (به کسر میم) و مشیت و تدبیر و خیر همه خاص خدای عزوجل است. آنچه انسان در راه حرام مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد رزق خدا نیست

و ثالثاً بر می‌آید که آنچه انسان در راه حرام مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد، رزق خدا نیست، و نباید وسیله معصیت را به خدا نسبت داد، برای اینکه خود خدا معاصی بندگان را به خود نسبت نداده، و تشریح عمل زشت را از خود نفی نموده فرمود: ((قل ان الله لا یامر بالفحشاء، اتقولون علی الله ما لا تعلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۶

و نیز فرموده: ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان - تا آنجا که می‌فرماید - و ینهی عن الفحشاء و المنکر)) و حاشا از خدای سبحان که از عملی نهی کند، و سپس بدان امر نماید، و وسیله انجام آنرا برای معصیت کار فراهم فرماید.

هیچ منافاتی بین این دو مطلب نیست که از سوئی مثلاً طعام و شراب حرام به حسب تشریح رزق نباشد، و از سوی دیگر به حسب تکوین رزق و آفریده خدا باشد، برای اینکه خدای تعالی در تکوین، تکلیفی نفرموده، (بله اگر فرموده بود خوگ خلقت نکند، آنگاه خودش خوگ خلق می‌کرد بین گفتار و کردارش منافات بود، و لیکن هر جا که خدا مردم را از رزقی نهی کرده به حسب تشریح، و هر جا رزق را به خود نسبت داده به حسب تکوین است ((مترجم))).

در اینجا ممکن است سؤال شود که وقتی بیانی از خدای تعالی باعث اشتباه فهم‌های ساده می‌شود، چرا از چنین بیانی صرف‌نظر نمی‌نمائید؟ پاسخ این است که قرآن برای فهم‌های ساده به تنهایی نازل نشده، تا به خاطر به اشتباه نیفتادن آنان از بیان معارف حقیقی صرف‌نظر کند.

آری قرآن شفا برای همه دلها است، کسی از قرآن متضرر نمی‌شود، مگر خاسران زیانکار همچنان که فرمود: ((و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً)). رزق همه موجودات به اذن خدا است

علاوه بر اینکه می‌بینیم خدای سبحان در آیات قرآن کریم دادن ملک به امثال نمرودها و فرعون‌ها و دادن اموال به امثال قارون‌ها را به خدا نسبت داده، پس این نیست مگر اینکه همه این رزقها به اذن خدا است، خدا اینگونه رزقهای وسیع را در اختیار نامبردگان قرار می‌دهد تا امتحانشان نموده و حجت علیه آنان تمام گشته و زمینه بیچارگی و استدراج آنان و مصالحتی نظیر این فراهم آید، و همه می‌دانیم که این نسبت‌ها تشریفی است، و وقتی نسبت دادن تشریفی به خدا محذوری ندارد، نسبت دادن تکوینی که مجالی برای حسن و قبح عقلی در آن نیست، بطریق اولی و روشن‌تر محذور ندارد.

و از سوی دیگر می‌بینیم که خدای تعالی هر چیزی را مخلوق خود و نازل شده از خزائن رحمت خود دانسته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۱۷

مثلاً می‌فرماید: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)). و از سوی دیگر می‌فرماید: هر چه نزد خدا است خیر است: ((و ما عند الله خیر)) و ما وقتی این دو آیه و امثال آنها را به یکدیگر ضمیمه می‌کنیم، این معنا را می‌فهمیم که هر موجودی در این عالم به هر چیزی نایل شود، و در طول وجودش از هر چیزی برخوردار گردد، از ناحیه خدای سبحان برخوردار گشته و همان مایه خیر او است، و خدا در اختیارش گذاشته تا از آن بهره‌مند گردد، همچنان که آیه شریفه: ((الذی احسن کل شیء خلقه)). نیز به ضمیمه آیه: ((ذکرکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو)) به این نکته اشاره دارد.

و اما اگر بعضی از مواهب الهی برای بعضی از موجودات مایه ضرر است، شر بودن و ضرر بودن آن امری نسبی است، یعنی تنها برای آن موجود شر و مایه ضرر است، و برای بقیه موجودات نافع و خیر است، و نیز برای علل و اسبابش در نظام هستی خیر است. همچنان که آیه شریفه: ((و ما اصابکم من سیئه فمن نفسک))، و ما در سابق بحثی در این باره داشتیم. هر چه رزق است خیر و

مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خیر است

و کوتاه سخن اینکه آنچه خدای تعالی بر خلق خود افاضه می فرماید خیر و مایه انتفاع او است ، و به حسب انطباق معنا، رزق او به شمار می رود، چون رزق چیزی به جز عطیه ای که مایه انتفاع مرزوق قرار گیرد نمی باشد، و چه بسا که آیه شریفه و ((رزق ربک)) خیر هم اشاره به این معنا باشد.

از اینجا روشن می شود که رزق ، و خیر، و خلق ، به حسب بیان قرآن از نظر مصداق اموری متساوی النسبه باشند، یعنی هر چه رزق است ، خیر و مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خیر است ، و هر چه خیر است مخلوق و رزق است تنها فرقی که در بین هست این است که رزق مرزوق می خواهد، تا مرزوقی نباشد که از رزق ارتزاق کند، رزق نیز صادق نیست .

پس غذا برای قوه غاذیه رزق است ، چون بدان محتاج است ، و قوه غاذیه برای یک انسان رزق است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۱۸

چون بدان محتاج است ، و انسان برای پدر و مادرش رزق است چون به او احتیاج دارند، و نیز انسانیت برای انسانها نعمت است ، چون انسانهایی فرض می شود که فاقد انسانیتند، بدین سبب خدای تعالی فرموده : ((الذی اعطی کل شیء خلقه)).

این فرق کلمه رزق با آندو کلمه دیگر بود، فرقی هم خیر با دو کلمه دیگر دارد، و آن این است که باید افرادی صاحب اختیار فرض بشوند، تا از بین چند چیز یکی را که خیر خود تشخیص می دهند انتخاب کنند.

پس وقتی می گوئیم غذا برای قوه غاذیه خیر است در حقیقت برای قوه غاذیه احتیاج به غذا را فرض کرده ایم ، و سپس او غذای مورد احتیاج خود را از میان همه غذاها انتخاب می کند، البته اگر به چند غذا دست یابد، قوه غاذیه هم که می گوئیم برای انسان خیر و انسان برای او خیر است هر دو را محتاج به یکدیگر فرض می کنیم .

و اما کلمه ((خلق)) و کلمه ((ایجاد)) در تحقق معنایش هیچ چیز ثابت و یا فرضی احتیاج ندارد، غذا مثلا مخلوق است ، و خدا آنرا ایجاد کرده ، چه کسی باشد آنرا بخورد و یا نباشد، قوه هاضمه هم مخلوق و خود انسان هم مخلوق است . رزقی که خدای سبحان می دهد عطیه ای است بدون عوض ، و در برابر حقی نیست

و از آنجا که هر رزقی و هر چیزی خالص برای خدا است ، پس هر چیزی که او افاضه کند، و هر رزقی که او بدهد عطیه ای است بدون عوض ، و بدون اینکه چیزی در مقابلش گرفته باشد، برای اینکه هر چیزی در مقابل بخشش خدا فرض شود خود آن مقابل و عوض هم از خدا است ، مثلا اگر عبادت را عوض نعمت های خدا فرض کنیم ، آن نیز با توفیق خدا و اعضا و جوارحی است که او برای ما درست کرده ، پس ما حقی بر او پیدا نمی کنیم ، تا آن حق عوض نعمت های او قرار گیرد، پس احدی نیست که حقی بر خدا داشته باشد مگر حقی که خود خدا بر خود لازم شمرده ، همچنان که در مورد رزق فرموده : ((و ما من دابه فی الارض الا علی اللّٰه رزقها)) این عهده گیری را کسی بر خدا واجب نکرده ، خود او است که رزق هر جنبنده ای را به عهده گرفته است ، و نیز فرموده : ((فورب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون)).

پس رزق با اینکه بر خدا حق است از آنجا که حقی است که خود به عهده گرفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۱۹  
عطیه ای است از ناحیه او، نه اینکه حقی باشد از مرزوق به عهده او.

از اینجا روشن می گردد که هر انسانی که با حرام روزی می خورد، سهمی و رزقی از حلال دارد، برای این که ساحت مقدس خدای تعالی منزّه از آنست که رزق انسان را حقی ثابت بر عهده خود بکند، آنگاه از مسیر حرام او را روزی دهد، و در عین حال او را از خوردن حرام نهی هم بکند، و در آخرت عقاب هم بفرماید. تقسیم رزق به دو قسم : عام و خاص

توضیح این مطلب به بیانی دیگر این است که ، رزق همانطور که گفتیم عطیه ای است الهی ، و چون چنین است پس رزق رحمتی است از خدای بر خلق و همانطور که رحمت دو قسم است :



اول: رحمت عمومی که شامل همه خلق می‌شود، چه مؤمن و چه کافر، چه متقی و چه فاجر، چه انسان و چه غیر انسان.  
دوم: رحمت خاصه که در طریق سعادت انسان صرف می‌شود، نظیر ایمان و تقوا، و بهشت، رزق خدا هم دو قسم است: یکی رزق عمومی که عطیه عامه الهی است، و تمامی روزی خواران را در بقای هستی امداد می‌کند، و قسم دوم آن رزق خاص است که در مجرای حلال واقع می‌شود.

و همانطور که رحمت عمومی خدا و رزق عمومی به حکم آیه: ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) مکتوب و مقدر است، همچنین رحمت خاصه و رزق خاص او نیز مکتوب و مقدر است، و همانطور که هدایت - که یکی از رحمت‌های خاصه است - مکتوب و مقدر در تشریح است، و برای هر انسانی (چه مؤمن و چه کافر) نوشته شده و به همین جهت برای همه ارسال رسل و انزال کتب نموده و فرموده:

((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ، ما ارید منهم من رزق و ما ارید ان يطعمون ، ان الله هو الرزاق ذو القوه المتین)).

و نیز فرموده: ((و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه)) و در نتیجه عبادت که خود محتاج هدایت خدا است از نظر تشریح مقدر است. همچنین رزق خاص یعنی رزق از مجرای حلال هم مقدر است، همچنان که قرآن فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۰ ((قد خسر الذین قتلوا اولادهم سفها بغیر علم ، و حرموا ما رزقهم الله ، افتراء علی الله ، قد ضلوا و ما کانوا مهتدین)).

و نیز فرموده: ((و الله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق ، فما الذین فضلوا برادی رزقهم علی ما ملکتم ایمانهم ، فهم فیہ سواء)). و این دو آیه بطوری که ملاحظه می‌فرمائید دارای اطلاقی قطعی هستند، هم شامل کفار می‌شوند، و هم مؤمنین، هم شامل آن کسانی می‌شوند که رزق از حلال می‌خورند، و هم آنان که از حرام.

مطلبی که در اینجا واجب است بدانیم این است که رزق همانطور که گفتیم به معنای چیزی است که مورد انتفاع مرزوق قرار بگیرد. قهرا از هر رزقی آن مقدار رزق است که مورد انتفاع واقع شود، پس اگر کسی مال بسیاری جمع کرده، که به غیر از اندکی از آن را نمی‌خورد، در حقیقت رزقش همان مقداری است که می‌خورد، بقیه آن رزق او نیست مگر از این جهت که بخواهد به کسی بدهد، که از این جهت رزق است و از جهت خوردن رزق نیست.

پس وسعت روزی و تنگی آن ربطی به زیادی مال و اندکی آن ندارد، (چه بسیار افراد که مال بسیار دارند، ولی کم می‌خورند و چه بسیار افراد که به عکس آنانند).

این بحث یعنی سخن پیرامون مسأله رزق تتمه ای دارد که ان شاء الله در تفسیر آیه: ((و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها، و یعلم مستقرها و مستودعها، کل فی کتاب مبین)) از نظر خواننده خواهد گذشت. رزق، چیزی است که مورد انتفاع مرزوق واقع شود و ربطی به زیادی و کمی مال ندارد.

در اینجا به بحثی که درباره جمله: ((و ترزق من تشاء بغیر حساب)) داشتیم برگشته می‌گوئیم: توصیف رزق به صفت بی حسابی، از این بابت است که رزق از ناحیه خدای تعالی بر طبق حال مرزوق صورت می‌گیرد، نه عوضی در آن هست و مرزوق نه طلبی از خدا دارد، و نه استحقاقی نسبت به رزق، آنچه مرزوقین دارند حاجت ذاتی و یازبانی ایشان است، که هم ذاتشان ملک خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۱

ذاتشان ملک خدا است، و هم حاجت ذاتشان، و هم احتیاجاتی که به زبان درخواست می‌کنند، پس داده خدا در مقابل چیزی از بندگان قرار نمی‌گیرد، و به همین جهت حسابی در رزق او نیست.

بعضی احتمال داده اند این بی حسابی راجع به اندازه گیری رزق باشد، و می‌خواهند بگویند: رزق خدا نسبت به هر کس که او بخواهد نامحدود است، لیکن این معنا با آیاتی که صریحا رزق را مقدر می‌داند نمی‌سازد، نظیر آیه: ((انا کل شیء خلقناه بقدر)) ما هر چیزی را با اندازه گیری آفریدیم) و آیه شریفه: ((و من یتق الله يجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب ، و من

یتوکل علی الله فهو حسبه ، ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و هر کس از خدا پروا کند، خدا برایش راه نجاتی قرار داده ، از راهی که خودش پیش بینی نکند روزیش می دهد، و هر که بر خدا توکل کند او وی را کافی است ، که خدا به کار خود می رسد، و چگونه چنین نباشد با اینکه برای هر چیزی اندازه گیری دارد).

پس رزق هر چند از خدای تعالی عطیه ای بدون عوض است ، و لیکن در عین حال اندازه دارد، تا چه اندازه ای را خواسته باشد. از دو آیه مورد بحث چند نکته به دست آمد: اول اینکه ملک (به ضمه میم) همه اش از خدا است ، همچنان که ملک (به کسره میم) هم ، همه اش از خدا است .

دوم اینکه : آنچه خیر در عالم هست به دست او، و از ناحیه او است .

و سوم اینکه رزق عطیه ای است از ناحیه خدا بدون اینکه بنده است حقاق آنرا داشته باشد، و رزق خدا عوض حقی باشد که بنده بر او دارد.

چهارم اینکه ملک و عزت و هر خیر اعتباری از خیرات اجتماع از قبیل مال و جاه و قوت و شوکت و امثال اینها هر یک به نوبه خود رزقی است که مرزوق از آن بهره مند می شود. بحث روایتی

در کافی از عبد الاعلی ، مولای آل سام از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه :

۲۲۲

حضور آن جناب عرضه داشتیم قرآن کریم می فرماید: ((قل اللهم مالک الملک ، توتی الملک من تشاء، و تنزع الملک ممن تشاء)) آیا جز این است که ملک بنی امیه را خدا به آنان داده ؟ فرمود: اینطور که تو فکر کرده ای نیست ، خدای عزوجل ملک را به ما داد، ولی بنی امیه از دست ما ربودند، همانطور که خدا به مردی جامه نو می دهد، ولی چپاولگری آنرا از دست وی می رباید، همچنان که نباید گفت خدا به چپاولگر جامه روزی کرده ، چون جامه مال او نیست ، همینطور نباید گفت خدا به بنی امیه ملک داده است . آیا ملک و حکومت بنی امیه را خدا به آنان داد؟

مؤلف : نظیر این روایت را عیاشی از داود بن فرقد از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ، البته منظور امام (علیه السلام) دادن تشریحی است ، نه تکوینی چون از نظر تکوین ملک بنی امیه را هم خدای تعالی داده ، در سابق هم گفتیم که دادن ملک دو جور است ، یکی تکوینی یعنی آفریدن ، و در دسترس گذاشتن آن ، به طوری که انسان صاحب ملک ، قدرتش را در بین مردم گسترش دهد، و در بین آنان نفوذ کلمه و امر مطاع و خواست بی چون و چرا داشته باشد، حال چه به عدالت ، و چه به ظلم .

همچنان که خود خدا ملک جابرانه نمود را هم از خودش دانسته و فرموده : ((ان آتیه الله الملک )) که ان شاء الله در معنای تکوینی بودن این عطیه بحث خواهیم کرد.

دوم عطیه تشریحی و آن عبارت است از اینکه خدای تعالی حکم کند به اینکه فلانی باید حکمران شما باشد، و اطاعتش بر شما واجب است . همچنان که درباره طالوت چنین حکمی رانده ، و فرموده : ((ان الله قد بعث لکم طالوت ملکا)) و اثر این ملک و خوب اطاعت مردم از او و ثبوت ولایت او بر مردم است ، که محققا جز به عدل نمی تواند باشد، و این مقام خود مقامی است ارجمند، و پسندیده نزد خدای سبحان و آنچه که بنی امیه داشتند ملک به معنای اول و اثر آن بود، و گویا امر بر راوی حدیث مشتبّه شده ، و ملک را به معنای اول گرفته و اثرش را اثر ملک به معنای دوم پنداشته ، و خیال کرده حالا که ملک تکوینی در اختیار بنی امیه قرار گرفته شرعا هم مردم محکوم به اطاعت از ایشانند، لذا امام (علیه السلام) او را متوجه کرد که بنی امیه دارای این ولایت تشریحی نبودند، و ولایت تشریحی خاص ائمه اهل بیت است . و به عبارت دیگر ملکی که بنی امیه به دست آوردند ملکی بود پسندیده اگر در دست ائمه اهل بیت قرار می گرفت ، و چون در دست بنی امیه قرار گرفته ملکی است مذموم ، برای اینکه ملکی

است غصبی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۲۳

و دادن چنین ملکی را نباید به خدا نسبت داد، مگر از باب استدراج و مکر، همچنان که ملک نمرود و فرعون را هم خدا به ایشان داد تا با آنان مکر کند، و است دراجشان نماید. اشتباه بنی امیه در فهم آیه ملک عین این اشتباه برای خود بنی امیه هم دست داده بود، و آیه را نفهمیده بودند، به شهادت اینکه صاحب کتاب ارشاد در داستان خواستن یزید بن معاویه از عبید الله بن زیاد که سرهای شهدای کربلا را برایش بفرستد گفته: و سرها را که سر مقدس حسین (علیه السلام) هم در بین آنها بود، نزد یزید گذاشتند.

یزید گفت:

نفلق هاما من رجال اعزه

علینا و هم کانوا اعق و اظلما ((یعنی از رجالی که بر ما سروری داشتند فرقه‌ها شکاف تیم، و آنان نسبت بما عاق تر و ستمگرتر بودند.

آنگاه به اهل مجلس خود رو کرد و گفت: این مرد به من افتخار می کرد که پدر من از پدر تو بهتر و مادرم از مادر تو بهتر بود، و جد من از جد تو بهتر و خودم از تو بهترم، همین سخنان بود که او را به کشتن داد.

اما اینکه می گفت: پدر من از پدر یزید بهتر است جوابش این است که پدر من با پدر او بر سر خلافت به منازعت برخاست، و خدا به نفع پدر من و به ضرر پدر او حکم نمود و خلافت را به من داد.

و اما اینکه می گفت مادر من از مادر یزید بهتر بود، قسم به جان خودم این را درست می گفت، چون فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بهتر از مادر من بود، و اما اینکه می گفت: جد من از جد او بهتر است، این نیز درست بود، چون کسی که ایمان به خدا و روز جزا دارد به خود چنین جراتی نمی دهد که بگوید ابو سفیان بهتر از محمد بود، و اما اینکه می گفت خود او بهتر از من است گویا این آیه را نخوانده بود که خدای تعالی می فرماید: ((قل اللهم مالک الملک...)).

در اینجا زینب دختر علی (علیه السلام) سخن یزید را به بیانی نظیر بیان امام صادق (علیه السلام) رد نموده بنا به روایت سید بن طاووس و دیگران در پاسخش به یزید فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۴

ای یزید گویا از اینکه اقطار زمین و آفاق آسمان را بر ما تنگ گرفتی، و کار ما بدین جا کشید که به اسیریمان ببرند، آنطور که سایر اسیران را می برند، به خاطر این بوده که ما نزد خدا خوار و تو در درگاه او محترم و آبرومند بوده ای؟ و خدا به خاطر عظمت مقامی که تو نزد او داشته ای ما را چنین، و تو را چنان کرد؟! از اینکه باد به دماغت افکنده ای و اظهار مسرت می کنی پیدا است که این طور پنداشته ای.

چون می بینی دنیا و همه اسباب ظاهری فعلا رام تواند، و گردش امور به کام تو و ملک و سلطنت ما بدون دردسر در دست تو است، ناگزیر از تو می خواهم لحظه ای سکوت کنی، و آرام بگیری تا به تو بفهمانم که چقدر در اشتباهی مگر به یاد نداری آن کلام خدا را که می فرماید: ((و لا یحسبن الذین کفروا انما نملی لهم خیر لانفسهم، انما نملی لهم لیزدادوا اثما و لهم عذاب مهین)). دو روایت به معنای ((تخرج الحی من المیت و تخرج میت من الحی))

و در مجمع البیان در تفسیر جمله ((تخرج الحی من المیت)) آمده: بعضی از مفسرین گفته اند: معنای این جمله این است که بار الها تو انسان مؤمن را از پشت پدری کافر، و انسانی کافر را از صلب پدری مؤمن در می آوری، آنگاه افزوده است که این معنا، هم از امام باقر (علیه السلام) روایت شده و هم از امام صادق (علیه السلام).

مؤلف: قریب به این معنا را صدوق از امام حسن عسکری (علیه السلام) روایت کرده.

و در درالمنثور است که ابن مردویه از طریق ابی عثمان نهدی، از ابن مسعود، از سلمان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: معنای اینکه خدای تعالی زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد، این است که مؤمن را از کافر و کافر

را از مؤ من بیرون می آورد.

و در همان کتاب به همین طریق سابق از سلمان فارسی روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۵ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود وقتی خدای تعالی آدم را آفرید ذریه و نسل او را بیرون نموده و بصورت یک قبضه به دست قدرت خود گرفت، و آنگاه فرمود: اینها اهل بهشتند (و لا ابالی)، و مشتی دیگری گرفت که در آن همه بدیها را آورده بود، و فرمود: اینها اهل آتشند (و لا ابالی)، (بدون اینکه باکی داشته باشم) آنگاه هر دو طایفه از ذریه را به هم آمیخت. و نتیجه اش این شد که کافر از مؤ من متولد شود، و مؤ من از کافر، این است که قرآن درباره اش می فرماید: ((تخرج الحی من المیت، و تخرج المیت من الحی)).

مؤ لف: این معنا از عده ای از اصحاب تفسیر از سلمان نیز روایت شده، البته روایتی که سندش بریده، و این روایات از روایات ذر و میثاق است، که ان شاء الله بیانش در محلی مناسب خواهد آمد. روایاتی در باره ((رزق)) و اینکه روزی هر کس مقدر است و در کافی از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، و عده ای از اصحاب ما فرقه امامیه، از سهل بن زیاد، از ابن محبوب، از ابی حمزه ثمالی، از امام ابی جعفر (باقر علیه السلام) روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حجه الوداع فرمود: آگاه باشید که روح الامین به قلبم انداخت که هیچ انسانی نمی میرد مگر وقتی که رزقش را تا حد کمال خورده و دیگر در نزد خدا رزقی نداشته باشد.

پس از خدا بترسید، و در راه به دست آوردن رزق منحرف نشوید، راه صواب را به دست گیرید، و دیر رسیدن بهره ای از رزق، شما را به نافرمانی خدا واندارد، برای اینکه خدای تعالی رزق حلال را بین خلقش تقسیم کرده، و آنرا بطور حرام تقسیم ننموده، و خلاصه آنچه را خدا تقسیم کرده رزق حلال است، نه حرام، پس هر کس از خدا پروا کند، و خویشتن داری نماید، رزقش از راه حلال خواهد رسید، و هر کس پرده حرمت خدا را پاره نموده، و رزقش را از غیر راه حلال بگیرد، رزق حلالش را به عنوان قصاص از او خواهند گرفت، در نتیجه همان مقداری را که باید از حلال می خورد از حرام خورده، و نه بیشتر، با این تفاوت که حساب آنرا باید پس بدهد.

و در نهج البلاغه است که: امام (علیه السلام) فرمود: رزق دو جور است، رزقی که آن تو را می طلبد، و رزقی که تو آنرا می طلبی، آنکه تو را می طلبد به فرضی که تو به سراغ آن نروی او به سراغ تو خواهد آمد، پس غم روزی یکساله ات را سربار غم امروزت مساز، برای هر روز غم همان روز کافی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۶

برای اینکه اگر مدت سال جزء عمر تو نباشد، بیهوده غمش را نخورده ای، و چرا غم رزقی را بخوری که مال تو نیست، و نیز مگر تاکنون چنین چیزی شده که رزق تو را قبل از اینکه به دست تو برسد دیگری خورده باشد؟ و یا دیگری آنرا از چنگ تو ربوده باشد، و یا مگر تاکنون چنین چیزی شده که آنچه برایت مقدر شده دیرتر از موعد به دست رسیده باشد؟.

و در قرب الاسناد است که ابن طریف، از ابن علوان، از جعفر، از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمودند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: (رزق مانند باران و بعدد آن از آسمان به زمین و برای هر انسانی به مقداری که برایش مقدر شده نازل می شود، و لیکن برای خدا فضل هائی هم هست، بنابراین از خدای تعالی فضل او را نیز بخواهید).

مؤ لف: روایات در این معانی بسیار است، و ان شاء الله بحث پیرامون اینگونه احادیث در تفسیر سوره هود خواهد آمد. بحث علمی در بعضی از بحث های گذشته این معنا گذشت که اعتبار اصل ملکیت از اعتبارات ضروریه ای است که بشر در هیچ حالی از آن بی نیاز نیست، چه در حال فردی و چه در حال جمعی، و ریشه این اعتبار ملکیت بالاخره منتهی می شود به اعتبار اختصاص.

این وضع ملک (بکسره میم) است، و اما ملک (بضمه میم) که به معنای سلطنت بر افرادی از انسانها است، آن نیز از اعتبارات ضروری است که انسان از آن بی نیاز نیست، لیکن آن چیزی که بشر در آغاز بدان نیازمند است، همانا تشکیل اجتماع است، اما

اجتماع از جهت تالیف و بافت آن از اجزای بسیار که هر یک برای خود هدفی و اراده‌ای غیر هدف و خواست دیگران دارد، نه اجتماع از جهت تک تک افراد آن، برای اینکه تک تک افراد اجتماع خواسته‌ای متباین و مقاصدی مختلف دارند، افراد به خاطر همین اختلاف‌هایشان آیشان در یک جوی نمی‌رود، هر فردی می‌خواهد آنچه در دست دیگران است برآید، و بر سایرین غلبه کند، و بر حدود سایرین تجاوز نموده، حقوق آنان را هضم کند و در نتیجه هرج و مرج پدید آورد، و اجتماعی را که به منظور تأمین سعادت زندگی تشکیل یافته وسیله بدبختی و هلاکت ساخته و دوا را درد بی‌درمان کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۷ و معلوم است که این خواست، خواست یک فرد نیست، همه همین را می‌خواهند، و هیچ چاره‌ای برای رفع این غائله نیست، مگر اینکه اجتماع برای خود قوه‌ای غالب و قاهر فراهم کند تا سایر قوا را تحت الشعاع خود قرار داده و تمام افراد را تحت فرمان خود در آورد.

و در نتیجه قوای سرکش را که می‌خواهند بر دیگران تجاوز نمایند به حد وسط برگردانیده، افراد ضعیف را نیز از مرحله ضعف نجات داده، به حد وسط برسانند، و سرانجام تمام قوای جامعه از نظر قوت و ضعف برابر و نزدیک به هم شوند، و آنگاه هر کدام از آن قوا را در جای خاص خودش قرار داده، هر صاحب حقی را به حقش برسانند.

و از آنجائی که انسانیت در هیچ حالی و حتی در هیچ آنی از فکری دیگران خالی نمی‌شود، و به بیانی که گذشت هر انسانی همواره می‌خواهد انسانهای دیگر را به خدمت خود بگیرد، تاریخ هیچ اجتماعی را در اعصار گذشته سراغ ندارد که خالی از مردانی خودکامه و مسلط بر سایر افراد آن جامعه باشد، تا آنجا که افراد را به قید بردگی خود کشیده، جان و مال آنان را تملک کرده باشد بلکه تا آنجا که وضع جوامع را نشان داده وجود چنین افرادی را بنام ملک (پادشاه) ضبط کرده است، و بعضی از فوائد بر وجود چنین افراد خودکامه و سرکش مترتب می‌شده، هر چند که خود آنان و درباریان و یاوران و لشکریانشان نیز افرادی طاغی و متجاوز از حق بودند، ولی این فایده را داشته‌اند که به منظور حفظ سلطنت و ملک خود همه افراد جامعه را در حال ذلت و استضعاف نگه‌دارند تا کسی نیروی تجاوز به حقوق دیگران را نداشته باشد.

چون اگر چنین افرادی در جامعه پیدا شوند امروز به حقوق مردم کوچه و بازار تجاوز می‌کنند، و فردا به خود پادشاه یاغی گشته، ملک و سلطنت را از چنگ او در می‌آورند، همانطور که خود پادشاه نیز سلطنت خود را از دیگران گرفت. ضروری بودن نظام حکومت در اجتماع

و کوتاه سخن اینکه جوامع بشری از ترس اینکه مبادا در اثر تضعیف دولت وقت، دولت‌های دیگر بر سر آنان بتازند، ناگزیر بودند به ظلم و جور دولت خود تن در دهند، و با آن روش ظالمانه خو کنند، و این خو کردن به ظلم نگذاشت تا بشر به این راه حل فکر کند، که اصلاً حکومت یک فرد خودکامه بر همه افراد جامعه چرا؟ و چرا حکومت مردم بر مردم را طرح نریزند: بلکه به جای فکر کردن در این باره خود را سرگرم کردند به مدح و ثنای همان دولت جائز و ظالم البته این تا موقعی بود که ظلم و جور سلطان از حد نگذرد، و کارد به استخوان مردم نرسد، و اما اگر کار به اینجا می‌کشید به تظلم و شکایت می‌پرداختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۸

بله چه بسا از این خودکامگان که نام پادشاه یا رئیس بر خود نهاده بودند دستخوش هلاکت یا قتل یا سرنوشت‌های شوم دیگری می‌شدند، و آنگاه مردم در اثر نداشتن یک زمامدار احساس فتنه و فساد نموده، اختلال نظام و وقوع هرج و مرج تهدیدشان می‌کرده، ناگزیر می‌شدند یک گردن کلفت دیگر را روی کار آورند، و زمام امور اجتماع را به دست وی دهند، و باز آن شخص، پادشاه می‌شد، و تعدی و تحمیل را از سر می‌گرفت.

اجتماعات بشری همواره وضعی این چنین داشت، تا آنکه از سوء سیرت این حکومت‌ها به تنگ آمد، و فهمید، که طبع حکومت یک فرد بر جامعه همین است، که او را خودکام و مستبد می‌سازد، بدین جهت ناگزیر شد قوانینی در خصوص تعیین وظائف

حکومت‌ها وضع کند، و پادشاهان دنیا را مجبور کرد تا از آن قوانین تبعیت کنند، از آن بعد سلطنت‌ها به اصطلاح سلطنت مشروطه شد، و مردم در نگهداری و نظارت بر آن قوانین مراقبت کامل داشتند. تحول بشر در تغییر حکومت سلطنتی به حکومت جمهوری

یکی از مواد این قوانین این بود که سلطنت را موروثی می‌دانست، که بعد از آزمایشها دید اینهم سعادت او را تامین نمی‌کند، چون دید وقتی پادشاه بر اریکه سلطنت سوار شد هر قدر هم ظلم و تعدی و بدرفتاری کند نمی‌تواند او را از سلطنت خلع نماید، چون به حکم قانونی که خودش درست کرده سلطنت موروثی است، لذا در این قانون هم تجدید نظر نموده، سلطنت را به ریاست جمهور تبدیل کرد، در نتیجه ملک دائمی مشروط، مبدل شد به ملک موقت مشروط و چه بسا در اقوام و امتهای مختلف انواعی از دولتهای ناشناخته داشته باشند، که داعی آنها از تشکیل چنان نظامها نیز فرار از مظالمی بوده که از رژیم‌های قبلی دیده بودند، و چه بسا انواعی دیگر از رژیمها که فعلا فهم ما آنها را تشخیص نمی‌دهد ولی در قرون آینده روی کار بیایند.

لیکن آنچه از تمامی این تلاشها که جوامع بشری در راه اصلاح این مسأله یعنی چگونگی سپردن زمام جامعه به دست کسی که امر آنها را تدبیر کند، و خواسته‌ای مختلف و متضاد افراد و گروهها و قوای ناسازگار را متحد سازد، به دست آمده این است که بشر نمی‌تواند خود را از داشتن رژیم و یا مقام سرپرستی بی‌نیاز بداند، به شهادت اینکه تاکنون بی‌نیاز ندانسته و تا آنجا که تاریخ بشر نشان می‌دهد همواره برای خود حکومت و رژیم درست کرده است، هر چند که بر حسب اختلاف امم و مرور ایام، نامها و شرایط مختلفی داشته است چون پدید آمدن هرج و مرج و اختلال امر زندگی اجتماعی به هر تقدیر از لوازم نداشتن رژیم و عدم تمرکز اراده‌ها و هدفهای مختلف در یک اراده و یک مقام است.

و این بحث، تفصیل همان اشاره اجمالی است که در آغاز بحث نموده و گفتیم که ملک از اعتبارات ضروریه زندگی اجتماعی انسانها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۲۹

و این اعتبار نظیر سایر موضوعات اعتباری است که همواره اجتماع بشر در صدد تکمیل و اصلاح و رفع نواقص آن و زدودن آثار ناسازگار با سعادت انسانیت آن برآمده است. نقش مهم انبیاء (ع) در اصلاح و رفع نواقص نظامهای حکومتی

که البته مقام نبوت در این اصلاح سهم کاملتری را داشته، چون این مسأله در علم الاجتماع مسلم است که هر سخن و نظریه‌ای که بین عامه و خاصه مردم انتشار یابد، در صورتی که از غریبه خود انسانها سرچشمه گرفته باشد، و قریحه آنها بپسندد، و نفوس، منتظر چنین سخن و نظریه‌ای باشند، این سخن قوی‌ترین سبب و عامل برای یکسان کردن تمایلات متفرقه است، و بهتر از هر عامل دیگری می‌تواند جمعیت‌های متشتت و پراکنده را متحد، و یکدست کند، بطوری که قبض و بسطها یکی شود، اراده‌ها یکی گردد، و هیچ عاملی و هیچ دشمنی نتواند در برابر آن اتحاد مقاومت کند.

این نیز ضروری و بدیهی است که نبوت از قدیم‌ترین عهد تاریخ ظهورش، مردم را به سوی عدل می‌خوانده و از ظلم منعشان می‌کرده، و به سوی بندگی خدا و تسلیم در برابر او تشویق می‌نموده، و از پیروی فراعنه طاغی و مستکبرین قدرت طلب نهی می‌کرده، و این دعوت از قرون متمادی، قریب بعد از قرن دیگر، و در امتی بعد از امت دیگر ادامه داشته، هر چند که از نظر وسعت و ضیق دعوت در امتهای مختلف و زمانهای متفاوت اختلاف داشته، و محال است که مثل چنین عاملی قوی، قرنهای متمادی در بین اجتماعات بشری وجود داشته باشد، و در عین حال هیچ اثری به جای نگذارد.

با اینکه می‌بینیم قرآن کریم در این باره قسمت عمده‌ای از وحی‌هایی که به انبیا (علیهم السلام) شده، حکایت نموده، مثلا از نوح حکایت کرده که در شکوه به پروردگارش می‌گفت: ((رب انهم عصونی و اتبعوا من لم یزده ماله و ولده الا خسارا و مکروا مکرا کبارا، و قالوا لا تدرن آلهتکم)).

و نیز جدال بین آنجناب و بزرگان و قومش را حکایت نموده، می‌فرماید: ((قالوا انومن لک و اتبعک الارذلون؟ قال و ما علمی بما



كانوا يعملون ، ان حسابهم الاعلى ربى لو تشعرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۳۰

و از هود (علیه السلام) حکایت کرده که به قوم خود فرمود: ((اتبنون بكل ریع آیه تعبثون ، و تتخذون مصانع لعلکم تخلدون ، و اذا بطشتم بطشتم جبارین)).

و از صالح (علیه السلام) حکایت کرده که به قوم خود فرمود: ((فاتقوا الله و اطیعون ، و لا تطیعوا امر المسرفین ، الذین یفسدون فی الارض و لا یصلحون)). انبیاء و مبارزه با خود کامگان زمان

چه کسی می تواند منکر این سخن ما باشد، با اینکه موسی (علیه السلام) (پیامبر اولوا العزم) را می بینیم که در دفاع از بنی اسرائیل به معارضه با فرعون و روش جائزانه او قیام کرده ، و قبل از او ابراهیم (علیه السلام) را می بینیم که به معارضه با نمرود برمی خیزد، و بعد از او عیسی بن مریم (علیهما السلام) و سایر انبیا را می بینیم که هر یک علیه خود سران عصر خود قیام نموده و سیره ظالمانه سلاطین و عظمای عصر خود را تقبیح نموده و مردم را از اطاعت مفسدین و پیروی طاغیان برحذر می داشتند.

تا اینجا اشاراتی بود که به سیره انبیای قبل از اسلام نمودیم ، و اما پیامبر اسلام و کتاب مقدسش قرآن کریم ، در رابطه به دعوتش به سرپیچی از اطاعت مفسدین ، و نپذیرفتن ذلت و نیز اخباری که از عاقبت امر ظلم و فساد و عدوان و طغیان داده بر کسی پوشیده نیست .

از آن جمله درباره قوم عاد و ثمود و فرعون فرموده : ((الم تر کیف فعل ربک بعد ارم ذات العماد، التي لم یخلق مثلها فی البلاد، و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذی الاتواد، الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب ، ان ربک لبالمرصاد)). و از این قبیل آیات که در قرآن کریم بسیار است .

و اما ملک (بضمه میم) که گفتم آن نیز از اعتباراتی است که مجتمع انسانی هیچگاه از آن بی نیاز نبوده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۳۱

بهترین بیان و کامل ترین آن در اثباتش این آیه است ، که بعد از شرح داستان طالوت می فرماید: ((و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن الله ذو فضل علی العالمین)). که در سابق گفتیم چگونه این آیه شریفه به وجهی بر مدعای ما دلالت می کند. حکومت و ولایت در آیات قرآن کریم

و در قرآن کریم آیات بسیاری است که متعرض ملک (بضمه میم) یعنی ولایت و وجوب اطاعت والی و مسائلی دیگر مربوط به ولایت شده است ، و آیاتی دیگر است که ملک و ولایت را موهبت و نعمت شمرده ، مثلاً می فرماید: ((و آتیناهم ملکاً عظیماً)) و یا می فرماید: ((و جعلکم ملوکاً، و آتیکم ما لم یوت احدا من العالمین))، و یا فرموده : ((و الله یوتی ملکه من یشاء)) و آیاتی دیگر از این قبیل .

چیزی که هست قرآن مسأله سلطنت و حکومت را به شرطی کرامت خوانده که با تقوا توأم باشد، چون در بین تمامی اموری که ممکن است از مزایای حیات شمرده شود کرامت را منحصر در تقوا نموده : ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم)).

و چون حساب تقوا تنها به دست خدا است ، هیچ کسی نمی تواند با ملائک تقوا بر دیگران بزرگی بفروشد، به همین جهت پس هیچ فخری برای احدی بر احدی نیست ، برای اینکه اگر کسی بخواهد به امور مادی و دنیوی بر دیگران فخر کند که امور دنیوی فخر ندارد، و قدر و منزلت تنها از آن دین است ، و اگر بخواهد با امور اخروی فخر بفروشد که آنهم به دست خدای سبحان است ، (و به قول آن شاعر:

کسی نمی داند در این بحر عمیق

سنگریه قرب دارد یا عقیق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۳۲

پس دیگر چیزی که انسان با آن فخر بفروشد باقی نمی ماند، و انسانی که دارای نعمتملک و سلطنت است از نظر یک مسلمان نه تنها افتخاری ندارد، بلکه بارش سنگین تر وزندگیش تلخ تر است، بله اگر از عهده این بار سنگین بر آید و ملازم عدالت و تقوا باشد البته نزد پروردگارش اجری عظیم تر از دیگران دارد، و خدا ثواب بیشتری به او می دهد.

هدف اولیای دین از معارضه با استکبار جلوگیری از فساد است

و این همان سیره صالحه ای است که اولیای دین ملازم آن بودند، و ما ان شاء الله العزیز این معنا را در بحثی مستقل و جداگانه که درباره سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت طاهرینش ایراد خواهیم کرد با روایاتی صحیح اثبات نموده و روشن می سازیم که آن حضرات از ملک و سلطنت بیش از جنگ با جابره چیزی عایدشان نشد، همواره در این تلاش بودند که با طغیان طایغان، و استکبار آنان معارضه نموده، نگذارند در زمین فساد راه بیندازند.

و به همین جهت قرآن مردم را دعوت به این نکرده که در مقام تاسیس سلطنت و تشیید بنیان قیصریت و کسرویت برآیند، بلکه مسأله ملک را شانی از شؤن مجتمع انسانی می داند، و این وظیفه را به دوش اجتماع نهاده است، همانطور که مسأله تعلیم و یا تهیه نیرو برای ترساندن کفار را وظیفه عموم دانسته.

بلکه اصل را تشکیل اجتماع و اتحاد بر دین دانسته، از تفرقه و دشمنی نهی نموده و فرموده است: ((و ان هذا صراطی مستقیما، فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله)).

و نیز فرموده: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سوا بیننا و بینکم الا نعبد الا الله، و لا نشرک به شیئا، و لا یتخذ بعضنا بعضا اربا با من دون الله، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون)).

پس قرآن کریم - به طوری که ملاحظه می کنید مردم را دعوت نمی کند مگر به سوی تسلیم خدای یگانه شدن، و از جوامع تنها آن جامعه را معتبر می داند که جامعه ای دینی باشد، و جوامع دیگر که هر یک شریکی برای خدا قرار می دهند و در برابر هر قصر مشیدی خضوع نموده، در برابر هر قیصر و کسراتی سر فرود می آورند، و برای هر پادشاهی مرز و حدودی جغرافیائی و برای هر طائفه ای وطنی جداگانه قائلند، خرافاتی دیگر از این قبیل را جزء مقدسات خود می دانند، طرد نموده، چنین اجتماعی را از درجه اعتبار ساقط می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۳۳ بحث فلسفی (در مورد امور اعتباریه به خدای سبحان)

هیچ شکی نیست در اینکه خدای تعالی تنها کسی است که سلسله علت جاریه در عالم به او منتهی می شود و او است که هر علتی را علت کرده و رابطه بین او و میان اجزای عالم و سرپای آن رابطه علت است، و در بحث های مربوط به علت و معلول، این معنا مسلم و روشن شده که علت تنها در هستی ها است، نیستی ها علت نمی خواهند، به این معنا که وجود حقیقی معلول وجودی است که از علت ترشح شده، و اما غیر وجود حقیقی او و اموری که چیزی جز اعتبار نیستند، از قبیل ماهیت و ملکیت و امثال آن، چیزهائی که از علت ترشح کنند نیستند، و اصلا از سنخ وجود نیستند، تا محتاج علت باشند، و این مطلب به عکس نقیض منعکس شده، نتیجه می دهد که هر چیزی که وجود حقیقی ندارد معلول هم نیست، و چون معلول نیست، به واجب الوجود هم منتهی نمی شود.

اینجا است که مسأله اعتباریه محض، به خدای تعالی مشکل می شود، زیرا قرار شد امور اعتباریه محض اصلا وجود حقیقی نداشته باشند، و وجود و ثبوتشان تنها وجودی اعتباری و فرضی باشد آری اینگونه امور از ظرف فرض و اعتبار تجاوز نمی کند، و چیزی که حقیقتا وجود ندارد چگونه ممکن است به خدایش مستند کرد؟.

پس چطور بگوییم خدا امر کرد و نهی فرمود؟ و فلان قانون را وضع کرد، با اینکه امر و نهی و وضع، همه امور اعتباریه اند؟ و نیز چگونه بگوییم، خدا مالک و دارای عزت و رزق و غیر ذلک است؟.

پاسخی که حل این مشکل می‌کند این است که امور نامبرده هر چند از وجود حقیقی سهمی ندارند، و لیکن آثاری دارند که آن آثار به بیانی که مکرر گذشت اسامی این امور را حفظ نموده، و خود اموری حقیقی اند، که در حقیقت، این آثار منسوب و مستند به خدای تعالی است، و این استناد است که استناد آن امور اعتباریه را به خدا نیز اصلاح می‌کند، و مصحح آن می‌شود که بتوانیم امور اعتباریه نامبرده را هم به خدا نسبت دهیم.

مثلاً- ملک که در بین ما اهل اجتماع امری است اعتباری و قراردادی، و در هیچ جای از معنای آن به وجود حقیقی بر نمی‌خوریم، بلکه حقیقتش همان موهومی بودن آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۴

ما آن را وسیله قرار می‌دهیم برای رسیدن به آثار حقیقی و خارجی، و آثاری که جز با آن ملک موهوم نمی‌توانیم بدان دست یابیم، اگر آن امر موهوم را امری حقیقی و واقعی فرض نکنیم، به آن نتایج واقعی نمی‌رسیم، و آن آثار خارجی همین است که به چشم خود می‌بینیم، توانگران به خاطر داشتن آن ملک موهوم به دیگران زور می‌گویند، و در دیگران اعمال سطوت و قدرت نموده، و به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، و آنان که این ملک موهوم را ندارند، دچار ضعف و ذلت می‌شوند، و نیز به وسیله همین ملک موهوم است که می‌توانیم هر فردی را در مقامی که باید داشته باشد قرار داده، حق هر صاحب حقی را بدهیم و آثاری دیگر نظیر اینها را بر آن امر موهوم مترتب سازیم.

لیکن از آنجا که حقیقت معنای ملک و اسم آن مادام که آثار خارجیش مترتب است باقی است، لذا استناد این آثار خارجی به علل خارجیش عین استناد ملک به آن علل است، و همچنین عزت که همه حرفهائی که درباره ملک زده شد درباره آن و در آثار خارجی اش و استناد آن به علل واقعیش جریان دارد، و همچنین در سایر امور اعتباریه از قبیل امر و نهی و حکم و وضع و غیر ذلک.

از اینجا روشن می‌گردد که همه امور اعتباریه به خاطر اینکه آثارش مستند به خدای تعالی است، خود آنها نیز استنادی به خدا دارند، البته استنادی که لائق ساحت قدس و عزت او بوده باشد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۵ آیات ۳۲ - ۲۸ آل عمران

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (۲۸) قُلْ إِنْ تَحْفَظُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعَلِّمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۹) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (۳۰) قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۳۱) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ (۳۲)

ترجمه آیات

مؤمنین به هیچ بهانه ای نباید کفار را ولی و سرپرست خود بگیرند با اینکه در بین خود کسانی را دارند که سرپرست شوند و هر کس چنین کند دیگر نزد خدا هیچ حرمتی ندارد، مگر اینکه از در تقیه، سرپرستی کفار را قبول کرده باشند و فراموش نکنند که در بین کسانی که ترس آورند خدا نیز هست و بازگشت همه به سوی خدا است (۲۸) بگو اگر آنچه در دلها دارید چه پنهان کنید و چه اظهار نمائید خدا بدان آگاه است، و او آنچه را که در آسمانها و در زمین است می‌داند و خدا بر هر چیزی توانا است (۲۹) روزی که هر نفسی آنچه را در دنیا کرده چه خیر و چه شر برابر خود حاضر می‌بیند در آن روز

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۶

آرزو می‌کند ای کاش بین او و آنچه کرده زمانی طولانی فاصله بود (چون از اعمال خود برحذر است و شما مردمی که چنین ترسی در پیش دارید بدانید که) خدا هم ترس آور است و از این رو شما را از خود زنده می‌دهد، که به بندگانش مهربان است

(۳۰) بگو اگر خدا را دوست می دارید (که باید هم بدارید) باید مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد و گناهانتان بیامزد که خدا آمرزگار و مهربان است (۳۱) بگو خدا و رسول را اطاعت کنید اگر قبول نکردند بدانند که خدا کافران را دوست نمی دارد (۳۲).

بیان آیات

با در نظر داشتن بیانی که ما در آیات سابق داشتیم، و گفتیم: مقام آیات مقام تعرض حال اهل کتاب و مشرکین، و تعریض برایشان است، آیات مورد بحث هم بی ربط با آن مطالب نیست، پس بین این آیات و آن آیات ارتباط هست، در نتیجه مراد از کافرین در این آیات نیز اعم از اهل کتاب و مشرکین است، و اگر از دوستی و اختلاط روحی با کفار نهی می کند، از دو طایفه نهی می کند، و اگر مراد از کفار تنها مشرکین باشند، باید گفت آیات متعرض حال آنان است، و مردم را دعوت می کند به اینکه مشرکین را رها نموده به حزب خدا متصل شوند، و خدا را دوست بدارند، و رسول او را اطاعت کنند. معنای جمله ((مؤمنان کافران را اولیای خود نگیرند))

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ کلمه ((ولی)) است، که از ماده ولایت است، و ولایت در اصل به معنای مالکیت تدبیر امر است، مثلا ولی صغیر یا مجنون یا سفیه، کسی است که مالک تدبیر امور و اموال آنان باشد، که خود آنان مالک اموال خویشند، ولی تدبیر امر اموالشان به دست ولیشان است.

این معنای اصلی کلمه ولایت است، ولی در مورد حب نیز استعمال شده، و به تدریج استعمالش زیاد شد، و این بدان مناسبت بود که غالبا ولایت مستلزم تصرف یک دوست در امور دوست دیگر است، یک ولی در امور مولی علیه (یعنی کسی که تحت سرپرستی او است) دخالت می کند، تا پاسخگویی علاقه او نسبت به خودش باشد، یک مولی علیه اجازه دخالت در امور خود را به ولیش می دهد، تا بیشتر به او تقرب جوید، اجازه می دهد چون متاثر از خواست و سایر شؤون روحی او است، پس تصرف محبوب در زندگی محب، هیچگاه خالی از حب نیست.

در نتیجه اگر ما کفار را اولیای خود بگیریم خواه ناخواه با آنان امتزاج روحی پیدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۷ کرده ایم، امتزاج روحی هم ما را می کشاند به اینکه رام آنان شویم، و از اخلاق و سایر شؤون حیاتی آنان متأثر گردیم، (زیرا که نفس انسانی خو پذیر است)، و آنان می توانند در اخلاق و رفتار ما دست بیندازند دلیل بر این معنا آیه مورد بحث است، که جمله ((من دون المؤمنین)) را قید نهی قرار داده، و می فرماید مؤمنین کفار را اولیای خود نگیرند در حالی که با سایر مؤمنین دوستی نمی ورزند، که از این قید به خوبی فهمیده می شود که منظور آیه این است که بفرماید اگر تو مسلمان اجتماعی و به اصطلاح نوع دوست هستی، باید حداقل مؤمن و کافر را به اندازه هم دوست بداری، و اما اینکه کافر را دوست بداری، و زمام امور جامعه و زندگی جامعه را به او بسپاری و با مؤمنین هیچ ارتباطی و علاقه ای نداشته باشی، این بهترین دلیل است که تو تا کفار سنخیت داری و از مؤمنین جدا و بریده ای و این صحیح نیست پس زنهار باید از دوستی با کفار اجتناب کنی. تضاد دو صفت کفر و ایمان به دارندگان آنها سرایت می کند

در آیات کریمه قرآن هم نهی از دوستی با کفار و یهود و نصارا مکرر آمده و لیکن موارد نهی مشتمل بر بیانی است که معنای این نهی را تفسیر می کند و کیفیت ولایتی را که از آن نهی فرموده تعریف می کند، مانند آیه مورد بحث که گفتیم مشتمل بر جمله: ((من دون المؤمنین)) است، که جمله ((لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء)) را تفسیر می کند.

و همچنین آیه شریفه: ((يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء)) که مشتمل است بر جمله: ((بعضهم اولياء بعض))، و آیه شریفه: ((يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوكم اولياء)) که دنبالش آیه: ((لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلواكم في الدين...)) آمده آن را تفسیر می کند.

و بنابراین آوردن این اوصاف برای تفسیر فرمان ((مؤمنین نباید کافران را اولیای خود بگیرند، و به مؤمنین دیگر اعتنا نکنند)) در حقیقت سبب حکم و علت آن را بیان نموده بفهماند دو صفت کفر و ایمان به خاطر تضاد و بینوتی است که بین آن دو هست، قهرا همان بینوت و فاصله و تضاد به دارندگان صفت کفر با صفت ایمان نیز سرایت می‌کند، در نتیجه آن دو را از نظر معارف و عقائد و اخلاق از هم جدا می‌کند، دیگر راه سلوک به سوی خدای تعالی و سایر حیاتی آن دو یکی نخواهد بود، نتیجه این جدائی هم این می‌شود که ممکن نیست بین آن دو ولایت و پیوستگی برقرار باشد، چون ولایت موجب اتحاد و امتزاج است، و این دو صفت که در این دو طایفه وجود دارد موجب تفرقه و بینوت است، و وقتی یک فرد مومن نسبت به کفار ولایت داشته باشد، و این ولایت قوی هم باشد، خود به خود خواص ایمانش و آثار آن فاسد گشته، و بتدریج اصل ایمانش هم تباہ می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۸

و به همین جهت است که در دنبال آیه مورد بحث اضافه کرد: ((و من یفعل ذلک فلیس من اللّٰه فی شیء)) و سپس اضافه کرد ((الا ان تتقوا منهم تقیه))، در جمله اول فرمود کسی که چنین کند هیچ ارتباطی با حزب خدا ندارد، و در جمله دوم، مورد تقیه را استثنا کرد، چون تقیه معنایش این است که مؤمن از ترس کافر اظهار ولایت برای او می‌کند، و حقیقت ولایت را ندارد. مراد از کلمه ((دون)) در جمله ((من دون المؤمنین))

کلمه ((دون)) در جمله: ((من دون المؤمنین)) چیزی شبیه ظرف است، که معنای ((نزد)) را می‌دهد البته بویی هم از معنای ((فرومایگی و قصور)) در آن هست، و معنایش این است که مؤمنین به جای مردم با ایمان مردم کفر پیشه را ولی خود نگیرند، که جایگاه و موقعیت آنان نسبت به مقام و موقعیت مردم با ایمان، پست و بی‌مایه است، چون جاه و مقام مؤمنین بلندتر از مکان کفار است.

و ظاهراً اصل در معنای کلمه ((دون)) همین باشد که خاطر نشان نموده و گفتیم: ((دو چیز در معنای آن هست، یکی نزدیکی، و دیگری پستی)).

پس اینکه عرب می‌گوید: ((دونک زید)) معنایش این است که زید نزدیک تو و در درجه ای پست تر از درجه تو است، و لیکن کلمه مورد بحث در معنای کلمه غیر هم استعمال شده از آن جمله در قرآن کریم آمده: ((الھین من دون اللّٰه)) ((و یغفر ما دون ذلک)) البته در آیه دومی هم ممکن است به معنای (غیر این) باشد، و هم به معنای کوچکتر از این.

و همچنین کلمه مورد بحث ما بعنوان اسم فعل استعمال می‌شود، مثل اینکه گفتیم: عرب می‌گوید: ((دونک زید)) یعنی زید را متوجه باش و از نظر دور مدار، تمامی این استعمالات از این باب است که معنای کلمه با معانی موارد استعمال انطباق دارد، نه اینکه کلمه مورد بحث چند معنا داشته باشد.

وَمَنْ یَفْعَلْ ذَلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْءٍ مَنْظُورٍ از اینکه می‌فرماید: ((هرکس چنین کند)) این است که هرکس کفار را به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۳۹

جای مؤمنین اولیا بگیرد، چنین و چنان می‌شود، و اگر نام عمل را نبرد و به جای آن لفظی عام آورد، برای اشاره به این نکته بوده، که گوینده آنقدر از پذیرفتن ولایت کفار نفرت دارد که نمی‌خواهد حتی نام آنرا ببرد، همانطور که خود ما از هر قبیحی، با کنایه تعبیر می‌کنیم، و باز به همین جهت است که فرمود: ((و من یفعل ذلک من المؤمنین و هرکس از مؤمنین چنین کند)) چون خواست ساحت مؤمنین را پاک تر از آن بداند، که مثل چنین عملی را به آنان نسبت دهد.

و کلمه ((من)) در جمله: ((من اللّٰه)) به معنای ابتدا است، و در مثل چنین مقامی معنای گروه گرائی را افاده می‌کند، و به آیه چنین معنا می‌دهد: ((و کسی که چنین کند هیچ ارتباطی با حزب خدا ندارد))، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((و من یتول اللّٰه و رسوله و الذین آمنوا، فان حزب اللّٰه هم الغالبون)).

و نیز در حکایتی که از ابراهیم (علیه السلام) کرده فرموده: ((فمن تبعنی فانه منی)) یعنی از حزب من است، و به هر حال، پس معنای آیه (و خدا دانتر است) این است که چنین کسی در هیچ حالی و اثری برقرار در حزب خدا نیست.

إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً كَلِمَةً ((اتقاء)) در اصل از ماده ((وقایه از خوف)) گرفته شده و چه بسا از باب استعمال مسبب در مورد سبب به معنای خود خوف هم استعمال شود، و شاید تقیه در مورد آیه نیز از همین قبیل باشد.

این را هم بگوئیم که استثنای در این آیه استثنای منقطع است، یعنی استثنائی است بدون مستثنا منه، چون آنچه به نظر می‌رسد مستثنا منه باشد، در واقع مستثنا منه نیست، زیرا اظهار محبت دروغی و از ترس، محبت واقعی نیست، و همچنین اظهار سایر آثار ولایت اگر دروغی و از ترس باشد ولایت واقعی نیست، چون خوف و محبت که مربوط به قلب است، دو صفت متضادند، که دو اثر متقابل در قلب دارند، چگونه ممکن است در یک قلب متحد شوند، و در نتیجه استثنای در جمله: ((و هر کس چنین کند از حزب خدا نیست مگر آنکه تولیش از ترس باشد))، استثنای متصل باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۰ جمله ای که دلالت بر جواز و مشروعیت ((تقیه)) می‌کند

و این آیه شریفه دلالتی روشن بر جواز تقیه دارد، از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم این استفاده روایت شده، هم چنان که آیه ای که درباره داستان عمار و پدرش یاسر و مادرش سمیه نازل شده این دلالت را دارد، و آیه این است که می‌فرماید: ((من کفر بالله من بعد ایمانه، الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان، و لکن من شرح بالكفر صدرا فعليه غضب من الله، و لهم عذاب عظیم)). و کوتاه سخن اینکه، کتاب و سنت هر دو بر جواز تقیه بطور اجمال دلالت دارند، اعتبار عقلی هم موید این حکم است، چون دین جز این نمی‌خواهد و شارع دین هم جز این هدفی ندارد که حق را زنده کند و جان تازه ای بخشد، و بسیار می‌شود که تقیه کردن و بر حسب ظاهر طبق دلخواه دشمن و مخالفین حق عمل کردن مصلحت دین و حیات آن را چنان تامین می‌کند که ترک تقیه آن طور تامین نکند، و این قابل انکار نیست، مگر کسی بخواهد منکر واضحات شود، و ما ان شاء الله در بحث روایتی که می‌آید و نیز در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره نحل در این باره باز سخنی خواهیم داشت.

وَيُحَذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ كَلِمَةً ((تحذیر)) که مصدر فعل ((يحذر)) است مصدر باب تفعیل است، و ثلاثی مجرد آن کلمه ((حذر)) است، که به معنای احتراز از امری ترس آور است، و در آیه که می‌فرماید ((خدا شما را از خودش برحذر می‌دارد))، برحذر داشتن از عذاب او است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ان عذاب ربك كان محذورا))، و نیز پیامبر را از منافقین و از فتنه کافر بر حذر داشته، می‌فرماید: ((هم العدو فاحذرهم)) و نیز می‌فرماید: ((واحذرهم ان يفتنوك)) و در آیه مورد بحث و بعد از دو آیه، مسلمانان دوستدار کفار را از خودش برحذر ساخته، و وجه آن تنها این است که بف همانند خدای سبحان خودش مخوف و واجب الاحتراز است، و از نافرمانیش باید دوری کرد، و خلاصه بفهماند بین این مجرم و بین خدای تعالی چیز مخوفی غیر خود خدا نیست، تا از آن احتراز جوید، یا خود را از خطر او در حصن و قلعه ای متحصن کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۱

بلکه مخوف خود خدا است، که هیچ چیزی که مانع او شود وجود ندارد و نیز بین مجرم و خدا هیچ مایه امیدی که بتواند شری از او دفع کند وجود ندارد، نه هیچ صاحب ولایتی، و نه شفيعی، بنابراین در آیه شریفه شدیدترین تهدید آمده و تکرار آن در یک مقام این تهدید شدید را زیادتیر و شدیدتر می‌گرداند، و باز با تعقیب جمله مورد بحث با دو جمله دیگر یعنی جمله ((والی الله المصیر)) و جمله ((والله رؤف)) بالعباد که بیانش خواهد آمد این شدت را می‌افزاید.

با بیانی دیگر می‌توان فهمید که چرا خدای تعالی دوستدار کفار را از خودش برحذر داشته، و آن این است که از لابلاي این آیه و سایر آیاتی که از دوستی با غیر مؤمنین نهی فرموده، برمی‌آید که این قسم دوستی خارج شدن از زی بندگی است، و مستقیماً ترک گفتن ولایت خدای سبحان و داخل شدن در حزب دشمنان او و شرکت در توطئه‌های آنان برای افساد امر دین او است.



تهدید و تحزیر شدید به کسانی که کافران را ولی و دوست می گیرند

و کوتاه سخن اینکه دوستی با کفار طغیان و افساد نظام دین است ، که بدترین و خطرناکترین ضرر را برای دین دارد، حتی ضررش از ضرر کفر کفار و شرک مشرکین نیز بیشتر است ، زیرا آنکس که کافر و مشرک است ، دشمنیش برای دین آشکار است ، و به سهولت می توان خطرش را از حومه دین دفع نموده و از خطرش برحذر بود، و اما مسلمانی که دعوی صداقت و دوستی با دین می کند، و در دل دوستدار دشمنان دین است ، و قهرا این دوستی اخلاق و سنن کفر را در دلش رخنه داده ، چنین کسی و چنین کسانی ندانسته حرمت دین و اهل دین را از بین می برند، و خود را به هلاکتی دچار می سازند که دیگر امید حیات و بقائی باقی نمی گذارد.

و سخن کوتاه اینکه این قسم دوستی طغیان است ، و امر طاغی به دست خود خدای سبحان است ، این نکته را در اینجا داشته باش تا ببینیم از آیات سوره فجر چه استفاده می کنیم :

((الم ترکیف فعل ربک بعاد، ارم ذات العماد، التي لم یخلق مثلها فی البلاد و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذی الاوتاد، الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب ، ان ربک لبالمرصاد)). خوب ، از این آیات استفاده کردیم که طغیان طاغی ، وی را به کمین گاه خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۴۲

می کشاند، کمین گاهی که غیر از خدا در آن نیست ، و تازیانه عذاب را بر سرش فرود می آورد، و کسی نیست که مانع او شود. از اینجا معلوم می شود تهدید به تحذیر از خود خدا در جمله : ((و یحذرکم الله نفسه)) برای آن است که دوستی با کفار، از مصادیق طغیان بر خدا به ابطال دین او و افساد شرعیت او است .

دلیل بر گفتار ما آیه زیر است ، که می فرماید: ((فاست قم کما امرت و من تاب معک و لا تطغوا انه بماتعملون بصیر و لا ترکوا الی الذین ظلموا، فتمسکم النار، و ما لکم من دون الله من اولیاء، ثم لا- تنصرون)) و این همان آیه ای است که (بطوری که در حدیث آمده) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود این آیه مرا پیر کرد، و دلالتش بر نظر ما از این باب است که این دو آیه - بطوری که بر هیچ متدبری پوشیده نیست ، - ظهور در این دارند که اعتماد به کفار ستمگر، طغیان است طغیانی که دنبالش فرا رسیدن آتش حتمی است ، آنهم فرا رسیدنی که ناصر و دادرسی با آن نیست ، و این همان انتقام الهی است ، که به بیان گذشته ما عاصم و بازدارنده ای از آن نیست .

از اینجا این نکته هم روشن می شود که جمله : ((و یحذرکم الله نفسه)) دلالت دارد بر اینکه تهدید در آن به عذابی حتمی است ، چون از خود خدا تحذیر کرده ، و تحذیر از خود خدا دلالت دارد که دیگر حایلی بین او و عذاب وجود ندارد و کسی نمی تواند خدا را با اینکه تهدید به عذاب کرده از عذابش جلوگیری شود، پس نتیجه قطعی می دهد که عذاب نامبرده واقع شدنی است ، همچنان که دو آیه سوره هود نیز این معنا را می فهماند.

و اینکه فرمود: ((و الی الله المصیر)) دلالت دارد بر اینکه شما از این عذاب راه گریزی ندارید، و خدا هم از آن صرفنظر نمی کند، و این خود تهدید در جمله قبلی را تاکید می نماید. و این آیات یعنی آیه : ((لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء)) و آیات بعدش از خبرهای غیبی قرآن کریم است ، که توضیح آن ان شاء الله در سوره مائده می آید.

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِی صُدُورِکُمْ أَوْ تُبَدُّوهُ یَعْلَمُهُ اللهُ... بگو اگر آنچه در دل دارید چه نهان کنید و چه اظهار نمائید خدا آنرا می داند، این آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۴

نظیر آیه : ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه ، یحاسبکم به الله)) است با این تفاوت که در آیه مورد بحث ابتدا نهان داشتن را و سپس اظهار کردن را آورده ، و در آیه سوره بقره بعکس ذکر فرموده ، و این بطوری که گفته اند بدان جهت است که آیه مورد بحث فرموده چه آن کنید و چه این کنید خدا آنرا می داند و در آیه سوره بقره فرموده : ((خدا آن را حساب می کند))، و مناسب

تر به حال دانستن این است که متعلق به مخفی شود، و مناسب تر به حال حساب کردن این است که متعلق به ظاهر و آشکار گردد. در آیه شریفه رسول گرامی خود را مأمور نموده این حقیقت را ابلاغ کند که آنچه در نفس دارند چه پنهانش کنند و چه اظهارش بدارند، خدا آنرا می داند و خودش آنرا بیان نکرده، با اینکه در آیات سابق حقایق را خود خدا بیان می کرد و این تغییر سیاق جز برای این نبوده که بفهماند خدا بزرگتر از آن است که خودش با افرادی که می داند در آینده با او مخالفت می کنند، هم کلام شود، همچنانکه نظیر این تغییر سیاق را در جمله ((و من یفعل ذلک...)) دیدیم. و در جمله: ((و یعلم ما فی السموات و الارض، و اللّٰه علی کل شیء قدیر))

مشابتهی با آیه سوره بقره هست، که در سابق درباره این مشابته سخن رفت.

یَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مَّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ اِتِّصَالَ سِيَاقِ كَلَامِ بَرْمِی آید که این آیه تتمه گفتار در آیه قبلی باشد، که در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مأمور به ابلاغ کرده بود، و ظرف (یوم) متعلق به مطلبی تقدیری است، و تقدیر کلام ((اذکر یوم تجدد...)) است، یعنی بیاد آر روزی را که چنین و چنان می شود، و یا متعلق به جمله: ((یعلمه الله و یعلم...)) است، خداوند همیشه عالم است نه فقط روز قیامت

خواهی گفت در این صورت معنای آیه این می شود که خدا در آنروز علم پیدامی کند، و حال آنکه خدا همیشه عالم است، جواب می گوئیم این عیبی ندارد، برای اینکه کلمه روزی که ظرف است برای علم خدا بدانچه که ما از احوال قیامت مشاهده می کنیم، نه به اصل روز قیامت، و به عبارتی دیگر کلمه روز ظرف است برای علم خدا بالنسبه به ظهور امر برای ما، نه بالنسبه به تحقق آن از ناحیه خدا همچنانکه آیه زیر که می فرماید خدا در قیامت مالک و قادر است منافات ندارد با اینکه در دنیا هم مالک و قادر باشد، چون گفتیم منظور ظهور ملک و قدرت خدا در قیامت است و آیه چنین است: ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء لمن الملک الیوم لله الواحد القهار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۴

و نیز فرموده: ((لا عاصم الیوم من امر الله)) یعنی امروز کسی نیست که شما را از خشم خدا نگهدارد.

و باز می فرماید: ((و لو یری الذین ظلموا اذیرون العذاب ان القوه لله جمیعاً)).

و نیز می فرماید: ((و الامر یومئذ لله)) با اینکه همه می دانیم که ملک و قدرت و قوت و امر تنها در قیامت از آن خدا نیست در دنیا نیز حقیقت ملک و قدرت و امر از آن او است، و اگر در این آیات مختص روز قیامت شده، بدین جهت بوده که این حقایق در قیامت برای ما روشن می شود، بطوری که دیگر شکی برایمان نمی ماند، (بخلاف دنیا که ملکیت های موهوم نمی گذارد آنطور که باید متوجه ملکیت خدا شویم) پس روشن شد که اگر ظرف (یوم) را متعلق بجمله ((یعلمه الله)) بدانیم مستلزم این نیست که خدا را تنها در قیامت، عالم به سرائر و باطن خوب یابد مردم بدانید.

علاوه بر اینکه کلمه ((محضراً)) هم بر این معنا دلالت دارد، زیرا می توانست بفرماید: ((حاضراً))، ولی احضار که به معنای حاضر ساختن موجود غایب از انظار است، بما می فهماند اعمال نزد خدا محفوظ بوده و خدا در دنیا هم عالم بدان بوده و آنرا محفوظ داشته، روز قیامت برای صاحبانش اظهار می دارد، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((و ربک علی کل شیء حفیظ)).

و نیز فرموده: ((و عندنا کتاب حفیظ)).

و کلمه ((تجدد)) از ماده وجدان است، که ضد فقدان را معنا می دهد، و کلمه ((من)) در جمله: ((من خیر)) و جمله ((من سوء)) بیانیه است، و بطوری که از ظاهر سیاق برمی آید جمله: ((ما عملت من سوء...)) عطف است بر جمله: ((ما عملت من خیر)) و این

آیه از آیاتی است که ۳ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۵

بر تجسم اعمال دلالت می کند، که بحث درباره آن در سوره بقره گذشت.

تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمْرًا بَعِيدًا ظاهراً این جمله خبری است از مبتدائی که حذف شده، و آن مبتدا ضمیری است که به کلمه نفس

برمی‌گردد، و کلمه: ((لو)) برای تمنی است، که در قرآن در موارد بسیاری قبل از حرف ((ان)) بفتحه همزه استعمال شده، پس اینکه بعضی گفته‌اند چنین استعمالی جایز نیست، و باید مواردی که در قرآن آمده به نحوی تاءویل کرد حرف صحیحی نیست. و کلمه ((امد)) معنای فاصله زمانی را افاده می‌کند. راغب در مفردات خود گفته کلمه ((امد)) و کلمه ((ابد)) معنایی نزدیک بهم دارند. با این فرق که کلمه ((ابد)) عبارت است از مدت زمانی که حدی معین ندارد، و به همین جهت به هیچ قیدی مقید نمی‌شود، و گفته نمی‌شود: ((ابد توقف فلانی در این شهر))، و اما امد، مدتی است که حد برمی‌دارد، و لیکن در صورتی که مطلق ذکر شود حدش برای ما مجهول است، گاهی هم بطور انحصار و مقید می‌آید، مثل اینکه بگوئی: ((امد توقف زید در این شهر)) یعنی زمان توقف او.

و فرق بین دو کلمه ((زمان)) و ((امد)) اینست که امد همواره به اعتبار هدف و غایت استعمال می‌شود، ولی زمان هم در مبداء به کار می‌رود و هم در غایت و نهایت، و لذا بعضی گفته‌اند دو کلمه ((امد)) و ((مدی)) معنایی نزدیک به هم دارند. جمله ((تود لو ان بینها و بینه امدا بعیدا)) دلالت دارد بر اینکه حاضر شدن عمل زشت باعث ناراحتی نفس می‌شود، همچنان که از راه مقابله فهمیده می‌شود که عمل خیر باعث مسرت نفس می‌گردد، و اگر فرمود صاحب عمل زشت دوست می‌دارد که: ای کاش بین او و آن عمل، فاصله ای زمانی می‌بود، و فرمود دوست می‌دارد که کاش آن عمل را نکرده بود، برای این است که عمل خود را حاضر می‌بیند و می‌بیند که خدای تعالی عملش را حفظ کرده، دیگر هیچ آرزویی نمی‌تواند داشته باشد، بجز اینکه بگوید ای کاش در چنین موقعیتی که سخت‌ترین احوال است بین من و این عمل زشت فاصله زیادی بود، و اینطور نزد حاضر نمی‌شد، همچنانکه به همنشین بد خود نظیر این سخن را می‌گوید و خدای تعالی آن را چنین حکایت می‌کند، ((نقیض له شیطانا فهو له قرین)) تا آنجا که می‌فرماید: ((حتی اذا جاءنا قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فبئس القرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۶

و یَحِذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ در اینجا دوباره تحذیر را ذکر نموده و این اهمیت مطلب را می‌رساند و بر کسی پوشیده نیست که تهدید را به نهایت درجه می‌رساند ممکن هم هست تحذیر دوم ناظر به عواقب معصیت در آخرت باشد، همچنانکه مورد نظر این آیه هم همین است، و تحذیر اول ناظر به وبال و آثار سوء دنیائی و یا اعم از دنیائی و آخرتی باشد. و اما اینکه فرمود: ((والله روف بالعباد)) در عین اینکه از رافت و مهر خدای تعالی نسبت به بندگانش حکایت می‌کند، و مخصوصا ذکر کلمه ((عباد)) که یادآور بندگی و رقیقت است و حاکی دیگری از این رافت است، در عین حال دلیل دیگری بر تشدید آن تهدید نیز می‌باشد برای اینکه امثال این تعبیرها در مورد تهدید و تحذیر می‌فهماند که تهدید کننده و گوینده آن، خیرخواه و رؤوف به شنونده است و جز خیر و صلاح او را نمی‌خواهد، همچنان که خود ما به کسی که نسبت به او رؤوف هستیم می‌گوئیم: زنه‌ار، مبادا در فلان کار سر به سر من بگذاری، چون سوگند خورده‌ام هر کس متعرض من شود مسامحه درباره اش روا ندارم، جلوتر خبرت کردم چون دوست دارم.

در نتیجه برگشت معنا به این می‌شود (و خدا داناتر است) که مثلا فرموده باشد خدای تعالی به خاطر رافت نسبت به بندگان خودش آنان را قبل از اینکه متعرض امثال این نافرمانیها شوند، و به وبال آن گرفتار آیند، و بالی که حتمی و غیر قابل تخلف است یعنی نه شفاعتی دفعش می‌کند و نه هیچ دافعی دیگر، هشدار می‌دهد. سخنی درباره ((حب)) و ((دوست داشتن خدا)) در ذیل جمله: ((ان کنتم تحبون الله...))

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ يُغْفِرْ لَكُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (و الذین آمنوا اشد حبا لله...))، گفتاری پیرامون مسأله ((حب)) داشتیم و گفتیم که حب نسبت به خدای تعالی معنای حقیقی و واقعی کلمه است، همانطور که به غیر خدای تعالی تعلق می‌گیرد. در اینجا این بحث را اضافه می‌کنیم که: خدای سبحان به طوری که کلام مجیدش با بانگ رسا اعلام می‌دارد و جای تردید باقی

نمی گذارد، بنده خود را به سوی ایمان و پرستش خالصانه خود، و اجتناب از شرک دعوت می کند، از آن جمله می فرماید: ((الا لله الدین الخالص)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۷

و نیز می فرماید: ((و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین)) و آیاتی دیگر از این قبیل .

در این هم شکی نیست که اخلاص در دین وقتی به معنای واقعی کلمه ، محقق می شود که شخص عابد همانطور که هیچ چیزی را اراده نمی کند مگر با حب قلبی و علاقه درونی ، در عبادتش هم چیزی به جز خود خدا نخواهد، تنها معبود و مطلوبش خدا باشد، نه صنم ، و نه هیچ شریک دیگر، و نه هیچ هدفی دنیوی ، بلکه و حتی هیچ هدف اخروی ، یعنی رسیدن به بهشت و خلاصی از آتش و امثال اینها، پس خالص داشتن دین برای خدا به همین است که در عبادتش محبتی بغیر خدا نداشته باشد. حب چیست و چه آثاری دارد؟

حال ببینیم حب چیست ؟ و چه آثاری دارد؟ حب در حقیقت تنها وسیله ای است برای اینکه میان هر طالبی با مطلوبش رابطه برقرار کند و هر مریدی را به مرادش برساند، و حب اگر مرید را به مراد و طالب را به مطلوب و محب را به محبوب می رساند، برای این است که نقص محب را به وسیله محبوب برطرف سازد تا آنچه را ندارد دارا شود، و کمبودش تمام و کامل گردد.

پس برای محب هیچ بشارتی بزرگتر از این نیست که به او بفهماند محبوبش دوستش دارد، اینجا است که دو حب با هم تلاقی می کنند و از دو سو غنچ و دلال رد و بدل می شود.

پس انسان اگر غذا را دوست دارد و به سوی آن کشیده می شود و در صدد تهیه کردنش بر می آید، برای این است که به وسیله آن نقصی را که (همان گرسنگی باشد) در خود احساس می کند برطرف نماید، و یا اگر عمل زناشویی را دوست می دارد و در صدد رسیدن به آن بر می آید برای این است که نقصی را که در خود سراغ دارد (که همان شهوت است) از خود برطرف نماید.

و همچنین دلش برای دیدن دوستش پر می زند و این علاقه باعث می شود که بپا خیزد و در صدد دیدار با او برآید. و به وسیله انس با او، تنگی حوصله خود را جبران کند. و به همین منوال اگر عبد مولای خود را دوست می دارد و یا خادم به مخدوم خود علاقه می ورزد برای این است که خود را اسیر و گرفتار حق او می داند، عبد، خود را اسیر حقوق مولای خود را رهین

احسان مخدوم می داند و می خواهد سنگینی این حق را از دوش خود بیفکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۸

و اگر شما خوانندگان عزیز سایر موارد علاقه و محبت را یک یک در نظر بگیرید و یا داستانهای عشاق تاریخ را بخوانید بدون شک می بینید که با همه اختلافی که در آنان هست ، در این مطلب شریک اند، که می خواهند با وصل به محبوب ، خلای را از خود پر کنند.

پس بنده مخلص که اخلاص خود را با محبت به خدا اظهار می دارد، هیچ هدفی جز این ندارد که خدا هم او را دوست بدارد، همانطور که او خدا را دوست می دارد و خدا برای او باشد همانطور که او برای خدا است ، این است حقیقت امر.

چیزی که هست خدای سبحان در کلام مجیدش هر جبی را حب نمی شمارد چون حب (که حقیقتش علقه و رابطه ای است میان دو چیز)، وقتی حب واقعی است که با ناموس حب حاکم در عالم وجود، هماهنگ باشد، چون دوست داشتن هر چیز مستلزم دوست داشتن همه متعلقات آنست و باعث می شود که انسان در برابر هر چیزی که در جانب محبوب است تسلیم باشد. لازمه دوست داشتن خدا، قبول دین او و اطاعت و تسلیم در برابر او است

در مورد دوستی خدا هم همینطور است . خدای سبحان که خدای واحد است و هر موجودی در تمامی وجودیش به او متکی است ، و همه تلاشش در یافتن وسیله ای به سوی او است ، خدائی که تمامی خرد و کلان عالم به سوی او باز می گردد، باید دوستی و اخلاص با او توأم با قبول دین او باشد که همان دین توحید و طریقه اسلام است .

کسی که خدا را دوست می دارد باید به قدر طاقت و کشش ادراک و شعورش از دین او پیروی کند و دین نزد خدا اسلام است و

اسلام همان دینی است که سفرای خدا مردم را به سوی آن می خوانند و انبیایش و رسولانش به سوی آن دعوت می کنند و مخصوصا آخرین ادیان الهی یعنی دین اسلام که در آن اخلاصی هست که ما فوق آن تصور ندارد، دین فطری است که خاتم همه شرایع و طرق نبوت است، و با رحلت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) مسأله نبوت ختم گردید و این نکته ای که ما تذکر دادیم مطلبی است که هیچ متدبر در قرآن، در آن مطلب تردید نمی کند.

و چگونه ممکن است تردید کند، با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) طریقه و راهی را که پیموده، راه توحید و طریقه اخلاص معرفی نموده است، چون پروردگارش او را دستور داده که راه خود را چنین معرفی کند و فرموده: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره، انا و من اتبعنی، و سبحان الله و ما انا من المشرکین)) که در این آیه سیل خود را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۴۹

عبارت دانسته از دعوت به سوی خدا با بصیرت، و پرستش خالصانه و بدون شرک پس سیل پیامبر اسلام دعوت و اخلاص و پیروی او در این دعوت و اخلاص است.

پس دعوت و اخلاص بالاصاله صفت خود آن جناب و به تبع صفت پیروان او است.

آنگاه در آیه: ((ثم جعلناک علی شریعه من الامر فاتبعها)) می فرماید: شریعتی را که تشریح کرده تبلور دهنده این سیل، یعنی سیل دعوت و اخلاص است.

و نیز در آیه: ((فان حاجوک فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن)) آن سیل را برای بار دوم روش تسلیم خدا شدن خوانده: و در آیه شریفه: ((و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه)) روش اسلام را به خودش نسبت داده، و آن را صراط مستقیم خود خوانده است. پس با این بیان و این آیات روشن گردید که اسلام یعنی شریعتی که برای پیامبر اسلام تشریح شده، (و عبارت است از مجموع معارف اصولی و اخلاقی و عملی و سیره آن جناب در زندگی)، همان سیل اخلاص است، اخلاص برای خدای سبحان که زیربنایش حب است پس اسلام دین اخلاص و دین حب است. معنای آیه ((ان کنتم تحبون الله...))

و از بیانات طولانی گذشته معنای آیه مورد بحث ما روشن می گردد، و معلوم می شود آیه: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله))، چه معنایی دارد، پس مراد از آیه ((و خدا دانتر است)) این شد که اگر می خواهید در عبادت خود خالص شوید و عبادت شما بر اساس حب حقیقی باشد، این شریعت را که زیر بنایش حب است و تبلور دهنده اخلاص و اسلام می باشد و صراط مستقیم خدا است و سالک خود را با نزدیک ترین راه به خدا می رساند، پیروی کنید، که اگر مرا در سیل و طریقه ام که چنین وضعی دارد پیروی کنید، خدای تعالی شما را دوست می دارد و همین بزرگترین بشارت برای محب است، در اینجا است که آنچه را می خواهید می یابید، و همین است آن هدف واقعی و جدی که هر محبی در محبتش به دنبال آن است، این آن مطلبی است که آیه شریفه با اطلاقش آنرا افاده می کند.

و اما اگر از اطلاقش صرف نظر نموده و وقوعش را بعد از آیاتی در نظر بگیریم که از دوستی با کفار نهی می کرد و بخواهیم ارتباطش را با آن آیات حفظ کنیم، و در نظر بگیریم که در معنای ولایت دوستی بین ولی و متولی برقرار است، نتیجه می گیریم که آیه شریفه می خواهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۵۰

بشر را از همین راه ولایت به پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دعوت کند، البته در صورتی که در دعوی ولایت خدا صادق بوده و به راستی از حزب خدا باشند، می فرماید ولایت خدا با پیروی کفار و تابع هوا و هوس های آنان شدن، نمی سازد، ولایت هم که جز با پیروی معنا ندارد، پس اگر واقعا دوستدار خدایند، باید پیامبر او را پیروی کنند نه مال و جاه و مطامع و لذاتی را که نزد کفار است، در آیه زیر که فرموده:

((ثم جعلناک علی شریعه من الامر، فاتبعها و لا تتبع اهواء الذین لا یعلمون، انهم لن یغنوا عنک من الله شیئا، و ان الظالمین بعضهم

اولیاء بعض ، و الله ولی المتقین )) .

توجه می کنید که چگونه در آیه دوم از معنای اتباع به معنای ولایت منتقل می شود.

پس بر کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی او است واجب است که از رسول او پیروی کند تا این پیرویش به ولایت خدا و به حب او منتهی شود.

و اگر در آیه مورد بحث به جای ولایت خدا حب خدا را آورده ، جهتش این است که اساس ، و زیر بنای ولایت حب است و اگر تنها به ذکر حب خدا اکتفا نمود و سخنی از ((حب)) رسول و سایر دوستان خدا نکرد، برای این بود که در حقیقت ولایت و دوستی با رسول خدا و مؤمنین ، به دوستی خدا برگشت می کند. مغفرت الهی و در نتیجه ، افاضه رحمت الهی ، اثر نزدیکی خدا به بنده است

وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ رحمت واسعه الهیه و فیوضات صوری و معنوی غیر متناهی که نزد خدا است ، موقوف بر شخص و یا صنفی معین از بندگانش نیست ، و هیچ استثنائی نمی تواند حکم افاضه علی الاطلاق خدا را مقید کند و هیچ چیزی نمی تواند او را ملزم بر امساک و خودداری از افاضه نماید، مگر اینکه طرف افاضه استعداد افاضه او را نداشته باشد و یا خودش مانعی را به سوء اختیار خود پدید آورد، و در نتیجه از فیض او محروم شود.

و آن مانعی که می تواند از فیض الهی جلوگیری کند گناهان است که نمی گذارد بنده او از کرامت قرب به او و لوازم قرب (بهشت و آنچه در آن است) برخوردار گردد، و ازاله اثر گناه از قلب ، و آموزش و بخشیدن آن تنها کلیدی است که در سعادت را باز می کند، و آدمی را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۱

به دار کرامت وارد می سازد، و بدین جهت است که دنبال جمله ((یحیبکم الله)) فرمود: ((و یغفر لکم ذنوبکم))، چون کلمه حب همانطور که در سابق گذشت محب را به سوی محبوب جذب می کند، (و نیز محبوب را به سوی محب می کشاند).

پس همانطور که حب بنده باعث قرب او به خدا گشته و او را خالص برای خدا می سازد و بندگیش را منحصر در خدا می کند، محبت خدا به او نیز باعث نزدیکی خدا به او می گردد و در نتیجه حجابهای بعد و ابرهای غیبت را از بین می برد، و حجاب و ابری به جز گناه نیست .

پس نزدیکی خدا به بنده ، گناهان او را از بین می برد و می آمرزد و اما کرامت های بعد از مغفرت ، دیگر هیچ بهانه نمی خواهد، بلکه افاضه وجود الهی کافی در آنست که بیانش در سابق گذشت .

دقت در آیه شریفه ((کلا- بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون ، کلا- انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون)) و نیز دقت در آیه : ((یحیبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم)) در تاء یید بیان ما کافی است .

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَدر حالی که آیه قبلی مردم را دعوت می کرد به پیروی از رسول و پیروی که معنای لغویش دنبال روی است وقتی فرض دارد که متبوع در حال رفتن به راهی باشد و تابع دنبال او، آن راه را برود و راهی که رسول خدا می رود صراط مستقیم است که صراط خداست و شریعتی است که او برای پیغمبرش تشریح کرده و اطاعت آن جناب را در پیمودن آن راه بر مردم واجب ساخته ، با این حال برای بار دوم در این آیه نیز معنای پیروی رسول را در قالب عبارت : ((اطاعت او کنید)) تکرار فرمود تا اشاره کرده باشد به اینکه سبیل اخلاص که همان راه رسول است عینا همان مجموع اوامر و نواهی و دعوت و ارشاد او است .

پس پیروی از رسول و پیمودن راه او، اطاعت خدا و رسول او است در شریعتی که تشریح شده ، و شاید اینکه نام خدا را با رسول ذکر کرد برای اشاره به این باشد که هر دو اطاعت یکی است ، و ذکر رسول با نام خدای سبحان برای این بود که سخن در پیروی آن جناب بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۲

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه : ((اطيعوا الله في كتابه و الرسول في سنته)) سخن درستی



نیست .

برای اینکه گفتیم از مقام آیه استفاده می شود که گوئی جمله : ((اطيعوا الله و الرسول ...)) بیانگر آیه ((قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونی ...)) است .

چرا که آیه شریفه اشعار دارد بر اینکه اطاعت خدا و اطاعت رسول یک اطاعت است ، و به همین جهت امر به اطاعت در آیه تکرار نشد ، و اگر مورد اطاعت خدا غیر مورد اطاعت رسول بود ، مناسب بود که بفرماید : ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول )) همانطور که در آیه شریفه : ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منكم )) بخاطر اقتضاء مقام ، کلمه ((اطيعوا)) تکرار شده است . این را هم بگوئیم و بگذریم ، که سخن در آیه شریفه ، از حیث اطلاقش و منطبق بودن اطلاقش بر مورد ، نظیر همان مطلبی است که در آیه قبلی بیان شد .

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْكُفْرَ يَنْدَرُ این آیه شریفه دلالتی هست بر اینکه هر کس از دستور ((اطيعوا الله و الرسول )) سرپیچی کند کافر است ، همچنان که سایر آیاتی هم که از دوستی کفار نهی می کنند بر این معنا دلالت دارد و نیز در این آیه شریفه اشعاری است به اینکه این آیه چیزی شبیه به بیان ، برای آیه قبلش می باشد ، چون آیه قبلی اثبات دوستی خدا برای مؤمنین می کرد که تسلیم فرمان اتباع بودند ، و این آیه نیز پس از دستور به اطاعت خدا و رسول می فرماید : ((خدا کافرین به امر اتباع را دوست نمی دارد)) ، پس آیه دوم بیانگر آیه اول است . (دقت بفرمائید) چهار نکته که از آیات کریمه گذشته استفاده شد از سخنانی که پیرامون این آیات کریمه به میان آمد ، چند نکته به دست آمد :  
اول اینکه : تقیه به طور اجمال و سر بسته امری است مشروع .

دوم اینکه : مواخذه و عذاب کسی که کفار را دوست بدارد و نهی خدا از آن را اعتنا نکند ، حتمی و قطعی است ، و به هیچ وجه تخلف نمی پذیرد ، و جزء قضاهای حتمی خدا است .

سوم اینکه : شریعت الهی دستوراتی عملی و اخلاقی و عقیدتی است که در حقیقت اخلاص لله را تبلور داده و مجسم می سازد ، همچنان که اخلاص لله مجسم شده حب لله ، و دوستی او است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۳  
و به عبارتی دیگر دین خدا که مجموع معارف الهی و دستورات اخلاقی و احکام عملی است ، با همه عرض عریضش جز به اخلاص فقط ، تحلیل نمی شود ، یعنی اگر آنرا موشکافی کنیم ، می بینیم که تنها و تنها به اخلاص منتهی می شود ، و اخلاص همین است که انسان برای خود و صفاتش (یعنی اخلاقش) ، و اعمال ذاتش ، و افعال خود زیر بنائی به غیر از خدای واحد قهار سراغ نداشته باشد ، و این اخلاص نامبرده را اگر تحلیل و موشکافی کنیم جز به حب منتهی نمی شود ، این از جهت تحلیل ، و اما از جهت ترکیب ، حب نامبرده به اخلاص منتهی می شود و اخلاص به مجموع احکام شریعت ، همچنان که دین به یک نظر دیگر به تسلیم و تسلیم به توحید منتهی می گردد .

چهارم اینکه : دوستی کفار کفر است ، و مراد از این کفر ، کفر در فروع دین است ، نه در اصول دین ، نظیر کفر مانع زکات و تارک صلوات و ممکن است کفر چنین افراد ، عاقبت کار آنان باشد ، و به بیانی که گذشت و در آینده نیز در سوره مائده ان شاء الله می آید ، از این نظر باشد که دوستی کفار سرانجام کار انسان را به کفر می کشاند . بحث روایتی

در درالمنثور در تفسیر آیه : ((لا- يتخذ المومنون الكافرين اولياء...)) آمده که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت آورده اند که گفت حجاج بن عمرو هم پیمان قبیله کعب بن اشرف و ابن ابی الحقیق و قیس بن زید ، پنهان از دیگران تصمیم گرفته بودند چند نفر از مسلمانان مدینه را از دین خود گمراه سازند .

رفاعه بن منذر و عبد الله بن جبیر و سعد بن خثیمه از جریان خبر داشتند به آن چند نفر مسلمان هشدار دادند که با این اشخاص نشست و برخاست نکنید ، این یهودیان در دل تصمیم دارند شما را گمراه کنند و از دین مرتد سازند ، ولی مسلمانان اعتنا نکردند ،

در این باره بود که آیه: ((لا يتخذ المومنون الكافرين)) تا جمله ((والله على كل شيء قدير)) نازل گردید.

مؤلف: ظاهراً منظور روایت، تطبیق یک مصداق بر عموم آیه است برای این که در عرف قرآن کلمه ((کافرین)) اعم از یهود و نصارا و مشرکین است و مسلمانان را بطور کلی از دوستی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۵۴  
عموم کفار نهی می‌کند و اگر بنا باشد داستان نامبرده سبب نزول باشد، باید سبب نزول آیاتی باشد که خصوصاً یهود و نصارا را نام می‌برد، نه سبب نزول آیات مورد بحث که نامی از اهل کتاب نمی‌برد.

و در تفسیر صافی در ذیل آیه: ((الا ان تتقوا منهم تقيه...)) در کتاب احتجاج از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی تو را دستور داده تا در دین خودت تقيه کنی، برای اینکه می‌فرماید: زنهار، زنهار، مبادا خود را به هلاکت افکنی و تقيه ای را که به تو دستور داده ام ترک نمائی، زیرا با ترک تقيه سیل خون از خود و برادرانت براه می‌اندازی و نعمت‌های خودت و آنان را در معرض زوال قرار داده، آنان را خوار و ذلیل دست دشمنان دین نمایی، با اینکه خدای تعالی به تو دستور داده که وسیله عزت آنان را فراهم سازی.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بارها می‌فرمود دین ندارد کسی که تقيه ندارد، و نیز می‌فرمود: خدای تعالی خودش فرموده: ((الا ان تتقوا منهم تقيه...))  
و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((تقيه در هر چیزی برای آدمی خواه ناخواه پیش می‌آید، و خدا هم به همین جهت آن را حلال فرموده)).

مؤلف: اخبار در مشروعیت تقيه از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار زیاد است، و شاید به حد تواتر برسد و خواننده محترم توجه فرمود که آیه شریفه هم بر آن دلالت دارد، دلالتی که به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار نمود. چند روایت درباره حب خدا

و در معانی الاخبار از سعید بن یسار روایت آمده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: مگر دین چیزی بجز حب می‌تواند باشد؟ خدای عزوجل می‌فرماید: ((قل ان کنتم تحبون الله، فاتبعونی یحببکم الله)).

مؤلف: این حدیث را صاحب کافی از امام باقر (علیه السلام) و همچنین قمی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۵۵  
و عیاشی هر یک آن را در تفسیر خود از حذاء از آن جناب آورده اند، و نیز عیاشی در تفسیر خود از برید و از ربیع که اینها از آن جناب نقل کرده اند و این روایت موید بیانی است که ما در سابق توضیحش را دادیم.

و در کتاب معانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عزوجل هیچ بنده نافرمانی را دوست نمی‌دارد آنگاه به این شعر تمسک جست که شاعر گفته است:

تعصی الاله و انت تظهر حبه

هذا لعمری فیالفعال بدیع

لو کان حبک صادقا لاطعته

ان المحب لمن یحب مطیع

یعنی تو در عین اینکه خدا را نافرمانی می‌کنی، اظهار می‌داری که خدا را دوست داری و این عمل به جان خودم در بین اعمال، عملی نوظهور است، اگر دوستی تو با خدا صادق و درست بود، او را اطاعت می‌کردی همچنان که هر دوستی دوست خود را اطاعت می‌کند.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: هر کس میل دارد خدا او را دوست بدارد باید بطاعت خدا عمل کند، و ما را پیروی نماید، مگر او نشنیده قول خدای عزوجل به پیامبرش را که فرمود: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی

یحییکم الله و یغفر لکم ذنوبکم)) تا آخر حدیث .

مؤلف : بزودی در تفسیر آیه شریفه : ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم . . .))، این معنا را بیان خواهیم کرد ان شاء الله ، که چگونه پیروی ائمه پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است .

و در درالمنثور است که عبد بن حمید از حسن روایت آورده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: هر کس از سنت من روی بگرداند از من نیست ، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((قل ان کنتم تحبون الله ، فاتبعونی یحببکم الله ...)).

و نیز در درالمنثور است که ابن ابی حاتم و ابو نعیم در کتاب حلیه و حاکم از عایشه روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: شرک ناپیداتر است از صدای حرکت ذره بر روی سنگ صاف آنهم در شب ظلمانی و سبک تر و کمترین درجه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۶

شرک این است که آدمی کسی را دوست بدارد، باینکه بداند شائبه ای از جور و ستم دارد، و کسی را دشمن بدارد با اینکه بداند او عادل است ، (ممکن است معنای حدیث این باشد که کسی را به خاطر شائبه ای از جور که در او است دوست بدارد و شخصی را به خاطر اینکه تا حدودی عادل است دشمن بدارد) و آیا دین جز حب و بغض در راه خدا چیزی دیگر است ؟ با اینکه خدای عزوجل فرموده :

((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحب بکم الله)) و نیز در آن کتاب آمده که احمد و ابو داود و ترمذی و ابن ماجه و ابن حب ان و حاکم از ابی رافع از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نقل کرده اند که فرمود: مبدا یکی از شما را مسلط بر اریکه حکمرانی بینم که وقتی دستوری از دستورات من از آنچه بدان امر و از آن نهی کرده ام برایش پیش آید، بگوید: ما این حرفها سرمان نمی شود، ما تنها از آنچه در کتاب خدا است پیروی می کنیم . آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۷ آیات ۳۴ و ۳۳، سوره آل عمران

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (۳۳) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۳۴)

ترجمه آیات

خدای تعالی آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر همه مردم برگزید (۳۳) اینان نسلی هستند که اول و آخرشان یکی و از یک سنخ است و خدا شنوا و دانا است (۳۴).

بیان آیات

از اینجا آیات راجع به قصص عیسی بن مریم (علیها السلام) و مطالب مربوط به آن قصص خالی از خرافاتی که به این قصص چسبانده اند آغاز می شود و در این آیات علیه اهل کتاب احتجاج شده و دو آیه مورد بحث رابط بین آیات قبل با آیات بعد است ، چون آیات قبل هم متعرض حال اهل کتاب بود.

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا ... کلمه ((اصطفاء)) که مصدر فعل ((اصطفی)) است ، همان طور که بیانش در ذیل آیه : ((لقد اصطفیناه فی الدنیا)) گذشت به معنای گرفتن خالص هر چیز، و جدا کردن چیزهائی است که آن را کدر می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۵۸

در نتیجه معنای این کلمه نزدیک به معنای کلمه ((اختیار)) است ، و اگر بخواهیم آن را با یکی از مقامات ولایت تطبیق کنیم ، بامعنای اسلام منطبق است ، چون اسلام عبارت است از اینکه بنده باین مقام رسیده باشد که خود را تسلیم محض امر مولی بداند، و همواره آنچه را که موجب خشنودی او است انجام دهد.

و لیکن در آیه مورد بحث نمی توان کلمه اصطفای را به این معنا که گفتیم بگیریم ، چون در آیه اصطفای تنها نیامده ، بلکه ((علی العالمین)) هم با آن همراه است و اگر منظور از اصطفای در آیه همان اصطفای لغوی بود، جا داشت بفرماید: ((ان الله اصطفی آدم

و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران من العالمین)) ولی اگر اینطور می فرمود اسلام مختص به نامبردگان در آیه می شد، آن وقت معنای کلام اختلال می یافت، ولذا فرمود ((اصطفی علی العالمین)) و این نوعی اختیار و برگزیدن آنان در یک یا چند امر است که دیگران با آنان در این امور شرکت ندارند.

دلیل ما بر آنچه گفتیم این که اصطفی همه جا یک معنا نمی دهد، آیه شریفه ((یا مریم ان الله اصطفاک و طهرک و اصطفاک علی نساء العالمین است))، که دو بار کلمه نامبرده در آن آمده، و اگر معنای این کلمه همه جا یکی بود، باید می فرمود: ((ان الله طهرک و اصطفاک علی نساء العالمین)). معنای اصطفاء (برگزیدن) آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران، بر عالمیان حال بینیم معنای اصطفی در نامبردگان در آیه شریفه چیست؟.

اما اصطفای آدم به این معنا است که او را اولین مخلوق و پدیده از بنی نوع بشر قرار داده، در زمین جایش داد و در این باره فرمود: ((و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)).

و نیز آن جناب اولین کسی است که باب توبه برایش باز شد، و درباره توبه او فرمود: ((ثم اجتبیه ربه فتاب علیه و هدی)) و اولین کسی است که برایش دین تشریح شد، و در آن باره فرمود: ((فاما یاتینکم منی هدی، فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی)) و این خصوصیات که ذکر شد از مختصات حضرت آدم (علیه السلام) است، و فضائل بسیار بزرگی است که کسی چنین فضائلی ندارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۵۹

و اما نوح، اولین پیامبر از پنج پیغمبر اولوا العزم است که کتاب و شریعت بر آنان نازل گردید، که بیانش در تفسیر آیه: ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین)) گذشت، و در حقیقت نوح پدر دوم نوع بشر است، (چون در داستان طوفان کسی به جز او و خاندانش در روی زمین زنده نماند، و خدای تعالی همین معنا را در آیه ای که به وی سلام داده بیان نموده و فرموده: ((و جعلنا ذریته هم الباقین، و ترکنا علیه فی الاخرین، سلام علی نوح فی العالمین)). معنای کلمه ((آل)) و بیان مراد از ((آل ابراهیم و آل عمران))

در آیه شریفه، آل ابراهیم و آل عمران را هم از اصطفی شدگان شمرده، و کلمه ((آل)) به معنای خاص هر چیز است.

راغب در مفردات خود گفته: بعضی گفته اند که کلمه ((آل)) قلب شده کلمه ((اهل)) است، برای اینکه همین ((آل)) وقتی کوچک می شود و می خواهند بگویند فلانی خاندانی کوچک دارد، می گویند او دارای اهل است، چیزی که هست کلمه ((آل)) این فرق را با کلمه ((اهل)) دارد که کلمه ((آل)) همواره به کلمه معرفه، آنهم معرفه ای که صاحب شعور باشد اضافه می شود، و هرگز بر کلمه نکره و بر زمانها و مکانها اضافه نمی شود، گفته می شود آل فلانی، ولی هیچ وقت نمی گویند ((آل رجل)) ((آل مردی))، و نیز نمی گویند: ((آل قرن دهم))، و یا ((آل همدان)) و همچنین نمی گویند ((آل خیاط)) بلکه همیشه به چیزی که شریف ترین و برترین فرد در صنف خویش باشد اضافه می شود، مانند ((آل الله)) و ((آل السلطان)) به خلاف کلمه ((اهل)) که به همه کلمات نامبرده اضافه می شود، مختص به یک مورد و دو مورد نیست، مثلاً می گویند ((اهل الله))، ((اهل الخیاط)) ((اهل قرن دهم))، ((اهل همدان)).

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((آل)) در اصل اسم شخص است، و وقتی بخواهند کوچکش کنند می شود اوایل و در مورد چیزهایی که اختصاص ذاتی به انسان داشته باشد استعمال می شود یا از راه خویشاوندی نزدیک، و یا از راه موالات و دوستی صمیمی.

پس مراد از آل ابراهیم و آل عمران، نزدیکان خاص از خاندان آن دو جناب است، و نیز از کسانی که به آن خانواده ملحق می شوند، که بیانش گذشت.

پس آل ابراهیم بطوری که از ظاهر کلمه بر می آید، عبارتند از پاکان از ذریه آن جناب، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۰

از قبیل: اسحاق و اسرائیل و انبیائی که از ذریه آن جناب در بنی اسرائیل مبعوث شدند، و نیز اسماعیل و طاهرین از ذریه آنجناب که سرور همه آنان محمد (صلی الله علیه و آله)، و اولیای از ذریه آن جناب است الا- اینکه در آیه شریفه تنها نام آل عمران و آل ابراهیم ذکر شده، معلوم می شود به آن وسعت استعمال نشده، چون عمران که در این آیه نامش برده شده یا پدر مریم است و یا پدر موسی (علیه السلام) و بهر تقدیر یکی از ذریه ابراهیم است، و آل ابراهیم هم ذریه او است، پس با آوردن آل عمران دوباره آل ابراهیم را ذکر کردند دلیل بر این است که منظور از آل ابراهیم، بعضی از ایشان است نه همه آنان. خدای تعالی هم در ضمن آیاتی که در این باره دارد فرموده: ((ام یحسدون الناس علی ما اتیهم الله من فضله، فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمه و آتیناهم ملکا عظیما)).

و ما اگر به سیاق این آیه که از سوره نساء، نقل کردیم رجوع نموده، آیات قبل و بعدش را در نظر بگیریم، روشن می شود که آیه در مقام انکار و اعتراض بر بنی اسرائیل است و به همین جهت روشن می شود که مراد از آل ابراهیم، بنی اسرائیل یعنی دودمان اسحاق و یعقوب نیست، چون بنی اسرائیل هم دودمان یعقوبند، در نتیجه از آل ابراهیم تنها معصومین از دودمان اسماعیل باقی می ماند که منظور از کلمه ((آل ابراهیم)) اند، که پیامبر اسلام و دودمانش از ایشانند. علاوه بر اینکه ما به زودی ان شاء الله بیان خواهیم کرد که مراد از کلمه ((ناس)) در آیه سوره نساء، شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله) است که آیه شریفه او را از نظر آل ابراهیم هم شامل است.

از این هم که بگذریم ذیل آیات مورد بحث که می فرماید: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه، و هذا النبی و الذین آمنوا...)) و نیز آیه شریفه: ((و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل، ربنا تقبل منا انک انت السميع العلیم ربنا و اجعلنا مسلمین لک، و من ذریتنا امه مسلمه لک، و ارنا مناسکنا)) - تا آنجا که عرضه می دارند: ((ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم، یتلو علیهم آیاتک، و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرزقهم)) اشعار بدین معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۱

مراد از آل ابراهیم معصومین از ذریه ایشان است

پس معلوم شد که مراد از کلمه ((آل ابراهیم)) طاهرین و معصومین از ذریه آن جناب است، البته خصوص ذریه ای که از ناحیه اسماعیل (علیه السلام) پدید آمده اند، و چون آیه شریفه مورد بحث در مقام حصر نیست، منافاتی با اصطفا‌ی خود ابراهیم و موسی و سایر انبیا که طاهرین از ذریه ابراهیمند ندارد.

در آیه می فرماید آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را اصطفا کرده، و نفرموده که دیگران را اصطفا نکرده، پس ممکن است بحکم آیات بسیاری از قرآن، خود ابراهیم و سایر انبیا هم که از مسیر اسحاق پدید آمده اند و قرآن در آیاتی بسیار که حاجت به نقل آنها نیست ناطق به منقبت و علو شان و مقام ایشان است اصطفا شده باشند، چون اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند. و نیز منافات ندارد که در مثل آیه زیر بنی اسرائیل را ستوده و فرموده باشد: ((و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوه، و رزقناهم من الطیبات، و فضلناهم علی العالمین)) که همه این مطالب روشن است.

همچنانکه برتری دادن بنی اسرائیل بر عالمیان منافات ندارد با برتری دادن طایفه ای دیگر بر عالمیان و یا برتری دادن دیگران بر بنی اسرائیل، برای اینکه برتری دادن قوم یا اقوامی مختلف بر اقوامی دیگر تنها مستلزم آنست که در یک فضیلت دنیوی یا اخروی مقدم بر سایر مردم باشند، و اگر برتری یافتن آنان بر مردم، منافات داشته باشد با برتری یافتن دیگران، و نیز اگر برتری یافتن آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران بر عالمیان منافات داشته باشد، با برتری یافتن دیگران، باید برتری یافتن خود نامبردگان نیز نسبت بیکدیگر منافات داشته باشد، و این خود روشن است.

و نیز برتری یافتن نامبردگان منافات ندارد که در بین خودشان هم تفاوت رتبه و برتری یکی بر دیگری بوده باشد، همچنانکه در آیه: ((و کلا فضلنا علی العالمین))، انبیا را بر همه عالمیان برتری داده، و در آیه: ((و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض)) بعضی از

انبیا را بر بعضی دیگر برتری داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۲

و اما آل عمران ظاهراً مراد از آن دودمان عمران پدر مریم باشد، و کلمه ((مریم ابنه عمران)) در قرآن کریم مکرر آمده، و اما عمران پدر موسی حتی در یک مورد هم ذکر نشده و اگر شده بطوری ذکر نشده که متعین در پدر موسی باشد، و این خود موید همین احتمال است که مراد از وی عمران پدر مریم (علیها السلام) باشد، و بنابراین مراد از آل عمران عبارت می‌شود از مریم و عیسی (علیهما السلام) یا آن دو با همسر عمران.

و اما اینکه نصاراً قبول ندارند که پدر مریم نامش عمران بوده، قبول نداشته باشند، چون قرآن تابع هواهای ایشان نیست. ذریه بعضها من بعض کلمه (ذریه) بطوری که گفته اند در اصل به معنای فرزندان صغیر بوده، و سپس در مطلق اولاد چه صغیر و چه کبیر استعمال شده، و همین معنا در آیه منظور است، و این کلمه در آیه شریفه، منصوب است، چون عطف بیان می‌باشد.

و اینکه فرموده: ((بعضها من بعض)) دلالت دارد بر اینکه هر بعضی از ایشان را فرض کنیم، از بعضی دیگر پیدا شده، و به بعضی دیگر منتهی می‌شود، و لازمه این سخن آن است که مجموع آنان متشابه الاجزا باشند، و در صفات و حالات از یکدیگر جدا نباشند و چون گفتگو از اصطفای ایشان بود پس می‌فهمیم که آنان ذریه ای هستند که در صفات فضیلت جدای از هم نیستند، همه در آن صفاتی که باعث اصطفای بر عالمیان می‌شود مشترکند، چون در کارهای خدا گزاف و بیهودگی وجود ندارد، یکی از کارهای او اصطفائی است که منشا تمامی خیرات در عالم است.

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ یعنی خدا شنوای سخنان ایشان است، سخنانی که از معنویات و باطن ضمیرشان خبر می‌دهد، و دانای به نیات ایشان است، بنابراین جمله مورد بحث به منزله تعلیل اصطفای ایشان است، و علت اصطفای آنان را بیان می‌کند، همچنان که جمله ((ذریه بعضها من بعض)) به منزله تعلیل است، برای اینکه بیان کند چرا موهبت اصطفای شامل حال این جماعت شد.

در نتیجه از آیه شریفه این معنا بدست می‌آید: که خدا آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان برگزید، و این گزینش بدین سبب شامل حال همه آنان شد که همه آنان ذریه ای هستند که افراد آن شبیه یکدیگرند، و در تسلیم بودن دلها و ثبات قدمشان در قول به حق، مثل هم و از جنس همنند، و اگر خدای عز و جل با موهبت اصطفای ایشان انعام کرد، برای این بود که او هم اقوال آنان را می‌شنید و هم دانای به ضمائر ایشان بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۳ بحث روایتی

در کتاب عیون در حدیثی که گفتگوی حضرت رضا (علیه السلام) با مامون را حکایت کرده، آمده که مامون عرضه داشت: آیا خدای تعالی عترت را بر سایر مردم برتری داده است؟

حضرت فرمود: ((خدای تعالی برتری عترت بر سایر مردم را در آیات محکم کتابش علنی کرده، مامون پرسید آن آیات در کجای قرآن است؟ حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: در آیه: ((ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین، ذریه بعضها من بعض)) (تا آخر حدیث)).

و در تفسیر عیاشی از احمد بن محمد از حضرت رضا از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هر کس گمان کند که خدا از کار خلق فارغ شده و دیگر کاری به کار خلق ندارد، به خدا دروغ بسته است برای اینکه مشیت خدا همچنان در خلقتش نافذ است، هر چه را بخواهد اراده کرده، و هر چه را بخواهد می‌کند، برای اینکه قرآن کریم فرموده: ((ذریه بعضها من بعض و اللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) ذریه از اول تا به آخرش یک سلسله بهم پیوسته است، اگر (مثلاً) شنیدید که خدای تعالی به عمران وعده فرزندی پسر داد، ولی همسرش مریم را زائید، نباید خیر و وعده خدا را تکذیب کنید، چون این وعده با تولد عیسی (علیه السلام) انجام شد (روایاتی نظیر این روایت در فصل بعدی می‌آید پس نباید اینگونه وعده‌های پس و پیش شده را دلیل بر فراغت خدا گرفت).

مؤلف: در این روایت هم دلالتی هست بر بیانی که ما در سابق در معنای جمله ((ذریه بعضها من بعض...)) داشتیم.



و نیز در همان کتاب از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که آن جناب آیه نامبرده را تلاوت کرد و سپس فرمود: ما از آن ذریه هستیم، و ماییم بقیه آن عترت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۴

مؤلف: اینکه فرمود ((ما بقیه آن عترتیم)) منظورش از عترت معنای اصلی و لغوی آن است، چون این کلمه در اصل به معنای ریشه و پایه هر چیز است، پایه ای که به آن تکیه دارد، و بهمین معنا در مورد فرزندان و اقارب خیلی نزدیک به انسان که در گذشته اند نیز استعمال می شود.

و به عبارت دیگر عترت، عبارت است از آن عمودی که در همه خویشاوندان محفوظ است و آن اشتراک در خونی که چون نخ تسبیح در همه افراد یک دودمان دویده و از اینجا روشن می شود که امام (علیه السلام) از جمله: ((ذریه بعضها من بعض)) استفاده کرده که عمود و اصل و رشته ای در میان سلسله انبیا و اولیا محفوظ است، و رشته ای که از آدم تا نوح تا ابراهیم و آل عمران دویده است.

و از اینجا این نکته روشن می گردد که چرا آدم و نوح را با آل ابراهیم و آل عمران ذکر کرده، خواسته است اشاره کند به اینکه سلسله نامبرده در مسأله اصطفا همه جا متصل بوده، و در هیچ نقطه ای قطع نشده است. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۵ آیات ۴۱ - ۳۵، سوره آل عمران

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مِثْمَلَةً فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۳۵) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (۳۶) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ قَالَ يَمْرُؤُا أَنَّىٰ لَكَ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۷) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (۳۸) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (۳۹) قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَلِّمَهُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَادُّكُرًا رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَخِّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْرَةِ (۴۱)

ترجمه آیات

بیاد آر زمانی را که همسر عمران گفت پروردگارا من نذر کرده ام که آنچه در رحم دارم محرر یعنی خالص خدمتکار تو باشد از من قبول کن که تو، آری تنها تویی که شنوای دانایی (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۶

همین که وضع حمل کرد گفت پروردگارا من او را دختر زاییدم (و خدا از خود او بهتر می دانست که چه زاییده) و معلوم است که برای خدمتگذاری معبد تو پسر چون دختر نیست و من او را مریم نام نهادم و من او و نسل او را از شیطان رجیم به تو پناه دادم (۳۶) پروردگارش دختر را قبول کرد آنهم به بهترین قبول و او را پرورش داد آنهم بهترین پرورش و زکریا را کفیل او کرد که هر وقت در محراب او بر او وارد می شد رزقی مخصوص نزد او می دید می پرسید: ای مریم این رزق کدانی از ناحیه چه کسی برایت آورده اند؟ می گفت این رزق از ناحیه خدا است آری خدا به هر کس که بخواهد بی حساب رزق می دهد (۳۷) اینجا بود که طمع زکریا وادارش کرد و دست به دعا برداشته بی‌پروردگار خود گفت پروردگارا مرا از ناحیه خود فرزندی و نسلی پاک ببخش که تو شنوای دعائی (۳۸) ملائکه (که گوئی از راهی دور سخن می گفتند) خطابش کردند و در حالی که او در محراب نماز می خواند گفتند خدای تعالی تو را به یحیی مژده می دهد فرزندی که تصدیق کننده کلمه ای از خدا است (یعنی عیسی) و سیدی است که زن نمی گیرد، و پیامبری است از صالحان (۳۹) زکریا گفت چگونه مرا فرزندی خواهد شد با اینکه عمرم به نهایت رسیده و همچنین عمر همسرم علاوه بر اینکه او در جوانی هم نازا بود فرمود: این چنین خدا هر چه بخواهد می کند (۴۰) عرضه داشت پروردگارا

برایم علامتی قرار ده فرمود علامت فرزنددار شدن این است که سه روز با مردم سخن نتوانی گفت مگر باشاره پروردگارت را بسیار یادآور و صبح و شام به تسبیح پرداز (۴۱).

بیان آیات

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ... کلمه ((نذر)) به معنای این است که انسان چیزی بر خود واجب کند که واجب نباشد، و کلمه ((تحریر)) که مصدر کلمه اسم مفعول ((محرر)) است، به معنای آزاد کردن از قید و زنجیر است، و به همین جهت آزاد کردن برده را هم تحریر می گویند، و نیز نوشتن کتاب را هم تحریر می گویند، چون با این عمل مفاهیم و آن معانی که در محفظه ذهن و فکر زندانی است آزاد می شود، و کلمه ((تقبل)) به معنای قبول کردن چیزی است از روی رغبت و رضا، مانند تقبل هدیه و تقبل دعا و امثال آن.

و اینکه فرمود: ((قالت امرات عمران رب انی نذرت لك ما فی بطنی)) دلالت دارد بر اینکه این مناجات را وقتی کرده که به فرزندش حامله بوده است، و حملش از عمران بوده، و این مناجات خالی از اشاره به این نکته نیست که همسر وی عمران در آن روزها زنده نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۷

و گرنه او حق نداشت فرزند در شکم خود را مستقلاً تحریر کند.

همچنان که آیه شریفه: ((و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفلن مریم)) که سخن از این دارد که برای تعیین کفیلی برای مریم قرعه کشی کردند، نیز به بیانی که در تفسیرش می آید دلالت دارد بر اینکه همسر وی در آنروز زنده نبوده. معنای سخن مادر مریم: ((نذرت لك ما فی بطنی محرراً))

این نکته هم روشن است که تحریر فرزند چه به وسیله پدر باشد یا مادر، تحریر از بردگی نیست و دختر عمران برده نبوده، تا مادرش او را آزاد کند، پس تحریر در این آیه آزاد کردن از قید ولایتی است که والدین بر فرزند خود دارند، و با داشتن آن ولایت، او را تربیت می کنند، و در مقاصد خود بکار می برند و اطاعتشان بر فرزند واجب است.

پس با تحریر، فرزند از تسلطی که پدر و مادر بر او دارند خارج می شود، دیگر پدر و مادر، او را بخدمت نمی گیرند، و اگر این تحریر به وسیله نذر و بخاطر خدا انجام شود، معنایش این می شود که این فرزند در ولایت خدا داخل شود، تنها او را بپرستد و خدمت کند و خدمت خدا کردن به این است که در مسجد و کلیسا و اماکن مقدسه ای که مختص عبادت خدا است خدمت کند، در حالی که اگر این نذر نبود، فرزند می بایست پدر و مادر خود را خدمت می کرد.

بعضی هم گفته اند: رسم این بوده که پدران و مادران فرزند خود را برای خدا تحریر می کردند، و بعد از این تحریر دیگر فرزند خود را در منافع شخصی خود بکار نمی گرفتند، و در حوائج خود استخدام نمی نمودند، بلکه او را در کنیسه می بردند، تا آنجا را آب و جاروب کند، و خادم آنجا باشد و این فرزند هم چنان به خدمت خود ادامه می داد، تا به حد بلوغ می رسید، در آن موقع دیگر اختیار با خودش بود، می توانست به خدمت خود در معبد ادامه دهد، و می توانست از آنجا بیرون شود.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه مادر مریم معتقد بوده به اینکه فرزندی که در شکم دارد پسر است، نه دختر چون مناجاتی که با خدا دارد قاطعانه است و در آن شرط نکرده که اگر فرزندم پسر بود تحریر می کنیم، بلکه بطور قطع گفته: ((نذرت لك ما فی بطنی محرراً)) از اینجا معلوم می شود مطمئن بوده که فرزندش پسر است.

بعضی خیال کرده اند که اگر کلمه ((محرراً)) مذکر آمده برای این بوده که حال از کلمه ((ما)) باشد، ماء موصوله که مذکر و مؤنثش یکسان است و معنایش اینست که هر چه در شکم من است چه پسر و چه دختر محرر باشد، و این خیال درست نیست، زیرا اگر اینطور نذر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۶۸

کرده بود، دیگر جا نداشت وقتی که بچه را آورد، و دید که دختر است از در حسرت و تاسف بگوید: ((رب انی وضعتها انثی))

خدایا من فرزندم را دختر آوردم ، و نیز جا نداشت دنبال این جمله بگوید: ((و خدا داناتر است به اینکه او چه زاییده ، و پسر مثل دختر نیست ))، که بیانش بزودی می آید. اعتقاد مادر مریم به حمل خود از روی جزم بود و در حکایتی که خدای تعالی از کلام جازم مادر مریم کرده فهمیده می شود که اعتقاد او اعتقادی خرافی ، و یا ناشی از پاره ای نشانه های حدسی ، که با تجربه و امثال آن به ذهن زنان می رسد نبوده ، چون همه اینها ظن است ، نه علم و اعتقاد، و ظن کجا و اعتقاد حق کجا، از سوی دیگر کلام خدا عز و جل مشتمل بر باطل نیست ، و اگر هم در جایی باطلی را نام برده دنبالش ابطالش را هم آورده .

همچنان که در آیه زیر علم به پسر یا دختر بودن حمل را بخود منحصر نموده و فرموده : ((اللّٰهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ اُنْثٰی و مَا تَغِیْضُ الْاِرْحَامَ ، و مَا تَزِدَادُ))، و نیز درباره همین انحصار فرموده : ((عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ، و یُنزِلُ الْغَیْثَ و یَعْلَمُ مَا فِی الْاِرْحَامِ )) علم به غیب دیگران را منتهی به وحی خود دانسته .

و نیز فرموده : ((عَالَمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهِ اَحَدًا، اِلَّا مَنْ اَرْضٰی)).

از مجموع این مطالب فهمیده می شود: آگاهی مادر مریم از پسر بودن حملش حدسی نبود، چون خدا آنرا بطور جزم از وی حکایت کرده ، و این حکایت خود دلیل بر این است که اعتقاد وی بوجهی منتهی بوحی بوده ، و به همین جهت وقتی فهمید فرزندش دختر است ، از فرزند پسر مایوس نشد، و برای بار دوم با جزم و قطع عرضه داشت : ((و انی اعیذها بک و ذریتها من الشیطان الرجیم ...)) و در آن اثبات کرد که مریم دارای ذریه است ، با اینکه ظاهرا راهی به چنین علمی نداشته است .

در جمله مورد بحث هر چ ند مفعول کلمه ((فتقبل منی )) حذف شده ، و نگفته که نذر مرا مثلاً قبول کن ، و یا آنرا و همه اعمال صالحم را، و یا خودم و فرزند محرم را، و لیکن آیه بعدی که می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۶۹ ((فتقبلها ربها بقبول حسن )) خالی از اشعار و یا دلالت بر آن حذف شده نیست ، می فهماند که منظور از آن همان فرزند محرر است .

((فلما وضعتها قالت : رب انی وضعتها انثی ))، با اینکه می توانست بفرماید: ((فلما وضعتها فی بطنها)) از جمله ((آنچه در بطن داشت )) به ضمیر تعبیر کرد و فرمود: ((وقتی آنرا وضع کرد)) و این خود اختصار گوئی لطیفی است ، و معنای جمله این است که زمانی که فرزند خود را که در شکم داشت بزائید و معلومش گردید که دختر زاییده ، گفت : ((پروردگارا من آنرا دختر آوردم ))، و این سخن بظاهر جمله ای است خبری ، ولی منظور از آن اظهار حسرت و اندوه است ، نه اینکه بخواهد به خدا خبری داده باشد. معنای جمله ((و لیس الذکر کالانثی ))

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَ لَیْسَ الذَّکْرُ کَالْاُنْثَیَیْنِ دو جمله از همسر عمران نیست ، بلکه کلام خدای تعالی است ، که بعنوان جمله معترضه آورده شده و بعضی در این باره دو احتمال داده اند، یکی اینکه هر دو جمله کلام مادر مریم همسر عمران باشد، دوم اینکه جمله اولی کلام خدا و دومی کلام همسر عمران باشد، و هیچ یک درست نیست .

اما اولی درست نیست ، زیرا پر واضح است که اگر کلام همسر عمران باشد باید آیه به این صورت باشد، که ((خدا بهتر می داند من چه چیز زائیده ام ))، لیکن از آنجا که گفتیم جمله قبلی ((رب انی وضعتها انثی )) در مقام اظهار حسرت و اندوه بود، از ظاهر جمله : ((و اللّٰهُ اعلم بما وضعت )) استفاده می شود که می خواهد بفرماید ما می دانیم که فرزند او دختر است ، و لیکن با دختر کردن فرزند او خواستیم آرزوی او را به بهترین وجه برآوریم ، و بطریقی برآوریم که او را خشنودتر سازد، و اگر او می دانست که چرا فرزند در شکم او را دختر کردیم هرگز حسرت نمی خورد، و آنطور اندوهناک نمی شد، او نمی دانست که اگر فرزندش پسر می شد، امیدش آنطور که باید محقق نمی شد، و ممکن نبود نتایجی که در دختر شدن فرزندش هست ، در پسر شدن آن به دست آید، برای اینکه نهایت نتیجه ای که ممکن بود از پسر بودن فرزندش بدست آید این بود که فرزندی چون عیسی از او متولد شود،

که پیامبری باشد شفا دهنده کور مادر زاد، و بیمار برصی و زنده کننده مردگان، و لیکن در دختر بودن حملش نتیجه ای دیگر نیز عاید می شود و آن این است که کلمه الله تمام می شود، و پسری بدون پدر می زاید، و در نتیجه هم خودش و هم فرزندش آیتی و معجزه ای برای اهل عالم می شوند، پسری می زاید که در گهواره با مردم سخن می گوید، روحی و کلمه ای از خدا می شود، فرزندی که مثلش نزد خدا مثل آدم است، و از او و از مادرش آن دختر طاهره مبارکه آثار و برکات و آیات روشن دیگر بروز می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۰

از اینجا روشن می شود که جمله: ((و لیس الذکر کالائتی)) نیز نمی تواند کلام همسر عمران باشد، بلکه آن نیز حکایت کلام خدای تعالی است، و اگر کلام همسر عمران بود جا داشت بفرماید: ((و لیس الائتی کالذکر))، نه اینکه عکس آنرا بفرماید، و این بسیار روشن است، برای اینکه وقتی انسان یک چیز ارجمند و یا مقامی بلند را آرزو دارد، ولی چیزی کمتر از آن یا مقامی پائین تر باو داده می شود، از در حسرت می گوید: این آن نیست که من در طلبش بودم، و یا می گوید آنچه به من دادند مثل آنچه من می خواستم نبود، و نمی گوید آنچه من آرزو داشتم مثل اینکه به منش دادند نیست، از همینجا روشن می شود که ((الف و لام)) در دو کلمه ((الذکر)) و ((الائتی)) تنها الف و لام عهد است.

ولی بیشتر مفسرین جمله: ((و لیس الذکر کالائتی)) را تتمه کلام همسر عمران گرفته، آنگاه در اینکه چرا نگفت: ((و لیس الائتی کالذکر)) و توجیه اینکه چرا گفت: ((و لیس الذکر کالائتی)) خود را بزحمت انداختند، و زحمتشان بجائی نرسیده، اگر بخواهی می توانی به کتب آنان مراجعه کنی.

وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ  
وجه تسمیه ((مریم))

کلمه ((مریم)) در لغت آن شهر، بطوری که گفته اند به معنای زن عابد است، و نیز زن خدمتکار است، از همین جا معلوم می شود که چرا این مادر دختر خود را بلافاصله بعد از وضع حمل مریم نامید، و چرا خدای تعالی این عمل او را حکایت کرد، خواست تا بعد از نومیادی از زاییدن پسری که محرر برای عبادت و خدمت باشد بلا درنگ همین دختر را برای این کار محرر کند، پس این که گفت: ((سمیتها مریم))، به منزله این است که گفته باشد: ((من این دختر را برای تو محرر زایدم)) دلیل بر اینکه جمله نامبرده به منزله صیغه نذر است، این است که خدای سبحان دنبالش این نذر را قبول نموده و می فرماید: ((فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا...)).

و اینکه بعد از گفتن آن سخن اضافه کرد که من او و ذریه او را از شر شیطان رانده شده، به خدا پناه می دهم برای این بود که او و ذریه اش موفق به عبادت و خدمت کنیسه بشوند تا اسم مریم مطابق با مسمی باشد.

اگر از یاد نبرده باشید در سابق در این باره بحثی کردیم، که چرا مریم بدون هیچ قیدی حمل خود را پسر شمرد، عین آن بحث در کلمه ((ذریتها)) می آید چون در اینجا نیز جای این سؤال هست که مادر مریم از کجا دانست مریم دارای ذریه خواهد شد، که در مقام گفتگوی با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۱

خدای عزوجل اینطور یعنی بطور مطلق گفت: ((من ذریه او را چنین...)) با اینکه مادر مریم علم غیب نداشت و آینده یک کودک برای همه غیب است زیرا که جز خدای سبحان کسی آنرا نمی داند، و در آنجا در پاسخ از این اشکال گفتیم: او (از جایی خبر داده شده بود) می دانست که به زودی از شوهرش عمران صاحب فرزندی پسر، و صالح می شود و بعد از آنکه حامله شد و همسرش از دنیا رفت شکی نداشت که حمل در شکمش همان پسری است که به او وعده داده اند و بعد از آنکه فرزند را زایید و فهمید حدسش خطا رفته، یقین کرد که آن پسر موعود را به مریم می دهند، و او دارای ذریه است.

به همین جهت نذرش را که راجع به پسر بود به دختر مبدل کرد و دخترش را مریم (زنی عابده و خادمه کنیسه) نام نهاد و ذریه او

را از شر شیطان رجیم به خدا پناه داد، این آن چیزی است که دقت در کلام خدا آنرا به ما می فهماند.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا

((قبول حسن)) به معنای تقبل یعنی قبول با رضایت درونی است

کلمه ((قبول)) اگر با قید ((حسن)) در کلام آید معنایش همان تقبل است، چون فرق تقبل با قبول این است که تقبل به معنای یک نوع قبول است و آن قبول با رضایت درونی است، پس می توان گفت معنای جمله مورد بحث این است که خدای سبحان فرموده باشد: ((فتقبلها ربها تقبلا)) و اگر از کلمه ((تقبلا)) به جمله ((بقبول حسن)) تعبیر کرد برای این بود که بفهماند حسن قبول مقصود اصلی از کلام است، علاوه بر اینکه تصریح کردن به حسن قبول اظهار حرمت و شرافتی برای مادر مریم است. و چون جمله مورد بحث در مقابل جمله ((و انی سمیتها...)) قرار گرفته، مقتضای انطباق دو جمله با هم این است که جمله مورد بحث، قبول همان جمله ((و انی سمیتها...)) باشد، و جمله ((و انبتها نباتا حسنا)) هم قبول و اجابت جمله ((و انی اعینها بک...)) باشد.

بنابراین منظور از تقبل او به قبولی حسن این نیست که با این قبول همسر عمران به خدا تقرب جوید و در برابر عملی که کرده به ثواب آخرت برسد، برای اینکه نفرموده: ((فتقبل نذرها)) بلکه فرموده خود مریم را قبول کرد، پس منظور قبول دختر او است، بدان جهت که مریم نام یده شده، و در راه خدا محرر شده، در نتیجه برگشت معنای عبارت به همان اصطفا است، می خواهد بفرماید ما او را اصطفا کردیم، چون در سابق گفتیم معنای اصطفا هم همین است که شخص اصطفا شده برای خدا به تمام معنای کلمه تسلیم باشد، (دقت فرمایید).

و مراد از اینکه فرمود: او را به انباتی حسن رویاندم، این است که رشد و پاکیزگی به او و به ذریه او دادیم، و به او و به هر یک از ذریه و شاخه ای که از تنه درخت وجودی او ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۲

می روید حیاتی افزایم که آمیخته با القاءات شیطان و پلیدی و تسویلات و وسوسه های او نباشد و خلاصه اینکه حیاتی طیب و طاهر به آنان افزایم می کنیم.

و این دو: یعنی قبول حسن که گفتیم برگشتش به همان اصطفا است و نبات حسن که گفتیم برگشتش به طهارت است، همان اصطفا و طهارتی است که در ذیل آیات مورد بحث، به آن اشاره نموده و می فرماید: ((و اذ قالت الملائکه یا مریم ان الله اصطفاک و طهرک...)) و ان شاء الله العزیز، در تفسیر آن توضیحش خواهد آمد.

پس روشن شد که اصطفای مریم و تطهیر وی عبارت است از اینکه دعای مادرش را مستجاب کرد، همچنان که اصطفای وی بر زنان عالم عبارت است از اینکه عیسی (علیه السلام) از او متولد می شود و اینکه او و فرزندش آیتی برای عالمیان باشد، آیتی که مصدق کلام خدا باشد که فرمود: ((و لیس الذکر کالانثی)).

وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كَرِيًّا بِقَرْعَةٍ كَشَى سُرِيرَتِ مَرْيَمَ شَدَّ، چون عده ای درباره تکفل وی با یکدیگر نزاع داشتند، و سرانجام به قرعه رضایت دادند و قرعه بنام زکریا در آمد، همچنان که آیه: ((و ما کنت لدیهم اذ یلقون اقلامهم ایهم یکفل مریم و ما کنت لدیهم اذ یختصمون)) دارد.

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا...

معنای ((محراب))

کلمه ((محراب)) به معنای جائی است که مخصوص عبادت باشد، حال چه در مسجد باشد، و چه در خانه.

راغب در مفردات می گوید: ((محراب مسجد)) را بقول بعضی از این جهت محراب خوانده اند که آنجا جای حرب و ستیز نمودن با دشمن و با هوای نفس است و بعضی دیگر گفته اند: بدین جهت محراب خوانده شده که انسان جا دارد که در آنجا حریب یعنی

بریده از کارهای دنیا و پراکندگی خاطر باشد.

بعضی دیگر گفته اند: اصل در این کلمه ، محراب خانه بوده که به معنای صدر مجلس و بالای خانه است و سپس در مسجد استعمالش کرده صدر مسجد را هم محراب مسجد خواندند.

بعضی دیگر گفته اند: در اصل لغت ، کلمه ((محراب)) نامگذاری شده برای محل عبادت در مسجد، و این نام مخصوص صدر مجلس در مسجد است ، چیزی که هست در صدر، سایر مجالس هم استعمال شده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۷ جائی را هم که شبیه به محراب مسجد است محراب خوانده اند.

بنظر می رسد این احتمال از سایر احتمالات صحیح تر باشد، برای اینکه قرآن هم آن را در محراب معبدها استعمال کرده ، و فرمود: ((يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل)) این بود گفتار راغب .

بعضی هم گفته اند که کلمه ((محراب)) فقط در آیه مورد بحث ، به معنای آن محلی است در معبد که اهل کتاب آنرا مذبح می گویند. و آن محل عبارت است از اطاق کوچکی در جلو در معبد ساخته شده و با نردبان بدانجا می روند، نردبانی که چند پله مختصر دارد و کسی که در آن اطاق کوچک باشد از مردمی که در معبدند پنهان است .

مؤلف : اطاقهای کوچک هم که در اسلام رسم شده ، از مقصوره کلیسای مسیحیان تقلید شده است . رزقی که همواره نزد مریم بوده رزق معمولی و عادی نبوده است

و در این جمله ، ((رزقا)) را بدون الف و لام آورده و این اشاره است به اینکه رزق نامبرده ، طعام معهود در بین مردم نبوده ، همچنانکه بعضی هم گفته اند: هر وقت زکریا به مریم سر می زد، میوه زمستانی را در تابستان و میوه تابستانی را در زمستان نزد او می دید.

مویذ این حکایت این است که اگر رزق نامبرده از طعام های معمول آن روز و طعام موسمی بود، نکره آمدن ((رزقا)) این معنا را می رساند، که زکریا هیچوقت اطاق مریم را خالی از طعام نمی دید بلکه همواره نزد او رزقی را می یافت ، و در این صورت زکریا از پاسخ مریم قانع نمی شد، برای اینکه پاسخ مریم این بود که این رزق از ناحیه خداست ، و از ناحیه خدا بودن رزق اختصاص به رزق مریم ندارد، رزق همه مردم از ناحیه خدا است و جا داشت دوباره زکریا بپرسد این رزقی که خدا روزیت کرده به وسیله چه کسی به تو رسیده ، چون ممکن است افرادی از مردم که به معبد آمد و رفت دارند برایش آورده باشند، حال چه اینکه هدف خدائی در نظر داشته باشند و چه هدفی شیطانی .

پس از اینکه می بینیم زکریا از پاسخ مریم قانع شده ، معلوم می شود رزق نامبرده رزق معمولی نبوده است .

علاوه بر این که دعای زکریا بعد از پاسخ مریم که عرضه داشت : ((پروردگارا از درگاه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۷۴ خودت فرزندی بمن عطا فرما)) دلالت دارد بر اینکه یافتن رزق نامبرده در نزد مریم را کرامتی الهی و خارق العاده تشخیص داده و در نتیجه به طمع افتاده که او هم از خدای تعالی بخواهد فرزندی طیب روزیش کند.

پس معلوم می شود رزق نامبرده رزقی بوده است که بر کرامت خدائی نسبت به مریم دلالت می کرده ، که جمله : ((یا مریم ...)) هم به بیانی که خواهد آمد بر این معنا اشعار دارد.

در این آیه با اینکه می توانست بفرماید: ((وجد عندها رزقا و قال یا مریم انی لک هذا...)) با نیاوردن لفظ ((واو)) جمله را از وسط پاره کرد، خواست تا بفهماند که زکریا همه این حرفها را یکباره به مریم گفت ، و او هم پاسخی داد که وی را قانع ساخت ، و یقین کرد که این طعامها کرامتی است از خدا نسبت به مریم ، در اینجا بود که او نیز کرامت الهی را طمع کرده ، از حضرتش درخواست فرزندی طیب کرد.

هنالک دعای زکریا رَبُّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِّنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً... طیب هر چیز، آن فردی است که برای چیز دیگر سازگار و در



بر آمدن حاجت آن دخیل و مؤثر باشد، مثلاً- شهر طیب آن شهری است که برای زندگی اهلس سازگار، و دارای آب و هوایی ملایم، و رزقی پاکیره باشد، و کار و کسب و سایر خواسته‌ها برای اهلس هم فراهم باشد که خدای تعالی درباره چنین شهری می فرماید: ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربّه)).

همچنین عیش طیب، و حیات طیب، آن عیش و حیاتی است که ابعاض و شؤن مختلفش با هم سازگار باشد، بطوری که دل صاحب آن عیش به زندگی گرم و بدون نگرانی باشد، و یکی از مشتقات کلمه ((طیب)) بر وزن سیب است که به معنای عطر پاکیره است، پس ذریه طیبه آن فرزند صالحی است که مثلاً صفات و افعالش با آرزوئی که پدرش از یک فرزند داشت مطابق باشد.

پس انگیره زکریا از اینکه گفت: ((رب هب لی من لدنک ذریه طیبه)) این بود که در این درخواست کرامتی بود که از خدای تعالی درباره خصوص مریم مشاهده کرد، کرامتی که دلش را از امید پر کرده و اختیار را از دستش ربود و وادارش ساخت که چنین درخواست عظیم و کرامت مهمی را بکنند، لذا باید گفت: منظورش از ذریه طیبه فرزندی بوده که نزد خدا کرامتی شبیه به کرامت مریم و شخصیتی چون او داشته باشد، و به همین جهت است که خدای تعالی عین همین درخواست را درباره اش مستجاب نمود، یحیی (علیه السلام) را باو داد که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۵

شبیه ترین انبیا به عیسی (علیه السلام) است و جامع ترین پیغمبری است که همه صفات کمال و کرامتهای موجود در مریم و عیسی را واجد بود، و بخاطر همین جامعیت فرزند زکریا بود (به بیانی که خواهد آمد ان شاء الله) خدا او را یحیی نامید و درباره اش فرمود: ((مصدقاً بکلمه من الله و سیداً و حصوراً و نبیاً من الصالحین)) و این صفات نزدیکترین صفات است برای انسانی که شبیه به مریم و فرزندش عیسی (علیه السلام) باشد.

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى... ضمیرهای غایب در ((نادته))، و در ((هو قائم)) و در ((یصلی)) و ضمیر خطاب در ((بیشرک)) همه به کلمه ((زکریا)) بر می گردد، و کلمه بشارت که ریشه کلمه ((بیشر)) به معنای خبر خوشی است که شنونده را مسرور سازد.

و جمله: ((ان الله بیشرک)) دلالت دارد بر اینکه نامگذاری فرزندش بنام یحیی از ناحیه خدای سبحان است، همچنان که آیات دیگری که نظیر این آیه است بر این معنا صراحت دارد، از آن جمله در سوره مریم می فرماید: ((یا زکریا انا نبشرک بغلام اسمہ یحیی لم نجعل له من قبل سمیاً)). شباهت بسیار بین عیسی و یحیی (علی نبینا و آله و علیهما السلام)

و نامگذاری فرزند زکریا قبل از ولادتش و اینکه این نامگذاری از ناحیه خدای تعالی بوده، و اینکه نام او از بین همه نام‌ها ((یحیی)) انتخاب شده، همه موید بیان قبلی ما است که گفتیم منظور زکریا از درخواستی که کرد این بود که خدا به وی فرزندی دهد که شائن مریم را داشته باشد، مریمی که او و پسرش عیسی یک آیت بودند، همچنانکه قرآن فرموده: ((و جعلناها و ابنها آیه للعالمین)).

نتیجه می گیریم که همه آن امتیازها که در مریم و عیسی رعایت شده بود در یحیی (علیه السلام) نیز رعایت شده است، و در عیسی رعایت شد آنچه که در مریم رعایت شد، پس آنچه که در یحیی رعایت شده شباهت تام و محاذات کامل با آنچه که در عیسی رعایت شده است دارد، و این شباهت تا حد امکان در نظر گرفته شده است، چیزی که هست عیسی بطور کامل مقدم بر یحیی است برای اینکه وجود و پدید آمدن او قبل از دعای پدر یحیی مقدر بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۶

و به همین جهت است که او از پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت و کتاب و غیره شد، چیزی که هست این دو پیامبر تا آنجا که ممکن بوده بیکدیگر شبیه شده اند.

و اگر خواننده عزیز بخواهد گفتار ما را تصدیق کند، باید در آیات زیر که داستان یحیی و عیسی (علیهما السلام) را حکایت می

کند دقت فرماید: درباره یحیی می فرماید: ((یا زکریا انا نبشرك بسلام...)) تا آنجا که می فرماید - ((ای یحیی کتاب را بقوت بگیر، و ما در حال کودکی به او حکم دادیم، و محبتی از ناحیه خود و پاکی مخصوصی ارزانش داشتیم، که او مردی پرهیزگار و نیکوکار نسبت به والدین خود بود، و مردی جبار و عصیانگر نبود، و سلام بر او، روزی که متولد شد و روزی که می میرد و روزی که زنده و مبعوث می شود)).

و درباره عیسی (علیه السلام) می فرماید: ((فارسلنا الیها روحنا)) تا آنجا که می فرماید: ((روح ما به مریم گفت: من بشر نیستم، بلکه فرستاده پروردگار توام تا بتو فرزندی پاکیزه دهم)) - تا آنجا که می فرماید - ((روح ما به مریم گفت پروردگارت فرموده: که این برای من آسانست که فرزندی بدون پدر بسازم، تا او را آیتی برای مردم و رحمتی از ناحیه خود کنم)) - آنگاه می فرماید - ((مریم به مردم رو نموده اشاره به قنذاقه عیسی کرد، که از خود کودک پرسید، گفتند: چگونه با طفلی که در گهواره است سخن بگوئیم؟ عیسی به زبان آمد و گفت: من بنده خدایم، خدا به من کتاب داده و پیامبرم کرده و مرا مبارک در همه احوال ساخته، و به نماز و دادن زکات مادام که زنده باشم، و احسان به مادرم سفارش فرموده و مرا جباری شقی قرار نداده، و سلام بر من روزی که متولد شدم و روزی که می میرم و روزی که زنده مبعوث می شوم)).

بطوری که ملاحظه می فرمائید این دو داستان بسیار بهم شبیه اند آیاتی هم که در سوره مورد بحث درباره یحیی و عیسی آمده، اگر با هم تطبیق شود نظیر آیات سوره مریم است. عیسی و یحیی در کلام خداوند سبحان و کوتاه سخن اینکه خدای سبحان فرزند زکریا را یحیی، و فرزند مریم را عیسی نامید، که کلمه ((یحیی)) به معنای ((زنده می ماند)) است و کلمه عیسی هم بطوری که گفته اند به این معنا است، یحیی را کلمه خواند، عیسی را هم کلمه خواند و فرمود ((بکلمه منه اسمہ المسیح عیسی)) به او حکم داد و در کودکی کتاب آموخت، به عیسی هم حکم و کتاب داد، او را دارای محبتی خدایی معرفی کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۷

عیسی را هم احسانگر به مادر معرفی نمود، او را زکات خواند، عیسی را هم مامور به زکات معرفی نمود، بر او در سه موطن سلام فرستاد، بر عیسی هم فرستاد، او را سید، و عیسی را وجیه نزد خدا خواند، او را حضور و پیغمبری از صالحین معرفی کرد، عیسی را هم همینطور، همه اینها به خاطر آن بود که خواست دعای زکریا را که فرزندی طیب و ولی پسندیده و مرضی در خواست کرده بود مستجاب کند، و همه آن کرامت ها که در مریم دیده بود را به او نیز مرحمت فرماید.

و جمله ((مصدقاً بکلمه من الله)) دلالت دارد بر اینکه یحیی (علیه السلام) از مبلغین دین عیسی (علیه السلام) بوده و بنابراین منظور از ((کلمه)) همان عیسی مسیح است، که در ذیل همین آیات در بشارتی که به مریم می دهد عیسی را کلمه خود می خواند، و کلمه ((سید)) به معنای کسی است که زمامدار امور مردم و جماعت آنان باشد، و امور زندگی و معاش آنان را در دست داشته باشد، و یا حداقل زمام امور مردم در فضیلتی از فضائل پسندیده شان را در دست داشته باشد، این معنای اصلی کلمه است، ولی بعدها در مورد هر چیز بزرگتر استعمال شد، و شریف هر قومی را سید آن قوم نامیدند، و این از آن جهت بوده که زمامداری همواره مستلزم شرافت و احترام است، حال یا بخاطر حکمرانی در مردم یا ب خاطر داشتن مال بیشتر، و یا به خاطر فضیلتی دیگر.

و کلمه ((حضور)) به معنای آن کسی است که با زنان نمی آمیزد، و منظور از این کلمه در آیه مورد بحث بقرینه سیاق آیه این است که یحیی (علیه السلام) بخاطر زهد بسیارش از اینگونه شهوات نفسانی اعراض داشته است.

قَالَ رَبِّ أَنِي يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَأُمْرَأَتِي عَاقِرٌ

استفهام زکریا در جمله ((انی یكون لی غلام؟)) بمنظور استبعاد نبوده است

این جمله استفهامی است شگفت انگیز، می خواهد حقیقت حال را پرسد نه اینکه بخواهد فرزند دار شدن خود را امری بعید

بشمارد، چون بعد از آنکه خدای تعالی او را با صراحت بشارت داد، دیگر ممکن نیست شخصی مثل زکریا استبعاد کند، علاوه بر اینکه خود آنجناب همین دو امری که در استفهام خود گنجانده و آنرا باعث تعجب شمرده، در سوره مریم در ضمن درخواستش نیز گنجانده، و گفته بود: ((رب انی وهن العظم منی و اشتعل الراس شیبا، و لم اکن بدعائک رب شقیئا و انی خفت الموالی من ورائی، و کانت امراتی عاقرا، فهب لی من لدنک ولیا پروردگارا استخوانم سست و سرم سفید شده، ولی هرگز از دعای تو نومید نبودم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۸

و من از موالی بعد از خود می ترسم، همسرم نازا است، پس از ناحیه خود وارثی بمن بده).

چیزی که هست مقامی که سخن زکریا در آن مقام اظهار شده نکته ای دیگر را می رساند، گویا و وقتی از مشاهده وضع مریم منقلب شده، بیاد فرزند نداشتن خود افتاده، و غیر از درخواست فرزند به یاد هیچ چیز دیگر نبوده، و در دعای خود نام آن عاملی را که سهم زیادی در تاثرش داشته بوده است، و آن دو چیز است، یکی پیری، و دوم نازائی همسرش، و بعد از آنکه از ناحیه خدا بشارت یافت که صاحب فرزند خواهد شد، گویا به خود آمد و حالت انقلابش برطرف شد آنگاه متعجب شد، که بعد از پیری، و از زنی نازا فرزند دار می شود، خلاصه بشارت الهی و وضعش را از یاس و اندوه به تعجیب آمیخته با مسرت دگرگون ساخت. و اگر بعد از بشارت یافتن به فرزند شروع کرد که موانع این کار و چگونگی برطرف شدن آنها را پرسید، برای این بود که خصوصیات افاضه الهی و انعام او را بفهمد و در نتیجه از درک آن لذت ببرد و قدرش را بیشتر بشناسد، استفهام یحیی نظیر سؤال حضرت ابراهیم است

نظیر همان سؤال که ابراهیم بعد از بشارت فرشتگان به صاحب فرزند شدن نمود و پرسید: چگونه مرا چنین بشارتی می دهید، با اینکه پیری بر من مسلط شده است؟ و قرآن کریم داستانش را چنین نقل می کند:

((و نبئهم عن ضیف ابراهیم، اذ دخلوا علیه، فقالوا: سلاما، قال انا منکم و جلون، قالوا لا- توجل، انا نبشرك بغلام عليم، قال ابشرونی علی ان مسنی الکبر، فیم تبشرون؟ قالوا بشرناک بالحق، فلا تکن من القانطین، قال و من یقنط من رحمۃ ربه الا الضالون)).

بطوری که ملاحظه می فرمایید در پاسخ ملائکه که او را از نومییدی بر حذر داشتند گفت: سؤال من از در نومییدی نبود، چگونه نومیید باشم، با اینکه من از گمراهان نیستم، و نومییدی کار گمراهان است، بلکه از این جهت است که وقتی مولای یک بنده به سوی بنده اش روی می آورد، و قرب و انس و کرامت خود را اعلام می دارد، این اعلامش باعث انبساط و مسرت و ابتهاج بنده اش می شود و همواره می خواهد لطف مولای خود را به خاطر و به زبان بیاورد، گاهی به صورت تعجب، و گاهی استعجاب و گاهی به صورتهای دیگر.

و در اینکه گفت: ((و قد بلغنی الکبر)) (پیری مرا در ربهوده) و نگفت: ((من پیر شده ام و دیگر شهوت جنسی ندارم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۷۹

ادبی را رعایت کرده که هر کسی آنرا می فهمد، و نیز در اینکه گفت: ((و امراتی عاقرا)) (و زخم در حالی که نازا است) و نگفت: ((و امراتی عاقرا)) (و زخم نازا است)، اشاره کرده است به اینکه همسرم نیز مثل خودم پیر است، در حالی که نازا هم بوده است.

قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فاعل فعل ((قال)) هر چند خدای سبحان است، حال یا به مباشرت و یا به وسیله وساطت ملائکه، آنهم یا از راه وحی و یا به وسیله همان ملائکه ای که با او گفتگو می کردند، الا اینکه از ظاهر عبارت بر می آید که خود خدای تعالی نفرموده: ((خدا این چنین هر کار بخواهد می کند))، بلکه گوینده آن فرشته ای بوده و اگر بخودش نسبت داده از این جهت است که فرشته هم به امر او گفته است، دلیل بر این که گوینده فرشته ای بوده این است که در داستان مریم (علیها السلام) وقتی می گوید: ((من که شوهر نرفته ام و هرگز زناکار نبوده ام)) پاسخ فرشته ای که با او گفتگو می کرده را اینطور حکایت می کند:

((قال كذلك، قال ربك هو علي هين، و قد خلقتك من قبل، و لم تك شيئا)).

و از این آیه چنین برمی آید که اولاً زکریا جمله مورد بحث را از همان ناحیه ای می شنیده که جملات قبل را استماع کرده و ثانیاً کلمه ((كذلك)) خبر است برای مبتدائی که حذف شده، و تقدیر کلام ((قال الامر كذلك)) بوده، یعنی فرشته گفت مطلب همین طور است، یعنی آن بشارتی که به تو دادیم واقع شدنی است.

و این اشاره است به اینکه فرزند دار شدن او از قضا و قدرهای حتمی است که هیچ شکی در وقوع آن نیست، نظیر همان پاسخی که روح در مقابل مریم داد، و خدای تعالی آنرا چنین نقل کرده که گفت: ((كذلك قال ربك هو علي هين))، تا آنجا که گفت - ((و كان امرا مقضيا)) و ثالثاً بر می آید که جمله ((اللّه يفعل ما يشاء)) که بدون او عاطفه آمده، کلام جداگانه ای است که مضمون ((كذلك)) را تعلیل می کند، و می رساند اینکه گفتیم: ((كذلك)) (مطلب همان است که گفتیم) برای این بود که خدا هر چه بخواهد می کند.

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا... در مجمع البیان می گوید: کلمه ((رمز)) به معنای اشاره با دو لب است، و گاهی در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۰

اشاره به وسیله ابرو و چشم و دست هم استعمال می شود ولی در اولی بیشتر بکار می رود.

و کلمه ((عشی)) به معنای طرف آخر روز است، و گویا از عشوه گرفته شده که به معنای غبار و تاریکی عارض بر چشم است و باعث می شود آدمی نتواند اشیا را ببیند، و به این مناسبت آن قسمت از زمان را هم که بطرف تاریکی می رود عشی نامیدند، و کلمه ((ابکار)) به معنای طرف ابتدای روز است، و معنای اصلی و لغوی این کلمه استعجال و شتاب زدگی بوده است. در خواست نشانه و علامت کردن زکریا برای چه بوده است؟

در این آیه شریفه نشانه صاحب فرزند شدن زکریا سخن نگفتن وی معرفی شده، همچنانکه در داستان مریم نیز نظیر آن، نشانه و علامت شده بود و به مریم دستور دادند که اگر از مردم کسی را دیدی بگو من برای خداوند، روزه زبان گرفته ام و این بخاطر شباهتی است که بین آنجناب یعنی یحیی و عیسی (علیهما السلام) بوده است.

در آیه مورد بحث، حضرت زکریا (علیه السلام) از خدای تعالی در خواست علامتی کرده، چون کلمه ((آیه)) به معنای علامتی است که بر چیزی دلالت کند، و در اینکه آیا منظورش این بوده که بفهمد ندای یا زکریا ((انا نبشرك بسلام...)) از ناحیه خدای تعالی بوده و یا اینکه از ناحیه شیطان بوده، خلاصه صدائی که شنیده صدای فرشته بوده یا شیطان و یا منظور این بوده که هر وقت همسرش حامله شد او از سخن گفتن عاجز شود، بین مفسرین اختلاف است.

وجه دوم تا حدی از سیاق آیات و جریان داستان بعید بنظر می رسد، و لیکن علت اینکه مفسرین جرات نکرده اند وجه اول را اختیار کنند، یعنی بگویند منظورش از آن درخواست این بوده که بفهمد خطاب نامبرده از ناحیه خدا بوده یا از ناحیه شیطان، این بوده که فکر کرده اند شاء انبیا عالی تر از آن است که شیطان در صدد گمراه کردنشان برآید و آن حضرات بخاطر عصمتی که دارند صدای فرشته را از صدا و وسوسه شیطان تشخیص می دهند و ممکن نیست شیطان با فهم آنان بازی کند، و در نتیجه طریق فهم بر آنان مشتبه گردد.

و این گفتار هر چند حق است، و لیکن باید دانست که اگر انبیا (علیهم السلام) حق و باطل را تشخیص می دهند و شناختی دارند، شناختشان از ناحیه خدا است نه از ناحیه خودشان، و به استقلال ذاتشان، و وقتی این طور شد چرا جایز نباشد که زکریا همین شناخت را از خدا بخواهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۱

و بخواهد که نشانه ای برایش قرار دهد و چه محذوری در آن هست، بلکه اگر دعایش مستجاب نشده بود و خدا نشانه ای برای استجاب دعایش قرار نداده بود اشکال بالا بجا و وارد بود. تصرف شیطان در نفوس انبیا (ع) محال است

علاوه بر اینکه خصوصیت خود آیت و نشانه - که سخن نگفتن در مدت سه روز باشد - موید و بلکه دلیل بر همین وجه است ، برای اینکه هر چند برای شیطان امکان این معنا هست که در جسم انبیا تصرف نموده ، و یا عمل آنان را از رسیدن به نتیجه که همان ترویج دین است باز بدارد، و نگذارد مردم به ایشان روی آورند، و در نتیجه نیروی دشمنان دین ضعیف گردد. و آیات زیر هم نمونه ای از این تصرفات را ذکر نموده ، درباره تصرف شیطان در جسم ایوب (علیه السلام) می فرماید: ((و اذکر عبدنا ایوب ، اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب)).

و درباره جلوگیری از ترویج دین می فرماید: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا- نبى الا- اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته ، فى نسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته)) یعنی قبل از تو هیچ رسول و نبی نفرستادیم مگر آنکه هر وقت قرائت کرد، شیطان در قرائت وی دسیسه کرد، در نتیجه خدای تعالی آنچه را شیطان القا کرده بود نسخ نموده ، آنگاه آیات خود را تحکیم می بخشید. و درباره تصرف شیطان در حافظه انبیا، از همسفر موسی حکایت نموده که گفت : ((فانى نسيت الحوت ، و ما انسانيه الا الشيطان)). لیکن این دست اندازی های شیطان و امثال آن بجز آزار دادن انبیا اثری دیگر ندارد، و اما دست اندازیش در نفوس انبیا محال است چون انبیا از چنین خطرهای معصوم و مصونند که بیانش در سابق در بحثی که راجع به عصمت انبیا کردیم گذشت .

حال ببینیم معنای آیتی که خدای تعالی آنرا نشانه صاحب فرزند شدن زکریا قرار داده چیست ؟. از ظاهر آیه : ((آیتک الا تکلم الناس ثلثه ایام الا رمزا، و اذکر ربک کثیرا و سبح بالعشی و الابکار)) برمی آید که آن جناب در آن سه روز قادر به سخن گفتن با کسی نبوده و زبانش از هر سخنی غیر از ذکر خدا و تسبیح او بسته بوده است ، و این تصرفی خاص و آیتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۸۲

است که بر جان پیامبر و زبان او واقع می شود و شیطان قادر بر چنین تصرفی در نفوس انبیا نیست ، چون گفتیم انبیا از چنین دستبرد شیطانی مصونند، پس این ، جز از ناحیه خدای رحمان نمی تواند باشد و آیه شریفه بطوری که ملاحظه می فرمائید با وجه اول بهتر می سازد و تناسبی با وجه دوم ندارد. طرح یک سؤال و پاسخ به آن در اینجا ممکن است بررسی اگر وجه اول درست است ، و درخواست زکریا برای این بوده که بفهمد صدائی که شنیده از ناحیه خدا بوده یا از ناحیه شیطان ، چرا روی سخن خود را متوجه خدا نموده می گوید: ((پروردگارا من چگونه دارای فرزند می شوم با اینکه بحد پیری رسیده ام و همسرم زنی نازا بوده است فرمود: این چنین خدائی هر کاری بخواهد می کند))، برای این که ظاهر این سخن این است که می دانسته طرف سخنش خدا است ، و جوابی هم که گرفته از ناحیه خداست ، و اگر در این باره شکی نداشته ، چرا درخواست نشانی و تشخیص آن را کرده است .

در پاسخ می گوئیم بله می دانسته و لیکن دانستن مراتب مختلفی دارد، ممکن است اطمینان داشته که ندای نامبرده از ناحیه خدای تعالی است ، و در عین حال از کیفیت ولادتی که مایه تعجبش شده سؤال کرده است و همانطور که گذشت به ندائی دیگر پاسخ داده شده ، به نحوی که نفس شریفش اطمینان یافته ، و سپس از خدای تعالی آیت و نشانه ای خواسته تا اطمینانش مبدل به یقین شود.

و از جمله مویدات این وجه ، جمله : ((فنادته الملائکه ...)) است ، چون کلمه ((ندا)) معمولا به معنای صدا زدن از نقطه دور است و به همین جهت به سخن گفتن با صدای بلند نیز اطلاق می شود، چون سخن گفتن با صدای بلند از نظر ما انسانها، از لوازم دوری گوینده از شنونده است ، نه اینکه معنای لغوی کلمه این باشد، چون در داستان همین پیامبر یعنی زکریا (علیه السلام) در مورد سخن گفتن آهسته نیز استعمال شده است .

قرآن کریم فرموده : ((اذ نادى ربه نداء خفيا))، و این اطلاق به عنایت تذلل زکریا و تواضع وی در قبال تعزز خدای سبحان و ترفع او بوده و در عین حال آن را خفی و نهانی خوانند، پس از جمله ((فنادته الملائکه)) چنین بر می آید که زکریا فرشته همکلامش را

ندیده بوده، و تنها صوت هاتفی را شنیده که با وی سخن می‌گوید.

یکی از مفسرین گفته است: مراد از اینکه سخن نگفتن را نشانه ولادت یحیی قرار داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸ این بوده که زکریا (علیه السلام) را نهی کرد که سه روز با مردم سخن نگوید و تمام این سه روز را منحصر بذكر خدا و تسبیح او بپردازد، نه اینکه زبانش از سخن گفتن بسته باشد، و در بیان نظریه خود چنین گفته است.

نظریه درست همین است که بگوییم منظور آنجناب از اینکه درخواست نشانه ای کرد این بوده که به مقتضای طبیعت بشری دلش خواسته زمان رسیدن به آن موهبت الهی یعنی ولادت یحیی را بفهمد تا دلش اطمینان پیدا کرده و بتواند به خانواده اش بطور قطع مژده دهد، لذا اول پرسید چنین چیزی چگونه صورت می‌گیرد، با اینکه من مردی پیر و همسر من زنی نازا است؟ و وقتی جوابش را دریافت نمود، از پروردگار خود درخواست نمود تا برای ادای شکر این نعمت او را به عبادتی مخصوص به خودش هدایت کند، و تمام شدن آن عبادت نشانه رسیدنش به مقصود باشد، خدا هم دستورش داد تا سه روز با مردم سخن نگوید، و از مردم بریده یکسره به ذکر و تسبیح او بپردازد و اگر احتیاج پیدا کرد با کسی سخن گوید مطلب خود را با اشاره به او بفهماند، و بنابراین بشارتی که به خانواده اش داده بعد از سه روز بوده، این بود بیان مفسر نامبرده.

و خواننده عزیز توجه دارد که در آیه شریفه نه دلالتی بر گفته‌های او وجود دارد و نه حتی اشاره ای و نه جمله در آیه شریفه درخواست عبادتی برای ادای شکر در برابر موهبت الهی دیده می‌شود و نه اینکه بعد از سه روز به مقصود رسیده و نه اینکه انتهای سه روز نشانه است و نه اینکه جمله ((الا تکلم...)) ظهوری در نهی تشریحی دارد، و نه اینکه زکریا خواسته به خانواده اش بشارت دهد. سخنی پیرامون الهامات غیبی و خواطر شیطانی

سخنی پیرامون الهامات غیبی و خواطر شیطانی و سخنانی که از این دو ناحیه به گوش می‌رسد در سابق مکرر این معنا گذشت که هر لفظی در برابر معنایی وضع شده که مشتمل بر غرضی است که از آن معنا منظور است، از آن جمله دو کلمه ((قول)) و ((کلام)) است که اگر صوت خارج از دهان آدمی را کلام و قول می‌گویند برای این است که معنای مورد نظر صاحب صوت را به شنونده منتقل می‌کند.

بنابراین هر چیزی که این اثر و خاصیت را داشته باشد، یعنی مقصد یکی را به دیگری منتقل سازد، آن نیز کلام است، چه صوتی و لفظی باشد و یا اصوات و الفاظی متعدد باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۴

و چه آنکه اصلا از جنس صوت نباشد، مثلا اشاره و رمز باشد و انسانها در اینکه صوت مفید فایده تام و کامل را کلام بنامند، هیچ توقف و تردید ندارند، هر چند آن صوت از دهان بیرون نیاید، و همچنین در نامیدن اشاره هر چند مشتمل بر صوت نباشد. قرآن کریم هم مانند همه عقلا معانی و مفاهیمی را که به دلها القا می‌شود کلام خوانده و می‌بینیم آنچه از ناحیه شیطان به دلها آدمیان می‌افتد کلام، قول، امر، وسوسه، وحی و وعده خوانده است.

مثلا در آیه: ((ولا مرنهم، فلیبتکن آذان الانعام)) القای شیطان در دل انسانها را، امر خوانده و در آیه ((کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر)) قول نامیده و در آیه: ((یوسوس فی صدور الناس)) وسوسه و در آیه: ((یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول)) وحی و نیز در حکایت کلام ابلیس یعنی آیه: ((ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم)) و در آیه: ((الشیطان یعدکم الفقر، و یامرکم بالفحشاء، و الله یعدکم مغفرة منه و فضلا و الله واسع علیم)) وعده شیطان خوانده است.

و این معنا واضح است که اینگونه خطورها که به دل وارد می‌شود و ما آن را به شیطان نسبت داده یکجا می‌گوئیم شیطان گفت من به ایشان امر می‌کنم و جای دیگر می‌گوئیم شیطان گفت یا وعده داد، و یا به اولیای خود وحی کرد و یا وسوسه نموده همه اش قول و کلامی است که از دهان و با حرکت زبان صورت نمی‌گیرد.

و از همینجا به دست می‌آید که وعده خدا به مغفرت و فضل که در آیه دیگر در قبال وعده شیطان آمده، نیز کلام است، اما



کلامی که به وسیله فرشته صورت می گیرد و آن نیز مانند وسوسه و کلام شیطان متکی بر زبان و فضای دهان نیست، و خدای تعالی در آن آیه وعده به مغفرت و فضل را حکمت خواننده و فرمود ((یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۵

و نظیر آن، آیه شریفه زیر است که خطور و الهام خدائی را نور خوانده و می فرماید: ((و یجعل لکم نورا تمشون به)) و آیه شریفه: ((هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین، لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم و لله جنود السموات و الارض)) است که بیانش در تفسیر کلمه ((سکینه)) در آیه (۲۴۸) سوره بقره گذشت.

و همچنین آیه: ((فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام، و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء، کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون)) است که وسوسه شیطان را رجس خوانده و در آیه ((رجز الشیطان)) آنرا رجز نامیده.

پس از همه این آیات بر می آید که شیطان و ملائکه با آدمی تکلم می کنند اما نه با زبان، بلکه با القای معانی در دل او. بخشی از تکلم که مخصوص خداوند است

در این میان یک قسم دیگر از تکلم هست که مخصوص خدای تعالی است، و در آیه شریفه: ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا، او من ورائی حجاب)) از آن سخن رفته و آنرا به دو قسم تقسیم کرده، یکی تکلم از راه وحی که در این قسم بین خدا و بنده اش حجابی نیست و دوم تکلم از ورائی حجاب این بود اقسامی از کلام خدا و کلام ملائکه و شیطانها.

اما کلام خدای سبحان آن قسمش که به نام وحی خوانده می شود کلامی است که برای طرف خطابش بالذات متعین است و محال است که یک پیامبر وحی را به چیز دیگر اشتباه کند، برای اینکه گفتیم وحی آن قسم از تکلم خدا است که بین او و بنده مورد خطابش هیچگونه حجابی نیست، و اما آن قسم دیگر از تکلم محتاج به روشنگریها و محکم کاری هائی است که سرانجام منتهی به وحی گردد.

و اما کلام فرشته و شیطان، آیاتی که در همین نزدیکی ملاحظه کردید در تشخیص آن دو کافی است، برای اینکه خطوره‌های فرشتگان همواره توأم با شرح صدر است، و آدمی را به سوی مغفرت و فضل خدا می خواند که آن دو هم به ملاکهای دینی بر می گردد، به چیزی بر می گردد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۶

که مطابق دین مبین خدا است، دینی که در کتابش و سنت پیامبرش بیان شده است.

و خطوره‌های شیطانی همواره ملازم با تنگی سینه و بخل نفس است و آدمی را به پیروی هوای نفس می خواند، و از فقر می ترساند، و به فحشا امر می کند، که همه اینها بالاخره به ملاکهای بر می گردد، که مطابق با کتاب و سنت خدا و پیامبرش نیست، و با فطرت خود آدمی نیز مخالف است.

مطلب دیگری که تذکرش لازم است این است که انبیا و افراد برجسته ای که پشت سر انبیا هستند بسیار می شود که فرشته و یا شیطان را هم می بینند و هم می شناسند، همچنان که قرآن کریم از آدم و ابراهیم و لوط حکایت کرده است، و این خود بهترین دلیل است بر اینکه آن حضرات احتیاجی به نشانه و ممیز ندارند و اما در آن مواردی که صدائی می شنوند، و صاحب صدا را نمی بینند، البته احتیاج به ممیز دارند همانطور که سایر مؤمنین بدان نیازمندند و آن ممیز هم همانطور که گفتیم باید بالاخره به وحی منتهی گردد و این معنا واضح است. بحث روایتی (در ذیل آیات مربوط به مادر مریم و زکریا و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((اذ قالت امرات عمران...)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: خدای تعالی به عمران وحی کرد که من فرزندی به تو خواهم بخشید، پسری تام الخلقه، و پر برکت که افراد کور مادر زاد و مبتلا به مرض برص را شفا می دهد و به اذن خدا مردگان رازنده می کند و من او را رسولی برای بنی اسرائیل قرار می دهم.

عمران این جریان را با همسرش حنه در میان گذاشت و حنه همان مادر مریم است، همین که مریم را حامله شد پیش خود خیال کرد که حملش پسر است و وقتی آنرا دختر زایید عرضه داشت: ((پروردگارا من او را دختر آوردم و معلوم است که پسر چون دختر نیست و دختر نمی تواند پیغمبر شود)).

خدای تعالی در پاسخش می فرماید: ((خدا بهتر می داند که حنه چه زاییده))، و بعد از آنکه عیسی (علیه السلام) را به مریم داد، معلوم شد آن پسری که مژده اش را به عمران داده بودند عیسی بوده، امروز هم وقتی درباره مردی پیشگوئی هائی می کنیم منکرش نشوید، چون ممکن است پیش گوئی ما راجع به فرزند او و یا نوه او باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۷

مؤلف: قریب به این معنا در کافی از آن جناب نقل شده و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) و نیز در تفسیر عیاشی در ذیل همین آیه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ((محرر کسی است که وقف کنیسه می شده و از آن بیرون نمی آمده است. حنه وقتی فرزندش را زایید عرضه داشت: پروردگارا من او را دختر زاییدم و پسر مثل دختر نیست، دختر حیض می شود و ناگزیر می گردد تا از مسجد بیرون شود، و محرر نمی تواند از مسجد در آید)).

و نیز در همان کتاب از یکی از آندو بزرگوار، حدیث آورده که فرمود: ((همسر عمران نذر کرده بود کودکی که در رحم دارد وقف کنیسه نموده و برای خدمت و عبادت در آنجا بگمارد، و پسر برای اینکار، چون دختر نیست، آنگاه فرمود مریم رشد کرد و در کنیسه اهل کنیسه را خدمت می کرد و حوائج آنان را در دسترسشان قرار می داد، تا آنکه به حد بلوغ رسید، زکریا دستور داد برای خود حجایی ترتیب دهد و در آن حجاب دور از انظار عابدان به عبادت پردازد)).

مؤلف: این روایات بطوری که ملاحظه می فرمائید درست مطابق بیان ما است، چیزی که هست از ظاهر آنها برمی آید که جمله: ((و لیس الذکر کالانثی)) کلام همسر عمران است، نه کلام خدای تعالی، که اگر بخواهیم این ظاهر را بپذیریم، باید اشکال قبلی را که چرا کلمه ((ذکر)) را بر کلمه ((انثی)) مقدم آورد پاسخ دهیم، و این مطلب پاسخی ندارد، چون علاوه بر اشکال گذشته مقتضای قواعد عربیت هم، خلاف آن است.

و نیز این اشکال باقی می ماند که چرا دختر عمران را مریم نامید با اینکه کلمه ((مریم)) به معنای تحریر است، مگر اینکه بگوییم بین تحریر و خدمتگذاری معبد فرق هست (دقت فرمائید).

و از روایت اولی که می فرمود: ((خداوند به عمران وحی کرد)) بر می آید که عمران پیامبری بوده که به او وحی می شده است. روایتی هم که مرحوم مجلسی در بحار از ابی بصیر نقل کرده مویید این دلالت است، در آن روایت ابا بصیر می گوید: من از ابی جعفر (علیه السلام) وضع عمران را پرسیدم که آیا پیامبر بوده یا نه؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۸

فرمود: ((بلی پیامبری مرسل بوده که خدا او را به سوی قومش روانه کرد. (تا آخر حدیث)).

این روایت دلالت بر این معنا هم دارد که همسر عمران نامش حنه بوده و این نام معروف است: و در بعضی از روایات آمده که نامش مرثار بوده، و بحث در این باره برای ما اهمیتی ندارد.

و در تفسیر قمی در ذیل روایت قبلی آمده که ((وقتی مریم بحد بلوغ رسید به محراب رفت، و پرده ای پیرامون خود افکند، بطوری که احدی او را نمی دید، و تنها زکریا بر او وارد می شد، و وقتی بر او وارد می گردید میوه های تابستانی را در زمستان، و زمستانی را در تابستان نزد او می دید، از او می پرسید: ((این میوه ها از کجا برایت آماده شده)) می فرمود: از ناحیه خدای تعالی و خداوند به هر کس که بخواهد روزی بی شمار می دهد)).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (زکریا از پروردگار خود درخواست فرزند کرد، ملائکه او را به آن سخنان که در قرآن آمده ندا داد، او دوست داشت بفهمد صدا از ناحیه خدا است یا نه، خدا به او وحی کرد که نشانه خدائی بودن آن مژده، این است که سه روز زبانش از سخن بند می شود، همین که سه روز فرا رسید، و نتوانست با احدی تکلم کند

فهمید که مژده قبلی از ناحیه خدا بوده، چون غیر خدا کسی نمی تواند زبان کسی را بند بیاورد، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: ((رب اجعل لی آیه)).

مؤلف: قریب به این معناراقمی هم در تفسیر خود روایت کرده، و خواننده محترم توجه فرمود که سیاق آیات هم از این توجیه امتناع ندارد، بلکه با آن می سازد. سخنان بعضی از مفسرین در انکار این روایات و پاسخ به او

لیکن بعضی از مفسرین، به شدت منکر این روایات شده و مضامین آنرا (که یکی ((مساءله وحی شدن به عمران)) است، و دیگری ((وجود میوه غیر موسمی در محراب مریم))، و سوم این است که ((منظور از درخواست نشانی تشخیص بین خدائی و شیطانی بودن صوت است)) به سختی رد کرده و گفته اند: هیچ راهی برای اثبات این امور نیست، نه خدای سبحان آنرا گفته و نه رسول گرامی اش و اموری هم نیست که عقل راهی به اثبات آن داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۸۹

تاریخ معتبر هم سخنی از آنها به میان نیاورده، در این میان به جز مشتی روایات اسرائیلی و غیر اسرائیلی نداریم و احتیاجی هم نداریم که در فهم معانی آیات قرآن به اینگونه وجوه دور از نظر تمسک کنیم.

لیکن سخنان خود این مفسر سخنانی بی دلیل است و روایات مذکور هر چند خبر واحدند، و خالی از ضعف نیستند و یک اهل بحث ملزم نیست که حتما به آنها تمسک بجوید و به مضامین آنها احتجاج کند، و لیکن اگر دقت و تدبر در آیات قرآنی مضامین مذکور را به ذهن نزدیک کرد، چرا آنها را نپذیریم و از آن روایات آنچه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده مشتمل بر هیچ مطلب خلاف عقل نیست.

بله در بعضی از روایاتی که از قدمای مفسرین نقل شده، اموری آمده که با عقل سازش ندارد، مثلا از قتاده و عکرمه روایت کرده اند که گفته اند: شیطان نزد زکریا آمد و او را در مورد بشارتی که شنیده بود به شک انداخت و گفت اگر این بشارت از ناحیه خدای تعالی بود آهسته به تو می رساند و آنرا پنهان می کرد، همانطور که تو با خدا آهسته و نهانی سخن گفتی، از این قبیل وسوسه ها کرد و کرد تا او را به شک انداخت، با اینکه اینگونه سخنان هیچ مجوزی برای پذیرفتنش نیست، نظیر گفتاری که در انجیل لوقا آمده که جبرئیل به زکریا گفت: ((اینک دیگر زبان بسته شدی و نمی توانی سخن بگویی مگر بعد از مدتی که مقرر شده و این بدان جهت بود که تو کلام مرا تصدیق نکردی، کلامی که بزودی صدقش محقق می شود)) (انجیل لوقا - ۱ - ۲۰). بحث روایتی (راجع به الهامات و خواطر)

دیگر و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((هیچ قلبی نیست مگر آنکه دو گوش دارد، بر در یک گوش فرشته ای ارشاد گر، و بر در دیگر، شیطانی فتنه گر است.

آن صاحب قلب را امر می کند و این دیگری نهی، شیطان او را به گناهان فرمان می دهد و ملک از گناه نهی می کند و این همان معنایی است که خدای عزوجل درباره اش می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۹۰

((عن الیمین و عن الشمال قعید ما یلفظ من قول الالدیه رقیب عتید)).

مؤلف: در این معنا روایات بسیاری وجود دارد که قسمتی از آنها بزودی از نظر خوانندگان خواهد گذشت، و اگر در روایات نامبرده آیه شریفه با مساءله: دو فرشته نویسنده حسنات و سیات تطبیق شد، منافاتی با تطبیق روایت مورد بحث، ندارد که آیه را بر فرشته و شیطان تطبیق کرده، برای اینکه آیه شریفه بر بیش از این دلالت ندارد که رقیب و عتیدی برای هر انسانی هست و مراقب تمامی سخنان او هستند، و در طرف راست و چپ هر کس قرار دارند، و اما اینکه این رقیب و عتید هر دو از ملائکه اند و یا یکی ملک و دیگری شیطان است، آیه شریفه صراحتی در هیچیک ندارد و بر هر دو احتمال قابل انطباق است.

و نیز در همان کتاب (کافی) از زراره روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای ((رسول))، ((نبی))، ((محدث)) سؤال کردم، فرمود: ((رسول)) آن کسی است که فرشته وحی را می بیند و می بیند که دارد رسالت الهی را برایش

می آورد و می گوید پروردگارت چنین و چنان دستور داده و رسول با داشتن پست رسالت ((نبی)) هم هست، و اما ((نبی)) فرشته ای را که بر او نازل می شود نمی بیند، بلکه خبری که قرار است بر او نازل گردد به دلش می افتد و در چنین حالی نظیر غشوه و بیهوشی به او دست می دهد، و در آن حالت خواب می بیند.

پرسیدم: از کجا می فهمد آنچه در خواب دیده حق است؟ فرمود: خدای تعالی برایش بیان می کند آنچه که یقین می کند که حق است، ولی فرشته را نمی بیند (تا آخر حدیث).

مؤلف: اینکه فرمود: ((رسول با داشتن رسالت نبی هم هست)) اشاره است به اینکه هر دو صفت ممکن است در شخص جمع شود و ما در سابق در تفسیری که ذیل آیه: ((كان الناس امة واحدة فبعث الله...)) داشتیم بحثی پیرامون معنای رسالت و نبوت کردیم. و اینکه فرمود: ((حالتی شبیه به غشوه و بیهوشی به او دست می دهد)) منظورش تفسیر رویای پیامبر است، می خواهد بفرماید: منظور از رویا در پیامبران مشاهده و درک غیب است، نه رویا به معنای معروفش و جمله: ((خدای تعالی برایش بیان می کند اشاره است به همان معنایی که در سابق گذشت که ((انبیا به خاطر داشتن عصمت دارای تشخیص هستند که القآت ملکی را، از شیطانی تمیز می دهند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۹۱

و در بصائر از برید از امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در حدیثی در پاسخ برید که پرسیده بود فرق بین ((رسول))، ((نبی)) و محدث چیست؟ فرموده: ((رسول)) آن کسی است که فرشته خدا برایش ظاهر می شود و با او سخن می گوید و ((نبی)) آن کسی است که فرشته را در خواب می بیند، و چه بسا که نبوت و رسالت در یک شخص جمع شود و اما ((محدث)) آن کسی را گویند که صدای فرشته ای را می شنود ولی صورت و شکل او را نمی بیند.

برید می گوید عرضه داشتم: خدا اصلاح کند از کجا می فهمد که (این صوت یا) این صورت که در خواب می بیند حق است، و صاحب صدا و صورت فرشته است؟ فرمود: ((خدای تعالی توفیق تشخیص آنها به ایشان داده و خدا با فرستادن کتاب شما قرآن، دیگر فرستادن کتاب را ختم فرمود و با ارسال پیامبر شما فرستادن پیامبر را ختم کرد (تا آخر حدیث))).

مؤلف: این حدیث در همان زمینه است که حدیث قبلی داشت و بیان آن برای تشخیص محدث هم کافی است، می فهماند که محدث هم توفیق تشخیص صاحب صوت را دارد و اینکه در آخر فرمود: ((خدای تعالی با فرستادن کتاب شما قرآن...)) اشاره است به همین که گفتیم بیانات قرآن و سنت وافی به همه مطالب است، و ما ان شاء الله در ذیل آیات بعدی بحثی پیرامون محدث خواهیم داشت و الحمد لله رب العالمین انه هو الموفق والمعین. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۹۲ آیات ۶۰ - ۴۲، سوره آل عمران

وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُكَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (۴۲) يَمْرُؤُكَ اِقْتَنِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (۴۳) ذَلِكُمْ مِنَ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَسَدِيهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ وَ كَيْفُ لَهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَسَدِيهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (۴۴) إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُكَ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَ جِيهًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُتَقَرِّبِينَ (۴۵) وَ يَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ مِنَ الصَّالِحِينَ (۴۶) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۴۷) وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (۴۸) وَ رَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْآكَمَةَ وَ الْآبْرَصَ وَ أُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُتَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۴۹) وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۵۰) إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (۵۱) فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ اشْهَدَ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (۵۲) رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (۵۳) وَ مَكْرُوهًا وَ مَكْرَ اللَّهِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيهِ (۵۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۹ اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك و رافعك الي و مطهرک من الذین کفروا و جعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الي يوم القيمة ثم الي مرجعکم فاحکم بینکم فيما کنتم فيه تختلفون (۵۵) فاما الذین کفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا و الاخرة و ما لهم من نصرين (۵۶) و اما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فيوفیهم اجرهم و الله لا يحب الظالمین (۵۷) ذلك نتلوه عليك من الايت و الذكر الحکیم (۵۸) ان مثل عيسى عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فيکون (۵۹) الحق من ربک فلا تکن من الممترین (۶۰)

ترجمه آیات

و به یاد آر زمانی را که ملائکه گفتند: ای مریم: بدان که خدا تو را برای اهدافی که دارد انتخاب و از میان همه زنان عالم برگزید (۴۲) ای مریم برای پروردگارت عبادت و سجده کن و با سایر رکوع کنندگان رکوع کن (۴۳) این از خبرهای غیب است که ما آن را به تو وحی می کنیم و تو نزد ایشان نبودی هنگامی که قرعه های خود را می انداختند که کدام یک سرپرست مریم شوند و تو نزد ایشان نبودی آن زمان که بگو مگو می کردند (۴۴) زمانی که فرشتگان گفتند: ای مریم خدای تعالی بشارت می دهد به کلمه ای از خودش که نامش مسیح عیسی بن مریم آبرومندی در دنیا و آخرت از مقرین است (۴۵) و بامردم در گهواره و در پیری سخن می گوید و از صالحان است (۴۶) مریم گفت: پروردگارا از کجا برای من فرزندی خواهد شد با اینکه هیچ بشری با من تماس نگرفته است، فرشته گفت: این چنین خدائی هر چه بخواهد خلق می کند، او وقتی قضای امری را براند، همانا فرمان می دهد که باش، و آن امر وجود می یابد (۴۷) ای مریم خدای ت عالی به عیسی کتاب و حکمت و تورات و انجیل تعلیم می دهد (۴۸) در حالی که فرستاده ای است به سوی بنی اسرائیل، و به این پیام که من به سوی شما آمدم با معجزه ای از ناحیه پروردگارتان، و آن این است که از گل برایتان چیزی به شکل مرغ می سازم، سپس در آن می دمم بلادرنگ و به اذن خدا مرغی می شود و نیز کور مادر زاد و برص را شفا می دهد و مرده را به اذن خدا زنده می کنم، و بدانچه در خانه هایتان ذخیره کرده اید خبر می دهم. و در این (معجزات) آیت و نشانه ای است برای شما، اگر باشید (۴۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۹۴

و نیز در حالی که تورات را تصدیق دارم و آمده ام تا بعضی از چیزها که بر شما حرام شده حلال کنم، و به وسیله آیتی از پروردگارتان آمده ام، پس از خدا بترسید و مرا اطاعت کنید (۵۰) و بدانید که الله پروردگار من و شما است، پس او را بپرستید که این است صراط مستقیم (۵۱) پس همین که عیسی از آنان احساس کفر کرد گفت: چه کسانی یاوران من در راه خدای شونند؟ حواریون گفتند: مائیم یاوران خدا، ما به خدا ایمان آورده ایم و گواه باش که ما مسلمانیم (۵۲) پروردگارا، ما بدانچه نازل کرده ای ایمان داریم و رسول را پیروی کردیم ما را در زمره شاهدان بنویس (۵۳) و نیرنگ کردند خدا هم نیرنگ کرد، و خدا بهترین نیرنگ کاران است (۵۴) و به یاد آر آن زمان را که خدای تعالی گفت: ای عیسی من تو را خواهم گرفت و به سوی خود بالا خواهم برد و از شر کسانی که کافر شدند پاک خواهم کرد و پیروانت را بر کسانی که کافر شدند برتری تا قیامت می دهم آنگاه برگشتتانبه سوی من است، و من - بین شما در آنچه اختلاف می کنید حکم خواهم کرد (۵۵) اما کسانی که کافر شدند به عذابی شدید در دنیا و آخرت شکنجه می کنم و هیچ یآوری نخواهند داشت (۵۶) و اما کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح کردند خدای تعالی پاداششان را بطور کامل می دهد و خدا ستمگران را دوست نمی دارد (۵۷) این مقدار را از آیات و از ذکر حکیم برایت می خوانیم (۵۸) بطور محقق مثل عیسی نزد خدا نظیر مثل آدم است که خدا از خاکش خلق کرد و سپس فرمان داد باش و او وجود یافت (۵۹) تمام حق از ناحیه پروردگار تو است پس زنهار از مرددان مباش. (۶۰)

بیان آیات

وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ اَيْنَ جَمَلِهِ : ((اذ قالت امراه عمران ...))، در نتیجه این آیه

مانند آن آیه توضیح و شرح آیه (۳۳ - ۳۴) خواهد بود، که می فرمود: ((ان الله اصطفى...)).

و در این آیه دلالتی هست بر اینکه مریم (علیها السلام) محدثه بوده، یعنی از کسانی بوده که ملائکه با او سخن می گفته اند، و آن جناب سخنان این هاتقان غیبی را می شنیده است، آیه شریفه: ((فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)) هم با آیات بعدش که در سوره مریم واقع شده، بر این معنا دلالت دارد و ان شاء الله به زودی بحثی پیرامون ((محدث)) خواهیم داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۹۵

در سابق یعنی در تفسیر آیه: ((فتقبلها ربها بقبول حسن...)) گفتیم: که این آیه بیان استجاب دعاى مادر مریم (علیها السلام) است که گفته بود: ((وانى سميتها مریم، وانى اعیذها بك و ذریتها من الشیطان الرجیم...)) و اینکه سخن ملائکه که به مریم گفتند: ((ان الله اصطفاك و طهرک...))، خبری است که به وی داده اند که تو نزد خدا تا چه حد قدر و منزلت داری، بنابراین لازم است خواننده مراجعه ای بدانجا بکند.

پس ((اصطفاء مریم)) همان تقبل او است عبادت خدای را، و تطهیرش عبارت است از مصونیتش به عصمت خدای تعالی از گناهان، پس آن جناب، هم اصطفاء شده است و هم معصوم.

و چه بسا از مفسرین که گفته اند: منظور از تطهیر او بتول شدن او است، و بتول به معنای زنی است که حیض نمی بیند و خدای تعالی او را بدین جهت بتول قرار داد که ناگزیر نشود در ایام حیض از کلیسا بیرون رود، و این نظریه عیبی ندارد جز اینکه آنچه به نظر ما رسید با سیاق آیات موافق تر است. منظور از اصطفاء (برگزیدن) و تطهیر مریم سلام الله علیها

وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ذیل آیه: ((ان الله اصطفى - تا جمله - على العالمين)) گفتیم: کلمه ((اصطفاء)) اگر با کلمه ((على)) متعدی شود معنای تقدم را می دهد. و این اصطفاء غیر اصطفای مطلق و بدون کلمه ((على)) است، که معنای تسلیم را می دهد، و بنا به گفتار سابق، اصطفای آن جناب بر زنان عالمیان به معنای مقدم داشتن آن جناب بر سایر زنان است.

حال بینیم این تقدیم از تمامی جهات است یا از بعضی جهات؟ ظاهر جمله: ((اذ قالت الملائكة يا مریم ان الله یشرك...)) که بعد از این آیه است و نیز ظاهر آیه: ((والتى احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا و جعلناها و ابنها آیه للعالمين)).

و باز ظاهر آیه: ((و مریم ابنة عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا، و صدقت بكلمات ربها، و كتبه، و كانت من القانتين)). که از خصائص وجودی مریم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۲۹۶

(علیها السلام) انگشت روی هیچ خصیصه ای به جز ولادت عجیب فرزندش نمی گذارد، این است که اصطفاء از هر جهت نیست بلکه همان زائیدن کذائش منظور است.

و اما غیر از کلمه ((اصطفاء)) کلمات دیگری که در آیات مربوطه به آن جناب آمده، از قبیل: ((تطهیر)) و ((تصدیق به کلمات خدا و کتب او)) و ((قنوت)) و ((محدثه بودن آن جناب)) همه اموری است که اختصاصی به آن جناب ندارد، بلکه در دیگر زنان نیز احیاناً یافت می شود، و اما اینکه بعضی گفته اند: مریم (علیها السلام) تنها از زنان هم عصر خود اصطفاء شده، صحیح نیست، زیرا اطلاق آیه با آن نمی سازد.

يَمْرِيْمُ اَقْتَنِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِيْنَ کلمه ((قنوت)) که فعل امر ((اقتنی)) مشتق از آن است به طوری که گفته اند به معنای ملازم طاعت بودن توام با خضوع است و سجده معنائی معروف دارد، و رکوع به معنای منحنی شدن و یا مطلق اظهار ذلت است.

در این آیه خدای تعالی مریم را ندا داده، و چون ندا مستلزم توجه شخص ندا شده به سوی ندا کننده است، قهرا هر جا کلمه ((ندا)) تکرار شود به منزله این است که به شخص ندا شده بفهماند من برای تو چند خبر دارم، خوب به آن اخبار گوش بده و در آیات مورد بحث می فهماند ما دو خبر برایت آورده ایم: یکی اینکه خدای تعالی تو را با مقام و منزلتی که نزد او داری گرامی



داشته ، و دوم وظیفه عبودیتی است که تو باید ملازم آن باشی ، تا تلافی آن مقام و منزلت بوده باشد، پس این دستور در عین اینکه دستور به ایفای وظیفه عبودی است ، دستور به ادای شکر آن مقام و منزلت نیز هست ، در نتیجه برگشت معنای کلام به این است که آیه : ((یا مریم اقتنی ...)) به منزله نتیجه گیری از آیه : ((یا مریم ان الله اصطفیک ...)) باشد و چنین معنا دهد: حال که خدای تعالی تو را اصطفاء کرده پس جا دارد قنوت و رکوع و سجده کنی و بعید نیست که هر یک از سه خصلت نامبرده در این آیه ، نتیجه و فرعی باشد برای هر یک از سه خصلتی که در آیه قبلی ذکر شده ، هر چند که فرع بودن قنوت برای اصطفاء، و سجده برای تطهیر، و رکوع برای اصطفای دوم ، آنطور که باید روشن نیست ، بر خواننده عزیز است که با دقت نظر خود، این ارتباط و فرعیت را کشف کند.

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ خدای تعالی این داستان را جزء اخبار غیبی شمرده ، همانطور که داستان یوسف (علیه السلام) را دانسته و فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۹۷

((ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون))

وجه اینکه قضایای مربوط به مریم علیها السلام از اخبار غیبی شمرده شده است

و از این جهت آن را از اخبار غیبی شمرده که در عصر نزول قرآن اثری از این اخبار در دست نبود، زیرا از داستان مریم آنچه در کتب دینی اهل کتاب آمده به هیچ وجه اعتبار نداشت ، برای اینکه این کتب از دستبرد تحریف دور نمانده بود، همچنان که بسیاری از جزئیات داستان زکریا (علیه السلام) که در قرآن کریم آمده در کتب عهد قدیم و جدید وجود ندارد.

مؤید این وجه جمله بعدی است که می فرماید: ((و ما كنت لديهم اذ يلقون ...)).

و نیز ممکن است منشا غیب شمردن این داستان را بی سوادى رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و گروندگان به آن جناب بدانیم ، نه تحریف کتب عهدین ، همچنان که قرآن کریم در خلال داستان نوح می فرماید: ((تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا...)) ولی وجه اول با سیاق موافق تر است ، برای اینکه اگر وجه دوم صحیح بود باید می فرمود: ((تو این داستان را نخوانده ای)) ولی فرموده : تو در هنگام قرعه نزد ایشان نبودى .

وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ... منظور از ((قلم)) (به فتحه ق و لام) که جمع آن ((اقلام)) است چوبه تیری است که به وسیله آن قرعه می اندازند، و آن را ((سهم تیر)) نیز می نامند، پس اینکه فرمود: قلم های خود را می انداختند، معنایش این است که قرعه خود را می انداختند، تا معین کنند کدام یکشان کفیل مریم باشد.

در این جمله دلالتی هست بر اینکه بگو مگوئی که جمله ((یختصمون)) آن را حکایت می کند، بگو مگو و نزاع در تکفل مریم بوده ، همان تکفلی که در آیه ۳۷ ذکر شده و خلاصه تفصیل همان اجمال است ، و می فهماند بگو مگویشان به جایی نرسیده در آخر توافق کرده اند در اینکه قرعه بیندازند. و قرعه به نام زکریا در آمده و زکریا عهده دار سرپرستی آن جناب شده .

و چه بسا بعضی از مفسرین احتمال داده اند که این بگو مگو و قرعه کشی بعد از سپری شدن دوران جوانی مریم ، و سال ها تکفل زکریا نسبت به وی بوده و گویا زکریا از کفالتش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۹۸

عاجز شده و خواسته است که شانه از زیر این بار خالی کند. و گویا منشا

این احتمال این بوده که دیده اند قرآن کریم داستان این قرعه کشی و بگو مگو را بعد از تمام شدن داستان ولادت مریم ، و اصطفای وی و بعد از آیه ۳۷ آورده که در آن ، از کفالت زکریا سخن رفته . پس معلوم می شود کفالت زکریا دو بار بوده : یکی در اوائل ورود مریم به کلیسا در ایام کودکی و دیگری در بزرگسالی که زکریا می خواسته از کفالت مریم شانه خالی کند، و در آخر به حکم قرعه باز عهده دار آن شده است .

لیکن صرف اینکه در این سوره دو جا از کفالت سخن رفته ، یکی در آیه ۳۷، و یکی در آیه مورد بحث ، دلیل نمی شود که واقعه

دو بار اتفاق افتاده باشد، به شهادت اینکه می بینیم در سوره یوسف دو بار از توطئه برادران علیه آن جناب خبر داده ، یکی در آیه : ۸ و ۹ و ۱۰ و بار دیگر در آیه : ۱۰۲ در حالیکه واقعه ، یک واقعه است ، این کار هیچ عیبی ندارد، زیرا در اینگونه موارد گوینده یا می خواهد در نوبت اول به بعضی از خصوصیات آن اشاره کند و در نوبت دوم به بعضی دیگر، و یا منظورش این است که با تکرار آن ، ادعا و مقصود خود را ثابت نماید، و اتفاقاً در داستان زکریا نکته اول منظور بوده ، و در داستان یوسف نکته دوم .

(در اول سوره که سخن از تکفل زکریا بود، برای این بود که این تکفل و سرکشی کردن همه روزه به غرفه مریم زمینه ای شد برای اینکه طمع زکریا (علیه السلام) تحریک شود، و فکر کند خدائی که می تواند از عالم غیب طعامهای غیر موسمی برای مریم بفرستد، چرا نتواند مرا در موسم پیری فرزند دار کند؟ و در آیه مورد بحث غرض ، شرح داستان تکفل است ، به خلاف سوره یوسف که در هر دو مورد می خواهد دعوی خود را اثبات کند، و آن این بود که تو از داستان یوسف هیچ آگهی نداشتی ، ما آن را به تو وحی کردیم ((مترجم)).

إِذْ قَالَتِ الْمَلَأَةُ يَمْزِيْمٌ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ ظَاهِرًا مَنظُورًا مِنْ بَشَارَاتِ هَمَانَ مَا جَرَّائِي أَسْتِ كِهْ دَر جَاي دِيْغَرِ حِكَايَتِ كَرْدِه وَ فَرْمُودِه : ((پس ما روح خود را نزد او فرستادیم و او خود را برای مریم به صورت بشری تمام عیار مجسم کرد، به طوری که مریم گفت : من به رحمان پناه می برم از شر تو، تو اگر مردی با تقوا بودی اینجا نمی آمدی ، روح ما به وی گفت : ((قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا...))، پس بشارتی که در آیه مورد بحث به جمع فرشتگان نسبت داده شده همان بشارت است که در سوره مریم به شخص روح نسبت داده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۲۹۹

حال چرا چنین کرده ، بعضی از مفسرین در توجیهش گفته اند: مراد از ملائکه همان جبرئیل است و اگر یک ملک را ملائکه خوانده از باب تعظیم آن یک ملک بوده است ، همچنان که خود ما در گفتگوهای خود می گوئیم : فلانی خیلی جاها رفته و سیاحت ها کرده ، کشتی ها سوار شده با اینکه بیش از یک کشتی سوار نشده . و یا می گوئیم : مردم درباره فلانی چنین و چنان می گویند با اینکه همه مردم نگفته اند و تنها یک نفر گفته و از این قبیل تعبیرها معمول است و نظیر این اختلاف تعبیر در داستان قبلی زکریا هم آمده ، یک جا فرموده بود: ((فنادته الملائکه ملائکه او را ندا دادند)) دنبالش فرمود: خدا چنین و چنان می کند)). بعضی دیگر گفته اند: در داستانی که آیه مورد بحث حکایتش می کند، یعنی در ندا دادن مریم فرشتگان دیگر با جبرئیل بوده اند. وجه تعبیر به ((ملائکه)) در جمله ((اذ قالت الملائکه...))

ولی آنچه بعد از تدبر در آیات راجع به ملائکه به دست می آید، این است که ملائکه همه در یک ردیف و یک مقام نیستند، بین آنان از نظر قرب به خدای تعالی تقدم و تاخر هست ، آنکه متاخر است تابع محض اوامر متقدم است ، بطوری که افعالش عین فعل متقدم به حساب می آید و گفتارش هم عین گفتار او است ، نظیر وصفی که در خودمان مشاهده می کنیم ، افعال قوا و اعضایمان را فعل خود نیز می دانیم ، بدون اینکه فعل را دو تا فعل کنیم و می گوئیم : چشم او را دید و گوشم آن را شنید و اعضای بدن من چنین و چنان کرد و این نامه را دست من نوشته ، و این نقشه را بندهای انگشتانم کشیده ، و در عین حال می گوئیم : من او را دیدم و آن را شنیدم و چنین و چنان کردم و این نامه را نوشته ، این نقشه را کشیدم .

همانطور که عمل اعضای ما که تابع ما هستند عمل خود ما نیز هست ، همچنین اعمال و اقوال ملائکه که تابع فرشته روح علیه السلام اند، عمل و قول خود روح نیز هست ، برای اینکه ملائکه تابع او هستند و هر چه می کنند به امر او می کنند و به همین اعتبار است که می بینیم خدای تعالی قبض ارواح را که ملائکه موکل بر ارواح ؟ مباشر آنند عمل خودش و هم عمل آن ملائکه دانسته ، در عین اینکه آن را به فرشتگان مباشر نسبت داده ، و فرموده : ((حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا))، و در عین حال آن را به ملك الموت که فرمانده و متبوع آن فرشتگان است نسبت داده می فرماید: ((قل يتوفيكم ملك الموت الذی وکل بكم)) و در عین حال همین قبض ارواح را به خودش نسبت داده ، می فرماید: ((اللّه يتوفى الانفس حين موتها)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه :

باز نظیر این جریان را در مسأله وحی می بینیم که یک جا آن را به خودش نسبت داده ، می فرماید: ((انا اوحینا الیک ))، و جای دیگر آن را به روح الامین نسبت داده ، می فرماید: ((نزل به الروح الامین علی قلبک ))، در جای دیگر به ملائکه کرام و صالح منسوب نموده ، می فرماید: ((کلا انها تذکره ، فمن شاء ذکره ، فی صحف مکرمه ، مرفوعه مطهره ، بایدی سفره ، کرام برره )) . پس معلوم شد که بشارت دادن جبرئیل عین بشارت دادن مامورین زیر دست او است ، که جمعی از سادات فرشتگان و مقربین در گاه خدایند، چون قرآن کریم درباره ایشان فرموده : ((انه لقول رسول کریم ، ذی قوه عند ذی العرش مکین ، مطاع ثم امین ))، و ان شاء الله در تفسیر سوره فاطر توضیح بیشتر این بحث خواهد آمد.

موید گفتار ما کلام خدای عزوجل است که در آیه بعدی می فرماید: ((کذلک الله یفعل ما یشاء))، چون از ظاهر آن بر می آید که گوینده آن خدای سبحان است و در عین حال می بینیم که همین سخن را در سوره مریم در داستان روح ، به روح نسبت می دهد، آنجا که به مریم می گوید: ((انما انا رسول ربک لاهب لک غلاما زکیا))، مریم می پرسد، کجا می توانم فرزند دار شوم با اینکه نه بشری با من تماس گرفته و نه خود زنی زناکار بوده ام ؟ روح در پاسخش می گوید: ((کذلک قال ربک هو علی هین ...)).

مطلب دیگر اینکه سخن گفتن ملائکه و روح با مریم دلالت می کند بر اینکه آن جناب محدثه بوده ، بلکه جمله : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۰۱

((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا))، که در سوره مریم آیه ۱۷ است و مربوط به همین داستان است ، دلالت دارد که مریم (علیها السلام) روح را با چشمان خود دیده ، نه اینکه تنها صدای او را شنیده باشد. و ما ان شاء الله ادامه این بحث را در بحث روایتی آینده می آوریم .

بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ در تفسیر سوره بقره می فرمود: ((تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض ))، بحث در معنای کلمه خدا گذشت ، و لفظ ((کلمه )) و ((کلم )) نظیر لفظ ((تمره )) و ((تمر)) است ، اولی در هر دو، جنس را می رساند و دومی از هر دو، در فرد استعمال می شود، و لفظ کلمه هم بر لفظی اطلاق می شود که بر معنایی دلالت کند، (در مقابل لفظ بی معنا و موهوم که کلمه اش نمی خوانند) و هم بر جمله اطلاق می گردد، حال چه اینکه آن جمله نظیر ((زید قائم است )) که تمام بوده و سکوت بر آن صحیح باشد، و یا نظیر جمله اگر زید قائم باشد، ناتمام و برای شنونده سؤال انگیز باشد، (که اگر زید قائم باشد چه می شود، و یا چه می کنی)، همه اینها که گفتیم معنای لغوی کلمه بود و اما به حسب اصطلاحی که قرآن کریم برای خود دارد و کلمه را به خدای تعالی نسبت می دهد، معنای آن ، عبارت است از هر چیزی که اراده خدا را ظاهر کند، (همانطور که به حسب معنای لغوی کلمه عبارت بود از لفظی که منظور باطنی گوینده را برای شنونده ظاهر کند) حال چه اینکه کلمه خدا امر تکوینی او باشد و با آن امر چیزی را از کتم عدم به عالم هستی بیاورد، و ظاهر سازد و یا کلمه وحی و الهام باشد و برای شخص پیامبر و یا محدث اراده او را ظاهر کند. گفتار معصومین در تفسیر ((کلمه ))

حال بینیم در آیه مورد بحث ((کلمه )) به چه معنا است ؟ بعضی گفته اند: مراد از آن حضرت مسیح (علیه السلام) است ، به این اعتبار که انبیای قبل از مسیح و یا خصوص اسرائیلیان از انبیاء، مردم را بشارت داده بودند به اینکه به زودی نجات دهنده بنی اسرائیل می آید، و صحیح است که خدای تعالی در چنین مورد بفرماید: مسیح همان کلمه ای است که قبلا می گفتم و نظیر این تعبیر را در ظهور موسی (علیه السلام) آورده و فرموده : ((و تمت کلمه ربک الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا))، لیکن این توجیه درست نیست برای اینکه هر چند با بشارتهای کتب عهدین می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۰۲

ولی با قرآن کریم نمی سازد، چون قرآن کریم قبلا بشارت آمدن عیسی (علیه السلام) را نداده بود، تا بگوئیم : ((کلمه )) در این آیه به معنای آن بشارتی است که قبلا داده بود، بلکه قرآن ، عیسی (علیه السلام) را بشارت آور معرفی نموده ، نه کسی که مردم از

پیش بشارت آمدنش را شنیده باشند، علاوه بر اینکه سیاق جمله: ((اسمه المسيح)) با این توجیه تناسبی ندارد، چون ظاهر این عبارت این است که لفظ ((مسیح)) نام خود کلمه است، و یا به عبارت دیگر کلمه خود عیسی است نه نام ظهور او و یا ظهور کلمه ای که قبلا به وسیله انبیاء وعده اش داده شده بود.

و چه بسا گفته باشند که مراد از ((کلمه)) عیسی (علیه السلام) است، چون عیسی (علیه السلام) روشنگر تورات برای مردم است، و مرادی که خدای تعالی از تورات دارد بیان می کند، و برای مردم، آن مطالبی را که یهودیان در تورات اضافه کرده اند مشخص می سازد، و اختلافی را که در امور دینی دارند برطرف می سازد، همچنان که خود آن جناب به حکایت قرآن در خطاب به بنی اسرائیل فرموده: ((ولایین لکم بعض الذی تختلفون فیه)) لیکن این نکته هر چند که تعبیر به کلمه را توجیه می کند، ولی آیه شریفه از قرینه ای که مساعد با این توجیه باشد خالی است.

و چه بسا گفته باشند که مراد از ((کلمه منه)) خود بشارت است، می خواهد به مریم خبر دهد که به عیسی (علیه السلام) حامله می شود و عیسی (علیه السلام) از او متولد خواهد شد و خلاصه می خواهد بفرماید: خدای تعالی به تو بشارت می دهد به کلمه ای از خود و آن کلمه این است: بشارت می دهد تو را به اینکه به زودی بدون اینکه با مردی تماس گرفته باشی عیسی از تو متولد می شود، این توجیه نیز درست نیست، چون در ذیل آیه فرموده: اسم آن کلمه مسیح است و بنابراین توجیه اسم کلمه ((مسیح)) نیست بلکه اسمش بشارت است. معنای ((کلمه خدا)) و مراد از ((کلمه)) در جمله: ((ییشرک بکلمه منه...))

و چه بسا گفته باشند که مراد از کلمه خود عیسی (علیه السلام) است، چون عیسی کلمه ایجاد است، یعنی مصداق کلمه ((کن)) است و اگر خصوص عیسی (علیه السلام) را کلمه خوانده، با اینکه هر انسانی و بلکه هر موجودی مصداقی از کلمه ((کن)) تکوینی است برای این بود که ولادت سایر افراد بر طبق مجرای اسباب عادی و مالوف صورت می گیرد، نطفه مرد با عمل نکاح به نطفه زن می رسد و عوامل مقارن با این عمل دست به کار می شوند تا فرزند متولد شود و به همین جهت ولادت را مستند به عمل نکاح می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۰۳

همانطور که سایر مسببات را به اسباب مستند می کنند، و چون انعقاد نطفه عیسی از این مجرا نبوده و پاره ای از اسباب عادی و تدریجیه را نداشته، قهرا هستیش مستند به صرف کلمه تکوین بوده، بدون اینکه اسباب عادی در آن دخالت داشته باشد، پس عیسی خود کلمه است و آیه: ((و کلمته الیهیها الی مریم و روح منه)).

و نیز آخر آیات مورد بحث که می فرماید: ((ان مثل عیسی عند الله، کمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له کن فیکون)) موبد این معنا است و به نظر ما این وجه بهترین وجه در تعبیر عیسی (علیه السلام) به کلمه است. وجه تسمیه عیسی به مریم (علیهما السلام) به ((مسیح))

و کلمه ((مسیح)) به معنای ممسوح است. و اگر آن جناب را به این نام نامیدند، به این مناسبت بوده که آن جناب ممسوح به یمن و برکت بوده و یا برای این بوده که آن جناب ممسوح به تطهیر از گناهان بوده و یا با روغن زیتون تبرک شده ممسوح گشته، چون انبیاء روغن زیتون به خود می مالیدند و یا بدین جهت است که جبرئیل بال خود را در هنگام ولادت آن جناب بر بدن او مالیده تا از شر شیطان محفوظ باشد و یا برای این بوده که آن جناب همواره دست بر سر ایتم می کشیده و یا برای این بوده که دست بر چشم اشخاص نابینا می کشیده و آنان را بینا می کرده و یا بدین جهت مسیحش خواندند که دست بر بدن هیچ بیماری نمی کشیده مگر آنکه شفا می یافته، اینها وجوهی است که در وجه تسمیه عیسی بن مریم (علیهما السلام) به مسیح ذکر کرده اند.

لیکن آن وجهی که می توان بدان اعتماد نمود این است که لفظ مسیح در ضمن بشارتی که جبرئیل به مادرش داده بود آمده، و قرآن آن بشارت را چنین حکایت نموده: ((ان الله ییشرک بکلمه منه اسمه المسيح عیسی بن مریم...))، پس قبل از آنکه آن جناب کوری را بینا کند و یا بیماری را شفا دهد و اصولا به حکم این آیه قبل از ولادت، مسیح نامیده شده بود.

و کلمه ((مسیح)) عربی کلمه ((مشیحا))ی عبری است که در کتب عهدین عبری زبان آمده و بطوری که از آن دو کتاب استفاده می شود، رسم بنی اسرائیل چنین بوده که هر پادشاهی تاجگذاری می کرده، از جمله مراسم تاجگذاری این بوده که کاهنان او را با روغن مقدس مسح می کردند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۰۴

تا سلطنتش مبارک شود و بدین مناسبت پادشاه را مشیحا می گفتند، که یا به معنای خود شاه است و یا به معنای مبارک است. یهود و کلمه ((مسیح))

و نیز از کتب بنی اسرائیل استفاده می شود که عیسی (علیه السلام) را از این جهت مشیحا نامیدند که در بشارت آمدنش خوانده بودند، او به زودی در بنی اسرائیل ظهور می کند و او بر ایشان حکم می راند و منجی ایشان است، از آن جمله عبارت انجیل لوقا است که این معنا از آن به خوبی استفاده می شود، در آنجا می گوید: وقتی فرشته مریم در آمد و گفت: سلام برای تو ای کسی که سرشار از نعمت ربی، از نعمت مبارک او، و تو در میان زنان، زنی مبارک هستی، مریم وقتی فرشته را دید معطل ماند که چه بگوید و این سلام که او کرد چه معنا دارد، فرشته گفت: ای مریم مترس که به نعمتی از ناحیه خدا ظفر یافتی و تو به زودی حامله می شوی و پسری میزائی و نامش را یسوع می گذاری و این به زودی مردی عظیم می شود که حتی او را پسر خدای علی می خوانند و رب به او کرسی داوود پدرش را خواهد داد و تا ابد بر بیت یعقوب حکمرانی خواهد نمود و ملک او آخر ندارد.

پس یهودیان از این بشارت فهمیدند که پیغمبری که مژده اش را داده اند حکمرانی خواهد کرد و به همین جهت و به این بهانه بود که یهودیان از قبول دعوت و نبوت عیسی بن مریم (علیهما السلام) تعلق ورزیدند، چون در عیسی بن مریم سلطنتی ندیدند و تا چندی که آن جناب در بین ایشان بود به سلطنت نرسید. و باز به خاطر وجود این عبارت در آن بشارت بود که بعضی از علمای نصارا و به تبع آنان بعضی از مفسرین اسلام در مقام توجیه بر آمده و گفته اند: منظور از ملک و سلطنت عیسی (علیه السلام) ملک معنوی است نه سلطنت ظاهری و صوری.

مؤلف قدس سره: این توجیه بعید نیست: از این جهت در عبارت بشارت، آن جناب را مسیح یعنی مبارک نامیدند، که بطور کلی روغن مالی کردن در اعتقاد بنی اسرائیل برای تبرک انجام می شده. و موید آن آیه زیر است که می فرماید: ((قال انی عبد الله، آتانی الکتاب و جعلنی نبیا، و جعلنی مبارکا اینما کنت)). معنای کلمه ((عیسی))

و اما کلمه ((عیسی)) در اصل ((یشوع)) بوده که هم به معنای مخلص تفسیر شده و هم به معنای منجی و در بعضی از اخبار به کلمه ((یعیش زنده می ماند)) تفسیر شده و این با نامی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۰۵

که برای فرزند زکریا نهاده، یعنی نام ((یحیی زنده می ماند)) مناسب تر است، چون قبلا هم گفته بودیم که بین این دو پیامبر از هر جهت شباهتی برقرار بوده (شباهت تام)

در آیه مورد بحث با اینکه خطاب به مریم است در عین حال عیسی (علیه السلام) را، عیسی بن مریم خوانده و این برای آن بوده که توجه دهد به اینکه عیسی بدون پدر خلق شده و به این صفت شناخته می شود و نیز به این که مریم در این معجزه شریک او است، همچنانکه در جمله: ((و جعلناها و ابنها آیه للعالمین))، فرموده مریم و عیسی را برای همه عالمیان آیت قرار دادیم.

و جیها فی الدنیا و الاخره، و من المقربین ((وجاهت)) به معنای مقبولیت است و مقبول بودن عیسی (علیه السلام) در دنیا روشن است و همچنین در آخرت چون قرآن از آخرت او چنین خبر داده.

و اما اینکه فرمود: از مقربین است، معنای کلمه ((مقرب)) روشن است، می فرماید: عیسی (علیه السلام) مقرب نزد خدا است و داخل در صف اولیاء است و از جهت تقرب داخل در صف مقربین از ملائکه است، همچنانکه فرمود: ((لن یتنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکه المقربون))، و در جای دیگر قرآن تقریب را معنا کرده و فرموده: ((اذا وقعت الواقعة - تا جمله - و کنتم ازواجاً ثلثه... و السابقون السابقون اولئک المقربون)).

و به طوری که ملاحظه می کنید از این آیات بر می آید که منظور از این تقرب، تقرب به خدای سبحان است و حقیقت آن این است که فردی از انسانها در پیمودن راه برگشت به خدا - آن راهی که به حکم آیه: ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه))، و به حکم آیه: ((الا الی الله تصیر الامور))، پیمودنش بر هر انسانی نوشته شده، از سایر انسانها سبقت بگیرد.

و اگر دقت بفمائید در اینکه صفت ((مقربین)) صفتی است برای افرادی از انسانها و افرادی از ملائکه، آن وقت خواهی فهمید که لازم نیست این صفت اکتسابی باشد تا بگویی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۰۶

ملائکه صفت تقرب را از راه اکتساب و مجاهده با نفس به دست نیآورده اند و با این حال چگونه بعضی از آنان مقرب و بعضی غیر مقرب شده اند، چون ممکن است مقام تقرب در ملائکه موهبتی باشد و در انسان از راه عمل و مجاهدت به دست آید.

جمله: ((وجیها فی الدنیا و الاخره)) و همچنین جمله هائی که به آن عطف شده، یعنی ((و من المقربین و یکلم...))، ((و من الصالحین)) و ((یکلمه)) و ((رسولا))، همه جمله هائی حالیه اند.

و یکلم الناس فی المهد و کهلا... کلمه ((مهد)) به معنای آن بستری است که برای کودک شیرخوار تهیه می کنند. و کلمه ((کهلا)) از ماده کهولت یعنی سالخوردگی گرفته شده و به معنای دوران بین جوانی و پیری است، دورانی است که انسان به حد تمامیت و قوت می رسد، و لذا بعضی گفته اند: کهل به کسی گفته می شود که جوانیش با پیری مخلوط شده و چه بسا گفته باشند کهل کسی است که سنش به سی و چهار سال رسیده باشد.

و به هر حال جمله مورد بحث می فهماند که عیسی (علیه السلام) تا سن کهولت زنده میماند و این خود بشارت دیگری است برای مریم. اقوالی که درباره سخن گفتن عیسی (ع) با مردم در سن کهولت، گفته شده است

و در اینکه قرآن کریم تصریح کرده به اینکه عیسی (علیه السلام) تا سن کهولت زنده می ماند، با اینکه انجیل ها دلالت می کند بر اینکه بیش از سی و سه سال در روی زمین زندگی نکرد، نظری هست که جا دارد در آن دقت شود و لذا بعضی گفته اند: سخن گفتن وی با مردم در سن کهولت، بعد از برگشتنش از آسمان است، چون آن جناب قبل از آنکه به آسمان صعود کند، به سن کهولت نرسیده بود تا در آن سن با مردم سخن گفته باشد و چه بسا گفته باشند آنچه بعد از بررسی دقیق در کتب تاریخ به دست می آید، این است که عیسی (علیه السلام) بر خلاف آنچه از انجیل ها استفاده می شود حدود شصت و چهار سال در زمین زندگی کرد.

آنچه از سیاق آیه مورد بحث استفاده می شود این است که می خواهد به یکی از معجزات آن جناب اشاره کند. و در ضمن افاده آن معنا می رساند که وی به سن شیخوخت و پیری نمی رسد و مدت معاشرت و سخن گفتنش با مردم از طرف ابتدا ایام صباوت، و از طرف انتها ایام کهولت است. و آنچه از کودک و گهواره و ارتباط آن دو با هم معهود ذهن ما است، این است که کودک را در اوائل عمرش تا چندی که قنطاق می شود و قبل از اینکه به راه بیفتد یعنی قبل از رسیدن به دو سالگی، در گهواره می گذارند و بنا بر این اگر کسی بگوید: ((فلان کودک در گهواره سخن گفت)) این عبارت نمی رساند که این سخن گفتن از باب معجزه

است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۰۷

چون معمولا کودک از یک سال و اندی به تدریج و بطور شکسته مفرداتی از کلمات را می گوید، لیکن اگر کسی بگوید: ((فلان کودک در گهواره با مردم سخن گفت)) از آن بر می آید که با مردم سخنی تمام و با جمله بندیهای صحیح گفته و مردم به گفته وی اعتنا کرده اند، همانطور که به کلام شخصی که به سن کهولت رسیده اعتنا می کنند و به عبارتی ساده تر جمله مورد بحث می فرماید: عیسی در گهواره همانطور با مردم سخن گفت که در دوران کهولت سخن می گفت. و سخن گفتن کودک در گهواره، معجزه ای است خارق العاده.

این از نظر خود آیه مورد بحث و اما با در نظر گرفتن آیات دیگری که در این قصه وارد شده، از آن جمله آیه: ۳۱ سوره مریم،



جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند در اینکه سخن گفتن آن جناب از باب معجزه بوده ، چون از آن آیه استفاده می شود که آن جناب در همان ساعت اولی که به دنیا آمده با مردم سخن گفته ، می فرماید:

فانت به قومها تحمله ، قالوا: یا مریم لقد جئت شیئا فریبا، یا اخت هرون ما کان ابوک امرا سوء و ما کانت امک بغیا فاشارت الیه ، قالوا: کیف نکلم من کان فی المهد صبیا، قال : انی عبد الله ، آتینی الکتاب ، و جعلنی نبیا، و جعلنی مبارکا این ما کنت .

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ دَرَّ إِلَيْهِ مَرِيْمٌ بِأَنَّهَا كَانَتْ بَرِيْرَةً رَاحِلَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَوَلَّى إِلَيْهَا رُوحُ اللَّهِ فَخَلَّتْ فِي بَطْنِهَا فَوَجَدَتْ فِي يَدَيْهَا غُرَابًا مِّنْ ذُرِّيَّتِهِ لَمَسَ فِي يَدَيْهَا الْكَلِمَاتُ (سوره مريم) (پروردگارا از کجا من دارای فرزند می شوم؟!...) . البته این احتمال هم هست که بردن نام پروردگار از باب استغاثه باشد، نظیر عبارت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۰۸

((قال رب ارجعون))) ، که نوعا گوینده در وسط سخن خود این را می آورد.

قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ در سابق اشاره کردیم به اینکه از تطبیق این آیه با آیه سوره مريم که می فرماید: ((قال كذلك قال ربك هو علي هين و لنجعله آيه للناس و رحمه منا و كان امرا مقضيا)) چنین بدست می آید که کلمه ((كذلك)) در مورد بحث خودش به تنهایی کلامی است تام . و تقدیرش ((الامر كذلك)) است ، یعنی بله مطلب این چنین است ، و بشارتی که هم اکنون به تو دادم امری است مقضی و قضائی است که رد و بدل نمی شود.

و از جمله ((يفعل الله ما يشاء...)) چنین استفاده می شود که ای مریم این تعجب تو جا ندارد، برای اینکه وقتی تعجب صحیح است که خدا قادر برپدید آوردن چنین فرزندی نباشد و یا اگر هم باشد برایش دشوار باشد، اما در حالی که قدرت خدای تعالی نامحدود باشد و هر کاری بخواهد بکند، دیگر چه جای تعجب است و مساءله دشواری هم وقتی تصور می شود که کار نیازمند به اسباب و وسائل باشد، هر چه اسباب و وسائل بیشتری بخواهد آن کار دشوارتر است و هر قدر آن اسباب نایاب تر و از دسترس دورتر باشد، باز کار دشوارتر خواهد بود. و خدای عزوجل هیچ چیزی را با ابزار و وسائل خلق نمی کند، بلکه هر وقت اراده امری را کند، تنها کافی است فرمان دهد که ((باش)) و آن چیز موجود شود.

پس معلوم شد که کلمه ((كذلك)) به تنهایی کلامی است تام و منظور از آن رفع اضطراب مریم و تردد خاطر او بوده ، و جمله ((الله يخلق ما يشاء)) در این مقام است که عجز و ناتوانی زائیده از تعجب را از خدای تعالی نفی کند، و جمله ((اذا قضی ...)) در این مقام است که دشوار بودن خلقت فرزندی بدون پدر را از خدای تعالی نفی نموده ، از چنین توهمی جلوگیری نماید.

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْانجِيلَ وَ لَمَّا نزلت انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما در سابق گفتیم که منظور از کتاب آن وحیی است که برای رفع اختلاف مردم نازل شد.

((کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما اختلف فیه ... من الحق باذنه ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۰۹

و منظور از حکمت ، آن معرفتی است که برای اعتقاد و عمل آدمی مفید باشد. و بنابراین پس اگر در آیه مورد بحث تورات و انجیل را بر کتاب و حکمت عطف کرده ، نباید اشکال کرد که مگر تورات و انجیل کتاب نیستند و مگر مشتمل بر حکمت و دستورات نافع برای اعتقاد و عمل نمی باشند؟ برای اینکه این عطف از باب ((ذکر فرد)) بعد از ((ذکر جنس)) است ، به خاطر رساندن اهمیتی که در فرد هست .

پس کسی نپندارد که الف و لام در ((الکتاب)) الف و لام استغراق است ، یعنی آیه می خواهد بفرماید که خدای تعالی تمامی

کتاب آسمانی را به عیسی (علیه السلام) تعلیم داده، برای اینکه این توهم با آیه زیر نمی سازد که فرموده: ((و لما جاء عیسی بالبینات، قال: قد جئتکم بالحکمه، و لایبین لکم بعض الذی تختلفون فیہ، فاتقوا اللہ و اطیعون)) که بیانش گذشت. مراد از ((تورات)) ((انجیل)) در قرآن کریم

اما باید دید که منظور از تورات چیست و قرآن کریم از این اسم چه کتابی را در نظر دارد؟ آن کتابی که در میقات در الواحی که قرآن کریم در سوره اعراف داستانش را آورده و به موسی نازل کرد؟ و یا این اسفاری که فعلا- در دست یهود است، (به قول بعضی ها به مطاعن انبیا شبیه تر است تا به کتاب آسمانی ((مترجم))) قطعاً منظور قرآن کریم از کلمه تورات این اسفار نیست، برای اینکه خود یهودیان هم اعتراف دارند بر اینکه سند این اسفار به زمان موسی (علیه السلام) منتهی نمی شود و سلسله سند در فترت و فاصله بین بخت نصر (یکی از پادشاهان بابل) و کورش (یکی از ملوک فارس) قطع شده، چیزی که هست قرآن کریم تمامی مطالب تورات موجود در عصر رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) (که ما نمی دانیم تا این عصر چه مقدار دیگرش تحریف شده) را رد ننموده و آن را بطور کلی مخالف تورات اصلی ندانسته، هر چند که به دلالت خود قرآن کریم از تحریف هم به دور نمانده، چون دلالت آیات قرآن بر اینکه تورات بازپچه دست تحریف شده، روشن است.

از قرآن کریم چنین فهمیده می شود که انجیل (که به معنای بشارت است) یک کتاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۰ بوده و بر عیسی بن مریم (علیهما السلام) نازل شده و وحیی بوده مختص به آن جناب، چون فرموده: ((و انزل التوریه و الانجیل من قبل ہدی للناس))، و فرموده اناجیل اربعه، پس این انجیل های چهارگانه: متی، مرقس، لوقا، و یوحنا کتابهایی هستند که بعد از جناب عیسی (علیه السلام) تالیف شده اند.

و نیز آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه احکام دینی هر چه هست در تورات بوده و انجیل تنها بعضی از احکام ناسخ را آورده، یکی از آن آیات، آیه: ۵۰ از آیات مورد بحث است که می فرماید: ((مصدقا لما بین یدی من التوریه، و لا حل لکم بعض الذی حرم علیکم)).

و نیز آیه زیر است که می فرماید: ((و آتیناہ الانجیل فیہ ہدی و نور، و مصدقا لما بین یدیہ من التوریه، و ہدی و موعظہ للمتقین، و لیحکم اهل الانجیل بما انزل اللہ فیہ))، و بعید نیست که از این آیه استفاده شود که در انجیل غیر احکام ناسخ یعنی احکامی که احکام تورات را نفی می کند، احکام اثباتی هم بوده باشد.

و باز آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه انجیل مشتمل بوده بر بشارت از آمدن خاتم الانبیاء (صلی اللہ علیہ و آلہ)، همچنانکه تورات نیز مشتمل بر آن بوده، چون قرآن کریم می فرماید: ((الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندہم فی التوریه و الانجیل)).

و رَسُولاً اِلٰی بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا نَزَّلَ اللَّهُ فِيهِ))، و بعید نیست که از این آیه استفاده شود که در انجیل غیر احکام ناسخ یعنی احکامی که احکام تورات را نفی می کند، احکام اثباتی هم بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۱

و لیکن این اشکال و ناسازگاری، به بیانی که ما در ذیل آن آیه داشتیم حل می شود، در آنجا گفتیم فرق است میان ((رسول)) و نبی، نبوت منصب بعثت و تبلیغ است و رسالت سفارت خاصه ای است که دنبالش ضامن اجرائی هست و آن عبارت است از قضای الهی و داوری خدائی بین مردم یا به بقا و نعمت و یا به هلاکت و زوال نعمت، همچنانکه آیه زیر آن را افاده نموده و می فرماید: ((و لکل امہ رسول فاذا جاء رسولہم قضی بینہم بالقسط)).

و به عبارتی دیگر نبی انسانی است که از طرف خدای تعالی مبعوث می شود برای اینکه احکام دین را برای مردم بیان کند و اما

رسول عبارت است از انسانی که مبعوث می شود برای ادای بیانی خاص که دنبالش یا هلاکت است اگر آن را رد کنند و یا بقا و سعادت است اگر آن را قبول کنند، همچنانکه این معنا از گفتگویی که قرآن کریم از رسولانی چون نوح و هود و صالح و شعیب و دیگر رسولان با قوم خود حکایت نمود کاملاً به دست می آید. بعثت حضرت عیسی (ع) عمومیت داشته، هر چند رسالت او به سوی بنی اسرائیل بوده است

و وقتی مطلب از این قرار باشد لازم نیست که رسالت یک رسول به سوی قومی معین بعثت به سوی همان قوم باشد و لا غیر، بلکه ممکن است رسالتش به سوی قومی خاص باشد، ولی بعثت و نبوتش به سوی تمامی بشر باشد، همچنانکه در موسی و عیسی (علیهما السلام) چنین بود.

و شواهدی که از قرآن کریم بر این معنا وجود دارد یکی دو تا نیست، از آن جمله در مورد رسالت موسی به سوی فرعون می فرماید: ((اذهب الی فرعون انه طغی))، و در عین حال می بینیم ساحران فرعون به موسی ایمان آوردند و گفتند: ((آمننا برب هرون و موسی)) و بطوری که از ظواهر آیات بر می آید ایمانشان هم قبول شده، با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و درباره دعوت قوم فرعون با اینکه از بنی اسرائیل نبودند فرموده: ((و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون، و جاء هم رسول کریم)).

و نظیر این آیات در دلالت بر عمومیت بعثت آن جناب ایمان آوردن امت های بسیاری از غیر بنی اسرائیل، قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن جناب است، مانند مردم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۲

روم و امت های بزرگی از غربی ها، از قبیل: فرانسویان و اطریش و بوسا و انگلستان و امت هائی از شرقین، چون نجران به وی گرویده بودند با اینکه از بنی اسرائیل نبودند و قرآن کریم در هیچ آیه ای که سخن از نصارا دارد دیده نمی شود که روی سخن را متوجه خصوص نصارای بنی اسرائیل کرده باشد، بلکه اگر مدح می کند عموم نصارا را مدح می کند و اگر مذمت هم می کند عموم را مذمت می کند.

انی قد جئتکم بایه من ربکم، انی اخلق لکم من الطین... و احیی الموتی باذن الله)) در این آیه نسبت خلقت را به عیسی (علیه السلام) داده، و این تعبیری است سؤال انگیز که مگر عیسی خالق است؟ در پاسخ باید دانست که کلمه ((خلقت)) به معنای بوجود آوردن از عدم نیست بلکه به معنای جمع آوردن اجزای چیزی است که قرار است خلق شود و لذا در جای دیگر فرموده: ((فتبارک الله احسن الخالقین)).

و کلمه ((اکمه)) به معنای کسی است که از شکم مادر بدون چشم متولد شده باشد، گاهی هم به کسی اطلاق می شود که چشم داشته و سپس نابینا شده است.

راغب می گوید: می توان گفت: ((فلانی دیدگانش اکمه شد به حدی که چشم هایش سفید گردید)) و کلمه ((ابصر)) به معنای کسی است که دچار برص شده و ((پسی)) (که یک بیماری پوستی است) گرفته.

و از اینکه فرمود: ((و احیی الموتی))، یا بطور صریح و یا بطور اشاره فهمیده می شود که عیسی (علیه السلام) یک بار و دو بار مرده زنده نکرده، بلکه متعدد این کار را کرده است. معجزات عیسی (ع) مستند به اذن خدا بوده است و عیسی (ع) در صدور آن آیات استقلال نداشته است

و همچنین سیاق جمله ((باذن الله)) می فهماند که صدور این آیات معجزه آسا از عیسی (علیه السلام) مستند به خدای تعالی و اذن او است. و خود آن جناب مستقل در آن و در مقدمات آن نبوده و این جمله را در آیه شریفه تکرار کرد تا اشاره کند به اینکه نسبت به تذکر آن اصرار دارد، چون جای این توهم بوده که مردم آن جناب را در زنده کردن مردگان مستقل بیندارند و در نتیجه به الوهیت آن جناب معتقد گشته و گمراه شوند و برای اعتقاد خود استدلال کنند به آیات معجزه آسائی که از آن جناب صادر شده، و لذا عیسی (علیه السلام) بعد از هر معجزه ای که از آن خبر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۳

می دهد کلام خود را مقید می کند به مشیت و اذن خدای تعالی ، از خلقت خود خبر می دهد خبر خود را مقید می کند به اذن خدا، از مرده زنده کردنش خبر می دهد مقیدش می کند به اذن خدا. و در آخر، کلام خود را با این جمله ختم می کند که : ((ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم)). معجزات حضرت عیسی (ع) در خارج ، از آن جناب صادر می شده است و ظاهر اینکه فرمود: ((انی اخلق لکم ...)) این است که این معجزات در خارج از آن جناب صادر می شده ، نه اینکه از باب صرف تحدی و احتجاج خواسته است بفرماید: من چنین و چنان می کنم ، چون اگر منظور صرف حرف بوده و خواسته عذر خصم را قطع و حجت را تمام کند، جا داشت کلام خود را به قیدی که این معنا را افاده کند مقید سازد، مثلاً بفرماید: اگر از من بخواهید مرده را زنده می کنم و امثال این عبارات .

علاوه بر اینکه آیات زیر که حکایت خطاب خدای تعالی به عیسی (علیه السلام) در روز قیامت است ، بطور کامل دلالت می کند بر اینکه این معجزات از آن جناب سرزده ، می فرماید: ((اذ قال الله یا عیسی بن مریم ، اذکر نعمتی علیک و علی والدتک - تا آنجا که می فرماید - و اذ تخلق من الطین کهیئه الطیر باذنی ، فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی و تبری الاکمه و الابرص باذنی ، و اذ تخرج الموتی ...)).

این را گفتیم که تا بطلان گفتار بعضی از مفسرین روشن شود که گفته اند: نهایت چیزی که از آیه شریفه استفاده می شود این است که خدای سبحان چنین سری به عیسی بن مریم داده بود، و او هم در مقام احتجاج و به منظور اتمام حجت فرموده که دلیل نبوت من این است که اگر از من این معجزات را بخواهید انجام می دهم و اما اینکه همه این معجزات و یا بعضی از آنها را انجام داده ، آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد. و اُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَا مَا تَدَّخِرُونَ فِی بُيُوتِكُمْ ... این جمله اخبار به غیبی است که مختص به خدا و رسولانی است که خدای تعالی آگاهی بدان را به وسیله وحی به آنان داده و این خود معجزه ای دیگر است و اخبار به غیبی است که صریح در تحقق است ، یعنی هر کس آن را بشنود شکی در معجزه بودنش نمی کند، برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۱۴

اینکه هر کسی و هر انسانی عادتاً می داند چه خورده و در خانه خود چه چیزی را ذخیره کرده است . و اگر این یک معجزه را مقید به اذن خدا نکرد، با اینکه می دانیم هیچ معجزه ای (بلکه هیچ عملی) بدون اذن خدا تحقق نمی یابد، همچنانکه فرمود: ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله))، برای این بوده که از این معجزه کرده بود به خبر دادن . و خبر دادن ، غیر از خلق نمودن و زنده کردن است که حقیقتاً فعل خدا است و اگر به عیسی منسوب شود با اذن او خواهد بود. و خبر دادن فعل خدای تعالی و لایق به ساحت قدس او نیست ، بدین جهت فقط این معجزه را مقید به اذن خدا نکرد.

علاوه بر اینکه مسأله خلق و احیاء این تفاوت را هم با اخبار به غیب دارد که در دو معجزه اولی خطر گمراه شدن مردم بیشتر است ، مردم وقتی ببینند کسی مرده را زنده می کند و بدون شکافتن قبر با بیل و کلنگ از قبر در می آورد و یا از گل مرغی درست می کند و آن را زنده می کند و پرواز می دهد، با مختصر و سوسه و مغلظه ای به ذهنشان می رسد که این شخص خدا است ، به خلاف از غیب خبر دادن که در نظر مردم ساده ، امری مبتذل و پیش پا افتاده است و آن را برای هر کسی که ریاضت بکشد و برای هر کاهن و شعبده بازی ممکن می داند، لذا لازم بود در آن دو معجزه اول اذن خدا را قید کند تا بیننده در مورد آن جناب ، قائل به الوهیت نشود. و در سومی یعنی اخبار به غیب ، لزومی نداشت و همچنین در شفا دادن اکمه و ابرص که در این سه معجزه کافی بود که تنها بفهماند این اعمال شعبده بازان نیست ، بلکه آیتی است از ناحیه خدای تعالی ، آن هم در برابر مردمی که ادعای ایمان می کنند و به همین جهت در آخر کلامش فرمود: ((ان فی ذلک لایة لکم ان کنتم مؤمنین))، یعنی اگر شما در ادعایتان (که ایمان داریم) راست بگوئید این معجزات برای شما کافی است .

و مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ يَدَی مِّنَ التَّوْرَةِ وَا لِجَلِّ لَکُم بَعْضُ الَّذِی حُرِّمَ عَلَیْکُمْ اِیْنَ آیه شریفه عطف است به جمله : ((و رسولاً الی بنی

اسرائیل))، خواهید پرسید: جمله معطوف علیه یعنی ((رسولا...)) در سیاقی قرار گرفته که عیسی (علیه السلام) در آن غایب فرض شده و می‌فرماید: ((خدا به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخته در حالی که او را به سوی بنی اسرائیل گسیل داشته)) و جمله معطوف یعنی ((و مصدقا...)) در سیاقی است که خود عیسی متکلم است، می‌گوید: من چنین و چنانم با این حال چگونه ممکن است این دو سیاق به هم عطف شود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۵

در پاسخ می‌گوئیم: این اختلاف سیاق، عیبی ندارد، برای اینکه قبل از آیه مورد بحث: یعنی (جمله معطوف)، سیاق قبلی با جمله: ((انی قد جئتکم)) تفسیر شده و وجه کلام را از غیبت متکلم برگردانده بود، پس در حقیقت عطف آیه مورد بحث به جمله: ((و رسولا)) عطف سیاق متکلم است به سیاق متکلم. جمله ((مصدقا لما بین یدی من التوریه...)) برای اینکه عیسی (ع) تورات موجود در زندگی خود را قبول داشته است دلالت نمی‌کند

سؤال دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن خواننده برسد این است که آیه مورد بحث صریحا می‌گوید: عیسی (علیه السلام) تورات را تصدیق داشته، معلوم می‌شود تورات تا زمان آن جناب تحریف نشده بود، (با اینکه تقریباً شش قرن قبل از میلاد، بنی اسرائیل و توراتش به دست بخت نصر منقرض شد، و به گفته تاریخ خود یهود یک قرن قبل از میلاد نیز مورد حمله ((طوطوز)) وزیر اسپانوس قرار گرفت و در این دو حادثه اثری از تورات نماند و آنچه فعلا در دست است یادداشت هائی است که افراد از تورات به خاطر داشته و نوشته اند ((مترجم))).

در پاسخ می‌گوئیم: آیه مورد بحث آن توراتی را می‌گوید که در دو آیه قبل در خطاب به مریم می‌فرمود: به عیسی تعلیم می‌دهد، نه آن توراتی که در عصر بعثت آن جناب در بین یهودیان بوده، پس آیه مورد بحث هیچ دلالتی ندارد بر اینکه عیسی (علیه السلام) تورات متداول در بین مردم آن روز را قبول داشته و تا آن روز تورات تحریف نشده، تا با جریان بخت نصر و طوطوز منافات داشته باشد، همچنانکه آیاتی که می‌گوید: پیامبر اسلام تورات و انجیل را قبول دارد، منظورش تورات و انجیل متداول در عصر نزول قرآن نیست، بلکه تورات و انجیلی است که وحی به آن جناب تعلیم داده.

وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي هُرِّمَ عَلَيْكُمْ... این جمله می‌رساند که خدای تعالی بعضی از طیبیات را بر بنی اسرائیل تحریم کرده بود و عیسی بن مریم آن را دوباره حلال کرده است، آیه زیر هم این معنا را صریحا می‌رساند: ((فبظلم من الذین هادوا حرمانا علیهم طیبیات احلت لهم...)).

و گفتار در آیه، خالی از یک دلالت نیست و آن دلالت بر این است که عیسی (علیه السلام) همه احکام تورات را امضا کرده، مگر چند حکمی را که خدای تعالی به دست وی نسخ نموده و آن چند حکم عبارت بوده از احکامی که بر یهود شاق و گران می‌آمده است. و لذا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۶

بعضی گفته‌اند: انجیل کتاب شریعت و احکام نیست، چون حکمی در آن نیامده و جمله: ((و لاحل...)) عطف است بر جمله ((بایه من ربکم)) و لام در لاحل لام نتیجه است و آیه را چنین معنا می‌دهد: من آیتی از ناحیه پروردگارتان آورده‌ام و آن فلان و فلان و فلان است و نیز آورده‌ام تا در نتیجه بعضی از چیزهائی که بر شما حرام شده و یا بعضی از محرمانی که رعایتش بر شما واجب گشته نسخ کنم.

وَجِئْتِكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ... از ظاهر عبارت بر می‌آید که می‌خواهد بیان کند جمله: ((فاتقوا الله و اطیعون)) فرع بر آوردن معجزه است، نه بر حلال کردن محرمان، خلاصه لزوم تقوا و اطاعت عیسی (علیه السلام) به خاطر آوردن معجزه است، نه به خاطر اینکه محرمانی را برای شما حلال کرده و شاید منظور آن کسی هم که گفته: اگر جمله: ((و جئتکم بایه...)) را دوباره تکرار کرد، برای این بود که مطالب بعد را از مطالب قبل جدا کند، پس جمله: ((فاتقوا الله و اطیعون)) ربطی به مطالب قبل از ((جئتکم بایه...)) ندارد تا متفرع بر تحلیل محرمان باشد، نه، بلکه بریده از آن است و متفرع بر خود ((جئتکم...)) همین معنا بوده است و گرنه اگر

منظور مفسر نام برده، این نباشد صرف جداسازی، جزء مزایای گفتار و نکات ادبی شمرده نمی شود.

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ... در این جمله عذر و بهانه آن کسی را که به الوهیت عیسی (علیه السلام) معتقد شده باطل می کند، چون عیسی (علیه السلام) به هوشیاری خود دریافته بود و یا به وسیله وحی آگاه شده بود که بعضی به خاطر دیدن آن معجزات چنین اعتقادی را پیدا خواهند کرد، و در سابق هم گفتیم که به خاطر همین پیشگیری بود که جمله های: ((فیکون طیرا)) و ((و احيى الموتى)) را مقید کرد به قید ((باذن الله)).

گفتیم یا به هوشیاری خود دریافته بود و یا به وحی الهی، ولی از آیه دیگر می فهمیم که به وحی الهی بوده و آن آیه زیر است که می فرماید: ((ما قلت لهم الا ما امرتني به، ان عبدوا الله ربى وربكم)).

فَلَمَّا أَحْسَسَ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۱۷

از آنجائی که زمینه آیات مورد بحث صرفاً، حکایت بشارتی بود که به مریم دادند و در دادن این بشارت کافی بود نکات برجسته ای از سرگذشت زندگی آن جناب یعنی عیسی (علیه السلام) از روزی که مریم به وی حامله می شود تا روزی که به رسالت و دعوت می پردازد را خاطر نشان کند و به مریم اطلاع دهد که قرار است خداوند چنین فرزندی به تو بدهد و به همین جهت در این زمینه غیر این مقدار را ذکر نکرد، تنها در آیه مورد بحث به عنوان نتیجه گیری از مطالب قبل مسأله انتخاب حواریون و توطئه مردم علیه وی و مکر خدای تعالی علیه مردم و نجات عیسی از آنان را و در آخر به آسمان بردنش را آورد تا تتمه آن داستانها باشد اما سایر جزئیاتی که از سرگذشت آن جناب در سایر سوره های قرآنی از قبیل سوره نساء و مائده و انبیاء و زخرف و صف آمده بود را ذکر ننمود.

و این بدان جهت بود که خواست در سرودن این قصه آن مقداری که مهم بود به رخ نصارای نجران بکشد، چون در روزهایی که این آیات نازل می شد، نصارای نجران به مدینه آمده بودند تا با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بحث و احتجاج کنند و لذا به این مقدار از سرگذشت عیسی (علیه السلام) اکتفا شده است. عملی که عیسی (ع) برای باز شناختن مؤمنین به خود و تشکل دادن به آنها انجام داد

در آیه مورد بحث، احساس را در مورد کفر استعمال نموده با اینکه کفر یک امر قلبی است و قابل احساس نیست و این برای اشاره به این معنا بود که کفر باطنی مردم به قدری قوی بوده که آثارش در ظاهر رفتار و گفتارشان نمودار شده و ممکن هم هست منظور از احساس کفر، اعلام صریح آنان و در صدد ایذا و کشتن برآمدنشان باشد، پس اینکه فرمود: ((فلما احس...)) یعنی همینکه عیسی از بنی اسرائیل (که در این آیات در مسأله بشارت مورد بحث بودند) احساس کفر نمود، فرمود: کیست که مرا در راهی که به سوی خدا منتهی می شود یاری کند؟ و منظورش از این پرسش این بود که بفهمد از میان مردم چند نفر طرفدار حقند، تا روی همانان حساب کند و خلاصه بفهمد چقدر عده و عده دارد، نیرویش در آنان متمرکز گشته، دعوتش از ناحیه آنان منتشر شود و این خصیصه هر نیروی طبیعی و اجتماعی او (فیزیکی و مکانیکی) و امثال آن است که وقتی می خواهد دست به کار گشته و هر جزء از آن یک ناحیه را اداره و در آن عمل کند، باید نخست مرکزی و کانونی داشته باشد تا همه نیروهای جزئیش در آن محل متمرکز شود و آن مرکز تکیه گاه نیروهای جزئی و کمک رسان به آن باشد و گرنه صدها نیروی جزئی و پراکنده کاری از پیش نمی برند و بلکه همه هدر می روند.

نظیر این عمل که عیسی (علیه السلام) انجام داد چند نوبت در دعوت اسلام پیش آمد، یکی بیعت عقبه بود که قبل از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم مدینه در عقبه منا جمع شدند و با آن جناب بیعت کردند، و یکی هم بیعت شجره و یا بگو بیعت رضوان بود که در جریان صلح حدیبیه اتفاق افتاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیروهای متفرق را یک جا جمع کرد تا



بتواند دعوت خود را به نتیجه برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۱۸

عیسی (علیه السلام) بعد از آنکه یقین کرد که دعوتش در بین بنی اسرائیل - یا همه و یا حداقل اکثریت آنان - پیشرفتی ندارد و به نتیجه نمی‌رسد و فهمید که بنی اسرائیل به هیچ وجه از کفر خود دست بر نمی‌دارند و از سوی دیگر اگر میدان را به دست آنها بدهد دعوتش به کلی باطل و گرفتاری‌ها بیشتر می‌شود، برای بقای دعوتش این نقشه را طرح کرد که از آنان یاری بخواهد و به این وسیله دوست را از دشمن جدا کند، حواریون حاضر شدند آن جناب را یاری دهند و به این وسیله مؤمنین از کفار جدا و دوستان از دشمنان متمایز شدند و با انتشار دعوت و اقامه حجت، ایمان بر کفر غالب گشت همچنانکه خدای تعالی یاری همین چند نفر حواری را به رخ همه انسانها کشیده می‌فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا کونوا انصار الله، کما قال عیسی ابن مریم للحواریین من انصاری الی الله، قال الحواریون نحن انصار الله، فامنت طائفة من بنی اسرائیل، و کفرت طائفة، فایدنا الذین آمنوا علی عدوهم، فاصبحوا ظاهریین)). قید ((الی الله)) در آیه به چه جهتی آمده است؟

در آیه مورد بحث انصار را به قید ((الی الله)) مقید کرد و این بدان خاطر بود که بهتر و نافذتر تشویق و تحریک کرده باشد. و غرض اصلی آن جناب هم از این استفهام همین تشویق بوده. و نظیر این قید در قرآن کریم آنجا که مسلمانان را دعوت می‌کند به دادن قرض و انفاق به مستمندان آمده، می‌فرماید: ((من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا)).

کلمه ((الی الله)) که اصطلاحاً ظرف خوانده می‌شود متعلق است به کلمه ((انصاری))، خواهی گفت که اگر ماده ((نصرت)) به خودی خود متعدی است و در گرفتن مفعول نیازی به حرف ((الی)) ندارد، پس چرا در اینجا با حرف الی متعدی شده؟ در پاسخ می‌گوئیم: درست است، و لیکن نصرت در خصوص این مورد، متضمن معنای سلوک و رفتن و یا پیمودن و امثال آن نیز هست، همچنانکه ابراهیم خلیل آنجا که خواست بگوید: من تنها برای خدا کار کرده و دین او را یاری می‌کنم بنا به حکایت قرآن فرموده:

((انی ذاهب الی ربی سیهدین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۱۹

پس یاری خدا، رفتن به سوی خدا است و رفتن به سوی او همان یاری دین او است.

و اما اینکه بعضی از مفسرین احتمال داده اند که حرف ((الی)) در اینجا به معنای ((مع با)) بوده که معنای جمله چنین باشد: ((با خدا چه کس دیگر هست که یار من باشد))، سخنی است که هیچ دلیلی بر آن ندارد و ادب قرآن هم با آن مساعدت نمی‌کند، برای اینکه این از ادب قرآن به دور است که خدا را یک فرد عادی و بشری قلمداد کند که ابراهیم (علیه السلام) را یاری می‌کند و ابراهیم (علیه السلام) به دنبال پیدا کردن یار دوم برای خود باشد، ادب عیسی هم با این تعبیر نمی‌سازد، ادبی که از آیات قرآنی - هر جا که وصف آن جناب را بیان می‌کند - کاملاً به چشم می‌خورد، علاوه بر اینکه جواب حواریین هم با این احتمال نمی‌سازد، چرا که اگر این احتمال درست بود آنها هم باید جواب می‌دادند: که: ((نحن انصارک مع الله مائیم یاور تو با خدا))، ولی اینطور نگفتند: بلکه گفتند: ((ما یاوران خدائیم)) (خواننده در اینجا بیشتر دقت کند).

فَإِلَى الْحَوَارِيِّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَ أَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ کلمه ((حواری)) به معنای کسی است که از میان همه مردم به آدمی اختصاص داشته باشد، می‌گویند: اصل آن ((حور)) است که به معنای سفیدی خیلی زیاد است (و کانه حواری فلان شخص کسی است که مانند اسب پیشانی سفید دارای نشان است و مردم او را به عنوان دوست و یاور وی می‌شناسند).

ولی در قرآن کریم جز در مورد خواص اصحاب عیسی (علیه السلام)، استعمال نشده است.

و جمله: ((آمنا بالله)) به منزله تفسیری است برای جمله: ((نحن انصار الله)) و می‌فهماند که منظور از اینکه گفتیم ((ما انصار خدا هستیم)) این است که به او ایمان آوردیم و این خود گفتار سابق ما را تاءید می‌کند که گفتیم جمله ((انصاری الی الله)) متضمن معنای سلوک و پیمودن طریقی است که به سوی خدا منتهی شود، برای اینکه ایمان خود طریقی است و وقتی ((ایمان)) تفسیر کننده نصرت باشد، قهراً نصرت هم طریقی می‌شود، و صحیح می‌شود که بگوئیم: نصرت خدا، نصرت به سوی خدا است.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا مفاد آیه حکایت کننده آن مرتبه اولی است که حواریین به عیسی (علیه السلام) ایمان آوردند یا آنکه قبلاً ایمان داشته‌اند و در اینجا در اجابت دعوت عیسی (علیه السلام) برای چندمین بار گفته‌اند ((آمنّا))؟، چه بسا بعضی‌ها از آیه: ((کما قال عیسی ابن مریم للحواریین من انصاری الی الله؟ قال الحواریون نحن انصار الله فامنت طائفه... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲۰

استفاده کرده باشند که پاسخ حواریین یعنی جمله: ((ایمان آوردیم)) ایمان بعد از ایمان باشد و به نظر ما هم این استفاده عیبی ندارد، (برای اینکه روی سخن آن جناب با حواریین است که معنایش گذشت و بعید است که قرآن کریم افراد کافری را که صرفاً با آن جناب ارتباطی داشته‌اند، حواری آن جناب بخواند، پس قطعاً ایمان داشته‌اند، چیزی که هست می‌خواهد از این افراد با ایمان کسانی را انتخاب کند که انصار الله هم باشند)، و ما در سابق هم توضیح دادیم که ایمان و اسلام دارای مراتبی مختلفند، بعضی از مراتب بالاتر از بعض دیگر است.

بلکه چه بسا که آیه زیرهم این معنا دلالت بکند: ((و اذ اوحیت الی الحواریین ان آمنوا بی و برسولی ، قالوا آمنّا و اشهد بانا مسلمون))، برای اینکه حواریین را کسانی دانسته که به آنان وحی می‌شده و فرموده: ((به یاد آر که من به حواریین وحی کردم که به من و به رسولم ایمان بیاورید، گفتند: ایمان آوردیم. و خود شاهد باش به اینکه ما مسلمانیم.)) مراد از ایمان در جمله ((قال الحواریون نحن انصار الله آمنّا بالله...)) ایمان بعد از ایمان است

پس معلوم می‌شود اجابت در این دعوتشان به وحی خدائی بوده، یعنی بعد از سالها داشتن ایمان، خدای تعالی به ایشان وحی فرستاده که باید به ایمانی ما فوق آنچه دارید ارتقا یابید. پس معلوم می‌شود حواریین انبیا بوده‌اند و ایمان پیشنهادی عیسی (علیه السلام) ایمانی بعد از ایمان بوده.

جمله: ((و اشهد بانا مسلمون ، ربنا آمنّا بما انزلت و اتبعنا الرسول...)) هم بر این معنا دلالت دارد، برای اینکه منظور از اسلام در این جمله تسلیم شدن بدون قید و شرط است برای خدای تعالی، بطوری که هر چه از ایشان خواست انجام دهند و هر کاری از آنان خواست بکنند، چون و چرا نکنند. و چنین اسلامی جز در بین مؤمنین خالص یافت نمی‌شود و چنان نیست که هر کس به زبان شهادت به توحید و نبوت بدهد به مقام تسلیم هم برسد.

توضیح اینکه در بحث از مراتب ایمان و اسلام گفتیم که قبل از هر مرتبه از ایمان مرتبه‌ای از مراتب اسلام قرار دارد، شاهد آن سخن، جمله: ((آمنّا بالله و اشهد بانا مسلمون)) است که از ایمان خود به صیغه فعل و از اسلام خود به صیغه صفت تعبیر آوردند.

پس اولین مراتب اسلام، تسلیم و شهادت بر اصل دین و اجمال آن است، دنبال آن اذعان و باور قلبی به این شهادت زبانی و صوری است، آن هم باور اجمالی به دنبال آن مرتبه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲۱

دوم اسلام است و آن عبارت است از تسلیم قلبی به معنای این ایمان، که اگر کسی دارای چنین تسلیمی بشود، ناراحتی باطنی و اعتراض درونیش نسبت به تمامی دستورات خدا و رسول او به کلی از بین می‌رود و این همان پیروی عملی و بدون چون و چرای از دین خدا است، به دنبال این مرتبه از اسلام مرتبه دوم از ایمان است و آن عبارت از خلوص عمل و به رنگ عبودیت در آمدن همه اعمال و افعال است، به دنبال این مرتبه از ایمان مرتبه سوم از اسلام واقع است و آن عبارت است از اینکه بنده خدا تسلیم محبت خدا و اراده او شود، چنین بنده‌ای دیگر دوست نمی‌دارد و اراده نمی‌کند مگر به خاطر خدا و آنچه هم در خارج واقع می‌شود همان چیزی است که خدا دوست دارد و اراده اش کرده. و در این میان از دلبخواه بنده و اراده مستقل او خبری نیست، به دنبال این مرتبه از اسلام، مرتبه سوم ایمان واقع است و آن عبارت است از تسلیم عبودی خدا شدن در همه اعمال. راه عبادت کوتاهترین راه به سوی خدای سبحان است

خواننده عزیز بعد از تذکر این مطلب اگر در کلام عیسی (علیه السلام) و دعوتی که از آن جناب نقل شد دقت کند، که فرمود:

((فاتقوا الله و اطیعون ، ان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم ...))، خواهد فهمید که آن جناب نخست مردم را امر به تقوا کرده و پرهیز از خدا و اطاعت خودش و سپس دستور خود را تعلیل کرده به اینکه : ((ان الله ربی و ربکم))، یعنی علت اینکه گفتم از خدا بترسید، این است که خدا پروردگار شماست و پروردگار رسولی است که به سوی شما گسیل داشته ، پس واجب است که از او پروا کنید، به او ایمان آورده ، مرا با پیروی خود اطاعت کنید و سخن کوتاه اینکه بر شما واجب است که با تقوای خود و اطاعتتان از رسول و ایمان آوردن به دعوت او و پیروی از او خدا را بپرستید، این آن نکته ای است که از این کلام بر می آید و به همین جهت در تعلیل نامبرده ، تقوا و اطاعت را خلاصه نموده ، و از آن تعبیر به پرستش کرد و تنها منظورش از این تعبیر این بوده که ارتباط مسأله تقوا و اطاعت با خدا را روشن سازد، چون این ارتباط به روشنی ارتباط عبادت با خدا نیست ، بعد از روشن ساختن این ارتباط فرموده : این عبادت تنها صراط مستقیم است و با این جمله فهماند راه عبادت ، کوتاهترین راهی است که سالکش را به سوی خدای سبحان می برد و به حق تعالی منتهی می سازد.

آنگاه وقتی از مردم احساس کفر نمود و نشانه های یاس از ایمان عموم آنان برایش ظاهر گردید، فرمود: ((من انصاری الی الله کیست که مرا در پیمودن راه خدا یاری کند؟)) و با در نظر گرفتن روشنگریهای قبلیش معنای این گفتارش چنین می شود: کیست که مرا در پیمودن صراط مستقیم و یا در عمل به دستوراتی که قبلا دادم ، یعنی عبودیت خدا و یا تقوا و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۲۲

اطاعت یاری کند؟ حواریین در پاسخش عین درخواست او را به زبان آورده و گفتند: ((نحن انصار الله ما ئیم انصار خدا)) و دنبال پاسخ جمله ای را گفتند که به منزله تفسیر آن است و آن این است که : ((آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون)) و منظورشان از اسلام ، تسلیم خدا و رسول او شدن و اطاعت و پیروی کردن است و لذا وقتی همین حواریین پروردگار خود را از در تذلل و التجاء مخاطب قرار دادند و وعده ای را که به عیسی داده بودند برای خدای تعالی بازگو نمودند، چنین گفتند: ((ربنا آما بما انزلت و اتبعنا الرسول ...)) و در این گفتار خود به جای اسلام اتباع رسول را آوردند، (که از آن فهمیده می شود اسلام همان پیروی رسول است) (مترجم)) و دامنه ایمان را هم توسعه داده ، گفتند: ((به تمامی آنچه نازل کرده ای ایمان آوردیم)).

در نتیجه با این عبارت فهماند که به تمامی احکام و دستورات که عیسی (علیه السلام) آورده و به همه کتاب و حکمت و تورات و انجیلی که خدای تعالی به وی تعلیم داده ، ایمان آورده اند، و رسول را در آنها پیروی می کنند. و این بطوری که ملاحظه می فرمائید اول درجه ایمان نیست بلکه از مصادیق اعلی درجه ایمان است .

و در این گفتار به صرف عرضه حال خود به پروردگارش قناعت نکرده و عیسی (علیه السلام) را بر اسلام و پیروی خود شاهد گرفتند، با اینکه می توانستند بگویند: ((آما بالله و انا مسلمون))، به این مقدار اکتفا ننموده ، گفتند: ((ربنا آما بما انزلت و اتبعنا الرسول ...))، پس کانه گفته اند: پروردگارا حال ما چنین حالی است و رسولت هم شاهد بر آن است .

رَبَّنَا ءَاْمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَ اَتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاَكْتُبْنَا مَعَ الشَّهِيْدِيْنَ اِيْه حكايت گفتار حواریین است و جاداشت بفرماید: ((قالوا ربنا...))، ولی کلمه ((قالوا)) را از ظاهر کلام حذف کرد تا متن واقعه را نقل کند و این خود یکی از اسلوبهای کلامی قرآن کریم است که بیانش در سابق گذشت .

حواریین از پروردگار خود خواسته اند که ایشان را جزء شاهدان بنویسد و این تقاضای خود را با حرف ((فا)) بر ایمان و اسلام خود تفریع کردند و هر دو را یعنی هم ایمان و هم اسلام را اساس تقاضای خود قرار دادند، خواست ند بطور ضمنی این شهادت را داده باشند که عیسی (علیه السلام) هم وحی خدای را به ایشان رسانید و هم خودش به آن عمل کرد، برای اینکه وقتی ایمان آوردنشان صادق است که رسول رسالت خود را به درستی تبلیغ کرده ، هم به زبان آن را بیان کرده باشد و هم به عمل ، هم معالم دین را به مردم رسانده باشد و هم خودش به آنها عمل کرده باشد، پس اگر شهادت می دهند بر اینکه عیسی (علیه السلام) تبلیغ رسالت خود

کرده، معنایش این است که ما معارف دین را به وسیله تعلیم آن جناب آموخته ایم و با عمل آن جناب و پیروی ما از عمل او به آن معارف عمل هم کرده ایم و اگر رسول از آنچه مردم را بدان می خواند تخطی و تعدی کرده باشد، مردم نمی توانند شهادت دهند به اینکه بدانچه خدا نازل کرده، ایمان آورده و رساننده آن را پیروی کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲ و ظاهراً این شهادت همان حقیقتی است که آیه شریفه: ((فَلَنَسْتَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ))، به آن اشاره کرده که همان شهادت بر تبلیغ است و اما آیه شریفه: ((وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ))، مربوط به شهادت بر حقانیت رسالت رسول است نه شهادت بر اینکه رسول رسالت خود را تبلیغ کرده (و خدا داناتر است).

و چه بسا بشود از اینجای سخنشان، بعد از استشهاد رسول بر اسلام خود، که گفتند: ((فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ)) استفاده کرد: درخواستشان این بوده که خدای تعالی ایشان را جزء گواهان و شهدای اعمال قرار دهد و ما درباره گواهان اعمال در ذیل آیه: ((رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذَرَيْتَنَا مِنْهُ مُسْلِمًا لَكَ، وَارِنَا مَنَاسِكَنَا)) که حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) است بحث مفصلی ایراد نمودیم، خواننده عزیز به تفسیر آن آیه مراجعه کند.

وَمَكْرُؤًا وَ مَكْرَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ منظور از ((مکر کنندگان)) بنی اسرائیل هستند که علیه عیسی (علیه السلام) توطئه کردند، توطئه ای که جمله ((فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ...)) به آن اشاره دارد و ما در ذیل آیه: ((وَ مَا يَضِلُّ بِهِ الْفَاسِقِينَ))، در معنای مکرری که به خدا نسبت داده شده بحث کردیم.

اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ((

معنای ((توفی)) و تفاوت مورد استعمال این کلمه با کلمه ((موت))

مصدر ((توفی)) به معنای گرفتن چیزی بطور تام و کامل است، و به همین جهت در موت استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲۴

چون خدای تعالی در هنگام مرگ آدمی، جان او را از بدنش می گیرد و قرآن در این باره تعبیراتی دارد که از آن جمله فرموده: ((توفته رسلنا)) یعنی می میراند و نیز فرموده: ((وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ، أَأَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)) تا آنجا که پاسخ می دهد: ((قُلْ يَتُوفِيكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ)).

و نیز فرموده: ((اللَّهُ يَتُوفِي الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاسِكِهَا، فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى))، و دقت در دو آیه اخیر این نکته را نتیجه می دهد که کلمه ((توفی)) در قرآن به معنای مرگ نیامده، بلکه اگر در مورد مرگ استعمال شده تنها به عنایت ((گرفتن)) و ((حفظ کردن)) بوده.

به عبارتی دیگر کلمه ((توفی)) را در آن لحظه ای که خدای تعالی جان را می گیرد، استعمال کرده تا بفهماند جان انسانها با مردن باطل و فانی نمی شود و اینها که گمان کرده اند مردن، نابود شدن است جاهل به حقیقت امرند، بلکه خدای تعالی جانها را می گیرد و حفظ می کند تا در روز بازگشت خلائق به سوی خودش دوباره به بدنها برگرداند و اما در مواردی که این عنایت منظور نیست و تنها سخن از مردن است، قرآن در آن جا لفظ موت را می آورد نه لفظ توفی را، مثلاً می فرماید: ((وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ))، و یا فرموده: ((لَا يَقْضِيٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوْتُوا))، و آیات بسیاری دیگر از این قبیل، حتی آیاتی که درباره مردن خود عیسی (علیه السلام) وارد شده کلمه موت را به کار برده، مانند آیه: ((وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا)) و آیه: الكتاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲۵

((وَ انْ مِنْ أَهْلِ الْإِلْيَوْمَنِ بِه قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا))، پس کلمه ((توفی)) از این جهت صراحتی در مردن ندارد.

توفی حضرت عیسی به معنای گرفتن آن حضرت از دست یهود است

علاوه بر اینکه قرآن کریم آنجا که ادعای یهود مبنی بر اینکه عیسی را کشتند را رد می‌کند نیز موید این گفتار ما است چون در آنجا می‌فرماید: ((و قولهم انا قتلنا المسيح عیسی ابن مریم رسول الله، و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم و ان الذین اختلفوا فیه لفی شک منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه، یقینا، بل رفعه الله الیه، و کان الله عزیزا حکیما، و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به قبل موته و یوم القیمه یكون علیهم شهیدا))، چون یهود ادعا می‌کرد که مسیح عیسی بن مریم (علیهما السلام) را کشتند و همچنین نصارا نیز بطوری که از انجیل‌ها استفاده می‌شود اینطور معتقدند که ((یهودیان آن جناب را دار زدند و کشتند، ولی چیزی که هست اینکه: بعد از کشته شدنش خدای تعالی او را از قبرش بیرون آورد و به آسمان برد)) و حال آنکه آیاتی که ملاحظه کردید داستان کشتن و به دار آویختن را به کلی تکذیب می‌کند.

و آنچه از ظاهر آیه: ((و ان من اهل الکتاب ...)) بدست می‌آید این است که: ((عیسی (علیه السلام) نزد خدا زنده است و نخواهد مرد تا آنکه همه اهل کتاب به وی ایمان بیاورند)). و بنابراین پس توفی آن جناب در آیه مورد بحث به معنای گرفتن عیسی (علیه السلام) از دست یهود خواهد بود، اما در عین حال آیه شریفه صریح در این معنا نیست، و تنها ظهوری در آن وجود دارد که انشاء الله در ادامه این بحث در آخر سوره نساء از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

وَرَفَعْنَاكَ إِلَيْنَا وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الذِّينِ كَفَرُوا كَلِمَةً ((رفع)) به معنای بلند کردن و برداشتن است، بر خلاف کلمه ((وضع)) که در معنای نهادن به کار می‌رود. و طهارت، که ((مطهر)) اسم فاعل از باب تفعیل آن است، به معنای پاکی است، بر خلاف قذارت که در معنای ناپاکی استعمال می‌گردد. و ما قبلا گفتاری در معنای طاهر داشته باشیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۲۶ منظور از ((رفع عیسی به سوی خدا)) و ((تطهیر او از کافران))

و از آنجائی که در آیه شریفه کلمه ((رافعک)) مقید به قید ((الی)) شده معلوم می‌شود که منظور از این رفع، رفع معنوی است نه رفع صوری و جسمی، چون خدای تعالی در مکانی بلند قرار نگرفته تا عیسی (علیه السلام) را به طرف خود بالا ببرد، او مکانی از سنخ مکانهای جسمانی که اجسام و جسمانیات در آن قرار می‌گیرند ندارد، به همین جهت دوری و نزدیکی نسبت به خدای تعالی هم دوری و نزدیکی مکانی نیست، پس تعبیر مذکور نظیر تعبیری است که در آخر همین آیه آورده و فرموده: ((ثم الی مرجعکم ...))، مخصوصا اگر منظور از توفی قبض روح باشد که خیلی روشن خواهد بود که منظور از رفع، رفع معنوی است یعنی ترفیع درجه و تقرب به خدای سبحان، نظیر تعبیری که قرآن کریم درباره شهدا یعنی کشته شدگان در راه او آورده و فرموده: ((احیاء عند ربهم یرزقون))، که منظور از کلمه ((عند)) ظرف مکانی نیست، بلکه تقرب معنوی است و باز نظیر تعبیری که در سوره مریم در شأن ادریس (علیه السلام) آورده فرموده: ((و رفعناه مکننا علیا))، که منظور از مکان در آن جمله مکان و منزلت است، نه مکان مادی.

و چه بسا گفته باشند که مراد از ((رفع عیسی (علیه السلام) به سوی خدا بالا بردن روح و جسم عیسی زنده به آسمان است)) چون از ظاهر قرآن شریف بر می‌آید که خدای تعالی عیسی (علیه السلام) را در حالی که زنده بود به آسمان مادی و جسمانی بالا برده و مقام قرب خدای سبحان و محل نزول برکات و مسکن ملائکه مکرم هم همین آسمان مادی است و شاید در آینده انشاء الله موفق شویم بحثی پیرامون معنای آسمان ایراد کنیم.

در آیه شریفه اول ((توفی)) آنگاه ((رفع)) و سپس ((تطهیر از کافران)) ذکر شده و تطهیر از کافران را فرع و تابع رفع قرار داده و این می‌رساند که منظور از تطهیر هم تطهیر معنوی است نه ظاهری، چون گفتیم منظور از ((رفع)) رفع معنوی است، پس تطهیر عیسی دوری از کفار و مصونیتش از معاشرت با ایشان و افتادنش در جامعه آلوده به قذارت کفر و جحود است.

وَجَاعِلُ الذِّينِ اتَّبَعُواكَ فَوْقَ الذِّينِ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ این قسمت از آیه وعده ای است از خدای تعالی به عیسی (علیه السلام) که به زودی پیروانش بر مخالفین کافر به نبوتش، تفوق پیدا می‌کنند و این تفوقشان تا روز قیامت دوام می‌یابد و اگر این طایفه متفوق



را به وصف ((آنهائی که تو را پیروی می کنند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۲۷

و طایفه دیگر را به وصف ((آنهائی که کافر شدند)) توصیف نموده با اینکه می توانست نام طایفه را ببرد مثلا بفرماید: بنی اسرائیل یا یهودیانی که به شریعت موسی (علیه السلام) گرویده بودند و یا عنوانی دیگر، برای آن بود که بفهماند اگر طایفه اول تفوق پیدا می کنند برای این است که پیرو حقند و اگر طایفه دوم زیر دست قرار می گیرند به خاطر این است که منکر حق بودند، پس این نکته هم روشن می شود که مراد از ((اتباع)) در آیه شریفه پیروی حق است، اتباعی است که مرضی خدای سبحان است، پس عبارت کسانی که تو را پیروی می کنند تنها صادق بر افرادی از نصارا است که تا قبل از ظهور اسلام و نسخ شدن دین عیسی (علیه السلام) بر نصرانیت استوار بوده اند و نیز بر افرادی از مسلمانان است که بعد از ظهور اسلام در پیروی از اسلام استقامت کردند و می کنند، چون پیروی از اسلام هم پیروی از حق و در نتیجه پیروی از مسیح (علیه السلام) است. مراد از تفوق پیروان عیسی (ع) بر کافران تا روز قیامت

و بنابراین مراد از ((تفوق)) هم تفوق در قدرت مادی و سلطنت و سیطره نیست، بلکه تفوق در حجت و منطق است، پس حاصل معنای جمله چنین است: پیروان تو چه از نصارا و چه از مسلمانان به زودی حجتشان بر حجت کافران یهودی تو تفوق پیدا می کند و این تفوق تا روز قیامت ادامه دارد، این آن معنائی است که بعضی از مفسرین برای آیه کرده اند.

ولی آنچه به نظر من می رسد این است که آیه شریفه نه لفظش با این تفسیر می سازد و نه معنایش، برای اینکه ظاهر عبارت: ((انی متوفیک و رافعک الی، و مطهرک من الذین کفروا و جاعل الذین اتبعوک...)) این است که می خواهد از آینده خبر دهد و بفرماید: به زودی و بعد از این سخن توفی و رفع و تطهیر و جعل تحقق می یابد، علاوه بر اینکه جمله: ((و جاعل الذین اتبعوک...)) وعده خوشحال کننده و بشارت است و چنین وعده ای باید در آینده تحقق یابد و ما می دانیم که هیچ حجتی برای پیروان عیسی (علیه السلام) حجت نیست مگر آنکه برای خود آن جناب هم حجت است و این حجت همان است که خدای تعالی در ضمن آیات بشارت یعنی بشارت به مریم ذکر کرده و حجت هائی است که هم در زمان حضور عیسی (علیه السلام) تفوق داشته و هم بعد از به آسمان رفتنش، بلکه در زمان حضورش قاطع تر بوده و در قطع عذر کفار و ریشه کن ساختن ریشه خصومتشان نافذتر و در رفع شبهه آنان روشن تر بوده است، با این حال چه معنا دارد که بفرماید در آینده حجت پیروان تو بر حجت مخالفان تفوق می یابد؟ از این گذشته چه معنا دارد که این تفوق و غلبه را با جمله: ((الی یوم القیمه)) مقید سازد با اینکه حجت در غالب بودنش قید نمی پذیرد، و روز نمی شناسد، از این هم که بگذریم تفوق یک حجت بر حجت دیگر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۲۸

منحصر به آخرین روز دنیا نیست بلکه در عالم قیامت هم به حال خود باقی است، همچنانکه از آیاتی که از احتجاج های روز قیامت خبر می دهد این معنا به چشم می خورد. مقصود از تفوق حجت تفوق از نظر مقبولیت نیست خواهی گفت: شاید منظور این مفسر از تفوق حجت، تفوق از نظر منطق نباشد بلکه از نظر مقبولیت باشد و بخواهد بگوید مردم حجت پیروان عیسی را بهتر می شنوند و بیشتر پیروی می کنند. و در نتیجه ملت مسیحیت جمعیت بیشتری یافته، رکنش وثیق تر و نیرویش بیشتر می گردد. چون بسیار مطالب حق و منطقی هست که خریدار ندارد.

در پاسخ می گوئیم: بازگشت این احتمال یا به تفوق پیروان واقعی مسیح از حیث قدرت و شوکت مادی است، که می بینیم واقع خلاف آن است، و احتمال اینکه آیه شریفه می خواهد خبر دهد از اینکه در آینده جهان و یا به عبارتی در آخر الزمان چنین شوکتی نصیب پیروان آن جناب می شود، احتمالی است که با لفظ آیه تطبیق نمی کند و یا به تفوق پیروان آن جناب از نظر عدد است و خواسته باشد بفرماید: ((پیروان مسیح (علیه السلام) به زودی بر کافران تفوق می یابند)) و خلاصه عدد اهل حق بعد از عیسی (علیه السلام) بیشتر از اهل باطل می شود، که این نیز خلاف واقع است، چون می بینیم روز به روز اهل باطل (از زمان عیسی



(علیه السلام) تا به امروز که حدود بیست قرن می شود) رو به زیادتر شدن است، علاوه بر اینکه عبارت آیه با آن مساعد نیست، زیرا فوقیت در آیه و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه مقام آیه مقام خیر دادن از نزول عذاب الهی بر یهود است، تنها با فوقیت به معنای تسلط و قهر مناسبت دارد، حال با تسلط از حیث حجت و منطوق و یا از حیث سلطنت و قوت، و اما از حیث کثرت عدد هیچ تناسبی با مقام آیه ندارد و این بر کسی پوشیده نیست.

و اما آنچه که شایسته گفتن است این است که آنچه در لفظ آیه، معرف واقع شده، برای دو طایفه مورد بحث جمله: الذین اتبعوک است که معرف طایفه اول است و جمله: ((الذین کفروا)) است که معرف طایفه دوم است. و در هر دو جمله معرف به صیغه فعل ماضی آمده که بر تحقق و حدوث دلالت دارد نه بر اتصاف که کلمه ((متبعین و کافرین)) آن را افاده می کند.

خواهید گفت: اگر بخواهیم رعایت تحقق و حدوث را بکنیم باید فوقیت ((الذین اتبعوا بر الذین کفروا)) را منحصر در زمان گذشته بدانیم، که یک عده آن جناب را پیروی کردند و یک عده هم کافر شدند. و این به دو جهت درست نیست یکی اینکه در گذشته پیروان ما فوق کافران قرار نگرفتند، و دوم اینکه آیه صریحا فرموده: ((الی یوم القیمه))، پس معلوم می شود همه پیروان عیسی و همه کافران در طول زندگی بشر در زمین مورد نظر آیه بوده اند، پس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۲۹

دیگر نمی توانیم در خصوص این آیه فعل ماضی را برای تحقق و حدوث بدانیم، هر چند که همه جا برای تحقق و حدوث باشد. تبعیت از نیاکان سبب می شود که مراد عموم یهود و مطلق نصارا باشد

در پاسخ می گوئیم: همینکه افراد امتی در عصری از اعصار عملی را انجام دهند و بقیه افراد هم به عمل آنان راضی باشند و این فعل بعض و رضایت بعض دیگر در اعصار بعدی هم جاری شود، کافی است که این فعل را به همه امت چه گذشته اش و چه آینده اش نسبت بدهیم، همچنانکه می بینیم قرآن کریم یهود را بطور کلی مورد توبیخ قرار می دهد به اینکه شما انبیا را کشتید و آزار کردید و شما از امتثال اوامر خدای سبحان استکبار دارید و دستورات رسولان خدا را گردن نمی نهید و شما آیات کتاب خدا را تحریف می کنید با اینکه یهودیان عصر نزول قرآن هیچ یک از این کارها را نکرده بودند ولی همینکه به کرده گذشتگان خود راضی بوده اند، کافی است که قرآن کریم نسبت اعمال نامبرده را به ایشان هم بدهد.

پس اگر بگوئیم: مراد قرآن از ((الذین کفروا)) عموم یهود است، به خاطر کفری که نیاکان آنها مرتکب شدند. و مرادش از ((الذین اتبعوا)) مطلق نصارا است، باز به خاطر اتباعی که نیاکانشان از عیسی (علیه السلام) داشتند، درست گفته ایم، البته ایمان نیاکانی از ایشان که ایمانشان مرضی خدا و اتباع از حق بود، نه ایمان آنهائی که قائل به تثلیث شدند و نه ایمان نصارای معاصر با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، چون بعد از ظهور اسلام وظیفه ایمانی نصارا پیروی از رسول اسلام و ایمان به دعوت او بود و آنهائی که از پذیرفتن دعوت آن جناب سرباز زدند، در حقیقت ایمانشان به مسیح (علیه السلام) هم ایمانی دروغی و غیر مرضی بود.

پس مراد از آیه شریفه مورد بحث این شد که خدای تعالی نصارا را (یعنی آنهائی را که نیاکانشان به عیسی (علیه السلام) ایمان داشتند) بر یهود (یعنی آنهائی که نیاکانشان به عیسی (علیه السلام) کافر شدند و علیه آن جناب توطئه کردند) تفوق و برتری خواهد داد. و غرض در این مقام، بیان این معنا است که سخط الهی و عذاب او بر قوم یهود نازل خواهد شد و عذاب و مکر الهی بر آنان شدت خواهد گرفت و این معنا با گفتار سابق ما منافات ندارد که گفتیم مراد از اتباع، اتباع بر حق است، به دلیل آن استظهاری که در اول کلام کردیم و بر کسی پوشیده نیست.

مؤید این معنا تغییر اسلوب کلام در آیه بعدی است که می فرماید: ((و اما الذین آمنوا و عملوا الصالحات...))، برای اینکه اگر منظور از جمله: ((الذین اتبعوک)) اهل حق و نجات از نصارا و مسلمین بود، و تنها می خواست به اهل نجات از نصارا و مسلمین اشاره کند، بهتر این بود که بفرماید: ((و اما الذین اتبعوک فیوفیهم اجرهم)) و سیاق را تغییر نمی داد، پس از اینکه سیاق را تغییر

داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۳۰

می فهمیم که منظور از جمله ((اتبعوك)) اعم از پیروان حقیقی و صوری است، (توضیح اینکه آیات شریفه سخن از چهار گروه دارد: ۱- پیروان حقیقی عیسی تا قبل از اسلام ۲- پیروان اسمی او که به مناسبت گروه قبل، به آنها هم پیرو می گوئیم ۳- کفار یعنی یهود که هیچگاه به آن جناب ایمان نیاوردند ۴- مسلمانان واقعی که به عیسی بن مریمی ایمان دارند که به آمدن خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله) بشارت داده است ((مترجم)))، اکنون می گوئیم: اگر منظور از جمله: ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) عین گروه دوم بود، باید به همان عنوان قبلی یعنی ((اتبعوك)) ذکر شوند و جایی برای تغییر عنوان نبود، و از اینکه عنوان را تغییر داد می فهمیم منظور گروه چهارم است. و در نتیجه تفوق بر یهود برای نصاری اسمی کنونی هم ثابت است.

در این میان وجهی دیگر نیز هست و آن این است که بگوئیم: مراد از جمله: ((الذین اتبعوك))، (همه در مجموع) نصارا و مسلمین است و آیه شریفه می خواهد خبر دهد از اینکه یهود تا روز قیامت ذلیل و توسری خور هرکسی است که معتقد باشد به اینکه پیروی از عیسی (علیه السلام) واجب است، عین همان بیانی که قبلا ذکر شده، و اگر کاملا دقت شود این وجه از بهترین وجوه در توجیه آیه شریفه است. ثم

إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ خدای تعالی در این خطاب عیسی (علیه السلام) و پیروانش و کافران به دعوتش را، مجموعا مخاطب قرار داده، مال کار همه در روز قیامت را، بیان نموده و با این بیان، داستان عیسی (علیه السلام) از حین بشارت به مادرش تا عاقبت کارش و سرگذشتش را خاتمه می دهد.

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذَّبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...ظاهرا این آیه به شهادت اینکه حرف ((فاء)) در اولش آمده متفرع است بر جمله: ((فاحکم بینکم...))، البته تفرع تفصیل بر اجمال. و خلاصه می خواهد همان جمله کوتاه را بشکافد.

پس این آیه بیانی است برای حکم عذابی که خدای تعالی درباره یهود در روز قیامت می راند، البته یهودیانی که کافر شدند. و نیز بیانی است برای حکم پاداشی که درباره مؤمنین در آن روز می راند، و آن این است که اجرشان را بدون کم و کاست می دهد.

لیکن از آنجائی که در آیه شریفه عذاب دنیا هم آمده، معلوم می شود آیه متفرع بر خصوص ((فاحکم بینکم...)) نیست، بلکه متفرع بر مجموع و ((جاعل الذین اتبعوك فوق الذین كفروا ثم الی مرجعکم فاحکم بینکم...)) است. در نتیجه دلالت می کند بر اینکه نتیجه آن جعل و این رجوع این است که کافران هم در دنیا به دست مؤمنین که خدا تفوقشان داده عذاب می شوند و هم در

آخرت با آتش کیفر می بینند، و در این عذاب ها از انواع یاوران هیچ نوعش را ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۳۱  
و این خود یکی از شواهد است بر اینکه مراد از تفوق دادن در آیه قبلی، مسلط کردن از راه سیطره و سلطنت است، نه از راه حجت و منطق، و از جمله: ((و ما لهم من ناصرین)) بر می آید که در قیامت از شفاعت که خود مانع حلول عذاب به ایشان است، بهره مند نمی شوند و این جمله همانطور که گفتیم قضای حتمی خدای تعالی درباره یهود را می رساند.

وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ...این آیه وعده خوشی است به جزاء خیر، برای کسانی که از آن جناب پیروی کردند، اما از آنجائی که صرف صدق تحقق عرفی کلمه ((شیعه، تابع و امثال آن)) بر امتی که تشیع و اتباع واقعی از بعضی افراد آن امت تحقق یافته، باعث آن نمی شود که همه افراد آن امت حتی کسانی که تشیع و دنبال روی پیغمبر را نداشته اند، مستحق ثواب جزیل بگردند، بلکه تنها کسانی این است حقاق را دارند که واقعا تابع و شیعه باشند، نه همه کسانی که اسم شیعه و تابع بر آنان صادق است، لذا در آیه شریفه، عنوان ((الذین اتبعوك)) که خلاصه اش عنوان شیعه یا تابع یا کمماتی از این قبیل است، را برداشته، به جایش عنوان ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) را گذاشت تا معنا درست و بی اشکال شود، چون سعادت و عاقبت خیر، دائر مدار شناسنامه و اسم گذاری نیست بلکه دائر مدار حقیقت است، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((ان الذین آمنوا والذین هادوا و النصاری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم

یحزنون)). وعده نیکو به پیروان حقیقی (قولی و عملی) عیسی (ع)

پس از میان پیروان (اسمی و شناسنامه ای) عیسی (علیه السلام) تنها آنهایی که به خدا ایمان دارند و اعمال صالح می کنند، خدا اجرشان را بطور کامل می دهد و اما بقیه را، از این نمد کلاهی نیست. و در آیه مورد بحث این حقیقت را بطور اشاره بیان کرده و فرموده: ((وَاللّٰهُ لَا يَحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ))، خدا هیچ ستمگری را دوست نمی دارد، حال هر اسمی و عنوانی که می خواهد داشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳۲

امر خاتمه دادن آیه (با اینکه آیه رحمت و جنت است) با عبارت: ((وَاللّٰهُ لَا يَحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ)) که نوعی تهدید است از اینجا روشن می شود که معهود در آیات رحمت و نعمت، این است که به اسمائی نظیر رحمت و مغفرت و یا مدح آن اشخاصی که آیه در شانشان نازل شده ختم گردد، مثلاً می بینیم آیه: ((وَوَعَدَ اللّٰهُ الْحَسَنِيَّ))، با جمله: ((وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ)) ختم شده و آیه: ((اِنَّ تَقْرٰضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعَفْهُ لَكُمْ)) با دو جمله: ((وَوَيْغَرُ لَكُمْ)) و ((وَاللّٰهُ شٰكُوْرٌ حَلِيْمٌ)) ختم شده و آیه: ((وَمَنْ يُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صٰلِحًا يَّكْفَرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيَدْخُلْ جَنٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا)) با جمله: ((ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ))، ختم گردید و آیه: ((فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَيَدْخُلُوْنَ فِيْهَا بِرَحْمَتِيْ)) با جمله: ((ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِيْنُ)) ختم شده. و از این قبیل آیات دیگر.

و گفتیم سرش این است که آنهایی که عنوان پیروی و تشیع عیسی (علیه السلام) را به خود گرفته اند دو طایفه اند: یکی آنهایی که به نامگذاری اکتفا ننموده واقعا آن جناب را پیروی کرده و می کنند که صدر آیه مورد بحث بیانگر حال آنان بود، طایفه دیگر کسانی هستند که به همان نامگذاری اکتفا کردند، خود را منسوب به عیسی و معنون به عنوان ((پیرو عیسی)) نمودند، اما نه به خدا و روز جزا ایمان داشتند و نه اعمال صالح به جا آوردند که جمله مورد بحث بیانگر حال ایشان است.

ذٰلِكَ تَتْلُوْهُ عَلَيْكَ مِنَ الْاٰیٰتِ وَ الَّذِكْرِ الْحَكِيْمِيْنَ آیه شریفه خاتمه داستان عیسی (علیه السلام) را اعلام می کند و منظور از ((ذکر حکیم)) قرآن است که ذکر خدا است و از حیث آیات و بیاناتش محکم است، یعنی به هیچ وجه باطل در آن رخنه نمی کند و شوخی با جدش آمیخته نمی گردد.

اِنَّ مَثَلْ عِيسٰی عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنٰنِ آیه شریفه هدف اصلی از ذکر داستان عیسی (علیه السلام) را بطور خلاصه بیان می کند و در حقیقت اجمالی است بعد از تفصیل، و این کار (یعنی خلاصه گیری از گفتار، مخصوصاً آنجا که پای احتجاج در بین باشد) از مزایای کلام شمرده می شود و آیات این داستان هم به همین منظور یعنی به منظور احتجاج نازل شده و می خواهد وضع نصارای نجران را که در آن ایام به مدینه آمده بودند، روشن سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳ و به همین جهت جای آن بود که بعد از ذکر سرگذشت عیسی (علیه السلام) خلاصه ای از آن را به عنوان نتیجه گیری ذکر نموده و بفهماند که کیفیت ولادت عیسی بیش از این دلالت ندارد که وی بشری است نظیر آدم ابو البشر و خلقتش غیر معمولی است پس جایز نیست درباره وی سخنی زائد بر آنچه درباره آدم گفته می شود، بیان گردد.

درباره آدم می گوئیم: او انسانی است که خدای تعالی او را بدون پدر و مادر آفریده است، و درباره عیسی (علیه السلام) هم می گوئیم: انسانی است که خدای تعالی او را بدون پدر آفریده.

پس معنای آیه این است که: مثل عیسی نزد خدا و صفت و واقعیتی که او نزد خدا دارد و یا به عبارتی آنچه خود خدای تعالی (آفریدگار وی به دست خود) از خلقت او اطلاع دارد، این است که کیفیت خلقت او شبیه به خلقت آدم است و کیفیت خلقت آدم این بوده که اجزائی از خاک جمع کرد و سپس به آن فرمان داد که ((باش)) و آن خاک به صورت و سیرت یک بشر تمام عیار، تکون یافت، بدون اینکه از پدری متولد شده باشد. دو حجت و دلیل بر نفی الوهیت عیسی (ع) در تمثیل او به آدم (ع)

پس از این بیان به حسب حقیقت، دو حجت و دلیل باز می شود که تک تک آن دو برای نفی الوهیت عیسی (علیه السلام) کافی

است .

حجت اول اینکه : عیسی مخلوق خدا است و خدای تعالی از کیفیت خلقت او آگهی دارد و جنابش هرگز در آگهی هایش به خطا نمی رود و او خبر داده که عیسی (علیه السلام) مخلوق من است ، هر چند که پدر نداشته باشد و کسی که به دست دیگری خلق شده باشد ((عبد)) است نه ((رب)).

حجت دوم اینکه : در خلقت او چیزی زائد بر خلقت آدم نیست که باعث شود شما او را معبود بخوانید و اگر سنخ و کیفیت خلقت او مقتضی الوهیتش باشد، باید این اقتضا در آدم (علیه السلام) نیز باشد با اینکه مسیحیان آدم را معبود نمی دانند، پس باید در عیسی (علیه السلام) نیز ندانند، چون مماثلت این را اقتضا می کند.

از آیه شریفه این معنا برمی آید که خلقت عیسی (علیه السلام) مانند خلقت آدم طبیعی و مادی است ، هر چند که بر خلاف سنت جاریه الهی در نسلها بوده ، که هر نسلی در تکون و پیدایش خود نیازمند به پدر است و نیز از ظاهر عبارت برمی آید که جمله : ((فیکون)) حکایت حال گذشته است ، پس ظاهر صیغه ((فیکون)) که برای آینده است منظور نیست ، چون جریان گذشته را

شرح می دهد. و این منافات ندارد با جمله : ((ثم قال له کن)) که بر فوریت و عدم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۳۴ تدریج دلالت می کند، برای اینکه نسبت ها مختلف است ، همین موجودات عالم روی هم چه تدریجی الوجودها و چه غیر آنها مخلوق خدای سبحان است و به امر او که همان کلمه ((کن)) باشد موجود شده ، همچنانکه قرآن فرموده : ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون))، چیزی که هست بسیاری از آنها وقتی با اسباب تدریجیش مقایسه شود تدریجی الوجود است ، اما اگر با قیاس به خدای تعالی ملاحظه شود در آن لحاظ نه تدریج هست و نه مهلت ، همچنانکه باز قرآن کریم در جای دیگر فرموده : ((و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر))، و ما انشاء الله در محلی مناسب این مطلب را توضیح خواهیم داد.

علاوه بر این ، آن نکته عمده ای که جمله : ((ثم قال له کن)) در مقام بیان آن است این است که خدای تعالی در خلقت هیچ موجودی احتیاجی به اسباب ندارد، تا وضع موجودی که می خواهد خلق کند بر حسب اختلاف اسباب برایش مختلف شود، مثلا خلقت موجودی برایش ممکن و خلقت موجودی دیگر برایش محال باشد، یکی برایش آسان و دیگری دشوار باشد، یکی برایش نزدیک و دیگری دور باشد، پس هر چه او اراده کند و بفرماید: ((کن)) موجود می شود، بدون اینکه احتیاج به اسباب داشته باشد، اسبابی که در حالت عادی در پدید آمدن یک موجود دخالت دارد.

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ آیه مضمون آیه قبلی را با اینکه با کلمه ((ان)) و امثال آن تاکید کرده بود مجددا تاکید می کند، نظیر تاکیدی که در اصل داستان و تفصیل آن نموده و فرمود: ((ذلک نلوه علیک من الایات و الذکر الحکیم...))، و در عین تاکید خاطر خطیر رسول گرامی خود را مسرت بخشیده ، جنابش را دلگرم می کند، به اینکه آن جناب بر حق است و همین باعث می شود که در احتجاج هایش علیه کفار قاطعانه تر و شجاعانه تر اقدام کند. جمله ((الحق من ربک)) از بدیع ترین بیانات قرآنی است

و جمله : ((الحق من ربک)) از بدیع ترین بیانات قرآنی است ، چون کلمه حق را مقید به کلمه من کرده که بر ابتدا دلالت می کند و هیچ حرف دیگری این معنا را نمی رسانید، مثلا اگر می فرمود: ((الحق مع ربک ، حق با رب تو است))، نه تنها آن معنا را نمی رسانید، بلکه بوئی از شرک در آن

احساس می شد، یعنی ممکن بود کسی خیال کند که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۳۵

خدای تعالی و حق ، دو موجود باهمند و نیز بوئی از عجز از آن احساس می شد، چون ممکن بود کسی خیال کند که خدای تعالی به خودی خود ناتوان است و حق او را یاری می کند.

نکته ای که از کلمه ((من)) فهمیده می شود این است که در عالم آنچه حق است و هر قضیه و حکمی که دارای واقعیت می باشد،

هر چه بوده و هر قدر هم که بدیهی باشد، همچون قضیه: ((عدد چهار زوج)) است و ((عدد یک نصف عدد دو است)) و... بدیهی و ضروری می باشد، بالاخره انسان آن را از خارج گرفته، یعنی از واقعیت هستی اخذ کرده است و واقعیت خارج، همه اش وجود و وجود همه اش از ناحیه خدای تعالی است، همچنانکه خیر همه اش از او است، و به همین جهت است که از صفات خدای تعالی است که: ((لا ینزل عما ینزل و هم یسئلون))، پس غیر او هر عملی بکند، وقتی بازخواست نمی شود که عملش حق باشد. و اما فعل خدای تعالی چون از مقوله وجود است، قهرا صورت علمیه اش جز حق نمی تواند چیز دیگری باشد. ساده تر بگویم: فعل خدا دو جور نیست تنها یکجور است آن هم حق. بحث روایتی (در ذیل آیات کریمه گذشته)

در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((یا مریم ان الله اصطفاک و طهرک و اصطفاک علی نساء العالمین)) آمده که امام فرمود: خدای تعالی در این آیه دو بار اصطفای مریم را ذکر کرده، معنای اولی این است که خدا او را اختیار کرده و از سایر زنان عالم انتخاب فرموده و معنای اصطفای دوم و مراد از آن این است که مریم بدون شوهر حامله شد و خدا او را به این امتیاز از سایر زنان عالم ممتاز نمود.

و در تفسیر مجمع البیان است که امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود معنای آیه این است که خدای تعالی تو را برای ذریه انبیا اصطفای اختیار کرد، و از زنا تطهیر نمود و تو را برای ولادت عیسی (علیه السلام) بدون اینکه شوهری داشته باشی اصطفای نمود.

مؤلف قدس سره: معنای اینکه فرمود: تو را برای ذریه انبیا اصطفای کرد، این است که خدای تعالی تو را انتخاب کرد تا ذریه صالحی باشی، سزاوار آنکه به انبیا منتسب شوی و معنای اینکه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳۶

((تو را از زنا پاک کرد)) این است که ((عصمت از زنا)) را به تو داد، البته مریم (علیها السلام) از هر گناه دیگری نیز عصمت داشت ولی چون عصمت از زنا در مورد آن جناب عمده بود، امام خصوص آن را ذکر فرمود، برای اینکه آن جناب عیسی (علیه السلام) را بدون شوهر زائید، پس زمینه گفتار امام بیان بعضی از لوازم اصطفای و تطهیر آن جناب است، نه اینکه اصطفای به معنای نامبرده باشد، پس نباید کسی توهم کند که بین این دو روایت تعارض وجود دارد، در سابق هم گذشت که آیه شریفه بر این معنا دلالت داشت. روایاتی درباره برترین زنان عالم: (فاطمه (س) مریم، خدیجه و آسیه)

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن منذر و ابن حبان و حاکم، همگی از انس و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که فرمود: اگر بخواهی برجستگان از زنان عالم را انتخاب کنی، تو را این چهار زن بس است: ۱- مریم دختر عمران ۲- خدیجه دختر خویلد ۳- فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله) ۴- آسیه همسر فرعون.

سیوطی می گوید: این روایت را ابن ابی شیبیه هم (البته بدون ذکر سند) از حسن نقل کرده. و در همان کتاب است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: برترین زنان در دنیا و آخرت خدیجه و فاطمه و مریم و آسیه همسر فرعون است.

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسن روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی چهار زن را از زنان دو عالم اصطفای کرد: ۱- آسیه دختر مزاحم ۲- مریم دختر عمران ۳- خدیجه دختر خویلد ۴- فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله).

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و ابن جریر، از فاطمه رضی الله عنها روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: توئی سیده زنان اهل بهشت، نه مریم بتول.

و نیز در آن کتاب از ابن عساکر از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: سیده زنان اهل بهشت مریم دختر عمران و سپس فاطمه و سپس خدیجه و آنگاه آسیه همسر فرعون است.

باز در همان کتاب آمده که ابن عساکر از طریق مقاتل از ضحاک از ابن عباس از رسول روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳۷

خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: چهار زن، سادات زنان دوران خود هستند: ۱- مریم دختر عمران ۲- آسیه دختر مزاحم ۳- خدیجه دختر خویلد ۴- فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله) که دوران فاطمه با فضیلت تر از دوران آن سه تن می باشد و معلوم است وقتی مردم دوران فاطمه (علیها السلام) برتر باشند از مردم دورانهای آن سه تن، قهرا فاطمه از تمامی زنان حتی از آن سه تن برتر خواهد ((مترجم)).

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی شیبہ، از عبد الرحمان بن ابی لیلی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: فاطمه سیده زنان عالم است، البته بعد از مریم دختر عمران و آسیه همسر فرعون و خدیجه دختر خویلد.

و در خصال به سند خود از عکرمه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چهار خط روی زمین کشید و سپس فرمود: بهترین زنان بهشت مریم دختر عمران و خدیجه دختر خویلد و فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله) و آسیه دختر مزاحم و همسر فرعون است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی الحسن اول (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای عزوجل از میان زنان چهار زن را انتخاب کرده: ۱- مریم ۲- آسیه ۳- خدیجه ۴- فاطمه ((تا آخر حدیث)). اثبات سیادت اثبات عالی ترین مراتب اصطفاء است

مؤلف قدس سره: روایات در این مضمون و قریب به این مضمون از طرق شیعه و سنی بسیار است و سیده زنان بودن هر چهار نفر منافات ندارد که در بین خودشان یکی از دیگران برتر باشد، همچنانکه از خبر ششم که از تفسیر الدر المثور نقل کردیم استفاده می شد که: ((فاطمه (علیها السلام) در دورانی می زیسته که مردمش تکامل یافته تر و متمدن تر از سایر دوران ها بودند و قهرا خود آن جناب هم از آن سه تن دیگر افضل می شود)) و همچنین از اخباری دیگر و نظیر این بحث در تفسیر آیه: ((ان الله اصطفی آدم و نوحا...)) گذشت.

چیزی که جا دارد در اینجا بدان توجه شود این است که در آیه مورد بحث سخنی از سیادت نرفته و آنچه این احادیث بر آن تکیه دارند مسأله سیادت است نه اصطفاء، و بین سیادت و اصطفاء از نظر معنا فرق هست، لیکن از آنجائی که سیادت از مراتب کمال اصطفاء است، لذا اثبات آن برای این چهار تن اثبات عالی ترین مراتب اصطفاء است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳۸

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ((اذ یلقون اقلامهم ایهم یکفل مریم)) از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یعنی بعد از آنکه مریم با مرگ پدرش یتیم شد، قرعه انداختند که چه کسی سرپرستیش را عهده دار شود؟. اخبار غیب حضرت عیسی (ع) معجزه قابلقبول برای مردم بود

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و اذ قالت الملائکه یا مریم ان الله اصطفاک و طهرک و اصطفاک علی نساء العالمین)) آمده که خدای تعالی مریم را دو بار اصطفاء کرد (و بدین جهت هم بود که در آیه دو بار اصطفای او را ذکر نمود)، اول اینکه او را اصطفاء کرد یعنی او را از میان سایر زنان انتخاب نمود و دوم اینکه بدون داشتن شوهر به او فرزند داد و او را با این امتیاز بر همه زنان عالم ممتاز نمود - تا آنجا که قمی می گوید - و خدای سبحان به رسول گرامیش می فرماید: این مطلب از اخبار غیب است که ما آن را به تو وحی کردیم و ای محمد تو آن روز با آنان نبودی که داشتند قرعه می انداختند تا معلوم کنند کدام یک از آنان سرپرستی مریم را عهده دار شود و تو آن روز نبودی که ببینی چه بگومگوها می کردند و نیز می فرماید: وقتی مریم متولد شد، آل عمران در مورد او بگو مگو کردند، هر کسی میگفت سرپرستیش با من، تا آنکه به معبد رفتند و قرعه انداختند و از میان همه چوبه های قرعه، چوبه زکریا درآمد تا ((آخر حدیث)).



مؤلف قدس سره: در سابق بیانی داشتیم که موید این خبر و خبر قبل از آن است.

این را هم باید دانست که روایات در زمینه ((بشارت مریم)) و ((ولادت عیسی)) (علیه السلام) و ((دعوتش)) و ((معجزاتش)) بسیار زیاد است ولی آنچه ما در خلال آیات راجع به داستانهای آن جناب نقل کردیم از نظر بحث تفسیری کافی است و به همین جهت متعرض نقل همه احادیث نشدیم، تنها آن چند عددی که اهمیت داشت نقل نمودیم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و انبئکم بما تاکلون...)) از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: عیسی (علیه السلام) همواره به بنی اسرائیل می گفت: من فرستاده خدا به سوی شمایم و من برایتان از گل چیزی به شکل مرغ می سازم و سپس در آن می دمم، به اذن خدا مرغ می شود و من اکمه و برصی را شفا می دهم (و اکمه به معنای کور است)، بنی اسرائیل گفتند: به نظر ما این کارهایی که می کنی جز سحر نمی باشد اگر می خواهی تو را در دعوت تصدیق کنیم معجزه ای بیاور تا برای ما یقین به نبوت حاصل شود، فرمود: به من بگوئید اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۳۹

شما را خبر دهم بدانچه می خورید و به آنچه در خانه های خود ذخیره می کنید، (یعنی اگر بگویم قبل از اینکه از خانه بیرون شوید، چه خورده اید، و در شب چه چیزهایی ذخیره کرده اید)، آنگاه به صدق دعوی من یقین می کنید؟ گفتند: آری، آنگاه به یک یک آنان می فرمود: تو فلان و فلان چیز را خورده ای و فلان و فلان را نوشیده ای و فلان چیز را برداشتی، بعضی ها قبول می کردند و ایمان می آوردند و بعضی دیگر همچنان کفر می ورزیدند، در حالی که در این معجزات عیسی (علیه السلام) آیتی بود، اگر بنا داشتند ایمان بیاورند.

در سابق اشاره کردیم که چرا در آیه شریفه که عیسی (علیه السلام) معجزات خود را می شمرد، سیاق کلام را تغییر داد، با در نظر داشتن بیان آنجا، متوجه خواهی شد که تغییر سیاق، این روایت را تائید می کند، (روایت توضیح می دهد که اگر انکار بنی اسرائیل نبود، سیاق آیه تغییر نمی کرد و همچنان سیاق آیات قبل را که عیسی (علیه السلام) غایب فرض شده بود حفظ می کرد و می فرمود: خدای تعالی می خواهد به تو (مریم) فرزندی دهد که چنین و چنان است و رسولی به سوی بنی اسرائیل است و معجزه ای از ناحیه خدا می آورد، از گل چیزی به شکل مرغ می سازد و سپس در آن می دمم، مرغ می شود و کور و برصی را شفا می دهد و مرده را زنده می کند... پس اگر سیاق تغییر کرده، خواسته است از سخن با مریم یک باره منتقل شود به گفتگویی که بعد از چندین سال عیسی در پاسخ یهودیان گفته که اگر من چنین و چنان کنم ایمان می آورید؟ گفتند: بله... ((مترجم)). روایتی درباره آنچه در شریعت عیسی (ع) آمده بود

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ((و مصدقا لما بین یدی من التوریه و لاجل لکم...))، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: بین داود و عیسی (علیه السلام) چهار صد سال فاصله بود. و شریعت عیسی (علیه السلام) این بود که به توحید و اخلاص و به همه آنچه از ناحیه خدای تعالی به نوح و ابراهیم و موسی (علیهم السلام) وحی شده بود مبعوث بود و کتاب آسمانی انجیل بر او نازل شد و از او میثاقی گرفتند که از همه انبیاء گرفته بودند و در کتابش شریعتی که همان اقامه نماز بداعی دین داری و امر به معروف و نهی از منکر و تحریم حرام و تحلیل حلال برایش تشریح کردند و نیز در آن کتاب مواعظی و مثل هائی و حدودی نازل شد، ولی قصاص در آن نبود و احکام حدود هم نبود و مسأله تقسیمات ارث هم نبود و نیز تخفیفی نسبت به آنچه در تورات بر موسی نازل شده بود، نازل گردید و خدای تعالی همین قسمت اخیر را از قول عیسی (علیه السلام) حکایت کرده که فرموده: ((و لاجل لکم بعض الذی حرم علیکم)) و نیز عیسی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۴۰

(علیه السلام) و گروندگان به او را ماء مور کرد به اینکه به شریعت تورات و انجیل هر دو ایمان بیاورند.

مؤلف قدس سره: این روایت را صاحب قصص الانبیاء بطور مفصل از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و در نقل او آمده که بین داود و عیسی (علیه السلام) چهار صد و هشت سال فاصله بوده، ولی این دو نقل با تاریخ اهل کتاب مطابقت ندارد.

و در کتاب عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب پرسید: چرا یاران عیسی (علیه السلام) را حواری نامیدند، فرمود: اما از نظر مردم (یعنی علمای اهل سنت) بدین جهت بوده که یاران آن جناب شغل لباسشویی داشتند، جامه های مردم را از آلودگی پاک می کردند و این لفظ یعنی لفظ حواری از کلمه حوار در ((خبزالحوار)) یعنی نان سفید گرفته شده . و اما از نظر ما اهل بیت وجه نامگذاری این بوده که یاران مسیح (علیه السلام) هم نفس خود را خالص کرده بودند و هم دیگران را با پند و اندرز از آلودگی گناهان پاک می کردند. و در کتاب توحید از آن جناب روایت آورده که فرمود: حواریین عیسی (علیه السلام) دوازده نفر بودند که از همه آنان برتر و داناتر لوقا بود. روایت درباره به دار آویختن حضرت عیسی (ع)

و در کتاب اکمال از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: عیسی بن مریم (علیهما السلام) که مبعوث به نبوت گردید، خدای تعالی نور و علم و حکمت و همه علوم انبیای قبل از آن جناب را به وی ودیعه داد، علاوه بر اینکه انجیل را هم بر او نازل کرد و او را به سوی بیت المقدس و به سوی بنی اسرائیل مبعوث کرد تا ایشان را به سوی کتاب و حکمت خدا و به سوی ایمان به خدا و رسولش دعوت کند، ولی بیشترشان نپذیرفته ، به طغیان و کفر خود ادامه دادند و به خاطر همین که ایمان نیاوردند از پروردگار خود خواست تا آنان را هلاک سازد، خدای تعالی عده ای از شیطان های آنان را (گمراه کنندگان ایشان را) مسخ کرد تا آیتی باشد برای فریب خوردگان و گمراه شدگان ، ولی این معجزه هم جز بیشتر شدن طغیان و کفر ایشان اثر نداد، عیسی (علیه السلام) به ناچار به بیت المقدس آمده ، مدت سی و سه سال در آنجا ماند و به دعوت مردم آنجا پرداخت و با وعده هایی که خدای تعالی داده بود تشویق نمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۴۱

تا آنکه یهود به جستجوی آن جناب پرداخت و در آخر ادعا کرد که او را شکنجه داده و زنده زنده در زمین دفن کرده و بعضی از آنان ادعا کردند که او را کشته و به دار آویختند، ولی خدای تعالی هرگز آن کفار را بر آن جناب مسلط نمی کرد، بلکه مطلب را برای آنان مشتبه ساخت ، آنها نمی توانستند عیسی (علیه السلام) را شکنجه کنند و بکشند و یا به دار بیاویزند، چون اگر چنین قدرتی می داشتند کلام خدا تکذیب می شد که فرموده : خدای تعالی او را بعد از توفی بالابرد.

مؤلف قدس سره : اینکه امام صادق (علیه السلام) فرمود: عده ای از شیطان های آنان را مسخ کرد، منظور شرار و گمراه کنندگان ایشان است .

و اینکه فرمود: سی و سه سال در آن جا ماند، شاید منظور امام مدت عمر آن جناب بوده که مشهور هم همین است ، چون آن جناب از روزی که در گهواره بوده تا سن کهولت با مردم تکلم می کرده و از کودکی پیغمبر بوده ، چون آیه شریفه قرآن که حکایت گفتار او است صریح در این معنا است ، و آن این آیه است : ((فاشارت الیه قالوا کیف نکلم من کان فی المهد صبیا، قال انی عبد الله آتینی الکتاب و جعلنی نبیا)).

و اینکه فرمود: ((کلام خدا تکذیب می شد که فرموده : خدای تعالی او را بعد از توفی بالابرد))، نقل معنای کلام خدا است و گرنه عبارت کلام خدا چنین است : ((و لکن رفعه الله...)) که در این آیه مسأله بالا بردن عیسی (علیه السلام) را تذکر می دهد و در آیه دیگر مسأله توفی را به این عبارت خاطر نشان می سازد: ((انی متوفیک و رافعک الی...))، و امام (علیه السلام) از ترتیب لفظی در این عبارت که اول مسأله توفی در آن آمده ، بعد مسأله رفع ، - ترتیب خارجی را استفاده نموده ، فرموده : خارجا هم اول او را توفی کرده ، بعد به آسمان برده . روایتی در مورد کیفیت بالا بردن عیسی (ع) به آسمان

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عیسی (علیه السلام) در هنگام عصر آن شبی که خدای تعالی او را به آسمان بالا برد، یاران خود را که دوازده نفر بودند، نزد خود خواند و ایشان را داخل خانه ای کرد و سپس از چشمه ای که در کنج آن خانه بود در آمد، در حالی که آب از سر و رویش می ریخت ، فرمود: خدای تعالی به من وحی کرد که همین ساعت مرا به سوی خود بالا می برد، و مرا از یهود پاک می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۴۲

کدام یک از شما داوطلب می شوید به شکل من در آید و خدای تعالی شکل مرا به او بدهد و به جای من کشته و به دار آویخته گردد و در عوض در بهشت با من باشد؟ جوانی از میان آنان گفت: یا روح الله من حاضرم، فرمود: بله تو همانی، آنگاه رو کرد به بقیه و فرمود: بدانید که بعد از رفتن من یکی از شما تا قبل از رسیدن صبح دوازده بار بر من کافر می شود (و اظهار بیزاری از من می کند)، مردی از میان جمع گفت: یا نبی الله آن منم؟ عیسی (علیه السلام) گفت: مثل اینکه از نفس خودت چنین چیزی را احساس کرده ای، باشد تو همان شخص باش، آنگاه رو کرد به بقیه و فرمود: بعد از من دیری نمی باید که به سه فرقه متفرق می شوید، دو فرقه به خدای تعالی افتراء می بندند و در آتش خواهند بود و یک فرقه اهل نجات است، و آن فرقه ای است که از شمعون صادقانه پیروی می کند و به خدا دروغ نمی بندد که آن فرقه در بهشت خواهد بود، این را که گفت در جلو چشم همه اصحابش از زاویه خانه به طرف آسمان بالا رفت و ناپدید شد.

از سوی دیگر یهود که مدتها در جستجوی مسیح بود، در همان شب آن خانه را پیدا کرده، آن جوانی را که داوطلب شده بود به شکل عیسی (علیه السلام) در آید، گرفتند و کشتند و به دار آویختند و سپس آن کس دیگر را که عیسی (علیه السلام) خبر داده بود تا صبح دوازده نوبت کافر می شوی را گرفته و او همان کفرها را دوازده بار مرتکب شد.

مؤلف قدس سره: قریب به این معنا را از ابن عباس و قتاده و غیر آن دو نیز نقل شده و آنگاه گفته اند بعضی از علما گفته اند: آن جوانی که حاضر شد به شکل عیسی (علیه السلام) در آید، همان کسی بود که گزارش داده بود به اینکه عیسی (علیه السلام) کجا است تا او را بگیرند و بکشند، بعضی دیگر حرفهای دیگری زده اند، ولی قرآن کریم از همه این حرفها ساکت است و ما انشاء الله بحث مفصل این جریان را در تفسیر آیه: ((و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم...))، ایراد خواهیم کرد. روایتی از امام رضا (ع) درباره قضیه حضرت عیسی (ع)

و در کتاب عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امر هیچ یک از انبیاء و حجت های الهی بر مردم مشتبه نشد مگر امر عیسی (علیه السلام) و بس، برای اینکه عیسی (علیه السلام) را زنده به آسمان بردند و بین آسمان و زمین قبض روحش کردند و بدن بی روح و روح بی بدنش را به آسمان بردند و دوباره روحش را به بدنش برگرداندند، این مضمون کلام خدای تعالی است که یک جا می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۴۳

((اذ قال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک)) و جای دیگر از خود عیسی (علیه السلام) حکایت می کند که در روز قیامت می گوید: ((و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم، فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شیء شهید)). و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت است که فرمود: عیسی بن مریم وقتی به آسمان برده شد جامه ای پشمی بر تن داشت که نخ آن را مریم رشته و خود مریم آن را بافته و خودش دوخته بود، وقتی به آسمان رسید، ندایش دادند: زینت دنیایت را بیفکن.

مؤلف قدس سره: توضیح معنای روایت قبلی و این روایت در آخر سوره نساء ان شاء الله می آید.

و در تفسیر الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جریر در ذیل آیه: ((ان مثل عیسی عند الله...)) از قتاده نقل کرده اند که گفت: دو نفر از بزرگان اهل نجران و اسقف های ایشان یکی به نام سید و دیگری به نام عاقب، با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ملاقات نموده، از آن جناب از وضع عیسی (علیه السلام) پرسیده، عرضه داشتند: هر انسانی پدر و مادری دارد، چگونه ممکن است که عیسی (علیه السلام) پدر نداشته باشد؟ در پاسخشان خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم...)). مؤلف قدس سره: قریب به این معنا از سدی و عکرمه و غیر آن دو نیز نقل شده، قمی هم در تفسیر خود نزول آیه نامبرده را در پاسخ بزرگان نجران می داند. بحث روایتی دیگر در معنای محدث در بصائر از زراره روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) فرق میان ((رسول))، ((نبی)) و ((محدث)) را پرسیدم،

فرمود: رسول کسی است که فرشته را می بیند که از ناحیه پروردگارش رسالت می آورد و می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۴۴

پروردگارت چنین و چنان دستورت داده، و رسول در عین حال نبی هم هست.

و اما ((نبی)) فرشته ای را که بر او نازل می شود نمی بیند بلکه فرشته، پیام الهی را به قلبش می اندازد و نبی در حال گرفتن پیام حالتی چون بیهوشی به خود می گیرد و مطلب را در خوابش می بیند، عرضه داشتم: پس از کجا می فهمد که این را که می بیند از ناحیه خدا و حق است؟ فرمود: خدای تعالی برایش مشخص می کند، بطوری که یقین می کند که آنچه می بیند حق است، ولی فرشته را به عیان نمی بیند.

و اما ((محدث)) کسی است که صدائی را می شنود ولی شاهدهی را یعنی صاحب صدا را نمی بیند.

مؤلف قدس سره: این روایت را صاحب کافی نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و اینکه فرمود: ((شاهدهی را نمی بیند))، معنایش این است که صاحب صدا را حاضر نمی بیند که در حقیقت کلمه ((شاهدا)) مفعول فعل ((نمی بیند)) است، ممکن هم هست مفعول نباشد بلکه حال باشد از فاعل ((نمی بیند)) و معنایش این باشد که محدث در حالی که خود شاهد است کسی را نمی بیند. فرق میان نبی، رسول و محدث

و باز در همان کتاب از برید از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی در پاسخ برید که پرسید: ((رسول))، ((نبی)) و ((محدث)) چه معنا دارد؟ فرمود: ((رسول)) آن کسی است که فرشته برایش ظاهر شده، با او سخن می گوید، ولی ((نبی)) در خواب می بیند، و چه بسا نبوت و رسالت در یک فرد جمع می شود. و اما محدث آن کسی است که صوت را می شنود ولی صورت فرشته را نمی بیند، می گوید: عرضه داشتم: خدا اصلاحت کند، از کجا می فهمد آنچه در خواب دیده، حق و آن شخص فرشته است؟ فرمود: خدای تعالی او را موفق به تشخیص آن می کند تا او را بشناسد و این را هم بدان که خدای تعالی کتب آسمانی را با کتاب آسمانی شما (قرآن) ختم کرده و نبوت را با فرستادن پیامبران ختم فرموده ((تا آخر حدیث)).

و نیز در آن کتاب از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: نزد امام صادق سخن از ((محدث)) را پیش کشیدم، می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۴۵

فرمود: محدث صوت فرشته را می شنود ولی صورت او را نمی بیند، عرضه داشتم: خدا اصلاحت کند از کجا می فهمد که کلامی که شنیده، کلام فرشته است؟ فرمود: خدای تعالی سکینت و آرامشی به او می دهد که با آن، فرشته را از غیر فرشته تشخیص می دهد. علی (ع) محدث بود

و نیز در آن کتاب است که ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: علی (علیه السلام) محدث بود، سلمان هم محدث بود، می گوید: عرضه داشتم: نشانه محدث چیست؟ فرمود: این است که فرشته بر او نازل می شود و مطلب را به دل او می اندازد که مثلاً چنین و چنان شده و یا چنین و چنان باید کرد.

و نیز در کافی از حمران بن اعین روایت کرده که گفت: امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) به من خبر داد: که علی (علیه السلام) محدث بود، این گذشت تا آنکه اصحاب و پیروان مکتب تشیع مرا دیدند و سفارش کردند که هیچ چیزی از امام نپرس، تا این سؤال ما را با جنابش در میان بگذاری و جوابش را بگیری و آن سؤال این است که چه کسی با علی (علیه السلام) حدیث و گفتگو می کرد، چیزی نگذشت که اتفاق افتاد آن جناب را ملاقات کردم، عرضه داشتم: به خاطر دارید که به من فرمودید علی محدث بود؟ فرمود: آری، عرضه داشتم: چه کسی با او حدیث می کرد؟ فرمود: فرشته، پرسیدم: یعنی می فرمائی معتقد باشم به اینکه علی نبی و یا رسول است؟ فرمود: نه، بلکه درباره علی (علیه السلام) همان را بگو و معتقد باش که درباره آن رفیق در باری سلیمان (علیه السلام) می گوئی (که به یک چشم بر هم زدن تخت بلقیس را از شهر سبا تا به حضور سلیمان آورد) و همان را

معتقد باش که درباره رفیق و همسفر موسی (علیه السلام) معتقدی (که اعمالی انجام داد که موسی از تاءویل آنها عاجز ماند) و همان را بگو که درباره ذی القرنین می گوئی (که کارهایی می کرد که از بشر عادی ساخته نیست) مگر نشنیده ای که شخصی از علی (علیه السلام) پرسید: آیا ذی القرنین پیغمبر بود؟ در پاسخ فرمود: نه، ولی بنده ای بود که خدا را دوست می داشت و خدای تعالی هم او را دوست می داشت؟ برای خدا خیرخواهی می کرد، خدا هم خیر او را می خواست، علی (علیه السلام) هم چنین بنده ای بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۴۶:

مؤلف قدس سره: روایات در معنای محدث از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار زیاد است، صاحب کتاب بصائر الدرجات و صاحب کافی و صاحب کنز و صاحب اختصاص و مؤلف ینی دیگر آن روایات را در کتب خود آورده اند، در روایات اهل سنت نیز یافت می شود. مطالبی پیرامون ((وحی)) و واژه ((محدث))

در این روایات فرق میان نبی و رسول و محدث را بیان نمود، ما نیز در سابق آنجا که فرق میان نبی و رسول را بیان می کردیم گفتیم: وحی به معنای سخن گفتن خدای سبحان با بنده ای از بندگان خویش است و این سخن گفتن (چه با حضور و رو در رو قرار گرفتن فرشته باشد و چه بدون حضور فرشته و به صرف افتادن در دل و رسیدن به گوش باشد)، باعث علم یقین رسول و نبی می شود، علم به نفس ذاته، بدون اینکه در تشخیص اینکه این سخن از خدا است یا از شیطان احتیاجی به حجت داشته باشد، پس داستان وحی و القائنات الهیه نظیر علوم بدیهی و مانند: یک، نصف دو است، می باشد که در علم پیدا کردن به آن احتیاج به ردیف کردن مقدمات منطقی و امثال آن نیست.

و اما خواب دیدن اولیای خدا به طوری که روایات تفسیرش کرده، به معنایی است غیر خواب دیدن معمولی ما افراد معمولی، چون ما نیز در عالم خواب شبانه و یا روزانه خود چیزهایی می بینیم ولی هیچگونه حجیت ندارد، بلکه خواب اولیای خدا چیزی شبیه بیهوشی است که حواس ولی خدا سکونتی پیدا می کند و در آن هنگام آنچه را که می بینند نظیر چیزهایی است که ما در بیداری مشاهده می کنیم و بعد از مشاهده آنچه مشاهده کردند خدای عزوجل یقین بر دل آنان افاضه نموده، در کشان را تسدید و استوار می کند، در نتیجه یقین می کنند که واسطه و صدا از ناحیه خدای سبحان است و شیطان در دلشان تصرف نکرده.

و اما عنوان محدث از تحدیث گرفته شده، و تحدیث عبارت است از اینکه صدای فرشته را بشنود ولی خود او را نبیند، و این شنیدن هم شنیدن با گوش ظاهر نیست بلکه با گوش باطن و قلب است و نیز از قبیل خطور کردن خاطره ای در دل نیست تا عرفا شنیدن صوت شمرده شود، الا به عنایتی مجازی، آن هم مجاز دوراز فهم.

و به همین جهت می بینید که روایات در معرفی تحدیث دو جمله آورده اند: یکی شنیدن صوت و دیگری افتادن در قلب و با اینکه هیچیک از این دو عنوان از نظر لغت ((تکلم)) و تحدیث و گفت و شنود، نیست مع ذلك آن را تحدیث و تکلم خوانده اند، پس محدث با فتحه ((دال)) صوت فرشته را در تحدیثش می شنود و با گوش خود فرا می گیرد، نظیر آنچه، از صداهای کلام معمولی و سایر صوتها عالم ماده را می شنویم و یا به دیگران می شنوایانیم با این تفاوت که آنچه را محدث می شنود غیر محدث نمی شنود و به همین جهت است که گفتیم این شنیدن امری قلبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۴۷: تشخیص القائنات رحمانی از شیطانی مستند به تاءبید الهی است و خارج از معیارهای معمولی تشخیص است

و اما تشخیص و علم محدث به اینکه آنچه می شنود گفتار فرشته است نه القائنات شیطانی، امری است که خارج از معیارهای معمولی تشخیص است، بلکه با تاءبیدی از ناحیه خدای سبحان و تسدید او است، همچنانکه مضمون روایت محمد بن مسلم که گذشت آن را تاءبید می کند، چون در آن روایت آمده بود: ((خدای تعالی سکینت و آرامشی به او می دهد که با آن فرشته را از غیر فرشته تشخیص می دهد)) و توضیحش این است که القای شیطانی دو جور تصور می شود: یکی اینکه این القا مطلبی باطل و به همان صورت باطلش باشد، که معلوم است انسان مؤمن به خوبی آن را تشخیص می دهد که سخن ملائکه مکرمین نمی تواند



باشد، ملائکه ای که خدای تعالی در معرفتشان فرموده: ((لا یعصون الله ما امرهم))، و یا باطل در صورت حق است و معلوم است که باطل لوازمی که دارد نیز باطل است، در اینجا نور الهی که همواره ملازم بنده مؤمن خدا است، حال آن باطل را برای مومن روشن می‌سازد که آیه شریفه: ((او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشي به في الناس))، بیانگر این نور است، ولی در عین حال نزع شیطان و وسوسه او بی اضطراب هم نیست و قلب را دچار تزلزل می‌سازد، همچنانکه یاد خدا و سخن او از وقار و سکینت و اطمینان خاطر خالی نیست، همچنانکه قرآن کریم درباره اضطراب آوردن وسوسه شیطان می‌فرماید: ((ذلكم الشيطان يخوف اوليائه)) و درباره یاد خدا و ذکر او می‌فرماید: ((الا بذكر الله تطمئن القلوب)) و نیز درباره اولی فرموده: ((ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون)).

پس سکینت و طمأنینه در هنگام ملهم شدن انسان به یک الهام، حال چه اینکه به صورت سخنی باشد که گویا کسی به گوش انسان می‌خواند و یا قلبی باشد که به دل خطور کند، خود دلیل بر این است که آن سخن و این خطورات القائنات رحمانی است نه شیطانی، همچنانکه اضطراب و قلق در هنگام ملهم شدن آدمی به آن قسم الهام، دلیل است بر اینکه القاء مذکور از القائنات شیطانی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۴۸

مسأله عجله کردن در امور و جزع و بی‌تابی نمودن در احتمال خطر و خفت در عقل در موقع شادی و یا اندوه و امثال این عوارض، نیز نشان همین القائنات شیطانی است. توضیح اینکه: ((محدث صوت فرشته را می‌شنود ولی فرشته را نمی‌بیند))، و اما اینکه در روایات آمده بود که محدث صوت را می‌شنود ولی فرشته را نمی‌بیند، باید حمل کرد بر این جهت، نه اینکه جمع بین دو معنا یعنی هم دیدن و هم صوت را شنیدن محال است و خلاصه اینکه ملائکه در محدث بودن یک انسان این است که صدای هاتف غیبی را بشنود و لازم نیست که حتما صاحب صدا را هم ببیند و اگر اتفاق افتاد که در حین شنیدن صوت، فرشته را هم دید از این باب نیست که چون محدث بوده فرشته را دیده، نه، لازمه محدث بودن دیدن فرشته نیست، این را بدان جهت گفتیم که آیات قرآنی صریح است در اینکه مریم روح را به صورت بشری تمام عیار مشاهده کرد و در حین گفتگو او را می‌دید، مثلا فرموده: ((فارسلنا اليها روحنا، فتمثل لها بشرا سويا، قالت اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا، قال اني رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا))، بطوری که ملاحظه می‌کنید آیه شریفه صریح در این است که مریم شخصی را به شکل بشر دیده و با او سخن گفته است) و یا درباره همسر ابراهیم (علیه السلام) در داستان بشارت به فرزند دار شدنش فرموده: ((و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى، قالوا: سلاما قال سلام... و امراته قائمه فضحكت، فبشرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب، قالت يا ويلتى ءالد و انا عجوز، و هذا بعلی شیخا، ان هذا لشیء عجیب، قاتوا تعجبین من امر الله رحمت الله و برکاته علیکم اهل البیت، انه حمید مجید.

البته در اینجا وجه دیگری نیز هست و آن این است که مراد امام در روایت از کلمه ((معاینه - مشاهده)) که آن را در مورد محدث نفی کرده، مشاهده حقیقت فرشته باشد نه ممثل شده او، و بخواهد بفرماید شخص محدث حقیقت فرشته را نمی‌بیند، (و اما ممثل شده او را می‌بیند، و آیات شریفه قرآن هم بیش از دیدن مثال فرشته را درباره مریم و همسر ابراهیم اثبات نمی‌کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۴۹

باز وجه سومی هست که آن را بعضی‌ها احتمال داده اند و آن این است که مراد از معاینه ای که در روایت نفی شده، معاینه وحی تشریحی باشد، خواسته است بفرماید: محدث فرشته ای را که احکام شرعی را نازل می‌کند نمی‌بیند، برای اینکه خدای تعالی خواسته است مقام تشریح کنندگان از انبیا و رسولان محفوظ باشد و به دست هر کسی حکم شرعی نازل نکند، لیکن این احتمال بعید است که منظور از عبارت: ((ولی فرشته ای را نمی‌بیند))، این باشد که شریعت بر او نازل نمی‌شود. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۰ سوره آل عمران آیات ۶۳ - ۶۱

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنفُسَنَا وَ أَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلِ



لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكٰذِبِيْنَ (۶۱) اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْقَصَصِ الْحَقُّ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا-اللَّهُ وَ اِنَّ اللَّهَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۶۲) فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللَّهَ عَلِيْمٌ بِالْمُفْسِدِيْنَ (۶۳)

ترجمه آیات

پس هر کس با تو درباره بندگی و رسالت عیسی (علیه السلام) مجادله کرد بعد از علمی که از مطلب یافتی ، به ایشان بگو بیاید ما فرزندان خود، و شما فرزندان خود را، ما زنان خود و شما زنان خود را، ما نفس خود، و شما نفس خود را بخوانیم و سپس مباحله کنیم و دوری از رحمت خدا را برای دروغگویان که یا مائیم ، یا شما، درخواست کنیم (۶۱) این داستان که از مریم آوردیم تنها داستانهای صحیح و حق در مورد مریم و عیسی (علیهما السلام) است و هیچ معبودی به جز الله نیست و تنها عزیز و حکیم الله است (۶۲) حال اگر با دعوت به مباحله باز هم اعراض کردند بدانید که خدا دانای به مفسدین است (۶۳).

بیان آیات

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ حَرْفُ ((فا)) که بر سر این آیه در آمده می رساند مضمون آیه که دعوت به مباحله است ، نتیجه گیری و تفریع بر تعلیم الهی است که در دو آیه قبل خاطر نشان نموده ، فرمود: ((ذلک علیک ...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۵۱

این داستان عیسی (علیه السلام) بر تو تعلیم کردیم از آیات ما و ذکر حکیم است . و در آیه بعدش مطلب را با جمله : ((حق از ناحیه پروردگار تو است))، پس از مرددین مباش تاکید، و ختم کرد. و در آیه مورد بحث آن تعلیم الهی را با بیانی واضح تر بیان می کند. و چه بیانی روشن تر از مباحله و ضمیر کاف خطاب ((تو)) در این آیه به عیسی (علیه السلام) و یا به حق نامبرده در آیه قبل بر می گردد.

بیان آیه قبلی از خدای تعالی با اینکه بیانی الهی بود و شکی باقی نمی گذاشت ، علاوه بر آن ، مشتمل بود بر برهانی ساطع ، بر آن حقیقتی که آیه : ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم)) برهان ساطع دیگری بر آن بود، پس علمی که در جمله : ((من بعد ما جاءک من العلم)) آمده ، علمی است که هم از راه وحی الهی حاصل می شود و هم از راه برهان ، پس اثر این علم باید هم در رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حاصل شود و هم در هر شنونده ای دیگر در غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، بنابراین اگر فرض کنیم شنونده ای در داستان عیسی (علیه السلام) شک کند از این جهت که دلیل بر آن وحی الهی است ، از این جهت که برهانی ساطع و عقل فهم بر آن قائم است ، نمی تواند شک کند، و چه بسا به خاطر افاده همین نکته بوده که فرمود: ((من بعد ما جاءک من العلم)) و فرمود: ((من بعد ما بیناه لهم))، چون اگر اینطور فرموده بود از دلیل اول یعنی وحی الهی سکوت کرده بود و اما با آوردن جمله اول فهماند دلیل بر حقانیت داستان علم است و دلیل آن علم دو تا است : یکی وحی و دیگری برهان عقلی . البته در این میان نکته ای دیگر هست و آن اینکه آوردن تعبیر اول و به رخ کشیدن علم مایه دلخوشی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و اینکه او به اذن خدا غالب و پروردگارش یاور او است و به هیچ وجه از نصرتش دریغ نمی دارد، چون همو بود که علم به داستان عیسی (علیه السلام) را به وی ارزانی داشت .

فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اٰبْنَاءَنَا وَ اَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ اَنْفُسَنَا وَ اَنْفُسَكُمْ مضمیر متکلم مع الغیر ((نا ما)) در کلمه ((ندع)) با همین ضمیر در کلمات ((ابنائنا)) و ((نسائنا)) و ((انفسنا)) تفاوت دارد، اولی به دو طرف متخاصم ، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بزرگان نجد که مسیحی بودند برمی گردد و آن سه ضمیر دیگر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همراهانش ، و به همین جهت کلام آیه در این معنا است که فرموده باشد بیاید تا ابناء و نساء و انفس را بخوانیم و آنگاه ما ابناء و نساء و انفس خود را و شما هم ابناء و نساء و انفس خود را دعوت کنید...، بنابراین در کلام اختصار گوئی لطیفی بکار رفته و مصدر ((مباحله)) که فعل ((نبتهل)) مضارع آن است به معنای ملاحنه است ، یعنی لعنت کردن یکدیگر، هر چند که در خصوص آیه به معنای چیزی نظیر

مواجهه بین شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بین بزرگان نصارا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۲

ولی تعمیم دادن دعوت به فرزندان و زنان برای این بوده که این احتجاج اطمینان آورتر باشد، چون وقتی کسی زن و بچه خود را هم نفرین کند، طرف مقابلش می فهمد که او به صدق دعوی خود ایمان کامل دارد، برای اینکه خدای تعالی محبت به زن و فرزند و شفقت بر آنان را در دل هرکسی قرار داده، بطوری که هر انسانی حاضر است با مایه گذاشتن جان خود، آنان را از خطر حفظ کند و برای حفظ آنان و در راه حمایت و غیرت و دفاع از آنان دست به کارهای خطرناک می زند، ولی حاضر نیست برای حفظ خود، ایشان را به خطر بیندازد و عینا به همین جهت است که می بینیم در آیه شریفه فرزندان را اول و زنان را دوم و خویشان را در مرحله سوم ذکر کرده، چون محبت انسان نسبت به فرزندان شدیدتر و با دوام تر است.

و از اینجا روشن می گردد اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((ندع ابنا و ابناکم...)) این است که بیائید ما زن و بچه و خود شما را نفرین کنیم و شما زن و بچه و خود ما را نفرین کنید، تفسیر درستی نیست، برای اینکه اینطور معنا کردن آن نکته ای را که، برای تشریک زن و بچه خاطر نشان کردیم باطل می سازد.

و اینکه بطور تفصیل موارد را یکی یکی شمرده، خود دلیلی دیگر است بر اینکه پیشنهاد کننده سخت به دعوت خود ایمان و به حق اعتماد و خاطر جمعی داشته، کانه پیشنهاد می کند ای مسیحیان بیائید همگی ما و همگی شما یکدیگر را نفرین کنیم، تا لعنت بر دروغگویان شامل همه ما و یا شما شود، بطوری که لعنت شامل حال زن و فرزند ما هم بشود و در نتیجه نسل دروغگو از روی زمین برچیده شود و اهل باطل ریشه کن شوند. پاسخ به این توهم که آیه مباحله نمی تواند در شائن علی و فاطمه و حسنین (ع) نازل شده باشد

با این بیان پاسخ از اشکالی که در ذیل آیه شده روشن می شود و آن اشکال این است که گویا گفته باشند این آیه نمی تواند در شائن علی و فاطمه و حسنین علیهم السلام نازل شده باشد، برای اینکه لفظ جمع وقتی استعمال می شود که حداقل سه عدد مصداق داشته باشد و کلمه نساء بر یک تن - فاطمه س - صادق نیست و کلمه ((ابناء)) در مورد حسنین (علیهمالسلام) که دو تن هستند استعمال نمی شود، و همچنین استعمال کلمه ((انفس)) بر یک تن - علی (علیه السلام) - صحیح نیست و اما پاسخش این شد که صدق کلام موقوف بر متعدد بودن ابناء و بسیار بودن نساء و انفس نیست، چون گفتیم: مقصود نهائی از این نفرین این است که یکی از دو طرف با همه نفراتش از صغیر و کبیر و مرد و زن برای همیشه هلاک گردد، مفسرین هم اتفاق دارند و روایات هم متفقند، تاریخ هم موید است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، وقتی برای مباحله حاضر می شد احدی به جز علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) را با خود نیاورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۳

پس از ناحیه آن جناب کسی حضور به هم نرسانید مگر دو نفس، و دو ابن و یک زن و با آوردن اینان رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، امر پروردگارش را امتثال نمود.

علاوه بر اینکه اصولاً مراد از لفظ آیه امری است، و مصداقی که حکم آیه به حسب خارج منطبق بر آن است امری دیگر، و این بار اول نیست که خدای تعالی حکم یا وعده و وعید را که بر حسب خارج با یک نفر منطبق است بطور دسته جمعی حکایت می کند، مثلاً با اینکه فرد معینی زن خود را ظهار کرده بود و آیه در شائن او نازل شده بود می فرماید: ((الذین یظاهرون منکم من نساءهم ما هن امهاتهم...)) باز درباره همان یک فرد بصورت دسته جمعی می فرماید: ((و الذین یظاهرون من نساءهم ثم یعودون لما قالوا))، و درباره شخص واحدی که گفته بوده خدا فقیر و من توانگرم، به صورت دسته جمعی فرموده: ((لقد سمع الله قول الذین قالوا ان الله فقیر و نحن اغنیاء))، و در پاسخ شخص واحدی که پرسیده بود چگونه انفاق کنیم؟ به صورت دسته جمعی فرمود: ((یسئلونک ما ذا ینفقون؟ قل العفو)) و از این قبیل آیات بسیاری که به لفظ دسته جمعی نازل شده، در حالی که مصداق خارجیش به حسب شائن نزول فرد معینی بوده.

ثُمَّ نَبْتَهِّلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَذِبِيِّنَ مَصْدَرٌ ((ابتهال)) که باب افتعال است از ثلاثی ((با-ها-لام)) گرفته شده و مصدر ((بهل)) ((به فتحه اول و هم به ضمه آن به معنای لعنت است، این اصل معنای کلمه است، ولی بعدها در مطلق دعا و درخواست زیاد شد، البته دعائی که با اصرار و سماجت صورت بگیرد.

و جمله: ((فنجعل لعنت الله على الكاذبين)) این جمله به منزله بیانی است برای ابتهال، و اگر فرموده: ((فنجعل))، لعنت خدا را بر دروغگویان قرار بدهیم و نفرموده: ((فنستل))، (و از خدا لعنت را برای دروغگویان درخواست کنیم)، برای این بود که اشاره کند به اینکه این نفرین درگیر است، چون باعث می شود حق از باطل ممتاز گردد و خلاصه روشن شدن حق از باطل فعل بستگی دارد به درگیر شدن این نفرین و چون درگیریش به این جهت حتمی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۴ اینطور تعبیر کرد که ((لعنت را بر دروغگو قرار دهیم)) و نفرمود: ((درخواست کنیم)) چون استجاب شدن و نشدن درخواست معلق است.

((الکاذبین)) این کلمه به خاطر اینکه در سیاق عهد واقع شده الف و لام آن، الف و لام عهد است، یعنی همان دروغگویان معهود، نه استغراق و یا جنس و نمی خواهد بفرماید تمام دروغگویان دنیا و جنس آنان را نفرین کنیم، بلکه دروغگویانی را نفرین کنیم که در این ماجرا در یکی از دو طرف مباحله قرار دارند، یا در طرف ((اسلام)) و یا در طرف ((مسیحیت)) قرار گرفته اند، اسلام می گفت: هیچ معبودی غیر خدا نیست و عیسی (علیه السلام) بنده خدا و رسول او است، مسیحیت می گفتند: عیسی خودش الله و یا پسر الله است و یا الله سومی از سه خدا است. اهل بیت پیامبر (صلوات الله علیهم) در دعوی و دعوت رسول الله شریک بودند و این از بزرگترین مناقب است

و بنابراین پس این معنا روشن است که اگر ادعا و مباحله ای بر سر آن، بین شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بین جمعیت نصارا بود یک طرف شخص واحد و طرف دیگر جمعیتی بود، لازم بود در آیه تعبیری بیاورد که قابل انطباق بر مفرد و جمع باشد، مثلاً بفرماید: ((فنجعل لعنه الله على من كان كاذبا))، (لعنت خدا را بر کسی قرار دهیم که دروغگو بوده باشد)، ولی اینطور نفرموده، معلوم می شود دروغگوئی که نفرین شامل حالش می شود جمعیتی است که در یک طرف این محاجه قرار گرفته، حال یا در طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا در طرف نصارا، و این خود دلیل بر این است که همه حاضران در مباحله، شریک در ادعا هستند، چون کذب همواره در ادعا است، پس هر کس که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، یعنی علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) در دعوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در دعوتش شریک بودند و این از بالاترین مناقب است که خدای تعالی اهل بیت پیامبرش (علیهم السلام) را به آن اختصاص داده، همچنانکه می بینیم در آیه شریفه از اهل بیت تعبیر به ((انفس)) و ((نساء)) و ((ابناء)) کرده یعنی این چند تن را از میان همه مردان و زنان و فرزندان خصوص اهل بیت را جان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و زنی که منتسب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و فرزندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خوانده.

حال اگر بگوئی همین چند سطر قبل، خودت گفتی که اطلاق لفظ ((جمع)) در مورد مفرد در قرآن کریم بسیار است و در آیه مورد بحث هم کلمه جمع (نساء) را بر فاطمه (علیها السلام) اطلاق کرده، پس چه مانعی دارد که استعمال لفظ ((کاذبین)) را هم به همین نحو در یک فرد، صحیح بدانیم یعنی بگوئیم در طرف مسیحیت منظور همه آن دروغگویان است و در طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شخص آن جناب، که بنابراین دیگر علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) شریک در دعوی و در نتیجه شریک در نفرین نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۵

در پاسخ می گوئیم: مقام آن آیات که از یک نفر تعبیر به جمع آورده، با مقام آیه مورد بحث فرق دارد و آن این است که در آیاتی که لفظ ((جمع)) را در مورد ((مفرد)) اطلاق کرده، برای این بوده که فرد دخالت بخصوصی نداشته، و آنچه از آن فرد سر

زد ممکن است از دیگران هم سر بزند، پس دیگران هم در آن عمل و در ملحق شدن به مورد آیه شریک آن فردند، پس باید لفظ را جمع بیاورد تا اگر دیگران هم خواستند آن عمل را انجام بدهند حکمش را بدانند و اما در جائی که ممکن نیست عمل مورد نظر از دیگران نیز سر بزند و عمل مورد آیه چیزی نیست که برای دیگران هم پیش بیاید، بدون شک نباید لفظ را جمع بیاورد، مثل آیه شریفه: ((و اذ تقول للذی انعم الله علیه و انعمت علیه امسک علیک زوجک و اتق الله))، و آیه شریفه: ((لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین)) و آیه: ((انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن - تا آنجا که می فرماید - و امراه مؤ منه ان وهبت نفسها للنبی، ان اراد النبی ان یستکحها خالصه لک من دون المؤمنین)).

آیه مورد بحث هم که راجع به مباحله است از این قبیل آیات است، چون مباحله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با نصارای نجران چیزی نیست که جز در مورد خودش اتفاق بیفتد، پس اگر در همین مورد که اتفاق افتاده مدعیان در هر دو طرف به وصف جمع و چند نفری نبوده باشند، نباید می فرمود: ((کاذبین)) (با صیغه جمع).

حال اگر بگوئی نصارائی که به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده بودند، همگی صاحب دعوی بودند و می گفتند: مسیح، الله و یا حداقل پسر الله و یا سومی از سوی خدا است و در این دعوی هیچ فرقی بینشان نبود، مردانشان همین دعوی را داشتند، زنانشان هم همین دعوی را اظهار می کردند، در جانب رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم همینطور بود، یعنی هم رسول خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۶

(صلی الله علیه و آله) مدعی بود به اینکه هیچ معبودی به جز الله نیست و عیسی بن مریم، بنده و فرستاده خدا است و هم همه مؤمنین، بدون اینکه این دعوی در بین مؤمنین اختصاص به کسی داشته باشد، حتی اختصاص به رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم نداشت، پس کسانی که با آن جناب برای مباحله آمدند، فضیلتی و مزیتی بر سایر مؤمنین نداشتند، بلکه تنها این فرق را داشتند که رسول الله (صلی الله علیه و آله) ایشان را به عنوان نمونه ای از مردان و زنان و کودکان مؤمنین همراه آورد، چون آیه فرموده بود از هر طایفه نمونه ای بیاورد، علاوه بر اینکه آیه شریفه سخن از دعوت دارد نه از ادعا، و همراهان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به فرضی که در دعوت شرکت داشته باشند، در ادعا که شغل خاص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است شرکت نداشتند، در حالی که شما در چند سطر قبل گفتید: (پس هر کس با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده یعنی علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) در دعوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در دعوتش شریک بودند). در قضیه مباحله، رسول خدا (ص) اهل بیت خود را به عنوان نمونه هائی از مؤمنین همراه برد بلکه به عنوان شرکاء خود در دعوت همراه برد

در پاسخ می گوئیم: اگر آوردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نامبردگان را به عنوان نمونه ای از مردان و زنان و کودکان مؤمنین می بود، لازم بود حداقل دو نفر مرد و سه زن و سه فرزند همراه خود می آورد تا فرمان: ((انفسنا و نساتنا و ابنائنا)) را امتثال کرده باشد، پس اگر از مردان تنها علی (علیه السلام) و از زنان تنها فاطمه سلام الله علیها و از فرزندان تنها حسنین (علیهم السلام) را آورد، برای این بود که آوردن همین ها مصحح صدق امتثال بوده، به این معنا که غیر از نامبردگان کسی که شرکت دادنش امتثال امر خدا باشد نیافته.

و شما خواننده اگر در متن داستان دقت کنی خواهی دید که وفد نجران برای این از نجران به مدینه آمدند که در امر عیسی بن مریم با شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، معارضه و بحث و محاجه کنند، چون آن جناب ادعای رسالت کرده بود و دعوت رسالت مستند به وحی قائم به آن جناب بود و اما پیروان و مؤمنین به وی دخالتی در این ادعا نداشتند و مسیحیان نجران کار به کار آنان نداشتند، و مشتاق دیدار آنان نبودند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چند نفر را به عنوان نمونه به ایشان نشان بدهد، آیه شریفه هم که می فرماید: ((فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم))، خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می کند، و همچنین در چند آیه قبل از این که می فرماید:

((فان حاجوک فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن ...)).

از اینجا روشن می‌گردد که آوردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حضرات نامبرده را با خود عنوان آوردن نمونه‌ای از مؤمنین را نداشته، چون مؤمنین بدان جهت که مؤمن بودند سهمی و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۷

نصیبی از این محاجه و مباحله نداشتند تا در معرض لعنت و عذاب (البته اگر دروغگو باشند) قرار بگیرند، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن چند نفر را که با خود آورد، از جهت صرف داشتن ایمان نبود بلکه از این جهت بود که آن جناب یک طرف محاجه و ادعای دو طرفه بود و باید خودش را در معرض بلای احتمالی (در صورت دروغگو بودن) قرار بدهد. و اگر دعوی آنطور که قائم به شخص آن جناب بود به همراهانش قائم نبود، هیچ وجهی برای شرکت دادن آنان به نظر نمی‌رسید، اگر به فرض محال در دعوی دروغگو و مستحق عذاب باشد، زن و بچه و دامادش چه گناهی دارند، پس اگر نامبردگان را شرکت داد از این جهت بوده که دعوی قائم به خودش و به همین چند نفر یعنی دو فرزند و یک زن و یک مرد بوده، نه اینکه این چند نفر نمونه‌ای از همه پیروان مومنش باشند، پس اینکه ما در سابق گفتیم هم دعوتش قائم به خودش و این چند تن بوده و هم دعویش، درست گفتیم. جواب به یک اشکال دیگر بر اینکه همراهی با رسول خدا (ص) در مباحله، فضیلت و منقبت است

از سوی دیگر نصارا هم که به قصد آن جناب به مدینه آمدند صرفاً به خاطر این نبوده که آن جناب معتقد و مدعی بوده که عیسی بن مریم بنده خدا و فرستاده او است، بلکه برای این بود که آن جناب هم خودش به این اعتقاد معتقد بوده و هم نصارا را بدان دعوت می‌کرده، پس علت عمده حرکت نصارا از نجران به مدینه دعوی آن جناب نبوده، بلکه دعوت وی به حضورشان برای احتجاج بوده، پس حضور خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و حضور نامبردگانی که با خود برای مباحله آورد، به خاطر دعوی و دعوت بود، پس ثابت شد که نامبردگان نیز شرکای آن جناب در دعوت دینی بودند، همانطور که شرکایش در دعوی مباحله بودند.

حال اگر بگوئی: گیرم که آمدن نامبردگان به خاطر این بوده که ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند و این صفت منحصر در ایشان بوده و هیچیک از مؤمنین این خصیصه را نداشته‌اند، لیکن ظاهر امر - البته ظاهر از حیث عادت جاری - این است که وقتی آدمی عزیز و پاره جگر خود (اعم از زن و مرد و فرزند) را در معرض خطر و هلاکت قرار می‌دهد، همین عملش دلیل بر این است که وی اطمینان دارد به اینکه خطری عزیزانش را تهدید نمی‌کند و به سلامت و عافیت و مصونیت آنان اعتماد دارد، پس شرکت دادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عزیزان و پاره‌های جگر خود را در مباحله بیش از این معنا را نمی‌رساند، نه دلالتی بر شرکت آنان در دعوت دارد و نه دلالتی بر منقبت و فضیلتشان، آیه شریفه و عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اصلا ساکت از این جهت است.

در پاسخ می‌گوئیم بله، صدر آیه بر بیش از آنچه تو گفتی دلالت ندارد و به قول تو تنها این معنا را می‌رساند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به صدق دعوی خود ایمان، و در نتیجه به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۸

سلامتی و عافیت پاره‌های جگرش اطمینان داشته و لیکن توجه فرمودی که ذیل آیه یعنی جمله: ((علی الکاذبین)) دلالت دارد بر اینکه در یکی از دو طرف مباحله و محاجه دروغگویی هستند و قطعاً باید بوده باشند و این تمام نمی‌شود مگر به اینکه در هر یک از دو طرف جماعتی صاحب دعوت باشند، حال چه راستگو و چه دروغگو، پس این جمله ثابت می‌کند کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند شریک با او در دعوی و دعوت بوده‌اند که بیانش گذشت، پس ثابت شد که حاضرین در مباحله همگیشان صاحب دعوی و دعوت و شرکای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این معنا بوده‌اند. تبلیغ و دعوت، عین نبوت و بعثت نیست و لازمه شرکت در دعوی و دعوت پیامبر (ص) شریک بودن در نبوت آن جناب نیست

حال اگر بگوئی لازمه اینکه گفتی: ((حاضرین با آن جناب، شرکای در دعوی و دعوت آن جناب بوده‌اند)) این است که در



نبوت هم شریک آن جناب باشند.

در پاسخ می‌گوئیم: خیر چنین لازمه‌ای وجود ندارد و ما در سابق یعنی در تفسیر آیه (۲۱۳)، از سوره بقره در جلد دوم عربی این کتاب، بحثی پیرامون مسائل نبوت گذرانیدیم و در آنجا گفتیم که تبلیغ و دعوت عین نبوت و بعثت نیست، هر چند از شؤن و لوازم آن، و از مناصب و مقامات الهیه‌ای است که شخص نبی متقلد آن می‌شود و به همین جهت منافات ندارد که این منصب به امری و فرمانی جداگانه به غیر شخص نبی نیز داده شود، همچنانکه در سابق یعنی در تفسیر آیه: (۱۲۴) از سوره بقره در جلد اول عربی این کتاب آنجا که بحثی پیرامون مسأله امامت داشتیم خاطر نشان کردیم: که مسأله دعوت و تبلیغ عین امامت هم نیست هر چند که به وجهی از لوازم آن هست.

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً ((هذا)) اشاره است به داستان‌هایی که از عیسی (علیه السلام) گذشت و اساس آیه بر قصر قلب است و معنایش این است که تنها این مطالبی که ما درباره عیسی (علیه السلام) گفتیم حق است، نه آنچه نصارا درباره آن جناب ادعا می‌کند.

و اینکه حرف ((ان)) و حرف ((لام)) و ضمیر منفصل ((هو)) را در آیه آورده، برای این بوده که مطلب را بطور کامل تاکید و در نتیجه رسول گرامیش را دلگرم و در اقدام به امر مباحله تشجیع کند تا با ایمان کامل و یقین و بصیرت و وثوق به وحیی که خدای تعالی بر او نازل فرموده اقدام نماید و به دنبال این تاکید برای بار دوم با ذکر حقیقت از راه ذکر لازمه آن، مطلب را تاکید نموده فرمود: ((و ما من اله الا الله))، چون مفاد این جمله لازمه حق بودن داستان‌های مذکور است، (و داستان‌های مذکور در صورتی که حق باشد، بزرگترین دلیل بر یکتائی معبود و توحید ربوبیت ((مترجم))). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۵۹

وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ... این جمله عطف است بر اول آیه و با تاکید شدیدی که دارد، دلگرمی دیگری و تشجیع دیگری است نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: خداوند از نصرت حق و تاءید آن عاجز نیست و از این کار نه غافل می‌ماند و نه با سرگرمی به کار دیگران را مهمل می‌گذارد و نه از آن بی‌خبر می‌شود، برای اینکه او عزیز است، (و کسی که عزت مطلقه دارد از آنچه اراده کند عاجز نمی‌شود) و هم حکیم است (و کسی که حکمت مطلقه دارد نه دچار جهل می‌شود و نه در چیزی اهمال می‌ورزد)، پس چنین خدای عزیز و حکیمی معبود حق است، نه آن خدایان که او هام دشمنان حق برای خود تراشیده‌اند. از همین جا روشن می‌شود که چرا این دو نام از میان همه اسمای خدای تعالی در این آیه آمد و اینکه زمینه گفتار در این آیه زمینه قصر قلب و یا قصر افراد است که معنای این دو اصطلاح در سایر مجلدات فارسی این تفسیر گذشت.

فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ أَنْجَائِيَّ که غرض از محاجه و همچنین غرض از مباحله به حسب حقیقت اظهار حق بود، قهرا تصور معقول نمی‌رفت که کسی که به دنبال همین غرض است از راه آن منحرف شود، پس این مسیحیان نجران اگر با این مباحله بخواهند حق را اظهار کنند و می‌دانند که خدای تعالی ولی حق است و حاضر نیست حق از بین برود و ضعیف گردد، قهرا از حق روی نمی‌گردانند و اگر دیدیم از حق روی گردانند، باید بفهمیم که منظورشان از محاجه و مباحله ظهور حق نبوده، بلکه منظورشان این است که به حسب ظاهر غلبه کنند و دین خود و وضع حاضر و سنت‌های دیرینه خود را حفظ نمایند، سنت‌هایی که بر پیروی آن عادت کرده‌اند، پس منظورشان همان هوا و هوس‌هایی است که به زندگیشان شکل داده، نه زندگی صالحه‌ای که با حق و با سعادت و واقعیشان انطباق دارد، پس اگر حق را نپذیرفتند باید فهمید که در پی اصلاح نیستند بلکه می‌خواهند با به تباه کشیدن زندگی سعادت‌مندان، دنیا را به فساد بکشانند، پس علت اعراضشان این است که مفسدند.

از اینجا روشن می‌شود که در جمله جزاء سبب جای مسبب، یعنی ((افساد)) جای ((علت افساد)) نشسته و آن علت این است که نمی‌خواهند حق ظاهر گردد و این جزاء متضمن وصف علم است، چون می‌فرماید: ((فان الله عليم))، آنگاه با آوردن کلمه: ((ان)) جمله را تاکید می‌کند تا بفهماند این صفت مفسده‌گری در دل‌هایشان هست و در قلوبشان ریشه کرده و با فهماندن این نکته



اشاره می کند به اینکه مسیحیان یاد شده به زودی از پذیرش مباحله طفره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۶۰

می روند و به هیچ وجه آن را قبول نمی کنند و اتفاقاً همینطور شد که اشاره فرموده بود و مسیحیان با عمل خود این اشعار آیه را تصدیق کردند. بحث روایتی (روایاتی درباره : محاجه پیامبر (ص) با نصاری نجران و داستان مباحله وانطباق آیه مباحله با اهل بیت رسول الله (ص) ...)

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نصاری نجران وقتی برای وفد و شرفیابی حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حرکت می کردند، سه نفر از بزرگانشان به نام اهتم و عاقب و سید با آنان همراهی نمودند، در مدینه وقتی موقع نمازشان رسید، ناقوس نواخته به نماز ایستادند، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتند: یا رسول الله این مسجد تو است، مسجد اسلام است، چرا باید در اینجا ناقوس بنوازند؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کاری به کارشان نداشته باشید، بعد از آنکه از نمازشان فارغ شدند، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزدیک شده، پرسیدند: مردم را به چه دینی دعوت می کنی؟ فرمود: به شهادت دادن به اینکه جز الله معبودی نیست و اینکه من فرستاده خدایم و اینکه عیسی (علیه السلام) بنده ای است مخلوق که می خورد و می نوشید و سخن می گفت پرسیدند: اگر مخلوق و بنده بود پدرش که بود؟، در اینجا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی شد که به ایشان بگو: شما درباره آدم چه می گوئید؟ آیا بنده ای مخلوق بود، می خورد و می نوشید و سخن می گفت و عمل زناشویی انجام می داد یا نه؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همین سوالات را از ایشان کرد، جواب دادند: بله بنده ای مخلوق بود و کارهایی که برشمردی می کرد، فرمود: اگر بنده بود و مخلوق پدرش که بود؟ مسیحیان مبهوت و مغلوب شدند و خدای تعالی این آیه را فرستاد:

((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ...)) و نیز این آیه را که فرمود: ((فمن حاجک فیه من بعد ماجاءک من العلم - تا جمله - فنجعل لعنت الله علی الکاذبین)). رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان فرمود: پس با من مباحله کنید، اگر من صادق بودم لعنت خدا بر شما نازل شود و اگر کاذب باشم لعنتش بر من نازل شود، مسیحیان گفتند: با ما از در انصاف در آمدی، قرار گذاشتند همین کار را بکنند، وقتی به منزل خود برگشتند، رؤسا و بزرگانشان مشورت کردند و گفتند: اگر خودش با امتش به مباحله بیایند، مباحله می کنیم چون می فهمیم که او پیغمبر نیست و اگر خودش با اقرباءش به مباحله بیاید مباحله نمی کنیم، چون هیچکس علیه زن و بچه خود اقدامی نمی کند، مگر آنکه ایمان و یقین داشته باشد که خطری در بین نیست و در این صورت او در دعویش صادق است، فردا صبح به طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روانه شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۶۱ دیدند که تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی بن ابی طالب و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) برای مباحله آمده اند، نصارا از اشخاص پرسیدند: اینان چه کسانی هستند؟ گفتند: این مرد پسر عم و وصی و داماد او است و این دخترش فاطمه سلام الله علیها است و این دو کودک، دو فرزندانش حسن و حسین (علیهم السلام) هستند، نصارا سخت دچار وحشت شدند و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتند: ما حاضریم تو را راضی کنیم، ما را از مباحله معاف بدار، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان به جزیه مصالحه کرد و نصارا به دیار خود برگشتند.

و در عیون به سند خود از ریان بن صلت از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در گفتگوش با ماءمون و علما در فرق بین عترت و امت و فضیلت عترت بر امت آمده : که علمای حاضر در جلسه پرسیدند: آیا خدای تعالی کلمه ((اصطفاء)) را در کتاب خود تفسیر کرده؟ فرمود: ظاهر این کلمه را در دوازده جا تفسیر کرده، غیر باطن آن و در آن حدیث فرمود: اما سوم در آنجا است که طاهرین از خلق خود را از دیگران متمایز ساخته و رسول خود را دستور می دهد که با عترتش به درگاه خدا ابتهال نموده، با نصارا مباحله کند و فرموده: ((فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم و نساائنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم))، علمای حاضر گفتند منظور از کلمه ((انفسنا)) خود آن جناب است، فرمود، اشتباه کرده اید،

منظورش علی بن ابیطالب سلام الله علیها است، یکی از ادله این معنا کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که درباره قبیله بنی ولیع فرمود: بنی ولیع دست از خلاف کاریش بردارد و گرنه مردی را به سرکوبشان می فرستم که چون نفس من است و منظورش علی بن ابیطالب صلوات الله علیه بود و منظور از کلمه ((ابناء)) حسن و حسین (علیهما السلام) و منظور از کلمه ((نساء)) فاطمه سلام الله علیها است و این خصوصیت و امتیازی است که احدی از امت مقدم بر ایشان نیست و فضیلتی است که احدی از بشر در این فضیلت و شرف به ایشان نمی رسد و احدی از خلق از ایشان در آن فضیلت سبقت نمی گیرند، برای اینکه در این کلام خود علی سلام الله علیها را نفس خود خوانده (تا آخر حدیث). گفتگوی امام کاظم (ع) و رشید درباره ((ذریه))

و از همان کتاب نقل شده که به سند خود از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در گفتگوش با رشید آمده که رشید به آن جناب عرضه داشت: چگونه می گوئید ما ذریه رسول خدائیم؟ با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پسر نداشت؟ و ذریه و نسل هر انسانی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۶۲

فرزند پسرش باقی می ماند، نه فرزند دختر و شما فرزندان دخترید، پس ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیستید، موسی بن جعفر (علیه السلام) فرموده من پیش خود فکر کردم مصلحت در این است که به او بگویم تو را بحث قرابت و بحق قبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بحق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که در این قبر است سوگند می دهم مرا از پاسخ دادن به این سؤال معاف بدار و همین کار را کردم، رشید رو کرد به من (و سایر ساداتی که در مسجد اطراف من بودند، و گفت: ای فرزندان علی سلام الله علیها و تو ای موسی (علیه السلام) که رئیس اینانی، و بطوری که به من رسیده امام زمانشان هستی، باید دلیل خود را بگوئید و به هیچ وجه تو (موسی) را از پاسخ دادن به هر سؤالی که می کنم معاف نمی دارم یکی یکی سوالات مرا با دلیلی از قرآن پاسخ می دهی، چون شما فرزندان علی (علیه السلام) ادعا دارید که از کتاب خدا هیچ چیزی بر شما پوشیده نیست، نه یک الف و نه یک واو، و هر چه در قرآن هست تاءویلش نزد شما است و است دلال می کنید به این کلام خدای عزوجل که فرموده ((ما فرطنا فی الكتاب من شیء)) و خود را از نظریه تمامی علما و قیاس های ایشان بی نیاز می دانید.

در پاسخش گفتم: حالا- اجازه می دهی جواب بدهم؟ گفت: بیاور آنچه داری، گفتم: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم: ((و من ذریته داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هرون و كذلك نجزی المحسنین و ذکریا و یحیی و عیسی و الیاس))، حال ای هارون (امیر المؤمنین!) بگو بینم پدر عیسی (علیه السلام) که بود؟ گفت عیسی (علیه السلام) پدر نداشت، گفتم: قرآن کریم عیسی (علیه السلام) را با اینکه پدر نداشت از طریق مادرش مریم ملحق به ذراری انبیا کرده، ما هم همینطور خدای تعالی ما را از طریق مادرمان فاطمه سلام الله علیه ملحق به ذراری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده، (ای امیر المؤمنین!) آیا این دلیل بس است یا زیادتر بیاورم گفت: بیاور آنچه داری، گفتم: کلام خدای عزوجل است که می فرماید: ((فمن حاجک فیہ من بعد ما جاءک من العلم، فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم، ثم نبتهل فنجعل لعنت الله علی الکافرین))، و احدی ادعا نکرده که در داستان مباحله با نصارا با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داخل در کساء شده باشد، الا علی بن ابیطالب و فاطمه و حسن و حسین (علیهما السلام)، پس تاءویل این کلام خدای تعالی ((ابنائنا)) حسن و حسین (علیهما السلام) است و ((نساءنا)) فاطمه (علیها السلام) و ((انفسنا)) علی بن ابیطالب (علیه السلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۶ پاسخ امام رضا (ع) از سؤال مامون عباسی

و در سؤالهای مامون از حضرت رضا (علیه السلام) آمده که مامون از آن جناب پرسید: چه دلیلی هست بر خلافت جدت علی بن ابیطالب (علیه السلام)؟ فرمود: آیه ((انفسنا)) مامون گفت: بلی اگر نبود ((نساءنا)) فرمود: بله اگر نبود ((ابنائنا)).

مؤلف قدس سره: اینکه امام در پاسخ او فرمود: ((انفسنا)) منظورش این بود که خدای تعالی در این کلمه نفس علی (علیه السلام) را مانند نفس پیامبرش دانسته، و اما اشکالی که مامون کرد و گفت: ((بلی اگر نبود)) منظورش این بوده که کلمه

((نسائنا)) در آیه دلیل بر این است که منظور از ((انفس)) مردان است، چون در مقابل کلمه ((نساء)) کلمه ((رجال)) قرار می‌گیرد و لذا کلمه ((انفس)) باید به معنای رجال باشد (و معنای آیه تا اینجا این است که بیائید تا مردان و زنان خود را بخوانیم)، پس دیگر کلمه ((انفسنا)) دلیل بر فضیلت نمی‌شود و اینکه امام در پاسخ از اشکالش فرمود: بلی اگر نبود ((ابنائنا)) منظورش این بوده که وجود کلمه ((ابنائنا)) در آیه بر خلاف مقصد تو دلالت می‌کند، برای اینکه اگر مراد از کلمه ((انفس)) مردان بود، شامل حسن و حسین (علیهما السلام) و همه پسران هم می‌شد، دیگر حاجتی نبود که کلمه ((ابنائنا)) را بیاورد، پس آوردن این کلمه دلیل بر این است که منظور از کلمه ((انفس)) هم رجال نیست.

و در تفسیر عیاشی به سند خود از حریر از امام صادق (علیه السلام) است روایت کرده که فرمود: اشخاصی از امیر المؤمنین (علیه السلام) از فضائلش پرسیدند حضرت شمه ای از فضائل خود را برشمرد، سؤال کنندگان تقاضا کردند که باز بشمار، فرمود: دو نفر از احبار و کشیش های نصارا نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و درباره عیسی (علیه السلام) با آن جناب صحبت کردند، خدای عزوجل این آیه را نازل کرد: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب...))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خانه آمد و دست علی (علیه السلام) (و شاید صحیح دست من بوده و به غلط نام مقدس علی (علیه السلام) ضبط شده باشد)، و حسن و حسین و فاطمه (علیهما السلام) را گرفت و بیرون آمد، در حالی که دست به آسمان بلند کرده بود و انگشتانش را باز نموده، نصارا را دعوت به مباحله کرد، می‌گوید در اینجا امام صادق (علیه السلام) فرمود: حضرت ابو جعفر امام باقر (علیه السلام) می‌فرمود مباحله همین است که انگشتان دست را باز و مشبک نموده به آسمان بلند کند و به هر حال وقتی آن دو حبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدند که اینطور برای مباحله می‌آید، یکی از آن دو حبر، به دیگری گفت: به خدا سوگند اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۶۴:

این مرد پیغمبر خدا باشد همه ما (نصارا) هلاک خواهیم شد و اگر پیغمبر نباشد قوم و اهل خودش او را از بین می‌برند و از مباحله کردن خودداری نموده برگشتند. مضمون روایات شیعه در خصوص همراهان پیامبر (ص) در مباحله مؤلف قدس سره: و این معنا یا قریب به آن در روایات دیگر از طرق شیعه نقل شده، و در همه آنها آمده کسانی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، آنان را برای مباحله آورد، علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهما السلام) بودند و شیخ آن روایات را در کتاب امالی به سند خود از عامر بن سعد از پدرش و نیز به سند خود از عبد الرحمان بن کثیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و نیز به سند خود از سالم بن ابی الجعد و او بدون ذکر بقیه سند از ابی ذر رضوان الله علیه و باز به سند خود از ربیع بن ناجد از علی (علیه السلام) نقل کرده، و مرحوم شیخ مفید آن را در کتاب اختصاص به سند خود از محمد بن زبیرقان از موسی بن جعفر (علیه السلام)، و نیز از محمد بن منکدر از پدرش از جدش روایت کرده، و عیاشی آن را در کتاب خودش از محمد بن سعید اردنی از موسی بن محمد بن الرضا از برادرش، و نیز از ابی جعفر احوال از امام صادق (علیه السلام) و نیز در همان کتاب در روایتی دیگر از احوال از آن جناب و نیز از منذر از علی (علیه السلام)، و باز در آن کتاب به سند خود از عامر بن سعد نقل کرده، فرات بن ابراهیم هم در تفسیر خود با ذکر سند کامل از امام ابی جعفر (علیه السلام)، و از ابی رافع و شعبی و علی (علیه السلام) و از شهر بن حوشب نقل کرده و صاحب روضه الواعظین و صاحب اعلام الوری و صاحب خرائج و دیگران آن را روایت کرده اند. و در تفسیر ثعلبی از مجاهد و کلبی آمده: رسول خدا وقتی نصارا را دعوت به مباحله کرد گفتند: فعلا برمی‌گردیم و پیرامون این پیشنهاد مشورت می‌کنیم، وقتی با هم خلوت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۶۵:

کردند به عاقب - که از صاحب رایان ایشان بودند - گفتند: ای عبد المسیح تو چه صلاح می‌دانی؟ او گفت: به خدا سوگند ای گروه نصارا شما خوب می‌دانید که محمد (صلی الله علیه و آله) نبی است مرسل، و این پیشنهادی که او کرده، درباره حضرت مسیح حق را از باطل جدا کرده و به خدا سوگند هیچ قومی با پیغمبری مباحله نکرده که بعد از مباحله دیری پائیده باشد، بزرگسالان

زنده مانده و خردسالان نشان به رشد رسیده باشند و شما هم اگر دست به چنین کاری بزنید، بطور قطع همه ما هلاک می شویم، اگر جز به حفظ دینی که با آن انس گرفته اید رضا نمی دهید و می خواهید وضع موجود خود را هر چه هست حفظ کنید، پس با او قراری ببندید و به دیار خود برگردید.

نصارا به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روانه شدند، از آن سو هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حسین (علیه السلام) را در آغوش و دست حسن (علیه السلام) را در دست گرفته، فاطمه سلام الله علیه دنبالش و علی (علیه السلام) به دنبال فاطمه سلام الله علیها به راه افتادند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر گاه من دعائی کردم شما آمین بگوئید، اسقف نجران وقتی آن جناب و همراهانش را بدید، به مردم خود گفت: ای گروه نصارا من به یقین چهره هائی می بینم که اگر از خدا درخواست کنند کوهی را از جای بکنند می کند، زنهار که مباحه مکنید و گرنه هلاک می شوید و تا روز قیامت حتی یک نفر نصرانی روی زمین نمی ماند، (و چون این دو گروه به هم رسیدند) مسیحیان گفتند: ای ابوالقاسم ما مشورت کردیم و صلاح خود را در این دیدیم که با تو مباحه نکنیم و شما را به دین خودتان و خود را به دین خود واگذاریم، فرمود: حال که از مباحه امتناع دارید، پس اسلام را بپذیرید تا به نفع شما باشد آنچه به نفع مسلمین است، و به ضررتان باشد هر چه به ضرر ایشان است، مسیحیان این پیشنهاد را هم نپذیرفتند، فرمود: پس من ناگزیر با شما می جنگم، عرضه داشتند ما طاقت جنگیدن با عرب را نداریم ولی حاضریم با تو مصالحه کنیم بر اینکه با ما جنگی و ما را تهدید نکنی و از دینمان برنگردانی و ما در مقابل، همه ساله دو هزار طاقه پارچه، هزار طاقه در ماه صفر و هزار طاقه در ماه رجب، و سی عدد زره عادی آهنی (درعهای قدیمی) بپردازیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم با ایشان بهمین مصالحه کرد.

و آنگاه فرمود: به آن خدائی که جانم به دست او است هلاکت تا بالای سر اهل نجران آویزان شده بود و اگر مباحه می کردند بصورت میمون و خوک مسخ می شدند و بیابان در زیر پایشان شعله ور گشته، در آخر خدای تعالی نجران و اهلش را منقرض می کرد، حتی مرغان بالای درختهایشان را می سوزاند و اما بقیه نصارای دنیا یک سال طول نمی کشید که همه هلاک می شدند و در روی زمین حتی یک نصرانی باقی نمی ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۶۶

مؤلف قدس سره: قریب به این معنا در کتاب مغازی از ابن اسحاق آمده، و قریب به همین روایت را مالکی هم در کتاب ((فصول المهمه)) از مفسرین نقل کرده، حموی هم قریب به آن را از ابن جریر روایت نموده است.

و اینکه در روایت آمده بود: ((در صفر)) منظور محرم است که اول سال عربی است و عرب در دوره جاهلیت محرم را صفر اول و صفر دوم می نامیدند و رسمشان این بود که اگر صفر اول یعنی محرم الحرام جنگی پیش می آمد، از آنجائی که هم در جاهلیت و هم در اسلام جنگ در ماه های حرام ممنوع بود، حرمت صفر اول را در آن سال به صفر دوم می دادند تا بتوانند در صفر اول که همان محرم الحرام است به جنگ بپردازند و این انتقال حرمت از ماهی به ماه دیگر را نسیء می نامیدند ولی اسلام از این انتقال جلوگیری نموده، همچنان صفر اول (محرم الحرام) را حرام دانسته، نامش را ((شهر الله)) المحرم نامید و به تدریج به منظور سهولت تلفظ کلمه شهر الله را از نام آن برداشته، محرمش خواندند. روایتی از صحاح اهل سنت در مناقب امیرالمؤمنین (ع)

و در صحیح مسلم از عامر بن سعد بن ابی وقاص، از پدرش سعد روایت کرده که گفت: معاویه بن ابی سفیان (علیه لعائن الله) به سعد دستور داده بود: به ابو تراب علی بن ابیطالب (علیه السلام) ناسزا بگوید و او امتناع می ورزید، روزی معاویه از او پرسید: چه چیز تو را از دشنام به علی باز می دارد؟ گفت: من تا چندی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سه تا جمله را به یاد دارم، علی بن ابیطالب را دشنام نخواهم داد، سه تا کلمه است که اگر یکی از آنها را درباره من گفته بود از هر نعمت گرانبها محبوب ترش می داشتم، اول اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روزی که به بعضی از جنگ هایش می رفت و علی (علیه

(السلام) را جانشین خود در مدینه کرده بود و علی (علیه السلام) (به خاطر پاره ای زخم زبانهای دشمنان) عرضه داشت: مرا در میان زنان و کودکان جانشین کردی؟ شنیدم که فرمود: آیا راضی نمی شوی به اینکه نسبت به من به منزله هارون باشی نسبت به موسی (علیه السلام)؟ با این تفاوت که بعد از من دیگر هیچ پیغمبری نیاید و نبوتی نخواهد بود.

دومش اینکه در روز جنگ خبیر شنیدم می فرمود: ((به زودی رایت و پرچم جنگ را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۶۷ به دست مردی می دهم که خدا و رسولش را دوست می دارد و خدا و رسول او نیز او را دوست می دارند، فردا همه گردن کشیدیم تا شاید آن شخص ما باشیم ولی به هیچ یک از ما نداد و فرمود: علی را برایم صدا بزنید، رفتند علی (علیه السلام) را در حالی که درد چشم داشت آوردند، پس آب دهان در چشمهایش انداخت و رایت جنگ را به دستش سپرد و خدای تعالی قلعه خبیر را به دست او فتح کرد، سوم اینکه وقتی آیه: ((قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم و نساائنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل...)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهما السلام) را احضار نموده، آنگاه فرمود: ((بار الها اینها اهل بیت من)).

مؤلف قدس سره: این روایت را ترمذی هم در صحیح خود آورده، ابوالموید موفق بن احمد هم آن را در کتاب فضائل علی (علیه السلام) آورده و ابو نعیم هم آن را در کتاب ((الحلیه)) از عامر بن سعد از پدرش روایت کرده، و نیز حموینی آن را در کتاب خود (فرائد السمطین) آورده است. دو روایت از ((حیلة الاولیا)) ابو نعیم اصفهانی و در حلیه الاولیاء تالیف ابی نعیم آمده که وی به سند خود از عامر بن ابی وقاص از پدرش روایت آورده که گفت: وقتی این آیه نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهما السلام) را نزد خود خواست، آنگاه گفت: ((بار الها اینانند اهل بیت من)).

و در همان کتاب به سند خود از شعبی از جابر روایت آورده که گفت: عاقب و طیب نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند، حضرت آن دو را به اسلام دعوت کرد، عرضه داشتند: ما اسلام آورده ایم ای محمد، فرمود: دروغ می گوئید و اگر مایل باشید به شما خبر می دهم که چه چیز نمی گذارد اسلام بیاورید، گفتند: بگو ببینیم چیست؟ فرمود: علاقه ای است که به صلیب و به نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوگ دارید، جابر می گوید: آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن دو را دعوت کرد به ملاحظه (مباهله) آن دو نیز قبول کرده، قرار گذاشتند که صبح با آن جناب دیدار کنند، صبح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دست علی و حسن و حسین و فاطمه (علیهما السلام) را گرفت و آماده مباهله شد و کسی را به دنبال عاقب و طیب فرستاد که منتظر شما هستم، آن دو نصرانی حاضر به ملاحظه نشدند و به حقانیت آن جناب اقرار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۶۸ نمودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به آن خدائی که مرا به حق مبعوث فرموده، اگر ملاحظه می کردند بیابانها بر سرشان آتش می بارید.

جابر می گوید: درباره همین نصارا بود که آیه: ((ندع ابنائنا و ابناءکم...)) نازل شد و باز جابر گفت: منظور از ((انفسنا و انفسکم)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) است و منظور از ((ابنائنا)) حسن و حسین و منظور از ((نساائنا)) فاطمه سلام الله علیها است.

مؤلف قدس سره: این روایت را ابن المغازلی در کتاب مناقب به سند خود از شعبی، از جابر آورده و نیز حموینی آن را در کتاب فرائد السمطین به سند خود از جابر نقل کرده و مالکی هم آن را در فصول المهمه بدون ذکر سند از جابر آورده.

و نیز آن را از ابی داود طیالسی از شعبه شعبی بدون ذکر سند نقل کرده، الدر المنثور هم آن را از حاکم (که وی حدیث را صحیح دانسته) و از ابن مردویه و از کتاب دلائل ابی نعیم از جابر روایت کرده. سه روایت از ((دارالمنثور)) از جلال الدین سیوطی و در الدر المنثور است که ابو نعیم در کتاب دلائل از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده که گفت: واردینی از نصارای



نجران به مدینه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و آنان چهارده نفر از اشراف نصارای نجران بودند، یکی از ایشان که بزرگترینشان بود سید نام داشت و یکی دیگر که در رتبه بعد از او بود عاقب نامیده می شد، و عاقب مردی بود که نصارای نجران بدون مشورت با او کاری نمی کردند، آنگاه بقیه داستان را طبق نقل گذشته ادامه داده است.

باز در تفسیر الدر المنثور است که بیهقی در کتاب دلائل از طریق سلمه بن عبد یسوع، از پدرش، از جدش، روایت کرده که گفته است: قبل از نزول سوره نمل (طس سلیمان)، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نامه ای به اهل نجران به این مضمون نوشت: به نام الله که معبود ابراهیم و اسحاق و یعقوب است، این نامه ای است از محمد (صلی الله علیه و آله) فرستاده خدا به سوی اسقف نجران و تمام اهل نجران، اگر اسلام بیاورید من هم اکنون ثنا و شکر گزاریم را به سویتان می فرستیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۶۹

ثناى الله را که معبود ابراهیم و اسحاق و یعقوب است، اینک بعد از حمد خدای تعالی من شما را که دچار بنده پرستی شده اید، به سوی پرستش الله می خوانم و شما را که به ولایت و حکومت بندگان تن در داده اید به سوی ولایت الله دعوت می کنم، حال اگر زیر بار نرفتید، باید جزیه پردازید و اگر این را هم نپذیرفتید اعلان جنگ به شما می دهم و السلام.

وقتی اسقف این نامه را خواند بی تاب شد و به شدت به خود لرزید، آنگاه به نزد مردی از اهل نجران که نامش شرحبیل بن وداعه بود فرستاد و نامه آن جناب را به وی داد تا بخواند، بعد از آنکه شرحبیل نامه را خواند اسقف از وی پرسید: نظرت در این باره چیست؟ شرحبیل گفت: تو خوب میدانی که خدای تعالی به ابراهیم وعده داده که در ذریه اسماعیل هم پیغمبر برگزیند و چه اشکال دارد که این شخص همان پیغمبری باشد که خدا وعده اش داده؟ البته من در مسأله نبوت کارشناس نیستم و در این باره رایى ندارم، بله اگر مشکل تو بر سر مسائل دنیا بود من کمک و یاریت می کردم و نهایت درجه قدرتم را بکار می گرفتم.

اسقف وقتی از این مرد صاحب نظر چیزی فهمید به یک یک اهل نجران مراجعه نموده و با آنان مشورت کرد، آنها هم همان سخن شرحبیل را گفتند، در آخر رایشان بر این معنا متفق شد که همان شرحبیل بن وداعه و عبدالله بن شرحبیل و جبار بن فیض را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بفرستند تا اطلاعاتی در مورد آن حضرت به دست آورده، برای ایشان خبر بیاورند.

این چند نفر به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روانه شده و سؤالهایی کردند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم از ایشان سوالاتی کرد و این تبادل سؤال همچنان رد و بدل می شد، تا اینجا که عرضه داشتند: چه می گوئی درباره عیسی بن مریم؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: امروز در این باره چیزی گفتنی ندارم، صبر کنید و در مدینه بمانید تا فردا صبح به شما خبر دهم که درباره عیسی (علیه السلام) چه می توان گفت: خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب... فنجعل لعنه الله علی الکاذبین))، واردین از نجران را بدانچه نازل شده خبر داده (و خاطر نشان ساخت که تولد بدون پدر عیسی (علیه السلام) مجوز آن نیست که ما قائل به خدائی او شویم، برای اینکه اگر او بدون پدر متولد شد آدم بدون پدر و مادر تکون یافت ولی) نجرانیان حاضر نشدند دست از خدائی عیسی بردارند، فردای آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف آنان حرکت کرد، در حالی که سراندازی به روی خود و حسن و حسین کشیده بود و فاطمه هم به دنبالش بود، تا با ایشان ملاعنه کند، در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زنان متعدد داشت، شرحبیل به دو رفیق همراهش گفت: من دارم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۰

احساس خطر می کنم و چنین می فهمم که اگر این مرد پیغمبر باشد و ما با او ملاعنه کنیم در روی زمین احدی از ما باقی نمی ماند و خرد و کلان ما نابود می شوند.

پرسیدند: پس به نظر تو باید چه کنیم؟ گفت: من به نظرم می رسد که خود او را در کار خود حکم کنیم، چون من او را مردی می یابم که هرگز به باطل حکم نمی کند، گفتند: اختیار با تو است، هر چه صلاح می دانی بکن، شرحبیل نزد رسول خدا (صلی



اللّه علیه و آله) شد و عرضه داشت: من پیشنهادی دارم بهتر از ملاعنه کردن با تو، پرسید چیست؟ عرضه داشت: اینکه امروز تا به شب و امشب را تا به صبح در صلاح کار ما ببندیش، فردا هر حکمی که به صلاح ما بکنی نافذ و از ناحیه ما پذیرفته باشد، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) (پسندید و) برگشت و با ایشان ملاعنه نکرد و با ایشان بر این مبنا که جزیه پردازند مصالحه کرد.

و در همان کتاب است که ابن جریر از علباء بن احمر یشکری روایت کرده که گفت: وقتی آیه شریفه: ((قل تعالوا ندرع ابنائنا و ابناکم...)) نازل شد، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) فرستاد تا علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) بیایند و یهود را دعوت کرد برای اینکه با آنان ملاعنه کند، جوانی از یهودیان گفت: وای بر شما مگر دیروز نبود که با برادرانتان که بعدا به صورت میمون و خوک مسخ شدند عهد بستید که هرگز ملاعنه نکنید، یهود این تذکر را که شنیدند، از ملاعنه منصرف گشتند. مباحله، مخصوص داستان نصارای نجران نبوده و رسول اللّه (ص) در مقام مباحله با یزید نیز آمده بود

مؤلف قدس سره: این روایت موید این احتمال است که ضمیر در جمله: ((فمن حاجک فیه)) به کلمه: ((حق)) در جمله: ((الحق من ربک)) برگردد، و معنای جمله چنین باشد ((پس هر کس که بر سر حق با تو بگو مگو کرد به او بگو...)) در نتیجه این نظریه تائید می شود که حکم مباحله مخصوص داستان نصارای نجران و مسأله عیسی بن مریم که اخبار بسیار زیادی آن را حکایت نموده و بیشترش را نقل کردیم نبوده و معلوم می شود رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) تنها با این طایفه مباحله نکرده بلکه بعد از مباحله با آنان در مقام مباحله با یهود هم بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۱

ابن طاووس در کتاب سعد السعود گفته: من در کتاب ما نزل من القرآن فی النبی و اهل بینه نوشته محمد بن عباس بن مروان دیدم که نوشته بود: خبر مباحله از پنجاه و یک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۲

طریق نقل شده و بعضی از افراد را که طریق به او منتهی می شود از صحابه دانسته است و از جمله حسن بن علی (علیهما السلام) و عثمان بن عفان و سعد بن ابی وقاص و بکر بن سمال و طلحه و زبیر و عبد الرحمان بن عوف و عبد اللّه بن عباس و ابا رافع غلام رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) و جابر بن عبد اللّه و براء بن عازب و انس بن مالک را شمرده.

و این معنا در کتاب مناقب نیز از عده ای از راویان و مفسران نقل شده و همچنین در الدرالمثور آمده است. سخن عجیب یکی از مفسرین در مقام رد انطباق ((انفس)) و ((نساء)) و ((ابناء)) در آیه مباحله با علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام)

و یکی از حرفهای عجیبی که مفسری در تفسیر خود زده، سخنی است که در تفسیر آیه مورد بحث آورده و گفته است: روایات همه اتفاق دارند بر اینکه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) برای مباحله علی و فاطمه و دو فرزندان فاطمه را انتخاب کرده و کلمه: ((نساتنا)) را حمل بر فاطمه (علیها السلام) به تنهایی و کلمه ((انفسنا)) را بر علی (علیه السلام) به تنهایی حمل نموده، آنگاه گفته: ((مصادر این روایات همه و همه علمای شیعه اند و همه می دانیم که منظور شیعه از این عمل چه بوده است، بعد از جعل آن روایات تا آنجا که توانستند کوشش کردند آن را در بین مسلمانان ترویج کنند و به حدی در این کار موفق شدند که حتی توانستند در بین اهل سنت هم رواجش دهند، ولی جعل کنندگان این احادیث نتوانستند قصه جعلی خود را که همان مضمون روایات جعلی است با آیه مباحله تطبیق دهند، برای اینکه در آیه شریفه کلمه ((نساتنا)) آمده و این کلمه جمع است و هیچ عربی این کلمه را در مورد یک زن اطلاق نمی کند، آن هم زنی که دختر خود گوینده باشد، آن هم گوینده ای که خود زنان متعدد دارد، عرب از کلام چنین گوینده وقتی می گوید: زنان ((ما)) دخترش به ذهنشان نمی رسد و از این بعیدتر اینکه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) از کلمه ((انفسنا)) که آن نیز جمع است علی (علیه السلام) را منظور داشته باشد.

از سوی دیگر واردین از نجران زنان و فرزندان خود را همراه نیاورده بودند تا رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله) به حکم آیه شریفه ماءمور باشد بایشان بفرماید زنان و فرزندان خود را بیاورید، پس آیه شریفه در خصوص داستان خاصی به نام مباحله با اهل نجران نازل نشده و از آیه بیش از این استفاده نمی شود که: خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور داده است به اینکه اگر فرضاً کسی

از اهل کتاب با تو بر سر مسأله عیسی مجادله کرد، او را دعوت کن به اینکه با زنان و مردان و فرزندان یک جا جمع شوند، مؤمنین هم با زن و فرزند یک جا جمع شوند و این دو دسته با هم مباحله کنند، به این نحو که به درگاه خدا تضرع نموده، از او بخواهند هر یک از دو طایفه را که درباره عیسی (علیه السلام) دروغ می گوید، لعنت کند یعنی از رحمت خود دور فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۷:

چون اینگونه درخواست، خود دلیل بر این است که درخواست کننده بدانچه درباره عیسی (علیه السلام) معتقد است ایمان کامل و وثوق تمام دارد، هم چنانکه امتناع آن طرف دیگر از چنین مباحله ای - چه نصارا و چه غیر آنان - دلیل بر این است که نسبت به معتقدات خود تردید دارند و حتی به محاجه و مباحثه ای که می کنند ایمان ندارند و عقائدشان متزلزل است.

چون عقیده خود را بر اساس دلیل روشن به دست نیاورده اند و کسی که به خدا ایمان آورده، چگونه راضی می شود که همه این جمعیت ها را از دو طرف یعنی هم جمعیت اهل حق و هم جمعیت اهل باطل را در یک نقطه جمع کند و همه به درگاه خدا توجه نموده، لعنت و دوری از رحمت خدا را برای طرف مقابل خود طلب کند و این عمل، جرات و جسارت و است هزاء به قدرت و عظمت خدا است و بالاتر از این جرات چیست؟

آنگاه می گوید: اما رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین در اینکه آنچه درباره عیسی (علیه السلام) معتقد بودند یقین داشتند حرفی نیست، برای اینکه در یقین شائن همین بیان خدای تعالی کافی است که می فرماید: ((من بعد ما جاءك من العلم))، پس علم در این مسائل اعتقادی، همان یقین است و نه چیز دیگر.

و اما اینکه خدای تعالی فرموده: ((ندع ابناثا و ابنا کم...)) دو احتمال دارد که به هیچیک از آن دو، اشکالی که به شیعه وارد است، وارد نمی شود.

اول اینکه: بخواهد بفرماید هر یک از دو طرف زنان و فرزندان طرف مقابل را نفرین کنند، مثلا ما مسلمانان زنان و فرزندان شما مسیحیان را نفرین کنیم و شما مسیحیان زنان و فرزندان ما را نفرین کنید.

دوم اینکه: هر طایفه ای زنان و فرزندان خود را نفرین کند، ما مسلمانان زنان و فرزندان خود را و شما مسیحیان زنان و فرزندان خود را نفرین کنید.

و همانطور که گفتیم هیچ اشکالی به این دو وجه وارد نیست، اشکال هر چه هست به نظریه شیعه است که شائن نزول آیه و مراد از ((انفس)) و ((نساء)) و ((ابناء)) را عده ای خاص می داند. کلام مبتنی بر تعصب کلامی بی پایه و باطل است

مؤلف قدس سره: و این گفتار - که خیال می کنم خواننده باور نکند که کلام مردی دانشمند است و ما را متهم کند به اینکه نسبت ناروا به مفسر مزبور داده ایم - کلامی است بی پایه و ساقط و اگر آن را نقل کردیم برای آن بود که خوانندگان متوجه شوند به اینکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۷۴:

تعصب ورزی، کار یک دانشمند را در نفهمی به کجا می کشاند و تا چه حد فهم او را ساقط و نظریه اش را سطحی و عوامانه می سازد، تا آنجا که به دست خودش آنچه بنا کرده خراب و آنچه خراب کرده بنا می کند و باکی هم ندارد، برای اینکه خیر و شر را تشخیص نمی دهد، تا کسی شر را نشناسد چگونه از آن اجتناب می کند؟

و ما پیرامون گفتاروی در دو مقام بحث می کنیم: اول اینکه آیا آیه مباحله هیچ دلالتی بر فضیلت علی (علیه السلام) دارد یا نه؟ که این بحثی است کلامی و خارج از غرضی که این کتاب درباره آن تالیف شده، یعنی غرض تفسیری که عبارت است از دقت در معانی آیات قرآنی.

مقام دوم، بحث پیرامون سخنان مفسر نامبرده، البته از این جهت که با مدلول آیه مباحله و روایات داستان نصارای نجران ارتباط دارد و گر نه ما آنقدر بیکار نیستیم که پیرامون هر سخنی و درستی و نادرستی آن بحث کنیم، لیکن چون با غرض کتاب ما ارتباط

دارد، مورد بحث قرار می‌دهیم.

خواننده محترم توجه کرد که آیه شریفه چه دلالتی دارد و روایات بسیاری هم که نقل شد با دلالت آیه مطابقت دارد، دقت در این دو فراز، فساد گفتار این مفسر را که اصلاً معلوم نیست چه می‌خواهد بگوید از وجوه متعددی روشن می‌سازد، اینک تفصیل آن، از نظر خوانندگان می‌گذرد. بررسی و رد گفته‌های تعصب‌آمیز و مغرضانه آن مفسر

۱- اینکه گفت: ((مصادر روایاتی که آیه مباهله را ناظر به اشخاص معین می‌داند، کتب شیعه است - تا آنجا که گفته - و تا توانستند در ترویج این روایات کوشیدند بطوری که در بسیاری از اهل سنت نیز رائج گردید، با اینکه قبلاً گفته بود روایات متفق است در اینکه آیه در شائن علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) نازل شده)) و ما نفهمیدیم منظور از این سخن کدام روایات است؟ آیا مرادش همین روایاتی است که محدثین اجماع دارند بر نقل و عدم طرح آن؟ روایاتی که یکی دو تا و سه تا نیست تا بگوید اهل حدیث توطئه کرده‌اند بر جعل آن، روایاتی که صاحبان جوامع حدیث آن را در جوامع خود آورده‌اند و اگر به خود جرات داده شیعه را متهم به جعل آنها کند، آیا می‌تواند صحیح مسلم و ترمذی و کتب تاریخ را هم جعلی بدانند؟.

روایاتی که همه مفسرین بر نقل آن در تفاسیر خود اتفاق دارند، بدون اینکه در آن اعتراض کرده و یا در صحت سند آنها تردیدی نموده باشند و اگر بگوید مفسرین تخصصی در تشخیص حدیث ندارند، بسیاری از مفسرین خود اهل حدیث هم بوده‌اند، مانند: طبری و ابی‌الفداء بن‌کثیر و سیوطی و امثال ایشان سؤال دیگری که از او داریم این است که منظور از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۵

شیعیانی که مصادر این روایاتند چه کسانی هستند؟ آیا صحابه‌ای است که سلسله سند این روایات به آنان منتهی می‌شود؟ از قبیل سعد بن ابی وقاص و جابر بن عبد الله و عبد الله بن عباس و سایر صحابه و یا تابعینی که تمسکشان به این روایات ثابت شده، از قبیل ابی‌صالح و کلبی و سدی و شعبی و امثال آنان؟ و اگر نامبردگان به جرم اینکه احادیثی نقل کرده‌اند که مطابق هوای نفس این آقا نیست، شیعه شدند و به خیال او هر چه نقل کنند جعلی است، پس تمامی احادیث اسلامی که به وسیله آنان نقل شده بی اعتبار است، پس این آقا باید همه نامبردگان را کنار بگذارد و احادیثشان را طرد کند و با طرح احادیث آنان دیگر سنتی و سیره‌ای باقی نمی‌ماند و چگونه یک فرد مسلمان و یا یک عالم اسلامی و حتی یک مسلمان دروغی می‌تواند بگوید سنت به کلی باطل است؟ و در عین حال در صدد سلام شناسی برآید؟ و بفهمد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چه تعالیمی و چه شرایعی آورده؟ با اینکه قرآن کریم صراحت دارد بر اینکه سنت و سخن و سیره آن جناب حجت است و تصریح دارد به اینکه دین خدا همچنان زنده می‌ماند، و اگر بنا باشد سنت را به کلی باطل بدانیم، دیگر اثری از قرآن باقی نمی‌ماند (چون قرآن کریم آیه آیه اش به وسیله سنت اثبات شده) و در این فرض ثمره‌ای هم بر نازل کردن قرآن مترتب نمی‌شود.

و یا می‌خواهد بگوید خود صاحب جوامع از این احادیث بی‌خبرند، بلکه شیعه بعد از مردن صاحبان جوامع و کتب تاریخ، احادیث مذکور را در کتب آنان داخل کرده‌اند که باز محذور بطلان سنت و شریعت در بین می‌آید، بلکه محذور در این فرض عمومی تر و فساد بیشتر است، برای اینکه دیگر به هیچ کتابی نمی‌توان اعتماد نمود. مقصود ما بیان مصداق است نه معنای لفظ!

۲- دومین نقطه نظر ما در گفتار وی آنجا است که می‌گوید: ((شیعه کلمه ((نسائنا)) را بر فاطمه (علیها السلام) و کلمه ((انفسنا)) را بر علی (علیه السلام) به تنهایی حمل کرده‌اند)) و گویا این معنا را از بعضی روایات گذشته فهمیده، مانند روایت جابر که گفته: ((نسائنا)) فاطمه (علیها السلام) و ((وانفسنا و انفسکم)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) است، (تا آخر خبر)، ولی کوتاهی از فهم خود این مفسر است چون روایت نمی‌خواهد بگوید کلمه: ((نسائنا)) به معنای فاطمه (علیها السلام) و لفظ ((انفسنا)) به معنای علی (علیه السلام) است و یا مراد از اولی فاطمه سلام الله علیها و مراد از دومی علی (علیه السلام) است، بلکه منظور از این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مقام امثال این فرمان از ((انفسنا)) به غیر از علی (علیه السلام) و

((از نسانا)) بجز فاطمه سلام الله علیها و از ((ابنائنا)) بجز حسنین (علیهما السلام) را نیاورد، معلوم می شود برای کلمه اول بجز علی (علیه السلام) و برای کلمه دوم بجز فاطمه سلام الله علیها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۶

واز سوم بجز حسنین (علیهما السلام) مصداق نیافت و کانه منظور از ابناء و نساء و انفس همان اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، همچنانکه در بعضی روایات به این معنا تصریح شده، بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نامبردگان را با خود آورد عرضه داشت: ((بار الها اینانند اهل بیت من))، چون این عبارت می فهماند پروردگارا من بجز اینان کسی را نیافتم تا برای مباحله دعوت کنم.

دلیل گفتار ما بر اینکه منظور جابر این بوده، عبارت بعضی از روایات است که می گوید: ((انفسنا و انفسکم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) است))، چون این عبارت صریح است در اینکه مقصود بیان مصداق است نه معنای لفظ.

۳- می گوید: ((جعل کنندگان این سرگذشت خوب نتوانستند آن را با آیه تطبیق دهند، چون عرب وقتی از گوینده ای کلمه: ((نسانا)) را می شنود، دختر خود گوینده به ذهنش نمی رسد، آن هم گوینده ای که چند زن دارد، از لغت عرب چنین معنایی فهمیده نمی شود و از این بعیدتر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ((انفسنا)) علی (علیه السلام) را اراده کرده باشد.)) اساتید بلاغت و بیان به این آیه استناد کرده اند

و این معنای عجیبی که این مفسر برای آیه کرده، باعث شده روایات داستان مباحله را با همه کثرتش طرح کند و آن وقت به راویانش و به هر کس که آن روایات را قبول کرده، بد و بیراه بگوید و آن تهمت ها را بزند با اینکه مشغول نوشتن تفسیر برای کلام خدا بوده است (کلامی که مرتب او را به پیروی از حق و اجتناب از باطل و دوری از هواهای نفسانی می خواند) و جا داشت پاس حرمت جمع کثیری از علمای اسلام را بدارد و کسانی را که از ائمه بلاغت و اساتید بیاند و روایات مذکور را بدون اینکه هیچ خدشه و اعتراضی به آن بکنند در مؤلفات خود آورده اند، اینطور به آسانی به باد تهمت ((نفهمی))! نگیرد.

یکی از اساتید، زمخشری صاحب کشاف است، کسی است که ائمه قرائت را در قرائشان تخطئه می کند، مع ذلک در ذیل این آیه می گوید: ((این دلیلی است که هیچ دلیلی قوی تر از آن بر فضیلت اصحاب کساء (علیهم السلام) نیست و این برهان روشنی است بر صحت نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، برای اینکه احدی نه از موافق و نه از مخالف روایتی نیاورده که گفته باشد نصارای نجران بدون ترس از اصحاب کساء به مسأله مباحله اقدام کرده اند، چون اگر احتمال می دادند آن جناب به دروغ دعوت به نبوت می کند، بدون درنگ با او مباحله می کردند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۷

چطور ممکن است که این بزرگان و قهرمانان بلاغت و برجستگان ادب نفهمیده باشند که این روایات، نسبت غلط به قرآن می دهند و می گویند: ((قرآن لفظ جمع را در مفرد استعمال کرده، کلمه نساء را که جمع است، در مورد یک نفس بکار برده؟!)).

نه، به جان خودم سوگند، امر بر آن همه بزرگان پوشیده نمانده، تنها این مفسر است که نتوانسته است بین مفهوم و مصداق فرق بگذارد و خیال کرده که اگر خدای عزوجل به پیامبر خود بفرماید: پس بعد از این، با اینکه خدا به تو علم داده، اگر کسی بگو مگو کرد به او بگو: ((ما فرزندانمان و شما فرزندانتان را بخوانید...)) و از سوی دیگر از طریق روایات معلوم شد که بگو مگو کنندگان واردین از نجران بودند و عددشان بطوری که در بعضی از روایات آمده، چهارده مرد بود و هیچ زن و فرزندی همراهشان نداشتند.

و نیز معلوم شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای مباحله با آنان به غیر از علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) را نیاورد، لازمه آن فرمان و این امثال آن است که معنای جمله: ((فمن حاجک)) واردین نجران و معنای ((نسانا))، یک زن و معنای ((انفسنا)) یک مرد و معنای ((ابنائنا)) دو پسر باشد و دو کلمه ((نساء کم)) و ((انفسکم)) هم اصلا معنا نداشته باشد، چون نجرانیان زن و فرزند همراه خود نیاورده بودند. توضیحی درباره استعمال جمع و اراده یک نفر (نساء) و استعمال جمع و اراده دو نفر (انفس

و اینا) در آیه مباحله

و تعجب اینجا است که چرا چنین مفسری که فرق میان مفهوم و مصداق را نمی فهمد این اشکال را نکرده که در آیه کلمه ((ابنائنا)) با اینکه جمع است در مورد حسنین (علیهما السلام) که دو نفرند استعمال شده و این رسواتر است از استعمال کلمه نساء که جمع است در مفرد، یعنی فاطمه (علیها السلام)، برای اینکه استعمال جمع در مفرد گاهی از خوش نشینان عرب شنیده می شود، هر چند که عرب اصلی هرگز جز در مورد گوینده چنین کاری را نمی کند، تنها در مورد گوینده و آن هم به عنوان تعظیم است که می گوید: ((ما چنین دستور دادیم و ما چنان کردیم و ما چنین خواهیم کرد))، و اما استعمال جمع در دو نفر اصلا جایز نیست و سابقه ندارد، نه از خوش نشینان عرب و نه از عرب اصلی.

آری، علت اینکه این مفسر روایات مباحله را طرح کرده و نسبت مجعولیت به آنها داده، همان است که گفتیم: ((نتوانسته است بین مفهوم و مصداق فرق بگذارد)) و حال آنکه مطلب اینطور که او پنداشته نیست.

توضیح اینکه: کلام بلیغ آن کلامی است که مقتضای مقام در آن کلام رعایت شده باشد، کلامی است که بتواند آن چه را که مورد اهتمام گوینده است کشف کند و بسیار می شود که مقام مخاطب و گفت و شنود، مقامی است که مخاطب بین دو طایفه است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۸

یکدیگر را اصلا نمی شناسند و یا اگر هم می شناسند مصلحت اقتضا می کند منکر شناسائی شوند، در چنین مقامی اگر یکی از دو طرف بحث و خصومت بخواهد به دیگری بفهماند که خصومت و بگو مگو و دفاع و بالاخره طرفیت ما تنها با این حاضران نیست بلکه ما با تمام افراد قبیله خود علیه شما قیام می کنیم، با زنان و مردان و خردسالان و بزرگسالان می گوید: ما با شما مخاصمه داریم و با مردان و زنان و کودکان خود بر سر شما می تازیم.

آری در چنین مقامی کلام خود را طوری ادا می کند که مقتضای طبع و عادت باشد، چون عادت اقتضا می کند که یک قبیله و طایفه ای از مردم هم زنان و هم فرزندان داشته باشند و غرض گوینده هم این است که به طایفه طرف مقابل خود بفهماند، ما و همه مردان و زنان و فرزندانمان در دشمنی با شما یکدل و یک زبانیم و همه دست واحدی هستیم، حال اگر در چنین مقامی به مقتضای طبع و عادت تکیه نموده، یک کلمه بگوید ما قبیله فلان با شما دشمنیم، منظور خود را رسانده، چون شنونده می داند که در قبیله گوینده زنان و فرزندان و مردانی هستند، ولی اگر به این مقدار اکتفا نکند بلکه نام مردان و زنان و فرزندان را صریحا ببرد و بگوید: ما قبیله فلان با مردان و زنان و کودکان خود علیه شما برمی خیزیم، درحقیقت خواسته است چیزی زائد بر مقتضای عادت و طبع را برساند.

این در صورتی است که گفتیم دو طرف متخاصم یکدیگر را نشناسند و اما اگر این سخن دسته جمعی با مخاطبین دسته جمعی بین دو جمعیت که یکدیگر را می شناسند اتفاق بیفتد، مثلا با یکدیگر دوست باشند و این دسته بخواهد دسته دیگر را به میهمانی دعوت کند، یک بار گفتار خود را به مقتضای طبع و عادت تکیه داده می گوید: ما خودمان و زن و بچه مان از شما پذیرائی می کنیم، یک بار دیگر گفتار خود را به شناسائی شنونده تکیه می دهد و می گوید: ما همه مردها با فلان دخترم و دو کودکم خدمتگزار شما خواهیم بود که در این صورت فائده زائدی را افاده کرده.

بدان جهت این توضیح را دادم که معلوم شود طبع و عادت و ظاهر حال، یک حکم دارد، و واقع امر و عالم خارج حکمی دیگر، و گاهی این دو حکم با هم مختلف می شوند و اگر مختلف شدند شنونده نباید گمان کند که گوینده دروغ گفته، چون ممکن است گوینده نخست پایه و تکیه گاه گفتار خود را طبع و عادت آنچه ظاهر حالش آن را حکایت میکند قرار بدهد، ولی بعدا تصمیم بگیرد حقیقت حال و واقع امرش را بر خلاف آنچه ظاهر حالش حکایت می کرد بیان کند، نه این بیانش غلط است و نه این خبری که می دهد دروغ است و نه می توان گفت گوینده شوخیش گرفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۷۹



آیه شریفه مورد بحث چنین مجرائی دارد و منظور از اینکه فرمود: ((فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم و نساائنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم...)) این است که ای پیامبر گرامیم ایشان را دعوت کن و به ایشان پیشنهاد کن تو با نزدیکانت آنهایی که در دعوت و علم تو شریک هستند حاضر شوی، ایشان هم با اهل و نزدیکان خود حاضر شوند و آنگاه با یکدیگر مباحله کنید، ولی این دعوت را به مقتضای ظاهر حال (که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم مانند همه مردم زن و فرزندش دارد و نصارا هم مانند همه مردم زنان و فرزندان دارند) تکیه داده، می فرماید: ((بگو بیائید تا ما زنان و مردان و فرزندان خود را و شما زنان و مردان و فرزندان خود را دعوت کنیم و آنگاه با یکدیگر مباحله نمائیم))، این ظاهر حال است، پس اگر واقع امر بر خلاف این باشد یعنی در طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، به جای زنان یک زن و به جای انفس دو مرد و به جای فرزندان دو فرزند حاضر شدند و در طرف نصارای نجران تنها مردانی حاضر شدند بدون زن و فرزند، کلام دروغ نیست، شاهدش هم این است که وقتی نصارای نجران دیدند که پیامبر اسلام با یک مرد و یک زن و دو پسر می آید، نگفتند عمل تو با گفتارت مخالف است و تو دروغ گفتی، و نیز به آن جناب نگفتند ما از اینکه دستور تو را مبنی بر آوردن زنان و فرزندان عمل نکردیم عذر می خواهیم، چون دسترسی به زنان و فرزندان خود نداشتیم و نیز هر کس این قصه را بشنود هیچ به ذهنش نمی رسد که آیه شریفه با آنچه واقع شده نمی سازد و روایاتی که داستان را حکایت می کند جعلی و دست خورده است.

این را گفتیم تا پاسخ کلام دیگر مفسر مورد نظر را هم داده باشیم که گفته است: وفد نجران (که شیعه می گوید آیه درباره آنان نازل شده) نه زنانی همراه داشتند و نه فرزندان...

۴- اینکه گفته: نهایت چیزی که از آیه استفاده می شود این است که خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور داده کسانی را که از اهل کتاب در مورد عیسی (علیه السلام) بگو مگو و جدال می کنند دعوت کند به اینکه با زنان و مردان و اطفال خود و مؤمنین هم مردان و زنان و اطفالشان یکجا جمع شوند و با ابتهال و تضرع از درگاه خدا بخواهند که از میان دو طایفه آن طایفه ای را که درباره عیسی (علیه السلام) دروغ می گوید لعنت و از رحمت خود دور سازد - تا آنجا که می گوید - آن کیست که ایمان به خدا داشته باشد و راضی شود چنین دو جمعیتی را از اهل حق و اهل باطل یک جا جمع نموده، هر یک برای طلب لعنت و دوری طرف دیگر از رحمت خدا متوجه درگاه خدا شوند، چه جسارتی و چه است هزائی به قدرت خدا و عظمت او بالاتر از این؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۸۰

و جان کلامش این است که آیه شریفه نظر به شخص خاصی ندارد بلکه دو فریق اهل حق و اهل باطل را دعوت می کند به اینکه با زن و بچه در یک جا جمع شوند و سپس با تضرع و ابتهال یکدیگر را نفرین کنند. رد این توهم که آیه مباحله ناظر بر اجتماع و ملاعنه دو فریق اهل حق و اهل باطل می باشد

حال باید از ایشان پرسید این اجتماعی که خدای تعالی به آن دعوت کرده چه جور جمع شدنی است؟ آیا جمع شدن تمامی مؤمنین با تمامی نصارا است؟ یعنی تمام کسانی که آن روز یعنی روز نزول این آیه (که به قول بعضی از مورخین سال نهم هجرت و به قول بعضی دیگر سال دهم هجرت بوده، هر چند که هیچیک از این دو قول به بیانی که در بحث روایتی آیات بعدی می آید خالی از اشکال نیست) مسلمان بودند، یعنی همه قبائل ربیعه و مضر (ساکنان یمن و حجاز) و عراق و مناطق دیگر و تمامی نصارا یعنی قبیله نجران (ساکن یمن) و نصارای شام و سواحل مدیترانه و ساکنان روم و فرانسه و انگلیس و اطریش و غیر ایشان.

که چنین گردآوردنی جزء محالات عادی است، چون میلیونها جمعیتی که در مشارق و مغارب آن روز، پراکنده بودند، با همه زنان و فرزندانشان امروز که همه رقم رسانه های گروهی در اختیار بشر است امکان ندارد، آن روز چگونه امکان داشت؟ و با اینکه اسباب عادی با تمامی ارکانش این امر را ممکن نمی ساخته، اگر قرآن کریم چنین تکلیفی کرده باشد، در حقیقت تکلیف به محال کرده و ظهور حجیت خود و روشنی حق را مشروط و منوط به امری کرده که هیچ وقت عملی نمی شود و همین عدم امکان



عذری برای نصارا خواهد بود در اینکه دعوت مباحله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اجابت نکنند و چه عذر موجه تر از این ، و همین عذر موجه باعث می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعویش مبنی بر اینکه عیسی (علیه السلام) بنده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است بیشتر ضرر کند تا نصارای نجران در دعویشان مبنی بر اینکه آن جناب خدا است .

و یا اینکه منظور از این فرمان اجتماع حاضر از مسلمین و نصارای مدینه و اطراف آن از قبیل نجرانیان و اطرافیان ایشان است ، اگر آیه شریفه دستور جمع آوری چنین جمعیتی را داده باشد، گو اینکه محذور این تکلیف کمتر از تکلیف قبلی و شناعت و نامعقولیش سبک تر است ، ولی از نظر قابل امتثال نبودن دست کمی از آن ندارد، آن روز چه کسی می توانسته همه اهل مدینه و همه اهل نجران و سایر نقاط مسیحی نشین در شبه جزیره را یک جا جمع کند و آیا چنین تکلیفی تعلیق به محال نیست و آیا معنای چنین تکلیفی اعتراف به این نیست که اصولاً ظهور حق متعذر و ناشدنی است ؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۸۱

و یا منظور همان اجتماع کوچکی است که در مدینه از دو طایفه کوچک یعنی از چهارده نفر نجرانی و چند نفر مسلمان که در نزد پیامبر حاضر بودند تشکیل شده بود، اگر آیه شریفه چنین اجتماعی را در نظر دارد گو اینکه تشکیل آن امری بود شدنی ، و لیکن اشکال خود این مفسر به این وجه وارد است که گفته بود در آیه شرکت زنان و فرزندان را از دو طرف لازم دانسته و حال آنکه روایات اتفاق دارد بر اینکه نجرانیان زن و بچه همراه خود نداشتند بلکه اشکالی که به این وجه وارد شده از اشکال آن دو وجه دیگر از این نظر شدیدتر است که آن دو وجه صرف فرض بود، ولی این اشکال در خارج واقع شده . رد این توهم که یقین پیامبر و مؤمنین نسبت به مساءله مسلم است

۵- اینکه گفته : اما ایمان و یقین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین نسبت به اعتقادی که درباره عیسی (علیه السلام) داشتند مسلم است و برای دلالت بر این معنا جمله : ((من بعد ما جاءك من العلم)) کافی است ، چون علم در اینگونه مسائل یعنی مسائل اعتقادی چیزی جز یقین نمی تواند باشد گو اینکه علم در این مسائل به معنای یقین است و در آن حرفی نیست ، لیکن این جمله دلالت کند بر اینکه مؤمنین در امر عیسی (علیه السلام) یقین داشته اند صرف ادعا است و ما نمی دانیم از کجا می تواند آن را اثبات کند و لفظ آیه شریفه یعنی عبارت ((فمن حاجك من بعد ما جاءك...))، تنها متعرض حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و مقام مخاطبه هم دلالتی بر اینکه آیه شامل غیر آن جناب نیز می شود ندارد، برای اینکه واردین از نجران محاجه و بگومگونی با مؤمنین نداشتند، اصلاً آمدنشان به مدینه برای دیدن مؤمنین نبوده و حتی یک کلمه هم با مؤمنین حرف نزده اند، مؤمنین نیز با ایشان سخنی نگفتند.

بله اگر آیه دلالتی داشته باشد بر عالم بودن کسی ، به جز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تنها دلالت دارد بر علم کسانی که آن جناب ایشان را برای مباحله آورده بود و ما این دلالت را در سابق از جمله : ((من الكاذبين)) استفاده کردیم .

بلکه قرآن کریم دلالت دارد بر علم نداشتن و یقین نداشتن جمیع مؤمنین ، چون می فرماید: ((و ما یومن بالله الا- و هم مشرکون))، چون در این آیه مردم را به شرک توصیف کرده و چگونه شرک با یقین جمع می شود؟ و اگر همه مؤمنین صاحب یقین بودند، چگونه خدای تعالی می فرماید: ((و اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا))، و می فرماید: ((و یقول الذین آمنوا لو لا نزلت سوره فاذا انزلت سوره

محکمه و ذکر فیها القتال رایت الذین فی قلوبهم مرض ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت ، فاولی لهم طاعه و قول معروف فاذا عزم الامر فلو صدقوا الله لکان خیرا لهم ... اولئک الذین لعنهم الله فاصمهم و اعمی ابصارهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳

صفحه : ۳۸۲

پس در میان مؤمنین یقین حاصل نمی شود مگر برای صاحبان بصیرت ، همچنانکه فرمود: ((فان حاجوک فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن)) و نیز فرموده : ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)). وجه متعین وجه دوم است

۶- اینکه گفت: در جمله ((ندع ابنائنا و ابناء کم)) دو وجه است از آنچه تاکنون از نظر خواننده گذشت معلوم شد که وجه اول فاسد است و در آیه شریفه تنها یک وجه است و آن این است که ((هر یک اهل خود را بخواند و به جان اهل خود نفرین کند))، و اما وجه اول که ((هر یک اهل دیگری را بخواند))، با ظاهر آیه منطبق نیست، چون گفتیم غرض وقتی بطور کامل به دست می آید که گفته شود بیاید مباحثه کنیم و لعنت خدا را برای دروغگویان مسئلت نمائیم، غرض با همین جمله بطور کامل حاصل می شود و اگر می بینیم در آیه مورد بحث جمله: ((ندع ابنائنا و ابناء کم و نساء کم و انفسنا و انفسکم)) برای افاده غرض زائدی بوده و آن این بوده که ایمان هر طرف به عقائد خود را بهتر برساند، چون اگر هر یک از دو طرف عزیزترین و محبوب ترین محبوب خود را حاضر ساخته و دوری از رحمت خدا را برای خود و عزیزانش مسئلت نماید بیشتر بر صدق دعوی و قوت ایمانش دلالت می کند و این غرض زائد وقتی حاصل می شود که معنای آیه چنین باشد: ((ما فرزندان و زنان و انفس خود را نفرین کنیم و شما هم زنان و فرزندان و انفس خود را)) و اما اگر معنای این باشد که: ((ما فرزندان و زنان و انفس شما را نفرین کنیم و شما زنان و فرزندان و انفس ما را نفرین کنید)) این غرض زائد حاصل نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸۳

علاوه بر اینکه این معنای نفسه معنائی است که طبع سلیم آن را نمی پسندد چون معنا ندارد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نصارای نجران را بر زن و فرزند خود مسلط کند و بفرماید: من خواهش می کنم شما مرا و زن و فرزندان مرا نفرین کنید تا غرض از مباحثه حاصل شود، با اینکه خود آن جناب می توانست این کار را بکند، یعنی رسول خدا اهلیت خود را و نصارای نجران هم اهل بیت خود را نفرین کنند.

از این هم که بگذریم استفاده این معنا از آیه محتاج به فهمیدن معنای تسلیطی است که گفتیم چنین چیزی معنا ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نصارا را مسلط بر اهل بیت خود کند، تا چه رسد به اینکه آیه شریفه دلالت بر آن و یا چیزی شبیه آن داشته باشد و ما آن را از آیه بفهمیم، پس حق این است که این وجه از درجه اعتبار ساقط است، و وجه متعین همان وجه دوم است. رد آخرین بخش کلام این مفسر کج اندیش

۷- اینکه گفت: هیچ اشکالی به این دو وجه وارد نیست، تنها اشکالی که به آیه وارد می شود بنابر قول شیعه و پیروان ایشان است که آیه را مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) دانسته اند.

و منظورش از اشکال همان ایرادی است که کرد و گفت بنابه قول شیعه لازم می آید که انسان خودش خود را دعوت کند و حال آنکه این اشکال نه ارتباطی با وجه اول دارد و نه با وجه دوم، بلکه این اشکال مربوط به قولی است که می گوید مراد از کلمه ((انفسنا)) رسول الله (صلی الله علیه و آله) است، همچنانکه از بعضی مناظرات مذهبی حکایت شده که بعضی در برابر خصم شیعه خود گفته: اصلاً منظور از کلمه ((انفسنا)) علی (علیه السلام) نیست، بلکه خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و خصم شیعه اش بر او همین ایراد را کرده که لازمه این قول این است که کسی خودش خود را دعوت کند و این باطل است و روایت دومی که از عیون اخبار از موسی بن جعفر (علیه السلام) در بحث روایتی گذشته نقل کردیم به این معنا اشاره می کرد.

و از این جا سقوط و بی اعتباری کلام دیگرش روشن می شود که گفته: تنها اشکال بنابر قول شیعه وارد است، چون بنابر بیانی که گذشت گفتیم: مراد از کلمه: ((انفسنا)) از نظر مفهوم رجال از اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله) است که از نظر مصداق در صحنه مباحثه از این مفهوم تنها دو مصداق حضور داشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) و هیچ اشکالی نیست که اهل بیت بعضی دیگر را دعوت کند. پس هیچ اشکالی بر شیعه وارد نیست، حتی بنا به آن توجیهی که مفسر نامبرده به شیعه نسبت داده، چون او گفته شیعه می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸۴

منظور از ((انفسنا)) علی (علیه السلام) است و هیچ اشکالی نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) را دعوت کرده باشد.

شاگرد وی در تفسیر المنار بعد از اشاره به روایات گفته است: ابن عساکر از جعفر بن محمد (علیهما السلام) از پدرش روایت کرده که در ذیل آیه: ((قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم...))، فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای مباحله ابی بکر و پسرش و عمر و پسرش و عثمان و پسرش را آورد، و ظاهراً کلام در جماعتی از مؤمنین می باشد.

المنار بعد از نقل کلام استادش که ما نیز نقلش کردیم می گوید: در این آیه بطوری که ملاحظه می کنید زنان را هم در امور اجتماعی شرکت داده، آن هم در امور دقیق، چون هموردی قومی و احتجاج دینی، و این مبنی بر آن است که زن را هم مانند مرد اعتبار کرده باشد، حتی در کارهای عمومی، مگر بعضی از امور عامه ای که استثنا شده، آنگاه کلام خود را در این باره طول داده.

روایت شاذ است و مفسرین همگی از آن اعراض کرده اند

مؤلف قدس سره: اما آن روایتی که نقل کرده، روایت شاذه و ناشناخته ای است که مخالف با تمامی روایات وارده در شأن نزول آیه است و به همین جهت مفسرین از آن اعراض کرده اند، و صرفنظر از ناشناختگی و اعراض مفسرین از آن، مشتمل بر مطلبی است که مخالف با واقع است و آن این است که برای تمامی نامبردگان پسری اثبات کرده، با اینکه در آن روز همه آنان پسر نداشتند.

و کانه منظورش از اینکه گفت: ((و ظاهر کلام در جماعتی از مؤمنین باشد)) این بوده که بگوید: من از ظاهر روایت چنین می فهمم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تمامی مؤمنین و اولاد ایشان را جمع کرده، که اگر مرادش از آن عبارت این بوده باشد قهراً ذکر اسامی ابوبکر و پسرش و آن دیگران کنایه خواهد بود از اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تمامی مؤمنین را حاضر ساخته و به نظر چنین می رسد که خواسته است با این حرف نظریه استاد و شیخ خود را در معنای آیه تاءید کند، ولی تو خواننده عزیز خودت به خوبی می توانی ارزش این روایت را با در نظر گرفتن شذوذ و ناشناختگی سندش و اعراض مفسرین از آن و دلالت متن آن بر معنایی که این استاد و شاگرد کرده اند، به دست آوری.

و اما اینکه گفت: ((آیه بطوری که ملاحظه می کنید زنان را هم در امور اجتماعی شرکت داده...)) باید به وی گفت: اگر آیه شریفه چنین دلالتی را در مورد زنان داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸۵:

باید عین دلالت را در مورد اطفال هم داشته باشد و همین یک اشکال در شهادت بر بطلان گفتار او کافی است.

و ما در آنجا که پیرامون آیات طلاق بحث می کردیم، یعنی در جلد دوم عربی این کتاب در مقدار اشتراک زنان با مردان بحث کردیم و به زودی در جای مناسبی در این باره مقدار دیگری بحث خواهیم کرد، بدون اینکه احتیاجی به مثل استفاده او از آیه مورد

بحث پیدا کنیم. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۸۶ آیات ۷۸ - ۶۴، سوره آل عمران

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (۶۴) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا - مِّنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۶۵) هِيَ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَجَجْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۶۶) مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۶۷) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (۶۸) وَذَاتِ طَائِفَةٍ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَضُّ لُونَكُمْ وَمَا يَضُّ لُونُكُمْ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (۶۹) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (۷۰) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۷۱) وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۷۲) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ (۷۳) يَخْتَصِ

بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (۷۴) وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن إن تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَن إن تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۷۵) بَلَى مَن أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۷۶) إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَنَهُمْ تَمَنًّا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۷۷) وَإِن مِّنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۷۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸۷ ترجمه آیات

بگو ای اهل کتاب بیائید به سوی کلمه ای که تمسک به آن بر ما و شما لازم است و آن این است که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگیریم و یکدیگر را به جای خدای خود به ربوبیت نگیریم اگر نپذیرفتند بگوئید شاهد باشید که ما مسلمانی (۶۴) هان ای اهل کتاب: چرا درباره ابراهیم بگو مگو می کنید؟ این می گوید: یهودی بود و آن می گوید: نصارا بود، با اینکه تورات و انجیل نازل نشد مگر بعد از ابراهیم، آیا باز هم تعقل نمی کنید؟ (۶۵) اگر درباره نبوت عیسی و خدا نبودنش بگو مگو می کنید حق دارید چون بدان علم دارید ولی بگو مگویتان درباره یهودی بودن یا نصرانی بودن ابراهیم چرا؟ با اینکه علمی بدان ندارید و خدا می داند و شما نمی دانید (۶۶) ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه بر طریق فطرت مسلم بود و از مشرکین نبود (۶۷). محققا نزدیک ترین مردم به ابراهیم هر آینه کسانی هستند که از او پیروی کردند و این پیامبر و کسانی که از او پیروی کردند اهل ایمانند، و خداوند ولی و دوستدار مؤمنین است (۶۸) طایفه ای از اهل کتاب خیلی دوست دارند شما را گمراه کنند ولی گمراه نمی کنند مگر خود را و خود نمی فهمند (۶۹) هان ای اهل کتاب چرا به آیات خدا کفر می ورزید با اینکه شاهد بر نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) خود شمائید. (۷۰) ای اهل کتاب چرا حق را به باطل مشتبه می سازید و حق را کتمان می کنید با اینکه شما از هر ملتی دیگر بهتر می دانید؟ (۷۱) و طایفه ای از اهل کتاب به طایفه ای دیگر گفتند ایمان آورید بدانچه اول روز نازل شده و بدانچه آخر روز نازل گشته کفر بورزید تا به این وسیله مسلمانان از اسلام برگردند (۷۲).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۸۸

و جز به پیروان دین خود اعتماد مکنید (بگو هدایت تنها و تنها هدایت خدا است) و نیز گفتند اگر داستان کعبه سر بگیرد مسلمانان هم مثل شما صاحب قبله می شوند و اگر بفهمند که شما برگشتن قبله را در کتب خود خوانده بودید فردا نزد پروردگارتان اجتماع خواهند کرد، بگو فضل به دست خدا است، به هر کس بخواهد می دهد و خدا فضلی وسیع دارد و علیم است (۷۳) او هر که را بخواهد مشمول رحمت خود می کند و خدا دارای فضلی عظیم است (۷۴) و بعضی از اهل کتاب کسانند که اگر در قنطاری امینش کنی، آن را به تو بر می گردانند و بعضی از آنان کسانند که اگر دیناری به آنان امانت دهی به تو بر نمی گردانند مگر آنکه بالای سرشان بایستی و اینها همان یهودیانند که از در غرور معتقد شده اند به اینکه هیچ ملتی حق ندارد به آنان اعتراضی کند و بر خدا دروغها می بندند با اینکه دروغ بودن آنها را می دانند (۷۵) آری کسی که به عهد خود وفا کند و از خدا پروا نماید خدای تعالی پروا داران را دوست می دارد (۷۶) محققا کسانی که عهد خدا و سوگندهای خود را می دهند و در مقابل متاع قلیل دنیا را می خردند در آخرت بهره ای ندارند و خدا در قیامت با آنان سخن نمی گوید و به نظر رحمت نمی نگرند و پاکشان ننموده، در عوض عذابی دردناک دارند. (۷۷) و محققا بعضی از اهل کتاب هستند که تراشیده های خود را به لحن کتاب خدا می خوانند تا شما خیال کنید این نیز جزء کتاب خدا است با اینکه جزء کتاب نیست بلکه خودشان آنها را جعل کرده و می گویند از ناحیه خدا است و بر خدا دروغ می بندند با این که خودشان می دانند دروغ است (۷۸).

بیان آیات

این آیات بیان مرحله دوم از حالات اهل کتاب - عموما - و نصارا را - خصوصا - آغاز نموده، و ملحقاتی مربوط به این غرض





ما و شما همه در آن یکسانیم و آن کلمه توحید است و لازمه اعتقاد به توحید دست برداشتن از شرکاء است و اینکه غیر خدای سبحان شرکائی نگیرند.

ولی جمله ای که آیه با آن ختم شده ، یعنی جمله : ((فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون))، معنای اول را تاء یبید می کند، چون حاصل معنای آیه به وجه اول این شد که : ((بگو بیائید به سوی این کلمه))، یعنی به سوی اینکه نپرستیم جزء خدا را، چون مقتضای تسلیم شدن برای خدا که همان دین خدائی است ، همین است که جز او کسی را نپرستیم ، هر چند که اسلام هم لازمه ای از لوازم توحید است ، لیکن دعوت در آیه ، دعوت به توحید عملی است که همان ترک پرستش غیر خدا است نه اعتقاد به تنهایی (دقت بفرمائید).

أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ هَٰئِنِ قَسَمْتَ مِنْهُ شَاءَ مَا يَكْسَبُ النَّاسُ يَكْسَبُ اللَّهُ (سوره بقره) است و سواء (یکسانی) بشر در کلمه توحید لازمه اسلام و تسلیم شدن برای خدا است .

و مراد از جمله ((الا نعبد الا الله)) نفی عبادت غیر خدا است نه اثبات عبادت خدا، در سابق هم در معنای کلمه طیبه ((لا اله الا الله)) اشاره کردیم به اینکه کلمه ((الا الله)) بدل است نه استثنا و لازمه بدل بودن آن ، این است که سیاق ((لا اله الا الله)) سیاق نفی شریک باشد، نه اثبات اله ، چون قرآن کریم اثبات وجود اله و حقیقت آن را امری مسلم می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۹۱

و چون سیاق کلام سیاق نفی شریک است - البته شریک در عبادت - و شرکی که اعتقاد به فرزند بودن عیسی برای خدا و اعتقاد به سه خدائی و امثال آن از آن ماده منشا می گیرد با جمله : ((الا نعبد الا الله)) ریشه کن نمی شد، لذا به دنبالش فرمود: ((ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ...))، چون در جمله اول عبادت را تنها عبادت خدا خواند و مادامی که عبادت از عقائد شرک آمیز خالص نباشد عبادت الله نمی شود، بلکه عبادت الله و معبودی می شود که شریک دارد، نه عبادت الله ، اگر چه این عبادت به عنوان الله انجام شود، لیکن به خاطر اعتقاد به شرک در حقیقت سهمی از آن برای الله خواهد بود و این خود عبادت غیر الله هم هست .

و پرستشی که فقط پرستش خدا است ، عبادتی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امر خدای سبحان بشر را به آن دعوت کرده و آیه: ((الا- نعبد الا- الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله))، هم بر آن دلالت دارد و اصولا تنها روش پرستشی که انبیا بدان دعوت کرده و خواسته‌اند بر تمامی پهنای مجتمع انسانی گسترش دهند، و تنها غرضی که از این سیرهداشتند، چنین پرستشی است . دعوت به کلمه سواء، دعوت به سیر بر اساس کلمه توحید و نفی بغی و فساد می باشد

در بحثی هم که در ذیل آیه : ((كان الناس امة واحدة)) داشتیم ، گفتیم : نبوت انگیره ای است الهی و نهضتی است حقیقی که آرمانش گسترش کلمه دین است و حقیقت دین ، تعدیل مجتمع بشری در سیر زندگی است که البته تعدیل حیات فردی را نیز به دنبال دارد، (تعدیل عقائد، اخلاق و اعمالش) که در نتیجه پیروی از آن آدمی به منزلت واقعی خود که فطرت و خلقت خاص خودش به او داده ، می رسد و باز در نتیجه تعدیل مجتمع و صالح ساختن جو اجتماع حریت و توفیق به دست آوردن تکامل فطری را بطور عادلانه به او می دهند و به تک تک افراد هم در بهره مندی از جهات حیات در آنچه فکر و اراده اش او را به سوی آن هدایت می کند حریت مطلقه می دهد، ولی در آنچه مضر به حال جامعه باشد آزادیش را سلب می نماید و در آخر آیه ، همه این مطالب را مقید به قید اسلام کرده یعنی به عبودیت خدای سبحان و خضوع در برابر سیطره و سلطنت غیب .

و خلاصه مطلب اینکه : انبیا (علیهم السلام) بشر را - چه نوعش و چه فردش - دعوت می کنند به اینکه تک تک و مجموعشان بر طبق دعوت فطریشان - یعنی بر اساس کلمه توحید - سیر کنند و اعتقاد به توحید حکم می کند به وجوب تطبیق اعمال فردی و اجتماعی بر معیار اسلام برای خدا یعنی معیارهای زیر: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۳۹۲

۱ - تسلیم خدا شدن ۲ - بسط عدالت ، یعنی گسترش تساوی در حقوق حیات ۳ - حریت در اراده صالحه و عمل صالح .



و این تحقق نمی‌یابد مگر وقتی که ریشه‌های اختلاف یعنی: ۱- بغی به غیر حق ۲- استخدام و تحکم زورمندان از زیر دستان ۳- اینکه ضعیف برده شدن برای قوی را بپذیرد، از بیخ کنده شود، پس هیچ‌اله بجز الله نیست و هیچ ربی جز او نیست و هیچ حکمی جز برای خدا نیست. نفی بغی و فساد در گفتگوهای بین پیامبران و قوم آنان

این آن مطلبی است که آیه: ((الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله...))، بر آن دلالت دارد و همچنین آیه زیر که می‌فرماید: ((یا صاحبی السّیجن ءارباب متفرّقون خیر؟ ام الله الواحد القهّار؟ ما تعبدون من دونه الا اسماء سمّیتوها انتم و آباؤکم ، ما انزل الله بها من سلطان ، ان الحکم الا الله امر الا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدّین القیم )) و آیه: ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح بن مریم ، و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا، لا اله الا هو)) و آیاتی دیگر از این قبیل که در گفتگوهای که انبیای گذشته چون نوح ، هود، صالح ، ابراهیم ، شعیب ، موسی و عیسی (علیهمالسلام) با امت خود داشتند و قرآن آنها را حکایت نموده ، از این قبیل مضامین بسیار دیده می‌شود، مانند کلامی که از نوح حکایت نموده ، که در شکایت از قوم خود عرضه داشت :

((پروردگارا این مردم نافرمانیم کردند و پیروی از کسی نمودند که مال و فرزندش جز بیشتر شدن خسارت ، سودی به حالش نداشت)) و گفتاری که از هود خطاب به قومش حکایت نموده که فرمود: ((اتبنون بكل ریع آیه تعبثون؟ و تتخذون مصانع لعلکم تخلدون؟ و اذا بطشتم بطشتم جبارین))، و گفتاری که از صالح خطاب به قومش حکایت نموده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۹۳  
((و لا تطیعوا امر المسرفین)).

و گفتار ابراهیم به پدر و قومش: ((ما هذه التماثل التي انتم لها عاكفون ، قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ، قال لقد كنتم انتم و آباؤکم فی ضلال مبین)).

و کلامی که خود خدای تعالی با موسی و برادرش داشته و قرآن چنین حکایتش کرده است: ((اذها الی فرعون انه طغی ... فاتیاه فقولاً- انا رسول ربّیک ، فارسل معنا بنی اسرائیل و لا تعذبهم)) و گفتاری که از عیسی حکایت نموده که به قوم خود گفت: ((و لا بین لکم بعض الّذی تختلفون فیہ ، فاتّقوا الله و اطیعون)). و ویژگیهای دین فطری بنابراین دین فطری ، آن دینی است که بغی و فساد را نفی کند و این مظالم و خودکامگی‌های بدون حق که ویرانگر اساس سعادت و مخرب بنیان حق و حقیقت است نپذیرد و آن را امضا نکند.

رسول گرامی اسلام هم که ((بنا به نقل مسعودی در حوادث سال دهم هجرت در کتاب مروج الذهب)) فرمود: آگاه باشید که زمان دور خود را زد و همان شکلی را به خود گرفت که در آغاز خلقت داشت ، آن روز که خدا آسمانها و زمین را آفرید، به همین معنا اشاره فرموده ، گوئی منظورش این بوده که مردم مانند روزگار اول خلقت ، به حکم فطرت خود برگشتند، چون سیره اسلام (در برابر خدا تسلیم شدن) را در بین خود مستقر کردند.

و گفتار در آیه مورد بحث علاوه بر اینکه همه جوانب هدف نبوت را فرا گرفته ، روشنگر سبب حکم و ملاک آن نیز هست .

اما جمله: ((الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا)) برای اینکه الوهیت مقامی باید باشد که هر موجودی از هر جهتی رو به سوی او، و واله در او باشد، مقامی است که باید منشا هر کمال در هر موجود باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۹۴

با همه کثرتی که موجودات دارند و با همه ارتباط و اتحادی که در حاجت دارند، مقامی است که باید دارنده هر کمالی باشد که اشیاء محتاج آن کمالند، و این معنا با کثرت اله نمی‌سازد، وقتی چنین مقامی تصور دارد که دارنده اش واحد و یکتا باشد و آن واحد مالکی باشد که تمامی تدبیرهای همه موجودات از آن او باشد، پس واجب است که تنها الله پرستش شود، زیرا الله یکتا الهی که شریک ندارد تنها او است ، و واجب است که برای او در عبادتش شریک نگیرد.

و به عبارتی دیگر این عالم بطور در بسته و تمامی محتوایش ممکن نیست و تصور معقول ندارد که جز برای یک مقام خاضع و کوچک شود، برای اینکه این مربوط در بسته به خاطر اینکه یک نظام در سراسر آن حاکم است و وجود تک تک موجودات در آن به یکدیگر مرتبط است، به جز یک رب واحد، ربی ندارد، چون به جز خالق و واحد خالق ندارد. افراد انسان، ابعاض و اجزای یک حقیقت هستند و خضوع و تذلل یک فرد در برابر فرد دیگر، با فطرت انسانی مخالف است.

و اما جمله: ((و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله))، از آنجا که می فهماند مجتمع انسانی با همه کثرتی که در افراد آن و اختلافی که در اشخاص آن هست روی هم جزئی از یک حقیقت است و آن حقیقت نوع انسان است، بنابراین آنچه از لیاقت و استعداد که دست صنع و ایجاد در تک تک افراد بودیعه نهاده و بطوری مساوی در بین آنها تقسیم کرده، اقتضا می کند که حق حیات هم در بین افراد آن مساوی باشد و همه در بهره مندی از آن در یک سطح باشند.

و اگر احوال افراد و استعدادشان در به دست آوردن مزایای زندگی - که برای همه مزیت است و در مظاهر خاصی مصداق مزیت می شود - مختلف است و بعضی می توانند از اینجا و آنجا بیشتر از دیگران آن مواهب را به دست آورند، نوع انسانیت هم باید این حق را به او بدهد و عقل حکم می کند به اینکه این حق به نوع انسانیت داده شود، اما به مقداری که استعداد آن افراد درخواست آن را دارد، همچنانکه حق ازدواج و زائیدن و معالجه را به نوع انسانیت می دهد و این مسائل و نظایر آن را از مسائل انسانیت می شمارد، اما حق ازدواج را به انسان نر و ماده بالغ، و زائیدن را بخصوص انسان ماده، و معالجه را بخصوص انسان بیمار می دهد.

و سخن کوتاه اینکه افراد انسان جمع شده در یک مجتمع ابعاضی شبیه به هم از یک حقیقتند، حقیقتی متشابه، پس نباید بعضی از این مجتمع اراده و خواست خود را بر بعضی دیگر تحمیل کنند، مگر آنکه خودش هم از دیگران آن مقدار اراده و خواست را تحمل کند، و این همان تعاون در به دست آوری مزایای حیات است و اما اینکه همه افراد اجتماع برای یک فرد و یا یک فرد برای فردی دیگر خاضع شود، بطوری که آن فرد از بعضیت اجتماع خارج گردد و تافته ای جدا بافته شود و او را از سطح تساوی بالاتر برده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۹۵

مسلط و مستکبر بر دیگران سازند و او بر آنان تحکم کند و خواست خود را بر سایرین تحمیل نماید، در حقیقت این مجتمع او را رب خود گرفته، و خواست خود را تابع خواست او کرده و او را حاکم مطلق العنان بر خود نموده و امر و نهی او را اطاعت و در نتیجه فطرت خود را باطل و اساس انسانیت را منهدم ساخته است.

پس یک انسان فطری به خودش اجازه چنین خضوعی را در برابر غیر نمی دهد، همچنانکه یک انسان مسلمان نیز چنین اجازه ای به خود نمی دهد، برای اینکه آن کسی که خود را تسلیم امر خدا می داند، ربوبیت را خاص معبودش می داند و ربی دیگر سراغ ندارد و تمکین او در برابر مثل خود و اینکه اجازه دهد کسی مثل او در او تصرف کند، بدون اینکه وی در او نظیر آن تصرف را کرده باشد، خود پرستیدن معبودی غیر خدا و اتخاذ ربی غیر خدا است.

پس روشن شد که جمله: ((و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)) با معنائی که افاده می کند از دو حجت و برهان پرده بر می دارد، یکی اینکه افراد انسان ابعاض از یک حقیقتند و دوم اینکه ربوبیت از خصائص الوهیت است.

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ می فرماید: اگر این دعوت را نپذیرفتند استشهاد کن و آنان را شاهد بگیر، بر اینکه ما (یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و پیروانش) بر دینی هستیم که مرضی نزد خدای تعالی است و آن عبارت است از دین اسلام، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((ان الدین عند الله الاسلام))، تا با این استشهاد بگو مگوها خاتمه یابد، چون اهل باطل هیچ حرف منطقی و حجتی علیه اهل حق ندارند.

و در این تعبیر اشاره ای است به اینکه توحید در عبادت از لوازم اسلام است.

يَا هَيْلَ الْكُتُبِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ...ظاهرا این جمله تنمه فرمان ((بگوئید...)) در آیه قبل است، و همچنین جمله ای که بعد از

چهار آیه می آید و دوباره می فرماید: ((با اهل کتاب))، همه تتمه آن فرمان است، یعنی تتمه سخنی است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) باید به مردم بگوید، در نتیجه حاصل آن فرمان چنین می شود: ((پس اگر زیر بار نرفتند بگو شاهد باشید...)) و ((بگو ای اهل کتاب چرا بگو مگو می کنید...)) و ((بگو ای اهل کتاب چرا به آیات خدا کفر می ورزید...)) و بگو ای اهل کتاب چرا حق و باطل را به یکدیگر مشتبه می سازید...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۹۶

پس همه این آیات کلام رسول الله (صلی الله علیه و آله) است. این از نظر ظاهر لفظ است، ولی از ظاهر سیاق بر می آید که کلام خود خدا باشد، نه کلام رسولش به اذن خدا، برای اینکه این آیه و آیه ۷۰ و ۷۱ در سیاقی قرار دارند که در بین آن سیاق آیه: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا...))، قرار گرفته، که می فرماید کسانی که ابراهیم مرتبط و نزدیکند که از او پیروی کردند، و این پیامبر و کسانی که به او ایمان آوردند. محاجه بی جا و جاهلانه یهود و نصارا بر سر انتساب ابراهیم (ع) به یهودیت و نصرانیت

محاجه در ابراهیم به این معنا است که هر یک از دو طرف محاجه ابراهیم را از خود بدانند و از طرف دیگر نفی کنند، این بگوید: ابراهیم از ما است و از شما نیست، آن طرف دیگر هم بگوید از ما است و از شما نیست و اعتبارا هم باید اینطور باشد که اول منظورشان این بوده باشد که حقانیت خود را اثبات کنند، مثلا یهود بگوید: ابراهیم (علیه السلام) از ما است که کتاب آسمانی ما او را ستوده، نصارا هم در پاسخ بگویند: نه، ابراهیم داعی به سوی حق و خود بر دین حق بود و حق هم با ظهور عیسی ظاهر شده، پس ابراهیم از ما است ولی این بگو مگو در آخر به لجبازی و تعصب کشیده باشد، یهود گفته باشد: اصلا ابراهیم یهودی بوده، و نصارا گفته باشد خیر، نصرانی بوده، با اینکه می دانستند دین یهودیت بعد از نزول تورات بر موسی (علیه السلام) و دین نصرانیت بعد از نزول انجیل بر عیسی بن مریم (علیهما السلام) تاسیس و تشریح شده و این دو بزرگوار بعد از ابراهیم به دنیا آمدند، پس چگونه بر سر یهودی بودن و یا نصرانی بودن آن جناب با یکدیگر مجادله می کردند؟ و چگونه ممکن است ابراهیم یهودی یعنی گرونده به شریعت موسی (علیه السلام) و یا نصرانی یعنی گرونده به شریعت عیسی (علیه السلام) باشد، پس اگر می خواستند چیزی درباره آن جناب بگویند، باید گفته باشند: ابراهیم بر دین حق بود و حنیف از باطل به سوی حق و تسلیم در برابر خدا بود، و این آیات در همان مقام است که آیه زیر آن را افاده نموده و می فرماید: ((ام تقولون ان ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط، كانوا هودا او نصارا؟ قل ءانتم اعلم ام الله؟ و من اظلم ممن كتم شهاده عنده من الله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۳۹۷

هَآئِنتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبْتُمْ فِیْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِیْمَا لَیْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ... این آیه علمی را از محاجه کنندگان نفی، و علمی را برای آنان اثبات می کند و آنچه را از آنان نفی می کند برای خدا اثبات می نماید، و لذا مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که شما یهود و نصارا درباره ابراهیم بگو مگو می کنید، در حالی که علمی به وجود او و به نبوت او دارید و احتجاجتان در حدود آگهی هایتان عیبی ندارد، ولی چرا در آنچه علم ندارید بگو مگو می کنید؟ و آن این است که آیا ابراهیم یهودی بود یا نصرانی؟ این را خدا می داند و شما نمی دانید و بگو مگویتان در این باره بیجا است، و یا مراد این است که شما مقداری علم و آگهی از عیسی دارید و حق دارید در این حدود بحث کنید، اما نسبت به مسائل دیگر از قبیل اینکه ابراهیم یهودی بود یا نصرانی، به خاطر اینکه اطلاعی ندارید بحث کردتان بیجا است، این آن مطلبی است که مفسرین در معنای آیه ذکر کرده اند.

و خواننده محترم توجه دارد که هیچیک از این دو معنا با ظاهر سیاق نمی سازد، اما وجه ناسازگاری معنای اول این است که یهود و نصارا در وجود ابراهیم و نبوتش بگو مگوئی نداشتند و اما معنای دوم و جهش این است که محاجه ای که در بین آنان درباره عیسی (علیه السلام) واقع شده، محاجه باطلی بوده و درباره آن جناب رای بی خطا داده، ادعایی دروغین داشتند، با این حال چگونه ممکن است محاجه در آن محاجه در امری شمرده شود که درباره آن علم و آگاهی داشته اند؟.

و کلام خدای تعالی به هر حال برای یهود و نصارا دو محاجه اثبات نموده، از دو قسم بگو مگو خبر می دهد: یکی در مسأله ای که درباره آن علم داشته اند و یکی در مسأله ای که در آن سر بی صاحب تراشیده اند، باید دانست آن محاجه ای که در مورد آن علم داشته اند چیست؟ علاوه بر اینکه از ظاهر آیه برمی آید که هر دو محاجه بین خود اهل کتاب بوده، نه بین آنان و مسلمین، چون اگر بین آنان و مسلمین واقع شده باشد لازمه اش این است که مسلمین در آن مسأله ای هم که اهل کتاب دارای علم و سند بوده اند محاجه کرده باشند، و چنین محاجه ای باطل و بطلانش برای هر کس روشن است. دو محاجه اهل کتاب کدام است آنچه در معنای آیه می توان گفت - و خدا داناتر است - این است که همانطور که گفتیم احتجاج در بین خود اهل کتاب آنهم در مسأله ای واقع شده که بین آنان مورد اختلاف بوده، البته مسائل دینی مورد اختلاف یهود و نصارا بسیار است، لیکن آنچه عمده و از مسائل اصول دینی این دو طایفه است، مسأله نبوت عیسی (علیه السلام) است که نصارا درباره آن جناب می گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۹۸

او یا خود خدا است و یا پسر خدا است و یا سومی از سه خدا است و با یهود بر سر مسأله بعثت و نبوت او احتجاج می کرد که در این مسأله دارای علم و مدرک بودند و در مقابل یهودیان بر سر انکار مسأله خدائی و پسر خدا بودن عیسی احتجاج می کردند، و سومین خدا بودن از سه خدا که ایشان هم در این مسأله دارای علم و مدرک بودند، و اما محاجه و بگو مگوی هر دو بر مسأله ای که علمی به آن نداشتند همان محاجه آنان درباره یهودی بودن و یا نصرانی بودن ابراهیم بود.

و منظور از جاهل بودنشان نسبت به آن این نیست که نمی دانستند تورات و انجیل بعد از ابراهیم (علیه السلام) نازل شده، چون هیچ عاقلی از یهود و نصارا شک نداشته که ابراهیم (علیه السلام) قرن ها قبل از این دو شریعت زندگی می کرده است، و نیز این نیست که نمی دانستند که سابق معقول نیست تابع لاحق و یا گذشتگان پیرو آیندگان باشند، جمله: ((افلا تعقلون)) هم با این احتمال مخالفت دارد، چون می رساند به اینکه مسأله آنقدر روشن است که کمترین توجه برای درک آن کافی است، پس یهود و نصارا می دانستند وجود ابراهیم بر تورات و انجیل سبقت داشته است، ولی از اینکه این علمشان لازمه ای دارد، غفلت داشتند و آن این است که ابراهیم (علیه السلام) نمی تواند یهودی و نصرانی باشد، بلکه بر دین خدا است، یعنی اسلام و تسلیم خدا شدن. و لیکن با این حال یهودیان گفتند: دین حق جز یکی نمی تواند باشد، پس قهرا یهودیان می گفتند این دین واحد یهودیت است و قهرا ابراهیم هم یهودی بوده و نصارا نیز معتقدند به اینکه دین حق جز یکی نمی تواند باشد، پس قهرا این دین واحد نصرانیت و قهرا ابراهیم هم نصرانی بوده است، دین، دارای مراتب و مراحل بوده است و هر یک از انبیاء (ع) به منزله یکی از آن مراحل بوده اند

و در این میان یک نکته را نمی دانستند، نه اینکه نسبت به آن غفلت کرده باشند و آن نکته این است که این دین واحد در تمامی اعصار و در سیر تاریخی بشر یک نواخت نبوده، بلکه به حسب مرور زمان و موازی زیادتیر شدن استعداد بشر، از ناحیه خدای تعالی کاملتر می شده، و این دین واحد که نامش اسلام است، قبل از یهودیت و نصرانیت با شرایعی و احکامی ساده تر و ساده تر بوده و دو کیش نامبرده، دو مرحله و دو مرتبه کامل تر نسبت به مراحل قبل است (تا آنکه با آمدن قرآن دین خدا به حد کمال رسید، و خود اعلام کرد: ((الیوم اکملت لکم دینکم...)) (مترجم)).

و هر یک از انبیا (علیهم السلام) به منزله بنیانگذار یک مرحله از آن است و هر یک از آنان در نهادن بنیان و در آنچه بر آن بنیان ساخته، موقعیت خاص به خود را دارد، (نه می توان گفت عیسی (علیه السلام) یهودی بوده، و نه موسی نصرانی و نه ابراهیم هیچ یک از این دو). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۳۹۹

و سخن کوتاه آنکه یهود و نصارا نسبت به این نکته جاهل بودند که اگر ابراهیم موسس مرحله ای از اسلام یعنی از دین اصیل حق بود، لازمه اش این نیست که وقتی مرحله دیگری از آن به وسیله موسی و عیسی (علیهمالسلام) به نام یهودیت و نصرانیت ظهور

پیدا کرد، ابراهیم هم یهودی و یا نصرانی باشد، بلکه او مسلمانی حنیف بود، یعنی متصف به صفت اسلامی بود که خود تأسیس ش کرده بود، اسلامی که اساس بود برای مرحله های بعد، یعنی یهودیت و نصرانیت، نه متصف به خود آن دو کیش که فرع بودند برای اصل و معقول نیست که اصل را به فرع نسبت دهند بلکه باید فرع را منسوب به اصل کنند. اسلام حضرت ابراهیم چگونه است ؟

در اینجا ممکن است اشکالی بشود و آن اینکه بنابراین بیان باید ابراهیم را مسلمان نیز نخوانیم، برای اینکه همانطور که قبل از یهودیت و نصرانیت بوده، قبل از اسلام هم بوده است، و حال آنکه آیه شریفه او را مسلمان خوانده، در پاسخ می گوئیم مسلمان بودن غیر از تابع احکام اسلام بودن است.

توضیح اینکه کلمه اسلام دو معنا دارد: یکی معنای لغوی، یعنی تسلیم شدن و یکی معنای اصطلاحی که عبارت است از شریعت قرآن، و این معنایی است که بعد از نزول قرآن و انتشار آوازه دین محمد (صلوات الله علی شاره) پیدا شده و اسلامی که در آیه شریفه به ابراهیم نسبت داده شده، اسلام لغوی است، یعنی تسلیم خدا شدن، و در برابر مقام ربوبیتش خاضع گشتن، پس اشکال بالا از اصل اشکالی است بیجا.

گفتیم: یهود و نصارا معنای دین اصیل را نمی دانستند و به این حقیقت جاهل بودند که دین دارای مراتب مختلفه ای است و از ابتدائی ترین مراحلش تا کاملترین مراتبش درجاتی دارد، اینکه می گوئیم: بعید نیست که مراد از جمله: ((و الله يعلم و انتم لا تعلمون، ما کان ابراهیم یهودیا...))، همین معنا باشد و موید آن آیه زیر است که می فرماید: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه)) و آیه ای که در ذیل آیات مورد بحث می فرماید: ((قل آمنا بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و النبیون من ربهم، لا نفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه)). که ترجمه و بیانش به زودی خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۰

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا... تفسیر این آیه در چند سطر قبل گذشت، در اینجا بعضی گفته اند نه تنها یهود و نصارا ادعا می کردند که ابراهیم بر دین ما است بلکه عرب جاهلیت بت پرست هم ادعا می کردند که بر دین حنیف دین ابراهیم علیه السلامند، حتی اهل کتاب به مشرکین لقب حنفاء داده بودند و هر گاه کلمه حنفت بکار می رفت از آن وثنیت می فهمیدند.

بنابراین بعد از آنکه خدای تعالی در آیه مورد بحث ابراهیم را حنیف نامید و فرمود: ((و لکن کان حنیفا))، لازم بود این توصیف را بیان کند، تا به اصطلاح غلط دوران جاهلیت مخلوط نشود و کسی توهم نکند که ابراهیم هم مانند بت پرستان بت پرست بود و به همین منظور دنبالش کلمات ((... مسلما و ما کان من المشرکین)) را به یاد آورد تا بفهماند منظور از حنیف بودن آن جناب آن معنای غلط نیست، و او همچون عرب جاهلیت مشرک نبود بلکه پیرو دینی بود که مرضی نزد خدا است و آن اسلام است یعنی تسلیم خدا بودن.

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ آيَةَ الْبُرْهَانِ أَنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ آيَةَ الْبُرْهَانِ... تفسیر این آیه در موضع تعلیل برای کلام سابق و بیان حقیقت مطلب در این مقام است و معنایش این است که - و خدا داناتر است - این پیامبر معظم یعنی ابراهیم اگر با سایر افراد بشر که بعد از او آمدند، چه دینداران و چه غیر ایشان مقایسه شود، حق این است که نباید او را تابع پیروان حق بعد از او پنداشت، و معنا ندارد او را که تابع حق است، پیرو کسانی که هنوز به دنیا نیامده اند و پیروی از حق می کنند دانست، بلکه خود او باید در پیروی حق، معیار آیندگان قرار گیرد و معلوم است که از میان همه آیندگان کسانی نزدیک تر به آن جناب یعنی به پیامبری صاحب کتاب و شریعتند که در پیروی حق از او پیروی کنند و متصف به پابندی دینی باشند که آن جناب آورده، نزدیکترین مردم به ابراهیم (ع) پیروان او و پیامبر اکرم (ص) و مؤمنین بدویند

پس از تمامی مردم عصر نزول قرآن کریم هم نزدیک تر به ابراهیم (علیه السلام) پیامبر اسلام و کسانی هستند که به آن جناب

ایمان آورده، برای اینکه تنها اینانند که بر طریقه اسلامی هستند که خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را بر آن اصطفاء فرموده و همچنین هر کسی است که تا روز قیامت او را پیروی کند نه کسانی که به آیات قرآنی او کفر ورزیده، حق را با باطل درآمیزند و مشتبه سازند.

و اینکه فرمود: ((لذین اتبعوه))، با اینکه ممکن بود بفرماید: ((ان اولی الناس بآبراهیم هذا النبى و الذین آمنوا))، تعریض و کنایه ای است به اهل کتاب، یعنی یهود و نصارا، می خواهد بفهماند شما هیچ ارتباطی به ابراهیم ندارید، برای اینکه شما او را در تسلیم شدنش در برابر خدا پیروی نکردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۱

و اینکه فرمود: ((و هذا النبى و الذین آمنوا معه)) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در ذکر پیروان ابراهیم بشخصه و جدا ذکر کرد، برای تجلیل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، تا مقام شامخ آن جناب را از دنبال روی و اطلاق کلمه پیرو بر آن جناب حفظ فرماید تا شنونده آن جناب را فرع و دنباله رو و در ردیف یکی از پیروان ابراهیم نپندارد، همچنانکه همین نکته از آیاتی چون آیه زیر به چشم می خورد: ((اولئک الذین هدی الله، فبهدیهم اقتده))، چون می بینیم با اینکه می توانست بفرماید: ((به ایشان اقتدا کن))، فرموده: ((به هدایتشان اقتدا کن)).

در این آیه تعلیل و بیان کلام سابق را با جمله: ((و الله ولی المؤمنین)) تمام نموده، فرمود: ولایت و نزدیکی و ارتباط با ابراهیم که شما کفار ادعای آن را می کنید، ولایت الله است و الله تعالی ولی مؤمنین است، نه کسانی که به آیات او کفر ورزیده، حق را با باطل مشتبه می سازند.

وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ كَلِمَةً ((طائفه)) به معنای جماعتی از انسانها است و گویا بدین مناسبت جماعتی از انسانها را طائفه نامیده اند، که عرب قبل از آنکه به زندگی شهرنشینی برسند، شعبه شعبه و قبیله قبیله بودند و هر قبیله ای در گوشه ای از بیابان زندگی می کردند، تابستان را در نقطه ای و زمستان را در نقطه ای دیگر، و حیوانات خود را برداشته، به طلب آب و گیاه از این نقطه به آن نقطه طوف می کردند و همچنین از ترس غارت و حمله دشمن طوفی دیگر داشتند، و لذا به هر جمعیتی طائفه گفتند و به تدریج خصوصیت و مناسبت این نامگذاری (یعنی طواف و دوره گردی) را رها نموده، تنها به دلالتش بر جماعت اکتفا کردند، و فعلا می بینیم هر جا این کلمه به میان آید، از آن تنها معنای جماعت فهمیده می شود. اشاره به توحید افعالی، در بیان معنای اینکه: اهل کتاب جز خودشان کسی را گمراه نمی کنند

و اما اینکه فرمود: ((اهل کتاب جز خود را گمراه نمی کنند))، علتش این است که اولین و ابتدائی ترین فضائل انسانی میل به حق و پیروی از آن است، پس اینکه اهل کتاب دوست دارند مردم را از حق به سوی باطل منحرف و متمایل سازند، این محبت و علاقمندیشان به این کار خود از احوال درونی و از رذائل نفسانی ایشان است (و چه رذیله ای پست) و گناهی از گناهان و ستمی از ستمهای نفس است، ستمی بدون حق و معلوم است که هر عمل و عقیده که خالی از حق باشد، محض ضلالت است، پس علاقمندیشان به اضلال مؤمنین است که بر صراط حقند عینا ضلالت خودشان است، ضلالتی که خودشان به آن توجه ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۲

این از نظر انحراف باطنی و همچنین از نظر عمل، اگر فرضا بتوانند در دل شخصی از مؤمنین القای شبهات نموده، گمراهش کنند، در حقیقت اول خود را گمراه کرده اند، برای اینکه انسان هیچ عمل خیر و شری را انجام نمی دهد مگر به نفع و ضرر خودش، همچنانکه فرمود: ((من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها، و ما ربک بظلام للعبید)).

و آن مؤمنین هم که با اضلال اهل کتاب و وساوس آنان گمراه شده اند، در حقیقت گمراهیشان در اثر اعمال زشت خودشان است نه اثر اضلال، چون شومی عمل و اراده آدمی است که به اذن خدا گریبانگیر او می شود و او را به کفر می کشد، همچنانکه فرمود: ((من کفر فعليه کفره، و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون)).



و نیز فرموده: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر و ما انتم بمعجزین فی الارض ، و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر))، که ما در تفسیر آیه: ((حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره)) در جلد دوم عربی این کتاب بحثی درباره خواص اعمال کردیم. و این مطلبی که یادآور شدیم یکی از معارف قرآنی است که از لوازم توحید افعالی است. و توحید افعالی از فروع عمومیت حکم ربوبیت و ملاک است و با همین توحید افعالی است که انحصار مستفاد از جمله ((و گمراه نمی کنند مگر خود را و خود نمی فهمند)) را می توان توجیه کرد، (توضیح اینکه توحید افعالی که یکی از عقائد اصولی اسلام است، عبارت است از اینکه هر اثری و هر عملی از هر فاعل و مؤثری سر بزند، به اذن خدای تعالی و تحت ربوبیت او انجام می پذیرد، علامه مؤلف رضوان الله علیه که در همین ایام به لقاء الله پیوست، در توضیح این معنا در درس فلسفه اش می فرمود: سردی هندوانه و گرمی عسل مانند دو همسایه هندوانه و عسل است که خدای تعالی هر یک را به یکی داده، پس نمی توان گفت عسل خودش مستقلا گرم و آن دیگری سرد است، به همین حساب کفار هم اضلال نمی کنند مگر به اذن خدا ((مترجم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰

و اما توجیهی که مفسرین برای معنای آیه کرده اند، دردی را دوا نمی کند و نمی تواند حصر مستفاد از آن را توجیه نماید و به همین جهت از نقل آن صرفنظر کردیم.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ سابق بیان کردیم که کفر به آیات خدا غیر از کفر به خدا است و کفر به خدا عبارت است از التزام به اینکه خدای یگانه ای وجود ندارد، همچنانکه وثنی ها و دهریه چنین التزامی را دارند ولی کفر به آیات خدا عبارت است از انکار یکی از معارف الهیه، بعد از ورود بیان و روشن شدن حق، که اهل کتاب اینطورند، یعنی اهل کتاب منکر این معنا نیستند که عالم هستی اله و معبودی واحد دارد، بلکه منکر حقایقی از معارفند که کتب آسمانی نازل بر آنان و بر غیر ایشان بیان نموده، مانند نبوت پیامبر اسلام، و اینکه عیسی بنده خدا و رسولی از او است و اینکه ابراهیم یهودی و نصرانی نبود و اینکه دست خدا همواره باز است و هیچ قانونی و ناموسی دست او را نمی بندد و اینکه خدای تعالی غنی است و از این قبیل معارف. کفر به آیات خدا غیر کفر به خدا است و اهل کتاب در لسان قرآن کافر به آیات خدا هستند کافریه خدا

پس اهل کتاب در لسان قرآن کافر به آیات خدا نیستند، نه کافر به خدا، و این معنا با آیه: ((قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر، و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله، و لا یدینون دین الحق، من الذین اتوا الکتاب))، که ایمان را صریحا از آنان نفی می کند منافات ندارد و کسی خیال نکند که ایمان نداشتن به خدا همان کفر به خدا است، برای اینکه اگر جمله: ((لا یحرمون)) و ((لا-یدینون)) نبود، آیه شریفه با گفتار ما منافات داشت و فرقی میان کفر به خدا و کفر به آیات خدا نبود، و لیکن این دو جمله شهادت می دهند به اینکه مراد از توصیف آنان به بی ایمانی توصیف به لازم حال است، چون لازمه حالشان یعنی کفرشان به آیات خدا نداشتن ایمان به خدا و روز جزا است، هر چند که خودشان این ملازمه را نفهمند و خیال کنند به خدا ایمان دارند، ولی به حسب ظاهر کفرشان به آیات خدا تنها کفر به آیات خدا است و کفر صریح به خود خدا نیست (گو اینکه از آیه ۱۵۱ سوره نساء خلاف این برمی آید، چون در آنجا فرمود: کسانی که به خدا و رسولان او کفر می ورزند و می خواهند بین خدا و رسولان او جدائی بیندازند و می گویند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۴

به بعضی رسولان ایمان داریم، و به بعضی ایمان نداریم، و می خواهند بین کفر و ایمان راه سومی را پیش بگیرند، اینها کافران حقیقی هستند).

و در اینکه فرمود: ((و انتم تشهدون)) کلمه ((تشهدون)) از مصدر شهادت به معنای حضور و علم ناشی از حس است و این خود دلالت دارد بر اینکه مراد از کفر آنان به آیات خدا انکار نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) است، می خواهد بفرماید: با اینکه می بینید آیات و علائم که در تورات و انجیل درباره پیامبر موعود آمده با این پیامبر منطبق است چرا نبوت او را انکار می

کنید.

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: لفظ آیه عام است و شامل همه آیات می شود و اختصاصی به آیات نبوت ندارد، درست نیست و وجه نادرستیش روشن است .

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَطْلِ ... کلمه ((لبس)) (به فتح لام) که فعل مضارع ((تلبسون)) از آن مشتق شده ، به معنای القای شبهه و آرایش باطل به صورت حق و یا به عکس است ، می فرماید: ((ای اهل کتاب چرا حق را در صورت باطل جلوه می دهید؟)) و جمله : ((و انتم تعلمون)) دلالت و یا حداقل اشاره ای دارد بر اینکه مراد از ((لبس)) کتمان مسائل مربوط به معارف دینی است نه آیاتی که دیدنی و به چشم مشاهده کردنی است ، مانند آن آیاتی که خودشان تحریف و یا کتمان کردند و یا به غیر آنچه منظور بود تفسیر نمودند.

و این دو آیه یعنی آیه : ((یا اهل الکتاب لم تکفرون ... و انتم تعلمون)) تتمه کلام خدای تعالی است که می فرمود: ((ودت طائفه ...))، و بنابراین اگر همه اهل کتاب را به اعمال زشت بعضی از ایشان توبیخ و عتاب فرموده ، از این جهت است که عنصر همه یکی و اصل و ریشه همه واحد و همه دارای یک صفتند و به اعمال زشت یکدیگر راضیند، و از اینگونه نسبت ها در قرآن بسیار است .  
وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَأَمِنُوا بِاللَّذِي أُنزِلَ... مراد از کلمه ((وجه النهار)) به قرینه اینکه مقابل آخر النهار قرار گرفته اول روز است ، چون وجه هر چیزی اولین جنبه ای است که از آن چیز برای بیننده ظاهر می شود، وجه نهار هم اول روز است و سیاق کلام این طائفه از اهل کتاب می رساند که در اول روز چیزی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی شده که موافق با عقیده اهل کتاب بوده و در آخر روز چیزی وحی شده که با عقیده دیگرشان مخالف بوده ، و این باعث شده بگویند: به آنچه اول روز نازل شده ایمان بیاورید و به آنچه در آخر روز نازل شده کفر بورزید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۰۵: معنای سخن اهل کتاب که به یکدیگر می گفتند: ((به آنچه در آغاز روز بر مؤمنین نازل گشته ایمان آوردیم و بدانچه در پایان روز نازل شد کافر شدید)) و بنابراین پس منظور از جمله : ((بالذی انزل علی الذین آمنوا)) باید وحی خاصی از قرآن بوده باشد که موافق نظریه اهل کتاب بوده ، و کلمه : ((وجه النهار)) بنا بر ظرفیت به صدای بالا- خوانده شده ، و این ظرف متعلق است به کلمه ((انزل)) نه به کلمه : ((آمنوا)) که صیغه امر است ، (خلاصه منظور این نیست که اول روز ایمان بیاورید و آخر روز کفر بورزید، بلکه منظور این است به آنچه اول روز نازل شده ایمان بیاورید و بدانچه آخر روز نازل شده کفر بورزید) به دلیل اینکه کلمه ((وجه النهار)) به کلمه ((انزل)) نزدیک تر است تا به کلمه ((آمنوا)) و جمله : ((و اکفروا آخره)) در معنای : ((و اکفروا بما انزل فی آخر النهار)) است ، پس کلمه : ((آخره)) ظرفی است که به مجاز عقلی در جای مظروف خود قرار گرفته ، نظیر آیه : ((بل مکر اللیل و النهار)) که منظور مکر خود دلیل و نهار نیست بلکه مکر مستکبرین در لیل و نهار است .

با این بیان روایاتی هم که در شائن نزول این آیات از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده تاءبید می شود، چه در آن روایات آمده که این گفتار که آیه شریفه حکایتش کرده ، گفتاری است که یهودیان در هنگام برگشتن قبله گفتند، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز صبح را به طرف بیت المقدس خواند که قبله یهودیان بود و هنگام ظهر که قبله به سوی کعبه برگشت نماز ظهر را بدان سو گزارد، طائفه ای از یهود گفتند: شما یهودیان ایمان بیاورید به وحی و دستوری که صبح نازل شد، یعنی به نماز خواندن رو به بیت المقدس ، و کفر بورزید به حکمی که در آخر روز نازل شده ، یعنی نماز خواندن به طرف کعبه ، و موید دیگرش این است که بعد از این سخن بطوری که قرآن حکایت نموده ، گفتند: ((و لا تؤمنوا الا لمن تبع دینکم))، یعنی به کسانی که از دین شما پیروی نمی کنند اعتماد نکنید و به دین ایشان ایمان نیاورید و زنهار که هیچیک از اسرار خود را نزد ایشان فاش نکنید و به ایشان نگوئید که در تورات ما بشارت دین شما و علائم پیغمبر شما آمده ، و نیز کتاب خود ما خبر داده که قبله از بیت المقدس به کعبه بر می گردد. سخن دیگر مفسرین در خصوص این آیه

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((وجه النهار)) متعلق به صیغه امر ((آمنوا)) است و مراد از آن اول روز است و کلمه ((آخره)) در تقدیر حرف فی بر سر دارد و ظرف فی آخره متعلق است به جمله ((و اکفروا))، و منظورشان از اینکه گفتند: ((آمنوا بالذی انزل (...)) این بوده که یک عده از ایشان به قرآن ایمان بیاورند و با جماعت مؤمنین مخلوط شوند، آنگاه در آخر روز مرتد گشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۶

چنین وانمود کنند که اگر ما صبح مسلمان شدیم، برای این بود که از ظاهر دعوت اسلامی امارات و نشانیهای صدق و حقیقت را احساس کردیم، ولی در آخر روز بر ایمان ثابت شد که این دعوت صحیح نیست، چون شواهدی برای بطلان آن یافته، فهمیدیم این آن دینی نیست که بشارتهایش در کتب ما آمده، و این آن پیامبری نیست که کتب، از آمدنش خبر داده، و این خود نقشه و توطئه ای است که مؤمنین را دچار تردید در دین خود می سازد و عزیمتشان را سست می کند، و در نتیجه سورت و وحدت کلمه شان شکسته می شود و احدوثة ای که پدید آورده اند باطل می گردد.

لیکن هر چند این معنا بعید نیست، آن هم از یهودیان که هیچ وقت از توطئه علیه اسلام فروگذار نکرده، همواره از هر طریق ممکن در خاموش ساختن نور آن کوشیده اند، لیکن لفظ آیه با آن منطبق نیست و به زودی در بحث روایتی آینده انشاء الله العزیز باز هم در این باره سخن خواهیم داشت.

بعضی هم گفته اند مراد این است که در خصوص نماز خواندنشان به طرف کعبه اول روز اظهار ایمان کنید و در آخر روز به آن کفر بورزید، بلکه مسلمانان به این وسیله از اسلام برگردند، بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که در اول به خاطر اینکه قبلاً اقرار کرده بودید که صفات پیامبر اسلام در کتب ما بوده، ایمان بیاورید و در آخر روز کفر ورزیده، چنین وانمود کنید که آنچه که در کتب ما در صفات آخرین پیامبر آمده، با پیامبر شما تطبیق نمی کند، بلکه به این وسیله مؤمنین به اسلام دچار شک و تردید شده، از دین خود برگردند.

لیکن این دو وجه شاهدهی (از ظاهر عبارت آیه) ندارد و به هر حال اجمالی در آیه نیست.

و لا تؤمنوا الا لمن تبع دینکم ... آنچه از سیاق فهمیده می شود این است که این جمله تا جمله: ((عند ربکم)) کلام اهل کتاب و تتمه گفتار سابقشان باشد که به یکدیگر پیشنهاد می کردند: ((آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا)) و جمله: ((قل ان الهدی هدی الله)) جوابی از ناحیه خدا باشد، از مجموع سخنان گذشته یهود، یعنی از جمله: ((آمنوا بالذی ... لمن تبع دینکم)) و بعد از این جمله معترضه دوباره جمله: ((ان یوتی احد... عند ربکم)) کلام یهود باشد، این آن ترتیبی است که از تغییر سیاق فهمیده می شود (توضیح اینکه جمله: ((و قالت طائفة...)) در مقام حکایت کلام یهود بود که یهود به یکدیگر گفتند: اول روز ایمان بیاورید و آخر روز کفر بورزید و جز به پیروان دین خود اعتماد نکنید، آنگاه سیاق تغییر یافته می فرماید: ((بگو)) و اگر این جمله هم کلام یهود بود باید می فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۰۷

بود باید می فرمود: ((و قولوا ان الهدی هدی الله))، و بگوئید هدایت، هدایت خدا است و چون چنین فرموده، معلوم می شود این جمله معترضه است) و همچنین جمله: ((قل ان الفضل بید الله))، جوابی است که خدای تعالی به این قسمت از گفتار آنان داده که گفتند: ((ان یوتی احد مثل ما اوتیتم...))، این آن ترتیبی است که هم از ارتباط اجزای کلام و نظم معانی دو آیه استفاده می شود و هم از آیات دیگری که مجادله یهود و کید آنان را حکایت می کند.

و معنای

آیه - و خدا داناتر است - این است که طائفة ای از اهل کتاب (یعنی یهودیان) - گفتند - یعنی به یکدیگر گفتند - رسول اسلام و مؤمنین به وی را در نماز خواندنشان به طرف بیت المقدس در اول روز تصدیق بکنید، ولی در نماز خواندنشان در آخر روز به طرف کعبه تصدیق نکنید و در فاش ساختن این سر به غیر خود اعتماد نکنید و به هیچ وجه به اطلاع مسلمانان نرسانید که یکی از

شواهد نبوت پیغمبر موعود برگرداندنش قبله را از بیت المقدس به طرف کعبه است ، برای اینکه اگر مسأله قبله شدن کعبه را تصدیق کنید و آنچه از کتاب آسمانی خود اطلاع دارید به مسلمین بگوئید و امارات صدق دعوی نبوت پیغمبرشان را فاش سازید، این محذور پیش می آید که مسلمین هم دارای قبله ای مثل قبله شما شوند آنوقت است که سیادت و آقائی شما از بین می رود، دیگر نمی توانید در بین جمعیت گوناگون دنیا فخر کنید که ما تنها ملتی هستیم که دارای قبله ایم ، علاوه بر این نزد خدا هم هیچ حجتی نخواهید داشت ، چون وقتی این سر خود را فاش کنید، خدا هم می فهمد که شما از سالها پیش از جریان قبله جدید با خبر بوده اید، دیگر نمی توانید عذر بیاورید که ما از حقانیت آن بی خبر بودیم و بدین جهت به نبوت پیامبر اسلام ایمان نیاوردیم .

جواب خدای تعالی به سخنان یهود در قضیه تغییر قبله مسلمین از بیت المقدس به کعبه

خدای تعالی از این سه قسمت سخنان ایشان جواب داده ، اما از اینکه گفتند بدانچه در اول روز نازل شده ایمان بیاورید و بدانچه در آخر روز آمده کفر بورزید و بشارت مربوط به تحویل قبله را به مسلمانان نگوئید تا آنها نیز به سوی حق هدایت نشوند، فرموده : هدایتی که مؤمنین نیازمند آنند هدایت حق است که آن هم هدایت خود خدای تعالی است ، نه هدایت شما، پس مؤمنین احتیاجی به هدایت شما ندارند، شما به فکر خود باشید، اگر می خواهید از هدایت خدا پیروی کنید و اگر نمی خواهید به کفر خود باقی باشید، اگر می خواهید بشارت تحویل قبله را فاش سازید و اگر نه کتمان کنید.

و از قسمت دوم گفتارشان که گفتند: ((می ترسیم اگر راز تحویل قبله را فاش سازید، و در نتیجه کعبه قبله مسلمانان شود، آنان هم مثل شما دارای افتخاری چون افتخار شما شوند))، فرموده : فضل به دست خدا است ، به هر کس بخواهد می دهد، چه شما برسید و چه نرسید و به دست شما نیست تا آن را به خود اختصاص داده و از دیگران دریغ بدارید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۰۸

و از اینکه گفتند: می ترسیم خدا بفهمد و دیگر نتوانید (و یا نتوانیم) نزد خدا بهانه بیاوریم که ما در کتاب آسمانی خود بشارتی نسبت به تحویل قبله ندیدیم ، هیچ جوابی نداده ، برای اینکه بطلانش آنقدر واضح بوده که احتیاج به جواب نداشته ، همچنانکه در آیه دیگری که متعرض همین محاجه و بهانه جوئی است نیز از دادن پاسخ اعراض نموده و آن آیه زیر است که می فرماید: ((و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الی بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله علیکم لیحاجوكم به عند ربکم ، افلا تعقلون ، او لا یعلمون ان الله یعلم ما یسرون و ما یعلنون)). جمله ((اولا یعلمون)) جواب خدا به یهودیان نیست

در اینجا ممکن است خواننده تصور کند که جمله : ((مگر نمی دانند)) جواب خدا به ایشان باشد ولی اینطور نیست بلکه این جمله می خواهد اعلام کند که یهود این سخن را وقتی گفتند که از راه وحی فهمیده بودند که برای خدا سر و آشکار بندگان تفاوتی ندارد، و این حرفی که در این مورد زدند از بی فکری و نداشتن تعقل صحیح بوده ، نه اینکه بخواهد جواب داده باشد چون اگر جواب بود احتیاجی به آوردن ((واو)) در جمله ((اولا- یعلمون)) نداشت ، تنها می فرمود: ((الا یعلمون))؟ اینکه حرف ((واو)) را آورده ، می رساند که جمله ((لا- یعلمون)) عطف به ((لا تعقلون)) است و چنین معنا می دهد: یهودیان به خود گفتند: چرا تعقل نمی کنید؟ ما هم می گوئیم و مگر نفهمیدید؟.

و بنا بر معنائی که کردیم جمله : ((و لا تومنوا)) به معنای ((اعتماد نکنید)) خواهد بود نه معنای ایمان نیاوردن و تصدیق نکردن ، می خواهد بفرماید جز به پیروان دین خود به کسی اعتماد و وثوق نداشته باشید، همانطور که در جمله : ((و یومن للمؤمنین)) نیز به معنای اعتماد کردن است و مراد از جمله ((لمن تبع...))، خود یهودیان است ، یعنی شما یهودیان اعتماد نکنید مگر به یهودیانی مثل خودتان .

و مراد از جمله مورد بحث نهی از افشای پیشگوئی تورات درباره تحویل قبله است و این جریان در سابق یعنی در آیه : ۱۴۶ از سوره بقره نیز آمده بود، در آنجا هم فرمود: که طائفه ای از یهودیان حق را با اینکه علم به آن دارند کتمان می کنند، ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۳ صفحه : ۴۰۹

اینک آن آیه را از نظر خواننده می گذرانیم : ((فول وجهک شطر المسجد الحرام ... و ان الذین اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ... الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، و ان فریقا منهم لیکتبون الحق و هم یعلمون)). اقوال مختلف مفسرین در معنای مختلف این آیه

و در معنای آیه اقوال مختلفی از مفسرین بر سر زبان ها است ، مثل اینکه بعضی گفته اند: جمله : ((و لا تومنوا...)) کلام خدای تعالی است نه گفتار یهود به یکدیگر و خطاب به صیغه جمع در جمله مذکور و در جمله ((ما اوتیتم)) و جمله ((او یحاجوکم عند ربکم)) به مؤنن است و خطاب به صیغه مفرد در کلمه ((قل)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است .

(در اینجا لازم است تذکر دهم هم اکنون که مشغول نوشتن این مطالب هستم ساعت هشت شب است و من از کنار پیکر مطهر استاد بزرگوارم مؤلف این کتاب و ده ها کتاب دیگر علامه سید محمد حسین طباطبائی قدس سره بر می گردم که امروز یعنی هیجدهم محرم الحرام هزار و چهار صد و دو، هجری قمری مطابق با بیست و چهارم آبانماه هزار و سیصد و شصت هجری شمسی ساعت ۹ صبح از دار دنیا رحلت نمود، می خواستم همین جا شرحی از احوال آن بزرگوار بنویسم ، لیکن فکر کردم رشته سخن تفسیری قطع می شود، لذا اگر خدای تعالی توفیقی دهد در آخر همین جلد، شرح مختصری خواهم نوشت ان شاء الله ((مترجم)). بنا به گفته این مفسر معنای آیه چنین می شود: شما مسلمانان اعتماد نکنید مگر به کسی که پیرو دین شما باشد. تو ای پیامبر به ایشان بگو هدایت تنها هدایت خدا است ، زنهار چنان نباشد که آیندگان همین دین شما و هدایت خدا را بیابند و شما از آن بی بهره باشید و یا همانها نزد پروردگارتان با شما محاجه کنند - که چرا با اینکه دلیلی داشتید عمل نکردید - و نیز بنا به گفته وی کلمه قل در هر دو مورد خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است .

بعضی دیگر نظیر این را گفته اند، با این تفاوت که خطاب جمع در سه جمله : ((اوتیتم)) و ((او یحاجوکم)) و ((عند ربکم)) خطاب به یهود است ، در نتیجه معنا چنین می شود: شما مسلمانان جز به کسی که پیرو دین شما باشد اعتماد مکنید، تو ای پیامبر به یهود بگو هدایت تنها هدایت خدا است (و این چه جای تعجب است) که به کسی داده شود، مثل آن هدایتی که به شما داده شده و یا مسلمانان با شما محاجه کنند نزد پروردگارتان ، به ایشان بگو فضل به دست خداست (...)) و بنابراین قول ، آیه در مقام سرزنش یهود خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۱۰

بعضی دیگر گفته اند: جمله : ((قل ان الهدی هدی الله ان یوتی احد...)) کلام خدای تعالی و پاسخی است که خدای تعالی به کلام یهود داده ، و همچنین مفسرین در معنای فضل اختلاف کرده ، بعضی مراد از آن را دین ، بعضی دیگر نعمت های دنیوی و بعضی غلبه و بعضی چیزهای دیگر دانسته اند.

و این اقوال با کثرتی که دارد از آنچه از سیاق استفاده می شود بعید است و ما آنچه از سیاق استفاده می شود آوردیم و به همین جهت بیش از این به درستی و نادرستی این اقوال نمی پردازیم .

قُلْ إِنَّ الْفُضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِمُكَلِمَةً ((فضل)) به معنای زائد از حد اقتصاد و میانه است و این کلمه تنها در امور پسندیده استعمال می شود، همچنانکه کلمه ((فضول)) در امور ناپسند بکار می رود.

راغب در این باره گفته است : هر عطیه ای که دانش عقلا واجب و گیرنده اش مستحق آن نباشد، فضل گفته می شود، مانند فضل در جمله : ((و اسئلوا الله من فضله)) و یا جمله : ((ذلک فضل الله)) و جمله : ((و الله ذو الفضل العظیم)) که منظور در این سه جمله ، نعمت های مادی الهی است و همچنین در جمله : ((قل بفضل الله)) و جمله : ((و لو لا فضل الله)) (که مربوط به امور معنوی است و اگر همه نعمت های مادی و معنوی خدا فضل خدا خوانده شده ، بدین جهت است که کسی چیزی از خدا طلبکار و مستحق نیست ، او هر چه می دهد به فضل خود می دهد و زائد بر است حقایق می دهد). معنای ((فضلخدا)) و بیان جوابی به یهود



که جمله ((انالفضل بید الله)) متضمن آن است

و بنابراین جمله: ((انالفضل بید الله)) از قبیل ایجاز (مختصر گوئی) است که خود یکی از نکات ادبی است، چون این جمله خلاصه یک برهان قیاسی و منطقی است، به این بیان که یهودیان حيله می کردند به اینکه وانمود کنند نازل شدن کتاب و این عطیه الهی اختصاص به ایشان دارد و به یکدیگر سفارش می کردند مبدا بشارت های تورات را که از آمدن پیامبر اسلام و برگشتن قبله خبر داده، به مسلمانان بگوئید، بلکه باید آنها را کتمان کنید تا به جهانیان بقبولانیم نازل شدن کتاب تنها حق ما است، حقی است که ما آن را از خدا طلبکار بوده ایم و او هم به ما داده، خدای تعالی با یک قیاس منطقی و به اصطلاح با یک صغری و کبری اثبات کرده که این نیرنگ ها باطل است، فرموده: کتاب آسمانی فضل است، (چون بسیاری اقوامی که کتاب آسمانی خاص به خود ندارند) و فضل به دست خدا است که ملک عالم و حکمرانی در آن خاص او است، پس او می تواند فضل خود را به هر کس بخواهد، بدهد نه خزینه اش کم می آید نه از حال خلقتش نا آگاه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۱۱

در نتیجه در آیه مورد بحث مفاد سخن یهود که نعمت خدا را خاص خود می دانستند به همه جهاتش (جهاتی که محتمل است) نفی شده، چون برخوردار ی یک قوم از یک نعمت و محرومیت بقیه اقوام از آن نعمت، مثلا برخوردار ی یهود از نعمت دین و قبله و محرومیت سایر اقوام از آن، یا به خاطر این است که اختیار فضل خدا تنها به دست خود او نیست و بلکه ممکن است تحت تأثیر غیر خدا قرار بگیرد و خلاصه خواست غیر خدا، با خواست خدا مزاحمت کند و فضل او را منحصر در خود و از غیر خود منع کند که این احتمال با برهان ((انالفضل بید الله یوتیه من یشاء)) نمی سازد.

و اگر به خاطر این است که هر چند فضل او واسع و بیکران است و نیز هر چند اختیار فضلش به دست خودش است و لیکن ممکن است به خاطر اینکه از احوال اقوام و آنهایی که باید مورد فضلش قرار گیرند بی خبر است، قومی به فضل او برسند و اقوام دیگر محروم بمانند و یهودیان به همین جهت که خدا را جاهل می دانند، به یکدیگر سفارش می کنند که اصلا سخن از بشارت های تورات مگوئید، و بگذارید خدا همچنان در جهل خود باقی بماند، در نتیجه بتوانیم علیه اسلام و برگشتن قبله توطئه کنیم، اگر این باشد با کلمه ((علیم)) نمی سازد، چون این کلمه خود به تنهایی برهانی است بر اینکه خدا دستخوش جهل و بی خبری نمی شود.

يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ خوب وقتی فضل خدا به دست خود او باشد، و او به هر کس بخواهد بدهد و نیز وقتی خدا واسع و علیم باشد، دیگر چه مانعی دارد که فضل خود را به بعضی از بندگانش اختصاص دهد؟ چون مالک ملک عالم، او است و او می تواند در ملک خود هر جور که بخواهد تصرف کند و وقتی ممنوع التصرف در فضل خود نیست و می تواند به هر یک از بندگان خود بدهد، دیگر واجب نیست که همه اقسام فضل خود را به همه و تک تک افراد بدهد، چون اگر پای وجود در کار بیاید، خود نوعی سلب اختیار و ممنوعیت در تصرف می شود، پس او می تواند فضل خود را به هر کس که خواست اختصاص دهد.

خدای تعالی گفتار در آیه مورد بحث را با جمله: ((والله ذو الفضل العظيم)) ختم کرده، و این در حقیقت به منزله تعلیلی است برای همه مطالب قبل، چون وقتی فضل خدا عظیم باشد و آن هم عظیم علی الاطلاق، نه عظیم از یک جهت و دو جهت، لازمه اش این است که اختیار چنین فضلی به دست خودش باشد و ثانیاً فضلش واسع و تمام ناشدنی باشد، (چون آنچه تمام می شود عظیم نیست) و ثالثاً دانای به حال بندگانش باشد. (چون صاحب فضلی که از حال محتاجان به فضل خود بی خبر است، فضلش عظیم که نیست هیچ، بلکه خاصیت هم ندارد) و رابعا بتواند فضل خود را به هر کس که لایق دانست اختصاص دهد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۱۲

جمله: ((یختص برحمته...)) همان فضل در آیه قبلی را معنا می کند و اگر فضل به رحمت معنا و آن کلمه را به این کلمه تبدیل کرد، برای این بود که بفهماند فضل که عبارت است از عطیه غیر واجب، خود یکی از شاخه های رحمت است، همچنانکه در



جای دیگر: از همین ((وسعت فضل)) به ((وسعت رحمت)) تعبیر کرده و فرموده: ((و رحمتی وسعت کلتی)) و در اینکه فضل عطیه غیر واجب است فرموده: ((و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا)) و در اینکه اختیار همه کارهای خدا به دست خود او است فرموده: ((قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی، اذا لامسکتکم خشیه الانفاق)).

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ... فِي الْأُمِّيِّينَ سِبْلَانِ آیه شریفه به اختلاف فاحشی که اهل کتاب در حفظ امانت ها و پیمانها داشتند اشاره می کند و می فهماند اهل کتاب در این باب در دو طرف تضاد و دو نقطه مقابل قرار دارند، بعضی حتی در یک دینار خیانت را روا نمی دارند و بعضی دیگر شتر را با بارش می بلعند و نیز اشاره می کند به اینکه طائفه خیانتکار هر چند خیانتشان یک رذیله قومی و مضر است و لیکن این رذیله در بین آنان از یک رذیله دیگر منشا گرفته، رذیله ای اعتقادی که جمله: ((لیس علینا فی الامیین سبیل)) آن را حکایت می کند.

آری این طائفه خود را اهل کتاب و غیر خود را امی و بی سواد می خواندند، پس اینکه گفتند: بی سوادها بر ما سبیلی ندارند، معنایش این است که غیر بنی اسرائیل حق ندارد که بر بنی اسرائیل مسلط شود و به این ادعای خود رنگ و آب دین زده بودند، به دلیل اینکه قرآن دنبال جمله مورد بحث فرموده: ((و یقولون علی الله الکذب و هم یعلمون بلی...))، با اینکه خود می دانند دروغ می گویند، دروغ خود را به خدا نسبت می دهند. اعتقاد بی اساس یهودیان به اینکه تافته جدا بافته هستند (لیس علینا فی الامیین سبیل)

آری یهودیان اینطور معتقد بودند - همچنانکه امروز هم همین عقیده را دارند - که تافته ای جدا بافته اند و در درگاه خدای تعالی احترام و کرامتی خاص به خود را دارند و آن این است که خدای سبحان نبوت و کتاب و حکومت را به ایشان اختصاص داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۱۳

هیچ قومی دیگر نمی توانند دارای چنین امتیازاتی بشوند، پس سیادت و تقدم بر دیگران هم خاص ایشان است و از این اعتقاد باطل نتیجه ها و بر این پایه سست دیوارها چیدند و مثلاً غیر اسرائیلی را محکوم کردند به اینکه باید حقوقی را که خدا فقط برای آنان تشریح کرده، رعایت کنند، ایشان ربا بخورند و دیگران ربا بدهند و کمترین اعتراضی هم نکنند، مال مردم را بخورند و صاحبان مال چیزی نگویند، حقوق مردم را پایمال کنند و کسی حق حرف زدن نداشته باشد، برای اینکه تنها اهل کتاب ایشانند و دیگران امی و بی سواد، پس اگر خوردن مال مردم حرام است برای غیر اسرائیلی است که نمی تواند مال اسرائیلی را بخورد و همچنین برای اسرائیلی تنها خوردن مال اسرائیلی دیگر و پایمال کردن حقوق اسرائیلی دیگر حرام است، اما مال غیر اسرائیلی و حقوقش بر اسرائیلی مباح است.

و سخن کوتاه اینکه تنها اهل کتاب می تواند بر اهل کتاب سبیل و تسلط و حق اعتراض داشته باشد، اما غیر اهل کتاب هیچگونه تسلطی و حق اعتراضی بر اهل کتاب ندارد، پس اهل کتاب می تواند خودکامه و به دلخواه خود هر گونه دخل و تصرف در مال و حق دیگران را بکند و هر حکمی که دلش خواست براند و این خود باعث شده که یهود با غیر یهود معامله حیوان زبان بسته بکند، هر معامله ای که باشد. منشاء این اعتقاد باطل یهود

و این عقیده هر چند که در کتاب آسمانی - به خیال خودشان - کتابی که آن را مستند به وحی می دانند مانند تورات و غیره وجود ندارد، اما عقیده ای است که از دهان اجبار خود گرفته و به اصطلاح سینه به سینه به دیگران منتقل کرده اند، دیگران هم کورکورانه از آن تقلید نموده اند، و چون دین موسی (علیه السلام) را خاص یهود می دانند و به کسی اجازه نمی دهند به این دین در آید، در حقیقت آن را برای خود جنسیتی پنداشته اند و نتیجه گرفته اند که سیادت و تقدم یهود هم امری جنسی است، مخصوص این جنس و همین که کسی نسبتی به اسرائیل داشت همین خود ماده شرافت و عنصر سیادت است و هر کسی که منسوب به اسرائیل باشد حق دارد که بر دیگران بطور مطلق تقدم داشته باشد و معلوم است که وقتی این روحیه باغیه در قالب قومی رخنه

کند و برآستی مردمی اینطور معتقد شوند، چه فسادی در زمین پیا می شود و چگونه روح انسانیت و آثار آن که باید در جامعه بشری حکمفرما شود می میرد!

بله اصل این حرف که باید بعضی از افراد و بعضی از جوامع از حقوق عمومی محروم شوند - چیزی است که در جامعه بشریت اجتناب ناپذیر است و لیکن آنچه مجتمع بشری صالح در این باب می گوید این است که حقوق نامبرده باید از کسی و از جامعه ای سلب شود که بنا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۱۴

دارد حقوق حقه انسانها را باطل و بنای مجتمع بشری را ویران سازد و اما اینکه معیار در تشخیص حق چیست تا مخالف آن از پیرو آن مشخص گردد؟ اسلام معیار آن را دین حق و یا به عبارت دیگر دین توحید می داند، حال چه اینکه پیرو حق مسلمان باشد و چه اینکه مالیات پرداز به حکومت اسلام باشد و حکومت اسلام او را در تحت ذمه و تکفل خود گرفته باشد، پس کسی که نه دین توحید دارد و نه تسلیم حکومت این دین است و با آن سر ستیز دارد، او هیچ حقی از حیات ندارد و این معیار که اسلام آن را معیار صحیح شناخته با ناموس فطرت هم منطبق است، فطرت هر انسان سلیم الفطره ای می گوید کسانی که دشمن حیات دیگرانند، حق حیات ندارند و خواننده توجه فرمود که اجمال این حکم اسلامی و فطری را مجتمع انسانی نیز معتبر می شمارد. چرا در این آیه نام اهل کتاب تکرار شده و به آوردن ضمیر اکتفا نشده است؟

در اینجا بر سر سخن از آیه شده و می گوئیم: با اینکه در آیه: ((و قالت طائفة من اهل الكتاب...)) نام اهل کتاب را برده بود و می توانست در آیه مورد بحث به آوردن ضمیر اکتفا نموده و بفرماید: ((و منهم))، اگر چنین نکرد و مجدداً نام اهل کتاب را برد و فرمود: ((و من اهل الكتاب...)) برای این بود که اگر به آوردن ضمیر اکتفا می کرد ممکن بود کسی توهم کند که این دو طائفه همان طائفه از اهل کتابند که قبلاً گفته بودند: ((به آنچه اول روز نازل شده، ایمان بیاورید...)) در حالی که این معنا منظور نبوده، برای همین خاطر دوباره نام اهل کتاب را ذکر کرد و در جای ضمیر اسم ظاهر بکار برد، و لذا بعد از رفع آن توهم می بینیم در جای ضمیر، ضمیر را بکار برده و فرموده: ((و ان منهم لفریقا یلوون السنتم بالکتاب...)).

البته در این میان وجه دیگری هست و آن این است که اهل ادب می گویند: تعلیق حکم به وصف علیت را می رساند، یعنی در جایی که مثلاً می توان گفت: ((فلان شخص را احترام کن))، اگر بگوئیم: ((فلان شخص دانشمند را احترام کن))، در حقیقت علت لزوم احترامش را هم فهمانده ایم، در آیه مورد بحث هم که فرموده اهل کتاب چنین گفتند و چنین مال مردم را خوردند، خواسته است بفهماند علت سرزنش، از ایشان به خاطر این است که اهل کتابند، اگر مردمی عوام و درس نخوانده و کتاب آسمانی ندیده بودند، اینقدر بعید نبود که بگویند مردم حق اعتراض به ما ندارند و به دنبال این گفتار، آن کردار را یعنی رباخواری و مال مردم خوری را هم مرتکب شوند، ولی عجیب و غریب اینجا است که این سخن باطل و آن اعمال زشت از کسانی سرزده که اهل کتابند و کتاب آسمانیشان حکم خدا را بیان کرده و خود می دانند که کتابشان چنین حکمی نکرده که پیروانش هر حرفی بزنند و هر کاری خواستند بکنند و خوب می دانند که مال مردم بر آنان حلال نیست، از این نظر توییح و سرکوبی آنان شدیدتر است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۱۵ قنطار و دینار کنایه از بسیار و کم است

معنای کلمه ((قنطار)) و کلمه ((دینار)) معروف است ولی مقابله ای که بین آن دو انداخته، علاوه بر محسنات بدیعی (علم بدیع شاخه ای از ادبیات است که در آن زیباییها و زشتیهای کلام را تحت ضابطه در آورده) که در آن هست با کمک مقام می فهماند که این دو کلمه کنایه است از بسیار و اندک، یعنی قنطار کنایه از بسیار است و دینار کنایه از اندک، و می خواهد بفهماند که بعضی از اهل کتاب به امانت خیانت نمی کنند، هر چند آن امانت بسیار گرانبها باشد و بعضی بدان خیانت می کنند، هر چند که اندک و بی ارزش باشد.

و همچنین خطابی که در کلام بکار برده و فرموده: ((اگر او را در قنطاری امین کنی به تو بر می گرداند))، متوجه به شخص معینی

نیست بلکه آن نیز کنایه است از هر مخاطبی که بشود مخاطب قرار گیرد و به این وسیله فهماند که حکم آیه عمومی است، شخص معینی منظور نیست و در معنای این است که بگوئیم: ((هر کس به او امانتی بدهد، هر چند که قطار باشد او خیانت نمی کند)). کلمه ((ما)) در جمله: ((الا ما دمت علیه قائما)) - بطوری که گفته اند - مصدریه است و تقدیر کلام ((الا ان تدوم قائما علیه)) است، یعنی مگر آنکه ایستادنت بر بالای سر او ادامه پیدا کند (تا امانت را پس بگیری) و منظور از بکار بردن کلمه ((ایستادن)) در اینجا، رساندن معنای اصرار و عجله نمودن است، چون وقتی طلبکار برای گرفتن امانت خود بالای سر امین بایستد و هیچ نشیند، خود دلیل بر این است که برای گرفتن امانتش، هم اصرار دارد و هم عجله، البته بعضی از مفسرین کلمه ((ما)) را ظرفیه گرفته اند ولی سخنشان قابل اعتنا نیست.

و در جمله: ((ذلک بانهم قالوا لیس علینا فی الامین سبیل))، از ظاهر سیاق چنین بر می آید که کلمه: ((ذلک)) اشاره است به مجموع مطالبی که از سخن قبلی استفاده می شد، یعنی (اینکه بعضی از ایشان امانت را می پردازند هر چند خطیر و مهم باشد و بعضی خیانت می کنند هر چند حقیر و بی ارزش باشد) این رفتارشان به خاطر آن گفتارشان است که گفتند: ((آنانکه اهل کتاب نیستند حق اعتراض به ما را ندارند))، همین گفتار سبب شده که در صفات روحیشان از قبیل: ((حفظ امانات))، ((پرهیز از تزییع حقوق مردم)) و ((مغرور گشتن به کرامت خیالی))، مختلف شوند کسانی که آن گفتار غلط را نداشتند امین بودند و کسانی که آنطور می گفتند آنگونه هم عمل می کردند، با اینکه می دانستند که خدای تعالی چنین سنتی را در کتاب آسمانیش برای آنان مقرر نکرده و به چنین اعمالی رضایت نداده است.

و نیز ممکن است که کلمه: ((ذلک)) تنها اشاره به حال طائفه دوم باشد که در یک دینار هم خیانت می کنند و ذکر طائفه اول که در قنطار مردم هم امین هستند، برای این بوده که هر دو قسم تقسیم را ذکر کرده و در حق آنان رعایت انصاف را نموده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۱۶

این دو احتمال در ضمیرهای جمع ((یقولون)) و ((هم یعلمون)) نیز می آید، هم احتمال دارد که ضمیرهای مذکور به همه اهل کتاب برگردد و هم احتمال دارد فقط به کسانی برگردد که اگر در یک دینار امین قرار گیرند خیانت می کنند و بنا به احتمال دوم نیز، هم احتمال دارد ضمیر در ((علینا)) به همه اهل کتاب برگردد و هم اینکه بخصوص خیانتکاران که با اختلاف احتمالات معنای آیه نیز مختلف می شود، چیزی که هست همه احتمالات درست است و این با خواننده محترم است که در آیه دقت بیشتری کند.

و یَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ این جمله، ادعای یهود را - مبنی بر اینکه: امین هیچگونه حق اعتراضی بر آنان ندارند - ابطال می کند و دلالت می کند بر اینکه یهودیان این ادعای خود را به وحی الهی نسبت می دادند و بطوری که در سابق هم گفتیم آن را یک حکم دینی که از ناحیه خدا تشریح شده، می دانستند.

بلی مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ آیه شریفه، کلام یهود را رد نموده و آنچه را که با کلام خود ((لیس علینا فی الامین سبیل)) نفی می کردند را اثبات می کند، آنها می گفتند: ((امین تسلطی بر ما ندارند))، آیه مورد بحث می فرماید خیر، شما امتیازی بر امین ندارید و تقدم و تسلط حق هر کسی است که تقوا داشته باشد، و کلمه ((اوفی)) فعل ماضی از مصدر باب افعال یعنی ((ایفاء)) است و ایفاء عهده به معنای تتمیم آن و حفظ آن از بهانه و نقص است ((وتوفیه)) که مصدر باب تفعیل است به معنای بذل و بخشش بطور کامل و وافی است و ((است یفاء)) که مصدر باب فعال است به معنای گرفتن بطور کامل و وافی است.

و مراد از عهد خدا - بطوری که آیه بعدی می فرماید: ((ان الذین یثرون بعهد الله...)) آن پیمانی است که خدای عزوجل از بندگان خود گرفته است که عبارت است از: ((تنها او را بپرستند و به او ایمان آورند)) و یا مراد از آن، مطلق عهد است که عهد خدا هم یکی از مصادیق آن است.

و جمله: ((فان الله يحب المتقين)) از قبیل بکار بردن کبری در جای صغری، به منظور کوتاه گوئی است.

(خواننده عزیز توجه داشته باشد که این دو کلمه از اصطلاحات علم منطق است، علمی که در تعریفش گفته اند: آلتی است قانونی که مراعات آن ذهن را از خطای در فکر حفظ می کند و دو کلمه مذکور دو رکن برهان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه

۴۱۷:

در اولی اثبات می شود که فلان چیز مصداق فلان عنوان است، مثلاً عالم متغیر است و در دومی اثبات می شود که بطور کلی هر متغیری حادث و مسبوق به عدم است و از آن صغری و این کبری نتیجه گرفته می شود که عالم حادث است ((مترجم)). شرط کرامت الهیه و تقرب به خدای وفای به عهد و تقوا است نه نژاد و دودمان است

و تقدیر کلام چنین است، ((بلی من اوفی بعهده و اتقی، فان الله یحبه، لانه متق و الله یحب المتقین)) (بلی کسی که به عهد خود وفا کند و پره یزکار باشد، خدا دوستش می دارد، برای اینکه چنین کسی مصداق عنوان متقی است و خدا بطور کلی متقیان را دوست می دارد، پس آن شخص وفادار را دوست می دارد) و منظور این است که به یهودیان بفهماند کرامت و احترام آدمی در درگاه خدا به ادعا نیست و شما با گفتن: ((لیس علینا فی الامین سبیل)) صاحب کرامت نمی شوید بلکه تنها کسی در نزد خدا کرامت دارد که خدا دوستش بدارد.

در نتیجه مفاد کلام چنین است: کرامت الهیه و محترم بودن در درگاه خدا آنقدر مبتذل و آسان نیست که هر کس خود را به صرف خیال منتسب به خدا کند، و یا به آن برسد و یا هر متکبر و فریبکاری انتساب خود را کرامت پنداشته و نژاد خود و یا دودمانش را به ملاک همین انتساب خیالی تافته جدا بافته بداند، بلکه رسیدن به کرامت الهی شرایطی دارد و آن وفای به عهد و پیمان خدا و داشتن تقوا در دین خدا است، اگر این شرایط تمام شد کرامت حاصل می شود، یعنی مورد محبت و ولایت الهی قرار می گیرد، ولایتی که جز بندگان با تقوای خدا کسی به آن نمی رسد و اثر آن نصرت الهیه و حیات سعیده ای است که باعث آبادی دنیا و صلاح باطن اهل دنیا و رفعت درجات آخرتشان می شود.

پس کرامت الهیه این است نه اینکه خدای تعالی مردمی را بدون هیچ مزیتی بر گردن همه بندگان خود - چه صالح و چه طالح، سوار نموده و اختیار تام به آنان بدهد تا هر رفتاری دلشان خواست با بندگان او بکنند، یک روز بگویند - هیچ امی و غیر اسرائیلی حق چون و چرا در کار ما اسرائیلیان که اهل کتابیم ندارد، روز دیگر بگویند: ((تنها اولیای خدا مائیم و نه هیچکس دیگر)) و روزی دیگر بگویند: ((ما فرزندان خدا و دوستان اوئیم)) و با مطلق العنان گذاشتنشان به سوی افساد در زمین و هلاک ساختن حرث و نسل هدایتشان کند.

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أَيْهَ حَكْمَ آيَةٍ قَبْلَ رَافِعِ اللَّهِ، می فرماید اینکه گفتیم کرامت الهی مخصوص کسی است که به عهد خدا وفا کند و تقوا داشته باشد، علتش این است که دیگران یعنی آنها که عهد خدا را می فروشند و با سوگندهای خود بهای پیشیزی از مادیات بدست می آورند، نزد خدا کرامتی ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۱۸

و چون شکستن عهد خدا و ترک تقوا به خاطر کام گیری از زخارف دنیا و ترجیح دادن شهوات دنیا بر لذائذ آخرت است و چنین کسی آن را به جای این قرار می دهد، عهد خدا را می دهد و متاع دنیا را می گیرد، لذا این عمل را نوعی معامله خواند و به داد و ستد تشبیه کرد، عهد خدا را کالا- و متاع دنیا را که همه اش قلیل است بها و قیمت کالا- خواند، آن هم بهائی اندک، و کلمه ((اشترأ)) که مصدر فعل ((بشترؤن)) است به معنای فروختن و کلمه ((شراء)) به معنای خریدن است، لذا فرمود: ((بشترؤن بعهد الله و ایمانهم ثمنا قلیلاً))، یعنی مبادله می کنند عهد خدا و سوگند به او را با متاع دنیا.

أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ... کلمه ((خلاق)) به معنای بهره و نصیب است و کلمه ((تزکیه)) به معنای تربیت و رشد دادن چیزی است به نحو شایسته، و چون وصفی که در بیان این طائفه مقابل وصفی است که در بیان طائفه دیگر در جمله:

((من اوفی بعهده و اتقی...)) اخذ شده ، و نیز چون آثاری که برای وصف آنان بر شمرده ، اموری سلبی از قبیل نداشتن خلاق و سخن نگفتن خدا با ایشان است ، چند نکته از آن استفاده می شود.

اول اینکه : اگر در بین همه اسماء اشاره فقط ((اولئک)) را آورد که مخصوص اشاره به دور است ، برای این بود که بفهماند این طائفه از ساحت قرب خدا دورند، به عکس وفاداران به عهد و پره یزکاران که مقرب درگاه خدایند، چون حب خدا شامل حال ایشان است .

دوم اینکه : درباره این طائفه فرموده : ((در آخرت خلاق و نصیب ندارند))، می فهمیم آنها که در مقابل این طائفه اند خلاق دارند و در آخرت بهره مند هستند و این اثر محبت خدا است و نیز خدا با آن طائفه تکلم نمی کند، معلوم می شود با این طائفه تکلم می کند که این نیز اثر دیگر محبت خدا است و باز می فرماید: خدا در آخرت به نظر رحمت به ایشان نمی نگرد و ترکیه شان نمی کند و ایشان را نمی آمرزد، معلوم می شود به این طائفه به نظر رحمت می نگرد و ترکیه شان می کند و این طائفه را می آمرزد، یعنی عذاب را از ایشان بر می دارد که این پنج خصلت اثر محبت خدا است و سلب آنها اثر نبودن محبت او است . آثار محبت خدا، و خصلتی که خدای تعالی بر آن شکنندگان عهد خدا و سوگند به خدا ذکر فرموده است

و خصلتی که خدای تعالی برای این عهدشکنان که عهد خدا و سوگند به خدا را می شکنند ذکر کرده ، سه چیز است : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۱۹

خصلت اول اینکه در آخرت نصیبی ندارند و مراد از آخرت دار آخرت است که در حقیقت تعبیر به آخرت از باب آوردن صفت در جای موصوف است و منظور از دار آخرت حیات بعد از ممات است ، همچنانکه منظور از دنیا، دار دنیا و حیات قبل از موت است .

و نصیب نداشتنشان از حیات آخرت به خاطر این است که نصیب دنیا را بر نصیب آخرت ترجیح داده ، آن را برگزیدند و از اینجا معلوم می شود که مراد از ((ثمن قلیل))، دنیا است و اگر در سابق یعنی چند سطر قبل آن را به متاع دنیا تفسیر کردیم ، از این جهت بود که خدای تعالی در اینجا ((دنیا)) را و در سوره نساء، ((متاع دنیا)) را به وصف قلیل توصیف کرده ، و فرموده : ((قل متاع الدنيا قلیل)) با توجه به اینکه متاع دنیا همان دنیا است و دو چیز نیستند.

خصلت دوم این است که خدا با ایشان تکلم نمی کند و روز قیامت به ایشان نظر نمی افکند، این دو خصلت محاذی محبت الهیه به متقین قرار گرفته ، که در آیه قبل می فرمود: ((فان الله يحب المتقین))، چون ((حب)) سبب می شود که محب بدون هیچ قید و شرطی نظر کردن و سخن گفتن با محبوب را بیشتر کند، هر وقت او را حاضر یافت ، سر سخن را با او باز کند و چون خدای تعالی این آخرت فروشان را دوست نمی دارد، قهرا روز قیامت که روز حضور خدا و احضار خلق است نه به آنها نظر می کند و نه سخن می گوید، و اگر ((سخن نگفتن)) را در مرحله اول ذکر کرد و ((نظر نینداختن)) را در مرحله دوم ، برای این بود که این دو، در رساندن محبت به یک درجه نیستند، بلکه قوت و ضعف دارند، ((سخن گفتن)) بیشتر از ((نظر کردن)) محبت و خودمانی بودن را می رساند، پس گوئی فرموده : ما ایشان را نه تنها به شرافت همکلامی خود مشرف نمی کنیم بلکه حتی نظر هم به ایشان نمی اندازیم .

خصلت سوم اینکه فرمود: ایشان را ترکیه نمی کند و عذاب الهی هم در انتظارشان است و از اینکه کلام را مقید به عذاب دنیا و آخرت نکرد، اطلاق کلام علاوه بر عدم ترکیه و عذاب آخرت شامل عدم ترکیه و عذاب دنیا هم می شود.

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ ... کلمه ((لی)) به فتح لام و تشدید یا که مصدر فعل مضارع ((یلون)) است به معنای تاییدن طناب است و وقتی در مورد سر و یا زبان استعمال شود، معنای غیر طبیعی کردن سر و زبان را می دهد و در قرآن کریم درباره ((لی)) سر آمده : ((لووا روسهم)) و درباره لی زبان آمده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه

۴۲۰ :

((لیا بالسنتهم)) و ظاهراً مراد از جمله: ((یلون السنتم)) این باشد که سخنان غیر آسمانی که خود آن را جعل می کردند، به لحنی می خواندند که با آن لحن تورات را می خواندند تا وانمود کنند این سخنان نیز جزء تورات است، با اینکه از تورات نبود. و اگر در آیه شریفه سه مرتبه کلمه ((کتاب)) تکرار شده، برای رفع و جلوگیری از اشتباه بوده، چون هر سه به یک معنا نبوده، منظور از کتاب اول همان سخنان بشری خود یهود است، که آن را به دست خود می نوشتند و به خدا نسبتش می دادند و مراد از کتاب دوم، کتابی است که خدای تعالی از راه وحی نازل کرده و مراد از سومی هم، همان است و تکرارش برای جلوگیری از اشتباه بوده و برای این بوده که اشاره کند به اینکه این کتاب بدان جهت که کتاب خدا است، مقامش بلندتر از آن است که مشتمل بر اینگونه افتراآت باشد و این معنا را از خود لفظ کتاب استفاده می کنیم، چون این لفظ معنای وصفی را می دهد و صرف اسم نیست و معلوم است که تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علیت است.

نظیر این نکته که درباره تکرار کلمه ((کتاب)) آوردیم، در تکرار لفظ جلاله ((الله)) در جمله ((و یقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله)) بکار رفته، چون با اینکه در جمله دوم ممکن بود بفرماید: ((و ما هو من عنده)) اینطور فرمود و دوباره کلمه ((الله)) را تکرار کرد تا بفهماند که اگر گفتیم این افتراها از ناحیه الله نیست، برای این است که او الله است، یعنی اله حق است و معلوم است که اله حق جز حق چیزی نمی گوید، همچنانکه خودش فرموده: ((و الحق اقول)). دروغ بستن یهود به خدای سبحان و جمله: ((و یقولون علی الله الکذب و هم یعلمون)) تکذیب بعد از تکذیب قبلی است، تکذیب وحیی است که از پیش خود تراشیده و به خدای سبحان نسبت دادند و این تکرار برای آن است که یهودیان با لحن القول امر را بر مردم مشتبه می کردند و خدای تعالی این لحن در قول را با جمله: ((و ما هو من الکتاب)) باطل کرد و نیز یهودیان بعد از لحن دادن به جعلیات خود و خواندن آن با لحن تورات، به زبان هم تصریح می کردند که اینکه خواندیم جزء تورات است، خدای تعالی این را هم دو بار تکذیب کرد، یکی با جمله: ((و ما هو من الکتاب)) و دیگری با جمله: ((و یقولون علی الله الکذب...)) تا به این نکته اشاره کرده باشد که اولاً دروغ بستن به خدا عادت و دیدن یهود است و ثانیاً این کذبی که مرتکب می شوند به خاطر آن نیست که امر بر ایشان مشتبه شده، بلکه حقیقت امر را می دانند و عالماً عامداً به خدا دروغ می بندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۲۱ بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه شریفه ((یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء...)) و شاءن نزول آن

در تفسیر الدر المنثور است که وی یعنی ابن جریر از سدی نقل کرده که در ذیل آیه: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء...)) نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را - یعنی واردین از نصارای نجران را - دعوت کرد و فرمود: ((ای اهل کتاب بیائید به سوی کلمه ای که...)).

مؤلف قدس سره: در آن کتاب همین معنا را از ابن جریر از محمد بن جعفر بن زبیر نقل کرده و ظاهر روایت این است که آیه درباره نصارای نجران نازل شده، ما نیز قبلاً - یعنی در آغاز سوره روایتی را آوردیم که دلالت می کرد بر اینکه اول سوره مورد بحث تا هشتاد و چند آیه اش که آیه مورد بحث یکی از آنها است، درباره نصارای نجران نازل شده، چون آیه مورد بحث قبل از تمام شدن این عدد قرار دارد.

و در بعضی از روایات آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهودیان مدینه را به سوی کلمه ((سواء)) خواند تا آنکه جزیه را پذیرفتند و این روایت منافات ندارد با این که آیه مورد بحث درباره واردین نصارای نجران نازل شده باشد.

و صحیح بخاری به سند خود از ابن عباس از ابی سفیان روایت کرده که در حدیثی طولانی که نامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به هرقل امپراتور روم را نقل کرده، گفته است: سپس هرقل آن را خواست - یعنی نامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را - و



آن را خواند، ناگهان در آن نامه به این عبارت برخورد: بسم الله الرحمن الرحيم، از محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سوی هرقل عظیم روم: سلام بر هرکسی که هدایت را پیروی کند. اما بعد، من تو را به تبلیغ اسلام در میان قومت می خوانم، اسلام بیاور و تسلیم فرمان خدا شو، تا سالم باشی، و خدای تعالی اجرت را دو چندان دهد، و گرنه اگر روی بگردانی گناه تمام (طبقات پائین اجتماع روم که چشمشان به دست و دهان شما طبقه بالای روم است، مانند) کشاورزان به گردن تو خواهد بود، ((و یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله - تا جمله - اشهدوا بانا مسلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه:

۴۲۲

مؤلف: این روایت را مسلم هم در صحیح خود و سیوطی در درالمنثور از نسائی و از عبد الرزاق و از ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده. نامه پیامبر برای پادشاهان عصر خود

و بعضی گفته اند: نامه ای هم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مقوقس عظیم قبطیان (مردم اسکندریه و قاهره) نوشته، مشتمل بر آیه مذکور بوده، و هم اکنون نسخه ای از آن در دست هست، که منسوب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، نامه ای به خط کوفی شبیه به نامه ای که به هرقل مرقوم داشته، و اخیراً از این نامه گراور برداشته اند و نزد بسیاری از اشخاص یافت می شود.

و به هر حال مورخین نوشته اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نامه هائی نوشت و به وسیله پیک هائی برای پادشاهان آن عصر فرستاد نامه ای به هرقل قیصر روم و نامه ای به یزدگرد کسرای ایران و نامه ای به اصحمه نجاشی حبشه و این جریان در سال ششم از هجرت بود و لازمه این حرف آن است که آیه مورد بحث هم در همان سال و یا قبل از آن سال نازل شده باشد و حال آنکه همین مورخین از قبیل طبری و ابن اثیر و مقریزی نوشته اند که نصارای نجران در سال دهم هجرت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شدند و جمعی دیگر از قبیل ابی الفداء در کتاب ((البدایه و النهایه)) جریان را مربوط به سال نهم هجرت دانسته اند، نظیر ابی الفداء در این نظریه سیره حلبی است و لازمه این تاریخ این است که آیه هم در سال نهم هجرت نازل شده باشد.

و چه بسا بعضیها گفته باشند که این آیه از آیاتی است که در سال اول هجرت نازل شده، چون روایات آینده به این معنا اشعار دارد و چه بسا گفته باشند: آیه شریفه دو نوبت نازل شده، - نقل از حافظ ابن حجر -.

و در بین این احتمالات، آن احتمالی که اتصال سیاق آیات سوره - که یعنی در اول سوره هم به آن اشاره رفت - آن را تائید می کند، این است که: ممکن است آیه شریفه قبل از سال نهم نازل شده باشد و نیز جریان آمدن نصارای نجران به مدینه در سال ششم هجرت و یا قبل از آن اتفاق افتاده باشد و این بعید است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حکمرانان روم و قبط و فارس با فاصله دوری که از مدینه داشتند نامه نوشته باشند و به نصارای نجران با اینکه نزدیک مدینه بودند نوشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۲ برسی نامه پیامبر برای اسقف نجران

در این روایت نکته دیگری هم هست و آن این است که در آن آمده، اولین چیزی که در نامه نوشته شد، جمله: ((بسم الله الرحمن الرحيم)) بود و از آن بر می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) طریقه نامه نگاری را از بیان خدای تعالی در حکایت نامه نگاری سلیمان آموخته است و اینجا است اشکالی که در بعضی از روایات مربوطه به داستان نجرانیان که چند صفحه قبل نقل کردیم وارد می شد روشن می شود، چون در آن روایات بنا به نقل دلائل بیهقی آمده بود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از نزول سوره طس سلیمان ((نمل)) نامه ای به این مضمون به اهل نجران نوشت:

((بسم الله ابراهیم و اسحاق از ناحیه محمد رسول الله به سوی اسقف نجران، اگر اسلام بیاورید من در حضورتان، خدا - معبود ابراهیم و اسحاق و یعقوب - را حمد می گویم، اما بعد، پس بدانید که من شما را از پرستش بندگان به سوی پرستش الله، و از ولایت بندگان به سوی ولایت الله می خوانم، پس اگر نپذیرید به دادن جزیه تان می خوانم و اگر این را هم نپذیرید اعلام جنگ

به شما می‌دهم و السلام ((تا آخر حدیث)).

اشکالش این است که سوره نمل از سوره های مکی است و مضامین آیاتش نزدیک به تصریح است در اینکه قبل از هجرت نازل شده پس چگونه ممکن است داستان نجران قبل از سوره نمل اتفاق افتاده باشد، علاوه بر اینکه نامه ای را که بیهقی نقل کرده، مطالب دیگری از قبیل جزیه و اعلام جنگ و امثال آن دارد که به هیچ وجه قابل توجیه نیست، (چون قبل از هجرت اسلام آنچنان به قدرت نرسیده بود که از اقوام جزیه بگیرد و یا اعلام جنگ کند) و در عین حال خدا داناتر است. دو روایت از تفسیر ((الدرالمنثور)) سیوطی

و در تفسیر الدرالمنثور است که طبرانی از ابن عباس روایت آورده که گفت: نامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به همه اقوام کافر این بود: ((تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم...)).

و نیز در تفسیر الدرالمنثور ذیل آیه: ((یا اهل الکتاب لم تحاجون...)) آمده که ابن اسحاق و ابن جریر و بیهقی (در کتاب دلائل) از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۲۴

نصارای نجران و احبار یهود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جمع شده، در حضورش به جدال و نزاع پرداختند، احبار یهود می‌گفتند: ابراهیم به غیر از یهودیت کیشی نداشت، نصارا می‌گفتند: خیر، او تنها نصرانی بود، خدای تعالی این آیه را درباره آنان نازل کرد: ((یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما انزلت التوریه و الانجیل الا من بعده... و الله ولی المؤمنین))، بعد از آنکه این آیه نازل شد ابو رافع قرظی که از یهودیان بنی قریظه بود گفت: ای محمد! آیا از ما می‌خواهی که ما تو را بپرستیم، همانطور که نصارا عیسی بن مریم را می‌پرستند؟ و مردی از نجران پرسید ای محمد آیا همین را می‌خواهی؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: معاذ الله، از اینکه من غیر خدا را بپرستم و یا مردم را به عبادت غیر خدا وادار کنم، خدا مرا به چنین دستوری مبعوث نکرده و چنین دستوری به من نداده، در همین باره خدای تعالی در پاسخ آن دو نفر این آیه را نازل کرد: ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوه، ثم یقول للناس کونوا عبادا لی من دون الله... بعد اذ انتم مسلمون)) یعنی هیچ بشری ممکن نیست خدای تعالی کتاب و حکمت و نبوت به او بدهد، آنگاه او به مردم بگوید: به جای بندگی خدا همه بندگان من باشید... بعد از آنکه شما مسلمان بودید، آنگاه آیه ۸۱ همین سوره مورد بحث را ذکر فرمود که در آن پیمانی آمده که خدا از ایشان و از پدرانشان گرفته، یعنی آیه: ((و اذاخذ الله میثاق النبین... من الشاهدین)).

مؤلف قدس سره: این آیات یعنی آیه: (۷۹-۸۰) که می‌فرماید: ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب...)) از نظر سیاق، هم بهتر و هم آسان تر با عیسی بن مریم (علیهما السلام) انطباق دارد تا با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و توضیحش انشاء الله در بحث پیرامون آن می‌آید، پس اگر در روایت بالا شان نزول آن را رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دانسته، شاید استنباط و تطبیق خود ابن عباس بوده، علاوه بر اینکه اگر آیات درباره بگو مگوی وارد در روایت نازل شده بود، مثل سایر بگو مگوهائی که قرآن حکایت می‌کند به صورت سؤال و جواب و یا به صورت حکایت و رد بیان می‌کرد، و چون به این صورت بیان نکرده، معلوم می‌شود داستان روایت بالا شاءن نزول آیات مذکور نیست. حکایت هجرت مسلمانان در صدر اسلام به حبشه

و در تفسیر خازن آمده که کلبی از ابی صالح از ابن عباس و محمد بن اسحاق از ابن شهاب به سند خود حدیث هجرت مسلمانان به حبشه را روایت کرده اند و در آن روایت آمده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۲۵

وقتی جعفر بن ابیطالب و جمعی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سرزمین حبشه مهاجرت نموده، در آنجا مستقر شدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مکه به مدینه مهاجرت کرد و داستان جنگ بدر اتفاق افتاد، در این موقع قریش در دارالندوه نشستند و گفتند: ما می‌توانیم انتقام کشته های خود در جنگ بدر را از اصحاب محمد که در حبشه نزد نجاشی هستند بگیریم، باید مالی جمع آوری نموده، هدیه برای نجاشی بفرستیم، شاید به این وسیله اصحاب محمد را به ما بدهد و باید

برای این کار دو نفر از صاحبان راء را نامزد کنیم .

در نتیجه عمرو بن عاص و عماره بن ابی معیط را با هدایائی از قبیل چرم و غیره به نزد نجاشی فرستادند و نامبردگان کشتی سوار شده ، در حبشه پیاده شدند، وقتی وارد بر نجاشی شدند، برای او به سجده افتاده و سپس سلام کردند و گفتند: مردم ما خیر خواه و سپاسگزار تو و مردم تواند و بسیار مردم حبشه را دوست می دارند، اینک ما را نزد تو فرستاده اند تا از شر این افرادی که آمده اند در سرزمین تو مستقر شده اند برحذر بداریم ، برای اینکه اینها پیروان مردی دروغبافند که ادعا می کند فرستاده خدا است و احدی پیرویش نکرده ، بجز افرادی بی خرد و سفیه ، و تا نزد ما بودند در تنگنا قرارشان دادیم و ناگزیرشان ساختیم به دره ای در همان سرزمین پناهنده شوند، احدی به سراغشان نرود، در نتیجه گرسنگی و تشنگی از پایشان در آورد، همین که کارد به است خوانشان رسید، او ناگزیر شد پسر عموی خود ((جعفر طیار)) را به سرزمین تو بفرستد تا دین تو را و ملک و رعیت را تباہ کند، بنابراین اگر بخواهی از آنان برحذر باشی در اختیار ما قرارشان بده ، ما شما را از شر آنان حفظ می کنیم ، آنگاه گفت : نشانی آنچه گفتیم این است که وقتی بر تو در آیند برایت سجده نکنند و تو را به تحیتی که سایر مردم تحیت می گویند، تحیت نمی گویند و این نشانه آن است که به دین تو و سنت متمایل نیستند. نجاشی مهاجرین را فرا می خواند

می گوید: نجاشی مهاجرین اسلام را نزد خود خواند، همینکه حاضر شدند جعفر به در خانه نجاشی با فریاد، اذن دخول خواست ، به این عبارت که حزب الله از تو اجازه دخول می خواهد، نجاشی به اطرافیان خود گفت : به این فریادگر بگوئید یک بار دیگر کلام خود را تکرار کند، جعفر دوباره فریاد کرد: حزب الله از تو اجازه دخول می خواهد، آنگاه نجاشی اجازه داد که به امان خدا در آیند، عمرو بن عاص رو کرد به همراه خود (عماره) و گفت : توجه کردی که چگونه مهاجرین با پری دهان خود را حزب الله خواندند و نجاشی هم هیچ اعتراضی نکرد؟ همین معنا پیک قریش را ناراحت کرد، آنگاه مهاجرین داخل شدند و نجاشی را سجده نکردند، عمرو بن عاص به نجاشی گفت : هیچ دیدی که چقدر این قوم دچار استکبارند، بر تو درآمدند و از سجده کردن برایت عارشان آمد؟ نجاشی پرسید: چرا برای من سجده نکردید و به تحیتی که معمول هر کسی است که از هر جای دنیا بر من در می آید تحیت نگفتید؟ گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۲۶

ما تنها برای خدائی سجده می کنیم که تو را و ملک تو را خلق کرده و این تحیتی که ما دادیم ، تحیت خاص ما است و ما در سابق بت ها را می پرستیدیم ، خدای تعالی در بین ما پیامبری صادق برگزید و او به ما دستور داد به یکدیگر تحیتی بگوئیم که خدا به آن رضایت دارد و آن سلام است که تحیت اهل بهشت است ، نجاشی فهمید که سخن او حق است و این مطلب در تورات و انجیل آمده ، پرسید: کدامتان بودید جلو در منزل فریاد می زدید و برای حزب الله اجازه دخول می گرفتید؟ جعفر گفت : من بودم ، آنگاه اضافه کرد: تو ای نجاشی پادشاهی از پادشاهان زمین ، و از ملوک اهل کتابی و در حضور تو زیاد حرف زدن و ظلم روا نیست ، و من دوست می دارم از طرف یارانم پاسخ این دو مرد را بدهم ، دستور بده هر چه دارند بگویند، اما یکی بگوید و دیگری ساکت باشد و تو گفتگوی دو طرف را گوش دهی ، عمرو بن عاص به جعفر گفت : تو خودت سخن بگو. داستان گفتگو بین نجاشی (پادشاه حبشه) و مسلمانان مهاجر در حضور مشرکین مکه و شائن نزول آیه ((ان اولی الناس بابراهیم ...))

جعفر به نجاشی گفت : از این دو نفر پرس آیا ما مهاجرین برده بودیم یا آزاد؟ اگر برده بودیم و از صاحبان خود گریخته ایم تو نجاشی ما را بگیر و به صاحبانمان برگردان ، نجاشی از عمرو و عماره پرسید: این مهاجرین برده اند؟ و یا احرار؟ عمرو گفت : نه ، برده نبودند بلکه احرارند و احراری محترم و دارای خانواده و دودمانند، نجاشی گفت : پس از بردگی نجات یافتند.

جعفر گفت : از این دو پرس آیا خونی به ناحق ریخته ایم که آمده اند از ما انتقام بگیرند؟ عمرو گفت : نه حتی یک قطره خون از اینان طلب نداریم ، جعفر گفت : حالا از ایشان پرس آیا اموال مردم را به غیر حق تصرف کرده ایم ؟ آمده اند تا آن اموال را از ما پس بگیرند؟ اگر این باشد ما گردن می گیریم که پردازیم ، نجاشی هم اضافه کرد حتی اگر یک پوست گاو پر از طلا بدهکار

باشید خود من می پردازم ، عمرو گفت : نه ، حتی یک قیراط مال را نبرده اند ، نجاشی گفت : پس از این مهاجرین چه می خواهید؟ عمرو گفت : ما و ایشان بر یک دین بودیم ، همان دین آبای مان و اینان دین ما را رها کرده و از دین دیگری پیروی کردند و مردم شهر ، ما را روانه کرده اند تا دستگیرشان نموده و تحویل آنها بدهیم .

نجاشی پرسید: دین شما چه دینی است و اینان چه دینی را اختیار کرده اند؟ جعفر گفت : اما دینی که بعد از رها کردن دین پدری خود اختیار کردیم دین خدا (اسلام) است که فرستاده ای از خدا آن را از ناحیه خدای تعالی برای بشر آورده ، دارای کتابی است نظیر کتاب عیسی بن مریم و موافق با آن ، نجاشی گفت : ای جعفر سخن عظیمی گفتی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۲۷

آنگاه دستور داد تا ناقوس بنوازند ، بعد از نواختن ناقوس کشیش ها و راهب بزرگ آنان وارد شده ، نزد نجاشی جمع شدند ، نجاشی گفت : شما را به خدا سوگند می دهم ، آن خدائی که انجیل را بر عیسی نازل کرده ، آیا در انجیل پیامبری مرسل که بین آن جناب و بین قیامت مبعوث شود یافته اید؟ همه گفتند: خود و خدا آری ، عیسی (علیه السلام) ما را به آمدن او بشارت داده و این را هم فرموده : کسی به او ایمان می آورد که به من ایمان آورده و کسی به او کفر می ورزد که به من کفر ورزیده ، نجاشی به جعفر گفت : این مرد به شما چه چیزهایی می گوید و به آن وادارتان می کند و از چه چیزهایی نهیتان می کند؟ جعفر گفت : کتاب خدا را بر ما می خواند و ما را بدانچه پسندیده است امر ، و از آنچه ناپسند است نهی می کند ما را دستور می دهد به نیکی با همسایگان و صله رحم و احسان به یتیم ، و دستور می دهد به اینکه تنها خدای یگانه را پرستیم ، خدائی که شریک ندارد ، نجاشی گفت : از آنچه بر شما خوانده بر من بخوان ، جعفر سوره عنکبوت و روم را خواند ، اشک از چشمان نجاشی و یارانش سرازیر شد و گفتند: از این سخن پاک بیشتر برایمان بخوان ، جعفر سوره کهف را هم خواند ، عمرو در صدد برآمد نجاشی را علیه مهاجرین به خشم آورد ، گفت : این مهاجرین بر عیسی و مادرش ناسزا می گویند ، نجاشی رو کرد به جعفر که شما نظرتان درباره عیسی و مادرش چیست ؟ جعفر سوره مریم را خواند ، همینکه به نام مریم و عیسی رسید نجاشی رشته ای بسیار ریز از مسواک چوبیش گرفت و گفت : به خدا سوگند مسیح هم حتی به اندازه این چوب ریزه بیش از آنچه شما می گوئید نگفته .

آنگاه رو کرد به جعفر و همراهانش و گفت : شما می توانید بروید و در سرزمین من ایمن از هر خطری و آسوده از دغدغه ای بسر ببرید ، آنگاه گفت : من به شما بشارت می دهم و خوشامد می گویم ، هیچ ترسی نداشته باشید که امروز در حکومت من هیچ مکروهی به حزب ابراهیم نخواهد رسید ، عمرو بن عاص گفت : ای نجاشی حزب ابراهیم چه کسانیند (مائیم یا ایشان)؟ گفت : حزب ابراهیم این کاروان مهاجر است و آن کسی که از نزد او آمده اند و هرکسی که پیرو ایشان باشد ، این پاسخ نجاشی به عمرو بن عاص و عماره - مشرکین مکه - گران آمد و ادعا کردند که ما بر دین ابراهیم هستیم و نجاشی آن هدیه ای که مشرکین از مکه برای وی آورده بودند به ایشان برگردانید و گفت : این هدیه شما به من جنبه رشوه دارد ، بگیری (که مرا بدان حاجتی نیست) ، خدائی که این ملک و سلطنت را به من داد از من رشوه نگرفت ، جعفر بعدها گفته بود: که از خانه نجاشی در آمدیم و به بهترین وجهی در جوارش زندگی کردیم و خدای عزوجل در این باره یعنی در بگو مگوئی که مهاجرین در حضور نجاشی در حبشه کرده بودند ، آیه زیر را در مدینه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل کرد: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المؤمنین . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۲۸

مؤلف قدس سره : این داستان به طریقی دیگر از طرق اهل سنت روایت شده و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) نیز آمده و اگر ما همه قصه را با اینکه طولانی بود نقل کردیم ، برای این بود که فوائد مهمی در بیان گرفتاریهای مهم مسلمانان صدر اسلام و مهاجرین نخستین داشت نه اینکه خواسته باشیم بگوئیم این قصه سبب نزول آیه بوده است . حدیثی از امام صادق (ع) و بیان آن و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل آیه : ((ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا)) آمده که فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: ابراهیم نه یهودی بود که به طرف مغرب نماز خوانده باشد و نه نصرانی بود که به طرف مشرق نماز خوانده

باشد بلکه حنیف بود و مسلمانی بر دین محمد (صلی الله علیه و آله).

مؤلف قدس سره: در بیان سابق معنای این حدیث گذشت که چگونه ابراهیم بر دین محمد (صلی الله علیه و آله) بوده، و در این روایت قبله بودن کعبه هم اعتبار شده، چون تحویل قبله در مدینه واقع شد، و شهر مکه و خانه کعبه تقریباً در سمت جنوبی مدینه است و یهود و نصارا قبله بودن کعبه را نپذیرفتند و این باعث شد که یهود از طرف مکه به طرف مغرب که بیت المقدس نسبت به مدینه در آن طرف است توجه کنند، نصارا هم که همیشه به طرف مشرق نماز می خواندند، لذا قرآن کریم در آیه: ((و کذلک جعلناکم امه وسطاً...)) مسلمین را امتی وسط و این دو طائفه را منحرف از حد وسط معرفی نموده است و لفظ آیه شریفه هم این عنایت را تاءکید نموده و می فرماید: ابراهیم یهودی و متمایل به سوی غرب، و نصرانی و متمایل به سوی شرق نبود، بلکه حنیف و در حد میان بود و سخن کوتاه اینکه روایت در صدد بیان عنایت لطیفی است و چیزی بیش از این نمی خواهد بگوید، (پس کسی گمان نکند که معنای عبارت ((و مسلمانی بر دین محمد (صلی الله علیه و آله) بود)) این است که ابراهیم خلیل (علیه السلام) تابع شریعتی بود که قرن‌ها بعد از او طلوع می کرده ((مترجم)).

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: معنای ((حنیفا)) این است که ابراهیم خالص و مخلص بود و کمترین شائبه‌ای از شرک و بت پرستی در او نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۲۹

و در تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه: ((ان اولی الناس بابراهیم...)) آمده که امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: اولای مردم به انبیاء (علیهم السلام) آن کسی است که عاقل تر باشد بدانچه ایشان از ناحیه خدا آورده اند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود و فرمود: در مورد پیامبر اسلام هم اولای از همه مردم به آن جناب کسی است که خدای تعالی را اطاعت کند، هر چند که قرابتش با آن جناب دور باشد و دشمن محمد کسی است که خدا را نافرمانی کند، هر چند قرابتش نزدیک باشد. نزدیکترین مردم به ابراهیم پیامبر اسلام (ص) و آل محمد علیهم السلام، پیروان آنانند

و در تفسیر عیاشی و کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایتی آمده، که فرمود: اولای مردم و نزدیکترین ایشان به ابراهیم امامان و پیروان ایشانند.

و در تفسیر قمی و عیاشی از عمر بن یزید (اذینه) از آن جناب روایت کرده که فرمود: ((به خدا سوگند شما از آل محمدید))، ابن اذینه از در تعجب پرسید: فدایت شوم از خود ایشانیم؟ فرمود: و الله از خود ایشانید، و الله از خود ایشانید، و الله از خود ایشانید، آنگاه آن جناب به من چشم دوخت و من به آن جناب چشم دوختم، پس فرمود: ای عمر خدای تعالی در کتاب عزیزش فرموده: ان اولی الناس (...)).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و قالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا...)) از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه وارد شد، رو به بیت المقدس نماز می خواند، مردم خیلی خوشحال شدند و بعد از آنکه خدای تعالی قبله اش را از بیت المقدس به سوی کعبه - بیت الحرام - برگردانید، یهود از این معنا سخت به خشم آمدند و این تحویل در وسط نماز ظهر بود، گفتند: محمد نماز صبح را به سوی بیت المقدس - قبله ما - خواند و همه شما یهودیان به این دستور که در اول روز بر محمد نازل شده ایمان بیاورید و بدانچه در آخر روز نازل شده کفر بورزید، و منظورشان از آنچه در آخر روز نازل شده، همان تحویل قبله از بیت المقدس به سوی کعبه است.

مؤلف قدس سره: این روایت بطوری که ملاحظه می کنید جمله: ((وجه النهار)) را ظرف گرفته برای جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۰

((انزل)) نه برای جمله ((آمنوا))، و ما در بیان سابق در این باره بحث کردیم.

و در تفسیر الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از طریق عوفی از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: ((و قالت



طائفه ...)) گفته است: که طائفه ای از یهود به دیگران سفارش کردند، هر یک از اصحاب محمد را در اول روز دیدید ایمان آورید، (یعنی اظهار کنید که ما مسلمان شده ایم) و چون آخر روز شد نماز خودتان را بخوانید، تا شاید مسلمانان پیش خود فکر کنند اینها اهل کتابند و به امور دینی آگاه ترند، لابد در اسلام نقصی دیده اند که به دین قبلی خود برگشتند و در نتیجه خود آنان هم از دینشان برگردند. دو روایت از کافی و امالی

مؤلف قدس سره: این روایت را در همان کتاب از سدی و مجاهد نیز نقل کرده.

و در کافی در ذیل آیه: ((ان الذین یشترون بعهد الله ...)) از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: در معنای عهد در قرآن کریم این آیه نازل شده: ((ان الذین یشترون بعهد الله و ایمانهم ثمنا قليلا، اولئك لا خلاق لهم فی الاخره و لا یكلمهم الله، و لا ینظر الیهم یوم القیمه، و لا یزکیهم و لهم عذاب الیم))، (آنگاه فرمود:)) و ((خلاق)) به معنای ((نصیب)) است، پس کسی که در آخرت نصیبی ندارد دیگر با چه سرمایه ای داخل بهشت می شود؟.

و در امالی شیخ به سند خود از عدی بن عدی از پدرش روایت کرده که گفت: امر القیس و مردی از اهالی حضر موت با یکدیگر بر سر زمینی منازعه کردند، خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند، حضرت به او فرمود: شهادی داری (که شهادت دهد زمین از آن تو است)، عرضه داشت: نه، فرمود: در این صورت به سوگند خصمت حکم می شود، امر القیس گفت: به خدا سوگند در این صورت زمینم از بین می رود، فرمود: اگر در واقع زمین از آن تو باشد و او با سوگند خود زمین تو را برده باشد، از کسانی خواهد بود که خدای تعالی در روز قیامت به او نظر نخواهد کرد و تزکیه اش ننموده، عذابی الیم خواهد داشت، راوی می گوید: مرد حضر موتی وقتی این را شنید وحشت کرد و زمین را به امر القیس برگردانید.

مؤلف قدس سره: این روایت بطوری که ملاحظه می کنید دلالتی ندارد بر اینکه آیه مورد بحث در شأن نامبردگان متنازع در زمین نازل شده و از طرق اهل سنت در عده ای از روایات آمده که آیه شریفه در همین مورد نازل شده، پس بین این روایت و آن روایات از حیث شأن نزول تعارض است، در بعضی از آنها آمده که نزاع بین امر القیس و مردی از حضر موت شأن نزول آیه بوده که در روایت سابق گذشت و در بعضی دیگر آمده نزاع بین اشعث بن قیس و بین مردی از یهود بر سرزمینی بوده، و در بعضی دیگر آمده درباره مردی از کفار نازل شده که در بازار کالای خود را بر مردم عرضه کرده بود و سوگند می خورد به خدا فلان مقدار خریدند و من ندادم و می خواست به این وسیله مردی از مسلمانان را گول بزند و آیه در شأن او نازل شده.

خواننده عزیز در بیان سابق ما توجه فرمود که گفتیم: ظاهر آیه این است که آیه شریفه به منزله تعلیل مضمون آیه قبل خودش است و نسبت به آن چنین موقعیتی دارد و بنابراین چاره درست این است که این روایات را اگر ممکن باشد حمل کنیم بر اینکه مفسرین خود آیه را بر مورد داستانهائی تطبیق کرده اند، نه اینکه نازل شدن آیه به آن معنای معهود درباره یکی از این قصه ها نازل شده باشد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۲ آیات ۸۰ - ۷۹، سوره آل عمران

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (۷۹) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۸۰)

ترجمه آیات

هیچ بشری را نسزد که خدای تعالی کتاب و حکم و نبوتش داده باشد آنگاه به مردم بگوید به جای خدا مرا بپرستید و لیکن چنین کسی این را می گوید که ای مردم بخاطر اینکه کتاب آسمانی را تعلیم می دهید و درس می گیرید ربانی باشید که جز خدا به یاد هیچکس دیگر نباشید. (۷۹) و او هرگز شما را دستور نمی دهد به اینکه فرشتگان و انبیاء را خدایان خود بگیرید مگر ممکن است شما را بعد از آنکه مسلمان شدید به کفر دستور دهد. (۸۰)



بیان آیات بیان آیه شریفه ((ما کان لبشر...)) که متضمن پاکی ساحت مسیح (ع) از عقاید خرافینصارانست به او می باشد قرار گرفتن این آیات به دنبال آیات مربوط به داستان عیسی (علیه السلام) این معنا را می رساند که گوئی این آیات فصل دوم از احتجاج و استدلال بر پاکی ساحت مسیح از عقائد خرافی است که اهل کتاب یعنی نصارا نسبت به او دارند و کانه خواسته است بفرماید: عیسی آنطور که شما پنداشته اید نیست، او نه رب است و نه خودش ربوبیت برای خود قائل شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۳

دلیل اینکه رب نبوده این است که او مخلوقی بشری بود و در شکم مادر رشد کرد و مادرش او را بزائید و در گهواره پرورشش داد، چیزی که هست مخلوقی معمولی چون سایر افراد بشر نبود، بلکه خلقتش مانند خلقت آدم که نه پدر داشت و نه مادر غیر معمولی و از مجرائی غیر مجرای علل طبیعی بود، پس مثل او مثل آدم است، و اما دلیل اینکه برای خود دعوی ربوبیت نکرد این است که او پیامبری بود که کتاب و حکم و نبوتش داده بودند و پیامبری که این چنین باشد شانش اجل از این است که از زی عبودیت و از رسوم رقیت خارج شود، چگونه ممکن است به مردم بگوید: مرا رب خود بگیرید و بندگان من باشید، نه بندگان خدا؟ و یا چگونه ممکن است از پیغمبری از پیامبران مقامی را نفی کند که خدا آن را در حق وی اثبات کرده باشد، مثلاً خدای تعالی برای موسی (علیه السلام) رسالت را اثبات کرده باشد و عیسی (علیه السلام) آن را نفی کند؟ و خلاصه چگونه ممکن است حقی را که خدا به کسی نداده، عیسی بدهد و حقی را که خدا به کسی داده، عیسی آن را نفی کند؟!

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ كَلِمَةً ((بشر)) مترادف کلمه ((انسان)) است، هم بر یک فرد اطلاق می شود و هم بر جمع کثیر، پس هم انسان واحد بشر است و هم جماعتی از انسان بشر است. و در جمله: ((ما کان لبشر...)) حرف لام ((ملکیت)) را می رساند و به آیه چنین معنا می دهد: هیچ پیغمبری مالک و صاحب اختیار چنین چیزی نیست، یعنی چنین عملی از او حق نیست بلکه باطل است، نظیر ((لام)) در آیه: ((مایکون لنا ان نتکلم بهذا)). و مجموع جمله: ((ان یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوة))، اسم است برای کلمه ((کان))، چیزی که هست علاوه بر اسم بودن برای آن، توطئه و زمینه چینی برای جمله بعدش (ثم یقول للناس...) نیز هست و آوردن جمله مورد بحث بعنوان زمینه چینی با اینکه بدون آن نیز معنا صحیح بود، ظاهراً برای این بوده که توجیه دیگری برای معنای جمله: ((ما کان لبشر)) آورده باشد، چون اگر فرموده بود: ((ما کان لبشر ان یقول للناس...)) معنایش این می شد که چنین حقی از ناحیه خدا برای او تشریح نشده، (هر چند ممکن بود تشریح و تجویز بشود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۴)

و هر چند ممکن است یک پیغمبر از در فسق و طغیان چنین سخنی بگوید) و با آوردن جمله مورد بحث این معنا را به کلام داد که وقتی خدای تعالی به پیامبری علم و فقه داد و از حقایق آگاهش نمود، با تربیت ربانی خود بارش آورد، دیگر او را و نمی گذارد که از طور عبودیت خارج گردد و به او اجازه نمی دهد در آنچه حق تصرف ندارد، تصرف کند، همچنانکه در آیه زیر گوشه ای از تربیت خود نسبت به عیسی (علیه السلام) را حکایت نموده، می فرماید: ((و اذ قال الله یا عیسی ء انت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله؟ قال: سبحانک ما یكون لی ان اقول ما لیس لی بحق)).

از اینجا یک نکته در جمله: ((ان یوتیه الله...)) روشن می شود و آن این است که می توانست بفرماید: ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوه ان یقول...))، (یعنی نمی رسد هیچ بشری را که خدا به او کتاب و حکم و نبوت داده، بگوید...)، اینطور نفرمود، بلکه با صیغه مضارع آورد و فرمود: ((ان یوتیه...)) و این بدان جهت بود که اگر به ماضی تعبیر آورده بود معنای اصل تشریح را می رساند و خلاصه می فهمانید خدا چنین پیغمبری مبعوث نکرده و یا چنین اجازه ای به هیچ پیغمبری نداده، هر چند که ممکن بوده بدهد، به خلاف تعبیری که آورده که می فهماند چنین چیزی ممکن نیست، به این معنا که تربیت ربانی و هدایت الهیه امکان ندارد که از هدفش تخلف کند و نقض غرض را نتیجه دهد، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((اولئک الذین آتیناهم الکتاب

و الحكم و النبوة فان يكفر بها هولاء، فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)). حاصل معنای آیه ((و ما كان ليشر...))

پس حاصل معنای آیه این شد که هیچ بشری نمی تواند بین نعمت الهی نبوت و دعوت مردم به پرستش خود جمع کند و چنین چیزی ممکن نیست که خدای تعالی به او کتاب و حکم و نبوت بدهد و آنگاه او به مردم بگوید: بندگان من باشید نه بندگان خدا، پس آیه شریفه به حسب سیاق از جهتی شبیه است به آیه: ((لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله، و لا الملائكة المقربون ... و اما الذين استنكفوا و استكبروا فيعذبهم عذابا اليما و لا يجدون لهم من دون الله وليا و لا نصيرا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۵

چون از این آیه نیز استفاده می شود که شاءن و مقام مسیح و همچنین ملائکه مقرب خدا اجل و ارفع از آن است که از بندگی خدا است نکاف بورزند و در نتیجه مستوجب عذاب الیم خدا گردند، و حاشا بر خدای عزوجل که انبیای گرام و ملائکه مقرب خود را عذاب دهد.

در اینجا ممکن است خواننده محترم بگوید: در آیه مورد بحث کلمه ((ثم)) آمده و این کلمه بعدیت را می رساند و به آیه چنین معنایی می دهد که: ((هیچ بشری که خدا به او کتاب و حکم و نبوت داده، نمی تواند بعد از رسیدن به این موهبت ها چنین و چنان کند)) و این با بیان شما نمی سازد که گفتید: ((هیچ بشری که خدا این موهبت ها را به او داده نمی رسد که در همان حال چنین و چنان کند)).

جواب این است که ما گفتیم جمع بین نبوت و این دعوت باطل از آیه استفاده می شود ولی سخنی از زمان به میان نیاوردیم، پس چنین جمعی ممکن نیست، چه اینکه زمان هر دو یکی باشد و چه اینکه یکی بعد از دیگر و مترتب بر آن باشد، چون کسی که به فرض محال بعد از گرفتن آن موهبت ها مردم را به عبادت خود دعوت کند، بین این دو جمع کرده است. معنای ((عبادالی)) و فرق بین عبد و عبید

و در جمله: ((کونوا عبادا لی من دون الله)) کلمه ((عباد)) مانند کلمه ((عبید)) جمع کلمه ((عبد)) است با این تفاوت که ((عباد)) بیشتر در مورد بندگی خدا و ((عبید)) بیشتر در مورد بردگی انسان ها استعمال می شود و غالبا گفته نمی شود عباد فلان شخص، بلکه گفته می شود: عبید او.

پس اینکه فرمود: ((عبادالی - عبادی برای من که مسیح ابن مریم هستم)) با این گفتار ما منافات ندارد، چون کلمه ((لی)) در اینجا قیدی است قهری، برای اینکه بفهماند خدای سبحان از عبادت تنها آن عبادتی را قبول می کند که خالص برای او انجام شود، همچنانکه فرمود: ((الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون، ان الله لا يهدي من هو كاذب كفارا))، که ملا حظه می کنید عبادت هر کسی را که با عبادت خدا غیر خدا را عبادت می کنند رد نموده هر چند که عبادتش به منظور تقرب و توسل و شفاعت باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۶ علاوه بر اینکه بطور کلی عبادت تصور ندارد مگر در صورتی که عابد استقلالی برای معبود خود معتقد باشد، حتی در صورت اشتراک هم برای هر دو شریک در سهم خودشان استقلال قائل باشد و خدای سبحان معبودی است که دارای ربوبیت مطلقه است و ربوبیت مطلقه او تصور ندارد مگر در صورتی که او را عبادت کنند و مستقل در هر چیز بدانند و استقلال را از هر چیز دیگر نفی کنند، پس در عبادت غیر خدا (هر چند با عبادت خدا باشد، در سهم غیر خدا) تنها غیر خدا عبادت شده است و خدای تعالی در آن سهم شرکت ندارد.

وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ كَلِمَةً: ((ربانی)) که جمعش ((ربانین)) است، منسوب به رب است (مانند کلمه همدانی که منسوب به همدان را معنا می دهد) و برای منسوب نمودن کسی به رب باید گفته می شد: فلانی ربی است، نه ((ربانی))، لیکن الف نون را به منظور بزرگ جلوه داده این انتساب اضافه نمودند، همچنانکه وقتی بخواهند شخصی را به

ریش نسبت دهند در فارسی می گویند: فلانی ریشو است و در عربی گفته می شد: فلانی ((لحیی)) است، لیکن برای فهماندن اینکه ریش او زیاد است می گویند: فلانی لحيانی است و از این قبیل کلمات دیگر نیز هست، پس معنای کلمه ((ربانی)) کسی است که اختصاص و ارتباطش با رب شدید و اشتغالش به عبادت او بسیار است و حرف ((با)) در جمله ((بما کنتم)) سببیت را می رساند و کلمه ((ما)) مصدریه است و چیزی از ماده قول در تقدیر است و تقدیر کلام چنین است: ((و لکن یقول کونوا ربانین بسبب تعلیمکم الکتاب للناس و راستکم ایاہ فیما بینکم))، و ملاحظه کردید ((ما))ی مصدریه، فعل ((تعلمون)) را به تعلیم و فعل ((تدرسون)) را به درست مبدل کرد و آیه چنین معنا داد: ((و لیکن پیامبر به مردم می گوید: شما باید به خاطر تعلیمی که از کتاب به دیگران می دهید و به خاطر درستی که خود در بین خودتان از کتاب دارید، بیشتر از سایرین به خدا نزدیک شوید و بیشتر عبادتش کنید)).

در اینجا لازم است تذکر داده شود که اگر در آیه شریفه هم تعلیم را آورد و هم تدریس را، برای این بود که مخاطب انبیا در این سخن گروندگان دست اول است که کتاب خدا را از پیامبر درس می گرفتند و به دست دومی ها تعلیم می دادند ((مترجم)) و درست از نظر معنا اخص از تعلم است، چون اگر چه هر دو به معنای آموختن است، ولی درست غالباً در جائی بکار می رود که انسان از روی کتاب درسی را بگیرد و بخواند تا بیاموزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۳۷ معنای ماده ((درس)) و مراد از آن در ((بما کنتم تدرسون))

راغب در مفردات می گوید فعل ماضی ((درس الدار)) به معنای این است که اثری از فلان خانه باقی مانده است و معلوم است که این سخن در جائی گفته می شود که خود خانه از بین رفته باشد و به همین جهت است که ماده ((دال - راء، سین)) را هم به ملازمه معنایش یعنی از بین رفتن تفسیر کرده اند و هم به خود آن، هم گفته اند: ((درس الدار، خانه از بین رفت)) و هم گفته اند: ((درس الکتاب، یعنی فلانی اثری که از کتاب در ذهنش باقی مانده، حفظ کرد)) و ((درست العلم)) یعنی من اثری که از علم در ذهنم مانده بود حفظ کردم و چون حفظ کردن از راه مداومت در قرائت دست می دهد، به این مناسبت مداومت در قرائت را هم حفظ نامیدند، وقتی کسی را ببینند که پی در پی یک صفحه را می خواند، می گویند: دارد از بر می کند) و در قرآن آمده: ((و درسوا ما فیہ))، گویا منظور راغب این است که در این جمله ماده درس به معنای محو و از بین بردن است) و در آیه ((بما کنتم تدرسون)) به معنای حفظ کردن و در آیه: ((و ما آتیناهم من کتب یدرسونها)) به معنای درس گرفتن است، و حاصل کلام این است که بشری که چنین مقامی دارد ((هرگز شما را دعوت نمی کند به اینکه او را پرستید))، بلکه تنها شما را می خواند به اینکه متصف به ایمان و یقین شوید، یقین به اصول معارف الهیه ای که از کتاب خدا می آموزید و به یکدیگر درس می گوئید و نیز متصف شوید به ملکات و اخلاق فاضله ای که کتاب خدا مشتمل بر آن است و نیز دعوت می کند به اینکه اعمال خود را صالح کنید، و نیز می خواند تا مردم را به این امور یعنی اصلاح عقائد و اخلاق و اعمال بخوانید تا به این وسیله از عالم ماده منقطع و به عالم بالا و پروردگار خود متصف شوید و در نتیجه علمائی ربانی شوید.

و چون جمله: ((بما کنتم)) مشتمل بر فعل ماضی است (و می فرماید شما در سابق چنین و چنان بودید) و اصولاً فعل ماضی دلالت بر تحقق در سابق دارد، لذا می توان گفت آیه شریفه لحن تعریض به نصارا دارد که بعضی از ایشان می گفتند خود عیسی خبر داده که پسر خدا است و بعضی دیگر پسر عیسی برای خدا را به کلمه خدا تفسیر کرده اند و منشا پیدایش این سخن کفرآمیز این بوده بنی اسرائیل تنها قومی بودند که کتابی آسمانی در دست داشتند و با تعلیم و تعلم دست به دست می دادند و همین باعث پیدایش اختلاف در بینشان شد (و به طوری که قرآن کریم فرمود) خدای تعالی عیسی را مبعوث نکرد، مگر برای همین که بعضی از موارد اختلاف آنان را بیان کند و نیز بعضی از چیرهایی که بر آنان حرام شده بود حلال کند و سخن کوتاه اینکه دعوتشان کند به اینکه به وظائف واجب در باب تعلیم و تعلم قیام نمایند و خلاصه اش این است که در تعلیم و تعلم کتاب خدای سبحان، ربانی شوند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۳۸

و آیه مورد بحث هر چند که می‌تواند به وجهی با پیامبر اسلام تطبیق شود، چون آن جناب هم با اهل کتاب سر و کار داشته، و اهل کتاب در زمان آن حضرت هم کتاب آسمانی خود را تعلیم و تعلم می‌کردند و لیکن انطباقش با عیسی (علیه السلام) بیشتر است، چون آن جناب قبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده و سبقت زمانی داشته و رسالتش هم جهانی نبوده بلکه خاص بنی اسرائیل بوده، به خلاف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که پیامبری جهانی است و همه جهان در زمان آن جناب تعلیم و تعلم تورات نداشتند و اما سایر پیامبران اولوا العزم چون نوح و ابراهیم و موسی (علیهما السلام) نمی‌توانند مورد نظر آیه باشند، برای اینکه هیچیک از ایشان بر مردمی صاحب کتاب و مشغول تعلیم و تعلم آن مبعوث نشده بودند.

وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَوْلِيَاءَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ مَا يَنْصُرُونَكُمْ وَلَا يَنْصُرُونَكُمْ إِلَّا بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ لِلَّهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ((يقول)) البته این بنا به قرائت مشهور است که فعل مضارع ((یامر)) را با نصب خوانده، چون جمله: ((يقول)) نیز منصوب است، می‌فرماید: ((هیچ بشری ممکن نیست از ناحیه ما کتاب و حکم و نبوت داده شود، آن وقت به مردم بگوید... و یا شما را امر کند به اینکه ملائکه و انبیاء را خدایان خود بگیرید))، معلوم می‌شود کسانی بوده‌اند که بعضی از انبیاء را معبود گرفته و بعضی دیگر ملائکه را معبود گرفته بوده‌اند و همینطور هم بوده، چون مجوس که ملائکه را تعظیم نموده، برای آنان خضوع می‌کردند و در عین حال به یهودیت هم گرایش داشته، عقائدی و دستور العملهایی داشتند متوسط بین یهودیت و مجوسیت، و این مسلک خود را به دعوت دینی مستند می‌کردند و عرب جاهلیت هم ملائکه را دختران خدا می‌دانستند و در عین حال ادعا می‌کردند که بر دین ابراهیم (علیه السلام) هستند، این درباره ملائکه پرستی، و اما پیغمبرپرستی مثالش یهودیت است که بنا به حکایت قرآن کریم، عزیز را پسر خدا می‌دانستند با اینکه موسی (علیه السلام) چنین چیزی را برای آنان تجویز نکرده بود، تورات هم بجز توحید رب دعوتی نداشت، و اگر موسی (علیه السلام) آن را تجویز کرده بود، قطعاً می‌بایست تورات هم به آن امر کرده باشد و حاشا از آن جناب که چنین شرک روشنی را تجویز کرده باشد. سیاق دو آیه مورد بحث، یعنی آیه: ((ثم يقول للناس...)) و آیه: ((و لا یامرکم...))، از دو جهت اختلاف دارد، یکی از این جهت که در آیه اول مامورین همه مردمند، چون فرموده: ((ثم يقول للناس...)) و در دومی مخاطبین به خود آیه‌اند، ((و لا یامرکم...)) و اختلاف دوم از این جهت است که در آیه اول به عبودیت امر کند و در دومی به اتخاذ ارباب دستور می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۳۹ علت دو اختلافی که در سیاق دو آیه وجود دارد

حال باید دید علت این دو اختلاف چیست؟ اما تفاوت اول علتش این است که هر دو تعبیر یعنی تعبیر ((کونوا عبادا لی)) و تعبیر ((یامرکم...)) هر دو اگر به کسی تعلق بگیرد، قطعاً به اهل کتاب و به عرب موجود در ایام نزول این دو آیه تعلق می‌گیرد، چیزی که هست از آنجا که در آیه اولی تعبیر ((بگوید)) آمده و گفتن بر رودروئی دلالت دارد و موجودین در ایام نزول رو در روی عیسی (علیه السلام) و هیچ پیغمبری دیگر نبودند، لذا فرمود: ((به شما بگوید))، بلکه فرمود: ((به مردم بگوید)) به خلاف تعبیر ((و لا یامرکم)) در آیه دوم که امر کردن مستلزم رو در رو بودن نیست، با غیبت هم می‌سازد، چون امری که از ناحیه پیغمبری به نیاکان آن امت تعلق گرفته باشد به اخلاف هم در صورتی که با نیاکان یک قوم و یک امت باشند تعلق می‌گیرد و اما قول هر جا استعمال شود این معنا به ذهن می‌دود که شخصی گوینده بوده و شخصی و یا اشخاصی دیگر شنونده او بوده‌اند، و این مستلزم مشافهه و رودروئی و حضور شنونده در صدارس گوینده است، مگر آنکه در موردی از موارد استعمال، منظور از ((قول)) صرف فهماندن باشد.

و بنابراین اصل در سیاق هر دو آیه این است که شنونده حاضر فرض شود و خطاب بطور جمع صورت گیرد، همچنانکه در آیه دوم به همین صورت آورده و فرموده: ((و لا یامرکم...)) و اگر در آیه اول این سیاق رعایت نشده به خاطر علتی بوده که ذکر شد.

و اما اختلاف دوم، علتش این است که سیاق کلام سیاق تعریض به نصارا است که عیسی را می‌پرستند و صریحا او را اله خود می‌

خوانند و این اعتقاد خود را به دعوت مسیح نسبت می دهند، پس به همین خاطر نصارا نسبتی با مسیح دارند و آن این است که (به قول ایشان) آن جناب فرموده بود: ((کونوا عبادا لی))، به خلاف ملائکه و انبیا را ارباب گرفتن، که این عمل به آن معنایی که در غیر عیسی برای شرک کرده اند مخالفت و ضدیت صریح با الوهیت خدای تعالی ندارد، چون اولاً در منطق مشرکین خدای تعالی نیز دارای الوهیت برای معبودهای زیر دست خود هست و ثانیاً مشرکین شرکای خود را اله نخوانده اند بلکه رب و مدبر دانسته اند، چیزی که هست لازمه ربوبیت الوهیت نیز هست.

أَيُّكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ظاهر کلام این است که خطاب در آن متعلق به همه گروندگان به انبیا است، چون اهل کتاب و آنهایی که خود را منتسب به انبیاء می دانند، نظیر عرب جاهلیت که خود را حنفاء می دانستند و عقائد خود را به ابراهیم خلیل (علیه السلام) منسوب می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۰

و گفتار در آیه بر اساس فرض و تقدیر است و معنایش این است که به فرضی که شما چنین بشری را که کتاب و حکم و نبوت داده شده اجابت کنید، تسلیم خدا شده اید و به زیور اسلام آراسته و به رنگ اسلام درآمده اید، دیگر چگونه ممکن است او شما را به کفر دعوت کند و گمراهتان سازد؟ (و به فرضی که او بخواهد از راهی که خدا شما را به سوی آن راه و به اذن خود هدایت کرده منحرف سازد، شما زیر بار نخواهید رفت، برای اینکه فرض کردیم که شما معتقد به اسلام و آراسته به زیور آن شده اید). از اینجا روشن می شود که مراد از اسلام در جمله ((اذ انتم مسلمون)) دین توحید است که همان دین خدا از نظر همه انبیا است، همچنانکه آیات مورد بحث نیز به چنین معنایی از اسلام محفوف است، مثلاً آیه (۱۹) همین سوره قبل از آیات مورد بحث می گوید: ((ان الدین عند الله الاسلام)) و در آیه (۸۵) همین سوره که بعد از آیات مورد بحث است می فرماید: ((افغیر دین الله یبغون ... و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخاسرین)).

بعضی از مفسرین گفته اند که: مراد از آیه: ((ما کان لبشر ان یتیه الله)) تا آخر دو آیه (رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و اساس این گفته خود را روایاتی قرار داده اند که در شائن نزول آیه وارد شده و حاصل آن روایات این است که ابو رافع قرظی و مردی از نصارای نجران به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتند: ای محمد آیا می خواهی تو را بپرستیم؟ در پاسخشان این آیات نازل شد و در آخر آن دو با جمله ((بعد اذ انتم مسلمون)) مطلب را تأیید کرد، چون اسلام همان دینی است که محمد رسول الله آورده است.

لیکن این سخن درست نیست، زیرا بین اسلام اصطلاحی قرآن که عبارت است از دین توحیدی که همه انبیا به آن مبعوث شده اند و بین اسلام اصطلاحی در بین مسلمانان بعد از عصر نزول قرآن خلط کرده، چون می گوید: ((اسلام همان دینی است که محمد رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ما در سابق در این باره بحث کردیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۱

خاتمه:

چند بحث پیرامون این آیات ۱ - داستان عیسی و مادرش (علیهما السلام) در قرآن چگونه است

مادر مسیح نامش مریم دختران عمران بود، مادر مریم به وی حامله شد و نذر کرد فرزند در شکم خود را، بعد از زائیدن محرر کند یعنی خادم مسجد کند، و او در حالی این نذر را می کرد که می پنداشت فرزندش پسر خواهد بود ولی وقتی او را زائید و فهمید که او دختر است، اندوهناک شد و حسرت خورد و نامش را مریم یعنی خادمه نهاد، پدر مریم قبل از ولادت او از دنیا رفته بود، بناچار خود او دخترش را در آغوش گرفته به مسجد آورد و او را به کاهنان مسجد که یکی از آنان زکریا بود تحویل داد، کاهنان درباره کفالت مریم با هم مشاجره کردند و در آخر به این معنا رضایت دادند که در این باره قرعه بیندازند و چون قرعه انداختند زکریا برنده شد و او عهده دار تکفل مریم گشت تا وقتی که مریم به حد بلوغ رسید، در آن اوان، زکریا حجابی بین مریم و کاهنان برقرار نمود و مریم در داخل آن حجاب مشغول عبادت بود و احدی بجز زکریا بر او در نمی آمد و هر وقت زکریا بر او در می آمد و



داخل محراب او می شد، رزقی نزد او می یافت، روزی از مریم پرسید: این رزق از کجا نزد تو می آید: گفت: از نزد خدا و خدا به هر کس بخواهد بدون حساب روزی می دهد و مریم (علیهاالسلام) صدیقه و به عصمت خدا معصوم بود، طاهره بود، اصطفاء شده بود، محدث و مرتبط با ملائکه بود. ملکی از ملائکه به او گفت که خدا تو را اصطفاء و تطهیر کرده، مریم از قانتین بود و یکی از آیات خدا برای همه عالمیان بود. اینها صفاتی است برای مریم که آیات زیر بیانگر آن است.

بعد از آنکه مریم به حد بلوغ رسید و در حجاب (محراب) قرار گرفت، خدای تعالی روح را (که یکی از فرشتگان بزرگ خدا است) نزد او فرستاد و روح به شکل بشری تمام عیار در برابر مریم مجسم شد و به او گفت که فرستاده ای است از نزد معبودش، و پروردگارش وی را فرستاده تا به اذن او پسری به وی بدهد، پسری بدون پدر، و او را بشارت داد به اینکه به زودی از پسرش معجزات عجیبی ظهور می کند و نیز خبر داد که خدای تعالی به زودی او را به روح القدس تاءید نموده، کتاب و حکمت و تورات و انجیلش می آموزد و به عنوان رسولی به سوی بنی اسرائیل گسیلش می دارد، رسولی دارای آیات بینات، و نیز به مریم از شائن پسرش و سرگذشت او خبر داد، آنگاه در مریم بدمید و او را حامله کرد، آنطور که یک نفر زن به فرزند خود حامله می شود، این مطالب از آیات زیر استفاده می شود: ((آل عمران، آیه ۳۵ - ۴۴)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۲

آنگاه مریم به مکانی دور منتقل شد و در آنجا درد زائیدنش گرفت و درد زائیدن او را به طرف تنه نخله ای کشانید و با خود می گفت: ای کاش قبل از این مرده و از خاطره ها فراموش شده بودم، من همه چیز را و همه چیز مرا از یاد می برد، در این هنگام از طرف پائین وی ندایش داد: غم مخور که پروردگارت پائین پایت نهر آبی قرار داده، تنه درخت را تکان بده تا پی در پی خرما نوره از بالا- بریزد، از آن خرما بخور و از آن آب بنوش و از فرزندت چون من خرسند باش، اگر از آدمیان کسی را دیدی که حتما خواهی دید، بگو من برای رحمان روزه گرفته ام و به همین جهت امروز با هیچ انسان سخن نمی گویم، مریم چون این را شنید از آنجا که فرزند خود را زائیده بود به طرف مردم آمد در حالی که فرزندش را در آغوش داشت و به طوری که از آیات کریمه قرآن بر می آید حامله شدنش و وضع حملش و سخن گفتن او و سایر شئون وجودش از سنخ همین عناوین در سایر افراد انسان ها بوده.

مردم و همشهریان مریم وقتی او را به این حال دیدند، شروع کردند از هر سو به وی طعنه زدن و سرزنش نمودند چون دیدند دختری شوهر نرفته بچه دار شده است، گفتند: ای مریم چه عمل شگفت آوری کردی!، ای خواهر هارون نه پدرت بد مردی بود و نه مادرت زناکار، مریم اشاره کرد به کودکش که با او سخن بگوئید، مردم گفتند: ما چگونه با کسی سخن گوئیم که کودکی در گهواره است، در اینجا عیسی به سخن درآمد و گفت: من بنده خدا هستم، خدای تعالی به من کتاب داد و مرا پیامبری از پیامبران کرد و هر جا که باشم با برکتم کرد و مرا به نماز و زکات سفارش کرد، مادام که زنده باشم بر احسان به مادرم سفارش فرمود و مرا نه جبار کرد و نه شقی، و سلام بر من روزی که به دنیا آمدم و روزی که می میرم و روزی که زنده بر می خیزم. کلام حضرت عیسی در کودکی نسبت به برنانه نبوتش براعتاستهلال بود

پس این کلام که عیسی در کودکی اداء کرد، به اصطلاح علمی، نسبت به برنامه کار نبوتش براعت است هلال بوده (براعت استهلال به این معنا است که نویسنده کتاب در حمد و ثنای اول کتابش کلماتی بگنجاند که در عین اینکه حمد و ثنای خدا است اشاره ای هم باشد به اینکه در این کتاب پیرامون چه مسائلی بحث می شود)، عیسی (علیه السلام) هم با این کلمات خود فهماند که به زودی علیه ظلم و طغیان، قیام نموده و شریعت موسی (علیه السلام) را زنده و استوار می سازد و آنچه از معارف آن شریعت مندرس و کهنه گشته تجدید می کند و آنچه از آیاتش که مردم درباره اش اختلاف دارند بیان و روشن می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۳

عیسی (علیه السلام) نشو و نما کرد تا به سن جوانی رسید و با مادرش مانند سایر انسان ها طبق عادت جاری در زندگی بشری می



خوردند و می نوشیدند و در آن دو مادام که زندگی می کردند تمامی عوارض وجود که در دیگران هست وجود داشت . عیسی (علیه السلام) در این اوان به رسالت به سوی بنی اسرائیل گسیل شد و مأمور شد تا ایشان را به سوی دین توحید بخواند، و ابلاغ کند که من آمده ام به سوی شما و با معجزه ای از ناحیه پروردگارتان آمده ام و آن این است که برای شما (و پیش رویتان) از گل چیزی به شکل مرغ می سازم و سپس در آن می دمم ، به اذن خدا مرغ زنده ای می شود و من کور مادرزاد و برصی غیر قابل علاج را شفا می دهم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم و بدانچه می خورید و بدانچه در خانه هایتان ذخیره می کنید خبر می دهم ، که در این برای شما آیتی است بر اینکه خدا رب من و رب شما است و باید او را پرستید. حضرت عیسی (ع) و شریعت تازه او

عیسی (علیه السلام) مردم را به شریعت جدید خود که همان تصدیق شریعت موسی (علیه السلام) است دعوت می کرد، چیزی که هست بعضی از احکام موسی را نسخ نمود و آن حرمت پاره ای از چیزها است که در تورات به منظور گوشمالی و سختگیری بر یهود حرام شده بود و بارها می فرمود: من با حکمت به سوی شما گسیل شده ام ، تا برایتان بیان کنم آنچه را که مورد اختلاف شما است و نیز می فرمود: ای بنی اسرائیل من فرستاده خدا به سوی شمایم ، در حالی که تورات را که کتاب آسمانی قبل از من بوده تصدیق دارم و در حالی که بشارت می دهم به رسولی که بعد از من می آید و نامش احمد است .

عیسی (علیه السلام) به وعده هائی که داده بود که فلاّن و فلاّن معجزه را آورده ام وفا کرد، هم مرغ خلق کرد و هم مردگان را زنده کرد و هم کور مادرزاد و برصی را شفا داد و هم به اذن خدا از غیب خبر داد.

عیسی (علیه السلام) همچنان بنی اسرائیل را به توحید خدا و شریعت جدید دعوت کرد تا وقتی که از ایمان آوردنشان مایوس شد، و وقتی طغیان و عناد مردم را دید و استکبار کاهنان و احبار یهود از پذیرفتن دعوتش را مشاهده کرد، از میان عده کمی که به وی ایمان آورده بودند چند نفر حواری انتخاب کرد تا او را در راه خدا یاری کنند.

ت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۴۴

از سوی دیگر یهود بر آن جناب شورید و تصمیم گرفت او را به قتل برسانند، ولی خدای تعالی او را از دست یهود نجات داد و به سوی خود بالا برد و مسأله عیسی (علیه السلام) برای یهود مشتبه شد، بعضی خیال کردند که او را کشتند، بعضی دیگر پنداشتند که به دارش آویختند، خدای تعالی فرمود: نه آن بود و نه این ، بلکه امر بر آنان مشتبه شد، این بود تمامی آنچه قرآن کریم در داستان عیسی و مادرش فرموده است . ۲ - شخصیت عیسی (علیه السلام) و مقامش در درگاه خدا

عیسی (علیه السلام) بنده خدا - پیامبر خدا - و رسول به سوی بنی اسرائیل و یکی از پیامبران اولی العزم و صاحب شریعت بوده و کتابی به نام انجیل داشت ، خدای تعالی نام او را مسیح عیسی نهاد و ((کلمه الله)) و ((روحی از خدا)) خواند، و دارای مقام امامت و از گواهان اعمال ، و بشارت دهندگان به آمدن پیامبر اسلام بود، وجیه و آبرومند در دنیا و آخرت و از مقربین بود. از اصطفاء شدگان ، و از اجتناب شدگان و از صالحان بود، مبارک بود هر جا که باشد، زکی و مهذب بود، آیتی بود برای مردم و رحمتی از خدا بود و احسانگری به مادرش ، و از زمره کسانی بود که خدای تعالی به ایشان سلام کرد و از کسانی بود که خدا کتاب و حکمتش آموخت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۴۵

اینها که گفته شد بیست و دو خصیصه از مقامات ولایت بود و تمامی اوصافی که خدای تعالی این پیامبر بزرگوارش را بدان ستوده و رفعت قدر داده ، در آن خلاصه می شود و این بیست و دو صفت دو قسم است : بعضی از آنها اکتسابی است ، مانند رسیدن به مقام بندگی و مقام قرب و صلاح و بعضی ها موهبتی و اختصاصی است که ما هر یک از این صفات را در موضع مناسبش در این کتاب به مقداری که فهمان یاری می کرد شرح دادیم و خواننده می تواند به مظان آن مراجعه نماید. ۳ - عیسی چه می گفت ؟ و درباره اش چه می گفتند؟

قرآن کریم خاطر نشان ساخته که عیسی عبدی بود رسول ، و اینکه هیچ چیزی جز این ادعا نمی کرد و آنچه به وی نسبت می دادند خود او ادعایش را نکرده و با مردم جز به رسالت خدا سخنی نگفته ، همچنانکه قرآن این معنا را در آیه زیر صراحتاً از آن جناب نقل کرده می فرماید:

((و اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ائت للناص اتخذوني و امي الهين من دون الله؟ قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي و لا- اعلم ما في نفسك ، انك انت علام الغيوب ، ما قلت لهم الا ما امرتني به : ان اعبدوا الله ربي وربكم ، و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شيء شهيد، ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ، قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم .

و این کلام عجیب که مشتمل بر عصاره ای از عبودیت و متضمن جامع ترین نکات ادب و حیرت آورترین آن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۴۶

کشف می کند از اینکه نسبت به موقعیت خود در برابر ربوبیت پروردگارش و در برابر مردم و اعمال آنان چه دیدی داشته ، می فرماید: عیسی (علیه السلام) خود را نسبت به پروردگارش تنها یک بنده می دانسته که جز امتثال کاری ندارد و جز به امر مولایش چیزی اراده نمی کند و جز به امر او عملی انجام نمی دهد و خدای تعالی هم جز این دستوری به وی نداده که مردم را به عبادت او به تنهایی دعوت کند، او نیز به مردم جز این را نگفت که ای مردم الله را که پروردگار من و پروردگار شما است بپرستید.

و از ناحیه مردم هم جز این مسئولیتی نداشته که رفتار آنان را زیر نظر گرفته ، در باره آن تحمل شهادت کند و بس ، و اما اینکه خدا در روزی که مردم به سویش برمی گردند با ایشان و در ایشان چه حکمی می کند، هیچ ارتباطی با آن جناب ندارد، چه بیامزد و چه عذاب کند. ممکن است کسی بگوید: شما در بحث شفاعتی که قبلاً در این تفسیر داشتید یکی از شفیعان روز جزاء را عیسی نام بردید و گفتید که شفاعتش پذیرفته هم می شود و در اینجا می گوئید آن جناب هیچ کاره است؟! اعتقاد خرافی به تفدیه عیسی علیه السلام (فدا شدن برای رهایی گناهکاران) با اعتقاد به اینکه آن حضرت از شفیعان روز جزا است فرق دارد

در پاسخ می گوئیم بله ، باز هم می گوئیم او از شفیعان روز جزا است ، برای اینکه از شاهدان بحق است و آیه شریفه : ((و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم يعلمون)) بر شفاعت شاهدان به حق که عالم هستند دلالت دارد، پس به حکم این آیه عیسی از شفیعان روز جزاء است ، برای اینکه در آیه : ((و يوم القيمة يكون عليهم شهيدا)) آن جناب را شاهد خوانده و در آیه : ((و اذ علمتک الكتاب و الحکمۃ و التورایۃ و الانجیل))، او را عالم به توحید دانسته (چون توحید هم یکی از معارفی است که کتاب و حکمت و تورات و انجیل بر آن ناطقند).

پس اگر در بحث شفاعت گفتیم عیسی (علیه السلام) نیز از شفیعان است در اینجا منکرش نشدیم ، لیکن شفاعت کردن آن جناب مسأله ای است و اعتقاد مسیحیان به مسأله فدیه دادن مسأله ای دیگر، آنچه را که در این مقام در صدد بیانش هستیم این است که می خواهیم بگوئیم قرآن کریم تفدیه را برای عیسی ثابت نکرده و چنین قدرت و اختیاری به آن جناب نداده است و تفدیه ای که مسیحیان بدان معتقدند، این است که عیسی (علیه السلام) (با اینکه خدای پسر بود و دارای قدرت خدائی بود و می توانست دشمنان خود را در یک چشم بر هم زدن نابود کند)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۴۷

لیکن برای اینکه کیفری را که گناهکاران در قیامت دارند باطل سازد، خود را فدای گناهکاران نمود و حاضر شد به این منظور به بالای دار برود!!

قرآن این معنا را برای آن جناب نه تنها اثبات نکرده ، بلکه آیه ای که از نظر خواننده گذشت آن را نفی نموده ، عقل هم نمی تواند آن را بپذیرد، زیرا این معنا مستلزم آن است که قدرت و سلطنت مطلقه الهی با عمل عیسی باطل شود که ان شاء الله بیانش می آید. و اما شفاعت ، در آیه شریفه هیچ تعرضی به آن نشده و از این جهت ساکت است ، نه اثبات کرده و نه نفی نموده ، چون اگر آیه

شریفه در مقام اثبات شفاعت بود (گو اینکه مقام آیه مقام اظهار ذلت است نه اختیارداری) جا داشت بفرماید: ((و ان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم))، و اگر در صدد نفی شفاعت بود و می خواست بفرماید عیسی از شفیعان روز جزا نیست دیگر جا نداشت مسأله شهادت بر اعمال مردم را به میان بیاورد، آنچه در اینجا گفته شد اجمال مطالبی است که ان شاء الله در تفسیر سوره مائده در ذیل آیات مذکور خواهد آمد. آیات شریفه ای که عقاید باطل مسیحیان درباره مسیح (ع) را بیان می کنند

و اما آنچه مردم درباره عیسی (علیه السلام) گفته اند؟ هر چند مردم بعد از آن جناب به مذاهب مختلف و مسلک های گوناگونی - که چه بسا از هفتاد مذهب تجاوز کند - معتقد شده و متشت گردیده اند، چه بسا که اگر کلیات و جزئیات مذاهب و آرای شان در نظر گرفته شود، از این مقدار هم تجاوز کند و لیکن قرآن کریم تنها به نقل سخنانی از مسیحیان اهتمام ورزیده که درباره عیسی و مادرش گفته اند، چون همین سخنان است که با مسأله توحید برخورد دارد، مسأله ای که قرآن کریم - و اصولاً دین فطری و قویم - به آن دعوت می کند. و اما بعضی از جزئیات از قبیل مسأله تحریف و تقدیه را آنطور که باید مورد اهتمام قرار نداده است. و آنچه قرآن کریم از مسیحیان در این باره حکایت کرده و یا به آنان نسبت داده، سخنانی است که آیات زیر بیانگر آنها است:

۱ - ((و قالت النصارى المسيح ابن الله))، که به حکم این آیه مسیحیان گفته اند مسیح پسر خدا است و آیه: ((و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه))، عبارت اخرای همان آیه است، ۲ - ((لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم))، به حکم این آیه مسیحیان رسماً المیزان مسیح را خود خدا دانسته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۸

۳ - ((لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة))، در این آیه که بعد از آیه (۷۲) قرار گرفته، خدا را سومین خدا از خدایان سه گانه دانسته اند، آیه: ((و لا تقولوا ثلاثة)) هم به همین معنا اشاره دارد.

و این آیات هر چند به ظاهرش مشتمل بر سه مذهب و سه مضمون و سه معنای مختلف است و به همین جهت بعضی ها از قبیل شهرستانی صاحب کتاب ملل و نحل آنها را حمل بر اختلاف مذاهب کرده و گفته است: مذهب مکانیه قائل به فرزندى حقیقی مسیح برای خدایند و نستوریه گفته اند: نزول عیسی و فرزندیش برای خدا از قبیل تابش نور بر جسمی شفاف چون بلور است، و یعقوبیه گفته اند: از باب انقلاب ماهیت است، خدای سبحان به گوشت و خون منقلب شده است.

ولیکن ظاهراً قرآن کریم (العیاذ بالله) کتاب ملل و نحل نیست تا بخواهد به این مذاهب پردازد و هرگز به خصوصیات مذاهب مختلف آنان اهتمام نمی ورزد بلکه به اعتقاد غلطی می پردازد که مشترک بین همه آنان است و آن مسأله فرزندى مسیح برای خدای تعالی است و اینکه جنس مسیح از سنخ جنس خدا است و نیز به آثاری می پردازد که بر اساس این اعتقاد غلط مترتب کرده اند که یکی از آنها مسأله تثلیث است، هر چند که در تفسیر کلمه تثلیث اختلاف بسیار و مشاجره و نزاع دامنه دار کرده اند، دلیل بر این معنا این است که قرآن کریم به یک زبان و یک بیان علیه آنان احتجاج کرده، معلوم می شود مورد نظر قرآن از کل مسیحیت مسأله ای است که همه در آن شریکند. مسأله پدر و پسر بودن خدا و مسیح در انجیلهاى موجود

توضیح اینکه تورات و انجیل های موجود در دست ما، از یک سو صراحت دارند بر اینکه ((خدای تعالی یکی است)) و از سوی دیگر انجیل به صراحت می گوید ((مسیح پسر خدا است))! و از دیگر سو تصریح می کند به اینکه ((این پسر همان پدر است و لا غیر)).

حتی اگر مسأله پسری را حمل می کردند بر صرف احترام و برگشت گیری باز قابل اغماض بود، این کار را هم نکردند با اینکه در مواردی از انجیل به این معنا تصریح شده، از آن جمله می گوید: و من به شما می گویم دشمنان خود را دوست بدارید و برای لعنت کنندگان خود آرزوی برکت کنید و به هر کس که با شما دشمنی کرد احسان نمائید و هر کس که شما را از خود راند و ناراحت کرد شما با او پیوند کنید تا فرزندان پدر خود شوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۴۹

همان پدری که در آسمان ها است، چون او است که خورشیدش را هم بر نیکان می تاباند و هم بر بدان، و بارانش را هم بر

صدیقین می باراند و هم بر ظالمان ، و اگر تنها کسی را دوست بدارید که او شما را دوست می دارد، دیگر چه اجری می خواهید داشته باشید؟ مگر عشاران غیر این می کنند؟ و نیز اگر تنها به برادران خود سلام کنید باز چه فضیلتی برای شما خواهد بود؟ مگر بت پرستان غیر از این می کنند؟ پس بیائید مانند پدر آسمانیتان کامل باشید که او کامل است)).

و نیز در همین انجیل است که : همه مراحم خود را در برابر مردم و به منظور خودنمایی بکار نبندید که در این صورت نزد پدرتان که در آسمان ها است اجری نخواهید داشت .

و نیز در همان کتاب درباره نماز می گوید: ((شما نیز اینطور نماز بخوانید: ای پدر ما که در آسمان هائی ، نام تو مقدس است (...)). و نیز آمده : ((پس اگر جفاکاری ها و خطاهای مردم را ببخشید پدر آسمانیتان هم خطاهای شما را می بخشد))، (همه این سه فقره که نقل کردیم در اصحاح ششم از انجیل متی است .)

و نیز می گوید: ((شما نیز مانند پدر رحیمتان رحیم باشید)).

و به مریم مجدلیه می گوید: ((برو نزد برادرانم و به ایشان بگو من به سوی پدرم که پدر شما نیز هست و به سوی الهم که اله شما نیز هست صعود خواهم کرد)).

پس این عبارات و امثال آن که از سه انجیل نقل کردیم کلمه ((پدر)) را که بر خدای تعالی و تقدس اطلاق کرده ، هم در مورد عیسی اطلاق کرده و هم در مورد غیر عیسی ، و این بطوری که ملاحظه کردید صرفاً جنبه تشریفات و امثال آن را دارد.

هر چند که از بعضی دیگر از عبارات آنها از پسری و پدری صرف تشریف استفاده نمی شود، بلکه نوعی از استکمال را می رساند، است کمالی که وقتی در انسانی محقق شود سرانجام او را با خدا متحد می کند، نظیر این عبارت : ((یسوع - مسیح - به این کلام سخن گفت و چشمان خود را به آسمان بلند کرد و گفت : ای پدر! آن ساعت مقرر فرا رسید، پسرت را تمجید کن ، تا پسرت هم تو را تمجید کند))، آنگاه دعائی را که برای رسولان از شاگردانش کرد نقل می کند و آنگاه می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۵۰

((و من این درخواست را تنها برای اینان نمی کنم بلکه در مورد کسانی هم که به زبان به من ایمان آورده اند مسئلت دارم ، تا همه آنان یکی شوند، همانطور که تو ای پروردگار من ثابت شدی و من نیز در تو ثابت شدم ، مسئلت دارم تا آنها نیز در من و تو یکی شوند و تا همه عالم ایمان آورند که تو مرا فرستادی و من به ایشان مجد و آبرو دادم ، آن مجدی که تو به من دادی ، آری تا همه یکی شوند، آنچنان که ما یکی شدیم ، من در آنها و تو در من و همه آنها برای یکی کامل شوند تا همه عالم بدانند که تو مرا فرستادی و من ایشان را دوست می دارم ، آنطور که تو مرا دوست می داری)). کلماتی از انجیل در در مورد پدری و پسری که نمی توان آنها را بر تشریف حمل کرد

گفتیم : با اینکه انجیل ها صراحت دارد بر اینکه منظور از پسری و پدری صرف تشریف است ، این کار را نکردند، یعنی عنوان پدری و فرزندی را حمل بر تشریف نکردند، در اینجا می گوئیم در انجیل ها کلماتی هست که نمی شود آنها را حمل بر تشریف و احترام کرد (و شاید به خاطر وجود این کلمات بوده که مسیحیان دست به چنان حملی زده اند) نظیر اینکه می گوید: ((لوقا به عیسی گفت : ای آقا ما نمی دانیم تو به کجا می روی ؟ و چگونه می توانیم راه را بشناسیم ؟ عیسی به او گفت : خود من آن طریقم ، به حق سوگند و به زندگی قسم که احدی به سوی پدرم نمی آید، مگر به وسیله من ، اگر شما مرا شناخته بودید پدر مرا هم شناخته بودید، و از همین الان او را می شناسید چون او را هم دیدید)).

فیلبس پرسید: ای سید پدر را به ما نشان بده ، دیگر چیزی نمی خواهم ، یسوع گفت : ای فیلبس من در همه این زمان ها با شما بودم ولی شما نمی شناختید، هر کس مرا ببیند پدر را دیده است . با این حال چگونه تو می گوئی پدر را به ما نشان بده ؟ مگر هنوز ایمان نیاورده ای که من در پدر حلول کردم و پدر در من حلول کرده است و این سخنی که دارم برایتان می گویم (نیز) از ذات من

به تنهایی صادر نمی شود بلکه از من و از پدر که الحال در من است صادر می شود، او است که دارد این کارها را می کند، باورم کنید که می گویم من در پدرم و پدرم در من است .

و نیز در انجیل است که : ((لیکن من از الله خارج شدم و آمدم و از پیش خود نیامدم بلکه او مرا فرستاده)).

و نیز می گوید: ((من و پدرم هر دو یک موجودیم)). المیزان ج : ۳ ص : ۴۵۱

و نیز سخنی را که به شاگردانش گفته چنین حکایت می کند: بروید و تمامی امت ها و اقوام را شاگردان من کنید و ایشان را به نام پدر و پسر و روح القدس غسل تعمید بدهید (تعمید مراسمی است از واجبات کلیسا که هر مسیحی باید آن را انجام دهد تا از گناهان پاک شود).

و نیز می گوید: ((در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و خدا همان کلمه بود، این از اول نزد خدا بود، هر چیزی به وسیله او وجود یافت و به غیر او چیزی وجود نیافت ، از آن جمله حیات هم به وسیله او وجود یافت و حیات نور مردم است)).

پس اگر می بینیم نصارا قائل به سه خدائی شدند علتش همین کلمات انجیل ها است .

و منظور نویسندگان انجیل ها این بوده که هم توحید را که مسیح (علیه السلام) در تعلیماتش به آن تصریح می کرده حفظ کنند، همچنانکه در انجیل مرقس اصحاب دوازدهم می گوید: ((اول هر یک از وصایای من این است که) ای اسرائیل رب اله تو واحد است و تنها او رب تو است و هم پسر بودن مسیح برای خدا را حفظ کنند (و نتیجه اش این تناقض گوئی ها شده است)). (مترجم)) حاصل و نتیجه گفتار مسیحیان (اقنومیهای سه گانه )

و حاصل گفتارشان (هر چند که به معنای معقول و قابل تصویری بر نمی گردد) این است که ذات خدا جوهر واحدی دارد و این حقیقت واحده سه اقنوم دارد و منظورشان از کلمه : ((اقنوم)) آن صفتی است که نحوه ظهور و بروز هر چیزی و تجلیش برای غیر با آن باشد، اما نه به طوری که صفت غیر موصوف باشد و اقنوم های سه گانه که خدای تعالی با آنها جلوه و ظهور کرده ، عبارت است از اقنوم هستی و اقنوم علم که همان کلمه است و اقنوم حیات که همان روح است .

و این اقنوم های سه گانه است که یکی را پدر و دیگری را پسر و سوم را روح می گویند، اولی یعنی پدر را اقنوم وجود، و دومی را که اقنوم علم و کلمه است پسر و سوم را که اقنوم حیات است روح نامیدند.

و این اقنوم سه گانه عبارتند از: ((پدر))، ((پسر)) و ((روح القدس))، اول اقنوم وجود و دوم اقنوم علم و کلمه ، و سوم اقنوم حیات است ، پس پسر - که کلمه و اقنوم علم است - از ناحیه پدرش - که اقنوم وجود است - به همراهی روح القدس - که اقنوم حیات است و اشیاء به وسیله آن روشنی می گیرند - نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۵۲

آنگاه در تفسیر این اجمال اختلافی عظیم راه انداخته اند، از همین جا به شعبه ها و مذاهب بسیاری منشعب شده اند که از هفتاد مذهب هم تجاوز می کند و به زودی به قدر گنجایش این کتاب تفصیلس از نظر خواننده خواهد گذشت .

و شما خواننده محترم اگر در آنچه قبلا خاطرنشان کردیم دقت بفرمائید خواهید دید که آنچه خدای تعالی در آیات زیر حکایت کرده ، وجه مشترک بین همه مذاهبی است که بعد از عیسی بن مریم (علیهما السلام) در نصرانیت پیدا شده و معنائی هم که برای سه تا بودن یکی کردیم را، افاده می کند، اینک بار دیگر آن آیات از نظر شما می گذرد: ((لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم... لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة...))، ((ولا تقولوا ثلاثة انتهوا)).

و اگر قرآن کریم به حکایت این قدر مشترک اکتفا کرد، برای این بود که اشکالی که بر عقاید مسیحیان با همه کثرت و اختلاف که در عقائدشان هست وارد است و قرآن بدان احتجاج نموده ، یک چیز و به یک وتیره است که به زودی روشن می شود. ۴ - احتجاج قرآن بر ضد مذهب تثلیث

احتجاج اول : استدلال به عدم امکان فرزند داشتن خدای متعال

قرآن وقتی وارد در احتجاج علیه تثلیث مسیحیت می شود، آن را از دو طریق رد می کند.

اول - از طریق بیان عمومی، یعنی بیان این معنا که بطور کلی فرزند داشتن بر خدای تعالی محال است و فی نفسه امری است ناممکن، چه اینکه فرزند فرضی، عیسی باشد یا عزیز و یا هر کس دیگر.

دوم - از طریق بیان خصوصی و مربوط به شخص عیسی بن مریم و اینکه آن جناب نه پسر خدا بود و نه اله معبود، بلکه بنده ای بود برای خدا و مخلوقی بود از آفریده های او.

اما توضیح طریق اول این است که: حقیقت فرزندگی و تولد چیزی از چیز دیگر این است که چیزی از موجودات زنده و دارای توالد و تناسل متجزی شود، مثلاً انسان و یا حیوان و یا حتی نبات وقتی می خواهد تولید مثل کند، چیزی از او جدا می شود و از راه جفت گیری جزئی را از خود جدا نموده، به دست تربیت تدریجی فردی دیگر از نوع خود که او نیز مثل خودش است می سپارد تا در نتیجه آنچه خود او از خواص و آثار دارد آن جزء نیز دارای آن خواص و آثار گردد، مثلاً یک موجود جاندار، جزئی از خود را که همان نطفه او است و یک نبات جزئی را از خود که همان لقاح (کرته گل) او است جدا می کند و به دست تربیتش می سپارد تا به تدریج حیوانی یا نباتی مثل خود شود و معلوم است که چنین چیزی در مورد خدای تعالی متصور نیست و عقل آن را به سه دلیل محال می داند، سه دلیل عقلی بر محال بودن تولید مثل برای خدا

اول اینکه شرط اول تولید مثل، داشتن جسمی مادی است و خدای خالق ماده، منزه است از اینکه خودش مادی باشد، و قهراً وقتی مادی نبود لوازم مادیت که جامع همه آنها احتیاج است نیز ندارد، پس نیاز به حرکت و تدریج و زمان و مکان و غیر ذلک ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۵۳

دلیل دوم اینکه الوهیت و ربوبیت خدای سبحان مطلقه است و به خاطر همین اطلاق در الوهیت و ربوبیتش، قیومیت مطلقه نسبت به ما سوای خود دارد و در نتیجه ما سوای خدا در هست شدن و در داشتن لوازم هستی نیازمند به او است و وجودش قائم به او است، چون او قیوم وی است، با این حال چگونه ممکن است چیزی فرض شود که در عین اینکه ماسوای او و در تحت قیومیت او است، در نوعیت مماثل او باشد؟ و در عین اینکه گفتیم ماسوای او محتاج او است، این موجود فرضی مستقل از او و قائم به ذات خود باشد و تمام خصوصیتها که در ذات و صفات و احکام خدا هست در او نیز باشد؟ بدون اینکه از او گرفته باشد.

دلیل سوم اینکه اگر زاد و ولد را در خدای تعالی جائز بشماریم، لازمه اش این است که فعل تدریجی را هم در مورد او (که متعالی از آن است) جائز بدانیم و جائز دانستن آن مستلزم آن است که خدای تعالی هم داخل در چهارچوب ناموس ماده و حرکت در آید و این خلف فرض و محال است، چون ما او را خارج از این چهارچوب و فاعل و پدید آورنده آن فرض کردیم، بلکه خدای تعالی آنچه می کند به اراده و مشیت خود می کند و مشیت او برای تحقق خواسته اش کافی می باشد و نیازمند به مهلت و تدریج نیست. این همان بیانی است که از آیه: ((و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له مافی السموات و الارض کل له قانتون بدیع السموات و الارض، اذا قضی امرنا فما یقول له کن فیکون))، افاده اش می کند، چون می فرماید: کفار گفتند: خدا فرزند گرفته و خدا منزه از آن است بلکه ملک همه آنچه در آسمان ها و زمین است از آن او (و او قیوم آنها است)، همه آنها در برابرش خاضع هستند و او آفریدگار بدون الگوی آسمان ها و زمین است، او وقتی بخواهد کاری بکند و بخواهد چیزی بوجود آورد، فقط کافی است بگوید ((باش)) و آن موجود بدون درنگ، و تدریج موجود شود.

و به بیانی که ما کردیم کلمه ((سبحانه)) به تنهایی یک برهان است که همان نزهتتش از مادیت است و جمله: ((له مافی السموات و الارض کل له قانتون)) برهان دیگری است که همان برهان دوم یعنی قیومیت خدا باشد، و جمله: ((بدیع السموات و الارض اذا قضی امرنا...)) برهان سوم است که همان برهان خلف فرض باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۵۴ چهار برهان در آیه شریفه ((بدیع السموات و الارض))



البته ممکن است جمله: ((بدیع السموات و الارض)) را از باب اضافه صفت به فاعلش گرفته و بگوئیم: خود آسمان و زمین بدیع و عجیب است و در نتیجه از آن این معنا را استفاده کنیم که در آیه شریفه چهار برهان آمده، برهان اول را کلمه ((سبحانه)) و برهان دوم را جمله: ((له ما فی السموات و الارض کل له قانتون)) و برهان سوم را جمله: ((بدیع السموات و الارض)) و برهان چهارم را جمله ((اذا قضی...)) افاده کند به این تقریب که از جمله: ((بدیع السموات و الارض)) بفهمیم: آسمان و زمین بدون الگو و مثال بوجود آمده، پس ممکن نیست خدای تعالی فرزنددار شود و موجودی از همین زمین فرزند او گردد، چون در این صورت موجودی است که با الگوی قبلی خلق شده، چون مسیحیان عیسی را عین خدا و مثل او می دانند، پس این جمله به تنهایی خودش یک برهان دیگر می شود.

و به فرض هم که مسیحیان به منظور فرار از اشکال جسمیت و مادیت خدای تعالی و نیز فرار از اشکال تدریجیت افعال او، بگویند اینکه ما می گوئیم: ((اتخذ الله ولدا))، از باب مجاز گوئی است نه اینکه حقیقتا خدای تعالی متجزی شده و چیزی از او جدا شده باشد که در حقیقت ذات و صفات مثل او باشد و در عین حال نه محکوم به مادیت باشد و نه به تدریجیت (و اتفاقا مقصود نصارا هم از اینکه گفتند: مسیح فرزند خدا است، بعد از بررسی گفته هایشان همین است)، تازه اشکال مماثلت به جای خود باقی خواهد ماند.

توضیح اینکه اثبات فرزند و پدر اگر هیچ لازمه ای نداشته باشد، این لازمه را دارد که بالضرورة اثبات عدد هست و اثبات عدد هم اثبات کثرت حقیقی است، برای اینکه گیرم که ما فرض کردیم این فرزند و پدر در حقیقت نوعیه واحد باشند، نظیر دو فرد انسان که در حقیقت انسانیت یک چیزند، لیکن نمی توانیم انکار کنیم که از جهت فردیت برای نوع دو فردند و بنابراین اگر ما اله را یکی بدانیم آنچه غیر او است که یکی از آنها همین فرزند فرضی است مملوک او و محتاج به او خواهند بود، پس فرزندی که برای خدا فرض کردند نمی تواند الهی مثل خدا باشد، چون خدا محتاج نیست و او محتاج است و اگر فرزندی برایش فرض کنیم که از این جهت هم مثل او باشد یعنی محتاج نباشد و چون خود او مستقل به تمام جهات باشد، دیگر نمی توانیم اله را منحصر در یکی بدانیم و خود را از موحدین بشماریم.

و این بیان همان چیزی است که آیه: ((و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خیرا لكم انما الله واحد سبحانه ان یكون له ولد له ما فی السموات و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا)) المیزان ج: ۳ ص: ۴۵۵

بر آن دلالت دارد، چون می فرماید: ((اله تنها و تنها خدا است، پس معلوم می شود نصارا فرزند را هم اله می دانستند و اگر چنین باشد باید فرزند محتاج پدر نباشد و مستقل در وجود باشد، دیگر نباید نصارا خود را مو

حد دانسته در عین اعتقاد به تثلیث بگویند خدا یکی است)). احتجاج دوم: اثبات اینکه شخص عیسی بن مریم (ع) پسر خدا و شریک او در الوهیت نیست

و اما طریق دوم، یعنی بیان اینکه ((شخص عیسی بن مریم (علیهما السلام) پسر خدا و شریک او در حقیقت الوهیت نیست))، دلیلش همین است که او بشر است و از بشری دیگر متولد شده و ناچار لوازم بشریت را هم دارد.

توضیح اینکه مریم (علیها السلام) به او حامله شد و او در رحم وی نشو و نما کرد و مانند همه جنین ها تربیت یافت، آنگاه او را مانند هر مادری دیگر بزائید و سپس در دامن خود تربیت نمود آنطور که سایر مادران، کودکان خود را تربیت و حضانت می کنند و سپس شروع کرد ((با خوردن و نوشیدن و سایر حالات طبیعی یک انسان زنده نشو و نما کردن)) و مانند سایر موجودات زنده و طبیعی دستخوش عوارض شدن، گرسنه و سیر گشتن، خوشحال و ناراحت شدن، لذت و الم بردن، تشنه و سیراب گشتن، خوابیدن و بیدار شدن، خسته و راحت شدن، و سایر لوازم دیگر یک موجود طبیعی را به خود گرفت.

اینها آن اموری است که همه از آن جناب در مدتی که در بین مردم بوده مشاهده شد، چیزی نیست که هیچ عاقلی در آن شک

کند و نیز هیچ عاقلی شک ندارد در اینکه چنین کسی انسانی است مانند سایر انسان ها و افراد دیگر از این نوع و وقتی عیسی (علیه السلام) چنین موجودی باشد قهرا مخلوقی است مصنوع، آنطور که سایر افراد این نوع مخلوقند و مصنوع، و از این جهت هیچ تفاوتی با دیگران ندارد.

و اما مسأله صدور معجزات و خوارق عادت به دست او، از قبیل زنده کردن مردگان و خلقت کردن مرغان و شفا دادن به کوران و برصی ها، و همچنین خوارقی که در پدید آمدنش بوده، از قبیل تکون یافتنش بدون پدر، همه و همه اموری است خارق العاده، یعنی غیر مالوف و غیر معمول در سنت جاری در عالم طبیعت و یا به عبارت دیگر نادر الوجود (و هر تعبیری که می خواهید بکنید و لیکن هر تعبیری که برایش بکنید نمی توانید آنها را امری محال بدانید)، برای اینکه عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد، علاوه بر اینکه کتب آسمانی همه گویای این هستند که آدم ابو البشر نه پدر داشت و نه مادر، و انبیای خدا از قبیل: صالح و ابراهیم و موسی (علیهما السلام) هم از اینگونه خوارق عادات بسیار داشتند و کتب آسمانی همه گویای بر معجزات ایشان است، بدون اینکه الوهیتی برای آنان اثبات کنند و آن حضرات را از انسان بودن خارج و سنخه خدائی به آنان بدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۵۶ خوردن طعام دلالت بر احتیاج و مادیت می کند لذا با الوهیت منافات دارد

و این طریق استدلال، همان است که در آیه: ((لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من الة الا اله واحد... ما المسيح ابن مريم الا- رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقة كانا ياكلان الطعام، انظر كيف نبين لهم الايات، ثم انظر اني يوفكون))، طی شده است و اینک ترجمه آن: ((محققا کسانی که گفتند: عیسی سومین خدا از سه خدا است، کافر شدند، چون هیچ معبودی به جز معبود یکتا نیست... مسیح پسر مریم به جز رسولی نبوده که قبل از او نیز رسولانی بوده اند و در گذشته اند و مادرش (در ادعای اینکه او را بدون شوهر زائیده) راستگو بوده، او و پسرش طعام می خوردند، تو ای پیامبر بین که چگونه آیات را برای این مردم بیان می کنیم و سپس بین که چگونه دروغ ها به ما می بندند)).

و اگر از میان همه افعال، خوردن مسیح را به رخ مسیحیان کشید، برای این بود که خوردن از هر عمل دیگر بر مادیت و احتیاج او بیشتر دلالت می کند و احتیاج و مادیت با الوهیت منافات دارند، چون هر کسی می فهمد که شخصی که به خاطر طبیعت بشریش گرسنه و تشنه می شود و با چند لقمه سیر و با شربتی آب سیراب می گردد، از ناحیه خودش چیزی به جز حاجت و فاقه ندارد، حاجتی که باید دیگری آن را برآورد، با این حال الوهیت چنین کسی چه معنائی می تواند داشته باشد؟ آخر کسی که حاجت از هر سو احاطه اش کرده و در رفع آن حوائج نیاز به خارج از ذات خود دارد فی نفسه ناقص و مدبر به تدبیر دیگری است و اله و غنی بالذات نیست، بلکه مخلوقی است مدبر به ربوبیت کسی که تدبیر او و همه عالم به وی منتهی می شود.

آیه شریفه زیر هم ممکن است به همین معنای ارجاع شود که می فرماید: ((لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم، قل فممن يملك من الله شيئا، ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم و امه و من في الارض جميعا؟ و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما، يخلق ما يشاء، و الله على كل شيء قدير))، چون می فرماید: ((محققا کافر شدند کسانی که گفتند: الله همان مسیح پسر مریم است، بگو اگر چنین است، پس کیست که اگر خدا بخواهد مسیح بن مریم را و مادرش را هلاک کند و حتی همه کسانی که در زمین هستند، هلاک کند جلوی او را بگیرد؟ و چگونه چنین کفریاتی را معتقد شده اند، با اینکه ملک آسمانها و زمین و آنچه بین این دو است از خدا است، او است که هر چه بخواهد خلق می کند و خدا بر هر چیز توانا است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه:

۴۵۷ مسیح انسان بوده دارای صفات و احوال و افعال بشری

و همچنین آیه ای که در ذیل آیه (۷۵) سوره مائده است و در آن خطاب به نصارا نموده می فرماید: ((قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا و لا نفعا، و الله هو السميع العليم))، چون در این نوع از احتجاج ها ملاک صفات و افعالی است که از مسیح (علیه السلام) مشاهده می شود و مردم این را از آن جناب به چشم دیده اند که انسانی است معمولی و مانند سایر انسان ها بر طبق ناموس

جاری در حیات زندگی می‌کند و به همه صفات و افعال و احوالی که همه افراد این نوع دارند متصف است، می‌خورد، می‌نوشد، و محتاج به سایر حوائج بشری و دارای همه خواص بشریت است و این اتصافش چنان نیست که به چشم ما اینطور جلوه کند و یا ما اینطور خیال کنیم و واقع غیر از این باشد، خیر، ظاهر و واقعش همین است که مسیح انسانی بوده دارای این صفات و احوال و افعال، انجیل‌ها هم پر است از اینکه آن جناب خود را انسانی از انسان‌ها و پسر انسانی دیگر خوانده و پر است از داستان‌هایی که از خوردن، نوشیدن، خوابیدن، راه رفتن، مسافرت و خسته شدن، سخن گفتن و احوال دیگر وی حکایت می‌کند، بطوری که هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد این همه ظواهر را حمل بر خلاف ظاهر و بر معنائی تاءویل بکند و با قبول این مطلب باید بپذیریم که بر سر مسیح هم همان می‌آید که بر سر سایر انسان‌ها می‌آید، پس او مانند سایرین از ناحیه خود، مالک هیچ چیز نیست و ممکن هم هست مانند سایرین دستخوش هلاکت گشته، از دنیا برود.

و همچنین داستان عبادت کردن و دعا کردنش اینقدر در کتب انجیل آمده که جای شک برای کسی نمی‌ماند که آنچه عبادت می‌کرده، برای تقرب به خدا و خضوع در برابر ساحت مقدس او بوده، نه اینکه خودش خدا باشد و خواسته باشد به مردم طرز عبادت را یاد داده و یا نتیجه‌ای نظیر این را گرفته باشد.

آیه (۱۷۲) سوره نساء هم به همین داستان عبادت کردن عیسی (علیه السلام) و احتجاج به آن اشاره نموده، می‌فرماید: ((لن یتنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکه المقربون، و من یتنکف عن عبادته و یتکبر، فسیحشرهم الیه جمیعا))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۵۸: عبادت کردن مسیح خود اولین دلیل بر نفی الوهیت اوست

پس همین عبادت کردن مسیح برای خدا اولین دلیل است برای اینکه او اله نبوده، و الوهیت را برای غیر خود می‌دانسته و برای خود هیچ سهمی از آن قائل نبوده، پس مسیحیان باید برای ما معنا کنند که چگونه ممکن است کسی خود را بنده و مملوک غیر بداند و در پرستش معبود و مالکش خود را به تعب ببیندازد و در عین حال خود را قائم به نفس بداند، آن هم به همان جهتی قائم به نفس بداند که بدان جهت قائم به غیر می‌داند و نامعقول بودن این سخن بر همه روشن است و همچنین عبادت ملائکه کاشف از این است که فرشتگان دختران خدای تعالی نیستند و همچنین روح القدس، چون همه اینان بندگان خدا و اطاعتکاران اویند، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه بل عباد مکرمون، لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم، و لا یشفعون الا لمن ارتضی، و هم من خشیتہ مشفقون)).

علاوه بر اینکه انجیل‌ها پر از اعتراف به این معنا است که روح مطیع خدا و رسولان او، و فرمانبر او و محکوم به حکم او است و معنا ندارد که کسی خودش به خودش امر کند و حکمفرمای خودش و مطیع خودش باشد، همچنانکه معنا ندارد کسی منقاد خود و مخلوق خویش باشد.

و نظیر این جریان یعنی دلالت کردن عبادت عیسی بر اینکه عیسی خدا نیست و عابد غیر معبود است، دعوت عیسی (علیه السلام) است که بشر را به عبادت خدا می‌خواند (و این معقول نیست خدائی بندگان را به عبادت خدائی دیگر بخواند)، خدای تعالی به همین اشاره نموده می‌فرماید: ((لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسيح ابن مریم، و قال المسیح یا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم انه من یشرک بالله، فقد حرم الله علیه الجنة، و ماویة النار، و ما للظالمین من انصار))، و راه آیه و احتجاجش روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۵۹:

انجیل‌ها نیز از حکایت اینکه عیسی چگونه مردم را به سوی خدا دعوت می‌کرد، پر هستند، گو اینکه در انجیل‌ها عبارتی به جامعیت ((اعبدوا الله ربی و ربکم)) نیست، لیکن همین معنا را با عباراتی دیگر می‌رساند و اعتراف دارد بر اینکه خدای تعالی رب مردم است و در هیچ جای انجیل حتی برای یک بار هم دیده نشده که عیسی صریحا مردم را به عبادت خود بخواند، و اگر در آن آمده: ((من و پدرم واحدیم)) به فرضی که امثال این جملات براستی کلام انجیل باشد، باید حمل کرد بر اینکه خواسته است

بفرماید: اطاعت من و اطاعت الله یکی است، همچنانکه قرآن هم همین معنا را آورده، می فرماید: ((من يطع الرسول، فقد اطاع الله)) ۵ - مسیح یکی از شفیعان نزد خدا است، نه خونبهای گنهکاران

تقدیر و توضیح اعتقاد مسیحیان به تفدیه عیسی علیه السلام

نصارا معتقدند که مسیح با خون پر بهای خود جرائم ایشان را عوض داده و به همین جهت لقب ((فادی)) به آن جناب داده، گفته اند: بعد از آنکه آدم نافرمانی خدا کرد و از شجره ممنوعه در بهشت خورد، خطاکار شد و این خطاکاری او به ارث در همه فرزندان او بماند، در نتیجه ذریه او مادام که توالد و تناسل کنند، خطاکار می زاینند و جزای خطیئه هم عقاب در آخرت و هلاک ابدی است که خلاصی و فرار از آن ممکن نیست با اینکه خدای تعالی رحیم و عادل است.

و لذا اشکالی لا ینحل در اینجا پیدا شد و آن این است که اگر آدم و ذریه او را به جرم خطاهایش عقاب کند، با رحمتش منافات دارد، چون همین رحمتش او را واداشت که ایشان را خلق کند و اگر ایشان را بیامرزد با عدالتش منافات دارد (چون در این صورت خوب و بد را به یک چوب رانده) و عدالت اقتضای آن ندارد، بلکه اقتضا می کند بین آن دو را فرق بگذارد، مجرم خطاکار را به جرم و خطایش عقاب، و نیکوکار مطیع را به پاداش نیکی ها و اطاعتش ثواب دهد، البته این نظریه بیشتر کشیش ها است و گرنه بعضی ها چون کشیش (مار اسحق) هستند که تخلف در مجازات مجرم و خطاکار را جائز می دانند و به عبارت دیگر می گویند خلف وعده جائز نیست، ولی خلف وعید و تهدید جائز است.

این اشکال از اول خلقت تا زمان عیسی (علیه السلام) لا ینحل مانده بود، تا آنکه خداوند آن را به برکت مسیح حل کرد، به این نحو که مسیح که فرزند خدا و خود خدا بود، در رحم یکی از ذریه های آدم یعنی مریم بتول حلول کرد و از او متولد شد، همانطور که یک انسان از انسان دیگر متولد می شود و از این نظر یک انسان تمام عیار بود، چون از انسانی متولد شده بود، ولی از نظر دیگر یک معبود کامل بود، برای اینکه فرزند الله بود و معلوم است که پسر الله همان الله تعالی است و از همه گناهان و خطایا معصوم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۶۰:

بعد از آنکه برهه ای اندک از زمان در بین مردم زندگی کرد و با آنان معاشرت و آمیزش نمود و چون با ایشان خورد و نوشید و با ایشان گفتگو کرد و انس ورزید و در بین ایشان آمد و شد کرد، رفته رفته دشمنان را بر خود مسخر ساخت، تا او را به بدترین وجهی بکشند و آن کشتن به وسیله دار بود که در کتاب الهی، صاحبش لعنت شده است، عیسی این دار لعنتی و این زجر و اذیتی را که داشت تحمل کرد و خود را فدا ساخت تا بندگان از عقاب آخرت نجات یابند و دچار هلاکت سرمدی نگردند، پس عیسی کفار خطاهای مؤمنین و گروندگان به خودش شد، نه تنها گروندگان خودش بلکه کفار گناهان همه عالم شد، (در رساله اولای یوحنا، فصل اول آمده: ای فرزندان من، این الفاظ که به سوی شما می نویسم برای آن است که گناه مکنید و اگر احیانا یکی از شما گناه کرد ما نزد رب مایه تسلیتی عادل داریم و او یسوع مسیح است و این همان وسیله آمرزش خطاهای ما است، بلکه نه تنها خطاهای ما، که خطاهای همه عالم، اینها سخنانی است که مسیحیان در معنای (فادی) خونبها شدن مسیح (علیه السلام) گفته اند. مسأله دار و فدا اساس دعوت مسیحیان

نصارا این کلمه (یعنی مسأله دار و فداء) را اساس دعوت خود قرار داده اند و هیچ بهانه و آغازگری جز آن ندارند و هیچ کلامی را جز با آن خاتمه نمی دهند، همچنانکه قرآن کریم اساس دعوت خود را توحید قرار داده، و در خطابش به رسول گرامیش می فرماید: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی و سبحان الله و ما انا من المشرکین))، حتی خود مسیح (علیه السلام) هم (به طوری که انجیل ها تصریح دارند و نقلش در چند سطر قبل گذشت)، اولین وصایای خود را توحید و محبت ورزیدن به خدای سبحان قرار می داده.

علمای اسلام و سایر دانشمندان اشکالهای بسیاری را که در گفته ها و عقائد مسیحیان است، تذکر داده اند و وجوه فساد و بطلان

سخنان ایشان را ذکر کرده اند، در این باره کتابها و رساله ها نوشته و صفحه ها و طومارها پر کرده اند و این عقائد را با ضروریات عقلی منافی و حتی با کتب عهدین نیز مناقض دانسته اند و اما ما آنچه در این کتاب برایمان اهمیت دارد انتخاب آن منافاتهایی است که با اصول تعلیم قرآنی سازگاری ندارند و بعد از بیان آن ها بحث را با بیان فرق بین شفاعت و فداء خاتمه داده ، روشن می کنیم که معنای شفاعتی که قرآن اثباتش کرده و معنای فدائی که مسیحیان بدان معتقدند چیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۶۱

این را هم قبلا بگوئیم که قرآن کریم به صراحت تذکر می دهد که آنچه از معارف که بشر را بدان می خواند، با بیانی می خواند و بشر را مخاطب قرار می دهد که قریب الافق با عقول آنان است و بیاناتش فهم و درک آنان را رشد می دهد و فصل ممیزی است که انسان با آن حق را از باطل تشخیص می دهد، آنگاه تسلیم حق می شود و از باطل دوری می نماید و نیز بین خیر و شر و نافع و مضر را جدا می سازد و انسان به آسانی می تواند خیر را بگیرد و شر را رها کند، عقل سالمی هم که غبار تعصب جلو دیدش را پوشانده ، هر گاه به این کتاب عزیز مراجعه کند، همین ها را می فهمد، پس آنچه قرآن حق و خیر و نافع معرفی نموده ، عقل نیز همان را حق و خیر و نافع می داند و هر چه را که قرآن باطل و شر و مضر معرفی کرده ، عقل نیز همان را باطل و شر و مضر تشخیص می دهد. ده اشکال بر این اعتقاد باطل

حال ببینیم عقل ما درباره آنچه مسیحیت گفته چه حکم می کند؟ با دقت در آنچه از ایشان نقل کردیم ، ده اشکال به آنها وارد است که اینک از نظر خواننده می گذرد:

۱- اول اینکه گفتند: حضرت آدم با خوردن از آن درخت خدا را معصیت کرد و قرآن کریم این سخن را به دو وجه رد می کند: وجه اول اینکه نهی خدای تعالی (در بهشت صادر شده بود و بهشت دار تکلیف و امر و نهی مولوی نیست ، در نتیجه نهی) ارشادی بود که در آن صلاح حال شخص نهی شده در نظر گرفته می شود و نهی کننده می خواهد او را به سوی آنچه مصلحتش در آن است ارشاد کند و نواهی و نیز اوامری که از این قبیل باشند، نه بر امتثالش ثوابی مترتب می شود و نه بر مخالفتش عقابی ، عینا مانند ((بکن)) و ((نکن)) هائی است که شخص طرف مشورت ما به ما می گوید، و یا ((بکن)) و ((نکن)) هائی که طیب به بیمارش می گوید تنها چیزی که بر اینگونه ((بکن))، ((نکن)) هائی مترتب می شود همان رشد و مصلحتی است که طرف مشورت و یا طیب در ((بکن هایش)) در نظر گرفته و همان مفسده و ضررهائی است که در ((نکن هایش)) پیش بینی کرده است ، آدم ابو البشر نیز با مخالفتش از دستور ارشادی الهی جز بیرون شدن از بهشت و از دست دادن راحتی و قرب حق تعالی ، و سرور رضای او چیزی دامگیرش نشد و به هیچ وجه دچار عقوبت خدا نگشت ، برای اینکه امر مولوی خدا را نافرمانی نکرد، تا نتیجه اش عقاب باشد، خواننده عزیز اگر بیش از این مقدار در اینجا طالب باشد به تفسیر آیه ۳۵ تا ۳۹ سوره بقره مراجعه کند.

وجه دوم اینکه آدم (علیه السلام) پیغمبر بود و قرآن کریم ساحت پیغمبران را منزّه و نفوس شریفه آنان را مبرای از ارتکاب گناه و فسق از امر خدای سبحان می داند، برهان عقلی هم موید این نظریه است ، خواننده محترم می تواند برای دیدن این برهان به تفسیر آیه (۲۱۳) از سوره بقره ، آنجا که پیرامون عصمت انبیاء بحث می کردیم مراجعه نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۶۲

دومین اشکال

۲- دوم اینکه گفتند: ((به خاطر گناهی که آدم کرد گنهکاری لازمه او و ذریه او شد)).

قرآن این را نیز رد نموده می فرماید: ((ثم اجتیبه ربه فتاب علیه و هدی))، بعد از خوردن از آن درخت و بیرون شدن از بهشت خدای تعالی او را برگزید و نظر رحمت خود را به او برگردانید.

و نیز می فرماید: ((فتلقى آدم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم)).

اعتبار عقلی هم موید این معنا یعنی آموزش گناهان است ، بلکه نه تنها موید است ، بیانگر نیز هست ، برای اینکه تبعات گناه و آثار



شوم آن امری است که هر چند از نظر عقل لازم الاجتناب اعتبار شده و موالی عرفی هم اجتناب از آن و از مخالفت و تمرد را لازم می‌داند، چون اگر پای کتک و عقوبت متخلف، و پاداش فرمانبر در کار نباشد، امر تکلیف و مولویت پا نمی‌گیرد و هیچ امر و نهی امثال نمی‌شود، و عقل و همچنین موالی عرفی این را هم معتبر می‌دانند و از شوون مولویت می‌شمارند که مولی دست و بالش در دایره مولویت باز باشد، هر جا مقتضی بداند عقوبت را بر مجرمین و پاداش را برای فرمانبران گسترش داده و هر جا صلاح بداند از خطای خطاکاران و معصیت عاصیان چشم‌پوشد و با ایشان به عفو و مغفرت معامله کند، چون همه اینها از شؤن مولویت و حکومت است و حسن این عمل یعنی عفو موالی و صاحبان سطوت فی الجمله جای تردید نیست و عقلای از انسان‌ها هم تا به امروز آن را بکار بسته‌اند، پس اینکه مسیحیان گفتند: ((گناه آدم لازمه ذریه او شد))، سخن درستی نیست، چون اگر چنین بود در بشر هیچ موردی برای اصل عفو و مغفرت وجود نمی‌داشت، چون مغفرت و عفو برای محو خطا و باطل نمودن اثر گناه است و با این فرض که خطیئه لازم لاینفک بشر باشد، دیگر موضوعی برای عفو و مغفرت باقی نمی‌ماند، با اینکه وحی الهی چه قرآن کریم و چه کتب عهدین پر است از داستان عفو و مغفرت، حتی خود این کلامی که ما از ایشان نقل کردیم و هم اکنون مشغول بحث پیرامون آنیم، خالی از عفو و مغفرت نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۶۳

و سخن کوتاه اینکه این ادعای مسیحیت مبنی بر اینکه گناهی از گناهان یا خطائی از خطاها، همین که از کسی سرزد لازم لاینفک او می‌شود و دیگر نه قابل مغفرت است و نه حتی توبه و ندامت و رجوع به خدا آن را پاک می‌کند، ادعائی است که عقل سلیم و طبع مستقیم آن را نمی‌پذیرد. سومین اشکال بر گفتار نصارا

۳- اشکال سومی که به گفتار آنان وارد است این است که گفتند: خطیئه آدم همانطور که ملازم آدم شد ملازم ذریه او نیز شد و تا قیامت ذریه او را خطاکار کرد، و این گفتار مستلزم آن است که تبعه آن خطیئه و آثار سوئش هم گریبان ذریه اش را بگیرد و بطور کلی گناه هر انسانی گناه دیگران هم شمرده شود و آثار سوء هر گناهی گریبان افراد دیگر را که آن گناه را نکرده‌اند بگیرد و این معنا، هم از نظر عقل نادرست است و هم قرآن کریم آن را رد می‌کند.

بله در قرآن این معنا آمده است که اگر یک فرد از انسان عمل زشتی را مرتکب شود و دیگران به آن راضی باشند، هر چند خودشان مرتکب شده باشند مورد مواخذه قرار می‌گیرند، لیکن این مسأله غیر مسأله مورد بحث است، مسأله مورد بحث این است که یک انسان خطائی مرتکب شده و خطای او خطای تمامی ذریه او و آثار سوئش گریبان ذریه او را تا قیامت بگیرد، چه اینکه ذریه او به خطای او رضایت داده باشند و چه نداده باشند، که گفتیم به هیچ وجه درست نیست و معنا ندارد آدم ابو البشر خطائی کرده باشد، افراد بی‌گناه و معصومی هم که در ذریه او هستند به آتش گناه او بسوزند و قرآن کریم در آیه: ((الا تزر وازره وزر اخری)) و آیه شریفه: ((وان لیس للانسان الا ما سعی))، آن را رد می‌کند، عقل سلیم هم با آن سازگار نیست، زیرا مواخذه بی‌گناه به جرم گنهکار دیگر قبیح است و عقل آن را رد می‌کند، خواننده محترم می‌تواند برای تکمیل مطالعه خود در این باب به بحث‌هایی که درباره افعال در تفسیر سوره بقره آیه (۲۱۶ تا ۲۱۸) داشتیم مراجعه نماید. اشکال چهارم

۴- اشکال چهارم اینکه اساس گفتار مسیحیت بر این است که اثر تمامی خطاها و گناهان هلاکت ابدی است و هیچ فرقی در کوچکی و بزرگی گناه نیست و لازمه این سخن آن است که اصولاً گناه کوچک و صغیره ای وجود نداشته، هر گناهی هر قدر هم که ناچیز باشد کبیره و مهلکه بحساب آید و این از نظر تعلیمات قرآنی درست نیست، چون از نظر قرآن کریم خطاها و معصیت‌ها مختلفند، بعضی کبیره و بعضی صغیره، بعضی مشمول مغفرت و بعضی غیر قابل آمرزشند، مانند شرک که بدون توبه آمرزیده نمی‌شود و خدای تعالی درباره این دو نوع گناه فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیئاتکم، ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۶۴

پس ملاحظه کردید که خدای تعالی محرماتی را که از آن نهی فرموده دو قسم کرده، یکی گناهان کبیره و یکی دیگر گناهانی که



در مقابل آن قرار دارند و قهرا صغیره خواهند بود و نیز بعضی را قابل آموزش و بعضی دیگر را غیر قابل آموزش دانسته، پس به هر حال گناهان (از نظر زشتی و فساد) مختلفند و چنین نیست که تمامی گناهان باعث خلود در آتش و هلاکت ابدی گردد.

علاوه بر نظریه قرآن کریم، عقل نیز نمی پذیرد که تمامی گناهان را در یک ردیف قرار دهد، به طوری که در نظر او فرقی میان ((یک سیلی زدن)) و بین ((کشتن)) نباشد و نگاه به زن مردم، با زنا با او یکسان باشد و همچنین (خوردن یک ریال مال مردی توانگر با خوردن تمامی اموال یتیمی بی سرپرست در نظرش یکسان باشد) و عقلای از انسان ها در تمامی ادوار هیچ گناهی را در جای گناه دیگر ننهاده اند و برای هر معصیتی تبعه و اثر خاصی و سرزنش و عقاب معینی قائلند و با این اختلاف چشمگیری که در مراتب گناه هست، چگونه می توان حکم یک کاسه و کلی درباره آن کرد و با فرض اختلاف مراتب آن، عقل حکم می کند به اینکه: مراتب مختلف عذاب را بین آنها توزیع کرد یعنی عذاب جاودانی و هلاک ابدی را کیفر بزرگترین گناه از قبیل شرک به خدا دانست و عذاب های کمتر را کیفر گناهان کوچکتر دانست همانطور که قرآن چنین کرده و معلوم است که خوردن از درخت بهشتی به فرض اینکه حکم ارشادی نبوده باشد بلکه حکم شرعی بوده باشد، مخالفتش به پایه کفر به خدای عظیم و گناهی نظیر آن نمی رسد، پس این درست نیست که مخالفت چنان نهی را باعث عذاب دائمی بدانیم، خواننده عزیز می تواند به بحث افعال که در تفسیر آیه (۲۱۶ تا ۲۱۸) سوره بقره داشتیم مراجعه نماید. اشکال پنجم بر گفتار مسیحیان

۵- اشکال پنجم که به حرف مسیحیان وارد است این است که گفتند: بین صفت ((رحمت)) خدا و ((عدالت)) او تزاخم بوجود آمد، آنگاه برای رفع این تزاخم عیسی نازل شد و سپس صعود کرد، به بیانی که قبلا از ایشان نقل کردیم و اگر کسی در این کلام و در لوازم آن دقت کند می فهمد که خدای تعالی از دیدگاه مسیحیان هر چند موجودی است آفریننده که خلقت این عالم با همه اجزایش مستند به او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۶۵

لیکن خدائی است که هر کاری که می خواهد بکند علم ذاتیش را بکار گرفته، (عینا، مانند ما انسانها) فکر می کند که این کار را بکند و یا نکند، هر یک از این دو طرف به نظرش چربید آن را اختیار می کند و چربیدن آن به این معنا است که با مصالحی که در نظر دارد مطابق باشد، همانطور که ما در هر کاری مصالح و مفاسدش را سبک و سنگین می کنیم، اگر مصالح آن بر مفاسدش چربید انجام می دهیم و لازمه این سخن این است که خدای تعالی هم مثل ما انسان ها در تطبیق عمل خود با مصالح و مفاسد احیانا اشتباه کند و در نتیجه پشیمان شود، همچنانکه در اصحاح ششم از سفر تکوین از تورات آمده: که خدا از اینکه فرزندان آدم را در زمین خلق کرد خوشش نیامد و چه بسا در اینکه آیا این عمل را انجام بدهد یا نه فکرش به جایی نرسد و نتواند مصلحتش را تشخیص دهد و ای بسا فکر او (به خاطر اشتغال به چیزهای دیگر) به فلان مسأله متوجه نگشته، درباره آن جاهل باشد.

و سخن کوتاه اینکه خدای تعالی از نظر مسیحیت در افعال و اوصافش عینا مانند یک انسان است که هر چه می کند با فکر و مصلحت اندیشی می کند و همه همش در این است که عمل خود را با مصلحت وفق دهد، پس او نیز مانند ما انسان ها محکوم به حکم مصالح و مقهور به این است که عمل را در این چهارچوب انجام دهد (و معلوم است که چنین کسی از ناحیه خارج از ذات خود محکوم به این احکام شده)، در نتیجه ممکن است از ناحیه خارج به صلاح و مصلحتش هدایت بشود و ممکن است نشود و در نتیجه گمراه گردد و دچار اشتباه و غفلت شود، و چه بسا که چیزی را بداند و چه بسا نداند، چه بسا بر آن عامل خارجی غالب شود و چه بسا او بر وی غالب گردد، پس قدرت چنین خدائی محدود است، همچنانکه عملش محدود است و وقتی این حالتها مختلف بر خدا جائز باشد، سایر عوارض که بر یک فاعل صاحب فکر و اراده طاری می شود بر او نیز طاری شود، یعنی خوشحال شود و اندوهگین گردد و خود را بستاید و ملامت کند، شرمسار شود و سرفراز گردد و احوالی دیگر از این قبیل و کسی که چنین وضعی دارد موجودی مادی و جسمانی و داخل در محدوده ناموس حرکت و تغییر و استکمال خواهد بود و کسی که اینطور باشد ممکن الوجود و مخلوق است، البته نه مخلوقی فوق العاده، بلکه یک انسان معمولی خواهد بود، نه واجب الوجودی که خالق هر

چیز است. اوصاف خداوند به جسم و اوصاف جسمانی در کتاب نصارا

و شما خواننده محترم اگر به کتب عهدین مراجعه کنید خواهید دید آنچه ما به عنوان لازمه گفتار حضرات ذکر کردیم صریحا درباره خدای تعالی آمده، یعنی خدا را جسم و متصف به همه اوصاف جسمانی و مخصوصا صفات انسان می‌داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۶۶

و قرآن مجید در همه این معانی که ذکر شد خدای تعالی را منزله از این اوهام خرافی می‌داند از آن جمله می‌فرماید: ((سبحان الله عما یصفون)) و براهین عقلی و قطعی هم قائم است بر اینکه خدای تعالی ذاتی است مجمع تمامی صفات کمال، پس او تنها وجود دارد و بس و وجودش هیچ شائبه‌ای از عدم ندارد و او تنها قدرت دارد و قدرتش مطلقه است بدون اینکه مشوب به عجز باشد و او تنها علم دارد، آن هم علم مطلق، بدون اینکه علمش آمیخته با جهل و یا در معرض زوال باشد او همه اش حیات است، آن هم حیات مطلقه، بدون اینکه مرگ و فنا در او ممکن باشد و وقتی خدای تعالی به حکم براهین قطعی عقلی، چنین خدائی است، دیگر دگرگونگی در او راه ندارد، نه در وجودش و نه در علمش و نه در قدرتش و نه در حیاتش.

در نتیجه چنین خدائی جسم و جسمانی نبوده، چون اجسام و جسمانیات از هر جهت در احاطه دگرگونگی و تحولند، و در معرض امکانات (بشود یا نشودها) و احتیاجاتند و وقتی خدای تعالی جسم و جسمانی نبود، در معرض حالات مختلف و عوارض متنوع قرار نمی‌گیرد، غفلت و سهو و اشتباه، پشیمانی و سرگردانی، تاثر، شرمساری و خواری و کوچکی و شکست خوردن و امثال اینها در ساحت مقدس او محال است و ما در این کتاب در هر مورد مناسبی که پیش آمده بحث‌های برهانی این مسائل را بطور کامل آورده ایم (ان شاء الله خواننده عزیز به آنها بر می‌خورد).

و این به عهده اهل دقت و تدبر است که بین این دو قول، یعنی آنچه قرآن در این باره می‌گوید و آنچه کتب عهدین گفته، مقایسه کند ببیند آیا معارفی که قرآن کریم در مورد اله عالم آورده: ((که هر صفت کمال را برایش اثبات و هر صفت نقص را از او نفی کرده و بالاخره او را بزرگتر از آن دانسته که فهم محدود ما بتواند درباره او حکمی بکند)) حق است و یا اموری که کتب عهدین در این باره می‌گویند، اموری که جز در اساطیر یونان و خرافات هند قدیم و چین یافت نمی‌شود، اموری که در وهم انسان‌های اولی درآمده و افکارشان تحت تأثیر آن قرار گرفته است. اشکال ششم بر گفتار مسیحیان

۶- اشکال ششم اینکه گفتند: ((خدا پسرش مسیح را فرستاد و دستور داد در یکی از رحم‌ها حلول کند، تا به صورت انسانی از آن رحم متولد گردد، در حالی که خدا هم باشد!))! و این همان سخن غیر معقولی است که قرآن کریم برای ابطال آن قیام نموده و توضیحش در بیان سابق گذشت و دیگر تکرار نمی‌کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۶۷

و معلوم است که عقل سلیم هم نمی‌تواند آن را بپذیرد، برای اینکه اگر در اوصافی که باید به حکم عقل واجب الوجود را متصف به آن بدانیم دقت شود از قبیل ثبات سرمدی و عدم دگرگونی و عدم محدودیت وجود و احاطه به هر چیز و نزاهت از گنجیدن در زمان و مکان و آثار این دو، و نیز اگر در تکون انسان از آن لحظه‌ای که نطفه‌ای در رحم بوده تا وقتی که به صورت جنین درمی‌آید چه اینکه این تکون را طبق نظریه ملکانیان تفسیر کنیم و چه طبق نظریه نسطوریان و چه یعقوبیان و چه غیر ایشان (که قبلا بدان اشاره شد) نمی‌توانیم او را اله یعنی موجودی مجرد بدانیم، چون بین یک موجود جسمانی که همه اوصاف جسمیت و آثار آن را دارد و بین موجودی که جسمیت ندارد و هیچیک از اوصاف جسمیت از قبیل زمان و مکان و حرکت و غیر ذلک در او نیست، نسبتی وجود ندارد، و چگونه ممکن است بین آن دو اتحاد برقرار شود، حال این اتحاد به هر وجهی که تصور شود؟

و همین منطبق نشدن این قول با احکام ضروریه عقلی، باعث شده که بولس و سایر روسای قدیسن علیه فلسفه و مباحث عقلی قیام نموده، احکام آن را تقبیح کنند.

بولس می‌گوید: من این را نوشتم تا حکمت حکما را قاطعانه سرکوب نموده، فهم فقها را تخطئه نمایم، حکیم کجا و نویسنده

کجا و کنکاشگر این روزگار کجا و تعمق و دقت در معارف دینی ما کجا؟ مگر نبود که خدا حکمت این عالم را تعمیق فرمود - تا آنجا که می گوید - اگر یهود دارد سخن از معجزه کند و از ما معجزه بخواهد و اگر یونانیان جرات دارند دم از حکمت بزنند ما بانگ برمی آوریم که اینک مسیح مصلوب معجزه و حکمت است .

و نظیر این کلمات در کلام وی و کلمات غیر او بسیار است و هیچ وجهی جز سیاست نشر و تبلیغات ندارد و اگر خواننده عزیز و هر کس دیگری به این رساله ها و کتب مراجعه نموده ، در طریق بیاناتش برای مردم و در طرز سخن گفتن با آنان دقت کند، به درستی آنچه ما گفتیم یقین پیدا می کند، (زیرا جز مطالب خطابه ای و پشت هم اندازی چیزی نمی بیند).

و از آنچه گذشت اشکالی که به قسمت دیگر سخنان مسیحیت وارد است روشن می شود و آن قسمت این است که گفتند: ((خدا معصوم از گناهان و خطایا است))، و اشکالش این است که خدائی که اینان تصور کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه :

۴۶۸

دارای عصمت نیست ، برای اینکه عصمت بر دو معنا است که یکی در مورد او تصور ندارد، و دیگری را هم ندارد، پس اصلا عصمت ندارد، اما آن عصمتی که در او تصور ندارد، عصمت از تمرد و نافرمانی خالق است که مسیحیت قائل به خالقی برای خدا نیستند، و اما عصمتی که در او تصور می شود ولی مسیحیت آن را برای خدا قائل نیستند، عصمت از اشتباه و خطای در فکر است که خواننده عزیز توجه کرد که صریحا خدا را اشتباه کار معرفی کردند، پس خدای مسیحیت بطور کلی عصمت ندارد. اشکال هفتم ۷- اشکال هفتم به این قسمت از گفتار آنان وارد است که گفتند: ((بعد از آنکه خدای پسر به صورت فردی از انسان جلوه کرد و با مردم به معاشرت پرداخت ، آنهم همانند معاشرت یک انسان معمولی با سایر انسان ها، تا آنکه در آخر خود را مسخر دشمنان کرد))، وجه نادرستی این سخن آن است که بنا به این گفتار واجب الوجود صفات ممکنات را به خود گرفته و در عین اینکه واجب الوجود است ممکن الوجود هم شده ، در عین اینکه خدا است انسان هم شده و خلاصه کلام اینکه از نظر آقایان واجب الوجود می تواند خلقی از مخلوقات خود شود، یعنی به حقیقت و واقعیت نوعی از این انواع خارجی متصف گردد، مثلا روزی انسانی از انسان ها شود و روزی دیگر اسب ، و روزی مرغ و روز دیگر حشره ، و وقتی دیگر چیزی دیگر شود و حتی از نظر ایشان خدا می تواند در عین اینکه یک چیز است ، چند چیز باشد، هم خدا باشد و هم انسان و هم اسب و هم حشره !!!.

و همچنین هر رقم عمل که از اعمال موجودات فرض شود از او به تنهایی صادر شود، برای اینکه وقتی بتواند به صورت همه موجودات جلوه کند، باید همه اعمال مخصوص موجودات را هم بکند، در نتیجه بتواند اعمالی متقابل از قبیل عدل و ظلم را انجام داده و به صفاتی متقابل از قبیل علم و جهل ، قدرت و عجز، حیات و ممات ، غنی و فقر و... متصف شود و خدای ملک حق بزرگتر از اینها است و این اشکال غیر از آن محذوری است که در اشکال ششم گذشت (برای اینکه در اشکال ششم می گفتیم چگونه ممکن است موجودی سرمدی و غیر محدود الوجود و محیط به هر چیز و منزله از مکان و زمان ناگهان نطفه شود و در رحم مادر بگنجد و در اشکال هفتم می گوئیم : به فرضی که از اشکال ششم صرفنظر کنیم ، وقتی بنا شد یک چیز، دو چیز شود و خدا انسان شود، می تواند بیش از دو چیز هم بشود و افعال صفات هر یک از انواع موجودات را داشته باشد که این خود غیر معقولی دیگر است مترجم). اشکال هشتم

۸- اشکال هشتم به این قسمت از گفتارشان وارد است که گفتند: ((خدا چوبه دار و لعنت دشمنان را به خود خرید، برای اینکه شخص به دار آویخته شده ملعون است))، اشکال ما این است که منظورشان از این سخن چیست ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳

صفحه : ۴۶۹

و چگونه خدا لعنت را تحمل کرد؟ و منظور از این لعنت چیست ؟ آیا همین لعنتی است که اهل عرف و لغت از این کلمه می فهمند؟ یعنی دور کردن از رحمت و کرامت ؟ و یا معنایی دیگر است ؟ اگر منظور همان معنای معروف باشد که ما و اهل لغت از

این کلمه می فهمیم می پرسیم چگونه ممکن است کسی که خودش خدا است خود را از رحمت خود دور کند؟ و یا دیگران او را از رحمت خود او دور سازند؟ و مگر رحمت غیر از فیض وجودی و موهبت نعمت و اختصاص به مزایای هستی چیز دیگری است؟ اگر این باشد پس برگشت معنای لعنت و دور کردن به فقر مالی و نداشتن جاه و امثال اینها در دنیا و یا آخرت و یا هر دو خواهد بود، و اینجا است که می پرسیم معنای لعنت کردن به خدای تعالی و تقدس به هر وجهی که تصورش کرده باشند غیر قابل تصور است و مسیحیت باید آن را برای ما تصویر کنند و بگویند که چگونه خدائی که غنی بالذات است در اثر لعنت مخلوقش محتاج می شود، با اینکه غنای بالذات باب هر فقری را سد می کند؟.

و اما تعلیم قرآنی بر خلاف این تعلیم عجیب و غریب به تمام معنای کلمه است، قرآن کریم می فرماید: ((یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی)).

و قرآن کریم خدای را به اسمهایی یاد می کند و به صفاتی متصف می داند که با آن اسماء و صفات، دیگر محال است در معرض فقر و فاقه، حاجت و نقص، نداشتن و عدم، بدی و زشتی، ذلت در برابر کسی و خوار در نزد خودش قرار گیرد و خلاصه اینکه ساحت قدس و کبریائیش منزله از اینها است.

در اینجا ممکن است کسی به طرفداری از مسیحیت برخاسته و بگوید: از نظر مسیحیان نیز خدای تعالی فی نفسه یعنی بخودی خود چنین خدائی است و اگر با یک فرد از انسان - مثلا با مسیح - متحد نشده بود، خود بخود اجل از این بود که در معرض خواری و سایر احوال مذکور قرار گیرد و چون با یک انسان که مادی و جسمانی است متحد شده، همه احوال و عوارض را پذیرفته است!! در پاسخ می گوئیم: آیا پذیرش و تحمل لعنت و اتصافش به امور شاقه نامبرده که علتش - به ادعای شما - اتحاد نامبرده است، تحمل واقعی و حقیقی است؟ و یا آنکه مجازا آن را تحمل می خوانید؟ اگر حقیقی باشد همان محذور که گفتیم لازم می آید و اگر تحمل مجازی است اشکال دوباره برمی گردد. یعنی شما مسیحیان به خاطر اشکال تراحم عدل خدا و رحمتش بود که مسأله فدیة شدن خدا را تصویر کردید، و اگر این مسأله مجازی و صرف شوخی باشد اشکال مزاحمت برطرف نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۷۰ لازمه اعتقاد به تفدیة عیسی علیه السلام جهل به معنای حقیقی گناه و خطا و نفهمیدنچگونگی ارتباط گناه با عقاب است

۹- اشکال نهم به این قسمت از گفتار آنان وارد است که گفتند: ((عیسی کفارہ گناهان مؤمنین و بلکه کفارہ تمام خطاهای عالم است)) و آن این است که از این کلام بر می آید مسیحیان اصلا معنای حقیقی گناه و خطا را نفهمیده اند و هنوز درک نکرده اند که چگونه گناهان، عقاب اخروی را در پی می آورند و این عقاب را چگونه محقق می سازند و حقیقت ارتباط بین این گناهان و خطاها و بین تشریح را نشناخته اند و از موقف تشریح در برقرار نمودن این رابطه، آن تصور درستی را که قرآن کریم با بیان و تعلیم خود تصویر نموده، ندارند.

و ما در مباحث سابق این کتاب از آن جمله در تفسیر آیه شریفه: ((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما)) و در ذیل آیه: ((کان الناس امه واحده))، بیان کردیم که احکام و قوانینی که مخالفت و تمرد و در آخر گناه و خطیئه در آن واقع می شود، اموری وضعی و اعتباری است که منظور از وضع و اعتبار آن این است که مصالح مجتمع انسانی با عمل به آن احکام و مراقبت آن دستورات حفظ شود و عقابی که بر مخالفت آن مترتب می شود تبعات سوئی است که آن را وضع نموده، اعتبار کردند تا بتواند انسان های مکلف را از هوس معصیت و تمرد از اطاعت منصرف سازد، این حال قوانینی است که عقلا برای نظام دادن به مجتمع انسانی وضع می کنند.

ولی تعلیم قرآن در این باره قدمی فراتر نهاده، قدمی که بحث عقلی گذشته ما نیز آن را تائید می کند و آن این است که منقاد شدن انسان در برابر قوانینی که برایش از ناحیه خدا تشریح شده را باعث آن می داند که دل آدمی آماده اتصاف به صفات فاضله و

حمیده گردد، هم چنانکه سرکشی کردنش از آن قوانین را باعث آن می‌داند که دلش برای پذیرش صفات رذیله و خسیسه و خبیثه آماده شود و در نتیجه آن آمادگی است که نعمتی اخروی برایش آماده می‌شود و در اثر این آمادگی است که زمینه عذاب و نقمتی اخروی برایش فراهم می‌گردد، چون بهشت و دوزخ آخرت تمثیل یافته همان فضائل و رذائل است و حقیقت بهشت و دوزخ هم همانا قرب آدمی به خدا و دوریش از خدا است، پس حسنات و سیئات متکی به مصالح و مفاسد واقعی و حقیقی است و منتهی به اموری است که نظامی حقیقی دارد، نه چون قوانین عقلا که صرف اعتبار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۱

این نیز واضح است که تشریح الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست بلکه برای تکمیل خلقت بشر است، می‌خواهد با این هدایت تشریحی هدایت تکوینی را تقویت نموده، مخلوق را به آن هدفی که در خلقت او است برساند، و به عبارتی دیگر می‌خواهد هر نوع از انواع موجودات را به کمال وجود و هدف ذاتش برساند و یکی از کمالات وجودی انسان داشتن نظام صالح در زندگی دنیا و یکی دیگر داشتن حیات سعیده در آخرت است و راه تامین این دو سعادت، دینی است که متکفل قوانینی شایسته برای اصلاح اجتماع و نیز مشتمل بر جهاتی از تقرب به خدا به نام عبادات باشد تا انسان‌ها بدان‌ها عمل کنند، هم معاششان نظم پیدا کند و هم جانشان نورانی و مهذب گردد و در نتیجه با جانی نورانی و مهذب و عملی صالح، شایسته کرامت الهی در دار آخرت شوند این است حقیقت امر.

پس انسان به خدای سبحان قریبی و بعدی دارد و ملاک در سعادت و شقاوت دائمیش و معیار در صلاحیت و فساد اجتماعش همین قرب و بعد است و دین تنها عامل برای ایجاد این قرب و بعد است و همه این مطالب اموری است حقیقی نه اینکه اساسش لغو و خرافه بوده باشد. لازمه قول به هلاکت دائمی فرزندان آدم و انحصار راه نجات آنان در فدا شدن عیسی (ع)، لغو و عبث بودن تشریح تمام ادیان است

و اگر فرض کنیم ارتکاب یک معصیت، مثلاً خوردن از درخت بهشتی با وجود نهی از آن باعث هلاکت دائمی او و بلکه هلاکت دائمی همه فرزندان او تا روز قیامت شود و علاوه بر این وسیله ای هم برای نجات از این هلاکت و این دلواپسی نباشد، مگر فداء شدن مسیح، پس تشریح ادیان قبل از مسیح و یا مسیح و بعد از مسیح چه فائده ای می‌تواند داشته باشد؟!.

چون وقتی فرض کردیم که هلاکت دائمی و عقاب اخروی از جهت صدور آن معصیت، حتمی است، دیگر نه عملی می‌تواند انسان را از آن هلاکت و یا به عبارت دیگر از گناه حفظ کند و نه توبه ای تنها و تنها راه علاج فداء است و بس، و با این فرض دیگر تشریح شرایع و انزال کتب و ارسال رسل از ناحیه خدای تعالی هیچ معنای متصوره ندارد و آنچه تاکنون وعده و وعید و انذار و تبشیر از ناحیه خدای تعالی رسیده، خالی از وجه صحت خواهد بود، چون با حتمی بودن فساد و وجوب عذاب این وعده و وعیدها چه چیزی را اصلاح می‌کنند؟.

از این هم که بگذریم آقای بولس و امثال او درباره هزاران هزار انسان که در امت‌های گذشته و قبل از فداء شدن مسیح که با عمل به شرایع زمان خود به کمال رسیدند و حداقل درباره انبیاء و ربانین از امت‌های گذشته از قبیل ابراهیم و موسی (علیهما السلام) و امثال ایشان چه می‌گویند؟ آیا به نظر آقایان این بزرگان نیز با حالت شقاوت و گمراهی از دنیا رفتند و یا به کمال و سعادت خود رسیدند؟ و در عالم بعد از مرگ و در قیامت چه وضعی دارند؟ آیا عقاب و هلاکت در انتظارشان است و یا ثواب و حیات سعیده؟ چگونه می‌توانند بگویند: ارسال رسل و انزال کتب هیچ اثری ندارد و دردی را دوا نمی‌کند، با اینکه مسیح تصریح کرده به اینکه برای نجات دادن گنهکاران و خطاکاران فرستاده شده و نیز تصریح نموده است که صالحان و اخیار احتیاجی به این معنا ندارند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۲

انجیل لوقا اصحاب پنجم می‌گوید: کاهنان و یهودیان ریاکار بر سر شاگردان مسیح غوغا کردند که چرا شما شاگردان مسیح با باجگیران و خطاکاران می‌خورید و می‌نوشید، خود مسیح به جای شاگردان پاسخ داد: آنانکه صحیح و سالم اند طیب لازم



ندارند، و تنها بیماراند که طیب می خواهند، من نیامده ام که صدیقین را دعوت کنم، لیکن خطاکاران را به توبه می خوانم. و کوتاه سخن اینکه قبل از فدای مسیح هیچ غرض صحیحی به نظر نمی رسد که تشریح شرایع الهیه و نوامیس دینیه قبل از فدای مسیح را از عبث و لغویت حفظ کند و برای این عمل عجیب که از خدای تعالی و تقدس صادر شد محمل صحیحی بوده باشد، مگر اینکه کسی بگوید خدای تعالی می دانسته که اگر (با فدای مسیح) محذور خطیئه آدم را برطرف نکند هیچیک از این شریعت ها و احکام آنها به هیچ وجه سود نخواهد داد، و اگر با چنین علمی مع ذلک شریعت هائی را تشریح کرد بر سیل احتیاط و به امید موفقیت بوده، به این امید که شاید روزی بتواند (به وسیله فداء کردن یکی از صاحبان شریعت یعنی عیسی) آن محذور را برطرف کند و میوه تشریعیهای بعد از فداء را بچیند و به هدف خود نائل گردد، و به آرزوی در روز نخست خلقت برسد، به همین منظور شرایعی را (به نظر خود بطور غیر جدی) تشریح نموده، برای انبیای خود و سایر مردم وانمود کرد که جدی و واقعی است و به آنان نگفت که مادام محذوری که هست برطرف نشود این شریعت ها و زحمات شما انبیاء و مؤمنین ذره ای اثر نمی بخشد و شرایع همه بیهوده بوده و هدر خواهد رفت.

در این فرضیه، خدای تعالی هم خودش را گول زده و هم مردم را، اما مردم را گول زده برای اینکه برای آنان چنین وانمود کرده که اگر به احکام شریعت ها عمل کنند سعادت و آمرزششان را ضمانت می کند و اما خودش را فریب داده، برای اینکه تشریح بعد از رفع محذور مذکور به وسیله فداء نیز لغو و بی اثر است و کمترین اثری در سعادت مردم ندارد، همچنانکه بدون رفع آن محذور هم اثر نداشت، این حال تشریح دین قبل از رسیدن موقع مناسب برای فداء و تحقق آن بود.

و اما در زمانی که موقع برای فداء مناسب شد و بعد از آن مسأله لغو بودن تشریح شریعت و دعوت دینی و هدایت الهیه روشن تر و واضح تر است، برای اینکه بعد از برطرف شدن محذور ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۷۳:

خطاکاری، دیگر کسی خطا نمی کند و با این حال چه فائده ای در ایمان به معارف حقه و چه اثری در اعمال صالحه خواهد بود؟ چون بعد از رفع این محذور نزول مغفرت و رحمت بر مردم چه مومنان و چه کافران، چه صالح و چه طالحشان واجب می شود، دیگر فرقی میان اتقی الاتقیاء و اشقی الاشقیاء نخواهد بود، چون قبل از رفع خطیئه هر دو صنف اهل هلاکت و بعد از رفع خطیئه به وسیله فدا هر دو مشمول رحمت خواهند بود. سخنی به طرفداری بولس و پاسخ آن

اگر کسی به طرفداری از بولس و امثال او برخاسته و بگوید: اینطور نیست که فدا هیچ اثری نداشته باشد بلکه با فدا شدن مسیح دعوت دینی سودمند می شود و کسانی که به مسیح ایمان آورند از ایمان خود بهره مند می شوند، همچنانکه خود مسیح به این معنا بشارت داده و در انجیل گفته است: ((من به شما می گویم کسی که امروز در برابر مردم به نفع من (و به حقانیت دعوت من) اعتراف کند فردا همه فرزندان انسان در برابر ملائکه خدا ایمان او را تصدیق و بدان اعتراف خواهند کرد و کسی که (دعوت) مرا در برابر مردم منکر شود انسان ها هم در برابر ملائکه خدا منکر او می شوند و هرکس که کلمه ناهنجاری درباره فرزند انسان بگوید، آمرزیده خواهد شد، اما کسی که نسبت به روح القدس سخن ناهنجاری بگوید بخشوده نمی شود)).

در پاسخش می گوئیم: علاوه بر اینکه این سخن مناقض گفتاری است که قبلا از رساله یوحنا نقل کردیم که گفت: ((ای فرزندان من، این کلمات را به سوی شما می نویسم تا خطا نکنید و اگر احیانا کسی از شما خطا کرد من نزد پروردگار وکیل عادل دارم و آن یسوع مسیح است که نه تنها کفار گناه ما است بلکه کفار گناهان همه عالم است))، تمامی اصول گذشته را هم باطل می کند، چون با این فرض از آدم گرفته تا قیامت کسی آمرزیده نمی شود، مگر عده ای معدود، یعنی همانهایی که به مسیح و روح ایمان آورده باشند، آن هم نه همه هفتاد و دو فرقه آنان بلکه یک فرقه از هفتاد و چند فرقه، و بقیه مردم همه مشمول هلاکت دائم می شوند و در این بین نمی دانیم چه بر سر انبیای گرامی که قبل از مسیح بودند می آید و مومنین از امت های ایشان چه سرنوشتی خواهند داشت، و نمی فهمیم این دعوتی که انبیای نامبرده داشته اند، چگونه دعوتی و چگونه حکمی بوده، آیا در دعوت خود



راستگو بوده اند یا دروغگو؟ و اگر دروغگو بوده اند، پس چرا انجیل های چهارگانه و تورات دعوت آنان را تصدیق کرد؟ با اینکه تورات هرگز سخنی از داستان روح و فداء نگفته و مردم را بدان دعوت نکرده، و آیا انجیل ها کتابی صادق را تصدیق کرده و یا کتابی دروغین را؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۴

اگر کسی بگوید کتب آسمانی قبل از مسیح تا آنجا که اطلاع داریم از آمدن مسیح خبر و بشارت داده بود و همین خود دعوتی اجمالی به پذیرفتن دین مسیح است، هر چند که بطور تفصیل کیفیت نزول مسیح و فداء شدنش را نگفته باشد، پس خدای تعالی همواره و از ازل انبیای خود را به آمدن مسیح خبر داده بود و دستور داده بود که وقتی آمد، مردم به او ایمان آورند و بدانچه او می کند خوشحال باشند.

در پاسخ می گوئیم: اولاً این حرف نسبت به انبیاء قبل از موسی، غیب گوئی و بی دلیل سخن گفتن است، چرا که کسی از چنین بشارتی خبر ندارد علاوه بر اینکه به فرض هم چنین بشارتی بوده بشارت به ((خلاص)) بوده نه به اینکه ((شما را به ایمان و تدین به دین خود دعوت کند)) و ثانیاً این حرف محذور لغویت و بیهوده بودن دعوت را در فروع دین و دستورات اخلاقی و عملی برطرف نمی کند، حتی درباره خود مسیح هم سودی نمی دهد با اینکه انجیل ها پر از اینگونه دستورات هستند.

و ثالثاً محذور ((خطیئه)) و ((غرض خدا نقض شدن)) به حال خود باقی است، برای اینکه خدای تعالی بنی آدم را خلق کرد تا به همه آنان ترحم کند و نعمت و سعادت خود را بر همه آنان گسترش دهد. و حال آنکه دیدیم نتیجه گفتار بولس ها این شد که تمامی افراد بشر به جز افرادی انگشت شمار مورد غضب الهی و هلاکت ابدی قرار دارند. قرآن کریم نیز مؤید این حکم عقلی است این بود پاره ای از وجوه فساد گفتار وی از نظر عقل، و قرآن کریم (که همه معارفش مؤید عقل و عقل مؤید معارف آن است) نیز این حکم عقلی را تائید نموده، در آیه: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی))، بیان می کند که همه چیز از ناحیه خدای تعالی به سوی غایت و آن هدفی که برای آن خلق شده راهنمائی گردیده است، و این هدایت، هم تکوینی است و هم تشریحی پس سنت الهی بر این جاری است که هدایت را گسترش دهد یکی از آن هدایت ها، هدایت خصوص انسان ها است به وسیله دین.

و در آیه: ((قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون))، که راجع به اولین هدایتی است که به آدم و همراهانش در هنگام هبوط از بهشت به او داد، و خلاصه ای است از تفصیل شرایع تا روز قیامت، مردم را با بیانی قاطع و تردید ناپذیر دو قسم کرده و می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۵

((گفتیم از بهشت هبوط کنید پس هر گاه از ناحیه من هدایتی به سوی شما آمد (که البته خواهد آمد)، هر کس هدایت را پیروی کند نه ترسی بر آنان هست و نه اندوهناک می شوند و کسانی که کفر بورزند و آیات ما را تکذیب کنند اهل دوزخ و در آنجا جاودانند)) و در جمله: ((الحق اقول)) بیان کرده که آنچه در آن روز به آدم و در همه اوقات می گوید حق است و در آیه: ((ما بيدل القول لدی و ما انا بظلام للعبيد))، فرموده: خدای تعالی آنچه می گوید و دستور می دهد دچار تردید نمی شود و امری را که انفاذ کند نقض نمی نماید، قضائی را که می راند امضاء می کند و آنچه می گوید می کند، و فعلش از مجرای اراده اش منحرف نمی شود، نه از ناحیه خودش مثل اینکه چیزی را با عزم و جزم اراه کند آنگاه در انجامش مردد شود، و نه از ناحیه غیر مثل اینکه چیزی را اراده کند، لیکن مانع عقلی از انجامش جلوگیری نماید و یا در مرحله عمل اشکالی پیدا شود و سد راهش گردد، برای اینکه همه اینها انحائی از قهر قاهر و غلبه مانع خارجی است و قرآن کریم فرموده: ((والله غالب على امره)).

و نیز فرموده ((ان الله بالغ امره))، که به حکم آیه اول، خدا از هیچ عاملی شکست نمی خورد. و به حکم دوم، امر خود را به کرسی می نشاند و نیز از موسی (علیه السلام) حکایت کرده که گفت: ((علمها عند ربی فی کتاب، لا یضل ربی و لا ینسی)). و نیز فرموده: ((اليوم تجزی کل نفس بما کسبت، لا ظلم اليوم ان الله سریع الحساب)).

این آیات و نظائرش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی خلائق را خلق کرد، در حالی که از امر آن غافل نبود و نسبت به آینده آن و آنچه از خلق سر می زند جاهل، و نسبت به آنچه خود کرده پشیمان نبود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۶

آنگاه برای داوری بین آنان شرایی به طور جدی تشریح کرد، بدون اینکه شوخی و یا ترس و یا امیدی داشته باشد، آنگاه برای هر صاحب عملی در برابر عملش جزائی مقرر کرد، اگر عمل خیر باشد برای خیر و اگر شر باشد شر، بدون اینکه کسی بر او غالب و یا حاکمی بر او حکومت کند یا شریکی با او شرکت نماید و یا فدیة و پارتی و دوستی در کار او دخالت کند، مگر آنکه خودش اذن داده باشد، همه اینها که گفتیم دلیلش اطلاق ملک او نسبت به ما سوا است. اشکال دهم بر سخن مسیحیان

۱۰- اشکال دهم که به سخن مسیحیان و مسأله فدای ایشان وارد است، این است که: حقیقت فداء عبارت است از اینکه انسان خیانت و عمل خلافی انجام داده باشد که اثر سوء و کیفر جانی و مالی آن گریباننش را بگیرد و بخواهد آن کیفر را با چیز دیگر عوض کند، آن چیز را هر چه که باشد فداء (یا فدیة) می نامند، پس فداء آن عوضی است که انسان می دهد تا از آن اثر سوء رهائی یابد، مثلاً- کسی که در جنگ اسیر شده، به عوض خود یا مالی می دهد و یا شخصی را و یا کسی که جرمی و خیانتی مرتکب شده، مقداری مال به عنوان کفاره یا جریمه می پردازد، این عوض را فدیة و نیز فداء گویند، پس در حقیقت فدیة نوعی معامله است که به وسیله آن، حق صاحب حق و سلطنتش را از ((مفدی عنه)) (شخصی که باید فدیة دهد) گرفته و به او بدهند تا شخص مفدی عنه گرفتار کیفر نگردد. در سلطنت حقیقیه خداوند که تبدیل و تبدلی در آن راه ندارد، فدیة واقع شدن عقلامحال است

از اینجا روشن می شود که عمل فدا دادن، در موردی که حق ضایع شده، حق خدای سبحان باشد، غیر معقول است، برای اینکه سلطنت الهی (بر خلاف سلطنت های بشری است چرا که سلطنتهای بشری وضعی و اعتباری و از قبیل بازی شاه و وزیر بوده و قراردادی است) سلطنتی است حقیقی و واقعی که تبدیل در آن راه ندارد و نمی شود با مثلاً دادن فدیة و عوض آن را که متوجه ما است برگردانیم.

آری وجود عین و اثر اشیای عالم، قائم به خدای سبحان است و چگونه تصور می شود که واقع عالم از وضعی که دارد دگرگون شود؟ با اینکه تعقل واقع دگرگونی ممکن نیست تا چه رسد به اینکه محقق هم بشود، به خلاف ملک و سلطنت بشری و حقوق انسانی که اینگونه مسائل جاری بین ما افراد اجتماع است و اموری است وضعی و قراردادی و چون قراردادی است، بود و نبودنش و معاوضه کردنش به دست خود ما انسان ها است که بر حسب دگرگونی هائی که در مصالح زندگی و معاش ما پیدا می شود یک وقت به کلی خط بطلان بر او می کشیم - و شخصی را که تاکنون سلطان خود می خواندیم از سلطنت می اندازیم - وقتی دیگر آن حق را به حقی دیگر مبدل می سازیم - مثلاً کسی که قاتل فرزند ما است حق انتقام گرفتنمان را با گرفتن خون بها مبدل می کنیم - و خواننده محترم می تواند برای اطلاع بیشتر به بحثی که ما در تفسیر آیه شریفه: ((مالک یوم الدین)) و بحثی که در ذیل آیه: ((قل اللهم مالک الملک...)) داشتیم مراجعه نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۷ نفی فدیة در آیات قرآنی

ذات مقدس خدای سبحان نیز - علاوه بر محال بودن عقلی فدیة، که بیانش گذشت - به خصوص این مسأله اشاره کرده و آن را نفی نموده است آنجا که فرمود: ((فالیوم لا یؤخذ منکم فدیة و لا من الذین کفروا ماواکم النار))، در سابق هم گذشت که کلام عیسی هم که قرآن کریم آن را حکایت نموده، از این قبیل است و آن کلام این است: ((و اذ قال الله یا عیسی ابن مریم ائت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله؟ قال سبحانک ما یكون لی ان اقول ما لیس لی بحق... ما قلت لهم الا ما امرتني به، ان اعبدوا الله ربی و ربکم و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم، فلما توفیتني کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شیء شهید، ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم))، برای اینکه جمله: ((و کنت علیهم شهیدا...)) به این معنا است که عرض کرده باشد: پروردگارا من مادام که در بین بندگان تو بودم، وظیفه ای نداشتم جز آنچه که تو برایم معین کردی و آن

عبارت بود از: ((تبلیغ رسالت و شهادت بر اعمال))، و اما هلاک شدن و نجات یافتن، عذاب شدن یا آمرزیده شدنشان به عهده تو است، هیچ ارتباطی با من ندارد و من هیچ مسوولیتی هم نسبت به آن ندارم و تو در این باره اختیاراتی به من نداده ای تا با استفاده از آن مردم را از عذاب تو خارج شان کنم و مثلاً نگذارم تو بر آنان مسلط شوی و این بیان کاملاً دلالت می کند بر نبودن مسأله ای به نام فداء، چون اگر چنین چیزی وجود می داشت نباید در آیه شریفه خود را از اعمال مردم تبرئه کند و عذاب و مغفرت هر دو را به خدای سبحان ارجاع داده، مسأله را بطور کلی بی ارتباط به خود بداند.

و در معنای این آیات آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعه ولا یؤخذ منها عدل ولا هم ینصرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۸

و همچنین آیه زیر که می فرماید: ((یوم لا بیع فیه ولا خله ولا شفاعه)) و آیه زیر که می فرماید: ((یوم تولون مدبرین، ما لکم من اللّٰه من عاصم))، چون کلمه ((عدل)) در آیه اول و کلمه ((بیع)) در آیه دوم و کلمه ((عاصم نگهداری از ناحیه خدا)) کلماتی است که فداء نیز بر آن ها منطبق است و نفی آنها نفی فداء نیز هست. شفاعت غیر از فدیة است و قرآن کریم شفاعت را در مورد عیسی (ع) اثبات کرده است

بله قرآن کریم در مورد مسیح (علیه السلام) شفاعت را به جای فدائی که مسیحیان گفته اند اثبات کرده و فداء غیر از شفاعت است، چون شفاعت همانطور که در آنجا که از آن بحث می کردیم یعنی در ذیل آیه: ((واتقوا یوما لا تجزی)) گذشت، نوعی ظهور و کشف است از اینکه صاحب شفاعت به درگاه مشفوع قریبی و مکانی دارد، بدون اینکه خود شفیع مالک و صاحب اختیار شفاعت باشد و یا ملکی و سلطنتی را از مشفوع عنده سلب و یا حکمی را که او کرده بود و مجرم با آن مخالفت نموده بود باطل کرده باشد و یا بتواند بطور کلی قانون مجازات را باطل کند، بلکه شفیع با داشتن تقرب به درگاه خدای تعالی دعا و است دعا می کند تا مشفوع عنده که در بحث ما خدای تعالی است در ملک خود (یعنی گنہکاری که محتاج شفاعت است) تصرفی کند که هر مالکی می تواند در ملک خود آنگونه تصرفات را بکند، تصرفی که حق باشد - که یکی از آنها - عفو است که برای مولی جایز است این حق خود را بکار بزند، همچنانکه می تواند آن را بکار نبسته و عبد خود را به خاطر عصیانش عذاب کند چون عذاب کردن نیز قانونی است همانطور که عفو قانون است.

پس کار شفیع این است که مشفوع عنده (یعنی مولا) را تحریک کند و از او است دعا نماید در موردی که عبد است حقائق عقوبت دارد از حق دیگر خود یعنی عفو و مغفرت استفاده کند.

این است کار شفیع، نه اینکه بخواهد ملک و سلطنت مولا را از او سلب کند، به خلاف فداء که همانطور که گفتیم نوعی معامله است که سلطنتی را که مولا بر گنہکاران داشت از او سلب می کند، در مقابل سلطنتی به او می دهد که شخص فدائی را به عوض گنہکاران عقوبت کند و دیگر سلطنتی نسبت به گنہکاران نداشته باشد.

دلیل ما بر آنچه گفتیم آیه شریفه: ((ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) است که تصریح دارد بر اینکه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۷۹

((شفاعت از ناحیه کسانی که دارای علم هستند و به حق شهادت می دهند امری واقع شدنی است و مسیح (علیه السلام) هم از ایشان است))، گو اینکه مسیحیان آن جناب را خدا دانسته، به جای خدا می خوانند، ولی قرآن کریم تصریح کرده به اینکه خدای تعالی به او کتاب و حکمت آموخته و در این باره فرموده: ((و یعلمه الكتاب و الحکمه))، و او را از شهیدان روز قیامت خوانده، فرموده: ((و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم))

و نیز در این باره فرموده: ((و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا)). ۶- این آراء از کجا منشا گرفته؟

قرآن کریم منکر این است که مسیح (علیه السلام) این آراء و عقاید (خرافی) را به مسیحیان القاء نموده و آن را در بینشان ترویج

کرده باشد، بلکه مسیحیان در این عقاید دینی از روسای خود تقلید کرده و هنوز هم می‌کنند و بطور تعبد و کور کورانه تسلیم دستورات ایشانند و روسا هم این عقائد را از بت پرستان قدیم گرفته بودند، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((و قالت اليهود عزیز ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بافواههم ، يضاهون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله انى يوفكون ، اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مریم ، و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون ...))

و منظور از این کفاری که می‌فرماید یهود و نصارا از ایشان الگو گرفتند، نمی‌تواند عرب جاهلیت و بت پرستی ایشان باشد که معتقد بودند ملائکه دختران خدایند، برای اینکه اعتقاد یهود و نصارا به اینکه خدا فرزند دارد از نظر تاریخ قدیم تر از ایامی است که با عرب جاهلیت تماس پیدا نموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۸۰

با آنها اختلاط پیدا کنند، مخصوصا اعتقاد یهود که معلوم است قدیم تر از اعتقاد نصارا است با اینکه ظاهر جمله : ((من قبل)) این است که یهود و نصارا عقائد خرافی خود را از کفاری گرفتند که قبل از آمدن این دو کشیش می‌زیسته‌اند، علاوه بر اینکه بت پرستی عرب جاهلیت مذهبی بود که از دیگران به ایشان منتقل شده بود و خود مبتکر آن نبودند. اولین کسی که در مکه مردم را به بت پرستی دعوت کرد

می‌گویند: اولین کسی که بت را بر بام کعبه نصب کرد و مردم را به پرستش (و یا حد اقل تعظیم) آن دعوت کرد، عمرو بن لحي بود که معاصر با شاپور ذوالاکتاف بوده ، در آن ایام بزرگ قوم خود در مکه بوده و با قدرتی که داشته ، پرده داری کعبه را به خود اختصاص داده بود، سپس سفری به شهر بلقاء که در اراضی شام واقع شده بود رفت ، در آنجا به مردمی برخورد که بت هائی داشتند و آنها را می‌پرستیدند، از ایشان وجه این عملشان را پرسید، گفتند: این بت ها ارباب ما هستند که ما آنها را به شکل هیکل های علوی (آسمانی) و اشخاصی (نیرومند) از بشر ساخته ایم و با پرستش آنها از آن هیکل ها یاری می‌گیریم و باران طلب می‌کنیم و آنها برای ما باران می‌فرستند، عمرو بن لحي از ایشان خواست یکی از بت هایشان را به وی بدهند، ایشان هبل را به او دادند، عمرو هبل را با خود به مکه آورد و بر بام کعبه نصب نموده ، مردم را به پرستش آن دعوت نمود، البته بت اساف و نائله به صورت یک زن و شوهر نیز با او بود، مردم را دعوت کرد که آن دو بت را هم پرستند و با پرستش آنها به سوی خدا تقرب بجویند.

و از عجائب امر این است که قرآن اسامی چند بت را ذکر کرده که مربوط به اعراب زمان نوح بوده‌اند و قرآن شکوه نوح از بت پرستی قومش را اینطور نقل فرموده : ((و قالوا لا تذرنا آلهتکم و لا تذرنا ودا و لا سواعا و لا یغوث و یعوق و نسر)).

علاوه بر اینکه مذهب و ثنیت که در روم و یونان و مصر و سوریه و هند بود، به نقاط یهودنشین و نصرانی نشین یعنی فلسطین و حوالی آن نزدیک تر و انتقال عقائد و احکام دینی آنان به میان اهل کتاب آسان تر و اسباب این انتقال فراهم تر بود.

پس نمی‌توانیم بگوئیم منظور از کفاری که عقائد کفرآمیز اهل کتاب از قبیل فرزندی عیسی برای خدا و امثال آن از کفار گرفته شده چون شبیه به عقائد ایشان است عرب جاهلیت است بلکه منظور وثنیت قدیم هند و چین و وثنیت غرب یعنی روم و یونان و شمال آفریقا است ، همچنانکه تاریخ هم نظیر این عقائد که در اهل کتاب موجود است یعنی عقیده پدر و فرزندی ، تثلیث ، صلیب ، فداء و امثال آن را از ایشان حکایت نموده ، و این از حقایق تاریخی است که قرآن شریف آن را بیان می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۸۱

و نظیر آیات سابق در دلالت بر این حقیقت آیه زیر است که می‌فرماید: ((قل یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم غیر الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل)) و بیان می‌کند غلو اهل کتاب در دین و به غیر حق ، همان تقلیدی است که از هوا و هوس مردم گمراه کردند، مردمی که قبل از ایشان بودند.

و این آیه خود شاهد دیگری است بر اینکه مراد از جمله : ((یضاهون قول الذين كفروا من قبل ...)) در آیه سوره توبه عرب جاهلیت

نیست، چون کفاری را که اهل کتاب آنان از آنان پیروی کردند چنین توصیف کرده که (بسیاری از مردم را گمراه کردند)، معلوم می‌شود سمت پیشوائی ضلالت را داشتند، مردمی به اصطلاح پیشرفته بوده‌اند که دیگران چشم بسته از آنها تقلید می‌کردند و عرب جاهلیت چنین مردمی نبودند و در مقایسه با امت‌های دیگر چون فارس و روم و هند و غیر ایشان عقب مانده‌ترین مردم عصر خود بودند.

و نیز مراد از جمله مذکور در سوره توبه احبار و رهبان نیست، برای اینکه آیه شریفه مطلق است و اگر مراد احبار و رهبان بود، باید می‌فرمود: ((لا تتبعوا اهواء قوم منکم... و اضلوا کثیرا منکم))، پس منظور از جمله مذکور جز همان وثنیت چین و هند و غرب نمی‌تواند باشد. ۷- کتابی که اهل کتاب خود را منسوب به آن می‌دانند چیست؟ و چگونه کتابی است؟

قبل از بررسی کتبی که اهل کتاب آن را کتب آسمانی خود می‌دانند، لازم است چند کلمه‌ای درباره خود اهل کتاب بحث شود تا ببینیم این کلمه شامل تنها یهود و نصارا می‌شود و یا شامل مجوس نیز می‌گردد و چون مسأله عقلی نیست قهرا تنها راه اثبات و نفی آن دلیل نقلی، یعنی قرآن و روایت است و روایات هر چند مجوس را اهل کتاب خوانده، که لازمه اش آن است که این ملت نیز برای خود کتابی داشته باشد و یا منسوب به یکی از کتابهایی از قبیل کتاب نوح و صحف ابراهیم و تورات موسی و انجیل عیسی و زبور داود باشد که قرآن آنها را کتاب آسمانی خوانده و لیکن قرآن هیچ متعرض وضع مجوس نشده و کتابی برای آنان نام نبرده و کتاب اوستا که فعلا در دست مجوسیان است نامش در قرآن نیامده، کتاب دیگری هم که نامش در قرآن آمده باشد در دست ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۸۲

و کلمه اهل کتاب هر جا در قرآن ذکر شده، مراد از آن یهود و نصارا است که خود قرآن برای آنان کتابی نام برده که خدای تعالی برای ایشان نازل کرده است. اما کتبی که در دست یهود است و آنها را کتب مقدسه می‌خوانند سی و پنج کتاب است که یکی از آنها تورات است و مشتمل است بر پنج سفر: ۱- سفر خلیفه ۲- سفر خروج ۳- سفر احبار ۴- سفر عدد ۵- سفر استثناء و یکی دیگر کتب مورخینی است که مشتمل است بر دوازده کتاب: ۱- کتاب یوشع ۲- کتاب قضات بنی اسرائیل ۳- کتاب راعوث ۴ و ۵- دو سفر مربوط به صموئیل ۶ و ۷- دو سفر از اسفار ملوک ۸ و ۹- دو سفر از اخبار ایام ۱۰ و ۱۱- دو سفر از اسفار عزرا ۱۲- سفر استیر، یکی دیگر کتاب ایوب و یکی زبور داود و یکی کتب سلیمان که آن نیز مشتمل بر چند کتاب است:

۱- کتاب امثال ۲- کتاب جامعه ۳- کتاب تسبیح التسابیح و یکی دیگر کتب نبوات است که مشتمل است بر هفده کتاب: ۱- کتاب نبوت اشعیاء ۲- کتاب نبوت ارمیا ۳- کتاب مراثی ارمیا ۴- کتاب حزقیال ۵- کتاب نبوت دانیال ۶- کتاب نبوت هوشع ۷- کتاب نبوت یوییل ۸- کتاب نبوت عاموص ۹- کتاب نبوت عویدیا ۱۰- کتاب نبوت یونان ۱۱- کتاب نبوت میخا ۱۲- کتاب نبوت ناحوم، ۱۳- کتاب نبوت حیقوق ۱۴- کتاب نبوت صفونیا ۱۵- کتاب نبوت حجی ۱۶- کتاب نبوت زکریا ۱۷- کتاب نبوت ملاخیا.

ولی قرآن کریم از میان آنها به جز تورات موسی و زبور داود (علیه السلام) را نام نبرده، و اما آنچه نزد نصارا کتاب آسمانی خوانده می‌شود همان انجیل‌های چهارگانه است: یعنی انجیل متی و انجیل مرقس و انجیل لوقا و انجیل یوحنا و یکی دیگر کتاب اعمال رسولان و یکی چند رساله زیر است:

۱- چهارده رساله از بولس ۲- رساله یعقوب ۳ و ۴- رساله بطرس ۵ و ۶ و ۷- رساله‌های یوحنا ۸- رساله یهوذا و یکی هم رویای یوحنا است.

و قرآن کریم از آنها یعنی از کتب مقدسه مخصوص نصارا بجز این مقدار را ذکر نکرده که در بین کتب آسمانی کتابی است که خدا آن را بر عیسی بن مریم نازل کرده و نامش انجیل است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۸۳

که البته انجیل نازل از ناحیه خدای تعالی یک انجیل بوده نه چهار تا، و نصارا هر چند نمی دانند چیست و آن را به رسمیت نمی شناسند، لیکن در کلمات روسای ایشان جسته و گریخته اعترافات یافت می شود که مسیح (علیه السلام) کتابی داشته به نام انجیل، از آن جمله در رساله ای که بولس به اهل غلاطیه نوشته، در اصحاح اول آمده: که من تعجب می کنم از اینکه شما اینچنین به سرعت از آنچه مسیح شما را دعوت می کند به آن که خود نعمت مسیح است، به سراغ انجیل دیگر می روید با اینکه آن در حقیقت انجیلی دیگر نیست (یعنی انجیل واقعی نیست) بلکه مشتی افراد پیدا شده اند که شما را به زور و اجبار وادار می کنند به اینکه آنچه آنان تحریف کرده اند بپذیرید.

نچار هم در قصص انبیا به آنچه ما از رساله بولس نقل کردیم و به مواردی دیگر از کلمات وی که در رساله های او یافته، استشهاد کرده است بر اینکه معلوم می شود غیر از انجیل های چهارگانه معروف، انجیل دیگری بوده به نام انجیل مسیح.

و قرآن کریم با این حال خالی از این اشعار نیست که بعضی آیات واقعی و حقیقی تورات نزد یهود موجود بوده و همچنین بعضی از قسمت انجیل واقعی و حقیقی نزد نصارا موجود بوده است و این اشاره از آیات زیر به خوبی استفاده می شود: ((و کیف یحکمونک و عندهم التوریه فیها حکم الله، و من الذین قالوا انا نصاری اخذنا میثاقهم، فنسوا حظا مما ذکروا به))، که دلالت این آیات بر مدعای ما روشن است. بحث تاریخی.

#### ۱ - سرگذشت تورات فعلی:

بنی اسرائیل که نواده هائی از آل یعقوبند در آغاز یک زندگی بدوی و صحرانشین داشتند و به تدریج فراعنه مصر آنان را از بیابانها به شهر آورده، معامله نوکر و کلفت و برده با آنان کردند، تا در آخر خدای تعالی به وسیله موسی (علیه السلام) از شر فرعون و عمل ناهنجار او نجاتشان داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۸۴

بنی اسرائیل در عصر موسی و بعد از موسی یوشع (علیهما السلام) به رهبری این دو بزرگوار زندگی می کردند و سپس در برهه ای از زمان قاضیانی چون ایهود و جدعون و غیر اینها امور بنی اسرائیل را تدبیر می نمودند و بعد از آن دوران حکومت سلطنتی آنان شروع می شود و اولین کسی که در بین آنان سلطنت کرد شاول بود که قرآن شریف او را طالوت خوانده و بعد از طالوت داوود و بعد از او سلیمان در بین آنان سلطنت کردند.

و بعد از دوران سلطنت سلیمان مملکتشان قطعه قطعه و قدرت متمرکزشان تقسیم شد، ولی در عین حال پادشاهان بسیاری از قبیل رحبعام و ابیام و یربعام و یهوشافاط و یهورام و جمعی دیگر که روی هم سی و چند پادشاه می شوند، در بین آنان حکومت کردند. ولی قدرتشان همچنان رو به ضعف و انقسام بود تا آنکه ملوک بابل بر آنان غلبه یافته و حتی در اورشلیم که همان بیت المقدس است، دخل و تصرف کردند و این واقعه در حدود ششصد سال قبل از مسیح بود، در همین اوان بود که شخصی به نام ((بخت نصر)) ((بنوکد نصر)) حکومت بابل را به دست گرفت و چون یهود از اطاعت او سر باز زد، لشگرهای خود را به سرکوبی آنان فرستاد، لشگر یهودیان را محاصره و سپس بلاد آنان را فتح کرد و خزینه های سلطنتی و خزائن هیکل (مسجد اقصی) را غارت نمود و قریب به ده هزار نفر از ثروتمندان و اقویا و صنعتگرانشان را گرد آورده و با خود به بابل برد و جز عده ای از ضعفا و فقرا در آن سرزمین باقی نماندند و بخت نصر آخرین پادشاه بنی اسرائیل را که نامش صدقیا بود به عنوان نماینده خود در آن سرزمین به سلطنت منصوب کرد، به شرطی که از وی اطاعت کند.

و قریب به ده سال جریان بدین منوال گذشت تا آنکه صدقیا در خود مقداری قدرت و شوکت احساس نموده، از سوی دیگر محرمانه با بعضی از فراعنه مصر رابطه برقرار نمود، به تدریج سر از اطاعت بخت نصر برتافت.

رفتار او بخت نصر را سخت خشمگین ساخت و لشگری عظیم به سوی بلاد وی گسیل داشت، لشگر بلاد صدقیا را محاصره نمود، مردمش به داخل قلعه ها متحصن شدند و مدت تحصن حدود یکسال و نیم طول کشید و در نتیجه قحطی و وبا در میان آنان افتاد و



بخت نصر همچنان بر محاصره آنان پافشاری نمود، تا همه قلعه های آنان را بگشود و این در سال پانصد و هشتاد قبل از میلاد مسیح بود، آنگاه دستور داد تمامی اسرائیلیان را از دم شمشیر بگذرانند و خانه ها را ویران و حتی خانه خدا را هم خراب کردند و هر علامت و نشانه ای که از دین در آنجا دیدند از بین بردند و هیکل را با خاک یکسان نموده ، به صورت تلی خاک در آوردند، در این میان تورات و تابوتی که تورات را در آن می نهادند نابود شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۸۵ سند کتاب تورات تا پنجاه سال قطع شده است !

تا حدود پنجاه سال وضع به همین منوال گذشت و آن چند هزار نفر که در بابل بودند نه از کتابشان عین و اثری بود و نه از مسجدشان و نه از دیارشان ، به جز تله هائی خاک باقی نمانده بود.

و پس از آنکه کورش یکی از ملوک فارس بر تخت سلطنت تکیه زد و با مردم بابل کرد آنچه را که کرد، و در آخر بابل را فتح نمود و داخل آن سرزمین گردید، اسرای بنی اسرائیل را که تا آن زمان در بابل تحت نظر بودند آزاد کرد و عزرای معروف که از مقرین در گاهش بود امیر بر اسرائیلیان کرد و اجازه داد تا برای آنان کتاب تورات را بنویسد و هیکل را بر ایشان تجدید بنا کند و ایشان را به مرامی که داشتند برگرداند و عزرا در سال چهار صد و پنجاه و هفت قبل از میلاد مسیح ، بنی اسرائیل را به بیت المقدس برگردانید و سپس کتب عهد عتیق را برایشان جمع نموده و تصحیح کرد و این همان توراتی است که تا به امروز در دست یهود دائر است ، (این سرگذشت از ((کتاب قاموس کتاب مقدس )) تالیف مستر هاگس آمریکائی همدانی و ماخذ دیگری از تواریخ گرفته شده).

و خواننده عزیز بعد از دقت در این داستان متوجه می شود که توراتی که امروز در بین یهود دائر است سندش به زمان موسی (علیه السلام) متصل نمی شود و در مدت پنجاه سال سند آن قطع شده و تنها به یک نفر منتهی می شود و او عزرا است که اولاً شخصیتش برای ما مجهول است و ثانیاً نمی دانیم کیفیت اطلاعش و دقت و تعمقش چگونه بوده ، و ثالثاً نمی دانیم تا چه اندازه در نقل آن امین بوده و رابعاً آنچه به نام اسفار تورات جمع آورده از کجا گرفته و خامسا در تصحیح غلطهای آن به چه مستندی استناد جسته است .

و این حادثه شوم ، آثار شوم دیگر بیار آورد و آن این بود که باعث شد عده ای از دانش پژوهان و تاریخ نویسان غربی به کلی موسی (علیه السلام) را انکار نموده ، هم خود آن جناب هم ماجرائی که در زمان او رخ داده و معجزاتش را افسانه معرفی کنند و بگویند در تاریخ کسی به نام موسی نبوده ، همچنانکه نظیر این حرف را درباره عیسای مسیح زده اند، لیکن از نظر اسلام هیچ مسلمانی نمی تواند وجود این دو پیامبر را انکار کند، برای اینکه قرآن شریف تصریح به وجودشان نموده (و قسمت هائی از سرگذشتشان را آورده است). ۲- داستان مسیح و انجیل

یهود نسبت به تاریخ قومیت خود و ضبط حوادثی که در اعصار گذشته داشتند مهتم هستند و با این حال اگر تمامی کتب دینی و تاریخی آنان را مورد تتبع و دقت قرار دهی ، نامی از مسیح عیسی بن مریم نخواهی یافت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه :

۴۸۶

نه تنها تحریف شده اخبار آن جناب را نیاورده اند، بلکه اصلاً نام او و کیفیت ولادتش و ظهور دعوتش و سیره زندگیش و معجزاتی که خدای تعالی به دست او ظاهر ساخت و خاتمه زندگیش که چگونه بوده ، آیا او را کشتند و یا به دار آویختند و یا طوری دیگر بوده ، حتی یک کلمه از این مطالب را ذکر نکرده اند، باید دید چرا ذکر نکرده اند؟

و چه باعث شده که سرگذشت آن جناب بر یهود مخفی بماند، آیا به راستی از وجود چنین پیامبری اطلاع نیافته اند؟ و یا عمداً خواسته اند امر او را پنهان بدارند؟ قرآن کریم از یهودیان نقل کرده که مریم را قذف کردند، یعنی او را در حامله شدنش به عیسی (العیاذ بالله)، نسبت زنا داده اند و نیز نقل کرده که یهود ادعا دارد عیسی را کشته است : ((و بکفرهم و قولهم علی مریم بهتاناً

عظیما و قولهم انا قتلنا المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه ، و لكن شبه لهم ، و ان الذین اختلفوا فیه ، لفی شك منه ما لهم به من علم ، الا اتباع الظن و ما قتلوه یقینا)).

با در نظر گرفتن این آیه آیا ادعائی که کرده اند که ما او را کشتیم (با اینکه در کتبشان یک کلمه از مسیح نیامده) مستند به داستانی بوده که سینه به سینه در بین آنان می گشته و در داستانهای قومی خود نقل می کردند؟ نظیر بسیاری از داستانهای اقوام دیگر که در کتب آنان نامی از آنها نیامده ولی بر سر زبان هایشان جاری است ، که البته به خاطر اینکه سند صحیحی ندارد از اعتبار خالی است ، و یا اینکه این سرگذشت ها را از پیروان خود مسیح یعنی نصارا شنیده اند و چون در بین مسیحیان مسلم بوده و مکرر داستان آن جناب و ولادتش و ظهور دعوتش را شنیده بودند، هر چه در این باره گفته اند در حقیقت درباره شنیده های خود گفته اند، از آن جمله به مریم (علیها السلام) تهمت زدند و نیز ادعا کردند که مسیح را کشته اند و همانطور که گفتیم هیچ دلیلی بر این حرفهای خود ندارند، اما قرآن به طوری که با دقت در آیه قبلی به دست می آید، از این سخنان چیزی را صریحا به ایشان نسبت نداده ، به جز این ادعا را که گفته اند: ما مسیح را کشته ایم و به دار نیاویخته ایم و آنگاه فرموده که یهودیان هیچ مدرک علمی بر این گفتار خود نداشته ، بلکه خود در گفتار خویش تردید دارند و خلاصه در بین آنها اختلاف هست .

و اما حقیقت آنچه از داستان مسیح و انجیل و بشارت در نزد نصارا ثابت است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۸۷ این است که داستان مسیح (علیه السلام) و جزئیات آن از نظر مسیحیان به کتب مقدسه آنان یعنی انجیل های چهارگانه منتهی می شود که عبارتند از: انجیل متی و انجیل مرقس و انجیل لوقا و انجیل یوحنا و کتاب اعمال رسولان که آن نیز نوشته لوقا است و عده ای از قبیل رساله های بولس ، بطرس ، یعقوب ، یوحنا و یهوذا که اعتبار همه آنها نیز به انجیل ها منتهی می شود، بنابراین لازم است به وضع همان چهار انجیل پردازیم . انجیلهای چهارگانه

اما انجیل متی : قدیمی ترین انجیل ها است و بطوری که بعضی از مسیحیان گفته اند، تصنیف این کتاب و انتشارش در سال ۳۸ میلادی بوده ، بعضی دیگر آن را بین ۵۰ تا ۶۰ دانسته اند، پس این انجیل (که از بقیه انجیل ها قدیمی تر است) به اعتراف خود مسیحیان بعد از مسیح نوشته شده ، مدرک ما در این مدعا کتاب ((قاموس الکتاب المقدس)) ماده ((متی)) تاء لیف مستر هاکس است .

و محققین از قدما و متاخرین ایشان بر آنند که این کتاب در اصل به زبان عبرانی نوشته شد و سپس به زبان یونانی و سایر زبان ها ترجمه شده است و تازه نسخه اصلی و عبرانی آن هم مفقود شده ، پس آنچه ترجمه از آن به جای مانده مجهول الحال است و معلوم نیست مترجم آن کیست ، مدرک ما در این ادعا کتاب ((میزان الحق)) است ، البته صاحب ((قاموس الکتاب المقدس)) هم با تردید به آن اعتراف نموده است .

و اما انجیل مرقس : این شخص شاگرد بطرس بوده و خود از حواریین نبوده و چه بسا که گفته اند وی انجیل خود را به اشاره بطرس و دستور وی نوشته و او معتقد به خدائی مسیح نبوده ، و به همین جهات بعضی از ایشان گفته اند: مرقس انجیل خود را برای عشایر و دهاتیان نوشته و لذا مسیح را به عنوان رسولی الهی و مبلغی برای شرایع خدا معرفی کرده ، در ((قاموس الکتاب المقدس)) این مسأله را آورده ، می گوید: گفتار پیشینیان به حد تواتر رسیده که مرقس انجیل خود را به زبان رومی نوشته و آن را بعد از وفات بطرس و بولس منتشر کرده و لیکن آنطور که باید و شاید اعتبار ندارد، برای اینکه ظاهر انجیل وی این است که آن را برای اهل قبائل و دهاتیان نوشته نه برای شهرنشینان ، و مخصوصا رومیان ، (خواننده عزیز در این عبارت دقت فرماید)، و به هر حال مرقس ، انجیل خود را در سال ۶۱ میلادی یعنی شصت و یکسال بعد از میلاد مسیح نوشته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۸۸

۳ انجیل لوقا

و اما انجیل لوقا؟ لوقا نیز از حواریین نبوده و اصلا مسیح را ندیده و خودش کیش نصرانیت را به تلقین بولس پذیرفته و بولس

خودش مردی یهودی و بر دشمنی با نصرانیت تعصب داشته و مؤمنین به مسیح را اذیت و امور را علیه آنان واژگونه می کرده و ناگهان و به اصطلاح امروز ۱۸۰ درجه تغییر جهت داده و ادعا کرده که وقتی دچار غش شده، در حال غش مسیح او را لمس کرده و از در ملامت گفته است!؛ چرا اینقدر پیروان مرا اذیت می کنی و در همان حال به مسیح ایمان آورده و مسیح به وی ماموریت داده، تا مردم را به انجیلش بشارت دهد.

موسس نصرانیت حاضر چنین کسی است، او است که ارکان مسیحیت حاضر را بنا نهاده، وی تعلیم خود را بر این اساس بنا نهاده که ایمان آوردن به مسیح برای نجات کافی است و هیچ احتیاجی به عمل ندارد و خوردن گوشت مردار و گوشت خوک را بر مسیحیان حلال و ختنه کردن و بسیاری از دستورات تورات را بر آنان تحریم نموده، با اینکه انجیل نیامده بود مگر برای اینکه کتاب آسمانی قبل، یعنی تورات را تصدیق کند و جز چند چیز معدود را که در آن حرام بود حلال نکرد و کوتاه سخن اینکه عیسی (علیه السلام) آمده بود تا شریعت تورات را که دچار سستی شده بود قوام بخشد و منحرفین و فاسقان از آن را به سوی آن برگرداند، نه اینکه عمل به تورات را باطل نموده، سعادت را منحصر در ایمان بدون عمل کند.

و لوقا انجیل خود را بعد از انجیل مرقس نوشته و این بعد از مرگ بطرس و بولس بود و جمعی تصریح کرده اند به اینکه انجیل لوقا، مانند سایر انجیل‌ها الهامی نبوده، همچنانکه مطالب اول انجیل او نیز بر این معنا دلالت دارد.

در آنجا آمده: ای ثاوفیلای عزیز، از آنجائی که بسیاری از مردم کتب قصص را که ما عارف بدان هستیم مورد اتهام قرار دادند و ما اخباری را که داریم از دست اولی‌ها گرفتیم که خود ناظر حوادث بوده و خدام دین خدایند، لذا مصلحت دیدم که من نیز کتابی در قصص بنویسم، چون من تابع هر چیزی (یعنی از هر داستانی روایتی از گذشتگان دارم) و دلالت این کلام بر اینکه کتاب لوقا نظریه خود او است نه اینکه به او الهام شده باشد روشن است و این معنا از رساله الهام تالیف مسترکدل نیز نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۸۹

و جیروم تصریح کرده که بعضی از پیشینیان در دو باب اول این کتاب یعنی انجیل لوقا شک کرده اند، چون در نسخه ای که در دست فرقه مارسیونی موجود است، این دو باب نوشته نشده و اکهارن هم در صفحه ۹۵ از کتاب خود بطور جزم گفته: از صفحه ۴۳ تا ۴۷ از باب ۲۲ انجیل لوقا الحاقی است و باز اکهارن در صفحه ۶۱ از کتابش گفته: در معجزاتی که لوقا در کتاب خود آورده، بیان واقعی و کذب روایتی با هم مخلوط شده و نویسنده دروغ و راست را به هم آمیخته، تا در نقل مطالب مبالغات شاعرانه را بکار گرفته باشد و عیب اینجا است که دیگر امروز تشخیص دروغ از راست کار بسیار دشواری شده و آقای کلی می شیس گفته: انجیل متی و مرقس با هم اختلاف در نسخه دارند، ولی هر جایی که سخن هر دو یکی باشد، قول آن دو بر قول لوقا ترجیح داده می شود. ۴ انجیل یوحنا

و اما انجیل یوحنا، بسیاری از نصارا گفته اند، که این یوحنا همان یوحنا پسر زبدي شکارچی یکی از دوازده شاگرد مسیح است که آنان را حواریین می گویند و این همان کسی است که در بین شاگردان مورد علاقه شدید مسیح قرار داشت، (به کتاب ((قاموس الکتاب المقدس)) ماده یوحنا مراجعه فرمائید).

و نیز گفته اند: که ((ذشیرینطوس)) و ((ایسون)) و مریدان این دو، به خاطر اینکه معتقد بودند که مسیح بیش از یک انسان مخلوق نیست، به شهادت اینکه وجودش بر وجود مادرش سبقت نداشت، لذا اسقف آسیا و غیر ایشان در سال ۹۶ بعد از میلاد مسیح نزد یوحنا جمع شدند و از او خواهش کردند برایشان انجیلی بنویسد و در آن مطالبی درج کند که دیگران در انجیل‌های خود ننوشته اند و به نوعی خصوصی و بیانی مشخص و بدون ابهام ماهیت مسیح را بیان کند و یوحنا نتوانست خواهش آنان را رد نماید.

البته کلماتشان در تاریخ ترجمه‌ها و زبان‌هائی که این انجیل با آن زبان‌ها نوشته شده مختلف است، بعضی‌ها گفته اند: در سال

۶۵ میلادی نوشته و بعضی تاریخ آن را سال ۹۶ و بعضی سال ۹۸ دانسته اند.

و جمعی از ایشان گفته اند: اصلاً این انجیل به وسیله یوحنا‌ی شاگرد مسیح نوشته نشده، عده‌ای گفته اند: نویسنده آن طلبه‌ای از طلاب مدرسه اسکندریه بوده، (این معنا را از جلد هفتم کتاب ((کاتلک هرالد)) چاپ سنه ۱۸۴۴ میلادی صفحه ۲۰۵ و او از استاد لن از کتاب قصص نقل کرده اند، در کتاب قاموس هم در ماده یوحنا به آن اشاره شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۰

بعضی دیگر معتقدند که تمامی این انجیل و رساله‌های یوحنا تالیف خود او نیست بلکه بعضی از مسیحیان آن را در قرن دوم میلادی نوشته و به دروغ به یوحنا نسبت داده اند تا مردم را بفریبند.

بعضی دیگر معتقدند که انجیل یوحنا در اصل بیست باب بوده و بعد از مرگ یوحنا کلیسای ((افاس)) باب بیست و یکم را از خودش به آن افزوده است. بی اعتباری انجیل‌های چهارگانه از لحاظ سند و مجهول الحال بودن آنها این بود حال و وضع انجیل‌های چهارگانه و اگر بخواهیم از این طرق و روایان قدر متیقن بگیریم، تمامی سندهای این انجیل‌ها به هفت نفر منتهی می‌شود:

۱ - متی ۲ - مرقس ۳ - لوقا ۴ - یوحنا ۵ - بطرس ۶ - بولس ۷ - یهوذا، و اعتماد همه به انجیل‌های چهارگانه اول است و اعتماد آن چهار انجیل هم به یکی است که از همه قدیم تر و سابق تر است و آن انجیل متی است که در گذشته گفتیم اصلش مفقود شده و معلوم نیست ترجمه انجیل متی فعلی از کیست؟ و آیا با اصل مطابق است یا نه؟ و اعتماد نویسنده آن به چه مدرکی بوده؟ و اساس تعلیمات دینی او بر چه عقیده‌ای بوده؟ آیا قائل به ((رسالت)) مسیح بوده و یا به ((الوهیت)) او؟. در انجیل‌های موجود، شرح حالی آمده که در بنی اسرائیل مردی ظهور کرد که ادعا می‌کرد: عیسی پسر یوسف نجار است و برای دعوت بسوی الله قیام کرد و او ادعا می‌کرده که پسر خداست، و بدون داشتن پدری، در جنس بشر متولد شد. و پدر او، وی را فرستاده تا با دار آویز شدنش، و یا کشته شدنش، عوض گناهان مردم باشد. و نیز ادعا کرده که مرده زنده می‌کند، و کور مادرزاد و برصی و دیوانگان را شفا داده، جن را از کالبد دیوانگان بیرون می‌کند و او دوازده شاگرد داشته، که یکی از آنان، متی صاحب انجیل بوده، که خدا به آنان برکت داد و برای دعوت ارسالشان کرد، تا دین مسیح را تبلیغ کنند و...

پس این بود خلاصه همه سرو صداهای دعوت مسیحیت که بر پهنای شرق و غرب زمین پیچیده است. و همانطور که دیدید، تمامی حرفها به یک خبر واحد منتهی شد، که صاحب آن خبر واحد هم معلوم نیست که کیست؟ اسم و رسمش مجهول و عین و وصفش مبهم است. عدم اعتبار کتب مسیحیت باعث شده است بعضی منکر وجود خارجی عیسی و بعضی معتقد به وجود دو عیسی شوند و این وهن و بی پایگی عجیب که در آغاز این قصه است باعث شده که بعضی از دانشمندان حر و آزاده اروپا ادعا کنند که عیسی بن مریم اصلاً یک شخص خیالی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۱

که دین تراشان بمنظور تحریک مردم علیه حکومت‌ها و یا بنفع حکومتها در ذهن مردم ترسیم کرده اند. و اتفاقاً این معنا با یک موضوع خرافی که شباهت کاملی در همه شئون با قصه عیسی داشته، تاءید شده و آن موضوع ((کرشنا)) بوده، که بت پرستان قدیم هند ادعا می‌کرده اند پسر خدا بوده و از لاهوت خدا نازل شده، و خود را محکوم بدار کرده و بدار آویخته شده، تا فدای مردم و کفار گناهان آنها باشد، و از وزر و عذاب گناهانشان رهائی بخشد. درست مانند حرفهائی که مسیحیان درباره مسیح می‌گویند، (طابق النعل بالنعل) (که ان شاء الله داستانش بزودی می‌آید).

و نیز باعث آن شد که جمعی از دانشمندان انتقادگر، بگویند در تاریخ دو نفر بنام مسیح بوده اند: یکی مسیحی که بدار آویخته نشده و دیگری مسیحی که بدار آویخته شد و بین این دو مسیح بیش از پنج قرن فاصله است، و تاریخ میلادی که مبداء تاریخ امروز ما یعنی سال ۱۹۵۶ است، با ظهور هیچیک از این دو مسیح تطبیق نمی‌شود. چون مسیحی که بدار آویخته نشده، دو بیست و

پنجاه سال جلوتر از آن بوده و حدود شصت سال زندگی کرده است. و مسیح دوم که بدار آویخته شده، بیش از دویست و نود سال بعد از این تاریخی بظهور رسیده، و او سی و سه سال زندگی کرده است. و من میدوارم، فراز دیگری از این کتاب را در تفسیر آیات آخر سوره نساء بیاورم. و قدر متیقنی که فعلا برای ما اهمیت دارد، این است که اثبات کنیم، تاریخ میلادی مسیحیت مبداء درستی نداشته، بلکه (بااعتراف خود مسیحیت) دستخوش اختلال است.

علاوه بر این، همانطور که گفتیم، خود مسیحیت اقرار دارد که تاریخ میلادش با میلاد مسیح انطباق ندارد. و این خود یک سکنه تاریخی است. امور دیگری که موجب تردید درباره انجیلهای مسیحیت می شوند

علاوه بر آنچه گذشت، امور دیگری هم هست که انسان را درباره انجیلهای مسیحیت دچار تردید می کند. مثلا گفته می شود که در دو قرن اول و دوم، انجیلهای دیگری وجود داشته که بعضی آنها را تا صد و چند انجیل شمرده اند که انجیلهای معروف چهار عدد از آنها است چیزی که هست، کلیسا همه آنها را تحریم کرد الا این چند انجیل را که توجه فرمودید. از این جهت باین چهار انجیل قانونیت دادند که با تعلیم کلیسا موافقت داشته است. از آن جمله شیلوسوس فیلسوف در قرن دوم، نصارا را در کتاب خود ((الخطاب الحقیقی)) ملامت کرده که با انجیلهای بازی کرده و آنچه دیروز در آن نوشته بودند امروز محو کرده اند، امروز می نوشتند، فردا محو میگردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۲

و در سال ۳۸۴ میلادی ((باباداماسیوس)) دستور داد، ترجمه جدیدی از عهد قدیم و جدید لاتینی نوشته شود تا در همه کلیساهای دنیا قانونیت پیدا کند، چون پادشاه آنروز (تیودوسیوس) از مخاصمات و بگومگوهای اسقف ها درباره مطالب انجیل های گوناگون به تنگ آمده بود و این ترجمه که نامش ((فولکانا)) نهاده شد، به اتمام رسید که ترجمه ای بود از خصوص انجیل های متی و مرقس و لوقا و یوحنا. و ترتیب دهنده این چهار انجیل گفته بود: ((بعد از آنکه ما چند نسخه یونانی قدیم را با هم مقابله کردیم، این ترتیب را به آن دادیم، باین معنا که آنچه را که بعد از تنقیح و بررسی مغایر با معنا تشخیص دادیم حذف کردیم، و بقیه را همانطور که بود بحال خود باقی گذاشتیم.)) آنگاه همین ترجمه که مجمع ((تریدنتینی)) آنرا در سال ۱۵۴۶ یعنی بعد از یازده قرن تثبیت کرده بود، در سال ۱۵۹۰ سیستوس پنجم آنرا تخطئه کرد و دستور داد نسخه های جدیدی طبع شود. باز کلیمنضوس هشتم این نسخه را هم تخطئه نموده، دستور داد نسخه ای تنقیح شده که امروز در دست مردم کاتولیک است طبع شود.

و از جمله آن انجیل هائی که نسخه هایش جمع آوری شد، انجیل برنابا است که یک نسخه از آن چند سال قبل کشف شد و به عربی و فارسی ترجمه شد، و این انجیلی است که تمامی داستانهایش مطابق داستانی است که قرآن کریم درباره مسیح، عیسی بن مریم آورده است و این انجیل به خط ایتالیائی پیدا شد و دکتر خلیل سعاده آنرا در مصر ترجمه کرد. و دانشمند فاضل ((سردار کابلی)) آنرا در ایران به زبان فارسی برگردانید.

و عجیب اینجاست که مواد تاریخیه ای که از غیر یهود هم نقل شده، از جزئیاتی که انجیل به دعوت مسیح نسبت می دهد، از قبیل فرزندی عیسی برای خدا، و مسأله فدا و غیر این دو ساکت است. مورخ آمریکائی معروف، یعنی ((هندریک ویلم وان لون)) در تالیف خود که درباره تاریخ بشر نوشته، از کتابی و نامه ای نام می برد که طیب ((اسکولایوس کولتلوس)) رومی در تاریخ ۶۲ میلادی به برادرش ((جلادیوس انسا)) نوشته، که مردی ارتشی بود و در ارتش روم در فلسطین خدمت می کرد و در آن نوشت که من در روم برای معالجه بر بالین بیماری رفتم که نامش بولس بود و از کلام او تحت تاءثیر قرار گرفتم، او مرا بسوی مسیحیت دعوت کرد و شمه ای از اخبار مسیح و دعوت او را برایم گفت. ولی رابطه من با او قطع شد و دیگر او را ندیدم تا آنکه بعد از مدتی جستجو شنیدم، در ((اوستی)) بقتل رسیده است. اینک از تو که در فلسطین هستی می خواهم از اخبار این پیغمبر اسرائیلی که بولس خبر داده بود و از خود بولس اطلاعاتی کسب کرده ام، بیاورم بفرستی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۳

((جلادیوس انسا)) بعد از شش هفته، نامه ای از اورشلیم، از اردوگاه روم، به برادرش ((اسکولایوس کولتلوس)) طیب نوشت:

که من از عده ای از پیرمردان این شهر و سالخوردگان خبر عیسی مسیح را پرسیدم، ولی دریافتم که دوست ندارند پاسخ سؤال را بدهند. (و این در سال ۶۲ میلادی بوده و قهرا افرادی که وی از آنها سؤال می کرده، پیرمرد بودند). تا آنکه روزی به زیتون فروشی برخوردیم، از او پرسیدم: چنین کسی را می شناسی؟ او در پاسخ، روی خوش نشان داد و مرا به مردی راهنمایی کرد بنام یوسف، و گفت که این مرد از پیروان و از دوستان اوست و کاملاً به اخبار مسیح بصیر و آگاه است البته اگر محذوری برایش نباشد جوابت را میدهد. در همان روز به تفحص پرداختم و بعد از چند روز او را یافتم که پیرمردی بسیار سالخورده بود و معلوم شد، در قدیم و ایام جوانیش در بعضی از دریاچه های این اطراف ماهی صید می کرده است. و این مرد با سن و سال زیادش، دارای مشاعری صحیح و حافظه ای خوب بود و تمامی اخبار و قضایائی که در عمرش دیده، و در ایام اغتشاش و فتنه رخ داده بود، برایم تعریف کرد از آن جمله، گفت: یکی از استناداران قیصر روم، یعنی ((تی بریوس)) در فلسطین حکمرانی می کرد، و سبب آمدنش به اورشلیم این شد که در آن ایام، در اورشلیم فتنه ای پاخاست و ((فونتیوس فیلاطوس)) بدانجا سفر کرد، تا آتش فتنه را خاموش کند، و جریان فتنه این بود که مردی از اهل ناصره بنام ابن نجار مردم را علیه حکومت می شوراند، ولی وقتی ماجرای ابن نجار متهم را تحقیق کردند معلوم شد که وی جوانی است عاقل و متین. و هرگز کار خلافی که مستوجب سیاست باشد نکرده و آنچه درباره اش گزارش داده اند، صرف تهمت بوده و این تهمت را یهودیان به وی زدند. چون با او بسیار دشمن بودند، و بهمین انگیزه به حاکم یعنی فیلاطوس اطلاع داده بودند که این جوان ناصری می گوید: ((هرکس بر مردم حکومت کند چه یونانی باشد و چه رومی، و چه فلسطینی، اگر با عدالت و شفقت بر مردم حکم براند، نزد خدا مثل کسی خواهد بود که عمر خود را در راه مطالعه کتاب خدا و تلاوت آیات آن سر کرده باشد)). و گویا این سخنان در دل ((فیلاطوس)) مؤثر افتاد، و تیر دشمنان به سنگ خورد. ولی از سوی دیگر یهودیان بر کشتن عیسی و اصحابش اصرار داشتند و در برابر معبد شورش بپا کردند که باید آنان را تکه تکه کنند. لاجرم بنظرش رسید، صلاح این است که این جوان نجار را دستگیر نموده، زندانی کند تا بدست مردم و در غوغای آنان کشته نشود.

فیلاطوس با همه کوششی که کرد عاقبت نفهمید علت ناراحتی مردم از عیسی چیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۴۹۴ و هر وقت با مردم درباره او صحبت و نصیحت میکرد و علت شورش آنان را می پرسید، بجای اینکه علت را بیان کنند، سر و صدا می کردند که او کافر است، او ملحد است، او خائن است. و بالاخره کوشش فیلاطوس بجائی نرسید تا در آخر رایش بر این قرار گرفت که با خود عیسی صحبت کند او را احضار کرد، و پرسید که مقصود تو چیست؟ و چه دینی را تبلیغ می کنی؟ عیسی پاسخ داد: من نه حکومت می خواهم، و نه کاری به کار سیاست دارم، من تنها می خواهم حیات معنوی و روحانیت را ترویج کنم. اهتمام من به امر حیات معنوی بیش از اهتمام به زندگی جسمانی است. و من معتقدم، انسان باید بیکدیگر احسان کند و خدای یگانه را پرستد، خدائیکه برای همه ارباب حیات از مخلوقات حکم پدر را دارد.

فیلاطوس که مردی دانشمند و آگاه بمذهب رواقیین و سایر فلاسفه بود، دید در سخنان عیسی جای هیچ اشکالی و انگشت بند کردن نیست. و به همین جهت برای بار دوم تصمیم گرفت، این پیامبر سلیم و متین را از شر یهود نجات داده، حکم قتل او را به امروز و فردا واگذارد. اما یهود حاضر نمی شد و رضایت نمی داد، که عیسی بحال خودش واگذار شود. بلکه در بین مردم شایع کردند که فیلاطوس هم فریب دروغهای عیسی و سخنان پوچ او را خورده و می خواهد به قیصر خیانت کند. و شروع کردند استشهادی بر این تهمت تهیه نموده و طومارهایی نوشتند و از قیصر خواستند تا او را از حکومت عزل کند. اتفاقاً قبل از این هم فتنه ها و انقلابهای دیگر در فلسطین پیاپی شده بود و در دربار قیصر قوای با ایمان بسیار کم بود، و آنطور که باید نمی توانستند مردم را ساکت کنند و قیصر از مدتها پیش به تمامی حکام و سایر مامورین خود دستور داده بود که با مردم طوری رفتار نکنند که ایشان ناگزیر به شکایت شوند، و از قیصر ناراضی گردند.



بدین جهت فیلاطوس چاره ای ندید، مگر اینکه جوان زندانی را فدای امنیت عمومی کند و خواسته مردم را عملی سازد. اما عیسی از کشته شدنش کمترین جزع و بی تابی نکرد، بلکه بخاطر شهامتی که داشت با آغوش باز از آن استقبال نمود، و قبل از مرگش از همه آنهایکه در کشتنش دخالت داشتند، در گذشت، آنگاه حکم اعدامش تنفیذ شد، و بر بالای دار جان سپرد، در حالیکه مردم مسخره اش می کردند، و سب و ناسزایش می گفتند.

((جلادیوس آنسا)) در خاتمه نامه اش نوشته: این بود آنچه یوسف از داستان عیسی بن - مریم برایم تعریف کرد، در حالی که می گفت و می گریست و وقتی خواست با من خدا حافظی کند، مقداری سکه طلا تقدیمش کردم، اما او قبول نکرد و گفت: در این حوالی کسانی هستند که از من فقیرترند، به آنها بده. من از او، احوال رفیق بیمارم بولس را پرسیدم، هر چه نشانی دادم بطور مشخص او را نشناخت. تنها چیزی که درباره او گفت، این بود که او مردی خیمه دوز بود، و در آخر از این شغلش دست کشید، و به تبلیغ این مذهب جدید پرداخت، مذهب رب رووف و رحیم الهی که بین او و بین (یهوه) معبود یهود که پیوسته نامش را از علمای یهود می شنویم، از زمین تا آسمان فرق هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۵

و ظاهراً بولس، نخست به آسیای صغیر، و سپس به یونان سفر کرده و همه جا به بردگان و غلامان و کنیزان می گفته که: ((همه شما فرزندان پدرید، و پدر همه شما را دوست می دارد، و رافت می ورزد، و سعادت به طبقه معینی از مردم اختصاص ندارد، بلکه شامل همه مردم می شود، چه فقیر و چه غنی. به شرط اینکه اغنیا با مردم به برادری رفتار نموده و با طهارت و صداقت زندگی کنند)). ظهور دعوت مسیحیت بعد از خود عیسی علیه السلام بوده است

این بود خلاصه مطالبی که مورخ آمریکائی (هندریک ویلم وان لون) در تالیف خود (تاریخ بشر) از نامه نام برده، آورده است.

البته نامه طولانی تر از این بود، ما نقاط برجسته ای که در فقره های این نامه بود و به بحث ما ارتباط داشت نقل کردیم و تامل در مضمون جمله های این نامه، این معنا را برای اهل تامل روشن می سازد که ظهور دعوت مسیحیت بعد از خود عیسی بوده، و جز ظهور دعوت پیامبری به رسالتی از ناحیه خدای تعالی چیزی نبوده، و در این دعوت سخنی از ظهور الهیت بظهور لاهوت و نازل شدن آن بر یهود، و نجات دادن یهودیان بوسیله فداء، به چشم نمی خورد.

و نیز بر می آید که عده ای از شاگردان عیسی و یا منتسبین به عیسی از قبیل بولس و شاگردهای شاگردانش بعد از داستان دار، به اقطار مختلف زمین یعنی هند و آفریقا و روم و سایر نقاط سفر کرده اند، و دعوت مسیحیت را انتشار داده اند. و لیکن از داستان دار فاصله زیادی نگذشته بوده که بین این شاگردان در مسائل اصولی تعلیم اختلاف افتاده، مسائلی از قبیل لاهوت مسیح، و خدائی او، و مسأله کفایت ایمان به مسیح از عمل کردن به احکام شریعت موسی، و اینکه آیا دین مسیح دین اصیل و ناسخ دین موسی است و یا آنکه تابع شریعت تورات و مکمل آنست؟. از همین جا اختلاف ها و فرقه فرقه شدن ها آغاز شده، و کتاب اعمال رسولان و سایر رساله های بولس که در اعتراض به نصارا نوشته، به این حقیقت اشاره دارد. سهم بزرگ جوامعی مانند روم، هند، چین و مصر و... که مسیحیت در آنها گسترش یافته، در اعتقاد به تثلیث و ظهور لاهوت در ناسوت و مسأله تفدیه

و آنچه واجب است که مورد دقت قرار گیرد این است که امت هائی که دعوت مسیحیت برای اولین بار در بین آنان راه یافته و گسترش پیدا کرده از قبیل روم و هند و...، قبلا امتی و ثنی صابئی، یا بره مائی و یا بودائی بودند، و در آن مذاهب اصولی از مذاق تصوف از جهتی و از فلسفه بره منی از جهت دیگر حکمفرما بود، و همه آنها سهمی وافر از این اعتقاد داشتند که لاهوت در مظهر ناسوت ظهور کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۶

و نیز اصول عقاید مسیحیت یعنی سه گانه بودن واحد، و نازل شدن لاهوت در لباس ناسوت، و اینکه لاهوت عذاب و بدار آویخته شدن را پذیرفت تا فدا و کفاره گناهان خلق شود، در بت پرستان قدیم هند و چین و مصر و کلدان و آشور و فرس بر سر زبانها بوده

، و همچنین در بت پرستان قدیمی غرب از قبیل رومیان و اسکاندیناویان و غیر ایشان سابقه داشته ، و کتبی که در ادیان و مذاهب قدیم نوشته شده از وجود چنین عقائدی خبر داده است . از آن جمله ((دوان)) در کتاب خود (خرافات تورات و ادیانی دیگر چون تورات) نوشته است : اینک نظری به هند می افکنیم و می بینیم که بزرگترین و معروف ترین عبادت لاهوتیشان تثلیث است ، و این تعلیم را به زبان بومی خود ((تری مورتی)) می گویند . و این نامی است مرکب از دو کلمه به لغت سنسکریتی ، یکی ((تری)) یعنی سه تا، و یکی ((مورتی)) یعنی هیاتها و اقنوم ها، و این سه اقنوم عبارتند از: ۱- بره ما، ۲- فشنو، ۳- سیفا، که در عین اینکه سه اقنومند، یک چیزند و وحدت از آنها منفک نیست ، و در نتیجه به عقیده آنان این یک چیز، معبود واحدی است .

آنگاه می گوید: بره ما به عقیده آنان پدر، و فشنو پسر، و سیفا روح القدس است . و اضافه می کند: که نامبردگان ، سیفا را ((کرشنا)) می خوانند، یعنی رب مخلص ، و روح عظیمی که ((فشنو)) از او متولد می شود. (و این کرشنا، همان ((کرس))، - بزبان انگلیسی به معنای مسیح مخلص - است) . پس فشنو، همان الهی است که در ناسوت زمین ظهور کرده تا مردم را نجات دهد. پس او یکی از اقانیم سه گانه است که روی هم ((اله)) واحدند.

و نیز اضافه می کند که : هندیان بعنوان رمز، اقنوم سوم را به شکل کبوتر می کشند، عینا همانطور که مسیحیان آنرا رمز آن می دانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۹۷

مستر ((فابر)) هم در کتاب خود (اصل الوثنیه) می گوید: ثالوث (سه تائی) را در بین هندیها نیز می یابیم ، آنها هم به این عقیده معتقدند و خدا را مرکب می دانند از: برهما، و فشنو، و سیفا. و این ثالوث را نزد بوداییان نیز می بینیم ، چون آنها هم می گویند ((بود)) معبودی است دارای سه اقنوم و همچنین بوذیو (جنسیت) می گویند ((جیفاء)) مثلث اقانیم است .

و سپس اضافه می کند که : چینی ها هم بوذه را عبادت می کنند و آن را ((فو)) می دانند، و می گویند: ((فو)) سه اقنوم است ، همانطور که هندیها می گفتند.

دوان ، در همان کتاب می گوید: کشیشان کلیسای منفیس مصر برای مبتدئینی که تازه می خواهند دروس دینی را بیاموزند از ثالوث مقدس اینطور تعبیر می کنند که اولی دومی را خلق کرد و دومی سومی را، آنگاه هر سه یکی شدند بنام ثالوث مقدس . و روزی تولیسو، پادشاه مصر از کاهن عصر خویش ((تنیشوکی)) خواش کرد، اگر کاهنی بزرگتر از خودش و قبل از خودش سراغ دارد بگوید و نیز پرسید: آیا بعد از او کاهنی بزرگتر از او خواهد بود؟ کاهن در پاسخ گفت : بله پیدا می شود کسی که بزرگتر است و او خداست که قبل از هر چیز است . و پس از او کلمه است و با آندو روح القدس است . و این سه چیز یک طبیعت دارند و در ذات واحدند . و از این سه چیز، یک چیز نیروی ابدی صادر شده . پس بروای فانی ، ای صاحب زندگی کوتاه .

((بونویک)) هم در کتاب خود (عقائد قدماء المصریین) می گوید: عجیب و غریب ترین حرفها که در دیانت مصریها انتشار عمومی پیدا کرده ، این است که معتقدند به لاهوت کلمه ، و اینکه هر چیزی و هر موجودی بواسطه کلمه آن موجود شده ، و کلمه از الله صادر شده ، و در عین حال همان الله است .

این بود عین گفتار بونویک ، که انجیل یوحنا با آن آغاز شده است .

((هیچین)) هم در کتاب خود (انگلو ساکسون) می گوید: فارسیان متروس را، کلمه و واسطه و نجات بخش ایرانیان می دانستند. و از کتاب ساکنان اروپای قدیم نقل می کند که نوشته است : وثنی های قدیم معتقد بودند که معبود، مثلث الاقانیم است . و ساده تر بگویم ، خدا دارای سه اقنوم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۴۹۸

و باز از یونانیها و رومیان و فنلاندیها و اسکاندیناویها نیز همان داستان ثالوث را نقل می کند. و نیز اعتقاد به کلمه را از کلدانیها و آشوریها و فنیقی ها نقل کرده است .

و دوان سابق الذکر در همان کتابش (خرافات تورات و ادیانی نظیر آن) صفحه ۱۸۱ تا ۱۸۲ مطلبی نقل کرده که خلاصه ترجمه اش

این است: ((اعتقاد و تصور اینکه یکی از آلهه و خدایان، وسیله نجات بشر شده، به اینکه خود را بکشتن دهد، اعتقادی است بسیار قدیمی در میان هندوها و وثنی مذهبان و دیگران)).

وی سپس شواهدی بر این معنا نقل کرده است از آن جمله می گوید: ((هندوان معتقدند که ((کرشنا)) مولود بکر - که نفس اله فشنو است. فشنوئی که باعتقاد آنان نه ابتدا دارد و نه انتها. - از در مهر و عطوفت حرکتی کرد، تا زمین را از سنگینی گناهی که تحمل کرده نجات دهد. ناگزیر به زمین آمد و با دادن قربانی از ناحیه خود، انسان را نجات داد)).

و نیز می گوید: ((مستر مور)) عکس کرشنا را در حالی که بدار آویخته شده بود به همان شکلی که در کتب هنود تصویر شده یعنی انسانی که دو دست و دو پایش بدار میخکوب شده، و بر روی پیراهنش عکس یک قلب وارونه ای از انسان تصویر شده کشیده است. و نیز نوشته که عکس کرشنا بصورت انسانی آویخته شده بدار، در حالی که تاجی از طلا بسر دارد، دیده شده است. و اتفاقا نصارا درباره مسیح نیز، هم نوشته اند و هم معتقدند که وقتی بدار آویخته شد، تاجی از خار بر سر داشت.

((هوک)) صاحب سفرنامه نیز در سفرنامه خود نوشته: هندوهای بت پرست معتقدند که بعضی از خدایان بصورت انسانی متجسد شده، و برای نجات انسان از خطاهایش، قربانی تقدیم کرده اند.

و نیز می گوید: نویسنده کتاب ((هنود)) آقای ((موریفورلیمس)) در کتاب خود نوشته: هندوهای بت پرست، معتقد به خطیئه اصلی هستند، از جمله شواهدی که دلالت بر وجود چنین اعتقادی در ایشان دارد، این است که در مناجات ها و توسلاتی که بعد از ((کیاتری)) دارند، آمده که، ای معبود من، اینک من گنهکار و مرتکب خطا شده ام، و طبیعتی شیرین دارم، مادرم مرا به گناه حامله شد، پس مرا نجات بده، ای صاحب دیدگان حندقویه، و خلاصی بخش خاطئین از گناهان، و از آثار شوم آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۴۹۹

و کشیش ((جورج کوکس)) در کتاب خود ((دیانت های قدیمی))، آنجا که سخن از هندوها دارد، می گوید: هندوها، خدای خود ((کرشنا)) را توصیف می کنند به اینکه او شجاعی با شهامت و ذخیره ای برای بشر بود، و پر بود از لاهوت، برای اینکه خود را پیشکش کرد، تا عوض باشد از گناه گنه کاران.

((هیچین)) هم از اولین فرد اروپائی که پا به سرزمین نپال و تبت نهاد، یعنی آقای ((اندارادا الکرزوبوس)) نقل کرده که درباره اله ((اندرا)) که او را می پرستند گفته: او خون خود را به چوبه دار ریخت، و میخ دار دست و پایش را سوراخ کرد، تا بشر را از گناهانش خلاصی ببخشد. و هم اکنون عکس دار در کتب آنان موجود است.

و در کتاب ((جورجیوس)) راهب، عکس یعنی تصویر اله ((اندرا)) در حالیکه بر بالای دار کشیده شده، موجود است. البته به شکل صلیبی که اضلاع آن از حیث عرض، متساوی و از حیث طول، مختلف است. باین معنا که بالای دار کوتاه تر از پائین آن است. و در بالای دار صورت سر و گردن اندرا کشیده شده، و اگر صورت سر و گردن او نبود، هیچ بیننده بذهنش نمی رسید که این صورت شخص بدار آویخته شده است.

و اما آنچه از بودائیان در بوذه نقل شده، از تمام جهات بیشتر از سایر مذاهب با معتقدات نصارا انطباق دارد، حتی بودائیان، بودای خود را مسیح و مولود یگانه و خلاصی بخش عالم نامیده اند و میگویند: بودا، انسانی کامل و در عین حال الهی کامل است که در قالب ناسوت و جسمیت درآمده است تا خود را بدست ذبح بسپارد و قربانی شود و بدین وسیله کفاره گناهان بشر باشد و بشر را از گناهان خلاصی بخشد. و در نتیجه آنها در برابر گناهانشان عقاب نشوند، و علاوه بر آن، وارث ملکوت آسمانها گردند، و این معنا را بسیاری از علمای غرب آورده اند. از آن جمله ((بیل)) در کتاب خود و ((هوک)) در سفرنامه خود، و ((موالر)) در کتاب (تاریخ الادب السنسکریتی) خود و غیر ایشان است. خواننده عزیز، اگر بخواهد، از همه منقولات اطلاع حاصل کند، به تفسیر المنار جلد ششم، تفسیر سوره نساء و به کتابهای دائرة المعارف، و کتاب ((عقائد الوثنیة فی الدیانة النصرانیة)) و غیر اینها مراجعه

نماید این بود چکیده و بلکه نمونه ای از عقیده تجسم لاهوت در قالب ناسوت ، و داستان بدار آویخته شدن برای فدا گشتن و کفاره گناهان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۰۰

خلق گردیدن ، در دیانت های قدیم ، قبل از ظهور مسیحیت و گسترش یافتن آن در پهنای زمین . پس دیگر جای تردید برای خواننده عزیز باقی نماند که قبل از آنکه مسیحیت دعوت خود را آغاز کند و مبلغین آن در پهنای زمین راه یابند، این عقاید در دل مردم دنیا رسوخ یافته بود و با مسلم شدن این معنا، بخاطر مدارکی که از نظر گذشت ، آیا این احتمال را نمی دهید که داعیان و مبلغین مسیحیت (برای اینکه دعوت خود را بخورد مردم آن روز بدهند) اصول و فروع مسیحیت را گرفته ، در قالب وثیت ریختند، تا دل‌های مردم را به خود متمایل کرده و بتوانند تعلیمات خود را بخورد مردم بدهند، و مردم بتوانند آن تعلیمات را هضم کنند؟ این احتمال را کلمات بولس و غیر او نیز تائید می کنند، که به حکما و فلاسفه حمله آورده ، و بطور کلی از طرق استدلال‌های عقلی غیبگویی می کنند، و می گویند: اله رب بلاهت ابلهان را بر تفکر عقلا ترجیح می دهد.

و این نیست مگر بخاطر اینکه این مبلغین با تعلیمات (پوچ و خرافی) خود در حقیقت در برابر عقل و مکاتب تعقل و استدلال صف آرائی کرده و به جنگ عقل برخاسته اند. و لذا اهل تعقل و استدلال این دعوت را رد نموده اند به اینکه هیچ راهی برای پذیرفتن آن ، و بلکه برای تصور صحیح آن نیست . تا چه رسد به اینکه بعد از تصور، آنرا بپذیریم . (سه تا شدن یکی و یکی شدن سه تا قابل تصور نیست ، تا چه رسد به قبول آن) و لذا مبلغین مسیحیت چاره ای جز این ندیدند که اساس دعوت خود را بر مکاشفه و پر شدن از روح مقدس بگذرانند. به جهت عجز از دعوت بر اساس مبانی عقلی و عقلانی ، مبلغین مسیحیت اساس دعوت خود را بر مکاشفه و رهبانیت قرار دارد و اصول و فروع مسیحیت را در قالب وثیت ریختند

آری مبلغین مسیحیت وقتی دیدند که نمی توانند با عقول بشر به جنگ و ستیز پردازند، همان کاری را کردند که جاهلان از متصوفه کردند، یعنی طریقه ای را بدست گرفتند غیر طریقه و روش عقل .

علاوه بر این بطوریکه کتاب (اعمال الرسل و التواریخ) حکایت می کند، مبلغین مسیحیت رهبانیت و ترک دنیا را شعار خود نموده ، از وطن خود چشم پوشیده ، دوره گردی را کار خود کردند، و از این راه دعوت مسیحیت را گسترش دادند و در هر سرزمینی مورد استقبال عوام آن سرزمین قرار گرفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۰۱

و سر موفقیتشان و مخصوصا در امپراطوری روم ، سرخوردگی مردم از وضع موجودشان بود. چون شیوع ظلم و تعدی و رواج احکام برده گیری و استعباد بیچارگان ، و فاصله غیر قابل تحمل بین طبقه حاکمه و طبقه محکوم و بین آمر و مامور، و نابرابری عمیق بین زندگی اغنیاء و اهل عیش و نوش و زندگی فقرا و مساکین و بردگان زمینه را برای قبول این دعوت فراهم کرده بود. (مردم بجان آمده ، دنبال راه نجاتی می گشتند، هر چند که به اصول آن راه نجات ، پی نبرند).

و اتفاقا دعوت مسیحیت از این جهت خواسته مردم را تامین می کرد، برای اینکه اولین دعوتی که مبلغین می کردند، دعوت به برادری ، دوستی ، تساوی حقوق ، معاشرت نیکو در بین مردم ، ترک دنیا و زندگی مکدر و ناپایدار آن و رو آوردن به زندگی پاکیره و سعادت‌مندی بود که در ملکوت آسمان دارند. و درست به همین جهت بود که طبقه حاکم سلاطین و قیصرها آنطور که باید اعتنائی به مبلغین نمی کردند البته در صدد اذیت و سیاست و طردشان هم بر نمی آمدند. علت موفقیت دعوت به مسیحیت ، در امپراتوری روم

همین وضع باعث شد که بدون سر و صدا و درگیری و تظاهرات ، روز بروز عدد گروندگان به مسیحیت زیاد شود، و قوت و قدرت و شدت بیشتری یافته ، تا آنجا که دامنه این دعوت به همه جای امپراطوری روم و به آفریقا و به هند و دیگر بلاد کشیده شد، جمعیت انبوهی باین دین درآمدند و کلیساها برپا شد، در کلیساها بروی مردم باز شد و با باز شدن هر کلیسا، دری از یک بتکده بسته گردید و مبلغین مسیحیت هیچگاه متعرض و مزاحم روسای وثیت و هدم اساس این مرام نمی شدند و نیز هرگز پنجه به روی

پادشاهان زمان و حکام ستمگر نمی کشیدند، و از کرنش در برابر آنها نیز ابائی نداشتند، احکام و دستورات آنان را مخالفت نمی کردند و چه بسا می شد که همین رفتار منجر به هلاکت و قتل و حبس و عذابشان می شد. پیوسته طایفه ای کشته و طایفه ای دیگر زندانی می شد و طایفه سوم تبعید و آواره می گشت. امر به همین منوال می گذشت، تا اوان امپراطوری ((کنستانتین)) رسید، او به کیش مسیحیت ایمان آورد، و ایمان خود را در بین ملت اعلام کرد و بلکه مسیحیت را دین رسمی اعلام نمود و در روم و کشورهای تابع روم، کلیساها ساخت و این در نیمه آخر قرن چهارم میلادی بود. و نصرانیت در کلیسای روم تمرکز یافت و از آنجا کشیش ها به اطراف و اکناف زمین اعزام می شدند تا در همه جا کلیساها و دیرها و مدرسه ها بسازند و انجیل را به مردم تعلیم دهند.

آنچه لازم است مورد توجه و دقت قرار گیرد، این است که مبلغین اساس دعوت خود را اصول مسلمة انجیل مثلاً مسأله پدر پسری، و روح القدس، و مسأله دار و فداء و غیر ذلک قرار داده، آنها را اصل مسلم و غیر قابل بحث معرفی نموده، هر حرف دیگری را براساس آن مورد بحث و تفسیر قرار داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۰۲:

و همین خود اولین اشکال و اولین ضعفی است که متوجه بحثهای دینی آنان می شود. و اولین دلیل بر سستی این تعلیمات است. برای اینکه است حکام هر بنائی به استحکام بنیان آنست و گرنه خود بنا و لو به هر جا که رسیده باشد، همچنین و لو دانه دانه های خستش از سرب ریخته شده باشد. مع ذلک سستی و ضعف اساس خود را جبران نمی کند، و اساس مسیحیت غیر معقول بودن پایه ای که این دین روی آن ساخته شده، یعنی ایه تثلیث (یکی بودن سه تا و سه بودن یکی) و مسأله دار، و فداء شدن را معقول نمی سازد.

عده ای از دانشمندان مسیحی مذهب هم به این معنا اعتراف نموده اند که امری غیر معقول است. ولی در آخر آن را اینطور توجیه کرده اند که مسائل دینی را باید تعبداً قبول کرد، و این اختصاص به مسائل نامبرده در مسیحیت ندارد، چه بسا از مسائل سایر ادیان نیز هست که عقل آنها را محال می داند، و در عین حال مردم به آنها معتقدند.

لیکن این توجیه، پندار فاسدی است که باز از همان اصل فاسد منشا گرفته، چگونه تصور می شود که یک دین بر حق باشد، و در عین حال اساس و پایه اش باطل و محال باشد؟ ما و هر عاقل دیگر اگر دینی را می پذیریم و تشخیص می دهیم که دین حق است، با عقل خود تشخیص می دهیم و عقل این معنا را ممکن نمی داند که عقیده ای حق باشد، و در عین حال اصول آن باطل و محال باشد. و این خود تناقضی است صریح که از محالات اولیه عقل است.

بلی، ممکن است دینی مشتمل بر امری باشد ممکن و غیر عادی، یعنی خارق العاده و خارج از سنت طبیعی و اما اشتغال آن بر محال ذاتی به هیچ وجه ممکن نیست. بطلان و فساد بنای دعوت مسیحی، موجب درگیری و مشاجره بین مدارس مسیحی و سپسمرابت کلیسا و تفتیش عقاید گردید.

و همین طریقه بحثی که ذکر کردیم باعث شد که از همان اوائل انتشار دعوت نصرانیت و رو آوردن محصلین به اباحت دینی در مدارس روم و اسکندریه و سایر مدارس مسیحیت، درگیری و مشاجره رخ دهد، کلیسا روز بروز مراقبت خود را در جلوگیری از این درگیریها و حفظ وحدت کلمه بیشتر نمود و مجمعی تشکیل داد که تا هر وقت از ناحیه بطریق و یا اسقفی حرف تازه و ناسازگاری پیدا شود، و در آن مجمع، یا آن بطریق و اسقف را قانع سازد و یا با چماق تکفیر و تبعید و حتی قتل، او را سر جای خود بنشانند. (و به دیگران بفهماند که فضولی کردن در دین چه عواقبی را در بر دارد).

اولین مجمعی که باین منظور تشکیل شد، انجمن ((نیقیه)) بود که علیه ((اریوس)) تشکیل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۰۳:

او گفته بود: اقنوم پسر ممکن نیست مساوی با اقنوم پدر باشد. بلکه اقنوم پدر - یعنی الله تعالی - قدیم است، و - مسیح - اقنوم

پسر مخلوق و حادث است، لذا برای سرکوب کردن او و سخنانش سیصد و سیزده بطریق و اسقف در قسطنطنیه گرد هم جمع شده و در حضور قیصر آنروز یعنی ((کنستانتین)) به عقائد خود اعتراف نموده به کلمه واحده گفتند: ((ما ایمان داریم به خدای واحد پدر که مالک همه چیز و صانع دیدنیها و ندیدنیها است، و به پسر واحد یسوع مسیح پسر الله واحد، بکر همه خلایق، پسری که مصنوع نیست بلکه اله حقی است از اله حق دیگر، از جوهر پدرش، آن کسی که به دست او همه عوالم و همه موجودات متفن شد، آن کسی که بخاطر ما و بخاطر خلاصی ما از آسمان آمد، و از روح القدس مجسم شد، و از مریم بتول - بکر - زائیده شد، و در ایام فیلاطوس بدار آویخته و سپس دفن شد و بعد از سه روز از قبر در آمد و به آسمان صعود نموده، در طرف راست پدرش نشست. و او آماده است تا بار دیگر بزمین بیاید و بین مردگان و زندگان داوری کند، و نیز ایمان داریم به روح القدس واحد، روح حقی که از پدرش خارج می شود. و ایمان داریم به معمودیه واحده، (یعنی طهارت و قداست باطن) برای آمرزش خطایا، و ایمان داریم به جماعت واحده قدسیه مسیحیت، جاثلیقیه، و نیز ایمان داریم به اینکه بدنهای ما بعد از مردن دوباره برمی خیزد و حیات ابدی می یابد.

این اولین انجمنی بود که برای این منظور تشکیل دادند، و بعد از آن انجمنهای بسیاری به منظور تبری و سرکوبی مذاهب دیگر مسیحیت از قبیل نسطوریه و یعقوبیه و یانیه و الیلاریسه، مقدانوسیه، سبالوسیه، نوتوسیه، بولسیه، و غیر اینها تشکیل یافت. و کلیسا همچنان به تفتیش عقاید ادامه می داد، و هرگز در این کار خستگی، و در دعوت خود سستی بخرج نداد، بلکه روز بروز بقوت و سیطره خود می افزود، تا آنجا که در سال ۴۹۶ میلادی موفق شد، سایر دول اروپا از قبیل فرانسه و انگلیس و اتریش، و بورسا، و اسپانیا، و پرتغال، و بلژیک، و هلند، و غیر آن را بسوی نصرانیت جلب کند. الا روسیه که بعدها به این دین گروید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۰۴: اجمالی از سیر تاریخی مسیحیت و پیدایش انشعابات و مذاهب مختلف مسیحی

از یک سو دایما کلیسا رو به پیشرفت و تقدم بود، و از سوی دیگر امپراطوری روم مورد حمله امتهای شمالی و عشایر صحرائشین اروپا قرار گرفت، و جنگهای پی در پی و فتنه ها این امپراطوری را تضعیف می کرد. تا آنجا که بومیان روم و اقوام حمله ور که بر روم استیلاء یافته بودند، بر این معنا توافق کردند که کلیسا را بر خود حکومت داده، زمام امور دنیا را هم بر او بسپارند، همانطور که زمام امور دین را در دست داشت. در نتیجه کلیسا هم دارای سلطنت روحانی و دینی شد و هم سلطنت دنیایی و جسمانی. و در آن ایام یعنی سال ۵۹۰ میلادی، ریاست کلیسا بدست ((پاپ گریگواگر)) بود که باز در نتیجه کلیسای روم ریاست مطلقه بر همه عالم مسیحیت یافت. (و نه تنها کلیساهای روم بلکه تمامی کلیساهای دنیا از کلیسای روم الهام می گرفت). چیزی که هست چندی طول نکشید که امپراطوری روم به دو امپراطوری منشعب شد، امپراطوری روم غربی که پایتخت آن روم بود، و امپراطوری روم شرقی که پایتخت آن قسطنطنیه (است انبول) بود، و قیصرهای روم شرقی، خود را روسای دینی مملکت می دانستند، ولی کلیسای روم زیر بار این حرف نرفت، و همین مبداء پیدایش انشعاب مسیحیت به دو مذهب کاتولیک (پیروان کلیسای روم) و ارتودوکس (پیروان کلیسای است انبول) گردید.

امر به همین منوال گذشت، تا آنکه قسطنطنیه بدست آل عثمان فتح گردید، و قیصر روم ((بالی اولوکوس)) از آخرین قیصرهای روم شرقی، و نیز کشیش آن روز در کلیسای ایاصوفیه کشته شدند. و بعد از کشته شدن قیصر روم این منصب دینی، یعنی ریاست کنیسه را قیصرهای روسیه ادعا نموده، گفتند ما آنرا از قیصرهای روم به ارث می بریم، برای اینکه با آنها خویشاوندی سببی داریم، دختر به آنها داده، و از آنها دختر گرفته ایم، و در این ایام که قرن دهم میلادی بود، روس ها هم مسیحی شده بودند. و در نتیجه پادشاهان روسیه سمت کشیشی کلیساهای سرزمین خود را بدست آورده، تا از تبعیت کلیسای روم درآمدند، و این در سال ۱۴۵۴ میلادی بوده است.

جریان تا حدود ۵ قرن بهمین حال باقی ماند تا آنکه ((ترانیکولا)) کشته شد و او آخرین قیصر روسیه بود که خودش و تمامی



خانواده اش در سال ۱۹۱۸ میلادی بدست کمونیستها بقتل رسیدند. در نتیجه کلیسای روم تقریباً بحال اولش یعنی قبل از انشعابش برگشت. (و دوباره به همه کلیساهای روم غربی و شرقی مسلط شد).

لیکن از سوی دیگر دچار تیره روزی شد و آن این بود که کلیسا در بحبوحه ترقی و اوج قدرتش (در قرون وسطی) بر تمامی جهات زندگی مردم دست انداخته بود، و مردم بدون اجازه کلیسا هیچ کاری نمی توانستند بکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۰۵

کلیسا از هر جهت دست و پای مردم را بسته بود، و وقتی کارد به مردم رسید طائفه ای از متدینین به انجیل، علیه کلیسا شورش کردند و خواستار آزادی شده، در آخر از پیروی روسای کلیسا، و پاپ ها درآمده، تعالیم انجیلی را طبق آنچه مجامعشان می فهمیدند و علماء و کشیش ها در فهم آن اتفاق داشتند، اطاعت می کردند، این طائفه را ارتدوکس خواندند.

طائفه ای دیگر نه تنها از اطاعت روسا و پاپ ها درآمده، بلکه در تعلیم انجیلی بکلی از اطاعت کلیسای روم سر باز زده، اعتنائی به دستورات صادره از آنان نکردند. اینها را پروتستان نامیدند، انشعاب مسیحیت به سه شعبه کاتولیک، ارتدوکس، پروتستان در نتیجه، عالم مسیحیت در آنروزها به سه شاخه منشعب شد:

۱- کاتولیک که پیرو کلیسای روم و تعلیمات آنهایند. ۲- ارتدوکس که تابع تعلیمات کلیسای نام برده بودند، اما خود کلیسا را فرمان نمی بردند که گفتیم این شاخه بعد از انقراض امپراطوری روم و مخصوصاً بعد از انتقال کلیسای قسطنطنیه از روم شرقی به مسکو پیدا شد. ۳- پروتستان که بکلی از پیروی و هم تعلیم کلیسا سر باز زد، و طریقه ای مخصوص به خود پیش گرفت. و در قرن پانزدهم میلادی موجودیت خود را اعلام نمود.

این بود اجمالی از سیر تاریخی مسیحیت، در زمانی قریب به بیست قرن و اشخاصی که به وضع این تفسیر بصیرت و آشنائی دارند، می دانند که منظور ما از نقل این مطالب، قصه سرائی نبود، بلکه چند نکته در نظر داشتیم، اول اینکه خواننده عزیز این کتاب نسبت به تحولات تاریخی که در مذهب مسیحیان رخ داده آشنا باشد، و خودش بتواند حدس بزند که فلاں عقیده ای که در آغاز مسیحیت، در این دین وجود نداشته، از کجا بسوی آن راه یافته؟ آیا از این راه بوده که اشخاصی که دنبال دعوت کشیشها به دین مسیح در می آمدند، قبلاً دارای مثلاً عقیده تثلیث یا فداء و امثال آن بوده اند؟ و در کیش مسیحیت هم همچنان آن عقاید را حفظ کرده اند؟ و خلاصه عامل وراثت آنها را بداخل تعلیمات انجیل ها راه داده؟ و یا از خارج مسیحیت بداخل آن سرایت کرده؟ و یا در اثر معاشرت و خلط مسیحی با غیر مسیحی، و یا در اثر اینکه یک مبلغ مسیحیت نمی خواهد کسی را از خود برنجانند، قهراً و بطور عادی با عقاید یک وثنی مذهب هم موافقت می کند، و یا اینکه داعیان مسیحیت دیده اند، جز با قبول آن عقاید نمی توانند دعوت مسیحیت را پیش ببرند؟ دوم اینکه قدرت نمائی کلیسا و مخصوصاً کلیسای روم، در قرون وسطای میلادی به نهایت درجه اش رسید بطوریکه هم بر امور دین مردم سیطره داشتند، و هم بر امور دنیای آنان، آنهم سیطره ای که تخت های سلطنتی اروپا به اشاره کلیسا اداره می شد، شاه نصب می کردند، و شاه دیگر را عزل می نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۰۶

می گویند پاپ بزرگ، آنقدر قدرت یافته بود که وقتی یکی از پادشاهان نزدش آمده بود تا وی از گنااهش بگذرد. (چون یکی از کارهای کلیسا گناه بخشیدن است) او با پای خود تاج آن پادشاه را پرت کرد.

و باز همان کتاب می نویسد: وقتی امپراطوری آلمان خطائی کرده بود و پاپ برای اینکه او را بیامرزد، دستور داد سه روز پای بره نه در جلو قصرش بایستد، با اینکه، فصل، فصل زمستان بود. اتهامات و دروغ پردازی های کلیسا درباره مسلمین در زمان جنگهای صلیبی و حتی پس از آن

حکومت کلیسا مسلمانان را طوری برای مریدان خود توصیف و معرفی کرده بودند که بطور جدی معتقد شده بودند که دین اسلام دین بت پرستی است، این معنا از شعارهای جنگهای صلیبی و اشعاری که در آن جنگ برای شوراندن نصارا علیه مسلمانان می

سرودند، کاملاً- بچشم می خورد. آری در طول این جنگ، که سالهای متمادی ادامه داشت، کلیسا شعرای خود را وادار می کرد، برای به هیجان آوردن سربازان خود علیه مسلمانان اشعاری مبنی بر اینکه مسلمانان چنین و چنانند و بت می پرستند، بسرایند.

((هنری دوکاستری)) در کتاب خود ((الدیانة الاسلامیه)) در فصل اولش می نویسد: مسلمانان بت می پرستند، و خود دارای سه اله اند که اسامی آنها بترتیب: ۱- ((ماهوم)) است که ((بافومید)) و ((ماهومند)) نیز نامیده می شود، و این اولین الهه ایشان است که همان محمد است. ۲- در رتبه دوم الهه ((یلین)) است که خدای دوم ایشان است. ۳- در رتبه سوم الهه ((ترفاجان)) خدای سوم است. و چه بسا از کلمات بعضی مسلمانان استفاده شود که غیر این سه خدا دو خدای دیگر به نام های ((مارتبان)) و ((جوبین)) دارند لیکن این دو خدا در رتبه ای پائین تر از آن سه خدا قرار دارند، و مسلمانان خودشان می گویند، که محمد دعوت خود را بر دعوی الوهیت خود بنا نهاده، و چه بسا گفته اند: او برای خود، صنمی و بتی از طلا دارد.

و در اشعاری که ریشار برای تحریک سربازان مسیحی فرانسه علیه مسلمین سروده، آمده: ((قیام کنید و ماهومند و ترفاجان را سرنگون ساخته و در آتش اندازید تا در بارگاه خدای خود تقرب جوئید)).

و در اشعار ((رولان)) در تعریف ((ماهوم)) خدای مسلمانان آمده: ((در ساختن این خدا دقت کاملی بکار رفته، اولاً آنرا از طلا و نقره ساخته اند. و ثانیاً آنقدر زیبا ساخته اند که اگر آنرا بینی یقین می کنی که هیچ صنعتگری ممکن نیست صورتی زیباتر از آن در خیال خود تصور کند، تا چه رسد به اینکه از عالم خیال و تصور بخارجش بیاورد، و چنین جثه ای عظیم و صنعتی زیبا را که در سیمایش آثار جلالت هویدا باشد، بسازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۰۷

آری ماهوم از طلا و نقره ریخته شده و آنقدر شفاف است که برکش چشم را می زند. آنگاه این خدا را بر بالای فیلی نهاده اند که از جواهرات ساخته شده، آنهم از زیباترین مصنوعات است، بطوریکه داخل شکمش از ظاهر پیداست مثل اینکه بیننده از باطن آن فیل، نور و روشنائی احساس می کند و تازه همین فیل کذائی را جواهر نشان نیز کرده اند بطوریکه هر یک از جواهرات، لمعان خاص بخود را دارد، آن جواهرات هم آنقدر شفاف است که باطنش از ظاهرش پیداست و در زیبایی صنعت، نظیرش یافت نمی شود.

و چون این خدایان مسلمین در مواقع سختی و جنگ بایشان وحی می فرستد، لذا در بعضی از جنگها که مسلمانان فرار کردند، فرمانده نیروی دشمن دستور داد تا آنان را تعقیب کنند، تا شاید بتوانند اله ایشان را که در مکه است (یعنی محمد (صلی الله علیه و آله) را دستگیر سازند.

بعضی از کسانی که شاهد این تعقیب بوده، می گویند: اله مسلمانان (یعنی محمد (صلی الله علیه و آله) به نزد مسلمین آمد، در حالی که جمعیتی انبوه از پیروانش، پیرامونش را گرفته بودند و طبل و شیپور و بوق و سرنا می نواختند، بوق و سرنائی که همه از نقره بود، آواز می خواندند و می رقصیدند، تا او را با سرور و خوشحالی به لشکرگاه آوردند، و خلیفه اش در لشکرگاه منتظر او بود. همینکه او را دید بزانو ایستاد و شروع کرد به عبادت او و خضوع و خشوع در برابرش)).

و نیز همین ((ریشار)) در وصف الهه ((ماهوم)) که وصفش را آوردیم، می گویند: ساحران یکی از افراد جن را مسخر خود کرده، او را در شکم این بت جای دادند، و آن جن، اول نعره می زند، و عربده می کشد، و بعد از آن با مسلمانان سخن می گوید، و مسلمین هم سراپا گوش می شوند. امثال این اتهامات در کتب کلیسا، در ایامی که تنور جنگهای صلیبی داغ بود، و حتی کتابهایی که بعد از آن جنگها تاریخ آنها را نوشته بسیار است، هر چند که آنقدر دروغهایشان شاخدار است که خواننده را هم به شک و شگفتی وا می دارد، بطوریکه غالباً صحت آن مطالب را باور نمی کند، برای اینکه چیزهایی در آن کتابها می خواند که هیچ مسلمانی خوابش را هم ندیده، تا چه رسد به اینکه در بیداری دیده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۰۸ افول کلیسا و رشد الحاد و بی دینی، در اثر تعلیمات غلط مسیحیت

سوم اینکه : خواننده متفکر، متوجه شود که تطورات چگونه بر دعوت مسیح مستولی گردید. و این دعوت در مسیرش در خلال قرون گذشته تا به امروز چه دگرگونی‌هایی بخود گرفته ، و چگونه ملعبه هوسبازان شده ، و بفهمد که عقاید بت پرستی را بطوری مرموز و ماهرانه وارد در دعوت مسیحیت کردند، اولاً- در حق مسیح ، غلو نموده ، او را موجودی لاهوتی معرفی نمودند و بعداً بتدریج سر از تثلیث و سه خدائی در آوردند. خدای پسر و پدر و روح ، و در آخر مسأله صلیب و فدا را هم ضمیمه کردند، تا در سایه آن عمل به شریعت را تعطیل نموده ، به صرف اعتقاد اکتفا کنند. همه اینها در آغاز بصورت دین و دستورات دینی صادر می شد، و زمام تصمیم گیری در آنها بدست کلیسا بود. کلیسا بود که تصمیم می گرفت ، برای مردم نماز و روزه و غسل تعمید درست کند و مردم هم به آن عمل می کردند، ولی بی دینی و الحاد، همواره رو به قوت بود، چون وقتی قرار شد عمل به شرایع لازم نباشد، روح مادیت بر جامعه حکم فرما می شود که شد و به انشعابها منجر گردید تا آنکه فتنه پروتستانها پیا شد. و بجای احکام و شرایع دینی که هیچ ضابطه ای نداشت و هرج و مرج در آن حکمفرما بود، قوانین رسمی و بشری که اساس آنرا حریت در غیر مواد قانون تشکیل می داد، جانشین احکام کلیسا شد، و قرار شد، مردم تنها رعایت قوانین کشوری را بکنند و در غیر موارد قانون ، آزاد باشند و این باعث شد که تعلیمات مسیحیت روز بروز اثر خود را از دست بدهد، و در نتیجه بتدریج ارکان اخلاق و فضائل انسانیت متزلزل گردد.

در اثر گسترش یافتن روح ماده پرستی و آزادی حیوانی ، مسأله شیوعیت و اشتراک پیدا شد و فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک - یعنی مادیگری بدلیل منطقی تحول - از راه رسید، و با چماق سفسطه خود، خدا و اخلاق فاضله و اعمال دینی را بکلی از زندگی بشر بیرون راند، و انسانیت معنوی جای خود را به حیوانیت مادی داد که خوئی است ترکیب شده از درندگی و چرندگی . و دنیا هم با گامهائی بلند به سوی این تازه از راه رسیده بشتافت .

خواهید پرسید، پس این همه نهضت های دینی که همه جای دنیا را فرا گرفته چیست .

در پاسخ می گوئیم : همه اینها بازبیهایی است ، سیاسی که بدست رجال سیاست راه می افتد، تا آنها به اهداف و آرزوهای خود برسند، چون امروز مثل قدیم کشورگشائی با شمشیر انجام نمی شود، امروز فن و دانشی روی کار آمده بنام سیاست . پس یک سیاستمدار حلقه هر دری را می کوبد و به هر سوراخ و پناهگاهی دست می اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۰۹ گفتار دو تن از اساتید علوم دینی درباره نهضت دینی در آمریکا

دکتر ((ژوزف شیتلر)) استاد علوم دینی در دانشگاه ((لوتران)) شیکاگو می گوید: نهضت دینی که اخیراً در آمریکا پیدا شده ، چیزی جز تطبیق دین بر مظاهر تمدن جدید نیست ، این سیاستمداران هستند که این نهضت را از پشت پرده هدایت و اداره می کنند، و می خواهند به مردم بفهمانند و بقبولانند که تمدن جدید هیچ تضادی با دین ندارد.

چون احساس خطر کرده اند که اگر این معنا را با تلقین و بصورت یک نهضت دینی به مردم بقبولانند. فرداست که خود مردم متدین به دین واقعی (اگر فرضاً روزی فرصت پیدا کنند) علیه این تمدن قیام می کنند. و اما اگر این نهضت دروغی و قلابی درست انجام شود، و فرضاً روزی در گوشه ای از کشور، زمزمه نهضتی براه بیفتد، دیگر مردم به آن زمزمه اعتنائی نمی کنند، چون خودشان نهضت کرده اند، و دین خود را با تمدن روز تطبیق نموده اند.

دکتر ((جرج فلوروفسکی)) بزرگترین مدافع روسی کلیسای اورتودوکس هم در آمریکا گفته بود: تعلیمات دینی در آمریکا، تعلیمات جدی دینی نیست ، بلکه دلخوشی گنگی است (که مردم را از ننگ بی دینی برهاند). دلیلش هم این است که اگر برآستی نهضت حقیقی دین بود، باید متکی بر تعلیمات عمیق و واقعی می بود.

پس خواننده عزیز، باید متوجه باشد که کاروان دین از کجا سر برآورد و در کجا پیاده شد. در آغاز بنام احیای دین (عقیده و اخلاق و اعمال) و یا به تعبیر دیگر (معارف و اخلاقیات و شرایع) سر برآورد و در بی دینی و لا مذهبی و لغو شدن تمامی احکام

دین و روی آوری به مادیات و حیوانیت خاتمه یافت. و این تطور و تحول نبود. مگر بخاطر اولین انحرافی که از بولس سر زد، کسی که مردم قدیستش می خوانند، یا بولس حواریش می گویند آری، اگر مسیحیان این تمدن عصر حاضر را که به اعتراف دنیا انسانیت را به نابودی تهدید می کند، تمدن بولسی نام بگذارند، شایسته تر است. و بهتر می توان تصدیقش کرد، تا اینکه مسیح را قائد و رهبر این تمدن بشمارند و آن جناب را پرچمدار چنین تمدنی بدانند. بحث روایتی (روایاتی که درباره شائن نزول آیه کریمه : ((ما کان لبشر...))) :

در تفسیر قمی در ذیل آیه : ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب)) آمده که عیسی نگفته بود: که من شما را خلق کرده ام، پس به جای خدا بر من بندگی کنید. و لیکن فرموده بود: برای من ربانی شوید، یعنی علمائی ربانی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۱۰

مؤلف قدس سره: در بیان قبلی ما قرآنی گذشت که این حدیث را تاءید می کند، و اینکه امام فرمود: ((نگفته بود من شما را خلق کرده ام...)) بمنزله احتجاج است بر اینکه چنین چیزی را نگفته بوده. چون اگر گفته بود ((مرا پرستید!!)) باید قبلاً خبر داده باشد که آفریدگار شما منم، و چنین خبری نداده است.

و نیز در همان کتاب در تفسیر آیه : ((ولا یامرکم ان تتخذوا الملائکه و النبین اربابا...)) آمده که امام فرمود: در قدیم قومی بودند که ملائکه را می پرستیدند و قومی از نصارا معتقد بودند که عیسی رب و خدا است. و یهود معتقد بودند عزیز پسر خداست. لذا خدای تعالی فرمود: عیسی شما را دستور نمی دهد که ملائکه و پیامبران را ارباب خود بگیرید. مؤلف قدس سره: بیان این نیز گذشت.

و در الدر المنثور است که ابن اسحاق، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و بیهقی در کتاب ((دلایل))، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ابو رافع قرظی (از بنی قریظه که قبل از ورود به اسلام از یهودیان آنجا بوده). گفت: وقتی احبار یهود و نصارای نجران نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جمع شدند، و آن جناب ایشان را به اسلام دعوت کرد، گفتند ای محمد آیا می خواهی ترا پرستیم آنطور که نصارا عیسی بن مریم را می پرستند؟، مردی از نصارای نجران که لقب رئیس به او داده بودند نیز همین سؤال را کرد و گفت: آیا از ما این را می خواهی؟

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: معاذ الله، پناه می برم بخدا از اینکه غیر خدا را پرستیم و یا مردم را به پرستش غیر او دستور دهیم، خدای تعالی مرا به چنین چیزی مبعوث نکرده، و چنین دستوری به من نداده است. دنبال این پاسخ بود که این آیه نازل شد: ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوه ثم یقول للناس کونوا عبادا لی من دون الله و لکن کونوا ربانین بما کنتم تعلمون الکتاب و بما کنتم تدرسون. و لا یامرکم ان تتخذوا الملائکه و النبین اربابا ایامرکم بالکفر بعد اذ انتم مسلمون)). و نیز در همان کتاب آمده: که عبد بن حمید از حسن روایت کرده که گفت: بمن خبر دادند که مردی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته: یا رسول الله، اینکه درست نیست که به شما سلام کنیم، آنطور که به یکدیگر سلام می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۱۱

آخر تو با ما فرق داری، اجازه بده در هنگام تحیت برای تو بخاک بیفتیم، فرمود: نه، و لیکن اگر می خواهید پیامبر خود را احترام کنید، هر حقی را برای صاحبش بشناسید، چون جز برای خدا، برای احدی نباید سجده کرد. اینجا بود که آیه: ((ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب... بعد اذ انتم مسلمون)) نازل گردید.

مؤلف قدس سره: در سبب نزول این آیه داستانهایی دیگر غیر این دو داستان آمده و ظاهراً همه اینها از باب استنباط فکری راویان است، و ما قبلاً بطور مفصل در این باره بحث کردیم، ممکن هم هست، چند قضیه سبب نزول یک آیه باشد و خدا دانایتر است. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۱۲ آیات ۸۵ - ۸۱، سوره آل عمران

وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ خَيَّاءَ كُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَأَقْرَضُكُمْ وَ أَخَذْتُكُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ بِإِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (۸۱) فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۸۲) أَفَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (۸۳) قَبْلَ ءَأَمَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (۸۴) وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ (۸۵)

ترجمه آیات

بیاد آر زمانی را که خدای تعالی از انبیا پیمان بگرفت که هر زمان به شما کتاب و حکمت دادم و سپس رسولی آمد که تصدیق کننده دین شما بود، باید به او ایمان آورید و او را یاری کنید. خدای تعالی فرمود: آیا اقرار کردید و پیمان مرا بر این معنا گرفتید؟ گفتند: آری اقرار کردیم. فرمود: پس شاهد باشید، من نیز با شما از شاهدانم (۸۱) پس بعد از این هر کس اعراض کند، بجز انحراف از طریقه فطرت، یعنی بجز فسق انگیره ای ندارد و اصولاً فاسقان همینها هستند (۸۲) آیا این فاسقان غیر دین خدا را می طلبند یا اینکه تمامی ساکنان آسمانها و زمین چه کره تسلیم اویند و همه به سوی او باز می گردند؟ (۸۳).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۱۳

بگو ما به خدا و آنچه بر ما نازل کرده و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل کرده و آنچه برای موسی و عیسی و انبیای بعد از وی از ناحیه پروردگارشان آمده، یکجا ایمان داریم و بین احدی از آنان فرق نمی گذاریم و ما تسلیم او هستیم (۸۴) و هر کس بخواهد غیر از اسلام را به عنوان دین بپذیرد، از او قبول نمی شود و او در آخرت از زیانکاران است (۸۵).

بیان آیات

این آیات بی ارتباط با آیات قبل نیست، سیاق آن و سیاق آیات قبل هم یکی است و سخن با همان وحدتش جریان دارد. و خلاصه اینکه این آیات دنباله همان آیات است گوئی خدای تعالی بعد از آنکه بیان کرد که اهل کتاب در علمی که به کتاب داشتند و در دینی که خدا به ایشان داده بود همواره اخلاص و سنگ اندازی می کردند. و کلمات خدا را جابجا می نمودند و می خواستند به این وسیله حقایق را بر مردم مشتبه سازند و بین پیامبران تفرقه انداخته و بگویند: ما آن پیامبر را قبول داریم ولی این (یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله)) را قبول نداریم و نیز بعد از اینکه این تهمت را نفی کرد، که پیغمبری از پیامبران چون موسی و عیسی (علیهما السلام) دستور داده باشد که خود او و یا غیر او را مثلاً یکی از پیامبران را و یا ملائکه را ارباب خود بگیرند، همانطور که نصارا بصراحت و بی رودربایستی می گویند، عیسی خداست و همانطور که از ظاهر کلام یهود چنین چیزی استفاده می شود اینک در این آیات، تخطئه یهود و نصارا را شدت بخشیده و می فرماید: نه تنها آن دو بزرگوار چنین چیزی را نگفته بودند بلکه نمی توانستند بگویند، برای اینکه خدای تعالی از تمامی انبیا پیمان گرفته که به همه پیامبران ایمان آورند - چه پیغمبران قبل از خودشان و چه بعد از ایشان - و او را یاری کنند، به این معنا که هر پیغمبری، پیغمبران قبل از خود را تصدیق کند، و مردم را به آمدن پیغمبران بعد از خودش بشارت دهد. همانطور که عیسی (علیه السلام)، پیامبر قبل از خود یعنی موسی را تصدیق کرد و به آمدن پیامبر بعد از خودش یعنی محمد (صلی الله علیه و آله) بشارت داد، و همچنین خدای تعالی از انبیا پیمان گرفت، که از مردم و امت خود پیمان بگیرند، و حداقل آنان را شاهد بر خودشان قرار دهند.

و در دو آیه بعد بیان می کند که این همان اسلام است که حکمش در همه آسمانها و زمین گسترش می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۱۴

و در چهار آیه بعد به رسول گرامی خود دستور می دهد که خود آن جناب نیز طبق این پیمان عمل نموده و آنرا قبول کند و در

نتیجه هم به خدا ایمان بیاورد و هم به تمامی احکامی که خدای تعالی بر انبیای خود نازل کرده است .

و خلاصه اینکه ، هر پیغمبری تمامی پیغمبران قبل از خود و بعد از خود را تصدیق کند و بین پیغمبران جدائی نیندازد، و نیز دستور می دهد به اینکه تسلیم خدای سبحان باشد، و این تسلیم شدن را، هم از ناحیه خودش انجام دهد و هم از ناحیه امتش تا در نتیجه همه خلافت تسلیم او شوند، یا بی واسطه مثل انبیاء و یا با واسطه مانند امتهای انبیاء که ان شاء الله بیانش در ذیل همین آیات می آید: مراد از میثاق در: ((و اذ اخذ الله میثاق النبیین ...))

وَ اِذْ اخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَّا اَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُنَّ اَيه از میثاقی خیر می دهد که گرفته شده . حال باید دید، آیا منظور میثاقی است که از دیگران برای انبیاء گرفته شده و یا منظور میثاقی است که از خود انبیا گرفته شده ؟ از اینکه دنبالش خطاب به مردم کرده و فرموده : ((ثم جاءكم رسول)) می تواند منظور از عبارت ((میثاق النبیین)) میثاقی باشد که از مردم برای انبیا گرفته شده است . و از اینکه خطاب به انبیا فرموده : ((اقرتم و اخذتم علی ذلکم اصری ...)) و همچنین فرموده : ((قل آمننا بالله ...)) می تواند منظور از عبارت ((میثاق النبیین)) میثاقی باشد که از خود انبیا گرفته شده ، پس در حقیقت میثاقی که گرفته شده ، از خود انبیاء گرفته شده ، چون میثاق مردم هم به وسیله انبیا گرفته شده است .

و بنابراین کلمه ((النبیین)) هم می تواند انبیائی باشد که برایشان از مردم میثاق گرفته شده و هم انبیائی باشد که از خودشان میثاق گرفته شده ، عبارت با هر دو می سازد. لیکن سیاق آیه : ((ما كان لبشر ان يوتيه الله ...)) تا آخر دو آیه و اتصالش به آیه مورد بحث تائید می کند که مراد، میثاقی است که از خود انبیاء گرفته شده ، چون وحدت سیاق می رساند که انبیا بعد از آنکه خدا کتاب و حکم و نبوتشان داده ، ممکن نیست مردم را به سوی شرک و شریک بخوانند. و چطور چنین چیزی ممکن است با اینکه از آنان میثاق گرفته شده به ایمان و به اینکه سایر پیغمبران را که به سوی توحید خدای سبحان دعوت می کرده اند یاری کنند؟.

بنابراین مناسب همین بوده که سخن از میثاق بیاورد، از این جهت که از خود انبیا گرفته شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۱۵

و در جمله ((لما آتیتکم من کتاب و حکمه)) در کلمه ((لما)) دو قرائت است : یکی قرائت مشهور که لام را به فتحه می خوانند، و یکی قرائت حمزه که آن را به کسره خوانده و لام را لام تعلیل و ((ما)) را موصوله گرفته . و لیکن ترجیح با قرائت به فتحه است ، بنابر این قرائت که لام مفتوح و کلمه ((ما)) بدون تشدید باشد، قهرا ((ما)) موصوله خواهد بود، و کلمه ((آیتیکم)) که ((آیتیناکم)) هم قرائت شده صله آن است و ضمیری که باید از صله به موصول برگردد، حذف شده ، چون جمله ((من کتاب و حکمه)) می فهمانده که در اینجا ضمیری حذف شده ، و موصول مذکور مبتداء و خبرش جمله ((لتؤمنن به ...)) است . و لام در کلمه ((لما)) ابتدائی و در کلمه ((لتؤمنن به)) لام قسم است . و مجموعه جمله ((لما آیتیکم من کتاب ...)) بیان میثاقی است که گرفته شده و معنای آیه این است ((بیاد آر زمانی را که خدای تعالی از پیامبران پیمانی گرفت ، و آن این بود: هر آینه آنچه من از کتاب و حکمت بشما دادم (و در آن کتاب ، خبر دادم از پیغمبر بعدی) و سپس رسولی به سویتان آمد که تصدیق کننده کتاب و حکمت شما بود. البته باید (امروز) به او ایمان بیاورید و یاریش کنید)). (به این معنا که خبر آمدنش و حقانیتش را از خلق پنهان ندارید). وجه دیگر در آیه که جواب شرط باشد

ممکن هم هست کلمه ((ما)) شرطیه و جزایش جمله ((لتؤمنن به)) باشد، آن وقت معنایش این می شود که : ((بیاد آر زمانی را که خدای تعالی از پیامبران پیمانی گرفت ، و آن این بود که : اگر من کتاب و حکمتی به شما دادم و سپس رسولی به سویتان آمد تصدیق کننده کتاب و حکمت شما، سوگند می خورم که باید به او ایمان بیاورید و یاریش کنید)).

و این وجه هم بهتر است بخاطر اینکه دخول لام سوگندی که خود سوگندش حذف شده ، در جواب آن سوگند که جزای شرط هم باشد مشهورتر است . و لام ((لتؤمنن)) و ((لتنصرن)) لام قسم است و هم معنای جمله سلیس تر و روشن تر است و هم اینکه



شرط در موردی که سخن از میثاق و پیمان است، معروف تر است.

و خطاب در جمله ((آیتکم)) و در ((جاءکم)) هر چند که بر حسب نظر ابتدائی به انبیا است، لیکن اینکه دنبالش فرمود: ((ءاقرتم و اخذتم علی ذلکم اصری))، خود قرینه است بر اینکه خطاب مجموعاً به انبیا و ملت‌های ایشان است، به این معنا که خطاب مختص به انبیا است، ولی حکمش شامل انبیاء و امت‌های ایشان است. پس بر امت‌ها نیز واجب است که ایمان بیاورند و یاری کنند، همانطور که بر انبیاء است که ایمان بیاورند.

و ظاهر جمله ((ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم)) بخاطر وجود کلمه ((ثم)) (سپس) بعد زمانی است. و این معنا را می‌رساند که: ((بر پیغمبر سابق واجب است که به پیغمبر بعد از خودش (که بشارت آمدن او به وی داده شده) ایمان بیاورد و او را (با اعلام آمدنش و علائم ظهورش به مردم) یاری کند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۱۶.

البته از جمله ((قل آمنا بالله...)) استفاده می‌شود که پیمان ماخوذ، تنها اختصاص به پیامبر سابق نسبت به لاحق ندارد، بلکه شامل لاحق نسبت به سابق نیز می‌شود، یعنی بر لاحق هم لازم است که به پیغمبر سابق ایمان آورده و او را، یاری کند. و لیکن این استفاده از فحوای خطاب است، نه از لفظ آیه که ان شاء الله العزیز به زودی بیانش می‌آید.

و در جمله ((لتؤمنن به و لتنصرنه)) ضمیر اول ((به)) هر چند که ممکن است به کلمه ((رسول)) برگردد. همانطور که ضمیر دوم بطور مسلم به رسول بر می‌گردد. و مانعی ندارد که رسول بعدی موظف باشد به رسول قبلی ایمان بیاورد، همچنانکه در آیه ((الرسول)) فرموده: که رسول اسلام و مؤمنین بخدا و ملائکه و رسولان سابق ایمان دارند. و لیکن از ظاهر جمله: ((قل آمنا بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم...)) بر می‌آید که ضمیر اول به ((لما آیتکم من کتاب و حکمه)) و ضمیر دوم به ((رسول)) بر می‌گردد. و معنای آیه چنین است: باید حتماً بدانچه از کتاب و حکمت بسویتان آمده ایمان آورید و رسول را یاری کنید، رسولی که به سویتان گسیل شده و شریعت فعلی شما را تصدیق دارد.

قَالَ ءَ أَقْرَرْتُمْ وَاخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ قَالُوْا اَقْرَرْنَا سْتَفْهٰمٌ در این جمله تقریری است و می‌رساند که مطلب از همین قرار است. و معنای کلمه ((اقررتم)) معروف است، و کلمه ((اصر)) که به معنای عهد است، مفعول فعل ((اخذتم)) است، و اخذ، اصر و عهد، غیر از اخذ و گیرنده، طرف دیگری که پیمان را از او بگیرد لازم دارد و در اینجا آن طرف دیگر غیر از امتها کس دیگر نمی‌تواند باشد پس معنای جمله این می‌شود: ((خدای تعالی پرسید: آیا شما به این پیمان اقرار کردید؟ و آیا از امت‌های خود اصر و عهد مرا گرفتید؟ گفتند: بلی. اقرار داریم)).

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از گرفتن اصر، پیمان گرفتن انبیا برای خودشان است. در نتیجه جمله: ((و اخذتم علی ذلکم اصری)) عطف بیان می‌شود برای جمله ((اقررتم)). دلیلش هم این است که می‌بینیم انبیا در پاسخ، تنها از سؤال اول پاسخ داده و گفتند: ((اقررنا)) و سخنی از اخذ پیمان به میان نیاورده‌اند و بنابراین مراد از میثاق تنها میثاق انبیا می‌شود و نه همه مردم و امت‌ها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۱۷.

لیکن این احتمال را جمله ((قال فاشهدوا...)) از ذهن دور می‌سازد. چون همه می‌دانیم که شهادت همواره علیه غیر است. و همچنین جمله: ((قل آمنا بالله...)) چون اگر پای غیر در میان نبود باید می‌فرمود: ((قل آمنت بالله)). پس معلوم می‌شود که از طرف خودش و امتش گفته ((آمنا)). مگر اینکه کسی بگوید، اشتراک امت‌ها و پیامبرانشان از دو جمله: ((فاشهدوا...)) و جمله قل ((امنا بالله)) استفاده می‌شود. و جمله ((و اخذتم)) هیچ چیزی در این باره افاده نمی‌کند.

قَالَ فَاشْهَدُوا وَاَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشَّاهِدِيْنَ ظاهر شهادت همانطور که قبلاً گذشت این است که علیه غیر باشد، پس این شهادت هم، شهادتی است از انبیاء و هم شهادتی است از امتها، و شاهد آن همانطور که قبلاً گفته شد جمله: ((قل آمنا بالله...)) است. علاوه بر این، سیاق نیز بر این معنا شهادت می‌دهد، برای اینکه می‌دانیم آیات مورد بحث در این زمینه است که علیه اهل کتاب احتجاج

کند که دعوت رسول الله (صلی الله علیه و آله) را اجابت نکردند. همچنانکه علیه ایشان احتجاج کرده که چرا نسبتهای ناروا به عیسی و موسی (علیهما السلام) و غیر آنها دادند، و آیه بعد هم که می فرماید: ((افغیر دین الله بیغون...)) و آیاتی دیگر بر این معنا دلالت دارند.

و چه بسا مفسرین گفته باشند که مراد از جمله ((فأشهدوا)) شهادت بعضی از انبیاء بر بعض دیگر است. همچنانکه بسا ممکن است گفته باشند افراد مخاطب جمله ((فأشهدوا)) ملائکه اند، نه انبیاء، و این دو معنا هر چند محتمل است، و فی نفسه می تواند مراد باشد و لیکن لفظ آیه در هیچیک از آن دو ظهور ندارد. چون قرینه ای در کلام نیست و بلکه همانطور که ملاحظه کردید، قرینه بر خلاف آن هست.

و یکی از لطایفی که در این آیه بکار رفته، این است که با در نظر گرفتن جمله ((و اذ اخذنا من النبیین)) تا جمله ((ثم جاءکم رسول)) و نیز با در نظر گرفتن مطالبی که در تفسیر آیه ((کان الناس امه واحده...)) گذشت - که فرق بین نبوت و رسالت چیست، و مصداق رسول اخص از مصداق نبی است - چنین استفاده می شود که: میثاقی که گرفته شده از شخص معینی نبوده، بلکه از مقام نبوت بوده، - برای مقام رسالت. پس مقام نبوت تعهدی نسبت به مقام رسالت دارد ولی مقام رسالت چنان تعهدی نسبت به مقام نبوت ندارد. چون آیه دلالتی بر عکس این قضیه ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۱۸: مناقشه در سخن بعضی از مفسرین در معنای آیه

و با استفاده این لطیفه، از آیه شریفه، می توان به سخنانی که بعضی از مفسرین در معنای آیه مورد بحث گفته اند مناقشه نمود. آنان گفته اند که: میثاق گرفته شده از همه انبیاء، برای همه انبیاء است و معنایش این است که همه آنان یکدیگر را تصدیق کنند و هر یک مردم را امر کنند به اینکه به دیگران نیز ایمان بیاورند. و خلاصه آیه شریفه می خواهد بفهماند دین خدا یکی است. و تمام انبیاء مردم را به سوی آن دین می خوانند. و وجه مناقشه روشن است و احتیاج به تکرار ندارد.

و حاصل معنای آیه این شد که خدای تعالی از همه انبیاء و امتهای ایشان پیمان گرفت که اگر کتابی و درسی از زندگی برایشان فرستاد، و یک رسولی که تصدیق کننده کتاب آنها است آمد حتما به آن کتاب و حکمت ایمان بیاورند و آن رسول را یاری کنند و این کار از انبیاء به معنای تصدیق پیغمبر قبلی و معاصر است و بشارتی است از پیغمبر قبلی به آمدن پیغمبر بعدی. و سفارشی است به امت که دعوت پیغمبر آینده را بپذیرند و از ناحیه امت ایمان و تصدیق و یاری است، و لازمه این همانا وحدت دین الهی است. و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند، مراد آیه شریفه این است که: خدای تعالی از پیامبران میثاق گرفته که نبوت خاتم انبیاء محمد (صلی الله علیه و آله) را تصدیق و امت خود را به مبعث او بشارت دهند، هر چند که در جای خود درست است، لیکن مطلبی است که سیاق آیات بر آن دلالت می کند نه الفاظ آن. همچنانکه در سابق هم به آن اشاره نمودیم. چون الفاظ آیه عمومیت دارد و همه انبیاء را شامل می شود. چیزی که هست گفتیم، از آنجا که آیه مورد بحث، در ضمن احتجاج علیه اهل کتاب و سرزنش و عتاب ایشان قرار گرفته که: ((چرا اینقدر اصرار دارند کتب آسمانی خود را تحریف و آیات نبوت را کتمان نمایند و با اینکه حق واضح و روشن است درباره آن عناد ورزند؟)) از آن استفاده می کنیم که منظور تصدیق خصوص نبوت خاتم الانبیاء است.

فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ... این جمله تاکید میثاقی است که در آیه قبل، سخن از گرفتن آن داشت. و معنای آن روشن است.

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبُغُونَ این جمله بخاطر اینکه حرف ((فا)) بر سر آن درآمده، تفریع و نتیجه گیری از آیه قبل است که سخن از گرفتن پیمان از انبیاء داشت و معنایش این است که: حال که معلوم شد دین خدا واحد است و آن همان است که از همه انبیاء و امتهای آنان بر آن، پیمان گرفته شد که هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۱۹

پیغمبر متقدم، به آمدن پیغمبر بعد از خود بشارت دهد و به آنچه او می آورد ایمان آورده، تصدیقش کنند. دیگر این اهل کتاب

را چه می شود که به تو ای رسول اسلام ایمان نمی آورند و از کفر به تو چه چیزی می خواهند؟ از ظاهر حالشان برمی آید که در جستجوی دینند، آیا در جستجوی دینی غیر از اسلامند؟ با اینکه از قرنها پیش بر آنان واجب شده بود که به اسلام تمسک جویند. چون اسلام است آن دینی که پایه و اساسش فطرت است و نیز بر آنان واجب بود، دینی را بپذیرند که دلیل بر حقانیت آن همان دلیلی باشد که خدا، تمامی ذوی العقول موجود در آسمان ها و زمین و همه صاحبان شعور را محکوم به قبول آن کرده و آن این است که همانطور که در مقام تکوین تسلیم اویند، در مقام تشریح هم تسلیم او باشند و جز قانون او را نپذیرند. تسلیم تکوینی تمامی اهل آسمانها و زمین در برابر الله تعالی

وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا أَيْنَ هَمَانَ اسْلَامِي اسْتِ كَه تَمَامِي سَاكِنَانِ زَمِينِ وَ آسْمَانِهَا رَا - كَه اَهْلِ كِتَابِ هَم طَایِفِه اِي از ايشانند اهل كتابي كه مي گویند ما تسلیم خدا نمی شویم - شامل می شود. لفظ ((اسلم)) صیغه ماضی است، که ظهور دارد بر اینکه ساکنان زمین و آسمان در گذشته تسلیم خدا بوده اند، و این تسلیمی که در سابق محقق شده تسلیمی است تکوینی در برابر امر خدا، نه اسلام به معنای خضوع بندگی، مویذ و بلکه دلیل بر این معنا جمله ((طوعا و کرها)) در آخر آیه است

بنابراین جمله و ((له اسلم)) از قبیل مواردی است که گوینده به ذکر دلیل و سبب اکتفا نموده و نامی از مدلول و مسبب نمی برد. و تقدیر کلام چنین است:

((افغیر الاسلام بیغون؟ و هو دین الله؟ لان من فی السموات و الارض مسلمون له منقادون لامره، فان رضوا به کان انقیادهم طوعا من انفسهم، و ان کرهوا ما شاءه و ارادوا غیره کان الامر امره و جرى علیهم کرها من غیر طوع.))

یعنی: آیا غیر اسلام را می جویند؟ با اینکه اسلام دین خدا است، چون هر کس که در آسمانها و زمین است، تسلیم او و منقاد امر اوست. پس اگر به امر او رضایت دهند، انقیادشان طوعی است از ناحیه خود آنان. و اگر آنچه را خدا می خواهد کراهت داشته و غیر آن را بخواهند امر، امر اوست و امر خود را به کره جاری می فرماید.

از اینجا روشن می شود که واو در جمله ((طوعا و کرها)) واو تقسیم است، و مراد از طوع رضایت ایشان به خواسته خدا در مورد خویش است. در صورتی که خدای تعالی چیزی درباره آنان خواسته باشد که دوستش بدارند. و مراد از کره این است که آنچه خدا در مورد ایشان خواسته، نخواهند و از آنان کراهت داشته باشند، نظیر مرگ و میر، فقر و بیماری، و امثال آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۲۰: وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ سَبَبِ دِيْغَرِي اسْتِ، بَرَايِ اَيْنَكِه اسْلَام رَا بِه عِنْوَانِ دِيْنِ اِبْتِغَا كِنَنْدِ وَ بَطْلَبَنْدِ، بَرَايِ اَيْنَكِه بازگشتشان به الله، مولای حقیقیشان است، نه به آن چیزی که کفرشان و شرکشان ایشان را به سوی آن هدایت می کند.

قل امنا بالله و ما انزل علينا در این جمله به رسول الله (صلی الله علیه و آله) دستور می دهد که بر طبق میثاقی که از او و غیر او گرفته شده، رفتار کند، و از جانب خود و همه مؤمنین از امتش بگوید: ((آمنا بالله و ما انزل علينا...)) و این از جمله شواهدی است که شهادت می دهد بر اینکه منظور از میثاق، میثاقی است که از همه انبیا و امتهای ایشان گرفته شده، که به آن اشاره شد.

وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ... نامبردگان در این آیه، انبیای آل ابراهیمند، و این آیه خالی از این اشعار نیست که مراد از اسباط همانا انبیا از ذریه یعقوب و یا از اسباط بنی اسرائیل هستند، مانند: داوود، سلیمان، یونس، ایوب و دیگران.

وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ... در این جمله، مساءله عمومیت می یابد، تا شامل آدم و نوح و سایرین نیز بشود و در جمله: ((لا نفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون)) همه را یکجا جمع فرموده است.

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْاسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ... در این آیه بیان می کند: آن موردی که نسبت به آن میثاق گرفته نشده کجا است، و آن غیر اسلام است. و این تعبیر خود تاکید و جوب عمل بر طبق میثاق است. بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته)

در مجمع البیان از امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((خدای تعالی از انبیای قبل از پیامبر ما، میثاق گرفت که به امت های خود خبر بعثت آن جناب و علائم و صفاتش را بدهند، و به آمدنش بشارت داده، دستور دهند که آن جناب را تصدیق کنند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۱

و در الدر المنثور است که ابن جریر از علی بن ابیطالب رضی الله عنه روایت کرده که فرمود: ((از آدم تاکنون خدای تعالی هیچ پیغمبری را مبعوث نکرد، مگر اینکه درباره محمد (صلی الله علیه و آله) از او پیمان گرفت که اگر در زمان زندگی او این پیامبر بزرگ مبعوث شد، باید به او ایمان آورد و یاریش کند. و دستور داد که او نیز این پیمان را از امت خود بگیرد، آنگاه امام (علیه السلام) این آیه را تلاوت فرمود: ((و اذ اخذ الله میثاق النبین لما اتیتکم من کتاب و حکمه...))

مؤلف قدس سره: این دو روایت می خواهد آیه را طوری معنا کند که دلالت لفظ و سیاق (هر دو) رعایت شده باشد، همان معنایی که در نظر ما بود و بیانش گذشت.

و در مجمع البیان و جوامع از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه فرموده: معنایش این است که: ((بیاد آر زمانی را که خدای تعالی میثاق امت انبیا را گرفت، به اینکه هر امتی پیغمبر خود را تصدیق نموده، به آنچه آن پیغمبر آورده عمل کنند. و لیکن امتها به این عهد وفا نکرده و بسیاری از شرایع آن را ترک نموده، بسیاری از آنها را تحریف کردند)).

مؤلف: آنچه در این روایت آمده، از قبیل نشان دادن مصداق و نمونه ای بارز از میان مصداق آیه است. پس منافات دارد که آیه شریفه شامل هم امتها و هم انبیا بشود.

و نیز در مجمع البیان از امام المؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله: ((اقرتم و اخذتم)) فرمود: معنایش این است که آیا اقرار کردید؟ و به این اقرار خود بر امتهای خود پیمان بستید؟ ((قالوا)) یعنی انبیا و امتهایشان گفتند: ((اقرنا)) یعنی بدانچه دستورمان دادی که اقرار کنیم، اقرار کردیم، ((قال فاشهدوا)) خدای تعالی به انبیا و امتها فرمود: پس شاهد باشید و من هم با شما شاهد بر شما و بر امتهای شمایم.

و در الدر المنثور است که: ابن جریر از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله ((فاشهدوا)) فرمود: یعنی شما بر امتهای خود شاهد باشید. ((و انا معکم من الشاهدین)) یعنی، ((و من با شما از شاهدان بر شما و ایشانم)). ((فمن تولى)) یعنی: ای محمد بعد از این عهد که از همه امتها گرفته شد هر کس روی بگرداند فاسق است، یعنی در کفر عصیان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۲

مؤلف: توجیه معنای این روایت گذشت.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) آمده که امام فرمود: خدای تعالی در عالم ذر به ایشان فرمود: ((اقرتم و اخذتم علی ذلکم اصری)) و معنای ((اصر)) عهد است. ((قالوا اقرنا)) آنگاه خدای تعالی به ملائکه فرمود: ((فاشهدوا)) گواه باشید. مؤلف قدس سره: لفظ آیه با این عبارت می سازد، و آن را دفع نمی کند. هر چند به بیانی که گذشت از ظاهر آن استفاده نشود. روایتی از الدر المنثور ((و من یتبع غیر الاسلام دینا

و در الدر المنثور است که احمد، و طبرانی، در کتاب اوسط از ابی هریره روایت کرده که در تفسیر آیه: ((و من یتبع غیر الاسلام دینا...)) گفت: رسول خدا فرمود: در روز قیامت، اعمال می آیند، از آن جمله نماز می آید و عرضه می دارد: پروردگارا من نمازم. خطاب می رسد: تو بر خیر هستی. و صدقه می آید و می گوید: پروردگارا من صدقه ام. خدای تعالی به او هم می فرماید تو بر خیر هستی. دنبال صدقه روزه می آید و عرضه می دارد: پروردگارا من روزه ام. خدای تعالی به او هم می فرماید: تو بر خیر هستی. آنگاه سایر اعمال یکی یکی می آیند و خود را معرفی می کنند و خدای تعالی به یک یک آنها می فرماید: تو بر خیر هستی تا آنکه اسلام می آید و عرضه می دارد: پروردگارا تو سلامی و من اسلام هستم. خدای تعالی می فرماید: تو بر خیر هستی و من

امروز تو را معیار قرار می‌دهم، با تو مواخذه می‌کنم، و با تو پاداش می‌دهم، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را تلاوت فرمود: ((و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخاسرین)).

و در کتاب توحید و کتاب تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین آیه فرمود: توحید مردم نسبت به خدای عزوجل همین است.

مؤلف قدس سره: توحیدی که در این روایت آمده، ملازم با تسلیم خدا شدن در همه چیزهائی است که از بندگان خود می‌خواهد، در نتیجه برگشت این حدیث هم به همان معنائی است که در بیان سابق گذشت.

و اگر منظور تنها نفی شریک بوده باشد، قهرا معنای طوع و کره هم دلالت اختیاری و اضطراری خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۳

خواننده عزیز، این را هم بداند که در این میان عده‌ای روایات دیگر هست که آنها را عیاشی و قمی در تفسیرهای خود و همچنین غیر این دو و در معنای آیه: ((و اذ اخذ الله میثاق النبیین...)) نقل کرده‌اند. و در آنها آمده که معنای ((لتؤمنن به)) این است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایمان بیاورید. ((و لتصرن)) یعنی امیر المؤمنین (علیه السلام) را یاری کنید. و ظاهر این روایت این است که می‌خواهد این آیه را اینطور تفسیر کند که ضمیر در ((لتؤمنن به)) را به رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ضمیر ((و لتصرن)) را به امیر المؤمنین برگرداند، اما عبارت آیه دلالتی بر این معنا ندارد. لیکن در بین روایاتی که عیاشی آورده روایتی است که از سلام بن مستنیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: نامی را بر خود نهادند که خدای تعالی به جز علی بن ابیطالب را به آن نام ننماید و تاویل آن هنوز نیامده، عرضه داشتم فدایت شوم، تا ویش چه وقت می‌آید؟ فرمود: وقتی که خدای تعالی جمع را یعنی انبیا و مؤمنین را پیش روی آن جناب جمع کند تا یاریش کنند. و این است گفتار خدای تعالی که می‌فرماید: ((و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیکم من کتاب و حکمه... و انا معکم من الشاهدین)).

و با بیانی که در این روایت آمده امر این اشکال آسان می‌شود، چون وقتی اشکال وارد می‌شود که روایات در مورد تفسیر وارد شده باشد، و اما در صورتی که تاویل باشد، و با در نظر گرفتن اینکه در تفسیر آیه: ((هو الذی انزل علیک الکتاب...)) گفتیم، تاویل از باب دلالت لفظ بر معنا نیست، و اصلا ارتباطی با لفظ ندارد، دیگر اشکال بر روایات مذکور وارد نیست. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۴ آیات ۹۱ - ۸۶، سوره آل عمران

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۸۶) أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ النَّاسُ أَجْمَعِينَ (۸۷) خَلَدِينَ فِيهَا لَا يَخْفَى عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنظَرُونَ (۸۸) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۸۹) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقِيلَ تَوْبَتَهُمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (۹۰) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ نُقِيلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مَلَأُ الْأَرْضَ ذَهَابًا وَ لَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَصِيرِينَ (۹۱)

ترجمه آیات

چگونه خدای تعالی قومی را که بعد از ایمان آوردن و شهادت دادنشان به اینکه رسول حق است و بعد از دیدن معجزات و آیات روشن، کافر شدند. هدایت می‌کند؟ نه، خدای تعالی مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند (۸۶) اینان جزایشان این است که لعنت خدا و ملائکه و همه مردم شامل حالشان گردد (۸۷) و جاودانه در این دوری از رحمت خدا بمانند و عذاب از آنها تخفیف نپذیرد و مهلت هم داده نشوند (۸۸) مگر کسانی که بعد از ارتکاب چنین کفری توبه نموده و مافات را تعالی آفریدگار رحیم است (۸۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۵

محققا کسانی که بعد از ایمان آوردن، کافر شدند و سپس کفر مجدد خود را بیش از کفر نخستین کنند، توبه شان قبول نمی‌شود

و اینان همانا گمراهانند (۹۰) محققا کسانی که کافر شدند و با حال کفر از دنیا رفتند، از احدی از آنان رشوه قبول نمی شود، هر چند فرضا به فراخنای زمین طلا داشته باشند و آنرا به عوض کفر خود بدهند و ایشان عذابی دردناک دارند و از انواع یاوران هیچ نوعش را ندارند (۹۱).

#### بیان آیات

این آیات را می توان مرتبط به آیات قبل دانست ، که سخنی از اهل کتاب داشت هر چند که ممکن هم هست آنها را مستقل و جدای از ما قبل بدانیم ، و این روشن است .

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ...

هدایت یافتن کافرانی که کفرشان ناشی از عناد و دشمنی با حق است ، محال می باشد

این استفهام انکاری است و منظور این است

که هدایت شدن قومی که بعد از ایمان کافر شدند را بعید جلوه دهد. و مراد از این بعید شمردن محال بودن است . همچنانکه در آخر آیه فرموده : ((وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ و خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند)). و ما در نظیر این جمله ها گفتیم که وصف مشعر به علیت است . در نتیجه معنای آیه این می شود که : خدای تعالی این قوم را با اینکه چنین حالتی و چنین وضعی در آنها هست هدایت نمی کند. و این منافات ندارد با اینکه اگر با توبه این حالت خود را کنار بگذارند، هدایتشان می کند. و اما اینکه فرمود: ((و شهدوا ان الرسول حق)).

اگر مراد اهل کتاب باشند شهادتشان عبارت خواهد بود از مشاهده آیات نبوتی که قبلا از رسول اسلام در کتب خود داشتند و مطابقت آنها با آنچه که از رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) می بینند، همچنانکه جمله : ((و جاءهم البينات)) نیز این معنا را افاده می کند و اگر مراد از ایشان ، اهل رده از مسلمین باشد، شهادتشان عبارت خواهد بود از اینکه به حسب ظاهر اقرار کردند، به رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله). البته نه اقراری که اساس آن جهالت و حمیت و امثال آن باشد، بلکه اقراری که مستند است به ظهور و روشنی امر، همچنانکه باز جمله : ((و جاءهم البينات)) آنرا افاده می کند.

به هر حال ، انضمام جمله : ((و شهدوا...)) به اول کلام ، می رساند که مراد از کفر همانا کفر بعد از روشن شدن حق و تمامیت حجت است . در نتیجه کفری است ناشی از عناد، و دشمنی با حق ، و لجبازی با اهل حق ، که همه اینها بغی به غیر است و ظلمی است که صاحبش به سوی نجات و رستگاری ، راه نمی یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۲۶

و بهمین جهت بعضی در تفسیر جمله : ((و شهدوا...)) گفته اند: که این جمله عطف است بر کلمه ((ایمانهم)) چون هر چند این کلمه ((اسم)) است و به فعل عطف نمی شود، لیکن اسمی است به معنای فعل و معنایش این است که : ((ایمان آوردند)) منتها بعد از آنموا، در نتیجه تقدیر آیه چنین می شود: ((کفروا بعد ان آمنوا و شهدوا...)) البته ممکن هم هست و او را حالیه بگیریم ، و بگوئیم حرف ((قد))ی در تقدیر جمله مذکور است و تقدیر کلام ((کفروا بعد ان آمنوا و قد شهدوا...)) است یعنی ((کفر ورزیدند، بعد از آنکه ایمان آورده بودند، در حالی که شهادت هم داده بودند)).

أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيْنَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (۸۷) خَلِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُونَ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ در تفسیر آیه : ((اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون)) گفتیم که معنای برگشت همه لعنتها بر آنان چیست .

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا یعنی : مگر کسانی که بعد از این سوابق توبه کنند، و به اصلاح و صلاح درآیند و مراد از این قید این است که توبه شان صرف ادعا نباشد، بلکه توبه ای باشد که ما فات و گذشته را جبران نماید، و لکه کفر را از دامن دلشان بشوید و باطنشان را پاک سازد. و این همان توبه نصوح است نه اینکه مراد از آن ، اعمال صالحه باشد، چون هر چند که به صلاح درآمدن ، خود بخود اعمال را هم صالح می کند. (زیرا دل صالح و قلب پاک جز به اعمال صالح فرمان نمی دهد). و لیکن خود



عمل صالح نمی تواند مقوم و مایه ثبات توبه باشد و حتی رکنی از ارکان آنها نیست . و آیه هم بر چنین معنایی دلالت ندارد. و در جمله :

فَبِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ عَلْت در جای معلول قرار گرفته ، و تقدیر کلام : ((فیغفر الله له و یرحمه ، فان الله غفور رحیم )) است یعنی : ((خدای تعالی او را می آمرزد و رحم می کند، برای اینکه خدای تعالی آمرزنده و رحیم است)).

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (۹۰) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَرًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۲۷

این دو آیه مضمون آیه : ((کیف یهدی الله قوما کفروا...)) را تعلیل می کند، از قبیل تعلیل کردن از راه تطبیق کلی و عام بر جزئی و فرد خاص است . (مثل اینکه بگوئیم : فلان شخص را احترام کن ، برای اینکه دانشمند است). توبه کافرانی که بعد از ایمان کفر ورزیده و بر کفر خود افزودند قبول نمی شود

و معنای آیه این است که : آن کسی که بعد از روشن شدن حق و تمام شدن حجت ، بر آن کفر می ورزد، و توبه نمی کند توبه ای که او را اصلاح کند، چنین کسی از دو حال بیرون نیست : یا کفاری است که کفر می ورزد و کفر خود را فزونی داده و طغیان می کند، که معلوم است صلاح راه و رخنه ای به دل او ندارد. و در نتیجه خدا هم او را هدایت نموده و توبه اش را قبول نمی کند، برای اینکه توبه و برگشت او توبه حقیقی نیست . بلکه او غرق در ضلالت است و امیدی نیست که بار دیگر هدایت شود. و یا کفاری است که بدون اینکه توبه کرده باشد، در حال کفر و عناد می میرد و معلوم است که چنین کسی که در همه عمر دنیائش توبه نکرده ، خدای تعالی در آخرت هم هدایتش نمی کند. یعنی داخل بهشتش نمی سازد، چون او به سوی پروردگار خود برگشت و چیزی هم که جا پر کن خلا توبه باشد وجود ندارد، نه شفاعت و نه یاری یاوران .

و از اینجا روشن می شود که جمله ((و اولئک هم الضالون)) به دلیل اینکه مشتمل بر چند خصوصیت است ، ضلالت نامبردگان را آنچنان تاکید کرده که بکلی امیدی به هدایتشان نباشد.

خصوصیت اول اینکه : جمله را اسمیه آورد. دوم اینکه : با کلمه : ((اولئک)) که مخصوص اشاره به دور است ، فهماند، نامبردگان از اینکه مورد گفتگو قرار گیرند بسیار بدورند. سوم اینکه : ضمیر فصل ((هم)) را در آن بکار برد. چهارم اینکه : بر سر خبر (کلمه ((الضالون))) الف و لام آورد.

و نیز روشن می شود که مراد از جمله ((و ما لهم من ناصرین)) این است که ، بفهماند اینگونه اشخاص ، از شفاعت شفیعان که یاوران روز قیامتند بهره مند نمی شوند، این معنا از فحوی جمله استفاده می شود. چون اگر فرموده بود: ((و ما لهم ناصر)) ایشان یاور ندارند. نمی توانستیم استفاده کنیم که در روز قیامت یاور هست ، ولی اینان یاور ندارند. لیکن فرمود: ((ایشان از یاوران ، هیچ یآوری ندارند)) و آوردن صیغه جمع می فهماند که یاری و یارانی در قیامت هستند، ولی اینان یاور ندارند. نظیر این معنا در استدلال

۰/۰/ بر اینکه روز قیامت فی الجملة شفاعتی هست ، در جمله : ((فما لنا من شافعین...))، در مبحث شفاعت گذشت ، بدانجا مراجعه فرمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۲۸

مراجعه فرمائید. البته آیه دوم ، علاوه بر نفی یاور (که گفتیم همان شفیع است) فداء را هم نفی کرده برای اینکه هم ناصر و هم فداء جنبه عوض و بدل را دارد، و بدل همیشه در برابر چیزی قرار می گیرد که از آدمی فوت شده باشد، و منظور در این آیه این است که در دنیا چیزی را از دست داده اند که جا پرکنی ندارد و آن توبه است که هیچ چیز جبرانش نمی کند.

از اینجا روشن می شود که جمله : ((و ماتوا و هم کفار)) در معنای این است که فرموده باشد: ((و ماتوا فاتتهم التوبه))

بنابراین حصری که از آیه استفاده می شود با آیه زیر نقض نمی شود که فرمود: ((و لیست التوبه للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان و لا الذین یموتون و هم کفار اولئک اعتدنا لهم عذابا الیما)). یعنی: توبه برای کسانی که گناه می کنند، و می کنند تا مرگشان برسد، آن وقت می گویند: حالا دیگر توبه کردیم هیچ اثری ندارد. و نیز برای کسانی که کافر می میرند، فائده ای نمی بخشد، آنان کسانی هستند که ما برایشان عذابی الیم آماده کردیم.

چون منظور از حضور مرگ پدیدار شدن آثار آمدن آخرت و رفتن دنیا است اینجا است که دیگر توبه ای نیست. در نتیجه مردن در حال کفر، با توبه در حال حضور موت یکسان است، (و حصر مستفاد از آیه مورد بحث، با آیه سوره نساء نقض نمی شود). و کلمه ((ملء)) در جمله: ((ملء الارض ذهبا)) به معنای پری ظرف است از چیزی که در آن ریخته باشند. پس در این جمله کره زمین ظرفی فرض شده که مالا مال از طلا باشد، پس این جمله از قبیل استعاره تخیلیه، و استعاره به کنایه است. (اما تخیلیه است برای اینکه چنین ظرفی پر از طلا در عالم نیست و وجودش در عالم تنها خیال است. و اما استعاره به کنایه است برای اینکه به فرض هم که چنین ظرفی یافت شود، دردی را دوا نمی کند، زیرا طلا در این عالم ارزش دارد و در عالم قیامت که عالم ملکوت است، برای مادیات ارزشی نیست). بحث روایتی (روایاتی راجع به شاءن نزول آیات گذشته)

در مجمع البیان در ذیل آیه: ((کیف یهدی الله قوما...)) می گوید بعضی گفته اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۲۹ این آیات درباره مردی از انصار بنام حارث بن سوید بن صامت نازل شده که مجدر بن زیاد البلوی را با نیرنگ کشت و به مکه فرار کرد، از اسلام برگشته و به مردم مکه (که مکه در آن زمان کانون کفر بود) ملحق گردید. سپس از کرده خود پشیمان شده به قبیله مدنی خود پیام فرستاد، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسند، آیا توبه اش پذیرفته می شود یا نه؟ در پاسخ فرستاده وی این آیه نازل گردید: ((... الا الذین تابوا...)) در نتیجه مردی از بستگانش به مکه آمد تا او را به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیاورد. حارث به وی گفت: من می دانم که تو صادقی، و می دانم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تو صادق تر و خدای تعالی از همه صادق تر است و به این معنا ایمان دارم. آنگاه به مدینه برگشت و توبه کرد و اسلامش نیکو گردید. و از امام صادق (علیه السلام) نیز همین معنا روایت شده است.

و در الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که گفت: حارث بن سوید در روز جنگ احد مجدر بن زیاد و قیس بن زید یکی از بنی ضبیعه را کشت و به مشرکین قریش پیوست و مدتی در مکه ماند، آنگاه برادرش جلاس را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستاد، تا از آن جناب برایش درخواست قبولی توبه بخواهد. و در نتیجه او بتواند نزد خاندان و قومش برگردد. و خدای تعالی درباره اش این آیه را نازل فرمود: ((کیف یهدی الله قوما...)) تا آخر داستان. نقل داستان به روایتی دیگر

مؤلف: این داستان به طریق دیگر نیز نقل شده و در مضمون آن روایات اختلاف است. از جمله روایتی که الدر المنثور آن را از عکرمة نقل کرده این است که: این آیه درباره ابی عامر راهب، و حارث بن سوید بن صامت، و حوح بن اسلت و چند نفر دیگر که مجموعاً دوازده نفر بودند از اسلام برگشته و به مشرکین قریش ملحق شده بودند نازل شد، این دوازده نفر به خانواده های خود نوشتند که: آیا توبه ما پذیرفته می شود یا نه؟ ایشان هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند و آیه شریفه: ((الا الذین تابوا من بعد ذلک...)) نازل شد.

و از آن جمله روایات، روایتی است که در مجمع البیان در تفسیر آیه: ((ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا...)) نقل شده و در آن آمده است که: این آیه درباره یازده نفر از رفقای حارث بن سوید نازل شده یعنی بعد از آنکه حارث برگشت، آنان گفتند ما در مکه بر حالت کفر می مانیم، هر زمان که خواستیم برمی گردیم، هر چه بر سر حارث آمد، بر سر ما نیز بیاید. ترجمه تفسیر

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مکه را فتح کرد، از این عده چند نفر توبه کردند، و چند نفر دیگر به حال کفر مردند، و آیه: ((ان الذین کفروا و ماتوا و هم کفار...)) نازل گردید. صاحب مجمع البیان این روایت را به بعضی از راویان عامه نسبت داده و بعضی گفته اند: این آیه درباره اهل کتاب نازل شده است. بعضی دیگر گفته اند: جمله ((ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا...)) درباره خصوص یهود نازل شده، که اول ایمان آورده و سپس به عیسی کفر ورزیدند و در آخر کفر خود را زیادتر نموده، به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیز کفر ورزیدند، بعضی دیگر مطالبی دیگر گفته اند.

از دقت در این اقوال و روایات، این معنا به دست می آید که تمامی نظریه های اجتهادی از سوی مفسرین سلف می باشد بطوری که بعضی از خود آنان به این مطلب اقرار کرده اند.

و اما روایتی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده مرسل است یعنی سندش ذکر نشده و بهمین جهت ضعیف است. علاوه بر این که ممکن است اسباب نزول یک یا چند آیه، داستانهای متعددی باشد و خدا دانایانتر است. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۳۱: آیات ۹۵ - ۹۲، سوره آل عمران

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ وَ مِمَّا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (۹۲) كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۹۳) فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۹۴) قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۹۵)

ترجمه آیات

شما هرگز به خیر نمی رسید تا آنکه از آنچه دوست دارید انفاق کنید، و هر چه را انفاق کنید خدای تعالی به آن دانا است (۹۲) همه طعامها برای بنی اسرائیل حلال بود، مگر آنچه را که خود اسرائیل از پیش (قبل از نزول تورات) بر خود حرام کرده بود. بگو اگر راست می گوئید، و گفته مرا قبول ندارید تورات را بیاورید و بخوانید (۹۳) پس هر کس بعد از این بر خدا دروغ ببندد چنین کسانی ستمگرانند (۹۴) بگو خدای تعالی راست گفته، پس تنها ملت و کیش ابراهیم را پیروی کنید که کیش او مطابق فطرت است و او از مشرکین نبوده (۹۵).

بیان آیات

ارتباط آیه اول با ما قبلش واضح و روشن نیست، ممکن هم هست در ضمن آیاتی که تردیدی در ارتباط آنها به یکدیگر نیست، نازل نشده باشد. و در سابق (در تفسیر آیه: قل یا اهل الکتاب تعالوا...) توجه فرمودید که نظیر این اشکال در آنجا هم بود، چون

تاریخ نزول آن با تاریخ آیات قبل و بعدش تطبیق نمی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۳۲

و چه بسا که مفسرین در توجیه و پاسخ این اشکال گفته باشند: خطاب در این آیه هم مانند آیه قبل و بعدش به بنی اسرائیل است. و حاصل معنایش بعد از آن توییح ها و ملامتها که در سابق از ایشان شد - که چرا اینقدر مال دوست هستید، و مال و منال را بر دین خدا ترجیح می دهید - این است که شما در ادعای خود که می گوئید با خدا و انبیای او نسبت دارید و اهل بر و تقوا می باشید. دروغ می گوئید، برای اینکه شما اموال زبده و گرانهای خود را بیش از خدا و راه خدا دوست می دارید و در بذل آن بخل می ورزید، و جز اموال پس مانده ها و بنجل را در راه او انفاق نمی کنید، چیزی را انفاق می کنید که دلها تعلقی به آن ندارد. و اعتنائی به از بین رفتن آن و گم شدنش نمی کند با اینکه هیچ کس به خیر و بر نمی رسد مگر با انفاق چیزی که دوست بدارد، و زبده مال او باشد. چون راه خدا گنجینه ای است که اموال پسندیده شما در آن فوت نمی شود. این خلاصه توجیهی است که پیرامون اتصال آیه به ما قبل و ما بعدش گفته شده، ولی همه می دانند که بیهوده دست و پا زدن است.

و اما ارتباط بقیه آیات به آیات قبل روشن است و هیچ تردیدی در آن نیست.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ کَلِمَةً ((تنالوا)) جمع حاضر از مضارع ((نیل)) است. و نیل به معنای رسیدن به چیزی است و

کلمه ((بَرِّ)) به معنای باز بودن دست و پای آدمی در کار خیر می باشد. ((بَرِّ)) به معنای توسع در خیر است و اعم از خیر اعتقادی و عملی می باشد (لن تنالوا البرحتى ...)

راغب می گوید: کلمه ((بَرِّ)) (بفتحه باء) در مقابل کلمه ((بحر)) می باشد و به معنای خشکی است و چون اولین تصویری که از خشکی ها و بیابانها به ذهن می رسد، وسعت و فراخنای آن است. لذا کلمه ((بَرِّ)) (بکسره باء) را از آن گرفتند تا در مورد توسع در فعل خیر استعمال کنند.

و منظورش از ((فعل خیر)) اعم از فعل قلب و فعل بدن است، هم به فعل قلب - از قبیل اعتقاد حق و نیت طاهره - شامل می شود، و هم به فعل جوارح - از قبیل انفاق در راه خدا و سایر اعمال صالح - همچنانکه می بینیم در آیه زیر کلمه ((بَرِّ)) در هر دو قسم از خوبی استعمال شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۳۳:

((لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن بالله و الیوم الاخر و الملائکة و الکتاب و النبیین و اتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی الرقاب و اقام الصلوة و اتی الزکوة و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرین فی البساء و الضراء و حین الباس اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون)).

(چون می فرماید: ((بَرِّ و خوبی این نیست که رو به سوی مشرق و مغرب کنید، و لیکن بر آن است که بخدا و روز جزا و ملائکه و کتاب و انبیا ایمان بیاورید، و در جنگها و فقرها و شداید صبر کنید)) (تا اینجا کلمه ((بَرِّ)) در اعمال قلبی استعمال شده است) ((و مال خود را با اینکه دوست می دارید، به ذوی القربی و یتیمان و مساکین و ابن سبیل و سائلین و بردگان بدهید. و نماز بخوانید، و زکات پردازید و به عهد خود وفا کنید)) اینها همه اعمال بدنی است و کلمه ((بَرِّ)) در مورد آن استعمال شده است. ((مترجم))) انفاق مال مورد علاقه از ارکان ((بَرِّ)) است و مجاهدت در انفاقمال بیشتر و دشوارتر است

و از انضمام آیه مورد بحث با آیه ای که از نظر تان گذشت، این معنا روشن می شود که انفاق مال - با داشتن علاقه شدید به آن - یکی از ارکان بر است که تحقق بر در خارج جز با اجتماع آن ارکان صورت نمی گیرد. بله در آیه مورد بحث، انفاق، نتیجه بر و آن غایتی معرفی شده که انسان را به آن می رساند و این به ما می فهماند که خدای تعالی عنایت و اهتمام بیشتری به این جزء از آن ارکان دارد. چون او خالق انسانها است و می داند تعلق قلبی انسان به آنچه بدست آورده و جمع کرده، جزء غریزه اوست. او دوست دارد مال را جمع کند و بشمارد (که دیروز فلان مقدار بود، امروز به فلان مقدار رسید). و کانه این غریزه جزء نفس آدمیان است. بطوری که اگر قسمتی از آن را از دست بدهد، مثل این است که جزئی از جان خود را از دست داده، پس مجاهدت انسان در انفاق مال، بیشتر و دشوارتر از سایر عبادات و اعمال است، چون در آنها فوت و زوال و کمبود، چشم گیر نیست.

از اینجا اشکالی که در کلام بعضی از مفسرین است روشن می شود، که گفته اند: اصلا ((بَرِّ)) یک معنا دارد، و آن انفاق از چیزی است که دوست می داری. و گویا این مفسر، آیه را از این قبیل دانسته که کسی به طرف خطابش بگوید: ((از درد گرسنگی نجات نمی یابی مگر آنکه غذا بخوری)). و یا مثلا: ((از درد سر نجات نمی یابی مگر آنکه دوا بخوری)). و این گفتارش به دلیل آیه سوره بقره که گذشت، مردود است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۳۴:

و نیز از آیه سوره بقره معلوم شد که مراد از بر همان معنای ظاهری و لغوی کلمه است، یعنی توسع در خیر (و یا دست و دل باز بودن در کار خیر). برای اینکه آیه مذکور، این کلمه را به تمامی روس و مهمات خیرات معنا کرده است، خیرات اعتقادی و عملی

پس اینکه بعضی گفته اند: مراد از آن، تنها احسان خدا و انعام اوست. و یا آن دیگری گفته: مراد از آن، خصوص بهشت است، درست نیست.

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ جملہ تشویق انفاق گران است، تا وقتی که انفاق می کنند خوشحال باشند به اینکه مال عزیز

و محبوبشان هدر نرفته و انفاقشان بی اجر نمانده است . بلکه خدائی که دستور انفاق به آنان داده ، به انفاقشان و آنچه انفاق می کند، آگاه است .

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ كَلِمَةً ((طعام)) به معنای هر خوردنی ای است که جنبه غذایی داشته باشد، ولی در اصطلاح اهل حجاز تنها بر گندم اطلاق می شود. به این معنا که اگر قیدی و قرینه ای با آن نباشد هر جا گفته شود، از آن معنای گندم را می فهمند. و کلمه ((حل)) در مقابل حرمت است . و گویا این معنا را از آنجا بخود گرفته ، و حلال را از این جهت حلال گفته اند که کلمه ((حل)) در اصل به معنای باز کردن گره است همچنانکه در مقابل آن کلمه ((عقد)) به معنای گره و گره زدن و پای بستن است . و گره باز کردن نوعی آزاد کردن است . و حلال بودن چیزی برای انسان نیز نوعی آزادی است برای او. و کلمه ((اسرائیل)) در اصل نام یعقوب پیغمبر (علیه السلام) بوده است و او را بدین سبب اسرائیل نامیده بودند که سخت در راه خدا مجاهدت می کرده و موفق و مظفر به آن بوده است . از سوی دیگر اهل کتاب هم این کلمه را به کسی اطلاق می کنند که مظفر و غالب بر خدا باشد و چون معتقدند که یعقوب با خدا در محلی بنام فنیئیل کشتی گرفته ، و پشت خدا را به خاک رسانده . لذا او را اسرائیل نامیدند. و این از سخنانی است که قرآن آنرا تکذیب ، و عقل هم آن را محال می داند و جمله : ((الا- ما حرم اسرائیل علی نفسه)) این جمله استثنائی است از طعام نام برده در بالا و جمله : ((من قبل ان تنزل التوریه)) متعلق است به کلمه ((کان)) که در جمله اولی قرار داشت . و معنای آیه این است که : خدای تعالی قبل از نزول تورات چیزی از خوردنی ها را بر بنی اسرائیل حرام نکرده بود مگر همانهایی را که یعقوب بر خودش حرام کرده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۳۵ شبهه ای که مسیحیان در مساءله ((نسخ)) القاء می کردند و پاسخ به آنها در آیه : ((کل طعام کان حلالاً...))

و در جمله : ((قل فاتوا بالتوریه فاتلوها ان کنتم صادقین)) این مقدار دلالت هست بر اینکه ، بنی اسرائیل قبل از نزول تورات منکر حلیت همه طعامها بوده اند. اصول عقاید آنان نیز بر این معنا دلالت دارد، چون بنی اسرائیل معتقد بوده اند بر اینکه نسخ شدن احکام از محالات است که تفصیل این عقیده آنان در تفسیر آیه : ((ما ننسخ من آیه او ننسها...)) گذشت .

پس یهود بالطبع نمی توانسته اند مضمون آیه زیر را بپذیرند که فرموده : ((فبظلم من الذین هادوا حرمانا علیهم طیبات احلت لهم)). و همچنین از دو آیه بعد، که می فرماید: ((قل صدق الله فاتبعوا مله ابراهیم حنیفاً...)) بدست می آید که یهود همین انکار خود را (اینکه قبل از تورات همه طعامها بر آنان حلال بوده ولی به خاطر ظلمی که کردند حلالهائی بر آنها حرام شده) وسیله ای قرار داده بودند برای القای شبهه بر مسلمین و اعتراض بر گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که از ناحیه پروردگارش به مسلمانان خبر می داد که دین همانا ملت ابراهیم است و حنیف است . یعنی ملت فطری است ، افراط و تفریط در آن نیست و این ، چگونه ممکن بود با اینکه بنا به گفته آنها (یهودیان) ابراهیم یهودی و بر شریعت تورات بود و چگونه ممکن است شریعتش مشتمل باشد بر حلیت چیزی که شریعت تورات آن را حرام می داند، چون این نسخ است و نسخ هم که امری محال است .

بنابراین روشن شد که آیه شریفه تنها در این مقام است که شبهه ای را که یهود خواسته است القا کند دفع نماید، و گویا این شبهه را تنها برای مؤمنین القا کرده اند نه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، چون خدای تعالی غالباً وقتی می خواهد شبهه ای را از یهود دفع کند عین آن را نقل می نماید، مانند آیه : ((وقالت اليهود ید الله مغلوله)) و آیه : ((وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدوده)) و آیه : ((وقالوا قلوبنا غلف)) و آیات بسیار دیگر.

و همچنین آیه : ((قل یا اهل الکتاب لم تصدون عن سبیل الله من آمن تبغونها عوجاً و انتم شهداء و ما الله بغافل عما تعملون یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا فریقاً من الذین اوتوا الکتاب یردوکم بعد ایمانکم کافرین)) که چند آیه بعد از آیات مورد بحث است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۳۶

ولی در آیه مورد بحث عین شبهه را نقل کرده و این ظهور در آن دارد که یهود این سخن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

نگفته اند. بلکه این شبهه ای بوده که برای مؤمنین القاء می کردند و هر وقت به مؤمنین برمی خوردند، ضمن گفتگو آنرا می گنجاندند. حاصل شبهه ای که یهود به مؤمنین القاء می کردند

و حاصلش این است که به مؤمنین می گفتند: این پیغمبر شما چگونه ممکن است صادق باشد با اینکه از نسخ (یک مسأله محال و نشدنی) خبر می دهد و می گوید: خدای تعالی فقط به خاطر ظلمی که بنی اسرائیل کردند، طیبات را بر آنان حرام کرد، و این تحریم وقتی صادق است که قبلا آن طیبات حلال بوده باشد و این همان نسخ است که بر خدای تعالی جائر نیست، چون محرمات دائما محرم است و ممکن نیست حکم خدا تغییر کند.

حاصل جوابی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به تعلیم خدای تعالی داده، این است که تورات ناطق است، به اینکه همه طعامها قبل از نازل شدن تورات حلال بوده و اگر قبول ندارید توراتتان را بیاورید و بخوانید آن وقت معلوم می شود که شما صادقید یا نه. (این سؤال و جواب چیزی است که از مجموع آیه: ((کل الطعام کان حلالا- لینی اسرائیل... ان کنتم صادقین)) استفاده می شود). و اگر این را نمی پذیرید و حاضر نیستید تورات را بیاورید و بخوانید، پس اعتراف کنید که به خدای تعالی دروغ می بندید، و ستمکار هستید. و این مطلبی است که از جمله ((فمن افتری علی الله... هم الظالمون)) استفاده می شود.

و با این بیانی که کردم معلوم شد من در دعوتم صادقم، پس ملت و کیش مرا که همان کیش ابراهیم است و حنیف است بپذیرید. (و این معنا از جمله ((قل صدق الله فاتبعوا مله ابراهیم حنیفا...)) استفاده می شود).

این بود بیانی که ما در توضیح معنای آیه داشتیم. ولی مفسرین در این باره بیانات مختلف دیگری دارند، و علی ای حال، همه قبول دارند که آیه شریفه متعرض بیان شبهه ای است که یهود وارد کرده اند، شبهه ای که همانطور که گفتیم، مربوط به مسأله نسخ است. دو قول بی اعتبار در مورد شبهه القایی یهود در مورد تحریم اسرائیل برخی طعامها را بر خود

از میان بیانات مذکور عجیب تر از همه، بیان بعضی از مفسرین است که گفته اند: آیه شریفه در مقام پاسخ به شبهه ای است که یهود در مسأله نسخ دارد، و تقریر شبهه این است که یهود همواره می گفت: این محمد! اگر تو بر کیش ابراهیم و سایر پیامبران هستی همچنانکه ادعا می کنی پس چرا آنچه بر ابراهیم و برانیا حرام بوده، از قبیل: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۳۷

گوشت شتر و غیره را حلال می کنی؟ و تو باید بدانی بعد از این عمل، یعنی مباح کردن محرمت بر انبیای دیگر، نمی توانی ادعا کنی که انبیا را قبول داری، و مصدق و موافق دین ایشانی. و نیز نمی توانی تنها سخن از ابراهیم بگوئی و ادعا کنی که من از همه به او نزدیک تر و سزاوارترم.

و حاصل پاسخی که خدای تعالی داده این است که تمامی خوردنی ها برای همه مردم و از آن جمله برای بنی اسرائیل حلال بوده، و لیکن بنی اسرائیل به دست خود و به خاطر گناهایی که مرتکب شدند، چیزهایی را بر خود حرام کردند، به این معنا که خدا به کیفر آن سیئات، آن چیزها را بر آنان تحریم کرد، همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((فبظلم من الذین هادوا حرما علیهم طیبات احلت لهم)).

پس منظور از کلمه ((اسرائیل)) یعقوب نیست، بلکه دودمان اسرائیل (بنی اسرائیل) است. همچنانکه خود یهودیان هم این کلمه را در معنای بنی اسرائیل استعمال می کنند.

و معنای اینکه به دست خود، بر خود حرام کردند، این است که: به دست خود کارهای زشتی کردند و خدا آن طیبات را بر آنان تحریم کرد. و جمله: ((من قبل ان تنزل التوریه)) متعلق به جمله ((حرم اسرائیل)) است. و اگر منظور از کلمه ((اسرائیل)) یعقوب می بود، باید جمله: - ((من قبل ان تنزل التوریه)) لغو و کلامی زاید باشد، چون بدیهی بود که یعقوب قبل از تورات زندگی می کرده است. پس دیگر لازم نبود این قید را در کلام بیاورد. (این بود خلاصه بیان آن مفسر).

بعضی دیگر نظیر همین بیان را آورده اند، با این تفاوت که گفته اند: منظور از تحریم بنی اسرائیل بر خود، این نیست که وحی



خدای سبحان طبیعتی را بر آنان حرام کرده باشد، مثلاً: بخاطر ظلمی که کرده بودند، خدا به وسیله وحی به یکی از انبیایش آنها را تحریم کرده باشد، بلکه خود بنی اسرائیل آنها را بر خود حرام کرده بودند، همانطور که عرب جاهلیت بنا به حکایت خدای تعالی در کتابش، چیزهایی را بر خود حرام می کردند. برسی گفتار دیگر مفسرین در خصوص این آیه شریفه همه اینها تکلفی مرتکب شده اند که اهل خبره آن را نمی پسندد. و کلام را از مجرای خودش خارج کرده اند، و عمده چیزی که باعث شده این دو مفسر اینطور خود را به زحمت بیندازند جمله: ((من قبل ان تنزل التوریه)) است که آنرا متعلق به جمله ((حرم اسرائیل)) گرفته اند، با اینکه متعلق به جمله: ((کان حلاً...)) است که در صدر کلام قرار دارد. و جمله ((الا ما حرم...)) استثنائی معترضه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۳۸

از اینجا روشن می شود که برای رو به راه شدن معنای آیه، هیچ حاجتی نیست به اینکه کلمه ((اسرائیل)) را به معنای ((بنی اسرائیل)) بگیریم، همانطور که این دو مفسر گرفته و پنداشته اند، بدون این توجیه، معنای آیه تمام نمی شود. علاوه بر این هر چند جایز است کلمه اسرائیل را بر بنی اسرائیل اطلاق کنیم، همانطور که کلمات: بکر، تغلب، نزار و عدنان را بر، بنی بکر، بنی تغلب، بنی نزار و بنی عدنان اطلاق می کنند، و لیکن در خصوص بنی اسرائیل، از حیث وقوع استعمالی نزد عرب غیر معهود است. و در زمان نزول آیه، چنین استعمالی در عرب واقع نشده و قرآن کریم هم چنین مسلكی را در این کلمه (در غیر این موارد که آقایان ادعا می کنند) اتخاذ نکرده با اینکه در قرآن کریم قریب به چهل مورد کلمه بنی اسرائیل آمده که یکی از همان موارد خود آیه مورد بحث است که می فرماید: ((کل الطعام کان حلالی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه...)) از آقایان باید پرسید: بنا بر نظریه آنان چه فرقی بین دو مورد بود که در یک آیه یک بار تعبیر کرد به ((بنی اسرائیل)) و بار دیگر به ((اسرائیل)) با اینکه مقام از روشن ترین مقام اشتباه است. و برای نادرستی کلام این دو مفسر برای خواننده، همین کافی است که جمع کثیری از مفسرین همینطور فهمیده اند که مراد از این کلمه ((یعقوب)) است نه دودمان وی. و از بهترین شواهد بر اینکه منظور خود یعقوب است، جمله: ((علی نفسه)) است که در آن ضمیر مفرد مذکر آمده است. و اگر منظور جمعیت بنی اسرائیل بود، باید یامی فرمود: ((الا ما حرم اسرائیل علی نفسها)) و به اعتبار جماعت ضمیر مونث به ایشان برگرداند و یا بفرماید: ((علی نفسهم)).

قُلْ فَأْتُوا بِالتُّورَاهِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (بگو، پس تورات را بیاورید و بخوانید، اگر راست می گوئید)). یعنی این کار را بکنید تا روشن شود که کدامیک از دو فریق بر حقتند، ما یا شما؟ و این جمله جوابی است که خدای تعالی بر پیامبرش القاء فرموده است. فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ظاهر این آیه بر می آید که کلام خدای تعالی و خطاب از جناب او به پیامبرش باشد، بنابراین منظور از آن این است که رسول گرامی خود را خوشدل سازد، که دشمنان یهودیش (با بیانی که گذشت) ستمکارند. چون بر خدا دروغ می بندند، و هم تعریضی است بر یهود، و جریان کلام بر سبیل کنایه است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۳۹

و اما اینکه تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، احتمالی است که با ظاهر آیه نمی سازد چون در جمله: ((من بعد ذلك)) ((کاف)) خطاب به مفرد آمده. و اگر کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود قهراً این خطاب به عموم می بود و می بایست به صورت ((ذلکم)) می آمد. و به هر حال چه تتمه کلام خدا باشد و چه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، در این جهت حرفی نیست که کلام بر سبیل کنایه جریان یافته، مطلب مسلم خود را در برابر خصم با تردید و یا بگو، سربسته آورد. تا جایی برای قبول آن در دل خصم باز کند، نظیر آیه: ((انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین ما و یا شما بر طریق هدایت و یا در ضلالت آشکاریم)) که بر همین روش جاری شده است. ظلم، قبل از روشن شدن حقیقت برای ظالم، محقق نمی شود در جمله: ((من بعد ذلك)) کلمه ((ذلک)) اشاره است به بیان و حجتی که قبلاً آورده بود. در اینجا سؤالی پیش می آید و آن

این است که : مفتی دروغ پرداز همیشه ظالم است ، چرا فرمود: بعد از این بیان ظالمند؟ جوابش این است : همچنانکه دیگران گفته اند: ظلم قبل از روشن شدن حقیقت محقق نمی شود و قصر در جمله : ((فاولئك هم الظالمون ایشانند ستمکاران ))، قصر قلب است . چه اینکه از کلام خدای تعالی باشد و چه تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد. (و به جای اینکه عمل آنان را منحصر در ظلم کند و بفهماند غیر از ظلم ، نام دیگری نمی توان بر عمل آنان نهاد، از باب مبالغه ، ظلم را منحصر در عمل آنان کرده و ظالم را منحصر در ایشان نموده ، فرمود، تنها ایشان ستمکاراند ((مترجم))).

قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا... یعنی : وقتی معلوم شد در آنچه به شما خبر می دهم و دعوتان می کنم ، حق با من است ، پس مرا پیروی کنید و به دین من در آئید و اعتراف کنید به اینکه گوشت شتر حلال است و همچنین همه طیبات که خدا حلالش کرده ، حلال است و اگر قبلا بر شما حرام کرده بود، به عنوان مجازات و عقوبت ظلم شما بوده ، همچنانکه خود خدای تعالی اینطور خبر داده است .

پس جمله : ((فاتبعوا...)) به منزله کنایه است از پیروی دین رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و اگر نام دین آن جناب را نبرد و به جای آن فرمود: پیروی کنید دین ابراهیم را برای این بود که مخاطبین این خطاب دین ابراهیم را قبول داشتند. خواست اشاره کند به اینکه : دین اسلام هم که من شما را به آن دعوت می کنم همان دین حنیف و فطری ابراهیم است . چون دین فطری هیچگاه انسان را از خوردن گوشت پاکیره و رزقهای پاکیره دیگر جلوگیری نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۴۰ بحث روایتی (روایتی درباره حرام نمودن اسرائیل گوشت شتر را بر خود)

در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام ) روایت شده که فرمود: ((اسرائیل را وضع چنین بود که هر وقت گوشت شتر می خورد، دردی که در خاصره داشت ، شدید می شد از این رو این گوشت را بر خود حرام کرد، و این قبل از نزول تورات بود و بعد از نزول تورات نه آنرا تحریم کرد و نه خودش از آن گوشت خورد)).

مؤلف : قریب به این روایت از طریق اهل سنت و جماعت نیز نقل شده است . و اینکه در روایت فرمود: ((نه آن را تحریم کرد و نه خود از آن گوشت خورد)). منظور اسرائیل نیست ، چون اسرائیل در آن زمان زنده نبود، بلکه منظور موسی (علیه السلام ) است و اگر نام موسی را نبرد، برای این بود که مقام ، دلالت بر آن می کرد. و احتمال هم دارد که جمله : ((و لم یاکله )) - با ضمه یاء و تشدید کاف - از مصدر ((تاء کیل )) باشد - یعنی تمکین از خوردن - و معنایش این باشد که : موسی نه آنرا حرام کرد و نه در اختیار کسی قرار داد تا بخورد. چون از کتاب تاج استفاده می شود که باب تفعیل و باب مفاعله از ماده ((اکل خوردن )) به یک معنا است . و چون باب مفاعله آن ، یعنی مواکله به معنای هم غذا شدن است ، قهرا تاء کیل هم به همین معنا خواهد بود. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۴۱ آیات ۹۷ - ۹۶، سوره آل عمران

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (۹۶) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (۹۷)

ترجمه آیات

اولین خانه عبادتی که برای مردم بنا نهاده شد، آن خانه ای است که در مکه واقع است ، خانه ای پر برکت که مایه هدایت همه عالمیان است (۹۶) در آن خانه آیاتی روشن و مقام ابراهیم هست و هرکس داخل آن شود، ایمن است و بر هرکس که مستطیع باشد، زیارت آن خانه واجب است . و هرکس به این حکم خدا کفر بورزد، خدا از همه عالم بی نیاز است (۹۷).

بیان آیات

این دو آیه ، به یک شبهه دیگر یهود پاسخ می دهد. شبهه ای که باز از جهت نسخ بر مومنین وارد می کردند. و آن شبهه در مسأله قبله و برگشتن آن از مسجد الاقصی به مسجد الحرام پیش آمد که در تفسیر آیه : ((فول وجهک شطر المسجد الحرام ...)) گفتیم :

برگشتن قبله یکی از امور مهمی بود که تائیرهای عمیقی - هم مادی و هم معنوی - در زندگی اهل کتاب و مخصوصاً یهود گذاشت. علاوه بر اینکه با عقیده آنان به محال بودن نسخ سازگار نبود، به خاطر همین جهات، بعد از آمدن حکم قبله و برگشتن آن به طرف مکه تا مدت‌های مدید مشاجره و بگومگویی آنان با مسلمین به درازا کشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۴۲: پاسخ به شبهه ای دیگر که یهود در مورد تغییر قبله و نسخ القاء می کردند در آیه ((ان اول بیت وضع للناس...))

و آنچه از آیه مورد بحث بر می آید این است که یهودیان در القای شبهه، هم شبهه نسخ را پیش کشیده بودند و هم شبهه انتساب حکم به ملت ابراهیم را. در نتیجه حاصل شبهه آنان این می شود که چگونه ممکن است، در ملت ابراهیم مکه قبله شود با اینکه خدای تعالی در این ملت، بیت المقدس را قبله کرده و آیا این سخن غیر از نسخ چیز دیگری است؟ با اینکه نسخ در ملت حقه ابراهیم محال و باطل است.

آیه شریفه جواب داده که کعبه قبل از سایر معابد برای عبادت ساخته شده چون این خانه را ابراهیم ساخت و بیت المقدس را سلیمان بنا نهاد که قرن‌ها بعد از ابراهیم بوده است.

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَكَّةَ... کلمه ((بیت)) معنایش معروف است و مراد از ((وضع بیت)) برای مردم، ساختن و معین کردن آن برای عبادت مردم است، برای اینکه مردم آن را وسیله ای قرار دهند برای پرستش خدای سبحان، و از دور و نزدیک به همین منظور به طرف آن روانه شوند و یا به طرف آن عبادت کنند، و آثاری دیگر بر آن مترتب سازند. همه اینها از تعبیر به ((بکه)) ((که به معنای محل ازدحام است)) استفاده می شود و می فهماند که مردم برای طواف و نماز و سایر عبادات و مناسک، پیرامون این خانه ازدحام می کنند و اما اینکه این اولین خانه ای باشد که بر روی زمین برای انتفاع مردم ساخته شده باشد لفظ آیه بر آن دلالت ندارد، و نمی رساند که قبل از مکه، هیچ خانه ای ساخته نشده بود.

و مراد از کلمه ((بکه)) زمین مکه است، و اگر آن را ((بکه)) خوانده، برای این است که مردم در این سرزمین ازدحام می کنند، و چه بسا گفته باشند که بکه همان مکه است. و بکه خواندنش از باب تبدیل میم به با است، مثل اینکه کلمه ((لازم)) را لازب، و کلمه ((راتم)) را، راتب تلفظ نموده و نیز در کلماتی دیگر این ترکیب را مرتکب می شوند. بعضی دیگر گفته اند: بکه غیر مکه است. مکه نام شهر است، ولی بکه، نام حرم است بعضی دیگر گفته اند: نام مسجد الحرام است. و بعضی دیگر گفته اند: نام خصوص محل طواف است. معنای ((مبارک بودن)) و ((هدایت بودن)) بیت الله الحرام

کلمه ((مبارک)) از مصدر مبارکه باب مفاعله از ثلاثی مجرد ((برکت)) است و برکت به معنای خیر بسیار، و مبارک به معنای محلی است که خیر کثیر بدانجا افاضه می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۴:

و این کلمه هر چند در برکات دنیوی و اخروی (هر دو) استعمال می شوند، الا- اینکه از ظاهر مقابل قرار گرفتنش با جمله هدی للعالمین بر می آید که: مراد از آن افاضه برکات دنیوی است، که عمده آن وفور ارزاق و بسیار شدن انگیره ها برای عمران و آباد کردن آن، با حضور و تجمع در آن برای زیارت و عبادت و نیز انگیره ها برای احترام آن است.

در نتیجه، برگشت معنای این آیه، به معنای آیه زیر است که می فرماید: ((ربنا انی اسكنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوه فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون)).

این بود معنای مبارک بودن بیت، و اما هدایت بودنش به این است که خدای تعالی با تاءسیس آن و تشریح عباداتی در آن، سعادت آخرتی مردم را به ایشان نشان دهد و علاوه بر آن ایشان را به کرامت و قرب خدا برساند. و بیت الحرام از روزی که به دست ابراهیم ساخته شد، این خاصیت هدایت را داشته و همواره مقصد قاصدان و معبد عابدان بوده است. حج اولین بار در زمان ابراهیم علیه السلام تشریح شد

قرآن کریم هم دلالت می کند بر اینکه حج و مراسم برای اولین بار در زمان ابراهیم (علیه السلام) و بعد از فراغتش از بنای آن

تشریح شد و خدای تعالی در این باره فرمود: ((و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل ان طهرا بیته للطائفین و العاکفین و الرکع السجود)). و نیز در خطاب به ابراهیم می فرماید: ((و اذن فی الناس بالحج یا توک رجالا و علی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق)). و این آیه به طوری که ملاحظه می کنید دلالت دارد بر اینکه این اعلام و دعوت با اجابت عموم مردم، چه نزدیکان و چه مردم دور از عشایر و قبایل روبرو خواهد شد و نیز قرآن دلالت می کند بر اینکه این شعار الهی تا زمان شعیب، بر استقرار و معروفیتش در بین مردم باقی بوده است. برای اینکه در گفت و گوئی که از موسی و شعیب حکایت می کند، از قول شعیب می فرماید:

((انی ارید ان انکحک احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج فان اتممت عشرا فمن عندک)) که منظورش از حج یک سال است، و این نیست مگر به خاطر اینکه در آن تاریخ سالها به وسیله حج شمرده می شده و با تکرر حج، مکرر می شده است ((ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۴۴))

و همچنین در دعوت ابراهیم، ادله زیادی به چشم می خورد که دلالت می کند بر اینکه خانه کعبه همواره معمور به عبادت و آیتی در هدایت بوده است. و در جاهلیت عرب هم کعبه مورد احترام و تعظیم بوده و به عنوان اینکه حج جزء شرع ابراهیم است، به زیارت حج می آمدند و تاریخ گویای این است که این معنا اختصاص به عرب جاهلیت نداشته بلکه سایر مردم نیز کعبه را محترم می دانستند و این خود فی نفسه هدایتی است برای اینکه باعث توجه مردم به خدا و ذکر اوست. کعبه، هدایت به سوی سعادت دنیا و آخرت است و هدایت آن فراگیر می باشد

و اما بعد از ظهور اسلام که امر واضح تر است. چون نام کعبه از آن روز همه مشارق و مغارب جهان را پر کرد، و کعبه یا با خودش و از نزدیک و یا با ذکر خیرش از دور خود را بر فهم و قلب مردم عرضه نمود و مردم را در عبادت مسلمین و اطاعتشان و قیام و قعودشان (و حتی هنگام خوابیدنشان) و سر بردن حیواناتشان و سایر شؤ و نشان متوجه خود ساخت.

پس کعبه به تمامی مراتب هدایت از خطور ذهنی گرفته تا انقطاع تام از دنیا و اتصال کامل به عالم معنا، و به تمام معنا هدایت است و حق است اگر بگوئیم که مس نمی کنند آن را مگر بندگان مخلص خداوند.

علاوه بر این، کعبه عالم اسلام را به سعادت دنیائیشان نیز هدایت می کند و این سعادت عبارت است از وحدت کلمه، و ائتلاف امت و شهادت منافع خود، و عالم غیر اسلام را هم هدایت می کند به اینکه از خواب غفلت بیدار شوند و به ثمرات این وحدت توجه کنند و ببینند که چگونه اسلام قوای مختلفه و سلیقه های مشتت و نژادهای گوناگون را با هم متفق و برادر کرده است. از اینجا دو نکته روشن می شود: اول اینکه کعبه هدایت به سوی سعادت دنیا و آخرت هر دو است. همچنانکه به جمیع مراتب هدایت است. در حقیقت هدایت مطلقه است.

دوم اینکه: نه تنها برای جماعتی خاص، بلکه برای همه عالم هدایت است، مثلا: آل ابراهیم، و یا عرب، و یا مسلمین. برای اینکه هدایت کعبه دامنه اش وسیع است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۴۵. **فِیهِ ءَايَتٌ بَيِّنَةٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ** کلمه ((آیات)) هر چند به صفت ((بینات)) متصف شده، و این اتصاف تخصصی در موصوف ((آیات)) را می رساند، الا اینکه این مقدار تخصص و تعیین ابهام آن را برطرف نمی سازد و چون مقام، مقام بیان مزایای بیت است، و می خواهد مفاخری را از بیت بشمارد که به خاطر آن شرافت بیشتری از سایر بناها دارد، مناسب آن است که بیانی بیاورد که هیچ ابهامی باقی نگذارد، و اوصافی را بشمارد که غبار و ابهام و اجمال در آن نباشد و همین خود یک شاهدی است بر این که جملات بعدی یعنی جمله: ((و من دخله کان امنا)) و جمله ((و لله علی الناس...)) و سایر جملات تا آخر آیه، همه بیان است برای جمله ((آیات بینات)). آیات بیناتی که در بیت الله است (فیه آیات بینات)

پس آیات عبارت است از اینکه: اولاً: مقام ابراهیم است، ثانیاً: و هر کس داخل آن شود، امنیت دارد، ثالثاً: و حج و زیارتش بر مردم مستطیع واجب است.

البته ما نمی‌خواهیم توجیهی را که از کلام بعضی از مفسرین به نظر می‌رسد بگوئیم، آن مفسر گفته: جمله‌های سه‌گانه، عطف بیان و یا بدل است از کلمه ((آیات)). چون این گفتار صحیح نیست، زیرا در این صورت باید به هر وسیله شده جمله‌ها را چه خبریش و چه انشائیش را به صورت مفرد در آورده، مثلاً- بگوئیم در این ((بیت)) آیاتی است: یکی مقام ابراهیم، و یکی امن برای هرکس که داخلش شود، و یکی وجوب حجش برای هرکس که دسترسی به آن دارد، و برای این کار باید حرف ((ان)) را در تقدیر بگیریم، و جمله انشائیه ((و الله علی الناس...)) را هم به جمله‌ای خبریه برگردانیم. و آن وقت، آن را عطف به ما قبل نموده و یا به وسیله عطف مفردش کنیم، و یا آنکه در آن نیز حرف ((ان)) را تقدیر بگیریم، و در نتیجه آیه را به این صورت در آوریم: ((فیه آیات بینات و فیه مقام ابراهیم و فیه الامن لمن دخله و وجوب حجه لمن استطاع...)) تا سخن آن مفسر درست شده، جملات سه‌گانه با عطف بیان و یا بدل شود و این آیه شریفه به هیچ وجه مساعد با آن نیست.

بلکه این سه جمله هر یک به غرضی خاص آورده شده: یکی اخبار از این است که مقام ابراهیم در این مکان است. یکی دیگر، انشاء حکم وجوب حج است. چیزی که هست از آن جا که هر سه بیانگر آیات نیز هست، فائده بیان را در بر دارد. نه اینکه از نظر ادبی عطف بیان باشند.

مثل اینکه خود ما به یکدیگر بگوئیم: فلانی مرد شریفی است، او پسر فلان شخص است، میهمان نواز است، و بر ما واجب است که مثل او باشیم که خواننده عزیز به روشنی می‌داند، این چند جمله نه می‌توانند بدل از جمله اول باشند و نه عطف بیان برای آن. المیزان ج: ۳ ص: ۵۴۶ مَقَامُ اِبْرَاهِيمَ... این جمله مبتدائی است که خبرش حذف شده، و تقدیر کلام ((فیه مقام ابراهیم)) است، و مقام ابراهیم سنگی است که جای پای ابراهیم علیه السلام) در آن نقش بسته است. اخبار بسیار زیادی در دست است که دلالت دارد بر اینکه سنگ اصلی که ابراهیم بر روی آن می‌ایستاده تا دیوار کعبه را بالا- ببرد در زیر زمین، در همین مکانی که فعلاً مقامش می‌نامند دفن شده و مقام ابراهیم کنار مطاف، روبروی ضلع ملترم قرار دارد، و ابو طالب عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در قصیده لامیه خود از این معنا خبر داده و می‌گوید:

و موطی ء ابراهیم فی الصخر رطبۃ

علی قدمیه حافیا غیر ناعل

و چه بسا از جمله ((مقام ابراهیم)) فهمیده شود که یا خود خانه مقام ابراهیم است و یا اینکه در این خانه جای معینی بوده که ابراهیم در آن مکان مخصوص، به عبادت خدای سبحان می‌ایستاده است. استخدام دو جانبه یک کلام، از عجایب لطایف قرآن کریم است

ممکن هم هست که بگوئیم تقدیر کلام ((هی مقام ابراهیم و الامن و الحج)) بوده است آنگاه دو جمله ((و من دخله)) و ((و الله علی الناس)) که دو جمله انشائی است به جای دو جمله خبری قرار گرفته‌اند. و این خود از اعجوبه‌های اسلوب قرآن است که کلامی را که به منظور غرضی آورده، در غرض دیگر نیز استخدام می‌کند، و این را به جای آن می‌آورد تا شنونده از شنیدن این، به آن غرض هم منتقل بشود. و گوینده با کوتاهترین کلام دو جور استفاده کرده باشد، و هر دو جهت را حفظ نموده باشد نظیر مواردی که گوینده می‌خواهد از کسی خبری را بدهد، عین کلام او را بیاورد. مثل این آیه که می‌فرماید: ((کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله، لا نفرق بین احد من رسله)) و یا این آیه که می‌فرماید: ((الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه آن...)) و آیه: ((او کالذی مر علی قریه...)) که بیان است خدامی که در این دو آیه شده، و علت آن در تفسیر آیه دوم گذشت. المیزان ج: ۳ ص: ۵۴۷

و نظیر آیه زیر که می‌فرماید: ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم)) و باز نظیر آیه ((ولکن البر من امن بالله...)) که به جای کلمه ((بَرِّ)) در دومی، و به جای کلمه ((قلب سلیم)) در اولی صاحب آن دو را آورده است و نظیر آیه ((مثل الذین

كفروا كمثل الذی ینعق بما لا یسمع...)) همچنین غالب مثالهای وارده در قرآن کریم که در آنها است خدام شده است. توجه به آهنگ آیه که مردّد بین انشاء و اخبار است

خواننده عزیز برای آگاهی بیشتر خوب است به تفسیر یک یک آیاتی که به عنوان مثال آوردیم، مراجعه نموده وجه استخدام در هر آیه را از نظر بگذرانند و بنابراین، آهنگ این آیه که می فرماید: ((فیه آیات بینات مقام ابراهیم... عن العالمین)) در تردد بین انشاء و اخبار آهنگ مانند آیه زیر است که می فرماید: ((و اذکر عبدنا ایوب اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب اركض برجلک هذا مغتسل بارد و شراب و وهبنا له اهله و مثلهم معهم رحمه منا و ذکری لاولى الالباب و خذ بيدک ضغثا فاضرب به و لا تحث انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب)).

ملاحظه فرمودید که این آیه مانند آیه مورد بحث، مطالب را به صورت جمله های خبری و انشائی بیان می کند. بدون اینکه بین این دو قسم جمله فاصله ای بیندازد.

و این بیانی که ما کردیم، غیر از بیان دیگران است که جملات دوم و سوم آیه را بدل از جمله اول گرفتند که بیان تفاوت آن گذشت. و به فرض که بخواهیم حتما آن جملات را بدل بگیریم، باید جمله مقام ابراهیم را بدل بگیریم از آیات بینات و آن دو جمله بعد را استینافی بدانیم، که بر دو بدل حذف شده دلالت کند، و تقدیر آیه: ((فیه آیات بینات مقام ابراهیم و آمن للداخل و حج للمستطیع)) باشد. المیزان ج: ۳ ص: ۵۴۸

و جای هیچ شکی نیست که هر یک از این امور آیت روشنی است که با وقوع خود بر خدای تعالی دلالت می کند و مقام خدای تعالی را بیاد می آورد، چون معنای کلمه ((آیت)) چیزی جز علامت و راهنما به چیز دیگر، نیست. حال به هر نحو که دلالت بکند، چه به وجود خودش و چه به آثارش، و کدام علامتی بهتر و روشن تر از مقام ابراهیم است که اهل دنیا را به سوی خدا جلب نموده و به عظمت مقام او راهنمایی کند؟ و کدام بنائی چون کعبه که واردین خود را در دامن امن و امان خود می پذیرد، آیت و علامت او است؟ و چه مناسک و مراسم و عبادتی که میلیونها نفر را در یک جا جمع نموده و همه ساله صحنه بندگی انسانها را به نمایش می گذارد و با گذشت زمان کهنه نمی شود، بهتر از این مناسک علامت و آیت او است؟ ((آیت)) اعم از معجزه و خارق العاده است و مقام ابراهیم و امنیت داخلین به بیت و وجوب حجابیت بهترین آیات می باشند

شاید بعضی خیال کنند که آیت و علامت خدا باید چیزی خارق العاده و بر هم زننده سنت طبیعت باشد و این صحیح نیست، چون نه لفظ آیه و مفهومش، آیت را منحصر در معجزه کرده، و نه قرآن کریم این کلمه را منحصر در معجزه استعمال نموده، معجزه خارق العاده یکی از مصادیق آیت است، نه معنای آیت. به شهادت اینکه در آیه ((ما ننسخ من آیه او ننسها...))، آیت را در معنای وسیعی استعمال کرده که حتی بطور قطع احکام منسوخه در شریعت های سابق را نیز شامل می شود.

و در آیه: ((اتبون بكل ریع آیه تعبون)) آنرا در معنای علامت استعمال کرده، و هم چنین آیاتی دیگر از قرآن کریم که در آنها کلمه ((آیت)) در غیر مورد معجزه استعمال شده است. بنابراین اشکالی که متوجه بعضی از مفسرین است از اینجا روشن می شود، چون او گفته: مقام ابراهیم امری خارق العاده است و می توان آیتش خواند. و اما امنیت خانه خدا و وجوب حج، چون از مقوله معجزه نیست، و در نتیجه آیت نیستند، باید بگوئیم برای غرضی دیگر ذکر شده اند، نه برای بیان لفظ آیت.

همچنین مفسرینی دیگر اصرار ورزیده اند، بر اینکه مراد از ((آیات بینات)) اموری دیگر از خواص معجزه آسای کعبه است (نه مقام ابراهیم بودن، و نه امن بودن، و نه وجوب حج آن) - و ما از ذکر کامل این اقوال خودداری نمودیم. اگر کسی بخواهد، می تواند در بعضی از تفاسیر مطول، آنها را مطالعه کند - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۴۹

وجه نادرستی این قول هم روشن شد، برای اینکه وقتی این سخن درست است که کلمه ((آیات)) تنها به معنای آیت های خارق العاده باشد، و همانطور که گفتیم، هیچ دلیلی بر این معنا نیست. جمله: ((من دخل کان آمنا)) درصدد بیان حکم تشریعی است نه



اخبار از یک خاصیت تکوینی پس حق مطلب این است که جمله: ((و من دخله کان آمناً)) در این زمینه است که حکمیتشریعی را بیان کند، نه یک خاصیت تکوینی را.

چیزی که هست اینکه از این جمله - که جمله خبری است - می توان استفاده کرد که قبل از اسلام هم حکم امنیت این خانه تشریح شده بود. همچنانکه چه بسا این معنا از دعای ابراهیم که در دو سوره ((ابراهیم)) و ((بقره)) نقل شده، استفاده بشود، موید این استفاده این است که، قبل از بعثت هم عرب جاهلیت این حق را برای بیت محفوظ داشتند. معلوم می شود این رسم به زمان ابراهیم (علیه السلام) متصل می شده، و از جعلیات خود عرب جاهلیت نبوده است.

و اما اینکه شاید بعضی احتمال دهند که مراد از آیه مورد بحث این باشد که به عنوان خبر غیبی بفرماید: فتنه ها و حوادث هولناک و سالب امنیت در این خانه رخ نمی دهد و در هر جای دنیا هر حادثه ای پیش آید، دامنه اش بدانجا کشیده نمی شود جوابگویش جنگها و کشتارها و ناامنی هایی است که در طول تاریخ، در این مکان مقدس پیش آمده، مخصوصاً حوادثی که قبل از نزول این آیه در آنجا رخ داده و آیه شریفه: ((او لم یروا انا جعلنا حرماً آمناً و یتخطف الناس من حولهم)) بیش از این دلالت ندارد که امنیت در این مکان استقرار و استمرار می یابد، از این جهت که مردم این مکان را مقدس و واجب الاحترام می دانند، چون وجوب تعظیم آن در شریعت ابراهیم ثابت شده شریعت ابراهیم هم در آخر به تشریح خدا منتهی می شود نه به تکوین او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۰

و همچنین است حال آیه ای که دعای ابراهیم را حکایت نموده و می فرماید: ((رب اجعل هذا البلد آمناً)) و یا می فرماید: ((رب اجعل هذا بلداً آمناً)) که از خدای تعالی درخواست می کند، مکه را بلد امن کند، و خدای تعالی به زبان تشریح دعایش را مستجاب می کند، و همواره دلهای بشر را به قبول این امنیت سوق می دهد.

وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً كَلِمَةً ((حج)) بکسر ح (البته بفتح نیز قرائت شده) در اصل به معنای قصد بوده است. و سپس در قصد زیارت بیت اختصاص یافته، به طریق مخصوصی که شرع آن را بیان کرده است و کلمه ((سیلاً)) تمیزی است از جمله ((استطاع)) و این آیه، متضمن تشریح حج است، البته نه تشریح ابتدائی و بی سابقه، بلکه تشریح امضائی نسبت به تشریح قبلی ابراهیم (علیه السلام)، چون قبلاً هم گفتیم که این مراسم در زمان ابراهیم (علیه السلام) تشریح شد و آیه: ((و اذن فی الناس بالحج...))، از آن تشریح خبر می داد و از اینجا روشن می شود که آیه: ((و لله علی الناس...)) هماهنگ آیه زیر است که از تشریح قبلی خبر می دهد: ((و من دخله کان آمناً))، هر چند که ممکن است انشائی به نحو امضا باشد، و لیکن ظاهرتر از سیاق همین است که خبر داده باشد. و این بر خواننده مخفی نیست.

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ كَلِمَةً ((کفر)) در اینجا به معنای کفر در اصول دین نیست، بلکه منظور کفر به فروع است نظیر کفر به نماز و زکات، یعنی ترک آن دو. پس مراد از کفر همان ترک است و کلام از قبیل به کار بردن مسبب و یا اثر در جای سبب و یا منشا اثر است، همچنانکه جمله: ((فان الله غنی...)) از قبیل به کار بردن علت در جای معلول است و تقدیر کلام: ((و من ترک الحج فلا یضر الله شیئاً فان الله غنی عن العالمین)) است. یعنی: ((هر کس حج را ترک کند، ضرری به خدا نمی رساند چون خدا غنی از همه عالمیان است)). بحث روایتی (روایاتی درباره: کعبه، دحوالارض، اولین بیت مبارک بودن بیت الله، حج و...)

از این شهر آشوب، از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت شده که در معنای آیه ((ان اول بیت وضع للناس...)) به مردی که پرسید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۱

آیا راستی کعبه اولین بیت است؟ فرمود: ((نه، قبل از کعبه خانه هایی دیگر نیز بوده، لیکن کعبه اولین خانه مبارکی است که برای مردم بنا نهاده شد. خانه ای که در آن هدایت و رحمت و برکت است و اولین کسی که آن را بنا نهاد ابراهیم بود، و بعد از او قومی

از عرب جرهم آن را بنا کردند، و باز گذشت روزگار آن را ویران کرد، عمالقه برای بار سوم بنایش کردند، و برای نوبت چهارم، قریش آن را تجدید بنا نمودند)).

و در الدرالمثور است که ابن منذر، و ابن ابی حاتم از طریق شعبی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت آورده که در معنای آیه: ((ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه...)) فرمود: ((معنایش این نیست که قبل از کعبه هیچ خانه ای نبوده، بلکه منظور این است که کعبه اولین خانه برای عبادت خدا بود)).

مؤلف قدس سره: نظیر این روایت را ابن جریر هم از مطر روایت کرده، و روایات در این معانی بسیار است. و در علل از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ((کلمه ((بکه)) قطعه زمینی است که کعبه در آن واقع شده و کلمه ((مکه)) به معنای شهر مکه است)).

و باز در همان کتاب است که آن حضرت فرمود: ((اگر مکه را بکه گفتند، برای این است که مردم در این محل بک می کنند)) (یعنی ازدحام می نمایند).

و در همان کتاب، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده، که فرمود: ((اگر مکه را بکه خواندند، برای این بود که در آن زن و مرد مخلوط و درهمند، می بینی زنی پیش رویت و زنی دیگر طرف راستت، و زنی طرف چپت مشغول نمازند و تو شانه به شانه زنی نماز می خوانی و هیچ عیبی هم ندارد، در حالیکه این کار در سایر نقاط کراهت دارد)).

و باز در همان کتاب است که امام باقر (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی وقتی می خواست زمین را خلق کند، بادها را فرمان داد تا به شکم آب بزنند، و آب را به موج در آورند آبها در اثر طوفان کف کرده، همه کفها یک جا جمع شد، که همان محل فعلی کعبه است، آنگاه آن را به صورت کوهی از کف، در آورده، زمین را از زیر (دامنه) آن کوه بگسترانید. و آیه شریفه: ((ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارک...)) سخن از همین مطلب دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۲ پس اولین بقعه ای که خدا از زمین خلق کرد، کعبه بود. و سایر نقاط از ناحیه کعبه گسترده و کشیده شد.

مؤلف قدس سره: اخبار در مسأله ((دحوالارض)) و کشیده شدن آن از زیر کعبه بسیار زیاد است. و این اخبار نه مخالفتی با کتاب خدا دارد و نه برهانی عقلی آن را رد می کند. تنها حرفی که هست این است که طبیعی دانان قدیم معتقد بودند به اینکه، زمین عنصری است بسیط، و قدیم، و این نظریه با روایات مذکور که آن را حادث و پدید آمده از کف آب می داند، نمی سازد. لیکن بطلان اعتقاد آنان روشن شده و احتیاجی به بیان ندارد.

این است آن تفسیری که در روایات برای آیه: ((ان اول بیت...)) وارد شده، و در آن کلمه بیت به بقعه ای از زمین تفسیر شده، هر چند که دو روایت اول با ظاهر آیه بهتر می سازد.

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله: ((فیه آیات بینات)) آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: این آیات بینات چیست؟ فرمود: یکی مقام ابراهیم است که ابراهیم بر بالای آن ایستاد و جای پایش در سنگ نشست، و دیگر حجر الاسود، و سوم منزل اسماعیل است.

مؤلف قدس سره: و در این معنا روایاتی دیگر نیز هست و بعید نیست که ذکر این امور از باب شمردن آیات بینات باشد. هر چند که نام آنها در آیه نیامده است. دو روایت در زمینه توسعه مسجد الحرام در زمان بنی عباس

و در تفسیر عیاشی از عبدالصمد روایت آورده که گفت: ابو جعفر (منصور دوانقی) از اهل مکه خواست تا خانه های اطراف مسجد را از ایشان بخرد و به وسعت مسجد بیفزاید اهل مکه نپذیرفتند، و او هر چه تشویقشان کرد موفق به جلب رضایت آنان نشد. ناگزیر نزد امام صادق (علیه السلام) آمد و گفت: من از اینها خواست م تا خانه هایشان را بفروشد و بخرم خراب کنم تا مسجد را توسعه دهم، قبول نکردند و من از این جهت سخت اندوهناکم، امام صادق (علیه السلام) فرمود: هیچ جای غصه نیست برای اینکه

منطق تو و دلیلت علیه آنان روشن است. منصور پرسید: چه منطقی علیه آنان دارم؟ فرمود: کتاب خدای تعالی. منصور پرسید: این حجت در کجای کتاب خدا است؟ فرمود: آیه شریفه: ((ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه...)) برای اینکه خدای تعالی در این آیه به تو خبر داده از اینکه اولین بیتی که برای مردم بنا نهاده شده، آن بیتی است که در بکه است. المیزان ج: ۳ ص: ۵۵۳ و قهرا معنایش این می‌شود که قبل از بنای کعبه خانه‌ای در آنجا نبوده، و زمینهای اطراف خانه، حریم خانه بوده، و مردم در حریم خانه خدا، خانه ساخته‌اند. بلکه اگر مردم قبل از بنای کعبه، خانه‌های خود را ساخته بودند، می‌توانستند از حریم خانه خود دفاع کنند. (توجه داشته باشید که این بیان، ترجمه عین الفاظ روایت نیست، بلکه مفاد آن است).

ابو جعفر وقتی این را شنید، با اهل مکه در میان گذاشت. و دلیل خود را ارائه داد آنها هم قانع شده و گفتند: هر جور دوست داری عمل کن.

و در همان کتاب از حسن بن علی بن نعمان روایت آورده که گفت: وقتی مهدی (عباسی) بنای مسجد الحرام را توسعه داد، برای مربع کردن آن احتیاج به خانه‌ای پیدا کرد که در کنج مربع واقع شده بود، از صاحبان خانه خواست تا خانه خود را در اختیارش بگذارند ولی آنان زیر بار نرفتند. مهدی از فقها پرسید که چه باید بکند؟ همه گفتند خانه غصبی را نباید داخل مسجد و جزء آن کرد. علی بن یقظین به وی گفت: ای امیر المؤمنین، من به موسی بن جعفر (علیه السلام) می‌نویسم، آنگاه مسأله تو را جواب می‌دهم علی‌نامه‌ای به والی مدینه نوشت، که از موسی بن جعفر (علیه السلام) بپرس، خانه‌ای در کنج مسجد الحرام قرار گرفته، می‌خواهیم جزء مسجدش کنیم، صاحبش رضایت نمی‌دهد. علاج این کار چیست؟ والی نزد امام رفت و مسأله را پرسید، ابوالحسن (علیه السلام) پرسید: آیا جواب لازم است و یا خیلی لزوم ندارد؟ والی گفت: هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه جواب بدهید. فرمود: بنویس، بسم الله الرحمن الرحیم، اگر کعبه بعد از بنای شهر مکه در مکه پدید آمده مردم مکه به حریم خود سزاوارترند. (و کعبه نمی‌تواند جای مردم را بگیرد)، و اگر چنانچه اول کعبه ساخته شد و مردم پس از ساخته شدنش میهمان کعبه شدند، و اطرافش خانه ساختند، و کعبه به حریم خود سزاوارتر است.

همینکه نامه به دست مهدی رسید، آن را بوسید و دستور داد خانه آن شخص را خراب کنند، اهل خانه به شکایت نزد ابی الحسن (علیه السلام) آمدند. که نامه‌ای به مهدی بنویسد، اقل پول خانه را بدهند. امام (علیه السلام) به مهدی نوشت: چیزی به ایشان بده و رضایتشان را بدست آر. او نیز چنین کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۵۴

مؤلف قدس سره: و این دو روایت مشتملند بر استدلالی لطیف و نیز بر می‌آید آغازگر در توسعه مسجد الحرام منصور دوانیقی بوده و بعد از او مهدی تکمیلش کرده. روایاتی از معصومین در وجوب حج و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده در تفسیر آیه: ((و لله علی الناس حج البيت...)) فرموده حج و عمره هر دو است چون هر دو واجب است.

مؤلف قدس سره: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود آورده و در آن حج را به معنای لغویش، یعنی ((قصدا)) تفسیر کرده است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که جمله ((و من کفر)) را به ((و من ترک)) (کسی که حج را ترک کند) تفسیر کرده است.

مؤلف قدس سره: این روایت را شیخ نیز در تهذیب آورده، و خواننده گرامی خود می‌داند که کفر هم مانند ایمان دارای مراتبی است. و منظور از کفر در این آیه، کفر به فروع دین است.

و در کافی از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر روایت کرده که در حدیثی راوی گفت: از آن جناب پرسیدم: پس اگر کسی از ما مسلمانان حج نکند کافر می‌شود؟ فرمود: نه، و لیکن اگر کسی بگوید: مراسم حج اینطور نیست کافر شده است.

مؤلف قدس سره: روایات در این معانی بسیار است. و ((کفر)) در روایت بالا- به معنای ((رد))، تفسیر شده، آیه هم با آن سازگاری ندارد. پس کفر در روایت به معنای لغویش یعنی پوشاندن حق. و این کلمه بر حسب موارد، مصادیقی برایش معین می‌شود. بحث تاریخی (پیرامون بنای کعبه و چند بار تجدید بنای آن)

این معنا، متواتر و قطعی است که، بنای کعبه ابراهیم خلیل بوده و ساکنان اطراف کعبه بعد از بنای آن، تنها فرزندش اسماعیل و قومی از قبائل یمن بنام جرهم بوده‌اند. و کعبه تقریباً ساختمانی به صورت مربع بنا شده که هر ضلع آن به سمت یکی از جهات چهارگانه: شمال، جنوب، مشرق و مغرب بوده و بدین جهت اینطور بنا شده که بادها هر قدر هم که شدید باشد، با رسیدن به آن شکسته شود و نتواند آن را خراب کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۵

و این بنای ابراهیم (علیه السلام) همچنان پای بر جا بود تا آنکه یکبار عمالقه آن را تجدید بنا کردند. و یکبار دیگر قوم جرهم (و یا اول جرهم بعد عمالقه، همچنان که در روایت وارده از امیرالمؤمنین اینطور آمده بود).

و آنگاه، وقتی زمام امر کعبه به دست قصی بن کلاب، یکی از اجداد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) افتاد (یعنی قرن دوم قبل از هجرت) قصی آن را خراب کرد و از نو با است حکامی بیشتر بنا نمود و با چوب دوم (درختی شبیه به نخل) و کنده های نخل آن را پوشانید، و در کنار آن بنائی دیگر نهاد به نام دارالندوه، که در حقیقت مرکز حکومت و شورای با اصحابش بود. آنگاه جهات کعبه را بین طوائف قریش تقسیم نموده که هر طایفه ای خانه های خود را بر لبه مطاف پیرامون کعبه بنا کردند و در خانه های خود را بطرف مطاف باز کردند.

بعضی گفته‌اند: پنج سال قبل از بعثت نیز یکبار دیگر کعبه به وسیله سیل منهدم شد، و طوائف قریش عمل ساختمان آن را در بین خود تقسیم کردند، و بنائی که آن را می ساخت مردی رومی بنام ((یاقوم)) بود و نجاری مصری او را کمک می کرد، و چون رسیدند به محلی که باید حجر لاسود را کار بگذارند، در بین خود نزاع کردند، که این شرافت نصیب کدامیک از طوائف باشد؟ در آخر همگی بر آن توافق کردند که محمد (صلی الله علیه و آله) را که در آن روز سی و پنج ساله بود بین خود حکم قرار دهند، چون به وفور عقل و سداد راءى او آگاهی داشتند. آن جناب دستور داد تا ردائی بیاورند و حجر لاسود را در آن نهاده و به قبائل دستور داد تا اطراف آن را گرفته و بلند کنند، و حجر را در محل نصب یعنی رکن شرقی بالا بیاورند. آنگاه خودش سنگ را برداشت و در جایی که می بایست باشد، قرار داد.

و چون خرج بنائی آنان را به ستوه آورده بود، بلندی آن را به همین مقدار که فعلاً هست گرفتند. و یک مقدار از زمین زیر بنای قبلی از طرف حجر اسماعیل خارج ماند و جزء حجر شد، چون بنا را کوچک تر از آنچه بود ساختند و این بنا همچنان بر جای بود تا زمانی که عبدالله زبیر در عهد یزید بن معاویه (علیهما اللعنه و العذاب) مسلط بر حجاز شد و یزید سرداری بنام حصین به سرکوبیش فرستاد، و در اثر جنگ و سنگهای بزرگی که لشکر یزید با منجنیق بطرف شهر مکه پرتاب می کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۶

کعبه خراب شد و آتش هائیکه باز با منجنیق به سوی شهر می ریختند، پرده کعبه و قسمتی از چوبهایش را بسوزانید، بعد از آنکه با مردن یزید جنگ تمام شد، عبدالله بن زبیر به فکر افتاد، کعبه را خراب نموده بنای آن را تجدید کند، دستور داد گچی ممتاز از یمن آوردند، و آن را با گچ بنا نمود و حجر اسماعیل را جزء خانه کرد، و در کعبه را که قبلاً در بلندی قرار داشت، تا روی زمین پائین آورد. و در برابر در قدیمی، دری دیگر کار گذاشت. تا مردم از یک در در آیند و از در دیگر خارج شوند و ارتفاع بیت را بیست و هفت ذراع (تقریباً سیزده متر و نیم) قرار داد و چون از بنایش فارغ شد، داخل و خارج آن را با مشک و عبیر معطر کرد، و آن را با جامه ای از ابریشم پوشانید، و در هفدهم رجب سال ۶۴ هجری از این کار فارغ گردید.

و بعد از آنکه عبدالملک مروان متولی امر خلافت شد، حجاج بن یوسف به فرمانده لشکرش دستور داد تا به جنگ عبدالله بن زبیر

برود که لشکر حجاج بر عبدالله غلبه کرد و او را شکست داده و در آخر کشت و خود داخل بیت شد و عبدالملک را بدانچه ابن زبیر کرده بود خبر داد. عبدالملک دستور داد، خانه ای را که عبدالله ساخته بود خراب نموده به شکل قبلی اش برگرداند. حجاج دیوار کعبه را از طرف شمال شش ذراع و یک وجب خراب نموده و به اساس قریش رسید و بنای خود را از این سمت بر آن اساس نهاد، و باب شرقی کعبه را که ابن زبیر پائین آورده بود در همان جای قبلیش (تقریباً یک متر و نیم یا دو متر بلندتر از کف) قرار داد و باب غربی را که عبد الله اضافه کرده بود مسدود کرد آنگاه زمین کعبه را با سنگهایی که زیاد آمده بود فرش کرد.

وضع کعبه بدین منوال باقی بود، تا آنکه سلطان سلیمان عثمانی در سال نهصد و شصت روی کار آمد، سقف کعبه را تغییر داد. و چون در سال هزار و صد و بیست و یک هجری احمد عثمانی متولی امر خلافت گردید، مرمت هایی در کعبه انجام داد، و چون سیل عظیم سال هزار و سی و نه بعضی از دیوارهای سمت شمال و شرق و غرب آنرا خراب کرده بود، سلطان مراد چهارم، یکی از پادشاهان آل عثمان دستور داد آنرا ترمیم کردند و کعبه دیگر دستکاری نشد تا امروز که سال هزار و سیصد و هفتاد و پنج هجری قمری و یا سال هزار و سیصد و سی و پنج هجری شمسی است. شکل کعبه

کعبه بنائی است تقریباً مربع، که از سنگ کبود رنگ و سختی ساخته شده، بلندی این بنا شانزده متر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۵۷

در حالی که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خیلی از این کوتاهتر بوده، آنچه که از روایات فتح مکه بر می آید - که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، علی (علیه السلام) را به دوش خود سوار کرد، و علی (علیه السلام) از شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توانست بر بام کعبه رفته، بت هائی را که در آنجا بود بشکند - ثابت کننده این مدعا است.

و طول ضلع شمالی آن که ناودان و حجر اسماعیل در آن سمت است، و همچنین ضلع جنوبی آن، که مقابل ضلع شمالی است، ده متر و ده سانتی متر است و طول ضلع شرقی اش که باب کعبه در دو متری آن از زمین واقع شده، و ضلع روبرویش یعنی ضلع غربی دوازده متر است و حجر الاسود در ستون طرف دست چپ کسی که داخل خانه می شود قرار دارد. در حقیقت حجر الاسود در یک متر و نیمی از زمین مطاف، در ابتدای ضلع جنوبی واقع شده، و این حجر الاسود سنگی است سنگین و بیضی شکل و نتراشیده، رنگی سیاه متمایل به سرخی دارد. و در آن لکه هایی سرخ و رگه هایی زرد دیده می شود که اثر جوش خوردن خود بخودی ترکهای آن سنگ است

و چهار گوشه کعبه از قدیم الایام، چهار رکن نامیده می شده: رکن شمالی را ((رکن عراقی))، و رکن غربی را ((رکن شامی))، و رکن جنوبی را ((رکن یمانی))، و رکن شرقی را که حجر الاسود در آن قرار گرفته ((رکن اسود)) نامیدند، و مسافتی که بین در کعبه و حجر الاسود است، ((ملترم)) می نامند. چون زائر و طواف کننده خانه خدا، در دعا و است غاثه اش به این قسمت متوسل می شود.

و اما ناودان که در دیوار شمالی واقع است، و آن را ناودان رحمت می گویند چیزی است که حجاج بن یوسف آنرا احداث کرد. و بعدها سلطان سلیمان در سال ۹۵۴ آن را برداشت و به جایش ناودانی از نقره گذاشت. و سپس سلطان احمد در سال ۱۰۲۱ آن را به ناودان نقره ای مینیاتور شده مبدل کرد مینیائی کبود رنگ که در فواصلش نقشه هائی طلائی بکار رفته بود و در آخر سال ۱۲۷۳ سلطان عبد المجید عثمانی آن را به ناودانی یک پارچه طلا مبدل کرد که هم اکنون موجود است.

و در مقابل این ناودان، دیواری قوسی قرار دارد که آن را حطیم می گویند، و حطیم نیم دایره ای است، جزء بنا که دو طرفش به زاویه شمالی (و شرقی و جنوبی) و غربی منتهی می شود. البته این دو طرف متصل به زاویه نامبرده نیست، بلکه نرسیده به آن دو قطع می شود. و از دو طرف، دو راهرو بطول دو متر و سی سانت را تشکیل می دهد. بلندی این دیوار قوسی یک متر و پهنایش یک متر و نیم است. و در طرف داخل آن سنگهای منقوشی به کار رفته. فاصله وسط این قوس از داخل با وسط دیوار کعبه هشت

متر و چهل و چهار سانتیمتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۵۸

فضائی که بین حطیم و بین دیوار است ، حجر اسماعیل نامیده می شود. که تقریباً سه متر از آن در بنای ابراهیم (علیه السلام) داخل کعبه بوده ، بعدها بیرون افتاده است . و به همین جهت در اسلام واجب شده است که طواف پیرامون حجر و کعبه انجام شود، تا همه کعبه زمان ابراهیم (علیه السلام) داخل در طواف واقع شود. و بقیه این فضا آغل گوسفندان اسماعیل و هاجر بوده ، بعضی هم گفته اند: هاجر و اسماعیل در همین فضا دفن شده اند این بود وضع هندسی کعبه .

و اما تغییرات و ترمیم هائی که در آن صورت گرفته ، و مراسم و تشریفاتی که در آن معمول بوده ، چون مربوط به غرض تفسیری ما نیست ، متعرضش نمی شویم . جامه کعبه

در سابق در روایاتی که در تفسیر سوره بقره در ذیل داستان هاجر و اسماعیل و آمدنشان به سرزمین مکه نقل کردیم ، چنین داشت که هاجر بعد از ساخته شدن کعبه ، پرده ای بر در آن آویخت .

و اما پرده ای که به همه اطراف کعبه می آویزند، بطوری که گفته اند، اولین کسی که این کار را باب کرد، یکی از تبعهای یمن بنام ابوبکر اسعد بود که آن را با پرده ای نقره باف پوشانید، پرده ای که حاشیه آن با نخهای نقره ای بافته شده بود. بعد از تبع نامبرده ، جانشینانش این رسم را دنبال کردند، و سپس مردم با رواندازهای مختلف آنرا می پوشاندند، بطوری که این پارچه ها روی هم قرار می گرفت و هر جامه ای می پوشید، یکی دیگر روی آن می انداختند. تا زمان قصی بن کلاب رسید، او برای تهیه پیراهن کعبه کمکی سالیانه بعهده عرب نهاد (و بین قبائل سهمی قرار داد) و رسم او همچنان در فرزندان باقی بود، از آن جمله ابو ربیع بن مغیره یکسال این جامه را می داد و یکسال دیگر قبائل قریش می دادند.

در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن جناب کعبه را با پارچه های یمانی پوشانید و این رسم همچنان باقی بود، تا سالی که خلیفه عباسی به زیارت خانه خدا رفت ، خدمه بیت از تراکم پارچه ها بر پشت بام کعبه شکایت کردند و گفتند: مردم اینقدر پارچه بر کعبه می ریزند که خوف آن هست ، خانه خدا از سنگینی فرو بریزد. مهدی عباسی دستور داد همه را بردارند، و به جای آنها، فقط سالی یک پارچه بر کعبه بیاویزند. که این رسم همچنان تا امروز باقی مانده و البته خانه خدا، پیراهنی هم در داخل دارد. و اولین کسی که داخل کعبه را جامه پوشانید، مادر عباس بن عبدالمطلب بود، که برای فرزندش عباس نذر کرده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۵۹ مقام و منزلت کعبه

کعبه در نظر امت های مختلف مورد احترام و تقدیس بود. مثلاً هندیان آنرا تعظیم می کردند و معتقد بودند به اینکه روح ((سیفا)) که به نظر آنان اقنوم سوم است ، در حجر الاسود حلول کرده ، و این حلول در زمانی واقع شده که سیفا با همسرش از بلاد حجاز دیدار کردند.

و همچنین صابئینی از فرس و کلدانیان ، کعبه را تعظیم می کردند، و معتقد بودند که کعبه یکی از خانه های مقدس هفتگانه است - که دومین آن مارس است ، که بر بالای کوهی در اصفهان قرار دارد. و سوم ، بنای مندوسان است که در بلاد هند واقع شده است . چهارم نوبهار است که در شهر بلخ قرار دارد. پنجم بیت غمدان که در شهر صنعاء است ، و ششم کاوسان می باشد که در شهر فرغانه خراسان واقع است . و هفتم خانه ای است در بالاترین شهرهای چین و گفته شده که کلدانیان معتقد بودند کعبه خانه زحل است ، چون قدیمی بوده و عمر طولانی کرده است .

فارسیان هم آن را تعظیم می کردند، به این عقیده که روح هرمز در آن حلول کرده . و بسا به زیارت کعبه نیز می رفتند. یهودیان هم آن را تعظیم می کردند، و در آن خدا را طبق دین ابراهیم عبادت می کردند، و در کعبه صورت ها و مجسمه هایی بود، از آن جمله تمثال ابراهیم و اسماعیل بود که در دستشان چوب های از لام داشتند. و از آن جمله صورت مریم عذراء و مسیح بود، و این خود شاهد بر آن است که هم یهود کعبه را تعظیم می کرده و هم نصارا.



عرب هم آن را تعظیم می کرده، تعظیمی کامل و آن را خانه ای برای خدای تعالی می دانسته و از هر طرف به زیارتش می آمدند، و آن را بنای ابراهیم می دانسته، و مسأله حج جزء دین عرب بوده که با عامل توارث در بین آنها باقی مانده بود. تولیت کعبه تولیت بر کعبه در آغاز با اسماعیل و پس از وی با فرزندان او بوده، تا آنکه قوم جرهم بر دودمان اسماعیل غلبه یافت و تولیت خانه را از آنان گرفته و بخود اختصاص داد، و بعد از جرهم این تولیت به دست عمالقه افتاد که طایفه ای از بنی کرکر بودند و با قوم جرهم جنگ ها کردند. عمالقه همه ساله در کوچهای زمستانی و تابستانی خود در پائین مکه منزل می کردند. همچنانکه جرهمی ها در بالای مکه منزل برمی گزیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۶۰

با گذشت زمان دوباره روزگار به کام جرهمی ها شد و بر عمالقه غلبه یافتند، تا تولیت خانه را بدست آوردند، و حدود سیصد سال در دست داشتند، و بر بنای بیت و بلندی آن اضافاتی نسبت به آنچه در بنای ابراهیم بود پدید آوردند.

بعد از آنکه فرزندان اسماعیل زیاد شدند و قوت و شوکتی پیدا کردند و عرصه مکه بر آنان تنگ شد، ناگزیر در صدد برآمدن تا قوم جرهم را از مکه بیرون کنند که سرانجام با جنگ و ستیز بیرونشان کردند. در آن روزگار بزرگ دودمان اسماعیل عمرو بن لحي بود، که کبیر خزاعه بود، بر مکه استیلا یافته، متولی امر خانه خدا شد، و این عمرو همان کسی است که بت ها را بر بام کعبه نصب نموده و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد و اولین بتی که بر بام کعبه نصب نمود، بت ((هبل)) بود که آن را از شام با خود به مکه آورد و بر بام کعبه نصب کرد، و بعدها بت هائی دیگر آورد، تا عده بت ها زیاد شد، و پرستش بت در بین عرب شیوع یافت و کیش حنفیت و یکتاپرستی یکباره رخت بریست.

در این باره است که ((شحنه بن خلف جرهمی))، ((عمرو بن لحي)) را خطاب کرده و می گوید:

یا عمرو انک قد احدثت آلهة

شتی بمکه حول البیت انصابا

و کان للبیت رب واحد ابداء

فقد جعلت له فی الناس اربابا

لتعرفن بان الله فیمهل

سیصطفی دونکم للبیت حجابا

ولایت و سرپرستی خانه تا زمان حلیل خزاعی همچنان در دودمان خزاعه بود که حلیل این تولیت را بعد از خودش به دخترش همسر قصی بن کلاب واگذار نمود، و اختیار باز و بسته کردن در خانه و به اصطلاح کلید داری آن را به مردی از خزاعه بنام ابا غبشان خزاعی داد. ابو غبشان این منصب را در برابر یک شتر و یک ظرف شراب، به قصی بن کلاب بفروخت. و این عمل در بین عرب مثلی سائر و مشهور شد که هر معامله زیانبار و احمقانه را به آن مثل زده و می گویند: ((اخسر من صفقه ابی غبشان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۶۱

در نتیجه سرپرستی کعبه به تمام جهاتش به قریش منتقل شد و قصی بن کلاب بنای خانه را تجدید نمود که قبلا به آن اشاره کردیم، و جریان به همین منوال ادامه یافت، تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مکه را فتح نمود و داخل کعبه شد و دستور داد عکسها و مجسمه ها را محو نموده، بت ها را شکستند و مقام ابراهیم را که جای دو قدم ابراهیم در آن مانده و تا آن روز در داخل ظرفی در جوار کعبه بود برداشته در جای خودش که همان محل فعلی است دفن نمودند و امروز بر روی آن محل قبه ای ساخته شده دارای چهار پایه، و سقفی بر روی آن پایه ها، و زائرین خانه خدا بعد از طواف، نماز طواف را در آنجا می خوانند.

روایات و اخبار مربوط به کعبه و متعلقات دینی بسیار زیاد و دامنه دار است و ما به این مقدار اکتفا نمودیم، آنهم به این منظور که خوانندگان آیات مربوط به حج و کعبه به آن اخبار نیازمند می شوند.

و یکی از خواص این خانه که خدا آن را مبارک و مایه هدایت خلق قرار داده ، این است که احدی از طوائف اسلام ، درباره شائن آن اختلاف ندارد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۶۲ سوره آل عمران آیات ۱۰۱ - ۹۸

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ (۹۸) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصَدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مِنِّ أَمَنَ تَبْعُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۹۹) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعِيدًا مِّمَّنْ كُفِرْتُمْ (۱۰۰) وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (۱۰۱)

ترجمه آیات

بگو، ای اهل کتاب ، چرا به آیات خدا کفر می ورزید، با اینکه خدای تعالی بر آنچه می کنید ناظر و شاهد است . (۹۸) بگو، ای اهل کتاب چرا کسی را که ایمان آورده ، از راه خدا جلوگیری می کنید و آن راه را کج و معوج می خواهید، با اینکه خود شما شاهد بر حقانیت آنید، و خدا به هیچ وجه از آنچه می کنید غافل نیست . (۹۹) ای کسانی که ایمان آورده اید، شما اگر طایفه ای از اهل کتاب را (که راه خدا را کج و معوج می خواهند اطاعت کنید، شما را بعد از آنکه ایمان آوردید، از دینتان بر می گردانند (ومثل خودشان) کافر می سازند. (۱۰۰) و چگونه کفر می ورزید با اینکه آیات خدا بر شما تلاوت می شود و فرستاده او در بین شما است . و هر کس خود را بخدا بسپارد، به سوی صراط مستقیم هدایت می شود (۱۰۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۶۳ بیان آیات

این آیات بطوری که ملاحظه می کنید با اتصالی که در سیاق دارد، دلالت دارد بر اینکه اهل کتاب (البته طایفه ای از ایشان ، یعنی یهود و یا طایفه ای از یهود) کفر به آیات خدا داشته اند و مؤمنین را از راه خدا باز می داشته اند، به این طریق که راه خدا را در نظر مؤمنین کج و معوج جلوه داده و راه ضلالت و انحراف را در نظر آنان ، راه مستقیم خدا جلوه گر می ساختند. برای مؤمنین القای شبهه ها می کردند، تا به این وسیله حق را که راه آنان است ، باطل و باطل خود را حق جلوه دهند.

آیات قبلی هم دلالت داشت بر انحراف دیگر آنان . و آن این بود که حلیت همه طعامها قبل از آمدن تورات را منکر بودند، و مسأله نسخ شدن حکم قبله و برگشتن آن از بیت المقدس به کعبه را انکار می کردند. بیان ارتباط این آیات با آیات سابق مربوط به یهود

پس این آیات ، متمم آیات سابق است که متعرض مسأله حلیت طعام ، قبل از نزول تورات بود و اینکه کعبه اولین بیت عبادت به شمار می آمد.

پس این آیات به دنبال همان بیانات می خواهد یهود و یا طایفه ای از ایشان را توییح کند که چرا القای شبهه می کنند؟ و چرا مؤمنین را در دینشان دچار سرگیجه می سازند؟ و نیز می خواهد مؤمنین را تحذیر کند، از اینکه یهودیان را در دعوتشان اطاعت کنند و بفهماند که اگر اطاعت کنند کارشان به کفر به دین حق می انجامد و نیز می خواهد ترغیب و تشویقشان کند به اینکه متمسک بخدا گردند، تا به سوی صراط ایمان راه یافته هدایتشان دوام پذیرد.

لیکن بطوری که صاحب المنار، در جلد چهارم ، در تفسیر سوره آل عمران در ذیل همین آیه نقل کرده ، سیوطی ، در کتاب لباب النقول ، از زید بن اسلم روایت کرده که گفته : ((شاش بن قیس)) (که مردی یهودی بوده) به چند نفر از قبیله اوس و خزرج برخورد کرد دید، این دو قبیله که سالها با هم جنگ داشتند، با یکدیگر صحبت می کنند، گل می گویند و گل می شنوند، بسیار ناراحت شد و به جوانی که همراهش بود گفت برو میان این دو طایفه را تیره کن ، پهلوی این دو طایفه بنشین و کشته گانی را که در جنگ بعثت به دست آن طایفه دیگر از دست دادند، بیادشان بیاور. از آنجا برخیز نزد آن طایفه دیگر برو و کشته گان آنان را نیز که در آن جنگ از دست دادند، بیادشان بیاور. آن جوان چنین کرد و دوباره آن دو طایفه را واداشت تا با یکدیگر بگو مگو

کنند. این به آن افتخار کند و آن به این فخر بفروشد تا آنکه در آخر یکی از این دو طایفه و یکی دیگر از آن طایفه بجان هم افتادند، از اوس مردی بنام اوس بن قرظی و از خزرج مردی بنام جبار بن صخر، رو در روی هم به یکدیگر بد و بیراه گفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۶۴

و در نتیجه همه اوسیان و همه خزرجیان پر از خشم شده، برخاستند که به جان هم بیفتند. در این میان خبر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسید، خودش برخاست و به میان ایشان آمده موعظتشان کرد و بینشان صلح برقرار ساخت، هر دو طایفه شنیدند و اطاعت کردند و خدای تعالی درباره آن دو نفر یعنی اوس و جبار این آیه را نازل کرد:

((يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب ...))

و درباره شاش بن قیس، این آیه را فرستاد: ((يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ...)) و این روایت خلاصه روایتی است که الدر المنثور آنرا از زید بن اسلم بطور مفصل نقل کرده و قریب به آن، از ابن عباس و غیره نقل شده است.

و به هر حال آیات مورد بحث با بیانی که ما کردیم بیشتر انطباق دارد، تا با آنچه در این روایت آمده، و این برای خواننده روشن است علاوه بر اینکه آیات مورد بحث، سخن از کفر و ایمان و شهادت یهود و تلاوت آیات خدا بر مؤمنین و امثال این مطالب دارد، که همه آنها با بیان ما مناسب تر است و موید گفتار ما که گفتیم: ((این آیات متمم آیات قبل است))، آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ...))

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ... مراد از آیات به قرینه وحدت سیاق، همان حلیت طعام قبل از نزول تورات و برگشتن قبله در اسلام به سوی کعبه است.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصَدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ... کلمه ((صد)) به معنای برگرداندن است. و جمله ((تبغونها)) به معنای ((تطلبون السبیل)) و کلمه ((عوج)) به معنای متمایل و نیز به معنای تحریف شده است. می خواهد بفرماید: چرا راه خدا را معوج و غیر مستقیم می خواهید و در جستجوی این کارید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۶۵ و أَنْتُمْ شُهَدَاءٌ ... یعنی، شما می دانید که قبل از نزول تورات طعام ها همه حلال بود، و نیز می دانید که یکی از خصائص نبوت پیامبر آخر الزمان برگشتن قبله او از بیت المقدس بطرف کعبه است، همه اینها را در کتاب آسمانی خود یافته اید.

در این جمله شهادت یهود را محاذی شهادت خدا در آیه قبل قرار داده که می فرمود: خدای تعالی شاهد بر عمل یهود و کفر ایشان است و در این محاذی قرار دادن دو شهادت، لطفی است که بر خواننده پوشیده نیست. چون از یک سو فرموده یهودیان خود شاهد بر حقیقت همان چیزی هستند که انکارش می کنند. و از سوی دیگر می فرماید: خدای تعالی هم شاهد است بر انکار و کفر ایشان.

و چون در این آیه، شهادت را به یهود نسبت داد، آخر آیه قبلی را در این آیه تکرار نکرد و فرمود: ((و انتم شهداء و الله شهید علی ما تعملون))، بلکه به جای آن فرمود: ((و ما الله بغافل عما تعملون)) تا مفاد کلام چنین شود: شهادت سندی مستقل در حقانیت اسلام، و بطلان عقائد ایشان است. بطوری که دیگر، گوئی احتیاج ندارد که با شهادت خدا، سندیتش تکمیل گردد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ... وَفِيكُمْ رَسُولُهُ ... مراد از ((فريق)) همانطور که در سابق گفتیم یا همه یهودیان است و یا طایفه ای از ایشان و در جمله و ((انتم تتلى عليكم آيات الله و فيكم رسوله ...)) در این مقام است که بفهماند چگونه به تحریک یهودیان کافر می شوید با اینکه رسول در بین شما است و تمسک به حق را برای شما ممکن می سازد، چون اگر شما در هنگامی که آن جناب آیات را بر شما تلاوت می کند، خوب گوش فرا دهید. و در آن تدبر کنید و اگر تدبرتان کم بود و یا نتوانستید ابتدا به رسول مراجعه کنید، و خلاصه اگر به خاطر این جهت پاره ای از حقایق برای شما مجهول باقی ماند، به رسول که همیشه در بین شما است و از شما دور

نیست و هیچگاه بین شما و او حائل و دربانی نبوده مراجعه کنید تا حق را برایتان روشن کند.

و این عمل یعنی رجوع به پیغمبر و ابطال شبهه هایی که یهود القا کرده و تمسک به آیات خدا و دست به دامن رسول شدن، خود اعتصام به خدا و رسول است. و اعتصام به خدا و رسول هم در حقیقت اعتصام بخدا است. و کسی که به خدا اعتصام کند و به دامن او چنگ بزند، به سوی صراط مستقیم هدایت شده است.

پس مراد از ((کفر)) در جمله ((و یبف تکفرون کفر)) بعد از ایمان است. و جمله ((و انتم تتلی علیکم ...)) کنایه است از امکان اعتصام به آیات خدا و به رسول در اجتناب از کفر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۶۶:

و جمله ((و من یعتصم بالله)) به منزله کبرای کلی است برای این مطلب و همه مطالب نظیر آن.

و مراد از ((هدایت به سوی صراط مستقیم))، راه یافتن به ایمانی ثابت است. چون چنین ایمانی صراطی است که نه اختلاف می پذیرد و نه تخلف، صراطی است که سالکان خود را در وسط خود جمع می کند و نمی گذارد از راه منحرف شده و گمراه کردند. و در اینکه با تعبیر ماضی محقق ((فقد هدی)) مطلب را محقق نمود و فاعل را حذف کرد، دلالتی است بر اینکه این فعل خود بخود محقق، و این هدایت حاصل می شود. چه فاعلش متوجه باشد، و چه نباشد، به عبارت واضح تر: می فهماند که هر کس به خدا تمسک و اعتصام جوید، هدایتش قطعی است، چه خودش متوجه باشد و چه نباشد.

و از آیه شریفه این معنا روشن می شود که کتاب و سنت در دلالت و روشنگری هر حقی که ممکن است اشخاص درباره آن گمراه کردند، کافی است. چون می فرماید: تمسک به خدا که همان تمسک به کتاب خدا است، و اعتصام به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که همان تمسک به سنت آن جناب است، نمی گذارد در هیچ موردی حق و باطل بر کسی مشتبه گردد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۶۷: آیات ۱۱۰ - ۱۰۲، سوره آل عمران

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۰۲) وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۱۰۳) وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۱۰۴) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتِ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۰۵) يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (۱۰۶) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۱۰۷) تَلَمَّكَ ءَايَةُ اللَّهِ نَتَلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِّلْعَالَمِينَ (۱۰۸) وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۱۰۹) كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكُتُبِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (۱۱۰)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا آنتور که شایسته اوست پروا کنید و زینهار مبدا جز با حالت اسلام بمیرید. (۱۰۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۶۸:

و همگی به وسیله حبل خدا خویشتن را حفظ کنید و متفرق نشوید و نعمت خدا بر خویشتن را بیاد آرید، بیاد آرید که با یکدیگر دشمن بودید و او بین دلهایتان الفت برقرار کرد و در نتیجه نعمت او برادر شدید. و در حالی که بر لبه پرتگاه آتش بودید، او شما را از آن پرتگاه نجات داد. خدای تعالی این چنین آیات خود را برایتان بیان می کند تا شاید راه پیدا کنید. (۱۰۳) باید از میان شما طایفه ای باشند که مردم را به سوی خیر دعوت نموده، امر به معروف و نهی از منکر کنند. و این طایفه همانا رستگارانند. (۱۰۴) و شما مانند اهل کتاب نباشید که بعد از آن که آیات روشن به سویشان آمد اختلاف کردند و دسته دسته شدند و آنان عذابی عظیم خواهند داشت. (۱۰۵) روزی که چهره هایی سفید و چهره هایی سیاه می شود اما به آنهایی که رویشان سیاه می شود، گفته می

شود: آیا شما نبودید که بعد از ایمانتان کافر شدید پس حالا عذاب را بخاطر کفری که ورزیدید بچشید. (۱۰۶) و اما آنها که رویشان سفید است در رحمت خدا قرار دارند و در آن جاودانند. (۱۰۷) اینها آیات خداست که ما آن را به حق بر تو می‌خوایم و خدا هیچ ظلمی را برای عالمیان نمی‌خواهد. (۱۰۸) و آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است، ملک خدا است و همه امور به سوی خدا بر می‌گردد. (۱۰۹) شما از ازل بهترین امتی بودید که برای مردم پدید آمدید. چون امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید. و اگر اهل کتاب هم ایمان می‌آوردند، برایشان بهتر بود، لیکن بعضی از آنان مؤمن بو بیشترشان فاسقند. (۱۱۰)

#### بیان آیات

این آیات را می‌توان تتمه دو آیه قبل دانست که به مؤمنین خطاب می‌کرد، از اهل کتاب و فتنه‌انگیزیهای آنان بر حذر باشند، و نیز می‌فرمود: شما پیامبری دارید که اعتصام به حق را برایتان ممکن می‌سازد، پس زنهار گمراه مشوید، و در حفره مهالک ساقط نگردید، این آیات علاوه بر اینکه گفتیم به آیات قبل ارتباط دارد، جنبه ((الکلام یجر الکلام)) را هم دارد، بدون اینکه سیاق سابق را، یعنی تعرض به حال اهل کتاب را تغییر دهد، بکله هنوز آن سیاق را محفوظ نگه داشته، به دلیل اینکه بعد از آیه دوباره سخن از اهل کتاب را پیش می‌کشد و می‌فرماید: ((لن یضروکم الا اذی...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۶۹

یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته در بیانات سابق این معنا گذشت که تقوا - که خود نوعی احتراز است - وقتی تقوای از خدای سبحان می‌شود که احتراز و اجتناب از عذاب او باشد، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة)).

و چنین تقوایی وقتی محقق می‌شود که بر طبق خواسته و رضای او رفتار شود.

پس تقوا عبارت شد از امتثال او امر خدای تعالی، و اجتناب از آنچه که از ارتکاب آن نهی فرموده، و شکر در برابر نعمتهایش و صبر در هنگام ابتلاء به بلائیش که برگشت این دوتای اخیر به یکی است، و آن همان شکرگزاری است. چون ((شکر)) عبارت است از اینکه انسان هر چیزی را در جای خود قرار دهد، و صبر در هنگام برخورد با بلای خدائی یکی از مصادیق این معنا است. پس صبر هم شکر است.

و سخن کوتاه اینکه، تقوای خدای سبحان عبارت شد از اینکه، خدای تعالی اطاعت بشود و معصیت نشود. و بنده او در همه احوال برای او خاضع گردد. چه اینکه او نعمتش بدهد و چه اینکه ندهد (و یا از دستش بگیرد). ((حق التقوی)) غرض و مقصد نهایی است و دستور ((فاتقوا الله ما استطعم)) راه رسیدن به آن هدف را نشان می‌دهد

این معنای کلمه ((تقوا)) بود. ولی اگر این کلمه با قید ((حق تقوا)) اعتبار شود با در نظر گرفتن اینکه حق التقوی، آن تقوایی است که مشوب با باطل و فاسدی از سنخ خودش نباشد. قهرا حق التقوی عبارت خواهد شد از عبودیت خالص، عبودیتی که مخلوط با انانیت و غفلت نباشد. ساده تر بگوییم: عبارت خواهد شد از پرستش خدای تعالی فقط بدون اینکه مخلوط باشد با پرستش هوای خویش، و یا غفلت از مقام ربوبی. و چنین پرستشی عبارت است از اطاعت بدون معصیت و شکر بدون کفران، و یا دائمی بدون فراموشی، و این حالت، همان اسلام حقیقی است البته درجه عالی از اسلام. و بنابراین، برگشت معنای جمله: ((ولا تموتن الا و اتم مسلمون)) همانند این است که فرموده باشد: این حالت را یعنی حق التقوی را همچنان حفظ کنید تا مرگتان فرا رسد.

و این معنا غیر از آن معنایی است که از آیه: ((فاتقوا الله ما استطعم)) استفاده می‌شود. برای اینکه این آیه به این معنا است که فرموده باشد: تقوا را در هیچیک از مقدرات خود رها نکنید. چیزی که هست این استطاعت و قدرت بر حسب اختلاف قوای اشخاص و فهم و همت آن مختلف می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۰

پس آیه: ((فاتقوا الله ما استطعم)) می‌تواند شامل حال همه مراتب تقوا بشود. و هر کس می‌تواند در خور قدرت و فهم خود این

دستور را امتثال بکند.

و اما در آیه مورد بحث به آن معنائی که ما برایش کردیم ، حق التقوی چیزی نیست که همه افراد بتوانند آن را به دست آورند، زیرا حق التقوی بطوری که ملاحظه کردید، ریشه در باطن و ضمیر انسان دارد. و در این مسیر باطنی ، مواقف و معاهدی بس دشوار و خطرناکی ناپیدا هست ، که جز افراد دانشمند، پی به آن مواقف نمی برد. تا چه رسد به اینکه تقوا را در آن مراحل حفظ کند، و نیز در این مسیر باطنی دقائق و لطائفی است که جز مخلصون کسی متوجه آن نمی گردد. چه بسیار مرحله از مراحل تقوا هست که فهم عامی مردم آن را مقدور نفس انسانی نمی داند، و انسان را مستطیع و توانای داشتن چنان مرحله ندانسته حکم قطعی می کند به اینکه این مقدار از تقوا برای بشر مقدور نیست ، ولی کسانی که اهل حق التقوایند، این مرحله را نه تنها مقدور می دانند، بلکه پشت سر انداخته به مراحل دشوارتر رسیده اند.

بنابراین آیه : ((فاتقوا الله ما استطعتم)) کلامی است که همه فهم های مختلف هر یک آن را به معنائی درک می کند و صاحب هر مرحله از فهم و درک آن را با تقوائی که برای خود مقدور می داند، تطبیق می نماید. و ضمناً این کلام وسیله ای می شود که شنونده از کلامی دیگر یعنی از آیه : ((اتقوا الله حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون...)) بفهمد که منظور از آن این است که انسانها خود را در صراط به دست آوردن حق التقوی قرار بدهند و رسیدن به این مقام و استقرار در آن را هدف همت خویش سازند. پس آیه سوره تغابن ، وسیله ای است برای اینکه خطاب در آیه مورد بحث عمومی شود. نظیر مسأله اهداء به صراط مستقیم ، که در عین اینکه مقام بس بلندی است که به جز افرادی انگشت شمار به آن نمی رسند، مع ذلک خدای تعالی عموم بشر را به رساندن خویش به آن مقام دعوت فرموده است .

در نتیجه ، از دو آیه فوق یعنی آیه : ((اتقوا الله حق تقاته...)) و آیه : فاتقوا الله ما استطعتم...)) چنین استفاده می شود که نخست خدای تعالی همه مردم را دعوت به حق التقوی نموده و سپس دستور داده که در این مسیر قرار بگیرند. و برای رسیدن به این مقصد تلاش کنند، و هر کس هر قدر توانائی دارد صرف بکند.

نتیجه این دو دعوت این می شود که همه مردم در صراط تقوا قرار بگیرند. الا اینکه هر کس به یک مرحله آن برسد، و طبق فهم و همت خود و توفیقاتی که خدای تعالی به او افاضه می کند، یک درجه آن را کسب کند، تا ببینی فهم هر کس و همتش و تائید و تسدید خدا درباره او چقدر باشد. پس این است آنچه که با تدبر در معنای دو آیه ، از آن دو استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۷۱

پس معلوم شد که این دو آیه اختلافی در مضمون ندارند. و در عین حال آیه اولی یعنی آیه : ((اتقوا الله حق تقاته)) نمی خواهد عین آن مطلبی را خاطر نشان سازد که آیه دومی در مقام افاده آنست . آیه اولی دعوت به اصل مقصد دارد. و آیه دومی کیفیت پیمودن راه این مقصد را بیان می کند.

وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا - وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ مَسَاءَ لَه مَوْتِ يَكِي از امور تکوینی است که از حیطة اختیار ما بیرون است و به همین جهت اگر امر و نهی به آن تعلق گیرد، مثلاً به ما دستور بدهند که اینطور بمیرید، و یا آنطور نمیرید. قطعاً امر و نهی تکلیفی نخواهد بود، بلکه امر و نهی تکوینی است ، مانند امر به مردن در آیه : ((فقال لهم الله موتوا...)) و امر به زنده شدن در آیه : ((ان يقول له كن فيكون...)).

لیکن گاهی می شود که یک امر غیر اختیاری را به امری اختیاری اضافه و ترکیب می کنند و آنگاه این ترکیب یافته را امری اختیاری قرار داده ، نسبت اختیار به آن می دهند، تا بشود مورد امر و نهی اعتباری قرار دهند، و مثلاً- بفرمایند: فلا تکنون من الممترین و یا: ((و لا- تکن مع الکافرین)) و یا: ((کونوا مع الصادقین)) و امثال اینها، با اینکه ممتری و دو دل نبودن ، و همچنین با کافران نبودن ، و با صادقان بودن ، امری صد در صد اختیاری نیست ، چون اصل بودن و نبودن ، لازمه تکوینی انسان است و در تحت اختیار خود آدمی نیست . ولی همین امر غیر اختیاری را وقتی مربوط و وابسته به امری اختیاری از قبیل دو دلی و کفر و



ملازمت صدق کنند، آن وقت امری اختیاری می شود. و امر و نهی مولوی به آن تعلق می گیرد.

و کوتاه سخن اینکه: نهی از مردن بدون اسلام بخاطر این صحیح شده که امری اختیاری شده، و برگشت نهائیش به کنایه است از اینکه همواره و در همه حالات ملتزم به اسلام باش تا قهرا هر وقت مرگت رسید. در یکی از حالات سلامت باشد. و در حال اسلام مرده باشی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۲

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا خِذَائِ اللَّهِ تَعَالَى فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ كَذِبًا يُكْفِرُ بِهِ وَأَنْتُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِينَ (و کیف تکفرون و انتم تتلی علیکم آیات اللّٰه و فیکم رسوله و من یعتمضم باللّٰه...) فرموده بود که تمسک به آیات خدا و رسول او (و یا تمسک به کتاب و سنت) تمسک به خدا است و شخص متمسک و معتصم در امان است، و هدایتش ضمانت شده است. کسی که دست به دامن رسول شود، دست به دامن کتاب شده است چون همین کتاب است که در آن آمده: ((و ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا...)). مراد از اعتصام همگانی به ((حبل اللّٰه)) در ((واعتمضوا بحبل اللّٰه جمیعاً...))

اینک در این آیه، اعتصام مذکور و سفارش شده در آن آیه را، مبدل کرد به اعتصام بحبل اللّٰه. در نتیجه فهماند که اعتصام به خدا و رسولی که گفتیم، اعتصام بحبل اللّٰه است. یعنی آن رابط و واسطه ای که بین عبد و رب را به هم وصل می کند، و آسمان را به زمین مرتبط می سازد. چون گفتیم که اعتصام به خدا و رسول، اعتصام به کتاب خدا است که عبارت است از وحیی که از آسمان به زمین می رسد. و اگر خواست ی، می توانی اینطور بگوئی: حبل اللّٰه همان قرآن و رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله) است. چون قبلاً هم توجه فرمودی که برگشت همه اینها به یک چیز است.

و قرآن کریم، هر چند که جز به حق تقوا و اسلام ثابت دعوت نمی کند، لیکن غرض این آیه غیر از آن غرضی است که آیه قبلی یعنی: ((اتقوا اللّٰه حق تقاته...)) داشت، آن آیه متعرض حکم تک تک افراد بود که مراقب باشند حق تقوا را به دست آورده، جز با اسلام نمی روند. ولی این آیه متعرض حکم جماعت مجتمع است. دلیلش این است که می فرماید: ((جمیعاً)) و نیز می فرماید: ((و لا تفرقوا)).

پس این دو آیه همانطور که فرد را بر تمسک به کتاب و سنت سفارش می کنند به مجتمع اسلامی نیز دستور می دهند که به کتاب و سنت معتصم شوند.

وَادْكُرُوا اللَّهَ عَالِمًا إِنَّكُمْ أَنتُمْ آغْدَاءٌ فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا جَمَلَةٌ ((اذ کنتم)) بیان است برای کلمه ((نعتمه)) و جمله بعدی که می فرماید: ((و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها)) عطف است به همین جمله. داءب و رسم قرآن بر ذکر علل و اسباب تعلیماتش می باشد و از اطاعت و تقلید کورکورانه و بدون دلیل نهی می کند

و اینکه خدای تعالی امر می کند به یادآوری این نعمت، اساسش رسم و عادت است که قرآن کریم دارد و آن این است که تعلیمات خود را با ذکر علل و اسباب بیان نموده و از این راه، خلق را به سوی خیر و هدایت دعوت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷

بدون اینکه مردم را وادار به تقلید کورکورانه بسازد، و حاشا از تعلیم الهی که بشر را به سوی سعادتش یعنی به سوی علم نافع و عمل صالح هدایت نموده، حیرت، تقلید و ظلمت جهل را هم تجویز نماید ولی لازم است که مسأله بر اهل علم و تدبیر مشتبه نشود (و بدانند که ممنوعیت تقلید در تشخیص راه سعادت، منافاتی با تسلیم شدن برای خدا ندارد. به این معنا که مورد هر یک غیر مورد دیگری است، آنجا که تقلید ممنوع است، مسائل مربوط به اصول و معارف اصولی دین است. و آنجا که جای تسلیم است، مسائل فروع و احکام عملی است. ((مترجم)))

پس خدای تعالی در عین اینکه حقیقت سعادت بشر را به او تعلیم می دهد، علت آن را هم بیان می کند تا کورکورانه نپذیرفته باشد، بلکه بفهمد که حقایق دینی، همه به هم ارتباط دارد. و همه از ناحیه منبع توحید افاضه شده است. در عین حال تسلیم شدن

در برابر خدای تعالی را هم واجب می‌داند، چون رب العالمین است، و اعتصام به حبل او اعتصام بحبل رب العالمین است. همچنانکه در آخر آیات می‌فرماید: ((تلك آیات الله نتلوها عليك بالحق ... و الى الله ترجع الامور)). چکیده سخن و سخن کوتاه اینکه، خدای تعالی بندگان را امر فرموده که هیچ سخنی را نپذیرند و هیچ امری را اطاعت نکنند، مگر بعد از آنکه وجه آن سخن و فلسفه آن اطاعت را فهمیده باشند و آنگاه از این دستور کلی، دو مورد را استثناء نموده، دستور داده که نسبت به خود او تسلیم مطلق باشند و همین دستور خود را هم توجیه می‌فرماید به اینکه خدای تعالی تنها کسی است که مالک علی الاطلاق ایشان است. پس ایشان حق ندارند بخواهند، مگر چیزی را که او خواسته باشد، تنها باید کاری را بکنند که خدا از ایشان خواسته، و خلاصه به تصرفات خدا در ایشان تن در دهند.

مورد دوم اینکه، به ایشان امر فرموده که آنچه را رسول او ابلاغ می‌کند، بطور مطلق اطاعت کنند و همین دستور را نیز اینطور توجیه می‌فرماید، که چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از پیش خود چیزی نمی‌گوید، و دستوری نمی‌دهد، آنچه می‌گوید ابلاغ دستورات خداست پس در حقیقت این دو مورد هم استثنا نشده، چون خود این دو دستور و یا به عبارت دیگر آن دو اطاعت بی چون و چرا را هم توجیه کرده و برایش دلیل آورد.

آنگاه با بندگان خود درباره حقایق معارف سخن می‌گوید، و طرق سعادت را شرح می‌دهد. و باز همین را به وجهی عام توجیه می‌فرماید، تا بندگان به روابط معارف و طرق سعادت راه می‌یابند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۴

و از این راه، هم اصل توحید را محقق سازند و هم به این ادب الهی مودب شده، بر طریقه تفکر صحیح مسلط شوند، و راه درست حرف زدن را بشناسند و در نتیجه به وسیله علم زنده شده، از قید و بند تقلید رها و آزاد شوند، و نتیجه این آزادی و آزاد اندیشی این است که اگر وجه و فلسفه هر یک از معارف ثابت دینی و یا ملحقات و متعلقات آن را بفهمند، آن را اخذ می‌کنند و اما اگر نفهمند فوری و عجولانه آن را رد نموده به امید فهمیدن فلسفه اش به بحث و تدبر می‌پردازند و وقتی برایشان ثابت شد بدون رد و اعتراض آن را می‌پذیرند.

و این معنا غیر از آن است که کسی بگوید: اساس دین بر این است که انسان هیچ مطلب بی دلیلی را از احدی حتی از خدا و رسولش قبول نکند، برای اینکه این گفتار، سفیهانه ترین نظر، و بدترین گفتار است و برگشتش به این است که خدای تعالی از بندگانش خواسته باشد که بعد از آنکه دارای دلیل شدند، باز دلیل بخواهند، و در جستجوی آن باشند، چون ربوبیت و ملک خدای تعالی اصل و مهم ترین دلیل است، بر اینکه خلق باید تسلیم او باشند، و حکم او را در خود نافذ دارند، همچنانکه رسالت رسول دلیل قاطع است بر اینکه آنچه آن جناب می‌گوید، از پیش خدای تعالی می‌گوید. (دقت فرمائید)

و یا برگشتش به این است که ربوبیت خدای تعالی را در آنچه بخاطر ربوبیتش تصرف می‌کند لغو بدانند. و این هم چیزی جز تناقض نیست.

و حاصل کلام این است که: مسلک و مرام اسلامی و طریق نبوی جز به علم و اجتناب از تقلید دعوت نمی‌کند، و اینهایی که پیروی از کتاب و سنت را تقلید دانسته، از آن انتقاد می‌کنند، خود مقلدند، و همین گفته خود را بدون دلیل از دیگران پذیرفته اند. وجه اینکه خداوند اعتصام به حبل الله و عدم تفرق را نعمت خوانده است

و شاید وجه اینکه اعتصام بحبل الله و متفرق نشدن را نعمت خدا خوانده، و فرمود: ((اذكروا نعمه الله عليكم)) اشاره به همین معنائی باشد که ما خاطر نشان ساختیم یعنی خواسته باشد بفرماید، اگر شما را به اعتصام و عدم تفرقه می‌خوانیم بی دلیل نیست. دلیل بر اینکه شما را بدان دعوت کرده ایم، همین است که خود به چشم خود ثمرات اتحاد و اجتماع و تلخی عداوت و حلاوت محبت و الفت و برادری را چشیدید و در اثر تفرقه در لبه پرتگاه آتش رفتید و در اثر اتحاد و الفت از آتش نجات یافتید، و اگر ما این دلیل را به رخ شما می‌کشیم، نه از این باب است که بر خود واجب می‌دانیم هر چه می‌گوئیم، دلیلش را هم ذکر بکنیم و

اگر ذکر نکنیم دلیل بر این است که گفتارمان حق نبوده، نه، گفتار ما همیشه حق است، چه دلیلش را هم ذکر نکنیم و چه نکنیم بلکه از این باب است که بدانید این تمسک به حبل الله و اتحاد شما نعمتی است از ناحیه ما و در نتیجه متوجه شوید که تمامی دستوراتی که ما به شما می‌دهیم، همه اش مثل این دستور به نفع شما است و سعادت و راحت و رستگاری شما را تامین می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۵

خدای تعالی در آیه شریفه، دو دلیل بر لزوم اعتصام به حبل الله و عدم تفرقه آورده یکی در جمله: ((اذ کنتم اعداء...)) و دوم در جمله: ((و کنتم علی شفا حفره من النار...)) دلیل اول مبتنی است بر اصل تجربه، و اینکه خود شما در سابق با یکدیگر دشمن بودید، و تلخی‌های دشمنی را چشیدید، و خدا شما را از آن نجات داد، و دلیل دوم مبتنی است بر بیانی عقلی که بزودی خواهد آمد.

و اگر در جمله: (فاصبحتم بنعمته اخوانا...) دوباره کلمه ((نعمت)) را ذکر کرد، برای این بود که به امتنانی اشاره کرده باشد که جمله: ((اذکروا نعمه الله علیکم...)) بر آن دلالت داشت و مراد از نعمت همان الفتی است که نام برد پس مراد به اخوتی هم که این نعمت آن را محقق ساخته نیز همان تالف قلوب است. پس اخوت در اینجا حقیقتی ادعائی است نه واقعی، چون برادری واقعی عبارت است از شرکت دو نفر یا بیشتر در پدر و مادر واحد. (و یا پدر و احد یا مادر واحد).

و نیز ممکن است اشاره باشد به اخوتی که در آیه: ((انما المومنون اخوة)) که حقیقتی است اعتباری، زیرا در این آیه، خدای تعالی برادری را در میان مؤمنین تشریح کرده و آثار و حقوق مهمی بر آن مترتب کرده است.

وَ كُنْتُمْ عَلٰی شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا... شفافای ((حفره))، به معنای لبه آن است، البته لبه‌ای که هر کس قدم بر آن بگذارد، مشرف بر سقوط در آن شود. و مراد از کلمه ((من النار)) یا آتش آخرت است و یا آتش جنگ. اگر منظور آتش آخرت باشد، در این صورت منظور از شفای حفره آن این خواهد بود که شما کافر بودید، و بین شما و افتادن در آتش دوزخ، بیش از یک قدم فاصله نبود و آن یک قدم همان مردن شما بود که از سیاهی چشم آدمی به سفیدی آن به آدمی نزدیک تر است و خدای تعالی شما را با ایمان آوردنتان نجات داد.

و اگر مراد از آن ((آتش)) جنگ باشد، منظور این خواهد بود که حال آنان را در مجتمع فاسدشان بیان نموده، بفرماید شما قبل از ایمان آوردنتان در لبه آتش جنگهائی قرار داشتید که هر لحظه ممکن بود برپا گردد.

و این تعبیر یعنی آتش خواندن جنگ، استعمالی شایع دارد. البته استعمالی مجازی و بطور استعاره. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۶

بطور استعاره. پس در این صورت، مقصود این است که بفرماید: مجتمعی که با اجتماع دهائی مختلف و هدفهائی گوناگون و هوا و هوسهای مختلف تشکیل شود. با در نظر گرفتن اینکه راهنمای چنین مجتمعی واحد نیست، تا به هدفی واحد سوقش دهد، بلکه راهنماها بخاطر اختلاف امیال شخصی و تحکیمات بیهوده فردی متعدد است. و به سوی هدفهای مختلف دعوت می‌کند و شدیدترین خلاف و اختلاف را پدید می‌آورد. خلاف و اختلاف کارشان را به تنازع می‌کشاند، و دائما به قتال و نزاع و فناء و زوال تهدیدشان می‌کند. و این همان آتشی است که در حفره جهالت می‌افتد، و همه چیز را می‌سوزاند. و کسی که در آن حفره بیفتد، مخلص و راه نجاتی ندارد.

معلوم می‌شود قبل از نزول این آیه، طایفه‌ای از مسلمانان بعد از کفرشان ایمان آورده بودند، طایفه‌ای خاص بوده‌اند که در خطاب این آیات، از سایر طوائف نزدیکتر بوده‌اند چون در طول زندگی قبل از اسلامشان لحظه‌ای فارغ از دلواپسی نبودند، دلواپسی از جنگها و مقاتلاتی که هر آن تهدیدشان می‌کرده. نه امنیتی داشته‌اند و نه راحتی و فراغت و اصلا به حقیقت امنیت عمومی (امنیتی که تمام جامعه و جمیع جهاتش را فرا گیرد، آبرو و مال و عرض و جان و سایر زندگی عمومی را تامین کند) پی

نبرده و طعم آن را نچشیده بودند.

و بعد از آنکه دسته جمعی به حبل خدا متمسک شدند و آثار سعادت زندگی برایشان نمودار شده ، چیزی از حلاوت نعمتهای الهی را چشیدند، آن وقت فهمیدند که تذکرات الهی راست بوده ، و خدای تعالی چه نعمت و چه سعادت لذیذی به ایشان ارزانی داشته است .

پس خطاب در این آیات ، در نفوس چنین مردمی جای گیرتر و مؤثرتر از نفوس اقوام دیگر است .

و به همین جهت مبنای کلام و اساس دعوت بر مشاهده و دریافت قرار گرفته ، نه صرف فرض و تئوری . چون هیچوقت بیان اثر عیان و تجربه را کاربرد فرض و تئوری ندارد. و به همین جهت بود که تحذیر آینده یعنی در آیه : ((و لا تکنوا کالذین تفرقوا و اختلفوا...)) به حال پیشینیان اشاره کرد. چون مال حال آنان را همه دیده بودند، تجربه ای بود برای مؤمنین . پس این مؤمنین باید از سرانجام کار آنان عبرت گیرند و راهی را که آنها رفتند نروند تا به سرنوشت آنان مبتلا نگردند.

آنگاه آنان را به خصوصیتی که در این بیان هست ، تنبه داده ، می فرماید: ((کذلک بین الله لکم آیات لعلکم تهتدون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۷۷

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... تجربه قطعی دلالت می کند بر اینکه معلوماتی که انسان در زندگی برای خود تهیه می کند و معلوم است که از میان معلومات ذخیره نمی کند مگر آنچه را که برایش سودمند باشد، از هر طریقی که باشد و به هر نحوی که ذخیره کرده باشد، وقتی متوجه آن معلومات نباشد و با عمل به آن معلومات و تمرین عملی دائمی به یاد آنها نباشد، به تدریج از یادش می رود و به بوته فراموشی سپرده می شود. و در این هم شکی نداریم که عمل در همه شؤون دایر مدار علم است هر زمان که علم قوی باشد عمل قوت می گیرد. و هر زمان علم ضعیف باشد عمل هم ضعیف می گردد. هر زمان که علم یک علم صالحی باشد، عمل هم صالح می شود، و هر زمان که علم فاسد باشد عمل هم فاسد می گردد. خدای تعالی هم حال علم و عمل را در آیه زیر، به زمین و روئیدنی های آن مثل زده و فرموده : ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا...)) و نیز شکی نداریم در اینکه علم و عمل ، اثری متقابل در یکدیگر دارند. قوی ترین داعی به عمل علم است و وقتی عمل واقع شد و اثرش به چشم دیده شد، بهترین معلمی است که همان علم را به آدمی می آموزد.

و همه اینها که گفته شد، انگیره شده است در اینکه مجتمع صالحی که علمی نافع و عملی صالح دارد، علم و تمدن خود را با تمام نیرو حفظ کند. و افراد آن مجتمع ، اگر فردی را ببینند که از آن علم تخلف کرد، او را به سوی آن علم برگردانند، و شخص منحرف از طریق خیر و معروف را به حال خود واگذار نکنند، و نگذارند آن فرد در پرتگاه منکر سقوط نموده ، در مهلکه شر و فساد بیفتد، بلکه هر یک از افراد آن مجتمع به شخص منحرف برخورد نمایند، او را از انحراف نهی کند. امر به معروف و نهی از منکر، از لوازم و واجبات اجتماع معتصم به حبل الله است

و این همان دعوت به فراگیری و تشخیص معروف از منکر و امر به معروف و نهی از منکر است و این همان است که خدای تعالی در این آیه شریفه خاطر نشان ساخته و می فرماید: ((یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر)) و از اینجا روشن می شود که چرا از خیر و شر تعبیر به معروف و منکر نمود. چون زمینه گفتار و مضمون آیه قبلی بود که ، می فرمود: ((همگی به حبل الله چنگ بزنید و متفرق نشوید...)) و معلوم است که چنین مجمع که همه افرادش چنگ به حبل الله دارند، معروف در آن خیر، و منکر در آن شر است و ممکن نیست به عکس این باشد و به فرض هم که این نکته در نظر نبوده باشد، قطعاً وجه اینکه خیر و شر را معروف و منکر خوانده ، این است که به حسب نظر دین ، خیر معروف و شر منکر است ، نه به حسب عمل خارجی . المیزان ج : ۳

ص : ۵۷۸

و اما اینکه فرمود: ((و لتکن منکم امه)) بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((من)) برای تبعیض است ، چون امر به معروف و نهی از

منکر - و به کلی دعوت به سوی خیر - از واجبات کفائی است و مثل نماز و روزه واجب عینی نیست و قهرا وقتی در هر جامعه ای عده ای این کار را بکنند، تکلیف از سایرین ساقط می شود.

ولی بعضی گفته اند: این کلمه بیانیه است. و مراد از آیه شریفه این است که: ((شما با این اجتماع صالح (و متمسک بحبل الله) که دارید، باید امتی باشید که به سوی خیر دعوت می کنند)).

در نتیجه جریان این کلام همانند این است که بگوئیم: ((و لیکن لی منک صدیق)) که منظورمان از این سخن این است که تو باید دوست من باشی. و ظاهرا منظور این مفسر از بیانیه بودن من این است که این کلمه، نشویه ابتدائی باشد. امر به معروف و نهی از منکر اگر واجب باشد واجب کفایی است

و آنچه سزاوار است گفته شود این است که بحث و بگو مگو در اینکه کلمه ((من)) تبعیضی است و یا بیانیه، بحثی بی فایده است و به نتیجه ای منتهی نمی شود. برای اینکه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر از اموری است که اگر واجب باشد طبعاً واجب کفائی خواهد بود. چون بعد از آنکه فرضاً یکی از افراد اجتماع این امور را انجام داد، دیگر معنا ندارد که بر سایر افراد اجتماع نیز واجب باشد که همان کار را انجام دهند.

پس اگر فرض کنیم، امتی هست که روی هم افرادش داعی به سوی خیر و امر به معروف و ناهی از منکرند، قهرا معنایش این خواهد بود که در این امت افرادی هستند که به این وظیفه قیام می کنند.

پس مسأله در هر حال قائم به بعضی افراد جامعه است، نه به همه آنها و خطابی که این وظیفه را تشریح می کند، اگر متوجه همان بعضی باشد که هیچ، و اگر متوجه کل جامعه باشد، باز هم به اعتبار بعض است.

و به عبارتی دیگر، بازخواست و عقاب در تخلف این وظیفه، متوجه تک تک افراد است. ولی پاداش و اجرش از آن کسی است که وظیفه را انجام داده باشد. و به همین جهت است که می بینیم دنبال جمله فرمود: ((و اولئک هم المفلحون)). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۷۹

پس ظاهر همین است که به قول آن مفسر، کلمه ((من)) تبعیضی است، و در محاورات خود ما نیز اگر در مثل چنین ترکیبی و چنین کلامی، کلمه ((من)) بکار رفته باشد، ظاهرش همین است که برای تبعیض باشد مگر آنکه دلیلی در کلام باشد، و دلالت کند بر اینکه معنای دیگری از این کلمه منظور است.

این را هم باید دانست که موضوعات سه گانه، یعنی دعوت به خیر، و امر به معروف، و نهی از منکر، بحثهای تفسیری بس طولانی و عمیق دارد که ان شاء الله در موارد دیگری که مناسب باشد متعرض آنها و همچنین بحث هائی علمی و نفسی و اجتماعی مربوط به آن می شویم. نهی از تفرقه و اختلاف در آراء و عقاید

و لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ... بعید نیست که جمله ((من بعد ما جاءهم البينات)) متعلق باشد فقط به جمله: ((و اختلفوا)) و در این صورت مراد از ((اختلاف))، تفرق از حیث اعتقاد و مراد از ((تفرق)) اختلاف و تشتت از حیث

بدنها است. و اگر تفرق را جلوتر از اختلاف ذکر فرمود، برای این بود که تفرقه و جدائی بدنها از یکدیگر، مقدمه جدائی عقاید است، چون وقتی یک قوم به هم نزدیک و مجتمع و مربوط باشند، عقایدشان به یکدیگر متصل و در آخر از راه تماس و تاءثیر متقابل متحد می شود. و اختلاف عقیدتی در بینشان رخنه نمی کند. بر عکس وقتی افراد از یکدیگر جدا و بریده باشند، همین اختلاف و جدائی بدنها باعث اختلاف مشربها و مسلکها می شود و به تدریج هر چند نفری دارای افکار و آرائی مستقل و جدای از افکار و آرای دیگران می شوند و تفرقه و جدائی باطنی هم پیدا نموده شق عصای وحدتشان می شود. پس کانه خدای تعالی خواسته است بفرماید: ((شما مسلمانان مثل آن امته نباشید که در آغاز بدنهایشان از یکدیگر جدا شد و از جماعت خارج شدند و در آخر این جدائی از اجتماع، سبب شد که آراء و عقائدشان هم مختلف گردد)).

و می بینیم که خدای تعالی این اختلاف را در مواردی از کلامش به بغی نسبت داده مثلاً فرموده: ((و ما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءتهم البینات بغیا بینهم)) با اینکه مسأله ظهور اختلاف در آراء و عقائد، امری ضروری است و جلوگیری افراد از آن ممکن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۸.

چون درک و فهم افراد مختلف است، لیکن همانطور که این بروز اختلاف ضروری است، برطرف شدن آنهم به وسیله اجتماع ضروری است. و اجتماع بدنها با یکدیگر به خوبی می تواند این اختلاف را برطرف سازد. پس رفع اختلاف امری است ممکن و مقدور - البته مقدور بواسطه.

و خلاصه اگر جامعه مستقیماً نتواند اختلاف را برطرف سازد، با یک واسطه می تواند. و آنهم این است که بدنها را بهم متصل و مرتبط سازد، پس با این حال، اگر امتی نخواهد اینکار را بکند امتی باغی و ستمگر است. و خودش به دست خود اختلاف راه انداخته و در آخر هلاکت را برای خود فراهم کرده است. علت تاءکید فراوان قرآن کریم به دعوت به اتحاد و نهی از اختلاف و قرآن کریم به همین جهت دعوت به اتحاد را بسیار تاکید نموده و نهی از اختلاف را به نهایت رسانده و این نیست مگر به خاطر اینکه تفرس و ژرف نگری می کرده، و می دانسته که این امت مانند امتهایی که قبل از ایشان بودند و بلکه بیش از آنان دستخوش اختلاف می شوند. و ما مکرر خاطر نشان ساخته ایم که از داب قرآن می فهمیم هرگاه در تحذیر و هشدار دادن از خطری و نهی از نزدیک شدن به آن بسیار تاکید می کند، نشانه این است که این خطر پیش می آید، و یا مثلاً این عملی که بسیار از آن نهی فرموده ارتکاب خواهد شد و مسأله وقوع اختلاف در امت اسلام را رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم خبر داد، و فرمود: چیزی نمی گذرد که اختلاف بطور نامحسوس و آرام آرام در امتش رخنه می کند و در آخر امتش را به صورت فرقه هایی گوناگون در می آورد و امتش مختلف می شوند، آنطوری که یهود و نصارا مختلف شدند، که ان شاء الله روایت آن جناب در این باب در بحث روایتی خواهد آمد.

جریان حوادث هم این پیشگویی قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله) را تصدیق کرد، چیزی از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نگذشت که امت اسلام قطعه قطعه شد و به مذاهبی گوناگون منشعب گشت، هر مذهبی صاحب مذهب دیگر را تکفیر کرد و این بدبختی از زمان صحابه آن حضرت تا امروز ادامه دارد و هر زمانی که شخصی خیرخواه برخاست تا اختلاف بین این مذاهب را از بین ببرد، به جای از بین بردن اختلاف، و یک مذهب کردن دو مذهب، مذهب سومی بوجود آمد.

و آنچه که بحث ما با تجزیه و تحلیل ما را بدان رهنمون می شود، این است که همه این اختلاف هائی که در اسلام پدید آمد همه به منافقین منتهی می گردد، همان منافقینی که قرآن کریم خشن ترین و کوبنده ترین بیان را درباره آنان دارد و مکر و توطئه آنان را عظیم می شمارد.

چون اگر خواننده عزیز بیاناتی را که قرآن کریم در سوره بقره و توبه و احزاب و منافقین و سایر سوره ها درباره منافقین دارد، به دقت مورد مطالعه قرار دهد لحنی عجیب خواهد دید. تازه این لحن منافقین در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که هنوز وحی قطع نشده بود. المیزان ج: ۳ ص: ۵۸۱

(و اگر دست از پا خطا می کردند و حتی در درون خانه هایشان توطئه ای می چیدند، بلافاصله خبرش به وسیله وحی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به وسیله آن جناب به عموم مسلمانان می رسید. (مترجم))

آن وقت چطور شد که بعد از درگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دیگر هیچ سخنی از منافقین در میان نیامد. و ناگهان سر و صدایشان خوابید (آیا هیچ عاقلی احتمال می دهد که با رفتن آن جناب نفاق تمام شد و منافقین هم از بین رفتند؟!)

به هر حال بعد از رحلت آن جناب بسیار زود مردم متفرق شدند و مذاهب گوناگون بین آنها جدائی و دوری افکند. و حکومتها مردم را در بند تحکم و استبداد خود کشیدند و سعادت حیاتشان را به شقاوت، و هدایتشان را مبدل به ضلالت و غی نمودند (و الله



لمستعان).

(در اینجا بد نیست تذکر دهم که استاد علامه اعلی الله مقامه را عادت چنین بود که هر وقت سخن از ناملایمات و گرفتاریهای مسلمین به میان می آمد، این کلمه را تکرار می فرمود: ((و الله المستعان)) - ((مترجم)).

و امیدوارم خدای تعالی توفیق دهد در تفسیر سوره براءت ان شاء الله این بحث را بطور کامل دنبال کنیم .

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ ... هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ از آنجائی که مقام آیات مورد بحث ، مقام کفران نعمت بود، و کفران به نعمت هم نظیر خیانت ، باعث خست و فرومایگی انفعال و شرمندگی می شود. لذا خدای تعالی در این مقام از میان انواع عذاب های آخرت ، عذابی را ذکر کرد که با حالت شرمندگی مناسبت دارد و حال شرمندگان را ممثل می سازد، و آن عبارت است از سیه روئی که در دنیا هم مردم دنیا این تعبیر را در مورد شرمندگان و امثال آنان دارند. همچنانکه جمله : ((فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم...)) به خوبی بر این معنا دلالت دارد.

و همچنین از میان همه ثوابهای اخروی - که می تواند ثواب شاکران این نعمت باشد - می توان ثوابی را نام برد که با شکرگزاری تناسب داشت ، و آن رو سفیدی است که در محاورات دنیائی نیز دلالت بر خشنودی و پسند دارد. تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ((بالحق)) متعلق است به جمله : ((یتلوهها)). و منظور از تلاوت به حق تلاوت حق است ، تلاوتی که باطل و شیطانی

نیست . ممکن هم هست ظرف را متعلق به کلمه ((آیات)) گرفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۸۲

- البته این احتمال وقتی درست است که کلمه ((آیات)) جنبه وصفی هم داشته باشد - احتمال هم دارد ظرف نامبرده مستقر باشد - یعنی متعلق آن در تقدیر باشد - و در این دو صورت معنای آیه چنین می شود: ((این آیات که از رفتار خدا با دو طایفه ((کافر)) و ((شاکر)) کشف می کند، آیاتی است مصاحب با حق و بدون اینکه یک قدم به سوی باطل و ظلم منحرف بشود))، و این وجه با جمله بعدی آیه که می فرماید: ((و ما الله يريد ظلما...)) موافق تر از وجه اول است که ظرف را متعلق به جمله ((یتلوهها)) گرفتیم .

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ اصطلاح ادبیات این معنا مسلم است که کلمه (بی الف و لام) اگر در سیاق نفی واقع شود، افاده عمومیت می کند. و اصطلاح دیگر ادبیات این است که هر جا جمعی دارای الف و لام باشد عمومیت و استغراق را می رساند. در جمله مورد بحث کلمه ((ظلم)) همینطور است . و می فهماند خدای تعالی هیچ قسم ظلمی را برای اهل عالم نمی خواهد و همچنین ظاهر کلمه ((للعالمین)) که جمع با الف و لام است ، عمومیت و استغراق را می رساند، و این معنا را می رساند که خدای تعالی هیچ قسم ظلمی را برای تمام عالم و کافه جماعت ها نخواسته است و همینطور هم هست . چون تفرقه بین مردم امری است که آثار شومش گریبانگیر تمام عالم و کافه جماعت ها می شود. مالکیت خدای تعالی دلیل است که او ظالم نیست

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ بعد از آنکه فرمود: خدای تعالی ظلم احدی را نمی خواهد، این کلام خود را به بیانی تعلیل کرد که حتی توهم صدور ظلم از خدای تعالی را هم از دلها زایل سازد، فرمود: برای این ، خدا ظلم نمی کند که او مالک تمامی اشیاء در همه جهات است . و او می تواند در ملک خود هر تصرفی را بکند و دیگر در حق او تصور ندارد که در غیر ملکش تصرف کند، تا ظلم و تعدی باشد.

به هر حال وقتی شخص ظلم می کند و یا قصد آن را می نماید که احتیاجی داشته باشد که جز با تعدی و تصرف در غیر ملکش نتواند آن را برآورد. و خدای تعالی بی نیازی است که تمامی موجودات آسمانها و زمین ملک اوست ، این بیانی است که بعضی از مفسرین در تفسیر آیه آورده اند و لیکن با ظاهر آیه سازگار نیست . برای اینکه اساس این جواب در حقیقت غنای خدای تعالی است نه ملک او. و آنچه در آیه شریفه آمده ملک خداست . و به هر حال مالکیت خدای تعالی دلیل بر این است که او ظالم نیست

البته در این میان دلیلی دیگر نیز هست و آن این است که برگشت همه امور هر چه که باشد، برای خدای تعالی است پس غیر

خدای تعالی هیچ مالکیت و اختیاری در هیچ چیز ندارد، تا خدا آن را از او سلب کند و از چنگ او در آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۸۳

و اراده خود را در آن جاری سازد تا ظلم کرده باشد، و این دلیل همان است که آخر آیه به آن اشاره نموده و می فرماید: ((و الی الله ترجع الامور)).

و این دو وجه بطوری که ملاحظه می فرمائید ملازم یکدیگرند. مبنای یکی مالکیت خدا برای همه عالم است. و مبنای دیگر، مالک نبودن احدی از ما سوی الله، نسبت به احدی از امور عالم می باشد.

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ... مراد از اخراج امت برای مردم - و خدا داناتر است - اظهار چنین امتی برای مردم است. خواهی گفت: چه نکته ای ایجاب کرد که اینطور تعبیر بیاورد؟ در پاسخ می گوئیم: نکته اش این است که بفهماند چنین امتی را ما پدید آوردیم، و تکون آن به دست ما بود. همچنانکه درباره تکون و پدید آمدن گیاهان همین تعبیر را آورده و فرمود: ((و الذی اخرج المرعی)).

و خطاب در این آیه به مؤمنین است و این خود قرینه است بر اینکه مراد از کلمه ((ناس)) عموم بشر است و بطوری که گفته اند فعل ((کنتم)) در خصوص این آیه منسلخ از زمان است. چون نمی خواهد بفرماید شما در زمان گذشته چنین بوده اید، بلکه می خواهد بفرماید شما چنین امتی هستید، و کلمه ((امت)) که هم بر جماعت اطلاق می شود و هم بر فرد، (بدین مناسبت است که از ماده ((الف، میم، میم)) به معنای قصد گرفته شده است ((مترجم))).

پس امت به معنای جمعیت یا فردی است که هدفی را دنبال می کنند و ذکر ایمان به خدا بعد از ذکر امر به معروف و نهی از منکر، از قبیل ذکر کل بعد از جزء، و یا ذکر اصل بعد از فرع است.

پس معنای آیه این می شود که شما گروه مسلمانان بهترین امتی هستید که خدای تعالی آنرا برای مردم و برای هدایت مردم پدید آورده و ظاهر ساخت. چون شما مسلمانان همگی ایمان به خدا دارید، و دو تا از فریضه های دینی خود یعنی امر به معروف و نهی از منکر را انجام می دهید. و معلوم است که کلیت و گستردگی این شرافت بر امت اسلام، از این جهت است که بعضی از افرادش متصف به حقیقت ایمان، و قائم به حق امر به معروف و نهی از منکرند، این بود حاصل آنچه که مفسرین در این مقام گفته اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۸۴ آیه شریفه حال سابقین اولین از مهاجر و انصار می ستاید

و ظاهر آیه (و خدا داناتر است) این است که کلمه ((کنتم)) همانطور که مفسرین گفتند منسلخ از زمان است و آیه شریفه حال مؤمنین صدر اسلام را که در آغاز ظهور اسلام ایمان آوردند. و به عبارتی دیگر حال سابقین اولین از مهاجر و انصار را می ستاید، و مراد از ایمان در خصوص مقام، ایمان به دعوتی است که خدای تعالی در آیه قبل کرد، و ایشان را به اجتماع و اتحاد در چنگ آویختن بحبل الله خواند، و اینکه در وظیفه متفرق نشوند در مقابل کفر اهل کتاب که جمله ((اکفرتم بعد ایمانکم...)) به آن اشاره دارد. و همچنین مراد از ایمان اهل کتاب هم ایمان به همین دستور چنگ آویختن است، در نتیجه برگشت معنای آیه به این می شود که شما گروه مسلمانان در ابتدای تکون و پیدایشان برای مردم بهترین امت بودید. چون امر به معروف و نهی از منکر می کردید و می کنید و با اتفاق کلمه و در کمال اتحاد به حبل الله چنگ می زنید. و عینا مانند تن واحدی هستید، اگر اهل کتاب هم مثل شما چنین وضعی را می داشتند برایشان بهتر بود. ولی چنین نبودند بلکه اختلاف کردند. بعضی ایمان آورده و بیشترشان فسق ورزیدند.

خواننده عزیز، این را هم بدانند که آیات مورد بحث مشتمل بر چند التفات است: یکی از غیبت به خطاب، و یکی از خطاب جمع به خطاب مفرد، و یکی به عکس آن، و نیز در چند مورد وضع ظاهر در جای ضمیر به کار رفته، همچنانکه می بینیم در جایی که می توانست ضمیر خدای تعالی را بیاورد، نام مقدس او را تکرار کرد. و این کار را در چند جا کرده و نکته همه اینها بعد از دقت

برای خواننده روشن می‌شود. بحث روایتی (روایاتی درباره: ((حق تقاته)) ((حبل الله))، فرقه ناجیه و امت واحده در کتاب معانی و کتاب تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت آمده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید: ((اتقوا الله حق تقاته؟)) فرمود: حق تقوای از خدا این است که اطاعت بشود و نافرمانی نشود، بیاد باشد و فراموش نشود، شکرش بجا آورده شود و کفران نگردد.

و در الدرالمنثور است که حاکم و ابن مردویه بوجهی دیگر از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: معنای آیه ((اتقوا الله حق تقاته)) این است که اطاعت بشود و نافرمانی نشود، و یادآوری بشود و فراموش نگردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۸۵

و در همان کتاب است که خطیب از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ بنده ای از خدا نمی‌ترسد و پروائی که حق او است نمی‌دارد، مگر وقتی که یقین داشته باشد آنچه به او رسیده ممکن نبوده که نرسد و آنچه که به او نرسیده ممکن نبوده و قرار نیست که برسد.

مؤلف قدس سره: در بیان قبلی ما گذشت که چگونه معنای دو حدیث اول از آیه شریفه استفاده می‌شود. و اما حدیث سوم در حقیقت تفسیر آیه به لازمه معنای تقوا است نه خود معنای آن، و این خود واضح است.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب، از تفسیر وکیع از عبد خیر روایت آورده که گفت: من از علی بن ابیطالب (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل که فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله)) حق تقاته پرسیدم، فرمود: به خدا سوگند جز بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله) کسی به این دستور عمل نتواند کرد، این ما اهل بیت اوئیم که دائما بیاد خدائیم و هرگز فراموشش نمی‌کنیم و این مائیم که شکرش را بجای آورده و کفرانش نمی‌کنیم و این مائیم که او را اطاعت کرده، هرگز نافرمانیش نکرده ایم. و وقتی این آیه نازل شد، اصحاب عرضه داشتند: ما طاقت این تکلیف را نداریم. لذا خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((فاتقوا الله ما استطعتم)) وکیع سپس جمله ما ((استطعتم)) را معنا کرده به ((ما اطقتم)) یعنی هر قدر که طاقت دارید. (تا آخر حدیث).

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدای عزوجل که فرموده: ((اتقوا الله حق تقاته)) پرسیدم، فرمود: این آیه به وسیله آیه ((فاتقوا الله ما استطعتم)) نسخ شده است.

مؤلف قدس سره: از روایت وکیع چنین استفاده می‌شود که منظور امام صادق (علیه السلام) هم از نسخ شدن آیه، نسخ اصطلاحی نیست، بلکه مراد بیان مراتب تقوا است. و اما نسخ به معنای اصطلاحی که از بعضی مفسرین نقل شده، مخالف با ظاهر قرآن شریف است و قرآن آن را رد می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۸۶

و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در آیه شریفه جمله: ((وانتم مسلمون)) را ((وانتم مسلمون)) با تشدید قرائت فرموده است. روایاتی که دلالت دارند بر اینکه حبل الله همان قرآن است

و در الدرالمنثور است که ابن ابی شیبیه، و ابن جریر، از ابی سعید خدری روایت کرده اند که در تفسیر آیه: ((واعتصموا بحبل الله جميعا)) گفته: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: حبل الله که از آسمان به زمین کشیده شده، همان کتاب خدا است.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه از ابی شریح خزاعی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: این قرآن سبب و رابطه ای است که یک طرفش به دست خدا و سر دیگرش به دست شما است، پس به آن تمسک کنید که اگر تمسک کنید نه هرگز از بین می‌روید و نه هرگز تا ابد گمراه می‌شوید.

و در کتاب معانی از امام سجاد (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی فرموده: حبل الله همان قرآن است.

مؤلف قدس سره: و در این معنا روایاتی دیگر از طریق شیعه و سنی وارد شده است. و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حبل الله که خدای تعالی مردم را امر فرموده که به آن تمسک کنند و فرموده: ((واعتصموا بحبل الله

جميعا و لا تفرقوا)) آل محمد عليهم السلامند.

مؤلف قدس سره: در این معنا نیز روایاتی دیگر هست، و در بیان قبلی ما مطالبی گذشت که معنای اینگونه احادیث را تاءید می کند. البته روایاتی دیگر که به زودی می آید، نیز آن روایات را تاءید می نماید. حدیث ثقلین خبر متواتر مورد اتفاق است و در الدرالمثور است که طبرانی از زید بن ارقم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من پیشرو شمایم، و قبل از شما از دنیا می روم و شما بعدا بر لبه حوض بر من وارد می شوید. پس مراقب باشید بعد از من چگونه با ثقلین رفتار کنید. شخصی پرسید: یا رسول الله ثقلین کدامند؟ فرمود: ثقل بزرگتر کتاب خدای عزوجل است که یک سرش به دست خدا و سر دیگرش به دست شما است، پس بعد از من به آن تمسک جوئید که اگر تمسک کنید نه از بین می روید و نه گمراه می شوید و ثقل کوچکتر عترت من است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۸۷:

و این دو ثقل هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا در کنار حوض بر من در آیند و من این معنا را برای آن دو از پروردگارم درخواست کرده ام، پس مبادا از آن دو جلو بیفتید، که اگر چنین کنید هلاک خواهید شد و مبادا به آن دو چیزی تعلیم بدهید که آن دو از شما عالم ترند.

مؤلف قدس سره: حدیث (شریف) ثقلین از اخبار متواتری است که شیعه و سنی در نقل و روایت آن اتفاق دارند، و ما در اول سوره گفتیم که بعضی از علمای حدیث عدد راویان آن را از میان صحابه تا سی و پنج راوی - چه از مردان و چه از زنان - رسانده و جمعیت کثیری از راویان و اهل حدیث آن را روایت کرده اند. روایات هفتاد و دو فرقه

و نیز در الدرالمثور است که ابن ماجه، و ابن جریر و ابن ابی حاتم، از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بنی اسرائیل هفتاد و یک گروه شدند و به زودی امت من به هفتاد و دو دسته متفرق خواهند شد که همه آنان در آتشند به جز یک فرقه اصحاب پرسیدند: آن یک فرقه کدام است؟ فرمود: جماعت است. آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((و اعتصموا بحبل الله جميعا...))

مؤلف قدس سره: این روایت هم از احادیث مشهور است، ولی شیعه آن را طوری دیگر روایت کرده است. همچنانکه می بینیم در خصال، و معانی، و احتجاج، و امالی و کتاب سلیم بن قیس و تفسیر عیاشی نقل شده و اینک عبارت آن به نقل خصال از نظر خوانندگان می گذرد.

مرحوم صدوق در خصال به سند خود از سلمان بن مهران، از جعفر بن محمد (علیهما السلام) از پدران بزرگوارش، از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: امت موسی بعد از آن جناب به هفتاد و یک فرقه متفرق شدند، یک فرقه از آنها اهل نجاتند، و هفتاد فرقه در آتشند، و امت عیسی بعد از آن جناب به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند یک فرقه از آنها اهل نجاتند و هفتاد و یک فرقه در آتشند. و امت من به زودی به هفتاد و سه فرقه متفرق می شوند یک فرقه از آنها اهل نجاتند و هفتاد و دو فرقه در آتشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۸۸:

مؤلف قدس سره: این حدیث موافق حدیث بعدی است.

الدرالمثور می گوید: ابو داود و ترمذی و ابن ماجه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: یهود بر هفتاد و یک فرقه متفرق شدند، و نصارا به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند و امت من به هفتاد و سه فرقه متفرق می شوند.

مؤلف قدس سره: این معنا به طریقی دیگر از معاویه و غیر او نقل شده است. آنچه در امتهای گذشته بوده نظیرش در این امت نیز خواهد بود

و نیز در همان کتاب است که حاکم از عبدالله بن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بر سر امت

من خواهد آمد آنچه بر سر بنی اسرائیل آمد، طابق النعل بالنعل، حتی اگر در بنی اسرائیل کسی پیدا شده باشد که در انظار مردم با مادرش زنا کرده باشد در امت من نیز مثل او پیدا خواهد شد، بنی اسرائیل به هفتاد و یک ملت متفرق شدند امت من به هفتاد و سه ملت متفرق می شوند. که به جز یک ملت همه در آتشند شخصی پرسید: آن یک ملت کدام است؟ فرمود: همان ملت و مذهبی که من و اصحابم امروز بر آنیم.

مؤلف قدس سره: و از جامع الاصول نوشته ابن اثیر حکایت شده که از ترمذی، از پسر عمرو بن العاص، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نظیر این حدیث را نقل کرده است.

و در کتاب کمال الدین، به سند خود از غیاث بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر چه در امتهای گذشته بوده نظیرش در این امت نیز خواهد بود (مو به مو و طابق النعل بالنعل).

و در تفسیر قمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: شما امت اسلام روش پیشینیان خود را (مو به مو) پیش خواهید گرفت و در طریقه، تفاوتی با آنها نخواهید داشت، وجب به وجب و ذراع به ذراع و باع به باع (ذراع فاصله بین مرفق و سر انگشتان و باع فاصله بین سر انگشتان دو دست است، وقتی که انسان دست های خود را به دو طرف چپ و راست باز کند) می خواهد بفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۸۹

کارهای بزرگ و کوچک و کوچکتی که پیشینیان کرده اند شما نیز خواهید کرد، حتی در آنان کسی پیدا شد که با مادرش زنا کند در شما نیز پیدا خواهد شد و نمی دانم آیا شما هم گوساله می پرستید یا نه؟ طرد بعضی از اصحاب پیامبر در قیامت از ناحیه خدا

مؤلف قدس سره: این روایت هم از روایات مشهور است، و اهل سنت آنرا در صحاح و سایر کتب خود نقل کرده اند. و همچنین شیعه آن را در جوامع خود آورده اند.

و در صحیح بخاری و صحیح مسلم از انس روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به زودی مردانی از همین هائی که مصاحب من هستند، در کنار حوض بر من وارد می شوند و همین که نزدیک می شوند، از ناحیه خدای تعالی دستگیرشان نموده و به سرعت می برند. من در آن حال می گویم: ای پروردگار من، اینها اصحاب من هستند و بطور قطع جواب گفته می شود: مگر نمی دانی که اینها بعد از رحلت تو چه حادثه ها پدید آوردند.

و باز در آن دو صحیح و از ابی هریره روایت آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: روز قیامت جمعی از اصحاب من بر من وارد می شوند - و یا فرمود جمعی از امتم - و از ناحیه خدای تعالی طرد می شوند، من عرضه می دارم: پروردگارا اینها اصحاب منند. خدای عزوجل می فرماید: مگر اطلاع نداری که بعد از رحلت چه حادثه ها پدید آوردند، اینها بطور قهقرا به عقب برگشتند و همین باعث شد که امروز طرد شوند.

مؤلف قدس سره: این حدیث هم از احادیث مشهور است، و هر دو فریق یعنی شیعه و سنی آنرا در صحاح و جوامع خود از عده ای از صحابه از قبیل ابن مسعود، و انس، و سهل بن ساعد و ابی هریره و ابی سعید خدری و عایشه و ام سلمه، و اسماء دختر ابی بکر و غیر ایشان نقل کرده اند و شیعه هم آن را از بعضی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت کرده اند.

با در نظر داشتن زیادی و تفنن این روایت که مطلب را با عباراتی گوناگون اداء کرده اند، خود شاهد و مصدق نظریه ای است که ما آن را از ظاهر آیات کریمه استفاده کردیم، حوادثی هم که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و حتی قبل از آن یکی پس از دیگری رخ داد، و فتنه هایی که پیاپی شد، همه مصدق این روایت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹۰

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از پسر عمر روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و

آله) فرمود: کسی که یک وجب از جماعت خارج شود، قلابه اسلام را از گردن خود باز کرده مگر آنکه دوباره به جماعت برگردد و کسی که از دنیا برود در حالی که در تحت رهبری کسی که جامعه را رهبری کند نباشد به مرگ جاهلیت مرده است (مرگ او مرگ جاهلیت است).

مؤلف قدس سره: این روایت هم از حیث مضمون از روایات مشهور است، شیعه و سنی هر دو طایفه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند که فرمود: کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است. و از کتاب جامع الاصول حکایت شده که از ترمذی و سنن ابی داود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: پیوسته و دائم، طایفه ای از امت من بر حقند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه: ((اکفرتم بعد ایمانکم)) از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور اهل بدعت و هواها و آرای باطل از این امت است. سه روایت درباره ((کنتم خیر امه...))

و در همان کتاب و در تفسیر عیاشی، در ذیل آیه: ((کنتم خیر امه اخرجت للناس...)) از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: یعنی امتی که دعای ابراهیم در حقشان مستجاب شده، اینان امتی هستند که انبیا در میان آنها و از خود آنها و به سوی آنها مبعوث می شدند، و آنان امت وسطی هستند (که در آن آیه فرمود: ((و کذلک جعلناکم امه وسطا)) و همانها بهترین امتی که برای مردم (و هدایت آنان) برانگیخته شدند.

مؤلف قدس سره: در سابق یعنی در تفسیر آیه: ((و من ذریتنا امه مسلمه لک)) توضیح معنای این روایت گذشت.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که در معنای ((کنتم خیر امه اخرجت للناس)) فرمود: منظور از بهترین امت، اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۹۱:

و نیز در آن کتاب است که احمد به سند حسن از علی (ع) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به من چیزهایی داده اند که به احدی از انبیا نداده اند، یکی اینکه وحشتی از من، در دل دشمنانم انداخته اند و به این وسیله یاریم کرده اند، و یکی دیگر اینکه: کلیدهای زمین را در اختیارم نهاده اند، و دیگر اینکه احمد نام نهادند و خاک را برایم مایه طهارت قرار دادند و اتمم را بهترین امت کردند. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹۲ آیات ۱۲۰ - ۱۱۱، سوره آل عمران

لَنْ يَضُرُّوَكُمْ إِلَّا أَدَىٰ وَإِنْ يَتَّبِعُواكُمْ يُولُوْكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَنْصُرُوْنَ (۱۱۱) ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ أَيْنَ مَا تَفْتَوُوا إِلَّا بَحْجَلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءٌ وَبِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بَأْتَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (۱۱۲) لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَأَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (۱۱۳) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (۱۱۴) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (۱۱۵) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۱۱۶) مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (۱۱۷) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۱۱۸) هِيَ أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تَحِبُّونَهُمْ وَلَا يَحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَلَيْكُمْ إِلَّا أَنْتُمْ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۱۱۹) إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (۱۲۰)

ترجمه آیات

جز دردسر زبانی به شما وارد نمی آورند و اگر به جنگ با شما برخیزند آنچنان می گریزند که پشت سر خود را ننگرند و بعد از



آن هم یاری نخواهند شد. (۱۱۱) ذلت بر آنان هر جا که دیده شوند نوشته شده، مگر اینکه متوسل به خدا و یا به وسیله ای مردمی بشوند و زورمندانی از ایشان حمایت کند و ایشان برای خود جائی از غضب خدا گرفتند و خواری و مسکنت بر آنان حتمی شده و این بدان جهت است که همواره به آیات خدا کفر می ورزیدند و انبیا را به ناحق می کشتند و منشا این کفر و جنایتشان، معصیت هایشان بود و مردمی تجاوزگر بودند. (۱۱۲) اهل کتاب همه یکسان نبودند طائفه ای شب زنده دار و تلاوت آیات خدا در لحظه لحظه های شب داشتند و سجده می کردند. (۱۱۳) آنها به خدا و روز قیامت ایمان داشته و امر به معروف و نهی از منکر می کردند و در کارهای خیر از یکدیگر پیشی می گرفتند. و ایشان از صالحانند. (۱۱۴) و هر کار خیری که از ناحیه خدا کفران نمی شود و خدا دانای به حال متقین است. (۱۱۵) محققا کسانی که کافر شدند، نه اموالشان به دردشان می خورد و نه اولادشان از خدا بی نیازشان می سازد و آنان اهل آتش و هم در آن جاودانند. (۱۱۶) مثل آنچه در این زندگی دنیا خرج می کنید و صفتش نظیر بادی است که در آن سرمائی شدید باشد و به زراعت مردمی که بر خود ستم کردند برسد و آن را نابود سازد، همانطور که خدا به آن قوم ستم نکرده به اینان نیز ستم ننموده است، بلکه خودشان به خود ستم کرده اند. (۱۱۷) ای کسانی که ایمان آورده اید، دوست و محرم رازی از غیر خود مگیرید که غیر شما لحظه ای از رساندن شر، به شما نمی آسایند، آنها دوست می دارند شما را به ستوه آورند. دشمنی درونی و باطنیشان با شما از مطاوی کلماتشان پیدا است. و آنچه در دل دارند، بسی خطرناکتر از آن است. ما آیات را برایتان بیان می کنیم، اگر تعقل کنید. (۱۱۸) هان! شما همانهایی که این کفار را دوست می دارید، با اینکه آنان شما را دوست نمی دارند. شما به همان کتاب ایمان دارید ولی وقتی آنان به شما برمی خورند، می گویند ایمان آوردیم و چون به خلوت می روند سرانگشت خود را از شدت کینه ای که با شما دارند، گاز می گیرند. بگو از خشم خود بمیرید که خدا دانا است به آنچه در باطن دلها است. (۱۱۹) اگر خیری به شما برسد آنها ناراحت می شوند و اگر مصیبتی برسد خوشحال می گردند و شما اگر صبر کنید و از خدا بترسید، کید آنها هیچ ضرری به شما نمی زند که خدا به آنچه می کنید، احاطه دارد. (۱۲۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه ۵۹۴: بیان آیات

این آیات کریمه - بطوری که ملا-حظه می فرمائید- توجه و انعطاف به هدفی دارد که آیات قبل متعرض آن بود، و آن بیان حال اهل کتاب و مخصوصا یهودیان بود که به آیات خدا کفر ورزیده و خود را گمراه و مؤمنین را از راه خدا بازداشتند، و آیات دهگانه ای که گذشت، از باب ((الکلام یجر الکلام))، در بین این دو دسته آیات قرار گرفته بود، پس اتصال آیات مورد بحث با آیات دهگانه قبل به حال خود باقی است.

لَنْ يَضُرَّوْكُمْ إِلَّا- أَدَى... کلمه ((اذی)) بطوری که در مفردات القرآن راغب آمده، به معنای هر آن ضرری است که به جانداران برسد - به جان یا به تن آنها و یا به سعادت اخروی یا دنیوی شان.

ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقْفُوا إِلَّا- بِحَبْلِ مَنْ اللَّهِ وَ حَبْلِ مَنْ النَّاسِ کلمه ((ذلت)) مصدری است که برای نوع ساخته شده و کلمه ((ذل)) بضمه بطوری که راغب گفته، به معنای ذلتی است که از قهر و غلبه ناشی شود، و با کسره ذال، به معنای ذلتی است که از ناحیه تعصب و تکبر ناشی گردد. و معنای عمومی آن (که هم در ذل - بضمه - هست و هم در ذل - بکسره - و هم در بنای نوع - و هم در سایر مشتقات) عبارت است از انکسار و رام شدن در برابر خصم، و در مقابل آن ماده ((عز)) است، که به معنای رام نشدن و نپذیرفتن تاءثیر طرف مقابل است.

و کلمه ((ثقفوا)) ماضی مجهول و به معنای ((وجدوا یافت شدند)) است و کلمه ((حبل)) به معنای آن سببی است که تمسک به آن باعث مصونیت و حفظ گردد، که البته به عنوان استعاره در مورد هر چیزی که نوعی امنیت و عصمت و مصونیت آورد استعمال می شود، نظیر عهد و ذمه و امان دادن که همه اینها را نیز حبل می گویند. مراد از اینکه بر اهل کتاب ذلت زده شده: ((ضربت عليهم الذلة))

و مراد - و خداداناتر است - این است که ذلت بر آنان مقدر شده و آنچه ثابت شده که نقش سکه روی فلز، و یا خیمه بر بالای سر انسان ثابت می شود. پس ذلت برای آنان نوشته شده و یا به اعتبار کلمه ((علی)) برایشان مسلط گشته مگر آنکه به حبل و سببی خدائی چنگ بزنند و یا خود را به دامن نیرومند انسانی بیفکنند.

در این آیه شریفه کلمه ((حبل)) تکرار شده (فرموده: چنگ بزنید به حبل از خدا و حبل از مردم) با اینکه می توانست بفرماید: ((الا بحبل من الله و من الناس)) و این بدان جهت بود که کلمه حبل وقتی به خدای تعالی منسوب شود، معنائی می دهد و وقتی به انسانها نسبت داده شود معنائی دیگر می دهد. در اولی (وقتی به خداوند منسوب شود) معنایش قضا و قدر و حکم تکوینی یا تشریحی خدا است و در دومی (وقتی به انسانها نسبت داده شود) به معنای تمسک عملی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه:

۵۹۵

و مراد از ((ضرب ذلت بر آنان)) این است که خدای تعالی حکم تشریحی به ذلت آنان کرده، به دلیل اینکه دنبال ضرب ذلت می فرماید: ((اینما ثقفوا هر جا که یافت شوند)) چون معنای ظاهر این جمله این است که مؤمنین هر جا ایشان را دیدند و بر آنان مسلط شدند، چنین و چنان کنند. و این با ذلت تشریحی که یکی از آثارش جزیه گرفتن است، مناسبت دارد.

در نتیجه برگشت معنای آیه به این می شود که اهل کتاب به حسب حکم شرع اسلامی ذلیلند، مگر اینکه یا داخل در ذمه اسلام شوند و یا امانی از مردم مسلمان به نحوی از انحاء ایشان را حفظ کنند. کلام بعضی از مفسرین: آیه در مقام تشریح نیست ولی از ظاهر کلام بعضی از مفسرین برمی آید که خواسته است بگوید: آیه ((ضربت علیهم الذل)) در این مقام نیست که حکمی شرعی را تشریح کند، بلکه می خواهد خبر از مقدراتی بدهد که به قضای خدای تعالی بر سر یهود آمده، چون اسلام وقتی ظهور کرد که یهود در حال ذلت بسر می برد، و بعضی از شاخه هایشان به مجوس جزیه می داد و بعضی به نصارا.

و این معنای بدی نیست، حتی ذیل کلام تا آخر آیه هم آن را تاءبید میکند برای اینکه از ظاهر آن بر می آید که ذلت و مسکنت یهود به خاطر سوء رفتار خود او بوده یعنی کفری که به آیات خدا می ورزید و انبیا را به قتل می رساند و دائماً به حقوق دیگران تجاوز می کرد، ولی عیبی که دارد این است که لازمه این معنا آن است که آیه را مختص به یهود بدانیم. با اینکه هیچ دلیلی به حسب ظاهر بر این اختصاص نیست. و ان شاء الله به زودی در تفسیر آیه: ((والقینا بینهم العداوة و البغضاء)) گفتاری در این باره می آید.

وَيَأُو بَعْضٌ مِّنَ اللَّهِ وَ ضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ... کلمه ((باو)) به معنای ((اتخذوا گرفتند)) است. وقتی گفته می شود: ((باو مباءة مکانا-)) معنایش این است که فلانی ها مکانی را برای خود اتخاذ کردند و یا به مکانی برگشتند و کلمه ((مسکنت)) به معنای شدت فقر است و ظاهراً مسکنت این است که انسان به جایی از فقر و یا هر فقدانی برسد که راه نجاتی از آن نداشته باشد. بنابراین معنا صدر و ذیل آیه با هم سازگار می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹۶ ذَلِكْ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ معنای این جمله این است: غضب الهی برای این بود که امروز عصیانگری کردند و از پیش هم بر اعتداء و یاغی گریشان استمرار می دادند.

لَيْسُوا سَوَاءً... مِنَ الصَّالِحِينَ کلمه ((سواء)) مصدری است که معنای وصف از آن اراده شده، می خواهد بفرماید: اهل کتاب همه مثل هم، و مساوی در وصف و در حکم نیستند، برای اینکه بعضی از آنان امتی هستند قائم به عبادت، و آیات خدا را می خوانند و چنین و چنانند، و بعضی دیگر اینطور نیستند. و از اینجا معلوم می شود که جمله: ((من اهل الکتاب...)) در مقام تعلیل است، و وجه عدم تساوی اهل کتاب را بیان می کند.

مفسرین در معنای کلمه ((قائمة)) اختلاف کرده، بعضی گفته اند: یعنی ثابت قدم بر امر خدایند. بعضی دیگر گفته اند یعنی عادل و معتدلند، به دو طرف افراط و تفریط گرایش ندارند.

بعضی دیگر گفته اند: یعنی دارای امتی و مذهبی قائم و طریقه ای مستقیم اند، معنای ((امت قائمة)) و اشاره به فرق بین ((سرعت))

و ((عجله))

ولی حق مطلب این است که لفظ ((قائمه)) مطلق است و هیچیک از این قیدها را ندارد، و در نتیجه همه این معانی را تحمل می کند، چیزی که هست وقتی می بینیم سخن از کتاب و اعمال صالحه آنان به میان آمده، بیشتر این معنا به ذهن می رسد که مراد از قیام بر ایمان و اطاعت باشد.

و کلمه ((آناء)) جمع ((انی)) بکسر همره، و یا بفتحه آن است. بعضی گفته اند: جمع کلمه ((انو)) است که به معنای وقت است. پس آناء یعنی اوقات.

و مسارعه به معنای مبادرت ورزیدن و شتافتن است. و این کلمه باب مفاعله از ماده سرعت است.

در مجمع البیان می گوید: فرق بین سرعت و عجله این است که سرعت به معنای جلو افتادن در کاری است که جلو افتادن در آن جایز باشد. پس سرعت (از آنجائی که همیشه در کار خیر به کار می رود) خود یکی از

صفات ممدوح است. و ضد آن ((ابطاء کندی)) است. که صفت ناپسندی است، به خلاف عجله که چون به معنای شتافتن و جلو افتادن در کاری است که نباید در آن شتاب کرد. لذا از صفات نکوهیده و مذموم به شمار می رود. و ضد آن ((اناه - درنگ و تانی)) است که از صفات پسندیده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹۷

و ظاهراً سرعت در اصل، وصف حرکت، و عجله وصف متحرک بوده، (بعدها به خود متحرک هم گفته اند مسارع، و گرنه در اصل لغت موارد هر یک غیر مورد دیگری است). ((خیرات)) مفید استغراق است به معنای مطلقاً اعمال صالح

و کلمه ((خیرات)) به معنای مطلقاً اعمال صالح است - چه عبادت، چه انفاق، چه عدل، چه قضای حاجت و... و این کلمه بدان جهت که هم جمع است و هم الف و لام بر سر دارد از نظر ادبیات استغراق را می رساند. و همانطور که گفتیم شامل همه انحای خیرات می شود، و لیکن بیشتر در خیرات مالی اطلاق می گردد. همانطور که کلمه ((خیر)) بیشتر در مورد مال استعمال می شود.

خدای سبحان در این آیه شریفه کلیاتی از صفات پسندیده نیکان از اهل کتاب را بر شمرده، اول ایمان به خدا، دوم امر به معروف و نهی از منکر، سوم مسارعت در کار خیر و چهارم این است که ایشان مردمی صالحند، و به همین جهت همنشینان انبیا و صدیقین و شهداء هستند. چون در آیات شریفه: ((اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین))، اهل صراط مستقیم را از کسانی دانسته که بر آنان انعام شده و مورد غضب قرار نگرفته و گمراه نشدند. و در آیه شریفه ((فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین...)) فرموده: آنهایی که مورد انعام خدای تعالی قرار گرفته اند، با انبیا و صدیقین و شهدا و صالحین هستند و بعضی از مفسرین گفته اند: مراد در این آیه عبد الله بن سلام و اصحاب اویند.

وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ... اینجا منظور از کفر، کفران در مقابل شکر است. می فرماید: هر کار خیری که می کنند از ناحیه خدای تعالی کفران نمی شوند، یعنی خدای تعالی شکرشان را بجا می آورد و عمل خیرشان را به ایشان بر می گرداند، بدون اینکه آن را ضایع و بی نتیجه بگذارد. همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((و من تطوع خیراً فان الله شاکر عليم)) و نیز فرموده: ((و ما تنفقوا من خیر فلانفسکم... و ما تنفقوا من خیر یوف الیکم و انتم لا تظلمون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه: ۵۹۸ إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ... از ظاهر وحدت سیاق چنین بر می آید که مراد از اینهایی که کافر شدند، طایفه ای دیگر از اهل کتابند، کسانی هستند که دعوت نبوت را نپذیرفته اند و نه تنها نپذیرفته اند بلکه علیه اسلام توطئه هم می کنند و در خاموش کردن نور آن لحظه ای کوتاه نمی آیند و از هیچ کاری فروگذار نیستند.

و چه بسا مفسرین که گفته اند این آیه ناظر به اهل کتاب نیست، بلکه به مشرکین نظر دارد، و در حقیقت توطئه و زمینه چینی است برای داستان احد، که به زودی بدان اشاره می کند. ولی این نظریه با جمله ای که به زودی می آید و می فرماید: ((و تومنون بالکتاب کله، و اذا لقوکم قالوا آمنا...)) نمی سازد، چون مشرکین چنین سابقه ای ندارند که وقتی به مؤمنین رسیدند بگویند ما

ایمان آوردیم و وقتی به همفکران خود رسیده باشند، سر انگشتان خود را از شدت خشم گزیده باشند. این وضع با حال یهود تطبیق می‌کند، و از همینجا روشن می‌شود که تا اینجا اتصال سیاق آیات به هم نخورده است .

و چه بسا بعضی از مفسرین این گفته را که ((آیه شریفه مورد بحث ، به مشرکین نظر دارد)) با این گفته که آیه سخن از دورویی می‌کند جمع کرده و معتقدند که به یهود نظر دارد، و لیکن این نظریه خطا است .

مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... کلمه ((صر)) به معنای سرمای شدید است . و اگر مطلبی را که برایش مثل زده (یعنی انفاق یهودیان را) مقید کرد به قید (در این زندگی دنیا) برای این بوده که بفهماند، آنان از خانه آخرت بریده اند و انفاقشان هیچ ارتباطی به حیات آخرت ندارد. و نیز اگر حرث قوم را مقید کرد، به قید ((ظلموا انفسهم)) برای این بود که ارتباط آن با جمله بعدی که می‌فرماید: ((و ما ظلمهم الله)) به خوبی روشن شود. عمل فاسد، اثر فاسد در پی دارد

و حاصل کلام در این آیه این است که انفاق و مخارجی که یهود در این زندگی دنیا می‌کند، با اینکه به این منظور می‌کند که وضع زندگی خود را اصلاح نموده و به مقاصدی که دارد برسد، لیکن به جز بدبختی و شقاوت ، بهره‌ای از آن به دست نمی‌آورد، بلکه آنچه را می‌خواهد و دنبال می‌کند، به تباهی می‌کشاند. پیش خود خیال می‌کند سعادت به چنگ آورده ولی آنچه به دست آورده شقاوت است . و مثلش مثل بادی است که در آن سرمای شدیدی باشد و زراعت ستمگران را سیاه کند، و این نیست مگر به خاطر ظلمی که خودشان به خویشان کرده اند، چون عمل فاسد به جز اثر فاسد، اثر دیگری نمی‌بخشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۵۹۹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ ... در این آیه شریفه ، ((ولیعجه)) (خویشاوند نزدیک) را ((بطانه)) ((آستر) نامیده و وجهش این است که آستر به پوست بدن نزدیک است . تا رویه (ظهاره) لباس . چون آستر لباس بر باطن انسان اشراف و اطلاع دارد و می‌داند که آدمی در زیر لباس چه پنهان کرده ، خویشاوند آدمی هم همینطور است ، از بیگانگان به آدمی نزدیکتر و به اسرار آدمی واقف تر است . و جمله ((لا- یالونکم)) به معنای ((لا یقصرن فیکم)) است . یعنی دشمنان از رساندن هیچ شری به شما کوتاهی نمی‌کنند. و کلمه ((خبال)) به معنای شر و فساد است و بهمین جهت است که جنون را ((خبل)) هم می‌گویند، چون در جنون ، فساد عقل است .

و در جمله ((ودواما عنتم)) کلمه ((ما)) مصدریه است و معنای جمله را ((ودوا عنتکم)) می‌سازد، یعنی دوستدار شدت و گرفتاری و ضرر شمایند.

و جمله ((قد بدت البغضاء من افواههم)) می‌رساند که دشمنی آنان نسبت به شما آنقدر زیاد است که نمی‌توانند پنهان بدارند. بلکه دشمنی باطنیشان در لحن کلامشان اثر گذاشته است . پس در حقیقت در این جمله کنایه‌ای لطیف بکار رفته ، و آنگاه بدون اینکه بیان کند، در دل‌های خود چه چیز پنهان کرده اند، فرموده : ((و ما تخفی صدورهم اکبر)) تا اشاره کرده باشد، به اینکه آنچه در سینه دارند، قابل وصف نیست ، چون هم متنوع و گوناگون است و هم آنقدر عظیم است که در وصف نمی‌گنجد، و همین مبهم آوردن ((ما فی صدورهم)) بزرگ و عظیم بودن را تاءید می‌کند.

هَاتَتْكُمْ أَوْلَاءٍ تَجُبُّونَهُمْ ... ظاهرا کلمه ((اولاء اسم اشاره و کلمه ((ها)) برای هشدار دادن است . و اصل جمله ((انتم هولاء)) بوده باشد. و کلمه ((انتم)) بین ها و بین اولاء فاصله شده باشد، همانطور که می‌گوئیم : ((زید هذا و هند هذه کذا و کذا)) این زید و این هند چنین است و چنان است . (در فارسی هم همین کار را می‌کنیم یعنی به جای اینکه بگوئیم شما همانهایی که چنین و چنان کردید، می‌گوئیم : هان مگر شما آنهایی نبودید که چنین و چنان کردید. (مترجم))

و تَوَمَّنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِمْ وَ لَمْ يَدْرُوا أَنَّ الْكِتَابَ ... برای افاده جنس است ، و چنین معنا می‌دهد که شما به همه کتابهای آسمانی که از ناحیه خدا نازل شده ایمان دارید، چه کتاب خودتان و چه کتاب اهل کتاب . اما اهل کتاب به کتاب شما ایمان ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۳ صفحه : ۶۰۰ و إِذَا لَقُّوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا بِعِنِّي أَهْلُ كِتَابٍ مُنَافِقِينَ، وقتی شما را می‌بینند می‌گویند ایمان آوردیم .

وَ إِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمُ الْاَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِو چون به خلوت می روند، سرانگشت خود را از شدت خشمی که بر شما دارند می گزند. و کلمه ((عض)) گاز گرفتن با دندان با فشار است. و کلمه ((انامل)) جمع انمله است که به معنای نوک انگشتان است. و کلمه ((غیظ)) به معنای خشم و کینه است. ((و عض انامل بر فلان چیز)) مثلی است که در مورد تاءسف و حسرت و رساندن شدت خشم و کینه زده می شود.

قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ... این جمله نفرینی است بر آنان در عبارت امر. و اگر اینطور تعبیر کرده، برای این بوده که جمله به ما بعدش که می فرماید: ((ان الله عليم بذات الصدور)) متصل شده، چنین معنا دهد: بگو، بار الها بخاطر همین کینه ای که دارید، مرگشان بده، که تو، به آنچه در سینه ها است یعنی در دلها و جانها است دانائی.   
 اِنْ تَمَسَّسْكُمُ حَسَنَةٌ تَسُوهُمُ ...

اگر مسلمین صبر کنند و تقوا پیشه سازند، از کینه دشمنان ایمن خواهند بود

مسائت که مصدر ((تسوهم)) است، به معنای بد حالی است، بر خلاف مسرت و سرور که به معنای خوشحالی است. و این آیه ما را دلالت می کند و به ما می گوید: شما مسلمانان اگر صبر کنید و تقوا به خرج دهید از کینه دشمنان ایمن خواهید بود. ((پایان))  
 آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳

آیات ۱۲۹ - ۱۲۱، سوره آل عمران

وَ اِذْ عَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تَبَوَّئِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَدَةَ الْفِتَالِ وَ اللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۲۱) وَ اِذْ عَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تَبَوَّئِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَدَةَ الْفِتَالِ وَ اللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۲۱) اِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا وَ اللّٰهُ وَلِيَهُمَا وَ عَلٰى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۲۲) وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِدَرِّ وَاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۲۳) اِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ اَلَنْ يَكْفِيَكُمْ اَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ اَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ (۱۲۴) بَلٰى اِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوَكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هٰذَا يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (۱۲۵) وَ مَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا- بَشْرٰى لَّكُمْ وَ لَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهٖ وَ مَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (۱۲۶) لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْ يَرْكِبْتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوْا خَائِبِينَ (۱۲۷) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَانَّهُمْ ظَلْمُونَ (۱۲۸) وَ لِلّٰهِ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِى الْاَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللّٰهُ عَفُوٌّ رَّحِيْمٌ (۱۲۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴ ترجمه آیات

بیاد آر ای پیغمبر به یاد آور سحر گاهی را که از خانه خود به جهت صف آرائی مؤمنان برای جنگ بیرون شدی، و خدا به همه گفتار و کردار تو شنوا و دانا بود. (۱۲۱) و آنگاه که دو طایفه از شما بددل و ترسناک و در اندیشه فرار از جنگ بودند و خدا یار آنها بود آنان را دلدار نمود و همیشه باید اهل ایمان به خدا توکل کنند تا دلدار و نیرومند باشند. (۱۲۲) و به حقیقت خداوند شما را در جنگ بدر یاری کرد و غلبه بر دشمن داد با آنکه شما از هر جهت در مقابل دشمن ضعیف بودید، پس راه خداپرستی و تقوا پیش گیرید باشد که شکر نعمتهای او به جای آورید (۱۲۳) (ای رسول) بیاد آر آن هنگام را که به مؤمنین گفتی: آیا خداوند به شما مدد نفرمود که سه هزار فرشته به یاری شما فرستاد؟ (۱۲۴) بلی اگر شما صبر و مقاومت در جهاد پیشه کنید و پیوسته پرهیزکار باشید چون کافران بر سر شما شتابان و خشمگین بیایند خداوند برای حفظ و نصرت شما پنج هزار فرشته را با پرچمی که نشان مخصوص سپاه اسلام است به مدد شما می فرستد. (۱۲۵) و خدا آن فرشتگان را نفرستاد مگر برای اینکه به شما مژده فتح دهند و دل شما را به نصرت خدا مطمئن کنند و فتح و پیروزی نصیب شما نگشت مگر از جانب خداوند توانای دانا. (۱۲۶) تا گروهی از کافران را هلاک گرداند یا ذلیل و خوار کند که از مقصود خود (که از میان بردن اسلام و مسلمین است) ناامید باز گردند. (۱۲۷) ای پیغمبر (خدا را اختیار مطلق است) به دست تو کاری نیست اگر بخواهد به لطف خود از آن کافران درگذرد و اگر بخواهد به جرم



آن که مردمی ستمگرند آنها را عذاب کند. (۱۲۸) هر چه در آسمانها و هر چه در زمین است همه ملک خدا است هر که را خواهد بخشید و هر که را خواهد عذاب کند، خدا نسبت (به خلق بسیار) آمرزنده و مهربان است. (۱۲۹)

بیان آیات

از اینجا سیاق آیات سیاقی دیگر شده، و به مطلبی که در آغاز سوره ذکر شده بود برگشته، در آنجا مؤمنین را به موقعیت و موقف دشواری که دارند هشدار می‌داد، و نعمت هائی را که به ایشان ارزانی داشته بود (از قبیل ایمان و نصرت و کفایت شر دشمنان را) به یادشان می‌آورد، و رموزی را تعلیمشان می‌داد که به وسیله آن به مقصد شریفشان برسند، و به دستوراتی هدایتشان کرد که سعادتشان را هم در زندگی و هم بعد از مردن تاءمین کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵

در این آیات داستان جنگ احد نیز آمده، و اما آیاتی که اشاره ای به داستان جنگ بدر دارد در حقیقت ضمیمه ای برای تکمیل داستان جنگ بدر است، و جنبه شاهد برای آن قصه دارد، نه اینکه مقصود اصلی طرح داستان بدر باشد، که ان شاءالله باز هم در تفسیر آیاتش سخن خواهیم گفت.

وَ إِذْ غَدَوْتُ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقْعَدًا لِلْقِتَالِ كَلِمَةً ((إِذْ)) ظرفی است متعلق به چیزی که حذف شده، و در ظاهر کلام نیامده از قبیل: ((به یاد آور)) و امثال آن، و فعل ((غَدَوْتُ)) از مصدر ((غین دال واو)) گرفته شده، که به معنای بیرون شدن در پگاه است و کلمه ((تُبَوِّئُ)) از مصدر ((تَبَوَّئَهُ)) گرفته شده، که به معنای تهیه مکان برای غیر، و یا اسکان غیر در مکان و متوطن کردن او در آن است، و کلمه ((مقاعد)) جمع مقعد معنای اهل، مراد از اهل رسول خدا (ص)

و کلمه ((أَهْلُ)) به طوری که راغب گفته به معنای هر آنکس و یا کسانی است که نسبت و یا خاندان و یا غیر آن دو از قبیل دین و شهر و یا صنعت ایشان را یکی می‌کند، مثلاً- می‌گویند اهل فلان شخص، یعنی زن و بچه و خادم و سایر کسانی که از او می‌خورند، و باز می‌گویند اهل فلان شخص، یعنی همه کسانی که به او منسوبند، مثل عشیره و نوه و نتیجه های او که عترت اویند، و باز گفته می‌شود اهل همدان، یعنی همه کسانی که در شهر زندگی می‌کنند، (و یک نقطه از زمین همه را در خود گنجانیده، و وحدتی میان آنان برقرار کرده)، و باز گفته می‌شود اهل فلان دین، یعنی همه افرادی که متدین به آن دینند، (و وحدت دین همه را یکی کرده، و وحدتی به کثرتشان داده)، و نیز گفته می‌شود اهل کارخانه پارچه بافی، و یا اهل صنعت که داشتن صنعت وحدتی به آنها داده، و یا اهل فلان صنعت خاص، که شامل همه اساتید آن صنعت می‌شود، و کلمه اهل از کلماتی است که در مذکر و مؤنث فرقی نمی‌کند، و همچنین در مفرد و جمع تغییر شکل نمی‌دهد، هم به یک نفر می‌گویند اهل فلانی، و هم به چند نفر، و البته استعمالش مخصوص به مورد انسان است، بچه های یک حیوان را هیچگاه اهل آن حیوان نمی‌گویند.

و مراد از اهل رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، خواص آن جناب است، که شامل جمع دودمانش می‌شود و مراد از آن در خصوص آیه شخص واحد نیست، به دلیل اینکه فرموده: ((غَدَوْتُ مِنْ أَهْلِكَ)) چون وقتی می‌توان گفت ((از میان اهلت خارج شدی)) که منظور از اهل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶

جمعیت خانواده و خویشاوندان باشد، اما اگر منظور یک نفر باشد مثلاً تنها همسر و یا مادر باشد نمی‌توان گفت: ((از میان اهلت خارج شدی))، و همین که می‌بینیم در آیه مورد بحث فرموده: ((غَدَوْتُ مِنْ أَهْلِكَ)) خود دلیل بر این است که مراد از اهل جمع است نه یک نفر، و لذا می‌بینیم بعضی از مفسرین که اهل را به یک نفر تفسیر کرده اند، ناگزیر شده اند در آیه تقدیری بگیرند، و بگویند: تقدیر آیه ((غَدَوْتُ مِنْ أَهْلِكَ)) است، یعنی وقتی که از خانه اهلت خارج شدی، لیکن در کلام هیچ دلیلی نیست که بر آن مطلب دلالت کند. خطاب در آیه ((إِذْ غَدَوْتُ مِنْ أَهْلِكَ...)) خطاب به عموم مؤمنین است

سیاق و روال آیات مورد بحث بر اساس خطاب کردن به عموم مؤمنین است، در این آیات مؤمنین را به مفاد آیات قبل و بعد مخاطب قرار داده پس می‌توان گفت در جمله: ((وَ إِذْ غَدَوْتُ...)) که خطاب بخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است،



التفاتی از خطاب عموم به خطاب آن جناب شده است ، و گویا وجه در این التفات لحن عتابی است که از آیات ظاهر می شود، چون این آیات از شائبه ملامت و عتاب و اءسف بر جریانی که واقع شده (یعنی آن سستی و وهنی که در تصمیم در عمل قتال از ایشان سر زده ) خالی نیست ، و برای اینکه به آنان چوب کاری کرده باشد خطاب را از آنان برگردانیده و متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نموده است ، عملی که از شخص آن جناب سر زد، یعنی بیرون شدن از میان اهل را بهانه قرار داد، و فرمود: ((به یاد آن زمانی را که از بین اهل خود خارج می شدی ))، و نیز فرمود: آن زمان که به مؤ منین می گفتی : ((الن یکفیکم ...))، همچنین فرمود: ((لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ)) و نیز فرمود: ((قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)).

و نیز فرمود:

((فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ)). علت مفرد و جمع آمدن خطاب در آیات بر اساس هدف و غرض از خطاب

و نیز فرمود: ((وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا))، با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) هرگز نمی پندارد که شهدا مرده اند مع ذلک به خاطر همان چوب کاری که گفتیم خطاب و عتابی که متوجه مردم است متوجه آن جناب نموده و می فرماید: ((هرگز نباید پنداری که کشتگان در راه خدا مرده اند...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷

به جهتی که گفته شد خطاب جمع در این موارد را تبدیل به خطاب مفرد کرد، و موارد نامبرده از مواردی است که وقتی سخن گوینده به آن موارد کشیده می شود او را دچار تندی و هیجان نموده در نتیجه نمی گذارد گفتارش را ادامه دهد، به خلاف مواردی مثل آیات بعدی این سوره یعنی آیه ۱۴۴ که می فرماید: ((وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ))، و آیه ۱۵۳ که می فرماید: ((وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَايَكُمُ))، که عتاب در آنها با خطاب جمع آمده ، چون خطاب جمع مؤ ثرتر از خطاب مفرد بود، و باز به خلاف آیه ۱۶۴ همین سوره که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در آن غایب فرض شده ، چون در مقام منت گذاری بر مؤ منین است به خاطر این نعمت که بر ایشان پیغمبری مبعوث کرده ، غایب گرفتن او بیشتر در دلها می نشیند و در نفوس مؤ ثر می افتد و از توهم های پوچ و خیالهای باطل دورتر است ، خواننده عزیز اگر در آیات شریفه دقت کند، به صحت گفتار ما پی می برد. معنای آیه (وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ ...)

و معنای آیه این است که به یاد آر آن زمان را که در غداه صبح از اهلت خارج شدی ، تا برای مؤ منین لشکر گاهی آماده سازی ، و یا در آنجا اسکانشان دهی تا اطراق کنند، و خدا شنوا است نسبت به آنچه در آنجا گفته شد و نیز نسبت بدان چه در دلها پنهان کرده بودند دانا است . از جمله : ((وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ ...)) چنین برمی آید که معرکه جنگ به منزل آن جناب نزدیک بوده ، و این خود دلیل است بر این که دو آیه مورد بحث ناظر به داستان جنگ احد است ، در نتیجه این دو آیه متصل است به آیتی که درباره جنگ احد نازل شده است ، چون مضامین و مفاهیم آنها با این جریان تطبیق می کند، و از همین جا روشن می شود که گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند دو آیه مورد بحث درباره جنگ بدر نازل شده درست نیست ، و همچنین گفتار آنهایی که گفته اند: مربوط به جنگ احزاب است سخن ضعیفی است ، و وجه ضعف آن دو روشن است .

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ یعنی خدای تعالی شنوای آن سخنانی است که در آنجا گفتند، و دانای به آن نیات و اسراری است که در دلهای خود پنهان داشتند، و این جمله دلالت دارد بر اینکه در آن واقعه سخنانی در بین مؤ منین رد و بدل شده ، و نیاتی را هم در دلهای خود پنهان داشته اند، و از ظاهر کلام بر می آید که جمله : ((إِذْ هَمَّتْ)) متعلق به هر دو وصف است .

إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَايْنِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا مَا دَاخَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَفُونَ ((ها ميم و ميم)) که فعل ماضی مؤ نث غایب ((هَمَّتْ)) از آن مشتق شده به معنای تصمیم و عزمی است که در دل برای کاری جزم کرده باشی ، و کلمه ((فشل)) به معنای ضعف توام با ترس است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸ بیان مراد از جمله ((والله وليهم)) در آیه شریفه و رد گفته یکی از مفسرین در ذیل این جمله

و جمله: **وَ اللَّهُ وَلِيَهُمَا** حال از جمله قبل است، و عامل در آن فعل همت است، و زمینه کلام زمینه عتاب و توبیخ است، و همچنین جمله:

**وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ** حال دیگر از آن جمله است، و معنایش این است که: این دو طایفه تصمیم گرفتند از کار جنگ منصرف شوند، و آن را سست بگیرند، در حالی که خدای تعالی ولی آن دو طایفه است، و این برای مؤمن سزاوار نیست، که با اینکه معتقد است خدا ولی او است در خود فشل و سستی و ترس راه دهد، و بلکه سزاوار است امر خود را به خدا واگذار کند که هر کس بر خدا توکل کند خدا وی را کافی خواهد بود.

از اینجا ضعف گفتار زیر روشن می شود که بعضی گفته اند: این هم، هم خطوری است، نه عزمی و با تصمیم قاطع، چون خدای تعالی این دو طایفه را ستوده و خیر داده که او ولی ایشان است، پس اگر هم آنان هم قطعی بود، و در نتیجه بر فشل و سستی تصمیم قاطعانه گرفته بودند، باید می فرمود: ((شیطان ولی ایشان است)) نه اینکه با عبارت فوق مدحشان کند.

و من نفهمیدم منظور این مفسر از عبارت ((هم خطوری است، نه هم عزمی و با تصمیم قطعی)) چه بود؟ اگر منظورش این بوده که دو طایفه مورد بحث تنها تصور فشل کرده اند، و به قلبشان خطور کرده که مثلا- چطور است فشل و سستی کنیم، که این تصور اختصاصی به دو طایفه از مؤمنین نداشته، معلوم است که تمامی افراد حاضر در آن صحنه چنین تصویری را داشته اند، و اصلا معنا ندارد که این خطور جزء حوادث این قصه شمرده شود، علاوه بر این خطور قلبی را در لغت هم و تصمیم نمی گویند، مگر اینکه منظورش از خطور، خطور تصویری توأم با مختصری تصدیق و خلاصه خطوری باشد آمیخته با مقداری تصدیق، زیرا اگر غیر از این بوده باشد سایر طوائف و گروههای مسلمین از فشل این دو طایفه خبردار نمی شدند، لابد علاوه بر خطور قلبی اثر عملی هم بر طبق آن داشته اند که سایرین از حالشان با خبر شده اند، علاوه بر این که ذکر ولایت خدا و این که خدای تعالی ولی این دو طایفه است و نیز این که بر مؤمن واجب است، که توکل بر خدا کند، با همی سازش دارد که توأم با اثری عملی باشد، نه صرف خطور و تصور، از این که هم بگذریم این که گفت جمله: ((وَ اللَّهُ وَلِيَهُمَا...)) مدح است حرف صحیحی نیست، بلکه به طوری که از سیاق برآمد دیدید که این جمله ملامت و موعظت است. و شاید منشاء این گفتار روایتی باشد که از جابر بن عبد الله انصاری نقل شده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹

این آیه درباره ما نازل شده، و هیچ دوست نمی دارم که نازل نمی شد، برای اینکه خدا را ولی ما خوانده، و فرموده: ((وَ اللَّهُ وَلِيَهُمَا)).

مفسر نامبرده از این روایت چنین فهمیده که جابر آیه را در مقام مدح دانسته است. و به فرضی که روایت صحیح باشد منظور جابر این نبوده که آیه همه اش در مقام مدح است، بلکه خواسته است بگوید: خدای تعالی ایمان ما را تصدیق کرده، و ما را جزء مؤمنینی دانسته که به حکم ((اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...))، ((وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ...)) در تحت ولایت اویند، و نخواسته است عتاب و توبیخ آیه را نسبت به آن دو طایفه انکار کند.

و لقد نصرکم الله بیدر و انتم اذله از ظاهر سیاق برمی آید که آیه شریفه در این مقام است تا شاهدهی باشد برای این که عتاب قلبی را تکمیل و تاءکید کند، در نتیجه معنای حال را افاده می کند، همانطور که جمله ((وَ اللَّهُ وَلِيَهُمَا...)) حال را افاده می کرد، در نتیجه معنای آیه چنین می شود: این سزاوار نبود که از شما مؤمنین آثار فشل مشاهده شود، با اینکه ولی شما خدا است، و با اینکه خدا شما را که در بدر ذلیل بودید یاری فرمود، و بعید نیست که آیه شریفه کلامی مستقل باشد در این زمینه که بخواهد بر مؤمنین منت بگذارد به آن نصرت عجیبی که در جنگ بدر از ایشان کرد، و ملائکه را به یاریشان فرستاد.

و چون یاری آنان در روز بدر را یادآور شد، و آنرا در مقابل حالتی که خود مؤمنین داشتند قرار داد، با در نظر گرفتن این که هر کس عزتی به خرج بدهد به یاری خدا و عون او دارای عزت شده، چون انسان از ناحیه خودش به جز فقر و ذلت چیزی ندارد، لذا

در بیان حالی که مؤمنین داشتند فرمود:

وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ

توضیحی در مورد جمله ((وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ)) در آیه شریفه

از اینجا معلوم می‌شود که جمله ((وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ)) هیچ منافاتی با آیاتی که عزت را از آن خدا و مؤمنین می‌داند ندارد، نظیر آیه: ((وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ))، چون عزت مؤمنین هم به عزت خدا است و همچنان که فرموده: ((فَبِإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا)) و خدا که همه عزت‌ها از او است وقتی می‌خواهد مؤمنین را عزت بدهد یاریشان می‌کند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُمُوا وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰

پس وقتی که موقعیت یک چنین موقعیتی باشد که اگر مؤمنین بدان جهت که مؤمنین هستند، و با صرف نظر از یاری و عزت خدائی در نظر گرفته شوند، به جز ذلت چیزی نخواهند داشت.

علاوه بر اینکه از نظر واقعه خارجی هم مؤمنین در آن روز در ذلت بودند، برای این که عدد و نیرویشان بسیار اندک و قوت و شوکت و زینت دشمن بسیار زیاد بود، و چه مانعی دارد که این ذلت نسبی را به کسانی بدهیم که در واقع عزیزند، همچنان که می‌بینیم خدای تعالی ذلت را به مردمی نسبت داده که کمال مدح را از ایشان کرد چنانچه فرمود: ((فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يَجِبُونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...)). مصداق وعده به نصرت با ملائکه به مؤمنین در آیه: إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ...

کلمه ((امداد)) که فعل ((يُمِدُّ)) از آن مشتق است از مصدر ثلاثی مجرد ((میدم دال دال)) گرفته شده، که به معنای رساندن مدد بنحو اتصال است.

((بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتِيكُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ هَذَا...)) کلمه ((بلی)) کلمه تصدیق و کلمه فور و فوران به معنای غلبان و جوشش است، وقتی گفته می‌شود فاد القدر بکسر قاف معنایش این است که دیگک به جوش آمد، و به عنوان استعاره و مجاز در مورد سرعت و عجله به کار می‌رود، و امری را که مهلت و درنگ در آن نیست امر فوری می‌گویند، پس معنای این که فرمود: ((مَنْ قَوْمِهِمْ هَذَا)) همین ((ساعت)) است.

و ظاهراً مصداق آیه شریفه، واقعه روز بدر است، و البته این وعده را به شرط صبر و تقوا داده و فرموده است که: ((بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتِيكُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ هَذَا)) و اما از کلام بعضی از مفسرین ظاهر می‌شود که خواسته اند بگویند در جمله مورد بحث خداوند وعده بر نازل کردن ملائکه را داده است در صورتی که کفار بعد از این فوریت برگردند، و در نتیجه خواسته اند بگویند که مراد از جمله ((قَوْمِهِمْ)) خود روز بدر است، نه آمدن آنان در روز بدر، و همچنین اینکه از کلام بعضی دیگر برمی‌آید که خواسته اند بگویند: آیه شریفه وعده ای است به نازل کردن ملائکه در سایر جنگ‌هایی که بعد از بدر اتفاق می‌افتد (نظیر احد و حنین و احزاب

( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱

سخنانی است که هیچ دلیلی از لفظ آیه بر آن نیست.

و اما درباره روز جنگ احد در آیات قرآنی هیچ محلی دیده نمی‌شود که بتوان از آن استفاده کرد که در آن روز نیز ملائکه سپاه اسلام را یاری کرده باشند، و این خود روشن است، و اما در مورد روز احزاب و روز حنین هم هر چند در غیر آیات مورد بحث آیاتی است که دلالت دارد بر نزول ملائکه، مانند آیه: ((إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا)) که درباره جنگ احزاب است. ((وَ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا)) که درباره جنگ حنین است... و آنزل جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا)) که درباره جنگ حنین است، الا این که لفظ آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتِيكُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ هَذَا)) قاصر است از این که دلالت کند بر یک وعده عمومی درباره همه

## جنگها.

و اما نزول سه هزار ملک در روز بدر منافاتی با آیه سوره انفال ندارد، که می گوید: ((فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ)) برای این که کلمه ((مُرَدِّينَ)) به معنای پشت سر هم است، و آیه را چنین معنا می دهد که با چند هزار ملک که هر هزارش دنبال هزاری دیگر باشد مدد خواهم کرد، که توضیح این معنا در تفسیر سوره انفال آمده است.

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ... ضمیر در ((جَعَلَهُ)) به امدادی که از فعل ((يُمِدُّكُمْ)) استفاده می شود بر می گردد، و کلمه ((عند)) در جمله ((إِلَّا- مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)) ظرفی است که معنای حضور را افاده می کند، چون این کلمه در آغاز در قرب و حضور مکانی که مختص به اجسام است استعمال می شده، برای این وضع کرده اند که مثلا بگویند: ((كنت قائما عند الكعبة)) نزد کعبه ایستاده بودم و بتدریج استعمالش توسعه یافت و در قرب زمانی نیز استعمال شد، مثلا گفتند: ((رایت فلانا عند غروب الشمس)) و سپس کار به جایی رسید که در تمام موارد قرب و نزدیک (اعم از زمانی، مکانی و معنوی) استعمال کردند مثلا گفتند ((عند الامتحان يكرم الرجل او يهان)).

و آنچه در این مقام از جمله ((وَمَا النَّصْرُ إِلَّا- مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)) با در نظر گرفتن جمله قبلش که می فرمود: ((وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَ لَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ)) استفاده می شود، این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲ منظور از کلمه ((عند)) مقام ربوبی است، که تمامی اوامر و فرامین بدان جا منتهی می شود، و هیچ یک از اسباب از آن مستقل و بی نیاز نیست، پس با در نظر گرفتن این نکته، معنای آیه چنین می شود: ملائکه مدد رسانان، در مسأله مدد رساندن و یاری کردن هیچ اختیاری ندارند، بلکه آنها اسباب ظاهریه ای هستند که بشارت و آرامش قلبی را برای شما می آفرینند، نه این که راستی فتح و پیروزی شما مستند به یاری آنها باشد، و یاری آنها شما را از یاری خدا بی نیاز کند، نه، هیچ موجودی نیست که کسی را از خدا بی نیاز کند، خدائی که همه امور و اوامر به او منتهی می شود، خدای عزیزی که هرگز و تا ابد مغلوب کسی واقع نمی شود، خدا حکیمی که هیچگاه دچار جهل نمی گردد.

لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ... تا آخر آیات مورد بحث، حرف ((لام)) در اول آیه متعلق است به جمله ((وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ))، و قطع طرف کنایه است از کم کردن عده و تضعیف نیروی کفار به کشتن و اسیر گرفتن، همان طور که دیدیم در جنگ بدر اتفاق افتاد، مسلمانان هفتاد نفر را، کشتند، و هفتاد نفر دیگر را اسیر کردند، و کلمه ((كَبِتَ)) به معنای خوار کردن و به خشم درآوردن است.

و جمله: ((لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ)) جمله ای است معترضه، و فایده اش بیان این معنا است که: زمام مسأله قطع و کبت بدست خدای تعالی است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن دخالتی ندارد، تا وقتی بر دشمن ظفر یافتند و دشمن را دستگیر نمودند او را مدح کنند و عمل و تدبیر آنجناب را بستایند، و برعکس اگر مثل روز احد از دشمن شکست خوردند و گرفتار آثار شوم شکست شدند آن جناب را توییح و ملامت کنند، که مثلا امر مبارزه را درست تدبیر نکردی، همچنان که همین سخن را در جنگ احد زدند، و خدای تعالی گفتارشان را حکایت کرده است.

و جمله: ((أَوْ يُتُوبَ عَلَيْهِمْ)) عطف است بر جمله ((يَقْطَعَنَّ...))، و وقتی جمله معترضه: ((لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ)) را کنار بگذاریم گفتار در دو آیه گفتاری است متصل، و چون در آیه مورد بحث سخن از توبه شد، در آیه بعدش امر توبه و مغفرت را بیان نموده و فرموده: ((وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...)) و معنای هر سه آیه این است که این تدبیر متقن از ناحیه خدای تعالی برای این بود که با قتل و اسیر کردن کفار عده آنان را کم، و نیرویشان را تحلیل ببرد، و یا برای این بود که ایشان را کبت کند، یعنی خوار و خفیف نموده تلاشهایشان را بی ثمر سازد، و یا برای این که موفق به توبه شان نموده و یا برای این بود که عذابشان کند، اما قطع و کبت از ناحیه خدای تعالی است، برای این که امور همه به دست او است نه به دست تو، تا اگر خوب از کار در آمد ستایش و در

غیر این صورت نکوهش شوی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳

و اما توبه و یا عذاب به دست خدا است ، برای این که مالک هر چیزی او است پس او است که هر کس را بخواهد می آمرزد و هر که را بخواهد عذاب می کند، و با این حال مغفرت و رحمتش بر عذاب و غضبش پیشی دارد، پس او غفور و رحیم است .

و اگر ما جمله : ((وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...)) را در مقام تعلیل برای هر دو فقره اخیر یعنی جمله ((أَوْ يُتُوبُ...)) گرفتیم ، برای این بود که بیان ذیل آن یعنی جمله ((يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ...)) اختصاص به آن دو فقره داشت ، در نتیجه مفاد آیه چنین می شود: ((اللَّهُ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ لَأَنَّ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مُلْكُهُ)).

مفسرین در اتصال جمله : ((لَيَقْطَعُ طَرَفًا...)) و همچنین در اینکه عطف جمله ((أَوْ يُتُوبُ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ...)) به ماقبل چه معنایی می دهد، و همچنین در این که جمله : ((لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ)) چه چیزی را تعلیل می کند، و جمله : ((وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...)) در مقام تعلیل چه مطلبی است ؟ وجوهی دیگر ذکر کرده اند که ما از تعرض و بگومگویی در پیرامون آن صرف نظر کردیم ، چون دیدیم فایده اش اندک است ((علاوه بر این که به فرض هم که فایده اش چشم گیر بود)) با آنچه از ظاهر آیات به کمک سیاق جاری در آن استفاده می شود مخالفت داشت ، و اگر از خوانندگان محترم کسی بخواهد با آن اقوال آگاه گردد باید به تفسیرهای طولانی مراجعه نماید. بحث روایتی (درباره جنگ احد)

در تفسیر مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: سبب برپا شدن جنگ احد این بود که قریش بعد از برگشتن از جنگ بدر به مکه و مصیبت هائی که در آن جنگ دیدند، (چون در آن جنگ هفتاد کشته و هفتاد اسیر داده بودند) ابوسفیان در مجلس قریش گفت : ای بزرگان قریش اجازه ندهید زنانتان بر کشته هایتان بگریند برای اینکه وقتی اشک چشم فرو می ریزد اندوه و عداوت با محمد را هم از دلها پاک می گرداند ((پس بگذارید این کینه در دلها بماند تا روزی که انتقام خود را بگیریم ، و زنان در آنروز بر کشتگان در بدر گریه سر دهند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴

این بود تا آنکه تصمیم به انتقام گرفتند، و به منظور جمع آوری لشگری بیشتر به زنان اجازه دادند تا برای کشتگان در بدر گریه کنند، و نوحه سرائی نمایند، در نتیجه وقتی از مکه بیرون می آمدند سه هزار نفر نظامی سواره و دوهزار پیاده داشتند، و البته زنان خود را هم با خود آوردند.

از سوی دیگر وقتی خبر این لشگرکشی قریش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسید اصحاب خود را جمع نموده ، بر جهاد در راه خدا تشویقشان کرد، عبدالله بن ابی بن سلول (رئیس منافقین) عرضه داشت یا رسول الله از مدینه بیرون مرو تا دشمن به داخل مدینه بیاید و ما در کوچه و پس کوچه های شهر بر آنها حمله ور شویم ، خانه های خود را سنگر کنیم ، و در نتیجه افراد ضعیف و زنان و بردگان هم از زن و مردشان همه نیروی ما شوند، و در سر هر کوچه و بر بالای بامها عرصه را بر دشمن تنگ کنیم ، چون ((من تجربه کرده ام)) هیچ دشمنی بر ما در خانه ها و قلعه هایمان حمله نکرد مگر آنکه از ما شکست خورد، و سابقه ندارد که ما از آنها شکست خورده باشیم و هیچگاه نشد که از خانه به طرف دشمن درآئیم و پیروز شده باشیم ، بلکه دشمن بر ما پیروز شده است .

سعد بن عباد و چند نفر دیگر از اوس پیا خاسته ، عرضه داشتند: یا رسول الله آن روز که ما مشرک بودیم احدی از عرب به ما طمع نبست ، چگونه امروز طمع ببندد با این که تو در بین مائی ؟ نه ، به خدا سوگند هرگز پیشنهاد عبدالله را نمی پذیریم ، و آرام نمی گیریم تا آنکه به سوی دشمن برویم ، و با آنان کارزار کنیم ، و چرا نکنیم ، اگر کسی از ما کشته شود شهید است ، و اگر نشود در راه خدا جهاد کرده است .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رأی او را پذیرفت ، و با چند نفر از اصحاب خود از مدینه بیرون رفت ، تا محل مناسبی برای جنگ تهیه کند، همچنان که قرآن کریم فرمود: ((وَإِذِ عَدُوٌّ مِنْ أَهْلِكَ)) و عبدالله بن ابی بن سلول از یاری رسول الله (صلی الله



علیه و آله) دریغ ورزید، و جماعتی از خزرج (که هم قبیله او بودند و او بزرگ ایشان بود) از رأی او پیروی کردند.

صف آرائی لشکر اسلام و کفر در جنگ احد

در این مدت لشکر قریش همچنان به مدینه نزدیک می شد، تا به احد رسید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را که هفتصد نفر بودند بیاراست و عبدالله بن جبیر را به سرکردگی پنجاه نفر تیرانداز از مأمور حفاظت از دره کرد، و آنان را بر دهانه دره گماشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵

و تاءکید کرد که مراقب باشند تا مبدا کمین گیران دشمن از آنجا بر سپاه اسلام بتازند، و به عبدالله بن جبیر و نفراتش فرمود: اگر دیدید، لشکر دشمن را شکست دادیم، حتی اگر آنها را تا مکه تعقیب کردیم، مبدا شما از این محل تکان بخورید، و اگر دیدید دشمن ما را شکست داد و تا داخل مدینه تعقیمان کرد باز از جای خود تکان نخورید، و همچنان دره را در دست داشته باشید. در لشکر قریش، ابوسفیان خالد بن ولید را با دویت سواره در کمین گمارد و گفت هر وقت دیدید که ما با لشکر محمد در هم آمیختیم، شما از این دره حمله کنید، تا در پشت سر آنان قرار بگیرید.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را آماده نبرد ساخته، رایت (پرچم) جنگ را به دست امیرالمؤمنین (علیه السلام) داد، و انصار بر مشرکین قریش حمله ور شدند که قریش به وضع قبیحی شکست خورد، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به تعقیبشان پرداختند، خالد بن ولید با دویت سواره راه دره را پیش گرفت، تا از آنجا به سپاه اسلام حمله ور شود، لیکن به عبدالله بن جبیر و نفراتش برخورد، و عبدالله نفرات او را تیرباران کرد، خالد ناگزیر برگشت، از سوی دیگر نفرات عبدالله بن جبیر اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدند که مشغول غارت کردن اموال دشمنند. به عبدالله گفتند یاران همه به غنیمت رسیدند، و چیزی عاید ما نشد؟ عبدالله گفت: از خدا بترسید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از شروع جنگ به ما دستور داد از جای خود تکان نخوریم، ولی افرادش قبول نکرده، یکی یکی سنگر را خالی نمودند، و عبدالله با دوازده نفر باقی ماند.

از سوی دیگر رایت و پرچم قریش که با طلحه بن ابی طلحه عبدی (که یکی از افراد بنی عبدالدار بود) به دست علی (علیه السلام) به قتل رسیده و رایت را ابو سعید بن ابی طلحه به دست گرفت که او نیز به دست علی (علیه السلام) کشته شد و رایت به زمین افتاد اینجا بود که، مسافح بن ابی طلحه آن را به دست گرفت و او نیز به دست آن جناب کشته شد تا آنکه نه نفر از بنی عبدالدار کشته شدند، و لوای این قبیله به دست یکی از بردگان ایشان (که مردی بود سیاه به نام صواب افتاد علی (علیه السلام) خود را به او رسانید، و دست راستش را قطع کرد، او لوا را به دست چپ گرفت، علی (علیه السلام) دست چپش را هم قطع کرد، صواب با بقیه دو دست خود لوا را به سینه چسبانید، آنگاه رو کرد به ابی سفیان و گفت آیا نان و نمک بنی عبدالدار را تلافی کردم؟ در همین لحظه علی (علیه السلام) ضربتی بر سرش زد و او را کشت، و لوای قریش به زمین افتاد، عمره دختر علقمه کنایه آن را برداشت،

در همین موقع بود که خالد بن ولید از کوه به طرف عبدالله بن جبیر سرازیر شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶ و یاران او فرار کردند، و او با عده کمی پایمردی کرد، تا همه در همان دهنه دره کشته شدند، آنگاه خالد از پشت سر به مسلمانان حمله کرد، و قریش در حال فرار رایت جنگ خود را دید که افراشته شده، دور آن جمع شدند، و اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) پا به فرار گذاشتند، و شکستی عظیم خوردند، هر کس به یک طرف پناهنده می شد، و بعضی به بالای کوه ها می گریختند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی این شکست و فرار را دید کلاه خود از سر برداشت و صدا زد ((انا رسول الله الی این تفرون عن الله و عن رسوله))؟ در این هنگام هند دختر عتبه در وسط لشکر بود، و میل و سرمه دانی در دست داشت، هر گاه مردی از مسلمانان را می دید که پا به فرار گذاشته آن میل و سرمه دان را جلو او می برد، که بیا سرمه بکش، که تو مرد نیستی. هند جگرخوار و عمل وحشیانه او

حمزه بن عبدالمطلب مرتب بر لشکر دشمن حمله می برد، و دشمن از جلو شمشیرش می گریختند، و احدی نتوانست با او مقابله



کند، در این بین هند (همسر ابوسفیان) به مردی به نام وحشی قول داده بود که اگر محمد و یا علی و یا حمزه را به قتل برسانی فلان جایزه را به تو می‌دهم، و وحشی که برده‌ای بود از جیبش بن مطعم، و اهل حبشه با خود گفت: اما محمد را نمی‌توانم به قتل برسانم، و اما علی را هم مردی بسیار هوشیار یافته‌ام که بسیار به اطراف خود نظر می‌اندازد، و از ضربت دشمن بر حذر است، امیدی به کشتن او نیز ندارم، بناچار برای کشتن حمزه کمین گرفتم ناگهان در زمانی که داشت مردم را فراری می‌داد، و از کشته‌پشته می‌ساخت، از پیش روی من عبور کرد، و پا به لب نهی گذاشت، و به زمین افتاد من حربه خود را گرفتم و آن را دور سرم چرخانده و به سویش پرتاب کردم، حربه‌ام در خاصره او فرو رفت، و از زیر سینه اش برون شد و به زمین افتاد من خود را به او رساندم، شکمش را دریدم و جگرش را بیرون آورده نزد هنده بردم، گفتم: این جگر حمزه است، هنده آن را از من گرفت، و در دهان خود نهاده گاز گرفت، و خدای تعالی جگر حمزه را در دهان آن پلید مانند داعضه (استخوان سر زانو) سخت و محکم کرد، هنده قدری آنرا جوید و بعد بیرون انداخت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی فرشته را واداشت تا آن جگر را به بدن حمزه ملحق کند.

وحشی می‌گوید: هنده بعد از این کار کنار جسد حمزه آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷

عبدالله بن جبیر سرازیر شد، گوش و دست ترجمه و پای حمزه را قطع کرد. ندای آسمانی لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار در این گیرودار غیر از ابودجانه و سماک بن خرشه و علی (علیه السلام) کسی با رسول خدا نماند، و هر طایفه‌ای که به طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حمله می‌کرد علی به استقبالشان می‌رفت، و آنها را دفع می‌کرد تا به جائی که شمشیر آن جناب تکه تکه شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شمشیر خود را (ذوالفقار را) به او داد و خود را به طرف کوه کشید، و در آنجا ایستاد و علی پیوسته قتال می‌کرد تا جائی که عدد زخمهائی که بر سر و صورت و بدن و شکم و دو پایش وارد شده بود به هفتاد رسید، (نقل از تفسیر علی بن ابراهیم).

اینجا بود که جبرئیل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: مواسات یعنی این، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: او از من است و من از اویم، جبرئیل گفت: و من از هر دوی شمایم.

امام صادق (علیه السلام) فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به جبرئیل نگریست که بین زمین و آسمان بر تختی از طلا نشسته و می‌گوید: ((لا سیف الا ذوالفقار، و لافتی الا علی)).

و در روایت قمی آمده که نسبه دختر کعب مازنیه نیز با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، او در همه جنگها با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شرکت داشت، و زخمی‌ها را مداوا می‌کرد، پسرش هم با او بود وقتی خواست ((مانند سایرین)) فرار کند، مادرش بر او حمله کرد، و گفت: پسرم به کج... آیا از خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرار می‌کنی؟ و او را به جبهه برگرداند و مردی از دشمنان بر او حمله کرد و به قتلش رساند، نسبه شمشیر پسرش را گرفت و به قاتل او حمله برد و ضربتی بر ران او زد و به درک فرستاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((بارک الله فیک یا نسبه)) و این زن با سینه و پستان خود خطر را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برمی‌گردانید، به طوری که جراحات بسیاری برداشت.

از حوادث دیگر این واقعه این است که مردی به نام ابن قمنه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حمله کرد، در حالی که می‌گفت محمد را به من نشان دهید نجات نیابم اگر او نجات یابد، و حربه خود را بر رگ شانه آن جناب فرود آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸

و فریاد زد به لات و عزی سوگند که محمد را کشتم. تقدیر و بررسی مضمون روایت مزبور مؤلف قدس سره: در داستان جنگ احد روایاتی دیگر نیز هست، که ای بسا در بعضی از فقراتش مخالف با این روایات باشد، یکی از آنها مطلبی است که در این روایت آمده، که عدد مشرکین در آن روز پنج هزار نفر بوده، چون در غالب روایات سه هزار

نفر آمده .

یکی دیگر این است که در این روایت آمده بود همه نه نفر پرچمداران جنگ را به قتل رسانید، که البته روایاتی دیگر نیز که این اثر آنها را در کامل آورده موافق آن است ، و بقیه روایات ، قتل بعضی از آن سرداران مشرک را به دیگران نسبت داده ، ولی دقت در جزئیات این داستان روایت بالا را تائید می کند.

نکته سومی که در این روایت آمده ، این بود که : هند در مورد کشتن حمزه ، و عده ای به وحشی داده بود، اما در روایات اهل سنت آمده است که : وعده را هنده نداد بلکه خود جبیر بن مطعم مولای وحشی به وی داد، و آن وعده این بود که اگر حمزه را به قتل برساند او را آزاد خواهد کرد، ولی آوردن وحشی جگر حمزه را به نزد هند، موید روایت مورد بحث ما است .

نقطه نظر چهارم این است که در روایت مورد بحث آمده بود که : تمام مسلمانان از پیرامون رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متفرق گردیده و گریختند مگر علی و ابودجانه و این مطلبی است که تمامی روایات در آن اتفاق دارند، چیزی که هست در بعضی از روایات اشخاصی دیگر نیز علاوه بر دو نفر نامبرده ذکر شده ، حتی بعضی ها ثابت قدمان را تا سی نفر شمرده اند، لیکن خود آن روایات با یکدیگر معارضه دارند، و در نتیجه یکدیگر را تکذیب می کنند و تو خواننده عزیز با دقت در اصل داستان ، و قرائنی که بیانگر احوال داستان است ، می توانی حق مطلب را عریان بفهمی ، برای اینکه اینگونه داستانها و روایات ، مواقف و مواردی را حکایت می کنند که برای بعضی موافق و برای بعضی دیگر مخالف میل است ، و این روایات در طول چندین قرن از جوهای تاریک و روشن عبور کرده تا به ما رسیده است .

نقطه نظر پنجم که در این روایت آمده بود عبارت از این بود که : خدای تعالی فرشته ای را گماشت تا جگر حمزه را به بدن آن جناب ملحق سازد، و او جگر را در جای خود قرار داد، و این قسمت در غالب روایات نیامده ، و به جای آن مطلبی دیگر آمده که از نظر خواننده می گذرد:

الدرالمنثور از ابن ابی شیبہ ، و احمد، و ابن منذر، از ابن مسعود روایتی آورده اند که در ضمن راوی آن گفته :

... سپس ابوسفیان گفت : هر چند که عمل زشت مثله در کشتگان اسلام واقع شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹

ولی این عمل از سرشناسان ما سر نزد، و من در این باره هیچ دستوری نداده بودم ، نه امری و نه نهی ، نه از این عمل اظهار خرسندی کردم و نه اظهار کراهت ، نه خوشم آمد و نه بدم ، آنگاه راوی گفته نظر به حمزه کردند دیدند که شکمش پاره شده و هند جگرش را برداشته و به دندان گرفته است ، ولی نتوانست آنرا بخورد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پرسید: آیا چیزی از کبد حمزه را خورد؟ عرضه داشتند: نه ، فرمود: آخر خدای تعالی هرگز چیزی از بدن حمزه را داخل آتش نمی کند، (تا آخر حدیث ) .

و در روایات امامیه و غیر ایشان آمده که رسول خدا در آن روز زخمی از ناحیه پیشانی برداشت و در اثر تیری که مغیره به سوبش انداخت دندانهای پیشین مبارکش شکست ، و ثنایایش به در آمد. روایتی دیگر در داستان جنگ احد

و در الدرالمنثور است که ابن اسحاق ، و عبد بن حمید، و ابن جریر، و ابن منذر، از ابن شهاب ، و محمد بن یحیی بن حبان ، و عاصم بن عمرو بن قتاده ، و حصین بن عبدالرحمان بن عمرو بن سعد بن معاذ، و غیر ایشان هر یک قسمتی از این حدیث را از جنگ احد روایت کرده اند. از آن جمله گفته اند: وقتی قریش و یا آسیب خوردگان از کفار قریش در جنگ بدر آن آسیب ها را دیدند، و شکست خورده به مکه برگشتند، و ابوسفیان هم با کاروان خود به مکه برگشت ، عبدالله بن ابی ربیع و عکرمه بن ابی جهل و صفوان بن امیه به اتفاق چند تن دیگر از قریش از آنهایی که یا پدر یا فرزندان و یا برادران خود را در جنگ بدر از دست داده بودند نزد ابی سفیان بن حرب و سایر کسانی که در کاروان ابوسفیان مال التجاره ای داشتند رفته گفتند: ای گروه قریش ، محمد خونهای شما را بریخت ، و نامداران شما را بکشت ، بیائید و با این مال التجاره تان ما را در نبرد با او کمک کنید، تا شاید

بتوانیم در مقابل کشته های خود انتقامی از او بگیریم ، ابوسفیان و سایر تجار قبول کردند، و قریش برای جنگ با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به جمع آوری افراد پرداخته و با زنان خود بیرون شدند تا هم به انگیزه ناموس پرستی ، بهتر نبرد کنند و هم از جنگ فرار نکنند و ابوسفیان را به عنوان رهبر عملیات برداشته به راه افتادند تا در دامنه کوهی در بطن سنجه به دو حلقه از یک قنات رسیدند، که در کنار وادی قرار داشت .

این خبر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) رسید، و آن جناب به اطلاع مسلمانان رسانید که مشرکین در فلان نقطه اطراق کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰

رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: من در خواب دیدم گاوی را نحر کردند: و نیز دیدم که لبه شمشیرم شکافی برداشته ، و باز در خواب دیدم که دست خود را در زرهی بسیار محکم فرو بردم ، خودم این زره حصین را به مدینه تاءویل کردم حال اگر شما صلاح می دانید در مدینه بمانید، و مشرکین را به حال خود واگذارید، هر جا را خواستند لشکرگاه کنند، چون اگر همان جا بمانند بدترین جا مانده اند، و اگر داخل شهر ما شوند، در همین شهر با آنان کارزار می کنیم .

از آن سو قریش همچنان پیش می آمد، تا در روز چهارشنبه در احد پیاده شدند، پنج شنبه و جمعه را هم به انتظار لشکر اسلام ماندند، روز جمعه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بعد از نماز جمعه به طرف احد حرکت کرد، و روز شنبه نیمه شوال سال سوم هجرت جنگ آغاز شد. در آن نظر خواهی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) کرد عبدالله بن ابی نظرش موافق با نظر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بود، نظرش این بود که از شهر بیرون نشوند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) هم از بیرون شدن کراهت داشت ، لیکن عده ای از مسلمانان که خدای تعالی در این جنگ به فیض شهادتشان گرامی داشت ، و جمعی دیگر غیر ایشان که در جنگ بدر نتوانسته بودند شرکت کنند، عرضه داشتند: یا رسول الله ما را به طرف دشمنانمان حرکت بده ، تا خیال نکنند از آنها ترسیدیم ، و توانائی نبرد با ایشان را نداریم از سوی دیگر عبدالله بن ابی عرضه داشت : یا رسول الله اجازه بده در مدینه بمانیم ، و به سوی دشمن حرکت مکن ، به خدا سوگند این برای ما تجربه شده که هرگز از مدینه به طرف دشمنی بیرون نرفته ایم مگر آنکه شکست خورده ایم ، و هیچگاه دشمن داخل شهر ما نشده مگر آنکه از ما شکست خورده است ، دشمن را به حال خود واگذار، اگر همان جا ماندند که جز شر چیزی عایدشان نمی شود، و اگر داخل شهر شدند مردان و زنان و کودکان همه با آنها کارزار خواهند کرد، حتی از بالای بام سنگ ، بارانشان خواهند ساخت ، و اگر هم از همان راه که آمده اند برگردند با نومییدی و دست از پا درازتر برگشته اند.

لیکن آنهایی که علاقمند بودند به طرف دشمن حرکت کنند همواره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) درخواست می کردند که با پیشنهادشان موافقت نماید.

تا آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به عزم حرکت داخل خانه شد، و لباس رزم را به تن کرد، و این جریان روز جمعه بعد از فراغت از نماز جمعه بود، آنگاه از خانه در آمد، تا به طرف احد حرکت کند، لیکن مردم پشیمان شده بودند، و عرضه داشتند یا رسول الله گویا، نظریه خود را بر جناب عالی تحمیل کرده ایم ، و این کار درستی نبوده که کردیم حال اگر از حرکت کراهت دارید در شهر بمانیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱

رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: این برای هیچ پیغمبری سزاوار نیست که بعد از آن که جامه رزم به تن کرد، در آورد، باید کار جنگ را تمام کند، آن گاه لباس رزم را ترک گوید.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به ناچار با هزار نفر از اصحاب خود حرکت کرد، تا به محلی به نام شوط که بین مدینه و احد، واقع شده است رسیدند در آنجا عبد الله بن ابی یک سوم مردم را برگردانید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) با بقیه نفرات براه خود ادامه داد، تا به سنگلاخ بنی حارثه رسید، در آنجا اسبی که با دم خود مگس پرانی می کرد دمش به نوک غلاف شمشیر

کسی گیر کرد و آن را از غلاف بیرون کشید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که همواره فال زدن را دوست می داشت، و از آن اظهار نفرت نمی کرد به صاحب شمشیر فرمود: شمشیرت را غلاف مکن، که می بینم امروز شمشیرها کشیده می شود، آنگاه به حرکت ادامه داد، تا بدره ای از احد فرود آمد، دره ای که از لبه وادی شروع و به کوه احد منتهی می شد، و کوه را پشت خود و پشت لشکر قرار داد، و با هفتصد نفر آماده کارزار شد.

عبدالله بن جبیر را فرمانده تیراندازان کرد، که پنجاه نفر بودند، و به او فرمود: با تیراندازی خود و نفرات دشمن را از آمدن به طرف کوه دور کن، که دشمن از عقب بر ما نتازد، و هیچگاه این سنگر را رها مکن، چه سرنوشت جنگ به نفع ما باشد و چه به ضرر ما، و حتما بدان که اگر دشمن بر ما چیره و غالب شود از ناحیه تو شده است، و در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو تا زره روی هم پوشیده بود، و با دو زره لشکر را پشتیبانی می کرد.

و نیز در الدرالمثور است که ابن جریر از سدی روایت کرده که در حدیثی گفته: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با هزار مرد جنگی به طرف احد حرکت کرد، و قبلاً-نوید پیروزی را به ایشان داده بود، البته به شرطی که صبر کنند، ولی عبدالله بن ابی با سیصد نفر که از او پیروی می نمودند، برگشتند، دنبال سر آنان ابوجابر سلمی صدایشان زد، و به شرکت در جنگ دعوتشان نمود، ولی خسته اش کردند، و گفتند: ما قتالی نمی بینیم، اگر به حرف ما بروی تو هم با ما بر می گردی.

و خدای تعالی در این باره فرمود: ((إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا))، و این دو طایفه یکی بنوسلمه بود، و دیگری بنو حارثه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲

که تصمیم گرفتند با عبدالله بن ابی که داشت برمی گشت برگردند، ولی خدا حفظشان کرد، و در نتیجه از آن هزار نفر هفتصد نفر با رسول الله (صلی الله علیه و آله) باقی ماندند.

مؤلف قدس سره: بنوسلمه و بنوحارثه دو قبیله از انصار بودند، بنوسلمه از خزرج، و بنوحارثه از اوس بودند.

و در مجمع البیان است که ابن ابی اسحاق و سدی و واقدی و ابن جریر و غیر ایشان روایت کرده اند که مشرکین روز چهارشنبه ای از ماه شوال سال سوم هجرت در احد پیاده شدند، و روز جمعه رسول خدا وارد احد شد، و روز شنبه نیمه ماه جنگ شروع شد، و در این جنگ دندانهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شکست، و زخمی از ناحیه صورت برداشت، و مهاجرین و انصار بعد از فرار کردن برگشتند، اما بعد از آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تنها گذاشته و هفتاد نفر از اصحاب کشته شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با چند نفری که باقی مانده بودند دشمن را شکست دادند، و مشرکین، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از آن جمله حمزه را مثله کردند، و به بدترین وجهی مثله کردند. اقسام آیاتی که پیرامون جنگ احد نازل گشته است

مؤلف قدس سره: روایات در داستان جنگ احد بسیار زیاد است، و ما در اینجا و در آینده جز اندکی از آنها را نقل نکردیم و تنها آن مقداری را آوردیم که فهم معانی آیاتی که در شءان این داستان نازل شده متوقف بر اطلاع از آنها بود. پس آیاتی که در شءان این قصه نازل شده چند قسم است.

۱ آیاتی که تنها متعرض فشل و شکست بعضی از مسلمانان شده، و یا آن عده ای که تصمیم گرفتند برگردند ولی برنگشتند، و خدای تعالی دستگیریشان کرد.

۲ آیاتی که با لحن عتاب و ملامت در شان آن عده ای نازل شده که آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تنها گذاشته و از میدان جنگ گریختند، با اینکه خدای تعالی فرار از جنگ را قبلاً بر آنان حرام کرده بود.

۳ آیاتی که متضمن ستایش کسانی است که در این واقعه قبل از شکست به شهادت رسیدند، و قدمی به سوی فرار ننهادند، آن قدر پایمردی کردند تا کشته شدند.

۴ آیاتی که مشتمل بر ثنای جمیلی است بر کسانی که تا آخر جنگ استقامت به خرج دادند و قتال کردند ولی کشته نشدند. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳ آیات ۱۳۸ - ۱۳۰ ، سوره آل عمران

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱۳۰) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ أَضْعَافًا (۱۳۱) وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۱۳۲) وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (۱۳۳) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ الْكُظْمِ الْغَيْظِ وَ الْعِافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۳۴) وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (۱۳۵) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ (۱۳۶) قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ (۱۳۷) هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (۱۳۸)

ترجمه آیات

ای کسانی که به دین اسلام گرویده اید ربا نخورید که دائم سود بر سرمایه افزاید تا چند برابر شود و از خدا بترسید و این عمل زشت را ترک کنید، باشد که سعادت و رستگاری یابید. (۱۳۰) و پرهیزید از آتش عذابی که برای کیفر کافران افروخته اند. (۱۳۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴

از حکم خدا و رسول او فرمان برید باشد که مشمول رحمت و لطف خدا شوید. (۱۳۲) بشتابید به سوی مغفرت پروردگار خود و به سوی بهشتی که پهنای آن همه آسمانها و زمین را فرا گرفته و مهیا برای پرهیزکاران است. (۱۳۳) آنهایی که از مال خود به فقرا در حال وسعت و تنگدستی انفاق کنند و خشم و غضب فرو نشانند و از بدی مردم در گذرند (چنین مردمی نیکوکارند) و خدا دوستدار نیکوکاران است. (۱۳۴) نیکان آنها هستند که هر گاه کار ناشایسته از ایشان سرزند یا ظلمی به نفس خویش کنند خدا را به یاد آرند و از گناه خود به درگاه خدا توبه و استغفار کنند (که می دانند) که هیچ کس جز خدا نمی تواند گناه خلق را بیامرزد، و آنها هستند که اصرار در کار زشت نکنند چون به زشتی معصیت آگاهند. (۱۳۵) آنها هستند که پاداش عملشان آمرزش پروردگار است و باغهایی که از زیر درختان آن نهرها جاری است جاوید در آن بهشت ها متنعم خواهند بود و چه نیکو است پاداش نیکوکاران عالم. (۱۳۶) پیش از شما مللی بودند و رفتند، در اطراف زمین گردش کنید و ببینید که آنان که وعده های خدا را تکذیب کردند چگونه هلاک شدند. (۱۳۷) این (کتاب خدا و آیات مذکوره) حجت و بیانی است برای عموم مردم و راهنما و پندی برای پرهیزکاران. (۱۳۸)

بیان آیات

آیات فوق، بشر را به سوی خیر دعوت و از شر و بدی نهی می کند، و در عین حال اتصالش به ما قبل و همچنین به ما بعدش که شرح داستان جنگ احد را می دهد، محفوظ است، آری آیات بعد نیز مربوط به این داستان است، حال مؤمنین در آن روز را بیان می کند، حال و خصال مذمومی را که خدای سبحان آن را از مؤمنین نمی پسندد، حال و خصلتی که باعث آن وهن و ضعف و علت معصیت خدا و نافرمانی رسولش گردید، پس آیات مورد بحث در حقیقت تمه آیاتی است که درباره جنگ احد نازل گردیده.

خدای سبحان در این آیات بعد از دعوت به خیر و نهی از شر، مسلمانان را به شیوه و روشی هدایت می فرماید که اگر آنها شیوه خود کنند هرگز به ورطه هلاکت (که در احد گریبان گیرشان شد) گرفتار نمی شوند، آنگاه به سوی تقوا و اعتماد به خدا و ثبات بر اطاعت رسول دعوتشان می کند، پس خصوص این آیات نه گانه برای ترغیب و تهدید مؤمنین است، آنان را ترغیب می کند به اینکه به سوی خیرات یعنی انفاق در راه خدا در دو حال دارائی و نداری و کظم غیظ، و عفو از مردم، بشتابند که جامع همه آنها

منتشر شدن احسان و خیر در جامعه، و صبر در تحمل آزارها و بدیها، و گذشت از بدرفتاریها است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵

پس تنها طریقی که حیات جامعه به وسیله آن محفوظ می ماند و استخوانش محکم شده و روی پای خود می ایستد همین طریق است یعنی طریقه انفاق و احسان که از لوازم آن ترک ربا است، و به همین جهت مطالب نامبرده در آیات مورد بحث را با نهی از ربا خواری آغاز فرمود، و در حقیقت این نهی جنبه زمینه چینی برای دعوت به احسان و انفاق را دارد.

در آیات انفاق و ربا در سوره بقره نیز گذشت: که انفاق به همه طرقتش از بزرگترین عواملی است که ریشه و بنیان اجتماع بر آن پایه استوار است، و یگانه عاملی است که روح وحدت را در کالبد مجتمع انسانی می دمد، و در نتیجه قوای پراکنده آن را متحد می سازد، و به این وسیله سعادت زندگیش را تأمین می کند، و هر آفت مهلکی و یا آزار هر آن کسی که قصد او را داشته باشد دفع می نماید، و یکی از بزرگترین اضرار این وحدت ربا است، که اثری ضد اثر انفاق را دارد.

و این همان است که خدای تعالی مسلمین را به آن ترغیب و تشویق کرده و سپس ترغیب می کند که از پروردگارشان به خاطر گناهان و زشتی ها منقطع نگردند، و اگر احیانا عملی کردند که مورد رضای پروردگارشان نیست، این نقیصه را با توبه و برگشتن بسوی او تدارک و تلافی کنند، بار دوم و بار سوم هم همین طور بدون اینکه کسالت و سستی از خود نشان دهند، و با این دو امر است که حرکت و سیرشان در راه زندگی پاک و سعادت مند مستقیم می شود، و دیگر گمراه نمی شوند، و در پرتگاه هلاکت قرار نمی گیرند.

و این بیان به طوری که ملاحظه می فرمائید بهترین طریقی است که انسان بعد از ظهور نقص و صدور گناه به وسیله آن به سوی تکمیل نفس خود هدایت می شود، و بهترین راهی است در علاج رذائل نفسانی که بسا می شود آن رذائل بدون آگاهی خود آدمی به دل او رخنه می کند و دلهای آراسته به فضائل را دچار انحطاط و سقوط نموده، سرانجام به هلاکت می رساند. قرآن در تعلیمش علم و عمل را قرین هم می داند

این از داب قرآن (در تعلیم الهی) می باشد که پیوسته در مدت نزولش (که بیست و سه سال طول کشید) برای کلیات تعلیمش مواد اولیه ای قرار داده تا به آنها یا بعضی از آنها عمل کنند، همین که مورد عمل قرار گرفت صورت عملی که واقع شده را ماده دوم برای تعلیم دومش قرار می دهد، و بعد از سر و صورت دادن به آن و اصلاح اجزا و ترکیبات فاسد، آن عامل را وادار می سازد که بار دیگر آن عمل را بدون نقص بیاورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶

و به این منظور مقدار فاسد را مذمت و مقدار صحیح و مستقیم را ثنا می گوید، و در برابرش وعده جمیل و شکر جزیل می دهد، پس کتاب الله عزیز، کتاب علم و عمل است، نه کتاب ثنوی و فرضیه، و نه کتاب تقلید کورکورانه.

پس مثل کتاب خدای تعالی مثل معلمی است که کلیات علمی را در کوتاه ترین بیان و کمترین لفظ به شاگردانش بیان می کند، و دستور می دهد که به آن عمل کنند (و در تخته سیاه و یا دفتر تکالیف خود ننویسد)، آنگاه نوشته آنان را تجزیه و تحلیل می کند و به اجزای اولیه بر می گرداند، زمانی که صحیح آن را از فاسدش جدا نمود به شاگردان می گوید: این جزء را درست پاسخ داده ای و این جزء را درست پاسخ نداده ای، فلان جزءش فاسد و فلان جزءش صحیح است، و آنگاه او را نصیحت می کند تا بار دیگر آن خطاها را تکرار نکند، و در برابر اجزائی که درست انجام داده آفرین می گوید، و تشویق می کند، و با وعده و سپاسگزاری خود، دل گرمش می سازد و مجددا دستور می دهد تا بار دیگر آن تکلیف را انجام دهد، و این روش را همچنان ادامه می دهد تا شاگرد در فن خود کامل گشته، زحماتش به نتیجه برسد.

و اگر کسی در حقایق قرآنی دقت و تدبر کند، در همان اولین برخوردش این معنائی را که ما خاطر نشان ساختیم درک می کند، و می بیند که مثلا خدای سبحان در اولین بار که می خواهد مسأله جهاد را تشریح کند کلیاتی از جهاد را بیان نموده می فرماید:



کتب علیکم القتال ، و در این آیات مؤمنین را به جهاد امر نموده ، می فهماند که این عمل بر آنان واجب شده ، آنگاه داستان جنگ بدر را به عنوان اولین مشقی که شاگرد نوشته تحویل می گیرد، و عیب های آن را گوش زد نموده مشقی دیگر به نام جنگ احد به او می دهد، باز عیب های آن را می گیرد، و همچنان ادامه می دهد تا امت مسلمان در انجام این تکلیف، بی عیب و ماهر شود، و یا می بیند خدای تعالی سرگذشت انبیای گذشته ، و امت های آنان را درس می دهد، نقاط ضعف و خطا و انحراف آنها را بیان می کند، و حق مطلب و آنچه که صحیح است معین نموده از امت اسلام می خواهد تا آن طور عمل کنند، و آن سرگذشت غلطگیری شده را دستورالعمل خود قرار دهند. در آیات مورد بحث نیز همین روش به کار رفته است ، در آیه (۱۳۷) همین سوره هشدار می دهد که گذشتگانی بوده اند و چنین و چنان کرده اند، و در آیه (۱۴۶) روشن تر سخن گفته ، می فرماید آنها هم قتال و کارزار داشته اند، و شما نیز باید آماده کارزار شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷

یا ایها الذین آمنوا لا تاكلوا الربوا... لعلکم ترحمونقبلا گذشت که چرا قرآن کریم از ((گرفتن)) هر مالی تعبیر به ((خوردن)) آن می کند، از آن جمله در آیه مورد بحث گرفتن ربا را تعبیر به خوردن آن نموده ، و کلمه ((أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً)) اشاره است به وضعی که غالب رباخواران دارند، چون اصولاً وضع ربا و طبیعت آن این است که مال ربا دهنده را نابود کرده ، ضمیمه مال رباخوار می کند، و آن را چندین برابر می سازد.

و در جمله ((وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)) اشاره ای است به اینکه رباخوار کافر است ، همچنان که در سوره بقره در آیات مربوط به ربا نیز این اشاره را آورده و فرموده : ((وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كَفَّارًا أَثِيمًا)).  
وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ ... کلمه ((مُسَارِعَةً)) به معنای شدت سرعت است ، که در خیرات صفتی است ممدوح ، و در شرو صفتی است مذموم .

قرآن کریم در غالب موارد، مغفرت را در مقابل جنت قرار داده است ، و این نیست مگر به خاطر اینکه بهشت خانه پاکان است پس کسی که هنوز آلوده به قذارت‌های گناهان و پلیدیهای معاصی باشد داخل آن نمی شود، مگر آنکه خدای تعالی با آمرزش خود قذارت‌های او را از بین برده و پاکش کند.

و مغفرت و جنت که در این آیه آمده در مقابل دو چیزی است که در دو آیه بعد آمده ، اما مغفرت در مقابل جمله : ((وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فِجْشَةً...)) واقع شده ، و اما جنت محاذی جمله : ((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ...)) قرار گرفته است .  
و اما اینکه فرمود: ((جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ...)) منظور از ((عرض بهشت))، چیزی در مقابل طول آن نیست ، بلکه منظور وسعت آن است ، و این خود استعمالی است شایع ، و کانه تعبیر به عرض ، کنایه است از اینکه وسعت آن به نهایت درجه است ، و یا به قدری است که وهم و خیال بشری نمی تواند آن را بسنجد و برایش حدی تصور کند، البته این تعبیر معنای دیگری نیز دارد، که ان شاء الله بزودی در بحث روایتی آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

و اینکه فرمود: ((أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ)) به منزله توطئه و زمینه چینی برای او صافی است که بعد از این آیه برای متقین می شمارد، چون غرض از آن آیات بیان اوصاف است . اوصافی که با حال مؤمنین در این مقام یعنی در هنگام نزول این آیات ارتباط دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸  
چون این آیات بعد از جنگ احد نازل شده که آن احوال یعنی ضعف و وهن و مخالفت ها از ایشان سر زده بود، و گرفتاریها بر سرشان آمده بود، و در عین حال به زودی به جنگ هائی دیگر باید بروند، و حوادثی شبیه به حوادث جنگ احد در پیش داشتند، و سخت به اتحاد و اتفاق و ائتلاف نیازمند بودند.

((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ...)) کلمه سراء به معنای آن پیشامدی است که مایه مسرت آدمی باشد، و کلمه (ضراء) بر

خلاف آن به معنای هر چیزی است که مایه بد حالی انسان شود، البته ممکن است این دو کلمه را به معنای دو کلمه یسر و عسر یعنی آسانی و دشواری نیز گرفت، و کلمه (کظم) در اصل به معنای بستن سر مشک بعد از پر کردن آن بوده ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد انسانی استعمال شد که پر از اندوه و خشم باشد لیکن مصمم است که خشم خود را ابراز ننماید، و کلمه (غیظ) به معنای هیجان طبع برای انتقام در اثر مشاهده پی در پی ناملایمات است، به خلاف غضب که به معنای اراده انتقام و یا مجازات است، و به همین جهت

است که گفته می شود: خدای تعالی غضب می کند، ولی گفته نمی شود خدای تعالی غیظ می کند. توضیحی در مورد ((احسان)) و ((محسنین))

و جمله و ((اللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ)) اشاره است به این که آن چه از اوصاف ذکر شد در حقیقت معرف متقین است، و این متقین معرفی دیگر در دو مرحله دارند، و آن عبارت است از کلمه ((مُحْسِنِينَ)) که در مورد انسانها معنایش نیکو کاران به انسانها است، و در مورد خدای تعالی معنایش استقامت و تحمل راه خدا است، که در این باره در جای دیگر قرآن می خوانیم: ((وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)).

بلکه احسان در آیات احقاف، اصل و ریشه است برای احسان به مردم، چرا که اگر احسان به خلق، برای خدا نباشد نزد خدا هیچ ارزشی ندارد، آری از آیات سابق از قبیل آیه ((مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...))

و امثال آن بر می آید که احسان به مردم زمانی در نزد خدا دارای منزلت است که برای رضای او انجام شده باشد.

دلیل بر این گفته ما آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)) برای اینکه می دانیم معنای این جهاد که عبارت است از بذل جهد در جایی و در امری تصور دارد که آن امر مطابق میل نباشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹

بلکه مخالف با مقتضای طبع باشد، و این نیز تصور ندارد و یا بگو شخص عاقل بر خلاف میل خود تلاش نمی کند مگر وقتی که به اموری دیگر ایمان داشته باشد، که منافع آن بیش از آن تلاش باشد، اموری که هر انسان عاقلی وقتی آن را درک کند حکم کند که باید در صدد تحصیلش بر آمده و بلکه مقاومت هم بکند، و برای به دست آوردنش از همه محبوبهای طبیعی و شهوات نفسانی چشم پوشد، و لازمه داشتن چنین درکی اعتقادی، و نیز لازمه ادعای داشتن این درک و این اعتقاد این است که بگویند: ((رَبُّنَا اللَّهُ))، و به پای این گفته خود

ایستادگی هم بکنند، این از نظر اعتقاد، و اما به حسب عمل هم باید به پای گفته خود بایستند یعنی در راه خدا جهاد کنند، ((وَبَيْنَهُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ)) انگیزه ای به جز عبادت او نداشته باشند (نه اینکه عبادت او را وسیله رونق دادن به دنیای خود سازند)، و در راه او انفاق کنند، و بینهم و بین الناس با حسن معاشرت سلوک نمایند.

پس از آنچه گفتیم این معنا به دست آمد که احسان عبارت است از انجام دادن هر عملی به وجه حسن و بدون عیب، هم از جهت استقامت و ثبات، و هم از جهت اینکه جز برای خدا نبوده باشد. نکاتی که از آیه شریفه ((وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا...)) درباره استغفار و توبه استفاده میشود

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ... وَنَعَمْ أَجْرُ الْعَمَلِينَ کلمه فاحشه به معنای هر عملی است که متضمن فحش یعنی زشتی باشد، ولی بیشتر در زنا استعمال می شود، پس مراد از ظلم به قرینه مقابله سایر گناهان کبیره و صغیره است، و ممکن هم است فاحشه را به معنای گناهان کبیره بگیریم، و ظلم را به معنای گناهان صغیره بدانیم، و اینکه فرمود: ((ذَكَرُوا اللَّهَ...)) دلالت دارد بر اینکه ملاک در استغفار این است که یاد خدا داعی بر آن باشد، نه صرف کلمه ((اسْتَغْفِرِ اللَّهَ)) که به لقلقه زبان صورت گیرد و به مجرد عادت از زبان جاری شود، و جمله: ((وَمَنْ يُغْفِرِ الدُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ)) تشویق گنه کاران به توبه است و می خواهد قریحه پناه

بردن به خدا را در انسان گنه کار بیدار کند.

خدای تعالی در آیه مورد بحث استغفار را مقید کرد به جمله ((وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ))، در نتیجه فهمانید که تنها استغفار کسی مؤثر است که نخواهد آن عمل زشت را همچنان مرتکب شود، برای اینکه اصرار داشتن بر گناه هیأتی در نفس ایجاد می‌کند که با بودن آن هیأت ذکر مقام پروردگار نه تنها مفید نیست، بلکه توهین به امر خدای تعالی نیز هست، و دلیل بر این است که چنین کسی از هتک حرمت های الهی و ارتکاب به محرمات او هیچ باکی ندارد، و حتی نسبت به خدای عزوجل استکبار دارد، با این حال دیگر عبودیتی باقی نمی‌ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰

و ذکر خدا سودی نمی‌بخشد، و به خاطر همین علت بود که جمله نامبرده را با جمله: ((وَهُمْ يَعْلَمُونَ)) ختم فرمود، و این خود قرینه ای است بر این که کلمه ((ظَلِمَ)) در صدر آیه شامل گناهان صغیره نیز می‌شود، چون اصرار بر گناه موجب اهانت به امر خدا است، و نشانه آن است که چنین کسی هیچ احترامی و اهمیتی برای امر خدا قائل نیست، و مقام او را تحقیر می‌کند، و در این دلالت هیچ فرقی بین گناه صغیره و کبیره نیست، پس جمله: ((مَرَا فَعَلُوا)) اعم است از گناهان کبیره، و مراد از آن همان چیزی است که در صدر آیه ذکر کرد، چیزی که هست گناه صغیره اگر فاحشه نیست ظلم به نفس هست (زیرا بتدریج ملکه گناهکاری را در نفس پدید می‌آورد ((مترجم))).

و جمله: ((أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ)) بیان اجر جزیل آنان است، و آنچه خدای تعالی در این آیه تذکر داده عین همان فرمانی است که در آیه

زیر فرموده، یعنی مسارعه به سوی مغفرت، و به سوی جنت و فرمود: ((وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...))

و از اینجا روشن می‌گردد که امر به مسارعت در چند عمل است: ۱ انفاق ۲ کظم غیظ ۳ عفو از خطاهای مردم ۴ استغفار.

قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا... کلمه ((سُنَنٌ)) جمع سنت است، که به معنای طریقت و روشی است که باید در مجتمع سیر شود، و این که امر فرموده در زمین سیر کنند برای این است که از سرگذشت امتهای گذشته عبرت بگیرند، و سرانجام پادشاهان و فراعنه طاغی را ببینند که چگونه قصرهای رفیعشان به دردشان نخورد، و ذخیره های موزه سلطنتیشان، و تخت مزین به جواهرشان، و لشکر و هواداران شان سودی به آنان نبخشید، و خدای تعالی همه را از بین برد، و چیزی به جز سرگذشتی که مایه عبرت باشد از آنان باقی نماند، ولی فرو رفتگان در غفلت کجا؟ و عبرت کجا؟.

و اما اینکه بیانیم آثار باستانی آنان را و مجسمه هایشان را حفظ کنیم، و در کشف از عظمت و مجد آنان مخارج گزاف و زحمات طاقت فرسائی را تحمل نمائیم، از اموری است که قرآن کریم هیچ اعتنائی به آن ندارد، چون این خود یکی از مصادیق بت پرستی است، که در هر دوره ای به شکلی و در لباسی خودنمائی می‌کند، و ما ان شاءالله به زودی پیرامون این معنا بحثی مستقل ایراد خواهیم کرد، و در آنجا معنای و ثنیت و بت پرستی را تجزیه و تحلیل خواهیم نمود.

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ... در این آیه بیانات آیات قبل را روشنگر برای عموم مردم، و هدایت و موعظتی برای خصوص متقین دانسته، و این تقسیم به اعتبار تاءثیر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱

(و می‌خواهد بفرماید هر چند بیان برای عموم است ولی تنها در متقین اثر می‌گذارد و گرنه همان طور که در آیات دیگر آمده قرآن کریم روشنگر همه مردم است.) بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته)

روایتی در ذیل ((جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ)) و جواب به سؤال درباره مکان و موضع جهنم

در مجمع البیان در ذیل آیه: ((جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ)) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که شخصی از آن جناب پرسید: وقتی عرض بهشت همه آسمانها و زمین باشد پس دوزخ کجا است؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: سبحان الله وقتی روز می‌آید شب کجا است.

مؤلف قدس سره: این روایت را سیوطی نیز در الدرالمنثور از تنوخی روایت کرده، که در نامه ای که از ناحیه هر قل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیده این سؤال آمده بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در پاسخ همین مطلب را، به طریقی دیگر از ابی هریره روایت کرده که مردی این سؤال را کرد و حضرت این جواب را داد.

بعضی ها این کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را این گونه تفسیر کرده اند: که مراد آن جناب این بوده که آتش در علم خدای تعالی است، همان طور که شب در هنگام فرا رسیدن روز در علم خدای تعالی است، اگر منظور این اشخاص این است که آتش از علم خدای تعالی غایب نیست پر واضح است که این جواب قانع کننده نیست، و اشکال را از بین نمی برد، چون سؤال از مکان آتش است نه از علم خدای تعالی به آتش، و اگر منظورشان این است که ممکن است مکان دیگری بیرون از سماوات و ارض باشد که دوزخ در آن قرار داشته باشد، گو اینکه این احتمال فی نفسه بعید نیست، لیکن روی این فرض مقایسه جنت و نار بالیل و نهار، مقایسه ای صحیح نیست، برای اینکه شب در هنگام آمدن نهار از حیثه آسمانها و زمین خارج نیست، و بنابر این حق مطلب این است که این تفسیر درست نیست. معنای فرمایش پیامبر (ص) و توضیحی پیرامون اختلاف معانی دنیوی و اخروی و من گمان می کنم روایت به یک معنایی دیگر نظر دارد، و توضیح آن این است که آخرت با همه نعمتها و عذابهایش هر چند که شباهتی با دنیا و لذائذ و آلامش دارد، و همچنین انسانی که در آخرت وارد شده هر چند که همان انسانی است که به عینه در دنیا بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲

همچنان که مقتضای ظواهر کتاب و سنت همین است، الا-اینکه نظامی که حاکم در آخرت است غیر از نظامی است که در دنیا حاکم است، چون آخرت دار ابدیت و بقا است، و دنیا دار زوال و فنا است، و به همین جهت انسان در بهشت می خورد، و می نوشد و نکاح می کند و لذت شهوانی می برد، ولی در آنجا دچار عوارضی که در دنیا بر او وارد می شد نمی گردد و همچنین انسان دوزخی در آخرت بین آتش می سوزد، و سوزش آتش را می چشد و از خوردنیها و نوشیدنیها و مسکن و همنشین دوزخیش شکنجه می بیند، ولی آثار سوختن دنیائی را ندارد، (نه ذغال می شود و نه خاکستر و نه می میرد) و همچنین در آخرت عمری ابدی و بی پایان دارد، ولی آثار طول عمر دنیائی از قبیل کهولت و پیری و سال خوردگی را ندارد، و همچنین سایر شئون حیاتی دنیائی را دارد ولی آثار دنیائی آن را ندارد، و این نیست مگر به خاطر اینکه عوارض و لوازم نامبرده از لوازم نظام دنیوی است، نه از لوازم مطلق نظام (چه دنیائی و چه آخرتی) پس دنیا دار تراحم و تمناع است، ولی آخرت چنین نیست (پس می شود پهنای آسمانها و زمین را بهشت اشغال کرده باشد، و در عین حال جهنم نیز آن را اشغال کند).

از جمله دلائل این معنا این است که: ما آنچه را که در طرف مشاهده خود از حوادث و اتفاقات واقعه حوادث دیگری را برای بار دوم می بینیم حوادث

بار اول از نظرمان غایب می شود، مثلاً حوادث امروز را وقتی می بینیم که حوادث دیروز از نظر ما غایب شده باشد، حوادث شب را وقتی می بینیم که حوادث روز گذشته باشد، و همچنین مثالهای دیگر و اما نسبت به خدای سبحان چنین نیست، از نظر او حوادث شب و روز یک جا مشاهده است، و حوادث آینده حوادث گذشته را از محضر او غایب نمی سازد، و این قسم حوادث مزاحمتی با یکدیگر ندارند، پس شب و روز و حوادث مقارن آن دو، به حسب نظام ماده و حرکت متراحم و متمنعند، در یک جا و در یک لحظه جمع نمی شوند، ولی در نظام آخرت هیچ تراحم و تمناعی با هم ندارند، و با این بیان معنای آیه زیر نیز بهتر فهمیده می شود ((أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا)).

و وقتی جمع بین لیل و نهار متراحم، ممکن باشد، این نیز ممکن می شود که آسمان و زمین گنجایش بهشتی را داشته باشد که به وسعت آن دو است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳

و هم گنجایش دوزخی را داشته باشد که آن نیز به وسعت آن دو است به عبارت ساده تر اینکه: این نیز ممکن است که آسمان و

زمین محل بهشتی و جهنمی باشد که وسعت هر دو بقدر آسمان و زمین است، ولی نه به حسب نظام دنیا، بلکه به حسب نظام آخرت و در اخبار برای این جریان نظایری هست، از آنجمله در اخبار آمده که قبر یا روضه ای است از باغهای بهشت، و یا حفره ای است از حفره های جهنم، و یا آمده است که قبر مؤمن تا چشمش کار می کند وسیع است.

پس بنابر این جا دارد کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را که فرمود: ((سبحان الله وقتی روز می آید شب کجا می رود)) را حمل کنیم بر چنان معنائی، نه بر حضور و غیاب آندو از علم خدا، چون این خیلی روشن است که عالم بودن خدای تعالی به شب و روز ارتباطی با سؤال سائل ندارد، و همچنین اگر کسی از آن سؤال پاسخ دهد به اینکه وقتی روز می رسد شب همچنان در عالم خارج باقی می ماند، (و شب و روز نظیر چرخ فلکی است که نیمی از آن سفید و نیمی سیاه باشد، وقتی نیمه سفید جلوی شیشه می آید نیمه سیاه عقب می رود ولی در چرخ فلک هست)، چون در این صورت سائل اعتراض می کند و می گوید مطلب اینطور نیست، بلکه با آمدن روز در محل سکونت ما، شب آن محل معدوم می شود، و اگر محل را در نظر نگیریم و خود شب و روز را در نظر بگیریم، حقیقت شب عبارت است از یک سایه مخروطی که از تابش خورشید به یک طرف زمین در طرف دیگر آن پدید می آید، و این سایه مخروطی بطور دائم دور کره زمین می گردد و دائما یک طرف زمین روز و روشن و طرف دیگرش شب و تاریک است، پس با آمدن روز، شب باطل نمی شود، و در عین حال آنجا که روز هست، شب نیست.

و این روایت نظایری در میان روایات دارد، مانند روایتی که در تفسیر آیه: ((لَيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ)) وارد شده، که امام (علیه السلام) فرموده: وقتی خورشید غایب می شود این شعاع گسترده چه می شود و به کجای زمین می رود...))، که به زودی بحث پیرامون آن می آید. ((وَالْكَظِيمِ الْعَيْظِ...)) و کرامتی از امام سجاد (ع)

و در الدرالمثور است که بیهقی در تفسیر آیه: ((وَالْكَظِيمِ الْعَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ...)) از علی بن الحسین روایت آورده که را وی گفت: کنیزی از آن جناب آب به دستش می ریخت تا برای نماز آماده شود ناگهان آفتابه از دستش بیفتاد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴

و صورت آن جناب را پاره کرد، حضرت سر بلند کرد و به او نگریست، کنیزک گفت خدای تعالی می فرماید: ((وَالْكَظِيمِ الْعَيْظِ))، حضرت فرمود: ((كظمت غیظی)) کنیزک دنباله آیه را خواند، و گفت: ((وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ))، حضرت فرمود: ((قد عفا الله عنك)) کنیزک آخر آیه را خواند که می فرماید: ((وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ))، آن جناب فرمود: ((اذهبی فانت حره)). مؤلف قدس سره: این روایت از طرق شیعه نیز نقل شده و از ظاهر آن بر می آید که آن جناب کلمه ((مُحْسِنِينَ)) را و یا بگو احسان را به معنائی

تفسیر کرده که زاید بر صفات قبلی یعنی ((كظم غیظ)) و ((عفو)) است، و همین طور هم هست، برای اینکه از اطلاق مفهومش همین فهمیده می شود، (یعنی جامع معنای كظم غیظ و عفو این است که شخص ما فوق، صدمه ای به زیر دست مقصر خود وارد نیاورد، ولی احسان هر جا گفته شود این معنا از آن فهمیده می شود که نه تنها صدمه ای وارد نیاورد، بلکه خوبی هم بکند، چیزی که هست صفات نامبرده از لوازم معنای احسان است، و به همین جهت صحیح است که لفظ احسان را با آنها تعریف کرد.

این را هم باید دانست که در این میان روایات بسیار زیادی (در ذیل این آیه) در باره حسن خلق و سایر اخلاق فاضله از قبیل: ((انفاق))، ((كظم))، ((عفو)) و امثال آن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده،

که ما ایراد آن را گذاشته ایم برای جای دیگر، که مناسبت بیشتری داشته باشد. روایاتی در ارتباط با (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً...) و در کتاب مجالس از عبد الرحمان بن غنم دوسی آمده که آیه شریفه: ((وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً...))، و در باره بهلول نباش (کسی که قبرها را نبش می کرد و کفن مردگان را می دزدید) نازل شده، چون این مرد در یکی از این دزدیهایش قبر دختری از انصار را نبش کرد، و جنازه را بیرون آورده کفنش را باز کرد بدنی سفید و زیبا یافت، شیطان زنای با او را در نظرش جلوه داد، و

با او زنا کرد، آنگاه پشیمان شد، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده جریان را به عرض آن حضرت رسانید، ولی رسول خدا او را رد کرد، و او از مردم کناره گرفت، و دور از آنها در کوه‌های مدینه به عبادت و مناجات پرداخت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵

تا آنکه خدای تعالی توبه اش را قبول نموده آیاتی از قرآن در باره اش نازل شد.

مؤلف قدس سره: این روایات مفصل تر از این است، و ما خلاصه اش را نقل کردیم، و اگر روایت درست باشد، سبب دیگری برای نزول آیه مورد بحث است، غیر از آن سببی که همه آیات این داستان یعنی داستان جنگ احد در باره اش نازل شده. و در تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایت شده که در ذیل جمله: ((وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰی مَا فَعَلُوا...)) فرمود: اصرار به این معنا است که گنه کار گناهی مرتکب شود، نه از خدا طلب آمرزش کند، و نه نفس خود را (ملاصحت نموده) وادار به توبه سازد، این است معنای اصرار. روایاتی درباره مغفرت خداوند و توبه و استغفار از گناهان

و در تفسیر الدر المنثور است که احمد از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ابلیس به خدای عزوجل عرضه داشت: به عزت سوگند که تا هستم نسل آدم را مادام که جان در بدن دارند گمراه می کنم، خدای عزوجل فرمود: به عزتم سوگند که همواره آنها را مادام که از من مغفرت بخواهند می آمرزم. و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که فرمود: هیچ گناهی (هر قدر هم که کوچک باشد) با اصرار در ارتکابش صغیره نیست، و هیچ گناهی هر قدر هم که بزرگ باشد با استغفار از آن کبیره نیست.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در حدیثی فرمود: و در کتاب خدای تعالی نجات از هر پستی و بصیرت از هر کوردلی و شفا از هر بیماری اخلاقی، وجود دارد، و شما آن را در آیاتی جستجو کنید که به توبه و استغفار امرتان می کند، مثلاً می فرماید:

((وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰی مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ)).

و نیز فرموده: ((وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا))، این نمونه ای است از آیاتی که خدای تعالی در آن امر به استغفار فرموده، البته (در آیاتی دیگر) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶

استغفار را مشروط به توبه و دل کندن از گناه کرده، از آیه زیر هم می توان شرطی دیگر را استفاده کرد، و آن عمل صالح است چون می فرماید: ((إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)).

پس معلوم می شود بدون توبه و عمل صالح استغفار به سوی خدا بالا نمی رود.

مؤلف قدس سره: امام علیه السلام مسأله دل کندن را از این جمله استفاده کرده، که می فرماید: ((وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰی مَا فَعَلُوا))، و همچنین احتیاج توبه و استغفار به عمل صالح را از همان آیه ای که نقل کردیم استفاده فرموده، چون جمله کلمه های طیب عمومیت دارد هم شامل عقائد می شود و هم استغفار.

و در کتاب مجالس از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرموده: وقتی آیه: ((وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً...)) نازل شد، ابلیس بر بالای یکی از کوه های مکه رفت، که نامش را ثور می گویند، و با بلندترین فریاد عفریت های (شاگردان) خود را صدا کرد، که همه دورش جمع شدند و گفتند: برای چه ما را خوانده ای ای بزرگ ما؟ گفت: این آیه نازل شده: خواستم بینم کدام یک از شما حریف خنثی کردن آن هستید عفریتی از شیطانها بر خاست و به ابلیس گفت:

من حریف آن هستم و... آن را خنثی می کنم، ابلیس گفت: نه تو حریف نیستی، دیگری بر خاست و سخنی نظیر او گفت، ابلیس به او نیز گفت که: تو هم حریف آن نیستی، تا آنکه (شخصی به نام) وسواس خناس بر خاست و گفت: من حریف آنم،



پرسید از چه راه؟ گفت: من به فرزندان آدم وعده می‌دهم، و تشنه گناهان می‌کنم تا مرتکب شوند، و بعد از ارتکاب توبه و استغفار را از یادشان می‌برم، ابلیس گفت: حقا که تو حریفی و او را مأمور به خنثی کردن اثر این آیه کرد، که تا روز قیامت به این کار پردازد. مؤلف قدس سره: این روایت از طرق اهل سنت هم نقل شده است. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷ آیات ۱۴۸ - ۱۳۹، سوره آل عمران

وَلَا تَهْتُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۳۹) إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ (۱۴۰) وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ (۱۴۱) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (۱۴۲) وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَيِّتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (۱۴۳) وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (۱۴۴) وَمَا كَانَ لِئَنْفُسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (۱۴۵) وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (۱۴۶) وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَتَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (۱۴۷) فَتَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۴۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸ ترجمه آیات

شما مسلمانان نه در کار دین سستی کنید و نه از فوت غنیمت و متاع دنیا اندوهناک باشید زیرا شما فاتح و پیروزمندترین مردم و بلندمرتبه ترین ملل دنیا هستید اگر در ایمان خود ثابت و استوار باشید. (۱۳۹) اگر به شما (در جنگ احد) آسیبی رسید، به دشمنان شما نیز (در بدر) شکست و آسیب سخت نصیب شد، همانگونه که آنها مقاومت کردند شما نیز باید مقاومت کنید این روزگار را به اختلاف احوال (گاهی فتح و غلبه و گاه شکست و مغلوبیت) میان خلائق می‌گردانیم که مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود تا از شما مؤمنان آن را که ثابت در دین است (مانند علی ((علیه السلام)) گواه دیگران کند، و خداوند ستمکاران را دوست ندارد. (۱۴۰) و تا آنکه (به این اختلاف نیک و بد روزگار) اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستم کاری محو و نابود گرداند. (۱۴۱) گمان می‌کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنان که جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند. (۱۴۲) شما همان کسانی که پیش از آن که دستور جهاد برای مسلمین بیاید با کمال شوق آرزوی جهاد و کشته شدن در راه دین می‌کردید پس چگونه امروز که به جهاد مأمور شده اید؟ سخت از مرگ نگران می‌شوید. (۱۴۳) و محمد (صلی الله علیه و آله) نیست مگر پیغمبری از طرف خدا که پیش از او نیز پیغمبرانی بودند و از این جهان در گذشتند، اگر او نیز به مرگ یا شهادت در گذشت باز شما بدین جاهلیت خود رجوع خواهید کرد؟ پس هر که مرتد شود به خدا ضرری نخواهد رسانید و خود را به زیان انداخته و هر کس شکر نعمت دین گذارد و در اسلام پایدار ماند البته خداوند جزای نیک به اعمال شکر گزاران عطا خواهد کرد. (۱۴۴) هیچ کس جز به فرمان خدا نخواهد مرد که اجل هر کس در لوح قضای الهی به وقت معین ثبت است، و هر کس برای یافتن متاع دنیا کوشش کند از دنیا بهره مندش کنیم و هر که برای ثواب آخرت سعی نماید از نعمت آخرت برخوردارش گردانیم و البته خداوند سپاس گزاران را جزای نیک (آسایش دنیا و بهشت آخرت) خواهد داد. (۱۴۵) چه بسیار رخ داده که جمعیت زیادی از پیروان پیغمبری در جنگ کشته شده و با این حال اهل ایمان با سختیهایی که در راه خدا به آنها رسیده مقاومت کردند و هرگز بیمناک و زبون نشدند و سر زیر بار دشمن فرو نیاوردند و راه صبر و ثبات پیش گرفتند که خداوند صابران را دوست می‌دارد. (۱۴۶) آنها در هیچ سختی جز به خدا پناهنده نشده و جز این نمی‌گفتند که بار پروردگارا به کرم خود از گناه و سستی که ما در باره خود کرده ایم در گذر و ما را ثابت قدم بدار و ما را بر محو کافران مظفر گردان. (۱۴۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹

پس خداوند فتح و پیروزی در دنیا و ثواب در آخرت نصیبشان گردانید، که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد. (۱۴۸) بیان آیات این آیات به طوری که ملاحظه می‌کنید تتمه آیات سابق است، که با آیه: یا (یا ایها الذین آمنوا)) آغاز شد، همچنان که آیات سابق با اوامر و نواهیش زمینه چینی بود برای این آیات، که منظور اصلی از آن اوامر و نواهی و از آن‌ها و مذمت‌ها را دربر دارد.

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ كَلِمَةً ((وَهَنْ)) به طوری که راغب گفته به معنای ضعف در خلقت، و یا در خلق است، و منظور از آن در اینجا ضعف مسلمین از حیث عزم و اهتمام بر اقامه دین و بر قتال با دشمنان است. و کلمه ((حُزْنٌ)) به معنای اندوه است، در مقابل کلمه ((فَرْحٌ)) که به معنای سرور است، و حزن وقتی به انسان دست می‌دهد که چیزی را که داشته از دست بدهد و یا دوست می‌دارد داشته باشد ولی ندارد، و یا خود را مالک آن فرض کرده، و از دستش بدهد.

و در اینکه فرمود: ((وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ إِنْ يَمْسَسْكُمْ فَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَرْحٌ مِّثْلَهُ...)) دلالتی هست بر اینکه علت وهن و اندوه مسلمانان آن روز این بوده که دیده اند عده‌ای مجروح شده اند، و کفار قوی‌تر از ایشان بوده و بر آنان مسلط بوده اند. به خاطر دیدن این وضع بوده که مسلمانان آن روز دچار سستی و اندوه شدند، و از نظر واقعیت خارج هم همین طور بوده، چون مشرکین در آن روز هر چند که به تمام معنا بر لشکر اسلام غالب نشدند، و جنگ به نفع آنان و شکست مسلمین پایان نیافت، و لیکن شدیدترین صدمه را به مؤمنین زدند، چون هفتاد نفر از سران و شجاعان مسلمین کشته شد، و تازه همه این مصیبت‌ها در داخل سرزمینشان به ایشان وارد شد، و این خود باعث وهن و حزن آنان گردید.

و همین که جمله: ((وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ...)) در مقام تعلیل مطلب واقع شده، خود شاهد بر این است که نهی از وهن و حزن، نهی از وهن و حزنی است که در خارج واقع شده بوده نه از وهن و حزن فرضی و مبادائی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰ و اگر این جمله را مطلق آورد، و بالا دست بودن مسلمانان را مقید به هیچ قیدی به جز ایمان نکرد، برای این بود که به ما بفهماند شما مسلمانان اگر ایمان داشته باشید نباید در عزم خود سست شوید، و نباید به خاطر اینکه بر دشمنان ظفر نیافته‌اید و نتوانسته‌اید از آنان انتقام بگیرید اندوهناک گردید، برای اینکه ایمان امری است که با علو شما قرین و توأم است، و به هیچ وجه ممکن نیست با حفظ ایمان خود زیر دست کفار واقع شوید، چون ایمان ملازم با تقوا و صبر است، و ملاک فتح و ظفر هم در همین دو است، و اما قرح و آسیب‌هایی که به شما رسیده، تنها به شما نرسیده بلکه طرف شما (مشرکین) هم این آسیب‌ها را دیده‌اند، و روی هم چیزی از شما جلوتر نیستند، تا باعث وهن و اندوه شما شود.

و اگر علو مسلمانان را مشروط کرد به ایمان، با اینکه خطاب به مسلمانان با

ایمان است، برای این بود که اشاره کند به اینکه هر چند مخاطبین مسلمان و مؤمن بودند، و لیکن به مقتضای ایمانشان عمل نکردند و صفاتی چون صبر و تقوا که داشتن آن مقتضای ایمان است نداشتند، و گرنه اثر خود را می‌بخشید، و در این جنگ ضربه نمی‌خوردند و آن آسیب‌ها را نمی‌دیدند. و این حال هر جماعتی است که در داشتن ایمان مختلف باشند، یک عده ایمان حقیقی داشته باشند، عده‌ای دیگر ایمانشان سست باشد، جمعی دیگر منافق و بیمار دل باشند، به همین جهت می‌توان گفت کلامی چون آیه مورد بحث به هر سه طایفه نظر دارد، هم تشویق مؤمنین حقیقی است، و هم اندرز به مؤمنین سست ایمان است و هم عتاب و توبیخ منافقین و بیماردلان آنان است.

إِنْ يَمْسَسْكُمْ فَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَرْحٌ مِّثْلَهُ كَلِمَةً ((فَرْحٌ)) با فتحه قاف به معنای اثری است که از جراحت و آسیب وارده بر بدن به خاطر بر خوردن با برنده‌ای از خارج باقی می‌ماند، و اما قرح با ضمه قاف اثر جراحی است که از داخل بدن پیدا می‌شود، از قبیل

دمل و جوش و امثال آن (نقل از راغب) و کانه این کلمه در آیه مورد بحث کنایه است از آسیبی که در جنگ احد به مسلمین که یک فرد واحد فرض شده اند از ناحیه دشمن رسید، یعنی جمعی از ایشان کشته و گروهی مجروح گردیدند، و موقعیت نصرت و فتح با اینکه نزدیک شده بود از ایشان فوت گردید.

و جمله مورد بحث که می فرماید: ((إِنْ يَمْسُكُمُ...)) و جمله های بعد از آن تا جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱ ((وَيَمْحَقُ الْكَافِرِينَ)) همه در یک نسق، و در مقام تعلیل می باشند که به بیان گذشته جمله: ((وَلَا تَهْتُوا وَلَا تَحْزَنُوا...)) را تعلیل می کنند، همچنان که جمله: ((وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ)) تعلیلی دیگر است.

و فرق بین این دو نوع تعلیل این است که تعلیل اول یعنی جمله ((وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ...)) مطلب را از این راه تعلیل می کند که خیال شما مسلمانان که پنداشتید کفار راقی و متمدن و دست بالای جامعه ها هستند، و به همین خیال وهن و اندوه به خود راه دادید خیالی باطل است، چون اگر مؤمن باشید ملاک در تفوق و تقدم به دست شما است نه در دست مشرکین، و خدای تعالی فرموده: ((وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ)).

و اما تعلیل دوم از طریق بیان حال هر دو طایفه (یعنی مؤمنین و مشرکین) است، و یا از راه بیان حکمت و مصالحی است که به اصل واحدی بر می گردد، و آن اصل واحد عبارت است از سنت الهی که در طول ایام و قرون در بین بشر جاری بوده است. معنای (یوم) و مراد از مداوله ایام بین مردم

و تلک الایام نداولها بین الناس کلمه ((یَوْم)) به معنای مقدار قابل ملاحظه از زمان است، که حادثه ای از حوادث را در بر گرفته باشد، و به همین جهت کوتاهی و بلندی این زمان بر حسب اختلاف حوادث مختلف می شود، هر چند که استعمالش در مدت زمان بین طلوع و غروب خورشید شایع شده است ولی چه بسا که در ملک و سلطنت و قهر و غلبه و امثال آن نیز استعمال بشود، و این استعمالی است مجازی، به علاقه ظرف و مظروف، (ظرف را که همان کلمه ((یَوْم)) باشد در مظروفش یعنی ((قهر و غلبه)) ای که در ظرف واقع شده استعمال می کنند، و در نتیجه به جای اینکه بگویند: ((روزی که فلان جماعت در آن اجتماع کردند))، می گویند: ((روز فلان جماعت)) و به جای اینکه بگویند: ((روزگاری

که آل بویه زمام را به دست داشتند)) یا ((آل فرعون قدرت را به دست گرفته بودند))، می گویند: ((روز آل بویه)) و یا ((روز آل فرعون)) گاهی هم در خود آن زمانی که این زمامداری و قدرت در آن وقت واقع شده استعمال می شود، و مراد از ((ایام)) در آیه مورد بحث همین معنا است، و کلمه ((مداوله)) به معنای دست به دست دادن چیزی است، در نتیجه معنای آیه شریفه این است که: ((سنت الهیه بر این جاری شده است که روزگار را در بین مردم دست به دست بگرداند، بدون اینکه برای همیشه به کام یک قوم چرخانده شود قومی دیگر را از آن محروم سازد، و این سنت به خاطر مصالحی است عمومی که فهم شما انسانها جز

به برخی از آن مصالح احاطه نمی یابد، و نمی تواند همه آن مصالح را درک کند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲ ((وَلِيُعَلِّمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ...)) (واو) عاطفه، جمله مورد بحث را به جمله ای عطف می کند که آن جمله حذف شده است، و حذف شدنش برای این بوده است که اشاره کند به اینکه فهم شما قادر به درک آن نیست، و عقل شما از احاطه به آن قاصر است، و شما جز به برخی از جهات آن نمی توانید احاطه داشته باشید، و آنچه مؤمنین را سود می دهد همین جهات است، که خدای تعالی در جمله های مورد بحث ذکر کرده، یعنی جمله: ((وَلِيُعَلِّمَ)) و جمله ((وَيَتَّخِذَ)) و جمله ((لِيَمْحَصَ)) و جمله ((يَمْحَقَ)). علم خدای سبحان به اشیاء به معنای خلق و ایجاد آنها است

اما جمله ((وَلِيُعَلِّمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا))، مراد از آن ظهور ایمان مؤمنین بعد از بطون و خفای آن است، و گرنه خدای تعالی ((جاهل به حال مؤمنین نیست)) چون علم او به حوادث و اشیاء، و از آن جمله ایمان مؤمنین، همان وجود آنها در عالم است، آری موجودات به عین وجودشان معلوم خدایند، نه با صورت هائی که از آنها در ذهن ترسیم کند، همانند ما مخلوقات صاحبان ذهن،

که علمان به اشیا عبارت است از: ((گرفتن صورتی از آنها در ذهن خود)).

و لازمه این حرف این است که وقتی خدای تعالی بخواهد به چیزی عالم شود او را خلق می کند، پس اراده دانستن در خدا عبارت است از اراده ایجاد کردن، و چون در جمله مورد بحث مؤمنین را موجود و محقق گرفته قهراً معنای ((لِيَعْلَمَ...)) این است که خدا خواسته ایمان مؤمنین ظاهر شود، و چون ظاهر شدن ایمان مانند هر چیز دیگر باید بر طبق سنت جاریه در اسباب و مسببات صورت بگیرد، لذا چاره ای نیست جز اینکه امور و صحنه هائی را به وجود بیاورد، تا ایمان مؤمنین که قبل از وقوع آن صحنه ها مخفی و در باطنشان پنهان بود ظاهر شود، (دقت بفرمائید) و اما جمله: ((وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ)) (که می فرماید: خدای تعالی از شما گواهانی می گیرد)، منظور از گواهان، گواهان اعمال است، نه شهیدان به معنای کشتگان در معرکه جنگ، چون شهید به این معنا در هیچ جای قرآن نیامده، و به این معنا از الفاظی است مستحدث، که اخیراً در جامعه اسلامی اصطلاح شده، همچنانکه توضیح بیشتر در تفسیر آیه: ((و كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ)) گذشت.

(لیکن مؤلف قدس سره در سوره حدید جزء نوزدهم آنجا که در ذیل آیه: ((و الشهداء عند ربهم)) روایات را نقل می کند در ذیل یک روایتی عبارتی دارد که گوئید پذیرفته است که مفسرین این معنا را نقل می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳ که آن را رد نموده و تنها استظهار می کند که به معنای گواهان اعمال باشد). (مترجم))

علاوه بر اینکه جمله: ((یتخذ)) نیز شاهد بر این است که ((منظور از شهدا گواهان هستند)) زیرا با معنای کشتگان در میدان جنگ آن طور که باید نمی سازد، و معنا ندارد کسی بگوید: خدای تعالی فلانی را شهید و کشته در راه خود گرفت و این تعبیر در درستی به تعبیرهای زیر نمی رسد که بگوید ((خدا ابراهیم را خلیل گرفت))، و یا ((خدا موسی را کلیم گرفت))، و یا ((خدا پیامبر اسلام را گواهی گرفت تا در قیامت بر امت خود گواهی دهد))، چون خلیل (دوست)، و کلیم (هم سخن)، و امثال آن گرفتنی هستند، و اما کشته شدن در میدان جنگ گرفتنی نیست.

در جمله مورد بحث هم سیاق آیه از غیبت به خطاب تغییر یافته، و هم با آمدن حرف ((من)) شهدا را بعضی از افراد دانسته، نه همه کسانی که قبلاً مورد بحث بودند، چون قبلاً می فرمود: ما این ایام را بین مردم دست به دست می گردانیم، و هر روز روزگار را به کام یکی و ناکامی دیگری می چرخانیم، و این اختصاص به مسلمانان ندارد، با همه همین طور رفتار می کنیم، و در جمله مورد بحث که سخن از گواه گرفتن است، برای اینکه بفهماند گواهان در دایره کوچک تری از دایره ((الناس)) هستند، و گواهان از خصوص این افراد یعنی مسلمانان گرفته می شوند، لذا سیاق را تغییر داد و فرمود: ((و یتخذ شهداء = و از شما مسلمانان گواهان بگیرد))، و حرف ((من)) را آورد تا بفهماند که گواهان، همه شما مسلمانان نیستید بلکه بعضی از افراد شمایند، و اگر در آیه: ((و كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)) شهادت به معنای گواه را به همه امت نسبت داد، در تفسیرش گفتیم که از قبیل نسبت دادن وصف بعض است به کل، و ممکن است از جمله آخر آیه که می فرماید: ((و الله لا يحب الظالمين)) برای گفته ما تائید گرفت، چون از آن فهمیده می شود که همه مسلمانان نمی توانند شاهد باشند، زیرا که خودشان ظالمند.

و اما اینکه فرمود:

((و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين))، مصدر ((تمحیص)) که فعل ((یمحص)) از آن مشتق است به معنای خالص کردن چیزی است از آمیختگی و ناخالصیهای که از خارج داخل آن چیز شده، و کلمه ((محق)) به معنای نابود کردن تدریجی یک چیز است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴

و این خالص سازی یکی از خواص مصالح مداوله ایام است، خاصیت دیگرش که قبلاً ذکر شد، یعنی معلوم کردن ایمان مؤمنین، چون جدا سازی مؤمن از غیر مؤمن یک امر است، و خالص کردن ایمان او از شوائب و ناخالصی های کفر و نفاق و فسق بعد از جداسازی، امری دیگر است، و به همین جهت در مقابل محق کفار قرار گرفته، پس خدای سبحان اجزای کفر و نفاق و فسق را

کم کم از مؤمنان زایل می‌سازد، تا جز ایمانش چیزی باقی نماند. و ایمانش خالص برای خدا شود. حکمت‌ها و مصالح در مداوله ایام بین الناس (دست به دست شدن روزگار)

پس همه اینها وجوهی است از حکمت و مصلحت که در مداوله ایام بین مردم وجود دارد، و خدای تعالی دولت را برای همیشه به قومی خاص اختصاص نمی‌دهد، و (از همه اینها گذشته) همه امر به دست خدا است، آنچه می‌خواهد می‌کند، ولی جز آنچه که صلاح‌تر و مفیدتر است نمی‌کند، همچنان که خودش فرمود: ((كذلك يضرب الله الحق والباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض))، و اتفاقاً عده‌ای از این آیات می‌فرمود: ((ليقطع طرفا من الذين كفروا، او يكبتهم فينقلبوا خائبين، ليس لكم من الامر شيء او يتوب عليهم، او يعذبهم فانهم ظالمون))، که صریحاً این معنا را که: ((پیامبرش در امور، اختیاری از خود داشته باشد نفی کرده است، بلکه امور را منحصر در خود نموده، فرمود: هر طور خودش بخواهد در خلق خود حکم می‌کند.

و این کلام یعنی چند نکته‌ای که خاطر نشان ساخته، و فرمود: ۱ ایام در بین مردم تقسیم شده است، ۲ و غرض از این تقسیم امتحان و جدا سازی مؤمنان از کافر است، ۳ و خالص کردن مؤمنین و نابود کردن تدریجی کفر و کافران است اگر به آیات قبل ضمیمه شود که رجوع امر به پیامبر را نفی می‌کرد، این معنا کشف می‌شود: که مؤمنین در آن روز اکثرشان پنداشته بودند: از آنجا که دینشان دین حق است علت تامه آن است که همیشه و در هر جنگی که پیش آید غلبه کنند، و دشمن را که بر باطل است هر قدر هم که باشند و هر کیفیتی که داشته باشند شکست دهند، پس در حقیقت خود مالک امر خویشند، خدای تعالی هم ایشان را در داستان جنگ بدر در این پندارشان جری کرد، چون در آن جنگ بطور عجیب و خارق العاده‌ای بر دشمن ظفر یافتند، ملائکه نصرت به کمکشان آمد، در حالی که این پندار پنداری باطل بود، و باعث بطلان نظام امتحان و تمحیص، و در آخر موجب بطلان مصلحت امر و نهی و ثواب و عقاب می‌شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵

که معلوم است انهدام اساس دین را به دنبال دارد، چون دینی که اساس آن بر پایه فطرت است، نمی‌تواند خرق عادت و خروج از سنت الهی جاری در وجود باشد، و سنت جاریه در عالم هستی غلبه و شکست را معلول اسباب عادی آن می‌داند.

لذا خدای تعالی برای ابطال این خیال بعد از تذکر این معنا که مداوله ایام به منظور امتحان و خالص ساختن است، شروع به ملامت کردن آنان در این پندار باطل نمود، و حقیقت حال را روشن ساخت و فرمود: آیا گمان کردید امتحان نشده و آزمایش ندیده به بهشت در خواهید آمد؟!

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ...)) این پندار که بدون امتحان داخل بهشت شوند، لازمه پندار قبلی است، که چون بر حقتد هرگز شکست نمی‌خورند، پیروزی و غلبه حق ایشان است، و تا ابد زیر دست قرار نمی‌گیرند، و آن هم معلوم است که لازمه چنین پنداری این است که تمامی کسانی که به رسول الله (صلی الله علیه و آله) ایمان آورده‌اند، و به جماعت مؤمنین ملحق شده‌اند، در دنیا با غلبه و غنیمت سعادتمند شوند، و در آخرت با مغفرت و جنت، و دیگر هیچ فرقی بین ایمان ظاهری و حقیقت ایمان و هیچ امتیازی بین درجات ایمان نباشد، و ایمان مجاهد (هر چند صابر نباشد)، با ایمان مجاهد صابر یکی باشد، و کسی که آرزومند عمل خیری باشد، و وقتی زمان معینش رسید انجامش دهد، با کسی که آرزومند خیری باشد ولی در هنگام انجامش سرد شود، و اعراض کند یکسان به حساب آید.

و بنابراین، اینکه فرمود: ((ام حسبتم ان تدخلوا)) از قبیل به کار بردن مسبب در جای سبب است، و معنایش این است که شما گمان کرده اید که دولت برای شما نوشته شده است؟ و هرگز مبتلا و آزمایش نمی‌شوید؟ و بلکه یکسره داخل بهشت می‌گردید، بدون اینکه مستحق بهشتتان از غیر مستحق مشخص گردد؟ و بی آنکه کسی که دارای درجه رفیع است از آنکه در درجه پائین تر است شناخته شود؟.

و در جمله: ((ولقد كنتم تمنون الموت...)) تثبیت می‌کند که این ظنشان فاسد است، برای اینکه مادام که جنگی پیش نیامده بود،



پیوسته آرزوی کشته شدن می کردند، اما آنگاه که جنگ پیش آمد، و آن را با چشم خود دیدند، قدمی پیش ننهاده‌اند، و در صدد تحصیل آرزوی قبلی خود بر نیامدند، بلکه سست شدند و از جنگ و قتال اعراض کردند، آیا این سخن معقول و قابل قبول است که به صرف آرزو و بدون اینکه امتحان شدند و خالص و ناخالصشان جدا گردد، داخل بهشت شوند؟ و آیا واجب نیست که از ناحیه خدای تعالی (که صاحب جزا است) مورد آزمایش قرار گیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶

با این بیان روشن می شود که چیزی در کلام مقدر است و از آن حذف شده، و معنایش این است که ((فقد رایتموه، و انتم تنظرون فلم تقدموا علیه)) ممکن هم هست جمله ((و انتم تنظرون)) کنایه باشد از اقدام نکردن، و معنایش این باشد که به صرف تماشا کردن اکتفا نمودید، بدون اینکه اقدامی بکنید، و این خود عتاب و توبیخ است. گفتاری در امتحان و حقیقت آن در این معنا هیچ تردیدی نیست که قرآن کریم امر هدایت را مختص به ذات باری تعالی می داند، چیزی که هست هدایت در قرآن منحصر به هدایت اختیاری به سوی سعادت آخرت و یا دنیا نیست، بلکه در آیاتی هدایت تکوینی را نیز به خدای سبحان نسبت داده است، از آن جمله می فرماید: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و هدایت را به تمام موجودات تعمیم داده است، چه با شعورش و چه بی شعورش، و در آیه زیر از جهت نتیجه هم اطلاق داده، و فرموده: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی))، که تسویه و هدایت را نتیجه مطلق خلقت دانسته و در تقدیر گرفته است، در نتیجه این آیه نیز از نظر عمومیت و اطلاق نظیر آیه قبل است. اشاره ای به مسأله هدایت

و از اینجا روشن می شود که این هدایت غیر از هدایت خصوصی است، که در مقابل آن اضلال قرار می گیرد، چون خدای سبحان هدایت خصوصی را از بعضی طوائف نفی کرده، و به جایش ضلالت را اثبات فرموده، و هدایت عمومی از هیچ یک از مخلوقات او نفی نمی شود، پس اگر در امثال آیه: ((و الله لا یهدی القوم الظالمین)) و آیه: ((والله لا یهدی القوم الفاسقین)) می فرماید: خدا مردم ستمکار را هدایت نمی کند، و خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند، و از این قبیل آیات بسیار دیگر بطور قطع استثنا از آن هدایت عمومی و غیر اختیاری نیست، بلکه راجع به هدایت خصوصی است. و نیز این معنا روشن می شود که هدایت نامبرده غیر از هدایت به معنای راه نشان دادن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷

چون هدایت به این معنا نیز خصوصی نیست، بلکه شامل مؤمن و کافر می شود، و خدای سبحان راه را، هم به مؤمن نشان می دهد و هم به کافر، همچنانکه خودش فرمود: ((انا هدیناه السبیل، اما شاکرا و اما کفورا)) و نیز فرموده: ((و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی)) و این مسلم است که هدایت در این دو آیه و در آیات نظایر آن شامل غیر صاحبان شعور و عقل نمی شود، قبلا هم توجه فرمودید که هدایت در جمله: ((ثم هدی)) در سوره طه و جمله: ((و الذی قدر فهدی)) در سوره اعلی، هدایت عام بود، عام از نظر مورد، و عام از نظر نتیجه، علاوه بر اینکه در سوره اعلی هدایت را نتیجه تقدیر گرفته، و این خود شاهد بر آن است که منظور از آن هدایت عمومی و تکوینی است، چون هدایت تشریحی و خصوصی بشر با تقدیر نمی سازد، زیرا تقدیر عبارت است از تهیه اسباب و علل، تا آن اسباب و علل، موجود را به سوی غایت هدف و خلقتش سوق دهد، هر چند که این هدایت (هدایت خاص بشری) هم از جهت نظام کلی عالم داخل در حیظه تقدیر است، و لیکن این نظر غیر آن نظر است (دقت بفرمائید).

و به هر حال هدایت عمومی عبارت است از اینکه خدای تعالی هر چیزی را به سوی کمال وجودش راهنمایی کرده و آن را به هدف از خلقتش رسانده، و این هدایت همان است که به وسیله آن هر چیزی به وسیله آن چه قوام ذاتش اقتضای آن را دارد (از قبیل نشو و نما و استکمال و افعال و حرکات و غیر ذلک) کنده می شود، و چون این رشته سر دراز دارد، بحث و شرح بیشترش را اگر خدای تعالی یاری کند و توفیق دهد، ان شاء الله العزیز بعدا ایراد خواهیم کرد.

غرض ما فعلا این است که بگوئیم از کلام خدای تعالی استفاده می شود که اشیا به وسیله هدایت عمومی الهی به سوی هدف و اجلهای خود سوق داده می شوند و هیچ موجودی از تحت این قانون کلی خارج نیست، و خدای تعالی این هدایت را برای هر



موجودی حقی بر عهده خود دانسته و او خلف وعده نمی کند، همچنانکه خودش فرمود: ((ان علينا للهدی و ان لنا للآخره و الاولی))، و این آیه به طوری که ملاحظه می کنید با اطلاقش، هم شامل هدایت اجتماعی جماعت ها می شود و هم هدایت فردی افراد، و با ضمیمه شدنش با دو آیه قبلی، هم شامل هدایت عمومی و تکوینی می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸

و هم هدایت خصوصی و تشریحی انسان و روشن می سازد که حق اشیا بر خدای تعالی یکی این است که آنها را تکوینا به سوی کمالی که بر ایشان مقدر کرده هدایت فرماید، و خصوص انسان را به سوی کمالش هدایتی تشریحی فرماید، و شما خوانندگان عزیز در سابق در مباحث نبوت توجه کردید که چگونه تشریح داخل در تکوین می شود و چگونه قضا و قدر بدان احاطه می یابد. کمال نوع بشر در گرو یک سلسله افعال اختیاری و ارادی است

آری از میان همه انواع موجودات نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی شود و به کمال نمی رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی، در نتیجه خصوص این نوع باید در تحت قوانین زندگی کند، حال چه قوانین حق و چه باطل، چه خوب و چه بد، پس خدائی هم که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می نامیم تشریح کند، و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد، تا انسان در برخورد با این دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد، و در آخر یا سعادت مند شود، و یا شقی و بدبخت گردد، و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد، اینجا است که نام محنت و بلا- و امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می شود، و هم بر این تشریح.

توضیح این معنا اینکه هر کس دعوت خدا را پیروی نکند، و در نتیجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختی سازد، کلمه عذاب بر او حتمی می شود (البته در صورتی که به همان حال باقی بماند) و از آن به بعد هر حادثه ای که مورد امر و یا نهی الهی باشد پیش بیاید.

و او با ترک دستور خدا و مخالفت با آن فعلیت جدیدی از شقاوت پیدا می کند، هر چند که به وضع موجودش راضی و بلکه مغرور هم باشد، پس این جز مکر خداوند چیز دیگری نیست و همان مکر الهی است (چون فرق بین مکر خلق و مکر خالق همین است که خلق وقتی با کسی دشمنی می کند، دشمنیش را با عملی انجام می دهد که طرف مقابل ناراحت شود، و به همین جهت هر انسانی از مکر دشمن خود حذر می کند ((مترجم)))، ولی خدای تعالی وقتی مکر می کند به همان چیرهائی می کند که دشمن خدا آن را سعادت خود می داند، و در نتیجه آنچه تلاش می کند برای رسیدن به هدفی است که آنرا رستگاری خود می داند، ولی عین بدبختی او است و خودش نمی فهمد، در این بابت آیات زیر را مورد دقت قرار دهید.

((و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹

((و لا یحیق المکر السیء الا باهله)).

((لیمکروا فیها و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون)). ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون، و املی لهم ان کیدی متین))

پس اینکه مغرور و جاهل به امر خدا پُر می دهد که من خواسته خود را بر خواسته خدا غلبه دادم، و از امر او مخالفت و تمرد کردم، عین این غرورش و این تلاشی که او به این منظور می کند خدا را در به کرسی نشاندن اراده اش کمک کرده، همچنان که در آیه زیر فرموده: ((ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا ساء ما یحکمون)) و این آیه از عجیب ترین آیات در این باب است، پس چه خوب فرموده که: ((فله المکر جمیعا)).

پس همه نیرنگ ها و مخالفت ها و ظلم ها و تعدیاتی که از این طبقه نسبت به وظایف دینی سر می زند، و تمامی حوادثی که در زندگیشان پیش می آید، و در آن حوادث هواهای نفسانی خود را پیروی نموده تا در آخر کفر و فسق و نفاق باطنیشان بیرون بریزد، همه اش مکر الهی و املا- و استدراج او است، چون حقی که آنان و همه بندگان بر خدا دارند، این است که هر یک را به سوی

عاقبت امرش هدایت کند، که کرده است (حال عاقبت امر هر کس هر چه باشد به اختیار خودش بستگی دارد).

((و الله غالب علی امره)).

و این امور وقتی به شیطان نسبت داده شود نامش کفر و معصیت و اغوای شیطان می شود، و شوق به آن را دعوت شیطان و وسوسه او و نزع و وحی و اضلال او نامیده می شود، و آن حوادثی که گفتیم هواهای نفسانی را برمی انگیزد، و همچنین آن چه جاری مجرای آن حوادث است، زینت شیطان و وسائل و حائل و شبکه ها یعنی دامهای او نامیده می شود، که انشاءالله بیان آن به زودی در سوره اعراف می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰

و اما مؤمنی که ایمان در دلش رسوخ کرده، آن چه از اطاعت ها و عبادتها که می کند، و نیز آنچه از حوادثی که برایش پیش می آید و در آن حوادث ایمان نهفته در باطنش به ظهور می رسد وقتی به خدای سبحان نسبت داده شود نامش توفیق و ولایت الهیه و هدایت به معنای اخص است، چون به نوعی با آن وضع انطباق دارد، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((و الله یوید بنصره من یشاء)).

((و الله ولی المؤمنین)).

((الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور)).

((یهدیهم ربهم بایمانهم)).

((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس)).

و اگر همین جریان به ملائکه نسبت داده شود تاءید و استوار آنان نامیده می شود، همچنانکه این تعبیر را در آیه زیر آورده و فرموده: ((اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)). سه قوه اصلی که در قرآن کریم درباره موجودات اثبات شده است مطلب دیگر اینکه همان طور که هدایت عامه الهیه همراه با تمامی کائنات است، و هر موجودی را از بدو وجودش تا آخرین لحظه هستیش مادام که در طریق رجوع به سوی خدای سبحان است از آن جدا شدنی نیست، همچنین تقدیرات الهی از پشت سر آن را به سوی این هدف میراند، همچنان که آیه زیر این معنا را روشن کرده و می رساند: ((والذی قدر فهدی))، چون مقدراتی که علل و اسباب، محیط به هستی آن موجود است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱

آن را از حالی به حالی بر می گرداند نخست حالتی اول به آن می دهد بعد به حالت دوم و از آن حالت به حالت سوم در می آورد و همچنین اشیا را از پشت سر به پیش می راند.

و همانطور که گفتیم مقدرات اشیا را به پیش می راند، همچنین اجلها نیز دست در این کارند، (اجلها که آخرین مرحله و نقطه نهائی وجود هر چیز است) نیز موجود را از جلو به سوی خود می کشد، این معنائی است که از آیه زیر به خوبی استفاده می شود: ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی، و الذین کفروا عما انذروا معرضون)) چون این آیه بطوری که ملاحظه کردید اشیا را مرتبط و بسته به غایات آن (که همان اجلهای آنها است) می داند، و معلوم است که دو چیز وقتی به هم مرتبط باشند و یکی از دیگری قویتر باشد، آن قوی طرف ضعیف را به سوی خود می کشد، و چون اجلها اموری ثابت و لایتغیرند، پس هر موجودی را از جلو به سوی خود می کشند چون گفتیم ثابت هستند و در نتیجه قوی ترند.

پس اشیا همه را در احاطه قوای الهیه قرار دارند قوه ای از پشت سر آنها را به سوی نقطه نهائی شان هل می دهد، و قوه ای که از جلو آنها را به همان نقطه جذب می کند، و قوه ای همراه آن است که تربیتش می کند، اینها سه قوه اصلی است که قرآن کریم آنها را اثبات می کند، غیر آن قوایی که حافظ و رقیب و قرین موجودات است نظیر ملائکه و شیاطین و غیر آنها.

مطلب دیگر اینکه ما بعضی از تصرفات در موجود را که هدفی در آن دنبال می شود ولی خود آن موجود آن هدف را تشخیص نمی دهد و نمی فهمد (که آیا صلاحیت این تصرف را دارد یا ندارد؟) امتحان می نامیم، چون خود ما هم این گونه تصرفات را در

اشیای دیگر می‌کنیم، وقتی حال چیزی برایمان مجهول است، و نمی‌دانیم آیا صلاحیت فلان امر را دارد یا ندارد، و یا از باطن امرش خبر داریم لیکن می‌خواهیم این باطن را ظاهر سازیم، کارهایی با آن چیز می‌کنیم که این منظور ما را دست می‌دهد، و می‌فهمیم آیا توانائی قبول این گونه تصرفات را دارد یا ندارد، و آن را از خود دفع می‌کند، و این عمل خود را امتحان یا اختیار و یا استعلام می‌نامیم، و یا می‌گوئیم این جنس استاندارد شده است.

و این معنا به خودی خود با تصرفات الهی در مورد بندگانش منطبق است، آزمایشگر و متصرف خدا و جنسی که می‌خواهد آزمایشش کند انسان، و تصرفات آزمایشی او شرایع و حوادث است که با این شرایع و حوادث حال انسانها را بالنسبه به آن مقصدی که دعوت دینی او را به سوی آن هدف می‌خواند روشن می‌سازد، پس این شرایع و حوادث امتحانی است الهی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲ فرق بین امتحان الهی و امتحانهای معمول نزد انسانها

تنها فرقی که بین امتحان الهی و امتحانهای معمول نزد ما انسانها هست این است که غالباً ما نسبت به باطن حال اشیا جاهلیم، و می‌خواهیم با امتحان آن حالت از آن موجود را که برای ما مجهول است روشن و ظاهر سازیم، ولی از آنجا که جهل در خداوند سبحان متصور نیست، چون مفاتیح غیب نزد او است، لذا امتحان او از بندگان برای کشف مجهول نیست، بلکه تربیت عامه الهیه است، نسبت به انسانها که او را به سوی حسن عاقبت و سعادت همیشگی دعوت می‌کند، از این نظر امتحان است که با چنین تربیتی حال هر انسانی را برای خودش معین می‌کند، تا بداند از اهل کدام خانه است، اهل دار ثواب است و یا دار عقاب؟

و به همین جهت خدای سبحان این تصرف الهی از ناحیه خود را و همچنین توجیه حوادث را بلا، ابتلا، فتنه و امتحان خوانده، و به صورت کلی و عمومی فرموده: ((انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملاً)).

و نیز فرموده ((انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه، فجعلناه سمیعاً بصیراً)).

و نیز فرموده: ((و نبلوكم بالشر و الخیر فتنه))، و گویا منظورش اجمال همان تفصیلی است که در آیه زیر آورده، می‌فرماید: ((فاما الانسان اذا ما ابتلیه ربه فاکرمه و نعمه فیقول ربی اکرمن، و اما اذا ما ابتلیه فقدر علیه رزقه، فیقول ربی اهانن)).

و نیز می‌فرماید: ((انما اموالکم و اولادکم فتنه)).

و نیز می‌فرماید: ((و لکن لیبولوا بعضکم ببعض)).

((کذلک نبلوهم بما کانوا یفسقون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳

((و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسناً)).

((احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون، و لقد فتنا الذین من قبلهم، فلیعلمن الله الذین صدقوا، و لیعلمن الکاذبین)). حتی انبیا را هم از این سنت خود مستثنا ندانسته (و درباره مثل ابراهیم پیامبری می‌فرماید: ((و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات)) و در داستان ذبح پسرش اسماعیل می‌فرماید: ((ان هذا لهو البلاء المبین)) و همچنین در باره موسی علیه السلام می‌فرماید: ((و فتناک فتونا)) و آیاتی دیگر از این قبیل.

و این آیات به طوری که ملاحظه می‌کنید آزمایش را شامل تمامی جهات انسان می‌داند، چه اصل وجودش (نبتلیه)، و چه اجزای وجودش (و جعلناه سمیعاً بصیراً)، و چه جهات خارج از وجودش و به نحوی مرتبط به وجودش نظیر اولاد، ازواج و عشیره، اصدقا، مال، جاه، و تمامی، چیزهایی که به نحوی مورد استفاده اش قرار می‌گیرد، و همچنین چیزهایی که در مقابل این امور قرار دارند از قبیل: مرگ، کوری، کری، مرگ اولاد، ازواج، عشیره، دوستان، فقر، نداشتن و یا از دست دادن مقام، شکستن و سوختن و سایر مورد حاجت، و امثال آن از مصائبی که متوجه او می‌شود، و سخن کوتاه اینکه این آیات تمامی آنچه از اجزای عالم و احوال آن ارتباطی با انسان دارد فتنه انسان دانسته همه را وسیله ای می‌داند که از ناحیه خدا و برای امتحان او درست شده است.

امتحان الهی سنتی است که تمامی افراد انسان را شامل می‌شود

در آیات فوق تعمیمی هم از نظر افراد هست ، چون دیدیم که تمامی افراد را مشمول این امتحان قرار داد، چه مؤمن و چه کافر، چه صالح و چه طالح و حتی دیدیم که پیغمبران را هم استثنا نکرد، پس معلوم می شود مسأله امتحان سنتی است جاری ، که احدی از آن مستثنا نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴

و این سنت الهیه سنیت است عملی و متکی بر یک سنتی دیگر که آن سنتی است تکوینی و عبارت است از سنت هدایت عامه الهیه ، از آن جهت که با موجودات مکلف نظیر انسان ارتباط دارد، و نیز مقدمات و مؤخرات آن یعنی قضا و قدر که بیانش گذشت . از اینجا روشن می شود که مسأله امتحان چیزی نیست که قابل نسخ باشد، برای اینکه نسخ شدنش عین فساد تکوین است ، که امری است محال ، و آیاتی که خلقت را براساس حق می داند، و نیز آیاتی که مسأله بعث را حق می داند بر این معنا نیز دلالت و حداقل اشاره دارد، مانند آیه : ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی)).

و آیه : ((افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون)).

و آیه : ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون)).

و آیه : ((من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لات)) و...

که از همه آنها استفاده می شود خلقت بر اساس حق بوده و باطل و بریده از حق نبوده است ، و وقتی برای هر موجودی هدفی و غرضی در پیش و اجلی حق و آمدنی است و نیز وقتی در ورای هر موجودی مقدراتی تقدیر شده و حقی است ، و باز وقتی با هر موجودی هدایتی حقه هست ، پس دیگر جای گریزی از اصطکاک و تصادم عمومی بین آنها وجود ندارد، و مخصوصا بین موجودات مکلف از قبیل انسان که هیچ گریزی از مبتلا شدنشان به اموری که مایه امتحان آنان باشد نیست ، حتما باید با اتصال به آن امور آنچه در قوه دارند به فعلیت برسد، حال چه اینکه کمال باشد و چه نقص ، چه اینکه سعادت باشد و چه شقاوت ، و این معنا در انسان مکلف به تکالیف دینی و ابتلا-است ، (دقت بفرمائید). معنای تمحیص مؤمنین و محق کافرین بر اثر امتحانات و ابتلائات

با آنچه که تا اینجا گفته شد معنای دو کلمه محق و تمحیص نیز روشن می شود، چون وقتی امتحان برای مؤمن پیش می آید، و باعث می شود فضائل درونی و نهفته اش از رذائل جدا و متمایز گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵

و یا وقتی این امتحان برای قومی و جماعتی پیش می آید، و مؤمنین آنان از منافقین و بیماردلان جدا می شوند، عنوان تمحیص یعنی متمایز کردن صادق می آید.

و همچنین وقتی امتحانات الهیه یکی پس از دیگری بر کافر و منافق واقعی وارد می شوند، و کافر و منافقی که در ظاهر صفات و احوال خوبی دارند، و حتی آنقدر احوالشان خوب است که مورد رشک مؤمنین قرار می گیرند، این امتحانات پی در پی باعث می شود که خباثتهای باطنی به تدریج رو بیاید و ظاهر شود و هر رذیله ای که رو می آید فضیلت مورد رشکی از آنان زائل گردد، در این هنگام کلمه ((محق)) مصداق پیدا می کند، چون محق را معنا کردیم که یعنی : از بین بردن چیزی به تدریج ، و امتحانهای پی در پی کفار و منافقین واقعی ایمان و فضائل ظاهری و فریبنده آنها را از بین می برد، همچنانکه دیدیم در آیات گذشته که ترجمه اش هم گذشت فرمود: ((و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهداء، و الله لا یحب الظالمین ، و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین)).

البته کافران محقی دیگر هم دارند، و آن این است که به تدریج نسلشان بر چیده می شود چون خدای تعالی خبر داده که عالم کون به سوی صلاح بشر، و نیز به سوی خلوص دین برای خدا سوق داده می شود، و در این باب فرموده : ((و العاقبه للتقوی)).

نیز فرمود: ((ان الارض یرثها عبادی الصالحون)).

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...)) کلمه موت به معنای رفتن روح از بدن و بطلان حیات است ، و کلمه قتل به معنای

مردنی است که به سببی عمدی و یا شبه عمد مستند باشد، و این دو کلمه (یعنی موت و قتل) اگر تک تک استعمال شوند مثلاً در یک کلامی فقط کلمه موت آمده باشد، معنایش اعم از هر دو است، یعنی هم شامل مردن می‌شود، و هم شامل کشته شدن، و اما اگر در کلامی نظیر آیه مورد بحث هر دو آمده باشد، آنوقت موت تنها به معنای مردن به اجل خدائی است، و قتل به معنای مردن به خاطر عمل اختیاری شخص دیگر است. معنای جمله (انقلبتم علی اعقابکم)

((انقلبتم علی اعقابکم)) انقلاب بر عقین (دو پاشنه) بنا به گفته راغب به معنای این است که فلاینی متمایل به برگشتن شد و برگشت و جمله: ((انقلب علی عقبیه)) نظیر جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶

((رجع علی حافرته)) و جمله: ((ارتدا علی آثارهما قصصا))، و کلمه: رجع همه به معنای برگشتن به محل اول یا حال اول است. و چون در آیه مورد بحث انقلاب بر اعقاب را جزای شرطی قرار داده که عب ارت است از مرگ و یا کشته شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، این معنا را می‌فهماند که منظور از برگشت، برگشتن از دین است، نه برگشتن از کار جنگ، چون هیچ ارتباطی میان فرار از جنگ با مرگ و یا قتل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیست، و تنها رابطه و نسبتی که تصور دارد بین مرگ آن جناب و برگشتن از ایمان به کفر است، و دلیل بر اینکه مراد این است، جمله: ((و طائفه قد اهتمهم انفسهم یظنون بالله غیر الحق ظن الجاهلیه...)) می‌باشد که در آیات بعد قرار دارد و بیانگر حال همین اشخاص است که اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا برود از دین خدا بر می‌گردند، چون غیر از حفظ منافع دنیائی خود هیچ همی ندارند، اگر بدین خدا هم می‌گروند برای تاءمین همین منافع است، در نتیجه مادام که از پستان دین می‌دوشند دین دارند، و از آن دم می‌زنند، همینکه منافی بر ایشان نداشت، و بلکه به منافع دنیائی شان لطمه زد از آن بر می‌گردند، و آنها که در جنگ احد با شنیدن قتل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشتند، (از دین برگشتند نه از جنگ)، علاوه بر اینکه نظیر آن فراری که در احد از این طایفه سر زد، در غیر احد از قبیل جنگ حنین و خیبر و غیر آن دو نیز سر زد، و خدای تعالی در آن دو جریان چنین خطابی به آنها نکرد، و از فرار و پشت کردنشان به جنگ، چنین تعبیری نکرد و فرمود: شما در خیبر و حنین ((انقلبتم علی اعقابکم)) بلکه تنها فرمود (و در روز حنین وقتی از کثرت جمعیت خود مغرور شدید، همین باعث شد که کاری از پیش نبرید، و زمین با همه فراخ و وسعتش بر شما تنگ شود و در آخر فرار کنید) پس حق این است که مراد از انقلاب علی الاعقاب، برگشتن به کفر سابق است، نه فرار از جنگ. حاصل معنای آیه (و ما محمد الا رسول

در نتیجه حاصل معنای آیه با در نظر گرفتن سیاق عتاب و توبیخش این می‌شود: که محمد (صلی الله علیه و آله) سمتی جز رسالت از ناحیه خدا ندارد (مانند سایر رسولان که وظیفه شان تنها رساندن رسالت پروردگارشان است) نه مالک امر خودش است، و نه امور عالم، امر عالم تنها و تنها به دست خدا است، دین هم دین خدا است و با بقای خدا باقی است، پس این چه معنا دارد که شما مسلمانان ایمان خود را وابسته به زنده بودن آن جناب کنید، بطوری که اگر آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷ جناب به مرگ و یا به قتل از دنیا برود قیام بدین خدا را رها کنید، و به قهقرا و عقب برگردید، و هدایت خود را از دست داده و دچار گمراهی و غوایت شوید؟.

و این سیاق قوی ترین شاهد است بر اینکه سپاه اسلام در روز احد بعد از گرم شدن تنور جنگ، ظن قوی پیدا کردند به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کشته شده، و به همین جهت متفرق شده و پشت به قتال کردند، و بنابر این روایت و تاریخ ذیل (به طوری که ابن هشام آنرا در سیره خود آورده) تاءید می‌شود.

وی چنین آورده که انس بن نضر (عموی انس بن مالک) به عمر بن خطاب و طلحه بن عبیدالله و جمعی از مهاجرین و انصار بر خورد، که دست از جنگ کشیده بودند، پرسید: چرا ایستاده اید؟ گفتند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کشته شد، پرسید: پس بعد از حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زندگی را می‌خواهید چه کنید جا دارد شما هم در همان راهی که رسول خدا

(صلی الله علیه و آله) در آن راه کشته شد بمیرید، آن گاه رو کرد به دشمن، و آن قدر شمشیر زد تا کشته شد.

و سخن کوتاه اینکه معنای عبارت ((السلال)) و عبارت ((اللقاء بایدی)) همین است، که این عده ایمانشان قائم به وجود رسول خدا بود، یعنی با بقای آن جناب باقی و با مرگ آن جناب از بین می رفت، و معنای آن جز این نمی تواند باشد که ایمان آورده بودند تا ثواب دنیا و خیر آن را به دست آورند، و همین نقیصه است که خدای تعالی در آن آیه مورد بحث به خاطر آن عتاب و ملامتشان کرده است، مویذ این معنا جمله آخر آیه است که می فرماید: ((و سیجزی الله الشاکرین)) چون خدای سبحان همین جمله را در آیه بعد که در باره جویندگان ثواب آخرت است تکرار کرده، از این می فهمیم که در جنگ احد بعضی از صحابه بوده اند که ایمانشان چنین ایمانی مستعار نبوده بلکه ایمان جدی و واقعی بوده است (دقت بفرمائید). حقیقت شکر و مراد از ((شاکرین))

و سیجزی الله الشاکرین)) این جمله بطوری که از سیاق بر می آید به منزله استثنائی از ما قبل است و این خود دلیل است بر اینکه همانطور که گفتیم در سپاه اسلام در جنگ احد بعضی بوده اند که نه دچار آن انقلاب شدند، و نه عملی کردند که از انقلاب درویشان خبر دهد، و این عده شکر گزارانند. و حقیقت شکر، اظهار نعمت است، همچنانکه کفر، مقابل آن است یعنی پنهان کردن نعمت و سرپوش روی آن نهادن است، و اظهار نعمت به این معنا است که آن را در جای خود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸

استعمال کنی، آن جائی که دهنده نعمت در نظر داشته و نیز اظهار نعمت به این است که آن را به زبان بیاوری، و منعم را در برابر دادن این نعمت، ثنا بگوئی، و مرحله دیگر اظهار نعمت این است که در قلب هم به یاد آن و به یاد منعمش باشی، و از یادش نبری.

پس شکر خدای تعالی در برابر نعمتی از نعمتهای او این است که در هنگام استعمال و به کار بردنش به یاد او باشد، و وقتی به یاد او بود به یاد این مطلب هم می افتد که نعمت او را در جائی که خود او خواسته استعمال کند، نه در جای دیگر، و معلوم است که هیچ موجودی نیست که نعمتی از نعمت های او نباشد، و هیچ نعمتی را خلق نکرده مگر برای اینکه در راه بندگیش استعمال شود، همچنان که خودش فرمود: ((و ایتکم من کل ما سألتموه، و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها، ان الانسان لظلوم کفار)).

پس شکر او در برابر نعمت هایش به این است که در آن نعمت ها اطاعت شود، و بیاد مقام ربوبیتش باشند.

و بنابراین پس شکر مطلق خدای تعالی و بدون تقیید، همانا یاد خدا بدون نسیان، و اطاعتش بدون معصیت است، پس معنای آیه: ((و اشکروا لی و لا تکفرون)) این است که به یاد من باشید، یادی که آمیخته با نسیان نباشد، و امر مرا اطاعت کنید، اطاعتی که آمیخته با عصیان نباشد، (معلوم می شود در جنگ احد شخصی وجود داشته که هرگز از یاد خدا غافل نشده، و هرگز امر او را نافرمانی نکرده بوده ((مترجم))) و نباید به این سخن گوش داد که بعضی آن را گفته اند که امر در آیه شریفه تکلیف بما لا یطاق و خارج از توان انسان است، زیرا این سخن ناشی از کمی تدبر در این حقایق و دوری از ساحت عبودیت و کار پاکان را قیاس از خود گرفتن است.

و گرنه در سابق هم توجه فرمودید که گفتیم و تعبیر به فعل با تعبیر به صفت فرق دارد تعبیر به فعل بیش از صدور بر آن فعل از فاعلش دلالت ندارد، (مثلا- وقتی می گوئیم: فلانی کرامت کرد، تنها دلالت دارد بر اینکه یک بار و یا دو بار این عمل از او سر زد)، به خلاف صفت که علاوه بر صدور، دلالت بر استقرار و دوام آن نیز دارد، (وقتی می گوئیم فلانی کریم است معنایش این است، عمل کرامت عمل همیشگی او است)، و می فهماند این معنای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹

وصفی برای او بلکه ای شده که هرگز از او جدا نمی شود، پس فرق است بین کلمات آنها که ((شرک ورزیدند)) و آنها که ((صبر کردند)) و آنها که ((ظلم کردند)) و آنها که ((تعدی نمودند))، با کلمات ((المشکرین))، ((الصابرین))، ((الظالمین))،



((المعتدین))، ((الشاکرین))، که دسته اول تنها دلالت دارد بر اینکه کارها از آنان سر زده، ولی دسته دوم دلالت دارد بر اینکه این کارها صدورش عادت و صفت همیشگی آنان شده، پس کلمه شاکرین در جمله مورد بحث به معنای کسانی است که در باطن دارای صفت شکر هستند، و این فضیلت در آنان استقرار یافته، و ما قبلا هم گفتیم و روشن کردیم که شکر مطلق عبارت است از اینکه بنده بیاد هیچ نعمتی نیفتد مگر آنکه خدا را هم با آن یاد آورد، و با هیچ چیزی تماس نگیرد که نعمتی از نعمتها باشد، مگر آنکه خدای تعالی را در آن اطاعت کند. شکر تمام نمی شود مگر با اخلاص

پس روشن گردید که شکر تمام نمی شود مگر با اخلاص، یعنی خلوص شکر برای خدا، هم از حیث علم، و هم از نظر عمل، پس شاکران عبارتند از مخلصین برای خدا، آن کسانی که شیطان را طمعی در آنان نباشد.

این حقیقت از سخنی که خدای تعالی از ابلیس حکایت کرده کاملا روشن می گردد، و این سخن در چند جا به عباراتی مختلف آمده، از آن جمله گفته است:

((فبعزتک لاغوینهم اجمعین الابدانک منہم المخلصین)).

و نیز گفته: ((رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین، الابدانک منہم المخلصین))، که در این دو آیه از اغوای کلی خود احدی به جز مخلصین را استثنا نکرد، و خدای تعالی هم گفتار او را امضا نموده رد نکرد، و در جای دیگر حکایت فرموده که گفت:

((فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم، ثم لا-تینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا-تجد اکثرهم شاکرین)) که در این آیه جمله ((لا-تجد)) به منزله استثنا ((الابدانک)) در آیه قبل است، و کلمه ((شاکرین)) به جای کلمه: ((مخلصین)) در آیه قبل است، و این نیست مگر به خاطر اینکه شاکرین همان مخلصینند که شیطان در آنها بهره ای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰

ندارد و دستش به آنان نمی رسد، چون تنها کار و کید او این است که مقام ربوبیت خدا را از یاد بندگان بیرون ببرد، و به سوی معصیت دعوت کند، و ساحت مخلصین و شاکرین عالی تر از این است.

در آیات نازله در باره جنگ احد نیز چیزی که این معنا را تاءید کند وجود دارد، و آن آیه ای است که بعد از آیات مورد بحث می آید، که فرموده: ((ان الذین تولوا منکم یوم التقی الجمع انما استرلهم الشیطان ببعض ما کسبوا و لقد عفا الله عنهم ان الله غفور حلیم)) که با ضمیمه کردن جمله: ((و سیجزی الله الشاکرین)) در آیه مورد بحث، و جمله: ((و سنجزی الشاکرین)) در آیه بعدش که گفتیم به منزله استثنا است گفتار ما تاءید می شود، که منظور از ((انقلاب)) و ((تولی)) برگشتن از ((دین)) است، نه از ((جنگ)) (پس در این جنگ کسانی بوده اند که شاکر و مخلص بودند و دست وساوس شیطان به آنان نمی رسیده، چون آنی از خدا غافل نبودند).

پس اگر خواننده عزیز در این بحث دقت کند آن وقت تعجبش از گفتاری که بعضی ها گفته اند به نهایت خواهد رسید، و آن این است که آیه شریفه که می فرماید: ((ان الذین تولوا منکم...)) به مضمون روایتی نظر دارد که می گوید: فرار کردن و سست شدن مؤمنین و متفرق شدن از صف قتالشان به خاطر این بود که شیطان در آن روز ندا در داد: ((الا قد قتل محمد)) آن وقت عبرت خواهی گرفت از اینکه نداشتن بضاعت علمی چگونه افراد را وامی دارد که کتاب خدا (قرآن) را از اوج معارف عالی و حقایق راقیه اش تا چه حد پائین بیاورند.

پس آیه شریفه دلالت کرد بر اینکه در روز جنگ احد عده ای بوده اند که نه دچار وهن و سستی شدند و نه در ادامه راه خدا کوتاهی کردند، و لذا خدا آنان را شاکرین نامید، و تصدیق کرد که شیطان در آنان راهی نداشت، و امیدی به آنان نیست، نه در این جنگ و نه در هیچ موقعی دیگر، چون صفت شکر در آنها ثابت و ملازم آنان بود، و نام شاکرین در هیچ جای قرآن بر احدی

به عنوان توصیف اطلاق نشده ، به جز این دو مورد، یعنی آیه : ((و ما محمد...)) و آیه : ((و ما کان لنفس...))، و در هیچ یک از این دو مورد سخنی از پاداش شاکرین به میان نیامده که چیست ، و این برای آن بوده که بیان کند به اینکه پاداش این طایفه به قدری عظیم و نفیس است که در بیان نمی گنجد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱ تعریض به کسانی که می گفتند: اگر کشتگان احد به جنگ نمی رفتند نمی مردند

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...)) این آیه تعریضی است به کسانی که در باره کشته شدگان در راه خدا می گفتند اگر به جنگ نرفته بودند نمی مردند، و در آیه ۱۵۶ همین سوره گفتارشان را حکایت می کند، که گفتند: ((یا ایها الذین آمنوا لا-تکونوا کالذین قالوا...))، و هم چنین تعریض به کسانی است که گفته بودند اگر اختیار رهبری جنگ به دست ما بود این افراد کشته نمی شدند، و قرآن کریم این گفتارشان را در آیه ۱۵۴ همین سوره حکایت کرده است که گفتند: ((لو کان لنا من الامر شیء ما قتلنا هیهنا...))، و صاحب این سخنان مؤمنین بودند، نه منافقین ، که بکلی از یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) خود داری نموده و برای قتال از خانه هایشان بیرون نیامدند.

و مفهوم این سخنان از مؤمنین با کمال ایمان نمی سازد چرا که لازمه چنین سخنی این است که : ((مرگ و میر و سنت محکمی که از قضای ثابت و استوار سر چشمه گرفته است به اذن خدا نباشد)). و این خود نیز لازمه فاسد دیگری دارد و آن این است که ملک الهی و تدبیر ربانی باطل باشد، و حال آنکه چنین نیست ، پس اصل کلام باطل است ، و ما ان شاء الله در اول سوره انعام بحثی پیرامون ((نوشته بودن اجلها و معنای آن )) خواهیم داشت .

و چون لازمه این سخن از کسی که آن را گفته این است که ایمانش به اسلام ناشی از این پندار بوده که هر چه هست به دست رسول خدا و مؤمنین است ، و خلاصه ایمان آورده تا صاحب اختیار دنیا باشد که بیانش گذشت ، و نیز از آنجائی که اجتناب کنندگان از این پندار تنها کسانی هستند که ثواب آخرت را می جویند و کار به دنیا و اختیار داری دنیا ندارند، لذا دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((و من یرد ثواب الدنیا نوته منها و من یرد ثواب الاخره نوته منها))، در این جمله هم در باره کسانی که منظورشان از اسلام دنیا است فرموده از آن به ایشان می دهیم ، و هم آنها که منظورشان آخرت است فرموده از آن به ایشان می دهیم ، و نه درباره طایفه اول فرمود: ((نوتها آن را به وی می دهیم ))، و نه درباره طایفه دوم ، برای اینکه همیشه اراده و خواستن انسان با موافقت همه اسباب رو برو نمی شود، تا همه خواسته اش تاءمین گردد، ولی چنان هم نیست که با موافقت بعضی از اسباب مواجه نگردد پس اگر با موافقت همه اسباب مواجه شد همه خواسته اش بر آورده می شود، و اگر با موافقت بعضی از آنها رو برو گردید تنها بعضی از خواسته اش بر آورده می شود، همچنانکه در جای دیگر فرموده : ((من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا، و من اراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مؤ من فاولئک کان سعیهم مشکورا)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲

و نیز فرمود: ((و ان لیس للانسان الا ما سعی)).

در آخر آیه مورد بحث بعد از بیان حال دو طایفه نامبرده ، به صورت بیانی کلی خصوص شاکران را نام برده ، و از آن دو طایفه بیرون کرد، و فرمود: ((و سنجزی الشاکرین))، و این نیست مگر به خاطر اینکه شاکران جز رضای خدا را نمی جویند، نه کاری به کار دنیا دارند، و نه کاری به کار آخرت ، که بیانش گذشت . معنای (ربیون و وجه حکایت قول و فعل آنان در آیه شریفه

وَكَأَيُّنَّ مَنْ نَبِيٍّ قَتِيلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ...)) کلمه ((کاین )) کلمه ای است که برای افاده کثرت بکار می رود، و در فارسی به معنای ((چه بسا)) است و کلمه ((من )) در اینجا بیانیه است ، و کلمه ((ربیون )) جمع کلمه ((ربی )) است ، که نظیر کلمه ((ربانی )) به معنای کسی است که مختص برای رب العالمین باشد، یعنی جز به کار خدا به هیچ کار دیگر مشغول نباشد، ولی بعضی گفته اند مراد از این کلمه هزاران و مراد از کلمه ((ربی )) هزار است ، و کلمه (استکانت ) که مصدر فعل (استکانوا) است ، به معنای تضرع

و زاری است .

و در این آیه موعظتی و اعتباری آمیخته باعتاب ، و نیز تشویقی برای مؤمنین است ، تا به این ربیون اقتدا کنند، و در نتیجه خدای تعالی هم ثواب دنیا و حسن ثواب آخرت به ایشان بدهد همانطور که به ربیون داد، و ایشان را به خاطر احسانشان دوست بدارد، همانطور که آنان را بدین جهت دوست داشت . و خدای تعالی از فعل و قول آنان چیزهایی را برای مؤمنین حکایت کرد، که مایه عبرت آنان باشد، و آن را شعار خود سازند تا مبتلا به کردار و گفتاری که آنان در جنگ احد بدان مبتلا شدند نشوند، گفتار و کرداری که مرضی خدای تعالی نبود، که تا در نتیجه خدا نیز هم ثواب دنیا را به ایشان بدهد و هم ثواب آخرت را، همانطور که نسبت به آن ربیون جمع کرد میان ثواب دنیا و ثواب آخرت .

و خدای تعالی در این آیه بین ثواب دنیا و ثواب آخرت در تعبیر فرقی قائل شد، به این معنا که در باره ثواب دنیا تعبیر کرد به ثواب دنیا، ولی در باره آخرت تعبیر کرد به ((حسن ثواب آخرت)) تا اشاره کرده باشد به اینکه ثواب آخرت قابل مقایسه با ثواب دنیا نیست بلکه منزلتی رفیع تر دارد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳ آیات ۱۵۵ - ۱۴۹، سوره آل عمران

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُزِدُواكُمْ عَلَىٰ أَغْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ (۱۴۹) بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّصِيرِينَ (۱۵۰) سَنَلْقَىٰ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ (۱۵۱) وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِأِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَتِنْتُمْ وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعِيدٍ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (۱۵۲) إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لَّكِنلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۵۳) ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ بَعِيدٍ الْغَمَّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَاتَلْنَا هَهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَليُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۱۵۴) إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (۱۵۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴ ترجمه آیات

ای اهل ایمان اگر از کافران پیروی کنید شما را باز از دین اسلام به کفر بر می گردانند آنگاه شما هم از زیان کاران خواهید گشت . (۱۴۹) (ای مسلمین) از کافران یاری مجوئید که خدا یار شما است و او از بهترین یاری کنندگان است . (۱۵۰) دل کافران را بیم ناک و هراسان کنیم زیرا که چیزی را برای خدا شریک قرار دادند که اصلا بر آن حقیقتی و دلیلی نبود و منزل گاه آنها آتش دوزخ است و سرای ستمکاران بسیار بد منزلگاهی است . (۱۵۱) و به حقیقت ، راستی و صدق وعده خدا را (که شما را بر دشمنان غالب می گرداند) آن گاه دریافتید که غلبه کردید و به فرمان خدا کافران را به خاک هلاکت افکندید و همیشه بر دشمن غالب بودید تا وقتی که در کار جنگ احد سستی کرده و اختلاف انگیزید (برخی در سنگری که پیغمبر دستور داد ایستاده و گروهی از پی غنیمت رفتید) و نافرمانی حکم پیغمبر نمودید پس از آنکه هر چه آرزوی شما بود (از فتح و غلبه بر کفار و غنیمت بردن) به آن رسیدید منتها برخی برای دنیا و برخی برای آخرت می کوشیدید و سپس این عمل شما را از پیشرفت و غلبه بازداشت تا شما را بیازماید، و خدا از تقصیر شما (که نافرمانی از پیغمبر خود کردید) در گذشت که خدا را با اهل ایمان عنایت و رحمت است . (۱۵۲) به یاد آرید هنگامی که روی به هزیمت و شکست گذاشته و چنان وحشت زده می گریختید که توجه به احدی نداشتید تا آنجا که پیغمبر هم که شما را به یاری دیگران در صف کارزار می خواند توجه نکردید تا به پاداش این بی ثباتی ، غمی بر غم شما افزود، تا از این پس برای از دست رفتن یا به دست آوردن چیزی اندوهناک نشوید، و خدا به هر چه کنید (و هر چه اندیشید) آگاه

خواهد بود. (۱۵۳) پس از آن غم و اندیشه، خداوند شما را ایمنی بخشید که خواب آسایش گروهی از شما را فرا گرفت و گروهی که وعده نصرت خدا را از روی جهل و نادانی راست نمی پنداشتند هنوز در غم جان خود بودند و از روی انکار می گفتند آیا ممکن است ما را قدرت و فرمانی بدست آید؟ بگو ای پیغمبر تنها خدا است که بر عالم هستی فرمانروا است (منافقان سست ایمان که از ترس مؤمنان) خیالات باطل خود را با تو اظهار نمی دارند، با خود می گویند اگر کار ما به وحی خدا و آئین حق بود شکست نمی خوردیم و گروهی در این جا کشته نمی شدیم، بگو ای پیغمبر اگر در خانه های خود هم بودید باز آن که سرنوشت آنها در قضای الهی کشته شدن است از خانه به قتلگاه به پای خود البته بیرون می آمدند تا خدا آنچه در سینه پنهان دارند بیازماید و هر چه در دل دارند پاک و خالص گرداند و خدا از راز درونها آگاه است. (۱۵۴) همانا آنان که از شما در جنگ احد به جنگ پشت کردند و منهزم شدند شیطان آنها را به سبب نافرمانی و بدکرداریشان به لغزش افکند و خدا از آنها در گذشت که خدا آمرزنده و بردبار است. (۱۵۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵ بیان آیات

این آیات تتمه آیتی است که درباره جنگ احد نازل شده، و در آن مؤمنین تشویق و ترغیب شده اند به اینکه جز پروردگار خود، کسی را اطاعت نکنند، چون مولایشان و ناصرشان او است و خود مؤمنین را شاهد می گیرد بر اینکه هر چه وعده داده به وعده اش وفا کرده، و تذکر می دهد که فراری شدن مؤمنین و یاری رسول نکردنشان در جنگ احد تنها از ناحیه خودشان بود، این خودشان بودند که از دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به نگهبانی از آن دره سرباز زدند، و تازه خدای تعالی از جریشان گذشت، چون او غفور و حلیم است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا... وَ هُوَ خَيْرٌ النَّصِيرِ يُنَبِّدُ نِسْتِ كَهْ از سیاق آیات استفاده شود که گویا کفار بعد از داستان جنگ احد و در روزهایی که این آیات نازل می شده یکی یکی مؤمنین را می دیدند، و این مطلب را به عنوان خیرخواهی به آنان القا می کردند که مثلاً جنگ با کفار قریش در احد اشتباه بوده، و از این به بعد بطور کلی این کار صلاح نیست، و کوتاه سخن اینکه مؤمنین چیرهایی می گفتند که در آینده حاضر به قتال نشوند، و نیز مطالبی در میان می آورده اند که باعث نزاع و تفرقه و تشتت کلمه و اختلاف بین آنان شود. و چه بسا که جمله آخر این آیات که می فرماید: ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ... ذَلِكَمُ الشَّيْطَانُ يَخُوفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُمْنِينَ)) این استفاده را تاءید کند.

لیکن چه بسا گفته اند: آیه شریفه به سخن یهود و منافقین اشاره دارد که در روز جنگ احد گفته بودند: محمد (صلی الله علیه و آله) کشته شد، به سوی عشایر و قوم و قبیله خود برگردید، لیکن این سخن قابل اعتنا نیست.

خدای تعالی بعد از آنکه در آیه اول بیان کرد که اطاعت مسلمانان از کفار و میل به دوستی آنان، ایشان را به خسران (که همان برگشتن به کفر قبلی و عقب گرد باشد) می کشاند. در آیه دوم با آوردن کلمه ((بل)) از ولایت داشتن کفار اعراض نموده، فرمود: بلکه الله مولای شما است، و او از بهترین یاری دهندگان است. مرعوب گشتن دشمنان رسول الله (ص) از خصائص آن نبی گرامی است

سُنُّلِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ... این آیه وعده ای است به مؤمنین و، مایه دل خوشی آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶

به اینکه خدای تعالی بزودی از طریق رعب و وحشتی که از آنان بر دل کفار می اندازد یاریشان خواهد کرد و همانطوری که در روایات شیعه و سنی آمده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مساءله رعب را یکی از خصایص خود دانسته، از خصایصی که خدای تعالی در بین همه انبیا (علیهم السلام) تنها به آن جناب داده و به وسیله آن، او را یاری و دشمنانش را از بین برده است.

و جمله ((بما اشركوا...)) معنایش این است که مشرکین به جرم شرکی که ورزیدند دچار این رعب شدند، شرکی که هیچ برهان خدائی بر آن نداشتند و یکی از چیرهایی که در قرآن مکرر آمده همین است که ادعای شریک داشتن خدا هیچ سلطانی یعنی هیچ

دلیلی از ناحیه خدا ندارد، البته یکی از شاخه های شرک نیز این است که کسی بگوید اصلاً خدائی نیست، چون چنین کسی هر اثر و تدبیری را به دهر و ماده مستند می کند که این هم خود شرک است.

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ... کلمه ((حس)) به فتحه حا به معنای قتل بر وجه استیصال است، کشتنی که انقراض بیاورد. روایات بر این مسأله اتفاق دارند و تاریخ هم در داستان جنگ احد ضبط کرده است که لشکر اسلام در آغاز بر لشکر شرک غلبه نموده و همه را تار و مار کردند، به غارت اموالشان نیز پرداختند، تا آنکه تیراندازان ماءمور حفظ دره، کمین گاه خود را رها کردند، و خالد بن ولید با نفرات و افرادش به عبدالله بن جبیر و نفرات باقیمانده او حمله کرده و همه را کشت، و از پشت سر به لشکر اسلام تاختن گرفت و مشرکین بعد از فرار دو باره برگشتند و هفتاد نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را کشتند و بقیه را به بدترین وجهی فراری دادند. پس اینکه فرموده: ((و لقد صدقکم الله وعده))، می خواهد صدق وعده ای را که از پیش داده بود (که شما اگر تقوا و صبر به خرج دهید سرانجام غلبه می کنید) تثبیت کند، و جمله: ((اذ تحسونهم باذنه...)) می تواند ناظر به فتحی باشد که در آغاز جنگ خدای تعالی نصیب مسلمین کرد، و جمله: ((حتی اذا فشلتم و تنازعتم فی الامر و عصیتم من بعد ما اریکم ما تحبون)) ناظر باشد به عملی که تیراندازان کردند و در بین خود نزاع به وجود آورده یک عده گفتند باید فرمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اطاعت کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷

عده ای دیگر گفتند باید خود را به همراهان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برسانیم، تا غنیمتی به چنگ آوریم و این بگو مگو ایشان را سست نموده و در آخر بیشترشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نافرمانی نموده و مراکز خود را خالی کردند، و بنا بر این بناچار باید کلمه ((فشلتم)) را به ضعف رای تفسیر کنیم چون تفسیر آن به ترس با وضع آن روز تیراندازان تطبیق نمی کند چرا که ترس آنان را به این کار وادار نکرد، بلکه طمع به غنیمت بود که از جای خود حرکتشان داد و اگر فشل را به معنای ترس بگیریم باید بگوئیم خطاب ((فشلتم)) به همه مسلمین بوده و در این صورت کلمه ((ثم)) در جمله: ((ثم صرفکم)) تراخی رتبی را می رساند، نه زمانی را (چون منصرف شدن مسلمانان از دشمن و سرگرم جمع آوری غنیمت شدن آنان از نظر زمان قبل از گرفتار شدن به ترس بود، نخست آنان از جنگ منصرف شدند، بعداً طمع تیراندازان هم تحریک شده مراکز خود را رها کردند، آن وقت با حمله خالد بن ولید از پشت سر، همه گرفتار ترس گشتند و تراخی رتبی معنایش این است که در نقل داستان قسمتی که مورد عنایت بیشتر است اول ذکر شود، و سایر قسمت ها بعداً و در مورد ما اول مسأله حس و سپس داستان ترس و تنازع را آورده و در آخر به این نکته اشاره می کند که مسأله صرف و انصراف شما از جنگ و سرگرم غنیمت شدنتان را که ما پیش آوردیم از باب امتحان بود ((مترجم)).

کلمه ((تنازعتم)) خود دلیل بر این است که همگی بر مسأله فشل و ارتکاب معصیت متفق نبودند، بلکه بعضی اصرار داشته اند به اینکه اطاعت کنند، و بر فرمانبری خود ثابت قدم باشند و به همین جهت است که می بینیم در آیه شریفه جمعیت مسلمانان در صحنه احد را دو دسته کرده می فرماید بعضی از شما دنیا را می خواهد و بعضی آخرت را.

ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ مَعْنَى سپس شما را از نبرد با مشرکین باز داشت، و این بعد از پیدا شدن فشل و تنازع و نافرمانی بود، و خلاصه بعد از وقوع اختلاف بین شما وجود داشت و غرض از این باز داری این بود که شما را امتحان کند و ایمان و صبرتان در راه خدا را بسنجد چرا که قوی ترین عامل برای امتحانهای عمومی همانا اختلاف دلها است اینجا است که باید بلائی عمومی بیاید تا مؤمنان از منافق و مؤمن راسخ الایمان هم از مؤمن متلون و رنگارنگ سست ایمان متمایز گردد و معلوم شود آنکه منافق است کیست و آنکه مؤمن است ایمان قلبیش در چند درجه از فشار از بین می رود و با همه این حرفها خدای تعالی به فضل و کرمش از خطای آنان صرف نظر کرد، و همه را بخشید ((و لقد عفا عنکم...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۸

مصدر باب افعال ((اصعاد)) که فعل مضارع ((تصعدون)) از آن گرفته شده، به معنای رفتن به طرف کرانه افق و از نظرها دور



شدن است به خلاف کلمه ((صعود)) که مصدر ثلاثی مجرد آن است و به معنای بالا رفتن به نقطه ای بلند چون کوه و امثال آن است وقتی گفته می شود: ((فلان اصعد فی جانب البر)) معنایش این است که فلانی یک طرف بیابان را گرفت و رفت و رفت تا از نظر دور شد و وقتی گفته می شود: ((صعد فی السلم)) معنایش این است که پله های نردبان را یکی یکی بالا رفت بعضی هم گفته اند بسا می شود که اصعاد در مورد صعود و به آن معنا استعمال می شود.

ظرف ((اذ زمانی که)) متعلق است به فعل تقدیری و آن امر ((اذکروا - به یاد آرید)) است، می فرماید: به یاد آرید آن زمانی را که راه بیابان را پیش گرفتید، ممکن هم هست متعلق باشد به فعل ((صرفکم)) و یا به فعل ((لیبتیکم))، بعضی اینطور گفته اند، و بعضی اینطور، و جمله: ((و لا تلون...)) از ماده ((ل ی ی)) است و کلمه ((لی)) به معنای التفات و متمایل شدن به این سو و آن سو است.

صاحب مجمع می گوید این ماده جز در جمله منفی نمی آید مثلاً گفته نمی شود: ((لویت علی کذا من به سوی فلان چیز یا فلان طرف متمایل شدم)).

کلمه ((اخری)) در جمله: ((و الرسول یدعوکم فی اخریکم)) مقابل اولی است و صدا زدن رسول مسلمانان را آنهم از آخر آنها می فهماند که لشکر از پیرامون آن جناب متفرق شده بودند و بدون اینکه توجه به این سو و آن سو کنند چه اول و چه آخر جمعیتشان راه فرار را پیش گرفته بودند و می رفتند و رسول از پشت سر صدایشان می زده، ولی آنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در بین مشرکین رها کرده از ترس کشته شدن راه بیابان را پیش گرفته بودند.

بله جمله: ((و سیجزی الله الشاکرین))، که کمی قبل از این آیه بود و تفسیرش گذشت به ما می فهماند که مسلمین تا آخرین نفرشان نگریختند، بلکه کسی در بین آنان بوده که هیچ تزلزلی در اراده اش رسوخ نکرده، و قدمی جهت فرار برنداشته است، نه در اول شکست و نه بعد از انتشار خبر قتل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که آیه: ((افان مات او قتل...)) بر آن دلالت می کرد.

و از جمله: ((و لا تلون علی احد و الرسول یدعوکم فی اخریکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۹

نیز فهمیده می شود که خبر کشته شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از شکست و فرار کردن مسلمانان منتشر شده (چون با شنیدن صدای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنا نداشته است که احتمال دهند که آن جناب کشته شده و یا این خبر را باور کنند).

فَأَتَّبِعْكُمْ غَمًّا بَغَمٍّ لِّكَيْلًا - تَخَزَّنُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَبَكُمْ... یعنی سپس خدای تعالی به تلافی و پاداش غمی که داشتید (که چرا غنیمت ها از دستمان رفت؟ و چرا این همه کشته دادیم؟) غمی دیگر به شما داد و آن اندوه از این بود که چرا به مال دنیا طمع بستیم؟ و رسول را یاری نکردیم؟ این اندوه را به شما داد تا از آن اندوه منصرف شوید، و از اینکه فرمود ((اثابکم پاداشتان داد)) معلوم می شود غم اولی نعمتی از ناحیه خدای تعالی بوده به دلیل اینکه فرمود: این غم را به شما دادیم تا غم مخورید بر آنچه از دست داده اید، و بر آنچه بر سرتان آمده، چون خدای تعالی در کتاب مجیدش این قسم اندوه را مذمت کرده و فرموده: ((لکیلا تاسوا علی ما فاتکم)).

پس این غمی که ایشان را از آن اندوه ناپسند منصرف ساخت نعمت و موهبتی بوده است و عبارت بوده از اندوه ندامت از اعم الی که کرده اند و حسرتی که از فوت نصرت ناشی از فشل به ایشان دست داد و در این صورت غم دوم در جمله: ((غما بغم غم)) ناشی از اندوه نامبرده است و حرف ((با)) در آن بدلیه است و معنای عبارت این است که خدای تعالی این پاداش را به شما داد، که اندوه ناشی از فوت نصرت و ورود مصیبت هایتان را مبدل کرد به اندوه ناشی از ندامت و حسرت از آن فشل و فرار که مرتکب شدید.

و نیز ممکن است که جمله: ((فأتابکم)) متضمن معنای ابدال باشد که در نتیجه معنا چنین می شود: ((پس خدای تعالی غم حزن



شما را مبدل کرد به غم ندامت و حسرت تا پاداشتان داده باشد)) و در این صورت معنای دو غم بر عکس می شود، (یعنی غم اول غم ثواب و نعمت و موهبت و غم دوم غم حزن می شود).

و بنابر هر دو معنا، جمله: ((فائابکم...)) فرع قرار گرفته برای جمله: ((ولقد عفا عنکم...)) و جمله بعدیش هم که می فرماید: ((ثم انزل علیکم)) به بهترین وجه اتصال و ترتیب دارد، بدین قرار که خدای تعالی از شما عفو کرد و در نتیجه غمی را به عوض غمی دیگر به شما پاداش داد تا شما را از اندوهی که برایتان نمی پسندد محفوظ بدارد و در آخر و بعد از دادن غم پسندیده، آرامش و چرتی را هم بر شما نازل فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۰

البته در این میان وجهی دیگر هست که ظهور سیاق در تفریح جمله: ((فائابکم...)) بر ما قبل با آن مساعدتر است و آن این است که غم عبارت باشد از همان معنایی که جمله: ((اذ تصعدون...)) متضمن آن است و مراد از کلمه: ((بغم)) نتیجه ای باشد که از تنازع و نافرمانی تیراندازان حاصل شد یعنی مسلط شدن مشرکین از پشت سر بر مسلمانان و حرف ((با)) در کلمه ((بغم)) سببیت باشد، و این معنای خوبی است و بنابر آن معنا مراد از جمله: ((لکیلا تحزنوا...)) این خواهد بود که ما حقیقت امر را برای شما بیان می کنیم، تا محزون نشوید...، همچنان که نظیر این معنا را صریحا در آیه زیر بیان نموده، می فرماید: ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهنا، ان ذلک علی الله یسیر، لکیلا تاسوا علی ما فاتکم، و لا تفرحوا بما آتیکم)) با این معنایی که ما برای آیه کردیم نظم آیه و همسایقی جمله های پشت سرهم آن درست می شود، ولی مفسرین احتمالیهای بسیاری در آیه شریفه داده اند، هم از حیث اینکه جمله ((فائابکم...)) به کجا عطف شده؟ و هم از حیث اینکه معنای غم اول و دوم چیست؟ و هم در اینکه حرف ((با)) چه معنا دارد؟ و هم اینکه جمله ((لکیلا...)) چه ارتباطی به ما قبل خود دارد؟ ولی نتوانسته اند معنای مستقیمی ارائه دهند و چون در نقل آن اقوال و بحث پیرامونش فایده ای نبود از آن صرف نظر کردیم.

و بنابراین دو معنایی که ما احتمال دادیم مراد از ((مافات)) در جمله: ((لکیلا تحزنوا علی ما فاتکم)) غلبه و غنیمت و مراد از جمله ((ما اصابکم)) کشته شدن و مجروح گشتن است. معنای ((امنه)) و ((نعاس)) و احاطه شدن طائفهای از مسلمانان آندو در جنگ احد

ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُّعَاسًا يُغْشِي طَائِفَةً مِّنْكُمْ كَلِمَةً ((امنه)) با فتحه همزه و فتحه میم و نیز فتحه نون به معنای آرامش خاطر از جهت داشتن امنیت است، و کلمه: ((نعاس)) به معنای گرم شدن پلک چشم و سست شدن بدن قبل از خواب رفتن است که در حقیقت خوابی خفیف است و در فارسی آن را چرت زدن می گوئیم، و این کلمه در آیه مورد بحث بدل است از کلمه ((امنه))، چون عاداتا ملازمه هست میان امنیت و نعاس، و چه بسا احتمال داده باشند که کلمه: ((امنه)) جمع کلمه ((آمن)) است مانند کلمه ((طلبه)) که جمع کلمه ((طالب)) است و در این صورت حال از ضمیر در ((علیکم)) خواهد بود و کلمه ((نعاسا)) مفعول کلمه ((انزل)) است و مصدر ((غشیان)) که فعل ((یغشی)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۱

مشتق از آن است به معنای احاطه است، و معنای آیه بنابر اینکه کلمه ((امنه)) به معنای امنیت باشد این می شود که خدای تعالی پس از مبدل کردن اندوهتان به اندوهی دیگر، امنیتی بر شما نازل کرد که دنبالش خواب بر طایفه ای از شما مسلط شد، و بنابراین که کلمه ((امنه)) جمع اسم فاعل باشد معنا چنین می شود: خدای تعالی پس از مبدل کردن اندوهتان به اندوهی دیگر در حالی که شما ایمن بودید نعاسی نازل کرد که بر طایفه ای از شما احاطه یافت.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه نعاسی که در گیراگیر این جنگ نازل شده، همه افراد را نگرفته بلکه بعضی از ایشان را گرفته است چون می فرماید: ((به طایفه ای از شما احاطه یافت)) و این طایفه همانهایی بوده اند که بعد از فرار و دور شدن به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشتند، چون از عمل خود پشیمان و از حفظ نکردن موقعیت حسرت خوردند و حاشا بر خدای تعالی که از ایشان در حالی که از جنگ فرار کرده بودند در گذرد، چون فرار از زحف یکی از گناهان کبیره است، و آدمی را از رحمت خدا



و کشتار دشمن از آنان زیاد شد، به شک افتادند، و گفتند: (پس مگر ما هیچ کاره ایم؟). رد توهم باطلبرخی که پنداشته اند دین خلق هرگز شکست نمی خورد

با این بیان روشن می شود که آن امری هم که خود را در آن مؤثر و یا مستقل می پنداشته اند، همان شکست دادن و غلبه بر دشمن بوده و زمام این امر را از این جهت به دست خود می پنداشتند که به اسلام در آمده اند، پس معلوم می شود این طایفه چنین می پنداشتند که دین حق هرگز شکست نمی خورد و همچنین متدین به چنین دینی هرگز مغلوب دشمنش واقع نمی شود، چون یاری این دین و این متدین به عهده خدا است و برای این پندار خود هیچ شرط و قیدی هم قائل نبودند چون خیال می کردند که خدای تعالی در وعده نصرت خود هیچ قیدی را شرط نکرده .

و اشتباهشان هم همین جا بوده و ظن جاهلیت همین است ، چون بت پرستان جاهلیت معتقد بودند که برای هر صنف از اصناف حوادث ، از قبیل : رزق ، حیات ، موت عشق ، جنگ و امثال آن ، و همچنین برای هر نوع از انواع موجودات عالم از قبیل : انسان ، زمین ، دریاها و غیر اینها رب و مدبری جداگانه است که امور هر یک از آنها را رب آنها اداره می کند و این ارباب و خدایان در اراده خود شکست ناپذیرند.

بت پرستان این خدایان را می پرستند تا آنچه را که می خواهند به وسیله آنان به سوی خود سرازیر سازند و سعادت را برای خویش جلب نمایند، و نیز شرها و بلاها را از خود دفع کنند و خدای سبحان را رب آن ارباب و به منزله پادشاهی عظیم می دانستند، که هر صنف از اصناف رعیت خود را به یکی از بزرگان رعیت خود سپرده ، و اختیار تام به او داده و او در حوزه حکمرانی و منطقه نفوذ خود هر کاری بخواهد می کند.

و این مشرک وقتی مسلمان شد و در اسلامش خیال کرد که دین حق در تقدم و پیشرفت ظاهری هم هرگز شکست نمی خورد و همچنین پیامبر که اولین کسی است که مسؤ ولت ابلاغ این دین از جانب پروردگارش به دوش او نهاده شده و سنگینی آنرا تحمل کرده در ظاهر دعوتش مقهور نمی شود و یا حداقل کشته نمی شود و نمی میرد، در حقیقت ظنی جاهلی به خود راه داده و درباره خدای ظنی غیر حق نمودند چرا، که برای خدا همتا و امثالی گرفته که یکی از آنها پیامبر است و پیامبر را ربی پنداشته که خدای تعالی امر پیروزی بر دشمن و غنیمت گرفتن از او را به خود آن جناب وا گذاشته است ، با اینکه خدای سبحان واحد است و شریکی ندارد و تمامی امور به دست خود او است و احدی از خلایق اختیار هیچ امری را ندارد. و به همین جهت بود که وقتی در آیات گذشته فرمود: ((لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکتبهتم فینقلبوا خائبین )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۴

ناگهان رشته سخن را قطع نموده به عنوان جمله معترضه خطاب به رسول گرامی خود نموده و فرمود: ((لیس لک من الامر شیء)) تا کسی توهم نکند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دخالتی در مسأله قطع و کبت دارد، بلکه این خدای سبحان است که سنت اسباب و مسببات را وضع کرده ، در بین اسباب و مسببات آن مسببی در خارج واقع می شود که سببش قوی تر از سایر اسباب باشد حال چه اینکه حق باشد و چه باطل چه خیر باشد و چه شر چه هدایت باشد چه ضلالت ، چه عدل باشد و چه ظلم و نیز چه درباره مؤ من باشد یا کافر چه محبوب باشد چه مبغوض چه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد و چه ابو سفیان . سنت اسباب و مسببات ، عام است و امر نبوت و دعوت ، از آن مستثنا نیست

بله البته این هست که خدای سبحان عنایت خاصی به دین و اولیاءش دارد و نظام کون و اسباب جاری در آن را، طوری به جریان می اندازد که نتیجه اش غلبه دین و فراهم شدن زمینه برای حکومت اولیاءش در زمین گشته تا عاقبت به نفع متقین باشد.

و امر نبوت و دعوت از این سنت جاریه مستثنا نیست و لذا هر زمان که اسباب عادی در تقدم و پیشرفت این دین و غلبه مؤ منین دست به دست هم داده ، این تقدم حاصل گردیده است مانند بعضی از جنگهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و هر زمانی که موافق نبوده مثلاً نفاق و نافرمانی امر رسول و یا فشل و جزع در بین مسلمین پیدا شده ، غلبه و پیروزی نصیب مشرکین گردیده و مؤ

مین شکست خورده اند و همچنین است حال در سایر انبیا با مردم، چون دشمنان انبیا به خاطر آنکه اهل دنیا بودند و همه تلاششان در آباد کردن دنیا و بسط قدرت و تشدید نیرو و جمع آوری اجتماعات بود، غلبه ظاهری هم همواره با آنان بوده است و همیشه انبیا مغلوب بوده اند، یا مانند زکریا مقتول و یا چون یحیی مذبوح و یا چون عیسی مهجور و یا مبتلا به گرفتاریهای دیگر بودند.

بله هر زمانی که ظهور و غلبه حق و اثبات حقانیت آن موقوف شد و یا بشود به اینکه نظام عادی خرق و نقض شود و به عبارت دیگر هر زمان که امر حق دایر بین مرگ و حیات شود بر خدای سبحان است، که دین خود را یاری کند و نگذارد حجتش ضعیف و یا باطل گردد و ما قسمتی از این بحث را در جلد اول عربی این کتاب آنجا که از اعجاز سخن می گفتیم و نیز در جلد دوم آنجا که پیرامون احکام اعمال بحث می کردیم گذرانیدیم (بدانجا مراجعه شود).

و اینک بر سر سخن مذکور برمی گردیم: پس سخن طایفه ای که گفتند: ((اهمتهم انفسهم)) = ((پس مگر ما هیچ کاره ایم؟!)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۵

در حقیقت اظهار شک در حقانیت دین بوده آن هم با بیانی که روح بت پرستی را (به بیانی که گذشت) در آن دمیده بودند، پس اینکه خدای تعالی پیامبر خود را مأمور کرد به اینکه پاسخشان دهد: که ((ان الامر كله لله))، با در نظر گرفتن اینکه در خطاب قبلیش به آن جناب فرموده بود: ((ليس لك من الامر شيء))، خواسته است به این وسیله بیان کند که ملت فطرت و دین توحید آن ملت و دینی است که کسی بجز خدای سبحان را مالک امر ندانسته و ماسوای الله را که یکی از آنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است به هیچ وجه مؤثر مستقل نداند، بلکه همه این سبب ها را در حیطة و سلسله اسباب و مسببات الهیه بدانند که جریانش به ناموس امتحان و ابتلا منتهی می گردد. جواب کسانی که به کشته شدن مسلمانها در جنگ احد اعتراض داشتند

يَخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ... این آیه توصیفی است از این طایفه گوینده تر از گفتار خود آنان که پرسیده بودند: ((هل لنا من الامر من شيء)) چون این گفتارشان تشکیکی بود به صورت سؤال و اینکه در آیه مورد بحث گفتند: ((لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هيناً)) گفتاری است که پنهان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دل خود گفته و ترجیحی است که در شکل استدلال داده اند و بدین جهت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پنهان کردند که در حقیقت ترجیح کفر بر اسلام بود. لذا به رسول گرامی خود فرمان داد تا در جوابشان بفرماید: ((لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم و لبيتلی الله ما فی صدوركم و ليمحص ما فی قلوبكم...)) و با این کلام دو چیز را روشن کرد.

اول اینکه: کشته شدن هر کس از شما در معرکه جنگ دلیل بر این نیست که شما بر حق نیستید و نیز آنطور که شما پنداشته اید دلیل بر این نیست که امر (پیروزی) به نفع شما نیست بلکه قضای الهی که گریز و مفری از آن نیست بر این جاری شده که این کشته شدگان در این نقطه از زمین به وسیله قتل از دنیا بروند و به فرض اینکه شما برای قتال بیرون نمی آمدید باز آنهایی که قتل بر آنان نوشته شده بود در همین نقطه کشته می شدند، پس هیچ گریزی از اجل مسما نیست، نه می توانید ساعتی تاءخیرش بیندازید و نه تقدیمش بدارید.

نکته دوم: که روشن کرد، این بود که سنت خدای تعالی بر این جاری شده است که ابتلا و خالص سازی عمومی باشد، هم شامل آنان شود و هم شامل شما پس شما چاره ای از این بیرون آمدنتان و وقوع این قتال نداشته اید، باید این وضع پیش می آمد تا مقتولان شما به قتل برسند و به درجات خود نائل گردند و شما هم هر یک وضع خاص بخود را بگیری و با آزمایش افکار باطنی شما و خالص سازی ایمان و شرک قلبیتان یکی از دو طرف سعادت و شقاوت برایتان متعین شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

صفحه ۷۶

سخنان عجیب برخی مفسرین در تفسیر این آیه

و از سخنان عجیبی که در تفسیر این آیه می خوانیم گفتار عده ای از مفسرین است که گفته اند: مراد از این طایفه ای که در آیه

شریفه شرح حالشان آمده منافقین می باشند. با اینکه ظاهر سیاق این است که حال مؤمنین را وصف می کند و اما منافقان یعنی اصحاب عبدالله بن ابی در همان اوائل امر که گفتگو از جنگ بود خود را کنار کشیدند و در آیات بعد متعرض حال ایشان می شود.

خدا می داند مگر اینکه منظورشان از منافقین افراد سست ایمانی است که برگشت عقاید متناقضشان بر حسب لوازمی که دارد به انکار قلبی حق و اعتراف به آن در زبان است و این همان طایفه اند که خدای تعالی (در آیاتی) آنان را بیمار دل نامیده، مثلا فرموده: ((اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هولاء دینهم)) و نیز آنان را خیرچین و جاسوس خوانده و فرموده: ((و فیکم سماعون لهم))، و یا منظورشان این باشد که همه منافقین با اصحاب عبدالله بن ابی به مدینه برنگشتند.

از این عجیب تر کلام بعضی دیگر است که گفته اند: طایفه مورد بحث مؤمن بودند و خیال می کردند که مسأله نصرت و غلبه به دست خود آنان و حق ایشان است چون تابع دین حق خدا هستند و این خیال از اینجا در آنان پیدا شد که دیدند در جنگ بدر ملائکه به یاریشان آمدند، پس اینکه در این جنگ یعنی جنگ احد گفتند: ((هل لنا من الامر من شیء)) و نیز اینکه گفتند: ((لو کان لنا من الامر شیء...)) اعترافی است از این طایفه به اینکه امر به دست خدا است نه، به دست ایشان و گر نه اگر بدست ایشان بود کشتار در این جنگ آنان را از پا در نمی آورد.

از این جهت گفتیم عجیب تر است که بنابر این قول پاسخ به آن دو سؤال نمی چسبد و معنا ندارد به کسی که ایمان دارد به اینکه امر به دست خدا است، پاسخ دهند که کار همه اش به دست خدا است و یا بگویند: ((قل لو کنتم فی بیوتکم)) و به همین جهت بعضی از خود صاحبان این سخن متوجه اشکال شده برای رفع آن سخنی گفته اند، که گفتارشان از اصل نادرست تر است و خواننده عزیز به معنای درست آیه توجه فرمود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۷ هر یک از گناهان، آدمی را به سوی گناه دیگری می کشاند

إِنَّ الدِّينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَّا اسْتَرْزَلَهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا كَلِمَةً : ((استزلال)) به معنای آن است که کسی بخواهد دیگری را به لغزش وادار نماید، می فرماید شیطان می خواست آنان را دچار لغزش کند و این را نخواست مگر به سبب بعضی از انحرافهایی که در دل و در اعمال داشتند چون گناهان هر کدامش آدمی را به سوی دیگری می کشاند چون اساس گناه پیروی هوای نفس است و نفس وقتی هوای فلان گناه را می کند هوای امثال آن را نیز می کند.

و اما احتمال اینکه حرف ((با)) برای آلت باشد و منظور از ((ما کسبوا آنچه کردند)) پشت کردنشان به جنگ در روز درگیری احتمالی است بعید از ظاهر لفظ چون ظاهر جمله: ((ما کسبوا)) این است که عملی بوده که قبل از فرار از جنگ و استزلال شیطان، از ایشان سر زده بوده است. و بهر حال ظاهر آیه این است که بعضی از گناهانی که قبل از بیا شدن جنگ از ایشان سر زده بوده، شیطان را به استزلال و اغوای آنان متمکن و مسلط ساخته و نتیجه اش پشت کردن به جنگ و فرارشان از آن شده است و از اینجا است که نادرستی احتمال زیر روشن می شود و آن این است که کسی به پیروی بعضی از روایات بگوید: آیه ناظر است به ندائی که شیطان در روز احد سر داد و گفت: ((محمد کشته شد)) چون در لفظ آیه هیچ دلالتی بر این معنا نیست. خداوند حلیم فراریان از جنگ را مورد عفو خود قرار می دهد

وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ منظور از این عفو بخشودن کسانی است که از جنگ گریختند و در اول آیه سخن از آنان رفت و این آیه به خاطر اینکه مطلق است شامل تمامی فراریان آن روز یعنی هر دو طایفه می شود، چه آنها که در آخر نعاس و چرت بر آنان احاطه یافت و چه آنهایی که ((اهمتهم انفسهم)) ((- فقط به فکر حیات مادی خود بودند)) و چون این دو طایفه در فضیلت مختلف بودند، در آیه مورد بحث (که گفتیم شامل هر دو طایفه است) جهات اکرام را (که عفو مخصوص طایفه اول به بیانی که گذشت مشتمل بر آن بود) ذکر نکرد. سخن ساده تر اینکه: نفرمود عفو از آن طایفه و اکرامشان چگونه بود.



از اینجا روشن می‌شود که عفو نامبرده در این آیه غیر از آن عفوی است که در جمله: ((و لقد عفا عنکم)) آمده و دلیل بر اختلاف این دو عفو اختلاف لحنی است که این دو آیه دارند چون بین این لحن که فرموده: ((خدا هم از شما عفو کرد و خدا دارای فضلی خاص نسبت به مؤمنین است)) و در آن سخن از رافت و فضل خدا و ایمان افراد مورد نظر رفته و بین این لحن که فرمود: ((و خدا هم از ایشان عفو کرد که خدا آمرزنده و حلیم است)) فرقی واضح وجود دارد چون در این آیه هر چند سخن از عفو کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۸

ولی از ذکر همه امتیازات طایفه اول خودداری شده است و علاوه بر این آیه را با ذکر حلم خدا ختم فرموده که معنایش عجله نکردن در عقوبت است و چون با عفو ذکر شود این معنا را می‌دهد که فعلا خشم خود را ظاهر نمی‌سازد و همچنان در باطن نگه می‌دارد.

ممکن است کسی در اینجا بگوید: همین که در آیه شریفه بین دو طایفه مساوات قائل شده و هر دو طایفه را مشمول عفو قرار داده (ما نیز باید قائل به برابری آن دو در فضیلت باشیم و یکی را بر دیگری برتری و ترجیح ندهیم).

در جواب می‌گوئیم: معنای عفو در دو مورد مختلف است و هر یک مصداقی خاص دارد هر چند که در مفهوم یکی باشند به هر دو عفو گفته شود و هیچ دلیلی نیست که دلالت کند عفو و مغفرت و امثال این مفاهیم در همه موارد یک سنخ دارد، بلکه ما در سابق گفتیم که در هر مورد معنای خاصی دارند که بیانش گذشت. عفو و مغفرت در قرآن به چه معنا است؟

کلمه عفو بنا به گفته راغب به معنای قصد است البته این معنا معنای جامعی است که از موارد استعمال آن به دست می‌آید وقتی گفته می‌شود: ((عفا)) و یا ((اعتفاه))، یعنی قصد فلانی را کرد تا آنچه نزد او است بگیرد و وقتی گفته می‌شود: ((عفت الريح الدار)) معنایش این است که نسیم قصد خانه کرد و آثارش را از بین برد.

گویا اینکه در مورد کهنه شدن خانه می‌گویند: ((عفت الدار)) عنایتی لطیف در آن دارند و کانه می‌خواهند بگویند خانه قصد آثار خودش کرد و زینت و زیبایی خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت و به این عنایت است که عفو را به خدای تعالی نسبت می‌دهند کانه خدای تعالی قصد بنده اش می‌کند و گناهایی که در او سراغ دارد از او می‌گیرد و او را بی‌گناه می‌سازد.

از اینجا روشن می‌شود که مغفرت که عبارت از پوشاندن است به حسب اعتبار متفرع و نتیجه عفو است چون، هر چیزی اول باید گرفته شود بعد پنهان گردد خدای تعالی هم اول گناه بنده اش را می‌گیرد و بعد می‌پوشاند و گناه کار را نه در نزد خودش و نه در نزد دیگران برملا نمی‌کند همچنانکه فرمود: ((و اعف عنا و اغفر لنا)) و نیز فرمود: ((و کان الله عفوا غفورا)) که اول عفو را ذکر می‌کند بعد مغفرت را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۷۹

و از همین جا روشن گردید که عفو و مغفرت هر چند که به حسب عنایت ذهنی دو چیز مختلفند و یکی متفرع بر دیگری است و لیکن به حسب خارج و مصداق یک چیزند و معنای آن دو اختصاصی نیست بلکه اطلاق آن دو بر غیر خدای تعالی به همان معنا صحیح است، همچنانکه خدای تعالی عفو را در مورد انسانها استعمال نموده می‌فرماید: ((الا ان یعفون او یعفو الذی بیده عقده النکاح)).

و همچنین کلمه مغفرت را استعمال نموده می‌فرماید: ((قل للذین آمنوا یغفروا للذین لایرجون ایام الله)).

و نیز می‌فرماید: ((فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر...)) که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور می‌دهد از افرادی که مورد نظرند عفو کند و بر نافرمانی آنان مؤاخذه و عتاب و سرزنش و امثال آن نکند و اینکه بر ایشان در آثاری که گناه آنان برای شخص آن جناب دارد از خدا طلب مغفرت کند، با اینکه آمرزش بالاخره کار خود خدای تعالی است.

و نیز این معنا روشن شد که معنای عفو و مغفرت منحصر در آثار تشریحی و اخروی نیست بلکه شامل آثار تکوینی و دنیائی نیز می‌شود، به شهادت اینکه در قرآن کریم در همین موارد استعمال شده است، از آن جمله فرموده: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما



کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)) و این آیه بطور قطع شامل آثار و عواقب سوء دنیائی گناهان نیز هست .

و معنای آیه زیر نیز نظیر آن است که می فرماید: ((و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یتغفرون لمن فی الارض)).

و همچنین کلام آدم و همسرش که بنا به حکایت قرآن عرضه داشتند: ((ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)) بنابر اینکه منظور از ظلم آدم و حوا نافرمانی از نهی ارشادی خدا باشد نه از نهی مولویش ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۰

(چون اگر منظور مخالفت از نهی مولوی باشد که البته نیست آیه شریفه شاهد گفتار ما یعنی شمول دو کلمه ((عفو)) و ((مغفرت)) نسبت به آثار تکوینی و غیر شرعی نخواهد بود).

و آیات بسیاری از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه قرب و نزدیکی به خدای تعالی و متنعم شدن به نعمت بهشت ، موقوف بر این است که قبلا- مغفرت الهیه شامل حال آدمی بشود و آلودگی شرک و گناهان به وسیله توبه و نظیر آن پاک شده باشد، چرک و آلودگی ای که آیه شریفه : ((بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون)) و پاک شدنی که آیه : ((و من یؤ من بالله یهد قلبه)) بدان اشاره دارند. شرک مرگ ، و معصیت ظلم است و مغفرت ازاله مرگ و ظلمت می باشد

و کوتاه سخن اینکه عفو و مغفرت از قبیل بر طرف کردن مانع و ازاله منافیات است ، چون خدای تعالی ایمان و خانه آخرت را حیات و آثار ایمان و افعال دارنده آن را و سیره اهل آخرت در زندگی دنیا را نور خوانده و فرموده است ؛ ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها))؟ و اصلا زندگی واقعی را دار آخرت دانسته و فرموده : ((و ان الدار الاخره لاهی الحیوان)) پس شرک مرگ و معصیت ظلمت است همچنان که باز در جای دیگر فرموده : ((او کظلمات فی بحر لجمی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یربها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور))، پس مغفرت در حقیقت از بین بردن مرگ و ظلمت است و معلوم است که مرگ بوسیله جدا و متمایز گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۱

و حیات هم عبارت است از ایمان و نور عبارت است از رحمت الهیه .

پس کافر حیات و نور ندارد و مؤ من آمرزیده ، هم حیات دارد و هم نور و مؤ منی که هنوز گناهانی با خود دارد زنده است و لیکن نورش به حد کمال نرسیده ، با آمرزش الهی است که به آن حد می رسد چون خدای تعالی فرموده : ((نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفرلنا)).

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که مصداق عفو و مغفرت وقتی در امور تکوینی به خدای تعالی نسبت داده شود معنایش ، برطرف کردن مانع به وسیله ایراد سبب است و در امور تشریحی به معنای ازاله سببی است که نمی گذارد ارفاق و رحم مولا- در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود، عفو و مغفرت آن مانع را برمی دارد و در نتیجه بنده دارای سعادت می شود. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۲ آیات ۱۶۴ - ۱۵۶، سوره آل عمران

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لَا خَونَ لَنَا إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكُمْ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يَحْيِي وَيَمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱۵۶) وَلَنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتْتُمْ لِمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَحْمَةٍ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (۱۵۷) وَلَكِنْ مَتُّمْتُمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لِمَالِي اللَّهِ تَحْشُرُونَ (۱۵۸) فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (۱۵۹) إِنَّ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۶۰) وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوْفَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۱۶۱) أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَ

مَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۱۶۲) هُمْ دَرَجَتْ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (۱۶۳) لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۱۶۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۳ ترجمه آیات

ای گرویدگان به دین اسلام شما بمانند آنان که راه کفر و نفاق پیمودند، نباشید که گفتند اگر برادران و خویشان ما به سفر نرفتند و یا به جنگ حاضر نمی شدند به چنگ مرگ نمی افتادند، این آرزوهای باطل را خدا حسرت دلهای آنان خواهد کرد و خدا است که زنده می گرداند و می میراند (در هر وقت و به هر سبب که می خواهد) و به هر چه کنید آگاه است. (۱۵۶) اگر در راه خدا کشته شوید یا بمیرید در آن جهان به آمرزش و رحمت خدا نائل شوید و آن بهتر از هر چیزی است که در حیات و زندگی دنیا انسان می تواند برای خود فراهم آورد. (۱۵۷) اگر در راه خدا بمیرید یا کشته شوید (اندوهگین نشوید که) به رحمت ایزدی پیوسته و به سوی خدا محشور خواهید شد. (۱۵۸) رحمت خدا تو را با خلق مهربان و خوش خوی گردانید و اگر تندخو و سخت دل بودی مردم از پیرامون تو متفرق می شدند پس چون امت به نادانی درباره تو بد کنند از آنان در گذر و از خدا بر آنها طلب آمرزش کن و برای دلجوئی آنان در کار جنگ مشورت نما لیکن آنچه را که خود تصمیم گرفتی با توکل به خدا انجام ده که خدا آنان را که بر او اعتماد کنند دوست دارد و یاری می کند. (۱۵۹) اگر خدا شما را یاری کند محال است کسی بر شما غالب آید و اگر به خواری واگذارد آن کیست که بتواند بعد از آن شما را یاری کند؟ و اهل ایمان تنها به خدا (و قدرت و رحمت او) باید اعتماد کنند. (۱۶۰) و البته هیچ پیغمبری خیانت نخواهد کرد و هر کس خیانت کند روز قیامت به کیفر آن خواهد رسید و بطور کلی هر کس هر عمل نیک و بد در دنیا بجا آورد در قیامت تمام و کامل به جزای آن برسد و به هیچ کس ستمی نخواهد شد. (۱۶۱) آیا کسی که با ایمان در راه رضای خدا قدم بردارد مانند کسی است که با کفر راه غضب خدا پیماید؟ منزل گاه او جهنم است و بسیار بد جایگاهی است. (۱۶۲) این دو گروه مؤمن و کافر را به مراتب ایمان و کفر نزد خدا درجات مختلفه است و خداوند به هر چه می کند آگاه است. (۱۶۳) خدا بر اهل ایمان منت گذاشت که رسولی از خودشان در میان آنان برانگیخت که بر آنها آیات خدا را تلاوت کند و نفوسشان را از هر نقص و آلایش پاک گرداند و به آنها احکام شریعت و حقایق حکمت بیاموزد هر چند قبلاً گمراهی آنان آشکار بود. (۱۶۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۴ بیان آیات

چکیده سخن در مضمون آیات ۱۶۴ ۱۵۶ سوره آل عمران

این آیات نیز تمه آیاتی است که در خصوص جنگ احد نازل شده و این آیات متعرض مسأله دیگری است که برای مسلمین پیش آمد و آن عبارت بود از تأسف و حسرتی که از کشته شدن جنگجویانشان و بزرگانسان در دلشان پر شده بود و قلم درشت کشتگان از طایفه انصار بود چون از مهاجرین بطوری که گفته شده به جز چهار نفر کشته نشدند و این حدس انسان را قوی می کند که بیشتر مقاومت از ناحیه انصار و بیشتر ترس و وحشت از ناحیه مهاجرین بوده و مهاجرین قبل از انصار گریختند.

و کوتاه سخن اینکه آیات مورد بحث خطا و خبطی را که باعث این اسف و حسرت شد بیان می کند و سپس به امر دیگری اشاره می کند که زائیده آن اسف و حسرت بود و آن عبارت بود از سوء ظن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اینکه آن جناب باعث شد که مسلمانان گرفتار آن حسرت و اسف شوند و در آن مهلکه بیفتند و این معنا از گفتار آنان استفاده می شود گفتاری که آیات: ((لو کانوا عندنا ما ماتوا و ما قتلوا...)) و گفتار منافقین در آیات آینده یعنی آیه: ((لو اطاعونا ما قتلوا...)) بر آن اشاره دارد چون خواسته اند بگویند: لو اطاعونا و لم یطیعوا رسول الله اگر اطاعت ما می کردند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اطاعت نمی کردند نه می مردند و نه کشته می شدند (پس اگر رودربایستی نبود صریحاً می گفتند) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنان را به کشتن داد.

و آیات مورد بحث بیان می‌کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به احدی خیانت نمی‌کند و این شان او نیست بلکه او که فرستاده ای از ناحیه خدای تعالی است شریف النفس و کریم الاصل و عظیم الخلق است و به رحمتی از خدای تعالی دارای خوئی نرم است از خطاکاران مردم عفو می‌کند، برایشان استغفار می‌نماید و در امور به دستور خدای تعالی با ایشان مشورت می‌کند و خدا با فرستادن چنین پیامبری بر آنان منت نهاده تا از ضلالت به سوی هدایت خارجشان کند. نهی مؤمنین از هماهنگ شدن با کفار درباره شهدای جنگ احد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا... منظور از این کفار (که به مؤمنین می‌فرماید مثل آنان نباشید) خود کفارند (چون ظاهر جمله ((الذین کفروا)) همین است) نه منافقان که بعضی گفته‌اند، برای این که نفاق بدان جهت که نفاق است منشاء چنین سخنی (که اگر با ما بودند کشته نمی‌شدند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۵

نمی‌شود و اگر منافق هم این حرف را بزند که البته می‌زند به خاطر کفرش می‌باشد پس باید این سخن را به کفار نسبت دهد که داده نه به منافقین .

و تعبیر ((ضرب فی الارض)) کنایه است از مسافرت و کلمه: ((غزی)) جمع غازی (جنگجو) است، همانطور که کلمه ((طلب)) جمع طالب و کلمه ((ضرب)) جمع ضارب است و معنای جمله: ((لیجعل الله ذلک حسره)) این است که خدای تعالی همین سخن را مایه حسرت دلهای آنان قرار داد تا عذابشان کند پس این تعبیر از باب به کار بردن مقدمه در جای نتیجه است چون حسرت مقدمه عذاب است و جمله: ((و الله یحیی و یمیت)) بیان حقیقت امر است حقیقتی که کفار و گویندگان: ((لو کانوا...)) درباره آن خطا کردند و کلمه: ((یمیت = می‌میراند)) هم شامل مرگ در بستر می‌شود و هم شامل قتل چون در سابق هم گفتیم که وقتی کلمه ((موت)) بطور مطلق در کلام آیه شامل هر دو می‌شود و جمله: ((و الله بما تعملون بصیر)) در جای تعلیل بکار رفته می‌خواهد نهی در ((لا تکنونوا...)) را تعلیل کند یعنی بفرماید اگر گفتیم شما مسلمین مثل کفار نباشید برای این است که خدا بدانچه می‌کنید بینا است .

و در جمله ((ما ماتوا و ما قتلوا...)) موت مقدم بر قتل آمده، تا نشر هم به ترتیب لف در جمله ((اذا ضربوا فی الارض او کانوا غزی)) باشد چون در این جمله نیز اول مسافرت آمده که معمولاً مرگ در آن مرگ طبیعی است و بعد جنگ آمده که معمولاً مرگ در آن به کشته شدن است، ممکن هم هست که به این خاطر این موت را مقدم ذکر کرده که مردن امری طبیعی و عادی است و کشته شدن امری غیر طبیعی است و لذا آنکه طبیعی بود جلوتر آمده .

و خلاصه معنای آیه نهی مؤمنین است از اینکه مثل کافران باشند و درباره کسانی که در بیرون شهر یا در غیاب بستگان و یا در جنگ از دنیا بروند بگویند: اگر نزد ما مانده بودند نمی‌مردند و کشته نمی‌شدند، برای اینکه این سخن آدمی را به سوی عذابی قلبی و شکنجه ای الهی که همان حسرت باشد گرفتار می‌کند، علاوه بر اینکه سخنی است ناشی از جهل برای اینکه دوری فلان شخص از خانواده و بستگانش نه او را زنده می‌کند و نه می‌میراند و اصولاً احیا و اماته از شؤن مختص به خدای تعالی است خدای وحده که شریکی برای او نیست، پس زنده که شما مسلمانان مثل آن کفار نباشید که خدا بدانچه می‌کنید بصیر و بینا است .

وَ لئن قُتِلْتُمْ فی سبیلِ اللّٰهِ اَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَحْمَةٌ خَیْرٌ مِّمَّا یَجْمَعُونَ ظاهراً مراد از ((ما یجمعون)) مال و ملحقات آن است که مهم ترین هدف در زندگی دنیا است و اگر در این جمله قتل را جلوتر از موت ذکر کرد، برای این بود که کشته شدن در راه خدا نزدیک تر به مغفرت است تا مردن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۶

پس این نکته باعث شد که در خصوص آیه مورد بحث قتل را جلوتر از موت بیاورد و لذا در آیه بعد باز می‌بینیم که به همان ترتیب طبیعی برگشته و موت را قبل از قتل آورده، می‌فرماید: ((و لئن متم او قتلتم لالی الله تحشرون)) چون نکته ای که گفتیم در

اینجا نبود.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ... کلمه : ((فظ)) به معنای جفاکار بی رحم است و غلیظ بودن قلب کنایه است از نداشتن رقت و رافت و کلمه : ((انفضاض)) که مصدر فعل ((انفضوا)) است متفرق شدن است . وجه التفات خطاب از مسلمین به پیامبر (ص) در آیه شریفه

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته چون در آیات قبل خطاب متوجه عموم مسلمین بود و در این آیه متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده و خطاب در اصل معنا در حقیقت باز به عموم مسلمین است و می خواهد بفرماید: رسول ما به رحمتی از ناحیه ما نسبت به شما مهربان شده است و به همین جهت به او امر کردیم که از شما عفو کند و برایتان استغفار نماید و با شما در امور مشورت کند و وقتی تصمیمی گرفت بر ما توکل کند.

پس با اینکه اصل معنا این بود باید دید چرا خطاب را به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگردانید؟ و چه نکته ای باعث آن شد؟ نکته اش همان مطلبی است که در اول آیات مربوط به جنگک خاطر نشان کرده و گفتیم: این آیات آمیخته با لحنی از عتاب و سرزنش است، به دلیل اینکه می بینیم خدای تعالی هر جا که مناسبت داشته از مردم به خاطر نافرمانیهایشان اعراض کرده است و یکی از آن موارد همین آیه مورد بحث است که متعرض یکی از حالات آنان است، آن حالتی که نوعی ارتباط با اعتراضشان بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارد و آن عبارت است از اندوهی که از کشته شدن دوستانشان داشتند، چون چه بسا که همین اندوه وادارشان کرد که در عمل رسول خدا خرده گیری نموده کشته شدن آنان را به آن جناب نسبت دهند و بگویند: تو باعث شدی که ما این چنین مستاصل و بیچاره شویم و بخاطر همین نسبت ناروا، خدای تعالی از سخن گفتن با آنان اعراض نموده و روی سخن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده، فرموده: ((فبما رحمة من الله لنت لهم)).

و این سخن به خاطر اینکه حرف ((فا)) در اول آن آمده فرع و نتیجه گیری از کلامی دیگر است که البته صریحا در آیات نیامده، ولی سیاق بر آن دلالت دارد و تقدیر کلام چنین است: ((و اذا كان حالهم ما تريه من الشباهه بالذین كفروا و التحسر علی قتلاهم، فبرحمة منا لنت لهم، و الا لانفضوا من حولك)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۷

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ این جمله برای این آمده که سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امضا کرده باشد، چون آن جناب قبلا هم همینطور رفتار می کرده و جفای مردم را با نرمخوئی و عفو و مغفرت مقابله می کرده و در امور با آنان مشورت می کرده است، به شهادت اینکه اندکی قبل از وقوع جنگک با آنان مشورت کرد و این امضا اشاره ای است به این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدانچه مأمور شده عمل می کند و خدای سبحان از عمل او راضی است. دستور الهی به پیامبر (ص) مبنی بر گذشت از مردم و مشورت با آنها شامل احکام الهی نمی شود

در این جمله خدای تعالی رسول گرامی خود (صلوات الله علیه و آله و سلم) را مأمور کرد تا از آنان عفو کند تا در نتیجه بر اعمال ایشان اثر معصیت مترتب نشود و اینکه از خدا بر ایشان طلب مغفرت کند با اینکه مغفرت بالاخره کار خود خدای تعالی است و عبارت ((استغفر لهم)) هر چند مطلق است و اختصاصی به مورد بحث آیه ندارد و لیکن موارد حدود شرعی و امثال آن را شامل نمی شود (و چنان مطلق نیست که حتی اگر فردی مرتکب قتل شد او را هم ببخشاید و یا اگر زنا کرد تنها برایش طلب مغفرت کند و دیگر حد شرعی را بر او جاری نسازد) چون اگر اطلاق تا این مقدار شمول داشته باشد باعث لغو شدن تشریح می گردد، علاوه بر اینکه جمله: ((و شاورهم فی الامر)) که به یک لحن عطف بر مسأله عفو و مغفرت شده خود شاهد بر این است که این دو امر: یعنی ((عفو)) و ((مغفرت)) در چارچوب ولایت و تدبیر امور عامه بوده، چون اینگونه امور است که مشورت بر می دارد و اما احکام الهی خیر پس عفو و مغفرت هم در همان امور اداری جامعه است.

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ چون خدای تعالی تو را به خاطر اینکه به او توکل کرده ای دوست می دارد در

نتیجه ولی و یاور تو خواهد بود و درمانده ات نخواهد گذاشت و به همین جهت که اثر توکل به خدا یاری و عدم خذلان است دنبال این جمله فرمود: ((ان ینصرکم الله...)) و مؤمنین را هم دعوت کرد به توکل و فرمود: اگر خدا شما را یاری کند کسی نیست که بر شما غلبه کند و اگر شما را درمانده گذارد کیست که بعد از خدا شما را یاری کند؟ آنگاه در آخر آیه با بکار بردن سبب توکل (که ایمان باشد) در جای خود توکل مؤمنین را امر به توکل نموده و می فرماید: ((و علی الله فلیتوکل المؤمنین))، یعنی مؤمنین به سبب اینکه ایمان به خدا دارند و ایمان دارند به اینکه ناصر و معینی جز او نیست باید فقط بر او توکل کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۸ تنزیه ساحت رسول خدا (ص) از بدیها و اعمال زشت

وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ... کلمه ((غل)) که مصدر ((یغل)) است، به معنای خیانت می باشد و ما در تفسیر آیه: ((و ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب))، گفتیم که معنای این سیاق تنزیه ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از بدیها اعمال زشت و طهارت دامن آن جناب از هر آلودگی است و معنایش این نیست که پیغمبر نباید چنین و چنان کند، بلکه معنایش این است که پیغمبر ساحتش مقدس تر از این است که چنین و چنان کند، در آیه مورد بحث هم معنایش این است که حاشا بر رسول (صلی الله علیه و آله) که به پروردگار خود و یا به مردم خیانت کند، (چون خیانت به مردم هم خیانت به خدا است) با اینکه هر خیانتکاری با خیانتش پروردگارش را دیدار می کند و آنگاه آنچه کرده است بدون کم و کاست تحویل می گیرد.

بعد از تنزیه ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: نسبت خیانت به رسول خدا (صلی الله علیه) دادن قیاسی است ظالمانه و علاوه بر آن قیاسی است مع الفارق برای اینکه آن جناب پیرو رضای خدا است و از رضای خدای تعالی تجاوز نمی کند و خیانتکاران با خیانت خود خشم عظیمی از خدا را به دست می آورند و جایشان جهنم است که بدترین جایگاه است، این است منظور از جمله: ((افمن اتبع رضوان الله کمن بآء بسخط من الله...)). هر چند ممکن هم هست که بگوئیم مراد از آن تعریض به مؤمنین است و می خواهد بفرماید: این حالاتی که شما دارید متعرض خشم خدا شدن است و خدای تعالی با این مواظ خود شما را به سوی رضوان خویش می خواند و معلوم است که رضوان خدا و خشم و سخط او مساوی نیستند.

خدای سبحان بعد از تقسیم مردم به این دو قسم می فرماید: هر یک از این دو طایفه درجاتی مختلف دارند آنها، که تابع رضوان خدایند همه با هم مساوی نیستند آنها هم که تابع سخط خدایند همه در یک درجه نیستند و خدا بصیر به اعمال است و می داند هر کسی در چه درجه ای از پیروی سخط و یا رضای او است پس خیال نکنید که خیر اندک و یا شرمختصر از قلم او می افتد و به خاطر این خیال باطل در این جور خیر و شرها مسامحه کنید. لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ... در این آیه التفاتی دیگر به کار رفته و آن التفات از خطاب به مؤمنین به غیبت فرضی آنان است، (با اینکه قبلا از مؤمنین می پرسید: آیا کسی که پیرو رضوان خدا است مثل کسی است که چنین و چنان کند؟) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۸۹

در اینجا آنان را غایب فرض کرده و می فرماید: ((خدا بر مؤمنین واجب کرده که چنین و چنان کنند))، و ما در سابق به طور کلی وجه اینگونه التفاتها را بیان کردیم و اما وجه آن در خصوص این مورد این است که آیه شریفه در زمینه منت گذاری بر مؤمنین به خاطر صفت ایمانشان سخن می گوید و می خواهد بفرماید علت این منت گذاری صفت ایمان ایشان است و این معنا را تنها با آوردن صفت یعنی کلمه مؤمنین می توان رسانید، حتی تعبیر ((الذین آمنوا)) هم آنرا نمی رساند، چون بطوری که گفته اند تنها صفت می تواند مشعر به علت باشد، نه فعل و اگر ما به این شوری نگوئیم حداقل می گوئیم صفت بهتر علت را می رساند تا، فعل معنای آیه روشن است.

البته در این آیه بحث هائی دیگر هست که ان شاء الله العزیز در هر موضعی مناسب یکی از آنها ایراد می گردد. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۰ آیات ۱۷۱ - ۱۶۵، سوره آل عمران

أَوْ لَمَّا أَصَبْتُمْ مُمْسِيَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مَثَلِهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۶۵) وَمَا أَصَبَكُمْ يَوْمَ التَّقْيِ



الْجَمْعَانِ فَيَاذُنِ اللَّهِ وَ لِيُعَلِّمَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۶۶) وَ لِيُعَلِّمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَنَكُم هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ (۱۶۷) الَّذِينَ قَالُوا لَا خُونَهُمْ وَ قَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قَاتَلُوا قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۶۸) وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (۱۶۹) فَرَحِيبَ بَمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۱۷۰) يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَ فَضْلِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۷۱)

ترجمه آیات

آیا هر گاه به شما مصیبتی رسد (در جنگ احد) در صورتی که دو برابر آن آسیب به دشمنان رسید (در جنگ بدر) باز از روی تعجب گوئید چرا به ما که اهل ایمانیم رنج رسد؟ بگو ای پیغمبر این مصیبت را از دست خود کشیدید که نافرمانی کردید، نه آن که خدا قادر بر نصرت شما نبود که ایزد متعال بر هر چیز توانا است. (۱۶۵) آنچه در روز احد هنگام مقابله دو صف کارزار به شما رسید به قضای خدا و مشیت نافذ او بود تا آنکه بیازماید اهل ایمان را تا معلوم شود حال آنان که ثابت قدم در ایمانند. (۱۶۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۱

و تا نیز معلوم شود حال آنهایی که در دین نفاق و دورویی کردند و چون به آنها گفته شد بیایید در راه خدا جهاد و یا دفاع کنید عذر آوردند که اگر ما به فنون جنگی دانا بودیم از شما تبعیت نموده و به کارزار می آمدیم اینان با آنکه دعوی مسلمانی دارند به کفر نزدیکترند تا به ایمان با زبان چیزی را اظهار کنند که در دل خلاف آن را پنهان داشته اند و خدا بر آنچه پنهان می دارند آگاه تر از خود آنها است. (۱۶۷) آن کسانی که در جنگ با سپاه اسلام همراهی نکرده و گفتند اگر خویشان و برادران ما نیز سخن ما را شنیده و به جنگ احد نرفته بودند کشته نمی شدند ای پیغمبر به چنین مردم (منافق) بگو پس شما که برای حفظ حیات دیگران چاره توانید کرد مرگ را از جان خود دور کنید اگر راست می گوئید. (۱۶۸) البته نپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند بلکه زنده به حیات ابدی شدند و در نزد خدا متنعم خواهند بود. (۱۶۹) آنان به فضل و رحمتی که از خداوند نصیبشان گردیده شادمانند و به آن مؤمنان که هنوز به آنها نپیوسته اند و بعدا در پی آنها به راه آخرت خواهند شتافت مژده دهند که از مردن هیچ نترسند و از فوت متاع دنیا هیچ غم مخورند. (۱۷۰) و آنها را بشارت به نعمت و فضل خدا دهند و اینکه خداوند اجر اهل ایمان را هرگز ضایع نگرداند. (۱۷۱)

بیان آیات

این آیات ادامه و تتمه آیاتی است که در خصوص جنگ احد نازل شده و در آن متعرض حال عده ای از منافقین شده که جماعت مؤمنین را در هنگام بیرون شدن از مدینه به سوی احد تنها گذاشتند و در این آیات پاسخ آن گفتاری هم که درباره کشتگان داشتند داده و حال به شهادت رسیدگان را وصف می کند و می فرماید: که این طایفه بعد از شهادتشان در مقام قرب الهی متنعم هستند و به بازماندگان بشارت می دهند که چنین مقام و منزلتی در انتظار شما نیز هست.

أَوْ لَوْ أَنَّ أَصَابَكُمْ مَضِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا... بعد از آنکه مؤمنین را نهی کرد از اینکه مثل کفار نباشند و بر کشتگان خود حسرت و اندوه نخورند، به این بیان که مرگ و زندگی تنها به دست خدا است نه به دست ایشان تا بگویند اگر چنین نمی کردیم چنان نمی شد و اگر به دشمن نزدیک نمی شدیم و از شهر بیرون نمی رفتیم و یا اگر اصلا حاضر به جنگ نمی شدیم اینطور نمی شد، اینک در این آیه همان مطلب را با بیان سبب نزدیکش که به حکم سنت اسباب باعث پدید آمدن شد شرح داده و می فرماید: سبب آن مصائب نافرمانی تیراندازان بود که مراکز خود را خالی کردند و تازه بعد از خالی کردن نیز، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۲ از در معصیت پشت به قتال نمودند و خلاصه کلام اینکه سبب آن نافرمانی و سرپیچی از دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، که فرمانده این جنگ بود و این نافرمانی باعث فشل و تنازعشان در امر و در آخر سبب شکستشان گردید و این خود سنتی است



طبیعی و عادی .

پس آیه شریفه در معنای این است که مثلاً بگوئیم : هیچ می دانید این مصائب که از ناحیه کفار بر سر شما آمد، هر چند که در جنگ بدر شما دو برابر آنرا بر سر کفار آوردید چون در این جنگ شما هفتاد کشته دادید و در بدر از کفار هفتاد کشته و هفتاد اسیر گرفتید از کجا بود؟ و علتش چه بود؟ علتش از ناحیه خود شما بود که رمز موفقیت و سبب فتح را به دست خود تباه کردید یعنی دستور فرمانده خود را مخالفت نمودید و فشل و اختلاف کلمه به راه انداختید.

(خواننده عزیز توجه فرمود که) خدای تعالی مصیبت را وصف کرد به اینکه دو برابر آن را شما به دشمن وارد آورده بودید و این برای آن بود که هم سوزش مصیبت را فرو بنشانند و بفرماید که اگر کشته دادید دو برابر کشته و اسیر گرفتید و هم اینکه مصیبت را کوچک بشمارد و بفرماید: با اینکه ضربت شما دو برابر بوده دیگر جا ندارد این قدر جزع کنید و اندوه بخود راه دهید.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که شما خودتان این مصیبت را برای خود انتخاب کردید، برای اینکه در جنگ بدر امر شما دایر بود بین اینکه اسیران را به قتل برسانید و یا فدیة بگیریید و با اینکه حکم خدا این بود که به قتلشان برسانید و اگر بخواهید فدیة بگیریید باید این پیه را بخود بمالید که در سال آینده یا جنگ آینده همین کفار فدیة دهنده هفتاد نفر از شما را خواهند کشت و شما آن روز این پیه را بخود مالیدید و گفتید امروز این فدا به درد ما می خورد در آینده اگر هفتاد نفرمان کشته شوند شهید شده اند و ضرر نکرده اند.

مؤید این معنا و بلکه دلیل بر آن جمله ذیل آیه است که می فرماید: ((ان الله علی کل شیء قدیر))، چون این جمله به هیچ وجه با معنای قبلی نمی سازد، مگر به زور و ضرب، ولی با وجه اخیر به خوبی می سازد و حاصل معنای آیه چنین می شود: ((بگو این مصیبت از ناحیه خود شما است که در جنگ بدر به آن ملتزم شدید و گرنه خدا می توانست از آمدن این مصیبت جلوگیری کند که او بر هر چیزی قادر است.))

وَمَا أَصْبَكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَانِ... و آیه اول مانند جمله ((ان الله علی کل شیء قدیر)) وجه دوم را تاءید می کند، که گفتیم مراد از جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۳

((قل هو من عند انفسکم)) این است که این مصیبت از ناحیه خود شما پیش آمد، که در جنگ بدر فدیة گرفتید و شرط کردید با خدا آنچه را که شرط کردید، (یعنی حاضر شدید به جای هفتاد فدیة که از هفتاد اسیر گرفتید در جنگ دیگری که پیش می آید هفتاد کشته بدهید) و اما وجه اول (که بگوئیم معنای آیه این است که سبب قریب و جزء اخیر علت آمدن این مصیبت مخالفت با عبدالله بن جبیر و خالی کردن مراکز بود) با ظاهر آیه مورد بحث نمی سازد برای اینکه در آیه مورد بحث سبب مصیبت را اذن خدا دانسته و این خود روشن است. پس بنا بر آنچه ما گفتیم توجه دادن به اینکه رسیدن مصیبت مستند به اذن خدا، است خود به منزله بیانی است برای جمله: ((هو من عند انفسکم...)) و هم توطئه و زمینه ساز است برای ضمیمه کردن جمله: ((و ليعلم المؤمنین...))، چون با انضمام آن راه برای پرداختن به حال منافقین و سخنانی که گفته اند و جواب به آن و بیان حقیقت این مرگ، یعنی کشته شدن در راه خدا هموار می شود.

أَوْ ادْفَعُوا... یعنی اگر در راه خدا جنگ نمی کنید حداقل از ناموستان و از جانتان دفاع کنید و در جمله: ((هم للکفر یومئذ اقرب منهم للایمان))، حرف ((لام)) به معنای حرف ((الی)) آمده، (و معنای جمله این است که ایشان امروز به کفر نزدیکترند تا به ایمان) البته نزدیک تر بودنشان نسبت به کفر صریح بوده نه کفر درونی و نفاق چون با این عملشان در نفاق واقع شدند.

و اگر در جمله ((يقولون بافواهم ما لیس فی قلوبهم...))، کلمه (افوا - دهنها) را آورد، (با اینکه انسان همیشه با دهن سخن می گوید و احتیاجی به آوردن این کلمه نبود) برای این بود که اولاً تأکید کند که سخنی که گفتند از زبانشان تجاوز نکرد و ثانیاً در مقابل قلوب قرار گرفته باشد چون بین افوا و قلوب تقابل هست.

الَّذِينَ قَالُوا لَا خَوْفَنَاهُمْ وَ قَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا... مراد از کلمه ((اخوانهم)) برادران نسبی ایشان است که همان کشتگان باشند و اگر خصوص برادران را ذکر کرد برای این بود که با انضمام این جمله با جمله: ((و قعدوا)) سرزنش و توبیخ بر آنان شدیدتر باشد و بفهماند که از یاری برادران خود کوتاهی کردند و در خانه‌ها نشستند تا در نتیجه برادرانشان در میدان جنگ به آن وضع فجیع کشته شدند و جمله: ((فادروا)) جواب از همان سخنی است که گفتند و کلمه ((درء)) که مصدر فعل: ((ادروا)) است به معنای دفع است.

و لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوتًا... در این آیه شریفه التفاتی از خطاب به مؤمنین به خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۴

قبلا روی سخن با مؤمنین داشت و می فرمود: ((ما اصابکم...)) در این آیه روی سخن متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نموده و می فرماید: ((گمان مکن که...)) وجه این التفات همان است که در خلال این آیات مکرر ذکر کردیم، احتمال هم دارد که خطاب در این آیه تتمه خطاب در جمله: ((فادروا عن انفسکم الموت ان کتم صادقین)) باشد، که در این صورت باید کلمه ((تحسبن)) را با ضمه با بخوانیم تا صیغه جمع مخاطب باشد و معنای آن با آخر آیه قبلی چنین شود: ((بگو مرگ را از خود دور کنید و گمان مکنید آنها که کشته می شوند...)).

و مراد از موت باطل شدن شعور و فعل است و لذا در توضیح کلمه ((احیا)) از هر دو نمونه ای آورد و فرمود: زنده اند و روزی می خورند و خوشحالند روزی خوردن نمونه فعل و ((فرح)) نمونه و اثری از شعور است زیرا خوشحال شدن فرع داشتن شعور است. دلالت آیه بر اینکه انسان بهد از مردن تا قبل از قیامت زنده و باقی است

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ... کلمه ((فرح)) ضد کلمه ((حزن)) است و کلمه ((بشارت)) و ((بشری)) به معنای هر خیری است که تو را خوشحال کند و کلمه ((استبشار)) به معنای این است که در طلب این باشی که با رسیدن خیری و بشرائی خرسندی کنی و معنای جمله این است که کشته شدگان در راه خدا هم از نظر رسیدن خودشان به فضل خدا و دیدن آن فضل خوشحالی می کنند و هم در طلب این خبر خوش هستند که رفقای عقب مانده شان نیز به این فضل الهی رسیدند و آنها نیز خوفی و اندوهی ندارند.

از این بیان دو نکته روشن می شود، یکی اینکه کشته شدگان در راه خدا از وضع مؤمنین برجسته که هنوز در دنیا باقی مانده اند خبر دارند و دوم اینکه منظور از این بشارت همان ثواب اعمال مؤمنین است که عبارت است از نداشتن خوف و نداشتن اندوه و این بشارت به ایشان دست نمی دهد مگر با مشاهده ثواب نامبرده در آن عالمی که هستند، نه اینکه خواسته باشند با موفق شدن به شهادت استدلال کنند بر اینکه در قیامت خوف و اندوهی نخواهند داشت چون آیه در مقام این است که بفرماید پاداش خود را می گیرند نه اینکه بعد از شهادت تازه استدلال می کنند که در قیامت چنین و چنان خواهیم بود.

پس این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه انسان بعد از مردن تا قبل از قیامت باقی و زنده است و ما بحث در این باره را به طور مفصل در بحث برزخ یعنی در تفسیر آیه: ((و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات)) گذراندیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۵ یَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ... این ((استبشار)) اعم از استبشاری است که قبلا فرمود از حال بازماندگان می کنند و شامل استبشار به حال خودشان هم می شود و شاید همین دو تا بودن معنا باعث شده که دو باره آن را تکرار کند و همچنین کلمه فضل را دو باره بیاورد، جمله: ((و ان الله لا یضیع اجر المؤمنین)) هم بر این عمومیت دلالت دارد، چون به اطلاقش شامل همه مؤمنین می شود در آیه شریفه دقت بفرمائید.

در این آیه شریفه فضل و نعمت را نکره آورد، همچنانکه رزق را هم در آیات قبل سر بسته ذکر کرد و فرمود که آن رزق چیست و این برای آن بود که ذهن شنونده در باره فضل و نعمت و رزق تا هر جا که ممکن است برود و باز به همین جهت خوف و حزن را در سیاق نفی مبهم آورد، تا دلالت بر عموم کند و بفهماند کشته شدگان در راه خدا هیچ نوع از انواع خوف و حزن را ندارند.

و از دقت در این آیات این معنا به دست می‌آید که اولاً در صدد بیان اجر مؤمنین است و ثانیاً می‌خواهد بفهماند که این اجر که نزد خدای سبحان است رزق ایشان است و ثالثاً این رزق نعمتی و فضلی از خدا است و رابعاً این نعمت و فضل عبارت از این است که نه خوفی دارند و نه حزنی. معنای لطیف جمله ((الا خوف علیهم و لا هم یحزنون))

و این جمله یعنی جمله: ((الا-خوف علیهم و لا-هم یحزنون)) جمله عجیبی است، هر قدر انسان بیشتر در آن فرو می‌رود و تدبر می‌کند دامنه معنایش وسیع‌تر می‌شود، با اینکه جمله‌ای است لطیف و رقیق و بیانی است ساده و اولین چیزی که از معنای آن به ذهن می‌رسد این است که خوف و حزن از مؤمنین برداشته می‌شود و این را هم می‌دانیم که خوف تنها در امری فرض دارد که اولاً ممکن باشد و ثانیاً احتمال آمدنش به سوی ما معقول باشد و ثالثاً اگر بیاید مقداری از سعادت ما را از بین می‌برد، سعادت که ما توقع داریم واجد آن باشیم و خود را واجد آن فرض می‌کنیم و همچنین حزن تنها از ناحیه حادثه‌ای است که پیش آمده و آن نیز مقداری از سعادت کذائی ما را سلب کرده، پس بلا و یا هر محذور و گرفتاری که فرض شود وقتی از آن می‌ترسیم که هنوز بر سر ما نیامده باشد و اما وقتی آمد دیگر خوف معنا ندارد آنجا جای حزن و حسرت است پس بعد از وقوع خوفی نیست و قبل از وقوع هم حزنی نیست.

پس بر طرف شدن مطلق خوف از انسان تنها وقتی فرض دارد که هیچ‌یک از آنچه داریم در معرض زوال قرار نگیرد و همچنین برطرف شدن مطلق حزن از انسان وقتی فرض دارد که آنچه نعمت که انسان بتواند از آن متنعم شود و لذت ببرد دارا باشد و خدای تعالی به او افاضه کرده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۶

و نیز آنچه که دارد در معرض زوال قرار نگیرد و این همان خلود سعادت برای انسان و خلود انسان در آن سعادت است.

و از همین جا واضح می‌شود که نبودن خوف و حزن عین روزی خوردن انسان نزد خدا است و به حکم آیه: ((و ما عند الله خیر)) و آیه: ((و ما عند الله باق)) آنچه نزد خدا است هم نعمت و خیر است، هم باقی است نه عذاب و شری آمیخته با آن است و نه فنا و زوالی بدان راه دارد. باز این معنا واضح می‌شود که نبودن حزن و خوف عینا بودن نعمت و فضل است و این خود عطیه است، لیکن در سابق یعنی در اوایل کتاب گذشت و به زودی در تفسیر آیه: ((مع الذین انعم الله علیهم)) می‌آید که نعمت وقتی در عرف قرآن اطلاق شود معنایش ولایت الهیه است، بنابراین معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: ((خدای تعالی متصدی و عهده دار کار مؤمنین است و آنان را به عطیه‌ای از خود اختصاص می‌دهد)).

و اما احتمال اینکه مراد از ((فضل)) موهبتی باشد که زاید بر استحقاق در برابر عمل است. و نعمت عبارت باشد از موهبتی که در برابر عمل احتمالی است که با جمله: ((و ان الله لا یضیع اجر المؤمنین)) نمی‌سازد برای اینکه در یک آیه فضل را اجر هم خوانده و همه می‌دانیم که اجر تنها در مورد استحقاق است، پس مؤمنین مستحق فضل هم هستند در سابق هم گفتیم و تو خواننده محترم توجه کردی که چند فقره زیر یعنی جمله ((عند ربهم یرزقون)) و جمله: ((فرحین بما...)) و جمله ((یستبشرون بنعمه...)) و جمله: ((و ان الله لا یضیع اجر المؤمنین))، مال و برگشتنشان به یک حقیقت است، پس فرق گذاشتن بین فضل و نعمت در چنین موردی درست نیست.

البته در ذیل آیات مورد بحث جا برای بحث هائی دیگر نیز بود ولی بعضی از آن بحث‌ها در ذیل تفسیر آیه ((:)) و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات)) گذشت و شاید خدای عز و جل توفیق بدهد در مواردی که پیش می‌آید هر جا مناسب بود به قدر توانائی در این باره بحث بیشتری بکنیم ان شاء الله تعالی. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۷ آیات ۱۷۵ - ۱۷۲، سوره آل عمران

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۷۱) الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (۱۷۲) الَّذِينَ قَالُوا لَهُمْ النَّاسُ إِنْ النَّاسُ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَمَاخِشَوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ

الْوَكِيلُ (۱۷۳) فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ وَفَضِلِّ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (۱۷۴) إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۷۵)

ترجمه آیات

آنانکه دعوت خدا و رسول را اجابت کردند پس از آنکه به آنها رنج و غم رسید از آنها هر کس نیکوکار و پرهیزکار شد اجر عظیم خواهد یافت. (۱۷۲) آن مؤمنانی که چون مردمی (منافق مانند نعیم بن مسعود اشجعی) به آنها گفتند لشکر بسیاری (که تمام مشرکین مکه و پیروان ابوسفیان باشند) بر علیه شما مؤمنان فراهم شده از آنان در اندیشه و بر حذر باشید (این تبلیغات و مکر دشمن به جای آن که بیم در دل آنها افکند) بر ایمانشان بیفزود و گفتند در مقابل همه دشمنان تنها خدا ما را کفایت است و نیکو یابوری است. (۱۷۳) پس آن گروه از مؤمنان به نعمت و فضل خدا روی آوردند و بر آنان هیچ الم و رنجی پیش نیامد و پیرو رضای خدا شدند و خداوند صاحب فضل و رحمت بی منتها است. (۱۷۴) این سخنان شیطان است که به وسیله آن دوستانش را می ترساند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۹۸

شما مسلمانان از آن بیم و اندیشه مکنید و از من بترسید اگر اهل ایمان هستید. (۱۷۵)

بیان آیات

این آیات هم مربوط به آیات جنگ احد است و این معنا را از اشاره ای که در جمله: ((من بعد ما اصابهم القرح...)) هست می فهمیم، چون در آیات راجع به جنگ احد نیز سخن از قرح رفته بود و فرموده بود: ((ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله...)). **اللَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ... بطوری که گفته اند کلمه ((استجابت)) و نیز کلمه ((اجابت)) به یک معنا است و آن این است که از کسی چیزی بخواهی و او پاسخت را با قبول بدهد و خواسته ات را بر آورد. و اگر هم نام خدا را برد و هم نام رسول را با اینکه در این مقام می توانست بذکر یکی از آن دو اکتفا کند برای این بود که در داستان جنگ احد متخلفین هم نافرمانی خدا را کردند و هم نافرمانی رسول را اما نافرمانی خدا برای اینکه خدای تعالی آنان را از فرار از جنگ نهی کرده بود و به جهاد امرشان فرموده بود و آنان جهاد نکردند و بر عکس فرار نمودند و اما نافرمانی رسول را کردند برای اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن عده تیرانداز دستور داده بود از جای خود حرکت نکنند و مرکز خود را خالی ننمایند و آنان نافرمانی کردند و نیز وقتی که بلندبهای کوه را پیش گرفته بودند و رسول (صلی الله علیه و آله) از آخرشان صداشان می زد گوش به سخنش ندادند به همین جهت در داستان آیات مورد بحث که ذیلا شرحش می آید بدان جهت که دعوت خدا را اجابت کردند هم نام خدا را برد و هم نام رسول را و کانه فرموده در این داستان مثل داستان احد که خدا و رسول را نافرمانی کرده بودند عمل نکردند بلکه دعوت خدا و رسول را اجابت نمودند. نمونه ای از مراقب عجیب قرآن در بیانات خود**

**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ** در این جمله وعده را منحصر کرده به بعضی از کسانی که خدا و رسول را اجابت کردند و این به خاطر آن است که اجابت دعوت یک عمل ظاهری است ممکن است مطابق با واقع هم باشد و ممکن است نباشد، علامت مطابقتش با واقع احسان و تقوا است، که اجر عظیم هم دایر مدار همین دو است و این خود مراقبت عجیب قرآن در بیانات خود را می رساند و به ما می فهماند که خدای تعالی چقدر مراقب کلمات و بیانات خویش است، در عین اینکه مطلب اینجا را بیان می کند، مراقب است که مبادا بیانش با سایر معارفش ناسازگار باشد آری ((لا یشغله شأن عن شان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

صفحه ۹۹

و از اینجا روشن می شود که همه اجابت کنندگان در این داستان واقعیت نداشته اند بلکه در بینشان کسانی بوده اند که اجابتشان به مصلحت روزگار بوده چون نشانیهای اجابت باطنی را که احسان و تقوا است نداشته اند، تا مستحق اجر عظیم خدای سبحان بشوند و چه بسا گفته باشند که کلمه: ((من)) در جمله مورد بحث تبعیضی نیست و نمی خواهد بفرماید بعضی از آنان احسان و تقوا داشته

اند و در نتیجه اجری عظیم دارند بلکه بیانیه است و می خواهد بفرماید اجابت کنندگان که همان ((الذین احسنوا منهم و اتقوا)) بوده باشند اجری عظیم دارند، چون در آیه دیگر بجای کلمه ((من)) کلمه: ((مع)) را آورده و فرموده: ((محمد رسول الله و الذین [مع] اشداء علی الکفار)) و آنگاه در آخر آیه دوباره کلمه ((من)) می آورد و می فرماید: ((وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات [من] هم مغفره و اجرا عظیما)) لیکن این سخن درست نیست. و نیز بیان می کند این مدحی که خدای تعالی در جمله: ((الذین قال لهم الناس تا آخر آیات از ایشان کرده از قبیل نسبت دادن وصف ((بعض)) به ((کل)) است (که گاهی گوینده به خاطر نکته ای که در نظر دارد و گاهی صرفاً به عنایتی لفظی این کار را می کند، یعنی صفت ((بعض)) را به ((کل)) نسبت می دهد.

اللَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ... کلمه ((ناس)) به معنای افرادی از انسان است، اما نه از هر جهت، بلکه به این جهت افرادی از انسان را ناس می گویند که از یکدیگر متمایز نیستند، (و گوینده کاری به تمایز و خصوصیات افراد ندارد) و در آیه شریفه کلمه ناس دو بار آمده که ناس اول غیر ناس دوم است، منظور از ناس اول منافقین و منظور از ناس دوم دشمنان است، منافقین که از یاری اسلام مضایقه کردند به منظور اینکه مسلمانان را هم از رفتن به جنگ باز بدارند و سست کنند، به ایشان گفتند: ناس یعنی مشرکین جمعیت بسیاری برای جنگ با شما جمع کرده اند معلوم می شود ناس دوم مشرکین و ناس اول ایادی و جاسوسانی هستند که مشرکین در بین مؤمنین داشتند و از ظاهر آیه برمی آید که این جاسوسان عده ای بوده اند نه یک نفر و همین آیه مؤید آن است که آیات شریفه مورد بحث درباره داستانی نازل شده که بعد از پایان جنگ احد پیش آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۰

که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با بقیه اصحابش مشرکین را تعقیب کرد نه درباره بدر صغرا و ان شاء الله هر دو داستان در بحث روایتی آینده می آید.

و معنای اینکه فرمود: ((قد جمعوا لکم)) این است که جمعیت خود را دوباره برای جنگ با شما جمع کرده اند (و خدا دانایتر است). سر اینکه گفتار منافقین ایمان مؤمنین را بیشتر کرد

((فرادهم ایمان)) سر اینکه می فرماید گفتار منافقین ایمان مؤمنین را بیشتر کرد این است که در طبع آدمی نهفته است که وقتی از ناحیه کسی و یا کسانی نهی می شود از اینکه تصمیمی را که گرفته عملی سازد، در صورتی که به آن اشخاص حسن ظن نداشته باشد نسبت به تصمیم خود حریصتر می شود و همین حریصتر شدن باعث میشود که نیروهای خفته اش بیدار و تصمیمش قویتر شود و هر چه آنان بیشتر منعش کنند و در منع اصرار بورزند او حریصتر و در عملی کردن تصمیم خود جازمتر، شود و این در مورد کسی که خود را محق و سزاوار دانسته و در کارهایش خود را معذور بداند، تأثیر بیشتری دارد تا در مورد دیگران و لذا مؤمنین صدر اسلام و غیر ایشان را می بینیم که در اطاعت از امر خدا هر چه بیشتر مورد ملامت و منع مانعین قرار می گرفتند ایمانشان قوی تر و در تصمیم خود محکم تر و در نبرد شجاعتر می شدند.

و نیز ممکن است منظور از بیشتر شدن ایمانشان، تنها در مورد درستی اخباری باشد که منافقین می دادند و بخواهد بفرماید که: وقتی مؤمنین از منافقین شنیدند که کفار در صدد جمع آوری لشکر بر آمده اند ایمانشان به درستی همین خبر بیشتر شد، چون قبلاً از راه وحی خبردار شده بودند که بزودی در راه خدا آزار خواهند دید تا آنکه به اذن خدا سرنوشتشان معین و تمام شود و وعده ای که خدا به آنان داده برسد و آن وعده نصرت بود که جز در جنگ نخواهد بود.

وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ یعنی خدای تعالی برای ما کافی است و اصل ماده ((حاسبین با)) از حساب گرفته شده به این مناسبت که کفایت به حساب وی مقدار حاجت است و اینکه گفتند: ((حسبنا الله)) اکتفای ما به خدا است به حسب ایمان است نه به حسب اسباب خارجی که سنت الهیه آن را جاری ساخته و کلمه (وکیل) به معنای کسی است که امر انسانرا به نیابت از انسان تدبیر می

کند.

بنابراین مضمون آیه بر می‌گردد به معنای آیه زیر، که می‌فرماید: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره)) و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۱

((فانقلبوا بنعمه من الله و فضل لم یمسسهم سوء...))، تا تصدیق وعده خدای تعالی باشد آنگاه به حمد و ستایش آنان پرداخت و فرمود: ((و اتبعوا رضوان الله و الله ذو فضل عظیم)). بحثی پیرامون توکل

حقیقت امر در مسأله توکل این است که به کرسی نشستن اراده انسان و دست یافتن به هدف و مقصد در این عالم (که عالم ماده است) احتیاج به اسبابی طبیعی و اسبابی روحی دارد و چنان نیست که اسباب طبیعی تمام تاءثیر را داشته باشد پس اگر انسان بخواهد وارد در امری شود که بسیار مورد اهتمام او است و همه اسباب طبیعی آن را که آن امر نیازمند به آن اسباب است فراهم کند و با این حال به هدف خود نرسد قطعاً اسباب روحی و معنوی (که گفتیم دخالت دارند) تمام نبوده و همین تمام نبودن آن اسباب نگذاشته است که وی به هدف خود برسد مثلاً اراده اش سست بوده یا می‌ترسیده یا اندوه و غم مانعش شده یا شدت عمل و یا حرص و یا سفاقت به خرج داده یا سوءظن داشته و یا چیز دیگری از این قبیل مانع به هدف رسیدنش شده است و این گونه امور بسیار مهم و عمومی است و اگر همین انسان در هنگام ورود در آن امر به خدا توکل کند در حقیقت به سببی متصل شده که شکست ناپذیر است سببی است فوق هر سبب دیگر و در نتیجه تمسک به چنین سببی اراده اش نیز قوی می‌شود،+ دیگر هیچ یک از اسباب ناسازگار روحی بر اراده او غالب نمی‌آید و همین است موفقیت و سعادت. و در توکل بر خدا جهت دیگری نیز هست که از نظر اثر ملحق به معجزات و خوارق عادت است همچنان که از ظاهر جمله: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره...)) این معنا برمی‌آید و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم مطالبی را که مربوط به این مقام بود آوردیم.

ذَلِكُمْ الشَّيْطَانُ يَخَوْفُ أَوْلِيَاءَهُ... از ظاهر آیه برمی‌آید که اشاره ((ذلكم)) به آن دسته از مردمی است که منافقین به ایشان گفتند: ((ان الناس قد جمعوا لكم)) (در نتیجه جمله مورد بحث از مواردی است که قرآن کریم در آن موارد کلمه شیطان را بر انسان اطلاق فرموده همچنانکه از ظاهر آیات زیر نیز برمی‌آید که منظورش از وسواس خناس شیطانهای انسی است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۲

((من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنّة والناس)) مؤید این معنا جمله: ((فلا تخافوهم)) است که می‌فرماید از آن شیطان‌ها که آن حرفها را بر شما زدند نترسید برای اینکه اینان برای شما شیطانند و ما ان شاء الله تعالی بزودی در این باره بحثی می‌کنیم که از روی حقیقت پرده برداریم. بحث روایتی (در ذیل آیات مربوط به جنگ احد) روایات وارده در داستان جنگ احد بسیار زیاد است، ولی در آنها از جهات بسیاری اختلاف شدیدی وجود دارد که چه بسا انسان را دچار سوءظن می‌کند و بیشتر اختلاف در روایاتی است که درباره شائن نزول بسیاری از آیات این داستان وارد شده که تقریباً شصت آیه می‌شود آری اینگونه روایات عجیب به نظر می‌رسد و جای هیچ شکی برای اهل تامل و دقت باقی نمی‌گذارد در اینکه حکم کند که: ((مذاهب و عقائد مختلف در آن روایات دست اندازی کرده و هر مذهبی روح عقیدتی خود را در روایتی دمیده تا با زبان روایت حرف خود را زده باشد و خلاصه استفاده سیاسی کرده باشد)) و همین امر باعث شد که ما از نقل آن روایات در این بحث روایتی خود داری کنیم.

از خوانندگان محترم اگر کسانی بخواهند به آن روایات نظر کنند می‌توانند به جوامع حدیث و یا تفاسیر مطول مراجعه نمایند. در الدرالمثور است که: ابن ابی حاتم از ابی الضحی روایت کرده که گفت وقتی آیه: ((و یتخذ منکم شهداء)) نازل شد همان روز هفتاد نفر از مسلمانان کشته شدند که چهار نفرشان از مهاجرین بودند یعنی حمزه بن عبدالمطلب و مصعب بن عمیر (همپیمان بنی عبدالدار) و شماس بن عثمان مخزومی و عبدالله بن جحش اسدی و بقیه از انصار بودند.



مؤلف قدس سره: و از ظاهر روایت برمی آید که راوی یعنی ابوالضحی کلمه ((شهداء)) در آیه را به معنای کشته شدگان در معرکه جنگ گرفته و بیشتر مفسرین هم دنبال او را گرفته اند. ولی در بیان سابق گفتیم که هیچ دلیلی از ظاهر کتاب بر این معنا نداریم بلکه ظاهر این است که مراد از شهداء، گواهان اعمال باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۳ و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: ((ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله...)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی بهتر از هر کس از حال مخلوق خود آگاه است، او قبل از اینکه مخلوق خود را تکون داده و پدید آورد در همان وقتی که موجودات در عالم ذر بودند به وضع آنها آگاه بوده و می دانست که چه کسی جهاد می کند و چه کسی از جهاد سرپیچی می کند همچنانکه او قبل از آنکه خلق خود را بمیراند، می داند آنها را می میراند ولی در حالی که آنها زنده اند مرگشان را به ایشان نشان نداده است.

مؤلف قدس سره: این روایت اشاره دارد به مطلب گذشته ما که فرق است بین ((علم قبل از ایجاد)) و ((علم فعلی)) که همان ((ایجاد)) است و مراد از آیه شریفه، علم قبل از ایجاد نیست.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) در ذیل آیه: ((و لقد كنتم تمنون الموت...)) آمده: وقتی خدای تعالی (به وسیله وحی) به مؤمنین خبر داد که با کشته شدگان آنان در جنگ بدر چه رفتاری کرد و ایشان را در چه منزلی از بهشت جای داد مؤمنین مشتاق شهادت شدند و عرضه داشتند: خداوندا جنگ برایمان پیش بیاور تا در آن به شهادت برسیم خدای تعالی جنگ احد را برایشان پیش آورد و جز آن تعدادی که خدا می خواست ایستادگی نکردند، اینجا است که خدای تعالی می فرماید: ((و لقد كنتم تمنون الموت...)).

مؤلف قدس سره: و این معنا در الدرالمنثور نیز از ابن عباس و مجاهد و قتاده و حسن و سدی نقل شده. روایاتی در ذیل آیه (و ما محمد الا رسول قد خلت...)) و شایعه کشته شدن پیامبر در جنگ احد

و نیز در تفسیر قمی آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز احد که به آن گرفتاری دچار شد، یکی از لشکریانش به هر کس که برمی خورد، می گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کشته شد به فکر نجات خود باش و بعد از آنکه به مدینه برگشتند خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل... انقلبتم علی اعقابکم)) (که منظورش برگشتن به کفر بود) ((و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا)).

و در الدرالمنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از ربیع روایت آورده که درباره این آیه گفته است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۴

مربوط به روز احد است، که مسلمین دچار آن کشته ها و زخمی ها شدند در آن گیرودار از یکدیگر سراغ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را گرفتند، این یکی به آن دیگری گفت: محمد کشته شد، بعضی هم اضافه می کردند که اگر او پیغمبر بود کشته نمی شد، ولی بعضی از بلندپایگان از اصحاب رسول خدا گفتند: شما باید در راهی که پیامبرتان قتال کرد قتال کنید تا خدای تعالی یا فتح را نصیبتان کند و یا به آن جناب ملحق شوید و برای ما نقل کرده اند که مردی از مهاجرین به مردی از انصار برخورد که در خون خود می غلطید به او گفت: ای فلانی هیچ می دانی که محمد کشته شد؟ او در پاسخش گفت اگر محمد کشته شد وظیفه رسالت خود را انجام داد شما هم باید در دفاع از دینتان قتال کنید و در این باره بود که خدای تعالی آیه زیر را نازل کرد که: ((و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم؟)) یعنی آیا مرتد می شوید و بعد از ایمان به کفر بر می گردید؟.

و در همان کتاب است که ابن جریر از سدی روایت کرده که گفت: در روز احد این شایعه در بین مسلمانان منتشر گردید که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کشته شد یکی از آن عده که (در پشت صخره کوه پنهان شده بودند) گفت: ای کاش کسی را

میداشتیم و نزد عبدالله بن ابی می فرستادیم و او از ابی سفیان برای ما امان می گرفت آنگاه فریاد زد: هان ای مردم مهاجر معطل چه هستید؟ محمد کشته شد! به سوی قوم مکی خود (یعنی لشکر ابی سفیان) برگردید و گرنه می آیند و شما را می کشند انس بن نصر فریاد زد: ای مردم اگر محمد (صلی الله علیه و آله) کشته شد پروردگار محمد زنده است پس در همان راهی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قتل کرد شما هم قتل کنید... و سپس ادامه داد: خدایا من از آنچه این مردم می گویند نزد تو عذر می خواهم و از پیشنهادی که می کنند بیزاری می جویم آنگاه شمشیرش را محکم به دست گرفت و حمله کرد تا کشته شد و خدای تعالی آیه: و ما محمد ((الا رسول...)) را در این باره نازل فرمود.

مؤلف قدس سره: این معانی به طرق بسیاری دیگر روایت شده است. و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: (در جنگ احد) علی (علیه السلام) شصت و یک جراحت برداشت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ام سلیم و ام عطیه را مأمور کرد تا او را مداوا کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۵

(بعد از آنکه دست به کار شدند) خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتند: ما هیچ زخمی از زخمهایش را نمی بندیم مگر اینکه زخمی دیگر دهن باز می کند و ما از جان او می ترسیم (و خلاصه وضع او خطری است) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اتفاق مسلمانان به عیادت علی (علیه السلام) آمدند که یک پارچه زخم بود و حضرت دست خود را به یک یک زخمهای آن جناب می کشید و می فرمود: کسی که در راه خدا چنین وضعی به خود بگیرد امتحان خود را داده و وظیفه خود را به پایان برده و دست به هیچ یک از زخمها نمی کشید مگر آنکه آن زخم بهبودی می یافت علی (علیه السلام) گفت: الحمدلله که نه فرار کردم و نه قدمی به عقب نهادم و خدای تعالی شکر عمل آن جناب را در دو جای قرآن بجا آورد یک جا فرمود: ((و سيجزي الله الشاكرين)) و جایی دیگر فرمود: ((و سنجزي الشاكرين)).

مؤلف قدس سره: یعنی خدای تعالی ((ثبات قدم)) آن جناب را شکرگزاری کرد نه گفتار آن جناب را که گفت: ((الحمد لله)). و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که وقتی آیه: ((و کاین من نبی قاتل معه ربيون كثير)) را خواند و فرمود هزار و هزار آنگاه فرمود: آری و الله کشته می شوند.

مؤلف قدس سره: در این روایت به جای کلمه: ((قاتل معه)) ((قتل معه)) قرائت شده و به همین قرائت معنا شده و این قرائت و معنای آن را الدرالمثور از ابن مسعود و دیگران روایت کرده و از ابن عباس روایت کرده که شخصی از او از کلمه: ((ربيون)) پرسید در پاسخ گفت: یعنی جموع.

و در الدرالمثور است که عبد بن حمید و ابن ابی حاتم از مجاهد روایت کرده که در معنای جمله: ((من بعد ما اريكم ما تحبون)) گفته است منظور از ((آنچه دوست می دارید)) نصرتی بود که خدای تعالی نصیب مؤمنین علیه کافران کرد به طوری که زنان مشرکین هر چه گیرشان آمد سوار شدند و گریختند چه راهوار و چه چموش ((ممکن هم هست منظور مجاهد این بوده که بگوید زنان مشرکین از هر طرف گریختند چه راه و چه بیراهه)) ولی به خاطر اینکه مؤمنین نا فرمانی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و

سلم) کردند دو باره مشرکین به طرف ایشان سرازیر شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۶

و در همان کتاب است که ابن اسحاق و ابن راهویه و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب دلائل از زبیر روایت کرده اند که گفت: یادم هست آنروزی را که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودیم در آن لحظاتی که وحشت دل شیر را آب می کرد ناگهان خدای تعالی خواب را بر ما مسلط کرد احدی از ما نماند که چانه اش به سینه اش نیفتاده باشد به خدا سوگند که هنوز صدای معتب بن قشیر در گوش من است که می گفت: ((لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هيهنا)) و بخدا سوگند شنیدم مثل شنیدن کسی بود که در خواب چیزی بشنود من گفتار او را حفظ کردم تا آنکه آیه: ((ثم انزل عليكم من

بعد الغم امنه نعاسا... ما قتلنا هیئنا)) در باره گفتار معتب بن قشیر نازل شد. روایتی در ذیل (ان الذین تولوا منکم ...) و فرار بعضی مسلمین در جنگ احد

مؤلف قدس سره: این معنا از زبیر بن عوام به طرق بسیاری روایت شده.

و در همان کتاب است که ابن منذر در معرفه الصحابه از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه: ((ان ال ذین تولوا منکم یوم التقی الجمعان ...)) گفته: این آیه در باره عثمان و رافع بن معلی و حارثه بن زید نازل شده.

مؤلف قدس سره: قریب به این معنا به چند طریق از عبد الرحمان بن عوف و عکرمه و ابن اسحاق روایت شده و در بعضی از آنها علاوه بر عثمان و رافع و حارثه ابو حدیفه بن عقبه و ولید بن عقبه و سعد بن عثمان و عقبه بن عثمان نیز آمده.

و بهر حال آوردن نام عثمان و سایرین که نامشان آمده از باب ذکر مصداق است و گرنه آیه شریفه در باره همه کسانی است که پشت به جنگ کردند و در باره آن عده از صحابه است که دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را عصیان نمودند تنها خصوصیتی که عثمان و آن نامبردگان که با او بودند داشتند این بوده که آنقدر فرار کردند و به پشت جبهه گریختند که به جلب هم رسیدند (جلب نام کوهی در اطراف مدینه از طرف اغوص است) و نام بردگان سه روز در آنجا ماندند و سپس نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشتند و آن جناب به ایشان فرمود: ((لقد ذهبتم فیها عریضه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۱۰۷

و اما اینکه عموم اصحاب چه کردند؟ روایات زیادی وارد شده که تمامی اصحاب و تا آخرین نفرشان فرار کردند و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماند مگر دو نفر از مهاجرین و هفت نفر از انصار و از آن سو مشرکین بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هجوم بردند و آن چند نفر انصار در دفاع از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یکی پس از دیگری کشته شدند تا دیگر کسی از انصار با آن جناب نماند.

این مطلبی است که در اکثر روایات آمده البته در بعضی از روایات این نیز آمده است که یازده نفر ماندند و در بعضی دیگر هیچده و حتی سی نفر هم روایت شده که این از همه ضعیف تر است.

و شاید منشاء این اختلاف یکسان نبودن اطلاعات راویان و امثال آن باشد و آنچه از روایات دفاع نسبی مازنیه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فهمیده می شود این است که در آن ساعت احدی از اصحاب نزد آن جناب نبوده و کسی هم که فرار نکرد و تا به آخر ثبات قدم به خرج داد نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبود بلکه در میدان مشغول قتال و کارزار بود و روایات در باره پایداری هیچ یک از اصحاب اتفاق کلمه ندارد بجز علی (علیه السلام) و شاید در باره ابی دجانہ انصاری و سماک بن خرشه هم مطلب همین طور باشد یعنی روایات اتفاق داشته باشد لیکن او نیز ملازم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبود بلکه در آغاز تا توانست با شمشیر آن جناب به کارزار پرداخت و سپس وقتی دید اصحاب او را تنها گذاشتند تن خود را سپر بلای آنجناب کرد هر چه تیر به طرف آن حضرت پرتاب می شد یا با سپر و یا با پشت خود از آن جناب دفع می کرد تا آنکه جراحاتش سنگین شد (رضی الله تعالی عنه).

و اما بقیه اصحاب دو دسته بودند: یک دسته از آنان به محض دیدن و شناختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و فهمیدن اینکه آن جناب کشته نشده به سوی او برگشتند و گروهی دیگر آنهایی بودند که بلافاصله برنگشتند بلکه با اندکی فاصله و این دو طایفه همانهاییند که خدای تعالی نعاس و سستی و چرت را بر آنان نازل کرد چیزی که هست از جرم همه آنان در گذشت و تو خواننده (که خدای تعالی توفیق بیشتری ارزانیت کند) معنای عفو را در سابق شناختی ولی بعضی از مفسرین گفته اند عفو در خصوص این آیه به معنای این است که خدای تعالی مشرکین را از کشتن مسلمانان دلسرد و من صرف کرد و با اینکه می توانستند تا آخرین نفر مسلمانان را از بین ببرند ولی نبردند. روایاتی درباره مشورت، در ذیل ((و شاورهم فی الامر)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

و در الدرالمنثور است که ابن عدی و بیهقی (در کتاب شعب) به سند حسن از ابن عباس روایت کردند که گفت: وقتی آیه: ((و شاورهم فی الامر)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدا و رسول او نیاز به مشورت ندارند و لیکن خدای تعالی این دستور را رحمت برای امتم قرار داده چون هر کس از امت من که مشورت کند چنان نیست که هیچ رشدی عایدش نشود و کسی که آن را ترک کند ممکن نیست که به هیچ مقدار و هیچ نوعی از گمراهی و کجی گرفتار نشود. و در همان کتاب است که طبرانی در کتاب اوسط از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که استخاره کند یعنی از خدا خیر طلب کند نومید نمی شود و کسی که مشورت کند پشیمان نمی گردد. و در نهج البلاغه هست که هر کس برای خود استبداد کند هلاک می شود و هر کس با مردم مشورت کند در عقل آنان شریک شده است.

و نیز در همان کتاب است که امام فرمود: مشورت کردن عین هدایت است و کسی که استبداد برای داشته باشد خویشتن را در معرض خطر قرار داده است.

و در تفسیر صافی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: هیچ تنهائی وحشت آورتر از خودپسندی نیست و هیچ پشتیبان گیری قابل اعتمادتر از مشورت نیست.

مؤلف قدس سره: روایات در باب مشورت کردن بسیار زیاد است و البته جای مشورت آنجائی است که عملی را که درباره اش مشورت می کنیم عملی جایز باشد یعنی از نظر مزیت ها انجام و ترکش جایز باشد و بخواهیم با مشورت به دست آوریم که آیا ترجیح در انجام آن است یا در ترک آن؟ و اما عملی را که خدای تعالی درباره آن یا حکم و جوب دارد (در نتیجه نمی توان ترکش کرد) و یا حکم حرمت (که در نتیجه نمی توان انجامش داد) چنین عملی جای مشورت نیست چون هیچ طرف مشورتی حق ندارد در مقام مشورت آنرا که واجب است جائزالتراک و آن را که حرام است جائزالفعل کند و در نتیجه احکام الهی را تغییر دهد چرا که اگر چنین عملی صحیح بود باید اختلاف حوادث جاریه ناسخ کلام خدا شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۰۹ روایاتی در ذیل (و ما کان لنبی ان یغل... و آیه (و منیغلل...))

و در کتاب مجالس از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: کسی نمی تواند همه مردم را از خود راضی کند و کسی نمی تواند زبان آنان را ببندد مگر نبود که در جنگ بدر این تهمت را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زدند که یک قطیفه سرخ رنگی را به خود اختصاص داد تا آنکه خدای تعالی آن جناب را به محل آن قطیفه که گم شده بود راهنمایی کرد و پیامبر خود را از تهمت خیانت میرا ساخت و در کتاب مجیدش این آیه را نازل کرد: ((و ما کان لنبی ان یغل...)).

مؤلف قدس سره: قمی این روایت را در تفسیر خود آورده و نیز آورده که مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده و عرضه داشت: فلانی قطیفه ای سرخ رنگ را دزدیده و در فلانجا پنهان کرده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد آن محل را کنند و قطیفه را بیرون آوردند.

این معنا و قریب به آن را الدرالمنثور به طرق بسیار روایت کرده و شاید مراد از اینکه در روایت بالا آمده بود که خدای تعالی آیه: ((و من یغلل...)) را در داستان قطیفه نازل کرد این باشد که آیه نامبرده به این داستان اشاره دارد و گرنه سیاق آیه نشان می دهد که نه تنها در روز بدر نازل نشده بلکه بعد از جنگ احد نازل شده است که بیانش گذشت.

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس چیزی را بدزد روز قیامت آن را در آتش می یابد و سپس ماءمور می شود داخل آتش شود و آن را بیرون آورد.

مؤلف قدس سره: این معنا استفاده لطیفی است که از جمله زیر به دست آمده که می فرماید: ((و من یغلل یات بما غل یوم القیمه

((

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : ((هم درجات عند الله)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((آنها که پیرو رضوان خدایند همان ائمه هستند و آنان به خدا سوگند نزد خدا برای مؤمنین درجاتند هر کس ولایت و مودت ما را داشته باشد به همان معیار خدای تعالی پاداش اعمالشان را مضاعف می کند و خدای تعالی درجات علی را برای آنان بالا می برد و کسانی که ثمره زندگیشان سخط و خشمی از خدای تعالی است کسانی هستند که حق علی و امامان از ما اهل بیت را منکر شدند، و به خاطر همین دچار سخط خدا شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۰

مؤلف قدس سره: مضمون این حدیث از باب تطبیق کلی بر مصداق است (البته مصداق مهم تر و روشن تر ((مترجم)))

و در همان کتاب از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود درجه مورد نظر آن قدر بلند است که به اندازه فاصله بین زمین و آسمان می رسد. روایاتی در ذیل (او لما اصابتکم مصیبه...) و کشته شدن مسلمانان در جنگ احد

و باز در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : ((او لما اصابتکم مصیبه قد اصبتم مثلها)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مسلمین در جنگ بدر صد و چهل نفر از افراد دشمن را کشته و اسیر کردند یعنی هفتاد نفر را کشتند و هفتاد نفر دیگر را اسیر کردند و وقتی جنگ احد پیش آمد هفتاد کشته دادند و بخاطر آن سخت در اندوه شدند این آیه به این مناسبت نازل شد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ترمذی (وی حدیث را حسن دانسته) و ابن جریر و ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: جبرئیل نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرضه داشت: ای محمد! خدای تعالی از اینکه مردم از مشرکین اسیر گرفتند خوشش نیامد اینک تو را دستور می دهد به اینکه به مسلمانان ابلاغ کنی که یکی از این دو تصمیم را بگیرند و مخیرند که یا هفتاد نفر اسیر را گردن بزنند و یا اگر خون بها بگیرند به همان عدد از خود آنان کشته شود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را نزد خود خواند و پیام الهی را به ایشان رسانید عرضه داشتند یا رسول الله این مشرکین عشایر ما و خویشاوندان ما هستند امروز از آنان خون بها می گیریم و با آن نیروی جنگی خود را تقویت می کنیم بگذار در جنگی دیگر هفتاد نفر از ما شهید شوند چون ما از شهادت کراهتی نداریم نتیجه اش این شد که در جنگ احد هفتاد نفر از آنان کشته شد درست به تعداد همان اسیرانی که در بدر از دشمن گرفته و در برابر گرفتن فداء آزاد کردند.

مؤلف قدس سره: طبرسی این روایت را در مجمع البیان از علی (علیه السلام) نقل کرده و قمی هم آنرا در تفسیرش آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۱ روایاتی درباره شائن نزول آیه کریمه ((و لا تحسبن الذین قتلوا...))

و در مجمع در ذیل آیه : ((و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله)) تا آخر آیات از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود همه این آیات در باره شهدای بدر و احد هر دو نازل شده.

مؤلف قدس سره: بر طبق این روایت روایات بسیاری است که سیوطی آن را در الدر المنثور و همچنین دیگران نقل کرده اند ولی خواننده محترم توجه فرمود که آیات مورد بحث عام است شامل شهدای بدر و احد و همه کسانی که در راه خدا شهید می گردند می شود حال چه این که شهید واقعی باشند و یا در حکم شهید باشند و چه بسا گفته باشند که این آیات در باره شهدای بئرمعونه نازل شده و شهدای آن واقعه هفتاد و به قولی چهل نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند که آن جناب ایشان را فرستاده بود تا عامر بن طفیل و مردمش را به اسلام دعوت کنند و ایشان یعنی عامر و مردمش کنار چاه معونه زندگی می کردند اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نخست ابا ملحان انصاری را به عنوان پیکر نزد ایشان فرستادند که او را کشتند و سپس بر سر اصحاب ریخته و همه را از دم تیغ گذراندند ((رضی الله عنهم)).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به خدا سوگند این عده شیعیان ما هستند که وقتی ارواحشان به سوی بهشت پرواز کرد و با کرامتی از خدای عزوجل رو برو شدند آن زمان یقین کردند که بر حق و بر دین خدای عزوجل

بودند و از ملحق شدن برادران بازمانده خود به یکدیگر بشارت می دادند.

مؤلف قدس سره: مضمون این روایت از باب تطبیق کلی بر مصداق روشنش می باشد و معنای اینکه فرمود: ((و آن زمان یقین کردند بر اینکه بر حق بوده اند)) این است که در آن زمان عین یقین بر ایشان حاصل می شود چون در دنیا هم یقین داشتند ولی در بهشت به چشم خود می بینند نه اینکه مراد این باشد که در دنیا شک داشتند و در بهشت یقین بر ایشان حاصل می شود. و در الدرالمثور است که احمد و هناد و عبد بن حمید و ابو داوود و ابن جریر و ابن منذر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی (در کتاب دلائل) از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۲ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی برادران شما در جنگ احد کشته شدند خدای تعالی ارواحشان را در جوف مرغانی سبز رنگ قرار داد تا به لب نهرهای بهشت پرواز کردند و از میوه های آن خوردند و در قنديل هائی طلائی آویزان در سایه عرش منزل کردند.

همینکه لذت خوردنیها و نوشیدنیها را چشیده و زیبایی جایگاه خود را دیدند گفتند: ای کاش برادران ایمانی ما می دانستند که خدا با ما چه کرد و در عبارتی دیگر آمده است که گفتند: ما زنده هستیم و در بهشتیم و روزی می خوریم که اگر از وضع ما خبردار می شدند دیگر در کار جهاد بی رغبتی نمی کردند و از جنگ کردن سر بر نمی تافتند خدای تعالی به ایشان فرمود اگر شما نمی توانید بازماندگان خود را از وضع خود خبردار کنید من به جای شما ایشان را خبردار می کنم و به همین منظور این آیات را نازل فرمود: ((ولا تحسبن الذین قتلوا...)). ائمه اطهار (ع) روایات مرغ را انکار کرده اند.

مؤلف قدس سره: در این معنا روایاتی بسیار هست که محدثین آنها را از ابی سعید خدری و عبدالله بن مسعود و ابی العالیه و ابن عباس و غیر اینان روایت کرده اند و در بعضی از این روایات آمده است که ((به صورت مرغانی سبز رنگ در آمدند)) مانند روایت ابی العالیه و در بعضی دیگر مانند روایت ابی سعید آمده ((در مرغانی سبز رنگ)) و در بعضی دیگر مانند روایت ابن مسعود آمده ((مانند مرغ سبز رنگ)) ولی معانی الفاظ نزدیک به هم می باشند.

و از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده که وقتی روایت بالا را بر آن حضرات عرضه می کردند می فرمودند درست نیست و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اینطور نفرموده ولی در بعضی از آن روایات آمده که مردم کلام آن جناب را تاءویل کرده اند و به نظر ما این روایات درست نیست و همان روایات دسته اول درست است که داشت: ائمه علیهم السلام روایات مرغ را انکار کرده اند برای اینکه وقتی مطلبی در روایتی آمد که با اصول مسلمة اعتقادی سازگار نیست وظیفه همین است که یا روایت را طرح کنند و کنار بیندازند و یا آن را تاءویل کنند پس اینکه در روایت دسته دوم آمده: ((مردم کلام آن جناب را تاءویل کرده اند)) خود دلیل بر نادرستی روایات دسته دوم است.

و روایات مرغ به هر حال چه درست باشد و چه نباشد در مقام بیان حال شهدا در بهشت آخرت نیست بلکه مراد از آن بهشت برزخ است و دلیل آن نکته ای است که در روایت ابن جریر از مجاهد آمده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۳ ((از میوه بهشت می خورند و بوی آن را استشمام می کنند ولی در بهشت نیستند)) و نیز نکته ای که در روایت ابن جریر از سدی آمده که ارواح شهدا در جوف مرغی سبز رنگ در قنديل هائی از طلا- و آویزان به عرش قرار دارد پس آن طیر (یا آن ارواح) یکبار صبح و یک بار شام در بهشت می چرند و می خرامند و در آن قنديلها بیتوته و استراحت می کنند.

در سابق هم که بحثی پیرامون مسأله برزخ داشتیم توجه فرمودید که گفتیم مضمون این دو روایت با بهشت دنیا که همان برزخ باشد می سازد نه بهشتی که در آخرت است. روایاتی در ذیل ((الذین استجابوا لله و الرسول...)) و داستان (غزوه جیش سوپ) و در الدرالمثور در ذیل آیه: ((الذین استجابوا لله...)) آمده که ابن اسحاق و ابن جریر و بیهقی (در کتاب دلائلش) از عبد الله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم روایت کرده اند که گفت: بعد از جنگ احد وقتی خبر رسید که ابو سفیان و یارانش تصمیم



دارند دو باره برگردند و گفته اند ما بیهوده جنگ را خاتمه دادیم باید ادامه می دادیم تا همه مسلمانان را از بین می بردیم اینک دو باره بر سر بقیه آنان می تازیم و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اصحابش تا حمراءالاسد به استقبال لشکر دشمن آمد و همین امر موجب انصراف ابوسفیان و یارانش از پیمودن ادامه راه گردید و در این بین کاروانی از قبیله عبد قیس می گذشت ابوسفیان به ایشان گفت: در سر راه خود به محمد بر می خورید به او برسانید که ما تصمیم گرفته ایم دو باره بر سر اصحابش بتازیم و همه را از بین ببریم کاروان نامبرده وقتی به حمراءالاسد رسیدند پیام ابوسفیان را به آن جناب رساندند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین که همراهش بودند گفتند: ((حسبنا الله و نعم الوکیل)) خدای تعالی هم بدین مناسبت آیه ((الذین استجابوا لله و الرسول...)) را نازل کرد.

مؤلف قدس سره: قمی این روایت را بطور مفصل نقل کرده و در آن آمده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اصحابش حتی کسانی را هم که در جنگ احد جراحت برداشته بودند با خود به حمراءالاسد برد و در بعضی از روایات آمده: آن جناب کسانی را که در احد همراهش بودند با خود برد. و برگشت هر دو به یک معنا است.

و در همان کتاب است که موسی بن عقبه در کتاب مغازی خود و بیهقی در کتاب دلائلش از ابن شهاب روایت آورده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۴

مسلمین را دستور داد تا برای جهاد در بدر بیرون شوند چون ابوسفیان اعلام جنگ داده بود ولی شیطان هواداران انسی خود را وادار کرد در بین مردم بروند و آنان را از ابی سفیان بترسانند شیطانهای انسی به مردم گفتند (زنهار از جای خود تکان نخورید و حاضر به جنگ مشوید که) ابوسفیان لشکری جمع کرده که به هر جا وارد شوند مثل شب روی زمین را سیاه می کنند منتظرند که دستشان به شما برسد و همه شما را از پا در آورده و دار و ندارتان را غارت کنند.

و خدای تعالی مسلمانان را از تهدید آن شیطانها حفظ نموده دعوت خدا و رسولش را پذیرفتند و با هر چه سرمایه که داشتند بیرون شدند به این فکر که اگر در بدر به ابی سفیان برخوردیم که چه بهتر چون به همین منظور بیرون می شویم و اگر بر نخوردیم با سرمایه های خود از بازاری که همه ساله در بدر تشکیل می شود جنس می خریم چون در آن تاریخ در هر سال یک بار بازاری در بدر تشکیل می شد و مردم در آن موسم به بدر می آمدند و حاجات خود را می خریدند و جنس خود را می فروختند همین کار را کردند ولی در آن ایام ابوسفیان و هوادارانش به بدر نیامدند و اتفاقا ابن حمام از کنار جمعیت مسلمانان گذشت پرسید اینها کیانند؟ گفتند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اصحاب او است که منتظر ابوسفیان و هواخواهان قریشی اویند از آنجا نزد قریش آمد و جریان را به اطلاع آنها رسانید ابوسفیان ترسید و به مکه برگشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم با نعمتی و فضلی از خدا از بدر به مدینه برگشت و این غزوه جزء غزوات شمرده شده به نام غزوه جیش سویق که در شعبان سال سوم هجرت اتفاق افتاد.

مؤلف قدس سره: الدرالمثور این روایت را از غیر این طریق نیز نقل کرده و صاحب مجمع البیان آن را بطور مفصل در مجمع از امام باقر (علیه السلام) آورده و در نقل او آمده که این آیات در باره غزوه بدر صغرا نازل شده و مراد از جیش سویق جیش ابی سفیان است که با لشکری از قریش و بارهائی از سویق (بلغور) بیرون آمدند و در خارج مکه پیاده شدند و همان سویق را آذوقه خود کردند و وقتی از بر خورد با مسلمین در بدر دچار وحشت شدند به مکه برگشتند و مسلمانان به عنوان استهزاء لشکرشان را لشکر سویق نامیدند.

باز در همان کتاب است که نسائی و ابن ابی حاتم و طبرانی به سندی صحیح از عکرمه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت:

وقتی مشرکین از جنگ احد برگشتند به یکدیگر گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۵

دیدید که نه محمد را کشتید و نه دختران دشمن را به اسیری با خود آوردید راستی که چه ننگی به بار آوردید باید برگردید و کار را یک سره کنید سرانجام تصمیم گرفتند و خبرش به مدینه رسید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی این جریان را شنید به

مسلمین دستور داد تا براه بیفتند مسلمانان (که هنوز خستگی جنگ احد از تنشان در نیامده بود) براه افتادند تا به حمراءالاسد و یا چاه ابی عتبه رسیدند (تردید از سفیان است) مشرکین (وقتی خبر دار شدند باز ترسیدند و) گفتند خوب است فعلا برگردیم و سال بعد به جنگ اقدام کنیم در نتیجه مشرکین به مسلمانان نزدیک نشدند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان برگشتند و همین حرکت یکی از غزوات شمرده شد و خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((الذین استجابوا لله و الرسول...)) قبلا هم ابوسفیان برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خط نشان کشیده و گفته بود: موعده شما در موسم سال آینده بدر یعنی همانجا که یاران ما را کشتید چون موسم بدر فرا رسید آن طرف که شجاع بود آماده قتال شد و خود را به بدر رسانید تا اگر قتالی پیش آید قتال کند و اگر پیش نیاید تجارت نماید و آن طرف که ترسو بودند حرکت نکردند در نتیجه دسته اول یعنی مسلمانان به بدر آمدند و احدی از مشرکین را در آنجا ندیدند بناچار به کار خرید و فروش پرداختند و خدای تعالی در این باره این آیه را نازل کرد: ((فانقلبوا بنعمه من الله و فضل...)). دخالت آراء شخصی راویان و تأثیر اختلاف مذاهب در نقل روایات اسباب نزول

مؤلف قدس سره: منظور ما از نقل این روایت با اینکه با رعایت اختصار منافات داشت (چون در مباحث روایتی خلاصه گیری و نقل نمونه ای جامع از هر باب بسیار مؤثر و مفید است و باعث بصیرت و آشنائی اهل بحث و تدبر می شود) این بود که اهل بحث متوجه این نکته گردند که آنچه در روایات اسباب نزول آمده اگر نگوئیم همه اش حد اقل بیشترش نظریه شخصی راویان است به این معنا که راویان آن احادیث غالبا حوادث تاریخی را نقل می کنند آنگاه یکی از آیات کریمه قرآن را که با آن حادثه مناسبتی دارد ضمیمه نقل خود می سازند و مردم خیال می کنند که آیه نامبرده اصلا در باره همان حادثه نازل شده و چه بسا همین عمل باعث شده که یک آیه قطعه قطعه شود و یا چند آیه که در یک سیاق قرار دارند تکه تکه گردند و هر تکه اش را دارای تزیلی مستقل بپندارند و در باره چند آیه ای که پشت سر هم نازل شده بگویند: آن آیه اش در باره فلان حادثه و آیه دومش در باره آن حادثه دیگر و سومش در باره آن حادثه دیگر نازل شده است و در نتیجه نظم چنین آیاتی به هم خورده سیاقش به کلی از بین برود و این خود یکی از اسباب سستی و بی اعتباری اینگونه روایات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۶

اضافه کن بر این آنچه را که ما در اول این بحث تذکر دادیم و گفتیم: اختلاف مذاهب دینی هم در لحن این روایات تأثیر گذاشته هر کسی آنها را به طرف مذهب خود سوق داده تا مذهب خویش را با آن توجیه و تائید کند.

علاوه بر اینکه جوهای سیاسی و انگیزه هائی که در هر زمانی حاکم بوده اثری جدی در حقایق و معارف داشته و نگذاشته که حقایق آنطور که بوده باقی بماند بلکه در هاله ای از ابهام و اخفایش کرده است بنابراین کسی که می خواهد در مسائل تاریخی غور و دقت کند باید این عوامل که گفتیم در ضبط و نقل احادیث تاریخی دخالت داشته اند را از نظر دور ندارد که سخت در فهم حقایق مؤثر است (و تنها خدا هادی است). بحث تاریخی (فهرست اسامی شهدای جنگ احد)

شهدائی که از مسلمانان در جنگ احد به درجه رفیع شهادت رسیدند هفتاد نفر بودند که اینک فهرست اسامیشان از نظر خوانندگان می گذرد.

۱ حمزه بن عبدالمطلب بن هاشم

۲ عبد الله بن جحش

۳ مصعب بن عمیر

۴ شماس بن عثمان (این چهار نفر از مهاجرین بودند که در این جنگ به شهادت رسیدند).

۵ عمرو بن معاذ بن نعمان

۶ حارث بن انس بن رافع

۷ عماره بن زیاد بن سکن

- ۸ سلمه بن ثابت بن وقش  
 ۹ ثابت وقش  
 ۱۰ رفاعه بن وقش  
 ۱۱ عمرو بن ثابت بن وقش  
 ۱۲ حسیل بن جابر پدر حذیفه الیمان  
 ۱۳ صیفی بن قیظی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۷  
 ۱۴ حباب بن قیظی  
 ۱۵ عباد بن سهل  
 ۱۶ حارث بن اوس بن معاذ  
 ۱۷ ایاس بن اوس  
 ۱۸ عبید بن تیهان  
 ۱۹ حبیب بن یزید بن تیم  
 ۲۰ یزید بن حاطب بن امیه بن رافع  
 ۲۱ ابوسفیان بن حارث بن قیس بن زید  
 ۲۲ حنظله بن ابی عامر معروف به غسیل الملائکه  
 ۲۳ انیس بن قتاده  
 ۲۴ ابو حبه بن عمرو بن ثابت  
 ۲۵ عبد الله بن جبیر بن نعمان (همان کسی که از طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) امیر تیراندازان و نگهبان دره بود).  
 ۲۶ ابو سعد خیشمه بن خیشمه  
 ۲۷ عبد الله بن سلمه  
 ۲۸ سبیع بن حاطب بن حارث  
 ۲۹ عمرو بن قیس  
 ۳۰ قیس بن عمرو بن قیس  
 ۳۱ ثابت بن عمرو بن زید  
 ۳۲ عامر بن مخلد  
 ۳۳ ابو هییره بن حارث بن علقمه بن عمرو  
 ۳۴ عمرو بن مطرف بن علقمه بن عمرو  
 ۳۵ اوس بن ثابت بن منذر (برادر حسان بن ثابت)  
 ۳۶ انس بن نضر عموی انس بن مالک خادم رسول خدا (صلی الله علیه و آله)  
 ۳۷ قیس بن مخلد  
 ۳۸ کیسان (برده ای از بردگان بنی النجار)  
 ۳۹ سلیم بن حارث  
 ۴۰ نعمان بن عبد عمرو

۴۱ خارجه بن زید بن ابی زهیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۸

۴۲ سعد بن ربیع بن عمرو بن ابی زهیر

۴۳ اوس بن ارقم

۴۴ مالک بن سنان یکی از قبیله بنی خدره (و این شخص پدر ابی سعید خدری است)

۴۵ سعید بن سوید

۴۶ عتبه بن ربیع

۴۷ ثعلبه بن سعد بن مالک

۴۸ سقف بن فروه بن بدی

۴۹ عبد الله بن عمرو بن وهب

۵۰ ضمیره (هم سوگند بنی طریف)

۵۱ نوفل بن عبدالله

۵۲ عباس بن عباد

۵۳ نعمان بن مالک بن ثعلبه

۵۴ مجدر بن زیاد

۵۵ عباد بن حسحاس (که این سه نفر اخیر یعنی نعمان و مجدر و عباد در یک قبر دفن شدند)

۵۶ رفاعه بن عمرو

۵۷ عبدالله بن عمرو یکی از قبیله بنی حرام

۵۸ عمرو بن جموح از بنی حرام (که با نفر قبلی در یک قبر دفن شدند)

۵۹ خلاد بن عمرو بن جموح

۶۰ ابو ایمن آزاد شده عمرو بن جموح

۶۱ سلیم بن عمرو بن حدیده

۶۲ عتره آزاد شده سلیم

۶۳ سهل بن قیس بن ابی کعب

۶۴ ذکوان بن عبد قیس

۶۵ عبید بن معلی

۶۶ مالک بن تمیله

۶۷ حارث بن عدی بن خرشه

۶۸ مالک بن ایاس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۱۹

۶۹ ایاس بن عدی

۷۰ عمرو بن ایاس

اینها بودند هفتاد شهید جنگ احد طبق آنچه که ابن هشام در سیره النبی (صلی الله علیه و آله) خود آورده. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۰ آیات ۱۸۰ - ۱۷۶، سوره آل عمران

وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۷۶) إِنَّ

الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۷۷) وَلَا يُحْسِنُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لَّانْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ لِيُذَادُوا إِنَّمَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (۱۷۸) مَا كَانَ اللَّهُ لِيُذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطَلِّعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِى مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَمَا تُمِئُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تَوَمَّنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۱۷۹) وَ لَا يُحْسِنُ الَّذِينَ يَنخُلُونَ بِمَاءِ آتَانِهِمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ اللَّهُ مِيرِثُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱۸۰)

ترجمه آیات

ای پیغمبر تو اندوهناک مباش که گروهی براه کفر می شتابند آنها هرگز به خداوند زیان نرسانند (بلکه خود را در دو عالم زیان کار کنند) و خدا می خواهد که آنان را هیچ نصیبی در عالم آخرت نباشد و نصیبتشان عذاب سخت دوزخ خواهد بود. (۱۷۶) آنانکه خریدار کفر شدند به عوض ایمان هرگز زبانی به خدا نمی رسانند لیکن عذاب دردناک بر آنان خواهد رسید. (۱۷۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۱

و البته آنانکه براه کفر رفتند گمان نکنند که مهلتی که ما به آنها می دهیم به حال آنها بهتر خواهد بود بلکه مهلت می دهیم برای امتحان تا بر سرکشی و طغیان خود بیفزایند و آنان را عذابی رسد که به آن سخت خوار و ذلیل شوند. (۱۷۸) خداوند هرگز مؤمنان را وانگذارد و بدین حال کنونی (که مؤمن و منافق به یکدیگر مشتبه اند) تا آنکه به آزمایش بدسرشت را از پاک گوهر جدا کند و خدا همه شما را از سر غیب آگاه نسازد و لیکن برای این مقام از پیغمبران خود هر که را مشیت او تعلق گرفت برگزیند پس شما به خدا و پیغمبرانش بگروید که هر گاه ایمان آرید و پرهیزکار شوید اجر عظیم خواهید یافت. (۱۷۹) آنانکه بخل نموده و حقوق فقیران را از مالی که خدا به فضل خویش به آنها داده ادا نمی کنند گمان نکنند که این بخل به منفعت آنها خواهد بود بلکه به ضرر آنها است چه آنکه آن مالی که در آن بخل ورزیده اند در روز قیامت زنجیر گردن آنها شود (که آن روز هیچکس مالک چیزی نیست) و تنها خدا وارث آسمانها و زمین خواهد بود و خدا به کردار شما آگاه است. (۱۸۰)

بیان آیات

این آیات با آیات قبلی که درباره جنگ احد نازل شده بود ارتباط دارد و کانه همه آنها و مخصوصا چهار آیه اولش جزء همان آیات و تتمه آنها است چون مهم ترین مطلبی که در این آیات به چشم می خورد مسأله ابتلا و امتحان الهی بر بندگان است و بنابر این آیات مورد بحث به منزله پایان و نتیجه گیری از آیات احد است و این معنا را بیان می کند که سنت ابتلا و امتحان سنتی است که خواه نا خواه جاری می شود هیچ فردی از افراد بشر نمی تواند از آن بگریزد (نه کافر و نه مؤمن) پس خدای سبحان هر دو طایفه را مبتلا می کند تا آنچه در باطن این دو طایفه است بیرون بریزد و کافر برای آتش خالص شود و در بین مؤمنین هم خبیث از طیب جدا گردد. گر جمله کائنات کافر گردند بر دامن کبریا نشینند گرد

وَ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ... این آیه شریفه با بیان حقیقت امر خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تسلیت می دهد تا اندوهش را بر طرف سازد چون هر فرد با ایمان از اینکه انسانهایی به سوی کفر مسابقه بگذارند و بر خاموش ساختن نور خدا دست بدست هم دهند و احیانا به حسب ظاهر غالب هم بشوند اندوهناک می گردد چون غلبه کفار بر مؤمنین کانه غلبه بر خدای سبحان و اراده او است اراده ای که تعلق گرفته است بر اعلای کلمه حق و اینکه همواره حق را بر باطل چیره سازد لیکن همین فرد با ایمان اگر در مسأله امتحان عمومی تدبیر کند یقین می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۲

به اینکه همواره خدا غالب است و اینکه خلاق همه در راهند یعنی راه رسیدن به هدف نهائی و خدای تعالی همه را رو بدان سو به راه انداخته تا زمینه برای هدایت تکوینی و تشریحی به سوی آن هدف و غایت فراهم شود کافر به وسیله اشباع شدن از عافیت و نعمت و قدرت که همان استدراج و مکر خدائی است به سوی هدفش متوجه شود یعنی به آخرین نقطه ای که می تواند از طغیان و

معصیت دست یابد برسد و مؤمن هم پیوسته به وسیله محک امتحان آزموده شود تا ایمان باطنیش اگر مشوب و ناخالص است خالص و خالص تر شود تا بکلی خالص برای خدا گردد و یا شرک باطنیش اگر مشوب و ناخالص است خالص تر شود تا بکلی از ایمان خالی شود و به آن مرحله از سقوط برسد که اولیای طاغوت و امامان کفر رسیدند.

پس معنای آیه این است که رفتار کسانی که به سوی کفر سرعت می‌گیرند و سرعتشان را روز بروز بیشتر می‌کنند تو را غمگین نسازد چون اندوه تو جز برای این نیست که می‌پنداری این کفار دارند با کفر خود به خدا ضرر می‌رسانند و حال آنکه اینطور نیست آنها به خدای تعالی هیچ ضرری نمی‌رسانند چون خودشان مسخر خدایند این خدا است که آنان را در سیر زندگیشان به راهی انداخته که در آخر راه چیزی برای آخرتشان باقی نماند (و آخر راهشان همان آخرین حد کفرشان است) و برای آخرتشان تنها عذابی دردناک باشد پس اینکه فرمود: ((لَا يَحْزَنُكَ...)) امری است ارشادی و جمله: ((انهم...)) تعلیلی است برای نهی ((لَا يَحْزَنُكَ...)) و جمله: ((يُرِيدُ اللَّهُ...)) بیان و تعلیلی است برای جمله ((لَنْ يَضُرُوا اللَّهَ...)).

خدای تعالی بعد از آن بیان این معنا را خاطر نشان می‌سازد که این تنها مسارعین در کفر نیستند که به خدا ضرر نمی‌رسانند بلکه اگر جن و انس کافر شوند بر دامن کبریائی او گردی نمی‌نشیند و این از باب بیان ((کل)) بعد از بیان ((جزء)) است که می‌تواند هم نهی ((لَا يَحْزَنُكَ)) با آن تعلیل شود و هم علت آن نهی یعنی جمله: ((انهم لن يضرُوا...)) برای اینکه با بیان اعم مطلب اخص هم تعلیل می‌شود و معنا چنین می‌شود: اگر گفتیم این مسارعین در کفر هیچ ضرری به خدای تعالی نمی‌زنند برای این بود که تمامی کافران عالم به او ضرر نمی‌زنند.

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا... بعد از آنکه رسول گرامی خود را تسلای خاطر داد و در باب مسارعت کفار در کفرشان دلخوش ساخت و فرمود: این مسارعشان در کفر در حقیقت چوب خدا است و تسخیری الهی است او است که کفار نامبرده را به سوئی می‌راند که در آخر خط حظی و بهره‌ای در آخرت برایشان نماند آنگاه در این آیه وجهه کلام را متوجه خود کفار نموده و فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۳

زهار که از وضع حاضر خود خوشحال نباشند که وضع موجودشان املا و مهلت خدائی است که کارشان را به استدراج و تاءخیر می‌کشاند و باعث بیشتر شدن گناهشان می‌گردد: که دنبال آن عذاب مهینی است عذابی که جز خواری با آن نیست و همه اینها به مقتضای سنت تکمیل است (که بیانش گذشت).

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ... سپس وجهه گفتار را به سوی مؤمنین نموده و بیان می‌کند که سنت ابتلا در آنان هم جاری است تا آنها نیز به کمال خاص خود برسند و در نتیجه مؤمن خالص از مؤمن غیر خالص و خبیث از طیب جدا و متمایز گردد.

و چون ممکن بود کسی تو هم کند که طریق دیگری هم برای جدا سازی خبیث از طیب هست و آن این است که خدای تعالی به مؤمنین اعلام کند که چه کسانی خبیثند که اگر چنین کند دیگر مؤمنین به خاطر نا مشخص بودن خبیث ها و بیمار دلان و اختلاط مؤمنین با آنها اینقدر دچار دردسر و بلا و محنت نمی‌شوند و چرا خدای تعالی چنین نکرد؟ برای دفع این توهم فرمود: علم غیب چیزی نیست که خدای تعالی همه مؤمنین را بر آن آگاه سازد بلکه خاص خود او است و بجز برگزیدگان از رسولانش کسی را از آن بهره‌ای نیست و اما نامبردهگان را چه بسا به وسیله وحی آگاه بسازد و این است که می‌فرماید: ((و ما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء)). از آزمایش و ابتلا جهت تکمیل نفوس مفری نیست

آنگاه این معنا را تذکر می‌دهد که از آنجائی که هیچ گریزی از سنت ابتلا نیست باید به خدا و رسولش ایمان آورید تا در راه پاکان قرار گیرید نه در طریق خبیث ها چیزی که هست ایمان به تنهایی (در ادامه زندگی پاک و سعادت‌مند و بدنبالش تمامیت اجر) کافی نیست بلکه عمل صالح لازم دارد تا آن ایمان را به سوی خدا بالا ببرد و پاکی آنرا حفظ کند و بدین جهت بود که اول فرمود: ((فامنوا بالله و رسله)) و سپس فرمود: ((و ان تومنوا و تتقوا فلکم اجر عظیم)).



پس از آیه مورد بحث چند نکته روشن گردید اول اینکه مسأله تکمیل نفوس و رساندن هر نفسی بغایت و مقصدش (که یا سعادت است و یا شقاوت) از مسائلی است که هیچ گریزی از آن نیست دوم اینکه پاکی و ناپاکی طهارت و خباثت انسان در عین اینکه منسوب به ذات اشخاص است دایر مدار ایمان و کفر نیز هست که دو امر اختیاری برای انسانها است و این خود از لطائف حقایق قرآنی است که بسیاری از اسرار توحید از آن منشعب می شود و این لطیفه از آیه زیر نیز استفاده می شود که می فرماید: ((و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۴

چون اگر این آیه را با آیه: ((و لکن لیبلوکم فی ما آتیکم فاستبقوا الخیرات)) روی هم مورد دقت قرار دهیم این معنا را می فهمیم که اولاً همانطور که گفتیم مسأله تکمیل نفوس و رساندن هر نفسی به غایت و مقصدش امری حتمی است چون می فرماید: ((و برای هر انسانی هدفی است که خواه نا خواه بدان سو در حرکت می افتد)) و ثانیاً اینکه پاکی و ناپاکی در عین حال که سرنوشت حتمی افراد و منسوب به ذات آنان است آنچنان هم نیست که افراد در انتخاب یکی از آن دو اختیاری نداشته و به اجبار به یکی از آن دو راه بیفتند نه بلکه در عین حال انتخاب پاک بودن و ناپاک بودن به دست خود انسانها است چون در دو آیه نامبرده مردم را دعوت می کند به اینکه در خیرات پیشی بگیرند و ما ان شاء الله بحث مفصل این معنا را در تفسیر آیه: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض ...)) خواهیم آورد.

نکته سومی که از آیه مورد بحث استفاده می شود این است که ایمان به خدا و پیامبران او ماده پاکی زندگی است که همان پاکی ذات است و اما رسیدن به اجر مربوط به تقوا و وابسته به عمل صالح است و به همین جهت است که خدای تعالی اول داستان متمایز شدن طیب از خبیث را ذکر می کند آنگاه به عنوان نتیجه مسأله ایمان به خدا و رسولان او را می آورد و چون به مسأله اجر می رسد تقوا را بر ایمان اضافه نموده و می فرماید: ((و ان تومنوا و تتقوا فلکم اجر عظیم)) با در نظر گرفتن این بیان است که وقتی آیه شریفه: ((من عمل صالحاً من ذکر او انشی و هو مؤ من فلنحییه حیوة طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون)) را می خوانیم به روشنی می فهمیم که احیای نامبرده ثمره ایمان و متفرع بر آن است جزا و اجر نیز ثمره عمل صالح و متفرع بر آن است پس ایمان به خدا و پیامبران او روح حیات طیبه است و اما بقای ایمان تا زمانی که آثارش بر آن مترتب شود احتیاج به عمل صالح دارد هم چنانکه حیات طیبه در پیدا شدن و تحققش محتاج به روح حیوانی است ولی بقایش محتاج به این است که قوا و اعضای بدنی به کار گرفته شود چون اگر آنها را به کار نگیرند و استعمال نکنند هم خود باطل می شوند و هم ریشه و منشاءشان یعنی اصل حیاتشان باطل می گردد.

این را هم بگوئیم که در آیه شریفه مورد بحث لفظ جلاله (الله) چهار بار تکرار شده و معلوم است که غیر از نوبت اول از باب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۵

((آوردن اسم ظاهر در جای ضمیر)) است یعنی در سه نوبت اءخیر می توانست به آوردن ضمیر اکتفا نموده و بفرماید: ((و ما کان لیطلعکم))، ((و لکنه یجتبی))، ((فامنوا به)) ولی اینطور نفرمود بلکه در تمامی این سه مورد نیز کلمه ((الله)) را تکرار کرد و این برای آن بوده که در امور که در آن امور جز خدای تعالی متصف به الوهیت نمی شود از قبیل مسأله: ((امتحان))، ((اطلاع بر غیب))، ((اجتبا و برگزیدن رسل)) و ((شایستگی اینکه خلق به او ایمان بیاورند نام خدا را برده باشد و مردم را در این گونه امور بیاد خدا بیندازد)) و... هشدار به بخیلان، که اموال خود را انفاق نمی کنند و ملامت و مذمت آنها

و لا یحسبنّ الدّینَ یبخلونَ بما آتاهم اللّهُ مِن فَضْلِهِ... در دو آیه قبل مسأله املا (میدان دادن به کفار) را خاطر نشان کرد و از آنجائی که حالت افراد بخیل که مال خود را در راه خدا انفاق نمی کنند شبیه به حالت کفار بود چون بخیل هم مانند کفار به جمع مال افتخار می کند لذا کلام در آنان را عطف کرد به کلامی که در دو آیه قبل در مورد کفار داشت و خاطر نشان ساخت که این بخل هم مثل آن املا درد بی درمان بخیل است.

و اگر از ((مال)) تعبیر کرد به ((ما آتیهم الله من فضله)) برای این بود که به وجهی اشاره کرده باشد به ملامت و مذمت بخیلان (و فهمانده باشد که این طایفه آنقدر فرومایه اند که مال را با اینکه صاحبش خدا است در راه خود خدا انفاق نمی کنند) و اینکه دنبالش فرمود: ((سیطوقون...)) خواست تا شر بودن بخل را تعلیل کند و ظاهراً جمله: ((و الله میراث السموات...)) حال باشد از کلمه ((یوم القیمه)) و همچنین جمله: ((و الله بما تعملون خیر)).

البته احتمال بعیدی هم دارد که جمله ((و الله میراث السموات...)) حال باشد از فاعل در جمله: ((ببخلون...)) و جمله: ((و الله بما تعملون خیر)) نیز حال از آن باشد و یا جمله ای از نو بوده باشد که در این صورت معنا چنین می شود: بخل می ورزند در حالی که میراث آسمانها و زمین از آن خدا است و در حالی که خدا بدانچه شما می کنید با خیر است. بحث روایتی (آیا مرگ برای کافر خیر است؟)

در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب در باره کافر پرسید که آیا مرگ برای او خیر است یا حیات؟ فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۶

مرگ هم برای مؤمن خیر است و هم برای کافر برای اینکه خدای تعالی می فرماید: ((ما عند الله خیر للابرار = آنچه نزد خدا است برای نیکان خیر است)). و نیز می فرماید: ((لا- یحسبن الذین کفروا انما نملی لهم خیر...)) که به حکم آیه اول هر چه خدا برای ابرار مقدر کند خوب است (چه مرگ و چه حیات) و به حکم آیه دوم زندگی دنیا به سود کافر نیست و قهراً مرگ برایش بهتر است.

مؤلف قدس سره: لیکن استدلالی که در این روایت آمده با مذاق ائمه اهل بیت علیهم السلام آنطور که باید سازگار نیست زیرا در مذاق آن حضرات ابرار طایفه خاصی از مؤمنین اند و از نظر آنان همه مؤمنین ابرار نیستند مگر اینکه بگوئیم منظور امام باقر (علیه السلام) از کلمه ابرار همه مؤمنین است بدان جهت که هر مؤمنی سهمی از بر را دارا است و این معنا در الدر المنثور از ابن مسعود نیز روایت شده است. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۱۲۷ آیات ۱۸۹ - ۱۸۱، سوره آل عمران

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكُتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتَلَهُمُ الْآيَةُ بغيرِ حِقِّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْخَرِيقِ (۱۸۱) ذَلِكُمْ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ (۱۸۲) الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَا- نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْآنٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۸۳) فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ وَ الْكِتَابِ الْمُنِيرِ (۱۸۴) كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ إِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ أَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (۱۸۵) لِكَيْتَلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدَى كَثِيرًا وَ إِنْ تَصَبَّرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۱۸۶) وَ إِذِ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا- تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (۱۸۷) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا وَ يَجْحَدُونَ بِمَا يُحِبُّونَ أَن يَحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۸۸) وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۸۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۲۸ ترجمه آیات

هر آینه خدا شنید سخن جاهلانه آن کسان را که (چون دستور آمد که به خدا قرض الحسنه بدهید) (آنها به تمسخر) گفتند پس خدا فقیر است و ما دارا البته ما گفتارشان را ثبت خواهیم کرد با این گناه بزرگ که انبیاء را بنا حق کشتند و (در روز کيفر) گوئیم بچشید عذاب آتش سوزان را. (۱۸۱) این عذاب را به دست خود پیش فرستادند و خداوند هرگز در حق بندگان خود ستم نخواهد کرد. (۱۸۲) آن کسانی که گفتند خدا از ما پیمان گرفته که به هیچ پیغمبری ایمان نیاوریم تا آنکه او قربانی آورد که در آتش



جلد ۴ صفحه ۱۳۰

برای این بود که بفهماند آن سخن دست کمی از پیغمبر کشی نداشت بلکه سخن عظیم و توهین بزرگی به ساحت مقدس خدا بود و کلمه حریق در جمله: ((نقول ذوقوا عذاب الحریق)) به معنای آتش و یا زبانه آتش است بعضی گفته اند به معنای محرق (سوزاننده) است.

ذَلِكُمْ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ... یعنی این عذاب حریق به خاطر اعمالی است که از پیش برای خود فرستادید و اگر اعمال را به ((ایدی = دست ها)) نسبت داده برای این است که غالباً دست وسیله تقدیم است و جمله: ((و ان الله لیس بظلام للعبید)) عطف است بر جمله ((ما قدمت...)) و می خواهد مسأله کتابت و عذاب را تعلیل نموده بفرماید نوشتن و ثبت نکردن اعمال بندگان اهمال ورزیدن در نظام اعمال است و این خود ظلم بسیار و ستم بزرگی است چون اعمال بندگان یکی دو تا نیست و بندگان هم یک نفر و دو نفر نیستند پس نوشتن اعمال بندگان ظلمی بزرگ است و در این صورت خدای تعالی ظلام به بندگان خواهد بود و خدا منزله از چنین ظلمی است.

((مترجم)): و نیز ممکن است که آوردن کلمه ((ظلام)) [که صیغه مبالغه است] برای اشاره به این بوده باشد که ((عذاب حریق)) آن قدر سخت است که اگر مستند به هر مولائی بشود آن مولا نسبت به برده و زیر دست خود بسیار سختگیر خواهد بود ولی چنین عذابی در قیامت مستند به خود کفار است نه به خدای تعالی چون خدای تعالی هرگز چنین ظلمی و چنین عذابی را نسبت به بندگان خود روا نمی دارد.

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا... این آیه شریفه صفت همان کسانی را بیان می کند که در آیه قبلی سخن از آنان به میان آمده بود و کلمه: ((عهد)) به معنای دستور است و کلمه ((قربان)) به معنای هر نعمتی و هر آن چیزی است که با پیشکش کردن و هدیه کردن آن به مقام بالائی تقرب به آن مقام پیدا می کنیم و در جمله ((تاکله النار = آتش آن را بخورد)) اکل کنایه از سوزاندن است و مراد از اینکه فرمود ((وقد جاءكم رسل من قبلي...))، امثال زکریا، یحیی و سایر انبیائی است که به دست همین یهودیان کشته شدند.

فَبِأَن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ... این آیه رسول خدا را که از تکذیب کفار رنج می برد تسلی خاطر می دهد و کلمه زبر جمع کلمه ((زبور)) است و زبور به معنای کتابی است که مشتمل بر حکمت ها و مواعظ باشد و منظور از آن و از ((کتاب منیر)) کتابهائی از

قبیل کتاب نوح، صحف ابراهیم تورات و انجیل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۱ یک استدلال بر وجود عالم برزخ  $كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ$ ... این آیه شریفه مشتمل است بر وعده به مصدقین و تهدید به مکذبین و مطالبش با حکمی عمومی و حتمی در باره هر جاندار آغاز شده و آن حکم مرگ است و مصدر ((توفیه)) که فعل ((توفون)) از آن گرفته شده به معنای پرداختن بطور کامل است و به همین جهت بعضی از مفسرین با این آیه استدلال کرده اند بر وجود عالمی بین دنیا و آخرت (بنام برزخ) برای اینکه دنبال جمله مورد بحث می فرماید: ((تنها جزای کامل و تام و تمام شما در قیامت داده می شود)) بنا بر این معلوم می شود در عالمی دیگر قبل از قیامت جزا هست ولی بطور توفیه و تام و تمام نیست و این استدلال استدلال خوبی است و کلمه ((زحزحه)) که مصدر فعل مجهول ((زحزح)) است به معنای دور کردن است البته در اصل معنای دیگر داشته و آن این است که چیزی را به عجله و پی در پی به سوی خود بکشی و کلمه ((فوز)) به معنای رسیدن و دست یافتن به آرزو است و کلمه غرور هم می تواند مصدر باشد برای ((غریغر)) و هم می تواند جمع باشد برای کلمه ((غار)) که اسم فاعل از همان ماده است.

لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... کلمه ((ابلا)) که مصدر فعل مجهول ((تبلوون)) است به معنای آزمایش است خدای تعالی بعد از آنکه جاری شدن سنت بلا و ابلا را بر مؤمنین ذکر کرد و بعد از آنکه گفتار یهود را که می توانست باعث سستی عزم مؤمنین شود خاطر نشان ساخت اینک در این آیه به ایشان خبر می دهد به اینکه این بلای الهی و این سخنان دردآور اهل کتاب و مشرکین در

باره مؤ منین تکرار خواهد شد و بزودی مؤ منین با این سخنان بسیار روبرو می شوند تا جایی که گوششان پر شود پس بر مؤ منین است که در برابر آن بلای الهی و این گونه سخنان اهل کتاب و مشرکین صبر کنند و تقوا پیشه سازند تا خدای تعالی از لغزش و سستی حفظشان فرماید و همچنان دارای عزم و اراده بمانند و این خود اخبار قبل از وقوع است تا استعداد و نیروی خود را برای بر خورد با آن آماده سازند و روغن آن را بر تن خود بمالند.

و در جمله : ((و لتسمعن ... اذی كثيرا)) بجای اینکه بفرماید از اهل کتاب چه ها خواهید شنید، شنیدنیها را نام نبرد و بجای آن کلمه ((اذی كثيرا)) را آورد و فرمود بزودی از اهل کتاب اذیت ها بسیار خواهید شنید و این از باب به کار بردن اثر است مجازا در جای مؤ ثر.

وَ إِذْ أَحْمَدُ اللَّهُ مِيثَقَكَلِمَهُ ((نبد)) به معنای طرح و دور انداختن چیزی است و این کلمه مثلی است که در مورد ترک و بی اعتنائی استعمال می شود همچنانکه در مقابل آن یعنی در مورد اعتنای به امری و گرفتن و ملازمت آن جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۲

((نصب العین)) را به عنوان مثل استعمال می کنند.

لا- تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا... ((بما اتوا)) یعنی به آنچه از مال که خدا به ایشان انعام فرموده و لازمه آن مال دوستی و بخل ورزیدن از انفاق آن است و کلمه ((مفاضة)) به معنای نجات است و اگر می فرماید این طایفه از مردم که علاقه شدید به مال و جاه دارند هلاک می شوند برای این است که دلهایشان وابسته و علاقمند به باطل است و دیگر حق بر آنان ولایتی ندارد.

خدای تعالی بعد از بیان این نکته داستان مالکیتش نسبت به آسمانها و زمین را و قدرتش بر تمام مخلوقات را خاطر نشان می سازد و این دو صفت از صفات خدای تعالی می تواند تعلیلی برای مضامین همه آیات گذشته باشد. بحث روایتی

در الدرالمثور است که ابن جریر و ابن منذر از قتاده روایت کرده که در ذیل آیه : ((لقد سمع الله ...)) گفته است : (طبقه قبل از طبقه ما) برای ما چنین گفتند: که این آیه درباره حی بن اخطب نازل شده که وقتی آیه شریفه ((من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعفه له اضعافاً کثیرة)) نازل شد (و جریان نزولش به گوش او رسید) گفت : کار ما به کجا رسیده که پروردگارانمان از ما قرض می خواهد آنطور که یک فقیر از غنی قرض می گیرد.

و در تفسیر عیاشی در ذیل همین آیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به خدا سوگند یهودیان خدا را ندیده اند تا بدانند که فقیر است و لیکن از آنجا که دیدند اولیای خدا فقیرند پیش خود گفتند اگر خدا غنی بود اولیایش هم غنی بودند پس لابد خدا فقیر است که اینان فقیرند، آنگاه از در فخر فروشی ثروت خود را به رخ کشیدند و گفتند: ((خدا فقیر است و ما غنی))!.

و در مناقب از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مشمول این آیه کسانی هستند که پنداشته اند امام محتاج است به آنچه مردم برایش می برند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۳

مؤ لف قدس سره : اما دو روایت اول که مضمونش با در نظر گرفتن بیان سابق ما، با آیه انطباق دارد و اما روایت سوم می خواهد یکی از مصادیق آیه را بیان کند، نه اینکه بفرماید آیه تنها در باره این اشخاص نازل شده .

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که فرمود: بین یهودیانی که گفتند خدا فقیر است با یهودیانی که انبیا را کشتند پانصد سال فاصله بود و با این حال خدای تعالی در این آیات پیغمبر کشی را به همین یهودیان نسبت داده و این بدان جهت است که یهودیان صاحب آن سخن ، به عمل زشت اجدادشان که پیغمبران را می کشتند راضی بودند.

مؤ لف قدس سره : فاصله ای که در این روایت ذکر شده ، با تاریخ میلادی موجود سازگار نیست ، و خواننده محترم می تواند به بحث تاریخی گذشته ما مراجعه نماید.

و در الدرالمثور است که ابن ابی حاتم در ذیل آیه : ((کل نفس ذائقة الموت)) از علی بن ابی طالب (صلوات الله علیه) روایت



کرده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا رحلت فرمود و عزاداری پیاشد شخصی نزد ما آمد که صدایش شنیده می شد، ولی خودش دیده نمی شد، و به ما اهل بیت گفت: ((السلام علیکم یا اهل البیت و رحمه الله و برکاته کل نفس ذائقة الموت و انما توفون اجورکم یوم القیمة))، برای هر مصیبتی نزد خدای تعالی پاداشی است و برای هر نعمتی که از دست بدهید نزد او خلفی و اثری است و برای هر چه فوت شود جبرانی است، پس بر شما باد که به خدای تعالی و اجرش و جبرانش اعتماد کنید، و تنها به او امیدوار باشید که مصیبت زده واقعی آن کسی است که ثواب خدا را (در اثر ناشکیبائی و ناشکری) از کف بدهد، آنگاه خود علی بسایرین گفت: این خضر بود.

و در همان کتاب است: که ابن مردویه از سهل بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به خدا سوگند که قطعه زمینی از بهشت که تنها به مقدار تازیانه شما باشد از تمام دنیا و آنچه در آن است بهتر است آنگاه این آیه را تلاوت کرد ((فمن زحزح عن النار و ادخل الجنة فقد فاز)).

مؤلف قدس سره: این روایت را به بعضی طرق دیگر از غیر سهل نیز نقل کرده و خواننده محترم باید بداند که در این باره یعنی در شادن نزول این آیات، روایت بسیاری هست که چون می دانیم که همه آنها، از باب تطبیق نظری است و روایان آنها با عینک تعصب نسبت به نظریات خود نگریسته اند، لذا از نقل آنها خودداری نمودیم. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۴ آیات ۱۹۹ - ۱۹۰، سوره آل عمران

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (۱۹۰) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَذَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سَبَّحَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۱۹۱) رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (۱۹۲) رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلآيْمَنِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (۱۹۳) رَبَّنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَ لَا تَخْزَنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ (۱۹۴) فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثِيَ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أخرجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ وَ أَوْذُوا فِي سَبِيلِي وَ قَتَلُوا وَ قُتِلُوا لَآ-كُفْرًا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأَدْخِلَنَّهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (۱۹۵) لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ (۱۹۶) مَتَّعَ قَلِيلًا ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ بئس الْمِهَادَ (۱۹۷) لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلَّابْرَارِ (۱۹۸) وَ إِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ حَشِيعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِبَنَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۱۹۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۵ آیات

همانا در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز روشن دلایلی است برای خردمندان. (۱۹۰) آنهايي که در هر حالت (ای ستاده و نشسته و خفتن) خدا را یاد کنند و دائم فکر در خلقت آسمان و زمین کرده و گویند پروردگارا این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریده ای پاک و منزه، ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاهدار. (۱۹۱) ای پروردگارا ما هر که را تو در آتش افکنی او را سخت خوار کرده ای و او ستمکار بوده و ستمگران را هیچ کس یاری نخواهد کرد. (۱۹۲) پروردگارا ما چون صدای منادیی را که خلق را به ایمان می خواند شنیدیم اجابت کردیم و ایمان آوردیم پروردگارا از گناهان ما در گذر و زشتی کردار ما را بپوشان و هنگام جان سپردن ما را با نیکان محشور گردان. (۱۹۳) پروردگارا ما را از آنچه به رسولان خود وعده دادی نصیب فرما و از آن محروم مگردان که وعده تو هرگز تخلف نخواهد کرد. (۱۹۴) پس خدا دعاهای ایشان را اجابت کرد که البته من که پروردگارم عمل هیچ کس از مرد و زن را بی مزد نگذارم (چه آنکه همه در نظر خدا یکسانند بعضی مردم بر بعضی دیگر برتری ندارند مگر به طاعت و معرفت) پس آنانکه از وطن خود هجرت نمودند و از دیار خویش بیرون شده و در راه خدا رنج کشیدند و جهاد کرده و کشته شدند همانا بدیهای آنان را (در پرده لطف خود) بپوشانیم و آنها را به بهشتیانی در آوریم که زیر درختانش نهرها جاری



است این پا داهی است از جانب خدا و نزد خدا است پاداش نیکو (یعنی بهشت و ملاقات خدا). (۱۹۵) ترا دنیا مغرور نکند (و غمگین نشوی) آنگاه بینی کافران شهرها را به تصرف آورده اند. (۱۹۶) دنیا متاعی اندک است و پس از این جهان منزلگاه آنان جهنم است و چقدر آنجا بد آرامگاهی است. (۱۹۷) لیکن آنان که خدا ترس و با تقوا شدند منزلگاهشان بهشتی است که زیر درختانش نه‌ها جاری است و بهشت منزل جاودانی آنها است در حالی که خدا بر آنها خوان و سفره احسان خود را گسترده و آنچه نزد خدا است برای نیکان از هر چیز بهتر است. (۱۹۸) همانا برخی از اهل کتاب کسانی هستند که به خدا و کتاب آسمانی شما و هم کتاب آسمانی خودشان ایمان آورند در حالتی که مطیع فرمان خدا بوده و آیات خدا را به بهائی اندک نفروشدند. آن طایفه اهل کتاب را نزد خدا پاداش نیکو است (که هر نیک و بد را جزائی مسلم است) و البته خدا حساب خلق را سریع و آسان خواهد کرد. (۱۹۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۶ بیان آیات

این آیات به منزله خلاصه گیری از بیان حال مؤمنین و مشرکین و اهل کتاب است که شرح حالشان در این سوره آمده بود، به این بیان که می فرماید حال ابرار نیکان از مؤمنین ذکر خدای سبحان و تفکر در آیات او و پناه بردن به دامن او از عذاب آتش و درخواست مغفرت و جنت است، خدای تعالی هم خواسته شان را بر آورد و به زودی نیز بر می آورد (این حال عمومی ایشان است)، و اما کسانی که کافر شدند حالشان این است که در دنیا در میان متاعی قلیل می لولند و در آخرت جایگاهی آتشین دارند. پس وضع مؤمنین را نباید با وضع کفار مقایسه کرد، دسته سوم اهل کتابند که از کفار استثنا شده اند البته نه همه آنها بلکه افرادی که از حق پیروی می کنند که چنین کسانی با مؤمنین هستند.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... گویا مراد از ((خلق)) کیفیت وجود و آثار و افعال از حرکت و سکون و دگرگونیهای آسمان و زمین باشد نه پیدایش آنها، در نتیجه خلقت آسمانها و زمین و اختلاف لیل و نهار مشتمل بر بیشتر آیات محسوسه خدای تعالی است و ما بیان بیشتر این معنا را در سوره بقره آیه ۱۶۴ و در تفسیر آیه هفتم همین سوره گذرانندیم و نیز معنای اولی الالباب را بیان کردیم. پاره ای از اوصاف مؤمنان

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا... یعنی کسانی که خدای تعالی را در همه احوال یاد می کنند (چه در حال قیام و چه قعود و چه دراز کشیده) و اما معنای ذکر و تفکر قبلا گذشت و حاصل معنای دو آیه این است: نظر کردن و اندیشیدن در آیات آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز در نظر کننده و اندیشنده ذکر دائمی از خدا را پدید آورد و در نتیجه صاحبان این نظر و اندیشه دیگر در هیچ حالی خدا را فراموش نمی کنند، و نیز باعث می شود که در خلقت آسمانها و زمین تفکر کنند، و به این وسیله متوجه شوند که خدای تعالی بزودی آنان را مبعوث خواهد کرد، و به همین جهت از خدای تعالی درخواست رحمتش را نموده و از او می خواهند وعده ای را که داده، در حق آنان تحقق بخشد.

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا... در این جمله، با کلمه ((هذا)) (با اینکه مفرد مذکر است) اشاره شده به آسمانها و زمین، با اینکه ((السموات)) جمع و مؤنث است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۷

و این به خاطر آن بوده که غرض در این مناجات اشاره به یک یک آسمانها جدای از هم نبوده بلکه اشاره به جهت جامع آنها، یعنی مخلوقیت آنها بوده و آسمانها و زمین در مخلوق بودن واحدند، و این اشاره نظیر اشاره ای است که در حکایت کلام ابراهیم علیه السلام آمده، آنجا که فرمود: ((فلما رأى الشمس بازغاً قال هذا ربى هذا اكبر)) که این اشاره به جرم خورشید بدان جهت که خورشید است، نشده، چون ابراهیم هنوز خورشید را نشناخته بود، و اسمش را هم نمی دانست، که چیست بلکه بدان جهت اشاره شده که شیئی است از اشیا.

و کلمه ((باطل)) به معنای هر چیزی است که در آن هدفی و غرضی معقول نباشد و به قول خدای تعالی در مثال سیل و کف آنجا

که می فرماید: ((فاما الزید فیذهب جف اء و اما ما ینفع الناس فی الارض ))، و به همین جهت اندیشمندان بعد از آنکه باطل را از عالم خلقت نفی می کنند، این معنا برایشان کشف می شود که پس بطور سلم مردم برای جزا دوباره محشور خواهند شد، و در آن عالم ستمگران کیفر خواهند دید، آن هم کیفری خوار کننده، که همان آتش باشد، و ممکن نیست کسی یا عاملی این کیفر را و مصلحت آن را باطل و یا رد کند، چون بدون حشر مسأله خلقت باطل خواهد شد، پس این است معنای اینکه می گویند ((فقنا عذاب النار ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته و ما للظالمین من انصار)).

رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا... منظور از منادی در این آیه شریفه رسول الله (صلی الله علیه و آله) است که بشر را به سوی ایمان ندا کرد، ((ان امنوا بریکم))، این جمله همان ندا را تفسیر می کند، پس کلمه ((ان))، ان تفسیری است، ((فامنا)) و چون با این کلمه اظهار ایمان کردند و در باطن این کلمه همه معارف الهی نهفته است، چون رسولی که به وی ایمان آوردند از ناحیه خدا به ایشان خبرهایی داده و از پاره ای امور از قبیل گناهان و بدیها و مردن در حال کفر و گناه ترسانیده بود و به پاره ای امور از قبیل مغفرت و رحمت خدا و جزئیات زندگی آن بهشتی که وعده اش را به بندگان مؤمن خود داده تشویق کرده بود، به همین جهت بعد از آنکه گفتند: ((فامنا)) دنبالش درخواست کردند که خدایا ما را بیامرز، ((فاغفرلنا ذنوبنا)) = و گناهان ما را از ما بریز ((و کفر عنا سیئاتنا = و ما را با ابرار و نیکان که وعده چنان بهشتی به ایشان داده ای بمیران)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۸

و نیز درخواست کردند که خدایا آن وعده بهشت و رحمتی که داده ای و رسولانت به اذن خودت ضمانتش را کردند در حق ما منجز بفرما.

پس معنای جمله: ((علی رسلک)) این است که خدایا آن وعده ای که بر رسولانت حمل کردی (و بر رسولانت نیروی تحمل بار رسالت دادی)، و رسولان هم آن وعده را از طرف تو ضمانت کردند، در حق ما منجز فرما، و معنای جمله: ((و لا تخزننا...)) این است که خدایا وعده ات را خلف مکن که اگر چنین کنی، بیچاره می شویم، و لذا دنبالش فرمود: ((انک لا تخلف المیعاد)).

از آیات مورد بحث این معنا روشن گردید که صاحبان این مناجات اعتقاد به خدا و روز جزا و مسأله نبوت انبیا را به طور اجمال از راه نظر کردن به آیات آسمانی و زمینی به دست آوردند و اما ایمان به جزئیات احکامی که پیامبر اسلام آورده از راه ایمان به رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دست آوردند پس صاحبان این مناجات بر طریق فطرتند و هر حکمی را که فطرت کند به سمع و طاعت پذیرفتند.

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ... تعبیر به کلمه ((رب)) و اضافه کردن آن بر ضمیر صاحبان مناجات، دلالت بر ثوران و فوران رحمت الهی دارد، و نیز دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان در اثر فوران رحمتش خود را عمومیت داده، می فرماید: بطور کلی عمل هیچ عاملی از شما را ضایع نمی گرداند، پس در درگاه خدا فرقی نیست بین عملی و عمل دیگر، و عاملی و عامل دیگر.

بنابراین پس اینکه در مقام تفریع فرمود: ((فالدین هاجروا و اخرجوا من ديارهم و اوذوا...)) خواست تا در مقام تفصیل اعمال صالحه برآید و ثواب هر یک را تثبیت کند، و کلمه ((واو)) در فواصل آیه برای همین تفصیل است، نه اینکه بخواهد فاصله ها را جمع کند، (کلمه ((واو)) گاهی برای تفصیل استعمال می شود و گاهی برای جمع) تا کسی خیال کند که آیه شریفه فقط در مقام شمردن ثواب شهیدان از مهاجرین است. استعمال کلمه هجرت در دوری گزیدن از گناه

و این آیه شریفه با این حال تنها اعمال نیکی را که در این سوره به آن ترغیب نموده نام می برد، یعنی ایثار دین بر وطن، تحمل اذیت در راه خدا و جهاد در راه او و ظاهرا مراد از ((مهاجرین)) در جمله: ((فالدین هاجروا)) معنایی است عمومی که شامل مهاجرت و دوری از شرک و هم دوری از فامیل و هم دوری از گناه می شود، چون اولاً کلمه ((هاجروا)) را مطلق آورده و ثانیاً در مقابل آن مسأله اخراج از دیار را ذکر کرده که همان هجرت به معنای اخص است و ثالثاً دنبال مسأله هجرت فرموده: ((لاکفرن عنهم سیئاتهم...)) و کلمه سیئات در اصطلاح قرآن کریم به معنای گناهان صغیره است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۳۹

پس معلوم می شود که مراد از مهاجرین کسانی هستند که از گناهان کبیره اجتناب و یا توبه می کنند، و خدا هم از گناهان صغیره آنان صرف نظر می کند (دقت بفرمائید). کامروایی و بهروزی کفار فریبتان ندهد

لَا يَغْرَنُكَ تَقَلُّبُ... این جمله به منزله بر طرف کردن ایرادی است که ممکن است کسی بکند، و بگویند وقتی حال مؤمنین چنین حالی باشد قهرا باید کافران نقطه مقابل آن را داشته باشند با اینکه می بینیم کفار عیشی مرفه و حیاتی پر زرق و برق و معاشی فراوان دارند در پاسخ خطاب به رسول گرامیش فرموده: ((لا- یغرنک...)) و مقصودش توجه دادن عموم مردم است به اینکه از تقلب کفار در بلاد و از اینکه به اصطلاح همه جا خرشان می رود فریب نخورند که کفار هر چه دارند متاعی است قلیل و بی دوام. لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ... کلمه ((نزل)) به معنای طعام و شراب و سایر مایحتاجی است که برای مسافر قبل از آمدنش فراهم می کنند و مراد از کسانی که چنین وضعی دارند ابرار است بدلیل آخر آیه که می فرماید: آنچه نزد خدا است بهتر است برای ابرار و نیکان و همین مؤید گفتار ما است که گفتیم آیه قبلی در مقام رفع و پیشگیری از یک توهم بیجا است.

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ... مراد از این آیه این است که بعضی از اهل کتاب در حسن ثواب با مؤمنین شریک هستند و غرض از گفتن این معنا آن است که بفرماید سعادت اخروی جنسیه نیست تا منحصر به یک طبقه و یا دودمان باشد و اهل کتاب به آن نرسند هر چند که ایمان هم بیاورند بلکه داشتن و نداشتن آن دایر مدار ایمان به خدا و به رسولان او است اگر آنها هم ایمان بیاورند جزء مؤمنین می شوند و با آنان یکسانند.

در این آیه خدای تعالی آن صفت نکوهیده را که در آیات قبل اهل کتاب را به خاطر آن ملامت و مذمت می کرد یعنی صفت تفرقه بین رسولان خدا را از این دسته اهل کتاب نفی کرده در آنجا می فرمود اهل کتاب بین رسولان خدا فرق گذاشتند و میثاق خدا را کتمان کردند یعنی عهدی که سپرده بودند تا آیات خدا را بیان کنند از یاد بردند و آیات خدا را بیان نکردند تا با این کتمان خود بهای اندکی به دست آورند و در آیه مورد بحث در باره این دسته از اهل کتاب می فرماید: هم بدانچه بر شما نازل شده ایمان دارند و هم بدانچه بر اهل کتاب نازل شده و خلاصه کلام اینکه در برابر خدای تعالی خاشعند و نمی خواهند با آیات خدا منافع مادی بی ارزش را به دست آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۰ بحثی فلسفی و یک مقایسه (بین مقام زن در اسلام و در آئین های دیگر)

مشاهده و تجربه این معنا را ثابت کرده که مرد و زن دو فرد از یک نوع و از یک جوهرند جوهری که نامش انسان است چون تمامی آثاری که از انسانیت در صنف مرد مشاهده شده در صنف زن نیز مشاهده شده است (اگر در مرد فضائلی از قبیل سخاوت شجاعت علم خویشتن داری و امثال آن دیده شده در صنف زن نیز دیده شده است) آن هم بدون هیچ تفاوت بطور مسلم ظهور آثار نوع دلیل بر تحقق خود نوع است پس صنف زن نیز انسان است بله این دو صنف در بعضی از آثار مشترک (نه آثار مختصه از قبیل حامله شدن و امثال آن) از نظر شدت و ضعف اختلاف دارند ولی صرف شدت و ضعف در بعضی از صفات انسانیت باعث آن نمی شود که بگوئیم نوعیت در صنف ضعیف باطل شده و او دیگر انسان نیست. و با این بیان روشن می شود که رسیدن به هر درجه از کمال که برای یک صنف میسر و مقدور است برای صنف دیگر نیز میسر و ممکن است و یکی از مصادیق آن استکمالهای معنوی کمالاتی است که از راه ایمان به خدا و اطاعت و تقرب به درگاه او حاصل می شود با این بیان کاملاً روشن می شود که در افاده این بحث بهترین کلام و جامع ترین و در عین حال کوتاه ترین کلام همین عبارت: ((انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض)) است و اگر خواننده محترم این کلام را با کلامی که در تورات در این باره وارد شده مقایسه کند برایش روشن می گردد که قرآن کریم در چه سطحی است و تورات در چه افقی! در سفر جامعه تورات آمده: من و دلم بسیار گشتیم (من با کمال توجه بسیار گشتم) تا بدانم از نظر حکمت و عقل جرثومه شر یعنی جهالت و حماقت و جنون چیست و کجا است؟ دیدم از مرگ بدتر و تلخ تر زن است که خودش دام و قلبش طناب دام است و دستهایش قید و زنجیر است

تا آنجا که می‌گوید من در میان هزار نفر مرد یک انسان پیدا می‌کنم اما میان هزار نفر زن یک انسان پیدا نمی‌کنم.

بیشتر امت‌های قدیم نیز معتقد بودند که عبادت و عمل صالح زن در درگاه خدای تعالی پذیرفته نیست در یونان قدیم زن را پلید و دست پرورده شیطان می‌دانستند و رومیان و بعضی از یونانیان معتقد بودند که زن دارای نس مجرد انسانی نیست و مرد دارای آن هست و حتی در سال ۵۸۶ میلادی در فرانسه کنگره‌ای تشکیل شد تا در مورد زن و اینکه آیا زن انسان است یا خیر بحث کنند!

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۱

بعد از بگو مگوها و جر و بحث‌های بسیار به این نتیجه رسیدند که بله زن نیز انسان است اما نه چون مرد انسانی مستقل بلکه انسانی است مخصوص خدمت کردن بر مردان و نیز در انگلستان تا حدود صد سال قبل زن جزء مجتمع انسانی شمرده نمی‌شد و خواننده عزیز اگر در این باب به کتابهایی که درباره آراء و عقاید و آداب ملت‌ها نوشته شده مراجعه کند به عقایدی عجیب برمی‌خورد. بحث روایتی (درباره تفکر در خلق خدا و شاءنزول آیات گذشته)

در الدرالمنثور است که ابو نعیم در کتاب حلیه خود از ابن عباس روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در خلق خدا تفکر کنید ولی در خود خدا تفکر مکنید.

مؤلف قدس سره: در الدرالمنثور این معنا را به طریقی دیگر از عده‌ای از صحابه از قبیل عبدالله بن سلام و ابن عمر از آن جناب نقل کرده و از طرق شیعه نیز این روایت نقل شده و منظور از تفکر در خود خدا و یا بنابه روایتی دیگر تفکر در ذات خدا تفکر در کنه ذات او است که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرمود: ((و لا یحیطون به علما)) یعنی خلق نمی‌تواند احاطه علمی به خدا پیدا کند (دلیلش هم بسیار بدیهی است و آن این است که مخلوق گنجایش درک خالق را ندارد او در باره خدا هر تصویری بکند مخلوق خودش است نه خالقش) و اما صفات خدای تعالی قرآن کریم بهترین شاهد است بر این که می‌توان خدای تعالی را از راه صفاتش شناخت و نه تنها می‌توان بلکه در آیاتی بسیار تشویق به این کار نیز شده است.

و در همان کتاب است که ابوالشیخ در کتاب عظمت از ابی هریره روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: یک ساعت تفکر و اندیشیدن از شصت سال عبادت کردن بهتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۲

مؤلف قدس سره: و در بعضی از روایات آمده: بهتر است از عبادت یک شب و در بعضی دیگر آمده: عبادت یک سال و این معنا از طرق شیعه نیز روایت شده.

و از طرق اهل سنت این نیز روایت شده که آیه: ((فاستجاب لهم ربهم)) درباره ام سلمه نازل شده که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشته بود: یا رسول خدا چرا نشنیدم خدای تعالی از هجرت زنان یاری کرده باشد؟ در پاسخ از گلایه او این آیه نازل شد که خلاصه من عمل هیچ عاملی را ضایع نمی‌گردانم چه مرد باشد و چه زن.

و از طرق شیعه روایت آمده که آیه: ((فالدین هاجروا و اخرجوا...)) درباره علی علیه السلام نازل شد که فواطم یعنی فاطمه بنت اسد (مادر علی) (علیه السلام) و فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (که بعدا همسرش شد) و فاطمه دختر زبیر را با خود حرکت داد و به سوی مدینه هجرت کرد و در ضحجان ام ایمن و چند نفر از مؤمنین ناتوان به آن جناب ملحق شدند و به اتفاق حرکت کردند در حالی که در همه حالات ذکر خدا می‌گفتند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ملحق شدند و این آیه در حقشان نازل گردید.

و از طرق اهل سنت روایت شده که آیه نامبرده در باره همه مهاجرین نازل شده و نیز نقل شده که آیه: ((لا یغرنک تقلب...)) تا آخر آیات مورد بحث در این باره نازل شد که بعضی از مؤمنین با خود گفته بودند: ((ای کاش ما هم زدگی کفار را می‌داشتیم)) که چه زندگی خوشی دارند. و نیز روایت شده که آیه ((و ان من اهل الکتاب...)) در باره نجاشی (پادشاه حبشه) و چند نفر از یارانش نازل شده همان نجاشی که وقتی در حبشه از دنیا رفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه بر او درود فرستاد بعضی

از منافقین اعتراض کردند که چگونه بر او درود می فرستد با اینکه نجاشی بر دین او نبود در پاسخ این آیه نازل شد: ((و ان من اهل الكتاب...)). پس همه این روایات در این صدد است که آیات را بر یک سلسله قصه ها تطبیق کند در حالی که هیچیک از این قصه ها سبب حقیقی نزول آیه نیست. آل عمران

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۳ آیه ۲۰۰، سوره آل عمران

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۲۰۰)

ترجمه آیه

ای اهل ایمان در کار دین صبور باشید و یکدیگر را به صبر و مقاومت سفارش کنید و مهیا و مراقب کار دشمن بوده و خدا ترس باشید باشد که پیروز و رستگار گردید. (۲۰۰)

بیان آیه

این آیه به منزله خلاصه گیری از بیان مفصلی است که در سوره آمده و می خواهد از آن آیات برای ما نتیجه گیری نماید.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا... امرهائی که در این آیه آمده یعنی امر ((اصبروا)) و ((صابروا)) و ((رابطوا)) و ((اتقوا)) همه مطلق و بدون قید است در نتیجه صبرش، هم شامل صبر بر شدائد می شود و هم شامل صبر در اطاعت خدا و همچنین صبر بر ترک معصیت و بهر حال منظور از آن صبر تک تک افراد است چون دنبالش همین صبر را به صیغه ((مفاعله صابروا))

آورده که در مواردی استعمال می شود که ماده فعل بین دو طرف تحقق می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۴  
و مصابره عبارت است از اینکه جمعیتی به اتفاق یکدیگر اذیت ها را تحمل کنند و هر یک صبر خود را به صبر دیگری تکیه دهد و در نتیجه برکاتی که در صفت صبر هست دست به دست هم دهد و تاءثیر صبر بیشتر گردد و این معنا امری است که هم در فرد (اگر نسبت به حال شخصی او در نظر گرفته شود) محسوس است و هم در اجتماع (اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون او در نظر گرفته شود) چون باعث می شود که تک تک افراد نیروی یکدیگر را به هم وصل کنند و همه نیروها یکی شود و انشاءالله به زودی بحثی مفصل در این باره در جای خودش خواهیم کرد.

وَ رَابِطُوا مرابطه از نظر معنا اعم از مصابره است چون مصابره عبارت بود از وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شدائد و مرابطه عبارت است از همین وصل کردن نیروها اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شدائد بلکه همه نیروها و کارها در جمیع شؤون زندگی دینی چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی.

و چون مراد از مرابطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد و اگر مرابطه نباشد گو اینکه صبر من و تو به تنهایی و علم من و توبه تنهایی و هر فضیلت دیگر افراد به تنهایی سعادت آور هست ولی بعضی از سعادت را تاءمین می کند و بعضی از سعادت سعادت حقیقی نیست، به همین جهت دنبال سه جمله: ((اصبروا و صابروا و رابطوا)) اضافه کرد: ((و اتقوا الله لعلکم تفلحون)) که البته منظور از این فلاح هم فلاح تام حقیقی است. گفتاری پیرامون مرابطه در جامعه اسلامی ۱ انسان و اجتماع انسان در میان تمامی جانداران موجودی است که باید اجتماعی زندگی کند و این مطلب احتیاج به بحث زیاد ندارند چرا که فطرت تمامی افراد انسان چنین است یعنی فطرت تمام انسانها این معنا را درک می کند و تا آنجا هم که تاریخ نشان داده هر جا بشر بوده اجتماعی زندگی می کرده و آثار باستانی هم (که از زندگی قدیمی ترین بشر آثاری بدست آورده) این مطلب را ثابت می کند.

قرآن کریم هم با بهترین بیان در آیاتی بسیار از این حقیقت خبر داده از قبیل آیه: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۵

و آیه: ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا، و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا)) و آیه: ((بعضکم من بعض)).

و آیه: ((و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا)) و آیاتی دیگر که خواننده عزیز برای درک هر یک از این آیات و نحوه دلالتشان لازم است به تفسیر یک یک آنها در این کتاب مراجعه کند. ۲ انسان و رشد و نمو او در اجتماع اجتماعی انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و آنچه که مربوط به او است از روز آغاز پیدایش به صورت کامل تکون نیافته تا کسی خیال کند که اجتماع نمو و تکامل نمی پذیرد نه در کمالات مادی و نه در کمالات معنوی بلکه اجتماعی شدن انسان هم مانند سایر امور روحی و ادراکیش دوش به دوش آنها تکامل پذیرفته هر چه کمالات مادی و معنوی بیشتر شده اجتماعش نیز سامان بیشتری به خود گرفته است و مسلما انتظار نمی رود که این یک خصوصیت از میان همه خصوصیات و خواص انسانیت مستثنا باشد یعنی خصوص اجتماعی بودنش از همان اول پیدایشش بطور کامل تحقق یافته باشد و اجتماع امروزی با اجتماع روز اول خلقتش هیچ فرق نکرده باشد بلکه این خصیصه انسان مانند سایر خصائصش که بنحوی با نیروی علم و اراده او ارتباط دارند تدریجا بسوی کمال در حرکت بوده و کم کم در انسان تکامل یافته است.

و آنچه بعد از دقت و تأمل در حال این نوع از موجودات یعنی انسان روشن می شود این است که اولین اجتماع و گردهمائی که در بشر پیدا شده گرد همآئی منزلی از راه ازدواج بوده چون عامل آن یک عامل طبیعی بوده است که همان جهاز تناسلی (که زن و مرد هر کدام جهاز تناسلی مخصوص به خود را دارند) است و این خود قوی ترین عامل است برای اینکه بشر را به اجتماع خانوادگی وادار نماید زیرا معلوم است که این دو دستگاه هر یک بدون دیگری بکار نمی افتد به خلاف مثلا جهاز هاضمه که اگر فرض کنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۶

در محلی و زمانی یک فرد انسان تک و تنها باشد می تواند با جویدن برگ و میوه درختان تغذی کند ولی نمی تواند به تنهایی فرزندی از خود منشعب سازد و همچنین دستگاههای دیگری که در بدن انسان تعبیه شده برای بکار افتادنش نیازی به انسانهای دیگر ندارد و تنها جهاز تناسلی است که باید در بین دو نفر مشترکا بکار بیفتد دو نفر از جنس مخالف (یعنی یک مرد و یک زن). بعد از تشکیل اجتماع کوچک یعنی خانواده یک مشخصه دیگر بشری خود نمائی کرد که ما در مباحث گذشته این کتاب آن مشخصه را استخدام نامیدیم یعنی اینکه هر انسانی بخواهد به وسیله انسانی و یا انسانهایی دیگر حوائج خود را بر آورد و سلطه خود را گسترش دهد آنگاه برایش ممکن است که اراده خود را بر آن انسانها تحمیل کند تا هر چه او می خواهد آنها بکنند و رفته رفته این خصیصه به صورت ریاست جلوه کرد ریاست در منزل ریاست در عشیره (فامیل) ریاست در قبیله ریاست در امت.

این هم طبیعی است که ریاست در بین چند انسان نصیب آن کسی می شده که از سایرین قوی تر و شجاع تر بوده و همچنین مال و اولاد بیشتری داشته و همچنین نسبت به فنون حکومت و سیاست آگاه تر بوده و آغاز ظهور بت پرستی هم همین جا است یعنی پرستش و خضوع انسانها در برابر یک انسان از همین جا شروع شد تا در آخر برای خود دینی مستقل گردید و ما انشاءالله العزیز در آینده در این باره بحثی کامل خواهیم کرد.

(و لذا به اصل مطلب برگشته و می گوئیم) مشخصه اجتماع به تمام انواعش چه اجتماع خانوادگی و چه غیر آن هر چند که هیچگاه در این ادوار بشری از بشر جدا نبوده حتی برهه ای از زمان هم سراغ نداریم که انسان فردی زندگی کرده باشد و لیکن این نیز بوده که انسان این رقم زندگی را از زندگی فردی انتخاب نکرده و برای انتخاب آن بطور تفصیل مصلحت ها و خوبیهای آن را نسنجیده بلکه (همانطور که قبلا گفته شد ضرورت وجود دستگاه تناسلی او را برای اولین بار به ازدواج یعنی اولین قدم در تشکیل اجتماع وا داشته (و قهرا مجبور شده قدمهای دیگر را نیز بردارد) و اما پی بردن به خوبیهای آن و اینکه چگونه اجتماعی بهتر است؟ به تدریج و به تبع پیشرفت سایر خواص بشری رشد و نمو کرده نظیر خصیصه استخدام و خصیصه دفاع و... اولین باری که بشر متوجه منافع و مصالح اجتماع شد زمان بعثت اولین پیامبر الهی بود

و قرآن کریم خبر داده که اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماع شد و بطور تفصیل (و نه ناخود آگاه) به مصالح آن پی برد و در



صدد حفظ آن مصالح بر آمد. زمانی بود که برای اولین بار پیغمبری در میان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت. جان کلام این است که: به وسیله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید این مطلب را از آیات زیر استفاده می کنیم که می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۷

((و ما کان ث الامه واحده فاختلّفوا)).

و نیز می فرماید: ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق ، لیحکم بین الناس فیما اختلفوا)) چون این دو آیه چنین خبر می دهد که انسان در قدیم ترین عهدش امتی واحده و ساده و بی اختلاف بوده سپس (بخاطر همان غریزه استخدام که گفتیم) اختلاف در بین افرادش پیدا شد و اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجامید لذا خدای تعالی انبیا را بر انگیخت و با آنان کتاب فرستاد تا به وسیله آن کتاب اختلافها را بر طرف کنند و دوباره به وحدت اجتماعیشان بر گردانند و این وحدت را به وسیله قوانینی که تشریح فرموده حفظ کنند.

و نیز در آیه ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک ، و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ، ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه)) خبر می دهد که: و با این کلام خود خبر داده از اینکه رفع اختلاف از بین مردم و ایجاد اتحادشان در کلمه تنها و تنها از راه دعوت به اقامه دین و اتحادشان در دین واحد تحقق می یابد پس تنها دین است که ضامن اجتماع صالح آنان است .

و آیه نامبرده همین دعوت را (یعنی دعوت انسانهای اولیه را به اجتماع و اتحاد) به صورت دعوت به اقامه دین و متفرق نشدن مردم در آن پیشنهاد کرده پس تنها ضامن اجتماع صالح دین است .

و این آیه بطوری که ملاحظه می فرمائید این دعوت را (یعنی دعوت به اجتماع و اتحاد را) از نوح علیه السلام حکایت کرده که قدیم ترین انبیا صاحب کتاب و شریعت است و بعد از آن جناب از ابراهیم و آن گاه از موسی و سپس از عیسی (علیه السلام) حکایت کرده با اینکه در شریعت نوح و ابراهیم علیهما السلام عدد انگشت شماری از احکام تشریح شده بود و از این چهار پیامبر (که نام برده شده) موسی علیه السلام شریعتی وسیع تر آورده و بطوری که قرآن کریم خبر می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۸

و از ظاهر انجیل های مسیحیان هم برمی آید عیسی علیه السلام نیز تابع شریعت آن جناب بوده (چون در سابق گفتیم که شریعت آن جناب بیشتر برای بر داشتن امور قدغن و تحلیل نمودن آن امور را داشته است که خدای تعالی به عنوان گوشمالی آنها را بر بنی اسرائیل حرام کرده بود) و شریعت موسی علیه السلام هم بطوری که گفته شده بیش از حدود ششصد حکم نداشته .

پس روشن گردید که دعوت به اجتماع دعوتی مستقل و صریح بوده که تنها از ناحیه مقام نبوت شروع شده و آغازگر آن انبیا علیهم السلام بوده اند و آن را در قالب دین به بشر پیشنهاد کرده اند به شهادت اینکه هم قرآن بدان تصریح نموده و هم تاریخ آن را تصدیق کرده است که ان شاء الله بحث تاریخی می آید. ۳- اسلام و عنایتش به امر اجتماع

هیچ شکی نیست در اینکه اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت اعلام کرده و در هیچ شائنی از شئون بشری مسأله اجتماع را مهمل نگذاشته ، و تو خواننده عزیز اگر بخواهی بیش از پیش نسبت به این معنا آگاه شوی ، می توانی از این راه وارد شوی که نخست اعمال انسانها را دسته بندی کنی و بفهمی که دامنه اعمال انسان چقدر وسیع است و اعتراف کنی که چگونه فکر آدمی از شمردن آنها و تقسیماتی که به خود می گیرد به اجناس و انواع و اصنافی که منشعب می شود عاجز است و از سوی دیگر در این معنا بیندیشی که چگونه شریعت الهیه اسلام آنها را شمرده و به همه آنها احاطه یافته و چگونه احکام خود را بطور شگفت آوری بر آن اعمال بسط و گسترش داده (بطوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم نگذاشته) آنگاه در این بیندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب های اجتماعی ریخته آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماع را به نهایت درجه امکان در کالبد احکامش دمیده .

سپس آنچه دستگیرت شده با آنچه از سایر شرایع حقه که قرآن نیز به شائن آنها اعتنا ورزیده مقایسه کنی یعنی با شرایع و احکامی که نوح و ابراهیم و موسی و عیسی آورده بسنجی نسبت اسلام و آن شرایع به دست می آید و در نتیجه به مقام و منزلت اسلام پی میبری .

و اما آن شرایعی که در سایر ادیان است و اسلام اعتنائی به آنها نکرده مانند احکامی که در کیش بت پرستان و صائبان و پیروان مانی و مجوسیان و سایرین به آنها معتقدند وضع روشن تری دارد که قابل مقایسه با احکام اسلام نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۴۹

و اما امت های قدیم چه متمدن و چه غیر متمدن تاریخ چیزی از وضع آنان ضبط نکرده ولی این مقدار را می دانیم که تابع موروثی های قدیم ترین عهد انسانیت بوده اند آنها نیز به حکم اضطرار جامعه تشکیل داده و به حکم غریزه به استخدام یکدیگر پرداختند و در آخر افراد تحت یک جمعی اجتماع کرده اند و آن جمع عبارت بوده از حکومتی استبدادی و سلطه پادشاهی و اجتماعشان هم عبارت بوده یا از اجتماعی قومی و نژادی و یا اجتماعی وطنی و اقلیمی که یکی از این چند عامل وحدت همه را در تحت رایت و پرچم شاه و یا رئیسی جمع می کرده و راهنمای زندگیشان هم همان عامل وراثت و اقلیم و غیر این دو بوده نه اینکه به اهمیت مسأله اجتماع پی برده و در نتیجه نشسته باشند و پیرامون آن بحثی یا عملی کرده باشند حتی امتهای بزرگ یعنی ایران و روم هم که در قدیم بر همه دنیا سیادت و حکومت داشتند تا روزگاری هم که آفتاب دین خدا در بشر طلوع کرد و اشعه خود را در اطراف و اکناف می پراکند به این فکر نیفتادند که چرا تشکیل اجتماع دهیم و چه نظامی اجتماعی بهتر از نظام امپراطوری است؟ بلکه به همان نظام قیصری و کسروی خود دلخوش و قانع بودند و رشد و انحطاط جامعه شان تابع لوای سلطنت و امپراطوریشان بود هر زمانی که امپراطوریشان قوی و قدرتمند بود جامعه هم نیرومند بود هر زمان که رشد امپراطوری متوقف می شد رشد جامعه نیز متوقف می شد.

بله در نوشته هائی که از حکمای خود به ارث برده بودند از قبیل نوشته های سقراط و افلاطون و ارسطو و غیر اینها بحث هائی اجتماعی یافت می شود و لیکن تنها نوشته ها و اوراقی است که هرگز مورد عمل واقع نشده و مثلثائی است ذهنی که هرگز در مرحله خارج پیاده نگشته است و تاریخ آن زمان که برای ما به ارث رسیده بهترین شاهد بر صدق گفتار ما است .

پس درست است که بگوئیم : اولین ندائی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از کنج اهمال و زاویه تبعیت حکومتها خارج نموده و موضوعی مستقل و قابل بحث حساب کند ندائی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا (صلی الله علیه و آله) افضل الصلوه والسلام سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده پیروی کنند مانند آیات زیر که می فرماید: ((و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۰

((و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا)) تا آنجا که به مسأله حفظ مجتمع از تفرق و انشعاب اشاره نموده و می فرماید: ((و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون ، و لا تکنوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البینات .))

((ان الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا لست منهم فی شیء)) و آیاتی دیگر که بطور مطلق مردم را به اصل اجتماع و اتحاد دعوت می کند.

و در آیاتی دیگر دعوت می کند به تشکیل اجتماعی خاص یعنی خصوص اجتماع اسلامی بر اساس اتفاق و اتحاد و به دست آوردن منافع و مزایای معنوی و مادی آن مانند آیه شریفه : ((انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم)) و آیه : ((و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم)) و آیه : ((و تعاونوا علی البر و التقوی)) و آیه : ((و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف

و ینھون عن المنکر)) که انشاءالله توضیح مختصری برای این مطلب خواهد آمد. ۴- رابطه ای که اسلام بین فرد و اجتماع قائل است در هیچ دینی و ملتی سابقه ندارد

این معنا در سراپای عالم صنع به چشم می خورد که نخست اجزائی ابتدائی خلق می کند که آن اجزا هر یک برای خود آثار و خواص خود را دارد و سپس چند جزء از آن اجزا را با هم ترکیب نموده (با همه تفاوت ها و جدائی ها که در آنها هست هماهنگ و هم آغوششان می سازد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۱

و از آن هم آغوش شده فوایدی نو اضافه بر فوایدی که در تک تک اجزا بود به دست می آورد.

مثلاً- انسان که یکی از موجودات عالم است اجزائی و اجزایش ابعاضی دارد و اعضائی و اعضایش قوائی دارد که برای هر یک از آنها فوایدی مادی و روحی جداگانه است که اگر همه دست به دست هم دهند قوی و عظیم می شوند همانطور که تک تک آنها وزن کمتری و رویهمشان وزن بیشتری دارد آثار و فوائد تک تک و مجموعشان نیز همین اختلاف را دارد وقتی دست به دست هم دهند در این سو و آن سو شدن و از این سو بدان سو برگشتن و در سایر فوائد قوی تر می شوند و اگر هماهنگی نداشته باشند هر یک تنها کار خودش را می کند گوش می شنود و چشم می بیند و ذائقه می چشد و اراده عضوی را که بخواهد بکار می اندازد و به حرکت در می آورد ولی رویهم آنها از جهت وحدتی که در ترکیب پیدا می کنند تحت فرمان و سیطره یک حاکم در می آیند که همان انسان است و در این هنگام است که فوایدی از آن اعضا و قوا بدست می آید که از تک تک آنها و از اجزای یک یک آنها بدست نمی آمد فواید بسیار زیادی که یا از قبیل افعالند و یا از مقوله انفعالها (در موجودات خارج اثر می گذارند و یا از آن موجودات متاثر می شوند) فوائد بسیاری که یا روحی هستند و یا مادی و یکی از آن فوائد این است که در اثر هماهنگی اعضا یک فایده چند فایده می شود برای اینکه ماده انسانیت مثلاً- نطفه ای که بعدها انسان می شود وقتی انسانی کامل شد می تواند مقداری از ماده خودش را از خود جدا کند و آنرا با تربیت انسان تمام عیاری مانند خود بسازد انسانی که مانند پدرش عمل کند هر چه از افعال مادی و روحی که از پدرش سر می زند از او هم سر بزند.

پس افراد انسان با همه کثرتی که دارد یک انسان هستند و افعال آنها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد از نظر نوع یک عمل است که به اعمالی متعدد تقسیم می شود نظیر آب دریا که یک آب است ولی وقتی در ظرف های بسیاری ریخته می شود چند آب می شود پس این آبها که از نظر عدد بسیارند از نظر نوع یک آبند و در عین اینکه یک نوعند آثار و خواص بسیار دارند و این آثار بسیار وقتی آبها یکجا جمع می شوند قوت و عظمت پیدا می کنند.

اسلام هم افراد نوع بشر را در تربیت و در هدایتش بسوی سعادت حقیقی اش این معنای حقیقی را در نظر گرفته معنائی که چاره ای از اعتبارش نیست و در این باره فرموده: ((و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۲

و نیز فرموده ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی)).

و نیز فرموده: ((بعضکم من بعض)). هویت و شخصیت مستقل برای اجتماع در اسلام

و این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد خواه ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می شود کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند و در نتیجه غیر از وجود تک تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند یک وجودی دیگر پیدا می شود بنام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی تر پیدا می شود بنام آثار اجتماع.

(صد هزاران خیط یکتا را نباشد قوتی چون به هم برتافتی اسفند یارش نگسلد مترجم) و به همین جهت قرآن کریم غیر از آنچه که برای افراد هست وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است مثلاً درباره

عمر و اجل امت ها می فرماید: ((و لكل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعه و لا يستقدمون)).

و درباره کتاب خاص بهر امتی می فرماید: ((كل امه تدعى الى كتابها)).

و درباره درک و شعور هر امتی می فرماید: ((زینا لكل امه عملهم)). و درباره عمل بعضی از امتها فرموده: ((منهم امه مقتصده)).

و درباره طاعت امت فرموده: ((امه قائمه يتلون آيات الله)).

و درباره معصیت امتها فرموده: ((و همت كل امه برسولهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليد حضوا به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب

(( یعنی هر امتی در صدد برآمد تا رسول خود را دستگیر کنند و با باطل علیه حق مجادله کردند تا شاید به وسیله آن حق را از بین

ببرند در نتیجه من آنها را به عذاب خود گرفتیم و چه عقابی بود که بر سرشان آوردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۳

و نیز درباره خلاف کاری امت فرموده: ((و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بينهم بالقسط)).

و از همین جا است که می بینم قرآن همان عنایتی را که به داستان اشخاص دارد به داستان و تاریخ امت ها نیز دارد بلکه اعتنایش به

تواریخ امتها بیشتر است برای اینکه در عصر نزول قرآن آنچه از تاریخ بر سر زبانها بود تنها احوال پادشاهان و رؤسای امتها بود و

ناقلین تاریخ هیچ در صدد ضبط احوال امتها و تواریخ جوامع نبودند شرح حال جوامع تنها بعد از نزول قرآن باب شد آن هم بعضی

از مورخین مانند مسعودی و ابن خلدون متعرض آن شدند تا آنکه تحول فکری اخیر در تاریخ نگاری پدیدار شد و به جای

پرداختن به شرح حال اشخاص به شرح حال امتها پرداختند و بطوری که می گویند اولین کسی که این روش را باب کرد ((اگوست

کنت فرانسوی)) متوفی در سال ۱۸۵۷ میلادی بوده است.

و خلاصه اینکه لازمه آنچه در این باره اشاره کردیم این است که هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند

قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است بر قوا و خواص فردی غلبه کند و همینطور هم هست چون لازمه قوی تر بودن

یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند علاوه بر اینکه حس و تجربه هم همین را اثبات می کند و بر این معنا

(یعنی غلبه قوه او خواص فاعله جامعه و قوا و خواص منفعله آن بر قوا و خواص فاعله و منفعله فرد) شهادت می دهد مثلاً وقتی

جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعله خود را به کار بگیرد یک فرد نمی تواند با نیروی

خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند مثلاً در جنگها و هجومهای دسته جمعی اراده یک فرد نمی تواند با اراده جمعیت معارضه

نماید بلکه فرد چاره ای جز این ندارد که تابع جمع شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید حتی می توان گفت اراده

جامعه آن قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می کند.

و همچنین آنجا که قوا و خواص منفعله جامعه به کار می افتد مثلاً- خطری عمومی از قبیل شکست در جنگ یا شروع زلزله و یا

وجود قحطی و وبا او را وادار به فرار می سازد و یا رسوم متعارفه باعث می شود که از ترک عملی شرم کند و یا عادت قومی جامعه

را وادار می سازد به اینکه فرم مخصوصی از لباس بپوشد در همه این انفعالات عمومی یک فرد نمی تواند ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۴ صفحه ۱۵۴

منفعل نشود بلکه خود را ناچار می بیند به این که از جامعه پیروی کند حتی در این دو حال که گفته شد فعل و انفعال اجتماع شعور

و فکر را از افراد و اجزا خود سلب می کند. علت اهتمام شدید اسلام به شائن اجتماع

و همین معنا ملاک اهتمام اسلام به شائن اجتماع است اهمی که تاکنون ندیده و ابدا نیز نخواهیم دید که نظیرش در یکی از

ادیان و در یکی از سنن ملت های متمدن یافت شود (هر چند که ممکن است خواننده محترم این دعوی ما را نپذیرد).

علت این شدت اهتمام هم روشن است برای اینکه وقتی تربیت و رشد اخلاق و غرائز در یک فرد انسان که ریشه و مبدا تشکیل

اجتماع است مؤثر واقع می شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و گرنه از آنجائی که گفتیم قدرت نیروی جامعه فرد را

در خود مستهلک می کند اگر اخلاق و غرائز جامعه با این تربیت ضدیت کند یا تربیت ما اصلاً مؤثر واقع نمی شود و یا آن قدر

ناچیز است که قابل قیاس و اندازه گیری نیست (و مثل این می ماند که ما بخواهیم یک ماهی قزل آلا را در آب شور تربیت کنیم که اگر در همان روزهای اول ماهی کوچولوی ما از بین نرود تربیت ما آنطور که باید و آنطور که به زحمات ما بیارزد مؤثر واقع نمی شود ((مترجم)).

به همین جهت است که اسلام مهم ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج و جهاد و نماز و انفاق را و خلاصه تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داد و علاوه بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده و علاوه بر اینکه فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده برای حفظ وحدت اجتماعی هدف مشترکی برای جامعه اعلام نموده و معلوم است که کل جامعه هیچوقت بی نیاز از هدف مشترک نیست و آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا و این خود یک پلیس و مراقب باطنی است که همه نیت ها و اسرار باطنی انسان را کنترل می کند تا چه رسد به اعمال ظاهریش پس در حکومت اسلامی اگر مأمورین حکومتی که گفتیم موظف به دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکرند اطلاعی از باطن افراد نداشته باشند باطن ها بی پلیس و بدون مراقب نمانده اند و به همین جهت گفتیم اهتمام به امر اجتماع در حکومت و نظام اسلامی بیش از هر نظام دیگر است . ۵ - آیا سنت اجتماعی اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد؟

ممکن است خواننده محترم بگوید: گیرم دعوی شما حق باشد یعنی نظام اجتماعی عالی ترین نظام و نظر اسلام در پدید آوردن جامعه ای صالح پیشرفته ترین و متقن ترین و اساسی ترین نظریه ها باشد و حتی از نظریه جوامع پیشرفته عصر حاضر نیز متقن تر باشد ولی وقتی ضامن اجرا ندارد چه فایده؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۱۵۵

و دلیل نداشتنش همین است که در طول چهارده قرن به جز چند روزی در همان اوائل بعثت نتوانست خود را حفظ کند و جای خود را به قیصریت و کسرویت داد و حکومتش به صورت حکومتی امپراطوری در آمد آن هم بصورت ناهنجارترین و فجیع ترین وضعش و اعمالی را مرتکب شد که امپراطوریهای قبل از او هرگز مرتکب نشده بودند به خلاف حکومت زائیده شده از تمدن غرب که همواره روی پای خود ایستاده هیچ تغییر ماهیتی نداده است .

و همین خود دلیل بر این است که تمدن غربی ها پیشرفته ترین تمدن و نظام اجتماعیشان متقن ترین و مستحکم ترین نظام است که سنت اجتماعی و قوانینش بر اساس خواست مردم و هر پیشنهادی است که مردم از روی طبیعت و هوا و هوسهای خود می کنند و در این باره معیار آن را خواست اکثریت و پیشنهاد آنان قرار داده چون اتحاد و اجتماع کل جامعه در یک خواست به حسب عادت محال است (و هیچ نظامی نمی تواند آنچه را می کند مطابق میل کل جامعه باشد از سوی دیگر تحمیل خواست اقلیت بر اکثریت هم معقول نیست) و غلبه اکثر بر اقل سنتی است که در طبیعت نیز مشهور است چرا که ما می بینیم هر یک از علل مادی و اسباب طبیعی اکثرا مؤثر واقع می شوند نه پیوسته و علی الدوام و همچنین از میان عوامل مختلف و ناسازگار اکثر مؤثر واقع می شود نه همه و نه اقل به همین جهت مناسب است که هیكل اجتماع نیز هم از نظر غرض و هم به حسب سنت ها و قوانین جاریه در آن بر اساس خواست اکثر بنا شود و اما این فرضیه که دین پیشنهادی را که می دهد در دنیای حاضر جز آرزویی خام نیست و از مرحله فرض تجاوز نمی کند و تنها مثالی است که جایش در عقل و ذهن است و نه در خارج ولی تمدن عصر حاضر در هر جا که قدم نهاده نیروی مجتمع و سعادتش را و تهذیب و طهارت افرادش از رذائل را ضمانت کرده است (البته منظور از رذائل هر عملی است که جامعه آن را نپسندد) نظیر دروغ خیانت ظلم جفا خشونت خشکی و امثال آن . شبهه ای که دل غریزدگان را به خود مشغول داشته

این مطالب خلاصه و فشرده خیالاتی است که دل غرب زدگان ما را به خود مشغول نموده مخصوصا تحصیل کرده های مشرق زمین را که به اصطلاح رشته تحصیلشان بحث در مسائل اجتماعی و روانی است چیزی که هست این آقایان بحث را در غیر موردش ایراد

کردند در نتیجه حق مطلب بر ایشان مشتبه شده است و اینک توضیح آن .

اما اینکه می‌پندارند سنت اجتماعی اسلام در دنیا و در مقابل سنن تمدن فعلی و در شرایط موجود در دنیا قابل اجرا نیست به این معنا که اوضاع حاضر دنیا با احکام اسلامی نمی‌سازد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۶ ما نیز قبول داریم لیکن این سخن چیزی را اثبات نمی‌کند چون ما هم نمی‌گوئیم با حفظ شرایط موجود در جهان احکام اسلام بدون هیچ درد سر جاری شود البته هر سنتی در هر جامعه‌ای جاری شده ابتدائی داشته یعنی قبلاً نبوده و بعد موجود شده است و وقتی می‌خواسته موجود شود البته شرایط حاضر با آن ناسازگار بوده و آن را طرد می‌کرده و سنت نو هم با سنت قبلیش مبارزه می‌کرده و چه بسا بخاطر ریشه دار بودن سنت قبلی چند باری هم شکست می‌خورده و دوباره قیام می‌کرده تا پس از دو یا سه بار شکست غلبه می‌یافته و سنت قبلی را ریشه کن می‌کرده اند و چه بسا اتفاق می‌افتاده که در مقابل سنت قبلی توان مقاومت نمی‌آورده اند چون عوامل و شرایط موجود هنوز با آن مساعد نبوده و در نتیجه شکست می‌خورده و به کلی از بین می‌رفتند. تاریخ خود شاهد بر این معنا است و از این پیروزیها و شکستها (چه در سنت های دینی و چه دنیوی و حتی در مثل نظام دموکراتیک و اشتراکی) نمونه‌ها دارد.

مثلاً نظام و سنت دموکراتیک (که در دنیای امروز سنت پسندیده است) بعد از جنگ جهانی اول در روسیه شکل واقعی خود را از دست داد و به صورت نظامی اشتراکی و کمونیستی در آمد و بعد از جنگ جهانی دوم کشورهای اروپای شرقی نیز به روسیه ملحق شدند و سپس چین به آن پیوست و نیز فرضیه دموکراتیک در بین جمعیتی قریب به نصف سکنه روی زمین بی‌کلاه ماند و تقریباً یکسال قبل بود که ممالک کمونیستی اعلام کردند. که رهبر فقید شوروی (استالین) در طول مدت حکومتش یعنی سی سال بعد از حکومت لنین نظام اشتراکی را به نظام فردی و استبدادی منحرف کرد و حتی در همین روزها هم وضع چنین است که اگر طایفه‌ای شیفته آن می‌شود و طایفه‌ای دیگر از آن بر می‌گردند و اگر جمعی به آن ایمان می‌آورند جمعی دیگر مرتد می‌شوند و این نظام همچنان رو به گسترده می‌رود تاریخ از این قبیل نمونه‌ها زیاد دارد قرآن کریم هم به این حقیقت اشاره نموده می‌فرماید: ((قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین)) و می‌فهماند که هر سنتی و نظامی که با تکذیب آیات خدا همراه بوده به عاقبتی پسندیده منتهی نشده است. صرف عدم انطباق یک سنت با وضع حاضر انسانها دلیل بر بطلان و فساد آن سنت نیست

پس صرف اینکه سنتی از سنت‌ها با وضع حاضر انسانها انطباق ندارد دلیل بر بطلان آن سنت و فساد آن نظام نیست بلکه آن سنت نیز مانند همه سنت‌های طبیعی که در عالم جریان دارد پای‌گیر شدنش به دنبال فعل و انفعالها و کشمکش‌ها با عوامل مختلفی است که سد راهش می‌شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۷

اسلام هم از دیدگاه یک سنت طبیعی و اجتماعی مانند سایر سنت‌ها است و مستثنای از این قانون کلی نیست وضع آن نیز مانند وضع سایر سنت‌ها است که اگر بخواهد پای‌گیر شود عوامل و شرایطی دارد همچنانکه پای‌گیر نشدنش نیز عوامل و شرایطی دارد و اوضاع امروز اسلام (با اینکه در دل بیش از چهار صد میلیون نفر از افراد بشر برای خود جا باز کرده) ضعیف‌تر از وضعی که در زمان نوح و ابراهیم و محمد (صلی الله علیه و آله) داشت نمی‌باشد در روزگار این بزرگواران اسلام و دعوتش قائم به شخص واحد بود و دعوتشان در جوی آغاز شد که فساد همه جا را فرا گرفته و در همه دلها ریشه دوانده بود و این ریشه‌ها حتی یک روز هم نخشکیده و تا به امروز جوانه زده و باقی مانده است.

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی قیام به دعوت نمود که به غیر از یک مرد و یک زن پیرو نداشت ولی بتدریج یکی یکی به پیروانش افزوده شد با اینکه آن روز روزگار عسرت بود لیکن نصرت خدا یاریشان کرد و توانستند اجتماعی صالح تشکیل دهند اجتماعی که صلاح و تقوا بر افراد آن غلبه داشت و تا آن جناب زنده بود صلاح اجتماعیشان نیز محفوظ بود تا آنکه رسول خدا



(صلی الله علیه و آله) از دنیا رفت فتنه‌ها کار اسلام را بدانجا که خواست کشانید.

و همین نمونه اندک از نظام اجتماعی اسلام با اینکه عمری کوتاه داشت (و می‌توان گفت از اول تا به آخرش سیزده سال بیشتر طول نکشید) و با اینکه عرصه حکومتش بسیار تنگ بود (و تنها قسمت غربی و جنوبی شبه جزیره عربستان را شامل می‌شد) دیری نپائید (یعنی در مدت کمتر از نیم قرن) بر مشارق و مغارب عالم سیطره یافت و تحولی جوهری و ریشه دار در تاریخ بشریت پدید آورد تحولی که آثار شگرفش تا به امروز باقی است و از این به بعد نیز باقی خواهد ماند.

جامعه شناسان و روانکاوان در تاریخ نظری نمی‌توانند از این اعتراف خود داری کنند که منشاء (البته نه منشاء دور بلکه منشاء خیلی نزدیک) تحول عصر حاضر و عامل تمام تاءثیر آن همانا ظهور سنت اسلام و طلوع خورشید آن در جهان بود و بیشتر دانشمندان اروپا پیرامون تاءثیری که تمدن اسلام در تمدن غرب داشت بطور کافی و لازم بحث کرده‌اند و به آن اعتراف نموده‌اند مگر عده‌ای که یا دچار تعصب بوده‌اند و یا علل سیاسی به این حق‌کشی وادارشان ساخته و گرنه چگونه ممکن است که دانشمندی خیر و بینا با نظر انصاف به مسأله نظر کند و آنگاه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۸

نهضت و حرکت تمدن عصر جدید را نهضتی از جانب مسیحیت دانسته و بگوید: قائد و پرچمدار این جنبش پیشرفته حضرت مسیح (علیه السلام) بوده است؟ با اینکه مسیح (علیه السلام) در کلماتش تصریح کرده به اینکه کاری به کار مادیات و به جنبه جسمی بشر ندارد و در کار دولت و سیاست مداخله نمی‌کند و تمام کوشش و همش اصلاح جان بشر است به خلاف اسلام که بشر را به اجتماع و تالیف می‌خواند و در تمام شؤون فردی و اجتماعی بشر مداخله می‌کند بدون اینکه شائنی از آن شؤون را است ثنا کرده باشد و آیا اگر دانشمندی به خود اجازه چنین بی‌انصافی را بدهد جز اینکه بگوئیم در صدد خاموش کردن نور اسلام است محل دیگری دارد؟ (هر چند که خدا نور خود را تمام می‌کند چه دشمنان بخواهند و چه نخواهند) و آیا جز این است که به انگیزه بغی و دشمنی می‌خواهد با این حق‌کشی خود اثر دین اسلام را از دلها بزدايد و آنرا به عنوان يك ملیت و نژاد که جز انشعاب نسلی از نسلهای دیگر اثری ندارد معرفی کند؟ اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مجتمع انسانی به سوی سعادت ثابت کرده است

و کوتاه سخن اینکه: اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم بسوی سعادتشان و پاکی حیاتشان ثابت کرده و با این حال چگونه ممکن است کسی آن را یک فرضیه غیر قابل انطباق بر زندگی بشر بداند و بپندارد که چنین فرضیه‌ای حتی امید نمی‌رود روزی زمام امر دنیا را به عهده بگیرد (با اینکه هدف اسلام چیزی به جز سعادت حقیقی انسان نیست).

و با اینکه در سابق در تفسیر آیه: ((كان الناس امة واحدة)) گذشت که بحث عمیق در احوال موجودات عالم به اینجا منجر می‌شود که بزودی نوع بشر هم به هدف نهائیش (که همان ظهور و غلبه کامل اسلام است) خواهد رسید یعنی روزی خواهد آمد که اسلام زمام امور جامعه انسانی را در هر جا که مجتمعی از انسان باشد بدست خواهد گرفت و گفتیم که خدای عزوجل هم طبق این نظریه و رهنمود عقل و عده‌ای داده و در کتاب عزیزش فرموده: ((فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزه علی الکافرین و یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون فی الله لومه لائم)).

(و شکر خدای را که در عصر ما چنین مردمی را آورد و دیدیم که در راه دوستی خدا بر سر شهادت در میدان جنگ از یکدیگر پیشی می‌گیرند و کار اینان به جایی رسیده است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۵۹

وقتی فرماندهی بخواهد یکی از آنان را به خاطر رعایت نکردن ضوابط گوشمالی دهد بدترین گوشمالی این است که از فیض شهادت محروم‌ش کند و اجازه رفتن به جبهه مقدم را به او ندهد ((مترجم)).

و نیز فرموده: ((وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لایشرون بی شیئا)).

و آیاتی دیگر که این معنا را افاده می‌کند). شعار اسلام ((پیروی از حق)) و شعار تمدن عربی ((پیروی از اکثریت)) می‌باشد البته در این میان جهت دیگری نیز هست که دانشمندان در بحث‌های خود از آن غفلت ورزیده‌اند که آن عبارت است از اینکه تنها شعار اجتماع اسلامی پیروی از حق است (هم در اعتقاد و هم در عمل) ولی جوامع به اصطلاح متمدن حاضر شعارشان پیروی از خواست اکثریت است. (چه آن خواست حق باشد و چه باطل) و اختلاف این دو شعار باعث اختلاف هدف جامعه‌ای است که با این دو شعار تشکیل می‌شود و هدف اجتماع اسلامی سعادت حقیقی انسان است یعنی آنچه که عقل سلیم آن را سعادت می‌داند و یا به عبارت دیگر هدفش این است که همه ابعاد انسان را تعدیل کند و عدالت را در تمامی قوای او رعایت نماید یعنی هم مشتتهیات و خواسته‌های جسم او را به مقداری که از معرفت خدایش باز ندارد به او بدهد و هم جنبه معنویتش را اشباع کند و بلکه خواسته‌های مادیش را وسیله و مقدمه‌ای برای رسیدنش به معرفه‌الله قرار دهد و این بالاترین سعادت و بزرگترین آرامش است که تمامی قوای او به سعادت (مخصوصی که دارند) می‌رسند (هر چند که امروز خود ما مسلمانان هم نمی‌توانیم سعادت مورد نظر اسلام را آنطور که باید درک کنیم برای اینکه تربیت اسلامی تربیت صددرصد اسلامی نبوده است).

و به همین جهت اسلام قوانین خود را بر اساس مراعات جانب عقل وضع نمود چون جبلت و فطرت عقل بر پیروی حق است و نیز از هر چیز که مایه فساد عقل است به شدیدترین وجه جلوگیری نموده و ضمانت اجرای تمامی احکامش را به عهده اجتماع گذاشت (چه احکام مربوط به عقاید را و چه احکام مربوط به اخلاق و اعمال را) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۰  
 علاوه بر اینکه حکومت و مقام ولایت اسلامی را نیز مأمور کرد تا سیاست و حدود و امثال آن را با کمال مراقبت و تحفظ اجرا کند.

و معلوم است که چنین نظامی موافق طبع عموم مردم امروز نیست فرورفتگی بشر در شهوات و هوا و هوسها و آرزوهائی که در دو طبقه مرفه و فقیر می‌بینیم هرگز نمی‌گذارد بشر چنین نظامی را بپذیرد بشری که بدست خود آزادی خود را در کام‌گیری و خوشگذرانی و سبعت و درندگی سلب می‌کند چنین نظامی آنگاه موافق طبع عموم مردم می‌شود که در نشر دعوت و گسترش تربیت اسلامی شدیداً مجاهدت شود همانطور که وقتی می‌خواهد به اهداف بلند دیگر برسد مسأله را سرسری نگرفته و تصمیم را قطعی می‌کند و تخصص کافی به دست می‌آورد و بطور دائم در حفظ آن می‌کوشد.

و اما هدف تمدن حاضر عبارت است از کام‌گیریهای مادی و پر واضح است که لازمه دنبال کردن این هدف این است که زندگی بشر مادی و احساسی شود یعنی تنها پیرو چیزی باشد که طبع او متمایل بدان باشد چه اینکه عقل آن را موافق با حق بداند و چه نداند و تنها در مواردی از عقل پیروی کند که مخالف با غرض و هدفش نباشد.

و به همین جهت است که می‌بینیم تمدن عصر حاضر قوانین خود را مطابق هوا و هوس اکثریت افراد وضع و اجرا می‌کند و در نتیجه از میان قوانینی که مربوط به معارف اعتقادی و اخلاق و اعمال وضع می‌کند تنها قوانین مربوط به اعمال ضامن اجرا دارد و اما آن دو دسته دیگر هیچ ضامن اجرائی ندارد و مردم در مورد اخلاق و عقایدشان آزاد خواهند بود و اگر آن دو دسته قوانین را پیروی نکنند کسی نیست که مورد مواخذه اش قرار دهد مگر آنکه آزادی در یکی از موارد اخلاق و عقاید مزاحم قانون باشد که در این صورت فقط از آن آزادی جلوگیری می‌شود.

و لازمه این آزادی این است که مردم در چنین جامعه‌ای به آنچه موافق طبعشان باشد عادت کنند نظیر شهوات رذیله و خشمهای غیر مجاز و نتیجه این اعتیاد هم این است که کم‌کم هر یک از خوب و بد جای خود را به دیگری بدهد یعنی بسیاری از بدیها که دین خدا آن را زشت می‌داند در نظر مردم خوب و بسیاری از خوبیهای واقعی در نظر آنان زشت شود و مردم در به بازی گرفتن فضائل اخلاقی و معارف عالی عقیدتی آزاد باشند و اگر کسی به ایشان اعتراض کند در پاسخ آزادی قانونی را به رخ بکشند.  
 لازمه سخن مذکور این است که تحولی در طرز فکر نیز پیدا شود یعنی فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و

عاطفه بیفتد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۱

و در نتیجه بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است از نظر میلها و احساسات تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوشروئی شمرده شود نظیر بسیاری از روابطی که بین جوانان اروپا و بین مردان و زنان آنجا برقرار است که زنان شوهردار با مردان اجنبی و دختران باکره با جوانان و زنان بی شوهر با سگها و مردان با اولاد خویش و اقوامشان و نیز روابطی که مردان اروپا با محارم خود یعنی خواهر و مادر دارند و نیز نظیر صحنه‌هایی که اروپائیان در شب نشینی‌ها و مجالس رقص برپا می‌کنند و فجایع دیگری که زبان هر انسان مؤدب به آداب دینی از ذکر آن شرم می‌دارد.

و چه بسا که خوی و عادات دینی در نظر آنان عجیب و غریب و مضحک بیاید و به عکس آنچه در طریق دینی معمول نیست به نظرشان امری عادی باشد همه اینها به خاطر اختلافی است که در نوع تفکر و ادراک وجود دارد (نوع تفکر دینی و نوع تفکر مادی). تسلیم اکثر مردم در برابر لذات مادی موجب دوری آنها از حق و پذیرش سنت‌های احساسیاست

و در سنت‌های احساسی که صاحبان تفکر مادی برای خود باب می‌کنند (همان‌طور که گفتیم) عقل و نیروی تعقل دخالتی ندارد مگر به مقداری که راه زندگی را برای کامروائی و لذت بردن هموار کند پس در سنت‌های احساسی تنها هدف نهائی که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند معارض آن باشد همان لذت بردن است و بس و تنها چیزی که می‌تواند جلو شهوترانی و لذت بردن را بگیرد لذت دیگران است. پس در این‌گونه نظامها هر چیزی را که انسان بخواهد قانونی است هر چند انتحار و دوئل و امثال آن باشد مگر آنکه خواست یک فرد مزاحم با خواست جامعه باشد که در آن صورت دیگر قانونی نیست.

و اگر خواننده محترم به دقت اختلاف نامبرده را مورد نظر قرار بدهد آن وقت کاملاً متوجه می‌شود که چرا نظام اجتماعی غربی با مذاق بشر سازگارتر از نظام اجتماعی دینی است چیزی که هست این را هم باید متوجه باشد که این سازگارتر بودن مخصوص نظام اجتماعی غربی نیست و مردم تنها آن را بر سنت‌های دینی ترجیح نمی‌دهند بلکه همه سنت‌های غیر دینی دایر در دنیا همین‌طور است و از قدیم الایام نیز همین‌طوری بوده حتی مردم سنت‌های بدوی و صحرائشینی را هم مانند سنت‌های غربی بر سنت‌های دینی ترجیح می‌دادند برای این که دین صحیح همواره به سوی حق دعوت می‌کرده و اولین پیشنهادش به بشر این بوده که در برابر حق خاضع باشند و بدویها از قدیم‌ترین اعصار در برابر بت و لذات مادی خضوع داشتند.

و اگر خواننده حق این تامل و دقت را ادا کند آن وقت خواهد دید که تمدن عصر حاضر نیز معجونی است مرکب از سنت‌های بت پرستی قدیم با این تفاوت که بت پرست قدیم جنبه فردی داشت و در عصر حاضر به شکل اجتماعی در آمده و از مرحله سادگی به مرحله پیچیدگی فنی در آمده است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۲

و اینکه گفتیم اساس نظام دین اسلام پیروی از حق است نه موافقت طبع روشن‌ترین و واضحترین بیان بیانات قرآن کریم است که اینک چند آیه از آن بیانات از نظر خواننده می‌گذرد.

((هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق)) : ((و الله یقضی بالحق)) و درباره مؤمنین فرموده : ((و تواصوا بالحق)) : ((لقد جنناکم بالحق و لکن اکثرکم للحق کارهون)) در این آیه ملاحظه می‌فرمائید این اعتراف که حق موافق میل بیشتر مردم نیست و در جای دیگر مسأله پیروی از خواست اکثریت را رد نموده و فرمود: پیروی از خواست اکثریت سر از فساد در می‌آورد و آن این آیه است که : ((بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن بل اتیناهم بذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون)) و جریان حوادث هم مضمون این آیه را تصدیق کرد و دیدیم که چگونه فساد مادیگری روز بروز بیشتر و روی هم انباشته تر شد و در جای دیگر فرموده : ((فما ذا بعد الحق الا الضلال فانی تصرفون)).

و آیات قرآنی در این معنا و قریب به این معنا بسیار زیاد است و اگر بخواهی به بیش از آنچه ما آوردیم آشنا شوید می‌توانید سوره

یونس را مطالعه کنید که بیش از بیست و چند بار کلمه حق در آن تکرار شده است. پیروی از اکثریت در نظام طبیعت باعث بطلان حکم عقل به وجوب پیروی از حق نمی شود

و اما اینکه برای اعتبار بخشیدن به خواست اکثریت گفتند: ((پیروی اکثر در عالم طبیعت هم جاری است))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۳

درست است و نمی توان تردید کرد که طبیعت در آثارش تابع اکثر است و لیکن این باعث نمی شود که حکم عقل (وجوب پیروی از حق) باطل شود و یا با آن معارضه کند چون طبیعت خودش یکی از مصادیق حق است آنگاه چگونه ممکن است حق خودش را باطل کند و یا به معارضه با آن برخیزد.

توضیح این مطلب نیاز به بیان چند مطلب دارد: اول اینکه: موجودات و حوادث خارجی، که ریشه و پایه اصول عقاید انسان در دو مرحله ((علم)) و ((عمل)) هستند در پدید آمدن و اقسام تحولاتش تابع نظام علیت و معلولیت است که نظامی است دائمی و ثابت و نظامی است که به شهادت تمامی دانشمندان و متخصصین در هر رشته از رشته های علوم و نیز به شهادت قرآن کریم به بیانی که در بحث ((اعجاز قرآن)) در جلد اول عربی این کتاب گذشت استثنا نمی پذیرد.

پس جریان آنچه در عالم خارج جاری است از دوام و ثبات تخلف ندارد حتی مسأله اکثریت هم که در عالم طبیعت است در اکثریتش طبق قاعده است و دائمی و ثابت می باشد مثلاً اگر آتش در اکثر موارد گرمی و حرارت می بخشد و نود در صد این اثر را از خود بروز می دهد همین نود در صدش دائمی و ثابت است و همچنین هر چیزی که دارای اثر است و این خود مصداقی از کلی حق است.

دوم اینکه: انسان به حسب فطرت تابع هر چیزی است که به نحوی آن را دارای واقعیت و خارجیت می داند پس خود انسان هم که به حسب فطرت تابع حق است خودش نیز مصداقی از حق است و حتی آن کسی هم که وجود علم قطعی را منکر است و می گوید هیچ علم قطعی ای در عالم نداریم. (هر چند که همین گفتارش گفته او را رد می کند چرا که اگر این جمله که هیچ علم قطعی ای در عالم وجود ندارد قطعی نباشد پس مردود و غیر قابل اعتماد است چون قطعی نیست و اگر قطعی باشد پس صاحب این گفتار یک علم قطعی را پذیرفته است. ((مترجم)) و وقتی از شخصی قاطع، سخنی قاطع می شنود با خضوع هر چه بیشتر آن را می پذیرد.

سوم اینکه: حق همانطور که توجه فرمودید امری است که خارجیت و واقعیت داشته باشد امری است که انسان در مرحله اعتقاد خاضعش شود و در مرحله عمل از آن پیروی کند و اما نظر انسان و ادراکش وسیله و عینکی است برای دیدن واقعیت های خارجی و نسبت به واقعیت ها نظیر نسبتی است که آینه با مرئی و صورت منعکس در آن دارد. حق و حق بودن ملازمه ای با رای اکثریت ندارد

حال که این چند نکته روشن گردید معلوم شد که حق بودن صفت موجود خارج است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۴ وقتی چیزی را می گوئیم حق است که در طبیعت وقوعش در خارج اکثری و یا دائمی باشد که بازگشت اکثریتش هم به بیانی که گذشت به همان دوام و ثبات است پس حق بودن هر چیزی بدین اعتبار است نه به اعتبار اینکه من به آن علم دارم و یا درکش می کنم به عبارتی دیگر حق بودن صفت آن امری است که معلوم به علم ما است نه صفت علم ما پس اگر رای و علم اکثریت افراد و اعتقادشان به فلان امر تعلق بگیرد نمی توان گفت این رای حق است و حق دائمی است باید دید این رای اکثریت مطابق با واقعیت خارجی است یا مخالف آن بسا می شود که مطابق با واقع است و در نتیجه حق است و بسا می شود که به خاطر مخالفتش با واقعیت خارج مصداق باطل می شود و وقتی باطل شد دیگر جا ندارد که انسان در برابر آن خاضع شود و یا اگر خیال می کرده واقعیت دارد و در برابرش خاضع می شده بعد از آن هم که فهمید باطل است باز دست از خضوع قبلیش برندارد.

مثلا وقتی شما خواننده عزیز یقین به امری پیدا کنید بعدا تمام مردم در آن عقیده با تو مخالفت کنند تو به خاطر مخالفت همه مردم دست از خضوع خود در برابر آن تشخیص که داشتی بر نمی داری و طبیعتا خاضع تشخیص مردم نمی شوی و به فرضی هم که به ظاهر پیروی از آنان کنی این پیرویت از رو در بایستی و یا ترس و یا عاملی دیگر است، نه اینکه تشخیص آنان را حق و واجب الاتباع بدانی و بهترین بیان در اینکه صرف اکثریت دلیل بر حقیقت و جوب اتباع نیست، بیان خدای تعالی است که می فرماید: ((بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون))، و اگر آنچه اکثریت می فهمد حق بود، دیگر ممکن نبود که اکثریت نسبت به حق کراهت داشته باشند و به معارضه با آن برخیزند.

و با این بیان فساد آن گفتار روشن گردید که گفتند بنای نظام اجتماع بر خواست اکثریت طبق سنت طبیعت است، برای اینکه خواست و رای جایش ذهن است و سنت تاءثیر اکثر جایش خارج است که علم و اراده و رای به آن تعلق می گیرد و انسانها هم که گفتید در اراده و حرکاتشان تابع اکثریت در طبیعتند تابع آن اکثرند که در خارج واقع می شود نه تابع آنچه که اکثر به آن معتقدند و خلاصه کلام اینکه هر انسانی اعمال و افعال خود را طوری انجام می دهد که اکثرا صالح و صحیح از آب درآید نه اینکه اکثر مردم آن را صحیح بدانند قرآن کریم هم زیر بنای احکام خود را همین مبنی قرار داده و در این باره فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۵

((ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون)).

و نیز فرموده: ((کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون)). و آیاتی دیگر که در آن ملاک حکم ذکر شده با اینکه می دانیم آن ملاک صددرصد واقع نمی شود بلکه وقوعش غالبی و اکثری است. تمدن غرب و و پیشرفت صنعتی آن از نظر اسلام سعادت محسوب نمی شود

و اما اینکه گفتند: ((تمدن غرب برای غریبهها، هم سعادت مجتمع را آورد و هم سعادت افراد را به این معنا که تک تک افراد را از رذائلی که خوشایند مجتمع نیست مهذب و پاک کرد))، گفتاری است نادرست و در آن مغالطه و خلط شده است به این معنا که گمان کرده اند پیشرفت یک جامعه در علم و صنعت و ترقی اش در استفاده از منابع طبیعی عالم و همچنین تفوق و برتری طلبی اش بر سایر جوامع سعادت آن جامعه است (هر چند که منابع طبیعی نامبرده حق ملل ضعیف باشد و ملت مترقی آن را از ضعیف غصب کرده باشند و برای غصب کردنش سلب آزادی و استقلال از او نموده باشند) (مترجم)).

اگر خواننده محترم توجه فرموده باشد، مکرر گفتیم که: اسلام چنین پیشرفتی را سعادت نمی داند (چون این پیشرفت مایه فلاکت و مظلومیت و بدبختی سایر جوامع است و حتی برای خود ملت پیشرفته هم سعادت نیست) (مترجم)).

بحث عقلی و برهانی نیز نظریه اسلام را در این زمینه تاءیید می کند برای اینکه سعادت آدمی تنها به بهتر و بیشتر خوردن و سایر لذائذ مادی نیست بلکه امری است مؤلف از سعادت روح و سعادت جسم و یا به عبارت دیگر سعادتش در آن است که از یک سو از نعمت های مادی برخوردار شود و از سوی دیگر جانش با فضائل اخلاقی و معارف حقه الهیه آراسته گردد در این صورت است که سعادت دنیا و آخرتش ضمانت می شود و اما فرو رفتن در لذائذ مادی و بکلی رها کردن سعادت روح چیزی جز بدبختی نمی تواند باشد.

و اما اینکه این غرب زدگان (که متأسفانه بیشتر فضلالی ما همینها هستند) با شیفتگی هر چه تمامتر سخن از صدق و صفا و امانت و خوش اخلاقی و خوبیهای دیگر غریبهها و ملل راقیه داشتند در این سخن نیز حقیقت امر بر ایشان مشتبه شده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۶

(و به خاطر دوری از معارف دین و ناآشنائی به دیدگاه اسلام فرد نگر و شخص پرست شدند) توضیح اینکه اینان خود را یک انسان مستقل و غیر وابسته به موجودات دیگر می پندارند و هرگز نمی توانند بپذیرند که آنچنان وابسته و مرتبط به دیگرانند که به هیچ

وجه از خود استقلالی ندارند (با اینکه مطلب همینطور است و هیچ انسانی مستقل از غیر خود نیست) ولی به خاطر داشتن چنین تفکری درباره زندگی خود غیر از جلب منافع به سوی شخص خود و دفع ضرر از شخص خود به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشند و وقتی وضع خود را با وضع یک فرنگی مقایسه می‌کنند که او تا چه اندازه مراقب حق دیگران و خواهان آسایش دیگران است خود را و ملت خود را عقب مانده و آن فرنگی و همه فرنگی‌ها را مترقی می‌بینند و معلوم است که از اینگونه افراد قضاوتی غیر این انتظار نمی‌رود.

و اما کسی که اجتماعی فکر می‌کند و همواره شخص خود را نصب العین خود نمی‌بیند بلکه خود را جزء لاینفک و وابسته به اجتماع می‌نگرد و منافع خود را جزئی از منافع اجتماع و خیر اجتماع را خیر خودش و شر اجتماع را شر خودش و همه حالات و اوصاف اجتماع را حال و وصف خودش می‌بیند، چنین انسانی تفکری دیگر دارد قضاوتش نیز غیر قضاوت غرب زدگان ما است، او در ارتباط با غیر خود هرگز به افراد جامعه خود نمی‌پردازد و اهمیتی بدان نداده بلکه تنها به کسانی می‌پردازد که از مجتمع خود خارجند. بیان یک مثال برای درک روشتر یک مطلب

خواننده محترم می‌تواند با دقت در مثالی که می‌آوریم مطلب را روشتر درک کند: تن انسان مجموعه‌ای است مرکب از اعضا و قوای چند که همه به نوعی دست به دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده‌اند که ما آنرا انسانیت می‌نامیم و این وحدت حقیقی باعث می‌شود که تک تک آن اعضا و آن قوا در تحت استقلال مجموع استقلال خود را از دست داده و در مجموع مستهلک شوند چشم و گوش و دست و پا و... هر یک عمل خود را انجام بدهد و از عملکرد خود لذت ببرد اما نه بطور استقلال بلکه لذت بردنش در ضمن لذت بردن انسان باشد.

در این مثال هر یک از اعضا و قوای نام برده، تمام همشان این است که از میان موجودات خارج، به آن موجودی بپردازند که کل انسان یعنی انسان واحد می‌خواهد به آن بپردازد. مثلاً دست به کسی احسان می‌کند و به او صدقه می‌دهد که انسان خواسته است به او احسان شود و به کسی سیلی می‌زند که انسان خواسته است او را آزار و اذیت کند و اما رفتار این اعضا و این قوا با یکدیگر در عین اینکه همه در تحت فرمان یک انسانند، کمتر ممکن است رفتاری ظالمانه باشد مثلاً دست یک انسان چشم همان انسان را در آورد و یا به صورت او سیلی بزند و... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۷

این وضع اجزای یک انسان است که می‌بینم دست به دست هم داده و در اجتماع سیر می‌کنند و همه به یک سو در حرکتند افراد یک جامعه نیز همین حال را دارند یعنی اگر تفکرشان تفکر اجتماعی باشد خیر و شر فساد و صلاح تقوا و فجور نیکی کردن و بدی کردن و... یک یک آنها در خیر و شر مجتمعتشان تأثیر می‌گذارد یعنی اگر جامعه صالح شد آنان نیز صالح گشته و اگر فاسد شد فاسد می‌گردند اگر جامعه با تقوا شد آنان نیز با تقوا می‌شوند و اگر فاجر شد فاجر می‌گردند و... برای اینکه وقتی افراد اجتماعی فکر کردند جامعه دارای شخصیتی واحد می‌گردد.

قرآن کریم هم در داوریهایش نسبت به امت‌ها و اقوامی که تعصب مذهبی و یا قومی وادارشان کرد به اینکه اجتماعی فکر کنند همین شیوه را طی کرده وقتی روی سخن با این گونه اقوام مثلاً- با یهود یا عرب و یا امتهائی نظیر آن دو دارد حاضرین را به جرم نیاکان و گذشتگانشان مؤاخذه می‌کند و مورد عتاب و توبیخ قرار می‌دهد با اینکه جرم را حاضرین مرتکب نشده‌اند و آنها که مرتکب شده‌اند قرن‌ها قبل مرده و منقرض گشته‌اند و اینگونه داوری در بین اقوامی که اجتماعی تفکر می‌کنند داوری صحیحی است و در قرآن کریم از این قبیل داوریه‌ها بسیار است و در آیاتی بسیار زیاد دیده می‌شود که در اینجا احتیاجی به نقل آنها نیست. بلکه مقتضای رعایت انصاف این است که از میان فلان قوم که مورد عتاب واقع شده‌اند افرادی که صالح بوده‌اند استثنا شوند و حق افراد صالح پایمال نگردد زیرا اگر چه اینگونه افراد در میان آنگونه اجتماعات زندگی کرده‌اند و لیکن دل‌هایشان با آنان نبوده و افکارشان به رنگ افکار فاسد آنان در نیامده و خلاصه فساد و بیماری جامعه در آنان سرایت نکرده بود و اینگونه افراد انگشت



شمار در آنگونه جوامع مثل عضو زایدی بوده اند که در هیکل آن جامعه روئیده باشند و قرآن کریم همین انصاف را نیز رعایت کرده در آیاتی که اقوامی را مورد عتاب و سرزنش قرار می دهد افراد صالح و ابرار را استثنا می کند.

و از آن چه گفته شد روشن گردید که در داوری نسبت به جوامع متمدن معیار صلاح و فساد را نباید افراد آن جامعه قرار داد و نباید افراد آن جامعه را با افراد جامعه های دیگر سنجید اگر دیدیم که مثلاً مردم فلان کشور غربی در بین خود چنین و چنانند رفتاری مؤدبانه دارند به یکدیگر دروغ نمی گویند و مردم فلان کشور شرقی و اسلامی اینطور نیستند نمی توانیم بگوئیم پس بطور کلی جوامع غربی از شرقیها بهترند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۸

بلکه باید شخصیت اجتماعی آنان را و رفتارشان با سایر جوامع را معیار قرار داد باید دید فلان جامعه غربی که خود را متمدن قلمداد کرده اند، رفتارشان با فلان جامعه ضعیف چگونه است و خلاصه باید شخصیت اجتماعی او را با سایر شخصیت های اجتماعی عالم سنجید. تمدن یا توحش غربی!

آری در حکم به اینکه فلان جامعه صالح است یا طالح، ظالم است یا عادل، سعادت مند است یا شقی و... باید این روش را پیش گرفت که متأسفانه فضلالی غرب زده ما همانطور که گفتیم از این معنا غفلت ورزیده اند و در نتیجه دچار خلط و اشتباه شده اند، (و چون دیده اند که فلان شخص انگلیسی در لندن پولی که در زمین افتاده بود بر نداشت و یا فلان عمل صحیح را انجام داد و مردم فلان کشور شرقی اینطور نیستند آنچنان شیفته غربی و متزجر از شرقی شدند که به طور یک کاسه حکم کردند به اینکه تمدن غرب چنین و چنان است و در مقابل شرقی ها اینطور نیستند و پا را از این هم فراتر نهاده و گفتند اسلام در این عصر نمی تواند انسانها را به صلاح لایقشان هدایت کند).

در حالی که اگر جامعه غرب را یک شخصیت می گرفتند آن وقت رفتار آن شخصیت را با سایر شخصیت های دیگر جهان می سنجیدند معلوم می شد که از تمدن غربی ها به شگفت درمی آیند و یا از توحش آنان!

و به جان خودم سوگند که اگر تاریخ زندگی اجتماعی غربیها را از روزی که نهضت اخیر آنان آغاز شد مورد مطالعه دقیق قرار می دادند و رفتاری را که با سایر امتهای ضعیف و بینوا کردند مورد بررسی قرار می دادند. بدون کمترین درنگی حکم به توحش آنان می کردند و می فهمیدند که تمام ادعاهائی که می کنند و خود را مردمی بشردوست و خیرخواه و فداکار بشر معرفی نموده و وانمود می کنند که در راه خدمت به بشریت از جان و مال خود مایه می گذارند تا به بشر حریت داده ستمدیدگان را از ظلم و بردگان را از بردگی و اسیری نجات بخشند همه اش دروغ و نیرنگ است و جز به بند کشیدن ملل ضعیف هدفی ندارند و تمام همشان این است که از هر راه که بتوانند بر آنها حکومت کنند یک روز از راه قشون کشی و مداخله نظامی روز دیگر از راه استعمار روزی با ادعای مالکیت نسبت به سرزمین آنان روزی با دعوی قیمومت، روزی به عنوان حفظ منافع مشترک روزی به عنوان کمک در حفظ استقلال آنان روزی تحت عنوان حفظ صلح و جلوگیری از تجاوزات دیگران روزی به عنوان دفاع از حقوق طبقات محروم و بیچاره روزی ... و روزی ...

هیچ انسانی که سلامت فطرتش را از دست نداده هرگز به خود اجازه نمی دهد که چنین جوامعی را صالح بخواند و یا آن را سعادت مند بیندارد هر چند که دین نداشته باشد و به حکم وحی و نبوت و بدانچه از نظر دین سعادت شمرده شده آشنا نباشند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۶۹

چگونه ممکن است طبیعت انسانیت (که همه افرادش اعم از اروپائی و آفریقائیش یا آسیائی و امریکائیش و... به طور مساوی مجهز بقوا و اعضائی یکسان می باشند) رضایت دهد که یک طایفه بنام متمدن و تافته جدا بافته بر سر دیگران بتازند و ما یملک آنان را تاراج نموده خونشان را مباح و عرض و مالشان را به یغما ببرند و راه به بازی گرفتن همه شوون وجود و حیات آنان را برای این طایفه هموار سازند تا جایی که حتی درک و شعور و فرهنگ آنان را دست بیندازند و بلائی بر سر آنان بیاورند که حتی انسانهای

قرون اولیه نیز آن را نپسیده بودند. سند ما در همه این مطالب تاریخ زندگی این امت ها و مقایسه آن با جنایاتی است که ملتهای ضعیف امروز از دست این به اصطلاح متمدنها می بینند و از همه جنایاتشان شرم آورتر این جنایات است که با منطقی زورگوئی و افسار گسیختگی جنایات خود را اصلاح نامیده به عنوان ((سعادت))! بخورد ملل ضعیف می دهند. ۶- اجتماع اسلامی به چه چیز تکون یافته و زندگی می کند؟

شکی نیست در اینکه تشکیل اجتماع (هر نوع که باشد) مولود هدف و غرضی واحد است که مشترک بین همه افراد آن اجتماع می باشد و این هدف مشترک در حقیقت به منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و اطراف اجتماع دمیده شده و نوعی اتحاد به آنها داده است.

البته این هدف مشترک در غالب و بلکه در نوع اجتماعاتی که تشکیل می شود یک هدف مادی و مربوط به زندگی دنیائی انسانها است. البته زندگی مشترک آنان نه زندگی فردیشان. و جامع همه آن هدفها این است که اجتماع از مزایای بیشتری برخوردار گشته و به زندگی مادی بهتری برسد.

و فرق بین بهره مندی اجتماعی با بهره مندی انفرادی از نظر خاصیت این است که انسان اگر می توانست مانند بیشتر جانداران بطور انفرادی زندگی کند قهرا در همه لذائذ و در برخورداری از همه بهره های زندگی مطلق العنان و آزاد بود و هیچ مخالف و معارضی راه را بر او نمی بست و هیچ رقیبی مزاحمش نمی شد بلکه تنها چیزی که آزادی او را محدود می کرد نارسائی قوا و جهازات بدن خود او بود. چون آدمی نمی تواند هر نوع هوایی را استنشاق کند ساختمان ریه او هوایی مخصوص می خواهد و همچنین او نمی تواند بیرون از اندازه و گنجایش دستگاه گوارشش غذا بخورد. زیرا این دستگاه برای هضم کردن غذا قدرتی محدود دارد. و همچنین سایر قوا و جهازات او یکدیگر را محدود می کنند. این وضع انسان است نسبت به خودش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۰

و اما نسبت به انسانهای دیگر آنجا که ما زندگی او را فردی فرض کنیم نه او کاری به کار انسانهای دیگر دارد و نه انسانهای دیگر در بهره وریهای او مزاحم اویند و میدان عمل را علیه او محدود و تنگ می کنند. چون بنا بر این فرض هیچ علتی تصور نمی شود که باعث تضییق میدان عمل او و محدود کردن فعلی از افعال او و عملی از اعمال او گردد.

و این بخلاف انسانی است که در محدود اجتماع زندگی می کند که دیگر عرصه زندگی او آن گستردگی ای که در فرض بالا بود را ندارد. و او در ظرف اجتماع نمی تواند در اراده کردن و در اعمال خود مطلق العنان باشد، زیرا آزادی او مزاحم آزادی دیگران است. و معلوم است که وقتی پای مزاحمت و معارضه به میان آید، زندگی خود او و زندگی همه افراد اجتماع تباہ می شود و ما این معنا را در مباحث نبوت که قبلا گذشت با کامل ترین وجه شرح دادیم.

تنها علتی که باعث شد بشر از روز نخست تن به حکومت قانون داده و خود را محکوم به حکم قانون جاری در مجتمع بداند، همانا مسأله تزاحم و خطر تباہی نوع بشر بوده است. چیزی که هست در جامعه های وحشی اینطور نبوده که عقلا نشسته باشند و با فکر و اندیشه به نیازمندی خود به قانون پی برده باشند و سپس برای خود قوانینی جعل کرده باشند بلکه آداب و رسومی که داشتند باعث می شده در گیربها و مشاجراتی در آنان پیدا شود و قهرا همه ناگزیر می شدند که اموری را رعایت کنند تا بدینوسیله جامعه خویش را از خطر انقراض حفظ کنند و چون پیدایش آن امور همانطور که گفتیم بر اساس فکر و اندیشه نبوده، اساسی مستحکم نداشته و در نتیجه همواره دستخوش نقض و ابطال بوده است.

چند روزی مردم آن امور را رعایت می کردند، بعد می دیدند رعایت آن دردی از آنان دوا نکرد، ناگزیر آن را رها نموده امور دیگری را جایگزین آن می ساختند.

اما در جامعه های متمدن، اگر قوانینی تدوین می شده بر اساسی استوار جعل می شده البته هر قدر آن مجتمع از تمدن بیشتری

برخوردار بودند قوانین آن نیز محکمتر بوده و با آن قوانین بهتر می توانستند تضادهائی که در اراده و اعمال افراد پدید می آید تعدیل و برطرف سازند و برای خواست تک تک افراد چارچوبی و قیودی مقرر بسازند این مجتمعات بعد از تقنین قانون قدرت و نیروی اجتماع را در یک نقطه بنام مثلا دربار - تمرکز داده آن مقام را ضامن اجرای قانون قرار می دادند تا بر طبق آنچه که قانون می گوید حکومت کند. سه مطلب از بیانات گذشته از آنچه گذشت معلوم شد که :

اولا: قانون حقیقی در تمدن عصر حاضر عبارت است از نظامی که بتواند خواست و عمل افراد جامعه را تعدیل کند و مزاحمت ها را از میان آنان بر طرف سازد و طوری مرزبندی کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۱ که اراده و عمل کسی مانع از اراده و عمل دیگری نگردد.

و ثانيا: افراد جامعه که این قانون در پیشان حکومت می کند در ماورای قانون آزاد باشند، چون مقتضای اینکه بشر مجهز به شعور و اراده است این است که بعد از تعدیل آزاد باشد. و به همین جهت است که قوانین عصر حاضر متعرض معارف الهیه و مسائل اخلاقی نمی شود، (و بشر را در انتخاب هر عقیده و داشتن هر خلقی آزاد می گذارد) و این دو امر بسیار مهم به شکلی تصور می شود که قانون به آن شکل تصورش کند ولی بتدریج و به حکم اینکه جامعه تابع قانون است عقاید و اخلاقی نیز با قانون سازش نموده خود را با آن وفق می دهد و دیر یا زود صفای معنوی خود را از دست داده و به صورت مراسمی ظاهری و تشریفاتی خشک در می آید و باز به همین سبب است که می بینیم چگونه سیاست ها و سیاست بازان با دین مردم بازی می کنند، یک روز تیشه به ریشه آن می زنند و روز دیگر روی خوش نشان می دهند، و در ترویج آن می کوشند و روز دیگر کاری به کار آن نداشته به حال خود واگذارش می کنند.

و ثالثا: معلوم شد که این طریقه خالی از نقص نیست برای اینکه هر چند ضمانت اجرای قانون به قدرت مرکزی (که یا فردی و یا افرادی است) واگذار شده لیکن در حقیقت و سرانجام ضمانت اجرا ندارد به این معنا که آن قدرت مرکزی اگر خودش از حق منحرف شد و مرز قانون را شکست و سلطنت جامعه را مبدل به سلطنت شخص خود کرد و در نتیجه اراده و دلخواه او جای قانون را گرفت هیچ قدرتی نیست که او را به مرز خود برگرداند و دوباره قانون را حاکم سازد و بر این معنا شواهد بسیاری در زمان خود ما (که به اصطلاح عصر تمدن و دانش است) وجود دارد تا چه رسد به شواهدی که تاریخ از قرون گذشته ضبط کرده که مردم نه به این پایه از ((دانش)) رسیده بودند و نه به این درجه از ((تمدن)).

علاوه بر این نقص، نقص دیگری نیز وجود دارد و آن نهانی بودن موارد نقض قانون است چون قوه مجریه تنها می تواند حفظ قانون را در ظاهر حال جامعه تعهد و ضمانت کند و در مواردی که احیانا قانون شکنی ها پنهانی صورت می گیرد از حیثه قدرت و مسؤ ولیت مجری خارج است اینک به اول گفتار بر می گردیم. هدف و وجه مشترک قانونگذاری در دنیای امروز بهره برداری از مزایای حیات مادی است

و کوتاه سخن اینکه: هدف و جهت جامعی که (و یا نقطه ضعفی که) در همه قوانین جاریه در دنیای امروز هست بهره برداری و بهره مندی از مزایای حیات مادی و دنیائی است و این هدف است که در همه قوانین منتها درجه سعادت آدمی در نظر گرفته شده در حالی که اسلام آنرا قبول ندارد زیرا از نظر اسلام سعادت، در برخورداری از لذائد مادی خلاصه نمی شود بلکه مدار آن وسیع تر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۲

یک ناحیه اش همین برخورداری از زندگی دنیا است و ناحیه دیگرش برخورداری از سعادت اخروی است، که از نظر اسلام، زندگی واقعی هم همان زندگی آخرت است و اسلام سعادت زندگی واقعی یعنی زندگی اخروی بشر را جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذائل، تاءمین شدنی نمی داند و باز به حد کمال و تمام رسیدن این مکارم را وقتی ممکن می داند که بشر

دارای زندگی اجتماعی صالح باشد و دارای حیاتی باشد که بر بندگی خدای سبحان و خضوع در برابر مقضیات ربوبیت خدای تعالی و بر معامله بشر بر اساس عدالت اجتماعی، متکی باشد.

اسلام بر اساس این نظریه برای تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر اصلاحات خود را از دعوت به ((توحید)) شروع کرد تا تمامی افراد بشریک خدا را بپرستند و آنگاه قوانین خود را بر همین اساس تشریح نمود و تنها به تعدیل خواست ها و اعمال اکتفا نکرد، بلکه آن را با قوانینی عبادی تکمیل نمود و نیز معارفی حقه و اخلاق فاضله را بر آن اضافه کرد.

آنگاه ضمانت اجرا را در درجه اول به عهده حکومت اسلامی و در درجه دوم به عهده جامعه نهاد تا تمامی افراد جامعه با تربیت صالحه علمی و عملی و با داشتن حق امر به معروف و نهی از منکر در کار حکومت نظارت کنند.

و از مهم ترین مزایا که در این دین به چشم می خورد ارتباط تمامی اجزای اجتماع به یکدیگر است، ارتباطی که باعث وحدت کامل بین آنان می شود به این معنا که روح توحید در فضائل اخلاقی که این آئین بدان دعوت می کند ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی که مردم را بدان تکلیف فرموده جاری است در نتیجه، تمامی اجزای دین اسلام بعد از تحلیل به توحید بر می گردد و توحیدش بعد از تجزیه به صورت آن اخلاق و آن اعمال جلوه می کند همان روح توحید اگر در قوس نزول قرار گیرد آن اخلاق و اعمال می شود و اخلاق و اعمال نامبرده در قوس صعود همان روح توحید می شود همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)).

ممکن است کسی بگوید: عین همان اشکالی که به قوانین مدنی وارد گردید به قوانین اسلامی نیز وارد است یعنی همانطور که قوه مجریه در آن قوانین نمی تواند آن قوانین را حتی در خلوتها اجرا کند چون، اطلاعی از عصیانهای پنهانی ندارد قوه مجریه در اسلام نیز همین نارسائی را دارد، دلیل روشنش این ضعفی است که به چشم خود در قوانین دینی مشاهده می کنیم و می بینیم که چگونه سیطره خود بر جامعه اسلامی را از دست داده و این نیست مگر بر بشر تحمیل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۳ عدم ضمانت اجرای قوانین موضوعه در تمدن حاضر و ضمانت اجرای قوانین اسلام

در پاسخ می گوئیم حقیقت قوانین عمومی چه الهی و چه بشریش چیزی جز صورتهائی ذهنی در اذهان مردم نیست، یعنی تنها معلوماتی است که جایش ذهن و دل مردم است بلکه وقتی اراده انسان به آن تعلق بگیرد مورد عمل واقع می شود، یعنی اعمالی بر طبق آنها انجام می دهند و قهرا اگر اراده و خواست مردم به آن تعلق نگیرد و نخواهند به آن قوانین عمل کنند چیزی در خارج به عنوان مصداق و منطبق علیه آنها یافت نمی شود. پس مهم این است که کاری کنیم تا خواست مردم به وقوع آن قوانین، تعلق بگیرد و تا قانون قانون بشود و قوانین تدوین شده در تمدن حاضر بیش از این هم و اراده ندارد که افعال مردم بر طبق خواست اکثریت انجام یابد به همین اندازه است و بس، و اما چه کنیم که خواست ها اینطور شود چاره ای برایش نیندیشیده اند هر زمانی که اراده ها زنده و فعال و عاقلانه بوده قانون به طفیل آن جاری می شده است و هر زمان که در اثر انحطاط جامعه و ناتوانی بنیه مجتمع می مرده و یا اگر هم زنده بوده به خاطر فرورفتگی جامعه در شهوات و گسترش یافتن دامنه عیاشی ها شعور و درک خود را از دست می داده و یا اگر هم زنده بوده و هم دارای شعور از ناحیه حکومت استبدادیش جرات حرف زدن نداشته و اراده آن حاکم مستبد اراده اکثریت را سرکوب کرده و قانون به بوته فراموشی سپرده می شد. باید گفت که در وضع عادی هم قانون تنها در ظاهر جامعه حکومت دارد و می تواند از پاره ای خلافکارها و تجاوزات جلوگیری کند اما در جنایاتی که سری انجام می شود قانون راهی برای جلوگیری از آن ندارد و نمی تواند دامنه حکومت خود را تا پستوها و صندوق خانه ها و نقاطی که از منطقه نفوذش بیرون است گسترش دهد و در همه این موارد امت به آرزوی خود که همان جریان قانون و صیانت جامعه از فساد و از متلاشی شدن است نمی رسد و انشعابهائی که بعد از جنگ جهانی اول و دوم در سرزمین اروپا واقع شد خود از بهترین مثالها در این باب است.

و این خطر یعنی شکسته شدن قوانین و فساد جامعه و متلاشی شدن آن، جوامع را دستخوش خود نکرد مگر به خاطر اینکه جوامع توجه و اهتمامی نورزید در اینکه تنها علت صیانت خواستهای امت را پیدا کند و تنها علت حفظ اراده‌ها و در نتیجه تنها ضامن اجرای قانون همانا اخلاق عالی‌ه انسانی است چون اراده در بقایش و استدامه حیاتش تنها می‌تواند از اخلاق مناسب با خود استمداد کند و این معنا در علم النفس کاملاً روشن شده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۴

(کسی که دارای خلق شجاعت است اراده اش قوی تر از اراده کسی است که خلق را ندارد و آنکه دارای تواضع است اراده اش در مهر ورزیدن قوی تر از اراده کسی است که مبتلا به تکبر است در عکس قضیه نیز چنین است آنکه ترسو تر و یا متکبر تر است اراده اش در قبول ظلم و در ستمگری قوی تر از اراده کسی است که شجاع و متواضع است ((مترجم)).

پس اگر سنتی و قانونی که در جامعه جریان دارد متکی بر اساسی قویم از اخلاق عالی‌ه باشد بر درختی می‌ماند که ریشه‌ها در زمین و شاخه‌ها در آسمان دارد و به عکس اگر چنین نباشد به بوته خاری می‌ماند که خیلی زود از جای کنده شده و دستخوش بادها می‌شود.

شما می‌توانید این معنا را در پیدایش کمونیسم که ((چیزی جز زائیده دموکراتی نیست)) را مورد نظر قرار دهید، چون این نظام در دنیا به وجود نیامد مگر به خاطر تظاهر طبقه مرفه به عیاشی و به خاطر محرومیت طبقات دیگر اجتماع و روز به روز فاصله این دو طبقه از یکدیگر بیشتر و قساوت و از دست دادن انصاف در طبقه مرفه زیاده‌تر و خشم و کینه از آنان در دل طبقات محروم شعله و رتر گردید و اگر قوانین کشورهای متمدن می‌توانست سعادت آدمی را تضمین کند و ضمانت اجرائی می‌داشت هرگز این مولود نا مشروع (کمونیسم) متولد نمی‌شد.

و نیز می‌توانید صدق گفتار ما را با سیری در جنگهای بین المللی به دست آورید که نه یکبار و نه دو بار زمین و زندگی انسانهای روی زمین را طعمه خود ساخت و خون هزاران هزار انسان را به زمین ریخت، حرث و نسل را نابود کرد برای چه؟ تنهاوتنها برای اینکه چند نفر خواستند حس استکبار و غریزه حرص و طمع خود را پاسخ دهند.

(آیا اینک تصدیق خواهی کرد که قوانین غربی بخاطر نداشتن پشتوانه‌ای در دل انسانها نمی‌تواند سعادت انسان را تاءمین کند؟ انسانی که این قدر خطرناک است چه اعتنائی به قانون دارد؟ قانون در نظر چنین انسانی چیزی جز بازیچه‌ای مسخره نیست ((مترجم)).

و لیکن اسلام سنت جاریه و قوانین موضوعه خود را بر اساس اخلاق تشریح نموده و در تربیت مردم بر اساس آن اخلاق فاضله سخت عنایت به خرج داده است.

چون قوانین جاریه در اعمال، در ضمانت اخلاق و بر عهده آن است و اخلاق همه جا با انسان هست در خلوت و جلوت و وظیفه خود را انجام می‌دهد و بهتر از یک پلیس می‌تواند عمل کند چون پلیس و هر نیروی انتظامی دیگر تنها می‌تواند در ظاهر نظم را برقرار سازند.

خواهی گفت: معارف عمومی در ممالک غربی نیز در مقام تهذیب اخلاق جامعه هست و از ناحیه مجریان قوانین، برای این منظور تلاش بسیار می‌شود تا مردم را بر اساس اخلاق پسندیده تربیت کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۵ اخلاق و فضائل اخلاقی در تمدن غربی جایی ندارد

می‌گوییم بله همینطور است، اما این اخلاق و دستوراتش مانند قوانین آنان در نظر آنهایی که می‌خواهند بند و باری نداشته باشند مسخره‌ای بیش نیست و لذا می‌بینیم که هیچ سودی به حالشان نداشته است.

خواهی پرسید چرا؟ می‌گوییم اولاً: برای اینکه تنها چیزی که منشاء همه رذائل اخلاقی است، اسراف و افراط در لذت‌های مادی در عده‌ای و تفریط و محرومیت از آن در عده‌ای دیگر است و قوانین غربیان مردم مرفه را در آن اسراف و افراط آزاد گذاشته و

نتیجه اش محرومیت عده ای دیگر شده خوب در چنین نظامی که اقلیتی از پرخوری شکمشان به درد آمده و اکثریتی از گرسنگی می نالند آیا دعوت به اخلاق دعوت به دو امر متناقض و درخواست جمع بین دو ضد نیست؟.

علاوه بر این همانطور که قبلا- توجه فرمودید غریبها تنها اجتماعی فکر می کنند و پیوسته مجتمعات و نشست آنان برای به دام کشیدن جامعه های ضعیف و ابطال حقوق آنان است و با ما یملک آنان زندگی می کنند و حتی خود آنان را برده خویش می سازند تا آنجا که بتوانند به ایشان زور می گویند! با این حال اگر کسی ادعا کند که غریبها جامعه و انسانها را به سوی صلاح و تقوا می خوانند ادعائی متناقض نیست؟ قطعاً همین است و لا غیر و سخن اینگونه گروهها و سازمانها در کسی اثر نمی گذارد. و دلیل دوم اینکه: غریبها به اصلاح اخلاق نیز می پردازند لیکن کمترین نتیجه ای نمی گیرند این است که اخلاق فاضله اگر بخواهد مؤثر واقع شود باید در نفس ثبات و استقرار داشته باشد و ثبات و استقرارش نیازمند ضامنی است که آنرا ضمانت کند و جز توحید یعنی اعتقاد به اینکه ((برای عالم تنها یک معبود وجود دارد)) تضمین نمی کند تنها کسانی پای بند فضائل اخلاقی می شوند که معتقد باشند به وجود خدائی واحد و دارای اسمای حسنا، خدائی حکیم که خلاق را به منظور رساندن به کمال و سعادت آفرید خدائی که خیر و صلاح را دوست می دارد و شر و فساد را دشمن خدائی که بزودی خلاق اولین و آخرین را در قیامت جمع می کند تا در بین آنان داوری نموده و هر کسی را به آخرین حد جزایش برساند نیکوکار را به پاداشش و بدکار را به کیفرش .

و پر واضح است که اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز بدارد و وادار سازد به اینکه از لذات و بهره های طبیعی نفس صرفنظر کند چون طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل کند و چیزی را دوست بدارد که نفعش عاید خودش شود نه چیزی که نفعش عاید غیر خودش شود مگر آنکه برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد (به خوبی دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۶

خوب، بنابر این در مواردی که انسان از کشتن حق غیر لذت می برد و هیچ رادع و مانعی نیست که او را از این لذت های نامشروع باز بدارد و هیچ قانونی نیست که او را در برابر این تجاوزها مجازات کند و حتی کسی نیست که او را سرزنش نموده و مورد عتاب قرار دهد دیگر چه مانعی می تواند او را از ارتکاب اینگونه خطاها و ظلمها (هر قدر هم که بزرگ باشد) جلوگیری نماید؟. عواملی مانند ((وطن دوستی)) و ((نوع دوستی)) و ((مدح و تمجید طلبی)) سببیتاخلاقی ندارد

و اما اینکه این توهم (که اتفاقاً بسیاری از اهل فضل را به اشتباه انداخته) که مثلاً ((حب وطن))، ((نوع دوستی))، ((ثنا و تمجید در مقابل صحت عمل)) و امثال اینها بتواند کسی را از تجاوز به حقوق هم‌نوع و هم‌وطن باز بدارد (توهمی است که جایش همان ذهن است و در خارج وجود ندارد) و خیالی است باطل چرا که امور نامبرده عواطفی است درونی و انگیزه هائی است باطنی که جز تعلیم و تربیت چیزی نمی تواند آن را حفظ کند و خلاصه اثرش بیش از اقتضا نیست و بحد سببیت و علیت نمی رسد تا تخلف ناپذیر باشد پس اینگونه حالات اوصافی هستند اتفاقی و اموری هستند عادی که با برخورد موانع زایل می شوند و این توهم مثل توهم دیگری است که پنداشته اند عوامل نامبرده یعنی حب وطن علاقه به هم‌نوع و یا عشق به شهرت و نام نیک، اشخاصی را وادار می کند به اینکه نه تنها به حقوق دیگران تجاوز نکند بلکه خود را فدای دیگران هم بکند، مثلاً خود را به کشتن دهد تا وطن از خطر حفظ شود و یا مردم پس از مردنش او را تعریف کنند آخر کدام انسان بی دین انسانی که مردن را نابودی می داند حاضر است برای بهتر زندگی کردن دیگران و یا برای اینکه دیگران او را تعریف کنند و او از تعریف دیگران لذت برد خود را به کشتن دهد؟ او بعد از مردنش کجا است که تعریف دیگران را بشنود و از شنیدنش لذت ببرد؟.

و کوتاه سخن اینکه هیچ متفکر بصیر، تردید نمی کند در اینکه انسان (هر چه می کند به منظور سعادت خود می کند و هرگز) بر محرومیت خود اقدامی نمی کند هر چند که بعد از محرومیت او را مدح و ثنا کنند و وعده هائی که در این باره به او می دهند که اگر مثلاً برای سعادت جامعه ات فداکاری کنی (قبرت بنام سرباز گمنام مزار عموم می گردد) و نامت تا ابد به نیکی یاد می شود و



افتخاری جاودانی نصیبت می شود و... تمام اینها وعده هائی است پوچ و فریب کارانه که می خواهند او را با اینگونه وعده ها گول بزنند و عقلش را در کوران احساسات و عواطف بدزدند و چنین شخص فریب خورده ای اینگونه خیال می کند که بعد از مردنش و به اعتقاد خودش بعد از باطل شدن ذاتش همان حال قبل از مرگ را دارد مردم که تعریف و تمجیدش می کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۷

او می شنود و لذت می برد و این چیزی جز غلط در وهم نیست همان غلط در وهمی است که می گساران مست در حال مستی دچار آن می شوند وقتی احساساتشان به هیجان در می آید بنام فتوت و مردانگی از جرم مجرمین درمی گذرند و جان و مال و ناموس و هر کرامت دیگری را که دارند در اختیار طرف می گذارند و این خود سفاهت و جنون است چون اگر عاقل بودند هرگز به چنین اموری اقدام نمی کردند.

پس این لغزشها و امثال آن خطرهای است که غیر از توحیدی که ذکر شد هیچ سنگری نیست که انسان را از آن حفظ کند و به همین جهت است که اسلام اخلاق کریمه را که جزئی از طریقه جاریه او است بر اساس توحید پی ریزی نموده است توحیدی که اعتقاد به توحید هم از شؤن آن است و لازمه این توحید و آن معاد این است که انسان هر زمان و هر جا که باشد روحا ملتزم به احسان و دوری از بدیها باشد چه اینکه تک تک موارد را تشخیص بدهد که خوبی است یا بدی است و یا نداند و چه اینکه ستایشگری، او را بر این اخلاق پسندیده ستایش بکند و یا نکند و نیز چه اینکه کسی با او باشد که بر آن وادار و یا از آن بازش بدارد یا نه، برای اینکه چنین کسی خدا را با خود و دانای به احوال خود و حفیظ و قائم بر هر نفس می داند و معتقد است که خدای تعالی عمل هر انسانی را می بیند و نیز معتقد است که در ماورای این عالم روزی است که در آن روز هر انسانی آنچه را که کرده حاضر می بیند (چه خیر و چه شر) و در آن روز هر کسی بدانچه کرده جزا داده می شود. ۷- انگیزه های عقلانی، غیر انگیزه احساس است.

منطق احساس انسان را تنها به منافع دنیوی دعوت و وادار می کند، در نتیجه هر زمان که پای نفعی مادی در کار بود و انسان مادی آن را احساس هم کرد آتش شوق در دلش شعله ور گشته و به سوی انجام آن عمل تحریک و وادار می شود و اما اگر نفعی در عمل نبیند خمود و سرد است ولی در منطق تعقل، انسان به سوی عملی تحریک می شود که حق را در آن ببیند و تشخیص دهد چنین کسی پیروی حق را سودمندترین عمل می داند حال چه اینکه سود مادی هم در انجام آن احساس بکند و یا نکند چون معتقد است آنچه که نزد خدا است بهتر و باقی تر است و تو خواننده عزیز می توانی در این باره بین دو نمونه زیر از این دو منطق یعنی منطق تعقل و منطق احساس مقایسه کنی.

از منطق ((احساس)) شعر عنتره شاعر را به یادت می آوریم که می گوید:

((وقولی کما جشاءت و جاشت مکانک تحمدی او تستریحی))

میخواهد بگوید: من در جنگها هر وقت آتش جنگ شعله ور و نورش داغ میشود و احساس خطر متزلزلم می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۸

برای اینکه دلم را محکم کنم به دلم می گویم: ثبات و استواری به خرج بده برای اینکه اگر کشته شوی مردم تو را به ثبات قدم و فرار نکردنت می ستایند و اگر دشمن را بکشی راحت می شوی و به آرزویت می رسی پس ثبات قدم در هر حال برای تو بهتر است.

و از منطق ((تعقل)) کلام خدای تعالی را نمونه می آوریم که می فرماید: ((قل لن یصینا الا ما کتب الله لنا هو مولینا و علی الله فلیتوکل المؤمنون قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین و نحن نتربص بکم ان یصیبکم الله بعذاب من عنده او بآیدینا فتربصوا انا معکم متربصون)) که در این آیه مؤمنین می گویند ولایت بر ما و نصرت یافتن ما از آن خدا و بدست او است ما جز ثوابی را که

خدا در برابر اسلام آوردن و التزام دینی بما وعده داده چیزی نمی خواهیم (حال چه با کشته شدنمان و چه با پیروزیمان بدست آید).

و نمونه دیگر آیه زیر است: ((لا یصیبهم ظما و لا نصب و لا مخمسه فی سبیل الله و لا یطون موطا یغیظ الکفار و لا ینالون من عدو نیلا- الا- کتب لهم به عمل صالح ان الله لا یضیع اجر المحسنین و لا ینفقون نفقه صغیره و لا کبیره و لا یقطعون وادیا الا کتب لهم لیجزیهم الله احسن ما کانوا یعملون)).

می گویند حال که منطق ما این است اگر ما را بکشید و یا خسارتی . به ما برسد پاداشی عظیم خواهیم داشت و عاقبت خیر نزد پروردگار ما است و اگر ما شما را بکشیم و یا به نحوی بر شما دست یابیم باز پاداشی عظیم و عاقبتی نیکو خواهیم داشت ، علاوه بر اینکه در دنیا دشمنمان را نیز سرکوب کرده ایم ، پس ما در هر حال پیروز و سعادت مندیم و وضع ما در هر حال مایه رشک و حسرت شما است و شما هیچ ضرری بما نمی رسانید و در جنگیدنتان با ما هیچ آرزویی درباره ما نمی توانید داشته باشید، مگر یکی از دو خیر را، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۷۹

پس ما در هر حال بر خیر و سعادتیم و شما در یک صورت پیروز و سعادت مند (به عقیده خودتان ) هستید و آن در صورتی است که ما را شکست دهید حال که چنین است ما در انتظار بدبختی شما هستیم ولی شما نسبت به ما جز مایه مسرت و خوشبختی را نمی توانید انتظار داشته باشید. پس تفاوت این دو منطق این شد که یکی ثبات قدم و پایداری در جنگ را بر مبنای ((احساس )) پی نهاده و آن یکی از دو فایده محسوس برخوردار است که عبارت است از ((ستایش مردم )) و ((راحت شدن از شر دشمن ))، البته همین نفع محسوس هم در صورتی است که از مرحله آرزو تجاوز نموده و در خارج محقق شود و اما اگر محقق نگردد مثلا یکطرفش که ستایش مردم بود مردم او را ستایش نکنند و قدر و قیمت جهاد را ندانند مردمی باشند که خدمت و خیانت در نظرشان یکسان باشد و یا خدمتی که او به خاطر آن خود را به هلاکت انداخت خدمتی باشد که فهم مردم به هیچ وجه آن را درک نکند و همچنین خیانت و خدمت طوری باشد که برای همیشه از نظر مردم پنهان بماند و همچنین در طرف دیگر قضیه یعنی نابود کردن دشمن استراحتی از نابودی او احساس نکند، بلکه در این میان تنها حق باشد که از هلاکت دشمن بهره می برد در این صورت جز خستگی و ناتوانی برای او اثری نخواهد داشت .

و همین مواردی که شمردیم خود اسبابی است که در تمامی موارد بغی و خیانت و جنایت دست در کارند آن کسی که خیانت می کند و حرمتی برای قانون قائل نیست منطقی این است که مردم قدر خدمت او را نمی دانند و با سپاسی معادل و برابر خدمتش را تلافی و جبران نمی کنند در نظر مردم هیچ فرقی بین خادم و خائن نیست بلکه افراد خائن وضع و حال بهتری دارند، آن کسی هم که به ظلم و جنایت دست می زند منطقی این است که من این کار را می کنم و از کیفر قانون فرار می کنم ، چون قوای پلیس که نگهبان قانونند نمی توانند از جنایت من خیردار شوند مردم هم که شامه تشخیص جانی از غیر جانی را ندارند در نتیجه هیچ بوئی نمی برند که مرتکب فلائ جنایت وحشتناک منم آن کسی هم که در اقامه حق و قیام علیه دشمنان حق کوتاهی نموده و با آن دشمنان مداهنه و سازش می کند برای این شانه خالی کردنش عذر می آورد که قیام بر حق ، آدمی را در نظر مردم خوار می کند و در دنیای امروز به ریش آدم می خندند و می گویند: این آقا را ببین مثل اینکه از دوران های قرون وسطائی و از عهد اساطیر به یادگار مانده و اگر در پاسخشان سخن از شرافت نفس و طهارت باطن به میان آوری می گویند: برو بابا شرافت نفس به چه کار می آید وقتی شرافت و طهارت باطن به جز گرسنگی و ذلت در زندگی ثمره ای نداشته باشد هفتاد سال بعد از این هم نباشد! این منطق پیروان حس است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۰

و اما منطق آن طرف دیگر یعنی منطق دین مبین اسلام غیر این است ، چون دین اسلام اساس خود را بر پیروی حق و تحصیل اجر و پاداش خدای سبحان قرار داده و اما این که اگر منافع دنیوی را هم هدف دانسته در مرتبه ای بعد از پیروی حق و تحصیل پاداش

اخروی است، این غرض ثانوی و آن غرض اولی است و معلوم است که چنین غرضی در تمامی موارد وجود دارد و ممکن نیست که موردی از موارد از شمول آن خارج باشد و کلیت و عموم آن را نقض کند.

پس عمل، (چه فعل باشد و چه ترک) تنها برای خاطر خدا انجام می‌شود، یک مسلمان اگر فعلی را انجام می‌دهد برای این انجام می‌دهد که خدا خواسته است و او تسلیم امر خدا است. و یک فعل دیگر را اگر انجام نمی‌دهد باز به خاطر خدا است، چون خدایش انجام آن را باطل دانسته است و او پیرو حق است و گرد باطل نمی‌گردد چون معتقد است که خدای تعالی اعمالش را می‌نویسد و به آن علیم و دانا است خواب و چرت هم ندارد که هنگام خوابش عمل باطل را انجام دهیم و کسی غیر از او هم نیست که از عذاب به او پناه ببریم و خدا نه تنها به اعمال ما آگاه است بلکه در همه آسمان و زمین چیزی بر او پوشیده نیست و او بدانچه ما می‌کنیم با خبر است.

پس در بینش یک مسلمان بر بالای سر هر انسانی در آنچه می‌کند و آنچه به او می‌کنند رقیبی است گواه که برای شهادت دادن در قیامت ایستاده و تماشا می‌کند حال چه اینکه مردم هم آن عمل را ببینند یا نبینند و چه زیاد او را بستایند و یا نکوهش کنند و چه بتوانند جلو آدمی را از آن عمل بگیرند و یا نتوانند.

و حسن تاءثیر این تربیت به جایی رسید که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کسانی که مرتکب گناهی شده بودند با پای خود نزد آن جناب آمده و با زبان خود اعتراف می‌کردند به اینکه، فلان گناه را مرتکب شده ایم و فعلاً توبه کرده ایم و یا اگر گناهی که مرتکب شده بودند حدی داشته، تلخی آن حد را که یا اعدام بوده و تازیانه و یا کیفری دیگر می‌چشیدند تا هم خدا از ایشان راضی شود و هم خود را از آلودگی و قذارت گناه پاک کرده باشند.

با مقداری دقت در این حوادث بخوبی می‌فهمیم که به ندرت اتفاق می‌افتد که یک دانشمند خوب بتواند به آثار عجیب و غریبی که بیانات دینی در نفوس بشر دارد پی‌برد و بفهمد که چگونه این مکتب قادر است انسانها را عادت دهد به ترک لذیذترین لذائذ یعنی جان شیرین و زندگی دنیا و یا تحمل مشقات کیفرهای پائین تر از اعدام و اگر سخن ما پیرامون تفسیر نبود پاره‌ای از نمونه های تاریخی را در اینجا نقل می‌کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۱ - ۸ - معنای پاداش خواستن از خدا و اعراض از غیر خدا چیست؟

چه بسا ساده دلانی توهم کنند که اگر در عموم کارها، اغراض و پاداشهای اخروی هدف از زندگی انسان اجتماعی قرار گیرد باعث می‌شود که مردم نسبت به اغراض زندگی که نیروی طبیعی انسان را به تاءمین آن می‌خواند بی‌اعتنا شوند و معلوم است که سقوط آن اغراض نظام اجتماع را به کلی تباہ ساخته و جامعه را به سوی انحطاط رهبانیت می‌کشاند زیرا به قول معروف: ((خوشه یکسر دارد))، چطور ممکن است در یک عمل هم پاداش آخرت هدف باشد و هم تاءمین حوائج دنیا؟ با اینکه این دو نقیض یکدیگرند و اجتماع نقیضین امکان ندارد.

لیکن این توهم ناشی از جهل به حکمت الهی و به اسراری است که معارف قرآن از آن پرده برمی‌دارد، آری اسلام همانطور که مکرر در مباحث گذشته تذکر دادیم تشریح خود را بر اساس تکوین پی‌ریزی نموده و فرموده: ((فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم)).

و حاصل مضمون آیه این است که آن سلسله اسبابی که در عالم، دست اندر کارند همه زنجیروار دست به هم داده اند تا در آخر نوع بشر ایجاد شود و همه آن اسباب بر این مجری جاری شده اند که انسان را به سوی هدفی که برایش در نظر گرفته شده سوق دهند پس بر خود انسان نیز لازم است که اساس زندگی خود و هدف از تلاش و انتخاب خود را بر موافقت آن اسباب پایه‌گذاری کند، و ساده‌تر بگوییم: در هر عملی و تلاشی که می‌کند موافقت با اسباب نامبرده را در نظر بگیرد تا به قول معروف بر خلاف مسیر آب شنا نکرده باشد و سرانجام کارش به هلاکت و بدبختی منتهی نگردد و این معنا (البته اگر متوهم نامبرده آن را درک

کند) خود همان دین اسلام است و خلاصه دعوت اسلام همین است و چون ما فوق همه اسباب یگانه سببی قرار دارد که پدید آورنده اسباب و مسبب آنها است، پس بر انسان لازم است که در برابر آن مسبب الاسباب تسلیم و خاضع گردد و معنای اینکه می‌گوئیم توحید یگانه اساس و پایه دین اسلام است همین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۲

از اینجا روشن می‌گردد که حفظ کلمه توحید و تسلیم خدا شدن و رضای خدا را در زندگی طلب کردن بر طبق جریان همه اسباب قدم برداشتن است و نیز دادن حق هر یک از آن سبب‌ها است یک فرد مسلمان با اعتقادش به توحید و لوازم آن هم شرک نورزیده و هم نسبت بحق هیچ یک از اسباب مرتکب غفلت نشده پس یک فرد مسلمان هدفها و اغراضی دنیائی و آخرتی دارد و یا به عبارت دیگر: هم مادیات هدف او است و هم معنویات و لیکن نسبت به هر یک از آن اهداف آن مقدار اعتنا می‌ورزد که باید بورزد (نه کمتر و نه بیشتر) و عینا به همین جهت است که می‌بینیم که اسلام هم خلق را به توحید و انقطاع از هر چیز و اتصال به خدای تعالی و اخلاص برای او و اعراض از هر سببی غیر او دعوت می‌کند و هم در عین حال به مردم دستور می‌دهد بر اینکه از نوامیس حیات پیروی کنند و مطابق مجرای طبیعت قدم بردارند، (بخورند، بنوشند، مداوا کنند، کشت و زرع نمایند، ازدواج کنند، و...).

و همین جا است که فساد یک توهم دیگر روشن می‌شود و آن توهمی است که جمعی از علما یعنی آنهایی که به اصطلاح متخصص در علم الاجتماع هستند کرده و گفته‌اند: حقیقت دین و غرض اصلی آن تنها اقامه عدالت در اجتماع است و مسائل عبادتی فروع است و تنها علامتی است برای اینکه معلوم شود کسی که مثلا نماز می‌خواند متدین به دین هست، هر چند نماز خواندنش ناشی از عقیده به خدا و به فرض عبودیت خدا نباشد.

با اینکه بطلان این سخن حاجت به هیچ استدلالی ندارد و کسی که در کتاب خدا و سنت پیشوایان دین و مخصوصا سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دقت کند برای واقف شدن به بطلان این توهم نیازمند مؤنه ای دیگر و زحمت استدلال نمی‌شود با این حال می‌گوییم این توهم لوازمی دارد که هیچ‌آشنای به معارف دین، ملتزم به آن نمی‌شود یکی اینکه: مستلزم اسقاط توحید از مجموعه نوامیس دینی است یعنی گوینده این سخن اعتقاد به توحید را لازم نمی‌داند دوم اینکه: فضائل اخلاقی را نیز از آن مجموعه ساقط می‌کند و سوم اینکه: هدف نهائی دین را که همانا کلمه توحید است به یک هدف پست ارجاع می‌دهد یعنی می‌گوید: دین جز برای این نیامده که مردم متمدن شوند یعنی بهتر بخورند و بهتر از سایر لذائذ متمتع شوند، با اینکه قبلا روشن کردیم که این دو هدف ربطی به هم ندارند، نه برگشت توحید به تمدن است و نه برگشت تمدن به توحید نه در اصلش و نه در فروع است و ثمراتش ۹۰ - حریت در اسلام به چه معنا است؟

کلمه حریت به آن معنایی که مردم از آن در ذهن دارند عمر و دورانیش بر سر زبانها بیش از چند قرن نیست و ای چه بسا این کلمه را نهضت تمدنی اروپا که سه چهار قرن قبل اتفاق افتاد بر سر زبانها انداخت، ولی عمر معنای آن بسیار طولانی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۳

یعنی بشر از قدیم ترین اعصارش خواهان آن بوده و به عنوان یکی از آرزوهایش در ذهنش جولان داده.

و ریشه طبیعی و تکوینی این معنا یعنی آن چیزی که حریت از آن منشعب می‌شود جهازی است که انسان در وجودش مجهز به آن است، یعنی جهاز حریت و آن عبارت است از اراده ای که او را بر عمل وامیدارد، چون اراده حالتی است درونی که اگر باطل شود حس و شعور آدمی باطل می‌شود و معلوم است که باطل شدن حس و شعور به بطلان انسانیت منتهی می‌گردد.

چیزی که هست انسان از آنجائی که موجودی است اجتماعی و طبیعتش او را به سوی زندگی گروهی سوق می‌دهد، و لازمه این سوق دادن این است که یک انسان اراده اش را داخل در اراده همه و فعلش را داخل در فعل همه کند و باز لازمه آن این است که در برابر قانونی که اراده‌ها را تعدیل می‌کند و برای اعمال مرز و حد درست می‌کند خاضع گردد، لذا باید بگوئیم همان طبیعتی

که آزادی در اراده و عمل را به او داد دوباره همان طبیعت بعینه اراده اش و عملش را محدود و آن آزادی را که در اول به او داده بود مقید نمود.

از سوی دیگر این محدودیت ها که از ناحیه قوانین آمد بخاطر اختلافی که در قانون گزاران بود مختلف گردید، در تمدن عصر حاضر از آنجا که پایه و اساس احکام قانون بهره مندی از مادیات است که شرحش گذشت نتیجه اینگونه تفکر آن شد که مردم در امر معارف اصلی و دینی آزاد شدند، یعنی در اینکه معتقد به چه عقایدی باشند و آیا به لوازم آن عقاید ملتزم باشند یا نه و نیز در امر اخلاق و هر چیزی که قانون در باره اش نظری نداده آزاد باشند و معنای حریت و آزادی هم در تمدن عصر ما همین شده است که مردم در غیر آنچه از ناحیه قانون محدود شدند آزادند هر اراده ای که خواستند بکنند و هر عملی که خواستند انجام دهند.

به خلاف انسان که چون قانونش را (به بیانی که گذشت) بر اساس توحید بنا نهاده و در مرحله بعد، اخلاق فاضله را نیز پایه قانونش قرار داده و آنگاه متعرض تمامی اعمال بشر (چه فردیش و چه اجتماعیش) شده و برای همه آنها حکم جعل کرده و در نتیجه هیچ چیزی که با انسان ارتباط پیدا کند و یا انسان با آن ارتباط داشته باشد نمانده، مگر آنکه شرع اسلام در آن جای پائی دارد در نتیجه در اسلام جائی و مجالی برای حریت به معنای امروزش نیست.

اما از سوی دیگر اسلام حریتی به بشر داده که قابل قیاس با حریت تمدن عصر حاضر نیست و آن آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی به جز عبودیت برای خدای سبحان است و این هر چند در گفتن آسان است، یعنی با یک کلمه ((حریت)) خلاصه می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۴

ولی معنائی بس وسیع دارد و کسی می تواند به وسعت معنای آن پی ببرد که در سنت اسلامی و سیره عملی که مردم را به آن می خواند و آن سیره را در بین افراد جامعه و طبقات آن بر قرار می سازد دقت و تعمق کند و سپس آن سیره را با سیره ظلم و زوری که تمدن عصر حاضر در بین افراد جامعه و در بین طبقات آن و سپس بین یک جامعه قوی و جوامع ضعیف بر قرار نموده مقایسه نماید، آن وقت می تواند به خوبی درک کند آیا اسلام بشر را آزاد کرده و تمدن غرب بشر را اسیر هوا و هوسها و جاه طلبی ها نموده و یا به عکس است و آیا آزادی واقعی و شایسته منزلت انسانی آن است که اسلام آورده و یا بی بند و باری است که تمدن حاضر به ارمغان آورده.

(پس احکام اسلام هر چند که حکم است و حکم محدودیت است ولی در حقیقت ورزش و تمرین آزاد شدن از قیود ننگین حیوانیت است) گو اینکه اسلام بشر را در بهره گیری از رزق طیب و مزایای زندگی و در مباحات آزاد گذاشته اما این شرط را هم کرده که در همان طبقات افراط و یا تفریط نکنند و فرموده: ((قل من حرم زینة الله التي اخرج لعبادة والطيبات من الرزق...)) و نیز فرموده: ((خلق لكم ما فی الارض جمیعا)) و نیز فرموده: ((و سخر لكم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه)).

و یکی از عجایب این است که بعضی از اهل بحث و مفسرین با زور و زحمت خواسته اند اثبات کنند که در اسلام عقیده آزاد است، و استدلال کرده اند به آیه شریفه: ((لا اکراه فی الدین)) و آیاتی دیگر نظیر آن.

در حالی که ما در سابق در ذیل تفسیر همین آیه گفتیم که آیه چه می خواهد بفرماید، آنچه در اینجا اضافه می کنیم این است که شما خواننده توجه فرمودید که گفتیم توحید اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است و با این حال چطور ممکن است که اسلام آزادی در عقیده را تشریح کرده باشد؟ و اگر آیه بالا- بخواهد چنین چیزی را تشریح کند آیا تناقض صریح نخواهد بود؟ قطعاً تناقض است و آزادی در عقیده در اسلام مثل این می ماند که دنیای متمدن امروز قوانین تشریح بکند و آنگاه در آخر این یک قانون را هم اضافه کند که مردم در عمل به این قوانین آزادند اگر خواستند، عمل بکنند و اگر نخواستند نکنند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۵

و به عبارتی دیگر، عقیده که عبارت است از درک تصدیقی اگر در ذهن انسان پیدا شود این حاصل شدنش عمل اختیاری انسان

نیست تا بشود فلان شخص را از فلان عقیده منع و یا در آن عقیده دیگر آزاد گذاشت بلکه آنچه در مورد عقاید می شود تحت تکلیف در آید لوازم عملی آن است یعنی بعضی از کارها را که با مقتضای فلان عقیده منافات دارد منع و بعضی دیگر را که مطابق مقتضای آن عقیده است تجویز کرد مثلا شخصی را وادار کرد به اینکه مردم را به سوی فلان عقیده دعوت کند و با آوردن دلیل های محکم قانعشان کند که باید آن عقیده را بپذیرند و یا آن عقیده دیگر را نپذیرند و یا وادار کرد آن عقیده را با ذکر ادله اش به صورت کتابی بنویسد و منتشر کند. و فلان عقیده ای که مردم داشتند باطل و فاسد سازد اعمالی هم که طبق عقیده خود می کنند باطل و نادرست جلوه دهد.

پس آنچه ((بکن)) و ((نکن)) برمی دارد لوازم عملی به عقاید است نه خود عقاید و معلوم است که وقتی لوازم عملی نامبرده با مواد قانون دایر در اجتماع مخالفت داشت و یا با اصلی که قانون متکی بر آن است ناسازگاری داشت حتما قانون از چنان عملی جلوگیری خواهد کرد پس آیه شریفه ((لا-اکراه فی الدین)) تنها در این مقام است که بفهماند اعتقاد اکراه بر دار نیست، نه می تواند منظور این باشد که اسلام کسی را مجبور به اعتقاد به معارف خود نکرده و نه می تواند این باشد که ((مردم در اعتقاد آزادند)) و اسلام در تشریح خود جز بر دین توحید تکیه نکرده دین توحیدی که اصول سه گانه اش توحید صانع و نبوت انبیا و روز رستاخیز است و همین اصل است که مسلمانان و یهود و نصارا و مجوس و بالاخره اهل کتاب بر آن اتحاد و اجتماع دارند پس حریت هم تنها در این سه اصل است و نمی تواند در غیر آن باشد زیرا گفتیم آزادی در غیر این اصول یعنی ویران کردن اصل دین، بله البته در این میان حریتی دیگر هست و آن حریت از جهت اظهار عقیده در هنگام بحث است که انشاءالله در فصل چهاردهم همین فصول در باره اش بحث خواهیم کرد. ۱۰- در مجتمع اسلامی راه بسوی تحول و تکامل چیست؟

چه بسا بشود گفت که: گیرم سنت اسلامی سنتی است جامع همه لوازم یک زندگی باسعادت و گیرم که مجتمع اسلامی مجتمعی است واقعا سعادت یافته و مورد رشک همه جوامع عالم لیکن این سنت به خاطر جامعیتش و به خاطر نبود حریت در عقیده در آن باعث رکود جامعه و در جا زدن و باز ایستادنش از تحول و تکامل می شود و این خود بطوری که دیگران هم گفته اند یکی از عیوب مجتمع کامل است چون سیر تکاملی در هر چیز نیازمند آن است که در آن چیز قوای متضادی باشد تا در اثر نبرد آن قوا با یکدیگر و کسر و انکسار آنها مولود جدیدی متولد شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۶

خالی از نواقصی که در آن قوا بود و باعث زوال آنها گردید.

بنابراین نظریه اگر فرض کنیم که اسلام اضداد و نواقص و مخصوصا عقاید متضاده را از ریشه برمی کند لازمه اش توقف مجتمع از سیر تکاملی است البته مجتمعی که خود اسلام پدید آورده .

لیکن در پاسخ این ایراد می گوئیم ریشه آن جای دیگر است و آن مکتب مادیت و اعتقاد به تحول ماده است و یا به عبارت دیگر: ((مکتب ماتریالیسم دیالکتیک)) است و هر چه باشد در آن خلط عجیبی به کار رفته است چون عقاید و معارف انسانیت دو نوعند، یکی آن عقاید و معارفی که دستخوش تحول و دگرگونی می شود و همپای تکامل بشر تکامل پیدا می کند و آن عبارت است از علوم صناعی که در راه بالا بردن پایه های زندگی مادی و رام کردن و به خدمت گرفتن طبیعت سرکش به کار گرفته می شود، از قبیل ریاضیات و طبیعیات و امثال آن دو که هر قدمی از نقص به سوی کمال برمیدارد، باعث تکامل و تحول زندگی اجتماعی می شود.

نوعی دیگر معارف و عقایدی است که دچار چنین تحولی نمی شود هر چند که تحول به معنایی دیگر را می پذیرد و آن عبارت از معارف عامه الهیه ای است که در مسائل مبداء و معاد و سعادت و شقاوت و امثال آن احکامی قطعی و متوقف دارد یعنی احکامش دگرگونگی و تحول نمی پذیرد هر چند که از جهت دقت و تعمق ارتقا و کمال می پذیرد.

و این معارف و علوم و اجتماعات و سنن حیات تاءثیر نمی گذارد مگر به نحو کلی و به همین جهت است که توقف و یک نواختی



آن باعث توقف اجتماعات از سیر تکاملش نمی‌شود همچنانکه در وجدان خود آرائی کلی می‌بینیم نه یکی نه دو تا...، که در یک حال ثابت مانده‌اند و در عین حال اجتماع ما به خاطر آن آرای متوقف و ثابت از سیر خود و تکاملش باز نایستاده مانند این عقیده ما که می‌گوییم انسان برای حفظ حیاتش باید به سوی کار و کوشش انگیزه شود و این که می‌گوییم کاری که انسان می‌کند باید به منظور نفعی باشد که عایدش شود، و اینکه می‌گوییم انسان باید به حال اجتماع زندگی کند و یا معتقدیم که عالم هستی حقیقتاً هست نه اینکه خیال می‌کنیم هست و در واقع وجود ندارد و یا می‌گوییم: انسان جزئی از این عالم است و او نیز هست و یا انسان جزئی از عالم زمینی است و یا انسان دارای اعضائی و ادواتی و قوائی است و از این قبیل آراء و معلوماتی که تا انسان بوده آنها را داشته و تا خواهد بود خواهد داشت و در عین حال دگرگون نشدنش باعث نشده که اجتماعات بشری از ترقی و تعالی متوقف شود و راکد گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۷

معارف اصولی دین هم از این قبیل معلومات است مثل اینکه می‌گوییم عالم خودش خود را درست نکرده بلکه آفریدگاری داشته و آن آفریدگار واحد است و در نتیجه اله و معبود عالم نیز یکی است و یا می‌گوییم این خدای واحد برای بشر شرعی را تشریح فرموده که جامع طرق سعادت است و آن شریعت را به وسیله انبیا و از طریق نبوت به بشر رسانیده و یا می‌گوییم پروردگار عالم بزودی تمامی اولین و آخرین را در یک روز زنده و جمع می‌کند و در آن روز به حساب اعمال یک یکشان می‌رسد و جزای اعمالشان را می‌دهد و همین اصول سه گانه کلمه واحده‌ای است که اسلام جامعه خود را بر آن پی نهاده و با نهایت درجه مراقبت در حفظ آن کوشیده (یعنی هر حکم دیگری که تشریح کرده طوری تشریح نموده که این کلمه واحده را تقویت کند).

و معلوم است که چنین معارفی اصطکاک و بحث بر سر ((بود)) و ((نبودش)) و نتیجه گرفتن رایی دیگر در آن ثمره‌ای جز انحطاط جامعه ندارد (چون کرارا گفته ایم که بحث از اینکه چنین چیزی هست یا نیست حکایت از نادانی انسان می‌کند و مثل این می‌ماند که بحث کنیم از اینکه در جهان چیزی بنام خورشید و دارای خاصیت نور افشانی وجود دارد یا نه) تمامی حقایق مربوط به ماورای طبیعت از این نوع معارف است که بحث از درستی و نادرستی و یا انکارش به هر نحوی که باشد به جز انحطاط و پستی ارمغانی برای جامعه نمی‌آورد.

و حاصل کلام اینکه مجتمع بشری در سیر تکاملش جز به تحوهای تدریجی و تکامل روز به روزی در طریق استفاده از مزایای زندگی به تحول دیگری نیازمند نیست و این تحول هم با بحث‌های علمی پی‌گیر و تطبیق عمل بر علم (یعنی تجربه دائمی) حاصل می‌شود و اسلام هم به هیچ وجه جلو آن را نگرفته.

و اما طریق اداره اجتماعات و سنت‌های اجتماعی که روز به روز دگرگونی یافته یک روز سلطنت و روز دیگر دموکراتی و روز دیگر کمونیستی و غیره شده این بدان جهت بوده که بشر به نواقص یک یک آنها پی برده و دیده است که فلان رژیم از اینکه انسان اجتماعی را به کمال مطلوبش برساند قاصر است دست از آن برداشته رژیم دیگری بر سر کار آورده نه اینکه این تغییر دادن رژیم یکی از واجبات حتمی بشر باشد و نظیر صنعت باشد که از نقص به سوی کمال سیر می‌کند پس فرق میان آن رژیم و این رژیم البته اگر فرقی باشد و همه در بطلان به یک درجه نباشند فرق میان غلط و صحیح (و یا غلط و غلطتر) است نه فرق میان ناقص و کامل.

خلاصه می‌خواهیم بگوئیم اگر بشر در مسأله سنت و روش اجتماعیش بر سنتی استقرار بیابد که فطرت دست نخورده اش اقتضای آن را دارد سنتی که عدالت را در اجتماع برقرار سازد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۸

و نیز اگر بشر در زیر سایه چنین سنتی تحت تربیت صالح قرار گیرد تربیتی که دو بالش ((علم نافع)) و ((عمل صالح)) باشد و آنگاه شروع کند به سیر تکاملی در مدارج علم و عمل و سیر به سوی سعادت واقعی خود البته تکامل هم می‌کند و به خاطر داشتن آن سنت عادلانه و آن تربیت صحیح و آن علم و عمل نافع روز به روز گامهای بلندتری هم در تکامل و بسوی سعادت بر می‌دارد و

هیچ احتیاجی به دگرگون ساختن رژیم پیدا نمی کند پس صرف اینکه انسان از هر جهت باید تکامل یابد و تحول بپذیرد دلیل بر این نیست که حتی در اموری هم که احتیاجی به تحول ندارد و حتی هیچ عاقل و بصیری تحول در آن را صحیح نمی داند تحول بپذیرد.

حال اگر بگوئیم همه آنهایی که به عنوان مثال ذکر گردید نیز در معرض تحول است و نمی تواند در معرض قرار نگیرد اعتقادات اخلاقیات کلی و امثال آن همه تحول را می پذیرد چه ما بخواهیم و چه نخواهیم زیرا خوب و بد آنها هم با تغییر اوضاع اجتماعی و اختلافهای محیطی و نیز با مرور زمان دگرگون گشته خوبش بد و بدش خوب می شود پس این صحیح نیست که ما منکر شویم که طرز فکر انسان جدید غیر طرز فکر انسان قدیم است و همچنین طرز فکر انسان استوائی غیر طرز فکر انسان قطبی و انسان نقاط معتدله است و یا منکر شویم که طرز فکر انسان خادم غیر انسان مخدوم و انسان صحرانشین غیر انسان شهرنشین و انسان ثروتمند غیر انسان فقیر است چون افکار و عقاید به خاطر اختلاف عوامل که یا عامل زمانی است یا منطقه ای و یا وضع زندگی شخصی مختلف می شود و بدون شک هر عقیده ای که فرض کنیم هر قدر هم بدیهی و روشن باشد با گذشت اعصار متحول می گردد.

در پاسخ می گوئیم این اشکال فرع و نتیجه نظریه ای است که می گوید هیچ یک از علوم و آرای انسانی کلیت ندارد بلکه صحت آنها نسبی است و لازمه این نظریه در مسأله مورد بحث ما این می شود که حق و باطل و خیر و شر هم اموری نسبی باشند و در نتیجه معارف کلی نظری هم که متعلق به مبدا و معاد است و نیز آرای کلی علمی از قبیل: ((اجتماع برای انسان بهتر از انفراد است)) و ((عدل بهتر از ظلم است)) حکم کلی نباشد بلکه درستی آنها به خاطر انطباقش با مورد باشد و هر جا مورد به خاطر زمان و اوضاع و احوال تغییر کرد آن حکم نیز تغییر کند و ما در جای خود فساد این نظریه را روشن نموده و گفته ایم: اگر در بعضی از موارد بطلان حکمی از احکام ثابت می شود باعث آن نیست که بطور کلی بگوئیم هیچ حکم کلی از احکام علوم و معارف کلیت ندارد نه این کلیت باطل است.

و حاصل بیانی که آنجا داشتیم این است که این نظریه شامل قضایای کلی نظری و پاره ای از آرای کلی عملی نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۸۹

و گفتیم که در باطل بودن این نظریه کافی است که خود نظریه را شاهد بیاوریم و نظریه این بود: ((بطور کلی هیچ حکمی از احکام علوم و عقاید کلیت ندارد))، در پاسخ می گوئیم: همین جمله که در داخل پرانتز قرار دارد آیا کلی است یا استثنا بردار است اگر کلی است پس در دنیا یک حکم کلی وجود دارد و آن حکم داخل پرانتز است و در نتیجه پس حکم کلی داخل پرانتز باطل است و اگر کلیت ندارد و استثنا برمی دارد پس چرا می گوئید (بطور کلی هیچ حکمی...) پس در هر دو حال حکم کلی داخل پرانتز باطل است.

و به عبارت دیگر اگر این حکم (که هر رای و اعتقادی باید روزی دگرگون بشود) کلیت دارد باید خود این عبارت داخل پرانتز هم روزی دگرگون گردد یعنی به این صورت در آید: بعضی از آراء و عقاید نباید در روزی از روزها دگرگون شود (دقت بفمائید).

۱۱ - آیا اسلام با همین احکام و شرایعی که دارد می تواند انسان عصر حاضر را بهسعادتش برساند؟

چه بسا کسانی که معتقد باشند و یا بگویند: گیرم اسلام به خاطر اینکه متعرض تمامی شؤن انسان موجود در عصر نزول قرآن شده بود می توانست انسان و اجتماع بشری آن عصر را به سعادت حقیقی و به تمام آرزوهای زندگیش برساند اما امروز زمان به کلی راه زندگی بشر را عوض کرده زندگی بشر امروز علمی و صنعتی شده و هیچ شباهتی به زندگی ساده چهارده قرن قبل او ندارد آن روز زندگی منحصر بود به وسایل طبیعی و ابتدائی ولی امروز بشر در اثر مجاهدات طولانی و کوشش جانکاهش به جایی از ارتقا و تکامل مدنی رسیده که اگر فی المثل کسی بخواهد وضع امروز او را با وضع قدیمش مقایسه کند مثل این می ماند که دو نوع جاندار متباین و غیر مربوط به هم را با یکدیگر مقایسه کرده باشد با این حال چگونه ممکن است قوانین و مقرراتی که آنروز برای

تنظیم امور زندگی ساده بشر وضع شده، امور زندگی حیرت انگیز امروز را تنظیم کند و چطور ممکن است آن قوانین سنگینی وضع امروز را تحمل کند وضع امروز دنیا سنگینی آن قوانین را تحمل نماید؟.

جواب این توهم این است که اختلاف میان دو عصر از جهت صورت زندگی مربوط به کلیات شئون زندگی نیست بلکه راجع به جزئیات و موارد است به عبارت دیگر آنچه انسان در زندگیش بدان نیازمند است غذایی است که سوخت بدنش را با آن تأمین کند و لباسی است که بپوشد، خانه ای است که در آن سکنی کند و لوازم منزل است که حوائجش را برآورد و وسیله نقلیه ای است که او را و وسایل او را جابجا کند و جامعه ای است که او در بین افراد آن جامعه زندگی کند و روابطی جنسی است که نسل او را باقی بدارد روابطی تجاری و یا صنعتی و عملی است که نواقص زندگی را تکمیل نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۰ این حوائج کلی او هیچوقت تغییر نمی کند مگر در فرضی که انسان انسانی دارای این فطرت و این بنیه نباشد و حیاتش حیاتی انسانی نبوده باشد و در غیر این فرض انسان امروز و انسانهای اول هیچ فرقی در این حوائج ندارد.

اختلافی که بین این دو جور زندگی هست در مصداق وسایل آن است، هم مصداق وسایلی که با آن حوائج مادی خود را بر طرف می سازد و هم مصداق حوائجی که او را وادار به ساختن وسایلی می سازد. انسان اولی مثلاً برای رفع حاجتش به غذا، میوه ها و گیاهان و گوشت شکار می خورد، آن هم با ساده ترین وضعش امروز نیز همان را می خورد اما با هزاران رنگ و سلیقه امروز هم در تشخیص آثار و خواص خوردنیها و نوشیدنیها استاد و صاحب تجربه شده و هم در ساختن غذاهای رنگارنگ و با طعم های گوناگون و نوظهور تسلط یافته غذاهائی می سازد که هم دارای خواص مختلف است و هم دیدنش لذت بخش است و هم طعم و بویش برای حس شامه و کیفیتش برای حس لامسه لذت آور است و هم اوضاع و احوالی بخود گرفته که شمردن آنها دشوار است و این اختلاف فاحش باعث نمی شود که انسان امروز با انسان دیروز دو نوع انسان شوند چون غذاهای دیروز و امروز در این اثر یکسانند که هر دو غذا هستند و انسان از آن تغذی می کرده و سد جوع می نموده و آتش شهوت شکم خود را خاموش می ساخته امروز هم همان استفاده ها را از غذا می کند و همانطور که اختلاف شکل زندگی در دیروز و امروز لطمه ای به اتحاد کلیات آن در دو دوره نمی زند و تحول شکل زندگی در هر عصر ربطی به اصل آن کلیات ندارد همچنین قوانین کلیه ای که در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضای سعادت او هم وضع شده در هیچ عصری مختلف و دستخوش تحول نمی شود و صرف پیدایش ماشین به جای الاغ و یا وسیله ای دیگر به جای وسایل قدیمی باعث تحول آن قوانین کلیه نمی گردد. البته این تا زمانی است که در شکل و روش زندگی مطابقت با اصل فطرت محفوظ باشد دچار دگرگونی و انحراف نشده باشد و اما با مخالفت فطرت البته سنت اسلام موافق هیچ روشی نیست نه روش قدیم و نه جدید.

و اما احکام جزئی که مربوط به حوادث جاریه است و روز بروز رخ می دهد و طبعاً خیلی زود هم تغییر می یابد از قبیل احکام مالی انتظامی و نظامی مربوط به دفاع و نیز احکام راجع به طریق آسان تر کردن ارتباطات و مواصلات و اداره شهر و امثال اینها، احکامی است که زمان آن بدست والی و متصدی امر حکومت است چون نسبت والی به قلمرو ولایتش نظیر نسبتی است که هر مردی به خانه خود دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۱

او می تواند در قلمرو حکومت ولایتش همان تصمیمی را بگیرد که صاحب خانه درباره خانه اش می گیرد همان تصرفی را بکند که او در خانه خود می کند پس والی حق دارد درباره اموری از شئون مجتمع تصمیم بگیرد چه شئون داخل مجتمع و چه شئون خارج آن چه درباره جنگ باشد و چه درباره صلح چه مربوط به امور مالی باشد و چه غیر مالی البته همه اینها در صورتی است که این تصمیم گیرها به صلاح حال مجتمع باشد و با اهل مملکت یعنی مسلمانان داخل و ساکن در قلمرو حکومت مشورت کند همچنانکه خدای تعالی در آیه شریفه: ((و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله))، هم به ولایت حاکم که در عصر نزول آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده اشاره دارد و هم به مسأله مشورت همه اینها که گفته شد درباره امور عامه بود.

و در عین حال اموری بود جزئی مربوط به عموم افراد جامعه و امور جزئی با دگرگون شدن مصالح و اسباب که لایزال یکی حادث می شود و یکی دیگر از بین می رود دگرگون می شود و اینگونه امور غیر احکام الهیه است که کتاب و سنت مشتمل بر آن است چون احکام الهی دائمی و به مقتضای فطرت بشر است و نسخ راهی به آن ندارد (همچنانکه حوادث راهی به نسخ بشریت ندارد) که بیان تفصیلی آن جایی دیگر دارد. ۱۲ رهبر جامعه اسلامی چه کسی است و چگونه روشی دارد؟

در عصر اول اسلام ولایت امر جامعه اسلامی به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و خدای عزوجل اطاعت آن جناب را بر مسلمین و بر همه مردم واجب کرده بود و دلیل این ولایت و وجوب اطاعت، صریح قرآن است.

به آیات زیر دقت فرمائید: ((و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول)) و آیه: ((لتحکم بین الناس بما اریک الله)) و ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم)) و ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله)) و آیات بسیاری دیگر که هر یک بیانگر قسمتی از شؤون ولایت عمومی در مجتمع اسلامی و یا تمامی آن شؤون است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۲

و بهترین راه برای دانشمندی که بخواهد در این باب اطلاعاتی کسب کند این است که نخست سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مورد مطالعه و دقت قرار دهد بطوری که هیچ گوشه از زندگی آن جناب از نظرش دور نماند آن گاه برگردد تمامی آیاتی که در مورد اخلاق و قوانین راجع به اعمال یعنی احکام عبادتی و معاملاتی و سیاسی و سایر روابط و معاشرت اجتماعی را مورد دقت قرار دهد چون اگر از این راه وارد شود دلیلی از ذوق قرآن و تنزیل الهی در یکی دو جمله انتزاع خواهد کرد که لسانی گویا و کافی و بیانی روشن و وافی داشته باشد آنچنان گویا و روشن که هیچ دلیلی دیگر آن هم در یک جمله و دو جمله به آن گویائی و روشنی یافت نشود.

در همین جا نکته دیگری است که کاوش گر باید به امر آن اعتنا کند و آن این است که تمامی آیاتی که متعرض مسأله اقامه عبادات و قیام به امر جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیره است خطابهایش متوجه عموم مؤمنین است نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به تنهایی مانند آیات زیر: ((واقیموا الصلوه))، ((وانفقوا فی سبیل الله))، ((کتب علیکم الصیام))، ((ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر))، ((واجهدوا فی سبیله))، ((واجهدوا فی الله حق جهاده))، ((الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما))، ((والسارق و السارقه فاقطعوا یدیهما))، ((ولکم فی القصاص حیوة))، ((واقیموا الشهاده لله))، ((واقصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا))، ((ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۳

((و ما محمد الا- رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سيجزی الله الشاکرین))، و آیات بسیاری دیگر.

که از همه آنها استفاده می شود دین یک صبغه و روش اجتماعی است که خدای تعالی مردم را به قبول آن وادار نموده چون کفر را برای بندگان خود نمی پسندد و اقامه دین را از عموم مردم خواسته است پس مجتمعی که از مردم تشکیل می یابد اختیارش هم به دست ایشان است بدون اینکه بعضی بر بعضی دیگر مزیت داشته باشند و یا زمام اختیار به بعضی از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گرفته تا پائین همه در مسؤ ولیت امر جامعه برابرند و این برابری از آیه زیر به خوبی استفاده می شود: ((انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض)).

چون اطلاق آیه دلالت دارد بر اینکه هر تاءثیر طبیعی که اجزای جامعه اسلامی در اجتماع دارد، همانطور که تکوینا منوط به اراده خدا است تشریعا و قانونا نیز منوط به اجازه او است و او هیچ عملی از اعمال فرد فرد مجتمع را بی اثر نمی گذارد و در جای دیگر قرآن می خوانیم: ((ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین)).

بله تفاوتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با سایر افراد جامعه دارد این است که او صاحب دعوت و هدایت و تربیت است ((یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه)) پس آن جناب نزد خدای تعالی متعین است برای قیام بر شان امت

ولایت و امامت و سرپرستی امور دنیا و آخرتشان مادام که در بینشان باشد. تفاوت‌های حکومت اسلامی با نظام‌های حکومتی دیگر لیکن چیزی که در اینجا نباید از آن غفلت ورزید این است که این طریقه و رژیم از ولایت و حکومت و یا بگو امامت بر امت غیر رژیم سلطنت است که مال خدا را غنیمت صاحب تخت و تاج و بندگان خدا را بردگان او دانسته اجازه می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۴

هر کاری که خواست با اموال عمومی بکند و هر حکمی که دلش خواست در بندگان خدا براند چون رژیم حکومتی اسلام یکی از رژیم هائی نیست که براساس بهره کشی مادی وضع شده باشد و حتی دموکراسی هم نیست چون با دموکراسی فرق های بسیار روشن دارد که به هیچ وجه نمی گذارد آن را نظیر دموکراسی بدانیم و یا با آن مشتبه کنیم .

یکی از بزرگترین تفاوتها که میان رژیم اسلام و رژیم دموکراسی هست این است که در حکومت‌های دموکراسی از آنجا که اساس کار بهره گیری مادی است قهرا روح استخدام غیر و بهره کشی از دیگران در کالبدش دمیده شده و این همان استکبار بشری است که همه چیز را تحت اراده انسان حاکم و عمل او قرار می دهد حتی انسانهای دیگر را و به او اجازه می دهد از هر راهی که خواست انسانهای دیگر را تیول خود کند و بدون هیچ قید و شرطی بر تمامی خواسته ها و آرزوهائی که از سایر انسانها دارد مسلط باشد و این بعینه همان دیکتاتوری شاهی است که در اعصار گذشته وجود داشت چیزی که هست اسمش عوض شده و آن روز استبدادش می گفتند و امروز دموکراسیش می خوانند بلکه استبداد و ظلم دموکراسی بسیار بیشتر است آن روز اسم و مسما هر دو زشت بود ولی امروز مسمای زشت تر از آن در اسمی و لباسی زیبا جلوه کرده یعنی استبداد با لباس دموکراسی و تمدن که هم در مجلات می خوانیم و هم با چشم خود می بینیم چگونه بر سر ملل ضعیف می تازد و چه ظلم ها و اجحافات و تحکماتی را درباره آنان روا می دارد.

فراعنه مصر و قیصرهای امپراطوری روم ، و کسراهای امپراطوری فارس ، اگر ظلم می کردند، اگر زور می گفتند، اگر با سرنوشت مردم بازی نموده به دلخواه خود در آن عمل می کردند تنها در رعیت خود می کردند و احیانا اگر مورد سؤال قرار می گرفتند البته اگر در پاسخ عذر می آوردند که این ظلم و زورها لازمه سلطنت کردن و تنظیم امور مملکت است اگر به یکی ظلم می شود برای این است که مصلحت عموم تاءمین شود و اگر جز این باشد سیاست دولت در مملکت حاکم نمی گردد و شخص امپراطور معتقد بود که نبوغ و سیاست و سروری که او دارد این حق را به او داده و احیانا هم بجای این عذرها با شمشیر خود استدلال می کرد (و حتی به فرزند خود می گفت اگر بار دیگر این اعتراض را از تو بشنوم شمشیر را به عضو پرمؤ ثرت فرو می آورم).

امروز هم اگر در روابطی که بین ابرقدرت ها و ملت های ضعیف برقرار است دقت کنیم ، می بینیم که تاریخ و حوادث آن درست برای عصر ما تکرار شده و باز هم تکرار می شود، چیزی که هست شکل سابقش عوض شده چون گفتیم که در سابق ظلم و زورها بر تک تک افراد اعمال می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۵

ولی امروز به حق اجتماعها اعمال می شود که در عین حال روح همان روح و هوا همان هوا است و اما طریقه و رژیم اسلام منزله از اینگونه هواها است ، دلیل روشنش سیره رسول خدا در فتوحات و پیمانهای است که آن جناب با ملل مغلوب خود داشته است . یکی دیگر از تفاوتها که بین رژیم های به اصطلاح دموکراسی و بین رژیم حکومت اسلامی هست این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده و خود ما به چشم می بینیم هیچ یک از این رژیم های غیر اسلامی خالی از اختلاف فاحش طبقاتی نیست جامعه این رژیم ها را دو طبقه تشکیل می دهد یکی طبقه مرفه و ثروتمند و صاحب جاه و مقام و طبقه دیگر فقیر و بینوا و دور از مقام و جاه و این اختلاف طبقاتی بالاخره منجر به فساد می گردد، برای اینکه فساد لازمه اختلاف طبقاتی است اما در رژیم حکومتی و اجتماعی اسلام افراد اجتماع همه نظیر هم می باشند چنین نیست که بعضی بر بعضی دیگر برتری داشته باشند و یا بخواهند برتری و تفاخر نمایند تنها تفاوتی که بین مسلمین هست همان تفاوتی است که قریحه و استعداد اقتضای آن را دارد و از آن ساکت نیست و آن



تنها و تنها تقوا است که زمام آن به دست خدای تعالی است نه به دست مردم و این خدای تعالی است که می فرماید: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عند الله اتقیکم)).  
و نیز می فرماید: ((فاستبقوا الخیرات)).

و با این حساب در رژیم اجتماعی اسلام بین حاکم و محکوم، امیر و مأمور، رئیس و مرؤوس، حر و برده، مرد و زن، غنی و فقیر صغیر و کبیر و... هیچ فرقی نیست یعنی از نظر جریان قانون دینی در حقشان برابری و همچنین از جهت نبود تفاضل و فاصله طبقاتی در شؤون اجتماعی در یک سطح و در یک افقند دلیلش هم سیره نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) است که تحیت و سلام بر صاحب آن سیره باد.

تفاوت دیگر اینکه قوه مجریه در اسلام طایفه ای خاص و ممتاز در جامعه نیست بلکه تمامی افراد جامعه مسؤول اجرای قانونند بر همه واجب است که دیگران را به خیر دعوت و به معروف امر و از منکر نهی کنند به خلاف رژیم های دیگر که به افراد جامعه چنین حقی را بر هیچ فاضل و اهل بحثی پوشیده نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۶  
تمام آنچه گفته شد درباره رژیم اجتماعی اسلام در زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و اما بعد از رحلت آن جناب مسأله، مورد اختلاف واقع شد، یعنی اهل تسنن گفتند: انتخاب خلیفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و زمامدار و ولی مسلمین با خود مسلمین است ولی شیعه یعنی پیروان علی بن ابی طالب صلوات الله علیه گفتند: خلیفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ناحیه خدا و شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله) تعیین شده و بر نام یک یک خلفا تنصیب شده است و عدد آنان دوازده امام است که اسامیشان و دلیل امامتشان بطور مفصل در کتب کلام آمده است (و خواننده می تواند در آنجا به استدلالهای دو طایفه اطلاع یابد).

لیکن بهر حال امر حکومت اسلامی بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بعد از غیبت آخرین جانشین آن جناب صلوات الله علیه یعنی در مثل همین عصر حاضر، بدون هیچ اختلافی به دست مسلمین است اما با در نظر گرفتن معیارهایی که قرآن کریم بیان نموده و آن این است که: اولاً: مسلمین باید حاکمی برای خود تعیین کنند.

و ثانیاً: آن حاکم باید کسی باشد که بتواند طبق سیره رسول الله (صلی الله علیه و آله) حکومت نماید و سیره آن جناب سیره رهبری و امامت بود نه سیره سلطنت و امپراطوری.

و ثالثاً: باید احکام الهی را بدون هیچ کم و زیاد حفظ نماید.

و رابعاً: در مواردی که حکمی از احکام الهی نیست (از قبیل حوادثی که در زمانهای مختلف یا مکانهای مختلف پیش می آید با مشورت) عقلای قوم تصمیم بگیرند که بیانش گذشت، دلیل بر همه اینها آیات راجع به ولایت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است به اضافه آیه شریفه زیر که می فرماید: ((لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه)). ۱۳ حد و مرز کشور اسلامی مرز جغرافیائی و طبیعی و یا اصطلاحی نیست بلکه اعتقاد است.

اسلام مسأله تاءثیر انشعاب قومی در پدید آمدن اجتماع را لغو کرده (یعنی اجازه نمی دهد صرف اینکه جمعیتی در قومیت واحدند باعث آن شود که آن قوم از سایر اقوام جدا شوند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۷

برای اینکه عامل اصلی در مسأله قومیت، بدویت و صحرائشینی است که زندگی در آنجا قبیله ای و طایفه ای است و یا عاملش اختلاف منطقه زندگی و وطن ارضی است و این دو عامل، یعنی ((بدویت)) و ((اختلاف مناطق زمین)) (همانطور که در محل خودش بیان شد) از جهت آب و هوا یعنی حرارت و برودت و فراوانی نعمت و نایابی آن دو عامل اصلی بوده اند تا نوع بشر را به شعوب و قبائل منشعب گردانند، که در نتیجه زبانها و رنگ پوست بدنها... مختلف شد.

و سپس باعث شده که هر قومی قطعه ای از قطعات کره زمین را بر حسب تلاشی که در زندگی داشته اند به خود اختصاص دهند،



اگر زورشان بیشتر و سلحشور تر بوده قطعه بزرگتری و اگر کمتر بوده، قطعه کوچک تری را خاص خود کنند و نام وطن بر آن قطعه بگذارند و به آن سرزمین عشق بورزند و با تمام نیرو از آن دفاع نمودند.

و این معنا هر چند در رابطه با حوائج طبیعی بشر پیدا شده، یعنی حوائج او که فطرتش به سوی رفع آن سوقش می دهد وادارش کرده که این مرزبندیها را بکند (و از دیگران هم بپذیرد) ولی امری غیر فطری هم در آن راه یافته است و آن این است که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند، زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می کند به اینکه قوای جدای از هم دست به دست هم دهند و با تراکم یافتن تقویت شوند و همه یکی گردند تا زودتر و بهتر به هدفهای صالح برسند و این امری است که (حاجت به استدلال ندارد و) در نظام طبیعت می بینیم که ماده اصلی، در اثر تراکم شدن عنصری با عنصر دیگر عنصری را تشکیل می دهد و سپس چند عنصر در اثر یکجا جمع شدن فلان جماد را و سپس نبات و آنگاه حیوان و سر انجام در آخر انسان را تشکیل می دهد.

در حالی که انشعابات وطنی درست عکس این را نتیجه می دهد یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده تر شوند از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می گردند اگر متحد می شوند واحدی می گردند که روح و جسم آن واحد از واحدهای وطنی دیگر جدا است و در نتیجه انسانیت وحدت خود را از دست می دهد و تجمع جای خود را به تفرقه می دهد و بشر به تفرق و تشتتی گرفتار می شود که از آن فرار می کرد و به خاطر نجات از آن دور هم جمع شده جامعه تشکیل داد و واحدی که جدیداً تشکیل یافته شروع می کند به اینکه با سایر آحاد جدید همان معامله ای را بکند که با سایر موجودات عالم می کرد، یعنی سایر انسانها و اجتماعات را به خدمت می گیرد و از آنها چون حیوانی شیرده بهره کشی می کند و چه کارهائی دیگر که انجام نمی دهد و تجربه دائمی از روز اول دنیا تا به امروز (که عصر ما است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۸

شاهد بر صدق گفتار ما است و آیاتی هم که در خلال بحث های دوازده گانه قبل آوردیم کافی است که از آنها همین معنا را بفهمیم و بتوانیم به قرآن کریم نسبت دهیم.

و همین معنا باعث شده که اسلام اعتبار اینگونه انشعابها و چند دستگی ها و امتیازات را لغو اعلام نموده، اجتماع را بر پایه عقیده بنا نهد نه بر پایه جنسیت، قومیت، وطن و امثال آن و حتی در مثل پیوند زوجیت و خویشاوندی که اولی مجوز تمتعات جنسی و دومی وسیله میراث خواری است نیز مدار و معیار را توحید قرار داده نه منزل و وطن و امثال آن را (به این معنا که فلان فرزند از پدر و مادر مسلمان که از دین توحید خارج است، با اینکه از پشت پدرش و رحم مادرش متولد شده، به خاطر کفرش از آن دو ارث نمی برد و همسرش نیز نمی تواند از جامعه مسلمین باشد).

و از بهترین شواهد بر این معنا نکته ای است که هنگام بررسی شرایع این دین به چشم می خورد و آن این است که می بینیم مسأله توحید را در هیچ حالی از احوال مهمل نگذاشته و بر مجتمع اسلامی واجب کرده که حتی در اوج عظمت و اهتزاز بیرق پیرویش دین را بپا بدارد و در دین متفرق نشود و نیز در هنگام شکست خوردن از دشمن و ضعف و ناتوانیش تا آنجا که می تواند در احیای دین و اعلائی کلمه توحید بکوشد و بر این قیاس مسأله توحید و اقامه دین را در همه احوال لازم شمرده حتی بر یک فرد مسلمان نیز واجب کرده که دین خدا را محکم بگیرد و به قدر توانائیش به آن عمل کند هر چند که به عقد قلبی باشد و اگر سختگیری دشمن اجازه تظاهر به دین داری نمی دهد در باطن دلش به عقاید حقه دین معتقد باشد و اعمال ظاهری را از ترس دشمن با اشاره انجام دهد.

از اینجا روشن می شود که مجتمع اسلامی طوری تاءسیس شده که در تمامی احوال می تواند زنده بماند، چه در آن حال که خودش حاکم باشد و چه در آن حال که محکوم دشمن باشد، چه در آن حال که بر دشمن غالب باشد، و چه در آن حال که مغلوب باشد چه در آن حال که مقدم باشد و چه در حالی که مؤخر و عقب افتاده باشد چه در حال ظهور و چه در حال خفا چه در

قوت و چه در حال ضعف و...، دلیل بر این معنا آیتی است که در قرآن کریم درباره خصوص تقیه نازل شده مانند آیات زیر: ((من کفر بالله من بعد ایمانه الامن اکره و قلبه مطمئن بالایمان))، ((الا ان تتقوا منهم تقیه))، ((فاتقوا الله ما استطعتم))، ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لا- تموتن الا- و انتم مسلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۱۹۹ ۱۴ - اسلام تمامی شؤ و نش اجتماعی است اساس دین متکی بر حفظ معارف الهی است و درعین حال به مردم آزادی در طرز تفکر داده است .

در قرآن کریم می خوانیم : ((و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون)) بیان این آیه در تفسیرش گذشت و آیات بسیاری دیگر هست که اجتماعی بودن همه شؤ و ن اسلام را می رساند.

و صفت اجتماعی بودن در تمامی آنچه که ممکن است به صفت اجتماع صورت بگیرد (چه در نوامیس و چه احکام) رعایت شده ، البته در هر یک از موارد آن نوع اجتماعی رعایت شده که متناسب با آن مورد باشد و نیز آن نوع اجتماعی لحاظ شده که امر به آن و دستور انجامش ممکن و تشویق مردم به سوی آن موصل به غرض باشد، و بنابراین یک دانشمند متفکر باید هر دو جهت را مورد نظر داشته باشد آنگاه به بحث پردازد پس هم نوع اجتماعی بودن احکام و قوانین مختلف است و هم نوع دستورها مختلف است .

جهت اول : که گفتیم ((اجتماعی بودن احکام در موارد مختلف ، انواع مختلفی دارد))، دلیلش این است که می بینیم شارع مقدس اسلام در مسأله جهاد اجتماعی بودن را بطور مستقیم تشریح کرده و دستور داده حضور در جهاد و دفاع به آن مقداری که دشمن دفع شود واجب است این یک نوع اجتماعی نوع دیگر نظیر وجوب روزه و حج است که بر هر کسی که مستطیع و قادر به انجام آن دو باشد و عذری نداشته باشد واجب است اجتماعی در این دو واجب بطور مستقیم نیست . بلکه لازمه آن دو است چون وقتی روزه دار روزه گرفت قهرا در طول رمضان در مساجد رفت و آمد خواهد کرد، و در آخر در روز عید فطر، این اجتماع به حد کامل می رسد و نیز وقتی مکلف به زیارت خانه خدا گردید قهرا با سایر مسلمانان یک جا جمع می شود و در روز عید قربان این اجتماع به حد کامل می رسد.

و نیز نمازهای پنجگانه یومیه را بر هر مکلفی واجب کرده و جماعت را در آن واجب نساخته ولی این رخصت را در روز جمعه تدارک و تلافی کرده و اجتماع برای نماز جمعه را بر همه واجب ساخته البته برای هر کسی که از محل اقامه جمعه بیش از چهار فرسخ فاصله نداشته باشد این هم یک نوع دیگر اجتماعی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۰

و در جهت دوم : یعنی ((اختلاف در دستور)) دلیلش این است که می بینیم وصف اجتماعی را در بعضی از موارد بطور وجوب تشریح کرده که مثالش در جهت اول گذشت و بعضی را بطور استحباب چون گفتیم بطور وجوب ممکن نبوده (و ای بسا واجب کردنش باعث عسر و حرج می شده و اسلام آمده تا حرج و عسر را از هر جهت برطرف سازد) مثال آن باز همان استحباب به جماعت خواندن نمازهای یومیه است که مستقیماً واجبش نکرده و لیکن آنقدر سفارش بدان نموده و از ترک آن مذمت کرده که بجای آوردنش سنت شده و بر مردم لازم کرده که بطور کلی سنت را اقامه کنند مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل کتاب الصلوه بابی دارد به عنوان باب کراهت ترک حضور جماعت .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم خودش درباره عده ای که حضور در جماعت را ترک کرده بودند فرمود: چیزی نمانده که درباره آن عده که نماز در مسجد را رها کرده اند دستور دهم هیزم به در خانه هایشان بریزند و آتش بزنند تا خانه هایشان بسوزد و این رویه که در باره نماز در مسجد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می بینیم رویه ای است که در تمامی سنت های خود معمول داشته پس حفظ سنت آن جناب به هر وسیله ای که ممکن باشد و به هر قیمتی که تمام شود، بر مسلمین واجب شده است .

اینها اموری است که راه بحث در آنها راه استنباط فقهی است نه راه تفسیر بر فقیه است که با استفاده از کتاب و سنت پیرامون آن بحث کند آنچه از هر چیز در اینجا مهم تر است این است که رشته بحث را به سوی دیگری بکشیم یعنی به سوی اجتماعی بودن

اسلام در معارف اساسیش .

و اما اجتماعی بودنش در تمامی قوانین عملی یعنی دستورات عبادی و معاملی و سیاسی و اخلاقی و معارف اصولی کم و بیش برای خواننده روشن است .

و در معارف اساسی اسلام می بینیم که مردم را به سوی دین فطرت دعوت می کند و ادعا می کند که این دعوت حق صریح و روشن است و هیچ تردیدی در آن نیست و آیات قرآنی که بیانگر این معنا است آن قدر زیاد است که حاجتی به ایراد آنها نیست و همین اولین قدم است به سوی ایجاد الفت و انس در بین مردم مردمی که درجات فهمشان مختلف است چون همه آنها را به چیزی دعوت نموده که اختلاف فهم ها و تقیدش به قیود اخلاق و غرائز در آن اثر ندارد بلکه همه بر درستی آن اتفاق دارند و آن این است که حق باید پیروی شود.

و از سوی دیگر می بینیم کسانی را که جاهل قاصر هستند یعنی حق برایشان روشن نشده و راه حق برایشان مشخص نگشته معذور دانسته هر چند که حجت بگوششان خورده باشد و فرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۱

((لِیَهْلِكْ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنَةٍ وَ یَحِیْ مَنْ حَیَّ عَنْ بَيْنَةٍ)) .

و نیز فرموده : ((الَا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوَالِدَانَ لَا یَسْتَطِیْعُونَ حِیْلَهُ وَ لَا یَهْتَدُونَ سَبِیْلًا فَالْوَلِئُكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ یَعْفُو عَنْهُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا)) .

خواننده عزیز توجه دارد که آیه شریفه اطلاق دارد، و اگر جمله : ((نه چاره ای دارند و نه راه حق را پیدا می کنند)) را نیز بدقت مورد نظر قرار دهد آن وقت متوجه می شود که اسلام تا چه حد آزادی در تفکر داده ، البته به کسی که خود را شایسته تفکر و مستعد برای بحث بداند اسلام به چنین کسی اجازه داده تا با کمال آزادی در هر مسأله ای که مربوط به معارف دین است تفکر نموده ، در فهم آن تعمق کند و نظر بدهد علاوه بر اینکه قرآن کریم پر است از آیاتی که مردم را تشویق و ترغیب به تفکر و تعقل و تذکر می کند.

(در اینجا ممکن است بگوئی این آزادی در تفکر که از آیه فوق استفاده می شود تا چه اندازه است آیا حد و مرزی هم دارد یا نه ؟ و با اینکه ما به وجدان می بینیم که فهم ها و استعدادها در درک حقایق مختلفند چگونه می تواند حد و مرز داشته باشد ((مترجم))

(

در پاسخ می گوئیم بله ، معلوم است که فهم ها مختلفند، زیرا عوامل ذهنی و خارجی در اختلاف فهم ها اثر به سزائی دارد، هر کسی یک جور تصور و تصدیق دارد، یک جور برداشت و داوری می کند و این را هم قبول داریم که اختلاف فهم ها باعث می شود تا مردم در درک آن اصولی که اسلام اساس خود را بر پایه آنها بنا نهاده مختلف شوند، این معنا را قبلا هم اعتراف کرده بودیم .

لیکن اختلاف در فهم دو انسان (بطوری که در علم معرفه النفس و در فن اخلاق و در علم الاجتماع آمده ) بالاخره منتهی می شود به چند امر، یا به اختلاف در خلق های نفسانی و صفات باطنی که یا ملکات فاضله است و یا ملکات زشت که البته این صفات درونی تأثیر بسیاری در درک علوم و معارف بشری دارند چون استعدادهایی را که ودیعه در ذهن است مختلف می سازند، یک انسانی که دارای صفت حمیده انصاف است داوری ذهنیش و درک مطلبش نظیر یک انسان دیگر که متصف به چموشی و سرکشی است نمی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۲

یک انسان معتدل و باوقار و سکینت معارف را طوری درک می کند و یک انسان عجول و یا متعصب و یا هواپرست و یا هر هری مزاج (که هر کس هر چه بگوید می گوید تو درست می گوئی ) طوری دیگر درک می نماید و یک انسان ابله و بی شعوری که اصلا خودش نمی فهمد چه می خواهد و یا دیگران از او چه می خواهند طوری دیگر.

و لیکن تربیت دینی بخوبی از عهده حل این اختلاف بر آمده برای اینکه دستور العمل های اسلام در عین اینکه دستور عمل است ولی طوری صادر شده که اخلاق را هم اصلاح می کند (در حقیقت ورزش و تمرین برای اخلاق اسلامی است) و اخلاق اسلامی هم (اگر نگوئیم اصول عقاید اسلامی را در پی می آورد حداقل) ملایم و سازگار با اصول دینی و معارف و علوم اسلامی است. به آیات زیر توجه فرمائید:

((کتابا انزل من بعد موسی مصدقا لما بین یدیه یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم .

و نیز فرموده: ((یهدی به الله من اتباع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذن و یهدیهم الی صراط مستقیم)).

((و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لعم المحسنین)) و انطباق این آیات بر مورد بحث ما روشن است .

و یا برگشت اختلاف به اختلاف در عمل است چون عمل آن کسی که مخالف، حق است بتدریج در فهم و ذهنش اثر می گذارد زیرا عمل ما یا معصیت است و یا اقسام هوسرانیهای انسانی است که از این قبیل است اقسام اغواها و وسوسه ها که همه اینها افکار فاسدی را در ذهن همه انسانها و مخصوصا انسانهای ساده لوح تلقین می کند و ذهن او را آماده می سازد برای اینکه آرام آرام شبهات در آن رخنه کند و آرای باطل در آن راه یابد، و آن وقت است که باز فهم ها مختلف می گردد، افکاری حق را می پذیرند و افکاری دیگر از پذیرفتن آن سرباز می زنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۳

اسلام از عهده برطرف کردن این نوع اختلاف هم بر آمده، برای اینکه جامعه را وادار به اقامه دعوت دینی و پند و تذکر دائمی و بدون تعطیل نموده (و معلوم است که در چنین جامعه ای عموم مردم به سخن دسترسی دارند و هر جا بروند آنرا می شنوند و در نتیجه گناه گسترش پیدا نمی کند تا در فهم ها اثر بگذارد).

و ثانیاً جامعه را به امر به معروف و نهی از منکر واداشته (در نتیجه اگر کسی مرتکب گناهی شود مورد ملامت همه قرار می گیرد و گناه در چنین جامعه ای چون سگ ماهی در آب شیرین است، که محیط اجازه رشد به او نمی دهد و از بینش می برد) ((و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر...))، پس دعوت به خیر با تلقین و تذکرش باعث ثبات و استقرار عقاید حقه در دلها می شود و امر به معروف و نهی از منکر موانعی را که نمی گذارد عقاید حقه در دلها رسوخ کند از سر راه بر می دارد و خدای تعالی در این باره می فرماید: ((و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا، فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره و اما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء و لکن ذکری لعلهم یتقون و ذر الذین اتخذوا دینهم لعبا و لهوا و غرتهم الحیوة الدنیا و ذکر به، ان تبسل نفس بما کسبت)) تا آخر آیات . خدای تعالی در این آیه شریفه نهی می کند از شرکت در بحث و بگو مگوئی که خوض و خرده گیری در معارف الهیه و حقایق دینی باشد، و اهل بحث بخواهند در مسائل دینی القای شبهه و یا اعتراض و یا استهزا کنند هر چند لازمه گفتارشان اشاره به این معانی باشد و علت اینگونه بحث کردن و اعتراض و استهزا را عبارت می داند از اینکه در اینگونه افراد جد و باوری نسبت به معارف دینی نیست یعنی معارف دینی را جدی و اموری واقعی نمی داند بلکه آنرا شوخی و بازی و سرگرمی می پندارند و منشاء این پندارشان هم غرور و فریفته شدن به حیات دنیا است که علاجهش تربیت صالح و درست و یادآوری مقام پروردگار است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۴

که گفتیم اسلام بطور کامل مؤنه این تذکر دادن را کفایت کرده .

و یا برگشت آن به اختلاف عوامل خارجی است، مثل دوری از شهر و در نتیجه از مسجد و منبر و دست نیافتن به معارف دینی که اینگونه افراد از معارف دین یا هیچ نمی دانند و یا آنچه را که می دانند بسیار ناچیز و اندک است و یا تحریف شده است و یا فهم خود آنان قاصر است و به خاطر خصوصیت مزاجشان دچار بلاهت و کند ذهنی شده اند و علاج آن عمومیت دادن به مسأله تبلیغ و مدارا کردن در دعوت و تربیت است، که هر دوی اینها از خصایص روش تبلیغی اسلام است چنانچه می بینیم فرموده: ((قل هذه

سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)).

و معلوم است که شخص با بصیرت مقدار تاءثیر دعوت خود در دلها را می داند و می داند که در اشخاص مختلف که دعوت او را می شنوند تا چه حد تاءثیر می گذارد، در نتیجه همه مردم را به یک زبان دعوت نمی کند بلکه با زبان خود او دعوت می کند تا در دل او اثر بگذارد.

همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روایتی که شیعه و سنی آن را نقل کرده اند فرموده :

((انا معاشر الانبیاء نکلّم الناس علی قدر عقولهم)) در قرآن کریم هم فرموده : ((فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوا فی الدین ، و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون))، پس منشاء بروز اختلاف در فهم و در عقاید این سه جهت بود که گفتیم : اسلام از بروز بعضی از آنها جلوگیری نموده و نمی گذارد در جامعه پدید آید و بعضی دیگر را بعد از پدید آمدن علاج فرموده است .

از همه اینها گذشته و فوق همه اینها، اسلام دستورات اجتماعی ای در جامعه خود مقرر فرموده که از بروز اختلافهای شدید (اختلافی که مایه تباهی و ویرانی بنای جامعه است) جلوگیری می کند و آن این است که راهی مستقیم (که البته کوتاه ترین راه هم هست) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۵

پیش پای جامعه گشوده و شدیداً از قدم نهادن در راههای مختلف جلوگیری نموده و فرموده : ((و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل ، فتفرق بکم عن سبیلہ ، ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون)). آنگاه فرموده : ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا)) و در تفسیر همین آیه گذشت که گفتیم منظور از ریسمان خدا همان قرآن کریم است که حقایق معارف دین را بیان می کند و یا بطوری که از دو آیه قبل بر می آید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ، چون در آن آیه می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا فریقاً من الذین اتوا الکتاب یردوکم بعد ایمانکم کافرین و کیف تکفرون و انتم تتلی علیکم آیات الله و فیکم رسوله و من یتعصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم)).

این آیات دلالت می کند بر اینکه جامعه مسلمین باید بر سر معارف دین اجتماع داشته باشند و افکار خود را به هم پیوند داده و محکم کنند و در تعلیم و تعلم به هم درآمیزند، تا از خطر هر حادثه فکری و هر شبهه ای که از ناحیه دشمن القا می شود بوسیله آیاتی که برایشان تلاوت می شود راحت گردند، که تدبیر در آن آیات ریشه هر شبهه و هر مایه اختلافی را می خشکاند همچنانکه باز قرآن کریم می فرماید: ((افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً)) و نیز می فرماید: ((و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون)) و باز می فرماید: ((فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) که این آیات می رساند

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۶

تدبیر در قرآن و یا مراجعه به کسانی که دارای چنین تدبیری هستند اختلاف را از میان بر می دارد. و دلالت می کند بر اینکه در اموری که نمی دانند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رجوع کنند (که حامل سنگینی دین است) خود رافع اختلافات است ، چون کلمه : ((اهل الذکر)) قبل از هر کس شامل آن جناب می شود، که قرآن بر وجود شریفش نازل شده و آن جناب هر حقی را که پیرویش بر امت اسلام واجب است بیان می کند، همچنانکه در جای دیگر فرموده : ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون)) و قریب به مضمون آن آیه زیر است که می فرماید: ((و لورده الی الرسول و الی اولی الامر منهم ، لعلمه الذین یتسنبطونه منهم))، ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاءویلاً))، پس ، از تدبیر در این آیات ، شکل و طریقه تفکر اسلامی برای خواننده محترم روشن شد. و چنین بر می آید که این دین همانطور که اساس خود را بر تحفظ نسبت به معارف الهی اش تکیه داده همچنین مردم را در طرز تفکر، آزادی کامل داده است و برگشت این دو روش به این است که :

اولاً: بر مسلمانان واجب است که در حقایق دین تفکر و در معارفش اجتهاد کنند تفکری و اجتهادی دسته جمعی و به کمک یکدیگر و اگر احیاناً برای همه آنان شبهه‌ای دست داد و مثلاً در حقایق و معارف دین به اشکالی برخوردند و یا به چیزی برخوردند که با حقایق و معارف دین سازگار نبود، هیچ عیبی ندارد. صاحب شبهه و یا صاحب نظریه مخالف، لازم است شبهه و نظریه خود را بر کتاب خدا عرضه کند، یعنی در آنجا که مباحث برای عموم دانشمندان مطرح می‌شود مطرح کند، اگر دردش دوا نمود که هیچ و اگر نشد آن را بر جناب رسول عرضه بدارد و اگر به آن جناب دسترسی نداشت به یکی از جانشینانش عرضه کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۷

تا شبهه اش حل و یا بطلان نظریه اش (البته اگر باطل باشد) روشن گردد و قرآن کریم در این مقام می‌فرماید: ((الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ، اولئک الذین هدیم الله و اولئک هم اولوا الالباب)).

و ثانیاً: در طرز تفکر خود آزادند به همان معنایی که برای آزادی کردیم و این قسم از آزادی به ما اجازه نمی‌دهد که نظریه شخصی خود را و یا شبهه‌ای را که داریم قبل از عرضه به قرآن و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به پیشوایان هدایت، در بین مردم منتشر کنیم برای اینکه انتشار دادنش در چنین زمانی در حقیقت دعوت به باطل و ایجاد اختلاف بین مردم است آن هم اختلافی که کار جامعه را به فساد می‌کشد.

و این طریقه بهترین طریقه‌ای است که می‌توان بوسیله آن امر جامعه را تدبیر و اداره کرد چون هم در تکامل فکری را بر روی جامعه باز می‌گذارد و هم شخصیت جامعه و حیات او را از خطر اختلاف و فساد حفظ می‌کند.

و اما اینکه می‌بینیم در سایر رژیم‌ها، زورمندان عقیده و فکر خود را بر نفوس تحمیل می‌کنند و با زور و توسل به شلاق و شمشیر و یا چماق تکفیر و یا قهر کردن و روی گرداندن و ترک آمیزش و... غریزه تفکر را در انسانها می‌میرانند، ساحت مقدس اسلام و یا به عبارت دیگر ساحت ((حق و دین قویم)) منزّه از آن است و حتی منزّه از تشریح حکمی است که این روش را تائید کند این روش از خصایص کیش نصرانیت است که تاریخ کلیسا از نمونه‌های آن بسیار دارد (و مخصوصاً در فاصله بین قرن پانزدهم و قرن شانزدهم میلادی که ایام بحران این تحمیل‌ها و زور و ضرب‌ها بود) و نمونه‌هایی از جنایت و ظلم را ضبط کرده که بسیار شنیع‌تر و رسواتر از جنایاتی است که به دست دیکتاتورها و طاغوت‌ها و به دست قسی القلب‌ترین جنایت‌پیشه‌ها صورت گرفته است.

و لیکن با کمال تأسف ما مسلمانان این نعمت بزرگ و لوازمی که این آزادی (یعنی آزادی عقیده تواءم با تفکر اجتماعی) در بر دارد را از دست دادیم همانطور که بسیاری از نعمت‌های بزرگی را که خدای سبحان در سایه اسلام به ما ارزانی داشته بود از کف نهادیم و بدین جهت از کف نهادیم که درباره وظایفی که نسبت به خدای تعالی داشتیم کوتاهی کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۸

آری ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر و اما بانفسهم)) و نتیجه این کوتاهی درباره خدای تعالی این شد که سیره کلیسا بر ما حاکم گشت و به دنبالش دل‌هایمان از هم جدا شد و ضعف و سستی عارضمان گردید مذهب‌ها مختلف و مسلک‌ها گوناگون شد، خدا از تقصیراتمان درگذرد و ما را به تحصیل مرضاتش موفق فرموده به سوی صراط مستقیم هدایت‌مان فرماید. ۱۵ سرانجام دین حق بر همه دنیا غالب خواهد شد

سرانجام دنیا تسلیم دین حق خواهد گشت چون این وعده خداوند است که ((و العاقبه للتقوی))، علاوه بر اینکه نوع انسانی به آن فطرتی که در او به ودیعه سپرده‌اند طالب سعادت حقیقی خویش است و سعادت حقیقی او این است که بر کرسی فرماندهی بر جسم و جان خویش مسلط شود، زمام حیات اجتماعیش را به دست خویش بگیرد، حظی که می‌تواند از سلوک خود در دنیا و آخرت بگیرد، به دست آورد و این همانطور که توجه فرمودید همان اسلام و دین توحید است.

خواهید گفت: اگر فطرت بشر او را به سعادت حقیقی اش می‌رساند، چرا تاکنون نرسانده و چرا بشر در سیر انسانیتش به سوی آن



سعادت و به سوی ارتقاییش در اوج کمال دچار این همه انحراف گردیده؟ و بجای رسیدنش به آن هدف روز به روز از آن هدف دورتر شده است؟.

در جواب می‌گوئیم: این انحراف به خاطر بطلان حکم فطرت نیست بلکه حکم فطرت درست است لیکن بشریت در تشخیص سعادت واقعی اش دچار خطا گردیده و نتوانسته است حکم فطرت را بر مصداق واقعی اش تطبیق دهد، که در نتیجه مصداق موهوم را مصداق واقعی پنداشته است. و آن سعادت واقعی که صنع و ایجاد برای بشر در نظر گرفته و تعقیبش می‌کند، بالاخره دیر یا زود محقق خواهد شد. تمام مطالب مذکور از آیات زیر به خوبی استفاده می‌شود: ((فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرةً الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون))، و منظورش از ((نمی‌دانند)) این است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۹

بطور تفصیل نمی‌دانند هر چند که فطرتشان علم اجمالی به آن دارد.

و سپس بعد از سه آیه می‌فرماید: ((لیکفروا بما آتینا هم فتمتعوا فسوف تعلمون و بعد از شش آیه می‌فرماید: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون)).

و نیز می‌فرماید: ((فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه ، اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم)) و نیز می‌فرماید: ((و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون)) و نیز فرموده: ((و العاقبه للفقوی)) پس این آیات و امثال آن به ما خبر می‌دهد که (اولاً: اسلام دین فطرت است و ثانیاً بشر به حکم فطرتش حرکت کرده ولی در تطبیق با مصداق خطا رفته و ثالثاً) اسلام به زودی بطور کامل غلبه خواهد کرد و بر سراسر گیتی حکومت خواهد نمود.

بنابراین دیگر جان دارد که خواننده عزیز به این گفتار گوش دهد که بعضی گفته‌اند: هر چند ((که اسلام چند صباحی بر دنیای آن روز چیره گشت و یکی از حلقه‌های زنجیره تاریخ شد و در حلقه‌های دیگر بعد از خودش اثرها نهاد و حتی تمدن عصر امروز هم چه دانسته و چه ندانسته بر آن تکیه داشت لیکن این چیرگی و غلبه اش تام و کامل نبود یعنی آن حکومتی که در فرضیه دین با همه موارد و صورتها و نتایجش فرض شده تحقق نیافت چون چنین حکومتی قابل قبول طبع نوع انسانی نیست و تا ابد هم نخواهد بود و چنین فرضیه‌ای برای نمونه هم که شده در تمامی نوع بشر تحقق نیافت تا تجربه شود و بشر به صحت و امکان وقوع آن وثوق و خوشبینی پیدا کند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۰

دلیل اینکه گفتیم نباید به این سخنان گوش فرا داد همان است که توجه کردید، گفتیم اسلام به آن معنایی که مورد بحث است هدف نهائی نوع بشر و کمالی است که بشر با غریزه خود رو به سویش می‌رود چه اینکه به طور تفصیل توجه به این سیر خود داشته باشد و یا نداشته باشد تجربه‌های پی در پی که در سایر انواع موجودات شده نیز این معنا را به طور قطع ثابت کرده که هر نوع از انواع موجودات در سیر تکاملی خود متوجه به سوی آن هدفی است که متناسب با خلقت و وجود او است و نظام خلقت او را به سوی آن هدف سوق می‌دهد، انسان هم یک نوع از انواع موجودات است و از این قانون کلی مستثنا نیست.

و اما اینکه گفتند فرضیه اسلام بطور کامل حتی در برهه‌ای از زمان تحقق نیافت و تجربه نشد تا الگو برای سایر زمانها بشود جوابش این است که کدامیک از ادیان و سنت‌ها و مسلک‌های جاری در مجتمعات انسانی در پیدایش و بقایش و در حکومت یافتنش متکی به تجربه قبلی بوده، تا حکومت یافتن اسلام محتاج به تجربه قبلی باشد؟ این شرایع و سنت‌های نوح و ابراهیم و موسی و عیسی است که می‌بینیم بدون سابقه و تجربه قبلی ظهور کرد و سپس در بین مردم جریان یافت و همچنین روشهای دیگر چون کیش برهما و بودا و مانی و غیره و حتی رژیم‌های تازه در آمد و سنت‌های مادی هم بعد از تجربه پیدا نشدن این سنن دموکراتیک و کمونیست و رژیم‌های دیگر است که بدون تجربه قبلی پیدا شدند و در جوامع مختلف انسانی به شکلهای مختلف جریان یافتند.

آری تنها عاملی که ظهور و رسوخ سنت های اجتماعی بدان نیازمند است ، عزم قاطع آورنده و همت بلند و قلبی آن است قوی که در راه رسیدن به هدفش دچار سستی و خستگی نگردد و صرف اینکه روزگار گاهی از اوقات با رسیدن اشخاص به هدفشان مساعدت نمی کند او را از تعقیب هدف باز ندارد حال چه اینکه آورنده آن سنت پیامبر و از ناحیه خدا باشد و چه اینکه فردی معمولی باشد چه اینکه آن هدف هدفی خدائی باشد و یا هدفی شیطانی . بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه : ((یا ایها الذین آمنوا صبروا و صابروا و رابطوا...)))

در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : ((یا ایها الذین آمنوا صبروا و صابروا و رابطوا...)) فرموده ((صبروا)) یعنی در مصائب صبر کنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۱

((و صابروا)) یعنی بر دشواریهای فتنه صبر کنید ((و رابطوا)) یعنی بر اطاعت کسی که بدو اقتدا می کنید استوار باشید. و در تفسیر عیاشی از آن جناب نقل کرده که فرمود: یعنی تک تک شما بر دین خود صبر کنید و دسته جمعی بر دفع دشمن صبر کنید و با امام خود رابطه ای استوار داشته باشید

مؤلف قدس سره : قریب به این معنا از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز نقل شده است . و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله اول فرموده : ((بر انجام واجبات صبر کنید)) و در معنای جمله دوم فرموده : ((بر مصائب صبر کنید)) و در معنای جمله سوم فرموده : ((بر امامان خود صبر کنید)) (یعنی اطاعت آنان را گردن نهد).

و در مجمع البیان از علی (علیه السلام) نقل کرده که در معنای جمله سوم فرموده در نمازها مرابطه کنید فرمود: یعنی منتظر نماز باشید چون در آن هنگام مرابطه ای نبوده (یعنی جنگی نبوده تا مسلمین مأمور به مرابطه باشند).

مؤلف قدس سره : اختلاف روایات در معنای سه جمله آیه به خاطر اطلاق سه امر در آیه است که بیان گذشت . و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن حیان از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آیا می خواهید شما را راهنمایی کنم به چیزی که بوسیله آن خدای تعالی خطاها را محو می کند و آن را کفار گناهان قرار می دهد؟ مردم عرضه داشتند بله یا رسول الله فرمود: وضو را سیر گرفتن در هنگامی که از آن کراهت دارید. و گامهای بسیار به سوی مساجد برداشتن . و انتظار نماز، بعد از نماز رباط و وسیله پیوند هم همین است .

مؤلف قدس سره : این روایت را به طرق دیگری از آن جناب نقل کرده و اخبار در فضیلت مرابطه بیشتر از آن است که بشمار آید.

## النساء

سوره نساء ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۲ آیه ۱ ، سوره نساء

سوره نساء مدنی است و ۱۷۶ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (۱)

ترجمه آیه

بنام خداوند بخشنده مهربان ای مردم بترسید از پروردگار خود، آن خدائی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن برانگیخت و بترسید از آن خدائی که به نام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می کنید (خدا را در نظر آرید) و درباره ارحام کوتاهی مکنید که همانا خدا مراقب اعمال شما است . (۱)

## بیان آیه

بطوری که از همین آیه (که اولین آیه این سوره است) برمی آید سوره نساء در مقام بیان احکام زناشوئی است، از قبیل اینکه: ((چند همسر می توان گرفت))، ((با چه کسانی نمی توان ازدواج کرد))... و نیز در مقام بیان احکام ارث است و در خلال آیاتش اموری دیگر نیز ذکر شده، نظیر احکامی از نماز، جهاد، شهادت، تجارت و غیره و مختصری هم درباره اهل کتاب سخن رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۳

و مضامین آیاتش شهادت می دهد بر اینکه این سوره در مدینه و بعد از هجرت نازل شده و از ظاهر آنها بر می آید که یک باره نازل نشده است، هر چند که غالب آیات آن بی ارتباط به هم نیستند.

و اما آیه مورد بحث با چند آیه بعدش که متعرض حال یتیمان و زنان است فی نفسه به منزله زمینه چینی برای مسائل ارث و محارم است که بزودی متعرض آن خواهد شد و اما عدد زوجات که در آیه سوم از آن سخن رفته هر چند که مسأله زوجات از امهات مسائل سوره است اما آیه شریفه به عنوان طفیلی و استفاده از کلام ذکر شده، کلامی که گفتیم جنبه مقدمه و زمینه چینی دارد.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ... در این آیه می خواهد مردم را به تقوا و پروا داشتن از پروردگار خویش دعوت کند، مردمی که در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زنشان و مردشان، صغیرشان و کبیرشان، عاجزشان و نیرومندشان، فرقی نیست، دعوت کند تا مردم درباره خویش به این بی تفاوتی پی ببرند تا دیگر مرد به زن و کبیر به صغیر ظلم نکند و با ظلم خود مجتمعی را که خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدایت نموده آلوده نسازند، اجتماعی که به منظور تتمیم سعادتشان و با احکام و قوانین نجات بخش تشکیل شده مجتمعی که خدای عزوجل آنان را به تاءسیس آن ملهم نمود، تا راه زندگیشان را هموار و آسان کند همچنین هستی و بقای فرد فرد و مجموعشان را حفظ فرماید.

از همین جا روشن می شود که چرا در آیه شریفه، خطاب را متوجه ناس (همه مردم) کرد و نه به خصوص مؤمنین و نیز چرا فرمان ((اتقوا)) را مقید به قید ((ربکم)) کرد و نفرمود: ((اتقوا الله از ((خدا)) پروا کنید))، بلکه فرمود: ((از پروردگار خود پروا کنید)) چون صفتی که از خدا به یاد بشر انداخت (که همه را از یک نفر خلق کرده) صفتی است که پر و بال آن تمامی افراد بشر را می گیرد و اختصاصی به مؤمنین ندارد و این صفت خود یکی از آثار ربوبیت او است چون منشاءش ((ربوبیت)) خدا یعنی تدبیر و تکمیل است نه ((الوهیت)) او.

و اما این که فرمود: ((خدائی که شما را از یک نفس آفرید))، منظور از ((نفس)) به طوری که از لغت برمی آید عین هر چیز است مثلا می گویند: ((جائی فلان نفسه فلانی خودش نزد من آمد)) در اینجا منظور این است که عین او آمد. البته منشاء اینکه دو کلمه ((نفس)) و ((عین)) متعین در معنای ((چیزی که بوسیله آن شیء، شیء می شود)) باشد، مختلف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۴

و نفس چیزی است که انسان بواسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهایی در زندگی برزخ که بحث در این باره در ذیل آیه: ((و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات...)) گذشت. مراد از نفس واحده و زوج او که انسان از آن آفریده شده است

و از ظاهر سیاق برمی آید که مراد از ((نفس واحده)) آدم (علیه السلام) و مراد از ((زوجها)) حوا باشد که پدر و مادر نسل انسان است که ما نیز از آن نسل می باشیم و بطوری که از ظاهر قرآن کریم برمی آید همه افراد نوع انسان به این دو تن منتهی می شوند همچنانکه از آیات زیر همین معنا برمی آید که: ((خلقکم من نفس واحده، ثم جعل منها زوجها)).

((یا بنی آدم لا- یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة)) و آیه زیر که حکایت گفتار ابلیس است: ((لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتکن ذریته الا قلیلا)).

و اما احتمالی که بعضی از مفسرین در معنای ((نفس واحده)) و ((زوجها)) داده اند، ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد که البته به هیچ وجه درست نیست، آنان گفته اند که: مراد از ((نفس واحده)) و ((زوج او)) در آیه شریفه مطلق ذکور و اناث نسل بشر است که کل بشر از مجموع پدر و مادر متولد می شود، در نتیجه معنای آیه چنین می شود که مثلا آیه فرموده است که هر یک نفر از شما نوع بشر از یک پدر و مادر و یا به عبارت دیگر: از دو فرد بشر خلق شده اید بدون اینکه در این معنا فرقی میان شما باشد، بنابه گفته این مفسر آیه شریفه همان را می خواهد افاده کند که آیه: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقیکم)) آن را افاده می کند و می فرماید: هان ای مردم ما شما را از یک نر و یک ماده آفریدیم و شما را تیره تیره و قبیله قبیله نمودیم تا یکدیگر را بشناسید و از میان همه شما آنکه باتقواتر است نزد خدا گرامی تر است و خلاصه مفادش این است که شما افراد بشر از این جهت که هر یک متولد از پدری و مادری هستید هیچ فرقی ندارید.

و وجه نادرستی این احتمال روشن است برای اینکه: این مفسر غفلت کرده از اینکه بین دو آیه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۵

یعنی آیه سوره حجرات و آیه سوره نسا فرق واضحی است زیرا آیه سوره حجرات در مقام بیان این جهت است که افراد انسان از نظر ((حقیقت انسانیت)) یکسانند و هیچ فرقی در این جهت ندارند که هر یک آنان از پدری و مادری از جنس بشر متولد شده اند پس دیگر جا ندارد یکی بر دیگری تکبر ورزد و خود را از دیگران بهتر بشمارد مگر به یک ملاک که آن هم تقوا است.

و اما آیه سوره نسا که مورد بحث ما است در مقام دیگری است این آیه می خواهد بیان کند که افراد انسان از حیث ((حقیقت و جنس)) یک واقعیتند و با همه کثرتی که دارند همه از یک ریشه منشعب شده اند مخصوصا از جمله: ((و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...)) این معنا به روشنی استفاده می شود به طوری که ملاحظه می کنید چنین معنائی با این احتمال که مراد از ((نفس واحده)) و ((زوج او)) تمامی نر و ماده های بشری باشد نمی سازد گذشته از این دلیل آن معنا با غرضی که سوره نسا آن را تعقیب می کند که بیان گذشت سازگاری ندارد. معنای کلمه زوج و جمله (و خلق منها زوجها)

و اما کلمه زوج در جمله: ((و خلق منها زوجها)) بنا به گفته راغب به معنای همسر است یعنی این کلمه در مورد هر دو قرین که یکی نر و دیگری ماده باشد استعمال می شود یعنی هم به نر زوج می گویند و هم به ماده و همچنین در غیر حیوانات یعنی در هر دو چیزی که جفت داشته باشد به کار می رود، مانند چکمه و دمپائی که به هر لنگه آن گفته می شود: این زوج آن دیگری است و نیز به هر چیزی که شبیه و نزدیک به دیگری و یا ضد دیگری است زوج گفته می شود، آنگاه راغب در ادامه سخنانش می گوید: زوجه واژه نامطلوبی است، (یعنی در لغت صحیح به زن نیز زوج گفته می شود نه زوجه).

و ظاهر جمله مورد بحث یعنی جمله ((و خلق منها زوجها)) این است که می خواهد بیان کند که همسر آدم از نوع خود آدم بود و انسانی بود مثل خود او و این همه افراد بی شمار از انسان که در سطح کره زمین منتشر شده اند همه از دو فرد انسان مثل هم و شبیه به هم منشاء گرفته اند و بنابراین حرف ((من)) من نشویه خواهد بود و جمله مورد بحث همان نکته ای را می رساند که آیات زیر در صدد افاده آن است: ((و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه و الله جعل لکم من

انفسکم ازواجا و جعل لکم

المیزن ج ۴ ص ۲۱۶

من ازواجکم بنین و حفده)).

فاطر السموات و الارض، جعل لکم من انفسکم ازواجا و من الانعام یذروکم فیه)) و نظیر این آیات آیه زیر است: ((و من کل شیء خلقنا زوجین)).

پس اینکه در بعضی از تفسیرها آمده که مراد از آیه مورد بحث این است که همسر آدم از بدن خود درست شده صحیح نیست،

هر چند که در روایات آمده که از دنده آدم خلق شده، لیکن از خود آیه استفاده نمی‌شود و در آیه چیزی که بر آن دلالت کند وجود ندارد.

وَبَثِّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً كَلِمَةٌ : ((بث)) به معنای جدا سازی بوسیله پاشیدن و امثال آن است و در جای دیگر قرآن آمده : ((فكانت هباء منبثا)) یعنی کوهها به صورت ذراتی متفرق در می‌آیند و از همین باب است که شکوه از اندوه را هم ((بث)) می‌گویند چون شکوه در حقیقت اندوه تراکم یافته در دل را می‌پراکند و به همین جهت است که گاهی کلمه ((بث)) را در خود اندوه استعمال می‌کنند که در این صورت مصدر را در اسم مفعول استعمال کرده‌اند، چون اندوه مبثوثی است که انسان آن را بالطبع بث داده و منتشر می‌کند در آیه شریفه : ((قال انما اشكوا بثی و حزنی الی الله)) در همین معنا استعمال شده، معنایش این است که : ((من غم و اندوهم را تنها برای خدا می‌پراکنم)).

و از آیه شریفه بر می‌آید که نسل موجود از انسان تنها منتهی به آدم و همسرش می‌شود و جز این دو نفر هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است (نه حوری بهشتی و نه فردی از افراد جن و نه غیر آن دو) و گرنه می‌فرمود: ((و بث منهما و من غیرهما)). با پذیرفتن این معنا دو مطلب به عنوان نتیجه بر آن متفرع می‌شود. کل بشر از آدم و حوا نشاءت گرفته‌اند

اول اینکه : منظور از جمله : ((رجالا کثیرا و نساء)) کل بشر است و افرادی است که یا بدون واسطه (چون هابیل و قابیل و غیره) و یا با واسطه (چون دیگر افراد بشر تا هنگام پیا شدن قیامت) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۷ از این دو فرد (یعنی آدم و حوا) منشعب شده‌اند پس کانه فرموده است : ((و بثکم منهما ایها الناس)). ازدواج فرزندان بلا فصل آدم بین برادران و خواهران بوده

مطلب دوم این است که : ازدواج در طبقه اولی، بعد از خلقت آدم و حوا یعنی در فرزندان بلا فصل آدم و همسرش بین برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج کرده‌اند، چون آن روز در تمام دنیا نسل بشر منحصر در همین فرزندان بلا فصل آدم بوده، (در آن روز غیر از آنان، نه دخترانی یافت می‌شده است که تا همسر پسران آدم شوند و نه پسری بود که همسر دخترانش گردند) بنابراین هیچ اشکالی هم ندارد (اگر چه در عصر ما خبری تعجب آور است و لیکن) از آنجائی که مسأله یک مسأله تشریحی است و تشریح هم تنها و تنها کار خدای تعالی است و لذا او می‌تواند یک عمل را در روزی حلال و روزی دیگر حرام کند: ((و الله یحکم لا معقب لحکمته)) ((ان الحکم الا لله)). ((و لا یشرک فی حکمه احدا)) ((و هو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاولی و الاخره و له الحکم و الیه ترجعون)).

وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ مَنْظُورَ از ((تسائل)) به خدا این است که مردم با سوگند به خدای تعالی از یکدیگر چیزی درخواست کنند این به او بگویند تو را به خدا سوگند می‌دهم که فلان کار را بکنی و او نیز به این چنین چیزی را بگوید و تسائل به خدای تعالی کنایه است از اینکه خدای سبحان در نظر آنان محترم و عظیم بوده و او را دوست می‌داشتند چون آدمی به کسی و چیزی سوگند می‌دهد که او را عظیم بداند و محبوب بدارد. گفتار مفسرین در نقش ترکیبی (الارحام) در آیه و بررسی نظر آنان و اما اینکه فرمود: ((و الارحام))، از ظاهرش بر می‌آید که عطف باشد بر لفظ جلاله (الله) و معنای آن چنین باشد: ((از خدائی که یکدیگر را به احترام او قسم می‌دهید بترسید)) و از ارحام نیز بترسید و چه بسا چنین باشد که بعضی از مفسرین گفته‌اند که عطف است بر محل و باطن ضمیر ((به)) که حالت نصبی دارد مثل : مررت بزید و عمرا و مؤید این احتمال این است که در قرائت حمزه کلمه ((ارحام)) به صدای زیر خوانده شده تا عطف باشد بر ضمیر متصل مجرور (به) اگر چه علمای نحو این وجه را ضعیف شمرده و گفته‌اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۱۸

قاعدۀ در مثل جمله ((مررت بزید و عمرو)) باید عمرو را به صدای بالا-خواند برای اینکه عطف بزید است که در باطن مفعول (مرور) است.





داخلی که خدای عزوجل در باطن زنان قرار داده تا نطفه در آن تربیت شده و فرزندی تمام عیار گردد این معنای اصلی کلمه رحم است ولی بعدها به عنوان استعاره و به علاقه ظرف و مظلوف در معنای قرابت و خویشاوندی استعمال شد چون خویشاوندان همه در اینکه از یک رحم خارج شده اند مشترکند پس کلمه ((رحم)) به معنای نزدیک و ارحام به معنای نزدیکان انسان است و قرآن شریف در امر رحم نهایت درجه اهتمام را بکار برده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۰

همانطور که امر قوم و امت را مورد اهتمام و عنایت قرار داده چون رحم عبارت است از مجتمع خانوادگی و کوچک اما قوم و امت مجتمعی است بزرگ و لذا قرآن کریم این توجه و عنایت را به امر مجتمع بزرگ کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته و فرمود: ((و هو الذی مرج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخا و حجرا محجورا و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا)).

و نیز فرموده: ((و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا)).

و نیز فرموده: ((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله)).

و فرموده: ((فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم)).

و فرموده: ((و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم)) و آیاتی دیگر که به نحوی برای اجتماع اثری اثبات می کند. معنای (رقیب) و تعلیل امر به تقوا به این صفت خداوند

إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَقِيبًا کلمه ((رقیب))، به معنای ((حفیظ)) است و ((مراقبت)) به معنای ((محافظت)) است و گویا این کلمه از ماده ((رقبه)) (برده گردن) گرفته شده با این عنایت که مردم هر یک حافظ رقاب بردگان خود بودند و یا از اینجا گرفته شده که رقیب در محافظت آنچه که مراقبش می کند همواره رقبه (گردن) خود را می کشد، تا وضع آن را زیر نظر داشته باشد به این مناسبت محافظت را مراقبت خوانده اند، البته ((رقوب)) به معنای مطلق ((حفظ)) نیست بلکه تنها آن محافظت از حرکات و سکنات شخص محفوظ و رقوب را مراقبت می گویند که به منظور اصلاح موارد خلل و فساد آن باشد و یا به این منظور باشد که حرکات و سکنات آنرا ضبط کنند.

پس کانه مراقبت همان حفظ کردن چیزی است به اضافه عنایت علمی و شهودی بر آن و به همین جهت مراقبت به معنای حراست و داروغگی و انتظار و بر حذر بودن و در کمین نشستن استعمال می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۱

و در قرآن خدای تعالی نیز رقیب خوانده شده چون اعمال بندگان را حفظ می کند تا پاداش دهد همچنین حفیظ و در کمین و وکیل نیز گفته شده است: ((و ربک علی کل شیء حفیظ الله حفیظ علیهم و ما انت علیهم بوکیل فصب علیهم ربک سوط عذاب ، ان ربک لبالمرصاد)).

بطوری که ملاحظه می کنید امر به تقوا در وحدت انسانی است در بین همه افراد ساری و جاری است و دستور به اینکه آثار آن تقوا را که لازمه آن است حفظ کنند را با این بیان تعلیل کرده که: خدای تعالی رقیب است و به این تعلیل سخت ترین تحویف و تهدید نسبت به مخالفت این دستورها را می رساند و با دقت در این تعلیل روشن می شود: آیاتی که متعرض مسأله ((بغی))، ((ظلم))، ((فساد در زمین))، ((طغیان)) و امثال اینها شده و دنبالش تهدید و انذار کرده چه ارتباطی با این غرض الهی یعنی ((حفظ وحدت انسانیت از فساد و سقوط)) دارد. گفتاری در عمر صنف انسان و انسانهای اولیه

در تاریخ یهود آمده است که: عمر نوع بشر از روزی که در زمین خلق شده تاکنون، بیش از حدود هفت هزار سال نیست که اعتبار عقلی هم کمک و مساعد این تاریخ است، برای اینکه اگر ما از نوع بشر یک انسان مرد و یک زن را که با هم زن و شوهر باشند فرض کنیم که در مدتی متوسط نه خیلی طولانی و نه خیلی کوتاه با هم زندگی کنند و هر دو دارای مزاجی معتدل باشند و در وضع متوسطی از حیث امنیت و فراوانی نعمت و رفاه و مساعدت و... و همه عوامل و شرایطی که در زندگی انسان مؤثرند قرار

داشته باشند و از سوی دیگر فرض کنیم این دو فرد در اوضاعی متوسط توالد و تناسل کنند و باز فرض کنیم که همه اوضاعی که درباره آن دو فرض کردیم درباره فرزندان آن دو نیز محقق باشد و فرزندانشان هم از نظر پسری و دختری بطور متوسط به دنیا بیایند خواهیم دید که این انسان که در آغاز فقط دو نفر فرض شده بودند، در یک قرن یعنی در راءس صد سال عددشان به هزار نفر می‌رسد، در نتیجه هر یک نفر از انسان در طول صد سال پانصد نفر می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۲

آنگاه اگر عوامل تهدیدگر را که با هستی بشر ضدیت دارد (از قبیل بلاهای عمومی یعنی سرما، گرما، طوفان، زلزله، قحطی، وبا، طاعون، خسف، زیر آوار رفتن، جنگهای خانمان برانداز و سایر مصائب غیر عمومی که احیانا به تک تک افراد می‌رسد) در نظر بگیریم و از آن آمار که گرفتیم سهم این بلاها را کم کنیم و در این کم کردن حداکثر را در نظر بگیریم یعنی فرض کنیم که بلاهای نامبرده از هر هزار نفر انسان نهصد و نود و نه نفر را از بین ببرد و در هر صد سال که بر حسب فرض اول در هر هزار نفر می‌شوند غیر از یک نفر زنده نماند.

و به عبارت دیگر: عامل تناسل که باید در هر صد سال دو نفر را هزار نفر کند تنها آندو را سه نفر کند و از هزار نفر تنها یک نفر بماند آنگاه این محاسبه را به طور تصاعدی تا مدت هفت هزار سال یعنی هفتاد قرن ادامه دهیم خواهیم دید که عدد بشر به دو بلیون و نیم می‌رسد و این عدد همان عدد نفوس بشر امروزی است که آمارگران بین المللی آنرا ارائه داده اند.

پس اعتبار عقلی هم همان را می‌گوید که تاریخ گفته است و لیکن دانشمندان طبقات الارض و به اصطلاح ((ژئولوژی)) معتقدند که عمر نوع بشری بیش از میلیونها سال است و بر این گفتار خود ادله ای از فسیل هائی که آثاری از انسانها در آنها هست، و نیز ادله ای از اسکلت سنگ شده خود انسانهای قدیمی آورده اند، که عمر هر یک از آنها به طوری که روی معیارهای علمی خود تخمین زده اند بیش از پانصد هزار سال است.

این اعتقاد ایشان است لیکن ادله ای که آورده اند قانع کننده نیست دلیلی نیست که بتواند اثبات کند که این فسیل ها، بدن سنگ شده اجداد همین انسانهای امروز است و دلیلی نیست که بتواند این احتمال را رد کند که این اسکلت های سنگ شده مربوط است به یکی از ادواری که انسانهای در زمین زندگی می کرده اند چون ممکن است چنین بوده باشد و دوره ما انسانها متصل به دوره فسیل های نامبرده نباشد، بلکه انسانهای قبل از خلقت آدم ابوالبشر در زمین زندگی کرده و سپس منقرض شده باشند و همچنین این پیدایش انسانها و انقراضشان تکرار شده باشد، تا پس از چند دوره نوبت به نسل حاضر رسیده باشد.

و اما قرآن کریم بطور صریح متعرض کیفیت پیدایش انسان در زمین نشده، که آیا ظهور این نوع موجود (انسان) در زمین منحصر در همین دوره فعلی است که ما در آن قرار داریم و یا دوره های متعددی داشته، و دوره ما انسانهای فعلی آخرین ادوار آن است؟ هر چند که ممکن است از بعضی آیات کریمه قرآن استشمام کرد که قبل از خلقت آدم ابوالبشر (علیه السلام) و نسل او انسانهای دیگر در زمین زندگی می کرده اند مانند آیه شریفه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۳

((و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء)) که از آن برمی آید قبل از خلقت بنی نوع آدم دوره دیگری بر انسانیت گذشته، که ما در تفسیر همین آیه به این معنا اشاره کردیم.

بله در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام مطالبی آمده که سابقه ادوار بسیاری از بشریت را قبل از دوره حاضر اثبات می کند و انشاءالله بزودی در بحث روائی روایات نامبرده از نظر خوانندگان خواهد گذشت. گفتاری پیرامون منتهی شدن نسل حاضر به آدم و حوا و رد شبهاتی در این مورد

چه بسا گفته باشند که اختلاف رنگ پوست بدن انسانها که عمده آن سفیدی در نقاط معتدله از آسیا و اروپا و سیاهی در ساکنان آفریقای جنوبی و زردی در ساکنان چین و ژاپن و سرخی در هنود آمریکائیان می باشد حکم می کند به اینکه هر یک از این نسل ها به مبدئی منتهی شود که غیر از مبداء آن دیگری است چون اختلاف رنگها از اختلاف طبیعت خونها ناشی می شود و بنابراین

مبداء مجموع افراد بشر نمی تواند کمتر از چهار نوع زن و شوهر باشد چرا که چهار نوع رنگ بیشتر وجود ندارد (و از یک نوع زن و شوهر چهار نوع انسان منشعب نمی شود پس فرضیه آدم و حوا قابل قبول نیست).

و چه بسا بر نظریه خود استدلال نیز کرده باشند به اینکه: همه می دانیم قاره آمریکا در قرون اخیر کشف شد (که کریستف کلمب فرانسوی آنرا کشف کرد) و وقتی کشف کرد سرخ پوستان را در آنجا دید با اینکه همه می دانیم سرخ پوستان هیچ ارتباط و اتصالی با سایر سکنه دنیا نداشتند و نمی شود احتمال داد که ساکنان نیم کره شرقی دنیا با فاصله بسیار زیادی که با آنان داشتند ریشه و منشاء واحدی داشته باشند و همه به یک پدر و یک مادر منتهی شوند و لیکن هر دو دلیل علیل و محل خدشه است.

اما مسأله اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها هیچ دلالتی بر نظریه آنان ندارد، برای اینکه بحث های طبیعی امروز اساس خود را بر این پایه نهاده که انواع کائنات در حال تطور و تحولند و با چنین مبثائی چگونه اطمینان پیدا می شود به اینکه اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها مستند به تطور در این نوع نباشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۴

با اینکه این دانشمندان جزم و قطع دارند بر اینکه تطور و تحول در بسیاری از انواع جانداران از قبیل اسب و گوسفند و فیل و غیر آن واقع شده و این بحث و فحص سرانجام به آثاری باستانی و تحت الارض بسیاری بر خورده که کشف می کند چنین تطوری واقع شده علاوه بر اینکه علمای امروز هیچ اعتنائی به اختلاف رنگها نداشته در جرائد می خوانیم که در این ایام در انگلستان جمعی از دکترهائی که خود را طبیب می دانند در این صدد بر آمده اند که فرمولی تهیه کنند که رنگ پوست بدن انسان را تغییر دهند مثلا سیاه آن را به سفید مبدل سازند.

و اما مسأله وجود انسانهای سرخ پوست در ماورای بحار با اینکه همین طبیعی دانان می گویند که تاریخ بشریت از میلیونها سال تجاوز می کند هیچ چیزی را اثبات نمی کند این تاریخ نقلی است که عمر بشر را شش هزار سال و اندی می داند و وقتی مطلب از این قرار باشد چه مانعی دارد که در قرون قبل از تاریخ حوادثی رخ داده باشد و قاره آمریکا را از سایر قاره ها جدا کرده باشد همچنانکه آثار باستانی ارضی بسیاری دلالت دارد بر اینکه دگرگونگی های بسیاری در اثر مرور زمان در سطح کره زمین رخ داده دریاها خشکی و خشکی ها دریا شده و بیابانها کوه و کوه ها مسطح و از همه اینها مهم تر اینکه دو قطب شمال و جنوب و منطقه های زمین دگرگون گشته دگرگونی هائی که علوم طبقات الارض و هیئت و جغرافیا آنرا شرح داده است و با این حرفها و نظریه ها دیگر دلیلی برای آقایان باقی نمی ماند مگر صرف استبعاد اینکه آمریکائی سرخ پوست، با چینی زردپوست در یک پدر و یک مادر مشترک باشند. و اما قرآن کریم ظاهر قریب به صریحش این است که نسل حاضر از انسان از طرف پدر و مادر منتهی می شود به یک پدر (بنام آدم) و یک مادر (که در روایات و در تورات به نام حوا آمده) و این دو تن پدر و مادر تمامی افراد انسان است همچنانکه آیات زیر بر این معنا دلالت می کند: ((و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین)).

((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۲۲۵  
((و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک، قال انی اعلم ما لا تعلمون و علم آدم الاسماء کلها))

((اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرنا من طین فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقووا له ساجدین)).

بطوری که ملاحظه می کنید آیاتی که نقل شد شهادت می دهند بر اینکه سنت الهی در بقای نسل بشر این بوده که از راه ساختن نطفه این بقا را تضمین کند و لیکن این خلقت با نطفه بعد از آن بود که دو نفر از این نوع را از گل بیافرید، و او آدم و پس از او همسرش بود که از خاک خلق شدند (و پس از آنکه دارای بدنی و جهازی تناسلی شدند فرزندان او از راه پدید آمدن نطفه در بدن آدم و همسرش خلق شدند) پس در ظهور آیات نامبرده بر اینکه نسل بشر به آدم و همسرش منتهی می شوند جای هیچ شک و تردیدی نیست، هر چند که می توان (در صورت اضطرار) این ظهور را کرد. آدم مذکور در آیات قرآنی آدم نوعی نیست

و چه بسا گفته باشند که: مراد از آدم که در آیات مربوط به خلقت بشر، نامش ذکر شده آدم نوعی است نه، یک فرد معینی از بشر، گوئی که مطلق انسان از این جهت که خلقتش منتهی به مواد زمین است و از این جهت که به امر تولید مثل پرداخته، آدم نامیده شده و چه بسا که این احتمال خود را به ظاهر آیه زیر مستند کرده باشند، که می فرماید: ((و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لآدم)) چون این آیه از این اشاره خالی نیست که فرشتگان مأمور شده اند برای کسی سجده کنند که خدای تعالی با خلقت او و تصویرش آماده سجده اش کرده است و آیه شریفه فرموده او شخص معین نبوده بلکه جمیع افراد بشر بوده است چون فرموده: ((شما را خلق کردیم و سپس صورتگری نمودیم...)) و همچنین در آیه دیگر فرموده: ((قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی... قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین،... قال فبعزتك لا غوینهم اجمعین الا- عبادک منهم المخلصین)) نخست سخن از خلقت یک فرد دارد، می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۶

((ای ابلیس چه چیز تو را باز داشت از اینکه سجده کنی برای کسی که من او را به دست خود خلق کردم...؟ ابلیس گفت: ((من از او شریف ترم، چرا که مرا از آتش و او را از گل آفریدی)) و در آخر از همان یک فرد تعبیر به جمع کرده می فرماید: ابلیس گفت: ((به عزتت سوگند که همه آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلصت را)).

لیکن این احتمال قابل قبول نیست و اشکالهای زیر آن را رد می کند، نخست اینکه مخالف ظاهر آیاتی است که نقل کردیم و دوم اینکه مخالف صریح آیه ای است که در دنبال نقل داستان خلقت آدم و سجده ملائکه و خودداری ابلیس از آن در سوره اعراف آمده و فرموده: ((یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة ینزع عنهما لباسهما لیریهما سواتهما)). چون ظهور این آیه در اینکه آدم شخصی معین بوده و در بهشت بسر می برده و شیطان او و همسرش را فریب داده جای تردید نیست.

سوم مخالفتش با ظاهر آیه زیر است که می فرماید: ((و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس قال ءاسجد لمن خلقت طینا قال ارایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتکن ذریته الا قلیلا.

و چهارم مخالفتش با ظاهر آیه مورد بحث است که می فرماید: ((یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...)) به همان بیانی که در تفسیرش گذشت.

پس همه این آیات بطوری که ملاحظه می فرمائید با این معنا که جنس بشر به اعتباری آدم نامیده شود و یک فرد از این جنس هم به اعتباری دیگر آدم خوانده شود نمی سازد و نیز با این معنا که خلقت بشر به اعتباری به تراب نسبت داده شود و به اعتباری دیگر به نطفه هیچ سازگاری ندارد مخصوصا آیه شریفه: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۷

که صریح در این است که خلقت آدم مانند خلقت عیسی و خلقت عیسی مانند خلقت آدم خلقتی استثنائی است و اگر منظور از کلمه ((آدم)) نوعی بود دیگر تشبیه خلقت عیسی به آن معنا نداشت چون خلقت عیسی خارق العاده بود و خلقت نوع بشر بطور ((عادی)) است و صاحبان این احتمال از نظریه از حد اعتدال و میانه روی به حد تفریط گرائیده اند همچنانکه زین العرب یکی از علمای اهل سنت بسوی افراط گرائیده و گفته است اعتقاد به خلقت بیش از یک آدم کفر است (یعنی آنقدر پای بند به فردیت شخص آدم شده که حاضر نیست آدم های متعدد در نسل های متعدد را بپذیرد با اینکه طبق روایات و نیز کشفیات اخیر آدم های بسیاری بوده اند که هر یک سر سلسله نسل خود به شمار می آیند). انسان نوعی است مستقل نه تحول یافته از نوعی دیگر (نظیر میمون)

آیاتی که گذشت برای اثبات این مطلب کافی است و نیازی به دلیل دیگر نیست، برای اینکه همه آنها، ((نسل بشر متولد شده از نطفه را)) منتهی به دو فرد از انسان به نام ((آدم)) و ((همسر)) او (حوا) می دانند و درباره خلقت آن دو صراحت دارند به اینکه: از

تراب بوده (در نتیجه جز این را نمی توان به قرآن کریم نسبت داد که) پس انسانیت منتهی به این دو تن است و این دو تن هیچ اتصالی به مخلوقات قبل از خود و هم جنس و مثل خود نداشتند بلکه بدون سابقه حادث شده اند.

و آنچه امروز نزد دانشمندان زیست شناس درباره طبیعت انسان شایع است این است که اولین فرد انسان فردی تکامل یافته بوده یعنی در آغاز انسان نبوده بعد در اثر تکامل انسان شده است و مخصوصاً این فرضیه: یعنی اینکه: انسان قبلاً یک فرد حیوان بود و با تکامل انسان شد هر چند بطور قطع مورد قبول و اتفاق همه دانشمندان نیست و به اشکالهای بسیاری برخورد و بصورت‌های مختلف بر آن اعتراض کرده اند و لیکن اصل فرضیه، یعنی اینکه انسان حیوانی بوده و در اثر تکامل انسان شده مطلبی است مورد تسلیم و قبول همه و تمام مسائل و بحث‌هایی را که درباره طبیعت انسان کرده اند بر اساس این فرضیه بنا نهاده اند چون تفصیل فرضیه آنان بدین قرار است که: زمین (که یکی از ستارگان سیار است) در آغاز قطعه‌ای جدا شده از خورشید بوده و از آن منشعب شده و در آن ایام در حال اشتعال و چون فلزات ذوب شده مایع بوده و به تدریج و در تحت عواملی شروع به سرد شدن کرده و پس از سرد شدن باران‌های سهمگینی بر آن باریده و سیل‌های مهیبی بر روی آن جریان یافته ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۸

و از تجمع آن سیل‌ها در نقاط گود زمین دریاها پدید آمده و سپس ترکیبات آبی و زمینی پدیدار گشته و پس از آن گیاهان آبی و بعد از تکامل یافتن گیاهان و مشتمل شدنش بر جرثومه‌های حیات، ماهی و سایر حیوانات آبی پدید آمده و آنگاه ماهی بال دار پیدا شده که هم در آب زندگی می کرده و هم در خشکی و آنگاه حیوانات صحرائی و در آخر انسان موجود گشته و همه این تحولات از راه تکامل صورت گرفته، تکاملی که بر ترکیبات موجود زمین در مرتبه سابق عارض گشته، به این معنا که ترکیب موجود در زمین، با تکامل از صورتی به صورت دیگر در آمده نخست گیاه پیدا شده و بعد حیوان آبی و آنگاه حیوان ذوحیاتین، و سپس حیوان صحرائی و در آخر انسان.

دلیل همه اینها کمال منظمی است که در نهاد و ساختمان موجودات مشاهده می شود و پیداست که موجودات طوری منظم شده اند که از نقص رو به کمال بروند، تجربه‌های پی در پی در موارد جزئی از تطور و تحول نیز دلیل دیگر بر این معنا است.

در اینجا ممکن است سؤال شود که منظور از این فرضیه (فرضیه تطور) چه بوده؟ و با آن چه چیز را خواسته اند اثبات کنند؟ جواب این است که می خواسته اند خواص و آثاری را که قبلاً در نوع انسانی نبوده و بعداً پیدا شده توجیه کنند اما دلیل بخصوصی که فقط این فرضیه را اثبات کند و سایر فرضیه‌ها و احتمالات مسأله را نفی نماید نیاورده اند با اینکه فرض تباین این نوع با سایر انواع فرضی است ممکن و هیچ اشکالی متوجه آن نیست آری ما می توانیم نوع بشری را پدیده‌ای مستقل و غیر مربوط به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در ((حالات)) او بدانیم نه در ((ذات)) او و این فرضیه علاوه بر اینکه ممکن است مطابق تجربیات نیز باشد چون ما تجربه کرده ایم که تاکنون هیچ فردی از افراد این انواع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده مثلاً هیچ میمون ندیده ایم که انسان شده باشد بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است.

و بحث مفصل این مسأله جای دیگری لازم دارد و منظور ما از این مقدار که گفتیم این بود که اشاره کنیم به اینکه فرضیه تحول انواع تنها و تنها فرضیه‌ای است که مسائل گوناگونی را با آن توجیه کنند و هیچ دلیل قاطع بر آن ندارند پس حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره می کند که انسان نوعی جدای از سایر انواع است هیچ معارضی ندارد و هیچ دلیل علمی بر خلاف آن نیست.

گفتاری در کیفیت تناسل طبقه دوم از انسان (فرزندانبلا فصل آدم ع) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۲۹

تناسل طبقه اول انسان یعنی آدم و همسرش از راه ازدواج بوده است که نتیجه اش متولد شدن پسران و دخترانی و به عبارت دیگر خواهران و برادرانی گردیده است و در این باره بحثی نیست بحث در این است که طبقه دوم بشر یعنی همین خواهران و برادران چگونه و با چه کسی ازدواج کرده اند؟ آیا ازدواج در بین خود آنان بوده و یا به طریقی دیگر صورت گرفته است؟ از ظاهر اطلاق آیه شریفه زیر که می فرماید: ((و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...)) به بیانی که گذشت برمی آید که در انتشار نسل بشر غیر از آدم



و همسرش هیچ کس دیگری دخالت نداشته و نسل موجود بشر منتهی به این دو تن بوده و بس، نه هیچ زنی از غیر بشر دخالت داشته و نه هیچ مردی چون قرآن کریم در انتشار این نسل تنها آدم و حوا را مبداء دانسته و اگر غیر از آدم و حوا مردی یا زنی از غیر بشر نیز دخالت می داشت می فرمود: ((و بث منهما و من غیرهما)) و یا عبارتی دیگر نظیر این را می آورد تا بفهماند که غیر از آدم و حوا موجودی دیگر نیز دخالت داشته و معلوم است که منحصر بودن آدم و حوا در مبداءیت انتشار نسل، اقتضا می کند که در طبقه دوم ازدواج بین خواهر و برادر صورت گرفته باشد.

و اما اینکه چنین ازدواجی در اسلام حرام است و بطوری که حکایت شده در سایر شرایع نیز حرام و ممنوع بوده ضرری به این نظریه نمی زند، برای اینکه تحریم حکمی است تشریحی که تابع مصالح و مفاسد است، نه حکمی تکوینی (نظیر مستی آوردن شراب) و غیر قابل تغییر و زمام تشریح هم به دست خدای سبحان است، او هر چه بخواهد می کند و هر حکمی بخواهد می راند چه مانعی دارد که یک عمل را در روزی و روزگاری جایز و مباح کند و در روزگاری دیگر حرام نماید در روزی که جز تجویزش چاره ای نیست تجویز کند و در روزگاری دیگر که این ضرورت در کار نیست تحریم کند، ازدواج خواهر و برادر را در روزگاری که تجویزش باعث شیوع فحشا و جریحه دار شدن عفت عمومی نمی شود تجویز کند و در روزگاری دیگر که باعث این محذور می شود تحریم کند.

خواهی گفت که تجویز چنین ازدواجی هم مخالف با فطرت بشر و همچنین مخالف با شرایع انبیا است که آن نیز طبق فطرت است همچنان که خدای عزوجل فرموده: ((واقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم)) و حاصل مفاد آیه این است که شرایع الهی همه مطابق با فطرت است و دین پایدار هم دینی است که چنین باشد.

در پاسخ می گوئیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۰

این سخن که ازدواج خواهر و برادر منافی با فطرت باشد درست نیست و فطرت چنین ازدواجی را صرفا به خاطر اینکه ازدواج خواهر و برادر است نفی نمی کند و از آن تنفر ندارد بلکه اگر نفی می کند و اگر از آن تنفر دارد برای این است که باعث شیوع فحشا و منکرات می شود و باعث می گردد غریزه عفت باطل گردد و عفت عمومی لکه دار شود.

و پر واضح است که شیوع فحشا بوسیله ازدواج خواهر و برادر در زمانی است که جامعه گسترده ای از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگاری که در تمامی روی زمین غیر از چند پسر و چند دختر از یک پدر و مادر وجود ندارند و از سوی دیگر مشیت خدای تعالی تعلق گرفته که همین چند تن را زیاد کند و افرادی بسیار از آنان منشعب سازد دیگر عنوان فحشا بر چنین ازدواجی منطبق و صادق نیست.

پس اگر انسان امروز از چنین تماس و چنین جماعی نفرت دارد به خاطر علتی است که گفتیم نه اینکه به حسب فطرت از آن متنفر باشد، به شهادت اینکه می بینیم مجوسیان در قرنهای طولانی (بطوری که تاریخ ذکر می کند) ازدواج بین خواهر و برادر را مشروع می دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اکنون بطور قانونی در روسیه (بطوری که نقل شده) و نیز بطور غیر قانونی یعنی به عنوان زنا در اروپا انجام می شود.

یکی از عادات که در این ایام در ملل متمدن اروپا و آمریکا معمول است این است که دوشیزگان قبل از ازدواج قانونی و قبل از رسیدن به حد بلوغ سنی ازدواج بکارت خود را زایل می سازند و آماری که در این باره گرفته شده به این نتیجه رسیده که بعضی از این افضاها از ناحیه پدران و برادران دوشیزگان صورت می گیرد.

بعضی ها گفته اند: اینگونه ازدواج با قوانین طبیعی یعنی قوانینی که قبل از پیدایش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادتش در انسانها جاری بوده نمی سازد زیرا اختلاط و انسی که در بین افراد یک خانواده برقرار است غریزه شهوت و عشق ورزی و میل غریزی را در بین خواهران و برادران باطل می کند و به قول مونتسکیو حقوقدان معروف در کتابش روح القوانين: علاقه خواهر



برادری غیر از علاقه شهوانی بین زن و مرد است لیکن این سخن درست نیست. اولاً: به همان دلیلی که خاطر نشان کردیم و ثانیاً: به فرض هم که قبول کنیم منحصر در موارد معمولی است نه در جائی که ضرورت آن را ایجاب کند یعنی قوانین وضعی طبیعی نتواند صلاح مجتمع را تاءمین کند که در چنین صورتی چاره ای جز این نیست که قوانین غیر طبیعی مورد عمل قرار گیرد و اگر قرار باشد بطور کلی جز قوانین طبیعی پذیرفته نشود باید بیشتر قوانین معمول و اصول دایر در زندگی امروز هم دور ریخته شود (در متن عربی کلمه ((لا)) در جمله ((بما لا تکن)) غلط است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۱ بحث روایتی (درباره خلقت آدم، صله رحم و...)

در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایتی آورده که در ضمن آن به راوی فرموده: شاید شما گمان کنید که خدای عزوجل غیر از شما هیچ بشر دیگری نیافریده نه چنین نیست بلکه هزارهزار آدم آفریده که شما از نسل آخرین آدم از آن آدمها هستید. مؤلف قدس سره: ابن میثم نیز در شرح نهج البلاغه خود حدیثی به این معنا از امام باقر علیه السلام نقل کرده و صدوق نیز همان را در کتاب خصال خود آورده.

و در خصال از امام صادق علیه السلام روایت آورده که فرمود: خدای عزوجل دوازده هزار عالم آفریده که هر یک از آن عوالم از هفت آسمان و هفت زمین بزرگتر است و هیچیک از اهالی یک عالم به ذهنش نمی رسد که خدای تعالی غیر عالم او عالمی دیگر نیز آفریده باشد.

و در همان کتاب از امام باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای عزوجل در همین زمین از روزی که آن را آفریده هفت عالم خلق کرده (و سپس بر چیده) و هیچیک از آن عوالم از نسل آدم ابوالبشر نبودند و خدای تعالی همه آنها را از پوسته روی زمین آفرید و نسلی را بعد از نسل دیگر ایجاد کرد و برای هر یک عالمی بعد از عالم دیگر پدید آورد تا در آخر آدم ابوالبشر را بیافرید و ذریه اش را از او منشعب ساخت ....

و در نهج البیان شیبانی از عمرو بن ابی المقدم از پدرش ابی المقدم روایت آورده که گفت: من از امام ابی جعفر علیه السلام پرسیدم: خدای عزوجل حوا را از چه آفرید؟ فرمود: این مردم در این باره چه می گویند؟ عرضه داشتم: می گویند او را از دنده ای از دنده های آدم آفرید فرمود: دروغ می گویند، مگر خدا عاجز بود که او را از غیر دنده آدم خلق کند؟ عرضه داشتم: فدایت شوم پس او را از چه آفرید؟ فرمود: پدرم از پدران بزرگوارش نقل کرده که گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۲ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تبارک و تعالی قبضه ای (مشتی) از گل را قبضه کرد و آن را با دست راست خود مخلوط نمود (که البته هر دو دست او راست است) و آنگاه آدم را از آن گل آفرید و مقداری زیاد آمد حوا را از آن زیادی خلق کرد.

مؤلف قدس سره: نظیر این روایت را مرحوم صدوق از عمر و نامبرده نقل کرده و در این میان روایاتی دیگر نیز هست که دلالت دارد بر اینکه حوا را از پشت آدم یعنی از کوتاهترین ضلع او (که سمت چپ او است) خلق کرده و همچنین در تورات در فصل دوم از سفر تکوین چنین آمده لیکن هر چند چنین چیزی فی نفسه مستلزم محال عقلی نیست اما آیات کریمه قرآن از چیزی که بر آن دلالت کند خالی است.

و در احتجاج از امام سجاد علیه السلام آمده که در حدیثی و گفتگویی که با مردی قرشی داشته سخن بدینجا رسانده که: ((هابیل)) با ((لوزا)) خواهر همزای ((قایل)) ازدواج کرد و ((قایل)) با ((اقلیما)) همزای هابیل راوی می گوید: مرد قرشی پرسید: آیا هابیل و قایل خواهران خود را حامله کردند؟ فرمود: آری مرد عرضه داشت: اینکه عمل مجوسیان امروز است راوی می گوید: حضرت فرمود: مجوسیان اگر این کار را می کنند و ما آن را باطل می دانیم برای این است که بعد از تحریم خدا آن را انجام می دهند آنگاه اضافه نمود: منکر این مطلب نباش برای اینکه درستی این عمل در آن روز و نادرستیش در امروز حکم خدا است که

چنین جاری شده مگر خدای تعالی همسر آدم را از خود او خلق نکرد؟ در عین حال می بینیم که او را بر وی حلال نمود، پس این حکم شریعت آن روز فرزندان آدم و خاص آنان بوده و بعدها خدای تعالی حکم حرمتش را نازل فرمود....

مؤلف قدس سره: مطلبی که در این حدیث آمده موافق با ظاهر قرآن کریم و هم موافق با اعتبار عقلی است ولی در این میان روایات دیگری است که معارض با آن است و دلالت دارد بر اینکه اولاد آدم با افرادی از جن و حور که برایشان نازل شدند ازدواج کردند (و این روایات با اعتبار عقلی درست در نمی آید زیرا خلقت جن و حوریان بهشتی مادی نیست و غیر مادی نمی تواند فرزند مادی بزاید) و خواننده محترم از آنچه گذشت حق مطلب را دریافت نمود. روایاتی در ذیل ((و اتقوا الله الذی تسألون به و الارحام))

و در مجمع البیان در ذیل آیه: ((و اتقوا الله الذی تسألون به و الارحام)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۳ از امام باقر علیه السلام روایت آورده که فرمود: معنای تقوای از ارحام این است که از قطع رحم بپرهیزید. مؤلف قدس سره: بنای این تفسیر بر قرائت ارحام به فتحه میم است تا مفعول ((اتقوا)) در تقدیر باشد. و در کافی و نیز در تفسیر عیاشی آمده: که منظور از ارحام، ارحام مردم است که خدای عزوجل امر به صله آن فرموده و آنقدر مورد اهمیت و اهتمامش قرار داده که در ردیف خودش آورده است که فرموده: ((از خدا بترسید و از ارحام...)). مؤلف قدس سره: اینکه امام علیه السلام فرمود: ((مگر نمی بینی...)) بیان وجه تعظیم ارحام است و منظور از اینکه فرمود: در ردیف خود قرارش داده، این است که همانطور که گفتیم فرموده: ((از خدا بترسید و از ارحام...)). و در تفسیر الدرالمثور است که عبد بن حمید از عکرمه روایت کرده که ذیل جمله: ((الذی تسألون به و الارحام)) گفته است: ابن عباس گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در معنای این جمله فرمود: خدای تعالی امر می کند به اینکه: صله رحم کنید و صله رحم، هم زندگی دنیای شما را طولانی تر می کند هم در آخرت برایتان بهتر است.

مؤلف قدس سره: اینکه فرمود: طولانی تر می کند، اشاره است به روایات بسیار زیادی که وارد شده که صله رحم عمر را زیاد می کند و بر عکس قطع رحم عمر را کوتاه می سازد و ممکن است وجه آن را با بیانی که به زودی در تفسیر آیه: ((و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم...)) می آید به ذهن نزدیک ساخت. و ممکن است مراد از جمله: ((فانه ابقی لکم)) این باشد که صله رحم زندگی را از حیث آثارش طولانی می کند چون باعث وحدت جاری بین اقارب می شود و وقتی وحدت خویشاوندی محکم تر شد، انسان در از بین بردن عوامل ناسازگار زندگی بهتر مقاومت می کند و بهتر از بلاها و مصائب و دشمنان جلوگیری به عمل می آورد. روایتی از امیرالمؤمنین (ع) درباره ارحام و گفتاری پیرامون رحم و توضیح حدیث و در تفسیر عیاشی از اصبح بن نباته روایت شده که گفت: من از امیرالمؤمنین علیه السلام شنیدم که می فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۴

بسیار می شود که بعضی از شما درباره کسی و یا چیزی باید خرسندی و رضایت به خرج دهد لیکن خشمگین می شود تا جائی که مستوجب آتش دوزخ می گردد (این در صورتی است که روایت ((فیما یرضی)) باشد و اگر ((فیما یرضی)) باشد معنایش این می شود که شما گاهی دچار خشمی می شوید که بعد از آن روی خشنودی را نمی بینید تا داخل آتش گردید، پس بنابراین هر گاه یکی از شما نسبت به فردی از ارحام خود خشمگین شد به او نزدیک شود و با او تماس پیدا کند) که (این خاصیت در میان ارحام هست که) هر گاه بدن این با آن تماس پیدا کند آرامش و ثبات می یابد آری رحم به عرش خدا آویزان است صدائی در آن پیدا می شود نظیر صدائی که از آهن در هنگام کوبیدن بر می آید، پس ندا می دهد: ((بار الها وصل کن با کسی که مرا وصل کرد و قطع کن با کسی که مرا قطع کرده)) و این سخن خداوند سبحان است که: ((و اتقوا الله الذی تسألون به و الارحام ان الله کان بکم رقیبا)) و هر شخصی آنگاه که دچار خشم شد اگر ایستاده است فوراً بنشیند و در روی زمین ولو شود که همین نشستن روی زمین

پلیدی شیطان را از بین می برد.

مؤلف قدس سره: معنای کلمه ((رحم)) همانطور که توجه فرمودید عبارت از آن جهت وحدتی است که به خاطر تولد از یک پدر و مادر و یا یکی از آن دو در بین اشخاص برقرار می شود و (در حقیقت) باعث اتصال و وحدتی می شود که در ماده وجودشان نهفته است، این یک امر اعتباری و خیالی نیست بلکه حقیقتی است جاری در بین ارحام، و آثار حقیقی در خلقت و در خوی آنان دارد، و نیز در جسم و در روحشان موجود است که به هیچ وجه نمی شود آن را منکر شد، هر چند که احیاناً عواملی دیگر با آن یافت می شود که اثری مخالف آن را دارد و اثر آن را ضعیف و یا خنثی می کند تا جائی که ملحق به عدم شود ولی با آن عوامل نیز به کلی از بین نمی رود.

و به هر حال رحم یکی از قوی ترین عوامل برای التیام و آشتی و دوستی بین افراد یک عشیره است و استعداد قوی ترین اثر را دارد و به همین جهت است که می بینیم نتایجی که عمل خیر در بین ارحام می بخشد، شدیدتر است از نتایجی که همین خیر و احسان در اجانب دارد و همچنین اثر سوئی که بدرفتاری در میان ارحام می بخشد بسیار قوی تر است از آثار سوئی که اینگونه رفتارها در بین بیگانگان دارد. اینجا است که معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السلام روشن تر فهمیده می شود که فرمود:

((هر گاه یکی از شما نسبت به فردی از ارحام خویش خشمگین شد به او نزدیک شود...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۵  
چرا که نزدیک شدن به رحم هم رعایت کردن حکم رحم است و هم تقویت و پشتیبانی از او است که همین دو جهت او را به یاد می آورد که طرف مقابل رحم او است و تحریک می کند به اینکه بیشتر حکم رحم را رعایت کند و در نتیجه بار دیگر اثرش ظاهر گشته و در طرفین رافت و رحمت پدید آورد.

و همچنین معنای جمله دیگر که در آخر حدیث آمده فرموده بود: ((و هر شخصی در حال ایستاده دچار خشم گردید فوراً به زمین بچسبد (بنشیند)...)) چرا که آن حالت خشم اگر از طیش نفس و سببیت شخص سرچشمه بگیرد و نه از ناحیه خدا (و به خاطر او) قهراً ظهور و پیدایش مستند به هواهای خود نفس خواهد بود و در حقیقت شیطان نفس را غافل گیر کرده به جای آنکه او را متوجه اسباب حقیقی کند، به سوی اسباب و همی و خیالی می کشاند و در چنین وضعی اگر تغییر حالتی به خود بدهد مثلاً اگر در حال قیام است بنشیند نفس خویش را از شائنی به شائنی دیگر منحرف کرده به این معنا که امکان آن دارد که نفس هم از آن اسباب و همی به سوی سبب جدیدی واقعی متوجه گشته، در نتیجه از آن اسبابی که باعث خشم او بودند، غفلت کند، چون علاقه نفس آدمی به رحمت، به حسب فطرت، بیش از غضب است و به همین جهت است که می بینیم در بعضی از روایات آمده است که تغییر حالت در حال غضب منحصر به نشستن نیست بلکه هر تغییری که ممکن باشد کافی است حدیثی از امام صادق (ع) درباره ترحم و تاءثیر نزدیکی به آن در فرو نشانیدن خشم

نظیر روایاتی که صاحب مجالس آن را از امام صادق از پدرش علیهما السلام نقل کرده که در محضرش سخن از غضب به میان آمد امام علیه السلام فرمود:

انسان گاهی آنچنان غضب می کند که دنبالش روی خشنودی را نمی بیند و با همان غضبش داخل آتش می شود (خلاصه معنا اینکه غضب او را وادار می کند جنایتی را مرتکب گردد و مستوجب آتش شود) پس هر گاه فردی دچار غضب شد اگر در حال قیام است سعی کند که بنشیند که همین خود باعث می شود پلیدی شیطان از او برود و اگر در حال نشسته است برخیزد و هر مردی که بر یکی از ارحام خود خشم گرفت به او نزدیک شود و سعی کند دستش به بدن او تماس پیدا کند چون رحم هر گاه رحم خود را لمس کند آرامش می یابد.

مؤلف قدس سره: تاءثیر لمس رحم در فرو نشانیدن خشم محسوس و تجربه شده است.

و اینکه فرمود: ((تنقضه انتقاض الحدید))... معنایش این است که از رحم صدائی نظیر صدای آهنی که بر آن بکوبند در می آید، و

می گوید: ((چنین و چنان ...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۶

و در کتاب صحاح اللغه در معنای ((انقاض)) می گوید: این کلمه به معنای آواز مختصری نظیر نوک به زمین زدن است، و اما درباره معنای عرش در سابق که بحثی پیرامون کرسی داشتیم، بطور اجمال اشاره کردیم که عرش عبارت است از مقام علم اجمالی و فعلی به حوادث و این خود مرحله ای است از هستی که تمام حوادث گوناگون و اسباب و علل مختلف عالم بدانجا منتهی می شود، پس عرش به تنهائی سلسله جنبان همه علل و اسباب مختلف و متفرق است، به این معنا که روح عرش دویده در همه و محرک آن است، همچنان که از همه امور یک مملکت که در عین اینکه آن امور جهات و شئون و اشکال مختلفی دارد، همه در یک جا یعنی در روی تخت سلطنتی جمع می شوند، به طوری که یک کلمه که از آن مقام صادر می شود، زنجیره و سلسله همه قوای مملکتی و مقامات فعاله آن را به حرکت و جنب و جوش در می آورد و همان یک کلمه در سراسر کشور اثر و ظهور پیدا می کند، چیزی که هست در هر موردی اثرش متناسب با آن مورد است و شکلی و خاصیتی دارد که غیر از شکل و خاصیت سایر حلقه های زنجیر است.

رحم نیز همانطور که توجه فرمودید همچون روح حقیقتی است که در کالبد اشخاص و افراد یک دودمان نهفته است، پس به این اعتبار می توان گفت رحم از متعلقات عرش است، (همان طور که عرش جامع و حافظ وحدت مختلفات است، رحم نیز جامع افراد بسیاری است که در قرابت مشترکند)، هر گاه به رحم ظلم شود و حقش سلب گشته و مورد آزار واقع گردد، به عرش خدا که وابسته بدانجا است پناهنده می شود و از آن مقام می خواهد تا حق را از کسی که آن را ربوده بگیرد و از کسی که آزارش کرده انتقام بکشد، این است معنای اینکه امام امیرالمؤمنین فرمود:

((تنقضه انتقاض الحدید))... و این تعبیر از زیباترین تمثیل ها است که در آن ((مشبه)) و ((مشبه به)) و ((وجه شبه)) ای هست آنچه در حال قطع رحم حادث می شود مشبه است، یعنی تشبیه شده است به نقری که بر حدید واقع شود، ساده تر این که شباهت به ضربتی دارد که مثلا به تیر آهن و یا ناقوس و یا جام فلزی زده شود و صدای مخصوصی از آن برخیزد صدائی که در اثر ارتعاش تمامی جسم آهن را فرا گیرد. و ضربت کذائی، مشبه به و وجه شبه صدا و ارتعاش در آهن و صدا و لرزه در عرش است.

(و نیز سخن رحم در عرش مشبه است، یعنی تشبیه شده به صدای نامبرده و صدای نامبرده مشبه به، و وجه شبه وجود ارتعاش در هر دو مورد است هم در سخن عرش و هم در آهن). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۷

و اینکه فرمود: پس ندا می دهد: ((بار الها وصل کن با کسی که مرا وصل کرده و قطع کن با کسی که مرا قطع کرده ...)) حکایت معنا و فحوای عملی است که صله رحم انجام می دهد و آن پناهنده شدن به عرش و یاری خواستنش از آن مقام است و در روایاتی بسیار آمده که صله رحم عمر را زیاد می کند و قطع رحم آن را قطع می سازد و در سابق در جلد دوم عربی این کتاب آنجا که احکام اعمال را شرح می دادیم بحثی پیرامون روابط اعمال با حوادث خارجی گذشت و در آنجا گفتیم که: مدیر این نظام که در عالم جاری است، این نظام را به سوی اغراضی و هدفهائی شایسته سوق می دهد. نه به بیهودگی و عبث، و این معنا را تا ابد مهمل نخواهد گذاشت و هر گاه جزئی و یا اجزائی از عالم و یا از نظام آن گسیخته و فاسد شد، بلافاصله آن خرابی و فساد را اصلاح می کند یا به اینکه همان را اصلاح کند و یا آنکه آن جزء را به کلی از بین ببرد و جزئی دیگر در جایش قرار دهد، و کسی که قطع رحم می کند با خدا در تکوین او جنگ می کند، خدای تعالی اگر راه اصلاح فراهم شد اصلاحش می کند و گرنه عمرش را قطع و ناتمام می سازد، و اما اینکه انسان امروز توجهی به این حقیقت نکرده، و ایمانی به آن و به امثال آن ندارد، ضرر به جایی نمی زند، و نظام عالم را زیر و رو نمی کند، و دلیل بر آن نمی شود که چنین حقیقتی وجود ندارد برای اینکه آنقدر دردهای بی درمان به طرف جثمان بشریت هجوم آورده که دیگر به او نوبت نمی دهد درد قطع رحم را درک کند. پس بگو حس بشریت از درک این حقیقت عاجز شده، نه اینکه این حقیقت، حقیقت نباشد و بر عکس خیال باشد، نه، بلکه حس بشر فراغت پیدا نمی کند که

درد عذاب قطع رحم را احساس کند. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۸ آیات ۶ - ۲ ، سوره نساء

وَأَتُوا الَّتِي تَمْتَلِكُ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (۲) وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الَّتِي تَمْتَلِكُ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَى أَلَّا تَعُولُوا (۳) وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَهُ فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (۴) وَلَا تُؤْتُوا السَّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (۵) وَابْتُلُوا الَّتِي تَمْتَلِكُ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا (۶)

ترجمه آیات

و اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آنها بدهید و مال بد و نامرغوب خود را به خوب و مرغوب آنها تبدیل کنید و اموال آنان را به ضمیمه مال خود مخورید که این گناهی بس بزرگ است . (۲) اگر بترسید که مبدا درباره یتیمان مراعات عدل و داد نکنید پس آن کس از زنانرا به نکاح خود در آورید که شما را نیکو و مناسب با عدالت است : دو یا سه یا چهار (نه بیشتر)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۳۹

و اگر بترسید که چون زنان متعدد گیرید راه عدالت نیموده و به آنها ستم کنید پس تنها یک زن اختیار کرده و یا چنانچه کنیزی دارید به آن اکتفا کنید که این نزدیکتر به عدالت و ترک ستمکاری است . (۳) و مهر زنان را در کمال رضایت و طیب خاطر به آنها پردازید پس اگر چیزی از مهر خود را از روی رضا و خشنودی به شما بخشیدند برخوردار شوید که آن شما را حلال و گوارا خواهد بود . (۴) اموالی که خدا قوام زندگانی شما را به آن مقرر داشته به تصرف سفیهان مدهید و از مالشان (بقدر لزوم) نفقه و لباس به آنها دهید (و برای آن که از آنها آزار نینید) با گفتار خوش آنان را خرسند کنید . (۵) یتیمان را آزمایش نمائید تا هنگامی که بالغ شده و تمایل به نکاح پیدا کنند، آنگاه اگر آنها را دانا به درک مصالح زندگانی خود یافتید اموالشان را به آنها باز دهید و به اسراف و عجله مال آنها را حیف و میل نکنید بدین اندیشه که مبدا کبیر شوند (و اموالشان را از شما بگیرند) و هر کس از اولیای یتیم دار است به کلی از هر قسم تصرف در مال یتیم خودداری کند و هر کس که فقیر است در مقابل نگهبانی آن مال ، به قدر متعارف ارتزاق کند پس آنگاه که یتیمان بالغ شدند و مالشان را رد کردید هنگام رد مال به آنها باید گواه گیرید برای حکم ظاهر، ولی در باطن ((علم حق)) و ((گواهی خدا)) برای محاسبه خلق کافی است . (۶)

بیان آیات

این آیات هم تتمه آیات قبل است ، و هم توطئه و مقدمه است که در ابتدای سوره آمده تا زمینه را برای بیان احکام ارث (مسائل مهمی از احکام ازدواج از قبیل تعدد زوجات و اینکه چند طایفه محرمند و نمی شود با آنان ازدواج کرد) فراهم سازد.

و این دو باب از بزرگترین و با عظمت ترین ابواب قوانین حاکمه در جامعه انسانی است چون عظیم ترین اثر را در تکون و هستی دادن به جامعه و بقای آن دارند، اما مسأله نکاح برای اینکه بوسیله آن وضع تولدها و فرزندان روشن می شود، و معلوم می گردد فلان شخص از اجزای این مجتمع است یا نه ، و چه عواملی در تکون او دست داشته ، و اما ارث از مهمترین عامل تشکیل یافتن جامعه است ، برای اینکه ارث ثروت موجود در دنیا را که اساس زندگی جامعه و بنیه مجتمع بشری در زندگی و بقا است تقسیم می کند.

و به همین مناسبت آیات مورد بحث ، در ضمن بیان دو جهت نامبرده از زنا و هر ازدواج نامشروع و نیز از خوردن مال یکدیگر به باطل نهی فرموده و راه کسب مشروع را منحصر در تجارت ناشی از رضای طرفین دانسته و همین جا است که دو اصل اساسی و

گرانقدر از اموری که مجتمع را تشکل می دهد تائسیس می شود، اصلی در امر تولید مثل و اصلی دیگر در امر مال و این دو امر از مهمترین اموری است که باعث تشکل جامعه می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۰

و از همین جا روشن می شود که چرا و به چه عنایت برای بیان این احکام در اول سوره آن زمینه چینی را کرد و بدون مقدمه مسأله انتشار نسل بشر از یک زن و مرد را پیش کشید، آنگاه به بیان احکامی پرداخت که مربوط به اجتماع انسانی است، احکامی که اصول و فروع اجتماع بشر بستگی به آن دارد، آری، منصرف کردن مردم از سنت های غلط اجتماعی که بدان عادت کرده و افکارشان با آن پرورش یافته، گوشت و خونشان با آن روئیده، نیاکانشان بر آن سنت ها مرده اند و اخلاقشان بر آن نمو و رشد نموده اند، کاری است دشوار و در نهایت دشواری.

پس تشریح احکام نامبرده نیازمند به آن مقدمه و زمینه چینی بود تا بتدریج افکار را متوجه غلط بودن سنت های جاهلیشان بکند و این معنا وقتی روشن می شود که خواننده محترم در وصف و حالتی که عالم بشریت عموماً و عالم عربی خصوصاً (که سرزمینشان محل نزول قرآن بود) در آن دوره داشت، دقت و تامل کند، آنگاه برایش روشن می گردد که چرا احکام نامبرده را بدون مقدمه بیان نکرد و چرا قرآن در همه احکام خود طریقه تدریج را طی نموده و آیاتش به تدریج نازل گردیده است. گفتاری پیرامون جاهلیت اولی

قرآن کریم روزگار ((عرب قبل از اسلام و متصل به ظهور اسلام)) را روزگار ((جاهلیت)) نامیده و این نام گزاری علتی جز این نداشته است که اشاره کند به اینکه حاکم در زندگی عرب آن روز، تنها و تنها جهل بوده، نه علم و در تمامی امورشان باطل و سفاهت بر آنان مسلط بوده است نه حق و استدلال.

عرب جاهلیت به طوری که قرآن کریم حکایت می کند چنین وصفی داشتند که: ((یظنون بالله غیر الحق ظن الجاهلیه، افحکم الجاهلیه بیغون، اذ جعل الذین کفروا فی قلوبهم الحمیة حمیة الجاهلیه، و لا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۲۴۱

عرب در آن ایام در سمت جنوب، مجاور با حبشه بود که مذهب نصرانیت داشتند و در سمت مغرب، مجاور بود با امپراطوری روم که او نیز نصرانی بود و در شمالش مجاور بود با امپراطوری فرس که مذهب مجوس داشت و در غیر این چند سمت عرب هند و مصر قرار داشت که دارای کیش و ثنیت بودند و در داخل سرزمینشان طوایفی از یهود بودند و خود عرب دارای کیش و ثنیت بود و بیشترشان زندگی قبیله ای داشتند و همه اینها که گفته شد، یک اجتماع صحرائی و تائثیرپذیر برایشان پدید آورده بود، اجتماعی که هم از رسوم یهودیت در آن دیده می شد و هم از رسوم نصرانیت و مجوسیت، و در عین حال مردمی سر مست از جهالت خود بودند، همچنانکه قرآن کریم در باره آنان فرموده: ((وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرسون)).

از این جهت که بگذریم عشایر عرب که مردمی صحرائین بودند علاوه بر زندگی پستی که داشتند اساس زندگی اقتصادیشان را جنگ و غارت تشکیل می داد، ناگهان این قبیله بر سر آن قبیله می تاخت و دار و ندار او را می ربود و به مال و عرض او تجاوز می کرد، در نتیجه امنیتی و امانتی و سلمی و سلامتی در بین آنان وجود نداشت، منافع از آن کسی بود که زورش بیشتر بود و قدرت و سلطنت هم از آن کسی که آن را به دست می آورد.

اما مردان عرب، فضیلت و برتری در خونریزی و حمیت جاهلیه و کبر و غرور و پیروی ستمگران و از بین بردن حقوق مظلومان و دشمنی و ستیز با دیگران و قمار، شراب، زنا، خوردن میته، خون و خرمای گندیده و فاسد بود.

و اما زنان از تمامی مزایای مجتمع بشری محروم بودند، نه مالک اراده خود بودند و نه مالک عملی از اعمال خود، و نه مالک ارثی از پدر و مادر و برادر، مردان با آنان ازدواج می کردند، اما ازدواجی بدون هیچ حد و قیدی، همچنانکه در یهود و بعضی از وثنی



ها ازدواج به این صورت بوده و با این حال زنان به این کار افتخار می کردند و هر کسی را که دوست می داشتند به سوی خود دعوت می کردند در نتیجه عمل زنا و ازدواجهای نامشروع از قبیل ازدواج زنان شوهردار بین آنان شایع شد و از عجایب زنان آن روز این بود که چه بسا لخت و مادرزاد به زیارت خانه کعبه می آمدند.

و اما فرزندان عرب جاهلیت تنها ملحق به پدران بودند و اگر در خردسالی پدر را از دست می دادند، ارث نمی بردند و ارث خاص فرزندان کبیر بود و از جمله چیزهایی که به ارث برده می شد همسر متوفا بود و زنان و فرزندان خردسال چه پسر و چه دختر از ارث محروم بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۲

البته اگر فرزندان کبیری در بین نبود اولاد صغار ارث می بردند و لیکن باز خویشاوندان نیرومند ولی یتیم می شدند و اموال او را می خوردند و اگر یتیم دختر می بود با او ازدواج می کردند تا اموالش را ببلعند، بعد از آنکه همه اموالش را می خوردند آن وقت طلاقش می دادند، در آن حال نه مالی داشت تا قوت لایموتی برای خود فراهم کند و نه دیگر کسی رغبت می کرد با او ازدواج نماید و شکمش را سیر سازد و ابتلائی به امر ایتمام از هر حادثه دیگری در بین عرب بیشتر مایه نابسامانی بود برای اینکه در اثر جنگهای پی در پی و غارتگریها، طبعاً آدم کشی شایع بود که در نتیجه یتیم عرب هم زیاد می شده .

و یکی از بدبختی ها که گریبانگیر اولاد عرب بوده ، این بود که به دست پدر خود کشته می شد، زیرا بلاد عرب خراب و اراضی آن خشک و بایر بود، زراعتی نداشتند و بیشتر اوقات مردمش گرفتار قحطی و گرانی می شدند به این جهت پدران از ترس تهی دستی ، فرزندان خود را می کشتند! و دختران را زنده به گور می کردند و بدترین خبر و وحشت زاترین بشارت این بود که به او بگویند همسرت دختر آورده است !. اما وضع حکومت در میان عرب

در اطراف شبه جزیره عربستان غالباً ملوکی تحت حمایت قویترین امپراطوریهای همجوار و یا نزدیک ترین آنها یعنی ایران در طرف شمال و روم در سمت غرب و حبشه در طرف شرق ، حکومت می کردند.

و اما اواسط این سرزمین از قبیل مکه و یثرب و طائف و غیره در وضعی نظیر ((جمهوریت)) زندگی می کردند که البته جمهوریت نبود، عشایر صحرائشین در صحرا و حتی در داخل شهرها و قرا، با حکومت رئیس قبیله و شیوخ اداره می شد و چه بسا که وضع آنان به سلطنت هم کشیده می شد.

این وضع هرج و مرج عجیبی به وجود آورده بود که در هر عده و طایفه ای از عرب به شکلی و به رنگی ظاهر می شد و هر ناحیه از نواحی شبه جزیره به شکلی از رسوم عجیب و غریب و اعتقادات خرافی جلوه می کرد.

بر همه این عوامل بدبختی و شقاوت این درد بی درمان را نیز اضافه کن که حتی در شهرهای این سرزمین سواد و دانش وجود نداشت ، تا چه رسد به قبیله ها و عشایر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۳

بعد از گفتگو پیرامون همه این مطالب که درباره احوال ، اعمال ، عادات ، و رسوم حاکم در بین عرب بود امور دیگری از سیاق آیات قرآنی و خطابهائی که در آن به عرب شده ، به طور واضح استفاده می شود، لذا خوانندگان را توصیه می کنم که این آیات و خطابهها را و بیاناتی را که قرآن کریم در مکه و سپس در مدینه و بعد از شوکت یافتن اسلام به عرب کرده و به اوصافی که در آن آیات ، عرب را به آن توصیف نموده و اموری که قرآن عرب را به خاطر آن امور توبیخ و مذمت کرده و نهی هائی را که در این مدت (با نرمی و یا به خشونت) به عرب کرده ، به دقت مورد نظر قرار دهند که اگر مجموع اینها را مورد دقت قرار دهند، خواهند دید که آنچه ما درباره عرب تذکر دادیم ، درست بوده است .

علاوه بر اینکه تاریخ هم همه این مطالب را ضبط کرده و از جزئیات ، تفصیلی را ذکر نموده که در بیان ما نیامده بود، چون بنای ما، بیان آیات کریم و همچنین بنا بر اختصار گوئی است . کوتاهترین کلمه و در عین حال وافی ترین بیان برای افاده همه مطالبی که از وضع عرب آوردیم ، همان کلمه ((جاهلیت)) و تعبیر از آن ایام به ((عهد جاهلیت)) است که همه معانی گذشته بطور اجمال در

این کلمه خوابیده و مندرج است، و این بود وضع جهان عرب در آن روز. وضع اقوام و ملل دیگر در دوران جاهلیت قرآن کریم درباره اقوام دیگر از قبیل: روم، فرس، حبشه، هند و دیگران، که پیرامون عرب زندگی می کردند سخنی جز بطور اجمال درباره آنان ندارد، اما اهل کتاب یعنی یهود و نصارا و آنها که ملحق به اهل کتاب هستند آن روز در مناطق نامبرده زندگی می کردند، و اجتماعاتشان بر مبنای قانون اداره نمی شد، بلکه بر محور خواسته های مستبدانه فردی دور می زد، افرادی به عنوان پادشاه، رئیس، حاکم و عامل بر آنان حکمرانی می کردند، در نتیجه می توان گفت: که اهل کتاب در آن روزگاران به دو طبقه حاکم و محکوم تقسیم می شدند طبقه حاکمی که فعال ما یشاء بود و با جان و مال و عرض مردم بازی می کرد و طبقه محکومی که قید بردگی طبقه حاکم را به گردن انداخته و در برابر او تن به ذلت داده بود، نه در مال خود امنیتی داشت و نه در ناموسش و نه حتی در جاننش و در اراده اش. از هیچ آزادی ای برخوردار نبود، نمی توانست چیزی بخواهد مگر آنچه را که مافوقش اجازه دهد. و این طبقه حاکمه علمای دین یهود و نصارا را به طرف خود جلب نموده و طرفدار خود کرده بودند و با حاملان شرع ائتلافی پدید آورده بودند، (و با این وسایل یعنی با زور و تزویر) زمام دل‌های عامه و افکارشان را به دست گرفته بودند و در حقیقت حاکم واقعی در دین مردم نیز همین طبقه بودند.

علمای دین چیزی به حساب نمی آمدند، پس طبقه حاکمه هم در دین مردم حکم می راندند و هم در دنیای آنان، گاهی با زبان و قلم علما اراده خود را بر آنان تحمیل می کردند و گاهی با شلاق و شمشیرشان.

طبقه محکوم از آنجا که امکانات مادی و قدرت و نیروی غالب گشتن نداشتند به دو طبقه تقسیم می شدند، روابط این دو طبقه هم در بین خود، همان روابطی بوده که دو طبقه اول با هم داشتند (برای اینکه مردم، بر آن دین و سنتی در می آیند که پادشاهان آنها بر آن دین باشند) در نتیجه عامه مردم هم به دو طبقه تقسیم می شدند: یکی ((ثروتمندان خوشگذران و عیاش)) و دیگری طبقه ((ضعیف و عاجز و برده)) و سرانجام طبقه ضعیف هم به دو طبقه ((ضعیف)) و ((ضعیف تر)) تقسیم می شدند تا می رسید به دو طبقه ((مرد خانه)) و ((اهل خانه)) (زن و فرزند) و همچنین در طبقه ((زن)) و ((مرد))، مردان در همه شئون زندگی دارای حریت اراده و عمل بودند و طبقه زنان از همه چیز محروم و در اراده و عمل تابع محض مردان و خادم آنان بودند و هیچگونه استقلال (حتی اندک هم) نداشتند.

جامع تمامی این حقایق تاریخی جمله کوتاه: ((و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)) در آیه زیر است که می فرماید: ((بگو ای اهل کتاب! بشتابید به سوی کلمه ای که ما و شما (هر دو) در آن شرکت داریم و آن این است که به جز خدا را نپرستیم و هیچ چیزی را برای او شریک نگیریم و بعضی از خودمان را به جای خدا ارباب بعضی دیگر ندانیم اگر این دعوت را پذیرفتند که هیچ و اگر روی گرداندند بگوئید: پس شاهد باشید که ما تسلیم خدائیم)) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همین آیه را در نامه ای که به هرقل امپراطور روم نوشتند، در آن درج کردند و بعضی گفته اند: این آیه را برای بزرگان مصر و حبشه و پادشاه ایران و رئیس نجران نیز نوشتند.

و همچنین آیات زیر هر یک اشاره به گوشه ای از آن حقایق تاریخی دارند: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقیکم)) (که در مقابل زر و زور و تزویر تنها ملاک برتری را تقوا معرفی نموده) ((مترجم)) ((

((بعضکم من بعض فانکحوهن باذن اهلهن)) که در این آیه دعوت می کند به اینکه با کنیزان و دوشیزگان ازدواج کنند، ((انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکرا و انثی بعضکم من بعض)) که زنان و مردان را یکسان مورد حکم قرار داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۵

و این بود تاریخ زندگی اهل کتاب در دوران جاهلیت. اما غیر اهل کتاب که در آن روز عبارت بودند از: بت پرستان و پرستندگان

چیره‌های دیگر، وضع آنها بسیار بدتر و شوم تر از وضع اهل کتاب بود، آیاتی هم که در احتجاج و استدلال علیه آنان در قرآن کریم هست کشف می‌کند از اینکه این گروه از مردم، در دوران قبل از اسلام بسیار بدبخت تر و در تمامی شؤون حیات محروم تر از اهل کتاب بودند و از سعادت‌های زندگی بونی نبرده بودند از آن جمله آیات زیر است:

((و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فهل انتم مسلمون فان تولوا فقل اذنتكم على سواء)).

((و اوحى الي هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ)). دعوت اسلامی چگونه ظاهر گردید؟

وضع جامعه انسانی در آن روز یعنی در عهد جاهلیت همین بود که متوجه شدی که مردم یکسره به سوی باطل رو کرده بودند و فساد و ظلم در تمامی شؤون زندگیشان سلطه یافته بود، حال در چنین جوی دین توحید (که دین حق است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۶

می‌خواهد بیاید و حق را بر مردم حاکم کند و آن را بطور مطلق و در همه شؤون بشریت بر بشر ولایت دهد تا دل‌های بشر را از لوٹ شرک پاک گرداند و اعمالشان را پاکیزه سازد و جامعه هایشان را که فساد در آن ریشه دوانده و شاخه و برگ زده بود و ظاهر و باطن جامعه را تباہ ساخته بود، اصلاح نماید.

و کوتاه سخن اینکه: خدای تعالی می‌خواهد بشر را به سوی حق صریح هدایت کند و نمی‌خواهد بیهوده بار تکلیفشان را سنگین تر سازد او می‌خواهد بشر را پاک کند و سپس نعمت خود را بر آنان تمام سازد. پس آنچه که مردم قبل از دین توحید بر آن بودند باطل محض بود و آنچه دین توحید به سوی آن می‌خواند نقطه مقابل باطل بود و این دو (حق و باطل) دو قطب مخالفند حال آیا از باب اینکه ((هدف وسیله را توجیه می‌کند))! جایز است به خاطر رسیدن به هدف یعنی از بین بردن اهل باطل با یک دسته از آنان پیمان بست؟ و بوسیله آن گروه باطل بقیه آنان را اصلاح نمود؟ یا خیر؟ و آیا به خاطر حرصی که نسبت به ظهور حق داریم، می‌توانیم آن را به هر وسیله‌ای که بوده باشد تحقق بخشیم؟ همچنانکه بعضی اینگونه اظهار نظر کرده‌اند؟ و یا خیر؟

بعضی گفته‌اند که می‌توانیم چنین روشی را پیش بگیریم، چون اهمیت هدف مقدمه و وسیله را توجیه می‌کند، (مثل اینکه بخواهی و ناگزیر شوی برای نجات غریق که نامحرم است و در شرف هلاکت قرار گرفته، دست به بدنش بزنی ((مترجم)).

دعوت اسلامی بر مبنای ((حق صریح)) است و نمی‌تواند با مقدمات و وسائیل باطل به هدف برسد

و این همان مرام سیاسی است که سیاستمداران در رسیدن به هدف بکار می‌برند و بسیار کم دیده می‌شود که این روش از رساندن به هدف و غرض تخلف کند، از هر بابی که جاری شود نود درصد آدمی را به مقصد می‌رساند، الا اینکه در یک باب جاری نیست و آن باب ((حق صریح)) است، همان بابی که دعوت اسلامی تنها آن راه را دنبال می‌کند و تنها راه صحیح هم همین راه است، برای اینکه هدف زائیده مقدمات و وسائیل است و چگونه ممکن است مقدمات باطل حق را بزیاید و به آن نتیجه بخشد و یا چگونه ممکن است بیمار سالم بزیاید با اینکه فرزند مجموعه‌ای است گرفته شده از پدر و مادری که او را به وجود آورده‌اند؟.

آری سیاست هدف و خواستی جز این ندارد که بر حریف خود سلطه و سیطره پیدا کند و گوی سبقت را از او ربوده و صدارت و تفوق و در نتیجه تمتع بهتر، از زندگی را خاص خود سازد حال از هر راهی که باشد و به هر نحوی که پیش آید، چه خیر باشد و چه شر، چه حق باشد، و چه باطل، و سیاست تنها چیزی را که هدف خود نمی‌داند حق است، برخلاف دعوت حقه دین که جز حق هدفی ندارد و با این حال اگر خود این دعوت در کار خودش متوسل به باطل شود، باطل را امضا کرده و آن را به کرسی نشانده و در نتیجه دعوت به باطل می‌شود نه دعوت به حق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۷

و برای این حقیقت در سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهرین از اهل بیتش علیهم السلام مظاهر بسیاری دیده می‌

شود و پروردگارش نیز به همین روش دستورش داده و در موارد متعددی که اصحابش آن جناب را وادار می کردند به اینکه با دشمن سازش و مدافعت کند (آیاتی نازل شده و آن جناب را از مساهله با باطل در امر دین هر چند اندک باشد نهی فرمود، از آن جمله آیات زیر است که می فرماید: ((قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون و لا اتم عابدون ما اعبد و لا انا عابد ما عبدتم و لا اتم عابدون ما اعبد، لکم دینکم ولی دین)).

و نیز با لحنی تهدید آمیز می فرماید: ((و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قليلا اذا لاذقناک ضعف الحیوة و ضعف الممات)).

و نیز می فرماید: ((و ما کنت متخذ المضلین عضدا)) و در قالب مثالی بسیار وسیع المعنی می فرماید: ((والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربہ ، و الذی خبث لا یخرج الا نکدا)).

و چون حق با باطل مخلوط نگشته و با آن ائتلاف نمی کند، لذا خدای سبحان آن جناب را دستور می دهد برای اینکه در زیر بار سنگین رسالت از پای در نیاید، طریق رفیق و مدارا را پیش بگیرد و به سوی هدف به تدریج قدم بر دارد تا هم دعوتش بهتر پیش برود و هم مردمی که آنان را دعوت می کند پذیراتر شوند و هم دین خدا که به سویش دعوت می کند و این دستور را از سه جهت صادر فرموده :

اول : از جهت معارف حقه و قوانین تشریح شده ای که دین خدا مشتمل بر آنها است و هر یک شأنی از شئون جامعه بشری را اصلاح می کند و یا ریشه یکی از مبادی فساد را قطع می سازد، چون مسأله تعویض عقاید باطله یک ملت و جایگزین کردن عقایدی حقه در میان آنان از دشوارترین کارها است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۴۸

مخصوصا وقتی آن عقاید باطل ریشه در اخلاق و اعمال آنان دوانده و عادات و رسومی بر آن عقاید مستقر شده باشد و مردم (خلف ها بعد از سلف ) قرنهای دارای اخلاق و اعمال و عادات و رسومی بوده باشند که همه از عقایدی باطل منشاء گرفته باشد و باز مخصوصا این دشواری چند برابر می شود زمانی که دعوت حقه دین ، عمومی باشد و بخواهد در تمامی شئون زندگی آن ملت دخالت نماید، آن قدر فراگیر باشد که همه حرکات و سکنات ظاهر و باطن ، شب و روز فقیر و غنی افراد جوامع را بدون استثنا فرا گیرد (همچنانکه دعوت اسلام چنین است ) و معلوم است که تصور ایجاد چنین انقلابی در عقاید عموم مردم و در آداب و رسوم و همه شئون زندگی آنان چقدر دهشت آور است ، و یا محال عادی است .

دشواری این امر و مشقت آن در اعمال بیشتر از اعتقادات است ، برای اینکه انس بشر به عمل و عادتش به آن و لمس حوائجش با آن زیادت و مقدم تر بر اعتقادات است ، علاوه بر اینکه عمل برای حس او محسوس تر است و در جائی که معارضه واقع شود بین عقاید و اعمالش ، اگر اعمالش مطابق با شهوراتش باشد. عمل را مقدم بر عقاید می دارد مثلا فلان زنای لذتبخش را مرتکب می شود، هر چند که با عقایدش سازگار نباشد و به همین جهت است که می بینیم دعوت دین اسلام در همان روزهای اول همه عقاید حقه را یکجا پیشنهاد کرد و هیچ ترسی به خود راه نداد، ولی قوانین و شرایع مربوط به اعمال را یک کاسه و یک جا بیان نمود، بلکه در طول بیست و سه سال نزول وحی ، به تدریج یکی یکی بیان فرمود. تدریجی بودن دعوت اسلام و نزول آیات قرآنی با ترتیبی هدفمند

و خلاصه اینکه اسلام در مواقع دعوت آنچه را می خواست القا کند، راه تدریج را انتخاب کرد تا طبع مردم از پذیرفتن آن گریزان نباشد و نیز دلها درباره اینکه اجزای دعوت با یکدیگر ارتباط دارند و در ردیف کردن آنها که کدام مقدم است و کدام مترتب بر کدام است دچار تزلزل نگردد، تمام این مطالب را که گفتیم برای کسی که در این حقایق تامل و تدبر کند روشن است چرا که می بیند آیات قرآنی در القای معارف الهیه و قوانین تشریح شده ، مختلف است ، بعضی در مکه نازل شده و بعضی در مدینه ، آنهایی که در مکه نازل شده نوعا مطالب را بطور اجمال و سر بسته بیان کرده و آنها که مدنی است یعنی بعد از هجرت پیامبر اکرم

(صلی الله علیه و آله) در مدینه نازل شده، مطالب را بطور تفصیل و شگفته بیان نموده و به جزئیات همان احکامی که در مکه نازل شده، بود پرداخته و مجملات همان احکام را بیان می کند، مثلا در آیه زیر که در مکه نازل شده، اجمال توحید و معاد را از اصول عقاید اسلام و تقوا و عبادت را از دستورات عملی اش خاطر نشان کرده، می فرماید: ((کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی، ان الی ربک الرجعی ارایت الذی ینهی عبدا اذا صلی، ارایت ان کان علی الهدی، او امر بالتقوی ارایت ان کذب و تولی، الم یعلم بان الله یری)).

و نیز در آیه دیگری که اوایل بعثت نازل شده، می فرماید: ((و نفس و ما سویها فآلهما فجورها و تقویها، قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها)).

و نیز فرموده: ((قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی)) و باز در آیات نازل شده در اوایل بعثت فرموده: ((قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد، فاستقیموا الیه و استغفروه و ویل للمشرکین، الذین لا یوتون الزکوٰۃ و هم بالاخره هم کافرون، ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غیر ممنون)).

و در بیان اجمالی نواهی و سپس اوامر شرعی فرموده: ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیئا، و بالوالدین احسانا و لا- تفتلوا اولادکم من املاق، نحن نرزقکم و ایاهم و لا- تقریبا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق، ذلکم و صیکم به لعلکم تعقلون و لا تقریبا مال الیتیم الا بالتی هی احسن، حتی یبلغ اشد، و اوفوا الکیل و المیزان بالقسط، لا نکلف نفسا الا وسعها، و اذا قتلتم فاعدلوا، و لو کان ذا قربی، و بعهد الله اوفوا، ذلکم و صیکم به لعلکم تذکرون و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله، ذلکم و صیکم به لعلکم تتقون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۰

اگر خواننده محترم به سیاق این چند آیه شریفه نظر کند می بیند که چگونه در اول ((نواهی شرعی)) را به طور اجمال می شمارد و در ثانی به شمردن ((اوامر شرعی)) می پردازد. دسته اول را بعد از شمردن تحت یک عنوانی قرار می دهد که هیچ انسان با شعور و حتی عقل هیچ انسان عامی نمی تواند منکر آن گردد و آن عنوان جامع کلمه: ((فاحشه زشت و پلید و عمل شرم آور است که هر انسانی به لزوم اجتناب و خودداری از آن اقرار دارد و همچنین دسته دوم (اوامر) را تحت یک عنوان جامع قرار می دهد که باز هیچ انسان با شعوری در لزوم عمل به آن تردید ندارد و آن جامع عبارت است از کلمه: ((صراط مستقیم)) چون هر انسانی به حکم غریزه اش این را درک می کند که اگر جامعه بر صراط مستقیم اجتماع کنند و هر دسته ای چون گله بی چوپان یک کوره راه را پیش نگیرند و از یک دیگر جدا نشوند، از تفرقه و ضعف و وقوع در هلاکت و مرگ ایمن خواهند شد.

پس قرآن کریم در این بیاناتش از غرائز دعوت شدگان به دین کمک گرفته و به همین جهت بوده که وقتی می خواهد کلمه ((فاحشه)) را تفصیل دهد، عقوق والدین و بدی به پدر و مادر و کشتن اولاد و کشتن مردم بی گناه و خوردن مال یتیم و امثال اینها را نام می برد که عواطف غریزی هر انسانی دعوت به اجتناب از آنها را تاءییید می کند چرا که عاطفه بشری از این گونه کارها نفرت دارد و از این اعمال بیزار است و در حال عادی هرگز حاضر نیست مرتکب این گونه جرائم و معاصی شود، البته نظیر این آیات که دیدید آیات دیگری هست که خود خواننده اگر اهل تدبر باشد به آنها دست می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۲۵۱

و به هر حال پس آیات مکی کارش دعوت به مجملات (از احکام است: مجملاتی که بعدا در آیات مدنی تفصیل و توضیح داده می شود، و با این حال خود آیات مدنی هم خالی از این تدرج و چند مرحله ای نیست و چنین نیست که تمامی احکام و قوانین دینی در مدینه طیه یک روزه نازل شده باشد بلکه در مدینه هم به تدریج نازل گردیده است. تشریح حکم حرمت شرب خمر نمونه بارز بیان تدریجی احکام عملی

کافی است که خواننده محترم برای نمونه در آیات مربوط به حرمت می گساری که قبلا هم به آن اشاره شد دقت بفرماید که برای

اولین بار فرموده: ((و من ثمرات النخيل و الاعناب تتخذون منه سكرًا و رزقا حسنا)) که در این آیه (که البته در مکه نازل شده) اشاره کرده است که شراب رزق خوب نیست و سپس در آیه ای دیگر که آن نیز در مکه نازل شده می فرماید: ((قل انما حرم ربی الفواحش ماظهر منها و ما بطن و الاثم))... و بیان نکرده که ((اثم)) چیست و نفرومود شرب خمر یکی از موارد ((اثم)) است تا در دعوت خود راه ارفاق را پیش گرفته باشد، چون عادت به کار هر قدر هم که زشت باشد دل کندن از آن آسان نیست و شرب خمر از عاداتی بوده است که عرب بشدت به آن تمایل داشته و گوشت و پوستش با آن روئیده و استخوانش با آن سفت شده است، ولی در اولین آیه ای که در مدینه درباره شرب خمر نازل شد بیان کرد که شرب خمر و قمار از مصادیق اثم می باشند و فرمود: ((يسئلونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما))، باز در این آیه می بینید که لحن، لحن مدارا و خیرخواهی است.

و سپس در سوره ای دیگر، آخرین سخن را درباره شرب خمر بیان فرموده: ((يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء في الخمر و الميسر، و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوة فهل انتم متبهون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۲  
 نظیر این بیان تدریجی را در حکم ارث ملاحظه می کنید که در آغاز رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) بین اصحابش دو نفر دو نفر عقد اخوت برقرار کرد و دستور داد هر برادر خوانده ای از برادر خوانده اش ارث ببرد و به او ارث بدهد تا زمینه را برای حکمی که به زودی در مسأله ارث تشریح می شود فراهم سازد بعد از جریان عقد اخوت آنگاه آیه ارث نازل شد که: ((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین))، پس حال که می خواهید به یکدیگر ارث بدهید و از یکدیگر ارث ببرد ارحام شما مقدم بر سایر مؤمنین و مهاجرین هستند، و بنابراین اکثر احکامی که بوسیله احکامی دیگر نسخ شده اند از این باب بوده اند.

پس در همه این موارد و نظایر آن دعوت اسلام در اظهار احکام خود و اجرای آن راه تدریج را پیش گرفته و رعایت ارفاق را نموده چون حکمت اقتضا می کرده تکلیف بطور آسان بر بشر عرضه شود تا مردم بخوبی و با حسن قبول با آن مواجه گردند و می بینیم که خود قرآن درباره نزول خودش فرموده: ((و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا)) و اگر قرآن کریم یک باره نازل می شد و رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) هم همه شرایعش را یک باره برای مردم می خواند و باید هم می خواند چون در آیه: ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم)) فرموده بود که ما ذکر قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردمش بخوانی و بیان کنی که چه چیز بر آنان نازل شده، در نتیجه همه معارف اعتقادی و اخلاقی و کلیات احکام عبادتی و قوانین جاری در معاملات و سیاسات و... را یک باره برای مردم بیان می کرد، بطور یقین فهم مردم کشش آن را نمی داشت و حتی تصورش را هم نمی توانست بکند تا چه رسد به اینکه آن را بپذیرد و عمل هم بکند و همه آن دستورات را بر قلب و اراده و اعضا و جوارح خود حاکم سازد.

بدین جهت بود که آیات و دستوراتش به تدریج نازل شد تا زمینه را برای امکان قبول دین و جایگیر شدن آن در دلها فراهم سازد و در این باب ضمن ایراد سؤال و جوابی فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۳  
 (( و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده کذلک لثبت به فوادک و رتلناه ترتیلا)).

تذکر این نکته هم لازم است که سلوک از اجمال به تفصیل و رعایت تدریج در القای احکام خدا به سوی مردم جنبه ارفاق به مردم و حسن تربیت و رعایت مصلحت را دارد، نه جنبه مدهانه و سازشکاری، و فرق بین این دو روشن است. رعایت تدریج در دعوت از حیث انتخاب مدعویین

دوم: رعایت تدریج از حیث انتخاب مدعویین است که اسلام رعایت ترتیب را در میان مردم نموده، همه می دانیم که رسول خدا



(صلی الله علیه و آله) مبعوث بود به تمامی بشر، بدون اینکه دینش انحصاری و دعوتش اختصاص به قومی یا به مکانی و یا به زمانی معین داشته باشد (و معلوم است که مرجع اختصاص مکانی و زمانی هم در حقیقت به همان اختصاص قومی است) و دلیل این عمومیت دعوت آیات زیر است که می فرماید: ((قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا الذی له ملک السموات و الارض)).

و نیز می فرماید: ((و اوحی الی هذا القرآن لاندركم به و من بلغ)) و نیز می فرماید: ((و ما ارسلناک الا رحمہ للعالمین)). دلیل دیگر این معنا تاریخ است که حکایت می کند آن جناب یهود را با اینکه بنی اسرائیل بودند و از نژاد عرب نبودند و همچنین روم و ایران و حبشه و مصر را با اینکه غیر عرب بودند دعوت به اسلام فرمود و از معروفین صحابه اش سلمان فارسی از عجم و مؤذنش بلال از حبشه و صهیب از روم بود.

پس عمومیت نبوت و رسالتش در زمان حیاتش جای هیچ تردید نیست آیات قبلی هم به عمومیتی که دارند همه زمانها و همه مکانها را شامل می شوند.

از این هم که بگذریم آیات زیر بر عمومیت رسالت آن جناب نسبت به تمامی زمانها و همه مکانها را می رساند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۴

((وانه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید، و لکن رسول ال له و خاتم النبیین)) و این دو آیه عمومیت دعوت آن جناب نسبت به همه زمانها و مکانها را نیز می رسانند و اگر خواننده محترم بخواهد به بحث مفصل از تک تک این آیات اطلاع پیدا کند باید به تفسیر خود آن آیات در این کتاب مراجعه نماید.

و به هر حال پس نبوت آن جناب عمومی بود و اگر کسی در وسعت معارف و قوانین اسلام دقت نماید و نیز در نظر بگیرد که در ایام نزول قرآن و بعثت آن جناب، دنیا در چه وضعی به سر می برد و ظلمت جهل و قذارت و پلیدی فساد و ظلم تا چه حد رسیده بود، هیچ تردیدی برایش باقی نمی ماند که در آن روز ممکن نبوده که اسلام یک باره شرک و فساد را از دنیا ریشه کن کند و تصدیق می کند که لازم بوده دعوت را در میان بعضی از طوائف ساکنان زمین، شروع کند و بناچار این طایفه همان قوم خود رسول الله باشد، آنگاه بعد از آنکه دین خدا در میان عرب جای خود را باز کرد به تدریج در بین غیر عرب هم راه یابد همچنانکه همین طور شد و خدای تعالی در این باره فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم)).

و نیز فرموده: ((و لو نزلناه علی بعض الاعجمین فقراه علیهم ما کانوا به مؤمنین))، و آیاتی هم که دلالت می کند بر اینکه دعوت اسلام و اندازش ارتباطی با عرب دارد، بیش از این دلالت ندارد که عرب هم یکی از طوائفی است که باید بوسیله قرآن دعوت و انذار شوند و همچنین آیاتی که در تحدی به قرآن نازل شده (و مثلاً می فرماید: اگر شک دارید که این قرآن از ناحیه خدا است همه جمع شوید و یک سوره مثل آن را بیاورید ((مترجم))) هیچ دلالتی ندارد بر اینکه روی سخن در سراسر قرآن متوجه خصوص عرب است، چون عرب است که با زبان قرآن سخن می گوید و اگر بخواهد می تواند (که البته نمی تواند و نتوانست) سوره ای مثل قرآن درست کند، چون اولاً- همه آیات تحدی فقط به بلاغت نظر ندارد و ثانیاً اگر در بعضی از آیات تحدی در خصوص بلاغت تحدی شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۵

از این باب بوده که زبان عرب، زبان قرآن بوده و به حکم آیه: ((و ما ارسلنا من رسول الا- بلسان قومه)) باید هم قرآن به زبان عرب باشد و به حکم آیه: ((نحن نقص علیک احسن القصص بما اوحینا الیک هذا القرآن)) و آیه: ((وانه لتنزیل رب العالمین، نزل به الروح الامین، علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین)).

هیچ زبانی غیر زبان عرب نمی توانسته معانی و مقاصد ذهنیه را قالب گیری کند و به نحو اتم و اکمل در ذهن شنونده منتقل سازد و به همین جهت خدای سبحان برای کتاب عزیز خود از میان همه زبانها، زبان عربی را انتخاب کرده و فرمود: ((انا جعلناه قرانا عربیاً

لعلکم تعقلون)). دعوت تدریجی رسول خدا (ص) اسلام که با دعوت از قوم و عشیره خود آغاز شد خلاصه اینکه خدای عزوجل به رسول گرامیش دستور داد تا بعد از قیام به اصل دعوت، نخست از عشیره و قوم خود آغاز کند و فرمود: ((و انذر عشیرتک الاقربین)) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم این دستور را امتثال نموده همه را به قبول دعوت خود خواند و وعده داد که هر کس اول لیبیک گوید او جانشین من خواهد بود، که (در هر سه روز و سه نوبت هنگام ارائه این پیشنهاد) علی علیه السلام دعوتش را لیبیک گفت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وعده خود وفا نموده و آن جناب را وصی خود کرد و بقیه عشیره اش بطوری که در کتب حدیث آمده مسخره اش کردند.

کتب تاریخ و سیره، این ماجرا را ضبط کرده و نوشته اند که بعد از علی علیه السلام، افرادی از خاندان رسول الله (صلی الله علیه و آله) مانند: خدیجه همسرش و حمزه بن عبدالمطلب عموی و ابوطالب عموی دیگرش به وی ایمان آوردند و داستان ایمان آوردن ابوطالب را تواریخ شیعه روایت کرده اند و در اشعار خود آن جناب هم عباراتی به صراحت دیده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۶

و اگر ابوطالب تظاهر به ایمان نکرد، این بود که به اصطلاح بی طرفی را رعایت نموده و بتواند از آنجناب حمایت کند. آنگاه خداوند متعال آن جناب را دستور داد تا دعوت خود را توسعه داده، به غیر عشیره اش هم برساند و همچنین از اهل شهر خودش به شهرهای اطراف ببرد و در این باره فرمود: ((و کذلک اوحینا الیک قرآنا عربیا لئن ندرام القری و من حولها)).

و نیز فرموده: ((لئن ندر قوما ما اتیهم من نذیر من قبلک، لعلهم یهدون)). و باز فرموده: و اوحی الی هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ))، و این آیه یکی از (روشن ترین) شواهدی است بر اینکه دعوت اسلامی مخصوص عرب نبوده بلکه حکمت و مصلحت اقتضا می کرده است که از عرب شروع شود.

خدای تعالی سپس آن جناب را دستور داده است. که دعوتش را در تمامی دنیا و همه مردم (چه صاحبان ادیان و چه غیر آنان) توسعه دهد و دلیل بر این معنا آیات قبل است نظیر آیه: ((قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا)) و آیه: ((و لکن رسول الله و خاتم النبیین)) و آیات دیگری که نقلش گذشت.

مراحل مختلف دعوت و رعایت تدریج در کیفیت دعوت و مراحل آن

سوم: رعایت تدریج در دعوت و طرز ارشاد و کیفیت اجرا و عملی کردن دعوت است که در مرحله نخست دعوت را با زبان و سپس با کناره گیری از معاشرت و سخن گفتن با کفار و سرانجام در مرحله سوم با جهاد و توسل به زور انجام داده است.

اما دعوت به زبان همان طریقه ای است که از تمامی قرآن کریم استفاده می شود، زیرا که به وضوح می بینیم خدای سبحان آن جناب را دستور داده تا با ملاحظت و نرمی دعوت خود را به گوش مردم برساند و فرموده: ((قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی)).

و نیز فرموده: ((و اخفض جناحک للمؤمنین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۷

و باز فرموده: ((و لا تستوی الحسنه و لا السیئه ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم)) همچنین در آیه دیگر فرموده: ((و لا تمنن تستکثر)) و از این قبیل سفارشها در قرآن کریم زیاد است.

و نیز به رسول خدا دستور داد که در ((دعوت زبانی)) فنون بیان را به کار ببرد یعنی در هر جا به مقتضای فهم و استعداد شنونده سخن بگوید: ((ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه، و جادلهم بالتی هی احسن)).

و اما دعوت سلبی، عبارت از این بود که به مؤمنین دستور داد در دین و رفتار خود از کافران کناره گیری کنند و در تشکیل مجتمع اسلامی کفار را جزء خود ندانند و دین هیچ کس دیگر را که معتقد به توحید نیست با دین خود مخلوط نسازند و عمل هیچ غیر مسلمان را البته در صورتی که معصیت و یا رذیله ای از رذائل اخلاقی باشد با اعمال خود مخلوط نکنند مگر آن مقداری را که ضرورت زندگی آن را ایجاب کند، و در این باب به آیات زیر توجه فرمائید:

((و لکم دینکم ولی دین)).

((فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا انه بما تعملون بصیر و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و مالکم من دون الله من اولیاء ثم لا تنصرون)).

((فلذلك فادع و استقم كما امرت ، و لا- تتبع اهواءهم و قل امنتم بما انزل الله من كتاب و امرت لا عدل بینکم الله ربنا و ربکم لنا اعمالنا و لکم اعمالکم لا حجه بیننا و بینکم الله یجمع بیننا و الیه المصیر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۸

((یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء، تلقون الیهم بالموده ، و قد کفروا بما جاءکم من الحق ... لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ، و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین ، انما ینهیکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین ، و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون)) و آیات قرآنی در معنای تبری و کناره گیری از دشمنان دین بسیار است که در واقع معنای تبری و کیفیت و خصوصیت آن را بیان می کند. و اما راه سوم که گفتیم راه توسل به زور است ، همان جهاد اسلامی است که گفتگو درباره آن در ذیل آیات جهاد در سوره بقره گذشت و این سه مرحله یکی از خصایص دین اسلامی و از افتخارات آن است و مرتبه اول که همان دعوت زبانی بود لازمه دو مرحله دیگر و مرحله دوم که کناره گیری بود لازمه مرحله سوم است ، همچنانکه می بینیم سیره و رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در هر جنگی ، اول دعوت و موعظه به زبان بود و این دستوری بود که خدای تعالی به او داد: ((فان تولوا فقل آذنتکم علی سواء)). ادعای چند طایفه مبنی بر این که اسلام دین شمشیر و زور است و پاسخ بدانها

و یکی از سخنان بسیار نادرست تهمتی است که به اسلام زده و گفته اند: اسلام دین زور و شمشیر است ، نه دین دعوت و با اینکه قرآن کریم و سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تاریخ به مراحل سه گانه دعوت اسلام ، شهادت می دهد و آن را روشن می کند معذک که چه باید کرد که بعضی به خود اجازه می دهند چنین تهمتی را به اسلام بزنند، آری کسی که خدا برای او نوری و روشنائی قرار نداده ، هیچ چیزی برایش روشن نخواهد بود، نه کتاب خدا و نه سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و نه تاریخ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۵۹

و این افراد که به اصطلاح خواسته اند از دین مبین اسلام خرده بگیرند چند طایفه هستند یک دسته از آنها اهل کلیسا هستند که عیب خودشان را به اسلام نسبت می دهند، چون دین شمشیر دینی است که آنان ترویجش می کنند، چندین قرن بود که در کلیساها محکمه ای به نام محکمه دینی درست کرده بودند که در آن محکمه عقاید مسیحیان را تفتیش نموده و هر کس را منحرف از دین خود می دیدند محکوم به آتش می نمودند، در حقیقت محکمه خود را به محکمه عدل الهی در قیامت که هم بهشت دارد و هم آتش تشبیه می کردند، عمال خود را مأمور می کردند که در شهرها بچرخند و هر فرد مسیحی را که دیدند اعتقادی غیر از اعتقاد کلیسا را دارد و حتی اگر در مسائل طبیعی و یا ریاضی نظریه ای داشته باشد که فلسفه ((اسکولاستیک)) آن را نگفته ، او را به عنوان مرتد از دین به محکمه کلیسا جلب نموده ، زنده زنده در آتش می سوزاندند، چون کلیسا فقط فلسفه اسکولاستیک را قبول داشت و آن را ترویج می کرد (و جنبه دینی و قداست مذهبی به آن داده بود).

و ای کاش برای ما توضیح می دادند که آیا در نظر عقل سلیم گسترده توحید در عالم و ریشه کن ساختن وثیت و تطهیر دنیا از قذارت فساد، مهمتر است ، یا خفه کردن و آتش زدن کسی که نظریه حرکت خورشید به دور زمین را داده و آن نظریه بطلمیوسی (که زمین و افلاک همچون پوست پیاز است) را رد کرده ؟.

آیا این کلیسا نبود که عالم مسیحیت را علیه مسلمانان تحریک کرد؟ بنام جهاد با بت پرستی به جنگ با مسلمانان واداشت ؟.

آیا این کلیسا نبود که حدود دویست سال جنگ های صلیبی را به راه انداخت ؟

شهرها را ویران و میلیونها نفوس بشر را نابود و عرض ها و ناموس ها را به باد داد؟!.

دسته دیگری که تهمت فوق را به اسلام زده اند، مدعیان تمدن و آزادی در قرن اخیرند، همان کسانی که آتش جنگ های جهانی را شعله ور ساخته و دنیا را زیر و رو کردند و باز هم هر گاه غریزه مادیگریشان ندایشان دهد که خطری مختصر مطامعشان را تهدید می کند، قیصریه دنیا را برای یک دستمال به آتش می کشند (اینها هستند که می گویند اسلام دین زور و شمشیر است، زهی بی شرمی!) کسی نیست که از اینان پرسد آیا ضرر ریشه دار شدن شرک در دنیا و انحطاط یافتن اخلاق فاضله بشر و مردن فضائل نفسانی و احاطه یافتن فساد بر زمین و بر اهل زمین، زیاد است یا کوتاه شدن دست جنایتکار شما از چند وجب زمین، و یا چند درهم مختصر خسارت دیدنتان؟ و چه خوب معرفی کرده است قرآن کریم این جنس دو پا را که فرموده: ((ان الانسان لربه لکنود)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۰ گفتار مرحوم کاشف الغطا در این زمینه

در این جا بسیار میل دارم گفتار بعضی از بزرگان یعنی مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطا در کتاب ((المثل العلیا فی الاسلام لا فی بحدون)) را نقل کنم که در این زمینه بسیار جالب فرموده است:

وسایلی که تاکنون برای اصلاح جامعه و محقق ساختن عدالت و از بین بردن ستم و مقاومت در برابر شر و فساد به کار رفته، منحصر در سه نوع است:

اول وسایل دعوت و ارشاد، یعنی ایراد خطبه ها و مواعظ و نوشتن مقالات و تالیفات و جرائد که خود روش بسیار پسندیده و شریف است و خدای تعالی به این روش اشاره نموده و فرمود: ((ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن)).

و نیز فرمود: ((ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم))، (ترجمه این دو آیه در چند سطر قبل گذشت) و این طریقه ای است که اسلام آن را در اول بعثت انتخاب نموده و به کار گرفته است ...

دوم وسایل مقاومت مسالمت آمیز و سلبی، نظیر متحد شدن علیه فساد و دوری جستن از مفسدین و قطع روابط اقتصادی با آنان و همکاری نکردن با ستمکاران و شرکت نمودن در اعمال و حکومت آنان طرفداران این نظریه توسل به زور و انتخاب جنگ و قتال را جایز نمی دانند، قرآن کریم هم (در برهه ای از زمان این طریقه را پیموده است)، آیات:

((و لا ترونوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و لا تتخذوا الیهود و النصارى اولیاء))، به این طریقه اشاره دارد که البته در قرآن کریم از این نوع آیات بسیار است و در میان غیر مسلمانان کسانی که معروف به طرفداری از این رویه شده اند یکی پیامبر هندی، یعنی بودا است و دیگر حضرت مسیح (علیه السلام) است و سوم ادیب روسی یعنی تولستوی و همچنین زعیم و رهبر روحی هند، گاندی است.

سوم قیام مسلحانه و جنگ است که اسلام این را نیز پیشنهاد کرده و در مواردی دستورش را صادر فرموده است.

پس اسلام هر سه روش را (هر کدام را در جای خود و به موقع خودش) صحیح دانسته و بتدریج بکار بسته است روش اول موعظه حسنه و دعوت سالم است؛ اگر دشمن از این راه تسلیم نشد و دست از ستمکاری خود برداشت و همچنان به فساد انگیزی و استبداد خود داد طریقه دوم را به کار می گیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۱

یعنی ادامه قطع رابطه، آن هم به دو روش ۱ یا بطور مسالمت آمیز ۲ و یا به نحو قهر و همکاری نکردن با دشمن، و دشمن را به رفتار خود واگذار نمودن اگر از این راه به زانو در آمد و حاضر شد دست از ظلم و خیره سری خود بردارد که هیچ و اگر حاضر نشد، نوبت به طریق سوم می رسد که عبارت است از قیام مسلحانه، چرا که خداوند به هیچ وجه به ظلم ظالم رضایت نمی دهد و کسانی که در برابر ظلم او ساکت می نشینند شریک ظلم او هستند.

آری اسلام عقیده است و این اشتباه بزرگ و غلط آشکار است که بعضی مرتکب شده و گفته اند: ((اسلام دعوت خود را با شمشیر گسترش داده))!! زیرا عقیده و ایمان چیزی نیست که با زور و شمشیر در دلها جایگیر شود دلها تنها در برابر حجت و برهان خاضع

می شوند و قرآن کریم در آیات بسیاری به این حقیقت اشاره می کند، از آن جمله می فرماید: ((لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی)) همانا راه هدایت از ضلالت و گمراهی بر همگان روشن و واضح گردید).

آری اگر اسلام دست به شمشیر زده است تنها در برابر کسانی بوده است که در خودداری از ظلم و فسادشان به آیات و براهین قانع نشده اند و پیوسته خواسته اند سنگ در سر راه دعوت به حق بیندازند اسلام در اینگونه موارد شمشیر نمی کشید که آنان را به سوی دین بخواند بلکه می خواست شر آنان را دفع کند.

این قرآن کریم است که با بانگ رسا اعلام می دارد: ((قاتلوهم حتی لا تکنون فتنه))، (با کفار قتال کنید تا از فتنه آنان جلوگیری کرده باشید) پس قتال با کفار برای دفع فتنه آنان بود نه به خاطر آنکه آنان به دین خدا معتقد شوند.

بنابراین اگر اسلام را به حال خود گذاشته بودند هرگز فرمان جنگی را صادر نمی کرد و این همه جنگ هائی که در اسلام واقع شد همه اش تحمیل به اسلام بود و او را به این واداشتند. و به همین جهت است که اسلام حتی در حال جنگ نیز شریف ترین روش را طی کرد از تخریب خانه ها شدیداً جلوگیری نمود، همانطور که در حال صلح جلوگیری کرده بود و همچنین از اعمال ناشایستی چون آتش سوزی راه انداختن و زهر در آب دشمن ریختن و آب را به روی دشمن بستن و زنان و اطفال و اسیران جنگی را کشتن و... جلوگیری نموده و دستور اکید صادر فرمود که مسلمانان با اسرای جنگی به نرمی و ملاحظت رفتار کنند و به ایشان احسان

نمایند حتی به هر درجه ای از دشمنی و کینه که رسیده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۲

و نیز ترور کردن دشمن را ممنوع کرد چه در حال جنگ و چه در حال صلح و کشتن پیر مردان و عاجزان و کسانی را که به جنگ آغاز نکردند و هجوم شبانه بر دشمن را تحریم نموده و فرمود: ((فانبد الیهم علی سواء)) و نیز اجازه نداد که مسلمانان کافری را به صرف احتمال و تهمت بکشند و یا قبل از آنکه جرمی را مرتکب شود کیفر دهند و از هر کار دیگری که از قساوت و پستی و وحشی گری انسان سرچشمه گرفته باشد و شرف انسانیت و جوانمردی آن را نپذیرد منع نمود.

شرف اسلام اجازه نمی دهد که هیچیک از این اعمال را درباره دشمن روا بدارند چنانچه دیدیم در هیچیک از معرکه های جنگ (هر قدر هم که سخت و هول انگیز بود) اجازه ارتکاب به چنین اعمالی را نداد ولی مردمی که امروز خود را متمدن می دانند به همه این جنایات دست می زنند هول انگیزترین و وحشت زاترین رفتار را با دشمن خود می کنند آنهم در روزگاری که خودشان ((عصر نورش)) می نامند.

آری عصر نور! کشتن زنان و اطفال و پیرمردان و بیماران و شیخون زدن و بمباران کردن شهرها و مردم بی سلاح و قتل عام دشمن را مباح کرده است !!

مگر این آلمان نبود که در جنگ بین المللی دوم بمب های خوشه ای خود را بر سر مردم لندن ریخت و ساختمانها را ویران و زنان و اطفال و ساکنان شهر را نابود کرد؟ و مگر این آلمان نبود که هزاران اسیر را به قتل رسانید؟! و مگر این دول متفق (آمریکا و انگلستان و شوروی) نبودند که هزاران هواپیمای جنگی را برای تخریب شهرهای آلمان به پرواز در آوردند و آیا این آمریکای متمدن! نبود که بمب اتمی خود را بر سر مردم ژاپن ریخت (و هیروشیما را با ساکنانش خاکستر کرد؟!).

و این اعمال در روزگاری بود که تمدن آقایان! به اختراع وسایل تخریبی خطرناکتر نرسیده بود حال که دولتهای متمدن! مجهز به سلاحهای جدید ویران کننده مانند: موشکها (ی مختلف) بمبهای اتمی و نیدروژنی و... شده اند خدا می داند که هنگام شروع جنگ جهانی سوم چه بر سر کره زمین خواهند آورد و چه عذابها و خرابیها و مصیبتها و دردها به بار خواهد آمد.

خدای تعالی بشریت را به سوی راه صواب و صراط مستقیم هدایت فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۳

وَأَتُوا الَّتِي أَمُّوْلَهُمْ... این آیه شریفه مسلمانان را امر فرموده است که اموال یتیمان را به ایشان بدهند و این دستور زمینه چینی ای است برای دو جمله بعدی که می فرماید: ((و لا تبدلوا...)) و یا به عبارت دیگر دو جمله نامبرده، مفسر این جمله اند، چیزی که

هست اینکه: تعلیلی که در آخر آیه آمده از آنجا که راجع به دو جمله نامبرده و یا به جمله آخری است این احتمال را تاءید می کند که جمله اولی مقصود اصلی نیست بلکه برای این آورده شده که زمینه را برای نهی در دو جمله بعدی فراهم سازد. و جمله اولی یعنی اصل نهی از تصرف زیان آور در اموال یتیمان به همان بیانی که گذشت به منظور زمینه چینی برای مطالب بعد بود یعنی حکم تزویج که در آیه بعدی آمده و احکام ارث که بعد از آن می آید.

و اما جمله: ((ولاتتبدلوا الخیث بالطیب)) معنایش این است که مال نامرغوب و بی ارزش خود را با مال مرغوب و بی عیب یتیم عوض نکنید (چون گاهی پیش می آید که مثلاً گوسفندان امانتی یتیم، بهتر از گوسفندان خود ما رشد می کنند و شیطان انسان را وسوسه می کند که مال پست خود را با مال مرغوب و گوسفندان فربه یتیم معاوضه کند ((مترجم)).

و نیز ممکن است منظور این باشد که: ((مال خوردنی حلال را (بخاطر عجله و حرص به دنیا) با مال خوردنی حرام معاوضه نکنید))، همانطور که بعضی از مفسرین چنین معنا کرده اند (چون بسا می شود که مثلاً مقدر بوده امروز فلان مقدار پول عاید من شود ولی من در اثر بی ایمانی همان مقدار را دزدیدم و خوردم بعد معلوم شد که اگر تقوا به خرج می دادم همان مقدار از راه حلال عاید می شده ((مترجم)). ولی باید گفت که معنای اول روشن تر است چرا که ظاهر دو جمله: ((ولاتتبدلوا...)) و ((ولاتاءکلو...)) این است که می خواهد نوع خاصی از تصرف را که جایز نیست بیان کند نه اینکه بفرماید: ((از رزق حلال صرف نظر نکرده و رزق حرام را انتخاب مکن))، و جمله: ((واتوا الیتامی...)) زمینه چینی ای است برای بیان هر دو، و اما اینکه فرمود: ((انه کان حوبا کبیرا))، معنایش این است که این عمل گناهی است بزرگ چون کلمه ((حوب)) به معنای گناه است.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ فِي مَا طَابَ لَكُمْ مِنْهُنَّ أَشَارَهُ شَدَّ فِي جَاهِلِيَّةِ عَرَبٍ بِه خَاطِرِ أَيْنَكُم هَيْجَاكَ جَنْجَكٌ وَخَوْنَرِيْزِي وَغَارَتِ وَشَبِيخُونَ وَتَرَوْرُ قَطْعَ نَمِي شَدَّ وَهَمِيْشَه اِدَامَه دَاشَتِ يَتِيْمَ زِيَادَ مِي شَدَّ بَزْرگان و اقویای عرب دختران پدر مرده را با هر چه که داشتند می گرفتند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۴

و اموال آنها را با اموال خود مخلوط نموده و می خوردند و در این عمل نه تنها نمی کردند بلکه گاه می شد که بعد از تمام شدن اموالشان خود آنان را طلاق می دادند و گرسنه و برهنه رهانشان می کردند در حالی که آن یتیمها نه خانه ای داشتند که در آن سکنی گزینند و نه رزقی که از آن ارتزاق نمایند و نه همسری که از عرض آنان حمایت کند و نه کسی که رغبت به ازدواج با آنان نماید تا بدینوسیله مخارجشان را تکفل کند. اینجا است که قرآن کریم با شدیدترین لحن از این عادت زشت و خبیث و از این ظلم فاحش نهی فرمود و در خصوص ظلم به ایتم و خوردن مال آنان نهی خود را شدیدتر کرد و نهی از خوردن اموال آنان را در آیاتی دیگر تشدید و تاکید نمود از آن جمله است این آیات که: هشدار قرآن به مسلمانان از عواقب وخیم تصرف در اموال ایتم

((ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا))، و نیز فرموده: ((واتوا الیتامی اموالهم و لا تبدلوا الخیث بالطیب و لاتاءکلو اموالهم الی اموالکم انه کان حوبا کبیرا.

نتیجه این تشدید آن شد که بطوری که گفته شده مسلمانان سخت در اندیشه شوند و از عواقب وخیم تصرف در اموال ایتم سخت بترسند و ایتم را از خانه های خود بیرون کنند تا مبتلا به خوردن اموالشان نگردند و در رعایت حق آنان دچار کوتاهی نشوند و اگر هم کسی حاضر شود یتیمی را نزد خود نگه ندارد سهم آب و نان او را جدا کند بطوری که اگر از غذای یتیم چیزی زیاد آمد از ترس خدای تعالی نزدیک آن نمی شدند تا فاسد می شد در نتیجه از هر جهت به زحمت افتادند و شکایت نزد رسول (صلی الله علیه و آله) برده و چاره خواستند که این آیه نازل شد:

((و یسئلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاخوانکم و الله یعلم المفسد من المصلح و لو شاء الله لا عنتکم ان الله عزیز حکیم)) و در این آیه اجازه داد که یتیم ها را نزد خود جای دهند و از ایشان نگهداری نموده و به وضع زندگیشان برسند و با آنان مخالفت و آمیزش کنند چون یتیمان برادران ایشانند. با این دستور گشایشی در کار مردم پدید آورده، رفع دلواپسی از ایشان



نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۵

خواننده محترم اگر در این معنا دقت کند و آنگاه مجدداً به مطالعه آیه زیر بر گردد که می فرماید:

((و ان خفتم الا- تقسطوا فی الیتامی فانکحوا)) آن وقت ارتباط آن را با آیه قبلش ((و اتوا الیتامی اموالهم)) خوب می فهمد و برایش روشن می شود که آن آیه در بین کلام جنبه ترقی را دارد و نهی در آیه قبلی را ترقی می دهد و معنای مجموع دو آیه چنین می شود: ((درباره ایتام تقوا پیشه کنید و خبیث را با طیب عوض نمائید و اموال آنان را مخلوط با اموال خود مخورید، حتی اگر ترسیدید که در مورد دختران یتیم نتوانید رعایت عدالت بکنید و ترسیدید که به اموالشان تجاوز کنید و از ازدواج با آنها به همین جهت دل چرکین بودید می توانید آنان را به حال خود واگذار نموده و با زانی دیگر ازدواج کنید با یک نفر، دو نفر، سه نفر و چهار نفر.

بنابراین جمله شرطیه که: ((اگر ترسیدید که در مورد یتیمان عدالت را رعایت نکنید پس زنان دیگری را به ازدواج خود در آورید...)) به منزله این است که فرموده باشد: ((اگر از ازدواج با دختران بی پدر کراهت دارید، چون می ترسید درباره آنان نتوانید عدالت را رعایت کنید، با آنها ازدواج نکنید و زانی و دختران دیگری را به عقد خود در آورید)).

پس جمله ((فانکحوا)) در حقیقت در جای جزای حقیقی قرار گرفته در جای ((فلا- تنکحوهن پس با دختران بی پدر ازدواج مکنید)) واقع شده و جمله ((ما طاب لکم ...)) جمله ای است که با بودن آن دیگر احتیاجی باقی نمی ماند که بفرماید: ((پس با چگونه زانی ازدواج کنید)) (چون معلوم است وقتی از ازدواج با دختران یتیم کراهت دارند و به ایشان بفرماید پس با هر کس که دلتان می خواهد ازدواج کنید دیگر احتیاجی باقی نمی ماند به این که آن زنان را توصیف کند که چگونه زانی باشند) (مترجم).

نکته ای که در این تعبیر هست به این که: به جای این که بفرماید: ((فانکحوا من طاب لکم ...)) فرمود: ((ما طاب لکم)) و این بدین خاطر بود که زمینه را برای بیان تعداد همسران فراهم کند. توضیح اینکه اگر فرموده بود: ((پس با هر کس دلتان می خواهد ازدواج کنید))، دیگر جا برای گفتن: ((یکی، دو تا، سه تا چهارتا)) باقی نمی ماند، لذا فرمود: ((هر چه دلتان می خواهد ازدواج کنید، یکی، دو تا، سه تا، چهار تا)).

نکته دیگر اینکه به جای اینکه بفرماید: ((ان لم تطب لکم الازدواج بالیتامی))، فرمود: ((ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی)) و این، از باب به کار بردن ((سبب در جای مسبب)) است و با ((یک تیر دو هدف زدن)) خواست بفهماند که علت بی رغبت بودن شما به ازدواج با دختران یتیم چیست و نیز خواست که علت جزا را هم بیان کرده باشد و بفهماند اینکه در جمله جزا گفتیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۲۶۶

((فانکحوا ما طاب لکم ...)) برای این است که در سایر زنان ترس از عدم قسط را ندارید. گفتار مفسرین در معنای آیه مورد بحث عده ای از مفسرین در معنای آیه مورد بحث امور دیگری غیر از آنچه که ما ذکر کردیم یاد آور شده اند که خواننده محترم اگر علاقمند به آنها باشد باید به تفاسیر مفصل و بسیار مراجعه کند.

از آن جمله گفته اند: عرب تا چهار و پنج و بیشتر زن می گرفت و با خود می گفت چرا نگیرم مگر من از فلانی کمتر؟! و وقتی که افراد تحت تکفل و نان خورش زیاد می شد و مالش تمام می گردید به اموال دختران یتیمی که با مادرشان ازدواج کرده بود رو می آورد از این رو خدای تعالی در این آیه دستور داد که کسی حق ندارد بیش از چهار زن بگیرد و این دستور برای آن بود که آنان محتاج به اموال یتیمان نگشته و مرتکب ظلم در حق آنان نشوند. و نیز گفته اند که: عرب بر یتیمان بسیار سخت می گرفت و در امر زنان پدردار، اگر چه سخت گیری نمی کرد ولی عده زیادی از آنان را می گرفت و عدالت را در بی نشان جاری نمی نمود آیه شریفه فرمود: اگر می ترسید که بر یتیمان ظلم روا بدارید در امر غیر ایتام (زنان پدردار) هم بترسید و بیش از چهار زن نگیرید،

تا بتوانید عدالت را رعایت کنید.

و عده ای گفته اند: عرب از سرپرستی ایتم سخت کراهت داشت و از خوردن اموال آنان پرهیز می کرد خدای تعالی در این آیه فرمود: اگر از این کار پرهیز دارید از زنا هم پرهیز کنید و به جای زنا کردن با هر زنی که دوست دارید ازدواج کنید.

قول دیگر اینکه گفته اند: معنای آیه این است که اگر از هم غذا و هم خرج شدن با ایتم کراهت دارید از جمع بین چند همسر نیز خودداری کنید چرا که ممکن است نتوانید بین آنها به عدالت رفتار نمائید و از زنان، تنها با کسانی ازدواج کنید که خود را نسبت به او ایمن از ظلم تشخیص می دهید.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که: اگر ترس آن دارید که نسبت به دختر یتیمی که با مادرش ازدواج کرده اید عدالت را رعایت نکنید، پس با دو، تا سه تا، و چهار تا از خود دختران یتیم که در میان اقوام و خویشاوندان سرخ دارید ازدواج کنید، اینها جوهری بود که مفسرین در معنای آیه ذکر کرده اند و لیکن تو خواننده عزیز توجه داری که هیچیک از آنها با لفظ آیه آنطور که باید انطباق ندارد پس وجه صحیح همان بود که قبلا گذشت. معیار اسلام در مورد تعدد ازواج برای مردان

مَثْنَى وَ ثَلَاثٌ وَ رُبْعٌ کلمه ((مثنی)) بر وزن مفعول است و کلمه ((ثلاث)) و ((رباع)) بر وزن فعال است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۷

و این دو وزن (مفعول و فعال) در باب اعداد، دلالت بر تکرار ماده می کند در نتیجه معنای مثنی ((دوتا دوتا)) و معنای ثلاث ((سه تا سه تا)) و معنای رباع ((چهارتا چهارتا)) است و چون خطاب در آیه به تمامی مردم است نه به یک نفر لذا هر یک از این سه کلمه را با حرف واو از دیگری جدا کرد تا تخییر را برساند و این معنا را افاده کند که هر یک از مؤمنین اختیار دارند در اینکه دو یا سه و یا چهار نفر همسر برای خود انتخاب کنند، از آنجا که کل مردم در اینجا مخاطب می باشند عددهای ((دو))، ((سه)) و ((چهار)) باید در قالب کلماتی ادا شوند که بیانگر تکرار است که آن کلمات عبارتند از: ((مثنی))، ((ثلاث)) و ((رباع)).

با این بیان و با قرینه ای که در آیه هست یعنی جمله: ((و اگر ترسیدید نتوانید رعایت عدالت کنید یک زن بگیرید و یا به کنیزی که دارید اکتفا کنید)) و همچنین به قرینه آیه ((والمحصنات)) (که آیه ۲۴ همین سوره است) این احتمال از بین می رود که آیه خواسته باشد بفرماید: ((شما می توانید با یک عقد دو یا سه و یا چهار زن را تزویج نمائید)) و یا این احتمال که خواسته باشد بفرماید: ((می توانید اول دو نفر را با هم بگیرید و سپس دو نفر دیگر را با هم به یک عقد بگیرید و همچنین دو تای دیگر و...))، و یا بفرماید: ((می توانید سه تا اول و سه تا بعدا یا چهارتا اول و چهارتا بعدا بگیرید))، و یا اینکه بفرماید: ((بیش از یک مرد می تواند در یک زن شرکت داشته باشد))، اینها احتمالاتی است که هیچگاه از آیه شریفه استفاده نمی شود و این آیه به هیچ وجه تحمل این معنا را ندارد.

علاوه بر اینکه این معنا ضروری و بدیهی است که اسلام داشتن بیش از چهار همسر را تجویز نکرده و نیز هرگز اجازه نمی دهد که دو نفر مرد با یکدیگر مشترکاً یک زن را بگیرند.

و نیز با بیان ما این احتمال نیز دفع می شود که ((واو)) در آیه شریفه (مثنی) ((واو)) ثلاث ((واو)) رباع ((واو)) جمع باشد (نه واو تفصیل) و خواسته باشد این معنا را برساند که جمع بین نه همسر که حاصل جمع میان عدد دو و سه و چهار می باشد جایز است.

در تفسیر مجمع البیان هم فرموده است که جمع به این معنا به هیچ وجه قابل قبول نیست، زیرا کسی که می گوید: مردم دو به دو و سه به سه و چهار به چهار وارد شهر شدند، هیچ شنونده ای از کلام او استفاده چنین نمی کند که پس مردم نه نفر نه نفر داخل شده اند زیرا اگر گوینده منظورش این بود خود کلمه نه را به کار می برد و چرا کلمه ای را که برای عدد نه وضع شده (تسع) رها کند و به جای آن بگوید: مثنی و ثلاث و رباع (دو به دو و سه به سه و چهار به چهار)؟ و قطعاً اگر کسی چنین کاری را بکند به او می گویند عجب مرد ابلهی است و کلام خدای عزوجل بزرگتر از آن است که مرتکب چنین انحرافی بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً يُعْنَىٰ أَنَّهَا إِذَا كَانَتْ لِأُحَدٍ مِّنْكُمْ أَوْ لَمَوْلَاٍ مِّنْكُمْ أُولَٰئِكَ فَالْحَافِظُ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (عول) که در این امور که وسوسه های شیطانی و هواهای نفسانی اثر روشنی در آن نمی توانید عدالت بر قرار کنید... و علتش این است که در این امور که وسوسه های شیطانی و هواهای نفسانی اثر روشنی در آن دارد غالباً علم برای کسی حاصل نمی شود و قهراً اگر خدای تعالی قید علم را آورده بود مصلحت حکم فوت می شد.

أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مَنظُورٌ مِنْهُ أَنَّهَا إِذَا كَانَتْ لِمَوْلَاٍ مِّنْكُمْ أُولَٰئِكَ فَالْحَافِظُ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (عول) که در این امور که وسوسه های شیطانی و هواهای نفسانی اثر روشنی در آن دارد غالباً علم برای کسی حاصل نمی شود و قهراً اگر خدای تعالی قید علم را آورده بود مصلحت حکم فوت می شد.

و از اینجا واضح می شود که منظور از این سفارش این نیست که بخواهد ظلم به کنیزان را تجویز کند (و بفرماید: رعایت عدالت در میان همسران آزاده لازم است، اما در بین کنیزان لازم نیست و جایز است بین آنان به ظلم رفتار کنید) چون در جای دیگر فرموده که: ((خداوند ظالمان را دوست نمی دارد)) و نیز فرموده: ((لیس بظلام للعبيد خدا نسبت به بندگانش ظلم روا نمی دارد)) بلکه منظور همین است که چون تقسیم همخوابگی در میان کنیزان تشریح نشده، رعایت عدالت در بین شائن آسان تر است.

و به خاطر همین نکته باید بگوئیم که منظور از ذکر ((ملک یمین)) (برده) این است که مسلمانان به صرف اینکه کنیزان را بعنوان ملک یمین (و نه با نکاح) اخذ کرده و با آنان جماع می کنند، کافی است و اما مسأله ازدواج آنان تا چهار نفر یا بیشتر مطلب مورد نظر در این آیه نیست بلکه آن نیز خود مطلب جداگانه ای است که بزودی در ذیل آیه: ((و من لم يستطع منكم طولا)) می آید و در آنجا متعرض این مسأله خواهد شد.

ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا... کلمه ((عول)) مصدر فعل ((تعولوا)) و به معنای میل و انحراف است یعنی این طریقه به همین وجهی که تشریح شده است شما را به منحرف نشدن از راه میانه و حد وسط نزدیک تر می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۶۹

و قهراً وقتی به این طریقه عمل کردید از انحراف دور و دورتر می شوید و دیگر به حقوق زنان تجاوز نمی کنید.

بعضی گفته اند که: کلمه ((عول)) به معنای سنگینی است، لیکن این معنا، نه با لفظ آیه سازگار است و نه با معنایش.

جمله مورد بحث، جمله ای است که جنبه تعلیل دارد، یعنی حکمت تشریح قبلی را بیان می کند و دلالت بر این می کند که اساس تشریح در احکام نکاح، بر قسط و عدالت و از بین بردن عول و انحراف و اجحاف در حقوق است.

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَتِهِنَّ نَحْلَةً ((صدقه)) (به ضمه دال) و ((صدقه)) (به فتح دال) و ((صداق)) هر سه به معنای مهریه ای است که به زنان می دهند و کلمه ((نحله)) به معنای عطیه ای است مجانی که در مقابل ثمن قرار نگرفته باشد. حکم و جوب دادن مهریه به زنان یک حکم تاءسیسی نیست

و اگر می بینید که کلمه ((صدقات)) را به ضمیر زنان (هن) اضافه کرد، ((به جهت بیان این مطلب بود که وجوب دادن مهر به زنان مسأله ای نیست)) که فقط اسلام آن را تاءسیس کرده باشد بلکه مسأله ای است که اساساً در بین مردم و در سنن ازدواجشان متداول بوده است سنت خود بشر بر این جاری بود و هست که پولی و یا مالی را که قیمتی داشته باشد به عنوان مهریه به زنان اختصاص دهند و کانه این پول را عوض عصمت او قرار دهند، همانطور که قیمت و پول کالا (در خرید و فروش) در مقابل کالا قرار می گیرد و معمول و متداول در بین مردم این است که خریدار پول خود را برداشته و نزد فروشنده می رود، همچنین در مسأله ازدواج هم طالب و خواستگار مرد است، او است که باید پول خود را جهت تهیه این حاجت خود برداشته و به راه بیفتد و آن را در مقابل حاجتش بپردازد که انشاءالله تفصیل این مسأله در بحث علمی آینده خواهد آمد و به هر حال پس آیه شریفه، (همانطور که گفته شد) دادن مهریه را تاءسیس نکرده، بلکه روش معمولی و جاری مردم را امضا فرموده است و شاید برای دفع

این توهم که: ((شوهر نمی تواند در مهریه همسرش تصرف کند، حتی در آن صورتی که خود همسر نیز راضی باشد)) بود که در دنباله جمله گذشته فرمود: ((فان طبن لکم عن شیء منه نفساً، فکلوه هنیئاً مریئاً))، خواننده عزیز توجه دارد در اینکه: تصرف در مهریه را به طیب نفس زن مشروط نمود هم تاکید جمله قبل است که مشتمل بر اصل حکم بود و هم می فهماند که حکم ((بخورید)) حکم وصفی است نه تکلیفی، یعنی معنای ((بخورید)) این است که خوردن آن جایز و حلال است، نه اینکه بخواهد بفهماند خوردن مال همسر واجب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۰

کلمه ((هنیئاً)) صفت مشبیه از ماده ((هناء)) است و ماده ((هناء)) به معنای آسان هضم شدن غذا و نیز به معنای قبول طبع است این لغت در خوراکیها و طعام استعمال می شود مثلاً می گویند: غذائی است گوارا و هنیئاً.

و کلمه ((مریئاً)) به معنای همان حالت است اما در نوشیدنی ها، پس شربت مریء آن نوشیدنی ای است که در جهاز هاضمه به آسانی هضم شود و طبع انسان هم آن را قبول کند، پس ((هنیئاً)) هم در خوردنیها استعمال می شود و هم در نوشیدنیها ولی ((مریء)) تنها در نوشیدنیها استعمال می گردد بنابر این وقتی کسی به شما می گوید: ((هنیئاً مریئاً)) معنایش این است که طعامی که خوردی و آبی که نوشیدی گوارایت باد. و لا تُؤْتُوا السَّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا كَلِمَةً ((سفه)) به معنای سبکی عقل است (در فارسی می گویند که: عقل فلانی پارسنگ می برد) و گویا در اصل به معنای مطلق سبکی و سستی چیزی است که نباید سست باشد و از این باب است که افسار سست را ((زمام سفیه)) و جامه سست بافت را ((ثوب سفیه)) می نامند ((ثوب سفیه)) یعنی جامه ای که بافتش و پارچه اش پست است ولی بعداً بیشتر در سستی عقل استعمال شده است و معنایش بر حسب اختلاف اغراض مختلف می شود، مثلاً به کسی که در اداره امور دنیائش قاصر و عاجز است سفیه می گویند و به کسی هم که در امور دنیائش کمال هوشیاری را دارد ولی درباره امر آخرتیش کوتاهی نموده و مرتکب فسق می شود یعنی در این قسمت لایابالی است، سفیه می گویند. مقصود از سفها در آیه شریفه سفیهان از ایتم است

و آنچه که از ظاهر آیه شریفه فهمیده می شود این است که می خواهد از زیاده روی در اتفاق بر سفیهان نهی نموده و بفرماید: ((بیش از احتیاج آنان، مال در اختیارشان نگذارید))، مطلب قابل توجه اینکه بحث آیه شریفه در زمینه اموال یتیمان است (که دستور می دهد اولیای یتیمان اداره امور آنان را به عهده بگیرند و اموال آنان را رشد بدهند) همین معنا قرینه ای است بر این که مراد از کلمه ((سفها)) عموم سفیهان نیستند بلکه تنها سفیهان از ایتم می باشند. و نیز مراد از کلمه: ((اموالکم)) در حقیقت اموالی است که به نوعی عنایت، ارتباطی با اولیای ایتم دارد همچنانکه جمله: ((و ارزقوهم فیها و اکسوهم...)) نیز شاهد بر این معنا است و اگر ناچار باشیم که دلالت بر تکلیف سایر اولیای سفها را نیز - به گردن آیه شریفه بگذاریم، ناگزیر باید بگوئیم که: منظور از کلمه ((سفها)) عموم سفیهان است (چه یتیم و چه غیر یتیم) و لیکن احتمال اول (که منظور خصوص سفیهان ایتم باشد) احتمالی راجح و روشن است.

و به هر حال اگر مراد از ((سفها)) فقط سفیهان ایتم باشد پس مراد از جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۱ ((اموالکم...)) خصوص اموال ایتم خواهد بود و از اینکه اموال ایتم را به اولیای ایتم (که مخاطب این آیه می باشند) نسبت داده، به این عنایت بوده است که مجموع اموال و ثروتی که در روی کره زمین و زیر آن و بالاخره در دنیا وجود دارد متعلق به عموم ساکنان این کره است و اگر بعضی از این اموال مختص به بعضی از ساکنان زمین و بعضی دیگر متعلق به بعضی دیگر می باشد از باب اصلاح وضع عمومی بشر است که مبتنی است بر اصل مالکیت و اختصاص و چون چنین است لازم است مردم این حقیقت را تحقق دهند و بدانند که عموم بشر جامعه ای واحدند که تمامی اموال دنیا متعلق به این جامعه است و بر تک تک افراد بشر واجب است این مال را حفظ نموده و از هدر رفتن آن جلوگیری کنند، پس نباید به افراد سفیه اجازه دهند که مال را اسراف و ریخت و پاش نمایند، خود افراد عاقل اداره امور سفیهان را مانند اطفال صغیر و دیوانه به عهده بگیرند.

این آیه شریفه از حیث اضافه اموال به ضمیر مردم (کم) نظیر آیه ذیل است که می فرماید: ((و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم)) در این آیه کنیزهای مسلمانان را به همه مسلمانان نسبت داده چون می دانیم که منظور ازدواج فرد مسلمان با کنیز مورد نظر خودش نیست در نتیجه معنا چنین است که: هر یک از شما (جامعه مسلمانان) توانائی ازدواج با دختران آزاد جامعه اسلامی را ندارد، با کنیزان شما ازدواج کند. دلالت آیه شریفه در حکم عمومی رعایت اقتصاد و حدوسط در ارتزاق

پس در آیه شریفه دلالتی است بر حکم عمومی که متوجه جامعه اسلامی است و آن حکم این است که جامعه برای خود شخصیتی واحد دارد که این شخصیت واحده مالک تمامی اموال روی زمین است و خدای تعالی زندگی این شخصیت واحده را بوسیله این اموال تأمین کرده و آن را رزق وی ساخته است پس بر این شخصیت لازم است که امر آن مال را اداره نموده در معرض رشد و ترقی قرار دهد و کاری کند که روز به روز زیادتر شود تا به همه و تک تک افراد وافی باشد، و به همین منظور باید در ارتزاق با مال حد وسط و اقتصاد را پیش گیرد و آن را از ضایع شدن و فساد حفظ کند.

و یکی از فروع این اصل این است که اولیا و سرپرستان جوامع بشری باید امور افراد سفیه را خود به دست بگیرند و اموال آنان را به دست خودشان ندهند که آن را در غیر موردش مصرف کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۲ بلکه بر آن سرپرستان لازم است اموال آنان را زیر نظر گرفته و به اصلاح آن پردازند و با در جریان انداختن آن در کسب و تجارت و هر وسیله بهره وری دیگر، بیشترش کنند و خود صاحبان مال را که دچار سفاهتند از منافع و در آمد مال (و نه از اصل مال) حقوق روزمره بدهند تا در نتیجه اصل مال از بین نرود و کار صاحب مال به تدریج به مسکنت و تهیدستی و بدبختی نیانجامد. از اینجا روشن می شود که مراد از جمله: ((و ارزقوهم فیها و اکسوهم)) این است که ارتزاقشان از خود سرمایه و اصل مال نباشد بلکه در مال باشد یعنی از در آمد مال ارتزاق کنند.

زمخشری نیز درباره اینکه چرا نفرمود: ((منها از مال)) و فرمود: ((فیها در مال)) می نویسد: نکته اش این است که بفهماند ارتزاق سفیه باید از در آمد مال باشد، نه از اصل آن. چرا که اگر از اصل مال باشد لازمه اش این است که اصل مال او را کد بماند و به جریان نیفتد و او شروع کند به خوردن آن تا سرانجام تمام شود اصل مال باید محفوظ بماند و یتیم از در آمد آن ارتزاق کند.

و بعید نیست از آیه شریفه، ولایت ولی، نسبت به کلیه امور محجورین استفاده شود، به این معنا که بفهماند: خدا راضی نیست امور افراد سفیه و دیوانه و هر محجور دیگر با سایر مردم فرق داشته باشد بلکه بر جامعه اسلامی است که امور آنان را به عهده بگیرد، حال اگر از طبقات اولیا از قبیل پدر و یا جد کسی موجود باشد او باید بر امور محجور علیه سرپرستی و مباشرت کند و اگر کسی از آنان نبود حکومت شرعیه اسلامی باید این کار را انجام دهد (و کسی را به عنوان ولایت بر امور محجور علیه بگمارد) و اگر حکومت مسلمین شرعی نبود و طاغوت بر آنان حکومت کرد، باید مؤمنین به انجام این کار دست یازند. تفصیل مسأله در کتب فقه آمده است. اموال دنیا به همه مردم تعلق دارد

این مسأله (که مالک حقیقی خدای تعالی است) حقیقتی است قرآنی که بسیاری از احکام و قوانین مهم اسلامی مبتنی بر آن می باشد و در حقیقت نسبت به قسمت عمده ای از احکام اسلام، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۲۷۳

جنبه زیر بنا را دارد خدای تعالی اموال را وسیله معاش و مایه قوام و بقای جامعه انسانی قرار داده و برای شخصی معین وقف نکرده است تا تغییر و تبدیل نپذیرد و نیز به کسی نبخشیده، تا نتواند با قوانین دینیش دایره تصرفات آن شخص را محدود کند، لیکن به خاطر مصالحی که ایجاب می کرده اجازه داده تا این نعمتی را که به مجموع بشر ارزانی داشته طبق مناسباتی چون ((وراثت)) ((حیازت)) ((تجارت))، و... (که خودش تشریح کرده) به اشخاصی اختصاص پیدا کند، اما به شرط اینکه تصرف کننده دارای

عقل و بلوغ و شرایطی دیگر از این قبیل بوده باشد.

پس حاصل کلام این شد که آن اصل ثابت که همواره باید رعایت شده و فروعش به وسیله آن اندازه گیری شود، این است که اموال موجود در دنیا، مال همه است و تنها به خاطر مصالح خاصه (که سود آن نیز عاید همه می شود تا جائی که مزاحم حق جمیع نباشد) بعضی از آن مال به بعضی از افراد جامعه اختصاص می یابد و اما در جائی که مالکیت فردی و خصوصی به بعضی از آن مال مزاحم با حق جمع باشد و حقوق جمع را ضایع سازد بدون تردید رعایت مصلحت جمع مقدم بر رعایت مصلحت فرد خواهد بود. و بسیاری از فروعات مهم، از آن جمله: احکام مربوط به انفاق و قسمت عمده ای از احکام معاملات و... بر این اصل اساسی مبتنی است خدای عزوجل این اصل اصیل را در مواردی از کتابش تاءبید نموده است از آن جمله فرموده: ((خلق لکم ما فی الارض جمیعاً)) و ما مقداری از مطالب مربوط به این موضوع را در بحثی که پیرامون آیات انفاق در سوره بقره داشتیم بررسی نمودیم برای توضیح بیشتر بدانجا مراجعه شود.

وَ ارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا بحث پیرامون مسأله رزق به طور مفصل در ذیل آیه: ((و ترزق من تشاء بغیر حساب)) گذشت.

و جمله: ((و ارزقوهم فیها و اکسوهم...)) نظیر جمله: ((و علی المولود له رزقهن و کسوتهن است بنابراین گویا که مراد از رزق همان غذائی است که انسان می خورد و جامه ای است که می پوشد تا خود را بوسیله آن از سرما و گرما حفظ نماید لیکن لفظ رزق و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۴

((کسوه)) در عرف قرآن همانند کلمه ((کسوه)) و ((نفقه)) است در زبان خود ما، کنایه و یا مثل کنایه ای است از مجموع هزینه زندگی و بودجه ای که در بر آوردن حوائج مادی زندگی خرج می شود که بنابراین غیر از غذا و لباس سایر مایحتاج آدمی از قبیل مسکن و دارو و امثال آن نیز رزق خواهد بود همچنانکه کلمه: ((اکل خوردن)) نیز دو معنا دارد، یکی به حسب اصل لغت است که به معنای جویدن و فرو بردن طعام است و دیگری کنائی است که به معنای مطلق تصرفات است، که در آیه شریفه: ((فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فكلوه هنیئا مریئا...)) به همان معنای کنائی آمده.

و اما جمله: ((و قولوا لهم قولا معروفا)) جمله ای است اخلاقی، که با رعایت آن امر ولایت اصلاح می شود برای اینکه افراد سفیه هر چند که محجور و ممنوع از تصرف در اموال خویشند، لیکن حیوان زبان بسته هم نیستند، که سخن خوب را از بد تشخیص ندهند، بلکه انسانند و باید با آنان معامله انسان بشود و اولیایشان با ایشان همانطور سخن بگویند که با افراد معمولی انسان سخن می گویند نه بطور ناشایست و همچنین معاشرتشان با آنان معاشرت با یک انسان باشد.

از این جا روشن می شود که ممکن است جمله مورد بحث را به معنای لغویش یعنی سخن گفتن به تنهائی نگیریم، بلکه به معنای کنائیش یعنی مطلق معاشرت گرفته و بگوئیم: معنایش این است که اولیای افراد سفیه باید با آنان از هر جهت معامله یک انسان را بکنند چه در سخن گفتن و چه در نشست و برخاست کردن همچنانکه در جمله: ((و قولوا للناس حسنا)) گفتیم قول به معنای مطلق معاشرت است.

وَ ابْتَلُوا الَّتِي مَتَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ كَلِمَةً: ((ابتلا)) که مصدر فعل امر ((ابتلوا)) است به معنای امتحان است و مراد از بلوغ نکاح، رسیدن فرد سفیه به سنین اوان ازدواج است، پس در حقیقت تعبیر از ((رسیدن نکاح)) مجازی است عقلی و فعل ((آنستم)) از مصدر ((ایناس)) گرفته شده و به معنای مشاهده ای است که بوئی از الفت در معنای آن نهفته باشد چون ماده آن یعنی ثلاثی مجردش ((انس)) است.

و کلمه: ((رشد)) به معنای پختگی و رسیده شدن میوه عقل است، بخلاف غی که معنای خلاف آن را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۵



و جمله: ((فادفعوا...)) کنایه است از اینکه مال یتیم را به دست خودش بدهید و اگر به جای ((فاعطوا)) کلمه ((فادفعوا)) را آورد برای همین بود که هم معنای تحویل دادن را برساند و هم کنایه از این باشد که: ((زحمت و شر و مسؤ‌ولیت او را از سر خودت رفع کن مالش را بده تا برود و از تو دور شود))، پس این تعبیر در عین اینکه تعبیری است پیش پا افتاده کنایه ای لطیف هم دربر دارد.

و جمله ((حتی اذا بلغوا النکاح)) متعلق به جمله: ((و ابتلوا...)) است و معنایش این است که یتیم سفیه را بیازمائید و این معنا را می‌رساند که این آزمایش باید از زمان تمیز دادن همچنان ادامه داشته باشد تا به سن ازدواج برسد، آنگاه اگر دیدید که رشد عقلی یافته، مالش را به دست خودش بدهید. پس این تعبیر تا حدی دلالت بر استمرار آزمایش دارد و این را می‌رساند که کودک یتیم وقتی که می‌خواهد به حد تمیز و عقل برسد، یعنی به حدی برسد که بشود مورد آزمایشش قرار داد او را مورد آزمایش قرار بدهید و این آزمایش تا حد ازدواج و حد مرد شدن ادامه داشته باشد. طبع مسأله نیز این اقتضا را دارد، چرا که در یک آن و دو آن رشد کودک را نمی‌توان تشخیص داد. بلکه باید این آزمایش تکرار بشود تا ایناس یعنی مشاهده رشد در کودک حاصل گردد، چون کودک بعد از حد تمیز کم کم به حد ((رهاق)) و سپس به حد ((ازدواج)) و آنگاه به حد ((رشد)) می‌رسد. در تصرفات مالی علاوه بر بلوغ، رشد متصرف نیز شرط است

جمله: ((فان آنستم...)) به خاطر اینکه حرف ((فاء)) بر سرش آمده تفریع و نتیجه‌گیری از جمله: ((و ابتلوا...)) است همچنانکه جمله: ((فادفعوا الیهم اموالهم)) تفریع بر جمله مورد بحث است و معنای مجموع جملات این است که یتیم را آزمایش کنید و در نتیجه اگر رشد را از او مشاهده کردید پس اموالشان را به دستشان بدهید و این طرز سخن به ما می‌فهماند که رسیدن به حد ازدواج علت تامه، دادن مال یتیم به یتیم نیست بلکه مقتضی آن است وقتی علت تامه می‌شود و یتیم می‌تواند مستقلاً در مال خود دخل و تصرف نماید که به حد رشد هم رسیده باشد.

پس معلوم می‌شود که اسلام مسأله بلوغ را در همه جا به یک معنا نگرفته است در امر عبادات و امثال حدود و دیات بلوغ را عبارت دانسته است از: رسیدن به سن شرعی یعنی سن ازدواج و بس، و اما نسبت به تصرفات مالی و اقرار و امثال آن شرط دیگری را هم اضافه کرده و آن رسیدن به حد رشد است که تفصیل این مسأله در کتب فقهی آمده است.

و این خود از لطائفی است که اسلام در مرحله تشریح قوانین خود به کار برده است، چرا که اگر مسأله رشد را شرط نمی‌کرد و در تصرفات مالی و امثال آن رشد را لغو می‌ساخت، نظام زندگی اجتماعی افرادی چون یتیم مختل می‌ماند و نفوذ تصرفاتش و اقرارهایش باعث آن می‌شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۶

که افراد دیگر از این معنا سوء استفاده نموده و کلاه سر آنان بگذارند و با آسان‌ترین راه یعنی با چند کلمه چرب و نرم و وعده‌های دروغین، تمامی وسایل زندگی را از دست ایتم بیرون آورند و با یک و یا چند معامله غرری یتیم را به روز سیاه بکشاند. پس رشد شرطی است که عقل اشتراط آن را در اینگونه امور واجب و لازم می‌داند و اما در امثال عبادات، بر همه روشن است که هیچ حاجتی به رشد نیست و همچنین است در امثال حدود و دیات، چون تشخیص و درک این معنا که زنا بد است و مرتکب آن محکوم به حدود می‌باشد و نیز زدن و کشتن مردم زشت و مرتکب آن محکوم به احکام دیات است احتیاجی به رشد ندارد و هر انسانی قبل از رسیدن به حد رشد نیز نیروی این تشخیص را دارد و درکش نسبت به این معانی قبل از رسیدن به رشد و بعد از آن تفاوت نمی‌کند. معنای (اسراف) و (بدار) و بیان دو قسم تصرف ممنوع در مال یتیم

وَلَا تَأْكُلُوها إِسْرَافًا وَ بِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا... کلمه: ((اسراف)) به معنای تعدی و تجاوز از حد اعتدال در عمل است و کلمه: ((بدار)) به معنای مبادرت و شتافتن در انجام عمل می‌باشد و جمله ((و بدارا ان یکبروا)) در معنای این است که فرموده باشد: ((زنهار! قبل از آنکه کبیر شوند و حق خود را از حلق شما بیرون بکشند مالشان را بدهید))، خواهید گفت: پس باید فرموده باشد: ((و بدارا ان لا

یکبروا)) یعنی نگذارید کبیر شوند، بلکه قبل از آن اموالشان را به دستشان بدهید در پاسخ می‌گوییم حذف حرف نفی بعد از کلمه ((ان)) و کلمه ((ان)) بطوری که علمای نحو گفته‌اند مرسوم و قیاسی است، همچنانکه در آیه: ((بین الله لکم ان تضلوا)) حذف شده است. باید گفت که اصلش ((لثلا تضلوا)) یا ((حذر ان تضلوا)) بوده است.

در آیه شریفه بین خوردن با اسراف و خوردن بعد از کبیر شدن یتیم مقابله افتاده و این مقابله می‌فهماند که بین آن دو فرق هست اولی (اکل و خوردن با اسراف) تعدی به اموال ایتام است بدون اینکه حاجتی به خوردن آن باشد و بدون اینکه ولی یتیم خود را مستحق آن مال بداند بلکه فقط از باب اجحاف و بی‌مبالاتی مال یتیم را می‌خورد، ولی دومی (برداشتن از مال یتیم قبل از بزرگ شدنش) به این معنا است که ولی یتیم خود را مستحق این خوردن بداند و برای تصدی امور یتیم صاحب اجرت و حق العمل می‌داند و می‌خواهد اجرت زحمات خود را بردارد چیزی، که هست اسلام به او می‌گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۷

زحمت بکشد و حال که او به حد رشد رسیده احتیاجی به تو ندارد و ممکن است خود او تو را از تصرف در اموالش جلوگیری کند پس قبل از آنکه او جلوی تو را بگیرد خودت مال او را به او بده.

پس هر دو قسم تصرف ممنوع است، مگر آنکه ولی یتیم فقیر باشد و چاره‌ای نداشته باشد جز اینکه برای سد جوعش کار و کسی بکند و یا برای یتیم کار کند و از اجرت کارش حوائج ضروریش را برآورد و این در حقیقت به مزد گرفتن در تجارت و یا اگر کار یتیم ساختمان کردن است به مزد گرفتن در بنائی و امثال آن بر می‌گردد و همان است که خدای عزوجل در کتابش خاطر نشان نموده و فرمود: ((و من کان غنیا...)) یعنی هر ولی و سرپرستی که خودش توانگر و بی‌نیاز است و در زندگیش حاجتی به گرفتن مال یتیم ندارد ((فلیستعفف)) یعنی طریق عفت را پیش گیرد و ملازم آن شود و از مال یتیم چیزی را نگیرد، ((و من کان فقیرا فلیاکل بالمعروف)) و اگر فقیر است به طور شایسته از مال یتیم بخورد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند معنای آیه این است که: از مال ((خودش)) بطور شایسته بخورد نه از مال ((یتیم)) ولی این معنا با تفصیل بین فقیر و غنی نمی‌سازد اگر غنی هم از مال خودش بخورد و فقیر هم همینطور دیگر گفتن: ((کسی که غنی است چنین کند و کسی که فقیر است چنان کند)) مورد ندارد. تحویل دادن مال یتیم به او توسط ولی باید در حضور شاهد باشد

و اما اینکه فرمود: ((فاذا دفعتم الیهم اموالهم فاشهدوا علیهم))، متضمن یکی از مواد قانونی اسلام است و آن این است که هنگام تحویل دادن مال یتیم به یتیم، باید ولی او این عمل را در حضور شاهد انجام دهد، تا هم کار خود را محکم کرده و هم از بروز اختلاف و غائله نزاع جلوگیری نموده باشد زیرا ممکن است فردا یتیم ادعا کند که ولی من مال مرا به من نمی‌دهد با اینکه به حد نکاح و رشد رسیده‌ام، خدای تعالی در ذیل کلامش جمله: ((و کفی بالله حسیبا)) را آورد، تا حکم را به منشاء اصلی و اولیش ربط دهد یعنی بفهماند که هر حکمی از احکام الهی یک منشاء از اسما و صفات او دارد، اگر در مورد ایتام این احکام را تشریح کرده برای این است که او حسیب است و احکام بندگانش را بدون حساب دقیق صادر نمی‌کند هر چه تشریح می‌کند محکم و حساب شده است و نیز به این منظور است که تربیت دینی و اسلامی را تکمیل کند، چون اسلام تربیت مردم را از اساس توحید شروع می‌کند و شاهد گرفتن در معاملات و دادوستدها هر چند که غالبا خلاف و نزاع را برطرف می‌کند و لیکن سبب قوی محکم این رفع اختلاف امری معنوی است و آن عبارت است از تقوا و ترس از خدائی که در حسابکشی کافی است و بنابراین اگر ولی طفل یتیم و گواهان و خود طفل این معنا را نصب العین خود داشته باشند، آنوقت رفع اختلاف صددرصد و حتمی و نزاعی بوجود نخواهد آمد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۷۸

(زیرا ممکن است یتیم با شاهدان و لیش توطئه کنند و مسأله تحویل اموال را به کلی حاشا نمایند ((مترجم)). بیان شیوای تمام مسائل ولایت در ضمن دو آیه

حال که این نکات را توجه کردی اینک بار دیگر به دقت در دو آیه شریفه نظر کن، بین با چه بیانی بدیع و بی نظیر همه مسائل

ولایت را بیان کرده است و ما مطالب آن را در سه قسمت خلاصه می‌کنیم :

اول اینکه : مهمات و رؤس مسائل مربوط به سرپرستی اموال ایتم و هر محجور علیه دیگر را بیان کرده و فرموده است که چگونه باید آن اموال را تحویل گرفت و حفظ کرد و در رشته ای از کسب و تجارت به کارش برد، تا منفعت و سود بدهد و چگونه در آن تصرف نموده و چگونه به طفل تحویل داد و نیز در چه زمانی تحویل گرفت و در چه زمانی تحویل داد و علاوه بر این با بیان مصلحت عمومی این مسأله، مبنای آن را تحکیم نموده و آن مصلحت عمومی این است که مال در همه دنیا برای حرکت در آوردن چرخ زندگی بشر است (نه برای انباشتن و یا بر دیگران برتری کردن و امثال آن ((مترجم))) که بیانش گذشت .

دوم : یک اصل اخلاقی را در ضمن بیاناتش گنجانده که اگر بشر آنرا رعایت کند بر طبق شرایی که ذکر شده تربیت می‌شود و آن جمله زیر است که می‌فرماید: ((و قولوا لهم قولاً معروفاً))، حال که شما سرپرست و مافوق طفل یتیم و یا دیوانه شده اید بر او تفوق و درستی نکنید، بلکه رفتارتان با او سرشار از مهر و محبت و ادب و رفتاری پسندیده باشد.

سوم اینکه : توحید را زیر بنای همه آن احکام قرار داده، توحیدی که به تنهایی در تمامی احکام عملی و اخلاقی قرآن حاکم است و به فرض اینکه احکام عملی و دستورات اخلاقی از حیث تأثیر ضعیف شود، تأثیر آن همچنان و در همه موارد باقی است و این معنا را در جمله : ((و کفی بالله حسیاً)) بیان فرموده . بحث روایتی (در ذیل آیات گذشته )

تفسیر الدرالمثور در تفسیر آیه : ((و اتوا الیتامی اموالهم...)) می‌گوید: ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت کرده که گفت : در غطفان مردی مال بسیار زیادی که متعلق به برادرزاده یتیمش بود در تصرف داشت آنگاه که برادرزاده اش به حد بلوغ رسید مال خود را از عمویش مطالبه کرد و عمو از تحویل آن خود داری نمود و آن یتیم بناچار شکایت خود را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برد و در این مورد بود که آیه : ((و اتوا الیتامی اموالهم...)) نازل شد (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۲۷۹

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حلال نیست که نطفه یک مرد در رحم بیش از چهار زن آزاد جاری شود.

و در کافی نیز از همان جناب روایت آورده که فرمود: اگر مردی چهار زن داشته باشد و یکی از آنان را طلاق دهد قبل از تمام شدن عده او نمی‌تواند زن پنجمی را بگیرد.

مؤلف قدس سره : روایات در این باب بسیار زیاد است .

و در کتاب علل به سند خود از محمد بن سنان روایت کرده که گفت : حضرت رضا (علیه السلام) در پاسخ به مسائلی که وی پرسیده بود نوشت : علت اینکه مرد می‌تواند چهار زن بگیرد ولی زن نمی‌تواند بیش از یک شوهر داشته باشد این است که : مرد اگر چهار زن هم داشته باشد فرزندی که هر یک از آنها بیاورد فرزند او است ولی زن اگر دو همسر و یا بیشتر داشته باشد فرزندی که به دنیا می‌آورد معلوم نمی‌شود از کدام شوهر است زیرا همه شوهران در همخوابگی با او شرکت داشته‌اند و در نتیجه بدیهی است که در چنین وضعی هم روابط نسبی بهم می‌خورد و هم در مسأله ارث اشکال پدید می‌آید و سرانجام معارف را نیز تباه می‌سازد.

محمد بن سنان می‌گوید: و یکی از علل این حکم که یک مرد می‌تواند چهار زن آزاده بگیرد این است که آمار زن بیش از مردان است که اگر در آیه شریفه : ((فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع)) نظر شود، هر چند خدا دانایتر است ولی چنین به نظر می‌رسد که گویا خدای تعالی خواسته است همین واقعیت را نشان دهد و دست افراد غنی و فقیر را به قدر وسعشان باز بگذارد، تا هر کس به قدر توانائی خود با زنان ازدواج کند (تا آخر حدیث). و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: و غیرت را به مردان داد و به همین جهت بر زنان تحریم کرد که با غیر همسرش رابطه داشته باشد، ولی

برای مردان چهار زن را حلال کرد برای اینکه خدای عزوجل ، کریم تر و بزرگوارتر از آن است که زنان را از یک سو گرفتار غیرت کند و از سوی دیگر به شوهران اجازه دهد که به غیر ایشان سه زن دیگر بگیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۰ غیرت یکی از فضایل اخلاقی است

مؤلف قدس سره : از روایت مذکور روشن می شود که غیرت یکی از اخلاق حمیده و ملکات فاضله است و آن عبارت است از دگرگونی حالت انسان از حالت عادی و اعتدال ، بطوری که انسان را برای دفاع و انتقام از کسی که به یکی از مقدساتش اعم از دین ، ناموس و یا جاه و امثال آن تجاوز کرده ، از جای خود می کند و این صفت غریزی ، صفتی است که هیچ انسانی به طور کلی از آن بی بهره نیست هر انسانی را که فرض کنیم هر قدر هم که از غیرت بی بهره باشد باز در بعضی از موارد غیرت را از خود بروز می دهد پس غیرت یکی از فطریات آدمی است و اسلام هم دینی است که بر اساس فطرت تشریح شده و در آن امور فطری را گرفته و تعدیل می کند آن مقدارش را که در حیات بشر لازم و ضروری است معتبر و واجب می سازد و آنچه نقص و خلل که در آن هست و بشر در زندگیش نیازی بدان ندارد حذف نموده و از اعتبار می اندازد و همچنانکه می بینیم همین روش را در فطریاتی چون علاقه به جمع مال و به دست آوردن خوراک و شراب و لباس و همسران و غیره معمول داشته است .

اگر ما می بینیم که خدای عزوجل برای مردان با داشتن یک زن ، سه زن دیگر را حلال کرده با در نظر گرفتن اینکه اسلام رعایت حکم فطرت را نموده است لازمه اش این می شود که نفرت و انزجاری که از زنان نسبت به هو و مشاهده می کنیم حسد باشد، نه غیرت و به زودی در بحث آینده که راجع به تعدد زوجات است توضیح بیشتری می دهیم و اثبات می کنیم این حالت در زنان امری است عرضی و حالتی است غیر فطری ، که به آنان دست می دهد (و زنان موظفند با آن مبارزه کنند، آنچنانکه با هر هوایی نفسانی دیگر باید مبارزه کنند ((مترجم)).

و در کافی به سند خود از زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مرد نمی تواند آنچه را که به همسرش بخشیده از آن برگردد، زن نیز نمی تواند آنچه را که به شوهرش بخشیده پس بگیرد چه تحویلش داده باشد و یا نداده باشد.

(در نسخه عربی کلمه ((جیزت او لم تجز...)) با ((جیم)) آمده ولی در وسائل با حرف ((حا)) آمده که به معنای حیا است ((مترجم)).

مگر این خدای تعالی نیست که درباره مردان می فرماید: ((و لا تاخذوا مما آتیتموهن شیئا))؟ و درباره زنان می فرماید: ((فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا))؟ و اگر زنان چیزی از آن مهریه را با طیب نفس به شما بخشیدند می توانید آنرا با گوارائی بخورید و این دو آیه هم بر مهریه شامل می شود و هم بر بخشش . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۱ نسخه شفا بخش امیرالمؤمنین (ع) درباره درد شکم

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن قداح از امام صادق (علیه السلام) از پدرش صلوات الله علیه روایت کرده که فرمود: مردی به حضور امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمد و عرضه داشت : یا امیرالمؤمنین من دردی در ناحیه شکم دارم حضرت فرمود: آیا همسر داری؟ عرضه داشت: آری، فرمود: از او بخواه تا چیزی از مال شخصیش به تو ببخشد البته با طیب خاطر ببخشد و با آن عسلی بخر و آن عسل را در آب باران حل کن و بنوش تا بهبود یابی چون من از خدای عزوجل شنیده ام که درباره آب آسمان می فرماید: ((و نزلنا من السماء ماء مبارکاً)) و درباره عسل می فرماید: ((یخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فیه شفاء للناس)) و درباره مال زنان می فرماید: ((فان طبن لکم عن شیء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا)) و آن مرد این دستور العمل را به کار بست و شفا یافت .

مؤلف قدس سره : صاحب الدر المنثور هم این روایت را از عبد بن حمید و ابن منذر و ابن ابی حاتم از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده و این استفاده ای که آنجناب از آیات قرآنی کرده استفاده ای است لطیف ، که البته اساسش توسعه دادن در معنای کلام است و از این قبیل توسعه ها در اخباری که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده زیاد دیده می شود که انشاءالله بعضی از آنها را

در مواردی که مناسب باشد ایراد می‌کنیم .

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: هرگاه برای شما حدیثی کردم و سخنی گفتم دلیل و شاهد قرآنی آنرا از من پرسید آنگاه در بعضی از کلماتش فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را نهی کرد از قیل و قال و از فساد مال و کثرت سؤال شخصی پرسید: یا بن رسول الله همین سخن در کجای قرآن است؟ فرمود: خدای عزوجل درباره قیل و قال فرموده: ((لا- خیر فی کثیر من نجوهم الا- من امر بصدقه او معروف او اصلاح بین الناس)) و درباره فساد مال فرموده: ((و لا توتوا السفهاء جعل الله اموالکم التي جعل الله لهم قیاما)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۲

و درباره کثرت سؤال فرموده: ((لا تساءلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسوء کم)). روایاتی در ذیل آیه (و لا توتوا السفهاء اموالکم) و در تفسیر عیاشی از یونس بن یعقوب روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه: ((و لا توتوا السفهاء اموالکم)) پرسیدم که منظور از سفها چه کسانی هستند؟ فرمود: کسی که به او وثوق و اعتماد ندارید.

و در همان کتاب از ابراهیم بن عبد الحمید روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه: ((و لا توتوا السفهاء اموالکم سؤال)) نمودم فرمود: هر کسی که شراب بنوشد او نیز سفیه است .

و در همان کتاب از علی بن ابی حمزه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: از آنجناب از آیه: ((و لا توتوا السفهاء اموالکم)) پرسیدم فرمود: منظور از سفیهان ایتامند، اموال آنان را در اختیارشان نگذارید تا وقتی که رشد را از آنان ببینید عرضه داشتیم: پس چرا اموال ایتام را اموال خود ما خوانده و فرموده ((اموالتان را به سفیهان ندهید)) فرمود: خطاب به کسانی است که وارث ایتام باشند.

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه مورد بحث فرموده: وقتی مردی تشخیص دهد که همسرش و یا فرزندش سفیه و فساد انگیز است، نباید هیچیک از آنها را بر مال خودش مسلط کند، چون خدای تعالی مال را وسیله قوام زندگی او قرار داده، سپس فرمود: منظور از ((قوام زندگی)) معاش است (تا آخر حدیث).

مؤلف قدس سره: روایات در این باب بسیار زیاد است و این روایات مؤید مطلب گذشته ما است که گفتیم سفاهت معنایی وسیع دارد و دارای مراتبی است مانند سفاهتی که باعث حجر و ممنوعیت از تصرف می‌شود و نیز سفاهت کودک قبل از رسیدن به حد رشد و مرتبه دیگرش سفاهت زنی است که هوسران است مرحله دیگرش سفاهت شارب الخمر و مرتبه دیگرش مطلق کسانی است که مورد اعتماد نباشند و بحسب اختلاف این مراحل و مصادیق معنای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۳

((دادن مال به آنها)) و نیز معنای ((اضافه مال به ضمیر خطاب)) در ((اموالکم)) فرق می‌کند که تطبیق و اعتبار آن با خود خواننده محترم است .

و اینکه در روایت ابی حمزه فرمود: ((خطاب به کسانی است که وارث یتیم باشند)) اشاره است به همان حقیقتی که قبلا ما به آن اشاره کردیم که اولاً- تمام اموال موجود در عالم هستی از آن جامعه بشری است و در مرحله دوم ملک اشخاص می‌شود و به مصالح خصوصی تعلق می‌گیرد و اصولاً اشتراک جامعه در مال باعث شده است که از این به آن منتقل گردد.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی یتیم تمام می‌شود و از یتیمی درمی‌آید که به حد احتلام برسد تعبیر به ((اشده)) نیز به همین معنا است و اگر محتلم بشود ولی رشدی از او دیده نشود و همچنان سفیه و ضعیف باشد، ولی او باید مال او را نگهداری کند.

و در همان کتاب از آنجناب روایت آورده که در ذیل آیه شریفه: ((و ابتلوا الیتامی...)) فرمود: ((ایناس رشد)) به معنای این است که بتواند مال خود را حفظ کند.

مؤلف: وجه اینکه آیه شریفه چگونه بر این معنا دلالت می‌کند قبلا گذشت. روایاتی در ذیل (و من کان فقیرا فلیاء کل بالمعروف

(

و در کتاب تهذیب از آن جناب روایت آورده که در ذیل آیه: ((و من کان فقیرا فلیاکل بالمعروف)) فرمود: این کسی است که به خاطر فقر نمی تواند هر چیزی بخرد و ناگزیر است جلوی خواسته های خود را بگیرد پس او می تواند بطور شایسته و خداپسندانه از مال یتیم بخورد و این وقتی است که ارتزاقش از مال یتیم و سرپرستیش نسبت به اموال او به صلاح و به نفع یتیم باشد بنابراین اگر مال یتیم اندک است نباید از آن چیزی بخورد.

و در الدر المنثور است که احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه و ابن ابی حاتم و نحاس (در کتاب ناسخ خود) از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: من از خودم مالی ندارم و سرپرستی یتیمی را به عهده دارم آیا می توانم از مال آن یتیم ارتزاق کنم؟ فرمود: از مال یتیم بخور ولی اسراف و ریخت و پاش مکن و با مال یتیم ثروت نیندوز و مال او را سپر بلا و وسیله حفظ مال خودت مکن.

مؤلف قدس سره: در این معانی روایات بسیار زیادی رسیده هم از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۴

و هم از دیگران و البته در این باره مباحث فقهی و اخباری ناظر به آن مباحث هست که اگر کسی بخواهد از آن اطلاع یابد باید به جوامع حدیث و کتب فقهی مراجعه کند.

و در تفسیر عیاشی از رفاعه از آن جناب روایت شده که در ذیل آیه: ((فلیاکل بالمعروف)) فرموده: پدرم بارها می فرمود این آیه نسخ شده است.

و در تفسیر الدر المنثور است که ابو داود و نحاس هر دو در کتاب ناسخ خود و ابن منذر از طریق عطا از ابن عباس روایت کرده که گفت: آیه: ((و من کان فقیرا فلیاکل بالمعروف)) بوسیله آیه ((ان الذین یاکلون اموال الی تامی ظلما...)) نسخ شده است.

مؤلف قدس سره: باید گفت که منسوخ شدن آیه با معیارها و موازین نسخ سازگار نیست زیرا در میان آیات قرآن کریم، آیه ای نیست که نسبتش با این آیه نسبت ناسخ با منسوخ باشد و مضمون آیه شریفه: ((ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما...)) با مضمون آیه مورد بحث ((فلیاکل بالمعروف)) منافات ندارد تا بگوئیم ناسخ آن است، زیرا خوردن مال یتیم در آیه مورد بحث مقید به معروف و خوردنی که خداپسندانه باشد شده است مثلا عنوان ((اجرت در برابر حفظ مال)) او را داشته باشد و در آیه ای که می گویند ناسخ است، خوردن مال یتیم مقید به قید ((ظلم)) شده است و اینکه هیچ مجوزی برای خوردنش نداشته باشد و معلوم است که بین آن ((جواز اکل)) و این ((منع اکل)) منافاتی نیست، پس حق مطلب این است که آیه مورد بحث نسخ نشده و دو روایت بالا علاوه بر اینکه ضعیف است به خاطر مخالفتی که با کتاب دارد طرح می شود.

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن مغیره از جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت آورده که در ذیل آیه: ((فان آنستم منهنم رشدا فادفعوا الیهن اموالهن)) فرموده اند اگر دیدید آل محمد را دوست می دارند ایشان را به درجه ای بالا برده و بلند مرتبه اش گردانید. مؤلف قدس سره: این معنا از باب تطبیق مفاهیم باطن قرآن بر مصادیق است، نه معنای تحت اللفظی آیه، در حقیقت در این روایت عموم مردم را ایتام آل محمد و آل محمد را پدران ایشان خوانده که می فرماید: اگر مردم آل محمد را دوست بدانند اینگونه مردم را بیشتر احترام کنید، چون رشد یافته اند و باید که معارف را که ارث پدران ایشان است به ایشان بدهید و گرنه سفیهند و میراث پدرانشان را تعلیمشان نکنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۵ بحثی علمی در چند فصل

۱- نکاح و ازدواج یکی از هدفهای طبیعت است:

اصل پیوستگی بین زن و مرد امری سفارشی و تحمیلی نیست، بلکه از اموری است که طبیعت بشری بلکه طبیعت حیوانی با رساترین وجه آن را توجیه و بیان می کند و از آنجا که اسلام دین فطرت است طبعا این امر را تجویز کرده است (و بلکه مقدار



طبیعی را مورد تاکید هم قرار داده).

و عمل تولید نسل و همچنین جوجه گذاری که از اهداف و مقاصد طبیعت است خود تنها عامل و سبب اصلی است که این پیوستگی را در قالب ازدواج ریخته و آن را از اختلاطهای بی بند و بار و از صرف نزدیکی کردن در آورده تا شکل ازدواج توام با تعهد به آن بدهد. و به همین جهت می بینیم حیواناتی که تربیت فرزندشان به عهده والدین است، زن و مرد و به عبارت دیگر نر و ماده خود را نسبت به یکدیگر متعهد می دانند، همانند پرندگان که ماده آنها مسؤ ول حضانت و پرورش تخم و تغذیه و تربیت جوجه است و نر آنها مسؤ ول رساندن آب و دانه به آشیانه.

و نیز مانند حیواناتی که در مسأله تولید مثل و تربیت فرزند احتیاج به لانه دارند ماده، آنها در ساختن لانه و حفظ آن نیاز به همکاری نر دارد که اینگونه حیوانات برای امر تولید مثل روش ازدواج را انتخاب می کنند و این خود نوعی تعهد و ملازمت و اختصاص بین دو جفت نر و ماده را ایجاب می کند و آن دو را به یکدیگر می رساند و نیز به یکدیگر متعهد می سازد و در حفظ تخم ماده و تدبیر آن و بیرون کردن جوجه از تخم و همچنین تغذیه و تربیت جوجه ها شریک می کند و این اشتراک مساعی همچنان ادامه دارد تا مدت تربیت اولاد به پایان رسیده و فرزند روی پای خود بایستد و از پدر و مادر جدا شود و دوباره نر و ماده ازدواج نموده ماده مجددا تخم بگذارد و...

پس عامل نکاح و ازدواج همانا تولید مثل و تربیت اولاد است و مسأله اطفای شهوت و یا اشتراک در اعمال زندگی چون کسب و زراعت و جمع کردن مال و تدبیر غذا و شراب و وسایل خانه و اداره آن اموری است که از چهار چوب غرض طبیعت و خلقت خارج است و تنها جنبه مقدمیت داشته و یا فواید دیگری غیر از غرض اصلی بر آنها مترتب می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۶

از این جا روشن می گردد که آزادی و بی بند و باری در اجتماع زن و مرد به اینکه هر مردی به هر زنی که خواست در آویزد و هر زنی به هر مردی که خواست کام دهد و این دو جنس در هر زمان و هر جا که خواستند با هم جمع شوند و عینا مانند حیوانات زبان بسته بدون هیچ مانع و قید و بندی نرش به ماده اش ببرد همانطور که تمدن غرب وضع آنان را به تدریج به همین جا کشانیده زنا و حتی زنا با زن شوهردار متداول شده است.

و همچنین جلوگیری از طلاق و تثبیت ازدواج برای ابد بین دو نفری که توافق اخلاقی ندارند و نیز ممنوع کردن زن از اینکه همسر مثلا دیوانه اش را ترک گفته، با مردی سالم ازدواج کند و محکوم ساختن او که تا آخر عمر با شوهر دیوانه اش بگذارند.

و نیز لغو و بیهوده دانستن توالد و خودداری از تولید نسل و شانه خالی کردن از مسؤ ولت تربیت اولاد و نیز مسأله اشتراک در زندگی خانه را مانند ملل پیشرفته و متمدن امروز زیربنای ازدواج قرار دادن و نیز فرستادن شیرخواران به شیر خوارگاههای عمومی برای شیر خوردن و تربیت یافتن همه و همه بر خلاف سنت طبیعت است و خلقت بشر به نحوی سرشته شده که باسنت های جدید منافات دارد.

بله حیوانات زبان بسته که در تولد و تربیت، به بیش از آبستن شدن مادر و شیر دادن و تربیت کردن او یعنی با او راه برود و دانه برچیدن و یا پوزه به علف زدن را به او بیاموزد، احتیاجی ندارند طبیعی است که احتیاجی به ازدواج و مصاحبت و اختصاص نیز ندارد ماده اش هر حیوانی که می خواهد باشد و نر نیز هر حیوانی که می خواهد باشد، چنین جاندارانی در جفت گیری آزادی دارند البته این آزادی هم تا حدی است که به غرض طبیعت یعنی حفظ نسل ضرر نرساند. آزادیهای جنسی برخلاف سنت طبیعت است

مبادا خواننده عزیز خیال کند که خروج از سنت خلقت و مقتضای طبیعت اشکالی ندارد چون نواقص آن با فکر و دیدن برطرف می شود و در عوض لذائذ زندگی و بهره گیری از آن بیشتر می گردد و برای رفع این توهم این توهم از بزرگترین اشتباهات است،

زیرا این بنیه های طبیعی که یکی از آنها بنیه انسانیت و ساختمان وجودی او است مرکباتی است تاءلیف شده از اجزائی زیاد که باید هر جزئی در جای خاص خود و طبق شرایط مخصوصی قرار گیرد طوری قرار گیرد که با غرض و هدفی که در خلقت و طبیعت مرکب در نظر گرفته شده سازگار باشد و دخالت هر یک از اجزا در بدست آمدن آن غرض و به کمال رساندن نوع نظیر دخالتی است که هر جزء از معجون و داروهای مرکب دارد و شرایط و موفقیت هر، جزء نظیر شرایط و موفقیت اجزای دارو است که باید وصفی خاص و مقداری معین و وزن و شرایطی خاص داشته باشد که اگر یکی از آنچه گفته شد نباشد و یا کمترین انحرافی داشته باشد اثر و خاصیت دارو هم از بین می رود (و چه بسا در بعضی از موارد مضر هم بشود). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۲۸۷

از باب مثال انسان موجودی است طبیعی و دارای اجزائی است که بگونه ای مخصوص ترکیب یافته است و این ترکیبات طوری است که نتیجه اش مستلزم پدید آمدن اوصافی در داخل و صفاتی در روح و افعال و اعمالی در جسمش می گردد و بنابراین فرض اگر بعضی از افعال و اعمال او از آن وصف و روشی که طبیعت برایش معین کرده منحرف شود و خلاصه انسان روش عملی ضد طبیعت را برای خود اتخاذ کند، قطعاً در اوصاف او اثر می گذارد و او را از راه طبیعت و مسیر خلقت به جائی دیگر می برد و نتیجه این انحراف بطلان ارتباطی است که او با کمال طبیعی خود و با هدفی که دارد، به حسب خلقت در جستجوی آن است .

و ما اگر در بلاها و مصیبت‌های عمومی که امروز جهان انسانیت را فرا گرفته و اعمال و تلاش‌های او را که به منظور رسیدن به آسایش و سعادت زندگی انجام می شود بی نتیجه کرده و انسانیت را به سقوط و انهدام تهدید می کند بررسی دقیق کنیم خواهیم دید که مهمترین عامل در آن مصیبت‌ها، فقدان و از بین رفتن فضیلت تقوا و جایگزینی، به بی شرمی و قساوت و درندگی و حرص است و بزرگترین عامل آن بطلان و زوال و این جایگزینی همانا آزادی بی حد و افسار گسیختگی و نادیده گرفتن نوامیس طبیعت در امر زوجیت و تربیت اولاد است، آری سنت اجتماع در خانه و تربیت فرزند (از روزی که فرزند به حد تمیز می رسد تا به آخر عمر) در عصر حاضر قریحه راءفت و رحمت و فضیلت عفت و حیا و تواضع را می کشد. فکر و رؤیت نمی تواند آثار شوم نامبرده را از بین ببرد

و اما اینکه توهم کرده بودند که ممکن است آثار شوم نامبرده از تمدن عصر حاضر را با فکر و رؤیت از بین برد، در پاسخ باید گفت: هیئات که فکر بتواند آن آثار را از بین ببرد، زیرا فکر هم مانند سایر لوازم زندگی وسیله ای است که تکوین آن را ایجاد کرده و طبیعت آن را وسیله ای قرار داده، برای اینکه آنچه از مسیر طبیعت خارج می شود به جایش برگرداند نه اینکه آنچه طبیعت و خلقت انجام می دهد باطلش سازد و با شمشیر طبیعت خود طبیعت را از پای در آورد، شمشیری که طبیعت در اختیار انسان گذاشت تا شرور را از آن دفع کند و معلوم است که ((اگر)) فکر که یکی از وسایل طبیعت است در تاءیید شوون فاسد طبیعت بکار برود خود این وسیله هم همانند دیگر وسایل فاسد و منحرف خواهد شد و لذا می بینید که انسان امروز هرچه با نیروی فکر آنچه از مفاسد را که فسادش اجتماع بشر را تهدید کرده، اصلاح می کند. همین اصلاح خود نتیجه ای تلخ تر و بلائی دردناک تر را به دنبال می آورد، بلائی که هم دردناک تر و هم عمومی تر است .

بله، چه بسا گوینده ای از طرفداران این فکر بگوید که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۸

صفات روحی که نامش را ((فضائل نفسانی)) می نامند چیزی جز بقایای دوران اساطیر و افسانه ها و توحش نیست و اصلاً با زندگی انسان مترقی امروز هیچ گونه سازشی ندارد از باب نمونه: ((عفت))، ((سخاوت))، ((حیا))، ((رافت)) و ((راستگویی)) را نام می بریم، مثلاً عفت، نفس را بی جهت از خواهش‌های نفسانی باز داشتن است و سخاوت از دست دادن حاصل و دست رنج آدمی است که در راه کسب و بدست آوردنش زحمتهای طاقت فرسا را متحمل شده است و علاوه بر این مردم را تن پرور و گدا و بیکاره بار می آورد. همچنین شرم و حیا ترمز بیهوده ای است که نمی گذارد آدمی حقوق حقه خود را از دیگران مطالبه

کند و یا آنچه در دل دارد بی پرده اظهار کند. و رافت و دلسوزی که نقیصه بودنش احتیاج به استدلال ندارد، زیرا ناشی از ضعف قلب است و راستگوئی نیز امروز با وضع زندگی سازگار نیست.

و همین منطق، خود از نتایج و ره آوردهای آن انحرافی است که مورد گفتار ما بود، چون این گوینده توجه نکرده به اینکه این فضائل در جامعه بشری از واجبات ضروریه ای است که اگر از اجتماع بشری رخت بریندد بشر حتی یک ساعت نیز نمی تواند به صورت جمعی زندگی کند. بدون فضایل نفسانی زندگی اجتماعی بشر از هم می پاشد

اگر این خصلت ها از بشر برداشته شود و هر فرد از انسان به آنچه متعلق به سایرین است تجاوز نموده، مال و عرض و حقوق آنان را پایمال کند و اگر احدی از افراد جامعه نسبت به آنچه مورد حاجت جامعه است سخا و بخشش ننماید و اگر احدی از افراد بشر در ارتکاب اعمال زشت و پایمال کردن قوانینی که رعایتش واجب است شرم نکند و اگر احدی از افراد نسبت به افراد ناتوان و بیچاره چون اطفال و دیوانگان که در بیچارگی خود هیچ گناهی و دخالتی ندارند رافت و رحمت نکند و اگر قرار باشد که احدی به احدی راست نگوید و در عوض همه بهم دروغ بگویند و همه به هم وعده دروغ بدهند، معلوم است که جامعه بشریت در همان لحظه اول متلاشی گشته و بقول معروف ((سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد)).

پس جا دارد که این گوینده حداقل این مقدار را بفهمد که این خصلت نه تنها از میان بشر رخت بر نبسته، بلکه تا ابد هم رخت بر نمی بندد و بشر طبعاً و بدون سفارش کسی به آن تمسک جسته، تا روزی که داعیه ((زندگی کردن دستجمعی)) در او موجود است آن خصلت ها را حفظ می کند. تنها چیزی که درباره این خصلتها باید گفت و درباره آن سفارش و پند و اندرز کرد، این است که باید این صفات را تعدیل کرده و از افراط و تفریط جلوگیری نمود تا در نتیجه با غرض طبیعت و خلقت در دعوت انسان به سوی سعادت زندگی موافق شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۸۹

(که اگر تعدیل نشود و به یکی از دو طرف افراط و یا تفریط منحرف گردد دیگر فضیلت نخواهد بود) و اگر آنچه از صفات و خصلت که امروز در جوامع مترقی فضیلت پنداشته شده فضیلت انسانیت بود، یعنی خصلتی تعدیل شده بود دیگر این همه فساد در جوامع پدید نمی آورد و بشر را به پرتگاه هلاکت نمی افکند بلکه بشر را در امن و راحتی و سعادت قرار می داد.

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می گوئیم: اسلام امر ازدواج را در موضع و محل طبیعی خود قرار داده نکاح را حلال و زنا و سفاح را حرام کرده و علاقه همسری و زناشویی را بر پایه تجویز جدائی (طلاق) قرار داده یعنی طلاق و جدا شدن زن از مرد را جایز دانسته و نیز به بیانی که خواهد آمد این علقه را بر اساسی قرار داده که تا حدودی این علاقه را اختصاصی می سازد و از صورت هرج و مرج در می آورد و باز اساس این علقه را یک امر شهوانی حیوانی ندانسته بلکه آن را اساسی عقلانی یعنی مسأله توالد و تربیت دانسته و رسول گرامی در بعضی از کلماتش فرموده: ((تناکحوا تناسلوا تکثروا...)) (یعنی نکاح کنید و نسل پدید آورید و آمار خود را بالا ببرید). ۲- اسلام مردان را بر زنان استیلا داده است:

اگر ما در نحوه جفت گیری و رابطه بین نر و ماده حیوانات مطالعه و دقت کنیم خواهیم دید که بین حیوانات نیز در مسأله جفت گیری، مقداری و نوعی و یا به عبارت دیگر بوئی از استیلائی نر بر ماده وجود دارد و کاملاً احساس می کنیم که گوئی فلان حیوان نر خود را مالک آلت تناسلی ماده و در نتیجه مالک ماده می داند و به همین جهت است که می بینیم نرها بر سر یک ماده با هم مشاجره می کنند، ولی ماده ها بر سر یک نر به جان هم نمی افتند (مثلاً یک الاغ و یا سگ و یا گوسفند و گاو ماده وقتی می بینند که نر به ماده ای دیگر پریده هرگز به آن ماده حمله و نر نمی شود ولی نر این حیوانات وقتی ببیند که نر ماده را تعقیب می کند خشمگین می شود به آن نر حمله می کند).

و نیز می بینیم آن عملی که در انسانها نامش خواستگاری است در حیوانها هم (که در هر نوعی به شکلی است) از ناحیه حیوان نر انجام می شود و هیچگاه حیوان ماده ای دیده نشده که از نر خود خواستگاری کرده باشد و این نیست مگر به خاطر اینکه حیوانات

با درک غریزی خود درک می کنند که در عمل جفت گیری که با فاعل و قابل صورت می گیرد، فاعل نر و قابل (مفعول) ماده است و به همین جهت ماده خود را ناگزیر از تسلیم و خضوع می داند.

و این معنا غیر از آن معنائی است که در نرها مشاهده می شود که نر مطیع در مقابل خواسته های ماده می گردد (چون گفتگوی ما تنها در مورد عمل جفت گیری و برتری نر بر ماده است و اما در اعمال دیگرش از قبیل بر آوردن حوائج ماده و تاءمین لذتهای او، نر مطیع ماده است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۰

و برگشت این اطاعت (نر از ماده) به مراعات جانب عشق و شهوت و بیشتر لذت بردن است (هر حیوان نری از خریدن ناز ماده و بر آوردن حوائج او لذت می برد) پس ریشه این اطاعت قوه شهوت حیوان است و ریشه آن تفوق و مالکیت قوه فحولت و نری حیوان است و ربطی به هم ندارند.

و این معنا یعنی لزوم شدت و قدرتمندی برای جنس مرد و وجوب نرمی و پذیرش برای جنس زن چیزی است که اعتقاد به آن کم و بیش در تمامی امت ها یافت می شود، تا جائی که در زبانهای مختلف عالم راه یافته بطوری که هر شخص پهلوان و هر چیز تسلیم ناپذیر را ((مرد)) و هر شخص نرمخو و هر چیز تاءثیرپذیر را ((زن)) می نامند، مثلاً می گویند: شمشیر من مرد است یعنی برنده است، یا فلان گیاه نر و یا فلان مکان نر است، و...

و این امر در نوع انسان و در بین جامعه های مختلف و امتهای گوناگون فی الجمله جریان دارد، هر چند که می توان گفت جریانش (با کم و زیاد اختلاف) در امتهای متداول است. و اما اسلام نیز این قانون فطری را در تشریح قوانینش معتبر شمرده و فرموده: ((الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض)) و با این فرمان خود، بر زنان واجب کرد که درخواست مرد را برای همجویی اجابت نموده و خود را در اختیار او قرار دهند. ۳- مسأله تعدد زوجات:

مسأله وحدت و تعدد همسر در انواع مختلف حیوانات، مختلف است و خیلی روشن نیست زیرا در حیواناتی که بینشان اجتماع خانوادگی برقرار است، همسر یکی است و یک ماده به یک نر اختصاص می یابد و این بدان جهت است که نرها در تدبیر امور آشیانه و لانه و نیز در پرورش دادن جوجه ها با ماده همکاری می کنند و این همکاری برای نرها مجالی باقی نمی گذارد که به اداره یک ماده دیگر و لانه دیگر و جوجه هائی دیگر پردازد؛ البته ممکن هم هست از راه اهلی کردن و سرپرستی نمودن آنها وضعشان را تغییر داد یعنی امر معاش آنها را مانند مرغ و خروس و کبوتر تاءمین نمود، و در نتیجه وضعشان در همسری نیز تغییر یابد.

و اما انسان از قدیم الایام و در بیشتر امتهای قدیم چون مصر و هند و فارس و بلکه روم و یونان نیز تعدد زوجات را سنت خود کرده بود و چه بسا بعد از گرفتن یک همسر و برای اینکه او تنها نماند مصاحبانی در منزل می آوردند تا مونس همسرشان باشند و در بعضی امتهای به عدد معینی منتهی نمی شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۱

مثلاً یهودیان و اعراب گاه می شد که با ده زن و یا بیست زن و یا بیشتر ازدواج می کردند و می گویند: سلیمان پادشاه، چند صد نفر زن داشته است.

و بیشتر این تعدد زوجات در میان قبائل و خاندانهائی که زندگیشان قبیله ای است، نظیر ده نشینان و کوه نشینان اتفاق می افتد و این بدان جهت است که صاحب خانه حاجت شدیدی به نفرات و همکاری دیگران دارد و مقصودشان از این تعدد زوجات زیادتیر شدن اولاد ذکور است تا بوسیله آنان به امر دفاع که از لوازم زندگی آنان است بهتر و آسانتر پردازند. و از این گذشته وسیله ای برای ریاست و آقائی بر دیگران باشد، علاوه بر یک همسری که می گرفتند یک جمعیتی را نیز خویشاوند و حامی خود می کردند. و اینکه بعضی از دانشمندان گفته اند که: انگیزه و عامل در تعدد زوجات در قبائل و اهل دهات کثرت مشاغل است یعنی یکی باید بارها را حمل و نقل کند یک یا چند نفر به کار زراعت و آبیاری مشغول شوند، کسانی نیز به کار شکار و افرادی به کار پخت و پز

و افرادی دیگر به کار بافندگی پردازند و... این مطالب هر چند که در جای خود سخن درستی است الا اینکه اگر در صفات روحی این طایفه دقت کنیم، خواهیم دید که مسأله کثرت مشاغل برای آنان در درجه دوم از اهمیت قرار داشته است و غرض اول در نظر قبائل و انسان بیابانی از تعدد زوجات به همان تعلق می‌گیرد که ما ذکر کردیم همانطور، که شیوع پسرخواندگی و بنوت و امثال آن در بین قبائل نیز از فروعات همان انگیزه ای است که خاطر نشان ساختیم.

علاوه بر این یک عامل اساسی دیگری نیز در بین این طایفه برای متداول شدن تعدد زوجات بوده است و آن این است که در بین آنان عدد زنان همیشه بیش از عدد مردان بوده است زیرا امت هائی که به سیره و روش قبایل زندگی می‌کنند همواره جنگ و کشتار و شیخون و ترور و غارت در بینشان رایج است و این خود عامل مؤثری است برای زیاد شدن تعداد زنان از مردان و این زیادی زنان طوری است که جز با تعدد زوجات نیاز طبیعی آن جامعه برآورده نمی‌شود (پس این نکته را هم نباید از نظر دور داشت).

اسلام قانون ازدواج با یک زن را تشریح و با بیشتر از یک همسر یعنی تا چهار همسر را در صورت تمکن از رعایت عدالت در بین آنها، تنفیذ نموده، و تمام محذور هائی را که متوجه این تنفیذ می‌شود به بیانی که خواهد آمد اصلاح کرده و فرموده: ((و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۲ چهار اشکال بر حکم ((جواز تعدد زوجات)) و پاسخ بدانها بعضی‌ها به این حکم یعنی ((جواز تعدد زوجات)) چند اشکال کرده‌اند.

اول اینکه: این حکم آثار سوئی در اجتماع به بار می‌آورد زیرا باعث جریحه دار شدن عواطف زنان می‌شود و آرزوهای آنان را به باد داده، فوران عشق و علاقه به شوهر را خمود و خاموش می‌کند و حس حب او را مبدل به حس انتقام می‌گرداند. و در نتیجه، دیگر به کار خانه نمی‌پردازد و از تربیت فرزندان شانه خالی می‌کند. و در مقابل خطائی که شوهر به او کرده در مقام تلافی بر می‌آید و به مردان اجنبی زنا می‌دهد و همین عمل باعث شیوع اعمال زشت و نیز گسترش خیانت در مال و عرض و... می‌گردد و چیزی نمی‌گذرد که جامعه به انحطاط کشیده می‌شود.

دوم اینکه: تعدد زوجات مخالف با وضعی است که از عمل طبیعت مشاهده می‌کنیم چون آمارگیری هائی که در قرون متمادی از امتهای شده نشان می‌دهد که همواره عدد مرد و زن برابر بوده و یا مختصر اختلافی داشته است معلوم می‌شود طبیعت برای یک مرد. یک زن تهیه کرده، پس اگر ما خلاف این را تجویز کنیم بر خلاف وضع طبیعت رفتار کرده ایم.

سوم اینکه: تشریح تعدد زوجات مردان را به حرص در شهوترانی تشویق نموده و این غریزه حیوانی (شهوت) را در جامعه گسترش می‌دهد.

و چهارم اینکه: این قانون موقعیت اجتماعی زنان را در جامعه پائین می‌آورد و در حقیقت ارزش چهار زن را معادل با ارزش یک مرد می‌کند و این خود یک ارزیابی جائزانه و ظالمانه، است حتی با مذاق خود اسلام سازگار نیست، چرا که اسلام در قانون ارث و در مسأله شهادت یک مرد را برابر دو زن قرار داده، با این حساب باید ازدواج یک مرد را باد و زن تجویز کند نه بیشتر پس تجویز ازدواج با چهار زن به هر حال از عدالت عدول کردن است آن هم بدون دلیل و این چهار اشکال اعتراضاتی است که مسیحیان و یا متمدنین طرفدار تساوی ((حقوق زن و مرد)) بر اسلام وارد کرده‌اند.

جواب از اشکال اول را مکرر در مباحث گذشته دادیم و گفتیم که اسلام زیر بنای زندگی بشر و بنیان جامعه انسانی را بر زندگی عقلی و فکری بنا نهاده است نه زندگی احساسی و عاطفی در نتیجه هدفی که باید در اسلام دنبال شود رسیدن به صلاح عقلی در سنن اجتماعی است نه به صلاح و شایستگی آنچه که احساسات دوست می‌دارد و می‌خواهد. و عواطف به سویس کشیده می‌شود.

و این معنا به هیچ وجه مستلزم کشته شدن عواطف و احساسات رقیق زنان و ابطال حکم موهبت‌های الهی و غرایز طبیعی نیست،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۳

زیرا در مباحث علم النفس مسلم شده است که صفات روحی و عواطف و احساسات باطنی از نظر کمیت و کیفیت با اختلاف تربیت ها و عادات مختلف می شود همچنانکه به چشم خود می بینیم که بسیاری از آداب در نظر شرقی ها پسندیده و ممدوح و در نظر غربیها ناپسند و مذموم است . و به عکس آن بسیاری از رسوم و عادات وجود دارد که در نظر غربیها پسندیده و در نظر شرقی ها ناپسند است و هیچگاه یافت نمی شود که دو امت در همه آداب و رسوم نظر واحدی داشته باشند، بالاخره در بعضی از آنها اختلاف دارند.

و تربیت دینی در اسلام زن را بگونه ای بار می آورد که هرگز از اعمالی نظیر تعدد زوجات ناراحت نگشته و عواطفش جریحه دار نمی شود (او همینکه می بیند خدای عزوجل به شوهرش اجازه تعدد زوجات را داده تسلیم اراده پروردگارش می شود و وقتی می شنود که تحمل در برابر آتش غیرت مقامات والا ئی را نزد خدای تعالی در پی دارد به اشتیاق رسیدن به آن درجات تحمل آن برایش گوارا می گردد ((مترجم ))).

بله یک زن غربی که از قرون متمادی تاکنون عادت کرده به اینکه تنها همسر شوهرش باشد و قرنهای این معنا را در خود تلقین نموده ، یک عاطفه کاذب در روحش جایگیر شده و آن عاطفه با تعدد زوجات ضدیت می کند. دلیل بر این معنا این است که زن غربی به خوبی اطلاع دارد که شوهرش با زنان همسایگان زنا می کند و هیچ ناراحت نمی شود، پس این عاطفه ای که امروز در میان زنان متمدن پیدا شده عاطفه ای است تلقینی و دروغین .

و این نه تنها مرد غربی است که هر زنی را دوست داشته باشد (چه بکر و چه بیوه ، چه بی شوهر و چه شوهردار) زنا می کند، بلکه زن غربی نیز با هر مردی که دوست بدارد تماس غیر مشروع برقرار می کند و از این بالاتر اینکه زن و مرد غربی با محرم خود جمع می شوند و می توان ادعا کرد که حتی یک انسان غربی از میان هزاران انسان را نخواهی یافت که از ننگ زنا بر حذر مانده باشد (چه مردش و چه زنش ) انسان غربی به این هم قانع نیست بلکه عمل زشت لواط را هم مرتکب می شود و شاید مردی یافت نشود و یا کمتر یافت شود که از این ننگ سالم مانده باشد و این رسوائی را بدانجا رساندند که در چند سال قبل از پارلمان انگلیس خواستند تا عمل لواط را برایشان قانونی کند چون آنقدر شایع شده بود که دیگر جلوگیری ممکن نبود و اما زنان و مخصوصا دختران بکر و بی شوهر که فحشاء در بینشان به مراتب زننده تر و فجیع تر بود.

و جای بسیار شگفت است که چگونه زنان غربی از این همه بی ناموسی که شوهرانشان می بینند متأسف نگشته ، دلها و عواطفشان جریحه دار نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۴

و چگونه است که احساسات و عواطف مردان از این که در شب زفاف همسرشان را بیوه می یابند ناراحت نشده و عواطفشان جریحه دار نمی گردد؟ و نه تنها ناراحت نمی شود بلکه هر قدر همسرش بیشتر زنا داده باشد و مردان بیشتری از او کام گرفته باشند، او بیشتر مباحات و افتخار می کند و منطقتش این است که من همسری دارم که عاشق های زیادی دارد و شیفتگان بر سر همخوابی با او با یکدیگر جنگ و ستیز دارند همسر من کسی است که ده ها و بلکه صدها دوست و آشنا دارد.

ولی اگر آن نکته که خاطر نشان کردیم در نظر گرفته شود، این شگفتی ها از بین می رود گفتیم عواطف و احساسات با اختلاف تربیت ها مختلف می شود این اعمال نامبرده از آنجا که در سرزمین غرب تکرار شده و مردم در ارتکاب آن آزادی کامل دارند دلهایشان نسبت به آن خو گرفته است تا جائی که عادت می معمولی و مالوف شده و در دلها ریشه دوانده به همین جهت عواطف و احساسات به آن متمایل و از مخالفت با آن جریحه دار می شود.

و اما اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث دلسردی زنان در اداره خانه و بی رغبتی آنان در تربیت اولاد می شود و نیز اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث شیوع زنا و خیانت می گردد درست نیست زیرا تجربه خلاف آن را اثبات کرده است .



در صدر اسلام حکم تعدد زوجات جاری شد و هیچ مورخ و اهل خبره تاریخ نیست که ادعا کند در آن روز زنان به کار کردن در خانه بی رغبت شدند و کارها معطل ماند و یا زنا در جامعه شیوع پیدا کرد بلکه تاریخ و مورخین خلاف این را اثبات می کنند. علاوه بر اینکه زنانی که بر سر زنان اول شوهر می کنند، در جامعه اسلامی و سایر جامعه هائی که این عمل را جایز می دانند با رضا و رغبت خود زن دوم یا سوم یا چهارم شوهر می شوند و این زنان، زنان همین جامعه ها هستند و مردان آنها را از جامعه های دیگر و به عنوان برده نمی آورند و یا از دنیائی غیر این دنیا به فریب نیاورده اند و اگر می بینیم که این زنان به چنین ازدواجی تمایل پیدا می کنند به خاطر عللی است که در اجتماع حکم فرما است و همین دلیل روشن است بر اینکه طبیعت جنس زن امتناعی از تعدد زوجات ندارد و قلبشان از این عمل آزرده نمی شود بلکه اگر آزرده گی ای هست از لوازم و عوارضی است که همسر اول پیش می آورد زیرا همسر اول وقتی تنها همسر شوهرش باشد دوست نمی دارد که غیر او زنی دیگر به خانه اش وارد شود زیرا که می ترسد قلب شوهرش متمایل به او شود و یا او بر وی تفوق و ریاست پیدا کند و یا فرزندى که از او پدید می آید با فرزندان وی ناسازگاری کند و امثال این گونه ترس ها است که موجب عدم رضایت و تاءلم روحی زن اول می شود نه یک گزینه طبیعی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۵ پاسخ اشکال دوم به مسئله تعدد زوجات

اما اشکال دوم: که تعدد زوجات از نظر آمار زن و مرد عملی غیر طبیعی است، جوابش این است که این استدلال از چند جهت مخدوش و نادرست است.

۱- امر ازدواج تنها متکی به مسأله آمار نیست (تا کسی بگوید باید زن هم جیره بندی شود و گرنه اگر مردی چهار زن بگیرد سه نفر مرد دیگر بی زن می ماند ((مترجم)). بلکه در این میان عوامل و شرایط دیگری وجود دارد که یکی از آنها رشد فکری است که زنان زودتر از مردان رشد یافته و آماده ازدواج پیدا می شوند سن زنان مخصوصا در مناطق گرمسیر وقتی از نه (۹) سالگی بگذرد صلاحیت ازدواج پیدا می کنند، در حالی که بسیاری از مردان قبل از شانزده (۱۶) سالگی به این رشد و این آمادگی نمی رسند (و این معیار همان است که اسلام در مسأله نکاح معتبر شمرده است).

دلیل و شاهد بر این مطلب سنت جاری و روش معمول در دختران کشورهای متمدن است که کمتر دختری را می توان یافت که تا سن قانونی (مثلا شانزده سالگی) بکارتش محفوظ مانده باشد. و این (زایل شدن بکارت) نیست مگر به خاطر اینکه طبیعت چند سال قبل از سن قانونی اش او را آماده نکاح کرده بود و چون قانون اجازه ازدواج به او نمی داده بکارت خود را مفت از دست داده است.

و لازمه این خصوصیت این است که اگر ما موالید و نوزادان شانزده سال قبل یک کشور را با فرض اینکه دخترانش برابر پسران باشد در نظر بگیریم، سر سال شانزدهم از نوزادان پسر تنها یک سالش (یعنی سال اول از آن شانزده سال) آماده ازدواج می باشند، در حالی که از نوزادان دختر دختران هفت سال اول از آن شانزده سال به حد ازدواج رسیده اند یعنی نوزادان سال اول (از پسران) تا سال هفتم (از دختران) و اگر نوزادان بیست و پنج سال قبل کشوری را در نظر بگیریم سر سال بیست و پنجم مرحله رشد بلوغ مردان است و نوزادان ده سال از پسران و پانزده سال از دختران آماده ازدواج شده اند و اگر در گرفتن نسبت حد وسط را معیار قرار دهیم برای هر یک پسر دو دختر آماده ازدواجند و این نسبت را طبیعت پسر و دختر برقرار کرده است.

گذشته از آن آماری که از آن یاد کردند خود بیانگر این معنا است که زنان عمرشان از مردان بیشتر است و لازمه آن این است که در سال مرگ همین پسران و دخترانی که فرض کردیم عده ای پیر زن وجود داشته باشد که در برابر آنها پیر مردانی وجود نداشته باشند (مؤید این معنا آماری است که روزنامه اطلاعات تهران مورخه سه شنبه یازدهم دی ماه هزار و سیصد و سی و پنج شمسی از سازمان آمار فرانسه نقل کرده) و خلاصه اش این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۶

و چگونه است که مولود دختر صد و پنج پسر متولد می شود و با این حال روز به روز آمار زنان از مردان بیشتر می شود و از چهل

میلیون نفوس فرانسه که باید بیش از بیست میلیون مرد باشد، عدد زنان ((۱۷۶۵۰۰۰)) یک میلیون و هفتصد و شصت و پنج هزار نفر از مردان بیشتر است و علت این امر این است که پسران و مردان مقاوم‌تر در برابر بیماریها کمتر از دختران و زنان است. و به همین جهت از ولادت تا سن ۱۹ سالگی، پسران پنج درصد بیش از دختران می‌میرند.

آنگاه این مؤسسه شروع می‌کند به گرفتن آمار در ناحیه نقص و این آمار را از سن ۲۵ تا ۳۰ سالگی شروع می‌کند تا سن ۶۰ تا ۶۵ سالگی و نتیجه می‌گیرد که در سن ۶۵ تا ۶۰ سالگی در برابر یک میلیون و پانصد هزار زن بیش از هفتصد و پنجاه هزار نفر مرد باقی نمی‌ماند. طبیعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با یک زن فراتر رود

از این هم که بگذریم خاصیت تولید نسل و یا به عبارت دیگر دستگاه تناسلی مرد عمرش بیشتر از دستگاه تناسلی زن است، زیرا اغلب زنان در سن پنجاه سالگی یائسه می‌شوند و دیگر رحم آنان فرزند پرورش نمی‌دهد در حالی که دستگاه تناسلی مرد سالها بعد از پنجاه سالگی قادر به تولید نسل می‌باشد و چه بسا مردان که قابلیت تولیدشان تا آخر عمر طبیعی که صد سالگی است باقی می‌ماند در نتیجه عمر مردان از نظر صلاحیت تولید، که تقریباً هشتاد سال می‌شود، دو برابر عمر زنان یعنی چهل سال است.

و اگر ما این وجه را با وجه قبلی روی هم در نظر بگیریم این نتیجه به دست می‌آید که طبیعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با یک زن فراتر رود و بیش از یکی داشته باشد و این معقول نیست که طبیعت نیروی تولید را به مردان بدهد و در عین حال آنانرا از تولید منع کند، زیرا سنت جاری در علل و اسباب این معنا را نمی‌پذیرد.

علاوه بر اینکه حوادثی که افراد جامعه را نابود می‌سازد، یعنی جنگها و نزاعها و جنایات، مردان را بیشتر تهدید می‌کند تا زنان را به طوری که نابود شوندگان از مردان قابل مقایسه با نابود شوندگان از زنان نیست، قبلاً هم تذکر دادیم که همین معنا قوی‌ترین عامل برای شیوع تعدد زوجات در قبائل است و بنابراین زنانی که به حکم مطلب بالا شوهر را از دست می‌دهند، چاره‌ای جز این ندارند که یا تعدد زوجات را بپذیرند و یا تن به زنا و یا محرومیت دهند چون با مرگ شوهران غریزه جنسی آنان نمی‌میرد و باطل نمی‌شود.

و از جمله مطالبی که این حقیقت را تائید می‌کند جریانی است که چند ماه قبل از نوشتن این اوراق در آلمان اتفاق افتاد و آن این بود که جمعیت زنان بی شوهر نگرانی خود را از نداشتن شوهر طی شکایتی به دولت اظهار نموده و تقاضا کردند که برای علاج این درد مسأله تعدد زوجات در اسلام را قانونی ساخته، به مردان آلمان اجازه دهد تا هر تعداد که خواستند زن و چگونه است که زیرا کلیسا او را از این کار بازداشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۷

آری کلیسا راضی شد زنا و فساد نسل شایع شود ولی راضی نشد تعدد زوجات اسلام در آلمان رسمیت پیدا کند.

۲- استدلال به اینکه ((طبیعت نوع بشر عدد مردان را مساوی عدد زنان قرار داده))، با صرف نظر از خدشه‌هایی که داشت زمانی استدلال درستی است که تمامی مردان چهار زن بگیرند و یا حداقل بیش از یک زن اختیار کنند در حالی که چنین نبوده و بعد از این نیز چنین نخواهد شد برای اینکه طبیعت چنین موقعیتی را در اختیار همگان قرار نداده و طبعاً بیش از یک زن داشتن جز برای بعضی از مردان فراهم نمی‌شود، اسلام نیز که همه دستوراتش مطابق با فطرت و طبیعت است چهار زن داشتن را بر همه مردان واجب نکرده، بلکه تنها برای کسانی که توانائی دارند جایز دانسته (نه واجب) آن هم در صورتی که بتوانند بین دو زن و بیشتر به عدالت رفتار کنند.

و یکی از روشن‌ترین دلیل بر اینکه لازمه این تشریح، حرج و فساد نیست، عمل مسلمانان به این تشریح و سیره آنان بر این سنت است و همچنین غیر مسلمانان اقوامی که این عمل را جایز می‌دانند و نه تنها مستلزم حرج و قحطی و نایابی زن نیست بلکه به عکس، ممنوعیت تعدد زوجات در اقوامی که آن را تحریم کرده‌اند، باعث شده هزاران زن از شوهر و اجتماع خانوادگی محروم باشند و به دادن زنا اکتفا کنند.

۳- استدلال نامبرده، صرفنظر از خدشه‌هایی که داشت در صورتی درست بوده و بر حکم تعدد زوجات وارد است که حکم نامبرده (تعدد زوجات) اصلاح نشده و با قیودی که محذورهای توهم شده را اصلاح کند، مقید و تعدیل نشود. ولی اسلام همین کار را کرده و بر مردانی که می‌خواهند زنانی متعدد داشته باشند شرط کرده که در معاشرت با آنان رعایت عدالت را بکنند و بستر زناشویی را بین آنان بالسویه تقسیم کنند. و نیز واجب کرده که نفقه آنان و اولادشان را بدهند و معلوم است که رعایت عدالت در انفاق و پرداخت هزینه زندگی چهار زن و اولاد آنها و نیز رعایت مساوات در معاشرت با آنان جز برای بعضی از مردان فهمیده و ثروتمند فراهم نمی‌شود. و این کار برای عمومی مردم فراهم و میسر نیست.

علاوه بر این، در این میان راههای دینی و مشروع دیگری است که با به کار بستن آن، زن می‌تواند شوهر خود را ملزم سازد که زن دیگری نگیرد و تنها به او اکتفا کند. پاسخ به اشکال سوم

و اما اشکال سوم: که می‌گفت: ((تجویز تعدد زوجات، مردان را به شهوترانی ترغیب نمودن و همچنین نیروی شهوت را در جامعه تقویت کردن)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۸

در پاسخ این اشکال باید گفت که: صاحب این اشکال اطلاع و تدبری در تربیت اسلامی و مقاصدی که این شریعت دنبال می‌کند ندارد و نمی‌داند که تربیت دینی نسبت به زنان در جامعه اسلامی دین پسند این است که زنان را با پوشیدن خود باعفاف و باحیا بار می‌آورد و زنان را طوری تربیت می‌کند که خود به خود شهوت در آنان کمتر از مردان می‌شود (بر خلاف آنچه مشهور شده که شهوت نکاح در زن بیشتر و زیادتر از مرد است. و استدلال می‌کنند به اینکه زن بسیار حریص در زینت و جمال و خودآرائی است و وجود این طبیعت در زن دلیل بر آن است که شهوت او زیادتر از مرد است) و ادعای ما آنقدر روشن است که مردان مسلمانی که با زنان متدین و تربیت شده در دامن پدر و مادر دیندار ازدواج کرده‌اند، کمترین تردیدی در آن ندارند، پس روی هم رفته، شهوت جنسی مردان معادل است با شهوتی که در یک زن، بلکه دو زن و سه زن وجود دارد.

از سوی دیگر دین اسلام بر این معنا عنایت دارد که حداقل و واجب از مقتضیات طبع و مشتتهای نفس ارضا گردد. واحدی از این حداقل، محروم نماند و به همین جهت این معنا را مورد نظر قرار داده که شهوت هیچ مردی در هیچ زمانی در بدن محصور نشود و وادارش نکند به اینکه به تعدی و فجور و فحشا آلوده گردد.

و اگر مرد به داشتن یک زن محکوم باشد در ایامی که زن عذر دارد یعنی نزدیک به یک ثلث از اوقات معاشرتش که ایام عادت و بعضی از ایام حمل و وضع حمل و ایام رضاعش و امثال آن است او ناگزیر از فجور می‌شود، چون ما در مباحث گذشته این کتاب مطلبی را مکرر خاطر نشان کردیم که لازمه آن لزوم شتاب در رفع این حاجت غریزی است. و آن مطلب این بود که گفتیم اسلام اجتماع بشری را بر اساس زندگی عقل و تفکر بنا نهاده، نه بر اساس زندگی احساسی و بنابراین باقی ماندن مرد بر حالت احساس حالتی که او را به بی بند و باری درخواستی‌ها و خاطرات زشت می‌کشاند، نظیر حالت عذب بودن و امثال آن از نظر اسلام از بزرگترین خطرهای است که انسان را تهدید می‌کند.

و از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین مقاصد و هدفها در نظر شارع اسلام زیاد شدن نسل مسلمانان و آباد شدن زمین به دست آنان است.

آری جامعه مسلمانان که آباد شدن زمین به دست او، آبادی صالحی و آبادی مخصوصی است که ریشه شرک و فساد را می‌زند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۲۹۹

پس این جهات و امثال آن مورد اهتمام شارع بوده و باعث شده است که شارع اسلام حکم جواز تعدد زوجات را تشریح کند نه ترویج امر شهوترانی و ترغیب مردم به اینکه در شهوات غرق شوند و اگر اشکال کنندگان به اسلام در خصوص تشریح این حکم انصاف می‌داشتند لبه تیز حملات خود را متوجه بانیان تمدن غرب می‌کردند و جا داشت این تمدن را به ترویج فحشا و ترغیب

مردان به شهوترانی متهم سازند نه اسلام را که اجتماع را بر پایه سعادت دینی قرار داده است .

بله در تجویز تعدد زوجات این اثر هست که شدت حرص مرد را شکسته و تسکین می دهد چون به قول معروف : ((هر آن کس که از چیزی منع شود به آن حریص می گردد)) و چنین کسی همی جز این ندارد که پرده منع را پاره و دیوار حبس را بشکند و خود را به آنچه از آن محروم شده اند برساند. و مردان نیز در مورد تمتع و کام گیری از زنان چنین وضعی دارند، اگر قانون او را از غیر همسر اولش منع کند حریص تر می شود ولی اگر قانون به او اجازه گرفتن همسر دوم و سوم را بدهد، هر چند بیش از یک همسر نداشته باشد، عطش حرصش فرو می نشیند و با خود فکر می کند که برای گرفتن همسر دیگر راه باز است و کسی نمی تواند مرا جلوگیری کند، اگر روزی خود را در تنگنا بینم از این حق استفاده می کنم (و اگر در تنگنا ندید مسأله را سبک و سنگین نموده ، اگر دید گرفتن زن دوم از نظر اقتصاد و از نظر اداره دو خانه صرفه دارد می گیرد و اگر صرفه نداشت نمی گیرد ((مترجم ))).

و همین باز بودن راه بهانه او را از ارتکاب زنا و هتک ناموس محترم مردم از دستش می گیرد.

در میان غربی ها بعضی از نویسندگان رعایت انصاف را نموده و گفته اند: در اشاعه زنا و فحشا بین ملت‌های مسیحی مذهب ، هیچ عاملی نیرومندتر از تحریم تعدد زوجات بوسیله کلیسا نبوده است .

مستر جان دیون پورت انگلیسی در کتاب عذر به پیشگاه محمد (صلی الله علیه و آله ) و قرآن (ترجمه فاضل دانشمند آقای سعیدی ) این انصاف را به خرج داده است . پاسخ اشال چهارم بر مسئله تعدد زوجات

و اما در جواب از اشکال چهارم : ((که تجویز تعدد زوجات مقام زن را در مجتمع پائین می آورد))! باید گفت که هرگز چنین نیست ، همانطور که در مباحث گذشته (یعنی در بحث علمی که در جلد دوم عربی این کتاب صفحه ۲۷۳ پیرامون حقوق زن در اسلام داشتیم ) اثبات کردیم که زنان در هیچ سنتی از سنت‌های دینی و یا دنیوی نه قدیمش و نه جدیدش همانند اسلام مورد احترام قرار نگرفته اند و هیچ سنتی از سنن قدیم و جدید حقوق آنان را همچون اسلام مراعات ننموده است ، برای بیشتر روشن شدن این مسأله مطالب مشروحی بیان خواهیم نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۰

جواز تعدد زوجات برای مرد در حقیقت و واقع امر توهین به زن و از بین بردن موقعیت اجتماعی و حقوق او نیست ، بلکه بخاطر مصالحی است که بیان بعضی از آنها گذشت .

بسیاری از نویسندگان و دانشمندان غربی (اعم از دانشمندان مرد وزن ) به نیکی و حسن این قانون اسلامی اعتراف نموده و به مفاسدی که از ناحیه تحریم تعدد زوجات گریبانگیر جامعه ها شده است اعتراف کرده اند، خواننده عزیز می تواند به مظان این نوشته ها مراجعه نماید. قویترین دلیل مخالفین غربی در رد قانون نقد زوجات

قوی ترین و محکمترین دلیلی که مخالفین غربی به قانون تعدد زوجات گرفته و به آن تمسک کرده اند و در نظر دانشمندان و اهل مطالعه آب و تابش داده اند، همان گرفتاریها و مصیبت‌هایی است که در خانه های مسلمانانی که دوزن و یا چند زن هست مشاهده می شود که این خانه ها همیشه محل داد و فریاد و حسد ورزیدن به یکدیگر است . و اهل آن خانه (اعم از زن و مرد) از روزی که زن دوم ، سوم و... وارد خانه مرد می شوند تا روزی که وارد خانه قبر می گردند روی سعادت و خوشی را نمی بینند، تا جائی که خود مسلمانان این حسد را به نام ((مرض هووها)) نامیده اند.

در چنین زمانی است که تمامی عواطف و احساسات رقیق و لطیف فطری و طبیعی زنان ، مانند: ((مهر و محبت ))، ((نرمخوئی ))، ((رقت ))، ((راءفت ))، ((شفقت ))، ((خیرخواهی ))، ((حفظ غیب ))، ((وفا))، ((مودت ))، ((رحمت ))، ((اخلاص )) و... نسبت به شوهر و فرزندان که شوهر از همسر قبلیش داشته و نیز علاقه به خانه و همه متعلقات آن که از صفات غریزی زن است برگشته و جای خود را به ضد خودش می دهد و در نتیجه خانه را که باید جای سکونت و استراحت آدمی و محل برطرف کردن خستگی تن

و تالمات روحی و جسمی انسان باشد و هر مردی در زندگی روزمره اش دچار آنها می شود به صورت گود زورخانه و معرکه قتال در می آید، معرکه ای که در آن نه برای جان کسی احترامی هست و نه برای عرضش و نه آبرویش و نه مالش و خلاصه هیچ کس از کس دیگر در امان نیست .

و معلوم است که در چنین خانه ای صفای زندگی مبدل به کدورت گشته و لذت زندگی از آنجا کوچ می کند و جای خود را به ضرب و شتم و فحش و ناسزا و سعایت و سخن چینی و رقابت و نیرنگ می دهد و بچه های چنین خانه ای نیز با بچه های دیگر خانه ها فرق داشته و دائما در حال اختلاف و مشاجره هستند و چه بسا که (کاردر مرد به استخوانش رسیده و همسر خود را به قتل برساند و یا) زن در صدد نابود کردن شوهر و بچه ها در مقام یکدیگر و یا در صدد کشتن پدر بر آید و پیوند خویشاوندی و قرابت و برادری جای خود را به انتقام و خونخواهی بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۱

و معلوم است که (به فرموده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که: الحب یتوارث و البغض یتوارث، دشمنی نسل اول خانواده، به نسلهای بعدی نیز منتقل می گردد ((مترجم))) خونریزی و نابودی نسل و فساد خانه در نسلهای مردی که دارای دو زن می باشد ادامه یابد.

از تمام اینها که بگذریم، آثار سوء تعدد زوجات به بیرون از خانه یعنی به جامعه نیز راه یافته و باعث شقاوت و فساد اخلاق و قساوت و ظلم و بغی و فحشا و سلب امنیت و اعتماد می گردد. و مخصوصا که اگر جواز طلاق را هم بر این قانون (جواز تعدد زوجات) اضافه کنیم بخوبی روشن می شود که این دو حکم (جواز تعدد زوجات و طلاق) کار مردان جامعه را به کجا می کشاند؛ وقتی مرد بتواند هر که را خواست بگیرد و هر یک از همسرانش را خواست طلاق دهد خود بخود ذوقی و شهوت پرست بار می آید چنین مردی جز پیروی از شهواتش و اطفای آتش حرصش و گرفتن این زن و رها کردن آن زن عزت دادن به این و خوار ساختن آن، هیچ کاری و هیچ همی ندارد و این وضع جز تباه کردن و بدبخت ساختن نیمی از مردم جامعه (یعنی زنان) اثر دیگری ندارد علاوه بر اینکه با تباهی آن نصف (زنان)، نصف دیگر (مردان) نیز تباه می شوند. پاسخ آنها: اشکال متوجه مسلمانان است نه اسلام!

این بود حاصل سخنان مخالفین که به خورد جامعه داده اند، انصافا سخن درستی است و ما قبول داریم و لیکن هیچیک از آنها بر اسلام و تشریح اسلام وارد نیست بلکه همه اش متوجه مسلمانان است .

آری، اگر مخالفین، عصر و دوره ای را نشان دهند که در آن دوره مسلمانان به حقیقت احکام دین و تعالیم آن عمل کرده باشند و در آن دوره نیز این آثار سوء بر مسأله تعدد زوجات و جواز طلاق مترتب شده باشد آنگاه می توانند ادعا کنند که آثار سوء نامبرده از ناحیه جواز تعدد زوجات و طلاق است ولی با کمال تأسف مسلمانان قرنهای اخیر است که حکومت اسلامی ندارند و آنان که سردمداران مسلمانان بودند صالح نبودند تا مسلمانان را بر طبق تربیت اسلامی و با تعالیم عالیه آن تربیت کنند بلکه خود آن سردمداران در پرده دری و نقض قوانین و ابطال حدود دین پیشگامتر از مردم بودند و واضح است که مردم تابع مرام پادشاهان خویشند.

و اگر ما بخواهیم در اینجا به نقل قسمتی از سرگذشت فرمانروایان و جریاناتی که در دربار آنان جاری بوده و رسوائیهائی که پادشاهان کشورهای اسلامی به بار آوردند از روز مبدل شدن حکومت دینی به سلطنت و شاهنشاهی بپردازیم باید در همین جا کتابی جداگانه در بین کتاب تفسیر خود بنویسیم (و این با وعده اختصاری که داده ایم نمی سازد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۲

و کوتاه سخن آنکه اگر اشکالی هست به مسلمانان وارد است که اجتماع خانوادگی خویش را به گونه ای ترتیب داده اند که تاءمین کننده سعادت زندگیشان نیست و سیاستی را اتخاذ می کنند که نمی توانند آن را پیاده سازند و در پیاده کردنش از صراط

مستقیم منحرف نشوند تازه گناه این آثار سوء به گردن مردان است، نه زنان و فرزندان، هر چند که هر کسی مسؤ ول گناه خویش است ولی ریشه تمام این مفساد و بدبختی‌ها و خانمان براندازیها و... روش و مرام اینگونه مردان است که سعادت خود و همسر و اولاد خود را و صفای جو جامعه خویش را فدای شهوترانی و نادانی خود می‌کنند.

و اما اسلام (همانطور که در سابق بیان کردیم) قانون تعدد زوجات را بدون قید و بند تشریح نکرده و اصلا آن را بر همه مردان واجب و لازم ننموده بلکه به طبیعت و حال افراد توجه فرموده و همچنین عوارضی را که ممکن است احیانا برای افرادی عارض شود در نظر گرفته و به بیانی که گذشت صلاحیت قطعی را شرط نموده و مفساد و محذورهائی را که در تعدد زوجات وجود دارد بر شمرده و در چنین موقعیتی است که آن را جایز دانسته، تا مصالح مجتمع اسلامی انسانها تاءمین شود. و حکم ((جواز)) را مقید به صورتی کرده است که هیچیک از مفساد شنیع نامبرده پیش نیاید و آن در صورتی است که مرد از خود اطمینان داشته باشد به اینکه می‌تواند بین چند همسر به عدالت رفتار کند.

پس تنها کسی که چنین اطمینانی از خود دارد و خدای تعالی چنین توفیقی به او داده، از نظر دین اسلام می‌تواند بیش از یک زن داشته باشد. و اما آن مردانی که (اشکال‌کنندگان. وضعشان را با آب و تاب نقل کرده اند که) هیچ عنایتی به سعادت خود و زن و فرزند خود ندارند و جز ارضای شکم و شهوت هیچ چیزی برایشان محترم نیست و زن برایشان جز وسیله‌ای که برای شهوترانی مردان خلق شده اند مفهومی ندارد آنها ارتباطی با اسلام ندارند و اسلام هم به هیچ وجه اعمالشان را امضا ننموده و از نظر اسلام اصلا زن گرفتن برای آنان با وجود این وضعی که دارند جایز نیست و اگر واجد شرایط باشند و زن را یک حیوان نپندارند تنها یک زن می‌توانند اختیار کنند. عدم جریان صحیح یک قانون در جامعه‌ای، الزاما به معنای بطلان و فساد آن قانون نیست

علاوه بر اینکه در اصل اشکال بین دو جهت که از نظر اسلام از هم جدا نیستند یعنی جهت تشریح و جهت ولایت خلط شده است. توضیح اینکه: در نظر دانشمندان امروز معیار در داوری اینکه چه قانونی از قوانین موضوعه و چه سنتی از سنتهای جاریه صحیح و چه قانون و سنتی فاسد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۳

آثار و نتایج آن قانون است که اگر بعد از پیاده شدنش در جامعه آثارش مورد پسند واقع شد آن قانون را قانونی خوب می‌دانند و اگر نتایج خوبی به بار نیآورد می‌گویند این قانون خوب نیست خلاصه اینکه معیار خوبی و بدی قانون را پسند و عدم پسند مردم می‌دانند، حال مردم در هر سطحی که باشند و هر درکی و میلی که داشته باشند مهم نیست.

و من گمان نمی‌کنم که این دانشمندان غفلت ورزیده باشند از اینکه: چه بسا می‌شود که جامعه‌ای دارای بعضی سنن و عادات و عوارضی باشد که با حکم مورد بحث ن سازد و اینکه باید مجتمع را مجهز کرد به روشی که منافی آن حکم یا آن سنت نباشد، تا مسیر خود را بدانند و بفهمند که کارش به کجا می‌انجامد و چه اثری از کار او بجا می‌ماند خیر یا شر نفع یا ضرر؟.

چیزی که هست این دانشمندان در قوانین، تنها خواست و تقاضای جامعه را معیار قرار می‌دهند. یعنی تقاضائی که از وضع حاضر و ظاهر اندیشه جامعه ناشی می‌شود، حال آن وضع هر چه می‌خواهد باشد و آن تفکر و اندیشه هر چه می‌خواهد باشد و هر استدعا و تقاضا که می‌خواهد داشته باشد. در نظر این دانشمندان قانون صحیح و صالح چنین قانونی است و بقیه قوانین غیر صالح است (هر چند مطابق عقل و فطرت باشد).

به همین جهت است که وقتی مسلمانان را می‌بینند که در وادی گمراهی سرگردان و در پرتگاه هلاکت واقعدند و فساد از سراسر زندگی مادی و معنویشان می‌بارد آنچه فساد می‌بینند به اسلام، یعنی دین مسلمانان نسبت می‌دهند، اگر دروغ و خیانت و بددهنی و پایمال کردن حقوق یکدیگر و گسترش ظلم و فساد خانواده‌ها و اختلال و هرج و مرج در جامعه را مشاهده می‌کنند، آنها را به قوانین دینی دایر در بین ایشان نسبت می‌دهند و می‌پندارند که جریان سنت اسلام و تاءثیرات آن مانند سایر سنتهای اجتماعی است که (با تبلیغات و یا به اصطلاح روز ((شستشو دادن مغز)) و) متراکم کردن احساسات در بین مردم، بر آنها تحمیل می‌شود.



در نتیجه از این پندار خود نتیجه می‌گیرند که: ((اسلام باعث به وجود آمدن مفسده‌های اجتماعی‌ای است که در بین مسلمانان رواج یافته و تمامی این ظلم‌ها و فسادها از اسلام سرچشمه می‌گیرد! و حال آنکه بدترین ظلمها و نارواترین جنایتها در بینشان رایج بوده است. و به قول معروف: ((کل الصيد فی جوف الفراء همه شکارها در جوف پوستین است)) و همچنین نتیجه این پندار غلط است که می‌گویند: اگر اسلام دین واقعی بود و اگر احکام و قوانین آن خوب و متضمن صلاح و سعادت مردم بود، در خود مردم اثری سعادت بخش می‌گذاشت نه اینکه و بال مردم بشود. خلط دانشمندان بین طبیعت حکم (صالح) و (مصلح) و حکم بین (فاسد) و (مفسد)

این سخن، سخن درستی نیست، چرا که این دانشمندان بین طبیعت حکم ((صالح)) و مصلح و همچنین حکم بین مردم فاسد و مفسد خلط کرده‌اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۴

اسلام که خم رنگرزی نیست اسلام مجموع معارف اعتقادی و اخلاقی است و قوانینی است عملی که هر سه قسمت آن با یکدیگر متناسب و مرتبط است و با همه تمامیتش وقتی اثر می‌گذارد که مجموعش عملی شود و اما اگر کسی معارف اعتقادی و اخلاقی آن را به دست آورده و در مرحله عمل کوتاهی کند البته اثری نخواهد داشت نظیر معجونها که وقتی یک جزء آن فاسد می‌شود همه اش را فاسد می‌کند و اثری مخالف به جای می‌گذارد و نیز وقتی اثر مطلوب را می‌بخشد که بدن بیمار برای ورود معجون و عمل کردنش آماده باشد که اگر انسانی که آن را مصرف می‌کند شرایط مصرف را رعایت نکند اثر آن خنثی می‌گردد و چه بسا نتیجه و اثری برخلاف آنچه را که توقع داشت می‌گیرد.

گیرم که سنت اسلامی نیروی اصلاح مردم و از بین بردن سستی‌ها و رذائل عمومی را به خاطر ضعف مبانی قانونیش نداشته باشد سنت دموکراتیک چرا این نیرو را نداشته و در بلوک شرق دنیا یعنی در بلاد اسلام نشین آن اثری را که در بلاد اروپا داشت ندارد؟ خوب بود سنت دموکراتیک بعد از ناتوانی اسلام، بتواند ما را اصلاح کند؟ و چه شده است بر ما که هر چه بیشتر جلو می‌رویم و هر چه زیادتر برای پیشرفت تلاش می‌کنیم بیشتر به عقب برمی‌گردیم کسی شک ندارد در اینکه اعمال زشت و اخلاق رذیله در این عصر که روزگار به اصطلاح تمدن! است در ما ریشه دارتر شده با اینکه نزدیک به نیم قرن است که خود را روشنفکر پنداشته ایم در حالی که حیوانی بی بند و بار بیش نیستیم، نه بهره‌ای از عدالت اجتماعی داریم و نه حقوق بشر در بین ما زنده شده است. از معارف عالی و عمومی و بالاخره از هر سعادت اجتماعی جز الفاظی بی محتوا و دل خوش کن بهره‌ای نداریم، تنها الفاظی از این حقوق بر سر زبانهایمان رد و بدل می‌شود.

و آیا می‌توانید برای این جواب نقضی که ما بر شما وارد کردیم پاسخی بدهید؟ نه هرگز و جز این نمی‌توانید عذر بیاورید که در پاسخ ما بگوئید: به این جهت نظام دموکراتیک نتوانسته است شما را اصلاح کند که شما به دستورات نظام دموکراتیک عمل نکردید تا آثار خوبی در شما به جای بگذارد و اگر این جواب شما درست است، چرا در مورد مکتب اسلام درست نباشد؟ نظامهای دموکراتیک و کمونیستی هم نتوانسته‌اند موجودیت خود را حفظ کنند

از این نیز بگذریم و فرض کنیم که (العیاذ بالله) اسلام به خاطر سستی بنیادش نتوانسته در دل‌های مردم راه یافته و در اعماق جامعه بطور کامل نفوذ کند و در نتیجه حکومتش در جامعه دوام نیافته و نتوانسته است به حیات خود در اجتماع اسلامی ادامه دهد و موجودیت خود را حفظ کند به ناچار متروک و مهجور شده، ولی چرا روش دموکراتیک که قبل از جنگ جهانی دوم مورد قبول و پسند همه عالم بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۵

بعد از جنگ نامبرده از روسیه رانده شد و روش بلشویکی جایش را اشغال کرد؟!، و به فرض هم که برای این رانده شدن و منقلب شدن آن در روسیه به روشی دیگر عذری بتراشند؟ چرا مرام دموکراتیک در ممالک چین، لتونی، استونی، لیتوانی، رومانی، مجارستان و یوگسلاوی و کشورهای دیگر به کمونیستی تبدیل شد؟ و نیز چرا با اینکه سایر کشورها را تهدید می‌کرد و عمیقاً در

آنها نیز ریشه کرده بود، ناگهان اینگونه از میان رفت ؟.

و چرا همین کمونیستی نیز بعد از آنکه نزدیک به چهل سال از عمرش گذشته و تقریباً بر نیمی از جمعیت دنیا حکومت می کرد و دائماً مبلغین آن و سردمدارانش به آن افتخار می کردند و از فضیلت آن می گفتند و اظهار می داشتند که : نظام کمونیستی تنها نظامی است که به استبداد و استثمار دموکراسی آلوده نشده و کشورهای را که نظام کمونیستی بر آن حاکم بود بهشت موعود معرفی می کردند، اما ناگهان همان مبلغین و سردمداران کمونیست دو سال قبل رهبر بی نظیر این رژیم یعنی استالین را به باد سرزنش و تقیح گرفتند و اظهار نمودند که : حکومت ۳۰ ساله (سی سال حکومت استالین) حکومت زور و استبداد و برده گیری به نام کمونیست بود. و به ناچار در این مدت حکومت او تاءثیر عظیمی در وضع قوانین و اجرای آن و سایر متعلقاتش داشت و تمامی این انحرافات جز از اراده مستبدانه و روحیه استثمارگر و برده کشی و حکومت فردی که بدون هیچ معیار و ملاکی هزاران نفر را می کشت و هزاران نفر دیگر را زنده نگه می داشت ، اقوامی را سعادتمند و اقوامی دیگر را بدبخت می ساخت و نشاءت نمی گرفت و خدا می داند که بعد از سردمداران فعلی چه کسانی بر سر کار آیند و چه بر سر مردم بیچاره بیاورند!

چه بسیار سنن و آدابی که (اعم از درست و نادرست) در جامعه رواج داشته و سپس به جهت عوامل مختلف (که مهمترینش خیانت سردمداران و سست اراده بودن پیروان آن می باشد) از آن جامعه رخت بر بسته است و کسی که به کتابهای تاریخ مراجعه کند به این مطلب برخورد می کند.

ای کاش می دانستم که (در نظر دانشمندان غربی) چه فرقی است بین اسلام از آن جهت که سنتی است اجتماعی و بین این سنتها که تغییر و تبدیل یافته است و چگونه است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۶

که این عذر را در سنتهای مذکور می پذیرند اما همان عذر را از اسلام نمی پذیرند، راستی علت این یک بام و دو هوا چیست ؟ آری باید گفت که امروز کلمه حق در میان قدرت هول انگیز غربیان و جهالت و تقلید کورکورانه و به عبارت دیگر مرعوب شدن شرقیان از آن قدرت ، واقع شده پس نه آسمانی است که بر او سایه افکند و نه زمینی که او را به پشت خویش نشاند (غربی حاضر نیست حقانیت اسلام را بپذیرد، به خاطر اینکه علم و صنعتش او را مغرور ساخته است شرقی نیز نمی تواند آن را بپذیرد به خاطر آنکه در برابر تمدن غرب مرعوب شده ((مترجم)). چکیده سخن از مطالبی که گذشت

و به هر حال آنچه را که لازم است از بیانات مفصل قبلی ما متذکر شد، این است که تاءثیر گذاشتن و تاءثیر نگذاشتن و همچنین باقی ماندن و از بین رفتن یک سنت در میان مردم چندان ارتباطی با درستی و نادرستی آن سنت ندارد تا از این مطلب بر حقانیت یک سنت استدلال کنیم و بگوئیم که چون این سنت در بین مردم باقیمانده پس حق است و همچنین استدلال کنیم به اینکه چون فلان سنت در جامعه متروک و بی اثر شده است پس باطل است ، بلکه علل و اسبابی دیگر در این باره اثر دارند.

و لذا می بینیم هر سنتی از سنتها که در تمامی دورانها، در بین مردم دایر بوده و هست یک روز اثر خود را می بخشد و روزی دیگر عقیم می ماند، روزی در بین مردم باقی است و روزگاری دیگر به خاطر عواملی مختلف از میان آن مردم کوچ می کند، به فرموده قرآن کریم : ((خدای تعالی روزگار را در بین مردم دست به دست می گرداند، یک روز به کام مردمی و به ناکامی مردمی دیگر و روز دیگر به ناکامی دسته اول و به کام دسته دوم میچرخاند، تا معلوم کند که افراد با ایمان چه کسانیاند، تا همانها را گواه بر سایرین قرار دهد)).

و سخن کوتاه اینکه قوانین اسلامی و احکامی که در آن هست بر حسب مبنا و مشرب با سایر قوانین اجتماعی که در بین مردم دایر است تفاوت دارد و آن تفاوت این است که قوانین و سنتهای بشری به اختلاف اعصار و دگرگونیها که در مصالح بشر پدید می آید، دگرگون می شود. و لیکن قوانین اسلامی به خاطر اینکه مبنایش مصالح و مفاسد واقعی است اختلاف و دگرگونی نمی پذیرد، نه واجبش و نه حرامش ، نه مستحبش و نه مکروهش و نه مباحش چیزی که هست اینکه : کارهایی را در اجتماع یک فرد

می تواند انجام بدهد و یا ترک نماید و هر گونه تصرفی را که می خواهد می تواند بکند و می تواند نکند، بر زمامدار جامعه اسلامی است که مردم را به آن عمل اگر واجب است و دارد و اگر حرام است از آن نهی کند و...، کانه جامعه اسلامی یک تن واحد است و والی و زمامدار نیروی فکری و اداره کننده او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۷

بنابراین اگر جامعه اسلامی دارای زمامدار و والی باشد، می تواند مردم را از ظلمهائی که شما در جواز تعدد زوجات شمردید نهی کند و از آن کارهای زشتی که در زیر پوشش تعدد زوجات انجام می دهند جلوگیری نماید و حکم الهی به جواز تعدد زوجات به حال خود بماند و آن فسادها هم پدید نیاید.

آری حکم جواز تعدد زوجات یک تصمیم و حکمی است دائمی که به منظور تاءمین مصالح عمومی تشریح شده نظیر تصمیم یک فرد به اینکه تعدد زوجات را به خاطر مصلحتی که برای شخص او دارد ترک کند که اگر او به خاطر آن مصلحت چند همسر نگیرد حکم خدا را تغییر نداده و نخواسته است با این عمل خود بگوید تعدد زوجات را قبول ندارم، بلکه خواسته است بگوید این حکم حکمی است مباح و من می توانم به آن عمل نکنم. بحث علمی دیگر (مربوط به تعدد زوجات رسول الله (ص))

یکی دیگر از اعتراضاتی که (از سوی کلیسا) بر مسأله تعدد زوجات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده این است که (اصحاب کلیسا) گفته اند: تعدد زوجات جز حرص در شهوترانی و بی طاقتی در برابر طغیان شهوت هیچ انگیزه دیگری ندارد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای همین جهت تعدد زوجات را برای امتش تجویز کرد و حتی خودش به آن مقداری که برای امت خود تجویز نموده (چهار همسر) اکتفا نموده و عدد همسرانش را به نه نفر رسانید.

این مسأله به آیات متفرقه زیادی از قرآن کریم ارتباط پیدا می کند که اگر ما بخواهیم بحث مفصلی که همه جهات مسأله را فرا گیرد آغاز کنیم، علی القاعده باید این بحث را در تفسیر یک یک آن آیات بیاوریم و به همین جهت گفتگوی مفصل را به محل مناسب خود می گذاریم و در اینجا بطور اجمال اشاره ای می نمائیم:

ابتدا لازم است که نظر ایراد و اشکال کننده را به این نکته معطوف بداریم که تعدد زوجات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به این سادگی ها که آنان خیال کرده اند نبوده و انگیزه آن جناب از این کار زیاده روی در زن دوستی و شهوترانی نبوده است، بلکه در طول زندگی و حیاتش هر یک از زنان را که اختیار می کرده به طرز خاصی بوده است.

اولین ازدواج آن حضرت با خدیجه کبرا علیها السلام بوده، و حدود بیست سال و اندی از عمر شریفش را (که تقریباً یک ثلث از عمر آنجناب است) تنها با این یک همسر گذراند و به او اکتفا نمود، که سیزده سال از این مدت بعد از نبوت و قبل از هجرتش (از مکه به مدینه) بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۸

آنگاه در حالی که هیچ همسری نداشت از مکه به مدینه هجرت نموده و به نشر دعوت و اعلائی کلمه دین پرداخت و آنگاه با زنانی که بعضی از آنها باکره و بعضی بیوه و همچنین بعضی جوان و بعضی دیگر عجوز و سالخورده بودند ازدواج کرد و همه این ازدواجها در مدت نزدیک به ده سال انجام شد و پس از این چند ازدواج، همه زنان بر آن جناب تحریم شد، مگر همان چند نفری که در حباله نکاحش بودند. و معلوم است که چنین عملی با این خصوصیات ممکن نیست با انگیزه عشق به زن توجیه شود، چون نزدیکی و معاشرت با اینگونه زنان آن هم در اواخر عمر و آن هم از کسی که در اوان عمرش ولع و عطشی برای این کار نداشته نمی تواند انگیزه آن باشد.

علاوه بر اینکه هیچ شکی نداریم در اینکه بر حسب عادت جاری، کسانی که زن دوست و اسیر دوستی آنان و خلوت با آنانند، معمولاً عاشق جمال و مفتون ناز و کرشمه اند که جمال و ناز و کرشمه در زنان جوان است که در سن خرمی و طراوتند و سیره پیامبر اسلام از چنین حالتی حکایت نمی کند و عملاً نیز دیدیم که بعد از دختر بکر، با بیوه زن و بعد از زنان جوان با پیره زن ازدواج کرد، یعنی بعد از ازدواج با عایشه و ام حبیبه جوان، با ام سلمه سالخورده و با زینب دختر جحش، که در آن روز بیش از

پنجاه سال از عمرشان گذشته بود ازدواج کرد.

از سوی دیگر زنان خود را مخیر کرد بین بهره وری و ادامه به زندگی با آن جناب و سراح جمیل، یعنی طلاق و در صورت ادامه زندگی با آن حضرت، آنان را بین زهد در دنیا و ترک خود آرائی و تجمل مخیر نمود اگر منظورشان از همسری با آن جناب، خدا و رسول و خانه آخرت باشد و اگر منظورشان از آرایش و تمتع و کام گیری از آن جناب دنیا باشد آیه زیر شاهد بر همین داستان است: ((یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوه الدنیا و زینتها فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا و ان کنتن تردن الله و رسوله و الدار الاخره فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما)) و این معنا هم بطوری که ملاحظه می کنید با وضع مرد زن دوست و جمال پرست و عاشق وصال زنان، نمی سازد، (چون چنین مردی هرگز حاضر نیست زنی را که سالها عاشقش بوده و به زحمت به وصالش رسیده، چنین آسان از دست بدهد ((مترجم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۰۹

پس برای یک دانشمند اهل تحقیق اگر انصاف داشته باشد راهی جز این باقی نمی ماند که تعدد زوجات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و زن گرفتنش در اول بعثت و اواخر عمر را با عواملی دیگر غیر زن دوستی و شهوترانی توجیه کند. ازدواجهای پیامبر (ص) هر کدام جهت هدف و غرض خاص انجام گرفته است

(و اینک در توجیه آن می گوئیم): رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با بعضی از همسرانش به منظور کسب نیرو و به دست آوردن اقوام بیشتر و در نتیجه به خاطر جمع آوری یار و هوادار بیشتر ازدواج کرد و با بعضی دیگر به منظور جلب نمودن و دلجوئی و در نتیجه ایمن شدن از شر خویشاوند آن همسر ازدواج فرمود و با بعضی دیگر به این انگیزه ازدواج کرد که هزینه زندگیش را تکفل نماید و به دیگران بیاموزد که در حفظ ارامل و پیر زنان از فقر و مسکنت و بی کسی کوشا باشند و مؤمنین رفتار آن جناب را در بین خود سستی قرار دهند و با بعضی دیگر به این منظور ازدواج کرد که با یک سنت جاهلیت مبارزه نموده و عملا آن را باطل سازد که ازدواجش با ((زینب)) دختر ((جحش)) به همین منظور بوده است، چون او نخست همسر زید بن حارثه (پسر خوانده رسول خدا (صلی الله علیه و آله)) بود و زید او را طلاق داد و از نظر رسوم جاهلیت ازدواج با همسر پسر خوانده ممنوع بود چون پسر خوانده در نظر عرب جاهلی حکم پسر داشت همانطور که یک مرد نمی تواند همسر پسر صلیبی خود را بگیرد، از نظر اعراب ازدواج با همسر پسر خوانده نیز ممنوع بود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با زینب ازدواج کرد تا این رسم غلط را براندازد و آیاتی از قرآن در این باب نازل گردید.

و ازدواجش با ((سوده)) دختر ((زمعه)) به این جهت بوده که وی بعد از بازگشت از هجرت دوم از حبشه همسر خود را از دست داد و اقوام او همه کافر بودند و او اگر به میان اقوامش برمی گشت یا به قتلش می رساندند و یا شکنجه اش می کردند و یا بر گرویدن به کفر مجبورش می کردند لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای حفظ او از این مخاطرات با او ازدواج نمود. و ازدواجش با ((زینب)) دختر ((خزیمه)) این بود که همسر وی عبدالله بن جحش در جنگ احد کشته شد و او زنی بود که در جاهلیت به فقرا و مساکین بسیار انفاق و مهربانی می کرد و به همین جهت یکی از بانوان آبرومند و سرشناس آن دوره بود و او را مادر مساکین نامیده بودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خواست با ازدواج با وی آبروی او را حفظ کند (و فضیلت او را تقدیر نماید).

و انگیزه ازدواجش با ((ام سلمه)) این بود که وی نام اصلیش ((هند)) بود و قبلا همسر عبدالله بن ابی سلمه پسر عمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۰

و برادر شیرینی آن جناب بود و اولین کسی بود که به حبشه هجرت کرد، زنی زاهده و فاضله و دیندار و خردمند بود، بعد از آنکه همسرش از دنیا رفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به این جهت با او ازدواج کرد که زنی پیر و دارای ایتم بود و نمی توانست یتیمان خود را اداره کند.

و ازدواجش با ((صفیه)) دختر ((حی بن اخطب)) بزرگ یهودیان بنی النضیر به این علت صورت گرفت که پدرش ابن اخطب در جنگ بنی النضیر کشته شد و شوهرش در جنگ خیبر به دست مسلمانان به قتل رسیده بود و در همین جنگ در بین اسیران قرار گرفته بود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را آزاد کرد و سپس به ازدواج خودش در آورد تا به این وسیله هم او را از ذلت اسارت حفظ کرده باشد و هم داماد یهودیان شده باشد. و یهود به این خاطر دست از توطئه علیه او بردارند.

و سبب ازدواجش با جویریة که نام اصلیش ((بره)) و دختر ((حارث)) بزرگ یهودیان بنی المصطلق بود بدین جهت بود که در جنگ بنی المصطلق مسلمانان دویست خانوار از زنان و کودکان قبیله را اسیر گرفته بوند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با جویریة ازدواج کرد تا با همه آنان خویشاوند شود، مسلمانان چون اوضاع را چنین دیدند گفتند: همه اینها خویشاوندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند و سزاوار نیست اسیر شوند ناگزیر همه را آزاد کردند و مردان بنی المصطلق نیز چون این رفتار را بدیدند تا آخرین نفر مسلمان شده و به مسلمین پیوستند و در نتیجه جمعیت بسیار زیادی به نیروی اسلام اضافه شد و این عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و آن عکس العمل قبیله بنی المصطلق اثر خوبی در دل عرب به جای گذاشت.

و ازدواجش با ((میمونه)) که نامش ((بره)) و دختر ((حارث هلالیه)) بود به این خاطر بود که وی بعد از مرگ شوهر دومش ابی رهم پسر عبدالعزی، خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بخشید تا کنیز او باشد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در برابر این اظهار محبت او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود و این بعد از نزول آیه ای بود که در این باره نازل شد.

و سبب ازدواجش با ((ام حبیبه)) (رمله) دختر ((ابی سفیان)) این بود که وقتی با همسرش عبیدالله بن جحش در دومین بار به حبشه مهاجرت نمود شوهرش در آنجا به دین نصرانیت در آمد و خود او در دین اسلام ثبات قدم به خرج داد. و این عملی است که باید از ناحیه اسلام قدردانی بشود از سوی دیگر پدرش از سرسخت ترین دشمنان اسلام بود و همواره برای جنگیدن با مسلمین لشکر جمع می کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با او ازدواج کرد تا هم از عمل نیکش قدردانی شود و هم پدر او دست از دشمنی با او بردارد و هم خود او از خطر محفوظ بماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۱

ازدواجش با ((حفصه)) دختر عمر نیز بدین جهت بود که شوهر او خنیس بن خداقه در جنگ بدر کشته شد و او بیوه زن ماند. و تنها همسری که در دختریش با آن جناب ازدواج کرد عایشه دختر ابی بکر بود.

بنابراین اگر در این خصوصیات و در جهاتی که از سیره آن جناب در اول و آخر عمرش در اول بحث آوردیم و در زهدی که آن جناب نسبت به دنیا و زینت دنیا داشت و حتی همسران خود را نیز بدان دعوت می کرد دقت شود، هیچ شکی باقی نمی ماند در اینکه ازدواجهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نظیر ازدواجهای مردم نبوده، به اضافه اینکه رفتار آن جناب با زنان و احیای حقوق از دست رفته آنان در قرون جاهلیت و تجدید حرمت به باد رفته شان و احیای شخصیت اجتماعیشان، دلیل دیگری است بر اینکه آن جناب زن را تنها یک وسیله برای شهوترانی مردان نمی دانسته و تمام همش این بوده که زنان را از ذلت و بردگی نجات داده و به مردان بفهماند که زن نیز انسان است حتی در آخرین نفس عمرش نیز سفارش آنان را به مردان کرده و فرمود: ((الصلوة الصلوة و ما ملکت ایمانکم لا تکلفوهم ما لایطیقون، الله الله فی النساء فانهن عوان فی ایدیکم))، (تا آخر حدیث) و سیره ای که آن جناب در رعایت عدالت بین زنان و حسن معاشرتشان و مراقبت حال آنان داشت مختص به خود آن جناب بود که انشاءالله در مباحث آینده که درباره سیره آن جناب بحث خواهیم کرد، روایاتی و اشاره ای به این جهت نیز می آوریم و اما اینکه چرا برای آن جناب بیش از چهار زن جایز بوده، پاسخ این است که این حکم مانند روزه وصال یعنی چند روز به یک افطار روزه گرفتن، از مختصات آن جناب است و برای احدی از امت جایز نیست و این مسأله برای همه امت روشن بود و به همین جهت دشمنان مجال نداشتند که به خاطر آن و به جهت تعدد زوجات بر آن جناب خرده بگیرند، با اینکه همواره منتظر بودند از او عملی برخلاف انتظار ببینند و آن را جار بزنند. النساء



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۲ آیات ۱۰ - ۷، سوره نساء

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (۷) وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (۸) وَلَا يَحْشِشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (۹) إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (۱۰)

ترجمه آیات .

برای فرزندان ذکور سهمی از ماترک ابوبین و خویشان است و برای فرزندان اناث نیز سهمی از ترکه چه مال اندک باشد و چه بسیار نصیب هر کسی از آن ترکه (در کتاب حق) معین گردیده است (۷) و چون در تقسیم ترکه میت از خویشان میت و یتیمان و فقیران اشخاصی حاضر آیند به چیزی از آن مال، آنها را روزی دهید و با آنان سخن نیکو و دلپسند گوئید (۸) و باید بندگان از مکافات عمل خود بترسند و با یتیمان مردم نیک رفتار باشند کسانی که می ترسند کودکان ناتوان از آنها باقی ماند و زبردست مردم شوند پس باید از خدا بترسند و سخن با صلاح و درستی گویند (۹) و راه عدالت پویند آنان که مال یتیمان را به ستمگری می خورند در حقیقت آنها در شکم خود آتش جهنم فرو می برند و به زودی به دوزخ در آتش فروزان خواهند افتاد. (۱۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۳ بیان آیات

از این آیه قانون احکام ارث آغاز می شود و آیات قبل جنبه مقدمه برای این تشریح را داشت و قبل از بیان تفصیلی و تک تک مسائل آن، بیانی اجمالی و مجموعی آورد تا به منزله قاعده کلی بوده باشد و بفهماند که بعد از ثبوت ولادت یک فرد از فردی دیگر و یا خویشاوندیش با او دیگر کسی بطور ثابت و دائم از ارث محروم نیست و دیگر مثل ایام جاهلیت اطفال صغیر میت و زن او از ارث محروم نیست و علاوه بر اثبات این قاعده مردم را تحذیر هم کرد از اینکه یتیمان مردم را از ارث محروم نکنند که بی بهره کردن یتیم از ارث مستلزم آن است که سایر ورثه، اموال آنان را به ظلم بخورند و در جای دیگر این نهی را تشدید کرده بود و با این بیانات مسأله رزق دادن یعنی دادن سهمی از اموال میت به خویشاوندان و ایتم و مساکین را در صورتی که هنگام تقسیم ارث حاضر باشند، بیان کرد و فرمود: به اینان هر چند وارث نیستند سهمی از مال بدهید.

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... کلمه ((نصیب)) به معنای بهره و سهم است و اصل آن از ((نصب)) است که به معنای بپا داشتن است و بهره و سهم را به این مناسبت نصیب خوانده اند که هر سهمی هنگام تقسیم از سایر اموال جدا می شود تا با آن مخلوط نگردد و کلمه ((ترکه)) به معنای مالی است که بعد از مرگ یک انسان از او باقی می ماند کانه میت آن را ترک می کند و سپس از دنیا کوچ می نماید، پس استعمال اصلی این کلمه استعاره ای بوده و به تدریج متداول و معمول شده و کلمه ((اقربون)) به معنای خویشاوندان است که نسبت به انسان قریب و نزدیک هستند و اگر در میان ((اقربا)) و ((اولی القربی)) و ((اقربون)) و امثال آنها در اینجا کلمه ((اقربون)) را انتخاب کرد برای این بود که دلالت کند بر ملاک ارث و اینکه اگر وارث، ارث می برد به خاطر نزدیک بودن به میت است، در نتیجه هر کس که نزدیک تر است در بردن ارث مقدم تر است که انشاءالله بحثش در تفسیر جمله ((آباوکم و ابناوکم لا- تدرون ایهم اقرب لکم نفعاً))، می آید و کلمه ((فرض)) به معنای قطع هر چیز محکم و جدا کردن بعضی از آن، از بعضی دیگر است و به همین جهت در معنای ((وجوب)) استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۳۱۴

برای اینکه انجام دادنش واجب و امثال امرش قطعی و معین است و نه مردد در اینجا نیز سهم و نصیبی که فرض شده ادایش معین و قطعی است. تاءسیس قانون کلی ارث و زمینه سازی برای تشریح حکم وراثت

در این آیه شریفه حکمی کلی و سنتی جدید تشریح شده که در اذهان مکلفین غیر مائونس و ناآشنا است چرا که مسأله وراثت،



آنگونه که در اسلام تشریح شده هیچ نظیری نداشته است بلکه عادات و رسوم بر این جاری بود که عده ای از وراثت، محروم از ارث باشند و این مرام آنقدر رایج بود که گوئی یک طبیعت ثانوی برای مردم به وجود آمده است بطوری که اگر خلاف آن را می شنیدند عواطفشان تحریک می شد (البته عواطف کاذبی که در این مورد داشتند).

و به همین جهت خدای تعالی قبل از تشریح حکم وراثت، برای اینکه عواطف کاذب آنان جریحه دار نشود و زمینه پذیرش قانون ارث اسلامی در آنان به وجود آید نخست حب فی الله و ایثار دینی را در بین مؤمنین تحکیم نموده و بین آنان عقد اخوت و برادری برقرار کرد و سپس توارث بین دو برادر را تشریح نمود و سرانجام بدین وسیله رسمی را که قبلا در ارث بردن وجود داشت نسخ کرد و مؤمنین را از تعصب ریشه دار و قدیمی نسبت به آن رسوم و عادات نجات داد.

آنگاه، بعد از آنکه استخوان بندی دین محکم شد و حکومت دین روی پای خود ایستاد، توارث بین ارحام را تشریح کرد اسلام قانون ارث را زمانی تشریح کرد که عده ای کافی از مؤمنین آن تشریح را با بهترین وجه لیبیک گفتند.

و با این مقدمه ای که از نظرتان گذشت، واضح شد که آیه شریفه، در مقام تصریح و برطرف کردن هر گونه شبهه و توهم است و خواسته است با جمله: ((للرجال نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون)) یک قانون و قاعده کلی تاسیس کند و بنابراین حکم این آیه مطلق بوده و به حالی از احوال یا به وصفی از اوصاف و... مقید نیست، همچنانکه موضوع این حکم نیز که مردان باشند عام است و به هیچ خصوصیت متصلی تخصیص نخورده است در نتیجه مردان آینده یعنی پسران صغیر هم مانند مردان فعلی نصیب می برند.

بعد از تاسیس آن قاعده می فرماید: ((و للنساء نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون)) این جمله نیز مانند جمله قبلی تاسیس قاعده است و نیز مانند آن عام است و شائبه هیچ تخصیصی در آن نیست در نتیجه شامل همه زنان می شود بدون هیچ تخصیصی و یا تقییدی.

نکته ای که تذکرش لازم است، این است که در جمله اول عبارت ((مما ترک الوالدان و الاقربون)) را آورده بود و جا داشت در جمله دوم به آوردن ضمیر اکتفا نموده و بفرماید: ((و للنساء نصیب منه)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۵

(برای مردان سهمی است از اموالی که پدران و مادران و خویشاوندان بجا می گذارند و برای زنان نیز سهمی است از آن) ولی اینطور نفرمود بلکه دوباره عبارت: ((مما ترک الوالدان و الاقربون)) را آورد و این به خاطر آن بود که حق تصریح و فاش گوئی را ادا کرده باشد. و جای هیچ تردیدی باقی نگذارد. و باز به همین منظور عبارت: ((مما قل منه او کثر)) را اضافه کرد تا بیشتر توضیح داده باشد و بفهماند: ((به صرف اینکه ارث فلان مسلمان اندک است نباید باعث شود که در تقسیم آن مسامحه کنند)).

و در آخر فرمود: ((نصیبا مفروضا)) و با در نظر گرفتن اینکه ((نصیبا)) تا آخر حال از کلمه ((نصیب)) می باشد چون هر چند که آن کلمه به معنای سهم و قسمت است، ولی معنای مصدری نیز در آن نهفته است در نتیجه این حال از نظر معنا تاء کیدی بر روی تاء کید و زیادتی در تصریح و رفع ابهام است، ابهام از اینکه سهام ارث مشخص شده و قطعی است، نه اشتباهی در آن وجود دارد و نه ابهامی. دو جهت در آیه ارث مورد استدلال است: عام بودن آن، عدم عول در فرائض

و به خاطر این دو جهت: یعنی ((عمومیت حکم آیه)) و ((نبودن ابهام در آن))، به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه حکم ارث عمومیت دارد و حتی شامل تر که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم می شود (این سخن در مقابل کسانی که به استناد حدیثی جعلی گفته اند: اموال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از رحلتش صدقه است) (مترجم)).

و نیز استدلال کرده اند بر اینکه در فرائض یعنی سهام معین شده عول نیست (در مقابل کسانی که قائل به عول در فرائضند یعنی می گویند: هر جا سهام وارثان از مال بیشتر شد، سهام را خردتر می کنیم تا نقیصه به همه سهام وارد شود مثلا اگر زنی از دنیا رفت و پدر و مادر یک دختر و شوهرش را به جای گذاشت فرض و سهم یک دختر نصف (و به عبارت دیگر شش دوازدهم) است و

سهم پدر و مادر ثلث (و یا چهار دوازدهم) است و سهم شوهر یک چهارم (و یا سه دوازدهم) است و در نتیجه جمع ۶ و ۴ و ۳ به عدد ۱۳ می‌رسد، در حالی که مخرج ما دوازده است در اینجا قائلین به عول گفته‌اند: از همان آغاز مخرج کسر را عدد سیزده می‌گیریم و مال را به سیزده سهم تقسیم می‌کنیم لیکن (امامیه عول را باطل می‌دانند و نقیصه را تنها داخل در سهم پدر و خویشاوندان او و دختران انداخته و بقیه سهام را تمام و کامل می‌گیرد) زیرا معتقد است به اینکه همانطور که از آیه استفاده کردیم هیچ شبهه و خلطی در سهام نیست.

وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ ... از ظاهر آیه چنین بر می‌آید که مراد از ((حاضر بودن قسمت)) این است که خویشاوندان میت که به خاطر وجود طبقات جلوتر ارث نمی‌برند اگر در حال تقسیم ارث حاضر باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۶ ورثه باید چیزی از ارث به آنان بدهند، نه اینکه بعضی پنداشته‌اند که مراد حاضر بودن نزد صاحب مال در هنگام وصیتش و یا در هنگام مردنش باشد، چون عبارت آیه خیلی روشن است که به معنای حاضر بودن در هنگام قسمت است.

و بنابراین منظور از ((اولوا القربی)) خویشاوندان فقیر میت خواهد بود چون در آیه در ردیف یتامی و مساکین ذکر شده‌اند و لحن جمله: ((فارزقوهم منه و قولوا لهم قولا- معروف)) که لحن تحریک عواطف و دعوت به رحم و ارفاق است، نیز شاهد بر این معنا است در نتیجه خطاب در آیه، متوجه اولیای میت و کسانی است که از او ارث می‌برند.

مفسرین اختلاف کرده‌اند در اینکه ادا کردن ((رزق))، در آیه مذکور واجب است یا مستحب؟ چون این بحث مربوط به فقه است، متعرض آن نمی‌شویم، همچنانکه در اصل آیه مورد بحث اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا محکم است و یا بوسیله آیاتی که طبقات ارث را مشخص می‌کند نسخ گردیده است؟ (زیرا به حکم آیات ارث، با بودن خویشاوند طبقه اول طبقه دوم ارث نمی‌برد و به حکم آیه مورد بحث به همه خویشاوندان در صورتی که در حین تقسیم ارث وجود داشته باشند سهم داده می‌شود ((مترجم))).

لیکن هیچ انگیزه و موجبی برای نسخ در کار نیست، زیرا تناقضی بین آن دو وجود ندارد آیات ارث فریضه و سهم هر یک از وارثان را معین می‌کند و این آیه دلالت دارد بر اینکه غیر ورثه اجمالا رزقی می‌برد، اما این معنا را که این ارث بردن بطور وجوب است یا مستحب و آیا اندازه آن چه مقدار است و... نمی‌رساند. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که آیات ارث را ناسخ آن بدانیم مخصوصا در صورتی که دادن رزق به غیر وارث مستحب باشد همچنانکه آیه نامبرده، تا حدی خالی از ظهور در این معنا نیست.

وَ لِيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ... کلمه ((خشیت)) به معنای تاءثر قلبی است از چیزی که انسان از اتفاق افتادن آن ترس دارد البته تاءثری که همراه با اهمیت باشد، یعنی آن امر در نظر انسان امری عظیم و خطری بزرگ جلوه کند.

و کلمه ((سداد)) که مصدر کلمه ((سدید)) است وقتی در مورد سخن استعمال شود، به معنای سخن صواب و مستقیم است.

و بعید نیست که مضمون این آیه به نحوی متعلق و مربوط به آیه: ((للرجال نصيب...)) بوده باشد چرا که در کل شامل ارث یتیمان است. پس در حقیقت این سیاق تهدیدی است بر متجاوزین به ارث اطفال پدر مرده. و با در نظر داشتن این معنا جمله: ((وليقولوا

قولا سديدا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۷

کنایه است از اتخاذ روش صحیح عملی در مورد ایتام و ترک طریقه ناصحیح سخن ساده تر اینکه: منظور از ((قول)) روش عملی است نه سخن، می‌فرماید: باید این طریقه را (یعنی طریقه محروم کردن ایتام و خوردن اموال و پایمال کردن حقوق آنان را) ترک کنند و می‌توان قول را کنایه از ((رفتار)) گرفت برای اینکه غالبا بین گفتار و رفتار ملازمه هست یعنی گاهی از ((قول)) به ((رفتار)) تعبیر می‌شود همچنانکه در جای دیگر قرآن نیز این تعبیر آمده آنجا که فرموده: ((وقولوا للناس حسنا)) در این آیه ((رفتار نیک با مردم)) را تعبیر کرده ((به قول نیک)) و مؤید اینکه منظور از قول در آیه رفتار است این است که آن را با کلمه ((سدید)) توصیف کرد با اینکه ممکن بود کلماتی امثال ((معروف)) و ((نرم)) ((لین)) توصیف کند، چون کلمه: ((قول)) اگر با

صفت ((سدید)) توصیف شود ظاهر در این معنا خواهد بود که: چنین قولی قابل آن هست که به آن معتقد شوند و بر طبقش عمل کنند و اگر با صفت ((معروف)) و یا ((نرم)) توصیف شود ظهور در این خواهد داشت که: قول معروف و قول لین قابل آن هست که کرامت و حرمت انسانها را حفظ کند. آنچه بر سر ایتمام می آورید عاقبت بر سر ایتمام خود خواهد آمد

به هر حال ظاهر جمله: ((الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم)) این است که می خواهد رحمت و رافت بر اطفال صغار و ناتوان و بی سرپرست را تمثیل کند، اطفال بی کسی که تحت تکفل کسی نیستند و کسی را ندارند که امورشان را اداره نموده و منافعشان را جلب و ضررهایشان را رفع کند و ذلت و بیچارگی را از آنان دور سازد. و این را هم باید دانست که تخویف و تهدید مستفاد از آیه مورد بحث مخصوص به کسانی نیست که در حال حاضر خودشان نیز ذریه ضعاف و ناتوان دارند، چون فرموده: ((لو ترکوا اگر به جای بگذارند)) و فرمود: ((لو ترکوا ذریتهم الضعاف اگر ذریه ضعاف خود را به جای بگذارند)) پس این جمله تمثیلی است که به منظور بیان حال آورده شده و مراد از آن کسانی هستند که وضعی چنین و چنان دارند یعنی در دلهایشان رحمت انسانیت وجود دارد و نسبت به ذریه های ناتوان و پدر مرده رافت و شفقت دارند و اینگونه افراد همان ناس هستند (و آنها که چنین نیستند انسان نیستند) مخصوصا مسلمانان که مؤدب به ادب خدا و متخلق به اخلاق اویند در نتیجه می توان گفت که معنا چنین می شود: ((و لیخش الناس و لیتقوا الله فی امر الیتامی فانهم کایتم انفسهم ذریه ضعاف یجب ان یخاف علیهم = مردم اگر انسانیت داشته باشند باید دلواپس باشند و از خدا در امر ایتمام پروا کنند چرا که یتیمهای مردم نیز مانند یتیمان خود او ذریه ای ضعیف و شایسته ترحمند پس باید نگران حال آنان بود)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۸

و به وضع آنان اعتنا ورزید تا مورد ظلم قرار نگیرند و به حقوقشان تجاوز نشود پس زمینه گفتار آیه زمینه این معنا است که هر کس نگران ذلت است و از خواری می ترسد باید برای جلوگیری از آن برخیزد و همه انسانها این نگرانی را دارند.

در آیه شریفه، مردم ماء مور به ترحم و رافت و امثال آن نشده اند، بلکه ماء مور به خشیت و تقوا گردیده اند و این نیست مگر برای اینکه تهدیدشان کند به اینکه: آنچه بر سر ایتمام مردم می آورید و مالشان را می خورید و حقوقشان را پایمال می کنید، بعد از مردنتان بر سر ایتمام خودتان خواهد آمد و می خواهد به آنان گوشزد کند که هر گونه مصائبی را که برای آنان فراهم آوردند به ایتمام خودشان بر می گردد.

و اما جمله: ((و لیتقوا الله و لیقولوا قولا- سدید)) در سابق گفتیم که مراد از آن ((روش عملی)) است و نه معنای لغوی قول البته ممکن هم هست که منظور از ((قول)) راءى و نظریه باشد. گفتاری پیرامون عمل و عکس العمل (رابطه بینعمل انسان و حوادث خارجی

کسی که بر یتیمی ظلم کند یعنی مالش را از دستش بگیرد بزودی همان ظلم به ایتمام خودش و یا عقابش برمی گردد و این خود یکی از حقایق عجیب قرآنی است و یکی از فروعات و مصادیق حقیقت دیگری است که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود و آن این است که بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث خارجی ارتباط هست و ما در بحثی که پیرامون احکام اعمال در جلد دوم عربی این کتاب داشتیم مطالبی را در این باره آوردیم. در این جا اضافه می کنیم که مردم فی الجملة به این معنا اعتراف دارند که ثمره عمل هر کسی به خود او عاید می شود، آن کس که نیکی می کند در زندگیش خیر می بیند و سعادت مند می شود و آن کس که ستمگر و شرور است دیر یا زود نتیجه عمل خود را می چشد.

در قرآن کریم آیاتی است که با اطلاقش بر این معنا دلالت دارد نظیر آیات زیر: ((من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها)).

((فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۱۹

((قال انا یوسف و هذا اخى قد من الله علینا انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین)).

((له فی الدنیا خزی ...))

((و ما اصابکم من مصیبه فیما کسبت ایدیکم...)).

و آیاتی دیگر از این قبیل که دلالت دارد بر اینکه اعمال (چه خیرش و چه شرش) نوعی عکس العمل دارد و به نحوی در همین دنیا به صاحب عمل برمی گردد.

و آنچه از این آیات به ذهن ما تبادر می کند البته ذهن ما که مآنوس به افکاری است که در جامعه ما دایر و تجربه شده است این است که این انعکاس تنها از عمل آدمی به خود او باز می گردد و هر کسی تنها میوه تلخ یا شیرین عمل خود را می چشد ولی آیات دیگری در این میان هست که دلالت دارد بر اینکه مسأله انعکاس وسیع تر از این است و گاه می شود که آثار عمل خیر یک فرد به اولاد و اعقاب او نیز برسد و همچنین آثار سوء عملش دامن آنان را بگیرد نظیر آیه: ((و اما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینه و کان تحتہ کنز لهما و کان ابوہما صالحا فاراد ربک ان یبلغا اشدہما و یتخرجا کنزہما، رحمۃ من ربک)) که از ظاهر آن برمی آید صالح بودن پدر آن دو یتیم در اراده خدای تعالی به اینکه به آن دو رحمت فرستد دخالت داشته است آیه ای دیگر که دلالت دارد بر اینکه اثر عمل زشت انسان به فرزندان او می رسد آیه مورد بحث است که می فرماید: ((و لیخس ال ذین لو ترکوا من خلفہم ذریہ ضعافا خافوا علیہم...)) که بیانش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۰

و اما اگر در کلام خدای تعالی تدبیر کنیم به این حقیقت پی می بریم که سبب حقیقی این تاثیر درخواست عملی انسان از یک سو و اجابت خدای تعالی از سوی دیگر است در جلد دوم عربی این کتاب در تفسیر آیه: ((و اذا سئلتک عبادی عنی)) که پیرامون مسأله دعا بحث می کردیم گفتیم: کلام خدای تعالی بر این معنا دلالت دارد که آنچه از حوادث که از ناحیه خدای تعالی با آدمی روبرو می شود به خاطر درخواستی است که آدمی از پروردگار خود کرده و خلاصه کلام اینکه درخواست تنها زبانی نیست بلکه اعمالی که در پیش آمدن آن حادثه اثر دارد و جنبه مقدمیت برای آن دارد نیز سؤالی است از ناحیه انسان به درگاه خدا، همچنانکه در جای دیگر قرآن کریم آمده: ((یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شاء)).

و نیز آمده: ((و آتیکم من کل ما سألتموه و ان تعدوا نعمت اللہ لا تحصوها)) چون در این آیه فرمود: ((و ان تعدوه لا تحصوه)) و اگر بخواهید درخواستهای خود را بشمارید به آخرش نمی رسید) برای اینکه در میان درخواست های انسان درخواستهایی است که نعمت نیست و چون مقام آیه مقام منت گذاری به نعمت ها و سرزنش کسانی است که آنها را کفران می کنند لذا فرمود: ((و آتیکم من کل ما سألتموه)) یعنی آن درخواستهایتان که درخواست نعمت است. انجام هر عملی نسبت به دیگران به معنی پسندیدن آنعمل برای خود است

از سوی دیگر هر عملی را که انسان به نفع خود انجام می دهد و یا بر دیگران واقع می کند (حال آن عمل خیر باشد یا شر) اگر وقوع آن عمل بر دیگران را که آنان نیز انسانهایی مثل خود اویند پسندد آن عمل را در حقیقت برای خود پسندیده است و ممکن نیست عملی را که برای خود نمی پسندد و مورد درخواستش نیست نسبت به دیگران انجام دهد.

پس در حقیقت در همه اعمالی که انسانها انجام می دهند انسانیت مطرح است این جا است که برای انسان روشن می شود که اگر به کسی احسان کند این احسان را از خدا برای خود مسئلت نموده مسئلت و دعائی که حتما مستجاب هم هست و ممکن نیست رد شود و همچنین اگر به کسی بدی و ستم کند باز همین بدی را برای خود خواسته و پسندیده و نیز اگر عمل خیر یا شری را برای اولاد و ایتم مردم پسندد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۲۱

برای اولاد خود خواسته و پسندیده است. بدین جهت است که خدای تعالی فرمود: ((و لکل وجهہ هو مولیہا فاستبقوا الخیرات)) چون معنای این آیه این است که به سوی خیرات سبقت بگیرید تا وجهه و هدف شما خیر شود.

و باز از سوی دیگر شرکت چندین نفر در خون که خون همه آنها از یک پدر و از یک رحم منشعب شده باشد عمود نسبت را که از آنان به نام عترت تعبیر می کنیم شیء واحدی می کند به طوری که هر حالتی بر یک طرف از اطراف این واحد عارض شود و

هر حادثه ای برای آن طرف پیش بیاید در حقیقت بر متن آن واحد وارد آمده و متن آن در حساب همه اطراف آن است و ما مطالبی درباره رحم در اول همین سوره ایراد کردیم .

پس با این بیان روشن گردید که انسان هر گونه برخورد و معامله ای که با دیگران و یا فرزندان آنان ، کند هیچ راه گریزی از انعکاس آن عمل به خودش و یا اطفال خودش ندارد مگر آنکه خداوند چنین بخواهد و از این انعکاس جلوگیری کند و این استثنائی که کردیم برای آن بود که در عالم هستی علل و عوامل بی شماری وجود دارد که انسان نمی تواند به تمامی آنها احاطه پیدا کند لذا ممکن و محتمل است که عوامل دیگری از انعکاس عمل جلوگیری کرده باشد که ما اطلاعی از آن نداشته باشیم همچنانکه از آیه زیر بطور سربسته به وجود چنان عواملی پی می بریم : ((و ما اصابکم من مصیبه فما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)).

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا... وقتی می خواهند بگویند: فلانی فلان غذا را خورد هم می گویند: ((اکله)) و هم تعبیر می کنند به ((اکله فی بطنه))، پس هر دو تعبیر به یک معنا است چیزی که هست تعبیر دوم صریح تر است (همچنان که در فارسی در مورد دیدن ، هم می گوئیم دیدم و هم تعبیر می کنیم به چشم خود دیدم و دومی صریح تر است ((مترجم)) و مضمون این آیه شریفه مثل مضمون آیه قبلش مربوط است به آیه : ((للرجال نصیب...)) و در واقع تهدید و باز داری مردم است از خوردن مال ایتام در ارث و پایمال کردن حقوق آنان و این آیه از آیاتی است که دلالت می کند بر تجسم اعمال که ، بحث آن در جلد اول عربی این کتاب در تفسیر آیه شریفه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۲

((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً)) گذشت ، (و حاصل کلام اینکه : از آیه مورد بحث به دست می آید که مال خورده شده یتیم در این دنیا، در آخرت به صورت خوردن آتش مجسم می شود ((مترجم)) و شاید منظور آن مفسر هم که گفته : جمله : ((انما یاکلون فی بطونهم نارا)) بر مبنای حقیقت است نه مجاز، همین باشد. و اگر مرادش این باشد دیگر اشکالی که بعضی از مفسرین به وی کرده اند وارد نیست او اشکال کرده که جمله ((یاکلون)) به قرینه اینکه جمله ((سیصلون سعیرا)) بر آن عطف شده دلالت بر حال دارد زیرا جمله دومی به خاطر حرف ((سین)) برای ((آینده)) است اگر اولی هم به معنای حقیقت اکل و برای زمان آینده بود، باید حرف ((سین)) بر سر آن نیز درمی آمد و بلکه باید می فرمود: ((سیاکلون فی بطونهم نارا و یصلون سعیرا)) و چون چنین نفرموده ، پس حق این است که بگوئیم مراد از جمله ((یاکلون)) معنای مجازی است و می خواهد بفرماید کسانی که اموال ایتام را می خورند همانند کسانی هستند که آتش در شکم خود کنند این بود خلاصه اشکال آن مفسر و این خود غفلت از معنای تجسم اعمال است اگر معنای آن را فهمیده بود این اشکال را نمی کرد.

و اما اینکه فرمود: ((و سیصلون سعیرا)) اشاره است به عذاب اخروی و کلمه ((سعیرا)) یکی از اسماء آتش آخرت است و وقتی گفته می شود: ((صلی النار یصلی النار صلی و صلیا)) معنایش این است که فلان با آتش سوخت و عذاب آن را چشید. بحث روایتی (ذیل آیات ۹ - ۷ سوره نساء)

در تفسیر مجمع البیان ذیل آیه شریفه : ((للرجال نصیب مما ترک الوالدان...)) آمده که مردم در این آیه به دو قول اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: آیه ای است محکم و غیر منسوخ ، طایفه دوم گفته اند: نسخ شده و قول اول از امام باقر (علیه السلام) روایت شده .

مؤلف قدس سره : و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل شده که گفته است این آیه به وسیله آیه شریفه : ((یوصیکم الله فی اولادکم...)) نسخ شده است ، لیکن این قول هیچ وجهی و دلیلی ندارد و ما در بیان سابق خود گفتیم که آیه مورد بحث در مقام بیان کلی برای حکم ارث است و بین آن و آیات نسخ نشده ارث هیچ منافاتی نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۳ تا جای این سخن باشد که کسی بگوید: آیه مورد بحث به وسیله آیات ارث نسخ شده است .



و در تفسیر الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از عکرمه روایت نموده اند که درباره این آیه گفته است: (آیه مذکور) در شان ام کلثوم و دختر ام کحلّه و یا خود ام کحلّه و ثعلبه بن اوس و سوید که همگی از انصار بودند نازل شده: و جریان بدین قرار بوده که یکی از آنان همسر وی و دیگری عموی فرزندش بود به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشت: یا رسول الله همسر من در گذشت و مرا و دخترش را از ارث خود محروم کرد از سوی دیگر عموی پسرش گفت: یا رسول الله! او زنی ناتوان است که نه می تواند با شجاعتش در جنگها شرکت و دشمنی را خوار کند و نه با سرمایه اش کار و کسبی پیش گیرد بلکه باید دیگران برای او کار کنند در حین این گفتگو بود که آیه: ((للرجال نصیب...)) نازل گردید.

مؤلف قدس سره: و در بعضی از روایات منقول از ابن عباس آمده است که این آیه درباره مردی از انصار نازل شد که از دنیا رفت و دو دختر باقی گذاشت دو پسر عموی وی که به اصطلاح عصبه او بودند به منزل او آمدند همسر او به آن دو پیشنهاد کرد تا با دو دختر او ازدواج کنند ولی از آنجائی که آن دو دختر زشت بودند پسر عموها پیشنهاد همسر عمویشان را نپذیرفتند (و از طرفی پسر عموها مطالبه ارث می کردند و زن زیر بار نمی رفت) تا سرانجام جریان را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برده و بازگو کردند در پاسخ آنان آیات طبقات ارث نازل شد (و بیان فرمود که با بودن دختران متوفا پسر عموهایش ارث نمی برند) و هیچ مانعی نیست از اینکه همه این جریانها باعث و سبب نزول آیه باشد و ما این نکته را مکرر خاطر نشان کرده ایم.

و در مجمع البیان نظیر اختلاف در آیه ((للرجال نصیب...)) را در مورد آیه ((و اذا حضر القسمة اولوالقربی...)) نقل کرده می گوید: مردم درباره آن به دو قول اختلاف کرده اند، یکی اینکه این آیه نسخ نشده که این قول از امام باقر (علیه السلام) نقل شده. و در نهج البیان شیبانی آمده که این قول از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

مؤلف قدس سره: و در بعضی از روایات آمده که این آیه بوسیله آیات ارث نسخ شده و ما در بیان سابق گفتیم که هیچ صلاحیتی برای نسخ ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۴ روایاتی در ذیل آیه (ولیکش الذین لو ترکوا خلفهم...)

و در تفسیر عیاشی از امام صادق و از ابی الحسن علیهما السلام روایت آمده که فرموده اند: خدای تعالی درباره خوردن مال یتیم به دو عقوبت تهدید کرده، که یکی از آن دو عقوبت آخرت است یعنی همان آتش و اما دومی عقوبت دنیا است که آیه: ((و لیکش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم فلیتقوا الله و ليقولوا قولاً سدیداً)) بیانگر آن است و منظور از این آیه این است که باید ترسند از اینکه بچه هایشان یتیم شوند و دچار همین سرنوشت گردند سرنوشتی که یتیمهای مردم بدان دچار شدند یعنی پدر را از دست دادند و لاشخورانی چون اینان اموالشان را خوردند.

مؤلف قدس سره: نظیر این روایت را مرحوم کلینی در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) و مرحوم صدوق در کتاب معانی الاخبار از امام باقر (علیه السلام) آورده اند و در همان کتاب از عبدالاعلی از مولی آل سام روایت کرده که گفت: امام صادق ابتداء و بدون اینکه کسی پرسیده باشد فرمود: هر کس ظلم کند خدای تعالی بر او مسلط می کند کسی را که به او و یا به اولاد و یا به نوه های او ظلم کند، راوی می گوید: چون این را بشنیدم در دلم گذشت که به چه حساب او ظلم کرده و اثر سوء ظلم او، یقه فرزندان و فرزند زادگان او را بگیرد؟ امام (علیه السلام) به علم امامتش و قبل از اینکه من آنچه از دلم گذشته بود به زبان آورم فرمود: این یک حقیقت قرآنی است خدای تعالی می فرماید: ((و لیکش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم فلیتقوا الله و ليقولوا قولاً سدیداً)).

و در تفسیر الدر المنثور است که عبد بن حمید از قتاده روایت کرده که گفت: برای ما نقل کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: از خدا بترسید و رعایت حال دو طایفه ناتوان را بکنید، یکی ((یتیم)) و دوم ((زن))، که خدای تعالی از یک سو او را یتیم کرده و از سوی دیگر سفارشش را به سایرین نموده، از یک سو او را با گرفتن پدر از وی مورد آزمایش قرار داده و از سوی دیگر شما را بوسیله او در بوته امتحان نهاده تا معلوم شود او از کوره آتش یتیمی چگونه بیرون می آید و شما از کوره آتش



یتیم نوازی چگونه در می آید ((مترجم)).

مؤلف قدس سره: اخبار در خوردن مال یتیم و اینکه این عمل گناهی است کبیره و مهلک، هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت بسیار زیاد وارد شده است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۵ آیات ۱۴ - ۱۱، سوره نساء

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ وَإِلَىٰ وَرَثَتِهِ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ؕ أَبْنَاؤُكُمْ وَابْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱۱) وَلكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّتِي مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (۱۲) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۳) وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ (۱۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۶ آیات

حکم خدا در حق فرزندان شما این است که پسران دو برابر دختران ارث برند پس اگر دختران بیش از دو نفر باشند فرض همه دو ثلث (دو سوم) ترکه است و اگر یک نفر باشد، نصف و فرض هر یک از پدر و مادر یک سدس ترکه است در صورتی که میت را فرزند باشد و اگر فرزند نباشد و وارث منحصر به پدر و مادر باشد در این صورت مادر یک ثلث می برد (و باقی به پدر رسد) و اگر میت را برادر باشد در این فرض مادر سدس خواهد برد پس هر آنکه حق وصیت و دین که به مال میت تعلق گرفته استشنا شود، شما این را که پدران یا فرزندان و خویشان کدام یک به خیر و صلاح و به ارث بردن به شما نزدیکترند نمی دانید (تا در حکم ارث مراعات کنید) (این احکام) فریضه ای است که خدا باید معین فرماید زیرا خداوند بهر چیز دانا و به همه مصالح خلق آگاه است (۱۱) سهم ارث شما مردان از ترکه زنان نصف است در صورتی که آنها را فرزند نباشد و اگر فرزند باشد ربع خواهد بود پس از خارج کردن حق وصیت و دینی که به دارائی آنها تعلق گرفته و سهم ارث زنان ربع ترکه شما مردان است اگر دارای فرزند نباشید و چنانچه فرزند داشته باشید ثمن خواهد بود پس از ادای حق وصیت و دین شما و اگر مردی بمیرد که وارثش کلاله او باشند (برادر و خواهر امی یا هر خواهر و برادری) یا زنی بمیرد که وارثش یک برادر و یا خواهر او باشد در این فرض سهم ارث یک نفر از آنها سدس خواهد بود و اگر بیش از یک نفر باشند همه آنها ثلث ترکه را به اشتراک ارث برند بعد از خارج کردن دین و حق وصیت میت در صورتی که وصیت به حال ورثه بسیار زیان آور نباشد (یعنی زاید بر ثلث نباشد) این حکمی است که خدا سفارش فرموده و خدا به همه احوال بندگان دانا و به هر چه کنند بردبار است. (۱۲)

\*\*\* آنچه مذکور شد احکام و اوامر خدا است و هر کس پیرو امر خدا و رسول او است او را به بهشتی در آورند که در زیر درختانش نهرا جاری است و آنجا منزل ابدی مطیعان خواهد بود و این است سعادت و پیروزی عظیم. (۱۳) و هر که نافرمانی خدا و رسول کند و از حدود الهی تجاوز نماید، او را به آتشی درافکند که همیشه در آن معذب است و همواره در عذاب خواری و ذلت خواهد بود. (۱۴)

بیان آیات

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ كَلِمَةً ((ايضا)) که جمله ((يوصيكم)) از این مصدر مشتق شده به معنای توصیه یعنی سفارش و دستور است.

راغب در کتاب ((مفردات القرآن)) می‌گوید: کلمه ((وصیت)) به معنای این است که عملی را به دیگری پیشنهاد کنی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۷

پیشنهادی که توأم با وعظ باشد این بود گفتار راغب.

و در اینکه به جای لفظ ((ابنا)) کلمه ((اولاد)) را به کار برده، دلالتی است بر اینکه حکم ((یک سهم دختر)) و ((دو سهم پسر)) مخصوص به فرزندان است که بدون واسطه از خود میت متولد شده‌اند و اما فرزندان با واسطه یا نوه و نتیجه و نبیره و پائین تر، حکمشان، حکم کسی است که بوسیله او به میت متصل می‌شوند و بنابراین پسرزادگان هر چند که دختر باشند دو سهم می‌برند و دخترزادگان هر چند که پسر باشند یک سهم می‌برند، البته این در صورتی است که در حال مرگ مورث هیچیک از فرزندان بلاواسطه او، زنده نباشند و گرنه ارث از آن او خواهد بود و نوه و نتیجه و نبیره ارث نمی‌برند.

و همچنین حکم در برادران و خواهران و فرزندان آنها این چنین است یعنی در صورتی که میت از طبقه اول هیچ وارثی نداشته باشد، نه پدر و نه مادر و نه فرزند و نه فرزندزاده، و وارث او طبقه دوم یعنی برادر و خواهر و جد و جده باشد، اگر برادر و خواهرش زنده باشند برادران هر یک دو برابر یک خواهر ارث می‌برند و اگر همه برادران و خواهران میت قبل از مرگ او مرده باشند و وارث میت برادرزادگان و خواهرزادگان باشند برادرزادگان دو برابر خواهرزادگان می‌برند، هر چند که دختر باشند و خواهرزادگان نصف برادرزادگان می‌برند هر چند که پسر باشند. و اگر قرآن کریم به جای کلمه ((اولاد)) ((ابنا)) را آورده بود این نکته را نمی‌فهماند، چون این کلمه نفی واسطه را اقتضا نمی‌کند، یعنی هم فرزندان بلاواسطه ابنای انسانند و هم فرزندزادگان، همچنانکه این فرق میان دو کلمه: ((اب)) و ((والد)) هست یعنی، ((والد)) تنها به پدر بلاواسطه می‌گویند و ((اب)) هم در مورد پدر بلاواسطه استعمال می‌شود و هم در مورد اجداد.

و در اینجا ممکن است اشکال کنی که پس چرا در اواخر همین آیه تعبیر به ((آبا)) و ((ابنا)) را آورد؟ در پاسخ می‌گوئیم: در آنجا نمی‌خواست نکته بالا را افاده کند، بلکه عنایت خاصی (که بیانش به زودی خواهد آمد) در کار بود و آن عنایت باعث شد تعبیر را عوض کند. نکات و ظرایف جمله ((لذکر مثل حظ الانثیین))

و اما اینکه در هنگام بیان حکم، تعبیر دیگری آورد و فرمود: ((لذکر مثل حظ الانثیین برای هر نر، چیزی دو برابر سهم ماده است)) برای این بود که اشاره کرده باشد به اینکه رسوم جاهلیت (که ارث بردن زنان را ممنوع می‌دانست) در اسلام باطل شده و کانه بطلان این رسم و نیز حکم خدا یعنی ارث بردن زنان را یک حکم معروف و انمود کرده و فرموده: ((مردان مثل زنان ارث می‌برند ولی دو برابر و به عبارت دیگر ارث زن را اصل در تشریح قرار داده و ارث مرد را به طفیل آن ذکر کرده تا مردم برای فهمیدن اینکه ارث مرد چه مقدار است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۲۸

محتاج باشند به اینکه به دست آورند، ارث زن (یعنی دختر میت) چه مقدار است به مقایسه با آن دو برابرش را به پسر میت بدهند)).

و اگر افاده این نکته در کار نبود می‌فرمود: ((للائنثی نصف الذکر برای ماده نصف نر است)) که اگر اینطور فرموده بود، هم آن نکته را افاده نمی‌کرد و هم سازگاری سیاق رعایت نمی‌شد این مطلبی است که بعضی از علما ذکر کرده‌اند و مطلب درستی است و چه بسا بتوان آن را تاءید کرد به اینکه آیه شریفه بطور صریح و مستقل متعرض ارث مردان نشده، بلکه به این نحو متعرض ارث زنان شده و اگر به چیزی از سهم مردان هم تصریح نموده با ذکر سهامی که زنان با مردان دارند ذکر کرده همچنانکه در آیه بعدی و آیه ای که در آخر سوره آمده این معنا به چشم می‌خورد.

و سخن کوتاه اینکه جمله ((لذکر مثل حظ الانثیین)) به منزله تفسیری است برای جمله ((یوصیکم الله فی اولادکم)) و حرف الف و لام در دو اسم ((ذکر)) و ((انثیین)) لام تعریف جنس است و می‌فهماند که جنس مرد دو برابر سهم جنس زن ارث می‌برد و این

دقتی است که در وراثت هم از جنس مرد موجود باشد و هم از جنس زن در این فرض است که مرد دو برابر زن سهم می برد و اگر نفرمود: ((لذکر مثل حظی الانثی نر مثل دو سهم ماده می برد)) و یا ((لذکر مثلا حظ انثی نر دو مثل حظ ماده می برد))، برای این بود که با عبارتی کوتاه هم صورت وجود نر با ماده را بیان کرده باشد و هم حکم صورتی را که تنها دو دختر از میت باز مانده باشند که با توضیحی که بعدا می آید عبارت ((لذکر مثل حظ الانثیین)) کوتاه ترین عبارت است.

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَزَ ظَاهِرٌ وَقَوْلٌ آخِرٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُوَصِّيَهُ ((لذکر مثل حظ الانثیین)) برمی آید که جمله نامبرده عطف شده است بر معطوف علیهی حذف شده و تق دیری کانه فرموده: گفتیم پسر دو برابر دختر می برد در صورتی که متوفا هم پسر داشته باشد و هم دختر و یا هم برادر داشته باشد، هم خواهر، حال اگر ورثه او در هر طبقه که هستند تنها زنان باشند حکمش چنین و چنان است و حذف معطوف علیه در ادبیات عملی است شایع و این آیه شریفه از همان باب است: ((واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى وآية: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۲۹

((ایما معدودات فمن كان منكم مریضا او علی سفر فعده من ایام اخر)) یعنی جمله: ((فان احصرتم...)) و جمله: ((فمن كان...)) معطوف است به جمله ای مقدر.

و ضمیر در کلمه ((کن)) به کلمه اولاد در جمله: ((یوصیکم الله فی اولادکم...)) برمی گردد و اگر ضمیر را مؤنث آورد با اینکه مرجع ضمیر (اولاد) مذکر است، به ملاحظه مؤنث بودن خبر ((کن)) است (چون این لفظ از افعال ناقصه است و اسم و خبر می گیرد، اسمش اولاد و خبرش نسا است) و ضمیر در کلمه ((ترک)) به میت برمی گردد، گو اینکه کلمه میت در آیه نیامده و لیکن از سیاق کلام فهمیده می شود.

وَإِنْ كَانَتْ وَحْدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ضمیر در فعل ((کانت)) به کلمه ولد برمی گردد که از سیاق کلام فهمیده می شود و اگر ضمیر را مؤنث آورد و فرمود: ((کانت)) و نفرمود: ((کان)) با اینکه مرجعش مذکر است باز به ملاحظه خبر بوده است چون منظور از ولد دختر است (می فرماید: اگر وارث میت یک فرد مؤنث یعنی یک دختر بود نصف مال میت را می برد) چیزی که هست نام مال را ذکر نکرد تنها فرمود: نصف از آن او است، پس الف و لام در کلمه ((النصف)) عوض از مضاف الیه است.

در اینجا سهم دو دختر را ذکر نکرد، برای اینکه از جمله قبلی یعنی ((لذکر مثل حظ الانثیین)) به دست می آمد، چون وقتی نر و ماده هر دو وارث کسی باشند و سهم نر مثل سهم دو ماده باشد ارث به سه قسمت تقسیم می شود دو قسمت از آن نر و یک قسمت از آن ماده می شود در نتیجه سهم یک ماده یک ثلث خواهد بود و قهرا سهم دو ماده دو ثلث می شود البته این مقدار بطور اجمال از جمله نامبرده استفاده می شود، نه اینکه معنای دیگری از آن استفاده نشود چون کلام طوری است که منافات ندارد بعد از آن مثلا بفرماید: ((وان کانتا اثنتین فلهما النصف)) و یا بفرماید: ((وان کانتا اثنتین فلهما الجميع اگر دو نفر ماده بودند نصف مال و یا همه آن را می برند)) چیزی که باعث شده جمله نامبرده متعین در معنایی که کردیم بشود این است که در دنبالش از ذکر دو ماده سکوت کرد و در عوض تصریح کرد به اینکه اگر زنان بیش از دو نفر بودند دو ثلث می برند، ((فان کن نساء فوق اثنتین)) که این عبارت اشعار دارد بر اینکه خدای تعالی عمدا سهم دو دختر را ذکر نکرد.

از این هم که بگذریم در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عمل آن جناب در ارث دادن به دو دختر همین بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۰

یعنی به دو دختر نیز دو ثلث می داده و از زمان رحلت آن جناب تا عصر حاضر، عمل علمای امت به همین روال جریان داشته و جز روایتی که از ابن عباس رسیده، مخالفتی در مسأله نبوده است.

و این توجیه که ما کردیم بهترین توجیه این سؤال است که چرا به سهم دو نفر ماده تصریح نکرد.

مرحوم کلینی در کافی گفته است: خدای تعالی سهم دو انثی را دو ثلث قرار داده، برای اینکه فرموده: ((لذکر مثل حظ الانثیین



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۲

و مال خود را به عنوان ارث برای پدر و مادر و فرزندان به جای می گذارید نمی دانید کدام یک از این سه طایفه نفعشان برای شما نزدیک تر است برای اینکه اگر اینطور باشد دیگر وجهی برای جمله: ((کدام یک نفعشان نزدیک تر است)) باقی نمی ماند. چون ظاهر عبارت این است که مراد از ((نفع)) بهره مندی از مال میت است نه بهره مندی میت از ورثه پس می خواهد به ورثه بفرماید شما چه می دانید که کدام یک از بستگانتان زودتر می میرند و نفع کدام یک از آنها زودتر به شما می رسد.

و اینکه ((آباء)) را جلوتر از ((ابناء)) ذکر کرد اشاره دارد به اینکه ارث آباء زودتر به ورثه می رسد تا ارث ابناء، همچنان که در آیه: ((ان الصفا و المروءة من شعائر الله)) گفتیم جلوتر ذکر کردن صفا دلالت دارد بر اینکه سعی را باید از صفا شروع کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این باره فرمود: ((آغاز کن از نقطه ای که خدای تعالی از آن نقطه آغاز کرده)) ((تا آخر حدیث)).

اشاره به انطباق حکم ارث در اسلام با احکام تکوینی و خارجی

و بنابراین مسأله ارث و اختلاف سهام در آن طبق آثاری که رحم دارد و اختلاف درجه ای که عواطف انسانی نسبت به ارحام دارد تنظیم شده و در توضیح این معنا بشریت را به سه طبقه تصور می کنیم یک: طبقه حاضر و دوم والدین طبقه حاضر و سوم طبقه فرزند او آنگاه می گوئیم: انسان موجود نسبت به فرزندش رؤوف تر و علاقمندتر است تا نسبت به پدر و مادرش برای اینکه فرزند را دنباله هستی خود می داند ولی پدر و مادر را دنباله هستی خود نمی داند (بلکه خود را دنباله آن دو احساس می کند) در نتیجه ارتباط طبقه دوم قوی تر و وجودش با وجود طبقه حاضر چسبیده تر است تا با طبقه سوم که نوه آن طبقه است و ما اگر بهره مندی از ارث مردگان را برطبق این ارتباط و اتصال قرار دهیم، لازمه اش این می شود که نسل حاضر از طبقه دوم یعنی طبقه پدران بیشتر ارث ببرد تا از طبقه سوم یعنی نسل آینده و به عبارت دیگر فرزندان، هر چند که ممکن است در نظر ابتدائی خلاف این معنا به نظر برسد و برعکس نظریه بالا گمان شود که ارتباط ((فرزند با پدر)) بیشتر از ارتباط ((پدر با فرزند)) است.

و آیه مورد بحث که می فرماید: ((آباؤکم و ابناءکم لاتدرون ایهم اقرب لکم نفعاً)) خود یکی از شواهد بر این معنا است که خدای تعالی حکم ارث را (مانند تمامی احکام دیگر اسلام) بر طبق احکام تکوینی و خارجی تشریح فرموده.

علاوه بر اینکه آیات مطلقه قرآنی که نظر به اصل تشریح دارد نیز بر این کلیت دلالت دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۳ مانند آیه شریفه: ((فأقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التي فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم))، که دلالت دارد بر اینکه تمامی احکام اسلام مطابق نظام جاری در تکوین تشریح شده است با بودن چنین آیاتی چگونه تصور می شود که در شریعت اسلام احکامی الزامی و فرائضی غیر متغیر تشریح بشود که در تکوین حتی فی الجملة ریشه ای نداشته باشد.

و چه بسا که از آیه یعنی جمله: ((آباؤکم و ابناءؤکم...)) تقدم اولاد اولاد بر اجداد و جدات استفاده بشود و یا حداقل استشمام گردد، برای اینکه اجداد و جدات با وجود اولاد و فرزندان اولاد، ارث نمی برند.

فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ...ظاهراً منصوب بودن کلمه ((فريضة)) به خاطر فعل تقدیری باشد و تقدیر کلام ((خذوا فريضة)) و یا ((الزموا فريضة)) و یا امثال اینها باشد، یعنی شما این حکم را به عنوان یک فريضة بگيريد و یا متعهد به آن باشید و این جمله تاء کیدی بالغ و شدید است بر اینکه سهام نامبرده از ناحیه خدای تعالی به شما پیشنهاد شده و حکمی است معین و لا یتغیر. بیان سهام طبقه اول ورثه

و این آیه شریفه متکفل بیان سهام طبقه اول از طبقات ارث است و طبقه اول عبارتند از: اولاد و پدر و مادر در همه تقدیرهایش چرا که سهم آنان بطور واضح در قرآن آمده مانند:

۱- سهم پدر و مادر با وجود اولاد که هر یک سدس (یک ششم) می برند.

۲- و سهم پدر و مادر با نبود اولاد که پدر یک سدس می برد (یک ششم) و مادر یک ثلث (یک سوم) اگر میت برادر نداشته

باشد و گرنه او هم یک سدس (یک ششم) می برد.

۳- و سهم یک دختر نصف مال است .

۴- و سهم چند دختر در صورتی که وارث دیگری نباشد که دو ثلث (دو سوم) می برند.

۵- و سهم پسران و دختران در صورتی که هر دو بوده باشند که پسران دو برابر دختران می برند.

۶- و ملحق به این قسم است ارث دو دختر که آن نیز به بیانی که گذشت دو ثلث (دو سوم) است .

و چه اینکه بطور اشاره در قرآن آمده باشد مانند:

۱- یک پسر به تنهایی (با نبود دختر و پدر و مادر) همه مال را، به دلیل آیه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۴

((للذکر مثل حظ الانثیین)) که اگر ارث می برد به دلیل ضمیمه شود به جمله : ((و ان کانت واحده فلها النصف)) این حکم

استفاده می شود، چون در جمله دوم سهم یک دختر را در صورتی که وارث دیگری نباشد نصف مال میت قرار داده و در جمله

اولی سهم پسر را دو برابر سهم دختر قرار داده .

از این دو جمله می فهمیم که اگر وارث میت تنها یک پسر باشد، همه مال را می برد که دو برابر سهم یک دختر است .

۲- چند پسر در صورتی که میت دختر و پدر و مادر نداشته باشد که حکم ارث آنها صریحا در قرآن نیامده بلکه بطور اشاره آمده

است چون از جمله : ((للذکر مثل حظ الانثیین)) می فهمیم که چند پسر همه با هم برابرند و تفاوت تنها میان دختر و پسر است . و

به راستی امر این آیه شریفه در اختصار گوئی و پرمعنائی عجیب و معجزه آسا است . در مسأله ارث بین رسول خدا (ص) و سایرین

فرقی نیست

این را هم باید دانست که مقتضای اطلاق آیه این است که در ارث دادن مال و بهره ور ساختن ورثه بین رسول خدا (صلی الله علیه

و آله) و سایر مردم فرقی نیست ، نظیر این اطلاق و یا به عبارت دیگر عمومیت حکم در آیه : ((للرجال نصیب مما ترک الوالدان و

الاقربون و للنساء نصیب...)) گذشت و اینکه بعضی ها جسته گریخته گفته اند که : خطابه‌های عمومی قرآن شامل رسول خدا (صلی

الله علیه و آله) نمی شود، چون به زبان خود آن جناب جاری شده سخنی است که نباید بدان اعتنا کرد.

بله در این مسأله ، نزاعی بین شیعه و سنی هست که آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ارث می دهد؟ و یا هر چه از مال دنیا از

آنجناب باقی ماند صدقه است ؟ و منشاء این نزاع اختلاف در فهم مطلب از قرآن نیست بلکه روایتی است که ابوبکر آن را در

داستان فدک نقل کرد و بحث درباره آن روایت از موقعیت این کتاب خارج است و بدین جهت تعرض آن را بی مورد تشخیص

داده و خواننده را دعوت می کنیم که به محل مناسب آن مراجعه نماید.

و لکم نصف ما ترک أزواجکم... یوصین بها أو دینمنا آیه روشن است تنها نکته ای که لازم است تذکر داده شود و در حقیقت

پاسخی که سؤال آن ممکن است به ذهن برسد این است که : در این آیات در بیان سهام دو جور تعبیر آمده در بعضی از سهام

مثل نصف (یک دوم) و دو ثلث (دو سوم) عدد را به کل مال و به عبارت دیگر به ((ماترک))، اضافه کرده ولی در سهام کمتر از

نصف (یک دوم) و دو ثلث (دو سوم) نظیر ثلث (یک سوم) و سدس (یک ششم) و ربع (یک چهارم) را اضافه نکرد و فرموده

ربع از آنچه باقی گذاشته اید؟ پس در این مورد جای سؤال هست که این تفاوت در تعبیر برای چیست و چرا در نصف عدد را

اضافه کرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه : ۳۳۵

فرمود: ((نصف ما ترک ازواجکم)) و در ربع اضافه را برید و فرمود: ((و لهن الربع مما ترکتم)) (همسران شما از آنچه شما به جای

می گذارید ربع (یک چهارم) می برند؟ پاسخ این سؤال این است که وقتی کلمه ای به اصطلاح از اضافه قطع می شود یعنی

بدون اضافه می آید باید با کلمه ((من)) به پایان برسد حال چه اینکه این کلمه در ظاهر کلام آورده شود و چه در تقدیر گرفته

شود از سوی دیگر کلمه نامبرده ابتدا کردن و آغاز نمودن را می رساند پس در جایی اضافه قطع می شود و کلمه من به کار می



رود که مدخول من نسبت به ما قبلش اندک و یا شبیه به اندک باشد و مستهلک در آن به شمار آید نظیر: سدس (یک ششم) و ربع (یک چهارم) و ثلث (یک سوم) نسبت به مجموع در چنین مواردی کلمه و عدد را بدون اضافه و با حرف ((من)) می آورند لذا می بینیم در مسأله ارث فرموده: ((السدس مما ترک))، ((فلامه الثلث))، ((و لکم الربع)) ولی در مثل نصف و دو ثلث عدد را به مجموع مال اضافه کرد و فرمود: ((فلهن ثلثا ماترک)) ((فلها النصف)) که این نیز در تقدیر اضافه شده و تقدیر آن ((نصف ماترک)) است و الف و لام که بر سرش آمده به جای مضاف الیه است.

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ...

معنای کلاله

کلمه ((کلاله)) در اصل مصدر، و به معنای احاطه است تاج را هم اگر اکیل می گویند به این جهت است که بر سر احاطه دارد، مجموع هر چیزی را هم که ((کل)) به ضمه کاف می خوانند برای این است که به همه اجزا احاطه دارد، یک فرد سربار جامعه را هم اگر ((کل بر جامعه)) به فتحه کاف تعبیر می کنند، برای این است که سنگینش بر جامعه احاطه دارد. راغب در مفردات می گوید: کلاله نام ماسوای فرزند و پدر و مادر از سایر ورثه است.

و اضافه می کند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت رسیده که شخصی از آن جناب معنای کلاله را پرسید فرمود: کسی که بمیرد و فرزند والد نداشته باشد، که در این حدیث کلاله را نام میت گرفته و هر دو معنا صحیح است چون گفتیم کلاله مصدر است هم وارثان و هم مورث را شامل می شود.

مؤلف قدس سره: بنابر این هیچ مانعی نیست از اینکه کلمه ((کان)) در آیه شریفه ناقصه و کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۶

((رجل)) اسم آن و کلمه ((یورث)) صفت رجل و کلمه ((کلاله)) خبر آن باشد و معنا چنین باشد: ((اگر میت کلاله وارث باشد یعنی نه پدر وارث باشد و نه فرزند او، چنین و چنان می شود)) ممکن هم هست کلمه ((کان)) را تامه بگیریم و جمله: ((رجل یورث)) را فاعل ((کان)) و کلمه را مصدری بگیریم که در جای ((حال)) نشسته است آن وقت برگشت معنا به این می شود که میت کلاله وارث باشد و به طوری که از زجاج نقل کرده اند، گفته است هر کس کلمه ((یورث)) را با کسره ((را)) قرائت کند باید کلمه ((کلاله)) را مفعول آن بگیرد و کسی که آن را با فتحه ((را)) قرائت کند باید کلمه ((کلاله)) را حال و منصوب به حالت بداند.

در جمله ((غیر)) مضار کلمه ((غیر)) منصوب بر حالت است و کلمه مضار از مصدر مضاره است که به معنای ضرر رساندن به غیر است و از ظاهر عبارت برمی آید که مراد از آن ضرر رساندن میت بوسیله دین باشد، مثل اینکه میت خود را مدیون و مقروض کند تا به این وسیله ورثه را از ارث محروم سازد و یا مراد ضرر رساندن هم بوسیله دین باشد (به بیانی که گذشت) و هم بوسیله وصیت به بیش از ثلث مال.

تَلْمِکَ حُدُودُ اللَّهِ... وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ کلمه ((حد)) به معنای دیوار و حائل بین دو چیز است، حائلی که از اختلاط آن دو به یکدیگر جلوگیری کند و تمایز بین آن دو را حفظ کند، مانند حد خانه و بستان و منظور از حدود خدا در این جا احکام ارث و فرائض و سهام معین شده است که خدای تعالی در این دو آیه با ذکر ثواب بر اطاعت خدا و رسول در رعایت آن حدود و تهدید به عذاب خالد و خوار کننده در برابر نافرمانی خدا و تجاوز از آن حدود امر آن را بزرگ داشته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۷ سخنی پیرامون ارث به وجهی کلی (چهار بحث کلی مستفاد از آیات ارث)

این دو آیه یعنی آیه: ((یوصیکم الله فی اولادکم)) تا آخر دو آیه و نیز آیه آخر سوره که می فرماید: ((یستفتونک قل الله یفتیکم فی الکلاله...)) با آیه شریفه ((للرجال نصیب مما ترک الوالدان)) و آیه شریفه ((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله

(( پنج و یا شش آیه اند که اصل قرآنی مسأله ارث در اسلام را تشکیل می دهند و سنت یعنی روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی (علیهم السلام) آن را به روشن ترین وجه تفصیل می دهد و تفسیر می کند کلیاتی که می توان از این چند آیه استفاده کرد چهار اصل کلی است که برای احکام جزئی و تفصیلی ارث جنبه منبع و ریشه را دارد:

۱- اصل اولی که از آیات نامبرده استفاده می شود همان مطلبی است که ما استفاده آن را از جمله: ((آباؤکم و ابناؤکم لاتدرون ایهم اقرب لکم نفعاً)) قبلاً از نظر خواننده گذرانده، گفتیم از این جمله برمی آید مسأله نزدیکی و دوری از میت در باب ارث اثر دارد و اگر این جمله را ضمیمه کنیم به جمله های بقیه آیه این معنا بدست می آید: که قرب و بعد نامبرده در کمی و زیادی سهم و بزرگی و کوچکی آن نیز اثر دارد و اگر جمله مورد بحث ضمیمه شود به آیه: ((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله)) این معنا را می فهماند که وارث، هر قدر از حیث نسب به میت نزدیک تر باشد مانع از ارث بردن کسانی خواهد بود که از وی به میت دورترند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۸

و معلوم است که نزدیک ترین اقارب (نزدیکان) به میت پدر و مادر و پسر و دختر است.

چون بین این چهار طایفه و بین میت کس دیگری واسطه نیست و نیز معلوم است که بر این حساب، پسر و دختر میت از ارث بردن پسرزادگان و دخترزادگان مانع می شوند چون پسرزاده و دخترزاده با وساطت پدر و مادرشان یعنی پسر و دختر میت به میت متصل می شوند و تنها وقتی خود واسطه ها از دنیا رفته باشند ارث می برند.

بدنبال این طبقه طبقه دوم قرار دارد، که عبارت است از برادران و خواهران و جد و جدّه میت که اینها یک واسطه که همان پدر و یا مادر می باشند متصل به میت می شوند پس اگر میت از طبقه اول وارث و وارث زاده نداشته باشد ارث او را طبقه دوم می برد و اگر از طبقه دوم هم وارثی ندارد فرزندان آن طبقه ارث او را می برند که با یک واسطه یعنی پدر و مادر به میت متصل می شوند. و بطور کلی هر بطنی مانع ارث بطن بعد از خودش می شود.

بعد از این طبقه، طبقه سوم قرار دارد که طبقه عمو و عمه ها و دائی و خاله های میت و جد و جدّه پدر میت و جدّه مادر میت است چه بین نامبردگان و بین میت دو واسطه وجود دارد یکی جد و جدّه است و یکی پدر و مادر و مسأله بر همین قیاس است که گذشت.

و از مسأله قرب و بعد نامبرده برمی آید آن کسی که به دو سبب به میت نزدیک است، مقدم است بر کسی که به یک سبب نزدیک است، که یکی از مثالهایش تقدم خویشاوندان ابوینی میت بر خویشاوندان پدری او است که این دسته با وجود دسته اول ارث نمی برند، ولی کلاله ابوینی مانع از ارث بردن خویشاوند مادری نمی شود.

۲ دومین اصلی که از چند آیه نامبرده استفاده می شود این است که در وارثان میت غیر از ناحیه قرب و بعد به او تقدم و تاءخر دیگری در نظر گرفته شده چون گاه می شود که سهام همگی جمع می شود و بخاطر بیشتر شدنش از اصل ترکه با هم مزاحمت می کنند و در این هنگام بعضی از صاحبان سهام کسانی هستند که در این فرض یعنی در فرض تراحم سهام دیگری در قرآن برایش معین شده مانند شوهر که در اصل نصف (۲/۱) می برد ولی وقتی وجود فرزندی از همسرش مزاحم او می شود عیناً سهم او ربع (۴/۱) می شود و مانند زوجه در صورتی که شوهر از دنیا برود که در فرض نبودن فرزند برای میت ربع (۴/۱) و در فرض وجود فرزند ثمن (۸/۱) می برد و مانند مادر که در اصل ثلث (۳/۱) می برد ولی اگر میت که فرزند او است اولاد و یا برادر داشته باشد سهم مادرش سدس (۶/۱) می شود ولی پدر میت که سهمش (۶/۱) است کم نمی شود چه میت فرزند داشته و چه نداشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۳۹

بعضی دیگر از صاحبان سهام کسانی هستند که در اصل برایشان سهمی معین شده، ولی اگر مزاحمی داشته باشند قرآن از بیان سهم آنان سکوت کرده و سهم معینی برایشان ذکر نکرده است مانند یک دختر و چند دختر و یک خواهر و چند خواهر که یک

دختر نصف و یک خواهر دو ثلث می برد ولی اگر چند دختر و چند خواهر باشند قرآن سهمی برایشان معین نکرده است .  
از این جریان استفاده می شود که دسته اول که قرآن کریم سهم ارثشان را هم در صورت نبودن مزاحم بیان کرده و هم در صورت وجود مزاحم در جایی که سهام ارث از اصل ارث بیشتر شد نقصی بر سهم آنان وارد نمی شود. بلکه بر کسانی وارد می شود که جزء دسته دومند یعنی از آنهایی هستند که قرآن تنها سهم الارث در صورت نبود مزاحمشان را معین کرده و از بیان قسمت سهم الارثشان در صورت وجود مزاحم سکوت کرده است .

۳- سومین اصلی که از آیات نامبرده استفاده می شود این است که سهام گاهی از اوقات زیادت از مال می شود، مثل اینکه زنی بمیرد و شوهر و برادران و خواهرانی از خویشاوندان پدری و مادری خود بجای بگذارد، که در این صورت سهام عبارت است از: ۱/ نصف (۲/۱) و ثلثان (۳/۲) و معلوم است که جمع این دو بیشتر از عدد صحیح می شود (یعنی اگر ارث را یک واحد فرض کنیم مشتمل بر این دو سهم ۲/۱ ۳/۲ نیست ، بلکه کمتر از آن است چون جمع آن دو عبارت است از یک عدد صحیح و یک ششم) و نیز مثل این فرض که زنی بمیرد و پدر و مادر و شوهر و دو دختر بجای بگذارد که در این فرض نیز سهام از مال بیشتر است .  
چون مال ، واحد و یا بگو یک عدد صحیح است در حالی که جمع ربع (۴/۱) سهم شوهر و دو ثلث (۳/۲) سهم دو دختر و دو سدس (۶/۲) سهم پدر و مادر یک عدد صحیح و (۱ ۱۸/۷) است .

و گاه می شود که بر عکس فرضیه های بالا مال از سهام بیشتر می شود مثل این فرض که زنی بمیرد و تنها یک و یا چند دختر از خود بجای بگذارد که سهم آنان نصف مال میت معین گردیده و در قرآن کریم نصف دیگرش معین نشده است و مثل فرضیه هائی دیگر که روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) که جنبه تفسیر برای قرآن کریم دارد حکم آنها را بیان کرده فرموده در صورتی که سهام از اصل مال زیادت شد نقص تنها به کسانی وارد می شود که در قرآن جز یک سهم برایشان بیان نشده و اینان عبارتند از دختران و خواهران نه به کسانی که چون پدر و مادر و همسر دو جور سهم برایشان ذکر شده است و هم چنین در صورتی که سهام از اصل مال کمتر و مال از سهام بیشتر باشد زائد را به کسانی می دهند که در قرآن یک سهم برایشان ذکر شده و یا بگو بهمان کسانی می دهند که نقص بر آنان وارد می شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۰  
نظیر آن صورتی که از میت یک دختر بماند و یک پدر، که دختر (۲/۱) مال را به فریضه می برد و پدر یک سدس (۶/۱) را و بقیه که دو سدس (۶/۲) است بعنوان رد به دختر داده می شود.

و لیکن عمر بن خطاب در ایام خلافتش این حکم را تغییر داد و چنین باب کرد که در صورت زیادتی سهام بر مال ، سهام را خرد نموده و نقیصه را بر همه وارد کنند، که اصطلاحاً آنرا (عول) می گویند و علمای اهل تسنن در صدر اول در صورت زیادتی مال بر سهام زیادتی مال را به خویشاوندان پدری میت دادند که اصطلاحاً این را (تعصیب) می گویند ولی در شیعه (عول و تعصیب) نیست . (توضیح بیشتر این معنا انشاءالله در بحث روایتی آینده از نظر خواننده می گذرد).

۴- چهارمین اصلی که بعد از دقت در سهام مردان و زنان در ارث استفاده می شود این است که سهم زن فی الجمله کمتر از سهم مرد است مگر در پدر و مادر که سهم مادر نه تنها کمتر از سهم پدر نیست بلکه گاهی بحسب فریضه از سهم پدر بیشتر هم می شود و ای بسا بتوان گفت که مساوی بودن مادر با پدر و در بعضی صور بیشتر از آن بودنش برای این جهت است که مادر از نظر رحم چسبیده تر از پدر به فرزند است و تماس و برخورد او با فرزند بیشتر از تماس و برخورد پدر است و مادر در حمل و وضع و حضانت فرزند و پرورش او رنج بیشتری را تحمل می کند، همچنان که خدای تعالی در آیه : ((و وصینا الانسان بوالدیه احسانا حملته امه کرها و وضعته کرها و حمله و فصاله ثلثون شهرا)) بعد از سفارش درباره احسان به پدر و مادر هر دو در خصوص مادر می فرماید: مادر او را به زحمت و رنج حامله می شود و با زحمت و مشقت می زاید و حداقل سی ماه حمل او و شیر دادنش طول می کشد پس اگر سهم مادر بر خلاف هر زن دیگر که سهمش نصف سهم مرد است برابر سهم پدر و در بعضی فرضیه ها بیش از

آن است بطور قطع بخاطر این است که شارع مقدس خواسته است جانب مادر را غلبه دهد و او را شایسته احترام بیشتری نسبت به پدر، معرفی کند. چرا سهام مردان دوبرابر زنان در نظر گرفته شده است؟

و اما اینکه در غیر مادر گفتیم: سهم هر زنی فی الجمله نصف سهم مرد و سهم مردها دو برابر سهم زنان است، علتش این است که اسلام مرد را از جهت تدبیر امور زندگی که ابزار آن عقل است قوی تر از زن می داند و مخارج مرد را هم بیش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است و بدین جهت فرموده: ((الرجال علی النساء بما قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا فضل الله من اموالهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۱

کلمه (قوام) که در این آیه آمده از ماده قیام است، که به معنای اداره امر معاش است و مراد از فضیلت مردان زیادتر بودن نیروی تعقل در مردان است چون حیات مرد، تعقلی و حیات زن عاطفی و احساسی است و ما اگر این وضع خلقتی مرد و زن را و آن وضع تشریحی در تقسیم مسؤ ولیت اداره زندگی را به دقت در نظر بگیریم، آنگاه با ثروت موجود در دنیا که هر زمان از نسل حاضر به نسل آینده در انتقال است مقایسه کنیم، می بینیم اینکه اسلام تدبیر و اداره دو ثلث ثروت دنیا را به عهده مردان و تدبیر یک ثلث آنرا به عهده زنان گذاشته و در نتیجه تدبیر تعقل را بر تدبیر احساس برتری و تقدم داده صلاح امر مجتمع و سعادت زندگی بشر را در نظر گرفته است.

و از سوی دیگر کسری در آمد زن را با فرمانی که به مردان صادر نموده (که رعایت عدالت را در حق آنان بکنند) تلافی کرده است زیرا وقتی مردان در حق زنان در مال خود که دو ثلث است رعایت عدالت را بکنند یک لقمه خود بخورند و لقمه ای به همسر خود بدهند پس زنان با مردان در آن دو ثلث شریک خواهند بود، یک ثلث هم که حق اختصاصی خود زنان است پس در حقیقت زنان از حیث مصرف و استفاده دو ثلث ثروت دنیا را می برند.

و نتیجه این تقسیم بندی حکیمانه و این تشریح عجیب این می شود که مرد و زن از نظر مالکیت و از نظر مصرف وضعی متعکس دارند مرد دو ثلث ثروت دنیا را مالک و یک ثلث آنرا متصرف است و زن یک ثلث را مالک و دو ثلث را متصرف است و در این تقسیم بندی روح تعقل بر روح احساس و عواطف در مردان ترجیح داده شده، چون تدبیر امور مالی یعنی حفظ آن و تبدیلیش و سودکشی از مال، سر و کارش با روح تعقل بیشتر است تا با روح عواطف رقیق و احساسات لطیف و از سوی دیگر اینکه از مال چگونه استفاده شود و چطور از آن بهره وری گردد، با عواطف و احساسات بیشتر سر و کار دارد تا با روح تعقل این است رمز اینکه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بین مردان و زنان فرق گذاشته است. تساوی مرد و زن یا برتری مردان؟!

بنابراین جا دارد که ما مراد از فضیلت در جمله: ((بما فضل الله...)) را به همین زیادتر بودن روح تعقل مردان از زنان بدانیم، نه زیادتر بودن زور بازوی مردان، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۲

و صلابت و خشونتشان در جنگ و در همه شئون زندگی گو اینکه مردان این مزیت را هم دارند و یکی از فرقهایی که بین زن و مرد هست بشمار می رود و بوسیله آن مرد از زن شناخته می شود و در مجتمع بشری آثاری عظیم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و تحمل اعمال شاقه و شدائد و محنت ها و نیز در ثبات و سکینت در هنگام هجوم ناملازمات بر آن مترتب می گردد، آثاری که زندگی اجتماعی بدون آن تمام نمی شود و زنان طبعاً نمی توانند چنین آثاری از خود نشان دهند و لیکن در آیه مورد بحث منظور از برتری نمی تواند این باشد بلکه همان برتری در تعقل است.

همچنانکه وجود امتیازاتی دیگر در زن که مجتمع بشری بی نیاز از آن نیست باعث نمی شود که ما زن را بخاطر آن برتر از مرد دانسته و آن امتیاز را ماده نقض بر آیه شریفه بگیریم و بگوئیم: اگر مردان در نیروی دفاع و حفظ اموال و سایر امتیازاتی که برشمریم برتر از زنانند زن هم در احساسات لطیف و عواطف رقیق برتر از مردانند، هر چند که مجتمع بدون آن پای نمی گیرد چون عواطف نامبرده آثار مهمی در باب انس و محبت و سکونت دادن به دلها و رحمت و راءفت و تحمل بار سنگین تناسل و

حامله شدن و وضع حمل کردن و حضانت و تربیت و پرستاری نسل و خدمت به خانه دارد و زندگی بشر با خشونت و غلظتی که در مردان است و با نبود لینت و رقت زنان پای گیر نمی شود اگر غضب مردان لازم است، شهوت زنان هم مورد نیاز است و اگر دفع واجب و ضروری است، جذب هم لازم و ضروری است.

و سخن کوتاه اینکه تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است، که به وسیله آن دو کفه ترازوی زندگی در مجتمع که مرکب از مرد و زن است متعادل شده است و حاشا بر خدای سبحان از اینکه در کلامش از طریق حق منحرف و در حکمش مرتکب جور شود، ((ام یخافون ان یحییف الله علیهم)) (و یا می ترسند از اینکه خدای تعالی علیه آنان سخنی بی جا بگوید و حکمی بجور براند) ((و لا یظلم ربک احدا)) و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی کند) آری همین خدای تعالی است که می فرماید: ((بعضکم من بعض)) شما انسانها بعضی از بعض دیگرید) و بهمین التیام و بعضیت اشاره می کند در آیه مورد می فرماید ((بما فضل الله بعضهم علی بعض)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۳

و نیز می فرماید: ((و من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تتشرون و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون))

خواننده عزیز اگر با دقت در مضمون این دو آیه نظر کند در می یابد که چه بیان عجیبی دارد و چگونه انسان را (که مراد از آن به قرینه مقابله، مرد است) با تعبیر (بشری منتشر در زمین شدید) توصیف کرده که منظور از انتشار کوشش در طلب معاش است که تمامی اعمال آدمی در بدست آوردن لوازم زندگی و حتی در جنگ و غارتها به آن برمی گردد و اینگونه اعمال نیازمند به قوت و شدت است و اگر انسان تنها این قسم انتشار را می داشت به دو فرد تقسیم می شد یکی آنکه حمله می کند دیگری آنکه می گریزد (که معلوم است در کوتاهترین زمان نسلش منقرض می شد).

لیکن خدای سبحان دنبال توصیف انسان به صفت انتشار به مسأله خلقت زنان پرداخت، که آنان را به جهازی مجهز فرمود که وجود او را مایه تسکین مردان کرد. و بین آنان و ایشان مودت و رحمت برقرار ساخت، زنان با جمال و کرشمه خود و با مودت و رحمت خویش دل مردان را به سوی خود جذب کنند پس زنان رکن اول و عامل اصیل اجتماع انسانند.

از اینجا است که می بینیم اسلام اجتماع منزلی که همان ازدواج باشد را اصل در این باب قرار داده فرمود: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم)) نخست به مسأله مذکر و مؤنث بودن انسانها و به امر ازدواج و اجتماع کوچک منزلی توجه داده و سپس به مسأله اجتماع بزرگ شعوبی و قبیله ای پرداخته است. و از ذیل آیه چنین ظاهر می شود که تفضیل نامبرده در آیه:

((الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض...)) تفضیل در مجهز شدن به جهازی است که با آن امر حیات دنیوی

یعنی معاش بشر بهتر نظام می گیرد و حال مجتمع را به بهترین وجهی اصلاح می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۴

نه اینکه مراد از آن کرامت واقعی و فضیلت حقیقی در اسلام یعنی قرب به خدای تعالی باشد، چون از نظر اسلام برتریهای مادی و جسمی که جز در زندگی مادی مورد استفاده قرار نمی گیرد و تا وقتی که وسیله بدست آوردن مقامات اخروی نشود هیچ اهمیتی ندارد (و اگر از این جهت مورد نظر قرار گیرد دیگر فرقی بین آن و امتیازات خاص زنان نیست، آنها هم وسیله است همچنان که اگر وسیله قرار نگیرد نه آن فضیلت است و نه این).

پس از همه آنچه تاکنون از نظر خوانندگان محترم گذشت این معنا بدست آمد که اگر مردان بر زنان برتری داده شده اند بخاطر روح تعقل است که در مسأله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلی نظیر آن می شود لیکن منظور از این برتری برتری واقعی نیست بلکه منظور زیادتری سهم مرد از سهم زن است و اما برتری واقعی که به معنای کرامتی است که اسلام به آن عنایت دارد ملاکش تقوا است، در مرد باشد، مرد برتر است، در زن هم باشد، زن برتر از مرد خواهد بود. بحث روایتی (روایاتی در مورد

شاءن نزولآیات ارث ، عول و تعصیب ...)

در الدرالمنثور آمده که عبد بن حمید بخاری و مسلم و ابو داود و ترمذی و نسائی و ابن ماجه و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب سنن خود از طریق جابر بن عبدالله روایت آورده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابوبکر با عده ای از قبیله بنی سلمه با پای پیاده به عیادت می آمدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی مرا دید که دیگر بیهوش گشته و حواسی برایم نمانده و چیزی را تشخیص نمی دهم ، دستور داد آب آوردند، وضو گرفت و آب وضویش را بر من پاشید، که در دم بیهوش آمده برخاستم ، عرضه داشتم : یا رسول الله درباره اموال چه دستور می دهی ؟ (کنایه از اینکه انسان وقتی می خواهد بمیرد درباره اموالش چه کند)؟ در پاسخ او آیه شریفه : ((یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین)) نازل گردید.

مؤلف قدس سره : در سابق مکرر گذشت که گفتیم : مانع ندارد که درباره شاءن نزول یک آیه به سببهای متعددی روایت وارد شود و همه این سببها و قصه ها که در روایت آمده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۵

شاءن نزول یک آیه باشد و منافات ندارد که عنایت آیه نامبرده منحصر در یکی از آن قصه ها نباشد و مانعی ندارد که نزول آیه مصادف با پیش آمدن مضمون همه آن روایات باشد: پس نباید در این زمینه پافشاری کرد که سؤال در روایت با جوابش نمی خواند.

جابر از وصیت پرسید که مثلاً در آن مقدار مالی که اختیارش با من است و یا بگو در ثلث اموال چه کنم ؟ و پاسخی که در آیه آمده مربوط است به دو ثلث ، که خود خدای تعالی تقسیمش کرده و اختیار را از صاحب مال گرفته و گرنه اگر بخواهی مته به خشخاش بگذاری از این روایت عجیب تر داریم که باز در الدرالمنثور آنرا از عبد بن حمید و حاکم از جابر نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عیادت آمده بود چون مریض بودم عرضه داشتم : یا رسول الله اموال را چگونه بین فرزندانم تقسیم کنم حضرت هیچ جوابی به من نداد تا آیه ((یوصیکم الله فی اولادکم ...)) نازل گردید.

و نیز در الدرالمنثور آمده که ابن جریر و ابن ابی حاتم از سدی روایت آورده اند که گفت : مردم دوران جاهلیت به دختران و پسران ناتوان خود ارث نمی دادند و ارث هر کسی را تنها آن فرزندان می بردند که قدرت بر جنگ داشته باشند، تا آنکه عبدالرحمان برادر حسان شاعر از دنیا رفت و زنی بنام ام کحه و پنج دختر بجای گذاشت و رثه اش یعنی طبقات بعد از اولادش آمدند و ارث او را بردند ام کحه شکایت به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برد در پاسخش این آیه شریفه نازل شد: ((فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ماترک و ان کانت واحده فلها النصف)) آنگاه در مورد ام کحه این قسمت از آیه را خواند که می فرماید: همسرانتان (زنانتان) اگر شما فرزند نداشته باشید ربع و اگر داشته باشید ثمن ماترک را می برند.

باز در همان کتاب آن دو نفر یعنی ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت آورده اند که گفت : وقتی آیه فرائض یعنی سهامی که خدا برای ارث فرزندان دختر و پسر و برای پدر و مادر نازل شد مردم خوششان نیامد، یا حداقل بعضی از مردم به اعتراض برخاسته ، گفتند: یک چهارم و یا یک هشتم مال را به همسر میت بدهیم ؟ و نصف مال را به یک دختر؟ و آیا به کودک صغیر هم ارث بدهیم ؟ با اینکه اینگونه بازماندگان نمی توانند با احدی جنگ کنند و غنیمتی به دست آورند؟ و منشاء این اعتراض رسم دوران جاهلیت آنان بود، که ارث را تنها به وارثانی می دادند که می توانستند کار زار کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۶

در نتیجه ارث هر کس تنها به قوی تر و بزرگترین فرزندان او و یا اقوام او می رسید.

مؤلف قدس سره : منشاء تعصیب هم همین رسم بوده و تعصیب عبارت است از اینکه میراث را تنها به خویشاوندان پدری میت بدهند البته در صورتی که میت پسری بزرگ و کارآمد برای قتال نداشته باشد.

اهل سنت به این تعصیب عمل می کنند، البته تنها در جایی عمل می کنند که مال از فریضه سهام معین شده زیادتیر باشد و سهام



فراگیر همه مال نباشد و شاید که در روایاتشان نشانه‌ای از این حرف یافت نشود ولی روایات از طرق اهل بیت (علیهم السلام) صریحا تعصیب را نفی می‌کند و در فرض نامبرده یعنی آنجا که سهام همه مال را فرانگیرد، زیادی مال را حق کسانی می‌داند که در فرضیه هائی نقص بر آنان وارد می‌شد یعنی اولاد و برادران پدر و مادری و یا برادران پدری تنها و یا به پدر در بعضی از صور و آنچه از آیات استفاده می‌شد (که بیانش گذشت) موافق با این نظریه است. اولین کسی که در باب ارث (عول) را سنت کرد عمر بود

و باز در همان کتاب است که حاکم و بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اولین کسی که در باب ارث عول را سنت کرد عمر بن خطاب بود که نظام آن را بر هم زد و گفت: به خدا نمی‌دانم با شما چه کنم و به خدا سوگند نمی‌دانم کدامتان را خدا مقدم و کدامتان را مؤخر دانسته و به خدا سوگند در این مال بی ارزش چیزی بهتر از این نمی‌دانم که بطور مساوی در بینتان تقسیم کنم.

ابن عباس سپس گفت: به خدا سوگند اگر مقدم می‌داشت کسی را که خدا مقدمش داشته هرگز هیچ فریضه و سهامی کوتاه نمی‌آمد شخصی پرسید خدای تعالی کدام فریضه را مقدم داشته؟ گفت: هر فریضه‌ای که خدای تعالی برای صورت کمبودش هم فریضه معین کرده آن همان فریضه‌ای است که خدا مقدمش داشته و هر فریضه‌ای که وقتی از فرض خودش زایل شود دیگر فریضه دیگری ندارد و تنها مابقی را می‌برد آن همان فریضه‌ای است که خدا مؤخرش داشته پس مثال مقدم زن و شوهر و مادر است و مثال مؤخر خواهران و دخترانند و در نتیجه اگر در موردی هم مقدم وارث باشد و هم مؤخر اول باید ارث مقدم را جدا نموده، حق او را بطور کامل به او داد اگر چیزی باقی ماند بین خواهران و یا دختران تقسیم می‌شود و اگر چیزی باقی نماند چیزی به آنان داده نمی‌شود و در همان کتاب آمده که سعید بن منصور از ابن عباس روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۴۷

هیچ می‌دانید آن خدائی که عدد ریگهای بیابان را می‌داند، در مال ارث نصف و ثلث و ربع قرار داده، یعنی مال را به دو نصف و سه ثلث و چهار ربع تقسیم کرده است؟

و نیز از همو از عطاء روایت آورده که گفت: من به ابن عباس گفتم: مردم نه به گفته تو عمل می‌کنند نه به نظریه من، اگر من و تو بمریم دیگر هیچ ارثی را طبق گفته ما تقسیم نمی‌کنند ابن عباس گفت: من حاضریم با مردم مباحله کنم ما از یکسو و مردم از سوی دیگر دست به رکن خانه کعبه بگذاریم و از خدای تعالی بخواهیم هر یک از دو طرف را که بر باطل است مورد لعنت خود قرار داده هلاک کند چون من ایمان دارم که خدای تعالی به حکم آنان حکم نکرده است.

مؤلف قدس سره: این معنا از طرق شیعه نیز از ابن عباس روایت شده که روایتش از نظر خواننده می‌گذرد. گفتار ابن عباس درباره مسئله ارث و فتوای او درباره (عول)

و در کافی از زهری از عیبدالله بن عبدالله بن عتبه روایت آورده که گفت: با ابن عباس نشستیم بودیم، که ناگهان مسأله فرائض سهام ارث به دلم خطور کرد و آنرا پیش کشیدم ابن عباس از در تعجب گفت: سبحان الله العظیم، آیا هیچ فکر کرده اید آن خدائی که عدد ریگهای بیابان را می‌داند چگونه برای مال ارث، نصف و نصف و ثلث قرار داده، با اینکه هر مالی که تصور شود تنها مشتمل بر دو نصف است و دیگر ثلث آن کجا است؟ در پاسخ او زفر بن اوس بصری گفت: یا ابا العباس پس اولین کسی که عول را در این فرائض و سهام درست کرد چه کسی بود؟ ابن عباس گفت: عمر بن خطاب بود و حساب فرائض در نظرش پیچیده شد همه را بهم زد و صریحا گفت: به خدا من سرم نمی‌شود که خدا کدام یک از شما ورثه را مقدم داشته و کدام را مؤخر نموده و من ساده تر و آسانتر از اینکه این مال را حصه حصه بینتان تقسیم کنم و زیادی را داخل در سهم هر صاحب حق بسازم راهی سراغ ندارم و در نتیجه همو اولین کسی بود که عول را داخل فرائض ارث کرد.

و به خدا سوگند اگر عمر بن خطاب مقدم می داشت آن کسی را که خدا مقدم داشته و مؤخر می داشت آن کسی را که خدا مؤخر کرده، دچار عول در فرائض نمی شد.

زفر بن اوس گفت: کدامیک را خدا مقدم و کدامیک را مؤخر کرده؟ ابن عباس گفت: هر فریضه ای که خدای تعالی جز به فریضه ای دیگر پایین نیاورده، صاحب آن فریضه، مقدم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۸

و اما مؤخر عبارت است از هر فریضه ای که وقتی پائین آید دیگر فریضه ای برایش نیست بلکه بقیه فریضه خود را می برد، طایفه اول که در حقیقت در قرآن کریم دارای دو فریضه هستند یکی شوهر است که در صورتی که همسرش اولاد نداشته باشد نصف ارث او را می برد و اگر اولاد داشته باشد ارث او به چهار یک برمی گردد، و دیگر هیچ عاملی نمی تواند چهاریک او را کمتر کند دوم همسر است که اگر شوهرش بمیرد دو فریضه ممکن است برایش تصور شود، که هر دو در قرآن آمده یکی اینکه شوهرش فرزند نداشته باشد که در این صورت چهاریک می برد (یعنی نصف نصف) و اگر داشته باشد هشت یک می برد یعنی (نصف ربع پس زن در هر دو صورت نصف مرد در همین دو صورت ارث می برد) و اگر ارث زن به هشت یک تنزل کرد دیگر هیچ عاملی نمی تواند آنرا کمتر کند.

سوم، مادر، که او نیز در قرآن دو فریضه برایش معین شده یکی در صورتی که میت برادر نداشته باشد ثلث و اگر داشته باشد نصف ثلث یعنی سدس می برد و دیگر هیچ عاملی ارث او را کمتر از سدس نمی کند.

اینها فرائضی هستند که خدای عزوجل آنها را مقدم داشته و اما آنهایی که مؤخرشان داشته، یکی فریضه دختران است، که نصف مال است و دوم فریضه خواهران است که دو ثلث مال را می برند و اگر سهام از مال بیشتر شد یعنی میت از هر دو طایفه وارث داشت و در نتیجه نقیصه ای که در مال بود حق او را پائین آورد جز بقیه ترکه چیزی به او داده نمی شود.

اینها ایند آن کسانی که خدای تعالی مؤخرشان داشته است، پس هرگاه میت هم از طایفه اول وارث داشت و هم از طایفه دوم نسخت سهم طایفه اول را بطور کامل می دهند اگر چیزی باقی ماند آن بقیه را به طایفه دوم می دهند و اگر چیزی باقی نماند چیزی نمی برد.

زفر بن اوس وقتی این را شنید پرسید: پس چرا این مطلب را در اختیار عمر نگذاشتی؟ گفت: هیبت او مانع شد. مؤلف قدس سره: این فتوا از ابن عباس مسبوق است به فتوای از علی (علیه السلام) که عول را نفی فرموده و نفی عول مذهب و فتوای ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است که روایاتش می آید انشاءالله. دو روایت از کتاب کافی

در کافی از امام باقر (علیه السلام) حدیثی آمده که در آن فرموده: امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمود: خدائی که عدد ریگهای عاج را می داند البته می داند که هرگز سهام کمتر از شش نمی شود، شما هم اگر وجه آنرا دریابید خواهید دید که سهام از رقم شش تجاوز نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۴۹

مؤلف قدس سره: در کتاب صحاح اللغة آمده: کلمه عاج به معنای قسمتی از بیابان است که ریگزار باشد. و اینکه در روایت فرمود: ((ان السهام لا تعول علی سته)) معنایش این است که سهام از رقم شش تجاوز نکرده و در هیچ فرضی تغییر نمی کند و منظور از رقم شش همان سهامی است که در قرآن آمده، یعنی: نصف (۲/۱) و ثلث (۳/۱) و ثلثان (۳/۲) و ربع (۴/۱) و سدس (۶/۱) و ثمن (۸/۱).

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: حمد خدائی را که آنچه مؤخر است مقدم نداشت و آنچه مقدم بود مؤخر نداشت آنگاه علی (علیه السلام) یک دست خود را به دست دیگرش زد و سپس فرمود: هان ای امتی که بعد از رحلت پیامبرش دچار حیرت شده اگر مقدم می داشتید کسی را که خدا مقدمش داشت و مؤخر می داشتید کسی را که خدای تعالی مؤخرش داشته و اگر ولایت و وراثت را در جایی قرار می دادید که خدای تعالی قرارش

داده بود هرگز نه بنده خدائی فقیر می شد و نه سهم الارثی که خدا معین کرده بود کم می آمد و نه حتی دو نفر در حکم خدا اختلاف می کردند و نه امت در هیچ امری از امور تنازع می نمودند، چون علم همه اینها از کتاب خدا نزد علی (علیه السلام) موجود بود و چون علی را واگذاشتید حال و مال امر خود را و کوتاهی هائی که کردید بچشید که خدای تعالی به بندگانش ظلم نمی کند ((و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون)). توضیحی در خصوص کمبود آمدن سهام ورثه و چگونگی تصمیم باقیمانده مؤلف قدس سره: گو اینکه در سابق گفتیم چگونه سهام ورثه کمبود پیدا می کند و لیکن برای توضیح بیشتر می گوئیم فرائض سهام معین شده در قرآن مجید شش سهم است نصف (۲/۱) و ثلثان (۳/۲) و ثلث (۳/۱) و سدس (۶/۱) و ربع (۴/۱) و ثمن (۸/۱) و این سهام گاهی با هم جمع می شوند بطوری که با هم مزاحمت می کنند مثلاً گاه می شود که میت از طبقه اول هم وارث نصف برنده دارد و هم دو نفر سدس برنده و هم یک نفر ربع برنده مثل اینکه دختری از خود به جای گذاشته و پدری و مادری و شوهری و در نتیجه این سهام مزاحم یکدیگر می شوند برای اینکه ارث چه کم باشد و چه زیاد عدد صحیحی است که باید به نسبتهای بالا خرد شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۰

تا یکی نصف آنرا ببرد و دو نفر هر یک سدس آنرا و شوهر هم یک چهارم را و عدد صحیح مشتمل بر همه این نسبتها نیست زیرا جمع این سه نسبت و یا سه کسر بیش از یک عدد صحیح است.

همچنانکه گاهی در همین طبقه دو ثلث (۳/۲) و دو سدس (۳/۲) و ربع (۴/۱) با هم جمع می شوند مثل اینکه زنی بمیرد و دو دختر و پدر و مادر و شوهر از او بماند که جمع دو ثلث و دو سدس و ربع (۴/۱) بیش از عدد صحیح است.

و همچنین گاه می شود که در طبقه دوم نصف و ثلث و ربع و سدس جمع می شوند مثل اینکه زنی از دنیا برود و از طبقه اول هیچ وارثی نداشته باشد و از طبقه دوم یک خواهر و جد و جد پدری و جد و جد مادری و شوهرش بجای مانده باشند که معلوم است جمع بین این چند نسبت بیش از عدد صحیح است زیرا جمع است و گاه می شود که در این طبقه ثلثان و ثلث و ربع و سدس جمع می شوند مثل اینکه زنی از دنیا برود و دو خواهر و جد و جد پدری و جد و جد مادری و شوهرش بجای بماند که جمع است.

حال که این معنا روشن شد می گوئیم عول که اهل تسنن بدان رفته اند این است که کمبود را بین همه تقسیم کنیم و مذهب شیعه این است که فریضه پدر و مادر و زن و شوهر و خویشاوندان مادری که عبارت است از ثلث و سدس و نصف و ربع و ثمن نباید ناقص شود بخاطر اینکه خدای تعالی سهام آنان را (هم حداکثرش را و هم حداقلش را) معین کرده، بخلاف سهام یک و یا چند دختر و یک و یا چند خواهر پدر و مادری و یا پدری تنها و نیز بخلاف سهام زن و مرد (مذکر و مؤنث) وقتی که یکی و یا بیشتر باشند. که چون خدای تعالی حداقل آنرا بیان نکرده نقص بر آنان وارد می شود و دائماً از سهم اولاد و خواهر و برادر کم می کنند. و اما در صورتی که مال از سهام زیاده تر باشد بعد، از دادن سهام، مابقی را چگونه به آنان رد کنیم جایش کتب حدیث و فقه است که باید بدانجا مراجعه شود.

و در کتاب الدرالمثور آمده که حاکم و بیهقی در کتاب سنن خود از زید بن ثابت روایت آورده اند که او در تقسیم ارث دو برادر میت را حاجب مادر قرار داده یعنی با اینکه سهم الارث مادر در صورتی که میت فرزند نداشته باشد ثلث است، گفته: در صورتی که دو برادر داشته باشد سدس می شود و وقتی از او پرسیدند که ای ابا سعید در قرآن کریم اخوه آمده یعنی بیش از سه برادر را حاجب دانسته و فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۱

((فان كان له اخوه)) و کلمه اخوه به معنای سه برادر و بیشتر است و تو دو برادر را هم حاجب دانسته ای؟ در پاسخ گفته است: عرب دو برادر را هم اخوه می نامد.

مؤلف قدس سره: این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده، هر چند معروف است که کلمه (اخوه) جمع کلمه (اخ) است و طبق قاعده جمع بر سه و بیشتر اطلاق می شود.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مانع ثلث بردن مادر، تنها دو برادر و یا چهار خواهر است البته برادر و خواهر پدر مادری و یا پدری اما یک برادر حاجب و مانع نمی شود.

مؤلف قدس سره: و اخبار در این باره بسیار زیاد است و اما برادران مادری از آنجایی که از طرف مادر به میت ارتباط پیدا می کنند نمی توانند حاجب مادر شوند بلکه در این صورت خود مادر حاجب ایشان است و در اخبار شیعه و سنی نیز آمده که برادران، مانع ثلث بردن مادرند با این که خودشان ارث نمی برند چون در طبقه دومند و مادر از طبقه اول است، پس حاجب شدن برادران از ثلث بردن مادر با اینکه خودشان ارث نمی برند بخاطر رعایت حال پدر بوده که خرج دهنده فرزندان خویش یعنی برادران میت است برای این است که زائد بر فریضه به او رد شود و به همین جهت است که برادران مادری حاجب مادر نمی شوند چون خرجشان به گردن پدر خودشان خواهد بود نه پدر میت.

و در مجمع البیان در ذیل جمله: ((من بعد وصیه یوصی بها او دین)).

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: (هر چند هنگام خواندن قرآن) شما در این آیه وصیت را قبل از دین می خوانید و (لیکن در مقام عمل) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم کرد به اینکه قبل از عمل بوصیت میت باید قرض او داده شود.

مؤلف قدس سره: این روایت را سیوطی نیز در الدر المنثور از عده ای از صاحبان کتاب حدیث و تفسیر نقل کرده است. روایاتی در ارتباط با (کلاله)

و در کافی در معنای کلمه (کلاله) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۲

هر کسی که پدر و یا فرزند انسان نباشد کلاله انسان است.

و در همان کتاب از همان جناب روایت کرده که فرمود: منظور از کلاله، در جمله ((و ان كان رجل يورث كلاله...)) برادران و خواهران مادری به تنهایی است.

مؤلف قدس سره: اخبار در این معنا نیز بسیار است که اهل سنت آنها را نقل کرده اند و این روایات به حد استفاضه رسیده است و آیه ای که در روایت تفسیر شده مربوط به جائی است که میت کلاله وارث باشد نه جائی که وارث کلاله باشد چون آیه ای که حکم کلاله پدری و پدر مادری را بیان می کند آخر سوره آمده آنجا که فرموده: ((يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة...))

و یکی از شواهد بر این معنا این است که فرائضی که در آخر سوره برای کلاله میت معین کرده به دو برابر یا بیشتر زیادتر است، از آنچه که در این آیه مورد بحث معین کرده و از سیاق آیات و دقت در فرائض بدست می آید که خدای تعالی تا جائی که امکان داشته سهم مردان را فی الجمله بیشتر از سهم زنان قرار داده بطوری که می توان گفت: تقریباً سهم مردان دو برابر سهم زنان و یا بیش از دو برابر است، از سوی دیگر کلاله یا از جهت مادر و پدر هر دو با میت قرابت و نزدیکی دارد و یا یکی از آن دو در نتیجه همان تفاوتی که گفتیم بین مرد و زن هست بین کلاله پدری با کلاله مادری نیز هست، پس سهمیه کلاله پدر و مادری و یا پدری نیز بیشتر از سهم کلاله مادری است و از اینجا کشف می شود که سهمیه اندک از آن کلاله مادر و سهمیه زیاد از آن غیر او است.

و در کتاب معانی الاخبار، مؤلف به سندی که محمد بن سنان دارد از او نقل کرده که گفت: امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) نامه ای به وی نوشت و به سوالاتی که او کرده بود پاسخ داد. و از جمله سؤالات او یکی این بود که چرا سهم الارث زنان نصف سهم الارث مردان است؟ در پاسخ این سؤال امام (علیه السلام) نوشته بود: چون زن ازدواج می کند، در همان قدم اول مهریه می گیرد (مرد می دهد و او می گیرد) بدین جهت است که سهم مردان بیشتر شده است و علت دیگر این تفاوت این است که زن عیال (خرج خور) مرد است و هر حاجتی که داشته باشد، بر شوهر واجب است آن را برآورد و هزینه زندگی او را تأمین کند، ترجمه

ولی بر زنان واجب نیست خرج شوهر را بدهند، حتی در صورتی هم که مرد محتاج باشد، حاکم زن را مجبور بدادن مخارج شوهر نمی‌کند و بدین جهت است که اسلام سهم الارث مردان را بیشتر کرده و فرموده: ((الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم)).

و در کافی به سند خود از احوال روایت کرده که گفت: ابن ابی العوجاء یکی از کسانی که به احکام اسلام خرده می‌گرفت گفته بود: چرا در اسلام زن ضعیف و بیچاره یک سهم ارث می‌گیرد ولی مرد با اینکه قوی است دو سهم؟ و پاسخ این ضعیف کشی چیست؟ بعضی از اصحاب امامیه این سخن را نزد امام صادق (علیه السلام) بازگو کرد، حضرت در پاسخ فرمود: برای اینکه نه جهاد بر زن واجب است و نه دادن نفقه و نه دیه جنایت خطائی دیگران و همه اینها بر مردان واجب است و لذا سهم زن یکی و سهم مرد دو تا شده است.

مؤلف قدس سره: روایات در این معنا بسیار است در سابق گذشت که گفتیم قرآن نیز بر این معنا دلالت دارد. بحث علمی در هشت فصل ۱- ارث بردن از چه تاریخی آغاز شد:

گویا مسأله ارث (یعنی اینکه بعضی از زنده‌ها اموال مردگان را تصاحب کنند) از قدیم‌ترین سنت‌هایی باشد که در مجتمع بشری باب شده است و این معنا در توان مدارک موجود تاریخی نیست، که نقطه آغاز آن را معین کند، تاریخ هیچ امت و ملتی، به آن دست نیافته است، لیکن علاوه بر اینکه ارث بردن رسم بوده طبیعت امر هم همان را اقتضا دارد چون اگر طبیعت انسان اجتماعی را مورد دقت قرار دهیم، خواهیم دانست که مال و مخصوصا مال بی صاحب چیزی است که انسان طبیعتا خواستار آن بوده و علاقمند است آن مال را در حوائج خود صرف کند و این حیازت مال مخصوصا مالی که هیچ مانعی از حیازت آن نیست جزء عادات اولیه و قدیمه بشر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۴

و نیز دقت در وضع طبیعی بشر ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که، بشر از روزی که به تشکیل اجتماع دست زده چه اجتماع مدنی و چه جنگلی هیچگاه بی‌نیاز از اعتبار قرب و ولایت نبوده (منظور ما از قرب و ولایت چیزی است که از اعتبار اقریبیت و اولویت نتیجه‌گیری می‌شود) ساده‌تر بگوییم که از قدیم‌ترین دوره‌ها بشر بعضی افراد را بخود نزدیکتر و دوست‌تر از دیگران می‌دانسته و این احساس و اعتبار بوده که او را وادار می‌کرده اجتماع کوچک و بزرگ و بزرگتر یعنی بیت خانواده و بطن دودمان و عشیره و قبیله و امثال آن را تشکیل دهد و بنابراین در مجتمع بشری هیچ‌چاره‌ای از نزدیکی بعضی افراد به بعضی دیگر نیست و نه در دورترین دوران بشر و نه در امروز نمی‌توان انکار کرد که فرزند نسبت به پدرش نزدیک‌تر از دیگران است و همچنین ارحام او بخاطر رحم و دوستان او بخاطر صداقت و برده او بخاطر مولویت و همسرش بخاطر همسری و رئیس به مرئوسش و حتی قوی به ضعیفش ارتباطی بیشتر دارد هر چند که مجتمعات در تشخیص این معنا اختلاف دارند اختلافی که شاید نتوان آنرا ضبط کرد.

و لازمه این دو امر این است که مسأله ارث نیز از قدیم‌ترین عهد‌های اجتماعی باشد. ۲- تحول تدریجی ارث:

این سنت مانند سایر سنت‌های جاریه در مجتمعات بشری همواره رو به تحول و تغییر بوده و دست‌تطور و تکامل آن را بازیچه خود کرده است چیزی که هست از آنجائی که این تحول در مجتمعات همجی و جنگلی نظام درستی نداشته بدست آوردن تحول منظم آن از تاریخ زندگی آنان بطوری که انسان به تحقیق خود وثوق و اطمینان پیدا کند ممکن نیست و کاری است بس مشکل.

آن مقداری که از وضع زندگی آنان برای انسان یقینی است این است که در آن مجتمعات زنان و افراد ناتوان از ارث محروم بوده‌اند و ارث در بین اقربای میت مخصوصا اقویا بوده و این علتی جز این نداشته که مردم آن دوره‌ها با زنان و بردگان و اطفال صغیر و سایر طبقات ضعیف اجتماع معامله حیوان می‌کردند و آنها را مانند حیوانات مسخر خود و اسباب و وسائل زندگی خود می‌دانستند عینا مانند اثاث خانه و بیل و کلنگشان تنها بخاطر سودی که از آنها می‌بردند به مقدار آن سود برای آنها ارزش قائل بودند و همانطور که انسان از بیل و کلنگ خود استفاده می‌کند ولی بیل و کلنگ از انسان استفاده نمی‌کند افراد ضعیف نامبرده نیز چنین

وضعی را داشتند، انسانها از وجود آنها استفاده می کردند ولی آنان از انسان استفاده نمی کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۵

و از حقوق اجتماعی که مخصوص انسانها است بی بهره بودند.

و با این حال تشخیص اینکه قوی در این باب چه کسی است؟ مختلف بود و زمان به زمان فرق می کرد مثلا در برهه ای از زمان مصداق قوی و برنده ارث رئیس طایفه و رئیس ایل بود و زمانی دیگر ارث را مخصوص رئیس خانه و برهه ای خاص شجاع ترین و خشن ترین قوم بود و این دگرگونگی تدریجی باعث می شد که جوهره ارث نیز دگرگونگی جوهری یابد.

و چون این سنتهای جاریه نمی توانست خواسته و قریحه فطرت بشر را تضمین کند یعنی سعادت او را ضمانت نماید قهرا دستخوش تغییرها و دگرگونی ها گردید حتی این سنت در ملل متمدنی که قوانین در بینشان حاکم بوده است و یا حداقل سنتهای معتاد و ملی در بینشان حکم قانون را داشته از این دگرگونگی دور نمانده است نظیر قوانین جاری در روم و یونان و هیچ قانون ارثی که تا به امروز بین امتهای دایر بوده به قدر قانون ارث اسلام عمر نکرده قانون ارثی اسلام از اولین روزی که ظهور یافت تا به امروز که نزدیک چهارده قرن است عمر کرده است . ۳- وراثت در بین امتهای متمدن (محروریت زنان و فرزندان صغیر از ارث)

یکی از مختصات اجتماعی امت روم این است که رومیها برای بیت دودمان بخودی خود استقلال مدنی قائل بودند، استقلالی که بیت را از مجتمع عمومی جدا می ساخت و او و افراد او را از نفوذ حکومت در بسیاری از احکامش حفظ می کرد ساده تر بگویم آنچنان برای بیت استقلال قائل بودند که حکومت حاکم بر اجتماع نمی توانست بسیاری از احکام که مربوط به حقوق اجتماعی بود در مورد افراد آن بیت اجرا کند بلکه به اعتقاد رومیان بیت خودش در امر و نهی و جزا و عقوبت و امثال آن مستقل بود.

و رب بیت (رئیس دودمان)، معبود اهل خود یعنی زن و فرزند و بردگان خودش بود و تنها او بود که می توانست مالک باشد و مادام که او زنده بود غیر او کسی حق مالکیت نداشت و نیز او ولی اهل بیت خود و قیم در امور آنان بود و اختیارش بطور مطلق در آنان نافذ بود و خود او که گفتیم معبود خانواده خویش بود، خودش رب البیت سابق را می پرستید و اگر این خانواده مالی می داشتند، بعد از مردنشان تنها رئیس بیت وارث آنها می شد، مثلا اگر فرزند این خانواده با اجازه رب البیت مالی بدست آورده و سپس از دنیا می رفت و یا دختری از خانواده از راه ازدواج البته با اجازه رب البیت مالی را بدست آورده بود و از دنیا می رفت و یا یکی از اقارب طور که گفتیم اکتساب می کرد و بعد می مرد، همه این اموال به ارث به رب البیت می رسید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۶

چون مقتضای ربوبیت و مالکیت مطلق او همین بود که بیت و اهل بیت و مال بیت را مالک شود.

و چون رب البیت از دنیا می رفت یکی از پسران و یا برادرانش کسی که اهلیت ربوبیت را می داشت و سایر فرزندان او را به وراثت می شناختند وارث او می شد و اختیار همه فرزندان را بدست می گرفت، مگر آنکه یکی از فرزندان ازدواج می کرد و از بیت جدا می شد و بیتی جدید را تاسیس می کرد که در اینصورت او رب بیت جدید می شد و اگر همه در بیت پدر باقی می ماندند نسبتشان به وارث که مثلا یکی از برادران ایشان بود همان نسبتی بود که با پدر داشتند، یعنی همگی تحت قیمومت و ولایت مطلقه برادر قرار می گرفتند.

و همچنین گاه می شد که پسر خوانده رب البیت وارث او می شد، چون پسر خواندن یعنی کودکی بیگانه را پسر خود نامیدن رسمی بود دایر در بین مردم آن روز، همچنان که در بین عرب جاهلیت این رسم رواج داشت و اما زنان یعنی همسر رب البیت و دخترانش و مادرش، به هیچ وجه ارث او را نمی بردند و این بدان جهت بود که نمی خواستند اموال بیت به خانه بیگانگان یعنی داماد بیت منتقل شود و اصولا این انتقال را قبول نداشتند، یعنی جواز انتقال ثروت از بیتی به بیت دیگر را قائل نبودند.

و شاید این همان مطلبی است که چه بسا بعضی از دانشمندان گفته اند: رومیان قائل به ملکیت اشتراکی و اجتماعی بودند و ملکیت



فردی را معتبر نمی دانستند و من خیال می کنم منشاء این نقل همان باشد که ما گفتیم ، نه ملکیت اشتراکی ، چون اقوام همجی و متوحش هم از قدیم ترین زمانها با اشتراک ضدیت داشتند، یعنی نمی گذاشتند طوائفی دیگر صحرائشین در چراگاه و زمینهای آباد و سرسبز آنان با ایشان شرکت داشته باشند و از آنها تا پای جان حمایت می کردند و در دفاع از آنها با کسانی که طمع به آنها بسته بودند می جنگیدند و این نوع ملکیت نوعی عمومی و اجتماعی بود که مالک در آن شخص معینی نبود، بلکه هیئت اجتماعی بود. و البته این ملکیت منافاتی با این معنا نداشت که هر فردی از مجتمع نیز مالک قسمتی از این ملک عمومی باشد و آن را به خود اختصاص داده باشد.

و این نوع ملکیت نوعی است صحیح و معتبر، چیزی که هست اقوام وحشی نامبرده نمی توانستند آنطور که باید و بطور صحیح امر آن را تعدیل نموده ، به وجه بهتری از آن سود بگیرند اسلام نیز آن را به بیانی که در سابق گذشت محترم شمرده است .

و در قرآن کریم فرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۷

((خلق لكم ما فی الارض جمیعا)) پس مجتمع انسانی در صورتی که مجتمعی اسلامی باشد و در تحت ذمه اسلام قرار داشته باشد مالک ثروت زمین است ، البته مالک به آن معنایی که گذشت و در مرحله ای پائین تر مجتمع اسلامی مالک ثروتی است که در دست دارد و به همین جهت اسلام ارث بردن کافر از مسلمان را جایز نمی داند.

و برای این نظریه آثار نمونه هایی در پاره ای از ملتهای حاضر دنیا هست ، می بینیم که به اجانب اجازه نمی دهند اراضی و اموال غیر منقوله و وطنشان و امثال آن را تملک کنند.

و از همین که در روم قدیم بیت برای خود استقلال و تمامیتی داشت ، این عادتی که گفتیم در طوائف و ممالک مستقل جاری بود در آنان نیز جریان یافت .

و نتیجه استقرار این عادت و یا بگو این سنت در بیوت روم ، بضمیمه این سنت که با محارم خود ازدواج نمی کردند، باعث شد که قرابت در بین آنان دو جور بشود یک قسم از قرابت خویشاوندی طبیعی که ملاک آن اشتراک در خون بود و همین باعث می شد ازدواج در بین محارم ممنوع و در غیر محارم جایز باشد و دوم قرابت رسمی و قانونی که لازمه اش ارث بردن و نفقه و ولدیت و غیره و عدم اینها بود.

در نتیجه فرزندان نسبت به رب البیت و در بین خود هم قرابت طبیعی داشتند و هم قرابت رسمی و اما زنان تنها قرابت طبیعی داشتند نه رسمی ، به همین جهت زن از پدر خود و نیز از فرزند و برادر و شوهر و از هیچ کس دیگر ارث نمی برد این بود سنت روم قدیم .

و اما یونان در قدیم وضعیت در مورد خانواده ها و بیوت و تشکل آن چیزی نزدیک به وضع روم قدیم بود، وارث در بین آنان تنها به اولاد ذکور آنهم به بزرگترشان منتقل می شد و زنان همگی از ارث محروم بودند، چه همسر میت و چه دختر و چه خواهرش و نیز در بین یونانیان فرزندان خردسال و سایر خردسالان ارث نمی بردند اما از یک جهت نیز شبیه به رومیان بودند و آن این بود که برای ارث دادن به فرزندان خرد سال و هر کس دیگری که دوستش می داشتند چه همسران میت و چه دختران و خواهرانش چه اینکه ارث کم باشد و یا زیاد بحیله های گوناگونی متشبث می شدند، مثلا با وصیت و امثال آن راه را برای این خلاف رسم هموار می کردند که انشاءالله در بحثی که در باب وصیت داریم راجع به این مسأله باز صحبت خواهیم کرد.

و اما در هند و مصر و چین مسأله محرومیت زنان از ارث بطور مطلق ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۵۸

و محرومیت فرزندان خردسال و یا بقای آنان در تحت ولایت و قیمومت تقریبا نزدیک به همان سنتی بوده که در روم و یونان جاری بوده است .

و اما ایران (فرس) ایشان اولاد- نکاح با محارم یعنی خواهر و امثال خواهر را جایز می دانستند و نیز همانطور که در سابق گذشت

تعدد زوجات را نیز قانونی می دانستند و نیز فرزند گرفتن یعنی فرزند دیگران را فرزند خود خواندن در بینشان معمول بوده و گاه می شد که محبوبترین زنان در نظر شوهر حکم پسر را به خود می گرفت یعنی شوهر می گفت این خانم پسر من است و در نتیجه مانند یک پسر واقعی و یک پسر خوانده از شوهرش ارث می برد و اما بقیه زنان میت و همچنین دخترانی که از او شوهر رفته بودند ارث نمی بردند، چون بیم آن داشتند که مال مربوط به خانواده و بیت به خارج بیت منتقل شود و اما دخترانی که هنوز شوهر نرفته بودند نصف سهم پسران ارث می بردند در نتیجه زنان میت اگر جوان بودند و احتمال اینکه بعد از شوهر متوفی شوهر دیگر اختیار کنند در آنان می رفت و نیز دخترانی که به شوهر رفته بودند از ارث محروم بودند و اما همسر سالخورده که بعد از مرگ شوهر امید شوهر کردن در او نبود و نیز پسرخوانده و دختری که شوهر نرفته بود رزقی از مال رب البیت می بردند.

و اما عرب؟ مردم عرب، زنان را بطور مطلق از ارث محروم می دانستند و پسران خردسال را نیز و اما ارشد اولاد اگر چنانچه مرد کار زار بود و می توانست از حریم قبیله و عشیره دفاع کند ارث می برد و گرنه ارث به او هم نمی رسید، بلکه به خویشاوندان دورتر میت می رسید (و خلاصه ارث از نظر عرب مخصوص کسی بود که بتواند در مواقع جنگ دشمن را تار و مار کند).

این بود حال دنیا در روزگاری که آیات ارث نازل می شد و بسیاری از مورخین آنها که آداب و رسوم ملل را نوشته اند و نیز آنها که سفرنامه ای نگاشته اند و یا کتابی در حقوق تدوین کرده اند و یا نوشته هائی دیگر نظیر اینها به رشته تحریر درآورده اند، مطالبی را که ما از نظر شما گذرانیدیم یادآور شده اند و اگر خواننده عزیز بخواهد بر جزئیات بیشتر آن آگاهی یابد می تواند به همین کتابها مراجعه نماید.

از تمامی آنچه که گذشت این معنا بطور خلاصه به دست آمد، که در روزهای نزول قرآن محرومیت زنان از ارث سنتی بوده که در همه دنیا و اقوام و ملل دنیا جاری بوده و زن به عنوان اینکه همسر است یا مادر است یا دختر و یا خواهر ارث نمی برده و اگر استثناء به زنی چیزی از مال را می داده اند به عناوین مختلف دیگر بوده و نیز این سنت که اطفال صغار و ایتم را ارث ندهند مگر در بعضی موارد به عنوان ولدیت و قیمومت همیشگی، در همه جا مرسوم بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۵۹ - در چنین جوی اسلام چه کرد؟

در سابق مکرر گذشت که اسلام ریشه و اساس حقیقی و درست احکام و قوانین بشری را فطرت بشر می داند، فطرتی که همه بشر بر آن خلق شده اند، چون خلقت خدا تبدیل پذیر نیست و خدای تعالی بر اساس این دیدگاه پایه مسأله ارث را، رحم قرار داده، که آن خود نیز فطرت و خلقت ثابت است به این معنا که ارث بردن پسرخواندگان را لغو نموده می فرماید: ((و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم ذلکم قولکم بافواهمکم، و الله یقول الحق و هو یهدی السبیل ادعوهم لابائهم هو اقسط عندالله، فان لم تعلموا آباءهم فاخوانکم فی الدین و موالیکم)).

اسلام پس از آنکه زیر بنای مسأله ارث را رحم و خون قرار داد، مسأله وصیت را از تحت این عنوان خارج ساخته عنوانی مستقل به آن بخشید عنوانی که به وسیله آن اموال به دیگران یعنی بغیر ارحام نیز برسد و دیگران از مال اجانب بهرمنند شوند، هر چند که در پاره ای اصطلاحات عرفی بهرمنندی و مالکیت از ناحیه وصیت، هم ارث نامیده شود لیکن باید دانست که این نامگذاری دو واقعیت را یکی نمی کند و اختلاف ارث و وصیت تنها از ناحیه نامگذاری نیست بلکه هر یک از آن دو ملاکی جداگانه و ریشه ای فطری مستقل دارد، ملاک ارث رحم است که خواست متوفی در بود و نبود او به هیچ وجه دخالت ندارد او چه بخواهد و چه نخواهد پسرش پسر او است و خواهرش خواهر و عمویش عمو و همچنین... و اما ملاک وصیت خواست متوفی است او است که می تواند اراده کند که بعد از مرگش فلان مال را به هفت پشت بیگانه اش بدهند، چون خواست صاحب مال محترم است پس اگر احیانا ارث و وصیت را داخل هم کنند به اولی وصیت و به دومی ارث اطلاق کنند صرف لفظ و نامگذاری است.

و اما آن چیزی که مردم و مثلاً رومیان قدیم ارث می خواندند اعتبارشان در سنت ارث نه رحم بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

و نه اراده متوفی بلکه حقیقت امر این بود که آنها زیربنا و ملاک ارث را نفوذ خواست متوفی و احترام به اراده او قرار داده بودند و متوفی می خواست اموالش در بیتش بماند و بعد از مرگش محبوب ترین افراد آن اموال را سرپرستی کند، (حال چه اینکه رحم او باشد و چه نباشد) پس بهر حال ارث از نظر آنان مبتنی بر احترام اراده بوده چون اگر مبتنی بر اصل خون و رحم بود باید بسیاری از محرومین از مال میت بهر مند می شدند و بسیاری از بهر مندان محروم می گشتند.

اسلام پس از جدا سازی دو ملاک رحم و اراده از یکدیگر به مسأله ارث پرداخت و در این مسأله دو اصل اساسی را معیار قرار داد.

اول اصل رحم یعنی عنصری که مشترک است بین انسان و خویشاوندانش، که در این عنصر فرقی بین نر و ماده و کوچک و بزرگش نیست هر چند که در بین آنان تقدم و تاءخر هست یعنی با بودن طبقه اول نوبت به طبقه دوم نمی رسد آنکه مقدم است مانع ارث بردن مؤخر می شود چون هر چند همه از اقبای میتند ولی نزدیک داریم و نزدیکتر دور داریم و دورتر نزدیک بی واسطه داریم و نزدیک با واسطه واسطه هم دو جور است واسطه کم و واسطه های زیاد.

بنابراین، اصل مورد بحث اقتضا می کند که عموم افرادی که با میت خویشاوندی و اشتراک در خون دارند مانند فرزند و برادر و عمو و امثال آنان با رعایت تقدم و تاءخر از میت ارث ببرند.

و اصل اختلاف مرد و زن انسان نحوه وجود قریحه های آن دو است قریحه هائی که از اختلاف آن دو و از تجهیز آفرینش آن دو ناشی می شود، مرد مجهز به جهازهائی است و زن مجهز به جهازهائی دیگر مرد مجهز است به تعقل و زن به احساسات پس مرد به حسب طبعش انسانی است تعقلی همچنانکه زن به حسب طبعش انسانی است عاطفی و مظهر عواطف و احساسات لطیف و رقیق و این تفاوت در زندگی آن دو اثر روشنی دارد، یعنی مرد را در تدبیر مال و مملوکات آماده می کند و زن را در اینکه چگونه مال را در برآوردن حوائج صرف کند و همین اصل باعث شده که سهام زن و مرد در ارث مختلف شود. حتی زن و مردی که در یک طبقه از طبقات ارث قرار دارند، مانند پسر و دختر میت و یا برادر و خواهر او و یا عمو و عمه او که البته سهم آندو فی الجمله و سربسته مختلف است و جزئیاتش بعدا می آید انشاءالله.

اسلام از اصل اول یعنی اشتراک در خون مسأله طبقه بندی خویشاوندان را نتیجه گرفته و آنها را به طبقاتی از حیث قرب و بعد از میت تقسیم کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۶۱

چون بعضی از خویشاوندان بدون واسطه به میت اتصال دارند و بعضی با واسطه، اینها نیز دو قسمند بعضی با واسطه هایی کمتر و بعضی بیشتر، پس طبقه اول ارث که بدون واسطه به میت متصل می شوند عبارتند از پسر و دختر و پدر و مادر و طبقه دوم که با یک واسطه به میت متصل می شوند عبارتند از برادر و خواهر و جد و جده که واسطه ارتباط آنها به میت پدر و مادر است (یعنی کسی که برادرش مرده و وارث او تنها از طبقه دوم است ارتباطش با آن طبقه بخاطر این است که میت و برادر زنده اش یک پدر و مادر دارند و ارتباطش با جد و جده که وارث اویند بخاطر این است که پدر میت فرزند جد و جده اند).

طبقه سوم عبارتند از عمو و عمه و دایی و خاله و جد پدر به تنهایی و یا مادر به تنهایی و همچنین جده یکی از آندو و یا جده هر دو که افراد این طبقه به دو واسطه با میت ارتباط دارند، اول پدر و مادر میت، دوم جد و جده میت و همه جا بر این قیاس است. و اولاد هر طبقه (در صورتی که از خود آن طبقه وارثی نباشد) جای طبقه را می گیرد و نمی گذارد طبقه بعدی ارث ببرد و اما زن و شوهر به خاطر اینکه خونشان به علت ازدواج مخلوط شده در همه طبقات وارثند و هیچ طبقه ای جلوگیری از ارث بردن همسر یعنی زن و شوهر نمی شود.

اسلام از اصل دومی اختلاف مرد و زن را نتیجه گیری کرده، البته این که گفتیم زن و مرد در غیر مادر و کلاله مادری است (یعنی

سهم مادر را نصف سهم پدر نکرده و سهم کلاله مادری مذکر را دو برابر سهم کلاله مادری مؤنث قرار نداده (ولی در غیر این دو مورد همه جا مرد دو برابر زن ارث می برد).

و سهام ششگانه ای که در قرآن بنام فریضه آمده یعنی سهام (نصف و ثلثان و ثلث و ربع سدس و ثمن) هر چند مختلف است و همچنین مالی که در آخر بدست یکی از ورثه می رسد هر چند که با فریضه های نامبرده مختلف می شود، یعنی آن کسی که مثلا باید نصف ببرد بالاخره در بیشتر موارد بیش از نصف می برد چون مقداری هم به عنوان رد به او می دهند و گاهی کمتر از آنرا می برد و نیز هر چند که سهم پدر و مادر و نیز کلاله مادری در نهایت از تحت قاعده (سهم مذکر دو برابر مؤنث) بیرون می افتد الا اینکه در همه اینها نوع رعایت شده و اعتبار اینکه نوع سابق مرده نوع لاحق زنده را جانشین خود کند برگشتش به این می شود که یکی از دو نفر زن و شوهر دیگری را جانشین خود سازد او طبقه زاینده یعنی پدر و مادر طبقه زائیده شده یعنی فرزند را جانشین خود سازد و فریضه اسلامی در هر دو طایفه یعنی زنان و شوهران و اولاد همان قاعده ((لذکر مثل حظ الانثیین سهم مذکر دو برابر مؤنث)) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۲

و این نظریه کلی نتیجه می دهد که اسلام تمامی اموال و ثروت موجود در روی زمین را به دو قسم تقسیم کرده، یکی ثلث و یکی دو ثلث زنان دنیا یک ثلث ثروت دنیا را داشته باشند و مردان دنیا دو ثلث آن را البته این تنها از نظر داشتن و تملک است و گرنه اسلام نظیر این نظریه را در مصرف ندارد زیرا، اسلام مصارف زنان دنیا را به گردن مردان دنیا نهاده و دستور داده که در همه امور راه عادلانه و میانه را بروند و این دستور کلی اقتضا می کند که مردان در مصرف، تساوی بین خود و زنان را رعایت بکنند و نتیجه این جهات سه گانه این می شود که زنان دنیا در یک ثلث از مال دنیا مستقلا و بدون دخالت مرد تصرف کنند و در یک ثلث دیگرش با نظر مرد تصرف کنند، پس زن در دو ثلث مال دنیا تصرف می کند و مرد در یک ثلث آن ۵- وضع زنان و ایتم قبل از اسلام، و وضع آنان در اسلام (با اشاره به شخصیت زن از نظر اسلام)

اما یتیمان در اسلام ارث می برند همانطور که مردان قوی به ارث می رسند و نه تنها صاحب ارث شدند بلکه مالی که به ایشان منتقل می شد در تحت ولایت اولیا یعنی پدر و جد و یا عموم مؤمنین و یا حکومت اسلام ترقی می کرد و نامبردگان تا زمانی که که ایتم بحد رشد برسند اموال آنان را به جریان می اندازند تا بیشتر شود بعد از آنکه به حد رشد رسیدند اموالشان را بدست خودشان می سپارند تا چون سایر افراد بشر و مانند اقویا بطور استقلال روی پای خود بایستند و این عادلانه ترین روشی است که می توان در مورد ایتم تصور کرد.

و اما زنان گو اینکه بر حسب یک نظریه عمومی مالک ثلث ثروت دنیايند، ولی بر حسب آنچه در خارج واقع می شود در دو ثلث اموال دنیا تصرف می کنند (برای اینکه یک ثلث آن ملک خود آنان است و یک ثلث دیگر هم نیمی از دو ثلث مردان است که به مصرف ایشان می رسد چون گفتیم مخارج زنان به عهده مردان است) و زنان در یک ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قیمومت دائمی یا موقت مردان نیستند مردان هم مسؤول تصرفات آنان نیستند البته این تا زمانی است که آنان آنچه درباره خود می کنند بطور پسندیده باشد.

پس زن در اسلام دارای شخصیتی است مساوی با شخصیت مرد و مانند او در اراده و خواسته اش و عملش از هر جهت آزاد است و وضع او هیچ تفاوتی با مرد ندارد، مگر در آنچه که مربوط به وضع خلقتی او است و روحیه خاص به خود او آنرا اقتضا می کند که در اینگونه امور البته وضعش با وضع مرد مختلف است، زندگی زن زندگی احساسی و از مرد زندگی بیت تعقلی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۳

و به همین جهت اسلام از ثروت روی زمین دو ثلث را در اختیار مرد قرار داد تا در دنیا تدبیر تعقل ما فوق تدبیر احساس و عاطفه قرار گیرد و نواقصی که در کار زن و تدبیر احساسی رخ می دهد چون مداخلات زن در مرحله تصرف بیش از مرد است بوسیله

نیروی تعقل مرد جبران گردد.

و نیز اگر اطاعت از شوهر را در امر همخوابگی بر زن واجب کرده، این معنا را با صدق مهریه جبران و تلافی کرد. و اگر قضا و حکومت و رزمندگی در جنگها را بر زنان تحریم کرد (که اساس اینگونه امور بر نیروی تعقل است نه احساس) این معنا را با یک تکلیف دیگر که بر مردان کرد جبران نمود و آن این است که بر مردان واجب کرد از زنان حمایت و از حریم آنان دفاع کنند و نیز بار سنگین کسب و کار و طلب رزق و پرداخت هزینه زندگی خود و فرزندان و پدر و مادر را از دوش آنان بینداخت و علاوه بر این پرداخت حق حضانت را البته در صورتی که زن داوطلب آن باشد به گردن مرد افکند، علاوه بر این تمامی این احکام را با دستوراتی دیگر که به زنان داده تعدیل کرد از قبیل اینکه زنان خود را به غیر محارم نشان ندهند و حتی الامکان با مردان مخالفت نکنند و به تدبیر امور منزل و تربیت اولاد پردازند.

و اگر کسی بخواهد روشن تر ارزش این احکام را بدست آورد و روشن تر بفهمد که چرا اسلام زنان را از مداخله در امور اجتماعی از قبیل دفاع و قضا و حکومت منع کرد، باید نتایج تلخ و ناگواری را که سایر مجتمعات بشری از مداخلات بی جای زنان می چشند در نظر بگیرد.

در اسلام زمام عاطفه و احساس بدست زن و زمام تعقل و تفکر بدست مرد سپرده شده و در جوامع بشری عصر حاضر در اثر غلبه احساس بر تعقل کار را وارونه کردند.

و اگر خواننده محترم درباره جنگهای بین المللی که از ره آوردهای تمدن امروز است و نیز در اوضاع عمومی که فعلا بر دنیا حکومت می کند مطالعه کند و همه این حوادث را بر دو نیروی تعقل و احساس عاطفی عرضه بدارد آنوقت می فهمد که نقطه شروع انحراف و خطا کجا و سر منشاء درستی ها کجا است (والله الهادی).

از این هم که بگذریم ملت‌های به اصطلاح متمدن غربی با کوشش و حرصی ناگفتنی از صدها سال پیش به این سو در صدد برآمدند دختران و پسران را در یک صفت تربیت کنند و در تربیت آنان فرقی بین پسر و دختر نگذارند، تا استعدادهای نهفته در هر دو طایفه را از قوه به فعل در آورند، مع ذلک وقتی از نوابغ سیاست و مغزهای متفکر در امر حقوق و قضا و قهرمانان جنگها و فرماندهان لایقی که در این سالهای متمادی طلوع کرده اند آمار بگیریم یعنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۴

نوابغی که در فن تخصصی سلطنت و دفاع و قضا که اسلام زنان را از آنها منع کرده را برشماریم خواهیم دید که در این سه فن نابغه ای از طایفه زنان برنخاسته مگر بسیار اندک که قابل قیاس با صدها و هزاران نوابغ از جنس مردان نیستند و این خود بهترین و صادق ترین شاهد است بر اینکه طبیعت زنان قابل رشد و ترقی در این فنون (که حاکم در آنها تنها نیروی تعقل است) نیست و این فنون هر چه بیشتر دستخوش دخالت عواطف گردد زیان و خسران آن از سودش بیشتر می شود.

این محاسبه و امثال آن قاطع ترین پاسخ و رد است بر نظریه ای که می گوید: یگانه عامل عقب ماندگی زنان در جامعه ضعف تر بیت صحیح است، که زنان از قدیم ترین دورانهای تاریخ بشری گرفتار آن بوده اند و اگر بطور پی گیر تحت تربیت صالحه و خوب در آیند با احساسات و عواطف رقیقه ای که در آنها است ای بسا در جهت کمال از مردان هم جلو بزنند و یا حداقل به حد مردان برسند.

و این استدلال نظیر استدلالهای است که نقیض مطلوب را نتیجه می دهد، برای اینکه اختصاص زنان به داشتن عواطف رقیقه و یا زیادتر بودن آن در زنان باعث تاءخرشان در اموری است که محتاج به نیروی تعقل است نه تقدم آنان و برعکس باعث تقدم طایفه ای است که چنین نیستند، یعنی مردان که از جهت عواطف روحی و رقیق عقب تر از زنان و از حیث نیروی تعقل قوی تر از ایشانند چون تجربه نشان داده که هر کس در صفتی از صفات روحی قوی تر از دیگران است، تربیتش در کار مناسب با آن صفت نتیجه بخش تر خواهد بود و لازمه این تجربه این است که تربیت کردن مردان برای مشاغلی امثال حکومت و قضا و رزمندگی نتیجه

بخش تر باشد از اینکه زنان را برای این مشاغل تربیت کنیم و نیز تربیت کردن زنان برای مشاغلی مناسب با عواطف رقیقه از قبیل بعضی از شعب علم طب و یا عکسبرداری یا موسیقی و یا طبخ و یا تربیت کودکان و پرستاری بیماران و شعبی از آرایشگری و امثال آن نتیجه بخش تر است از اینکه مردان را برای این مشاغل تربیت کنیم، بلکه در غیر این دو صنف شغل معین، مشاغلی که نه نیروی تعقل بیشتر می خواهد و نه عواطف رقیق تر، تفاوتی بین مردان و زنان نیست. عقب ماندگی زنان در مسئله حکومت و دفاع مستند به اتفاق و تضاد نیست

بعضی از مخالفین ما در این مسأله گفته اند: عقب ماندگی زنان در مسأله حکومت و قضا و دفاع مستند به اتفاق و تضاد است. ما در جواب آنان می گوئیم اگر چنین بود باید حداقل در بعضی از این قرنهای طولانی که مجتمع بشری پشت سر گذاشته و آن را به میلیونها سال تخمین زده اند خلاف این تضادات مشاهده شده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۵

یعنی در حداقل یک قرن زنان در امور تعقلی برابر مردان و یا جلوتر از آنان باشند و مردان در مسائل عاطفی جلوتر از زنان و یا حداقل برابر آنان باشند.

و اگر جایز باشد ما و همه انسانها مانند شما مسائل روحی و غریزی را اتفاقی و تصادفی بدانیم و کارهایی که به خاطر بنیه های مختلف روحی بشر دسته بندی شده مستند به تضاد بدانیم دیگر نمی توانیم به هیچ صفت طبیعی و خصلت فطری دست یابیم و دیگر نمی توانیم بگوئیم مثلاً: میل بشر به زندگی اجتماعی و یا بگو به تمدن و حضارت، فطری است، و یا میل و علاقه بشر به علم و کنکاشش از اسرار حوادث میلی فطری است چون یک شنونده ای مانند شما برمی گردد و به ما می گوید: خیر، همه این میلیها تصادفی است، همچنانکه شما گفتید تقدم زنان در کمالات ذوقی و مستطرف و تاءخرشان در امور تعقلی و امور هول انگیز و دشوار چون جنگ و امثال آن تصادفی است و تقدم مردان در این مسائل و تاءخرشان در آن امور نیز تصادفی است.

نتیجه این قضاوت شما چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که وقتی به زنان بگوئیم شما در کارهای ظریف و عاطفی استعداد پیشرفت دارید و مردان در کارهای تعقلی و سنگین ناراحت می شوند و می گویند شما بجنس زنان توهین می کنید، اما اگر نظریه اسلام را به زن تفهیم کنیم چنین چیزی پیش نمی آید برای این که اسلام این تفاوت را نشانه کمال مرد و نقص زن نمی داند و تنها کرامت و حرمت را ناشی از تقوا می داند اگر طبقه مردان در زندگی و کارهای روزمره خود که به منظور به فعلیت رساندن استعدادهای خاص به خودش انجام می دهد رعایت تقوا را بکنند محترم است و اگر نکنند نیست هر چند که در مسائل قضا بزرگترین حقوقدان و در مسأله دفاع رستم دستان و در مسأله حکومت سرآمد دوران باشد و همچنین طبقه زنان در زندگی روزمره خود که به منظور به فعلیت رساندن استعدادهای خاص بخود که همان صفات روحی ناشی از عواطف است رعایت تقوا را بکنند محترم است، هر چه بیشتر، بیشتر و گرنه احترامی ندارد. ۶- قوانین ارث در عصر جدید:

قوانین ارثی که در عصر حاضر در جریان است هر چند که از نظر کم و کیف به بیانی که بطور اجمال می آید با قانون ارث اسلامی مخالف است الا اینکه همین قوانین در پیدایش و استقرارش از سنت ارثی اسلامی کمک گرفت، با اینکه بین زمان پیدایش این قوانین و زمان ظهور قانون اسلام فرقه های بسیاری هست.

آن روزی که اسلام این قانون کامل ارث را تشریح می کرد روزگاری بود که از قانون هر چه هم ناقص خبری نبود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۶

نه گوش بشر نظیر قانون اسلام را شنیده بود و نه نسله از نیاکان خود در آن باره چیزی شنیده بودند و خلاصه قانون اسلام مسبوق به سابقه نبود و از هیچ قانونی الگو نگرفته بود، اما قوانین ارثی غرب وقتی ظهور کرد که قرنها قانون اسلام در جهان اسلام و یا بگو در قسمت معظم معموره زمین و در بین میلیونها نفوس حکومت کرده بود، اسلاف از نیاکان خود آن را به ارث برده بودند. و در اباحت معرفه النفس روانشناسی این معنا مسلم است، که اگر امری از امور در خارج پدید آید و ثابت و سپس مستقر گردد



بهترین کمک است برای اینکه امری دیگر شبیه به آن پدیدار گردد و خلاصه هر سنت اجتماعی سابق خود مایه ای فکری است برای سنت های لاحق شبیه به آن بلکه همان امر اولی است که به شکل دوم متحول می شود، پس هیچ دانشمند جامعه شناس نمی تواند منکر شود که قوانین جدید ارث به خاطر اینکه مسبوق است به قوانین ارث اسلامی از همان ارث اسلامی کمک گرفته شده و بلکه همان قانون است، که بعد از دستخوردگی حال یا دستخوردگی درست یا نادرست به این شکل در آمده است.

بنابراین بیان، جا دارد تعجب کنی اگر بشنوی کسی از روی عصبیت (که خدا بکشد این عصبیت جاهلیت قدیم را) بگوید: قوانین جدید مواد خود را از قانون روم قدیم گرفته با اینکه تو خواننده عزیز وضع سنت روم قدیم در ارث را شناختی و به آنچه که سنت اسلامی برای مجتمع بشری آورده آشنا شدی و توجه فرمودی که سنت اسلامی از نظر پیدایش و جریان عملی در وسط دو قانون قرار گرفته، قانون روم قدیم و قانون غربیان جدید و در قرونی طولانی و متوالی در مجتمع میلیونها و بلکه صدها میلیون نفوس بشری ریشه دوانده و این محال است که چنین قانونی هیچ تاءثیری در افکار قانون گزاران غربی نگذاشته باشد.

از این سخن، شگفت آورتر و غریب تر این است که همین اشخاص بگویند: ارث اسلامی از ارث روم قدیم الگو گرفته است. و سخن کوتاه این که قوانین جدید که در بین ملل غربی جریان و دوران دارد هر چند در بعضی از خصوصیات باهم اختلاف دارند اما تقریباً در این اتفاق دارند که ارث پسران و دختران و پدران و مادران را یکسان می دانند و همچنین خواهران و برادران و عمه ها و عموها و در قانون فرانسه طبقات ارث را چهار طبقه گرفته، اول پسران و دختران، دوم پدران و مادران و برادران و خواهران، سوم اجداد و جدات و چهارم عموها و عمه ها و دایی ها و خاله ها و علقه زوجیت را بکلی از این طبقات خارج کرده و آن را بر اساس محبت و علاقه قلبی بنا نهاده (اگر شوهر زنش را دوست بدارد برایش ارثی معین می کند و همچنین زن نسبت به شوهر) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۷

و فعلاً - غرض مهمی در تعرض جزئیات این قانون در مورد زن و شوهر نداریم و نمی خواهیم جزئیات آن را درباره سایر طبقات در اینجا بیاوریم، اگر کسی بخواهد از آن با اطلاع شود باید به محل آن مراجعه کند.

آنچه در اینجا برای ما مهم است این است که نتیجه برابری زن و مرد در ثروت دنیا را بر حسب قانون فرانسه بررسی کنیم. سنتی که بر حسب نظری عمومی زن را در ثروت موجود در دنیا شریک مرد می داند و از سوی دیگر زن را تحت قیمومت مرد قرار می دهد، البته نه چون اسلام بلکه آنقدر از او سلب اختیار می کند که حتی در مالی که به ارث برده نمی تواند مستقلاً تصرف کند. و حتماً باید تصرفاتش به اذن مرد باشد. در نتیجه ملک آنچه در دنیا است را مشترک بین زن و مرد دنیا می داند ولی تصرف در همه آن را مختص به مرد دنیا و این باعث شده است که جمعیت هائی علیه این قانون قیام نموده زنان را از تحت قیمومت مردان خارج سازند و به فرض هم که موفق شوند تازه زن و مرد دنیا را در اموال موجود در دنیا شریک هم کرده اند هم در ملکیت و هم در تصرف. ۷ - یک مقایسه بین این سنتها:

اینک بعد از بیان کوتاه و اجمالی که در سنتهای جاریه بین امتهای گذشته کردیم مقایسه بین آنها را و داوری در اینکه کدامیک ناقص و کدام کامل و کدام نافع و کدام برای مجتمع بشری مضر است کدامیک در صراط خوشبختی و سعادت بشر و کدام در صراط بدبختی بشر است به بصیرت و دقت نظر خواننده واگذار می کنیم و آنگاه از او می خواهیم همه نامبرده را با قانون اسلام مقایسه نموده ببیند چه قضاوتی در این باره باید بکند.

آنچه خود ما در اینجا خاطر نشان می سازیم این است که تفاوت اساسی و جوهری سنت اسلامی با سایر سنتها همانا در غرض و هدف از سنت است که در اسلام غرض از قانون ارث این است که دنیا به صلاح خود برسد و غرض سایر سنتها این است که اشخاص به هوا و هوس خود نائل گردند و همه تفاوتهای جزئی برگشتش به این تفاوت جوهری است، قرآن کریم بسیاری از هوا و هوسهای آدمی را اشتهای کاذب دانسته، می فرماید: ((و عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم

والله يعلم و انتم لا تعلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۸

و نیز درباره چگونه معاشرت کردن با زنان می فرماید: ((و عاشروهن بالمعروف فان کرهتموهن فعسی ان تکرهوا شیئا و يجعل الله فیه خیرا کثیرا)) ۸- وصیت در اسلام و در سایر سنتها:

در سابق گفتیم: اسلام وصیت را از تحت عنوان ارث خارج کرده و به آن عنوانی مستقل داده، چون ملاکی مستقل داشته و آن عبارت است از احترام به خواست صاحب مال، که یک عمر در تهیه آن رنج برده ولی در سایر سنتها و در بین امتهای پیشرفته وصیت عنوانی مستقل ندارد، بلکه یک کلاه شرعی است که بوسیله آن فرق قانون را می شکنند، صاحب مال که بعد از مردنش اموالش به اشخاص معین از قبیل پدر و رئیس خانواده می رسد، برای اینکه همه و یا بعضی از اموالش را بغیر ورثه بدهد متوسل به وصیت می شود و به همین جهت همواره قوانینی وضع می کنند که مسأله وصیت را که باعث ابطال حکم ارث می شود تحدید نموده و این تحدید همچنان جریان داشته تا عصر امروز.

ولی اسلام از همان چهارده قرن قبل مسأله وصیت را تحدیدی معقول کرده، نفوذ آن را منحصر در یک سوم اموال صاحب مال دانسته.

پس از نظر اسلام وصیت در غیر ثلث نافذ نیست و به همین جهت بعضی از امتهای متمدن امروز در قانون گذاری خود از اسلام تبعیت کردند نظیر کشور فرانسه، اما نظر اسلام با نظر قانون گزاران غرب تفاوت دارد، به دلیل اینکه اسلام مردم را به چنین وصیتی تشویق و تاکید و سفارش کرده ولی قوانین غرب یا درباره آن سکوت کرده اند و یا از آن جلوگیری نموده اند. و آنچه بعد از دقت در آیات وصیت و آیات صدقات و زکات و خمس و مطلق انفاقات بدست می آید این است که منظور از این تشریحات و قوانین، این بوده که راه را برای اینکه نزدیک به نصف رتبه اموال و دو ثلث از منافع آن صرف خیرات و مبرات و حوائج طبقه فقرا و مساکین گردد، هموار کرده باشد و فاصله بین این طبقه و طبقه ثروتمند را برداشته باشد و طبقه فقرا نیز بتوانند روی پای خود بایستند علاوه بر اینکه بدست می آید که طبقه ثروتمند چگونه ثروت خود را مصرف کنند که در بین آنان و طبقه فقرا و مساکین فاصله ایجاد نشود. (و برای بحث مفصل پیرامون این مسأله محلی دیگر است، که انشاءالله خواننده به آن خواهد رسید). النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۶۹ آیات ۱۶ - ۱۵ سوره نساء

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَحِشَةَ مِنْ نُسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۱۵) وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَتَأْذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (۱۶)

ترجمه آیات

و از زنان شما کسانی که مرتکب عملی شنیع زنا شوند، علیه آنان چهار شاهد بگیرید، پس اگر شهود شهادت دادند باید ایشان را در خانه ها زندانی کنید، تا مرگشان فرا رسد و آنان را بگیرد و یا خدا راهی برایشان پدید آورد. (۱۵) و آن مرد و زنی که این عمل شنیع را مرتکب شوند شکنجه دهید، اگر توبه کردند و به صلاح آمدند دست از آنان بردارید، که خدا توبه پذیر مهربان است. (۱۶) بیان آیات

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَحِشَةَ... مِّنْكُمْ قَتْلِي مِي خِوَاهِنْد بگویند فلانی فلان عمل را انجام داده هم می گویند: ((فلان اتاه)): و هم تعبیر می کنند ((فلان اتی به)) و کلمه ((فاحشه)) از ماده ((ف ح ش)) به معنای طریقه شنیعه است، ولی استعمالش در عمل شنیع زنا شایع شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۰

و در قرآن کریم در آیه زیر بر لواط و یا هم بر آن و هم بر عمل مساحقه همجنس بازی زنان اطلاق شده است. ((انکم لتاتون الفاحشه ما سبقکم بها من احد من العالمین)).

و ظاهرا و بطوری که بیشتر مفسرین گفته اند: مراد از فاحشه در آیه مورد بحث عمل زنا باشد، مفسرین روایتی هم نقل کرده اند،

که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی آیه تازیانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: این همان راه علاج و سبیلی است که خدای تعالی در آیه پانزده سوره نساء وعده اش را داده است.

شاهد این ظهور، ظهور دیگری است در آیه و آن این است که از لحن آیه شریفه فهمیده می شود که حکمش دائمی نیست و بزودی نسخ می شود چون می فرماید: ((او يجعل الله لهن سیلا)) و یا خدا راه علاجی برایشان قرار دهد) و هیچ دلیلی نقل نشده که گفته باشد این حد چند صباحی در مورد مساحفه جاری شد و سپس بحدی و حکمی دیگر نسخ شده است پس معلوم می شود آیه شریفه همانطور که گفتیم درباره زنا نازل شده است و از جمله: ((اربعه منکم ...)) برمی آید که عدد نامبرده باید از مردان باشد. حکم حبس ابد برای زنان و نسخ آن با آیه تازیانه

((فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت ...)) در این جمله مسأله حبس کردن دائمی زن مورد بحث را مترتب کرده بر شهادت دادن شهود، نه بر اصل وقوع عمل زشت و خلاصه کلام اینکه تنها وقتی حکم حبس ابد از ناحیه حاکم صادر می شود، که چهار شاهد بر صدور عمل فاحشه از زن شهادت دهد و اگر شهود شهادت ندهند حکم صادر نمی شود هر چند حاکم یقین به صدور آن داشته باشد و این خود یکی از منتهای خدای سبحان بر امت اسلام است، که نسبت به او عفو و اغماض اعمال فرموده است.

و حکم نامبرده حبس دائمی است، به قرینه اینکه نهایت مدت حبس را مرگ زن قرار داده و فرموده: ((حتی یتوفیهن الموت)) (تا مرگ ایشان را دریابد)، چیزی که هست تعبیر حبس ابد آن هم در زندان نیاورد، بلکه فرمود آنها را در خانه ها نگه بدارید تا مرگشان فرا رسد این نیز دلیل روشنی است بر اینکه خواسته است کار را بر مسلمانان آسان بگیرد و از سخت گیری اغماض کند و اینکه فرمود: (تا مرگشان برسد) (و یا خدا راه نجاتی برایشان مقرر بدارد) منظور نجات از حبس ابد است و در اینکه تردید کرد و فرمود: (یا آن و یا این) اشاره ای است به اینکه امید آن هست که حکم حبس ابد نسخ شود، همچنانکه همینطور هم شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۱

برای اینکه حکم تازیانه حکم حبس ابد را نسخ کرد و این از ضروریات است که حکم جاری درباره زناکاران در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شد و بعد از رحلت آن جناب در بین مسلمانان جاری گردید و مسأله زندانی کردن بعد از رحلت آنجناب اصلا مورد عمل واقع نشد.

پس آیه شریفه بفرضی که دلالت کند بر حکم زنان زناکار، هیچ تردیدی نیست در این که به وسیله آیه تازیانه نسخ شده است ((واللذان یاتیانها منکم فاذوهما)).

این دو آیه از نظر مضمون متناسب باهمند و ضمیر مؤنث ها در جمله: (یاتیانها) بطور قطع به کلمه (فاحشه) برمی گردد و این خود مؤید این معنا است که زمینه هر دو آیه بیان حکم زنا است و بنابراین آیه دوم متمم حکم در آیه اول است، چون آیه اول تنها حکم زنان زناکار را متعرض شده و آیه دوم حکم زن و مرد هر دو را بیان می کند و آن عبارت است از ایذاء یعنی شکنجه دادن، پس در نتیجه از مجموع دو آیه حکم مرد زناکار و زن زناکار باهم استفاده می شود و آن این است که هر دو را کتک می زنند و خصوص زن زناکار را در خانه حبس می کنند.

لیکن این معنا با آیه بعد که می فرماید: (اگر توبه کردند و به صلاح گزیندند دست از آندو بردارید...) سازگار نیست، برای اینکه در آیه مورد بحث می فرمود: زن را تا ابد در خانه حبس کنید و این آیه می فرماید: اگر توبه کردند رهانشان کنید، بناچار باید گفت: منظور از دست برداشتن از آندو دست برداری از کتک و شکنجه آندو است، نه از حبس که حبس به حال خود باقی است. اشاره به اقوال دیگر درباره دو آیه مورد بحث

و به همین جهت است که برخی از مفسرین به تبع بعضی از روایات که بزودی می آید گفته اند: آیه اول درباره حکم زناکاران و ثیب بیوه است و آیه دوم در مقام بیان حکم دختران بکری است که مرتکب زنا شوند. و مراد از ایذاء همان حبس کردن دختران

بکر و سپس آزاد کردن آنان در صورت توبه و اصلاح است، لیکن دو سؤال باقی می ماند یکی اینکه اگر اینطور باشد چرا در آیه اول خصوص زن زانیه را نام برد؟ و در آیه دوم هیچ دلیلی نیاورد که بفهماند منظور دختران بکر است، دوم اینکه چرا در آیه اول خصوص زن زانیه را نام برد و در آیه دوم زن و مرد را با هم اسم برد؟ و فرمود: ((و اللذان یاءتیاها منکم)).

به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند که گفته است آیه اول در مقام بیان حکم مساحقه زن با زن است و آیه دوم در صدد بیان حکم لواط مردان با مردان است و هیچیک از دو آیه نسخ نشده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۲

ولی فساد این گفتار روشن است، اما آیه اول به همان دلیلی که قبلاً در ذیل جمله: ((و اللاتی یاتین الفاحشه من نساء کم...)) خاطر نشان ساختیم و اما آیه دوم به دلیل این که در سنت ثابت شده که حد لواط قتل است همچنان که در حدیثی صحیح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده که فرمود: هر کس از شما عمل قوم لوط را مرتکب شود هم فاعل را بکشید و هم مفعول را و این حکم یا حکمی است ابتدائی و غیر منسوخ و یا حکمی است ناسخ حکم آیه، پس به هر حال گفتار ابی مسلم را باطل می کند. و آنچه سزاوار و صحیح است که درباره معنای آیه گفته شود البته با در نظر داشتن ظاهری که از دو آیه به ذهن خطور می کند و قرائنی که گفتار دو آیه محفوف به آنهاست و نیز با در نظر گرفتن اشکالهائی که در معنا کردن مفسرین بود و خدا دانایتر است این است که آیه شریفه متضمن حکم زنای زنان شوهردار است، به دلیل اینکه در آیه شریفه تنها نام زنان را برده است.

خواهی گفت: اگر منظور این بوده باشد باید می فرمود: ((من زوجاتکم)) چرا فرمود: ((من نساء کم)) جوابش این است که اطلاق کلمه (نساء) بر معنای (همسران) شایع است، آنهم مخصوصاً در جائی که این کلمه اضافه شود به ضمیر مردان و به صورت (نساء کم) اطلاق گردد تا چه رسد به جائی که اضافه نشود مثل آیه: ((و اتوا النساء صدقاتهن)) مهریه زنان را پردازید) که می دانیم منظور از زنان همان همسران است و نیز مانند آیه: ((من نساء کم اللاتی دخلتم بهن)).

(از آنان زنانان که با آنها نزدیکی کرده اید)، که معلوم است منظور همسران می باشد و بنابراین حکم اولی و موقت اینگونه زنان این است که آنان را در خانه ها تحت نظر بگیرند و سپس این حکم مبدل شد به حکم سنگسار و این آنطور که جایی پنداشته نسخ آیه قرآن به وسیله سنت و روایت نیست، چون نسخ عبارت است از اینکه آیه ای که بظاهرش حکمی دائمی را متضمن است به وسیله آیه ای دیگر نسخ گردد و مسأله مورد بحث ما چنین نیست زیرا آیه حبس ابد در خانه ظهوری در دائمی بودن حکمش که ندارد هیچ بلکه ظهور در این دارد که بزودی حکمش مبدل به حکمی دیگر می شود چون فرموده: ((او یجعل الله لهن سبیلاً)) و این تعبیر ظهور در این دارد که حکم حبس ابد زنان بزودی به حکمی دیگر مبدل می شود حال اگر کسی بخواهد این تبدیل حکم را نسخ بنامد عیبی ندارد ولی نباید آن را نسخ آیه قرآن به وسیله روایت بشمرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۷۳

چون خود آیه قرآن در اینجا اشعار دارد بر اینکه به زودی حکمش برداشته می شود، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هم در آن روایت خواسته است آیه قرآن را بیان کند.

و آیه دوم متضمن حکم زنای بدون احصان است، یعنی زنای مرد بی زن و زن بی شوهر و آن حکم عبارت است از ایذاء و شکنجه، حال چه اینکه مراد از این شکنجه حبس باشد و چه زدن با لنگه کفش یا سرزنش با زبان و یا غیر اینها و این آیه بنابراین به وسیله آیه تازیانه سوره نور نسخ شده و اما روایاتی که می گوید آیه شریفه متضمن حکم دختران بکر است روایاتی است آحاد که در طول این تفسیر خبر واحد را معنا کردیم، و علاوه بر این هم مرسل است یعنی سند ندارد و هم اهل فن آنها را به خاطر مرسل بودن ضعیف دانسته اند و خدا دانایتر است.

فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا... اگر توبه را مقید کرد به اصلاح، برای این بود که بفهماند وقتی توبه حقیقی و دارای محتوی می شود که باعث اصلاح آدمی گردد و توبه نه تنها به لفظ و لقلقه زبان توبه واقعی نیست بلکه به حالت انفعالی که دوام نیابد و فاسدی را اصلاح نکند نیز توبه واقعی تحقق نمی یابد. بحث روایتی

در تفسیر صافی از تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه ((و اللاتی یاتین الفاحشه...)) فرمود: این آیه نسخ شده و منظور از سبیل همان حدودی است که باید جاری شود. در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آنجناب از این آیه سؤال کرد حضرتش فرمود: این آیه نسخ شده، شخص دیگری پرسید آنروزها که نسخ نشده بود به چه صورت مورد عمل قرار می گرفت؟ فرمود: به این صورت که اگر زنی زنا می داد و چهار نفر علیه او شهادت می دادند او را در خانه ای حبس می کردند و با او سخن نمی گفتند و بسخنش گوش نمی دادند و با او نشست و برخاست نمی کردند، تنها آب و طعامش را برایش می بردند تا بمیرد و یا بعدها خدا راه چاره ای برایش مقرر سازد، که ساخت و آن این بود که اگر بی شوهر بوده تازیانه اش بزنند و اگر شوهردار بوده سنگسار شود، شخصی پرسید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۴ معنای آیه: ((و اللذان یاتینها منکم)) چیست؟ فرمود: معنایش این است که اگر دختر بکر همین عمل زشتی را که اگر بیوه زن مرتکب آن می شد به آن گرفتاری مبتلا می گشت مرتکب شود، باید شکنجه شود، آنگاه در پاسخ از سؤال از معنای شکنجه فرمود: یعنی حبس می شود تا آخر حدیث).

مؤلف قدس سره: این قصه یعنی حکم جاری در مورد زنان در صدر اسلام که حبس کردن تا آخر عمر در خانه ها بوده، مطلبی است که به چند طریق از طرق اهل سنت از ابن عباس و قتاده و مجاهد و غیر ایشان روایت شده است. اولی از سدی نقل شده که گفته است حبس کردن در خانه حکمی بود مخصوص بیوه زنان و اما ایذائی که در آیه دوم آمده حکم مخصوص دوشیزگان و کنیزان باکره بوده و خواننده عزیز در اینکه در این باره چه باید گفت روشن گردید. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۵ آیات ۱۸ - ۱۷، سوره نساء

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱۷) وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِثْمَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كَفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۸)

ترجمه آیات

اما خدای تعالی پذیرش توبه کسانی را به عهده گرفته که از در نادانی اعمالی زشت انجام داده، سپس بدون فاصله زیاد توبه کنند و به سوی خدا برگردند، اینها اینند که خدا هم سویشان برمی گردد و خدا دانایی فرزانه است. (۱۷) و اما آنهایی که همچنان به کار زشت خود ادامه می دهند تا مرگشان فرا رسد، آنوقت می گویند: الان توبه کردم برای چنین مردمی بازگشتن نیست و نیز برای کسانی که در حال کفر می میرند، که مال برای آنان عذابی دردناک آماده کرده ایم. (۱۸)

بیان آیات

مضمون این دو آیه بی ارتباط با آیات قبلش نیست، چون این دو آیه نیز با ذکر توبه ختم شده پس ممکن است که این دو با آن دو یک باره نازل شده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۶

البته در عین حال دو آیه آن مضمونی مستقل از مضمون دو آیه دیگر دارد و مشتمل است بر یکی از حقایق عالیه اسلام و از تعالیم مترقی قرآنی و آن عبارت است از حقیقت توبه و آثار و احکامش. توبه بندگان بین دو توبه خدای سبحان واقع است

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ كَلِمَةً (توبه) به معنای برگشتن است و در قرآن کریم هم در مورد خدای تعالی آمده و هم در مورد بندگان او همچنان که در آیه مورد بحث هر دو نوع توبه آمده است توبه خدا به معنای برگشتن خدای تعالی به رحمتش به بنده و توفیق توبه به بندگان دادن و توبه بنده عبارت است از ندامت از گناه و منصرف شدن از اعراض و روگردانی از عبادت و در این کتاب مکرر گفته ایم که توبه بنده به طوری که از قرآن کریم فهمیده می شود محفوظ است به دو توبه خدا.

توضیح اینکه: توبه عبد حسنه است و حسنه نیازمند به نیرو است و نیروی انجام حسنه از خدا است، او است که توفیق می دهد یعنی اسباب فراهم می سازد تا بنده موفق و متمکن از توبه بشود و بتواند از فرورفتگی در لجنزار گناه و دوری از خدا بیرون آید و بسوی پروردگارش برگردد آنگاه وقتی این موفقیت را یافت و به سوی خدا برگشت نیازمند به این است که خدای تعالی با یک رجوع دیگرش به رحمت و لطف و عفو و مغفرتش دل او را از لوث آن گناه پاک کند.

و این دو بازگشت از خدای سبحان دو توبه است، که توبه عبد در بین آن دو قرار می گیرد اینک به دو آیه زیر که اولی توبه اول خدا و آیه دوم توبه دوم خدا را خاطر نشان می سازد توجه بفرمائید: ((ثم تاب علیهم لیتوبوا)) (سپس به سوی ایشان بازگشت تا ایشان بسویش باز گردند): ((فاولئک اتوب علیهم)) این توبه کارانند که من بسویشان برمی گردم). و اما اینکه فرمود:

عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَلْفُظُ (علی) قبل از کلمه الله و لفظ (لام) قبل از الذین روی هم معنای نفع و ضرر را می رساند وقتی می گوئیم: ((دارت الدائرہ لزيد علی عمرو)) معنایش این است که این پیش آمد به نفع زید و بر ضرر عمرو تمام شد و نیز وقتی گفته می شود: ((کان السباق علی فلان)) معنایش این است که این مسابقه به ضرر فلانی تمام شد و وجه اینکه دو کلمه (علی) و (لام) ضرر و نفع را می رسانند این است کلمه (علی) معنای تسلط، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۷

کلمه (لام) معنای ملکیت و استحقاق را می رساند و لازمه اش این است که معانی مربوط به این دو طرف به نفع یک طرف و به ضرر طرف دیگر باشد مانند حرب قتال نزاع و امثال اینها و قهرا این دو کلمه می فهماند که یکی از دو طرف حرب و قتال و... غالب شده و دیگری مغلوب شده است و آن غالب شدن با معنای ملکیت منطبق است چون غالب چیزی عایدش شده که قبلا نداشته و این مغلوب شدن با معنای استعلاء، منطبق است چون شخص مغلوب در تحت تسلط غالب قرار می گیرد و همچنین سایر موارد استعمال این دو کلمه از قبیل تاءثیر بین مؤثر و متاثر و معنای عهد بین عهد دهنده و عهد داده شده و معنای وعده بین وعده دهنده و وعده داده شده و سایر معانی شبیه به اینها، پس روشن شد که علت دلالت دو کلمه علی و لام بر ضرر و نفع به معنای مورد استعمال این دو کلمه است، نه معنای خود این دو کلمه و به عبارتی دیگر دلالت کردن این دو کلمه بر نفع و ضرر ذاتی این دو کلمه نیست، بلکه امری است که از ناحیه معنای مورد استعمال آن دو بر آن دو عارض می شود.

و چون مؤثر واقع شدن توبه به خاطر وعده ای است که خدای تعالی به بندگانش داده و بر حسب آن وعده بر ضرر خود و به نفع بندگانش وفای به آن وعده را بر خود واجب ساخته توجه بفرمائید که جمله بر ضرر خود صرفا به منظور معنا کردن کلمه (علی) است نه اینکه براستی خدا از آمرزش گنه کاران توبه کار متضرر می شود، در نتیجه بر خود واجب کرده که توبه بندگانش را قبول کند اما نه بطوری که غیر او چیزی را بر او تکلیف و واجب کرده باشد حال چه اینکه این غیر را عبارت بدانیم از عقل بر خدا واجب می داند که توبه توبه کاران را بپذیرد و یا نفس الامر بدانیم و یا واقع و یا حق و یا چیز دیگر، چون ساحت خدای عزوجل منزله و مقدس تر از این است که محکوم حکم کسی یا چیزی واقع شود بلکه به این معنا است که خدای تعالی به بندگان خود وعده داده که توبه توبه کاران را بپذیرد و او خلف وعده نمی کند پس معنای عهده داری قبول توبه توبه کاران و یا بگو و جواب این عمل بر خدا این است و نیز همین معنا در هر واجب دیگری که می گوئیم بر خدا واجب است منظور است.

و از ظاهر آیه شریفه برمی آید که اولاد در مقام بیان مسأله توبه کردن خدا است و اینکه هر جا توبه به خدا نسبت داده شود معنایش برگشت خدا به رحمت خود به سوی بنده است نه اینکه منظور از توبه خدا هم توبه بنده باشد گو اینکه لازمه توبه خدا، توبه بنده نیز هست، چون وقتی شرایط توبه خدای سبحان تمام باشد، لازمه لاینفک آن این است که شرایط توبه عبد نیز تمام شود، و این معنا (یعنی، اینکه آیه شریفه در مقام بیان توبه خدای سبحان است) نیازی به توضیح بیشتر ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

و ثانیاً برمی آید که آیه شریفه در مقام بیان توبه بطور عموم است، چه اینکه بنده خدا با ایمان آوردنش از کفر و شرک توبه کند و



چه بعد از ایمان آوردنش به وسیله اطاعت از معصیت توبه کند چون قرآن کریم هر دو قسم برگشتن را توبه خوانده در برگشتن به معنای اول می فرماید: ((الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یومنون به و یتستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک)) و در مورد برگشتن خدای به معنای دوم می فرماید: ((ثم تاب علیهم)) و این آیه شریفه درباره آن سه نفر مسلمان نازل شد که از شرکت در امر جهاد تخلف کرده بودند.

دلیل دیگر بر اینکه مراد از توبه در قرآن کریم توبه به معنای اعم است اعم از اینکه برگشت از شرک و کفر باشد، یا برگشت از معصیت تعمیمی است که در آیه بعدی به چشم می خورد چون در آن آیه که می فرماید: ((و لیست التوبه...)) هم متعرض حال کفار شده و هم حال مؤمنین و بنابراین مراد از جمله: ((یعملون السوء بجهالة)) معنایی است عمومی و شامل حال کافر و مؤمن پس کافر هم در کفر ناشی از جهلش مانند مؤمن فاسق مصداق کسی است که به جهالتش عمل سوء میکند، یا از این بابت که منظور از عمل اعم از عمل قلب و عمل بدنی است و کفر هم عمل قلب است و یا از این بابت که کفر باعث اعمال سوء بدنی می شود پس مراد از جمله ((للذین یعملون السوء)) هم کافر است و هم فاسق، البته در صورتی که کفر و فسقشان از جهالت باشد نه از عناد و طغیان. معصیت جهالت است

و اما کلمه (بجهالة)، منظور از این جهل همان معنای لغوی کلمه است و جهل در لغت مقابل علم است، چیزی که هست از آنجائی که مردم احساس می کنند که هر عملی که از آنان صادر می شود از روی علم و اراده شان صادر می شود و چون اراده همواره ناشی از نوعی حب و شوق است چه اینکه فعل بحسب نظر عقلا فعلی باشد که باید در مجتمع صادر شود و یا فعلی باشد که از نظر اجتماع نایستی صادر شود و آنهایی که در مجتمع عقل ممیز دارند اقدام به عمل زشت نمی کنند و عملی که نزد عقلا سزاوار نیست انجام نمی دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۷۹

از این رو این درک و اعتقاد برایشان حاصل می شود که هر کس با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت با غضب مرتکب این گناهان و اعمال زشت بشود، در حقیقت واقعیت و حقیقت امر بر او پوشیده مانده و کوران برخاسته در دلش چشم عقلش را که ممیز بین خوبیها و بدیها است پوشانده و یا به عبارت کوتاهتر بگو دچار جهلش ساخته و به همین جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنین کسی را جاهل می نامند، هر چند که با نظر دقیق و علمی خود این درک نوعی علم است لیکن از آنجائی که علم گنه کار به زشتی گناه و علت زشتی و مذموم بودن گناه، خاصیت و اثر علم را ندارد، چون او را از وقوع در قبح و شناخت باز نداشت، لذا بودن این علم را با نبودش یکسان شمرده اند. پس گنه کار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است آری مردم حتی یک انسان جوان و کم تجربه را هر قدر هم باسواد باشد به خاطر غلبه هوی و هوس جوانی در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش جاهل می خوانند باز به همین جهت است که مردم را می بینی که مرتکب کارهای زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پیروی هوا و هوس و عواطف نابجای خود خجل نباشد جاهل نمی نامند بلکه او را معاند و مرتکب عمدی نامیده و یا عنوانی نظیر اینها به او می دهند.

پس با این بیان روشن شد که جهالت در اعمال زشت تنها در صورتی است که مرتکب آن دستخوش کوران هوا و شهوت و غضب شده باشد و اما در صورتی که به انگیزه عناد با حق مرتکب شده باشد، او را جاهل نمی دانند.

از نشانیهای این جهل این است که وقتی کورانهای نامبرده در دل صاحبش فروکش کند و آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکاب گناه کرده بود خاموش گردد و یا مانعی پیدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و یا در اثر فاصله زمانی زیاد از ارتکاب آن سرد شود و یا گذشت دوران جوانی و ضعیف شدن قوای بدنی و مزاجش او را متوجه اعمال زشتی که قبلا کرده بسازد، جهالتش زائل گشته عالم می شود و نتیجه عالم شدنش این است که، از آنچه کرده و یا می خواسته بکند پشیمان می شود. بخلاف فعلی که از روی عناد و عمد و امثال آن صادر شود، که چون علت صادر شدنش طغیان هیچیک از قوا و عواطف و میلیهای

نفسانی نیست، بلکه امری است که مردم آن را در عرف و اصطلاح خود ناشی از بدذاتی و خبث طینت و پستی فطرت می دانند که معلوم است که از بین رفتن طغیان قوا و هوا و هوسها از بین نمی رود، نه سریع و نه کند، بلکه مادام که صاحبش زنده است این حالت زشت نیز زنده است و هیچگاه صاحبش دستخوش ندامت فوری نمی شود، مگر آنکه خدا بخواهد او را هدایت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۰

بله گاهی می شود که معاند و لجوج دست از لجاجت و عناد و غلبه خواهی بر حق برداشته در برابر حق خاضع می گردد و به ذلت عبودیت تن در می دهد در این هنگام که مردم کشف می کنند که عناد او ناشی از جهالت بوده نه پستی فطرت و خبث ذات و در حقیقت هر معصیتی که از آدم سر بزند جهالتی است از انسان و بنابراین دیگر برای عنوان کلی معاند مصداقی باقی نمی ماند مگر یکی، آن هم کسی است که تا آخر عمر با داشتن سلامتی و عافیت از عمل زشت خود دست بر ندارد. مبادرت و شتاب به توبه، شرط پذیرش آن است

و از اینجا روشن می شود که چرا در آیه مورد بحث نزدیک بودن توبه را قید کرد و فرمود: ((ثم یتوبون من قریب)) و معلوم می شود که این قید به ما می فهماند عامل ارتکاب عمل زشت اگر جهالت باشد تا آخر زندگی انسان دوام نمی یابد و صاحبش را از این که روزی به تقوا و عمل صالح بگرداند امید نمی سازد و چون معاند و لجوج بر عمل زشت خود ادامه نمی دهد، بلکه به زودی از آن عمل منصرف می شود پس مراد از کلمه (قریب) عهد قریب و یا ساده تر بگویم فاصله نزدیک است و منظور این است که گنه کار قبل از پیدا شدن علامتهای آخرت و فرا رسیدن مرگ توبه کند.

و گرنه صرف توبه فائده ای ندارد هر معاند لجوج هر قدر هم عناد و لجاجت داشته باشد.

وقتی به مرگ خود نزدیک می شود در اثر دیدن وزر و وبال اعمال ننگینش از کرده خود پشیمان می شود و از آنچه کرده بیزاری می جوید، اما این ندامت به حسب حقیقت ندامت نیست او از طبیعت و هدایت فطرتش نادم نشده، بلکه حيله ای است که نفس شریر و حيله گرش برای نجاتش از وبال اعمالش اندیشیده، به دلیل اینکه اگر فرضاً از آن وبال مخصوص نجات یابد و مثلاً مرگش فرا نرسد و بیماریش بهبودی یافته از لبه پرتگاه مرگ برگشته، زندگی سالم خود را بازیابد، دوباره به همان لجاج و عنادش و به همان اعمال زشتش برمی گردد، همچنان که قرآن در این باره فرموده: ((و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبون)).

دلیل بر اینکه مراد از کلمه (قریب) قبل از پیدا شدن علامتهای مرگ است، آیه بعدی است که می فرماید: ((و لیست التوبه قال انی تبت الان)).

و بنابراین جمله: ((ثم یتوبون من قریب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۱

کنایه است از اینکه وقتی گناهی از آنان سر می زند در توبه کردن امروز و فردا و سهل انگاری نمی کنند و فرصت را از دست نمی دهند.

از آنچه گفتیم روشن شد که هر دو قید یعنی قید (بجهاله) و قید ((ثم یتوبون من قریب)) احترازی است، نه توضیحی (نمی خواهد بفرماید گناه همواره از روی جهالت است و همه گنه کاران بدون درنگ توبه می کنند، بلکه می خواهد بفرماید: گناهکاری دو جور است، یکی از روی جهالت و دیگری از روی عناد و توبه هم دو جور است، یکی بدون درنگ و یکی پس از دیدن نشانه های مرگ و آن توبه ای قبول است که بدون درنگ باشد و آن گناهی توبه می پذیرد که ناشی از جهل باشد) چون توبه عبارت است از برگشتن بنده به سوی خدای سبحان و برگشتن به عبودیت او، که در این صورت توبه خداوند به عبد نیز عبارت می شود، از اینکه خدا توبه بنده را بپذیرد و عبودیت جز در زندگی دنیا که ظرف اختیار و موطن اطاعت و معصیت است، تحقق نمی یابد و با ظهور نشانه های مرگ، دیگر اختیاری برای بنده نمی ماند و دو راهی اطاعت و معصیت ندارد تا راه اطاعت را انتخاب کند همچنان که خدای تعالی درباره این موقعیت انسان فرموده: ((یوم یاءتی بعض آیات ربّک لا ینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنت من قبل او

کسبت فی ایمانها خیرا)).

و نیز فرموده: ((فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنت الله التي قد خلت فی عباده و خسر هنالك الکافرون)) و آیاتی دیگر از این قبیل هست.

و سخن کوتاه اینکه برگشت معنای آیه به این است که خدای سبحان تنها وقتی توبه گنه کار را می پذیرد که گنه کاریش ناشی از استکبار بر خدا و باعث دروغین شدن توبه و فقدان تذلل عبودی نبوده باشد و در امر توبه آنقدر امروز و فردا نکند که فرصت از دست برود و نیز ممکن است قید (بجهاله) قید توضیحی باشد و معنای آن این باشد توبه و رجوع خدا به بنده اش خاص گناه کاران است، که البته هیچ گناهی جز از جهل ناشی نمی شود چون گناه خود را به خطر انداختن و با عذابی الیم بازی کردن است که جز از جاهل سر نمی زند و یا معنایش این باشد که گناه جز از جهل ناشی نمی شود جهل به گنه و حقیقت معصیت و جهل به گنه آثاری که بر آن مترتب می شود و لازمه توضیحی بودن این قید آن است که جمله: ((ثم یتوبون من قریب)) اشاره باشد به ما قبل مرگ، نه کنایه از سهل انگاری در امر توبه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۲

چون کسی که از در استکبار گناه می کند و در برابر سلطان پروردگارش خاضع نمی شود، با جمله: ((ثم یتوبون من قریب)) استثنا می شود نه با کلمه ((بجهاله)) و بنابراین نمی توان جمله: ((ثم یتوبون...)) را کنایه گرفت از سهل انگاری در امر توبه (دقت بفرمائید)، و لیکن بعید نیست وجه اول یعنی احترازی بودن قید نامبرده با ظاهر آیه سازگارتر باشد و بنابر آن توبه همه توبه کاران قبول است مگر دو نفر: یکی توبه گنه کاری که در توبه کردن امروز و فردا می کند، تا لحظه مرگش فرا رسد و دوم توبه کافر بعد از مردنش و لیکن بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از جمله ((ثم یتوبون من قریب)) این است که توبه بلافاصله بعد از گناه و یا با فاصله اندکی که باز به نظر عرف متصل شمرده شود واقع گردد.

لیکن این نظریه معنای آیه بعدی را فاسد می سازد، برای اینکه آیه مورد بحث و آیه بعدیش در مقام اینند که ضابطه ای کلی در مسأله توبه خدا، یعنی قبول توبه عبد بیان کنند و اینکه گفتیم ضابطه ای کلی دلیلش، انحصاری است که از کلمه ((انما)) استفاده می شود و آیه بعدیش مواردی را بیان می کند که توبه در آن پذیرفته نیست و بیش از آن دو موردی که گفتیم استثنا نشده و بنا به گفته مفسر نامبرده توبه غیر مقبول مصادیق دیگر خواهد داشت.

فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا در این جمله با کلمه ((اولئك)) که مخصوص اشاره به دور است به توبه کاران اشاره و این حالی از اشعار به بلندی قدر و منزلت و احترام ایشان نیست همچنان که جمله: ((يعملون السوء بجهاله)) بر سهل انگاری خدای تعالی در شمردن گناهانشان دلالت دارد به خلاف آیه دوم که کلمه ((اولئك)) در آن اشاره دارد به دوری توبه کاران در حین مرگ و بعد از مرگ و آن اشاره دلالت دارد بر دوری آنان از رحمت خدا و آوردن جمع سوء ((سیئات)) دلالت دارد بر اینکه در مقام شمردن گناهان ایشان است.

در این آیه ختم شدن آن، دو نام علیم و حکیم آمده، با اینکه به ذهن می رسد خوب بود غفور و رحیم بیاید، چون در آیه سخن از گناه و توبه و آمرزش رفته است، لیکن علیم و حکیم آورد تا بفهماند اگر خدای تعالی باب توبه را فتح کرد برای این بود که او به حال بندگانش، عالم است می داند چقدر ضعیف و نادانند و حکمتش هم این را اقتضا می کرد، چون متقن بودن نظام و اصلاح امور بشر احتیاج به فتح باب توبه دارد و نیز از آنجائی که حکیم است فریب توبه های قلابی را نمی خورد و ظواهر احوال بندگان را معیار قرار نمی دهد، بلکه دلهای آنان را می آزماید، پس بر بندگان او لازم است، از علم و حکمت او غافل نمانند و اگر توبه می کنند توبه حقیقی کنند، تا خدا هم حقیقتا جوابشان را بدهد و دعایشان را مستجاب کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۸۳ توبه این دسته پذیرفته نمی شود

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ... در این آیه شریفه تعبیر آیه قبلی را که می فرمود: (بر خدا و به نفع گنه کاران است که توبه

آنان را بپذیرد) نیاورد، با این که می دانیم در این آیه نیز همان معنا منظور است و می خواهد بفرماید: (بر خدا و به نفع اینگونه توبه کاران نیست که توبه شان را بپذیرد و نمی پذیرد) و لیکن خواست به این وسیله اشاره کند به اینکه رحمت خاصه الهی و عنایتش از این دو طایفه منقطع است همچنان که گفتیم در آیه قبلی از گناه تعبیر به مفرد (سوء) کرد و در این آیه به جمع (سیئات) تعبیر آورد، معلوم می شود درباره این دو طایفه عنایت دارد گناهانشان را بشمارد و علیه آنان ضبط کند.

از اینکه جمله: ((يعلمون السيئات)) را مقید کرد به جمله: (تا وقتی که مرگشان فرا رسد) استمرار گناه فهمیده می شود، حال یا به خاطر اینکه سهل انگاری در شناختن به سوی توبه و امروز و فردا کردن در آن، خودش معصیتی است مستمر، که هر لحظه تکرار می شود و یا به خاطر اینکه این سهل انگاری به منزله مداومت بر گناه است و یا به خاطر اینکه غالباً خالی از تکرار معصیت نیست، یا تکرار همان معصیت اول یا گناهانی دیگر شبیه به آن.

و اینکه فرمود: ((حتى اذا حضر احدهم الموت...))

و فرمود: ((حتى اذا جاءهم الموت)) یعنی فرمود: (وقتی مرگ یکی از شما برسد و نفرمود: (وقتی مرگ شما برسد) برای این بود که دلالت کند بر اینکه افراد مورد نظر توبه را امری حقیر و بی اهمیت نشمارند، با اینکه مسأله توبه اینقدر بی اهمیت نیست که مردم در طول زندگی خود هر کاری خواستند بکنند و هیچ باکی نداشته باشند همین که مرگ یکی از آنان رسید تنها خود او برای اینکه از خطرها و مهلکه هائی که با مخالفت امر الهی برای خود آماده کرده نجات یابد بگوید: حالا دیگر توبه کردم.

پس امر توبه به این آسانی نیست، که گنه کار با صرف گفتن چند لفظ و یا صرف نیت توبه از همه مخاطر رهائی یابد.

از اینجا روشن می شود که مقید کردن جمله (تبت) بقید (الان) چه معنا می دهد، چون این قید به ما می فهماند که حضور مرگ و مشاهده کردن صاحب این سخن عظمت و سلطنت آخرت را باعث شده است که او بگوید: ((انی تبت)) (من اکنون توبه می کنم) پس چنین کسی منطقی خواهد داشت حال اگر به زبان نگوید به دل می گوید.

پس معنای جمله چنین می شود که من در این حال که مرگ را حق دیدم و جزای حق را مشاهده کردم، اینک تائب هستم. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۴

و خدای تعالی نظیر این بیان را از مجرمین حکایت کرده که روز قیامت چه می گویند آنجا که می فرماید: ((ولو تری اذ المجرمون ناکسوا روسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)) (و چه خوب بود تو و هر بیننده دیگر این حالت مجرمین را می دیدید که نزد پروردگارش سرها به زیر افکنده می گویند: پروردگارا دیدیم و شنیدیم، اینک ما را به دنیا برگردان تا عمل صالح کنیم که دیگر یقین بر ایمان حاصل گشت).

این توبه از صاحبش قبول نمی شود، برای اینکه در حالی صورت می گیرد که از زندگی دنیا ماء یوس شده و از هول و وحشت انتقال به دیگر سرای مطلع گشته آن یاس و این هول او را مجبور کرده به اینکه از اعمال چندین ساله خود توبه کند و تصمیم بگیرد که به سوی پروردگارش برگردد، اما ولایت حسین مناصب دیگر گذشته، چون زندگی دنیائی در بین نیست اختیار عملی هم از دست رفته است.

وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كَفَارًا إِنَّ جَمْلَهُمْ مَعْرِفٌ مُّصَدِّقٌ دُونَ ذَلِكَ، از کسانی که توبه شان پذیرفته نیست و او کسی است که عمری به کفر خود ادامه داده و در حال کفر مرده و بعد از مشاهده آخرت اظهار ایمان می کند خدای تعالی توبه او را نمی پذیرد برای اینکه ایمان آوردنش که همان توبه او است در آن روز، سودی به حالش ندارد و این معنا در قرآن کریم مکرراً آمده که پس از مردن با وجود کفر هیچ راه نجاتی وجود ندارد و اگر درخواستی بکنند اجابت نمی شود از آن جمله فرموده: ((إلا الذين تابوا و أصلحوا و بینوا فاولئك اتوب عليهم و انا التواب الرحيم ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين، خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم یظرون)) و نیز فرموده: ((ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار فلن یقبل من

احد هم ملء الارض ذهباً و لو افتدی به اولئک لهم عذاب الیم و ما لهم من ناصرین))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۵

نداشتن یاور نداشتن شفیع نیز هست، همچنانکه در تفسیر این آیه در جلد دوم عربی این کتاب بیانش گذشت.

اگر جمله: ((و لا-الذین یموتون)) را مقید کرد بقید ((و هم کفار)) برای این بود که بفهماند غیر کفار یعنی مؤمنین که در حال گنجهکاری از دنیا می روند و استکباری نسبت به خدای تعالی ندارند و در توبه کردن مسامحه نورزیدند چون در سابق گفتیم مسامحه در توبه توهین به مقام پروردگار و استکبار بر او است که توبه چنین بنده ای هر چند با مردنش از دست رفته ولی توبه خدا و برگشت او به سوی مغفرت و رحمتش امکان دارد، چون ممکن است بعد از مردن به وسیله شفاعت شافعان مشمول رحمت خدای تعالی قرار گیرد و همین خود از جمله شواهدی است بر اینکه مراد از این دو آیه بیان توبه و بازگشت خدا به بندگانش است نه بیان حال توبه بنده و برگشتش به سوی خدا و اگر آن را هم آورده به طفیل آن دیگری ذکر کرده است.

أولئک أعتدنا لهم عذاباً ألیماً اسم اشاره ((اولئک)) همانطور که اشاره کردیم دلالت می کند بر دوری این دو طایفه از ساحت قرب، و تشریف، و کلمه ((اعتدنا)) از مصدر اعتاد و به معنای اعداد و یا وعده است. گفتاری پیرامون توبه عنوان توبه با همه معانی که در قرآن کریم آمده از تعالیم حقیقی است که مختص به این کتاب آسمانی است، چون توبه به معنای ایمان آوردن از کفر و شرک هر چند در سایر ادیان آسمانی مانند دین موسی و عیسی (علیهما السلام) نیز دایر است، اما نه از جهت تحلیل حقیقت توبه و سرایت دادن آن به ایمان بلکه به اسم اینکه خود توبه ایمان است.

حتی از اصول مستقله ای که، آئین مسیحیت را بر آن اصول پی نهاده اند برمی آید که اصلاً توبه فائده ای ندارد بلکه ناممکن است که انسان از توبه اش بهره مند شود، مخصوصاً این معنا از مطالبی که در توجیه به دار آویخته شدن مسیح و جان خود را فدای بشر کردن آورده اند به خوبی مشاهده می شود و ما در سابق یعنی در جلد سوم عربی این کتاب آنجا که درباره خلقت عیسی (علیه السلام) بحث می کردیم نقل نمودیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۶

این را داشته باش و آنگاه بدانکه ارباب کلیسا بعد از افراط در مسأله توبه آنقدر در این مسأله که آنرا محال می دانستند بی حد و مرز شدند، که به مردم گنجهکار اوراق مغفرت می فروختند و از این راه تجارت می کردند، کلیسایان که اولیای دین مسیحیت بودند گناهان گنجهکاری را که نزدشان می آمدند و به گناه خود اعتراف می کردند می آمرزیدند.

ولی قرآن کریم نه آن راه تفریط را رفته و نه این راه افراط را بلکه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدایت پذیرفتنش تحلیل کرده و دیده که انسان از نظر پذیرفتن هدایت او و رسیدنش به کمال و کرامت و سعادت می باید در زندگی آخرتیش نزد خدای سبحان داشته باشد سعادت می که برایش حیاتی و واجب بوده و در سیر اختیاری به سوی پروردگارش بی نیاز از آن نیست، به تمام معنا فقیر است یعنی فقر و تهیدستی در حاق ذات او است، همچنان که خود در کلام مجیدش فرمود: ((یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید)).

و نیز فرموده ((و لا یملکون لانفسهم ضراً و لانفعاً و لا یملکون موتاً و لاحیوة و لانشوراً)).

خدای تعالی می دانست که بشر اگر به حال خود واگذار گشته، دستگیری نشود، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دوری از خدا و در کنج مسکنت قرار می گیرد، همچنان که در آیه زیر به آن اشاره نموده می فرماید: ((لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم رددناه اسفل سافلین)) ما انسان را در بهترین وجه متصور بیافریدیم و سپس هم او را به پست ترین مراحل پستی برگرداندیم، و نیز می فرماید: ((و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتماً مقضیاً ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیاً)) و نیز در آغاز خلقت به آدم (ابوالبشر) و همسرش زهار داده بود که: ((فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۷

خدای تعالی چون بر این علم داشت و می دانست که نزدیک شدن بشر به منزلگاه کرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر این است که از آنچه او را به خطرهای نامبرده می افکند منصرف شود و اگر هم مبتلا-بدان شده، از آن دل بر کند، و بسوی



پروردگارش رجوع کند، به همین جهت خدای سبحان باب توبه را فتح نمود، توبه از کفر و شرک و توبه از فروعات آن، که همان گناهان باشد.

پس توبه به معنای رجوع به خدای سبحان و دلزده شدن از لوث گناه و تاریکی و دوری از خدا و شقاوت، مشروط بر این است که قبلاً انسان به وسیله ایمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار کرامت و در مسیر تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و قربتها قرار داده باشد و به عبارتی دیگر موقوف بر این است که قبلاً از شرک و از هر گناهی توبه کرده باشد، همچنانکه فرمود: ((و توبوا الی الله جمیعاً ایها المؤمنون لعلکم تفلحون)) (هان! ای مؤمنین همگی به سوی خدا توبه برید تا شاید رستگار گردید).

پس توبه به معنای برگشتن به سوی خدا هم توبه از شرک را شامل می‌شود و هم توبه از گناه را، بلکه شامل غیر این دو نیز به بیانی که انشاءالله می‌آید می‌شود. توبه نیازمند عنایت و توفیق الهی است

مطلب دیگر اینکه انسان از آنجائی که گفتیم فی نفسه سراپا فقر است و به هیچ وجه مالک خیر و سعادت خود نیست، مگر به وسیله پروردگار خود، بناچار در این رجوعش به سوی پروردگار نیز محتاج است به عنایتی از پروردگارش و اعانتی از او چون در سابق هم گفتیم رجوع به خدای تعالی احتیاج به عبودیت و مسکنت به درگاه خدا، دارد که این محقق نمی‌شود مگر به توفیق و اعانت او که همین توفیق توبه او و برگشتش به سوی بنده گنهکارش است که قبل از توبه عبد شامل حال عبد می‌شود و سپس توبه عبد محقق می‌گردد همچنانکه در قرآن کریمش فرمود: ((ثم تاب علیهم لیتوبوا))، (سپس به سوی آنان برگشت تا ایشان نیز به سویش برگردند) و همچنین برگشتن بنده به سوی خدا وقتی سودمند است که خدای تعالی این توبه و برگشت را قبول کند که این خود توبه دوم خدای تعالی است، که بعد از توبه عبد صورت می‌گیرد هم چنانکه فرمود: ((فاولئک یتوب الله علیهم...)) اینانند که خدای تعالی به سویشان برمی‌گردد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۸

و اگر خواننده محترم (که خدایش توفیق دهد) آن طوری که باید مسأله را مورد دقت قرار دهد خواهد دید که تعدد توبه خدای تعالی با قیاس به توبه عبد است، و گرنه توبه او یکی است و آن عبارت است از رجوع خدای تعالی به رحمتش به سوی بنده که هم قبل از توبه عبد را شامل می‌شود و هم بعد از آن را، و گاه هم می‌شود که بدون توبه عبد شامل حال او می‌شود که در سابق در ذیل آیه: ((ولا الذین یموتون)) و هم کفار از آن استفاده کردیم و گفتیم قبول شفاعت شفیع در حق بنده گنهکار در روز قیامت یکی از مصادیق توبه خدای تعالی است و آیه شریفه: ((والله یرید ان یتوب علیکم و یرید الذین یتبعون الشهوات ان تمیلوا میلاً عظیماً))، (خدا می‌خواهد بر شما توبه برد و کسانی که شهوات را پیروی می‌کنند می‌خواهند شما به انحرافی بزرگ منحرف شوید). توبه درباره بعضی از بندگان مقرب خدا نیز مصداق می‌یابد (توبه عمومی خدایسبحان)

مطلبی دیگر که تذکرش لازم است این که مسأله قرب و بعد نزدیکی به خدا و دوری از او دو امر نسبی هستند، ممکن است بعد، در مقام قرب هم تحقق یابد، بعد از یک مرحله و قرب به مرحله ای دیگر و بنابراین معنای توبه درباره رجوع بعضی از بندگان مقرب خدا نیز مصداق می‌یابد، چون موقف او را اگر مقایسه کنیم با موضع کسی که از او مقرب تر و به خدای تعالی نزدیکتر است، رجوع او به خدا، توبه می‌شود.

شاهد این گفتار ما توبه هایی است که خدای تعالی در کلام مجیدش از انبیای معصوم و بی گناه (علیهم السلام) حکایت فرموده از آن جمله درباره آدم (علیه السلام) چنین می‌فرماید: ((فقلی آدم من ربه کلمات فتاب علیه))، (پس آدم کلماتی را از پروردگارش دریافت نمود، و در نتیجه خدای تعالی توبه اش پذیرفت). و نیز در حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) بعد از بنای کعبه می‌فرماید: ((و تب علینا انک انت التواب الرحیم)) و از موسی (علیه السلام) حکایت می‌کند که گفت: ((سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین))، و در خطاب به پیامبر اسلام می‌فرماید: ((فاصبر ان وعدالله حق واستغفر لذنبک و سبح بحمد ربک بالعشی و الالبکار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۸۹



و نیز درباره همان جناب می فرماید: ((لقد تاب الله على النبي و المهاجرين و الانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة)).

و این توبه ، توبه عمومی خدای سبحان است ، که اطلاق آیات بسیاری از کلام مجیدش بر آن دلالت دارد، از قبیل آیه : ((غافر الذنب و قابل التوب)) (خدائی که آمرزگار گناه و پذیرای توبه است) و آیه : ((و هو الذی یقبل التوبه عن عباده)) (توبه را از بندگانش می پذیرد) و آیاتی دیگر از این قبیل . خلاصه آنچه تاکنون درباره توبه گفته شد

پس خلاصه آنچه تاکنون گفتیم این شد که اولاً- گسترش رحمت از ناحیه خدای تعالی بر بندگانش و در نتیجه آمرزش گناهان ایشان و برطرف ساختن پرده ظلمتی که از ناحیه معاصی بر دل‌هایشان افتاده حال چه اینکه معصیت شرک باشد و چه پائین تر از آن خود توبه خدا بر بندگان است و برگشت بنده به سوی خدا و درخواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانیها از قلبش چه اینکه شرک باشد و چه پائین تر از آن خود توبه و رجوع بنده است به پروردگار خودش .

و ثانیاً معلوم شد که توبه خدای تعالی بر بنده اش اعم است از توبه ابتدائی و توبه بعد از توبه بنده و این توبه فضلی است از ناحیه خدای تعالی مثل سایر نعمت هائی که مخلوق خود را با آن متنعم می سازد، همانطور که هیچ بنده ای در آن نعمتها طلبکار خدای تعالی نیست ، هم چنین کسی توبه را بر خدا واجب و الزامی نکرده و اینکه می گوئیم عقلاً بر خدا واجب است که توبه بنده اش را قبول کند، منظور ما از این وجوب چیزی جز آنچه از امثال آیات زیر استفاده می شود نمی باشد.

((و قابل التوب)) و ((و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون)) و ((ان الله یحب التوابین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۰ (خدای تعالی توبه کاران را بسیار دوست می دارد)، و ((فاولئك یتوب الله علیهم)) اینان همانهاییند که خدا توبه شان را می پذیرد و از این قبیل آیاتی که خدا را به صفت توبه پذیری توصیف می کند و بندگانش را به سوی توبه تشویق و به سوی استغفار دعوت می کند و همچنین آیات دیگری که وعده قبول توبه می دهد، حال یا در صریح کلام و یا در لوازم آن و خدای تعالی به فرموده خودش و به دلیل عقل خلف وعده نمی کند.

از اینجا روشن می شود که خدای سبحان در قبول توبه بنده مجبور نیست ، بلکه او بدون استثنا هیچ چیز و هیچ حالت در همه احوال مالک مطلق همه چیز است ، پس او می تواند توبه را قبول کند همچنانکه وعده اش را داده و می تواند نکند، همچنانکه باز خودش فرموده : ((ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم)). (محققا کسانی که بعد از ایمان آوردنشان کفر ورزیدند و سپس کفر خود را از کفر نخستین خود شدیدتر کردند هرگز توبه شان پذیرفته نمی شود).

ممکن است آیه زیر را نیز از این باب گرفت که می فرماید: ((ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سیلا)) سخن عجیبی که درباره توبه فرعون گفته شده است

این بود خلاصه مطالب ما درباره توبه ، ولی بعضی از علما سخنانی عجیب گفته اند، از آن جمله در معنای آیه زیر که مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه کردن او در نفس آخر است ، یعنی آیه شریفه : ((حتی اذا درکة الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین ، الان و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین)) بیانی آورده که خلاصه اش این است که این آیه هیچ دلالتی بر رد توبه فرعون ندارد و در قرآن کریم هیچ آیه دیگری هم وجود ندارد که بر هلاک ابدی او دلالت کند از نظر اعتبار هم البته برای کسی که در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بیندیشد بسیار بعید به نظر می رسد که پناهنده به درگاه خود و به در خانه رحمت و کرامت را که با حال تذلل و استکانت پناهنده او شده از رحمت خود نومید سازد،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۱

این کار از یک انسان البته انسانی که خویهای فطری خود یعنی کرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد زیننده نیست که وقتی انسانی نادم که به راستی از کارهای ناپسند گذشته خود پشیمان شده و به او پناهنده گشته نامید سازد و از جرم او نگذرد تا چه رسد به خدائی که ارحم الراحمین و اکرم الا-کرمین و غیاث المستغیثین است ، چون هر انسان دارای رحمت و کرامت رحمت و

کرامتش از او است .

لیکن این سخن مردود است به دو دلیل ، یکی قرآنی که می فرماید: ((و لیست التوبه للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان ...)) و دیگری دلیل عقلی و اعتباری که در چند سطر قبل گذشت و آن این بود که گفتیم پشیمانی در حال مرگ پشیمانی کاذب است و این مشاهده آثار و عذاب گناه و نزول بلا است ، که آدمی را در دم مرگ وادار می کند به اینکه اظهار ندامت کند.

و بر فرضی هم که هر ندامتی توبه باشد و هر توبه ای مقبول در گاه حق واقع گردد، لیکن آیه شریفه زیر که حکایت حال مجرمین در روز قیامت است و می فرماید: ((و اسروا الندامة لما راوا العذاب ))

و آیات بسیاری دیگر آن را رد نموده می فرماید: بعد از دیدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست می کنند خدایا ما را به دنیا برگردان تا عمل صالح کنیم ، آنگاه سخنشان را رد نموده می فرماید به فرض هم که برگردند دوباره همان اعمالی که از آن نهی شده اند از سر می گیرند و در اظهار ندامتشان دروغگویند. بیان یک توهم و رد آن

ممکن است در اینجا توهم کنی که این تحلیل که گفتید قرآن کریم از امر توبه نموده و این راهی که گفتید در این تحلیلش پیش گرفته تحلیلی است ذهنی که در بازار حقایق هیچ ارزشی ندارد و لیکن این توهم را نکن زیرا بحث در باب سعادت و صلاح و شقاوت و صلاح انسان غیر این را نتیجه نمی دهد، خود ما اگر حال یک انسان عادی واقع در مجتمع را در نظر بگیریم که دائما در حال اثرگیری از تعلیم و تربیت است ، می بینیم که او اگر در جامعه واقع نشده بود و از خارج چیزی به ذهن او وارد نمی شد، نه خوب و نه بد، ذهن و دل و جان او خالی از هر صلاح و طلاحی بود البته صلاح و طلاح اجتماعی و نیز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود، او وقتی می خواهد خود را اصلاح کند و جان خود را به زیور صلاح بیاراید و جامه تقوای رحمت خود نوید سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۲

مگر وقتی که اسباب این کار مساعد باشد و عوامل اجازه بیرون شدنش از حال قبلی را به او بدهد. این وضع محاذی همان توبه اول خدای تعالی است (او رحمت خود را شامل حال انسان گنهکار می کند و در او ایجاد تصمیم می نماید بر اینکه از کارهای گذشته اش دست بردارد) سپس شروع به عملی کردن تصمیمش و اینکه از کارهای گذشته خود و حالت بدی که داشت دست برداشته ، باری به هر جهت مسامحه کاری را ترک کند. و این خود توبه ای است به منزله توبه بنده در بحث ما، آنگاه شخص مورد فرض ما به تدریج با انجام رژیم های عملی هیئت فساد و صفت رذیله ای را که بر قلبش مستولی بود زایل می کند و اندک اندک صفات کمال را و نور صلاح را در قلبش جایگزین می سازد، چون این مسلم و واضح است که قلب آدمی گنجایش صلاح و طلاح و یا بگو فضیلت و رذیلت هر دو را ندارد دیو چو بیرون رود فرشته درآید و این مستقر گشتن صفات خوب در دل آن شخص که فرض کردیم در برابر قبول توبه در شخص مورد بحث است ، شخص فرضی ، همچنان در مرحله صلاح اجتماعی که مسیر هر انسان فطری است سیر می کند، تا همه آن احکام و آثاری را که دین خدا در باب توبه جاری ساخته ، به روشی فطری که خدا خلق را بر آن فطرت آفریده جاری سازد.

(و ثالثا) بطوری که از همه آیات توبه چه آنها که نقل کردیم و چه آنها که نقل نکردیم استفاده می شود، توبه حقیقتی است که در نفس انسانی و قلب آدمی اثر اصلاحی دارد و جان آدمی را آماده صلاح می سازد، صلاحی که زمینه است برای سعادت دنیا و آخرت او و به عبارت دیگر توبه در آنجائی که نافع هست ، یعنی شرائطش جمع است در ازاله سیئات نفسانی اثر دارد، سیئاتی که آدمی را به هر بدبختی در زندگی دنیا و آخرتش می کشاند و از رسیدنش به سعادت و استقرارش بر اریکه خوشبختی مانع می شود و اما احکام شرعی و قوانین دینی به حال خود باقی است ، نه با توبه ای از بین می رود و نه با گناهی .

بله چه بسا که بعضی از احکام به حسب مصالحی که در تشریح آن رعایت شده ارتباطی با توبه پیدا کند و به وسیله توبه برداشته

شود، لیکن این غیر آن است که بگوییم خود توبه به تنهائی حکمی از احکام را بردارد در آیه مورد بحث در فصل قبل یعنی آیه (سوره نساء ۱۷) توبه باعث آن می شد که حاکم شرع دست از شکنجه مرد و زن زناکار بردارد، اما نه توبه به تنهائی بلکه بضمیمه اصلاح فرمود: ((فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۳

و همچنین در آیه زیر توبه را در صورتی مؤثر می داند که هنوز مجرم دستگیر نشده و اما اگر دستگیر شد هر چه هم توبه کند حکم خدا بر او جاری می شود و حکم خدا به وسیله توبه برطرف نمی گردد و آن آیه این است: ((انما جزاؤ الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم ، الاال ذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم )) و از این قبیل آیاتی دیگر. توبه ، یگانه درمان نومیدی و یأس است

((رابعا)) آن ملاکی که به خاطر آن توبه در اسلام تشریح شد و قبلا بیانش گذشت همانا رهائی از هلاکت ناشی از گناهان و آثار سوء معاصی است ، چون این رهایی وسیله رستگاری و مقدمه رسیدن به سعادت است ، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((و توبوا الی الله جمیعا ایه المؤمنون لعلکم تفلحون )) و یکی از فوائد توبه علاوه بر این آن است که مفتوح بودن باب توبه ، روح امید را در دل گنهکاران زنده نگه می دارد و به هیچ وجه دچار نومیدی و خمودی و رکود نمی گردند، آری سیر زندگی بشر جز با دو عامل خوف و رجای متعادل مستقیم نمی شود، باید مقداری در دلش باشد، تا برای دفع مضرات برخیزد و مقداری امید باشد تا او را به سوی جلب منافعش به حرکت درآورد، اگر آن خوف و این رجاء هر دو با هم نباشند یا تنها خوف باشد، و یا تنها امید، آدمی هلاک می گردد همچنان که قرآن کریم از نومیدی زنده داده می فرماید: ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمه الله ان الله ه یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم )).

و تا آنجا که ما از غریزه بشری اطلاع داریم ، بشر تا زمانی که در بازار زندگی شکست نخورده و تلاشش بی نتیجه نگشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه : ۳۹۴

روحش فعال و بانشاط و تصمیم هایش راسخ و محکم و تلاشش خستگی ناپذیر، است اما اگر در زندگی شکست بخورد و اعمال و زحماتش بی نتیجه شود آرزویش به باد برود، آنوقت است که نومیدی بر دلش مستولی گشته و سستی ارکان او را فرا می گیرد و ای بسا که کاری را که با زحمات زیاد پیش برده در وسط راه رها کند و از راهی که رفته برگردد و برای همیشه از رستگاری و رسیدن به هدف نا امید شود توبه تنها و یگانه دواي این درد است بشر می تواند با توبه دل خود را همیشه زنده نگه دارد و دل مشرف به هلاکت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاکت کنار بکشد.

از اینجا معلوم می شود توهمی را که ذیلا نقل می کنیم تا چه پایه ساقط و بی اعتبار است و آن این است که بعضی گفته اند تشریح توبه و دعوت مردم به سوی آن مردم را به ارتکاب معصیت جری کردن و بر ترک اطاعت جرات دادن است ، چون وقتی خاطر انسان جمع شد که خدا توبه اش را می پذیرد، ولو هر معصیتی که برایش پای دهد مرتکب شود چنین اعتقادی جز زیادتر شدن جراتش بر حرمت خدا، و فرورفتگی در لجنزار گناهان چیزی به بار نمی آورد و معتقد بدان ، در هر گناهی را می کوبد و با خود می گوید بعدا توبه می کنم . توبه حقیقی با جرات یافتن بر گناه کاری منافات دارد

وجه ساقط بودن این توهم این است که اگر توبه تشریح شده ، برای این منظور که توهم شده نبوده ، بلکه برای این بوده که آراسته شدن به زیور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممکن نیست و علاوه بر این تشریح شده تا خدای تعالی حالت امید را در دلها حفظ کند و حسن اثر توبه در این باره جای انکار نیست و این مفسر و یا دانشمند که گفته است توبه مستلزم جری شدن انسان بر هر معصیتی است ، چون این فکر را ایجاد می کند که من گناه می کنم و سپس توبه می کنم ، این معنا از نظرش دور مانده که توبه ای که او انگشت رویش گذاشته توبه مورد بحث ما نیست ، یعنی توبه حقیقی نیست بحث ما درباره توبه ای است که انسان را از گناه

دلزده کند و گناه را از نظر انسان منفور سازد نه این لقلقه زبانی که او رویش انگشت نهاده، زیرا این چنین توبه را همه دارند هم قبل از گناه دارند و هم در حال گناه و هم بعد از آن، علاوه بر اینکه در چنین فرضی گنهکار قبل از گناه هم توبه دارد و حال آنکه قبل از صادر شدن گناه ندامت که همان توبه واقعی است تصور ندارد، مگر آنکه مدعی آن خواسته باشد با خدای تعالی و رب العالمین خدعه و نیرنگ بکند، که معلوم است مکر و نیرنگ باز به خودش برمی گردد ((ولا یحیی المکر السییء الا باهله)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۵

و ((خامسا)) نافرمانی خدا که برای آدمی موقف شرم آوری است آثار سوئی در زندگی او دارد و بشر هرگز از آنها دست برنمی دارد و توبه نمی کند، مگر به علم و یقین به زشتی آنها، که اگر چنین علمی برای انسان حاصل شود، اولاً- ممکن نیست آدمی از آنچه تاکنون مرتکب شده پشیمان نگردد، و پشیمانی تاءثیر خاص باطنی است، که از کار زشتی که انجام شده در دل پیدا می شود، و ثانیاً وقتی این حالت در دل پا برجا می شود، که پاره ای افعال صالح و مخالف آن سیئات انجام دهد، اعمالی که بر رجوع و توبه او دلالت کند.

تمامی ریزه کاریهایی که خدای عزوجل در شریعت اسلام برای توبه مقرر کرده از قبیل ندامت، و سپس استغفار، و آنگاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن، و در آخر از نافرمانی خدا دل کندن و چیرهایی دیگر از این قبیل، که در روایات وارد شده و در کتب اخلاق متعرض آن شده اند، همه و همه به این واقعیهایی که گفتیم برگشت می کند (و خلاصه آنچه زبان شرع در این باب بیان کرده زبان فطرت و واقعیهای خود بشر است). مواردی که قابل توبه نیستند

((و سادسا)) اینکه توبه که عبارت شد از برگشتن اختیاری از گناه به طاعت و عبودیت، وقتی محقق می شود که در ظرف اختیار صورت بگیرد، یعنی در عالم دنیا که عرصه اختیار است، و اما در عالمی دیگر که عبد هیچ اختیاری از خود ندارد و نمی تواند به اختیار خود یکی از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب کند، توبه در آنجا راه ندارد که توضیح بیشترش در سابق گذشت.

یکی از مواردی که توبه در آنجا صحیح نیست چون هیچ انتخابی در اختیار انسان نیست، گناهان مربوط به حقوق الناس است، درباره حق الله، توبه تصور دارد، چون خدای تعالی خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه کاران صرفنظر فرماید، ولی مردم چنین وعده ای به ما نداده اند، و من که حق آنان را ضایع کرده ام از بین بردن آثار سوء این ظلم در اختیار من نیست، هر چه من بگویم توبه کردم، مادام که صاحب حق از من راضی نشده فائده ندارد، چون خود خدای سبحان هم حقوقی برای مردم جعل کرده و حقوق مردم را محترم شمرده، و تعدی به یک فرد از بندگانش به اموال و ناموس و آبرو و جاننش را ظلم و عدوان خوانده،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه : ۳۹۶

و حاشا بر خدای عزوجل که به کسی اختیار تام دهد، تا بدون هیچ جرمی آن حقوق را از بندگانش سلب کند. و در حقیقت خودش کاری بکند که بندگانش را از آن نهی کرده و از این راه به آنان ستم روا بدارد، همچنانکه خودش فرمود: ((ان الله لایظلم الناس شیئاً)).

بله این مطلب یک مورد استثنا دارد و آن توبه از شرک است که نه تنها گناهان مربوط به حقوق الله را محو می کند، بلکه گناهان مربوط به حقوق الناس را هم از بین می برد و خلاصه اثر تمامی بدیها و گناهان مربوط به فروع دین را از بین می برد، همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((الاسلام یجب ما قبله))، اسلام ماقبل خود را محو نابود می سازد و با همین روایت است که آیات مطلق که دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان نظیر آیه (۵۴) سوره زمر تفسیر می شود اگر در آن آیه بطور مطلق فرموده: ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمه الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم و اسلموا له)) روایت بالا آن را تفسیر می کند. به اینکه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن است.

مورد دیگری که توبه در آنجا صحیح نیست، گناهی است که انسان آنرا در بین مردم سنت و باب کند و مردم را از راه حق منحرف سازد.

در اخبار آمده که وزر و گناه هر کس که به آن عمل کند و یا به خاطر آن سنت، از راه حق منحرف و گمراه گردد، به گردن کسی است که آن سنت را باب کرد و علت قبول نشدن توبه او این است که حقیقت توبه و رجوع به سوی خدای تعالی در امثال این موارد تحقق نمی‌یابد، برای اینکه گناه کار پدیده‌ای پدید آورده که عمری دراز دارد، قهرا آثار آن نیز با بقای آن باقی خواهد ماند و دیگر نمی‌توان آن آثار را از بین برد و مانند آن مواردی نیست که گناه تنها بین گناه کار و خدای عزاسمه بوده و به دیگران تجاوز نکرده. پرهیز از گناه مقدم بر توبه است.

((و سابعاً)) اینکه: توبه هر چند که محو می‌کند از گناهان آنچه را که محو می‌کند و گو اینکه خدای تعالی در این باره فرموده: ((فمن جائه موعظه من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۷

که بیانش در جلد دوم عربی این کتاب گذشت و هر چند که از ظاهر آیه: ((الا من تاب و آمن و عمل عملاً صالحاً فاولئک یتوب الله سیناتهم حسنات و کان الله غفوراً رحیماً و من تاب و عمل صالحاً فانه یتوب الی الله متاباً)) و مخصوصاً با در نظر گرفتن آیه دوم برمی‌آید که توبه خود به تنهایی و یا به ضمیمه ایمان و عمل صالح علاوه بر اینکه گناه را محو می‌کند آنرا مبدل به حسنات هم می‌سازد. لیکن پرهیز کردن از گناهان هیچ ربطی به گناه کردن و سپس توبه نمودن ندارد و قابل مقایسه با آن نیست، چون خدای عزوجل در کتاب خود روشن کرده که اولاً- معاصی هر چه باشد بالاخره و به نوعی به وسوس شیطانی منتهی می‌شود و ثانیاً ستایشهایی که از مخلصین و معصومین از گناه و لغزشها کرده، برابر با ستایشی که از گناهکاران توبه کار نموده نمی‌باشد در این آیات دقت بفرمائید: ((قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین، الا عبادک منهم المخلصین قال هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان...)) و نیز آیه ((و لا تجد اکثرهم شاکرین)) تو بیشترین آنان را شاکر نمی‌یابی که حکایت کلام دیگری از ابلیس است.

برای اینکه مخلصین و معصومین (علیهم السلام) آنچنان مختص به مقام عبودیت تشریفی هستند، که غیر آنان یعنی حتی صالحان و توبه کاران هرگز به پایه آنان نمی‌رسند. بحث روایتی (روایاتی درباره توبه)

در کتاب من لایحضره الفقیه آمده که رسول خدا (صلی الل ه علیه و آله) در آخرین خطبه‌ای که ایراد کرد چنین فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۳۹۸

(هر کس یک سال قبل از مردنش توبه کند خدای تعالی توبه اش را می‌پذیرد. آنگاه فرمود: نه یک سال زیاد است، هر کس یک ماه قبل از مرگش توبه کند خدا توبه اش را قبول می‌فرماید. سپس فرمود: نه یک ماه نیز زیاد است، هر کس یک روز قبل از مردنش توبه کند خدای تعالی توبه اش را می‌پذیرد و آنگاه فرمود: یک روز نیز زیاد است هر کس یک ساعت قبل از مرگش توبه کند خدای تعالی توبه اش را می‌پذیرد، و در آخر فرمود: نه یک ساعت نیز زیاد است، هر کس قبل از مردنش در آن لحظه‌ای که جانش به اینجا می‌رسد و سپس به حلق شریف خود اشاره نمود توبه کند خدا توبه اش را می‌پذیرد) از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدای تعالی پرسیدند که می‌فرماید: ((و لیست التوبه للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان)) حضرت فرمود: این آیه از آن حالتی سخن می‌گوید که چشم انسان از امور دنیا بسته به امور آخرت باز می‌شود. در این هنگام است که دیگر توبه فائده ندارد.

مؤلف قدس سره: روایت اولی را مرحوم کلینی نیز در کافی با ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) آورده و از طرق اهل سنت نیز نقل شده، و در معنای آن احادیثی دیگر نیز وارد شده است. حکم توبه در هنگام مرگ از لسان روایات و روایت دوم آیه و روایاتی را که در مقبول بودن توبه در هنگام مرگ وارد شده تفسیر می‌کند، و می‌فرماید که مراد از حضور

مرگ ، علم به مرگ و مشاهده نشانه های آخرت است ، آن لحظه است که دیگر توبه قبول نیست ، اما کسی که هنوز جاهل به مرگ است ، و مطمئن نشده که در حال مردن است ، هیچ مانعی برای قبول توبه اش نیست ، و نظیر این روایت بعضی از روایاتی است که از نظر خواننده می گذرد.

و در تفسیر عیاشی از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: وقتی جان آدمی به اینجا رسید اشاره فرمودند به حنجره خود ، کسی که می داند مرگش رسیده دیگر توبه اش پذیرفته نیست ، و اما آن کسی که هنوز از سرنوشت خود بی خبر است می تواند توبه کند.

و در تفسیر الدرالمنثور است که احمد و بخاری در تاریخ خود و حاکم و ابن مردویه از ابی ذر در روایت آورده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۳۹۹

خدای عزوجل همچنان توبه بنده اش را می پذیرد و یا گناهانش را می آمرزد، مادام که پرده را نینداخته باشند، شخصی پرسید پرده افتادن یعنی چه؟ فرمود: بیرون شدن جان در حال شرک .

و در همان کتاب است که ابن جریر از حسن روایت کرده که گفت : به من چنین رسیده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده : وقتی ابلیس فهمید که آدم تو خالی است ، به خدای تعالی عرضه داشت : به عزت سوگند مادام که روح در کالبد او است از کالبدش بیرون نخواهم آمد، خدای تعالی فرمود: به عزت خودم سوگند من نیز مادام که روح در تن او هست بین او و توبه کردنش حائل نمی شوم . فرمایشات گوهر بار ائمه معصومین (س) درباره توبه و شرایط آن

و در کافی از علی احمدسی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: به خدا سوگند احدی از شر گناهان نجات نمی یابد مگر آنکه به گناهان خود اقرار کند: احمدسی اضافه کرده که امام ابی جعفر (علیه السلام) سپس فرمود در تحقق توبه همین بس که گنهکار از کار خود پشیمان بشود.

و در همان کتاب به دو طریق از وهب روایت آورده که گفت ، از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: اگر بنده خدا توبه ای کند نصح ، خدا او را دوست می دارد، و گناهِش را می پوشاند، عرضه داشتم : چگونه بر او می پوشاند؟ فرمود: از یاد دو فرشته اش که همواره گناهانش را می نوشتند می برد، آنگاه به اعضا و جوارحش و نیز به قطعه قطعه های زمین وحی می کند گناهان این شخص را پوشانید در نتیجه روزی که گناه کار به دیدار پروردگارش می رسد، هیچ شاهدهی نیست که علیه او به گناهی از گناهانش شهادت دهد.

و در همان کتاب است که محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که به وی فرمود: ای محمد بن مسلم گناهان مؤ من البته اگر موفق به توبه شود آمرزیده می شود پس بر مؤ من باد تا مراقب خود باشد، که بعد از توبه و آمرزش خود را به هیچ گناهی آلوده نسازد، آگاه باش که به خدا سوگند این آمرزش تنها و تنها برای اهل ایمان است عرضه داشتم حال اگر بعد از توبه دوباره مرتکب گناه شود، و دوباره توبه کند چطور؟ فرمود: ای محمد بن مسلم تو گمان می کنی که ممکن است بنده مؤ من خدا از گناهِش پشیمان بشود، و از خدا طلب مغفرت بکند و توبه هم بکند و خدا توبه اش را نپذیرد؟ عرضه داشتم : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۰

اگر این توبه و گناه و باز توبه و گناه مکرر شود چطور؟ فرمود هر زمانی که بنده مؤ من البته قید مؤ من را نباید فراموش کرد چون گاه می شود گناه بسیار، ایمان را از بین می برد از خدا طلب مغفرت نموده توبه کند خدا هم دوباره به آمرزش خود برمی گردد، و خدای تعالی آمرزگار مهربانست ، و توبه را می پذیرد، و از بدیها صرف نظر می کند، پس زنهار که مبادا از رحمت خدا نومید گردی .

و در تفسیر عیاشی از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : (( و انی لغفار لمن تاب و امن و



عمل صالحا ثم اهتدی)) فرمود، این آیه تفسیری دارد، که دلیلش این است که خدای تعالی هیچ عملی را از هیچ بنده ای نمی پذیرد، مگر آنکه در روز لقا او را بنده ای با وفا نسبت به خود دیدار کند، با این بیان آیه تفسیر می شود، و معنای این که در آیه جهالت را شرط کرد و فرمود: ((انما التوبه علی الله للذین یعملون السوء بجهاله)) این است که هر گناهی که بنده خدا می کند هر چند که بداند گناه است باز جاهل است، چون کورانی که در دلش برخاسته نمی گذارد بفهمد اینکاری که می کند معصیت پروردگارش است، همچنانکه می بینیم خدای تعالی در حکایت کلام یوسف خطاب به برادرانش، آنان را جاهل خوانده و فرموده: ((قال هل علمتم ما فعلتم با یوسف و اخیه اذ انتم جاهلون)) هیچ می دانید که با یوسف و برادرش در آن زمان که جاهل بودید چه کردید) و جاهل خواندن برادران با این که می دانستند آزرده برادر گناه است، به خاطر همان جهلی بود که نسبت به زشت بودن نافرمانی خدا داشتند.

مؤلف قدس سره: این روایت اضطرابی در متن دارد، و ظاهراً مراد از جمله اول آن که می فرماید (مگر آنکه در روز لقا او بنده ای با وفا نسبت به خود دیدار کند)، این باشد که توبه خود را شکسته باشد، پس توبه تنها وقتی پذیرفته است که بازدارنده از گناه باشد، هر چند برای زمانی کوتاه، و اینکه فرمود: ((انما التوبه...)) ظاهراً کلامی از نو بوده، و خواسته باشد بفرماید کلمه ((بجهاله)) در آیه شریفه قیدی است توضیحی، و اینکه جهالت در همه گناهان وجود دارد، در نتیجه این روایت مؤید یکی از آن دو احتمالی است که ما در ذیل این آیه دادیم، و غیر این روایت روایاتی دیگر در مجمع البیان آمده که این ذیل روایت در آنها نیز آمده است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۱: آیات ۲۲ - ۱۹، سوره نساء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (۱۹) وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَانَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (۲۰) وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (۲۱) وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (۲۲)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید این برای شما حلال نیست که بزور از شوهر رفتن زن میت جلو گیری کنید، تا بمیرد، و شما ارث او را بخورید، و در مضیقه شان بگذارید تا چیزی از مهریه ای که از شما گرفته اند به شما برگردانند، مگر آنکه عمل شنیع روشنی مرتکب شده باشند، که در این صورت تضییق جایز است، و با زنان بطور شایسته معاشرت کنید، و اگر از آنان بدتان می آید باید بدانید که ممکن است شما از چیزی بدتان بیاید که خدا خیر بسیار را در آن نهاده باشد. (۱۹) و اگر خواستید به جای همسری که دارید همسر بگیرید، حتی اگر همسر اول یک پوست گاو پر از طلا کابین داده اید نباید چیزی از آنرا پس بگیرید، چگونه و بچه مجوزی پس بگیرید با اینکه پس گرفتن آن بهتان و گناهی آشکار است. (۲۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۲

و چگونه پس بگیرید با اینکه بدنهای شما با هم تماس گرفته و همسران شما هنگام عقد ازدواج از شما پیمان محکم - بر وفاداری و امانت گرفتند. (۲۱) و با زنی که پدر شما با او ازدواج کرده ازدواج نکنید، که باطل است، مگر آنچه که در دوره جاهلیت انجام شده، که این عمل از مصادیق فاحشه و باعث خشم خدا و طریقه ای زشت است. (۲۲)

بیان آیات

در این آیات به مسائل مربوط به زنان که قبلاً در آن سخن داشت برگشته بعضی دیگر از آن مسائل را بیان می کند و این آیات در عین حال مشتمل بر جمله:

((و عاشروهن بالمعروف فان کرهتموهن فعسی ان تکرهوا شیئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا))، نیز هست که مضمونش اصلی است قرآنی، برای زندگی اجتماعی زن. بیان آیه شریفه مربوط به نهی از به ارث بردن زنان  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ... كَوَّهَادِرَ دَوْرَانِ جَاهِلِيَّتِ بِه طَوْرِي كِه دَر تَارِيخِ وَ دَر رَوَايَاتِ ءآمَدَه رَسْمِ چنين بوده که همسر مردی که می مرده اگر مادر وراثت نبود، جزء ارث به حسابش می آوردند، ورثه، او را نیز مانند اموال میت به ارث می بردند، و در اینکه کدامیک از ورثه، همسر میت را ارث ببرد رسم چنین بود که هر کس می خواست، جامه ای بر سر او می انداخت، و زن از آن او می شد، اگر دلش می خواست با او ازدواج می کرد، آنهم بدون مهریه، چون او را ارث برده بود، و اگر علاقه ای به این کار نمی داشت نزد خود نگه می داشت تا به نحوی از او استفاده مادی کند، یا شوهرش دهد، و مهریه اش را بگیرد و خرج کند، و یا اگر خواستگاری نمی داشت در خانه اش بماند و بمیرد تا اموالش را اگر مالی داشت به ارث ببرد.

و آیه مورد بحث هر چند ظاهرش این است که می خواهد از سنت جاری در مردم جاهلیت نهی کند، همان سنت به ارث بردن زنان، و هر چند که بعضی از مفسرین همین ظاهر را گرفته و گفته اند که آیه می خواهد از آن سنت بسیار زشت جلوگیری نماید، الا اینکه ذیل آیه شریفه که می فرماید: ((کرها)) با این ظاهر سازگاری ندارد، حال چه اینکه ما این قید را توضیحی بگیریم، و بگوئیم همیشه به ارث بردن زنان به کراهت آنان است، هیچ زنی دوست نمی دارد بعد از مرگ شوهرش مانند اثاث البیت او به ارث برود، و یا احترازی بگیریم و بگوئیم می خواهد بفرماید در صورتی که زن کراهت دارد او را ارث نبرد.

برای اینکه اگر آن را توضیحی بگیریم معنایش این می شود که به ارث رفتن زنان همیشه به کراهت خود زنان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۴۰۳

و حال آنکه اینطور نیست چون غیر این صورت نیز فرض دارد، و ممکن است زنی یا بخاطر علاقه به ورثه شوهر و یا به جهاتی دیگر بخواهد دائما در آن خانه بماند، و اگر قید را احترازی بگیریم معنای آیه چنین می شود که اگر زن راضی باشد، به ارث برده می شود، و نهی مخصوص مواردی است که ارث رفتن زن به دلخواه خود زن نباشد، این را هم می دانیم که باطل است و حکم خدا غیر آن است.

بله آن چیزی که همیشه و یا غالبا مورد کراهت زنان شوهر مرده بوده است محرومیت از ازدواج و به ارث رفتن اموال آنان است، و ظاهرا آیه شریفه می خواهد از این معنا نهی کند، و بفرماید این ارث چون با کراهت صاحب مال است درست نیست، و اما ازدواج کردن با آنان به ملاک ارث مطلبی است که آیه ای دیگر که بعدا می آید و می فرماید: ((و لا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء)) متعرض آن است، و همچنین شوهر دادن آنان و خوردن ارثشان مطلبی است که آیه شریفه: ((و للنساء نصیب مما اکتسبن)) متعرض آن است، آیه شریفه زیر نیز به همه این جهالت دلالت دارد: ((فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن من معروف)).

و اما اینکه بعد از کلمه ((کرها)) فرمود: ((و لا تعضلوهن لتذهبوا...)) منظور از این عضل، غیر عضل از ازدواج برای خوردن مال او به عنوان ارث است، برای اینکه دنبال اینکه فرمود: زنان را عضل - منع مکنید، می فرماید: ((لتذهبوا ببعض ما آتیموهن)) و آنان را از هیچ مقداری که به ایشان داده اید محروم نکنید، پس این جمله دلالت می کند بر اینکه مراد از عضل نامبرده، ندادن مهریه ای است که مرد باید به زن بپردازد، نه خوردن مال او از طریقی غیر طریقی مهر و سخن کوتاه این که آیه شریفه می خواهد نهی کند از وراثت اموال زنان با این که خودشان راضی نیستند، نه وراثت خود زنان، پس اضافه ارث به کلمه ((نساء)) به تقدیر کلمه (اموال) است، و تقدیر آن ((ان ترثوا اموال النساء)) است، و ممکن هم هست کلمه اموال را در تقدیر بگیریم، و بگوئیم تعبیر ارث بردن زنان مجازی عقلی است، که باز معنایش ارث بردن اموال ایشان است.

و لا تعضلوهن لتذهبوا... مُبَيَّنَّ اَیْنَ جَمَلَه كِه وَاو عَاطِفَه بَر سَر دَارد یَا مَعطُوفِ اسْت بَه جَمَلَه ((ترثوا...)) وَ تَقْدِیرِ كَلَامِ ((ان ترثوا و لا ان تعضلوهن...)) اسْت .

و یا نهی است معطوف بر جمله: ((لا-یحل لکم...)) چون این جمله نیز در معنای نهی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۴

و کلمه: (عضل) به معنای منع و تنگ گرفتن و سختگیری است و کلمه: (فاحشه) به معنای طریقه بسیار زشت و روش بسیار ناپسند است، که البته بیشتر، استعمالش در عمل زنا است و کلمه (مبینه) به معنای (متبینه) است، از سیبویه نیز نقل شده که گفته است (ابان) که باب افعال و (استبان) که باب استفعال است، و (بین) که باب تفعیل است، و (تیین) که باب تفاعل است، همه به یک معنا است که هم بطور متعدی استعمال می شود، و مفعول می گیرد، و هم بطور لازم و بی مفعول بکار می رود، هم بطور لازم گفته می شود: (ابان المساءله) مساءله روشن شد، و هم (استبان) و هم (بین) و هم (تیین)، همچنان که بطور متعدی گفته می شود: ((ابنت المسئله و استبتتها و بینتها و تبینتها)) (که در همه این تعبیرها معنا این است که من مساءله را روشن کردم).

این آیه شریفه نهی می کند از تنگ گرفتن بر زنان، حال این تنگ گرفتن به هر نحوی که باشد، و بخواهند به وسیله سخت گیریها او را ناچار کنند به اینکه چیزی از مهریه خود را ببخشد، تا عقد نکاحش را فسخ کنند، و از تنگی معیشت نجاتش دهند، پس تنگ گرفتن به این منظور بر شوهر حرام است، مگر آنکه زن، فاحشه مبینه و زنائی آشکار مرتکب شود، که در این صورت شوهر می تواند بر او تنگ بگیرد، تا به وسیله پول گرفتن طلاقش دهد.

و این آیه با آیه دیگری که در باب بخشیدن مهریه می فرماید: ((و لایحل لکم ان تاءخذوا مما اتیموهن شیئا الا ان یخافا الا یقیما حدود الله، فان خفتم الا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به))، منافات ندارد، چون این آیه بطور عموم نهی می کند از اینکه زن را به اجبار وادارند چیزی از مهریه اش را ببخشد، مگر آنکه این بخشش با تراضی طرفین باشد، و اما آیه مورد بحث، آیه سوره بقره را تخصیص می زند، و یک مورد از موارد اجبار و اکراه را استثنا می کند، و آن صورتی است که زن مرتکب فاحشه شده باشد. معنای معاشرت به وجه معروف با زنان در جمله ((و عاشروهن بالمعروف))

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... کلمه (معروف) به معنای هر امری است که مردم در مجتمع خود آن را بشناسند، و آنرا انکار نکنند، و بدان جاهل نباشند، و چون دستور به معاشرت کردن با زنان را مقید فرمود به قید (معروف) قهرا معنای امر به معاشرت با زنان معاشرتی است که در بین مأمورین به این امر یعنی مسلمانان معروف باشد.

و معاشرتی که از نظر مردان معروف و شناخته شده، و در بین آنها متعارف است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۵ این است که یک فرد از جامعه، جزئی باشد مقوم جامعه، یعنی در تشکیل جامعه دخیل باشد، و دخالتش مساوی باشد با دخالتی که سایر اعضا دارند، و در نتیجه تاءثیرش در بدست آمدن غرض تعاون و همکاری عمومی به مقدار تاءثیر سایر افراد باشد، و بالاخره همه افراد مورد این تکلیف قرار گیرند که هر یک کاری را که در وسع و طاقت دارد و جامعه نیازمند محصول آن کار است انجام دهند، و آنچه از محصول کارش مورد نیاز خودش است، به خود اختصاص دهد، و مازاد را در اختیار سایر افراد جامعه قرار داده، در مقابل از مازاد محصول کار دیگران آنچه لازم دارد بگیرد، این آن معاشرتی است که در نظر افراد جامعه معروف است، و اما اگر یک فرد از جامعه غیر این رفتار کند و معلوم است که غیر این تنها یک فرض دارد و آن این است که دیگران به او ستم کنند و استقلال او در جزئیت برای جامعه را باطل نموده، تابع و غیر مستقل سازند، به این معنا که دیگران از حاصل کار او بهره مند بشوند، ولی او از حاصل کار دیگران بهره ای نبرد، و شخص او را مورد استثنا قرار دهند. اختصاص بعضی طبقات و افراد به بعضی مختصات، با وحدت ریشه انسانی آنها منافات دارد

و خدای تعالی در کتاب کریمش بیان کرده که مردم همگی و بدون استثنا چه مردان و چه زنان شاخه هائی از یک تنه درختند، و اجزا و ابعاضی هستند برای طبیعت واحده بشریت، و مجتمع در تشکیل یافتن، محتاج به همه این اجزا است، همان مقدار که محتاج جنس مردان است، محتاج جنس زنان خواهد بود، همچنان که فرمود: ((بعضکم من بعض)) (همه از همید). و این حکم

عمومی منافات با این معنا ندارد، که هر یک از دو طایفه زن و مرد خصلتی مختص به خود داشته باشد، مثلاً نوع مردان دارای شدت و قوت باشند، و نوع زنان طبیعتاً دارای رقت و عاطفه باشند، چون طبیعت انسانیت هم در حیات تکوینی و هم اجتماعی‌اش نیازمند به ابراز شدت و اظهار قوت است، و هم محتاج به اظهار مودت و رحمت است، همچنانکه نیازمند به آن است که دیگران نسبت به او اظهار شدت و قوت کنند و هم اظهار محبت و رحمت نمایند، و این دو خصلت دو مظهر از مظاهر جذب و دفع عمومی در مجتمع بشری است.

روی این حساب دو طایفه مرد و زن از نظر وزن و از نظر اثر وجودی با هم متعادلند، هم چنانکه افراد طایفه مردان با همه اختلافی که در شئون طبیعی و اجتماعی دارند، بعضی قوی و عالم و زیرک و بزرگ و رئیس و مخدوم و شریف، و بعضی دیگر ضعیف و جاهل و کودن و مرئوس و خادم و پست اند، و همچنین تفاوت‌هایی دیگر از این قبیل دارند، در عین حال از نظر وزن و تاءثیری که در ساختمان این مجتمع بشری دارند متعادلند.

پس می‌توان گفت و بلکه باید گفت که این است آن حکمی که از ذوق مجتمع سالم و دور از افراط و تفریط منبث می‌شود، از ذوق مجتمعی که طبق سنت فطرت تشکیل شده و عمل می‌کند و از آن منحرف نمی‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۶ اسلام نیز در آیه مورد بحث و دستورات دیگر خواسته است انحراف جامعه را برطرف نموده، به طرف همان سنت فطرت بکشانند، بنابراین برای چنین جامعه‌ای هیچ چاره‌ای جز این نیست که حکم تسویه در معاشرت در آن جاری شود، و این همان است که به عبارت دیگر از آن به حریت اجتماعی و آزادی زنان و مردان تعبیر می‌کنیم، و حقیقت آن این است که انسان بدان جهت که انسان است دارای فکر و اراده است، و نیز دارای اختیار است، می‌تواند آنچه برایش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب کند، و در این اختیارش استقلال دارد، و همین انسان وقتی وارد اجتماع می‌شود، در آن حال نیز اختیار دارد، و لیکن در حدودی که مزاحم با سعادت مجتمع انسانی نباشد، در این چهار دیواری استقلال در انتخاب را دارد، و هیچ مانعی نمی‌تواند از اختیار او جلو بگیرد، و یا او را در انتخاب و اختیار تابع بی‌چون و چرای غیر سازد.

این معنا نیز منافات ندارد با اینکه بعضی از طبقات و یا بعضی از افراد از یک طبقه به خاطر مصالحی از پاره‌ای مزایا برخوردار و یا از پاره‌ای امتیازات محروم باشند. مثلاً مردان در اسلام بتوانند قاضی و حاکم شوند، و به جهاد بروند، و بر آنها واجب باشد نفقه زنان را بدهند، و احکامی دیگر از این قبیل خاص آنان باشد، و زنان از آنها محروم باشند، و نیز کودکان نابالغ اقرارشان نافذ نباشد، و نتوانند مستقلاً معامله کنند، و مکلف به تکالیف اسلام نباشند، و امثال این احکام که در باب حجر (و افرادی که از تصرفات مالی محجورند) در کتب فقهی ذکر شده است.

پس همه این تفاوتها خصوصیات احکامی است که متوجه طبقات و اشخاصی از مجتمع می‌شود، و علتش اختلافی است که در وزن اجتماعی آنان است، در عین اینکه همه در اصل داشتن وزن انسانی و اجتماعی شریکند، چون ملاک در داشتن اصل وزن انسان بودن و دارای فکر و اراده بودن است، که در همه هست.

البته این را هم بگوئیم که این احکام اختصاصی مختص به شریعت مقدسه اسلام نیست، بلکه در تمامی قوانین مدنی و حتی در همه اجتماعاتی که برای خود سنتی دارند کم و بیش یافت می‌شود، هر چند که قانون نداشته باشند، و زندگیشان جنگلی باشد، و با در نظر گرفتن این مطالب اگر بخواهیم همه را در یک عبارت کوتاه بگنجانیم جامع‌ترین آن عبارات جمله مورد بحث است که می‌فرماید: ((و عاشروهن بالمعروف)) که بیان‌ش گذشت.

و اما جمله: ((فان کرهتموهن فعیسی ان تکرهوا شیئا و يجعل الله فیه خیرا کثیرا)) از قبیل اظهار یک امر مسلم و معلوم، به صورت امری مشکوک و محتمل است، تا غریزه تعصب را در شنونده تحریک نکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۷

نظیر آیه زیر که می‌فرماید: ((قل من یرزقکم من السموات و الارض قل الله و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین، قل لا

تسئلون عماجرنا ولا نسلل عما تعملون)). خواهی پرسید چرا قرآن با تعبیر ملایم خواست رسوم و تعصبات مخاطب را تحریک نکند؟ جوابش این است که مجتمع بشری در آن روز یعنی در عصر نزول قرآن زن را در جایگاه و موقعیتی که در متن واقع دارد، جای نمی‌داد، و از اینکه زن را جزء اجتماع بشری بداند کراهت داشت، و حاضر نبود او را مانند طبقه مردان جزء مقوم بشمارد، بلکه مجتمعاتی که در آن عصر روی پای خود ایستاده بودند، یا مجتمعی بود که زن را موجودی طفیلی و خارج از جامعه انسانی و ملحق بدان می‌دانست، ملحق دانستنش از باب ناچاری بود، چون می‌خواست از وجودش استفاده کند، و یا مجتمعی بود که او را انسان می‌دانست، ولی انسانی ناقص در انسانیت، نظیر کودکان و دیوانگان، با این تفاوت که کودکان بالاخره روزی بالغ می‌شوند، و داخل انسانهای تمام عیار می‌شوند، و دیوانگان نیز احتمالاً روزی بهبودی می‌یافتند، ولی زنان برای همیشه به انسانیت کامل نمی‌رسیدند، در نتیجه باید برای همیشه در تحت استیلای مردان زندگی کنند، و شاید این که در جمله: ((فان کرهتموهن (...)) کراهت را به خود زنان نسبت داد، و فرمود: (اگر از زنان کراهت داشتید) و فرمود: (اگر از ازدواج با زنان کراهت داشتید)، به خاطر این بوده که به این معنا اشاره کرده باشد.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ... کلمه (استبدال) از ماده (ب د ل) و از باب استفعال است، و استبدال زوجی به جای زوجی دیگر گویا به معنای قائم مقام کردن همسر دومی، در جای همسر اولی است، و یا از قبیل تضمین یعنی گنجاندن معنایی است در لفظی که ظاهرش به آن معنا نیست.

بنابراین جمله قائم مقام کردن زنی در جای زن اولی، عوض کردن این به آن است، و به همین جهت است که هم جمله (اردتم خواستید) را آورد، و هم تعبیر به (استبدال) را که خواستن در آن نیز هست، و اگر استبدال به همان معنای لغویش بود، دیگر احتیاجی نبود که جمله: (اردتم) را بیاورد، معلوم می‌شود همانطور که گفتیم منظور از استبدال طلب بدل نیست، بلکه جایگزین کردن همسری به جای همسر اولی است و بنابراین معنای جمله این می‌شود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۸ (و اگر خواستید جایگزین کنید همسری را در جای همسری دیگر بر سبیل استبدال، چنین و چنان کنید).

کلمه (بهتان) به معنای هر سخنی و هر عملی است که شنونده و بیننده را مبهوت و متحیر کند، و بیشتر در مورد دروغ زبانی استعمال می‌شود، کلمه بهتان در اصل مصدر است، و در آیه شریفه در معنای فعل استعمال شده، یعنی گرفتن بیجا و تجاوز گرانه از مهریه زن، و این کلمه و همچنین کلمه (اثما) در آیه شریفه از نظر موقعیت ادبی حال است از جمله: ((اتاخذونه)) و استفهام در آیه انکاری است.

معنای آیه این است که اگر خواستید بعضی از زنان خود را طلاق دهید، و با زنی دیگر به جای او ازدواج کنید، از مهریه ای که به همسر طلاقی خود در هنگام ازدواجش داده بودید چیزی پس نگیرید هر چند که آن مهریه مال بسیار زیادی باشد، و آنچه می‌خواهید بدون رضایتش بگیرید نسبت به آنچه داده اید، بسیار اندک باشد.

وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ... استفهام در این جمله به منظور شگفت انگیزی در دیگران است، و مصدر (افضاء) که فعل ماضی (افضی) از آن گرفته شده، به معنای اتصال به طور چسبیدن است، و اصل آن یعنی ثلاثی مجردش فضا است که به معنای وسعت است.

و از آنجائی که گرفتن مهریه بدون رضایت زن بغی و ظلم است، و مورد آن مورد اتصال و اتحاد است، این معنا باعث شد که تعجب کردن از آن صحیح باشد، چون این شوهر با زنی که طلاقش داده به وسیله ازدواجی که باهم کرده بودند، و به خاطر نزدیکی و وصلتی که داشتند، مثل شخص واحد شده بودند و آیا ظلم کردن این شوهر به آن همسر که در حقیقت ظلم کردن به خودش است، و مثل این است که بخود آسیب برساند، جای تعجب نیست؟ قطعاً هست، و لذا از در تعجب می‌پرسد چطور حق او را از او می‌گیری، با اینکه تو و او یک روح در دو بدن بودید، و یا به عبارتی دیگر از نظر پیوند دو روح در یک بدن بودید؟

و اما اینکه فرمود: ((و اخذن منکم میثاقا غلیظا)) ظاهرش این است که مراد از میثاق غلیظ، همان علقه ایست که عقد ازدواج و امثال آن در بین آن دو محکم کرده بود. و از لوازم این میثاق مسأله صداق بود، که در هنگام عقد معین می شود، و زن آنرا از شوهر طلبکار می گردد.

و ای بسا گفته باشند که: مراد از میثاق غلیظ عهدی است که در هنگام عقد از مرد برای زن گرفته می شود که مثلا او را بطور شایسته نگه بدارد، بطور شایسته طلاق بدهد (همان دستوری که خود خدای تعالی در این باره داده و) فرموده: ((فامساک بمعروف او تسریح باحسان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۰۹

و چه بسا بعضی دیگر گفته باشند: مراد از این میثاق، حکم حلیتی است که بعد از عقد نکاح شرعا تشریح شده، ولی دوری این دو وجه از ظاهر عبارت آیه بر کسی پوشیده نیست. بحث روایتی (در ذیل آیات مربوط به ارث رفتن زن و ازدواج با زن پدر) در تفسیر عیاشی از هاشم بن عبدالله روایت آمده که گفت: من به سری بجلی گفتم: معنای آیه: ((ولا تعضلوهن لئذهبوا ببعض ما آتیتموهن)) چیست؟ می گوید: او از کسی سخنی نقل کرد و سپس گفت منظور نهی از آن سنتی است که نبطی ها داشتند، وقتی کسی می مرد شخصی جامه خود را بر سر زن او می انداخت آن زن دیگر نمی توانست با دیگری ازدواج کند، و این سنت در عرب دوره جاهلیت جاری بود.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در معنای آیه: ((یا ایها الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرها)) فرموده: در جاهلیت و در اوائلی که قبائل عرب اسلام آوردند رسم چنین بود که وقتی شخصی دوستش می مرد، و زنی از او می ماند، او جامه خود را بر سر آن زن می انداخت و همین باعث می شد ازدواج با آن زن را به ارث ببرد، به این معنا که این ازدواج دیگر مهریه نمی خواست، با همان مهریه ای که رفیقش او را همسر خود کرده بود همسر وی می شد، همانطوری که اگر این شخص پسر متوفی بود هم نکاح زن پدر را ارث می برد و هم مال پدر را، مثلا وقتی که ابو قیس بن اسلت از دنیا رفت، پسرش محسن بن ابی قیس، جامه خود را بر سر همسر پدرش کبیشه دختر معمر بن معبد انداخت، و در نتیجه با مهریه ای که پدر به او داده بود وارث نکاحش شد و سپس او را بلا تکلیف رها کرد، نه با وی همخوابگی کرد، و نه نفقه اش را داد، کبیشه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شکایت برد، که یا رسول الله شوهرم ابو قیس بن اسلت از دنیا رفت، و پسرش محسن وارث نکاح من شد، نه با من همخوابگی دارد، و نه نفقه ام را می دهد، و نه رهایم می کند که به خانواده و اهل پیوندم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: تو فعلا به خانه ات برگرد تا اگر خدای تعالی درباره مسأله ات حکمی نازل کرد خبرت کنم، در این میان آیه شریفه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۰

((ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء الا ما قد سلف انه کان فاحشه و مقتا و ساء سیلا)) نازل شد و کبیشه به اهل خودش پیوست، این تنها کبیشه نبود که چنین شد، در مدینه زنانی دیگر بودند که نکاحشان به ارث رفته بود، چیزی که هست نکاح کبیشه را پسر شوهر ارث برده بود، که خدای تعالی این آیه را نازل کرد که: ((یا ایها الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرها)).

مؤلف قدس سره: آخر روایت خالی از اضطراب در معنا نیست، و این داستان و اینکه آیات مورد بحث درباره آن نازل شده در عده ای از روایات اهل سنت نیز آمده است، چیزی که هست، همه و یا بیشتر این روایات در این مورد وارد شده، که آیه شریفه: ((یا ایها الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء...)) درباره این قصه نازل شده، و خواننده محترم توجه کرد که در بیان قبلی گفتیم: سیاق آیات با این معنا سازگار نیست.

و با این حال در اینکه چنین سنتی در جاهلیت وجود داشته، و در اینکه آیات قرآنی مورد بحث به وجهی ارتباط با آن و با عادت جاریه در بین عرب آن روز که آیات نازل می شده داشته. کم و بیش شکی نیست، پس آنچه در این باب مورد اعتماد است همان بیان سابق، است و بس.



و در مجمع البیان در تفسیر آیه: ((الا ان یاتین بفاحشه میینه...)) می گوید: بهتر آن است که آیه را حمل کنیم بر همه گناهان، نه تنها زنا و سپس اضافه کرده که همین معنا از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده است.

و در تفسیر برهان از شیبانی نقل شده که گفته است کلمه: ((فاحشه)) به معنای عمل زنا است، و مسأله چنین است که اگر مردی مطلع شد که همسرش زنا داده، می تواند از او فدیة بگیرد، و این معنا از امام ابی جعفر امام باقر (علیه السلام) روایت شده است. و در الدرالمنثور است که ابن جریر از جابر روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در مورد زنان از خدا بترسید، چون شما آنان را به عنوان امانت خدا گرفته اید، و آلت تناسلیشان را با کلام خدا برای خود حلال کرده اید، بر زنان نیز لازم است که هیچ مرد اجنبی را که شما مردان دوستش نمی دارید به خانه شما راه ندهند، و اگر چنین کردند ایشان را بزنید، اما نه به حدی که از خانه و زندگی بیزار شوند، و بر مردان لازم است که خوراک و پوشاک زنان را بطور شایسته بدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۱

و در همان کتاب است که ابن جریر از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ایها الناس زنان نزد شما، زمین لگد خورده اند و شما آنان را به امانت خدا گرفته اید، و با کلمه خدا آلت تناسلیشان را برای خود حلال کرده اید، البته شما به گردن آنان حقوقی دارید، که یکی از آنها این است که احدی را در بستر زناشوئی شما راه ندهند، و در هیچ کار پسندیده نافرمانی تان نکنند، که اگر چنین کردند رزقشان و لباسشان را بطور شایسته می برند.

مؤلف قدس سره: در سابق بیانی که معنای این روایات را روشن سازد گذشت. و در کافی و تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که در معنای جمله: ((و اخذن منکم میثاقا غلیظا)) فرموده: منظور از میثاق، همان جملاتی است که با آن عقد نکاح را می بندند، تا آخر روایت.

و در تفسیر مجمع البیان است که منظور از میثاق غلیظ همان عقد و پیمانی است که در حین عقد ازدواج از شوهر می گیرند، که همسرش را به خوبی و خوشی نگه دارد، و یا به خوبی و خوشی طلاق دهد، آنگاه می گوید این معنا از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده است.

مؤلف قدس سره: این معنا از جمعی از مفسرین قدیم چون ابن عباس و قتاده و ابی ملیکه نیز نقل شده، و آیه شریفه آنرا رد نمی کند، زیرا این تعهدی که کسان عروس از داماد می گیرند که با او چنین و چنان رفتار کند چیزی است که می توان میثاق غلیظش نامید هر چند که ظاهرتر از این آن است که مراد از میثاق غلیظ همان عقد باشد که هنگام ازدواج جاری می سازد. درماندگی عمر در برابر گفتار یک زن

و در الدرالمنثور است که زبیر بن بکار در کتاب موفقیات از عبدالله بن مصعب روایت کرده که گفت: عمر بن خطاب دستور داد زنان را بیش از چهل اوقیه مهر نکنید، که هر کس از این پس بیش از این مهر معین کند زائد بر چهل را به بیت المال می اندازم، زنی که در مجلس بود گفت: تو ای عمر چنین حقی نداری، عمر پرسید: چرا؟ گفت برای اینکه خدای تعالی می فرماید: (و اگر به زنی یک قنطار پوستی از گاو پر از طلا مهریه دادید حق ندارید چیزی از آن را پس بگیرید) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۲

عمر گفت: زنی در تشخیص حکم خدا به واقع رسید و مردی به خطا رفت.

مؤلف این معنا را الدرالمنثور از عبدالرزاق، و ابن منذر از عبد الرحمان سلمی نیز نقل کرده اند، و همچنین از سعید بن منصور و ابی یعلی به سندی خوب از مسروق روایت کرده، و در آن به جای چهل اوقیه چهارصد درهم آمده، و نیز از سعید بن منصور، و عبد بن حمید، از بکر بن عبدالله مزنی آن را نقل کرده، و این روایات از نظر معنا نزدیک به همند. و نیز در آن کتاب آمده که ابن جریر از عکرمه روایت کرده که درباره آیه: ((و لاتنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء)) گفته است:

این آیه درباره ابی قیس پسر اسلت نازل شده ، که بعد از مردن پدرش اسلت همسر او ام عبید دختر ضمیره را ارث برد، و نیز درباره اسود بن خلف نازل شده که همسر پدرش خلف ، یعنی دختر ابی طلحه بن عبدالعزی بن عثمان بن عبدالدار را بعد از مرگ پدرش ارث برد، و نیز در مورد صفوان بن امیه نازل شده ، که همسر پدرش ، امیه بن خلف یعنی فاخته دختر اسود بن مطلب بن اسد را بعد از مرگ پدر ارث برد، و همچنین در مورد منظور بن رباب که همسر پدرش رباب بن سیار یعنی ملیکه دختر خارجه را بعد از مرگ پدر به ارث برد.

و نیز در همان کتاب است که ابن سعد، از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت : در جاهلیت رسم چنین بود که وقتی مردی از دنیا می رفت ، و زنی از خود به جای می گذاشت ، پسرش از هر کس دیگری مقدم بود بر اینکه با همسر پدر ازدواج کند، البته ، اگر می خواست خودش با او ازدواج می کرد، و اگر می خواست به دیگری شوهرش می داد . این در مورد زن پدر بود، نه زنی که پسر از او متولد شده ، در همین دوره بود که ابو قیس پسر اسلت از دنیا رفت ، و پسرش محصن به جایش نشست ، و با همسر پدر ازدواج کرد، نه به او نفقه داد، و نه چیزی از ارث پدر، آن زن بعد از طلوع اسلام نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) شرفیاب شد، و جریان را به عرض آن جناب رسانید، حضرت فرمود: فعلا برگرد و شاید خدای تعالی درباره مسأله ات چیزی نازل کند، و چیزی نگذشت که آیه : ((و لا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء...)) نازل گردید، و نیز آیه شریفه : ((لایحل لکم ان ترثوا النساء کرها)) نازل شد.

مؤلف قدس سره : در سابق روایاتی از طرق شیعه نقل شد، که بر این داستان دلالت می کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۳

و در همان کتاب آمده : ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : اهل جاهلیت آنچه را که خدا حرام کرده بود حرام می دانستند، به جز زن پدر، و جمع بین دو خواهر را، و در اسلام درباره اولی آیه : ((و لا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء))، و درباره دومی جمله : ((و ان تجمعوا بین الاختین )) نازل شد.

مؤلف قدس سره : در معنای این روایت روایاتی دیگر نیز هست . النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۴ آیات ۲۸ - ۲۳ ، سوره نساء

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَالْأُمَّهَاتُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِمَّنْ الرِّضَاعُ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نَسَأْتِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فِإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَالٌ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا - مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (۲۳) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرْضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۲۴) وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِمَّنْ فَتَيْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَمَانِكُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحْشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۲۵) يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سَبِيلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۲۶) وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (۲۷) يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (۲۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۵ ترجمه آیات

ازدواج با افراد زیر بر شما حرام شده است ، مادران ، دختران ، و دختران ، و خواهران ، و عمه هایتان ، و خاله هایتان ، و دختران برادر، و دختران خواهر، و مادرانی که شما را شیر داده اند، و خواهری که با او شیر مادرش را مکیده ای ، و مادر زنان شما، و دختر زنان

شما، که با مادرش ازدواج کرده اید، و عمل زناشویی هم انجام داده اید، و اما اگر این عمل را انجام نداده اید می توانید مادر را طلاق گفته با ریبه خود ازدواج کنید، و نیز عروسهایتان، یعنی همسر پسرانتان، البته پسرانی که از نسل خود شما باشند، و نیز اینکه بین دو خواهر جمع کنید، مگر دو خواهرانی که در دوره جاهلیت گرفته اید، که خدا آمرزنده رحیم است. (۲۳) و زنان شوهردار مگر کنیزانی از شما که شوهر دارند، که می توانید آنان را بعد از استبرا به خود اختصاص دهید، پس حکمی را که خدا بر شما کرده ملازم باشید، و اما غیر از آنچه برشمردیم، بر شما حلال شده اند، تا به اموالی که دارید زنان پاک و عقیف بگیریید، نه زناکار، و اگر زنی را متعه کردید یعنی با او قرارداد کردید در فلان مدت از او کام گرفته و فلان مقدار اجرت (به او) بدهید، واجب است اجرتشان را بپردازید، و بعد از معین شدن مهر، اگر به کمتر یا زیاده تر توافق کنید گناهی بر شما نیست، که خدا دانایی فرزانه است. (۲۴) و کسی که از شما توانائی مالی برای ازدواج زنان آزاد و عقیف و مؤمن ندارد نمی تواند از عهده پرداخت مهریه و نفقه برآید، می تواند با کنیزان به ظاهر مؤمنه ای که سایر مؤمنین دارند ازدواج کند، و خدا به ایمان واقعی شما دانایتر است، و از این گونه ازدواج ننگ نداشته باشید، که مؤمنین همه از همنند، و فرقی بین آزاد و کنیزشان نیست، پس با کنیزان عقیف و نه زناکار و رفیق گیر البته با اجازه مولایشان ازدواج کنید، و کابین آنان را بطور پسندیده بپردازید، و کنیزان بعد از آن که شوهردار شدند اگر مرتکب زنا شدند عقوبتشان نصف عقوبت زنان آزاده است، این سفارش مخصوص کسانی از شما است که ترس آن دارند اگر با کنیز ازدواج نکنند به زناکاری مبتلا شوند، و اما اگر می توانید صبر کنید و دامن خود به زنا آلوده نسازید، برای شما بهتر است، چون مستلزم نوعی جهاد با نفس است، و خدا آمرزگاری رحیم است. (۲۵) خدا می خواهد روشهای کسانی که پیش از شما بودند برای شما بیان کند، و شما را بدان هدایت فرماید، و شما را ببخشد. و خدا دانائی فرزانه است. (۲۶) خدا می خواهد با بیان حقیقت و تشریح احکام به سوی شما برگردد، و پیروان شهوات می خواهند شما از راه حقیقت منحرف شوید، و دچار لغزشی بزرگ بگردید. (۲۷) خدا می خواهد با تجویز سه نوع نکاحی که گذشت بار شما را سبک کند، چون انسان ضعیف خلق شده است. (۲۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۶ بیان آیات

آیات محکمه ای است که محرمات در باب ازدواج و آنچه را که در این باب حلال است بر می شمارد.

آیه قبل از این که حرمت ازدواج با زن پدر را بیان می کرد، هر چند به حسب مضمون جزء این آیات بود، الا اینکه چون از ظاهر سیاقش برمی آید که تتمه آیات سابق است، لذا ما آنرا جزء آن دسته آیات مورد بحث قرار دادیم، علاوه بر اینکه از نظر معنا نیز ملحق به آن آیات بود.

و به هر حال آیات مورد بحث همانطور که گفتیم در مقام بیان تمامی اقسام ازدواجهای حرام است، و در حرام بودن آنها هیچ تخصیصی و یا تقیدی نیآورده، ظاهر جمله: ((و احل لکم ماوراء ذلکم)) (جز اینها که برشمردیم همه برایتان حلال است)، که بعد از شمردن محرمات آمده، نیز همین است، که محرمات نامبرده بدون هیچ قیدی حرامند، و در هیچ حالی حلال نمی شوند. و به همین جهت است که می بینیم اهل علم هم در استدلال به آیه نامبرده بر حرمت ازدواج با دختری که پسرزاده و یا دخترزاده انسان است، و نیز حرمت ازدواج با مادر پدر و یا مادر مادر، و نیز در استدلال به آیه: ((ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم...)) بر حرمت ازدواج با همسر جد، هیچ اختلافی نکرده اند معلوم می شود حرمت زنان نامبرده در آیه هیچ قید و شرطی ندارد، و با همین اطلاق است که نظر قرآن کریم در مورد تشخیص پسران و دختران استفاده می شود، و معلوم می شود از نظر تشریح پسران انسان و دخترانش چه کسانی هستند؟ که انشاءالله بیانش خواهد آمد.

بیان آیات مربوط به ازدواجهای ممنوع و...

حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّتُكُمْ وَحَلَائِكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِائِنِ چندی زنی که در این آیه اصنافشان ذکر شده است زانی هستند که بر حسب نسب ازدواج با آنها، حرام است، و این محرمات نسبی هفت صنفند: ۱- مادران. ۲- دختران.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۷

۳- خواهران ۴- عمه‌ها ۵- خاله‌ها ۶- دختران برادر ۷- دختران خواهر.

اما صنف اول: یعنی مادران عبارتند از زنانی که ولادت انسان به آنان منتهی می‌شود، و نسب آدمی از راه ولادت به آنان متصل می‌گردد، حال چه این که آن زن آدمی را بدون واسطه زائیده باشد، و یا با واسطه، مانند مادر پدر، که اول پدر را به دنیا آورد، و سپس ما از آن پدر متولد شدیم و یا مادر مادر، که اول مادر ما را به دنیا آورد سپس مادر ما، ما را بدنیا آورد و یا با چند واسطه مانند مادرانی که جد، از آنان متولد شده‌اند.

و اما صنف دوم: یعنی دختران، عبارتند از هر دختری که تولد خودش و یا پدر و مادرش و یا تولد جد و جد اش از ما باشد. و اما صنف سوم: یعنی خواهران عبارتند از دختران و زنانی که نسبتشان از جهت ولادت متصل به ما باشد، به این معنا که تولدشان از پدر و مادر ما باشد، و یا تنها از پدر ما باشد، هر چند مادرش مادر ما نباشد، و یا تولدش از مادر ما باشد، هر چند که پدرش، پدر ما نباشد.

و اما صنف چهارم: یعنی عمه، عبارت است از خواهر پدر، و خواهر جد، چه اینکه این خواهر و برادری آن دو از پدر و مادر هر دو باشد، و چه اینکه تنها از پدر باشد، و چه اینکه تنها از مادر، خواهر و برادر باشند.

و اما صنف پنجم: یعنی خاله، عبارت است از زنی که با مادر ما و یا با جد ما از یک پدر و مادر متولد شده باشند، و یا تنها از یک پدر و یا تنها از یک مادر به دنیا آمده باشند.

و همچنین صنف ششم و هفتم:، یعنی دختر برادر و دختر خواهر، که آن دو نیز منحصر در برادر و خواهر پدر و مادری نیستند، بلکه دختر برادر و دختر خواهری که تنها از پدر، و یا تنها از مادر ما باشند برادرزاده و خواهرزاده‌اند.

و منظور از اینکه فرمود: حرام شده است بر شما مادران و دختران و... این است که ازدواج شما با آنها حرام شده، چون بطور کلی وقتی اینگونه تعبیرها را در قرآن می‌بینیم، مناسبت حکم با موضوع معلوم می‌سازد که موضوع حکم چیست، در آیه مورد بحث می‌دانیم که موضوع حرمت خوردن مادر و دختر و... نیست، چون کسی چنین کاری را نمی‌کرده، تا اسلام آن را حرام کند، همچنان که در آیه: ((حرمت علیکم المیتة و الدم...)) با این که موضوع حرمت را نام نبرده از مناسبت حکم با موضوع می‌فهمیم موضوع حرمت خوردن میت و خون است، و در آیه شریفه ((فانها محرمة علیهم))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۸ که از همین راه می‌فهمیم منظور سکونت گزیدن در آن زمین است، و این نوع تعبیرها را مجاز عقلی می‌نامند، و در محاورات شایع است.

و لیکن این معنا با جمله: ((الا ما ملکت ایمانکم)) نمی‌سازد برای اینکه می‌دانیم این استثنا، استثنای از عمل هم خوابگی است، نه از علقه زوجیت و ازدواج، که بیانش به زودی می‌آید، و همچنین با جمله: ((ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین)) به بیانی که آن نیز به زودی می‌آید.

پس حق این است که موضوع حکم حرمت که در آیه ذکر نشده، و در تقدیر گرفته شده است علقه نکاح نیست، بلکه کلمه (وطی) و یا کلماتی دیگر که مفید معنای آن است، می‌باشد، و اگر قرآن به نام آن تصریح نکرد به منظور رعایت ادب در گفتار بوده، چون عادت قرآن همین است که عفت کلام را رعایت کند.

و اگر در آیه مورد بحث خطاب را متوجه خصوص مردان نموده، فرموده بر شما مردان حرام شده است مادران و دخترانتان و... با اینکه ممکن بود همین خطاب را متوجه زنان نموده، بفرماید: بر شما زنان حرام است که به فرزندان و پدرانتان شوهر کنید، و یا بطور کلی و بدون خطاب بفرماید بین زن و فرزندش و پدرش نکاح نیست، برای این بوده که (به آن بیانی که در تفسیر آیه شریفه: ((الرجال قومون علی النساء)) گذشت) خواستگاری و اقدام به ازدواج و تولید نسل بر حسب طبع، کار مردان است، و تنها مردان

هستند (و نه هر حیوانی است) که به طلب جفت می روند، (و تاکنون دیده نشده که ماده از حیوانی به طلب نر برود، و یا زنی برای انتخاب شوهر این خانه و آن خانه را بکوبد).

و اما اینکه خطاب را در آیه متوجه جمع کرده و فرموده: (علیکم بر شما) و نیز حرمت را متعلق به جمع از هر هفت طایفه کرده، و فرموده: (مادرانتان و دخترانتان...) برای این بوده که کلام استغراق در توزیع را برساند، ساده تر بگویم شامل همه مردها و عموم مادران و دختران و... بشود، و این معنا را برساند که بر هر فرد از مردان شما حرام شده ازدواج با مادرش و دخترش...، چون تحریم عموم افراد هفت طایفه بر عموم مردان معنا ندارد، و همچنین تحریم تمامی افراد هفت طایفه از یک نفرها بر همه یک نفرها سخنی بی معنا است، چون اگر فرضاً مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله و دختر برادر و دختر خواهر من بر تمامی یک نفرهای مسلمانان حرام باشد، معنایش این است که پس در اسلام اصلاً ازدواج حرام است، چون هر مسلمانی هر زنی را که بگیرد یا مادر کسی است یا دختر کسی و یا خواهر کسی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۱۹

و بنابراین برگشت معنای آیه (همانطور که گفتیم) به این است که بر هر فرد از مردان مسلمان حرام است که با مادر و دختر و خواهر و... خودش ازدواج کند. محرمات سببی چه کسانی هستند؟

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ أَزْوَاجًا إِنَّهَا حُرْمَةٌ كَمَا حُرِّمَتْ أَزْوَاجًا بِدُونِ الرَّضْعَةِ (یعنی زنانی که با خواستگارش اشتراک در خون ندارند، بلکه به خاطر وصلت و پیوند خویشاوندی با آنان مرتبط شده اند)، و این محرمات نیز هفت طایفه اند که شش طایفه آنها در این آیه ذکر شده، و هفتمی آنها در آیه: ((و لا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء...)) آمده است.

و این آیه با سیاقی که دارد دلالت می کند بر اینکه شارع اسلام حکم مادری و فرزندی را بین یک دختر و زنی که او را شیر داده برقرار کرده است، یعنی زن شیرده را مادر آن دختر و دختر را فرزند آن زن دانسته، و همچنین حکم برادری را بین یک پسر و خواهر شیریش برقرار ساخته، چون این مادر فرزندی و این برادر خواهری را امری مسلم گرفته است، پس مسأله رضاع و شیر دادن و شیر نوشیدن به حسب تشریح، روابط نسبی را ایجاد می کند، و این معنا به بیانی که به زودی می آید از مختصات شریعت اسلامی است.

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم در روایاتی که از دو طریق شیعه و سنی نقل شده آمده، که فرموده: خدای تعالی از روابط شیر خوردن همان را حرام کرده که از روابط نسبی حرام کرده است، (مثلاً- اگر از روابط نسبی مادر را محرم فرزند کرده، مادر شیرده را نیز بر فرزند شیر خویش حرام کرده است)، و لازمه این فرمایش این است که به وسیله شیر حرمت به تمامی افرادی که (اگر نسبی بودند محرم بودند) منتشر گردد، یعنی وقتی کودک من شیر زنی را خورد آن زن، مادرش و کودک من فرزندش، و کودک آن زن خواهرش، و خواهر آن زن خاله اش، و خواهر شوهر آن زن عمه اش، و فرزندان کودک آن زن برادرزاده و یا خواهرزاده اش شوند، و همه به وی محرم باشند.

و اما اینکه چه مقدار شیر خوردن باعث تحقق این محرمیت می شود، و چه شرایطی از حیث مقدار و کیفیت و مدت دارد، و چه احکامی دیگر مترتب بر آن می شود، مطالبی است که پاسخگویی کتب فقهی است، و بحث در پیرامون آن از وضع این کتاب خارج است.

و اما این که فرمود: ((و اخواتکم من الرضاعة)) مراد از آن دختری نیست که من شیر مادرش را خورده ام، بلکه آن دختری است که او شیر مادر مرا خورده باشد، البته شیری که از ناحیه پدر من در پستانش آمده باشد، و اما اگر از شوهری دیگر شیر در پستان داشته، و بعد با پدر من ازدواج نموده و سپس به من حامله شده، و در ایام حمل دختری را شیر داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

آن دختر خواهر من نمی شود، و همچنین سایر افرادی که به وسیله شیر محرم می شوند در وقتی است که شیر متعلق به پدر طفل باشد.

((و امهات نسائکم)) (مادر زنان شما) چه اینکه با دختر او یعنی همسرت همخوابگی کرده باشی، و چه نکرده باشی، در هر دو صورت نمی توانی مادر زن خود را برای خود عقد کنی، و علت این بی تفاوتی این است که کلمه (نساء) وقتی اضافه شود و نسبت داده شود به رجال، دلالت بر همه همسران می کند، به دلیل اینکه چنین تعبیری تقییدپذیر است، و می بینیم در جمله بعدی که در مورد دختر زنان است می فرماید: ((من نسائکم اللاتی دخلتم بهن فان لم تکنوا دخلتم بهن...)) (ریبیه هائی که از زنان هم خوابی شده شما هستند بر شما حرامند، و اما اگر با مادرشان هم خوابی نکرده اید، می توانید با آنان ازدواج کنید).

وَرَبِّبْکُمْ اَلَّتِی فِی حُجُورِکُمْ... فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ کَلِمَه (ربائب) جمع ریبیه است، که به معنای دختر زن آدمی است، دختری که از شوهری دیگر آورده و به این مناسبت او را ربوبه نامیده اند که تدبیر مادر او که همسر آدمی است و هر کسی که با آن مادر به خانه ما آمده به دست ما است، و این ما هستیم که غالباً تربیت دختران همسرمان را به عهده می گیریم، هر چند که این معنا دائمی نباشد. بحث پیرامون (فی حجورکم) در آیه شریفه

قید ((فی حجورکم)) نیز قیدی است غالبی، نه دائمی، غالباً چنین است که بچه های همسر ما، در دامن ما رشد کنند، نه دائماً (چه ممکن است همسر ما دختر جدازای خود را به کسان خود و یا کسان فرزندش سپرده باشد پس آیه شریفه نمی خواهد بفرماید تنها آن ریبیه ای بر شما حرام است که در دامن شما پرورش یافته باشد) و به همین جهت گفته اند: ازدواج انسان با ریبیه اش حرام است، چه در دامن آدمی پرورش یافته باشد و چه در دامن دیگری، بنابراین قید ((فی حجورکم)) قید توضیحی است، نه به اصطلاح قید احترازی، (تا از آن برآید که ازدواج با ریبیه ای که در دامن ناپدری پرورش نیافته با آن ناپدری حلال است).

البته این احتمال هم هست که جمله: ((اللّاتی فی حجورکم...))، اشاره باشد به حکمتی که در تشریح احکام مورد بحث وجود دارد، یعنی بفهماند چرا ازدواج با افرادی از زنان به خاطر نسب و افرادی به خاطر سبب حرام شده است، که توضیح بحثش انشاءالله می آید، و آن حکمت عبارت است از آمیزشی که بین مرد و بین این اصناف از زنان واقع می شود، و مصاحبتی که به طور غالب با این اصناف در خانه ها و در زیر یک سقف وجود دارد، و اگر حکم حرمت ابدی نبود ممکن نبود مردان با اصناف نامبرده از زنان به فحشا نیفتند، و صرف اینکه در آیاتی دیگر زنا تحریم شده، برای اجتناب از این فحشا کافی نبود (که انشاءالله بیانش می آید).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۱

بنابراین جمله: ((اللّاتی فی حجورکم))، به این معنا اشاره می کند که ریبیه ها از آنجائی که غالباً در دامن خود شما بزرگ می شوند، و غالباً نزد شمایند، همان حکمت و ملاکی که در تحریم مادران و خواهران بود، در آنان نیز هست، (و به همان جهت که زنا با خصوص آن اصناف را نام بردیم زنا با ریبیه را نیز نام بردیم).

و به هر حال می خواهیم بگوئیم قید (فی حجورکم) احترازی نیست، و نمی خواهد بفرماید تنها آن ریبیه ای حرام است که در دامن شما و در خانه شما است، و اما اگر در خانه غیر و یا دختر بزرگی باشد که در دامن شما پرورش نیافته می توانید با او ازدواج کنید، هم مادرش را داشته باشید و هم او را.

دلیل بر این مدعا و این مفهومی که ما از آیه بدست آورده ایم این است که در جمله: ((فان لم تکنوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم))، به همین تصریح نموده، می فرماید: در صورتی که با مادر ریبیه دخولی صورت نگرفته، می توانید با خود ریبیه ازدواج کنید، معلوم می شود دخول در مادر دخالت دارد در تحریم ازدواج با دختر، خوب: اگر قید (فی حجورکم) هم مانند قید دخول احترازی بود همانطور که حکم فرض نبودن دخول را بیان کرد باید حکم فرض نبودن در حجور را هم بیان کند، و بفرماید: (و اگر ریبیه شما در دامن شما پرورش نیافته، می توانید با او ازدواج کنید، و همین که می بینیم ذکر نکرده می فهمیم بین این دو قید فرق هست،



قید دخول احترازی و قید فی حجورکم توضیحی است).

و در جمله ((فلا- جناح علیکم)) جمله: ((فی ان تنکحوهن)) به منظور کوتاه گویی حذف شده، چون زمینه کلام بر آن دلالت داشت، (و هر کسی می فهمید معنای جمله نامبرده این است که در ازدواج شما با آنان حرجی بر شما نیست).

وَ كَلِّلُ أَثْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ كَلِمَةٌ (حلائل)، جمع حلیله است، در مجمع البیان آمده که: حلائل جمع حلیله و به معنای محله حلال شده است، و این کلمه از کلمه حلال مشتق شده، و مذکر آن حلیل و جمع مذکرش احله است، مانند عزیز که جمعش اعزه می آید، و اگر زن حلال را حلیله و مرد حلال را حلیل نامیده اند به این مناسبت است که نزدیکی و همخوابگی با این برای آن و با آن برای این جایز و حلال است، و بعضی گفته اند: کلمه نامبرده مشتق از مصدر حلول وارد شدن است، چون زن حلال بر رختخواب مرد، و مرد حلال، در رختخواب زن وارد می شود، و هر دو در یک بستر داخل می شوند این بود گفتار صاحب مجمع البیان.

و مراد از کلمه (ابناء) هر انسانی است که از راه ولادت به انسان متصل باشد چه بی واسطه مثل فرزند خود آدمی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۲

و چه با واسطه مثل فرزند فرزند آدمی، و چه اینکه آن واسطه پسر ما باشد و یا دختر ما، و اگر (ابناء فرزندان) را مقید کرد بقید ((الذین من اصلا بکم))، برای این بود که در آن روزها در عرب فرزند خوانده ها را نیز فرزند می دانستند، قرآن کریم خواست بفهماند ازدواج با همسر اولاد صلبی حرام است، نه اولادهای فرضی و ادعائی.

وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ مراد از این جمله، بیان تحریم ازدواج با خواهر زن با بقاء همسری زن و زنده بودن او است، و بنابراین عبارت آیه در رساندن این مطلب زیباترین و کوتاه ترین عبارت است، البته این عبارت اطلاقش منصرف است به جائیکه انسان بخواهد در یک زمان دو خواهر را بگیرد، و بنابراین شامل آن مورد نمی شود که شخصی اول یک خواهر را بگیرد و بعد از طلاق دادن او و یا مردنش خواهر دیگر را نکاح کند، سیره قطعی جاری در بین مسلمین نیز دلیل بر جواز آن است، چون این سیره از زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برقرار بوده است. ازدواج با زن پدر و با دو خواهر در جاهلیت مرسوم بوده است. و اما جمله ((الا ما قد سلف)) مانند نظیرش که در آیه (۲۲) بود و می فرمود: ((ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء الا ما قد سلف)) ناظر است به آنچه در بین عرب جاهلیت معمول بوده، هم زن پدر خود را بعد از پدر می گرفتند، و هم بین دو خواهر جمع می کردند و در این دو مورد می فرماید، آنچه در زمان جاهلیت و قبل از نزول این آیات انجام داده اید مورد عفو الهی قرار گرفته، و اما اگر فرض کنیم در جاهلیت دو خواهر برای یک مرد نامزد شده باشند، و آن مرد خواسته باشد بعد از نزول این آیه آن دو را به خانه بیاورد، و با آنها عروسی کند جمله مورد بحث این فرض را استثنا نکرده، بلکه آیه شریفه دلالت دارد بر منع از آن، زیرا این جمع عملی بین دو خواهر است، همچنان که روایات گذشته در تفسیر آیه: ((ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم...)) نیز بر این منع دلالت دارد، چون در آن روایات دیدیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بین زنان و فرزندان شوهر از دنیا رفته آنان جدائی انداخت، با اینکه پسر متوفی زن پدر خود را قبل از نزول این آیه همسر خود کرده بود.

و حرام نبودن ازدواج با دو خواهر و یا با زن پدر در زمان جاهلیت با اینکه زمانی است گذشته و امروز دیگر مورد ابتلای مردم نیست، و بخشودن آن نکاحها از این جهت که عملی است گذشته هر چند حکمی است لغو، و اثری بر آن مترتب نمی شود، و لیکن از جهت آثار عملی که امروز از آن ازدواجها باقی مانده، خالی از فائده نیست، و به عبارتی ساده تر اینگونه ازدواجها که قبل از اسلام انجام شده از جهت اصل عمل دیگر مورد ابتلا نیست، هر چه بوده چه حلال و چه حرام واقع شده، ولی از این جهت که آیا مثلا فرزند متولد از چنین بسترهایی حکم حلالزاده را دارند یا حکم حرامزاده را، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۳ و آیا احکام قرابت بر اینگونه خویشاوندان مترتب هست یا نه، مسأله ای است مورد ابتلاء.

باز به عبارتی دیگر این صحیح نیست و معنا ندارد که اسلام حرمت و حلیت را متوجه ازدواجهای قبل از خود کند، مثلاً ازدواجهای که در جاهلیت به صورت جمع بین دو خواهر انجام شده را حلال و یا حرام کند، با اینکه مثلاً دو خواهر و یا یکی از آن دو مرده و یا هر دو و یا یکی از آن دو مطلقه شده باشند، و لیکن حلال کردن و لغو ندانستن آن ازدواجها در امروز این اثر را دارد که فرزندان متولد از چنین ازدواجهایی محکوم به طهارت مولد و حلالزادگی می شوند، و از خویشاوندان خود ارث می برند، و خویشاوندان از آنان ارث می برند، و ازدواجشان با محارم از خویشاوندان حرام، و ازدواج محارمشان با آنان حرام خواهد بود، و همچنین هر اثر و حکمی که در قرابت هست بین آنان و قرابتشان بار می شود.

و بنابراین پس این که فرمود: ((الا ما قد سلف)) استثنایی است از حکم، نه به اعتبار اینکه مربوط و متعلق به اعمال گذشته قبل از تشریح است، بلکه به اعتبار آثار شرعیه ای که از آن اعمال گذشته هنوز باقی است و با این بیان معلوم شد که استثنای نامبرده، استثنایی است متصل نه منقطع، که مفسرین پنداشته اند.

ممکن هم هست استثنا را به همه فقرات مذکور در آیه ارجاع دهیم، و آن را مختص به جمله: ((وان تجمعوا بین الاختین)) ندانیم چون هر چند عرب جاهلیت مرتکب همه محرمات نامبرده در آیه نمی شده، یعنی با مادر و دختر و سایر طوائف نامبرده در آیه ازدواج نمی کرده، الا- اینکه در غیر عرب امت هائی بوده اند که با بعضی از آن طوائف ازدواج می کرده اند، مانند امت فرس و روم و سایر امت های متمدن و غیر موحدی که در ایام نزول این آیات بوده اند، و سنتهای مختلفی در مسأله ازدواج داشته اند اسلام خواسته است با این استثنا آن ازدواجها که قبل از طلوع اسلام در بین امت های دیگر دائر بوده را معتبر شمرده، حکم به طهارت مولد متولدین از آن ازدواجها بنماید، و بفرماید بعد از آنکه داخل اسلام و دین حق شده اند محکوم به حلالزادگی هستند، و قرابتشان قرابت معتبر است، لیکن وجه اول از آیه شریفه ظاهرتر است.

إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً این جمله تعلیلی است راجع به استثنا و این از مواردی است که مغفرت به آثار اعمال تعلق گرفته نه به خود اعمالی که گناه و معصیت است. معنای احصان و مراد از محصنات در آیه (والمحصنات من النساء...)

وَأَلْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا- مَلَاكَتِ أَيْمُنُكُمْ... کلمه (محصنات) به فتحه صاد اسم مف عول از ماده (ح ص ن) از مصدر باب افعال احصان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۴

که به معنای منع است، حصن حصین (دژ محکم) را هم از این جهت حصن گفته اند، که مانع از ورود اغیار است، و وقتی می گویند: ((احصنت المرأة)) معنای آن این است که فلان زن عفت به خرج داد، و ناموس خود را حفظ کرد، و یا این است که از فسق و فجور امتناع ورزید، در قرآن کریم نیز آمده که: ((التي احصنت فرجها)) یعنی دارای عفت بود، و وقتی گفته می شود: ((احصنت المرأة)) بصورت معلوم و یا (ءاحصنت المرأة) بصیغه مجهول، معنایش این است که فلان زن شوهر رفت، و در نتیجه شوهرش او را حفظ کرد، و یا بدون دخالت شوهر صرف ازدواج، او را حفظ کرد، و چون بخواهی در مورد زنی بگوئی این زن آزاده است نه برده، می گوئی ((ءاحصنت المرأة)) زیرا آزاد بودن او مانع می شود از اینکه کسی مالک ناموس او شود، و یا آزاد بودنش مانع می شود از اینکه مرتکب زنا گردد، زیرا در آن ایام زنا در بین کنیزان شایع بود، و آزاده‌ها از ارتکاب آن ننگ داشتند. و ظاهراً مراد از کلمه ((محصنات)) در آیه مورد بحث معنای دوم باشد، یعنی زنانی که ازدواج کرده اند نه به معنای اول و سوم، چون آنچه از زنان خارج از چهار طایفه نامبرده در آیه، ازدواجشان حرام است تنها شوهردارشان است، خواه عقیف باشند و یا نباشند، و چه اینکه آزاد باشند یا کنیز.

پس هیچ وجهی به نظر نمی رسد که کسی بگوید: مراد از کلمه ((محصنات)) در آیه شریفه، زنان عقیف است، با اینکه حکم حرمت ازدواج اختصاصی به عقیف ها ندارد. (ساده تر بگویم آیه شریفه می فرماید: غیر آن چهارده طایفه، با هر زنی می توان ازدواج کرد، مگر محصنات یعنی شوهرداران که ازدواج با آنها حرام است. بعضی ها گفته اند: مگر محصنات یعنی زنان عقیف که

ازدواج با آنها البته اگر شوهر داشته باشند حرام است ، بعضی دیگر لفظ نامبرده را حمل کرده اند به حرائر، یعنی گفته اند: مگر زنان آزاد که ازدواج با آنها البته اگر شوهر داشته باشند حرام است ، اشکال ما این بود که در هر دو احتمالی که مفسرین دادند قید البته اگر شوهر داشته باشند اخذ شده بود، و در احتمال اول حکم را مختص به زنان عقیف دانستند، با اینکه اختصاصی به آنها نداشت ، و در احتمال دوم حکم را مختص به زنان آزاد کرده بودند، با اینکه اختصاصی به آنان نداشت ، و معلوم است که اینگونه معنا کردن را طبع سلیم نمی پسندد.

(پس حق مطلب همان است که گفتیم مراد از کلمه نامبرده زنان شوهردار است ) (مترجم ) افعالش احصان است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۵

یعنی کلمه (محصنات ) عطف است به کلمه (امهات ) و معنای آیه چنین می شود حرام شد بر شما ازدواج با مادران و... همچنین ازدواج با زنان شوهردار البته مادام که شوهر دارند .

و بنابراین جمله : ((الا ما ملکت ایمانکم )) در این مقام خواهد بود که حکم منعی که در محصنات بود از کنیزان محصنه بردارد، یعنی بفرماید زنانی که ازدواج کرده اند، و یا بگو شوهر دارند، ازدواج با آنها حرام است به استثنای کنیزان که در عین اینکه شوهر دارند ازدواج با آنها حلال است به این معنا که صاحب کنیز که او را شوهر داده می تواند بین کنیز و شوهرش حائل شود، و در مدت استبرا نگذارد با شوهرش تماس بگیرد، و آنگاه خودش با او همخوابگی نموده ، دوباره به شوهرش تحویل دهد، که سنت هم بر این معنا وارد شده است . گفتار دیگر مفسرین درباره مراد از ((الا ما ملکت ایمانکم )

و اما اینکه بعضی مفسرین گفته اند مراد از جمله : ((الا ما ملکت ایمانکم )) مالکیت مولی نسبت به خود برده نیست بلکه صاحب اختیاری و ملکیت همخوابگی و شهوترانی از زن به وسیله نکاح و یا به وسیله مالک کنیز شدن است ، (ساده تر اینکه آیه شریفه می خواهد بفرماید غیر آن چهارده طایفه حلال است . به استثنای شوهردارها که همخوابگی با آنها حرام است ، مگر آنکه به وسیله نکاح یا ملکیت رقبه مالک ناموس آنها شده باشید، و بنابراین معنا استثنای نام برده استثنای منقطع و نظیر عبارت (به همه علما سلام کن مگر غیر علما) خواهد بود، چون قبلا فرموده بود زنان شوهردار حرامند، مگر آنکه به وسیله نکاح یا ملک رقبه مالک ناموس آنها باشید و معلوم است چنین زنی داخل در عبارت زنان شوهردار نبود، تا استثنا آنرا خارج سازد) (مترجم )

پس این تفسیر درست نیست به خاطر اینکه اولاً باید بگوئیم : مراد از کلمه (محصنات ) زنان عقیفند، نه شوهردار، تا استثنای منقطع نشود، که اشکال آن را قبلاً تذکر دادیم ، و گفتیم زنی که از آن چهارده طایفه نباشد ازدواجش حلال است ، چه عقیف باشد و چه نباشد، و ثانیاً این معنا از قرآن کریم معهود و سابقه دار نیست ، که عبارت (ما ملکت ایمانکم ) را بر غیر برده اطلاق کرده باشد، در اصطلاح قرآن کریم ملک یمین به معنای برده است و بس ، نه به معنای تسلط بر شهوترانی و امثال آن .

و همچنین تفسیر دیگری که کرده اند و ذیلاً از نظر خواننده می گذرد درست نیست ، و آن این است که گفته اند مراد از جمله : (ما ملکت ایمانکم ) زنان جوانی است که شوهر کافر دارند، ولی در جنگ اسیر مسلمانان شده اند، (و آیه شریفه می خواهد بفرماید بطور کلی زن شوهردار حرام است ، الا چنین زنی که با اینکه شوهر دارد، از آنجا که جزء غنائم جنگی مسلمین شده برای مسلمان تمتع از او حلال است )، و این تفسیر را با روایت زیر تاءید کرده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۶

که ابی سعید خدری گفته : این آیه درباره اسیر شدن اوطاس نازل شد، که مسلمانان زنان مشرکین را اسیر گرفتند و با اینکه در دارالحرب شوهرانی مشرک داشتند با این همه به حکم این آیه حلال شدند و منادی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ندا درداد که هر کس کنیزی از این زنان نصیبش شده ، اگر کنیزش حامله است با او همخوابگی نکند، تا وضع حمل کند و آنها هم که کنیزشان حامله نیست صبر کنند تا مدت استبرا تمام شود.

وجه نادرستی این تفسیر این است که عبارت ((ما ملکت ایمانکم )) مطلق است ، هم شامل اسرای جنگی شوهردار می شود، و هم

شامل غیر آنان، و روایت نامبرده به خاطر اینکه سندش ضعیف است، و قدرت آن را ندارد که اطلاق قرآن را مقید کند. كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ((کتاب الله علیکم)) یعنی ((الزموا حکم کتاب الله))، ملازم حکم خدا شوید، و آن حکمی که خدا بر شما نوشته و یا بگو واجب کرده را بگیریید (چون کلمه علیکم به نظر مؤلف قدس سره در اینجا اسم فعل است، و معنای فعل امر بگیریید را می دهد)، ولی مفسرین گفته اند کلمه ((کتاب)) در این جمله از این جهت به صدای بالا- خوانده می شود که مفعول مطلق فعلی تقدیری و فرضی است، و تقدیر کلام ((کتب الله کتابا علیکم)) (خدا علیه شما کتابی نوشته و تکلیفی واجب کرده)، آنگاه فعل کتب حذف شده، به جایش مصدر آن فعل به فاعل اضافه شده، و این مضاف و مضاف الیه به جای فعل نشسته، و بنابه گفته آنان دیگر (علیکم) اسم فعل نیست بهانه مفسرین در این تفسیر که کرده اند این است که اگر کلمه (علیکم) اسم فعل بود باید می فرمود: ((علیکم کتاب الله))، (بگیریید کتاب خدا را).

به ایشان اشکال کرده اند که جلوتر آمدن مفعول از فعل چیز نوظهوری نیست، ممکن است (کتاب) را از باب تقدم مفعول بر فعل مفعول ((علیکم)) بگیریم.

جواب داده اند نحوین اجازه نمی دهند زیرا اسم فعل در عمل کردن ضعیف است، خیلی هنر داشته باشد طبق معمول همه افعال در مفعول مؤخر عمل کند، و اما در مفعول مقدم نمی تواند عمل کند.

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ إِذَا رَأَيْتُمْ أَنَّهَا حَالَةٌ لَكُمْ أَوْ لِقَوْمٍ أَوْ لِمَنْ تَحْتَمِلُونَ مِنْكُمْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ إِذَا رَأَيْتُمْ أَنَّهَا حَالَةٌ لَكُمْ أَوْ لِقَوْمٍ أَوْ لِمَنْ تَحْتَمِلُونَ مِنْكُمْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ

است، نمی فرمود (ماوراء) چون کلمه (ما) مربوط به غیر ذوی العقول است.

ساده تر بگویم در عرب در مورد اشیا تعبیر به (ما) (چیز) می آورند، و در مورد اشخاص تعبیر به (من کسی که)، و چون در آیه سخن از اشخاص است نباید می فرمود (ما)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۷

از سوی دیگر نباید می فرمود (ذلکم) چون این اسم اشاره مخصوص مذکر است، و سخن در آیه حلال بودن زنان است، نه مردان از اینجا می فهمیم که منظور از کلمه (ما) زنان نیستند، بلکه عمل شهوترانی و همخوابگی و امثال اینها است همان عملی که در آیه: ((حرمت علیکم امهاتکم)) مقدر است، و معنای جمله مورد بحث این است که همخوابگی و شهوترانی با آن شانزده طایفه بر شما حرام شده، و غیر آن مثلا- نکاح کردن با غیر این چند طایفه حلال است، با این معنا مسأله بدل قرار گرفتن جمله: ((ان تبتغوا باموالکم)) از جمله ((و احل لکم ماوراء ذلکم)) نیز کاملاً- درست می شود، لیکن مفسرین درباره جمله مورد بحث تفسیرهای عجیب و غریبی کرده اند، مثلا بعضی از آنان گفته اند معنای ((و احل لکم ماوراء ذلکم)) این است که غیر خویشاوندان محرمتان هر زنی دیگر برایتان حلال است.

بعضی دیگر گفته اند معنایش این است که کمتر از پنج زن یعنی چهار یا سه یا دو نفر برایتان حلال است، که با اموال خود و به وجه نکاح زن بگیریید.

بعضی دیگر گفته اند (یعنی غیر نامبردگان هر چه می خواهید از کنیزان بگیریید).

بعضی دیگر گفته اند: یعنی غیر محرم ها و غیر از زائد بر چهار نفر بر شما حلال است، که با اموالتان زن بگیریید، حال چه بر وجه نکاح، و چه خریدن کنیز.

و همه این تفسیرها بی ارزش است، چون از الفاظ آیه هیچ دلیلی بر هیچیک از آنها دلالت ندارد، علاوه بر اینکه اشکال استعمال کلمه (ما) در معنای ذوی العقول کسی که به همه آنها وارد است، با اینکه هیچ ضرورتی در کار نیست که ما را وادار کند کلمه چیزی که را به معنای کسی که که بیانش در همین نزدیکی گذشت، از این هم که بگذریم آیه شریفه در مقام اینست که چه اصنافی از زنان حرام، و چه اصنافی حلالند، نه در این مقام که چند زن حلال است و بیش از آن حرام، پس این درست نیست که ما تحمیل کنیم بر آیه شریفه که می خواهد عدد را بیان کند، پس حق مطلب همان است که گفتیم جمله مورد بحث در مقام بیان

بهره وری از زنان در ماسوای آن شانزده صنف نامبرده در دو آیه قبل است، حال چه اینکه بهره وری نکاح باشد، و چه از راه خریدن.

أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مَخَصَّيْنِ غَيْرِ مُسْفِحِينَ جمله بدل یا عطف بیان از جمله (ماوراء ذلکم) است، می خواهد راه شروع در است فاده و بهره گیری از زنان و همخوابگی با آنان را روشن کند، چون آنچه جمله: ((و احل لکم ماوراء ذلکم)) می فهماند و مصادیقی را که شامل می شد سه مصداق بود: ۱- نکاح ۲- خریدن کنیز ۳- زنا سفاح در جمله مورد بحث منع از سفاح زنا را بیان نموده، راه حلال را منحصر به دو راه کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۸

۱- نکاح ۲- خریدن و اگر بر روی اموال تکیه کرده است، برای این بوده که دو راه نامبرده جز با مال عملی نیست، اگر انسان بخواهد زنی را بطور دائم برای خود نکاح کند، باید مهریه بدهد، و اگر بخواهد با زنی بطور موقت ازدواج کند، باید اجرت بدهد، و مسأله مهریه در اولی و اجرت در دومی رکن عقد است، و اگر بخواهد از کنیزان استفاده کند، باید قیمتش را بفروشنده بپردازد، گو اینکه در مورد کنیزان مال رکن نیست، زیرا ممکن است کسی کنیز خود را به ما ببخشد، و یا اباحه کند، و لیکن این غالباً به وسیله مال بدست می آید پس برگشت معنای آیه به این شد که غیر از آن اصناف نامبرده برای شما حلال است که همخوابگی با زنان و دسترسی با آنان را به وسیله اموال خود برای خود فراهم کنید، و مال خود را در این راه خرج کنید، یا مهریه بدهید، یا اجرت و یا قیمت، اما در مسیر سفاح و زنا نباید خرج کنید.

از اینجا روشن می شود که مراد از احسان در جمله ((محصنین غیر مسافحین)) احسان عفت است، نه آن دو معنای دیگر که در آغاز کلام نقل کردیم، یعنی احسان ترویج و احسان حریت، زیرا منظور از (ابتغاء به اموال) در آیه شریفه اعم است از آنچه خرج نکاح می شود، یا خرج خریدن کنیز، و هیچ دلیلی در دست نیست که آن را منحصر در نکاح کند، تا به ناچار احسان را هم حمل بر خصوص احسان تزوج کنیم، و منظور از احسان عفت این نیست که بفرماید اصلاً در صدد آمیزش و همخوابگی با زنان برنیاید، تا بگوئی با مورد خود آیه که در مقام حلال کردن زنان است منافات دارد، بلکه منظور از احسان عفت چیزی در مقابل زنا است، یعنی تعدی به طرف فحشا به هر صورت که باشد، می خواهد بفرماید زنان بر شما حلالند در صورتی که شما هوای از تعدی به سوی فحشا جلوگیری کنید، و این اسب سرکش را تنها در چهار دیواری حلالهای خدا به جولان در آورید، و از محرمات جلوگیری باشید، حال این تاخت و تازهای حلال به هر صورت که می خواهد باشد، و این عمل جنسی را به هر طریق از طرق عادی که خواستید انجام دهید، طرقی که در بین افراد بشر برای بیشتر لذت بردن معمول است، و خدای عزوجل انگیزه آن را در نهاد انسان و فطرت او به ودیعه نهاده است.

با بیانی که گذشت فساد گفته بعضی از مفسرین که ذیلاً از نظر خواننده می گذرد روشن می شود، او گفته: جمله ((ان تبتغوا باموالکم...)) لام غایت و یا چیز دیگری که معنای آن را بدهد در تقدیر دارد، و مثلاً تقدیر جمله چنین است: ((لتبتغوا...)) و یا اراده ((ان تبتغوا...)) وجه فساد آن این است که همانطور که قبلاً گفتیم جمله مورد بحث بدل است از جمله: ((احل لکم ماوراء ذلکم)) و به همین جهت، بدل و مبدل منه عین همنند، نه اینکه اولی غایت و غرض از دومی باشد، پس مضمون جمله ((ان تبتغوا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۲۹

به وجهی عین همان چیزی است که از جمله ((ماوراء کم)) منظور است، نه اینکه نتیجه ای مترتب بر آن باشد، و به طفیل آن مورد اراده واقع شده باشد، و این روشن است و نیازی به توضیح بیشتر ندارد. استناد نادرست به جمله ((غیر مسافحین)) در آیه، برای عدم جواز ازدواج موقت، و رد آن

و همچنین آن مفسر دیگر که گفته: مراد از مسافحه مطلق سفح ماء که در فارسی بگو ریختن آب منی است، بدون اینکه در نظر گرفته شود که چرا خدای تعالی انگیزه شهوترانی را در فطرت آدمی قرار داد، و این دستگاه تناسلی را به چه منظور آفرید، و با



اینکه می‌داند خدا آنرا آفرید تا به وسیله آن بشر به تشکیل خانواده و تولید نسل تن در دهد، آب نطفه خود را در غیر این مورد بریزد، و به قرینه مقابله معنای احصان قهرا همان ازدواج دائمی می‌شود، که غرض از آن توالد و تناسل است، (و مثل اینکه مفسر نامبرده خواسته است آیه را دلیل بگیرد بر اینکه پس ازدواج موقت نیز مسافحه و حتی حرام است؟! (مترجم).

بنده نتوانستم بفهمم این مفسر خواسته است چه بگوید، تنها چیزی که از گفتارش دستگیرم شد این است که وی راه بحث و استدلال را گم کرده، راهی را که می‌خواسته طی کند عوضی رفته و سر از جای دیگر در آورده، بحث درباره ملاک حکم که نامش حکمت تشریح نیز هست را با بحث از خود حکم خلط کرده، و در نتیجه به لوازمی برخورد کرده که نمی‌تواند به آن ملتزم شود. یکی از آن دو بحث در صدد به دست آوردن ملاک عقلی است، و دیگری در جستجوی حکم شرعی و حدودی که موضوع و متعلق آن حکم دارد، و نیز شرایط و موانعی که برای آن حکم مقرر شده می‌باشد، و معلوم است که این بحث برخلاف بحث اول، بحثی است لفظی که وسعت و ضیق حکم و موضوع آن و شرایط و موانعش تابع لفظ دلیلی است که از ناحیه شارع رسیده و ما هیچ تردیدی نداریم در این که تمامی احکام تشریح شده از ناحیه شارع تابع مصالح و ملاکهای حقیقی است، - نه ملاکهای اعتباری و موهوم، و حکم نکاح نیز یکی از احکام شرع است، آن نیز در تشریحش مصلحت‌های واقعی و ملاکهای حقیقی معیار بوده، و آن مصالح عبارت است از بقای نسل از راه توالد و تناسل.

و نیز می‌دانیم که نظام جاری در عالم صنع و ایجاد از نوع انسانی، بقای نوعی را خواسته که البته به وسیله بقای افراد تاءمین می‌شود، نظام خواسته است بشر تا روزی که خدا می‌خواهد در روی زمین بماند و نسلش منقرض نگردد، آنگاه برای تضمین و تاءمین این غرض بنیه و ساختمان بشر را مجهز به جهاز تناسلی کرده، تا این دستگاه اجزائی را از بدن دو انسان نر و ماده جدا کرده، در فضایی مناسب تربیت کند، و از آن یک انسان جدید بسازد، تا جانشین دو انسان قبل گردد، و به این وسیله سلسله نسل این نوع بدون تعطیل و انقطاع ادامه حیات دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۰

و چون صرف دادن دستگاه تناسلی به صورتی به جنس نر و به صورتی دیگر به جنس ماده کافی نبوده، و نیروئی لازم بوده تا این دو دستگاه را به کار بیاندازد، و به خدمت بگیرد، به ناچار نیروئی به نام شهوت در دل دو طرف به ودیعه سپرد، تا هر یک به طرف دیگر متمایل و مجذوب گشته، آن طرف دیگر را نیز به کوشش و جذب خود به سوی خود بکشاند و آنقدر از درون دل آن دو تحریک خود را ادامه دهد تا آن دو را به هم رسانیده و عمل جنسی انجام پذیرد، نظام خلقت این قدم دوم را نیز کافی ندانسته برای اینکه آن دستگاه تناسلی و این نیروی جاذبه بازیچه قرار نگیرد و به فساد کشیده نشود، عقل را بر زندگی بشر حاکم کرد.

و در عین اینکه نظام خلقت کار خود را به طور کامل انجام داده، و در تحصیل غرض خود که همانا بقای نوع بشر بود هیچ کوتاهی نکرد، ما می‌بینیم که افراد این اتصالات و تک تک زن و مردها و حتی همه اصناف آنها دائماً به این غرض خلقت نمی‌رسند، از اینجا می‌فهمیم که همه آن قدمها که نظام خلقت در به دست آوردن غرض خود برداشته مقدماتی است غالبی، یعنی غالباً به نتیجه منتهی می‌شود، نه دائماً، پس نه همه ازدواجها به پیدایش فرزند منتهی می‌شود، و نه هر عمل تناسلی و نه هر جذب و میل به عمل جنسی، چنین اثری را نتیجه می‌دهد، و نه هر مرد و زنی، و نه هر ازدواجی، به هدایت فطری به سوی کام‌گیری و سپس استیلا منجر می‌شود، بلکه همه اینها اموری است غالبی.

پس مجهز بودن تکوینی به جهاز تناسلی، آدمی را دعوت می‌کند به اینکه برای به دست آوردن نسل از طریق شهوت به ازدواج اقدام نماید، و از سوی دیگر عقلی که در او به ودیعه سپرده شده است، دعوت دیگری اضافه بر دعوت جهاز تناسلی دارد، و آن این است که انسان را می‌خواند به اینکه خود را از فحشا که مایه فساد سعادت زندگی او و ویرانگر اساس خانواده و قاطع نسل است حفظ نماید.

و این دو مصلحت و یا بگو یک مصلحت مرکب، یعنی مصلحت تولید نسل و مصلحت ایمنی از رخنه فحشا و فساد، ملاک و



معیاری غالبی است که زیر بنای تشریح نکاح در اسلام را تشکیل می دهد، چیزی که هست این اغلیت تنها از خصوصیت های ملاک احکام است، و اما خود احکام که هر یک برای موضوع خودش تشریح شده اغلیت نمی پذیرد، بلکه هر حکمی برای موضوع خودش دائمی است.

پس این جایز نیست که کسی بگوید جواز نکاح و هم خوابگی تابع غرض و ملاک نامبرده است، اگر آن ملاک بود ازدواج و همخوابگی نیز جایز است و اگر آن ملاک نبود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۱

(و دو نفر مرد و زن صرفا منظورشان شهوترانی بود) ازدواج باطل است، و تنها ازدواجی درست است که به منظور توالد باشد، و پس ازدواج مرد عقیم و یا زن عقیم جایز نیست و ازدواج زن عجوزه (سالخورده) بخاطر اینکه خون حیض نمی بیند جایز نیست و ازدواج با دختر صغیره ای که به سن زائیدن نرسیده جایز نیست، و ازدواج مرد زناکار جایز نیست، همخوابگی با زن حامله به خاطر اینکه از این همخوابگی حامله نمیشود جایز نیست، و همخوابگی بدون انزال جایز نیست و ازدواج بدون تاءسیس خانواده جایز نیست و فلان ازدواج جایز نیست و آن دیگری جایز نیست.

بلکه همه این ازدواجها جایز است، چون سنتی است قانونی و مشروع و این سنت در بین دو طایفه مرد و زن احکامی دائمی دارد، و مسأله حفظ مصلحت عمومی یعنی بقای نسل همانطور که توجه کردید ملاکی است غالبی، نه دائمی و معنا ندارد که سنت مشروع را تابع وجود ملاک، و عدم این را باعث عدم مشروعیت آن بدانیم، و تک تک افراد ازدواج را ملاحظه کنیم، هر یک از آنها که دارای ملاک بود صحیح دانسته، و هر یک را که فاقد آن بود باطل بدانیم.

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً... گویا ضمیر در کلمه (به) به چیزی برمی گردد که از جمله ((و احل لكم ما وراء ذلكم)) استفاده می شود، و آن عبارت است از رسیدن به کام شهوت، و یا هر تعبیری که این معنا را برساند، در نتیجه کلمه (ما) برای توقیف و به معنای هر زمانی که خواهد بود، و جار و مجرور (منهن) متعلق است به جمله (استمتعتم)، و معنای جمله این است که هر زمانی که از زنان با گرفتن کام تمتع بردید فریضه و وجوبا باید اجرت ایشان را به خود ایشان بدهید.

البته ممکن است کلمه (ما) را موصوله بگیریم، و جمله (استمتعتم) را صله آن و ضمیر در (به) را راجع به موصول، و جار و مجرور (منهن) را بیانگر موصول بدانیم، که در این صورت معنا چنین می شود (و از زنان با هر یک که به وسیله هم خوابگی استمتاع کردید باید اجرتش را بدهید).

و این جمله به دلیل اینکه حرف (فا) بر سرش آمده تفریع و نتیجه گیری از سخنان قبل است.

تفریع بعض بر کل، و یا بگو تفریع جزئی بر کلی، و در این معنا هیچ شکی نیست، چون مطلب قبلی این بود که با اموال خود در جستجو و طلب همسر باشید، به شرطی که عفت را رعایت نموده سفاح و زنا نکنید، و این سخن همانطور که بیانش گذشت هر دو نوع کام گیری را یعنی نکاح دائم و تمتع از کنیز را شامل می شود، پس تفریع جمله ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن)) بر آن جمله قطعا از باب تفریع جزء بر کل و یا تفریع بعضی از اقسام جزئی بر مقسم کلی خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۲

و این قسم تفریع در کلام خدای تعالی بسیار آمده، مانند آیه شریفه ((ایاما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر)) که در آن بعضی از افراد مسلمین که حالت غیر عادی دارند تفریع شده است بر کل مسلمین، و آیه شریفه: ((فاذا امتتمت فمن تمتع بالعمره الى الحج)) که یک قسم از اقسام سه گانه حج را بر اصل مقسم متفرع کرده است، و آیه شریفه: ((لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله)) که یک طایفه از مردم مکلف به انتخاب یکی از دو راه رشد و غی را متفرع کرده بر کل آن مردم و از این قبیل است آیات دیگر. آیه ((فما استمتعتم)) درباره متعه است

و بدون شك مراد از استمتاع مذکور در آیه نکاح متعه است، چون آیه شریفه در مدینه نازل شده، زیرا در سوره نساء واقع شده،

که در نیمه اول بعد از هجرت نازل شده و بیشتر آیاتش بر آن شهادت می دهد، و این نکاح یعنی نکاح متعه و یا بگو نکاح موقت، در آن برهه از زمان در بین مسلمانان معمول بوده، و در آن نیز هیچ شکی نیست اخبار بر مسلم بودن آن توافق و اتفاق دارد، حال چه اینکه اسلام آن را تشریح کرده باشد و چه از تاءسیسات شارع اسلام نباشد، بلکه قبل از اسلام هم معمول بوده باشد پس اصل وجود چنین نکاحی در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در پیش چشم و گوش آن جناب جای تردید نیست، و نیز جای شک نیست که در آن ایام نام این نوع ازدواج همین نام بوده و از آن جز به عنوان متعه تعبیر نمی کردند، پس چاره ای جز این نیست که جمله: (فما استمتعتم به منهن) را حمل بر همین نوع نکاح نموده و از آن جمله این قسم نکاح را بفهمیم، همچنان که سایر رسوم و سنت هائی که در عهد نزول قرآن به اسماء خودش معروف و شناخته می شده آیات قرآن بر آن معنای معهود حمل می شده، مثلاً اگر آیه ای درباره حکمی راجع به یکی از آن اسما نازل می شده آن عنوان را امضا می کرده و یا رد و تخطئه می نموده، یا درباره آن عنوان امر می کرده و یا نهی می نموده، چاره ای جز این نبوده که آن اسما و عناوین را بر همان معانی معروف آنروزش حمل کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۳

و هرگز سابقه ندارد که با وجود چنین زمینه ای اسم نامبرده را بر معنای لغویش که در آن روز متروک شده بوده حمل کرده باشند. مانند کلمه (حج) و کلمه (بیع)، و (ربا)، و (ربح)، و (غنیمت)، و کلماتی دیگر از این قبیل که یک معنای لغوی دارند و یک معنای معروف در بین اهل زمان مثلاً کلمه (حج) در اصل لغت به معنای قصد کردن بوده ولی معنای معروفش در بین مردم عرب زیارت خانه کعبه بوده، و ممکن نیست کسی ادعا کند که در قرآن کریم کلمه (حج) به معنای قصد است، و همچنین سایر عناوین قرآنی، و نیز تعبیرات و عناوینی که در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای موضوعات می آمده نظیر کلمه (صلوات) و (زکات) و (حج تمتع) و امثال اینها که در اصل لغت معنایی داشته ولی در لسان شارع، استعمالش در معنایی دیگر و یا مصداق معینی از آن معنا شایع شده، (مانند کلمه (صلوات) که در اصل لغت به معنای دعا بوده و شارع مقدس آن را در مصداق خاصی از دعا یعنی در نماز استعمال کرد، و این استعمال آنقدر شایع شد که هر جا کلمه صلوات شنیده می شد معنای نماز به ذهن می رسید، نه معنای دعا، و با تحقق و جا افتادن چنین نامگذاری دیگر مجالی نیست، برای اینکه ما الفاظی را که از صلوات و زکات و غیره که در قرآن آمده بر معنای لغویش حمل کنیم، با اینکه نسبت به معنای جدیدش آنقدر شهرت یافته که در واقع معنای حقیقی کلمه شده است، حال یا به دست شارع چنین وضعی را به خود گرفته که در این صورت حقیقتی شرعی خواهد بود، و یا این که شهرتش در آن معنا در آغاز آنقدر نبوده که معنای لغوی به ذهن کسی نیاید، ولی در اثر اینکه متشرعه، یعنی مسلمانان کلمه نامبرده را در معنای جدید بسیار استعمال کرده اند. به حد معنای حقیقی رسیده است، که در این صورت از آن تعبیر می کنیم به حقیقت متشرعه).

پس متیقن و مسلم شد که باید استمتاع در جمله مورد بحث را، بر نکاح متعه حمل کنیم، چون در ایام نزول آیه، لفظ متعه به همین معنا بر سر زبانها دوران می یافته، حال چه اینکه (به اعتقاد شیعه بگوئیم نکاح متعه هم اکنون نیز به قوت و اعتبار خودش باقی است)، و چه اینکه (به گفته اهل سنت) بگوئیم حکم نکاح متعه به وسیله آیه ای دیگر و یا به وسیله سنت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسخ شده، چون این مطلبی دیگر است که در جای خودش بحث می شود.

و کوتاه سخن اینکه آنچه از آیه مورد بحث استفاده می شود، حکم نکاح متعه است و بس و همین معنا از قدمای مفسرین یعنی مفسرین از صحابه و تابعین چون ابن عباس، و ابن مسعود، و ابی بن کعب، و قتاده، و مجاهد، و سدی، و ابن جبیر، و حسن، و دیگران نیز استفاده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۴

می شود، و مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم در مسأله متعه همین است. فساد گفتار بعضی از مفسرین که استمتاع در آیه را نکاح دانسته اند

از همین جا روشن می شود که گفتار بعضی از مفسرین که ذیلا نقل می شود تا چه پایه از بطلان و فساد است ، او در تفسیر این آیه گفته : مراد از کلمه (استمتاع) همان نکاح است ، زیرا ایجاد علقه نکاح هم نوعی طلب تمتع است ، کسی که زنی را برای خود نکاح می کند، می خواهد از او تمتع ببرد. و چه بسا بعضی دیگر در تائید این گفتار گفته باشند که دو حرف (سین تاء) در استمتاع برای تاء کید است و معنای استمتاع همان تمتع است .

وجه بطلان این سخن این است که متداول بودن نکاح متعه به این اسم ، و معروفیت آن در بین مردم آن روز به هیچ وجه مجالی باقی نمی گذارد برای این که شنونده آیه ، از کلمه استمتاع معنای لغوی آن به ذهنش بیاید.

علاوه بر اینکه به فرضی که نظریه این مفسرین درست باشد، و معنای طلب بر مورد نکاح دائمی منطبق گردد، و یا برعکس کلمه (استمتعتم) معنای طلب نداشته اصولا معنایی که این مفسرین برای کلمه مذکور کرده اند، با جزائی که در آیه برای شرط آورده شده یعنی جمله (فاتوهن اجورهن) سازگار نیست ، زیرا در نکاح دائم (اجرتی در کار نیست ، و آنچه داده می شود مهریه و صداق است) و از این مهم تر آنکه در جمله مورد بحث ، استمتاع شرط دادن اجرت قرار گرفته فرموده : اگر از زنی استمتاع بردید واجب است اجرت وی را بدهید، در حالی که در عقد دائمی استمتاع شرط نیست ، وقتی مردی زنی دائمی را برای خود عقد می کند به محض تمام شدن عقد مهریه او به ذمه اش می آید، چنانچه دخولی صورت بگیرد، باید همه مهر را بدهد، و اگر صورت نگیرد نصف مهر را باید بپردازد.

پس در عقد دائمی دادن مهر واجب است ، و مشروط بر این نیست که تمتعی واقع شده باشد، و یا مرد در طلب تمتع باشد، هر چند که ما صرف مراسم خواستگاری و اجرای عقد و ملاعبه و مباشره را تمتع بدانیم ، بلکه همانطور که گفتیم نصف مهریه با خواندن عقد واجب می شود، و نصف دیگرش با دخول .

از این هم که بگذریم آیاتی که قبل از این آیه نازل شده مسأله وجوب دادن مهر در همه فرضهایش را به طور مستوفی و کامل بیان کرده بود، دیگر حاجتی نبود که در آیه ای دیگر آن را تکرار کند، در آیات قبل فرموده بود: ((وأتوا النساء صدقاتهن نحله...)) و نیز فرموده بود: ((وان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آیتیم احدیهن قنطارا فلا تاءخذوا منه شیئا)) تا آخر دو آیه ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۵

و نیز فرموده بود: ((لا- جناح علیکم ان تطلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضه و متوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره متاعا)) تا آنجا که فرمود ((و ان تطلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فریضه فنصف ما فرضتم)).

و اینکه بعضی از این مفسرین احتمال داده اند که آیه مورد بحث یعنی جمله ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه)) برای تاء کید باشد، این اشکال بر آن وارد است که لحن آیاتی که قبلا نازل شده بود، و مادر بالا آنها را نقل کردیم ، و مخصوصا سیاق ذیل آیه : ((وان اردتم استبدال زوج)) (تا آخر دو آیه) برای تاء کید، شدیدتر از جمله مورد بحث است ، پس هیچ زمینه ای برای احتمال نامبرده نمی ماند. آیه متعه نسخ نشده است نه با آیات دیگر و نه با آیات سنت

و اما اینکه کسی بگوید: بله آیه مورد بحث در مورد متعه یعنی نکاح مدت دار نازل شده بود، ولی به وسیله آیه : ((و الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون)) نسخ شده ، چون فرموده (هر کس با غیر همسر یا کنیزش نزدیکی کند تجاوزگر است)

و اگر بگوید (کما اینکه گفته اند) به وسیله آیه : ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)) ای پیامبر چون زنان را طلاق می دهید با رعایت عده طلاق دهید) به ضمیمه آیه : ((و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء)) زنان طلاق یافته تا سه نوبت حیض دیدن و پاک شدن عده نگه بدارند، نسخ شده ، چون در این دو آیه جدا شدن زن از شوهر منحصر شده در طلاق و عده ، و در نکاح موقت نه طلاق هست نه عده سه حیض .

و اگر گفته شود که اینک گفته اند به وسیله آیه ارث نسخ شده ، چون در آن آیه فرموده : ((و لکم نصف ماترک ازواجکم)) ، شما نصف ماترک همسران را ارث می برید، چون در نکاح متعه ارث نیست (نه از طرف مرد و نه از طرف زن) .

و اگر گفته شود که اینک گفته اند به وسیله تحریم که فرموده : ((حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم ...)) نسخ شده ، چون این آیه درباره نکاح است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۶

و یا بگوید که اینک گفته اند به وسیله آیه تعدد زوجات نسخ شده ، چون در آن آمده : ((فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع ...)) از زنان به عقد خود در آورید دو به دو و سه به سه و چهار به چهار) و فرموده متعه نیز می توانید بکنید و در متعه بیش از چهار زن نیز جایز است .

و یا بگوید همچنان که گفته اند به وسیله سنت یعنی کلام رسول الله (صلی الله علیه و آله) نسخ شده ، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سال جنگ خیبر و به گفته بعضی دیگر در سال فتح مکه و به گفته بعضی دیگر در حجه الوداع آن را نسخ کرد . و اگر گفته شود درست است که متعه زنان مباح شد، ولی در دو نوبت و یا سه نوبت از آن نهی شد، که آخرین نوبت که در آن حکم متعه استقرار یافت نهی تحریمی شد .

پاسخ این گفتار را یک به یک از نظر خواننده می گذرانیم .  
اما اینکه گفتند حکم متعه به وسیله آیه مؤ منون نسخ شده .

جوابش این است که آیه نامبرده صلاحیت این نسخ را ندارد، برای اینکه معنا ندارد آیه ناسخ قبل از آیه منسوخ نازل شود، و آیه مؤ منون در مکه نازل شده ، در روزگاری که متعه تشریح نشده بود، و آیه متعه در مدینه نازل شد، علاوه بر اینکه کلمه (ازواجهم) که در آیه مؤ منون آمده شامل متعه نیز می شود، و با آیه متعه هیچ تعارضی ندارد تا بگوئید ناسخ آن است ، مگر زن متعه همسر آدمی نیست ؟ و مگر عقدی که به این منظور خوانده می شود نکاح نیست ؟ و چرا نباشد با اینکه در اخبار صادره از مقام نبوت ، و در کلمات مسلمانان دست اول و دوم یعنی صحابه و تابعین ، متعه ، نکاح نامیده شده ، و آن را نکاح مدت دار خوانده اند، و این اشکال که اگر نکاح باشد باید چنین زن و شوهری از یکدیگر ارث ببرند، و اگر بخواهند از یکدیگر جدا شوند به وسیله طلاق جدا شوند، با اینکه در متعه نه ارث هست و نه طلاق ، جوابش به زودی خواهد آمد انشاءالله .

و اما اینکه گفتند حکم متعه به وسیله آیات ارث و طلاق و آیه تعدد زوجات نسخ شده .

جوابش این است که نسبت بین آن آیات و بین متعه ، نسبت ناسخ و منسوخ نیست ، تا آنها ناسخ این باشند، بلکه نسبتشان نسبت عام و خاص ، و یا مطلق و مقید است ، چون آیه میراث مثلا حکم کلی و عمومی کرده به اینکه همه زنان چه دائمی و چه موقت از شوهر ارث می برند و شوهران از آنان ارث می برند و سنت یعنی کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این عموم را تخصیص زده فرموده الا زن موقت که از شوهر ارث نمی برد، و شوهر از او ارث نمی برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۷

و همه زنان وقتی بخواهند از شوهر جدا شوند به وسیله طلاق جدا می شوند، به استثنای همسر موقت که طلاق لازم ندارد، و مردان از زنان بیش از چهار نفر نمی توانند بگیرند، به جز نکاح متعه ، که بیش از چهار نیز جایز است ، و شاید این مفسرین به خاطر این که نتوانسته اند بین نسبت عام و خاص و نسبت ناسخ و منسوخ فرق بگذارند دچار چنین اشتباهی شده اند، و پنداشته اند بین آیات نامبرده و آیه متعه نسبت ، ناسخ و منسوخ است .

بله در مورد عام و خاص بعضی از اصولیین نظرشان این است که در بعضی صور عام ناسخ و خاص منسوخ می شود، و آن در صورتی است که اول دلیل خاص از ناحیه شارع صادر شود، بعد دلیل عام ، که در این فرض دلیل عام اگر در اثبات و نفی مخالف دلیل خاص باشد ناسخ آن خواهد شد، لیکن هم اصل این نظریه در جای خود باطل است ، و در فن اصول پنبه اش زده شده ، و هم اینکه ، مورد بحث ما را شامل نمی شود، چون آیات طلاق که عام است در سوره بقره قرار دارد، و این سوره اولین سوره ای است

که در مدینه طیبه نازل شده، و آیه متعه که خاص است، در سوره نساء قرار دارد، که بعد از سوره بقره نازل شده، و همچنین آیه تعدد زوجات که هر چند در سوره نساء قرار دارد لیکن قبل از آیه متعه واقع شده، و نیز آیه ارث که آن نیز در سوره نساء قبل از آیه متعه قرار دارد، و اتفاقاً سیاق و زمینه آیات در این سوره متحد است، و پیدا است که آیاتش یکی پس از دیگری نازل شده ((پس نمی توان احتمال داد که آیه متعه قبل از آیه تعدد زوجات و قبل از آیه طلاق نازل شده باشد، ولی به حسب دستور بعد از آن آیات قرار گرفته باشد (مترجم))).

پس حاصل این شد که در بحث ما خاص که همان آیه متعه است بعد از عام قرار دارد، نسبت به بعضی از عمومات در سوره ای قرار دارد که بعد از سوره آن عام نازل شده، و نسبت به بعضی دیگر گو اینکه عام و خاص در یک سوره قرار دارند، اما خاص بعد از عام قرار گرفته.

و اما اینکه گفتند آیه متعه به وسیله آیه عده سه حیض نسخ شده باشد، بطلانش از بطلان احتمالات گذشته روشن تر است، برای اینکه مگر کسی گفته: نکاح متعه عده ندارد تا بگوئی با آیه عده نسخ شده؟ البته در متعه نیز عده هست، هر چند که مقدار زمان عده در عقد دائم و عقد موقت مختلف است، و برگشت این اختلاف به تخصیص است، نه نسخ، در نتیجه مجموع دلیل متعه و دلیل عده چنین می شود: هر زنی که از شوهر جدا می شود، باید سه حیض و یا سه طهر عده نگه دارد، بجز متعه که او باید فلان مقدار عده بگیرد.

و اما اینکه گفتند حکم متعه به وسیله آیه تحریم که چند صفحه قبل تفسیر شد، و می فرمود ازدواج شما با مادران و خواهران و غیره حرام است نسخ شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۸

از حرفهای عجیبی است که در این مقام زده شده برای اینکه اولاً- آیه متعه دنبال آیه تحریم، و هر دو در یک زمینه و یک سیاق قرار دارند، و اجزاء هر دو بهم مربوط و ابعاضشان به یکدیگر متصل است، و با این حال چگونه تصور دارد که آیه متعه قبل از آیه تحریم باشد، و چگونه ممکن است گوینده ای که دارد در یک زمینه سخن می گوید صدر کلامش ناسخ ذیل آن باشد؟.

و ثانیاً آیه تحریم کجایش از نکاح موقت نهی کرده؟ و حتی اشاره ای به این معنا کرده است؟ (وجدانا ما هر چه فکر می کنیم) نه صریح آن نهی از نکاح موقت است، و نه حتی ظهوری در این باره دارد، تنها چیزی که آیه شریفه در مقام بیان آن است اصنافی از زنانند که ازدواجشان با مردانی حرام است، در آخر این را بیان می کند که غیر از این اصناف ازدواجشان و اگر کنیزانند خریدنشان اشکال ندارد، و ازدواج موقت نیز به بیانی که گذشت ازدواج است، و ذیل آیه تحریم دلالت بر بی اشکالی آن دارد نه اینکه از آن نهی کرده باشد، پس بین آیه تحریم و آیه متعه نسبت تباینی وجود ندارد، تا در مقام جمع بین آن دو گفته شود یکی ناسخ دیگری است.

بله چه بسا گفته باشند که جمله: ((و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین)) از آنجا که حلیت زنان را مقید به مهر و به احصان بدون سفاح کرده شامل متعه نمی شود، چون در متعه که ازدواج موقت است احصان نیست، زیرا احصان عبارت است از ازدواج رسمی و دائمی و به همین جهت است که اگر مردی با داشتن زن متعه، زنا کند سنگسار نمی شود، چون زنا او زناى مرد دارای همسر نیست، پس همین دلیل نمی گذارد جمله ((و احل لکم ماوراء ذلکم)) شامل متعه شود.

لیکن این سخن نیز باطل است، دلیل بطلانش همان معنائی است که ما برای کلمه احصان کرده گفتیم هر چند در سه معنا استعمال می شود، لیکن در آیه شریفه منظور از آن احصان عفت است، نه احصان تزوج، زیرا این کلام همانطور که شامل نکاح می شود، شامل ملک یمین کنیز خریداری نیز می شود، و به فرضی هم که قبول کنیم مراد از احصان، احصان تزوج است، تازه می گوئیم حکم عمومی سنگسار در مورد مرد دارای متعه تخصیص خورده، و مجموع دو دلیل چنین معنا می دهد، هر مردی که دارای احصان تزوج است که این کلی دو فرد دارد یکی دارنده زن دائمی، و دیگر دارنده متعه اگر زنا کند باید سنگسار شود، الا مردی

که زنش متعه باشد، نه دائمی که به حسب سنت اعدام نمی شود، و اما کتاب خدا اصلاً متعرض مسأله نشده است .

و اما اینکه گفتند حکم متعه به وسیله سنت نسخ شده ، علاوه بر اینکه چنین نسخی از اصل باطل است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۳۹

به خاطر اینکه مخالف اخبار متواتره ای است که دستور می دهد برای تشخیص روایت صحیح از غیر صحیح آن را عرضه بر کتاب کنید، اگر مخالف کتاب بود به دیوارش بزنید، و به کتاب مراجعه کنید اشکالی دارد که در بحث روایتی انشاءالله می آید.

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ... کلمه (طول) به معنای غنی و بی نیازی و یا زیادت در قدرت مالی است ، و هر دو معنا با آیه شریفه می سازد، و مراد از محصنات زنان آزاد است ، چون در مقابلش فتيات را آورده ، که به معنای کنیزان است ، و عین این مقابله شاهد بر آن است که مراد از محصنات زنان عقیف نیست ، چون اگر آن بود شامل زنان آزاد و برده هر دو می شد، دیگر زنان برده را در مقابلش ذکر نمی کرد، و بلکه در مقابل زنان عقیف زنان غیر عقیف را نام می برد و نیز منظور از آن ، زنان شوهردار نیست ، برای اینکه زنان شوهردار را نمی توان نکاح کرد و نیز منظور زنان گرویده به اسلام نیست و گرنه احتیاج نداشت بفرماید زنان محصنه بلکه همان قید مؤ منات کافی بود زیرا مؤ منات ، مسلمات نیز هستند.

و مراد از جمله : ((فمن ما ملکت ایمانکم)) کنیزانی است که در دست سایر مؤ منین هستند، نه آنهایی که در دست خود مردی است که می خواهد نکاح کند، چون نکاح کردن مرد با کنیز خودش باطل و غیر مشروع است ، و اگر کنیزان را به عموم مؤ منین نسبت داده ، و به مرد عرب فرموده با کنیز مؤ منین ازدواج کن با اینکه خود آن مرد عزب نیز جزء مؤ منین است ، به خاطر اینست که مؤ منین با اتحادی که در دین دارند گویا همه آنان یک شخصند، مصالح و منافعشان یکی است .

در جمله مورد بحث محصنات و همچنین فتيات را مقید کرد به قید مؤ منات ، تا اشاره کرده باشد به اینکه برای مسلمان جایز نیست با زن غیر مؤ منه یعنی اهل کتاب و مشرک ازدواج کند، نه با زن آزاد ایشان و نه با کنیزهاشان ، که البته این مسأله تمه ای دارد که بزودی انشاءالله (در اوایل سوره مائده) از نظر خواننده محترم خواهد گذشت .

و حاصل معنای آیه این شد: که هر مسلمانی نمی تواند از زنان مؤ منه و آزاد بگیرد، زیرا بنیه مالیش آنچنان زیاد نیست که بتواند سنگینی مهر و نفقه او را تحمل کند، می تواند با کنیزان مؤ منه ای که در دست سایر مسلمانان است ازدواج کند و مجبور نیست آنقدر خود را در فشار مجرد نگه دارد که خدای نخواستہ در معرض خطر فحشا و در نتیجه در معرض شقاوت و بدبختی قرار دهد. بنابراین مراد از این نکاح ، نکاح دائم است ، و آیه شریفه در زمینه تنزل دادن و آسان کردن تکلیف است ، می فرماید اگر دسترسی به آن ندارید به این اکتفا کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۰ وجه اکتفا آیه به نکاح با کنیزان در مقام تنزیل دادن تکلیف

در اینجا ممکن است سؤ الی به ذهن خواننده برسد، و آن این است : حال که آیه شریفه در مقام تنزل دادن تکلیف است ، چرا با اینکه می تواند دو راه فرار از فحشا (ازدواج با کنیزان ، و ازدواج موقت با آزادگان) را پیشنهاد کند، به یکی از این دو اکتفا نمود؟. جوابش این است که بلی نکاح متعه هم علاج مجرد را می کند لیکن از آنجائیکه ازدواج متعارف در نظر کسانی که می خواهند تشکیل خانواده داده ، نسل نوی پدید آورند، و از خود جانشین به جای بگذارند طبعاً همان ازدواج دائمی است ، لذا سخنی از متعه به میان نیاورد، و آن را به عنوان راه چاره پیشنهاد نکرد، زیرا تشریح متعه در حقیقت تسهیلی است برای مسلمانان که اگر در سفری یا در خانه ای ، یا در روزگاری ناگزیر شدند با زنی تماس داشته باشند، و در عین حال مسؤ ول نفقه و مهریه او هم نشوند، و این تماس احیاناً به صورت زنا واقع نشود، بلکه همین عمل را به صورت ازدواج موقت انجام دهند، آری تشریح متعه برای این بود که در هیچ شرایطی بهانه ای برای فحشا به دست بندگان خدا نباشد و ریشه فساد از بیخ قطع گردد.

در حقیقت ، کلام در این آیه طبق زمینه غالب و معروف و آشنای به ذهن شنونده جریان یافته ، نه اینکه متعه راه چاره نباشد، بلکه



اصولا- در قرآن کریم عادت بر این است که در مقام تشریح احکام و قوانین جهت غالب و معروف را در نظر بگیرد، مثلا- در آیه شریفه: ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر))

با این که عذر برای خوردن روزه منحصر در سفر و بیماری نیست، این دو را نام برد، پس نام بردن خصوص این دو به معنای آن نیست که غیر از این دو هیچ بهانه و عذری، عذر نیست، و نیز در آیه شریفه: ((و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)) .

عذر مجوز تیمم را منحصر در نیافتن آب کرده، با اینکه منحصر به آن نیست، زیرا ممکن است آب باشد، ولی غضبی باشد، و یا وقت برای غسل و وضو تنگ باشد، پس عذرها و سایر قیودی که برای کلام ذکر می شود همانطور که ملاحظه می فرمائید مبنی بر غالب و معروف است، و از این قبیل آیات باز هم هست.

همه این حرفها بنا بر نظریه مفسرین است که آیه را حمل بر نکاح دائم کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۱ خواستیم بگوئیم به فرضی که نظریه شما درست باشد ذکر عقد دائم دلیل بر انحصار نیست، و اما بنابه نظریه خود، که جمله ((ان ینکح المحصنات المؤمنات)) هر دو نوع نکاح را شامل می شود، و لیکن منظور از آن، نکاح دائم است که دشوارتر و خرجش بیشتر است دیگر جائی برای این توجیه ها باقی نمی ماند، و نباید به خاطر همین که آیه شریفه خواسته است راهی آسانتر از نکاح دائم ارائه دهد کسی توهم کند که پس آیه شریفه تنها شامل نکاح دائم می شود، چون اگر متعه هم مشروع بود باید آن را جزء نکاح های آسان تر بشمارد پس معلوم می شود ((فما استمتعتم به منهن)) در مقام بیان حکم متعه نیست، همچنانکه بعضی این توهم را کرده اند برای خاطر اینکه توسعه و راه آسان تر نشان دادن هر دو طرفش یعنی ((منزل عنه و منزل الیه)) (و یا بگو نکاح دشوار و نکاح آسان) در خود آیه مورد بحث آمده می فرماید: هر کس نمی تواند چنان کند، چنین کند (و من لم یستطع...) بله اگر منزل الیه همان راه آسان تر را نام ببرد، ولی در مورد بحث اینطور نیست، حکم متعه در آیه قبلی بیان شده، و در آیه مورد بحث در مقابل راه دشوار نکاح دائم و راه آسانتر ازدواج با کنیز دیگران مقابله شده فرمود اگر قادر بر آن نیستید به این اکتفا نمائید، و این چه ارتباطی به آیه قبلی دارد؟! .

علاوه بر اینکه گفتیم جمله ((ان ینکح المحصنات المؤمنات)) هیچ امتناعی ندارد از اینکه شامل هر دو نوع نکاح یعنی دائم و متعه بشود، همچنانکه اگر در بقیه فقرات آیه دقت کنیم این معنا کاملا روشن می شود.

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ أَنجَائِيَّ قَلْبِي است لذا کسی نمی تواند به حقیقت ایمان دیگری اطلاع پیدا کند، چون برای این آگاهی میزانی مانند میزان الحرارة و سایر موازین مادی وجود ندارد، چه بسا مردمی توهم کنند که خدای تعالی با آوردن این قید کار مسلمانان را دشوار کرده، و بلکه اصلا جلو آن را گرفته، مسلمانان مکلف را دچار عسر و حرج ساخته، چون نمی توانند تشخیص دهند آیا زنی که می خواهند بگیرند ایمان قلبی دارد یا نه، لذا در این جمله که می فرماید: (خدا به ایمان بندگان مؤمنش آگاه است) بطور کنایه فهمانده، شما مکلفین ماء مور به تشخیص واقع و حقیقت ایمان زنان نیستید، این کار خدا است و بس، بلکه تنها ماء مورید بر طبق اسباب ظاهری عمل کنید اسبابی که نظیر شهادتین، و شرکت در جماعت مسلمین، و انجام وظائف عمومی دین دلالت بر ایمان صاحبش می کند، و همین ایمان ظاهری معیار است نه ایمان باطنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۲ وجه آوردن جمله بعضکم من بعض (همه از هم هستید) در آیه ((و من لم یستطع...))

و چون این جهت که تنها فقرا از مکلفین را هدایت کرد به اینکه با کنیزان ازدواج کنند باعث می شد که تاءثیر گفتار در دل‌های ناقص و کوتاه شود و عموم مردم از این بیان نسبت به طبقه کنیزان احساس خواری و پستی و ذلت کنند، و خیال کنند خدای تعالی نیز این طبقه را خوار و بی مقدار می داند، و از سوی دیگر خود این طبقه هم از این خطاب دلگیر شوند، و عموم مردم نیز خود را

بافته ای جدا تافته پنداشته ، با طبقه بردگان معاشرت ننموده ، و مخصوصا مردان از ازدواج با کنیزان ، و زنان از ازدواج با غلامان خودداری ورزند، و از این که آنان را شریک زندگی نموده گوشت و خون خود را با آنها مخلوط سازند احساس ننگ کنند لذا با جمله (بعضکم من بعض) از این سوء تفاهم جلوگیری نموده و به حقیقتی صریح اشاره کرد، که بادقت در آن ، توهم فاسد نامبرده از بین می رود، زیرا می فرماید: برده نیز مانند آزاد، انسان است ، و از نظر انسانیت و معیاری که با آن یک موجود، انسان می شود هیچ تفاوتی با هم ندارند، برده نیز مانند آزاد واجد همه شئون انسانیت است ، تنها تفاوتی که بین این دو هست ، در سلسله احکامی است که به منظور استقامت امر مجتمع انسانی در رساندن او به سعادتش تشریح شده ، و این تفاوتها به هیچ وجه نزد خدای تعالی معیار نیست ، تنها چیزی که نزد خدای عزوجل معیار است ، تقوا است ، که باعث کرامت و حرمت نزد او می شود. پس مردمی که به خدای عزیز ایمان دارند نباید تحت تاءثیر این خلجانات ذهنی موهوم و افکار خرافی قرار گیرند، که این افکار آنان را از حقائق معارف که متضمن سعادت و رستگاری آنان است دور سازد، آری بیرون شدن از وسط طریق مستقیم هر چند که در بدو نظر و ابتدای امر حقیر و بی اهمیت است ، لیکن همواره و به تدریج آدمی را از راه هدایت دور می سازد، تا سرانجام به وادی های هلاکتش بکشاند.

از اینجا روشن می شود که ترتیبی که در ابتدای آیه مورد بحث به صورت مشروط و تنزل قرار گرفته ، و فرموده : ((و من لم یستطع منکم طولا- ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم ...)) در حقیقت سخن را به ترتیبی که در مجرای طبع و عادت هست آورده است ، نه اینکه خواسته مردم را به امری غیرطبیعی و غیرعادی ملزم سازد، به این معنا که فرموده باشد جواز ازدواج با کنیزان مشروط بر این است که مسلمان توانایی ازدواج با زنان آزاد را نداشته باشد، نه ، نمی خواهد این را بفرماید، بلکه مردم به حسب طبع خودشان این طور عمل می کنند، و به همین جهت خدای تعالی خطابشان کرده که اگر توانائی آن را ندارید که با زنان آزاد ازدواج کنید، می توانید برای رهائی از فشار تجرد با کنیزان ازدواج کنید، و از این کار دل چرکین نباشید، و در عین حال تذکر داد که آزاد و برده هر دو انسان و از جنس هم هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۳

و نیز از این جا روشن می شود که نظریه ای که بعضی از مفسرین در ذیل جمله ((و ان تصبروا خیر لکم)) داده اند فاسد است ، او گفته معنای جمله مذکور این است که اگر فشار تجرد را تحمل کنید، و با کنیزان ازدواج نکنید برایشان بهتر است ، برای اینکه ازدواج با کنیزان نوعی تن به ذلت و خواری دادن و نوعی سبکی است .

و علت فاسد بودن این نظریه این است که جمله (بعضکم من بعض) بطور قطع با آن منافات دارد.

فَانِكِحُوهُنَّ بِاِذْنِ اٰهْلِهِنَّ وَاَتُوهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مَحْصَنٰتٍ غَيْرِ مُسْفِحٰتٍ وَاَلَمْ تَخْتَدِثْ اَخْدَانًا مَرٰدٌ اَزْ مَسَافِحٰتٍ مَعْنٰی مَقَابِلِ جَمَلِهٖ (متخذات اخدان) است ، و کلمه (محصنات) زنان عقیف است ، زیرا زنان شوهردار قابل نکاح کردن نیستند، و مراد از مسافحات معنایی مقابل جمله (متخذات اخدان) است ، و کلمه (اخذان) جمع کلمه (خدن) به کسره خا است ، که به معنای دوست است و این کلمه مذکر و مؤنثش و مفرد و جمعش یکسان است ، یعنی هم به دوست مذکر خدن گفته می شود، و هم به دوست مؤنث هم به جماعت دوستان خدن گفته می شود و هم به یک فرد، و اگر در مورد بحث به صیغه جمع آمده ، برای این بود که در دلالت بر کثرت و زیادی تصریح داشته باشد، و بفهماند وقتی کسی به منظور فحشا و زنا کردن دوستی می گیرد، به او و به مثل او قناعت نمی کند، چون نفس آدمی حریص است ، اگر قرار باشد خواست نفس را برآورد، و آنرا اطاعت کند حتما دوستان زیادی برای فحشا می گیرد.

بنابراین وقتی کلمه (مسافحات) در مقابل کلمه (متخذات اخدان) قرار گرفته ، معلوم می شود این دو یک معنا ندارد، آن مفسری هم که گفته : مراد از سفاح زنای علنی ، و مراد از گرفتن دوست ، زنای پنهانی است به همین مقابله نظر داشته ، چون مسأله دوست گیری در بین عرب ، حتی در بین زنان آزاد و زنان برده آنان متداول بوده و مردم کسی را به این جهت ملامت و مذمت نمی کردند ولی به خاطر زنای علنی با زنان آزاد ملامت می کردند.

و مراد از جمله: ((فانکوهن باذن اهلن)) این است که مردم را ارشاد کند به این که زنان برده را نکاح کنند، اما به شرطی که با اذن صاحب کنیز باشد، چون اختیار امور کنیزان تنها به دست صاحبان آنان است و نه فرد دیگر و اگر از صاحب کنیزان تعبیر فرمود به اهل آنان، خواست تا به مقتضای جمله: ((بعضکم من بعض)) عمل کرده باشد، و بفهماند کنیز هم یکی از افراد خانواده مولا است، و مولای او اهل او است.

و مراد از اینکه فرمود: ((و آتوهن اجورهن بالمعروف))، این است که مهریه آنانرا به طور کامل و تا دینار آخر بپردازید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۴

البته پرداخت مهریه آنان به این است که آن مهریه را به مولایشان بپردازند، و با آوردن کلمه (معروف) به این معنا ارشاد فرمود که در دادن آن امروز و فردا نکنید، و به خاطر اینکه کنیز است مهریه را کم نگیرید، و او را آزرده خاطر نسازید.

فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحْشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ کلمه (احصن) هم به ضمه همزه قرائت شده تا صیغه مجهول باشد، و هم به فتحه همزه تا صیغه معلوم، بنابر قرائت اول معنایش این می شود که هرگاه کنیزان به وسیله شوهران حفظ شوند، و بنابر قرائت دوم چنین می شود: (هرگاه کنیزان با اسلام آوردن خود را حفظ کنند) و این قرائت دوم بهتر است.

و احصان در این آیه اگر به معنای احصان ازدواج باشد جزء شرط قرار دادنش صرفاً برای این بوده که مورد سخن جایی است که قبل از ارتکاب فاحشه ازدواج صورت گرفته، چون مسأله شرعی چنین است که کنیز اگر مرتکب فحشا شود، چه شوهردار باشد و چه نباشد حدش نصف حد زن آزاد است، و احصانش چیزی بر حد او اضافه نمی کند.

و اما اگر به معنای احصان اسلام باشد که بعضی گفته اند و قرائت با فتحه همزه هم مؤید آن است، معنایش روشنتر و بی نیاز از مونه زائد خواهد بود، و بنابراین احتمال معنایش چنین می شود، کنیزان اگر زنا بدهند نصف عذاب آزادگان را دارند، چه شوهر داشته باشند و چه نداشته باشند. حد کنیزان نصف حد زنان آزاد است

و مراد از عذاب، تنها تازیانه است، نه سنگسار، چون سنگسار نصف نمی شود، و همین خود شاهد بر این است که مراد (از محصنات) در جمله ((فعلیهن نصف ما علی المحصنات...)) زنان آزاد است، نه زنان شوهردار، که در اول آیه مورد بحث بدان معنا بود، و حرف الف و لام در این کلمه الف و لام عهد است، یعنی همان محصناتی که در اول آیه نامش را بردیم. نه محصناتی که در آیه قبلی ذکر کردیم، چون محصنات در آیه قبلی به معنای زنان آزاد شوهردار بود، که می فرمود: ازدواج با آنان حرام است، و محصنات در آیه مورد بحث به معنای زنان آزاد بود که می فرمود: اگر توانائی آن را ندارید که با زن آزاد ازدواج کنید با کنیزان (ازدواج کنید) (مترجم).

در نتیجه معنای آیه چنین می شود: که اگر کنیزان مؤمن مرتکب زنا شدند، نصف عذابی که زنان آزاد و بی شوهر دارند خواهند داشت، و آن عبارت است از پنجاه تازیانه.

ممکن هم هست بگوئیم مراد از احصان در اینجا احصان عفت باشد، به این بیان که در آن ایام کنیزان آزادی عمل نداشتند تا هر کاری که دلشان می خواست بکنند، چون تابع اوامر مولای خود بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۵

و مخصوصاً در مسأله فحشا و فسق و فجور اگر اتفاق می افتاد به دستور مولایشان بوده که آن موالی می خواستند از راه ناموس فروشی کنیزان خود، عوایدی بدست آورند، و ما این معنا را از آیه شریفه: ((ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً))، (و کنیزان خود را مجبور به دادن زنا نکنید در صورتی که خودشان می خواهند عقیف باشند) استفاده می کنیم، پس اگر در آن ایام کنیزی به دادن زنا عادت می کرد و این عمل را کاسبی خود قرار می داد. به امر مولایش بود، چون او نمی توانست از انجام فرمان مولایش تمرد کند، و اما اگر مولایش او را به اینکار وانمی داشت، و کنیز هم کنیز باایمانی بود، تقوای اسلامی هر چند تقوای ظاهریش نمی گذاشت مرتکب زنا شود، (چون اسلام و ایمان او را به عفت دعوت می کرد) در چنین فرضی اگر کنیزی مرتکب زنا

می شد، نصف حد زنان آزاد را داشت، پس می توان در حق چنین کنیزی گفت: ((فاذا احصن فان اتین بفاحشه...)) (یعنی اگر کنیزی که اسلام و ایمان او را دارای عفت کرده، با اینهمه زنا بدهد نصف حد زن آزاد را دارد).

از اینجا روشن می شود که آیه شریفه به خاطر شرطی که در آن هست مفهوم ندارد، توضیح اینکه در علم اصول ثابت شده که مفهوم شرط، حجت است، و اگر گوینده ای مثلا- به زیر دست خود فرمان دهد که اگر فلانی تو را احترام کرد تو نیز او را احترام کن، مفهوم آن این است که اگر او تو را احترام نکرد، تو نیز احترامش مکن، حجت خواهد بود)) (مترجم)).

در اینجا ممکن است کسی مفهوم بگیرد و بگوید اگر کنیزان نخواهند عفت خود را حفظ کنند شما می توانید آنان را مجبور به دادن زنا کنید، ولیکن این مفهوم در مورد آیه شریفه مورد بحث حجیت ندارد، و یا بگو بنابر معنایی که ما کردیم اصلا مفهوم ندارد، زیرا کنیزان اگر نمی خواستند عفت به خرج دهند، از ناحیه مولایشان مجبور به زنا دادن می شدند، و دستور آنان را به رضا و رغبت خود اطاعت می کردند، دیگر اکراهی فرض نداشت، همچنان که آیه (۳۳) سوره نور نیز، مفهوم ندارد چون وقتی خود کنیز نمی خواهد عقیف و پاکدامن باشد، و خودش از دادن زنا خوشش می آید دیگر موضوعی برای اکراهشان از ناحیه مولی باقی نمی ماند.

ذَلِك لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ... کلمه عنت به معنای جهد و شدت و هلاکت می آید، و گویا مراد از آن زنا است، که نتیجه وقوع انسان در مشقت تجرد و شهوت نکاح است، و خود مایه هلاک آدمی است، و چون در زنا هم معنای جهد خوابیده و هم شدت و هم هلاکت، از این جهت آن را عنت خوانده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۶

و اشاره با کلمه (ذَلِك) به طوری که گفته اند به نکاح کنیزان است، که در آیه شریفه با عنوان (فتیات) ذکر شده، و بنابه گفته آنان معنای جمله: ((و ان تصبروا خیر لکم)) این می شود که اگر از ازدواج با کنیزان صبر کنید و یا از زنا خویشتن داری نمائید، برایتان بهتر است، البته احتمال دیگری هست و آن این است که اشاره نامبرده به وجوب ازدواج با کنیزان، و یا به وجوب مطلق ازدواج باشد، تا کدامیک از آیه، و سیاق آن استفاده شود، (و خدا داناتر است).

بهر حال بهتر بودن صبر بنابر احتمال اول یعنی صبر از نکاح با کنیزان از این بابت است که صاحبان ایشان به شرحی که در فقه ذکر کرده اند در خود کنیزان و در فرزندان ایشان حق دارند، (برای اینکه به فتوای عامه و در شیعه به فتوای بعضی از علما و از آن جمله علامه رحمه الله علیه در کتاب قواعد در صورتی که در ازدواج صاحب کنیز شرط کند که هر چه از این کنیز فرزند برایت متولد شود برده من باشد، این شرط لازم الوفاء است، و درباره خود کنیز هم مالک حق دارد کنیز شوهر داده اش را به خدمت بگیرد، و حتی بفروش برساند، پس نهی از ازدواج با کنیزان از این بابت ها است).

و بنابر احتمال دوم (یعنی صبر از ارتکاب زنا) بهتر بودن صبر روشن است، برای اینکه این صبر باعث تهذیب نفس و تهیه ملکه تقوا در نفس است، وقتی انسان خواسته نفس در عمل زنا را ترک کند چه ازدواج کرده باشد و چه نکرده باشد به تدریج نفسش دارای ملکه تقوا می شود.

وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ مغفرت خود آثار سوئی که فکر زنا کردن در نفس دارد محو می سازد، و نفوس متقین از بندگانش را مشمول مغفرت و رحمت خود می کند. هدف از تشریح احکام مربوط به نکاح

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ... این آیه در مقام بیان هدفی است که در تشریح احکام نامبرده در آیات سه گانه منظور بوده و بیان مصلحت هائی است که بر این احکام اگر بدان عمل شود مترتب می شود، می فرماید: (خدا می خواهد برای شما بیان کند)، یعنی احکام دین خود را بیان کند، که چه مصالحی برای دنیا و آخرت شما در آنها است، و چه معارف و حکمت هائی در آن نهفته است، و بنابراین در جمله مورد بحث، معمول جمله: (بیین) حذف شده، تا اشاره باشد به اینکه آنقدر عظیم و بااهمیت است که قابل بیان نیست، ممکن هم هست هر دو جمله: ((بیین لکم)) و جمله ((و یهدیکم)) یک معمول داشته هر دو در آن یک معمول تنازع

داشته باشند، و آن یک معمول عبارت باشد از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۷ ((سنن الذین)).

و يَهْدِيكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ یعنی شما را هدایت کند به طریقه های زندگی سابقین یعنی انبیا و امت های صالح گذشته ، که زندگی خود را در دنیا مطابق رضای خدا پیش بردند، و در نتیجه سعادت دنیا و آخرت خود را به دست آوردند، و بنابراین معنا مراد از سنت های آنان ، سنتهای آنان بطور اجمال است ، نه بطور تفصیل ، و بیان همه خصوصیات آن پس کسی اشکال نکند که چگونه این آیات بیانگر سنت های گذشتگان است ، با اینکه عینا همین آیات بعضی از آنان را نسخ می کند، نظیر ازدواج برادران با خواهران در سنت آدم ابوالبشر، و جمع بین دو خواهر در سنت یعقوب (علیه السلام)، که در زمان واحد دو خواهر را در ازدواج داشت ، یکی لیا مادر یهودا و دیگری راحیل مادر یوسف ، آنطور که در بعضی اخبار آمده .

البته در این میان معنایی دیگر نیز هست ، که بعضی آیه را آنطور معنا کرده اند، و آن این است که مراد از هدایت در آیه ، راهنمایی به همه سنت های همه امت های گذشته است ، چه آنها که بر حق بودند، و چه آنها که در سنت هایشان راه باطل می پیمودند، و معنای آیه این است که ما می خواهیم برای شما همه سنتهای سابقه چه حق و چه باطلش را بیان کنیم ، تا شما مردم دارای بصیرت شوید، و سنتهای حق و صحیح را بگیرید و باطلش را رها کنید.

و این معنا عیبی ندارد، جز اینکه هدایت در قرآن کریم در این معنا استعمال نشده ، و هر جا استعمال شده به معنای راهنمایی به سوی حق است ، نظیر آیه : ((انک لاتهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء))، و یا اگر نامی از حق را نمی برد منظورش همان حق است نظیر آیه : ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)) و در مواردی که معنای بالا مورد نظر باشد قرآن کریم تعبیر به بیان یا قصد و یا امثال آن می کند، نه تعبیر به هدایت .

بله اگر جمله ((یبین...)) و جمله : ((یهدی)) کم هر دو در جمله : ((سنن الذین من قبلکم و جمله یتوب علیکم...)) عمل کنند یعنی ما این دو را راجع به آن دو بدانیم ، و برگشت معنا را به این بدانیم که : خدای تعالی سنت های گذشتگان را برایتان بیان می کند، و شما را به سوی خصوص حق آن سنتها هدایت می کند، و در مواردی که مبتلا به باطل آن سنتها شدید از جرم شما درمی گذرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۸

آنوقت وجهی برای این قول هست ، چون با این توجیه ارتباط این آیه با آیات سابق هم که در آن ذکری از سنتهای حق و باطل گذشتگان و ذکری از توبه نسبت به آنچه قبل از اسلام آوردن مرتکب شده بودند، به میان آمده بود.

و یتُوبُ عَلَیْکُمْ وَ اللَّهُ عَلَیْمٌ حَکِیْمٌ این توبه عبارت است از رجوع خدای تعالی به بنده خود به نعمت و رحمتش ، به اینکه برایش شریعت تشریح کند، و حقیقت را بیان نماید و به سوی طریق استقامت ، هدایتش فرماید، همه اینها از خدای تعالی توبه است ، همچنان که قبول توبه بنده گنه کار و از بین بردن آثار گناهان او نیز توبه است .

و اگر جمله : ((و الله علیم حکیم)) را ذیل کلام قرار داد، برای این بود که به همه فقرات آیه مربوط باشد، چون اگر می خواست تنها مربوط به جمله آخر آیه باشد مناسب تر آن بود که بفرماید: ((و الله غفور رحیم)).

وَ اللَّهُ يُرِیدُ أَنْ یُتُوبَ عَلَیْکُمْ وَ یُرِیدُ الَّذِينَ... در این آیه مسأله توبه تکرار شده ، و گویا منظور دلالت بر این معنا بوده که بفهماند جمله : ((و یرید الذین یتبعون الشهوات ان تمیلوا میلا عظیما)) از سه فقره آیه قبلی ، تنها مقابل فقره اخیر قرار دارد، و اگر جمله : ((و الله یرید...)) تکرار نمی شد، و جمله : ((و یرید الذین یتبعون الشهوات)) به آیه قبلی وصل می شد، قهرا چنین به نظر می رسید که این جمله در مقابل همه فقرات آیه قبلی قرار دارد، و آنوقت معنای آیه به طور قطع لغو می شد (توضیح اینکه فقرات آیه قبل عبارت بود از ۱- ((یرید الله لیبین لکم)) ۲- ((یهدیکم سنن الذین من قبلکم)) ۳- ((و یتوب علیکم))، و اراده آنهایی که پیروی شهوات می کنند، نمی تواند از بیان خدای تعالی که مضمون فقره اول است جلوگیری و با آن مقابله کند، و همچنین نمی تواند با هدایت

خدای تعالی که مضمون جمله دوم است مقابله نماید، خدای تعالی برای مسلمانان بیان می کند و به سوی سنتهای گذشتگان هدایت می کند، چه آنها بخوانند و چه نخوانند، پس به همین منظور که جمله ((و یرید الذین یتبعون الشهوات...)) به همه فقرات برنگردد، و تنها به جمله اخیر بر گردد.

جمله: ((و الله یرید ان یتوب علیکم)) را تکرار نمود (مترجم).

و مراد از میل عظیم، هتک همین حدود الهی است، که در این آیات ذکر شد، می فرماید: پیروان شهوات می خواهند شما همه این مرزها را بشکنید، با مادر و خواهر و دختر خود و غیره که به نسب بر شما حرام شده اند، و خواهر رضاعی و مادر زن و ربیبه و غیره که به سبب بر شما حرام شده اند همخوابگی کنید، و یا زنا را مباح دانسته از سنت قویم ازدواج که خدا آن را باب کرده روی گردان نشوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۴۹

یُرِیدُ اللهُ أَنْ یخَفِّفَ عَنْکُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِیفًا ضعیف بودن انسان از این بابت است که خدای سبحان در او قوای شهویه را ترکیب کرده، قوائی که دائماً بر سر متعلقات خود با انسان ستیزه می کند، و وادارش می سازد به اینکه آن متعلقات را مرتکب شود، خدای عزوجل بر او منت نهاد، و شهواتی را بر او حلال کرد، تا به این وسیله سوژه شهوتش را بشکند، نکاح را به مقداری که غائله عسر و حرج او را برطرف سازد تجویز کرده فرمود: ((و احل لکم ماوراء ذلکم))، و این ماوراء عبارت است از همان دو طریق ازدواج، و خریدن کنیز، و نیز به این وسیله آنان را به سوی سنن اقوامی که قبل از ایشان بودند هدایت فرمود، و تخفیف بیشتری به آنها داد و آن این است که نکاح موقت متعه را هم برایشان تجویز و تشریح کرد چون با تجویز متعه دیگر دشواریهای نکاح دائم و مشقت لوازم آن یعنی صداق و نفقه و غیره را ندارند.

این نظر ما در معنای جمله مورد بحث بود، لیکن بعضی ها گفته اند: منظور از این تخفیف جواز ازدواج با کنیزان در هنگام ضرورت است که قبل از اسلام نیز در بین مردم با کراهت و مذمت معمول بوده، و در این آیات می خواهد این کراهت و نفرت را از بین برده رسماً آن را مشروع اعلام کند، به این بیان که کنیز هم مانند آزاد، انسان است، و هیچ تفاوتی بین آن دو نیست، و صرف رقیبت و بردگی باعث نمی شود که برده از لیاقت مصاحبت و معاشرت و همسری سقوط کند.

و ظاهر این آیات به طوری که قابل انکار نیست آن است که خطاب در آن متوجه به مؤمنین از این امت است، در نتیجه تخفیف نامبرده در این آیه تخفیفی بر خصوص این امت است، و مراد از آن همان معنائی است که ما بیان کردیم.

و بنابراین اگر این تخفیف را تعلیل فرموده، به اینکه ((خلق الانسان ضعیفا))، با اینکه این علت صفتی است که در همه انسانها وجود دارد، هم در این امت و هم در امت های گذشته، با اینکه تخفیف مخصوص امت اسلام است، از قبیل ذکر مقتضی عام و سکوت از ذکر عدم مانع است، پس گویا فرموده: ما بر شما امت اسلام تخفیف دادیم، برای اینکه ضعف عمومی در نوع بشر اقتضا داشت تا جائی که موانع جلوگیری نشود ما این تخفیف را بدهیم، لیکن در امت های گذشته موانعی پیوسته از فعلیت دادن به این تخفیف جلوگیری می کرد و نمی گذاشت این رحمت ما در سایر امت ها نیز گسترش یابد، تا نوبت رسید به شما و این رحمت ما بر شما امت اسلام گسترش یافت، و آثار آن در شما ظاهر گردید، و باعث شد سبب نامبرده - یعنی ضعف بشری خاصیت خود را بروز دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۰

و خدای تعالی حکم تخفیف را در شما تشریح کند، در حالی که امت های گذشته از آن محروم بودند، به شهادت اینکه در قرآن آوردیم: ((ربنا و لاتحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا)) و نیز آوردیم ((هو اجتیبکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)).

از همینجا روشن می شود که نکته در این تعلیل عام، بیان ظهور تمام نعمت های الهی خاص به انسانها در امت اسلام است. بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به نکاح)



از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: (خدای عزوجل رضاع شیر دادن و شیر نوشیدن همان را حرام کرده که از نسب حرام کرده است) و نیز از آن جناب روایت شده که فرمود: رضاع قرابتی است مانند قرابت نسب.

و در الدرالمثور است که مالک و عبدالرزاق از عایشه روایت آورده اند که گفت: در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جمله آیاتی که جزء قرآن بود، رضعات دهگانه معلوم بود، که با پنج رضعه معلوم نسخ شد، عایشه خواسته است بگوید آیه شریفه نخست ((اللّاتی ارضعنکم عشر رضعات معلومات)) بود، سپس نسخ شد و ((اللّاتی ارضعنکم خمس رضعات معلومات)) نازل شد و سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در گذشت، در حالی که آن جمله جزء قرآن بود و قرائت می شد. مؤلف قدس سره: قریب به این معنا به چند طریق دیگر در آن کتاب روایت شده، ولی همه آنها به خاطر اینکه جزء روایات تحریف و مخالف با قرآن کریم است، مردود می باشد.

و در همان کتاب است که عبدالرزاق، و عبد بن حمید، و ابن جریر، و ابن منذر، و بیهقی در کتاب سنن خود به دو طریق از عمر و بن شعیب از پدرش از جدش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت آورده اند که فرمود: وقتی مردی با زنی ازدواج کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۱

دیگر حلال نیست که با مادرش ازدواج کند، چه اینکه با او نزدیکی کرده باشد و چه نکرده باشد، ولی اگر اول با مادر ازدواج کند و قبل از نزدیکی با او، طلاقش بدهد می تواند با دختر او ازدواج نماید.

مؤلف قدس سره: این معنا از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده و اصولاً مذهب و فتوای ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همین است، و از کتاب خدای عزوجل نیز همین معنا استفاده می شود، که بیانش در سابق گذشت.

ولی از طرق اهل سنت از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ازدواج با مادر زن در صورتی که با دختر او نزدیکی صورت نگرفته باشد اشکال ندارد، و نیز روایت شده که مادر زن به منزله ربیبه است، و اینکه ربیبه اگر در دامن شوهر مادرش نباشد ازدواج با او اشکال ندارد، ولی این مسائل همه مخالف مذهب ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است، و روایاتی که از طرق شیعه از آن حضرات نقل شده آنها را دفع می کند.

و در کافی به سند خود از منصور بن حازم روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی به حضورش رسید، و از مردی پرسید که با زنی ازدواج نمود، و قبل از اینکه عمل زناشویی را با او انجام دهد مرگ او فرا رسید، آیا این مرد می تواند با مادر آن زن ازدواج کند؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: مردی از ما اهل بیت همین کار را کرد، و در آن اشکالی ندید.

من (یعنی منصور) گفتم: فدایت شوم شیعه افتخار نمی کند مگر به قضاوت‌های علی (علیه السلام) درباره مشیخه که ابن مسعود در پاسخ او از این مسأله فتوا داده (شاید به جای مشیخه صحیح شمخی باشد، چون در بعضی از اخبار آمده که او مردی از قبیله بنی شمخ بوده، و شاید این باشد که در آن مرد شمخی برای ابن مسعود فتوا داده) بود که عیبی ندارد، و سپس آن مرد نزد علی (علیه السلام) آمده و جریان را به عرض رسانید، حضرت فرمود: ابن مسعود این فتوا را از کجا اخذ می کند، (در نسخه وافی آمده از کجا به آن اخذ کرده است)؟ عرض کرد از کلام خدای عزوجل که فرموده: ((و ربائبکم اللّاتی فی حجورکم من نسائکم اللّاتی دخلتم بهن فان لم تکنوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم)) حضرت فرمود: این مستثنا است یعنی مشروط به شرطی است و آن مرسله است، یعنی شرط و قیدی ندارد.

منظور این بوده که حرمت ربیبه مشروط بر این است که به مادرش دخول شده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۲

ولی حرمت مادر زن مطلق است، چه با دخترش دخول شده و چه نشده باشد ((مترجم)).

آنگاه امام صادق (علیه السلام) به آن مرد فرمود: مگر نمی شنوی که این - یعنی منصور بن حازم از علی (علیه السلام) روایت می

کند؟.

همین که برخاستم بروم از گفتار خود پشیمان شده، با خود گفتم این چه کار بود که من کردم، امام می فرماید: مردی از ما اینکار را کرد، و در آن اشکال ندید، آن وقت من به اعتراض برمی خیزم، و می گویم علی (علیه السلام) در این مسأله چنین و چنان قضاوت کرد!!؟ (عجب کار زشتی است که کردم)، روزهای بعد آن حضرت را دیدم و عرضه داشتم: فدایت شوم مسأله آن مرد آن روزی را نفهمیدم که شما چه فرمودید، و آنروز لغزشی از من سر زد می بخشید، حال بفرمائید نظرتان در آن باره چیست؟ فرمود: مرد بزرگوار از یک طرف خبر می دهی که علی (علیه السلام) درباره این مسأله چنین قضاوت کرده، و از سوی دیگر می پرسی: رأی تو درباره آن چیست؟! قضاوت امیرالمؤمنین (ع) درباره فتوای ابن مسعود

مؤلف قدس سره: داستان قضاوت علی (علیه السلام) درباره فتوای ابن مسعود آنطور که در الدرالمنثور از سنن بیهقی و غیره آمده این بوده: که مردی از بنی شمش با زنی ازدواج کرد، هنوز به او دخول نکرده مادر او را دیده و از مادر او خوشش آمد، لاجرم نزد ابن مسعود رسید تا از او فتوا بگیرد که آیا می تواند با مادرش ازدواج کند یا خیر؟ ابن مسعود دستور داد اول آن زن را طلاق بدهد بعد با مادر او ازدواج کند، او نیز چنین کرد، و از مادر زنش صاحب فرزندی هم شد، سپس ابن مسعود به مدینه آمد به او گفتند فتوایت غلط بوده، ابن مسعود وقتی به کوفه برگشت به آن مرد گفت زنت بر تو حرام است. و مرد از آن زن جدا شد.

بطوری که ملاحظه می کنید: در این روایت مسأله را به علی (علیه السلام) نسبت نداده، بلکه تنها گفته است به او گفته شد، و در بعضی از روایات آمده ابن مسعود از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید، و در عبارتی آمده که از عمر حکم مسأله را پرسید، و در بعضی دیگر مانند نقلی که ملاحظه کردید آمده به او خبر دادند حکم مسأله آنطور نیست که او گفته، و شرط دخول مربوط به ربیبه است و اما در مادر زن هیچ شرطی نیست.

و در استبصار به سند خود از اسحاق بن عمار از جعفر از پدرش روایت آورده که گفت: امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) همیشه می فرمود: ربیبه ها بر شما حرامند، با اینکه به مادرشان دخول کرده اید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۳

حال چه اینکه در حجر باشند و چه نباشند، و اما ازدواج با مادر زن مبهم است یعنی مطلق است و بدون هیچ شرطی حرام است، خواه با دختر آنان نزدیکی کرده باشید و خواه نکرده باشید، خدای تعالی ازدواج با مادر زن را مبهم و بدون شرط حرام کرده، شما نیز بدون شرط حرام بدانید ((ابهموا ما ابهم الله)).

مؤلف قدس سره: در بعضی از روایات از طرق اهل سنت این معنا به علی (علیه السلام) نسبت داده شده، که در حرمت ربیبه قید حجر مدخلیت دارد، (پس اگر همسر ما، دختری دارد که در دامن ما بزرگ نشده بلکه در خانه پدرش مثلا زندگی می کند، می توانیم با او ازدواج کنیم) لیکن روایاتی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده این نسبت را ناروا می داند، و از آیه شریفه نیز به بیانی که گذشت همین استفاده می شود.

اینکه در روایت داشت ((ابهموا ما ابهم الله))، کلمه مبهم و ابهام از ماده ب ه م است که به معنای ساده و بی رنگ بودن و یا یک رنگ داشتن چیزی است، به طوری که رنگ دیگر با رنگ اصلی آن مخلوط نشده باشد، و رنگ مختلف نداشته باشد، و اگر از طبقات زنانی که ازدواج با آنها بدون شرط حرام است آن چند طایفه ای که حرمت ازدواجشان مطلق و بدون قید است را مبهمات خوانده اند، به همین مناسبت است که حکم حرمتشان یک دست است یعنی در حالات مختلف اختلاف پیدا نمی کند، و این طوایف عبارتند از: ۱- مادران ۲- دختران ۳- خواهران ۴- عمه ها ۵- خاله ها ۶- دختران خواهر ۷- دختران برادر ۸- همه این هفت طایفه از رضاع شیر خوردن، ۹- مادر زن ۱۰- زن پسر.

و در همان کتاب به سند خود از زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: از آن جناب پرسیدم: مردی کنیزی دارد، و با او همخوابگی کرد، آیا می تواند با دختر او ازدواج کند؟ فرمود: نه دختر او نیز مشمول آیه: ((و ربائبکم اللاتی فی

حجور کم)) است .

و در تفسیر عیاشی از ابی عون روایت کرده که گفت : از ابی صالح حنفی شنیدم که گفت : روزی علی (علیه السلام) فرمود: (سلونی ، از من پرسید)، ابن الکواء گفت : بگو ببینم آیا دختر خواهر رضاعی حلال است یا نه ؟ و آیا جمع بین دو خواهر که حرام است در بردگان نیز حرام است ؟ حضرت فرمود: ذهن تو همیشه بیابان گرد است ، و به سوی سؤ‌الهای حیرت انگیز می رود، چیزی پرس که به دردت بخورد، و یا به تو سودی ببخشد، ابن الکواء گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۴

ما از تو آنچه نمی دانیم می پرسیم ، و اما آنچه می دانیم از تو نمی پرسیم ، آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: اما همخوابگی با دو خواهر برده را آیه ای از قرآن حلالش دانسته ، و آیه ای دیگر تحریمش کرده ، و من نه می گویم حلال است و نه می گویم حرام است ، و لیکن نه خودم و نه احدی از اهل بیتم بین دو خواهر مملوک جمع نمی کنیم .

و در تهذیب به سند خود از معمر بن یحیی بن بسام روایت کرده که گفت : ما از امام ابی جعفر (علیه السلام) از اموری پرسش کردیم که مردم درباره آنها از امیرالمؤمنین روایت می کنند، که مردم را نه به آنها امر کرد و نه نهی ، نه آن امور را برای مردم حلال کرد و نه حرام بلکه حکم آنها را تنها برای خودش و فرزندانش معین نمود، پرسیدیم آیا این روایت ها درست است ، و اگر درست است این عمل علی (علیه السلام) چه توجیهی دارد؟ حضرت فرمود: توجیهش این است که آیه ای آنها را حلال کرده و آیه ای دیگر حرامش ساخته ، عرضه داشتیم آیا آیه اول منسوخ و آیه دوم ناسخ است ، و یا هر دو آیه محکمند، و می توان به هر دو عمل کرد؟ فرمود: همین که فرمود من و اهل بیتم چنین کاری را نمی کنیم سؤ‌ال شما را پاسخ است ، پرسیدیم : چرا صریحاً حکم مسأله را بیان نفرمود، امام ابی جعفر فرمود: ترسید مردم او را اطاعت نکنند، آری اگر زمام امور به دست امیرالمؤمنین افتاده بود همه احکام کتاب الله را پیاده می کرد، و همه حق را به کرسی می نشاند.

مؤلف قدس سره : منظور معمر بن یحیی بن بسام از روایتی که مردم می کنند همان روایتی است که سنی ها از طرق خودشان نقل کرده اند، مانند روایتی که الدرالمثور از بیهقی و غیر او از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرد، و در آن آمده بود که در مسأله جمع بین دو خواهر برده فرمود: آیه ای از قرآن حرامشان کرده ، و آیه ای دیگر حلالشان دانسته ، و من در این مسأله نه امری می کنم و نه نهی ، و نه حلالش می کنم و نه حرام ، ولی خودم و اهل بیتم این کار را نمی کنیم .

و نیز در همان کتاب از قبیصه بن ذؤیب روایت کرده که گفت مردی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) از این مسأله پرسش کرد، حضرت فرمود: اگر زمام امور به دست من بود و اختیاری می داشتم و آنگاه با خبر می شدم که کسی دو خواهر برده را زن خود کرده ، او را مورد عذاب قرار می دادم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۵

و در تهذیب به سند خود از عبدالله بن سنان روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: هرگاه دو خواهر مملوک از آن کسی باشد، و با یکی از آن دو همخوابگی کرده ، بعد تصمیم بگیرد که با دیگری همبستر شود هیچ راهی ندارد جز اینکه اولی را از ملک خود خارج بسازد، یا او را به کسی ببخشد، و یا بفروشد، و حتی اگر او را به فرزند خودش ببخشد کافی است . روایاتی در ذیل آیه (والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم)

و در کافی و تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم روایت شده که گفت : من از امام باقر (علیه السلام) از معنای کلام خدای عزوجل پرسیدم ، که فرمود: ((والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم))، فرمود: به اینکه انسان به برده خود که کنیزش همسر او است بگوید: از همسر خودت کناره گیری کن ، و دیگر با او نزدیکی نکن ، آنگاه خود او کنیزش را از دسترس غلام دور نگه بدارد، تا حیض شود بعد از آن که پاک شد خودش با او نزدیکی کند، سپس اگر خواست دوباره او را در اختیار غلام بگذارد، بعد از آنکه حیض شد او را به غلام برمی گرداند، بدون اینکه حاجت به عقد نکاح داشته باشد.

و در تفسیر عیاشی از ابن مسکان از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که در معنای آیه : ((و

المحصنات من النساء الا ما ملکت)) فرموده: منظور از محصنات زنان شوهردار است، که ازدواج با آنان حرام است، به جز زنی که کنیز تو باشد، و تو او را به غلام خودت شوهر دادی هر وقت بخواهی می توانی او را از شوهرش جدا کنی، و خودت از او بهره بگیری، ابی بصیر می گوید: عرضه داشتم: حال اگر کنیزش را به غیر غلامش شوهر داده چطور؟ فرمود: او نمی تواند بین این زن و شوهر جدائی بیندازد، مگر آنکه کنیز خود را بفروشد، آنگاه دیگر ناموس کنیز ملک مشتری می شود، و مشتری اگر خواست زناشوئی کنیزش با غلام غیر را باقی می گذارد، و اگر خواست می تواند بین آن دو جدائی اندازد.

و در الدر المنثور است که احمد، و ابو داود، و ترمذی وی، حدیث را حسن دانسته، و ابن ماجه، همگی از فیروز دیلمی روایت کرده اند که وی وقتی به اسلام درآمد که دو نفر خواهر همسرش بودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او دستور داد یکی از آن دو همسر را هر یک را که خودت می خواهی طلاق بده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۶

و در همان کتاب است که ابن عبدالبر در کتاب استذکار از ایاس بن عامر روایت کرده که گفت: از علی بن ابیطالب سؤال کردم و گفتم: من در بردگانم دو خواهر دارم، یکی از آن دو را برای فرزند آوردن انتخاب کردم، و او برایم فرزندی آورد، سپس به آن دیگری رغبت کردم چه کنم؟ فرمود: آنرا که وطی کردی و برایت فرزندی آورده آزاد کن، سپس دیگری را وطی کن آنگاه فرمود: در بردگان نیز همه آنهائی که از احرار در کتاب خدا بر تو حرام شده حرام است، به جز عدد، (و یا فرمود به جز چهار) یعنی در احرار بیش از چهار همسر نمی توان گرفت، ولی از بردگان بیش از چهار کنیز می توان گرفت، و نیز آنچه در کتاب خدا از نسب بر تو حرام شده از رضاع نیز حرام است.

مؤلف قدس سره: الدر المنثور این حدیث را از غیر این طریق، از طرق دیگر نیز روایت کرده.

و در صحیح بخاری و مسلم از ابی هریره روایت آمده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی نمی تواند و حلال نیست که بین زنی با عمه اش و نه بین زنی با خاله اش جمع کند.

مؤلف قدس سره: و این معنا: به غیر این دو طریق به طرق دیگر اهل سنت روایت شده، و لیکن آنچه از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده خلاف این است، و کتاب هم، موافق با روایت شیعه است.

و در الدر المنثور است که طیالسی، و عبدالرزاق، و فریابی، و ابن ابی شیبیه، و احمد، و عبد بن حمید، و مسلم، و ابو داود، و ترمذی و نسائی، و ابویعلی، و ابن جریر، و ابن منذر و ابن ابی حاتم، و طحاوی، و ابن حیان، و بیهقی (در کتاب سنن)، همگی از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روزی که جنگ حنین پیش آمد لشگری به طرف اوطاس روانه کرد، و این لشگر به قشون دشمن برخوردند و با آنان کارزار آغاز نموده در آخر شکستشان دادند، و اسیرانی از آنان گرفتند، بعضی از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که کنیزی از آن مردم نصیبش شده بود از همخوابگی با آن کنیز به خاطر اینکه شوهر دارد و شوهرش هم اکنون در بین مشرکین و از مشرکین است، کراهت داشت، خدای تعالی در این باره این آیه را نازل فرمود: ((و المحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم))، یکی دیگر از زنانی که ازدواج با آنان حرام است زن شوهردار است، مگر برده ای که در جنگ به چنگ شما آمده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۷

که در عین اینکه شوهر دارد می توانید با او نزدیکی کنید، ما ناموس آنها را برای شما مسلمین حلال کردیم.

مؤلف قدس سره: این معنا از طبرانی از ابن عباس نیز روایت شده.

و در همان کتاب است که عبد بن حمید از عکرمه روایت کرده که گفت: این آیه که در سوره نساء می فرماید: ((و المحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم))، درباره زنی به نام معاذه نازل شد، که همسر رئیس قبیله ای از بنی سدوس به نام شجاع بن حارث بود و او هووئی داشت که برای شوهرش شجاع، پسران متعددی زائیده بود، در این میان شجاع سفری به هجر کرد، تا برای اهل بیتش طعامی تهیه کند، در این بین روزی معاذه به پسر عموی خود برخورد بدو گفت: مرا با خود ببر، و به اهل و قبیله ام برسان، و

خلاصه حاضر نیستم در خانه شجاع بمانم، زیرا نزد این مرد خیری نیست، پسر عمویش او را با خود برد، و در بین راه به شجاع برخوردند که داشت از هجر برمی گشت، شجاع چون چنین دید نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شد و عرضه داشت یا رسول الله من در رجب از خانه بیرون آمده ام، تا برای همسرم معاذه طعامی تهیه کنم و او در غیاب من فرار کرده و به دم (پسر عمویش) چسبید آری جنس زن شری است که زورش به هر کس برسد بر او غالب می شود همسر من جوانی را دید که راحت در خانه زین نشسته و معلوم است که هم او و هم این هدفی و میلی داشتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به عهده من است که یاریت کنم آنگاه رو به اصحاب خود کرد و فرمود اگر آن مرد جامه ای از همسر وی کنده باشد باید آن زن را سنگسار کنید، و گرنه او را به وی برگردانید، پس مالک پسر شجاع و در حقیقت پسر هووی معاذه به راه افتاد، و به جستجوی زن پدرش پرداخت، و او را پیدا کرد و به خانه آورد.

مؤلف قدس سره: در این تفسیر مکرر خاطر نشان کردیم که امثال این حوادث که در روایات به عنوان شان نزول نقل شده، و مخصوصا حوادثی که مربوط به بعضی از جملات یک آیه و به اجزای آن می باشد، صرف تطبیق هایی است که راویان کرده، حوادث را با آیات تطبیق نموده اند نه اینکه سبب حقیقی نزول آیه ای باشد.

در کتاب من لا یحضره الفقیه آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید معنای کلمه (المحصنات) در آیه ((و المحصنات من النساء)) چیست؟ فرمود: زنان شوهردار، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۸

آن شخصی پرسید معنای آن در آیه شریفه: ((و المحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم)) چیست؟ فرمود: زنان عفیف.

مؤلف قدس سره: این روایت را عیاشی نیز از آن جناب نقل کرده است. روایاتی در ارتباط با ازدواج با کنیزان و در مجمع البیان در ذیل جمله: ((و من لم یستطع منکم طولا)) گفته: یعنی کسی که هزینه ازدواج با زنان آزاد را ندارد، و آنقدر ثروت ندارد که اینکار را انجام دهد، به ازدواج با کنیزان اکتفا کند، و آنگاه گفته: این معنا از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده. و در کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: این سزاوار نیست که در این عصر، مرد آزاد با زن کنیز ازدواج کند، زیرا در سابق گفتیم که چه عیبی در این کار هست، و اگر خدای تعالی در عصر نزول قرآن فرمود: ((و من لم یستطع منکم طولا...)) با در نظر گرفتن اینکه کلمه طول به معنای مهریه است مخصوص همان عصر بوده، که مهریه زنان آزاد از زنان کنیز بیشتر بوده، و اما در مثل امروز که مهریه زنان آزاد برابر کنیزان و یا کمتر از آن است صلاح نیست به جای زنان آزاد با کنیز ازدواج شود.

مؤلف قدس سره: این که در روایت قبلی کلمه (طول) را به غنا معنا فرمود، باید دانست که غنا یکی از مصادیق طول است، و روایت کافی هم نمی خواهد بفرماید ازدواج با کنیزان حرام است، بلکه به بیش از کراهت دلالت ندارد. و در تهذیب به سند خود از ابی العباس بقباق روایت آورده که گفت: من به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا جایز است که مردی با کنیز دیگران بدون اطلاع صاحبش ازدواج کند؟ فرمود: این زنا است، زیرا خدای تعالی فرمود: ((فانکحوهن باذن اهلهن))، با آنها ازدواج کنید با اذن صاحبانشان.

و در همان کتاب به سند خود از احمد بن محمد بن ابی نصر روایت کرده که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا می شود با کنیز مردم با اذن صاحبان آنها تمتع برد و شهوترانی کرد فرمود: بله زیرا خدای تعالی فرموده ((فانکحوهن باذن اهلهن)).

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: من از آن بزرگوار پرسیدم: اینکه خدای تعالی درباره کنیزان فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۵۹

((فاذا احصن)) منظور از احصان کنیزان چیست؟ فرمود: اینکه دخول شود به ایشان یعنی وطی شوند پرسیدم اگر به ایشان داخل

نشده باشد، آیا حدی بر آنان نیست؟ فرمود: بله.

و در همان کتاب از جریر روایت کرده که گفت: من از آن جناب از معنای کلمه (محصن) پرسیدم، فرمود: محصن مردی است که برای خاموش کردن آتش شهوت خود کسی را دارد، یا زنی و یا کنیزی. حد بردگان نصف حد آزادگان است و در کافی به سند خود از محمد بن قیس روایت کرده که گفت: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) در مورد مردان و زنان برده اینطور قضاوت فرمود که اگر یکی از آنان مرتکب عمل زنا شد پنجاه تازیانه بخورد، چه مسلمان باشد و چه کافر، و چه نصرانی، و نباید سنگسار شود و تبعید هم نمی شود.

و در همان کتاب به سند خود از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب از برده ای مملوک پرسید، که مرد آزادی را قذف کرده، یعنی نسبت زنا به او داده، آیا حد قذف او نیز نصف حد قذف آزاد است؟ فرمود: نه باید هشتاد تازیانه یعنی حد کامل قذف را بخورد، چون مسأله قذف حق الناس است، و اما آنچه از گناهان که حق الله عزوجل است حدش در مورد بردگان نصف حد آزادگان است. عرضه داشتم، چه چیزهایی حق الله است؟ فرمود: اینکه زنا کند یا شراب بنوشد، که اینها از حقوقی است که حد مرتکب آن در بردگان نصف حد آزادگان است.

و در تهذیب به سند خود از برید عجلی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که از کنیزی پرسیدند که مرتکب زنا شده است، فرمود: نصف حد بر او زده می شود، چه اینکه شوهر داشته باشد و چه نداشته باشد.

و در الدرالمثور که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت: مسافحات به معنای زنانی است که علنا زنا می دهند، و یار و دوست می گیرند، و آن زنی هم که تنها یک دوست دارد جزء متخذات اخدان است، و اضافه کرد که مردم جاهلیت چنین بودند که زنا علنی را حرام، و زنا پنهانی را حلال می دانستند، و می گفتند زنا علنی از لثامت و پستی است، و اما آنچه پنهانی انجام شود هیچ اشکالی ندارد، لیکن خدای تعالی در قرآن کریم این آیه را نازل کرد که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۰ ((و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن))، (مرتکب عمل فاحشه نشوید نه علنی و نه پنهانی).

مؤلف قدس سره: روایات درباره مطالبی که دیده شد بیش از اینها است که از نظر خواننده گذشت، آنچه ما آوردیم نمونه ای بود از هزار، و اندکی از بسیار. بحث روایتی دیگر (پیرامون ازدواج موقت)

در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) از مسأله متعه پرسیدم، فرمود: بله در قرآن این مسأله نازل شده، و فرموده:

((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه و لاجنح علیکم فیما تراضیتن به من بعد الفریضه)).

و در همان کتاب به سند خود از ابن ابی عمیر از شخصی که نامش فراموش شده، و یا از نسخه افتاده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: آیه اینطور نازل شده بود:

((فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی، فاتوهن اجورهن)) (از زنان آن کسانی که شما از آنان برای مدتی معین تمتع می برید واجب است اجریشان را بدهید).

مؤلف قدس سره: این قرائت را عیاشی نیز از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده، جمهور یعنی علمای اهل سنت نیز آن را به چند طریق از ابی بن کعب و عبدالله بن عباس روایت کرده اند، که انشاءالله روایاتش خواهد آمد، و شاید منظور از امثال این روایات این باشد که بفهمانند مراد آیه این است، نه اینکه بخواهند بفهمانند آیه اینطور نازل شده بوده، و آن چند کلمه از آیه افتاده است.

و در همان کتاب به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: عبدالله بن عمیر لیشی به حضور امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) آمد، و عرضه داشت: درباره متعه زنان چه می گوئی؟

امام فرمود، خداوند هم در کتابش آن را حلال کرده، و هم بر زبان پیغمبرش، پس متعه تا روز قیامت حلال است، عبدالله عرضه



داشت: ای ابی جعفر آیا مثل تو کسی چنین فتوا می دهد، با اینکه عمر آن را حرام کرد و از آن نهی نمود؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۱

حضرت فرمود: هر چند که عمر تحریم کرده باشد، عرضه داشت: من تو را به خدا پناه می دهم از اینکه حلال کنی چیزی را که عمر آن را حرام کرده.

زراره می گوید: امام باقر (علیه السلام) در جوابش فرمود: خیلی خوب، تو بر عقیده صاحب باش، من هم به عقیده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باقی می مانم حال بیا تا با تو بر سر این مسأله ملاحظه و مباحثه کنم (یعنی بر این که قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حق، و قول صاحب تو عمر باطل است) عبدالله عمیر رو به آن حضرت کرد و گفت آیا دوست می داری زنان و دختران و خواهران و دختر عمه های تو متعه شوند؟ حضرت وقتی شنید که او نام زنان و دختر عموهای آن جناب را برد روی از او برگردانید.

و در همان کتاب به سند خود از عبدالرحمان بن ابی عبدالله روایت کرده که گفت: من از ابو حنیفه شنیدم که داشت از امام صادق (علیه السلام) از مسأله متعه سؤال می کرد، حضرت پرسید. از کدام متعه می پرسی از متعه زنان، و یا متعه حج عرضه داشت منظور متعه حج بود، ولی فعلاً مرا خبر ده از مسأله متعه زنان، آیا این عمل حق است؟ حضرت فرمود: سبحان الله مگر کتاب خدا را نخواندی که می فرماید: ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه)) عرضه داشت: به خدا سوگند مثل اینکه این آیه ای است که تاکنون آنرا نخوانده ام.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جابر بن عبدالله از سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سخن می گفت: از آن جمله گفت: من و یارانم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به جنگ می رفتیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عمل متعه را برایمان حلال کرد، و تا زنده بود حرامش نکرد، و علی (علیه السلام) بارها می فرمود: اگر پسر خطاب یعنی عمر قبل از من خلافت را به دست نمی گرفت، و از دست من نمی ربود، احدی جز شقی مرتکب زنا نمی شد (در نسخه ای دیگر به جای شقی کلمه اشقی یعنی شقی ترین مردم آمده)، و ابن عباس در تفسیر آیه: ((فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی فاتوهن اجورهن فریضه)) می گفت: این مردم یعنی دستگاه خلافت به این آیه کفر ورزیدند، ولی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را حلال کرد، و تا زنده بود تحریمش نفرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۲

و در همان کتاب است که ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرد که در باب متعه و در معنای آیه شریفه: ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه و لاجناح علیکم فیما تراضیتن به من بعد الفریضه)) فرمود: یعنی اگر مدت متعه سرآمد، می توانی تو پیشنهاد تمدید مدت دهی، و او نیز می تواند مدت را بیشتر کند، در صورتی که زن راضی باشد، مرد می گوید: ((استحللتک باجل آخر یعنی ترا حلال می کنم برای مدتی دیگر)) که در این صورت این زن برای غیر تو حلال نیست، تا آنکه عده اش سر آید، و عده زن متعه دو حیض است.

و از شیبانی روایت کرده که گفت امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) در تفسیر جمله: ((و لاجناح علیکم فیما تراضیتن به من بعد الفریضه))، فرموده اند: تراضی به این است که مرد اجرت زن را زیاد کند و زن مدت عقد را.

مؤلف قدس سره: روایات درباره مطالب گذشته به طور تواتر و حداقل به طور استفاضه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده، و آنچه ما نقل کردیم نمونه ای از آنها بود، و اگر کسی بخواهد به همه آنها آگاه شود، باید به جوامع حدیث از قبیل: کافی و من لایحضره الفقیه و استبصار و تهذیب و امثال آن مراجعه نماید. اخباری که بر نسخ شدن حکم متعه دلالت می کنند (از طریق اهل سنت)

اخباری که می گوید حکم متعه نسخ شده است و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده که گفت: متعه

در اول اسلام عملی می شد، فلان آقا به شهری وارد می شد، در حالی که کسی همراه نداشت که کارهایش را انجام دهد، و اثاث زندگی را حفظ کند، با زنی ازدواج موقت می کرد، که تا چندی که در آن شهر هست همسرش باشد، و اثاث و سرمایه اش را زیر نظر داشته باشد، و زندگی را اداره کند و هر وقت این آیه را می خواند که: ((فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی)) می گفت: این آیه به وسیله آیه: ((محصنین غیر مسافحین)) نسخ شده، و محصن بودن زن به دست مرد بود تا هر وقت می خواست زن را نگه می داشت، و هر وقت نمی خواست طلاق می داد.

و حاکم در مستدرک به سند خود از ابی نضره روایت آورده که گفت: من آیه ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه)) را نزد ابن عباس اینطور خواندم، ((فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی)) و گفتم: ما اینطور قرائت نمی کنیم ابن عباس گفت به خدا سوگند خدا همینطور آن را نازل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۳

مؤلف قدس سره: این روایت را سیوطی نیز از او و از عبد بن حمید و ابن جریر و ابن ابیاری در کتاب مصحف نقل کرده است. و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جریر از قتاده روایت کرده اند که گفت: در قرائت ابی بن کعب آیه شریفه اینطور است ((فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی)).

و در صحیح ترمذی از محمد بن کعب از ابن عباس روایت آورده که گفت: متعه در اول اسلام مشروع بود شخصی که از دیاری به شهری وارد می شد که به آنجا آشنائی نداشت، زنی می گرفت به مدتی که می دانست در آن شهر می ماند، تا متاع او را حفظ نموده، کارهایش را اصلاح کند، این حکم همچنان بود تا آن که آیه: ((الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم)) نازل شد، ابن عباس اضافه کرده که به حکم این آیه هر فرجی که غیر این دو باشد حرام است.

مؤلف قدس سره: لازمه این روایت این است که آیه متعه که سالها بعد از هجرت در مدینه نازل شده قبلا در مکه نسخ شده باشد، و همین شاهد است بر اینکه روایت کمترین اعتباری ندارد. و حاکم در مستدرک از عبدالله بن ابی ملیکه روایت کرده که گفت: من از عایشه از مسأله متعه زنان پرسیدم: گفت بین من و شما کتاب خدا، می گوید: سپس آیه زیر را قرائت کرد ((والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین))، و اضافه کرد: پس کسی که از این دو یعنی از همسری که خدا به او تزویج کرده و کنیزی که خدا به ملکش در آورده تجاوز کند مشمول آیه بعد می شود که فرموده: ((فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون)).

و در الدر المنثور است که ابو داود در کتاب ناسخ خود و ابن منذر و نحاس از طریق عطا از ابن عباس روایت کرده که: درباره آیه شریفه: ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه)) گفته است: این آیه به وسیله آیه شریفه: ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)) و آیه: ((والمطلقات یترب صن بانفسهن ثلاثه قروء))، و آیه: ((واللاتی یشن من المحیض من نساء کم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثه اشهر)) نسخ شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۴

و در همان کتاب است که ابو داود در کتاب ناسخ خود و ابن منذر و نحاس و بیهقی از سعید بن مسیب روایت کرده اند که گفت: آیه میراث آیه متعه را نسخ کرده.

و در همان کتاب است که عبدالرزاق و ابن منذر و بیهقی از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: حکم متعه نسخ شده، و ناسخ آن آیه طلاق و آیه صدقه و آیه عده و آیه میراث است.

و باز در همان کتاب آمده که عبدالرزاق و ابن منذر از علی روایت کرده اند که گفت: حکم روزه رمضان، هر روزه دیگر را نسخ کرد، و آیه زکات، هر صدقه دیگر را نسخ کرد، و آیه متعه را طلاق و عده و میراث نسخ کردند، و حکم قربانی، هر ذبیحه دیگر را نسخ کرد.

و باز در همان کتاب است که عبدالرزاق و احمد و مسلم از سیره جهنی روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله

( در سال فتح مکه به ما اجازه داد زنان را متعه کنیم ، من و مردی از قوم خودم در آن سفر از مدینه خارج شدیم من از رفیقم زیباتر بودم و او تقریباً زشت بود، ولی جامه اش از جامه من نوتر بود همچنان پیش می رفتیم ، تا به بالای کوه های مکه رسیدیم در آنجا کنیزی به ما برخورد مانند دختری باکره و خوش منظر و گردن بلند به او گفتم آیا حاضر هستی یکی از ما تو را متعه کند، و از تو کام بگیرد؟ گفت : در مقابل چه می دهید هر یک از ما همان جامه ای را که داشتیم در برابرش پهن کردیم کنیز شروع کرد ما را براندازی کردن ، رفیقم گفت برد من نوتر از برد این مرد است ، برد من تازه و زیبا است ، و برد او کهنه است ، و کنیز گفت برد این هم عیبی ندارد، سرانجام به متعه من درآمد، و من از او کام گرفتم و او را با خود داشتم ، ولی از مکه بیرون نشدیم مگر آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متعه را تحریم کرد.

و در همان کتاب است که مالک و عبدالرزاق و ابن ابی شیبیه و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در جنگ خیبر از متعه کردن زنان و از خوردن گوشت الاغهای اهلی نهی کرد.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و احمد و مسلم از سلمه بن اکوع روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در سال اوطاس سه روز متعه زنان را برای ما حلال کرد، و بعد از سه روز از آن نهی فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۵

و در شرح ج ۵ ص ۵۰ ابن العربی که شرح صحیح ترمذی است ، از اسماعیل از پدرش از زهری روایت کرده که گفت : سیره روایت کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در حجه الوداع از متعه نهی کرد ابو داود بعد از آن که این حدیث را نقل کرده ، می گوید: این حدیث را عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز از ربیع پسر سیره از پدرش نقل کرد، و در آن گفته است : این جریان بعد از خارج شدن از احرام در حجه الوداع اتفاق افتاد، و تشریح متعه برای مدتی معلوم بود، ولی حسن گفته جریان در عمره القضاء اتفاق افتاده است .

و در همان کتاب ج ۵ ص ۵۰ از زهری روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متعه را در جنگ تبوک جمع کرد.

مؤلف قدس سره : روایات چنان که ملاحظه می فرمائید در تشخیص تاریخ نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از متعه اختلاف دارند، بعضی می گویند قبل از هجرت بوده ، و بعضی دیگر می گویند: بعد از هجرت به وسیله آیات نکاح و طلاق و عده و میراث نسخ شد، و یا به نهی خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در سال جنگ خیبر یا در زمان عمره القضاء یا سال اوطاس یا سال فتح یا سال تبوک و یا بعد از حجه الوداع نسخ شده ، و به همین جهت بعضی ها این روایات مختلف را حمل کرده اند به اینکه همه اش درست است ، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در همه این سالها از متعه نهی کرده اند، و هر یک از روایات از نهی آن جناب در یک سال خبر می دهد، و لیکن جلالت قدر بعضی از راویان چون علی (علیه السلام) و جابر و ابن مسعود که همواره با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بودند و از کوچک و بزرگ سیره آن جناب با خبر بودند، اجازه نمی دهد که ما بگوئیم نامبردگان از نهی آن جناب در سایر مواقع و سایر اوقات اطلاع نداشته اند.

و در الدرالمثور است که بیهقی از علی روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از متعه نهی کرد، آن روزی هم که جایز بود تنها برای کسانی جایز بود که دسترسی به ازدواج نداشتند، ولی همین که آیات نکاح و طلاق و عده و میراث بین زن و شوهر نازل شد حکم متعه نسخ گردید.

و باز در همان کتاب است که نحاس از علی بن ابیطالب روایت کرده که به ابن عباس گفت تو مردی گیج هستی یادت نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از متعه نهی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۶

و در همان کتاب است که بیهقی از ابی ذر روایت کرده که گفت متعه تنها برای سه روز برای اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلال شد، بعد از سه روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن نهی کرد.

و در صحیح بخاری از ابی حمزه روایت کرده که گفت: شخصی، از ابن عباس از متعه زنان سؤال کرد، ابن عباس گفت جایز است، آنگاه غلام آزاد شده او پرسید: آیا این جواز به خاطر آن است که زن کم بوده، و مردان در سختی قرار داشته‌اند، ابن عباس گفت: بله.

و در الدر المنثور است که بیهقی از عمر نقل کرده که در خطبه اش گفت: چه می شود به مردمی که زنان را با عقد متعه نکاح می کنند، با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن نهی فرموده احدی که مرتکب نکاح متعه شود را نزد من نیاورید مگر آنکه او را سنگسار می کنیم.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبه و احمد و مسلم از سیره روایت کرده اند که گفت: من رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدم که در بین رکن کعبه و در آن ایستاده بود و می فرمود: ((یا ایها الناس)) این من بودم که به شما اجازه دادم زنان را متعه کنید، آگاه باشید که خدای تعالی آن را تا روز قیامت حرام کرده، هر کس زنی متعه دارد مدتش را ببخشد و رهاش کند، و از آنچه به آنان داده اید چیزی پس نگیرید.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبه از حسن روایت کرده که گفت: و الله متعه بیش از سه روز نبود، که در آن سه روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا تجویز کرد، نه قبل از آن سه روز متعه ای بود و نه بعد از آن. روایات دال بر جواز متعه از نظر جمعی از صحابه و تابعین

(بعضی از روایات که دلالت دارد بر اینکه جمعی از صحابه و تابعین از مفسرین، متعه را جایز می دانستند).

و در تفسیر طبری از مجاهد روایت کرده که در تفسیر آیه ((فما استمتعتم به منهن)) گفته: مقصود نکاح متعه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۷

و در همان کتاب از سدی نقل کرده که در تفسیر آیه نامبرده گفته این آیه راجع به متعه است و آن این است که مردی زنی را به شرط مدتی معین نکاح کند همین که آن مدت سر آمد دیگر حقی به آن زن ندارد و آن زن نیز به وی نامحرم است و بر آن زن لازم است رحم خود را استبرا کند یعنی عده نگه دارد، تا معلوم شود از آن مرد حامله نیست، نه آن مرد از زن ارث می برد و نه زن از مرد.

و در دو کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم این حدیث را در الدر المنثور نیز روایت کرده از عبدالرزاق، و ابن ابی شیبه، از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جنگ بودیم و زنان ما با ما نبودند عرضه داشتیم آیا می توانیم خود را خصی اخته کنیم؟ در پاسخ ما را از این عمل نهی فرمود و به ما اجازه داد با زنان ازدواج موقت کنیم، در ازاء یک تکه لباس، عبدالله بن مسعود سپس این آیه را قرائت کرد: ((یا ایها الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما احل الله لکم)) (ای کسانی که ایمان آورده اید طیباتی را که خدا برایتان حلال کرده، بر خود حرام نکنید).

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه از نافع روایت کرده که گفت شخصی از پسر عمر از مسأله متعه پرسید، او گفت: حرام است به او گفته شد که ابن عباس به متعه فتوا می دهد گفت: پس چرا در زمان عمر جرات نکرد لب باز کند.

و در الدر المنثور است که ابن منذر و طبرانی و بیهقی از طریق سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: من به ابن عباس گفتم این چه کاری بود که کردی، سواره ها فتوای تو را به اطراف بردند، و منتشر کردند و شعرا درباره آن شعر سرودند، پرسید چه گفتند؟ در پاسخ این شعر را برایش خواندم:

اقول للشیخ لما طال مجلسه یا صاح هل لك فی فتی ابن عباس؟

هل لك في رخصه الاطراف آنسه تكون مثواك حتى مصدر الناس؟

من به آن مرد محترم که مجلسش طول کشیده و شاگردانش رفته بودند گفتم، با فتوای ابن عباس چطوری؟ میل داری زنی صیغه کنی تا آلت تناسلیت روی آزادی ببیند، و مونسوی بیابد، تا مردم و شاگردانت برمی گردند بستر گرم و نرمی داشته باشی؟ که البته منظور شاعر مسخره کردن ابن عباس و فتوای او بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۸

ابن عباس گفت: ((انا لله و انا اليه راجعون)) نه به خدا سوگند، من اینطور فتوا ندادم و منظورم از آن فتوا که دادم چنین چیزی نبود، و من متعه را جز برای کسی که مضطر شده حلال نکرده ام، و از متعه جز آن مقدار که خدا گوشت مرده و خون و گوشت خوگ را حلال کرده، حلال نکرده ام.

و در همان کتاب آمده که ابن منذر از طریق عمار غلام آزاد شده شریک روایت آورده که گفت: من از ابن عباس از متعه پرسیدم که آیا این عمل زنا است و یا نکاح؟ گفت: نه سفاح است و نه نکاح، گفتم: پس چیست؟ گفت: همان متعه است، همچنانکه خدای تعالی نامش را متعه نهاده، گفتم آیا زن متعه، عده دارد؟ جواب داده عده او حیض او است، گفتم آیا با شوهرش از یکدیگر ارث می برند؟ گفت: نه. اگر عمر متعه را منع نمی کرد احدی زنا نمی کرد مگر شقی ترین افراد!

و در همان کتاب است که عبدالرزاق، و ابن منذر، از طریق عطا از ابن عباس روایت کرده که گفت خدا به عمر رحم کند، متعه جز رحمتی از خدای تعالی نبود که به امت محمد کرد، و اگر نهی عمر از متعه نمی بود جز شقی ترین افراد کسی احتیاج به زنا پیدا نمی کرد، آنگاه گفت این متعه همان است که در سوره نساء درباره اش فرموده: ((فما استمتعتم به منهن)) یعنی تا مدت کذا و کذا و به مبلغ کذا و کذا، و بین چنین زن و شوهری وراثت نیست، و اگر دلشان خواست به رضایت یکدیگر مدت را تمدید کنند می توانند، و اگر از هم جدا شدند، آن نیز کافی است و بین آن دو نکاحی نیست، عطا در آخر خبر داد که از ابن عباس شنیده که امروز هم متعه را حلال می داند با اینکه عمر از آن نهی کرده است.

و در تفسیر طبری الدرالمثور این حدیث را از عبدالرزاق و ابی داود آن را در کتاب ناسخ خود از حکم روایت کرده اند، که شخصی از وی پرسید آیا این آیه نسخ شده یا نه؟ گفت: نه، و علی گفت: که اگر نهی عمر از متعه نبود احدی گرفتار زنا نمی شد مگر شقی ترین افراد. و در صحیح مسلم (ج ۹ ص ۱۸۳) از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: ما در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابی بکر با یک مشت خرما و آرد متعه می کردیم، تا آنکه عمر در جریان عمرو بن حریث از آن نهی کرد. مؤلف قدس سره: این حدیث از جامع الاصول تالیف ابن اثیر و کتاب زادالمعاد تالیف ابن القیم و فتح الباری تالیف ابن حجر و کنزالعمال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۶۹

تالیف متقی هندی نقل شده.

و در الدرالمثور است که مالک و عبدالرزاق از عروه بن زبیر روایت کرده که گفت: خوله دختر حکیم وارد بر عمر بن خطاب شد، و گفت ربیعه پسر امیه زنی را متعه کرده، و آن زن از وی باردار شده، عمر از جای خود حرکت کرد و از شدت ناراحتی ردای خود را به زمین کشید، در حالی که می گفت: این همان متعه است، و تو اگر زودتر به من خبر داده بودی او را سنگسار می کردم. داستان مرد شامی و برخورد قاطعانه عمر با در نهی از متعه!

مؤلف قدس سره: و این جریان از شافعی در کتاب الام و بیهقی در سنن کبری نقل شده. و از کنزالعمال از سلیمان بن یسار از ام عبدالله دختر ابی خیشمه نقل کرده که گفت: مردی از شام به مدینه آمد، و در منزل ام عبدالله منزل کرد و به او گفت تجرد بر من سخت گرفته، در صدد برآی زنی را برای من متعه کن، تا از او تمتع ببرم، ام عبدالله می گوید، من او را به زنی راهنمایی کردم، مرد شامی با او قرار بست، و چند نفر عادل را شاهد گرفت، و مدتی که خدا خواست با او بود، تا آنکه از مدینه خارج گشت، بعد از رفتنش عمر از جریان خبردار شد، مرا خواست و از من پرسید آیا این گزارشی که به من رسیده حق است؟ گفتم آری: گفت:

پس این بار که از شام آمد مرا خبر ده ، وقتی مرد شامی آمد من به عمر اطلاع دادم ، ماءموری فرستاد تا او را نزد وی بردند، عمر به او گفت چه چیز تو را واداشت به اینکه چنین کاری بکنی ؟ گفت : من در بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متعه می کردم و آن جناب تا زنده بود مرا از این کار نهی نکرد، و بعد از درگذشت آن جناب در عهد ابی بکر نیز متعه می کردم ، او نیز مرا نهی نکرد، تا از دنیا رفت و در عهد خلافت تو نیز متعه می کردم و تو نیز از این عمل نهی نکردی ، عمر گفت : آگاه باش به آن کسی که جانم به دست او است اگر با علم به نهی من اقدام به این عمل کرده بودی تو را سنگسار می کردم ، آنگاه اضافه کرد روشن سازید تا نکاح از سفاح مشخص شود یعنی نکاح دائم از سفاح زنا مشخص است ، ولی متعه مشخص نیست .

و در صحیح مسلم و مسند احمد از عطا روایت شده که گفت : جابر بن عبدالله از سفر عمره می آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۰

ما به دیدنش رفتیم ، مردم هر کسی چیزی می پرسید تا آنکه سخن به مسأله متعه کشیده شد، جابر گفت : ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و در عهد ابی بکر و عمر متعه می کردیم ، و در عبات احمد آمده ، تا آنکه اواخر خلافت عمر رسید. چنانچه عمر کسی را به جرم متعه ! می گرفت سنگسار می کرد!!

و از سنن بیهقی از نافع از عبدالله بن عمر روایت شده که شخصی از او از مسأله متعه زنان پرسید، او گفت حرام است ، آگاه باش که عمر بن خطاب اگر کسی را به این جرم می گرفت او را با سنگ سنگسار می کرد. و از مرآة الزمان ابن جوزی روایت شده که گفته است : عمر بارها می گفت به خدا سوگند اگر مردی را بیاورند که متعه را حلال بدانند او را سنگسار می کنم .

و در کتاب بدایه المجتهد تالیف ابن رشد از جابر بن عبدالله روایت آمده که گفته است : ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و ابی بکر و در نیمی از مدت خلافت عمر متعه می کردیم بعد از آن عمر مردم را از متعه نهی کرد.

و در اصابه است که ابن الکلبی گفته : سلمه بن امیه بن خلف جمحی ، سلمی کنیز آزاد شده حکیم بن امیه بن اوقص اسلمی را متعه کرد، و سلمی برایش فرزندی آورد، ولی او منکر فرزند خود شد جریان به گوش عمر رسید، و او از عمل متعه نهی کرد.

و از زادالمعاد از ایوب روایت شده که گفت : عروه به ابن عباس گفت : آیا از خدا نمی ترسی ، که حکم جواز در مورد متعه صادر می کنی ؟ ابن عباس گفت : ای عروه کوچولو، برو از مادرت بپرس ، عروه گفت اما ابوبکر و عمر متعه نمی کردند، ابن عباس گفت : به خدا سوگند من خیال نمی کنم دست از این کارهایتان منظور خلیفه تراشی و امثال آن است بردارید، تا آنکه خدا عذابتان کند، من دارم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برای شما حدیث می گویم ، و شما رفتار ابی بکر و عمر را علیه من دلیل می آورید!!؟

مؤلف قدس سره : مادر عروه اسما دختر ابی بکر بود، که متعه زبیر بن عوام شد، و عبدالله بن زبیر از این ازدواج به دنیا آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۱

و در محاضرات راغب آمده که عبدالله بن زبیر، عبدالله بن عباس را ملامت می کرد که تو چرا متعه را حلال می دانی ، او در پاسخ می گفت برو از مادرت بپرس ، که ازدواج تو با پدرم چگونه بود چگونه مجرم عروسی تو و پدرم را دود کردند عبدالله بن زبیر از مادرش پرسید او گفت من تو را جز در عقد متعه نزنایدم .

و در صحیح مسلم از مسلم القری روایت آورده که گفت : من از ابن عباس مسأله متعه را پرسیدم ، گفت هیچ اشکالی ندارد، و عبدالله زبیر از آن نهی می کرد، ابن عباس برای تاءبید فتوای خود می گفت این مادر عبدالله بن زبیر زنده است ، و دارد شهادت می دهد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متعه را اجازه داد، بروید از او پرسید، مسلم القری می گوید: ما به خانه او یعنی مادر عبدالله زبیر و دختر ابی بکر رفتیم ، و زنی تنومند و نابینا دیدیم ، در جواب ما گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) عمل متعه را



تجویز کرد.

مؤلف قدس سره: شاهد این حال و وضعی که حکایت شده گواهی می‌دهد بر اینکه سؤال مسلم القری از متعه زنان بوده، نه متعه حج، روایات دیگر نیز این روایت را همینطور تفسیر کرده‌اند.

و در صحیح مسلم از ابی نضره روایت شده که گفت: من نزد جابر بن عبدالله بودم، که مردی ناشناس وارد شد، و گفت ابن عباس و ابن زبیر بر سر مسأله متعه زنان و متعه حج اختلاف دارند، جابر گفت ما این دو متعه را در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) انجام می‌دادیم، تا آنکه عمر ما را از آن نهی کرد، و دیگر انجام نمی‌دهیم. روایات دال بر جواز متعه از نظر جمعی از صحابه و تابعین

مؤلف قدس سره: به طوری که نقل شده این روایت را بیهقی نیز در سنن خود آورده، و این معنا در صحیح مسلم در سه جا به الفاظ و عباراتی مختلف آمده، در بعضی از آنها آمده که جابر گفت: همین که عمر زمام خلافت را به دست گرفت، گفت: خدای تعالی برای پیغمبرش هر چه را خواست و به هر مقدار که خواست حلال کرد، ولی من حکم می‌کنم به اینکه دیگر حج تمتع نکنید، و بین عمره و حج از احرام در نیابید، بلکه حج و عمره را تمام کنید، آنطور که خدای تعالی دستور داده، و از نکاح این زنان لابد منظورش زنانی است که متعه می‌شدند دست بردارید احدی از شما را به این جرم که زنی را به مدت نکاح کرده نزد من نیاورند، مگر آنکه سنگسارش کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۲

این معنا را بیهقی در سنن خود، و جصاص در احکام القرآن خود، و متقی هندی در کنز العمالش، و سیوطی در الدر المنثور خود، و رازی در تفسیرش، و طیالسی در مسندش روایت کرده‌اند.

و در تفسیر قرطبی از عمر نقل کرده که در خطبه اش گفت: ((متعتان کانتا علی عهد رسول الله (صلی الله علیه و آله) و انا نهی عنهما و اعاقب علیهما متعه الحج و متعه النساء))، (دو متعه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، و من شما را از آن دو نهی می‌کنم، و بر ارتکابش عقوبت می‌کنم، متعه حج و متعه زنان).

مؤلف قدس سره: و این خطبه از منقولاتی است که همه اهل نقل آن را قبول دارند، و آن را به طور ارسال مسلم نقل می‌کنند، و در اصل صدور آن احدی از شیعه و سنی تردید نکرده، همچنان که تفسیر رازی، و تفسیرالبیان و التبین و زادالمعاد، و احکام القرآن، و طبری، و ابن عساکر، و دیگران به این معنا اعتراف کرده‌اند.

و از کتاب مستبین تالیف طبری از عمر حکایت شده که گفت: سه چیز در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و من محرم حرام کننده آنهایم، و بر آنها عقوبت می‌کنم ۱- متعه حج ۲- متعه زنان ۳- گفتن حی علی خیر العمل در اذان.

و در تاریخ طبری از عمران بن سواده روایت کرده که گفت: من نماز صبح را با عمر خواندم هنگام قرائت سبحان الله را خواند با یک سوره آنگاه از قبله رو برگردانید، و من با او برخاستم به من گفت: آیا کاری داری؟ گفتم: بله، حاجتی دارم گفت: پس دنبال بیایم، می‌گوید: من دنبالش رفتم وقتی داخل خانه شد از درون خانه اجازه ورودم داد، داخل شدم ناگهان دیدم عمر بر سر تختی نشسته که روپوشی بر آن نیست، گفتم از در خیرخواهی نصیحتی به تو دارم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۳

در پاسخ گفت صبح و شام مرحبا به خیرخواه، گفتم: امت تو چهار عیب از تو می‌گیرند، می‌گوید وقتی این را شنید چانه خود را روی نوک چوب دستیش گذاشت، و نوک دیگر چوب را روی رانش قرار داد، و سپس گفت: بگو (بینم آن چهار عیب چیست)، گفتم می‌گویند تو عمره را در ماههای حج حرام کرده‌ای، با اینکه نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا تحریم کرده بود و نه ابوبکر، و چنین عمره ای حلال است؟ گفت چگونه حلال است با اینکه اگر در ماههای حج عمره به جای آوردند آنرا مجزا از حج خود می‌پندارند، و دیگر حج واجب را انجام نمی‌دهند، و مکه در ایام حج مانند پوست تخم مرغی که جوجه اش درآمده باشد خالی از زوار می‌شود، با اینکه حج بهائی است از بهاءالله و من درست فهمیده‌ام.

گفتم و می‌گویند که تو متعه زنان را حرام کرده ای، با اینکه خدای تعالی آن را حلال کرده بود، و ما با یک مشت پول و یا خرما و یا چیز دیگر از زنان بهره مند می‌شدیم، و بعد از چند روز هم جدا می‌شدیم خلاصه نه از نظر هزینه ازدواج در مضیقه بودیم، و نه از نظر پای بندی به آن عمر در جواب گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متعه را در زمانی حلال کرد که ضرورت در کار بود، مردم دسترسی به زن دائم نداشتند ولی امروز مردم در وسعت قرار گرفته‌اند، و آن روز هم کسی از مسلمانان به این حکم عمل نکرد من کسی را سراغ ندارم که آن روز و یا حتی این روزها به این حکم عمل کرده باشد، تازه امروز هم می‌توانند با یک مشت از چه و چه از زنان بهره بگیرند، و بعد از سه روز هم از او جدا شوند اما با عقد دائمی و طلاق، پس رأی من درست است. می‌گوید: به او گفتم تو کنیز حامله مردم را به محضی که وضع حمل کند آزاد می‌سازی، بدون اینکه صاحب کنیز آن را آزاد کند، با اینکه به حکم ((لاعتق الا فی ملک))، تنها مالک می‌تواند برده خود را آزاد کند، در پاسخ گفتم من به طفیل حرمتی که مولود دارد و آزاد است مادرش را هم حرمت دادم، و من جز خیر اراده نکرده‌ام، و اگر خلاف شرع باشد استغفار می‌کنم.

گفتم شکایت دیگری که از تو دارند این که تو رعیت را از خود رم می‌دهی و طرد می‌کنی، و با خشونت راه می‌بری در اینجا عمران می‌گوید: چوب دستی را از روی رانش برداشت، و دست دیگر خود را تا به آخر آن کشید، و از در افتخار که رسم عرب است گفت من کسی هستم که در جنگ قرقره الکدر در ردیف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سوار بر شتر بودم، پس به خدا سوگند من خلاف سیره او عمل نمی‌کنم، چیزی که هست در برابر مردم قیافه می‌گیرم، که از من حساب ببرند، و گرنه چون شبانی هستم که شتر را رها می‌کنم تا خوب سیر شود و کاملاً سیراب گردد و منحرفشان را به راه برمی‌گردانم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۴

و متجاوز را به جای خود می‌نشانم، و به قدر طاقتم ادب می‌کنم و به قدر طاقتم پیش می‌رانم، زیاد داد و فریاد می‌کنم، ولی کمتر می‌زنم، عصایم را بلند می‌کنم ولی با دست می‌زنم و اگر غیر این کنم رمه را رها کرده‌ام، و رعیت را مهمل گذاشته‌ام، وقتی این گفتگو به گوش معاویه رسید گفت به خدا سوگند او دانای به حال رعیت بود. بررسی و نقد روایاتی که از طریق اهل سنت درباره متعه نقل شده است

مؤلف قدس سره: این روایت را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه از ابن قتیبه نقل کرده. این بود عده ای از روایاتی که در مسأله متعه زنان وارد شده، و اهل بحث و نظر اگر در مضامین آنها دقت کنند خواهند دید که همه آنها باهم معارضه دارند، در حقیقت خود روایات خود را باطل می‌سازند، و اهل بحث در مضامین آنها به هیچ حاصلی دست نمی‌یابد، تنها چیزی که همه در آن اتفاق دارند، این است که عمر بن خطاب در ایام خلافتش متعه زنان را حرام کرد، و از آن نهی کرد، و انگیزه اش بر این کار ماجرائی بود که در داستانهای عمرو بن حرث، و ربیع بن خلف جمعی دید، و گرنه داستان نسخ شدن این حکم خدا به آیاتی که دیدید، و یا سنت، هیچیک دلیل نیست، و چنانچه توجه فرمودید سخن بیهوده ای بیش نبود، برای اینکه گفتیم روایات در همه مضامینش متعارض است، و یکدیگر را باطل می‌سازند، تنها این معنا را به دست می‌دهند که عمر حکم خدای را تغییر داده، از متعه نهی کرد، و نهی خود را اجرا هم نمود، و حد سنگسار برای مرتکبش معین کرد این اولاً- و ثانیاً همه روایات اتفاق دارند در اینکه متعه سنتی بوده که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به تجویز آن جناب تا حدودی عملی می‌شده، حال یا اسلام آن را تاسیس کرده، و یا حداقل از سابق معمول بوده، و اسلام امضایش کرده، و در بین صحابه آن جناب کسانی به این سنت عمل می‌کرده‌اند، که در حقشان احتمال زنا داده نمی‌شود، مانند جابر بن عبدالله، و عبدالله بن مسعود، و زبیر بن عوام، و اسماء دختر ابی بکر که از طریق متعه، عبدالله بن زبیر را زاییده است.

و ثالثاً در صحابه و تابعین کسانی بودند که آن را مباح می‌دانستند، مانند ابن مسعود، و جابر و عمرو بن حرث، و غیر ایشان، و از تابعین مجاهد و سدی و سعید بن جبیر و دیگران.

و این اختلاف فاحشی که در بین روایات هست، باعث شده که علمای اسلام علاوه بر اختلافی که در اصل جواز و یا حرمت متعه کرده اند، اختلافی هم در نحوه حرمت و کیفیت منع از آن به راه بیندازند، و اقوال عجیب و غریبی که شاید به پانزده قول برسد داشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۵

و این مسأله از جهات متعددی مورد بحث است، که از میان همه آنها تنها پرداختن به بعضی از آن جهات برای ما مهم است، و به فن تفسیر ارتباط دارد.

توضیح این که در مسأله متعه یک بحث از نظر کلامی می شود، در اینکه آیا عمر بن خطاب و یا هر کس دیگری که سرپرستی امت اسلام را به عهده بگیرد حق دارد حلال خدا را حرام کند یا خیر، و این بحث در بین دو طایفه شیعه و سنی جریان دارد، که شیعه معتقد است او چنین حقی نداشته، و سنی ها خلاف این را معتقدند.

و یک بحثی دیگر از نظر فقه می شود، که اصولاً عمل متعه عمل حلالی است یا عملی حرام؟

و یک بحث دیگر از نظر تفسیر می شود، و آن این است که از آیه شریفه ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن...))، چه استفاده می شود، آیا مفاد آن تشریح نکاح متعه است و یا امضای سنتی است که از پیش بوده، و بعد از آنکه معلوم شد در مقام تشریح است آیا این آیه به وسیله آیات دیگر نظیر آیه مؤمنون و آیات نکاح و تحریم و طلاق وعده و میراث نسخ شده یا خیر؟ باز بعد از فراغ از این که به وسیله هیچ یک از این آیات نسخ نشده، بحث می شود در روایتی که به وسیله سنت نبویه (یعنی کلام خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسخ شده یا نه؟ و از این قبیل مسائلی که ارتباط با فن تفسیر دارد.

و این قسم بحث یعنی بحث قسم سوم را ما در این کتاب تعقیب می کنیم، در سابق خلاصه بحث را از نظر خواننده گذرانیم، در اینجا برای توضیح بیشتر نظر خود را متوجه سخنانی می سازیم که دیگران علیه آنچه ما گفتیم درباره دلالت آیه بر مسأله نکاح متعه و باب کردن آن دارند. گفته های یکی از مخالفین در رد جواز متعه و پاسخ به او

بعضی از مخالفین ما بعد از اصرار بر اینکه آیه در مقام این است که بفرماید مهریه زنان دائم را بدهید، گفته است: ولی شیعه معتقد است که منظور این آیه نکاح متعه است، و نکاح متعه عبارت از این است که زنی را برای مدتی معین مثلاً یک روز یا یک هفته و یا یک ماه به نکاح خود درآوری، و استدلال کرده اند به قرائتی که از ابی و ابن مسعود و ابن عباس (رض) نقل شده، و این قرائت در بین سایر قرائت ها شاذ و غیر مقبول است، و نیز استدلال کرده اند به اخبار و داستانهای که در متعه هست.

آنگاه گفته اما آن قرائت همانطور که گفتیم شاذ و غیر مقبول است، و قرآن بودنش ثابت نیست، در سابق نیز گفتیم روایاتی که این معنا و این قرائت را می رسانند هر چند که صحیح باشند خبر واحدند، و استفاده ای که راویان از آیه کرده اند چیز زائدی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۶

که از فهم خود اضافه کرده اند، نه اینکه لفظ آیه بر آن دلالت کند، و فهم هر کسی برای خودش اعتبار دارد، صحابه هم فهمشان برای کسی حجت دینی نیست، مخصوصاً در جاهائی که نظم و اسلوب کلام مساعد با آن معنا نباشد، نظیر همین مسأله چون کسی که با تمتع نکاح می کند منظورش این نیست که از زنا فرار کند، و به احصان پناهنده شود بلکه قصد اصلی و اولیش همان زنا است، و اگر در متعه برای مرد نوعی احصان و پاکدامنی هست، و نمی گذارد در آن ایام مرتکب زنا شود، برای زن هیچ احصانی نیست، او همان کاری را می کند که زن زناکار می کند، یعنی هر چند روزی خود را اجیر مردها می کند، همچنان که گفته اند:

((کره حذفت بصوالجئه فتلقاها رجل رجل))

(توبی که برای بازی کردن چوگان نمی خواهد، و مانند توپ بسکتبال دست به دست می گردد)

مؤلف قدس سره: اما اینکه گفت: به قرائت ابن مسعود و غیره استدلال کرده اند، جوابش این است که هر کسی به کلام شیعه در این باب مراجعه کند خواهد دید که شیعه به قرائت نامبرده به عنوان یک دلیل معتبر و قاطع استدلال نکرده، و چگونه چنین چیزی

ممکن است ، با اینکه شیعه قرائت های شاذ را حجت نمی داند، حتی آن قرائت هائی را که از امامان خود شیعه نقل شده ، آنوقت چگونه ممکن است به قرائتی تمسک کند که نه خودش آن را حجت می داند، و نه خصمش ، و این سخنی است خنده آور. بلکه تنها استدلالی که شیعه کرده استدلال به قول صحابه ای است ، که آیه را چنین قرائت کرده اند، نه به قرائتشان بلکه به قولشان ، و اینکه این صحابه از آیه چنین معنائی را فهمیده اند، حال شما می خواهید نام این را قرائت اصطلاحی بگذارید و می خواهید نگذارید، بلکه آن را تفسیر بنامید، و این استدلال از دو جهت به نفع شیعه است ، اول اینکه عده ای از صحابه نظرشان همین است که شیعه می گوید، و به طوری که گفته شده این عده جمع بسیار زیادی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و تابعینند، و هر کس بخواهد می تواند سخنان آنان را در مظانش پیدا کند.

و دوم اینکه آیه شریفه دلیل بر فتوای شیعه است ، به همین دلیل که صحابه نامبرده اینطور قرائت کرده اند، و حتی آنهایی هم که متعه را فعلا مشروع نمی دانند آیه را راجع به متعه می دانند، و لیکن ادعا می کنند که نسخ شده ، پس در دلالتش بر متعه حرفی ندارند، و گرنه معنا ندارد که حکم به نسخ آن کنند، و یا در این باب کلامی را از دیگران روایت کنند، و این روایات بسیار زیاد است ، که عده ای از آنها را در سابق نقل کردیم ، پس شیعه از روایات نسخ هم همان را استفاده می کند، که از قرائت شاذ نامبرده استفاده می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۷

هر چند که قائل به حجیت قرائت شاذ نباشد، همچنان که خودش قائل به نسخ نیز نمی باشد، و تنها از همه آن روایات این معنا را استفاده می کند، که تمامی آن قاریان و این راویان مسلم داشته اند که آیه شریفه مربوط به نکاح متعه است .

و اما اینکه گفت : (مخصوصا در جائی که نظم و اسلوب کلام مساعد با آن معنا نباشد نظیر همین مساءله )، از گفتارش برمی آید که وی سفاح را عبارت دانسته از صرف ریختن منی در رحم زن ، و خلاصه کلمه (سفاح ) را به معنای لغوی ماده آن (س ف ح ) معنا کرده ، و آنگاه آنرا امری منوط به قصد و نیت قرار داده مانند نماز که با نیت ادا و قضا، و با نیت ، ظهر و عصر می شود، آنگاه نتیجه گرفته پس اگر ازدواج موقت و ریختن منی در رحم زن صرفا به منظور قضای شهوت باشد سفاح است نه نکاح ، و غفلت ورزیده از اینکه اصل لغت در نکاح هم همینطور است ، یعنی کلمه نکاح و یا بگو (ماده ن ک ح ) در زبان عرب به معنای عمل جنسی است ، چه حلال و چه حرام ، زهری می گوید: (اصل نکاح در زبان عرب به معنای وطی است ) پس بنا به گفته او باید نکاح نیز سفاح باشد، آن وقت دیگر سفاح چیزی در مقابل نکاح نخواهد بود در حالی که در قرآن و احادیث این دو کلمه مقابل همدند، یکی به معنای ازدواج حلال ، و دیگری به معنای جفت گیری حرام است .

علاوه بر اینکه لازمه قصدی بودن این عمل ، و اینکه اگر کسی صرفا به قصد ریختن منی خود ازدواج موقت کند آن ازدواج زنا و سفاح می شود، این است که اگر کسی به چنین قصدی ازدواج دائم نیز بکند ازدواجش زنا و سفاح خواهد بود و آیا هیچ مسلمانی حاضر هست چنین فتوایی بدهد؟.

فوائدی که بر نکاح دائم مترتب می شود بر موقت آن نیز مترتب می شود

حال اگر بگوئید بین ازدواج موقت و ازدواج دائم فرق هست ، و آن این است که نکاح دائم طبعاً برای این درست شده که مرد و زن ناموسشان و عفتشان را حفظ نموده ، و با هم خوابگی ، نسلی از خود تولید کنند، و خانه و دودمانی تشکیل دهند، ولی در ازدواج موقت چنین اهدافی در کار نیست . در پاسخ می گوئیم این سخن بجز لجبازی هیچ معنائی ندارد، برای اینکه هر فائده ای که بر نکاح دائم مترتب می شود، بر موقت آن نیز مترتب می شود، اگر در آن عفت و ناموس حفظ می شود، در این نیز می شود، اگر به وسیله آن از زنا و اختلاط نطفه ها جلوگیری می شود در این نیز می شود، اگر در آن بستر، نسل پدید می آید در این نیز می آید، اگر در آن تشکیل خانواده می شود، در این نیز می شود، تنها تفاوتی که در این دو هست ، بلکه مزیتی که در نکاح موقت هست آسانی آن است ، و تشریح آن در حقیقت تخفیفی به حال امت است ، کسانی که قدرت ندارند ازدواج دائم کنند، زیرا خانه ندارند،

و در آمدی که بتواند کفاف نفقه همسر را بدهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۸

ندارند، و یا غریب هستند و یا موانع مختلف دیگری در کارشان هست، می‌توانند با ازدواج موقت، خود را از خطر زنا و سایر تبعات آن، نجات دهند.

و همچنین هر اثری که بر نکاح موقت مترتب می‌شود و این دانشمند آن را ملاک سفاح بودن قرار داده بر نکاح دائم نیز مترتب می‌شود، نظیر قصد شهوت، و ریختن آب منی در رحم یک زن، و امثال آن چون همه اینها در نکاح دائم جایز است، و اگر کسی بگوید: نکاح دائم، بالطبع برای این درست شده که وسیله تشکیل خاندان و تولید مثل و امثال آن باشد و نکاح موقت صرفاً برای آن به مضاری که گفته شد درست شده، صرف نظر از اینکه مضار بودن آن آثار را قبول نداریم این ادعا ادعایی است که فسادش بر همه روشن است.

و اگر بگوید: نکاح متعه از آنجا که سفاح هست زنا در مقابل نکاح است، در پاسخش می‌گوییم سفاح به آن معنایی که تو تفسیرش کرده‌ای یعنی ریختن آب منی در رحم اعم از زنا است، و هر ریختنی زنا نیست و اگر چنین باشد باید نکاح دائم هم زنا باشد، آنهم نکاحی که منظور از آن ریختن آب منی باشد و اتفاقاً بیشتر ازدواجهای دائم در جوانان به همین منظور انجام می‌شود. و اما اینکه گفت: (و اگر در متعه برای مرد نوعی احصان و پاکدامنی هست، و نمی‌گذارد در آن ایام مرتکب زنا شود، برای زن هیچ احصانی نیست) از آن حرفهای عجیب و غریب است، و دل ما می‌خواست این آقا می‌بود، و از او می‌پرسیدیم: چه تفاوتی بین مرد و زن در این بابت هست، که باعث شده مرد متمتع بتواند با گرفتن متعه پاکدامنی خود را حفظ نموده، خویشتر را از خطر زنا ننگه بدارد، ولی زن چنین قصدی نتواند بکند، شما را به خدا این سخن را جز گزافه گوئی چیز دیگری می‌توان نامید؟.

و اما آن شعری که انشا کرد در پاسخش می‌گوئیم: بحث ما یک بحث حقیقی و به منظور پی بردن به حقیقتی از حقایق دینی است، که آثار بسیار مهمی در زندگی دنیا و آخرت بشر بر آن مترتب می‌شود، بحثی است که نباید آن را سرسری گرفت، حال چه اینکه نکاح متعه حرام باشد و چه حلال، در چنین بحثی چه جای استشهاد به شعر است، که پایه و اساس آن خیالبافی است، آری در منطق شعر، باطل شناخته شده تر از حق، و گمراهی معروف تر از هدایت است، حالا هم که به شعر استشهاد کرد چرا در ذیل روایات گذشته و مخصوصاً در ذیل کلام عمر انشا نکرد، که بنابه روایت طبری که گذشت گفت حالا هر کس می‌خواهد برود و به یک مشت (گندم و...) ازدواج کند، و بعد از سه روز هم طلاق بدهد.

و آیا منظورش از طعنه چه کسی می‌تواند باشد، و آیا هدفی جز خدا و رسولش که متعه را یا ابتداء و یا به طور امضا تشریح کردند کس دیگری است؟ نه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۷۹

چون در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مسلمانان در مرئی و مسمع آن جناب متعه می‌کردند، و در این هیچ شکی نیست. ضرورت و موجبات جواز متعه در آغاز، در زمان عمر و پس از او تا زمان حاضر وجود داشته‌است

حال اگر این شخص به اصطلاح دانشمند بگوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اگر متعه را اجازه داد به خاطر ضرورتی بوده که بر جو آن روز حاکم بوده، و آن تهی دستی عامه مسلمین از یکسو، و مسافرت‌های پی در پی برای جنگ از سوی دیگر بود در روایات هم اشاره‌ای به این ضرورت بود.

در پاسخ می‌گوییم اولاً با فرض اینکه متعه در اول اسلام بین مردم معمول بوده، و به نام نکاح متعه، و یا بگو نکاح استمتاع شهرت داشته، دیگر نمی‌توان از اعتراف به دلالت آیه بطور مطلق بر جو از آن طفره رفت، از سوی دیگر هیچ یک از آیات و روایات هم دلالت بر نسخ نداشت، و چنین صلاحیتی در آنها نبود، پس اگر با این حال کسی بگوید حکم جو از متعه برداشته شده، در دلالت آیه بدون دلیل تاءویل کرده، گیرم که حکم اباحه متعه به دلیل آیه نبوده، بلکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خاطر مصلحتی که ضرورت آنرا به وجود آورده بود متعه را حلال کرد، می‌پرسیم آیا این ضرورت که در زمان رسول خدا (صلی الله

علیه و آله) باعث چنین حکمی شد، در آنروز شدیدتر بوده، یا در زمان خلفا که اسلام رو به گسترش نهاده بود، و لشکریان در مشارق و مغارب زمین پراکنده شدند، آنهم نه یک نفر و ده نفر، بلکه در هر ناحیه ای هزاران نفر اطراق کرده بودند؟ و چه فرقی می تواند باشد بین اوائل خلافت عمر و اواخر آن، که در اوایل خلافت عمر آن ضرورت بوده، ولی در اواخرش برطرف شده؟ اگر فقر بوده، اگر جنگ بوده، اگر غربت بوده، و اگر هر عامل دیگری بوده در اواخر حکومتش نیز بوده، چطور شد ضرورتی که بهانه شما است در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و خلافت ابی بکر و اوائل خلافت عمر و در اواخر حکومت عمر برطرف شد؟.

آیا آن ضرورت که باعث مشروعیت متعه شد امروز در جو اسلام حاضر شدیدتر و عظیم تر است، یا در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابی بکر و نیمه اول از عهد عمر؟ با اینکه فقر و فلاکت سایه شوم خود را بر همه بلاد مسلمین گسترده، و حکومت های استعمارگر و مرتجعین از حکومت های اسلامی، که ایادی استعمارگران و فراعنه سرزمین های مسلمان نشین هستند خون مسلمانان را مکیده از منابع مالی آنان هیچ رطب و یا بسی را به جای نگذاشته اند؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۰ و از سوی دیگر همانها که منابع مالی مسلمانان را به یغما می بردند برای خواب کردن مسلمین شهوات را در همه مظاهر آن از رادیو و تلویزیون و روزنامه و سینما و غیره ترویج می کنند؟ و در بهترین شکلی که تصور شود آن را زینت می دهند؟ و با رساترین دعوتها مسلمانان را به ارتکاب آن دعوت می کنند؟ و این بلای خانمان سوز روز به روز شدیدتر و در بلاد و نفوس گسترده تر می شود تا به جایی که سواد اعظم بشری و نفوس به درد خور اجتماع، یعنی دانشجویان و ارتشیان و کارگران کارخانجات که معمولا جوانهای جامعه اند را طعمه خود ساخته؟.

و جای شک برای احدی نمانده که آن ضرورتی که جوانان را اینطور به سوی منجلاب فحشا و زنا و لواط و هر داعی شهواتی دیگر می کشاند، عمده اش عجز از تهیه هزینه زندگی و اشتغال به کارهای موقت است، که نمی گذارد در محل کار منزل تهیه کند، تا بتواند نکاح دائم کند، یا مشغول تحصیل علم در غربت است، و یا کارمندی است که به طور موقت در یک محلی زندگی می کند، حال چه شده که این ضرورتها در صدر اسلام با اینکه کمتر و در مقایسه با امروز قابل تحمل تر بوده، باعث حلیت نکاح متعه شد، ولی امروز که بلا-خانمانسوزتر، و فتنه عظیم تر است مجوز نباشد. آیات سوره مؤ منون و سوره معارج قوی ترین دلالت را بر حلیت متعه دارد

مفسر نامبرده سپس می گوید متعه با آنچه در قرآن کریم مقرر شده منافات دارد، و حاصل گفتارش این است که آیات سوره مؤ منون که می فرماید: ((و الذین هم لفروجهم حافظون...)) حلیت از زنان را منحصر در همسران ساخته، و متعه همسر و زوجه نیست، پس همین آیات مانع از حلال بودن متعه است، این اولاً- و ثانیاً مانع از این است که جمله ((فما استمتعتم به منهن)) شامل متعه بشود، در پاسخش از او می پرسیم بالا-خره می خواهی چه بگویی؟ اگر می گویی آیات مؤ منون متعه ای را که قبلاً حلال بوده و در آن هیچ شکی نیست تحریم می کند اشکال مکی بودن آیات سوره مؤ منون را چه می کنی؟.

و در پاسخ از این سؤال که بعد از هجرت در مدینه نیز متعه حلال بوده و فی الجمله مورد عمل قرار می گرفته چه جواب می دهی، آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه حلال کرده است چیزی را که خدای تعالی قبلاً در مکه تحریمش کرده بود؟ که نمی توانی چنین پاسخی بدهی، برای اینکه حجیت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا این حد که احکام قرآن را تغییر دهد مناقض با خود قرآنی است که کلام او را حجت کرده.

و یا جواب می دهی که تجویز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه، آیات سوره مؤ منون را که در مکه نازل شده بود نسخ کرد؟ و بعد از نسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۱ دوباره قرآن و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن جلوگیری نمود؟ و در نتیجه آیات سوره مؤ منون بعد از مردن و منسوخ



شدن دوباره زنده شد؟ که چنین چیزی را نه کسی گفته و نه می توان گفت .

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه زن متعه نیز زوجه و همسر آدمی است ، و عقد متعه هم عقد نکاح است ، و آیات مورد بحث دلالت می کند بر اینکه متمتع نیز تزویج و زن خواهی است ، و گرنه لازم می آید که آیات سوره مؤ منون با تجویز رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نسخ شده باشد، پس آیات سوره مؤ منون نیز دلیل بر جواز تمتع است ، نه دلیل بر حرمت آن ، زیرا تمتع نیز نوعی تزویج و متعه نیز نوعی زوجه است .

و به بیانی دیگر آیات سوره مؤ منون و سوره معارج که می فرماید: ((و الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم ...)) قوی ترین دلالت را بر حلیت متعه دارد، و دلالتش بر این حلیت قوی تر از سایر آیات است ، چون علمای اسلام همگی اتفاق دارند بر اینکه این آیات محکم است ، و نسخ نشده و در مکه هم نازل شده و این به حسب نقل از ضروریات است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) متعه را جایز دانسته ، و اگر زن متعه زوجه نبود به طور قطع و وضوح تجویز رسول خدا (صلی الله علیه و آله )، نسخ این آیات بود، و با علم و اتفاق علما بر اینکه این آیات نسخ نشده نتیجه می گیریم پس تمتع هم زوجیت مشروع است ، و وقتی دلالت آیات مؤ منون و معارج بر تشریح متعه تمام شد، هر حدیثی که ادعا شود که این حدیث نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است از متعه ، آن حدیث هم فاسد خواهد بود، برای اینکه مخالف با قرآن و مستلزم نسخ قرآن است ، و ما ماء موریم حدیثی را که مخالف قرآن باشد به دیوار بکوبیم ، و نسخ نشدن آیات ، مورد اتفاق علمای اسلام است . هم عقد متعه عقد نکاح است و هم زن در آن زوجه محسوب می شود

و بهر حال پس زن متمتع بها، بر خلاف گفته این مفسر زوجه آدمی است و عقد متعه هم مصداقی از عقد نکاح است ، در نتیجه هر آیه ای که نکاح را حلال بداند شامل متعه نیز می شود، و برای خواننده همین دلیل کافی است که در همه روایاتی که اخیراً از نظرش گذشت در لسان صحابه و تابعین ، از متعه به عبارت نکاح تعبیر کرده بودند، حتی در لسان شخص عمر بن خطاب ، و حتی در همان روایاتی که نهی او را از متعه حکایت می کرد، مانند روایت بیهقی که خطبه عمر را نقل می کرد، و روایت مسلم از ابی نضره متعه را نکاح نامید، و گفت : (و از نکاح این زنان دست بردارید)، حتی در روایت کنز العمال از سلیمان بن یسار هم که لفظ نکاح آمده ولی صریح در ادعای ما نیست ، اگر دقت شود معلوم می شود در آن نیز کلمه نکاح را در متعه استعمال کرده ، و متعه را نوعی نکاح دانسته ، چون می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۲

روشن سازید تا نکاح از سفاح مشخص شود یعنی نکاح دائم از سفاح زنا مشخص است ، همین را انجام دهید، و اما متعه مشخص نیست پس از متعه کردن خودداری کنید دلیل بر این معنا جمله : (بینوا) روشن سازید است .

و سخن کوتاه اینکه نکاح بودن متعه و زوجه بودن زن متعه شده در عرف قرآن و لسان مسلمین صدر اول (از صحابه و تابعین ) جای هیچ تردید نیست ، و اگر بعد از عصر اول به تدریج لفظ نکاح و تزویج متعین در نکاح دائم شده ، به خاطر نهی عمر از متعه و منسوخ شدن این سنت در بین مردم بوده ، در نتیجه در همه این ادوار تاریخ دو کلمه نامبرده جز عقد دائم مصداقی نداشته اند، و قهراً کار به جایی رسیده که مانند سایر حقایق متشرعه هر جا این دو لفظ استعمال می شود عقد دائم به ذهن متبادر می شود.

از همین جا روشن می شود که گفتار دیگرش تا چه حد ساقط و بی اعتبار است ، او می گوید (از خود شیعه نقل شده که احکام زوجیت و لوازم آن را بر متعه مترتب نمی کنند).

از ایشان می پرسیم منظورت از زوجیت چیست ؟ اگر زوجیت در عرف قرآن است که شیعه همه احکام زوجیت را بدون استثنا بر زوجیت موقت بار می کند، و اگر منظورت زوجیت در عرف متشرعه است همانطور که قبلاً گفتیم البته شیعه احکام زوجیت را بر آن بار نمی کند، و محذوری هم ندارد، یعنی ارث بین زن و شوهر و حق همخوابگی در چهار ماه یکبار و وجوب نفقه و غیره را در متعه جاری نمی کند.

و اما اینکه گفته است ، و این خود قطعی است از شیعه به اینکه جمله : ((محصنین غیر مسافحین)) شامل آن کسی نمی شود که با داشتن متعه ، زنا می کند، و او را سنگسار نمی کنند، و همین خود تناقض گوئی از شیعه است . قول به تخصیص لازمه اش تناقض گوئی نیست !

جوابش این است که ما در تفسیر جمله نامبرده در سابق گفتیم ظاهر این جمله بدان جهت که شامل ملک یمین نیز می شود، این است که مراد از احصان ، احصان عفت است نه احصان ازدواج ، و به فرضی که مراد از آن احصان ازدواج باشد آیه شامل نکاح متعه نیز می شود، و اگر مردی را که با داشتن زن متعه زنا می کند سنگسار نمی کنند، از این بابت نیست که چنین مردی زوجه ندارد، بلکه از این بابت است که دلیلی از ناحیه سنت حکم سنگسار را بیان کرده و یا تخصیص زده ، مانند سایر احکام زوجیت یعنی میراث و نفقه و طلاق و حرمت بیش از چهار داشتن ، علاوه بر اینکه حکم سنگسار اصلاً قرآنی نیست ، و دلیلش تنها سنت است .

توضیح اینکه آیات احکام اگر بگوئیم در مقام اهمال و کلی گوئی است ، چون می خواهد اصل تشریح را بیان کند، نه خصوصیات و شرایط آن را، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۳

در این صورت قیودی که از ناحیه سنت برای آن احکام می رسد صرفاً جنبه بیان و شرح را دارد، نه تخصیص و تقید، و اگر بگوئیم عمومیت و اطلاق دارند آنگاه قیودی که از ناحیه سنت برای آن احکام می رسد نسبت به کلیات احکام مخصص ، و نسبت به اطلاقات آن مقید است ، و چنین چیزی نه تناقض است ، و نه چنین دو دلیلی با هم منافات دارند، که تفصیل این مسأله در علم اصول آمده است .

و این آیات یعنی آیات ارث ، و طلاق و نفقه مانند سایر آیات احکام بدون تخصیص و تقید نیست ، آیات ارث و طلاق در زن مرتد تخصیص خورده ، چنین زنی نه ارث می برد و نه در جدا شدن از شوهر طلاق می خواهد، و آیات طلاق در موردی که عیبی در مرد و یا زن کشف شود که مجوز فسخ عقد باشد تخصیص خورده و نیازی به رضایت طرف در طلاق ندارد، بلکه عقد را فسخ می کند، و دلیلی که نفقه زن را واجب کرده در هنگام نشوز زن تخصیص خورده ، و در چنین حالی مرد می تواند نفقه زن را ندهد، حال با این همه تخصیص چرا در مورد عقد متعه تخصیص نخورد، و مرد دارای زن متعه اگر زنا کرد از حکم سنگسار خارج نشود؟.

پس بیاناتی که زناشویی متعه را از حکم میراث و طلاق و نفقه و سنگسار - خارج می سازد، یا مخصص آیات احکام نامبرده است ، و یا مقید آنها، و این معنا هیچ منافات ی ندارد، با اینکه الفاظ تزویج نکاح احصان و امثال اینها از نظر حقیقت متشرعه متعین در نکاح دائم ، و از نظر حقیقت شرعیه اعم از دائم و موقت باشد، پس اصلاً محذوری که او توهم کرده در کار نیست ، مثلاً وقتی فقیه می گوید: اگر مرد زناکار محصن باشد یعنی با داشتن زوجه زنا کرده باشد باید سنگسار شود، ولی اگر زن متعه داشته باشد سنگسار نمی شود، چون محصن نیست چنین فقیهی کلمه (محصن) را اصطلاح کرده بر دوام نکاح ، که آثاری چنین و چنان دارد، و این منافات ندارد با اینکه احصان در عرف قرآن ، هم در نکاح دائم باشد و هم در نکاح موقت (متعه) ، و هر یک از این دو احصان آثار خاص به خود را داشته باشد.

و اما اینکه از بعضی نقل کرده که گفته اند شیعه در متعه قائل به عده نیست ، و زنی که متعه می شود لازم نیست عده نگه دارد، افتراء است واضح که به شیعه بسته اند، زیرا کتب شیعه هر چه هست در دسترس عموم مسلمین است ، این متون روایی و جوامع حدیث شیعه است ، و این کتب فقهی آنان که مملو است از اینکه عده زن متعه دو حیض است ، و در این کتاب در همین بحث چند روایت از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل کردیم ، که عده زن متعه را دو حیض دانسته بودند.

مفسر نامبرده سپس می گوید: و اما احادیث و آثاری که در این باب روایت شده ، مجموعش دلالت می کند بر اینکه رسول خدا

(صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۴

در بعضی از جنگها متعه را برای اصحابش مباح کرد و سپس از آن نهی فرمود، و دوباره در یک و یا دو نوبت تجویز کرد، و در آخر برای همیشه از آن نهی فرمود.

و نیز دلالت می کند بر این که آنجا که تجویز کرد برای این بود که اطلاع یافت از اینکه اجتناب از زنا برای اصحاب بسیار دشوار است، چون از همسرانشان دور افتاده اند، معلوم می شود تجویز متعه، تجویز زنائی خفیف بوده، زیرا هر چه باشد در متعه عقدی خوانده می شود، این کجا که مرد گرفتار عزوبت، زنی بی مانع را برای مدتی موقت نکاح کند و همچنان با او سر ببرد، تا مدتش سرآید، و آن کجا که مرتکب زنا شود و امروز با یک زن و فردا با زنی دیگر و هر روز با هر زنی که بتواند او را به سوی خود جلب نماید جمع شود؟ البته زنای اول خفیف تر است.

مؤلف قدس سره: البته اینکه گفته از مجموع روایات برمی آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متعه را در بعضی از جنگها تجویز کرده، و سپس از آن نهی، و دو نوبت یا یک نوبت دیگر ترخیص نموده، و در آخر برای همیشه تحریم کرده، با روایاتی که از نظر خواننده گذشت (صرف نظر از اختلافی که در آنها هست) تطبیق نمی کند، خواننده عزیز می تواند یک بار دیگر به این روایات که بیشترش را نقل کردیم مراجعه کند، آنوقت خواهد دید که مجموع روایات، گفتار این مفسر را کلمه به کلمه تکذیب می کند، (زیرا رسول خدا ((صلی الله علیه و آله))، تجویز نکرد، بلکه قرآن کریم آن را تجویز کرد، و ثانیاً تجویز، منحصر در جنگ نبود، به شهادت اینکه زبیر بن عوام دخترابی بکر را در جنگ متعه نکرد، و ثالثاً نه تنها در چند نوبت از آن نهی نفرمود، بلکه هیچ نهی از آن جناب در باب متعه صادر نشد، و همه روایات، و محدثین اتفاق دارند که نهی تنها از ناحیه عمر بود تا چه رسد به اینکه گفت در آخر برای همیشه آن را تحریم کرد. و رابعاً کلام عمر بن خطاب ادعای این مفسر را تکذیب می کند چون عمده دلیل آقایان گفتار عمر است و عمر در گفتار خود اعتراف کرده که، متعه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلال بوده ((مترجم)).

آنگاه می گوید، اهل سنت معتقد است که متعه یک بار و یا دو بار تجویز شد، به طوری که ذهن مردم آماده منع تدریجی آن بشود و در آخر یک سره منع شد اما این منع تدریجی تفاوت زیادی با منع قطعی از زنا نداشته همانطور که شرب خمر به تدریج تحریم شد، چون دو عمل فاحشه یعنی شرب خمر و زنا در جاهلیت شایع بود، چیزی که هست زنا در بین کنیزان شایع بود، و متعه در بین زنان آزاد رایج. پاسخ به این که منع در متعه تدریجی صورت گرفته است

مؤلف قدس سره: اما اینکه گفته منع در متعه به تدریج صورت گرفته (البته تدریجی که قریب به منع قطعی از زنا بود)، حاصل گفتارش این است که متعه در نظر مردم آنروز نوعی زنا بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۵

و مانند سایر انواع زنا در دوران جاهلیت شایع بوده است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منع از زنا را به تدریج، و با ملایمت انجام داد، تا مردم آن را بپذیرند، لذا در اول، زنا بدون عقد را که نوعی از زنا بود منع کرد، و زناى متعه را باقی گذاشت، و پس از مدتی آن را هم منع کرد، و دوباره تجویزش کرد، تا بتواند برای همیشه از آن نهی کند.

و به جان خودم سوگند، که این نوع بازی کردن با احکام و تشریفات پاک دینی، بدترین نوع بازی گری است، که کسی به خاطر اینکه عقیده فاسد خود را به کرسی بنشانند اینگونه قوانین دین مبین اسلام را که خدا جز طهارت مردم و اتمام نعمت بر امت به وسیله آن هیچ غرضی نداشته به بازی بگیرد.

اولاً نسبت دادن منع و سپس تجویز و دوباره منع و بار دیگر ترخیص در مسأله متعه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با فرض اینکه به قول خود این مفسر و اصرارش، آیات سوره معارج و مؤمنون (آنجا که می فرماید: ((و الذین هم لفروجهم حافظون...)) مسأله متعه را نسخ کرده، و صرف نظر از آن اشکال که گفتیم آیات مکی نمی تواند احکام نازل شده در مدینه را نسخ کند،

معنایش این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک بار با ترخیص خود آیات نامبرده، و سپس همین نسخ را با منع خود نسخ کرده: آیات نامبرده را محکم ساخته، و بار دیگر آنرا نسخ و بار دیگر محکم کرده باشد.

آیا چنین نسبتی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دادن نسبت بازیگری با آیات خدا به آن جناب نیست؟!.

و ثانیاً آیاتی که در کتاب خدای تعالی از زنا نهی می کند، همگی صریح در تحریم است، و هیچ بوئی از تدریج در آنها احساس نمی شود، از آن جمله آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((و لا تقربوا الزنا انه كان فاحشه و ساء سییلا))، و چه لسانی صریح تر از این زبان، و این آیه در مکه نازل شده و اتفاقاً در بین آیاتی قرار دارد که از بدیها نهی می کند، و همچنین آیه شریفه: ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم... و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن)).

که با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((الفواحش)) جمع و دارای الف و لام است، و چنین جمعی افاده استغراق و عمومیت می کند یعنی نهی در آیه تمامی مصادیق فاحشه و زنا را فرا می گیرد، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۶

با در نظر گرفتن این که آیه شریفه در مکه نازل شده، دیگر جایی برای تحریم تدریجی چنانی باقی نمی ماند، و همچنین آیه: ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن)) که در مکه نازل شده، و آیه: ((و الذین هم لفروجهم حافظون، الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین، فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون)) که هر دو سوره در مکه نازل شده، و این آیات طبق گفته این شخص متعه را مثل سایر اقسام زنا تحریم کرده.

پس تمامی آیاتی که از زنا نهی می کند و هر فاحشه را تحریم می نماید، اینها بود که دیدید و همه آنها در مکه نازل شده اند، و بطور صریح و روشن زنا را تحریم کرده اند، پس آن تحریم تدریجی کجا است؟ نکند منظورش این باشد که بگویند همچنان که لازم صریح گفتارش که گفت (آیات مؤ منون دلالت بر حرمت متعه دارد) این است که خدای تعالی متعه را یکباره و قطعی تحریم کرده باشد، نه به تدریج، و با این حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عملاً منع خدا را به تدریج یعنی بعد از چند بار رخصت به مردم رسانیده، و به خاطر اینکه مردم آن را بهتر بپذیرند مدهانه و سستی کرده باشد، با این که خدای تعالی عیناً درباره همین صفت یعنی مدهانه کردن با مردم تشدید کرده، و فرموده بود: ((و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذا لاتخذوک خلیلاً (۷۳) و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئاً قلیلاً (۷۴) اذا لاذقناک ضعف الحیوة و ضعف الممات ثم لاتجد لک علینا نصیراً))،

و ثالثاً این ترخیصی که شما به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت می دهید (که هر چند یک بار درباره متعه کرد) به چه معنا بوده، آیا حلیت آن را از پیش خود و بدون دستور خدای تعالی تشریح کرده، یعنی قانوناً آن را حلال دانسته؟ که فرض شما این است که متعه زنا است و فاحشه است، و معنای حلال کردن زنا مخالفت صریح آن جناب، با خدای تعالی است، و حال آنکه او (که صلوات خدا بر او باد) معصوم به عصمت خدائی بوده و اگر با دستور خدای تعالی تشریح کرد، معنایش این است که خدا امر به فحشا کرده باشد، و حال آنکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۷

خدای تعالی برای پیش گیری از چنین احتمالی پیامبرش را صریحاً خطاب کرده و فرموده: ((قل ان الله لا یامر بالفحشاء)) و اگر این ترخیص توأم با تشریح حلیت بوده، دیگر زنا و فاحشه نخواهد بود، بلکه سنتی است مشروع، و دارای حدودی محدود و محکم، و مانند نکاح دائم مهریه و عده دارد از اختلاط نطفه ها و اختلال انساب جلوگیری می کند، دیگر هیچ ربطی به زنا و سایر طبقات حرام ندارد، و دیگر چه معنا دارد که چنین ازدواجی را فاحشه بنامند، با اینکه فاحشه عبارت است از هر عمل زشتی که جامعه آن را قبیح می داند، چون تجاوز از حدود و اخلاص مصالح عامه است، و نمی گذارد جامعه به تحصیل حوائج ضروری زندگی خود قیام نماید.

و رابعاً این سخن، که متعه خود نوعی زنا در ایام جاهلیت بوده، جعلی است که وی در تاریخ کرده و دروغی از پیش خود ساخته،

که هیچ مدرک تاریخی ندارد، چون از این سخن در کتب تاریخ نه عینی هست و نه اثری، بلکه متعه سنتی است که اسلام آن را ابتکار کرد، و اصلاً در جاهلیت نبوده، و تسهیلی است که خدای تعالی بر این امت نمود، تا به این وسیله حاجت خود را برآورند، و از انتشار زنا و سایر فواحش جلوگیری شود، اما هزار حیف که نگذاشتند این سنت زنده نگه داشته شود، و اگر زنده می ماند حکومت های اسلامی در امر زناکاری و سایر فواحش، این اغمازی که می بینیم نمی کردند، و با وضع سنتهای قانونی (که بعداً باب شد) دنیا مالا مال از فساد و وبال نمی شد.

و اما اینکه گفت: (چون دو عمل فاحشه یعنی شرب خمر و زنا در جاهلیت شایع بود، منتها زنا در بین کنیزان شایع بود، و متعه در بین زنان آزاد)، ظاهرش این است که منظورش از دو فاحشه، زنا و شرب خمر است، و درست هم هست.

اما اینکه گفت زنا در کنیزان شایع بوده، نه در زنان آزاد، سخنی است بی اصل، که وی آن را اساس گفتار خود قرار داده، برای اینکه شواهد تاریخی مختلف که در زوایای تاریخ هست خلاف این سخن را تائید می کند، مخصوصاً اشعاری که در این باب سروده شده، مهمترین شاهد گفتار ما است، در روایت ابن عباس نیز گذشت که اهل جاهلیت زنا را در خلوت را هیچ زشت نمی دانست، تنها زنا را علنی را تقبیح می کرد.

دلیل دیگری که گفتار ما و خلاف گفته این مفسر را اثبات می کند مسأله مرافعه بر سر پسران و مسأله پسرخواندگی است، چون ادعای اینکه فلان بچه پسر من است صرف نامگذاری و نسبت نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۸

بلکه منظور این بوده که با ملحق کردن فلان پسر به خود نیروی خود را تقویت کنند، و جمعیت خانواده خود را علیه دشمن بیشتر سازند، و برای اثبات ادعای خود استناد می کردند، به اینکه من با مادر این پسر زنا کرده ام، حتی از این استناد در مورد زنان شوهردار نیز پروائی نداشتند، و اما کنیزان مورد رغبت مردان و مخصوصاً اقویای آنان نبودند، و زنا با کنیزان و معاشقه و اختلاط با آنان را عیب و ننگ می دانستند، و تنها کاری که با کنیزان می کردند این بود که آنان را در اختیار سایرین می گذاشتند، تا زنا بدهند، و برای مولای خود پول بیاورند.

دلیل بر این گفته ما داستانهائی است که در کتب سیر و آثار در خصوص الحاق آمده مانند قصه معاویه پسر ابوسفیان، که زیاد بن ابیه را به پدر خود ابوسفیان ملحق کرد، و ادعا کرد که پدر من با مادر وی زنا کرده، و وی فرزند پدر من است، و بر ادعای خود شهودی را هم اقامه کرد، و از این قبیل قصه هائی که نقل شده.

بله چه بسا استشهاد شود بر گفته آن مفسر که زنا با احرار در جاهلیت اندک بوده به گفتار هند جگرخوار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هنگامی که می خواست با آن جناب بیعت کند، وی در آن حال گفته بود: مگر زن آزاد زنا می دهد؟ لیکن این استشهاد درست نیست، زیرا اگر او چنین سخنی را گفته باشد، دلیل بر گفتار آن مفسر نمی شود، چون در آن هنگام هند غیر این سخن را نمی توانسته بگوید، اگر به راستی بخواهیم هند را بشناسیم، باید بدیوان حسان بن ثابت مراجعه نموده در اشعاری که وی بعد از جنگ بدر و احد در هجو هند سروده دقت کنیم، تا حقیقت برای ما کشف شود، و این مفسر از اشتباه در آید. نهی عمر از متعه بر اساس اجتهاد شخصی بوده است

وی سپس به خلاصه گیری از احادیث و رفع تعارضی که به نظرش رسیده پرداخته، و آنگاه می گوید: در منطق اهل سنت دلیل عمده بر حرمت متعه سه دلیل است، اول همان که توجه کردید، گفتیم جواز متعه با صریح و حداقل با ظاهر قرآن یعنی آیاتی که مربوط به احکام نکاح و طلاق و عده است منافات دارد.

دوم با احادیثی که بر حرمت همیشگی آن تصریح می کند.

و سوم نهی عمر از آن است که وی در منبر در حضور عامه مسلمین به تحریم خود اشاره کرد، و صحابه که پای منبر نشسته بودند تحریم او را امضا نموده احدی اعتراض نکرد، و معلوم است که اگر متعه حلال بوده و عمر حلال خدا را حرام کرده بود صحابه

ساکت نمی شدند، و با اینکه می دانیم هر جا از او اشتباه می دیدند تذکر می دادند در چنین مسأله ای دست از او بر نمی داشتند، و حاضر نبودند او را بر کار منکرش بدون نهی از منکر باقی بگذارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۸۹

و در آخر این نظریه را اختیار می کند: که اگر عمر متعه را تحریم کرد به اجتهاد خودش نبوده حتماً به دلیلی بوده که از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دست داشته، و اگر گفته: من متعه را تحریم می کنم منافات ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تحریمش کرده باشد، چون عمر تحریم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را برای مردم بیان کرده، و یا تحریم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اجرا نموده، پس صحیح بوده که بگوید: من آنرا تحریم می کنم، همانطور که می گوئیم شافعی شراب کشمش را تحریم کرده و ابوحنیفه حلالش ساخته است.

مؤلف قدس سره: اما جواب دلیل اول و دومش را در چند سطر قبل دادیم، و حقیقت امر را به بیانی که روشن تر از آن نباشد روشن ساختیم، و اما وجه سوم جوابش این است که تحریم عمر چه به اجتهاد بوده، و چه به تحریم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که این مفسر ادعا می کند، و چه اینکه سکوت صحابه از هبیتی باشد که از او می بردند، و یا ترسی بوده که از تهدید او داشته اند، و چه اینکه برخلاف شرع بوده که او را نهی از منکر نکرده اند، و چه از این بابت بوده که اگر اعتراض می کردند مردم نمی پذیرفتند، که روایات وارده از علی و جابر و ابن مسعود و ابن عباس بر این معنا دلالت دارد، به هر حال تحریم عمر و سوگند خوردنش بر اینکه هر کس این کار را بکند سنگسارش می کنم، هیچ تاءثیری در دلالت آیه: ((فما استمتعتم به منهن بر حلیت متعه ندارد، و این حلیت با هیچ آیه و روایتی از بین نمی رود، چون دلالت آیات و محکم بودن آن آیات چیزی است، که هیچ شکی در آن و غبار تردیدی بر آن نیست.

عجیب اینجا است که با چنین حالی بعضی از نویسندگان از اصل منکر مسأله متعه در اسلام شده، گفته اند: این قسم زناشویی از سنتهای جاهلیت بوده، و اصلاً داخل اسلام نشد تا بیرون کردنش از اسلام احتیاج به تحریم عمر و یا نسخ آن به وسیله آیات کتاب خدا و یا سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، و اصلاً مسلمانان متعه را نمی شناسند، و در هیچ کتابی به جز کتب شیعه دیده نمی شود. سخن آخر در مشروعیت متعه

مؤلف قدس سره: بله اگر انسان از کتاب خدا و از احادیث و از اجماع امت و تاریخ چشم ببوشاند می تواند به این صورت اقوال مسلمین در این مسأله را واژگونه سازد، و بگوید اصلاً متعه داخل اسلام نشده با اینکه متعه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سنت قائمه ای بوده، و عمر در زمان خلافتش از آن نهی کرده، و یا نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اجرا نموده، و جمعی نهی او را از راه نسخ شدن آیه استمتاع به وسیله آیاتی دیگر و یا به وسیله نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توجیه کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۰

و عده بسیاری از اصحاب و جمعیت بسیاری از تابعین از فقهای حجاز و یمن و غیر ایشان مخالفت نموده، حتی مثل ابن جریح کسی که خود یکی از ائمه حدیث است، آنقدر در متعه گرفتن مبالغه داشت، که هفتاد زن را متعه گرفت (به ترجمه ابن جریح در کتاب تهذیب التهذیب و میزان الاعتدال مراجعه فرمائید)، و مثل مالک امام مالکی ها یکی از امامان چهارگانه حدیث، (برای آگاهی بیشتر از اقوالی که در باب متعه هست و بحث های فقهی و کلامی، به کتبی که اساتید فن از قدما و متاخرین و مخصوصاً کتبی که در عصر حاضر بعضی از اهل نظر در خصوص این مسأله نوشته اند مراجعه کنید).

با این حال متاخرین از اهل تفسیر به کلی مسأله متعه را مسکوت گذاشته، آیه متعه را به نکاح دائم تفسیر کرده اند، البته خواسته اند چنین کنند، ولی مگر ممکن است؟ و از مسأله متعه تنها گفته اند: سنتی بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را باب کرد، و سپس به وسیله حدیث خود آن جناب نسخ شد، و سپس در این اواخر در صدد برآمدند بگویند اصلاً متعه یکی از انواع زناهای جاهلیت بوده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یکی دو بار آن را جایز کرد و در آخر برای ابد از آن نهی فرمود، تا اینکه



نوبت رسید به همین آقای اخیر که بگوید اصلاً متعه زنائی است جاهلی محض، و اصلاً در اسلام وارد نشده، الا آنچه که در کتب شیعه آمده، و خدا داناتر است، که از این به بعد بر سر مسأله متعه چه بیاورند.

و یکی از سخنان عجیبی که در مورد متعه گفته شده سخن زجاج است، که در ذیل آیه متعه گفته است: قومی در معنای این آیه مرتکب غلط بسیار بزرگی شده‌اند، چون بسیار جاهل بوده‌اند، و آن این است که جمله ((فما استمتعتم به منهن)) نظر به متعه دارد، متعه ای که اهل علم همه اجماع دارند بر اینکه حرام است، آنگاه اضافه کرده که معنای استمتاع همان نکاح است، و من متحیرم که کجای گفتار زجاج را اصلاح کنم، آیا به این قسمتش بیردازم، که امثال ابن عباس و ابی و غیره را جاهل به علم لغت دانسته؟ و یا این ادعایش را که هر کس متعه را حرام بداند عالم است، و همه علما بر حرمت آن اجماع دارند؟، و یا این دعویش را که خود را اهل خبره به لغت می‌داند، و در عین حال استمتاع را به معنای نکاح گرفته است! بحث علمی (درباره انتقال نسب و قرابت از طریق زنان، در اسلام)

رابطه نسب و خویشاوندی یعنی همان رابطه ای که یک فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می‌سازد، اصل و ریشه رابطه طبیعی و تکوینی در پیدایش شعوب و قبائل است، و همین است که صفات و خصال نوشته شده در خونها را با خون به هر جا که او برود می‌برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۱

مبداء آداب و رسوم و سنن قومی هم همین است، این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می‌شود، آن آداب و رسوم را پدید می‌آورد.

و مجتمعات بشری چه مترقی‌تر و چه عقب مانده اش یک نوع اعتنا به این رابطه دارند، که این اعتنا در بررسی سنن و قوانین اجتماعی فی الجمله مشهود است، نظیر قوانین نکاح و ارث و امثال آن، و این جوامع در عین اینکه این اعتنا را دارند، با این همه همواره در این رابطه یعنی رابطه خویشاوندی دخل و تصرف نموده، زمانی آن را توسعه می‌دهند، و زمانی دیگر تنگ می‌کنند، تا بینی مصلحتش که خاص مجتمع او است چه اقتضا کند، همچنان که در مباحث گذشته از نظر شما گذشت، و گفتیم غالب امتهای سابق از یکسو اصلاً برای زن قرابت رسمی قائل نبودند، و از سوی دیگر برای پسرخوانده قرابت قائل می‌شدند، و فرزندی را که از دیگری متولد شده به خود ملحق می‌کردند، همچنانکه در اسلام نیز این دخل و تصرفها را می‌بینیم، قرابت بین مسلمان و کافر محارب را از بین برده، شخص را که کافر است فرزند پدرش نمی‌داند که ارث پدر را به او نمی‌دهد، و نیز پسر فرزندی را منحصر در بستر زناشوئی کرده، فرزندی را که از نطفه مردی از راه زنا متولد شده فرزند آن مرد نمی‌داند، و از این قبیل تصرفات دیگر.

و از آنجایی که اسلام برخلاف جوامعی که بدان اشاره شد برای زنان قرابت قائل است، و بدان جهت که آنانرا شرکت تمام در اموال و حریت کامل در اراده و عمل داده که توضیح آن را در مباحث گذشته شنیدی، در نتیجه پسر و دختر خانواده در یک درجه از قرابت و رحم رسمی قرار گرفتند، و نیز پدر و مادر و برادر و خواهر و جد و جده و عمو و عمه و دائی و خاله به یک جور و به یک درجه خویشاوند شدند، و خود به خود رشته خویشاوندی و عمود نسب از ناحیه دختران و پسران نیز به درجه ای مساوی، پائین آمد یعنی همانطور که پسر پسر، پسر انسان بود پسر دختر نیز پسر انسان شد و همچنین هر چه پائین تر رود، یعنی نوه پسر انسان، با نوه دختر انسان به یک درجه با انسان مرتبط شدند، و همچنین در دختران یعنی دختر پسر و دختر دختر آدمی به طور مساوی دو دختر آدمی شدند، و احکام نکاح و ارث نیز به همین منوال جاری شد، (یعنی همانطور که فرزندان طبقه اول آدمی دختر و پسرش ارث می‌برند، فرزندان طبقه دومش نیز ارث می‌برند، و همانطور که ازدواج با دختر حرام شد، ازدواج با دختر دختر نیز حرام شد).

و ما در سابق گفتیم که آیه تحریم که می‌فرماید: ((حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم)) بر این معنا دلالت دارد، و لیکن متأسفانه دانشمندان اسلامی گذشته ما، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۲

در این مسأله و نظایر آن که مسائلی اجتماعی و حقوقی است کوتاهی کرده‌اند، و خیال کرده‌اند صرفاً مسأله ای لغوی است، به

مراجعه و ارجاع به لغت خود را راحت می کردند، و گاهی بر سر معنای لغوی نزاعشان شدید می شد، عده ای معنای مثلاً کلمه (ابن) را توسعه می دادند، و بعضی دیگر آنرا تنگ می گرفتند، در حالی که همه آن حرفها از اصل خطا بود.

و لذا می بینیم بعضی از آن علما گفته اند: آنچه ما از لغت در معنای بنوت (پسر بودن) می فهمیم، این است که باید از نسل پسر ما متولد شده باشد، اگر پسری از دختر ما و یا از دخترزاده ما متولد شده باشد، از نظر لغت پسر ما نیست، و از ناحیه دختر ما هر چه متولد شود (چه پسر و چه دختر) ملحق به پدر خودشان یعنی داماد ما می شوند، نه به ما که جد آنها هستیم، عرب جد امی را پدر و جد نمی داند، و دخترزادگان را فرزندان آن جد نمی شمارد، و اما اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره حسن و حسین (علیهما السلام) فرمود: این دو فرزند من امام امتند، چه قیام کنند و چه قیام نکنند، و نیز در مواردی دیگر آن دو جناب را پسران خود خوانده، از باب احترام و تشریف بوده، نه اینکه به راستی دخترزادگان آن جناب فرزندان او باشند، آنگاه همین آقا برای اثبات نظریه خود شعر شاعر را آورده که گفت:

(بنونا بنوا ابنا و بناتا بنوهن ابنا الرجال الاءباعد)

(یعنی پسران ما تنها پسرزادگان مايند و اما دختران ما پسرهایشان پسران مردم غریبه و بیگانه اند) نظیر این شعر بیت دیگر است که گفته:

(و انما امهات الناس اوعیه مستودعات و للانساب آباء)

(یعنی مادران برای نسل بشر جنبه تخمدان و محافظه را دارند، و نسل بشر تنها به پدران منسوبند).

و این شخص طریق بحث را گم کرده، خیال کرده، بحث در مورد پدر فرزندی صرفاً بحثی لغوی است، تا اگر عرب لفظ (ابن) را برای معنایی وضع کرد که شامل پسر دختر هم بشود آنوقت نتیجه بحث طوری دیگر شود، غفلت کرده از اینکه آثار و احکامی که در مجتمعات مختلف بشری نه تنها در عرب بر مسأله پدری و فرزندی و امثال آن مترتب می شود، تابع لغات نیست بلکه تابع نوعی بنیه مجتمع و سننی دایر در آن است که چه بسا این احکام در اثر دگرگونی سنن و آداب دگرگون شود، در حالیکه اصل لغت به حال خود باقی بماند، و این خود کاشف آن است که بحث یک بحث اجتماعی است و یا به یک بحث اجتماعی منتهی می شود، و صرفاً بحثی لفظی و لغوی نیست.

آن شعری هم که سروده تنها شعر است، و شعر در بازار حقایق به یک پیشیز نمی ارزد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۳ چون شعر چیزی به جز یک آرایش خیالی و مشاطه گری و همی نیست تا بشود به هر چه شاعر گفته و هر یاوه سرایی که به هم بافته تکیه نمود، آن هم در مسأله ای که قرآن که ((قول فصل و ما هو بالهزل)) است، در آن مداخله کرده.

و اما اینکه گفت پسران به پدران خود ملحقند، و به پدر مادرشان ملحق نمی شوند، بنابر اینکه آن هم مسأله ای لفظی و لغوی نباشد از فروع نسب نیست، تا نتیجه اش این باشد که رابطه نسبی بین پسر و دختر با مادر قطع شود، بلکه از فروع قیمومت مردان بر خانه و خانواده است، چون هزینه زندگی و تربیت فرزندان با مرد است (از این رو دختر مادام که در خانه پدر است تحت قیمومت پدر است، و وقتی به خانه شوهر رفت تحت قیمومت او قرار می گیرد، و وقتی خود او تحت قیمومت شوهر است فرزندان هم که می آورد تحت قیمومت شوهر او خواهند بود، پس ملحق شدن فرزند به پدر از این بابت است، نه اینکه با مادرش هیچ خویشاوندی و رابطه نسبی نداشته باشد).

و سخن کوتاه اینکه همانطور که پدر رابطه نسبی را به پسر و دختر خود منتقل می کند مادر نیز منتقل می کند، و یکی از آثار روشن این انتقال در قانون اسلام مسأله ارث و حرمت نکاح است، (یعنی اگر من به جز یک نبره دختری اولادی و وارثی نداشته باشم او ارث مرا می برد و اگر او دختر باشد به من که جد مادری او هستم محرم است)، بله در این بین احکام و مسائل دیگری هست که البته ملاک های خاصی دارد، مانند ملحق شدن فرزند، و مسأله نفقه و مسأله سهم خویشاوندان رسول خدا (صلی الله

علیه و آله) از خمس، که هر یک از اینها تابع ملا-ک و معیار خاص به خودش است. بحث علمی دیگر (پیرامون حکمت ممنوعیت ازدواجهای محرم در شرع مقدس اسلام)

نکاح و ازدواج از سنتهای اجتماعی است که همواره و تا آنجا که تاریخ بشر حکایت می کند در مجتمعات بشری هر قسم اجتماعی که بوده دایر بوده، و این خود به تنهایی دلیل بر این است که ازدواج امری است فطری، (نه تحمیلی از ناحیه عادت و یا ضروریات زندگی و یا عوامل دیگر). علاوه بر این یکی از محکم ترین دلیل ها بر فطری بودن ازدواج مجهز بودن ساختمان جسم (دو جنس نر و ماده) بشر به جهاز تناسل و توالد است، که توضیحش در این تفسیر مکرر داده شد و علاقه هر یک از این دو جنس به جذب جنس دیگر به سوی خود یکسان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۴

هر چند که زنان جهاز دیگری اضافه بر مردان در جسم و در روحشان دارند، در جسمشان جهاز شیر دادن، و در روحشان عواطف فطری ملایم و این بدان جهت است که تحمل مشقت اداره و تربیت فرزند برایشان شیرین شود.

علاوه بر آنچه گفته شد چیز دیگری در نهاد بشر نهفته شده که او را به سوی محبت و علاقمندی به اولاد می کشاند، و این حکم تکوینی را به وی می قبولاند که انسان با بقای نسلش باقی است، و باورش می دهد که زن برای مرد، و مرد برای زن مایه سکونت و آرامش است، و وادارش می سازد که بعد از احترام نهادن به اصل مالکیت و اختصاص، اصل وراثت را محترم بشمارد، و مسأله تاسیس خانه و خانواده را امری مقدس بشمارد.

و مجتمعاتی که این اصول و این احکام فطری را تا حدودی محترم می شمارند، چاره ای جز این ندارند، که سنت نکاح و ازدواج اختصاصی را به وجهی از وجوه بپذیرد، به این معنا که پذیرفته اند که نباید مردان و زنان طوری با هم آمیزش کنند که انساب و شجره دودمان آنها درهم و برهم شود، و خلاصه باید طوری به هم درآمیزند که هر کس معلوم شود پدرش کیست، هر چند که فرض کنیم بشر بتواند به وسائل طبی از مضرات زنا یعنی فساد بهداشت عمومی و تباهی نیروی توالد جلوگیری کند، و خلاصه کلام این که اگر جوامع بشری ملتزم به ازدواج شده اند به خاطر حفظ انساب است هر چند که زنا، هم انساب را درهم و برهم می کند، و هم انسانها را به بیماری های مقاربتی مبتلا- می سازد و گاهی نسل آدمی را قطع می کند، و در اثر زنا مردان و زنانی عقیم می گردند.

اینها اصول معتبره ای است که همه امت ها آن را محترم شمرده و کم و بیش در بین خود اجرا می کردند، حال یا یک زن را به یک مرد اختصاص می دادند، و یا بیشتر از یکی را هم تجویز می کردند، و یا به عکس یک مرد را به یک زن و یا چند مرد را به یک زن و یا چند مرد را به چند زن، بر حسب اختلافی که در سنن امتهای بوده، چون به هر تقدیر خاصیت نکاح را که همانا نوعی همزیستی و ملازمت بین زن و شوهر است محترم می شمردند.

بنابراین پس فحشا و سفاح که باعث قطع نسل و فساد انساب است از اولین اموری است که فطرت بشر که حکم به نکاح می کند با آن مخالف است و لذا آثار تنفر از آن همواره در بین امت های مختلف و مجتمعات گوناگون دیده می شود، حتی امتهایی که در آمیزش زن و مردش آزادی کامل دارد، و ارتباطهای عاشقانه و شهوانی را زشت نمی داند، از این عمل خود وحشت دارد، و می بیند که برای خود قوانینی درست کرده اند، که در سایه آن، احکام انساب را به وجهی حفظ نمایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۵

و انسان با اینکه به سنت نکاح اذعان و اعتقاد دارد، و با اینکه فطرتش او را به داشتن حد و مرزی در شهوترانی محکوم می کند، در عین حال طبع و شهوت او نمی گذارد نسبت به نکاح پای بند باشد، و مثلا به خواهر و مادر خود و یا به زن اجنبی و غیره دست درازی نکند، و یا زن به پدر و برادر و فرزند خود طمع نبندد، به شهادت اینکه تاریخ ازدواج مردان با مادران و خواهران و دختران و از این قبیل را در امت های بسیار بزرگ و مترقی (و البته منحط از نظر اخلاقی) ثبت کرده اخبار امروز نیز از تحقق زنا و گسترش

آن در ملل متمدن امروز خبر می دهد، آن هم زنای با خواهر و برادر و پدر و دختر و از این قبیل .

آری طغیان شهوت ، سرکش تراز آن است که حکم فطرت و عقل و یا رسوم و سنن اجتماعی بتواند آن را مهار کند، و آنهایی هم که با مادران و خواهران و دختران خود ازدواج نمی کنند، نه از این بابت است که حکم فطرت به تنهایی مانعشان شده ، بلکه از این جهت است که سنت قومی ، سنتی که از نیاکان به ارث برده اند چنین اجازه ای به آنان نمی دهد. قانون اسلام در جهت تنظیم امر ازدواج دقیق ترین قانون است

و خواننده عزیز اگر بین قوانینی که در اسلام برای تنظیم امر ازدواج تشریح شده و سایر قوانین و سننی که در دنیا دایر و مطرح است مقایسه کند، و با دید انصاف در آنها دقت نماید، خواهد دید که قانون اسلام دقیق ترین قانون است ، و نسبت به تمامی شئون احتیاط در حفظ انساب و سایر مصالح بشری و فطری ، ضمانت بیشتری دارد، و نیز خواهد دید که آنچه قانون در امر نکاح و ملحقات آن تشریح کرده ، برگشت همه اش به دو چیز است : حفظ انساب ، یا بستن باب زنا.

پس از میان همه زنایی که ازدواج با آنان حرام شده ، یک طایفه به خاطر حفظ انساب به طور مستقیم تحریم شده ، و آن ازدواج (یا هم خوابگی و یا زنای ) زنان شوهردار است ، که به همین ملاحظه فلسفه حرمت ازدواج یک زن با چند مرد نیز روشن می شود، چون اگر زنی در یک زمان چند شوهر داشته باشد نطفه آنها در رحم وی مخلوط گشته ، فرزندی که به دنیا می آید معلوم نمی شود فرزند کدام شوهر است ، همچنان که فلسفه عده طلاق و اینکه زن مطلقه باید قبل از اختیار همسر جدید سه حیض عده نگه دارد، روشن می شود، که به خاطر درهم و برهم نشدن نطفه ها است .

و اما بقیه طوایفی که ازدواج با آنها حرام شده یعنی همان چهارده صنفی که در آیات تحریم آمده ملاک در حرمت ازدواجشان تنها سد باب زنا است ، زیرا انسان از این نظر که فردی از مجتمع خانواده است بیشتر تماس و سر و کارش با همین چهارده صنف است ، و اگر ازدواج با اینها تحریم نشده بود، کدام پهلوانی بود که بتواند خود را از زنای با آنها نگه بدارد، با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۶

اینکه می دانیم مصاحبت همیشگی و تماس بی پرده باعث می شود نفس سرکش در ورناندازی فلان زن کمال توجه را داشته باشد، و فکرش در اینکه چه می شد من با او جمع می شدم تمرکز پیدا می کند، و همین تمرکز فکر میل و عواطف شهوانی را بیدار و شهوت را به هیجان درمی آورد، و انسان را وادار می کند تا آنچه را که طبعش از آن لذت می برد به دست آورد، و نفسش تاب و توان را در برابر آن از دست می دهد، و معلوم است که وقتی انسان در اطراف قرقگاه ، گوسفند بچرانند، خطر داخل شدن در آن برایش زیاد است .

لذا واجب می نمود که شارع اسلام تنها به نهی از زنای با این طوایف اکتفا نکند، چون همان طور که گفتیم مصاحبت دائمی و تکرار همه روزه هجوم و سوسه های نفسانی و حمله ور شدن هم بعد از هم نمی گذارد انسان با یک نهی خود را حفظ کند، بلکه واجب بود این چهارده طایفه تا ابد تحریم شوند، و افراد جامعه براساس این تربیت دینی بار بیایند، تا نفرت از چنین ازدواجی در دلها مستقر شود، و تا بطور کلی از این آرزو که روزی فلان خواهر یا دختر به سن بلوغ برسد، تا با او ازدواج کنم مایوس گردند، و علقه شهوتشان از این طوائف مرده ، و ریشه کن گردد، و اصلا در دلی پیدا نشود، و همین باعث شد که می بینیم بسیاری از مسلمانان شهوتران و بی بند و بار با همه بی بند و باری که در کارهای زشت دارند هرگز به فکرشان نمی افتد که با محارم خود زنا کنند، مثلا پرده عفت مادر و دختر خود را بدرند، آری اگر آن منع ابدی نبود هیچ خانه ای از خانه ها از زنا و فواحشی امثال آن خالی نمی ماند. حکمت نهی از اختلاط زن و مرد و وجوب حجاب برای زنان

و باز به خاطر همین معنا است که اسلام با ایجاب حجاب بر زنان باب زنای در غیر محارم را نیز سد نمود، و از اختلاط زنان با مردان اجنبی جلوگیری کرد، و اگر این دو حکم نبود، صرف نهی از زنا هیچ سودی نمی بخشید، و نمی توانست بین مردان و زنان

و بین عمل شنیع زنا حائل شود.

بنابر آنچه گفته شد در این جا یکی از دو امر حاکم است ، زیرا آن زنی که ممکن است چشم مرد به او طمع ببندد یا شوهردار است ، که اسلام به کلی ازدواج با او را تحریم نموده است ، و یا یکی از آن چهارده طایفه است که یک فرد مسلمان برای همیشه به یکبار، از کام گرفتن با یکی از آنها نومید است ، و اسلام پیروان خود را بر این دو قسم حرمت تربیت کرده ، و به چنین اعتقادی معتقد ساخته ، به طوری که هرگز هوس آن را نمی کنند، و تصورش را هم به خاطر نمی آورند.

مصدق این جریان وضعی است که ما امروز از امم غربی مشاهده می کنیم ، که به دین مسیحیت هستند و معتقدند به اینکه زنا حرام و تعدد زوجات جرمی نزدیک به زنا است ، و در عین حال اختلاط زن و مرد را امری مباح و پیش پا افتاده می دانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۷

و کار ایشان به جایی رسیده که آنچنان فحشا در بین آنان گسترش یافته که حتی در بین هزار نفر یک نفر از این درد خانمانسوز سالم یافت نمی شود، و در هزار نفر از مردان آنان یک نفر پیدا نمی شود که یقین داشته باشد فلان پسرش از نطفه خودش است ، و چیزی نمی گذرد که می بینیم این بیماری شدت می یابد و مردان با محارم خود یعنی خواهران و دختران و مادران و سپس به پسران تجاوز می کنند، سپس به جوانان و مردان سرایت می کند، و... و سپس ، کار به جایی می رسد که طایفه زنان که خدای سبحان آنان را آفرید تا آرامش بخش بشر باشند و نعمتی باشند تا نسل بشر به وسیله آنها حفظ و زندگی او لذت بخش گردد، به صورت دامی در آید که سیاستمداران با این دام به اغراض سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود نائل گردند، و وسیله ای شوند که با آن به هر هدف نامشروع برسند هدفهایی که هم زندگی اجتماعی را تباه می کند، و هم زندگی فردی را تا آنجا که امروز می بینیم زندگی بشر به صورت مشتوی آرزوهای خیالی در آمده و لهو و لعب به تمام معنای کلمه شده است ، و وصله جامه پاره از خود جامه بیشتر گشته است .

این بود آن پایه و اساسی که اسلام تحریم محرمات مطلق و مشروط از نکاح را بر آن پی نهاده ، و از زنان تنها ازدواج با محصنات را اجازه داده است .

و به طوری که توجه فرمودید تاءثیر این حکم در جلوگیری از گسترش زنا و راه یافتن آن در مجتمع خانوادگی کمتر از تاءثیر حکم حجاب در منع از پیدایش زنا و گسترش فساد در مجتمع مدنی نیست .

در سابق نیز به این حکمت اشاره کردیم و گفتیم : آیه شریفه ((و ربائبکم اللاتی فی حجورکم )) از اشاره به این حکمت خالی نیست ، و ممکن هم هست اشاره به این حکمت را از جمله ای که در آخر آیات آمده است و فرموده ((یرید الله ان یخفف عنکم ، و خلق الانسان ضعیفا)) استفاده کرد، چون تحریم این اصناف چهارده گانه از ناحیه خدای سبحان از آنجا که تحریمی است قطعی ، و بدون شرط، و مسلمانان برای همیشه مایوس از کام گیری از آنان شده اند، در حقیقت بار سنگین خویشتن داری در برابر عشق و میل شهوانی و کام گیری از آنان از دوششان افتاده ، چون همه این خواهش های تند و ملایم در صورت امکان تحقق آن است وقتی امکانش به وسیله شارع از بین رفته دیگر خواهشش نیز در دل نمی آید.

آری انسان به حکم اینکه ضعیف خلق شده نمی تواند در برابر خواهش های نفسی و دواعی شهوانی آن طاقت بیاورد، خدای تعالی هم فرموده : که ((ان کید کن عظیم )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۸

و این از ناگوارترین و دشوارترین صبرها است ، که انسان یک عمر در خلوت و جلوت با یک زن یا دو زن و یا بیشتر نشست و برخاست داشته باشد و شب و روز با او باشد، و چشم و گوشش پر از اشارات لطیف و شیرینی حرکات او باشد، و آنگاه بخواهد در برابر وسوسه های درونی خود و هوسی که به آن زنان دارد صبر کند، و دعوت شهوانی نفس خود را اجابت نکند، با اینکه گفته اند حاجت انسان در زندگی دو چیز است : غذا و نکاح ، و بقیه حوایجش همه برای تاءمین این دو حاجت است ، و گویا به همین نکته

اشاره فرموده است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود: (هر کس ازدواج کند نصف دین خود را حفظ کرده، از خدا بترسد در نصف دیگرش). النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۴۹۹ آیات ۲۹ - ۳۰، سوره نساء

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا- أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا- تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۲۹) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (۳۰)

ترجمه آیات

هان! ای کسانی که ایمان آوردید، اموال خود را در بین خود به باطل مخورید، مگر آن که تجارتي باشد ناشی از رضایت دهنده و گیرنده و یکدیگر را به قتل نرسانید، که خدای شما مهربان است. (۲۹) و هر کس از در تجاوز و ستم چنین کند به زودی او را در آتشی وصف ناپذیر خواهیم کرد، و این برای خدا آسان است. (۳۰)

بیان آیات

این آیه شبه اتصالی به آیات قبل دارد، چون مشتمل است بر نهی از خوردن مال به باطل، و آیات سابق مشتمل بود بر نهی از خوردن مهر زنان از راه سخت گیری و تعدی، پس در حقیقت در این آیه از یک مسأله خصوصی به مسأله ای کلی انتقال حاصل شده است.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ مَعْنَى كَلِمَةِ (اَكْل) خوردن معروف است، و آن این است که خوردنی را به وسیله که لقمه گرفتن و جویدن و بلعیدن مثلا داخل جوف کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۰

و چون معنای تسلط و انفاذ در این عمل نهفته است، لذا به این اعتبار کلمه (اكل) را در مواردی که تسلط و انفاذ در کار باشد نیز استعمال می شود مثلا می گویند: ((اكلت النار الحطب))، (آتش هیزم را خورد) که در این تعبیر، اعدام شدن هیزم به وسیله آتش و سوخته شدنش، تشبیه شده به انفاذ خورنده، غذا را در جوف خود، و نیز می گویند: ((اكل فلان المال)) (فلانی مال را خورد) معنایش این است که در آن تصرف کرد، و بر آن مسلط شد، و در این تعبیر عنایت در این است که مهم ترین غرض آدمی در هر تصرفی که می کند همان خوردن است، او می خواهد به وسیله تصرف در اشیا در درجه اول قوت خود و عایله خویش را تاءمین کند، چون شدیدترین حاجت بشر در بقای وجودش همانا غذا خوردن است، و به همین مناسبت است که تصرفات او را خوردن می نامند، البته نه همه تصرفاتش را بلکه آن تصرفی را خوردن می خوانند توأم با نوعی تسلط باشد و با تسلط خود تسلط دیگران را از آن مال قطع سازد، مثلا آن مال را تملک نماید، و یا تصرفی از این قبیل کند، گویا با چنین تصرفی سلطه خود را بر آن مال انفاذ نموده، در آن تصرف می کند، همانطور که خورنده غذا در آن تصرف نموده، آن را می خورد.

کلمه ((باطل)) (هم در عقاید استعمال دارد، و هم اخلاق، و هم اعمال) و در اعمال عبارت است از آن عملی که غرض صحیح و عقلایی در آن نباشد.

و کلمه (تجارت) بطوری که راغب اصفهانی گفته، به معنای تصرف در سرمایه به منظور تحصیل سود است، او اضافه کرده که در لغت عرب جز در این کلمه هیچ کلمه ای نیست که در آن حرف تا قبل از حرف جیم قرار گرفته باشد. (خواننده عزیز متوجه باشد که منظور راغب ماده اصلی کلمه است، پس خیال نکند که در کلمه: (تجمل) و نظایر آن تا و جیم پهلوی هم قرار گرفته) ((مترجم)).

پس آنطور که راغب معنا کرده، تجارت معنایی است که با معامله و خرید و فروش منطبق می شود.

و اگر در آیه شریفه، جمله ((لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ)) را مقید کرده به قید (بینکم)، که بر نوعی جمع شدن دور یک مال و در وسط



قرار گرفتن آن مال دلالت دارد، به این منظور بوده که اشاره و یا دلالت کند بر اینکه اکلی که در آیه از آن نهی شده خوردن بنحوی است که دست بدست آن جمع بگردد، و از یکی بدیگری منتقل شود، در نتیجه مجموع جمله ((لاتاکلوا اموالکم بینکم)) وقتی مقید شود بقید (بالباطل) نهی از معاملات ناقله از آن استفاده می شود، یعنی معاملاتی که نه تنها مجتمع را به سعادت و رستگاریش نمی رساند، بلکه ضرر هم می رساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۱

و جامعه را به فساد و هلاکت می کشاند، و این معاملات باطل از نظر دین عبارتند از: امثال ربا و قمار و معاملات کتبه ای که طرفین و یا یک طرف نمی داند چه می دهد و چه می گیرد، حدود و مشخصات کالا و یا بها مشخص نیست، مانند معامله با سنگریزه و هسته خرما، به اینگونه که سنگریزه یا هسته خرما را به طرف اجناس فروشنده پرتاب کنم، روی هر جنسی افتاد، با پرداخت مثلا پنجاه تومان، آن جنس مال من باشد و امثال این معاملات که اصطلاحا آن را غرری می گویند.

و بنابراین استثنایی که در جمله: ((الا ان تکون تجاره عن تراض منکم)) وجود دارد استثناء منقطع است، (مثل این می ماند که کسی بگوید: هیچ معامله باطلی نکنید، مگر آن معامله ای که صحیح باشد) که اینجور استثنا آوردن جز بخاطر افاده نکته ای جایز نیست، و نکته آن در آیه مورد بحث پاسخ به سؤالی است که ممکن است بشود، و یا جلوگیری از توهمی است که ممکن است شونده بکند، زیرا بعد از آنکه از خوردن مال به باطل نهی کرد، و نوع معاملاتی که در جامعه فاسد جریان داشت و اموال از راه معاملات ربوی و غرری و قمار و امثال آن دست به دست می گشت، به نظر شرع باطل بود، جای این توهم بود که بطور کلی معاملات باعث انهدام ارکان مجتمع می شود، و اجزای جامعه را متلاشی و مردم را هلاک می کند.

لذا پاسخ داد که نه، همه معاملات اینطور نیستند، بلکه یک نوع معامله وجود دارد که نه تنها آن مفساد را ندارد، بلکه توانائی آن را دارد که پراکندگی های جامعه را جمع و جور کند، و جامعه را از نظر اقتصاد پای برجا سازد، و استقامتش را حفظ نماید، و آن تجارتی است که ناشی از رضایت طرفین و هم از نظر شرع مقدس صحیح باشد، و این است آن تجارتی که حوایج جامعه را برآورده خواهد کرد.

و استثناء در آیه مورد بحث نظیر استثناء در آیه زیر است، می فرماید: ((یوم لاینفع مال و لابنون، الا من اتی الله بقلب سلیم))، که وقتی سودمند بودن در قیامت را به کلی از مال و فرزندان نفی کرد، جای این بود که کسی توهم کند پس در قیامت هیچ کس رستگار نمی شود، چون بزرگترین چیزی که انسان در دنیا با آن سر و کار دارد، و از آن بهره مند می شود، مال و اولاد است، اگر این دو آنطور که خدای تعالی فرموده در قیامت نفعی به ما نرسانند دیگر جز نومیدی و خسران برای ما چه می ماند، لذا برای دفع این توهم فرمود: نه اینطور نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۲

لقمه گرفتن و جویدن و بلعیدن مثلا- داخل جوف کنیم، که در آخرت نافع باشد، آن هم نه یک نفع و دو نفع بلکه همه منافع را تاءمین کند، و آن عبارت است از قلب سلیم که از جنس مال و اولاد نیست.

البته منقطع بودن استثنا در این آیه، نظر ما است، و این با سیاق آیه سازگارتر از آن است که بگوییم استثنای متصل است، و همچنین اصلی و احترازی بودن قید (بالباطل) نیز نظر ما است، همچنانکه در آیه: ((ولاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس)) این قید اصلی و احترازی است.

بنابر نظریه ما آیه شریفه به معاملات صحیح و اموال مشروعی که از غیر ناحیه معامله و تجارت به دست می آید، و ملک انسان و مباح برای او می شود، نظیر بخشش، و صلح و جعاله، و مهر و ارث و امثال آن تخصیص نمی خورد. و جوهی که در معنای ((لاتاء کلوا اموالکم...)) و ((الا ان تکون تجاره...)) گفته شده است

حال ببینیم دیگران چه گفته اند؟ بعضی گفته اند استثنای متصل و قید ((بالباطل)) توضیحی است، نه اصلی و احترازی، و این قید توضیحی را برای آن آورده که حال مستثنی منه را بعد از خارج شدن مستثنی و تعلق نهی بیان کند، و تقدیر کلام چنین است

((لاتاكلوا اموالکم بینکم ، الا- ان تکون تجارۃ عن تراض منکم فان غیره اکل بالباطل ))، (اموال خود را در بین خود جز از راه تجارت مخورید، زیرا خوردن مال از غیر راه تجارت، خوردن به باطل است).

مفسر نامبرده سپس مثال می آورد و می گوید: وضع این آیه مثل این است که بگوئی: یتیم را به ظلم مزین مگر آنکه در رابطه با تاءدیب و تربیت او باشد، و لیکن این قسم سخن گفتن هر چند در بین اهل لسان جایز و معروف است لیکن خواننده عزیز توجه فرمود که سازگارتر به سیاق و زمینه آیه این است که استثنای منقطع باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از نهی از خوردن مال به باطل این است که مال را در مصرفی که خدای تعالی آن را نمی پسندد خرج نکنند، و مراد از تجار، خرج کردن مال در مواردی است که خدای تعالی را خوش آید.

بعضی دیگر گفته اند آیه شریفه در این مقام است که بفرماید: به طور مطلق خوردن مال غیر بدون عوض حرام است، چون می بینیم در صدر اسلام بعد از آن که این آیه نازل شد دیگر هیچ کس نزد کسی غذا نخورد، حتی میهمان نیز جرات نکرد طعام میزبان را بخورد، زیرا خوردن حلال به حکم این آیه منحصر شده بود به تجارت و چون این حکم مردم را به حرج انداخته بود به وسیله آیات سوره نور نسخ شد، که در آن می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۳

((ولا علی انفسکم ان تاء کلوا من بیوتکم ، ... ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا)).

اینها نظریه سایر مفسرین است، و خواننده عزیز توجه فرمود که آیه شریفه از دلالت بر این معانی و امثال آن بیگانه است. تفسیر دیگری برای آیه کرده اند که علاوه بر آن که، آیه دلالت بر آن ندارد، تفسیری عجیب است، مفسر در این تفسیر خواسته است استثناء ((الا ان تکون تجارۃ)) را طوری توجیه کند که استثنای متصل بوده، و در عین حال قید ((بالباطل)) قیدی احترازی باشد، به این بیان مراد از باطل این است که مالی را بدون عوض به دست بیاوری، و معادل آنچه به دست می آوری به طرف ندهی، در نتیجه جمله مستثنی منه دلالت دارد بر تحریم گرفتن مال از دیگری به باطل، یعنی بدون عوض، آن وقت از این مستثنی منه یک فرد را خارج ساخته، و آن عبارت است از تجارت که آن نیز فردی از باطل است، یعنی آن نیز مثل سایر افراد مستثنی منه گرفتن چیزی بدون دادن معادل آن است، برای اینکه غالب مصادیق تجارت خالی از باطل نیست، چون اندازه گیری در عوض و یا بگو عوض و معوض به طور دقیق به طوری که واقعا هر دو مساوی هم باشند، نه تنها امر آسانی نیست، بلکه بسیار مشکل است، اگر نگوئیم به طور عادی امکان ندارد.

پس مراد از استثناء این است که نسبت به تجارت هر چند که آن نیز مشتمل بر باطل است (زیرا یکی از دو عوض حتما ارزش دارتر از دیگری است) تسامح شده، خواهی گفت معمولا مردم در جایی که یکی از دو عوض بزرگتر از دیگری باشد معامله نمی کنند، جوابش این است که به دام تردست ها نیفتاده ای که آن چنان از کالای خود تعریف می کنند که مشتری با کمال اشتیاق آن را می خرد، و ای بسا در دل خود خیال کند که فروشنده را گول زده است و یا به عللی دیگر تن به معامله می دهد، و چنین معاملاتی در بین مردم بسیار است، و مادام که تردستی فروشنده کار را به خدعه و غش در معامله نکشاند و معامله را جاهلانه نسازد که البته بسیار چنین می شود مورد مسامحه شارع است.

با اینکه همه این معاملات باطل است شارع آن را از باب مسامحه و تسهیل برای متشرعین جایز دانسته، و اگر جایز نمی دانست و استثناء ((الا- ان تکون تجاره عن تراض)) را نمی آورد احدی از اهل دین رغبتی به تجارت نشان نمی داد، و در نتیجه نظام مجتمع دینی مختل می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۴

این بود خلاصه گفتار عجیب آن مفسر و فساد آن از آنچه ما گفتیم روشن می گردد زیرا باطل تا آنجا که اهل لغت از معنای آن فهمیده اند عبارت است از آن چیزی که اثری را که باید داشته باشد فاقد باشد، و آن اثر مطلوب را نبخشد، و در مورد بحث ما یعنی بیع و تجارت اثری که در آن هست عبارت است از معاوضه دو مال، و جا به جا کردن دو ملک برای رفع حاجت هر یک از دو

طرف معامله، یکی گندم زیادی دارد و پول برای خریدن شیر و ماست ندارد، گندم خود را می‌فروشد. دیگری پول دارد ولی فعلاً احتیاج به گندم دارد، پول خود را می‌دهد و گندم او را می‌خرد، و این مبادله را البته با رعایت معامله انجام می‌دهند، چیزی که هست این معادله دو جور حاصل می‌شود، یکی اینکه بهای هر دو مساوی باشد، دیگری اینکه اگر یکی کم و دیگری زیاد است، همراه آنچه کم است مصلحتی برای طالب آن باشد، و به خاطر همان مصلحت رغبت طالب آن بیشتر شده باشد، و یا همراه آن دیگری که زیاد است خصوصیتی باشد که به خاطر آن صاحبش از آن نفرت داشته باشد، و در نتیجه زیاد خود را برابر کم دیگری بداند دلیل و کاشف همه اینها رضایتی است که دو طرف معامله به معامله دارند، و با وجود تراضی دیگر به هیچ وجه نمی‌توان گفت معامله به خاطر نابرابری ثمن و مثن باطل است.

علاوه بر اینکه اگر کسی به اسلوب قرآن کریم و بیانات آن انس ذهنی داشته باشد، تردیدی نمی‌کند در اینکه محال است قرآن کریم امری از امور را باطل بداند، و در عین حال به آن امر کند، و به سوی آن هدایت نماید، برای اینکه همین قرآن است می‌فرماید: ((یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم)) (قرآن به سوی حق و به سوی طریق مستقیم هدایت می‌کند)، با این حال دیگر چگونه ممکن است هم به سوی حق هدایت کند و هم به سوی باطل؟.

از این هم بگذریم توجیهی که این مفسر برای آیه مورد بحث کرده لازم است که انسان به حکم فطرت به سوی حوایجی که دارد هدایت شده باشد، و به هدایتی حق به سوی رفع آن حوایج از راه مبادله مال به مال راهنمایی شده باشد، و در عین حال به این حقیقت نیز هدایت حق و فطری شده باشد که باید در این مبادله اش موازنه و برابری برقرار باشد، ولی مبادله نامبرده به طور حق وافی در رفع حوایجش نباشد، مگر وقتی که با مقداری باطل آمیخته باشد، و چگونه ممکن است فطرت بشر را به سوی امری راه نماید که وافی در رفع حاجتش نباشد، و تنها بعضی از شئون آن حاجت را تاءمین سازد؟ و چگونه تصور دارد فطرت بشر به سوی باطل راه بنماید، مگر معیار در فرق بین حق و باطل اعمال فطرت نیست، آیا جز این است که عمل حق آن عملی است که فطرت انسان را به سوی آن بخواند و راهنمایی کند؟ ترجمه تفسیرالمیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۵

و عمل باطل جز آن عملی است که فطرت راهنمای آدمی به سوی آن نباشد؟ چرا، قطعاً معیار همین است، پس کسی که در آیه شریفه استثنا را متصل دانسته چاره‌ای جز این ندارد که قید ((بالباطل)) را قیدی توضیحی بگیرد.

عجیب تر از توجیه بالا این توجیه است که بعضی از مفسرین کرده و گفته اند، نکته‌ای که در این استثناء منقطع هست این است که خواسته اشاره کند به این که تمامی تجارت‌ها و معاملات غیر تجاری، همه از قبیل باطلند، چون ثبات و بقایی در خود دنیا نیست، تا چه رسد به معاملات در آن می‌شود، پس جا دارد که انسان عاقل به جای آماده شدن برای خانه آخرت مشغول به دنیا نگردد، که آخرت بهتر و باقی تر است، این بود آن توجیه شگفت‌انگیز و اعجاب آور.

و این خود اشتباه بزرگی است برای اینکه اگر صحیح باشد نکته متصل بودن استثنا خواهد بود نه منقطع بودن آن، علاوه بر اینکه بیانگر اینگونه حقایق معنوی امثال آیه زیر است می‌فرماید: ((و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان)) و این زندگی دنیا چیزی جز لهو و لعب نیست، و زندگی حقیقی خانه آخرت است (و آیه: ((ما عندکم ینفد و ما عندالله باق)) آنچه نزد شماست فانی می‌شود و آنچه نزد خداست باقی است) و آیه: ((قل ما عندالله خیر من اللهو و من التجارة)) بگو آنچه نزد خداست از لهو و تجارت بهتر است)، و اما در مورد بحث جریان این نکته باعث می‌شود خدای تعالی باطل را تشریح کرده باشد، و شاءن قرآن کریم اجل از آن است که باطل را به هر وجهی که فرض کنید مباح کند.

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ... ظاهر این جمله نهی از این است که کسی خود را بکشد، و لیکن وقتی در نظر بگیریم که پهلوی جمله: ((لأتاء کلوا اموالکم بینکم)) قرار گرفته که ظاهر آن این است که همه مؤمنین را یک واحد فرض کرده که آن واحد دارای مالی است، که باید آن را از غیر طریق باطل بخورد، ای بسا که اشاره به این معنا از آن استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از

کلمه (انفس) تمامی افراد جامعه دینی باشد، و مانند جمله قبل همه مؤمنین را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است، در نتیجه در مثل چنین مجتمعی نفس و جان یک فرد هم جان خود او است، و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته، و به این عنایت جمله: ((و لا تقتلوا انفسکم))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۶

جمله ای است مطلق هم شامل انتحار می شود که به معنای خودکشی است، و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر. و ای بسا بتوان از ذیل آیه که می فرماید: ((ان الله کان بکم رحیماً)) استفاده کرد که مراد از این قتل نفس که از آن نهی کرده معنایی است عمومی تر بطوری که هم شامل کشتن غیر شود، و هم شامل انتحار، و هم شامل به خطر انداختن خویش گردد، و خلاصه کاری کند که منجر به کشته شدنش گردد، برای اینکه در ذیل آیه نهی نامبرده را به رحمت خدا تعلیل کرده و فرموده این کار را مکنید زیرا خدا به شما مهربان است، و برای کسی پوشیده نیست که چنین تعلیلی با مطلق بودن معنا سازگارتر است، و بنابراین تعلیل، آیه شریفه معنایی وسیع پیدا می کند، و همین سازگاری، خود مؤید آن است که بگوئیم: جمله: ((ان الله کان بکم رحیماً)) تعلیلی است برای جمله: ((و لا تقتلوا انفسکم)) به تنهایی.

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا وَظَلْمًا... کلمه ((عدوان)) همه رقم تجاوز را شامل می شود، چه تجاوز جایز و پسندیده و چه تجاوز ممنوع و مذموم، چون می بینیم در قرآن کریم در هر دو معنا استعمال شده، در آیه مورد بحث در تجاوز ممنوع استعمال شده، و در آیه: ((فلا عدوان الا- علی الظالمین)) که از آن برمی آید، در مورد ظالمان عدوان پسندیده است، و در آیه: ((و تعاونوا علی البر و التقوی، و لاتعاونوا علی الاثم و العدوان))، نیز به معنای ناپسند آن آمده، پس معلوم می شود کلمه ((عدوان)) معنایی وسیع تر از کلمه ظلم دارد، و اعم از ظلم است، پس کسی نگوید در یک آیه چرا هر دو کلمه آمده و معنای ((عدوان)) در خصوص آیه مورد بحث تجاوز از حدودی است که خدای تعالی معین فرموده، و کلمه ((نصلی)) متکلم مع الغیر از فعل ماضی از ماده اصلاء است، و ((اصلاء بنار)) به معنای سوزاندن با آتش است.

در این آیه شریفه از این جهت که مشتمل بر کلمه ((ذلک)) است التفاتی از خطاب متوجه عموم مؤمنین بود به خطاب به شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله) به کار رفته، در اول به عموم خطاب کرده بود که: هان ای مؤمنین چنین و چنان مکنید، که خدای شما رحیم است، و در آیه بعدی با کلمه ((ذلک)) اشاره به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نموده می فرماید: با تو هستم هر کس چنین و چنان کند او را در آتش می سوزانم.

این التفات اشاره دارد به اینکه وقتی معلوم شد همه مؤمنین یک نفس و یک جان هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۷ و این یک جان نباید در صدد هلاکت خود برآید، پس اگر کسی چنین کاری بکند معلوم می شود از مؤمنین نیست، و نباید مورد خطاب، قرار گیرد، به همین جهت خدای تعالی در میان مجازات مؤمنین روی از چنین کسان برگردانید و خطاب را متوجه پیامبر خود کرد تا با او درباره مؤمنین و غیر مؤمنین سخن بگوید، و نیز به همین جهت بنای کلام را بر عموم گذاشت او فرمود ((و من یفعل ذلک عدواناً و ظلماً))، و فرمود: ((و من یفعل ذلک منکم عدواناً و ظلماً...)).

و ذیل آیه که می فرماید:

وَ كَانَ ذَلِك عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا خود مؤید این است که مشارالیه به اشاره: ((ذلک)) همان نهی از قتل نفس باشد، البته بنابراین که جمله: ((ان الله کان بکم رحیماً)) ناظر باشد به تعلیل نهی از کشتن به تنهایی چون در این صورت بین دو ذیل آیه ها مناسبتی کامل برقرار می شود، زیرا ظاهر آیه این است که می خواهد بفرماید: خدای تعالی شما را تنها از این جهت نهی از قتل کرد که مهربان و رؤوف به شما است، و گرنه می توانست نهی نکند، و هر کس مرتکب قتل نفس شد در آتش بسوزاند، و این کار برای او آسان و بدون دشواری است، خوب، با این حال دیگر هیچ عیبی ندارد که تعلیل نامبرده در آیه اول و تهدید در آیه دوم را به مجموع هر دو فقره

آیه اول یعنی نهی از اکل مال به باطل و نهی از قتل نفس برگردانیم .

و اما اینکه بعضی گفته اند: تعلیل و تهدید هر دو، و یا تهدید به تنهایی مربوط به کارهای زشتی است که از اول سوره تا این آیه از آنها نهی شده، و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: کلمه (ذَلَّكَ) اشاره است به تمامی نهی هایی که از آیه هفدهم یعنی آیه: ((يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها...)) تا اینجا آمده است (برای اینکه در هیچیک از این نهی ها کیفر متخلف ذکر نشده) درست نیست زیرا دلیلی بر اعتبار اقوال وجود ندارد.

و اگر در جمله: ((ان الله كان بكم رحيمًا)) خدای تعالی غایب فرض شده و در جمله: ((فسوف نصليها نارًا)) متکلم، این التفات و تغییر سیاق تابع التفاتی است که گفتیم در کلمه (ذَلَّكَ) به کار رفته، در آنجا نیز از خطاب به عموم مؤمنین عدول شد و خطاب متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گردید، که در هر دو خدای تعالی گوینده بود، و ناگهان در جمله: ((وكان ذللك على الله يسيرًا)) خدای تعالی غایب فرض شده تا به این وسیله اشاره کند به تعلیلی که گذشت، و بفهماند این کار برای خدای تعالی آسان است، برای همین که او خدا است، جل جلاله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۸ بحث روایتی (در ذیل ((تجارة عن تراض)) و ((لا تقتلوا انفسكم))

در مجمع البیان در ذیل کلمه ((بالباطل)) نقل شده که مفسرین درباره معنای آن دو قول دارند یکی از آن دو، نظریه بعضی است که گفته اند منظور از آن ربا و قمار و بخش و ظلم است، آنگاه خودش اضافه کرده که این قول از امام باقر (علیه السلام) روایت شده. و در کتاب نهج البیان از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده فرمودند: منظور از باطل قمار و سحت و ربا و سوگند است.

و در تفسیر عیاشی از اسباط بن سالم روایت آورده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم مردی وارد شد، و عرضه داشت از معنای کلام خدای تعالی می فرماید:

((يا ايها الذين آمنوا لاتاءكلوا اموالكم بينكم بالباطل)) مرا خبر بده، حضرت فرمود: منظور خدای تعالی از این باطل قمار است، و اما اینکه فرمود: ((ولا تقتلوا انفسكم)) منظورش این است که یک فرد مسلمان به تنهایی بر انبوه مشرکین حمله ببرد، و به سر زمین آنان درآید، و در نتیجه کشته شود.

مؤلف قدس سره: این آیه شریفه در اکل به باطل عام است، و همه معاملات باطل را شامل می شود، و اگر در روایات بالا نامی از خصوص قمار برده شده، به عنوان شمردن مصادیق این اکل است، و همچنین تفسیر قتل نفس به یک تنه حمله کردن، در حقیقت تعمیم آیه است نه تخصیص آن، نمی خواهد بفرماید تنها این مورد منظور است، بلکه می خواهد بفرماید همه قتل نفس ها و خودکشی ها را شامل است، حتی شامل این قسم حمله کردن بر دشمن نیز هست.

و در همان کتاب از اسحاق بن عبدالله بن محمد بن علی بن الحسین روایت آورده که گفت: حسن بن زید از پدرش از علی بن ابيطالب (علیه السلام) روایت کرد فرمود: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مسأله جبیره پرسیدم، (جبیره و باندی که روی دست یا پای شکسته می بندند) سؤالم این بود صاحب این جبیره چگونه وضو بگیرد و اگر جنب شد چگونه غسل کند؟ فرمود: همین مقدار کافی است که دست خود را که به آب وضو و غسل تر شده بر روی جبیره بکشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۰۹

هم در وضو و هم در جنابت، عرضه داشتم. حال اگر این جریان در هوای سرد و یخبندان اتفاق بیفتد، و صاحب جبیره از ریختن آب بر بدن خود بترسد چطور؟ حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) در پاسخ من این آیه را قرائت کردند: ((ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيمًا)).

و در کتاب فقیه آمده: امام صادق (علیه السلام) فرمود: کسی که خود را عمدًا به قتل رساند برای همیشه در آتش جهنم خواهد

ماند، چون خدای تعالی فرموده: ((و لا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیما و من یفعل ذلک عدوانا و ظلما فسوف نصلیه نارا و کان ذلک علی الله یسیرا)).

مؤلف قدس سره: روایات به طوری ملاحظه می کنید معنای آیه را عمومیت می دهد، بطوری که شامل به خطر انداختن خود نیز بشود، همچنان که ما نیز همین عمومیت را از آیه استفاده کردیم و غیر از آنچه از نظر شما گذشت روایاتی دیگر در معنای آن روایات هست، که از نقل آن خودداری شد.

و در الدرالمثور است که ابن ماجه و ابن منذر از ابن سعید روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بیع صحیح تنها آن بیع و خرید و فروشی است که با رضایت طرفین انجام گیرد.

و در همان کتاب است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با شخصی معامله کرد آنگاه به طرف معامله فرمود: اختیار کن او نیز گفت اختیار کردم آنگاه فرمود: بیع چنین است.

منظور آن جناب این بوده که طرفین معامله مادام که در مجلس معامله هستند می توانند و یا بگو اختیار دارند معامله را انفاذ کنند و یا فسخ کنند.

و در همان کتاب است که بخاری و ترمذی و نسایی از پسر عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((البیعان بالخیار مالم یفترا او یقول احدهما للآخر: اختر)) یعنی خریدار و فروشنده مادام که از هم جدا نشده اند اختیار برهم زدن معامله را دارند، مگر آنکه در مجلس معامله یکی به دیگری بگوید:

و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۰

اختیار کن (یعنی اختیار برهم زدن گذراندن معامله را اعمال کن اگر می خواهی برهم بزنی که اگر برهم نزد و فسخ نکرد معامله لازم می شود یعنی دیگر حق فسخ ندارد).

مؤلف قدس سره: عبارت: ((البیعان بالخیار مالم یفترا))، از طریق شیعه نیز روایت شده، و جمله آخر حدیث که فرمود: ((او یقول احدهما للآخر اختر)) توضیح در محقق شدن تراضی است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۱ آیه ۳۱، سوره نساء

إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نَدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (۳۱)

ترجمه آیه

اگر از گناهان کبیره ای که از آنها نهی شده اید اجتناب کنید، ما از بدیهای شما صرف نظر می کنیم و به منزلگاهی گرامی داخلتان می سازیم. (۳۱)

بیان آیه

این آیه بی ارتباط به ما قبلش نیست، چون در آیات قبل نیز سخن از معاصی رفته بود.

إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ كَلِمَةً (اجتناب) باب افتعال از ماده (ج ن ب) است، و کلمه (جنب) به معنای پهلوی آدمی است، که بطور استعاره از آن فعل ساخته اند، به این مناسبت که وقتی انسان چیزی را بخواهد و دوست بدارد، با روی خود و با مقادیم بدن رو به آن می رود، و اگر چیزی را دوست نداشته باشد، و بلکه از آن متنفر باشد پهلوی خود را رو به آن کرده، و سپس از آن دور می شود، پس در حقیقت اجتناب به معنای ترک است.

راغب در مفردات می گوید کلمه: (اجتناب) از کلمه (ترک) بلیغ تر و رساتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۲

این بود گفتار راغب، و رساتر بودنش جز بدین جهت نیست، که بنای کلمه اجتناب بر استعاره است، و از همین باب است کلمات ۱- جانب (پهلوی) ۲- جنبه (اسب و شتر و گاوی که پهلوی صاحبش راه می رود) ۳- اجنبی (بیگانه). گناهان در برابر خدای



عظیم کبیره اند و نسبت به یکدیگر بعضی صغیره و برخی کبیره می باشند

کلمه ((نکفر)) صیغه متکلم مع الغیر مضارع از باب تفعیل است ، که از (ک ف ر) گرفته شده ، و کلمه (نکفر) در لغت عرب به معنای پوشاندن است ، ولی در قرآن کریم استعمالش در عفو از گناهان شایع شده و کلمه ((کبیر)) جمع کبیره است ، و در آیه مورد بحث وصفی که در جای موصوف به کار رفته و تقدیر کلام : ((ان تجتنبوا معاص کبیره)) ، و یا چیزی نظیر آن است ، و مسأله بزرگی گناه امری است اضافی و معنایی است که جز با مقایسه با کوچک تر از خودش تحقق نمی یابد ، و از همین کلمه است که استفاده می شود در شرع گناهی دیگر هست که از آن نهی نیز شده ، ولی صغیره اند. بنابراین از آیه شریفه دو چیز استفاده می شود: اول اینکه گناهان دو نوعند: صغیره و کبیره ، دوم اینکه گناهی که طبق آیه شریفه خدا از آن می گذرد به دلیل مقابله ، گناهان صغیره است .

بلی عصیان و تمرد هر چه باشد از انسان که مخلوقی ضعیف است ، و مربوب خدای تعالی است نسبت به خدایی که سلطانش عظیم است ، کبیره و بزرگ است ، ولی این مقایسه بین انسان و پروردگار او است ، نه بین یک معصیت با معصیت دیگر ، پس منافات ندارد که تمامی گناهان به اعتبار اول کبیره باشند ، و به اعتبار دوم بعضی کبیره و بعضی صغیره باشند.

و بزرگی معصیت وقتی تحقق می یابد که نهی از آن نسبت به همین که از معصیت دیگر شده مهم تر باشد ، و جمله : ((ما تنهون عنه ...)) ، خالی از این اشاره و یا دلالت بر معنا نیست ، و دلیل بر اهمیت نهی تشدید خطاب است ، یا به اینکه در خطاب اصرار شده باشد ، و یا به اینکه مرتکبش به عذاب آتش تهدید گشته باشد ، و یا به نحوی دیگر از آن اهمیت گناه استفاده شود.

و نُذِخْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا کلمه ((مدخل)) به ضمه میم و فتحه خا اسم مکان از ماده دخول است ، و منظور از این مکان بهشت و یا مقام قرب الهی است ، هر چند که برگشت هر دو به یک معنا است . گفتاری درباره گناهان کبیره و صغیره و تکفیر سیئات در این که آیه شریفه : ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم ...)) دلالت دارد بر دو نوع بودن گناهان هیچ تردیدی نیست ، جامع بین آن دو به عنوان سیئات نامیده شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۳

و نظیر این آیه در دلالت بر دو نوع بودن گناهان آیه شریفه زیر است ، که می فرماید: ((و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه ، و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لایغادر صغیره و لاکبیره الا احصیها)).

چون وحشتشان از دیدن مطالب نامه دلالت دارد بر اینکه مراد از صغیره و کبیره گناهان صغیره و کبیره است . معنای ((سیات)) در عرف قرآن

حال ببینیم کلمه سیئات در عرف قرآن به چه معنا است ، این کلمه که جمعش سیئات می آید به طوری که از ماده آن (سین واو همزه) و هیاءت آن برمی آید به معنای حادثه و یا عملی است که زشتی و بدی را با خود همراه دارد ، و به همین جهت ای بسا که لفظ آن بر امور و مصائبی که آدمی را بدحال می کند اطلاق می شود ، نظیر آیه : ((و ما اصابکم من سیئه فمن نفسک)) هیچ مصیبتی بتو نمی رسد مگر از ناحیه خودت) ، و آیه ((و یستعجلونک بالسیئه)) (عجله دارند بلائی بر سرت آید) و ای بسا که بر نتایج معاصی و آثار خارجی و دنیوی و اخروی آن اطلاق شود ، نظیر آیه شریفه زیر می فرماید: ((فاصابهم سیئات ما عملوا)) (آثار شوم گناهی که کرده بودند به ایشان رسید...) و آیه : ((سیصیبهم سیئات ما کسبوا)) ، (بزودی آثار گناهی که کرده بودند به ایشان می رسد).

و این به حسب حقیقت به معنای سابق برگردد ، و ای بسا بر خود معصیت نیز اطلاق می شود ، مانند آیه شریفه زیر که می فرماید: ((و جزاء سیئه سیئه مثلاً)) (کیفر هر گناهی مصیبتی مثل خود آن است) ، و سیئه به معنای معصیت ، گاهی بر مطلق گناهان اطلاق می شود ، چه صغیره و چه کبیره ، مانند آیه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۴

((ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحات ، سواء محیاهم و مماتهم ساء ما یحکمون)) ، که در

این آیه و آیاتی نظیر آن کلمه سیئات بر مطلق گناهان اطلاق شده است .

و شاید در مواردی این کلمه در خصوص گناهان صغیره اطلاق شود، مانند آیه مورد بحث که می فرماید: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم...)) چون با فرض اجتناب از گناهان کبیره دیگر گناهی جز صغیره باقی نمی ماند.

و سخن کوتاه اینکه در دلالت آیه بر دو نوع بودن گناهان و انقسام آن به صغیره و کبیره در مقایسه آنها با یکدیگر هیچ تردیدی نیست و نباید در آن تردید کرد. وعده تکفیر و در گذشتن از سیئات ، مستلزم جرات یافتن به ارتکاب صغایر نیست

و همچنین هیچ تردیدی نیست در اینکه آیه شریفه در مقام منت نهادن بوده و نویدی است که با عنایتی لطیف و الهی به گوش مؤمنین می رسد، که اگر از بعضی گناهان اجتناب کنند خدای عزوجل از بعضی دیگر گناهانشان درمی گذرد، پس نباید پنداشت که این آیه شریفه مؤمنین را در ارتکاب گناهان صغیره جرات می دهد، چرا معنایی برای چنین توهمی نیست ، چون هیچ تردیدی در این نیست آیه شریفه از ارتکاب گناهان کبیره نهی می کند، و ارتکاب صغیره از این جهت که مرتکبش به آن بی اعتنا است ، خود مصداقی از مصادیق گناه کبیره است ، و آن عبارت است از طغیانگری ، و ناچیز شمردن دستور خدای سبحان ، نه تنها گناهی کبیره است ، بلکه از بزرگترین گناهان به حساب آمده است .

آری آیه شریفه در چنین مقامی نیست ، بلکه می خواهد به انسانی که خلقتش بر اساس ضعف و جهالت است ، و چون جهل و هوا بر او غلبه دارد هیچگاه خالی از ارتکاب گناهان نیست ، و وعده تکفیر بدهد، و بفرماید تو ای انسان که همواره دستخوش کورانهای هوا و شهوتی اگر بتوانی خود را از ارتکاب کبایر کنترل کنی من وعده می دهم که از گناهان کوچکت صرف نظر کنم ، پس زمینه آیه همان زمینه ای است که آیات توبه دارد، و بشر را به سوی توبه دعوت می کند، مانند آیه : ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمہ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم ، و انیبوا الی ربکم )) که در عین اینکه وعده آمرزش می دهد دعوت به ترک گناه می کند، پس همان طور که درباره این آیه نمی توان گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۵ که می خواهد مردم را به سوی گناهان بکشاند و به منظور باب توبه را به روی آنان باز می گذارد که بدون دلهره گناه کنند، همچنین در آیه مورد بحث چنین منظوری ندارد، بلکه اینگونه خطابها مایه زنده شدن دلهای نومید و مرده است . تکرار گناهان صغیره و اصرار بر آنها از بزرگترین کبائر است

از اینجا مطلب دیگری نیز به دست می آید، و آن این است که آیه شریفه مانع از شناختن کبایر نیست و نمی خواهد بفرماید: چون شما که کبایر را نمی شناسید بناچار باید از همه گناهان اجتناب کنید، تا دچار کبایر نشوید، زیرا چنین معنایی از آیه شریفه بعید است بلکه آنچه از آن استفاده می شود همانطور که گفتیم این است مخاطبین به آیه ، گناهان کبیره را می شناختند، و از لحن دلیلی که از آن نهی کرده آن را تشخیص می دادند، و می فهمیدند گناهی که اینطور شدید از آن نهی شده ، هلاکت آور است ، و لااقل اگر آن معنا از آیه استفاده نشود، مقدار هست که می خواهد (در ضمن نهی از ارتکاب کبایر) دعوت کند به شناسائی آن ، تا مردم مکلف درباره پرهیز از آن اهتمام کامل بورزند، البته نسبت به غیر آن نیز سهل انگاری نکنند چون گفتیم سهل انگاری درباره گناهان هر قدر هم که آن گناه صغیره باشد خود یکی از گناهان کبیره هلاکت آور است .

توضیح این که انسان وقتی گناهان کبیره را شناخت ، و آنها را تشخیص داد، می داند آنها محرماتی هستند که هرگز از ناحیه خدای تعالی به صرف تکفیر مورد اغماض واقع نمی شوند، مگر آنکه مرتکب آنها توبه نصح بکند، و بطور قاطع از ارتکاب آنها پشیمان شود، و همین علم خود یکی از موجبات بیداری آدمی ، و انصرافش از ارتکاب آنها می شود.

پس کسی نمی تواند به دلخوشی از این که اجتناب از کبایر، گناهان صغیره را محو می کند همچنان مرتکب گناه صغیره بشود. و اما شفاعت هر چند که حق است ، الا- این که در سابق که مباحثی پیرامون آن داشتیم ، در بعضی از آنها خاطر نشان کردیم که شفاعت به حال آنهاست که درباره تکالیف الهی سهل انگاری می کنند، و مثلا توبه و ندامت را استهزا نموده و به امید شفاعت

همچنان به ارتکاب گناه ادامه می دهند هیچ سودی ندارد چون چنین کسی با بی اعتنائیش به امر خدای سبحان ، مرتکب بزرگترین و هلاک آورترین کبایر شده ، و دیگر راهی برای شفاعت باقی نگذاشته است . کبیره بودن گناه از شدت نهی از آن فهمیده می شود

و از همین جا مطلب قبلی ما خوب روشن می شود، که گفتیم : بزرگی معصیت از شدت نهی از آن ، فهمیده می شود، اگر در نهی اصرار شده باشد، و یا بشدت صادر شده باشد، می فهمیم این گناه کبیره است .

از آنچه تاکنون گفتیم شما خوانندگان عزیز می توانید به مقدار ارزش حرفهایی که در تفسیر این آیه زده اند پی ببرید اینک از آن سخنان چند وجه زیر را می آوریم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۶ نقد و بررسی و جوهی که در تعریف گناه کبیره و صغیره گفته شده است

۱- بعضی از مفسرین گفته اند گناه کبیره هر گناهی است که خدای تعالی مرتکب آنرا به عقاب آخرت تهدید کرده ، و در دنیا نیز حدی برای آن معین کرده باشد.

این تعریف درست نیست ، به شهادت این که گفتیم اصرار در گناه صغیره از بزرگترین گناهان کبیره است ، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در روایتی که شیعه و سنی آنرا نقل کرده اند فرموده : ((لاکبیره مع الاستغفار، و لاصغیره مع الاصرار)) هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست ، و هیچ صغیره ای با تکرار صغیره نیست ، پس به حکم این روایت صغیره ای که در آن اصرار ورزیده شود گناه کبیره است ، با این (نه در قرآن تهدیدی به عذاب آخرت درباره آن شده )، و نه در دنیا حدی برایش معین گشته ، و همچنین ولایت و سلطنت کفار و خوردن ربا، که هر دو از بزرگترین گناهان کبیره است ، و در قرآن شدیداً از آنها نهی شده ، ولی در قرآن حدی برایش معین نشده .

۲- بعضی دیگر گفته اند گناه کبیره ، عبارت است از هر گناهی که خدای تعالی در قرآن عزیزش وعده آتش به مرتکب آن داده باشد، و ای بسا بعضی دیگر بر این معنا ((وعده وارد در سنت ))، را نیز اضافه کرده باشند، این نیز صحیح نیست ، برای اینکه طرف عکسش کلیت ندارد، یعنی چنان نیست که هر گناه که در قرآن و سنت وعده آتش به مرتکبش نیامده باشد گناه صغیره باشد.

۳- بعضی دیگر گفته اند: کبیره ، هر گناهی است که از بی اعتنایی صاحبش به امر دین ناشی شده باشد، نظریه امام الحرمین است و فخر رازی نیز آن را پسندیده ، ولی این نیز بی اشکال نیست برای این که تعریفی که این دو نفر برای کبیره کرده اند تعریف گناه کبیره نیست بلکه تعریف و عنوان یکی از گناهان کبیره است ، و آن عبارت است از طغیان و اعتداء، و بسیاری از گناهان کبیره هست ، که به این عنوان ارتکاب نمی شود، و با اینهمه گناه ، کبیره است ، مانند خوردن مال یتیم ، و زنا با محرم ، و قتل نفس (آن هم قتل مؤمن به ناحق).

۴- بعضی دیگر گفته اند: کبیره عبارت است از هر گناهی که مستقلاً و به عنوان این که خودش گناه است حرام شده باشد، (نه به خاطر عوارضش).

این قول تقریباً مقابل قول سوم است ، ولی به هر حال درست نیست ، زیرا طغیان و بی اعتنایی به دستورات الهی و گناهی نظیر اینها از بزرگترین کبایرند، در حالی که عناوینی عارضی هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۷

و به خاطر عروضشان بر یک معصیت کوچک آن را کبیره و هلاک آور می سازد.

۵- بعضی دیگر گفته اند: گناه کبیره آن گناهی است که آیات یک سوره از اولش تا تمامی سی آیه درباره آن سخن گفته باشد. مثل اینکه منظور این شخص این است که آیه شریفه مورد بحث به گناهی اشاره دارد، که در آیات سابق خاطر نشان شده مانند قطع رحم و خوردن مال یتیم ، و زنا، و امثال آن .

اشکال این وجه است که با اطلاق آیه مورد بحث منافات دارد. نظریه ششم : قول ابن عباس در تعریف گناه کبیره

۶- بعضی دیگر گفته اند هر عملی که خدای تعالی از آن نهی کرده ارتکابش گناه کبیره است .

این قول را به ابن عباس نسبت داده اند، و شاید منظورش این بوده که مخالفت خدای تعالی امری عظیم است ، این وجه نیز صحیح نیست ، زیرا توجه فرمودید که گفتیم گناهان از نظر مقایسه بین یک دیگر به دو قسم کبیره و صغیره منقسم می شود، نه نظر به این که مخالفت خدای تعالی است ، سخن ابن عباس اساسش قیاس عمل انسان و مخالفت او که یکی از مخلوقات خدای تعالی است به خدای تعالی می باشد، که رب همه مخلوقات است ، البته ممکن است بعضی ها این قول را بپسندند به توهم اینکه اضافه در جمله : ((کبائر ما تنهون عنه ...)) اضافه بیانی است ، در حالی که این توهم فاسد است ، زیرا اگر اضافه بیانی باشد برگشت معنا به این می شود که بگوییم : (اگر از همه معاصی اجتناب کنید ما سیئات شما را تکفیر می کنیم) ، و این غلط است ، برای اینکه بعد از اجتناب از همه معاصی دیگر سیئه ای باقی نمی ماند، و اگر منظور از بیانی بودن اضافه این باشد که گناهانی که مؤمنین قبل از نزول آیه داشته اند تکفیر می شود، آن وقت آیه شریفه مختص می شود به کسانی که هنگام نزول آیه حاضر بوده اند، و آیه شریفه شامل حال گذشتگان و آیندگان نشود، و این خلاف عمومیتی است که از ظاهر آیه استفاده می شود، و اگر همچنان عمومیت آیه محفوظ بماند برگشت معنا به این می شود که شما مؤمنین اگر تصمیم بگیرید از همه معاصی اجتناب کنید، و علاوه بر تصمیم اجتناب هم بکنید، ما سیئات سابق شما را تکفیر می کنیم .

و معنایی است که مصداقش بسیار نادر است ، و یا اصلاً مصداقی ندارد، و کلام خدا را نمی توان به چنین معنایی حمل کرد. آری نوع انسان خالی از سیئه نیست ، مگر افراد انگشت شماری که از ناحیه خدای تعالی دارای عصمت باشند (دقت بفرمایید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۸

۷- بعضی گفته اند: گناه صغیره عبارت است از گناهی که عذابش کمتر از ثواب صاحبش باشد، و گناه کبیره آن گناهی است عذاب آن بزرگتر از ثواب او باشد.

این نظریه به فرقه معتزله نسبت داده شده ، و نظریه نادرستی است ، برای اینکه معنایی است که این آیه شریفه و هیچ آیه ای از قرآن کریم بر آن دلالت ندارد، بلکه چیزی که به دلیل قرآنی ثابت شده وجود حبط در بعضی از گناهان است ، آن هم فی الجمله نه مشخص ، و نه در همه گناهان ، حال چه این که با این نظریه معتزله وفق بدهد و چه ندهد، و اما این که حبط چیست ؟ و چه حدودی دارد؟ بحثش بطور کامل در جلد دوم عربی این کتاب گذشت .

صاحبان این نظریه ، این را نیز گفته اند، که بر خدای تعالی واجب است سیئات و گناهان صغیره کسانی که از کبایر اجتناب ورزیده اند تکفیر و محو کند، چون مؤاخذه بر آنها درست نیست .

این سخنشان نیز مردود است ، برای اینکه آیه شریفه هیچ دلالتی بر آن ندارد. نظریه هشتم : کوچکی و بزرگی گناه دو امر اعتباری است

۸- بعضی دیگر گفته اند: بزرگی و کوچکی گناه دو امر اعتباری هستند، که بر هر معصیتی عارض می شوند، یعنی هر معصیتی را هم می توان کبیره دانست به یک اعتبار، و هم صغیره دانست به اعتباری دیگر، گناهی که انسان مرتکب می شود حال هر چه می خواهد باشد از این نظر بی اعتنایی به امر پروردگار و یالعیاذ بالله استهزا است و یا بی مبالاتی است کبیره است ، ولی همین گناه به این اعتبار که در هنگامی سر زده که آدمی در کوران عواطف درونی یعنی شدت خشم و یا غلبه ترس و یا فوران شهوت قرار گرفته بوده گناه صغیره است ، و خدا آن را می آمرزد، البته به شرطی که از گناهان کبیره اجتناب شود.

و چون جامعه همه این عناوین نامبرده یعنی بی اعتنایی به امر پروردگار و استهزا و بی مبالاتی ، یک چیز است ، و آن عبارت است از عناد و یا تجاوز بر خدای تعالی ، می توان مطلب را خلاصه نموده ، و گفت که هر یک از گناهانی که در دین خدا از آن نهی شده اگر از عناد با خدا و طغیان بر او انجام پذیرد آن گناه کبیره است ، صغیره است ، و خدای تعالی آن را می بخشد، البته به

شرطی که از عناد و طغیان اجتناب شود.

بعضی از مفسرین (در توجیه همین وجه) گفته اند: هر کار زشت و هر حرامی که خدای تعالی در نهی از آن بشر را مخاطب قرار داده، هم کبیره و بلکه کبایر فرض دارد، و هم صغیره و یا صغایر، و بزرگترین کبیره در هر گناه این است که آن گناه را از باب بی‌اعتنایی به امر و نهی خدای تعالی و بی‌احترامی به تکالیف او مرتکب شوند، که اصرار بر گناه یکی از مصادیق همین بی‌اعتنایی است، چون کسی که دست بردار از یک گناه نیست مبالاتی به امر و نهی خدای تعالی ندارد، و برای آن احترامی قائل نیست، پس معنای اینکه خدای تعالی فرمود: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم))، این است که اگر شما از هر گناهی که از آن نهی شده اید اجتناب کنید، ما سیئاتتان را تکفیر می‌کنیم، یعنی از صغیره همان گناه اغماض نموده، شما را به خاطر آن بازخواست نمی‌کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۱۹

لیکن این وجه نیز باطل است، برای این که از آن برآمد که وقتی گناهی از گناهان در حال ارتکاب با طغیان بر خدای سبحان تواءم باشد، آن گناه کبیره می‌شود، و لازمه این سخن آن نیست که پس هیچ عمل زشتی به خودی خود و بدون عنوان طغیان، کبیره نیست، به شهادت اینکه زنای با محارم نسبت به زنای با زن اجنبی، و نیز کشتن یک انسان بی‌گناه نسبت به زدن یک انسان، کبیره اند، چه اینکه تواءم با طغیان بر خدا باشد و چه نباشد، بله در هر جا که این عناوین مهلکه نیز در کار باشد البته زشتی گناه بیشتر می‌شود، و آن معصیت کبیره تر می‌گردد، چون معلوم است که زنا از کسی که دچار طغیان شهوت و غلبه جهالت گشته با زنای کسی که آن را مباح دانسته و اعتنایی به حکم خدا ندارد برابر نیست.

علاوه بر این که معنا که (اگر از هر گناهی کبیره اش را اجتناب کنید، ما صغیره اش را از شما می‌بخشیم، و تکفیر می‌کنیم)، معنای رکیکی است که نمی‌توان آن را بر آیه: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم...))، تحمیل کرد، چون سیاقی که دارد برای کسی که کمترین انسی با اسالیب کلام دارد پوشیده نیست که چنین معنایی را تحمل نمی‌کند. بررسی نظریه غزالی درباره کبائر و صغائر و معارضه بین حسنات و سیئات

۹- نظریه ای است ظاهر کلام غزالی (آن طور که فخر رازی در تفسیرش از کتاب منتخبات احیاءالعلوم نقل کرده) برمی‌آید وی در جمع بین همه اقوال و نظریه‌ها گفته: بین گناهان وقتی با یکدیگر مقایسه شوند فرق هست، بعضی کبیره است، و بعضی صغیره، مثلاً- زنا (آن هم با محرم خود) در مقایسه با نظر کردن به زن اجنبی کبیره است این از نظر مقایسه بین خود گناهان، از یک نظر دیگر نیز ممکن است گناهی که در اصل کبیره نبوده کبیره شود، مانند اصرار بر صغیره که در عین اینکه خود گناه صغیره است، اصرار بر آن کبیره اش می‌کند.

پس با این بیان روشن می‌شود که گناهان یعنی خود اعمال و جرم آنها به حسب مقایسه بین خود آنها منقسم به دو قسم کبیره و صغیره می‌شود، و اعمال از نظر آثار سویی که به دنبال دارد، یعنی از نظر عذاب و بی‌اثر کردن اعمال نیک و یا ناقص کردن آن آثار هر دو قسم منقسم می‌شوند، بعضی از گناهان کفه آثار سوئشان بر کفه آثار نیک اعمال خیر می‌چربد، و به کلی آثار نیک آن اعمال را از بین می‌برد، و بعضی دیگر آنقدر سنگین نیست بلکه تنها می‌تواند مقداری از اثر نیک اعمال خیر را بکاهد، به طوری که اگر بعد از گناه عمل خیر دیگری که ثوابش برابر اثر سوء آن گناه باشد به جای آورده شود، دوباره نقص وارده جبران می‌شود.

آری برای هر اطاعتی اثر نیکی در نفس هست، که باعث می‌شود مقام نفس بالا رود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۵۲۰ و از قنارت بعد، و ظلمت جهل، رها گردد همچنان برای هر معصیتی تاءثیر بدی در نفس هست، که باعث انحطاط مقام او و سقوطش در جهنم بعد و ظلمت جهل خواهد بود.

با در نظر داشتن حقیقت اگر انسان یک یا چند گناه مرتکب شود، در حالی که قبلاً با اعمال نیک و اطاعت خدای تعالی نور و

صفایی برای دلش کسب کرده بود، قهرا این نور طاعت با ظلمت معصیت تصادم و معارضه می کند، اگر ظلمت معصیت غلبه کند و وبال آن بتواند نور طاعت را از بین ببرد، آن معصیت کبیره است، و اگر نور و صفای اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه کند، قهرا آن ظلمت را از بین می برد، و پلیدی گناه را از صفحه دل می شوید، البته معادل آن از نور خودش نیز کم می شود، و آنچه باقی می ماند به مقداری هست دل را نور و صفا می بخشد، این است معنای تحابط و معنا عینا آن تکفیری است که آیه ۳۱ سوره نساء از آن خبر می دهد و این گونه گناهان صغیره اند.

و اما اینکه حسنه و سیئه برابر باشند، و به کلی یکدیگر را خنثی کنند، هر چند که از نظر عقل احتمال صحیحی است، و لازمه اش این است که بتوانیم یک انسانی فرض کنیم که نه اطاعت دارد و نه معصیت، نه نور در دلش باشد و نه ظلمت، و لیکن آیه شریفه: ((فریق فی الجنة و فریق فی السعیر)) (مردم دو دسته اند یک دسته در بهشت و دسته ای دیگر در آتشند) چنین چیزی را نفی می کند، این بود خلاصه گفتار غزالی.

فخر رازی بعد از نقل این نظریه آن را رد می کند، به اینکه این نظریه مبتنی است بر اصول مذهب معتزله که از نظر ما باطل است، صاحب المنار بعد از نقل گفتار این دو دانشمند، شدیداً به فخر رازی حمله نموده چنین می گوید:

اگر در قرآن کریم این معنا (یعنی دو قسم بودن گناهان فی نفس و صرف نظر از مساءله طغیان) صریحاً آمده باشد، آیا باز هم معقول است که ابن عباس آن را منکر شود؟ نه، هرگز، بلکه عبدالرزاق از او روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسیده بود آیا گناهان کبیره هفت است؟ پاسخ داده که به هفتاد نزدیکتر است، از سعید بن جبیر نیز روایت شده که گفته است: گناهان کبیره به هفتصد نزدیکتر است، و انکار دو قسم بودن گناهان به اشعریها نسبت داده شده است.

و گویا آن عده از ایشان که منکر دو قسم بودن (یعنی صغیره و کبیره بودن) گناهان شده اند منظورشان این بوده که به این وسیله با معتزله مخالفت کرده باشند، هر چند که ظاهر گفتارشان مرادشان نباشد و اگر از ایشان پرسشی که این چه سخنی است که شما گفته اید؟ آن را تاءویل کنند، همچنان که از کلام ابن فورک همین معنا برمی آید، او گفتار اشعریها را این طور توجیه کرده: که می خواهند بگویند معاصی خدا همه اش کبیره است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۱

و اگر به بعضی از آنها صغیره و کبیره گفته می شود بالنسبه است یعنی معاصی مختلفه ای را در نظر می گیرند، ولی معتزله می گویند اصلاً گناهان دو قسمند صغیره و کبیره، و این صحیح نیست.

این بود توجیه ابن فورک لازمه آن این است که آیه را به وجهی دور از ذهن تاءویل کنند.

آنگاه از ایشان می پرسیم: آیا صرفاً به خاطر این که با معتزله مخالفت کرده باشند جایز است آیات و احادیث را تاءویل کنند، آن هم در جایی که معتزله نظریه درستی ارائه داده باشند؟ ولی جای تعجب نیست و از بیماری تعصب هر چه گفته شود کم است، همین تعصب بود که باعث شد بسیاری از علمای تیزهوش و خوش فهم به جای اینکه خودشان را و امتشان را از فطانت خود بهر مند کنند، کتابهایشان را وسیله فتنه و گمراهی مردم کردند، به جای بحث پیرامون حقایق دینی یکسره به جدال با یکدیگر پرداختند.

و به زودی نمونه ای از آن از نظر خواننده می گذرد که چگونه فخر رازی سخنی از غزالی نقل می کند، و آن را به خاطر همین تعصب رد می کند، و آن وقت می فهمی که رازی چه بوده، و غزالی که بوده، معاویه چه بوده، و علی (علیه السلام) که بوده. این بود خلاصه گفتار صاحب المنار، وی در آخر کلامش به همان بگومگوئی که ما قبلاً از غزالی و رازی نقل کردیم اشاره می کند.

و بهر حال آنچه غزالی آورده هر چند که تا اندازه ای درست است، و لیکن از جهاتی خالی از خلل نیست، اول اینکه دو قسم بودن گناهان از نظر چربیدن و نچربیدن عقابش بر ثواب اعمال نیک در همه جا و بطور دایم با گناهی که وی در اول کلامش آنها را فی نفسه دو قسم دانسته منطبق نمی شود، برای اینکه غالب گناهی که کبیره بودنش مسلم است، ممکن است در شخص



فاعلش با ثواب بسیار بزرگی مصادف شود، که آن ثواب بر آن گناه غلبه کند، و به گفته وی صغیره شود، با اینکه کبیره بودنش مسلم است، و همچنین ممکن است معصیت صغیره ای را فرض کنیم که در مرتکبش مصادف شود، به ته مانده مختصری از ثواب، آنقدر مختصر که آن گناه صغیره از بینش ببرد، و در نتیجه گناه نامبرده کبیره شود، با اینکه فرض کردیم صغیره است، پس معلوم شد صغیره و یا کبیره بودن گناهان به حسب دو تقسیمی که وی کرده مختلف می شود، بعضی از گناهان به حسب تقسیم اول صغیره و به حسب تقسیم دوم کبیره، و بعضی دیگر به عکس می شود، پس این دو تقسیم به طور کلی تطابق با یکدیگر ندارند.

خلل دوم اینکه تصادم و برخورد آثار گناهان با آثار اطاعت ها هر چند فی الجمله حق است، و لیکن کلیت آن از طریق ظواهر دینی یعنی ظواهر کتاب و سنت هرگز ثابت نشده، و آقای غزالی چه دلیلی از طریق کتاب و سنت دارد، دلالت کند بر تحقق این کسر و انکسار، آنهم به طور کلی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۲:

تفصیلی هم که برای بحث داده کلیت ندارد. این گفته حالات نورانی که در نفس پیدا می شود و حالات دیگری ظلمانی که در اثر گناهان صفحه دل را تیره می سازد هر چند در غالب خوبی ها و بدی ها، درست است، (و به قول معروف دیو چو بیرون رود فرشته در آید)، و لیکن چنان هم نیست که به طور کلی و دائمی چنین باشد بلکه بسیار می شود آن نور و این ظلمت، آن فضیلت و این رذیلت باهم مصالحه نموده، هر دو در قلب می مانند، و قلب (یا بگو نفس آدمی) را بین خود تقسیم می کنند چند دانگ آن از فضیلت و چند دانگ دیگرش مخصوص رذیلت می شود، به همین جهت است که می بینیم یک فرد مسلمان مثلاً هم ربا می خورد، و از بلعیدن اموال مردم هیچ پروایی ندارد، و هر قدر طلبکارش التماس کند یا فرد مظلوم که وی مالش را برده استغاثه کند ابداً گوشش بدهکار نیست، و در عین حال در انجام نمازهای واجبش کمال جد و جهد را دارد، و نهایت درجه خضوع و خشوع را به قدر توانائیش مراعات می کند، و یا فرد دیگری را می بینیم که در ریختن خون مردم و هتک اعراض و افساد در زمین هیچ پروایی ندارد، و در عین حال در عبادات و صدقاتش سعی بلیغ دارد، که خالصانه لوحه الله انجام دهد، و این همان است که علماء النفس آن را ازدواج شخصیت می نامند، و می گویند این گونه افراد در آغاز بین دو صفت نوری و ظلمانیشان در درون دلشان کشمکش می افتد، و با یکدیگر معارضه می کنند، و سپس هر دو در نفس جای گیر می شوند، البته قبل از آنکه هر دو جای گیر شوند، دل انسان دائماً در اثر برخورد میلیهای مختلف و کشمکش آنها معرکه درگیرها است، و انسان مدتی در تعب و رنج قرار دارد، تا در اثر تکرار اعمال صالح، و نیز در اثر تکرار گناه، هر دو صفت ملکه ای راسخ در قلب شوند، آنوقت دیگر کشمکشی واقع نمی شود، و انسان، انسانی دو بعدی، (یا بگو دو شخصیتی) می شود، هر گاه یکی از آن دو ملکه بروز کند، آن دیگری خود را پنهان می سازد، و او را به حال خود می گذارد تا شکارش را به دست آورد.

سومین خللی که در گفتار غزالی هست این است که لازمه گفتارش لغو بودن شرطیت اجتناب از کبایر در تکفیر صغایر است، با اینکه آیه شریفه می فرماید شرط این که ما گناهان صغیره و یا بگو سیئات شما را تکفیر کنیم این است که از گناهان کبیره اجتناب کنید، و به گفته غزالی کسی که اجتناب از گناهان کبیره اش برای این جهت نیست بلکه به خاطر این که نمی تواند مرتکب شود، چون هر چند مرتکب شود مغلوب نورانیت (و یا بگو ثوابه ای او) می شود چون او هزاران گناه را مرتکب نشده، البته زورش نرسیده و همین ترک کبایر سیئاتی برای او باقی نمی گذارد دیگر نمی شود به او بگوئیم اگر از گناهان کبیره اجتناب کنی سیئات تو را تکفیر می کنیم، و چنین سخنی دیگر وجه پسندیده ای ندارد.

غزالی در کتاب احیاء العلوم خود می گوید: اجتناب از گناه کبیره وقتی باعث تکفیر سیئات می شود که انسان بتواند آن گناه را مرتکب شود، ولی به خاطر ترس از خدا از آن صرف نظر کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۳

مثل اینکه دسترسی به زن نامحرمی پیدا کرده، و می تواند بدون هیچ نگرانی با او زنا کند، ولی جلو هوای نفس خود را بگیرد، و تنها به نظر و دستمالی اکتفا کند، در اینگونه موارد آن مجاهده با نفس اثرش در نورانی کردن قلب بیشتر از اثر سوئی است که نظر

و یا لمس در قلب می گذارد، و معنای تکفیر سیئات این است و اما اگر این شخص اءخته و یا عنین باشد، و اصلا آلت تناسلیش نعوظ نکند، و یا موانعی پیش بیاید، و نگذارد او به عمل جماع مشغول شود، و یا حتی ترس از آخرت نگذارد آلت او نعوظ کند، چنین اجتنابی (صرفنظر از اینکه اصلا اجتناب نیست) صلاحیت برای تکفیر نظر و لمس و یا مقدمات جماع از قبیل رقص و آوازه خوانی را ندارد، بلکه کسی که میل نوشیدن شراب و شنیدن آهنگ های تار را دارد، ولی با مجاهده جلوی هوای نفس خود را می گیرد، شراب را به آسمان می پاشد، و تنها به شنیدن موسیقی اکتفا می کند این جهاد با نفسش چه بسا ظلمت و اثر سوئی که از ناحیه صدای موسیقی بر دلش افتاده را از دل او محو کند، پس همه اینها احکامی است اخروی که در آخرت به حسابش رسیده می شود، این بود گفتار غزالی .

وی در جایی دیگر می گوید: هر ظلمتی که بر صفحه دل نشیند دیگر برطرف نمی شود، مگر به وسیله حسنه ای که ضد آن باشد، نه هر حسنه، و حسنات و سیئات متضاد آنهائی هستند که با یکدیگر تناسب دارند، و بدین جهت سزاوار است که مسلمان هر گناهی را که می کند، به وسیله حسنه ای از جنس آن، آن را زایل کند تا با آن مبارزه کرده باشد، چون سفیدی به وسیله سیاهی از بین می رود نه به وسیله حرارت و برودت، و رعایت این تدریج و تحقیق از لطایفی است در طریقه محو، چون امید موفقیت با رعایت آن بیشتر، و اطمینان آورتر از این است که برای محو گناهان تنها بر یک نوع عبادت تکیه کند هر چند که آن نیز در محو گناهان مؤثر است .

خواننده عزیز از این گفتار غزالی به طوری که ملاحظه کردید چنین برمی آید که محو کننده سیئات، اجتناب و خودداری از کبایر است، با این که لازممه سخن اولش همان طور که در اشکال سوم ما بیانش گذشت این بود که اجتناب و خودداری لازم نبوده، بلکه نبود گناه کافی است، هر چند که این نبود به خاطر نداشتن قدرت باشد.

پس هیچ یک از این وجوه چندگانه چنگی به دل نزد، و کلام جامعی که ممکن است با استفاده از ظواهر آیات کریمه قرآن در این باره گفته شود این است که مسأله کسر و انکسار و معارضه حسنات با سیئات، و بالعکس اجمالا مسلم است، اما اینکه هر سیئه ای در هر حسنه ای و به عکس هر حسنه ای در هر سیئه ای تاءثیر بگذارد، آن را ناقص یا به کلی از بین ببرد هیچ دلیلی ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۴

تنها دلیلش حسابگری در حالات اخلاقی و نفسانی است، که البته این حسابگری و این اعتبار، در فهم اینگونه حقایق قرآنی در باب ثواب و عقاب کمک خوبی است .

و اما مسأله گناهان کبیره و صغیره همانطور که توجه فرمودید گفتیم از ظاهر آیه مورد بحث برمی آید که گناهان در مقایسه با یکدیگر صغیره و کبیره می شوند، مثلا قتل نفس محترمه از در ستمگری، گناه است، و نظر کردن به زن نامحرم نیز گناه است ولی اولی نسبت به دومی کبیره است، و نیز می خوردن و مست شدن از در طغیان و بی اعتنائی به نهی خدای تعالی و خلاصه حلال شمردن آن گناه است، و خوردن آن از روی هوای نفس نیز گناه خواهد بود، لیکن دومی نسبت به اولی کوچک تر است، و از ارتباط این مسأله با مسأله کسر و انکساری که گذشت، و این که گناهان ثوابها را به کلی از بین ببرد و به عکس خیلی روشن نیست. اجتناب از کبائر در تکفیر دخالت دارد نه اینکه مانند توبه علت تاءمه تکفیر باشد

از این بحث بگذریم، بحث دیگری که در این آیه هست این است که از ظاهرش برمی آید که خدای سبحان وعده می دهد به کسانی که از کبایر خودداری کنند این که همه سیئات آنان را تکفیر کند، چه سیئات گذشته و چه آینده آنان، چون آیه شریفه اطلاق دارد، و ظاهر اطلاق هر دو نوع سیئات را شامل می شود، و از سوی دیگر این را می دانیم که ظاهر از این اجتناب. اجتناب بقدر ممکن است، یعنی هر مؤمنی به مقداری که می تواند از کبیره ها اجتناب کند، به طوری که کلمه اجتناب صادق باشد بر ترک گناه او، چون هر ترک گناهی اجتناب نیست، و اگر شخص با توجه، کمترین توجهی به سلسله گناهان کبیره بکند، متوجه

می شود که در عالم هستی حتی یک نفر پیدا نمی شود که به تمامی گناهان کبیره میل پیدا بکند، و قدرت ارتکاب آنها را نیز داشته باشد، و به فرض هم که چنین کسی پیدا شود آن قدر نادر است ملحق به عدم است و باید گفت اصلاً چنین کسی نیست .  
با این حال اگر بخواهیم آیه شریفه را بر چنین فردی حمل کنیم و بگوییم منظورش چنین کسی است قطعاً طبع سلیم و مستقیم این حمل ما را نخواهد پسندید، بناچار باید گفت : مقصود آیه این است که هر کس به قدری می تواند گناه کبیره بکند، و نفس او کمال اشتیاق به آن گناهان را دارد، و قدرت بر انجام آن را نیز دارد، ولی به خاطر ترس از خدا مرتکب نشود خدای تعالی سیئات چنین کسی را تکفیر می کند و می بخشد، حال چه این که آن سیئات متناسب و هم جنس آن کبایر باشد و یا نباشد.

و اما اینکه این تکفیر خاصیت اجتناب باشد، به این معنا که اجتناب فی نفسه و خود به خود اطاعتی باشد که اثرش تکفیر سیئات گردد، نظیر توبه که چنین اثری را دارد، از ظاهر آیه بر نمی آید و نمی توان این معنا را به گردن آیه گذاشت ، که انسان همین که گناهان کبیره مرتکب نشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۵

در صغیره ها آزاد است و چون هر چه صغیره بکند حسناتش که یکی از آنها اجتناب از کبایر است آن را تکفیر و خنثی می کنند، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((ان الحسنات یذهبن السیئات ))

تنها از ظاهر آیه مورد بحث که می فرماید: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم )) بر می آید که اجتناب از کبایر در مسأله تکفیر دخالت دارد، نه اینکه علت تامه آن باشد، و گرنه مناسب تر این بود بفرماید اطاعت ها که یکی از آنها اجتناب مورد بحث است ، سیئات را تکفیر می کنند، همچنان که در آیه سوره هود همین را فرمود، و یا بفرماید: خدای تعالی گناهان صغیره را هر چه باشد می آمرزد، دیگر احتیاج نداشت به صورت جمله شرطیه بفرماید اگر شما از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما صغیره هایتان را تکفیر می کنیم .

و اما اینکه از کجا بفهمیم فلان گناه کبیره است یا صغیره پاسخش را در اول بحث دادیم که از راه شدت نهی وارد از آن ، و یا از اینکه مرتکبش تهدید به عذاب آتش شده ، و یا امثال آن فهمیده می شود حال چه اینکه آن نهی در کتاب خدا آمده باشد، و چه این در سنت وارد شده باشد، چون هیچ دلیلی نداریم بر این که گناه کبیره تنها آن گناهایی است که در قرآن از آن نهی شدید و یا تهدید به عذاب آتش شده باشد. بحث روایتی (روایاتی در بیان گناهان کبیره )

در کافی از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده فرمود: گناهان کبیره آن گناهایی است که خدای تعالی آتش دوزخ را بر مرتکب آن حتمی دانسته است .

و در کتاب فقیه و تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام ) روایت کرده که درباره گناهان کبیره فرمود: هر عملی خدا مرتکب آن را تهدید به آتش کرده ، کبیره است .

و در کتاب ثواب الاعمال از امام صادق (علیه السلام ) نقل کرده که فرمود: هر کس اجتناب کند از هر عملی که خدا در برابر آن تهدید به آتش کرده ، در صورتی که ایمان داشته باشد، (و بخاطر اطاعت از خدا آن عمل را انجام ندهد)، خدای سبحان سیئات او را تکفیر می کند، و در منزلگاهی آبرومند و ارجمند داخل می سازد، و کبایر هفتگانه ای که باعث آتش می شوند عبارتند از کشتن انسانی بدون مجوز، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۶

و عقوق والدین (یعنی رنجانیدن آنان ) و خوردن ربا، و برگشتن به کفر بعد از دوری کردن از آن ، و تهمت زدن زنا به زن پاکدامن ، و خوردن مال یتیم ، و فرار از جنگ .

مؤلف قدس سره : روایات از طرق شیعه و سنی در شمار عدد کبایر بسیار است ، و در این بحث عده ای از آنها از نظر خواننده می گذرد، چیزی که هست در روایات آینده یکی از کبایر هفتگانه را شرک به خدا شمرده اند مگر در این روایت که نامی از آن برده نشده ، و ای بسا امام صادق (علیه السلام ) شرک را از بین آن هفت کبیره بیرون کرده ، بدین جهت خصوص شرک از بزرگترین

کبیره ها بوده ، و جمله : (در صورتی ایمان به خدا داشته باشد) به همین نکته اشاره دارد. امام صادق (ع) گناهان کبیره را یکی یکی نام می برد

و در مجمع البیان است عبدالعظیم بن عبدالله حسنی از ابی جعفر محمد بن علی (جواد) از پدرش علی بن موسی الرضا از پدرش موسی بن جعفر (علیهم السلام) روایت کرده که فرمود: عمرو بن عبید بصری بر (پدرم) امام صادق (علیه السلام) درآمد، همین که سلام کرد و نشست ، این آیه را تلاوت کرد: ((الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش )) و آنگاه از خواندن بقیه آیه خودداری کرد، امام صادق (علیه السلام) پرسید چرا سکوت کردی ؟ گفت : دوست دارم اول گناهان کبیره را از نظر قرآن کریم بشناسم ، حضرت فرمود: عیبی ندارد، ای عمرو بزرگترین کبایر ۱- شرک به خدای تعالی است ، به دلیل این کلام خدای عزوجل که می فرماید: ((ان الله لایغفر ان یشرک به ))، و این آیه که می فرماید: ((انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و ماویه النار))، (و کسی که به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام کرده و جایگاهش آتش است) ۲- و بعد از شرک به خدای تعالی نومییدی از رحمت او است ، چون در این باره فرموده : ((انه لایبأس من روح الله الا القوم الکافرون))، (و از رحمت خدا مایوس نمی شوند مگر مردم کافر) ۳- و سپس ایمنی از مکر خدای تعالی است چون خدای تعالی او را خاسر و زیانکار خوانده ، و فرموده ، ((فلا یاءمن مکر الله الا القوم الخاسرون)).

۴- و یکی دیگر از گناهان کبیره ای که در قرآن آمده عقوق والدین است و آن این است که عاق والدین را جبار و شقی نامیده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۷

و از قول عیسی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: ((و برا بوالدتی و لم یجعلنی جبارا شقی)) خدا مرا نیکوکار نسبت به مادرم کرده ، و مرا جبار و شقی نکرد) ۵- از گناهان کبیره قتل نفس است (یعنی کشتن انسانی که خدای تعالی خون او را محترم قرار داده) و در نتیجه بدون حق نباید کشته شود، و درباره این گناه فرموده : ((و من یقتل مؤ من اعمدا فجزاوه جهنم خالدا فیها))، (و کسی که مؤ منی را عمدا به قتل برساند، کیفرش جهنم است ، در حالی که همیشه در آن خواهد بود)، ۶- نسبت زنا به زنان بی گناه دادن ، که خدای تعالی درباره این گناه فرموده : ((ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الاخره و لهم عذاب عظیم))، (کسانی که زنان مؤ من پاکدامن و از همه جا بی خبر را تهمت زنا می زنند، در دنیا و آخرت لعنت شده اند، و عذابی عظیم دارند)، ۷- از گناهان کبیره خوردن مال یتیم است ، چون قرآن کریم درباره اش می فرماید: ((ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما...)) کسانی که اموال ایتام را به ظلم می خورند جز این نیست که آتش در شکم خود می کنند) ۸- فرار از جنگ است ، چون خدای تعالی درباره آن می فرماید: ((و من یولهم یومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئه فقد باء بغضب من الله و ماویه جهنم و بس المصیر)) (و کسی که پشت به دشمن کند، بدون اینکه بخواهد حیلہ جنگی بکار برده ، و یا به جمعیتی بپیوندد تا او را کمک کنند، با خشمی از خدا روبرو شده ، و چنین کسی جای در دوزخ دارد، که چه بد سرانجامی است) . ۹- نهم ربا خواری که خدای تعالی درباره آن فرموده : ((الذین یاکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس))، (آنها که ربا می خورند از جای بر نمی خیزند مگر مثل کسی که شیطان با تماس خود مخبطش کرده) و نیز درباره رباخواران فرموده : ((فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله))، (حال اگر باز هم از این عمل دست بردار نیستید، اعلام جنگ با خدا و رسولش دهید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۸

۱۰- دهم از گناهان کبیره جادوگری (سحر) است ، چون خدای تعالی درباره آن فرموده : ((و لقد علموا لمن اشتیه ماله فی الاخره من خلاق))، (ساحران به خوبی می دانند کسی که سحر را بر کتاب خدا ترجیح دهد در آخرت نصیبی ندارد).

۱۱- یکی دیگر از گناهان کبیره زنا است ، زیرا خدای تعالی می فرماید: ((و من یفعل ذلک یلق اثمًا، یضاعف له العذاب یوم القیمه و یخلد فیہ مهانًا))، (و کسی که این گناه را مرتکب شود با عقوبتی روبرو خواهد شد و روز قیامت عذاب برای او مضاعف گشته با

ذلت در آن جاودانه خواهد زیست).

۱۳- سوگند دروغ است، چون خدای تعالی درباره آن می فرماید: ((ان الذین یشترون بعهد الله و ایمانهم ثمنا قليلا اولئك لاخلاق لهم فی الآخرة)) مسلما کسانی که با عهد خدا و سوگندهاشان بهایی اندک را به دست می آورند، اینان در آخرت هیچ بهره ای ندارند).

۱۴- چهاردهم غلول یعنی دزدیدن از غنیمت است، که خدای تعالی درباره آن فرمود: ((و من یغلل یات بما غل یوم القیمه)) و کسی که از غنیمت بدزدد، و در آن خیانت کند، روز قیامت با همان خیانتش می آید).

۱۵- پانزدهم ندادن زکات واجب است، چون خدای سبحان درباره آن می فرماید: ((یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم...))، (روزی که بر آن گنجینه ها در آتش جهنم می دمند، تا سرخ شود، آنگاه با همان پولها پیشانی و پشت و پهلویشان را داغ می زنند).

۱۶- شانزدهم شهادت دروغ، و کتمان شهادت است، چون خدای تعالی فرموده: ((و من یکنمها فانه آثم قلبه)) و کسیکه شهادت را کتمان کند قلبش گنه کار است).

۱۷- شرب خمر می گساری، زیرا خدای تعالی آنرا معادل بت پرستی قرار داده است.

۱۸- ترک نماز عمدا.

۱۹- ترک هر عملی که خدای تعالی آن را واجب کرده، به دلیل این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۲۹

فرمود: (کسی که نماز را عمدا ترک کند ذمه خدا و ذمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از او بری و بیزار است).

۲۰- قطع رحم، زیرا خدای تعالی فرموده: ((اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدار))، (اینان مشمول لعنت خدایند، و منزل بد که همان دوزخ است از آن ایشان است). موسی بن جعفر (علیه السلام) راوی حدیث سپس اضافه فرموده: که عمرو بن عبید از نزد امام صادق (علیه السلام) بیرون می شد، در حالی که صدایش به گریه بلند بود، و می گفت: هلاک شد هر کس که به رای خود فتوا داد، و با شما اهل بیت رسول (صلی الله علیه و آله) در فضیلت و علم معارضه کرد. آنچه از این حدیث شریف استفاده می شود مؤلف قدس سره: قریب به این مضمون از طرق اهل سنت از ابن عباس روایت شده و با این روایت دو مطلب روشن می شود.

۱- اول این که همانطور که مختار ما در معنای کبیره بود گناه کبیره عبارت است از آن گناهی که با لحنی شدید از آن نهی شده باشد، و یا در نهی از آن اصرار و یا تهدید به آتش شده باشد، حال چه این که آن نهی در کتاب خدای تعالی باشد یا در سنت، همچنان که این معنا در موارد استدلال امام صادق (علیه السلام) به خوبی به چشم می خورد، و از این حدیث همان معنایی استفاده می شود که در حدیث کافی آمده بود: که گناه کبیره آن گناهی است که خدای تعالی عذاب آتش را بر آن واجب کرده باشد، و نیز حدیث فقیه و تفسیر عیاشی که داشت کبیره آن گناهی است که خدای تعالی مرتکب آنرا تهدید به آتش کرده باشد، پس مراد از واجب کردن و تهدید نمودن اعم است از اینکه تصریح به آن کرده باشد، و یا این وجوب و تهدید را به اشاره فهمانده باشد، چه این که در کلام خدای عزوجل آمده باشد و یا در کلام و حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

و من گمان می کنم حدیثی هم که در این باره از ابن عباس روایت شده همین طور است، یعنی مراد ابن عباس از تهدید به آتش اعم از تصریح و تلویح و از قرآن و حدیث است، شاهد این معنا عبارتی است که در تفسیر طبری از ابن عباس روایت شده، و آن عبارت این است که می گوید: کبایر عبارتند از هر گناهی خدای تعالی بیان حرمت آن را با مسأله آتش و غضب یا لعنت و یا عذاب ختم کرده باشد، باز از اینجا روشن می شود آن روایتی که در تفسیر طبری و غیر آن نقل شده که: ترجمه تفسیر المیزان جلد

هر چه خدای تعالی از آن نهی کرده کبیره است ، مخالف با این روایات در معنای کبیره نیست ، بلکه خواسته است بگوید: همه گناهان در مقایسه با حقارت انسان و عظمت پروردگارش کبیره است .

۲- مطلب دومی که با این روایت روشن می شود، این است که اگر در بعضی از روایات گذشته و آینده کبیره ها منحصر در هشت و یا نه کبیره شده ، نظیر بعضی از روایات نبویه ای که از طرق اهل سنت نقل شده ، و یا منحصر در بیست کبیره شده ، نظیر این روایات و یا هفتاد نظیر روایاتی دیگر، همه به اعتبار اختلافی است که در بزرگی گناه است ، همچنان که در روایت مورد بحث درباره شرک به خدای تعالی تعبیر کرده بود به بزرگترین کبایر، و در الدرالمنثور است که بخاری و مسلم و ابو داود و نسایی و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: از هفت گناه کشنده اجتناب کنید، اصحاب پرسیدند: آن هفت گناه کدام است ، یا رسول الله فرمود: شرک به خدا و کشتن بناحق انسانی که خودش محترم است ، و سحر و رباخواری ، و خوردن مال یتیم ، و پشت کردن به لشکر دشمن در روز جنگ ، و تهمت زنا به زنان مؤمن (بی گناه و از همه جا بی خبر) زدن .

و در همان کتاب است ابن حیان و ابن مردویه ، از ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم ، از پدرش محمد، از جدش عمرو بن حزم ، روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نامه ای به اهل یمن نوشت ، و در آن واجبات و مستحبات و دیات را برشمرده ، به دست عمرو بن حزم داد تا برساند.

عمرو می گوید: در آن نامه آمده بود از همه گناهان کبیره بزرگتر (در نزد خدا و در قیامت )، شرک و وزیدن به خدا است ، و سپس کشتن انسانی مؤمن بدون حق ، و فرار در روز جنگ و عاق والدین شدن ، و تهمت زنا به زنان پاکدامن زدن ، و سحر آموختن ، و ربا خوردن ، و مال یتیم را تصرف کردن .

و در همان کتاب که عبدالله بن احمد در کتاب (زوائد الزهد) از انس روایت کرده که گفت : من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) شنیدم می فرمود: آگاه باشید که شفاعت من مخصوص اهل کبایر از امت من است ، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم ...)). النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۱ آیات ۳۵ - ۳۲ ، سوره نساء

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (۳۲) وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (۳۳) الرَّجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النَّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَتٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ الَّتِي تَخَافُونَ نُسُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (۳۴) وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتِغُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَ حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۳۵)

ترجمه آیات

نسبت به آنچه شما ندارید و خدا به دیگران مرحمت فرموده تمنا نکنید، و نگویید ایکاش من نیز مثل فلان شخص فلان نعمت را می داشتم ، زیرا این خدا است که به مقتضای حکمتش بعضی را بر بعضی برتری داده ، هر کسی چه مرد و چه زن بهرمندیش از کار و کسبی است که دارد، اگر درخواستی دارید از خدا بخواهید، فضل او را بخواهید، که او به همه چیز دانا است (۳۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۲

و برای هر انسانی وارثانی قرار دادیم ، تا از آن چه پدران و مادران و خویشاوندان به جای می گذارند ارث ببرند، و اما افرادی که وارث و خویشاوند شما نیستند، ولی شما، با آنان دست پیمان ازدواج داده اید، باید بهره شان را بدهید، که خدا بر همه چیز گواه



است. (۳۳) مردان بر زنان قیومت و سرپرستی دارند، به خاطر اینکه خدا بعضی را بر بعضی برتری داده، و به خاطر این که مردان از مال خود نفقه زنان و مهریه آنان را می دهند، پس زنان صالح و شایسته باید فرمانبر شوهران در کام گیری و تمتعات جنسی و حافظ ناموس و منافع و آبروی آنان در غیابشان باشند، همانطور که خدا منافع آنان را حفظ فرموده، و زنانی را که بیم دارید نافرمانیتان کنند، نخست اندرز دهید، اگر به اطاعت در نیامدند، با آنها قهر کنید، و در بستر خود راه ندهید، و اگر این نیز مؤثر نشد بزیندشان اگر به اطاعت درآمدند دیگر برای ادامه زندگیشان بهانه جویی نکنید، و به خاطر علوی که خدا به شما داده مغرور نشوید، که دارنده علو و بزرگی خدا. (۳۴) و اگر ترسیدید کار به جدایی بکشد، داوری از خانواده مرد و داوری از خانواده زن بفرستید، که اگر بنای آن دو به اصلاح باشد خدای تعالی بینشان را توافق پدید می آورد، که خدا همواره دانایی باخبر است. (۳۵)

بیان آیات

این آیات مربوط به آیات گذشته ای است، که متعرض احکام ارث و احکام نکاح بود در این آیات آن احکام را تاءکید می کند و بعضی از احکام کلی را هم نتیجه می گیرد، احکامی که پاره ای از خللهایی که در معاشرت بین مردان و زنان رخ می دهد را، اصلاح می کند.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ.

کلمه (تمنی) که فعل نهی (لا تمنوا) از آن گرفته شده، به معنای این است که انسان بگوید ای کاش فلان جریان فلان جور پیش می آمد، (و یا فلان چیز را می داشتم)، و اگر چنین گفتاری را تمنا بنامند ظاهراً از باب نامگذاری و توصیف لفظ به صفت معنا است، چون تمنا و آرزو کار زبان نیست، بلکه کار دل است، دل وقتی به چیزی که آن را دوست می دارد ولی دست یافتن به آن را دشوار و یا غیر ممکن می بیند، حالت آرزو در آن پیدا می شود، حال چه این که صاحب این دل آرزویش را به زبان نیز جاری بکند و یا نکند.

و از ظاهر آیه برمی آید که می خواهد از آرزویی خاص نهی کند، و آن آرزوی داشتن برتریهایی است که در بین مردم ثابت است، برتریهایی که ناشی می شود از تفاوت هایی که بین اصناف انسانها است، بعضی از صنف مردانند و به همین خاطر برتریهایی دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۳

بعضی از صنف زنانند آنها نیز به ملاک زن بودن یک برتریهای دیگری دارند، می خواهد بفرماید سزاوار است از دل بستن و اظهار علاقه به کسی که فضلی دارد صرف نظر کنید، به خدا علاقه بورزید، و از او درخواست فضل کنید. نهی از آرزوی داشتن آنچه خدا به دیگران تفضل فرموده، ارشادی است

با این بیان گفت که مراد از فضل (برتری) همانطور که گفتیم برتریهایی است که خدا به هر یک از دو طایفه مرد و زن داده، احکامی در خصوص مردان تشریح کرده و احکامی دیگر در خصوص زنان، (آن می گوید ای کاش من زن بودم این می گوید ای کاش من مرد بودم) چون هر یک از این دو طایفه احکامی بنفع خود دارد، مثلاً سهم الارث مرد بیشتر از سهم الارث زن است، و این برای مردان مزیتی است و در عوض زنان مزیتی دیگر بر مردان دارند و آن این است که خرجشان به عهده خودشان نیست بلکه به عهده مردان است، علاوه بر این که در ازدواج مردان باید پول و مهریه بدهند، و زنان مهریه می گیرند.

پس نهی در آیه نهی از آرزوی داشتن این گونه مزیت ها است، و بدین جهت نهی فرموده که به این وسیله فساد را از ریشه بر کند، چون این مزیت ها اموری است که نفس بشر به آنها علاقمند است، زیرا خدای تعالی ریشه علاقمندی به آنها و به دنبالش سعی و کوشش برای به دست آوردن آن را در دلها نهاده، تا خانه دنیا به این وسیله آباد شود، به همین جهت در برخورد با این مزایا نخست آرزوی داشتن آنها در دل پیدا می شود، و وقتی این آرزو تکرار شد مبدل به حسادتی نهفته چون آتشی زیر خاکستر می گردد، و باز در اثر تعقیب کردن همه روزه، اندک اندک این آتش از زیر خاکستر بیرون آمده، از قلب به مقام عمل خارجی



و اما این که مراد از اکتساب در آیه شریفه آن چیزی باشد که آدمی با عمل خود به دست آورد، و در نتیجه معنای آیه چنین شود، آرزو مکنید آنچه را که مردم با صنعت و یا حرفه ای که دارند به دست آورده اند، چون مردان از آنچه با عمل خود به دست می آورند نصیب دارند، و زنان نیز از آنچه با کار خود به دست می آورند بهره مند هستند.

این معنا هر چند که فی نفسه معنایی درست است، لیکن باعث می شود که دایره معنای آیه تنگ شود، و از این گذشته رابطه اش با آیات ارث و نکاح قطع گردد.

و به هر حال پس معنای آیه بنا بر بیانی که کردیم این می شود: (آرزو مکنید که شما نیز آن برتریها و مزایای مالی و غیر مالی که دیگران دارند و خدای تعالی یکی از دو طایفه شما مردان و زنان را به آن اختصاص داده به شما نیز بدهد، و خلاصه مردان آرزو نکنند ای کاش مزایای زنان را می داشتند، و زنان نیز آرزو نکنند ای کاش مزایای مردان را می داشتند) برای این که این فضیلت بدون جهت به صاحبان آن داده نشده، یا صاحب فضیلت آن را با نفسیت اجتماعی خود به دست آورده، و یا با عمل اختیاریش یعنی تجارت و امثال آن، و معلوم است که هر کس هر چیز را کسب کند از آن بهره ای خواهد داشت، و هر کس هر بهره ای دارد به خاطر اکتسابی است که کرده.

وَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ... غالباً انعام و احسانی که شخص منعم به دیگری می کند از چیزهایی است که در زندگی او زیادی است و به همین جهت از انعام تعبیر می شود به (فضل زیادی)، و از آنجایی که در جملات قبل خدای تعالی مردم را از که چشم به فضل و زیادی هایی که دیگران دارند بدوزند نهی فرمود، و از سوی دیگر از آنجایی که زیاده طلبی و داشتن مزایای زندگی، و بلکه یگانه بودن در داشتن آن، و یا بگو از همه بیشتر داشتن و تقدم بر سایرین یکی از فطریات بشر است، و هیچ لحظه ای از آن منصرف نیست، بدین جهت در جمله مورد بحث مردم را متوجه فضل خود کرد، و دستور داد روی از آنچه در دست مردم است بدانچه در درگاه او است بگردانند، و از فضل او درخواست کنند، چون همه فضل ها به دست او است آن افرادی هم که فضلی و یا فضلهایی دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۶

خدا به آنان داده، پس همو می تواند به شما نیز بدهد، و شما نیز از دیگران و حتی از آنهایی آرزوی برتری هایشان را داشتید برتر شوید. دو فائده ای که جمله ((و اسئلوا الله من فضله)) افاده می کند

خدای تعالی نام این فضل را نبرده و آن را مبهم گذاشته، نفرموده از خدای تعالی کدام فضل او را سؤال کنید، بلکه با آوردن لفظ (من از) فرموده: از فضل او درخواست کنید، و سربسته گفتن این سخن دو فایده داده، اول این که ادب دعا و درخواست بنده از خدای تعالی را به بندگان آموخته چون انسانی که جاهل به خیر و شر واقعی خویش است، اگر بخواهد از پروردگارش که عالم به حقیقت حال او است، و حقیقت حال آنچه برای خلقش نافع است را می داند، و بر هر چیز توانا است، چیزی درخواست کند جا دارد تنها خیر خود را از او بخواهد و انگشت روی مصداق خیر مگذارد، و سخن به درازا نکشاند، و راه رسیدن به آن را معین نکند، زیرا بسیار دیده ایم که شخصی نسبت به یک حاجت از حوایج خاصه ای از قبیل مال یا فرزند یا جاه و منزلت یا بهبودی و عافیت بی طاقت شده و در به دست آوردن محبوبش دست به دعا برداشته، و هر وقت دعا می کند جز بر آمدن آن حاجتش چیزی نخواست و لی همین دعایش مستجاب و حاجتش داده شده آن وقت معلومش گشته هلاکت و خسارنش در همان بوده.

فایده دوم اینکه اشاره کند به اینکه واجب است خواسته آدمی چیزی نباشد که با حکمت الهیه منافات داشته باشد، حکمتی که در تکوین به کار برده، و یا در تشریح، پس باید از آن فضل که به دیگران اختصاص داده، درخواست نکنند چون اگر فرضاً مردان فضلی را که خدا به زنان داده بخواهند، یا زنان فضل مخصوص مردان را بخواهند، و خدای تعالی هم به ایشان بدهد، حکمتش باطل و احکام و قوانینی که به مقتضای حکمت تشریح فرموده فاسد می شود، (دقت فرمایید).

پس سزاوار این است که انسان وقتی از خدای تعالی حاجتی را می خواهد (که سینه اش از نداشتن آن به تنگ آمده) از خزینه

غیب خدا بخواهد، نه اینکه از دارندگان آن بگیرد، و به او بدهد، و وقتی هم از خزینه غیب او می‌خواهد رعایت ادب را نموده خدای تعالی را علم نیاموزد، زیرا خدا عالم به حال او است، و می‌داند که راه رسیدن به حاجتش چیست، پس باید اینطور درخواست کند: که پروردگارا حاجت مرا به آن مقدار و آن طریقی که خودت می‌دانی خیر من در آن است بر آورده بفرما.

و اما اینکه در آخر آیه فرمود: ((ان الله کان بکل شیء علیما)) برای این بود که نهی در اول آیه را تعلیل نموده، بفهماند اگر گفتیم شما آنچه را که خدای تعالی به دیگران داده تمنا نکنید، علتش این است که خدای تعالی به همه چیز دانا است، و راه مصلحت هر کسی را می‌داند، و در حکم خود خطا نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۷ گفتار در یک حقیقت قرآنی (اختلافهای طبقات مختلف مردم و طریق صحیححل آنها)

اختلاف قریحه‌ها و استعدادها در به دست آوردن مزایای زندگی در افراد انسان چیزی است که بالاخره به ریشه‌هایی طبیعی و تکوینی منتهی می‌شود، چیزی نیست که بتوان دگرگونش ساخت، و یا از تاءثیر آن اختلاف در درجات زندگی جلوگیری نمود، و مجتمعات بشری از آنجا تاریخ نشان می‌دهد تا به امروز که ما زندگی می‌کنیم دارای این اختلاف بوده است.

آری تا بوده چنین بوده، افراد قوی انسانها، افراد ناتوان را برده خود می‌کردند و در راه خواسته‌های خود و هوا و هوسهایشان بدون هیچ قید و شرطی به خدمت خود می‌گرفتند، و افراد ضعیف هم چاره‌ای به جز اطاعت دستورات آنان نداشته، جز اجابت آنان در آنچه تمایل نشان می‌دادند و می‌خواستند راه به جایی نمی‌بردند، لیکن (به جای هر عکس العمل) دل‌های خود را از غیظ و کینه نسبت به اقویا پر می‌کردند، و در صدد به دست آوردن فرصت روز را به شب می‌رساندند، بشر همیشه طبق سنت کهن می‌زیسته، سنتی که همه جا به روی کار آمدن رژیم شاهی و امپراطوری می‌انجامیده است.

تا وقتی که بشر میدان را برای نهضت علیه این سنت پیر، باز دیده اینجا و آنجای روی زمین یکی پس از دیگری نهضت نموده، بنای شوم را از پی ویران کرده، و طبقه زورگو و متصدیان حکومت را وادار نمود، تا در چهار چوب قوانینی که برای اصلاح حال جامعه و سعادت او وضع شده حکومت کنند، در نتیجه حکومت اراده فردی آن هم اراده جزافی و سیطره سنن استبدادی به حسب ظاهر رخت بر بست، و اختلاف طبقات مردم و انقسامشان به دو قسم مالکی که حاکم مطلق العنان باشد و مملوکی محکوم که زمام اختیارش به دست حاکم باشد از بین رفت، ولی متأسفانه این شجره فاسد از میان بشر ریشه کن نشد، بلکه در جایی دیگر و به شکلی دیگر غیر شکل سابقش رو به رشد گذاشت، و این بار نیز همان نتیجه سوء و میوه تلخ را بار آورد، و آن عبارت بود از تاءثیری که اختلاف ثروت یعنی تراکم شدن نزد بعضی و ته کشیدن نزد بعضی دیگر در صفات این دو طبقه گذاشت. آری وقتی فاصله میان این دو طبقه زیاد شد طبقه ثروتمند نمی‌تواند از این که با ثروتش خواست خود را در همه شئون حیات مجتمع نفوذ دهد خود داری کند، و از سوی دیگر طبقه فقیر هم چاره‌ای جز این نداشت که علیه طبقه ثروتمند قیام کند و در برابر ظلم او به ایستد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۸

نتیجه این برخورد آن شد که سنت سومی متولد شود: به نام شیوعیت و نظام اشتراکی سنتی که می‌گوید: همه چیز مال همه کس، و مالکیت شخصی و سرمایه داری به کلی ملغی، و هر فردی از مجتمع می‌تواند بدانچه با دست خود و به وسیله کمالاتی که در نفس خود دارد کسب کرده برخوردار شود تا به این وسیله اختلاف در ثروت و دارایی به کلی از بین برود.

این مسلک نیز جوهری از فساد را به بار آورد، فسادهایی هرگز در روش سرمایه داری از آن خبری نبود، از آن جمله بطلان حریت فرد و سلب اختیار از او، که معلوم است طبع بشر مخالف با آن خواهد بود، و در حقیقت این سنت با خلقت بشر در افتاده، و خود را آماده کرد تا علیرغم طبیعت بشر، خود را بر بشر تحمیل کند، و یا بگو با خلقت بشر بستیزد.

تازه همه آن فسادهایی هم که در سرمایه داری وجود داشت به حال خود باقی ماند، چون طبیعت بشر چنین است که وقتی دست و دلش به کاری باز شود که در آن کار برای خود امتیازی و تقدیمی سراغ داشته باشد، و امید تقدم و افتخار بر دیگران است که او را

به سوی کاری سوق می دهد، و اگر بنا باشد که هیچ کس بر هیچ کس امتیاز نداشته باشد هیچ کس با علاقه رنج کار را به خود هموار نمی سازد، و معلوم که با بطلان کار و کوشش بشریت به هلاکت می افتد.

بدین جهت شیوعی ها دیدند چاره ای جز قانونی دانستن امتیازات ندارند، و در این که چه کنند هم امتیاز باشد و هم اختلاف ثروت نباشد، فکرشان به اینجا کشید و وجه افتخارات و امتیازات را به طرف افتخارات غیر مادی و یا بگو افتخارات تشریفاتی و خیالی برگردانند، ولی دیدند همان محذور سرمایه داری دوباره عود کرد، برای اینکه مردم جامعه یا این افتخارات خیالی را به راستی افتخار می دانستند، که همان آثار سویی که ثروت در دل ثروتمند می گذاشت این بار افتخارات خیالی آن آثار را در دارندگانش بگذاشت، و یا افتخارات را پوچ می دانستند که محذور خلاف طبیعت آرامشان نمی گذاشت.

رژیم دموکراسی وقتی دید که این فسادها در رژیم اشتراکی بیداد کرده برای دفع آن از یک سو دامنه تبلیغات را توسعه داد، و از سوی دیگر تواءم با قانونی کردن مالکیت شخصی برای از بین بردن فاصله طبقاتی، مالیاتهای سنگین بر روی مشاغل تجاری و درآمدهای کاری گذاشت ولی این نیز دردی را دوا نکرد، برای این که تبلیغات وسیع و این که مخالفین دموکراسی دچار چه فسادهایی شده اند نمی تواند جلو فساد را از رژیم دموکراسی بگیرد و طبقه ثروتمند قیام کند و در برابر ظلم او به ایستد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۳۹

چون به فرضی هم که همه درآمدها به صندوق بیت المال ریخته شود، آنهایی که این صندوق ها را در دست دارند، فساد و ظلم می کنند، چون فساد تنها ناشی از مالک ثروت بودن نیست ناشی از تسلط بر ثروت نیز می شود، آن کسی که می خواهد ظلم کند و عیاشی داشته باشد، یک بار با مال خودش این کار را می کند، یک بار هم با تسلطش بر مال دولت.

پس نه اشتراکیها درد را دوا کردند، نه دموکراتها، و به قول معروف ((لا- دواء بعد الکی)) (بعد از داغ دیگر دواپی نیست) و به نتیجه نرسیدن این چاره جوئیها برای این است که آن چیزی که بشر آن را هدف و غایت مجتمع خود قرار داده، یعنی بهره کشی از مادیات و بهره وری از زندگی مادی، قطب نمایی است که بشر را به سوی قطب فساد می کشاند، چنین انسانی در هر نظامی قرار گیرد بالاخره رو به سوی هدف خود می رود، همانطور که عقربه مغناطیسی هر جا که باشد به طرف قطب راه می افتد.

(حال ببینیم در نظام مالی اسلام چه روشی پیشنهاد شده؟) اسلام برای ریشه کن کردن ریشه های فساد اولاً بشر را در تمامی آنچه که فطرتشان حکم می کند آزاد گذاشته، و در ثانی عواملی را مقرر کرده که فاصله بین دو طبقه ثروتمند و فقیر را به حداقل می رساند، یعنی سطح زندگی فقرا را از راه وضع مالیات و امثال آن بالا برده و سطح زندگی توانگران را از راه منع اسراف و ریخت و پاش و نیز منع تظاهر به دارایی که باعث دوری از حد متوسط است پایین می آورد، و با اعتقاد به توحید و تخلق به اخلاق فاضله و نیز بر گرداندن گرایش مردم از مادی گری به سوی کرامت تقوا تعدیل می کند، دیگر از نظر یک مسلمان برتریهای مالی و رفاهی هدف نیست هدف کرامتهایی است که نزد خدا است.

و این همان حقیقتی است که خدای تعالی در جمله ((و اسئلوا الله من فضله...))، به آن اشاره می کند، و همچنین در آیه: ((ان اکرمکم عند الله اتقیکم)) و آیه: ((ففرؤا الی الله)) پس به سوی الله بگریزید).

در سابق هم گفتیم که برگرداندن روی مردم به سوی خدای سبحان این اثر را دارد که مردم به سوی خدا برگشته، در جستجوی مقاصد زندگی، تنها به اسباب حقیقی و واقعی اعتنا می ورزند، و دیگر در به دست آوردن معیشت نه بیش از آنچه باید، اعتنا می ورزند، و بیهوده کاری می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۰

و نه از بدست آوردن آنچه لازم است کسالت می ورزند، پس آن کسی که گفته دین اسلام دین بطالت و خمودی است، مردم را دعوت می کند به این که به دنبال اهداف زندگی انسانی خود نروند، اسلام را نفهمیده و بیهوده سخن گفته، این بود خلاصه گفتار، پیرامون حقیقت قرآنی، و لیکن درباره شاخه و برگهایی از این مسأله مطالبی دیگر در بحث های مختلفی که در این تفسیر

کرده ایم وجود دارد. معنای ((موالی)) در ((و لکل جعلنا موالی مما ترک))

و لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... کلمه (موالی) جمع کلمه (مولى) است و منظور از مولا ولی و سرپرست آدمی است، گو این که این کلمه در بعضی از مصادیقش بیشتر استعمال شده، و وقتی شنیده می شود، بعضی از معانی آن بیشتر و زودتر به ذهن می رسد، مثلاً- وقتی می گویند مولا- فوراً موالی برده و صاحب او به ذهن می رسد، چون سرپرستی او بر برده اش از مصادیق روشن سرپرستی است، و یا وقتی می گویند فلانی موالی فلانی است این معنا به ذهن می رسد که او یاور وی است، و یا فلانی موالی فلان آقا است، یعنی پسر عموی او است، چون پسر عمو سزاوارتر است به گرفتن دختر عمو از سایر مردم، و بعید نیست که این کلمه در اصل، مصدر میمی و یا اسم مکان بوده باشد، و به وجهی و مناسبتی از آن اراده شخص دارنده ولایت شده باشد، همانطور که ما امروزه کلمه حکومت و محکمه را اطلاق می کنیم، و منظور ما از آن شخص حاکم است.

کلمه (عقد) در مقابل کلمه (حل) است، عقد یعنی گره زدن، و حل یعنی گره گشودن و کلمه (یمین) در مقابل کلمه (یسار) است، یمین یعنی راست و یسار یعنی چپ، ولی کلمه (یمین) هم به دست راست گفته می شود، و هم به سوگند، البته معانی دیگر نیز دارد.

و از آنجایی که این آیه شریفه با آیه ((و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض...)) در یک سیاق واقع شده، و چون در این آیه سفارش شده که سهم هر صاحب سهمی را بدهید، و فرموده خدای تعالی برای هر انسانی مولهایی نسبت به ترکه وارث او قرار داده، نظیر فرزندان و خویشاوندان خود، این معنا را تاءید می کند که آیه مورد بحث به ضمیمه آیه قبلی می خواهند احکام و اوامری که در آیات ارث و وصیت گذشت خلاصه گیری کند، چون در آن آیات جزئیاتی از شرایع آمده بود، همچنان که قبل از آن آیات نیز اجمالی از شرایع که بعداً شرح داد آورده، فرموده بود: ((للرجال نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون...)) که این آیه به منزله قاعده ای کلی در باب ارث است، و همه جزئیات احکام به آن برگشت می کند.

و لازمه آن این است که افرادی که از میان وارث ها و مورث ها نامشان بطور اجمال آمده منطبق شوند با همانهایی که در آیات ارث بطور تفصیل ذکر شده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۱

در نتیجه مراد از موالی همه آنهایی هستند که در آیات ارث، وارث شناخته شده اند، خواه اولاد، و خواه پدر و مادر، و چه برادران و خواهران، و چه غیر ایشان باشند).

و مقصود از اصناف سه گانه ای که در آیه شریفه آمده یعنی: ۱- والدان ۲- اقربون ۳ ((و الذین عقدت ایمانکم))، همان اصنافی است که در آیه ارث ذکر شده اند، یعنی ۱ فرزندان، ۲- خویشاوندان ۳- زن و شوهر، قهراً طبقه سوم در آیه مورد بحث با زن و شوهر منطبق می شود.

پس اینکه فرمود: (لکل برای هر کس) معنایش این است که برای هر یک از شما چه مردتان و چه زنان موالی قرار داده ایم، یعنی اولیایی در ارث بردن معین کرده ایم، تا آنچه مال از شمال باقی می ماند ارث ببرند.

و در جمله ((مما ترک...)) حرف (من) برای ابتدا است، و جار و مجرور (من ما) متعلق است، به موالی کانه خواسته است بفهماند مسأله ولایت، از مال ناشی شده، و از آن آغاز گشته است، ممکن هم هست متعلق باشد به کلمه ای که حذف شده، و تقدیر آن (موالی یرثون مما ترکتم) باشد، و یا (موالی یعطون مما ترک) باشد، یعنی برای بعد از مردن یک یک شما افرادی قرار دادیم که اولویت دارند به این که ارث ببرند آنچه شما از خود به جای گذاشته اید و یا به این که داده شوند از آن چه شما از خود به جای گذاشته اید، و منظور از کلمه (ما ترکتم آنچه شما ترک گفته اید) مالی است که میت و مورث یعنی فرزندان و خویشاوندان و زن و شوهر از خود به جای می گذارند.

و اگر از زن و شوهر تعبیر کرد به ((الذین عقدت ایمانکم آنهایی که دست شما را گره زده))، در حقیقت خواسته است به کنایه



تعبیر کرده باشد، چون در عرب رسم این بود وقتی با یکدیگر معامله و یا معاهده ای می کردند، در آخر برای این که اعلام کنند معامله تمام شد به یکدیگر دست می دادند، پس کانه آن دستی که دارد مصافحه می کند این معامله و یا معاهده را بریده و قطعی کرده، و یا بگو گره زده و جوش داده، در نتیجه مراد از جمله: ((الذین عقدت ایمانکم)) این است: (کسانی که شما به وسیله عقد سبیت ازدواج بین خود و ایشان را ایجاد کرده اید).

فَتَأْتُوهُمْ نَصِيبُهُمْ مِمَّا جُمِعَ فِيهِمْ بِرِيسْمِ الْوَالِدِ، و منظور از نصیب موالی، همان سهم الارثی است که در آیات ارث بیان شده، و اگر حرف (فا) که تفریع را می رساند بر سر جمله آورده برای این است که بفهماند مضمون این جمله، نتیجه جمله قبلی است، که می فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۲

((و لکل جعلنا موالی...)) و در آخر حکم خود (به این بهره موالی را بدهید) را با جمله: ((ان الله کان علی کل شیء شہیدا)) تعلیل کرد. اقوال مختلف در مراد از ((الذین عقدت ایمانکم))

و این معنایی که ما برای آیه کردیم از هر معنای دیگری که در تفسیر آن آورده اند به ذهن نزدیک تر است، مثلاً بعضی گفته اند: مراد از موالی خویشاوندانی است که ارث نمی برند، نه ورثه که در ارث بردن اولویت دارند، ولی هیچ دلیلی از ظاهر و لفظ آیه بر این گفتار نیست به خلاف ورثه که آیه دلیل بر آن است.

بعضی دیگر گفته اند کلمه ((من)) در جمله: ((مما ترک الوالدان والاقربون...)) بیانیه است، و مراد از کلمه ((ما)) ورثه و اولیا است، و معنای آیه این است: (ما برای هر یک از شما اولیایی قرار دادیم تا از او ارث ببرند، و آن اولیا همان کسانی هستند که بعد از خود به جای گذاشته اند، از فرزندان و خویشاوندان).

بعضی دیگر گفته اند: مراد از جمله ((الذین عقدت ایمانکم)) هم سوگندان است، چون در جاهلیت رسم بود مردی با مرد دیگر به اصطلاح عقد برادری می بست، و به یکدیگر می گفتند خون من خون تو، و جنگ با من جنگ با تو، و صلح با من صلح با تو، تو از من ارث ببری و من از تو ارث ببرم، تا عاقله من باشی، اگر جنایتی به خطا کردم بهای آن را بدهی، و من عاقله تو باشم اگر جنایتی به خطا کردی دیه آن را بدهم، نتیجه این تحالف این بود که هر یک از دنیا می رفت دیگری یک ششم از اموالش را ارث می برد.

و بنابراین تفسیر جمله مورد بحث بریده از جمله های قبل می باشد، چون معنا چنین می شود (ما برای یک یک شما وارثانی قرار دادیم، و شما یک ششم هم سوگندان را بدهید) این مفسر سپس گفته حکم ارث بردن هم سوگندان به وسیله آیه: ((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض)) (خویشاوندان رحمی بعضی سزاوارتر به ارث بردن از بعضی دیگرند) نسخ شده.

بعضی دیگر گفته اند مراد از جمله: ((آتوهم نصیبهم)) نیست، که یک ششم از ارث خود را به آنها بدهید، بلکه منظور است که طبق قرار داد، در جنگ با دشمن ایشان را یاری دهید و در جنایت خطایی دیه آنان را بپردازید، و در هنگام حاجت کمکشان کنید، بنابراین تفسیر، جمله نامبرده نسخ نشده است.

و ای بسا که گفته باشند مراد از ((الذین عقدت ایمانکم)) آنهایی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه بیشان برادری برقرار کرد، که در آغاز از یکدیگر ارث می بردند ولی بعداً به وسیله آیه میراث ارث بردن نسخ شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۳

و بعضی دیگر گفته اند: منظور پسر خوانده هایی است که بر حسب رسوم جاهلیت به صرف ادعا فرزند کسی می شدند، خدای تعالی در اسلام دستور داد که این پیوند را همچنان حفظ کنند، و چیزی از ارث خود را برای آنها وصیت کنند و فرمود: ((فاتوهم نصیبهم)) (یعنی بهره و سهم پسر خوانده های خود را بدهید).

و این بر هیچ دانشمند دقیق پوشیده نیست که نه سیاق آیه شریفه با هیچ یک از این معانی مساعد است، و نه الفاظ آیه و به همین

جهت از این که وقت خود و خواننده را صرف ایراد و اشکال به این وجوه بسازیم صرف نظر نمودیم .

الرِّجَالُ قَوَّמוْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (کلمه (قیم) به معنای آن کسی است که مسؤول قیام به امر شخصی دیگر است ، و کلمه (قوام) و نیز (قیام) مبالغه در همین قیام است ، و مراد از جمله : ((بما فضل الله بعضهم على بعض)) آن زیادهایی است که خدای تعالی به مردان داده ، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند، چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است ، که اساس و سرمایه اش رقت و لطافت است ، و مراد از جمله : ((بما انفقوا)) مهریه ای است که مردان به زنان می دهند، و نفقه ای است که همواره به آنان می پردازند.

و از عمومیت علت به دست می آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست ، و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومت داشته باشند، بلکه حکمی جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است ، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد، و بنابراین پس آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا (مثلاً) که حیات جامعه بستگی به آنها دارد، و قوام این دو مسؤولیت و یا بگو دو مقام بر نیروی تعقل است ، که در مردان بالطبع بیشتر و قوی تر است ، تا در زنان همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن برداشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است ، که هر دوی آنها در مردان بیشتر است تا در زنان .

و بنابراین ، این که فرمود: ((الرجال قوامون على النساء))، اطلاق تام و تمام دارد، و اما جملات بعدی می فرماید:

فَالصِّلِحَتِ قَتِيَّتٌ ... که ظاهر در خصوصیتی است که بین زن و شوهر هست نمی خواهد این اطلاق را مقید کند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۴

بلکه می خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر نموده ، جزئی از میان جزئیات آن کلی را بیان کند، پس این حکم جزئی است که از آن حکم کلی استخراج شده ، نه اینکه مقید آن باشد.

فَالصِّلِحَتِ قَتِيَّتٌ حَفِيظَةٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُمْرَادُ از صلاح همان معنای لغوی کلمه است ، و آن همان است که به لیاقت شخص نیز تعبیر می شود، و کلمه (قنوت) عبارت است از دوام طاعت و خضوع ، و از اینکه در مقابل این گونه زنان زنان ناشزه را قرار داد، و فرمود: ((واللاتی تخافون نشوزهن)) به دست می آید مراد از صالحات نیز همسران صالح است ، نه هر زن صالح ، و خلاصه حکمی که روی صالحات کرده ، و فرموده صالحات چنین و چنانند، مخصوص زنان در حال ازدواج است نه مطلق زنان . مراد و مفاد از ((الرجال قوامون على النساء))

و در این جمله که به تعبیر (زنان صالح چنین و چنانند) دستور داده که زنان صالح باید چنین و چنان باشند در واقع حکم مربوط به شؤن زوجیت و کیفیت معاشرت منزلی را بیان کرده ، و این حکم در عین حال حکمی است که در سعه و ضیقش تابع علتش ، یعنی همان قیمومت مرد بر زن از نظر زوجیت است پس بر زن واجب است شوهر را اطاعت کند، و او را در هر شأنی به شؤن زوجیت راجع می شود حفظ نماید.

و به عبارتی دیگر همان طور قیمومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشری تنها مربوط می شود به جهات عامه ای که زنان و مردان هر دو در آن جهات شریکند، و چون جهاتی است که نیازمند به تعقل بیشتر و نیروی زیادتر است که در مردان وجود دارد، یعنی امثال حکومت و قضا و جنگ بدون این که استقلال زن در اراده شخص و عمل فردی او خدشه ای بخورد، و بدون این مرد حق داشته باشد اعتراض کند که تو چرا فلان چیز را دوست می داری و یا فلان کار را می کنی ، مگر آن که زن کار زشت را دوست بدارد، یا مرتکب شود، به شهادت این که فرمود: ((فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف)) .

همچنین قیمومت مرد بر زن به این نیست که سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است بکنند، و معنای

قیمومت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او، و دفاع از منافعش را سلب کند، پس زن همچنان استقلال و آزادی خود را دارد، هم می تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را حفظ کند، و هم می تواند از آن دفاع نماید و هم می تواند برای رسیدن به این هدفهایش به مقدماتی که او را به هدفهایش می رساند متوسل شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۵

بلکه معنای قیمومت مرد این است که مرد به خاطر این که هزینه زندگی زن را از مال خودش می پردازد، تا از او استمتاع ببرد، پس بر او نیز لازم است در تمامی آنچه مربوط به استمتاع و هم خوابگی مرد می شود او را اطاعت کند، و نیز ناموس او را در غیاب او حفظ کند، و وقتی غایب است مرد بیگانه را در بستر او راه ندهد، و آن بیگانه را از زیباییهای جسم خود که مخصوص شوهر است تمتع ندهد و نیز در اموالی که شوهرش در طرف ازدواج و اشتراک در زندگی خانوادگی به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته خیانت نکند.

پس معنای آیه مورد بحث این می شود که زنان مسلمان سزاوار صفت صلاح را پیشه خود بسازند، که اگر چنین کنند قهرا قاننات خواهند بود، یعنی همواره و دائماً شوهران خود را در هر چه که از ایشان بخواهند اطاعت خواهند کرد، البته هر چیزی که با تمتع شوهران ارتباط داشته باشد، و واجب است بر آنان که جانب خود را در همه چیزهایی که متعلق حق شوهران است در غیاب شوهران حفظ کنند.

و اما جمله: (بما حفظ الله) ظاهراً کلمه ((ما)) در آن مصدریه است و حرف (با) به اصطلاح بای الت است، و معنای جمله این است که زنان مطیع شوهران خویشند، و حافظ غیب ایشانند، به حفظی که خدا از حقوق ایشان کرده، چون قیمومت را برای آنان تشریح و اطاعتشان و حفظ غیبتشان را بر زنان واجب فرموده است.

ممکن هم هست حرف (با) را برای مقابله بگیریم، که در این صورت معنای آیه چنین می شود: واجب است بر زنان قنوت و حفظ الغیب شوهران، در مقابل این که خدای تعالی حقوق آنان را حفظ نموده، و آنان را که در جاهلیت جزء انسانها به شمار نمی آمدند. داخل مجتمع بشری نموده، و در این ظرف حقوقشان را احیا کرد، و بر مردان واجب فرمود مهر و نفقه ایشان را بپردازند، ولی معنای اول روشن تر است.

البته در این میان معانی دیگری از ناحیه مفسرین برای آیه شده، که ما از ذکر آنها صرف نظر کردیم، چون آیه شریفه با هیچ یک از آنها مساعد نبود. سه حکم درباره زن ناشزه که رعایت ترتیب در آنها لازم است

وَأَلَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ كَلِمَةً (نشوز)) به معنای عصیان و استکبار از اطاعت است، و مراد از خوف نشوز این است که علائم آن به تدریج پیدا شود، و معلوم گردد که خانم می خواهد ناسازگاری کند، و اگر در جمله: ((فعظوهن)) فای تفریح را آورد، و موعظه را نتیجه ترس از نشوز، قرار داد، نه از خود نشوز، شاید برای این بوده که رعایت حال موعظه را در بین علاجهای سه گانه کرده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۶

و بفهماند از میان این سه راه علاج موعظه علاجی است که هم در حال نشوز مفید واقع می شود، و هم قبل از نشوز، و هنگام پیدا شدن علامتهای آن و علاجهای سه گانه همان است که عبارت: ((فعظوهن و اهجرهون فی المضاجع و اضربوهن)) بر آن دلالت می کند، و گو این که این راه های علاج با حرف و او به یکدیگر عطف شده، و حرف و او دلالتی بر ترتیب ندارد، ولی از معنای آیه می دانیم که بین این سه علاج ترتیب هست، و می خواهد بفرماید اول او را موعظه کنید، اگر موعظه اثر نگذاشت با او قهر کنید، و رختخوابتان را جدا سازید، و اگر این نیز مفید واقع نشد، او را بزنید دلیل بر این که رعایت تدریج و ترتیب لازم است این است که ترتیب نامبرده به حسب طبع نیز وسایل گوناگونی از کیفر دادن است، هر کس بخواهد کسی را کیفر کند طبیعتاً اول از درجه ضعیف آن شروع می کند، و سپس به تدریج کیفر را شدید و شدیدتر می سازد، بنابراین ترتیبی که از آیه فهمیده می شود از

سیاق آن به دست می آید، نه از حرف واو.

و ظاهر جمله: ((و اهجرهن فی المضاجع)) این است که بستر محفوظ باشد، ولی در بستر با او قهر کند، مثلا در بستر پشت به او کند، و یا ملاعبه نکند، و یا طوری دیگری بی میلی خود را به او بفهماند، گو اینکه ممکن است با مثل عبارت جدا کردن بستر نیز اراده بشود، ولی بعید است (معمولا وقتی بخواهند بگویند بسترت را از او جدا کن نمی گویند در بستر از او کناره بگیر) و ای بسا معنای اول از این نظر تائید شود، که مضجع را به لفظ جمع آورده، چون بنابراین که منظور جدا کردن مضجع بوده باشد، دیگر به حسب ظاهر احتیاج نبود کلمه نامبرده را به لفظ جمع بیاورد، و کثرت را بفهماند (زیرا کسی، همسرش مضاجع دارد که هر شب با او بخوابد) ((مترجم)).

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا... یعنی اگر در اثر اعمال آن سه راه علاج به اطاعت شما در آمدند، دیگر علیه آنان بهانه جویی نکنید، و با این که اطاعت شما می کنند برای اذیت و آزارشان دنبال بهانه نگردید، و در آخر این مطلب را تعلیل می کند به این که ((ان الله كان عليا كبيرا)) و اعلام می دارد به این که مقام پروردگارشان علی و کبیر است، پس از قدرت و تفرقی که بر زنان خود دارند مغرور نشوند و سوء استفاده ننموده در اثر غرور به آنها ظلم و استعلا و استکبار نکنند، و همواره به یاد علو مقام پروردگارشان باشند.

وَإِنْ حَقَّتْكُمْ شِقَاقٌ بَيْنَهُمَا فَابْتَغُوا... کلمه (شقاق) به معنای قهر کردن و عداوت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۷  
خدای سبحان برای مواردی که احتمال برود کار زن و شوهر به دشمنی بیانجامد دستور داده یک حکم از طرف زن، و یک حکم از طرف مرد به مسأله رسیدگی کنند، زیرا دخالت یک حکم این خطر را دارد که او جانب یک طرف را بگیرد، و حکم جائزانه کند، و معنای اینکه فرمود: ((ان یریدا اصلاحا یوفوق الله بینهما)) این است که اگر واقعا هر دو طرف نزاع بنای اصلاح داشته باشند، و عناد و لجبازی در کارشان نباشد خدای تعالی به وسیله دو حکم بین آن دو توافق و اصلاح برقرار می کند، چون وقتی دو طرف زمام اختیار خود را به حکم خود بدهند (حکمی که خودشان پسندیده اند) قهرا توافق حاصل می شود.

ولی در آیه شریفه حصول توافق را به خدای تعالی نسبت داده، به اینکه سبب عادی یعنی اصلاح خواهی آن دو تسلیم بودنشان در برابر حکمی که حکم ها می کنند در کار هست، و باید نتیجه را به این سبب نسبت بدهد، لیکن به خدای تعالی نسبت داد تا در ضمن بفهماند سبب حقیقی و آن کسی که میان اسباب ظاهری و مسببات آنها رابطه برقرار می کند خدای تعالی است، او است که هر حقی را به صاحب حق می دهد، و در آخر آیه فرمود: ((ان الله كان علیما خبیرا))، و مناسبت این جمله با مضمون آیه روشن است. گفتاری در معنای قیمومت مردان بر زنان

این معنا بر احدی پوشیده نیست، که قرآن کریم همواره عقل سالم انسانها را تقویت می کند، و جانب عقل را بر هوای نفس و پیروی شهوات و دلدادگی در برابر عواطف و احساسات تند و تیز ترجیح می دهد، و در حفظ این ودیعه الهی از این که ضایع شود توصیه می فرماید، و این معنا از آیات کریمه قرآنی آنقدر روشن است که احتیاجی به آوردن دلیل قرآنی ندارد، برای این که آیاتی که به صراحت و یا به اشاره و به هر زبان و بیانی این معنا را افاده می کند یکی دو تا ده تا نیست که ما آنها را نقل کنیم.

قرآن کریم در عین حال مسأله عواطف پاک و درست و آثار خوبی که آن عواطف در تربیت افراد دارد از نظر دور نداشته، اثر آن را در استواری امر جامعه پذیرفته، در آیه شریفه: ((اشدء علی الکفار رحماء بینهم)) دو صفت از صفات عاطفی را به عنوان دو صفت ممدوح مؤمنین ذکر کرده، می فرماید مؤمنین نسبت به کفار خشن و بیرحمند، و نسبت به خودشان مهربانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۸

و در آیه: ((لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه)) مودت و رحمت را که اموری عاطفی هستند، دو تا نعمت از نعم خود شمرده و فرموده، از جنس خود شما، همسرانی برایتان قرار داد، تا دلهایتان با تمایل و عشق به آنان آرامش یابد، و بین شما مردان و

همسران مودت و رحمت قرار داد، و در آیه : ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق)) علاقه به زینت و رزق طیب را که آن نیز مربوط به عواطف است مشروع معرفی نموده ، به عنوان سرزنش از کسانی که آن را حرام دانسته اند، فرموده : (بگو چه کسی زینت ها و رزق طیب را خدا برای بندگانش پدید آورده تحریم کرده است؟).

چیزی که هست قرآن کریم عواطف را از راه هماهنگ شدن با عقل تعدیل نموده ، عنوان پیروی عقل به آنها داده است ، به طوری که عقل نیز سرکوب کردن آن مقدار عواطف را جایز نمی داند.

در بعضی از مباحث سابق نیز گذشت که یکی از مراحل تقویت عقل در اسلام این است که احکامی را که تشریح کرده بر اساس تقویت عقل تشریح کرده ، به شهادت این که هر عمل و حال و اختلافي مضر به استقامت عقل است و باعث تیرگی آن در قضاوت و در اداره شؤون مجتمعی می شود تحریم کرده ، نظیر شرب خمر، و قمار، و اقسام معاملات غری ، و دروغ ، و بهتان ، و افتراء، و غیبت ، و امثال آن .

خوب معلوم است که هیچ دانشمندی از چنین شریعتی و با مطالعه همین مقدار از احکام آن جز این توقع ندارد که در مسائل کلی و جهات عمومی و اجتماعی زمام امر را به کسانی بسپارد که داشتن عقل بیشتر امتیاز آنان است ، چون تدبیر امور اجتماعی از قبیل حکومت و قضا و جنگ نیازمند به عقل نیرومندتر است ، و کسانی را که امتیازشان داشتن عواطف تند و تیزتر و امیال نفسانی بیشتر است ، از تصدی آن امور محروم سازد، و نیز معلوم است که طایفه مردان به داشتن عقل نیرومندتر و ضعف عواطف ، ممتاز از زنانند، و زنان به داشتن عقل کمتر و عواطف بیشتر ممتاز از مردانند.

و اسلام همین کار را کرده ، و در آیه ای که گذشت فرموده : ((الرجال قوامون على النساء))، سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نیز در طول زندگی بر جریان داشت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۴۹

یعنی هرگز زمام امور هیچ قومی را به دست زن نسپرد، و به هیچ زنی منصب قضا نداد، و زنان را برای جنگیدن دعوت نکرد، البته برای جنگیدن ، نه صرف شرکت در جهاد، برای خدمت و جراحی و امثال آن . و اما غیر این امور عامه و اجتماعی ، از قبیل تعلیم و تعلم ، و کسب ، و پرستاری بیماران ، و مداوای آنان ، و امثال این گونه امور دخالت عواطف منافاتی با مفید بودن عمل ندارد، زنان را از آن منع نفرمود، و سیرت نبویه بسیاری از این کارها را امضا کرد، آیات قرآن نیز خالی از دلالت بر اجازه این گونه کارها برای زنان نیست ، چون لازمه حریت زن در اراده و عمل شخصی این است که بتواند این گونه کارها را انجام دهد، چون معنا ندارد از یک طرف زنان را در این گونه امور از تحت ولایت مردان خارج بدانند، و ملکیت آنان را در قبال مردان معتبر بشمارد، و از سوی دیگر نهیشان کند از این که به نحوی از انحا ملکشان را اداره و اصلاح کنند، و همچنین معنا ندارد به آنان حق دهد که برای دفاع از خود در محکمه شرع طرح دعوی کنند، و یا شهادت بدهند، و در عین حال از آمدن در محکمه و حضور نزد والی یا قاضی جلوگیری شود. و همچنین سایر لوازم استقلال و آزادی .

بلی دامنه استقلال و آزادی زنان تا آنجایی گسترده است که به حق شوهر مزاحمت نداشته باشد، چون گفتیم در صورتی که شوهر در وطن حاضر باشد زن در تحت قیمومت او است ، البته قیمومت اطاعت و در صورتی که حاضر نباشد مثلاً- به سفر رفته باشد موظف است غیبت او را حفظ کند، و معلوم است که با در نظر گرفتن این دو وظیفه هیچ یک از شؤون جایز زن در صورتی که مزاحم با این دو وظیفه باشد دیگر جایز و ممضی نیست . بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به مساء لتفضل الهی ، روابط زن و شوهر...)

در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه : ((ولا تتمنوا ما فضل الله...))، گفته : معنایش این است که هیچ یک از شما نگوید ای کاش فلان نعمت و آن زن زیبا که فلان آقا دارد من می داشتم ، برای اینکه چنین آرزویی حسد به شمار می آید، ولی می توانید بگویید: پروردگارا مثل آن نعمت و مثل آن زن را به من نیز مرحمت بفرما آنگاه اضافه کرده همین معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت

شده است .

مؤلف قدس سره : عیاشی نیز در تفسیر خود نظیر این معنا را از امام صادق (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۰ نقل کرده است .

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله : ((ذکک فضل الله یوتیه من یشاء من عباده))، و نیز در تفسیر جمله ((ولاتتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض)) فرموده اند: این آیات درباره علی (علیه السلام) نازل شده است .

مؤلف قدس سره : البته منظور روایت مذکور تطبیق فضایل علی (علیه السلام) بر آیه های نامبرده است .

و در کافی و تفسیر قمی از ابراهیم بن ابی البلاد از پدرش از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هیچ کس نیست که خدا رزقش را مقدر نکرده باشد، هر نفسی از ناحیه خدای تعالی رزقش از راه حلال و توأم با عافیت معین شده ، ولی برای امتحان همان رزق را از راه حرام برایش پیش می آورد، تا معلوم شود آیا دست به حرام دراز می کند یا نه ، اگر دست به سوی آن حرام دراز کرد، خدای تعالی همان مقدار از رزق حلالش را به عنوان تقاص سلب می کند، البته نزد خدا غیر این دو جور رزق فضل بسیاری هست ، و همین فضل منظور بوده که فرموده : ((واسئلوا الله من فضله))، (از خدا در خواست فضل او را بکنید).

مؤلف قدس سره : این روایت را عیاشی از اسماعیل بن کثیر نقل کرده ، (و آخر سند را بریده) که رسول خدا چنین فرمود: و نیز این معنا از ابی الهذیل از امام صادق (علیه السلام) روایت شده ، و قمی نیز قریب به آن را در تفسیر خود از حسین بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است .

در سابق در ذیل آیه : ((والله یرزق من یشاء بغیر حساب))، در جلد سوم عربی این کتاب بحثی پیرامون حقیقت رزق ، و این که خدای تعالی ضامن آن است ، و این که رزق دو قسم است ، حلال و حرام گذرانندیم ، خواننده عزیز به آنجا مراجعه کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۱

و در صحیح ترمذی از ابن مسعود روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: از خدای تعالی فضل او را بطلبید که خدا درخواست از او را دوست می دارد.

و در الدرالمثور است که ابن جریر از طریق حکیم بن جبیر از مردی که نامش را نبرده روایت آورده که او گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: از خدا فضل او را بطلبید که خدای تعالی دوست می دارد بندگانش از فضلش طلب کنند، و یکی از بهترین عبادتها انتظار فرج است .

و شیخ طوسی در تهذیب بسند خود از زراره روایت آورده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که آیه : ((واللکل جعلنا موالی مما ترک الوالدان والاقربون)) را می خواند، و می فرمود: منظور خدای تعالی از این موالی اولی الارحام است ، که در ارث بردن ، اولای از دیگرانند، و منظور اولیا نعمت نیست ، بلکه منظور این است که هر خویشاوند که به میت و به رحمی که میت را به سوی خود می کشاند نزدیک تر است او از دیگران به بردن ارثش سزاوارتر است . روایاتی در ذیل آیه (الرجال قوامون علی النساء) و نقد و بررسی آنها

و در همان کتاب به سند خود از ابراهیم بن محرز روایت کرده که گفت من نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) حاضر بودم ، که شخصی از آن جناب پرسید: مردی به همسرش می گوید: اختیارت با خودت حضرت فرمود: چگونه ممکن است اختیارش با خودش باشد، با اینکه خدای تعالی اختیار او را به دست شوهرش داده ، و فرموده : ((الرجال قوامون علی النساء))، نه این سخن هیچ ارزش و اعتباری ندارد.

و در الدرالمثور است که ابن ابی حاتم از طریق اشعث بن عبدالملک از حسن روایت کرده که گفت : زنی نزد رسول خدا (صلی



الل ه علیه و آله ) آمد، و از شوهرش شکایت کرد که به وی سیلی زده است ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: باید قصاص شود لیکن چیزی نگذشت که آیه : شریفه : ((الرجال قوامون علی النساء...)) نازل شد، و زن بدون قصاص برگشت .

مؤلف قدس سره : الدرالمثور این روایت را به چند طریق دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۲

نقل کرده ، و در بعضی از آن طرق چنین آمده : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود تو چیزی می خواستی و لیکن خدای تعالی چیزی دیگر را خواست ، و شاید مورد آن زن از موارد نشوز بوده ، و گرنه ذیل آیه شریفه می فرماید: ((فان اطعنكم فلا تبغوا علیهن سیلا))، (اگر زن در اطاعت شما باشد به هیچ راهی نمی توانید به او ستم کنید) منافات با روایت دارد.

در ظاهر این روایات اشکال دیگری هست ، از این جهت که از ظاهر آنها برمی آید این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: ((القصاص)) (باید قصاص شود) بیان حکم مسأله ای است که آن زن پرسیده ، نه این که آن جناب به عنوان یک قاضی حکم به قصاص کرده باشد، چون اگر چنین بوده باید هر دو طرف دعوی در محکمه حاضر شده باشند، و لازمه بیان حکم بودن این است که آیه شریفه ((الرجال)) برای تخطئه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل شده باشد، و خواسته باشد بفرماید پیامبر در حکمی که کرد و تشریحی که فرمود اشتباه کرد، و این با عصمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) منافات دارد، نسخ هم نمی تواند باشد زیرا نسخ وقتی تصور دارد که به حکم منسوخ عمل شده باشد، و معلوم است که به چنین قصاصی گفتیم یک طرفی است عمل نشده بود.

ممکن است بگویید: خدای تعالی در قرآن کریم چند جا احکام رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را برداشته ، و یا در جایی که آن جناب حکمی که باید می کرد و نکرده حکم فرموده چه عیبی دارد که این مورد هم از آن موارد باشد؟.

جوابش این است که درست است که خدای تعالی در بعضی از احکام رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) تصرف کرده ، یا برداشته ، و یا حکمی که آن جناب نکرده وضع نموده ، و لیکن این تنها در احکامی است که آن جناب به عنوان ولایت بر جامعه کرده است ، نه در احکامی که برای امت و جامعه تشریح کرده ، تصرف در احکام تشریحی آن جناب تخطئه آن جناب بوده و باطل است .

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام ) آمده که کلمه (قانتات ) را به معنای زنان مطیع تفسیر فرموده . و در مجمع البیان در تفسیر جمله : ((فعظوهن و اهجرهون فی المضاجع و اضربوهن ...))، از امام ابی جعفر (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: هجر در مضاجع به این است که در رختخواب زن برود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۳

ولی پشت خود را به او کند، و نیز در معنای (زدن) از آن جناب روایت کرده که باید با مساوک او را زد. و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در تفسیر جمله : ((فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهله)) فرمود: این دو حکم باید با زن و شوهر شرط کنند، که هر حکمی که کردند آن دو قبول کنند، اگر حکم کردند که باید از هم جدا شوند، بپذیرند، و اگر حکم کردند باید باهم باشند بپذیرند.

مؤلف قدس سره : این معنا و همچنین قریب به آن به چند طریق دیگر هم در کافی و هم در تفسیر عیاشی آمده است .

و در تفسیر عیاشی از ابن مسلم از امام باقر (علیه السلام ) روایت آورده فرمود: امیرالمؤمنین در مورد زنی که به ازدواج مردی در آمده بود و مرد با او و کسان او شرط کرده بود که اگر همسری دیگر اختیار کند و از او کناره گیری نماید، و یا کنیزی بر سرش بگیرد خود به خود طالق باشد، چنین قضاوت کرد: که شرط خدا قبل از شرط شما واجب الوفا است ، (و خدای تعالی قبل از اینکه شما چنین شرطی بکنید بر عموم امت شرط کرد که مرد، اختیار گرفتن چهار همسر را دارد) بنابراین شوهر اگر خواست می تواند به شرط خود وفا کند و اگر خواست می تواند او را طلاق ندهد، و همسر دیگری نیز بگیرد، و یا کنیزی اختیار کند، و اگر او سر راهش را بگیرد، شوهر می تواند قهر کند، و در بستر پشت به او بخوابد زیرا خدای تعالی فرموده : ((فانکحوا ما طاب لکم من النساء

مثنی و ثلاث و رباع))، و نیز درباره گرفتن کنیزان فرموده: ((احل لکم مما ملکتم ایمانکم)) و درباره رابطه زناشویی فرموده: ((و اللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن، و اهجروهن فی المضاجع، و اضربوهن، فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سیلا۔ ان الله کان علیا کبیرا)). روایتی خواندنی از پیامبر (ص) درباره زن در اسلام

و در الدرالمثور که بیهقی از اسما بنت یزید انصاری روایت کرده که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده در حالی که آن جناب در بین اصحابش قرار داشت، اسما عرضه داشت: پدر و مادرم فدایت باد، من از طرف زنان خدمت شما آمده‌ام، یا رسول الله جانم به فدایت بدان که هیچ زنی در شرق و غرب از آمدن من به نزد تو خبردار نشده، مگر آن که نظریه اش مثل همین نظریه ای است که من عرض می‌کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۴

خدای تعالی تو را به حق مبعوث کرد به سوی مردان و زنان (عالم) و ما به تو ایمان آوردیم، و به معبود تو که تو را فرستاده نیز ایمان آوردیم، و ما طایفه زنان محصور در چهار دیواری خانه‌ها، و تحت سیطره مردان هستیم، و در عین حال پایه و اساس خانه و زندگی شما مردانیم این مائیم که شهوات شما را بر می‌آوریم، و به فرزندان شما حامله می‌شویم، و اما شما مردان در دین اسلام برتری‌هایی بر ما یافته‌اید، شما به نمازهای جمعه، و جماعت و به عیادت بیماران، و به تشییع جنازه می‌روید، همه ساله می‌توانید پشت سر هم به حج بروید، و از همه اینها ارزنده تر این که شما مردان می‌توانید در راه خدا جهاد کنید، و چون شما به سوی حج و یا عمره و یا به سوی جهاد می‌روید اموال شما را حفظ می‌کنیم، و برای شما پارچه می‌بافیم، تا لباس برایتان بدوزیم، و اموال شما را تر و خشک می‌کنیم، (در نسخه‌ای دیگر آمده اولادتان را تربیت می‌کنیم) پس آیا در اجر و ثواب با شما شریک نیستیم؟ حضرت با همه رخسارش روی به اصحاب خود کرد و سپس فرمود: آیا سخن هیچ زنی بهتر از سؤال این زن درباره امر دینیش شنیده‌اید؟ عرضه داشتند: یا رسول الله، هیچ احتمال نمی‌دادیم زنی به چنین مطالبی راه پیدا کند، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متوجه آن زن شد، و سپس به وی فرمود: ای زن برگرد، و به همه زنانی که این سؤال را دارند، اعلام کن که همین که شما به خوبی شوهرداری کنید، خشنودی او را به دست آورید، و تابع موافقت او باشد، اجر همه اینها معادل است با اجر همه آنهایی که برای مردان شمردی، زن برگشت در حالی که از شدت خوشحالی مکرر می‌گفت: لا اله الا الله، الله اکبر.

مؤلف قدس سره: روایات در این معنا در جوامع حدیث از طرق شیعه و اهل سنت بسیار وارد شده، و از میان همه آن روایات زیباتر روایتی است که مرحوم کلینی در کافی از ابی ابراهیم موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: (جهاد زن این است که نیکو شوهرداری کند)، و از جامع ترین کلمات در این باره سخنی است که در نهج البلاغه آمده، سخنی که علاوه بر جامعیت مشتمل بر اساس تشریح احکام راجع به زنان، و این سخن را کافی نیز به سند خود از عبدالله بن کثیر از امام صادق (علیه السلام) (از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده، و نیز به سند خود از اصبع بن نباته از آن جناب آورده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۵

که در نامه ای که به فرزندش نوشته فرموده: ((ان المرأه ریحانه و لیست بقهرمانه))، (زن ریحانه است نه قهرمان). و هم چنین کلام دیگری که در این باره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده فرمود: (زن لعبت است، هر کس او را گرفت مراقب باشد ضایعش نسازد)، آری رسول خدا (ص) تعجب می‌کرد از مردی که همسرش را می‌زند، و آنگاه با همان دست با وی معانقه می‌کند.

در کافی نیز به سند خود از ابی مریم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: (آیا جای تعجب نیست که کسی همسرش را بزند، و آنگاه با او دست به گردن شود؟ و امثال این بیانات در احادیث بسیار زیاد است، که اگر کسی در آنها دقت کند نظریه اسلام درباره زنان را درک می‌کند. استفاده سه نکته از روایت اسماء بنت یزید، پیرامون موقعیت و شخصیت زن در اسلام

حال به بحثی که پیرامون داستان اسماء دختر یزید انصاری داشتیم بر می گردیم، اگر کسی در این حدیث و در نظایر آن داستانهایی از مراجعه زنان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و گفتگویشان با آن جناب در مسائل راجع به شرایع دین را حکایت می کند، و نیز در احادیثی که از حقوق مختلف زنان خبر می دهد دقت کند، این معنا برایش روشن می شود که زنان در عین این که در حجابند، و مسؤ و لیتشان اداره داخل خانه ها است، و بیشتر به شو و ن زندگی منزلی می پردازند در عین حال ممنوع از مراده آمد و شد به نزد ولی امر، و نیز تلاش در حل مشکلاتی که احیاناً پیش می آید نبوده اند، و این همان آزادی عقیده ای است که ما در ضمن بحث پیرامون آزادی عقیده، در آخر سوره آل عمران درباره اش بحث کردیم. و از حدیث نامبرده و نظایر آن سه نکته استفاده می شود.

اول این که طریقه مرضیه زن در اسلام این است که به تدبیر امور داخلی منزل و تربیت اولاد پردازد، و این طریقه در عین این که سنتی پسندیده، و غیر واجب، و لیکن ترغیب و تشویق‌هایی که درباره آن شده، از آنجایی که جو مسلمین جو تقوا و به دست آوردن رضای خدا و ترجیح ثوابهای آخرت بر بهره های دنیوی، و تربیت بر اساس اخلاق صالحه زنان یعنی عفت و حیا و محبت اولاد و عشق ورزیدن به زندگی در محیط خانه و امثال آن بوده این سنت مستحب همچنان محفوظ مانده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۶

اشتغال به این شو و ن، و اهتمامی که در زنده نگه داشتن عواطف پاکی خدای عزوجل در وجود زنان به ودیعه سپرده زنان را مشغول به خود کرد، و فرصتشان نداد که در مجامع مردان داخل شده، و با آنان حتی در حدودی که خدا به آنان اجازه داده بود اختلاط کنند، شاهد این معنا همین است این سنت همچنان در بین مسلمانان در طول قرنهای طولانی روی پای خود ایستاده بود، تا آن که بی بند و باری زنان مغرب زمین به عنوان آزادی زنان در جوامع مسلمین رخنه یافت، و بدون اینکه مسلمانان خودشان متوجه شوند بدترین جنایات را بر مرد و زنشان وارد آورد، و آن عبارت بود از تباهی اخلاق، و فساد زندگی، و بزودی دود این افسار گسیختگی به چشمشان خواهد رفت.

آری اگر اهل قرا ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند خدای تعالی برکاتی از آسمان به رویشان باز می کرد، و آن وقت از آسمان و زمین برخوردار می شدند و لیکن آیات خدا را تکذیب کردند، و نتیجه اش این شد که گرفتار شدند.

دوم اینکه جای تردیدی باقی نمی ماند که ممنوعیت زنان از شرکت در امر جهاد و امر قضاوت و حکومت بر مردم سنت واجب بوده است. ارزش احکام اسلامی در محیط و ظرف اجتماعی تحت حاکمیت اسلام، معلوم گردد

سوم این که اسلام این محرومیت زنان را مهمل نگذاشته، و آن را به مزیتی برابر آن جبران کرده است، مثلاً اگر زنان از فضیلت جهاد در راه خدا محروم شده اند خدای تعالی این فضیلت را به فضیلتی دیگر معادل آن جبران نموده، و مزایا و فضایلی به او داده که در آن افتخاراتی حقیقی هست، مثلاً اسلام نیکو شوهرداری کردن را جهاد زن قرار داده، و شاید همین مطلب در بین ما (البته مایی که فعلاً در ظرف زندگی فاسدی قرار داریم) آنطور که هست ارزش خود را نشان ندهد، و لیکن در ظرف زندگی ای که اسلام حاکم بر آن (و در آن ظرف برای هر چیزی به مقدار ارزش واقعیتش ارج نهاده می شود، و در آن همه تلاشها و رقابتها بر سر فضایلی از انسانیت است که مورد رضامندی خدای سبحان باشد، خدایی که ارزش هر یک از فضایل را آن طور که هست می شناسد، و برای سلوک هر انسانی مسلکی را معین نموده، و آن انسان را به پیمودن آن مسلک تشویق نموده، و برای ملازم بودن خطی که برایش ترسیم کرده بها و ارزشی معین کرده، معادل انواع خدمات انسانی، و معادل اعمال آن است) در چنین ظرفی دیگر هیچ خطی بر خطی دیگر برتری ندارد، ساده تر بگویم در چنین ظرفی فضیلت آن مردی که در معرکه قتال حاضر می شود، و با کمال سخاوت خون خود را ایثار می کند، از فضیلت زنی که وظیفه شوهرداریش را انجام می دهد، برتر نیست، و نیز آن مرد حاکمی که سرپرستی جامعه را به عهده گرفته، چرخ زندگی مجتمع را می چرخاند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۷

هیچ افتخاری بر آن زن ندارد، و آن مردی که بر مسند قضا تکیه زده هیچ برتری نسبت به زنی که کودکش را تر و خشک می کند ندارد، چون منصب حکومت و قضا البته برای کسی که در آن دو منصب طبق حق عمل کند، و حق را به حق دار برساند جز خون دل و مشقت دنیوی اثری ندارد چون در ظرف اسلام و برای مرد مسلمان قبول این منصب ها در حقیقت خود را به معرض مخاطر و مهالک افکندن است، چون هر لحظه ممکن است حق بیچاره ای را که به جز رب العالمین حامی یی ندارد ضایع کند، ((ان ربک لبالمرصاد)) رب العالمینی که در کمین ستمکاران است، بنابراین چه افتخاری هست برای مردان بر زنانی که اگر این مسؤ ولیت ها را نپذیرفته اند، برای این است که رب العالمین از آنان نخواست، و از آنان چیز دیگری خواسته و برایشان، خطی دیگر ترسیم کرده، که باید ملازم خط خود باشند، و راه خود را بروند.

پس در مجتمع اسلامی این پستها وقتی افتخار می شود، و زمانی اثر خود را می بخشد، و وقتی تعبد به آن برای صاحبش صحیح و مشروع می گردد، که صاحبش در پذیرفتن آن نوعی ایثار کرده باشد، و طوری تربیت شده باشد که هر پستی را که اجتماع به او می دهد در نظرش مسؤ ولیت و بار گران باشد، و در قبول آن از خود گذشتگی به خرج دهد، در چنین مجتمعی اگر به مرد بگویند تو باید به میدان جنگ بروی، یا کشور را اداره کنی، به خاطر رضای خدا این بار سنگین را به دوش می کشد، و اگر به زن بگویند تو باید در خانه بمانی و نسل را تربیت کنی، او نیز به خاطر خدا قبول می کند، و هیچ تناقضی هم در این دو قسم حکم نمی بیند. آری اختلاف شوون و مقامات اجتماعی و اعمال بشری به حسب اختلاف، و جو آنها چیزی نیست که کسی بتواند آنرا انکار کند، یک سرباز، یا یک حاکم، و یا یک قاضی مسلمان، اگر افتخار می کند به خاطر یک احترام خرافی و غیر واقعی نیست، بلکه یک کرامت واقعی است، و آن این است که توانسته در راه خدا مسؤ ولیتی سنگین را به عهده بگیرد، ولی یک سرباز غیر مسلمان که در محیطی مادی تربیت یافته، او نیز در جنگیدن و خون دادن و اینکه حاضر شده است جان خود را در راه وطن خود بدهد افتخار می نماید، لیکن به خاطر یک احترام خرافی، و غیر واقعی افتخار می کند، و آن این است که وقتی کشته شد و به اعتقاد او نابود و هیچ و پوچ گشت، مردم نامش را در فهرست فداکاران در راه وطن می برند، و از خود نمی پرسد وقتی من هیچ و پوچ شدم کجا هستم که از تعظیم نامم لذت ببرم.

و همچنین یک ستاره سینما در آن جامعه احترامی پیدا می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۸  
حتی رئیس جمهور هم آن احترام را نداشته باشد، در حالی شغلشان و آنچه در طول عمر به مردم می دادند، بزرگترین عامل سقوط مقام زنان بود، و شنیع ترین فحشا و سزاوار شنیع ترین سرزنش بودند.

پس همه اینها که گفتیم علتش این است که ظرف زندگی خوبیها و بدیها و افتخارات و ننگ ها را معین می کند، چه بسیار جمعیت ها که یک امر ناچیز و حقیر را تعظیم، و یک امر مهم و ارزنده را تحقیر می کنند، پس هیچ بعید نیست که اسلام اموری را تعظیم کند، و ما مسلمانانی که در محیط مادیت و غرب زدگی بار آمده ایم آن را حقیر بشماریم، یا اسلام اموری را حقیر بشمارد که در چشم و درک ما بسیار عظیم باشد، و بر سر آنها سر و دست بشکنیم، و ظرف در صدر اسلام ظرف تقوا و ایثار آخرت بر دنیا بود، نه ظرفی که فعلا ما داریم. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۵۹ آیات ۴۲ - ۳۶، سوره نساء

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِالْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَلًا فُجُورًا (۳۶) الَّذِينَ يَخْلُونِ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (۳۷) وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا (۳۸) وَمَا دَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا (۳۹) إِنَّ اللَّهَ لَا يُظِلُّمُ مَثْقَلًا ذَرَّةً وَ إِن تَكُ حَسَنَةً يُضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (۴۰) فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ

شهِدًا (۴۱) يَوْمَئِذٍ يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ عَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا (۴۲)

ترجمه آیات

و خدا را بپرستید، و چیزی شریک او نگیرید، و به پدر و مادر احسان کنید، و همچنین به خویشاوندان، و یتیمان، و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور، و رفیق مصاحب، و در راه مانده و بردگان که مملوک شمایند، که خدا افرادی را که متبخر و خود بزرگ بینند، و به دیگران فخر می فروشند دوست ندارد (۳۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۰

همان کسانی که بخل می ورزند، و دیگران را نیز به بخل دعوت می کنند، و آنچه خدا از فضل خود به آنان روزی کرده کتمان می کنند، و ما برای کفرپیشگان غذایی تهیه کرده ایم که در برابر تبخترشان خوارشان سازد. (۳۷) همان کسانی که اموال خود را به عنوان ریا انفاق می کنند، و به خدا و روز قیامت ایمان ندارند، و معلوم است کسی که قرینش شیطان باشد، چه بد قرینی دارد. (۳۸) چه می شد و چه ضرری برایشان داشت اگر به خدا و روز جزا ایمان می آوردند؟ و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می نمودند، با این که خدا به وضعشان دانا است؟ (۳۹) و خدا به سنگینی یک ذره ظلم نمی کند، و اگر عمل آنان حسنه باشد آن را مضاعف می کند، و از ناحیه خود اجری عظیم می دهد. (۴۰) و حال که ایمان نیاوردند، چه حالی خواهند داشت؟ در آن روزی که از هر امتی گواهی بیاوریم، و تو را نیز به عنوان گواه بر این امت حاضر سازیم؟ (۴۱) در آن روز کسانی که کفر ورزیدند و رسول را نافرمانی کردند آرزو می کنند ای کاش با خاک یکسان شده بودیم، و پیام خدا را کتمان نمی کردیم. (۴۲)

بیان آیات

هفت آیه است که در آن مسلمین را تشویق و تحریک بر احسان و انفاق در راه خدا نموده، و در ازای آن وعده جمیل داده و ترک آن را که یا به انگیزه بخل است، و یا به انگیزه انفاق در راه خودنمایی است، مذمت کرده است، آری کسی هم که به عنوان خودنمایی انفاق می کند انفاق در راه خدا را ترک کرده است. در جمله ((و اعبدوا الله و لا تشرکوا به شیئا)) به توحید عملی دعوت شده است

وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا این جمله دعوت به توحید می کند، اما توحید عملی و آن این است که شخص موحد اعمال نیک خود را که از آن جمله احسان مورد بحث است صرفاً به خاطر رضای خدای تعالی انجام دهد، و در برابر انجام آن ثواب آخرت را بخواهد، نه این که هوای نفس را پیروی نموده، آن را شریک خدای تعالی در پیروی خود بداند.

دلیل بر این معنا که منظور توحید عملی می باشد این است که دنبال جمله: ((و اعبدوا الله)) فرموده: ((و لا تشرکوا به شیئا...))، و بعداً همین معنا را تعلیل کرده: به این که ((ان الله لایحب من کان مختالاً فخوراً)) که در روایات فرموده اند مختال فخور، بخیل و

کسی است که مال خود را به عنوان ریاکاری در انظار مردم انفاق می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۱

اینها کسانی هستند که به خدای تعالی شرک می ورزند، چون تنها او را نمی پرستند، هوای نفسشان را نیز پرستش می کنند. آنگاه می فرماید: ((و ما ذا علیهم لو آمنوا بالله و الیوم الاخر و انفقوا))، که از آن استفاده می شود اگر بخیل و ریاکار با بخل خود و یا ریاکاریش به خدا شرک می ورزد، علتش این است به روز جزا ایمان ندارد.

و در جای دیگر باز علت این انحرافها را نداشتن ایمان بروز حساب دانسته فرموده: ((و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب))، (پیروی هوای نفس مکن و گرنه تو را از راه خدا دور می کند، و محققاً علت دور شدن کسانی که از راه خدا دور می شوند این است که روز حساب را فراموش کرده اند، و به همین جهت غذایی شدید دارند).

آنگاه در جای دیگر هواپرستی را شرک خوانده و فرموده: ((افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم)).

پس با همه این آیات روشن ساخت که توحید عملی عبارت است از این که انسان عملی را که انجام می دهد صرفاً برای آن انجام دهد ثواب خدای را به دست آورد، و در حین عمل به یاد روز حساب باشد، روزی که روز ظهور ثوابها و عقابها است، و شرک در عمل این است که انسان روز جزا را فراموش کند، و معلوم است که اگر ایمان به آن داشته باشد فراموشش نمی کند، و در نتیجه عملی را که می کند به منظور تحصیل ثبوت نباشد، بلکه برای هدفی باشد که هوای نفسش آن هدف را در نظرش جلوه داده، از قبیل مال دنیا، و یا ستایش مردم، و یا امثال آن، چنین انسانی هوای نفس خود را روبروی خود قرار داده، و مانند پرستش خدا آنرا می پرستد، و شریک خدایش قرار می دهد.

پس مراد از عبادت خدا و اخلاص برای او و عبادت این شد که، عبادت را فقط و فقط به خاطر رضای خدا و به منظور تحصیل ثوابت او بیاورد، نه به خاطر پیروی هوای نفس.

و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... أَيْمُنُكُمْ مَظَاهِرَا کلمه ((احسانا)) مفعول مطلق برای فعلی تقدیری باشد، و تقدیر آیه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۲

((احسنوا بالوالدین احسانا)) باشد، و کلمه ((احسانا)) هم با حرف (با) متعدی می شود، و هم با حرف (الی)، هم گفته می شود: ((احسنن به))، و هم گفته می شود ((احسنن الیه)) به او احسان کردم. سفارش به نیکی و احسان با همسایگان دور و نزدیک در آیه شریفه

کلمه ((بذی القربی)) عطف است به کلمه ((بالوالدین))، و همچنین کلمات بعد، که همه عطف به آنند، و معنای کلمه ((ذوالقربی)) خویشتاوند و معنای دو جمله ((جار ذی القربی)) و ((الجار الجنب)) از آنجا که در مقابل هم قرار گرفته اند، اولی همسایه نزدیک و دومی همسایه دور است، چون کلمه (جنب) به معنای اجنبی است، و در اینجا قرینه نامبرده معنای دور را به آن می دهد، و منظور از این دوری و نزدیکی دوری و نزدیکی از نظر خانه است، در روایت هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که همسایه را تحدید فرمود به کسی که بین خانه تو و خانه او چهل ذراع، یعنی بیست ذرع فاصله باشد، و در روایتی دیگر تحدید شده به چهل خانه، که احتمال دارد روایت اولی خواسته باشد همسایه نزدیک را تحدید کند و دومی همسایه دور را.

و جمله ((الصاحب بالجنب)) به معنای کسی است که پهلوی آدمی باشد، حال یا در سفر از سایر رفقا به انسان نزدیکتر باشد، و یا در حضر خانه اش دیوار به دیوار آدمی باشد، و یا در جای دیگر مصاحب آدمی باشد، و کلمه (ابن السبیل) به معنای کسی است که در سفر فقیر شده باشد، و یا اگر او را (پسر راه) خوانده اند، از بابت است که به غیر از راه کسی نیست که وی منسوب به او باشد، تنها این مقدار به او معرفت داریم که در راه سفر است، به این جهت او را پسر راه خوانده اند و اما این که فقیر و بی زاد و راحله هم هست از خارج مفهوم کلمه به دست می آید و خود کلمه (ابن السبیل) بر آن دلالت ندارد، و منظور از جمله: ((ما ملکت ایمانکم)) بردگان از کنیز و غلام است، به قرینه این که طایفه را در عداد کسانی که باید به آنان احسان کرد می شمارد، این را هم بگوییم بیشتر از بردگان تعبیر می کنند به: ((ما ملکت ایمانکم))، چیزی که شما مالک آن شده اید، با این که باید تعبیر کرد به (من ملکت ایمانکم کسی که شما مالک او شده اید) (و شاید این تبدیل عبارت از ناحیه اسلام و برای این بوده اسلام از مالک شدن انسانها کراهت دارد). معنای مختال فخور و وجه اینکه چرا خداوند چنین شخصی را دوست ندارد

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ مَنْ كَانَ مَخْتَالًا فَخُورًا کلمه (مختال) به معنای کسی است که دستخوش خیالات خود شده، و خیالش او را در نظر خودش شخصی بسیار بزرگ جلوه داده، در نتیجه دچار به کبر گشته، از راه صواب گمراه شده است، اسب را هم اگر خیل می خوانند برای همین است که در راه رفتنش تبختر می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۳

و کلمه (فخور) به معنای کسی است که زیاد افتخار می کند، و این دو صفت یعنی اختیال خیال زدگی و کثرت فخر از لوازم علاقمندی به مال و جاه، و افراط در حب آن دو است، و اگر فرموده: خدا مختال و فخور را دوست نمی دارد، برای همین است



که این دو، خدا را دوست نمی دارند، زیرا قلبشان وابسته به غیر او است، و اگر خدای تعالی در تفسیر جمله قبل فرموده: (آنهايي که بخل می ورزند...)، (و آنهايي که اموال خود را به داعی خودنمایی انفاق می کنند...) و با این تفسیر روشن می سازد که دو طایفه مذکور در معرض آن دو صفت نام برده اند (یعنی صفت خیلاء و فخر)، طایفه اول که بخل می ورزد دلش متعلق به مال است، و طایفه دوم دلش متعلق به جاه است، هر چند که بین جاه و مال تا اندازه ای ملازمه هست.

طبع کلام اقتضا داشت که در بیان علت این، که چرا خدا دوستشان ندارد بفرماید: (خدای تعالی کسانی را که بخل می ورزند و مردم را به بخل ورزیدن تشویق می کنند، و چه و چه می کنند، دوست نمی دارد) خلاصه این که جا داشت اعمال این گونه افراد را علت عدم حب خدا ذکر کند ولی این کار را نکرد، بلکه اول دو صفت از صفات آنان یعنی اختیال و فخر را ذکر کرد، تا بفهماند علت کارهایی که در جملات بعد، از آن نقل می کنیم، این دو صفت است، که حاکم بر دل‌های آنان است، و علت دوست نداشتن خدا هم همین دو صفت است، و این معنا روشن است.

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ... منظور در این جمله این نیست که فقط با زبان به مردم می گویند بخل بورزید، بلکه با روشن عملی خود مردم را به بخل وادار می سازند، حال چه اینکه به زبان هم دعوت بکنند، و یا سکوت نمایند، چون این طایفه همواره دارای ثروت و اموالند، و طبیعتاً مردم به کاخ و زندگی آنها تقرب می جویند، و از دیدن زرق و برق زندگی آنها حالت خضوع و دلدادگی پیدا می کنند، چون طمع طبیعت بشر است، پس عمل افراد بخیل خود دعوت کننده مردم به بخل است، به بخل امر می کند، و از انفاق منع می نماید، و مثل این است که با زبان امر و منع کنند.

و اما اینکه فرمود: (آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده را کتمان می کنند) از این بابت که افراد بخیل وقتی به مواردی که جای انفاق است بر می خورند تظاهر به فقر می کنند چون از سؤال مردم و درخواست کمکشان سخت ناراحت می شوند، و از سوی دیگر می ترسند اگر از دادن مال، خودداری کنند، مردم خونشان را بریزند، و یا آرامش زندگیشان را سلب کنند، برای اینکه مردم متوجه ثروت و اموال آنان نشوند، لباس پاره می پوشند، و غذای نامطلوب می خورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۴ و مراد از کلمه (کافرین)، معنای لغوی آن است، همان پوشاندن است، چون افراد بخیل نعمتی را که خدا به آنان داده می پوشانند، معنای معروف کفر بی دینی نیز از همین معنای لغوی گرفته شده، چون کفار حق را می پوشانند.

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ... یعنی اگر انفاق می کنند به منظور نشان دادن به مردم می کنند، و در این آیه شریفه دلالت بر این معنا است که ریا در انفاق و یا در هر کاری دیگر شرک به خدا است، و ریاکاری کشف می کند از این که ریاکار ایمانی به خدا ندارد، زیرا اعتمادش به دیدگاه مردم، و خوشایند آنان از عمل او است، شرک از جهت عمل نیز هست، برای اینکه ریاکار از عمل خود ثواب آخرت را نمی خواهد، بلکه تنها نتایج سیاسی که انفاقش برای دنیایش دارد می خواهد، و آیه شریفه این دلالت را هم دارد که ریاکار قرین شیطان است، و چه قرین بدی است.

وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا... این جمله استفهامی برای تاءسف و یا تعجب است، و این آیه به ما می فهماند خودداری کردن از انفاق در راه خدا ناشی از نداشتن ایمان به خدا و روز جزا است، و اگر انسان فکر می کند چنین ایمانی دارد، اشتباه کرده، ایمانش واقعی نیست، صرفاً پوسته ای ظاهری است.

وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا این جمله زمینه چینی است برای بیانی که در آیه بعدی آمده، و مناسب تر با معنای این جمله آن است که جمله حال بوده باشد، هر چند علمای نحو اجازه نداده اند، و گفته اند جمله حالیه اگر با فعل ماضی آغاز شده باشد باید حرف (قد) بر سر آن فعل باشد، مثلاً بگوئیم: (رایت زیدا و قد کان راکباً، زید را دیدم در حالی سوار بود).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ كَلِمَةً (مثقال) به معنای وزن است، و کلمه (ذره) به معنای کوچک ترین مورچه قرمز است، و یا به معنای تک غباری است که در هوا معلق است، و به چشم دیده نمی شود، (مگر وقتی که در ستون نوری که از پنجره به داخل اطاق تابیده

قرار بگیرد)، و کلمه (مثقال ذره) نماینده مفعول مطلق و قائم مقام او است، و تقدیر جمله ((ان الله لا یظلم ظلما یعدل مثقال ذره وزنا)) است، یعنی خدا ظلمی نمی کند که حتی معادل سنگینی و وزن یک ذره باشد.

وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً... کلمه (حسنه) هم به رفع صدای پیش قرائت شده و هم به نصب، صدای بالا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۵۶۵ بنابراین که به صدای پیش خوانده شود، فعل (کان) تامه خواهد بود و بنابراین که به فتحه شود ناقصه می شود، و فعل (کان) در صورتی که ناقصه باشد، هم اسم می خواهد و هم خبر، به ناچار باید گفت اسم آن حذف شده، و تقدیر کلام ((و ان تکن المثقال حسنه))، اگر آن مثقالی که گفتیم حسنه باشد، خدای تعالی آن را مضاعف و دو چندان می کند و اگر در جمله: ((ان تک)) ضمیر را مؤنث آورده به جهت مؤنث بودن خبر (کان) بوده، که عبارت است از لفظ (حسنه)، و یا به خاطر این که اسم (کان) که در حقیقت فاعل این فعل مؤنث بوده، تاءنث را از مضاف الیه خود یعنی کلمه (ذره) کسب کرده است.

سیاق آیه چنین می فهماند آیه شریفه به منزله تعلیل استفهام و تاءسف قبلی است، و تقدیر کلام چنین است: این چقدر مایه تاءسف است که ایمان به خدا نیاوردند، و انفاق نکردند زیرا اگر ایمان آورده و انفاق کرده بودند، خدای تعالی به وضع آنها دانا بود، ابداء به آنان (حتی به سنگینی یک ذره) اگر انفاق کرده بودند، ظلم نمی کرد و پاداش آن را مهمل نمی گذاشت، بلکه اگر حسنه ای می بود پاداش آن را مضاعف می داد (و خدا داناتر است).

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ... در سابق آن جا که پیرامون آیه: ((لتكونوا شهداء على الناس))، بحث می کردیم، پاره ای مطالب در این که معنای شهادت بر اعمال، چیست، آوردیم، خواننده می تواند به جلد اول عربی این تفسیر مراجعه نماید، و به زودی مطالبی دیگر در جای مناسبش ذکر خواهیم کرد انشاء الله.

يَوْمَئِذٍ يَرَوُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ... نسبت معصیت به رسول دادن، شاهد بر این است که منظور از آن نافرمانی دستورات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، دستوراتی که از مقام ولایت آن جناب صادر می شود، و نافرمانی خدای تعالی در احکام شریعت نیست، و جمله: ((لو تسوی بهم الارض)) کنایه از مردن به معنای باطل الوجود شدن و هیچ و پوچ گشتن است نظیر جمله: ((و یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا)).

وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ظاهراً سیاق برمی آید که این جمله عطف است به باطن جمله: ((یود الذین کفروا...)) و فایده این عطف این است که به وجهی دلالت کند، بر مطلبی که آرزو کردن مرگ آنان را تعلیل کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۶ و آن مطلب این است که روز قیامت همه چیز آنان برای خدای تعالی بروز می کند، چیزی از آنان برای خدا پوشیده نمی ماند، زیرا تمام اعمالی کرده اند نزد خدا ظاهر می شود، و قهراً با حضور اعمالشان، احوالشان نیز معلوم می شود، و علاوه بر اعضای بدنشان و همچنین انبیا و ملائکه و دیگران همه علیه آنان شهادت می دهند، و خود خدا نیز در ماورای همه آن گواهان محیط بر آنان خواهد بود، در این هنگام که آرزو می کنند ای کاش وجود نمی داشتند، و با مشاهده این همه شهادت و این همه رسوایی دیگر جایی برای حاشا کردن نمی بینند، خودشان نیز به همه کارهای زشت خود اقرار می کنند.

و اما اینکه در جای دیگر فرموده: ((یوم یبعثهم الله جمیعاً فیحلفون له کما یحلفون لکم))، (روزی که خدا همه آنان را مبعوث کند، برای خدا سوگند می خورند، همانطور که برای شما سوگند می خورند)، و در مقام حاشا کردن بر می آیند، به زودی انشاء الله خواهیم گفت که این حاشا کردن منافاتی با مطلب این جا ندارد، زیرا گفتیم در آن روز همه باطن آنها ظهور می کند یکی از امور باطنی آنان ملکه دروغگویی آنان است، آنروز این ملکه نیز بروز می کند، و با این که همه حقایق را از پرده برون افتاده می بینند، باز دروغ می گویند، و دروغگویی ظهور همان ملکه است، نه این که بخواهند حقایق را پنهان بدارند، چون گفتیم آن روز، روز بروز حقایق است، روزی است که چیزی بر خدا پوشیده نیست، پس این دروغشان در زمانی است همه باطنشان ظاهر شده، و دیگر کتمان معنا ندارد. بحث روایتی

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه ((و بالوالدین احسانا...))، از سلام جعفری از امام ابی جعفر (علیه السلام)، و از ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمودند: این آیه شریفه درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) نازل شده (می فرماید امت اسلام باید به دو پدر خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) احسان کنند).  
 آنگاه گفته: نظیر این مطلب در حدیث ابن جبلة آمده، و آنگاه می گوید: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده: که والدین مسلمانان، من و علی هستیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۷ توضیحی در مورد روایت نبوی (ص): ((من و علی و الدین مسلمین هستیم))

مؤلف قدس سره: بحرانی در تفسیر برهان بعد از نقل حدیث می گوید: این معنا را صاحب کتاب الفایق نیز روایت کرده است. عیاشی، این معنا را از ابی بصیر و ابی جعفر و ابی عبدالله (امام صادق) (علیهم السلام)، و ابن شهر آشوب از ابان، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده اند، و آنچه در این روایات آمده جزء باطن قرآن است، به آن معنایی که ما در بحث پیرامون محکم و متشابه در جلد سوم عربی این کتاب برای باطن قرآن کردیم.

آری پدر و یا والد به معنای آن کسی است که مبداء بشری وجود انسان باشد، و مسؤ ولیت تربیت او را به عهده داشته باشد، بنابر معنا، پس معلم آدمی و مربی کمالات او نیز پدر او است، و بنابر مثل رسول خدا و حضرت امیرالمؤمنین (علیهما افضل الصلوه و السلام) از هر کس دیگری و حتی از پدر جسمانی او سزاوارتر به اینند برای مؤمن پدر باشند، مؤمنی که به وسیله آن دو بزرگوار هدایت یافته از انوار علوم و معارفشان اقتباس نمودند، زیرا پدر جسمانی به جز مبدا بودن برای هستی او و تربیت جسم او دخالتی در هستی او ندارد، ولی پیامبر و ولی خدا جان او، و آدمیت او و آخرت و معنویت او و کمالات درونی او را تربیت می کنند، پس به پدر بودن سزاوارترند، و آیاتی که در قرآن سفارش والدین را به اولاد می کند بر حسب باطن شامل این دو بزرگوار نیز می شود، هر چند که به حسب ظاهر دو پدر جسمانی شمرده نمی شوند.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی صالح از ابی العباس روایت آورده که در تفسیر جمله: ((و الجار ذی القربی و الجار الجنب)) گفته: این دو همسایه های نزدیک و دوری است که با تو خویشاوندی ندارند و منظور از صاحب بالجنب همسفر است.

مؤلف قدس سره: این که در حدیث ابی العباس آمده، همسایه هایی که بین تو و آنان خویشاوندی نباشد تفسیر هر دو قسم همسایه است، هم ذی القربی و هم جار جنب، هر چند احتمال هم دارد تنها مربوط به جار جنب باشد، و این که صاحب بالجنب را به همسفر تفسیر کرد، بعید نیست خواسته یکی از مصادیق صاحب را نام ببرد.

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از امام صادق از جدش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ای که اوضاع وحشتناک روز قیامت را توصیف می کرد فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۸  
 آن روز بر دهن ها مهر می زنند، دیگر کسی سخن نمی گوید، بلکه دستها به سخن در می آیند، پاها خود شهادت می دهند، پوست های بدن سخن می گویند، که در دنیا چه کردند، در نتیجه ((لا یکتومون الله حدیثا)) هیچ کس نمی تواند جریانی را از خدای تعالی پنهان بدارد.

و این توجه را داشته باش، که اخبار از طرق اهل سنت بسیار وارد شده، که می گویند آیات درباره یهود نازل شده، و گو این که این آیات منتهی می شود به آیاتی که متعرض حال اهل کتاب، و مخصوصا یهود می شود، و در آن درباره بخل یهودیان، و حرصشان در جمع مال، و ذخیره کردن آن، و نیز درباره وسوسه گری در مؤمنین، و تشویق آنان به بخل، و خودداری از انفاق در راه خدا، و تفتین و خوار داشتن ایشان، و خنثی نمودن زحمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، سخن می گوید، و همین مؤید روایات نامبرده است، جز اینکه، همین روایات به تطبیق شبیه تر است، تا به شاء نزول، و هم چنان که در غالب روایاتی که درباره شان نزول وارد شده، وضع همین طور است، یعنی شخصی که سخنش در روایت نقل شده به نظرش رسیده که حادثه معینی

از مصادیق فلان آیه است، و یا فلان آیه با وضع قوم خاصی خیلی انطباق دارد، و چون چنین بود متعرض آن روایات نشدیم، و با همه کثرتش از نقل آنها صرف نظر کردیم.

این را هم بدان که اخبار وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم السلام) درباره احسان به والدین و خویشاوندان و یتیمان و سایر طبقاتی که نامشان در آیه شریفه آمده آنقدر زیاد است که از حوصله شمارش بیرون است، علاوه بر اینکه نزد خوانندگان معروف و مشهور، و همین باعث شد از ایراد آن در این جا صرف نظر نماییم، چون هر یک از آن روایات در قرآن کریم موقع خاصی دارد، و بهتر آن دیدیم که هر یک از آن روایات را در موقع مناسبش نقل کنیم. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۶۹ آیه ۴۳، سوره نساء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا (۴۳)

ترجمه آیه

هان ای کسانی که ایمان آورده اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید، صبر کنید تا مستی شما زایل شود، و بفهمید چه می گوید، و نیز در حال جنابت به نماز نزدیک نشوید، مگر آنکه مسافر باشید، و دستتان به آب نرسد، در غیر این صورت با جنابت نماز نخوانید، تا غسل کنید، و اگر بیمار و یا در راه سفر بودید، و یا یکی از شما از بیت خلوت آمده، و با زنان تماس جنسی پیدا کردید، و برای غسل آبی نیافتید، با خاک پاک تیمم کنید، یعنی دست به خاک زده صورت و دو دست خود را مسح کنید، که خدا بخشنده آمرزگار است. (۴۳)

بیان آیه اشاره به پنج دسته از آیات قرآنی که تدریجا حرمت شرب خمر را افاده کرده اند

در سابق آن جا که پیرامون آیه شریفه: ((يسئلونك عن الخمر و الميسر)) بحث می کردیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

۵۷۰

گفتیم آیاتی که متعرض مسأله شراب شده پنج طایفه است، و اگر این پنج طایفه را پهلوی هم بگذاریم، این معنا به دست می آید که آیه مورد بحث بعد از آیه شریفه: ((تخذون منه سكرًا و رزقا حسنًا))، و آیه شریفه: ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم))، و قبل از آیه شریفه: ((يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما))، و نیز پیش از آیه شریفه: ((يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه))، نازل شده، و آیه سوره مائده، آخرین آیه ای است که درباره شراب نازل شده.

(چون آیه ۶۷ سوره نحل تنها از زشتی می، به این مقدار اکتفا نموده که آن را در مقابل رزق خوب ذکر نموده، فرمود: (از انگور شراب و رزق خوب می گیرید) و آیه ۳۳ سوره اعراف بطور کلی می فرماید: (بگو پروردگار من تنها فواحش ظاهری و باطنی و اثم را تحریم کرده)، و آیه مورد بحث به نماز ایستادن در حال مستی را نهی فرموده، و آیه ۲۱۹ سوره بقره تکیه روی شراب کرده، می فرماید: (از تو از شراب و قمار می پرسند، بگو در آن دو آثار سوء بسیاری است، و منافعی هم برای مردم هست) و در آیه ۹۰ سوره مائده صریحا می فرماید: (هان ای کسانی که ایمان آورده اید شراب و قمار و معاملات معروف به ازلام و نیز بت پرستی تنها پلیدی و از عمل شیطان است، باید از آنها اجتناب کنید).

البته به وجهی دیگر ممکن است ترتیب را طوری دیگر تصور نمود، به این که بگوییم اولین آیه درباره خمر آیه سوره نحل، و دومین آیه سوره اعراف، و سومین آیه سوره بقره، و چهارمین آیه نساء، و در آخر آیه مائده باشد، ولی بنا بر این ترتیب نهی قطعی از نوشیدن خمر بر خلاف ترتیب قبلی واقع می شود، به این معنا که آیه سوره اعراف نهی بدون تفسیر و آیه سوره بقره نهی قطعی



عظمت و کبریایی خدا قرار دارید، و با رب العالمین سخن می‌گویید، پس صلاح نیست که در این حال سست باشید، و عقل خود را با پلیدی شراب باطل کنید، و نف همید چه می‌گوئید.

و این معنا بطوری ملاحظه می‌کنید، اقتضا می‌کند بفرمایید در حال مستی به نماز نزدیک نشوید، و لیکن از آنجایی که به حسب سنت بیشتر نمازها در مسجد واقع می‌شود، تا به جماعت انجام شود، ولی چون این نیز منظور بوده احکام جنب و داخل مسجد شدن او نیز بیان شود، لذا برای این مطلب را با کوتاه‌ترین عبارت بیان کرده باشد، فرمود: (در حالی که مستید نزدیک به نماز نشوید تا بفهمید چه می‌گویید در حال جنابت نیز نزدیک نشوید، و عبور مکنید، تا آنکه غسل کنید...) و بنابراین پس همان طور که گفتیم جمله: ((حتی تعلموا ما تقولون)) در مقام این است که نهی از شرب خمر به طوری که مستیش تا حال نماز باقی بماند را تعلیل کند، و بفرماید: اگر ما شما را از شراب نهی کردیم، غایت و هدفمان این بود که در نماز بفهمید چه می‌گویید، پس کلمه حتی در جمله نامبرده برای افاده غایت و علت است، نه برای مرزبندی حکم، نمی‌خواهد بفرماید نزدیک نماز نشوید و نشوید و نشوید تا مستی شما به کلی از بین برود، و بفهمید چه می‌گویید وقتی فهمیدید چه می‌گویید آنوقت دیگر عیبی ندارد نماز بخوانید.

و لَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ... انشاء الله به زودی در تفسیر آیه شریفه: ((يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة)) درباره این آیه شریفه بحث خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۳ بحث روایتی (در ذیل آیه (... لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری)) در تفسیر عیاشی از محمد بن فضل، از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در مورد آیه ((لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری، حتی تعلموا ما تقولون)) فرموده: این آیه قبل از تحریم شراب نازل شده است.

مؤلف قدس سره: جا دارد این روایت حمل شود بر این که مراد از تحریم شراب توضیح تحریم آن است، و گرنه روایت عیبی پیدا کند، که نمی‌توان به آن اعتنا نمود، و آن این است که مخالف با کتاب خدا خواهد بود، برای این که آیه سوره اعراف شراب را صریحا به عنوان اثم تحریم کرده، و آیه بقره تصریح می‌کند به این که در خمر اثمی بزرگ است، پس معلوم می‌شود شراب قبل از هجرت در مکه تحریم شده بوده، چون سوره اعراف در مکه نازل شده، و احدی اختلاف نکرده در این که آیه مورد بحث یعنی آیه سوره نساء در مدینه نازل شده است.

نظیر این روایت، چند حدیث دیگر است که از طرق اهل سنت نقل شده، و تصریح دارد به این که این آیه قبل از تحریم خمر نازل شده، و ممکن است روایت را ناظر بدانیم به این که مراد از آیه، نهی از نماز خواندن در حال کسالت است.

و در همان کتاب از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هنگامی که کسالت و چرت بر تو مسلط است و یا شکمت سنگین شده به نماز نیست، زیرا بیم آن هست که در آن حال دچار نفاق شوی، (خدای نخواست با خود بگویی چه کسی حال دارد برخیزد نماز بخواند، و یا آرزو کنی ای کاش نماز واجب نمی‌بود، و از این قبیل تصورات منافقانه)، برای این که خدای تعالی مؤمنین را نهی کرد از این که در حال سکاری به نماز بایستند، و منظورش از حالت سکاری، حالتی است که خواب بر آدمی مسلط شده باشد.

مؤلف قدس سره: این امام (علیه السلام) فرمود: (زیرا بیم آن هست که در آن حال دچار نفاق شوی) مسأله نفاق را از جمله: ((يا ايها الذين آمنوا...)) استفاده فرموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۴

چون کسی که از این خطاب سرپیچی کند قهرا مؤمن نخواهد بود و وقتی مؤمن نباشد منافق است، و این که در آخر حدیث آمده بود: و منظورش از حالت سکاری حالتی است که خواب بر آدمی مسلط شده باشد احتمال دارد کلام راوی باشد احتمال هم دارد که کلام امام (علیه السلام) باشد، و امام خواسته باشد آیه شریفه را به باطنش تفسیر کند، و در نتیجه روایت از موارد تفسیر به باطن قرآن باشد، ممکن هم هست اصلا منظور از مستی خواب بوده، در نتیجه تفسیر از قبیل تفسیر به ظاهر باشد، نه به باطن.

البته در روایاتی دیگر نیز کلمه سکاری به خواب تفسیر شده، و عیاشی آنها را در تفسیر خود آورده، دو روایت از کلبی و یک



روایت صاحب کافی به سند خود از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) و روایتی دیگر باز به سند خود از زراره از امام باقر آورده، و بخاری هم در صحیح خود این معنا را انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است. النساء ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۵ آیات ۵۸ - ۴۴ سوره نساء

أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضَلُّوا السَّبِيلَ (۴۴) وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (۴۵) مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَعْنَا لِنَأْتِيَ بِلُغَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (۴۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (۴۷) إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (۴۸) أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يَظْلِمُ وَنَاصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطُّغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا (۵۱) أَوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا (۵۲) أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا (۵۳) أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ ءَاتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَهُم مَّلَكًا عَظِيمًا (۵۴) فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا (۵۵) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلِمًا نَصَبَتْ لِمَن كَفَرَ مِن قَبْلِهِمْ وَجَعَلَ قُلُوبَهُمْ كَلْدًا فَصَلَ عَنْهَا لِيُذَوِّقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا (۵۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۶

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَسُدُّوا لَهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا (۵۷) إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (۵۸)

ترجمه آیات

مگر آن کسان را که از کتاب آسمانی بهره ای داده شدند نمی بینی، که چگونه گمراهی را می خرنند، و می خواهند که شما نیز، راه را گم کنید، (۴۴) - این یهودیان که برخورداردی دوستانه با شما دارند دشمن شما هستند، و خدا به دشمنان داناتر است، و به باطن کارشان آگاه تر و خدا برای دوست داشتن کافی است و او برای یآوری بس است. (۴۵) بعضی از گروندگان به کیش یهودیت کلمات را در سخنان خود با جابجا کردن تحریف می کنند، مثلاً به جای این که بگویند: سمعنا و اطعنا می گویند: سمعنا و اطعنا و عصینا شنیدیم و نافرمانی کردیم، و به جای این که بگویند: اسمع اسمعک الله می گویند راعنا یعنی اسمع غیر مسمع بشنو که خدا شنوایت نکند، و این باطل را با لحن حقگویی ادا می کنند چون کلمه راعنا در اصطلاح مسلمانان ادب و احترام را می رسانید و در اصطلاح یهودیان فحشی بود که معنایش گذشت تا در دین خدا طعنه بزنند و اگر می گفتند: سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا شنیدیم و اطاعت کردیم، تو نیز به سخن ما گوش بده، و مهلت بده تا سخن خود بگویم، برایشان بهتر و استوارتر بود، و لیکن خدابه خاطر کفرشان لعنتشان کرده بود، دیگر ایمان نمی آورند مگر اندکی (۴۶) هان ای یهود و نصاری که کتاب آسمانی بر شما نازل شده، ایمان آورید به کتابی که نازل کردیم، و مصدق کتابی است که با شما است، و گرنه وجهه دلها را از فطرت به سوی خلاف فطرت بر می گردانیم، و از رحمت خود دور می سازیم، آن چنان که اصحاب سبت را لعنت کردیم، و امر خدا انجام شدنی است (۴۷) چون خدا شرک ورزیدن به خود را نمی بخشد و گناهان کوچکتر از آن را از هر کس بخواهد می آمرزد، و کسی که به خدا شرک بورزد گناهی عظیم را باب کرده است. (۴۸) مگر آن کسان را خود را به عنوان پاکی می ستایند، نمی بینی با این که خدای تعالی است که هر کس را بخواهد پاک و ترکیه می کند، و احدی در این کار استقلال ندارد، و مردم حتی یک خردل ستم نمی

شوند. (۴۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۷

بین چگونه با ادعای این که ما یهودیان پسر و دوستان خداییم بر خدا دروغ می بندند، و این خود گناهی است آشکار. (۵۰) آیا ندیدی آنها که کتاب داده شدند، و علمایی که بهره ای از علم کتاب داشتند چگونه به طاغوت و بت می گروند، و درباره مشرکین می گویند اینها راهشان به واقع نزدیک تر است، تا راه گروندگان به اسلام. (۵۱) اینها کسانی هستند که خدا از رحمت خود دورشان ساخته، و کسی که خدا او را دور کند، دیگر یآوری برایش نخواهی یافت. (۵۲) آیا این اهل کتاب سهمی از نبوت و ولایت دارند؟ اگر خدا سهمی به آنها می داد از شدت بخلی که دارند پیشیزی بر مردم خیر نداشتند. (۵۳) و یا این سخنان به انگیزه حسد می گویند، حسد از اینکه خدا از فضل خود به او داده و به ایشان نداده با اینکه این تازگی ندارد، بلکه ما از فضل خود به آل ابراهیم کتاب و حکمت و ملکی عظیم دادیم. (۵۴) مردم آن روز نیز دو دسته شدند، بعضی به آن ایمان آوردند و بعضی راه ایمان آوردن دیگران را نیز بستند، و جهنم برای سوزاندنشان بس است. (۵۵) محققا کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند به زودی داخل آتشان می کنیم که هر نوبت پوستشان چروک شود پوستی دیگر بر تنشان می کشیم، تا عذاب را همچنان بچشند، که خدا مقتدری است شکست ناپذیر، و در عین حال حکیم. (۵۶) و اما کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، به زودی در بهشت هایی داخلشان می کنیم جوینها در زیر آن روان است، و ایشان در آن جاودانه خواهند زیست، و در این زندگی ابدی همسرانی پاک خواهند داشت و در سایه ای داخلشان می کنیم، که گسترده و دائمی است. (۵۷) خدا دستور مؤ کد به شما می دهد که امانت مردم را به آنان برگردانید، و چون بین مردم داوری کنید به عدل حکم برانید، که خدا با اندرز خوبی شما را پند می دهد چون او در هر لحظه شنوا و بینای کار شما است. (۵۸)

بیان آیات

این آیات متعرض حال اهل کتاب است، ستمکاریها و خیانتهایی را آنان در دین خدا کردند تفصیل می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۸

روشن ترین طایفه ای که این آیات با وضع آنان تطبیق می کند یهودند، و این آیات سیاقی واحد و متصل دارد، و آیه اخیر می فرماید: ((ان الله يامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها))، نیز اتصالش به آیات قبل روشن است، و همچنین آیه (۱۷۶). سخن از استفتای مردم از مسأله ارث دارد، ولی بعضی از مفسرین این دو آیه را از بین همه آیات سوره نساء که در مدینه نازل شده استثنا نموده اند و گفته اند: این دو آیه در مکه نازل شده، با این که مسأله ارث در مدینه تشریح شده است. *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكُتُبِ... در تفسیر آیات (۳۶ الی ۴۲) سوره گفتیم که این چند آیه یعنی آیات (۳۶ الی ۴۲) تا حدودی مربوط است به آیات (۴۴ ۵۸)، یعنی آیات مورد بحث، و در آنجا خواندید که گفتیم آن آیات درباره یهود نازل شده است.*

هشدار بر مسلمانان که فریب یهود را نخورید!

و خلاصه کلام این که از آیات مورد بحث برمی آید، یهودیان به مؤ منین اظهار مودت و خیرخواهی می کرده اند، و از این راه آنان را فریب می داده اند، مثلاً به بخل و خود داری از انفاق وادار می کردند، تا از این راه نگذارند زحمات مؤ منین به نتیجه برسد، و قدمی به سوی تقدم و تعالی بردارند، این آن چیزی است که از ظاهر آیه برمی آید، و لازمه این که در شائن یهود و دوستان و هم رازهای یهود نازل شده باشد، نیز همین معنا است چون ثمره دوستی و سر و سر داشتن با یهود همین بود به وسیله تحریفات یهود از راه منحرف شوند، و هر جا که آنها بروند، آنان نیز بروند. آنها بخل بورزند، و اینان را نیز وادار به بخل کنند.

این آن مطلبی است که از جمله ((و یریدون ان تضلوا السبیل، و الله اعلم باعدائکم...)) استفاده می شود، پس معنای دو آیه و خدا

دانایتر است چنین می‌شود: آن چه این جا برایت بیان می‌کنیم تصدیق و یا ارائه مصداق و نمونه ای است ، برای آنچه قبلا از حال کسانی که مختال و فخورند و در نتیجه بخل و ریا می‌ورزند برایت بیان کردیم ، مصدق و مصداق آن ، گفتار یهودیانی است بهره ای از کتاب به ایشان داده شده ، البته بهره ای نه آن طور که خودشان ادعا دارند که همه کتاب آسمانی را دارند آنگاه با همان سرمایه برای خود ضلالت می‌خرند، و ضلالت را بر هدایت ترجیح می‌دهند و می‌خواهند شما مسلمانان نیز راه سعادت را گم کنید.

آری یهودیان هر چند که با شما به روی خوش ملاقات می‌کنند، و هر چند اظهار محبت نموده ، در قیافه افراد صالح در می‌آیند و آن چنان با شما برخورد می‌کنند که گویی خیرخواه و یاوران شما، و ای بسا حرفهایی بزنند که طبع شما آن را پسندد، و دلهایتان مجذوبش شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۷۹

که چه حرفهای درستی می‌زنند، و لیکن بدانید قصدی جز گمراه کردن شما از صراط مستقیم ندارند، دلیلش هم خیلی روشن است ، و آن این است که خودشان از صراط مستقیم منحرفند و ضلالت را برای خود انتخاب کرده اند، و خدای عزوجل دشمنان شما را بهتر از خود شما می‌شناسد، پس به هوش باشید، که یهود دشمنان شما، فریب آنچه از حالات آنها می‌بینید نخورید، زنهار زنهار آنان را در پیشنهادهایی که می‌کنند اطاعت مکنید، و به سخنان زیبا و فریبنده شان گوش ندهید، به خیال این که واقعا دوست و خیرخواه شما، از سوی دیگر شما چه حاجتی به ولایت دروغین و دوستی کاذب آنان دارید، با این که خدای تعالی برای ولایت و یاری شما کافی است ، و با ولایت و یاری خدا چه حاجت به ولایت و یاری آنان؟.

مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ... فِي الدِّينِ كَلِمَةٌ : (من) در جمله (من الذين...) بیانیه است ، می‌خواهد جمله : ((الذين هادوا)) بر سر هم خبری است برای ابتدایی که حذف شده ، و جمله : ((يحرفون الكلم)) همان محذوف را توصیف می‌کند، و تقدیر آیه چنین است : ((من الذين هادوا قوم يحرفون...)) (یعنی بعضی از یهودیان قومی هستند که چنین و چنان می‌کنند). و گفتار خود را تاءید کرده باشند، به این که حذف موصوف در کلام عرب شایع است ، مانند شعر ذوالرمله که گفته است :

فظلوا و منهم دمه سابق له و آخر یشنی دمه العین بالمهل

((کارشان به جایی رسید که بعضی از شدت اندوه جلو اشک خود را نتوانستند بگیرند...)) که گفته اند که در این شعر موصوف حذف شده ، تقدیر کلام در صورتی که شعر حکایت حال جمعیتی باشد ((و منهم قوم دمه سابق له...)) است ، و در صورتی که حکایت حال فردی بوده باشد ((و منهم من دمه سابق له...)) است . معنای ((يحرفون الكلم عن مواضعه))

خدای تعالی این طایفه از یهود را اینطور توصیف نموده ، که کلمات کتاب خدای را تحریف می‌کنند حال یا به این که جای آنها را تغییر می‌دهند، و پس و پیش می‌کنند، و یا آنکه بعضی از کلمات را به کلی می‌اندازند، و یا به این که کلماتی از خود به کتاب خدا اضافه می‌کنند، همچنان که تورات موجود دچار چنین سرنوشتی شده ، یعنی بسیاری از مطالبش آسمانی نیست ، و یا به این است که آن چه از موسی و از سایر انبیا (علیهم السلام) در تورات آمده تفسیرش کرده اند به غیر آن چه مقصود بوده ، معنای حقیقی آن را رها کرده معنایی تاءویلی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۰

برای آن کرده اند هم چنان که بشارتهایی که در تورات درباره آمدن رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمده بود و قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن چه درباره عیسی (علیه السلام) به عنوان بشارت وجود داشت همه را تاءویل کردند، و گفتند نه عیسی (علیه السلام) آمده و نه محمدی (صلی الله علیه و آله) و ما هم اکنون منتظر آمدنشان هستیم .

ممکن هم هست مراد از ((تحریف کلمات از مواضعش)) آن مطلبی باشد که بعد از این جمله آمده ، که گفتند: ((سمعنا و عصینا...))، در نتیجه این جملات عطف خواهد بود بر جمله ((يحرفون...)) و در این صورت مراد از ((تحریف کلمات از مواضعش

(( این خواهد بود که کلمه ای را در غیر آنجایی که باید به کار رود استعمال کنند، مثلاً وقتی کسانی می گویند: ((سمعنا)) که بخواهند اعلام اطاعت کنند، و در این صورت جا دارد دنبالش بگویند: ((و اطعنا)) نه این که بگویند: ((سمعنا و عصینا))، و یا با این که نمی خواهند اعلام اطاعت کنند، به عنوان استهزا: ((سمعنا)) و همچنین وقتی به یک فردی گفته می شود، ((اسمع گوش بده) جا دارد دنبال آن اضافه کند: ((اسمعك الله خدا شنوایت کند)) نه این که بگوید ((اسمع غیر مسمع)) یعنی بشنو که خدا شنوایت ندهد، چون کلمه ((راعنا)) در لغت یهود معنای ((اسمع غیر مسمع)) را می دهد. مذمت یهود به جهت عمل ناپسندی که مرتکب می شدند

لَيَّا بِاللَّيْسَتِهِمْ وَ طَعْنَا فِي الدِّينِاصِل (ل ی ی) به معنای تاب دادن و پیچاندن است، پس معنای جمله مورد بحث این می شود که یهودیان مورد بحث زبان خود را می پیچند، تا به این وسیله سخن باطل خود را به صورت حق جلوه داده، اهانتی که می خواهند بکنند به صورت ادب و احترام بکنند، چون مؤمنین رسم داشتند هر گاه می خواستند با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سخن بگویند، همانطور که ما فارسی زبانان تکیه سخنان در گفتگوی با مخاطب این است که می گوئیم (اجازه بفرمایید) و منظورمان این است که مهلت بده من همه حرفهایم را بزنم، عرض می کردند: ((راعنا)) یعنی اجازه بده، ما مطلب خود را تا به آخر بگوئیم، و این کلمه در زبان یهود معنای زشتی داشت، معنایی که لایق به ساحت مقدس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبود، به همین جهت فرصت را غنیمت شمردند، هر گاه می خواستند با آن جناب سخن بگویند به قصد مذمت و بی احترامی این کلمه را استعمال می کردند، و خدای تعالی در این آیه شریفه ایشان را مذمت کرد، و نخست به طور اجمال فرمود: ((يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهَا)) و سپس آن را تفسیر کرد به این که: ((و يقولون سمعنا و عصینا و اسمع غیر مسمع))، آنگاه مثل این که خواسته باشد این را نیز تفسیر کند، عطف کرد بر آن جمله: ((و راعنا))، آنگاه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۱

مجدوبش شود، یهودیان در حالی انجام می شود که زبان خود را تاب می دهند، و به دین خدا طعنه می زنند: ((لِيا بالستتهم و طعنا فی الدین))، و این دو مصدر یعنی مصدر (لی) و (طعن) در موضع حال قرار دارند.

وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمًا لَكِنَّهُمْ فَرَمُوا: اگر این طور بگویند که مشتمل است بر ادب دین و خضوع در برابر حق، بهتر و باقوام تر است از آنچه می گفتند یعنی از ((سمعنا و عصینا...)) با این که این سخن نه خیر است و نه باقوام تا آن از این بهتر و باقوام تر باشد، در حقیقت از باب مقایسه اثر حقی است که در این کلام حق است، و اثری که یهود برای کلام خود قائل بود، هر چند که کلام یهود در واقع هیچ خوبی و قوام نداشت، پس مقایسه بین اثر حق است با اثری که یهود حقش می پنداشت، و معنای جمله این است: اگر یهود می گفتند: ((سمعنا و اطعنا...)) خیر و قوام در آن بیشتر بود، از خیر و قوامی که در دل خود برای لی و طعن فرض کرده اند، پس گفتار در این آیه نظیر گفتار در آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((و اذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها، و تركوك قائما قل ما عندالله خیر من الله و من التجارة و الله خیر الرازقین)).

وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا این جمله خطاب به مسلمین است، و برای همیشه نومیدشان می کند از این که یهود بگویند: ((سمعنا و اطعنا)) هرگز نخواهند گفت، زیرا این کلمه، کلمه ایمان است، و این یهودیان ملعون خدایند، و در نتیجه موفق به ایمان نخواهند شد، و لذا در جمله قبل این طور تعبیر کرد: ((و لو انهم قالوا))، چون تعبیر به کلمه (لو) دلالت بر آرزو می کند و آرزو اشعار بر محال بودن تحقق آن آرزو دارد.

و ظاهراً حرف (با) در جمله ((بکفرهم)) برای سببیت است، نه برای آلت، برای این که کفر صفتی است که ممکن است به وسیله ایمان زایل گردد، و بنابراین کفر بدان جهت که کفر است مستوجب لعنتی که ایمان را محال سازد نیست، و چنان نیست که بطور قاطع از ایمان جلوگیری کند.

بله کفر آنان بطوری که در آخر سوره آن را شرح داده سبب لعنت هست، اما لعنتی که ایمان را محال نمی سازد، ممکن است افراد

انگشت شماری ایمان بیاورند (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۲ مراد از ((فلا یؤمنون الا قلیلاً))

فَلا- یُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِیلاً بعضی از مفسرین گفته اند کلمه (قلیلاً) حال است، و تقدیر کلام ((فلا یؤمنون الا و هم قلیل)) است، یعنی ایمان نمی آورند مگر در حالی که اندکند، و ای بسا گفته باشند: کلمه (قلیلاً) صفتی است برای موصوفی که حذف شده، و تقدیر کلام ((فلا یؤمنون الا ایمانا قلیلاً)) است، و این وجه هم مثل وجه قبلی عیبی ندارد لیکن باید در آن اضافه شود که اتصاف ایمان به صفت اندکی، از قبیل وصف به حال متعلق موصوف است، وقتی می گوئیم (ایمان نمی آورند مگر ایمانی اندک) معنایش (مگر ایمانی که مؤمنین به آن ایمان اندکند) است.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این تعبیر ایمان کم و ضعیف در مقابل ایمان کامل است، و می خواهد بفرماید، ایمان قابل اعتنایی نمی آورند، که بتواند عمل صاحبش را اصلاح و دل او را تزکیه کند، و عقلش را رقاء بخشد راه درستی نرفته، برای این که ایمان متصف می شود به ایمان مستقر و ایمان عاریتی، و ایمان کامل و ایمان ناقص، ولی متصف نمی شود به کم و زیاد، هیچ فصیحی در سخن خود ایمان را به دو وصف قلت و کثرت توصیف نمی کند، تا چه رسد به قرآن کریم که فصیح ترین و بلیغ ترین کلام است.

علاوه بر این، مراد از ایمانی که در آیه شریفه آمده، یا حقیقت ایمانی قلبی است، که مقابلش نفاق است، و یا صورت ایمان است که بسا می شود از آن تعبیر به اسلام می شود، و جای هیچ تردیدی نیست که در اسلام ایمان به هر دو معنایش معتبر است، و اسلام به آن اعتنا نموده، و آیات قرآنی هم تصریح دارد بر اعتبار آن، صریحاً می فرماید: ((لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمناً)) علاوه بر این که آن مستثنا منه که خدای تعالی عده قلیلی را از آن استثنا کرده جمله (و لیکن خدای تعالی به جرم کفرشان لعنتشان کرده) می باشد، و معلوم است که در این استثنا کمترین درجه ایمان و یا اسلام ظاهری یعنی حفظ ظاهری اسلام و گفتن: ((سمعنا و اطعنا)) کافی است، هر کس این مقدار اسلام و ایمان از خود نشان بدهد حکم سایر مسلمانان را دارد، و مانند آنها مشمول لعنت خدای تعالی نیست.

و انگیزه ای که این مفسر را به ارتکاب این اشتباه واداشته یک توهم غلط است، و آن این است که خیال کرده اثر لعنت خدای تعالی تخلف پذیر نیست، وقتی خدای تعالی جمعیتی را لعنت کرد هیچ فردی از آن جمعیت، دیگر ایمان نخواهد آورد، و فکر کرده قلت در آیه شریفه صفت ایمان است، و ایمان قلیل ایمانی نیست که قابل اعتنا باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۳ مفسر نامبرده اینطور فکر کرده تا جمله: ((لعنهم الله بکفرهم)) درست در آید، و غفلت ورزیده از این که این خطابها و مذمت و توبیخ ها و مؤاخذه هایی که در آن است متوجه مجتمعات به عنوان مجتمع است، و نظر به فرد ندارد، آن کسی که مشمول این لعنت و غضب و مؤاخذه های عمومی دیگر شده است، مجتمع یهود است بدان جهت که یک مجتمع است، جمعیتی که از یهودیت تشکیل شده، که نه ایمان می آورد، و نه روی سعادت و رستگاری را می بیند، و تا به امروز هم چنین بوده و تا قیامت هم چنین خواهد بود.

و اما استثنایی که در آن شده نسبت به افراد است، و معلوم است که خارج شدن بعضی از افراد از یک حکمی حتمی که روی مجتمع شده منافات ندارد، و آن حکم را نقض نمی کند، و اما اینکه چه حاجت به این استثنا بود، با این که گفتیم این مجتمع تا قیامت هم ایمان نمی آورد، و با این که افراد قلیلی که ایمان می آورند جمعیتی داخل در مجتمعات یهود نبودند تا با استثنای یک مجتمع از میان مجتمعات خارج شود؟.

جوابش این است که آری، همین مؤمنین اندک نیز برای خود جمعیتی هستند، و وقتی فرمود: ((فلا یؤمنون)) هر چند که ایمان را از مجتمع یهود نفی کرده و لیکن در آن ایمان را از افراد نیز نفی کرده است، و در نتیجه جای این توهم بود که کسی خیال کند نفی نامبرده شامل تک تک یهود هم می شود، و آنگاه نتیجه بگیرد که حتی یک نفر یهودی هم ایمان نمی آورد، لذا برای دفع این



توهم فرمود: ((الا-قلیلا))، و بنابراین، گفتار در آیه مورد بحث نظیر گفتار در آیه شریفه زیر است: ((و لو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا لقلیل منهم)) که به زودی تفسیر و ترجمه اش می آید.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا ... کلمه ((طمس)) به معنای محو کردن اثری است که از چیزی بماند، و کلمه: ((وجه)) از هر چیزی آن طرفی است که رو به روی تو قرار دارد، و برایت ظاهر است، و وجه در انسان سمت جلو او است، که برای بیننده ظاهر است، (و چون غالباً به غیر از صورت، سایر قسمت های جلو بدن به وسیله لباس پوشیده و غیر ظاهر است، لذا غالباً کلمه وجه در انسان به معنای صورت او می آید).

این کلمه همان طور که در امور محسوس استعمال می شود در امور معنوی نیز استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۴

(نظیر وجه الله)، و نظیر این که می پرسیم (وجه این که چرا فلانی چنین کرد چیست؟) و از این قبیل و کلمه (ادبار) جمع دبر به ضمه دال و ضمه با است، که به معنای پشت سر است، و منظور از اصحاب سبت قومی از یهود است که در روز شنبه از دستور الهی تجاوز می کردند، و خدای تعالی لعنتشان نموده، در نتیجه به صورت حیواناتی مسخشان کرد، و داستانشان در آیات زیر آمده: ((و اسئلهم عن القریه التي کانت حاضره البحر اذ یعدون فی السبت اذ تاتیهم حیتانهم یوم سبتهم شرعا و یوم لا یسبتون لا تاتیهم)) از یهودیان پیرس اهل آن قریه ای که لب دریا منزل داشتند و در شنبه ها از حدود الهی تجاوز می کردند (چون شنبه که صید ماهی بر آنان حرام بود ماهی ها به کنار دریا و دسترس آنان می آمدند و روزهای دیگر نمی آمدند چه کردند که هلاک شدند؟): ((و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قرده خاسئین، فجعلناها نکالا لما بین یدیها و ما خلفها)).

و همان طور که توجه فرمودید آیات سابق متعرض حال یهود و یا حداقل حال طایفه ای از یهود بود، و در آخر، سخن به این جا کشیده شد که این طایفه به خاطر این که به خدای تعالی و رسول او خیانت کردند، و آنچه در دین خودشان صالح بود فاسد کردند، جمعشان به لعنت خدا گرفتار شده، در نتیجه توفیق ایمان از ایشان سلب شد، مگر از عدد اندکی از آنها، پس خطاب متوجه جمیع اهل کتاب شد، چون ظاهر جمله: ((یا ایها الذین اوتوا الکتاب)) همین عمومیت را افاده می کند - و در آن اهل کتاب را به سوی ایمان به کتابی که اخیراً نازل شده و مصدق کتاب آسمانی ایشان است دعوت فرمود، و تهدیدشان کرد به این که اگر از در استکبار و بدون عذر تمرد کنند، به سخطی گرفتار می شوند، که یا لعنت است، و یا طمس، یعنی عذابی که اثری از آنان باقی نمی گذارد و با این لعن و طمس گریبان آنان را می گیرد، و بدون تردید دست بردار از آنان نیست.

و این همان معنایی است که از جمله: ((من قبل ان نطمس وجوها فنردها علی ادبارها)) استفاده می شود، پس معنای طمس وجوه عبارت شد از این که خدای تعالی وجوه آن عده از اهل کتاب را که به قرآن ایمان نمی آورند به حالتی در آورد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۵

که صاحبانش به جای این که وجوه را به سوی مقاصدی متوجه کنند که سعادت زندگیشان را تاءمین می سازد سعادت می سازد سعادت می سازد که از هر انسانی انتظار می رود به آن برسد، به سوی ضد آن مقاصد متوجه سازند، پس طمس وجوه به معنای محو کردن و نابود ساختن وجوه، و بطلان آثار آن نیست، بلکه محوی است که باعث دور شدن از مقصد، و یا بگو برگشتن به عقب خواهد بود، پس این وجوه بر حسب فطرت بشری که دارد مقاصدی را که هر انسانی باید به آن برسد و انتظار می رود که به آن برسد دنبال می کنند، و لیکن از آنجا که با لعنت خدا رو به پشت قرار گرفته اند، جز دور شدن از آن مقاصد را دنبال نمی کنند، و جز به قهقرا پیش نمی روند.

و چنین انسانی با اینکه بالطبع و بالفطره متوجه به سوی چیزی است که آن را برای خود خیر و سعادت می داند، اما به طرف هر مقصدی می رود که آن را برای خود خیر و برای دین و دنیای خود صلاح می داند، جز شر و فساد نمی بیند، و هر چه بیشتر جلو



برود بیشتر از سعادت عقب می افتد، و در نتیجه ابدای روی صلاح و فلاح را نمی بیند.

و اما این که لعنت خدای تعالی بر اینان را تشبیه کرد به لعنت درباره اصحاب سبت، از ظاهرش برمی آید که اینان نیز مانند آنان به عذاب مسخ گرفتار می شوند که جریانش و اینکه به صورت میمون مسخ شدند در سابق گذشت.

و بنابراین کلمه: (او) در جمله: ((او نلعنهم)) به همان معنای ظاهریش باقی است، و تردید را افاده نموده، می فهماند، ما در صورتی که ایمان نیاورید یا شما را طمس می کنیم، و یا لعن، و فرق بین این دو تهدید، این است که اولی (یعنی طمس) باعث می شود هدفها و مقاصد آنان تغییر کند، ولی خلقتشان جز در پاره ای کیفیات به حال خود بماند، ولی لعن باعث می شود خلقت بشری شان مبدل به خلقت میمون گشته، در نتیجه مقاصد هم مقاصد میمون ها شود.

پس مخاطبین به این آیه اگر از امثال فرمان خدای تعالی تمرد کنند، که از آخر آیه برمی آید به طور قطع تمرد خواهند کرد باید منتظر یکی از دو سخط الهی باشند، یا طمس وجوه، و یا لعنتی نظیر لعنت اصحاب سبت، یهودیانی که ماجرای شنبه را طرح کردند، و لیکن از آیه شریفه برمی آید همه آنان دچار این دو سخط نمی شوند، چون به صیغه جمع و نکره می فرماید: ((وجوها))، (قبل از آن که ما بعضی از وجوه را طمس کنیم ایمان بیاورند)، و اگر منظور عموم متمردين بود جمع را نکره نمی آورد، و می فرمود: ((من قبل ان نطمس الوجوه)) قبل از آن که روی ها را طمس کنیم، و باز در نکره آوردن وجوه و عدم تعیین آن نکته دیگری است، و آن این است که مقام آیه چون مقام تهدید بود، و تهدید هم جماعتی بود به شر و این شر تنها به بعضی از افراد می رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۶

در نتیجه ابهام آوردن و معین نکردن آن افرادی که مشمول سخط الهی می شوند، در تهدید و تخویف مؤثرتر بود، چون وصفی که از ایشان کرد بر اساس ابهامش قابل انطباق بر یک یک افراد قوم می شود، و در نتیجه احدی ایمن از آن نیست که این عذاب شدید او را نگیرد، و اینطور سخن گفتن در مقام تهدید و تخویف شایع است.

و در اینکه فرمود: ((او نلعنهم)) از آنجا که ضمیر جمع مخصوص صاحبان عقل را به کار برد و آن را به کلمه ((وجوها)) برگردانید، اشاره و یا تصریح است به این که مراد از وجوه، انسانها است، انسانهایی که رو به سوی مقاصد و اهداف خود دارند، و بنابراین احتمالی که بعضی از مفسرین در معنای آیه شریفه داده اند و گفته اند: مراد این است که صورتهایشان را به طرف پشت بر می گرداند، احتمالی ضعیف خواهد بود، و بر خلاف آن این احتمال قوی می شود که مراد از برگرداندن وجوه به ادبار، برگرداندن جان از حال استقامت در فکر و درک واقعیات بر واقعیتش، به حال اعوجاج و انحطاط فکری است، به طوری که هیچ حقی و حقیقتی را مشاهده نکند، مگر آن که از آن متنفر گشته اعراض نماید، و هیچ باطلی را نبیند مگر آن که به آن متمایل گشته شیفته اش شود.

و این خود نوعی تصرف الهی به عنوان کیفر و عذاب است، و نظیر آن در آیه زیر آمده می فرماید: ((و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یومنوا به اول مره و نذرهم فی طغیانهم یعمهون)). وجوهی که در معنای طمس وجود دارد در ((من قبل ان نطمس وجوها)) گفته شده است

پس از آنچه گذشت روشن گردید که مراد از طمس وجوه در آیه شریفه نوعی تصرف الهی در دلها است، که باعث می شود طبع دل که در باب ایمان به خدا و آیاتش پذیرفتن حق و گریز از باطل است، برگردد، و در نتیجه باطل و گریزان از حق شود، همچنان که اول آیه مؤید این معنا است که فرمود: (به آنچه ما نازل کردیم با این که مصدق کتاب آسمانی شما است ایمان بیاورید، قبل از این که پای طمس به میان آید...) و نیز روشن شد که مراد از لعن که در آیه آمده، مسخ است.

ولی سایر مفسرین حرفهای دیگری زده اند، از آن جمله گفته اند: مراد از طمس وجوه این است که صورتهای طرف عقب برگردد، و این در آخرالزمان و یا در روز قیامت خواهد شد، و حرف درست نیست، برای این که با جمله: ((او نلعنهم)) منافات

دارد، که بیان منافاتش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۷

بعضی دیگر گفته اند: مراد از طمس وجوه، خذلان و خواری دنیوی است، و قوم یهود که مخاطب به آیه مورد بحثند همواره در ذلت و نکبت بوده و خواهند بود به قصد هیچ هدفی که مایه سعادتشان است بر نمی خیزند، مگر آن که خدای تعالی همان هدف را علیه آنان سرابی می سازد، که هیچ خیری در آن نباشد.

این وجه نیز درست نیست، برای این که، هر چند خیلی از آیه شریفه دور نیست، ولی با صدر آیه طبق بیانی که گذشت منافات دارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که آنها را جلای وطن داده، به همان محلی که از آن جا خارج شده بودند بر می گرداند، چون یهودیان از سرزمین حجاز اخراج شدند، و به سرزمین شام و فلسطین که قرن‌ها قبل از آنجا کوچ کرده بودند برگشتند.

این وجه هم درست نیست، برای این که سیاق آیه همان طور که توجه فرمودید غیر از این معنا را تاءید می کند.

بله می شود در جمع بین همه وجوهی که گذشت این را گفت: که مراد از آیه شریفه و طمس وجوه در آن این است که دل‌هایشان را از حق به سوی باطل متمایل کند، بطوری که موفق به ایمان به خدا و آیات او نشوند، و در نتیجه رستگار نگردند، چیزی که هست از آنجا که دین حق عبارت است از صراط مستقیمی که هیچ انسانی سعادت زندگی دنیوی خود را نمی یابد مگر با پیمودن این صراط و کسی که از آن منحرف شود، جز سقوط در کانون فساد و افتادن در ورطه های هلاکت سرنوشتی ندارد، همچنان که قرآن کریم نیز خودش به این معنا تصریح نموده می فرماید: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیدیقهم بعض الذی عملوا))، و نیز می فرماید: ((و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم)).

لازمه این حقیقت آن است که طمس وجوه از معارف حقه دینی، طمس از حقایق سعادت زندگی دنیا به همه اقسامش باشد، پس آن کس که از سعادت دین محروم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۸

از سعادت دنیا (یعنی استقرار حال و فراهم شدن سیادت و شرافت استقلال، و ملک و هر چیزی که مایه خوشی زندگی است) نیز محروم است، و از سعی و تلاشش بهره ای نمی برد مگر به مقداری که مواد دینی در مجتمع او راه یافته باشد، و بنابراین می توان گفت همه وجوهی که در تفسیر آیه آورده اند و یا بیشتر آنها درست است.

وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا این جمله اشاره است به این که تهدیدی که شد حتما واقع می شود، همچنان که واقع شد، و خدای تعالی یهود را همانطور که در کتابش لعنت کرد، در خارج نیز خشم خود را شامل آنان نمود، و کینه و دشمنی را تا روز قیامت در بین آنان بیفکند، و آنچه در آیات بسیار دیگری از قرآنش وعده داد بر سر آنان بیاورد. توضیح اینکه ((خدایان شرک را نمی آمرزد و گناهان پائین تر از شرک را می آمرزد))

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ... از ظاهر سیاق برمی آید که این آیه می خواهد علت حکم مذکور در آیه سابق را که می فرمود: (به قرآن ایمان بیاورید، و گرنه شما را طمس و لعن می کنیم) بیان کند و بنابراین برگشت معنا به این می شود که مثلا بگوئیم: (ایمان بیاورید به علت این که اگر به قرآن ایمان بیاورید، با ایمان نیاوردنتان مشرک شده اید، و خدا نمی آمرزد این که به وی شرک بورزند، در نتیجه غضب و عقوبت او شما را می گیرد، وجوه شما را طمس می کند، و رو به سوی قهقرا می کنید، و یا لعنتان می کند).

پس نتیجه عدم مغفرت همین است که آثار دنیوی شرک ظاهر گردد، و طمس و لعن محقق شود.

و همین معنا است که می تواند فرق مضمون این آیه، و مضمون آیه زیر باشد که می فرماید: ((ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، و من يشرك بالله فقد ضل ضللاً بعيداً)).

چون آیه مورد بحث که آیه (۴۸) از همین سوره است به آثار سوء دنیوی شرک تهدید می کند، ولی آیه: (۱۱۶) به آثار اخروی آن تهدید می نماید، خواهی گفت هر دو آیه مطلق است، و شامل همه آثار می شود، در پاسخ می گوئیم: بله از نظر لفظ چنین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۸۹

و لیکن از نظر انطباق با مورد، فرق می کند، مورد این، آثار دنیوی شرک، و مورد آن، آثار اخروی آن است. و چون خدای عزوجل عزیز و حکیم است، و هیچ کار او جزافی و بی حکمت نیست، بناچار نیامرزیدن مشرک و آمرزیدن سایر گناهان او باید طبق حکمت باشد.

اما حکمت که شرک را نمی آمرزد، این است که عالم خلقت که سرپایش رحمت خدا است، اساسش عبودیت خلق و ربوبیت خدای تعالی است، همچنان که خود خدای تعالی فرمود: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون))، و معلوم است که با شرک دیگر عبودیتی نیست.

و اما اینکه سایر گناهان و نافرمانیهای کمتر از شرک را می آمرزد از دو راه و وسیله است، یکی شفاعت کسانی که خداوند برای آنها منزلت شفاعت را قرار داده است، از انبیا و اولیا و ملائکه. دیگر به واسطه اعمال صالحه خود افراد گناهکار، چون اعمال صالحه گناهان را عفو می کند، و شفاعت شفیعان نیز برای این است همانطور که در دنیا واسطه به کمال رسیدن بندگان بودند در آخرت نیز واسطه باشند همچنانکه خودش فرموده که شفاعت آنان را می پذیرد، و در حدیثی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((اهل المعروف فی الدنیا هم اهل المعروف فی الآخرة)) کسانی که در دنیا واسطه در خیر و برکت بودند، در آخرت نیز دستگیری از گنه کاران را به آنان واگذار می کنند) مترجم و ما بحث پیرامون مسأله شفاعت را در جلد اول عربی این کتاب به طور مفصل ذکر کردیم.

و اما توبه: آیه شریفه متعرض آن نشده، چون مورد مساعد نبود، مورد آیه شرک و عدم ایمان بود و با حفظ عدم ایمان، توبه معنا ندارد، علاوه بر این که توبه اختصاص به یک گناه و دو گناه ندارد، آدمی از هر گناهی توبه کند آمرزیده می شود، چه شرک و چه غیر شرک چون خدای تعالی فرموده: ((قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم، و انیبوا الی ربکم)).

و مراد از شرک در آیه، معنایی است که شامل کفر نیز می شود، زیرا می دانیم که خدای تعالی به هیچ وجه کفر را نمی آمرزد، پس آیه شامل او نیز می شود، هر چند که از نظر نامگذاری کلمه (شرک) بر او صادق نباشد، البته این در صورتی است که اصطلاح قرآن را در نظر بگیریم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۰

که اهل کتاب را مشرک نمی نامد، هر چند که کفرشان به قرآن و به دینی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورده در واقع شرکی است که به خدا ورزیده اند، (به تفسیر آیه ۲۲۱ سوره بقره مراجعه بفرمایید) و گرنه خود کلمه شرک شامل آنان نیز می شود، زیرا وقتی اهل کتاب به قرآن که مصدق تورات و انجیل آنان است، ایمان نیاورند به خدا کفر ورزیده اند و آن چه در دست دارند را (مثلا موسی (علیه السلام) را) شریک خدای تعالی گرفته اند، چون کسی که به موسی (علیه السلام) ایمان آورده اگر به عیسی (علیه السلام) کفر بورزد موسی را شریک خدا گرفته است، و شاید در این که فرمود: (ان یشرک به اینکه به او شرک بورزند)، و نفرمود: ((ان الله لا یغفر المشرک و یا المشرکین)) همین نکته منظور بوده است. و جمله: ((للمن یشاء)) را آورد تا توهمی که ممکن بود بشود دفع نماید، و آن توهم این است که کسی خیال کند وقتی شرک نوزد و ایمان به خدا داشته باشد آمرزش سایر گناهان را از خدای تعالی طلب کار می شود، و بر خدا واجب می شود او را بیامرزد، و معنای این توهم این است که در این صورت حاکمی مافوق خدا هست که او را محکوم کند، و قاهری هست که او را مقهور سازد، در حالی که چنین نیست، و خدای تعالی محکوم کسی واقع نمی شود، و به همین جهت است که می بینیم در قرآن کریم بسیاری از امور مشروط به مشیت

خدای تعالی شده، که در همه آن موارد و یا در بیشترش، وجه همین دفع توهمی است که تذکر دادیم، نظیر آیه شریفه: ((خالدين فيها ما دامت السموات و الارض، الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ)).

علاوه بر این که حکمت هم اقتضا می کند که تمامی گنهکاران گناهشان آمرزیده نشود، چون اگر خدای تعالی جمله (از هر کس که بخواهد) را نیاورد، و قرار باشد که همه گناهان و همه گنه کاران آمرزیده شود، امر و نهی های الهی و تشریح دین و تربیت الهیه به کلی لغو و باطل می شود، و از اینجا می فهمیم که باید از هر چند بار گناه کردن بعضی از افرادش آمرزیده نشود، تا نهی از آن، لغو نشود، و این مطلب با عمومیتی که در آیات راجع به اسباب مغفرت است منافات ندارد، برای این که در آیه مورد بحث سخن از وقوع آمرزش است، و در آن آیات، سخن از وعده است، که صحیح است بطور مطلق بیان شود، و اما در جایی که سخن از وقوع آمرزش است، با اینکه بعضی از گناهان از کسانی سر می زند که به هیچ وجه آمرزیده نمی شود، یا برای این که مرتکب مشرک است، و یا به علت دیگر نمی شود بیان را مطلق آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۱

بنابراین معنای آیه چنین می شود که خدای تعالی شرک را از هیچ کافر و مشرکی نمی آمرزد، و سایر گناهایی که پایین تر از شرک است، به وسیله شفاعت شفیعان از بندگانش و یا به وسیله عمل صالح می آمرزد، و خود او در آمرزش مقهور و محکوم به این نیست که هر گناهی از انواع گناهان معمول را از هر گناه کاری بیامرزد، بلکه هر جا حکمتش اقتضا کرد می آمرزد، و هر جا نکرد نمی آمرزد.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ.

راغب می گوید کلمه (زکات و یا بگو ماده ز ک ت) در اصل به معنای نموی است که از ناحیه برکت خدای تعالی حاصل می شود، تا آنجا می گوید و تزکیه انسان، نفس خود را دو قسم است، یکی به عمل است، که بسیار پسندیده و مورد تاءکید است، و در آیه شریفه: ((قد افلح من تزكى)) همین قسم منظور است، و یکی دیگر تزکیه زبان است، نظیر این که دو شاهد عادل، شخصی را که عدالتش برای حاکم شرع ثابت نشده تعدیل کنند، و او را به عدالت بستانند، و این قسم از تزکیه درباره خویشان و این که کسی خود را بستاند مذموم است، و خدای تعالی از آن نهی کرده می فرماید: ((لا تزكوا انفسكم))، و نهی خدای تعالی از این قسم تزکیه، خود نوعی تاءدیب بندگان است، چون مدح کردن انسان از خود، هم از نظر عقل و هم از نظر شرع قبیح است، و به همین جهت وقتی از حکیمی پرسیدند آن چه عملی است که با این که حق است زشت است؟ گفت: این که کسی خود را به کمالی که دارد ستایش کند، این گفتار راغب بود.

(لیکن همین عمل در بعضی از موارد نظیر مورد دفاع و موردی که لازم است نعمت الهی اظهار شود زشت نیست) ((مترجم)).

و چون آیه شریفه در ضمن آیات مربوط به کفار واقع شده، که متعرض حال اهل کتاب است، این ظهور را دارد که گویا این خودستایان همان اهل کتاب و یا بعضی از آنان بوده اند، و اگر آنان را به صفت (اهل کتاب) توصیف نکرد، و نفرمود: (اهل کتاب خودستا هستند)، برای این بود که معنای کلمه اهل کتاب دانایان به خدا و آیات خدا است، و معلوم است کسی که به چنین مقامی رسیده باشد آلوده به امثال این رذایل نمی شود، اگر دیدیم که علمای یهود و نصارا چنین شدند در حقیقت به خدا و به کتاب خدا و به علم خود، پشت کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۲

مؤید این مطلب آیه زیر است که از قول یهود نقل می کند که گفته اند: ((نحن ابناء الله و احبوه)) و یا گفتند: ((لن تمسنا النار الا اياما معدودة))، و یا برای خود ولایت اثبات کردند، و قرآن به این مناسبت فرمود: ((قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الله من دون الناس)).

پس به شهادت آن سیاق و این آیات می توان گفت آیه شریفه به طور کنایه یهود را مذمت می کند، و در حقیقت این آیه استشهادی است برای مطالبی که در آیات سابق درباره یهود بود، و از استکبار یهود از خضوع در برابر حق و زیر بار حق نرفتشان،

و به آیات خدای سبحان ایمان نیاوردنشان ، و استقرار لعنت الهی در آنان ، سخن می گفت ، پس آیه مورد بحث می خواهد بفرماید: همه آن بدیهایی که از یهودیان بر شمردیم ، از لوازم خودپسندی و خودستایی ایشان است .

بَلِ اللّٰهِ يُرَكِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا- کلمه ( بل ) اعراض از مطلب قبل را می فهماند، و در این جمله اعراض از تزکیه نفس و خودستایی یهود را می رساند، و می خواهد خودستایشان را رد کند، و بفرماید ستودن از شؤن ربوبیت و یا بگو تربیت مربی عالم است ، و مختص به خدای تعالی است ، و اما آدمی زاده هر چند که ممکن است واقعا متصف به کمالی باشد، و فضایی را دارا بشود، و انواعی از شرافت و پیشرفت های معنوی را کسب بکند، اما به محضی که روی آن فضایل و شرافت ها تکیه کند، نوعی استقلال و بی نیازی از خدا را برای خود اثبات کرده ، و این خود در معنای ادعای الوهیت و شرکت با رب العالمین است ، و انسان سراپا حاجت که نه نفع و ضرری برای خود مالک است و نه مرگ و حیاتی ، کجا؟ و استقلال و بی نیازی از خدا، کجا؟ با این که انسان خودش و آنچه به او مربوط است چه آنها که در جان او و روح او است ، و چه آن چیزهایی که از خارج به او رسیده ، و او خود را مالک آنها پنداشته ، و چه آن اسبابی که آن خیرها را به وی رسانده ، همه و همه مملوک خدای سبحانند، آن هم مملوک خالص ، به این معنا که هیچ کس دیگری با خدا در مالکیت آنها شرکت ندارد، و بنابراین دیگر چه چیزی برای انسان باقی می ماند؟. خودستایی ناشی از عجب است که از اصولدائیل می باشد و ستایش و تزکیه مختص به خدا است

و این غرور و خودپسندی که وادار می کند آدمی را به این که خود را بستاید، نامش عجب است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۳

که از اصول رذایل اخلاقی است ، و چون هیچ انسانی بریده از انسانهای دیگر نیست ، به تدریج این رذیله او را وادار می کند به این که در تماسش با انسانهای دیگر به رذیله دیگری مبتلا شود، که نامش تکبر است ، او به حکم همان خود پسندیش می خواهد خود را بالاتر از سایرین جلوه دهد، و بندگان خدای را بنده خود بیندازد، اینجا است که به هر ظلم و ستم و حق کشی و هتک هر حرمتی از محارم الهی دست می زند، و به خود اجازه می دهد بر جان و ناموس و اموال مردم دست درازی کند. همه اینها در جایی است که فردی از افراد مبتلا به این بیماری های روانی یعنی عجب و تکبر شده باشد اما اگر از فرد تجاوز کند و خلقی اجتماعی و سیره ای قومی شود، آن وقت است که هلاک نوع بشر و فساد زمین حتمی است ، و همان است که خدای تعالی از مجتمع یهود حکایت می کند، که گفتند. ((لیس علینا فی الامین سبیل)).

پس هیچ انسانی جا ندارد به منظور ستایش خود فضیلتی را برای خود ذکر کند، حال چه این که در این خودستایی راستگو باشد، و چه دروغ بگوید، برای اینکه او مالک آن فضیلت برای خود نیست ، این خدای سبحان است که آن فضیلت ، را به وی داده و او است که فضل خود را به هر کس بخواهد و به هر نحو که بخواهد عطا می کند، و او است که با دادن فضل و افاضه نعمتش هر که را بخواهد عملا تزکیه می کند و یا با ستایش قولی هر که را بخواهد می ستاید، و تزکیه می کند، و به صفات کمال ، شرافتش می دهد، مثلا- درباره برگزیدگی آدم و نوح (علیهما السلام) می فرماید: ((ان الله اصطفى آدم و نوحا)) و درباره صداقت و نبوت ابراهیم و ادیس (علیهما السلام) می فرماید: ((انه كان صدیقا نبیا)) (او مردی بود صدیق و پیامبر)، و درباره علم یعقوب (علیه السلام) می فرماید: ((وانه لذو علم لما علمناه)).

و درباره عبودیت و خلوص یوسف (علیه السلام) می فرماید: ((انه من عبادنا المخلصین)) و در حق موسی و این که بنده ای مخلص و فرستاده ای نبی بود می فرماید: ((انه كان مخلصا و كان رسولا نبیا))، و در حق عیسی و آبرومندیش در دنیا و آخرت و اینکه از مقربان بوده است می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۴

((وجیها فی الدنيا و الاخره و من المقربین)) و در ستایش سلیمان و ایوب می فرماید: ((نعم العبد انه اواب)).

و درباره پیامبر اسلام خاتم انبیا محمد مصطفی (صلوات الله علیه و علی آله) و دوستیش نسبت به خدای تعالی فرموده: ((ان ولیی

الله الذی نزل الکتاب ، و هو یتولی الصالحین )) و نیز فرموده : ((وانک لعلی خلق عظیم ))، و همچنین درباره عده ای از انبیا در سوره های ((انبیا)) و ((مریم)) و ((انعام)) و ((صافات)) و ((ص)) و غیر اینها ستایش های دیگری کرده است .

و سخن کوتاه این که ، تزکیه و ستایش ، کار خدای سبحان است ، و حقی است مخصوص او، که غیر با او در آن شریک نیست ، زیرا ستایش هایی که از غیر او سر می زند سر تا پایش ظلم است ، (زیرا اگر چیزی را ستایش می کند که خدا آن را نستوده برای خود در برابر خدا استقلالی قائل شده ، از سوی دیگر در ستایش آن چیز یا راه افراط رفته یا تفریط، چون او واقف به اندازه و مقدار آن چیز نیست ، تا به اندازه ای که باید ستایشش کند) به خلاف خدای تعالی که هر چه را و هر که را می ستاید به حق و عدالت و به اندازه ای که خود گرفته می ستاید نه افراط کند و نه تفریط و به همین جهت در آخر آیه ، جمله : ((بل الله یزکی من یشاء)) را با جمله ((و لا یظلمون فتیلا)) تعلیل می فرماید.

پس از آنچه گذشت این معنا نیز روشن گردید که تزکیه خدای تعالی در آیه شریفه هر چند مطلق آمده و شامل تزکیه عملی و قولی هر دو می شود، و لیکن به حسب مورد با تزکیه قولی منطبق است .

و لَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَانًا كَلِمَةَ فِتِيلٍ صفت مشبیه از ماده (فتل) است ، و صفت مشبیه گاهی به معنای اسم فاعل می آید، و گاهی به معنای اسم مفعول ، و در اینجا به معنای اسم مفعول است ، و معنای (فتل) پیچیدن و در نتیجه معنای فتیل پیچیده شده است ، ولی بعضی گفته اند: به معنای نخ نازکی است که در شکاف هسته خرما است ، و می خواهد بفرماید حتی به آن مقدار هم کسی ستم نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۵

بعضی دیگر گفته اند: به معنای نخ نازکی است که در درون هسته خرما است ، و در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که فتیل به معنای آن نقطه ای است که بر روی هسته خرما است ، و کلمه : (نقیر) نیز به همان معنا و کلمه (قطیر) به معنای پوسته و پرده ای است که روی هسته کشیده شده است .

بعضی گفته اند: کلمه (فتیل) به معنای فتیله ای است که افراد با مالیدن دو انگشت خود از چرک انگشتان یا چرک بدن درست می کنند، و به هر حال این کلمه کنایه است از حقارت و بی مقداری چیزی که کسی به امر آن اعتنا نمی کند، ولی خدای تعالی همان را نیز مورد اعتنا قرار می دهد. تنها فضیلت مستند به خداوند شایسته ستایش است

و با این آیه شریفه دو مطلب روشن می شود: یکی اینکه هیچ صاحب فضیلتی حق ندارد از این که دارای آن فضیلت است دچار عجب گشته از خودش خوشش آید، و خود را به داشتن آن فضیلت بستاید، زیرا ستایش مخصوص خدای تعالی است ، و ما این مطلب را از جمله : ((بل الله یزکی ...)) می فهمیم ، که از ظاهرش برمی آید، تنها خدای تعالی است که هر کس را شایسته تزکیه بداند، دیگران هم نباید او را به خاطر آن فضیلت بستایند، مگر فضیلت او را مستند به خدای تعالی نموده ، و همان مقدار فضیلتی را که خدا به او داده بستایند، نه بیشتر، از این جا نتیجه می گیریم که اولاً فضایل تنها و تنها آن کمالاتی هستند که خدای تعالی آنها را ستوده ، و اما چیزهای دیگری که دین خدا آنها را نمی شناسد، و فضیلت نمی نامد، نیستند، و ثانیاً لازمه این حرف آن نیست که مردم دوع و دوشاب را یکی ، خوب و بد را یکسان دانسته ، فضیلتی برای صاحب فضیلت قائل نشوند، و قدر و منزلت آن فضیلت را تعظیم نکنند، زیرا قدرشناسی و فضیلت دوستی ، خود از شعائر خدای تعالی است چطور ممکن است چنین نتیجه غلطی گرفت ، با این که خود خدای تعالی فرمود: ((و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب ))، تعظیم شعائر الهی ، خود از آثار سلامت قلب و تقوای نفس است ، بنابراین یک فرد جاهل وظیفه شرعی دارد که در برابر عالم خضوع کند، و قدر و منزلتی برای او بشناسد، و این خود پیروی کردن از حق است ، چون قرآن تفاوت گذاشتن بین عالم و جاهل را حق دانسته ، و فرموده : ((هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا- یعلمون))؟ البته این نیز معلوم است که لزوم احترام کردن مردم از عالم غیر این است که خود عالم برای مردم قیافه بگیرد، و از این که چند کلمه از مردم بیشتر می داند به خود ببالد، خود را بستاید، و توقع احترام از مردم داشته باشد، ترجمه تفسیر



المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۶

و این تفاوت منحصر در مسأله علم نیست، بلکه در همه فضایل حقیقی و انسانی وظیفه صاحب فضیلت و وظیفه مردم نسبت به او تفاوت می‌کند. اعتماد به نفس در مقابل اعتماد به خدا و افتخار به عبودیت او، مردود است

مطلب دومی که از آن چه گذشت به دست آمد این است که همان طور که دو سه سطر قبل اشاره کردیم، فضیلت آن چیزی است که خدای تعالی آن را فضیلت بداند، پس این که غریبها می‌گویند آدمی باید اعتماد به نفس داشته باشد، و بعضی از نویسندگان ما نیز دنبال آنان را گرفته اند حرف درستی نیست، چون دین خدا چنین چیزی را به عنوان فضیلت نمی‌شناسد، و مذاق قرآن کریم نیز آنچه خدای تعالی در قرآن کریمش فضیلت دانسته اعتماد به خدا و افتخار به بندگی او است، قرآن می‌فرماید: ((الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا، وقالوا حسبنا الله و نعم الوكيل)) و نیز فرموده: ((ان القوه لله جميعا))، و باز فرموده: ((ان العزه لله جميعا))، و آیاتی دیگر (و من گمان می‌کنم غنای طبع و استغنائی از خلق، و ابای نفس را با اعتماد نفس اشتباه گرفته اند، بله این که من خود را فقط محتاج خدا و فقیر نعمت های او بدانم، و در برابر خلق سر فرود نیاورم، و با سبیلی صورت خود را سرخ نموده خود را بی نیاز نشان دهم، استغنائی طبع است، و اسلام به آن سفارش کرده، و نیز این که ایمانم، به خدای تعالی آنقدر زیاد باشد که در سویدای دلم ذره ای نسبت به آینده ام نگرانی نداشته باشم، این توکل به خدا، و یا بگو غنای طبع است، و فضیلت است، و همچنین این که تنها در برابر خدای تعالی اظهار ذلت و حقارت کنم و بس، و دیگر تن به هیچ ذلتی ندهم ابای نفس است، و فضیلت محسوب می‌شود، و اما این که من در تعیین سرنوشت خود تکیه ام به خودم باشد و به قول همین غرب زدگان اعتماد به خودم بکنم، این شرک به خدا است و اسلام فضیلتش نمی‌داند)) (مترجم)).

انظرو كيف يفترون على الله الكذب... این جمله صریحا می‌فهماند خودستایی یهود و این که خود را پسر خدا و دوست او و ولی او می‌خوانند و از این قبیل ترهات که می‌بافند، افتراپی است که به خدای تعالی می‌بندند، چون خدای تعالی چنین چیزی برای آنها قرار نداده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۷

علاوه بر این که اگر فضیلتی برای خود ذکر می‌کنند که به راستی دارای آن باشند، باز هم به خدا افترا بسته اند، چون همان طور که گفتیم با این عمل خود، شریکی را به خدا نسبت داده اند، در حالی که خدا در ملکش شریک ندارد: ((و لم یکن له شریک فی الملک)).

وَ كَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا یعنی اگر در تزکیه و خودستایی جز به خدا افترا بستن، هیچ گناه دیگری نبود، همین یکی کافی است در گناه بودنش گناهی روشن، و اگر از این گناه تعبیر به اثم کرد، با این که ممکن بود به کلماتی دیگر از قبیل معصیت و ذنب و خطا و امثال آن تعبیر بیاورد، برای این بود که رعایت مناسبت با مورد یعنی شرک ورزیدن به خدا شده باشد، چون کلمه (اثم) به معنای آن فعل زشتی است که انسان را از رسیدن به خیرات باز می‌دارد، و رسیدن خیرات را کند و دور می‌سازد، و شرک به خدا چنین گناهی است، چون از نزول رحمت جلوگیری می‌کند، و از این جهت که کفر نیز هست مانع از مغفرت می‌شود هم چنان که در آیه قبل فرمود: (خدا نمی‌آمرزد این گناه را که به وی شرک بورزند، و اما گناهان ما دون آن را از هر کس که بخواهد می‌آمرزد و بعد از این جمله فرمود: و کسی که به خدا شرک بورزد اثمی عظیم را به خدا افترا بسته است).

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكُتُبِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطُّغُوتِ... کلمه (جبت) و نیز کلمه: (جیس) به معنای هر چیزی است که در آن خیری نباشد، ولی بعضی گفته اند: به معنای هر چیزی که به جای خدای تعالی پرستیده شود نیز هست.

کلمه (طاغوت) در اصل مانند کلمه طغیان مصدر بوده، ولی بسیار می‌شود که به معنای فاعل استعمال می‌شود، ولی بعضی گفته اند طاغوت به معنای هر معبودی است که به جز خدای تعالی پرستیده شود.

این آیه شریفه از وقوع حادثه ای خبر می‌دهد، که در آن واقعه، بعضی از اهل کتاب به نفع مشرکین و علیه مؤمنین قضاوت کرده

و گفته اند: مشرکین هدایت یافته تر از مؤمنین و راهشان هدایت گستر از راه مؤمنین است، با این که نزد مؤمنین چیزی به جز دین توحید نبود، دینی که در قرآن نازل شد، و قرآنی که مصدق کتب ایشان بود، و نزد مشرکین چیزی به جز ایمان به جبت و طاغوت نبود، جبت و طاغوتی که خدای تعالی آن را به ایشان نسبت داده و سپس به همین جرم لعنتشان کرده، و فرمود: ((اولئك الذين لعنهم الله...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۸

و این خود مؤید آن روایات وارده در شفاء نزول است، که می گویند مشرکین مکه از اهل کتاب (یعنی یهود و نصاری) درخواست کردند بین آنان و بین مؤمنین داوری نموده، بگویند دین و مسلک کدام یک بهتر است، دین مسلمانان و یا مسلک مشرکین، و اهل کتاب چنین داوری کردند، که دین مشرکین بهتر از دین مؤمنین است، و انشاءالله عین روایت در بحث روایتی آینده می آید.

در این آیه از اهل کتاب تعبیر کرده به (کسانی که بهره ای از کتاب دارند)، تا مذمت و سرزنش از آنها دل نشین تر باشد، چون ایمان علمای اهل کتاب به جبت و طاغوت با این که عالم به کتاب خدا هستند، رسوائیش بیشتر از طاغوت پرستی یک یهودی و یا نصاری جاهل به کتاب خدا است.

أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ... نَقِيراً کلمه نقیر، صفت مشبیه است، و در اینجا معنای اسم مفعول یعنی منقور منقار زده را می دهد، و عبارت است از چیز حقیر و اندکی که مرغ آن را با منقار خود از زمین بر می دارد، و در معنای جمله: ((ولا يظلمون فتيلاً...)) معنای دیگری برای آن نقل کردیم.

مفسرین گفته اند: کلمه: (ام) در این جمله منقطعه، و به معنای بلکه است، و جمله را چنین معنا می دهد. (نه بلکه گویا می پندارند بهره ای از ملک را دارند) و استفهام در آن انکاری است، یعنی چنین مالکیتی ندارند.

بعضی دیگر احتمال داده اند که کلمه (ام) متصله و به معنای و یا باشد، و گفته اند تقدیر آیه ((اهم اولی بالنبوه ام لهم نصیب من الملک)) است، یعنی آیا آنان سزاوارتر به نبوتند، و یا بهره ای از ملک را دارا هستند؟ و لیکن این احتمال به نظر بعضی دیگر صحیح نیست، و به آن اشکال کرده اند که حذف همزه استفهام تنها در موقع ضرورت یعنی وقتی شاعر بخواهد و زن شعرش درست شود حذف می کنند، و در قرآن کریم چنین ضرورتی در کار نیست، و به نظر ما ظاهر آیه می رساند که کلمه نامبرده متصله باشد، و لنگه آن حذف شده، چون آیه قبلی می فهماند آن لنگه چیست، و تقدیر کلام ((الم ترالی الذین اوتوا نصیباً من الکتاب... لهم کل ما حکموا به من حکم، ام لهم نصیب من الملک، ام یحسدون الناس))؟ می باشد، یعنی هیچ می بینی این اهل کتاب را که بهره ای از کتاب دارند، و چنین و چنان می کنند، و چنین و چنان می گویند، و حکم می کنند، آیا حق دارند که هر حکمی که خواستند بکنند، و یا بهره ای از ملک را دارا هستند، و یا از حسد چشمشان بر نمی دارد که خدا به مردم از فضل خود بدهد؟ و بنابراین دو لنگه استفهام و لنگه های بعدیش رو به راه و مترتب می شود، و کلام سیاقش محفوظ می ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۵۹۹

و مراد از ملک، سلطنت بر امور مادی و معنوی هر دو است، در نتیجه شامل ملک نبوت و ولایت و هدایت، و نیز شامل مالکیت رقاب و ثروت می شود، چون ظاهر از سیاق جمله های سابق و لاحق همین است، آیه سابق اشاره می کرد به ادعای اهل کتاب به این که ما مالک قضا و حکم راندن علیه مؤمنین هستیم، و چنین حقی داریم، و معلوم است که حکم راندن و قضاوت کردن هم سنخ با فضایل معنوی است، و ذیل آیه مورد بحث می فرماید: ((فاذن لا یوتون الناس نقیراً))، و این دلالت می کند بر مالکیت نسبت به مادیات و یا حداقل شامل آن نیز می شود، پس مراد از این که فرمود: ((ام لهم نصیب من الملک)) اعم از ملک مادیات و معنویات است. و در نتیجه معنای آیه نظیر این می شود که بگوییم. (آیا این اهل کتاب نصیبی از ملک دارند؟ آن ملکی که خدای تعالی پیامبرش را به صورت نبوت و ولایت و هدایت و امثال آن انعام فرموده؟ و اگر چنین ملکی می داشتند، حتی اقل قلیلی و

پشیزی به مردم نمی دادند، از بس که بخیل و بد سریره و بد باطنند)، پس مضمون آیه شریفه، قریب به مضمون آیه زیر است، می فرماید: ((قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی اذا لامسکنم خشیه الانفاق)).

أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلٰی مَا ءَاتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِۦو این آخرین شق ها و لنگه های سه گانه است که در آیه شریفه آمده و روی سخن در آیه به یهود و جواب از قضاوتی است که علیه مؤمنین کردند، به این که دین مشرکین از دین آنان بهتر است. مراد از ((ناس)) و ((آل ابراهیم)) در (ام یحسدون الناس علی ما اتیهم ...)

و مراد از کلمه (ناس) در آیه شریفه بنا بر آنچه سیاق دلالت می کند همان مؤمنینند، و مراد از ((ما آتیهم الله من فضله)) نبوت و کتاب و معارف دینی است، که خدای تعالی به فضل و کرمش به ایشان داده، چیزی که هست از ذیل آیه که می فرماید: (با اینکه ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم)، برمی آید منظور از کلمه: (ناس) عموم مؤمنین نیست، بلکه منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که از آل ابراهیم است، و بنابراین مراد از این کلمه شخص آن جناب است، چون اگر دیگران هم بهره ای از این فضل خدا برده اند، از طریق آن جناب و به برکات عالیه آن حضرت بوده: در سابق یعنی در تفسیر آیه: ((ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم ...)) نیز گذشت، که گفتیم منظور قرآن از آل ابراهیم، رسول اسلام و ائمه از دودمان آن حضرت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۰

خواهی گفت چطور ممکن است قرآن کریم کلمه: ((ناس)) را بر یک نفر اطلاق کند، در پاسخ می گوئیم: به عنوان کنایه هیچ عیبی ندارد، مثل این که خود ما وقتی کسی سربسمرمان می گذارد، می گوئیم: مردم آزاری مکن، و یا چه کار به کار مردم داری، و منظورمان این است که متعرض من مشو.

فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ اِبْرٰهٖمَ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ خدای تعالی در این جمله اهل کتاب را در حسد ورزیدنشان مایوس نموده، امیدشان به این که نعمت از دست آل ابراهیم برود را قطع می کند، و می فرماید این فضل خدا از آنان قطع شدنی نیست، و اینها که نمی توانند ببینند کور شوند، و از غیظ بمیرند، که حسد سودی به حالشان ندارد.

از این بیان روشن می شود که مراد از آل ابراهیم یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم السلام) است، که همه از نواده های جناب اسماعیل (علیه السلامند)، و یا مطلق آل ابراهیم است، چه اولاد اسماعیل و چه نواده های اسحاق (علیهم السلام) است، که در هر حال شامل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می شود که محسود حقیقی یهودیان است، و نمی تواند مراد از آل ابراهیم، بنی اسرائیل باشد، که آنان نیز از نسل ابراهیم (علیه السلامند)، زیرا اگر منظور آنان باشند معنای کلام فاسد می شود و با این که یهودیان به مؤمنین به خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حسد می ورزیدند معنا ندارد از یهود ستایش کند، و بفرماید ما به آنها کتاب و حکمت دادیم.

و نیز آن معنایی هم که قبلاً اشاره کردیم روشن می شود، و معلوم می شود این جمله دلالت می کند بر اینکه مراد از ناس که محسود یهود واقع شده تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، نه همه مردم مسلمان که به آن جناب ایمان آوردند، چون همه آنان از آل ابراهیم و ذریه او نبودند، از سوی دیگر از فرزندان رسول الله هم آن افراد عادی که مثل سایر مسلمانان به آن جناب ایمان آورده بودند، فضیلتی بر سایرین نداشتند، تا آیه شامل آنان نیز بشود، و به صرف این که ایمان آوردند به عنوان آل ابراهیم ستایش شوند، و آیه شریفه: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا))، نیز نمی تواند مجوز آن باشد، که مؤمنین را به نام آل ابراهیم بنامیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۱

برای این که صرف اولویت و نزدیک تر بودن، کسی را آل ابراهیم نمی کند، با این که در این آیه آنجا که می فرماید: ((ام یحسدون الناس علی ما آتیهم الله من فضله))، (یا حسد می ورزند به مردم برای اینکه خدا چیزی از فضل خود به آنان داده)، پیروان ابراهیم (علیه السلام) را ذکر کرد، چون گفتیم منظور از کلمه ناس پیروان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند، که قهرا،

پیروان ابراهیم (علیه السلام) نیز بودند، و بطور قطع مسلمانان آل ابراهیم (ع) نبودند، و نیستند، پس مراد از آل ابراهیم تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا آن جناب و آل او (علیهم السلام) می باشد، که جدشان اسماعیل بوده و در ردیف ابراهیم (علیه السلام) است.

وَءَاتَيْنَهُم مَّلَكًا عَظِيمًا در سابق گفتیم مقتضای سیاق این است که مراد از ملک، معنایی اعم از ملک مادی بوده و شامل ملک معنوی یعنی نبوت و ولایت حقیقی بر هدایت خلق و ارشاد آنان نیز می شود، دلیل گفتار ما در آنجا همین جمله مورد بحث است، که ملک آل ابراهیم را عظیم می شمارد، و ما می دانیم که خدای عزوجل به ملک دنیوی اعتنایی ندارد، مگر وقتی که این ملک دنیوی صاحبش را به فضیلتی معنوی و منقبتی دینی بکشانند، و باز مؤید آن گفتار این است که خدای عزوجل در فضایل آل ابراهیم (ع)، کتاب و حکمت را نام برد، ولی نبوت و ولایت را نشمرد، و در نتیجه این احتمال بسیار قوی به نظر می رسد. (که منظور از ملک عظیم همان نبوت و ولایت باشد و یا حداقل) نبوت و ولایت مندرج در اطلاق: ((آئیناهم ملکا عظیما)) باشد.

فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَ مَنِهْم مَّنْ صَدَّ عَنْهُ كَلِمَةً : (صد) به معنای صرف (برگرداندن، و منصرف کردن، و جلوگیری نمودن) است، و اگر در تقسیم مردم به دو قسم فرمود: بعضی ایمان آوردند، و بعضی کارشکنی کردند، و خلاصه اگر در مقابل ایمان آوردن، کارشکنی را قرار داد، برای این بود که یهودیان تنها اکتفا نمی کردند به ایمان نیاروردن، بلکه تمام کوشش خود را به کار می زدند که مردم را از ایمان آوردن به کتابی که خدا نازل فرموده و به راه خدا رفتن باز بدارند، البته بسا می شود که کلمه (صد) به معنای اعراض بیاید، که در این صورت آن وقت مقابله رو به راه می شود، و حاجتی به توجیه و جستجو از این که چه عنایتی زاید در کار بوده ندارد.

وَ كَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا... این جمله تهدید یهود به آتش جهنم است، در مقابل این که از ایمان آوردن مردم به کتاب جلوگیری کردند، و علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین آتش فتنه بر می افروختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۲

خدای سبحان مضمون جمله مورد بحث یعنی کفایت جهنم در امر آنان را با آیه بعدی بیان نموده، و بیان را به صورت تعلیل آورده، می فرماید: ((ان الذین کفروا بایاتنا...)) آنگاه در آیه بعد مطلب را چنین تعقیب می کند، که: ((و الذین آمنوا و عملوا الصالحات))، تا فرق بین دو طایفه یعنی آنکه ایمان می آورد و آن که راه خدا را می بندد روشن شود، و معلوم شود که این دو طایفه در دو قطب متخالف از سعادت آخرت و شقاوت در آن سرای قرار دارند، یک طایفه در جناتی داخل می شوند که سایه اش گسترده است، و آن دیگری در دوزخی که آتشش احاطه دارد، آتشی که (خدا ما را در پناه خود از آن حفظ فرماید) انسانها در آن می سوزند و معنای آن روشن است.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ... این آیه شریفه دو فقره است یکی دستور به ادای امانات به صاحبانش و دیگر حکم به عدالت کردن، فقره دوم ارتباطش با آیات قبل روشن است، چون آیات قبل پیرامون حکم کردن یهود بنفع مشرکین و علیه مؤمنین دور می زد، در فقره دوم هم درباره همین معنا به عموم مردم خطاب نموده، می فرماید: وقتی در بین کسانی که اختلاف دارند حکم می کنید به عدالت حکم کنید.

و اما وجه ارتباط فقره اول به آیات قبل، این است که در آغاز معرفی یهود فرمود: (هیچ می بینی کسانی که بهره ای از کتاب داده شده اند چگونه به جبت و طاغوت ایمان می آورند)، و معلوم است که آن چه در کتابهای آسمانی آمده بیانگر آیات خدا و معارف الهیه است، و این خود امانتی است که خدای تعالی به اهل هر کتابی سپرده و از آنان میثاق گرفته که به گوش مردمش برسانند، و از اهلش کتمان نکنند.

و این قرائنی که ذکر شد مؤید این احتمال است که منظور از امانات تنها امانتهای مالی نیست، بلکه شامل امانتهای معنوی از قبیل علوم و معارف حقه که باید به اهلش برسد نیز می شود.

و سخن کوتاه این که وقتی یهود به امانتهای الهیه که به دستشان سپرده شده بود خیانت کردند و با علم به این که دین خدا توحید است و دین توحید همین است که پیامبر اسلام بدان دعوت می کند و پیامبر اسلام همان است که تورات و انجیل نشانه های او را داده ، با این حال ، نشانه های رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را که در کتاب آنان ذکر شده بود کتمان کردند آنهم در وقتی که واجب بود به مردم اعلام کنند و تازه به همین مقدار خیانت اکتفا نموده ، در داوری بین مؤمنین و مشرکین حکم به جور و ستم کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۳

دین بت پرستی را بهتر از دین توحید قلمداد نمودند، و نتیجه خیانتشان این شد که مشمول لعنت الهی شدند، و این لعنت الهی کارشان را به عذاب سعیر کشانید، و چون کارشان کشید به آنجا که کشید، خدای سبحان سیاق کلام را از تکلم به غیبت تغییر داد. تا اینجا لحن گفتار این طور بود که می فرمود (ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت و ملک عظیم دادیم)، و در آخر لحن کلام را تغییر داد، و خدای تعالی خود را غایب فرض کرده : فرمود: (خدا شما را امر می کند به این که امانتها را به اهلش برسانید، و در بین مردم به عدالت حکم کنید.

و اگر ما معنای ادای امانت و عدالت در داوری را توسعه دادیم به مقتضای سیاق آیه بود که خود شما خواننده توجه کردید، پس دیگر جای این ایراد نیست که کسی بگوید: لفظ امانت و حکم ، ظاهر در امانتهای مالی ، و حکم در اختلافات مادی است ، زیرا وقتی در مرحله تشریح گفته شود: امانت را به صاحبش برسانید، و بین دو نفر که اختلاف دارند به عدالت حکم کنید.

این معنا به ذهن شنونده تبادر می کند که منظور از امانت ، امانت مالی ، و منظور از داوری هم داوری در اختلافات مالی است ، برای اینکه تشریح وقتی مطلق شد مقید به موضوعات احکام فرعی فقهی نمی شود، بلکه وقتی مثلا-قرآن کریم به طور مطلق می فرماید: رد امانت واجب است ، و یا به طور مطلق می فرماید حکم به عدل واجب است ، از این دو مطلق هر موضوعی که مربوط به فقه باشد حکم مناسب خود را می گیرد، و هر موضوعی که مربوط به اصول معارف باشد آن نیز حکم خود را می گیرد، و همچنین هر فن دیگری از معارف دینی حکم مناسب خود را می گیرد. بحث روایتی (در ذیل آیات مربوط به یهود و نیامرزیدن شرک و اذا امانت بهاهل آن و...))

در الدرالمثور است که ابن اسحاق و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، و بیهقی در دلایل ، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : رفاعه بن زید بن تابوت یکی از بزرگان یهود وقتی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) سخن می گفت ، زبان خود را تاب می داد. و به طور مسخره می گفت : ((ارعنا سمعک یا محمد، حتی نفهمک )) (گوش بده ای محمد، گوش بده تا تو را بفهمانم )، آن وقت شروع می کرد به بدگویی و عیب جویی نسبت به اسلام ، خدای عزوجل در این باره آیه زیر را نازل کرد: ((الم ترالی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب ، یشترون الضلاله ... فلا یؤ منون الا قلیلا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۴

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده اند که در ذیل آیه شریفه : ((یا ایها الذین اوتوا الکتاب (...))، گفته است : این آیه درباره مالک بن صیف و رفاعه بن زید بن تابوت که از بنی قینقاع است نازل شده .

باز در همان کتاب است که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب دلایل از ابن عباس روایت آورده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) با رئیسانی از علمای یهود از آن جمله عبدالله بن سوری و کعب بن اسد گفتگو کرد، و فرمود: ای گروه یهود از خدا بترسید، و اسلام بیاورید، به خدا سوگند شما می دانید که آن چه من برای شما آورده ام حق است ، در پاسخ گفتند ای محمد ما چنین معرفتی به آن نداریم در اینجا بود که خدای عزوجل آیه زیر را نازل کرد: ((یا ایها الذین اوتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا...)).

مؤلف قدس سره : ظاهر آیات شریفه بنابر بیان سابق ما هر چند این است که آیات درباره خصوص یهود از اهل کتاب نازل شده باشد، و لیکن آنچه ما نقل کردیم به بیش از این دلالت ندارد، که راویان خواسته اند آیات را با جریانی که در خصوص یهودیان

واقع شده تطبیق کنند، همچنان که در غالب روایات شاعن نزول، وضع همین است، و خدا داناتر است. و در تفسیر برهان از نعمانی و او به سند خود از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی طولانی در وصف خروج سفیانی فرمود: در آخرالزمان وقتی سفیانی خروج می کند با لشکرش در بیداء بیابانی گسترده لشکرگاه می سازد، پس صدایی از آسمان ندا می دهد: ای بیداء این مردم را با خسف (فرو بردن در زمین) نابود کن: پس زمین می شکافد و به جز سه نفر که خدا صورتهایشان را به پشت برگردانده باقی نمی ماند، و این سه نفر درست از سگانند، و آیه زیر درباره آنان نازل شده که می فرماید: ((یا ایها الذین اتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم من قبل ان نطمس وجوها فنردها علی ادبارها...)). روایاتی در ذیل آیه (ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک ...)

مؤلف قدس سره: صاحب برهان این روایت را از مفید نیز نقل کرده و او به سند خود از جابر از امام باقر (علیه السلام) نظیر این خبر را در قصه سفیانی روایت کرده. و شیخ صدوق در کتاب فقیه به سند خود از نویر از پدرش روایت کرده که گفت: علی (ع) فرمود: در قرآن هیچ آیه ای نیست که به قدر آیه: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۵ نزد من محبوبیت داشته باشد.

مؤلف قدس سره: سیوطی نیز این روایت را در تفسیرش (الدرالمنثور) از فاریابی و نیز از ترمذی از علی (علیه السلام) نقل کرده، و سندش را حسن دانسته است.

(سند حسن در اصطلاح شناخت حدیث آن سندی را گویند که متصل به معصوم باشد و از نظر محدثین، رجال آن، همه امامی ممدوح باشند، ولی عدالت مسلم آنان از ناحیه امام و یا دو شاهد عادل تصریح نشده باشد) (مترجم)).

و در الدرالمنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از پسر عمر نقل کرده اند که گفت: وقتی آیه شریفه: ((یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم...)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر منبر بایستاد، و آن را بر مردم تلاوت کرد، مردی در برابرش ایستاد، و عرضه داشت: حتی شرک را نیز می آمرزد؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ساکت شد، و باز او سؤال خود را تکرار کرد، و باز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سکوت کردند تا سه نوبت، در همین میان آیه شریفه: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) نازل شد، و دستور دادند آیه اول را در سوره زمر ثبت کنند، و آیه دوم را در سوره نساء.

مؤلف قدس سره: در سابق توجه فرمودید که گفتیم آیه سوره زمر به حسب آیات بعدش ظهور در توبه و آمرزش دارد، و معلوم است که توبه همه گناهان حتی شرک آمرزیده می شود و آیه سوره نساء، موردش غیر از مورد توبه است، در نتیجه منافاتی بین مضمون این دو آیه نیست، تا یکی ناسخ دیگری، و یا مخصص آن باشد.

و در مجمع البیان از کلبی نقل کرده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: این آیه درباره مشرکین یعنی وحشی و یاران او نازل شده، چون وقتی وحشی حمزه را کشت، و قرار بود که اگر او را به قتل برساند آزادش کنند، و به عهد خود وفا نکردند، او و یارانش از کار خود پشیمان شدند، و نامه ای از مکه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستادند، مشعر به این که ما از کرده خود پشیمان شده ایم، و چیزی مانع اسلام آوردن ما نیست مگر آن مطلبی که ما از تو در مکه شنیدیم، گفتی: ((والذین لا یدعون مع الله الها آخر، و لا یقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق، و لا یزنون...)). و ما تاکنون هم شرک ورزیدیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۶

و به جز خدای تعالی معبودهایی پرستیدیم و هم خون کسی را که خدا خونش را محترم می دانست بریختیم، و هم زنا کردیم، اگر این مانع در کار نبود ما به پیرویت در می آمدیم، در پاسخ آنان این آیه نازل شد که: ((الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا)) (تا آخر دو آیه)، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو آیه را برای وحشی و یاران او فرستاد، همین که آیه را خواندند، نامه ای به



مضمون به آن جناب نوشتند: که مضمون این دو آیه شرط سنگینی است، می‌ترسیم حریف آن نشویم، چون در آن عمل صالح شرط شده و ما می‌ترسیم اهل آن نباشیم، دنبال این نامه وحشی آیه شریفه: ((ان الله لا یغفر...)) نازل شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا برای وی و یارانش فرستاد، وقتی آیه را خواندند مجدداً نامه نوشتند: می‌ترسیم از آنهایی نباشیم، که مشیت خدا بر آمرزش آنان تعلق گرفته باشد، دنبال این نامه آیه شریفه: ((یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً))، نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را نیز برای آنان فرستاد، وقتی آن را خواندند دسته جمعی به اسلام در آمدند، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اسلامشان را پذیرفت و آنگاه به وحشی فرمود: به من خبر بده حمزه را چگونه کشتی؟ وقتی جریان را به عرض رسانید فرمود: وای بر تو دیگر تو را نبینم خود را از من غایب بدار، او هم بعد از این جریان به شام رفت، تا مرگش فرا رسید. روایتی که درباره اسلام آوردن ((وحشی)) و یاران او نقل شده مجعول است

مؤلف قدس سره: فخر رازی این روایت را در تفسیر خود از ابن عباس نقل کرده، و دقت در موارد این آیات که در روایت آمده رسول خدا آنها را برای وحشی می‌فرستاده جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد، روایت ساختگی است، و سازنده آن می‌خواسته با جعل این حدیث ثابت کند که گناهان وحشی و یارانش آمرزیده شده، هر چند که تمامی گناهان کبیره و صغیره را مرتکب شده باشند، و به این منظور آیاتی از مواضع مختلف قرآن را جمع کرده از یک جا استثنا و از جای دیگر مستثنا منه را گرفته است، با این که هر یک از این آیات در جای مخصوصی قرار دارد، که قبل و بعد آن ارتباط و اتصال با آن دارد، و آن چنان به هم مربوطند که سیاق واحدی را تشکیل داده، نمی‌شود آن آیه را از قبل و بعدش برید، و جاعل این حدیث این کار را کرده، هر یک از آیات را از سیاق خاص به خود بریده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۷

و سپس جوری آنها را ردیف کرده که با این رد و بدل شدن نامه بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و وحشی مناسب شود. و چه خوب گفته است مفسری که بعد از اشاره به این روایت گفته: مثل اینکه جاعلین این حدیث خواسته اند بگویند خدا و وحشی با یکدیگر شوخی داشتند و برای اثبات این مدعای خود این حدیث را جعل کرده اند.

پس جاعل این روایت جز این منظوری نداشته که وحشی را با مغفرتی حتمی و مهر شده شرافت بدهد، مغفرتی که با وجود آن هیچ گناهی هر قدر هم شنیع باشد ضرر ندارد، و سپس نتیجه گرفته که به کلی مجازاتی که در برابر گناهان تشریح شده همه بر داشته شده، غافل از این که لازمه برداشته شدن مجازات برداشته شدن تکلیف از بشر است، همان عقیده ای که نصرانیها بدان معتقدند، و بلکه شنیع تر از آن است، برای این که نصرانیها مسیحی ها اگر مجازات را مرفوع می‌دانند به این بهانه مرفوع می‌دانند که عیسی (علیه السلام) خود را فدای گنه کاران نموده جان خود را داده و مجازات گنه کاران را خریده، ولی جاعل این روایت صرفاً به خاطر دل وحشی تکلیف را از بشر برداشته است.

حال ببینیم این آقا که به حکم این روایت دروغین به خاطر وی تکلیف از عموم بشر برداشته شده کیست؟ وی برده ای بوده از ابن مطعم، که (به تحریک هنده مادر معاویه و همسر ابوسفیان در جنگ احد به نامردی و بدون این که در برابر حمزه قرار گیرد) حمزه را به قتل رسانید، و سپس به مکه برگشت، و بعد از فتح طایف به اسلام در آمد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او فرمود: از این به بعد خودت را به من نشان مده، و او به شام رفت و در حمص سکونت یافت، و وقتی عمر به خلافت رسید، او را ماءمور کتابت دیوان کرد، و چون دائماً شراب می‌خورد، این شغل را از او گرفت، و چند نوبت به همین خاطر شلاق خورد، و در زمان خلافت عثمان مرد، و بطوری که در روایات آمده علت مرگش همان شراب خوری شد.

ابن عبدالبر در کتاب استیعاب، به سند خود از ابن اسحاق، از عبدالله بن فضل، از سلیمان بن یسار، از جعفر بن عمرو بن امیه ضمیری روایت کرده که گفت: من و عبدالله عدی ابن خیار به مسافرتی رفتیم، و در سفر به شهر حمص رسیدیم، که وحشی در

آنجا بود، با خود گفتیم چه خوب است به دیدنش برویم، و از جریان کشته شدن حمزه خبر بگیریم، که چگونه او را کشت، به مردی برخوردیم، پرسیدیم: وحشی را کجا می توان دید؟ او گفت با این مرد چکار دارید، مردی است که دائما مست است، هوش و حواس درستی ندارد، ولی اگر وقتی به دیدنش بروید که سر حال باشد مردی عرب را خواهید یافت که تا دلتان بخواهد برایتان حرف می زند، و از هر چیزی پرسید جواب می دهد، و اگر دیدید سر حال نیست، برگردید می گوید - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۸

به آدرسی که او داد رفتیم تا به وی رسیدیم (تا آخر حدیث) و از جمله صحبت هایی که میان وحشی و آنان به میان آمده، داستان کشتن حمزه در جنگ احد است.

و در مجمع البیان است که مطرف بن شخیر از عمر بن خطاب روایت می کند که گفت: ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این طور بودیم، که اگر یکی از ما در حال گناه کبیره ای می مرد شهادت می دادیم که او اهل آتش است، تا آنکه این آیه نازل شد، دیگر اینگونه شهادتها را به زبان نراندیم.

و در الدرالمثور است که ابن منذر از طریق معتمر بن سلیمان، از سلیمان بن عتبہ باریقی، روایت آورده که گفت اسماعیل بن ثوبان برای ما حدیث کرد که من قبل از آن بیماری واگیر اعظم داخل مسجد شدم، و شنیدم که مردم می گفتند: ((من قتل مؤ منا...))، مهاجر و انصار می گفتند پس خدا آتش را بر او (فلان شخص) واجب کرده، ولی وقتی آیه: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) نازل شد مهاجر و انصار می گفتند: هر چه خدا بخواهد می کند. روایاتی که در ذیل آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به...)) نقل شده و مشعر بر جهل اصحاب پیغمبر (ص) به مسأله شفاعت است خالی از اشکال نیستند

مؤ لف قدس سره: قریب به این دو روایت را به چند طریق از ابن عمر نقل می کند، ولی به نظر ما این روایات خالی از اشکال نیست، و نمی توانیم باور کنیم که اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همگی در یک امر اشتباهی اتفاق کنند، چون در مضمون این آیه که می فرماید: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک...))، چیزی بیش از آیات شفاعت نیست، که بیانش گذشت، و یا باور کنیم همه اصحاب آن حضرت غفلت ورزیده باشند از این که بیشتر آیات شفاعت در مکه نازل شده، نه در مدینه، و بعد از حادثه احد و شهادت حمزه مانند آیه شریفه: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق و هم یعلمون))، و مانند آن از آیات شفاعت واقع در سوره یونس و انبیا و طه - و سبا و نجم و مدثر که همه در مکه نازل شده اند، و با بیانی که گذشت شفاعت را ثابت می کنند، و این آیات عمومیت دارند، و شامل همه گناهان می شود، تنها قیدی که در آنها هست دو قید است، یکی مربوط به مشفوع له است، و حاصل آن قید این است که گناه از کسی آمرزیده می شود، که دارای دینی باشد که آن دین مرضی خدا و مورد قبول او باشد، و آن عبارت است از دین توحید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۰۹

و نفی شریک، و دوم قیدی است در جانب خدای تعالی، و آن عبارت است از مشیت او، پس حاصل مفاد آیات شمول مغفرت به همه گناهان است به شرطی که خدا بخواهد، و به شرطی که گناه مورد بحث شرک نباشد، و این مفاد عینا آیه مورد بحث است، می فرماید: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)).

و اما آیاتی که قاتل نفس محترمه و بدون حق را و نیز رباخوار و قاطع رحم را تهدید می کند به آتش جاودانه صرف اعلام خطر است، نظیر آیات زیر که می فرماید: ((و من یقتل مؤ منا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها...))، و نیز می فرماید: ((و من عاد فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) ((اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار)) و آیاتی دیگر از این قبیل، که تهدید به شر و خطر می کند، و از عذاب آتش خبر می دهد، و اما این که این کیفر حتمی و غیر قابل تغییر باشد، به طوری که امکان برداشتنش نباشد، آیات صراحتی در آن ندارند.

و سخن کوتاه این که آیه: ((ان الله لا یغفر...)) چیز زایدی بر آیات شفاعت ندارد، تا زمینه را برای جاعلین آن حدیث فراهم سازد.

پس اصحاب نمی توانستند از آیات راجعه به کبایر حتمیت آتش را بفهمند، تا قبل از نزول آیات مغفرت شهادت دهند به این که مرتکب گناهان در آتشند، و نیز نمی توانستند از آیه شریفه: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به ...))، مطلبی را بفهمند که از آیات راجعه به شفاعت فهمیده نمی شود، تا در نتیجه بتوانند بگویند این آیه آیات کبایر را تخصیص زده و یا تقیید و یا نسخ کرده است. بعضی از روایات هم به این معنا اشاره کرده است و آن روایتی است که سیوطی در الدرالمنثور از ابن الفریس، و ابی یعلی، و ابن منذر، و ابن عدی به سند صحیح از ابن عمر نقل کرده اند، که گفت: ما از این که برای اهل کبایر طلب مغفرت کنیم خودداری می کردیم، تا آن که از پیامبرمان شنیدیم که فرمود: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء))، و نیز شنیدیم که فرمود: (من دعای خودم را ذخیره کرده ام برای شفاعت از اهل کبایر از امتم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۰)

در نتیجه بسیاری از پندارها که در دل داشتیم رها کردیم، و دنبالش را نگرفتم و به امید آموزش خدای تعالی زبان به طلب مغفرت برای گنه کاران گشودیم).

پس ظاهر روایت این شد که آنچه اصحاب از آیه مغفرت فهمیده بودند، مثل آن را از داستان شفاعت نیز فهمیده بودند، چون در این روایت، هم آیه ذکر شده، و هم کلام رسول خدا (صلی الل ه علیه و آله)، چیزی که هست سؤال دیگری علیه او باقی می ماند، و آن این است که چطور شد اصحاب از روایت نامبرده درباره شفاعت، امکان مغفرت کبایر را فهمیدند، ولی این امکان را از آن همه آیات شفاعت که سالها قبل از حدیث در مکه نازل شد، و با این که دلالت آن آیات روشن بود نفهمیدند؟ من نمی دانم!! و در الدرالمنثور در ذیل آیه: ((الم تر الی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب ... سیلا)) آمده: که بیهقی در کتاب دلایل و ابن عساکر در تاریخ خود از جابر بن عبدالله روایت کرده اند که گفت: وقتی کار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسید بدان جا که رسید، کعب بن اشرف از مدینه بیرون شد، و به اصطلاح خود را کنار کشیده به مکه آمد، و در آنجا مسکن گزید، و به مردم می گفت: من نه حاضریم علیه محمد (صلی الله علیه و آله) کسی را کمک کنم، و نه خود با او بجنگم، از او پرسیدند: ای کعب آیا دین ما بهتر است و یا دین محمد و اصحاب او؟ گفت: دین شما بهتر و قدیمی تر است، ولی دین محمد نوظهور است، در این باره بود که آیه شریفه: ((الم تر الی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب ...)) نازل شد.

مؤلف قدس سره: در شأن نزول این آیه روایات زیاد و به وجوه مختلفی وارد شده، سالم تر از همه روایاتی بود که ما نقل کردیم چیزی که هست همه این روایات در یک جهت شریکند، و آن اصل این قصه است، که بعضی از یهودیان در قضاوت و داوری بین این که شرک قریش بهتر است یا دین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته بوده که شرک مشرکین بهتر است. روایاتی در ذیل آیه (ام یحسدون الناس علی ما آتاهم...) بیان مقصود از ناس

و در تفسیر برهان در ذیل آیه: ((ام یحسدون الناس علی ما آتیهم الله من فضله...)) از امالی شیخ نقل کرده که وی به سند خود از جابر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: منظور از ناس ما میم.

و در کافی به سند خود از برید از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی در تفسیر آیه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۱

((ام یحسدون الناس علی ما آتیهم الله من فضله)) فرمود: منظور از ناس که مورد حسد واقع شده اند ما میم (تا آخر حدیث). مؤلف قدس سره: و این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به طور استفاضه یعنی با سندهای بسیار زیاد نقل شده، که این سندها در جوامع حدیث شیعیه از قبیل کافی و تهذیب و عیون و بصائر و دو تفسیر قمی و عیاشی و غیره آمده است.

و در معنای این احادیث از طرق اهل سنت روایتی است که ابن مغزلی آن را از امام محمد بن علی باقر (علیهما السلام) به طور رفع یعنی اسقاط رجال وسط سند نقل کرده، که فرمود: و الله منظور از ناس ما میم.

و روایت دیگری است که الدرالمنثور از ابن منذر و طبرانی از طریق عطا از ابن عباس نقل کرده که در تفسیر آیه: ((ام یحسدون

الناس)) گفته: ناس ماییم، نه عموم مردم، و نیز در همان کتاب روایت کرده که کلمه (ناس) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تفسیر شده و این تفسیر را از عکرمه و مجاهد و مقاتل و ابی مالک نقل کرده است و ما در بیان سابق خود گفتیم که ظاهر آیه نیز این است که مراد از کلمه (ناس) رسول الله (صلی الله علیه و آله) است، و اهل بیت آن جناب ملحق به ایشانند.

و در تفسیر عیاشی از حمران از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه: ((فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب)) فرموده: یعنی نبوت، و در تفسیر کلمه (و الحکمه) فرموده: یعنی فهم و قضا، و در تفسیر جمله: (و آتیناهم ملکاً عظیماً) فرمود: یعنی وجوب اطاعتشان بر مردم.

مؤلف قدس سره: مراد آن حضرت از اطاعت همان اطاعتی است که در سایر احادیث ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۲ هم وجوبش بیان شده، و در این معانی نیز اخبار بسیاری است، و در بعضی از آنها طاعت واجب به امامت و خلافت تفسیر شده، نظیر روایتی که مرحوم کلینی در کافی به سند خود از برید از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است. و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((ان الذین کفروا بایاتنا...)) گفته است: امام (علیه السلام) فرموده: منظور از آیات امیرالمؤمنین و ائمه (علیهم السلام) است.

مؤلف قدس سره: این روایت از باب جری است یعنی تطبیق آیه بر یکی از مصادیق آن. و مرحوم شیخ در کتاب مجالس به سند خود از حفص بن غیاث قاضی روایت کرده که گفت: من در محضر سرور همه جعفرها، جعفر بن محمد (علیهما السلام) بودم، در آن زمانی که منصور آن جناب را احضار کرده بود، ابن ابی العوجاء که مردی ملحد بود به حضورش آمد، و عرضه داشت: چه می فرمایی در معنای آیه: ((کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها، لیدوقوا العذاب)) که من در آن اشکالی دارم، و آن این است که به فرضی که پوست خود انسان گناه کرده باشد، پوستهای بعدی که در دوزخ بعد از سوخته شدن پوست اول به بدن می روید چه گناهی کرده، بسوزد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: و یحکک وای بر تو پوست دوم هم در عین اینکه غیر پوست اول است پوست همین شخص گناه کار است، ابنی العوجاء عرضه داشت: این جواب را درست به من بفهمان، فرمود: تو به من بگو که اگر شخصی خشتی را خرد کند، و دوباره آن را خیس کرده خشت بزند، و به شکل اولش برگرداند، این خشت همان خشت اول نیست و آیا غیر آن نیست، و جز این است که در عین این که غیر آن همان است؟ گفت: بله، خدا مردم را از وجودت بهره مند سازد.

صاحب احتجاج هم این حدیث را از حفص بن غیاث از آن جناب نقل کرده، و قمی آن را در تفسیر خود به طور مرسل آورده، و برگشت حقیقت جواب به این است وقتی ماده چند صورت یکی باشد، می توان گفت موجود متصور به آن چند صورت یکی است، بدن انسان نیز مانند اجزایش مادام که همان انسان است یکی است، هر چند تغییراتی به خود بگیرد.

و در فقیه آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای عزوجل را پرسید که فرموده: ((فیها ازواج مطهره)) فرمود: منظور از همسران مطهر همسرانی است که نه حیض، دارند و نه حدث. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۳

و در تفسیر برهان در ذیل آیه شریفه: ((ان الله یامرکم ان تودوا الامانات...)) از محمد ابن ابراهیم نعمانی نقل کرده که او به سند خود از زاره از امام باقر محمد بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب معنای این آیه را پرسیدم، فرمود: خدای تعالی امام را دستور داده که امانت را به امام بعد از خود بسپارد، و امام حق ندارد امانت را از امام بعدی دریغ بدارد، مگر نمی بینی که دنبالش فرموده: ((و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل، ان الله نعماً یعظکم به)) و چون در بین مردم حکم کنید دستورتان داده به این که به عدالت حکم کنید، پس ای زاره خطاب در این آیه به حکام است.

مؤلف قدس سره: صدر این حدیث به طرق بسیاری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده، و ذیل آن دلالت دارد که منظور ائمه (علیهم السلام) تطبیق مصداق امامت بر مضمون کلی آیه است، و خلاصه آیه شریفه درباره مطلق حکم نازل شده،





کنند به آن چه اندرز می شوند برایشان بهتر بود و بیشتر استوارشان می کرد. (۶۶) علاوه بر این که اجر عظیمی نیز به آنان می دادیم (۶۷) و به صراط مستقیم هدایتشان می کردیم. (۶۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۶

و کسانی که خدا و این پیامبر را اطاعت کنند، کسانی خواهند بود که همدم انبیا و صدیقین و شهدا و صالحینند، که خدا مورد انعامشان قرار داده، و چه نیکو رفیقانی. (۶۹) این تفضل از جانب خدا است، و دانایی خدا به احوال بندگانش کافی است. (۷۰) بیان آیات

این آیات به طوری که ملاحظه می فرمایید بی ارتباط با آیات قبلش نیست، چون آیات سابق، از آیه ((و اعبدوا الله و لا تشركوا به شیئا...)) شروع شده است، گویا در این زمینه سخن دارد: که مردم را به سوی انفاق در راه خدا تشویق کند، تا زندگی همه طبقات مجتمع و حتی حاجتمندان از مؤمنین قوام یابد، و در همین زمینه کسانی را که از این عمل مشروع و واجب مانع می شدند، و مردم را از آن باز می داشتند مذمت می کرد، و دنبال آن در این آیات مردم را تشویق و تحریک می کند، به این که خدا را اطاعت کنند، و رسول و اولی الامر را نیز اطاعت کنند، و بدین وسیله ریشه های اختلاف و مشاجره و نزاع را قطع نموده، هر جا که با یکدیگر درگیر شدند مسأله را به خدا و رسولش ارجاع دهند، و از نفاق بپرهیزند، چنین نباشند که به ظاهر اظهار ایمان کنند ولی وقتی خدا و رسول بعد از ارجاع مسأله مورد اختلاف به ضرر یکی حکم کرد، ناراحت شوند، و کفر باطنیشان از این که تسلیم حکم خدا شوند بازشان بدارد، و نیز تشویق می کند به این که تسلیم اوامر خدا و رسول باشند، و هم چنان این مطالب را دنبال می کند، تا برسد به آیاتی که دعوت به جهاد می کند، و حکم جهاد را روشن می سازد، و به کوچ کردن از وطن در راه خدا می پردازد، پس همه این آیات مؤمنین را برای جهاد در راه خدا تجهیز می کند، و نظام داخلیشان را منظم می سازد، البته یکی دو آیه در بین آنها هست که جنبه جمله معترضه را دارد، ولی این دو آیه اتصال کلام را بر هم نمی زند، هم چنان که در تفسیر آیه: ((یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى)) یعنی آیه ۴۳ همین سوره به این نکته اشاره کردیم. تفسیر آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم))

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ بعد از آن که از دعوت به عبادت خدا به تنهایی و دعوت به شرک نوزیدن، و گسترده احسان در بین همه طبقات مؤمنین، و مذمت کسانی که به این طریقه پسندیده خرده می گیرند، و مردم را از احسان و انفاق باز می دارند، پرداخت، در این آیه به اصل مقصود برگشته، با زبانی دیگر چند فرع جدید را بر آن متفرع می سازد، فروعی که با آن اساس مجتمع اسلامی را مستحکم می سازد، و آن عبارت است از تحریک و ترغیب مسلمانان در این که چنگ به ائتلاف و اتفاق بزنند و هر تنازعی که رخ می دهد به حکمیت خدا و رسول او واگذار نمایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۶۱۷

و جای هیچ تردیدی نیست که آیه: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول)) جمله ای است که به عنوان زمینه چینی برای مطلب بعدی آورده شد، و آن مطلب عبارت است از این که دستور دهد مردم در هنگام بروز نزاع به خدا و رسول او مراجعه کنند، هر چند که آیه مورد بحث در عین حال که جنبه آن زمینه چینی را دارد، مضمونش اساس و زیربنای همه شرایع و احکام الهی است.

و دلیل بر زمینه بودنش ظاهر تفریعی است که جمله: ((فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول...)) بر جمله مورد بحث دارد، و نیز بعد از آن، جمله های بعد است که یکی پس از دیگری از جمله مورد بحث نتیجه گیری شده، یکجا فرموده: ((الم تر الی الذین یزعمون...)) و دنبالش فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله...)) و بعد از آن فرموده: ((فلا و ربک لایومنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم...))

و نیز جای هیچ تردیدی نیست که خدای تعالی از این دستور که مردم او را اطاعت کنند منظوری جز این ندارد که ما او را در آنچه



از طریق پیامبر عزیزش به سوی ما وحی کرده اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار بندیم، و اما رسول گرامیش دو جنبه دارد، یکی جنبه تشریح، بدانچه پروردگارش از غیر طریق قرآن به او وحی فرموده، یعنی همان جزئیات و تفصیلات احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آنها تشریح کردند، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم))، (ما کلیات احکام را بر تو نازل کردیم تا تو برای مردم جزئیات آنها را بیان کنی) دوم یک دسته دیگر از احکام و آرایبی است که آن جناب به مقتضای ولایتی که بر مردم داشتند و زمام حکومت و قضا را در دست داشتند صادر می کردند، و خدای تعالی درباره فرموده: ((لتحکم بین الناس بما اراک الله)) تا در بین مردم به آنچه خدای تعالی به فکر می اندازد حکم کنی). و این همان رایبی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با آن بر ظواهر قوانین قضا در بین مردم حکم می کرد، و همچنین آن رایبی است که در امور مهم به کار می بست، و خدای تعالی دستورش داده بود که وقتی می خواهد آن رای را به کار بزند قبلاً مشورت بکند، و فرموده: ((و شاورهم فی الامر، فاذا عزم فتوکل علی الله))، (با مردم در هر امری که می خواهی درباره آن تصمیم بگیری نخست مشورت بکن و همینکه تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۸

ملاحظه می فرمایید که مردم را در مشورت شرکت داده، ولی در تصمیم گرفتن شرکت نداده، و تصمیم خود آن جناب (به تنهایی) را معتبر شمرده است. وجه تکرار کلمه ((اطیعوا)) در آیه شریفه

حال که به این معنا توجه کردید می توانید به خوبی بفهمید که اطاعت رسول معنایی، و اطاعت خدای سبحان معنایی دیگر دارد هر چند که اطاعت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، در حقیقت اطاعت از خدا نیز هست، چون تشریح کننده تنها خدا است، زیرا او است که اطاعتش واجب است، همچنان که در آیه: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله))، و جوب اطاعت رسول را هم منوط به اذن خدا دانسته، پس بر مردم واجب است که رسول را در دو ناحیه اطاعت کنند، یکی ناحیه احکامی که به وسیله وحی بیان می کند، و دیگر احکامی که خودش به عنوان نظریه و رای صادر می نماید.

و این معنا و خدا دانتر است باعث شده است که کلمه (اطاعت) در آیه تکرار شود، چون اگر اطاعت خدا و رسول تنها در احکامی واجب می بود که به وسیله وحی بیان شده، کافی بود بفرماید ((اطیعوا الله و الرسول و اولی الامر منکم))، ولی چنین نکرد، و کلمه (اطیعوا) را دوباره آورد، تا بفهماند اطاعت خدا یک نحوه اطاعت است و اطاعت رسول یک نحوه دیگر است، ولی بعضی از مفسرین گفته اند تکرار کلمه (اطیعوا) صرفاً به منظور تاء کید بوده، و این حرف به هیچ وجه درست نیست، زیرا اگر هیچ منظوری به جز تاء کید در بین نبود، ترک تکرار، این تاء کید را بیشتر افاده می کرد، و لذا باید می فرمود ((اطیعوا الله و الرسول...))، چون با این تعبیر می فهمانید اطاعت رسول، عین اطاعت خدای تعالی است، و هر دو اطاعت یک هستند، بله این که تکرار، تاء کید را می رساند، درست است، اما نه در هر جا.

و اما اولی الامر هر طایفه ای که باشند، بهره ای از وحی ندارند، و کار آنان تنها صادر نمودن آرایبی است که به نظرشان صحیح می رسد، و اطاعت آنان در آن آراء و در اقوالشان بر مردم واجب است، همان طور که اطاعت رسول در آرایش و اقوالش بر مردم واجب بود، و به همین جهت بود که وقتی سخن به وجوب رد بر خدا و تسلیم در برابر او کشیده شد. و فرمود وقتی بین شما مسلمانان مشاجره ای در گرفت باید چنین و چنان کنید، خصوص اولی الامر را نام نبرد، بلکه وجوب رد و تسلیم را مخصوص به خدا و رسول کرد، و فرمود: ((فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول، ان کنتم تومنون بالله و الیوم الاخر...)) (یعنی پس اگر در چیزی نزاع کردید، حکم آن را به خدا و رسول برگردانید...)، و این بدان جهت بود که گفتیم روی سخن در این آیه به مؤمنین است، همانهایی که در اول آیه که می فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا...))، مورد خطاب بودند، پس بدون شک معلوم می شود منظور از نزاع هم، نزاع همین مؤمنین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۱۹

و تصور ندارد که مؤمنین با شخص ولی امر با این که اطاعت او بر آنان واجب است نزاع کنند، به ناچار باید منظور نزاعی باشد که بین خود مؤمنین اتفاق می افتد، و نیز تصور ندارد که نزاعشان در مسأله راءى باشد، (چون فرض این است که ولی امر و صاحب راءى در بین آنان است)، پس اگر نزاعی رخ می دهد در حکم حوادث و قضایایی است که پیش می آید آیات بعدی هم که نکوهش می کند مراجعین به حکم طاغوت را که حکم خدا و رسول او را گردن نمی نهند، قرینه بر این معنا است، و این حکم باید به احکام دین برگشت کند، و احکامی که در قرآن و سنت بیان شده، و قرآن و سنت برای کسی که حکم را از آن دو بفهمد دو حجت قطعی در مسائلند، و وقتی ولی امر می گوید: کتاب و سنت چنین حکم می کنند قول او نیز حجتی است قطعی، چون فرض این است که آیه شریفه، ولی امر را مفترض الطاعه دانسته، و در وجوب اطاعت از او هیچ قید و شرطی نیاورده، پس گفتار اولی الامر نیز بالاخره به کتاب و سنت برگشت می کند.

از این جا روشن می شود که این اولی الامر حال هر کسانی که باید باشند حق ندارند حکمی جدید غیر حکم خدا و رسول را وضع کنند، و نیز نمی توانند حکمی از احکام ثابت در کتاب و سنت را نسخ نمایند، و گرنه باید می فرمود در هر عصری موارد نزاع را به ولی امر آن عصر ارجاع دهید، و دیگر معنا نداشت بفرماید موارد نزاع را به کتاب و سنت ارجاع دهید، و یا بفرماید بخدا و رسول ارجاع دهید در حالی که آیه شریفه: ((و ما كان لمؤ من ولا مؤ منه اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيره من امرهم و من يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا))، (هیچ مرد مؤ من و زن مؤ منه ای را نمی رسد که وقتی خدا و رسول او، امری را مورد حکم قرار دهند، باز هم آنان خود را در آن امر مختار بدانند، و کسی که خدا و رسولش را نافرمانی کند به ضلالتی آشکار گمراه شده است). حکم می کند به این که غیر از خدا و رسول هیچکس حق جعل حکم ندارد.

و به حکم این آیه شریفه تشریح عبارت است از قضای خدا، و اما قضای رسول، یا همان قضای الله است، و یا اعم از آن است، و اما آنچه اولی الامر وظیفه دارند این است که راءى خود را در مواردی که ولایت شان در آن نافذ است ارائه دهند، و یا بگو در قضایا و موضوعات عمومی و کلی حکم خدا و رسول را کشف کنند.

و سخن کوتاه این که از آنجا که اولی الامر اختیاری در تشریح شرایع و یا نسخ آن ندارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۰ و تنها امتیازی که با سایرین دارند این است که حکم خدا و رسول یعنی کتاب و سنت به آنان سپرده شده، لذا خدای تعالی در آیه مورد بحث سخن در رد حکم دارد، نام آنان را نبرد، تنها فرمود: ((فردوه الی الله و الرسول...))، از اینجا می فهمیم که خدای تعالی یک اطاعت دارد و رسول و اولی الامر هم یک اطاعت دارند، و به همین جهت بود که فرمود: ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم)). اطلاق امر به اطاعت از رسول (ص) و اولی الامر، دلیل بر عصمت ایشان است

و جای تردید نیست در اینکه این اطاعت که در آیه: ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول...)) آمده، اطاعتی است مطلق، و به هیچ قید و شرطی مقید و مشروط نشده، و این خود دلیل است بر این که رسول امر به چیزی و نهی از چیزی نمی کند، که مخالف با حکم خدا در آن چیز باشد، واجب کردن خدا اطاعت خودش و اطاعت رسول را تناقضی از ناحیه خدای تعالی می شد، و موافقت تمامی اوامر و نواهی رسول با اوامر و نواهی خدای تعالی جز با عصمت رسول تصور ندارد، و محقق نمی شود.

این سخن عینا در اولی الامر نیز جریان می یابد، چیزی که هست نیروی عصمت در رسول از آنجا که حجت هایی از جهت عقل و نقل بر آن اقامه شده فی حد نفس و بدون در نظر گرفتن این آیه امری مسلم است و ظاهرا در اولی الامر این طور نیست و ممکن است کسی توهم کند که اولی الامر که نامشان در این آیه آمده لازم نیست معصوم باشند، و معنای آیه شریفه بدون عصمت اولی الامر هم درست می شود.

توضیح این که آن چیزی که خدای تعالی در این آیه مقرر فرموده، حکمی است که به مصلحت امت جعل شده، حکمی است که مجتمع مسلمین به وسیله آن از این که دستخوش اختلاف و تشتت گشته از هم متلاشی گردد حفظ می شود، و این چیزی زاید بر

ولایت و سرپرستی معهود در بین امت‌ها و مجتمعات نیست، و همان چیزی که می‌بینیم عموم مجتمعات چه اسلامی و چه غیر اسلامی آن را در بین خود معمول می‌دارند، یعنی یکی از افراد جامعه خود را انتخاب نموده و به او مقام واجب‌الاطاعه بودن و نفوذ کلمه می‌دهند در حالی که از همان اول می‌دانند او هم مثل خودشان جایز‌الخطا است، و در احکامی که می‌راند اشتباه هم دارد، و لیکن هر جا که جامعه فهمید حکم حاکم بر خلاف قانون است، اطاعتش نمی‌کند، و او را به خطایی که کرده آگاه می‌سازد، و هر جا یقین به خطای او نداشت، و تنها احتمال می‌داد که خطا کرده به حکم و فرمان او عمل می‌کند، و اگر بعدها معلوم شد که خطا کرده مسامحه کند، و با خود فکر می‌کند مصلحت حفظ وحدت مجتمع و مصونیت از تشتت کلمه آن قدر بزرگ و مهم است، مفسده اشتباه کاریهای گاه به گاه حاکم را جبران می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه: ۶۲۱

حال اولی الامر در آیه شریفه و وجود اطاعت آنان نیز به همین حال است، و آیه چیزی زاید بر آنچه در همه زمانها و همه مکانها معمول است افاده نمی‌کند، خدای تعالی طاعت مردم از اولی الامر را بر مؤمنین واجب فرموده، اگر احیانا ولی امری بر خلاف کتاب و سنت دستوری داد، مردم نباید اطاعتش کنند، و حکم این چنین او نافذ نیست، برای این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قاعده‌ای کلی به دست عموم مسلمین داده، و فرموده: ((لا-طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق)) (هیچ مخلوقی در فرمانی که به معصیت خدا می‌دهد نباید اطاعت شود) و این دستور را شیعه و سنی روایت کرده‌اند، و با همین دستور است که اطلاق آیه تقیید می‌شود.

و اما اگر عالما عامدا حکم بر خلاف قرآن نکرد، بلکه خطا کرد، و به غلط چنین حکمی را راند، اگر مردم فهمیدند که حکمش اشتباه است، او را از راه خطا به سوی حق یعنی حکم کتاب و سنت بر می‌گردانند، و اگر مردم نفهمیدند و تنها احتمال دادند که ممکن است حکمی که حاکم کرده مخالف با کتاب و سنت باشد حکمش را اجرا می‌کنند همان طور که اگر می‌دانستند مخالف نیست اجرا می‌کردند، و وجوب اطاعت حاکم در این نوع احکام هیچ عیبی ندارد، برای همان که گفتیم حفظ وحدت در امت و بقای سیادت و ابهت آن قدر مهم است که مفسده این مخالف کتاب و سنت‌ها را تدارک می‌کند، همچنان که در اصول فقه مقرر و محقق شده که طرق ظاهریه از قبیل خبر واحد و بینه و امثال آن حجتند، در حالی که احکام واقعیه به حال خود باقی است. و می‌گوییم اگر احتمالا- طریق ظاهری بر خلاف واقع از آب در آمد، مفسده اش به وسیله مصلحتی که در حجیت طرق ظاهری هست تدارک می‌شود.

و سخن کوتاه این که اطاعت اولی الامر واجب است، هر چند که معصوم نباشند، و احتمال فسق و خطا در آنان برود، چیزی که هست اگر مردم بر فسق آنان آگاه شدند اطاعتشان نمی‌کنند، و اگر از آنان خطاب بینند به سوی کتاب و سنت ارجاعشان می‌دهند، و در سایر احکام که علمی به خطای آن ندارند حکمش را انفاذ می‌کنند، و فکر نمی‌کنند که ممکن است فلان حکم او بر خلاف حکم خدای تعالی باشد، تنها ملاحظه مخالفت ظاهری را می‌کنند، چون مصلحتی مهم تر در نظر دارند، و آن عبارت است از مصلحت اسلام و مسلمین و حفظ وحدت کلمه آنان. پاسخ به این توهم که اطاعت اولی الامر واجب است هر چند معصوم باشند این بود آن توهمی که گفتیم ممکن است کسی بکند، و خواننده عزیز اگر در بیانی که ما برای آیه کردیم دقت فرماید کاملا متوجه بی‌پایگی آن می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۲

برای این که هر چند که ممکن است ما این تقریب را در تقیید اطلاق آیه به صورت فسق قبول کنیم، و بگوییم اطلاق آیه مورد بحث به وسیله کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود: ((لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق)) و آیات قرآنی که این معنا را می‌رساند تقیید می‌شود، مانند آیه شریفه: ((ان الله لا یامر بالفحشاء)) خدای تعالی امر به فحشا نمی‌کند) و آیاتی دیگر از این قبیل.

و همچنین ممکن است و بلکه واقع هم همین است که در شرع نظیر این حجیت ظاهریه که گفته شد جعل شده باشد، مثلا اطاعت

فرماندهان جنگ را که از طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منصوب می شدند، بر سربازها واجب کرده باشد، و نیز اطاعت حکامی را که آن جناب برای بلادی از قبیل مکه و یمن معین کرد، و یا در مواقعی که خود سفر می کرد در مدینه جانشین خود می ساخت بر مردم آن جا واجب کرده باشد، و یا فتوای مجتهد را بر مقلد او حجت کرده باشد، و یا حجت های ظاهری دیگری را قرار داده باشد، و لیکن این جعل حجیت ظاهری، آیه شریفه را مقید نمی کند، زیرا صحیح بودن مسأله ای از مسائل به خودی خود یک مطلب است، و مدلول ظاهر آیه قرآن بودنش مطلبی دیگر است.

آنچه آیه مورد بحث بر آن دلالت می کند وجوب اطاعت این اولی الامر بر مردم است، و در خود آیه و در هیچ آیه دیگر قرآنی چیزی که این وجوب را مقید به قیدی و مشروط به شرطی کند وجود ندارد، تا برگشت معنای آیه شریفه: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) به این آیه شود که: ((و اطیعوا اولی الامر منکم فیما لم یامروا بمعصیه))، (و اولی الامر خود را نیز اطاعت کنید مادام که امر به معصیت نکرده اند) و یا به این آیه شود که ((و اطیعوا اولی الامر منکم ما لم تعلموا بخطائهم)) (و اولی الامر خود را نیز اطاعت کنید، مادام که علم به خطای آنها نداشته باشید)، و اما اگر شما را به معصیت امر کردند، و یا یقین کردید که در حکم خود خطا کرده اند دیگر اطاعتشان بر شما واجب نیست، بلکه بر شما واجب است که آنان را به سوی کتاب و سنت برگردانید، و کجی آنها را راست کنید، مسلما معنای آیه شریفه: ((و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) این نیست.

علامه بر این که خدای سبحان در مواردی که قید، روشن تر از قید مورد بحث بوده، و طاعت هم کم اهمیت تر از طاعت مورد بحث بوده آن قید را ذکر کرده مثلا در مورد احسان به پدر و مادر فرموده: ((و وصینا الانسان بوالدیه حسنا و ان جاهداک لتشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۳

با این حال چطور ممکن است در آیه مورد بحث که مشتمل بر اسی از اساس دین و اصلی از اصول آن است، اصلی که رگ و ریشه همه سعادهای انسانی بدان منتهی می شود، هیچ قیدی از قیود را نیاورد، و بطور مطلق بفرماید: (خدا و رسول و اولی الامر خود را اطاعت کنید)؟!.

از این هم که بگذریم آیه شریفه بین رسول و اولی الامر را جمع کرده، و برای هر دو یک اطاعت را ذکر نموده و فرمود: ((و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم))، با این که در مورد رسول حتی احتمال این نیز نمی رود که امر به معصیت کند و یا گاهی در خصوص حکمی دچار اشتباه و غلط گردد، اگر در مورد اولی الامر این احتمال برود به هیچ وجه نباید برای جلوگیری از این احتمال قیدی نیاورد، پس ما همین که می بینیم در مورد آنان نیز قیدی نیاورده، چاره ای جز این نداریم که بگوییم آیه شریفه از هر قیدی مطلق است، و لازمه مطلق بودنش همین است که بگوییم همان عصمتی که در مورد رسول مسلم گرفته شد، در مورد اولی الامر نیز اعتبار شده باشد، و خلاصه کلام منظور از اولی الامر، آن افراد معینی هستند که مانند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارای عصمتند.

حال ببینیم منظور از کلمه امر در عنوان (اولی الامر) چیست؟ منظور از آن، آن شائن و آن کارهایی است که با دین مؤمنین مخاطب به این خطاب، و یا به دنیای آنان ارتباط دارد، و مستقیم و غیر مستقیم به آن برگشت می کند، مؤید این که منظور از امر چنین شائنی است وسیع، دو آیه زیر است، که کلمه (امر) در هر دو به معنای امور دنیایی است، در یکی می فرماید: ((و شاورهم فی الامر)) و در دیگری در مدح مردم باتقوا می فرماید: ((و امرهم شوری بینهم))، و هر چند که ممکن است به وجهی منظور از کلمه (امر) فرمان باشد، که در مقابل نهی است، لیکن این احتمال بعید است.

کلمه ((اولی الامر)) در این آیه مقید شده به قید ((منکم))، و ظاهر این قید این است که ظرفی باشد به اصطلاح مستقر، یعنی عامل آن از افعال عموم باشد نظیر (بودن و امثال آن) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۴

و معنایش این باشد که اطاعت کنید اولی الامر را که از خودتان باشد، و این قید به همان معنایی است که قید منهم در آیه: ((هو

الذی بعث فی الامیین رسولا منهم)) به آن معنا است و هم چنین در آیات زیر و نیز در دعایی که از حضرت ابراهیم (علیه السلام) نقل کرده می فرماید: ((ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم))، و نیز درباره رسولان الهی فرموده: ((رسلا منکم یقصون علیکم آیاتی)). منظور ما از این گفتار این است که خواننده را متوجه مردود بودن گفتار بعضی از مفسرین در معنای کلمه ((منکم)) بکنیم، آن مفسر گفته: از این کلمه ((اولی الامر)) مقید به آن شده به خوبی استفاده می شود: که اولی الامر نیز فردی از افراد معمولی جامعه است، می فرماید ((اولی الامر)) را که فردی مثل خود شما مؤمن است، و مثل خود شما گاهگاهی گناه و خطا می کند اطاعت کنید. مفسر نامبرده با این تفسیر خواسته است اعتبار مسأله عصمت از ((اولی الامر)) را بیندازد.

مطلب دیگری که درباره کلمه ((اولی الامر)) مورد بحث قرار گرفته، این است که معنای این کلمه از نظر مصادیقی که دارد چیست؟ آیا با این که این کلمه اسم جمع است، منظور دسته دسته هایی هستند که هر دسته ای به عنوان اهل حل و عقد در هر عصری امور مسلمین را اداره می کنند، و یا منظور فرد فرد معصومینند، که یکی پس از دیگری زمام امور مسلمین را به دست می گیرند؟ آنچه در بدو نظر احتمالش به ذهن می رسد این است که منظور فرد فرد معصومین اند اطاعتشان بر خلق واجب شده، و یکی پس از دیگری زمام امور را به دست گرفتند و وجوب اطاعتشان بر مردم را تنها از نظر لفظ به جمع آنان نسبت داده در حقیقت معنای جامعی از معصومین در نظر گرفته و لفظ ((اولی الامر)) را در آن استعمال کرده همان طور که خود ما نیز در گفتگوهای خود می گوئیم: (نماز هایت را بخوان) و (بزرگان را اطاعت کن) و (گوش به فرمان بزرگان قومت باش)، با این که هر وقت انسان نماز بخواند یک نماز می خواند نه همه نمازها را و همچنین اطاعت از بزرگان قوم، و گوش دادن به سخنان بزرگتر خود. رد گفتار بی اساس فخر رازی

یکی از سخنان عجیب که در این مورد گفته شده گفتار فخر رازی است که گفته است اگر منظور از اولی الامر خصوص ولی امر معصوم باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۵ این اشکال وارد می شود که الزاما بایستی جمع را بر مفرد حمل کنید، و بگوئید منظور از کلمه ((اولی الامر)) ولی امر می باشد، و این خلاف ظاهر است.

عجیب بودن گفتار وی در این است که چگونه غفلت کرده از این که استعمال جمع در مفرد چیز نوظهوری نیست، هم در لغت شایع است، و هم قرآن کریم پر است از آن، و اینک چند نمونه آنرا نقل می نمایم: ((فلا تطع المکذبین))، ((فلا تطع الکافرین)) ((انا اطعنا سادتنا و کبراءنا))، ((و لا تطیعوا امر المسرفین))، ((حافظوا علی الصلوات)) ((و اخفض جناحک للمؤمنین))، و از این قبیل موارد مختلفه ای که یا در اثبات یا در نفی، یا در اخبار و یا در انشاء کلمه جمع در مفرد استعمال شده است.

آنچه از حمل جمع بر فرد، خلاف ظاهر است این است که لفظ جمع را اطلاق کنند و یکی از آحاد آن را اراده نمایند (مثلا پدری به فرزندش بگوید: (علما را احترام کن)، و منظورش از علما فقط یک عالم باشد، به طوری که اگر فرزند، عالمی دیگر را احترام نماید اعتراض کند من کی به تو گفتم این آقا را احترام کنی، منظورم از علما فقط و فقط فلان عالم است)، نه این که حکم را طوری روی جمع ببرد که یک حکمش به عدد موضوعاتی که دارد منحل به احکامی متعدد شود، مثل این که همان پدر به فرزندش بگوید: (علمای شهر را احترام کن)، که معنایش چنین می شود: (این عالم را احترام کن)، (این را نیز احترام نما)، و همچنین به طوری که اگر فرضا در آن شهر هزار دانشمند باشد و پدر خواسته باشد هزار بار گفتار خود را تکرار کند به جای آن یک بار بطور کلی می گوید: (علمای شهر را احترام کن)، این طور سخن گفتن نه تنها خلاف ظاهر نیست بلکه مطابق ظاهر است.

احتمال اینکه معنای ((اولی الامر)) اهل حل و عقد (مقامات حکومتی) باشند، و رد این احتمال

البته این احتمال را داده اند که مراد از کلمه: ((اولی الامر)) یعنی همین هایی که متعلق وجوب اطاعتند مجموع من حیث المجموع هیئت حاکمه باشد، هیئتی که از عده ای معدود تشکیل می شود، و هر یک از آنان فردی از اولی الامرند، به این معنا که هر یک



به قدر خودش در مردم نفوذ و در امور مردم تأثیر دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۶

یکی رئیس همه لشگرها، و یکی رئیس تک تک لشگرها، یکی رئیس دانشگاه‌ها و یکی رئیس فلان قسمت از اجرائیات دولت، و یکی رئیس قسمت دیگر آن است، بلکه احتمال دارد که مراد از اولی الامر همان طور که صاحب المنار گفته همه اهل حل و عقد جامعه باشند، یعنی کسانی که امت به آنها وثوق و اطمینان دارند، چه علما، و رؤسای لشگر، و تجار، و صنعت‌گران، و کشاورزان، مصالح عمومی امت را تأمین می‌کنند، و چه رؤسای کارگران، و احزاب، و مدیران جراید مورد احترام، و هیئت تحریریه آنها.

پس این که احتمال دادیم معنای ((اولی الامر)) اهل حل و عقد باشد منظورمان این است، یعنی هیئت اجتماعیه ای که از افراد موجه امت تشکیل می‌گردد، و لیکن همه اشکال در این است که آیا می‌توان مضمون همه آنها را بر این احتمال تطبیق داد یا نه؟. آیه شریفه همان طور که توجه فرمودید دلالت دارد بر عصمت ((اولی الامر)) حتی مفسرینی هم که آیه را با احتمال بالا تفسیر کرده اند این معنا را قبول دارند، و ناگزیر از قبول آنند.

و ما از آنان می‌پرسیم با این که اعتراف دارید که آیه شریفه دلالت بر عصمت اولی الامر دارد چگونه می‌توانید آن را با افراد هیئت‌های حاکمه تطبیق دهید آیا می‌خواهید بگویید تک تک افراد این هیئت معصومند و چون چنینند قهراً هیئت جمعی آنان نیز معصوم می‌شود، (چون مجموع چیزی جز افراد نیست)؟ هرگز چنین ادعایی را نمی‌توانید بکنید زیرا در طول قرن‌ها که بر امت اسلام گذشته است حتی یک روز هم پیش نیامده که جمعیت اهل حل و عقد همه معصوم بر انفاذ امری از امور امت بوده باشند، و چون چنین چیزی سابقه ندارد پس محال است که خدای عزوجل امت را مأمور به چیزی بکند که مصداق خارجی ندارد. و یا می‌خواهید بگویید عصمت مستفاد از آیه که یک صفتی حقیقی است نه صرف فرض و اعتبار. قائم به هیئت حاکمه هست نه به تک تک افراد، و خلاصه کلام این که هیئت معصوم است، هر چند که تک تک افراد معصوم نباشند، بلکه گناه که سهل است شرک به خدا نیز بورزند و عیناً مانند سایر افراد مردم که صدور هر گناهی و کفری از آنان محتمل و ممکن است، مردم مکلف به اطاعت این افراد نیستند، تا از کافر و گنه کار اطاعت کرده باشند، بلکه مکلف به اطاعت هیئت حاکمه اند و نظریه و رایی که از این فرد صادر می‌شود ممکن است خطا باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۷

و امت را به سوی ضلالت و معصیت دعوت کند ولی نظریه هیئت حاکمه به خاطر عصمتی که برایش فرض کردیم جز به راه صواب دعوت نمی‌کند.

اگر منظور شما این است، می‌گوییم این نیز تصویری است محال، و چگونه تصور می‌شود که یک موضوع اعتباری یعنی هیئت حاکمه به یک صفت حقیقی متصف گردد، با اینکه آنچه در خارج وجود و حقیقت دارد افرادند، و هیئت امری است اعتباری و امر اعتباری نه معصوم می‌شود و نه گنه کار.

و یا می‌خواهید بگوئید عصمتی که از آیه شریفه استفاده می‌شود نه صفت افراد هیئت حاکمه است، و نه صفت خود هیئت، بلکه حقیقت آن عبارت از این است که خدای تعالی این هیئت را از انحراف حفظ می‌کند، و نمی‌گذارد امر به معصیت کنند، و رایی به خطا بدهند، همچنان که خبر متواتر محفوظ از کذب است، با این که مصنوعیت از کذب نه صفت تک تک مخبرین است، و نه صفت هیئت اجتماعی آنان، بلکه حقیقت عصمت خبر از کذب این که عادت بر محال بودن دروغ آن جاری شده، و به عبارتی دیگر خدای تعالی خبری را که متواتر است حفظ می‌کند، از این که دروغی و خطایی در آن واقع شود.

رأی اولی الامر نیز مانند خبر متواتر است یعنی خطا به هیچ وجه در آنان راه پیدا نمی‌کند، هر چند که تک تک خبر واحد و تک تک هیئت حاکمه و نیز هیئت آنان متصف به صفت زایدی به نام عصمت نیستند، با این بیان دیگر چه اشکالی دارد که عصمت ((اولی الامر)) نیز از قبیل عصمت خبر واحد باشد، و آیه شریفه هم دلالت بر بیش از این ندارد تنها این مقدار گویایی دارد که رأی



هیئت حاکمه اولی الامر، به خطا نمی رود، بلکه همیشه موافق با کتاب و سنت است و این خود عنایتی است از خدای تعالی بر این امت، مؤید این توجیه روایتی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیده، که فرموده:

(لا تجمع امتی علی خطاء امت من هرگز بر خطا مجتمع نمی شوند).

اگر منظورتان این است در پاسخ می گوئیم اولاً حدیثی که برای تائید گفته خود آوردید به فرضی که صحیح باشد و مجعول نباشد هیچ ارتباطی با مورد بحث ما ندارد، زیرا در حدیث آمده که امت بر خطا اتفاق نمی کند نه اهل حل و عقد، کلمه امت برای خود معنایی دارد، و کلمه (اهل حل و عقد) نیز برای خود معنایی دیگر دارد، شما چه دلیلی دارید بر این که مراد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کلمه (امت) همه امت نیست، بلکه مراد اهل حل و عقد است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۸ علاوه بر این که در حدیث آمده که امت بر خطا اجتماع و اتفاق نمی کنند، و شما می خواهید آن را معنا کنید به این که خطا از اجتماع امت بر داشته شده، و این معنا غیر آن معنا است. آنچه از حدیث (لا تجمع امتی علی خطاء) برمی آید آنچه از حدیث برمی آید این است که خطای در مسأله ای از مسائل آنقدر فراگیر نمی شود که همه امت را به سوی خود بکشاند، بلکه دائماً کسانی در بین آنان خواهند بود که پیرو حق و بر حق باشند، حال یا همه امت بر حق و پیرو حق می شوند، و یا بعضی از آنان، هر چند آن بعض، یک نفر معصوم باشد، در نتیجه مضمون روایت نامبرده موافق است با آیات و روایاتی که دلالت دارند بر این که دین اسلام و ملت حق، از صفحه زمین برانداخته نمی شود، بلکه تا روز قیامت باقی خواهد ماند، نظیر آیه زیر که می فرماید: ((فان یکفر بها هولاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین)) و نیز می فرماید: ((وجعلها کلمه باقیه فی عقبه))، و نیز می فرماید: ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) و نیز می فرماید: ((وانه لکتاب عزیز، لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) و آیاتی دیگر از این قبیل.

و مضمون روایت مورد بحث اختصاصی به امت محمد (صلی الله علیه و آله) ندارد، بلکه روایات صحیحی خلاف آن را می رساند و آن روایاتی است که از طرق مختلف از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که خلاصه اش این است که امت یهود به هفتاد و یک فرقه منشعب شد، و نصارا به هفتاد و دو فرقه و مسلمانان به هفتاد و سه فرقه منشعب می شوند، و همه این فرقه ها در هلاکتند مگر یکی، و ما روایت را در بحث روایی که در ذیل آیه: ((واعتصموا بحبل الله جمیعاً)) داشتیم نقل کردیم.

و سخن کوتاه این که اگر سند روایت مورد بحث درست باشد هیچ بحثی در متن آن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۲۹

زیرا مطلبی را بیان می کند که هیچ ارتباطی با بحث ما ندارد، زیرا بحث ما درباره عصمت اهل حل و عقد از امت اسلام است، می گوئیم اگر منظور از کلمه ((اولی الامر)) اهل حل و عقد باشد باید همه آنان معصوم باشند، در حالی که چنین چیزی نه بوده و نه خواهد بود.

می گوئیم: آن چه عاملی است که باعث می شود اهل حل و عقد از مسلمانان در آرایی که می دهند معصوم باشند؟ و مگر بین این عده با اهل حل و عقد سایر امت ها فرق هست؟ و مگر تنها مسلمانان چند نفری به نام اهل حل و عقد دارند؟ تمامی امت هایی که تاکنون در بشر تشکل یافته، و حتی همه اجتماعات کوچک و بلکه همه قبیله ها و عشایر، چند نفری داشته اند که مسایل گره خورده امت را حل، و مسائل خلاف آن را عقد کرده اند، چون بالاخره در هر جمعیت و امتی چند نفری نیرومند و صاحب نفوذ و آگاه به مسائل اجتماعی امت خود رسیدگی می کنند.

خواننده محترم اگر در تاریخ جستجو کند، و حوادث گذشته تاریخ را و همچنین حوادث عصر حاضر را که در امت ها و قبایل رخ می دهد بنگرد موارد بسیار زیادی را پیدا خواهد کرد که اهل حل و عقد هر امت در مسائل مهم مملکتی و قبیله ای دور هم جمع شده اند و بعد از مشورت و بگومگوها، یک رأیی را پسندیده و به دنبال آن به مرحله اجرایش گذاشته اند حال یا خوب از آب در

آمده، و یا خطا بوده، پس خطا هر چند در نظریه های فردی بیشتر است، تا در نظریه های اجتماعی، و لیکن آرای اجتماعی هم، چنان نیست که هیچ خطایی در آن راه نداشته باشد، این شما و این تاریخ و این شما و این حوادث عصر خود ما که هر دو شهادت می دهند بر مصادیق بسیار بسیار زیادی که آرای اهل حل و عقد خطا از آب در آمده.

پس اگر بین اهل حل و عقد مسلمین با اهل حل و عقد سایر جوامع تفاوتی هست، و اهل حل و عقد مسلمین مصون از خطا و معصوم از غلط و اشتباهند از این باب نیست که نظیر خبر متواتر عاداتا خطا در آن راه ندارد، بلکه به اعتراف خود شما از این باب است که خدای تعالی از خطا بودنش جلوگیری کرده، پس عامل در مصونیت اهل حل و عقد یک عامل عادی معمولی نیست، بلکه از سنخ عوامل خارق العاده، و خلاصه از باب معجزه است، و معلوم می شود که کرامتی با هر به این امت اختصاص یافته، و این امت را حفظ می کند، و از رخنه کردن هر شر و فساد در جماعت مسلمین و در نتیجه از تباهی وحدت کلمه آنان جلوگیری می نماید، و بالاخره سببی است معجز و الهی و هم سنگ قرآن کریم، سببی است که تا قرآن زنده است آن سبب نیز زنده است و رابطه آن با زندگی امت اسلام نظیر رابطه ای است که قرآن با زندگی این امت دارد، چیزی که هست قرآن با زندگی علمی و معارفی این امت رابطه دارد، و آن سبب الهی و معجز با زندگی عملی امت دارای رابطه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۰

خوب وقتی سبب، چنین سببی است، باید قرآن کریم حدود آن سبب وسعه دایره آن را بیان کند، و این منت را هم بر بشر بگذارد همان طور که خدای تعالی بر بشر منت نهاد و برای هدایت او قرآن و محمد (صلی الله علیه و آله) را فرستاد و وظیفه امت را معلوم کرد، باید در همان قرآن وظیفه اجتماعی این عده که نامش اهل حل و عقد است را نیز برای خود اهل حل و عقد بیان کند، همانطور که برای پیغمبرش آن را بیان کرد، و نیز لازم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امت خود و مخصوصا به نیکان از اصحاب خود بیان کند، اهل حل و عقد بعد از من که عنوانشان در قرآن ((اولی الامر)) است چه کسانیست، و چه حقیقتی دارند، حد و مرزشان، وسعه دایره عملشان چیست، و چقدر است، و آیا هیأت حاکمه و یا بگو اهل حل و عقد و یا بگو ((اولی الامر)) در هر عصری یکدسته هستند، برای تمامی قلمرو اسلام، و یا در هر جمعیتی اسلامی یک عده اولی الامر خواهند بود، مثلا اعراب یک عده، و آفریقائیها یک عده، و شرقی ها یک عده، و همچنین هر جمعیتی یک عده اولی الامر برای خود دارند، تا در بین ایشان در نفوس و اعراض و اموالشان حکم برانند؟.

و نیز لازم بود خود مسلمانان و مخصوصا اصحاب، نسبت به این مسأله اهتمامی داشته باشند، با یکدیگر بنشینند بحث کنند، و در آخر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توضیح بخواهند، که اولی الامر کیانند؟ و آیا یک عده برای همه مسلمانان جهانند؟ و یا برای هر جمعیتی یک عده اولی الامر خواهند بود همچنان که روایات پر است از سؤ الهائی که اصحاب از آن جناب کرده اند، آن هم سؤ الهای پیش پا افتاده ای که بقدر این مسأله اهمیت نداشته و در قرآن کریم نیز از آن سؤ الهای چند نمونه آمده، از آن جمله سؤ ال از ((اهله)) یعنی هلال هر ماه است، که فرموده: ((یسئلونک عن الاهله)) و از آن جمله سؤ ال از انفاق است که در قرآن آمده: ((یسئلونک ما ذا ینفقون))، و ((یا یسئلونک عن الانفال)).

آیا خود و خدا جای این سؤ ال نیست، که چرا اصحاب از این که اولی الامر معصوم و یا بگو اهل حل و عقد معصوم چه کسانیست هیچ سؤ الی نکرده اند؟ و یا سؤ ال کرده اند ولی دست بازیگران سیاست با آن سؤ الهای بازی کرده، و در نتیجه به دست ما نرسیده؟ و آیا می توان گفت که خیر چنین چیزی نبوده با این که می دانیم مسأله اولی الامر شدن خبری نبوده که با هوا و هوس اکثریت مردم آن روز مخالفت داشته باشد، بلکه کمال موافقت را داشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۱

هر کسی علاقمند بوده که از طرف خدا و رسولش عضوی از اعضای اهل حل و عقد باشد، پس چرا مسأله را به کلی متروک گذاشتند تا از یادها بردند.

از سوی دیگر گیرم که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شرم داشتند از این که درباره اولی الامر و جانشین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چیزی پرسند، چرا بعد از رحلت آن حضرت در اختلافهایی که پیش آمد، و فتنه‌هایی که یکی پس از دیگری بالا گرفت سخنی از این اهل حل و عقد به میان نیامد، و چرا در بگومگو‌هایی که کرده‌اند و تاریخ اسلام کلمه به کلمه آن را ضبط کرده، و حتی حرف به حرف آنها را به دست ما رسانده، اسمی و اثری از اهل حل و عقد در هیچ خطابی و هیچ کتابی دیده نمی‌شود، نه در بین قدمای مفسرین، نه صحابه و نه تابعین، فقط و فقط در طول این چهارده قرن آقای فخر رازی، و بعضی از علمای بعد از وی از این ماجرا خبردار شدند. فخر رازی به گفتار خود اشکال کرده و سپس به آن جواب می‌دهد!

نکته جالب توجه اینجا است که خود فخر رازی همین اشکال ما را بر گفتار خود کرده به این بیان که این وجه مخالف با اجماع مرکب است اجماع مرکب یعنی اظهار قول و نظریه ای سوم، در مسأله ای که علمای اسلام در آن مسأله دو دسته شده‌اند و هر دسته نظریه ای را اختیار کرده‌اند، که لازمه آن نفی نظریه سوم است در نتیجه تمامی علمای اسلام با این نظریه سوم مخالفند، و بر خلاف آن اجماعی مرکب از دو طایفه دارند زیرا اقوال در معنای اولی الامر از چهار قول تجاوز نمی‌کند یکی این که خلفای چهارگانه‌اند، دوم این که امرای لشگرنند، سوم این که علمای اسلامند، چهارم این که ائمه معصومینند، پس گفتن این که اولی الامر حاکمه معصومند قول پنجمی است، که مخالف با همه آن اقوال است و همه صاحبان آن اقوال با آن مخالفند.

چیزی که هست خودش جواب می‌دهد که در حقیقت این نظریه به نظریه سوم برگشت می‌کند، نه این که قول پنجمی باشد و خودش با این جواب رشته‌های خود را پنبه می‌کند، پس همه این شواهدی که آوردیم دلالت دارد بر این که مسأله عصمت امتیاز اهل حل و عقد نیست، و چنان نیست که خدای عزوجل به این عده از مسلمانان از راه معجزه عطیه ای شریف و موهبتی عزیز داده باشد، که هرگز به خطا نروند.

مگر این که بگویند: این عصمت منتهی به عاملی خارق العاده نمی‌شود، بلکه اصولاً تربیت عمومی اسلام بر اساسی دقیق پی ریزی شده، که خود به خود این نتیجه بر آن مترتب می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۲

که اهل حل و عقدش دچار غلط و خطا نمی‌شوند، به این معنا که بر یک مسأله خلاف واقع و اشتباهی متفق القول نمی‌شوند، و در آنچه فتوا و نظریه می‌دهند دچار خطا نمی‌گردند.

و این احتمال علاوه بر این که باطل است، چون با ناموس عمومی منافات دارد، و آن این است که ادراک کل اهل حل و عقد چیزی جز ادراکهای فرد فرد آنان نیست و وقتی فرد فرد اهل حل و عقد ممکن الخطا باشند کل ایشان نیز جایز الخطا خواهند بود، علاوه بر این، اشکالی دیگر نیز بر آن وارد است، و آن این است که اگر رأی اولی الامر به این معنا یعنی به معنای اهل حل و عقد اینچنین پشتوانه ای شکست ناپذیر دارد، باید هیچگاه از اثر دادن تخلف نکند، و اگر چنین است پس این همه اباطیل و فسادهایی که عالم اسلامی را پر ساخته به کجا منتهی می‌شود؟ و از کجا سرچشمه گرفته است.

و چه بسیار مجالس مشورتی که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تشکیل گشت و در آن مجالس اهل حل و عقد از مسلمانان جمع شدند، و برای امری از امور مشورت کردند، و متفقا نظریه ای را تصویب کردند و راه رسیدن به هدف را نیز پیش گرفتند، ولی ثمره ای جز گمراه تر شدن خود و بدبخت تر کردن مسلمانان عاید اسلام نکردند، و خیلی طول نکشید که بعد از رحلت آن جناب نظام الهی و عادلانه اسلام را به نظامی امپراطوری و دیکتاتوری مبدل کردند، خواننده عزیز برای این که به این گفته ما یقین حاصل کند لازم است فتنه‌هایی که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیا خاست، و در نتیجه آن فتنه‌ها خونهای به ناحقی که بر زمین ریخت و ناموسها که به باد رفت، و اموالی که دستخوش غارت گردید، و احکامی از که اسلام تعطیل شد، و حدودی که باطل گشت بررسی دقیق نموده سپس در مقام جستجو از منشاء آن بر آمده، ریشه یابی کند، و آن وقت از خود پرسد آیا جز این است که یکتا عامل تمامی این بدبختی‌ها همان آرای اهل حل و عقد از امت بود؟ و آیا جز این بود که

نشستند و طبق هوا و هوسهای خود تصمیم‌هایی گرفتند و همان تصمیم‌ها را بر گردن مردم بیچاره تحمیل نمودند؟.

آری این بود حال آن رکن اساسی که به زعم آقایان دین خدا بر آن پایه گذاری شده بود، و باز به زعم آقایان خدای تعالی در جمله و ((اولی الامر منکم)) مسلمانان را مأمور به اطاعت از این رکن اساسی یعنی اهل حل و عقد کرد اهل حل و عقدی که به نظر آقایان همان کسانی بودند که آیه مورد بحث معصومشان خوانده (حال اگر معصوم نبودند چه می کردند؟ و چه گناه به جا مانده ای را مرتکب می شدند؟ و چه بلای دیگری را که بر سر دین نیاورده اند می آوردند، خدا می داند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۳ آثار مترتب بر این عقیده (که اولی الامر همانا اهل حل و عقداند)

پس اگر مراد از کلمه ((اولی الامر))، اهل حل و عقد باشد هیچ چاره ای جز این نداریم که بگوییم: اولی الامر نیز مانند سایر مردم جایز الخطایند چیزی هست از آن جایی که برجستگان جامعه و گروهی فاضل و آگاه به امور و مدرب و مجربند، خطایشان خیلی کمتر از مردم عامی است، و اگر قرآن کریم مردم را امر کرده که از این دسته اطاعت کنید، با اینکه خطا هم دارند از باب مسامحه و صرف نظر کردن از موارد خطا بوده، چون مصلحت مهم تری که همان حفظ وحدت مسلمین است در نظر بوده است.

حال اگر حکمی بکنند که مغایر با حکم کتاب و سنت، و مطابق با مصلحتی باشد، خود آنان آن را برای امت صلاح تشخیص دادند، مثلاً حکمی از احکام دین را به غیر آن چه قبلاً تفسیر می شد تفسیر کنند، و یا حکمی را مطابق صلاح زمان خود یا صلاح طبع امت و یا وضع حاضر دنیا تغییر دهند، باید امت اسلام آن حکم را پیروی کنند، و باید دین هم، همان حکم را بپسندد، چون دین چیزی جز سعادت مجتمع و ترقی اجتماع او را نمی خواهد، همچنان که از سیره حکومت‌های اسلامی در صدر اسلام و حکومت‌های بعد نیز همین معنا به چشم می خورد.

که از هیچ حکمی از احکام دایر در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جلوگیری نشد، و بر طبق سیره ای از سیره‌ها و سنتی از سنن آن جناب حکم نکردند، مگر آن که وقتی از ایشان سؤال می شد که چرا حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اجرا نمی کنید؟ و چرا سیره و سنت آن حضرت را بکار نمی زنید در پاسخ این علت را آوردند که حکم سابق مزاحم بود با حقی از حقوق امت، و این که صلاح حال امت را در این تشخیص دادیم که حکم جدید را جاری کنیم، تا حال امت را به صلاح آورد، و یا گفتند سنت و روش جدید با آمال و آرزوهایی که امت در سعادت زندگی خود داشت موافق تر بود. بعضی از دانشمندان به این مطلب کفرآمیز تصریح کرده اند (و چنان نیست که ما از لازمه کلمات آنان بفهمیم) خلیفه حق دارد به خاطر حفظ صلاح امت بر خلاف صریح دین عمل کند.

و بنابراین پس دیگر هیچ فرقی بین ملت اسلام با سایر مجتمعات به اصطلاح مترقی و مدینه‌های فاضله باقی نمی ماند، ملت اسلام هم جمعیتی خواهد بود که چند نفری را انتخاب می کنند تا طبق قوانین مجتمع بر حسب آن چه متناسب با مقتضیات احوال و موجبات اوضاع می بینند حکم کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۴

و معلوم است که این طرز فکر از مغزی ترشح می کند که دین را یک سنت اجتماعی می داند و بس، و معتقد است که دین در واقع همان سنت اجتماعی است که در قالب دین و به شکل آن در آمده، و در نتیجه آن نیز مانند همه سنتها دستخوش دگرگونی است، و محکوم است به آن چه متن اجتماعات بشری و هیکل آن حکم کند، و وقتی خود اجتماع در حال تطور تدریجی از نقص به کمال است، سنت آن نیز تطور می یابد، پس در حقیقت دین اسلام یک مثل اعلایی است که جز بر زندگی انسان چهارده قرن قبل از این انطباق ندارد، اثری است باستانی که وضع دوران نبوت و نزدیکی‌های آن دوران را برای امروزی‌ها مجسم می سازد.

پس اسلام هم یک حلقه از زنجیری که نامش مجتمعات بشری است، همانطور که همه آن حلقه‌ها با سنتهایی که داشتند از بین رفتند این حلقه نیز محکوم به از بین رفتن است، دیگر امروز شایسته نیست بنشینیم و درباره معارف آن بحث کنیم، مگر به همان ملاکی که دانشمندان و متخصصین در علم ژئولوژی (زمین‌شناسی) می نشینند و درباره طبقات الارض بحث نموده، و از فسیل

هایی که از طبقات تحت الارض استخراج می کنند چیرهایی می فهمند.

و ما هم با کسانی که چنین اعتقادی درباره اسلام دارند بحثی نداریم ، زیرا برای او بحث کردن از آیه شریفه : ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ...)) معنا ندارد، و این اعتقاد اعتقادی است که اثری ریشه ای در تمامی اصول و فروع دین که تاکنون به دست ما رسیده می گذارد، و معارف دین را چه اعتقادیش و چه اخلاقیش ، و چه عملیش را به کلی به باد می دهد.

و ای به آن وقتی که ما حوادث گذشته اسلام را بر این اصل حمل کنیم ، و بگوییم آنچه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و در فرض فوت آن جناب سر زد، و آن اختلافهایی که راه انداختند، و نیز آن تصرفهایی که خلفا در بعضی از احکام و بعضی از سیره های رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کردند، و آن چه که در زمان معاویه و بقیه بنی امیه و پس از آنان در عهد عباسی ها و بعد از آنان رخ داد مبنا و اساسش همین نظریه بوده ، معلوم است که چه نتیجه حیرت انگیزی به بار می آورد. یکی دیگر از حرفهای عجیب درباره آیه شریفه ((اطیعوا الله))

یکی دیگر از حرفهای عجیبی که درباره آیه مورد بحث زده اند، گفتاری است که بعضی از نویسندگان گفته اند که آیه شریفه : ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم))، بیش از آنچه که مفسرین با اختلافی که دارند گفته اند، دلالت ندارد، (و خلاصه این آیه دلیل بر فضیلت کسی نمی شود).

زیرا اولاً- واجب بودن اطاعت ((اولی الامر)) (حال اولی الامر هر کس که می خواهد باشد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه : ۶۳۵

به هیچ وجه دلیل بر برتری آنان از سایرین نیست ، همان طور که اطاعت از جباران دیکتاتور و ستمکار، در صورتی که مجبور باشیم بر ما نیز واجب می شود، چون اگر اطاعت نکنیم از شرشان ایمن نخواهیم بود، و اطاعت ما دلیل نیست بر این که آن جباران خونخوار نزد خدا از ما افضلند.

و ثانیاً حکمی که در آیه آمده چیزی زیاده تر از سایر احکامی که موقوف به وجود موضوعاتند ندارد نظیر وجوب انفاق بر فقیر و حرمت اعانه و کمک به ظالم که وقتی این گونه احکام فعلیت پیدا می کند که فقیری و ظالمی پیدا بشود نه این که ما در به در بگردیم و فقیر پیدا کنیم و یا از این جا و آن جا ظالمی را پیدا کنیم و از یاری او اجتناب بورزیم .

و به نظر ما فساد این دو وجهی که نویسنده نامبرده ذکر کرده برای خواننده روشن است ، زیرا صرف نظر از این که اولی الامر را به سلاطین جبار و ظالم معنا کرده ، که فسادش به خوبی روشن گردید، درباره وجه اولش می گوییم : وی غفلت کرده از این که قرآن کریم پر است از آیاتی که نهی می کند از اطاعت ستمکاران ، و مسرفین ، و کافران ، و این محال است که با این حال خود خدای تعالی امر کند به اطاعت از آنان ، و تازه یک چیزی را هم اضافه کند، و آن این که اطاعت چنین عناصر فاسدی را دوش به دوش اطاعت خدا و اطاعت رسول قرار دهد و اگر فرض کنیم که منظور از اطاعت درباره اولی الامر اطاعت اجباری ، و از روی تقیه است باید اشاره ای به آن می کرد، و مثلاً می فرمود: (و خدا اجازه به آن داده که اولی الامر را نیز اطاعت کنید)، همچنان که در آیه ای دیگر فرموده : ((الا- ان تتقوا منهم تقاه)) نه این که امر کند به اطاعت از آنان و در نتیجه امر صریح کردن به آن همه محذورهای غیر قابل توجیه متوجه بشود.

و اما وجه دوم ، آن نیز اساسش همان وجه اول است ، و اما اگر آیه شریفه را به آن وجه معنا نکنیم ، بلکه فرض کنیم که وجوب اطاعت اولی الامر کردن برای این است که اولی الامر، شاعنی در دین خدا دارند، و به بیانی که مفصلاً گذشت معصوم از گناه و خطا هستند، و محال است خدای تعالی امر به اطاعت کسانی بکند که در خارج هیچ مصداقی ندارند، و یا در آیه ای که می خواهد اساس مصالح دینی و خلاصه حکمی را بیان کند، بدون آن حال مجتمع به هیچ وجه اصلاح نمی شود، متعلق و موضوع این حکم را کسانی قرار دهد که واجد شرطی باشند که احیاناً و اتفاقاً آن شرط برای کسی حاصل می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

با این که خواننده عزیز توجه فرمود که احتیاج مجتمع بشری به اولی الامر عین احتیاجی است که به رسول دارد، و آن عبارت است از سرپرست داشتن امت که ما در بحث محکم و متشابه درباره سرپرستی و ولایت امت بحث کردیم. نظریه پیروان ائمه اهل بیت (ع) در معنای اولوالامر و رد اشکالاتی که بر این نظریه شده است

اینک به اول بحث پیرامون آیه برگشته می‌گوییم: از آن چه گذشت برای خواننده روشن شد که ما نمی‌توانیم جمله: ((و اولی الامر منکم)) را حمل کنیم بر جماعتی که برای حل و عقد امور جامعه دور هم جمع می‌شوند، و معنا ندارد بفرماید اجتماعیه اهل حل و عقد را اطاعت کنید، حال فرمان را به هر معنایی که تفسیرش بکنیم بالاخره معنای درستی دست نمی‌دهد.

به ناچار باید بگوییم منظور از اولی الامر افرادی از امتند که در گفتار و کردارشان معصومند، و به راستی اطاعتشان واجب است، به عین همان معنایی که اطاعت خدا و رسولش واجب است، و چون ما قدرت تشخیص و پیدا کردن این افراد را نداریم بناچار محتاج می‌شویم به این که خود خدای تعالی در کتاب مجیدش و یا به زبان رسول گرامیش این افراد را معرفی کند، و به نام آنان تصریح نماید، قهرا آیه شریفه با کسانی منطبق می‌شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روایاتی که از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تصریح به نام آنان کرده، و فرموده اولی الامر اینان هستند.

و اما این که بعضی گفته‌اند: خلفا و یا امیران جنگ و یا علمای بزرگ که مردم از اقوال و آرای آنان پیروی می‌کنند می‌باشند!، جواب همه این نظریه‌ها این است که اولاً- آیه شریفه دلالت دارد بر عصمت اولی الامر، و طبقاتی که نام برده شد بدون اشکال عصمت نداشتند مگر علی (علیه السلام) که طایفه‌ای از امت معتقد به عصمت آن جناب اند، و ثانیاً اقوال نام برده هیچ یک همراه دلیل نیست.

و اما اشکالاتی که به قول پیروان ائمه اهل بیت کرده اند چند اشکال است.

اول این که بودن ائمه اهل بیت (علیهم السلام) احتیاج به معرفی صریح از ناحیه خدای تعالی و پیامبر گرامی او دارد، و اگر چنین معرفی‌ای صورت گرفته بود، امت اسلام که سهل است، حتی دو نفر هم بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره آنان اختلاف نمی‌کردند.

جواب از این اشکال این است که هم در کتاب آمده، و هم در سنت، اما کتاب آیه ولایت و آیه تطهیر و آیاتی دیگر که به زودی درباره اش بحث خواهیم کرد انشاءالله تعالی.

اما سنت حدیث سفینه که در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۷

((مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق))، (صفت اهل بیت من نظیر کشتی نوح است، که هر کس سوار آن شد نجات یافت، و هر کس از سوار شدنش تخلف ورزید غرق گردید)، و حدیث ثقلین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن حدیث فرمود: ((انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی، اهل بیتی، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابداً))، (من برای بعد از خودم دو چیز بس سنگین در بین شما می‌گذارم، کتاب خدا و عترتم را، که اهل بیت منند، در صورتی که بعد از من به آن دو تمسک بجوید هرگز گمراه نخواهید شد)، شرح و بسط آن در جلد سوم عربی این کتاب، آنجا که درباره محکم و متشابه بحث می‌کردیم گذشت، و باز نظیر احادیثی که از طرق شیعه و سنی روایت شده، که انشاءالله در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. اشکال دوم و پاسخ به آن

اشکال دوم این است که اطاعت اولی الامر کردن منوط بر این است که مردم آنان را بشناسند چون اگر نشناسند تکلیف مردم به اطاعت از آنان تکلیف به ما لایطاق است، وقتی مشروط به این شرط شد، آیه شریفه آن شرط را دفع می‌کند، چون آیه مطلق است



جواب از این اشکال این است که عین این اشکال به خود وی برمی گردد، برای این که اطاعت همانطور که او گفته مشروط به معرفت است، آن هم به طور مطلق، تنها فرقی که بین گفتار او با گفتار ما هست، این است که او می گوید: اولی الامر و اهل حل و عقد را خود ما می شناسیم و مصداقش را تشخیص می دهیم، و هیچ احتیاج به معرفی و بیان خدا و رسول او نداریم و راست هم می گوید، زیرا اولی الامر گناهکار چه احتیاج به معرفی خدا و رسولش دارد، ولی ما می گوئیم شناختن اولی الامر بی گناه و معصوم از هر معصیت و خطا احتیاج به معرفی خدا و رسول او دارد، پس هم قول ما و هم قول صاحب اشکال مخالف با آیه است، زیرا آیه مطلق است در آن شرطی نیامده، و ما هر دو آن را مشروط کردیم، پس دیگر جا ندارد که مسأله شرط را او بر ما اشکال کند.

علامه بر این که معرفت به غرضی که شرط شمرده شود، از قبیل سایر شروط نیست، چون معرفت مربوط به تحقق بلوغ تکلیف است نه مربوط به خود تکلیف و یا مکلف به آن، ساده تر بگوئیم تا تکلیف به مکلف نرسد، و به آن و به موضوع و متعلق آن معرفت پیدا نکنند، تکلیف منجز نمی شود (هر چند که خود تکلیف و مکلف به آن هیچ شرطی نداشته باشد)، و اگر معرفت مثل سایر شرایط قید تکلیف یا مکلف به آن بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۸

و نظیر استطاعت در حج که قید مکلف است و وجود آب برای وضو که قید تکلیف است می بود، دیگر واجبات به دو قسم مطلق و مشروط تقسیم نمی شد، و اصلاً تکلیف مطلق وجود نمی داشت، چون تکلیف هر قدر هم که بی قید و شرط باشد بالاخره مشروط به شرایط عامه یعنی علم و قدرت و امثال آن هست، پس باید بگوئیم تمامی تکالیف مقیدند در حالی که چنین نیست. اشکال سوم و پاسخ به آن

اشکال سومی که به پیروان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) کرده اند این که ما در این عصری که زندگی می کنیم دسترسی به امام معصوم و دریافت علم دین از او نداریم، و همین خود دلیل است بر این که آن کسی که خدا اطاعتش را بر امت واجب کرده امام معصوم نیست، چون امت به چنین امامی دسترسی ندارد.

جواب این اشکال این است که اگر امروز امت اسلام دسترسی به امام معصوم ندارد تقصیر خود او است زیرا این امت اسلام بود که به سوء اختیارش و با اعمال زشتی که کرد، و امروز هم دارد می کند، خود را از امام معصوم بی بهره کرد، و این محرومیتش مستند به خدا و رسول نیست، پس تکلیف پیروی و اطاعت از معصوم برداشته نشده، و این رفتار، امت اسلام و سپس این گفتارمان مثل این می ماند که امتی پیامبر خود را به دست خود بکشد، آنگاه به درگاه خدا عذر بخواهد، که به دستور تو و پیامبرت عمل نکردم برای این بود که نمی توانستم پیغمبرت را اطاعت کنم چون در بین ما نبود.

علامه بر این که عین این اشکال به خود او برمی گردد، با این بیان که می گوئیم: ما امروز نمی توانیم امت واحده ای در تحت لوای اسلام تشکیل دهیم، تا آن چه اهل حل و عقد تصمیم می گیرند در بین خود اجرا کنیم.

اشکال چهارمشان این است که خدای تعالی در همین آیه مورد بحث می فرماید: ((فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول (...))، و اگر مراد از اولی الامر امام معصوم بود، باید می فرمود: ((فان تنازعتم فی شیء فردوه ... الی الامام)).

جواب این اشکال این است که در بیان سابق گذشت که گفتیم منظور همان رد بر امام است، به آن تقریبی که گذشت.

اشکال پنجم این است، آنها که قائل به امام معصومند، می گویند: فایده امام معصوم و پیروی از او این است که در زیر سایه او از ظلمت تفرقه و نزاع و دشمنی و خلاف نجات یافته به وحدت کلمه و اتفاق و برادری برسند، در حالی که آیه شریفه فرض به پا شدن تنازع را در بود اولی الامر کرده، و فرموده اگر نزاعی بین شما رخ داد به اولی الامر مراجعه کنید، پس اولی الامر معصوم هم نمی تواند وحدت کلمه بیاورد، پس بنابراین امامیه که می گویند اولی الامر باید معصوم باشد چه فایده زایدی در وجود امام معصوم می بینند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۳۹ پاسخ اشکال پنجم

جواب این اشکال از آن چه گذشت روشن شده، برای این که تنازعی که در آیه شریفه آمده تنازع مؤمنین در احکام کتاب و سنت است، نه در احکام ولایت، که امام آن را در حوادثی که پیش می‌آید به عنوان ولی مسلمین صادر می‌کند، و ما در سابق گفتیم که غیر از خدا و رسول او کسی اختیار تشریح حکم ندارد، حال اگر دو طایفه ای که با هم نزاع دارند توانستند حکم کتاب و سنت را بفهمند باید آن را از کتاب و سنت استنباط و استخراج کنند، و اگر نتوانستند از امام معصوم که در فهم حکم خدا از کتاب و سنت عصمت دارد بپرسند، نظیر سیره ای که معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشتند، هر چه را خودشان از کتاب و از کلمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فهمیدند به همان عمل می‌کردند، و هر جا نمی‌فهمیدند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌پرسیدند.

پس حکم اولی الامر در اطاعت حکم رسول است، همان طور که آیه نیز بر این دلالت می‌کند، و حکم تنازع در عصری که رسول (صلی الله علیه و آله) نیست و اولی الامر هست، همان حکم تنازع در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، همچنان که آیه مورد بحث و آیات بعدی نیز بر این معنا دلالت دارد، به این معنا که آیه مورد بحث حکم تنازع در زمان غیبت رسول الله (صلی الله علیه و آله) را بیان می‌کند، و آیات بعدی حکم آن را در زمان حضور آن جناب.

پس مسأله رد تنازع به خدا و رسول که در آیه آمده مختص به صورتی است که مؤمنین با یکدیگر تنازع کنند، چون آیه دارد: ((فان تنازعتم))، (اگر شما مؤمنین در بین خود نزاع کردید)، و نفرموده: ((فان تنازع اولوا الامر))، (اگر اولی الامر خودشان در بین خود نزاع کردند، و نیز نفرمود: ((فان تنازعوا))، و معلوم است که معنای رد به رسول در زمان حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) این است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم مسأله ای که در آن نزاع کرده اند بپرسند، و یا خود اگر می‌توانند از کتاب و سنت استنباط نمایند، و در زمان غیبت آن جناب این است که از امام حکم آن را بپرسند و یا اگر می‌توانند خودشان استنباط کنند که بیانش گذشت، پس جمله: ((فان تنازعتم فی شیء...))، آنطور که اشکال کننده پنداشته کلامی زاید و بی فایده نیست.

پس از همه مطالب گذشته این معنا به خوبی روشن شد که مراد از ((اولی الامر)) رجالی معین از امت است که حکم هر یک از آنان در وجوب اطاعت حکم رسول الله (صلی الله علیه و آله) است، و این معنا در عین حال منافات با عمومیتی که به حسب لغت از لفظ اولی الامر فهمیده می‌شود ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۰

و هیچ اشکالی ندارد شارع از این لفظ عام آن معنای خاص را اراده کرده باشد، چون قصد مفهومی از مفاهیم از یک لفظ، مطلبی است، و قصد مصداقی که آن مفهوم با آن منطبق است مطلبی دیگر است، نظیر مفهوم رسول که معنایی است عام و کلی، و در آیه مورد بحث نیز در همان معنا استعمال شده، ولی منظور گوینده از این لفظ عام رسول اسلام محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله) است. معنای: ((فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و رسوله))

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ... این جمله تفریع و نتیجه گیری از حصری است که از مورد آیه استفاده می‌شود، چون جمله ((اطیعوا الله...)) از آنجایی که اطاعت خدا و رسول کردن را واجب می‌کند، از آن فهمیده می‌شود که منظور اطاعت در مواد دینی است، که متکفل رفع همه اختلافهایی است که ممکن است در دین خدا پیدا بشود. و نیز بر آورنده هر حاجتی است که ممکن است پیش بیاید، دیگر موردی باقی نمی‌ماند که مردم در آن مورد به غیر خدا و رسول او مراجعه کنند، در نتیجه معنای کلام چنین می‌شود که شما مردم باید تنها و تنها خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید نه طاغوت را و این همان حصری است که گفتیم از آیه استفاده می‌شود، و نتیجه آن، مضمون جمله مورد بحث است که می‌فرماید: پس اگر در امری تنازع کردید آن را به خدا و رسول رد کنید.

و از این که خطاب را متوجه مؤمنین کرده کشف می‌کند از این که مراد از تنازع هم، تنازع مؤمنین در بین خودشان است، نه

تنازعی که فرضاً بین آنها و اولی الامر اتفاق بیفتد، و یا بین خود اولی الامر رخ دهد، چون فرض اولی یعنی تنازع مؤمنین با اولی الامر با مضمون آیه سازگار نیست که اطاعت اولی الامر را بر آنان واجب کرده، و همچنین فرض دوم با آیه نمی سازد چون معنا ندارد خدای تعالی اطاعت کسانی را بر امت واجب کند که بین خودشان تنازع رخ دهد، زیرا اگر اولی الامر در بین خود تنازع کنند قطعاً یکی بر حق و دیگری بر باطل خواهد بود، و خدای تعالی چگونه اطاعت کسی را واجب می کند که خود بر باطل است، علاوه بر این که اگر منظور تنازع اولی الامر در بین خودشان بود پس چرا در جمله مورد بحث خطاب را متوجه مؤمنین کرد، و فرمود: (پس اگر در چیزی تنازع کردید آن را به خدا و رسول برگردانید...).

و اما کلمه (شیء)، این کلمه هر چند عمومیت دارد همه احکام و دستورات خدا و رسول و اولی الامر را شامل می شود، هر چه می خواهد باشد و لیکن جمله بعد که می فرماید: (پس آن را به خدا و رسول برگردانید)، به ما می فهماند که مراد از کلمه شیء مورد تنازع، چیزی که اولی الامر درباره آن استقلال ندارد و نمی تواند در آن به راء خود استبداد کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۱

و خلاصه کلام اینکه منظور نزاع مردم در آن احکام و دستوراتی نیست که ولی امرشان در دایره ولایتش اجرا می کند، مثل این دستوراتی که به کوچ کردن، یا جنگیدن، یا صلح کردن با دشمن، و یا امثال اینها، چون مردم ماءمورند که در این گونه احکام ولی امر خود را اطاعت کنند، و معنا ندارد بفرماید وقتی در این گونه احکام تنازع کردید، ولی امر خود را رها کرده، به خدا و رسولش مراجعه کنید.

بنابراین آیه شریفه دلالت دارد بر این که مراد از کلمه (شیء)، خصوص احکام دینی است، احدی حق ندارد در آن دخل و تصرفی بکند، مثلاً حکمی را که نباید انفاذ کند، انفاذ، و حکمی را که باید حاکم بداند، نسخ کند، چون این گونه تصرفات در احکام دینی خاص خدا و رسول او است، و آیه شریفه مثل صریح است در این که احدی را نمی رسد که در حکمی دینی که خدای تعالی و رسول گرامی او تشریح کرده اند تصرف کند، و در این معنا هیچ فرقی بین اولی الامر و سایر مردم نیست.

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... این جمله تشدید و تاءکید همان حکمی است که جمله قبل بیان کرد، و اشاره است به این مخالفت این دستور از فسادی که در مرحله ایمان باشد ناشی می گردد، معلوم می شود این دستور ارتباط مستقیم با ایمان دارد، و مخالفت آن کشف می کند از این که شخص مخالف اگر تظاهر به صفات ایمان به خدا و رسولش می کند، برای این است که کفر باطنی خود را بپوشاند، و این همان نفاق است که آیات بعدی بر آن دلالت دارد.

ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا یعنی برگرداندن حکمی که در آن تنازع دارید، به خدا و رسول او بهتر است، و یا (اطاعت خدا و رسول و اولی الامر بهتر است) و کلمه تاءویل در اینجا به معنای مصلحت واقعی است، که حکم مورد بحث از آن منشاء می گیرد، و سپس مترتب بر عمل می شود، و ما در تفسیر آیه: ((و ابتغاء تاویله و ما يعلم تاویله الا الله...)) در جلد سوم عربی این کتاب بحثی درباره معنای تاءویل کردیم.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ... کلمه (زعم) به معنای اعتقاد داشتن به چیزی است، اعم از این که این اعتقاد مطابق واقع هم باشد و یا نباشد، به خلاف علم که به معنای اعتقاد مطابق با واقع است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۲

و چون کلمه (زعم) در مورد اعتقادی استعمال می شود که مطابق با واقع نیست، چه بسا همین باعث شده بعضی گمان کنند که این کلمه به معنای ظن پندار غلط است، و خلاصه غلط بودن و عدم مطابقت با واقع در معنای این کلمه اعتبار شده است و حال آن که اینطور نیست.

و کلمه (طاغوت) مصدری است به معنای طغیان مانند کلمات رهبوت و جبروت و ملکوت، مصدرند، و به معنای رهبت و جبر و

ملک است، چیزی که هست بسیار می شود که این کلمه از باب مبالغه در معنای اسم فاعل استعمال می شود مثلاً گفته می شود: ((و الذین کفروا اولیاهم الطاغوت))، (و کسانی که کفر می ورزیدند سرپرستانشان طاغوت هانند) و اما معنای این مصدر یعنی طاغوت و طغیان معروف است، مثلاً می گویند: (طغی الماء) یعنی آب به خاطر فورانش و یا کثرتش از ظرف خود تجاوز کرد، و استعمال کلمه در مورد انسان در آغاز از باب مجاز بوده، ولی در اثر کثرت استعمال به حد استعمال حقیقی رسیده است، و طغیان آدمی به معنای آن است که از آن طوری که باید باشد و از آن حدی که باید رعایت کند تجاوز نماید، حال چه این که آن حد را عقل خود او معلوم کرده باشد، و یا شرع، پس طاغوت عبارت است از انسان ظالم و جبار متمرّد و یاغی از وظایف بندگی خدا، البته تمرّدی که از باب گردن کشی نسبت به خدای تعالی باشد، و آن کسی هم که طاغوت را عبارت دانسته از هر معبودی که غیر از خدا پرستیده شود برگشت گفتارش به همین معنایی است که ما کردیم.

بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ... این جمله به منزله این است که فرموده باشد ((بما انزل الله علی رسله))، (یعنی کسانی که معتقدند که بدانچه خدا بر تو و بر رسولان قبل از تو نازل کرده ایمان دارند)، در این آیه می توانست بفرماید: ((انهم آمنوا بک و بالذین من قبلك))، (کسانی که معتقدند به تو و پیامبران قبل از تو ایمان دارند)، ولی این طور نفرمود، بدین جهت که گفتار در زمینه برگشت به کتاب خدا و حکم او بود، و با در نظر داشتن این نکته روشن می شود که مراد از امر در جمله: ((و قد امروا ان یکفروا)) به (با این که ماء مور شدند به این که به طاغوت کفر بورزند) امری است که در کتب آسمانی و از طریق وحی بر انبیا یعنی رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) و انبیای قبل از آن جناب (علیهم السلام) نازل شده.

و جمله: ((الم تر...)) گفتاری است شبیه به دفع دخل، یعنی پیشگیری از سؤالی است که ممکن بود بشود و کسی پرسد چرا خدای تعالی فرمود: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۳

در جواب از این سؤال تقدیری فرمود: مگر نمی بینی از اطاعت سر بر می تابند، و محاکمات خود را نزد طاغوت یعنی شیطان صفتان می برند؟ و این استفهام، استفهام تاء سف است، می خواهد بفرماید: متأسفانه می بینی که بعضی از مردم با این که معتقدند به آن چه بر تو نازل شده و به آن کتابهای دیگر که به انبیای دیگر نازل شده ایمان دارند، و با این که می دانند که کتابهای آسمانی نازل شده تا در بین مردم در آنچه اختلاف می کنند حکم کند، و همین حقیقت را خدای تعالی در قرآن کریم بیان کرده، و فرموده: ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه))، (مردم امتی واحده بودند، سپس خدای تعالی پیغمبران را برای بشارت و انداز مبعوث کرد، و با آنان کتاب را به حق نازل کرد تا بین مردم در آن چه اختلاف می کنند داوری کند)، با این حال محاکمات خود را نزد طاغوت می برند، با این که می دانند که آنان اهل طغیان و تمرّد از دین خدا، و تجاوزگر بر حقوق خدا و خلقتند، و با این که در همین کتب آسمانی ماء مور شده بودند به این که به طاغوت کفر بورزند، و نیز می دانند که تحاکم نزد طاغوت لغو کردن کتب خدا و ابطال شرایع او است.

و یرید الشیطان ان یضیّلهم ضللاً بعیداً این جمله دلالت دارد بر اینکه تحاکم این گونه افراد در نزد طاغوت ریشه اش القای شیطان و اغوای او است؟ و غرض شیطان از این القآت این است که پیروانش به ضلالتی دور از نجات، گرفتار شوند.

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا... کلمه ((تعالوا)) به حسب اصل لغت امری است از ماده تعالی که به معنای ارتفاع است و معنای آن این است که به سوی بالا بیایید، و کلمه (صد) که فعل (یصدون) مشتق از آن است وقتی با کلمه (عن) متعدی می شود معنای اعراض را می رساند، پس جمله ((یصدون عنک صدودا))، می شود: (از تو به نوعی اعراض می کنند)، و جمله: ((الی ما انزل الله و الی الرسول...)) به منزله این است که فرموده باشد ((الی حکم الله و الی من یحکم به))، (به ایشان گفته می شود بیایید به افق بلند حکم خدا و حکم کسی که به حکم خدا حکم می کند).

و در جمله: ((یصدون عنک...)) مسأله اعراض پیروان طاغوت را اختصاص به رسول داده، و فرموده: (از تو اعراض می کنند)،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۴

با اینکه دعوت شده بودند به آمدن به سوی کتاب و رسولی که حکم به کتاب می کند نه تنها به سوی رسول و این بدان جهت است که اعراض کنندگان کافر نیستند. و گرنه جای تأسف نبود، و آیه شریفه لحن تأسف دارد، پس این تأسف از عمل کسانی است که معتقدند ایمان دارند به آن چه خدا نازل کرده، پس اینان تجاهر به اعراض از کتاب خدا ندارند، چون کافر نیستند، بلکه منافقند و به داشتن ایمان به آنچه خدا نازل کرده تظاهر می کنند، و در عین حال از رسول او اعراض می کنند.

و از این جا روشن می شود که فرق گذاشتن بین خدا و رسول او نفاق است، و کسی که ادعا می کند که من تسلیم حکم خدا هستم، ولی نسبت به حکم رسول توقف و تردید دارم بدون شک منافق است.

وَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا... این جمله اعلام می دارد که اعراض و انصراف از حکم خدا و رسول او و روی آوردن به حکم غیر خدا که همان حکم طاغوت باشد به زودی مصیبتی را برای این اعراض گران به بار خواهد آورد، مصیبتی که هیچ علتی جز این اعراضشان از حکم خدا و رسول و مراجعه کردنشان به حکام طاغوت ندارد.

ثُمَّ جَاءَوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ... در این جمله معذرت آنان را حکایت می کند، که ما در مراجعه به داوری طاغوت ها قصد سویی نداشتیم و معنای آن و خدا داناتر است این است که وقتی حال آنان چنین حالی است چه خواهند کرد وقتی که بر اثر این رفتارشان بلای بدی به آنان برسد، آنگاه نزدت بیایند، و به خدا سوگند یاد کنند که ما از بردن نزاع خود نزد طاغوتها و یا بگو مراجعه کردنمان به غیر کتاب و رسول هیچ منظوری جز احسان و توفیق یعنی قطع نزاع و مشاجره از بین طرفین دعوی نداشتیم.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ... این جمله تکذیب همان عذر خواهی آنان است، و در آن نفرموده که چه نیتی فاسد در دل دارند، بلکه به این اکتفا نموده که (خدا می داند چه در دل دارند) و این بدان جهت بوده که جمله بعدی که فرموده ((فاعرض عنهم و عظمهم))، (پس از آنان اعراض کن و نصیحتشان کن)، می فهماند سر این کوتاه گویی این بوده که اگر در دلشان نیت فاسدی نداشته اند و سخنان صدق و حق بوده او باید عذرشان را بپذیرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هرگز ماء مور نیست به این که از سخن حق و صدق اعراض کند.

و قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا یعنی به ایشان سخنی بگو که دلهایشان آن را درک کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۵  
و بفهمند چه می گویی و خلاصه با زبان دل آنان حرف بزن تا متوجه شوند، که این رفتارشان چه مفاسدی دارد، و اگر معلوم شود نفاق ورزیده اند، چه عذابی ناشی از خشم خدای تعالی بر آنان نازل می شود. اطاعت از رسول الله (ص) همان اطاعت از خدا است و مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا - لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ این جمله ردی است مطلق بر همه آن مطالبی که قبلا از منافقین حکایت کرده بود، یعنی تحاکم بردنشان به نزد طاغوت، و اعراضشان از رسول الله (صلی الله علیه و آله)، و سوگند خوردن، و عذرخواهیهایشان به این که ما منظوری به جز احسان و توفیق نداشتیم می فرماید: همه این مطالب هر یک به وجهی مخالف رسول کردن است، حال چه این که تواءم با عذری که بهانه آنان بشود باشد، و چه تواءم با چنان عذری نباشد برای این که خدای تعالی که اطاعت رسول کردن را واجب فرموده، قید و شرطی برایش نیاورد و اصلا رسول الله را نفرستاده مگر برای همین که به اذن او اطاعت شود.

و نباید کسی خیال کند که اطاعت تنها حق خدا است، و رسول بشری و فردی که خدای تعالی او را خلق کرده، و تنها در جایی می توان اطاعتش کرد که اطاعت او سودی و مصلحتی عاید ما سازد، در نتیجه اگر همان سود و آن مصلحت بدون اطاعت رسول دست بدهد دیگر چه احتیاجی به اطاعت او است؟ و چرا نتوانیم مستقلا آن را احراز کنیم؟ و رسول را کناری زده او را ترک کنیم؟ و آیا در چنین فرضی اگر باز هم رجوع به رسول را لازم بدانیم شرک به خدا نورزیده ایم؟ و رسول را دوشادوش خدا نپرستیده ایم؟ و اگر این اطاعت شرک به خدا نیست، پس چرا بعضی از مسلمانان صدر اسلام وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) امری را بر آنان واجب می کرد از آن جناب می پرسیدند، آیا این تکلیف دستور خود تو است؟ و یا از ناحیه خدا است؟ معلوم می شود



همان طور که به نظر ما رسیده اطاعت رسول کردن شرک به خدا است، و چیزی است در مقابل اطاعت خدا، و گرنه سؤال اصحاب معنا نمی داشت.

وجه بطلان این خیال همان است که گفتیم خدای تعالی رسول (صلی الله علیه و آله) را نفرستاده مگر برای همین که اطاعت بشود، و خودش فرموده: (هیچ رسولی را نفرستادیم مگر برای همین که به اذن خدا اطاعت شود) و در این وجوب اطاعت هیچ قید و شرطی نیاورده، پس معلوم می شود اطاعت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کردن، آن هم بطور مطلق همان اطاعت خدا کردن است چون خود خدا دستور داده رسول را اطاعت کنید، و در جای دیگر فرموده: ((من یطع الرسول فقد اطاع الله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۶

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا می فرماید اگر رسول را مخالفت کردند، و با این مخالفتشان از او اعراض کردند، اگر به سوی خدا و رسول برگردند و توبه کنند، برایشان بهتر است از این که سوگند بخورند، که به خدا ما منظورمان مخالفت نبوده، و برای توجیه عمل خود سخنانی به هم بیافند، و عذرهایی غیر موجه بتراشند که نه سودی دارد، و نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را راضی می سازد، چون خدای تعالی قبل از این که اینان عذر بدتر از گناه خود را بیان کنند، حقیقت و باطن امرشان را برای رسول خود بیان کرده، و به وی فرموده: ((ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤک...)).

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ ... کلمه (شجر) فعل ماضی از ماده (شجر) به سکون جیم، و نیز از شجور است و شجر و شجور به معنای اختلاط است، وقتی گفته می شود: ((شجر شجرا و شجورا)) معنایش این است که فلان چیز مخلوط شد، و تشاجر و مشاجره نیز از این باب است گویا وقتی دو نفر با هم نزاع می کنند گفته هایشان درهم و برهم می شود، (و شنونده نمی فهمد این چه می گوید و آن دیگری چه می گوید)، درخت را هم که شجر نامیده اند به این مناسبت بوده که شاخه های آن در یکدیگر فرو می روند، و کلمه (حرج) به معنای تنگی و مضیقه است.

و ظاهر سیاق در بدو نظر چنین می نماید که این آیه رد بر منافقین باشد، که خیال کردند به پیغمبر ایمان آوردند، و در عین حال داوری را نزد طاغوت می برند، در نتیجه معنای آن چنین می شود: (پس نه به پروردگارت سوگند، این طور که آنان پنداشته اند نیست، ایمانی به تو ندارند، با این که داوری نزد طاغوت می برند، بلکه به تو ایمان ندارند تا زمانی که تو را در بین خود حکم کنند...). این آن معنایی است که گفتیم: در بدو نظر از آیه فهمیده می شود، و لیکن غایت یعنی جمله تا زمانی که ... غیر منافقین را نیز شامل می شود و همچنین جمله بعد از آن که می فرماید: ((ولو انا کتبنا علیهم)) تا جمله ((ما فعلوه الا لقلیل منهم)) مؤید این است که رد دعوی ایمان، اختصاص به منافقین ندارد، بلکه غیر آنان را نیز شامل می شود، چون بسیاری از غیر منافقین هستند که ظاهر حالشان چنین نشان می دهد که خیال می کنند به صرف که قرآن و احکامی که از ناحیه خدای تعالی نازل شده چه معارفش و چه دستورات اخلاقی و عملیش را تصدیق کردند، ایمان به خدا و رسول و ایمان بدانچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ناحیه پروردگارش آورده در دلشان افتاده، و در نتیجه ایمان حقیقی دارند، در حالی که این طور نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۷

بلکه ایمان عبارت است از این که انسان به طور تام و کامل و به باطن و ظاهر تسلیم امر خدا و رسولش باشد، و چگونه ممکن است کسی مؤمن حقیقی باشد، و در عین حال در برابر حکمی از احکام او تسلیم نشود، یا به ظاهر و یا اگر به ظاهر اظهار تسلیم می کند در باطن جاننش تسلیم نباشد به ظاهر از ترس رسوایی اظهار تسلیم کند ولی در باطن دلش به خاطر این که حکم نامبرده که با حال و هوای او سازگار نیست منزجر باشد، با این که خدای تعالی به رسول گرامیش فرموده بود: ((لتحکم بین الناس بما اریک الله))، و در آن هدف و غرض نهایی بعثت آن جناب را داوری در بین مردم معرفی کرده بود.



پس با این حال اگر این رسول بزرگوار حکمی علیه کسی بکند، و آن کس از حکم آن جناب منزجر و ناراحت شود، در حقیقت از حکم خدای تعالی ناراحت شده، چون خدای تعالی این شرافت را به آن جناب داده بود، که بندگانش اطاعتش کنند، و حکمش را در بین خود نافذ بدانند. تسلیم حکم رسول خدا (ص) بودن، علامت ایمان واقعی و تسلیم در برابر احکام خدا است پس اگر بندگان خدا تسلیم حکم رسول شدند، و از هیچ حکم آن جناب در باطن دلشان ناراحت نگشتند، آن وقت است که مسلمان واقعی شده اند، و در این صورت است که می توان گفت بطور قطع تسلیم حکم خدایند، و حتی در برابر حکم تکوینی خدا نیز تسلیمند، آری تسلیم بودن در برابر حکم دینی و تشریحی خدا، دلیل بر تسلیم بودن در برابر حکم تکوینی او است. (همچنان که آن شاعر زبان حال این گونه افراد را در شعر خود آورده می گوید):

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

((مترجم))

و این مرحله یکی از مراحل ایمان است، که هر مؤمنی به آن مرحله برسد صفاتی در او رشد می کند، که از همه روشنتر تسلیم شدن در برابر همه دستورات و مقدراتی است که از ناحیه خدای تعالی به وی می رسد و چنین کسی دیگر حالت اعتراض و چون و چرا به خود نمی گیرد، نه در زبان رده ای می گوید، و نه در دل نقی می زند، و به همین جهت است که می بینیم در آیه مورد بحث تسلیم را مطلق آورده است.

از این جا روشن می شود که جمله: ((فلا وربک...)) هر چند که به حسب لفظ تنها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۸ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نام برده، و فرموده: (به پروردگارت سوگند که ایمان نمی آورند مگر وقتی که تو را در اختلافات خود حکم قرار دهند)، در نتیجه به ذهن می رسد که مسأله مخصوص احکام تشریحی خدای تعالی است لیکن مسأله منحصر به آن نیست، چون به قول معروف مورد، مخصص نیست در آیه شریفه سخن از این رفته بود که مسلمانان نباید به غیر رسول الله (صلی الله علیه و آله) مراجعه کنند، با این که خدا بر آنان واجب فرموده که تنها به او رجوع کنند قهرا احکام تشریحی مورد گفتگو قرار می گیرد لیکن مسأله تسلیم منحصر به آن نیست، بلکه معنای آیه عام است، و شامل احکام تشریحی خدا و رسول و احکام تکوینی خدای تعالی هر دو می شود که توضیحش از نظر خواننده گذشت.

بلکه از این هم عمومی تر است و شامل قضای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یعنی داوری آن جناب و حتی همه روشهایی که آن جناب در زندگیش سیره خود قرار داده می شود، و مسلمانان (اگر ایمانشان مستعار و سطحی نباشد)، باید اعمال آن جناب را سیره خود قرار دهند، هر چند خوشایندشان نباشد.

پس هر چیزی که به نحوی از انحا و به وجهی از وجوه انتسابی به خدا و رسول او (صلی الله علیه و آله) داشته باشد، چنین مؤمنی نمی تواند آن را رد کند، و یا به آن اعتراض نماید و یا از آن اظهار خستگی کند و یا به وجهی از وجوه از آن بدش آید، چون اثر در همه مشترک است، و مخالفت در همه آنها ناشی از شرک است، البته به مراتبی که در شرک هست، و به همین جهت است که خدای تعالی فرموده: ((و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون))

و لَوْ اَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ... مَا فَعَلُوهُ اِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ تفسیر آیه ((و لکن لعنهم الله بکفرهم فلا یؤمنون الا قلیلاً)) گفتیم: ترکیب آیه دلالت دارد بر اینکه حکم مذکور در آیه مربوط است به هیأت اجتماعی ای که از افراد حاصل می شود، و نامش را مجتمع می گذاریم و این که اگر اندکی را استثنا کرد، و فرمود: ((الا قلیل منهم))، برای این بوده که کسی توهم نکند حکم استغراقی است، و تمامی افراد بشر را شامل می شود، و لذا این استثنا به استثنای منفصل شبیه تر است، تا استثنای متصل، و یا چیزی است برزخ میان استثنای متصل و منفصل، چون دارای دو جنبه است، (از نظر این که حکم رفته است روی هیأت اجتماعی استثنا بردار نیست، و استثنای

منفصل است، و از نظر این که بالاخره بر حکم افراد را هم می‌گیرد، استثنا متصل است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۴۹ بنا بر این پس این که فرمود: ((ما فعلوه الا قلیل منهم)) وارد در مورد اخبار است، اخبار از حال آن هیئت مجتمعه به این که احکام و تکالیف حرجی و دشوار را امتثال نمی‌کنند، چون با محبوب دل آنان ضدیت و با چیزی که دل‌هایشان و دیارشان به آن بسته است برخورد دارد و استثنای عده قلیل برای دفع توهم است.

در نتیجه معنای آیه این می‌شود که اگر ما می‌نوشتیم (یعنی واجب می‌کردیم) بر آنان که یکدیگر را به قتل برسانند، و از شهر و دیار خود که با آن انس دارند خارج شوند این واجب را انجام نمی‌دهند، و چون جمله انجام نمی‌دهند کلیت و استغراق را می‌رسانید، و شنونده می‌پنداشت حتی یک نفر هم مؤمن حقیقی و تسلیم واقعی در برابر فرمان خدای تعالی در میان آنان وجود ندارد، برای دفع این توهم عده ای قلیل را استثنا کرد، هر چند که حکم اصلاً شامل آن عده نمی‌شود چون حکم درباره افراد نبود، بلکه درباره هیئت اجتماعیه (بدان جهت که مجتمع است) بود، و لیکن چون به تبع هیئت افراد هم داخل می‌شدند این استثنا را آورد.

از اینجا روشن می‌شود که مراد از قتل، قتل دسته جمعی یکدیگر است، و مراد از بیرون شدن نیز بیرون شدن و جلای وطن کردن جمعی از میان جمعی دیگر است، خلاصه حکم همه اش مربوط به مجتمع است، نه این که هر فردی خودش خود را بکشد، و یا هر فردی از خانه و زندگیش بیرون شود، همچنان که در آیه شریفه: ((فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم)) درباره بنی اسرائیل است منظور قتل دسته جمعی است، و مقصود به خطاب جماعت است نه فرد.

وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا در این آیه شریفه تعبیری که در آیه قبلی بود عوض شده، در آنجا تعبیر کتابت آمده بود، می‌فرمود: ((و لو انا کتبتنا...))، و در این آیه همان را به عبارت ((یوعظون)) تعبیر فرموده، و این اشاره است به این احکام نامبرده هر چند به صورت امر و کتابت یعنی دستور و جوبی صادر شده است لیکن اشاراتی است به چیزی که صلاح و سعادتشان را تاءمین می‌کند، پس در حقیقت مواعظ و نصایحی است که در آن خیر و صلاح آنان منظور است.

((لکان خیرا لهم)) یعنی اگر موعظتی که به ایشان شد عمل می‌کردند برایشان بهتر بود، و معلوم است که این بهتری مربوط به همه سرنوشت‌های آنان است، چه سرنوشت دنیایی شان و چه سرنوشت آخرتیشان، برای این که خیر آخرت منفک از خیر دنیا نیست، بلکه آن را به دنبال دارد ((و اشد تثبیتا)) یعنی عمل به این مواعظ نفوس و دل‌هایشان را بر ایمان استوارتر می‌کرد برای این که گفتار در این مقام همه پیرامون ایمان بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۰

در جای دیگر نیز فرموده که خدای تعالی ایمان کسانی که ایمان آورده اند را استوار می‌کند: ((یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت (...)). و إِذَا لَا تَنبَهُمْ مِّنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا یعنی در این هنگام که ایمان ثابت در دل‌هایشان استوار گشت، از خزانه غیب خود پاداشی عظیم به آنان خواهیم داد، و در این که چرا نفرمود آن پاداشی چیست و آن را مبهم گذاشت، همان توجیه می‌آید که در مبهم آوردن جمله ((لکان خیرا لهم)) از نظر خواننده گذشت.

وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا در سابق ذیل آیه: ((اهدنا الصراط المستقیم)) در جلد اول این کتاب معنای صراط مستقیم گذشت. و مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ در این آیه بین خدا و رسول او در این وعده حسن جمع شده، فرموده کسی که خدا و رسول را اطاعت کند چنین و چنان خواهد شد، با این که آیات قبل تنها متعرض اطاعت رسول و تسلیم شدن در برابر حکم و قضای آن جناب بود و این بدان جهت است که بین این دو آیه یعنی آیه مورد بحث و آیه: ((لا یؤمنون حتی یحکموک...)) نامی از خدای تعالی به میان آمده بود آنجا که فرمود: ((و لو انا کتبتنا علیهم...)) لذا خواست بفهماند اطاعت رسول کردن بدان جهت واجب شده که خدا به آن امر فرموده، پس اطاعت واجب شده اطاعت خدا و رسول هر دو است، از سوی دیگر در آغاز آیات نیز گفتار با جمله: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول...)) شروع شده بود، خواست تا آخر کلام به اول آن مرتبط شود.

فَأَوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ... این آیه دلالت دارد بر این که چنین کسانی ملحق به ((الذین انعم الله علیهم)) هستند و از خود آنان نیستند، و به حکم جمله: ((و لهدینا هم صراطا مستقیما)) خدای تعالی به صراط مستقیم هدایتشان می کند، که صراط ((الذین انعم الله علیهم)) است، صراط مستقیم که در کلام مجیدش جز به این طایفه نسبت نداده، و در سوره حمد فرموده: ((اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم)) و سخن کوتاه این که این طایفه که خدا و رسول را اطاعت می کنند ملحق به آن چهار طایفه اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۱

و از آنان نیستند، همچنان که جمله: ((و حسن اولئک رفیقا)) نیز خالی از اشاره به این معنا نیست و چون می فرماید: (این چهار طایفه رفقای آن طایفه اند، و از آن فهمیده می شود طایفه مورد بحث از آن چهار طایفه نیستند، بلکه جدای از آنان، ولی رفیق با آنان هستند) و اما این که منظور از نعمت در جمله: ((انعم الله علیهم)) چیست؟ در سابق گفتیم که منظور از آن نعمت ولایت است.

و اما این چهار طایفه یعنی نبیین و صدیقین و شهدا و صالحین چه کسانیند، باید گفت: ما نمی توانیم بگوییم انبیا (علیهم السلام) چگونه انسانهایی هستند، چون این طایفه آشنایان با وحی و آگاهان از اخبار غیبی هستند، و ما بیش از این از وضع آنان خبر نداریم، و نمی توانیم داشته باشیم، مگر از ناحیه آثاری که از خود به جای گذاشته اند.

و اما شهدا در سابق نیز گفته بودیم که این کلمه در قرآن کریم به معنای گواهان در اعمال است، و در هیچ جای قرآن که از ماده (ش ه د) کلمه ای به کار رفته به معنای کشته در معرکه جنگ نیامده، بلکه مراد از آن افرادی است که گواه بر اعمال مردمند، و مراد از صالحین کسانی است که شایستگی نعمت خدای را دارند. معنای ((صدیقین))

و اما کلمه (صدیقین) به طوری که خود لفظ دلالت می کند مبالغه در صدق است، یعنی کسانی که بسیار صادقند چیزی که هست صدق تنها زبانی نیست، یکی از مصادیق آن سخنانی است که انسان می گوید، یک مصداق دیگرش عمل است، که اگر مطابق با زبان و ادعا بود آن عمل نیز صادق است، چون عمل از اعتقاد درونی حکایت می کند، و وقتی در این حکایتش راست می گوید، که ما فی الضمیر را بطور کامل حکایت کند، و چیزی از آن باقی و بدون حکایت نگذارد، چنین عملی راست و صادق است، و اما اگر حکایت نکند و یا درست و کامل حکایت نکند این عمل غیر صادق است، و همچنین سخن صدق آن سخنی است که با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، و چون گفتن نیز یکی از افعال است، قهرا کسی که صادق در فعل خویش است سخن نخواهد گفت مگر آنچه که راست بودنش را می داند، و می داند که این سخن را در اینجا باید گفت، و گفتن آن حق است، و بنابراین سخن چنین کسی هم صدق خبری دارد، و هم صدق مخبری.

پس صدیق آن کسی است که به هیچ وجه دروغ در او راه ندارد، و چنین کسی کاری که حق بودن آن را نمی داند نمی کند، هر چند که مطابق با هوای نفسش باشد و سخنی را که راست بودن آن را نمی داند نمی گوید، و قهرا حتی کسی به جز حق را هم نمی بیند، پس او کسی که حقایق اشیا را می بیند، و حق می گوید و حق انجام می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۲

و با در نظر داشتن این بیان ترتیب بین چهار طایفه نامبرده در آیه روشن می گردد، طایفه اول نبیون بودند که سادات بشرند، سپس صدیقون قرار گرفته اند، که گفتیم شاهدان و بینندگان حقایق و اعمالند، و سوم شهدا بودند، که شاهدان بر رفتار دیگرانند و در آخر صالحانند که لیاقت و آمادگی برای کرامت الله را دارند.

وَ حَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِیقاً کلمه ((رفیقا)) تمیز است، و آیه را چنین معنا می دهد: (و این چهار طایفه از حیث رفاقت طوایف خوبی هستند، بعضی گفته اند به هم ین جهت بوده که آن را به صیغه جمع نیاورد، و بعضی دیگر گفته اند، مفرد آوردنش برای این بوده که بفهماند تک تک آنان در حال رفاقت خوبند، و بنابراین معنا، کلمه (رفیقا) حال خواهد بود، نظیر جمله: ((ثم نخرجکم طفلاً)) (سپس شما را از شکم مادران بیرون می کنیم، در حالی که طفلید).

ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا در این جمله کلمه ((ذَلِكَ)) که مخصوص اشاره به دور است را آورده ، و آن را ابتدای جمله قرار داد، و حرف (الف و لام) بر سر خبر آورده ، تا به این وسیله بر عظمت امر این فضل دلالت کند، و بفهماند که گویا این فضل ، جامع تمامی فضیلت ها و فضل ها است ، و اگر آیه شریفه را با علم خدا ختم کرد، برای این بود که گفتار در آیه شریفه درباره درجات ایمان بود، که جز علم الهی هیچ راه دیگری برای تشخیص آن نیست .

این را هم بدان که در این آیات شریفه موارد متعددی از التفات هست ، التفاتهایی آمیخته درهم ، در آغاز آیات مؤمنین را مورد خطاب قرار داد و فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا)) و در آیه : ((و لو انا کتبنا علیهم)) آنان را غایب به حساب آورد، التفات دیگر این که در آغاز کلام یعنی در جمله ((اطیعوا الله...)) غایب فرض شده ، و در آیه شریفه : ((و ما ارسلنا من رسول...)) متکلم مع الغیر به حساب آمده ، سپس در جمله : ((بإذن الله...)) غایب فرض شده ، و در آیه : ((و لو انا کتبنا علیهم...)) متکلم مع الغیر به حساب آمده ، و باز در آیه : ((و من یطع الله و الرسول...)) غایب فرض شده .

و اما رسول (صلی الله علیه و آله) در اول این آیات که می فرماید: ((و اطیعوا الرسول...)) غایب فرض شده ، و در جمله : ((ذَلِكَ خیر)) خطابی که در این اسم اشاره است به سوی آن جناب متوجه شده است ، دوباره در جمله : ((و استغفر لهم الرسول...)) غایب به حساب آمده ، و در آیه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۳

((فلا- و ربک...)) مخاطب شده است ، باز در جمله : ((و من یطع الله و الرسول...)) غایب در نظر گرفته شده ، و در جمله : ((و حسن اولئک)) خطاب اسم اشاره متوجهش شده ، و این ده مورد از موارد التفات کلامی است ، که در این چند آیه بکار رفته ، و خواننده گرامی اگر در یک یک موارد دقت کند نکته مخصوص به آن مورد را می فهمد. بحث روایتی (روایاتی درباره اولوالامر، تسلیم در برابر رسول خدا (ص)...)

در تفسیر برهان از ابن بابویه روایت کرده که وی به سند خود از جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده ، گفت : وقتی خدای عزوجل آیه شریفه : ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) را بر پیامبر گرامیش محمد (صلی الله علیه و آله) نازل کرد، من به آن جناب عرضه داشتم : یا رسول الله خدا و رسولش را شناختیم ، اولی الامر کیست ؟ که خدای تعالی طاعت آنان کردن را دوشادوش طاعت تو قرار داده ؟ فرمود: ای جابر آنان جانشینان منند، و امامان مسلمین بعد از منند، که اولشان علی بن ابیطالب و سپس حسن و آنگاه حسین و بعد از او علی بن الحسین و آنگاه محمد بن علی است ، که در تورات معروف به باقر است ، و تو به زودی او را درک خواهی کرد، چون او را دیدار کردی و از طرف من سلامش برسان ، و سپس صادق جعفر بن محمد، و بعد از او موسی بن جعفر، و آنگاه علی بن موسی ، و بعد از وی محمد بن علی ، و سپس علی بن محمد و آنگاه حسن بن علی ، و در آخر، هم نام من محمد است ، که هم نامش نام من است ، و هم کنیه اش کنیه من است ، او حجت خدا است بر روی زمین ، و بقیه الله و یادگار الهی است در بین بندگان خدا، او پسر حسن بن علی است ، او است آن کسی که خدای تعالی نام خودش را به دست او در سراسر جهان یعنی همه بلاد مشرقش و مغربش می گستراند، و او است که از شیعیان و اولیایش غیبت می کند، غیبتی که بسیاری از آنان از اعتقاد به امامت او بر می گردند و تنها کسی بر اعتقاد به امامت او استوار می ماند که خدای تعالی دلش را برای ایمان آزموده باشد.

جابر اضافه می کند عرضه داشتم : یا رسول الله آیا در حال غیبتش سودی به حال شیعیانش خواهد داشت ؟ فرمود: آری به آن خدایی که مرا به نبوت مبعوث فرمود شیعیانش به نور او روشن می شوند، و در غیبتش از ولایت او بهره می گیرند، همان طور که مردم از خورشید بهره مند می شوند هر چند که در پس ابرها باشد! ای جابر این از اسرار نهفته خدا است از اسراری است که در خزینه علم خدا پنهان است ، تو نیز آن را از غیر اهلش پنهان بدار، و جز نزد اهلش فاش مساز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه

مؤلف قدس الله سره: و نیز در همان کتاب از نعمانی نقل کرده که او به سند خود از سلیم بن قیس هلالی از علی (علیه السلام) حدیثی به همین معنا روایت کرده است، علی بن ابراهیم نیز آن را به سند خود از سلیم از آن جناب نقل کرده و در این میان از طرق شیعه و سنی روایات دیگری نیز هست، و در آن روایات امامت یک یک ائمه با اسامیشان ذکر شده، اگر خواننده عزیز بخواهد به همه آن روایات واقف گردد، باید به کتاب ینایع الموده، و کتاب غایة المرام بحرانی و غیر این دو مراجعه نماید.

و در تفسیر عیاشی از جابر جعفری روایت آمده، که گفت: من از ابا جعفر امام باقر (علیه السلام) از آیه: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) پرسیدم، فرمود: اولی الامر اوصیای رسول خدایند. اولوالامر، علی بن ابی طالب (ع) و اوصیای پس از اویند.

مؤلف قدس سره: و در تفسیر عیاشی از عمرو بن سعد از ابی الحسن (علیه السلام) حدیثی مثل این آمده، و در آن چنین آمده: اولی الامر علی بن ابیطالب و اوصیای بعد از اویند.

و از ابن شهر آشوب روایت شده که گفت: حسن بن صالح از امام صادق (علیه السلام) از این آیه پرسید فرمود: منظور امامان از اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله) است.

مؤلف قدس سره: نظیر این حدیث را صدوق از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده، و در آن آمده که امام فرمود: امامان از فرزندان علی و فاطمه هستند که تا روز قیامت خواهند بود.

و در کافی به سند خود از ابی مسروق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من به آن جناب عرض کردم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۵

ما وقتی با اهل کلام یعنی علمایی پیرامون مذاهب بحث می کنند بحث می کنیم گفتار خدای عزوجل که فرموده: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) را به رخ آنان می کشیم، ولی آنان می گویند این آیه شریفه درباره عموم مؤمنین نازل شده، می فرماید اولی الامر را که از عموم مؤمنین هستند اطاعت کنید.

ما برای اثبات حقانیت مذهب خود علیه آنان به آیه شریفه: ((قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) استدلال می کنیم در جواب می گویند منظور از قربی نیز قریبای مسلمین است، آنگاه اضافه می کند هر چه از این قبیل ادله به خاطر بود برای امام (علیه السلام) نقل کردم (و گفتم که مخالفین ما در پاسخ از آن دلیل چه می گویند و از آن دیگری چه می گویند) امام (علیه السلام) به من فرمود: هر جا که چنین دیدی یعنی فهمیدی که خصم نمی خواهد حق را قبول کند، به آنان پیشنهاد مباحله کن، عرضه داشتم: چگونه مباحله کنم؟ فرمود: سه روز به اصلاح نفس خود پرداز، و آن را پاک کن، و فرمود روزه بگیر، و غسل کن، و تو و او از شهر خارج شده به طرف کوهها بروید آنگاه انگشتان دست راست خود را در انگشتان دست او فرو ببر، و برای این که نسبت به او به انصاف رفتار کرده باشی تو نخست آغاز کن و بگو: (بار الهای پروردگار آسمانهای هفتگانه و زمینهای هفت، ای پروردگار عالم غیب و شهادت، ای پروردگار رحمان و رحیم، اگر چنانچه ابو مسروق یعنی راوی که امام به او تعلیم می دهد حقی را انکار و باطلی را ادعا کرده حسابانی از آسمان و عذابی الیم بر او نازل فرما، آنگاه نفرین را بر او برگردان و بگو: و اگر او حقی را انکار و باطلی را ادعا کرده حسابانی از آسمان و عذابی الیم بر او نازل فرما.

امام (علیه السلام) سپس به من فرمود: اگر این طور مباحله کنی چیزی نخواهد گذشت که عذاب الیم را در او مشاهده کنی، چون به خدا سوگند تاکنون کسی را نیافته ام که دعوت مرا به مباحله پذیرفته باشد.

در تفسیر عیاشی از عبدالله بن عجلان از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که در تفسیر آیه: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) فرمود: این آیه درباره علی و نیز درباره ائمه نازل شده، که خدای تعالی آنان را در جای انبیا جانشین آنان قرار داده، با این تفاوت که آنان نه چیزی را حلال می کنند، و نه چیزی را که حلال است تحریم می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴

مؤلف قدس سره: این استثنا که در روایت آمده همان چیزی است که ما در ذیل بحثی که پیرامون آیه داشتیم خاطر نشان ساخته، گفتیم: تشریح جز به دست خدا و رسول او نیست.

و در کافی به سند خود از برید بن معاویه روایت کرده که گفت: امام ابو جعفر (علیه السلام) آیه شریفه: ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم)) را قرائت کرد، و به جای جمله ((فان تنازعتم فی شیء)) فرمودند: ((فان خفتم تنازعا فی الامر فارجعوه الی الله)) تا آخر، یعنی پس اگر ترسیدید در امری تنازع کنید، بیان آن امر را به خدا و رسول و ارجاع دهید.

آنگاه اضافه کردند چطور ممکن است خدای تعالی از یک سو امر به اطاعت از خدا و رسول او و از اولی الامر بکند، و از سوی دیگر در خود اولی الامر تنازع را فرض کند، و امر به اطاعت از اولی الامر بکند که خودشان در دین خدا تنازع می کنند، پس روی سخن در این آیه به مارقین یعنی منکرین ولایت آسمانی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است، به آنان است که می فرماید خدا و رسول را اطاعت کنید، (و در اطاعت اولی الامر که برای شما معین کرده اند نافرمانیشان مکنید).

مؤلف قدس سره: ممکن است کسی از این روایت و مخصوصا از جمله ای که قرائت کردند چنین بفهمد که امام خواسته است بفرماید: آیه شریفه این طور که من می خوانم نازل شده، و لیکن این توهمی است باطل، چون روایت بیش از این دلالت ندارد که امام آیه شریفه را به آن چند کلمه اضافی تفسیر کرده اند، و خواسته است بیان کنند که مراد از آیه چیست؟ و ما در بیان سابق خود این دلالت را توضیح دادیم.

دلیل بر این معنا اختلافی است که در عبارات روایات دیده می شود، مثلا در روایتی که قمی به سند خود از جریر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده آمده: (این آیه این طور نازل شده: ((فان تنازعتم فی شیء فارجعوه الی الله و الی الرسول و الی اولی الامر منکم)).

و در روایتی که عیاشی آن را از برید بن معاویه از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده (که همان روایت کافی است که در بالا نقل شد) آمده: سپس به مردم فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا)) (و مؤمنین تا روز قیامت را یک جا مورد خطاب قرار داد که)، ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم))، و منظورش از اولی الامر تنها ما بودیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۷

((فان خفتم تنازعا فی الامر فارجعوا الی الله و الی الرسول و اولی الامر منکم)) و این چنین نازل شده است، و چگونه مردم را امر می کند به اطاعت از اولی الامر و آنگاه تجویز می کند برای خود اولی الامر این که با یکدیگر تنازع کنند، پس این خطاب به مأمورین اولی الامر است، یعنی به مردمی که باید امر اولی الامر را اطاعت کنند، خطاب به آنان است که می فرماید: ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم)). حدیثی زیبا از امام باقر (ع) در شأن نزول (اطيعوا الله ...)

و در تفسیر عیاشی است که در روایت ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) آمده که فرمود: آیه شریفه: ((اطيعوا الله ...)) درباره علی بن ابیطالب (علیه السلام) نازل شده، من عرضه داشتم: مردم می گویند اگر درباره علی (علیه السلام) نازل شده چرا نام علی و اهل بیتش در قرآن نیامده؟ امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: به ایشان بگویید به همان دلیل که خدای تعالی نماز را در قرآن مجیدش واجب کرده ولی نامی از سه رکعت و چهار رکعت نبرد، تا آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز را برای مردم تفسیر کرد و به همان دلیل که حج را واجب کرد، ولی نفرمود: هفت طواف کنید تا آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را تفسیر فرمود: و همچنین خدای تعالی آیه: ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم)) را درباره علی و حسن و حسین (علیهم السلام) نازل کرد ولی نام آنانرا نبرد، این رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود که فرمود: ((من کنت مولاه فهذا علی مولاه)) هر کس که من به حکم و اطیعوا الرسول مولای اویم، علی به حکم ((اولی الامر منکم)) مولای او است، و نیز درباره همه اهل بیتش فرمود: ((اوصیکم بکتاب الله، و اهل بیتی انی ساءلت الله ان لا یفرق بینهما حتی یوردهما علی الحوض فاعطانی ذلک)) (من شما را



وصیت می کنم به کتاب خدای تعالی و اهل بیتم ، من از خدای تعالی خواسته ام بین آن دو را جدایی نیندازد، تا هر دو را کنار حوض ، به من وارد کند، و خدای تعالی این درخواستم را به من داد) و نیز فرمود: پس شما ای مسلمانان به اهل بیت من چیز یاد ندهید، که آنان اعلم از شما باشند، اهل بیت من شما را تا قیامت از هیچ در هدایتی بیرون نمی کنند، و به هیچ در ضلالتی داخل نمی سازند و اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیان نمی کرد که اولی الامر چه کسانی هستند قطعاً آل عباس و آل عقیل و آل فلان ساکت نمی نشستند، و ادعای خلافت و اولی الامر می کردند، ولی چون خدای تعالی در کتابش نازل کرده بود، که ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً)) همه می دانستند که منظور از اهل بیت علی و حسن و حسین و فاطمه (علیهم السلام) هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۸

چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خانه ام سلمه دست علی و فاطمه و حسن و حسین (صلوات الله علیهم) را گرفت و داخل کسائشان کرد، و ام سلمه عرضه داشت: آیا من از اهل تو نیستم؟ فرمود: تو عاقبت بخیری، ولی ثقل من و اهل من و اهل بیت من اینهاست (تا آخر حدیث).

مؤلف قدس سره: در کافی به سند خود از ابی بصیر از آن جناب مثل این حدیث را با مختصر اختلافی در عبارت نقل کرده است. و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از تفسیر مجاهد روایت شده که گفت: این آیه درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) نازل شد، آن روزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن جناب را جانشین خود در مدینه کرد به او عرضه داشت یا رسول الله آیا مرا جانشین خود بر زنان و کودکان می کنی؟ فرمود: یا امیرالمؤمنین! آیا راضی نیستی این که نسبت به من به منزله هارون باشی نسبت به موسی، که به او گفت: ((اخلفنی فی قومی و اصلح)) (ای هارون جانشینی من کن در قومم، و بین آنان اصلاح کن) جمله: ((و اولی الامر منکم)) هم از همین باب است.

مجاهد می گوید: خدای تعالی علی را ولی امر امت کرد، هم بعد از محمد (صلی الله علیه و آله) و هم در زندگی آن جناب، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امر خدای تعالی آن جناب را جانشین خود در مدینه کرد، پس خدای تعالی بندگان را مأمور به طاعت از علی (علیه السلام) و ترک مخالفت او کرده است.

و در همان کتاب از مجاهد و او از ابانۀ فلکی روایت کرده که گفت: این آیه در روزی نازل شد که ابو بریده از علی (علیه السلام) نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شکایتی کرد، (تا آخر حدیث). پاسخ امیرالمؤمنین (ع) به سلیم درباره حجج خداوند که اولوا الامر همانا اهل بیت پیغمبراند

و در عباقت از کتاب ینابیع الموده تألیف شیخ سلیمان بن ابراهیم بلخی از مناقب از سلیم بن قیس هلالی از علی بن ابیطالب روایت آمده که در حدیثی فرمود: و اما نزدیک ترین حالتی که بنده خدا به خاطر آن به ضلالت نزدیک می شود، این است که حجت خدای تبارک و تعالی و شاهد او بر بندگان را نشناسد، حجتی که خود خدای تعالی بندگان را امر به طاعت او کرده، و ولایت او را بر وی واجب نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۵۹

سلیم می گوید: من به امیرالمؤمنین عرضه داشتم: اولی الامر و حجت های خدای را برایم توصیف کن، فرمود: کسانی هستند که خدای تعالی آنان را قرین خود و قرین پیغمبر خود قرار داده، درباره آنان فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم))، عرض کردم: خدای مرا فدای تو کند مطلب را برایم توضیح بده، فرمود: آنان کسانی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در چند جا و حتی در آخرین خطبه ای که بعد از آن خدای عزوجل او را به سوی خودش قبض روح می کرد، فرمود: ((انی تارک فیکم امرین لن تضلوا بعدی، ان تمسکتُم بهما، کتاب الله عزوجل و عترتی، اهل بیتی، فان اللطیف الخبیر قد عهد الی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض کھاتین)) و من در میان شما دو چیز باقی می گذارم، که اگر به آن دو تمسک کنید، هرگز بعد از من گمراه نمی شوید، یکی کتاب خدای عزوجل و دیگری عترت من اهل بیتم است زیرا خدای لطیف خبیر به

من عهدی سپرده ، و آن این است که این دو از یکدیگر جدا نمی شوند، تا کنار حوض بر من در آید، در حالی که مثل این دو انگشت و بین ابهام (انگشت بزرگ شست) و سبابه اش جمع کرد با هم باشند، و سپس فرمود: نمی گویم مثل این دو انگشت بعد بین انگشت میانه و سبابه اش جمع کرد، و فرمود: پس به این دو تمسک بجویید، و از اهل بیت من جلو نیفتید که گمراه خواهید شد.

مؤلف قدس سره : و روایاتی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این معانی وارد شده بسیار زیاد است ، و ما از هر صنف آن روایات تنها به ذکر نمونه ای اکتفا کردیم ، و کسانی که مایلند به همه آنها واقف شوند می توانند به جوامع حدیث مراجعه نمایند . و اما اقوالی که از قدمای مفسرین روایت نشده ، سه نظریه است ، اول این که : اولی الامر خلفانید، دوم این که : امرای ارتشند، سوم این که : مراد از آن علمایند و نظریه ای که از ضحاک نقل شده این است که گفته است اولی الامر همه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند، برگشتش به قول سوم است ، چون عبارتی که از ضحاک نقل شده چنین است : مراد از اولی الامر، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اند، که داعیان اسلام و راویان احادیثند، و ظاهر این عبارت این است که می خواهد بگوید علت این که گفتم اولی الامر اصحابند، این است که اصحاب علم دارند، پس برگشت قول ضحاک به همان قول سوم است .

این را نیز باید دانست که در شاعن نزول این آیات اموری بسیار و داستانهای مختلف روایت شده ، لیکن دقت در آن نقلها جای شکی باقی نمی گذارد، همه آنها از باب تطبیق است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۰

یعنی راویان نظریه خود را بر آیات تطبیق کرده اند، و به همین جهت ما از نقل آن روایات صرف نظر کردیم ، چون دیدیم هیچ فایده ای در نقل آنها نیست ، و اگر بخواهید گفتار ما را تصدیق کنید، می توانید به تفسیر الدر المنثور و تفسیر طبری و امثال آن دو مراجعه نمایید. روایاتی در ذیل آیه (فلا وربک لایؤمنون...)

و برقی در کتاب محاسن به سند خود از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : ((فلا وربک لایؤمنون حتی...)) فرموده : تسلیم عبارت است از این که به حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) راضی بوده ، و به داوری آن جناب قناعت کند.

و در کافی به سند خود از عبدالله کاهلی روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: اگر مردمی خدا را به تنهایی عبادت کنند و شریکی برای او نگیرند و نماز را به پا داشته زکات را بدهند، و حج خانه خدا کرده روزه رمضان را بگیرند، ولی در کاری که خدا و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد، چون و چرا کنند که چرا چنین کرده ، و اگر خلاف این را می کرد بهتر بود، و حتی اگر این چون و چرا را به زبان نیاورند، و از دل خود بگذرانند، به همین مقدار مشرک شده اند، امام (علیه السلام) بعد از این گفتار آیه زیر را تلاوت فرمودند: ((فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیماً)) آنگاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: بر شما باد به تسلیم شدن .

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن یحیی کاهلی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که گفت : من از آن جناب شنیدم می فرمود به خدا سوگند اگر مردمی خدا را به تنهایی عبادت کنند، و شریکی برای او نگیرند، و نماز را به پا داشته زکات را بدهند، حج بیت الله انجام داده روزه رمضان را بگیرند ولی درباره کاری که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده اعتراض کنند، که چرا چنین و چنان کرد؟ و یا حتی این اعتراض را در دل خود کنند به همین خاطر مشرک می شوند، امام (علیه السلام) آنگاه این آیه را قرائت کردند، که : ((فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضی محمد و آل محمد و یسلموا تسلیماً)).

مؤلف قدس سره : در معنای این دو روایت روایاتی دیگر نیز هست ، و امام (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۱ ملاک حکم آیه شریفه را از دو جهت تعمیم و توسعه داد، یکی از نظر تکوینی بودن و تشریحی بودن که حاصل فرمایشش این شد

که موحد واقعی آن کسی است که نه در کارهای تکوینی خدای تعالی چون و چرا کند، و نه در دستورات تشریحی او، دوم از نظر حاکم، و این که موحد واقعی آن کسی است که هم در برابر احکام خدای تعالی تسلیم باشد و هم در برابر احکام رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

و باید دانست که در این میان روایاتی هست که آیه: ((فلا- و ربك لا- یؤمنون)) تا آخر آیات مورد بحث را با ولایت علی بن ابیطالب (صلوات الله علیه)، و یا با آن و ولایت ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تطبیق می کند، و این گونه روایات از مواردی است که آیه را با موردی تطبیق داده اند نه این که بخواهند بفرمایند آیه درباره خصوص مسأله ولایت نازل شده است، و همانطور که خدای سبحان و رسول او (صلی الله علیه و آله) دو مصداق برای آیه اند، ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز مصادیقی برای آن هستند.

و در امالی شیخ آمده که وی به سند خود از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: مردی از انصار به حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمد، و عرضه داشت: یا رسول الله من تاب جدایی از تو را ندارم به خانه ام می روم همین که به یاد تو می افتم دیگر دستم به کار نمی رود کارم را هر چه باشد رها می کنم، و به زیارت تو می آیم تا تو را بینم و آرام بگیرم از بس که به تو علاقمندم، و فعلا در این اندیشه ام که در روز قیامت که تو داخل بهشت شده تا اعلی علین بالا می روی، من آن روز چه کنم؟ یا نبی الله آن روز چگونه بر فراق تو صبر کنم.

در پاسخ این مرد بود که آیه شریفه زیر نازل شد: ((و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا))، رسول الله (صلی الله علیه و آله) آن مرد را احضار کرده آیه شریفه را برایش خواند، و به همنشینی خود مژده اش داد.

مؤلف قدس سره: این معنا از طرق اهل سنت نیز روایت شده، و الدر المنثور آن را از طبرانی، و ابن مردویه، و ابی نعیم (در کتاب حلیه)، و ضیاء مقدسی در کتاب صفت الجنة، و حدیث را حسن دانسته، از عایشه نقل کرده، و به طریقی دیگر از طبرانی، و ابن مردویه، و از طریق شعبی، از ابن عباس، و نیز از سعید بن منصور، و ابن منذر از شعبی، و از ابن جریر از سعید بن جبیر آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۲.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از انس بن مالک از کسی که او نامش را برده ولی انس فراموش کرده، از ابی صالح، از ابن عباس روایت آورده که گفت: در آیه ((و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبین)) منظور از نبیین محمد (صلی الله علیه و آله) و منظور از صدیقین علی است، که اولین فردی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در دعوی نبوت تصدیق کرد، و منظور از شهدا علی و جعفر و حمزه و حسن و حسین (علیهم السلام) است.

مؤلف قدس سره: در این معنا اخبار دیگری نیز هست.

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ما را با تقوای خود کمک کنید، زیرا کسی که خدا را با ورع تقوا دیدار کند، نزد خدا فرحی خواهد داشت، چون خدای عزوجل فرموده: ((و من یطع الله و الرسول...)) و بعد از تلاوت آیه فرمود: آری نبی از ما است صدیق هم از ما است، شهدا و صالحون نیز از مایند.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مؤمن دو قسم است، یک مؤمن است که به شرایط خدای تعالی آن شرایطی که با وی شرط کرده وفا می کند، چنین مؤمنی با نبیین و صدیقین و شهداء صالحین خواهد بود، رفقای خوبی هستند، و از کسانی خواهد بود که خودش شفاعت دیگران می کند، و کسی شفاعت او را نمی کند چون حاجتی به شفاعت دیگران ندارد زیرا نه در دنیا دچار دلواپسی ها می شود، و نه در آخرت هول و هراسهای آن تهدیدش می کند.

قسم دوم مؤمنینی هستند که احيانا لغزشی می کنند، چنین مؤمنی مانند خامه زراعت است، از هر طرف که نسیم آن را خم کند

خم می شود، چنین کسی هم احوال دنیا تهدیدش می کند، و هم احوال آخرت، خودش کسی را شفاعت نمی کند، ولی شافعان او را شفاعت می کنند، و سرانجام کار او خیر است.

مؤلف قدس سره: در کتاب صحاح اللغة کلمه (خامه) به شاخه سبز گیاه معنا شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۳ این بود گفتار صاحب صحاح، و وقتی گفته می شود: ((کفات فلانا فانکفاء)) معنایش این است که من فلانی را برگرداندم، و او برگشت، و منصرف شد، و امام (علیه السلام) در این کلام خود به مطلبی اشاره دارند که ما نیز در تفسیر آیه ((صراط الذین انعمت علیهم)) به آن اشاره کردیم، و گفتیم مراد از نعمت در جمله ((انعمت علیهم))، نعمت ولایت است، و در نتیجه آن آیه منطبق می شود با آیه شریفه: ((الا-ان اولیاء الله لا-خوف علیهم ولا-هم یحزنون، الذین آمنوا و کانوا یتقون))، که می فرماید دارندگان ولایت یعنی آنها که ایمان آوردند، و تقوا پیشه کردند، اندوهی و ترسی ندارند، و خلاصه بیم حوادث راهی به دل اولیای خدا ندارد چون اولیای خدا غیر از خدا کسی را ندارند، (خدا ما را از این نعمت بزرگ محروم نفرماید به محمد و آل الطاهرین (صلوات الله علیهم اجمعین)). النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۴ آیات ۷۶ - ۷۱ سوره نساء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا (۷۱) وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيَبْتَئِنَّ فَإِنِ أَصَبْتُمْ مُصِيبَةً قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا (۷۲) وَلَئِنِ أَصَبَكُمْ فَضَلَّ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَمَا أُنزِلَتْ عَلَيْكَ مِنَ الْقُرْآنِ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ اللَّهِ وَاصْبِرْ إِنَّكَ بِرُؤْسِ الْأَعْيُنِ عَنِّي وَإِنِّي أَخَذْتُ بِالْعُدْوَانِ أَعْيُنًا وَأَنْتَ أَخَذْتُم بِالسَّيْرِ أَهْلًا بِهَذَا جُنَادِي وَأَخْلَافِي كَمَا خَلَا فِي الْأَرْضِ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَاصْبِرُوا إِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقْتَدِرِينَ (۷۳) فَالَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلْ أَوْ يُغْلَبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (۷۴) وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (۷۵) الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (۷۶)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید سلاح خود بگیرید، و سپس دسته دسته یا یک پارچه به سوی جهاد حرکت کنید (۷۱). و بدانید که بعضی از شما هستند که در کوچ کردن پا به پا می کنند، همین که مصیبتی به شما برسد می گویند، خدا چه رحمی به من کرد، که با آنان در میدان کارزار حاضر نبودیم (۷۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۵

و اگر در جنگ پیروز شوید، و فضل و کرمی از خدا به شما برسد و غنیمی به دست آورید آن وقت بطور یقین خواهند گفت گویا هیچ رابطه مودتی با شما ندارند: ای کاش با آنان می بودم تا به فوزی بزرگ کامیاب می شدم (۷۳).

پس کسانی که زندگی دنیا را می فروشند، و آخرت را می خرند، باید در راه خدا پیکار کنند و کسانی که در راه خدا پیکار می کنند تا کشته شوند و یا بر دشمن چیره گردند به زودی اجری عظیمشان می دهیم (۷۴).

چرا در راه خدا و نجات بیچارگان از مردان و زنان و کودکان پیکار نمی کنند؟ بیچارگانی که می گویند بار الها ما را از این سرزمین که مردمش همه ستمگرند بیرون کن، و نجات بده، و از ناحیه خود سرپرستی بر ایمان بفرست، و یا از جانب خود یار و مدد کاری بر ایمان روانه کن (۷۵).

کسانی که ایمان آورده اند، در راه خدا پیکار می کنند، و آنها که کفر را پیشه خود کرده اند در راه طاغوت می جنگند، پس شما ای مؤمنان با یاران شیطان پیکار کنید، که کید شیطان همیشه ضعیف بوده است (۷۶)

بیان آیات

به طوری که ملاحظه می کنید این آیات در مقایسه با آیات قبل به منزله ذی المقدمه نسبت به مقدمه است. ساده تر بگویم آن

آیات سخن از اطاعت خدا و رسول و اولی الامر داشت تا در این آیات غرض از آن اطاعت را که صبر در مقابل جهاد در راه خدا است بیان کند، و معلوم است که تحریک مؤمنین بسوی جهاد جز این که مردم مطیع خدا و رسول و اولی الامر باشند، به نتیجه نمی رسد مخصوصاً در ایامی که این آیات نازل می شده مؤمنین در محنتی شدید قرار داشتند، چون نزول این آیات در ربع دوم از مدت اقامت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه بوده، که دشمنان دین از هر طرف هجوم آوردند، تا نور خدا را خاموش سازند، و بنیان دین را که در حال بالا رفتن بود براندازند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از یک طرف با مشرکین مکه و طاغوت های قریش می جنگید، و از سوی دیگر سریه (لشکر کوچک) ها به اطراف شبه جزیره عربستان گسیل می داشت، و از سوی دیگر سرگرم استوار ساختن پایه های دین در بین مؤمنین بود، و از سوی دیگر در داخل با جمعیت منافقین که مردمی نیرومند و پولدار و صاحب نفوذ بودند رو به رو بود، جمعیتی که در روز جنگ احد معلوم شد عددشان از نصف مسلمانان خیلی کمتر نبوده (در سابق که روایات جنگ احد را نقل کردیم گذشت، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز جنگ احد با هزار نفر سرباز از شهر بیرون رفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۶

و از این عده سیصد نفر با عبدالله بن ابی برگشتند، و هفتصد نفر با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ماندند). و این منافقین دائماً چوب لای چرخ اسلام می گذاشتند و امور را علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) واژگونه می کردند، و همواره در انتظار بلایی برای آن جناب بودند، و مؤمنین را که بعضی از آنان بیمار دل بودند و از منافقین شنوایی داشتند، از عمل به دستورات آن جناب مانع می شدند، و از سوی دیگر اطراف شهر مدینه و پیرامون، و مسلمانان آن جا، قبایلی از یهود بودند، که دائماً برای مؤمنین دردسر ایجاد می کردند، و با آنان می جنگیدند و اتفاقاً عرب مدینه از عهد قدیم به چشم احترام به آنها نگاه می کردند. و امر آنان را و یا بگو تمدن و شیوه زندگی آنان را عظیم می شمردند، و یهود سخنان باطل و ضد دین در ذهن مسلمانان القا می کردند و احادیث گمراه کننده ای که باعث بطلان اراده صادق آنان بود تلقین می نمودند، و به این وسیله تصمیم جدی آنان را سست می کردند، و همین یهودیان و منافقین، مشرکین را علیه مسلمانان تشجیع می کردند، و در مقاومت علیه مسلمین دلخوش می ساختند و در بقا و ادامه بر کفر و جمود خود تشویق نموده، و وادارشان می کردند تا بیشتر به آزار مسلمانانی که در مکه بودند پردازند.

بنابراین می توان گفت که این آیات مثل این که در همین مقام است، که کید یهودیان علیه مسلمین را خنثی کند، و آثار القانات آنان بر مؤمنین را از بین ببرد، و اگر در ضمن سخنی از منافقین به میان آورده، نظیر تتمیم ارشاد مؤمنین و تکمیل بیدار باش آنان است، تا وضع حاضر خود را بشناسند، و در امر خود بصیرتی داشته باشند، و از دردی که بی خبر از خود آنان در درون دل‌هایشان پنهان شده بر حذر باشند، دردی که در جمع آنان نفوذ کرده است، و آن درد خوش باوری نسبت به یهودیان و شیفتگی نسبت به تمدن و مال و ثروت آنان است، تا به این بیدار باش کید دشمنان خارج از محیطشان که به آنان احاطه دارند را باطل کند، و دل‌های مؤمنین را که از شدت محنت به گلوگاهشان رسیده دوباره به درون سینه هاشان برگرداند، و خلاصه کلام نور دین را در درخشندگیش تمام نماید همچنان که خودش در جای دیگر فرمود: ((و الله متم نوره و لو کره الکافرون))، و نیز فرمود: ((لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون)).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تُبَاتٍ أَوْ اِنْفِرُوا جَمِيعًا كَلِمَةً ((حذر)) به کسره حا و سکون ذال به معنای آلت بر حذر شدن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۷

و آلت بر حذر شدن همان اسلحه است، و چه بسا دانشمندانی که گفته اند: این کلمه اسم آلت نیست بلکه مانند کلمه ((حذر)) به فتحه حا و ذال هر دو مصدر است، و کلمه: (نفر) به معنای کوچ کردن به سوی هدفی است که مورد نظر باشد، و اصل این کلمه به معنای فرع بود، پس کوچ کردن از یک محل در حقیقت فرع از آن محل است، و فرع به محلی است که مورد نظر است و کلمه

(ثبات) جمع کلمه (ثبه) است و ثبه به معنای جماعت های متفرق است، پس ثبات به معنای جماعتی بعد از جماعت است، به طوری که جماعت دوم با جماعت اول فاصله داشته باشد، و جماعت سوم از دوم جدا باشد، مؤید این معنا آن است که این کلمه در مقابل کلمه جمیع قرار گرفته، و فرموده: ((فانفروا ثبات او انفروا جمیعا)).

در این آیه شریفه با آمدن حرف (فا) بر سر جمله: ((فانفروا ثبات...)) این جمله متفرع شده است بر جمله: ((خذوا حذرکم...))، و این تفریع و نتیجه گیری به ظاهرش این احتمال را تائید می کند، که منظور از کلمه (حذر) معنای مصدری نباشد، بلکه همان معنای آلت و سلاح باشد، و جمله کنایه باشد از این که مؤمنین آمادگی تمام داشته باشند برای خروج به سوی جهاد، و در نتیجه معنای آیه چنین می شود: اسلحه خود را برگیرید یعنی آماده بیرون رفتن به سوی دشمنان خود شوید، یا فرقه فرقه (که از آن تعبیر می شود به سربیه سربیه)، و یا به طور دسته جمعی که از آن تعبیر می شود به لشکر.

و معلوم است که آماده شدن برای جنگ به اختلاف عده دشمن و نیروی او مختلف می شود، پس تردید در جمله (یا دسته دسته بروید و یا دسته جمعی) تردید تخیر نیست، و نمی خواهد بفرماید در کیفیت بیرون رفتن، اختیار با خود شما است، بلکه تردید به خاطر اختلاف وضع دشمن است، می خواهد بفرماید اگر عدد نفرات دشمن کم است، به طور ثبه یعنی دسته دسته بروید، و اگر زیاد است دسته جمعی بروید.

در نتیجه برگشت معنای آیه و مخصوصا با در نظر گرفتن آیه بعدی که می فرماید: ((و ان منکم لمن لیبطن...)) به این می شود که: اسلحه خود را زمین نگذارید، و از تلاش و بذل جهد در امر جهاد باز نایستید، که اگر چنین کنید عزمتان می میرد، و نشاطتان در اقامه پرچم حق مبدل به کسالت و سستی می شود، در نتیجه یک عده تبطوء یعنی امروز و فردا خواهند کرد، و یک عده دیگر مانع حرکت دیگران می گردند، و نمی گذارند سایرین به قتال دشمنان خدا و تطهیر زمین از لوث وجود آنان اقدام کنند.

وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيَبُطُنَّ... بعضی گفته اند: حرف لام در کلمه (من) لام ابتدا است، برای این که کلمه (من) اسم است برای کلمه (ان)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۸

که در واقع مبتدا است، و لام دوم که بر سر کلمه (یبطن) آمده لام سوگند است، چون بر سر خبر (ان) در آمده، و این خبر جمله فعلیه ای است که با نون تاء کید تشدیددار تاء کید شده و مصدر (تبطئه) که مصدر باب تفعیل است، و فعل ((یبطن)) از آن مشتق شده است، و همچنین مصدر باب افعال این ماده، یعنی کلمه ((ابطاء)) به معنای تاء خیر در عمل است. کسانی که به هنگام جنگ و جهاد سستی و امروز و فردا میکردند از میان خود مؤمنین بودند

و جمله: ((و ان منکم...)) دلالت دارد بر این که این مؤمنینی که در آیه روی سخن به ایشان است جزء همان مؤمنینی هستند که در صدر آیه با خطاب ((یا ایها الذین آمنوا...)) مورد خطاب قرار گرفته اند، چون ظاهر کلمه ((منکم)) همین است، همچنان که آیه بعد هم می فرماید: ((الم تر الی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم...))، بر این معنا دلالت دارد، برای این که از ظاهر آن برمی آید که این اشخاص که به آنان گفته شد دست بردارید، نیز از مؤمنین بوده اند، و همچنین جمله های بعد که از نظر خواننده می گذرد، همه به قرینه اتصال آیات دلالت دارند بر این که در صدد تحریک مؤمنینی هستند که در بین آنان این اشخاص مبطلی و امروز و فردا کن هستند، توجه بفرمایید: ((فلما کتب علیهم القتال اذا فریق منهم یخشون الناس))، (همین که قتال بر آنان واجب شد، ناگهان طایفه ای را می بینی که از مردم می ترسند)، ((و ان تصبهم حسنه، فلیقاتل فی سبیل الله الذین...))، ((و ما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله...)) ((الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل الله...)).

از همه این قرینه های گذشته در این آیات چیزی که به ظاهرش دلالت کند بر این افراد امروز و فردا کن جزء منافقین بوده اند، که جز به زبان ایمان نیاورده اند، وجود ندارد، علاوه بر این بعضی از کلماتی که خدای تعالی از آنان حکایت کرده، دلالت دارد بر این که فی الجمله ایمانی داشته اند، مانند جمله: ((فان اصابت کم مصیبه قال قد انعم الله علی))، و جمله ((ربنا لم کتبت علینا القتال



((، که از این دو جمله معلوم می شود تا اندازه ای به الله تعالی و به رب متعال ایمان داشته اند.

بله مفسرین گفته اند مراد از جمله : ((و ان منکم لمن ...))، منافقین نیستند، و معنای این که فرمود: (بعضی از شما با این که منافقین از مؤمنین نیستند) این است که ، بعضی از آنهایی که خود را در شمار شما می دانند، و یا بعضی از آنهایی که با شما مؤمنین خویشاوندی دارند، ولی منافقند، و یا بعضی از آنها که در ظاهر و به حکم شریعت جزء شما مؤمنین هستند، یعنی مثل شما خوشان محفوظ است ، و از خویشاوند مسلمانان ارث می برند و سایر احکام اسلام در حقشان جاری است ، چون به اقرار به شهادتین تظاهر می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۶۹

اسم است برای کلمه (ان)، توجه فرمود که این گونه تفسیرها در حقیقت دخل و تصرف بی جا در ظاهر قرآن کریم است . چیزی که مفسرین نامبرده را واداشته که آیه شریفه را این طور معنا کنند حسن ظنی است که به مسلمانان صدر اسلام دارند، و معتقدند هر کسی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را دیده باشد و به آن جناب ایمان آورده باشد مسلمان است ، در حالی که بحث تحلیلی پیرامون رفتار و سیره ای که این افراد در زندگی خود چه در حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و چه بعد از آن داشتند این حسن ظن را ضعیف می سازد، و خطابه‌های حاد و کوبنده ای که قرآن کریم در خصوص آنان دارد، این معیار را معیاری سست و غلط می سازد.

و دنیا تاکنون هیچ امتی و جمعیتی را نشان نداده که همه افراد آن پاک باشد، و در نتیجه امتی طاهر به طوری که حتی یک نفر غیر طاهر و دارای لغزش و گناه در آن نباشد، الا یک امت هفتاد و دو نفری ، یعنی یاران حسین بن علی بن ابیطالب (صلوات الله علیهما) که همگی پاک بودند، از این امت کوچک که بگذریم همه جمعیت ها و حتی مؤمنین صدر اسلام مرکب بوده اند از مؤمنین واقعی ، و منافق ، و بیمار دل ، و پیرو هوای نفس .

تنها امتیازی که مسلمانان صدر اول با سایر مسلمین داشته اند این بوده که مجتمع آنان مجتمعی فاضل بود، که زمام امرشان به دست رسول الله (صلی الله علیه و آله ) بود، و معلوم است که اجتماعی که سرپرست آن چنین شخص شریفی باشد، نور ایمان آن اجتماع را فرا می گیرد، و سیطره دین در آن حکومت می کند، البته این حال مجتمع آنان از حیث مجتمع بود، و منافات ندارد که تک تک افراد آن از نظر عمل بعضی صالح و بعضی طالح و از نظر اخلاق ، بعضی دارای فضایل اخلاقی ، و بعضی مبتلا به رذایل اخلاقی باشند، و در آن مجتمع هر رنگی از رنگهای اخلاق و ملکات یافت شود.

و همین وضع را قرآن کریم از مجتمع مسلمانان صدر اول و از صفاتی که در افراد آن مجتمع دیده می شد یادآور شده ، از آن جمله در آیه زیر در عین این که صفات و فضایل اجتماعی آنان را به طور مطلق ذکر می کند، در آخر که سخن از مغفرت و اجر به میان می آورد، آن را به طور مشروط وعده می دهد، با این که صفاتشان را به طور مطلق ذکر کرد می فرماید: ((محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تریمهم رکعاً سجداً یبتغون فضلاً من الله و رضواناً سیماهم فی وجوههم من اثر السجود)) تا آنجا که می فرماید: ((وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیماً)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۰

فَإِنْ أَصَبْتُمْ مَوْجِبَهُ... اگر به شما مصیبتی برسد مثلاً کشته و یا زخمی شوید ((قال قد انعم الله علی اذ لم اکن معهم شهیداً))، می گویند خدای تعالی چه رحیمی به من کرد، که با آنان نبودم ، و گرنه من نیز با آنها ناظر آن مصائب می شدم و به همان مصائب مبتلا می گشتم .

و لئن اصبکم فضلٌ من الله... و اگر فضلی از ناحیه خدا به شما برسد، مثلاً دشمن را تار و مار کرده غنیمتی به دستتان آید، ((لیقولن کان لم تکن بینکم و بینه موده ، یا لیتنی کنت معهم ))، مثل کسی که خود را از شما بیگانه بداند، و مثل این که اصلاً بین او و شما مودتی نبوده ، خواهد گفت ای کاش من نیز با آنان می بودم ، و به آن غنیمت ها می رسیدم ، در این جمله حال این گونه افراد را تشبیه می کند، و مجسم می سازد، می فرماید با این که مؤمن بودند، و مسلمانان همه با هم یک دست را تشکیل می دهند، و بین

آنان قوی ترین روابط هست ، که همانا ایمان به خدا و آیات او است ، ایمانی که تمامی روابط دیگر از قبیل پدر فرزندی ، و خویشاوندی ، و ولایت و بیعت ، و مودت ، و غیره را تحت الشعاع قرار می دهد، با این همه اینها به خاطر ضعفی که در ایمانشان هست کمترین رابطه ای بین خود و شما نمی بینند، و با چنین دیدی آرزو می کنند ای کاش ما نیز با مؤمنین بودیم ، و در جهاد شرکت می کردیم ، عینا مانند آرزویی که یک بیگانه دارد، می گویند، (ای کاش من با ایشان بودم ، و به رستگاری عظیمی نائل می شدم )، و یکی از علائم ضعف ایمان آنان ، همین است که به دست آمدن غنیمت را امری بسیار مهم می پندارند، خیال می کنند آن مسلمانی که پیشیزی غنیمت به دستش آمده ، همه سعادت ها را به دست آورده است ، آن را رستگاری عظیم به حساب می آورد، و نیز هر مصیبتی که به مؤمنین برسد از قبیل کشته و زخمی شدن در راه خدا، و تحمل مشقت را نعمت و عذاب می پندارند.

فَلْيَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ... در مجمع البیان است که وقتی گفته می شود: ((شریت)) معنای فروختم را می دهد، و چون گفته شود: ((اشتریت)) معنای خریدم را افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۱

(و شاید دلیلش این باشد که خریدن ، قبول عمل بایع است ، و پذیرفتن صیغه ایجابی او است ، که می گوید، بعثک کذا، و یا شریتک کذا من فلان متاع را به تو فروختم ، و خریدار می گوید قبول کردم ، و باب افتعال هم برای قبول فعل ساخته شده ، پس اشتراء به معنای قبول شراء، و یا بگو قبول بیع است ، که به تعبیری دیگر آن را خریدن می خوانیم ) پس مراد از این که فرمود: ((یشرون الحیوه الدنیا بالآخره))، این است که زندگی دنیایی خود را می فروشند، در عوض آخرت را می گیرند. سرانجام رزمنده مؤمن ، یا شهادت است یا پیروزی ...

در آغاز این آیه شریفه حرف (فا) آمده تا مضمون آیه را تفریح بر ما قبل کند، و بفهماند مابعد آن نتیجه ماقبل آن است ، در ما قبل ، مسلمانان را به سوی جهاد تحریک می کرد، و کسانی که از آن کراهت داشته برای بیرون رفتن به سوی جهاد امروز و فردا می کردند مذمت می کرد، و در این آیه مجددا مردم را برای تحریک برای قتال در راه خدا هشدار می دهد، که همه آنها مؤمنند، و با اسلام خود و تسلیم شدنشان در برابر خدای تعالی آخرت را با زندگی دنیا خریدند، همچنان که در جای دیگر همین معنا را تذکر داده ، می فرماید: ((ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم ، بان لهم الجنة))، آنگاه به فایده قتال البته قتال به وجه حسن که به هر حال اجری عظیم است تصریح نموده ، می فرماید: ((و من یقاتل فی سبیل الله ...)) با این کلام خود بیان کرد که امر رزمنده در راه خدا منتهی به یکی از دو سرانجام محمود و پسندیده می شود، یا منتهی به این می شود که در راه خدا کشته شود، و یا به این که بر دشمن خدا غلبه پیدا کند، و او به هر حال اجری عظیم خواهد داشت ، و اگر شق سوم سرنوشت جنگ که عبارت از فرار کردن که نه کشتن است و نه کشته شدن را ذکر نکرد، برای این بود که اشاره کند به این که رزمنده در راه خدا فرار نمی کند.

و اگر از میان دو سرنوشت محتمل ، اول سرنوشت کشته شدن را نام برد، و بعدا سرنوشت غلبه را، برای این بود که ثواب کشته شدن بیشتر، و پایدارتر است ، چون رزمنده غالب و کسی که دشمن خدا را شکست می دهد، هر چند که اجر عظیم برایش نوشته شده ، الا این که این اجر عظیم در خطر حبط شدن قرار دارد، چون وقتی آدمی بر دشمن خود پیروز شد ممکن است (غرور ناشی از پیروزی و هوسهای ناشی از نداشتن دلواپسی به گناه وادارش ساخته ) در اثر ارتکاب گناه آن اجر عظیمی را که داشت از دست بدهد، چون بعضی از کارها هست که اجر اعمال صالحه را حبط می کند، یعنی خنثی می سازد، به خلاف کشته شدن در راه خدا، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۲

که بعد از آن حیاتی جز حیات آخرت نیست ، تا در آن حیات گناهی از او سر بزنند، و ثواب شهادتش را خنثی سازد، پس کشته راه خدا اجر عظیم خود را حتما دریافت می دارد، ولی غلبه و پیروزی بر دشمن هر چند که غلبه اش در راه خدا بوده ، لیکن امرش در استیفای اجرش مراعی و پا در هوا است . شما را چه شده که در راه خدا و مردم مستضعف پیکار نمی کنید؟!

و مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ... کلمه، (مستضعفین) عطف شده بر موضع لفظ (الله)، و به آیه این معنا را می دهد: که چرا در راه خدا نمی رزمید و چرا در راه نجات مستضعفین نمی جنگید، و این آیه شریفه نیز تحریکی دیگر است بر قتال، که با تعبیر استفهام انجام شده، استفهامی که به یاد شنونده می آورد که قتالشان قتال در راه خدا است، و فراموش نکنند، که در چنین قتالی هدف زندگی سعیدشان تاءمین می شود، چون در زندگی سعیده هیچ آرزو و هدفی جز رضوان خدا، و هیچ سعادت‌ی پرمحتواتر از قرب به خدا نیست، و به یاد داشته باشند که قتالشان قتال در راه مردم و زنان و کودکانی است که به دست غداران روزگار به استضعاف کشیده شده اند.

و بنابراین در این آیه شریفه تحریک و تهییجی است برای تمامی مومنین، چه آنهایی که ایمانشان خالص است و چه آنهایی که ایمانشان ضعیف و ناخالص است، اما آنهایی که ایمانشان خالص و دل‌هایشان پاک است، برای به حرکت درآمدنشان به سوی قتال همان یاد خدای عزوجل کافی است، تا برای اقامه حق، و لیبیک گفتن به ندای پروردگارشان، و اجابت دعوت داعی او، به پا خیزند، و اما آنهایی که ایمانشان ناخالص است، اگر یاد خدا تکانشان داد که هیچ، و اگر یاد خدا کافی نبود این معنا تکانشان می دهد که اولاً- این قتالشان قتال در راه خدا است، و ثانیاً قتال در راه نجات مثنی مردم ناتوان است، که به دست کفار استضعاف شده اند، و خلاصه کلام این که آیه شریفه به این دسته از مردم می فرماید اگر ایمان به خدایتان ضعیف است، حداقل غیرت و تعصب دارید، و همین غیرت و تعصب اقتضا می کند از جای برخیزید و شر دشمن را از سر یک مشت زن و بچه و مردان ضعیف کوتاه کنید.

آری اسلام هر چند که هر سبب و نسبی را در برابر ایمان هیچ و پوچ دانسته، لیکن در عین حال همین هیچ و پوچ را در ظرف ایمان معتبر شمرده، بنابراین بر هر فرد مسلمان واجب است که به خاطر برادران مسلمانش که سبب ایمان بین وی و آنان برادری برقرار ساخته، و نیز به خاطر برادران تنی و سایر خویشاوندانش از زن و مرد و ذراری در صورتی که مسلمان باشند فداکاری کند، و غیرت به خرج دهد، که اگر چنین کند مستضعفین از خویشاوندان خود را نجات دهد، همین عمل نیز بالاخره سبیل الله خواهد شد، نه این که در مقابل سبیل الله عنوانی سعید بن جبیر آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۳

و در آیه این مستضعفین بعضی از مؤمنین و پاره ای از آنها فرض شده اند، چون همان طور که قبلاً- خاطر نشان ساختیم کسانی هستند که الله و ربوبیت او را قبول دارند، و می گویند: ((ربنا اخرجنا من هذه القرية...))، و علاوه بر این که مؤمنند مظلوم و بیچاره و معذبند و داد مظلومی سر می دهند استغاثه و التماس می کنند، (پروردگارا ما را از این شهری که اهلش ستمکارند نجات بده...))، در این جا با این که ممکن بود بفرماید: ((الظالم اهلها علی انفسهم)) (که اهلش ستمکار بر نفس خویشند)، مساءله ستم را مطلق آورد، تا اشاره ای باشد به این که تنها به نفس خود ظلم نمی کردند، بلکه به این طایفه مستضعف نیز انواع ظلم و شکنجه را روا می داشتند، و واقعیت هم همین طور بود.

و نیز در تعبیر از استغاثه طایفه مستضعف، با این که می توانست بفرماید: فریاد می زدند، که هان ای مردم بامروت، و یا ای قوم، و یا ای بستگان، و یا ای کسانی که خود را مرد می دانید، آخر به فریاد ما برسید، چنین نفرمود بلکه زیباترین لفظ و بهترین عبارت را آورد، و آن این است که از آنان حکایت کرد که به جای مردم پروردگار خود را خواندند، و به درگاه مولای حقیقیشان پناه بردند، و عرضه داشتند: پروردگارا ما را از این قریه که اهلش ستمکارند بیرون کن آنگاه به طور اشاره عرض کردند، خدایا به دست رسالت و مؤمنین به وی که در راه تو جهاد می کنند ما را نجات بده: ((و اجعل لنا من لدنک ولیا و اجعل لنا من لدنک نصیرا))، و از این مناجاتشان فهمیده می شود، از خدا تمنای ولی و یآوری کرده اند، اما راضی نشدند خود آن ولی را صدا بزنند، بلکه از پروردگارشان خواسته اند ولی و نصیری به یاریشان بفرستد. گفتاری کوتاه پیرامون غیرت و تعصب در آیه ای که گذشت همان طور که اشاره کردیم همه مؤمنین یعنی آنهایی که واقعا مؤمنند و آنهایی که ایمانی مستعار دارند را

تحریک می‌کرد برای قتال با دشمنان، و غیرت و تعصب آنان را به هیجان می‌آورد، و این کاری است که هر مربی و رهبری با مردم خود می‌کند، ولیکن خواننده محترم اگر آیه شریفه را به دقت در نظر بگیرد و آنگاه رفتاری که خود ما به عنوان یک موجود طبیعی و به حکم آن چه طبیعت اقتضا می‌کند عمل می‌کنیم مقایسه کند، آن وقت ادبی از قرآن می‌بیند که به راستی شگفت آور است.

توضیح این که جای هیچ تردیدی نیست که در ساختمان بدنی و روحی انسان چیزی به کار رفته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۴

که آدمی را در مواقعی که احساس کند دیگران به منافع او تجاوز می‌کنند، و رعایت احترام مقدسات (مثلاً اطفال و ناموس) او را نمی‌کنند، و یا در صددند آبروی او را بریزند، و خاندان او را هتک نمایند، و یا کاری دیگر از این قبیل بکنند وادار به دفاع می‌سازد، و این لزوم دفاع از خود و از متعلقات خود حکمی است که فطرت به گردن بشر انداخته، و به وی الهام کرده، چیزی که هست بکار بردن این نیرو، و یا بگو اطاعت از این حکم فطرت دو جور انجام می‌شود، یکی به نحو شایسته و آن این است که هم بکار بستنت به نحو شایسته و حق باشد و هم برای حفظ حق خود باشد، نه حفظ باطلت، و دیگری بنحو ناشایست و مذموم و آن این است که هم بکار بستنت به نحو باطل باشد، و هم برای حفظ باطل شد، که معلوم است در این صورت چه فساد و شقاوتی در پی دارد، و چقدر نظام امور زندگی را به هم می‌زند. اسلام مسأله غیرت و تعصب را باطل معرفی نکرده بلکه اصل آن را حفظ نموده، زیرا غیرت ریشه در فطرت انسان دارد، و اسلام هم دین فطرت است، ولی در جزئیات آن دخالت کرده است، و فرموده آن قدر از غیرت و تعصب که مطابق با فطرت است، حق است، و شاخ و برگ که اقوام به آن داده اند، باطل است، این اولاً، و در ثانی همین ودیعه فطری را یعنی غیرت و تعصب را از هر سویی به سوی خدای تعالی برگردانیده، و سپس موارد بسیاری که دارد همه را در یک قالب ریخت، و آن قالب عبارت است از توحید، مثلاً یکی از موارد تعصب، تعصب درباره مردان است، که زنان درباره آنان تعصب می‌ورزند، یکی دیگر درباره زنان است، که مردان نسبت به آنان غیرت و تعصب به خرج می‌دهند، یکی دیگر درباره اطفال و کودکان، و به طور کلی فرزندان است، که پدران و مادران درباره آنان تعصب می‌ورزند، همه اینها را رنگ توحید داد، به این معنا که هر جا تعصب ورزیدن، خداپسند باشد، باید تعصب ورزید، هر جا نباشد نباید اعمال کرد، پس اسلام اصل تعصب و غیرت را که حکمی است فطری تاءید می‌کند، ولی در عین حال آن را از شوائب هوا و هوس‌ها، و اهداف فاسد و شیطانی پاک، و در همه موارد صاف می‌کند، و همه را به صورت یک شریعت انسانی در می‌آورد، تا انسان‌ها هم راه فطرتشان را رفته باشند، و هم دچار ظلمت تناقض و یک بام و دو هوایی نگشته مواردش با یکدیگر توافق و تسالم داشته باشند، پس آنچه اسلام بشر را به سوی آن می‌خواند، و آن را مشروع می‌داند، در بین موارد و اطرافش تناقض و تضادی نیست، بلکه همه در این جهت مشترکند، که از شؤن توحید به شمار می‌روند، و همه مواردش این عنوان را دارند، که پیروی حق و متابعت از آنند، در نتیجه همه احکام آن قوانینی کلی و دائمی و ثابت شده اند، (به طوری که از هر مسلمان آگاه بررسی تعصب ورزیدن نسبت به خویشاوندان کافر و دشمن دین چطور است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۵

جوابش منفی، و از هر کس بررسی تعصب ورزیدن نسبت به مسلمانی بیگانه ولی پیرو حق چگونه است؟ جوابش مثبت است، از هر مسلمانی بررسی غیرت ورزیدن نسبت به رفتار داماد با دخترت، و نسبت به رفتار پسر با همسرش چطور است، جواب می‌دهد در هر دو مورد اگر غیرت ورزیدن مایه خشنودی خدا است صحیح است، و اگر پیروی هوای نفس است باطل است).

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... الطَّاعُونَ تَدْرُ فِي هَذِهِ آيَةِ شَرِيفَةٍ بَيْنَ ((الَّذِينَ آمَنُوا)) وَ بَيْنَ ((الَّذِينَ كَفَرُوا)) مِنْ نَظَرِ كَيْفَ قَاتَلَ كَرْدَنَ مَقَايِسَهُ شَدِيدَةً، كَمَا أَنَّ مَنِينَ فِي هَذِهِ قَاتَلَ مَيَّ كُنْتُمْ، وَ كَفَّارَ كَيْفَ؟ وَ فِي عِبَارَتِي دِيكَرَ مِنْ هَذِهِ نِيَّتِ فِي هَذِهِ فِي طَائِفَةٍ فِي قَاتَلَ كَرْدَنَ مَقَايِسَهُ شَدِيدَةً، تَا فِي هَذِهِ بِيَانِ شَرَاةٍ وَ فِي ضَمِيْلَتِ مَوْنِيْنِ بِرِ كَفَّارِ فِي طَرِيْقَةِ زَنْدَكِيْشَانِ مَعْلُوْمِ شُوْدِ، وَ رُوْشَنِ كَرْدَدِ

که طریقه مؤ منین ، به خدای سبحان منتهی می گردد، و تکیه مؤ منین بر جناب او است ، ولی راه کفار به طاغوت منتهی می شود، و در نتیجه این روشنگری ، مؤ منین به سوی قتال با کفار تحریک می شوند.

فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا آنهایی که راه کفر را پیش گرفته اند، بدان جهت که در راه طاغوت قرار گرفته اند، از ولایت خدای تعالی خارج شده اند، و در نتیجه دیگر مولایی ندارند، ولی آنان همان ولی شرک و پرستش غیر خدای تعالی است ، و او شیطان است ، پس ولی کفار شیطان است ، و ایشان نیز اولیای اویند.

و این که در آخر آیه فرمود: کید شیطان ضعیف است ، دلیلش این است که روش طاغوت که همان کید شیطان باشد، چیزی جز ضعف نیست ، و به همین جهت است که مؤ منین را به بیان ضعف روش کفار تشویق و بر قتال کفار تشجیع می کند، و بر کسی پوشیده نیست که ضعف کید شیطان نسبت به راه خدا با قوت آن نسبت به افراد هواپرست منافاتی ندارد. بحث روایتی (ذیل آیه یا ایها الذین آمنوا خذوا حذرکم ...)

در مجمع البیان در ذیل آیه : ((یا ایها الذین آمنوا خذوا حذرکم ...)) می گوید: اگر در این آیه اسلحه را حذر خوانده از این جهت بوده که اسلحه وسیله و آلت حذر است ، آنگاه اضافه کرده که این معنا از امام ابو جعفر (علیه السلام) روایت شده ، و نیز گفته است : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۶

از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مراد از ثبات ، سریه ها، و به اصطلاح امروز گردان و یا هنگ ها و مراد از جمیع ، لشکر است .

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی کسانی که گفتند: خدای چه رحمی به ما کرد که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبودیم ، و آسیب ندیدیم را مؤ من خوانده و فرموده : ((یا ایها الذین آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا))، تا آنجا که (اگر مصیبتی به شما برسد می گویند خدا به ما انعام کرد، که با شما نبودیم ...).

و چنین به نظر می رسد که به راستی مؤ منند در حالی که مؤ من نیستند که هیچ ، بلکه هیچ کرامتی هم ندارند (ولی چون جزء جمعیت مؤ منین و داخل آنانند) فرموده : ((یا ایها الذین آمنوا))، چون اگر فرضاً اهل آسمان و زمین چنین سخنی بگویند، یعنی بگویند: (خدا چه انعامی به ما کرد که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبودیم)، به همین خاطر مشرک می شدند، پس افرادی که قرآن کریم این گفتار را از ایشان حکایت می کند مشرک بودند (چون به قول معروف هم خدا را می خواستند و هم خرما را)، وقتی مصیبتی به مسلمانان می رسید چنین می گفتند، و وقتی مسلمانان به غنیمتی می رسیدند، می گفتند ای کاش ما نیز با آنان بودیم و به رستگاری عظیمی رستگار می شدیم ، یعنی در راه خدا جنگ می کردیم (و غنیمت می بردیم).

مؤ لف قدس سره : این معنا را طبرسی در مجمع و قمی در تفسیر خود از آن جناب روایت کرده اند و منظور آن جناب از شرک ، شرک معنوی است نه ظاهری که باعث کفر بشود، و ظاهر احکام اسلام را از صاحبش سلب کند، که بیانش گذشت .

و در همان کتاب از حرمان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه : ((والمستضعفین من الرجال ...)) فرموده : ما یم آنها.

مؤ لف قدس سره : این روایت را از سماعه از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴ صفحه ۶۷۷ اما با این عبارت که فرمود: اما جمله : ((مستضعفین ...)) فرموده : ما یم آنان ، (تا آخر حدیث) و این دو روایت در مقام تطبیق آیه شریفه بر ائمه (علیهم السلام) اند و امام در مقام شکوا، از ظلم ظالمان این امت چنین فرموده ، و خود را مستضعف خوانده ، نه این که خواسته باشد آیه را تفسیر کند.

و در الدر المنثور است که ابو داود در کتاب ناسخش ، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، بیهقی در کتاب سننش ، از طریق عطا از ابن



عباس روایت کرده اند که گفت: آیه سوره نساء که می گوید: ((خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا)) به وسیله آیه: ((و ما کان المؤمنین لینفروا کافه...)) نسخ شده.

مؤلف قدس سره: این دو آیه با هم منافاتی ندارند تا بگوئیم اولی به وسیله دومی نسخ شده، و این روشن است، بلکه به فرضی هم که منافاتی بود، تازه از باب عام و خاص است، که تنافیش ابتدایی است و بعد از تخصیص تنافی به کلی از بین می رود، یا از باب مطلق و مقید است، نه از باب ناسخ و منسوخ، ((و الحمد لله رب العالمین)) در تاریخ سوم فروردین ماه هزار و سیصد و شصت و دو شمسی پایان پذیرفت و انشاء الله در همین تاریخ جلد نهم را آغاز نموده، از خدای عزوجل مسئلت دارم توفیق به اتمام رساندن این دوره تفسیر یعنی جلد نهم و دهم و نوزدهم و بیستم را مرحمت بفرماید، تا طبق سفارش و تاءکید مرحوم مؤلف قدس سره همه چهل جلد به یک قلم ترجمه شده باشد، و نیز از خدای تبارک و تعالی درخواست می کنم پاداش این خدمت را در نامه عمل والد بزرگوارم حجه الاسلام و المسلمین مرحوم سید هادی کروسسی المولد و همدانی المسکن و مرحومه والده ام درج فرماید ((سید محمد باقر موسوی همدانی)). النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳: آیات ۸۰ - ۷۷ سوره نساء

(( بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالصَّلَاةُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ وَ عَلٰی آلِهِ وَ اللَعْنَةُ عَلٰی اَعْدَاءِ اللّٰهِ . ))

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَّعَ الدُّنْيَا قَلِيلًا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا (۷۷) أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (۷۸) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا (۷۹) مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (۸۰)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴:

مگر ندیدی آن عده ای را که در روزگاری که قتال با کفار صادر نشده بود آرزوی صدورش را می کشیدند و تو، به ایشان می گفستی: زنهار مبادا دست به شمشیر زنی، بلکه همچنان نماز بخوانید و زکات بدهید تا استخوان بندی اسلام محکم گردد، ولی همین که محکم شد و فرمان قتال صادر گردید جمعی از آنان دچار وحشت شدند، همان قدر که از خدا می ترسیدند بلکه بیشتر از آن از مردم کفار ترسیدند و گفتند: پروردگارا چرا جنگ را بر ما واجب کردی؟ و چه می شد این دو روزه زندگی ما را به حال خود می گذاشتی؟ بگو زندگی دنیا اندک و همان دو روزی است که گفتید و زندگی آخرت برای کسی که تقوا پیشه کند بهتر است و شما حتی به مقدار تحک هسته خرما ستم نخواهید شد. (۷۷) هر جا که باشید مرگ شما را در می یابد هر چند که در بناهای استوار و ریشه دار باشید اگر به آنان خیری برسد می گویند: این از جانب خدا است و اگر شری به آنها برسد می گویند: این شر از تو است، بگو همه از جانب خدا است، این گروه چه مرضی دارند که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی (و از آن جمله مطلبی به این سادگی) را بفهمند. (۷۸) آنچه از خوبی ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدی ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولی به سوی مردم گسیل داشتیم و در شهادت بر حقانیت رسالت تو خدا کافی است. (۷۹) کسی که رسول را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و کسی که روی بگرداند باید بداند که ما تو را به نگهبانی آنان نفرستاده ایم. (۸۰) بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبل می باشند و همه یک سیاق دارند و یک هدف را تعقیب می کنند. و این آیات مشتمل است بر استشهاد به وضع طائفه ای دیگر از مؤمنین که ایمانشان ضعیف است، و در آن اندرز و تذکری هم هست به اینکه دنیا ناپایدار و



نعمت های آخرت پایدار و دائمی است ، و نیز در این آیات حقیقتی از حقائق قرآنی را در خصوص حسنات و سیئات بیان فرموده است .

ملامت افراد ضعیف از مسلمین که به حکم قتال اعتراض نمودند، و پاسخ به آنها  
 أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ... أَوْ أَشَدَّ حَشِيَّةً كَلِمَةً (( کف الایدی - دست نگه داشتن )) کنایه است از خودداری از جنگ ، چون  
 قتلی که در کارزار اتفاق می افتد به وسیله دست انجام می شود، و این گفتار دلالت دارد بر اینکه مؤمنین در صدر اسلام و در آغاز  
 امر از تعدی ها و ستم ها که از کفار می دیدند سخت در فشار بودند، و از اینکه اجازه نداشتند با دشمنان بجنگند، و همچنان از  
 کفار تو سری بخورند، و ظلم ببینند ناراحت بودند، لذا خدا این آیه به آنان دستور می دهد که دست به شمشیر نبرند، و همچنان به  
 اقامه شعائر دین (نماز و زکات ) بپردازند تا استخوان بندی دین محکم شود، و نیروی مقابله با کفار را پیدا کنند، آن وقت است که  
 خدای تعالی به آنان اجازه جهاد خواهد داد و اگر صبر نکنند، به همین امروز که روز ضعف دین است دست به شمشیر ببرند،  
 ساختمان دین متلاشی و ارکانش منهدم و اجزای آن متلاشی می شود. بنابراین در این آیات مسلمانان را ملامت می کند از اینکه  
 آن روزی که اسلام ضعیف بود، دائم چون و چرا می کردند، که چرا به ما اجازه قتال داده نمی شود؟ ولی همین که اسلام نیرو  
 گرفت ، و مسلمانان مأمور به قتال شدند، طائفه ای از آنان از کفار به همان مقدار که از خدا می ترسیدند و بلکه بیش از آن دچار  
 وحشت شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵ :

وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ... ظاهر این جمله این است که عطف باشد بر جمله (( اذا فریق منهم ... )) ، مخصوصا اگر تغییر سیاق  
 از فعل مضارع (( یخشون الناس )) به ماضی : (( قالوا )) را در نظر بگیریم ، این عطف روشن تر به نظر می رسد.

در نتیجه گوینده ای که گفته بود: (( ربنا لم کتبت علینا القتال )) ، همان کسی است و جزو همان کسانی است که در روزگار  
 ضعف اسلام ، لا- یقطع می گفتند، که (( چرا اجازه قتال نداریم ؛ و تا کی زیر بار ظلم کفار برویم ؟ )) و خدای تعالی هم در  
 پاسخشان دستور نازل کرد که : (( کفوا یدیکم ))

البته این احتمال را هم می توان داد که جمله : (( ربنا لم کتبت علینا القتال لولا اخرتنا الی اجل قریب )) حکایت باشد از زبان حال  
 مسلمانان کذائی ، همچنان که احتمال دارد زبان قال آنان باشد، چون در قرآن کریم از این قبیل عنایات هر نوعش استعمال شده  
 است .

توجه بفرمائید که در حکایت گفتار مسلمانان کذائی کلمه (( اجل )) را توصیف کرد به صفت (( قریب )) ، و منظور از این  
 توصیف این نبوده که به ما بفهماند مسلمانان نامبرده از خدا اجلی اندک و عمری کوتاه درخواست کرده و خواسته اند بگویند: ((  
 پروردگارا! چرا قتال و جنگ را بر ما واجب کردی و چرا اجازه ندادی در عمری کوتاه زندگی کنیم ؟ )) بلکه منظور از این  
 توصیف این است که بفهمانند با اینکه : (( عمر آدمی در دنیا کوتاه و بی مقدار و اندک است ، چرا خدای تعالی مضایقه کرد که  
 از این عمر کوتاه بهره مند شویم و چرا با دستور قتال این عمر کوتاه را از ما سلب کرد؟ )) ، و این کلام که از مسلمانان کذائی  
 صادر شده است منشاء آن علاقه ای بوده که آنان به زندگی در دنیا داشته اند در حالی که این زندگی در تعلیم قرآنی متاعی است  
 قلیل که چند صباحی مورد بهره وری قرار می گیرد و سپس سریع از بین رفته ، اثری از آن باقی نمی ماند، و به دنبال آن زندگی  
 آخرت است که حیاتی است باقی و حقیقی ، معلوم است که چنین حیاتی از حیات دنیا بهتر است ، و به همین جهت در پاسخ  
 مسلمانان کذائی همین معنا را خاطر نشان ساخته فرمود: (( قل متاع الدنیا قلیل )) .

قُلْ مَتَّعَ الدُّنْيَا قَلِيلًا... در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) دستور می دهد که به افراد ضعیف جوابی بدهد که اشتباه آنان  
 را روشن سازد. و خطا بودن این نظرشان را (که زندگی اندک دنیا را بر کرامت جهاد و شرافت کشته شدن در راه آخرت ترجیح  
 داده اند) توضیح دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶:

و حاصل این پاسخ این است که این مسلمانان جا دارد که در ایمانشان رعایت تقوا (یعنی حفظ خویشتن) را بکنند و اگر با تقوا باشند، چون بین زندگی اندک و پیشیز دنیا، و زندگی آخرت مقایسه کنند زندگی آخرت را بهتر از زندگی دنیا می‌یابند، پس جا دارد آخرت را (که بهتر است) بر دنیا ترجیح دهند، چون فرض این جا است که مؤمن هستند و در راه تقوا قرار گرفته‌اند، و مانند کفار نیستند که در مقام تاءمین سعادت خود و حفظ خویش از خطرهای نباشند و معلوم است که افراد مؤمنی که در راه تقوا قرار دارند راهی به جز ترس از خدا ندارند، اینان دیگر نمی‌توانند و معقول نیست که از ظلم خدا بترسند و به خاطر همین ترس، دنیای خود را محکم بچسبند چون ایمان دارند که خدا ظالم نیست، بلکه باید از کفر و بی‌تقوائی خود بترسند.

با این بیان روشن می‌شود که جمله: (( لمن اتقی )) از باب به کار بردن صفت در جای موصوف است، تا در عین بیان حکم، بر سبب حکم هم دلالت کند، و ادعا کند که مورد حکم از مصادیق و موارد آن سبب است، و تقدیر آیه: و (( خدا داناتر است )) چنین است: آخرت برای شما بهتر است، برای اینکه شما به خاطر ایمانتان باید با تقوا باشید و تقوا، سبب رستگاری و رسیدن به خیر و آخرت است، پس اینکه فرمود: (( لمن اتقی ))، جنبه کنایه‌ای را دارد که در آن نوعی تعریض باشد.

أَيُّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ كَلِمَةٌ (( بروج )) جمع کلمه (( برج - به ضمه باء )) می‌باشد و (( برج )) به معنای آن بنائی است که در چهار کنج قلعه‌ها بنا می‌کنند و بنیان آن را محکم می‌کنند تا بتوانند در آن برجها دشمن را دفع کنند و اصل معنای این کلمه ظهور است و (( تبرج به زینت )) یعنی (اظهار زینت) و همچنین (( بروج مشیده )): (برجهای سخت بنیان (مشیده) از (تشید) بمعنی رفع و بلندی است که اصل آن از (شید) که بمعنی (گچ) می‌باشد چون به وسیله گچ بناها مرتفع و زینت داده می‌شوند و به این جهت تبرج و بروج خوانده‌اند که تبرج اظهار زینت است و برج از راه دور ظاهر و هویدا است، پس (( بروج مشیده )) معنایش بناهای محکم و بلندی است که گفتیم در چهار کنج قلعه‌ها می‌سازند تا افراد از شر دشمنان در آن پناهنده شوند. مرگ سرنوشتی محتوم است و با فرار از میدان جنگ و جهاد نمی‌توان از چنگ آن رهایی یافت

و این گفتار اساسش تمثیل است، ساده‌تر بگوییم می‌خواهد مثالی بیاورد برای اموری که به وسیله آنها آدمی خود را از ناملایمات و خطرهای حفظ می‌کند و حاصل معنا این است که مرگ سرنوشتی است که درک آن از احدی فوت نمی‌شود، هر چند که شما به منظور فرار از آن به محکم‌ترین پناهگاهها، پناهنده شوید، بنابراین دیگر جای آن نیست که توهم کنید اگر در جنگ و کارزار حاضر نشوید و یا به عبارت دیگر اگر خدای تعالی جنگ را بر شما واجب نکرده بود شما از خطر مرگ رها می‌شدید، و خلاصه مرگ به سراغتان نمی‌آید، چون مرگ شما به هر حال خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷: آنچه بنی اسرائیل انجام داد شما مسلمانان هم خواهید کرد!

وَإِنْ تَصَبَّحْتُمْ بِهِمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...)) این دو جمله بیانگر دو لغزش دیگر از لغزشهای مسلمانان کذائی است، که خدای تعالی از طرف آنان حکایت می‌کند به رسول گرامیش (صلی الله علیه و آله) و دستور می‌دهد که به آنها پاسخ بدهد با بیانی که حقیقت را (در خیر و شرفائی که به انسان می‌رسد) برای آنان روشن سازد.

اتصالی که در سیاق این آیات هست اقتضا می‌کند که مسلمانان کذائی گوینده این سخن باشند، حال یا به زبان حالشان و یا با زبان ظاهرشان و این اقوال و اعتراض‌ها از فردی مسلمان، نوظهور نیست، برای اینکه موسی (علیه السلام) هم با اعتراض‌هایی نظیر آن از ناحیه بنی اسرائیل روبرو شده بود و قرآن کریم آن را چنین حکایت می‌کند: (( فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئه يطيروا بموسى و من معه الا- انما طائروهم عند الله و لكن اكثرهم لا- يعلمون ))، و این منطق غلط، از سایر امت‌ها در مورد پیامبرانشان نیز روایت شده، پس امت اسلام هم در پیمودن این روش نادرست و رفتار غلط با پیامبرشان از سایر امت‌ها کوتاه نیامدند و قرآن کریم هم درباره تشابه همه امت‌ها فرموده: (( تشابهت قلوبهم )).

و امت اسلام شبیه‌ترین امت‌ها به بنی اسرائیل است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز فرموده است: (( بنی اسرائیل داخل

سوراخ هیچ سوسماری نشدند مگر آن که شما نیز داخل آن خواهید شد)).

و حاصل کلام اینکه هر عملی و رفتاری که آنها کردند شما نیز خواهید کرد، در سابق روایاتی در این معنا از طریق شیعه و سنی نقل کردیم.

بیشتر مفسرین در تفسیر این آیات دست به تمحل و چاره جوئی زده اند تا آن را مربوط به مؤمنین ندانسته، بلکه بگویند: مربوط است به خصوص یهود و یا منافقین و یا هر دو طائفه، لیکن خواننده عزیز توجه دارد که سیاق آیه این چاره جوئی آقایان را دفع می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۸:

و به هر حال آیه شریفه به سیاقی که دارد شهادت می دهد بر این که مراد از حسنه و سیئه چیزهایی است که می توان آن را به خدای تعالی نسبت داد و مسلمانان مورد بحث نیز خودشان یکی از آن دو یعنی (( حسنه )) را به خدای تعالی و دیگری را که (( سیئه )) است، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت داده اند، پس معلوم می شود منظور از حسنه و سیئه اعمال خوب و بد نیست، بلکه حوادث و پیشامدهای خوب و بدی است که این مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ترفیع پایه های دین و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسیله جهاد با آن روبرو شدند، به عبارتی روشن تر منظور از حسنه، فتح و فیروزی و غنیمت است (در صورتی که در جنگ ها بر دشمن غالب آیند) و کشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسیر شدن است (در صورتی که شکست بخورند) و اگر سیئه ها را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت می دادند از باب تطییر (فال بد زدن) بوده است و یا می خواسته اند بگویند که آن حضرت ضعف مدیریت دارد و زمامداری را آنطور که باید نمی داند.

به همین جهت خدای تعالی به آن جناب دستور داد چنین پاسخشان دهد: (( کل من عندالله ))، (( به ایشان بگو سرنوشت ها چه خوب و چه بد آن از ناحیه خدای تعالی است ))، چون حوادثی است که ناظم نظام عالم آن را ردیف می کند و ناظم نظام عالم، تنها و تنها خدا است واحدی شریک او نیست، برای اینکه همه اشیاء و موجودات هم در هستی خود و هم در بقای خود و هم در حوادثی که برایشان پیش می آید، منقاد و تحت فرمان خدای تعالی هستند و بس و آنطور که قرآن کریم تعلیم می دهد، زمام هستی و شؤن هستی و بقای موجودات به دست غیر او نیست.

سپس به عنوان تعجب از جمود فکری و خمود فهم آنان که نمی توانند این حقیقت را درک کنند می پرسد: (( فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا )) . حسنات و خیرات از ناحیه خدای سبحان است و ناگواریها و سیئات از ناحیه خود انسانهاست و در عین حال همه حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ بَعْدَ أَنْ كُنْتَ تَعْبُدُ اللَّهَ (قل کل من عند الله) روی سخن به آنان بود، روی سخن را از آنان برگردانیده و متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد تا بفهماند آنان لیاقت آن را ندارند که مورد خطاب قرار گیرند و آنگاه به بیان حقیقت حسنات و سیئاتی که به آن جناب می رسد از لحاظ مبداء و منشاء آنها پرداخته، خاطر نشان ساخت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فی نفسه و مستقلا خصوصیتی در این حقیقت که خود یکی از احکام وجودی و دائر بین همه و یا حداقل در بین انسانهاست ندارد و حسنات و سیئات در بین همه انسانها جریان دارد، چه مؤمن و چه کافر، چه صالح و چه طالح، چه پیغمبر و چه غیر آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹:

پس حسنات که عبارت شد از اموری که انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب می داند، از قبیل: عافیت و نعمت و امنیت و آسایش همه از ناحیه خدای سبحان است، و سیئات که عبارت شد از اموری که انسان از آن تنفر دارد از قبیل: مرض و ذلت و فقر و مسکنت و فتنه و ناامنی، همه و همه منشأ خود انسانها هستند نه خدای سبحان، و بنابراین آیه شریفه (( قریب المضمون )) به آیه زیر است که می فرماید: (( ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما با نفسهم و ان الله سمیع علیم )) و

این معنا که حسنات مستند به خدای تعالی و سیئات مستند به خلق باشد، منافات ندارد که از یک نظر کلی هر دو قسم مستند به خدای تعالی باشد که ان شاء الله تعالی بیان این عدم منافات خواهد آمد.

وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا... می فرماید: تو ای محمد از قبل ما هیچ سمتی نداری، جز اینکه رسول مائی و وظیفه تو رساندن پیام است و شائن تو همان رسالت است و بس، غیر از آن هیچ کاری نداری و هیچ اختیاری در امر خلق به دست تو نیست تا در خوش قدمی و بد قدمی اثری داشته باشی و یا سیئات و ضررهائی به طرف مردم بکشانی و یا حسنات و منافی از آنان دور سازی.

این مضمون آیه در آن دو نکته است: یکی رد قول کسانی که گرفتاری‌ها و ناملايمات خود را از بد قدمی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می دانستند و دوم تعریضی است بر اینگونه افراد که می گفتند: (( هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ )): (این بدبختی ما از ناحیه تو است) و سپس در تائید این رد و تعریض فرمود: (( وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا )).

من يطع الرسول فقد اطاع الله... این جمله اسینافی است یعنی: جمله ای است از نو که مطلب آیه سابق را که می فرمود: (( و ارسلاک للناس رسولا )) تاء کید و تثبیت نموده، در عین حال حکم آن آیه را تعلیل می کند، می فرماید: اینکه گفتیم ما تو را به عنوان رسول فرستادیم و تو جز این سمت را نداری، علتش این است که هر کس تو را به آن جهت که رسول مائی اطاعت کند، در حقیقت ما را اطاعت کرده و کسی که از تو اعراض کند، از ما اعراض کرده و ما تو را حافظ و نگهبان بر آنان نفرستاده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۰:

از این جا روشن می شود که جمله: (( من يطع الرسول ... )) از قبیل به کار بردن صفت در جای موصوف است، تا به این وسیله به علت حکم اشاره شود، نظیر اشاره ای که گفتیم در جمله (( والآخره خیر لمن اتقى ولا تظلمون فتیلا )) می باشد. و بنابراین سیاق کلام بر استقامت خود جاری است و هیچ التفاتی در آن به کار نرفته و نباید پنداشت که سیاق در جمله: (( ارسلاک ... )) که سیاق خطاب است در جمله: (( من يطع الرسول ... )) به وسیله التفات مبدل بغیث شده و باز با التفاتی دیگر در جمله: (( فما ارسلاک ... )) سیاق مبدل به خطاب شده است، بلکه سیاق به استقامت خود باقی است.

گفتاری در اینکه حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است

گفتاری درباره استناد حسنات و سیئات به خدای تعالی

به نظر می رسد اولین باری که بشر به معنای حسن (زیبائی) بر خورده از راه مشاهده جمال در ابنای نوع خود بوده: یعنی بعضی از افراد هم نوع خود را دیده که در مقایسه با افرادی دیگر، زیباتر است، اندامی معتدل و اعضائی متناسب دارد و مخصوصا اگر این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (که برای بیننده محسوس تر است)، بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم نوع خود به زیبایی هائی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شده و برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعاً در نوع آن هست.

مثلا- زیبایی صورت یک انسان برگشتن به این است که هر یک از اعضای صورت از چشم و ابرو و گوش، لب، دهان، گونه، چانه و غیره طوری خلق شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آنها جا دارد آنطور باشد و هم هر یک نسبت به دیگری جا دارد آنطور باشد؛ در چنین وصفی است که نفس و دل بیننده چنین صورت مجذوب آن می شود و صورتی که چنین نباشد وصف جمال را ندارد و به جای کلمه (( جمیل )) کلمه (( قبیح )) (زشت، بد ترکیب) بر آن صادق است تا بینی از این چند کلمه کدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است.

بنابراین معنایی که بر جمیل و جمال کردیم، زشتی و قبح و بد ترکیبی و یا بطور کلی بدی، معنایی عدمی خواهد بود، همچنانکه حسن و جمال معنایی است وجودی (( ساده تر بگویم، زیبا به چیزی می گویند: که آنچه را باید داشته باشد، واجد باشد و زشت آن چیزی است که آنچه را که جا داشت دارا باشد، نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۱

بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسأله زشتی و زیبایی را توسعه داده، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد سرایت داد، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسانها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید؛ عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیرخواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید: برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود. دائمی و ثابت بودن دسته‌ای از نیکوها و بدیها

و این قسم از حسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبح و بدی، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است، تا ببینی فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است: بعضی از افعال حسن و خویش‌دائمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدیش‌دائمی و ثابت است چون ظلم.

بعضی دیگر از افعال، حسن و قبحش دائمی نیست، بلکه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و میخوارگی که در مجتمع غربی خوب و در مجتمع اسلامی زشت است.

پس با این بیان روشن شد که نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید: حسن و قبح کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است، زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده، در مقام استدلال برای گفته خود گفته است: عدل و ظلم (که از روشن‌ترین مصادیق حسن و قبح است)، خوبی و بدی آنها دائمی نیست، زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در یک امت عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید، مثلاً شلاق زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی (( عدل )) است و در بین غربی‌ها (( ظلم )) می‌باشد و مانند صدها مثال دیگر.

پس از این جا می‌فهمیم هیچ‌عنوانی نیست که در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانی دیگر به همین کلیت ظلم باشد. بیان نادرستی این سخن این است که گفتیم: گوینده آن بین مفهوم و مصداق خلط کرده و نفهمیده که در مثالی که آورده غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند، چیزی که هست تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند و کسی که مثل این گوینده، فرق میان (( مفهوم )) و (( مصداق )) را تشخیص ندهد، ما نیز با او بحثی نداریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲ آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می‌شود، این معنا را می‌پذیرد که همه احکام اجتماعیش یک باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پیشانی‌ش بخورد و یا ظلمی را از ظالمی ببیند که قابل توجیه و اعتذار نباشد و در عین حال از آن خوشش آید و این بحث دامنه‌ای گسترده دارد که اگر بخواهیم به همه جوانب آن پردازیم از آنچه مهم‌تر است، باز می‌مانیم.

گفتیم: بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا که افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی را هم شامل شد، حال می‌گوئیم: بشر به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه دامنه آن را گسترده‌تر کرد تا شامل حوادث خارجی و پیشامدهایی که در طول زندگی بر حسب تأثیر عوامل مختلف پیش می‌آید بشود، حوادثی که یا برای فرد پیش می‌آید و یا برای اجتماع، یا موافق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی و یا اجتماعی است، نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن که آن را (( حسنات )) (خوبی‌ها) می‌نامد و یا ناسازگار است، مانند بلا و محنت و فقر و بیماری و ذلت و اسارت و امثال آن که آن را (( سیئات )) می‌خواند.

پس از آنچه که گذشت روشن گردید که حسنه و سیئه دو حالت و صفتند که امور و افعال به آن جهت که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت، متصف می‌شوند، ساده‌تر بگویم، از آنچه گذشت روشن شد که حسنه و سیئه دو صفت

نسبی و اضافی است، هر چند که در بعضی از موارد مثل: عدل و ظلم ثابت و دائمی است و در بعضی دیگر نظیر انفاق مال که نسبت به مستحق حسن و نسبت به غیر مستحق قبیح است.

و نیز روشن گردید که حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی و عبارت است از نبودن و یا نداشتن موجود آن صفت و حالتی را که ملایم طبع و موافق آرزویش است، و گرنه خود موجود و یا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذکور نه حسن است و نه قبح، بلکه فقط (خودش) می باشد.

مثلا زلزله و سیل ویرانگر وقتی در سرزمین مردمی روی می دهد، برای خود آن مردم زشت و بد و قبیح هستند ولی برای دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب می باشند و در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر دشمنان دین و مفسدین و فجار و طاغیان بیاید سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بیاید، ضراء و نعمت و بد است. و نیز خوردن طعام مثلا- اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است. و همین عمل به عینه اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است، چون آن صفتی که باید داشته باشد ندارد.

و آن عبارت است از: امتثال نهبی که از ناحیه شارع از خوردن مال غیر بدون رضایت او وارد شده و یا امتثال امری که از آن ناحیه وارد شده به اینکه مردم مسلمان باید اکتفا و قناعت کنند به آن اموالی که خدای تعالی حلال کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۳

و نیز همخوابگی زن و مرد که اثر آن ناشی از ازدواج باشد، حسنه و مباح است و اگر نباشد، سیئه و حرام و بد است، برای اینکه آن صفتی که باید داشته باشد یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد. خیرات و حسنات عناوین وجودی و شرور و سیئات عناوین عدمی می باشند

بنابراین حسنات هر چه باشند عناوینی وجودی هستند، فعل و امر حسن آن امر و فعلی است که دارای عنوانی وجودی باشند و سیئات عناوینی هستند عدمی و فعل و امر بد آن فعل و امری است که آن عنوان وجودی را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی است (اگر از نفس عمل عکس بردارند خوب و بد آن یکی خواهد بود).

از نظر قرآن کریم غیر از خدای تعالی هر چیزی که اسم (شیء - چیز) بر آن اطلاق شود، مخلوق خدای تعالی است، می فرماید: ((الله خالق کل شیء)) و نیز می فرماید: ((خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) و این دو آیه خلقت را در تمامی چیزها اثبات می کند. از سوی دیگر در آیه شریفه: ((الذی احسن کل شیء خلقه))، حسن و

نیکوئی را برای هر خلقت و هر چیز اثبات می کند، البته منظور حسنی است که لازمه خلقت است و از آن جدائی نمی پذیرد بلکه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد، این نیز هست و بر عکس.

بنابراین هر چیزی از عنوان حسن و خوبی، آن مقداری را دارد که از خلقت وجود را دارد و اگر در معنای ((حسن)) به آن معنایی که گذشت (دقت نموده و باریک بین باشیم، این معنا بیشتر روشن می گردد، چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیئی حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است. و ما می بینیم که اجزای هستی و ابعاض این نظام عام عالمی با یکدیگر متوافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن با هم ناسازگار باشد، این جزء آن جزء را باطل کند و آن، این را خنثی سازد و در نتیجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چیز حاصل نگردد و یا چیزی را خلق کند که مزاحم خود او شود و او را در رسیدن به غرض از خلقت آن چیز عاجز سازد، و یا اراده ای که از خلقت این نظام عجیب و محیر الفکر داشته، باطل سازد، چگونه چنین احتمالی درباره خدای تعالی ممکن است؟ با اینکه خودش در معرفی خود فرموده: ((و هو القاهر فوق عباده))، و نیز فرموده: ((و ما کان الله لیعجزه من شیء فی السموات و لا فی الارض انه کان علیما قدیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴



پس خدای تعالی مقهور چیزی نمی شود و چیزی او را در آنچه از خلقتش و در بندگانش اراده کند عاجز نمی سازد.

بنابراین هر نعمتی در عالم وجود حسنه و خوب است ، چون منسوب به خدای تعالی است و ساخته او است ، همچنان که هر سیئه ، هر بدی و بلائی نیز (هر چند که از نظر نسبتی که بین موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارک و تعالی است ) سیئه و بد است و این آن حقیقتی است که آیه مورد بحث آن را افاده نموده می فرماید: (( و ان تصبهم حسنه یقولوا هذه من عند الله ، و ان تصبهم سیئه یقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا یكادون یفقهون حدیثا )) و در جای دیگر می فرماید: (( فاذا جاء تهم الحسنه قالوا لنا هذه ، و ان تصبهم سیئه یطیروا بموسی و من معه الا انما طأثرهم عند الله و لكن اكثرهم لا یعلمون )) و از این قبیل آیات دیگر. قرآن کریم سیئه و بلاهای انسانها را به خودشان نسبت می دهد

این از جهت (( حسنه )) و اما از جهت (( سیئه )) قرآن کریم سیئه و بلاهای انسانها را به خود انسانها نسبت می دهد، در سوره مورد بحث می فرماید: (( ما اصابك من حسنه فمن الله ، و ما اصابك من سیئه فمن نفسك )) و در سوره شوری می فرماید: (( و ما اصابكم من مصیبه فبما كسبت ایدیكم ، و یعفوا عن كثير )) .

و نیز در سوره انفال می فرماید: (( ذلك بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۵

و نیز در سوره رعد می فرماید: (( ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) و آیاتی دیگر از این قبیل .

توضیح مطلب این است که آیات قبل (( همانطور که ملاحظه کردید )) این بلاها و مصائب را مانند حسنات اموری دانست که خلقتشان حسن و نیکو است . و هیچ زشتی و بدی در خلقت آنها نیست ، پس برای بد بودن آنها وجهی باقی نمی ماند، مگر این توجیه که با طبع موجودی دیگر سازگار نیست ، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدی آن فقط به خاطر این است که نیش آن با سلامتی و راحتی انسانها سازگار نیست ، پس بلاخره برگشت ویرانگری سیل و نیش عقرب و مصائبی دیگر مثل آن به این است که خدای تعالی که تاکنون نعمت سلامتی را به فلان شخص داده بود، از امروز تا فلان روز این عافیت را بوسیله گزیدن عقرب از او گرفته ، و یا نعمت خانه واثائی که به شخص سیل زده داده بود، بعد از آمدن سیل به او نداده است پس برگشت مصائب به امری عدمی است و یا به عبارت دیگر به ندادن خدا است که خود امری عدمی است و آیه زیر این معنا را کاملا روشن ساخته ، می فرماید: (( ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها و ما یمسك فلا مرسل له من بعده ، و هو العزیز الحکیم )) . اعطاء و انعام خداوند به مقدار ظرفیت و استحقاق هر کس و هر چیز است

آنگاه بیان می کند که امساک جود و یا ساده تر بگویم ندادن خدا نعمتی را به چیزی یا به کسی ، یا زیاد دادن ، یا کم دادن تابع و برابر مقدار ظرفیتی است که در آن چیز و یا آن شخص است و بیش از آن مقداری که داده شده ، ظرفیت نداشته است ، همچنان که خودش در مثالی که زده می فرماید: (( انزل من السماء ماء فسال اودیه بقدرها )) .

و نیز فرموده : (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۶

بنابراین خدای تعالی به هر کس و به هر چیز به آن مقدار که ظرفیت و استحقاق دارد عطا می فرماید که تعیین این مقدار در حیثه علم خود او است ، همچنانکه فرموده : (( الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر )) .

و معلوم است که نعمت و نعمت و بلا- و رخای هر چیزی به نسبت خود آن چیز است ، که این را نیز در آیه زیر بیان نموده می فرماید: (( لكل وجهه هو مولیها )) و معلوم است که هر موجودی به سوی وجهه ای روان است که خاص خود او و غایتی مناسب به حال او است . این جا است که خواننده محترم می تواند حدس بزند که (( سراء )) و (( ضراء )) ، (( نعمت )) ، (( نعمت )) ، (( بلا )) به این انسان (( که از نظر قرآن کریم در ظرف اختیار زندگی می کند )) اموری است مربوط به اختیار خود انسان : برای اینکه انسان در صراطی واقع است که آخر این صراط در صورت درست رفتن ، سعادت و در صورت نادرست رفتن ، شقاوت است و

دخالت اختیار آدمی در سلوک درست و نادرست قابل انکار نیست .

و قرآن کریم این حدس شما را تصدیق دارد و می فرماید: (( ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) و به حکم این آیه شریفه نیت های پاک و اعمال صالح در روی آوری نعمتی که به آدمی اختصاص می یابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتی کسی نیت و اعمال خود را تغییر دهد خدای تعالی نیز رفتار خود را تغییر می دهد و رحمت خود را از آنان امساک می کند، همچنانکه خودش فرمود: (( و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر )) که به حکم این آیه شریفه نیز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمی نازل می شود و آنچه از مصائب که به وی روی می آورد دخالت دارند، و نیز می فرماید: (( ما اصابکم من حسنه فمن الله و ما اصابکم من سیئه فمن نفسک )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۷

و زنهاری که نپنداری که خدای سبحان هنگامی که این آیه را به پیامبر گرامیش (صلی الله علیه و آله) وحی می نمود، این حقیقت روشن را فراموش کرده و یادش رفته بود که قبلا با جمله (( الله خالق کل شیء )) و آیه: (( الذی احسن کل شیء خلقه )) آن را روشن ساخته و فرموده بود: که هر چیزی که به دست ما خلق شده فی نفسه و قطع نظر از مزاحمتی که ممکن است با چیز دیگر داشته باشد حسن است . زیرا خدای تعالی منزله است از فراموشی و خود او فرموده: (( و ما کان ربک نسیا )) .

و نیز از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که در برابر فرعون فرموده: (( لا یضل ربی و لا ینسی )) ، بنابراین معنای اینکه در آیه مورد بحث فرمود: (( ما اصابکم من حسنه ... )) این است که آنچه از حسنه و خیر به تو می رسد (( که البته هر چه به تو برسد حسنه است )) از ناحیه خدای تعالی است و آنچه از سیئه و شرور به تو برسد که البته نسبت به حال تو سیئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نیست و گر نه آن نیز برای خودش حسنه است ، باید بدانی که نفس خودت به اختیار سوءش آن سیئه و آن شر را به سوی تو کشانید، و با زبان حال آن را از خدای تعالی درخواست کرد، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که ابتداء شری و یا ضرری متوجه تو بسازد.

آیه مورد بحث همانطور که قبلا گفتیم هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده لیکن معنای آن عمومی و شامل همه مردم است و به عبارت دیگر این آیه مانند دو آیه دیگر یعنی آیه شریفه (( ذلک بان الله لم یک مغیرا... )) و آیه شریفه (( و ما اصابکم من مصیبه ... )) در صدد بیان مطلبی عمومی است و در عین اینکه متکفل خطاب فردی است ، خطاب در آن خطابی اجتماعی نیز هست : برای اینکه مجتمع انسانی برای خود کینونتی انسانی و اراده ای اختیاری دارد غیر آن کینونت و اختیاری که فرد دارد.

پس مجتمع ، کینونت و وجودی دارد، که گذشتگان و آیندگان از افراد در آن مستهلک هستند و به همین جهت نسل موجود از آن مؤ اخذ می شود به سیئات گذشتگان و مردگان مؤ اخذ می شوند به سیئات زندگان ، و افرادی که اقدامی به گناه نکرده اند مؤ اخذ می شوند به گناهان افرادی که مرتکب گناه شده اند و... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۸

با اینکه این مؤ اخذ به حسب حکمی که تک تک افراد دارند هرگز صحیح نیست ، پس معلوم می شود اجتماع هم برای خود کینونتی دارد و ما در سابق (یعنی در جلد دوم این کتاب آنجا که درباره احکام اعمال بحث می کردیم) مطالبی در

این باره ایراد کردیم . وجه خطاب به شخص رسول الله صلی الله علیه و آله در: (( ما اصابکم ... ))

آیه مورد بحث که خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده از این بابت بوده که آن جناب در جنگ (( احد )) صدمه ها دید: زخمی در صورت مبارکش وارد آمد، دندانهای شریفش شکست ، مسلمانانی کشته و زخمی شدند و خود آن جناب مستحق چنین مصائبی نبود، چون پیامبری معصوم بود. مع ذلک در این آیه مصائب را مستند به خود آن حضرت کرده و در آیاتی دیگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجیهش این است که آنجا که مصائب به مجتمع نسبت داده شده ، چون که مجتمع فرمان خدا و رسول را مخالفت کردند و این مخالفت باعث سیئه و مصیبت شد: مصیبت و سیئه ای که دست مجتمع آن را به بار آورد،

مجتمعی که آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا که به شخص شریف آن حضرت نسبت داده شده است .

لذا از این رو است که آن جناب مسؤ ولیتی را قبول فرموده که از همان آغاز کار معلوم بود که این مصائب و سیئات را در پی دارد و آن مسؤ ولیت نبوت و دعوت بشر به سوی خدای تعالی است بر بصیرت ، پس این مصائب در حقیقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهیه و نعمتی را دارد که صاحبش را به درجاتی بالا می برد .

و این تنها امت اسلام نیست که قرآن کریم مصائبش را مستند به خودش می داند بلکه از نظر قرآن کریم هر مصیبتی و بلائی که بر هر قومی نازل شود، مستند به اعمال آن قوم است و ما ایمان داریم که قرآن کریم جز به حق نظر نمی دهد و از نظر قرآن آنچه خیرات و حسنات به قومی برسد از ناحیه خدای سبحان است .

بله در این میان آیات دیگری هست که چه بسا پاره ای از حسنات را تا اندازه ای به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آیات زیر است ، توجه بفرومائید:

(( و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء )) ، (( و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون )) ، (( و ادخلناهم فی رحمتنا انهم من الصالحین )) و آیات قرآنی در این معنا بسیار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹

به جز اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش خاطر نشان می سازد که هیچ خلقی از خلانقش بر هیچ هدفی از اهدافش نمی رسد و به سوی هیچ خیریتی از خیراتش راه نمی یابد مگر به تقدیری که خدای تعالی برایش مقدر کرده ، و مگر از راهی که او پیش پایش بگذارد، در این باره می خوانیم : (( الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی )) ، (( و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا )) ، با در نظر گرفتن این دو آیه و آیات قبل معنای دیگری برای مسأله مورد بحث (یعنی این که چگونه حسنات مستند به خدای تعالی است ؟) به دست می آید و آن این است که انسان دارای هیچ حسنه ای نمی شود مگر آنکه خدای تعالی به او تملیک کند و او را به آن حسنه برساند، بنابراین حسنات هر چه هست از خدای تعالی است و سیئات از انسانها است و با در نظر گرفتن این حقیقت معنای آیه مورد بحث که می فرماید: (( ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک ... )) روشن می گردد.

پس حسنات از یک نظر از آن خدا است ، برای این که خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند، و از سوی دیگر گفتیم : که خلقت با حسن ، لازم و لا-ینفک یکدیگر بوده و از نظر دیگر باز از آن خدا است ، چون حسنات خیراتند و خیرات به دست خدا است و غیر خدای تعالی کسی مالک آن نیست مگر آنکه او به وی تملیک کرده باشد.

و هیچ نوع از انواع سیئات به ساحت قدس او مستند نیست ، برای این که به آن جهت که سیئه است خلق نشده و کار خدای تعالی خلقت و آفریدن است و سیئه به بیانی که گذشت ، خلقت بردار نیست ، چون امری عدمی است ، مثلا اگر انسانی دچار سیئه ای باشد در حقیقت فاقد رحمتی از طرف خدای تعالی است و این فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است ، او کاری کرده که نتیجه اش این شده که خدای تعالی رحمت خود را نسبت به او امساک نموده است . و اما (( سیئه )) و (( حسنه )) به معنای معصیت و اطاعت در سابق یعنی در تفسیر آیه شریفه (( ان الله لا یتحیی ان یضرب مثلا... )) در جلد اول این کتاب گفتیم که استناد هر دو به خدای تعالی به چه معنا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰

و تو خواننده محترم اگر در تفسیر آیه مورد بحث به کتب تفاسیر مراجعه کنی به اقوالی مختلف و آرا و هوا و هوسهای گوناگونی برخورد می کنی و نیز انواع و اقسام اشکالاتی را خواهی دید که مبهوت می گردی و من امید آن دارم به همین مقدار که ما در اینجا در اختیار گذاشتیم برای تو و برای هر کسی که بخواهد در کلام خدای تعالی تدبر کند، کافی باشد.

چیزی که هست این تذکر را نباید از یاد برد که جهات بحث باید از یکدیگر تفکیک شود و نیز باید با عرف و اصلاحی که قرآن

کریم برای خود در معنای حسنه و سیئه و نعمت و نعمت دارد آشنا بود و نیز باید بین شخصیت فردی و شخصیت مجتمع فرق گذاشت و بین آن دو خلط نکرد تا نتیجه بحث به دست آید. بحث روایتی (درباره شائن نزول آیه مربوط به استنکاف از قتال، بلایا و محنت‌ها، نسبت به مؤمن و...) .

در تفسیر در المنثور در ذیل آیه: ((الم تر الی الذین قیل لهم کفوا...)) آمده که نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم، حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی (در کتاب سنن خود) از طریق عکرمه و از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: عبد الرحمان بن عوف به اتفاق چند نفر از رفقاییش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و عرضه داشتند: یا نبی الله! ما در ایامی که مشرک بودیم، برای خود عزتی و آبرویی داشتیم و همینکه ایمان آوردیم، ذلیل شدیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من ماء مور به عفو شده ام و لذا شما اجازه ندارید با کفار جنگ کنید، ولی همینکه از مکه به مدینه کوچ کردند و خدای تعالی آنها را ماء مور به هجرت نمود، در آنجا دستور داد که با کفار قتال کنند ولی همین افرادی که آن روز اعتراض داشتند که چرا اجازه قتال ندارند؟ از اطاعت خدا و رفتن به جنگ سر باز زدند، و خدای تعالی درباره آنان این آیه را نازل فرمود: ((الم تر الی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم ...)).

و در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر آیه فوق گفته است: جمعی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روزگاری که در مکه زندگی می کردند و هنوز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هجرت نفرموده بود، عجله می کردند در جنگیدن و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه می داشتند: به ما اجازه بده حداقل بیل های خود را بگیریم و با مشرکین بجنگیم که سرکوب کردن آنان آنقدر برای ما آسان است که حاجت به شمشیر نداریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱

سپس قتاده اضافه کرده که برای ما چنین ذکر کرده اند که عبدالرحمان بن عوف هم از آن افراد بوده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از این کار آنها را نهی می فرمود و اظهار می داشت: من ماء مور به این کار نیستم، همینکه هجرت کردند و ماء مور به قتال شدند، همین افراد از جنگیدن خودداری ورزیدند و در باره این دستور کاری کردند که اینک از نظر شما می گذرد، خدای تعالی درباره آنان می فرماید: ((قل متاع الدنيا قليل والآخره خیر لمن اتقى ولا تظلمون فتیلا)).

و در تفسیر عیاشی از صفوان بن یحیی از ابی الحسن (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: خدای تعالی فرموده است: ای پسر آدم به مشیت من بود که تو صاحب مشیت شدی، می خواهی و می گوئی و به قوت من بود که نیرومند شدی، و توانستی واجبات مرا انجام دهی، به نعمت من بود که نیرومند بر نافرمانی من شدی، آنچه از حسنه به تو برسد از ناحیه خدا است و آنچه از سیئه به تو اصابت کند از ناحیه خودت است، چون من سزاوارتر به حسنات تو از خود تو هستم و تو سزاوارتر از من به سیئات خود هستی، چون من از آنچه می کنم بازخواست نمی شوم و خلائق از آنچه می کنند بازخواست می شوند.

مؤلف: در جلد اول این کتاب در تفسیر آیه: ((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً)) این روایت را به عبارتی دیگر نقل کردیم و پیرامون معنای آن بحث کردیم.

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن حجاج روایت شده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) سخن از بلاهای عموم مردم و بلاهای مخصوص مؤمن رفت، فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند: بلائی چه کسی در دنیا شدیدتر است؟ فرمود: اول انبیا و سپس آنکه شبیه تر از سایرین به انبیا است و بعد از آن، هر کس به هر مقدار که به انبیا شباهت داشته باشد، به آن مقدار بلا خواهد داشت و بعد از طبقه انبیا و اولیاء هر مؤمنی به مقدار ایمانش و حسن اعمالش به بلا مبتلا می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲

بنابراین هر کس ایمانش صحیح و عملش نیکو باشد، بلائی او شدیدتر است و هر کس ایمانش سخیف و عملش ضعیف باشد بلائی

او کمتر است .

مؤلف : و یکی از روایات معروف در این باب کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که فرموده : ((الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر)) ، (دنیا زندان مومن و بهشت کافر است) . و نیز در کافی به چند طریق از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده که فرموده اند: خدای عزوجل وقتی که بنده ای را دوست بدارد، به وسیله بلاها گوشت بدنش را آب می کند. و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: مؤمن در حقیقت به منزله کفه میزان است : هر قدر کفه ایمانش زیاد و سنگین شود، به همان نسبت بلای او زیاد و سنگین می شود.

و باز در همان کتاب از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: خدای عزوجل همواره مراقب مؤمن است ، همانطور که یک انسان در سفر همواره به یاد خانواده خویش است ، و خدای عزوجل بلا را به سوی مؤمن هدیه می فرستد، همانطور که انسان مسافر برای خانواده اش هدیه می آورد، خدای تعالی بنده مؤمنش را از لذات پرهیز می دهد و پرستاری می کند، آن چنانکه یک طبیب ، بیمار خود را از لذات پرهیز می دهد و پرستاری می کند.

و نیز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی از میان بندگان به آن بنده ای که وی در مال و در بدن او بهره ای ندارد، حاجتی ندارد.

و در کتاب ((علل)) از علی بن الحسین از پدرش حسین بن علی (علیهما السلام) روایت آمده که فرمودند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر مؤمن بر قله کوهی باشد، خدای تعالی کسی را بر آزار او می گمارد، تا در برابر آن آزار پاداشش دهد. و در کتاب ((تمحیص)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: غم و اندوه مؤمن تمام شدنی نیست ، مگر وقتی که همه گناهان او را از بین ببرد، و از همان جناب روایت دیگری آمده که فرمود: بر مؤمن هیچ چهل شبی نمی گذرد مگر آنکه پیشامدی او را اندوهگین می سازد تا به یاد پروردگارش بیفتد.

و در نهج البلاغه آمده که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: اگر کوهی مرا دوست بدارد فرو می ریزد و نیز فرمود: کسی که ما اهل بیت را دوست بدارد، باید برای بلاها جامه گشادی تهیه کند.

مؤلف : ابن ابی الحدید در شرح این کلام امام (علیه السلام) گفته است : از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت صحیح آمده که آن جناب به علی (علیه السلام) فرمود: هیچ کسی تو را دوست نمی دارد مگر آنکه دارای ایمان باشد و هیچ کس تو را دشمن نمی دارد مگر آنکه دارای نفاق است .

و نیز از آن جناب روایت شده که فرمود: آمدن بلا به سوی مؤمن ، از جریان آب از بلندی به پستی ، سریع تر است و این دو مقدمه نتیجه ای قطعی و صادق دست می دهند و آن این است که اگر کوهی علی بن ابی طالب (علیه السلام) را دوست بدارد، متلاشی می شود، این بود گفتار ابن ابی الحدید.

خواننده عزیز بداند که اخبار در این معانی بسیار زیاد است ، و همه آنها بیان قبلی ما را تاءید می کند.

و در ((درالمنثور)) است که ابن منذر و خطیب از ابن عمر روایت کرده اند که گفت : (روزی) با چند نفر از اصحاب نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودیم ، فرمود: ای آقایان ! آیا می دانید که من فرستاده خدا به سوی شما هستم ؟ همه گفتند: بله ، فرمود: آیا می دانید که خدای تعالی در کتابش نازل کرده که هر کس مرا اطاعت کند، خدای را اطاعت کرده ؟ گفتند: بله ، شهادت می دهیم که هر کس تو را اطاعت کند، خدای را اطاعت کرده و اینکه طاعت او طاعت تو است ، فرمود: برای اینکه یکی از مصادیق طاعت خدا، طاعت این فرمان و این گفتار من و نشانی اطاعت کردنتان از من این است که امامان خود را اطاعت کنید، حتی اگر نشسته نماز خواندند، شما نیز همگی نشسته نماز بخوانید.

مؤلف : اینکه فرمود: ((حتی اگر نشسته نماز بخوانند...)) کنایه از اطاعت بدون چون و چرا و کمال پیروی از آنان است . النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۴ آیات ۸۴ - ۸۱ ، سوره نساء

و يَقُولُونَ طَاعِيَةً فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (۸۱) أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (۸۲) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (۸۳) فَفَقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَكْلَفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَ أَشَدُّ تَنْكِيلًا (۸۴)

ترجمه آیات

می گویند: وظیفه ما اطاعت است و باید دعوت به جهاد تو را بپذیریم و لیکن همینکه از نزد تو بیرون می شوند، شبانه تدبیری می اندیشند غیر از آنچه که در پاسخ تو گفته بودند، خدا آنچه را در پنهانی طرح ریزی می کنند ثبت می کند، از آنان روی بگردان و برخدا توکل کن که تکیه گاه بودن خدا (برای تو) کافی است. (۸۱) چرا در یکایک آیه های این قرآن دقت نمی کنند با اینکه اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلاف فراوان در آن می یافتند. (۸۲) و چون از ناحیه کفار خبری از امن و یا خوف به این سست ایمانها برسد آن را منتشر سازند، در حالی که اگر قبل از انتشار، آن را به اطلاع رسول و کارداران خویش رسانده ، درستی و نادرستی آن را از آنان بخواهند، ایشان که قدرت استیاط دارند، حقیقت مطلب را فهمیده ، به ایشان می گویند و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود جز مواردی انگشت شمار هر لحظه شیطان را پیروی می کردید. (۸۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۵

پس به تناقل (( بد دلی )) این سست ایمانان اعتنا مکن و در راه خدا کارزار کن که جز به تکلیف خودت مکلف نیستی و مؤمنین را بر قتال با کفار تشویق کن ، شاید خدا از صلابت و سرسختی آنان جلوگیری کند که صلابت خدا شدیدتر و عذابش سخت تر است. (۸۴)

بیان آیات

این آیات بی ارتباط به ما قبلش نیست ، کانه تمه گفتاری است که در آیات قبل در ملامت مسلمانان ضعیف الایمان داشت و فائده این تمه اندرز آنان است ، اندرز به نصایحی که بصیرتشان می دهد، البته اگر بخواهند تدبر نموده و دارای بصیرت بشوند. و يَقُولُونَ طَاعِيَةً... کلمه (( طاعه )) در این جمله به صدای وسط خوانده می شود تا بطوری که گفته اند: خبر باشد برای مبتدائی که حذف شده و تقدیر کلام : (( یقولون امرنا طاعه )) ، (می گویند: کار ما همین است که خدا را اطاعت کنیم و یا تو را اطاعت کنیم ) و کلمه (( برزوا )) فعل ماضی است و مصدر آن (( بروز )) است ، به معنای ظهور و بیرون شدن است و کلمه : (( بیتوا )) فعل ماضی از (( بیئت )) است از ماده بیتوته است که به معنای محکم کردن امر و تدبیر آن در شب است و ضمیر در جمله : (( تقول )) راجع است به کلمه (( طائفه )) و یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و معنای آیه (و خدا داناتر است ) این است که این پاسخ گویان در مقابل دعوت آنان به جهاد به تو می گویند: امر ما اطاعت است : یعنی غیر اطاعت کاری نداریم ، ولی وقتی از نزد تو بیرون می روند، شبانه امری را طرح ریزی و محکم کاری می کنند که غیر آن چیزی است که به تو می گفتند (و یا غیر آن سخنی است که تو به ایشان گفتی )، این تعبیر کنایه است از اینکه شبانه تصمیم بر مخالفت رسول الله (صلی الله علیه و آله ) می گیرند. خدای تعالی سپس به رسول گرامیش دستور می دهد از آنان روی بگرداند و در کارش و مسؤ ولیتش به خدای تعالی توکل نموده ، بدون توجه به کارشکنی آنان تصمیم خود را بگیرد (( فاعرض عنهم و توکل علی الله و کفی بالله وکیلا )) .

و این آیه شریفه هیچ دلالتی بر این معنا ندارد که افراد مورد بحث منافقین بوده اند، همانطور که بعضی از مفسرین پنداشته اند، بلکه امر از نظر اتصالی که در سیاق هست بر عکس است یعنی با در نظر گرفتن سیاق آیه شریفه بر خلاف این احتمال دلالت دارد.



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۶ پی بردن به حقانیت قرآن با تدبر در آن و نیافتن اختلاف و تفاوت در بیانات آن

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ... این آیه شریفه تحریک و تشویقی به صورت استفهام است و کلمه (( تدبر )) که فعل (( یتدبرون )) مشتق از آن است به معنای این است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم و در مورد آیه شریفه به معنای تامل در یک آیه بعد از آیه ای دیگر و یا تامل و دقت بعد از دقت دیگر در آیه است، لیکن از آنجا که غرض آیه شریفه بیان این جهت است که در قرآن کریم اختلافی نیست و قهرا بود و نبود اختلاف در بیش از یک آیه تصور دارد، لذا احتمال اول یعنی تامل در یکایک آیات منظور عمده است، هر چند که این معنا احتمال دوم را هم نفی نمی کند.

و مراد آیه این است که مخالفین قرآن را تشویق کند به دقت و تدبر در آیات قرآنی و اینکه در هر حکمی که نازل می شود و یا هر حکمتی که بیان می گردد و یا هر داستانی که حکایت می شود و یا هر موعظه و اندرزی که نازل می گردد، آن نازل شده جدید را به همه آیاتی که مربوط به آن است عرضه بدارند چه آیات مکی و چه مدنی، چه محکم و چه متشابه، آنگاه همه را پهلوی هم قرار دهند تا کاملا بر ایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست.

و متوجه شوند که آیات جدید آیات قدیم را تصدیق و هر یک شاهد بر آن دیگری است، بدون اینکه هیچگونه اختلافی در آن دیده شود، نه اختلاف تناقض، به اینکه آیه ای، آیه دیگر را نفی کند و نه اختلاف تدافع که با هم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت به اینکه دو آیه از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا و منظور مختلف باشند و یکی بیانی متین تر و رکنی محکم تر از دیگری داشته باشد، (( کتابا متشابهات مثنائی تقشعر منه ... ))، کتابی است که الفاظش شبیه به هم، هر جزء آن با جزء دیگر شبیه است، کتابی است که از شنیدن آیاتش پوست بدن جمع می شود.

همین نیافتن اختلاف در قرآن کریم، آنان را رهنمون می شود به اینکه این کتاب از ناحیه خدای تعالی نازل شده، نه از ناحیه غیر او، چون اگر از ناحیه غیر او بود، سالم از اختلاف نمی بود، آن هم اختلاف زیاد، چون غیر خدای تعالی از این موجودات که در عالم هست و مخصوصا انسانها که این کفار احتمال می دهند قرآن از ناحیه آنان نازل شده باشد، هر چه و هر کس باشد، بالآخره از چهار دیواری عالم کون بیرون نیست و محکوم به طبیعت این عالم است و طبیعت این عالم بر حرکت و دگرگونی و تکامل است، و هیچ واحدی از آحاد موجودات این عالم نیست مگر آنکه اطراف امتداد زمان وجودش مختلف و حالاتش متفاوت است.

هیچ انسانی نیست مگر آنکه او احساس می کند در امروز عاقل تر از دیروز است و هر عملی که امروز می کند، هر چیزی که امروز می سازد، هر تدبیری که می کند، رایی و نظری که می دهد و حکمی که می کند، پخته تر و متین تر و محکم تر از کار و صنعت و تدبیر و رایی دیروز است، حتی یک عمل از قبیل کتابت و گفتن شعر و ایراد خطبه و امثال آن که امتداد زمانی دارد، آخر آن بهتر از اول آن و بعضی بهتر از بعض دیگر خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۷:

پس یک فرد از انسان، نه در نفس خود و نه در آنچه که می کند، سالم و خالی از اختلاف نیست و این اختلاف هم یکی دو تا نیست، بلکه اختلاف بسیار است.

و این خود قاعده ای طبیعی است و کلی که در نوع بشر و در موجودات پایین تر از بشر جریان دارد، چون همه در تحت سیطره تحول و تکامل عمومی قرار دارند و هیچ موجودی از این موجودات را نخواهی دید که در دو آن پشت سر هم یک حالت داشته باشد بلکه لایزال ذات و احوالش در اختلاف است.

از اینجا روشن می شود که چرا در آیه شریفه اختلاف را مقید به قید (( کثیر )) کرد و نیز روشن شد که این قید توضیحی است نه احترازی، می خواهد بفرماید: اگر این قرآن از ناحیه خدای تعالی بود، در آن اختلافی می یافتند و این اختلاف هم بسیار بود، عینا نظیر اختلاف بسیاری که در هر موجود که از ناحیه غیر خدای تعالی و به دست غیر او درست شده باشد، هست و نمی خواهد بفرماید: اختلافی که در قرآن یافت نمی شود، اختلاف بسیار است نه اختلاف اندک.

و سخن کوتاه اینکه آنهایی که اهل تدبیر هستند این معنا را از قرآن بطور ملموس و مشاهد می یابند، که تمامی شئون مرتبط به انسانیت یعنی در مرحله عقائد معارف مبداء و معاد و خلقت و ایجاد و در مرحله اخلاق فضائل عامه انسانی و در مرحله عمل، قوانین اجتماعی و فردی حاکم در نوع را در بر دارد و هیچ خرد و کلانی را فروگذار نکرده است و در مرحله قصص و آنچه مایه عبرت و اندرز است، بیاناتی دارد که همه اهل دنیا را دعوت کرده است به اینکه اگر شک دارند که این کتاب از ناحیه خدای تعالی است، مثل این بیان را بیاورند. همه این معارف و این مواظب را به وسیله آیاتی بیان فرموده که در طول بیست و سه سال بتدریج نازل شده، آن هم در حالات مختلف، بعضی در شب و بعضی دیگر در روز، بعضی در سفر و بعضی در حضر، آیاتی در حال جنگ و آیاتی دیگر در حال صلح، قسمتی در حالت ضراء و قسمتی در حال سراء، بعضی در حال شدت و بعضی در حال رخاء و در عین حال وضع خود آیات از نظر بلاغت خارق العاده و معجزه آسا فرق نکرده، معارف عالیه و حکمت های سامیه و قوانین اجتماعی و فردیش دستخوش نوسان و تغییر نگشته، بلکه آنچه در آخر بیست و سه سال نازل شده به آنچه در اول نازل شده انعطاف و توجه دارد و جزئیات و شاخ و برگهای همه به اصول و رگ و ریشه هایش بر می گردد، تفصیل شرایعش با تجزیه و تحلیل به حاق توحید خالص و رگ و ریشه اش که به همان توحید و شاخه های اعتقادی آن است،

با ترکیب به عین آن تفصیل بر می گردد، این است وضع قرآن کریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۸:

و هر انسان متدبری که در آن تدبیر کند با شعور زنده و حکم جبلی و فطری خود حکم می کند که صاحب این کلام از کسانی نیست که گذشت ایام و تحول و تکاملی که در سراسر عالم دست اندر کار هستند، در او اثر بگذارد، بلکه او خدای واحد قهار است.

از آیه شریفه چند نکته استفاده می شود:

اول اینکه قرآن کریم کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی دارد، دوم اینکه قرآن کریم کتابی است که نه نسخ می پذیرد و نه ابطال و نه تکمیل و نه تهذیب و نه هیچ حاکمی تا ابد می تواند علیه آن حکمی کند، چون چیزی که یکی از این امور را می پذیرد باید طوری باشد که نوعی تحول و دگرگونی را بپذیرد و چون قرآن اختلاف نمی پذیرد، همین خود دلیل است بر اینکه تحول و تغییر را نمی پذیرد، پس نسخ و ابطال و چیزی از این قبیل در آن راه ندارد و لازمه این معنا آن است که شریعت اسلامی تا روز قیامت استمرار داشته باشد. ملامت افراد ضعیف الایمان که شایعات دشمن ساخته را پراکنده می سازند

وَ إِذْ جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهَيْكَلِهِ (( اذاعه )) که مصدر (( اذاعوا )) می باشد، به معنای (( اشاعه )) و (( انتشار دادن )) است و در این آیه نوعی مذمت و سرزنشی از آنان که این اشاعه را می دهند، شده است و اینکه در ذیل آیه شریفه فرمود: (( و لو لا فضل الله ... )) دلالت دارد بر اینکه مؤمنین از ناحیه این اشاعه در خطر گمراهی قرار داشته اند و این ضلالت چیزی به جز مخالفت رسول کردن نبوده، چون گفتار در این آیات بر همین اساس است، موید این معنا جمله ای است که در آیه بعدی آمده و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مأمور به قتال کرده، حتی در صورتی که مؤمنین تنها بگذارند و یاریش نکنند و در نتیجه تنها بمانند.

و با این استظهاری که ما کردیم، روشن می شود که منظور از امر چیزی که راجع به خوف و امن به آنان می رسد و آن خبر را اشاعه می دهند، اراجیفی است که به وسیله کفار و ایادی آنها برای ایجاد نفاق و خلاف در بین مؤمنین ساخته و پرداخته می شد و مؤمنین ضعیف الایمان آن را منتشر می کردند و فکر نمی کردند که انتشار این خبر باعث سستی عزیمت مسلمانان می شود، چیزی که هست خدای تعالی آنان را از این عمل که پیروی شیطانهای است که آورنده این اخبار هستند، حفظ فرمود و نگذاشت آن صحنه سازان، مؤمنین را به خواری و ذلت بکشاند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۹:

و بنابراین آیه شریفه با داستان بدر صغرا تطبیق می کند و ما پیرامون این جنگ در سوره آل عمران سخن گفتیم و اتفاقاً آیات مورد

بحث نیز از نظر مضمون بی شباهت به آیات آن سوره نیست و اگر کسی دقت کند این تشابه را احساس می کند، دقت بفرمائید که در آنجا چه می گوید: ((الذین استجابوا لله و للرسول من بعد ما اصابهم القرح للذین احسنوا منهم و اتقوا اجر عظیم ، الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل ... انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤمنين)). توصیه به مؤمنین که از جوسازان نترسند و فقط از خدا بترسند

این آیات بطوری که ملاحظه می کنید خاطر نشان می سازد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره مردم را بعد از آسیب دیدن (بعد از محنت جنگ احد) دعوت می کرده به اینکه برای جهاد با کفار بیرون شوند و مردمی در این تلاش بوده اند که مؤمنین را از شرکت در جهاد و یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باز بدارند و به این منظور شایعه پراکنی می کردند، که مشرکین علیه شما لشکر جمع می کنند.

آنگاه خاطر نشان می سازد که این ترساندن ها و شایعه پراکنی ها همه از ناحیه شیطان است و سخن او است که از حلقوم اولیای او بیرون می آید و آنگاه بر مؤمنین واجب می کند که از این جوسازان نترسند و اگر به خدای تعالی ایمان دارند، از او بترسند.

و اگر کسی در این آیه و آیات مورد بحث یعنی آیه: ((و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ...)) دقت کند، تردیدی برایش باقی نمی ماند که خدای سبحان در این آیه، داستان بدر صغرا را خاطر نشان می سازد و در این جریان جزء چیرهائی که افراد ضعیف الایمان را به خاطر آن ملامت می کند و در جمله: ((فلما كتب عليهم القتال ...)) و جمله: ((و قالوا ربنا لم كتب علينا القتال ...)) و جمله: ((و ان تصبهم حسنة ...)) و جمله: ((و يقولون طاعة ...)) به آن اشاره فرموده، یکی همین جمله مورد بحث است که می فرماید: ((و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۰: وظیفه مؤمنین در مواجهه با شایعات، ارجاع آنها به رسول صلی الله علیه و آله و اولی الامر است

و لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ بَدْرٍ اَيْنَ جَاءَ بَرِّكَرْدَانِدَن بَه خَدَاي تَعَالَى رَا ذَكَر نَكَرْد، بَا اَيْنَكِه در آیات قبل آن را ذکر کرده و فرموده بود: ((فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول)) و این بدان جهت بوده که رد مذکور در آنجا ((رد)) حکم شرعی مورد اختلاف است، که غیر از خدا و رسول، کسی در آن دست ندارد.

و اما ((رد)) مذکور در اینجا ((رد)) آن خبری است که به وسیله شایعه سازان در بین مسلمانان منتشر می شد (که حال یا مربوط با منیت بود و یا مربوط به ترس) و معنا ندارد که ((رد)) در این جا نیز همان ((رد)) در آن جا باشد (یعنی منظور ((رد)) به خدای تعالی و کتاب او باشد)، چون مساله شایعه مربوط به رسول و به اولی الامر است که اگر مردم این مساله را به آنان برگردانند، آن حضرات می توانند استنباط نموده و به مردمی که مساله را به ایشان ((رد)) کرده اند، بفرمایند: که این شایعه، صحیح یا باطل است و راست یا دروغ است.

پس مراد از علم در این جا تمیز و تشخیص است یعنی تشخیص حق از باطل و راست از دروغ، نظیر علم در جمله: ((ليعلم الله من يخافه بالغيب)) و در جمله: ((و ليعلمن الله الذين آمنوا و ليعلمن المنافقين))

کلمه: ((استنباط)) به معنای استخراج نظریه و رآی از حال ابهام به مرحله تمیز و شناسائی است و اصل این کلمه از ((نبط)) گرفته شده، چون کلمه ((نبط)) با فتح نون و با به معنای اولین دلو آبی است که از چاه بیرون می آید و بنابراین ممکن است کلمه: ((استنباط)) وصف باشد برای رسول و اولی الامر: به این معنا که آن حضرات پیرامون شایعه تحقیق می کنند و آنچه حق و صدق است، از چاه ابهام بیرون می کشند و نیز ممکن است وصف باشد برای همین هائی که خبر را به آن حضرات ((رد)) می کنند، چون خود آنان نیز با این عمل خود حق و صدق را استنباط کرده و به آن پی برده اند.

پس برگشت معنای آیه بنا بر احتمال اول به این است که: ((اگر مردم، آن شایعه را به رسول و اولی الامر که از جنس خود آنان هستند برگردانند، آن رسول و آن ولی امری که مردم استنباط را از او خواسته اند، حقیقت مطلب را می فهمد یعنی صواب و موافق

صلاح بودن آن را تشخیص می دهد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۱

و اگر مراد، احتمال دوم باشد، معنایش این می شود که : (( اگر مردم آن شایعه را به رسول و به اولی الامر رد کنند، خود این مردم که حقیقت مطلب را استفسار کرده ، و در به دست آوردن ریشه آن شایعه مبالغه دارند، حقیقت را خواهند فهمید. )) احتمالاتی که درباره مراد از (( اولی الامر )) در آیه شریفه داده شده است و بیان اینک هوجه صحیح در معنای آن همان است که در آیه (( اطیعوا الله و اطیعوا الرسول ... )) گفته ایم

و اما کلمه (( اولی الامر )) در جمله : (( و اولی الامر منهم )) ، مراد از آنان همان (( اولی الامر )) در جمله : (( اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم )) است که در ذیل همان آیه گفتیم : مفسرین در تفسیر آن اختلاف کرده اند و نیز در آنجا ریشه آن اقوال را گفتیم که پنج قول است ، چیزی که هست ، آنچه را که ما استفاده کردیم معنایی روشن تر از سایر اقوال است . اما اینکه بعضی گفته اند: (( اولی الامر )) همان فرماندهان سربیه ها و به اصطلاح امروز هنگ و گردانها است ، صحیح نیست : برای اینکه امرای ارتش ، به جز امارت و سرپرستی سربازان خود، آنها در یک واقعه ای خاص یعنی جنگی که پیش آمده ، کاری و پستی و مسوولیتی ندارند، دایره امارت و سرپرستی امرای لشکر از چهار دیواری لشکر تجاوز نمی کند و اما وقایع و حوادثی که از سنخ حادثه مورد آیه است یعنی شایعه سازی دشمن و اخلال در امنیت و ایجاد خوف و وحشت عمومی که به دست مشرکین و به وسیله ایادی آنان در بین مؤ منین صورت می گیرد تا مؤ منین را بیچاره کنند، امرای ارتش در این نیز مسؤ ولیتی و قدرتی ندارند، تا بتوانند حقیقت مطلب را برای مردمی که از آنان امثال آن شایعات را استفسار می کنند، روشن سازند.

و اما اینکه بعضی دیگر ممکن است بگویند: که منظور از (( اولی الامر )) علماء امت است ، نادرستی آن روشن تر از نظریه قبلی است ، برای اینکه هیچ تناسبی با آیه شریفه ندارد: زیرا علما که در صدر اسلام عبارت بودند از محدثین و فقها و قاریان و دانشمندانی که تخصصشان بحث پیرامون اصول دین بود، چه آگاهی از درستی و نادرستی شایعات داشتند؟ آگاهی آنان در همان فقه و حدیث و قرائت و اصول دین بود و آیه شریفه سخن از شایعه های شایعه سازان دارد، می فرماید: (( واذا جاءهم امر من الامن او الخوف ... )) و این شایعه ها، ریشه های سیاسی دارد که هر شایعه مربوط به یک غرض است و ای بسا که علمای مذکور در قبول آنها و یارد و مسکوت گذاشتن و بی اعتنائی کردنشان به آن ، مفساد و مضاری اجتماعی برای مسلمانان به بار آورند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۱

مفاسدی که با هیچ چیز نمی توان آن را جبران نمود و یا مساعی امتی را که در راه سعادت خود تحمل کرده اند، به باد دهد و یا سیادت و سروری آن امت را به ذلت و مسکنت مبدل سازند و یا خون افراد امت را هدر دهند و یا افرادی را اسیر دشمن سازند. علمای دین به آن جهت محدثند، یافقیه و یا قاری و یا امثال آن هستند، چه اطلاعی از اینگونه مسائل دارند؟ تا خدای عزوجل امت اسلام را مأمور سازد به اینکه در این مسائل به علما مراجعه کنید؟ در مراجعه به علما چه امیدی برای حل مشکلات سیاسی هست .؟

و اما اینکه بعضی دیگر گفته اند و یا ممکن است بگویند که مراد از (( اولی الامر )) خلفائی هستند که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) زمام امور مسلمین را در دست گرفتند یعنی : ابابکر، عمر، عثمان و علی (علیه السلام ) است ، علاوه بر اینکه هیچ دلیلی قطعی از کتاب و سنت بر آن نیست ، این اشکال بر آن وارد است که از دو حال بیرون نیست ، یا حکم آیه شریفه مختص به زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است و یا عمومی است و شامل زمانهای بعد نیز می شود. اگر مختص به زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد، لازمه اش این است که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) همه مسلمین این چهار نفر را به عنوان (( اولی الامر )) بشناسند و حداقل صحابه باید این شناسائی را داشته باشند در حالی که حدیث و تاریخ چنین شائنی و شؤ ونی از این قبیل را برای خصوص آنان ضبط نکرده و اگر عمومی باشد، لازمه اش این است که با درگذشت این چهار نفر

حکم آیه شریفه قطع شده باشد و لازمه دیگرش این است که خود آیه باید این معنا را خاطر نشان کرده باشد، یعنی فرموده باشد حکم آیه بر خلاف آنچه از ظاهرش استفاده می شود، منحصرًا مربوط به زمان زندگی این چهار نفر است، همچنانکه می بینیم همه احکامی که اختصاص به برهه ای از زمان دارد آیه ای که آن را بیان می کند، این معنا را خاطر نشان می کند، مانند احکامی که مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و ما در آیه شریفه اثری از این تذکر نمی بینیم.

اما اینکه بعضی دیگر گفته اند و یا ممکن است بگویند: که مراد از ((اولی الامر))، اهل حل و عقد از امت است، اشکالش به زودی می آید، تذکری که لازم است قبلاً داده شود، این است که گوینده این حرف چون دیده در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مسلمانان افراد معینی به نام اهل حل و عقد نداشتند و جامعه آن روز مانند جوامع امروز دنیا نبوده که امور عامه به وسیله هیأتی به نام هیأت وزرا و یا جمعیتی که مردم به انتخاب خود به مجلس شورا می فرستند و یا دولتمردانی دیگر اداره شود. بلکه در آن روز تنها حکم خدا و رسولش در بین مردم جاری می شده، لذا برای اینکه چنین اشکالی به او نشود، نام اهل حل و عقد را مبدل به اهل شورا نمود و افرادی از صحابه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در امور با آنان مشورت می کرده است. به هر حال چه بگوید: ((اهل حل و عقد)) و چه بگوید: ((اهل شورا)) این اشکال موجود است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با افراد معینی مشورت نمی کرده، بلکه با مؤمنین و نیز منافقین از قبیل: عبد الله بن ابی و رفقای منافق او مشورت می کرده و مشورت آن جناب در روز جنگ احد معروف است و چطور ممکن است خدای سبحان مردم را مأمور کند که به امثال آنان مراجعه نموده، مشکلات را به آنان رد کنند.

علاوه بر اینکه یکی از کسانی که هیچ بحثی و شکی نیست در این چنین شانی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشته، هم مورد مشورت آن جناب و هم مورد مشورت خلفای بعد از آن حضرت بوده، عبد الرحمان بن عوف بوده و آیات مورد بحث که در مقام مذمت ضعف‌الایمان است و به خاطر اعمالی که کردند ملامتشان می کند، در درجه اول شامل او (عبد الرحمان بن عوف) و اصحاب او است که می فرماید: ((الم ترالذین قیل لهم کفوا...)) در روایات هم آمده که این آیات درباره عبد الرحمان بن عوف و یاران او نازل شده است.

و این روایت را هم نسائی در کتاب صحیح خود آورده و هم حاکم در مستدرک خود ((و آن را در تفسیر خود نقل کرده اند و نیز طبری و دیگران آن را در تفسیر خود نقل کرده اند و روایت در بحث روایتی سابق گذشت)).

و وقتی وضع افراد مورد مشورت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین بوده است، چطور ممکن است خدای تعالی مسلمانان را مأمور فرماید به اینکه امور و مسائل خود را به مثل اینگونه افراد ارجاع دهند؟ پس معلوم شد که وجه متعین، همان وجهی است که ما در ذیل آیه ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم...)) ترجیح دادیم.

و لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَا تَبِعْتُمْ الشَّیْطَانَ إِلَّا قَلِیلًا در سابق گذشت که گفتیم از هر احتمالی روشن تر این است که آیه شریفه اشاره اش به داستان بدر صغرا باشد، که ابو سفیان نعیم بن مسعود اشجعی را به مدینه فرستاده بود تا با جعل شایعات، ترس و نگرانی را در بین مردم مسلمان گسترش دهد و آنان را از شرکت در جنگ و رفتن به بدر باز بدارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴

بنابراین منظور از ((اتباع شیطان)) تصدیق خبرهایی است که نعیم در بین مردم اشاعه می داده و پیروی از او در تخلف از رفتن به بدر است. مراد از استثنا در ((الاقلیلا)) و اشاره به اقوالی که در این مورد گفته شده است

با این بیان روشن می شود که استثنای ((الاقلیلا)) معنایی روبراه دارد و هیچ احتیاجی به تکلف و توجیه ندارد، چون نعیم نامبرده، به مردم خبر می داده که ابو سفیان لشکر جمع می کند و لشگریان خود را مجهز می سازد، پس زنها! بترسید و خود را به دست خود در معرض کشتار همگانی قرار ندهید و این خبرها که او می داده، در دل مردم اثر می گذاشته و از بیرون رفتن به سوی جنگ



تعلل می‌ورزیدند و به میعادگاه بدر نمی‌رفتند و کسی از این توطئه سالم نماند مگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بعضی از خواص آن جناب و منظور از جمله (( الا قلیلا )) همین عده اندک است، پس حاصل مضمون آیه این شد: که بیشتر مسلمانان به جز عده‌ای قلیل در اثر شایعات متزلزل شدند و سپس به آن عده قلیل ملحق شدند و راه بدر را پیش گرفتند.

و این معنائی که ما از استثنای (( الا قلیلا )) استظهار کردیم علاوه بر اینکه معنائی روبراه و بدون تکلف است، قرائنی هم که قبلاً ذکر کردیم موید این معنا است.

لیکن مفسرین درباره این استثناء، مسلک‌هایی مختلف پیش گرفته‌اند که هیچ‌یک از آنها خالی از فساد و اشکال و یا حداقل خالی از تکلف نیست، مثلاً یکی گفته: مراد از فضل و رحمت همان تکلیف مسلمانان به وجوب اطاعت خدا و اطاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اولی الامرشان است و مراد از مستثنا که عده قلیلی از میان آنان استثناء شده، مؤمنین سالم الفطره و دارای دل‌های پاک است و معنای آیه این است که اگر این اطاعت که خدا شما را به سوی آن هدایت فرموده نبود و بر شما واجب نمی‌شد که امور را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به اولی الامر ارجاع دهید، قطعاً همه شما با وقوعتان در ضلالت، پیرو شیطان می‌شدید، به جز اندکی از شما که دارای فطرتی سلیم باشید که از حق و صلاح منحرف نمی‌شدند، وجه فساد این است که حکم فضل و رحمت خدای تعالی را بدون هیچ دلیلی مختص به موردی خاص یعنی مساله وجوب اطاعت و مراجعه به اولی الامر کرده و این از بیان قرآنی بعید است که منظور از فضل و رحمت مصداقی خاص باشد، ولی دلیل بر این منظور خود نیاورده، علاوه بر اینکه آیه شریفه ظهور در این دارد که می‌خواهد به امری که در سابق رخ داده و کاری که خدای تعالی در سابق انجام داده منت بگذارد.

دیگری گفته: آیه شریفه همان ظاهرش منظور است، می‌خواهد بفرماید: مؤمنین غیر مخلص محتاج به فضل و رحمت زائندی از خدای تعالی هستند، هر چند که مخلصین نیز محتاجند و بی‌نیاز از عنایت الهیه نیستند.

این احتمال نیز مردود و نادرست است، زیرا اگر منظور این بوده، باید آیه شریفه آن را دفع کند و بفرماید: این توهم که تنها غیر مخلصین محتاج فضل و رحمت خدا هستند، توهم باطلی است، زیرا مخلصین نیز بی‌نیاز از فضل و رحمت او نیستند، همچنانکه در آیه شریفه: (( و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا )) احتیاج به فضل و رحمت خدای را به تمام بندگان (چه مخلص و چه غیر مخلص) عمومیت داده و نیز در آیه زیر به رسول گرامی خود که بهترین خلق خدا است می‌فرماید: (( و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئاً قلیلاً، اذن لا ذقناک ضعف الحیوة و ضعف الممات )) و حال آنکه می‌بینیم در آیه شریفه دفع توهمی نیامده است.

یکی دیگر گفته: مراد از فضل و رحمت خدا، قرآن و پیغمبر (صلوات الله علیه و علی عترته) است، آن دیگری گفته: مراد به فضل و رحمت، فتح و ظفر است و به خیال خود خواسته است استثناء (( الا قلیلا )) را توجیه کند، گفته است: اکثر مردم اگر در برابر حق ثبات قدم به خرج می‌دهند به خاطر خود حق نیست بلکه به خاطر اهدافی از قبیل فتح و ظفر و امثال آن از منافع ظاهری که به وسیله پیروی حق به دست می‌آورند و اما در برابر خود حق، ثبات به خرج نمی‌دهند مگر عده‌ای اندک از مؤمنین که در عقیده خود دارای بصیرت هستند.

یکی دیگر گفته: استثنای مورد بحث از جمله: (( لا تبعتم الشیطان )) نیست، بلکه از جمله: (( اذاعوا به ... )) است و معنای مجموع دو جمله این است که: (( وقتی شایعه‌ای ترس‌آور و یا امنیت‌آور را می‌شنوند، آن را منتشر می‌کنند مگر عده‌ای اندک )) و آن دیگری گفته: استثنای مذکور از جمله: (( یستنبطونه ... )) است و معنایش این است که اگر شایعات را به اولی الامر ارجاع دهید آنها صدق و کذب آن را استنباط می‌کنند، مگر بعضی از اولی الامر که نتوانند استنباط کنند.

یکی دیگر گفته: استثناء در لفظ است که خود دلیل بر جمع و احاطه است و معنای آیه این است که اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود همگی شیطان را پیروی می‌کردند، نظیر آیه شریفه (( سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله )) که استثناء مشیت نمی‌خواهد



افرادی را از کلیت (فراموش نخواهی کرد) خارج سازد بلکه افاده می کند که حکم فراموش نکردن عمومیت دارد و این وجوه همانطور که گفتیم هیچ یک خالی از تکلف نیست ، آنهم تکلفی که هر کس می فهمد تکلف است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۶

فَقِيلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَكْلَفُ إِلَّا - نَفْسَكَ وَ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ كَلِمَةً (( تکلیف )) که مصدر فعل مجهول مضارع (( تکلف )) است ، از ماده (( کلفت )) به معنای مشقت است ، به این جهت تکلیف را تکلیف خوانده اند که کارفرما و صاحب تکلیف کارگر و مکلف را به مشقت می اندازد و کلمه (( تنکیل )) از ماده (( نکال )) است و (( نکال )) بطوری که در مجمع البیان آمده به معنای فساد است که به وسیله آن از عذابی برابر با آن جلوگیری بشود، مثلا مکلف متخلف را کتک بزنند تا دیگر تخلف نکند، (تخلف کردن فساد دارد، کتک نیز فساد دارد، هر قدر فساد تخلف زیاد باشد کتک هم زیاد می شود) پس کلمه نکال به معنای عقوبتی است که از تخلفی برابر آن عقوبت جلوگیری کند و سایر مکلفین از عقوبت این متخلف عبرت بگیرند و هوس تخلف نکنند.

حرف (( فاء )) که در آغاز جمله : (( فقاتل فی سبیل الله ... )) آمده ، امر به قتال را متفرع بر ماقبل یعنی کوتاهی مردم از رفتن به جنگ با دشمن می سازد، جمله های بعدی که می فرماید: (( لا تکلف )) و (( حرص المؤمنین )) نیز موید این تفریع و نتیجه گیری است ، چون معنای آیه چنین است که حال که مردم از جهاد کردن تناقل و خودداری می ورزند و دوست ندارند، در جهاد شرکت کنند، تو ای پیامبر خودت با کفار مقابله بکن و از تناقل مردم در امر جهاد و مخالفتشان در امر خدای سبحان ناراحت مشو، چون تکلیف دیگران متوجه تو نیست ، تو فقط موظفی تکلیف خودت را انجام دهی نه تکلیف آنان را.

بله ، تنها وظیفه ای که نسبت به غیر خودت داری این است که در امر جهاد تشویقشان کنی و مؤمنین را تحریک نمائی تا شاید خدای تعالی خطر کفار را کفایت و دفع نماید و معنای جمله : (( لا تکلف الا نفسک )) این است که تو، به جز عمل خودت مکلف به چیزی نیستی و بنابراین استثنائی که در آیه شریفه آمده با تقدیر مضاف است و تقدیر کلام (( لا تکلف شیئا الا عمل نفسک )) می باشد.

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفٍ... در سابق گفته ایم : که کلمه (( عسی )) دلالت بر امید دارد، اما نه تنها امید گوینده بلکه هم در مورد امید خود گوینده استعمال دارد و هم امید مخاطب و هم در مقام مخاطب یعنی مقامی که جا دارد گوینده در برابر مخاطب صرفا اظهار امید کند نه اینکه به راستی خود او در دلش امیدوار باشد تا در مورد خدای تعالی که نه دل دارد و نه عارضه و حالت امید به او دست می دهد گفتن (( عسی - شاید )) معنا نداشته باشد، پس برای توجیه این کلمه خدای تعالی احتیاج نیست که مانند سایر مفسرین بگوئیم : (( عسی )) از خدای تعالی به معنای حتم است .

و این آیه بر سرزنش بیشتر دلالت دارد، سرزنش خدای تعالی در مورد آنهایی که از رفتن به جنگ تناقل می ورزیدند، چون می رساند که کوتاهی و خودداری آنان را به آنجا کشانید که خدای عزوجل به رسول گرامی خود دستور دهد یک تنه به جهاد برود و از اینگونه افراد روی بگرداند و دیگر اصرار نرزد که دعوتش را بپذیرند بلکه به حال خود واگذارشان کند و از این بابت تنگ حوصله هم نشود، چون او جز اطاعت خودش و تحریک مؤمنان تکلیفی و مسؤولیتی ندارد، هر که خواست قبول کند، نخواست قبول نکند.

بحث روایتی (روایاتی درباره شایعه پراکنی ، مراد از رحمت و فضل خدا در آیه ، مأمور شدن رسول الله صلی الله علیه و آله بهقتال به تنهایی ...)

مرحوم کلینی در کافی به سند خود از محمد بن عجلان روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: خدای تعالی اقوامی را به جرم شایعه پراکنی مذمت کرده ، فرموده : (( و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به )) پس زنهار شما از آنان نباشید و از اشاعه پرهیزید.

و در همان کتاب به سند خود از عبدالحمید بن ابی الدیلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عزوجل فرمود: (( اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم )) و نیز فرمود: (( و لو ردوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم )) و با این دو فرمان امر مردم را به اولی الامر آنان محول کرد، همان اولی الامری که اطاعت کردن از آنان را بر مردم واجب کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۸

این روایت موید گفتار قبلی ما است که گفتیم: مراد از اولی الامر در آیه دومی همان اولی الامر در آیه اولی است. و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن عجلان از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: (( و لو ردوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم )) فرمود: منظور امامان هستند.

مؤلف: این معنا از عبد الله بن جنذب از حضرت رضا (علیه السلام) نیز روایت شده، به این صورت که آن جناب درباره واقفی مذهب نامی به عبد الله نوشت و در آن این معنا را تذکر داد، شیخ مفید نیز در کتاب اختصاص آن را در ضمن حدیثی طولانی از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن فضیل از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در معنای جمله: (( و لو لا فضل الله علیکم و رحمته )) فرمود: فضل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و رحمت امیر المؤمنین (علیه السلام) است.

و در همان کتاب از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) و از حمران از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمودند: در آیه (( و لو لا فضل الله علیکم و رحمته )) فضل خدا، رسول الله (صلی الله علیه و آله) و رحمتش ولایت ائمه (علیهم السلام) است.

و در همان کتاب از محمد بن فضل از عبد صالح (موسی بن جعفر) (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رحمت خدا، رسول گرامی او است و فضل، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است.

مؤلف: این روایات نمی خواهند بگویند معنای کلمه فضل خدا و رحمت خدا چنین است بلکه می خواهند هر یک از این دو عنوان کلی را بر یکی از مهم ترین مصادیق آن تطبیق کنند و مراد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) نیز شخص آن دو جناب منظور نیستند، بلکه منظور مقام آن دو جناب است یعنی مقام نبوت و مقام ولایت چون این دو مقام سبب متصلی هستند که خدای عزیز ما را به وسیله آن دو از پرتگاه ضلالت و از دام شیطان نجات بخشید، اولی سبب مبلغ و دومی سبب مجری است و روایت اخیر از نظر اعتبار عقلی به ذهن نزدیک تر است، برای اینکه خدای تعالی نیز آن جناب را در کتاب مجیدش رحمت نامیده، فرموده: (( و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹

و در کافی به سند خود از علی بن حدید از مرزم روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای عزوجل به رسول گرامی خود (علیه صلواته) تکلیفی کرد که به احدی از خلقش چنان تکلیفی نکرد و آن این بود که بعد از فرمان به جهاد و تناقل ورزیدن مردم از اجابت دعوت آن جناب، شخص آن جناب را مکلف کرد، که یک تنه و به تنهایی به جنگ با دشمن برود هر چند که جمعیتی نیابد که با وی به قتال بروند و خدای تعالی چنین تکلیفی را به احدی از خلق نکرده، نه قبل از آن جناب و نه بعد از او، امام صادق (علیه السلام) سپس این آیه را تلاوت فرمود: (( فقاتل فی سبیل الله لا تکلف الا نفسک ))

آنگاه فرمود: و خدای عزوجل در مقابل این تکلیف امتیازی به آن جناب داد که به احدی از خلقش نداد و آن بود که آنچه خدای عزوجل از غنیمت جنگی سهم خود قرار داده، رسول (صلی الله علیه و آله) می تواند آن را برای خود بر دارد زیرا: (( من جاء بالحسنه فله عشر امثالها ))، و کسی که عمل خیری انجام دهد، ده برابر پاداش دارد و نیز درود و صلوات بر آن جناب را حسنه ای دانسته که ده برابر پاداش دارد.

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن خالد روایت آورده که گفت: من به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: پاسخ این مردم که

می پرسند: اگر علی (علیه السلام) حقی داشت چرا برای احقاق آن قیام نکرد، چیست؟ فرمود: خدای عزوجل می چ انسان واحدی را مکلف به قیام نمی کند به جز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را که در آیه (( فقاتل فی سبیل الله لا تکلف الا نفسك و حرص المؤمنین )) آن جناب را مکلف کرد تا به تنهایی و یک تنه با کفار بجنگد، پس قیام یک تنه فقط مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و اما درباره غیر آن جناب فرموده: (( الا متحرفا لقتال او متحيزا الی فنه . )) (( برای کسانی که توانائی قتال با کفار را ندارند، جائز است برای چاره جوئی و یا تهیه نیرو پشت به جنگ کنند )) و علی (علیه السلام) هم آن روز فته و جمعیتی که او را در احقاق حقش یاری کنند، نداشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۰

و در همان کتاب از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچگاه نشد که کسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چیزی بخواهد و آن جناب در پاسخ نه بگوید، اگر چیزی داشت می داد و اگر نداشت می فرمود: ان شاء الله و نیز هیچ نشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدی و جفای کسی را تلافی کند و بعد از نازل شدن آیه (( فقاتل فی سبیل الله لا تکلف الا نفسك ))، هیچ سریه و لشگری را دیدار نکرد مگر آنکه خودش فرماندهی آن را به عهده گرفت.

مؤلف: و در این معانی روایاتی دیگر هست. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۱ آیات ۹۱ - ۸۵، سوره نساء

مَنْ يَشْفَعُ شَفَعَهُ حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَعَهُ سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا (۸۵) وَإِذَا حُجِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا (۸۶) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (۸۷) فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَزَّكُمْ بِمَا كَسَبُوا أَلَّا تَرِيدُونَ أَن تَهْتَدُوا مَنَ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يَضِلَّ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (۸۸) وَذُوقُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرْتُمْ فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (۸۹) إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يَقْتُلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَاقَتُواكُمْ فَلَمَّا قَتَلْتُمْ قَوْمَهُمْ فَلَمَّا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (۹۰) سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يَرِيدُونَ أَن يُأْمِنُوا وَكُمُ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَّا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَغْتَرلُّوكُمْ وَ يُقَلُّوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (۹۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۲ ترجمه آیات

هر کس وساطت و شفاعتی نیکو کند وی را از آن بهره ای باشد و هر کس وساطت بدی کند وی را نیز از آن سهمی باشد و خدا بر همه چیز مقتدر است. (۸۵) چون به شما درودی گویند در پاسخ درودی بهتر از آن گوئید و یا حداقل همان را باز گوئید که خدا بر هر چیز برای حسابگری ناظر است. (۸۶) الله که جز او معبودی نیست بطور قطع شما انسانها را که نسل به نسل تا قیامت پدید می آئید در قیامت که شکی در آن نیست، گرد می آورد و کیست که در گفتار از خدا راستگوتر باشد؟ (۸۷) حال که معلوم شد عذاب مرتکبین بد، شامل شفیع بد هم می شود، پس چرا درباره منافقان که خدا به علت اعمالی که کرده اند سرنگونشان کرده، دو گروه شدید مگر می خواهید کسی را که خدا گمراهش کرده، هدایت کنید با اینکه آن کس که خدا گمراه کند راهی برایش نخواهی یافت. (۸۸) آنها دوست دارند شما نیز کافر شوید همچنانکه خودشان کافر شدند و در نتیجه مثل هم باشید، پس زنهاری که از آنان به هیچ وجه دوست مگیرید تا آنکه در راه خدا هجرت کنند، پس اگر از قبول دعوت خدا اعراض کردند، آنان را هر جا یافتید بگیریید و بکشید، نه از آنان دوست بگیریید و نه یاور. (۸۹) مگر آن افراد و اقوامی که با قومی پیمان دارند، که بین شما و آن قوم پیمان صلح برقرار باشد و یا با شما سر جنگ نداشته باشند و توان جنگ با قوم خود را نیز ندارند و اگر خدا می خواست بر شما تسلطشان می داد و با شما پیکار می کردند، اگر اینان از شما کناره گرفتند، نه با شما شدند و نه با دشمن شما، و اطاعت و تسلیم عرضه کردند، خدا برای شما علیه آنها تسلطی نگذاشته. (۹۰) چیزی نخواهد گذشت که به مردمی دیگر بر می خورید که می

خواهند هم شما را از شر خود ایمن سازند و هم قوم خود را، ولی وقتی به سوی فتنه کشانده شوند، با سر، در آن می افتند، پس اگر از شما کناره نکردند و اطاعت عرضه نداشتند و دست از دشمنی باز نگرفتند، هر جا که آنها را یافتید بگیرید و بکشیدشان که ما شما را بر آنها تسلطی آشکارا داده ایم. (۹۱)

بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبل است و اتصالش از این جهت است که همه این هفت آیه یعنی آیات ۹۱ - ۸۵ درباره امر قتال با طائفه ای از مشرکین یعنی مشرکین دو چهره و منافق سخن می گوید. و اگر در این آیات دقت شود روشن می گردد که درباره کسانی از مشرکین نازل شده که چون به مسلمانان بر می خوردند اظهار ایمان می کردند و چون به محل خود برمی گشتند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۳:

با مشرکین در شرک آنان شرکت می نمودند و در نتیجه درباره جنگیدن با آنان دچار تردید می شدند، مسلمانان نیز درباره قتال با اینگونه افراد مردد بودند و نظرهایشان مختلف بود، یکی می گفت به نظر من باید با اینها قتال کرد (چون در دعوی ایمان دروغ می گویند)، دیگری مخالفت می کرد که زنده دست به چنین کاری نزنید و برای آن افراد دو چهره به خاطر همینکه تظاهر به ایمان داشتند شفاعت می کرد، خدای سبحان در این آیات فرمان داده که باید یا مهاجرت کنند و یا قتال و مؤمنین را از اینکه در حق آنان شفاعت کنند بر حذر می دارد.

ملحق به این طائفه قومی دیگر و دیگرند که در این آیات به آنان فرمان می دهد باید یا تسلیم شوند و یا آماده جنگ گردند، چون در این آیات سخن صلح رفته و به عنوان برائت استهلال. دو جمله در دو آیه آورده: یکی بیانگر حال شفاعت و دیگری بیانگر حال تحیت. نهی از شفاعت و وساطت در کار بد (وساطت برای منافقین)

مَنْ يَشْفَعُ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا... کلمه (( نصیب )) و کلمه (( کفل )) هر دو به یک معنا است. و چون شفاعت نوعی وساطت برای ترمیم نقیصه و یا حیازت و به دست آمدن مزیتی و یا چیزی نظیر اینها است، در حقیقت نوعی سببیت برای اصلاح شأنی از شؤن زندگی دارد و به همین جهت هر ثواب و عقابی که در خود آن شأن هست سهمی هم در این وساطت و شفاعت خواهد بود، حال تا وساطت چه مقدار در تحقق آن شأن دخالت داشته است و این سهم از ثواب و عقاب هدف مشترک شفیع و مشفوع له: (( کسی که شفیع به خاطر او شفاعت می کند )) می باشد، پس شفیع نصیبی از خیر و شر دارد و به همین جهت است که در جمله مورد بحث می فرماید: (( من یشفع شفاعه ... ))

و این حقیقت را به عنوان تذکر به مؤمنین خاطر نشان فرموده، تا بدانند شفاعت بدون اثر نیست و در هر کاری شفاعت نکنند، و آنجا که لازم است شفاعت بکنند، مثلاً در شر و فساد که هدف منافقین است وساطت نکنند، (( چه منافقین از مشرکین و چه منافقین از غیر مشرکین ))، مخصوصاً درباره منافقین از مشرکین که می خواهند به قتال نروند شفاعت نکنند، چون ترک فساد را ولو کم و از رشد آن جلوگیری نکردن و اجازه آن دادن که فساد نمو کند و بزرگ شود، خود فسادی است که به آسانی نمی توان از بینش برد، فسادی که مستلزم هلاکت حرث و نسل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴:

پس می توان گفت: آیه شریفه در معنای نهی از شفاعت در کار بد است، یعنی شفاعت اهل ظلم و طغیان و نفاق و شرک است، زیرا این طوائف، مفسدین در ارض هستند و نباید در کار آنان وساطت کرد.

وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَجِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا... این جمله امر به تحیت است، در مقابل تحیتی که دیگران به انسان می دهند، می فرماید: در پاسخ تحیت دیگران، تحیتی به مثل آن و یا بهتر از آن بدهید. و این حکمی است عمومی، تمامی تحیت ها را شامل می شود، چیزی که هست مورد آیات محل بحث ما به شهادت آیات بعد تحیت سلام و صلحی است که مسلمانان دریافت می کنند.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ... معنای آیه شریفه روشن است، و این آیه به منزله تعلیلی است برای مضمونی که دو آیه قبل متضمن آن

بود، کانه فرموده: (( تکلیفی که خدای تعالی در امر شفاعت حسنه و سیئه به شما کرده بگیرد و آن را انجام دهید، و تحیت هر کسی که به شما تحیت می دهد با رد و اعراض باطل نکنید )) زیرا پیش روی شما روزی است که خدای سبحان همه شما را در آن جمع کند، و شما را جزاء می دهد، اگر دعوتش را بپذیرید، جزای خیر و اگر رد کنید کیفر می دهد.

فَمَا لَكُمْ فِي الْمُتَنَفِقِينَ فِتْنِينَ وَاللَّهِ أَزْكَسَهُمْ... کلمه (( فته )) به معنای طائفه است و کلمه (( ارکاس )) که مصدر باب افعال است به معنای رد است. گمراهی منافقین مستند به خدا است و با شفاعت و دلسوزی هدایت نمی شوند

و این آیه با مضمونی که دارد نه متفرع بر زمینه چینی قبل یعنی جمله: (( من یشفع شفاعه )) است و معنای آیه این است که وقتی شفاعت ناپسند سهمی از بدی و زشتی خود را به واسطه و شفیع می دهد، پس ای مؤمنین شما را چه می شود که درباره منافقین دو دسته شده اید و دو حزب تشکیل داده اید؟ یکی می گوید: باید با آنان جنگ کرد، دیگری در مقام شفاعت بر می آید که زنهار با آنان جنگ نکنید، این دسته از شجره فسادی که با رشد منافقین رشد می کند اغماض می کنند و آیا می خواهند این منافقین را که بعد از بیرون شدن از ضلالت یعنی بعد از مسلمان شدن دوباره به سزای گناهایی که کردند به طرف ضلالتشان برگردانیده، به راه خدا برگردانند؟ آیا می خواهند با شفاعت خود کسانی را هدایت کنند که خدای تعالی گمراهشان کرده؟ با اینکه وقتی خدا کسی را گمراه کرد دیگر راهی به سوی هدایت ندارد.

وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۵:

در این جمله التفاتی از خطاب به مؤمنین (فما لکم) به خطاب به رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) (لن تجد له) بکار رفته، قبلاً- می فرمود: (( شما مؤمنین را چه شده که در باره منافقین دو دسته شده اید ))؟ و در اینجا می فرماید: (( تو ای پیامبر برای منافقین راهی به سوی هدایت نمی یابی )) و این التفات اشاره است به اینکه آن مؤمنین که برای منافقان شفاعت می کنند حقیقت را نمی فهمند و به همین جهت کلام خود را به آنان نمی گویم، چون اگر آنها فهم حقیقت این کلام را داشتند، در حق منافقین شفاعت نه می کردند، به همین جهت از گفتگوی با آنان اعراض کردم و روی سخن به کسی نمودم که مطلب نزد او واضح است و آن پیامبر است.

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً... این آیه شریفه به منزله بیان است برای جمله: (( والله اركسهم بما كسبوا اتریدون ان تهدوا من اضل الله )) و معنای آن این است که چگونه می خواهید آنان را که خدای تعالی گمراهشان کرده، هدایت کنید؟ و حال آنکه علاوه بر اینکه خدا گمراهشان کرده و شما نمی توانید آنان را هدایت کنید، آنها می خواهند شما را به طرف خود بکشند، دوست دارند شما و ایشان در کفر مساوی باشید سپس مسلمانان را نهی می کند از اینکه با کفار دوستی کنند، مگر آنکه آن کفار دست از کفر برداشته به سوی اسلام هجرت کنند، پس اگر از این کار روی گرداندند دیگر وظیفه ای جز این ندارید که آنان را هر جا یافتید دستگیر نموده و به قتل برسانید، و دیگر از ولایت و نصرت آنها اجتناب کنید و اینکه فرمود: (( واگر روی گرداندند... )) دلالت دارد بر اینکه مؤمنین موظف شده بودند دوستان مشرک خود را وادار به مهاجرت نمایند، اگر اجابت کردن به دوستی خود با آنان ادامه دهند، و اگر اجابت نکردند به قتلشان برسانند.

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتِ صُدُورُهُمْ... این آیه شریفه استثنائی است از حکمی که در جمله: (( فان تولوا فخذوهم و اقتلوهم ))، می باشد و در آن دو طائفه را از حکم دستگیر کردن و کشتن مشرکین استثنا کرده، یکی آن مشرکینی که بین آنان و بین بعضی از اقوام که با مسلمانان پیمان صلح دارند رابطه ای باشد، که آن دو را به هم وصل کرده باشد، مثلاً بین آن مشرکین و بین آن اقوام سوگندی و چیزی نظیر آن برقرار باشد که هر یک از دو طائفه مورد حمله قرار گرفت دیگری یاریش کند و طائفه دوم آن مشرکینی بوده اند که نه میل داشتند با مسلمانان قتال کنند و نه نیروی آن داشته اند که با مشرکین قوم



خود بچنگند و یا عوامل دیگری در کارشان دخالت داشته و وادارشان کرده خود را به کناری بکشند و به مسلمانان اعلام کنند که ما نه علیه شماستیم و نه له شما، نه به ضرر شما و نه به نفع شما. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۶

پس این دو طائفه از حکم مذکور در آیه قبل استثناء شده اند. و معنای اینکه فرمود: (( حصرت صدورهم ... )) این است که سینه هایشان از جنگیدن با شما مسلمانان تنگی می کند و خلاصه هیچ میلی به این کار ندارند.

سَجِدُونَ َءَاخِرِينَ... در این جمله خبر می دهد به اینکه به زودی قومی دیگر با شما مواجه می شوند که چه بسا شبیه به طائفه دوم از آن دو طائفه استثناء شده باشند، چون این قوم می خواهند هم به شما امنیت بدهند و هم به قوم خودشان، چیزی که هست خدای سبحان خبر می دهد به اینکه این قوم منافقند و هیچ اعتبار و تاملی در وعده های آنان و ادعای بی طرفیشان نیست. و به همین جهت دو جمله شرطیه ای که در حق آن دو طائفه دیگر به نحو اثبات آورده، فرموده بود: (( فان اعتزلوكم فلم یقاتلوکم و القوا الیکم السلم )) را مبدل کرد به شرط منفی و فرمود: (( فان لم یعتزلوكم و یلقوا الیکم السلم و یقفوا ایدیهم ... )) و همین تبدیل سیاق از مثبت به منفی هشداری است به مؤمنین بر اینکه از دین قوم سوم بر حذر باشند و معنای آیه روشن است.

گفتاری در معنای تحیت گفتاری در معنای تحیت (اشاره به ریشه استکباری داشتن تحیات در اقوام و امم غیراسلامی و توضیح و تشریح معنای کلمه (( سلام )) که تحیت مسلمین است)

امت ها و اقوام با همه اختلافی که از حیث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در این جهت اختلافی ندارند که هر یک در مجتمع خود تحیتی دارند، که هنگام برخورد با یکدیگر آن درود و تحیت رادر بین خود رد و بدل می کنند، حال یا آن تحیت عبارت است از اشاره به سر و یا دست و یا برداشتن کلاه و یا چیز دیگر، که البته اختلاف عوامل در این اختلاف بی تاثیر نیست.

و اما اگر خواننده عزیز، در این تحیت ها که در بین امت ها به اشکال مختلف دائر است دقت کند، خواهد دید که همه آنها به نوعی خضوع و خواری و تذلل اشاره دارد، تذللی که زیر دست در برابر ما فوق خود و مطیع در برابر مطاعش و برده در برابر مولایش، اظهار می دارد و سخن کوتاه اینکه تحیت کاشف از یک رسم طاغوتی و استکبار است که همواره در بین امتهای در دوره های توحش و غیر آن رائج بوده، هر چند که در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتی شکلی بخصوص داشته، و به همین جهت است که هر جا تحیتی مشاهده می کنیم که تحیت از طرف مطیع و زیر دست و وضع شروع و به مطاع و ما فوق و شریف ختم می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۷

پس پیدا است که این رسم از ثمرات بت پرستی است، که آن نیز از پستان استکبار و استعباد شیر می نوشد.

و اما اسلام (همانطور که خواننده عزیز خودش آگاه است) بزرگترین همتش محو آثار بت پرستی و وثنیت و غیر خداپرستی است و هر رسم و آدابی است که به غیر خداپرستی منتهی گشته و یا از آن متولد شود ما به همین جهت برای تحیت طریقه ای معتدل و سنتی در مقابل سنت وثنیت و استعباد تشریح کرد. و آن عبارت است از: سلام دادن که در حقیقت اعلام امنیت از تعدی و ظلم از ناحیه سلام دهنده به شخصی است که به وی سلام می دهد، شخص سلام دهنده به سلام گیرنده اعلام می کند تو از ناحیه من در امانی و هیچگونه ظلمی و تجاوزی از من نسبت به خودت نخواهی دید و آزادی فطری را که خدا به تو مرحمت کرده از ناحیه من صدمه نخواهد دید. و اینکه گفتیم سلام طریقه ای است معتدل، علتش این است که اولین چیزی که یک اجتماع تعاونی نیازمند آن است که در بین افراد حاکم باشد، همانا امنیت داشتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد دیگران است، نه تنها جان و مال و عرض، بلکه لازم است هر چیزی که به یکی از این سه چیز برگشت کند امنیت داشته باشند.

و این همان سلامی است که خدای عزوجل آن را در بین مسلمانان سنت قرار داد تا هر فردی به دیگری برخورد کند قبل از هر چیز سلام بدهد، یعنی طرف مقابل را از هر خطر و آزار و تجاوز خود امنیت دهد. و در کتاب مجیدش فرموده: (( فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیه من عند الله مبارکه طیبه ))، و نیز فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا



و تسلّموا علی اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون )) .

و خدای تعالی بعد از تشریح این سنت ، مسلمانان را با رفتار پیامبرش یعنی سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اینکه سید آنان و سرورشان بود، به این ادب مودب نمود و فرمود: (( و اذا جاءک الذین یؤمنون بایاتنا فقل سلام علیکم ، کتب ربکم علی نفسه الرحمۃ )) ، علاوه بر این دستور داد به غیر مسلمانان نیز سلام بدهد و فرمود: (( فاصفح عنهم و قل سلام فسوف یعلمون )) .

البته تحیت به کلمه (( سلام )) بطوری که از تاریخ و اشعار و سایر آثار جاهلیت بر می آید، در بین عرب جاهلیت معمول بوده ، در کتاب لسان العرب آمده : که عرب جاهلیت چند جور تحیت داشتند، گاهی در برخورد با یکدیگر می گفتند: (( انعم صباحا )) ، گاهی می گفتند: (( ابیت اللعن )) و یا می گفتند: (( سلام علیکم )) ، و گاه کلمه سوم علامت مسالمت است و در حقیقت به طرف مقابل می گفتند: بین من و تو و یا شما جنگی نیست ، (پس از آنکه اسلام آمد تحیت را منحصر در سلام کردند و از ناحیه اسلام مأمور شدند سلام را افشاء کنند).

چیزی که هست خدای سبحان در داستانهای ابراهیم سلام را مکرر حکایت می کند و این خالی از شهادت بر این معنا نیست که این کلمه که در بین عرب جاهلیت مستعمل بوده ، از بقایای دین حنیف ابراهیم بوده ، نظیر حج و امثال آن که قبل از اسلام معمول آنان بوده ، توجه بفرمائید: (( قال سلام علیک ساستغفر لک ربی )) ، در این جمله از ابراهیم (علیه السلام) حکایت کرده که در گفتگو با پدرش گفت : سلام علیک به زودی من از پروردگارم برایت طلب مغفرت می کنم )) و نیز فرموده : (( ولقد جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا سلاما قال سلام )) و این قضیه در چند جای قرآن کریم آمده .

و بطوری که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود خدای تعالی کلمه سلام را تحیت خودش قرار داده است ، به آیات زیر توجه فرمائید: (( سلام علی نوح فی العالمین )) ، (( سلام علی ابراهیم )) ، (( سلام علی موسی و هرون )) ، (( سلام علی آل یاسین )) (( سلام علی المرسلین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۹

و صریحا فرموده که سلام تحیت ملائکه است ، توجه بفرمائید: (( الذین تتوفاهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم )) ، (( و الملائکه یدخلون علیهم من کل باب سلام علیکم )) .

و نیز فرموده : (( تحیت اهل بهشت در بهشت سلام است : )) و تحیتهم فیها سلام )) ، (( لا یسمعون فیها لغوا و لا تائیما الا قیلا سلاما سلاما )) .

بحث روایتی (روایاتی درباره آداب تحیت و روایاتی درباره شاءن نزول آیات گذشته )

در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه : (( واذا حیتم ... )) گفته : علی بن ابراهیم در تفسیر خود از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت آورده که فرمودند: مراد از تحیت در آیه شریفه سلام و سایر کارهای خیر است ، (منظور این است که تنها رد سلام واجب نیست ، هر احسانی دیگر که به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافی کند. ) ( مترجم )) .

و در کافی به سند خود از سکونی روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: سلام مستحب و رد آن واجب است .

در همان کتاب به سند خود از جراح مدائنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کوچکتر به بزرگتر و رهگذر به کسی که ایستاده و عده کم به عده بسیار سلام می کند.

و در همان کتاب به سند خود از عیینة (( در نسخه بدل عنسه آمده )) از مصعب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: در برخورد نفرات کمتر با عده زیاد، کمترها ابتدا به سلام می کنند و در برخورد سواره به پیاده ، سواره ابتدا می کند و اگر همه سوارند بعضی قاطر سوار و بعضی دیگر الاغ سوارند، قاطر سوارها ابتدا می کنند. و در برخورد اسب سواران با قاطر سواران ، اسب سواران آغاز می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰

و در همان کتاب به سند خود از ابن بکیر از بعضی از اصحابش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب شنیدم می فرمود: سواره به پیاده و پیاده به نشسته سلام می کند. و چون دو طائفه به هم برخوردند، آن طائفه که عده نفراتش کمتر است به آنان که بیشترند سلام می کنند. و چون یک نفر به جمعیتی برخورد کند آن یک نفر به جماعت سلام می کند.

مؤلف: قریب به این مضمون را صاحب تفسیر درالمنثور از بیهقی از زید بن اسلم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده .  
و در همان کتاب به سند خود از آن جناب (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی چند نفر از جمعیتی می گذرند، کافی است که یک نفر آنان به جمعیت سلام کردند و وقتی به جمعیتی سلام می دهند کافی است یک نفر از آنان جواب سلام را بدهد.

و در تہذیب به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: شرفیاب حضور حضرت باقر (علیه السلام) شدم، دیدم که در نمازند، عرضه داشتم: السلام علیک، فرمود: السلام علیک، عرضه داشتم: حالتان چطور است؟ حضرت چیزی نفرمودند، همینکه از نماز فارغ شدند، پرسیدم: آیا در نماز می توان جواب داد؟ فرمود: آری، به همان مقداری که به او سلام داده اند.  
و در همان کتاب به سند خود از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به تو سلام داد در حالی که مشغول نماز هستی جواب سلامی آهسته و به مثل سلام او به او بده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۱  
و در کتاب فقیه به سند خود از مسعد بن صدقه از امام باقر از پدرش (علیهما السلام) روایت آورده که فرمود: بر یهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهید، و همچنین بر بت پرستان و بر کسانی که کنار سفره شراب نشسته اند. و بر کسی که مشغول بازی شطرنج و نرد است، و بر مخنث (کسی که مردان را به خود می کشد) و بر شاعری که نسبت های ناروا به زنان پاکدامن می دهد و بر نماز گزار سلام ندهید، چون نماز گزار نمی تواند جواب شما را رد کند. آری سلام دادن برای شما مستحب است ولی رد آن برای شنونده واجب است و نیز به ربا خوار و به کسی که در حال ادرار کردن است و به کسی که در حمام است، و نیز بر فاسقی که فسق خود را علنی می کند سلام ندهید. سلام در اسلام از لسان روایات

مؤلف: روایات در معانی گذشته بسیار است و احاطه به بیانی که ما درباره تحیت آوردیم معنای روایات را روشن می سازد.  
پس کلمه (( سلام )) تحیتی است که گسترش صلح و سلامت و امنیت در بین دو نفر که به هم برمی خورند را اعلام می دارد، البته صلح و امنیتی که نسبت به دو طرف مساوی و برابر است و چون تحیت های جاهلیت قدیم و جدید علامت تذلل و خواری زیر دست نسبت به ما فوق نیست .

و اگر در روایات فرمودند که کوچکترها به بزرگترها سلام کنند، یا عده کم به عده زیاد یا یک نفر به چند نفر، منافاتی با این مساوات ندارد، بلکه خواسته اند با این دستور خود حقوق رعایت شده باشد و بفهمانند که حتی در سلام کردن نیز حقوق را رعایت کنید.

آری اسلام هرگز حاضر نیست به امت خود دستوری دهد که لازمه اش لغو شدن حقوق و بی اعتبار شدن فضایل و مزایا باشد، بلکه به کسانی که فضیلتی را ندارند، دستور می دهد فضیلت صاحبان فضل را رعایت نموده، حق هر صاحب حقی را بدهند، بله به صاحب فضل اجازه نمی دهد که به فضل خود عجب بورزد، و به خاطر اینکه (( مثلاً پدر و یا مادر است و یا عالم و معلم است و یا سن و سال بیشتری دارد نسبت به فرزندان و مریدان و شاگردان و کوچکتران تکبر ورزیده، خود را طلبکار احترام آنان بدانند و بدون جهت به مردم ستم کند و با این رفتار خود توازن بین اطراف مجتمع را بر هم زند.

و اما اینکه از سلام کردن بر بعضی افراد نهی کرده اند، این نهی، فرع و شاخه ای است از نهی واردی که از دوستی و رکون به آن افراد نهی نموده، از آن جمله فرموده: (( لا تتخذوا الیهود و النصارى )) و نیز فرموده: (( لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء )) .

و نیز فرموده: (( ولا ترونا الی الذین ظلموا )) و آیاتی دیگر از این قبیل .

بله چه بسا می شود که مصلحت اقتضاء کند انسان به ستمکاران تقرب بجوید برای اینکه دین خدا را تبلیغ کند، بطوری که اگر با آنها نسازد نمی گذارند تبلیغ دین در بین مردم صورت بگیرد و یا برای اینکه کلمه حق را به گوش آنها برساند، و این تقرب حاصل نمی شود مگر با سلام دادن به آنها، تا کاملاً با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد، به همین خاطر که گاهی مصلحت چنین اقتضا می کند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز به این روش مأمور شدند، در آیه: (( فاصفح عنهم و قل سلام ))، همچنانکه در وصف مؤمنین فرمود: (( و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً )) . سیره ائمه اطهار (علیه السلام) در خصوص تحیت و سلام

و در تفسیر صافی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که مردی به آن جناب سلام کرد و گفت: السلام علیک، حضرت در پاسخش فرمود: السلام علیک و رحمه الله، مردی دیگر رسید و گفت: السلام علیک و رحمه الله، حضرت در پاسخش فرمود: السلام علیک و رحمه الله و برکاته، مردی دیگر رسید و گفت: السلام علیک و رحمه الله برکاته، حضرت در پاسخش فرمود: و علیک، آن مرد سوال کرد که چطور رد سلام مرا کوتاه کردی، و به آیه شریفه: (( و اذا حیتم بتحیه فحیوا باحسن منها... )) عمل نکردی؟

حضرت فرمود: تو برای من چیزی باقی نگذاشتی تا من رد سلام خود را با آن بچربانم و بدین جهت عین سلامت را به تو برگردانم .

مؤلف: نظیر این روایت را سیوطی در درالمثنوی از احمد (در کتاب زهد) و از ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه، به سندی حسن از سلمان فارسی نقل کرده .

و در کافی از امام باقر (علیه السلام) و آن جناب از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده: که روزی به جمعیتی عبور کرد و به آنان سلام گفت، گفتند: علیک السلام و رحمه الله و برکاته و مغفرتی و رضوانه، حضرت به ایشان فرمود: (( در ادب و تحیت )) از ما اهل بیت جلو نزنید (و ما در تحیت اکتفا می کنیم به) مثل آنچه ملائکه به پدر ما ابراهیم (علیه السلام) گفتند، رحمه الله و برکاته علیکم اهل البیت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۳

مؤلف: در این روایت اشاره ای است به اینکه سنت در سلام این است که آن را تمام و بطور کامل بدهند و سلام کامل این است که سلام دهنده بگوید: السلام علیک و رحمه الله و برکاته، و این سنت از حنفیت ابراهیم (علیه السلام) اخذ شده و تاییدی است برای چیرهایی که قبلاً گفته شد که تحیت به سلام از دین حنیف است .

و در کافی روایت شده که فرمود: از تمامیت و کمال تحیت این است که شخص وارد با آن کسی که او به وی وارد شده، مصافحه کند و وی با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نماید.

و در خصال از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی شنیدید که یکی از شما در حضورتان عطسه کرد بگوئید: یرحمکم الله و او هم در پاسخ بگوید: یرحمکم الله لکم و یرحمکم و دعا (( یرحمکم الله لکم )) را اضافه کند، چون خدای تعالی فرمود: (( و اذا حیتم بتحیه فحیوا باحسن منها... ))

و در کتاب مناقب آمده که کنیزی از کنیزان امام حسن (علیه السلام) دسته ای ریحان برای آن جناب آورد، حضرت در عوض به وی فرمود: تو در راه خدا آزادی، شخصی پرسید: آیا برای یک طاقه ریحان کنیزی را آزاد می کنی؟ فرمود: خدای تعالی ما را ادب آموخته و فرموده: (( اذا حیتم بتحیه فحیوا باحسن منها... )) و تحیت بهتر از یک طاقه ریحان برای او، همین آزاد کردنش بود. مؤلف: این روایات بطوری که ملاحظه می کنید معنای تحیت در آیه شریفه را عمومیت می دهند، بطوری که شامل هدیه و تحفه نیز بشود. و در تف سیر مجمع البیان در تفسیر آیه شریفه: (( فما لکم فی المناقین فتین ... )) گفته است: مفسرین در اینکه این آیه

شریفه درباره چه کسی نازل شده، اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: درباره قومی نازل شد که از مکه به مدینه آمدند و نزد مسلمانان اظهار اسلام کردند و سپس به مکه برگشتند، چون آب و هوای مدینه را مساعد با حال خود نیافتند و همینکه به مکه برگشتند اظهار شرک کردند، سپس مال التجاره مشرکین را بار کردند که به طرف یمامه ببرند، مسلمانان سر راه را بر آنان گرفتند و خواستند تا با ایشان جنگ کنند، در بینشان اختلاف افتاد بعضی گفتند: نباید جنگ کنیم، زیرا اینها مومند، بعضی دیگر گفتند: مشرکند و خدای عزوجل این آیه را درباره آنان نازل کرد این شان نزول از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده. داستان دو قبیله اشجع و بنی ضمیره و شاء نزول آیه (ودوا لو تکفرون کما کفروا...) (( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۴ :

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه: ((ودوا لو تکفرون کما کفروا...)) آمده که این آیه در شان قبیله اشجع و بنی ضمیره نازل شده و یکی از اخبار این دو قبیله این است که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به قصد جنگ حدیبیه از مدینه خارج شد، از نزدیکی سرزمین این دو قبیله عبور کرد و قبلا آن جناب با قبیله بنی ضمیره صلح کرده، قراردادی رد و بدل کرده بود، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتند: اینجا نزدیکی های سرزمین بنو ضمیره است و ما بیم آن داریم که وقتی بفهمند ما از مدینه بیرون شده ایم به مدینه حمله کنند و یا قریش را علیه ما کمک نمایند، چه صلاح می دانی که اول به سرکوبی آنان بپردازیم؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ابد و هرگز، چون بنو ضمیره از هر قبیله دیگر عرب احترام و احسان به پدر و مادر را بیشتر رعایت می کنند و بیشتر به صله رحم می پردازند و بیشتر پای بند به عهد و پیمانند.

قبیله اشجع نیز در نزدیکی های بنی ضمیره زندگی می کردند و این قبیله شاخه ای از دودمان کنانه بودند و بین آنان و بنی ضمیره نیز پیمان صلح برقرار بود، سوگند خورده بودند که امنیت و حال یکدیگر را رعایت کنند، اگر یکی از آن دو گرفتار خشکسالی شد حیوانات خود را در سرزمین دیگری بچرانند و اتفاقاً در همان ایام سرزمین اشجع دچار خشکی و قحطی شده بود و سرزمین بنی ضمیره از فراوانی نعمت و سرسبزی بیابانها برخوردار بود، و در نتیجه قبیله اشجع داشتند به سرزمین آنان کوچ می کردند، مسلمانها از پیمان این دو قبیله بی خبر بودند و پنداشتند که اشجع قصد دارد به بنی ضمیره حمله کند، وقتی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خبر دادند که اشجع دارد به طرف بنی ضمیره می رود، آماده شد تا به خاطر پیمانی که با بنی ضمیره بسته بود، با قبیله اشجع جنگ کند، در چنین حالی آیه شریفه زیر نازل شد: ((ودوا لو تکفرون کما کفروا، فتکونون سواء، فلا تتخذوا منهم اولیاء حتی یهاجروا فی سبیل الله، فان تولوا فخذوهم و اقتلوهم حیث وجدتموهم و لا تتخذوا منهم ولیا و لا نصیرا))، و سپس قبیله اشجع را استثناء کرده، فرمود: ((الا الذین یصلون الی قوم بینکم و بینهم میثاق، او جاو کم حصرت صدورهم ان یقاتلوکم، او یقاتلوا قومهم، و لو شاء الله لسلطهم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۵ :

و قبیله اشجع در چند نقطه فرود آمده بودند، یکی بیضاء و یکی حل و دیگری مستباح، و چون این سه محل نزدیک به لشکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود دچار وحشت شدند، که مبدا آن جناب کسانی را به جنگ با آنان روانه کند، از سوی دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز بیم آن داشت که اشجع از اطراف حمله ای بیفکنند و دستبرد بزنند، تصمیم گرفت مستقیماً به طرف اشجع برود، در همین بین بود که قبیله اشجع که هفتصد نفر بودند به ریاست مسعود بن رجیله از راه رسید و در دره سلع اطراق کرد، و این جریان در ماه ربیع الاول سال ششم از هجرت بود، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسید بن حصین را خواست و به او فرمود: با چند نفر از یارانت به طرف اشجع برو و بین چرا به طرف ما آمده اند. اسید با سه نفر از یارانش نزد آن قبیله رفت و پرسید: منظورتان از آمدن به طرف ما چیست؟ مسعود بن رجیله که رئیس اشجع بود برخاست و بر اسید و یارانش سلام کرد و گفت: ما آمده ایم تا با محمد پیمان ترک مخاصمه ببندیم، اسید نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشته، جریان را به عرض رسانید، رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: اینان ترسیدند که مبدا ما برای جنگ با آنان آمده ایم، خواستند تا بین من و

خودشان صلحی برقرار سازند، آنگاه قبل از آنکه خودش به میان اشجع برود، ده بار شتر خرما به عنوان هدیه برای آنان فرستاد و فرمود: هدیه فرستادن پیشاپیش رسیدن به هدف چیز خوبی است، آنگاه خودش به میان آنان تشریف برد و فرمود: ای گروه اشجع به چه منظور به طرف ما آمدید؟ عرضه داشتند: خانه های ما نزدیک تو است و ما در میان اقوام خود از هر تیره دیگری کم عددتریم لذا نه توانائی آن داشتیم که با تو بجنگیم، چون محل زندگی ما نزدیک به تو بود و نه می توانستیم با تیره های قوم خود در بیفتیم چون عده ما کم بود، فکر کردیم با شما مذاکره کنیم و پیمان ترک مخاصمه ای برقرار سازیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیشنهاد آنان را پذیرفت و پیمانی با آنان بست، اشجع آن روز را درنگ کردند و فرمایش به طرف بلاد خود برگشتند، و درباره آنان این آیه شریفه نازل گردید: ((الذین یصلون الی قوم بینکم و بینهم میثاق... فما جعل الله لکم علیهم سیلاً.)) حکایت قبیله بنی مدلج و پیمان پیامبر با آنان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۶:

و در کافی به سند خود از فضل ابی العباس، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه: ((او جاو کم حصرت صدورهم ان یقاتلوکم، او یقاتلوا قومهم)) فرمود: این آیه در شان بنی مدلج نازل شد، چون این قبیله نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و عرضه داشتند: سینه ما تنگی می کند (و به عبارت ساده تر برای ما گران است)، اینکه شهادت بدهیم که تو فرستاده خدائی، ما آمده ایم اعلام کنیم که نه با شما هستیم و نه علیه شما، با قوم خود همکاری می کنیم، راوی می گوید: پرسیدم: بالاخره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با آنها چه معامله کرد؟ فرمود: پیمان ترک مخاصمه بست، تا مدتی که از کار عرب پردازد، بعد از آنکه از آن کار پرداخت، دعوتشان کند اگر اسلام را پذیرفتند که هیچ و اگر نپذیرفتند با آنان کارزار کند.

و در تفسیر عیاشی از سیف بن عمیره روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از آیه: ((ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومهم و لو شاء الله لسلطهم علیکم فلقاتلوکم)) پرسیدم فرمود: پدرم همواره می فرمود: این آیه درباره قبیله بنی مدلج نازل شد که خود را کنار کشیدند، نه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جنگیدند و نه کاری به کار قوم خود داشتند، پرسیدم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با آنان چه کرد؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با آنها نجنگید تا از کار دشمنان خود پرداخت، آنگاه با آنان برابر همه اقوام معامله کرد، یعنی به سوی اسلام و یا جنگ دعوتشان کرد، ولی (حصرت صدورهم) از قبول اسلام مضایقه کردند.

و در تفسیر مجمع البیان آمده که از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرموده است: مراد از قوم در جمله: ((قوم بینکم و بینهم میثاق))، قبیله هلال بن عویمر سلمی است، چون وی به وکالت از طرف قوم خود با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیمان بست و در این مذاکره گفت: که ای محمد بر این پیمان می بندم که احدی از شما را که نزد ما آید نترسانیم، و شما نیز احدی از ما را که نزد شما بیایند نترسانید اینجا بود که خدای تعالی آن جناب را از اینکه متعرض کسی شود که با آن پیمان بسته نهی فرمود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۷:

مؤلف: این معانی و قریب به آن به طرق مختلفه ای از ابن عباس و غیر او در تفسیر الدرالمثور نیز روایت شده.

و در تفسیر الدرالمثور است که ابو داود در ناسخ خود، و ابن منذر و ابن ابی حاتم و نحاس و بیهقی در سنن خود از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه: ((الذین یصلون الی قوم...)) گفته است: این آیه را سوره براءت نسخ کرده، آنجا که می فرماید: ((فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم...)) النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۸: آیات ۹۴ - ۹۲ سوره نساء

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عِدُوًّا لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَةَ يَوْمِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۹۲) وَمَنْ يَقتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ

عَلَيْهِ وَ لَعْنَهُ وَ أَعِيدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (۹۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَتُّغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (۹۴)

ترجمه آیات

هیچ مومنی حق ندارد مومنی دیگر را بکشد، مگر به خطا، حال اگر کسی مومنی را به خطا به قتل برساند باید (در کفاره آن) یک برده مومن را آزاد کند و خون بهائی هم به کسان او تسلیم نماید، مگر آنکه خونخواهان آن را ببخشند، و اگر ورثه مقتول مومن از مردمی باشد که بین شما و آنان عداوت و جنگ است، همان آزاد کردن برده مومن کافی است و اگر مقتول از قومی باشد که بین شما و آنان پیمانی برقرار هست باید برده ای مومن آزاد و خون بهائی به کسان او تسلیم کند و کسی که نمی تواند برده ای آزاد کند به جای آن دو ماه پی در پی روزه بگیرد، این بخشایشی از ناحیه خدا است که خدا همواره دانای فرزانه بوده است. (۹۲) و هر کس مومنی را به عمد بکشد جزایش جهنم است که جاودانه در آن باشد و خدا بر او غضب آورد و لعنتش کند و عذابی بزرگ برایش آماده دارد. (۹۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۹

ای کسانی که ایمان آوردید چون در راه خدا سفر می کنید و به افراد ناشناس بر می خورید درباره آنان تحقیق کنید - و به کسی که سلام به شما می کند نگوئید مومن نیستی - تا به منظور گرفتن اموالش او را به قتل برسانید و بدانید که نزد خدا غنیمت های بسیار هست، خود شما نیز قبل از این، چنین بودید و خدا (با نعمت ایمان) بر شما منت نهاد، پس به تحقیق بپردازید که خدا به آنچه می کنید با خبر است. (۹۴)

بیان آیات

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُقْتَلَ إِلَّا - خَطَأً كَلِمَةً (( خطاء )) به دو فتحه بدون مد و به یک فتحه با مد (یعنی بر وزن ادب و بر وزن عصاء) هر دو به معنای اشتباه و غلط است و مقابل آن کلمه (( صواب )) قرار دارد و مراد از آن در اینجا معنایی است در مقابل عمد و تعمد، چون آیه

در مقابل آیه بعدی قرار دارد که می فرماید: (( و من یقتل مومنا متعمدا... )) . استثناء (( الا خطاء )) از (( ما کان لمؤ من ان یقتل مؤ منا متعمدا )) استثناء حقیقی و متصل است

و مراد از نفی در جمله مورد بحث نفی اقتضاء است، می خواهد بفرماید: در مومن بعد از دخولش در حریم ایمان و قرقگاه آن، دیگر هیچ اقتضائی برای کشتن مومنی مثل خودش وجود ندارد، هیچ نوع کشتن مگر کشتن از روی خطا.

بنابراین استثنای در آیه شریفه، استثنای متصل است و برگشت معنای کلام به این می شود که مومن هرگز قصد کشتن مومن را بدان جهت که مومن است نمی کند، یعنی با علم به اینکه مومن است قصد کشتن او نمی کند، نظیر این جمله در افاده نفی اقتضاء آیه شریفه زیر است که می فرماید: (( و ما کان لبشر ان یکلمه الل ه )) و آیه زیر که می فرماید: (( ما کان لکم ان تبتوا شجرها )) و آیه زیر که می فرماید: (( فما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل ))، و آیاتی دیگر نظیر اینها.

و آیه مورد بحث با این حال در مقام آن است که بطور کنایه از کشتن مومن به نهی تشریحی کند و بفرماید خدای تعالی هرگز این عمل را مباح نکرده و تا ابد نیز مباح نمی کند، و او کشتن مومن، مومن دیگر را تحریم کرده، مگر در یک صورت و آن صورت خطا است، چون در این فرض - که قاتل قصد کشتن مومن را ندارد یا بدین جهت که اصلاً قصد کشتن را ندارد و یا اگر قصد دارد به این خیال قصد کرده که طرف کافری است جائز القتل - در مورد کشتن او هیچ حرمتی تشریح نشده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۰

ولی جمعی از مفسرین گفته اند: استثنای (( الا - خطا )) منقطع است و در توجیه گفتار خود گفته اند: اگر جمله: (( الا خطا )) را



حمل بر حقیقت استثناء نکردیم برای این بود که اگر اینطور حمل می کردیم برگشت معنایش به امر به قتل خطا و یا حداقل مباح بودن آن می شد و معنایش این می شد که مؤمنین باید - و یا حداقل می توانند - به خطا مؤمنین را بکشند، این بود توجیه مفسرین مزبور.

و خواننده محترم توجه فرمودند که حمل کردن بر حقیقت استثناء جز به رفع حرمت از قتل خطائی و یا عدم وضع حرمت در آن منتهی نمی شود و ساده تر بگویم اگر استثناء را حمل بر استثنای حقیقی کنیم، بیش از این لازمه ای ندارد که آیه شریفه می خواهد بفرماید: قتل عمدی حرام است، اما قتل خطائی حرمتش برداشته شده، یا اصلاً حرمتی برایش وضع نشده است. و قطع هیچ محذوری در این لازمه نیست، پس حق مطلب همین است که استثنای حقیقی و متصل است. حکم قتل خطائی

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا... يَصَدَّقُوا كَلِمَةً (( تحریر )) مصدر باب تفعیل و به معنای آزاد کردن برده است. و کلمه (( رقبه )) به معنای گردن است، و لیکن استعمال آن مجازاً در نفس انسان مملوک شایع شده، آزاد کردن برده را (عتق رقبه) گفته اند و کلمه: (( دیه )) به معنای خونبها است، یعنی مالی که از طرف جانی به شخص جنایت شده - اگر عضوی از دست داده باشد - و یا به ورثه او - اگر کشته شده باشد - می دهند و معنای آیه این است که هر کس مومنی را بطور خطائی به قتل برساند بر او واجب می شود که برده مومن را آزاد کند و خونبهای هم به اهل مقتول بدهد، مگر آنکه اهل مقتول خونبها را به وی صدقه دهند و خلاصه او را از دادن خونبها عفو نمایند، که در اینصورت دیگر دادن دیه واجب نیست.

فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ... ضمیر در (( کان - بوده )) باشد به مومن مقتول بر می گردد و منظور از قومی که عدو شما باشند همان کفاری است که سر جنگ با مسلمانان داشتند و معنای آیه این است که اگر آنکه کشته شده و به خطا کشته شده، خودش مومن و ورثه و اهلش کفار حربی باشند، از او ارث نمی برند و چون ارث نمی برند خونبها ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱: ۶۱ و إِنَّ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ... بطوری که از سیاق بر می آید در این جمله نیز ضمیر در (( کان )) به مومن مقتول بر می گردد و کلمه (( میثاق )) به معنای مطلق عهد است، چه عهد ذمه و چه هر عهده دیگری و معنای آیه این است که: (( اگر مومن مقتول از قومی باشد که بین ما و بین ایشان عهدی برقرار است واجب است دیه را بپردازد و برده ای را آزاد کند و اگر مساله دیه را جلوتر از آزاد کردن برده ذکر کرد، برای این بود که تاکید در جانب میثاق را رعایت کرده باشد. (( فمن لم يجد فصيام ... ))

نزدیک ترین معنا با لفظ این جمله این است که بگوئیم: (( کسی که نمی تواند برده ای آزاد کند واجب است دو ماه پشت سر هم روزه بگیرد )) .

تَوْبَهُ مِنَ اللَّهِ... یعنی این حکم (که گفتیم واجب است روزه بگیرد) بازگشت و عطف توجهی و عطف رحمتی است از ناحیه خدای تعالی درباره کسی که نمی تواند برده آزاد کند، و این بازگشت خدا منطبق با تخفیف است در نتیجه این حکم تخفیفی است که از ناحیه خدای تعالی در حق افرادی که استطاعت مالی ندارند.

البته احتمال این هم دارد که کلمه (( توبه )) قیدی باشد که به همه مطالب آیه شریفه راجع باشد و معنا چنین باشد: اینکه: کفاره برای قاتل خطائی واجب شد، خود تو به عنایتی است از ناحیه خدای تعالی به قاتل، در مورد آثار شومی که بطور قطع گریبانش را خواهد گرفت و آن آثار عبارت است از همان روزه و آن خونبها، پس مسلمانها خود را ضبط کنند و بی محابا و به آسانی به کشتن مردم مبادرت نکنند، همچنانکه در آیه شریفه: (( و لكم فی القصاص حیوة ))، قصاص را مایه حیات جامعه دانسته. آزادی نوعی حیات، و بردگی نوعی قتل است تهدید سخت به خلود در آتش درباره کسیکه مؤمنی را عمدا بکشد

و همچنین این حکم توبه، برگشتی است از ناحیه خدای تعالی برای مجتمع و عنایتی است به آنان چون با اجرای این دستور رفته رفته عدد بردگان جامعه کمتر و عدد آزادهای بیشتر می شود، اگر یک نفر از آنان به خطا کشته شده، یک نفر به عدد احرارشان

افزوده می شود و ضرر مالی هم که به اهل مقتول رسیده ، بوسیله دیه ای که به آنان تسلیم می شود جبران می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۲

از اینجا روشن می شود که اسلام آزادی را نوعی حیات ، و بردگی را نوعی قتل می داند و نیز حد وسط از بها و منافع وجود یک فرد انسان را همان دیه کامله (یعنی هزار دینار و یا صد شتر و یاده هزار درهم ) می داند که ان شاء الله در مباحث آینده این معنا را روشن می سازیم .

و اما تشخیص اینکه کشتن در چه شرایطی عمدی است ؟ و چه وقت خطائی است ؟ و اینکه دیه چقدر است ؟ و اهل مقتول که دیه را باید به آنان داد چه کسانیست ؟ و میثاق که اگر باشد خوبها به اهل مقتول داده می شود و اگر نباشد داده نمی شود چگونه میثاقی است ؟ پاسخ همه اینها به عهده سنت است نه به عهده فن تفسیر ، کسانی که می خواهند به این مسائل آگاه شوند باید به کتب فقه مراجعه نمایند .

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ... کلمه : (( تعمد )) به معنای آن است که قصد کنی عملی را به همان عنوانی که دارد انجام دهی ، و چون فعل اختیاری خالی از قصد عنوان نیست ، تصور دارد که یک عمل دارای چند عنوان باشد ، و در نتیجه ممکن است که یک فعل از جهتی عمدی باشد و از جهتی دیگر خطائی ، مثلاً کسی که از دور شبحی می بیند و می پندارد آهو و یا گورخر است ، در حالی که در واقع انسانی است (که دارد چیزی از زمین جمع می کند) بیننده به خیال شکار آن را هدف قرار می دهد و می کشد، تیراندازی او به سوی شکار عمدی است ، ولی انسان کشتنش خطائی است . و همچنین وقتی معلم کودکی را به عنوان تادیب می زند و اتفاقاً چوب و یا مشت و یا لگدش به قتلگاه او بر می خورد و او را می کشد، عمل واحدی را انجام داده ، اما عنوان تادیبش عمدی است و کشتنش خطائی ، و بنابراین کسی مومنی را عمداً به قتل رسانده که مقصودش از عملی که کرده - زدن - یا - تیر انداختن - همان قتل بوده باشد، یعنی هم بداند که این مشت و لگد و یا تیر او را می کشد و هم بداند شخصی که به دستش کشته می شود مومن است .

خدای عزوجل در این آیه شریفه چنین قاتلی را به سختی تهدید کرده و به او وعده خلود در آتش داده ، چیزی که هست در سابق ، آنجا که پیرامون آیه : (( ان الله لا یغفر ان یشرک به )) و آیه : (( ان الله یغفر الذنوب جمیعاً )) ، بحث می کردیم گفتیم این دو آیه می تواند حکم خلود قاتل را مقید کند و در نتیجه می توان گفت : هر چند آیه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم رامی دهد، لیکن صریح در حتمی بودن آن نیست و ممکن است خلود آن بوسیله توبه و یا شفاعت مورد عفو قرار گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا... کلمه (( ضرب )) به معنای سیر در زمین و مسافرت است و اگر ضرب را مقید کرده به قید (( سبیل الله )) ، برای این بود که بفهماند منظور از این سفر خارج شدن از خانه به منظور جهاد است . و کلمه (( تبین )) به معنای تمیز دادن و منظور از آن تمیز دادن مومن از کافر است به قرینه اینکه می فرماید: (( و به کسانی که در برابر شما القای سلام می کنند نگوئید: تو مومن نیستی )) و مراد از القای سلام همان تحیت سلام است که تحیت اهل ایمان است ولی بعضی آیه را به صورت (( لمن القی الیکم السلم )) به فتح لازم خوانده اند که به این قرائت منظور سلام دادن نیست بلکه تسلیم شدن و تقاضای صلح است .

و مراد از اینکه فرمود: (( لست مومنا تبغون عرض الحیوة الدنیا )) (( به ابتغاء عرض حیاة دنیا به او مگوئید تو مومن نیستی )) ، این است که مسلمانان بخاطر اینکه مجاز باشند در جنگیدن و گرفتن غنیمت مساله مسلمان نبودن آنان را بهانه نکنند، می فرماید: چنین هدف پست و مادی را مجوز جنگیدن با آنان نسازید زیرا: (( عند الله مغنم کثیره )) نزد خدا مغنم بسیار هست و کلمه (( مغنم )) جمع مغنم است و مغنم به معنای غنیمت است می فرماید: غنیمت ها و فوایدی که نزد خدای تعالی است افضل از غنیمت های

دنیا است ، برای اینکه هم بیشتر است و هم باقی و دائمی است ، پس اگر شما طالب غنیمتید جا دارد غنیمت های الهی را مقدم بدارید و بر غنیمت های دنیائی ترجیح دهید.

كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا... یعنی شما قبل از اینکه ایمان بیاورید همین وضع را داشتید، یعنی همه پی در پی به دست آوردن عرض و متاع حیات دنیا بودید، ولی خدای تعالی بر شما منت نهاد، ایمانی به شما داد که آن ایمان شما را از آن هدف پست منصرف نموده ، متوجه به سوی خدا و مغامم بسیاری که نزد او است کرد، حال که خدا چنین منتی بر شما نهاده ، وقتی با جمعیتی روبرو می شوید که وضعشان برایتان روشن نیست که آیا دوستند یا دشمنند؟ می خواهند با شما بجنگند و یا سر جنگ ندارند؟ مسلمانند و یا کافرند؟ تحقیق کنید، تا بی گدار به آب نزده باشید و اگر (( تبیین )) را تکرار کرد، برای این بود که حکم را تایید کرده باشد.

این آیه شریفه گذشته از اینکه ه در مقام نصیحت و موعظه است ، مشتمل بر نوعی توبیخ و سرزنش نیز هست ، ولی تصریح ندارد به اینکه آن قتلی که (علی الظاهر) واقع شده ، قتل عمد و آن هم قتل مومن بوده ، و بنابراین از ظاهر آیه بر می آید که قتل خطائی بوده که بوسیله بعضی از مؤمنین صورت گرفته ، و او کسی از مشرکین را کشته ، به خیال اینکه مشرک است و اگر القای سلام کرده از ترس بوده ، و حال آنکه اینطور نبوده و او به راستی مسلمان شده و یا می خواسته مسلمان شود. و آیه شریفه توبیخش می کند به اینکه اسلام ، ظاهر حال و گفتار افراد را معتبر می داند و مسلمانان حق تفتیش از باطن کسی ندارند، باطن هر کسی را خدا می داند و امر دلها به دست خدای لطیف و خبیر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۴ :

و بنا بر آنچه ما از ظاهر آیه فهمیدیم جمله : (( تبغون عرض الحیوه الدنیا )) از باب اقتضای حال در کلام آمده ، می خواهد بفهماند حال و وضع شما که این کار را کردید و شخصی را با اینکه اظهار اسلام و ایمان کرد بدون اعتنا به سرنوشت او و بدون تحقیق از اسلام و کفرش به قتل رساندید، حال کسی است که در پی غنیمت است و جز به دست آوردن مال از هر راهی که باشد هدفی ندارد، هر چند که کشتن افراد با ایمان باشد. و معلوم است که چنین کسی کوچکترین مساله را بهانه قرار می دهد و بدون هیچ عذر موجهی افراد را می کشد، تا اموال کشته خود را به غنیمت بردارد و این همان حال است که مؤمنین قبل از ایمان آوردن داشتند، آری در دوره جاهلیت مردم هیچ هدفی به جز دنیا و مادیات نداشتند و امروز که خدای منان بر آنان منت نهاده و نعمت ایمان را انعامشان کرده ، واجب است که دیگر چنین کاری را نکنند و وقتی می خواهند عملی را انجام دهند، تحقیق کنند و باز هم تابع و منقاد خلق و خوی دوران جاهلیت و آثاری که از آن دوره باقی مانده نشوند.

بحث روایتی (درباره شائن نزول آیات مربوط به قتل عمد و قتل خطای مؤمن )

در کتاب در المنثور در تفسیر آیه : (( و ما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطا... )) (( آمده : که ابن جریر از عکرمه روایت کرده که گفت : حارث بن یزید بن نیشه از بنی عامر بن لوی و ابی جهل ، همواره عیاش بن ابی ربیع را شکنجه می کردند، سپس همین حارث از مکه بیرون آمد تا به مدینه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مهاجرت نموده اسلام آورد، در بین راه یعنی در حره به عیاش نامبرده برخورد، عیاش فرصت را غنیمت شمرده ، جستن کرد و روی سینه حارث نشست و به خیال اینکه او هنوز کافر است به قتلش رسانید و سپس نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آمده ، جریان را به اطلاع آن جناب رسانید و چیزی نگذشت که آیه : (( و ما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطا... )) نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آیه را برای عیاش قرائت کرد و سپس فرمود برخیز و یک برده مومن آزاد کن . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۵ :

مؤلف : این معنا به چند طریق دیگر روایت شده و در بعضی از آنها آمده که عیاش حارث را در روز فتح مکه کشت ، و جریان بدین قرار بود که عیاش تا آن روز در بند مشرکین گرفتار بود و مشرکین او را شکنجه می کردند، وقتی مکه فتح شد و عیاش آزاد گردید، بی خبر از اینکه حارث مسلمان شده ، به انتقام از آن شکنجه ها او را به قتل رسانید، لیکن روایتی که ما از عکرمه نقل

کردیم به اعتبار عقلی نزدیک تر و با تاریخ نزول سوره نساء سازگارتر است .

طبری در تفسیر خود از ابن زید روایت کرده که گفت آن کسی که آیه مذکور در شان او نازل شده ، ابو درداء است ، که در سربیه ای (جنگی) شرکت داشت ، از میان لشکر به کناری رفت و بخاطر حاجتی که داشت ، راه خود را به طرف دره ای کج کرد، در آنجا به مردی برخورد که داشت گوسفندان خود را شبانی می کرد، با شمشیر به او حمله کرد، او گفت : لا-اله الا الله ، لیکن ابو درداء با ضربت شمشیر کارش را تمام کرد و گوسفندانش را به میان لشکر آورد، چون از این عمل خود دلواپس بود، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و جریان را به اطلاع آن حضرت رسانید و آیه مورد بحث درباره این داستان نازل گردید .

و نیز در درالمنثور از رویانی و ابن منده و ابی نعیم ، از بکر بن حارثه جهنی روایت کرده که گفت : این آیه درباره وی نازل شده ، به خاطر قصه ای که نظیر قصه ابی الدرداء داشته ، و روایات به هر حال بر بیش از تطبیق دلالت ندارد .

و در تهذیب به سند خود از حسین بن سعید از اساتید و راویان سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر جا که آزاد کردن یک برده به عنوان کفاره واجب است می توان برده خردسال و تازه به دنیا آمده را آزاد کرد، مگر کفاره قتل که حتما باید برده بالغ را آزاد کرد، چون خدای عزوجل درباره کفاره قتل فرموده : (( فتحریر رقبه مومن )) ، و منظورش از رقبه مومن کسی است که اقرارش مسموع باشد و به حد بلوغ رسیده باشد (تا آخر حدیث) .

و در تفسیر عیاشی از موسی بن جعفر (علیهما السلام) روایت آمده که شخصی از آن جناب پرسید: از کجا فهمیده می شود که فلان برده مومن است ؟ فرمود: بر اساس فطرت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۶ :

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ از این مساله که لشکر اسلام در بلاد کفر مردی مسلمان را (به خیال اینکه کافر است) کشته اند، فرمود: امام مسلمین وقتی از ماجرا خبر دار می شود، بجای آن مسلمان که کشته شده ، یک برده مسلمان آزاد می کند، این دستور خدای عزوجل است که می فرماید: (( فان كان من قوم عدو لكم )) .

مؤلف : نظیر این روایت را عیاشی آورده و در اینکه فرمود: (( به جای آن )) اشاره است به اینکه حقیقت آزاد کردن برده ، اضافه شدن فردی است به آزادگان مسلمین ، بخاطر اینکه یک نفر از عدد آنان کاسته شده ، و مادر سابق به این نکته اشاره کردیم .

و چه بسا که از این نکته استفاده شود که بطور کلی مصلحت در آزاد کردن بردگان در همه کفارات همین افزوده شدن یک فرد غیر عاصی است به جمعیت مؤمنین ، بخاطر کم شدن یک فرد عاصی از آنان ، (( دقت بفرمائید )) .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر شخصی که کفاره دو ماه پی در پی روزی به گردن دارد و در بین ماه اول یک روز روزه را بخورد، باید دوباره همه یک ماه را از نو بگیرد و اگر یک ماه اول را پی در پی گرفت و چند روزی هم از ماه دوم گرفت ، ولی پیش آمدی برایش شد که نتوانست ماه دوم را به پایان برساند، آن چند روز را قضا می کند .

مؤلف : منظور حضرت بطوری که دیگران هم گفته اند این است که آنچه به عهده اش باقی مانده قضا می کند، این نکته از مساله تتابع (( واینکه باید پشت سر هم باشد )) استفاده شده است . روایاتی در ارتباط با قتل عمد و آیه (و من یقتل مؤمنا متعمدا...) .

و در کافی و تفسیر عیاشی ، از آن جناب روایت شده در پاسخ شخصی که پرسید: آیا توبه مومنی که مومن دیگر را عمداً به قتل رسانده باشد قبول است یا نه ؟ فرمود: اگر او را به جرم اینکه مومن و دارای ایمان است کشته باشد توبه ندارد و توبه اش قبول نیست و اگر از شدت خشم و یا به خاطر چیزی از منافع دنیا بوده ، توبه اش این است که از او انتقام بگیرند و اگر هیچکس نفهمیده که او قاتل است (( و در نتیجه کارش به محکمه نکشیده )) خودش نزد ورثه مقتول می رود و اقرار می کند به اینکه مقتول آنان را وی کشته ، اگر او را عفو کردند و به قتل نرساندند خونبها می پردازد و علاوه بر دادن خونبها به ورثه به عنوان توبه به درگاه خدای عزوجل یک برده آزاد می کند و دو ماه پی در پی روزه می گیرد و شصت مسکین را طعام می دهد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵

و در تہذیب بہ سند خود از ابی السفاتیج از امام صادق (علیہ السلام) روایت آورده کہ در تفسیر جملہ: (( و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم )) فرمودہ: جزای او جہنم است، البتہ اگر بخواہد کیفرش کند.

مؤلف: این معنا در تفسیر درالمشور از طبرانی و دیگران از ابی ہریر، از رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) روایت شدہ، و روایات بطوری کہ ملاحظہ می کنید مشتمل است بر نکاتی کہ گفتیم آیات مشتمل بر آن است و در باب قتل و قصاص روایات بسیاری وارد شدہ کہ علاقمندان می توانند آنہا را در جوامع حدیث از نظر بگذرانند.

و در تفسیر مجمع البیان در ذیل جملہ: (( و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم ... )) می گوید: این آیہ دربارہ ضبابہ کنانی نازل شدہ، کہ برادرش ہشام را در محلہ بنی النجار کشتہ یافت و جریان را بہ عرض رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) رسانید، رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) قیس بن ہلال فہری را با وی روانہ کرد و بہ وی فرمود: بہ بنی النجار بگو اگر قاتل ہشام را می شناسید تحویل برادرش دهید تا از او قصاص کند، و اگر نمی شناسید خونبہای ہشام را بہ برادرش پردازید، قیس بن ہلال فہری رسالت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) را ابلاغ نمودہ، بنی النجار خونبہا را دادند، وقتی قیس بن ہلال فہری بہ اتفاق ضبابہ بر می گشتند شیطان در دل وی وسوسہ ای انداخت، کہ چطور این ننگ را بر خود ہموار می کنی کہ بنی النجار خون برادرت را بریزند و تو، بہ گرفتن پول خون اکتفا کنی؟ خوب است همان قیس بن ہلال را کہ ہمراہ تو است بہ قتل برسانی، تا یک نفر را بہ جای برادرت کشتہ باشی و دیہ ای ہم اضافہ عایدت شدہ باشد، سرانجام شیطان کار خود را کرد و تیری بہ طرف قیس افکند و او را کشت و شتری را سوار شدہ، با حالت کفر بہ مکہ برگشت، و این اشعار را سرود:

قتلت بہ فہرا و حملت عقلہ

سراۃ بنی النجار ارباب فارع

فادرکت ثاری و اضطجعت موسدا

و کنت الی الاوثان اول راجع

ترجمہ تفسیر المیزان جلد ۵ صفحہ ۶۸:

یعنی من بہ خونخواہی، ہشام فہر را بکشتم و خونبہایش را نیز بہ گردن بزرگان بنی النجار انداختم کہ ارباب ملک های سرزمین فارعند و از آنان گرفتم، پس ہم خونبہا را گرفتم و ہم خاطر خود را آسودہ ساختم، بہ راحتی خوابیدم و در آخر بہ مسلک بت پرستی خود برگشتم او اول کسی بود کہ از اسلام بہ بت پرستی برگشت.

رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) فرمود: او را نہ در حرم امنیت می دہم، نہ در خارج حرم، ((خونش ہدراست ہر کجا دیدہ شد باید کشتہ شود))، این قصہ را ضحاک و جماعتی از مفسرین روایت کردہ اند ((این بود گفتار صاحب مجمع)).

مؤلف: قریب بہ این مضمون از ابن عباس و سعید بن جبیر و غیر آن دو نیز روایت شدہ است. روایتی در ذیل آیہ (یا ایہا الذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل اللہ ...) .

و در تفسیر قمی ذیل آیہ شریفہ: (( یا ایہا الذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل اللہ ... )) آمدہ کہ این آیہ بعد از مراجعت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) از جنگ خیبر نازل شد و رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) اسامہ بن زید را بہ سرکردگی جمعیتی بہ طرف دہات یہودی نشین کہ در ناحیہ فدک قرار داشت فرستاد، تا آنان را بہ اسلام دعوت کنند، در یکی از آن دہات مردی بود بہ نام مرداس بن نہیک فدکی، وقتی شنید جمعیتی از ناحیہ رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) آمدہ اند، خانوادہ و اموال خود را جمع نمودہ، در ناحیہ کوه ((و شاید مراد ناحیہ شام باشد)) جای دادہ و خود بہ طرف اسامہ می آمد در حالی کہ می گفت: ((اشہد ان لا الہ الا اللہ و ان محمدا رسول اللہ)) ہمینکہ نزدیک اسامہ رسید، اسامہ با اینکہ شہادت او را می شنید، ضربتی بر او زد و بہ قتلش رسانید، و چون بہ حضور رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ) شرفیاب شد جریان را بہ عرض رسانید، حضرت فرمود: مردی را

کشتی که داشت شهادت می داد معبودی بجز الله نیست و اینکه من فرستاده خدای تعالی هستم؟ اسامه عرض کرد: یا رسول الله او به خاطر کشته نشدن شهادت می داد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: تو نه پرده از روی قلب او برداشتی (تا از باطن او آگاه شوی) و نه آنچه را که به زبان گفت پذیرفتی و نه از باطن نفس او آگاه بودی، اسامه چون این بشنید سوگند یاد کرد که دیگر احدی از گویندگان شهادتین را به قتل نرساند (و به همین بهانه در جنگ هائی که امیر المؤمنین (علیه السلام) با فرقه هائی از مسلمانان کرد تخلف نمود) و خدای تعالی در همین مورد بود که آیه: (( لا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا، تبتغون عرض الحیوة الدنيا... )) نازل فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۹

مؤلف: طبری نیز این روایات را در تفسیر خود از سدی نقل کرده و سیوطی در تفسیر الدرالمشور روایات زیادی در سبب نزول آیه مذکور نقل کرده، که در بعضی از آنها آمده: داستان مربوط به مقداد بن اسود بوده و در بعضی دیگر آمده که راجع به ابی الدرداء بوده و بعضی دیگر آن را مربوط به محلم بن جثامه دانسته، و در بعضی دیگر اصلاً نام صاحب داستان یعنی قاتل و مقتول نیامده و قصه بطور سر بسته آمده و لیکن در بین همه اینها روایت اسامه بن زید که به بهانه سوگندش از جنگ هائی که امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) داشت تخلف ورزید معروف است، و در کتب تاریخ نقل شده و خدا دانایتر است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۷۰ آیات ۱۰۰ - ۹۵، سوره نساء

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (۹۵) دَرَجَتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۹۶) إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأَوْلَيْتُكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (۹۷) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (۹۸) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۹۹) وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۱۰۰)

ترجمه آیات

کسانی که بدون عذر و علت از جهاد در راه خدا تقاعد می ورزند با کسانی که در راه او با مال و جان خود جهاد می کنند یکسان نیستند، خدای تعالی مجاهدان با مال و جان خود را بر نشستگان از حیث درجه برتری داده، و خدا به هر یک (( از سه طائفه نامبرده یعنی متقاعدین بدون عذر و متقاعدین معذور و مجاهدین وعده اجری عظیم داده است. (۹۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۷۱

درجه های او مغفرت و رحمت اوست، و مغفرت و رحمت صفت خدای تعالی است. (۹۶) کسانی که فرشتگان قابض ارواح در حالی جانشان را می گیرند که ستمگر خویشند از ایشان می پرسند: مگر چه وضعی داشتید که این چنین به خود ستم کردید می گویند: در سرزمینی که زندگی می کردیم، اقویا ما را به استضعاف کشیدند، می پرسند: مگر زمین خدا وسیع نبود و نمی شد به سرزمینی دیگر مهاجرت کنید؟ و چون پاسخ و حجتی ندارند منزلگاهشان جهنم است که چه بد سرانجامی است. (۹۷) مگر آن مستضعفینی از مردان و زنان و کودکان که نه می توانند استضعاف کفار را از خود دور سازند، و نه می توانند از آن سرزمین به جایی دیگر مهاجرت کنند. (۹۸) که اینان امید هست خدا از آنچه نباید می کردند درگذرد، که عفو و مغفرت کار خدا است. (۹۹) و کسی که در راه خدا از وطن چشم می پوشد و مهاجرت می کند، اگر به موانعی بر می خورد به گشایش هائی نیز بر خورد می نماید و کسی که هجرت کنان از خانه خویش به سوی خدا و رسولش درآید و در همین بین مرگش فرا رسد، پاداشش به عهده خدا افتاده و مغفرت و رحمت کار خدا و صفت او است. (۱۰۰)

بیان آیات یکسان نبودن (( مجاهدین )) و (( قاعدین )) در فضیلت، و ترغیب و تحریک نمودن مسلمین به پرداختن امر جهاد



لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ... وَأَنْفُسِهِمْ كَلِمَةٌ (( ضرر )) به معنای کمبود در وجود است کمبودی که مانع شود از اینکه آدمی به امر جهاد و قتال قیام نماید، نظیر کوری و شلی و بیماری، و مراد از جهاد با اموال، انفاق آن در راه خدا و به منظور پیروز شدن بر دشمنان است و مراد از جهاد با نفس جنگیدن است.

و جمله: (( و کلا وعد الله الحسنی ... )) دلالت دارد بر اینکه مراد از این اشخاصی که قعود کردند (نشستند) کسانی است که رفتن به جنگ را در زمانی ترک کردند که احتیاجی به رفتن آنان به جبهه جنگ نبوده، چون به مقدار کفایت دیگران رفته بودند، چون می فرماید: خدای تعالی به هر دو طائفه (آنها که به جهاد رفتند و آنها که نرفتند) وعده حسنی داده، پس غرض از جمله مورد بحث ترغیب و تحریک مسلمانان بر قیام به امر جهاد است، تا مسلمین در رفتن به جهاد شتاب نموده، از یکدیگر سبقت بگیرند. دلیل دیگر بر اینکه مراد این معنا است این است که خدای سبحان اولی الضرر (بیماران و نابینایان و امثال آنان) را استثناء کرده، سپس حکم کرد به اینکه قاعدون و مجاهدین یکسان نیستند، با اینکه اولی الضرر در مساوی نبودنشان با مجاهدین در راه خدا مانند قاعدینند.

و به فرضی هم که بگوئیم خدای تعالی ثواب و مصلحتی که از اولی الضرر به خاطر نرفتشان به جبهه جنگ بر طبق نیاتشان تلافی می کند، (اگر واقعا نابینائی متاسف است از اینکه چرا نمی تواند در جهاد شرکت کند، خدای تعالی ثواب مجاهد به او می دهد) این معنا را نمی توانیم انکار کنیم که اینگونه افراد فضیلت آن افرادی که به جهاد رفتند یا شهید شدند و یا بر دشمن پیروز گشتند را ندارند، خدای تعالی مجاهدین را بر قاعدین برتری داده، هر چند که قاعدین عذر موجه داشته باشند و سخن کوتاه اینکه: این آیه شریفه می خواهد مؤمنین را تحریک و تشویق به جهاد نموده، و روح ایمان آنان را برای سبقت گیری در خیر و فضیلت بیدار کرده کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷۲:

فَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً أَيْنَ جُمِلَهُ فِي مَقَامٍ تَعْلِيلٍ مَطْلَبٌ قَبْلُ اسْتِ، كَمَا جُمِلَ فِي: (( لَا يَسْتَوِي ... ))  
 آن را افاده می کرد و به همین خاطر بود که با او عاطفه و سایر وسائل عطف این جمله را عطف نفرمود و کلمه (( درجه )) به معنای مقام و منزلت است و درجات به معنای منزلتی بالاتر است بعد از منزلتی پائین تر، و معنای جمله: (( و کلا وعد الله الحسنی ... )) این است که خدای عزوجل به هر یک از دو طائفه قاعدین و مجاهدین و یا به هر یک از سه طائفه قاعدین غیر اولی الضرر و قاعدین اولی الضرر و مجاهدین وعده حسنی داده است و کلمه: (( حسنی )) صفتی است که موصوف آن حذف شده و تقدیر کلام (( کلا وعد الله العاقبه الحسنی )) و (( یا مثوبه الحسنی )) و یا چیزی نظیر اینها است، و این جمله در سیاق و زمینه دفع توهم است، چون مومنی که به جهاد نرفته وقتی جمله: (( لا یستوی القاعدون...درجه )) را می شنود، ای بسا که ممکن است توهم کند که پس او از هر اجری و مثوبتی تهی دست است و هیچ فائده ای از ناحیه ایمانش و سایر اعمال صالحی که دارد عایدش نمی شود، لذا برای دفع این توهم فرمود: (( و کلا وعد الله الحسنی ))

و فَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً أَيْنَ تَفْصِيلٌ وَبَرْتَرِي دَادِنِ مُجَاهِدِينَ بِرِ قَاعِدِينَ بِمَنْزِلَةٍ بِيَانٍ وَشَرْحٍ اسْتِ بَرَايَ تَفْصِيلِي كَه قَبْلُ اسْتِ مِنْ جُمْلَةٍ بِطُورِ اِجْمَالِ ذِكْرٍ شَدِيدٍ بُوْدٍ وَعِلَاوَه بِرِ شَرْحٍ وَتَفْصِيلٍ فَائِدَه دِيْگَرِي رَا نِيْزِ دَارِدُ وَ اَنْ اِيْنِ اسْتِ كِه اِشَارَه كَنْد بِه اِيْنَكِه مُومِن سَزَاوَار نِيْست بِه اَنْ وَعْدَه حَسْنِي كِه خدَايَ تَعَالِي بِه عَمُومِ مُؤْمِنِيْن (چِه مُجَاهِدِيْن وَ چِه قَاعِدِيْن) دَادَه بُوْد قِنَاعَت كَنْد وَ وَعْدَه: (( و کلا وعد الله الحسنی )) رَا دَسْتِ آوِيْزِ قَرَار دَادَه، اَز رِفْتَنِ بِه جَنْگِ وَ شَرَكْتِ دَرِ جِهَادِ فِي سَبِيْلِ اَللّٰهِ وَ تَلَاشِ دَرِ اَعْلَايِ كَلِمَه حَقِّ وَ كُوِيْدِنِ بَاطِلِ كَسَالَتِ بُوْرزْدِ، زِيْرَا دَرَسْتِ اسْتِ كِه خدَايَ تَعَالِي بِه قَاعِدِيْن نِيْزِ حَسْنِي مِي دِهْدِ وَ لِيْ مُجَاهِدِيْن رَا بِه دَرَجَاتِيْ اَز مَغْفِرَتِ وَ رَحْمَتِ اِخْتِصَاصِ دَادَه كِه نَمِي تُوَانِ اَنْ رَا نَادِيْدَه گِرْفَتِ وَ دَرِ اَمْرِ اَنْ مَغْفِرَتِ وَ رَحْمَتِ سَهْلِ اَنْگَارِي نَمُود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷۳ بیان شگفتی آیات مربوط به تفضیل مجاهدین بر قاعدین، از نظر سیاق، و دفع توهم وجود شائبه تناقض در آن دو آیه

و باید دانست که امر این آیه در سیاقی که دارد عجیب است، اولاً برای اینکه نخست مجاهدین را مقید کرد به مجاهدین در راه خدا به اموال و انفس و سپس برای بار دوم آنان را با قید (( باموالهم و انفسهم )) آورد و در نوبت سوم بدون هیچ قید نام برد. و ثانیاً برای اینکه در برتری دادن مجاهدین بر قاعدین نخست فرمود: این برتری به یک درجه است و سپس فرمود به چند درجه است، حال باید دید وجه این قیدها و اختلاف درجه و درجات چیست.

اما اینکه در آغاز مجاهدین را مقید کرد به (( المجاهدون فی سبیل الله باموالهم و انفسهم )) وجهش این است که زمینه گفتار، زمینه برتری دادن جهاد بر ترک جهاد و یا بگو نشستن در خانه است و جهاد وقتی بر قعود برتری دارد که در راه خدا باشد نه در راه هواهای نفسانی و نیز جهاد در راه خدا به خاطر همینکه در راه خدا است وقتی ارزش دارد که با عزیزترین و محبوبترین محبوبها بوده باشد، یعنی با مال و از مال عزیزتر با جان باشد، و لذا در اول گفتار فرمود: (( و المجاهدون فی سبیل الله باموالهم و انفسهم )) تا حقیقت مذکور را به روشنترین وجهی بیان کرده باشد، بطوری که دیگر جایی برای اشتباه باقی نگذارد.

سپس بعد از آنکه فرمود: (( و فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه ... )) هر چند از آن جهت که در بالا گفتیم دیگر احتیاجی نبود آن قیدها را یعنی قید باموالهم و انفسهم را تکرار کند، چون قبلاً آن دو قید را آورده و آن جهت را افاده کرده بود و از آن جهت کسی دچار اشتباه نمی شد، لیکن از آنجائی که این جمله چسبیده به جمله: (( و کلا وعد الله الحسنی )) بود کلام احتیاج پیدا کرد به اینکه علت آن برتری را روشن سازد و بفهماند اگر خدای تعالی مجاهدین به اموال و انفس را بر قاعدین برتری داده، علت این برتری دادنش همان انفاق مال و بذل جان است، جان و مالی که هر کسی آن را دوست می دارد و به همین جهت در این نوبت برای تفسیر کلمه (( مجاهدین )) به ذکر این سبب اکتفا کرد و دیگر قید فی سبیل الله را تکرار نکرد و تنها فرمود: (( المجاهدین باموالهم و انفسهم ))، و اما اینکه برای نوبت سوم فرمود: (( و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیماً )) از آنجا که دیگر احتیاجی به ذکر آن قیدها نبود، نه همه آنها و نه بعضی از آنها، لذا همه را ترک کرد.

و اما اینکه در نوبت دوم درجه را به صیغه جمع آورد و فرمود: (( درجات وجهش این است که در مقام بیان درجه و اینکه آیا یکی است و یا متعدد است نبود، تنها می خواست بفرماید: مجاهدین از حیث درجه مانند قاعدین نیستند و لذا کلمه (( درجه )) را منصوب آورد تا تمیز باشد و بفهماند این برتری از حیث درجه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۷۴

و اما در نوبت دوم که فرمود: (( و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیماً درجات منه ... )) کانه لفظ (( فضل )) متضمن معنای اعطاء و یا معنایی شبیه به آن است و جمله (( درجات منه ))، بدل و یا عطف بیان برای جمله (( اجرا عظیماً )) است و می خواهد بفرماید: خدای تعالی مجاهدین را اجر عظیم داده، در حالی که آنان را بر قاعدین اجر عظیم بخشیده و یا پاداش داده، و آن اجر عظیم عبارت است از درجاتی از ناحیه خودش و بنابراین آیه شریفه در ابتدایش این نکته را افاده می کند که مجاهدین از نظر مقام و منزلت با قاعدین یکسان نیستند بلکه برتری دارند و در اینکه این برتری به یک منزلت است و یا منزلت های بسیار، ساکت است ولی در آخرش روشن می سازد که ه این منزلت یک منزلت نیست بلکه منازل و درجات بسیاری است و این درجات اجر عظیمی است که خدای تعالی به وسیله آن مجاهدین را ثواب می دهد.

همه اینهایی که گفته شد به این امید بود که شاید با این بیان اشکالی که در این آیه شده دفع شود و آن اشکال این است که از آیه شریفه بوی تناقض می آید، زیرا در اول آیه تفاوت مجاهدین با قاعدین را یک درجه دانسته و در آخر آیه چند درجه و مفسرین به منظور پاسخگوئی از این اشکال وجوهی ذکر کرده اند که در بیشتر آنها و یا همه آنها نوعی تکلف به چشم می خورد.

مثلاً یکی از آن وجوه این است که مراد از تفضیل در اول آیه تفضیل مجاهدین بر قاعدین معذور و دارای عذر موجه است، و در ذیل آیه منظور برتری دادن مجاهدین بر قاعدینی است که بدون عذر موجه از رفتن به جهاد تقاعد ورزیده اند، تفضیل اولی به یک درجه است و تفضیل دومی به چند درجه و هیچ تناقضی هم در کلام نیست.

یکی دیگر این است که مراد از درجه در اول آیه منزلت دنیوی از قبیل غنیمت جنگی و نام نیک و امثال اینها است و مراد از درجات در آخر آیه درجات اخروی است که نسبت به امتیازات دنیوی بسیار زیاد است، همچنانکه خدای عزوجل فرموده: (( و للاخرة اكبر درجات )) .

یکی دیگر این است که مراد از درجه در اول آیه مقام و منزلتی است که بندگان خدا نزد خدای تعالی دارند و این امری است معنوی و مراد از درجات که در ذیل آیه آمده، منازل بهشتی و درجات رفیع آن است که امری است حسی، لیکن خواننده محترم خوب می‌داند که در آیه شریفه هیچ دلیلی بر هیچیک از این اقوال و وجوه نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۷۵ و ضمیر در کلمه (( منه )) احتمال دارد به خدای تعالی برگردد، مویذ این احتمال جمله: (( و مغفرة و رحمة )) است، البته این تایید وقتی تمام است که بگوئیم جمله مذکور بیانگر درجات است، و معلوم است که مغفرت و رحمت از ناحیه خدا است. (و بنا بر این احتمال معنا چنین می‌شود که آن اجر عظیم عبارت است از درجاتی از ناحیه خدا و مغفرت و رحمتی).  
احتمال هم دارد ضمیر مذکور به کلمه (( اجر )) برگردد، (که در این صورت معنا چنین می‌شود که خدا درجاتی از آن اجر عظیم و مغفرتی و رحمتی را خاص مجاهدین می‌کند).

از ظاهر جمله: (( و مغفرة و رحمة )) چنین بر می‌آید که بیان باشد برای کلمه درجات، چون درجات عبارت است: از منزلت هائی از ناحیه خدای سبحان، و این منزلت‌ها هر چه باشد مصداق مغفرت و رحمت است و شما خواننده محترم در بعضی از مباحث گذشته توجه فرمودید که رحمت (یعنی افاضه نعمت از ناحیه خدا) موقوف بر این است که فبلا موانع بر طرف شود و همین برطرف کردن موانع از کسی که مبتلای به آن است، خود مصداقی است از مغفرت و بلکه عین مغفرت است و لازمه این سخن آن است که مرتبه ای از مراتب نعمت‌های الهی و هر درجه و منزلتی رفیع، مغفرتی باشد نسبت به مرتبه ای که بالاتر از آن است و بنا بر این صحیح است بگوئیم درجات اخروی هر چه باشد هم مغفرتی است از ناحیه خدای سبحان و هم رحمتی است از آن جناب، و در قرآن کریم غالب مواردی که کلمه رحمت و امثال آن بکار رفته، مغفرت نیز با آن بکار رفته است، مانند آیات زیر: (( مغفرة و اجر عظیم )) مغفرة و رزق کریم ))، (( مغفرة و اجر کبیر ))، (( و مغفرة من الله و رضوان )) (( و اغفر لنا و ارحمنا )) و آیات و موارد دیگری نظیر اینها.

خدای تعالی در آخر، کلام خود را با جمله: (( و كان الله غفورا رحیما )) ختم فرمود و مناسبت این دو اسم یعنی اسم غفور و رحیم از میان اسمای خدای تعالی با مضمون آیه و مخصوصا با جمله: (( و مغفرة و رحمة )) روشن است حاجتی به توضیح ندارد.  
إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ لَفِظٌ (( توفیهم )) می‌تواند صیغه ماضی باشد و هم صیغه مضارع و اگر آن را مضارع بگیریم اصلش (( تتوفیهم )) بوده و یکی از دو (( تاء )) آن به منظور تخفیف حذف شده، همچنانکه می‌بینیم در آیه شریفه: (( الذين تتوفیهم الملائكة ظالمی انفسهم فلقوا السلم ما كنا نعمل من سوء ))، حذف نشده آن آمده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۷۶

مراد به ظلم همچنانکه آیه سوره نحل تایید می‌کند ظلم به نفس است و ظلم به نفس در اثر اعراض از دین خدا و ترک اقامه شعائر خدا حاصل می‌شود و این نیز در اثر واقع شدن و زندگی کردن در بلاد شرک و در وسط کفار قرار گرفتن پدید می‌آید، انسان وقتی خود را در چنین وضعی و موقعیتی قرار دهد دیگر راهی ندارد که معارف دین را بیاموزد و بدانچه دین خدا او را بدان می‌خواند عمل کند و به وظائف عبودیت قیام نماید.

این آن معنائی است که ما از زمینه آیه (و نه از لفظ آن) استفاده می‌کنیم. چون ملائکه از اینگونه افراد در هنگام مرگشان می‌پرسند: در چه شرائطی بودید؟ و آنان در پاسخ می‌گویند: ما در زمین مستضعف بودیم.

خدای تعالی در آیات زیر که کلمه (( ظلم )) مطلق آمده، یعنی نفرموده: ظلم به نفس و یا ظلم به غیر، ظلم را معنا و تفسیر کرده،

فرموده: (( لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا )) ، و حاصل تفسیر این دو آیه از کلمه ظلم با ظهوری که ما از سیاق آیه مورد بحث گرفتیم منطبق است (چون ما گفتیم مراد به ظلم ، ظلم به نفس است و گفتیم که این ظلم از چه چیز ناشی می شود، از اینکه آدمی به معارف دین صحیح بر خورد کند و آنچه می شنود تحریف شده و یا تهمت و دروغ باشد که دو آیه نامبرده نیز ظالم را همین معنا کرد).

قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ یعنی از نظر دینداری در چه وضعی قرار داشتید؟ و در کلمه (( فیم )) حرف (( م )) در اصل (( ما )) بوده ، که یکی از وسائل استفهام و پرسش است و الف آن به منظور تخفیف حذف شده .

و در این آیه دلالتی فی الجملة و سر بسته هست بر صحنه ای که در زبان روایات از آن تعبیر شده به سوال قبر، و فرموده اند که فرشتگان خدای تعالی از هر کسی که از دنیا می رود و او را دفن می کنند سوالهایی پیرامون دین او و عقائدش از او می کنند و این تنها آیه مورد بحث نیست که بر آن صحنه دلالت دارد، بلکه آیات زیر نیز بر آن دلالت دارد: (( الذين تتوفيه الملائكة ظالمي انفسهم فالتقوا السلم ما كنا نعمل من سوء، بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون ، فادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها فلبئس مثوی المتكبرین ، و قيل للذين اتقوا ما اذا انزل ربكم قالوا خيرا )) و ما ان شاء الله تعالی در تفسیر سوره نحل بحثی در این باره ایراد خواهیم کرد. توییح کسانی که بر اثر سلطه مشرکین بر آنها از تمسک به دین باز ماندند بخاطر مهاجرت نکردنشان به سرزمینی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷۷

قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتَهَاجَرُوا فِيهَا سِوَالِ مَلَائِكَةٍ كَمَا كُنْتُمْ (( فیم كنتم )) سوالی است از حال و وضعی که از نظر دین در زندگی داشتند و اینها که مورد سوال قرار می گیرند، کسانی هستند که از جهت دین وضع خوبی نداشتند و لذا در پاسخ ملائکه به جای اینکه حال خود را شرح بدهند سبب آن را ذکر می کنند، و آن سبب این است که در زندگی در سرزمینی زندگی می کرده اند که اهل آن مشرک و نیرومند بودند و این طائفه را استضعاف کرده ، بین آنان و بین اینکه به شرایع دین تمسک جسته و به آن عمل کنند حائل شدند.

و چون این عذر یعنی عذر استضعاف (البته اگر راست گفته باشند) بدین جهت مانع دینداری آنان شده که نخواستند از آن شهر و آن سرزمین چشم پوشند، و گرنه دچار این استضعاف نمی شدند، چون مشرکین نیرومند آنجا در سایر سرزمین ها نیروئی نداشته اند، پس استضعاف این مستضعفین بطور مطلق نبوده ، استضعافی بوده که خودشان خود را به آن دچار کردند و می توانستند با کوچ کردن از سرزمین شرک به سرزمین دیگر خود را از آن برهانند، لذا فرشتگان ادعای آنان را که گفتند: ما مستضعف بودیم تکذیب می کنند و می گویند: زمین خدا فراخ تر از آن بود که شما خود را در چنان شرایط قرار دهید، شما می توانستید از حومه استضعاف در آئید و به جای دیگر کوچ کنید، پس شما در حقیقت مستضعف نبودید، چون می توانستید از آن حومه خارج شوید، پس این وضع را خود برای خود و به سوء اختیار خود پدید آوردید.

پس جمله: (( الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها )) استفهامی است توأم با سرزنش ، همچنانکه سوال (( فیم كنتم )) نیز این سرزنش را در بر دارد، ممکن هم هست بگوئیم : استفهام اول برای تقریر است ، یعنی به راستی می خواهند بپرسند چه وضعی داشته اند، چون این سوال از ملائکه موکل بر قبض ارواح اختصاص به ظالمین ندارد، بلکه همانطور که از آیات سوره نحل نیز استفاده شد، این سوال را از همه می کنند، چه متقین و چه غیر ایشان ، و به راستی می خواهند بفهمند که این شخص که دارند جانش را می گیرند، از کدام طائفه بوده ، و وقتی معلومشان شد که از ظالمین بوده ، آن وقت به عنوان سرزنش می پرسند: (( الم تكن ارض الله واسعة )) ، پس استفهام دوم به هر حال توییحی است ، چه اینکه اولی نیز توییحی باشد و چه نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷۸

ملائکه در گفتار خود کلمه (( ارض )) را بر کلمه (( الله )) اضافه کردند و زمین را به خدا نسبت داده ، پرسیده اند: مگر ارض خدا

واسع نبود؟ و این خالی از یک نکته نیست و آن نکته اشاره است به اینکه خدای سبحان قبل از آنکه بندگان خود را به ایمان و عمل صالح دعوت کند، اول زمین خود را فراخ قرار داد تا اگر کسی شرائط محلش اجازه اش نمی دهد ایمان بیاورد به محل دیگر برود و این نکته که در آیه مورد بحث بطور اشاره آمده در آیه زیر نیز به آن اشاره کرده می فرماید: (( و من یهاجر فی سبیل الله یجد فی الارض مراغما کثیرا و سعۃ )) .

ملائکه علاوه بر این ارض الله را متصف به صفت فراخی کردند و این برای آن بود که بتوانند از هجرت تعبیر کنند به (( فتهاجروا فیها ))، یعنی هجرت کنید از بعضی قسمت های زمین به بعضی دیگر آن، و اگر فرض وسعت در بین نبود علی القاعده باید می گفتند: (( فتهاجروا منها ))، از آن نقطه که بودید هجرت می کردید.

خدای تعالی بعد از نقل گفتگوی ملائکه با انسان در حال احتضار در باره ستمکاران حکم کرده به (( اینکه اینان منزلگاهشان جهنم است و بد منزلگاهی است )) .

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ...)) این استثناء به اصطلاح استثنائی است منقطع، یعنی افراد استثناء شده قبلا در بین جمعیت مستثمانه نبودند و اگر افراد نام برده یعنی رجال و نساء و ولدان را نخست مستضعف خواند و سپس این تعبیر خود را با جمله بعدی تفسیر کرد، برای این بود که بفهماند افرادی که قبلا مورد بحث بودند ادعای استضعاف می کردند، ولی در حقیقت مستضعف نبودند، چون می توانستند شرائط زندگی خود را عوض کنند و خود را از استضعاف رها سازند مستضعف حقیقی این مردان و زنان و کودکانی هستند که نمی توانند خود را از وضعی که دارند رها سازند و اگر بطور مفصل یکی یکی طبقات آنها را برشمرد و فرمود: (( مردان و زنان و کودکان ))، برای این بود که حکم الهی را بطور روشن بیان کند و دیگر جای سوال برای کسی باقی نگذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۷۹ :

لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا کلمه (( حیل )) گوئی بنای نوع از مصدر (( حیلولت )) (حائل و مانع شدن)، بوده و معنایش نوعی حائل شدن بوده و سپس به عنوان آلت استعمال شده و معنای (( وسیله و آلت حائل شدن بین دو چیز )) را به خود گرفته است. و ممکن است حال باشد برای حصول و دست یابی بر چیزی و یا حالی دیگر، ولی استعمالش در آنچه پنهانی صورت بگیرد و نیز در امور ناپسند بیشتر از سایر موارد است، و به هر حال بطوری که راغب گفته، در ماده این کلمه معنای دگرگونگی خوابیده و معنای جمله این است که: (( همه ستمکاران نامبرده ماءوایشان در جهنم است، مگر مستضعفینی که استطاعت ندارند و نمی توانند استضعافی که از ناحیه مشرکین متوجه آنان است را با حیلتی از خود برگردانند و برای خلاصی از شر آنان راه به جانی نمی برند )) و بنابراین مراد از سبیل بطوری که سیاق آن را می رساند اعم از راههای محسوس و غیر محسوس است، هر دو را شامل می شود در حقیقت استثناء نموده است کسانی را که اهل مکه اند و برای مهاجرت راه مدینه را بلد نیستند و راه چاره ای هم برای نجاتشان از شر مشرکین و از استضعاف در برابر عذاب و فتنه آنان سراغ ندارند.

گفتاری در معنای مستضعف

آیه مورد بحث این معنا را روشن می سازد که جهل به معارف دین در صورتی که ناشی از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هیچ دخالتی در آن قصور و در آن ضعف نداشته باشد در درگاه خدای عزوجل معذور است .

توضیح اینکه خدای سبحان جهل به دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دینی را ظلم می داند، ظلمی که عفو الهی شامل آن نمی شود، آنگاه از این قانون کلی مستضعفین را استثناء نموده، عذر آنان را که همان استضعاف باشد پذیرفته است. آنگاه با بیانی کلی که هم شامل آنان شود و هم شامل غیر آنان معرفیشان نموده و آن بیان کلی عبارت است از اینکه کسی نتواند محذوری را که مبتلای بدان است دفع کند و این معنا همانطور که شامل مستضعفین مورد بحث می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۸۰ :  
که در سرزمینی قرار گرفته اند که اکثریت و قدرت در آنجا به دست کفار است و چون عالمی دینی نیست که معارف دین را از او



بیاموزند و یا محیط کفر و ترس از شکنجه های طاقت فرسای کفار اجازه نمی دهد به آن معارف عمل کنند و از سوی دیگر قدرت بیرون آمدن از آن جا و رفتن به محیط اسلام را هم ندارند، یا به خاطر اینکه فکرشان کوتاه است و یا گرفتار بیماری و یا نقص بدنی و یا فقر مالی و یا موانع دیگرند، همچنین شامل کسی هم می شود که اصلاً ذهنش منتقل به این معنا که دینی هست و معارف دینی ثابتی وجود دارد و باید آن معارف را آموخته مورد عملش قرار داد نمی شود، هر چند که این شخص عنادی با حق ندارد و اگر حق به گوشش بخورد به هیچ وجه از قبول آن استکبار نمی ورزد، بلکه اگر حقانیت مطلبی برایش روشن شود آن را پیروی می کند، لیکن حق برایش روشن نشده و عوامل مختلفی دست به دست هم داده و نگذاشته که این شخص به دین حق بگراید.

چنین کسی نیز مستضعف است و مصداق استثنای در آیه است، چیزی که هست اگر این شخص نمی تواند حيله ای بیندیشد و نه راه به جایی ببرد، از این جهت نیست که راه را تشخیص داده ولی قدرت رفتن ندارد، چون دشمن به او احاطه دارد و شمشیر و شلاق دشمنان حق و دین اجازه رفتن به او نمی دهد بلکه از این جهت است که عاملی دیگر او را به استضعاف کشانیده و آن عبارت است از غفلت، و معلوم است که با وجود غفلت دیگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل دیگر راه هدایت تصور نمی شود. و اینکه گفتیم آیه شریفه شامل هر دو نوع مستضعف می شود، به خاطر اطلاقی است که در بیان آیه شریفه است و این اطلاق، عمومیت علت را می رساند و همین عمومیت علت از آیات دیگر نیز استفاده می شود، مانند آیه شریفه: (( لا یكلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت، پس مطلب حق، و دین حق و هر حق دیگری که انسان از آن غافل است، در وسع انسان نیست و خدای تعالی هم کسی را از آن بازخواست نمی کند، همچنانکه مطلب حق و دین حق و هر حق دیگر اگر مورد توجه آدمی باشد ولی از ناحیه دشمن قدرت بر انجام آن را نداشته باشد آن نیز در وسع آدمی نیست و خدای تعالی در مورد آن بازخواستی ندارد.

و این آیه شریفه یعنی آیه سوره بقره همانطور که تکلیف را در جایی که خارج از وسع باشد بر می دارد، همچنین ضابطه ای کلی در تشخیص مورد دست می دهد و می فهماند کجا است که اگر تکلیف را انجام ندهی معذوری و کجا است که معذور نیستی، و آن ضابطه کلی این است که انجام ندادن تکلیف مستند به اکتساب و اختیار خود آدمی نباشد و خودش در این ترک وظیفه هیچ دخالتی نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۸۱

بنابراین پس کسی هم که یا به کلی از دین غافل است و یا به بعضی از معارف حقه آن جاهل است، اگر غفلت و جهلش را علت یابی کنیم معلوم شود خودش یا به خاطر کوتاهی و یا سوء اختیار در جهلش دخالت داشته، چنین کسی ترک وظیفه اش مستند به خودش است و گنه کار و مسؤ ول است و اگر بعد از ریشه یابی معلوم شد که جهل و غفلتش و یا ترک وظیفه اش، به هیچ مقداری مستند به خود او نیست، در نتیجه ترک وظیفه را مستند به او نمی دانیم و او را گناه کاری نمی شناسیم که به علت استکبار از حق و یا انکار حق در مخالفت و گناه تعمد ورزیده باشد، پس هر انسانی آنچه از کارهای خوب که می کند به سود خود می کند و آنچه از کارهای بد می کند علیه خود می کند، و اما اگر آنچه را که می کند به عنوان کار خوب و کار بد نمی کند و از خوبی و بدی آن جاهل و یا غافل است، آن عمل نه بسود او است و نه علیه او.

از اینجا روشن می شود که مستضعف تهی دست است و چیزی از خوبی و بدی در دست ندارد، چون آنچه می کرده به عنوان کار خوب و یا کاربرد نمی کرده، در نتیجه امر او محول به خدای تعالی است تا پروردگارش با او چه معامله کند؟ و این معنا از ظاهر آیه شریفه: (( فاولئك عسی الله ان یعفو عنهم و کان الله عفوا غفورا ))، که بعد از آیه مورد بحث است و نیز از آیه شریفه: (( و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم ))، استفاده می شود، البته با در نظر گرفتن اینکه رحمتش بر غضبش پیشی دارد، امید عفو در آنان بیشتر است. هیچ انسانی فی نفسه بی نیاز از عفو الهی نیست

فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ... این طائفه هر چند که گناهی عمدی مرتکب نشده اند، چون به علت جهلی که دچار آن هستند





باشد: (( و من یهاجر فی سبیل الله یجد فی الارض سعه )) ولی هم کلمه (( سعه )) را آورد و هم کلمه (( مراغما کثیرا )) را برای اینکه خواست کلام را منطبق با غرض بسازد.

توضیح اینکه با آمدن کلمه (( سعه )) در دو آیه قبل و در خود این آیه، آوردن کلمه (( مراغما کثیرا )) که لازمه سعه و فراخی زمین است، قیدی اضافی در کلام آمده و این قید اضافی را مقید کرد به فی سبیل الله، و فهماند که هم مراغمه مقید به سبیل الله است و هم سعه، تا نتیجه بگیرد که در دو آیه قبل هم که قید سبیل الله نیامده بود، این قید منظور بود و به مؤمنین ساکن در دار شرک و محیط کفر تذکر بدهد که اگر در راه خدا مهاجرت کنند، خدا راههای بسیاری پیش پایشان می گذارد و اگر نکنند فردا که مرگشان فرا می رسد نمی توانند به ملائکه قبض ارواح بگویند: ما در زمین بیچاره بودیم. و این موعظتی است به آنان که در بیرون آمدن از محیط شرک، دلگرم و تشویق و تشجیع می شوند و با آرامش خاطر مهاجرت می کنند.

وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ... مهاجرت به سوی خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آشنا شده، و سپس به آن دو عمل کنند.

و ادراک موت، استعاره به کنایه است از فرا رسیدن مرگ بطور طبیعی، و یا ناگهانی چون از نظر تحت اللفظی ادراک به معنای آن است که عقب مانده بدود تا خود را به آن کس که جلو رفته برساند، و معلوم است که مرگ کسی از آن کس عقب نمانده تا خود را به او برساند، پس معنای تحت اللفظی منظور نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۸۴:

و همچنین اینکه از لزوم اجر و ثواب الهی بر خدای تعالی و بعهده گرفتن خدای تعالی که به آنان پاداش دهد، تعبیر فرمود به اینکه: (( فقد وقع اجره علی الله )) تعبیری است کنایه ای (و نکته آن رساتر بودن کنایه است از تصریح) و می فهماند که در نزد خدای عزوجل اجری است جمیل و ثوابی است جزیل، که بطور حتم و صددرصد بنده مهاجر آن اجر را دریافت خواهد کرد، و خدای سبحان به الوهیت خود که هیچ چیزی برایش گران و ناتوان کننده نیست، پاداش آنان را می دهد.

آری، هیچ چیزی که او اراده کند، برایش ممتنع نیست، وعده خود را خلف نمی کند. و اگر کلام خود را با جمله و (( کان الله غفورا رحیما )) ختم کرد، برای این بود که وعده وفای به اجر و ثوابی که داده است را تاکید می کند. گروهها و طوائف مختلف از مدعیان ایمان، از لحاظ زندگی در دارالایمان یا دارالشرک و از لحاظ جهاد یا قعود، و یا هجرت یا سکون

خدای عزوجل در این آیات مؤمنین را - البته منظور ما از مؤمنین مدعیان ایمان هستند - از جهت اقامه در شهر ایمان و ماندن در شهر شرک به چند قسم تقسیم نموده و پاداش هر یک از این طوائف را به نحوی که سازگار با حال آنان باشد بیان نموده، تا موعظتی و هشدار و سپس ترغیب به هجرتی برای آنان باشد، تا هر چه زودتر و با عزمی جزم تر دار شرک را ترک نموده، به دار ایمان مهاجرت کنند، و در آنجا اجتماعی تشکیل داده نیروی مجتمع اسلامی را تقویت نمایند، و نیز ترغیبی باشد به اتحاد و تعاون در احسان و تقوا، و اعلائی کلمه حق، و برافراشته کردن پرچم توحید و علوم دینی.

طائفه اول که سه قسم هستند: اول مجاهدین فی سبیل الله هستند که در خانه ایمان قرار دارند، و با اموال و جان خود در راه خدا جهاد می کنند.

دوم، قاعدین هستند که بدون عذر موجه - و صرفا بخاطر اینکه سربازانی بقدر کفایت وجود دارد - از رفتن به جهاد خودداری کرده اند.

سوم، آنهایی هستند که با عذر موجه تخلف کرده اند، و خداوند به همه اینها وعده خوب داده، ولی در عین حال، مجاهدین را از نظر درجه، برتر از قاعدین دانسته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۸۵:

طائفه دوم آنهایی هستند که در دار شرک اقامت گزیده، و هنوز مهاجرت نکرده اند، اینها نیز دو قسمند: یکی آنهایی که در



و بهمین جهت مشرکین به خیال اینکه آنان نیز مشرکند، همراه خود به جنگ بدر آوردند، و بعضی از آن مسلمانان در آن جنگ آسیب دیدند و بعضی دیگر کشته شدند. مسلمانان گفتند ما اطلاع داریم که این چند نفر مسلمان بودند، و با اکراه مشرکین به جنگ ما آمدند، لازم است برای آنان طلب مغفرت کنید. در این جریان بود که آیه شریفه: (( ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم ... )) نازل شد.

ابن عباس میگوید: سپس این آیه را برای مسلمانانی که در مکه بودند نوشتند، و فهماندند که هیچ عذری در باقی ماندن در مکه ندارند. آن مسلمانان بعد از اطلاع از این آیه از مکه خارج شدند و به دنبالشان مشرکین از مکه بیرون آمده و خود را به آنان رساندند. و دستگیرشان نموده، دچار فتنه و شکنجه شان کردند و از اسلام پشیمانان ساختند و در این جریان بود که آیه شریفه: (( و من الناس من يقول آمنا بالله فاذا اودى فی الله جعل فتنه الناس کعذاب الله )) مسلمانان این آیه را نیز به مسلمانان مکه نوشتند و مسلمانان مکه اندوهناک شده و از هر خیری نومید شدند و مجددا آیه: (( ثم ان ربک للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربک من بعدها لغفور رحیم )) نازل شد، و مسلمانان این آیه را نیز به آن مسلمانان نوشتند و اضافه کردند که خدای تعالی راه نجاتی پیش پایتان گذاشته، از فرصت استفاده کنید و از مکه بیرون شوید.

مسلمانان نامبرده از مکه بیرون آمدند، ولی این بار نیز مشرکین آنان را تعقیب نموده، با آنها قتال کردند، بعضی از آنها کشته شدند، و بعضی نجات یافته و به مدینه رسیدند.

و در درالمنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از ضحاک روایت کرده که در تفسیر این آیه گفته است: در باره طایفه ای از منافقین نازل شده که در هنگام هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن جناب تخلف کردند و با آن حضرت به مدینه نیامدند. ولی با مشرکین برای جنگ بدر خارج شدند و در آن جنگ در ضمن کشتگان قریش دیده شدند و خدای تعالی در باره آنان آیه مورد بحث را نازل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۸۸:

و نیز در درالمنثور است که ابن جریر در تفسیر این آیه از ابن زید روایت کرده که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد، با این بعثت، ایمانها و نفاقهای پنهانی نیز ظاهر گردید، مردانی نزد رسول خدا آمدند و گفتند: یا رسول الله، اگر ترس از این مشرکین نبود که ما را شکنجه کنند، و چه و چه کنند، ما اسلام را می پذیرفتیم، و لیکن بطوری که آنها نفهمند شهادت می دهیم به اینکه معبودی بجز خدای تعالی نیست و اینکه تو فرستاده خدائی. و این مطلب را همواره به عرض آن جناب می رساندند، تا آنکه جنگ بدر پیش آمد و مشرکین قیام کردند، و جار زدند که هیچ مردی از آمدن با ما تخلف نمی کند، مگر آنکه ما خانه اش را ویران و مالش را غارت می کنیم. آن عده از مسلمانان که در نهم اسلام آورده بودند و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن سخن ها را گفته بودند با مشرکین به جنگ بدر آمدند، طایفه ای از آنان کشته و طایفه ای دیگر اسیر شدند. ابن زید، راوی حدیث می گوید: اما آنهایی که کشته شدند همانها بودند که خدای تعالی در باره آنان فرمود: (( ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم ... ))

و فرشتگان موکل بر قبض ارواح در پاسخشان گفتند: (( الم تکن ارض الله واسعاً فتها جروا فیها فاولئک ماواهم جهنم و ساءت مصیرا. ))

خدای تعالی سپس معذورین از این مستضعفین را از مردان و زنان و کودکان که نه چاره ای و نه راهی به سوی هجرت داشتند تصدیق نموده و این عذرشان را موجه دانسته که اگر از مکه بیرون می آمدند هلاک می شدند و در باره آنان فرموده: (( فاولئک عسی الله ان یعفو عنهم ))

یعنی: امید است خدای تعالی از این عمل مستضعفین که در بین مشرکین اقامت گزیدند و از آنجا بیرون نیامدند عفو نماید.

آن دسته هم که در جنگ بدر اسیر شدند، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتند که: یا رسول الله تو خود می دانی که ما حاضر بودیم نزدت بیائیم، و به کلمه (( لا اله الا الله )) و اینکه تو فرستاده خدائی، شهادت دهیم. چیزی که هست، این مشرکین ما را وادار کردند به جنگ شما بیائیم. و ما از مخالفت با آنان می ترسیدیم.

خدای تعالی در این باره فرمود: (( یا ایها النبی قل لمن فی ایدیکم من الاسری ان یعلم الله فی قلوبکم خیرا یوتکم خیرا مما اخذ منکم و یغفر لکم ... و ان یریدوا خیانتک فقد خانوا الله من قبل ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۸۹

و نیز در در المنثور است که عبد بن حمید، و ابن ابی حاتم و ابن جریر از عکرمه روایت کرده که در تفسیر آیه: ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم ... و ساءت مصیرا گفته: این آیه در باره قیس بن فاکه بن مغیره و حارث بن زمعه بن اسود و قیس بن ولید بن مغیره و ابی العاص بن منیه بن حجاج و علی بن امیه بن خلف نازل شد.

و در شرح ماجرا گفته است: بعد از آنکه مشرکین قریش و پیروان آنان از مکه بیرون شدند تا نگذارند لشکر اسلام به کاروان ابوسفیان و سایر قریشیان حمله کنند و علاوه بر این اگر توانستند دستبردی بزنند، و آنچه مسلمانان در روز نخله از آنان گرفته بودند بازستانند، جمعی از جوانانی که (در باطن مسلمان بودند) را به اجبار همراه خود کردند و در سر چاه بدر به اینکه انتظار آن نداشتند با لشکر اسلام برخورد نموده و آن چند نفر که نامشان برده شد، از اسلام برگشتند و در بدر کشته شدند. مؤلف: روایات قریب به این معانی از طرق عامه بسیار است، و این روایات هر چند که از ظاهرش بر می آید که جنبه تطبیق دارد، و لیکن تطبیق خوبی است. و از مهمترین نکته هائی که از این روایات و همچنین بعد از تدبر و دقت از آیات این داستان استفاده می شود، این است که قبل از هجرت و بعد از آن در مکه نیز منافقین بوده اند و این نکته بسیار مهم است و در آینده نزدیک که ان شاء الله العزیز در باره حال منافقین بحث خواهیم کرد، به درد ما می خورد. روایتی در شءان نزول (و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله رسوله ثم یدرکه الموت...) ((

و باز در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: در مکه مردی از قبیله بنی بکر بود بنام ضمیره، و این مرد بیمار بود. به اهل بیتش گفته بود: مرا از مکه بیرون ببرید، زیرا گرمای هوا مرا آزار می دهد. پرسیدند تو را به کدام طرف ببریم؟ با دست خود اشاره کرد، به طرف راه مدینه. اهل بیتش او را از مکه بیرون آوردند. سر چند کیلومتری مکه از دنیا رفت. و آیه شریفه: (( و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت ... در شءان او نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۹۰

مؤلف: روایات در این معنا بسیار است، اما در اینکه نام آن شخص ضمیره بوده یا چیز دیگر - اختلاف شدیدی دارند. در بعضی آمده: ضمیره بن جندب بود. و در بعضی دیگر آمده: اکثم بن صیفی بود، و در بعضی آمده: ابو ضمیره بن عیص زرقی بود. و در بعضی دیگر آمده: ضمیره بن عیص از بنی لیث بود. و در بعضی آمده: جندع بن ضمیره جندعی بود. و در بعضی دیگر آمده: آیه شریفه در حق خالد بن حزام نازل شد که به عزم مهاجرت بسوی حبشه از مکه بیرون آمد، و در بین راه مار او را گزید و از دنیا رفت. روایاتی درباره معنای مستضعفین

و در بعضی از روایات که از ابن عباس نقل شده آمده که او اکثم بن صیفی بوده راوی حدیث گفته: من از ابن عباس پرسیدم، پس جریان لیثی کجا و در چه زمان اتفاق افتاد؟ در پاسخ گفت: این جریان مدتی قبل از جریان لیثی اتفاق افتاد و این آیه هم خاص است و هم عام.

مؤلف: منظور ابن عباس این بوده که آیه شریفه در خصوص اکثم نازل شده، و در غیر او عمومیت یافته است. و حاصل کلام این شد که سه نفر از مسلمانان هنگام هجرت کردن در بین راه از دنیا رفته اند، و آن سه نفر عبارتند از: اکثم بن صیفی، و لیثی، و خالد بن حزام. و اما اینکه آیه شریفه در حق کدامیک از آنان نازل شده، ظاهرا روایات در این باره فرقی ندارند که همه در صدد

تطبیق آیه با ماجرائی خاص بوده اند. و در کافی از زراره روایت کرده که گفت: من از امام باقر ابی جعفر (علیه السلام) از معنای عنوان مستضعف پرسیدم، فرمود: مستضعف کسی است که چاره ای جز کافر شدن ندارد و کافر می شود چون راهی به سوی ایمان ندارد. نه می تواند ایمان بیاورد، و نه می تواند کافر شود.

یکی از مستضعفین، کودکانند. و یکی دیگر مردان و زنانی هستند که عقلشان مثل عقل کودکان است و قلم تکلیف از آنها برداشته شده است.

مؤلف: و این حدیث بطور مستفیض یعنی بطرق بسیار زیاد از زراره نقل شده هم کلینی آنها را آورده، هم صدوق، و هم عیاشی و همه اینها به چند طریق از او نقل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹۱:

و در همان کتاب به سند خود از اسماعیل جعفری روایت کرده که گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم آن دینی که بشر و بندگان خدا نمی توانند در باره آن جاهل باشند چیست؟ حضرت فرمود: دین دامنه وسیعی دارد و آنطور که مردم پنداشته اند دشوار نیست. و لیکن خوارج - یعنی پیروان خوارج نهروان - خودشان از نادانی بر خود تنگ گرفتند. عرضه داشتم، فدایت شوم، اجازه می دهی من آن دینی که به آن معتقدم را بر شما عرضه کنم؟ فرمود: بله.

عرض کردم: شهادت می دهم به اینکه معبودی جز الله تعالی نیست و اینکه محمد بنده او و فرستاده او است. و بدانچه آن جناب از نزد خدای تعالی آورده اقرار دارم و شما اهل بیت را دوست می دارم و به ولایت شما معتقدم، و از دشمنان شما و هر کس که بر شما مسلط شد و بر شما تفوق و امارت کرد و هر کس که به شما در حقتان ظلم روا داشت بیزارم. امام (علیه السلام) فرمود: به خدا سوگند تو هیچ چیز از امر دین را جاهل نیستی و این دینی که تو بر من عرضه کردی به خدا سوگند همان دینی است که ما به آن معتقدیم، پرسیدم آیا کسی که به این امر و این معتقدات معرفت ندارد، از مواخذه و عقاب خدا جان سالم بدر می برد؟ فرمود: احدی از آنها سالم نمی ماند مگر مستضعفین. پرسیدم: مستضعفین چه کسانیند؟ فرمود: زنان و اولاد شما.

آنگاه - بعنوان شاهد - فرمود: مثلاً نظر شما در باره ام ایمن چیست؟ من شهادت می دهم به اینکه او از اهل بهشت است. با اینکه آن معرفت و آن اعتقاداتی که شما دارید او نداشت. و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن خالد، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از مستضعفین پرسیدم، فرمود: زنان بلهائ - چشم و گوش بسته - که در پس پرده حجاب خود قرار دارند، و خادمه - بی سواد و جاهل - که اگر بگوئی نماز بخوان میخواند، و اگر نگوئی نمی خواند - و خلاصه اینکه چشمش به دهان تو است خودش استقلال فکری ندارد - و برده ای که جلب کرده ای، که او نیز استقلال فکری ندارد و جز آنچه تو به او بگوئی چیزی نمی فهمد، و همچنین پیر فرتوتی که هوش و حواس خود را از دست داده و دختر و پسر خرد سالی که به حد بلوغ نرسیده اند، اینها همه مستضعفند. و اما مرد گردن کلفت - یعنی سالم و نیرومند - که می تواند در مسائل زندگی با خصم خود بگو مگو کند و شخصاً بخرد و بفروشد. آیا تو می توانی بعنوان یاری و طرفداری بگوئی این بنده خدا مستضعف است؟ هرگز، نه تو می توانی چنین دلسوزی بکنی و نه او نزد خدا استحقاق چنین احترامی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹۲:

و در کتاب معانی الاخبار، از سلیمان، از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که در تفسیر آیه مورد بحث فرموده: ای سلیمان، در میان این مستضعفین کسانی هستند که گردنشان از تو گوشت دارتر است، مستضعفین کسانی هستند که روزه می گیرند، و نماز می خوانند و شکم و شهوت خود را از حرام نگه می دارند، و حق را در غیر ما نمی دانند، کسانی هستند که به شاخه های شجره نبوت دست آویخته اند، اینها هستند که مادامی که چنگک به شاخه ها دارند و آنان را می شناسند، امید است خدا از آنان عفو فرماید، اگر عفو فرماید به رحمت خود عفو فرموده، و اگر عذابشان کند به گمراهی خود آنان عذابشان کرده است.

مؤلف: اینکه فرمود: ((حق را در غیر ما نمی دانند...)) منظور اشاره به مذهب ناصبی ها است که با اهل بیت (علیهم السلام)



دشمنی دارند و یا تقصیری که کار را به نصب بکشاند، همچنانکه روایات بعدی نیز بر این معنا دلالت دارد.

و در همان کتاب، از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که مستضعفین را چند قسم کرده که بعضی مخالف بعضی دیگرند، و هر کس از اهل قبله ناصب و دشمن اهل بیت نباشد او مستضعف است.

و نیز در همان کتاب و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث فرموده: (( لا یستطیعون حیلۀ )) یعنی نمی توانند برای نجات خود از نصب و دشمنی اهل بیت چاره ای بیندیشند، (( و لا یهتدون سیلا )) یعنی هیچ راهی به سوی حق نمی یابند، تا قدم در آن راه نهند، اینگونه افراد ناصبی که در اعتقاد باطل خود تقصیری ندارند، اگر به اعمال حسنه و اجتناب از محرمات الهی داخل بهشت شوند باری به منازل ابرار نمی رسند.

و در تفسیر قمی از ضریس کناسی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به امام (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم، کسانی که معتقد به توحید و نبوت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند ولی گناهکارند و هم در حین مرگ امامی برای خود نمی شناسند، و به ولایت شما معتقد نیستند چه وضعی خواهند داشت. امام (علیه السلام) ما اینهایی که تو گفتی بعد از مردن در همان قبر و گودال خود هستند و از آنجا بیرون نمی آیند، بلکه اگر اعمالی صالح داشته باشند و اظهار دشمنی با اهل بیت نکرده باشند، از همان زیر زمین کانالی بر ایشان کشیده می شود تا از آن کانال به بهشتی که خدا آن را در مغرب خلق کرده، در آیند. روح اینگونه افراد از آن حفره به آن بهشت داخل می شود. و تا روز قیامت در آنجا می مانند، تا خدای را دیدار نموده، به حسنات و گناهانشان حسابرسی شود، یا به بهشت بروند و یا به دوزخ. اینها هستند که (( مرجون لامر الله )) و (( منتظر فرمان خدایند )) آنگاه فرمود: و مستضعفین یعنی ابلهان و اطفال خردسال و اولاد مسلمانان که به حد بلوغ نرسیده اند، نیز همین وضع را دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۹۳

و اما ناصبین از اهل قبله، وقتی مردند از همان گودالشان راهی به سوی جهنم بر ایشان باز می شود که خدای تعالی آن جهنم را در مشرق آفریده، در آنجا زبانه ها و جرقه ها و دود آتش داخل می شود، و زبانه ای از آتش همواره در آنجا هست، تا قیامت بپا شود، و یکسره به سوی جهنم روانه گردند.

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) از پدرش، از جدش، از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: برای بهشت هشت در است: دری است که از آن انبیا و صدیقین داخل می شوند. و دری دیگر است که از آن شهدا و صالحان داخل می شوند، و پنج در از آنها مخصوص شیعیان و دوستان ما است تا آنجا که فرمود: و دری دیگر است که سایر مسلمانان و گویندگان (( لا اله الا الله )) از آن داخل می شوند. البته به شرطی که در دل به سن گینی یک ذره بغض و دشمنی با ما اهل بیت نداشته باشند.

و در معانی الاخبار و تف سیر عیاشی از حرمان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام)، از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: (( الا المستضعفین )) فرمود: مستضعفین عبارتند از کسانی که در تحت ولایت اسلام قرار دارند. پرسیدم کدام ولایت؟ فرمود: آگاه باش که منظور از این ولایت، ولایت در دین نیست (چون کسانی که دارای ولایت دینی هستند، یعنی دین خود را از اولیای دین گرفته و در دین از آنان پیروی می کنند مستضعف نیستند) بلکه منظور ولایت در نکاح و ارث بردن از یکدیگر و مخالفت است. (و خلاصه کلام اینکه منظور کسانی است که بر حسب ظاهر مسلمان شمرده شده و مسلمانان باید با آنان معامله اسلام بکنند و با آنان ازدواج کنند، و ارث بدهند و ارث ببرند، و آمیزش اسلامی داشته باشند، ولی بر حسب واقع مسلمان نیستند چون به علت کمبود در معرفت، عقاید اسلامی را ندارند). اینطور افراد، نه مومند، و نه کافر، و کارشان با خداست تا با آنان چه معامله ای بکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۹۴

مؤلف: اینکه فرمود: کارشان با خداست اشاره است به آیه شریفه که می فرماید: (( و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم )) .

و مطالبی که مربوط به این بحث است ، به زودی می آید. ان شاء الله .

و در نهج البلاغه امام امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده: عنوان استضعاف بر کسی که حجت خدا به گوش او رسیده و گوش او آن را شنیده و عقلش آن را درک کرده صادق نیست و اطلاق نمی شود.

و در کافی از امام کاظم (علیه السلام) روایت آمده که شخصی از آن جناب از ضعفاء پرسید. امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: ضعیف کسی است که حجت خدا به او نرسیده باشد و آراء و عقاید مختلف را تشخیص ندهد. و اما اگر فهم کسی این مقدار باشد که حق را از باطل تمیز داده ، اختلاف را تشخیص بدهد، او مستضعف نیست .

و در همان کتاب است که شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: چه می فرمائی در باره مستضعفین؟ حضرت ، حالتی چون وحشت زده ها بخود گرفت ، و فرمود: مگر شما مستضعف سراغ دارید؟ مستضعف کجا پیدا می شود؟ بخدا سوگند دین شما که همان مذهب حق است ، همه اقطار را گرفت ، و معارف آن دست به دست به همه جا حتی در پستوی خانه زنان رسید و زنان سقا در راه مدینه راجع به آن بحث و گفتگو می کنند.

و در معانی الاخبار از عمر بن اسحاق روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: حد مستضعف که خدای تعالی از آنان سخن گفته چیست؟ فرمود: کسی که نتواند حتی یک سوره از قرآن را بخواند. با اینکه خدای تعالی قرآن کریمش را طوری قرار داده که همه بتوانند آن را بخوانند و سزاوار نیست کسی نتواند آن را بخواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۹۵ مؤلف: در این میان غیر آنچه ما آوردیم ، روایات دیگری نیز هست . و لیکن آنچه ما آوردیم جامع مطالبی است که در همه روایات این باب است . و این روایات هر چند در نظر ابتدائی با هم مختلفند، و لیکن با قطع نظر از خصوصیات که در بیانات آنها هست از نظر مدلول و معنا با هم متفقند و اختلافی که در آنها هست بر حسب مراتب استضعاف است . و اطلاق آیه هم به آن بیانی که گذشت ، همان معنای جامع و مورد اتفاق را می فهماند و آن عبارت است از اینکه کسی راه به سوی حق نبرد، و در این راه نبردش هیچ تقصیری نداشته باشد. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۹۶ آیات ۱۰۴ - ۱۰۱ سوره نساء

وَ إِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (۱۰۱) وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَهُ وَحِدَهُ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذىٌ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّبِينًا (۱۰۲) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا (۱۰۳) وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَ تَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱۰۴)

ترجمه آیات

و چون به سفر می روید و بیم آن دارید که کفار شما را گرفتار سازند گناهی بر شما نیست که نماز را شکسته بخوانید، چون کفار دشمن آشکار شمایند (۱۰۱) و چون خود تو ای پیامبر در بین آنان باشی و بخواهی نماز جماعت بخوانی ، همه یکباره به نماز نایستند، بلکه عده ای از مؤمنین با تو به نماز بایستند و اسلحه خویش برگیرند و چون سجده کردند نماز خود تمام کنند و پشت سر شما بایستند، طایفه دوم که نماز نخوانده اند بیایند، و با تو نماز بخوانند و حتما اسلحه خویش با خود داشته باشند، چون آنها که دچار بیماری کفرند، خیلی دوست می دارند شما از اسلحه و بار و بنه خود غافل شوید و یکباره بر شما بتازند، بله اگر بخاطر باران یا بیماری حمل اسلحه برایتان دشوار بود می توانید اسلحه را زمین بگذارید، اما به شرطی که احتیاط خود را از دست ندهید، که

خدا برای کافران عذابی خوار کننده آماده کرده است. (۱۰۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹۷:

و چون نماز را تمام کردید در هر حال چه ایستاده و چه خفته و چه به پهلو خدا را به یاد آورید - این نماز شکسته مخصوص حالت خوف است - پس همینکه ایمن شدید نماز را تمام بخوانید، که نماز واجبی است که باید مؤمنین در اوقات معین انجام دهند (۱۰۳). در تعقیب کفار سستی نکنید، چون اگر شما رنج می‌برید، آنان نیز مانند شما رنج می‌برند. با این تفاوت که شما از خدا

امید پاداش دارید و آنان ندارند و علم و حکمت کار خدا و صفات اوست. (۱۰۴)

بیان آیات (مربوط به نماز خوف و حکم نماز مسافر)

در این آیات نماز خوف و نماز شکسته در سفر تشریح شده، و منتهی می‌شود به ترغیب مؤمنین به اینکه مشرکین را تعقیب کنند و در جستجوی آنان باشند و این آیات مرتبط و متصل به آیات قبل است، چون گفتیم سخن از نماز خوف دارد که مربوط به میدانهای جنگ است و سخن از شکستن نماز در سفر دارد که آن نیز بی ارتباط با جنگ نیست. چون جهاد غالباً مستلزم مسافرت است، آیات قبل هم درباره جهاد سخن می‌گفت و متعرض شؤن مختلف آن بود.

وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ... کلمه (( جناح )) هم به معنای گناه است، و هم حرج و تنگنایی، و هم عدول کردن و کلمه قصر به معنای نقص و کوتاه کردن نماز است.

در مجمع البیان گفته: درباره شکستن (( قصر )) نماز سه نوع تعبیر هست: یکی ثلاثی مجرد (( قصر الصلوة - )) نماز را شکست که اصطلاح قرآن است. و یکی باب تفعیل که گفته می‌شود: قصرت الصلوة تقصیرا - نماز خود را شکستم چه شکستی و یکی دیگر باب افعال که گفته می‌شود: (( اقصرت الصلوة اقصارا )) .

و معنای آیه شریفه این است که هر گاه به سفر رفتید، مانعی از حرج و اثم نیست که چیزی را از نماز کم کنید. و عبارت (( مانعی از حرج و گناه نیست )) ظاهر در جواز است یعنی می‌توانید نماز را شکسته بخوانید و این ظاهر منافات ندارد که آیه شریفه در سیاق وجوب آمده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹۸:

خلاصه از نظر سیاق دلالت بر وجوب کند، و از آن استفاده شود که باید نماز را بشکنید، بطوری که اگر تمام بخوانید نمازتان باطل است.

همچنان که در آیه شریفه: (( ان الصفا و المروه من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح علیه ان يطوف بهما )) با اینکه سعی بین صفا و مروه از واجبات حج و عمره است.

علت اینکه گفتیم منافات ندارد، این است که مقام آیه شریفه مقام تشریح حکم است و در آن صرف کشف از اینکه چنین حکمی هست کافی است، و لازم نیست که در این مقام همه جهات و خصوصیات حکم بیان شود. (می‌خواهد بفرماید: نماز در سفر شکسته است و سعی بین صفا و مروه تشریح شده، اما آیا به نحو وجوب است یا غیر وجوب از این جهت ساکت است، چون در مقام بیان این خصوصیات نیست). همچنانکه نظیر این تعبیر را درباره روزه واجب آورده، فرموده: (( و ان تصوموا خیر لکم. ))

إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا... کلمه (( فتنه )) هر چند که معانی بسیار مختلفی دارد، و لیکن آنچه از اطلاق آن در قرآن در خصوص کفار و مشرکین معهود است، شکنجه است، یعنی کشتن و زدن و امثال اینها. قرائنی هم که در کلام است این معنا را تایید می‌کند.

پس معنای آیه این است که اگر از کفار ترسیدید که شما را شکنجه کنند و مورد حمله قرار دهند و به قتل برسانند، می‌توانید نماز را به صورت نماز خوف بخوانید.

و در جمله مورد بحث قید و یا شرط است برای جمله (( فلا جناح علیکم ... )) و می‌فهماند که ابتداء شکستن نماز برای خوف فتنه

و ترس از دشمن تشریح شد، و این خصوصی بودن مورد، منافات ندارد با اینکه برای بار دوم بطور عموم و برای همه سفرهای مشروع تشریح شود. هر چند که پای خوف در میان نباشد. آری، کتاب خدا یک قسم از نماز شکسته را بیان می کند و سنت رسول الله آن را برای همه صور، عمومی می سازد، که ان شاء الله روایاتش بزودی می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۹۹:

وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ ... وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ آیه شریفه کیفیت نماز خوف را بیان می کند و خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می نماید و او را امام جماعت فرض می کند (می فرماید تو نماز را برای لشکر اقامه می کنی، نیمی از لشکر با تو در نیمی از نماز شرکت می کنند و می روند، نیمی دیگر به جماعت می ایستند). و این در حقیقت از قبیل بیان حکم در قالب مثال است تا بیان برای شنونده واضح تر شده، و در عین حال مختصرتر و زیباتر از کار در آید.

پس مراد از اینکه فرمود: (( اقم لهم الصلوة خصوص نماز جماعت است، و مراد از جمله: (( فلتقم طائفه منهم معك )) برخاستن طایفه ای از لشکریان اسلام به نماز با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بنحو اقتدا است که این طایفه ماء مورند اسلحه خود را با خود داشته باشند، و مراد از اینکه فرمود: (( فاذا سجدوا... )) این است که وقتی طایفه اول سجده آخر نماز را بجا آوردند و نماز را تمام کردند، در پشت سر طایفه دیگر قرار بگیرند.

و همچنین مراد از جمله: (( و لیاخذوا حذرهم و اسلحتهم )) این است که طایفه دوم که می خواهند با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز بخوانند، نیز اسلحه خود را با خود داشته باشند. در حال نماز، جنگ افزارهایتان را همراه داشته باشید و جانب احتیاط را بگیرید تا غافلگیر نشوید!

و معنای آیه - و خدا دانایتر است - این است که وقتی تو (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) در جنگ همراه مسلمانان باشی، و حال، حال خوف بوده باشد، و بخواهی برای مسلمانان اقامه نماز کنی، یعنی با آنان نماز جماعت بخوانی، همه آنان یکباره داخل نماز نشوند، بلکه طایفه ای از آنان با تو به نماز بایستند، و به تو اقتدا کنند، و در حال نماز اسلحه خود را بردارند، و معلوم است که طایفه ای دیگر مواظب این طایفه و اثاث آنان هستند تا به سجده بروند و نماز را تمام کنند، و در پشت سر شما در جای طایفه دوم قرار گیرند، آن وقت طایفه دوم در حالی که آنها نیز سلاح را با خود دارند می آیند و به نماز می ایستند.

و اگر کلمه (( طایفه )) را که مونث مجازی است، توصیف کرد به کلمه (( اخی )) مونث کلمه (( آخر )) و در عین حال ضمیر جمع مذکر به طایفه برگردانده، با اینکه ممکن بود ضمیر مونث برگرداند و بفرماید: (( لتاخذ اسلحتها )) بطوری که گفته اند برای این بود که هم رعایت جانب لفظ را کرده باشد و هم رعایت جانب معنا را (از نظر لفظ صفت موصوف مونث را مونث آورده، و از نظر لفظ (( هم )) را به طایفه برگردانیده. چون معنای طایفه، جماعتی از مردم است).

و در جمله: (( و لیاخذوا حذرهم و اسلحتهم )) (( و حتما احتیاط خود و سلاح خود بر گیرند )) نوعی استعاره لطیف بکار رفته، چون بطوری که گفته اند: حذر و احتیاط را آلت برای دفاع شمرده، همانطور که سلاح، گرفتنی و برداشتنی است، احتیاط را هم گرفتنی شمرده است.

وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْلِبُونَ... مَيْلَةً وَ حِدَةً آیه این جمله در مقام بیان علت حکمی است که در اول آیه در مورد کیفیت نماز خوف بیان کرد، می فرماید: اینکه گفتیم اینطور نماز بخوانید و نماز خوف را برای شما تشریح کردیم علتش این است که کفار بسیار دوست می دارند شما با سرگرم شدن به نماز از اسلحه و ساز و برگ خود غفلت کنید و با یک حمله بر شما بتازند.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ... این جمله بیانگر تخفیفی دیگر در کیفیت نماز خوف است، و آن این است که گاه می شود که یا بخاطر باران و یا بیماری، حمل اسلحه در نماز مشکل می شود، می فرماید: اگر به این جهات که گفته شد از حمل اسلحه ناراحت می شونید، حرجی بر آنان نیست که بدون اسلحه نماز بخوانند اما به شرطی که احتیاط داشته باشند، و از کفار غفلت نوزند، چون کفار همه اهتمامشان به غافلگیر کردن آنان است.

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ... دو کلمه (( قیام )) و (( قعود )) هم ممکن است جمع قائم و قاعد باشند و هم اینکه مصدر باشند، و در هر حال در این آیه شریفه حال از ذکر خدایند.

و همچنین جمله: (( علی جنوبکم )) که آن نیز حال است، و آوردن این سه حال کنایه است از استمرار ذکر، بطوری که همه احوال را فرا گیرد. (می فرماید: وقتی نمازتان تمام شد بطور دائم و در همه احوال خدای تعالی را بیاد آورید.)

فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ مراد به (( اطمینان )) استقرار است و چون جمله مورد بحث در مقابل جمله: (( و اذا ضربتم فی الارض ... )) قرار گرفته، از ظاهر آن بر می آید که مراد به این استقرار، برگشتن از سفر جنگ به وطن است، سیاق هم این معنا را تایید می کند، و بنابراین مراد به اقامه نماز در وطن، نشکستن آن و تمام خواندن آن است، زیرا تعبیر از نماز خوف به نماز شکسته اشاره ای به این معنا دارد.

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا کتابت کنایه است از واجب بودن و واجب کردن، می فرماید: نماز بر مؤمنین نوشته و واجبی است دارای وقت نظیر آیه شریفه: (( کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۱

و کلمه (( موقوف )) از ماده وقت است، وقتی گفته می شود: (( وقت کذا )) معنایش این است که برای فلاں امر فلاں وقت را معین کردم.

بنابراین از ظاهر لفظ آیه بر می آید که نماز از همان اول تشریح، فریضه ای دارای وقت بوده که باید هر نمازی را در وقت خودش انجام داد. نماز در هیچ حالی ساقط نمی شود

ولی ظاهراً وقت در نماز، کنایه باشد از ثبات و عدم تغیر و خلاصه کلام اینکه ظاهر لفظ منظور نیست، و نمی خواهد بفرماید نماز فریضه ای است دارای وقت بلکه می خواهد بفرماید: فریضه ای است لا-یتغیر و ثابت و بنابراین اطلاق موقوف بر کلمه کتاب، اطلاق ملزوم بر لازمه چیزی است. و مراد از کتاب موقوف، کتابی مفروض و ثابت و غیر متغیر است. می خواهد بفرماید: نماز به حسب اصل، دگرگونگی نمی پذیرد، پس در هیچ حالی ساقط نمی شود، اگر ما این معنا را ترجیح دادیم برای این است که معنای اول که در بدو نظر از ظاهر لفظ آیه به ذهن می رسد، با مضمون جمله های قبلی نمی سازد، چون مضمون آن جمله ها احتیاج به آن نداشت که متعرض موقوف بودن نماز بشود، و بفرماید نماز وقتی معین دارد، علاوه بر اینکه جمله: (( ان الصلوة ... )) در مقام بیان علت جمله: (( فاذا اطمانتم فاقیموا الصلوة )) و معلوم است که ظاهر این تعلیل این است که مراد از موقوف بودن نماز ثابت بودن آن و ساقط نشدنش در هیچ حالی از احوال و مبدل نشدنش به چیز دیگر است، می فرماید: نماز نه ساقط می شود، و نه مانند روزه به چیز دیگر نظیر کفار مبدل و عوض می شود.

و لَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ... کلمه (( وهن )) به معنای ضعف است. و کلمه (( ابتغاء )) به معنای طلب، و کلمه (( الم )) به معنای درد و ناراحتی و به تعبیر کوتاه، مقابل لذت است.

و جمله: (( و ترجون من الله ما لا-یرجون )) حال از ضمیر جمع غائبی است که در کلمه (( تهنوا )) نهفته است. و معنای جمله این است که: حال دو طایفه یعنی شما مسلمانان و طایفه کفار از نظر ناراحتی یکسان است. همانطور که شما ناراحت می شوید آنها نیز می شوند، و شما حال بدتری از حال دشمنان خود ندارید، بلکه شما مرفه تر و خوشبخت تر از کفارید. برای اینکه شما از ناحیه خدایان امید فتح و ظفر و امید مغفرت دارید. برای اینکه او ولی مؤمنین است. و شما نیز از مؤمنین هستید. و اما دشمنان شما مولائی ندارند و امیدی که دلگرمشان کند از هیچ ناحیه ای ندارند. و در نتیجه در عمل خود نشاط ندارند و کسی نیست که رسیدن آنان به هدف را ضمانت بکند، و خدای تعالی دانای به مصالح است. و در امر و نهی که می کند حکیم است.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به نماز خوف و نماز مسافر و وقت نمازهای واجب)

در تفسیر قمی است که آیه نماز خوف وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سوی حدیبیه حرکت کرد، تا به مکه برود، و چون خبر به قریش رسید، خالد بن ولید را با دوستان سوار به استقبال رسول خدا فرستادند، و او همه جا بر سر کوهها می رفت و خود را به لشکر اسلام و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشان می داد. تا آنکه در یکی از قسمتهای راه هنگام ظهر رسید، و بلال اذان گفت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با لشکرش نماز خواند. خالد بن ولید به همراهان خود گفت: چه خوب است که هم اکنون که لشکریان اسلام مشغول نمازند، بر آنان بتازیم. چون اگر این فرصت را از دست ندهیم به هدف خود می رسیم. زیرا من می دانم که مسلمانان نماز را نمی شکنند، بنابراین ساعتی دیگر که هنگام نماز دیگرشان است، فرا می رسد و آن نمازی است که از نور چشم، بیشتر آن را دوست دارند. همینکه داخل نماز شدند، بر آنان حمله می کنیم.

در این هنگام جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شد، و دستور نماز خوف را آورد، که خدای تعالی می فرماید: و اذا كنت فيهم ..

و در مجمع البیان در ذیل آیه: (( و لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر... )) گفته است: این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در عسفان بود و مشرکین در ضجنان قرار داشتند، هر یک در جای خود توقف کرده بودند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اصحابش نماز ظهر را با تمام رکوع و سجودش خواند، مشرکین تصمیم گرفتند، در حال نماز بر مسلمین حمله ببرند، بعضی گفتند مسلمانان نمازی دیگر دارند که از این نماز در نظرشان محبوبتر است، و منظور آنان نماز عصر بود. مشرکین تصمیم گرفتند که در هنگام نماز عصر حمله کنند، ولی خدای عزوجل این آیه را فرستاد. و در نتیجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز عصر را به طریق نماز خوف خواند و همین معنا باعث شد که خالد بن ولید مسلمان شود (تا آخر داستان). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۰۳: حکایت غورث بن حارث و برخورد او با رسول خدا (ص)

و در همان کتاب است که ابو حمزه - ثمالی - در تفسیر خود گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با قبیله بنی انمار جنگید و آنها را شکست و فراری داد. و کودکان و اموال را ضبط کرد، و در حالی که احدی از دشمنان به چشم نمی خوردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان پیاده شده، اسلحه خود را بزمین گذاشتند، در این لحظه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از لشکریان دور شد و برای قضای حاجت به نقطه ای رفت، در حالی که سلاخی با خود نداشت و بین آن جناب و لشکریانش بیابانی فاصله بود. بیابانی ناهموار و پست و بلند که مسلمانان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نمی دیدند و باران هم نم نم شروع به باریدن کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زیر سایه درختی نشست. یکی از لشکریان دشمن بنام غورث بن حارث محاربی آن جناب را دید و یارانش نیز دیدند و غورث را تشویق کردند به اینکه رسول خدا را به قتل برساند. غورث گفت: خدا مرا بکشد اگر او را نکشتم. پس از کوه سرازیر شد در حالی که شمشیر خود را برهنه کرده بود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آمدن او بی خبر بود، یک وقت خبردار شد که غورث با شمشیر کشیده بالای سرش حاضر شده بود و می گفت: ای محمد امروز چه کسی تو را از شر من حفظ می کند؟! رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: الله، همین که آن جناب، اسم جلاله را به زبان آورد غورث دشمن خدا با صورت به زمین افتاد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برخاست و شمشیر او را گرفت و فرمود: ای غورث چه کسی می تواند اکنون مانع من از کشتن تو شود؟ غورث گفت: هیچ کس نیست. فرمود: آیا شهادت می دهی به اینکه معبودی به جز خدای تعالی نیست. و اینکه من بنده و فرستاده اویم؟ غورث گفت: نه، و لیکن عهد می بندم که دیگر تا ابد با تو جنگ نکنم و هیچ دشمنی را علیه تو کمک ننمایم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شمشیرش را به او داد غورث گفت: بخدا سوگند که تو بهتر از منی. آن جناب فرمود: آخر من به اینگونه صفات ستوده سزاوارتر از توام.

غورث به طرف یاران خود رفت. پرسیدند: ما تو را دیدیم که با شمشیر بالای سر او ایستاده بودی، پس چرا او را نکشتی؟ گفت: خدا نگذاشت، من شمشیر را بلند کردم که بر او فرود آورم، نفهمیدم چه کسی پس گردنی به من زد، بطوری که با صورت به



زمین افتادم و شمشیر نیز از دستم افتاد و قبل از آنکه من شمشیر را بردارم، محمد (صلی الله علیه و آله) آن را برداشت، و چیزی نگذشت که باران قطع شد و آب باران در بیابان به جریان افتاد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متوجه اصحاب خود شد و جریان را برای آنان شرح داد و این آیه را برایشان خواند: ((ان كان بكم اذى من مطر...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۴ نماز خوف و مسائیل مربوط به آن از لسان ائمه اطهار علیهما السلام

و در فقیه به سند خود از عبدالرحمان بن ابی عبدالله از امام صادق (علیه السلام) کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جنگ ذات الرقاع با اصحاب خود به نماز ایستاد، به این صورت که اصحاب را دو قسمت کرد، یک دسته را پیش روی دشمن قرار داد و با دسته دیگر نماز خواند او تکبیر گفت، آنان نیز گفتند، آن جناب حمد و سوره خواند و آنان ساکت بودند، او رکوع کرد، آنان نیز رکوع کردند، او سجده کرد، آنان نیز سجده کردند. سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رکعت دوم بپا خاست و دیگر چیزی از حمد و سوره رکعت دوم را نخواند تا اصحاب خودشان حمد و سوره خواندند و رکعت دوم را تمام کردند و به یکدیگر سلام دادند، و به طرف لشکریان رفته و در برابر دشمن ایستادند و دسته دوم که تاکنون در برابر دشمن ایستاده بودند آمدند و پشت سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایستاده، آن جناب تکبیر گفت، آنان نیز گفتند و سکوت کردند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حمد و سوره خوانده و به رکوع رفت، آنان نیز رکوع کردند، آن جناب سجده کرد آنان نیز سجده کردند، آنگاه رسول خدا نشست و تشهد خواند و به ایشان سلام داد. آنان برخاستند و یک رکعت باقیمانده خود را خوانده، در آخر به یکدیگر سلام دادند و این همان نماز خوفی است که خدای تعالی در آیه شریفه: ((و اذا كنت فيهم فاقم لهم الصلوة... کتابا موقوتا)) پیامبر گرامیش را به خواندن آن دستور داده است.

امام (علیه السلام) سپس فرمود: کسی که بخواهد نماز مغرب را با جمعی به طریق نماز خوف بخواند، باید یک رکعت را با طایفه اول بخواند (و بایستد تا آنان دو رکعت دیگر را خود بخوانند و سلام دهند و در جای طایفه دوم قرار بگیرند) آنگاه رکعت دیگرش را با طایفه دوم بخواند (تا آخر حدیث).

و در تهذیب به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: از امام باقر ابی جعفر (علیه السلام) از نماز خوف و نماز سفر پرسیدم، که آیا هر دو شکسته می شود؟ فرمود: بلی و نماز خوف به شکسته شدن سزاوارتر از نماز سفر است، چون در سفر، خوفی در بین نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۵

روایاتی در ذیل آیه (فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة)

و در کتاب فقیه شیخ صدوق (علیه الرحمه) به سند خود از زراره و محمد بن مسلم روایت کرده که هر دو گفتند: به امام باقر ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتیم: چه می فرمائید درباره نماز در سفر؟ چگونه باید آن را خواند؟ و چند رکعت باید خواند؟ فرمود: خدای عزوجل می فرماید: ((و اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة)) و به حکم این آیه شکستن نماز در سفر واجب شد، همانطور که تمام خواندنش در حضر (منزل) واجب است.

می گویند: عرضه داشتیم: آیه شریفه نفرموده که ((افعلوا: چنین کنید بلکه فرموده: ((حرجی بر شما نیست اگر نماز را بشکنید))، و این عبارت وجوب را نمی رساند، بلکه می رساند که مسافر می تواند نماز را بشکند. جناب عالی چگونه وجوب را از آن استفاده کردید و می فرمائید: شکستن نماز در سفر واجب است، همانطور که تمام خواندنش در حضر واجب است؟

حضرت در پاسخ فرمود: مگر خدای عزوجل نفرموده: ((ان الصفا و المروءة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما)) با اینکه می دانید که طواف بین صفا و مروءه واجب است، چون هم خدای تعالی آن را در کتابش ذکر کرده و هم پیامبرش آن را عمل کرده، تقصیر در نماز سفر نیز همینطور است. هم خدای تعالی در کتاب مجیدش ذکر کرده و هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عملاً آن را پیاده کرده است.

می‌گویند: عرضه داشتیم: حال اگر کسی در سفر، چهار رکعتی بخواند، باید اعاده کند یا نه؟ فرمود: اگر آیه تقصیر را خوانده و برایش تفسیر شده و با این حال چهار رکعتی خوانده، باید نمازش را دوباره بخواند، و اگر نخوانده و یا اگر خوانده معنایش را نفهمیده، اعاده بر او لازم نیست.

و نمازها همه اش در سفر دو رکعتی است، همه نمازها الا نماز مغرب، که در سفر نیز سه رکعت است و شکسته نمی‌شود، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را در سفر و حضر سه رکعتی باقی گذاشت. (تا آخر حدیث) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۶

و در درالمنثور است که ابن ابی شیبہ در وعبد بن حمید و مسلم و ابوداود، و ترمذی نسائی و ابن ماجه و ابن جرود و ابن خزیمه و طحاری و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و نحاس (در ناسخ خود) و ابن حبان همگی از یعلی بن امیه روایت آورده اند که گفت: من از عمر بن خطاب پرسیدم: آیه شریفه: (( لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوه ان خفتم ان یفتکم الذین کفروا )) شکستن نماز را مخصوص خوف دانسته و امروز مردم خوفی ندارند، دیگر چرا باید نماز را شکسته بخوانند؟

معمر گفت: من نیز همین تعجب تو را کردم و علت آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جویا شدم. فرمود: تعبیر به (( لا جناح علیکم )) برای این است که بفهماند این حکم تصدق و ارفاقی است از ناحیه خدا به شما مسلمین. و اما اینکه واجب است نماز شکسته شود برای این است که قبول تصدق خدا واجب است، پس صدقه خدا را قبول کنید (و در سفر نماز را تمام نخوانید). و در همان کتاب است که عبد بن حمید و نسائی و ابن ماجه و ابن حبان و بیهقی در کتاب سنن خود از امیه بن عبد الله بن خالد بن اسد روایت آورده که از پسر عمر پرسیده است: آیا به نماز شکسته رای می‌دهی؟ با اینکه ما تنها نماز خوف را در قرآن می‌بینیم و اما نماز مسافر را نمی‌یابیم. پسر عمر گفت: ای برادر زاده، خدای تعالی محمد (صلی الله علیه و آله) را وقتی فرستاد که ما هیچ چیزی نمی‌دانستیم، ناگزیر ما آنچه می‌کنیم، طبق عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌کنیم، باید ببینیم آن جناب چه می‌کرده و شکستن نماز در سفر سنتی است که آن را رسول خدا باب کرده است.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبہ و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته) و نسائی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما در بین راه مکه و مدینه نماز را شکسته خواندیم با اینکه ایمن بودیم و هیچ خوفی نداشتیم. و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی شیبہ و احمد و بخاری و مسلم و ابو داود و ترمذی و نسائی از حارثه بن وهب خزاعی روایت کرده اند که گفت: من نماز ظهر و عصر را در منا با جمعیتی بسیار زیاد و با امنیتی کامل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اقتدا کردم، و آن جناب دو

رکعتی خواند. دو روایت در معنای (ان الصلوه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۷ و در کافی به سند خود از داود بن فرقد روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه: (( ان الصلوه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا )) پرسیدم فرمود: (( کتابا موقوتا به معنای کتاب ثابت است و اگر اندکی نماز را جلوتر و عقب تر خوانده باشی ضرری به تو نمی‌رساند، مادامی که سر به اضاعه نماز در نیورد و مصداق آیه: (( اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا )) واقع نشده باشی.

مؤلف: این روایت اشاره به این معنا دارد که نمازهای پنجگانه از نظر وقت موسع اند و هر یک وقتی ممتد دارد، روایاتی دیگر نیز بر این معنا دلالت دارد. و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم، از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که درباره نماز مغرب در سفر فرمود: اگر ساعتی تاخیر بیفتد ترک نمی‌شود، اگر بخواهی مغرب و عشا را در زمان عشا می‌خوانی و اگر بخواهی می‌توانی ساعتی به دنبال کارت بروی تا شفق از بین برود - آن وقت بخوانی. چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را با هم خواند و گاهی زودتر، یعنی اول وقت می‌خواند و گاهی تاخیر می‌انداخت.

خدای تبارک و تعالی نیز که می‌فرماید: (( ان الصلوه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا منظورش همین است که نماز وقتی وسیع

دارد و جز این منظوری ندارد زیرا اگر آنطور بود که اهل تسنن ادعا می کنند، هرگز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنطور که در بالا نقل کردیم نماز نمی خواند، یعنی نماز را از وقتش تاخیر نمی انداخت. چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از هر کس دیگری عالم تر و باخبرتر به احکام دین است. و اگر آنطور که آنها می گویند بهتر بود محمد رسول الله به آن دستور می داد. در جنگ صفین هم مردمی که در رکاب امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بودند نظیر جریان زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیش آمد، مردم نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را نتوانستند بخوانند، حضرت دستور داد، سواره ها و پیاده ها به جای نماز تکبیر بگویند و لا اله الا الله و تسیح به زبان آورند و آنگاه آن حضرت تمسک کردند به کلام خدای عزوجل که می فرماید: (( فان خفتم فرجالا او رکبانا )) مردم به دستور امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین کردند.

مولف: روایات بطوری که ملاحظه می کنید با بیان سابق ما موافق است. و این روایات نمونه ای بود از روایاتی که در این باب آمده، و گرنه روایات وارده در این باب از طرق شیعه و سنی و مخصوصا از طرق ائمه اهل البیت (علیهم الصلوه و السلام) بسیار زیاد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۸

این را نیز باید دانست که از طرق اهل سنت روایاتی دیگر وارد شده که مخالف با روایات گذشته است و در عین حال خود آنها با یکدیگر نیز مخالفند و بررسی آن روایات و سایر روایاتی که کیفیت نماز خوف را و مخصوصا نماز شکسته در سفر را بطور کلی بیان می کند جایش در علم فقه است و از موضوع بحث تفسیر ما خارج است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: (( و لا تهنوا فی ابتغاء القوم ... )) گفته است: این آیه عطف است بر آیه سوره آل عمران که می فرماید: (( ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله ... )) و به آن نظر دارد و ما در آنجا سبب نزول آیه را بیان کردیم. النساء ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۰۹ آیات ۱۲۶ - ۱۰۵ سوره نساء

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً (۱۰۵) وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً (۱۰۶) وَلَا تَجِدُ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَاناً أَثِيماً (۱۰۷) يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مِمَّا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً (۱۰۸) هَأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهُ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا (۱۰۹) وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً (۱۱۰) وَمَنْ يَكْسِبِ إِثْماً فَإِنَّهُ يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً (۱۱۱) وَمَنْ يَكْسِبِ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَزِمَ بِهِ بَرِيئاً فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً (۱۱۲) وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّوكَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَضُرُّوكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً (۱۱۳) لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا- مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً (۱۱۴) وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (۱۱۵) إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً (۱۱۶) إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيداً (۱۱۷) لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَا تَخِذْ مِنْ عِبَادِكُمْ نَصِيباً مَقْرُوضاً (۱۱۸) وَلَا ضَلَمْنَهُمْ وَلَا مَعِيَّتَهُمْ وَلَا مَرْئِيَّتَهُمْ فَلَيَتَّبِعَنَّ ءَأِذَا نَالَ الْأَنْعَامَ وَلَا مَرْئِيَّتَهُمْ فَلَيَغْفِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيناً (۱۱۹) يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً (۱۲۰) أُولَئِكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمَ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصاً (۱۲۱) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً (۱۲۲) لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْرَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيحاً (۱۲۳) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيراً (۱۲۴) وَمِنْ أَحْسَنِ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (۱۲۵) وَاللَّهُ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً (۱۲۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۰ ترجمه آیات

ما این کتاب را به حق به تو نازل کردیم ، تا در بین مردم طبق آنچه تعلیم دادیم حکم کنی . پس طرف خیانتکاران را مگیر . (۱۰۵) و از خدا طلب مغفرت کن که مغفرت و رحمت کار خداست . (۱۰۶) و از آنهایی که به خویشتن خیانت می کنند، دفاع مکن که خدا کسی را که خیانتگر و گنه پیشه باشد دوست ندارد . (۱۰۷) چون این گروه از مردم شرم دارند، ولی از خدا حیا نمی کنند با اینکه خدا همه جا با آنان است و آن زمان که سخنانی خلاف رضای او می پردازند حاضر است و دانائی خدا بدانچه می کنند صفت اوست . (۱۰۸) گیرم شما اشخاصی از ایشان دفاع کردید - که کردید - و گیرم دفاعتان در دنیا که نزد خدا ارزشی ندارد سودی به حال آنان داشته باشد، در آخرت چه می کنند، آیا در آنجا هم وکیل مدافعی دارند؟! . (۱۰۹) بلی ، کسی که احیانا عمل بدی می کند و یا به خود ستم روا می دارد و سپس از خدا طلب مغفرت می کند، خدا را آمرزگار و رحیم می یابد. (۱۱۰) و هر کس قلب خود را با ارتکاب گناه آلوده سازد، دودش به چشم خودش می رود و علم و حکمت از طرف خدا است . (۱۱۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۱

و کسی که خود مرتکب خطائی یا گناهی می شود، سپس آن را به گردن بی گناهی می اندازد بهتان و گناهی آشکار گردن گرفته است . (۱۱۲) و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگیری نمی کرد چیزی نمانده بود که طایفه ای از کفار تو را گمراه کنند هر چند که جز خودشان را گمراه نمی کنند و خردلی به تو ضرر نمی زنند چون خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرده و چیرهائی به تو آموخته که نه می دانستی و نه می توانستی بدانی و فضل خدا بر تو بزرگ بود. (۱۱۳) در بیشتر سخنان بیخ گوشی شان هیچ چیزی نیست ، مگر آنکه سفارش به صدقه دادنی یا نیکوئی کردنی یا اصلاحی بین مردم باشد، و هر کس به منظور جلب رضای خدا چنین کند پاداشی بزرگ می دهیم . (۱۱۴) و هر کس بعد از آنکه حق برایش روشن شد مخالفت رسول کند و روشی غیر راه مؤمنین اتخاذ نماید، وی را به همان وضعی که دوست دارد واگذاریم و به جهنم در آریم که چه بد سرانجامی است . (۱۱۵) خدا به هیچ وجه نمی بخشد که به او شرک آورند، و گناهان کوچکتر از آن را از هر کس بخواهد می بخشد و هر که به خدا شرک بورزد به گمراهی افتاده است . (۱۱۶) مشرکین جز جماداتی بی اثر و اثر پذیر را نمی خوانند و در واقع جز شیطانی سرکش را نمی پرستند . (۱۱۷) که خدا لعنتش کرده ، او در روز نخست گفته بود: از بندگانت سهمی معین خواهم گرفت . (۱۱۸) و گمراهشان می کنم و آرزومندشان می سازم و وادارشان می کنم ، تا به عنوان تحریم گوشت حیوانات حلال گوشت گوش آنها را بشکافند و دستورشان می دهم تا خلقت خدا را دگرگون سازند، - این است دعوت شیطان - و هر کس به جای خدا، شیطان را دوست بگیرد، زیانی آشکار کرده . (۱۱۹) وعده شان می دهد، آرزومندشان می کند، و جز فریب به ایشان وعده نمی دهد. (۱۲۰) اینان جایشان جهنم است و از آن گریزگاهی نمی یابند . (۱۲۱) و آن کسان که ایمان آورده و کارهای شایسته کردند به بهشت هائی داخلشان خواهیم کرد که در دامنه آنها جویها روان است و در آن جاودانند این وعده خداست ، و کیست که گفته اش از کلام خدا راست تر باشد. (۱۲۲) داشتن احترام به درگاه خداوند نه به دلخواه شماست و نه به آرزوی اهل کتاب هر کس گناهی کند بدان کیفر داده می شود و سوای خدا برای او یار و یاورى یافت نخواهد شد. (۱۲۳) و هر کس از زن و مرد کارهای شایسته کند، به شرطی که ایمان داشته باشد، به بهشت داخل می شود و حتی به قدر پوسته هسته خرما ستم نمی بیند . (۱۲۴) کیست که دین وی از آنکه به جان مطیع خدا شده و نیکوکار است و آئین معتدل ابراهیم را پیروی کرده ، خوبتر باشد؟ در حالی که خدا ابراهیم را دوست خود گرفته است . (۱۲۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۲

آنچه در آسمانها و زمین است از خداست و خدا به همه چیز احاطه دارد . (۱۲۶)

بیان آیات بیان آهنگ کلی این آیات و زمینه نزول آنها

آنچه دقت و تدبیر در این روایات به ما افاده می‌کند این است که این آیات سیاقی واحد دارند و در یک زمینه سخن دارند، و آن توصیه به عدل در داوری، و نهی از این است که قاضی در قضای خود به یکی از دو طرف دعوی متمایل بشود. و حاکم در حکم راندنش به سوی مبطلین گرایش یابد و بر صاحبان حق جور کند، حال مبطل هر که می‌خواهد باشد، و محق هر که می‌خواهد باشد.

و این معنا را با اشاره به پاره‌ای از حوادثی که در زمان نزول این آیات رخ داده و سپس بحث پیرامون حقایق دینی‌ای که مربوط به آن حوادث است بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که پس مؤمنین باید ملتزم به آن حقایق دینی باشند و آن را رعایت کنند، و به مؤمنین هشدار می‌دهد که دین خدا در واقع یک حقیقت است، نه صرف اسم، و مردم وقتی از منافع آن برخوردار می‌شوند که به راستی متلبس بدین و متصف به دینداری باشند، و صرف اینکه خود را متدین نام بگذارند آن منافع را به ایشان عاید نمی‌سازد.

و ظاهراً آن حادثه و قصه همان است که جمله (( و من یکسب خطیئه او اثماً ثم یرم به بریثاً فقد احتمال بهتانا و اثماً مینا )) بدان اشاره دارد. چون از این آیه استفاده می‌شود که در آن روز گناهی از قبیل دزدی و قتل نفس یا اتلاف مال مردم یا اضرار به مردم و یا گناهی نظیر اینها که مرتکبش می‌تواند آن را به گردن دیگران بیندازد اتفاق افتاده بود و منظور مرتکب این بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در حکم کردن به اشتباه بیندازد، و مثلاً مردی بی‌گناه را مجازات کند ولی خدای تعالی آن جناب را از اشتباه حفظ کرده است.

و ظاهراً همین داستان نیز مورد اشاره آیات اول مورد بحث بوده باشد، آنجا که می‌فرماید: (( و لا تکن للکائناتین خصیماً )) و آنجا که می‌فرماید: (( یتستخفون من الناس )) و آنجا که می‌فرماید: (( ها انتم هولاء جادلتم عنهم )) چون خیانت هر چند ظاهرش آن خیانت‌هایی است که در امانتها و سپرده‌ها واقع می‌شود، و لیکن سیاق آیه شریفه: (( ان الله لا یحب من کان خوانا اثماً یتستخفون الناس ... )) به بیانی که می‌آید چنین دست می‌دهد که مراد از خیانت، آن قسم خیانتی است که در سرقت و امثال آن تحقق می‌یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۱۳

به این عنایت که مؤمنین تن‌واحدی فرض شده و اموال مؤمنین، اموال آن یک تن فرض شده، بطوری که اگر مال یکی به سرقت برود دیگران مسؤ‌ولند و دیگران باید رعایت احترام مال او را بکنند و در حفظ و حمایت آن اهتمام بورزند و بنابراین عنایت اگر بعضی از این تن‌واحد به مال بعض دیگر تعدی کند در حقیقت به خود تعدی و خیانت کرده است.

و بنا بر این، تدبیر در آیات شریفه این معنا را به ذهن نزدیک می‌کند که گویا قصه مورد نظر آیه، سرقتی بوده که از بعضی مؤمنین سر زده، و داستان به اطلاع رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده و سارق برای دفاع از خود یک فرد بی‌گناهی را متهم ساخته و خویشاوندان دزد واقعی اصرار ورزیده‌اند که به نفع آنان حکم بفرماید. و مبالغه کرده‌اند در اینکه حکم را به نفع آنان و علیه متهم تغییر دهند و در نتیجه این آیات نازل شده و متهم را از تهمتی که به وی زده‌اند تبرئه نموده است.

پس آیات از هر احتمال دیگری با این احتمال انطباق بیشتری دارد، که بگوئیم جریان همان بوده که در روایت آمده که ابی‌طعمه بن ابیرق طعمی و شمشیری و زرهی از عموی قتاده دزدید، جریانش خواهد آمد ان شاء الله تعالی هر چند که همانطور که مکرر خاطر نشان ساخته‌ایم روایات شاعن نزول در غالب موارد از باب تطبیق داستانهای روایت شده است بر آیاتی که با آنها تناسب دارد. و از این آیات حجت بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و عصمتش و حقایق دیگر نیز استفاده می‌شود که بیانش ان شاء الله به زودی می‌آید.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ظَاهراً (( حکم بین مردم )) داوری در بین آنان در مخاصمات و منازعاتی است که با یکدیگر دارند، منازعاتی که تا حکم حاکمی در کار نیاید بر طرف نمی‌شود.

خدای تعالی در این آیه شریفه داوری بین مردم را غایت و نتیجه انزال کتاب قرار داده در نتیجه مضمون آیه شریفه با مضمون آیه



زیر منطبق می شود: (( كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ... )) و ما بطور مفصل پیرامون آن بحث کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۴

پس این آیه که می فرماید: (( انا انزلنا اليك الكتاب ... )) در خصوص موردش نظیر آیه سوره بقره است در عمومیت مضمونش ، چیزی که آیه مورد بحث اضافه دارد، این است که دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی حق حکم و داوری را خاص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده و رای آن جناب و نظریه اش در داوری را حجت قرار داده ، چون کلمه (( حکم )) به معنای بریدن نزاع به وسیله قضا است و معلوم است که این معنا و فصل خصومت جز با اعمال نظر از ناحیه قاضی حاکم و جز با اظهار عقیده او صورت نمی گیرد، علاوه بر اینکه آن جناب به احکام عامه و قوانین کلیه در مورد هر خصومتی عالم و آگاه است . آری علم به کلیات احکام و حقوق الناس یک مساله است و قطع و فصل خصومت یک مساله دیگری است . زیرا فصل خصومت کردن و بریدن نزاع نیازمند به این است که حاکم بداند مورد نزاع منطبق با فلان قانون هست ، و با قانون دیگر منطبق نیست .

پس مراد از کلمه (( ما اريك الله - آن رایى که خدا به تو داده )) ایجاد رای و معرفی حکم است ، نه تعلیم احکام و شرایع که بعضی از مفسرین احتمال را داده اند.

و مضمون آیه بطوری که سیاق آن را می رساند این می شود که خدای تعالی کتاب را بر تو نازل کرد، و احکام و شرایعش را و طریقه داوری را به تو بیاموخت ، تا تو خود نیز در مرافعات و نزاعها آن رایى را که خدا به نظرت می رساند اضافه کنی و به این وسیله اختلاف طرفین نزاع را بر طرف سازی . نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از حمایت و دفاع از خائنین

وَلَا تُكِنُّ لِلْخَائِنِينَ خَصَمًا این جمله عطف است بر جمله خبریه ای که قبل از آن بود. چون آن جمله هر چند به صورت خبریه بود، ولی در واقع معنای انشاء را داشت . و کانه فرموده باید در بین آنان حکم کنی و نباید از خیانتکاران طرفداری نمائی .

و کلمه (( خصیم )) به معنای کسی است که از دعوی مدعی و یا هر چیزی که در حکم دعوی است دفاع می کند، و در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نهی کرده از اینکه خصیم خیانتکاران باشد، و حق کسانی که واقعا محق هستند و حق خود را از خائنین مطالبه می کنند باطل نموده از مبطلین طرفداری کند.

و ای بسا ممکن است از عطف جمله (( و لا تکن للخائنین ... )) بر ما قبل که بطور مطلق امر می کرد به حکم کردن ، استفاده شود که مراد از خیانت مطلق تعدی به حقوق دیگران است ، آن هم از کسی که سزاوار چنین کاری نیست ، نه خصوص خیانت در سپرده ها هر چند که گاه می شود به خاطر عنایت و نکته ای ، خاص را بر عام عطف کنند، و لیکن در مورد آیه آن چنان نکته ای که چنین عطفی را ایجاب کند در کار نیست . پس می شود گفت که در جمله مورد بحث نیز عام بر عام عطف شده است . و به زودی تمه ای برای این بحث خواهد آمد. ان شاء الله . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۵ معنای امر خداوند به رسول الله (ص) در: (( و استغفر الله ... )) با توجه به عصمت آنجناب

وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ظاهراً منظور از استغفار در اینجا این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خدای تعالی بخواهد آنچه که در طبع آدمی است که ممکن است احیانا حقوق دیگران را غصب کند و به سوی هوای نفس متمایل شود را بیامزد، و بپوشاند، و خلاصه کلام معنای استغفار طلب آمرزش گناهانی که از آن جناب سر زده باشد نیست ، زیرا آن جناب معصوم از گناه است ، بلکه معنایش جلوگیری از امکانی است که گفتیم ، و ما در سابق نیز مکرر خاطر نشان کردیم که عفو و مغفرت و استغفار در کلام خدای تعالی در شؤ و نی مختلف استعمال می شود که جامع همه آن شؤ و ن جامع گناه است . و جامع گناهان عبارت است از دور شدن از حق به وجهی از وجوه .

و بنابراین معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که : ای پیامبر طرفدار خائنان مباش و به سوی آنان تمایل مکن ، و از خدا بخواه که تو را موفق به همین سفارشاتش بفرماید. و این معنا را بر نفس تو بپوشاند که روزی بخواهی از خیانت خائنان دفاع کنی و



یا هوای نفس بر تو غالب شود.

دلیل بر اینکه معنای استغفار این است، نه طلب آمرزش گناهان، ذیل آیات کریمه مورد بحث است که می‌فرماید: (( و لولا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفه منهم ان یضلوک و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء )) .

چون این آیه تصریح دارد به اینکه خائنین نمی‌توانند ضرری به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برسانند و هر قدر تلاش کنند، قادر نیستند عواطف آن جناب را به سوی تقدیم باطل بر حق تحریک کنند و هوای نفس آن جناب را به سوی خلاف خواسته خدا برانگیزند.

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از این بابت در امنیت خدائی قرار دارد، و خدای تعالی آن جناب را از چنین چیزی حفظ فرموده، در نتیجه ممکن نیست در حکمش جور کند و یا به سوی جور متمایل شود، و محال است پیروی هوای نفس کند، و یکی از مصادیق جور و پیروی هوای نفس همین است که در داوری هایش بین قوی و ضعیف فرق بگذارد، و یا داوریش در حق دشمنش با داوریش در حق دوستش متفاوت شود و یا بین مومن و کافر ذمی و یا خویش و بیگانه تفاوت قائل شود، پس اگر با این حال دستورش می‌دهد به اینکه از خدا طلب مغفرت کند، معلوم است که معنای این طلب مغفرت، طلب آمرزش گناهان دارای و بال و عذاب نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۱۶:

و خلاصه برای این نیست که مثلاً گناهی وبال دار از آن جناب سر زده و یا متمایل به کاری ناپسند شده باشد، بلکه به معنای این است که از خدای تعالی بخواهد همانطور که تاکنون او را مسلط بر هوای نفسش کرده، از این به بعد نیز او را بر هوای نفسش غلبه دهد و جای هیچ شکی نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز مانند هر کس دیگری به چنین عنایتی از خدای تعالی محتاج است، هر چند که دارای عصمت باشد، زیرا خدای سبحان هر چه بخواهد می‌کند.

و این عصمتی که از آیه شریفه استفاده شد مدار عملش آن کارهایی است که در نظر عرف دینی طاعت و معصیت شمرده می‌شود، و یا در نظر عقلا پسندیده و ناپسند شمرده می‌شود، نه آنچه در خارج واقع می‌گردد، به عبارتی روشن تر آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از پیروی هوای نفس و تمایل به سوی باطل معصوم است و ممکن نیست که دچار چنین چیرهایی بشود.

و اما اینکه حکمی که بر حسب قواعد قضائی - که آن قواعد را هم خودش تشریح کرده و مثلاً از آن جمله فرموده: (( مدعی باید شاهد بیاورد و اگر نیاورد منکر باید سوگند یاد کند. )) - رانده حتماً مطابق با واقع باشد. و به خاطر وجود شاهد حکم به نفع مدعی کردن، و یا به خاطر نبود آن و وجود سوگند، حکم به نفع منکر کردن همیشه مصادف با واقع باشد، نه، معنای قضاوت کردن بر طبق شاهد و سوگند، این نیست که اگر بر این معیار قضاوت بشود همیشه محق غالب و مبطل مغلوب می‌شود. زیرا آیات شریفه هیچ دلالتی بر این معنا ندارد. و خود ما نیز بطور قطع می‌دانیم که قوانین ظاهری چنین قدرتی ندارد که حاکم را همواره به سوی حق هدایت کند، بلکه این قوانین امارات و نشانه‌هایی است برای تشخیص دادن حق از باطل، و داشتن این تشخیص در غالب اوقات پیش می‌آید، نه در همه اوقات و همه مرافعات. و معنا ندارد چیزی که اثرش غالبی است مستلزم اثر دائمی بشود، و این معنا روشن است.

از آنچه گذشت، اشکالی که در گفتار بعضی از مفسرین است روشن گردید او در تفسیر جمله: (( و استغفر الله ... )) گفته: در این جمله خدای تعالی رسول گرامیش را دستور داده از اینکه در دل بنا گذاشت، از این خائن که آیه سخن از او دارد، دفاع کند، استغفار نماید. او پنداشته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دل بنا گذاشته بوده از آن خائن علیه مردی یهودی طرفداری کند، و این پنداری باطل است، برای اینکه این پندار مستلزم آن است که خائنین تا این مقدار در رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اثر داشته باشند. و خدای عزوجل آن را و کمتر از آن و بیشتر از آن را نفی کرده می‌فرماید: (( و ما یضرونک من شیء )) .

ء)) (( خائنین به هیچ وجه به تو ضرر نمی رسانند. )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۷

وَلَا تَحْدِلْ عَنِ الدِّينِ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ... بعضی از مفسرین گفته اند: اگر در این جمله ، خیانت را به نفس نسبت داده برای این است که وبال خیانت عاید نفس می شود. و یا برای این است که بطور کلی هر معصیتی خیانتی است به نفس . همچنانکه هر معصیتی را ظلم به نفس می خوانند. و خدای تعالی در جای دیگر همین تعبیر را آورده و فرموده : (( علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم . ))

لیکن ممکن است از آیه شریفه به کمک آنچه قرآن بر آن دلالت دارد استفاده کرد که از این جهت فرموده به نفس خود خیانت کردند. و یا در سوره بقره فرموده : به نفس خود خیانت می کردند. که قرآن کریم همه مؤمنین را نفس واحدی دانسته ، و مال یک فرد از مؤمنین را مال همه مؤمنین می دانسته ، و حفظ آن را و نگهداری آن از تلف و ضایع شدن را بر همه واجب شمرده ، و تعدی بعضی بر بعض دیگر و مثلاً دزدیدن مال بعضی به دست بعضی دیگر را خیانت به آن نفس واحد می داند، و یا خیانت به خود خائن می داند.

و اینکه فرمود: (( ان الله لا یحب من کان خوانا ائیم )) دلالت دارد بر استمرار خائنین مورد نظر در خیانت خود. این دلالت را کلمه (( ائیم )) موکد می کند، زیرا این کلمه از کلمه (( آثم : گنه کار )) در معنای گنه کاری موکدتر است . چون صفت مشبهه است و استمرار را می رساند.

و همچنین کلمه (( خائنین )) که اسم فاعل است و ثبوت را می رساند، بخلاف اینکه می فرمود: (( الذین خانوا )) که صرفاً حدوث را می رساند، همچنانکه می بینیم در جای دیگر تعبیر به فعل آورده فرموده : (( فقد خانوا الله من قبل فامکن منهم )) .

از این قرائن و امثال آن این نکته روشن می گردد که معنای آیه - از نظر نزول - (( ولا تکن خصیما لهولاء )) است ، یعنی ای رسول گرامی من ، طرفدار این خائنین مباش ، و از ناحیه آنها دفاع مکن ، که آنان همچنان مصر بر خیانت و مداوم در آن و ثابت بر گنهکاریند، و خدای تعالی خیانت پیشه گان گنه کار را دوست نمی دارد، و این ظهور خود موید روایاتی است که در اسباب نزول آمده که آیات مورد بحث درباره ابن ابی طعمه بن ابیرق نازل شده و به زودی روایتش می آید. ان شاء الله تعالی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۱۸

و معنای آیه - با قطع نظر از مورد نزولش - این است که ، ای رسول در قضا و داوریهات از کسانی که اصرار بر خیانت دارند و مستمر در آنند دفاع مکن . برای اینکه خدای تعالی خیانت کار گنه پیشه را دوست نمی دارد. و همچنانکه او کثیرالخیانه را دوست نمی دارد، قلیل الخیانه را نیز دوست نمی دارد. چون اگر ممکن بود قلیل الخیانه را دوست بدارد، ممکن هم هست که کثیرالخیانه را دوست بدارد. و چون چنین است پس خدا از دفاع کردن از قلیل الخیانه نهی می کند، همانطور که از دفاع کردن از کثیرالخیانه نهی فرموده . و اما کسی که در امری خیانت کرده و سپس در یک نزاعی دیگر حق به جانب او است ، دفاع کردن از او دفاعی بی مانع است ، و از ناحیه شرع از آن منع نشده و خدای تعالی از چنین دفاعی نهی نفرموده ، و جمله : (( ولا تکن للکائنین خصیما... )) شامل آن نمی شود.

یَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ... این جمله نیز یکی دیگر از شواهدی بر گفتار ما است که گفتیم از آیه (۵.۱) تا آیه (۱۲۶) یک سیاق حاکم است ، و در باره یک قصه نازل شده و آن قصه ای است که جمله (( و من یکسب خطیئته او ائما ثم یرم به بریثا... )) به آن اشاره دارد. و این استخفاء مناسب با اعمالی است که ممکن است آن را به دیگری نسبت داد، نظیر سرقت و امثال آن ، در نتیجه این احتمال تایید می شود که آن چیزی که این آیه و آیات قبلش به آن اشاره دارد، همان چیزی است که آیه : (( و من یکسب خطیئته او ائما ثم یرم به بریثا... )) به آن نظر دارد.

استخفاء و پنهان کردن امری از خدای تعالی امری است محال ، و غیر مقدور چون هیچ چیزی در آسمان و زمین نیست که بر خدا

پنهان باشد و وقتی استخفاء از خدای تعالی محال و غیر مقدور باشد، طرف مقابلش یعنی عدم استخفاء هم امری اضطراری و غیر مقدور است، و چون از هر دو طرف غیر مقدور است، دیگر ملامت و سرزنشی به آن تعلق نمی‌گیرد. نمی‌شود کسی را ملامت کرد که چرا کارت را از خدا پنهان می‌کند و یا پنهان نمی‌کند. ولی می‌بینیم که بر حسب ظاهر، آیه مورد بحث این سرزنش را کرده و این خود سؤال است که در این جمله به ذهن می‌رسد و جوابش این است که معنای تحت اللفظی استخفاء منظور نیست، بلکه این کلمه کنایه است از حیاء کردن و شرم‌منده شدن و به همین جهت جمله: ((ولا يستخفون من الله)) را با دو قید مقید کرده، اول با جمله ((و هو معهم اذ یبتون مالا- یرضی من القول)) و با این قید فهمانید که خیانتکاران مورد بحث در هنگام شب برای برائت خود از آن خیانت مذموم، طرح می‌ریختند و سخنانی می‌گفتند که خدا از آن راضی نبوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۱۹

و دوم با جمله: ((و کان الله بما یعملون محیطاً)) و با این قید فهمانده که خدای تعالی در هر حالی که یکی از آن احوال جرمی است که مرتکب شدند، عالم و آگاه است و تقیید به این دو قید یعنی قید و ((هو معهم)) و قید و ((کان الله...)) در حقیقت تقیید به عام بعد از تقیید به خاص است. و این در حقیقت تعلیل است برای اینکه خیانت کاران مورد نظر از خدا شرم نمی‌کنند و این شرم نکردنشان دو علت دارد: یکی علتی خاص، و یکی علتی عام.

هَاتَتْكُمْ هَوْلًا ۖ حَيَّدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا... این آیه بیان این معنا است که دفاع از این خائنین فائده ندارد، و خائنین از این دفاع بهره‌ای نمی‌گیرند. چیزی که هست این بیان را به صورت استفهام آورده، می‌فرماید: ((گیرم در زندگی دنیا از آنان دفاع کردید، در روز قیامت چه کسی از آنها دفاع می‌کند؟)) و منظور آیه شریفه این است که بفهمانند به فرض که دفاع از آنها در زندگی دنیایشان که نزد خدا پشیزی ارزش ندارد، سودی برایشان داشته باشد در زندگی آخرتیشان که قدر و منزلتی عظیم نزد خدا دارد - و یا به عبارتی روز قیامت که ظرف دفاع است - هیچ مدافعی نخواهند داشت. و کسی نیست که از قبل آنها بگو مگو کند و در کار آنان وکالت کند و متکفل امور آنان و اصلاح شو و ن آنان باشد.

وَمِنْ يَعْمَلُ سَوْءًا أَوْ يظَلِمُ نَفْسَهُ... در این آیه خدای تعالی خائنان را ترغیب و تشویق می‌کند به اینکه به سوی پروردگار خود برگردند و از آن جناب طلب مغفرت کنند.

و ظاهراً منظور از تردید در جمله ((کسی که عمل بد می‌کند - و یا بخود ستم روا می‌دارد)) ترقی دادن مطلب از پائین به بالا است. چون مراد از سوء، تعدی به دیگران و مراد از ظلم، تعدی بر نفس خویش است که معلوم است بدتر از تعدی اول است و یا مراد از کلمه سوء معصیتی است که از نظر زشتی پائین تر از معصیت ظلم باشد مانند معصیت صغیره نسبت به معصیت کبیره - و خدا داناتر است. بیان سه جهت درباره گناهی که با علم به گناه بودن آن صادر می‌شود

و این آیه شریفه و دو آیه بعد آن هر سه در این زمینه سخن دارند که غرض واحدی را تأمین کنند و آن غرض بیان گناهی است که آدمی با علم به گناه بودنش مرتکب شود، هر یک از سه آیه جهتی از جهات آن گناه را بیان می‌کند، آیه اولی روشن می‌سازد که هر معصیتی که انسان مرتکب آن شود، با تبعاتی که دارد، در نفس او اثر سوء باقی می‌گذارد. و در نامه اعمالش نوشته می‌شود، و بنده خدا می‌تواند به وسیله توبه و استغفار، آن اثر سوء را از بین ببرد، و اگر بنده خدا توبه و استغفار نکند، خدا را غفور و رحیم خواهد یافت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۰

و آیه دوم تذکر می‌دهد که هر گناهی که ایشان مرتکب شوند، تنها و تنها به ضرر خود کرده و ممکن نیست که اثر آن گناه خطا برود، یعنی دامن او را نگیرد و به جای او دامنگیر غیر شود. پس گناه کار بی‌خود تلاش نکند، و برای تبرئه خود گناه خود را به گردن بی‌گناهی نیندازد و دست به افتراء و تهمت نزند.

و آیه سوم توضیح می‌دهد که خطا و گناهی که انسان مرتکب می‌شود، به فرض هم که به دیگران تهمت بزند و به گردن

بی گناهان بشکند، تازه مرتکب گناهی دیگر، غیر گناه اول شده است. آثار و تبعات گناه فقط گریبانگیر شخص گنهکار است، نه غیر او

(( و من یکسب اثما فانما یکسبه علی نفسه و کان الله علیما حکیما ))

در سابق گذشت که این آیه از نظر مضمون مرتبط به آیه بعد است که مساله تهمت به خدا و گناه را متعرض است، و بنابراین جمله مورد بحث به منزله مقدمه است برای آن آیه و در نتیجه جمله: (( فانما یکسبه علی نفسه )) در این صدد است که اثر گناه را منحصر معین در مرتکب آن کند، و این خود اندرزی است به کسانی که گناه می کنند، و سپس آن را به گردن بی گناهی می اندازند، و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که بر هر کس که گناهی مرتکب می شود واجب است متوجه این معنا بشود که هر گناهی بکند علیه خودش می کند، و دود گناه او تنها به چشم خودش می رود، و نه به چشم دیگران و گناه را او مرتکب شده، نه غیر او، هر چند که به گردن دیگران بیندازد، و یا کسی گناه او را گردن بگیرد، نه تهمت گناه او را به گردن دیگران می اندازد و نه تعهد دیگران اثر گناه او را از او دور می سازد. چون خدا می داند گناه را چه کسی مرتکب شده، و او شخص گنه کار است، نه متهم و نه کسی که گردن گرفته، و خدا حکیم است، و به جرم گناه، غیر گناه کار را مواخذه نمی کند، و وزر گناه را جزیر و ارزش نمی دهد، همچنانکه در جای دیگر فرموده: (( لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت )) و نیز فرموده: (( ولا تزر وازرة وزر اخری )) و نیز فرموده: (( و قال الذین کفروا للذین آمنوا اتبعوا سبیلنا و لنحمل خطایکم و ما هم بحاملین من خطایهم من شیء انهم لکاذبون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۱

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا رَاغِب در مفردات می گوید: وقتی کسی اراده چیزی کند، و اتفاقاً چیز دیگری را به دست آورد و یا کاری دیگر کند، می گویند فلانی خطا کرد. و اگر همان چیز را که خواسته بود به دست آورد، می گویند فلانی اصابه کرد. گاهی هم می شود که به کسی که عملی کرده که درست آن را انجام نداده و یا اراده ای کرده که خوب نمی تواند عملیش کند، می گویند فلانی به خطا رفت. و از این باب است که می گویند: (( اصاب الخطا )) و یا می گویند (( اخطا الصواب )) و یا (( اصاب الصواب )) و (( اخطا الخطاء )) یعنی به راه خطا رسید و راه صواب را به خطا رفت و به راه صواب رسید و راه خطا را هم درست نرفت، بلکه در آن نیز خطا کرد. و این لفظ یعنی لفظ خطا بطوری که ملاحظه کردید، مشترک در چند معنا است. و کسی که می خواهد در حقایق تدبر کند، باید در هر مورد استعمالی فکر کند ببیند این لفظ در خصوص آن مورد به چه معنا است. معنای کلمه (( خطیبه )) و اشاره به وجه بکار بردن تعابیر مختلف درباره معصیت

و نیز می گوید: کلمه (( خطیئه )) از نظر معنا با کلمه (( سیئه )) نزدیک است چیزی که هست کلمه خطیئه را بیشتر در جائی استعمال می کنند که مورد مقصود اصلی و فی نفسه نبوده باشد، بلکه آن مورد و آن فعلی که به خطا انجام شده زائیده از مقصدی دیگر باشد، مثل کسی که قصد کرده شکاری را با تیر بزند، ولی تیر او به انسانی بر می خورد. و یا تنها می خواهد مسکری بنوشد و قصد هیچ جنایتی ندارد، و لیکن وقتی مست شد جنایت هم مرتکب می شود.

البته این زائیدن و سبب شدن برای تحقق خطا دو جور است، یکی آن سببی است که خودش نیز حرام است، مانند نوشیدن مسکر که سبب جنایتی شود. دوم سببی که خودش حرام و ممنوع نیست، مثل تیر انداختن به طرف شکار که عملی است جایز ولی گاهی سبب جنایتی می شود و خدای تعالی درباره این قسم فرموده: (( و لیس علیکم جناح فیما اخطاتم به ... و لکن ما تعمدت قلوبکم )) و نیز فرموده: (( و من یکسب خطیئه او اثما... )) که در این دو آیه منظور از خطا قسم دوم است که مرتکب هیچ قصدی به انجام آن نداشته است. این بود گفتار راغب.

و من خیال می کنم خطیئه از اوصافی است که در اثر کثرت استعمال بی نیاز از موصوف شده، دیگر حاجت نیست بگوئیم: (( فعل خطیئه )) بلکه خود کلمه این معنا را می رساند، مانند کلمات مصیبت و رزیت و سلیقه که اینها نیز احتیاجی به موصوف ندارند،

لازم نیست بگوئیم: (( حادثه مصیبت )) و (( پیشامد رزیت )) (ناراحت کننده) و (( رایبی سلیقه رایبی )) که منشا آن قریحه باشد نه الهام گیری و تعلم از دیگران بلکه به حادثه می گوئیم مصیبت، و به پیش آمد می گوئیم رزیه و به رای آن چنانی می گوئیم سلیقه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۲

و وزن فعلیل دلالت دارد بر انباشته شدن حادثه و استقرار آن و بنا بر این کلمه (( خطیئه )) به معنای عملی است که خطا در آن انباشته شده و استقرار یافته، و خطا آن فعلی است که بدون قصد از انسان سرزده باشد، مانند قتل خطا.

همه اینها که گفته شد به حسب اصل لغت بود، و اما بر حسب استعمال باید دانست که معنای کلمه خطا را توسعه دادند، و به عنوان مجاز هر عملی که نمی بایست انجام شود را از مصادیق خطا شمردند، و هر عملی و یا اثر عملی که از آدمی بدون قصد سرزده باشد، خطیئه خوانده اند - و معلوم است که چنین عملی معصیت شمرده نمی شود، و همچنین هر عملی که انجام دادنش سزاوار نباشد را خطیئه نامیدند. هر چند که با قصد انجام شود - و معلوم است که به این اعتبار آن عمل را معصیت و یا وبال معصیت می نامند.

و اما خدای سبحان از آنجا که در جمله: (( و من یکسب خطیئه )) خطیئه را به کسب نسبت داده، مرادش از این کلمه همان معصیت است یعنی انجام دادن عملی که می داند نباید انجام داد.

پس مراد از خطیئه در آیه شریفه، آن عملی است که با قصد و عمد انجام شود، هر چند که وضع آن عمل وضعی باشد که جا دارد کسی قصد انجام آن را نکند.

در تفسیر آیه: (( قل فیهما اثم )) گفتیم: کلمه (( اثم )) به معنای عملی است که با وبال خودانسان را از خیرهای بسیاری محروم بسازد، مانند شرب خمر، و قمار، و سرقت، از کارهایی که هیچ انسانی آن را به منظور به دست آوردن خیرات زندگی انجام نمی دهد، و بر عکس موجب انحطاط اجتماعی و سقوط آدمی از وزن اجتماعی و سلب اعتماد و وثوق جامعه از آدمی می شود.

و بنابراین پس اجتماع هر دو کلمه (( خطیئه )) و (( اثم )) به نحو تردید و نسبت دادن هر دو به کسب در جمله: (( و من یکسب خطیئه او اثم... )) ایجاب می کند که هر یک از آن دو معنای خاص خود را بدهد، و آیه شریفه - و خدا دانایتر است - به این معنا باشد: هر کس معصیتی کند که وبال آن از مورد خودش تجاوز نکند چون ترک واجبات یا فعل بعضی از محرمات چون ترک روزه، خوردن خون و نیز هر کس معصیتی کند که وبال آن استمرار دارد، مانند قتل نفس بدون حق و مانند سرقت، و آنگاه

معصیت خود را به بی گناهی تهمت بزند، بهتانی و اثمی آشکار را مرتکب شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۳

در این آیه شریفه دو استعاره لطیف بکار رفته است: اول اینکه تهمت زدن را (( رمی )) خوانده، و رمی به معنای انداختن تیر به طرف دشمن، و یا به طرف شکار است. دوم اینکه تن در دادن به این عمل زشت و قبول و زر و وبال بهتان را تحمل و یا به عبارتی احتمال خوانده. کانه تهمت زننده که بی گناهی را متهم می کند، مثل کسی می ماند که شخصی را بدون اطلاع ترور کند و به نامردی از پای در آورد، و چنین عملی بار سنگینی به دوش او می گذارد که او را از هر خیری در تمامی زندگی اش باز دارد، و محروم سازد و هرگز از دوش او نیفتد.

و از آنچه گذشت این معنا روشن شد که چرا تعبیر از معصیت در آیات کریمه مختلف است، یک جا آن را (( اثم )) خوانده، و جایی دیگر (( خطیئه )) نامیده یک جا (( سوء ))، و جایی دیگر (( ظلم ))، یک جا (( خیانت )) و جایی دیگر (( ضلالت )) خوانده و روشن شد که هر یک از این الفاظ معنایی دارد. که مناسب با محلی است که در آنجا استعمال شده است.

و لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ... سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه مراد از کلمه (( همت )) (تصمیم می گرفتند، تو پیامبر را گمراه کنند) این است که تصمیم می گرفتند آن جناب را راضی کنند به اینکه از همان افرادی که در ابتدای آیات به عنوان خائنین نامبرده شدند دفاع کنند، و بنابراین مراد از این طایفه نیز همان کسانی است که خدای سبحان روی سخن به آنان بر

گردانید و فرمود: ((ها اتم هولاء جادلتهم عنهم فی الحیوة الدنیا...))

و قهرا این طایفه با قوم و خویش ابی طعمه تطبیق می شود که روایتش به زودی می آید. ان شاء الله و اما اینکه فرمود: ((و گمراه نمی کنند مگر خودشان را)) مراد از این گمراهی به قرینه اینکه بعد از آن فرموده: ((و ما یضرونک من شیء...)) (و هیچگونه ضرری به تو نمی رسانند) نوعی گمراهی است که از خود آنان به دیگران تجاوز نمی کند.

پس خود آنها در این تصمیمی که گرفته اند گمراهند برای اینکه تصمیمشان عین معصیت است و هر معصیتی ضلالت است. البته برای این گفتار معنای دیگری هست که ما در بحثی که پیرامون آیه: ((و ما یضلون الا انفسهم و ما یشعرون)) داشتیم. در جلد سوم این کتاب آن را یادآور شدیم و چون مناسب با این مقام نیست آن معنا را در اینجا نیاوردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۴

و اما اینکه فرمود: ((و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک...)) نکته ای در بر دارد و آن این است که اضرار خائنین و حامیان آنان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بطور مطلق نفی کرده. چیزی که هست از ظاهر سیاق بر می آید که این اطلاق با جمله ((و انزل الله علیک الکتاب...)) مقید شده باشد. البته این در صورتی است که جمله مذکور حالیه باشد از ضمیری که در جمله ((یضرونک)) است و چشم پوشی کنیم از اینکه علمای نحو گفته اند: جمله فعلیه که با فعل ماضی شروع می شود اگر حالیه شد، غالباً باید در اولش حرف ((قد)) در آید. در این صورت کلام در این زمینه خواهد بود که اضرار مردم - چه خائنین مورد بحث و چه دیگران - به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نفی کند، چه اضرار در علم آن جناب را و چه اضرار در عملش را می فرماید: ((گمراه نمی کنند مگر خودشان را و به تو هیچگونه ضرری نمی رسانند، نه در علمت و نه در عملت، در حالی که خدای تعالی کتاب و حکمت بر تو نازل کرده است)). انزال کتاب بر رسول الله (ص) و تعلیم حکمت به او ملاک در عصمت آن حضرت و مصونیتش از ضرر و ضلالت است

وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَیْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ... همانطور که قبلاً نیز اشاره کردیم از ظاهر کلام بر می آید که این جمله در مقام تعلیل جمله: ((ما یضرونک من شیء)) و یا روی هم جملات: ((و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء)) است، هر چه باشد می فهماند علت اینکه مردم نمی توانند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند. همین انزال کتاب و تعلیم حکمت است که ملاک در عصمت آن حضرت است.

گفتاری پیرامون معنای معصیت

از ظاهر این آیه بر می آید، آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می شود نوعی از علم است. علمی است که نمی گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۵ و به عبارتی دیگر علمی است که مانع از ضلالت می شود. همچنانکه (در جای خود مسلم شده) که سایر اخلاق پسندیده از قبیل شجاعت و عفت و سخا و نیز هر کدامش صورتی است علمی که در نفس صاحبش راسخ شده و باعث می شود آثار آن بروز کند. و مانع می شود از اینکه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد. مثلاً آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذیر از او بروز کند.

در اینجا این سوال پیش می آید که اگر علم نافع و حکمت بالغه باعث می شود که صاحبش از وقوع در مهلکه ها و رذایل، مصون و از آلوده شدن به پلیدیهای معاصی محفوظ باشد، باید همه علما این چنین معصوم باشند و حال آنکه اینطور نیستند. منشاء عصمت نوعی از علم است، غیر از علوم معمول و عادی که تاءثیر غالبی دارند نهادنی

در پاسخ می گوئیم: بله، علم نافع و حکمت بالغه چنین اثری دارد، همچنانکه در بین رجال علم و حکمت و فضیلتی از اهل تقوا و دین مشاهده می کنیم. و لیکن این سببیت مانند سایر اسبابی که موجود در این عالم مادی و طبیعی دست در کارند سبب غالبی



است نه دائمی. به شهادت اینکه هیچ دارنده کمالی را نمی بینی که کمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ کند. و هیچگاه تخلف نکند. بلکه هر قدر هم آن کمال قوی باشد جلوگیری اش از نقص غالبی است نه دائمی و این خود سنتی است جاری در همه اسبابی که می بینیم دست در کارند.

و علت این دائمی نبودن اثر این است که قوای شعوری مختلفی که در انسان هست، بعضی باعث می شوند آدمی از حکم بعضی دیگر غفلت کند، و یا حداقل توجهش به آن ضعیف گردد. مثلا کسی که دارای ملکه تقواست ما دام که به فضیلت تقوای خود توجه دارد. هرگز به شهوات ناپسند و حرام میل نمی کند، بلکه به مقتضای تقوای خود رفتار می کند. اما گاه می شود که آتش شهوت آنچنان شعله ور می شود و هوای نفس آنقدر تحت جاذبه شهوت قرار می گیرد که چه بسا مانع آن می شود که آن شخص متوجه فضیلت تقوای خود شود و یا حداقل توجه و شعورش نسبت به تقوایش ضعیف می شود و معلوم است که در چنین فرضی بدون درنگ عملی که نباید انجام دهد، می دهد، و ننگ شره و شهوت رانی را بخود می خورد.

سایر اسباب شعوری که در انسان هست نیز همین حکم را دارند و اگر این غفلت نبود و سبب سببیت خود را از دست نمی داد، آدمی هرگز از حکم هیچیک از این اسباب منحرف نمی شد، و هیچ چیزی از تاثیر آن سبب جلوگیری نمی شد. پس هرچه تخلف می بینیم ریشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با یکدیگرند و غالب شدن یک سبب بر سبب دیگر است.

از اینجا روشن می شود که آن نیروئی که نامش نیروی عصمت است، یک سبب علمی و معمولی نیست بلکه سببی است علمی و شعوری که به هیچ وجه مغلوب هیچ سبب دیگر نمی شود. و اگر از این قبیل سبب های شعوری معمولی بود بطور یقین تخلف در آن راه می یافت و احیانا بی اثر می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۶

پس معلوم می شود این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه است که از راه اکتساب و تعلم عاید می شود.

و در آیه مورد بحث می بینیم که خدای تعالی در خطابش به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: (( و انزل علیک الكتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم )) (( کتاب و حکمت بر تو نازل کرد، و علمی به تو تعلیم داد که خودت از راه اکتساب هرگز آن را نمی آموختی )) و گو اینکه معنای این جمله را بدان جهت که خطابی است خاص، آنطور که باید نمی فهمیم. زیرا ما انسانه ای معمولی آن ذوقی که حقیقت این علم را درک نکنند نداریم و لیکن اینقدر هست که از سایر کلمات خدای تعالی در این باب تا حدودی مطلب برای ما روشن می شود، مانند آیه: (( قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک )) و آیه شریفه: (( نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین )) .

از این آیات می فهمیم که نازل کردن هر چه بوده از سنخ علم بوده، چون محل نزول آن قلب شریف آن جناب بوده و از جهتی دیگر معلوم می شود که این انزال از قبیل وحی و تکلیم بوده، چون در جای دیگر در باره نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (علیهم السلام) فرموده: (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی . و نیز فرموده: (( انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده )) .

و نیز فرموده: (( ان اتبع الا- ما یوحی الی ... )) و نیز فرموده: (( انما اتبع ما یوحی الی ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۱۲۷

از این آیات مختلف استفاده می شود که مراد از انزال همان وحی است و وحی کتاب و حکمت خود نوعی تعلیم الهی است. که خدای تعالی پیامبرش را به آن اختصاص داده. چیزی که هست از آیه مورد بحث که می فرماید: (( و خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و علمی به تو تعلیم داد که هرگز از راه اکتساب به دست نمی آوردی )) استفاده می شود که این تعلیم الهی تنها وحی کتاب و حکمت نیست. چون مورد آیه شریفه، داوری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حوادثی است که پیش آمده، و آن جناب برای رفع اختلاف از رای خاص به خود استفاده فرموده، و معلوم است که این علم، یعنی رای و نظریه خاص آن جناب غیر

علم کتاب و حکمت است، هر چند که متوقف بر آن دو نیز هست. مراد از انزال و تعلیم به رسول الله (ص) در جمله: ((وانزال علیک الكتاب و الحکمۃ و عملک ...)) دو نوع علم است

از اینجا روشن می‌شود که مراد از انزال و تعلیم در جمله: ((وانزل الله علیک الكتاب و الحکمۃ و عملک ما لم تکن تعلم دو نوع علم است: یکی علمی که به وسیله وحی و با نزول جبرئیل امین تعلیم آن جناب داده می‌شده. و دوم به وسیله نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بدون نازل شدن فرشته وحی تعلیمش داده می‌شده و این دو نوع بودن تعلیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چیزی است که روایات وارده در علم النبی (صلی الله علیه و آله) آن را تایید می‌کند. و بنا بر این پس مراد از جمله ((و علمک ما لم تکن تعلم)) این است که خدای تعالی نوعی علم به تو داد که اگر نمی‌داد، اسباب عادی که در تعلم هر انسانی دست در کارند و علوم عادی را به انسانها تعلیم می‌دهند در به دست آوردن آن علم برایت کافی نبود.

در نتیجه از همه مطالبی که گذشت معلوم شد این موهبت الهیه که ما آن را به نام نیروی عصمت می‌نامیم خود نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد، سایر علوم همانطور که گفتیم گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع گشته (در کورانها مورد غفلت قرار می‌گیرند) ولی این علم همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در می‌آورد. و به همین جهت است که صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ می‌کند.

در روایات نیز آمده که رسول خدا و امام (صلوات الله علیهم اجمعین) روحی داشته‌اند به نام روح القدس که آنان را تشدید می‌کرده و از معصیت و خطا حفظ می‌نموده و این همان روحی است که در آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده می‌فرماید: ((کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۲۸

البته این وقتی است که ما ظاهر و تنزیل آیه را در نظر بگیریم و کاری به تاءویل آن نداشته باشیم و ظاهرش همین است که خدای تعالی کلمه روح را به عنوان معلم و هادی بر پیامبرش القا فرموده، و نظیر آن آیه شریفه، آیه زیر است که می‌فرماید: ((و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوٰة و ایتاء الزکوٰة و کانوا لنا عابدین)).

البته این استشهد بر اساس بیانی است که ما در تفسیر این آیه داریم و ان شاء الله العزیز در سوره انبیاء نظر خواننده خواهد گذشت. و اجمال آن این است که روح نامبرده پیامبر و امام را به فعل خیرات و بندگی خدای سبحان تشدید می‌کند. بیان مراد از (( کتاب )) و (( حکمت )) و (( علمی که هرگز با آموختن به دست نمی‌آوردی )) در آیه شریفه فوق

و نیز از آنچه گذشت روشن گردید که مراد از کتاب در جمله: ((وانزل الله علیک الكتاب و الحکمۃ و عملک ما لم تکن تعلم)) همان وحیی است که برای رفع اختلاف‌های مردم می‌شود، همان اختلافی که آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده و فرموده: ((کان الناس امۃ واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه)) که بیان و تفسیر آن در جلد اول این کتاب گذشت.

و مراد از حکمت در آیه مورد بحث سایر معارف الهیه ای است که به وسیله وحی نازل شده، در وضع زندگی دنیا و آخرت انسانها سودمند است و مراد از اینکه فرمود: ((و علمک ما لم تکن تعلم)) غیر معارف کلیه و عامه ای است که در کتاب و حکمت است. با این بیان روشن می‌شود که به گفته‌های بعضی از مفسرین در این آیه چه اشکال‌هایی وارد است. ایشان گفته‌اند: منظور از کتاب، قرآن، و منظور از حکمت، احکامی است که در قرآن آمده، و منظور از جمله ((علمی که هرگز با آموختن بدست نمی‌آوردی)) علم به غیب و علم به احکام است، بعضی دیگر کتاب و حکمت را به قرآن و سنت و جمله ((علمی که با آموختن به دست نمی‌آوردی)) شرایع و سرگذشت رسولان قدیم تفسیر کرده‌اند بعضی دیگر حرفهائی دیگر زده‌اند که وجه سستی این اقوال



از اتباع غیر آن نهی شده ، اطاعت از رسول الله (ص) است

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مِثْلَ شِقَاقٍ (( و )) شقاق)) مصدر باب مفاعله از ماده (( شق )) است که به معنای قطعه جدا شده از چیزی است . (مثلا می گویند این شاخه افتاده ، شقی از آن درخت است) .

پس مشاقه و شقاق این است که تو در یک شقی قرار بگیری ، و طرف مقابلت در شق دیگر . و این کنایه است از مخالفت و طرفیت .

و بنابراین ، مشاقه کردن با رسول خدا، آن هم بعد از آنکه راه هدایت روشن و مشخص شده . معنایی جز مخالفت کردن با رسول ، و از اطاعتش سر پیچی کردن ندارد .

و بنابراین ، جمله (( و يتبع غير سبيل المؤمنين )) بیان دیگری است برای مشاقه با رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و مراد از سبیل مؤمنین اطاعت رسول است . چون اطاعت رسول ، اطاعت خدای تعالی است ، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: (( و من يطع الرسول فقد اطاع الله )) .

پس سبیل مؤمنین بدان جهت که بر ایمان به خدا اجتماع کرده جامعه ای تشکیل می دهد، همان اجتماع بر اطاعت خدا و رسول است . و اگر خواستی می توانی بگوئی راه مؤمنین عبارت است از اجتماع بر اطاعت رسول . چون حافظ وحدت سبیل مؤمنین همان اطاعت رسول (صلی الله علیه و آله) است ، همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر فرموده : (( و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات الله و فيكم رسوله و من يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا )) .

این معنا در سابق آنجا که این آیه را تفسیر می کردیم یعنی جلد سوم عربی این کتاب گذشت .

و نیز فرموده : (( و ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۳۲

و وقتی به حکم این آیات راه خدا عبارت است از راه تقوا و مؤمنین عبارتند از کسانی که به سوی این راه دعوت شده اند . در نتیجه سبیل این مؤمنین در حالی که اجتماعی تشکیل داده اند عبارت است از سبیل تعاون بر تقوا، همچنانکه فرمود: (( تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان )) .

و این آیه بطوری که ملاحظه می کنید از معصیت خدای تعالی و شق عصای اجتماعی اسلام و یا به عبارتی ایجاد تفرقه در آن را نهی می کند، و این همان است که گفتیم معنای سبیل مؤمنین است .

پس معنای آیه مورد بحث که می فرماید: (( و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ... )) .

به معنای آیه زیر برگشت می کند که می فرماید: (( يا ايها الذين آمنوا اذا تناجيتهم فلا تتناجوا بالاثم و العدوان و معصيت الرسول و تناجوا بالبر و التقوى )) .

نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّيْتُمْ مَا بِاَوْ هَمَّانِ مَعَامَلَةٍ مَي كَنِيْمِ كِه اَوْ و اَعْمَالِ اَوْ اِقْتِضَايْ اَنْ رَا دَارِدِ و اَوْ رَا طَبَقِ خَوَاسِثِ اَشْ كِه هَمَّانِ پِيْرُوِيْ غِيْرِ سَبِيْلِ مَوْ مَنِيْنِ اَسْتِ يَارِيْ و مَسَاعِدَتِ مَي كَنِيْمِ .

این معنا را قرآن کریم در جای دیگر خاطر نشان ساخته ، می فرماید: (( كلا نمذ هولاء و هولاء من عطاء ربك ، و ما كان عطاء ربك محظورا )) .

و نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَاَسَاءَتِ مَصِيْرًا اَيْنِ جَمَلِهٖ بِهٖ وَسِيْلَهٗ حَرْفِ (( وَاو )) عَطْفِ شَدِهٖ بِهٖ جَمَلِهٖ قَبْلِيْ و هَمِيْنِ خَوْذِ دَلَالَتِ دَارِدِ بِرِ اَيْنِكِهٖ هَرِ دُوِّ مَعَامَلَةٍ بِاِ اَفْرَادِ مَوْرِدِ بَحْثِ مَي شُوْدِ ، هَمَّ (( نُوْلِهٖ مَا تَوَلَّيْتُمْ )) و هَمَّ (( اَصْلَاءِ دَرِ جَهَنَّمَ )) . و نِيْزِ دَلَالَتِ دَارِدِ بِرِ اَيْنِكِهٖ هَرِ دُوِّ مَعَامَلَةٍ يَكِيْ اَسْتِ ، يَكِ اَمْرِ اِلٰهِيْ اَسْتِ كِه قَسْمَتِيْ اَزِ اَنْ - كِه قَسْمَتِ اَعْزَازِ اَنْ بَاشَدِ - دَرِ دُنْيَا جَرِيَانِ مَي يَابَدِ و اَنْ مَسَالِهٖ (( تَوَلَّيْتُمْ مَا تَوَلَّيْتُمْ ))

است . و قسمت دیگرش در آخرت بروز می کند و آن مساله (( اصلاء در جهنم )) است . که بد بازگشت گاهی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۳۳ مشاقه و دشمنی با رسول الله (ص) شرک به خدای عظیم است

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ... ظاهر این آیه این است که می خواهد جمله : (( نوله ما تولى و نصله جهنم ... )) را که در آیه قبل بود تعلیل کند، البته این بنا بر این است که آیات به یکدیگر اتصال داشته باشند و در این صورت آیه دلالت می کند بر اینکه مشاقه و دشمنی با رسول ، شرک به خدای عظیم است و اینکه خدای تعالی این گناه را که به وی شرک بورزند نمی آمرزد و ای بسا این معنا از آیه شریفه زیر نیز استفاده شود که می فرماید: (( ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا و سيجب اعمالهم . يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم . ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله ثم ماتوا و هم كفار فلن يغفر الله لهم )) .

چون ظاهر آیه سوم این است که می خواهد مضمون آیه دوم که به اطاعت خدا و اطاعت کردن از رسول امر می کند را تعلیل کند. در نتیجه بفهماند که خروج از طاعت خدا و طاعت رسول او، کفری است که هرگز آمرزیده نمی شود، و این را هم به حکم آیاتی دیگر می دانیم که کفری که هرگز آمرزیده نمی شود شرک به خدا است .

آنچه تاکنون استفاده کردیم از الفاظ آیه مورد بحث و آیات استشهادی بود، حال باید دانست که از مقام آیه نیز مطلبی استفاده می شود، به این بیان که الحاق جمله (( و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء )) به جمله (( ان الله لا يغفر ان يشرك )) به این منظور بوده که بیان را تکمیل کند و عظمت این مصیبت شوم یعنی مشاقه و دشمنی با رسول را بفهماند. و ما در جلد چهارم این کتاب مطالبی مربوط به این آیه آوردیم (که خواننده می تواند بدانجا مراجعه کند).

إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا-إِنشأكلمه (( اناث )) جمع کلمه (( انثی )) است ، وقتی گفته می شود: (( انث الحديد اناث )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۳۴

معنایش این است که آهن نرم و چکش پذیر شد. و چون گفته شود: (( اناث المكان )) معنایش این است که فلان زمین خیلی زود سرسبز شد و یا قابل کشت شد. پس از این موارد استعمال می فهمیم یک جهت در همه موارد استعمال این ماده هست و آن عبارت است از انفعال و نرمی و تاثیر پذیری و اگر جنس ماده از هر حیوان را نیز اناث خوانده اند از این باب است . وجه اینکه از خدایان دروغین به (( اناث )) تعبیر شده

و اگر بت پرستان ، بت ها و هر معبود دیگر خود را اناث خوانده اند، به قول بعضی ها بدین جهت است که به زعم آنان بت ها و معبودها تاثیر پذیر و منفعل است و خودش فاعل و اثر بخش نیست و هیچ خواسته ای از خواسته های پرستندگان خود را بر نمی آورند و در جای دیگر قرآن همین معنا را برای اناث بودن بت ها آورده و فرموده : (( ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب ما قدر و الله حق قدره ان الله لقوى عزيز )) و باز در جای دیگر فرموده : (( و اتخذوا من دونه الهه لا يخلقون شيئا و هم يخلقون و لا يملكون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا ))

بنابراین روشن می شود که مراد از انوثت تنها همین است که این دو آیه خاطر نشان کردند، یعنی اینکه فقط انفعال می پذیرند و فعل ندارند و این خود خاصیت مخلوق در مقایسه با خالق او تبارک و تعالی است .

و این وجه در اینکه چرا خدایان دروغین را اناث خوانده ، بهتر از وجهی است که دیگران آورده و گفته اند: مراد از کلمه (( انثی )) بت های سه گانه لات و عزی و منات و امثال آنها است ، زیرا هر قبیله ای از عرب برای خود بتی داشت و به آن می گفتند: (( انثی بنی فلان )) یعنی بت فلان قبیله . حال ، یا به خاطر این بوده که اسامی بت ها مونث مجازی بوده و یا به خاطر این که جماد و بی جان بودند و کلمه جماد وقتی جمع بسته می شود به جمع مونث بسته می شود و می گویند جمادات .

وجه اینکه گفتیم توجیه ما بهتر است این است که توجیهی که نقل کردیم با حصری که در جمله: (( ان یدعون من دونه الا انا )) آمده آنطور که باید نمی سازد چون می دانیم در بین معبودهائی که به جای خدای تعالی پرستیده می شود، معبودهایی هست که کلمه (( انی )) در باره آنها صادق نیست مانند عیسای مسیح (علیه السلام) و برهما و بودا که هر سه مرد بوده اند.

و ان یدعون إلا شیطاناً مریداً کلمه (( مرید )) به فتحه میم به معنای کسی است که از هر خیری عاری باشد. البته این کلمه در مورد مطلق عاری نیز استعمال دارد، چه عاری از خیر و چه عاری از غیر آن.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: کلمه (( مارد )) و کلمه (( مرید )) به کسی گفته می شود که با هیچ خیری وابسته نیست، و اصل ترکیب برای توصیف به نرمی و لطافت و بی موئی و برهنگی از پر و پشم وضع شده و تعبیر (( صرع ممرد )) و نیز (( غلام امرد )) و نیز (( شجره مرداء )) همه از این باب است، اولی به معنای تختی نرم و لطیف، و دومی به معنای پسری بی مو، و سومی به معنای درختی است که برگ آن اندک و تک تک باشد. این بود گفتار بیضاوی.

و از ظاهر گفتار بر می آید که جمله مورد بحث بیانی باشد برای جمله سابق چون کلمه یدعون از دعوت است، و دعوت کنایه از عبادت است و به این مناسبت، عبادت را دعوت می گویند که اصل عبادت و منشا آن دعوت نیازهای آدمی است به اینکه آدمی خود را به پناه کسی بکشد که حاجتش را بر می آورد خدای تعالی طاعت را نیز عبادت خوانده، فرموده: (( الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعدونی )).

و بنابراین برگشت معنای جمله مورد بحث به این است که عبادت پرستندگان غیر خدای تعالی، عبادت و دعوت شیطان مرید است چون اطاعت او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۳۶

لَعَنَهُ اللَّهُ کلمه (( لعن )) به معنای دور کردن ملعون از رحمت است و این جمله صفت دومی است برای شیطان، صفت اولیش این بود که او مرید است و از هر خیری عاری و تهی است. صفت دوم در حقیقت تعلیل صفت اول است و می فهماند که علت عاری بودن شیطان از هر خیر این است که او رانده شده و دور شده از رحمت خدا است.

و قَالَ لَا تَجِدَنَّ مِنْ عِبَادِكُمْ نَصِيباً مَفْرُوضاً کانه می خواهد اشاره کند به گفتاری که خدای عزوجل در جای دیگر از شیطان حکایت کرده و آن این است که آن ملعون گفته بود: (( فبجز تک لاغونیم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین )).

و در اینکه گفت: (( بطور قطع از بندگانت نصیبی مقدر خواهم گرفت )) در حقیقت اعتراف و تقدیر بر این معنا است که فریب خوردگان او در عین اینکه فریب او را خورده اند بنده خدای تعالی هستند و یک انسان هر قدر هم که فریب شیطان را بخورد نمی تواند از بندگی خدا بیرون شود و چگونه ممکن است بیرون شود در حالی که خدای تعالی رب او است و هر حکمی که بخواهد در باره او می راند. بیان حال فریب خوردگان شیطان و عاقبت کار آنها

و لَا ضِلَّيْنَهُمْ وَلَا مَنِّينَهُمْ... کلمه (( تبتیک )) که مصدر باب تفعیل است و جمله: (( فلیتکن )) از آن مشتق شده به معنای شکافتن است و شکافتن گوش حیوانات با مطلبی که بعضی ها نقل کرده اند تطبیق می شود و آن این است که گفته اند: عرب جاهلیت را رسم بر این بود که گوش ماده شتری که پنج شکم زائیده باشد (( بحیره )) و شتری که به عنوان وفاء به عهد رها می کردند (( سائبه )) را می شکافتند تا اعلام کنند که این حیوان آزاد است و در نتیجه خوردن گوشت آن بر همه جایز است.

و این اموری که در آیه شمرده شده همه اش مصادیقی از ضلالت است. و با اینکه در جمله و (( لا ضلنهم )) مساله ضلالت را صریحاً ذکر کرده اگر این مصادیق از ضلالت را نیز بر شمرده از باب ذکر عام و سپس نام بردن از بعضی افراد آن عام است. که گوینده به شنونده می فهماند عنایت خاصی به این چند فرد دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۳۷

در این آیه شریفه از شیطان حکایت شده که گفته است: من انسانها را از راه سرگرم کردنشان به پرستش غیر خدا و ارتکاب گناهان گمراه خواهم کرد و آنان را با اشتغال به آمل و آرزوهائی که از اشتغال به واجبات زندگیشان باز بدارد فریب می دهم،



تا آنچه را که برایشان مهم و حیاتی است به خاطر آنچه موهوم و خالی از واقعیت است، رها کنند و دستورشان می‌دهم که گوش چهار پایان خود را بشکافند و (با اینگونه عقاید خرافی و موهوم) حلال خدا را بر خود حرام سازند و نیز دستورشان می‌دهم که خلقت خدائی را تغییر دهند مثلاً مردان را که مرد خلق شده‌اند و استعداد زن گرفتن را دارند اخته نموده این استعداد را در آنها بکشند و یا انواع مثله - بریدن اعضاء - رباب کنند و یا مردان با یکدیگر لواط و زنان با یکدیگر مساحقه کنند.

و بعید نیست که مراد از تغییر خلقت خدای تعالی خروج از حکم فطرت و ترک دین حنیف باشد آن دینی که خدای تعالی در باره اش فرمود: (( فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرةً الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ، ذلک الدین القیم )) .

خدای تعالی بعد از حکایت کلام شیطان وعده او را که همان اطاعت او در آنچه امر می‌کند، می‌باشد را ولی گرفتن او دانسته ، فرموده : اطاعت او معنایش این است که شما او را به جای خدای تعالی ولی و سرپرست خود بگیرید: (( و من یتخذ الشیطان ولیاً من دون الله فقد خسر خسرانا مبیناً )) و در افاده این معنا فرمود: (( و من یکن الشیطان له ولیاً ، و هر کس که شیطان ولی او باشد )) تا همان نکته ای را بفهماند که آیات سابق آن را فهمانید و آن این بود که تنها ولی عالم خدای تعالی است و هیچ کس دیگر بر هیچ چیز عالم ولایت ندارد، هر چند که مردمی او را ولی خود بگیرند.

یَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّیهِمْ وَ مَا یَعِدُهُمُ الشَّیْطَانُ إِلَّا غُرُوراً... از ظاهر سیاق بر می‌آید که این جمله تعلیلی برای این قسمت از آیه قبلی باشد که می‌فرمود: (( فقد خسر خسرانا مبیناً )) و چه خسرانی روشن تر از این خسران که سعادت حقیقی کسی مبدل به سعادت خیالی و شقاوت واقعی شود و با وعده های دروغین و آرزوهای موهوم کمال خلقت او مبدل به خسران و نقص شود همچنانکه خدای تعالی می‌فرماید: (( و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعةً ، یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجدہ شیئاً و وجد الله عنده ، فوفیه حسابہ ، والله سریع الحساب )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۳۸

اما وعده های شیطان عبارت است از وسوسه هائی که او بدون واسطه می‌کند، به خلاف امانی (که جمله : و یمینهم : آرزومندشان می‌کند - متضمن آن است ) که آن از نتایج وسوسه است و منظور از آن هر امر خیالی است که وهم از آن لذت ببرد. و به همین جهت بود که خدای تعالی تمنی و یا به عبارت دیگر استفاده از آرزوهای دروغی بشر را غرور نخواند بلکه وعده او را غرور خواند و فرمود: شیطان وعده شان نمی‌دهد مگر غرور و فریب را، و این نکته بر کسی پوشیده نیست .

خدای تعالی بعد از بیان وعده های شیطان ، عاقبت حال فریب خوردگان او را بیان نموده ، فرمود: (( اولئک ماویهم جهنم و لا یجدون عنها محیصاً )) ، عاقبت حالشان این است که منزلگهی در دوزخ دارند که به هیچ وجه محیصی از آن ندارند و محیص از ماضی (( حاص )) که به معنای (( فلانی عدول کرد یا جا عوض کرد و یا گریزگاهی یافت و از آنجا پا به فرار گذاشت )) می‌باشد.

خدای سبحان بعد از بیان عاقبت حال فریب خوردگان شیطان ، حال کسانی را بیان کرد که در مقابل آن طائفه قرار دارند، یعنی مؤمنین ی که از فریب شیطان بر حذر هستند و منظورش از بیان حال طرف مقابل فریب خوردگان این بود که بیان خود نسبت به فریب خوردگان را تکمیل کند، لذا فرمود: (( و الذین آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات ... )) و در این آیات التفاتی از سیاق تکلم مع الغیر (( نوله - نصله )) به سیاق غیبت (( ان الله لا یغفر - لعنة الله - من دون الله )) بکار رفته ، روشن تر بگویم در اول خدای تعالی می‌فرمود: (( ما او را چنین و چنان می‌کنیم )) و در وسط خود را غایب فرض کرده می‌فرماید: (( خدای تعالی چنین و چنان می‌کند )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۳۹

و در این التفات دو نکته در نظر بوده : یکی اینکه آنجا که مقام اقتضاء دارد به عظمت خدای تعالی اشاره ای بشود، در آنجا به جای ضمیر (( ما چنین و چنان می‌کنیم )) اسم جلاله (( الله تعالی )) را بیاورد، همینکه این غرض تامین شد، دو باره به سیاق اول که سیاق اصلی بود برگردد، همچنانکه در این آیات دوباره به سیاق اصلی برگشته ، می‌فرماید: (( سندخلهم جنات )) ، نکته دوم اشاره

به قرب حضور خدای تعالی و محبوب نبودنش از وضع بندگان اشاره می کند که معنای ولی مؤمنین هم همین است .  
 وَعِيدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا در این جمله ، وعده خدای تعالی را در مقابل وعده ای که قبلاً از شیطان آورد ذکر نموده ،  
 آنجا می فرمود: وعده شیطان چیزی به جز غرور نیست و در اینجا می فرماید: وعده خدای تعالی حق و گفتار او صدق است .

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكُتُبِ در این آیه شریفه ، به آغاز سخن برگشت شده و کانه می خواهد از گفتار مفصلی که تاکنون آورده بود خلاصه گیری کند. کرامت نزد خدا بستگی به اعمال دارد و کسی از خداوند طلبکار نیست  
 آری از اعمالی که در آیات قبل ، از بعضی مؤمنین حکایت و از اقوالی که از آنان نقل فرمود و از اصراری که آنان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) می کردند که رعایت جانب آنان را بفرماید و در مواقعی که بین آنان و دیگران نزاع و مشاجره ای رخ می دهد، آنان را علیه دیگران معاضدت و مساعدت فرماید، این معنا بطور خلاصه به دست می آید که مؤمنین اینطور فکر می کرده اند: حال که ما ایمان آورده ایم ، حقی بر خدا و پیامبرش پیدا کرده ایم و بر خدا و رسول واجب است که رعایت احترام ما را نموده ، جانب ما را رعایت کنند و هر زمان که بین ما و دیگران مشاجره ای رخ دهد از ما طرفداری کنند، چه اینکه ما بر حق و آنان بر باطل باشند و چه ما بر باطل و آنان بر حق باشند و چه اینکه طرفداری از ما عدالت باشد و یا ظلم باشد، این طرز تفکر عیناً همان طرز تفکری است که پیشوایان ضلالت و اطرافیان آنان و روسای جور و قوم و خویش و اذنبان آنان دارند، یک فرد طاغوتی را اگر در نظر بگیریم می بینیم هم به زیر دست خود منت می گذارد و هم به ما فوق خود و در عین اینکه در برابر ما فوقش خضوع و کوچکی نموده دستوراتش را اطاعت می کند، در عین حال خود را مستحق احترام او می داند و توقع دارد که رئیسش به او احترام نموده ، رعایت جانبش را بکند و اگر وقتی با دیگران نزاع و مشاجره کرد، رئیس از او حمایت کند، چه اینکه حق با او باشد و چه با خصم او باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۴۰

بطوری که قرآن کریم در آیه شریفه : (( وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَاؤُهُ )) و در آیه شریفه : (( وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا )) و آیه شریفه : (( قَالَ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ )) حکایت فرموده یهود و نصارا چنین طرز تفکری داشته اند، یعنی در عین اینکه خدا را به خیال خود عبادت می کردند، خود را طلبکار او نیز می دانستند.

و به همین جهت خدای عزوجل در این آیه هم مؤمنین مذکور را رد کرد و هم به دنبال آنان اهل کتاب را و طرز تفکر غلط مزبور را امانی خواند و این تعبیر، مجازی و استعاره ای است ، کانه آرزوها و توقعات غلط مذکور را صورت هائی خیالی و لذت آور و به عبارت ساده تر دلخوش کنک هائی دانسته که در عالم خارج هیچ اثری ندارد و فرموده : (( لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ )) ، به دلخواه شما مسلمانان و یا شما گروهی از مسلمانان منحرف و خیال پرداز نیست و به دلخواه اهل کتاب هم نیست بلکه کرامت نزد خدا و حمایت خدا از شما دایره مدار اعمال شما است تا اعمال شما چگونه باشد، اگر خیر باشد، خدا هم نظر خیری به شما خواهد داشت و اگر شر باشد به جز شر پاداشی نخواهد داشت ، و اگر اول سیئه و گناه را ذکر کرد و بعد حسنه را، برای این بود که عمده خطای این خوش خیالها در سیئات تبلور می یابد. مرتکب عمل زشت سزای خود را می بیند هم در دنیا و هم در آخرت

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا این جمله بطور فصل آمده ، یعنی با او عاطفه ، عطف به ما قبل نشده و به اصطلاح ادبی به فصل آمده نه به وصل و این بدان جهت است که این جمله موقعیت جواب از سوالی فرضی را دارد و تقدیر آن سوال و این جواب این است : (( وقتی صرف گفتن شهادتین و داخل شدن در حریم اسلام و ایمان این خاصیت را نداشته باشد که همه خیرات را به سوی آدمی جلب کند و همه منافع زندگی ما را تامین نماید و همچنین وقتی یهودیت و نصرانی گری نیز چنین اثری نداشته باشد، پس چه فرقی بین داشتن این ادیان با نداشتن آن هست و بالاخره حال آدمی به کجا کشیده می شود؟

قرآن در پاسخ می فرماید: (( هر کس عمل زشتی را مرتکب شود کیفرش را می بیند و به غیر از خدا هیچ ولی و ناصری برای خود نخواهد یافت و هر کس هم که اعمال نیک انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن (البته در صورتی که ایمان داشته باشد) پاداش خود

را که همان بهشت است خواهد دید...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۱

جمله: (( من يعمل سوءا یجز به )) مطلق است و به هم این جهت هم شامل کیفیهای دنیوی می شود که شریعت اسلام آن را مقرر کرده، از قبیل قصاص کردن جانی و بریدن دست دزد و شلاق زدن و سنگسار کردن زانی و امثال آن از احکام سیاسات و غیر سیاسات و هم شامل کیفیهای اخروی می شود که خدای تعالی چه در کتابش و چه به زبان رسول گرامیش آنها را وعده داده است.

مناسب با مورد آیات کریمه مورد بحث و منطبق با آنها نیز همین بود که جمله مورد بحث را مطلق بیاورد، چون در روایاتی که در شان نزول این آیات وارد شده، آمده است که: این آیات درباره سرقتی نازل شد که شخصی مرتکب آن شده بود و آنگاه گناه خود را به گردن فردی یهودی یا مسلمان انداخته بود، تازه او و دار و دسته اش به پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اصرار می کردند که علیه آن یهودی یا مسلمان بی گناه حکم کند.

و باز به همین جهت جمله: (( و لا یجد من دون الله ولیا و لا نصیرا )) نیز مطلق شده، هم شامل ولی و نصیرهای دنیوی از قبیل رسول الله (صلی الله علیه و آله) و یا اولی الامر می شود و در نتیجه می فهماند که آن دو وی را شفاعت می کنند و نه خویشاوندیش با آن دو برایش فائده ای دارد و نه احترام اسلام و دین از شلاق خوردن او جلوگیری می کند و هم شامل ولی و نصیرهای اخروی می شود و می فهماند که در آخرت هیچ کس نمی تواند از معذب شدن گنهکاران مانع شود مگر افرادی که آیات بعد شامل آنان است. عمل کنندگان به بخشی از اعمال صالحه، چه زن و چه مرد، به شرط مؤمن بودن بهشت می روند و *مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا* این آیه شریفه بیانگر وضع شق دوم است و پاداش کسانی را خاطر نشان می سازد که اعمال صالح می کنند و آن پاداش عبارت است از بهشت، چیزی که هست خدای تعالی در این آیه از جهت رسیدن به بهشت را توسعه و تعمیم داده و از سوی دیگر فعلیت آن را مقید کرده به قیدی که آن فعلیت را تضییق می کند.

از یک سو شرط کرده که صاحب عمل صالح اگر بخواهد به پاداش خود یعنی بهشت برسد، باید که دارای ایمان باشد، چون هر چند پاداش در برابر عمل است و لیکن آنکه کافر است کفرش برای او عملی باقی نمی گذارد و هر عمل صالحی بکند آن را حبط و بی اجر می نماید، همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر فرموده: (( و لو اشرکوا لحبط عنهم ما كانوا یعملون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۲

و نیز فرموده: (( اولئک الذین کفروا بایات ربهم و لقاءه، فحبطت اعمالهم فلا نقیم لهم یوم القیمه و زنا )) . و از سوی دیگر فرمود: (( و من یعمل الصالحات )) تا در نتیجه پاداش اخروی و بهشت را منحصر کرده باشد به کسانی که همه اعمال صالحه را انجام دهند، بلکه فرمود: و (( من یعمل من الصالحات )) و این خود توسعه ای است در وعده به بهشت.

بله، از آنجا که مقام، مقام بیان جزاء است، رعایت این دقت لازم بود، فضل الهی نیز همین را اقتضاء می کرد که جزای خیر آخرت را منحصر در افرادی انگشت شمار نکند بلکه آن را عمومیت دهد تا شامل حال هر کسی که ایمان آورد و مقداری اعمال صالحه انجام دهد بگردد و آنگاه از راه توبه بنده و یا شفاعت شفیعان، بقیه اعمال صالح را که او انجام نداده و گناہانی را که مرتکب شده، تدارک و جبران نماید همچنانکه در کلام مجیدش فرموده: (( ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء )) و بحث مفصل ما پیرامون توبه در ذیل آیه شریفه: (( انما التوبه علی الله )) در جلد چهارم عربی این کتاب و بحث دیگرمان پیرامون مساله شفاعت در ذیل آیه: (( و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا )) در جلد اول این کتاب گذشت.

و از سوی سوم با آوردن جمله: (( من ذکر او انثی )) حکم را عمومیت داده تا شامل مردان و زنان هر دو بشود و اختصاص به مردان نداشته باشد.

آری از نظر اسلام هیچ فرقی بین مرد و زن نیست، بر خلاف پندار قدمای اهل ملل و نحل از قبیل هند و مصر و سایر بت پرستان که می پنداشتند زنان اصلاً عملی ندارند و اعمال صالحه آنان پاداش ندارد و نیز بر خلاف آنچه از یهودیان و مسیحیان به ظهور رسیده که گفته اند: زنان نزد خدا خوار و بی مقدارند، چون خلقتشان ناقص و اجرشان خاسر است، هر چه حرمت و کرامت هست از آن مردان است و نیز بر خلاف آنچه عرب جاهلیت می پنداشت که آنان نیز گرفتار این عقائد خرافی بودند ولی اسلام دو طائفه زن و مرد را یکسان معرفی نموده، فرمود: (( من ذکر او انثی )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۴۳

و چه بسا همین سر در کار بوده که دنبال جمله : (( فاولئك یدخلون الجنة )) اضافه کرد که : (( و لا یظلمون نقیرا )) تا جمله اول دلالت کند بر اینکه زنان نیز مانند مردان دارای ثبوت و اجرند و جمله دوم بفهماند که هیچ فرقی بین آن دو از جهت زیادت پاداش و نقصان آن نیست، همچنانکه در جای دیگر به این حقائق تصریح نموده و فرموده : (( فاستجاب لهم ربهم انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض )) .

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...

یک شبهه و پاسخ به آن

کانه این آیه می خواهد از یک سؤالی و شبهه ای که ممکن است به ذهن شنونده بیاید قبلاً پاسخ داده باشد و آن سوال این است که وقتی برای اسلام مسلمان و یا ایمان یهودیان و نصرانیان هیچ تاثیری در جلب خیر به سوی آنان در حفظ منافعشان ندارد و کوتاه سخن اینکه وقتی در برابر ایمان به خدا و آیات او هیچ چیز به انسان نمی دهند و وجود و عدم آن یکسان است، دیگر چه کرامتی و ارزشی برای اسلام هست و دیگر چه مزیتی برای ایمان تصور می شود که یک انسان به عشق رسیدن به آن مزیت به سوی ایمان گرایش پیدا کند؟.

در پاسخ به این سوال (که گفتیم ممکن است در دل شنونده آیات قبل پیدا شود) گفته شده : کرامت و احترام داشتن دین امری است که شکی در آن نبوده، حسن آن بر هیچ عاقلی پوشیده نیست : (( و من احسن دینا )) و با این استفهام از طریق اصطلاحی (ارسال مسلم) این معنا را مسلم داشت که اسلام بهترین دین است، توضیح اینکه هیچ انسانی چاره ای از داشتن دین ندارد و بهترین دین این است که انسان روی خود تسلیم خدائی کند که آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است از آن او است و در برابر او خضوع کند، خضوع عبودیت و بر طبق آنچه کیش و ملت حنیف ابراهیم اقتضا می کند عمل نماید و کیشی که مطابق فطرت باشد همین است و به همین جهت است که خدای سبحان ابراهیم (علیه السلام) را که اولین کسی است که وجه خود را در حالی که نیکوکار بود تسلیم خدای تعالی نموده، ملت حنیف را پیروی کرد، خلیل خود گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۴۴

لیکن این را هم اضافه کنیم که کسی خیال نکند خلیل خدا بودن مانند خلت و دوستی دائر در بین مردم و حاکم در میان آنان است، نه، هرگز، زیرا دوستی در بین مردم تنها دائر مدار حق نیست، گاهی دوستی ها بر سر حق است و گاهی بر سر باطل و همین قسم دوستی است که منشا شده فسادهایی از قبیل جزاف گوئی ها و زور گوئی ها در بین بشر راه بیابد و اما خدای سبحان مالکی است غیر مملوک و محیطی است که کسی به او احاطه ندارد به خلاف مولی های بشر و روسا و پادشاهان که از بردگان و رعایا و زیر دستان خود مالک هیچ چیزی نیستند و اگر چیزی از آنان را مالک شوند در مقابل چیزی از خود در مقابل آن می دهند و اگر نسبت به بعضی ها قاهر و غالب و حاکم می شوند، یک تنه حکومت نمی کنند بلکه به وسیله بعضی دیگر این قهر و غلبه را به دست می آورند، اگر نسبت به بعضی ظلم می کنند با کمک بعضی دیگر است و به همین جهت اگر روزی اراده همین کمک کاران، مخالف اراده او شود، او را از ریاست و سلطنت می اندازند، دیگر نمی توانند در مقام خود ثابت بمانند.

از اینجا روشن می شود که چرا دنبال جمله : (( و من احسن قولاً... )) فرمود: (( و لله ما فی السموات و ما فی الارض و کان الله بکل

شیء محیطا)).

بحث روایتی شاعن نزول آیه (انا انزلنا الیک الكتاب بالحق...)

در تفسیر قمی آمده که سبب نزول این آیه شریفه: (( انا انزلنا الیک الكتاب ... )) این بوده که دسته ای از انصار از قبیله بنی ابیرق که سه برادر به نام بشیر و بشر و مبشر و جزء منافقین بودند، دیوار خانه عموی قتاده بن نعمان را سوراخ کرده و مقداری طعام را که او برای زن و بچه خود تهیه کرده بود با یک شمشیر و یک زره را بردند و این قتاده از رزمندگان جنگ بدر بود.

وی شکایت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برده، عرضه داشت: یا رسول الله! چند نفر خانه عموی مرا نقب زده، طعامی را که او برای عیال خود تهیه کرده بود با یک شمشیر و یک زره بردند و این چند نفر از یک خانواده بدی هستند، از سوی دیگر در بین آنان مردی مومن به نام لیبیدبن سهل بود که در رأی همفکر آنان بود و بنی ابیرق که خانواده ای شرور بود، در پاسخ قتاده (که از نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشته بود) گفتند: این سرقت کار لیبیدبن سهل است و چون خبر به لیبید رسید شمشیر خود را گرفته، به سوی بنی ابیرق شتافت و گفت: که آیا نسبت دزدی به من می دهید؟ با اینکه خود شما سزاوارتر از من به اینگونه اعمالید؟ و با اینکه منافق هستید و (بارها خودم شنیدم که) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را هجو می کردید؟ و در هجو آن جناب اشعاری می سرودید و آنگاه اشعار خود را به قریش نسبت می دادید؟، یا باید این مساله روشن و این سارق معلوم شود و یا آنکه شمشیرم را از خون شما سیراب خواهم کرد، خانواده بنی ابیرق، از در مدارا و ملایمت در آمدند و به او گفتند: خدا رحمت کند تو بر گرد که از این گناه مبرائی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۵

آنگاه بنی ابیرق نزد مردی از قبیله خود که نامش (( اسید بن عروه )) و مردی حرف زن و زبان آور بود رفتند و جریان را با او در میان گذاشته، او را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستادند. اسید به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشت: یا رسول الله! قتاده بن نعمان به نزد خاندانی از ما که اهل شرف و حسب و نسبند رفته و آنان را به عمل سرقت متهم کرده است با اینکه اهل آن خانواده این کاره نیستند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از شنیدن این سخن اندوهناک شد (که چرا قتاده مرتکب تهمت شده است) و به عنوان گلایه به او فرمود: آیا به سر وقت خاندانی شریف و آبرومند و دارای حسب و نسب می روی و آنان را متهم به سرقت می کنی؟ و او را به سختی عتاب فرمود، قتاده از این بابت سخت در اندوه شد و به سوی عمویش برگشت و گفت: ای کاش مرده بودم و ماجرای تو را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبرده بودم و اینطور مورد عتاب آن جناب قرار نمی گرفتم، عمویش در پاسخ گفت: (( الله المستعان ))، (تنها کسی که باید از او یاری خواست خدای تعالی است).

چیزی نگذشت که این آیه شریفه بر پیامبر نازل شد: (( انا انزلنا الیک الكتاب بالحق... اذ یتتون ما لا یرضی من القول )) . قمی سپس گفته است: یعنی (( ما لا یرضی من الفعل )) کاری را که خدا راضی نیست طرح ریزی می کنند و در این آیه، کلمه قول در جای فعل قرار گرفته: (( ها انتم هولاء جادلتم عنهم فی الحیوة الدنیا... و من یکسب خطیئة او اثما ثم یرم به بریئا ))، قمی گفته است: این لیبیدبن سهل بود که (( احتمال بهتان و اثما مینا )).

و در تفسیر قمی است که ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: چند تن از خویشاوندان نزدیک بشیر به یکدیگر گفتند: چه خوب است نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفته و با وی در باره رفیقمان وساطت کنیم و یا او را بی گناه قلمداد نموده، بگوئیم: بشیر مبرای از دزدی است ولی وقتی آیه: (( یتخفون من الله... و کیلا )) نازل شد، خویشاوندان بشر نزد او آمده، گفتند: ای بشر! استغفار کن و به درگاه او از گناهانت توبه ببر، بشر گفت: سوگند به آن کسی که همواره به وی سوگند می خورم اموال عموی قتاده را کسی به جز لیبید ندزدیده، چون او این سخن بگفت آیه زیر بر پیامبر نازل گردید که: (( و من یکسب خطیئة او اثما ثم یرم به بریئا فقد احتمال بهتان و اثما مینا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۶

بعد از نزول این آیه بشر از اسلام دست کشید و کافر شد و به مکه نزد کفار رفت و در این ماجرا در باره کسانی که آمدند تا بشر



را بی گناه قلمداد کنند، آیه زیر نازل شد که می فرماید: (( و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفه منهم ان یضلوک ... و کان فضل الله علیک عظیما )) . داستان بشر منافق بر روایت قتادبن نعمان

و در تفسیر درالمنثور است که ترمذی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته ) از قتاده بن نعمان روایت کرده اند که گفت : خانواده ای از قبیله ما به نام (( بنی ابیرق )) سه برادر بودند به نام های بشر و مبشر و بشر مردی منافق بود و اشعاری در هجو و بد گوئی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) می گفت و از ترس آن را به بعضی از عرب های ناشناس نسبت می داد و می گفت : این اشعار را فلان عرب گفته و شعر دیگری می گفت و اظهار می کرد که این اشعار را بهمان عرب گفته ، ولی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) هر جا آن اشعار را می شنیدند، می دانستند که از سروده های بشر است ، می گفتند: به خدا سوگند این شعر را جز آن خبیث پلید کسی نسروده و چون این سخن به گوش بشر رسید، به عنوان اینکه چرا سروده هر کسی را به من نسبت می دهید گفت :

(( او کلما قال الرجال قصیده اضموا فقالوا ابن ابیرق قالها ))

اقتاده بن نعمان ، ناقل جریان می گوید: این خانواده هم در جاهلیت فقیر و اهل حاجت بودند و هم در اسلام ، و مردم خوراک معمولیشان در مدینه خرما و جو بود و این بشر هر زمانی که دستش به دهانش می رسید از کاروانانی از شام که کالا می آوردند برای خوراک خودش آرد ممتاز و بدون سبوس می خرید و برای زن و بچه اش جو و خرما خریداری می کرد.

روزی کاروانی از شام رسید و عموی من رفاعه بن زید یک بار شتر از آن آردهای ممتاز خریداری نموده ، آن را در حوضخانه منزلش جای داد و اتفاقاً دو شمشیر و دو زره و آلات و ابزاری که مربوط به اسلحه وی بود در همان حوضخانه جای داشت ، شبی دیوار حوضخانه را سوراخ کرده ، آرد و اسلحه را ربودند، همینکه صبح شد عمویم رفاعه نزد من آمد و گفت : ای برادر زاده هیچ می دانی چه شده ؟ دیشب بر ما دستبرد زدند، دیوار مشرف به (حوضخانه ) را سوراخ نموده ، طعام و سلاح ما را بردند. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۴۷

قتاده می گوید: ما به جستجوی خانه بشر برخاستیم و بعد از بررسی ، این مقدار برایمان مسلم شد که همان شب پسران ابیرق ، تنوری آتش کرده و نانی پخته بودند و به دست آوردیم که جنس آرد از همان آرد عموی من بوده ، قتاده می گوید: در حینی که ما مشغول بررسی و تحقیق از افراد خانه بودیم بنی ابیرق گفتند: به خدا سوگند ما به غیر از لیبیدن سهل (که یکی از افراد خانواده آنان و مردی صالح و مسلمان بود) دزدی برای کالای شما نمی شناسیم ، کار، کار او است و چون این خبر به گوش لیبید رسید شمشیر خود را برهنه نموده ، به سر وقت بنی ابیرق آمد و گفت : آیا دزد من هستم ؟ به خدا سوگند یا این شمشیر را با گوشت و خونتان در می آمیزم و یا باید روشن کنید که عامل این سرقت چه کسی بوده ، بنو ابیرق گفتند: دست از سر ما بردار ای مرد، به خدا سوگند تو دزد این اموال نیستی و همچنان به سوال از اهل خانه ادامه دادیم تا دیگر شکی برایمان نماند که کار، کار بنو ابیرق است ، عمویم گفت : ای برادر زاده حال که چنین است پس چه خوب است نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) رفته و نتیجه بررسی خود را به آن جناب بگوئی .

قتاده می گوید به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) رفتم و عرضه داشتم : یا رسول الله از قبیله ما یک خانواده ستمکار و اهل جفا هستند و اخیراً به سراغ عموی من رفاعه بن زید رفته ، حوض خانه او را نقب زدند و سلاح و طعام او را دزدیدند، دستور بفرما حداقل سلاح ما را به ما برگردانند و اما طعام از آن خودشان باشد، ما حاجتی به آن نداریم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: در این باره فکر می کنم ، خبر این گزارش به گوش بنی ابیرق رسید، نزد مردی از کسان خود که نامش (( اسیر بن عروه )) بود رفته و در باره این ماجرا با او صحبت کردند، رفته رفته همه اهل آن خاندان دور ابن عروه جمع شدند به اتفاق ، به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آمدند و عرضه داشتند: یا رسول الله ! قتاده بن نعمان و عمویش می خواهند آبروی خاندانی از



قبیله ما را که اهل اسلام و اهل صلاحند بریزند، برای اینکه بدون هیچ شاهد و دلیلی نسبت دزدی به آنان داده اند.

قتاده می گوید: در این میان خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیدم، فرمود: آیا تصمیم گرفته ای آبروی خاندانی را که می گویند خاندانی مسلمان و صالحند ببری؟ و آیا بدون هیچ شاهد و دلیلی نسبت دزدی به آنها می دهی؟ می گوید: از شنیدن این سخن بسیار ناراحت شدم به حدی که دلم می خواست غرامت عمومیم را از مال خودم می دادم و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره سرقت رفتن اموال عمومیم سخن نمی گفتم، با حالت ناراحتی نزد عمومیم رفاهه آمدم، پرسید: برادر زاده چه کردی؟ من جریان را به او گفتم و فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را برایش باز گو کردم، او گفت: ((الله المستعان)) تنها کسی که باید به یاریش امید بست خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۸

چیزی نگذشت که آیاتی از قرآن در این باره نازل شد که: ((انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله و لا تکن للکائنات خصیما)) که منظور از کائنات همان بنی ابیرق است و ((استغفر الله)) و تو ای ابن عروه از آنچه به قتاده گفتی خدا را استغفار کن. ((ان الله کان عفورا رحیما)) که خدای تعالی آمرزگار و رحیم است، و ((لا تجادل عن الذین یختانون انفسهم)) - و تو ای ابن عروه زنهار که از بنی ابیرق که به خود خیانت کرده اند دفاع کنی - تا آنجا که می فرماید: ((ثم یتستغفر الله یجد الله عفورا رحیما)) یعنی اهل خاندان بنی ابیرق اگر از آنچه که مرتکب شده اند استغفار کنند، خدا را آمرزگار و رحیم می یابند، ((و من یکسب خطیئه او اثما... فقد احتمل بهتانا و اثما مینا)) یعنی اینکه خود دزدی می کنند و با این حال عمل خود را به لیبید نسبت داده اند گناهی بزرگ مرتکب شده اند. ((و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفه منهم ان یضلوک)) .

یعنی ای پسر عروه و هر کس دیگر که با تو همدست بوده، اگر فضل و رحمت خدا نبود طائفه ای از آنان می خواستند تو را گمراه کنند تا آنجا که می فرماید: ((فسنوتیه اجرا عظیما)) همینکه قرآن کریم برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معین کرد که دزد اسلحه کیست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سلاح را به رفاهه برگردانید.

قتاده می گوید: من وقتی سلاح را برای عمومیم آوردم او که پیرمردی بود که هنوز تمایلی به جاهلیت داشت و من اسلام او را خالص نمی دانستم، وقتی سلاح را دید گفتم: ای برادر زاده این سلاح را من در راه خدا دادم من آن وقت فهمیدم که اشتباه کرده ام و اسلام او اسلامی صحیح بوده.

بعد از آنکه قرآن کریم مقصر اصلی را معرفی و متهم را تبرئه کرد، بشر از مدینه به طرف مکه و نزد مشرکین رفت و در آنجا در خانه سلافه دختر سعد وارد شد و به این مناسبت خدای تعالی این آیه را نازل کرد که: ((و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولى ... ضلالا بعیدا)) که ترجمه اش گذشت، وقتی همه فهمیدند که سلافه میزبان بشر شده، حسان بن ثابت (شاعر معروف) چند بیتی علیه سلافه سرود و سلافه که آبروی خود را در خطر بدید اثاث و رحل بشر را برداشته بر سر خود نهاد و از خانه بیرون و تالیه دره آمد و آن اثاث را به طرف ابطح (ته دره) پرتاب کرد و رو کرد به صاحب اثاث و گفت: تو برای من به جای هر سوغاتی مطلوب شعر حسان را به ارمغان آورده ای؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۴۹ حکایت زره دزدی و مرد یهودی و نزول آیه انا انزلناه الیک الكتاب بالحق ...

مولف: این سرگذشت به طریقی دیگر نیز روایت شده و در همان کتاب است که ابن جریر از ابن زید روایت کرده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: مردی در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زرهی آهنی بدزدید و آن را به خانه مردی یهودی پرت کرد، و یهودی (بعد از آنکه دستگیر شد) عرضه داشت: ای ابوالقاسم به خدا سوگند که من این زره را ندزدیده ام و لیکن آن را به داخل خانه ام پرتاب کردند، ابن زید می گوید: آری مردی آن زره را دزدیده بود و همسایگانش که خواسته بودند او را تبرئه کنند زره را به خانه یهودی پرتاب کرده، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتند: این یهودی خبیث به خدا کفر می ورزد و نیز به آنچه تو آورده ای ایمان ندارد، آنقدر علیه او بدگوئی کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را به چند کلمه

عتاب کرد.

و به این جهت خدای تعالی خود آن جناب را مورد عتاب قرار داد که: (( انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله و لا تکن للخالئین خصیما و استغفر الله )) که ترجمه اش در همین فصل گذشت. و در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: از آنچه به این مرد یهودی گفستی استغفار کن که خدا غفور و رحیم است، آنگاه عتاب خود را متوجه همسایگان سارق مذکور کرده، فرمود: (( ها انتم هولاء جادلتم عنهم فی الحیوه الدنیا، فمن یجادل الله عنهم یوم القیمه، ام من ینکون علیهم و کیلا ))، آنگاه توبه را پیشنهاد کرده، فرمود: (( و من ینعمل سوءا او یظلم نفسه، ثم ینستغفر الله ینجد الله غفورا رحیما و من ینکسب اثما ینکسبه علی نفسه ))، (( و من ینکسب خطیئه او اثما ثم یرم به بریئا )) (( فقد احتمل بهتانا و اثما مینا ))، (( و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی )) ابن زید در معنای این جمله گفته است: یعنی توبه ای را که خدای تعالی به او عرضه کرده نپذیرد و به جای آن از مدینه به سوی مشرکین مکه برود و در آنجا خانه مردم را نقب بزند و بدزدد و خدا آن خانه را به رویش خراب کرده، به قتلش برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۵۰

مؤلف: این معنا به طرق بسیار و با مختصر اختلافی روایت شده است.

و در تفسیر عیاشی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که فرمود: هیچ بنده ای گناهی مرتکب نمی شود که بعد از گناه، برخاسته وضوئی بگیرد و از گناهش استغفار کند مگر آنکه بر خدا زینده آن می شود که او را بیامزد، چون همواست که می فرماید: (( من ینعمل سوءا او یظلم نفسه ثم ینستغفر الله ینجد الله غفورا رحیما )).

و نیز فرمود: خدای تعالی بنده خود را که دوست می دارد مبتلا می کند تا تضرع و زاری او را بشنود.

و نیز فرمود: خدای تعالی ممکن نیست هم بنده اش را موفق به دعا کند و در دعا به رویش بگشاید و هم از سوی دیگر در استجابت را به رویش ببندد، چون خود او فرموده: (( ادعونی استجب لکم )) مرا بخوانید تا دعایتان را اجابت کنم.

و نیز فرمود: خدای تعالی ممکن نیست باب توبه را به روی کسی بگشاید و در عین حال باب مغفرت را به رویش ببندد، چون همواست که فرموده: (( من ینعمل سوءا او یظلم نفسه، ثم ینستغفر الله ینجد الله غفورا رحیما )).

و در همان کتاب است از عبدالله بن حماد انصاری از عبدالله بن سنان روایت آمده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: غیبت آن است که گناهی را که برادر مومن مرتکب شده و خدا آن را پوشانده تو بر ملائیش کنی و اما اگر چیزی درباره او بگوئی که در او نیست، آن گفتار تو غیبت نیست بلکه بهتان است که خدای تعالی در باره اش فرموده: (( فقد احتمل بهتانا و اثما مینا )) . روایاتی در ذیل (لا خیر فی کثیر من نجویم ...)

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه: (( لا- خیر فی کثیر من نجویم ... )) آمده که پدرم از ابن ابی عمیر از حماد از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد که فرمود: خدای تعالی تمحل را در قرآن واجب کرده، عرضه داشتم: تمحل چیست فدایت شوم؟ فرمود: اینکه تو از برادر مومن آبرومندتر و سرشناس تر باشی و او به منظور رفع گرفتاریش به تو مراجعه کند و تو راز دل او را آهسته و محرمانه به دیگری بگوئی تا چاره کار او کنی.

و در کافی به سند خود از عبد الله بن سنان از ابی الجارود روایت کرده که گفت: امام باقر ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: هر وقت من برای شما حدیثی گفتم از من بپرسید شاهد آن در قرآن کریم کدام آیه است، آنگاه در بعضی از سخنان خود فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از قیل و قال و از فساد مال و از کثرت سوال نهی فرموده، شخصی پرسید: یا بن رسول الله شاهد این گفتار در کجای قرآن کریم است؟ فرمود: خدای عزوجل فرموده: (( لا- خیر فی کثیر من نجویم، الا- من امر بصدقه، او معروف، او اصلاح بین الناس ))، که این آیه از نجوا نهی می کند و قیل و قال نیز یکی از مصادیق نجواست. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۵ صفحه: ۱۵۱

و نیز فرموده: (( ولا توتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما )) و این همان نهی از افساد مال است.

و نیز فرموده: (( لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسوکم )) و این نهی از کثرت سوال است.

و در تفسیر عیاشی از ابراهیم بن عبدالحمید از بعضی معتمدین از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه: (( لا خیر فی کثیر من نجویهم الا- من امر بصدقه او معروف او اصلاح بین الناس )) فرموده: منظور خدای تعالی از کلمه معروف قرض است.

مولف: این روایت را قمی نیز در تفسیر خود به همین سند نقل کرده و این معنا از چند طریق از طرق اهل سنت نیز نقل شده و به هر حال روایت از باب جری است، یعنی از باب تطبیق کلی بر بعضی از مصادیق آن است.

و در تفسیر درالمنثور است که مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجه و بیهقی از سفیان بن عبدالله ثقفی روایت کرده اند که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشتم: مرا به امری فرمان بده که در مسلمانیم از هر خطری محفوظ بمانم، حضرت فرمود: بگو: (( آمنت بالله ثم استقم ))، عرضه داشتم: یا رسول الله از چه چیزی بیشتر از هر چیز بر من خوف داری؟ حضرت نوک زبان خود را گرفت و فرمود: از این. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۵۲ مرگ سرنوشتی محتوم است و با فرار از میدان جنگ و جهاد نمی توان از چنگ آن رهاییافت

مولف: اخبار در مذمت زیاد حرف زدن و مدح کم سخن گفتن و سکوت و مطالبی مربوط به آن بسیار زیاد است که هم در جوامع شیعه روایت شده و هم در جوامع اهل سنت.

و در همان کتاب است که ابونصر سجزی در کتاب (( الابانه )) از انس روایت کرده که گفت: مردی اعرابی به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شرفیاب شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وی فرمود: ای اعرابی خدای عزوجل در قرآن این آیه را بر من نازل کرده: (( لا- خیر فی کثیر من نجویهم ... فسوف نوتیه اجرا عظیما ))، ای اعرابی منظور از اجر عظیم بهشت است، اعرابی گفت: حمد آن خدائی را که ما را به سوی اسلام هدایت فرمود.

و در همان کتاب در تفسیر آیه: (( و من یشاقق الرسول ... )) می گوید: ترمذی و بیهقی در کتاب (( الاسماء و الصفات )) از پسر عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای عز و جل این امت را هرگز بر ضلالت، جمع و متحدالقول نمی کند و دست خدا بر سر جماعت سایه افکنده، هر کس از جماعت کناره گیری کند در داخل آتش نیز تنها خواهد بود.

و در همان کتاب آمده که ترمذی و بیهقی از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی امت مرا (و یا فرمود: ابن امت را) بر ضلالت مجتمع نمی سازد و دست خدا بر جماعت سایه می افکند.

مولف: این روایت از احادیث معروف است و امام هادی (علیه السلام) در رساله اش که به اهل اهواز نوشته آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده و رساله امام هادی (علیه السلام) در جلد سوم بحار الانوار است و ما در بیان سابق خود معنای این روایت را آوردیم.

و در تفسیر عیاشی از حریر از بعضی رجال شیعه از یکی از دو امام یعنی باقر و صادق (علیهما السلام) روایت آمده که فرمود: آن روزها که امیر المؤمنین (علیه السلام) در کوفه بود، مردمی به حضورش آمدند و عرضه داشتند! برای ما پیشنمازی معین کن که در ماه مبارک رمضان به او اقتداء کنیم، حضرت فرمود: لازم نیست و آنان را نهی کرد از اینکه در ماه رمضان جمع شوند، مردم نامبرده عصر آن روز دور هم جمع شدند و برای ماه رمضان، مجلس بر پا کردند و مرثیه خوانی کردند، وارمضانا گفتند، حارث اعور با جمعی نزد امیر المؤمنین آمده، عرضه داشتند: مردم به گریه و شیون در آمدند و سخن تو سخت آنان را ناخوش آمده، حضرت فرمود: حال که چنین است به حال خود واگذارشان کنید، هر کس را که خواستند خود امام جماعت خودشان کنند، آنگاه

استشهاد کرد به آیه شریفه: (( و من يتبع غير سبيل المؤمن نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا )) که ترجمه اش گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۵۳ فرمایشات گهر بار پیامبر اکرم (ص) در سرزمین تبوک و در تفسیر درالمنثور در ذیل جمله: (( و من اصدق من الله قیلا... )) آمده که بیهقی در کتاب دلائل از عقبه بن عامر روایتی نقل کرده که عقبه در آن ، ماجرای رفتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سوی جنگ تبوک را نقل می کند و در آن آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صبح هنگام به تبوک رسید، خدای را حمد و ثنا گفت ، ثنائی که خدا اهل آن باشد آنگاه فرمود: بعد از حمد و ثنای خدای تعالی به شما مردم می گویم : که راست ترین سخن ، کتاب خدا است و محکم ترین دست آویز کلمه تقوا است و بهترین کیش ، کیش و مذهب ابراهیم (علیه السلام) است و بهترین سنت و روش سنت محمد (صلی الله علیه و آله) است و شریف ترین گفتار ذکر خدا است و زیباترین داستان ها همین قرآن است و بهترین امور آن است که اساس دینی داشته باشد، اموری که سهل انگاری در آن روا نیست و بدترین آن امری است که بشر به دست خود بدعت نهاده باشد و بهترین هدایت ها، هدایت انبیاء و شریف ترین مردنها، کشته شدن شهدا و کورترین کوری ها، کوری آن کسی است که بعد از هدایت گمراه شود و بهترین علم ها آن علمی است که نافع باشد و بهترین هدایت ها آن هدایتی است که پیروی گردد و بدترین ضلالت ها و کوری ها، کوری دلها است ، هان ای مردم دست دهنده بهتر است از دست گیرنده (دست فوق بهتر است از دست زیر) و (از بهره های مادی) آنچه اندک و کافی باشد بهتر است از بسیاری که آدمی را به خود مشغول ساخته ، از سعادت واقعی باز دارد و بدترین معذرت ها، معذرت در هنگام رسیدن مرگ است و بدترین ندامت ها، پشیمانی روز قیامت است و بعضی از مردمند که به نماز نمی آیند مگر در اواخرش و بعضی از آنان کسی است که به یاد خدا نمی افتد مگر به لقلقه زبان ، و بزرگترین خطاها، خطائی است که با زبان دروغگو انجام می شود و بهترین بی نیازی ها، بی نیازی دل است و بهترین توشه ها تقوا و سر منشا حکمت ترسیدن از خدای عزوجل است و بهتر چیزی که در دلها جای بگیرد و دل آن را عظیم بداند یقین است و شک و تردید از کفر است و نوحه سرائی کردن از رسوم جاهلیت است و آنچه از غنیمت جنگی که سرقت شود، تلی از سنگ در دوزخ تشکیل می دهد و درهم و دیناری که گنجینه شود داغی از آتش است و شعر، خود یکی از نای های ابلیس است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۵۴

و شراب ام الخبائث و منشا همه گناهان است و زنان طناب دام شیطانند و جوانی خود شعبه ای است از دیوانگی و بدترین کاسبی ها کسب ربا است ، و بدترین مالی که خورده شود مال یتیم است (و هان ای مردم) خوشبخت آن کسی است که از دیگران پند بگیرد و بدبخت آن کسی است که در شکم مادر خود بدبخت شده باشد و سرانجام محل شما و جای شما چهار ذراع قبر است و هر کاری آخرش معیار است و ملاک عمل در اواخرش معلوم می شود و بدترین روایت ها نقل سخنان دروغ است و آنچه که قرار است بیاید نزدیک است و ناسزا گوئی به مومن فسق است و جنگیدن با مومن کفر است و خوردن گوشت او (یعنی غیبت کردن او) نافرمانی خدا است و حرمت مال او مانند حرمت خون او است و کسی که علیه خدا عهد و سوگندی بخورد خدا او را تکذیب می کند و کسی که جفاکاران به خود را بیامرزد، جفای خودش آمرزیده می شود و کسی که دیگری را عفو کند، خدای تعالی او را عفو می کند و کسی که خشم خود فرو ببرد خدای عزوجل پاداشش می دهد و کسی که بر مصیبت صبر کند خدا او را عوض می دهد و کسی که در پی سمعه و خودنمایی باشد، خدای تعالی او را به ریا کاری معرفی می کند و کسی که صبر کند خدا پاداش او را چند برابر می کند و کسی که خدای تعالی را نافرمانی کند خدای عزوجل او را عذاب خواهد کرد، بارالها مرا و امتم را بیامرز، بارالها مرا و امتم را بیامرز، بارالها مرا و امتم را بیامرز، بارالها مرا و امتم را بیامرز و من برای خودم و برای شما از خدا طلب مغفرت می کنم .

و در تفسیر عیاشی از محمد بن یونس از بعضی اصحاب خود از امام صادق (علیه السلام) و از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در معنای جمله: (( و لامرئهم فلیغیرن خلق الله )) فرموده اند: یعنی شیطان دستورشان می دهد به اینکه امر خدا را به هر چه امر کرده تغییر دهند.

و در همان کتاب از جابر از امام ابی جعفر، باقر (علیه السلام) روایت آمده که در معنای جمله: (( و لا امرنهم فلیغیرن خلق الله ))، فرمود: یعنی دین خدا را تغییر دهند.

مولف: برگشت هر دو روایت به یک معنا است و آن همان دین فطرت است که در بیان سابق ما گذشت.

و در مجمع البیان در ذیل جمله: (( فلیتکن آذان الانعام )) گفته: یعنی گوش حیوانات را از بیخ ببرند و این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۵۵ ::

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه شریفه: (( لیس بامانیکم ... )) از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی آیه شریفه بالا که می فرماید: (( هر کس بدی کند سزا داده می شود )) نازل شد، بعضی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به یکدیگر گفتند: چقدر لحن این آیه شدید است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ایشان فرمود: بله لحن آن سخت است و بین شما و اهل کتاب فرقی نگذاشته ولی این فرق بین شما و آنان هست که شما و آنان در مال و جان و اولاد خود گرفتار بلاها می شوید، آیا جز این است؟ گفتند: نه، همینطور است، فرمود: این بلاها در مورد شما مسلمانان وسیله ای است که خدای تعالی در برابر آن پاداشتان می دهد و گناهانتان را محو می کند ولی در کفار این اثر را ندارد.

مولف: این معنا به طریقی بسیار در جوامع اهل سنت از صحابه نقل شده و در درالمنثور است که احمد، بخاری، مسلم و ترمذی از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مومن هیچ رنجی و مرضی و همی و آزاری و غمی نمی بیند و حتی هیچ خاری بدستش نمی خلد مگر آنکه خدای تعالی آن ناراحتیها را کفاره گناهانش قرار می دهد. مولف: و این معنا بطور مستفیض و سرشار از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از ائمه هدی (علیهم السلام) روایت شده.

و در کتاب عیون به سند خود از حسین بن خالد از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: من از پدرم شنیدم که از پدرش امام صادق (علیه السلام) روایت می فرمود که: آن جناب فرموده بود: اگر خدای تعالی ابراهیم را خلیل خود گرفت برای این بود که نه هیچ سائلی را رد کرد و نه از احدی غیر از خدای تعالی چیزی را درخواست نمود.

مولف: و این صحیح ترین روایت است در توجیه اینکه چرا خدای تعالی ابراهیم را خلیل خود گرفت، برای اینکه با لفظ و لغت هم مطابق است، چون خلت به معنای حاجت است و خلیل تو کسی است که حوائج خود را به تو بگوید و از تو رفع حاجت بخواهد، البته وجوهی دیگر در این باب روایت شده ولی همانطور که گفتیم وجه بالا درست تر است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۵۶ آیات ۱۳۴ - ۱۲۷ سوره نساء

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُثَلِّي عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا (۱۲۷) وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (۱۲۸) وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصَلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (۱۲۹) وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مَنْ سَعَتِهِ وَ كَانَ اللَّهُ وَسِعًا حَكِيمًا (۱۳۰) وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (۱۳۱) وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَ كَيْلًا (۱۳۲) إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِتَاخِرِينَ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا (۱۳۳) مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (۱۳۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۵۷ ترجمه آیات

در باره ارث زنان از تو فتوا می خواهند، بگو زمام امر احکام به دست خدا است، خدا در باره آنان حکم صادر می کند (همچنانکه در اول سوره، احکام ارث آنان را صادر کرد) و همچنین احکامی را که در مورد دختران پدر مرده که شما حقشان را نمی دادید و



دوست داشتید آنان را اگر صاحب جمال بودند به نکاح در آورید و نیز احکام مربوط به کودکان عقب مانده را در کتاب (در اول همین سوره) صادر کرد و در اینجا نیز بطور عموم در باره اطفال پدر مرده حکم می کند به اینکه رعایت عدالت را در باره آنان بکنید و بدانید که هر عمل خیری انجام دهید خدا بدان دانا است. (۱۲۷) و هر گاه زنی از بی میلی و یا سرگردانی شوهرش بیم دارد و بخل که خدا به منظور حفظ و دفاع از حق در نهاد جانها نهاده در او تحریک شد، او و همسرش مجازند به منظور نوعی اصلاح از قسمت ی از حقوق خود صرفنظر کنند و صلح در هر حال بهتر است و اگر شما مردان احسان کنید و رعایت تقوا بنمائید خدا از آنچه می کنید با خبر است. (۱۲۸) شما هرگز نمی توانید در بین چند همسر عدالت را (به تمام معنا یعنی زائد بر مقدار واجب شرعی) رعایت کنید، هر چند که در آن باره حرص به خرج دهید پس (حداقل آن یعنی مقدار واجب را رعایت کنید) و به کلی از او اعراض مکنید که بلا تکلیفش گذارید و اگر اصلاح کنید و تقوا پیشه خود سازید و در نتیجه از گناهش در گذرید و به او ترحم کنید بدانید که در گذشتن و ترحم صفت خدا است. (۱۲۹) و اگر زن و شوهر از هم جدا شدند، خدا به گشایشگری خود هر دو را به وسیله همسری بهتر بی نیاز می کند و گشایشگری و حکمت صفت خدا است. (۱۳۰) و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن خدا است، ما قبل از شما به اهل کتاب (یهود و نصارا) سفارش کردیم، به شما نیز سفارش می کنیم که از خدا پروا کنید و اگر کفران کنید - به خدا ضرری نمی زیند، که - آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است - که یکی از آنها خود شماست - ملک خدا است و بی نیازی و ستودگی صفت خدا است. (۱۳۱) تکرار می کنم غفلت نورزید که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن خدا است و خدا برای تکیه گاه بودن کافی است. (۱۳۲) اگر بخواهد ای مردم همه شما را می برد و خلقی دیگر می آورد و قدرت بر این کار صفت خدا است. (۱۳۳) کسی که از زندگی پاداش دنیوی را بخواهد، باید بداند پاداش دنیا و آخرت هر دو نزد خدا است و شنوا و بینا بودن صفت خدا است. (۱۳۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۵۸ بیان آیات بیان آیات مربوط به زنان و مسائل زن و شوهر و تعدد زوجات گفتار در این آیات در حقیقت برگشت به مطالب اول سوره است که آنجا نیز سخن در امور زنان بود، مسائل ازدواج و اینکه ازدواج با چه کسانی حرام است و مسائل ارث و غیره را بیان می کرد، در اینجا نیز به همان مسائل پرداخته شده و آنچه سیاق به ما می فهماند این است که این آیات بعد از آن آیات نازل شده، و اینکه مردم بعد از شنیدن آن آیات در امر زنان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سوال هائی کرده بودند، چون در آیات اول سوره رسوم ریشه دار عرب را لغو و باطل اعلام کرده و آنچه مردم جاهلیت از حقوق زنان در اموال و در معاشرت ها پایمال کرده بودند را احیاء کرده بود و جای آن داشت که سوال کنند و توضیح بخواهند.

خدای تعالی رسول گرامی خود را دستور داد تا در پاسخشان بگوید که: احکامی که در شریعت او به نفع زنان و به ضرر مردان تشریح شده فتاوائی است آسمانی و احکامی است الهی و خود آن جناب در تشریح آنها هیچگونه دخالتی نداشته و نه تنها در تشریح این احکام دخالت ندارد بلکه در تشریح هیچ حکمی دیگر و از آن جمله تشریح احکام مربوط به ایتم زنان هیچ دخالتی ندارد و باز این تنها نیست بلکه خدای تعالی بطور کلی در باره ایتم دستورشان داده که به قسط و عدالت رفتار کنند.

آنگاه چند حکم از احکام اختلافی بین زن و شوهر را که مورد ابتلاء عموم است بیان فرموده است. معنای (فتوا) و بیان مراد از آنچه خدا در باره زنان فتوا داده است

وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قَبْلَ اللَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ رَاغِبٌ مِي كَوَيْدٌ: ((فتیا)) به ضم ((فاء)) و نیز کلمه ((فتوا)) به فتح اول به معنای پاسخ دادن به حکمی است که تشخیص دلیل آن برای دیگران مشکل باشد و چون گفته می شود: من از فلانی استفتاء کردم و او به من چنین افتاء کرد معنایش این است که من از او حکم شرع را پرسیدم و او حکم را برایم بیان کرد.

و آنچه از موارد استعمال این ماده لغوی فهمیده می شود این است که معنای این کلمه جواب دادن به امور مشکل است، البته نه هر



جوابی بلکه جوابی که از خود انسان باشد و انسان آن جواب را با اعمال نظر و فکر بدست آورده باشد (و به همین جهت است که مساله گو را صاحب فتوا نمی خوانیم) گو اینکه به خود نظریه نیز هر چند ابتدائی و ساده باشد اطلاق فتوا می شود، به دلیل اینکه در آیه مورد بحث فتوا را به خدای تعالی نسبت داده، با اینکه خدای تعالی مانند یک مجتهد اعمال رویه و فکر ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۵۹

و این آیه هر چند که تحمل چند جور معنا را دارد و با در نظر گرفتن وجوه مختلفی که مفسرین در ترکیب جمله بعدش (( و ما یتلی علیکم ... )) دارند و می توان آن را به معانی مختلف معنا کرد، چیزی که هست اگر آیه شریفه را به سایر آیاتی که در اول سوره نظر به امور زنان دارند ضمیمه کنیم این معنا استفاده می شود که این آیه بعد از آن آیات نازل شده است.

و لازمه این بعدیت این است که استفتائی که در امر زنان کرده اند، مربوط به همه احکامی بوده که در جاهلیت بین عرب معمول و معروف نبوده و اسلام آن را پدید آورده و بدعت نهاده و معلوم است که آن احکام مربوط می شده به حقوق زنان در ارث و در ازدواج و ربطی به احکام یتیم های زنان و مسائلی از این قبیل نداشته، چون اینگونه مسائل مربوط به طائفه خاصی از زنان است نه همه زنان، چون همه زنان شوهر مرده نیستند و شوهر مرده ها هم یتیم در آغوش ندارند، علاوه بر اینکه عهده دار مساله یتیمان جمله دیگری است که می فرماید: (( و ما یتلی علیکم فی الکت اب فی یتامی النساء... )) پس استفتاء مربوط به احکام زنان از آن جهت که زن هستند می باشد و قهرا شامل تمامی زنان عالم و جنس آنان می شود.

و بنابراین مراد از آنچه خدا در مورد زنان فتوا داده و فرموده: (( بگو خدا در مورد زنان فتوا داده ))، همان بیانی است که خدای تعالی در آیات اول سوره داشت و در اینجا کلام اقتضاء داشت که امر فتوا را به خدای تعالی ارجاع دهد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگرداند تا گفتار این معنا را به خود بگیرد: زنان از تو می خواهند که درباره آنان فتوا دهی، بگو امر فتوا به دست خدا است و او هم فتوا را در آیات اول سوره داده است.

وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتْمَىٰ النِّسَاءِ... وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدِينَ... سابق گفتیم که از ظاهر سیاق و زمینه کلام چنین بر می آید که اگر خدای تعالی در اینجا متعرض حکم یتامای مردم و کودکان مستضعف شده، از این جهت بوده که به حکم زنان اتصال دارد و مربوط به آن است، همچنانکه در اول سوره نیز متعرض مساله ایتام مردم شد و این نه بدان جهت است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فتوای آنان را خواسته بودند بلکه همانطور که گفتیم صرفاً برای این بود که به احکام سایر زنان ارتباط داشت و گر نه مساله استفتاء تنها در مورد زنان شده، بدان جهت که زن هستند نه بدان جهت که زنان یتیم دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۶۰

و لازمه این سخن آن است که جمله: (( و ما یتلی علیکم ... )) عطف باشد بر ضمیر مجرور به حرف (( فی )) یعنی عطف است بر (( فیهن )) و اگر بگوئی بیشتر علمای نحو ممنوع کرده اند که جمله ای بر ضمیر عطف شود، جواب می گوئیم آری و لیکن فراء آن را جائز دانسته و بنابراین منظور از جمله: (( ما یتلی علیکم فی الکت اب فی یتامی النساء... )) احکام و معارفی است که آیات نازل در باره دختران و پسران یتیم متضمن آن است و در اول این سوره جای داده شده.

و کلمه (( تلاوت )) (که فعل یتلی از آن گرفته شده) همانطور که بر خواندن الفاظ اطلاق می شود، بر القاء معانی آن الفاظ نیز اطلاق می گردد و معنای آیه مورد بحث این است که: (( بگو خدای تعالی شما را در باره زنان فتوا می دهد و نیز در احکامی که در کتاب در مورد ایتام زنان بر شما تلاوت می شود، فتوا می دهد. اقوال و احتمالاتی که درباره جمله (( و ما یتلی علیکم )) در آیه شریفه گفته شده است

و چه بسا از گفتار بعضی از مفسرین چنین بر می آید که خواسته است جمله: (( و ما یتلی علیکم )) را عطف کند بر موضع و موقعیت کلمه (( فیهن ))، چون این کلمه هر چند به ظاهر جار و مجرور است ولی در واقع مفعول (( یفتیکم )) است و اگر ((

یفتیکم)) را به معنای (( یبین لکم )) بگیریم ، معنایش این می شود که خدا احکام مربوط به زنان را برای شما بیان می کند و نیز (( ما یتلی علیکم فی الکتاب )) را برایتان بیان می کند.

و چه بسا برای الفاظ این آیه تجزیه و ترکیب های دیگری ذکر کرده اند که خالی از تعسف (و زور گویی) نیست ، بطوری که نمی توان کلام خدای تعالی را به چنان ترکیب هائی نسبت داد، مثلا بعضی از مفسرین گفته اند: که جمله : (( و ما یتلی علیکم )) عطف است بر موقعیتی که اسم جلاله (( الله )) و یا ضمیر نهفته در (( یفتیکم )) که آن نیز به الله بر می گردد و در جمله (( قل الله یفتیکم )) می باشد.

بعضی دیگر گفته اند: جمله : (( و ما یتلی علیکم )) عطف است بر کلمه (( نساء )) در جمله : (( یستفتونک فی النساء )) .

بعضی دیگر گفته اند: حرف (( واو )) در جمله و (( ما یتلی علیکم فی الکتاب )) اصلا عاطفه نیست بلکه واو استینافی است که جمله ای را از نو آغاز می کند پس جمله مورد بحث مربوط به ما قبل نیست و جمله : (( ما یتلی علیکم )) مبتداء است و خبر آن (( فی الکتاب )) است و معنای جمله این است : (( آنچه بر شما تلاوت می شود، در کتاب است )) و در حقیقت می خواهد عظمت کتاب را برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۱

بعضی دیگر گفته اند: حرف (( واو )) در جمله : و (( ما یتلی علیکم )) نه عاطفه است و نه استینافی ، بلکه (( واو )) سوگند است ، نظیر (( واو )) در جمله : (( والله )) قسم است و جمله : (( فی یتامی النساء )) بدل است از کلمه (( فیهن )) و معنای آیه چنین است که : (( بگو الله تعالی شما را در امور و احکام زنان فتوا می دهد، سوگند به آنچه در کتاب در مورد ایتم زنان بر شما تلاوت می شود که خدای تعالی این کار را خواهد کرد )) . این بود نمونه ای از وجوهی که مفسرین در این آیه ذکر کرده اند که تعسف و زور بودن آنها بر کسی پوشیده نیست .

در آیه مورد بحث زنان را توصیف کرده به : (( اللاتی لا-توتونهن ما کتب لهن و ترغبون ان تنکوهن )) و این در واقع توصیفی است برای یتیم های این زنان ، می فرماید: (( خدای تعالی برای شما بیان می کند آنچه را که در مورد ایتم زنان بر شما تلاوت می شود، ایتم زنانی که یتیم دار و مال دار و صاحب جمالند و شما حق آنان را که خدا برایشان معین کرده نمی دهید )) و در این توصیف اشاره است به اینکه در جاهلیت اینگونه زنان چه نوع محرومیتی داشتند، محرومیتی که باعث شد خدای تعالی آن احکام را به نفع آنان تشریح کند و سنت ظالمانه ای را که مردم دوران جاهلیت در مورد اینگونه زنان داشتند لغو نموده ، زنان نامبرده را از آن تنگنا و مضیقه نجات دهد، چون در جاهلیت رسم بود زنان یتیم دار و یا به عبارت دیگر شوهر مرده را اگر ارثی از شوهر قبلش برای ایتمش مانده بود می گرفتند و دست ظالمانه خود را هم بر سر آن زن و هم بر اموال ایتم نهاده ، اگر زن نامبرده صاحب جمال و حسن می بود با او همخوابگی می کردند و از جمالش کام می گرفتند و در اموالش تصرفات دلخواهانه می کردند و اگر زشت بود با او همخوابگی نمی کردند و نمی گذاشتند با مردی دیگر ازدواج کند تا اموالش را بخورند.

از اینجا دو نکته روشن می شود: یکی اینکه مراد از جمله : (( ما کتب لهن )) کتابت تکوینی است که همان تقدیرهای الهی است و یکی از آن تقدیرها این است که زن و هر انسانی دیگر وقتی به سن ازدواج رسید ازدواج کند، یکی دیگرش این است که هر کسی در مال خودش آزاد است تصرف نماید و کسی مانع دخل و تصرف او در مال و اثاث او نشود، پس مردی که از تصرف زنی در مال شخصیش و از ازدواج کردنش جلوگیری کند، از چیزی جلوگیری کرده که خدای تعالی در مخلوقات خود و از آن جمله در این مخلوقش مقدر کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۲

و نکته دوم اینکه در جمله : (( و ترغبون ان تنکوهن )) حرف جری در تقدیر است ، چون ماده (( رغبت )) با حرف جر متعدی می شود که یا حرف (( فی )) است و در این صورت رغبت به معنای میل و علاقه است و در فارسی هم می گوئیم : من در فلان غذا رغبت دارم و یا حرف (( عن )) است که در این صورت رغبت به معنای نفرت است و حرف جری که در جمله : مورد بحث

حذف شده لفظ (( عن )) است نه لفظ (( فی )) چون می خواهد بفرماید: از ازدواج و همخوابگی با آنان نفرت دارید و این با اشاره به محرومیت آن زنان که جمله: (( لا-توتونهن ما کتب لهن )) بر آن دلالت داشت و نیز جمله بعدی که می فرماید: (( و المستضعفین من الولدان )) بر آن دلالت دارد مناسب تر است تا اینکه حرف جر را (( فی )) بدانیم .

و اما جمله: (( و المستضعفین من الولدان ))، این جمله عطف است بر جمله: (( یتامی النساء ))، چون از پدر مرده ها تنها کودکان را ارث نمی دادند و آنها را استضعاف می کردند و از ارث محروم می ساختند به این بهانه که اینها سوار بر مرکب های جنگی نمی شوند و از حریم خانواده دفاع نمی کنند.

وَ أَنْ تَقُولُوا لَلْيَتَمَىٰ بِالْقِسْطِ این جمله عطف است بر محل و موقعیت جمله: (( فیهن )) و معنایش این است که بگو: خدای تعالی برای شما بیان می کند که در امر ایتمام قیام به عدالت کنید و این جمله در حقیقت به منزله اعراض کردن از یک حکم خاص و توجه نمودن به حکمی عمومی است، حکمی که شمولش از آن حکم خاص بیشتر است، قبلاً سخن از حکم خاص به ایتمام زنان داشت و در این جمله، حکم را متوجه عموم ایتمام نموده، اول در خصوص مال آن ایتمام سخن می گفت، حالا در باره مال و غیر مال آنان سخن می گوید.

وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا در این جمله به مردان جاهلیت تذکر می دهد به اینکه آنچه خدای عزوجل درباره زنان و در خصوص یتیمان بر آنان واجب کرده خیرشان در آن احکام است و اینکه خدای تعالی به آن دانا است، این تذکر را می دهد تا تشویق آنان به عمل به آن احکام باشد، چون وقتی بدانند که خدا به اعمال آنان دانا است، هم تشویق می شوند و هم از مخالفت او بر حذر می گردند، چون مخالفتشان را نیز می بیند و به آن آگاه است .

وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا... ترجمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۳ :

این آیه شریفه حکمی را بیان می کند که مورد استفتاء پرسش کنندگان نبود و لیکن از آنجا که با حکم مورد استفتاءشان تناسب داشت در اینجا ذکر شده، نظیر حکمی که در آیه بعدی آمده و جمله (( و لن تستطيعوا ان تعدلوا... )) بیانگر آن است که آن نیز از مسائل مورد استفتاء آنان خارج بود.

و اگر شرط اصلاح را خوف نشوز و اعراض قرار داد، نه خود آن دو را، برای این بود که صلح موضوعش از زمانی تحقق می یابد که علامت ها و آثار ترس آور آن تحقق یابد و سیاق دلالت دارد بر اینکه مراد از صلح و مصالحه کردن این است که زن از بعضی حقوق زناشویی خودش صرف نظر کند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نماید و به این وسیله از طلاق و جدائی جلوگیری کند و بداند که صلح بهتر است .

وَ أُخْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ كَلِمَةً: (( شح )) به معنای بخل است و جمله مورد بحث می خواهد این حقیقت را خاطر نشان سازد که غریزه بخل یکی از غرائز نفسانیه ای است که خدای تعالی بشر را بر آن غریزه مفلطوره و مجبول کرده تا به وسیله این غریزه منافع و مصالح خود را حفظ نماید و از ضایع شدن آن دریغ کند، پس هر نفسی دارای (( شح )) و (( بخل )) هست و بخلش همواره حاضر در نزد او است، یک زن نسبت به حقوقی که در زوجیت دارد یعنی در لباس و خوراک و بستر و عمل زناشویی، بخل می ورزد، یعنی از تلف شدن و غضب شدن آن جلوگیری می کند و یک مرد نیز در صورتی که به زندگی کردن با همسرش بی میل باشد، از موافقت و محبت و اظهار علاقه به او بخل می ورزد، در چنین صورتی حرجی بر آن دو نیست در اینکه بین خود صلح برقرار نمایند، یعنی یکی از آن دو از پاره ای حقوق خود چشم پوشی کند.

وَ إِنِ تُحَسِبْتُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا این جمله موعظه ای است برای مردان که از طریق احسان و تقوا تجاوز نکنند و متذکر این معنا باشند که خدای عزوجل از آنچه می کنند با خبر است، پس در معاشرت با زنان، جور و ستم نکنند و آنان را مجبور نسازند که از حقوق حق خود چشم ببوشند، هر چند که خود آنان می توانند چنین کنند. مقدار واجب از عدالت بین همسران

متعدد که باید مرد مراعات کند

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ... این جمله حکم عدالت در بین زنان که خدای عزوجل در اول سوره تشریح کرده و به مردان حکم کرده بود که: ((اگر می ترسید نتوانید عدالت برقرار کنید به یک زن اکتفا کنید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۶۴

را بیان می کند و نیز جمله: ((و ان تحسنوا و تقنوا...)) که در آیه قبلی بود، به این معنا اشاره دارد، چون آن جمله خالی از بوئی از تهدید نیست و این تهدید باعث می شود که شنونده در تشخیص حقیقت عدل در بین زنان دچار حیرت شود و کلمه: ((عدل)) به معنای حد وسط در بین افراط و تفریط است و تشخیص این حد وسط از امور صعب و بسیار دشوار است و مخصوصا از این جهت که ارتباط با دلها دارد، چون رعایت دوستی عادلانه در بین زنان و اینکه یک مرد به اندازه مساوی زنان خود را دوست بدارد، امری ناشدنی است، چون بطور دائم از حیثه اختیار آدمی بیرون است.

لذا خدای تعالی بیان می کند که رعایت عدالت به معنای حقیقی آن در بین زنان و اینکه یک مرد حد وسط حقیقی دوستی را در بین زنان خود رعایت کند چیزی است که هیچ انسانی قادر بر آن نیست، هر قدر هم که در تحقق دادن آن حرص بورزد، پس آنچه در این باب بر مرد واجب است این است که یکسره از حد وسط به یکی از دو طرف افراط و تفریط منحرف نشود و تا آنجا که برایش ممکن است رعایت عدالت را بکند و مخصوصا مراقب باشد که به طرف تفریط یعنی کوتاهی در ادای حق همسر خود منحرف نگردد و زن خود را بلا تکلیف و مانند زن بی شوهر نگذارد که نه شوهر داشته باشد و از شوهرش بهره مند شود و نه نداشته باشد تا بتواند همسری دیگر اختیار نموده، و یا پی کار خود برود.

پس، از عدالت در بین زنان آن مقداری که بر مردان واجب است این است که در عمل و سلوک بین آنان مساوات و برابری را حفظ کند، اگر حق یکی را می دهد حق دیگری را نیز بدهد و دوستی و علاقمندی به یکی از آنان وادارش نکند که حقوق دیگران را ضایع بگذارد، این آن مقدار واجب از عدالت است و اما مستحب از عدالت این است که به همه آنان احسان و نیکی کند و از معاشرت با هیچ یک از آنان اظهار کراهت و بی میلی نکند و به هیچ یک بد اخلاقی روا ندارد، همچنانکه سیره و رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسرانش اینطور بود. دفع توهم اینکه تعدد زوجات در اسلام لغو شده است

و این ذیل یعنی جمله: ((فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقه))، خود دلیل بر این است که منظور از جمله: ((هرگز نمی توانید بین زنان عدالت برقرار کنید، هر چند که بر این معنا حرص بورزید)) این نیست که قدرت بر عدالت را بطور مطلق نفی کند تا نتیجه اش این باشد که به انضمام آن با جمله: ((و ان خفتم ان لا تعدلوا فواحد))، ازدواج متعدد در اسلام لغو شود، همچنانکه بعضی از مفسرین این نتیجه را گرفته (و گفته اند جمله اول می فرماید: هر قدر هم که کوشش کنید و حرص بورزید نمی توانید بین چند زن رفتاری عادلانه داشته باشید و جمله دوم می فرماید: اگر نتوانستید عدالت برقرار کنید به یک زن اکتفا کنید، پس نتیجه حاصل از انضمام این دو آیه این می شود که تعدد زوجات در اسلام ممنوع و ملغی است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۶۵

و این اشتباه بزرگی است، برای اینکه جمله: ((فلا تمیلوا کل المیل...)) می فرماید: چنان نباشد که یکی از زنها بطور کلی مورد اعراض شما واقع گشته، مثل زنی بشود که اصلا شوهر ندارد و این خود دلیل بر این است که جمله: ((هرگز نمی توانید...)) می خواهد عدالت واقعی و حقیقی را نفی کند و بفرماید شما نمی توانید بین چند همسر عدالت واقعی را برقرار نموده، (حتی علاقه قلبی خود را بین آنان بطور مساوی تقسیم کنید) پس آن مقدار عدالتی که تشریح شده، عدالت تقریبی است، آن هم در مرحله رفتار نه در مرحله علاقه قلبی و عدالت تقریبی در مرحله رفتار امری است ممکن (همچنانکه می بینیم بسیاری از افراد با تقوا و متدین این عدالت را رعایت می کنند و رفتاری یکسان با همسران خود دارند، هر چند که در دل یکی را از دیگران بیشتر دوست

بدارند).

سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و عملکرد مسلمانان به آن سنت در مرآة مسموع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و آن جناب از رفتار مسلمانان با زنان متعدد خود اطلاع داشت و ایرادی به آنان نمی گرفت و همان سنت تا عصر حاضر در بین مسلمین برقرار و متصل مانده و همه اینها دلیل بر بطلان آن توهم است.

علاوه بر اینکه توهم مذکور باعث می شود بگوئیم: اول آیه تعدد زوجات که می فرماید: ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنی و ثلاث و رباع))، صرف فرضی است عقلی که در عالم خارج حتی یک مصداق هم ندارد و این نظریه باطلی است که کلام خدای سبحان اجل از مثل آن است.

خدای تعالی بعد از دستورات و نصایحی که در امر معاشرت با زنان داشت با جمله: ((و ان تصلحوا و تتقوا فان الله غفور رحیم))، مردان را تشویق و ترغیب کرده به اینکه هر گاه امارات و نشانه های ناسازگاری را دیدند، بلا درنگ در صدد اصلاح برآیند و بیان فرموده که این اصلاح کردن خود یکی از مصادیق تقوا است و تقوا هم به دنبال خود مغفرت و رحمت را می آورد و این جمله بعد از جمله: ((و الصلح خیر)) و بعد از جمله: ((و ان تحسنوا و تتقوا...)) در حقیقت تأکیدی است بعد از تأکیدی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۶:

وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مِّنْ سَعَتِهِ يَعْني اگر زنان و مردان مورد بحث کارشان به جدائی و طلاق کشید، خدای تعالی به فضل واسع خود، هم آن مرد را بی نیاز می کند و هم آن زن را و منظور از بی نیاز کردن به قرینه مقام، این است که هر دو را در همه امور مربوط به ازدواج بی نیاز می کند، به آن مرد زنی سازگار و شوهر دوست و... می دهد و به آن زن نیز شوهری دیگر می دهد که بهتر از اول به وی نفقه بدهد و با او انس و همخوابگی و سایر لوازم زناشویی را داشته باشد، زیرا چنان نیست که خدای تعالی فلان زن را برای فلان مرد و آن مرد را برای آن زن خلق کرده باشد، بطوری که اگر یکی از دیگری جدا شد آن دیگر جفت دیگری نداشته باشد بلکه سنت ازدواج یعنی زن گرفتن مردان و به شوهر رفتن زنان سنتی است فطری و اینکه می بینیم مردان زن می گیرند و زنان شوهر می روند، این رفتار ناشی از دعوتی است که در فطرت آنان است، این زن نشد، زن دیگر و این شوهر نشد، شوهر دیگر.

وَكَانَ اللَّهُ وَسِعًا حَكِيمًا وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضَيْنِ دو جمله حکم قبلی را تعلیل می کند و می فرماید: اگر گفتیم: ((خدای تعالی هر دو را به فضل واسع خود بی نیاز می کند)) برای این بود که خدا واسع و حکیم است و نیز برای این بود که ملک آنچه در آسمانها و در زمین است از آن خدای تعالی است.

وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ... این آیه شریفه دعوت قبلی مردم به مراعات تقوا در همه مراحل معاشرت بین زن و شوهر را تأکید می کند و می فرماید، که: تقوا را در هر حال باید رعایت کرد، چون ترک تقوا کفران نعمت خدای تعالی است، البته این در صورتی است که تقوای حاصل از اطاعت خدا عنوانی جز شکر نعمت های او نداشته باشد و یا در صورتی است که بگوئیم: ترک تقوا و بی پروائی نسبت به خدای تعالی منشای به جز کفر ندارد، حال یا کفر ظاهری نظیر کفری که در کفار و مشرکین هست و یا کفر باطنی و نهفته در درون، نظیر کفری که در مسلمانان فاسق وجود دارد.

با این مطلبی که ما بیانش کردیم معنای جمله: ((و ان تکفروا فان الله ما فی السموات و ما فی الارض...)) روشن می شود که می فرماید: اگر شما وصیت ما را حفظ نکنید آن وصیتی را که به پدران شما و اقوام قبل از شما کردیم و آن وصیت را ضایع گذارده، ترک تقوا کنید، ترک تقوایی که یا خودش کفر به خدا است و یا ناشی از کفر به خدا است، در این صورت بدانید که هیچ ضرری به خدای سبحان نمی زیند، چون خدای سبحان احتیاجی به شما ندارد نه به شما و نه به تقوای شما و چگونه چنین چیزی تصور دارد با اینکه آنچه در آسمانها و زمین است از آن او است و او بی نیاز و ستوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۷:

در اینجا ممکن است پرسشی وجه اینکه جمله: ((لله ما فی السموات و ما فی الارض)) در یک آیه تکرار شده چیست؟ مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه در آیه بعد نیز بلافاصله برای سومین بار تکرار می شود.

در پاسخ می گوئیم: اما بار اول خواست جمله: ((و کان الله واسعا حکیما)) را تعلیل کند و بفهماند علت اینکه خدای تعالی واسع و حکیم است و به اصطلاح بشری دست و بالش باز و کارش حکیمانه است، این است که ملک آسمان ها و زمین و آنچه در آن دو است از آن او است و بار دوم که این جمله را تکرار کرد علتش این بود که موقعیت جواب شرط را داشت، شرطی که در جمله: ((فان تکفروا)) آمده بود، می خواست بفهماند اگر شما کفر بورزید ضرری به او نمی رسانید، چون ملک آنچه در آسمانها و زمین است که شما مشتئ از خاک زمین هستید، همه از آن خدای عزوجل است و خدای تعالی چه حاجتی به ایمان شما دارد و چه ضرری از کفر شما می بیند؟ در حقیقت جواب شرط جمله بعدی آن است که می فرماید: ((و کان الله غنیا حمیدا)) و آن جمله جای این جمله نشسته و این را تعلیل می کند، یعنی می فهماند که اگر شما کفر بورزید خدا غنی و حمید است، چون ملک هر آنچه در آسمانها و زمین است از آن او است.

و اما در نوبت سوم در حقیقت جمله ای است از نو و غیر مربوط به ما قبل و بدین خاطر آورده شده که به وجهی جمله: ((ان یشا)) را پیشاپیش تعلیل کرده باشد.

وَلَلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا در سابق بیان اینکه مالکیت خدای تعالی به چه معنا است؟ مکرر گذشت و کیل بودن حضرتش بدین جهت است که او به امور بندگانش و شؤون آنها قیام می کند و در این کار خودش به تنهایی کافی است و احتیاجی به گرفتن کمک ندارد، در نتیجه اگر اعمال مردمی را نپسندد و از اعمال نکوهیده آنان به خشم آید، می تواند برای اینکه امور به دست آنان جاری نشود به کلی آن قوم را از بین ببرد و قومی دیگر جایگزین آنان کند، همچنانکه می تواند به تقدم پیشرفت آن قوم خاتمه داده، قومی دیگر را تقدم ببخشد و آن قوم را زیر دست و خوار در برابر این قوم کند، با این معنائی که ما برای جمله مورد بحث کردیم و سیاق هم آن را تایید کرد جمله: ((ان یشا یدهبکم ایها الناس...)) که در آیه بعدی است با آیه مورد بحث مرتبط می شود.

إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِنَاخِرِينَ... سیاق این آیات که سیاق دعوت به ملازمت تقوا است، تقوایی که خدای تعالی این امت را و امت های گذشته از اهل کتاب را بدان دعوت کرده، خود دلیل بر این است که اظهار بی نیازی خدا از خلق در جمله: ((ان یشا...)) مربوط به مساله تقوا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۶۸ معنای جمله: ((ان یشا یدهبکم ایها الناس و یاءت بآخرین))

و معنای آیه این است که خدای تعالی همه شما انسان ها را سفارش به تقوا کرده، پس تقوا پیشه کنید و از او پروا داشته باشید و به فرضی که از این کار امتناع نموده و کفر بورزید، بدانید که او بی نیاز از شما است، او مالک و متصرف در هر چیز است، به هر نحوی که بخواهد و به هر جهتی که بخواهد می تواند در مملوک خود تصرف کند، اگر بخواهد بندگانش او را بپرستند و از او پروا کنند و بندگانش آنطور که باید قیام به این امر نکنند، او می تواند برای تحقق دادن خواسته خود، شما را عقب زند و قوم دیگر را مقدم بر شما کند تا آن قوم خواسته او را عملی کنند، چون خدا بر این کار قادر است.

و بنابراین معنا باید گفت: آیه شریفه ناظر به تبدیل مردم است، تبدیل مردم بی تقوا به مردم با تقوا، روایتی هم که بیضاوی در تفسیر خود نقل کرده موید این معنا است، در آن روایت آمده: وقتی این آیه شریفه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شد، دست مبارک خود را به پشت سلمان فارسی زد و فرمود: آن قومی که می آیند و در قبول اسلام و دعوت حق تعالی از شما اعراب پیشی می گیرند، قوم این مردند و بر خواننده عزیز است که در مضمون آیه شریفه و روایت تدبر کند و اما اینکه بعضی از مفسرین احتمال داده اند که معنای آیه این باشد که اگر خدا بخواهد شما را نابود می کند و قومی دیگر به جای شما ایجاد می کند و یا



مخلوقی دیگر به جای شما انسان‌ها می‌آفریند، احتمال درستی نیست، زیرا از سیاق آیه به دور است.

بله این احتمال در مثل آیه شریفه زیر سازگار است که می‌فرماید: ((الم تر ان الله خلق السموات و الارض بالحق ان یشا یدهبکم و یات بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز)).

مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا این آیه شریفه بیانی دیگر است که خطای تارکین تقوا و ترس از خدای را و نادیده گرفتن وصیت او را روشن می‌سازد، به این بیان که اینگونه افراد اگر به خاطر پاداش‌های مادی و درآمدهای دنیوی تقوا را ترک و وصیت خدای تعالی را نادیده می‌گیرند، باید بدانند که امر بر آن مشتبه شده، زیرا هم ثواب و پاداش‌های مادی و دنیوی نزد خدا است و هم پاداش‌های اخروی و با این حال چرا کوه نظری می‌کنند و نظر خود را به آنچه پست و بی‌مقدار است می‌دوزند و آنچه شریف‌تر و ارزشمندتر است نمی‌خواهند و حداقل چرا هر دو نوع پاداش را نمی‌خواهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۶۹

این معنائی است که بعضی از مفسرین برای آیه کرده‌اند، لیکن به نظر ما آنچه روشن‌تر از آیه فهمیده می‌شود این است که - خدا داناتر است - مراد از ثواب دنیا و آخرت، سعادت دنیا و آخرت با هم باشد و سعادت دنیا و آخرت با هم تنها نزد خدا است، پس بنده خدا باید به درگاه او تقرب بجوید، حتی آن هم که سعادت دنیا و پاداش مادی را در نظر دارد باید از خدای تعالی بخواهد.

چون سعادت دنیا و آخرت از غیر مسیر تقوا برای انسان حاصل نمی‌شود و تقوا هم جز از طریق عمل به احکام دین او حاصل نمی‌گردد، پس دین نیست مگر سعادت حقیقی بشر و با این حال دیگر چگونه تصور دارد که کسی جز از طریق افاضه خداوندی به ثوابی و پاداشی برسد؟ با اینکه تنها او سمیع و بصیر است، از حاجت خلق با خبر و بینا و دعای آنان را شنوا است.

بحث روایتی (در ذیل آیات مربوط به احکام ارث و زنان و زناشویی و چند همسری ...)

در تفسیر درالمنثور است که ابن جریر و ابن منذر از سعید بن جبیر روایت کرده‌اند که گفت: در جاهلیت رسم بر این بود که از بازماندگان میت کسی ارث نمی‌برد مگر مردی که به حد بلوغ رسیده باشد و بتواند مال میت را سرپرستی نموده، در آن عمل کند (بطوری که از بهره آن، عائله میت اداره شود) و اما اطفال و همسر میت هیچ ارثی نمی‌بردند، این رسم در اسلام هم ادامه یافت تا آنکه آیات سوره نساء که مربوط به موارث است نازل شد و این بر مردم گران آمد، گفتند: آخر بچه صغیر که نمی‌تواند و نمی‌داند در مال دخل و تصرفی کند چرا ارث ببرد و همسر میت نیز همینطور، آیا اینها که هیچ کاری از آنان ساخته نیست با مردی که همه امور اموال میت را اداره می‌کند فرق ندارند؟ و در این انتظار بودند که حادثه‌ای آسمانی رخ دهد یعنی آیه‌ای دیگر نازل شود و حکم مزبور را نسخ کند ولی وقتی دیدند خبری نشد با خود گفتند: اگر این قانون بماند چاره چیست؟ چاره‌ای جز این نیست که آن را بپذیریم، آنگاه گفتند: خوب است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیم، در پاسخشان آیه زیر نازل شد: ((و یتفتونک فی النساء قل الله یتفیکم فیهن و ما یتلی علیکم فی الکتاب)) یعنی در اول همین سوره ((فی یتامی النساء اللاتی لا یتوئنهن ما کتب لهن و ترغبن ان یتکوهن)) (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۰

و در همان کتاب آمده که: عبد بن حمید و ابن جریر از ابراهیم روایت کرده‌اند که در ذیل آیه مورد بحث گفته است: اگر وارث میت دختری زشت صورت بود هیچ چیزی از میراث را به او نمی‌دادند و حتی از ازدواج کردنش جلوگیری می‌نمودند تا بمیرد و اموالش را ارث ببرند و به همین جهت بود که خدای تعالی این آیه را نازل کرد.

مولف: این معانی به طرق بسیاری دیگر نقل شده، هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت که بعضی از آن روایات در اوائل سوره گذشت.

و در مجمع در ذیل آیه: ((لا-توتوئنهن ما کتب لهن)) جمله را معنا کرده به ((ما کتب لهن من المیراث)) (یعنی آنچه از میراث

که خداوند برای آنان نوشته است)) آنگاه فرموده: این تفسیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و ان امرأه خافت من بعلها نشوزا...)) گفته: این آیه درباره دختر محمد بن مسلمه نازل شد که او همسر رافع بن خدیج بود و داشت پا به سن می گذاشت، و رافع بن خدیج زن جوانی سر او گرفت و اتفاقاً در نظر او از دختر محمد بن مسلمه زیباتر هم بود، لا جرم دختر محمد بن مسلمه به همسرش رافع گفت: من هیچ شکی ندارم که تو از من دلسرد و روی گردان شده ای و همسر جوانت را بر من ترجیح می دهی، آیا جز این است؟ رافع گفت: همینطور است و علتش این است که او جوان تر و در نظر من زیباتر از تو است، حال اگر مایل باشی قرار می گذاریم که من دو روز و یا سه روز سهم او باشم و یک روز سهم تو، دختر محمد بن مسلمه حاضر به این تقسیم نشد، رافع به ناچار او را طلاق داد و بعدها یک بار دیگر او را طلاق گفت، برای نوبت سوم که می خواست او را به خانه برگرداند دختر قبول نکرد و گفت: به شرطی بار دیگر همسرت می شوم که سهم مرا به کسی ندهی و خلاصه به فرموده آیه شریفه که می فرماید: ((و احضرت الانفس الشح))، شح و بخل او گل کرد تا آنجا که رافع او را راضی کرد و طبق دلخواه او مصالحه کرد و خدای تعالی در این خصوص فرمود: ((و لا جناح علیهما ان یصلحا بینهما صلحا و الصلح خیر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۱

بعد از آنکه آن زن راضی شد و در خانه شوهر قرار گرفت، رافع نتوانست بین او و همسر جدید و جوانش به عدالت رفتار کند، اینجا بود که آیه: ((و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم، فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقه)) و بطور خلاصه فرمود: عدالت بطور حقیقی واجب نیست، چون مقدور شما نیست، هر قدر هم که در رعایت آن حرص بورزید بلکه این مقدار واجب است که حقوق همسری هر دو را اداء کنید و چنان نباشد که یکی را بالاترکلیف و پا در هوا بگذارید که نه بیوه باشد و نه شوهر دار و این سنت در همه مواردی که مشابه مورد آیه باشد جاری است، اگر زن خواست به همسری خود ادامه دهد و بر آنچه شوهرش با او مصالحه کرد رضایت داد، نه اشکالی متوجه شوهرش می شود و نه متوجه او، و اگر نخواست به آن کیفیت به همسری خود ادامه دهد شوهرش طلاقش می دهد و یا بین او و همسر دیگرش مساوات برقرار می کند، غیر از انتخاب یکی از این دو راه، راه دیگری ندارد.

مؤلف: این روایت را درالمنثور نیز از مالک و عبد الرزاق و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) بطور اختصار روایت کرده اند.

و در تفسیر درالمنثور است که طیالسی و ابن ابی شیبیه و ابن راهویه و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و بیهقی از علی بن ابی طالب (صلوات الله علیه) روایت کرده اند که وقتی از معنای آیه مورد بحث سوال شد حضرتش فرمود: این آیه در باره مردی است که دارای دو همسر باشد یکی از آن دو پیر و یا زشت باشد و شوهر از او جدا شود و خود او بر این معنا مصالحه کند که شوهر یک شب نزد او و چند شب نزد دیگری باشد، در صورتی که بر این معنا رضایت داشته باشد و آن را از طلاق و جدائی بهتر بداند اشکالی متوجه او نیست و هر گاه از این مصالحه برگشت، شوهرش باید تساوی را بین آن دو رعایت کند.

و در کافی به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از معنای کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((و ان امرأه خافت من بعلها نشوزا او اعراضا)) فرمود: منظور زنی است که در عقد مردی قرار دارد که او را دوست نمی دارد و به او می گوید من می خواهم تو را طلاق بدهم، زن به او می گوید: این کار رامکن که من از شماتت دشمنان کراهت دارم و لیکن در باره حق اضطجاع و هم خوابگی من اختیار را به تو واگذار می کنم و در آن باره هر طوری که میل داری عمل کن و از این حق گذشته هر حق دیگری که دارم به تو می بخشم که تو مرا به همین نحو نگه داری و طلاقم ندهی، این است منظور از کلام خدای تعالی که می فرماید: ((فلا جناح علیهما ان یصلحا بینهما صلحا)) و صلح همین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۲

مولف: در این معنا روایات دیگری هست که صاحب کافی و عیاشی آنها را نقل کرده اند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله: (( و احضرت الانفس الشح )) روایت آورده که معصوم (علیه السلام) فرمود: هر کسی دارای بخل هست، چیزی که هست بعضی بخل را اختیار می کنند و بعضی نمی کنند، (به همین جهت در روایاتی که بخل را مذمت می کند قید مطاع را می آورد و می فرماید: آن بخلی مذموم است که اطاعتش کنی (( مترجم ))).

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: (( و لن تستطيعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم )) فرمود: این عدالتی که می فرماید: شما نمی توانید آن را بین زنان برقرار سازید عدالت در میل و محبت درونی است. سؤال ابن ابی العوجاء از هشام بن حکم و حل آن توسط امام صادق (ع)

و در کافی به سند خود از نوح بن شعیب و محمد بن حسن روایت کرده که گفت: ابن ابی العوجاء از هشام بن حکم سوالهایی کرد از آن جمله گفت: مگر نه این است که خدای تعالی حکیم است؟ هشام گفت: بله او از هر حکیمی حکیم تر است، ابن ابی العوجاء گفت: اگر چنین است پس بگو ببینیم چگونه از یک طرف فرموده: (( فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ))، مگر گرفتن دو زن و سه زن و چهار زن حکم شرعی او نیست؟ گفت: آری، پرسید: پس چرا با اینکه در این آیه می فرماید: اگر ترسیدید که نتوانید عدالت را برقرار کنید فقط به یک زن اکتفا کنید؟ در آیه ای دیگر فرموده: (( و لن تستطيعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقه ))؟ آن کدام حکیم است که اینطور سخن بگوید، از یک طرف گرفتن زنان متعدد را برای کسانی که بتوانند رعایت عدالت را بکنند تجویز کند و از سوی دیگر بگوید: اصلاً شما نمی توانید عدالت را برقرار سازید؟ هشام نتوانست جواب بدهد ناگزیر به مدینه کوچ کرد و به حضور حضرت صادق (علیه السلام) شرفیاب شد، حضرت پرسید: چطور در غیر موسم حج به مدینه آمده ای؟ عرضه داشت: بله فدایت شوم مساله مشکلی پیش آمد، ابن ابی العوجاء سوالی از من کرد که در جوابش ماندم، امام (علیه السلام) پرسید: آن سوال چه بود؟ هشام قصه را باز گفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۷۳

امام صادق (علیه السلام) فرمود: اما آیه: (( فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ))، مربوط به نفقه است می فرماید: اگر نمی توانید نفقه چند همسر را بطور مساوی بدهید به یک زن اکتفا کنید و اما آیه شریفه: (( و لن تستطيعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقه ))، مربوط به میل درونی و محبت به زنان است که هیچکس نمی تواند محبت درونی خود را بین چند همسر بطور مساوی تقسیم کند و چنین چیزی در شرع واجب هم نشده است تا با آیه قبلی منافات داشته باشد.

راوی می گوید: همینکه هشام این جواب را برای ابن ابی العوجاء آورد، او گفت: به خدا سوگند این پاسخ از خودت نیست.

مولف: نظیر این حدیث از قمی نیز روایت شده که او گفته: بعضی از زندیق ها از ابی - جعفر احوال از همین مساله سوال کرد و ابو جعفر به مدینه سفر کرد و از امام صادق (علیه السلام) از آن سوال نمود و امام مثل همان جواب بالا را به وی داد و ابو جعفر برگشته، پاسخ زندیق را بداد و آن زندیق نیز گفت: که این پاسخ را از حجاز گرفته، با خود آورده ای.

و در مجمع در ذیل جمله: (( فتذروها کالمعلقه )) گفته است: معنایش این است که آن زنی را که دوست ندارید آنچنان رها کنید که مثل زنی شود که نه شوهر دارد و نه بی شوهر است، آنگاه گفت: این معنا از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده.

و در همان کتاب روایتی نقل کرده که می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره ایام خود را بین زنان تقسیم می کرد و آنگاه می فرمود: اللهم ... بارالها این تقسیم من بود در آنچه مالکش بودم پس مرا در آنچه تو مالکش هستی و من نیستم ملامت مکن.

مولف: این روایت را بیشتر مفسرین و صاحبان جوامع نقل کرده اند، آن هم به چند طریق و مراد از جمله: (( آنچه تو مالکی و من نیستم )) همان محبت قلبی است که خدای تعالی در دلها می افکند (همچنانکه آیه: ((و جعل بینهما موده و رحمه )) نیز بر آن دلالت دارد و لیکن در این حدیث اشکالی هست و آن این است که خدای تعالی اجل از آن است که کسی را در آنچه که مالکش نیست ملامت کند، همچنانکه خودش فرموده بود: (( لا یكلف الله نفسا الا ما آتیها )) و شان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم اجل از این است که خدای تعالی را به چنین جلالی نشناسد و چگونه ممکن است با اینکه آن جناب از هر کس دیگر آشناتر است به مقام پروردگارش، مع ذلک از خدای تعالی رفتاری را بخواهد که خود او منزه از داشتن چنین رفتاری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۴

و در کافی به سند خود از ابن ابی لیلی روایت آورده که گفت: عاصم بن حمید برایم حدیث کرد و گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی به حضورش آمد و از فقر و حاجت شکایت کرد، حضرت فرمود: برای اینکه فقر و حاجت زایل گردد ازدواج کن، آن مرد ازدواج کرد و فقرش شدیدتر شد، لاجرم به حضور امام صادق (علیه السلام) آمد، حضرت پرسید: حال و روزت چگونه است؟ آن مرد عرضه داشت: بدتر از سابق شدم، فرمود: حال زن را رها کن و از او جدا شو و آن مرد چنان کرد و چیزی نگذشت که ثروتمند شد، امام صادق (علیه السلام) فرمود: من به تو دو دستور دادم که خدای تعالی به آن دو امر کرده، یک جا فرموده: (( و انکحوا الایامی منکم ... )) و جائی دیگر فرموده: (( در صورت ناسازگاری از فقر نترسند )) خدای تعالی زن شوهردار را روزی می دهد، (زن) بی شوهر را هم روزی می دهد، مرد هم از بی زن شدن نهراسد، ای بسا خدای تعالی بهتر از اول را به او بدهد: (( و ان یتفرقا یغن الله کلا من سعته )) . النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۵ آیه ۱۳۵ سوره نساء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدُوا وَإِن تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (۱۳۵)

ترجمه آیه

هان ای کسانی که ایمان آورده اید! عمل به عدالت را بپا دارید - از روشن ترین مصادیق آن این است که - طبق رضای خدا شهادت دهید، هر چند که به ضرر خودتان و یا پدر و مادرتان و خویشاوندانتان باشد، ثروت توانگر، و دلسوزی در حق فقیر و ادارتان نسازد به اینکه بر خلاف حق شهادت دهید، چون خدا از تو، به آن دو مهربانتر است، پس هوا و هوس را پیروی نکنید که بیم آن هست از راه حق منحرف شوید و بدانید که اگر شهادت را تحریف کنید و یا اصلاً شهادت ندهید خدا بدانچه می کنید آگاه است. (۱۳۵)

بیان آیه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ كَلِمَةً (( قسط )) به معنای عدل است و قیام به قسط به معنای عمل به قسط و تحفظ بر آن است، پس مراد از (( قوامین بالقسط ))، (( قائمین به قسط )) است البته قائمینی که قیامشان به قسط تام و کامل ترین قیام است، (چون قوام صیغه مبالغه است و به آیه چنین معنایی می دهد) آری مبالغه در قیام به همین است که شخص قوام به قسط کمال مراقبت را بخرج تا به انگیره ای از هوای نفس یا عاطفه یا ترس و یا طمع و یا غیره از راه وسط و عادلانه عدول نکند و به راه ظلم نیفتد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۷۶ بیان آیه شریفه مربوط به گواهی دادن

و این صفت زود اثرترین عوامل و کامل ترین اسباب برای پیروی حق و حفظ آن از پایمال شدن است و البته این قیام به قسط برای خود آثار و شاخه ها و لوازمی دارد، یکی از شاخه های آن این است که شخص قوام به قسط دیگر دروغ نمی گوید و شهادت به ناحق نمی دهد.







النَّاسِ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (۱۴۲)

مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَاءٍ وَلَا إِلَى هُوَاءٍ وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (۱۴۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (۱۴۴) إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (۱۴۵) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (۱۴۶) مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا (۱۴۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۸۱ : ترجمه آیات

هان ای کسانی که بطور اجمال ایمان آورده اید، بطور تفصیل به خدا و رسول او و کتابهایی که قبل از او نازل کرده، ایمان آورید و کسی که به خدا و فرشتگان او و کتابها و پیامبرانش و به روز جزا کفر بورزد، در ضلال افتاده است، ضلالتی دور از طریق حق (۱۳۶). کسانی که ایمان آوردند و باز کافر شدند، آنگاه دوباره ایمان آورده، باز کافر شده اند و این نوبت کفرشان زیادتیر شد، خدا در صدد آموزش آنان نیست و بنا ندارد به هیچ راهی (هر چند کوره راه) هدایتشان کند. (۱۳۷) منافقان را نوید بده که عذابی الم انگیز دارند. (۱۳۸) آنانکه به عوض مومنان، منافقان را دوست خود می گیرند از این کار چه می جویند؟ اگر عزت می طلبند، بدانند که عزت همه اش از آن خدا است. (۱۳۹) (یکی از مظاهر عزتش همین است که در سوره انعام آیه ۱۶۸) این معنا را بر شما نازل کرد که هر گاه شنیدید به آیات خدا کفر ورزیده می شود و به آن استهزاء می کنند با آنان منشینید تا به سخنی دیگر پردازند و گر نه شما نیز مثل آنها خواهید بود و بدانید که خدا کافران و منافقان را در جهنم فراهم خواهد آورد. (۱۴۰) همان منافقان که در انتظار فرصتند تا اگر فتحی از ناحیه خدا نصیب شما شود خود را از شما دانسته، می گویند: مگر ما با شما نبودیم و اگر نصیب کافران شود به آنان می گویند: مگر نبود که ما رهنمودهای خود را به شما قبولانندیم و نمی گذاشتیم به دین مؤمنین بگرکید، ولی خدا در قیامت بین شما حکم خواهد کرد و خدا تا ابد اجازه نداده که کافران کمترین تسلطی بر مومنان داشته باشند. (۱۴۱) منافقان با خدا نیرنگ می کنند در حالی که او فریب دهنده آنها است (که نمی گذارد به راه حق برسند) علامت آنان این است که چون به نماز می ایستند با ملال می ایستند و چون در انظار مردم نماز می خوانند ریا می کنند و خدا را جز اندکی یاد نکنند. (۱۴۲) میان دو گروه مومن و کافر سرگرداند، نه با آن گروهند و نه با این گروه و هر کس که خدا گمراهش کند برای او راهی نمی یابی. (۱۴۳) شما که مومنینید به جای مؤمنین کافران را دوست خود مگیرید، مگر می خواهید علیه خود برای خدا دلیلی روشن پدید آرید؟ (۱۴۴) منافقان در طبقه زیرین جهنمند و هرگز برایشان یآوری نخواهی یافت. (۱۴۵) مگر آنها که توبه کرده و به اصلاح خود گرایند و به خدا متوسل شده و دین خویش را برای خدا خالص کرده اند، آنان قرین مومنانند و خدا مومنان را پاداشی بزرگ خواهد داد. (۱۴۶) اگر شکر خدا را بجای آرید و به او ایمان بیاورید، خدا را با عذاب شما چه کار؟ که خدا حقگزار و دانا است (۱۴۷).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۸۲ : بیان آیات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ... در این آیه شریفه مؤمنین را با اینکه ایمان آورده اند دستور می دهد برای بار دوم ایمان بیاورند و اینکه گفتیم برای بار دوم ایمان بیاورند به خاطر دو قرینه بود، قرینه اول اینکه متعلق ایمان دوم را بطور تفصیل شرح می دهد و می فرماید: به خدا و رسول او و کتاب او ایمان بیاورید... و قرینه دوم این است که تهدید کرده که اگر به تک تک این جزئیات و تفصیلات ایمان بیاورید به ضلالتی بعید گمراه شده اید، پس معلوم می شود که مراد از ایمان اول ایمان بطور اجمال و سر بسته و در بسته است و مراد از ایمان دوم، ایمان به تفصیلی است که در آیه بیان نموده معنای جمله (( یا ایها الذین آمنوا آمنوا )) و اقوالی که در این مورد گفته شده است

و حاصل مضمون آیه این است که مؤمنین باید ایمان سربسته و اجمالی خود را بر تک تک این جزئیات بگسترند، برای اینکه این

جزئیات معارفی هستند که به یکدیگر مرتبط و وابسته اند و هر یک مستلزم بقیه است .

پس خدای سبحان که معبودی به جز او نیست ، دارای اسماء حسنا و صفات علیائی است و همین خود باعث آن شده ، که خلانقی خلق کند و آنها را به سوی آنچه مایه رشد آنان و سعادتشان است ارشاد و هدایت کند و سپس همه آنها را که نسلا بعد نسل می میرند در روز جزا یک جا مبعوث نموده و به سزای اعمالشان برساند و این غرض وقتی حاصل می شود که رسولانی مبشر و بیم رسان مبعوث نموده ، کتابهایی با آنان نازل کند تا آن رسولان به وسیله آن کتب در بین مردم در آنچه اختلاف می کنند حکم کنند و نیز در آن کتب معارف مبدا و معاد و اصول شرایع و احکام را برای خلق بیان کند.

پس ایمان به یکی از آن حقایق و معارف تمام نمی شود مگر با ایمان به همه آن معارف ، بدون اینکه یکی از آنها استثناء شده و در نتیجه به بعضی از آنها ایمان بیاورند و به بعضی دیگر کفر بورزند که اگر چنین کنند در حقیقت به همه کفر ورزیده اند، چیزی که هست اگر علنی باشد، کافر و اگر باطنی باشد، منافق خواهند بود.

و یکی از مصادیق نفاق این است که مومنی که اظهار ایمان می کند روش و مسیری را پیش بگیرد که در آخر منتهی شود به رد بعضی از آن معارف و احکام ، مثلاً- از مجتمع مؤمنین کنار بکشد و به طرف مجتمع کفار نزدیک گردد و آنها را دوست خود بگیرد و خرده گیری هائی که آنان به دین و اهل ایمان دارند تصدیق کند و یا اعتراض و استهزائی که آنان نسبت به حق و اهل حق دارند بپذیرد و به همین جهت بوده که خدای تعالی بعد از این آیه متعرض حال منافقین شده و آنان را به عذاب الیم تهدید کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۸۳

این معنائی که ما برای آیه مورد بحث کردیم ، معنائی است که ظاهر آیه بدان حکم می کند و درست ترین معنا و موجه ترین وجوهی است که برای آیه ذکر کرده اند، از آن جمله بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله : (( یا ایها الذین آمنوا آمنوا... )) این است که (( هان ای کسانی که در ظاهر ایمان آورده و به خدا و رسول او اقرار کرده اید، در باطن نیز اقرار کنید تا ظاهر شما با باطنتان موافق باشد.

بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله : (( آمنوا - ایمان بیاورید )) ، (( اثبتوا علی ایمانکم )) است یعنی هان ای کسانی که ایمان آورده اید بر ایمان خود استوار و پای بر جا بمانید و دست از ایمان بر ندارید.

بعضی دیگر گفته اند: اصلاً خطاب در این آیه متوجه مسلمین نیست تا اشکال شود چه معنا دارد که به دارندگان ایمان بفرماید: ایمان بیاورید بلکه خطاب متوجه مؤمنین از یهود و نصارا است و معنای آیه این است که : (( هان ای کسانی که به تورات و انجیل و آورندگان آمد و ایمان دارید، به خدا و رسول او یعنی خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله ) و نیز به کتابی که بر آن جناب نازل شده یعنی قرآن کریم ایمان بیاورید.

و این وجوهی که ملاحظه فرمودید هر چند در جای خود صحیح است و لیکن قرائن کلامیه دلالت بر خلاف آن دارد و از همه این وجوه بی پایه تر، وجه اخیر است .

وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَكُوتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا أَزْ آنجا که قسمت اول آیه شریفه که می فرمود: (( یا ایها الذین آمنوا آمنوا...من قبل )) ، دعوت به این بود که بین همه جزئیات معارف که ذکر شده جمع کنند و به همه ایمان بیاورند به این دلیل ادعائی که اجزای این مجموعه که نامش اسلام است همه به هم مربوط است و ممکن نیست یکی از دیگر اجزاء جدا شود، بدین جهت تفصیل دوم - که همین جمله مورد بحث است - معنای تردید را به خود گرفته ، اینطور می فهماند که هر کس به مجموع این مجموعه ایمان نیاورد به گمراهی بعیدی گمراه شده ، چه اینکه به خدا کفر بورزد یا به ملائکه او و یا به کتب او و یا به رسل او و یا به روز جزا، هر کس به یکی از اینها کفر بورزد کافر است و به گمراهی بعیدی گمراه شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد

پس مراد از (( واو )) عاطفه که چهار بار در آیه تکرار شده ، (( واو )) جمع نیست تا در نتیجه همه نامبرده ها، موضوع واحدی برای حکمی واحد بشوند، یعنی محکوم به حکم کفر کسی باشد که به همه این چهار چیز کفر بورزد و اما اگر به یکی از اینها ایمان و به سه تای دیگر کافر باشد کافر نیست ، نه ، بلکه (( واو )) در اینجا به معنای (( او )) است و در حقیقت آیه در معنای این است که فرموده باشد: (( ومن یکفر بالله او ملأکنه او کتبه او رسله او بیوم الاخر فقد ضل ضلالا بعیدا )) ، چون آیات قرآنی ناطق است بر اینکه هر کس به یکی از این معارف کفر بورزد - هر چند که به بقیه ایمان داشته باشد - کافر است . توبه و مغفرت الهی ؛ طبعاً و عادتاً شامل کسانی که برای بار دوم به کفر بگردند نمی شود

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ اَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا إِنَّ آيَةَ شَرِيفَةٍ أَكْرَهَ تَنْهَائِي وَ بَرِيدَةٍ مِنْ مَاقِبَلٍ وَ مَا بَعْدُ مَلَا حِظَةً شَوْد دَلَالَتِ مِي كَنْد بَر كَيْفَرِي كِه خدای تعالی مرتدین را در صورتی که ارتداد آنها تکرار شود با آن کیفر می دهد و تکرار ارتداد به این است که بعد از آنکه به اسلام ایمان آوردند بار دیگر کفر بورزند، سپس برای بار دوم ایمان بیاورند و بعد از آن دوباره کافر شوند و این بار کفر خود را زیاده تر کنند، خدای سبحان در این آیه اینگونه افراد را که چنین وضعی دارند تهدید کرده ، به اینکه دیگر آنان را نخواهد آمرزید و به سوی راه هدایت نخواهد کرد به این معنا که امید نمی رود رحمتی که از خدا متوقع است شامل حال آنان بگردد زیرا استقرار بر ایمان ندارند و امر خدا را ملعبه ای برای بازی و سرگرمی خود قرار دادند و کسی که حالش چنین حالی است طبعاً ثبات قدمی بر ایمان جدی و ایمانی که از آنان قبول شود ندارند، آری به حسب طبع چنینند، هر چند که اگر ایمان جدی بیاورند مغفرت و هدایت خدای تعالی شامل حالشان می شود، چون توبه کردن یعنی ایمان واقعی آوردن چیزی نیست که خدای تعالی آن را در هیچ حالی قبول نکند.

آری خدای تعالی وعده داده که چنین توبه ای را قبول کند و ما در سابق یعنی در تفسیر آیه شریفه : (( انما التوبه علی الله ... )) در جلد چهارم این کتاب پیرامون آن بحث کردیم .

پس اگر در این آیه شریفه حکم کرده به اینکه از رحمت و مغفرت خدا محرومند، حکمی است که بر حسب جریان طبع و عادت و به ملاحظه آن صادر فرموده ، نه اینکه خواسته باشد بفرماید: از میان اینگونه افراد حتی یک نفر هم مستثناء نیست و بطور ندرت هم فردی از این طائفه پیدا نمی شود که موفق به ایمان صحیح و استقامت در برابر آن گردد، همچنانکه این معنا یعنی استثناء پذیری مطلب از آیه زیر نیز استفاده می شود، توجه فرمائید: (( کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البينات و الله لا یهدی القوم الظالمین ... الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم ، ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۸۵

و این آیات بطوری که ملاحظه می کنید از زمره کسانی که بعد از ایمان آوردن کافر می شوند و در نتیجه مشمول مغفرت و هدایت نمی گردند افرادی را استثناء کرده و در عین اینکه افرادی را استثناء کرده ، قبول توبه افرادی دیگر را که بعد از ارتداد کفر خود را بیشتر می کنند نفی می کنند و اول این آیات در باره همین افراد است که بعد از ایمان آوردن و به حقانیت رسول شهادت دادن و بعد از ظاهر شدن آیاتی بینات ، کفر ورزیدند، این کفر ورزیدن و ارتداد جز از راه عناد و لجاجت نمی تواند باشد و وقتی این کفر رو به زیادی می گذارد که عناد و طغیان در دلها مستقر و جایگیر شود، و طغیان و استکبار جانی در دلها برای قبول حق باقی نگذارد و معلوم است که از چنین افرادی و دارندگان چنین حالی عادتاً توبه و برگشت به سوی خدا محقق نمی شود.

همه اینها که تا اینجا گفته شد - همانطور که قبلاً اشاره کردیم - به مقتضای خود آیه شریفه و با قطع نظر از قبل و بعد آن بود و اما اگر آیه شریفه را با قبل و بعد آن ، مورد دقت قرار دهیم و باید هم چنین کنیم ، زیرا آیات خالی از ظهور و تا حدودی خالی از دلالت بر این معنا نیست که آیات ، سیاقی واحد دارند و به یکدیگر متصلند در این صورت باید بگوئیم جمله : (( ان الذین آمنوا ثم کفروا... )) در مقام تعلیل برای جمله : (( و من یکفر بالله ... فقد ضل ضلالا بعیدا )) می باشد و این دو آیه شریفه دارای یک

مصدقند به این معنا که مصداق جمله دومی و یا به عبارت دیگر آن کسی که به خدا و ملائکه او و کتب او و رسولان او و به روز جزا کفر می‌ورزد همان کسی است که جمله اول در باره او سخن گفته، یعنی همان کسی است که اول ایمان آورده و سپس کفر ورزیده و باز ایمان آورده، و برای بار دوم کفر ورزیده و کفر خود را بیشتر هم کرده و نیز مصداق آیه دومی طائفه‌ای از منافقین است که آیه بعد متعرض حال آنان شده، می‌فرماید ((بشر المنافقین بان لهم عذابا الیما)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۸۶ احتمالاتی که در معنای ((دور بار ایمان آوردن و سپس کفر ورزیدن)) می‌رود

و بنابراین معنا مراد از جمله: ((ان الذین آمنوا ثم کفروا...)) چیز دیگری می‌شود و یا به عبارت دیگر چیرهای دیگری می‌شود و این بستگی دارد به اینکه ما آیه ((یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله)) را که مفسر آن است چگونه تفسیر کنیم و از تفسیرهایی که برای آن شده و قبلا نقل شد کدام را بپذیریم.

اگر اینطور تفسیرش کنیم که: ((هان ای کسانی که در ظاهر به خدا و رسولش ایمان آورده‌اید، در باطن نیز ایمان بیاورید،)) در این صورت معنای ایمان آوردن و سپس کفر ورزیدن و باز ایمان آوردن و بار دیگر کفر ورزیدن در آیه مورد بحث همان حالتی خواهد بود که منافقین دائما گرفتار آند، وقتی مؤمنین را می‌بینند مومن می‌شوند و چون کفار را می‌بینند کافر می‌شوند.

و اگر آیه مذکور را اینطور معنا کنیم که: ((هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر ایمان خود استوار باشید، آن وقت مراد از ایمان آوردن و سپس کفر ورزیدن و باز ایمان آوردن و باز کفر ورزیدن همان ارتداد پی در پی است که همه معنایش را می‌دانند.

و اگر آیه مذکور را اینطور معنا کنیم که: ((هان ای یهود و نصارا که ادعای ایمان می‌کنید، به اسلام و خدا و رسول اسلام ایمان بیاورید)) قهرا معنای ((ایمان و کفر و باز ایمان و باز کفر ورزیدن))، ایمان به موسی و کفر به آن جناب و گوساله پرستیدن و سپس ایمان به عزیز، یا به عیسی و سپس کفر ورزیدن به وی و در آخر کفر را زیاده‌تر کردن با کفر به رسالت رسول اسلام که موسی و عیسی (علیهما السلام) به آمدنش خبر داده‌اند، خواهد بود، همچنانکه بعضی از مفسرین این را گفته‌اند.

و اگر چنانچه آیه مذکور را اینطور معنا کنیم که: ((هان ای کسانی که بطور سر بسته و اجمال اسلام را پذیرفته و به آن ایمان آورده‌اید، ایمان خود را به تفصیل و جزئیات حقائق اسلام بگسترانید)) که مختار ما همین معنا بود و ما آن را از آیه شریفه استظهار کردیم، در این صورت آیه مورد بحث تعلیلی خواهد بود که منطبق بر حال منافقینی است که آیه شریفه بعد ((الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین)) وضع آنها را تفسیر و بیان می‌کند، چون کسی که با کفار اتصال داشته باشد، قهرا از مجتمع مؤمنین جدا می‌شود و چنین کسی ممکن نیست در مجالس و محافل کفار حاضر نشود و با آنها انس و علاقه نداشته باشد و سخنانی که آنها با یکدیگر مذاکره می‌کنند و قهرا سخنانی است که مورد رضای خدای سبحان نیست تصدیق نکند، و تهمت‌ها که به دین می‌زنند و طعنه‌ها که به اهل دین می‌زنند و استهزاء و مسخره‌هایی که از اهل دین می‌کنند، تصدیق نکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۸۷

پس چنین افرادی وقتی به مؤمنین بر بخورند و در پاره‌ای از شعائر دین با آنها شرکت جویند، به آن شعائر ایمان می‌آورند و هر گاه به مشرکین و کفار برخورد کنند و تهمت‌ها و سخریه‌های آنان را ببینند امضا می‌کنند و در نتیجه کافر می‌شوند، پس اینگونه افراد بطور دائم در حال ایمان آوردن و سپس کافر شدن و باز ایمان آوردن و باز کافر شدند تا وقتی که این رفتار و خصلت، صفت درونی آنها شود، آن وقتی است که کفر باطنیشان رو به زیادت می‌گذارد، این آن معنایی است که ما از آیه با در نظر گرفتن قبل و بعد آن می‌فهمیم - و خدا داناتر است -.

و چنین افرادی که همواره مبتلا به اختلاف احوال هستند و بر یک حالت استقرار ندارند، قهرا توبه هم ندارد، برای اینکه بر یک حالت مثلا بر حالت ندامت که همان توبه است استقرار ندارند.

بله اگر از کرده خود پشیمان بشوند و بر این پشیمانی استقرار داشته باشند بطوری که دیگر آن تزلزل و اختلاف احوال را نداشته

باشند و بیدی نباشند که به هر بادی می لرزد، البته توبه شان قبول می شود.

و به همین جهت است که خدای تعالی توبه مقبول از مثل چنین منافقانی را مقید به قیدهایی کرده که دیگر مجال برای تزلزل و دگرگونگی نگذاشته، در استثنائی که می آید فرموده: (( الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله ... )) یعنی مگر کسانی که توبه کنند و بعد از توبه، آنچه از آنان فاسد شده اصلاح کنند و خود را از ترس انحراف به دامن خدا بیفکنند و دین خود را خالص برای خدا سازند... تهدید برخی از مؤمنین که کافران را دوست و ولی خود می گیرند و با آنان مجالست و مخالط می کنند

بَشْرِ الْمُنْفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۳۸) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ... این آیه شریفه تهدیدی است برای منافقین که آنان را به دوستی با کفار و بریدن از مؤمنین توصیف کرده و این وصف از نظر مصداق اعم از منافقین است که دل‌هایشان ایمان نیاورده و تنها به لقلقه زبان تظاهر به ایمان می کنند و شامل یک عده از مؤمنین نیز می شود، آن مؤمنین ی که همواره مبتلای به دوستی با کفارند و به ظاهر از جماعت مؤمنین فاصله می گیرند ولی در باطن با آنان اتصال دارند و اینگونه از مؤمنین حتی در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز بودند.

و این خود تا حدی موید این احتمال است که منظور از این منافقین، منافقین معروف یعنی کفار باطنی و مسلمانان ظاهری نباشد بلکه منظور بعضی از مؤمنین باشد که به جای مؤمنین، کفار را اولیای خود می گرفتند، موید دیگر این احتمال ظاهر، آیه بعدی است که می فرماید: (( و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم ... انکم اذا مثلهم ))، چون این آیه که خطابش به مؤمنین است برای مؤمنین تهدید منافقین را بیان می کند و موید دیگر آن توصیفی است که خدای تعالی در جمله: (( ولا یدکرون الله الا قلیلا )) از منافقین می کند که در حال نفاقشان چه وضعی دارند، برای اینکه در این جمله یاد خدا به معنای واقعی و باطنی را برای انسانهای مورد نظر اثبات نموده، از باب توییح می فرماید: خیلی کم به یاد خدا می افتند و انطباق چنین توصیفی با منافقینی که اصلا در دل ایمان نیاورده اند بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۸۸

أَيَّبُغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا استفهام در این آیه انکاری است، و پاسخی است که انکار را توجیه نموده، می فهماند عزت خود یکی از فروع ملک است، و معلوم است که وقتی مالک حقیقی جز خدای تعالی کسی نباشد، عزت نیز خاص او خواهد بود. همچنانکه خود فرموده: (( قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء )).

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ...مُنْتَلِهِمْ... منظور از آنچه نازل شده در کتاب آیاتی است که در سوره انعام آمده می فرماید: (( و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم، حتی یخوضوا فی حدیث غیره و اما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین ))، به دلیل اینکه سوره انعام قبل از سوره نساء در مکه نازل شد و نساء در مدینه نازل گردید و از اینکه در آیه مورد بحث به آیه سوره انعام اشاره کرده، این معنا استفاده می شود که آنچه از خطاب های قرآنی که متوجه به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده، در حقیقت منظور از آنها همه امت است.

و اینکه فرمود: (( انکم اذا مثلهم )) تعلیلی است برای نهی، می خواهد بفرماید: اگر شما مسلمین را نهی کردیم از نشست و برخاست با افراد ایرادگیر، برای این بود که مجالست موثر است و در اثر آن شما نیز مثل آنان خواهید شد و اینکه فرمود: (( ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا ))، وجه تماثل را بیان می کند و می فرماید: این تماثل از نظر خاتمه امر است که هم شما و هم آنان بر جهنم جمع خواهید شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۸۹

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِّنَ اللَّهِ... کلمه (( تربص )) به معنای انتظار و کلمه: (( استحواذ )) به معنای غلبه و تسلط است و این وصف دیگری برای این منافقین است که رابطه اتصال بین دو طائفه مؤمنین و کافران را حفظ نموده، هم از این طائفه



می‌دوشند و هم از آن طائفه، تا ببینی کدامیک از دو طائفه پولدارتر باشد و یا برد با کدامیک از آن دو باشد، اگر برد با مؤمنین بود می‌گویند: ما با شما و از مؤمنین هستیم و باید که از این قتح و فیروزی و از این غنیمت‌ها و سایر فوائد جنگ سهمی برای ما منظور بشود و اگر برد با کفار باشد، می‌گویند: مگر این ما نبودیم که شما را بر مؤمنین غلبه داده و نگذاشتیم مؤمنین به شما آسیبی برسانند؟

و نیز نگذاشتیم مؤمنین ایمان خود را به خورد شما داده، شما را به خود متصل سازند؟ پس بنابراین باید که سهمی از آنچه نصیب شما شده به ما بدهید و یا می‌گویند: ما بر شما منت داریم، برای اینکه این بهره‌ها را ما نصیب شما کردیم.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: اگر برد و پیروزی مؤمنین را فتح خوانده و پیروزی کفار را نصیب دانسته، برای این بوده که پیروزی کفار را تحقیر کند و بفهماند پیروزی کفار، پیروزی واقعی نیست بلکه امری است موهوم و از نظر عقل و واقعیت ارزشی قابل اعتنا ندارد، آن هم بعد از آنکه خدای تعالی مؤمنین را وعده داده که فتح واقعی از آنان است و او ولی و سرپرست ایشان است و شاید همین نکته باعث شده که فتح را به خدای تعالی نسبت داده ولی نصیب را نسبت نداده.

فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا خُطَاب (( کم : شما )) در این جمله متوجه مؤمنین است، هر چند که بر آن منافقین و کفار را نیز می‌گیرد مراد از نفی سبیل در جمله: (( لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا )) و اما اینکه فرمود: (( و خدای تعالی هرگز کفار را ما فوق مؤمنین و مسلط بر آنان قرار نمی‌دهد، معنایش این است که حکم از امروز به نفع مؤمنین و علیه کافران است و تا ابد نیز چنین خواهد بود و هرگز به عکس نمی‌شود و این خود اعلامی است به منافقین که دیگر برای ابد از اینکه به هدف شوم خود برسند مایوس باشند و به حکم این آیه در همه دوره‌ها بالاخره فتح و پیروزی از آن مؤمنین و علیه کافران خواهد بود.

احتمال هم دارد که نفی (( سبیل )) اعم از تسلط در دنیا باشد یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنین می‌شوند و نه در آخرت، و مؤمنین به اذن خدا دائماً غالبند، البته مادام که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند، همچنانکه در جای دیگر این وعده را صریحاً داده و فرموده: (( و لا- تهنوا و لا- تحزنوا و انتم الـاعلون ان كنتم مؤمنين )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۹۰

معنای خدعه منافقین به خدا و خدعه خدا به آنان و ذکر چند صفت از اوصاف منافقین

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدَعُونَ اللَّهُ وَ هُوَ خَدِعُهُمْ كَلِمَةً : (( مخادعه )) که فعل مضارع (( يخادعون )) از آن گرفته شده به معنای بسیار خدعه کردن و خدعه‌های سخت کردن است، البته این در صورتی است که بگوئیم: زیادتر بودن مبانی دلالت می‌کند بر زیادی معانی (و همینطور هم هست، زیرا کسی که بسیار خدعه می‌کند در خدعه کردن مهارت پیدا نموده، خدعه‌هایی شدیدتر و ماهرانه‌تر می‌کند).

جمله: (( و هو خادعهم )) در موضع حال است و موقعیت حال را دارد و چنین می‌فهماند که منافقین با خدای تعالی خدعه می‌کنند، در حالی که او با همین عمل آنان، آنان را خدعه می‌کند و برگشت معنا به این می‌شود که این منافقین با اعمالی که ناشی از نفاقشان است یعنی با اظهار ایمان کردن در نزد مؤمنین و خود را به آنان نزدیک کردن و حضور در مجالس و محافل آنان می‌خواهند خدا را (و یا به عبارتی دیگر پیغمبر و مؤمنین را) خدعه کنند تا با ایمان ظاهری و اعمال خالی از حقیقت خود از قبل آنان استفاده نمایند و بیچاره‌ها نمی‌دانند که آن کسی که راه را برای اینگونه نیرنگها برای آنان باز کرده و جلوی آنان را نگرفته، همان خدای سبحان است و همین خود، خدعه‌ای است از خدای تعالی نسبت به ایشان و مجازاتی است در برابر سوء نیت و اعمال زشت پنهانشان، پس خدعه منافقین عیناً همان خدعه خدای تعالی به ایشان است.

وَ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا این جمله وصف دیگری است از اوصاف منافقین و آن این است که وقتی به نماز می‌ایستند اولاً به حالت کسالت می‌ایستند و پیدا است که هیچ اشتها و میلی به نماز ندارند و در ثانی همه



در صدد آنند که به مردم بفهمانند که ما نماز خوانیم ، با اینکه نماز برترین عبادتی است که خدای تعالی در آن ذکر و یادآوری می شود و اگر به راستی دل‌هایشان علقه و محبتی به پروردگارشان می داشت و به او ایمان می داشت ، در توجه به سوی خدا و در ذکر خدا دچار کسالت و سستی نمی شدند و عمل خود را به قصد ریا و نشان دادن به مردم انجام نمی دادند و در عوض بسیار خدا را به یاد می آوردند، آری قلب به هر چه تعلق داشته باشد و خاطر آدمی به هر چه مشغول باشد، دائماً به یاد همو خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹۱

مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَاءٍ وَلَا إِلَى هُوَاءٍ در مجمع البیان گفته است: وقتی عرب می گوید: ((ذبذبته فذبذب)) منظور این است که من فلان چیز را حرکت دادم و او به حرکت در آمد، پس این ماده مثل تحریک چیزی است که آویزان باشد، این بود گفتار مرحوم طبرسی .

پس بنا به گفته وی مذذب بودن هر چیزی به معنای آمد و شد کردن آن بین دو طرف است بدون اینکه آن چیز تعلق و وابستگی به یکی از آن دو طرف داشته باشد.

و این خود صفت منافقین است که بین مؤمنین و بین کفار آمد و شد دارد، نه به کفار بستگی و تعلق دارند و نه به مؤمنین ((لا الی هولاء)) یعنی نه به طرف مؤمنین به تنهایی ، تا مومن حقیقی باشند، ((و لالی هولاء)) و نه به طرف کفار تا کافر محض باشند. وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا این جمله در مقام تعلیل جمله قبل است و علت تذبذب را بیان می کند، می فرماید: علت اینکه بین دو طرف کفر و ایمان تردد دارند، نه به این طرف تعلق دارند و نه به آن طرف این است که خدای تعالی از راه ، گمراهشان کرده ، راهی ندارند که بطور مستقیم بروند.

و به خاطر همین علت است که فرمود: ((مذبذبین بین ذلک)) و فرمود: ((متذبذبین)) ، خواست بفهماند این حالت سرگردانی را خودشان اختیار نکرده اند، تا اختیارشان تذبذب باشد بلکه قهر الهی این نوع تحریک را برایشان پیش آورده ، تا سعی و تلاششان در زندگی به یک هدف ثابت و آرامش بخش منتهی نگردد.

يَأْيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكُفْرِينَ أَوْلِيَاءَ... کلمه: ((سلطان)) به معنای حجت و برهان است و کلمه: ((درک)) به دو فتح (و گاهی به فتح اول و سکون راء تلفظ می شود) به گفته راغب بر وزن ((درج)) و به معنای آن است ، چیزی که هست ((درج)) (پله) را در جایی بکار می برند که مساله بالا رفتن و صعود را در نظر داشته باشند ولی درک در جایی بکار می رود که مساله پائین آمدن مورد نظر باشد و به همین جهت گفته می شود: درجات بهشت و درکات آتش و همین درکات و سرازیری های جهنم را برای اینکه در ذهن شنونده تصویر کنند آن را ((هاویه)) نامیدند که از ((هوی)) یعنی سقوط گرفته شده ، این بود گفتار راغب . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹۲ ترک ولایت مؤمنین و قبول ولایت کفار ((نفاق)) است و اعمال بد بندگان حجتی است علیه آنان

و این آیه شریفه - بطوری که ملاحظه می کنید - مؤمنین را نهی می کند از اینکه به ولایت کفار و سرپرستی آنها پیوندند و ولایت مؤمنین را ترک کنند و سپس آیه شریفه دوم مساله را تعلیل می کند، به تهدید شدیدی که از ناحیه خدای تعالی متوجه منافقین شده و این بیان و تعلیل معنایی جز این نمی تواند داشته باشد که خدای تعالی ترک ولایت مؤمنین و قبول ولایت کفار را ((نفاق)) دانسته ، و مؤمنین را از وقوع در آن بر حذر می دارد.

سیاق دلالت دارد بر اینکه آیه شریفه: ((یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا...)) به منزله نتیجه ای است که از مطالب قبل گرفته شده و یا حداقل فرعی است که بر آنها متفرع می شود و همین دلالت سیاق مثل این می ماند که صریحاً فرموده باشد که آیات سابق متعرض حال بیمار دلان ضعیف الایمان است ، نه منافقین اصطلاحی و اگر آنان را منافق خوانده صرف تعبیر و نامگذاری بوده ، و به فرضی که بگوئیم آیات سخن از منافقین اصطلاحی دارد، حداقل شامل بیمار دلان نیز می شود، آنگاه مؤمنین را اندرز می دهد که

پیرامون این قرقگاه خطرناک نگردد و متعرض خشم خدای تعالی نشوند و حجتی واضح علیه خود به دست خدای تعالی ندهند که اگر چنین کنند خدای تعالی گمراهشان خواهد کرد و خدعه و نیرنگ در کارشان خواهد نمود و در زندگی دنیا گرفتار ذذبده و سرگردانیشان ساخته و در آخرت بین آنان و کفار در یک جا یعنی در جهنم جمع خواهد کرد و در گودترین درک های آتش سکنایشان خواهد داد و رابطه بین آنان و هر نصیر و یآوری را که بتواند یاریشان کند و هر شفيعی را که بتواند شفاعتشان کند قطع خواهد کرد.

از دو آیه مورد بحث دو نکته استفاده می شود، اول اینکه: اضلال و خدعه و هر سخط الهی دیگر که از این سنخ باشد خود حجتی است واضح که اعمال بندگان آن را به دست خدای تعالی می دهد و اینگونه کيفرها اخزاء خدا و خزی بنده است که خدای تعالی او را به طریق مقابله و مجازات گرفتار آن ساخته است و گر نه حاشا بر جناب الهی اینکه بندگان خود را ابتداء و بدون هیچ سابقه گرفتار شر و شقاوت کند، پس اینکه فرمود: (( اتریدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا )) به منزله این است که بفرماید: (( و ما یضل به الا الفاسقون )) ، همانطور که در سوره بقره آیه ۲۶ این تعبیر را آورده .

نکته دومی که از دو آیه مورد بحث است فاده کردیم این بود که: در آتش دوزخ مراتبی مختلف برای ساکنان آن هست ، بعضی در سافلند و بعضی در اسفل (سافل تر) و ناگفته پیدا است که به حسب اختلاف این مراتب شکنجه ها نیز مختلف می شود که خدای عزوجل این عذابهای مختلف را درکات نامیده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹۳

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ... این آیه شریفه استثنائی است از وعید و تهدیدی که خدای تعالی در مورد منافقین کرده و فرموده بود: (( ان المنافقين فی الدرك الاسفل من النار... )) و لازمه این استثناء این است که دارندگان صفات مزبور در آن از جماعت منافقین خارج باشند و به صف مؤ منین پیوندند و چون چنین لازمه ای داشته ، دنباله استثناء این را تذکر داد که دارندگان این صفات با مؤ منین خواهند بود و نیز پاداش آنان و مؤ منین را یکجا آورد و فرمود: (( فاولئك مع المؤمنین و سوف یوتی الله المؤمنین اجرا عظیما )) . شرایط از بین بردن ریشه های نفاق و رهائی از صفات زشت آن

خدای تعالی این عده را که از زمره منافقین استثناء کرده به چند صفت سنگین توصیف فرموده ، صفاتی که ریشه های نفاق جز در زمینه وجود آن صفات رشد نمی کند و شرایطی را یادآور شده که هر یک از آنها قسمتی از آن صفات زشت را از دلها پاک می کند، یکی از آن شرایط و یا به عبارت دیگر یکی از آن عواملی که ریشه های نفاق را می خشکاند توبه است ، یعنی برگشتن به سوی خدای تعالی و این برگشتن وقتی نافع است که شخص تائب آنچه را که تاکنون از خود تباہ ساخته اصلاح کند، اگر جان پاک خدادادی خود را آلوده کرده ، باید با رژیم هائی که هست آن آلودگی ها را پاک کند و این اصلاح نیز نتیجه ای نمی دهد، مگر آنکه انسان خود را از خطر لغزش و انحراف به خدا بسپارد و از او عصمت و مصونیت بخواهد یعنی کتاب خدا و سنت پیغمبرش را پیروی کند زیرا راهی به سوی خدا نیست مگر آن راهی که خود او معین فرموده ، از آن گذشته هر راهی دیگر راه شیطان است .

باز این اعتصام کار را تمام نمی کند و سود نهائی را نمی رساند مگر وقتی که انسان دین خود را خالص برای خدا کند و اتفاقاً اعتصام هم در همین اخلاص معنا می دهد، برای اینکه شرک ، ظلم است ، آن هم ظلمی که آمرزیده و بخشیده نمی شود و وقتی بیمار دلان توبه کردند و اصلاح مفاسد خویش نمودند و به خدای عزوجل نیز اعتصام جستند و دین خود را خالص برای خدا نمودند، در آن هنگام مومن حقیقی خواهند بود و ایمانشان آمیخته با شرک خواهد بود و آن وقت است که از خطر نفاق ایمن شده ، خودشان راه گم شده را پیدا می کنند، همچنانکه فرموده است: (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون . )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹۴ چهار صفت برای مؤ منین که از سیاق آیه استفاده می شود

از سیاق آیه هم این معنا بدست می آید که مراد از مؤ منین تنها آن دسته از مؤ منین است که ایمانشان محض و خالص است و

خدای تعالی نیز این چنین معرفیشان کرده ، که ایشان کسانیند که اولاً توبه می کنند و ثانياً گذشته خود را اصلاح می نمایند و ثالثاً از خدا عصمت و مصونیت می خواهند و رابعاً دین خود را خالص برای خدا می کنند و این چهار صفت متضمن جزئیات تمامی صفات و خصائصی است که خدای تعالی در کتاب عزیزش برای مؤمنین بر شمرده ، مثلاً یک جا در صفت مؤمنین فرموده : (( قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلواتهم خاشعون ، و الذین هم عن اللغو معرضون )) .

و جای دیگر فرموده : (( و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و الذین بییتون لربهم سجدا و قیاما )) .

و در جای دیگر فرموده : (( فلا و ربک لا یومنون ، حتی یحکموک فیما شجر بینهم ، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا )) .

از این آیات می فهمیم که قرآن کریم هر جا که کلمه مؤمنین را بطور مطلق و بدون توضیح ذکر کند مرادش چنین کسانی است ، مگر آنکه قرینه ای در کلام باشد که بفهماند در خصوص این کلام منظور از کلمه مؤمنین غیر دارندگان چنین اوصافی است . خدای تعالی هم به همین جهت در آیه مورد بحث فرمود: (( فاولئک من المؤمنین )) ، بلکه فرمود: (( فاولئک مع المؤمنین )) ، چون به صرف تحقق این اوصاف در مؤمنین ، دارندگان آن ، از مؤمنین بطور مطلق نمی شود بلکه برای اولین بار ملحق به مؤمنین بطور مطلق می شوند.

بله وقتی از خود آنان می شوند که این اوصاف در ایشان پای بگیرد و در دلهاشان مستقر گردد و برای همیشه محفوظ بماند (( دقت فرمائید )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۱۹۵

مَا یَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِکُمْ اِنْ شَکَرْتُمْ وَاَءَامَنْتُمْ ... این آیه شریفه ظهور در این معنا دارد که خطاب در آن متوجه مؤمنین است ، زیرا زمینه کلام خطاب با مؤمنین بود، البته با حفظ ایمانشان مخاطب به چنین خطابی نشده اند بلکه در این خطاب از ایمانشان چشم پوشی شده ، کانه انسانهایی فرض شده اند که از ایمان عاریند.

و این آیه شریفه کنایه است از اینکه خدای تعالی احتیاجی به عذاب کردن آنان ندارد، اگر خود آنان با شکر نکردن از نعمت های خدا و یا ایمان نیاوردن ، خویشتن را مستوجب ن سازند، برای اینکه باری تعالی از شکنجه کردن بندگان سودی نمی برد تا انجام آن را بر ترک آن ترجیح دهد و از وجود گنهکاران متضرر نمی شود تا با عذاب کردن آنان ، آن ضرر را از خود دفع کند، پس معنای جمله مورد بحث این است که اگر شما شکر نعمت خدا را با ادای حق واجب او به جای آورده و به او ایمان بیاورید هیچ موجبی نیست که شما را عذاب کند بلکه خدای عزوجل شکر گزار شکر گزاران خویش و دارندگان ایمان به خویش است ، او علیم است ، اینگونه افراد را که مورد شکر گذاری اویند با سایر موارد اشتباه نمی کند.

این آیه شریفه دلالتی دارد بر اینکه عذابی که شامل اهل عذاب است از ناحیه خود آنان است نه از ناحیه خدای تعالی و همچنین هر عاملی و هر عملی که مستوجب عذاب است ، از قبیل ضلالت و یا شرک و یا معصیت ، مستند به خدای تعالی و از قبل آن حضرت نیست و اگر چیزی از این امور از ناحیه خدای تعالی باشد عذابی هم که دنبال این عناوین می آید از قبل او بود، چون او مسبب الاسباب است و سببیت هر سببی مستند به او است .

بحث روایتی (روایاتی درباره : کفر بعد از ایمان ، نفیسیل ، خدعه خدا، ریا،...)

در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله (علیهما السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه : (( ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا )) فرموده : این آیه در باره عبدالله بن ابی سرح نازل شد که عثمان او را به شهری فرستاد و او و یارانش بعد از آنکه چیزی از ایمانشان در آن شهر باقی نماند کفر خود را زیادتیر کردند.

و در همان کتاب از ابی بصیر روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که آیه: (( ان الذین آمنوا ثم کفروا... )) را تلاوت کرد و سپس فرمود: منظور از کفر بعد از ایمان ارتکاب گناهانی است که آدمی حرام بودنش را بداند، مثلاً ک سی که معتقد باشد به اینکه شراب حرام است و با این حال آن را بنوشد و کسی که معتقد باشد به اینکه زنا حرام است و باز مرتکب آن شود و کسی که معتقد باشد به این که زکات واجب است و آن را نپردازد، در حقیقت بعد از ایمان کافر شده است.

مولف: در این حدیث آیه شریفه را عمومیت داده، بطوری که شامل همه مراتب کفر بشود که یکی از آن مراتب ترک واجبات و فعل محرّمات است و تا حدودی بیان قبلی ما را تایید می کند. و در همان کتاب از محمد بن فضیل از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه شریفه: (( و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله... انکم اذا مثلهم ))، فرمود: هر گاه شنیدی که مردی حق را انکار و تکذیب می کند و به اهل خود دشنام می دهد، از نزد او برخیز و دیگر با او نشست و برخاست مکن.

مولف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست.

و در کتاب عیون به سند خود از ابی الصلت هروی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر کلام خدای جل و علا: (( و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سیلا )) فرمود: منظور این است که خدای تعالی هرگز کافر را بر مسلمان بر سر بحثی که دارند غالب نمی کند و مسلمان را شکست خورده حجت او نمی سازد، پس این شکست که نفی شده شامل انواع مظلومیت ها نمی شود و آیه شریفه نمی خواهد بفرماید: مسلمانان زیر دست کفار نمی شوند و چگونه می تواند شامل باشد با اینکه ما خود می بینیم که نه تنها مؤمنین بلکه حتی انبیا (علیهم السلام) زیر دست کفار واقع می شوند آن هم به حدی که به دست کفار کشته می شوند، پس می فهمیم که منظور از نداشتن سیل معنائی است که با کشته شدن انبیاء به دست کفار نیز می سازد و آن عبارت است از شکست نخوردن در احتجاج.

و در تفسیر در المشور است که ابن جریر از علی (علیه صلوات الله) روایت کرده که بعد از خواندن جمله: (( و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سیلا )) فرمود: یعنی در آخرت.

مولف: در سابق گفتیم که از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از نفی سیل، در آخرت است و اگر از سیاق صرف نظر کنیم و خود جمله را معیار قرار دهیم حجت در دنیا و آخرت هر دو می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۱۹۷

و مولف کتاب عیون اخبار به سند خود از حسن بن فضال روایت کرده که گفت: من از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) از معنای جمله: (( یخادعون الله و هو خادعهم )) پرسیدم فرمود: خدای تعالی متعالی تر و مبارک تر از آن است که خدعه کند و لیکن سزائی به خدعه کاران می دهد که سزای خدعه آنان باشد.

و در تفسیر عیاشی از مسعده بن زیاد از جعفر بن محمد و از پدرش روایت کرده که فرمود: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: نجات از عذاب فردای قیامت در چیست؟ فرمود: نجات این است که با خدای تعالی نیرنگ مکنید که او شما را نیرنگ کند، چون هر کس با خدای تعالی نیرنگ کند او نیز با وی نیرنگ می کند و ایمان را از دل او می برد، پس در حقیقت او دارد به خودش نیرنگ می کند ولی نمی فهمد.

شخصی پرسید: خدای تعالی چگونه به وسیله بنده اش نیرنگ می شود؟ فرمود: اینطور که به دستور خدا عمل بکند ولی منظورش غیر خدا باشد که چنین عملی شرک به خدای تعالی است و شخص ریاکار در روز قیامت به چهار اسم خوانده می شود: به او می گویند: ای کافر، ای فاجر، ای حقه باز، ای زیانکار عملت بی نتیجه و اجرت باطل است و امروز پاداشی در برابر اعمال نیکی که به منظور خودنمائی کردی به تو نخواهند داد، اینک پاداش را از کسانی طلب کن که عمل برای خوشایند آنان کردی.

و مرحوم کلینی در کافی به سند خود از ابی المعزای پاره دوز و او بدون ذکر راوی قبل از خویش نقل کرد که امیرالمؤمنین (علیه

السلام) فرمود: ک سی که خدای عزوجل را در خلوت و نهانی یاد کند خدا را به ذکر کثیر، ذکر کرده است.

آری منافقان خدا را علنا یاد می کنند و دم از خدا می زنند ولی در خلوت به یاد او نمی افتند (چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند) و خدای عزوجل در باره آنها می فرماید: (( یراون الناس و لا یذکرون الله الا قلیلا )) .

مولف: در این روایت برای کلمه قلیل معنای دیگری شده که معنای لطیفی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۹۸ :: ۱۹۸ و در تفسیر درالمنثور آمده که ابن منذر از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ عملی (هر قدر هم که کوچک باشد) با تقوا کوچک نیست و چگونه ممکن است چیزی که مورد قبول درگاه الهی است کوچک بوده باشد و خدای عزوجل وعده داده که (( انما یتقبل الله من المتقین )) خدای تعالی عمل را تنها از مردم با تقوا قبول می کند.

مولف: این معنا نیز معنای لطیفی است که بعد از تجزیه و تحلیل بالاخره به معنای روایت سابق بر می گردد.

و در همان کتاب است که مسلم و ابوداود و بیهقی در کتاب سنن خود از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: منظور از این آیه (یعنی آیه: (( و اذا قاموا الی الصلوه ... )) منافقین است که مدتی می نشینند و چشم به آفتاب می دوزند تا کی غروب می کند همینکه خورشید بین دو شاخ شیطان قرار گیرد آنگاه برخاسته، به سرعت سر خود را چون کلاغ، چهار مرتبه به زمین می زند بدون اینکه ذکر خدا بگویند مگر اندکی.

مولف: این نیز معنای دیگری است برای کمی ذکر خدا، چون ذکر کردن مثل چنین نمازگزاری صرف رو به خدا ایستادن برای نماز است با اینکه او می تواند غرق در یاد خدا باشد، حضور قلب را رعایت نموده، با طمانینه و آرامش نماز بگذارد.

و مراد از اینکه فرمود: (( تا آنکه خورشید بین دو شاخ شیطان قرار گیرد ))، نزدیک شدن خورشید به کرانه غروب است و وجه این تشبیه این است که کانه آخر روز و اول شب را دو شاخ شیطان دانسته، چون شیطان با این دو شاخ خود انسان ها را می زند و یا در این دو هنگام برای جنس بشر خودنمایی می کند.

و در همان کتاب آمده که عبد بن حمید و بخاری در تاریخ خود و مسلم و ابن جریر و ابن منذر از ابن عمر روایت کرده اند که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مثل منافق مثل گوسفند لوجی است که در بین دو گوسفند قرار گرفته باشد، یک بار چشم لوجش این را می بیند و به دنبالش می رود، بار دیگر چشمش به آن دیگری می افتد و دنبال آن را می گیرد و هیچ وقت نمی فهمد که دنبال کدامیک می رود.

و در همان کتاب است که عبد الرزاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه، از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: هر جا در قرآن کریم کلمه: (( سلطان )) آمده باشد به معنای حجت و دلیل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۱۹۹:

و در همان کتاب آمده که ابن ابی شیبه و مروزی در کتاب خود (( زوائد الزهد )) و ابوالشیخ بن حبان، از مکحول روایت کرده اند که گفته است: من شنیده ام که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده بود: هیچ بنده ای چهل شبانه روز خود را برای خدا خالص نمی سازد مگر آنکه چشمه هائی از حکمت از قلبش به جوشش درآمده و بر زبانش جاری می شود.

مولف: این روایت از روایات مشهور است و به عین این الفاظ و یا به الفاظی دیگر نقل شده ولی به همین معنا به طرقی دیگر روایت شده است.

و در همان کتاب آمده که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصول، از زید بن ارقم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس با خلوص بگوید: لا اله الا الله، داخل بهشت می شود، شخصی پرسید: یا رسول الله خلوص در گفتن این کلمه به چه معنا است؟ فرمود: به این معنا که گفتن این کلمه او را از آنچه حرام است باز بدارد.

مولف: مفاد این روایت بطور مستفیض یعنی به طرقی زیاد نقل شده، هم جوامع شیعه و هم جوامع سنت آن را نقل کرده اند، شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت از رسول خدا و ما ان شاء الله تعالی عمده آن روایات را به عین عباراتش در جای

مناسبتی که پیش می‌آید نقل خواهیم کرد و در ذیل این آیات روایاتی در شان نزول وارد شده که بسیار مختلف و پریشان است و چون پیدا بود که جنبه تطبیق آیه با مصداقی از مصدایقش را دارد (هر چند که خدا بهتر می‌داند) لذا از ایراد آنها صرفنظر کردیم.

النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۰ آیات ۱۴۹ - ۱۴۸ سوره نساء

لا- يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا (۱۴۸) إِن تُبَدُّوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا (۱۴۹)

ترجمه آیات

خدا دوست نمی‌دارد که کسی با گفتار زشت به عیب خلق صدا بلند کند مگر آنکه ظلمی به او رسیده باشد که خدا شنوا و به اقوال و احوال بندگان دانا است. (۱۴۸) اگر در باره خلق به آشکار یا پنهان نیکی کنید یا از بدی دیگران بگذرید که خدا همیشه از بدیها در می‌گذرد با آنکه در انتقام بدان توانا است. (۱۴۹)

بیان آیات

لا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ... راغب در باره ماده (( ج - ه - ر )) می‌گوید: کلمه: (( جهر ))، (بر خلاف کلمه ظهور) وقتی در مورد چیزی به کار می‌رود که زائد بر اندازه برای حواس بینائی یا شنوائی ما ظاهر شده باشد، در مورد حس بینائی می‌گوئیم: (( رایته چهارا )) یعنی من آن شخص و یا آن چیز را بسیار روشن و واضح دیدم، در قرآن کریم می‌خوانیم: که بنی اسرائیل به موسی بن عمران (علیهما السلام) گفتند: (( لن نومن لك حتى نرى الله جهرة )) و یا گفتند: (( ارنا الله جهرة )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۱

راغب همچنان به معنای این ماده ادامه می‌دهد تا آنجا که می‌گوید: و اما در مورد حس شنوائی در قرآن کریم می‌خوانیم: (( سواء منكم من اسر القول و من جهر به )) این بود گفتار راغب . مراد از (( دوست نداشتن )) خدا بدگوئی آشکار را، اینست که در شریعت خود آن را نکوهیده‌شمرده است

و کلمه (( سوء من القول : زشت از سخن )) به معنای هر سخنی است که در باره هر کسی گفته شود ناراحت می‌گردد، مثل نفرین و فحش، چه فحشی که مشتمل بر بدی‌ها و عیب‌های طرف باشد و چه فحشی که در آن بدی‌هائی به دروغ به وی نسبت داده شود، همه اینها سخنانی است که خدای تعالی جهر به آن را و یا به عبارت دیگر اظهار آن را دوست نمی‌دارد و معلوم است که خدای تعالی منزه است از دوستی و دشمنی به آن معنائی که در ما انسان‌ها و در حیوانات هم جنس ما وجود دارد، چیزی که هست از آنجا که امر و نهی در بین ما انسانها به حسب طبع ناشی از حب و بغض است (چیزی را که دوست می‌داریم مامور خود را امر می‌کنیم تا آن را عملی کند و چیزی را که دشمن می‌داریم طرف را از انجام آن نهی می‌کنیم) لذا بطور کنایه امر و نهی خدا را اراده و کراهت (یا حب و بغض و یا رضا و سخط او تعبیر کرده‌اند) و گرنه در ساخت مقدس او اینگونه حالات که در نفس ما پیدا می‌شود وجود ندارد.

پس اینکه فرمود: (( خدا سخن زشت به جهر گفتن را دوست نمی‌دارد )) کنایه است از اینکه در شریعتی که تشریح فرموده، این عمل را نکوهیده‌شمرده، حال چه نکوهیده به حد حرمت و چه اینکه زشتی آن به حد حرمت نرسد و از حد کراهت و اعانه تجاوز نکند. حد مجاز در بدگوئی مظلوم از ظالم

و جمله: (( الا- من ظلم )) استثنای منقطع است و معنایش بامعنای کلمه (( لکن )) یکی است، پس در حقیقت فرموده: (( لکن من ظلم لا باس بان يجهر بالسوء من القول فيمن ظلمه و من حيث الظلم )) (خدا دوست نمی‌دارد سخن زشت با صدای بلند گفتن را، لیکن کسی که مورد ظلم شخصی یا اشخاصی قرار گرفته، می‌تواند در مورد خصوص آن شخص و یا اشخاص و در خصوص



ظلمی که به وی رفته ، سخن زشت و با صدای بلند بگوید) و همین خود قرینه است بر اینکه چنین کسی نمی تواند هر چه از دهانش بیرون بیاید به او نسبت دهد و حتی آیه شریفه دلالت ندارد بر اینکه نمی تواند بدی های دیگر او را که ربطی به ظلمش ندارد به زبان بیاورد بلکه تنها می تواند با صدای بلند ظلم کردنش را بگوید و صفات بدی از او رابه زبان آورد که ارتباط با ظلم او دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۲

مفسرین هر چند که در تفسیر کلمه : (( سوء )) اختلاف کرده اند که به چه معنا است ، بعضی گفته اند: نفرین است . بعضی دیگر گفته اند: نام بردن از خصوص ظلم او است و از این قبیل معانی دیگر، جز اینکه همه این معانی مشمول اطلاق آیه شریفه می باشد، دیگر جهت ندارد که هر مفسری کلمه سوء را به یکی از آن معانی تفسیر کند.

(( و کان الله سمیعاً علیما )) این جمله در مقام این است که نهی که از جمله (( لا-یحب ... )) استفاده می شود را تایید نموده ، بفرماید: این کاری که گفتیم : خدای تعالی دوستش ندارد به راستی کار خوبی نیست ، کاری نیست که هر انسانی به خود اجازه ارتکاب آن را بدهد مگر مظلوم چون خدای تعالی سخن زشت را می شنود و علیمی است که سخن هر صاحب سخن را می داند. *إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تَخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا* این آیه بی ارتباط به آیه قبلش نیست ، چون در این آیه سخن از اظهار و اخفاء خیر است و به اطلاقش شامل مورد آیه قبل نیز می شود یعنی اول آن شامل سخنان خوبی که آدمی در مقام تشکر از ولی نعمتی می گوید و آخر آن شامل عفو از بدی و ظلمی که به وی شده می شود و حاصل کلام اینکه یکی از مصادیق آیه مورد بحث مصداق آیه قبل است ، یعنی کسی است که وقتی به او احسان می شود تشکر می کند و در مقام شکرگزاری سخنان خوب می گوید و اگر چنانچه کسی به او بدی کند یا ستم روا بدارد عفو کند و از جهر به سخنان زشت در باره او صرف نظر می نماید.

پس ابداء خیر به معنای اظهار آن شد، چه اینکه آن خیر فعلی از افعال از قبیل انفاق بر مستحقین و هر عمل پسندیده دیگر باشد که باعث اعلاء کلمه دین و تشویق مردم به سوی کارهای خیر (نه به منظور ریا و خودنمایی) و چه اینکه قولی از اقوال باشد، از قبیل اظهار شکر در برابر ولی نعمت و ستودن او به ذکر جمیل و خلاصه تقدیر کردن از او به نحوی که سایر اهل نعمت تشویق شوند به اینکه مانند ولی نعمت ما کارهای نیک بکنند، این بود معنای ابداء خیر.

و اما اخفاء خیر و پنهان کردن آن (گو اینکه کلمه ای است مطلق و دامنه شمولش گسترده است) و لیکن آنچه از این کلمه زودتر به ذهن می رسد اخفاء فعل خیر و عمل شایسته است تا این عمل از ریا دورتر و به خلوص نزدیک تر باشد همچنانکه در جای دیگر قرآن کریم آمده که : (( ان تبدوا الصدقات فنعمای هی و ان تخفوها و توتوها للفقراء، فهو خیر لکم و یکفر عنکم من سیئاتکم )) .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۳ تشویق به عفو نمودن و چشم پوشی کردن از انتقام

و اما کلمه (( عفو )) در جمله : (( او تعفوا عن سوء )) به معنای پوشاندن است ، پس عفو از سوء به معنای پوشاندن عمل زشت است ، این نیز دو جور است ، یکی به زبان و آن به این است که نام کسی را که به او بدی کرده نزد مردم فاش نکند و آبروی او را نزد مردم نبرد و سخنان زشت به جهر و آشکارا در باره اونگوید، قسم دوم به عمل است و آن به این است که در مقام تلافی ظلم او بر نیاید و از او انتقام نگیرد، هر چند که شرعاً جائز باشد، همچنانکه در جای دیگر قرآن می خوانیم : (( فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله )) .

و این که فرمود: (( فان الله کان عفواً قديراً )) ، در حقیقت سببی است که در جای مسبب خود آمده و تقدیر کلام : (( ان تعفوا عن سوء فقد اتصفتم بصفة من صفات الله الکمالیه و هو العفو علی قدره ، فان الله ذو عفو علی قدرته )) (اگر از بدی های دیگران عفو و اغماض کنید به یکی از صفات کمالیه خدای تعالی متصف شده اید و آن صفت عفو با داشتن قدرت بر تلافی است ، چون خدای تعالی چنین است با اینکه می تواند از گنهکاران انتقام بگیرد، عفو می کند).

و بنابراین در جمله شرطیه مورد بحث یعنی جمله : (( ان تبدوا خیرا... )) جزائی که آمده جزاء، بعضی از شرط است ، چون شرط سه لنگه داشت : یکی اظهار خیر و دوم اخفای آن و سوم عفو از سوء و جزائی که آمده یعنی جمله : (( فان الله ... )) جزاء است برای عفو از سوء به تنهائی و اظهار خیر و اخفای آن و یا به عبارت دیگر دادن خیر به بندگان در همه احوال هر چند که از صفات خدای تعالی است ، بدان جهت که الله تعالی است لیکن در آیه شریفه تصریح به آن نیامده و تنها ممکن است به آن اشاره داشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۴

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیه شریفه : (( لا یحب الله الجهر بالسوء منالقول ... ))

در مجمع البیان در ذیل آیه : (( لا یحب الله ... )) می گوید: خدای تعالی دوست نمی دارد که کسی در مقام انتقام ناسزا بگوید، مگر آنکه به راستی مظلوم واقع شده باشد که در این صورت جائز است از ظالم خود به نحوی که شرع اجازه داده انتقام بگیرد، آنگاه اضافه کرده که این معنا که ما برای آیه کردیم از امام باقر (علیه السلام) روایت شده .

و در تفسیر عیاشی از ابی الجارود از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: (( الجهر بالسوء من القول )) این است که عیب هائی که در دشمنت هست بر ملا کنی (نه عیب هائی که در او نیست).

و در تفسیر قمی آمده که در حدیثی دیگر در تفسیر این آیه آمده که اگر کسی نزد تو آمد و در باره تو مدح و ثنائی گفت و اعمال خیر و صالحی برایت برشمرد که در تو نیست ، از او قبول مکن و او را تکذیب کن که به تو ظلم کرده است .

و عیاشی در تفسیرش به سند خود از فضل بن ابی قره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه : (( لا یحب الله ... )) فرموده : هر کس قومی را میهمان کند و بد پذیرائی کند، او از کسانی است که ظلم کرده ، پس بر میهمانان حرجی نیست که در باره او چیزی بگویند.

مولف : این روایت را صاحب مجمع البیان نیز از آن جناب نقل کرده ، ولی بدون ذکر سند، و از طرق اهل سنت از مجاهد نیز نقل شده است .

و روایات به هر حال دلالت دارد بر عمومیت مفاد آیه همانطور که ما نیز عمومیت را استفاده کردیم . النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۵ آیات ۱۵۲ - ۱۵۰ سوره نساء

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (۱۵۰) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (۱۵۱) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا (۱۵۲)

ترجمه آیات

کسانی که (از اهل کتاب) به خدا و پیامبرانش کفر می ورزند و می خواهند میان خدا و پیامبرانش فرق گذاشته بگویند: من به خدای موسی و یا خدای عیسی ایمان دارم و به خدای محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) ایمان نمی آورم و می خواهند (از پیش خود) راهی میانه داشته باشند. (۱۵۰) اینان همان کافران حقیقی هستند و ما برای کافران عذابی خوار کننده آماده کرده ایم (تا کیفر استکبارشان باشد). (۱۵۱) و کسانی که به خدا و همه پیامبرانش ایمان آورده و بین احدی از آنان فرق نمی گذارند، خدا پاداششان را خواهد داد، چون غفور و رحیم بودن ، صفت خدا است. (۱۵۲)

بیان آیات

این آیات ، انعطاف و توجهی به حال اهل کتاب کرده ، حقیقت کفر آنان را بیان می کند و عده ای از مظالم و گناهان و سخنان فاسدشان را شرح می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۰۶ ایمان به خدا مستلزم ایمان به همه رسولان است و تفرقه انداختن بین خدا و رسولانش کفر حقیقی است

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ... منظور از این کفار که به خدا و پیامبران او کفر می‌ورزند، اهل کتاب یعنی یهود و نصارا است که یهود به موسی ایمان می‌آوردند ولی به عیسی و محمد (علیهما السلام) کفر می‌ورزند و نصارا به موسی و عیسی (علیهما السلام) ایمان دارند ولی به محمد (صلی الله علیه و آله) کفر می‌ورزند و این دو طائفه می‌پندارند که به خدا و به بعضی از رسولان او کفر نورزیده، تنها به بعضی دیگر از رسولان او کفر ورزیده‌اند، در حالی که در آیه مورد بحث بطور مطلق فرموده: اینها به خدا و همه رسولان خدا کفر ورزیده‌اند و به همین جهت مطلب احتیاج پیدا کرده به اینکه منظور از این اطلاق روشن شود.

و به همین خاطر جمله: (( یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض )) را عطف کرد بر جمله مورد بحث که فرمود: (( ان الذین یکفرون ... )) آن هم بطور عطف بیان عطف کرد، و تازه همین عطف بیان و تفسیر ابعاضش یکدیگر را تفسیر می‌کنند و حاصل بیان چنین است که یهود و نصارا به خدا و همه رسولان او کافرند، برای اینکه می‌گویند: ما به بعضی ایمان داریم و به بعضی دیگر کافریم، می‌خواهند بین خدا و رسولان او تفرقه انداخته، به خدا و بعضی از رسولانش ایمان آورند و به بعضی دیگر از رسولانش کفر بورزند با اینکه آن بعض نیز فرستاده خدا است و رد او رد خدای تعالی است.

آنگاه به بیانی دیگر و با عطف تفسیر مطلب را روشن تر نموده، می‌فرماید: (( یریدون ان یتخذوا بین ذلک سیلا )) می‌خواهند راهی متوسط، میان ایمان به خدا و همه رسولانش و میان کفر به خدا و همه رسولانش اتخاذ کنند، یعنی به بعضی از رسولان خدا ایمان آورده، به بعضی دیگر کفر بورزند، در حالی که به سوی خدا هیچ راهی نیست، الا- یک راه و آن عبارت است از ایمان آوردن به او و به همه رسولان او، چون رسول بدان جهت که فرستاده خدا است چیزی از خودش ندارد و اختیاری هم ندارد، پس ایمان به رسول خدا، ایمان به خدا است و کفر به او، کفر به خدای تعالی است، کفری خالص نه آمیخته به مقداری ایمان.

پس کفر به بعضی و ایمان به بعضی دیگر از رسولان با ایمان به خود خدای تعالی چیزی جز تفرقه انداختن بین خدا و رسولان او و استقلال دادن به رسول نیست و معنایش این است که ایمان به آن رسول هیچ ربطی به ایمان به خدا ندارد. کفر به او نیز ربطی به کفر به خدای تعالی ندارد، در نتیجه این روش، روشی وسط است و حال آنکه چیزی به جز پنداری باطل نیست، برای اینکه چگونه صحیح است فرض کنیم رسالت کسی را که ایمان به او هیچ ارتباطی به ایمان به خدا نداشته و کفر به او نیز هیچ ربطی با کفر به خدای تعالی نداشته باشد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۰۷

پس این معنا به خوبی روشن شد و هیچ شکی در آن نماند که ایمان به رسولی که چنین وضعی دارد و خاضع شدن در برابر رسولی که کفر و ایمان به وی هیچ ربطی به کفر و ایمان به خدا ندارد، در حقیقت خضوع در برابر غیر خدای تعالی است و شرکی است واضح و به همین جهت می‌بینی که خدای تعالی بعد از آنکه یهود و نصارا را توصیف کرد به اینکه می‌خواهند با ایمان آوردن به بعضی و کفر ورزیدن به بعضی دیگر، بین خدا و رسولان او تفرقه انداخته، راهی وسط اتخاذ کنند، این معنا را خاطر نشان می‌سازد که اینها با این روش خود کافر حقیقی هستند: (( اولئک هم الکافرون حقا ))، و سپس تهدیدشان کرده و فرموده: (( و اعتدنا للکافرین عذابا مهینا )).

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ... تا آخر آیه سوم

بعد از آنکه یهود و نصارا را که بین خدا و رسولانش تفرقه می‌اندازند تکفیر کرد و فرمود: که اینها به خدا و رسولان او کفر می‌ورزند، در مقابل آنان نام طائفه ای دیگر را می‌برد که مثل آنان نیستند تا تقسیم اطرافیان بحث تمام شود، و آنها کسانی هستند که به خدا و همه رسولان او ایمان دارند و فرقی میان این رسول و آن رسول نمی‌گذارند.

و باید توجه داشت که در سه آیه مورد بحث چند التفات به کار رفته، نخست در آیه اول که خدای تعالی غایب فرض شده بود التفاتی از غیبت، به تکلم با غیر (ما) در آیه دوم که می‌فرماید: (( ما برای کافران چنین و چنان کرده ایم و سپس التفاتی به خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جمله: (( اولئک سوف یوتیهم اجرهم )) و بعید نیست وجه این التفات ها این باشد که

خواسته است کیفر کفار را به خود گوینده (که خدای تعالی است) نسبت دهد تا از نظر لحن گفتار در دل شنونده موثر بیفتد، چون چنین لحنی موثرتر از آن است که کیفر را به غائب نسبت دهد و بفرماید: ((خدا چنین و چنانشان می کند)).

التفاتی هم که در آیه دوم واقع شده، این فائده را افاده می کند، چون خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کردن آنجا که سخن از وعده جمیل است و رسول علم دارد به اینکه این وعده وفا می شود خود مفید این معنا است که وعده مذکور قریب الوقوع است. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۰۸ آیات ۱۶۹-۱۵۳ سوره نساء

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطٰنًا مُّبِينًا (۱۵۳) وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِثْقَلِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّثْقًا عَظِيمًا (۱۵۴) فَبِمَا نَفَضْتَهُمْ مِّثْقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلِ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا- قَلِيلًا (۱۵۵) وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا (۱۵۶) وَإِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (۱۵۷) بَلِ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (۱۵۸) وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِدًا (۱۵۹) فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَدَأْنَا حَرَمْنًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحْلَتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (۱۶۰) وَأَخَذْنَاهُمُ الرُّبُوٰةَ وَقَدِ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۶۱) لٰكِنِ الرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا (۱۶۲) إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (۱۶۳) وَرَسُولًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصِصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا (۱۶۴) رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (۱۶۵) لٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا (۱۶۶) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا (۱۶۷) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (۱۶۸) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (۱۶۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۰۹ ترجمه آیات

اهل کتاب پیشنهاد می کنند که کتابی از آسمان بر آنان نازل کنی، از موسی بزرگتر از این را خواستند، بدو گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان ده که صاعقه آنان را به خاطر ظلمشان بگرفت، با این حال باز ایمان نیاورده، بعد از آن همه معجزه، گوساله را خدای خود گرفتند و ما از این ظلمشان نیز در گذشتیم و به موسی دلیلی قاطع و روشن دادیم. (۱۵۳) و به مقتضای پیمانی که داده بودند کوه طور را بر بالای آنان بلند کردیم و به آنان گفتیم از این دروازه سجده کنان داخل شوید و نیز دستورشان دادیم که فرمان مربوط به شنبه را تمرد مکنید و از آنان پیمانی سخت گرفتیم. (۱۵۴) ولی با همه این احوال به سزای پیمان شکنی و کفر به آیه های خدا و به ناحق کشتن پیامبران از نعمت دین حق محروم شدند آنها بهانه آوردند که دل‌های ما نمی تواند دعوت اسلام را بفهمد، غافل از اینکه خدا بر دل‌هایشان مهر زده بود و در نتیجه جز اندکی ایمان نیاوردند. (۱۵۵) و نیز به سزای اینکه به عیسی کفر ورزیده، به مریم بهتانی عظیم زدند. (۱۵۶) و این گفتارشان که ما مسیح عیسی بن مریم را کشتیم، با اینکه فرستاده خدا بود ولی نه او را کشتند و نه به دار آویختند بلکه از ناحیه خدا امر بر آنان مشتبه شد و آنها که در باره وی اختلاف کردند هنوز هم در باره عیسی در شکند، اگر ادعای علم می کنند دروغ می گویند، مدرکی جز پیروی ظن ندارند و به یقین او را نکشته اند. (۱۵۷) بلکه خدا وی را به سوی خویش بالا برد و عزت و حکمت صفت خداست. (۱۵۸) هیچ فردی از اهل کتاب نیست مگر آنکه قبل از مرگش بطور حتم به

عیسی ایمان می آورد و عیسی در قیامت علیه آنان گواه خواهد بود. (۱۵۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۱۰

به خاطر ظلمی که از ناحیه همین ها که در یهودیت خود تعصب ورزیدند سر زد، ما چیرهائی را که قبلا برایشان حلال و طیب بود بر آنان حرام کردیم و نیز به خاطر اینکه با تلاش بسیار از راه خدا جلوگیری می کردند. (۱۶۰) و ربا می گرفتند با اینکه از آن نهی شده بودند و اموال مردم را به ناحق می خوردند و ما برای کفر پیشگان از آنان عذابی دردناک آماده کرده ایم. (۱۶۱) اما آنهایی که علم در دلهاشان رسوخ یافته بود و دارای ایمان واقعی بودند از آنجائی که همین ایمان واقعی و ادارشان می کند به اینکه بدانچه به تو نازل شده و آنچه قبل از تو به عیسی نازل شده بود ایمان بیاورند و نیز نماز بخوانند و زکات بدهند و به خدا و روز قیامت ایمان آورند، لذا ما به زودی اجری عظیم به آنان خواهیم داد. (۱۶۲) ما به تو وحی کردیم ، همانطور که به نوح و پیامبران پس از او وحی کردیم و به داود زبور دادیم. (۱۶۳) و پیامبرانی که قبلا سرگذشتشان را برای سرائیدیم و پیامبرانی که داستانشان را برای نگفته ایم و از آن میان خدا با موسی به نحوی ناگفتنی سخن گفت. (۱۶۴) به فرستادگانی نوید بخش و بیم رسان وحی کردیم تا مردم بر ضد خدا دستاویزی نداشته باشند، آری عزت و حکمت وصف خداست. (۱۶۵) پس اینکه از تو می خواهند کتابی از آسمان برایشان نازل کنی مردود است و خدا شهادت می دهد به اینکه کتابی که به تو نازل کرده به علم خود نازل کرد، ملائکه نیز شهادت می دهد و خدا برای شهادت دادن بس است. (۱۶۶) خوب با اینکه قرآن از ناحیه خدا است و از سنخ وحیی است که به سایر انبیا می شد معلوم است که کسانی که باز کفر بورزند و از راه خدا جلوگیری کنند، به چه ضلالت دور از نجاتی گرفتار شده اند. (۱۶۷) آری کسانی که کفر ورزیدند و ستم کردند خدا هرگز در صدد آموزش آنان و اینکه به راهی هدایتشان کند نیست. (۱۶۸) الا طریق جهنم که در آن همیشه باقی می مانند، و این کار برای خدا آسان است. (۱۶۹)

بیان آیات

این آیات سوالی را که اهل کتاب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده اند بازگو می کند و آن این بوده که خدای تعالی کتابی را از آسمان بر خود آنان نازل کند، چون آنها با نزول قرآن به وسیله وحی جبرئیل آن هم آیه آیه و تکه تکه قانع نشده بودند و خواستند تا کتابی در بسته مانند مرغی از هوا به سوی آنان پائین آید و سپس به جواب آنان پرداخته می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۱۱ در خواست اهل کتاب از پیامبر (ص) که کتابی از آسمان به ایشان نازل گردد و پاسخ به آنها

يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ... منظور از اهل کتاب، یهود و نصارا است، چون معهود در اصطلاح قرآن در امثال این موارد همین است، پس سائل هر دو طائفه بوده اند نه تنها یهودیان. و این منافات ندارد که مظالم و جنایاتی که در ضمن این آیات شمرده شده، مختص به یهود باشد از قبیل درخواست دیدن خدا و معبود گرفتن گوساله و نقض پیمان در هنگام بالا رفتن طور و امر به سجده و نهی از تجاوز در روز شنبه و غیره. برای اینکه مرجع هر دو طائفه به یک اصل است و ریشه یهود و نصارا همان نژاد اسرائیل است که موسی و عیسی (علیهما السلام) در بین آنان مبعوث شدند، هر چند که دعوت عیسی بعد از رفتنش به آسمان در غیر بنی اسرائیل یعنی در روم و عرب و حبشه و دیگران انتشار یافت.

علاوه بر اینکه ظلم قوم عیسی به عیسی کمتر از ظلم یهود به موسی (علیه السلام) نبود.

و چون ریشه هر دو طائفه یکی بود، یهودیان را در خصوص جزای خود آنان مورد خطاب قرار داده، فرمود: ((فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم)).

و باز به همین جهت در سه آیه بعد نام عیسی را در زمره رسولانی که نام برده، آورده و اگر وجهه سخن متوجه یهود به تنهایی بود، دیگر بردن نام عیسی معنا نداشت، زیرا یهود عیسی (علیه السلام) را قبول نداشت و باز به همین جهت بعد از آیات مورد بحث در



آیه ۱۷۰ خطاب را متوجه عموم اهل کتاب نموده می‌فرماید: (( یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق انما المسيح ... ))

پس از همه قرائن می‌فهمیم که آیات مورد بحث سخن از عموم اهل کتاب دارد نه از خصوص یهود، در نتیجه صاحب سوال در جمله: (( یسئلك اهل الكتاب )) نیز عموم اهل کتاب است نه تنها یهود و این عمومیت وجهه کلام همچنان باقی است و معایب مشترک اهل کتاب یعنی زور گوئی و ناحق گوئی و لاف های گزاف و پابند نبودن به عهد و پیمان را سرکوب آنان می‌کند، همینکه پای مختصات قوم معینی به میان آمد وجهه کلام متوجه آن قوم می‌شود.

و سوالی که اهل کتاب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کردند این بوده که از آسمان کتابی بر آنان نازل شود و ما این را می‌دانیم که این سوال قبل از نزول قرآن نبوده و حتی قبل از تلاوت شدنش بر آنان نیز نبوده بلکه قرآن نازل شده بود، اهل کتاب هم می‌دانستند که نازل شده و بر عموم مردم از آن جمله اهل کتاب هم تلاوت شده بود، چون جریان مربوط به مدینه است که مرکز اهل کتاب بود و از آیات نازل در مدینه آگاه بودند، حتی از آیاتی هم که در مکه و قبل از آمدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه نازل شده بود خبر داشتند، چیزی که هست به قرآن و آیات قرآنی قانع نشدند و آن را کتابی آسمانی و دلیل نبوت نمی‌شمردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۲

با اینکه هر چه در قرآن کریم نازل شده توأم با تحدی و دعوی اعجاز بود، و مکرر اعلام داشت، که اگر قرآن را کتابی آسمانی و دلیلی بر نبوت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله) نمی‌دانید، همه شما عرب‌ها بلکه انسان‌ها و بلکه انس و جن جمع شوید یک سوره مثل آن بیاورید.

و این معنا را در سوره های اسری، یونس، هود، بقره که همه قبل از سوره مورد بحث نازل شده اند خاطر نشان شده است. پس با این حال اگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست نزول کتاب می‌کنند، این سوالشان به جز بهانه جوئی و جزاف معنائی ندارد، سوالی است که از کسی که در برابر حق خاضع و برای حقیقت منقاد باشد هرگز سر نمی‌زند، تنها کسی که چنین درخواستی می‌کند که در اثر عمری هواپرستی دچار لغو و هذیان گوئی شده باشد و برای سخن گفتن خود هیچ قید و شرطی قائل نباشد و سخنش هیچ پایه و اساسی نداشته باشد، نظیر مردم مکه یعنی قریش که در عین اینکه قرآن داشت در بین آنان نازل می‌شد، و دعوت قرآن ظهور می‌یافت با این حال می‌گفتند: (( لولا انزل علیه آیه من ربه )) و یا می‌گفتند: (( او ترقی فی السماء و لن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقره )) .

و به خاطر همین اساسی که ما برای درخواست آنان ذکر کردیم، بود که خدای سبحان در پاسخ درخواست آنان اولاً فرمود: این اهل کتاب مردمی متمادی در جهالتند، و به جهالت و گمراهی خود ادامه می‌دهند، حاضرند انواع ظلم‌ها را هر چند که عظیم باشد مرتکب شوند و در برابر حق کفر و جحود بورزند، هر چند که آورنده آن حقیقت، بینه و دلیل قطعی بیاورد و نیز هیچ پروائی از این ندارند که پیمان خود را هر چه هم غلیظ و محکم باشد بشکنند و گناهای دیگر چون دروغ و بهتان و هر ظلمی دیگر را مرتکب گردند و کسی که وضعش چنین است لیاقت آن ندارد که خدای تعالی خواسته او را اجابت کند و به پیشنهاد او وقعی بگذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۳

و ثانیاً فرمود: کتابی که خدای تعالی نازل کرده توأم با نزولش خدای سبحان و ملائکه بر حقانیت او شهادت داده و کتابی که چنین شاهدانی دارد همان کتابی است که با آن آیات کریمه اش آن تحدی‌ها را کرده است.

در پاسخشان نخست فرمود: (( از موسی بزرگتر از این را خواستند )) یعنی بزرگتر از آنچه که از تو خواستند، زیرا از تو خواستند کتابی از آسمان برایشان نازل کنی ولی از موسی (علیه السلام) خواستند که خدا را نشان بدهد و گفتند: (( ارنا الله جهره )) یعنی خدا را بطور آشکار به ما نشان بده، بطوری که با چشمان خود او را ببینیم و این نهایت درجه طغیان و هذر و جهلی است که انسان



بدان مبتلا می شود، (( فاخذتهم الصاعقه بظلمهم )) و این داستان در سوره بقره آیه ۵۵-۵۶ و سوره اعراف آیه ۱۵۵ آمده است . سپس می فرماید: (( ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات )) و منظور از اتخاذ گوساله بت پرستی است ، آن هم بعد از ظهور و وضوح بطلان آن و یا منظور بیان این حقیقت است که خدای سبحان منزه از شائبه جسمیت و حدوث است و چنین عقیده ای از رسواترین جهالت های بشری است (( فغفونا عن ذلک و آتینا موسی سلطانا مینا )) ، منظور از (غفو) این است که موسی (علیه السلام) به آنان دستور داد که به سوی خالق خود توبه برده ، یکدیگر را به قتل برسانند، همینکه به جان هم افتادند خدا از آنان عفو کرد و دستور متارکه را داد، نگذاشت تا به آخر یکدیگر را بکشند و منظور از دادن سلطان مبین به موسی (علیه السلام) این است که آن جناب را بر گوساله پرستان و بر سامری و گوساله اش مسلط کرد که داستانش در سوره بقره آیه ۵۴ آمده است .

آنگاه می فرماید: (( و رفعنا فوقهم الطور بميثاقهم )) ، منظور از این میثاق آن پیمانی است که خدای عزوجل از بنی اسرائیل گرفت و آنگاه کوه طور را بر بالای سر آنان بلند کرد که داستانش در دو جا از سوره بقره یعنی آیه ۶۳ و آیه ۹۳ آمده است .

سپس می فرماید: (( و قلنا لهم ادخلوا الباب سجدا و قلنا لهم لا تعدوا فی السبت و اخذنا منهم ميثاقا غلیظا )) ، این دو داستان یعنی داستان وارد شدن آنان در باب حطه و داستان تجاوزشان در شنبه ، در سوره بقره ، آیه ۵۸-۶۵ و در سوره اعراف آیه ۱۶۱-۱۶۳ آمده و بعید نیست میثاق مذکور راجع به این دو داستان و به غیر از این دو داستان باشد، چون قرآن کریم خاطر نشان کرده که گرفتن میثاق از بنی اسرائیل مکرر اتفاق افتاده ، مثلا می فرماید: (( و اذ اخذنا ميثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۱۴ :

و در جای دیگر می فرماید: (( و اذ اخذنا ميثاقکم لا تسفکون دماءکم و لا تخرجون انفسکم من ديارکم ثم اقررتم وانتم تشهدون )) .

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ ...

جرایمی که بنی اسرائیل مرتکب شدن و مجازاتهای که خداوند به آنان داد

حرف فاء بر سر این جمله می فهماند که جمله نتیجه ای است که از مطالب قبل گرفته می شود و کلمه : (( فبما نقضهم )) جار و مجروری است متعلق به کلمه : حرمانا علیهم )) در آیه ۱۵۹ که بعد از چند آیه و شمردن جرائم بنی اسرائیل در آن آیات آمده و حاصل معنایش این است که به خاطر پیمان شکنی آنان حرام کردیم بر آنان طیباتی را که ...

و این آیات در این زمینه سخن دارد که مجازاتهایی که خدا بنی اسرائیل را با آنها مجازات کرد بیان کند، مجازاتهایی که با عواقب وخیم دنیائی بود و یا عواقب شوم اخروی و در این آیات از پاره ای سنت های زشت بنی اسرائیل سخن رفته که در آغاز یادی از آنها نشده بود.

پس جمله : (( فبما نقضهم ميثاقهم )) خلاصه گیری است از پیمان شکنی هایی که قبلا از بنی اسرائیل خاطر نشان شده بود و بعدا نیز از آنان ذکر می شود.

و جمله : (( و کفرهم بایات الله )) خلاصه گیری از انواع کفرهایی است که این امت به آن گرفتار شدند، کفرشان در زمان موسی (علیه السلام) و کفرشان بعد از آن زمان که قرآن کریم بسیاری از آن کفرها را بر شمرده و از جمله آنها دو موردی است که در اول این آیات آمده ، یکی در جمله : (( فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهره )) و یکی دیگر در جمله : (( ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات )) و اگر این دو نوع کفر در آن آیات قبل از سایر کفرهاشان ذکر شده ، ولی در آیه مورد بحث در آخر آمده ، برای این بوده که مقام صدر آیات با مقامی که آیه مورد بحث دارد مختلف است و به همین جهت مقتضای آن دو نیز مختلف شده ، توضیح اینکه از آنجا که در صدر آیات متعرض درخواست بنی اسرائیل شد که از پیامبرشان خواستند: کتابی از آسمان برایشان نازل شود لذا یادآوری اینکه درخواستی بزرگتر از این نیز کردند و گوساله را پرستیدند، در اینجا مناسب

تر و بهتر بود ولی در آیه مورد بحث و ما بعد آن متعرض مجازات آنان در قبال اعمال زشتشان بود، اعمال زشتی که بعد از اجابت دعوت حق مرتکب شدند و نیز از آنجا که در این آیه سبب این اعمال زشت را بیان می کرد، یادآوری مساله نقض پیمان در این مقام مناسب تر و فهمش به ذهن نزدیکتر بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۵

(( و قتلهم الانبیاء بغیر حق ))، منظور از اینکه می فرماید: بنی اسرائیل انبیا را بدون حق کشتند، زکریا و یحیی (علیهم السلام) و غیر آن دو بزرگوار است که قرآن بطور اجمال و بدون ذکر اسامی شریف آنان یاد کرده است .

(( و قولهم قلوبنا غلف )) کلمه (( غلف )) جمع کلمه (( اغلف )) است و اغلف به معنای چیزی است که در پرده هائی پوشیده شده باشد و قلب اغلف قلبی است که پرده هائی بر آن افتاده باشد، نگذارد دعوت حقه انبیا را بشنود و حق را که به سوی آن دعوت می شود بپذیرد و اینکه گفتند: ما یهودیان دلهایمان غلف است، منظورشان این بوده که ما دعوت انبیا را رد می کنیم و نمی پذیریم و این ناپذیری دلهای ما مستند به خدای سبحان است، خدا ما را چنین کرده، کانه خواسته اند بگویند: خدا ما را اغلف القلب خلق کرده و یا خواسته اند بگویند: نسبت به پذیرش دعوت غیر موسی اینطور خلق شده ایم، چه کنیم اختیاری از خود نداریم، خدا ما را اینطور خلق کرده که غیر دعوت موسی را نپذیریم .

و به همین جهت خدای سبحان این تهمتشان را رد نموده، اغلف بودن دلهایشان را مستند به کفر خود آنان دانسته و فرموده: (( بل طبع الله علیها بکفرهم، فلا یؤمنون الا قلیلا )) و بیان کرده که اگر دلهایشان از شنیدن دعوت حق الهی امتناع می ورزد، هر چند که مستند به صنع و خلقت خدا است، اما چنان نیست که خود آنان هیچ دخالتی در آن نداشته باشند بلکه خدای تعالی (که راه سعادت و شقاوت را برای انسانها بیان کرده و فرموده: اگر به حق کفر بورزند، دلهایشان از پذیرش حق به کلی ساقط می گردد)، دلهای یهودیان را به عنوان مجازات کفر و جحودشان نسبت به حق از لیاقت و استعداد قبول حق محروم ساخته و نتیجه این مهر زدن بر دلهایشان این شده که این قوم به خدا و حق ایمان نیاورند مگر اندکی .

و ما در سابق بحثی پیرامون جمله: (( مگر اندکی )) داشتیم و گفتیم که این نعت الهی بر قومیت و بر مجتمع یهود نازل شده، پس بر مجموع من حیث المجموع یهود تقدیر شده که دچار این نعت باشند و دلهایشان به مهر الهی ممهور باشد و در نتیجه ایمان آوردن مجموعشان امری محال شده باشد و این منافات ندارد که عده اندکی از آنان ایمان بیاورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۶

وَبِکُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بَهْتَنًا عَظِيمًا آری به خاطر کفرشان و تهمت عظیمی که به مریم زدند، خدا بر دلهایشان مهر زد و تهمتشان به مریم (علیها السلام) این بود که وقتی فرزند خود، عیسی (علیه السلام) را به دنیا آورد، او را متهم به زنا کردند و این خود، هم کفر بود و هم بهتان، زیرا خود عیسی (علیه السلام) در آغاز ولادتش به زبان آمد و با آنان سخن گفت که: (( انی عبدالله، آتانی الکتاب و جعلنی نبیا )) . وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ... مشتبّه شدن امر بر یهود در مورد کشتن و به دار آویختن عیسی (ع)

در سابق یعنی در سوره آل عمران آنجا که سخن از داستان عیسی (علیه السلام) بود گفتیم که یهودیان اختلاف کرده اند در اینکه عیسی (علیه السلام) را به چه شکلی کشتند، آیا او را به دار آویختند؟ یا کشتند و به دار نزدند؟ شاید اینکه در آیه مورد بحث اول فرموده که گفتند: (( ما او را کشتیم )) و سپس از کشتن و به دار زدن او سخن گفته و فرموده: (( نه او را کشتند و نه به دارش زدند ))، برای این بوده که چون مقام، مقام رد دعوی آنان بوده، خواسته همه اقسام دعوی آنان را رد کند، بطوری که دیگر هیچ تردیدی نماند.

آری از آنجا که دار زدن نوع خاصی از شکنجه دادن به مجرمین بوده و در همه موارد ملازم با قتل نبوده، لذا اگر این کلمه بیان نداشته باشد کشتن به ذهن تبادر نمی کند بلکه شنونده احتمال می دهد که او را زنده به دار زده و زنده هم پائین آورده باشند و

چون خود یهودیان در کیفیت کشتن عیسی (علیه السلام) اختلاف کرده اند، لذا در آیه شریفه کافی نبود بفرماید: او را نکشتند، چون ممکن بود یهودیان این کلام خدا را تاویل نموده، بگویند: بله او را بطور عادی نکشتیم بلکه به دارش آویختیم، به همین جهت خدای سبحان بعد از آنکه فرمود: (( او را نکشتند اضافه )) کرد که: (( و به دارش نیاویختند )) تا کلام حق صراحت را اداء کرده باشد و بطور نص صریح فهمانده باشد که عیسی به دست یهودیان از دنیا نرفته، نه به کشتن و نه به دار آویخته شدن، بلکه امر بر یهود مشتبه شد و غیر مسیح را به خیال اینکه مسیح است گرفتند و کشتند و یا به دار زدند و این واقعه خیلی هم بعید نیست بلکه امری عادی است، چون در جوامع وحشی و همجی و مخصوصاً در موقعی که اجتماع هجوم می آورند تا شخص مورد نظرشان را به قتل برسانند بسیار می شود که در اثر غوغا مجرم حقیقی گم می شود و غیر مجرم به جای مجرم کشته می شود و اتفاقاً در داستان عیسی (علیه السلام) مباشرین قتل اطرافیان آن جناب نبودند تا او را به خوبی بشناسند بلکه لشگریان روم مباشر این عمل شده اند و معلوم است که رومیان معرفتی کامل به حال و وضع آن جناب نداشته اند پس ممکن است که شخص دیگری را دستگیر کرده و به قتل رسانده باشند و با این حال در روایات آمده که خدای تعالی قیافه و شکل مسیح (علیه السلام) را بر شخص دیگر انداخت و این باعث شد که او را بگیرند و به جای عیسی (علیه السلام) به قتل برسانند.

و بسا از محققین تاریخ گفته اند: داستانهای تاریخی که در این مساله ضبط شده و حوادثی که با دعوت آن جناب ارتباط داشته و داستانهای که تاریخ از حکام و داعیان معاصر عیسی (ع لیه السلام) ضبط کرده، همه با دو تن انطباق دارند که نام هر دو مسیح بوده و بین آن دو بیش از پانصد سال فاصله بوده است، مسیح اول مسیح حقیقی و پیامبر خدا بوده که کشته نشده و مسیح دوم مردی باطل گو بوده که به دار آویخته شده و از نظر این محقق به همین دلیل تاریخ میلادی که فعلاً در بین مسیحیان معروف است، مورد تردید و شک قرار گرفته.

و بنابراین نظریه پس آنچه قرآن کریم در این باره فرموده یعنی مساله تشبیه، منظور از آن، تشبیه مسیح بن مریم با مسیح مصلوب و به دار آویخته شده است - و خدا داناتر است -

(( و ان الذین اختلفوا فیه یعنی آنهایی که در باره عیسی (علیه السلام) اختلاف کردند که آیا او را کشتند و یا به دار آویختند )) لفی شک منه)) در باره امر عیسی (علیه السلام) در شک هستند، یعنی جهل دارند (( ما لهم به من علم الا اتباع الظن ))، علمی بدان ندارند و پیرویشان تنها از ظن و تخمین است و یا صرفاً ترجیح دادن یک طرف احتمال است بدین جهت که فلانی چنین گفته است.

(( و ما قتلوه یقیناً )) یعنی او را بطوری که یقین داشته باشند نکشتند، و (یا او را نکشتند و من این خبر را به تو بطور یقین می دهم) و چه بسا بعضی از مفسرین که گفته اند: ضمیر در جمله: (( ما قتلوه )) به علم بر می گردد و معنای جمله این است که (( آنان علم را یقیناً نکشتند )) و کشتن علم در لغت به معنای خالص کردن آن از شک و تردید است.

و چه بسا بعضی دیگر گفته اند: ضمیر مزبور به کلمه (( ظن )) بر می گردد و معنای جمله این است که یهودیان غیر از ظن، دلیلی بر عقیده خود ندارند، آن هم ظنی ناخالص که نمی توانند به پای آن بایستند و این معنا به فرضی که از نظر لغت، معنای ثابتی باشد، معنایی غریب است که لفظ قرآن را نمی توان بر مثل آن حمل کرد، زیرا استعمال کلمات غیر مانوس از هیچ فصیحی پسندیده نیست، تا چه رسد به قرآن کریم که فصیح ترین کلام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۸

بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا مساله رفع عیسی (علیه السلام) به آسمان را قرآن کریم در سوره آل عمران آورده و فرموده: (( اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي )) و خدای تعالی بطوری که ملاحظه می کنید اول (( توفی )) (گرفتن) را ذکر کرد و سپس بالا بردن را. رفع عیسی (ع) (به سوی خدا) با روح و جسم او و نوعی تخلیص بوده و این آیه شریفه به حسب سیاق، وقوع ادعای یهود را که او را کشتند و یا به دار زده اند نفی می کند و ظاهرش دلالت دارد بر

اینکه همان شخصی را که یهود دعوی کشتن و به دار زدن او رادارند خدای تعالی با همان بدن شخصیش به سوی خود بالا برده و از کید دشمن حفظ فرموده، پس معلوم می شود عیسی (علیه السلام) را با بدن و روحش به آسمان بالا برده، نه اینکه مانند سایر انسانها روحش از کالبدش جدا شده و به آسمان بالا رفته باشد، چون این احتمال چیزی است که با ظاهر آیه با در نظر گرفتن سیاق آن نمی سازد، چون اضرابی که در جمله: (( بل رفعه الله الیه )) واقع شده، با صرف بالا بردن روح عیسی بعد از مردنش نمی سازد و ساده تر بگویم: بالا رفتن روح بعد از مردن هم در قتل هست و هم در آویخته شدن به دار و هم در مردن عادی، چون هر کسی که بمیرد روحش به عالم ارواح بالا می رود دیگر معنا ندارد بفرماید: (( بلکه ما او را به سوی خود بالا بردیم )) کلمه (( بلکه )) به ما می فهماند بالا بردن عیسی با روح و جسمش بوده.

پس این رفع خود نوعی تخلیص بوده که خدای عزوجل عیسی را به آن وسیله خلاص کرده و به همین وسیله او را از دست یهودیان نجات داد، حال فرق نمی کند که این تخلیص به وسیله قبض روح عیسی باشد یا نباشد و پای قتل و صلیبی به میان نیامده باشد بلکه به نحوی دیگر بوده باشد که ما آن را نمی شناسیم و یا آنکه با لقاء خدا زنده و باقی مانده باشد، به نحوی که ما از چگونگی آن سر در نمی آوریم، این هر دو محتمل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۱۹

و از نظر عقل محال نیست که خدای تعالی مسیح را گرفته، به سوی خود بالا برده و نزد خود حفظش فرموده باشد و یا زندگی او را حفظ کرده به نحوی که با جریانهای عادی و معمولی نزد ما انسانها منطبق نبوده و این ماجرا از سایر ماجراهای معجزه آسائی که از خود عیسی (علیه السلام) واقع شد و قرآن کریم آنها را حکایت نموده، مهم تر نمی باشد، از ولادتش از مادری شوهر ندیده و سخن گفتنش با مردم بعد از چند ساعت به دنیا آمدن عجیب تر نیست اگر برای مرده زنده کردن و سایر معجزات آن جناب و معجزات ابراهیم و موسی و صالح و سایر انبیا (علیهم السلام) توجیهی علمی عادی پیدا شد، برای زنده به آسمان رفتن عیسی نیز پیدا می شود و هرگز علم عادی نمی تواند برای اینگونه خوارق عادات توجیه پیدا کند، پس همه این معجزات مجرای واحدی دارند و دلیل بر وجود و وقوع آنها کتاب خدای عزیز است که دلالتش بر آن قابل انکار نیست مگر آنکه مثل بعضی از مردم خود را به زحمت بیندازی و با تاویل هائی آیات قرآنی را طوری تاویل کنی که به خیال خودت قانون علیت عمومی استثناء بر ندارد و خارق عادتت لازم نیاید و ما در جلد اول این کتاب بحثی مفصل پیرامون مساله معجزه و خرق عادت ایراد کردیم.

و بعد از همه این حرفها آیه بعدی خالی از اشعار و بلکه از دلالت بر این معنا نیست که عیسی (علیه السلام) هنوز زنده است و از دنیا نرفته - توجه بفرمائید-

وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِدًا كَلِمَةً (( ان )) در این آیه نافی و به معنای (( نیست )) است و در جمله (( من اهل الكتاب )) مبتداء حذف شده، تقدیر آن (( احد من اهل الكتاب )) است و ضمیر در کلمه: (( به )) و در کلمه (( یكون )) به عیسی (علیه السلام) بر می گردد و اما ضمیر در (( قبل موته )) مورد اختلاف واقع شده که مرجع آن کجا است. اقوال مختلف درباره معنی (( و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته ))

بعضی از مفسرین گفته اند: مرجع آن مبتداء تقدیری یعنی همان کلمه (( احد )) است و معنای آیه این است که هر یک یک از اهل کتاب قبل از مردنش به عیسی ایمان می آورد یعنی لحظه ای قبل از مردن برایش روشن می شود که عیسی رسول خدا و بنده حقیقی او بوده، چیزی که هست ایمان آوردن به وی در این لحظه یعنی در دم جان دادن سودی به حال او ندارد و عیسی در روز قیامت علیه همه اهل کتاب شهادت خواهد داد چه اینکه به وی ایمانی سودمند آورده باشند و چه ایمانی بی فائده و یا به عبارت دیگر چه اینکه در طول زندگی به وی ایمان داشته باشند و چه در دم مرگ ایمان آورده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه

: ۲۲۰

مؤید این احتمال این است که اگر ضمیر در (( قبل موته )) را به احد تقدیری بر نگردانیم بلکه به عیسی (علیه السلام) برگردانیم،

برگشت معنا به همان چیزی خواهد شد که در بعضی از روایات آمده که عیسی (علیه السلام) هنوز زنده است و از دنیا نرفته و اینکه در آخرالزمان از آسمان می آید و همه یهود و نصاری موجود در آن روز به وی ایمان می آورند و آیه را اینطور معنا کردن مستلزم آن است که در آیه شریفه بدون هیچ دلیلی مخصص، مرتکب تخصیص بشویم و با اینکه آیه بطور کلی در باره اهل کتاب فرموده، یک یک آنان به عیسی ایمان خواهند آورد، بگوئیم یهود و نصاری که بین دو مقطع تاریخی زندگی می کرده اند، یعنی بین به آسمان رفتن عیسی و نازل شدنش از آسمان بوده اند به عیسی ایمان نمی آورند و این صحیح نیست.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر مذکور به عیسی بر می گردد و منظور از ایمان آوردن اهل کتاب به عیسی قبل از مرگ عیسی ایمان آوردنشان در هنگام نزول آن جناب از آسمان است، این مفسرین نیز دلیل نظریه خود را همان روایت دانسته اند که شنیدی.

این بود نظریه مفسرین، ولی آنچه در اینجا لازم است مورد دقت و تدبیر قرار گیرد این است که در آخر آیه فرموده: ((و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا)) و این جمله با جمله های قبل در یک سیاق قرار دارند و این خود ظهور دارد در اینکه عیسی (علیه السلام) در قیامت شهید و گواه بر همه اهل کتاب است، همچنانکه اول آیه ظهور دارد در اینکه همه اهل کتاب قبل از مردن به عیسی ایمان می آورند. حضرت عیسی تا به امروز از دنیا نرفته و دوباره باز می گردد

خوب با در نظر گرفتن آیه سوره مائده که در خصوص مساله شهادت از آن جناب حکایت کرده که گفته است: ((پروردگارا من مادام که در بین آنان بودم شاهد بر اعمالشان بودم، بعد از آنکه مرا میراندی من نمی دانم چه کردند، تو خودت مراقب آنان بودی و تو بر هر چیزی شاهدی))، که شهادت را منحصر کرده به ایامی که زنده بوده، معلوم می شود که عیسی از دنیا نمی رود مگر بعد از همه اهل کتاب، چون آیه مورد بحث همانطور که قبلا گفتیم دلالت دارد بر اینکه عیسی (علیه السلام) شاهد بر جمیع اهل کتاب است، پس اگر مومن به عیسی هم همه آنها باشند لازمه اش این است که عیسی بعد از همه اهل کتاب از دنیا برود و این قهرا نظریه دوم را نتیجه می دهد که می گفت: ضمیر به عیسی بر می گردد و می فهماند که عیسی (علیه السلام) هنوز زنده است و دوباره به سوی اهل کتاب بر می گردد تا به او ایمان آورند، نهایت امر این است که کسی بگوید: آنهایی که از اهل کتاب برگشتند، عیسی را درک نمی کنند و بین دو مقطع تاریخی زندگی می کنند در هنگام مرگشان به وی ایمان می آورند و آنها که آن روز را درک می کنند یا به اضطراب و یا به اختیار به وی ایمان می آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۱

از این هم که بگذریم با در نظر گرفتن سیاق آیه: ((و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به ...)) یعنی واقع شدنش بعد از آیه: ((و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم ... بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزا حکیما))، مناسب تر آن به نظر می رسد که آیه مورد بحث در مقام بیان نمردن عیسی باشد و بخواهد بفرماید: او هنوز زنده است، چون اگر این غرض در بین نمی بود، هیچ غرض دیگری به ذهن نمی رسد که احتمال دهیم به خاطر آن غرض مساله ایمان اضطراری آنان و شهادت آن جناب بر آنان را ذکر کرده است. پس همین نکته ای که به نظرت رساندیم موید این است که مراد از ایمان آوردن اهل کتاب به عیسی قبل از موت، ایمان آوردن همه آنان به وی قبل از موت وی باشد.

لیکن در این باب آیات دیگری هست که خالی از اشعاری بر خلاف این احتمال نیست مانند آیه: ((اذ قال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک من الذین کفروا و جاعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الی یوم القیمه)) که دلالت دارد بر اینکه بعضی از کفار - یعنی یهودیان - که به عیسی کفر ورزیدند تا روز قیامت هستند.

و مانند آیه شریفه: ((و قولهم قلوبنا غلف، بل طبع الله علیها بکفرهم، فلا یومنون الا-قلیلا)) که از ظاهرش بر می آید این مهر خوردن دلهایشان عذابی و نعمتی است که از ناحیه خدای تعالی علیه آنان مقدر شده، در نتیجه مجتمع یهود بدان جهت که مجتمع یهودند و یا مجتمع اهل کتابند تا روز قیامت ایمان نمی آورند.

بلکه ذیل آیه که می فرماید: ((و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم)) ظاهر در این است که تا

روز قیامت یهودیان باقی هستند، حتی بعد از مرگ عیسی (علیه السلام) هم زنده اند، برای اینکه عیسی در پاسخ خدای تعالی عرضه می دارد من تا زنده بودم شاهد بر اعمال آنان بودم ولی بعد از آنکه از دنیا رفتم دیگر اطلاع ندارم که چه کردند. لیکن انصاف قضیه این است که این آیات منافات با مطالب گذشته ما ندارد زیرا اینکه فرمود: (( و جعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الی یوم القیمه )) دلالت ندارد بر اینکه یهودیان به عنوان اهل کتاب تا روز قیامت باقی هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۲

و همچنین اینکه فرموده: (( بل طبع الله علیها بکفرهم ... )) تنها دلالت بر این دارد که ایمان، همه یهودیان را فرا نمی گیرد و اگر در حینی از احیان ایمان بیآورند، ایمان آورندگان نسبت به سایرین، اندکند، علاوه بر اینکه اگر جمله: (( و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به قبل موته )) دلالت کند بر اینکه یک یک اهل کتاب از دنیا نمی روند مگر آنکه در موقع جان دادن به عیسی ایمان می آورند، تازه این ایمان، ایمانی مقبول نیست، چون اضطراری است و در آیه دلالتی نیست بر اینکه این ایمان مقبول و غیر اضطراری است.

و همچنین جمله: (( فلما توفیتی کنت انت الرقیب علیهم ... )) دلالت ندارد بر اینکه اهل کتاب بعد از مرگ عیسی (علیه السلام) نیز هستند، برای اینکه ضمیر در کلمه: (( علیهم )) به کلمه ناس در جمله: (( انت قلت للناس )) بر می گردد نه به اهل کتاب و نه به نصارا باز دلیل بر این معنا این است که عیسی (علیه السلام) از پیغمبران اولوالعزم و صاحب شریعت است و بر تمام بشر مبعوث شده و شاهد بر اعمال کل انسانها است، چه بنی اسرائیل و گروندگان به او و چه غیر آنان.

و سخن کوتاه اینکه آنچه تدبر و دقت در سیاق این آیات - اگر ضمیمه شود به آیات دیگر که مربوط به آنها است - به ما عاید می سازد، این است که عیسی (علیه السلام) تا به امروز از دنیا نرفته، نه در عصری که روی زمین بود کشته شد، و به دار آویخته شد و نه به مرگ طبیعی از دنیا رفت (همچنانکه در سابق نیز به این معنا اشاره کردیم) و ما در تفسیر آیه شریفه: (( یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی )) در جلد سوم این کتاب تا آنجا که بر ایمان میسر بود بحث کردیم. گفتار زمخشری و دیگر مفسرین درباره مفاد این آیه

و از جمله حرف های عجیب و غریبی که در این باب زده اند، گفتار زمخشری در کشف است که گفته: ممکن است مراد از آیه این باشد که احدی از همه اهل کتاب باقی نمی ماند مگر آنکه بطور حتم به تو ایمان می آورد و این به این صورت باشد که خدای تعالی در هنگام نزول عیسی از آسمان آنچه نفوس که از یهود و نصارا زیر خاک رفته اند همه را در همان زیر خاک زنده می کند و به اطلاعشان می رساند که عیسی نازل شد و اینکه برای چه نازل شد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۳

و آن انسانهای زیر زمینی در آن هنگام به وی ایمان می آورند، ایمانی که سودی به حالشان ندارد، این گفتار زمخشری در حقیقت همان عقیده به رجعت است.

و در معنای آیه وجوه بی پایه و ناپسندی از ناحیه بعضی از مفسرین ارائه شده است از آن جمله وجهی است که از گفتار زجاج بر می آید که گفته است: ضمیر در جمله: (( قبل موته )) به کتابی (اهل کتاب) بر می گردد و معنای جمله: (( و ان من اهل الکتاب الا- لیومنن به قبل موته )) این است که همه اهل کتاب می گویند آن عیسی که در آخرالزمان ظاهر می شود - پیغمبری است که موسی بن عمران به آمدنش خبر داده - و ما به آن عیسی ایمان داریم.

و این معنای سخیفی است، برای اینکه آیات مورد بحث در این زمینه است که بیان کند ادعای یهودیان باطل است و اینکه می گویند: ما عیسی را کشتیم و یا به دار آویختیم مردود است و در این زمینه نیست که در باره کفر آنان به عیسی سخن بگوئید و مساله ای هم که آیه سخن در آن باره دارد ارتباطی با مساله اعتراف به ظهور عیسی در آخرالزمان و زنده شدن امر نژاد اسرائیل ندارد تا بگوئیم چون در آن مساله بحث شده سخن به این مساله کشیده شده باشد.



علاوه بر اینکه اگر مراد از آیه چنین معنایی بود دیگر احتیاجی به ذکر جمله: (( قبل موته )) نبود، زیرا بدون آن نیز حاجت بر طرف می شد.

و وجه دیگری که ذکر کرده اند این است که ضمیر (( به )) در آیه شریفه: (( و ان من اهل الكتاب الا- لیومنن به ... )) به محمد (صلی الله علیه و آله) بر می گردد و معنای آیه این است که هیچ اهل کتابی نیست مگر آنکه قبل از مردنش به رسول اسلام ایمان می آورد.

و این وجه نیز در سخافت و بی پایگی دست کمی از وجه قبلی ندارد، برای اینکه قبل از این آیه سخنی از محمد (صلی الله علیه و آله) در میان نبود تا ضمیر به این کلمه برگردد و حتی مقام هم دلالتی بر این کلمه نداشت، پس این جور تفسیر کردن در حقیقت بی دلیل سخن گفتن است.

بله این معنا در بعضی از روایات که ان شاء الله در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت آمده است و لیکن روایت نخواست است تفسیر کند و بفرماید: آیه در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده بلکه خواسته است ایمان آوردن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نیز مصداقی از ایمان آوردن به عیسی معرفی کند و مساله تطبیق امری است که در روایات شان

نزول بسیار واقع شده و این بر کسی که اهل تتبع و تفحص باشد پوشیده نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۴

فَبِظَلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَفْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَةً أُجِلَّتْ لَهُمْ... حرف (( فاء )) که در آغاز این آیه آمده تفریع و نتیجه گیری را می رساند و می فهماند مضمون آیه نتیجه مطالب قبل است و اگر کلمه ظلم در این آیه نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده، برای این است که عظمت آن ظلم را برساند و یا برای این است که انگشت روی یک ظلم معینی از ظلم های آنان نگذاشته باشد، چون غرض مهمی در مشخص کردن آن ظلم در بین نبوده و این کلمه یعنی کلمه ظلم بدل است از فجایعی که یهود داشته و در آیات قبل ذکر شدند، چیزی که هست (در بین اقسام بدل یعنی: ۱- بدل کل از کل ۲- بدل جزء از کل ۳- بدل اشتمال) بطوری که بعضی ها گفته اند: نمی تواند بدل کل از کل باشد بلکه بدل بعض از کل است چون خدای تعالی این ظلم یهودیان را علت تحریم طیبات بر آنان دانسته و چیزی بر یهود تحریم نشد مگر در شریعت نازل بر موسی (علیه السلام) در تورات و با این تحریم ها شریعت موسی خاتمه یافته و بطوری که در آمار فجایع و مظالم یهود آمده، اموری ذکر شده که بعد از در گذشت موسی مرتکب شده اند، نظیر تهمت زدن به مریم و امثال آن.

پس مراد از ظلم مورد نظر، بعضی از مظالم فجیع است که باعث شده پاره ای از طیبات بعد از حلال بودنش تحریم شود، خدای تعالی پس از آن جمله (( و بصدهم عن سبیل الله کثیرا )) را (که از اعراض مکرر آنان از راه خدا و رباخواریشان با اینکه از آن نهی شده بودند و خوردنشان مال مردم را به باطل خبر می دهد) ضمیمه جمله گذشته کرد و سپس فرمود:

وَ اَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِيمًا

دو کیفر، یکی دنیوی و دیگری اخروی که یهود به خاطر مظالمشان مستوجب آن دو شدند

این جمله عطف است بر جمله: (( حرمانا علیهم طیبات )) و می فهماند که یهود به خاطر مظالمشان از ناحیه خدای تعالی مستوجب دو کیفر شدند: یکی دنیائی و عمومی و آن عبارت بود از حرام شدن طیبات بر آنان و دوم کیفری اخروی و خاص افراد کافر یهود و آن کیفر عبارت است از عذاب الیم.

لَکِنَ الرَّسَّخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَ مَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ اِنْ جُمِلَ اسْتِثْنَاءً وَ بِه اصطلاح استدلالی است از اهل کتاب و کلمه (( راسخون )) و آنچه بر این کلمه عطف شده همه مبتداء و جمله (( یومنون )) خبر آنها است و کلمه: (( منهم ))

(( متعلق به راسخون است و در این کلمه حرف (( من )) تبعیضی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۵

و ظاهرا کلمه: (( المومنون )) با کلمه راسخون در تعلق و ارتباط با کلمه (( منهم )) از نظر معنا شرکت دارد، پس این جار و مجرور

متعلق به هر دو کلمه است و معنای جمله مورد بحث چنین است: لیکن آنها که راسخ در علم هستند و نیز آنها که مومن حقیقی اهل کتابند به تو و به آنچه قبل از تو نازل شده ایمان می آورند و موید این معنا تعلیلی است که بعدا در جمله: (( انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبیین من بعده ... )) می آید چون ظاهر این آیه (بطوری که در تفسیرش خواهد آمد) این است که می خواهد بیان کند که اینگونه افراد از این جهت و بدین علت به تو ایمان می آورند که نبوت تو و وحیی که ما تو را بدان گرامی داشتیم شبیه به وحیی است که انبیای گذشته خدا برای آنان خواندند، مانند وحیی که به نوح و پیغمبران بعد از او شد و نیز وحیی که به آل ابراهیم و آل یعقوب و به سایر انبیائی شد که ما داستان هایشان را برایت شرح ندادیم.

و این معنا (بطوری که ملاحظه می فرمائید) با مؤ منین اهل کتاب بیشتر تطبیق دارد تا با مؤ منین عرب که خدای عزوجل آنها را به مثل آیه: (( لتذر قوما ما انذر آباءهم فهم غافلون )) توصیف کرده و فرموده: قرنها (یعنی در مدت فترت که حدود پانصد سال بوده) پیغمبری به سوی آنان نیامده و از وحی خدا به کلی غافل بودند ولی در آیه مورد بحث مؤ منین ی را توصیف می کند به اینکه قبل از نبوت و وحی به تو، نبوت ها و وحی ها دیده اند پس آیه مورد بحث با اهل کتاب انطباق بیشتری دارد.

و جمله: (( والمقیمین الصلوه )) عطف است بر کلمه: (( راسخون )) و اگر به حالت نصب آمده و نفرموده: (( والمقیمون )) از باب مدح است (و تقدیر آن امدح المقیمین - مدح می کنم مقیمین را) می باشد و مثل این جمله در عطف به کلمه: (( راسخون )) جمله: (( و الموتون الزکوه )) و جمله: (( و المومنون بالله و الیوم الاخر )) است و همه اینها به جز جمله: (( مقیمین )) مبتداءهائی پشت سر هم هستند که خبرشان جمله: (( اولئک سنوتیهم اجرا عظیما )) است و اگر جمله: (( و المقیمین الصلوه )) را هم به رفع بخوانیم یعنی همانطور که از قرآن ابن مسعود نقل شده به صورت (( مقیمون الصلوه )) بخوانیم، آن نیز مانند (( راسخون )) و (( موتون )) و (( مومنون )) مبتداء خواهد بود و خبر همه آنها جمله (( اولئک ... )) است. توجهات مختلفی که در مورد اعراب کلمه (( المتقیمین )) در آیه شریفه گفته شده است

در مجمع البیان گفته است: علمای نحو در اینکه چرا جمله: (( و المقیمین الصلوه )) منصوب آمده؟ اختلاف کرده اند، از آن میان سیبویه و بصریهاست که گفته اند: از باب مدح است و تقدیر آن (( اعنی المقیمین الصلوه )) است و در توجیه نظریه خود گفته اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۲۶

وقتی می گوئی (( مررت بزید الکریم: عبور کردم به زید کریم )) و منظورت معرفی زید کریم باشد و یعنی بخواهی به طرف بفهمانی که منظور من زید غیر کریم نیست، باید کلمه کریم را به خاطر اینکه صفت زید مجرور است، مجرور کنی و آن را به صدای زیر بخوانی و اما اگر منظورت ستایش زید باشد به اینکه مردی کریم است، دو جور می توانی بخوانی، یکی به صدای بالا و بگوئی: (( مررت بزید الکریم )): کانه خواسته ای بگوئی همینکه نام زید را آوردم به یاد کرامت او افتادم و دیگر به صدای پیش و بگوئی: (( مررت بزید الکریم )) که در این صورت کلمه: (( الکریم )) خبر است برای مبتدائی که حذف شده و تقدیر کلام (( مررت بزید هو الکریم )) است.

و اما کسائی گفته: موضع کلمه (( مقیمین )) مجرور است و عطف است بر کلمه (( ما )) در جمله: (( بما انزل الیک )) یعنی (( و بالمقیمین الصلوه )) و معنای آیه این است که راسخین در علم و مؤ منین بدانچه بر تو و بر انبیای قبل از تو نازل شده و به نماز گزاران ایمان می آورند و چون هر جا عامل جر از کلمه ای ساقط شود آن کلمه به صدای بالا خوانده می شود، پس کلمه مورد بحث منصوب به نزع خافض است.

قومی دیگر گفته اند: این کلمه عطف است بر (( ها )) و (( میم )) در کلمه (( منهم )) و معنای آیه چنین است که (( لیکن راسخون در علم از اهل کتاب و از نماز گزاران چنین و چنان می کنند )).

بعضی دیگر گفته اند: عطف است بر کاف در کلمه: (( من قبلک )) و معنای آیه این است که (( راسخون در علم به آنچه قبل از

تو و قبل از نمازگزاران نازل شده ایمان می آورند)) .

بعضی دیگر گفته اند: این کلمه عطف است بر کاف در کلمه (( الیک )) و یا کاف در کلمه: (( قبلک ))، ولی این چند وجه اخیر از نظر علمای بصری جائز نیست، چون آنها جائز نمی دانند که اسم ظاهر بر ضمیر مجرور عطف شود مگر آنکه حرف جری که بر سر ضمیر آمده دوباره بر سر اسم ظاهر بیاید و در آیه باید فرموده باشد: (( بما انزل الیک و بالمقیمین )) و یا (( من قبلک و من قبل المقیمین )) و یا الیک و یا (( الیک و الی المقیمین )) و چون در آیه چنین نشده این وجوه نادرست است .

آنگاه صاحب مجمع گفته است: و اما آن روایتی که از عایشه نقل شده و روایاتی دیگر که از نظر خواننده می گذرد قابل اعتنا نیست، اینک آن روایت: عروه می گوید: از عایشه از جمله: (( و المقیمین الصلوه )) و نیز از کلمه (( و الصابئین )) و از کلمه (( ان هذان )) پرسیدم که چرا مقیمین و صابئین با (( یاء )) و چرا (( ان هذان )) به رفع خوانده شده، باینکه کلمه (( ان )) مخفف کلمه (( ان )) است و اسم خود را نصب می دهد؟ در پاسخ من گفت: ای خواهر زاده من، این اشتباه ها از ناحیه نویسندگان قرآن پیدا شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۷

و بعضی از مفسرین روایت کرده اند که در کتاب خدا اشتباه هائی از نظر خط و کتابت رخ داده که به زودی عرب با قواعد ادبی خود اصلاحش می کند و نیز گفته اند: که در قرآن این مسعود کلمه مورد بحث با (( واو )) آمده، یعنی به صورت (( و المقیمون الصلوه )) آمده و علت اینکه گفتیم این نقل ها قابل اعتنا نیست، این است که اگر چنین بود صحابه این غلطهای خطی را به مردم تعلیم نمی دادند و چگونه چنین چیزی ممکن بود؟ باینکه آنان مقتدای مردم بودند و قرآن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گرفته بودند، این بود گفتار صاحب مجمع .

و سخن کوتاه اینکه جمله: (( لکن الراسخون فی العلم )) استثنائی است از اهل کتاب، از این جهت که لازمه سوالشان از رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) که کتابی از آسمان بر آنان نازل شود به بیانی که گذشت، این است که در نظر اهل کتاب قرآن و حکمتی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شد و کتب آسمانی قبل را تصدیق کرد در اثبات حقانیت اسلام و پذیرفتن دعوت به حق آن کافی نبوده باشد و خواسته باشد علاوه بر آن کتاب دیگری از آسمان برایشان نازل شود با اینکه پیامبر اسلام چیزی به جز مثل آنچه انبیای قبل از آن جناب آورده بودند نیآورده بود و در بین اهل کتاب معاشرت و زندگی نکرده بود مگر به مثل معاشرتی که سایر انبیا در بین مردم کرده بودند، همچنانکه خدای تعالی همین نکته را خاطر نشان ساخته می فرماید: (( قل ما کنت بدعا من الرسل )) .

و نیز فرموده: (( و ما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیهم فاسالوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون و ما جعلناهم جسدا لا یاکلون الطعام و ما کانوا خالدین ... لقد انزلنا الیکم کتابا فیه ذکر کم افلا تعقلون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۲۸

خدای تعالی بعد از آنکه لازمه درخواست اهل کتاب را ذکر کرد، در فصلی از گفتار به ذکر این معنا پرداخت که این درخواست کنندگان که همان اهل کتابند خلق و خوی پذیرش حق و ثبات و عزم و رای را ندارند و چه بسیار آیت های بینه که مورد ستم خود قرار دادند و چه بسیار دعوت حق که از رسیدن آن به گوش بشر جلوگیری کردند الا اینکه از این طائفه عده معدودی که راسخین در علم بودند، بدان جهت که ثباتی بر علم خود داشتند و تا حدی نسبت به حقی که حقانیت آن برایشان روشن بوده پای بند بودند و همچنین مؤمنین حقیقی ایشان از آنجا که خلق و خوی پذیرش حق را دارند بدانچه به تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ایمان می آورند، چون هر دو را یکسان می یابند و می بینند آنچه بر تو نازل شده شبیه است به آنچه بر سایر انبیا از نوح و بعد از او وحی شده است . از میان اهل کتاب (( راسخون در علم )) به سبب علم به اینکه وحی به پیامبر اسلام (ص) با وحی به انبیاء پیشین فرقی ندارد، به آن حضرت ایمان می آورند

از اینجا روشن می شود که اولاً چرا پیروان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اهل کتاب را راسخین در علم نام نهاد و آنان را مؤ

منین خواند و معلوم می شود علت این بوده که در آیات قبل کل اهل کتاب را به عنوان جامعه ای معرفی کرد که رسوخ در علم ندارند و در برابر هیچ حقی ثبات قدم به خرج نمی دهند، هر چند که برای تایید حقانیت آن حق از سوی خدای تعالی معجزات روشن برایشان اقامه شود، قهراً عده کمی که از آنان پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کردند، چون او را حق یافتند، راسخین در علم خواهند بود و باید در مقابل دسته اول به این صفت متصف شوند.

و ثانیاً روشن می شود که چرا در آیه شریفه نزول قرآن را با نزول کتب آسمانی قبل از قرآن ذکر کرد و معلوم شد وجه آن این است که مقام اقتضاء می کرده بفهماند بین این وحی و وحی های گذشته هیچ فرقی نیست .

و ثالثاً روشن شد که جمله: (( انا اوحینا الیک کما اوحینا... )) در آیه بعد در مقام بیان علت ایمان این افراد استثنائی از اهل کتاب است . *إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ...* این آیه شریفه همانطور که قبلاً نیز اشاره کردیم در این مقام است که بیان کند چرا این افراد استثنائی به اسلام ایمان می آورند و حاصل معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که اینگونه افراد به آنچه بر تو نازل شده ایمان می آورند برای اینکه خدای تعالی می فرماید: ما آنچه به تو دادیم چیز بی سابقه و نو ظهوری نبوده ، چنین نیست که مشتمل بر دعاوی و جهاتی باشد که در نزد انبیای گذشته نبوده باشد بلکه امر وحی یکنواخت است ، هیچ اختلافی بین مصادیق آن نیست ، برای اینکه ما به همان کیفیت به تو وحی می کنیم که به نوح و انبیای بعد از او وحی کردیم و نوح (علیه السلام) اولین پیامبری بود که کتاب و شریعت آورد، و به همان کیفیت به تو وحی می کنیم که به ابراهیم و انبیای بعد از او و از آل او وحی کردیم و افراد استثنائی از اهل کتاب این انبیاء را می شناختند و به کیفیت بعثت و دعوت آنان آشنا بودند و می دانستند که بعضی از آنها کتاب آوردند، مانند داوود که زبور را آورد که خود وحیی بود از سنخه وحی و نبوت و مانند موسی که معجزه تکلیم را داشت که خود نوعی دیگر از وحی نبوت بود و مانند غیر او چون اسماعیل و اسحاق و یعقوب که بدون کتاب آمدند ولی آمدنشان باز مستند به وحی نبوت بود، یعنی پیغمبر صاحب کتاب از آمدن آنان خبر داده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه :

۲۲۹

و جامع همه انحاء نبوت و وحی این است که انبیاء فرستادگانی از ناحیه خدای تعالی هستند، آمده اند تا به بشر بفهمانند در برابر کارهای نیک ثواب دارند و در برابر کارهای زشت عذاب ، خدا آنان را فرستاده تا حجت را بر مردم تمام کنند یعنی آنچه را که عقلشان بر خوبی و بدی آنها حکم می کنند به وسیله بیانات خود و بر شمردن فوائد دنیوی و اخروی نیکی ها و ضررهای دنیوی و اخروی بدی ها حجت بر مردم تکمیل گردد و دیگر بعد از آمدن رسولان مردم علیه خدا حجتی و بهانه ای نداشته باشند.

وَالْأَسْبَاطِ ... در سابق یعنی در سوره آل عمران آیه ۸۴ که می فرماید: (( و یعقوب و الاسباط )) شرح دادیم که انبیاء یا ذریه یعقوبند و یا از اسباط بنی اسرائیل .

وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ... بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه (( زبور )) به معنای مکتوب است و از این جا منشا گرفته که وقتی عرب بخواهد بگوید: فلانی فلان چیز را نوشت ، می گوید: (( زبره )) یعنی آن را نوشت ، پس زبور به معنای مزبور است .

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ... این سه کلمه یا هر سه حالند و یا اولی حال و دوتای اخیر صفتند برای آن و ما در سابق یعنی در تفسیر آیه شریفه: (( کان الناس امه واحده )) در جلد دوم این کتاب بحثی مفصل از اینکه ارسال رسولان چه معنا دارد؟ و تمامیت حجت از ناحیه خدا بر مردم به چه معنا است؟ و اینکه عقل به تنهایی و بدون راهنمایی انبیائی که از ناحیه خدای تعالی مبعوث شوند و شرایعی بیاورند نمی تواند بشر را اداره کند گذرانیم .

وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا حال که عزت مطلقه و حکمت مطلقه و بدون قید و شرط از آن خدای تعالی است ، دیگر محال است که کسی بر او غلبه کند و حجت و دلیل خود را بر حجت خدا غلبه دهد بلکه حجت بالغه تنها برای خدا است همچنانکه خودش فرمود:

(( قل لله الحجة البالغة )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۳۰

لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ... کلمه (( لکن )) به ما می فهماند که در این آیه از مطالب قبل استدراک شده ، همچنانکه چند آیه قبل استدراکی دیگر شد و در آن فرمود: (( لکن الراسخون فی العلم )) و استدراک در مورد بحث در معنای استثنای منقطع است ، استثناء از رد سوال اهل کتاب و اینکه باید کتابی از آسمان بر تو نازل شود، چون ردی که از این درخواست کرد و فرمود: (( فقد سالوا موسی اکبر من ذلک ... )) لازمه ای داشت و آن لازمه این بود که پس درخواستشان مردود است زیرا آنچه پیامبر اسلام آورده از طریق وحی از ناحیه پروردگارش بوده و از نظر نوع هیچ فرقی و تغایری با آنچه سایر انبیا از وحی آسمانی آورده اند ندارد، خوب با این حال کسی که ادعا می کند به اینکه من به آنچه انبیای گذشته آورده اند ایمان دارم باید بدون هیچ فرقی به آنچه این پیغمبر آورده نیز ایمان بیاورد. قید (( بعلمه )) در جمله (( انزله بعلمه )) وحی شیطانها را (از مورد گواهی خدا و ملائکه) خارج می سازد

در آیه مورد بحث از این بیان استدراک کرده ، فرموده : بلکه با همه اینها خدای تعالی خود گواه است بر حقانیت آنچه بر پیغمبرش نازل کرده ، ملائکه نیز بر آن گواهند و خدا به تنهایی برای گواهی دادن کافی است .

متن آن چیزی که خدا در این گواهی فرموده این جمله است : (( انزله بعلمه )) یعنی خدا این شریعت را به علم خود نازل کرده و خواسته است بفهماند صرف نزول در اثبات مدعا کافی نیست ، برای اینکه بعضی از اقسام نزول به وحی شیطان ها است .

آری شیطان ها هم برای خود وحی دارند و با وحی خود امر هدایت الهی را به فساد می کشانند به این معنا که راه باطلی را به جای راه حق خدا جا می زنند، مقداری باطل را با وحی حق الهی مخلوط می کنند و به خورد مردم می دهند همچنانکه از آیه زیر که در خصوص وحی به انبیاء است ، از اینکه می فرماید: ما مراقب انبیا هستیم تا بدانیم که رسالت های پروردگارش را رسانده اند، فهمیده می شود که اگر مراقبت خدای تعالی نباشد خوف دستبرد شیطان در وحی او هست ، اینک به آن آیه شریفه توجه بفمائید: (( عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا، الا- من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا، لیعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عددا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۳۱

و در باره دخل و تصرف شیطانها فرموده : (( و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم )) .

و خلاصه اینکه شهادت بر صرف نزول قرآن و یا انزال آن ادعا، آن را از ابهام خارج نمی کند و لذا شهادت را مقید کرد به قید (( بعلمه )) تا بطور کامل روشن سازد که خدای تعالی هم قرآن را نازل کرد و هم در ابلاغ آن به بشر نظارت نمود و مامورینی برای این منظور بگماشت ، پس او هم می داند که چه نازل کرده و به آن احاطه دارد و هم آن را از کید شیطانها حفظ می کند.

و وقتی شهادت ، شهادت بر انزال باشد و انزال به وسیله ملائکه صورت بگیرد، قهرا آنان نیز شاهد بر انزال خواهند بود و بدین جهت شهادت ملائکه را نیز اضافه کرد، به آیات زیر که در باره نزول قرآن به وسیله ملائکه است ، توجه فرمائید:

(( من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک )) و نیز در وصف جبرئیل فرشته گرامیش فرموده : (( انه لقول رسول کریم ، ذی قوه عند ذی العرش مکین ، مطاع ثم امین )) و این آیه دلالت دارد بر اینکه فرشتگانی دیگر در تحت فرمان جبرئیلند و آن فرشتگان همانهاییند که در آیه زیر اوصافشان را بیان نموده ، فرموده : (( کلا- انها تذکره فمن شاء ذکره فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة بایدی سفره کرام برره )) .

و سخن کوتاه اینکه ملائکه از آنجا که واسطه در انزال هستند قهرا آنان نیز گواهان بر انزالند، همانطور که خدای تعالی گواه است و (( کفی بالله شهیدا )) .

و دلیل بر شهادت خدای تعالی آیاتی است که خدای تعالی در باب تحدی نازل کرده ، مانند آیه زیر که می فرماید: (( قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن ، لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵

و آیه زیر که می فرماید: افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)).

و آیه دیگر که می فرماید: (( فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله )) .

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلًّا بَعِيدًا بعد از آنکه خدای تعالی حجت بالغه در رسالت پیامبرش و در نزول کتاب او از ناحیه خود را ذکر کرد و بعد از آنکه فرمود: این کتاب از سنخ وحیی است که به انبیای قبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی می شده و اینکه این کتاب مقرون به شهادت او و شهادت ملائکه اوست، هر چند که او برای شهادت کافی است، اینک در این آیه ضلالت کسانی را که به این حجت بالغه کفر بورزند و از آن اعراض کنند، هر کس که باشند، چه یهود و چه نصارا، محقق و تثبیت نموده است.

و در این آیه شریفه به جای آنکه بفرماید: (( ان الذين كفروا و صدوا عن كتاب الله )) فرموده: (( و صدوا عن سبيل الله )) و با اینکه گفتار در نزول کتاب از ناحیه خدا بود و این خود یک کوتاه گوئی لطیفی است و کانه فرموده: (( کسانی که کفر ورزیدند و از پیشرفت این کتاب و این وحیی که کتاب متضمن آن است جلوگیری می کنند، به راه خدا کفر ورزیده و از آن جلوگیری کرده اند و کسانی که کفر بورزند و از راه خدا جلوگیری کنند چنین و چنان می شوند.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ... در اینجا برای بار دوم ضلالت کفار، و سرانجام شوم آنان را تثبیت نموده، در حقیقت تحقیق و تثبیت قبلی را که مضمون آیه قبلی بود تاکید می کند و بر این اساس مراد از ظلم در اینجا نیز همان صد و جلوگیری از راه خدا است و مطلب روشن است.

و ممکن است آیه شریفه در مقام تعلیل آیه قبل باشد و بیان کند که چرا ضلالت آنان ضلالت بعیدی است و معنای آیه روشن است.

. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۳۳

#### بحث روایتی

در تفسیر برهان در ذیل جمله: (( و قولهم علی مریم بهتانا عظیما ))، از ابن بابویه نقل کرده که او به سند خود از علقمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که آن جناب در ضمن حدیثی فرمود: مگر نبود که به مریم دختر عمران نسبت دادند که از مردی نجار به نام یوسف حامله شده است؟. روایاتی در معنای (( و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن بهقبل موته )) روایاتی درباره نزول عیسی (ع) در هنگام ظهور مهدی (ع)

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه: (( و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته ... )) گفته است: پدرم از قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری از ابی حمزه از شهر بن حوشب روایت کرده که گفت: حجاج به من گفت: ای شهر یک آیه از قرآن مرا گیج کرده، نمی فهمم معنایش چیست؟ پرسیدم: ای امیر آن کدام آیه است؟ گفت: آیه: (( و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته )) است با اینکه به خدا سوگند دستور می دهم گردن یک یهودی و یا مسیحی را بزنند و خودم تا آخرین رمقش می ایستم و به دقت نگاه می کنم بینم لب ها را تکان می دهد و به حقانیت عیسی مسیح شهادت می دهد یا نه، چیزی نمی بینم بلکه لبها همچنان بسته است تا بدن سرد شود با این حال چطور آیه قرآن خبر می دهد که هر یهودی در دم مرگش به عیسی ایمان می آورد، من به او گفتم: خدا امیر را اصلاح کند معنای آیه شریفه آنطور که تو فهمیدی نیست، پرسید: پس به چه معنا است؟ گفتم: عیسی قبل از پیا شدن قیامت از آنجا که هست نازل می شود و هیچ اهل ملتی باقی نمی ماند نه یهودی و نه غیر یهودی مگر آنکه قبل از مرگ وی به وی ایمان می آورند و او دنبال مهدی (علیه السلام) به نماز می ایستد، حجاج چون این بشنید از در تعجب گفت: وای بر تو این سخن از که آموختی و از چه کسی نقل می کنی؟ گفتم: محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب آن را برایم نقل کرد، در پاسخم گفتم: بخدا سوگند که از سر چشمه ای زلال گرفته ای.

و در تفسیر درالمنثور است که ابن منذر از شهر بن حوشب روایت کرده که گفت: حجاج به من گفت: ای شهر آیه ای است از



کتاب خدا که هیچ بار آن را نخواندم مگر آنکه در دلم از آن اعتراضی وارد شد و آن آیه زیر است که خدای تعالی فرموده :  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۳۴

(( و ان من اهل الکتاب الا- لیومنن به قبل موته )) ، در حالی که اسیران جنگی را می آورند و من گردنشان را می زخم ولی نمی شنوم که در دم مرگ چیزی بگویند، من به حجاج گفتم : آیه را آنطور که باید برای تو توجیه نکرده اند، یک فرد نصرانی وقتی روحش از تنش بیرون آید، ملائکه با سیلی از پشت و از رویش می زنند و می گویند: ای خبیث تو تا در دنیا بودی می پنداشتی که مسیح یا خدا است و یا پسر خدا است و یا خدای سوم است ، در حالی که او بنده خدا و روح او و کلمه او بود، شخص مسیحی چون این را می شنود ایمان می آورد، اما در زمانی که ایمان آوردن سودی ندارد و یک فرد یهودی وقتی روحش از کالبدش بیرون می آید ملائکه او را نیز از پشت و رو با لگد و سیلی می زنند و به او می گویند: ای خبیث ! تو بودی که می پنداشتی مسیح را کشته ای ؟ او بنده خدا و روح او بود، مرد یهودی به مسیح ایمان می آورد اما در لحظه ای که ایمان سودی ندارد، این جریان همچنان در مورد فرد یهود و نصارا جاری است تا زمان نازل شدن عیسی برسد، در آن زمان از اهل کتاب هر که زنده باشد و هر که مرده باشد به وی ایمان می آورد، حجاج پرسید این مطلب را از کجا بدست آوردی ؟ گفتم : از محمد بن علی ، گفت : آری ، آن را از معدنش گرفته ای ، شهر پس اضافه می کند به خدا سوگند من این جریان را جز از ام سلمه نشنیده بودم و لیکن برای اینکه جگر حجاج را (که با ائمه اهل بیت دشمنی داشت ) بسوزانم به دروغ گفتم : من آن را از محمد بن علی شنیدم .

مؤلف : خلاصه این روایت را در همان کتاب از عبد بن حمید و ابن منذر از شهر بن حوشب از محمد بن علی بن ابیطالب (یعنی محمد بن حنفیه ) نقل کرده و ظاهرا در آغاز کلمه ابن ابی طالب در بین نبوده ، تنها محمد بن علی بود و سپس راویان احادیث در اینکه این محمد بن علی کیست اختلاف کرده اند، بعضی پنداشته است محمد بن علی بن ابی طالب است و بعضی دیگر با محمد بن علی بن الحسین تطبیق کرده اند و این روایت - بطوری که ملاحظه می کنید - بیان ما را در معنای آیه تایید می کند.  
و در همان کتاب است که احمد و بخاری و مسلم و بیهقی در کتاب الاسماء و الصفات روایتی آورده اند که در آن ، راوی گفته : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: چه حال و روزی دارید وقتی که پسر مریم (عیسی ) در بین شما نازل شود و امامتان از خودتان باشد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۳۵

و باز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: چیزی نمانده که پسر مریم به عنوان حکم عدل در بین شما نازل شود و دجال را به قتل برساند و خوک را (که مسیحیان حلال می دانند) بکشد - شاید منظور این باشد که خوک را تحریم کند - و صلیب را که باز شعار مسیحیان است بشکند (یعنی این شعار را به دست فراموشی بسپارد) و در بین اهل ذمه جزیه (که متروک شده بود) برقرار کند، تا اهل ذمه به حکومت اسلام مالیات سرانه بپردازند و در آن روز مال بسیار می شود و سجده برای خدای رب العالمین به تنهایی خواهد شد.

ابو هریره سپس گفت : و اگر خواستید بخوانید: (( و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به قبل موته )) یعنی موت عیسی و جمله (( یعنی موت عیسی )) را سه بار تکرار می کرد.

مؤلف : روایات در باره نازل شدن عیسی (علیه السلام ) در هنگام ظهور مهدی (علیه السلام ) بسیار زیاد است و به اصطلاح ، مستفیض است ، هم از طرق اهل سنت و هم از طرق شیعه ، هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و هم از ائمه اهل بیت (علیهم السلام ).

و در تفسیر عیاشی از حارث بن مغیره از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در ذیل آیه : (( و ان من اهل الکتاب الا لیومنن به قبل موته و یوم القیمه یكون علیهم شهیدا )) ، فرمود: منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) است .  
مؤلف : ظاهر این حدیث هر چند که با ظاهر سیاق این آیات که متعرض امر عیسی است مخالف است لیکن ممکن است بگوئیم :

مراد از این روایات این باشد که بخواهند جری قرآن را بیان کنند به این معنا که بفهمانند بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد و کتابی و شریعتی آورد که ناسخ شریعت عیسی بود قهرا بر اهل کتاب واجب شد که هم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایمان بیاورند و هم در ضمن ایمان به آن جناب و عیسی و هم به انبیای قبل از عیسی، حال اگر یک اهل کتاب که بعد از بعثت رسول خدا زندگی می کرده، در هنگام مرگ که هنگام کشف حقایق است مثلا برایش کشف شود که عیسی حق بوده، قهرا در ضمن انکشاف، حق بودن رسالت رسول الله (صلی الله علیه و آله) محمد خواهد بود، پس ایمان هر کتابی به عیسی وقتی ایمان شمرده می شود که به محمد (صلی الله علیه و آله) نیز ایمان آورده باشد بلکه ایمانش به پیامبر اسلام اصلی و ایمانش به عیسی (علیه السلام) تبعی باشد (زیرا بعد از این کشف می فهمد در زندگی واجب بوده دین محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را پیروی کند که دین ناسخ است، نه دین عیسی را که دین منسوخ است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۳۶

پس آن پیامبری که اهل کتاب حقیقتا به او ایمان می آورند و آن پیغمبر گواه برایشان است او رسول اسلام محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که برای انسانهای موجود بعد از بعثتش حجت بالغه حق است هر چند که عیسی هم همین وضع را داشته و بین این دو پیامبر منافاتی نیست و خبر دیگری که از نظرت می گذرد تا حدودی خالی از ظهور در این معنا نیست.

و در همان کتاب است که ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه: (( و ان من اهل الكتاب الا لیومنن به قبل موته و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا )) فرمود: ایمان اهل کتاب فقط در زمانی است که به نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) ایمان بیاورند.

و در همان کتاب از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در معنای آیه شریفه: (( و ان من اهل الكتاب الا لیومنن به قبل موته و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا )) فرمود: احدی از میان همه ادیان از اولین و آخرین نمی میرد مگر آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین را بر حق می بیند (و حجت خدا بر او تمام می شود).

مولف: ظهور این روایت در اینکه می خواهد یکی از مصادیق را بر کلی خود تطبیق کند بیشتر است علاوه بر اینکه اصلا معلوم نیست که منظور امام این بوده باشد که آیه را تفسیر و یا حتی تطبیق کند، چون احتمال دارد این گفتار امام دنباله کلام دیگری بوده که امام پیرامون آیه ایراد فرموده و نظائر این (تکه تکه شدن روایات) بسیار است.

و باز در همان کتاب از مفضل بن عمر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه: (( و ان من اهل الكتاب الا لیومنن به قبل موته )) سوال کردم، فرمود، این آیه در خصوص ما اهل بیت نازل شده: می فرماید: احدی از فرزندان فاطمه نمی میرد و از دنیا خارج نمی شود تا آنکه برای امام و به امامت او اقرار کند، همانطور که فرزندان یعقوب برای یوسف اقرار کردند و گفتند: (( تالله لقد آثرک الله علینا )).

مولف: این روایت از روایات آحاد است (که جز در احکام، حجیت ندارد) علاوه بر اینکه سند آن ذکر نشده و در معنای آن روایات دیگری در ذیل آیه شریفه: (( ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله، ذلک هو الفضل الکبیر )) وارد شده که ان شاء الله بحث مفصلی در ذیل آن آیه پیرامون آن احادیث ایراد خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۳۷ روایاتی در ذیل (( انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین من بعده )) و در ذیل (( و رسلا لم نقصصهم علیک ))

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه: انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین من بعده ...)) از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمودند: خدای تعالی به رسول گرامی خود می فرماید: من به تو وحی کردم همانطور که به نوح و پیامبران بعد از او وحی کردم و در این کلام خود فهماند که همه وحی هائی که تاکنون به سوی بشر فرستاده در حق آن جناب جمع نموده است.

مؤلف: ظاهراً مراد این است که هیچ حقیقتی که از سنخ وحی باشد را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دریغ ننموده، که دریغ کردن از آن باعث شود راه خدا مختلف و دعوت انبیا متفاوت شود، منظور این است که نه اینکه خواسته باشد بفرماید: هر چه که خدای تعالی به هر پیغمبری از پیغمبران گذشته وحی کرده، با همان خصوصیات به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز وحی کرده است، چون چنین چیزی معنا ندارد و نیز این نیست که خواسته باشد بفرماید: آنچه بر تو نازل شده و بر تو وحی شده، جامع همه شریعت‌های سابق است، چون گفتار در آیه در زمینه افاده این معنا نیست، مویده معنائی که ما برای حدیث کردیم خبری است که اینک از نظر خواننده گرامی می‌گذرد توجه فرمائید.

و در کافی به سند خود از محمد بن سالم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی به رسول گرامی اسلام فرموده: (( انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده )) و هر پیغمبری را مأمور کرد به اینکه راه و سنت او را پیروی کند.

و در تفسیر عیاشی از ثمالی از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: بین آدم و بین نوح پیغمبرانی مخفی و علنی بوده اند و به همین جهت نام همه آنها در قرآن کریم نیامده، تنها نام پیغمبرانی که نبوتشان علنی بوده آمده است، آیه شریفه: (( و رسلا لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیما )) به همین معنا نظر دارد و می‌خواهد بفرماید ما نام بعضی از پیغمبران را مانند بعضی دیگر علنی نکردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۳۸

مؤلف: این روایت را کلینی ره نیز از علی بن ابراهیم از پدرش از حسن بن محبوب از محمد بن فضیل از ابی حمزه از آن جناب نقل کرده و در نقل آن مرحوم چنین آمده: بعضی از انبیاء نبوت خود را از مردم پنهان می‌داشتند و به همین جهت نام آنها در قرآن مخفی مانده یعنی در قرآن ذکر نشده و بعضی نبوت خود را علنی می‌داشتند و اینان همانها هستند که در قرآن نام شریفشان آمده، آیه شریفه: (( و رسلا قد قصصناهم علیک من قبل و رسلا لم نقصصهم علیک )) به همین معنا نظر دارد، می‌فرماید: من نام آنهایی که نبوت خود را پنهان می‌داشتند نبردم تنها نام انبیائی را بردم که نبوتشان را علنی کردند (تا آخر حدیث). و به هر حال منظور این روایت این است که خدای عزوجل نام آن دسته را که نبوت خود را پنهان می‌داشتند اصلاً نبرده و داستانشان را در قرآن نیآورده، آنطور که داستان انبیاء علنی را آورده و نامشان را ذکر کرده و بعید نیست که جمله: می‌فرماید: (( من نام آنهایی که ... ))، از کلام راوی بوده باشد.

و در تفسیر عیاشی از ابی حمزه ثمالی روایت آمده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می‌فرمود: لیکن خدای تعالی شهادت داده به آنچه که در باره علی بر تو نازل کرده، به اینکه به علم خود نازل کرده و ملائکه نیز گواه بر این نزولند (( و کفی بالله شهیدا )) .

مؤلف: این معنا را قمی نیز در تفسیر خود با ذکر سند از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و این مضمون از باب تطبیق کلی بر مصداق است نه اینکه آیه شریفه تنها در خصوص این مصداق نازل شده باشد، می‌خواهد بفرماید: در قرآن کریم آیاتی در باره ولایت علی (علیه السلام) نازل شده، نه اینکه آیه شریفه در اصل: (( انزل الیک فی علی )) بوده و دشمنان علی (علیه السلام) در قرآن دست برده و جمله (( فی علی )) را انداخته باشند، و نیز منظور این نیست که بفرماید: بعضی از قاریان آیه را به صورت: (( انزل الیک فی علی )) قرائت کرده اند. و نظیر آن روایتی است که کافی و تفسیر عیاشی از امام باقر نقل کردند و قمی در تفسیر خود از امام صادق (علیه السلام) آورده که آیه: (( ان الذین کفروا و ظلموا )) را به این صورت خوانده اند: (( ان الذین کفروا و ظلموا آل محمد حقهم لم یکن الله لیغفر لهم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۳۹

و نیز نظیر آن روایتی است که صاحب مجمع البیان در ذیل آیه: (( قد جاءکم الرسول بالحق )) نقل کرده که امام ابی جعفر فرموده: یعنی به ولایت کسی که خدا امر به ولایت او کرده. النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۴۰ آیات ۱۷۵ - ۱۷۰ سوره نساء

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَتَأْمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱۷۰) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (۱۷۱) لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا (۱۷۲) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (۱۷۳) يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (۱۷۴) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا (۱۷۵)

ترجمه آیات

هان ای مردم این رسول که راه حق را برایتان آورده از ناحیه پروردگارتان آورده ، پس به او ایمان آورید، ایمانی که شما را کنترل کند و در نتیجه سودتان بخشد و اگر کفران کنید بدانید که آنچه در آسمانها و زمین است (که از آن جمله خود شماست) ملک خدا است و علم و حکمت و وصف خدا است . (۱۷۰) هان ای اهل کتاب در دین خود غلو نکنید و پیامبرتان را پسر خدا و خود را دوستان خدا محو کنید و علیه خدا جز حق سخن مگوئید، همانا مسیح عیسی بن مریم فرستاده خدا بود، فرمان ایجاد از او بود که متوجه مریمش کرد (و وی را در رحم مریم ایجاد نمود) و روحی بود از خدا، پس به خدا و فرستادگان او ایمان آورید و زنهار که سخن از سه خدائی به زبان آرید، که اگر از این اعتقاد باطل دست بردارید، برایتان خیر است ، چون الله معبودی یکتا است ، منزه است از اینکه فرزندی داشته باشد، آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است (که مریم و مسیح هم از آنهاست) ملک خدا است و برای داشتن تکیه گاه ، خدا بس است . (۱۷۱) خود مسیح از اینکه بنده ای برای خدا باشد هرگز استنکاف نداشت ، ملائکه مقرب نیز ابا ندارند . و هر کس از بندگی او استنکاف بورزد و خود را بزرگتر از آن بداند، که بنده خدا باشد (چه بخواهد و چه نخواهد) خدا به زودی او و همه خلائق را نزد خود محسور می کند. (۱۷۲) اما کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح کردند، پادشاهایشان را بطور کامل می دهد و از فضل و کرم خود بیشتر هم می دهد و اما آنهایی که استنکاف و استکبار ورزیدند به عذابی دردناک شکنجه می دهد و آنها غیر از خدا یار و یآوری برای خود نخواهند یافت . (۱۷۳) هان ای مردم آگاه باشید که از ناحیه پروردگارتان برایتان برهانی (و دینی مبرهن و مستدل ) آمد و مانوری آشکار به شما نازل کردیم . (۱۷۴) پس کسانی که به خدا ایمان آورده و به کمک او خود را از آلودگی ها حفظ کردند، خدا به زودی در رحمت ناگفتنی خود داخلشان می سازد و به سوی خود (که راه مستقیم هم همان راهی است که به او منتهی شود) هدایت می کند. (۱۷۵)

بیان آیات

بعد از آنکه از پیشنهاد اهل کتاب و درخواستشان مبنی بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) کتابی از آسمان برایشان نازل کند پاسخشان داد و بیان کرد که رسول او هر چه آورده به حق آورده و از ناحیه پروردگارش آورده و کتابی که از ناحیه پروردگارش آورده ، حجتی است قاطع که هیچ شک و تردیدی در آن نیست ، اینک در این آیات نتیجه گیری کرده که پس قرآن حق دارد تمامی بشر را دعوت کند به سوی رسول اسلام و کتاب او .

چون قبلا هم در ضمن بیاناتی که کرده این معنا را روشن کرده بود که تمامی رسولان و انبیای خدا (و از آن جمله نام عیسی را برد) سنتی واحد داشتند، سنتی که اجزاء و اطرافش شبیه به هم است و آن عبارت است از سنت وحی از ناحیه خدا و از همین بیان نتیجه گرفته است صحت دعوت نصارا (که اهل کتاب و وحی اند) را به اینکه در دین خود غلو نکنند و به سایر موحدین و مؤمنین ملحق شده ، در حق عیسی همان را بگویند که خود آنان و سایر موحدین در حق سایر انبیا می گویند و آن این است که همه انبیاء بندگان

خدا و فرستادگان او به سوی خلقتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۴۲

بدین جهت در این آیات به اثبات صدق نبوت پیامبر اسلام پرداخت ، چون قبلا در آیه : (( انا و حینا الیک کما و حینا الی نوح و النبیین من بعده ... )) از این کار فارغ شده بود و در آیات مورد بحث به دعوت جمیع بشر به ایمان به آن جناب پرداخت . و سپس نصارا را دعوت کرد به اینکه در حق عیسی غلو نکنند و او را خدا نخوانند، زیرا این معنا نیز ثانیا در ضمن آیات مذکور روشن شده بود.

و در آخر دعوت کرده به پیروی کتابش ، یعنی قرآن کریم که آن نیز در آخر آیات گذشته روشن شده و در باره اش فرموده بود: (( لکن الله یشهد بما انزل الیک انزله بعلمه ... )) یأیها الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فآمنوا خیراً لکم ... خطاب در این آیه عمومی است و همه اهل کتاب و غیر اهل کتاب را و یا به عبارت دیگر تمامی بشر را مورد خطاب قرار داده است و مضمون آن متفرع و نتیجه گیری از بیانی است که قبلا در باره اهل کتاب داشت و اگر خطاب را عمومی کرد برای این بود که نه شایستگان برای این دعوت و برای ایمان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) منحصر در اهل کتاب بودند و نه رسالت رسول خدا اختصاص به قومی خاص داشت .

جمله : (( خیرالکم )) حال از ایمان است و این حالی است که لاینفک از ایمان است و معنایش این است که ایمان بیاورید در حالی که لازمه ایمان آوردن و صفت لاینفک آن این است که برای شما خیر است . با مالکیت مطلقه الهی ، کفر کافران چیزی را از ملک و سلطه خدای سبحان سلب نمی کند

(( و ان تکفروا فان لله ما فی السموات و الارض )) یعنی اگر ایمان نیاورید و به نبوت آن جناب کفر بورزید کفر شما نه چیزی به شما اضافه می کند و نه چیزی از خدای تعالی کم می کند، برای اینکه هر چیز از چیزهایی که در آسمان و زمین است از آن خدا است ، پس این محال است که چیزی از ملک او از او سلب شده و از ملک او خارج شود، آری در طبیعت هر چیزی که در آسمانها و زمین است این نوشته شده که ملک خدای تعالی به تنهایی است و غیر از خدا کسی در ملکیت آن شریک نیست ، پس موجود بودن هر چیز عینا همان مملوک بودنش است و با این حال چگونه ممکن است چیزی با حفظ اینکه چیزی است از ملک او سلب شود، یعنی چیز باشد و ملک خدای تعالی نباشد؟.

آیه شریفه یکی از کلمات جامع قرآن است که هر چه انسان در تدبر آن باریک تر شود به لطافت بیشتری در معنایش پی می برد و به وسعت عجیبی در تبیان و روشنگری آن واقف می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۴۳

آری احاطه مالکیت خدای تعالی بر همه اشیاء و آثار اشیاء در مفهوم کفر و ایمان و طاعت و معصیت معانی لطیفی ایجاد می کند و آنها را بر معنا می سازد بنابراین خواننده عزیز باید در این ملکیت مطلقه و از هر جهت خدا هر چه می تواند، بیشتر دقت کند تا معانی لطیف تری از کفر و ایمان برایش کشف شود.

يٰٓاٰهْلِ الْکُتُبِ لَا تَغْلُوْا فِی دِیْنِكُمْ وَلَا تَقُوْلُوْا عَلٰی اللّٰهِ الْاِلٰهَ الْحَقَّ ... ظاهر این خطاب (البته به قرینه اینکه در این خطاب در باره مسیح (علیه السلام) سخن گفته شده این است که مورد خطاب خصوص نصارا باشد نه عموم اهل کتاب و اگر نصارا را به عنوان اهل کتاب (که عنوانی است مشترک بین یهود و نصارا) مورد خطاب قرار داد، برای اشاره به این حقیقت است که نصارا بدان جهت که اهل کتابند باید از حدودی که خدای تعالی نازل کرده و در کتب آسمانیش بیان فرموده تجاوز نکنند و یکی از آن حدود همین مساله مورد بحث است و آن اینکه در باره خدای تعالی به جز حق چیزی نگویند.

البته این امکان نیز هست که بگوئیم : خطاب متوجه یهود و نصارا هر دو است ، برای اینکه یهودیان نیز مانند نصارا در دین خود غلو کردند و در باره خدای تعالی سخنان غیر حقی گفتند، همچنانکه قرآن یکی از سخنان یهود را حکایت کرده می فرماید: (( و قالت الیهود عزیربن الله )) .

و نیز فرموده: (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله )) .

و نیز فرموده: (( قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم ... لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله )) .

و بنابراین، اینکه دنبال جمله مورد بحث فرمود: (( انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله ... )) در حقیقت از باب خصوصی کردن خطاب عمومی است تا تکلیف خاص طائفه خاصی از مخاطبین را بیان کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۴۴

البته این احتمالی بیش نیست و ظاهر سیاق که دلالت می کند بر اینکه جمله: (( انما المسيح عیسی ابن مریم ... )) تعلیل جمله: (( لا تغلوا فی دینکم )) است، این احتمال را بعید می سازد، برای اینکه لازمه تعلیل بودن آن جمله این است که خطاب مخصوص به نصارا باشد و اگر هم کلمه مسیح مبارک را آورد و هم کلمه (( عیسی )) را و هم نام مادرش مریم را، برای این بود که دیگر کسی پیدا نشود و کلام خدای را به معنایی دیگر معنا نکند و نیز برای این بود که کلام دلیلی باشد بر اینکه عیسی یک انسان مخلوق بوده مثل هر انسانی دیگر که از مادری متولد می شود و جمله: (( کلمه )) و (( روح )) بودن عیسی (ع)

(( و کلمته القیها الی مریم )) تفسیری است برای معنای کلمه، چون کلمه در اینجا همان کلمه (( کن )) یعنی کلمه خلقت و ایجاد است که این کلمه وقتی بر مریم بتول یعنی بکر و دست نخورده القاء شده باردار بر عیسی روح الله گردید با اینکه اسباب عادی از قبیل ازدواج و غیره در بین نبود.

آری کلمه (( کن )) چنین است که (( اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون )) .

و بر این حساب تمامی موجودات عالم کلمه خدایند، چیزی که هست موجودات دیگر غیر عیسی بن مریم اگر موجود می شوند پای اسباب عادی در موجود شدنشان در کار است و تنها موجودی که در خلقتش سببی از اسباب عادی در موجود شدنشان در کار است و تنها موجودی که در خلقتش سببی از اسباب عادی را فاقد بوده عیسی (علیه السلام) است و به همین جهت در این آیه مختص به اسم کلمه شده، چون بعضی از سبب های عادی در ولادت او وجود نداشته است.

(( و روح منه )) و مطابق آیه شریفه: (( یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی )) روح از عالم امر است و عیسی (علیه السلام) کلمه (( کن )) خدا بود و چون کلمه (( کن )) از عالم امر است پس عیسی روح نیز بود، ما در سابق یعنی در جلد سوم این کتاب آنجا که از خلقت عیسی بحث می کردیم در باره این آیه سخن گفتیم.

فَتَيَامِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدَهُ حَرَف (( فا )) که در اول این جمله در آمده، (( فاء )) تفریع است و می فهماند مطلب نتیجه ای است که از اول کلام گرفته می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۴۵

چون گفتار در اول به وسیله جمله: (( انما المسيح )) تعلیل شده بود، از آن تعلیل این نتیجه را گرفته که پس باید به خدا و رسول او ایمان بیاورید و سخن از سه خدا مگوئید و خلاصه کلام اینکه وقتی معلوم شد که عیسی کلمه الله و روح خدا است، بر شما واجب می شود که او را به همین عنوان بشناسید و ایمانتان به او ایمان به خدا و به ربوبیت خدا و به رسولان خدا باشد که یکی از آنان عیسی است و هرگز سخن از سه خدائی مگوئید و این ترک اعتقاد به سه خدا و یا ایمان به خدا و رسولانش در حالی است که خیر شما در آن است.

و منظور از کلمه: (( ثلاثه )) سه اقنوم مسیحیت است (که پایه این کیش را تشکیل می دهد) و آن عبارت از: پدر، پسر، و روح القدس است و ما در تفسیر آیات نازله در باره مسیح (علیه السلام) در سوره آل عمران راجع به اقنوم های سه گانه بحث کرده ایم. منزه بودن خدای سبحان از داشتن فرزند و نفی فرزند بودن عیسی (ع) برای خدا والوهیت او

سَبِّحْنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ... کلمه (( سبحان )) مفعول مطلق از فعل تسبیح است و علی القاعده بعد از فعل می آید، لیکن در اینجا فعلش در تقدیر است که تقدیرش (( اسبحة سبحانه )) است و جمله: (( ان یكون له ولد... )) متعلق به همان فعل است و اگر کلمه سبحانه به صدای بالا آمده از این بابت است که حرف جری در تقدیر بر سر داشته و افتاده و قاعده



چنین است که هر جا عامل جر دهنده افتاد کلمه ای که اگر آن نیفتاده بود مجرور خوانده می شد، منصوب خوانده می شود و تقدیر کلام (( اسبحة للمسیح )) است یعنی برای تسیح و تنزیه از اینکه دارای فرزندی باشد، و این جمله، جمله ای است معترضه که به منظور تعظیم آورده شده و گر نه اصل کلام و بدون این جمله معترضه چنین است: (( لا تقولوا ثلثة انتهوا خیرا لکم ، انما الله واحد، له ما فی السموات و ما فی الارض ...

و جمله: (( له ما فی السموات و ما فی الارض )) جمله ای است حالیه و یا جمله ای است استینافی و از نو و به هر حال چه آن باشد و چه این، احتجاج و استدلالی است بر اینکه خدای سبحان فرزند ندارد، زیرا فرزند به هر جور که فرض شود عبارت است از فردی که ذاتش و صفاتش و آثار ذاتش شبیه به فردی باشد که از آن فرد متولد شده و بعد از آنکه ثابت شد که آنچه در آسمانها و در زمین است مملوک خدا است هم ذاتش و هم آثار ذاتش، و روشن گردید که خدای تعالی قیوم بر هر چیزی است و قوام تمام کائنات به وجود او به تنهایی است، دیگر فرض ندارد که چیزی شبیه به او باشد، پس به همین دلیل او فرزندی ندارد.

و چون مقام آیه مقام تعمیم دادن به کل موجودات عالم و ما سواى خدای عزوجل بود این لازمه را در پی داشت که جمله: (( ما فی السموات و ما فی الارض )) یک تعبیر کنایه ای باشد از آنچه غیر خدا است، چون خود آسمانها و زمین نیز داخل در این استدلال و استدلال منحصر به موجودات داخل آسمانها و زمین نیست هر چند که از نظر تحت اللفظی آسمان و زمین جز موجودات داخل در آن دو نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۴۶:

و چون مضمون آیه یعنی امر و نهی، که در آن آمده هدایت عامه بشر به سوی خیر بشر بود، خیر دنیا و خیر آخرتش، لذا دنباله آیه فرمود: (( و کفی بالله و کیلا )) یعنی خدا ولی همه شوون بشر است و مدبر امور شما انسانها است، شما را به سوی آنچه خیر شما در آن است هدایت و به سوی صراط مستقیم ارشاد می کند.

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ این جمله احتجاجی دیگر بر فرزند نداشتن خدای تعالی و در نتیجه بر معبود نبودن مسیح (علیه السلام) به قول مطلق است، چه اینکه آن جناب برای خدا فرزندی فرض بشود و چه اینکه سومی از سه خدا دانسته شود، زیرا مسیح بنده خدا بود و ابدا از بندگی خدا عار و استنکاف نداشت و این مطلبی است که مسیحیان نیز آن را منکر نیستند، انجیل هائی هم که به عنوان کتاب مقدس در دست ایشان است آن را انکار ندارد، بلکه صریح است در اینکه عیسی خدا را بندگی می کرد و برای خدا نماز می خواند و اگر خود او خدا بود دیگر معنا نداشت که خدای کوچک یا به عبارت دیگر خدای پسر برای کسی عبادت کند، چون در این صورت او نیز از سنخ خدا و معبود خلق بود و معنا ندارد کسی خودش را پرستد و عبادت کند و یا یکی از دو خدای دیگر را پرستد، چون بنا بر اقوم های سه گانه وجود عیسی منطبق بر آن خدایان دیگر هست و ما، در مباحثی که پیرامون مسیح داشتیم در این باره بحث کردیم.

و لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ این جمله گفتار را تعمیم داده، شامل ملائکه نیز می کند، چون حجت مذکور عینا در ملائکه نیز جریان دارد، در نتیجه برهانی می شود علیه کسانی چون مشرکین عرب که می گفتند: ملائکه دختران خدایند، پس می توان گفت: این جمله استطرادی است، یعنی چون جای گفتنش بود از باب (( الکلام یجر الکلام )) حرف، حرف می آورد در وسط آیه آمده است.

و اگر در این آیه که فرموده: (( لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ))، از عیسی بن مریم (علیهما السلام) تعبیر کرد به مسیح و همچنین اگر ملائکه را توصیف کرد به مقربین، برای این بود که اشاره ای هم به علت این دو وصف کرده باشد، یعنی بفهماند اگر گفتیم: عیسی بن مریم (علیهما السلام) از عبادت خدا استنکاف ندارد، برای این بود که او مسیح یعنی مبارک بود و اگر گفتیم: ملائکه هم استنکاف ندارند برای این بود که آنها مقرب درگاه خدایند و اگر احتمال آن می رفت که روزی مسیح از عبادت خدا استنکاف کند، خدای تعالی او را مبارک نمی کرد و همچنین ملائکه را به قرب خود راه نمی داد، علاوه بر اینکه در آیه شریفه: (( وجیها فی الدنيا و الاخره و من المقربین ))، مسیح به صفت مقرب نیز توصیف شده است. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۴۷

وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا... این جمله حال است از مسیح و ملائکه و در عین حال کار تعلیل را هم می‌کند و چنین معنایی به کلام می‌دهد که: (( چگونه ممکن است مسیح و ملائکه مقرب خدا از عبادت خدا استنکاف کنند در حالی که کسانی که از عبادت او استنکاف و استکبار می‌کنند، چه از جن باشند و چه از انس و چه از ملائکه، همه به زودی در پیشگاه او محشور می‌شوند و او طبق اعمالی که کرده‌اند جزایشان می‌دهد و مسیح و ملائکه این معنا را می‌دانند و به آن ایمان دارند و از خدای تعالی و از چنان روزی پروا می‌کنند.

دلیل بر اینکه جمله: (( و من یستنکف عن عبادته و یتکبر... )) در معنای این است که مسیح و ملائکه به این حقیقت آگاهند که مستکبرین کیفر خواهند شد، این است که کلمه: (( یتکبر )) را دنبال کلمه (( یستنکف )) آورد و این را با آن مقید کرد، چون استنکاف به تنهائی باعث سخط الهی نمی‌شود، زیرا استنکاف دو جور ممکن است باشد، یکی از نادانی و استضعاف و دیگری از استکبار، آن استنکافی باعث خشم و غضب الهی می‌شود که از باب استکبار باشد و مسیح و ملائکه اگر فرضاً استنکاف بکنند از جهل و استضعاف نیست و جز از در استکبار نمی‌تواند باشد، چون آنان به مقام پروردگارشان آگاهند و به همین جهت می‌بینیم در اول آیه نامی از استکبار نیامورد و تنها به ذکر استنکاف اکتفا نموده و فرمود: (( لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکه المقربون )) ولی در تعلیل مطلب استکبار را هم آورد تا بفهماند! اگر در حق نامبردگان فرض استنکاف بشود، حتماً از باب استکبار خواهد بود نه از در جهل و استضعاف.

کلمه (( جمیعاً )) در این صدد است که بفهماند همه خلائق - خوبشان و بدشان - را محشور می‌کند تا در نتیجه زمینه برای تفصیلی که بعداً می‌آید و می‌فرماید: (( فاما الذین آمنوا و عملوا الصالحات ... )) فراهم شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه :

۲۴۸

وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا... اگر در این جمله متعرض این نکته شد که خلائق در روز حشر به غیر از خدا ولی و یابوری ندارند، برای این بود که با عقیده باطل الوهیت مسیح و ملائکه مقابله کرده باشد. معنای (( برهان )) و مراد از برهان در: (( قد جائکم برهان من ربکم ))

يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا... در کتاب خود (مفردات) گفته است: کلمه: (( برهان )) به معنای بیان دلیل است و این کلمه بر وزن (( فعلان )) است مانند رجحان و ثنیان و بعضی از علمای ادب گفته‌اند: این کلمه مصدر است و فعل (( بره بیره )) از آن مشتق می‌شود که به معنای (( روشن شد و روشن می‌شود )) است این بود گفتار راغب.

پس بر این حساب این کلمه در هر حال مصدر است ولی بسا می‌شود که در معنای فاعل استعمال می‌شود و این وقتی است که خود دلیل و حجت را برهان بخوانند، یعنی روشن کننده.

و مراد از نور، چیزی به جز قرآن نمی‌تواند باشد، چون در باره اش فرموده: (( انزلنا الیکم نورا ))، ممکن هم هست مراد از برهان نیز قرآن باشد و این دو جمله بنابراین موکد یکدیگرند.

این احتمال هم هست که مراد از کلمه (( برهان )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، موید این احتمال این است که جمله در ذیل آیاتی واقع شده که بیانگر صدق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در رسالتش می‌باشد و موید دیگرش این است که قرآن از ناحیه خدای تعالی نازل شده (و نمی‌شود گفت: قرآن نزد شما آمده) و موید سومش این است که آیه شریفه مورد بحث، نتیجه گیری از آن آیات است و باز موید دیگر آن جمله: (( و اعتصموا به )) در آیه بعد است، چون در سوره آل عمران در تفسیر آیه: (( و من یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم )) گفتیم: که مراد از اعتصام، تمسک به کتاب خدا و پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ... این جمله ثواب کسانی را بیان می‌کند که برهان پروردگار خود را و نور نازل از ناحیه او را پیروی کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۴۹

و این آیه چنین می‌نماید که از آیه قبلی انتزاع و نتیجه‌گیری شده است، چون آیه قبلی هم ثواب کسانی را بیان می‌کرد که ایمان آورده، عمل صالح می‌کنند و می‌فرمود: (( فاما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيههم اجرهم و يزيدهم من فضله )) و شاید به همین جهت بوده که در اینجا کيفر کسانی را که از پیروی برهان و نور تخلف می‌کنند بیان نکرد، چون این آیه، خود، همان مضمون آیه قبل را دارد و با این حال دیگر حاجتی نبود که وضع متخلفین و آنها که استکفاب و استکبار می‌ورزند را دوباره تکرار کند، چون در اینجا فهماند جزای پیروان اینجا، جزای پیروان آنجا است و در این میان به جز دو طائفه وجود ندارد یا پیرو و یا متخلف.

و بر این اساس جمله: (( فسيدخلهم في رحمته منه )) در مقابل جمله: (( فيوفيههم اجرهم )) است که همانا بهشت باشد و نیز در این آیه جمله: (( وفضل )) در مقابل جمله: (( و يزيدهم من فضله )) در آن آیه است و اما جمله: (( و يهديهم اليه صراطا مستقيما ))، در حقیقت یکی از آثار اعتصام به خدای تعالی است که در سوره آل عمران نیز ذکرش آمده و فرموده بود: (( و من يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم )) . النساء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۰ آیه ۱۷۶ سوره نساء

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلِمَةِ إِنِ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۷۶)

ترجمه آیه

از تو مساله ارث خویشاوندان را می‌پرسند، بگو خدا در باره کلاله چنین پاسختان می‌دهد، که اگر مردی از دنیا رفت و هیچ فرزند ندارد، تنها خواهری دارد، نصف اموالش از آن وی است، همچنانکه اگر خواهر می‌مرد و فرزند نداشت ارثش به او می‌رسید، حال اگر وارث برادر دو خواهر بودند، دو ثلث از اموال وی به آنان می‌رسد، و اگر وارث میت خواهر و برادرند، برادران هر یک به قدر دو خواهر می‌برند، خدا برای شما بیان می‌کند تا گمراه نشوید، و خدا به هر چیزی دانا است. (۱۷۶)

بیان آیه

از این آیه شریفه سهام و یا به عبارتی فریضه‌های کلاله یعنی خویشاوندان پدری و مادری و یا پدری تنها را بطوری که سنت آن را تفسیر کرده بیان می‌کند، همچنانکه بر حسب بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیه اول سوره سهام کلاله مادری را بیان می‌کرد، دلیل بر این معنا این است که سهام و فریضه‌هایی که در اینجا آمده بیشتر از سهامی است که در آنجا آمده و از این آیات استفاده می‌شود که سهام مردان از سهام زنان بیشتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۱

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلِمَةِ إِنِ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ... در سابق معنای (( استفاء )) و (( افتاء )) و معنای (( کلاله )) گذشت.

و اینکه فرموده: (( لیس له ولد )) از ظاهرش بر می‌آید که مراد از ولد اعم از مرد و زن (پسر و دختر) است، چون کلمه (( ولد )) وقتی مطلق ذکر شود شامل هر دو طائفه می‌شود.

و در مجمع البیان گفته: بنابراین معنای این جمله این است که کسی از دنیا برود، و فرزند و پدر نداشته باشد، و اگر پدر را هم در تقدیر گرفتیم به دلیل اجماع بود، این بود گفتار صاحب مجمع، و اگر یکی از پدر و یا مادر وجود داشته باشد هرگز آیه شریفه سهم او را ناگفته نمی‌گذاشت، پس معلوم می‌شود فرض آیه شریفه در جائی است که مرده نه پدری از خود به جای گذاشته و نه

مادری .

و اینکه فرمود: (( و له اخت فلها نصف ما ترك و هو يرثها ان لم يكن لها ولد )) ، بیانگر دو سهم است ، یکی سهم خواهر از برادر مرده اش ، و دیگری سهم برادر از خواهر مرده اش ، و از اینجا روشن می شود که سهم خواهر از خواهر و سهم برادر از برادر چقدر است ، چون اگر این دو فرض اخیر سهم و فریضه جداگانه ای می داشتند، در آیه شریفه بیان می کرد.

علاوه بر اینکه جمله : (( و هو يرثها )) در معنای این است که فرموده باشد اگر قضیه به عکس شد، یعنی زنی از دنیا رفت و اولاد نداشت و تنها برادر یا خواهری داشت ، همه ارث او را می برد، از این هم که بگذریم در جمله : (( فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ، و ان كانوا اخوة رجالا و نساء فللذكر مثل حظ الانثيين )) ، (( حظ )) دو انثی همان حظ دو خواهر است ، و سهم اخوه در این دو صورت مقید نشده به اینکه میت مرد باشد یا زن ، پس مرد بودن میت و زن بودنش دخالتی در سهام ندارد.

و چیزی که در آیه شریفه به آن تصریح شده چهار صورت است ، یکی سهم خواهری است که تنها وارث میت باشد، دوم سهم برادری که او نیز تنها وارث باشد، سوم سهم دو خواهر، و چهارم سهم خواهر و برادری که هر دو طائفه وارث میت باشند، و حکم بقیه فرضیه هائی که هست از این چهار فرض معلوم می شود، نظیر موردی که میت تنها دو برادر داشته باشد، که آن دو برادر همه اموال او را ارث می برند، و بین خود بطور مساوی تقسیم می کنند، این حکم را از صورت دوم استفاده می کنیم ، که فرمود اگر وارث یک برادر باشد همه اموال را می برد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۵۲

و باز نظیر موردی که میت یک برادر و یک خواهر داشته باشد، چون کلمه (( اخوه )) بر این فرض نیز صادق است ، که بیانش در اول سوره گذشت ، علاوه بر اینکه سنت ، حکم همه این فرضیه ها را بیان کرده .

و سهامی که در این آیه ذکر شده مختص آن موردی است که خویشاوندان مانند کلاله پدری تنها یا کلاله پدر و مادری تنها وجود داشته باشند، و اگر هر دو طائفه باشند، مثل اینکه کسی از دنیا برود خواهری پدر و مادری ، و خواهری پدری داشته باشد، خواهر پدری ارث نمی برد، که بیان حکم این صورت در تفسیر آیات اول سوره گذشت .

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَصَلُّوا... یعنی خدای تعالی برای شما بیان می کند (( مخافه ان تصلوا: تا مبدا گمراه شوید )) ، و یا (( لثلا تصلوا: تا گمراه نشوید )) و اینطور سخن گفتن در عرب شایع است ، از آن جمله عمرو بن کلثوم یکی از شعرای عرب گفته : (( ففعلنا القرى ان تثتمونا )) یعنی ما در پذیرائی از شما عجله کردیم از ترس اینکه مبدا ما را شماتت کنید.

بحث روایتی (در ذیل آیه شریفه مربوط به سهام ارث خویشاوندان ابویین یا پدری )

در مجمع البیان از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده که گفت : من بیمار شدم ، در حالی که نه خواهر - و یا هفت خواهر - داشتم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به عیادتم آمد، و به صورتم دمید، حالم جا آمد، عرضه داشتم : یا رسول الله اجازه می دهی برای خواهرانم وصیت کنم که دو ثلث اموالم رابه آنان بدهند؟ فرمود: از این بهتر، عرضه داشتم : قسمتی از اموالم چطور؟ فرمود: از این بهتر، و بعد از آن مرا به حال خود گذاشت و رفت ، و چیزی نگذشت که برگشت و فرمود: ای جابر من چنان می بینم که تو با این بیماری از دنیا نمی روی ولی خدای تعالی در باره سهم خواهرانت آیه ای نازل کرد، و سهم آنان را دو ثلث معین نمود، اهل حدیث گفته اند: جابر همواره می گفته که این آیه در باره من نازل شده .

مولف : قریب به این مضمون را سیوطی در درالمنثور از جابر روایت کرده .

و در درالمنثور است که ابن ابی شیبیه ، و بخاری ، و مسلم ، و ترمذی ، و نسائی و ابن ضریس ، و ابن جریر، و ابن منذر، و بیهقی (در کتاب دلائل)، همگی از براء روایت کرده اند که گفت : آخرین سوره ای که یکجا و بطور کامل نازل شد سوره براءت بود، و آخرین آیه ای که به عنوان خاتمه سوره ای نازل شد آیه آخر سوره نسا بود که می فرماید: (( يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله

(( . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۵۳

مولف: در همان کتاب روایاتی چند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و صحابه آورده که آیه مورد بحث را آیه صیف - تابستان - می نامیدند، و در مجمع در توجیه این نامگذاری گفته علت آن این بود که در باره کلاله دو آیه نازل شد، یکی در زمستان و یکی در تابستان، آنکه در زمستان نازل شد آیه اول سوره نساء بود، و آن دیگری آیه آخر سوره .  
و در همان کتاب است که ابوالشیخ در کتاب (الفرائض) از براء روایت کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: کلاله چه کسانی است؟ فرمود: غیر از فرزند و پدر بقیه کلاله اند.

و قمی در تفسیر خود گفته: پدرم از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از بکیر از امام باقر (علیه السلام) برایم روایت کرد که گفت: اگر مردی از دنیا برود، و تنها یک خواهر داشته باشد نصف اموال او را ارث می برد، به دلیل همین آیه، همچنانکه اگر یک دختر داشته باشد نصف می برد، و نصف دیگر اموال را نیز از باب رحم به او می دهند، البته این در صورتی است که میت وارثی نزدیک تر از او نداشته باشد.

حال اگر بجای یک خواهر یک برادر داشته باشد او همه ارث را می برد، همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و هو يرثها ان لم يكن لها ولد)) و اگر وارث او دو خواهر باشند دو ثلث را بدلیل این آیه می برند و یک ثلث باقی را از باب رحم به او می دهند و اگر وارث میت برادر و یا خواهر باشند برادران دو برابر خواهران می برند و همه اینها در صورتی است که میت فرزند و پدر و مادر و یا همسر نداشته باشد.

مولف: عیاشی در تفسیر خود ذیل این روایت چند روایت از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۴

و در تفسیر عیاشی از بکیر روایت کرده که گفت: مردی وارد شد بر امام باقر (علیه السلام) و از زنی پرسید که از دنیا رفته، و شوهرش و خواهران مادری و یک خواهر پدری را به جای گذاشته، حضرت فرمود: شوهرش نصف می برد، که از شش دانگ سه دانگ است، و خواهران مادری ثلث می برند که دو سهم باشد و خواهر پدری یک سهم می برد جمعا می شود شش دانگ.

آن مرد عرضه داشت: یا ابا جعفر نظریه زید و ابن مسعود و عامه و قاضیان غیر این است، آنها می گویند: خواهر پدری و مادری سه سهم از شش سهم را می برند، سه سهم دیگر را شوهر (چون قائل به عول یعنی خرد شدن سهام ارث که شرح آن در کتب فقه آمده هستند) لذا سهام از مخرج شش به مخرج هشت مبدل می شود تا خواهران مادری هم دو ثلث خود را ببرند امام باقر (علیه السلام) فرمود: به چه دلیل اینطور نظر دادند؟ آن مرد گفت به این دلیل که خدای تعالی فرموده: ((و له اخت فلها نصف ما ترك)) حضرت فرمود: اگر شما به دستور خدای تعالی استدلال می کنید چرا سهم برادر را کم کردید؟ با اینکه خدای تعالی سهم خواهر را نصف نام برده، و سهم برادر را کل مال دانسته، با اینکه کل مال بیش از نصف مال است، و خدای تعالی در باره خواهر فرموده: ((فلها النصف)) و در خصوص برادر فرموده: ((و هو يرثها))، یعنی همه مال را می برد ((ان لم يكن لها ولد))، اگر خواهر فرزند نداشته باشد، بنابراین شما در بعضی از فرضیه هایتان به کسی که خدا همه مال را به او داد هیچ چیزی نمی دهید و به کسی که خدای تعالی نصف داده همه مال را می دهید.

و در درالمنثور است که عبدالرزاق، و ابن منذر، و حاکم، و بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که شخصی از وی راجع به مردی پرسید که از دنیا رفته و یک دختر و یک خواهر پدر و مادری از خود بجای گذاشته، ابن عباس گفت دختر نصف ارث را می برد، و خواهر هیچ سهمی ندارد، و آنچه باقی می ماند برای عصبه (اقربای پدری) میت است، شخصی اعتراض کرد که عبدالله عمر سهم خواهر را نصف قرار داده، ابن عباس گفت شما بهتر می دانید یا خدای تعالی؟ خدای تعالی فرموده: (اگر مردی از دنیا رفت و فرزندی نداشت و یک خواهر داشت نصف ارث از آن او است) و شما می گوئید: نصف از آن او است هر چند که میت فرزند داشته باشد.

مولف: و در معانی قبلی روایاتی دیگر هست.

## المائدة

سوره مائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۵ آیات ۳ - ۱ سوره مائده

سوره مائده مدنی است و یکصد و بیست آیه دارد (۱۲۰)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مِجْلَى الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعْرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضلاً مَنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَاناً وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۲) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَتْرَدِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ وَ أَنْ تَسْتَفْسِهُمُ بِالْأَرْزَامِ ذَلِكَكُمْ فَسَقُ الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَ أَحْسُونِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۳)

ترجمه آیات

بنام خدا که هم رحمتی عمومی دارد و هم رحمتی خاص به مؤمنین - هان ای کسانی که ایمان آوردید به قراردادها و تعهدات وفا کنید، گوشت چارپایان به استثنای آنهایی که برایتان بیان می شود برای شما حلال شده است، نه برای کسی که شکار را در حالی که محرم هستید حلال می داند، (و بدانید) خدا هر حکمی را که بخواهد صادر می کند. (۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۶

هان ای کسانی که ایمان آوردید مقتضای ایمان این است که شعائر خدای و - چهار - ماه حرام را حلال مشمارید و نیز کشتن و خوردن قربانیهای بی نشان مردم و قربانیهای نشان دار آنان را حلال ندانید، و متعرض کسانی که به امید فضل و خوشنودی خدا، راه بیت الحرام را پیش گرفته اند نشوید، و هر گاه از احرام در آمدید می توانید شکار کنید، و دشمنی و کینه کسانی که نگذاشتند به مسجد الحرام در آید شما را و ادار به تعدی نکنند، یکدیگر را در کار نیک و در تقوا یاری کنید، و در گناه و دشمنی به یکدیگر کمک نکنید و از خدا پروا کنید، که خدا شدید العقاب است. (۲) اما آن گوشتها و چیرهایی که خوردنش بر شما حرام شده گوشت مردار و خون و گوشت خوک و گوشت حیوانی است که هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن برده شده، و حیوانی که خفه شده، و یا به وسیله کتک مرده، یا سقوط کرده، و یا به وسیله ضربت شاخ حیوانی دیگر مرده، و یا درنده از آن خورده، مگر آنکه آن را زنده دریابید، و ذبح کنید، و آنچه به رسم جاهلیت برای بتها ذبح شده، و نیز اینکه اموال یکدیگر را به وسیله اوتار (با چوبه تیر) قسمت کنید، امروز است که دیگر کفار از ضدیت با دین شما مایوس شدند، دیگر از آنها ترسید، و تنها از من بترسید امروز است که دین شما را تکمیل کردم، و نعمت خود بر شما تمام نمودم، و امروز است که دین اسلام را برای شما پسندیدم و آنچه گفتیم حرام است در حال اختیار حرام است اما اگر کسی در محلی که قحطی طعام است به مقداری که از گرسنگی نمیرد نه زیادتیر که به طرف گناه متمایل شود می تواند بخورد، که خدا آمرزگار رحیم است. (۳)

بیان آیات مضمون کلی آیات سوره مائده

اگر در آیات این سوره، آیات اول و آخر و وسطش دقت کنیم و در مواضع و داستانهایی که این سوره متضمن آنها است تدبر کنیم، خواهیم دریافت که غرض جامع از این سوره دعوت به وفای به عهدها، و پایداری در پیمانها، و تهدید و تحذیر شدید از



شکستن آن و بی اعتنائی نکردن به امر آن است و اینکه عادت خدای تعالی به رحمت و آسان کردن تکلیف بندگان و تخفیف دادن به کسی که تقوا پیشه کند و ایمان آورد و باز از خدا بترسد و احسان کند جاری شده، و نیز بر این معنا جاری شده که نسبت به کسی که پیمان با امام خویش را بشکنند، و گردن کشی و تجاوز آغاز نموده از بند عهد و پیمان در آید، و طاعت امام را ترک گوید، و حدود و میثاقهائی که در دین گرفته شده بشکنند، سخت گیری کند.

و به همین جهت است که می بینی بسیاری از احکام حدود و قصاص، و داستان مائده زمان عیسی (علیه السلام)، که از خدا خواست مائده ای از آسمان برای او و یارانش بیاید، و داستان دو پسران آدم، و اشاره به بسیاری از ظلمهای بنی اسرائیل و پیمان شکنی های آنان در این سوره آمده است، و در آیاتی بر مردم منت می گذارد که دینشان را کامل و نعمتشان را تمام کرد، و طیبیات را برایشان حلال، و خبائث را برایشان حرام کرد، و احکام و دستوراتی بر ایشان تشریح کرد که مایه طهارت آنان است، و در عین حال عسر و حرجی هم نمی آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۵۷

مناسب با زمان نزول این سوره نیز تذکر این مطالب بوده، برای اینکه اهل حدیث و تاریخ اتفاق دارند بر اینکه سوره مائده آخرین سوره از سوره های مفصل قرآن است، که در اواخر ایام حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر آن جناب نازل شده، در روایات شیعه و سنی هم آمده که در مائده ناسخ هست ولی منسوخ نیست، چون بعد از مائده چیزی نازل نشد تا آن را نسخ کند، و مناسب با این وضع همین بود که در این سوره به حفظ پیمانهای که خدای تعالی از بندگان گرفته، و خویشتن داری در حفظ آنها سفارش کند. معنای ((عقد)) و جوهری که در بیان مراد از عقود در ((اوفوا بالعقود)) گفته شده است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ كَلِمه ((عقود)) جمع عقد است، و عقد به معنای گره زدن و بستن چیزی است به چیز دیگر، بستن به نوعی که به خودی خود از یکدیگر جدا نشوند، مثل بستن و گره زدن یک طناب و یک ریسمان به طناب و ریسمانی مثل خودش و لازمه گره خوردن این است که هر یک ملازم دیگری باشد، و از آن جدا نباشد، و این لوازم در گره خوردن دو چیز محسوس در نظر مردم معتبر بوده، و سپس همه اینها را در گره های معنوی نیز معتبر شمردند، مثلاً در عقد معاملات از خرید و فروش و اجاره و سایر معاملات معمول و نیز در عهدها و پیمانها کلمه عقد را اطلاق کردند، چون اثری که در گره زدن هست در اینها نیز وجود داشت و آن اثر عبارت بود از لزوم آن پیمان و التزام در آن.

و چون عقد - که همان عهد باشد - شامل همه پیمانهای الهی و دینی که خدا از بندگان گرفته می شود و نیز شامل ارکان دین و اجزای آن چون توحید و نبوت و معاد و سایر اصول عقائد و اعمال عبادتی و احکام تشریحی و امضائی و از آن جمله شامل عقد معاملات و غیره می شود، و چون لفظ ((العقود)) جمع محلی به الف و لام است، لا جرم مناسب تر و صحیح تر آن است که کلمه ((عقود)) در آیه را حمل کنیم بر هر چیزی که عنوان عقد بر آن صادق است.

با این بیان روشن می شود که معنای خاصی که بعضی از مفسرین برای عقد کرده اند صحیح نیست، یکی گفته: مراد از عقود عقودی است که در بین مردم جریان دارد، مانند عقد بیع و نکاح و عهد، و یا عهدی که آدمی خودش با خود می بندد، مثلاً سوگند می خورد که فلان کار را نکند یا نکند، و دیگری گفته: مراد از عقود پیمانهایی است که اهل جاهلیت در بین خود می بستند، مبنی بر اینکه یکدیگر را در هنگامی که مورد حمله قرار گرفتند یاری دهند، و یا اگر کسی خواست به آنها زور بگوید از او جلوگیری نمایند و این همان حلفی است که در مردم جاهلیت دائر بوده، و در سر زبانها معروف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۲۵۸

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((العقود)) میثاقهائی است که از اهل کتاب گرفته می شده، که بدانچه در تورات و انجیل هست عمل کنند اینها جوهری است که در معنا و مراد به کلمه عقود ذکر کرده اند، و بر هیچ یک از آنها دلیلی از ناحیه لفظ آیه نیست، علاوه بر اینکه ظاهر جمع محلی به الف و لام صیغه جمعی که الف و لام در اولش در آمده باشد عمومیت را می رساند، و نیز مطلق

آمدن عقد که در عرف شامل همه عقود می شود از این وجوه نمی سازد.

بحثی پیرامون معنای عقد

قرآن کریم همانطور که از ظاهر جمله: (( اوفوا بالعقود )) ملاحظه می کنید، دلالت دارد بر اینکه دستور اکید داده بر وفا کردن به عقود، و ظاهر این دستور عمومی است، که شامل همه مصادیق می شود، و هر چیزی که در عرف عقد و پیمان شمرده شود و تناسبی با وفا داشته باشد را در بر می گیرد، و عقد عبارت است از هر فعل و قولی که معنای عقد لغوی را مجسم سازد، و آن معنای لغوی عبارت است از برقرار کردن نوعی ارتباط بین یک چیز و بین چیز دیگر، بطوری که بسته به آن شود، و از آن جدائی نپذیرد، مانند عقد بیع، که عبارت است از نوعی ربط ملکی بین کالا و مشتری، بطوری که مشتری بعد از عقد بتواند در آن کالا به هر جوری که بخواهد تصرف کند، و علاقه ای که قبلاً فروشنده با آن کالا داشت قطع شود، و دیگر نتواند در آن کالا دخل و تصرف کند چون دیگر مالکیتی در آن ندارد.

و مثل عقد نکاح که عبارت است از ایجاد رابطه زناشویی بین زن و مردی بنحوی که آن مرد بتواند از آن زن تمتع ببرد و عمل زناشویی با او انجام دهد و آن زن دیگر نتواند چنین رابطه ای با غیر آن مرد برقرار نموده، مردی دیگر را بر ناموس خود تسلط دهد، و مانند عهدهی که صاحب عهد شخص معهود له را بر خود مسلط می سازد، تا آن عهد را برای او وفا کند، و نتواند عهد بشکند.

قرآن کریم در وفاء به عهد به همه معانی که دارد تاکید کرده، و رعایت عهد را و در همه معانی آن و همه مصادیقی که دارد تاکید شدید فرموده، تاکید می که شدیدتر از آن نمی شود، و کسانی که عهد و پیمان را می شکنند را به شدیدترین بیان مذمت فرموده، و به وجهی عین و لحنی خشن تهدید نموده، و کسانی را که پای بند وفای به عهد خویشند در آیاتی بسیار مدح و ثنا کرده، و آیات آنقدر زیاد است که حاجتی بذکر آنها نیست. حسن وفای به عهد و قبح نقض عهد از فطریات بشر است و انسان در زندگی فردی و اجتماعی بی نیاز از عهد و وفای به آن نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۵۹

و لحن آیات و بیاناتی که دارد طوری است که دلالت می کند بر اینکه خوبی وفای به عهد و زشتی عهدشکنی از فطریات بشر است، و واقع هم همین است.

و علت و ریشه این مطلب این است که بشر در زندگیش هرگز بی نیاز از عهد و وفای به عهد نیست، نه فرد انسان از آن بی نیاز است، و نه مجتمع انسان، و اگر در زندگی اجتماعی بشر که خاص بشر است دقیق شویم، خواهیم دید که تمامی مزایائی که از مجتمع و از زندگی اجتماعی خود استفاده می کنیم، و همه حقوق زندگی اجتماعی ما که با تامین آن حقوق آرامش می یابیم، بر اساس عقد اجتماعی عمومی و عقدهای فرعی و جزئی مترتب بر آن عقدهای عمومی استوار است، پس ما نه از خود برای انسانهای دیگر اجتماعمان مالک چیزی می شویم، و نه از آن انسانها برای خود مالک چیزی می شویم، مگر زمانی که عهدهی عملی به اجتماع بدهیم، و عهدهی از اجتماع بگیریم، هر چند که این عهد را با زبان جاری نکنیم چون زبان تنها در جائی دخالت پیدا می کند که بخواهیم عهد عملی خود را برای دیگران بیان کنیم، پس ما همینکه دور هم جمع شده و اجتماعی تشکیل دادیم در حقیقت عهدها و پیمانهای بین افراد جامعه خود مبادله کرده ایم هر چند که به زبان نیاورده باشیم و اگر این مبادله نباشد هرگز اجتماع تشکیل نمی شود، و بعد از تشکیل هم اگر به خود اجازه دهیم که یا به ملاک اینکه زورمندیم، و کسی نمی تواند جلوگیری ما شود، و یا به خاطر عذری که برای خود تراشیده ایم این پیمانهای عملی را بشکنیم، اولین چیزی را که شکسته ایم عدالت اجتماعی خودمان است، که رکن جامعه ما است، و پناهگاهی است که هر انسانی از خطر اسارت و استخدام و استثمار، به آن رکن رکن پناهنده می شود.

و به همین جهت است که خدای سبحان این قدر در باره حفظ عهد و وفای به آن سفارش های اکید نموده، از آن جمله فرموده:

(( و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا )) ، و این آیه شریفه مانند غالب آیاتی که وفای به عهد را مدح و نقض آن را مذمت کرده هم شامل عهدهای فردی و بین دو نفری است ، و هم شامل عهدهای اجتماعی و بین قبیله ای و قومی و امتی است ، بلکه از نظر اسلام وفای به عهدهای اجتماعی مهم تر از وفای به عهدهای فردی است ، برای اینکه عدالت اجتماعی مهم تر و نقض آن بلائی عمومی تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۶۰

و به همین جهت قرآن این کتاب عزیز هم در مورد دقیق ترین عهدها و هم بی اهمیت ترین آن موارد با صریح ترین بیان و روشن ترین سخن از نقض عهد منع کرده ، از آن جمله فرموده : (( براءة من الله و رسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر و اعلموا انكم غير معجزى الله ، و ان الله مخزى الكافرين O و اذان من الله و رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله برى من المشركين و رسوله فان تبتم فهو خير لكم و ان توليتم فاعلموا انكم غير معجزى الله ، و بشر الذين كفروا بعذاب اليم O الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا، و لم يظاهروا عليكم احدا، فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ، ان الله يحب المتقين O فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اعدوا لهم كل مرصد )) . اهتمام شارع مقدس اسلام به حرمت عهد و لزوم وفای به آن

و این آیات همانطور که سیاقش به مامی فهماند بعد از فتح مکه نازل شده ، بعد از آنکه خدای تعالی در آن روز مشرکین را خوار کرد ، و قوت و شوکتشان را از بین برد ، اینک در این آیات بر مسلمانان واجب کرده که سرزمین تحت تصرف خود را که بر آن تسلط یافته اند از قذارت و پلیدی شرک پاک کنند ، و به همین منظور ، خون مشرکین را بدون هیچ قید و شرطی هدر کرده ، مگر آنکه ایمان آورند ، و با این همه تهدید مع ذلک جمعی از مشرکین را که بین آنها و مسلمانان عهدی برقرار شده استثناء کرده ، و فرموده متعرض آنان نشوند ، و اجازه هیچگونه آزار و اذیت آنان را به مسلمین نداده ، با اینکه روزگار ، روزگار ضعف مشرکین و قوت و شوکت مسلمین بوده است ، و هیچ عاملی نمی توانسته مسلمانان را از آزار و اذیت آن عده جلوگیری شود ، و همه اینها به خاطر احترامی است که اسلام برای عهد و پیمان قائل است ، و برای اهمیتی است که اسلام در امر تقوا دارد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۶۱

بله علیه شکننده عهد حکم کرده است که اگر عهدی رابعد از عقد شکست ، آن عقد و آن پیمان ملغی و باطل است ، و به طرف مقابلش اجازه داده که بر وی تجاوز کند ، به همان مقداری که او به وی تجاوز کرده ، و در این باره فرموده است : (( كيف يكون للمشركين عهد عند الله و عند رسوله ، الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، ان الله يحب المتقين ، ... لا- يرقبون في مومن الا- و لا ذمه ، و اولئك هم المعتدون فان تابوا و اقاموا الصلوة و اتوا الزكوة فاخوانكم في الدين ، و نفضل الايات لقوم يعلمون ، و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم و طعنوا في دينكم ، فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم ، لعلهم ينتهون )) . و نیز فرموده : (( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، و اتقوا الله )) و باز فرموده : (( و لا يجرمكم شأن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا على البر و التقوى ، و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ، و اتقوا الله )) .

و جان کلام اینکه اسلام حرمت عهد و وجوب وفای به آن را بطور اطلاق رعایت کرده ، چه اینکه رعایت آن به نفع صاحب عهد باشد ، و چه به ضرر او ، آری کسی که با شخصی دیگر هر چند که مشرک باشد پیمان می بندد ، باید بداند که از نظر اسلام باید به پیمان خود عمل کند و یا آنکه از اول پیمان نبندد ، برای اینکه رعایت جانب عدالت اجتماعی لازم تر ، و واجب تر از منافع و یا متضرر نشدن یک فرد است ، مگر آنکه طرف مقابل عهد خود را بشکند ، که در این صورت فرد مسلمان نیز می تواند به همان مقداری که او نقض کرده نقض کند و به همان مقدار که او به وی تجاوز نموده وی نیز به او تجاوز کند زیرا اگر در این صورت نیز نقض و تجاوز جائز نباشد ، معنایش این است که یکی دیگری را برده و مستخدم خود نموده و بر او استعلاء کند ، و این در اسلام آنقدر مذموم و مورد نفرت است که می توان گفت نهضت دینی جز برای از بین بردن آن نبوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵

صفحه : ۲۶۲

و به جان خودم سوگند که این یکی از تعالیم عالی‌ه ای است که دین اسلام آن را برای بشر و به منظور هدایت انسانها به سوی فطرت بشری خود آورده ، و عامل مهمی است که عدالت اجتماعی را که نظام اجتماع جز به آن تحقق نمی یابد حفظ می کند و مظلومه استخدام و استثمار را از جامعه نفی می کند.

و قرآن این کتاب عزیز به آن تصریح و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بر طبق آن مشی نموده و سیره و سنت شریفه خود را بر آن اساس بنا نهادند و اگر نبود که ما در این کتاب تنها به بحث قرآنی می پردازیم ، داستانهایی از آن جناب در این باره برایت نقل می کردیم ، و تو خواننده عزیز می توانی به کتبی که در سیره و تاریخ زندگی آن حضرت نوشته شده مراجعه نمائی . مقایسه اسلام با دیگر سنت های اجتماعی در مسأله عهد و وفای به آن

و اگر بین سنت و سیره اسلام و سنتی که سایر امت های متمدن و غیر متمدن در خصوص احترام عهد و پیمان دارند مقایسه کنی ، و مخصوصا اخباری را که همه روزه از رفتار امت های قوی با کشورهای ضعیف می شنویم که در معاملات و پیمانهایشان چگونه معامله می کنند؟! و در نظر بگیری که تازمانی که با پیمان خود آنها را می دوشند پای بند پیمان خود هستند، و زمانی که احساس کنند که عهد و پیمان به نفع دولشان و مصالح مردمشان نیست آن را زیر پا می گذارند، آن وقت فرق بین دو سنت را در رعایت حق و در خدمت حقیقت بودن را لمس می کنی .

آری سزاوار منطق دین همین ، و لایق منطق آنان همان است ، چون در دنیا بیش از دو منطق وجود ندارد یک منطق می گوید: باید حق رعایت شود، حال رعایت آن به هر قیمتی که می خواهد تمام شود، زیرا در رعایت حق ، مجتمع سود می برد، و منطقی دیگر می گوید: منافع مردم باید رعایت شود، حال به هر وسیله ای که می خواهد باشد، هر چند که منافع امت با زیر پا گذاشتن حق باشد، منطق اول منطق دین ، و دوم منطق تمامی سنت های اجتماعی دیگر است ، چه سنت های وحشی ، و چه متمدن ، چه استبدادی و دموکراتی ، و چه کمونیستی و چه غیر آن .

خواننده عزیز توجه فرمود که اسلام عنایتی که در باب رعایت عهد و پیمان دارد را منحصر در عهد اصطلاحی نکرد، بلکه حکم را آن قدر عمومیت داد که شامل هر شالوده و اساسی که بر آن اساس بنائی ساخته می شود بگردد، و در باره همه این عهدها چه اصطلاحی و چه غیر اصطلاحی سفارش فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۶۳

در خاتمه بحث توجه بفرمائید که این بحث دنباله ای دارد که ان شاءالله تعالی در آینده خواهد آمد.

أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ... کلمه (( احلال )) که فعل ماضی مجهول (( احلت )) از آن اشتقاق یافته به معنای مباح کردن چیزی است ، و کلمه (( بهیمه )) بطوری که صاحب مجمع گفته اسم است برای هر حیوان صحرائی و دریائی که با چهار پا راه برود و بنا به گفته وی اضافه بهیمه به کلمه (( انعام )) از باب اضافه نوع به یکی از اصناف خودش است ، (مثل اینکه بگوئی (چهارپایان حلال گوشت) ، که چهارپایان نوعی است مشتمل بر دو صنف حلال گوشت و حرام گوشت ، و در آن عبارت چهارپایان اضافه شده به صنف خودش) ، و مثل اینکه بگوئی نوع انسان چنین یا جنس حیوان چنان است ، که در هر دو عبارت ، نوع اضافه شده به صنف ، زیرا کلمه (جنس) هم نسبت به انواع حیوانات ، نوع ، و آن انواع صنف اویند.

بعضی از مفسرین گفته اند: اصلا کلمه بهیمه به انعام اضافه نشده ، بلکه به کلمه (( جنین )) که در تقدیر است اضافه شده ، و تقدیر کلام (( بهیمه جنین الانعام )) است ، بنا به گفته این آقایان اضافه (( لامی )) خواهد بود، یعنی حرف (( لام )) در تقدیر خواهد بود، و به هر حال منظور از بهیمه الانعام همان هشت جفت حیوانی است که گوشتش حلال است ، و جمله : (( الا ما یتلى علیکم )) اشاره است به احکامی که بعدا در آیه : (( حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل لغيرالله به ... )) می آید، که در آیه بعضی از حالات آن هشت جفت حرام شده ، و آن حالتی است که حیوان حلال گوشت ذبح و تذکیه نشود، بلکه مردار گردد، و یا اگر







پلیدی است، و همین خود، دلالت دارد بر اینکه قبلا رجس تحریم شده بود.

آری سوره مدثر از سوره های نازل در اول بعثت است (( رجز )) که همان رجس است را تحریم کرده بود، و فرموده بود: (( و الرجز فاهجر )) .

و همچنین (( منخنقه )) و (( موقوذه )) و (( متردیه )) و (( نطیحه )) و (( ما اکل السبع )) یعنی حیوان خفه شده، و کتک خورده، و از بلندی پرت شده، و حیوانی که با ضربه شاخ حیوان دیگر از بین رفته و پس مانده درندگان، همه از مصادیق میته و مردارند به دلیل اینکه یک مصداق را (در آخر این آیه) از همه اینها استثناء کرده، و آن، همه این نامبردگان است در صورتی که آنها را زنده دریابند و ذبح کنند، پس آنچه در این آیه نامبرده شده مصادیق یک نوعند، و برای این افراد آن نوع یعنی مردار را اسم برده که عنایت به توضیح افراد آن داشته و خواسته است خوراکیهای حرام را بیشتر بیان کند، نه اینکه در آیه شریفه چیز تازه ای تشریح کرده باشد.

و همچنین بقیه چیزهایی که در آیه شمرده و فرموده: (( و ما ذبح علی النصب )) (( و ان تستقسموا بالازلام ذلکم فسق ))، که این دو عنوان هر چند که اولین باری که در قرآن نامبرده شده اند در همین سوره بوده، و لیکن از آنجا که خدای تعالی علت حرمت آنها را فسق دانسته، و فسق در آیه انعام نیز آمده، پس این دو نیز چیز تازه ای نبوده که تشریح شده باشد، و همچنین جمله: (( غیر متجانف لاثم )) که می فهماند علت تحریم های مذکور در آیه این است که اینها اثمند، و قبل از این آیه، و آیه سوره بقره اثم را تحریم کرده بود، و در سوره انعام هم فرموده بود: (( و ذروا ظاهر الاثم و باطنه ))، و نیز فرموده بود: (( قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۶۸

پس روشن و واضح شد که آیه شریفه در آنچه که از محرمات بر شمرده چیز تازه و بی سابقه ای نفرموده، بلکه قبل از نزول آیه در سوره های مکی و مدنی سابقه داشته، و گوشت ها و طعامهای حرام را شمرده بود. پنج مورد که همگی مردار محسوب شده و خوردنشان در اسلام حرام است

و الْمُنْخِنِقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ كَلِمَةٌ (( منخنقه )) به معنای حیوانی است که خفه شده باشد، چه خفگی اتفاقی باشد و یا عمدی باشد و عمدی به هر نحو و هر آلتی که باشد، خواه کسی عمدا و با دست خود او را خفه کرده باشد، و یا اینکه این خفه کردن عمدی با وسیله ای چون طناب باشد، و چه اینکه گردن حیوان را بین دو چوب قرار دهند تا خود بخود خفه شود، همچنانکه در جاهلیت به این طریق و به امثال آن حیوان را بی جان می کردند.

و (( موقوذه )) حیوانی است که در اثر ضربت بمیرد آنقدر او را بزنند تا مردار شود، و (( متردیه )) حیوانی است که از محلی بلند چون کوه و یا لبه چاه و امثال آن سقوط کند و بمیرد.

و (( نطیحه )) حیوانی است که حیوانی دیگر او را شاخ بزند و بکشد (( و ما اکل السبع )) حیوانی است که درنده ای پاره اش کرده باشد، و از گوشتش خورده باشد، پس (( اء کل )) مربوط به ماء کول است، چه اینکه همه اش را خورده باشد، و چه اینکه بعضی آن را، و کلمه (( سبع )) به معنای حیوان وحشی گوشتخوار است، چون شیر و گرگ و پلنگ و امثال آن .

(( الا- ما ذکیتم ))، این جمله استثنائی است که از نامبرده ها آنچه قابل تذکیه است را خارج می سازد، و تذکیه عبارت است از بریدن چهار لوله گردن، دو تا رگ خون، که در دو طرف گردن است، و یکی لوله غذا، و چهارمی لوله هوا، و این در جائی است که این حیوان نیمه جانی داشته باشد، دلیل داشتن نیمه جان این است که وقتی چهار رگ او را می زنند حرکتی بکند، یا دم خود را تکان دهد، و یا صدای خرخر از گلو در آورد، و این استثناء همانطور که قبلا گفتیم متعلق است به همه عناوین شمرده شده در آیه، نه به خصوص عنوان آخری، یعنی (( نطیحه ))، چون مقید کردنش به آخری سخنی است بی دلیل و این امور پنجگانه یعنی: ۱ منخنقه ۲ موقوذه ۳ متردیه ۴ نطیحه ۵ ما اکل السبع، همه از مصادیق میته و از مصادیق آنند، به این معنا که مثلا متردیه و

نطیحه وقتی حرام می شوند که به وسیله سقوط و شاخ مرده باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۶۹ :

به دلیل اینکه دنبال آن متردیه و نطیحه ای را که نمرده باشند و بشود ذبحش کرد استثنا کرده ، و این بدیهی است که هیچ حیوانی را مادام که زنده است کسی نمی خورد، وقتی آن را می خورند که جانش در آمده باشد، که این در آمدن جان دو جور است ، یکی اینکه با سر بریدن جانش در آید، دیگر اینکه اینطور نباشد، و خدا سر بریده ها را استثنا کرده ، پس افراد دیگری جز میتة باقی نمی ماند، افرادی که یا با سقوط و یا با شاخ مرده باشند، و اما اگر گوسفندی مثلا در چاه بیفتد و سالم از چاه بیرون آید، و چند لحظه زنده باشد، حال یا کم و یا زیاد، سپس خودش بمیرد و یا سرش را ببرند، دیگر متردیه اش نمی گویند، دلیل این معنا سیاق کلام است ، برای اینکه همه حیوانات مذکور در این آیات حیواناتی هستند که مرگشان مستند به آن وصفی باشد که در آیه آمده ، یعنی صفت (( انخناق )) و (( وقد )) و (( تردی )) و (( نطح )) .

و اگر از میان همه مردارها خصوص این چند نوع مردار را ذکر کرد، برای این بود که توهمی را که ممکن است در مورد اینها بشود و کسانی خیال کنند که اینها مردار نیستند چون افرادی ندارند از بین برد، و کسی خیال نکند مردار تنها افراد شایع از مردار است ، یعنی افرادی که در اثر بیماری و امثال آن مرده باشند، نه آنهایی که به مرگ ناگهانی و به علتی خارجی مردار شده باشند، لذا در این آیات به اسامی آنها تصریح کرد و فرمود همه اینها افراد و مصادیق مردارند، تا دیگر جای شبهه ای نماند

. نهی اسلام از یکی دیگر از سنتهای جاهلیت

وَمَا دُبِحَ عَلَى النَّصْبِ رَاغِبٌ در مفردات می گوید: (( نصب )) هر چیزی به معنای آن است که آن را طوری جا و قرار دهند که بر جسته و در بلندی واقع شود مانند (کاشتن) بر زمین فرو کردن نیزه و ساختن بنای بلند، و کاشتن سنگی بر زمین ، بطوری که از دور دیده شود، و نصیب به معنای سنگی است که بر بالای چیزی نصب شود، و جمع آن نصائب و نصب است و رسم عرب چنین بوده که سنگی را سر پا قرار داده آن را می پرستیدند، و حیوانات خود را روی آن سر می بریدند، این کلمه در قرآن کریم آمده ، آنجا که می فرماید: (( کانهم الی نصب یوفضون گوئی آنان بطرف بتان می شتابند )) .

و نیز می فرماید: (( و ما ذبح علی النصب )) و گاهی در جمع آن ، کلمه (( انصاب )) می آید، و اضافه می کند که انصاب و ازلام و نصب و نصب همه به معنای تعب است این بود گفتار راغب . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۷۰ :

و غرض از نهی از خوردن گوشت حیوانهایی که بر روی نصب ذبح می شود این است که جامعه مسلمین سنت جاهلیت را در بین خود باب نکنند، آری مردم جاهلیت در اطراف کعبه سنگهایی نصب می کردند، و آنها را مقدس شمرده و حیوانات خود را بر روی آن سنگها سر می بریدند، و این یکی از سنت های وثنیت بوده . معنای (( استسقام به ازلام )) که از آن نهی شده است

وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ... کلمه (( ازلام )) به معنای ترکه چوبهایی است که در ایام جاهلیت وسیله نوعی قمار بوده ، و عمل (( استقسام به وسیله قداح )) این بوده که شتری و یا حیوانی دیگر را سهم بندی می کردند، آنگاه ترکه چوبها را برای تشخیص اینکه چه کسی چند سهم می برد؟ و چه کسی اصلا سهم نمی برد؟ یکی پس از دیگری بیرون می کشیدند، و این خود نوعی قمار بوده که شرحش در تفسیر آیه : (( یسئلونک عن الخمر و المیسر... )) در جلد دوم این کتاب گذشت .

راغب گفته کلمه : (( قسم )) به معنای جدا کردن سهم و نصیب است ، وقتی گفته می شود من اینطور و به این اقسام تقسیم کردم ، معنایش این است که هر سهمی را از دیگری جدا کردم ، و قسمت کردن ارث و غنیمت همه به این معنا است که سهم صاحب هر سهمی را از سهم آن دیگری جدا کنی ، و این کلمه در قرآن کریم آمده آنجا که می فرماید: (( لکل باب منهم جزء مقسوم )) و (( و ان تستقسموا بالازلام )) ، و اینکه گفته استقسام به معنای قسمت است ، منظورش معنای لغوی این دو کلمه نبوده ، بلکه منظورش این بوده که مصداق این با مصداق آن منطبق است ، و گرنه معنای حقیقی استقسام طلب قسمت به وسیله ازلامی است که گفتیم یکی از آلات قمار بوده ، و استعمال آلت در حقیقت طلب حاصل شدن فعلی است که بر آن استعمال مترتب می شود، پس استعمال



در آنچه ما گفتیم ندارد، هر چه باشد بالاخره این جمله، جمله‌ای است معترضه که نه با صدر آیه ارتباطی دارد، و نه با ذیلش. موید گفتار ما بیشتر اگر نگوئیم همه روایاتی است که در شان نزول وارد شده، و اتفاقاً روایات زیادی هم هست، که متعرض شان نزول جمله مورد بحث شده، و نامی از اصل آیه نبرده، واضح تر بگویم، شان نزول جمله: ((الیوم یئس الذین کفروا...)) را متعرض شده، و نامی از آیه: ((حرمت علیکم المیتة...))، به میان نیاورده، و این خود موید آن است که جمله: ((الیوم یئس الذین کفروا...)) مستقل و جدای از صدر و ذیل آیه نازل شده، و قرار گرفتن این جمله در وسط آیه مذکور یا مستند به تالیف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و یا به تالیف مولفین بعد از رحلت آن جناب است.

موید این احتمال روایتی است که درالمنثور از عبدبن حمید از شعبی نقل کرده که گفته است: آیه شریفه: ((الیوم اکملت لکم دینکم...))

وقتی بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد که آن جناب در عرفه بود، و چون آن حضرت از هر آیه‌ای که خوشش می‌آمد دستور می‌داد در آغاز سوره اش جای دهند، این آیه را در اول سوره قرار دادند، آنگاه شعبی اضافه کرده که جبرئیل به آن جناب تعلیم می‌داد که هر آیه را در کجا جای دهد.

و چون این دو آیه یعنی آیه: ((الیوم یئس الذین کفروا...)) و آیه ((الیوم اکملت لکم دینکم)) از نظر معنا نزدیک به هم بودند، و مفهومی مرتبط به یکدیگر داشتند که در این جای هیچ شک نیست، زیرا بین نومید شدن انکار از دین مسلمانان، و بین اكمال دین ارتباط نزدیک و مستقیم هست، بطوری که مضمون هر دو این معنا را می‌پذیرد که با هم ترکیب شده یک آیه را تشکیل دهند، علاوه بر اینکه هر دو جمله سیاقی واحد دارند بدین جهت بوده که آن جناب این دو جمله را در اول سوره مائده قرار داده اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۷۳

باز موید این اعتقاد ما آن است که علما و مفسرین قدیم و جدید یعنی صحابه و تابعین و متاخرین تا عصر ما هر دو جمله را متصل دانسته اند، بطوری که هر یک را متمم و مفسر دیگری گرفته اند، و این نیست مگر به خاطر اینکه آنها نیز همین معنا را از این دو جمله فهمیده اند.

نتیجه این نظریه چنین می‌شود که جمله: معترضه یعنی جمله: ((الیوم یئس الذین کفروا من دینکم...)) یا اینکه می‌فرماید: رضیت لکم الاسلام دینا)) مجموعش جمله هائی معترضه جمله هائی که با یکدیگر کمال اتصال را دارند، و غرض واحدی را افاده می‌کنند، غرضی که قائم به هر دو جمله است، بدون اینکه در افاده آن با هم اختلافی داشته باشند، حال چه اینکه بگوئیم با آیه‌ای که از بالا و پائین این دو جمله را احاطه کرده اند ارتباط دارند، و یا نگوئیم، چون همانطور که گفتیم این تردید هیچ اثری در این معنا ندارد که این دو جمله کلامی واحدند، و هر دو معترضه هم هستند، و یک غرض را افاده می‌کنند، و کلمه ((یوم)) که یک بار در جمله ((الیوم یئس الذین کفروا...)) آمده، و یک بار دیگر در جمله ((الیوم اکملت لکم دینکم...)) آمده، یک روز را در نظر دارند، یک روزی که هم کفار از دین مسلمانان مایوس شدند، و هم دین خدا به کمال خود رسیده است. منظور از روزی که کافران از (غلبه بر) دین مسلمانان ناامید شدند چه روزی است؟

حال باید دید منظور از کلمه ((یوم)) در جمله ((الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه)) چیست؟ آن چه روزی است که کفار از دین مسلمانان مایوس شدند؟ و فهمیدند که دیگر نمی‌توانند دین اسلام را از بین ببرند، آیا آن زمانی است که اسلام بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و دعوت آن جناب ظاهر شد؟ و در نتیجه مراد از این جمله این است که خدای تعالی اسلام را بر شما نازل و دین را برای شما تمام و نعمت خود را بر شما به نهایت رسانید، و دیگر کفار نمی‌توانند به شما دست پیدا کنند؟ این را که به هیچ وجه نمی‌توان گفت، برای اینکه این عبارت را برای هر کس بخوانی از آن چنین می‌فهمد که مردم مسلمان دینی داشته اند، که به خاطر ناقص بودنش کفار طمع بسته بودند که دین آنان را باطل ساخته یا در آن دخل و تصرفی بکنند، و

مسلمانان هم از همین جهت بر دین خود می‌ترسیدند، و لیکن خدای تعالی دین آنان را تکمیل کرد، و آن نقص را بر طرف ساخت، و نعمت خود را بر آن مردم به حد کمال رسانید، و آنگاه به آن مردم فرمود: دیگر نترسید که دیگر کفار از دین شما مایوس شدند، و ما می‌دانیم که عرب قبل از ظهور اسلام دینی نداشتند تا با بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کمال رسیده باشد، و نعمتی نداشتند تا با آمدن اسلام آن نعمت تمام شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۷۴

علاوه بر اینکه اگر آیه را اینطور معنا کنیم باید علی القاعده جمله ((الیوم اکملت لکم دینکم)) را در اول آورده باشد، و جمله: ((الیوم یش الذین کفروا)) را دنبال آن تا معنا درست شود، (چون مایوس شدن کفار لازمه به کمال رسیدن دین است، نه اینکه به کمال رسیدن دین لازمه مایوس شدن کفار باشد).

و یا آنکه مراد از کلمه ((یوم)) روز بعد از فتح است، که خدای تعالی کید مشرکین قریش را باطل و شوکتشان را شکست، و بنیان دین بت پرستیشان را منهدم و بت هایشان را خرد نمود، و امیدشان را از اینکه یک روز دیگر روی پای خود بایستند و در مقابل اسلام صف آرائی نموده از نفوذ اسلام و انتشار آن جلوگیری کنند قطع فرمود.

این احتمال نیز درست نیست زیرا آیه شریفه دلالت به اکمال دین دارد، و ما می‌دانیم که بعد از فتح مکه دین خدا کامل و نعمتش تمام نشده بود، چون فتح مکه در سال هشتم هجرت اتفاق افتاد و بسیاری از واجبات دینی اسلام بعد از این سال نازل شد و بسیاری از حلالها و حرامها بین فتح مکه و بین درگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تشریح گردید.

علاوه بر اینکه جمله: ((الذین کفروا)) انحصاری به مشرکین عرب ندارد، بلکه می‌فرماید بطور کلی کفار دنیا از دین مسلمانان مایوس شدند، دلیل بر این معنا معارضات و عهد و پیمانهای است که بعد از فتح مکه همچنان علیه مسلمین معتبر و محترم شمرده می‌شد و مشرکین عرب همچنان طبق مراسم جاهلیت به حج می‌آمدند، و مراسم شرک را در آنجا انجام می‌دادند، زنها لخت مادر زاد و مکشوف العوره طواف می‌کردند، تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امیر المؤمنین (علیه السلام) را با آیات سوره براءت بدانجا گسیل داشت، و بقایای رسوم جاهلیت را ابطال نمود.

و یا مراد از کلمه ((یوم)) بعد از آیات سوره براءت است، و آن زمانی است که اسلام تقریباً بر شبه جزیره عرب گسترش یافته، آثار شرک از بین رفته، سنن جاهلیت بمرده، زمانی که دیگر مسلمانان در معابد و معاهد دین و از آن جمله در مناسک حج احدی از مشرکین را نمی‌دیدند، که مراسم شرک را انجام دهد، روزگاری که دنیا به کام مسلمین شد، و خدا آن خوف و دلواپسی که مسلمین داشتند را مبدل به امنیت کرد، و دیگر هیچ چیزی را شرک خدا ندانستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۷۵

این احتمال هم به هیچ وجه قابل قبول نیست زیرا مشرکین عرب هر چند که بعد از نزول سوره براءت و برچیده شدن بساط شرک از دین مسلمانان مایوس شدند، و رسوم جاهلیت محو شد، الا اینکه دین اسلام هنوز کامل نشده بود، چون فرائض و احکامی بعد از سوره براءت نازل شد، از آن جمله فرائض و احکامی است که در سوره مائده آمد، و مفسرین اتفاق دارند بر اینکه سوره مائده در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده، و همه می‌دانیم که بسیاری از احکام حلال و حرام و حدود و قصاص در این سوره است.

پس با نادرست بودن این سه احتمال که کلمه ((یوم)) به معنای دوره و ایام باشد نه یک روز خاصی که آفتاب در آن طلوع و غروب کرده باشد، و خلاصه وقتی نتوانستیم بگوئیم مراد از روز دوره پیدایش دعوت اسلامی، و یا دوره بعد از فتح مکه، و یا قطعه زمان بین نزول سوره براءت و رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

لا- جرم و بناچار باید بگوئیم مراد از این کلمه یک روز معینی است، روزی است که خود این آیه در آن روز نازل شده، و قهرا روز نزول این سوره است، البته این در صورتی است که جمله ((الیوم یش الذین کفروا...)) معترضه و به حسب معنا مرتبط با آیه ای باشد که آن را احاطه کرده، و یا بگوئیم نزول این آیه حتی بعد از نزول سوره و در روزی بوده که بعد از آن دیگر هیچ آیه ای



نازل نشده ، چون دنبالش فرموده : (( امروز دیگر دین شما کامل شد )) . (روز معین ) مورد بحث چه روزی است ؟ خوب ، حال می پرسیم این روز معین چه روزی بوده ؟ آیا روز معینی بوده که مکه فتح شد؟ و یا روز معینی که سوره براءت نازل شد؟ در فساد این دو احتمال همان اشکالهای سابق کافی است ، دیگر حاجتی به تکرار آنها و یا دلیل دیگر نیست . و یا مراد از این روز معین روز عرفه در حجه الوداع است ، که بسیاری از مفسرین این را گفته اند، و بعضی از روایات هم بر طبق آن وارد شده ، در این صورت می پرسیم معنای مایوس شدن کفار از دین مسلمانان در آن روز معین چیست ؟ آیا معنایش این است که مشرکین قریش از اینکه بار دیگر زورشان برسد که دین اسلام را از بین ببرند مایوس شدند، که بسیار احتمال بی پایه ای است برای اینکه مشرکین عرب دو سال قبل یعنی در فتح مکه مایوس شدند، که سال هشتم هجرت بود، نه در روز عرفه از حجه الوداع ، که سال دهم از هجرت بوده .

و یا معنایش این است که در روز نزول براءت مایوس شدند، که نزول سوره براءت در سال نهم بوده ، و قهرا آن روز معین هم در آن سال بوده ، و یا منظور این است که همه کفار از دین مسلمانان مایوس شدند هم مشرکین و هم یهود و هم نصارا و هم مجوس و هم سایرین ، که قهرا بر حسب این احتمال باید بگوئیم جمله الذین کفروا جمله ای است مطلق - که ما می دانیم یهود و نصارا در آن روز از غلبه بر مسلمین مایوس نشده بودند، و قوت و شوکت اسلام از چهار دیواری جزیره العرب آن روز تجاوز نکرده بود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۷۶

و از جهتی دیگر باید در باره این روز یعنی روز عرفه دقت و تأمل کنیم ، ببینیم چه رابطه ای بین روز عرفه یعنی روز نهم ماه ذی الحجه سال دهم هجرت با جمله : (( الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی )) که در آیه مورد بحث قرار گرفته برقرار است .

چه بسا ممکن است کسی بگوید: رابطه این بوده که در آن روز امور حج به حد کمال رسید، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به نفس شریف خود در آن مراسم شرکت کرده بود و تک ، تک احکام حج را هم می گفت و هم خودش پیاده می کرد. اما متأسفانه این احتمال را هم نمی توان پذیرفت ، برای اینکه دیدیم یکی از مناسکی که در آن سال به مسلمانان تعلیم داد حج تمتع بود، که چیزی نگذشت بعد از درگذشتش متروک شد، آن وقت چطور ممکن است تعلیم چنین حکمی را اکمال دین بنامیم ، و تعلیم نماز و روزه و حج و زکات و جهاد و سایر معارف را که قبلاً تشریح شده بود تکمیل دین ندانیم ، و اصلاً چطور ممکن است تعلیم یکی از واجبات دین را اکمال آن دین شمرد با اینکه اکمال خود آن واجب هم نیست تا چه رسد به اکمال مجموع دین ؟ از این هم که بگذریم این احتمال باعث می شود که رابطه فقره اول یعنی جمله : (( الیوم یئس الذین کفروا من دینکم )) با فقره دوم یعنی جمله : (( الیوم اکملت لکم دینکم )) قطع بشود، چه رابطه ای تصور می شود که میان تعلیم حج تمتع برای مسلمانان و میان مایوس شدن کفار از دین مسلمین بوده باشد؟ احتمال دیگر: روز معین روز نزول سوره مائده است !

و چه بسا ممکن است کسی دیگر بگوید: مراد این آیه این است که در این روز یعنی روز نزول سوره مائده با نازل شدن بقیه حلال و حرامها دین تکمیل شد، چون بعد از آن روز دیگر حلال و حرامی نازل نشد، و مراد از اکمال دین این است که یاس بر دل‌های کفار مسلط گشته ، آثار این نومیدی و یاس بر چهره هاشان نمودار گشت .

بله ممکن است کسی چنین بگوید، و لیکن لازم است انسان چشم خود را باز کند و ببیند بنابراین احتمال منظور از جمله : (( الذین کفروا )) چه کسانی است ؟ اگر منظور کفار عرب است ، که در آن روز اثری از آنها نمانده بود، تا در باره آنان صحبت شود و گفته شود اینها دیگر مایوس شدند، چون اسلام در سال نهم هجرت بساط شرک را از میان عرب بر چیده بود، کسی در آن میان نبود که به غیر اسلام تظاهری بکند، و مگر حقیقت اسلام غیر این تسلیم است ، پس کفاری که مایوس شدند چه کسانیند. و اگر منظور از این جمله کفار غیر عرب از سایر امتهای و نژادهای غیر عرب باشد، که همین چند سطر پیش گفتیم آنها از پیروز شدن



بر اسلام مایوس نشده بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۷۷

آری بار دیگر چشم خود باز کنیم ببینیم بسته شدن باب تشریح چه زمانی بوده ، آیا روز نزول سوره مائده که سوره مورد بحث ما است و به پایان رسیدن روز عرفه سال نهم بوده ؟ که روایات بسیاری وارد شده بر اینکه احکام و واجباتی بعد از آن روز نازل شد، و آنقدر این روایات بسیار است که نمی توان آنها را بی ارزش شمرد، و شما خواننده می توانی این روایات را در تفسیر آیه صیف یعنی آیه کلاله در آخر سوره نساء و آیات ربا مطالعه کنید.

حتی از عمر بن خطاب روایت شده که در یکی از خطبه های خود گفت : آخرین آیه قرآنی که نازل شد آیه ربا بود، و نیز گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از دنیا رفت و آیه ربا را برای ما بیان نکرد، بدین جهت از ربا هر مساله ای که مورد شک شما واقع شد احتیاط کنید، و تنها آن رفتاری را داشته باشید که یقین به حلال بودنش داشته باشید، (تا آخر حدیث ) و بخاری در صحیح از ابن عباس روایت کرده که گفت : آخرین آیه ای که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل شد آیه ربا بود، و از این قبیل روایات بسیاری دیگر.

و هیچ دانشمندی نمی تواند این روایات را ضعیف بشمارد، و آیه را بر آنها ترجیح دهد، برای اینکه آیه شریفه صریح در مفاد خود نیست و حتی ظهور هم ندارد که منظور از کلمه (( الیوم )) چه روزی است ، این روایات است که باید آن را معین کند، وقتی در باره آن روز احتمالهای بسیار می رود تعیین یک محتمل از میان چند محتمل دلیل می خواهد، و این روایات که دست کمی از صرف احتمال ندارد، با فرضی که سند هم نداشته باشند و حال آنکه دارند و نیز نمی تواند بگوید: مراد از اکمال دین خالص شدن خانه خدا از مشرکین و کوچ کردن مشرکین از مکه به بیرون شهر است ، تا مسلمانان داخل شوند، و طوری حج کنند که با مشرکین مخلوط نشوند، برای اینکه چنین وضعی در سال قبل از سال نزول سوره پیدا شد، پس معنای تقیید کامل شدن دین به قید امروز چیست ؟ علاوه بر اینکه به فرضی که قبول کنیم که مخلوط نشدن مسلمانان با مشرکین اتمام نعمت باشد، که خود محل حرف و بلکه خنده آور است ، باری چگونه بپذیریم این مخلوط نشدن اکمال دین نیز هست ، و چه معنایی می توان برای این تعبیر پیدا کرد؟ آیا مخلوط نشدن مسلمانان با مشرکین اکمال دین می تواند باشد؟ با اینکه دین ربطی به مخلوط شدن و نشدن چند جور انسان ندارد، دین عبارت است از مجموعه ای از عقائد و احکام که اکمال آن را نمی توان به عدد افراد متدینین به آن دانست ، و اما صاف شدن جو زندگی مسلمانان برای اجرای احکام اسلام ، و بر طرف شدن موانع و مزاحمت از عمل مسلمین به آن احکام نیز نمی تواند اکمال دین باشد، علاوه بر این پیدا شدن چنین جوی چه ارتباطی با نومید شدن کفار دارد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۷۸

ممکن است کسی بگوید: مراد از اکمال دین بیان همین محرمانی است که در آیه شریفه آمده تا مسلمانان به این بیان تمسک کرده دیگر از گوشت فلان و فلان حیوان نخورند، و در این اجتناب خود از کفار هم نترسند، برای اینکه کفار دیگر از دین آنان مایوس شدند، و خدا آنان را عزت داده ، دینشان را و خودشان را بر کفار غلبه داد.

ما از طرف صاحب این احتمال گفتار او را توضیح داده می گوئیم : حکمت اینکه خدای تعالی در اول اسلام از میان محرمان تنها اکتفا کردند به ذکر این چهار حرام یعنی گوشت مردار، و خون ، و گوشت خوک ، و آنچه برای غیر خدا ذبح شود، که در بعضی از سوره های مکی قرار گرفته و جزئیاتی که مندرج در تحت این چهار عنوان است را بیان نکرد، همان حکمتی است که در آیات تحریم شراب به چشم می خورد، و آن این است که قرآن کریم در تحریم خبائث و آن چه پلید است راه تدریج را پیش گرفت ، و همه را یکباره بیان نکرد، تا عرب از اسلام رمیده نشود، و در مسلمان شدن احساس دشواری نکند، و آنها هم که ایمان آورده بودند که نوعا و بیشتر از طبقه فقراء بودند از اسلام بر نگردند.

به همین جهت همه محرمان از خوردنیها را وقتی بیان کرد که اسلام قوت و شوکت خود را یافت ، و خدای تعالی افراد مسلمین را

زیاد نموده، عزت و شوکتشان داده و به این وسیله مشرکین را از اینکه بتوانند مسلمانان را از اسلام رم دهند، و باز طمع غلبه بر مسلمین را در سر بپرورانند، و این امیدشان را که روزی با نیروی قاهره خود دین اسلام را از بین ببرند قطع نموده باشد، روزی آن جزئیات را بیان کرد که دیگر بر هیچ مسلمانی شایسته نباشد از کفار بترسد، و یا به خاطر رودربایستی آنان از این محرمات اجتناب نکند. صاحب این احتمال از این بیان نتیجه گرفته که پس مراد از کلمه (( یوم )) روز عرفه از سال حجۃ الوداع است، یعنی همان روزی که این آیه نازل شد، و همه جزئیات و تفصیلات محرمات را که تاکنون بیان نکرده بود بیان کرد، و بقیه رسوم جاهلیت را و خباث مشرکین و اوهام خرافی آنان را باطل ساخت، و با روشن ترین بیان ظهور و غلبه مسلمین بر مشرکین را بیان کرد، تا دیگر طمعی به از بین بردن اسلام نکنند و مسلمین هیچ احتیاجی به مدارا کردن با آنان و یا ترس از عواقب امور نداشته باشند.

لذا می بینند که خدای سبحان در این آیه به مسلمانان خبر می دهد که کفار خودشان از غلبه بر دین شما مایوس شدند شما چرا دل واپسید؟ و با اینکه خدای تعالی ضعف شما را مبدل به قوت و خوف شما را به امنیت و فقرتان را مبدل به غنا فرمود، دیگر نباید از آنها بترسید، بلکه باید از خدا ترسیده از تفصیلات و جزئیات آنچه خدا شما را نهی کرده اجتناب کنید، که در این اجتناب کردنتان کمال دین شما است، این بود خلاصه ای از گفتار صاحب این قول و توضیح ما. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۷۹

لیکن این شخصی که به خیال خود خواسته بین همه آن احتمالات که ما ذکر کردیم و یا نکردیم جمع کند تا اشکال هر احتمالی را با اشکالی که متوجه احتمال دیگر می شود رفع کند، در نتیجه در همه اشکالات و محذورات قرار گرفته، و هم لفظ آیه را در هم و بر هم کرده، و هم معنای آن را.

اولاً- غفلت ورزیده از اینکه مراد از یاس اگر آن یاسی باشد که مستند به غلبه و قوت اسلام است، و در ایام فتح مکه و یا نزول آیات برائت تحقق یافته، دیگر صحیح نیست سخن از روز عرفه سال دهم هجرت به میان آورد، و بگوید جمله: (( الیوم یتس الذین کفروا من دینکم )) در آن روز نازل شده، زیرا نومیذی کفار نزدیک به یک و یا دو سال جلوتر از آن روز اتفاق افتاده بود، چون فتح مکه دو سال قبل از دهم هجرت بوده، و در چنین فرضی عبارت وافی و صحیح این بود که بفرماید: (( قد یتس الذین کفروا من دینکم )) (یعنی چندی قبل کفار از دین شما مایوس شدند)، نه اینکه بفرماید: امروز چنین شدند، همچنانکه خود این مرد آنجا که می خواهد گفتار خود را توضیح دهد همین تعبیر را آورده، و یا زمان گذشته و حال را مسکوت گذاشته، بفرماید: (( انهم آیسون )) کفار مایوسند و او غفلت کرده از اینکه مساله تدرج در تحریم طعامهای حرام که تحریم تدریجی آن را به تحریم تدریجی شراب قیاس کرده اگر منظورش تدرج از حیث تحریم بعضی افراد از تحریم بعضی دیگر است، که قبلاً گفتیم آیه شریفه چیزی را زائد بر آنچه قبلاً تحریم شده بود تحریم نکرده، همانهایی را تحریم کرده که آیات سوره بقره و انعام و نحل تحریم کرده بود، چون عنوان (( منخنقه )) و (( موقوذه )) اگر در آن آیات نیامده به هر جهت مصداق همان میته ای است که در آنها آمده بود.

و اگر منظورش تدرج از حیث بیان باشد، و خواسته باشد بگوید قرآن کریم اول محرمات را بطور اجمال بیان کرد، و سپس بطور تفصیل انگشت روی تک تک مصادیق آن گذشت، تا مبادا مردم از قبول همه آنها امتناع بورزند، این منظور نیز صحیح نیست، برای اینکه آنچه قبل از این سوره یعنی سوره مائده بیان شده یعنی میته و خون و گوشت خوک و آنچه برای غیر خدا ذبح شده مصادیقش بیشتر است، و بیشتر مورد ابتلاء مردم است، و در دل مردم اثر مخالف می گذارد تا آنچه در سوره مائده بیان شده، یعنی حیوان خفه شده، و کتک خورده، چون اینگونه مردارها خیلی به ندرت اتفاق می افتد، که مورد ابتلاء قرار گیرد، پس چه شد که این چهار عنوان که مهمتر و مورد ابتلاء بیشتر و سر و کار مردم با آنها زیادتر است، تحریمش بدون ترس و دلواپسی صریحاً اعلام شد، ولی اموری که خیلی کم اتفاق می افتد و نسبت به آن چهار عنوان اصلاً قابل اعتنا نیست تحریمش آرام آرام و به تدریج صورت گرفته، و شارع اسلام از تحریم یک باره آنها از امتناع مردم دلواپس شده است؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۰

علاوه بر این گیرم ما قبول کنیم که تحریم یکباره آنها چنین محذوری داشته، آیا تحریم مذکور اکمال دین است؟ و آیا صحیح

است که تشریح احکام را دین بنامند، و ابلاغ و بیان آن را اکمال دین بخوانند، باز گیرم که بیان احکام اکمال دین باشد امروز دین را برای شما تکمیل و نعمت را برایتان تمام کردیم .

از این هم که بگذریم خدای تعالی تنها در امروز نبوده که احکامی را بیان کرده ، بلکه در طول بیست و سه سال احکام بسیاری را تشریح و بیان کرده بود، چطور شد که تنها این چند حکم که امروز بیان شد عنوان اکمال دین و اتمام نعمت به خود گرفت ؟ و اگر منظورش این است که مراد از اکمال دین تعطیل شدن تشریح دین و بسته شدن باب آن است ، می خواهد بفرماید بعد از این چند حکم دیگر هیچ حکمی تشریح نخواهد شد، در این صورت از این شخص می پرسیم پس احکامی که بعد از نزول سوره مائده و قبل از رحلت رسول الله (صلی الله علیه و آله ) نازل شد چه بوده ؟ آیا آنها جزء دین نبودند، بلکه از این بالاتر احکامی که بعد از این آیه در خود این سوره آمده مورد سوال می باشد، که آیا اینها جزء دین نیستند؟ خواننده محترم می تواند با مطالعه دقیق آن آیات به آن احکام واقف گردد.

و بعد از همه این اشکالهای بی جواب می پرسیم در صورتی که منظور همان چند حکمی است که در عرفه ، دهم هجرت نازل شد معنای جمله : و (( رضیت لکم الاسلام دینا )) که تقدیرش (( الیوم رضیت لکم الاسلام دینا )) می باشد چیست ؟ و چرا به این چند حکم منت نهاده شد؟ و چرا خدای سبحان تنها آن روز، اسلام را دینی پسندیده دانست ؟ با اینکه هیچ مزیتی تصور نمی شود که باعث این اختصاص گردد.

تازه بعد از همه این اشکالها و چراها بیشتر و یا قریب به بیشتر اشکالهایی که بر وجوه قبلی وارد بود بر این وجه نیز وارد است ، و ما دیگر با اعاده آنها گفتار خود را طول نمی دهیم .ژ

و یامنظور از کلمه (( یوم )) روز معینی از روزهایی است که بین عرفه دهم هجرت و بین ورود رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به مدینه طیه است ، روزی که با بعضی از وجوه که در معنای یاس کفار و در معنای اکمال دین ذکر شده تناسب داشته باشد، در این صورت نیز اشکالهای سابق که به تفصیل مذکور سابق وارد می شد بر آن وارد می شود. مراد از (( یوم )) در آیه شریفه از نظر ما، با دقت نظر در تفسیر آیه شریفه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۸۱

این بود قسمتی از حرفهایی که بعد از مراجعه و تتبع از دیگران بدست آمده ، و یا حرفهایی که ممکن است کسی در معنای آیه مورد بحث بزند، و بطوری که ملاحظه کردید تاکنون به وجه قابل قبولی بر نخوردیم ، ناگزیر باید بحث را به طریقی دیگر، که با وضع خاص این کتاب تناسب دارد دنبال کنیم ، لذا از نو تفسیر آیه را شروع می کنیم (( الیوم یش الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم )) کلمه یاس نومیدی در مقابل کلمه : (( رجاء )) (( امید )) است و دین آن معارفی است که از ناحیه خدای تعالی نازل شده باشد، و دین مبین اسلام به تدریج نازل شده است ، و جمله مورد بحث دلالت می کند بر اینکه کفار قبل از نزول این آیه و روزی که این آیه مربوط به آن روز است امید آن را داشته اند که بتوانند اسلام را از هر طریقی که شده از بین ببرند و همین وضع در هر زمانی مسلمانان را تهدید می کرده و روز به روز دین آنان را در خطر داشته و این خطر آنقدر زیاد بوده که جا داشته مؤمنین از آن بر حذر باشند واز وقوع چنان خطری بترسند.

پس اینکه فرموده : (( فلا تخشوهم ... )) خواسته است به مسلمانان تامین بدهد و بفرماید: بعد از امروز دیگر از بروز آن خطر نترسید، آیات زیر از وجود آن خطر خبر می داد، و می فرمود: (( ودت طائفه من اهل الکتاب لو یضلونکم )) ، و نیز می فرمود: (( ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرهم ، ان الله علی کل شیء قدیر )) .

این را هم می دانیم که کفار آرزوی سرنوشت بد برای مسلمانان در سر نمی پروریدند، مگر به خاطر دین آنان و سینه هایشان تنگی نمی کرد، و دلهایشان غش نمی کرد مگر به خاطر همینکه دین آنان و عزت و شرف ایشان را از بین می برد و آزادی ایشان را در

انجام آنچه هوا و هوسشان اقتضاء می‌کرد و نفوسشان بدان عادت داشته سلب می‌کرد، و به شهوترانیهای بی‌قید و شرطشان خاتمه می‌داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۲

بنابراین آنچه در نظر کفار مورد نفرت و انزجار بود دین مسلمانان بود نه خود آنان، با اهل دین، هیچ غرضی و عداوتی نداشتند، مگر از جهت دین حق آنان، آنها نمی‌خواستند مسلمانان از بین بروند، و چنین مردمی در دنیا نباشند، بلکه می‌خواستند نور خدا را خاموش سازند، و ارکان شرک را که در حال تزلزل قرار گرفته و داشت فرو می‌ریخت تحکیم ببخشند، و مؤمنین را همانطور که در جمله: (( لو یردونکم کفارا... )) گذشت به کفر قبلی خود برگردانند، همچنانکه در آیه زیر به این حقیقت تصریح نموده، می‌فرماید: (( یریدون لیطفوا نور الله بافواهم و الله متم نوره و لو کره المشرکون ))، و نیز می‌فرماید: (( فادعوا الله مخلصین له الدین ، و لو کره الکافرون )) .

و به همین جهت کفار هیچ‌همی به جز قطع این شجره طیبه و ریشه کن ساختن آن نداشتند، آنها تنها هدفشان این بود که از راه تفتین مؤمنین و راه دادن نفاق و تفرقه در بین جماعت آنان و گسترش شبهه و خرافات در بین آنان، و سرانجام افساد دین آنان، این بنیان رفیع را سرنگون سازند.

به این منظور نخست این هدف را دنبال کردند که عزیمت و تصمیم‌های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را سست و با مال و جاه خود مقاصد آن جناب را العیاذ بالله احمقانه قلمداد کنند، همچنانکه قرآن کریم به این معنا اشاره نموده می‌فرماید: (( و انطلق الملا منهن ان امشوا و اصبروا علی آلهتکم ان هذا لشیء یراد ))، و خلاصه بروید و با مایه‌گذاری از مال و قدرت خود خدایان خود را یاری کنید.

و یا این کار را از راه مخالطه و سازش کاری انجام می‌دادند، که آیه زیر بدان اشاره نموده می‌فرماید: (( ودوا لو تدهن فیدهنون )) و نیز می‌فرماید: (( و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا ))، و نیز می‌فرماید: (( قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون و لا- انتم عابدون ما اعبد )) روایات وارده در شان نزول این آیات موید گفتار ما است، که آیات مذکور در صدد اشاره به این مطالبند. آخرین امید کافران برای محو دین اسلام، به مرگ پیامبر (ص) بسته شده بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۳

بعد از نومیدی و نرسیدنشان به اهداف شومی که داشتند آخرین امیدی که به زوال دین و موت دعوت حق آن بستند این بود که به زودی داعی به این دعوت و قائم به امر آن یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا می‌رود، و فرزند ذکوری هم که اهدافش را تعقیب کند ندارد، و منشا این امیدواریشان این بود که آنها می‌پنداشتند دعوت دینی هم یک قسم سلطنت و پادشاهی است، که در لباس نبوت و دعوت و رسالت عرضه شده است، پس اگر او بمیرد یا کشته شود اثرش منقطع، و یادش و نامش از دلها می‌رود، همانطور که وضع همه سلاطین و جباران چنین بوده است، و یک پادشاه یا امپراطور هر قدر هم که در نیرومندی و دیکتاتوری و سوار شدن بر گرده مردم به نهایت درجه می‌رسید به محضی که می‌مرد یادش هم از دلها می‌رفت، و قوانین و سنت‌هایش با خود او دفن می‌شد، جمله: (( ان شانئک هو الابر )) بطوری که از روایات شان نزول بر می‌آید به این حقیقت اشاره دارد.

پس همانطور که گفتیم این آرزو و آرزوهائی مثل آن بوده که امید شوم مذکور را در دلهای کفار راه می‌داده، و به اطفاء نور دین به طمعشان می‌انداخته، و در نظر اوهام و خیالهای خامشان زینت می‌داده، که این دعوت طاهره چیزی به جز یک پدیدار نیست، که به زودی گردش روزگار دروغ بودنش را روشن نموده، طومارش را بر می‌چیند، و اثرش را از صفحه روزگار محو می‌سازد، لیکن خوشبختانه ظهور تدریجی اسلام و غلبه آن بر هر دین و اهل دینی که به ستیز با آن پرداخت. و انتشار آوازه اش و اعتلاء کلمه اش به شوکت و قوت، همه آن آرزوها را بیاد داد، و در نتیجه کفار را از اینکه بتوانند عزیمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تباه بسازند، در پاره‌ای از اهداف حرکتش را متوقف کنند، و به مال و یا جاه تطمیعش کنند به کلی مایوس شدند.

آری قوت و شوکت اسلام کفار را از همه این راهها مایوس ساخت، به جز یک راه و آن این بود که آن جناب فرزند ذکوری که

جای او را بگیرد و دعوتش را ادامه دهد ندارد در نتیجه با مرگ او دین او نیز خواهد مرد، چون این معنا بدیهی است که کمال دین از جهت احکام و معارفش به هر درجه ای که باشد خودش به خودی خود نمی تواند خود را حفظ کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۴

و هیچ سنتی از سنن و ادیانی که آمده و مردم از آن پیروی کرده اند به حال نضارت و صفای اولش باقی نمانده، نه بخودی خود و نه به انتشار آوازه اش، و نه به کثرت معتقدین به آن، همچنانکه هیچ سنتی و دینی از راه قهر و جبر و تهدید و بافتنه و عذاب و یا عاملی غیر اینها، به کلی از بین نرفته، بلکه هر دینی که از بین رفته به خاطر از بین رفتن حاملین آن دین و علمای آن کیش و کارگردانان آن بوده است. آیه شریفه در مورد ولایت علی (ع) و در روز غدیر خم که قیام دین به حامل شخصی مبدل به قیام به حامل نوعی شد، نازل گشته است

از آنچه تاکنون گفته شد روشن گردید که تمامیت یاس کفار حتما باید به خاطر عامل و علتی بوده باشد که عقل و اعتبار صحیح آن را تنها عامل ناامیدی کفار بدانند، و آن این است که خدای سبحان برای این دین کسی را نصب کند، که قائم مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت متدین کار خود آن جناب را انجام دهد، به نحوی که خلای برای آرزوی شوم کفار باقی نماند، و کفار برای همیشه از ضربه زدن به اسلام مایوس شوند.

آری مادام که امر دین قائم به شخص معینی باشد، دشمنان آن می توانند این آرزو را در سر پیوراندند، که با از بین رفتن آن شخص دین هم از بین برود، ولی وقتی قیام به حاملی شخصی، مبدل به قیام به حاملی نوعی شد، آن دین به حد کمال می رسد، و از حالت حدوث به حالت بقاء متحول گشته، نعمت این دین تمام می شود، و این بعید نیست، که جمله (( حتی یاتی الله بامرہ تا خدا امر خود بیاورد )) در آیه زیر اشاره به همین معنا باشد، توجه بفرمائید: (( ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا حسدا من عند انفسهم، من بعد ما تبین لهم الحق، فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرہ، ان الله علی کل شیء قدير )) .

و این وجه خود موید روایاتی است که می گوید آیه شریفه مورد بحث در روز غدیر خم در مورد ولایت علی (علیه السلام) نازل شد، یعنی روز هیجدهم ذی الحجه سال دهم هجرت، و بنابراین دو فقره آیه به روشنترین ارتباط مرتبط می شوند، و هیچیک از اشکالات گذشته هم وارد و متوجه نمی شود.

و شما خواننده بعد از آنکه معنای کلمه: (( یاس )) در جمله: (( الیوم یئس الذین ... )) را فهمیدی، می فهمی که کلمه (( الیوم )) ظرفی است که متعلق به (( یئس )) است، و اگر در آیه شریفه ظرف جلوتر از متعلق آمده به منظور بزرگداشت آن روز، و موقعیت آن بوده، چون گفتیم در آن روز دین خدا از حالت قیام به شخص در آمد، و قیامش به نوع مبدل گردید و حالت حدوث و ظهورش به حالت بقاء و دوام مبدل شد.

و این آیه شریفه نباید به آیه: (( الیوم احل لكم الطیبات ... )) مقایسه شود، برای اینکه زمینه ای که این آیه دارد غیر زمینه و سیاق آن آیه است، زمینه آیه مورد بحث اعتراض و زمینه آن دیگری استیناف (از نو سخن گفتن) است، و حکم دو آیه نیز مختلف است، حکم آیه اولی یک حکم تکوینی است که از جهتی مشتمل بر بشارت و از جهتی دیگر بر تهدید است، (نا امید شدن کفار از دین مسلمانان امری است تکوینی، و طبیعی، که برای مسلمانان بشارت، و برای کفار تهدید است)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۵

و اما آیه دوم حکمش یک حکم تشریحی و مبنی بر امتنان است، (منت می گذارد بر بشر و یا بر مسلمین که خدا طیبات را برای شما حلال کرد)، پس معلوم شد که جمله: (( الیوم یئس ... )) دلالت بر بزرگداشت آن روز دارد به خاطر اینکه آن روز روزی است مشتمل بر خیری عظیم و فائده ای بی نظیر، و آن این است که کفار از دین مؤمنین مایوس شدند، و منظور از جمله: (( الذین کفروا )) همانطور که قبلا اشاره کردیم مطلق کفارند، چه مشرکین بت پرست، و چه یهود و نصارا، و چه غیر ایشان، به خاطر اینکه

جمله مذکور مطلق است، و هیچ قیدی در آن نیست. جمله (( فلا- تخشوه و اخشون )) در مقام تهدید است نه در مقام منت گذاری

و اما جمله: (( فلا- تخشوه و اخشون )) نهی در آن ارشادی است، نه مولوی، و معنایش این است دیگر جانی برای ترسیدن شما باقی نمانده زیرا با نومییدی کفار آن خطر که قبلا از آن می ترسیدید بر طرف شد و این پر واضح است که انسان بعد از آنکه از چیزی مایوس شد، دیگر آن را تعقیب نمی کند، چون در چنین حالتی می داند که هر چه زحمت بکشد هدر می رود، به همین جهت شما مسلمانان از امروز از ناحیه کفار ایمن خواهید بود، دیگر جا ندارد که از آنان بر دین خود بترسید، پس از آنان مترسید و از من بترسید.

از اینجا روشن می شود که مراد از جمله: (( و اخشون )) به مقتضای سیاق این است که در امری که باید در آن امر دلواپس باشید، و اگر ناامیدی کفار نبود جا داشت دچار ترس گردید، که مبدا کفار آن امر را که همان دین شما است از دست شما برابند، از من بترسید، و این نوعی تهدید برای مسلمین است، (می خواهد بفرماید این منم که دین مردمی را به خاطر گناهایی که مرتکب می شوند از آنها می گیرم)، و به همین جهت ما آیه را حمل بر امتنان نکردیم.

مؤید گفتار ما که گفتیم آیه در مقام تهدید است، نه منت گذاری، این است که ترس از خدا در هر حالی واجب است، و اختصاص به یک وضع خاص و شرطی مخصوص ندارد، پس معلوم می شود منظور از جمله (( و اخشون )) ترس خاصی است، و در موردی مخصوص، چون اگر چنین نباشد وجهی برای اضراب در جمله (پس از آنان نترسید بلکه از من بترسید)، به نظر نمی رسد.

خواهی گفت: هر وجهی که برای اضراب در آیه: (( فلا- تخافوه و خافون ان کنتم مؤمنین ))، در نظر داشته باشید، همان وجه اضراب در آیه مورد بحث نیز هست، در پاسخ می گوئیم: نمی توان آیه مورد بحث را با آن آیه شریفه مقایسه کرد، برای اینکه در آیه آل عمران ترس از خدا شرط شده به ایمان، و فرموده اگر به خدا ایمان دارید از خدا بترسید، و خطاب هم در آن خطابی است مولوی، و تکلیفی است شرعی، می خواهد بفرماید: برای هیچ مومنی شرعا جائز نیست که از کفار بر جان خود بترسد، و مثلا پا به فرار بگذارد بلکه بر او واجب است که تنها از خدا بترسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۶

و جان کلام اینکه آیه شریفه آل عمران مؤمنین را نهی می کند از کاری که صدور آن از مؤمنین حق و سزاوار نیست و آن ترس از کفار بر جان خویش است، حال چه اینکه مامور شده باشند به خوف از خدا، و چه نشده باشند و به همین جهت این تکلیف را در جمله بعد دو باره با قیدی که مشعر به علت آن است تعلیل نموده، می فرماید: (( و خافون ان کنتم مؤمنین )) به خلاف آیه مورد بحث که خشیت مؤمنین ترس از جان خود نیست بلکه ترس بر دینشان است، ترسی نیست که نزد خدای سبحان مبعوض و منفور باشد.

چون ترس از اینکه مبدا کفار دین ما را از بین ببرند، در حقیقت تحصیل رضای خدا است، و اگر خدای تعالی آنان را از این ترس نهی فرموده به خاطر این است که سببی که باعث ترس مسلمانان بود یعنی امیدواری کفار به اینکه بتوانند اسلام را از بین ببرند از بین رفت، و از اثر افتاد، پس به همین دلیل نهی در این آیه که می فرماید: (( فلا تخشون )) نهی ارشادی است، همچنانکه امر در جمله (( و اخشون )) امر ارشادی است، و مفاد کلام این است که بر شما مسلمانان واجب است که در باره دین ترس داشته باشید، از اینکه مبدا کفار آن را از شما برابند، لیکن این ترس تا امروز بجا و به مورد بود، چون کفار امید ضربه زدن داشتند، اما امروز دیگر مایوس شده اند، و آن علت ترس امروز به تقدیر الهی منتقل شده، پس باید تنها از او بترسید (دقت بفرمائید).

پس این آیه به خاطر جمله: (( فلا- تخشوه و اخشون )) خالی از تهدید و تحذیر نیست، برای اینکه در این جمله امر به ترسی مخصوص کرده، نه ترس عمومی که در هر حالی بر مومن واجب است حال باید ببینیم این ترس خاص چه ترسی است؟ و ترس از



چیست؟ و انگیره ای که این ترس را واجب کرده و خدای تعالی به خاطر آن انگیره و علت به این ترس امر کرده چیست؟ هیچ اشکالی نیست در اینکه دو فقره مورد بحث یعنی ((الیوم یئس...)) و جمله ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی...)) به یکدیگر مربوطند، و برای افاده یک غرض قالب گیری شده اند، و در سابق بیان این معنا گذشت.

پس دینی که خدای تعالی امروز تکمیلش کرد، و نعمتی که تمامش فرمود که به حسب حقیقت یک چیز هستند همان چیزی بوده که کفار تا قبل از امروز به آن طمع بسته بودند، و مؤمنین هم از آن می ترسیدند، و خدای تعالی کفار را مایوس نموده، دین خود را تکمیل و نعمت خود را تمام کرد، و در نتیجه نهی کرد از اینکه از کفار بترسید، پس آن امری و آن چیزی که خدای تعالی مسلمانان را امر فرموده به اینکه در باره آن چیز از او بترسند، همان چیزی است که نهیشان کرد از اینکه در باره آن از کفار بترسند، و آن چیز عبارت است از خاموش شدن نور دین و مسلوب شدن این نعمت و موهبت، به دست کفار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۷

خدای تعالی در آیاتی دیگر بیان کرده که هیچ سببی و علتی این نعمت را از بین نمی برد، مگر کفر ورزیدن به آن، و مسلمانان را با شدیدترین لحن از چنین عملی تهدید نموده، فرمود: ((ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم، حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله سمیع علیم))، و نیز فرموده: ((و من یدل نعمه الله من بعد ما جاءته فان الله شدید العقاب)) و در آیه شریفه زیر مثلی کلی برای نعمت خدا زده، که کفران به آن، آن را به چه صورت در می آورد، چنین می فرماید: ((و ضرب الله مثلا- قریه کانت آمنه مطمئنه یاتیها رزقها رغدا من کل مکان فکفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما کانوا یصنعون)).

بنابراین آیه مورد بحث هم که می فرماید: ((الیوم یئس...دینا)) اعلام می کند به اینکه دین مسلمانان همچنان از ناحیه کفار در امنیت و از خطری که ممکن است از ناحیه آنان متوجهش شود محفوظ است، و هیچ فساد و خطر زوالی متوجه این دین نمی شود، مگر از ناحیه خود مسلمانان به اینکه این نعمت تامه الهی را کفران کنند، و این دین کامل و مرضی را ترک گویند، در آن روز است که خدای تعالی نعمت خود را از آنان سلب نموده، و به نعمت و خواری مبدلش می سازد، و لباس خوف و جوع بر تنشان می کند، همچنانکه دیدیم مسلمانان کفران کردند، و خدا هم آن کار را کرد.

حال اگر کسی بخواهد بفهمد این آیه با جمله: ((فلا تخشوه و اخشون)) تا چه اندازه پیش گوئی کرده، باید سیری دقیق در حال عالم اسلامی امروز بکند آنگاه به عقب برگشته حوادث تاریخی را مورد دقت قرار دهد، تا به ریشه قضایا و به موی رگهای آن پی ببرد.

آیاتی که در قرآن کریم سخن از ولایت دارد ارتباط تامی با مضمون این آیه یعنی تحذیر و تهدید آن دارد، و خدای تعالی در کتابش بندگان خود را در هیچ بابی و هیچ مطلبی از عذاب خودش تحذیر نکرده مگر در باب ولایت، و تنها در این مورد است که پی در پی می فرماید: ((و یحذرکم الله نفسه))، و در آیه مورد بحث هم فرموده: ((واخشون))، و تعقیب این بحث به بیش از این مقدار از وضع این کتاب که عهده دار تفسیر آیات است بیرون شدن است، و لذا از این بحث می گذریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۸۸

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا

معنای تمام و کمال و فرق آن دو

کلمه ((اکمال)) و کلمه ((اتمام)) معنایی نزدیک به هم دارند، راغب می گوید کمال هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل بشود و در معنای کلمه ((تمام)) گفته تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نباشد، به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خودش است تا او را تمام کند.

و شما خواننده محترم می توانید از راهی دیگر معنای این دو کلمه را تشخیص دهید، و آن این است که بدانید که آثار موجودات

دو نوع است .

یک نوع از موجودات وقتی اثر خود را می بخشند که همه اجزای آن جمع باشد، (مثلاً- اگر مانند معجون اجزائی دارد، همه آن اجزاء موجود باشد، که اگر یکی از آن اجزاء نباشد معجون و دار و اثر خود را نمی بخشد)، و مانند روزه که مرکب است از اموری که اگر یکی از آنها نباشد روزه روزه نمی شود، مثلاً اگر کسی در همه اجزای روز از خوردن و سایر محرّمات امساک بکند ولی در وسط روز در یک ثانیه دست از امساک بر دارد، و جرعه ای آب فرو برد، روزه اش روزه نیست . از جمع شدن اجزاء اینگونه امور تعبیر می کنند به تمامیت و در قرآن کریم می فرماید: (( ثم اتمواالصیام الی اللیل )) و یا می فرماید: (( و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا )) .

و نوع دیگر قسمتی از اشیاء هستند که اثر بخشیدن آنها نیازمند به آن نیست که همه اجزای آن جمع باشد، بلکه اثر مجموع اجزاء مانند مجموع آثار اجزاء است ، هر یک جزئی که موجود بشود اثرش هم مترتب می شود (البته اثری به مقدار خود آن جزء) و اگر همه اجزاء جمع شود همه اثر مطلوب حاصل می شود، مانند روزه که اگر یک روز روزه بگیری ، اثر یک روز را دارد، و اگر سی روز بگیری اثرسی روز را دارد، تمامیت را در این قسم (( کمال )) می گویند و در قرآن کریم فرموده : (( فمن لم یجد فصیام ثلاثه ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم تلک عشره کامله )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۸۹

و نیز فرموده : (( و لتکملوا العده )) ، که در اینگونه امور اثرهم بر بعض مترتب می شود و هم بر کل ، و در گفتگوهای روزانه خود می گوئیم امر فلانی تمام و عقل او کامل شد و عکس این را نمی گوئیم یعنی نمی گوئیم عقل فلانی تمام و امر او کامل شد.

و اما فرق بین دو واژه (( اکمال )) و (( تکمیل )) و همچنین (( اتمام )) و (( تتمیم )) همان فرقی است که بین دو باب افعال و تفعیل است ، باب افعال در اصل و به حسب اصل لغت دلالت بر دفعه یکبارگی و باب تفعیل دلالت بر تدریج دارد، هر چند که در اثر تحولها که واژه عرب دیده بسیار می شود که در این دو باب دخل و تصرف شده ، آن دو را به معنایی دور از مجرای مجردش و یا از معنای اصلیش برگرداندند، همچنانکه این برگشت از معنای اصلی دو باب افعال و تفعیل را در کلماتی از قبیل : (( احسان تحسین )) (( اصداق تصدیق )) (( امداد تمدید )) (( افراطتفریط )) و غیر اینها مشاهده می کنیم ، که چگونه معنای اصلی کلمه برگشته ، و معنای الفاظ مذکور چنین می شود. (( احسان : نیکی کردن تحسین : نیکی دیگران را ستودن )) (( اصداق : مهریه دادن تصدیق : گفتار دیگران را تصدیق کردن )) (( امداد: کمک کردن تمدید: مدت مقرر را تمدید کردن )) ، (( افراط: زیاده روی کردن - تفریط: کوتاه آمدن )) علت این تحول این بوده که معنای اصلی کلمه را با خصوصیات مورد آن آمیخته اند، و به تدریج الفاظ در همان خصوصیات استعمال شده و آن معانی را به خود گرفته است . مراد از (دین ) و (نعمت ) در (الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی )

نتیجه بیان گذشته این شد که آیه : (( الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی )) ، می فهماند که مراد از دین مجموع معارف و احکام تشریح شده است چیزی که هست امروز مطلبی بر آن معارف و احکام اضافه شده ، و مراد از (( نعمت )) هر چه باشد امری معنوی و واحد است ، و کانه ناقص بوده ، یعنی اثری که ب اید نداشته ، امروز آن نعمت ناقص تمام شد، و در نتیجه امروز آن معارف و احکام اثری که باید داشته باشند دارا شده است .

و کلمه نعمت بر وزن (( فعله )) صیغه ای است که در مواردی که بخواهی از نوع چیزی سخن بگوئی در این قالب می گوئی ، و نعمت بر ای هر چیز عبارت است از نوع چیزهایی که با طبع آن چیز بسازد، و طبع او آن چیز را پس نزند و موجودات جهان هر چند که از حیث اینکه در داخل نظام تدبیر قرار گرفته اند، همه به هم مربوط و متصلند، و بعضی که سازگار با بعض دیگرند نعمت آن بعض بشمار می روند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۹۰

و در نتیجه اکثر و یا همه آنها وقتی با یکدیگر مقایسه شوند نعمت خواهند بود همچنانکه خدای تعالی فرموده : (( و ان تعدوا نعمه

الله لا تحسوها))، و نیز فرموده: ((و اسئغ علیکم نعمه ظاهره و باطنه)).

الا- اینکه خدای تعالی بعضی از این نعمتها را به اوصاف بدی چون ۱ شر ۲ پست ۳ لعب ۴ لهو و اوصاف دیگری ناپسند توصیف کرده، یکجا فرموده: ((و لا یحسبن الذین کفروا انما نملی لهم خیر لانفسهم انما نملی لهم لیزدادوا اثما و لهم عذاب مهین)) و در جای دیگر فرموده: ((و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان)) و در جایی دیگر فرموده: ((لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل ثم ماواهم جهنم و بشس المهاد)) و در جاهای دیگر آیاتی دیگر در این باره آورده. آنچه که انسان با تصرف در آن راه خدا را طی کند نعمت است

و این سنخ آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه این چیزهایی که ما نعمتش می شماریم وقتی نعمتند که با غرض الهی موافق باشد، و آن غرضی را که خدا این موجودات را بدان جهت خلق کرده تامین شوند، و ما می دانیم که آنچه خدای تعالی برای بشر خلق کرده بدین جهت خلق کرده که او را مدد کند در اینکه راه سعادت حقیقی خود را سریعتر طی کند، و سعادت حقیقی بشر نزدیکی به خدای سبحان است، که آنهم با عبودیت و خضوع در برابر پروردگار حاصل می شود، آری خدای تعالی می فرماید: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۹۱

و بنابراین پس هر موجودی که انسان در آن تصرف می کند تا به آن وسیله راه خدای تعالی را طی کند، و به قرب خدا و رضای او برسد، آن موجود برای بشر نعمت است، و اگر مطلب به عکس شد یعنی تصرف در همان موجود باعث فراموشی خدا و انحراف از راه او، و دوری از او و از رضای او شد، آن موجود برای انسان نعمت است، پس هر چیزی فی نفسه برای انسان نه نعمت است و نه نعمت، تا ببینی انسان با آن چه معامله ای بکند، اگر در راه عبودیت خدای تعالی مصرفش کند، و از حیث آن تصرفی که گفتیم روح عبودیت در آن بدمد، و در تحت ولایت خدا که همان تدبیر ربوبی او بر شؤن بندگان است قرارش دهد، آن وقت برای او نعمت خواهد بود، و لازمه این حرف این است که نعمت در حقیقت همان ولایت الهی است، و هر چیزی وقتی نعمت می شود که مشتمل بر مقداری از آن ولایت باشد، همچنانکه خدای عز و جل فرموده: ((الل ه ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور))، و نیز فرموده: ((ذلک بان الله مولى الذین آمنوا و ان الکافرین لا- مولى لهم)) و نیز در باره رسول گرامیش فرموده: ((فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت، و یسلموا تسلیمًا)) اینها و آیاتی دیگر ولایت الهی و آثار آن را بیان می کند.

پس اسلام که عبارت است از مجموع آنچه از ناحیه خدای سبحان نازل شده، تا بندگان به وسیله آن اسلام، وی را عبادت کنند یکی از ادیان الهی است، و این دین بدان جهت که از حیث عمل به آن مشتمل است بر ولایت خدا و ولایت رسول او و ولایت اولیای امر، بدین حیث نعمت خدای تعالی است، و آن هم چه نعمتی که قابل قیاس با هیچ نعمت دیگر نیست. دین اسلام از حیث اشتغال آن بر ولایت خدا و رسول و اولیای امر، نعمت است

و ولایت خدای سبحان یعنی سرپرست او نسبت به امور بندگان و تربیت آنان به وسیله دین تمام نمی شود مگر به ولایت رسولش، و ولایت رسولش نیز تمام نمی شود مگر به ولایت اولی الامر که بعد از درگذشت آن جناب و به اذن خدای سبحان زمام این تربیت و تدبیر را به دست بگیرند، همچنانکه خدای تعالی به این مطلب تصریح کرده می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم))، که معنای آن در بحثی مفصل گذشت، و نیز می فرماید: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة، و یوتون الزکوة و هم راکعون))، که ان شاء الله تعالی بحث در معنای آن بزودی می آید. جمله: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی ...)) ناظر است بر کمال یافتن دین خدا در تشریح، و تمامیت یافتن ولایت نعمت با نصب ((اولی الامر)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۹۲

پس حاصل معنای آیه مورد بحث این شد: امروز که همان روزی است که کفار از دین شما مایوس شدند مجموع معارف دینیه ای

که به شما نازل کردیم را با حکم ولایت کامل کردیم ، و نعمت خود را که همان نعمت ولایت یعنی اداره امور دین و تدبیر الهی آن است بر شما تمام نمودیم ، چون این تدبیر تا قبل از امروز با ولایت خدا و رسول صورت می گرفت ، و معلوم است که ولایت خدا و رسول تا روزی می تواند ادامه داشته باشد که رسول در قید حیات باشد، و وحی خدا همچنان بر وی نازل شود، و اما بعد از در گذشت رسول و انقطاع وحی دیگر رسولی در بین مردم نیست تا از دین خدا حمایت نموده و دشمنان را از آن دفع کند، پس بر خدا واجب است که برای ادامه تدبیر خودش کسی را نصب کند، و آن کس همان ولی امر بعد از رسول و قیم بر امور دین و امت او مصداق جمله : (( و اولی الامر منکم )) است .

پس ولایت که مشروع واحدی است تا قبل از امروز ناقص بود، و به حد تمام نرسیده بود، امروز با نصب ولی امر، بعد از رسول تمام شد.

و وقتی دین خدا در تشریعی به حد کمال رسید، و نعمت ولایت تمام شد (( رضیت لکم الاسلام دینا )) من اسلام را بدان جهت که دینی از ادیان توحید است برای شما پسندیدم ، در این دین غیر از خدا کسی پرستیده نمی شود، و با در نظر گرفتن اینکه طاعت همان عبادت است قهرا غیر از او کسی اطاعت نمی شود، آری تنها خدا و کسی که خدا فرموده باشد یعنی رسول و اولی الامر اطاعت می شود.

پس آیه شریفه خبر می دهد از اینکه مؤ منین امروز دیگر خوف سابق را ندارند و دین سابقشان مبدل به امنیت شده ، و خدای تعالی برای مؤ منین دین را پسندیده ، که متدین به دین اسلام شوند، (که دین توحید است یعنی غیر از خدا در آن دین کسی اطاعت و پرستش نمی شود)، پس بر مؤ منین است که تنها او را پرستش کنند، و چیزی را در اطاعت شریک او ن سازند، مگر کسی را که خود او دستور داده اطاعتش کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۹۳

و اگر خواننده گرامی در آیه شریفه زیر دقت کند که می فرماید: (( وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات ، لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم ، ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم ، و لیبدلنهم من بعد خوفهم انما یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا، و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون )) .

و پس از دقت کامل در آن فقرات آن را با فقرات آیه شریفه : (( الیوم یش الذین کفروا من دینکم ... )) تطبیق کند، آن وقت کاملا متوجه می شود که در آیه مورد بحث یکی از مصادیق وعده ، در آیه سوره نور انجاز و عملی شده است ، چون به نظر ما زمینه گفتار در جمله : (( یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا )) زمینه معرفی نتیجه است ، همچنانکه جمله (( و من کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون )) هم به این معنا اشاره دارد، می خواهد بفرماید: ایمان و عمل صالح نتیجه اش آن است که مؤ منین صاحب کره زمین شوند، و بر روی زمین شرکی باقی نماند بطوری که اگر کسی باز هم شرک بورزد، در حقیقت بدون هیچ بهانه ای تبهکار و منحرف شده است .

و با در نظر گرفتن اینکه سوره نور قبل از سوره مورد بحث نازل شده ، به شهادت اینکه داستان افک (تهمت به عایشه ) و آیه تازیانه زدن به زناکاران و آیه حجاب و آیاتی دیگر در آن سوره واقع شده ، مطلب کاملا روشن می شود. اضطرار و حکم ثانوی برای خوردن مردار

فَمَنْ اضْطُرَّ فِی مَخْمَصَةٍ غَیْرٍ مُّتَجَانِفٍ لِأَثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِیْمٌ کَلِمَه (( مخمصه )) به معنای قحطی و گرسنگی ، و کلمه : (( تجانف )) به معنای تمایل است ، ثلاثی مجرد آن جنف با جیم است که به معنای این است که دو پای شخصی متمایل به خارج از اندام خود بشود، و در نتیجه گشاد راه برود در مقابل کلمه (( حنف )) با حاء است ، که به این معنا است که پاهای شخصی از حالت استقامت متمایل به طرف داخل بشود، بطوری که وقتی راه می رود پاها به یکدیگر سائیده بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه

از سیاق آیه سه نکته استفاده می شود، اول اینکه جواز خوردن گوشت و چیرهای دیگری که در آیه حرام شده حکمی اولی نیست ، حکم اولی همان حرمت است ، بلکه حکم ثانوی و مخصوص زمانی است که شخص مسلمان اگر از آن محرمانت سد جوع نکند ، از گرسنگی می میرد، دوم اینکه حکم جواز محدود به اندازه ای است که از مردن جلوگیری کند، و ناراحتی گرسنگان را بر طرف سازد، پس چنین کسی نمی تواند شکم خود را از گوشت مردار پر کند، سوم اینکه صفت مغفرت و مثل آن صفت رحمت همانطور که با گناهان مستوجب عقاب ارتباط دارد، و مایه محو عقاب آنها می شود، همچنین با منشا آن نافرمانیها که همان حکم خدا است نیز متعلق می شود، و خلاصه کلام اینکه مغفرت و رحمت یک وقت متوجه معصیت یعنی مخالفت با حکم خدا می شود، و آن را می آمرزد و یک وقت متوجه خود حکم می شود، و آن را بر میدارد مثل همین مورد که خدای تعالی حکم حرمت را برداشته ، تا اگر کسی از روی ناچاری گوشت مردار را خورد گناه نکرده باشد، و در نتیجه مستوجب عقاب نیز نشده باشد.

بحثی علمی در سه فصل بحث علمی (در سه فصل) ۱ عقاید امته در مورد خوردن گوشت

فصل اول در عقائد امته در مورد خوردن گوشت

در این معنا هیچ شکی نیست که انسان مانند سایر حیوانات و گیاهان مجهز به جهاز گوارش است ، یعنی دستگاهی دارد که اجزائی از مواد عالم را به خود جذب می کند، به آن مقداری که بتواند در آن عمل کند، و آن را جزء بدن خود سازد، و به این وسیله بقای خود را حفظ نماید، پس بنابراین برای اینگونه موجودات هیچ مانعی طبیعی وجود ندارد از اینکه هر غذایی که برای او قابل هضم و مفید باشد بخورد، تنها مانعی که از نظر طبع تصور دارد این است که آن غذا برای آن موجودات ضرر داشته باشد، و یا مورد تنفر آنها باشد.

اما متضرر شدن مثل اینکه در یابد که فلان چیز خوردنی برای بدن او ضرر دارد، و نظام جسمی او را بر هم می زند، برای اینکه مسموم است و یا خودش سم است ، در چنین مواردی انسان و حیوان و نبات از خوردن امتناع می ورزد و یا مثل اینکه دریابد که خوردن فلان چیز برای روح او ضرر دارد، مثل چیرهایی که در ادیان و شرایع مختلفه الهی تحریم شده ، و امتناع از خوردن این گونه چیرها امتناع به حسب طبع نیست ، بلکه امتناع فکری است .

و اما تنفر عبارت است از اینکه انسان یا هر جاندار دیگر چیزی را پلید بدانند، و در نتیجه طبع او از نزدیکی به آن امتناع بورزد، مثل اینکه یک انسانی نجاست خود را بخورد که چنین چیزی نمی شود، زیرا انسان نجاست خود را پلید می داند، و از نزدیکی به آن نفرت دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۹۵

بله گاهی انسانهای دیوانه و یا کودک دیده شده اند که نجاست خود را بخورند، گاهی هم می شود که تنفر انسان از خوردن چیزی به حسب طبع نباشد، بلکه این امتناعش مستند باشد به عواملی اعتقادی ، چون مذهب و یا عادت قومی ، و سنت های مختلفه ای که در مجتمعات گوناگون رائج است ، مثلاً مسلمانان از گوشت خوک نفرت دارند، و نصارا آن را خوراکی مطبوع و پاکیره می دانند، و در مقابل این دو امت ، ملل غربی هستند، که بسیاری از حیوانات از قبیل قورباغه و خرچنگ و موش و امثال آن را با میل و رغبت می خورند، در حالی که ملل مشرق زمین آنها را پلید می شمارند، این قسم از امتناع ، امتناع بر حسب طبع اولی نیست ، بلکه بر حسب طبع ثانوی و قریحه ای است کسبی .

پس روشن شد که انسان در تغذی به گوشت ها طرق مختلفه ای دارند، طرقی بسیار که از نقطه امتناع شروع و به نقطه آزادی مطلق در عرضی عریض ختم می شود، هر چه را که مباح و گوارا می داند دلیلش طبع او است ، و آنچه را که حرام و ناگوار می داند دلیلش یا فکر او است یا طبع ثانوی او. افراط و تفریط در مسئله خوردن گوشت

در سنت بودا خوردن تمامی گوشت ها تحریم شده ، و پیروان این سنت هیچ حیوانی را حلال گوشت نمی دانند، و این طرف تفریط در مساله خوردن گوشت است ، و طرف افراط آن را وحشی های آفریقا (و بعضی متمدنین اروپا و غرب) پیش گرفته اند،

که از خوردن هیچ گوشتی حتی گوشت انسان امتناع ندارند.

اما عرب در دوران جاهلیت گوشت چهارپایان و سایر حیوانات از قبیل موش و قورباغه را می خورد، چهارپایان را هم به هر نحوی که کشته می شد می خورد، چه اینکه سرش را بریده باشند، و چه اینکه خفه اش کرده باشند، و چه طوری دیگر مرده باشد، که در آیه گذشته به عنوانهای (( منخنقه )) و (( موقوذه )) و (( متردیه )) و (( نطیحه )) و نیم خورده درندگان از آنها یاد شده بود، و وقتی مورد اعتراض واقع می شدند می گفتند: چطور شد که آنچه خود شما می کشید حلال است، و آنچه خدا می کشد حرام است، همچنانکه امروز نیز همین جواب از پاره ای اشخاص شنیده می شود، که مگر گوشت با گوشت فرق دارد، همینکه گوشتی سالم باشد و به بدن انسان صدمه وارد نیابد آن گوشت خوردنی است، هر چند که بی ضرر بودنش به وسیله علاجهای طبی صورت گرفته باشد و خلاصه گوشت حرام آن گوشتی است که دستگاه گوارش آن را نپذیرد، از آن گذشته همه گوشتها برای این دستگاه گوشت است، و هیچ فرقی بین آنها نیست.

و نیز در عرب رسم بود که خون را می خوردند، و آن را در روده حیوان ریخته با آن روده کباب می کردند، و می خوردند، و بخورد میهمانان می دادند و نیز رسمشان چنین بود که هر گاه دچار قحطی می شدند، بدن شتر خود را با آلتی برنده سوراخ می کردند، و هر چه خون بیرون می آمد می خوردند، امروز نیز خوردن خون در بسیاری از امت های غیر مسلمان رائج است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۲۹۶

و این سنت در بت پرستان چین رواج بیشتری دارد، و بطوری که شنیده می شود از خوردن هیچ حیوانی حتی سگ و گربه و حتی کرما و صدفها و سایر حشرات امتناع ندارند.

و اما اسلام در بین آن سنت تفریطی و این روش افراطی راهی میانه را رفته، از بین گوشتها هر گوشتی که طبیعت انسانهای معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسانها آن را پاکیره و مطبوع می داند، در تحت عنوان کلی طبیات حلال کرده، و سپس این عنوان کلی را به چهارپایان یعنی بهائم که عبارتند از گوسفند و بز و گاو و شتر و در بعضی از چهارپایان چون اسب و الاغ به کراهت و در میان پرندگان به هر مرغی که گوشت خوار نباشد که علامتش داشتن سنگدان و پرواز به طریق بال زدن و نداشتن چنگال است و در آبزها به ماهیانی که فلس دارند، به آن تفصیلی که در کتب فقه آمده تفسیر کرده است.

و از این حیوانات حلال گوشت خون و مردار و آنچه برای غیر خدا ذبح شده را تحریم کرده، و غرض در این تحریم این بوده که بشر بر طبق سنت فطرت زندگی کند، چون بشر در اصل فطرت به خوردن گوشت علاقمند است، و نیز فطرتا برای فکر صحیح و طبع مستقیم که از تجویز هر چیزی که نوعا ضرر دارد، و یا مورد نفرت طبع است امتناع می ورزد، احترام قائل است. ۲ - چگونه اسلام، کشتن حیوان را تجویز کرده با اینکه رحم و عاطفه آن را جایز نمیداند؟

فصل دوم: چطور اسلام کشتن حیوان را تجویز کرده با اینکه رحم و عاطفه آن را جایز نمی داند؟

چه بسا که این سوال به ذهن بعضی وارد شود، که حیوان نیز مانند انسان جان و شعور دارد، او نیز از عذاب ذبح رنج می برد، و نمی خواهد نابود شود و بمیرد، و غریزه حب ذات که ما را وامی دارد به اینکه از هر مکروهی حذر نموده، و از الم هر عذابی بگریزیم، و از مرگ فرار کنیم، همین غریزه ما را وامی دارد به اینکه نسبت به افراد ممنوع خود همین احساس را داشته باشیم، یعنی آنچه برای ما درد آور است برای افراد ممنوع خود نپسندیم، و آنچه برای خودمان دشوار است برای ممنوع خود نیز دشوار بدانیم، چون نفوس همه یک جورند.

و این مقیاس عینا در سایر انواع حیوان جریان دارد با این حال چگونه به خود اجازه دهیم که حیوانات را با شکنجه ای که خود از آن متاعلم می شویم متاعلم سازیم، و شیرینی زندگی آنها را مبدل به تلخی مرگ کنیم، و از نعمت بقاء که شریفترین نعمت است محروم سازیم؟ و با اینکه خدای سبحان ارحم الراحمین است، او چرا چنین اجازه ای داده؟ و رحمت واسعه اش چگونه با این



تبعیض در مخلوقاتش می‌سازد؟ که همه جانداران را فدائی و قربانی انسان بسازد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۹۷

جواب از این سوال در یک جمله کوتاه این است که اساس شرایع دین و زیر بنای آن حکمت و مصالح حقیقی است، نه عواطف وهمی، خدای تعالی در شرایعش حقائق و مصالح حقیقی را رعایت کرده، نه عواطف را که منشاش وهم است. اساس شرایع دین و زیربنای آن حکمت و مصالح حقیقی است نه عواطف وهمی

توضیح اینکه اگر خواننده محترم وضع زندگی موجوداتی که در دسترس او است به مقدار توانایش مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که هر موجودی در تکون و در بقایش تابع ناموس تحول است و می‌فهمد که هیچ موجودی نیست، مگر آنکه می‌تواند به موجودی دیگر متحول شود، و یا موجودی دیگر به صورت خود او متحول گردد، یا بدون واسطه و یا با واسطه و هیچ موجودی ممکن نیست به وجود آید مگر با معدوم شدن موجودی دیگر، و هیچ موجودی باقی نمی‌ماند مگر با فنا شدن موجودی دیگر، بنابراین عالم ماده عالم تبدیل و تبدل است، و اگر بخواهی می‌توانی بگوئی عالم آکل و ماء کول است، (پیوسته موجودی موجوداتی دیگر را می‌خورد و جزء وجود خود می‌سازد).

می‌بینید که موجودات مرکب زمینی از زمین و مواد آن می‌خورند و آن را جزء وجود خود می‌نمایند، و به آن صورت مناسب با صورت خود و یا مخصوص به خود می‌دهند و دوباره زمین خود آن موجود را می‌خورد و فانی می‌سازد.

گیاهان از زمین سر در می‌آورند و با مواد زمینی تغذیه می‌کنند، و از هوا استنشاق می‌نمایند تا به حد رشد برسند، دوباره زمین آن گیاهان را می‌خورد، و ساختمان آنها را که مرکب از اجزائی است تجزیه نموده، اجزای اصلی آنها را از یکدیگر جدا و به صورت عناصر اولیه در می‌آورد، و مدام و پی در پی هر یک به دیگری بر می‌گردد زمین گیاه می‌شود، و گیاه زمین می‌شود.

قدمی فراتر می‌گذاریم، می‌بینیم حیوان از گیاهان تغذیه می‌کند آب و هوا را جزء بدن خود می‌سازد، و بعضی از انواع حیوانات چون درندگان زمینی و هوایی حیوانات دیگر را می‌خورند، و از گوشت آنها تغذیه می‌کنند، چون از نظر جهاز گوارش مخصوص که دارند چیز دیگری نمی‌توانند بخورند، ولی کبوتران و گنجشگان با دانه های گیاهان تغذی می‌کنند، و حشراتی امثال مگس و پشه و کک از خون انسان و سایر جانداران می‌مکند، و همچنین انواع حیواناتی دیگر که غذاهائی دیگر دارند، و سرانجام همه آنها خوراک زمین می‌شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۲۹۸

پس نظام تکوین و ناموس خلقت که حکومتی علی الاطلاق و به پهنای همه عالم دارد، تنها حاکمی است که حکم تغذی را معین کرده، موجودی را محکوم به خوردن گیاه، و موجودی دیگر را محکوم به خوردن گوشت، و یکی دیگر را به خوردن دانه، و چهارمی را به خوردن خون کرده، و آنگاه اجزای وجود را به تبعیت از حکمش هدایت نموده است، و نیز او تنها حاکمی است که خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گیاهان و نباتات کرده، پیشاپیش همه جهازها که به وی داده دندانهائی است که در فضای دهان او به ردیف چیده، چند عدد آن برای بریدن، چند عدد برای شکستن، و گاز گرفتن، و آسیاب کردن که اولی را ثنایات، دندان جلو، و دومی را رباعیات، و سومی را انیاب ((دندان نیش)) و چهارمی را طواحن ((دندان آسیاب یا کرسی)) می‌نامیم، و همین خود دلیل بر این است که انسان گوشتخوار تنها نیست، و گرنه مانند درندگان بی نیاز از دندانهای کرسی طواحن بود، و علف خوار تنها نیز نیست، و گرنه مانند گاو و گوسفند بی نیاز از ثنایا و انیاب بود، پس چون هر دو نوع دندان را دارد، می‌فهمیم که انسان هم علفخوار است و هم گوشتخوار.

قدمی به عقب تر از دندانها به مرحله دوم از جهاز گوارش می‌گذاریم، می‌بینیم قوه چشائی ذائقه انسان تنها از گیاهان لذت و نفرت ندارد، بلکه طعم خوب و بد انواع گوشتها را تشخیص می‌دهد، و از خوب آنها لذت می‌برد، در حالی که گوسفند چنین تشخیص نسبت به گوشت، و گرگ چنین تشخیص نسبت به گیاهان ندارد، در مرحله سوم به جهاز هاضمه او می‌پردازیم، می‌بینیم جهاز هاضمه انسان نسبت به انواع گوشتها اشتها دارد، و به خوبی آن را هضم می‌کند، همه اینها هدایتی است تکوینی و

حکمی است که در خلقت می باشد، که تو انسان حق داری گوسفند را مثلاً ذبح کنی، و از گوشت آن ارتزاق نمائی، آری ممکن نیست بین هدایت تکوین و حکم عملی آن فرق بگذاریم، هدایتش را بپذیریم و تسلیم آن بشویم، ولی حکم اباحه اش را منکر شویم.

اسلام هم همانطور که بارها گفته شد دین فطری است همی به جز احیاء آثار فطرت که در پس پرده جهل بشر قرار گرفته ندارد، و چون چنین است به جز این نمی توانسته حکم کند، که خوردن گوشت پاره ای حیوانات حلال است، زیرا این حکم شرعی در اسلام مطابق است، با حکم اباحه ای تکوینی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۲۹۹:

اسلام همانطور که با تشریح خود این حکم فطری را زنده کرده، احکام دیگری را که واضح تکوین وضع کرده نیز زنده کرده است، و آن احکامی است که قبلاً ذکر شد، گفتیم با موانعی از بی بند و باری در حکم تغذی منع کرده، یکی از آن موانع حکم عقل است که اجتناب از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد را واجب دانسته، مانع دیگر، حکم عواطف است، که از خوردن هر گوشتی که طبیعت بشر مستقیم الفطره آن را پلید می داند نهی کرده، و ریشه های این دو حکم نیز به تصرفی از تکوین بر می گردد، اسلام هم این دو حکم را معتبر شمرده، هر گوشتی که به نمو جسم ضرر برساند را حرام کرده، همچنانکه هر گوشتی که به مصالح مجتمع انسانی لطمه بزند را تحریم نموده، مانند (گوشت گوسفند یا شتری که برای غیر خدا قربانی شود)، و یا از طریق قمار و استقسام به ازالام و مثل آن تصاحب شده باشد، و نیز گوشت هر حیوانی که طبیعت بشر آن را پلید می داند، را تحریم کرده است. راءفت و رحمت از مواهب خلقت است، ولی تکوین آن را حاکم علی الاطلاق قرار نداده

و اما اینکه گفتند حس راءفت و رحمت با کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها نمی سازد، جوابش این است که آری هیچ شکی نیست که رحمت خود موهبتی است لطیف، و تکوینی، که خدای تعالی آن را در فطرت انسان و بسیاری از حیوانات که تاکنون به وضع آنها آشنا شده ایم به ودیعه نهاده، الا اینکه چنان هم نیست که تکوین حس رحمت را حاکم علی الاطلاق بر امور قرار داده باشد، و در هیچ صورتی مخالفت آن را جائز نداند، و اطاعتش را بطور مطلق و در همه جا لازم بشمارد، خوب وقتی تکوین خودش رحمت را بطور مطلق و همه جا استعمال نمی کند ما چرا مجبور باشیم او را در همه امور حاکم قرار دهیم، دلیل اینکه تکوین رحمت را بطور مطلق استعمال نمی کند وجود دردها و بیماریها و مصائب و انواع عذابها است.

از سوی دیگر این صفت یعنی صفت رحمت اگر در حیوانات بطور مطلق خوب و نعمت باشد در خصوص انسان چنین نیست، یعنی مانند عدالت بدون قید و شرط و بطور علی الاطلاق فضیلت نیست، چون اگر اینطور بود مواخذه ظالم به جرم اینکه ظلم کرده، و مجازات مجرم به خاطر اینکه مرتکب جرم شده درست نبود و حتی زدن یک سلیلی به قاتل جنایتکار صحیح نبود، زیرا با ترحم منافات دارد و همچنین انتقام گرفتن از متجاوز، و به مقدار تعدی او تعدی کردن درست نبود، و حال اگر ظالم و مجرم و جانی و متجاوز را به حال خود واگذاریم دنیا و مردم دنیا تباه می شوند.

و با این حال اسلام امر رحمت را بدان جهت که یکی از مواهب خلقت است مهمل نگذاشته، بلکه دستور داده که رحمت عمومی گسترش داده شود، و از اینکه حیوانی را بزنند نهی کرده، و حتی زدن حیوانی را که می خواهند ذبح کنند منع نموده، و دستور اکید داده مادام که حیوان ذبح شده جانش بیرون نیامده اعضائش را قطع و پوستش را نکنند، و تحریم منخنقه و موقوذه از همین باب است، و نیز نهی کرده از اینکه حیوانی را پیش روی حیوان دیگری مثل آن ذبح کنند، و برای ذبح کردن حیوان راحت ترین و ملایم ترین وضع را مقرر فرموده، و آن بریدن چهار رگ گردن او است، (دو تا لوله خون و یک لوله تنفس و یک لوله غذا)، و نیز دستور فرموده حیوانی را که قرار است ذبح شود آب در اختیارش بگذارید، و از این قبیل احکام دیگری که تفصیل آنها در کتب فقه آمده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۰۰:

و با همه اینها اسلام دین تعقل است، نه دین عاطفه، و در هیچ یک از شرایعش عاطفه را بر احکام عقلی که اصلاح گر نظام

مجتمع بشری است مقدم نداشته، و از احکام عاطفه تنها آن احکامی را معتبر شمرده که عقل آن را معتبر شمرده است، که برگشت آن نیز به پیروی حکم عقل است. و اما اینکه گفتند رحمت الهی چگونه با تشریح حکم تزکیه و ذبح حیوانات سازگار است؟ با اینکه خدای تعالی ارحم الراحمین است، جوابش اینست که این شبهه از خلط میان رحمت و رقت قلب ناشی شده است، آنچه در خدای تعالی است رحمت است نه رقت قلب، که تاثر شعوری خاص است در انسان که باعث می شود، انسان رحم دل نسبت به فرد مرحوم تلافی و مهربانی کند، و این خود صفتی است جسمانی و مادی که خدای تعالی از داشتن آن متعالی است، تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و اما رحمت در خدای تعالی معنایش افاضه خیر بر مستحق خیر است، آن هم به مقداری که استحقاق آن را دارد، و به همین جهت بسا می شود که عذاب را رحمت خدا و به عکس رحمت او را عذاب تشخیص می دهیم، همچنانکه تشریح حکم تذکیه حیوانات را برای حیوانات عذاب می پنداریم، پس این فکر را باید از مغز بیرون کرد که احکام الهی باید بر طبق تشخیص ما که ناشی از عواطف کاذبه بشری است، بوده باشد، و مصالح تدبیر در عالم تشریح را بخاطر اینگونه امور باطل ساخته، و یا در اینکه شرایعش را مطابق با واقعیات تشریح کرده باشد مسامحه کند.

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن گردید که اسلام در تجویز خوردن گوشت حیوانات و همچنین در جزئیات و قید و شرطهایی که در این تجویز رعایت نموده امر فطرت را حکایت کرده، فطرتی که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت خلق کرده، (( فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم )) ۳- چرا اسلام حلیت گوشت را مبنی بر تذکیه نموده است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۰۱

توضیح سوال اینکه ما پذیرفتیم که خلقت بشر طوری است که هم مجهز به جهاز گیاه خواری است، و هم جهاز گوشتخواری، و فطرت و خلقت گوشتخواری را برای انسان جائز می داند، و بدنبال این حکم فطرت، اسلام هم که شرایعش مطابق با فطرت است خوردن گوشت را جائز دانسته، لیکن این سوال پیش می آید که چرا اسلام به خوردن گوشت حیواناتی که خودشان می میرند اکتفا نکرد، با اینکه اگر اکتفا کرده بود مسلمین هم گوشت می خوردند، و هم کارد بدست نمی گرفتند، و با کمال بی رحمی حیوانی را سر نمی بریدند، در نتیجه عواطف و رحمتشان جریحه دار نمی شد؟

جواب این سوال از بیاناتی که در فصل دوم گذشت روشن گردید، چون در آنجا گفتیم رحمت به معنای رقت قلب واجب الاتباع نیست، و عقل پیروی آن را لازم نمی داند، بلکه پیروی از آن را باعث ابطال بسیاری از احکام حقوقی و جزائی می داند، و خواننده عزیز توجه فرمود که اسلام در عین اینکه احکامش را تابع مصالح و مفاسد واقعی قرار داده، نه تابع عواطف، مع ذلک در بکار بردن رحمت به آن مقدار که ممکن و معقول بوده از هیچ کوششی فروگذار نکرده، هم مصالح واقعی را احراز نموده، و هم ملکه رحمت را در بین نوع بشر حفظ کرده.

علاوه بر اینکه (همه می دانیم بیشتر گاو و گوسفند و شترانی که می میرند علت مرگشان بیماری هائی است که اگر گوشت آنها خورده شود انسانها هم به همان بیماریها مبتلا می گردند)، و مزاج آنان تباه و بدنها متضرر می شود، و این خود خلاف رحمت است، و اگر بشر را محکوم می کرد به اینکه تنها از گوشت حیوانی بخورد که مثلا از کوه پرت شده، آنوقت میبایستی همه افراد بشر دور دنیا بچرخند ببینند کجا حیوانی از کوه پرت شده است، و این برای بشر حکمی حرجی و خلاف رحمت است.

بحث روایتی روایاتی درباره شاءن نزول جمله: (( ولا امین البیت الحرام ))

در تفسیر عیاشی از عکرمه از ابن عباس روایت کرده که گفت: آیه شریفه: (( یا ایها الذین آمنوا )) در هیچ جای قرآن نازل نشده مگر آنکه امیر آن و شریف آن علی (علیه السلام) است، خدای تعالی اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله) را در بسیاری از موارد قرآن مورد عتاب و ملامت قرار داده، ولی علی (علیه السلام) را جز بخیر یاد نفرموده.

مولف: در تفسیر برهان از موفق بن احمد از عکرمه روایت کرده که او نظیر این حدیث را تا جمله (( امیر آن و شریفش علی است

(( از ابن عباس روایت نموده است، و در نقل او بقیه حدیث نیامده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۰۲ عیاشی نیز آن را از عکرمه روایت کرده، و ما در سابق آن را از درالمنثور نقل کردیم، و در بعضی از روایات امام رضا (علیه السلام) آمده که فرمود: در قرآن در هیچ جائی جمله: (( یا ایها الذین آمنوا )) نیامده، مگر آنکه در حق ما نازل شده است، و این روایات از باب تطبیق کلی بر روشن ترین مصداق آن است، و یا از باب باطن قرآن است. و در همان کتاب است که عبد الله بن سنان گفته: من از امام صادق (علیه السلام) از آیه شریفه: (( یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود )) پرسیدم، فرمود: منظور از عقود همه پیمانها است )) .

مؤلف: قمی نیز این مطلب را از آنجناب در تفسیر خود نقل کرده است.

و در تهذیب با ذکر سند از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: من از امام باقر و یا امام صادق (علیهما السلام) از کلام خدای عزوجل که می فرماید: (( احلت لکم بهیمه الانعام )) پرسیدم، فرمود جنین حیوانات که در شکم مادرند و هنوز متولد نشده اند، در صورتی که کرک و مو در آورده باشند زکاتشان زکات مادرشان است، (یعنی همینکه مادرش را ذبح کنند آن جنین نیز ذبح شده است) و این جمله از کلام خدای تعالی به هر معنا که منظور خدای تعالی باشد شامل جنین حیوانات نیز می شود.

مؤلف: این حدیث در کافی و فقیه نیز از آنجناب و از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت شده، عیاشی نیز این معنا را در تفسیر خود از محمد بن مسلم از یکی از آن دو بزرگوار و به سندی دیگر از زراره از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و قمی آن را در تفسیر خود و صاحب مجمع از امام ابی جعفر (باقر) و امام صادق (علیهما السلام) نقل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۰۳ روایاتی درباره شءن نزول جمله: (( ولا امین البیت الحرام ))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: (( یا ایها الذین آمنوا لا تحلوا شعائر الله ... )) آمده که منظور از شعائر خدا احرام و طواف و نماز خواندن در مقام ابراهیم، و سعی بین صفا و مروه، و بطور کلی همه مراسم حج است و یکی از آن مراسم این است که اگر کسی حیوانی به نیت قربانی کردن همراه خود حرکت دهد، آن را اشعار کند، یعنی کوهان شتر را خون آلود کند و یا پوست آن را کنده، و یا لنگه کفشی به گردنش بیاویزد، تا مردم همه بشناسند که این حیوان قربانی است، و اگر فرار کرد و گم شد کسی متعرض آن نشود، این مراسم را شعائر می خوانند، به این مناسبت که با خونین کردن کوهان شتر و آن دیگر مراسم، اشعار و اعلام می دارند که این حیوان قربانی است تا آن را بشناسند.

و اینکه فرمود: (( ولا الشهر الحرام )) منظور ماه ذی الحجه است، که یکی از ماههای حرام است، و منظور از هدی در جمله: (( و لا الهدی )) آن قربانی است که محرم بعد از احرام بستن با خود حرکت می دهد، و در معنای کلمه قلائد در جمله و (( لا القلائد )) فرمود: منظور این است که زائر بیت الله لنگه کفشی را که در آن کفش نماز خوانده به گردن آن حیوان بیاویزد، و در معنای جمله: (( ولا امین البیت الحرام )) فرمود یعنی کسانی که به قصد حج خانه خدا حرکت می کند.

و در مجمع البیان گفته امام ابو جعفر باقر (علیه السلام) فرموده این آیه در باره مردی از قبیله بنی ربیع که نامش حطم بوده نازل شده.

و اضافه کرده که سدی گفته است حطم بن هند بگری به قصد دیدار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) براه افتاد، و همراهان خود و مرکب خود را خارج مدینه اطراق داد، و خود به تنهایی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد، و عرضه داشت: به چه چیز دعوت می کنی، از سوی دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبلا به اصحاب خود پیشگوئی کرده بود که امروز مردی از بنی ربیع بر شما وارد می شود که با زبان شیطان سخن می گوید، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پاسخ وی را داد که من به چه چیز دعوت می کنم، آن مرد گفت: پس مرا مهلت بده تا با همراهانم مشورت کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه

شاید بعد از مشورت به اسلام در آیم ، این حرف را گفت و بیرون شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به اصحابش فرمود: با چهره کافری داخل و با نقشه نیرنگی بیرون رفت ، حطم در سر راه خود به گله ای از گله های مدینه بر خورد، و آن را به پیش انداخت و با خود برد، و در راه این رجز را می خواند.

قدلفها للیل بسواق حطم  
لیس براعی ابل ولاغتم  
ولابجزار علی ظهر وضم  
باتوانیاماوا بن هندلم ینم  
بات یقاسیها غلام کالزلم

خدلج الساقین ممسوح القدم یعنی حطم بدست یک چوپان ، رمه اهل مدینه را سینه کرد، و گر نه خودش نه چوپانی شتر کرده و نه شبانی گوسفند و نه قصابی نموده ، و گوشت بر روی ساطور قطعه قطعه کرده ، صاحبان رمه شب را به خواب بسر بردند، ولی پسر هند نخواید، شب را بسر برد در حالی که نوکری تیز پای چون تیر، زحمت چراندن رمه را به عهده داشت ، غلامی با ساق باریک و پائی بدون گودی .

آنگاه در سال بعد به قصد زیارت حج براه افتاد، در حالی که قربانی خود را با لنگه کفش علامت گذاری کرده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) خواست تا او را به حضور خود بطلبد، این آیه نازل شد: (( ولا آمین البیت الحرام ))

صاحب مجمع اضافه کرده که ابن زید گفته است این آیه در روز فت ح در باره مردمی از مشرکین نازل شد، که قصد خانه خدا داشتند، ولی بعد از عمره از احرام در آمدند، تا بتوانند از راه شکار فضل خدا که همان رزق اوست بدست آورند، مسلمانان اظهار کردند که ای رسول خدا این مردم نیز مانند مردم مکه مشرکند، اجازه بده بر آنان حمله ببریم ، در پاسخشان این آیه نازل شد.

مولف : طبری داستان اول را از سدی و عکرمة نقل کرده ، و داستان دوم را از ابن زید آورده ، و سیوطی در درالمشور دومی را از ابن ابی حاتم از زید بن اسلم نقل کرده ، و در نقل او آمده که این جریان در روز حدیبیه اتفاق افتاده ، و لیکن هیچیک از این دو قصه با آنچه نزد اهل نقل و مفسرین مسلم است نمی سازد، چون این دو طائفه مسلم دانسته اند که سوره مائده در حجه الوداع نازل شده ، و اگر این دو داستان درست باشد باید آیه : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۰۵

(( انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا )) و آیه : (( فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) ، قبل از آیه مورد بحث : (( ولا آمین البیت الحرام )) نازل شده باشد، و در صورت دیگر، معنا ندارد که بعد از آن حکم به قتل ، و دستور به اینکه نزدیک مسجد الحرام نشوند، بفرماید: متعرض مشرک ین که قصد خانه خدا دارند مشوید )) .

و شاید اشکالی که در این دو داستان و امثال آن بوده باعث شده که ابن عباس و مجاهد و قتاده و ضحاک بطوری که نقل شده بگویند: آیه : (( ولا آمین البیت الحرام )) به وسیله آیه پنجم و بیست و هشتم از سوره براءت نسخ شده است ، و داستان نسخ در تفسیر قمی نیز آمده ، و از ظاهر آن بر می آید که روایتی بوده باشد نه گفتار خود قمی .

و با همه این احوال و اقوال یک نکته همه آنها را باطل می سازد، و آن این است که سوره مائده بعد از سوره براءت نازل شده ، از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام ) نیز روایاتی رسیده ، که در سوره مائده ناسخ هست ولی منسوخ نیست ، از این روایات هم که بگذریم جمله : (( الیوم اکملت لکم دینکم ... )) صریح در این است که با نزول سوره مائده دین خدا کامل شده ، و این تصریح با اینکه بعضی از آیات آن نسخ شود نمی سازد.

و بنابراین مفاد جمله : (( ولا آمین البیت الحرام )) به منزله اجمالی است که جمله بعدی آن که می فرماید: (( ولا یجرمنکم شنان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعدوا... )) ، آن را تفسیر و شرح می کند، و می فرماید: اگر مشرکین قبلا متعرض شما شدند

و یا از زیارت شما جلوگیری کردند شما ب خاطر کینه توزی و از در انتقام متعرض آنها که قصد خانه خدا دارند شوید، و با تعرض خود نسبت به آنها و کشتن و آزارشان حرمت خانه خدا را از بین نبرید، بلکه همواره بر بر و تقوا یکدیگر را کمک کنید. روایاتی درباره معنی (( نیکی )) و (( اثم )) در ذیل جمله (( تعاونوا علی البر و التقوی ... ))

و در درالمنثور است که احمد و عبد بن حمید در تفسیر این آیه یعنی جمله: (( و تعاونوا علی البر... ))، و بخاری در تاریخ خود از وابصه روایت کرده اند که گفت: من به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدم، و تصمیم داشتم در سوال از خوبیها و بدیها چیزی را فروگذار نکنم، ولی خود آنجناب فرمود: ای وابصه آیا می خواهی به تو خبر دهم که به چه منظور آمده ای، و آمده ای تا چه چیزهایی بپرسی؟ خودت می گوئی یا من خبرت دهم، عرضه داشتم: یا رسول الله شما بفرمائید، فرمود: تو آمده ای از خوبیها و بدیها بپرسی، آنگاه از انگشتان دستش سه انگشت را جمع کرد، و با آنها پی در پی به سینه من می زد، و می فرمود: ای وابصه از این قلبت بپرس، از این قلبت بپرس، بر و خوبی هر آن چیزی است که قلب تو نسبت به آن آرامش یابد، بر آن چیزی است که نفس تو بدان آرامش یابد، و گناه آن عملی است که در دل اضطراب و نگرانی ایجاد کند، هر چند که مردم یکی پس از دیگری حکم به درستی آن عمل کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۰۶:

و در همان کتاب است که احمد، و عبد بن حمید، و ابن حبان، و طبرانی، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید اثم گناه چیست؟ فرمود: خیالهای باطلی که به دل وارد می شود، پرسید: حال بفرما ایمان چیست؟ فرمود: این که آدمی از کار زشتش بدش آید، و کار نیکش خرسندش سازد، و کسی که چنین است از مؤمنین است.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و احمد و بخاری در کتاب (( الادب )) و مسلم و ترمذی و حاکم و بیهقی در کتاب الشعب از نواس بن سمعان روایت آورده اند که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: بر و اثم به چه معنا است؟ فرمود: بر به معنای حسن خلق، و اثم به معنای هر خیالی است که در دلت وارد شود، خیالی که اگر مرتکب شدی دوست داری مردم آگاه نشوند، و اگر مردم خبردار شوند ناراحت شوی.

مؤلف: این روایات بطوری که ملاحظه می کنید از آیه شریفه: (( و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقویها )) خبر می دهد، موید این روایات معنائی است که ما در گذشته برای اثم کردیم.

و در مجمع البیان گفته: مفسرین در معنای جمله: (( و لا آمین البیت الحرام )) اختلاف کرده اند بعضی گفته اند: این دستور به وسیله آیه: (( اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) نسخ شده، (نقل از اکثر مفسرین) بعضی دیگر گفته اند از این سوره یعنی سوره مائده و از این آیه هیچ حکمی نسخ نشده، برای اینکه می دانیم که بر مسلمانان جائز نبوده که ابتداء با مشرکین قتال کنند، مگر آنکه قبلا خود مشرکین قتال را آغاز کرده باشند، آنگاه گفته است: این قول از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۰۷: روایاتی در ذیل آیه مربوط به گوشت های حرام و استقسام به ازلام

و در کتاب فقیه به سند خود از ابان بن تغلب از امام جعفر بن محمد بن علی الباقر (صلوات الله علیهما) روایت کرده که فرمود: میتة و خون و گوشت خوک معروف است، احتیاجی به بیان ندارد، اما (( ما اهل لغیر الله )) عبارت است از هر حیوانی که در پای بتی ذبح شود، و اما منخنقه یعنی حیوان خفه شده با اینکه یکی از افراد میتة است بدین جهت نام برده شده که مجوس را رسم چنین بود که حیوان سر بریده را نمی خوردند و به جای آن مردار را می خوردند و برای مردار کردن حیوانات از قبیل گاو و گوسفند آنها را خفه می کردند، تا بمیرد آن وقت گوشت آنها را می خوردند.

و همچنین موقوده را که یکی دیگر از مصادیق میتة است، از این جهت نام برده که مجوس دست و پای حیوان را می بستند، و آنقدر می زدند تا بمیرد، وقتی به کلی بی جان می شد آن را می خوردند و نیز متردیه که آن نیز رسم مجوس بود، چشم حیوان را



می بستند، و آن را از بام پرت می کردند، تا بمیرد، وقتی می مرد گوشتش را می خوردند، و نطیحه که آن نیز حیوانی بوده که به مرسوم مجوس به وسیله شاخ حیوانی دیگر می مرده، مثلا دو بز را به جنگ هم می انداختند تا یکی در اثر ضربت شاخ دیگری بمیرد، آنگاه آن را می خوردند و نیز ما (( اکل السبع الا ما ذکیم )) که مجوس نیم خورده درندگان چون گرگ و شیر و خرس را می خوردند، و خدای عزوجل همه اینها را حرام کرد.

و اما عنوان (( و ما ذبح علی النصب )) از رسوم مشرکین قریش بوده، آنها درخت و سنگ را می پرستیدند، و در پای آنها گوسفند قربانی می کردند، و نیز عنوان (( ان تستقسموا بالازلام ذلکم فسق )) که اسلام آن را فسق خوانده چنین بوده، که شتری را مورد تقسیم قرار داده، آن را به ده سهم تقسیم می کردند، که هر سهمی اسم خاصی داشته، بعضی از سهم ها دو و یا بیشتر از دو جزء را می برده، و بعضی از سهم ها اصلا نمی برده، و آن سهام چوبه های تیر را بدست کسی می دادند تا بنام ده نفر خارج کند، هفت چوبه تیر نصیب داشته، و سه چوبه آن نصیبی نداشته، در نتیجه در چنین تقسیمی بعضی سهم بیشتری می بردند و بعضی اصلا نمی بردند.

آن هفت چوبه تیری که نصیب داشته عبارت بوده از: ۱ فذ ۲ توام ۳ مسبل ۴ ناس ۵ جلس ۶ رقیب ۷ معلی، به این ترتیب که اولی یک سهم از ده جزء شتر را، و دومی دو سهم و سومی سه سهم، و چهارمی چهار سهم، و پنجمی پنج سهم، و ششمی شش سهم، و هفتمی هفت سهم را می برده.

و آن سه چوبه ای که سهم نمی برده ۱ سفیح ۲ منیح ۳ وغد، بوده، و سرمایه خریدن شتر به عهده همین سه نفری می افتاده که سهم نبرده اند و این خود نوعی قمار است، و به همین جهت خدای تعالی آن را تحریم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۰۸  
مولف: تفسیری که در این روایت برای منخقه و موقوذه و متردیه شده جنبه بیان به وسیله مثال را دارد، نه اینکه معنای این کلمات تنها همین است که در روایات آمده، به شهادت اینکه در روایت بعدی به معانی دیگر تفسیر شده، و همچنین آمدن جمله: (( الا ما ذکیم )) با جمله و ما (( اکل السبع )) و آمدن جمله: (( ذلکم فسق )) با جمله: (( و ان تستقسموا بالازلام )) معنایش این نیست که تنها نیم خورده درندگان اگر تذکیه شود حلال است و تنها استقسام به وسیله ازلام فسق است و غیر از آن هیچ عملی فسق نیست، چنین دلالتی ندارد.

و در تفسیر عیاشی از عیوق بن قسوط از امام صادق (علیه السلام) روایتی آمده که در معنای کلمه منخقه فرموده: حیوانی که با طناب بسته شده باشد، و طناب آن را خفه کند، و (( موقوذه )) حیوانی است که از شدت بیماری، ناراحتی ذبح را احساس نکند، و دست و پائی نزنند، و خونی از گردنش بیرون نیاید، و (( متردیه )) آن حیوانی است که از بالای خانه و مثل آن پرت شود، و (( نطیحه )) آن حیوانی است که به هم جنس خود شاخ بزند.

و در همان کتاب از حسن بن علی و شاء از ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت آمده که گفت: از آنجناب شنیدم می فرمود: متردیه و نطیحه و (( ما اکل السبع )) اگر هنوز جان داشته باشند، و تو بتوانی آنها را ذبح کنی گوشتش را بخور.

باز در همان کتاب از محمد بن عبد الله از بعضی اصحابش روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم، چرا خدای تعالی مردار و خون و گوشت خوک را تحریم کرد؟ فرمود: خدای تبارک و تعالی اگر اینها را بر بندگانش تحریم و غیر اینها را حلال کرده، از این بابت نبوده که خودش از محرمت بدش می آمده، و از آنچه حلال کرده خودش می آمده، بلکه خدای تعالی که خلاق را پدید آورده می داند چه چیرهائی برای ساختمان بدن آنان سودمند، و مایه قوام بدن آنان است، آنها را حلال و مباح کرده، تا به فضل و کرم خود مصالح آنان را تامین کرده باشد، و نیز می داند چه چیرهائی برای ساختمان بدن آنان مضر است ایشان را از استعمال آن نهی کرده، و آن چیرها را بر آنان تحریم نموده، مگر در صورت اضطرار، یعنی در مواردی که ضرر استعمال نکردن محرمت بیش از ضرر استعمال آنها است، آن را حلال کرده، تا شخص مضطر

به مقدار رفع اضطراش و نه بیشتر از آن استفاده کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۰۹  
 امام سپس فرمود: و اما میتة بدن جهت تحریم شده که احدی از آن نخورد، و نزدیکش نشود، مگر آنکه بدنش ضعیف و جسمش لاغر، و مغز استخوانش سست و نسلش قطع می شود، و کسی که مردار می خورد جز به مرگ ناگهانی نمی میرد.  
 و اما خوردن خون، انسانها را چون سگ، درنده و قسی القلب می سازد و رافت و رحمت را کم می کند، تا جائی که کشتن فرزند و پدر و مادر از او احت مال می رود، و دوست و همنشین او نیز از خطر او ایمن نیست.

و اما حرمت گوشت خوک بدان جهت است که خدای تعالی در ادوار گذشته مردمی را به جرم گناهانی به صورت حیواناتی چون خوک و میمون و خرس و سایر مسوختات مسخ کرد، و آنگاه خوردن گوشت اینگونه حیوانات را تحریم نمود، تا مردم آن را جزء غذاها و خوردنیهای خود نشمارند، و عقوبت گناهی را که باعث مسخ انسانهایی به صورت آن حیوان شد کوچک نشمارند.

و اما حرمت شراب به خاطر اثری است که شراب دارد، و فسادی که در عقل و در اعضای بدن می گذارد، آنگاه فرمود: دائم الخمر مانند کسی است که بت می پرستد، و شراب او را دچار ارتعاش ساخته نور ایمان را از او می برد، و مروتش را منهدم می سازد، و ادارش می کند به اینکه هر گناهی چون قتل نفس، و زنا را مرتکب شود، او حتی ایمن از این نیست که در حال مستی با محارم جمع شود، در حالی که خودش متوجه نباشد، که چه می کند، و شراب، کار نوشنده اش را به ارتکاب هر نوع شر و گناه می کشاند. بحث روایتی دیگر (پیرامون نزول آیه (( الیوم اکملت لکم ... )) در خصوص ولایت علی (ع) در روز غدیر خم)

در کتاب غایة المرام از کتاب فضائل علی (علیه السلام) و او از ابی المویذ موفق بن احمد، و او از سید الحفظا شهردار بن شیرویه، فرزند شهردار دیلمی نقل کرده، که وی از همدان نامه ای به من نوشت، و در آن نوشته بود که ابوالفتح عبدوس بن عبدالله بن عبدوس همدانی در نامه اش به من نوشت، که عبدالله بن اسحاق بغوی برایم حدیث کرده، که حسین بن علی غنوی برایم حدیث کرد، که محمد بن عبدالرحمان زراع برایم حدیث کرد، که قیس بن حفص برایم روایت کرد، که علی بن الحسین برایم نقل کرد، که ابو هریره از ابی سعید خدری برایم نقل کرد: که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن روزی که مردم را به جمع شدن در غدیر خم دعوت فرمود دستور داد زیر درختی را که در آنجا بود از خار و خاشاک بروبند، و آن روز پنجشنبه بود، همان روز بود که مردم را به سوی پیروی از علی (علیه السلام) دعوت نموده، بازوی او را گرفت و بلند کرد، بطوری که مردم سفیدی زیر بغل آنجناب را دیدند، و این دو از یکدیگر جدا نشدند، تا آنکه آیه شریفه: (( الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا )) نازل گردید، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مؤذگانی اینک دین به حد کمال رسید، و نعمت خدا تمام شد، و پروردگار از رسالتش و از ولایت علی راضی شده، الله اکبر گفت، و سپس گفت: (( اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۰

آنگاه حسان بن ثابت عرضه داشت: یا رسول الله آیا اجازه می دهی چند شعر بسرایم؟ فرمود بگو که همین ابیات را نیز خدای تعالی نازل می کند، پس حسان بن ثابت این چند بیت را بسرود:

ینادیهم یوم الغدیر نبیهم

بخم و اسمع بالنبی منادیا

بانی مولاکم نعم و ولیکم

فقالوا لم یبدوا هناک التعامیا

الهک مولانا و انت ولینا

و لا تجدن فی الخلق للامر عاصیا

فقال له قم یا علی فانتی

رضیتک من بعدی اماما و هادیادر روز غدیر پیامبرشان به بانگ بلند ندایشان در داد، غدیری که در سرزمین خم قرار داشت، و ای کاش مردم جهان بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در حال ندا می دیدند، که می گفت: آیا من سرپرست و ولی شما هستم؟ و مردم در پاسخش بدون هیچ پرده پوشی گفتند معبود تو مولای ما و خود تو ولی ما هستی، و تو خواننده این شعر اگر در آنجا بودی حتی یک نفر هم مخالف نمی یافتی، در این هنگام رو به علی بن ابی طالب کرد، و فرمود: یا علی برخیز که من تو را برای امامت و هدایت این خلق بعد از خودم شایسته دیدم.

و از کتاب (( نزول القرآن فی امیر المؤمنین علی بن ابیطالب )) تالیف حافظ ابی نعیم آمده که وی بعد از حذف سند از قیس بن ربیع از ابی هارون عبدی از ابی سعید خدری نظیر این حدیث را نقل کرده، با این تفاوت وی بعد از آن چهار بیت این دو بیت نیز آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۱

فمن كنت مولاه فهذا وليه

فكونوا له انصار صدق مواليا

هنالك دعا اللهم وال وليه

و کن للذی عادا علیا معادیا پس هر کس که من در زندگیم مولای او بودم این علی بن ابیطالب سرپرست او است، پس هان ای مردم یاران او و دوستانان درست او باشید، و چون سخن رسول (صلی الله علیه و آله) به اینجا رسید دست به دعا برداشت: که بارالها دوست بدار او را، و برای هر کس که علی را دشمن بدارد دشمنی آشتی ناپذیر باش، و در دشمنی با او کوتاهی مفرمای.

و نیز از کتاب (( نزول القرآن )) حدیثی بدون ذکر اوائل سند از علی بن عامر از ابی الحجاج از اعمش از عضه روایت آورده که گفت این آیه شریفه یعنی آیه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک )) در باره علی بن ابی طالب بر پیامبر نازل شد، و در همین خصوص است که خدای تعالی می فرماید: (( الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا )).

و از ابراهیم بن محمد حموی روایت آورده که گفت: شیخ تاج الدین ابو طالب علی بن الحسین بن عثمان بن عبد الله خازن برایم گفت: که مرا خبر داد امام برهان الدین ناصر بن ابی المکارم مطرزی، (و بمن اجازه نقل آن را نیز بداد)، که خبر داد مرا امام اخطب خوارزم ابوالموید موفق بن احمد مکی خوارزمی، و گفت: مرا خبر داد سید حفاظ در نامه ای که از همدان به من نوشت که مرا خبر داد رئیس ابوالفتح به وسیله نامه که ما را حدیث کرد استادمان عبدالله بن اسحاق نبوی، که ما را خبر داد استادمان حسن بن عقیل غنوی، که ما را خبر داد محمد بن عبدالله زراع که ما را خبر داد قیس بن حفص که گفت: مرا حدیث کرد علی بن حسین عبدی از ابی هارون عبدی از ابی سعید خدری که ... تا آخر حدیثی که قبلا نقل شد.

و نیز از حموی از سید الحفاظ و ابو منصور شهردار بن شیرویه پسر شهردار دیلمی روایت کرده که گفت: استاد ما حسن بن احمد بن حسین حداد مقری و حافظ از احمد بن عبدالله بن احمد برای ما نقل کرد، که محمد بن احمد بن علی برای ما خبر داد، که محمد بن عثمان بن ابی شیبه به ما خبر داد که یحیی حمانی به ما خبر داد و گفت: که قیس بن ربیع از ابی هارون عبدی از ابی سعید خدری برایمان حدیث کرد که ... تا آخر حدیث اول.

آنگاه صاحب غایه المرام اضافه می کند که حموی دنیال این حدیث گفته است: این حدیث طرق بسیاری به ابی سعید سعد بن مالک خدری انصاری دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۲

و همو از کتاب مناقب الفاخره، تالیف سید رضی رحمه الله از محمد بن اسحاق از ابی جعفر از پدرش از جدش روایت کرده که گفت: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کار حجه الوداع فارغ شد در مراجعت در سرزمینی که آن را ضوجان می گفتند پیاده شد، و در آنجا بود که آیه شریفه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس )) نازل شد، همینکه مصونیتش از شر و دشمنی مردم نازل شد، ندا در داد که: (( الصلوة جامعه مردم برای نماز

جمع شوید مردم همه، گردش جمع شدند، آنگاه فرمود: چه کسی نسبت به شما اختیاردارتر از خود شما است؟ صدای گریه از همه جا برخاست، و گفتند: خدا و رسولش، پس آنگاه دست علی بن ابیطالب را گرفت و فرمود: هر کس که من مولای او بودم علی مولای او است، بارالها دوست بدار کسی را که با او دوستی کند، و دشمن بدار کسی را که با او دشمنی کند، و یاری فرما کسی را که وی را یاری کند، و بی یاور بگذار کسی را که از یاری او دریغ نماید، برای اینکه او از من است، و من از اویم، و او نسبت به من به منزله هارون است نسبت به موسی، با این تفاوت که بعد از من پیغمبری نخواهد بود، و این یعنی ولایت علی بن ابیطالب (علیه السلام) آخرین فریضه‌ای بود که خدای تعالی بر امت محمد (صلی الله علیه و آله) واجب کرد، و بعد از انجام این جریان بود که خدای عزوجل این آیه را نازل کرد: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا))

ابی جعفر می گوید: مردم همگی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همه از واجبات دستورشان داده بود واجبات در نماز و روزه و زکات و حج قبول کرده بودند، لا جرم آن جناب را در این فریضه نیز تصدیق کردند.

ابن اسحاق می گوید: من به ابی جعفر گفتم: این جریان در چه روزی واقع شد؟ گفت: شب نوزده از ماه ذی الحجه سال دهم هجرت، و در نسخه برهان به جای کلمه ((تسع)) کلمه ((سبع)) آمده، یعنی هفده شب گذشته بود و در راه برگشتن آن جناب از حجه الوداع بود، و بین این ماجرا و بین وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صد روز فاصله شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (سمع و در نسخه برهان آمده: سمی) نام دوازده نفر را در غدیر خم بر شمرد.

و از مناقب ابن المغزالی بعد از حذف اوائل سند از ابی هریره روایت کرده که گفت: هر کس روز هیجدهم ذی الحجه را روزه بگیرد خدای تعالی برای او ثواب شصت ماه روزه می نویسد و آن روز روز غدیر خم است که در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مردم برای علی بن ابیطالب بیعت گرفت، و فرمود: هر کس که من مولای اویم علی مولای او است، بارالها دوست بدار هر کس را که او را دوست بدارد و دشمن بدار هر کسی را که با او دشمنی کند و یاری کن هر کسی را که او را یاری کند، پس عمر بن خطاب گفت: بخ بخ لک یابن ابی طالب، اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنه، مبارک باد مبارک باد بر تو ای پسر ابی طالب که مولای من و مولای هر مرد و زن با ایمانی شدی، در این هنگام بود که خدای تعالی آیه: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت ...)) را نازل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۱۳

و از مناقب ابن مردویه و از کتاب سقرات الشعر مرزبانی از ابی سعید خدری نظیر آن روایتی که از خطیب نقل کرده بود را نقل کرده. آیه ((الیوم ...)) شریفه جز مسأله ولایت، مسأله دیگری را تحمل نمی کند

مولف: این دو حدیث را سیوطی هم در درالمنثور از ابی سعید و ابی هریره روایت کرده و گفته است که سند آنها ضعیف است، چون روایاتی به طرقتی بسیار نقل شده که منتهی به صحابه می شود و اگر در آنها دقت شود از آن صحابه نیز منتهی می شود به عمر بن خطاب و علی بن ابیطالب و معاویه و سمره، به این مضمون که آیه شریفه در روز عرفه از حجه الوداع که روز جمعه بود نازل شده و از آن میان روایتی که مورد اعتماد است آن روایت منقول از عمر بن خطاب است که درالمنثور آن را از حمیدی و عبد بن حمید و احمد و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن جریر و ابن منذر و ابن حبان و بیهقی (در کتاب سنن خود) همگی از طارق بن شهاب از عمر و نیز از ابن راهویه (در مسندش) و از عبد بن حمید از ابی العالیه، از عمر و نیز از ابن جریر، از قبیصه بن ابی ذویب، از عمر و نیز از بزاز، از ابن عباس و ظاهرا ابن عباس از عمر روایت کرده اند.

حال که این معنا روشن شد که آیه شریفه در باره مسأله ولایت نازل شده نه ضعف سند مضر به مطلب است و نه اختلاف روایات در تاریخ نزول آن، اما مسأله ضعف سند به فرضی که مسلم باشد - ضرری به متن آن در صورتی که موافق با کتاب خدا باشد نمی زند و ما در بیان سابق خود توضیح دادیم که مفاد آیه غیر مسأله ولایت نمی تواند باشد و اگر به خاطر داشته باشید همه احتمالاتی که در مورد آیه داده اند ذکر کردیم و دیدید که همه آنها مورد اشکال بودند، تنها معنای صحیحی که آیه شریفه تحمل آن را

داشت همین معنائی است که مفاد این دو روایت و امثال آن بیانگر آن است و چون در بین روایات تنها این دو روایت موافق کتاب است قهرا اخذ به آن دو متیقن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۴

علاوه بر اینکه این احادیث که دلالت می‌کند بر نزول آیه در خصوص مساله ولایت صرفنظر از اینکه منحصر به این دو روایت نیست بلکه بیش از بیست حدیث است که از طرق شیعه و سنی نقل شده، ارتباطی با روایات وارده در شان نزول آیه شریفه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ... )) دارد که آن روایات از پانزده حدیث بیشتر است و آنها را هم شیعه نقل کرده و هم سنی و همه این سی و پنج حدیث مربوط به داستان غدیر است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: (( هر کس که من مولای او بودم علی مولای اوست )) و خود این فرمایش حدیثی است متواتر و قطعی که جمع بسیاری از صحابه آن را نقل کرده و جمع بسیاری از علمای شیعه و سنی به متواتر بودن آن اعتراف نموده اند. بررسی روایات دیگری که آیه را به غیر مساله ولایت ربط می‌دهند

و این مطلب مورد اتفاق است: که جریان غدیر در مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مکه به سوی مدینه اتفاق افتاده و این ولایت (اگر به خاطر فرار از قبول حق حمل بر شوخی و العیاذ بالله بیهوده گوئی ساحت مقدس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (نشود) خود فریضه ای است از فرائض دین مبین اسلام، مانند دو فریضه تولی (دوست داشتن خدا و دوستان او) و تبری (بیزاری جستن از دشمنان خدا و دشمنی با او) که قرآن کریم در آیاتی بسیار تصریح به آن فرموده و وقتی چنین باشد جائز نیست که اعلام و جعل واجب الهی متاخر از نزول آیه مربوط به آن باشد، بنابراین آیه: (( الیوم اکملت لکم دینکم ... )) باید بعد از واجب شدن ولایت نازل شده باشد و در نتیجه هر حدیثی که غیر این بگوید: اگر قابل توجیه نباشد قابل قبول نیست.

و اما روایاتی که سیوطی نقل کرده علاوه بر پاسخی که به آن دادیم و گفتیم: هر روایتی که بر خلاف آن دو روایت باشد مخالف قرآن و غیر قابل قبول است پاسخ دیگری دارد که اینکه آن را خاطر نشان می‌سازیم توجه بفرمائید:

اگر آیه شریفه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ... )) را با بیانی که ما در معنای آن داریم و به زودی می‌آید ان شاء الله و آیه شریفه: (( الیوم اکملت لکم دینکم ... )) را و نیز احادیث وارده از طرق شیعه و سنی در تفسیر این دو آیه و روایات متواتر غدیر را، مورد دقت قرار دهیم و همچنین اگر اوضاع داخلی مجتمع اسلامی اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بررسی کنیم و مورد بحث عمیق قرار دهیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۵

یقین پیدا می‌کنیم که امر ولایت قبل از روز غدیر به ایامی نازل شده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اظهار این حکم نازل شده، بدین جهت خود داری می‌کرده که می‌ترسیده مردم آن را تحمل نکنند و نپذیرند و یا علیه آن سوء قصدی کنند و در نتیجه امر دعوت مختل شود (و مردم به خاطر این آخرین دعوت همه دعوت های دینی را رد نموده، از دین مرتد شوند) به این منظور لایزال تبلیغ آن را تاخیر می‌انداخته تا آنکه آیه شریفه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک ... )) نازل شد و آن جناب را از خطری که احتمالش را می‌داد تامین و مصونیت داد، آن وقت بدون درنگ در همان روز یعنی روز غدیر حکم مزبور را اعلام نمود.

و بنابراین می‌توان احتمال داد که خدای تعالی قسمت عمده سوره مائده را که آیه (( الیوم اکملت لکم دینکم )) و توام با آن آیه ولایت را در روز عرفه نازل کرده باشد ولی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان ولایت را تا روز غدیر خم تاخیر انداخته باشد و اما خودش آن آیه را در همان روز عرفه تلاوت کرده باشد و اما اینکه در بعضی از روایات آمده که این سوره و یا خصوص آیه ولایت در روز غدیر خم نازل شده، هیچ بعید نیست از این جهت باشد که مسلمانان در آن روز برای اولین بار آن آیه را شنیده باشند، چون روز غدیر خم روزی بود که حکم آیه به مردم ابلاغ شد، قهرا آیه این حکم نیز در آن روز به گوش مردم خورده.

و بنابراین پس بین روایات منافاتی نیست، یعنی آنها که دلالت می‌کنند بر نزول آیه در باره مساله ولایت و آنها که دلالت دارند بر نزول آیات در روز عرفه، نظیر روایت عمر و علی و معاویه و سمره با هم کمال سازش را دارند، زیرا تنافی در وقتی تحقق می‌یابد

که یک دسته از روایات بگویند: آیات در روز غدیر خم نازل شده و دسته دیگر دلالت کنند بر اینکه در روز عرفه نازل شده است. و اما اینکه در روایات دسته دوم آمده بود که آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه دین خدا با حکم حج به کمال رسید و روایات دیگر نظیر آن، در حقیقت راوی خواسته است فهم خود را ارائه بدهد نه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین چیزی را فرموده باشد، چون چنین سخنی با نقل قابل اعتماد از آن جناب به ما نرسیده، خود قرآن کریم هم که چیزی در این باب نفرموده.

و ای بسا همین مطلب از روایتی که عیاشی آن را در تفسیر خود از جعفر بن محمد بن محمد خزاعی از پدرش نقل کرده استفاده بشود، چون در آن روایت آمده که راوی گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز عرفه که روز جمعه بود وارد عرفات شد، جبرئیل به نزدش آمد و عرضه داشت: خدای عزوجل سلامت رسانده، می فرمایدت که به امت بگو: ((الیوم اکملت لکم دینکم)) امروز دین شما را با ولایت علی بن ابیطالب کامل و نعمت خود را بر شما تمام و اسلام را برایتان دینی مرضی کردم و دیگر بعد از این چیزی بر شما نازل نخواهم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۶

آری قبلا نماز و زکات و روزه و حج را نازل کرده بودم و این فریضه پنجمی است که بر شما نازل نمودم و آن فرائض دیگر را از شما قبول نمی کنم مگر با داشتن این پنجمی (یعنی نماز و روزه و حج و زکات را از شما نمی پذیرم مگر با داشتن ولایت علی (علیه السلام)). عمر اکمال دین را متوجه نشده است!

علاوه بر اینکه در آن روایاتی که از عمر نقل شده که گفته است: آیه مورد بحث روز عرفه نازل شده، اشکال دیگری وارد است و آن این است که گویا عمر معنای اکمال دین را متوجه نشده، آن را عبارت دانسته از غلبه مسلمین بر کفار و اینکه در روز عرفه آن سال زائران خانه خدا یکپارچه مسلمان بودند و کفر در آنجا راه نداشت، چون در همه آن روایات که از وی نقل شده آمده که بعضی از اهل کتاب (و در بعضی از آن نقل ها آمده که آن اهل کتاب کعب بوده) به عمر گفت: در قرآن آیه ای است که اگر مثل آن آیه بر ما یهودیان نازل شده بود ما آن روز را جشن و روز عید می گرفتیم و آن آیه: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی ...)) است عمر در پاسخ گفت: به خدا سوگند من می دانم آن روز را آن روز عرفه از سال حجه الوداع بود.

و در این روایت به عبارتی که در نقل ابن راهویه و عبدالحمید از ابی العالیه آمده، چنین بر می خوریم، اصحاب نزد عمر بودند که سخن از این آیه به میان آمد، مردی از اهل کتاب گفت: اگر ما می دانستیم این آیه در چه روزی نازل شده، آن روز را عید می گرفتیم، عمر گفت: سپاس و حمد خدائی را که آن روز را و روز بعدش را برای ما عید قرار داد، چون این آیه در روز عرفه نازل شد که فردای آن عید قربان است و خدای تعالی امر را برای ما به کمال رساند و ما فهمیدیم که امر بعد از این رو به نقصان می گذارد.

و این جمله آخر روایت به شکل دیگر نیز نقل شده: که درالمنثور از ابن ابی شیبیه و ابن جریر از عنتره روایت می کند که گفت: وقتی آیه ((الیوم اکملت لکم دینکم)) نازل شد که اتفاقا آن روز، روز حج اکبر نیز بود، عمر گریه کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: سبب گریه تو چیست؟ عرضه داشت: (گریه ام برای این است که دین ما رو به زیادت داشت و هر روز حکمی جدید نازل می شد و جمعیتی جدید به اسلام در می آمد) ولی امروز که وحی آمد دین کامل شد، فهمیدیم که امر از این به بعد رو به نقصان می گذارد چون هیچ چیزی به کمال خود نمی رسد مگر آنکه از آن پس رو به نقصان می رود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: درست است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۷

و نظیر این روایت، روایت دیگری است که به وجهی شبیه به روایت قبل است و سیوطی در درالمنثور آن را از احمد از علقمه بن عبد الله مزنی نقل کرده، علقمه گفته است: مردی برایم حدیث کرد که من در مجلس عمر بن خطاب بودم، عمر رو کرد به مردی از حاضران و پرسید: تو از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چگونه شنیدی که اسلام را توصیف کرده باشد؟ آن مرد گفت: من از



رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم می فرمود: اسلام در آغاز مانند شتر خردسال بود و سپس مانند شتر دوساله شد و آنگاه چهارساله و شش ساله و در آخر به کمال نیرومندی می رسد، عمر گفت: بله، ولی این را هم باید دانست که بعد از نیرومندی اول رو به نقصان نهادن است. مراد از کمال دین و تمامیت نعمت با توجه به این روایات

خوب خواننده محترم توجه دارد که این روایات همه در صدد این هستند که به مردم بفهمانند معنای نازل شدن آیه در روز عرفه سال حجه الوداع این است که مردم متوجه شوکت دین بشوند و آن جمعیت یکپارچه را که در موسم حج مشاهده می کنند که حتی یک مشرک در بین آنان نیست، سر سری نپنداشته، از کنار آن بی تفاوت نگذرنند بلکه متوجه باشند که این همان اکمال دین و اتمام نعمت است که آیه شریفه به آن اشاره می کند، بله نعمت خدا در آن روز تمام شد، چون محیط مکه از شرک خالص گردید و محض و حالص برای مسلمین شد و دین خدا به کمال رسید، چون در آن روز غیر از دین مسلمانان هیچ دین دیگری در آن روز در مکه وجود نداشت و مسلمانان در آن روز هیچ ترسی از کفار نداشته اند.

و به عبارتی دیگر مراد از کمال دین و تمامیت نعمت، کمال و تمامیت آن ظواهر دینی و مراسمی است که مسلمانان در دست داشتند و بدون ترس و واژه از دشمن، آن مراسم را انجام داده و آن ظواهر را عملی کردند، بدون اینکه یک نفر از کفار در بینشان باشد، این است مراد از کمال و تمامیت دین، نه کمال شرایع و معارف احکامی که به تدریج از ناحیه خدای تعالی تشریح می شد و همچنین مراد از اسلام ظاهر موجود از اسلام است که مسلمانان آن روز به خاطر همان ظاهر مسلمان خوانده می شدند و تو خواننده می توانی اینطور بگویی که هدف این روایات این است که به مردم تفهیم کند که مراد از دین، صورت دین است صورتی که در اعمال مسلمانان مشاهده می شود و معلوم است که دین به این معنا بعد از زیاد شدن رو به نقصان می گذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۱۸:

و اما کلیات معارف و احکام تشریح شده از ناحیه خدا نقصان پذیر نیست وقتی خدای تعالی کار خود را کرد و آخرین حکم دین را نازل کرد، دین به کمال خود رسیده و دیگر ناقص نمی شود، پس اینکه عمر در روایت عنتره گفت: (( چون هیچ چیزی به کمال خود نمی رسد مگر آنکه از آن پس رو به نقصان می رود ))، نمی تواند منظورش از دین این معارف باشد بلکه همانطور که گفتیم: منظورش مراسم ظاهری دین است که مانند هر چیز دیگری به تبع تحولاتی که در عالم رخ می دهد متحول می شود، مانند تاریخ و اجتماع و اما دین، محکوم به امثال این سنت ها و نوامیس جاری در عالم نمی شود مگر به نظر آن کسی که اصلا برای دین معنایی جز سنت اجتماعی قائل نیست.

بله به نظر او، دین هم مانند سایر سنت های اجتماعی دستخوش حوادث می گردد. اشکالاتی که بر قول به اینکه مراد از اکمال دین و اتمام نعمت، کمال و تمام ظاهری می باشد، وارد است

حال که اشکال این روایات روشن شد، می گوئیم: چند اشکال به این نظریه وارد است: اول اینکه آن معنایی که عمر برای اکمال دین کرد نمی تواند مصداق و منظور آیه: (( اکملت لکم دینکم ... )) باشد، زیرا در سابق (آنجا که اقوال مفسرین را در اینکه منظور از اکمال دین چیست؟ نقل کردیم)، اشکالهائی را که بر این قول متوجه بود آوردیم.

دوم اینکه چگونه ممکن است خدای تعالی دین را به خاطر صرف ظاهرش و اینکه همه مردم آن سرزمین به دو کلمه: (( اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله )) اقرار کرده اند کامل بدانند و صرف این جهت را که دیگر در مکه کسی نیست که علنا بت بپرستد، کمال دین بخوانند و این معنا را بر مردم منت بگذارد؟ با اینکه در بین همین گویندگان شهادتین کسانی بودند که صد برابر خطرناک تر از مشرکین و ضرر و فسادشان بیشتر از آنان بود و آن جمعیت منافقین بودند که در ظاهر خود را از مسلمانان، مسلمان تر وانمود می کردند و در باطن جلسات سری برای رخنه کردن در داخل مسلمانان و بر هم زدن اوضاع آنان و کارشکنی در کارشان و داخل کردن روایاتی دروغین در بین روایاتشان و القای شبهه در بین ساده لوحانشان تشکیل می دادند و خطر این منافقین

قابل قیاس با خطر کفار نبود (در اوائل سوره بقره سه آیه در باره کفار نازل کرده و چون سخن از خطر منافقین گفته، چهارده آیه در باره آنان نازل کرده) و در سراسر قرآن خبرهای عظیمی از آنان حکایت شده که شما می‌توانید پاره‌ای از آن خبرها و خطرها را در سوره های منافقین و بقره و نساء، مائده، انفال، براءت، احزاب و سوره هائی دیگر مطالعه کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۱۹

به راستی ما نفهمیدیم در روز عرفه این خطر چطور نادیده گرفته شد و چه کسی می‌تواند که با نزول آیه: ((الیوم اکملت لکم دینکم...)) در روزی که دیگر هیچ کافری در آن سرزمین نبود منافقین (که در حقیقت همان کفار بودند) خفه شدند؟ و جمعیتشان خود به خود متلاشی شد و کیدشان باطل گردید، اگر باطل شد آخر چگونه و به چه طریق؟ و اگر خفه نشدند و جمعیتشان همچنان باقی بود و همچنان سرگرم توطئه علیه اسلام و مسلمین بودند، پس چگونه خدای تعالی بر مسلمانان منت نهاده که ظاهر دینشان را کامل کرد؟ و نعمت را بر آنان تمام نموده؟ و آیا می‌توان گفت: که خدای تعالی به همین ظاهر تهی از محتوی راضی شده که فرموده: ((رضیت لکم الاسلام دینا))، مگر این خود خدای تعالی نیست که رسول گرامی خود را مخاطب قرار داده می‌فرماید: ((هم العدو فاحذرهم)).

آیا کسی می‌تواند به خود جرات دهد و بگوید: خدای تعالی به کمال ظاهری دینی که چنین باطنی دارد منت نهاده و یا نعمت خود را با اینکه آمیخته با خون دل‌هایی است که از ناحیه منافقین ایجاد می‌شود، تمام بخواند؟ و بفرماید: نعمتم را بر شما تمام کردم؟ و یا از رضایتش به صورت بی‌محتوایی از دین خبر دهد؟ با اینکه در آیات کریمه اش از اینگونه مسلمانان بی‌محتوی (یعنی از این منافقین) بیزار است و فرموده: ((و ما کنت متخذ المصلین عضدا)).

و در باره منافقین فرموده: ((و می‌دانم که منظورش جز دین آنان نیست))، ((فان ترضوا عنهم فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین)) و بعد از همه این اشکالها و ناسازگاریها، آیه شریفه از نظر عبارت مطلق است و مساله اکمال و اتمام و رضایت به هیچ قیدی مقید نشده و همچنین کلمات دین و اسلام و نعمت به هیچ جهتی دین جهمی مقید نشده، پس به چه دلیل گفته‌اند: منظور از اکمال دین چنین و چنان است؟

حال اگر بگوئیم بین منافقین و کفار در اینجا فرق هست، زیرا همانطور که قبلاً اشاره شد آیه مورد بحث خواسته است و عده‌ای را که خدای تعالی قبلاً داده بود به انجام برساند که فرموده است: ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم أ منا یعبدون لا یشرکون بی شیئا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۰

یعنی: خدا به کسانی که از شما ایمان آوردند و عمل صالح کردند وعده داده که به زودی زمین را از دشمنان و کفار گرفته به شما میسپارد، همانطور که مؤمنین قبل از شما را جانشین کفار کرد و به زودی دین آنان را مکتب می‌دهد، آن دینی که خدایش برای ایشان پسندید و به زودی خوفی را که داشتند مبدل به امنیت خواهد کرد و فرموده: ((چنین میکنم تا مرا پرستند و چیزی را شریک من قرار ندهند)).

پس این آیه بطوری که ملاحظه میکنید به مؤمنین وعده داده که دینشان را از شر دشمنان آزاد خواهد کرد، اما دین مرضی آنان را و قید مرضی بودن در این آیه محاذی جمله: ((و رضیت لکم الاسلام دینا)) قرار گرفته و از همین محاذات به خوبی میفهمیم که مراد از اکمال دین مرضی تمکین دادن آن، یعنی نجات دادن آن از مزاحمت مشرکین است و اما منافقین وضع دیگری و خطر دیگری غیر مزاحمت داشتند، روایاتی هم که میگوید: این آیه در روز عرفه نازل شده به این معنا اشاره دارد، مفسرین نیز همین را از آیه فهمیده‌اند که مراد از اکمال دین نجات دادن مسلمانان و اعمال دینی آنان از مزاحمت مشرکین است. پاسخ به این توهم که مراد از اکمال دین، نجات دادن مسلمین از مزاحمت مشرکین است

در پاسخ میگوئیم: ما نیز قبول داریم که آیه مورد بحث در مقام تحقق دادن و وفا کردن خدای تعالی به وعده‌های است که در (آیه ۵۵) سوره نور به مؤمنین داده بود و همچنین قبول داریم که جمله: (( اکملت لکم دینکم )) در این آیه محاذی جمله: (( و لیمکنن لهم دینهم ... )) قرار دارد و جمله: (( و رضیت لکم ... )) در برابر جمله: (( الذی ارتضی لهم )) واقع است، همه اینها را قبول داریم و شکی در آن نیست.

و لیکن آیه سوره نور با جمله: (( وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات )) با در نظر گرفتن اینکه خطاب در آن متوجه عموم مسلمانان است و با توجه به کلمه: (( منکم )) که وعده الهی را خاص بعضی از آن عموم میسازد، جای هیچ شبهه نیست که وعده‌های را که داده به طائفه خاصی از مسلمانان داده و آن طائفه را چنین معرفی کرده: که درستی و صلاح اعمال ظاهریشان از وجود ایمان باطنیشان خبر میدهد و معلوم است آن مقدار از دین خدا که در اعمال آنان ظهور مییابد، همان دینی است که از ناحیه خدای تعالی تشریح شده، پس تمکین دین مرضی خدا همان اکمال دینی است که نزد خدا است و خدای تعالی آن را اراده کرده و مرضی خود دانسته و بعد از مرحله اراده، آن را در قالب تشریح ریخته و با انزال تدریجی اجزای آن دین را در نزد مردم جمع کرده تا مسلمین بعد از نومیذی کفار از اسلام به وسیله آن، مجموعه او را بپرستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۱

و این همان معنائی است که ما برای اکمال دین کردیم و گفتیم: که اکمال دین به معنای اکمال آن از حیث تشریح است یعنی بعد از اکمال دیگر هیچ حکمی تشریح نخواهد شد، چون آنچه تشریح شدنی بود شد، این است معنای اکمال دین، نه شرکت نداشتن مشرکین در اعمال مسلمانان و مراسم حج ایشان و مخلوط نشدن مراسم آنان با مراسم مسلمین و به عبارتی دیگر معنای اکمال دین این است که خدای تعالی این را به بالاترین مدارج ترقی اوج دهد بطوری که دیگر بعد از رسیدن به حد کمال و زیادی رو به نقصان نگذارد.

و در تفسیر قمی است که پدرم از صفوان بن یحیی از اعیان از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه‌السلام) برایم نقل کرد که آخرین فریضه‌های که خدای عزوجل نازل کرد، ولایت بود که بعد از آن دیگر هیچ فریضه‌های نازل نشد به جز آیه شریفه: (( الیوم اکملت لکم دینکم )) که این آیه در محلی به نام (( بکراع الغمیم )) نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مساله ولایت را در جحفه ابلاغ فرمود و بعد از آن که دیگر هیچ فریضه‌های نازل نشد.

مؤلف: این معنا را مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان از دو امام بزرگوار امام باقر (علیه‌السلام) از امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) روایت کرده که آن جناب فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم میفرمود: بنای اسلام بر پنج پایه و اساس است بر شهادتین و بر قرینتین، پرسیدند، معنای دو شهادت را میدانیم، بفرما دو قرینه چیست؟ فرمود: نماز و زکات و بدین جهت این دو قرینه یکدیگرند که یکی از آنها به تنهایی و بدون دیگری قبول نیست، سوم بر روزه، چهارم بر حج خانه خدا، برای کسی که استطاعت آن را دارد و خاتمه همه آنها پنجمی است که ولایت است و خدای تعالی در باره آن آیه را نازل فرمود که: (( الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۲

و مرحوم شیخ فتال بن الفارسی در کتاب خود روضه الواعظین از امام ابی جعفر (علیه‌السلام) نقل کرده که بعد از حکایت داستان رفتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به حج و نصب علی (علیه‌السلام) بر ولایت، در هنگام مراجعتش به مدینه، و نازل شدن آیه مورد بحث، در آن خصوص، خطبه آن جناب در روز غدیر را نقل فرموده و خطبه ای است بسیار طولانی.

مؤلف: نظیر این روایت را طبرسی در احتجاج به سندی متصل از حضرمی از ابی جعفر امام باقر (علیه‌السلام) نقل کرده، کلینی در کافی و صدوق در عیون هر دو روایتی با سند از عبدالعزیز بن مسلم از حضرت رضا (علیه‌السلام) آورده اند، مشعر بر اینکه آیه مورد بحث در خصوص مساله ولایت نازل شده و نیز شیخ در امالی به سند خود از ابن ابی عمیر از مفضل بن عمر از امام صادق از جدش امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) روایتی به این مضمون آورده و نیز طبرسی در مجمع البیان به سند خود از ابی هارون عبدی از

ابی سعید خدری روایتی به این مضمون آورده و شیخ در امالی به سند خود از اسحاق بن اسماعیل نیشابوری از امام صادق از پدران بزرگوارش از حسن بن علی (علیهما السلام) همین معنا را روایت کرده و اگر ما این روایات بسیار و طولانی را نقل نکردیم برای این بود که رعایت اختصار را لازمتر دیدیم و کسانی که علاقمند باشند میتوانند خودشان به آن مصادر مراجعه کنند، هدایت خلق تنها و تنها به دست خدای تعالی است. المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۳ آیات ۵ - ۴ سوره مائده

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعَلَّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۴) الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصَنِينَ غَيْرِ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ (۵)

ترجمه آیات

از تو میپرسند بطور جامع چه چیزهایی برایشان حلال است؟ بگو آنچه پاکیزه است برایتان حلال است، و نیز آنچه که از میان حیوانات شکاری که تعلیم داده اید از قبیل سگ و باز و ببر تنها سگ، شکار کند بشرطی که تعلیم یافته باشد می توانید از نیم خورده آنها بخورید، و بشرطی که هنگام رها کردن سگ، جهت شکار نام خدا را برده باشید، و از خدا بترسید، و در شکار حیوانات زیاده روی نکنید، که خدا در حسابگری سریع است. (۴) امروز همه پاکیزهها برایتان حلال شد، و نیز طعام کسانی که اهل کتابند برای شما حلال، و طعام شما برای آنان حلال است، و نیز زنان پاکدامن مؤمن و زنان پاکدامن اهل کتاب، که قبل از شما مسلمانان دارای کتاب آسمانی بودند، برای شما حلال است، البته بشرط اینکه اجرتشان را که به جای مهریه در زن دائمی است بدهید، آنهم به پارسائی، نه زناکاری و رفیق گیری، و هر کس منکر ایمان باشد اعمالش باطل می شود و در آخرت از زیانکاران است. (۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۴ بیان آیات

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ جملہ سؤالی است مطلق و کلی، و جوابی هم که از آن داده شده عمومی و مطلق است، و در آن ضابطهای کلی برای تشخیص حلال از حرام است داده، و آن این است که حلال آن چیزی است که تصرف در آن البته نه هر تصرف بلکه تصرفی که هر عاقلی غرض از آن چیز را همان تصرف میدانند، از قبیل خوردن نان نه خفه کردن کودکی به وسیله نان امری طیب و معقول شمرده شود.

و اگر طیبات را مطلق آورد این اطلاق نیز برای این است که بفهماند معتبر در تشخیص طیب از خبیث فهم متعارف عموم مردم است، نه فهم افراد استثنائی که یا از پارهای خبثات لذت میبرند، و یا از پارهای طیبات دچار تهوع میشوند، پس هر چیزی که فهم عادی عموم مردم آن را طیب بدانند آن طیب است، و هر چیزی هم که طیب شد حلال است.

و اگر حلیت و طیب بودن را بفهم متعارف انسانها و گذار کردیم از پیش خود نکردیم، بلکه همانطور که گفتیم از این جهت بود که هیچ مطلق شامل فرد غیر متعارف نمیشود، و این مساله در فن اصول ثابت شده است. حکم صید با سگ شکاری

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعَلَّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ... بعضی از مفسرین گفته اند این کلام عطف است بر موضع کلمه طیبات، و در نتیجه همان عاملی که طیبات را نائب فاعل کرده بود، جمله (( ما علمتم ... )) را نیز نائب فاعل میکند، و آن عامل جمله (( احل )) است، پس معنای کلام مورد بحث چنین میشود: (( احل لكم الطيبات، و احل لكم صيد ما علمتم من الجوارح )) همه طیبات برای شما حلال شده، و نیز شکار هر درندهای که تعلیم یافته برایتان حلال شده است، و اگر عامل نامبرده را از جمله مورد بحث حذف کرد برای این بود که رعایت اختصار را کرده باشد، زیرا سیاق بر آن

محدوف دلالت میکرد، و حاجتی به ذکر آن نبود.

و لیکن ظاهر این است که جمله عطف باشد بر محل جمله اول و تقدیر آن (( قل احل لکم ما علمتم من الجوارح ... )) است، و کلمه ما در جمله: (( و ما علمتم )) شرطیه است، و جزای آن جمله: (( فکلوا مما امسکن علیکم )) است، پس دیگر هیچ حاجتی نیست که ما خود را به زحمت بیندازیم، و جزای آن را در تقدیر بگیریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۵

(( جوارح )) جمع (( جارح )) است، و جارح به معنای هر حیوانی است که به دنبال شکار باشد، و غذای خود را از این راه فراهم کند (و ساختمان بدنیش مجهز به جهاز شکار است)، مانند مرغان شکاری چون باز و درندگانی چون انواع سگها و پلنگها، و کلمه: (( مکلبین )) حال است، و اسم فاعل از مصدر (( تکلب )) است که در اصل به معنای تعلیم دادن و تربیت کردن سگ برای شکار است، و یا به معنای نگهداری سگ برای شکار و به کار زدن آن در شکار است، و از اینکه جمله: (( و ما علمتم من الجوارح )) را مقید کرد به قید (( مکلبین ))، فهمیده میشود که حکم حلال بودن نیم خورده جوارح مختص به سگ شکاری است، و از سگ شکاری به سایر درندگان تجاوز نمی کند.

و جمله: (( مما امسکن علیکم )) قید دیگری است که حکم حلال بودن نیم خورده سگان را مقید میکند به صورتی که سگ، شکار را برای صاحبش گرفته باشد نه برای خودش، (پس اگر بدون فرمان صاحبش شکاری را صید کرد، در صورتی که صاحبش آن را مرده بیابد حلال نیست).

و جمله: (( و اذکروا الله علیه )) آخرین شرط حلال بودن شکار سگ است، و آن این است که صید علاوه بر اینکه باید به وسیله حیوان تعلیم یافته شکار شده و صاحبش آن را فرمان داده باشد، صاحب حیوان هنگام فرمان دادن و روانه کردن سگ، نام خدا را ذکر کرده باشد.

و حاصل معنای آیه این است که درندگان تعلیم یافته که همان سگ شکاری باشد اگر برای شما چیزی از حیوانات وحشی حلال گوشت را که جز با سر بریدن حلال نمیشود شکار کرد، و شما هنگام فرمان دادن نام خدا را برده باشید آن شکار برای شما حلال است، البته این در صورتی است که درنده آن حیوان را قبل از رسیدن شما کشته باشد، همین کشتن درنده حکم سر بریدن را دارد، و اما اگر زخمی کرده باشد، و شما آن را زنده دریابید، تذکیر آن تنها به این است که ذبحش کنید، و در این صورت نیازی به حکم صید سگ نیست زیرا حکم چنین شکاری همان حکم سایر حیوانات حلال گوشت است.

خدای تعالی دنبال بیان حکم شکار و در آخر آن فرموده: (( و اتقوا الله ان الله سریع الحساب )) تا اشاره کرده باشد به اینکه در مساله شکار کردن باید از خدا ترسید، و بیهوده حیوانات وحشی را بی جان نموده و در کشتن آنها اسراف نورزید و صرفا به منظور تفریح و سرگرمی و یا خودنمایی و زورمندی شکار نکرد، و باید دانست که خدای تعالی در حسابگری سریع است، و کیفر ظلم و تعدی را قبل از آخرت در همین دنیا میدهد، و این ظلمها و تجاوزها و دام اندازیها و بی خبر کشتن حیوانات بی زبان همانطور که بسیار به چشم خود دیده ایم جز سوء عاقبت و نکبت ثمرهای ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۶

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلُّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلُّ لَهُمْ إِنَّ آيَةَ حُكْمِ طَيِّبَاتِ اعَادَةِ شَدَّةً، بَا اَيْنَكِه قَبْلَا يَعْنِي دَر اَيِه قَبْلِي فَرْمُودِه بُوَد كِه حُكْمِ طَيِّبَاتِ حَلِيَّتِ اسْتِ، وَ اَيِه بَا كَلِمِه (( الْيَوْم )) اَعْزَازِ شَدَّةً تَا دُوبَارِه اَيْنِ مَنْتِ رَا بِه رِخ بِنْدِگَانِ مَوْ مَن خُودِ بَكَشْدِ، كِه طَيِّبَاتِ رَا بَرَا اِنَانِ حَلَالِ كَرْدِه اَنگَازِ فَرْمُودِه طَعَامِ اَهْلِ كِتَابِ وَ زَنَانِ پَا كَدَامَنِ ايشَانِ نيز اَز طَيِّبَاتِ اسْتِ .

و گویا ضمیمه کردن جمله: (( احل لکم الطیبات )) به جمله: (( و طعام الذین اوتوا الكتاب ... ))، از قبیل ضمیمه کردن یک امر قطعی و مسلم است، به امری مورد شک، تا در شنونده ایجاد آرامش خاطر نموده، قلق و اضطراب او را برطرف سازد، نظیر اینکه یک اربابی به خادم خود بگوید: همه آن اموالی که در اختیارت گذاشتم مال تو باشد به اضافه فلان چیز، تا اگر خادم تردید داشته باشد در این که ارباب واقعا فلان چیز را ملک او کرده به یاد چیزهای دیگر که قبلا تملیک او کرده بود بیفتد، و شک و تردیدش از



بین برود، و اطمینان پیدا کند که فلان چیز و بهمان چیز را واقعا تملیک او کرده، آیه شریفه: (( للذین احسنوا الحسنی و زیاده، نیز به وجهی از این باب است، و همچنین آیه زیر که میفرماید: )) لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید)).

تو گوئی نفوس مردم با ایمان از تشویش و اضطراب شکی که نسبت به حلال بودن طعام اهل کتاب داشتند آرام نمیگرفته، چون قبلا از ناحیه خدای تعالی از معاشرت و آمیزش و تماس گرفتن و دوستی کردن با اهل کتاب شدیداً نهی شده بودند لذا برای رفع این اضطرابشان داستان حلیت طیبات را هم ضمیمه حلیت طعام اهل کتاب کرد، و مؤمنین فهمیدند که طعام اهل کتاب خود یکی از مصادیق طیبات حلال و از سنخ آنها است، و در نتیجه اضطرابشان زایل و دلشان آرامش یافت، در جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۷

(( و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم )) نیز عین این نکته به کار برده شده، برای اینکه بفهماند زنان پاکدامن از اهل کتاب بر مسلمین حلال است، و در آن هیچ شکی به خود راه ندهند، حلیت زنان خود مؤمنین را ضمیمه آورد. پاسخ به یک سؤال در مورد توجه خطاب تکلیفی به کفار در آیه شریفه

در اینجا سؤال پیش می‌آید و آن این است که کفار هیچ ایمانی به دستورات قرآن کریم ندارند، و خود را ملزم به اطاعت آن دستورها نمی‌دانند، و از سوی دیگر از داءب قرآن کریم نیست که با علم به بی‌اثر بودن تکلیف مع ذلک افراد بی تفاوت را مورد تکلیف قرار دهد، گویانکه ما معتقدیم به اینکه کفار مکلف به فروع دین هستند، همانطور که مکلف به اصول میباشند، و لیکن این مجوز آن نمی‌شود که خدای سبحان خطابی و دستوری صادر کند که لغو و بی‌اثر باشد، با این حال چرا در آیه مورد بحث کفار را مورد تکلیف قرار داده؟ در خطاب به مؤمنین فرموده طعام شما برای اهل کتاب حلال است؟ در پاسخ میگوئیم: آری با اینکه اهل کتاب گوششان بدهکار حلال و حرامهای اسلام نیست، گفتن چنین چیزی لغو به نظر میرسد، و خدای سبحان تکلیفی که هیچ اثر نمی‌بخشد نمی‌کند، و خطابی که اثر نداشته باشد نمی‌کند، مگر در جائی که فنون ادبیت از قبیل التفات اقتضا کند که مثلاً خطاب را از مردم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و یا از کفار به مؤمنین متوجه کند، و مثلاً بفرماید: (( قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم )) و یا بفرماید: قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا))، و آیاتی دیگر از این قبیل.

و لیکن در آیه مورد بحث جمله‌های که منشا این سؤال شده جمله‌های مستقل و جدای از جمله قبلیش نیست، و خلاصه کلام اینکه در آیه مورد بحث نمی‌خواهد دو حکم مستقل از یکدیگر را بیان کند، یکی حلال بودن طعام مسلمانان برای اهل کتاب، و دیگری حلال بودن طعام اهل کتاب برای مسلمانان، بلکه میخواهد یک حکم را بیان کند، و آن حلال بودن طعام و رفع حرمت از آن است، و بفهماند هیچ منعی در دو طرف نیست، نظیر آیه شریفه: (( فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار، لاهن حل لهم و لاهم یحلون لهن ))، که در این آیه نیز نمیخواهد به کفار تکلیفی کند، بلکه می‌خواهد بفرماید بین زن مسلمان و همسر کافر زناشوئی و محرمیت و حلیتی نیست، تا آن حلیت متعلق به یک طرف بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۲۸ مراد از (( طعام )) در آیه شریفه

و اما کلمه (( طعام ))، این کلمه در اصل لغت به معنای هر چیزی است که قوت و غذای خورنده اش قرار گیرد و خورنده ای با آن گرسنگی خود را بر طرف سازد، لیکن بعضی گفته‌اند: مراد از طعام خصوص گندم و سایر حبوبات است، از آن جمله صاحب لسان العرب در کتاب خود گفته: اهل حجاز وقتی کلمه (( طعام )) را مطلق و بدون قرینه ذکر کنند تنها گندم را در نظر دارند، و سپس می‌گوید: خلیل نیز گفته: در کلام عرب لفظ (( طعام )) بیشتر در خصوص گندم استعمال می‌شود، این بود سخن صاحب لسان العرب، و همین معنا از کتاب نه‌ایه تالیف ابن اثیر نیز استفاده می‌شود، و به همین جهت در روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) آمده که مراد از طعام اهل کتاب در آیه شریفه تنها گندم و سایر حبوبات است، (نه غذای پخته و گوشت و امثال آن)، بلکه از بعضی از روایات چیز دیگری استفاده می‌شود، که ان شاء الله تعالی بحث آن در بحث روایتی آینده می‌آید.





خیال باطل بعضی از مفسرین آیه ممتحنه ناسخ آیه مائده باشد، برای اینکه نسخ کار آیه ای است که بعد از آیه منسوخ نازل شود، و ما ان شاء الله تتمه این بحث و گفتگو پیرامون آیه دوم را در بحث روایتی آینده دنبال می کنیم. منظور از کلمه (( محصنات )) در آیه شریفه

حال بینیم منظور از کلمه (( محصنات )) در آیه شریفه چیست؟ البته این کلمه معانی متعدد دارد، ولی در اینجا منظور از آن زنان عقیف است، به دلیل اینکه در مقابل محصنات از زنان مؤمن قرار گرفته، که به معنای زنان بی شوهر و عقیف است، و این خود روشن است، و از اینکه محصنات از اهل کتاب با محصنات از اهل ایمان در یک کلام جمع شده اند، با در نظر گرفتن معنایی که برای کلمه کردیم فهمیده می شود که منظور از کلمه مؤمنات در هر دو موضع یکی است، و آن معنا نمی تواند اسلام باشد برای اینکه اگر احصان در جمله: (( والمحصنات من المؤمنات )) به معنای احصان اسلام باشد باید در جمله: (( والمحصنات من الذین اوتوا الكتاب )) نیز به این معنا باشد، با اینکه زنان اهل کتاب اسلام ندارند، و نیز نمی تواند به معنای احصان حریت باشد، برای اینکه امتنان مستفاد از آیه با منحصر بودن حلیت به زنان کتابی آزاد نمی سازد، بلکه از آن استفاده می شود که زن کتابی بر مسلمانان حلال است، هر چند که آزاد نباشند، بنابراین از معنای احصان باقی نمی ماند مگر عفت، پس متعین این است که مراد از محصنات زنان پاکدامن و عقیف اهل کتاب است.

و بعد از همه اینها به نکته دیگر آیه می پردازیم و می گوئیم آیه شریفه تصریح نکرده به اینکه منظور از این حلیت، حلیت نکاح دائم ایشان است و یا نکاح منقطع، تنها چیزی که در آیه می تواند قرینه باشد بر اینکه مراد نکاح متعه و انقطاعی است کلمه (( اءجر )) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۱

و اینکه کام گیری از زنان اهل کتاب به طریق احصان باشد، نه به طریق مسافحه و زنا و رفیق بازی، پس از این بیان نتیجه می گیریم که آنچه خدای تعالی از زنان یهود و نصارا برای مؤمنین حلال کرده آمیزش از راه نکاح با مهر و اجرت است، نه نکاح با زنا، ولی شرط دیگری در آیه نیامده، نه دوام و نه انقطاع، و ما در سابق یعنی در جلد چهارم این کتاب در تفسیر آیه شریفه: (( فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن ... )) گفتیم: که نکاح متعه نیز مانند نکاح دائم و نکاح واقعی است، البته این بحث تتمه ای دارد که باید در علم فقه به آن واقف گشت.

إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مَحْصِنِينَ غَيْرِ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّحِدِي أَخْدَانَيْنِ آیه همان زمینه ای را دارد که آیه شریفه: (( و احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین ))، دارد و جمله (( اذا آتیتموهن ... )) قرینه است بر اینکه مراد از آیه شریفه حلیت تزویج به محصنات از اهل کتاب است، و شامل خریدن کنیزان اهل کتاب نمی شود.

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ کلمه (( کفر )) در اصل به معنای پوشاندن است، و بنابراین در تحقق معنای کفر این معنا شرط است، که معنای ثابتی که پرده روی آن بیفتد وجود داشته باشد، همانطور که کلمه حجاب در جایی مفهوم پیدا می کند که چیز ثابت و پیدائی باشد، تا با افتادن حجاب بر روی آن ناپیدا شود، پس معنای کفر هم وقتی تحقق می یابد که چیز ثابت و هویدائی باشد، که کافر آنرا پوشاند، و این معنا در کفران به نعمتهای خدا و کفر به آیات او و کفر به خدا و رسولش و کفر به روز جزا وجود دارد. معنای (( کفر به ایمان )) عبارت است از ترکعمل به مقتضای ایمان

پس اینکه در آیه مورد بحث کلمه (( کفر )) را در مورد ایمان استعمال کرده، و فرموده هر کس به ایمان کفر بورزد، به مقتضای مطلبی که در باره کفر گفتیم باید ایمان ثابتی وجود داشته باشد، تا کفر آنرا پوشاند و بطور مسلم منظور از ایمان معنای مصدری آن باورکردن نیست، بلکه منظور معنای اسم مصدری است، که همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است، یعنی اعتقادات حقه ای که منشا اعمال صالح می شود، پس برگشت معنای کفر به ایمان به این است که آدمی به آنچه که می داند حق است عمل نکند، مثلاً مشرکین را دوست بدارد، و با آنان اختلاط، و در اعمال آنان شرکت کند، با اینکه علم به حقانیت اسلام

دارد، و نیز مثل اینکه نماز و روزه و زکات و حج و سایر ارکان اسلام را ترک کند، با اینکه یقین به ثبوت آنها و رکن دین بودن آنها دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۳۲:

پس منظور از (( کفر به ایمان )) این معنا است، و لیکن در این میان نکته ای است و آن این است که کفر بدان جهت که به معنای ستر است، و پوشاندن امور ثابت و وقتی به حسب تبادل ذهنی صادق است که در آن پوشاندن مداومتی باشد، لذا کفر به ایمان نیز در مورد کسی صادق است که همواره عمل به مقتضای ایمان خود را ترک کند، و همیشه و بطور دائم بر خلاف علم خود عمل نماید. و اما کسی که در زندگیش یکبار و دو بار حق را می پوشاند، و بر خلاف علم و ایمانش عمل می کند، به چنین کسی نمی گویند به ایمانش کفر ورزیده، بلکه می گویند او مرتکب فسقی شده است.

این را بدان جهت گفتیم تا روشن شود که مراد از جمله: (( و من یکفر بالایمان )) کسانی هستند که بر پوشاندن حق و علم و ایمان خویش مداومت دارند، هر چند که در جمله مورد بحث مطلب با مثل (( یکفر )) تعبیر شده، (که حدوث را می رساند، نه ثبوت و دوام را، نه با وصف (که ثبوت و دوام را می فهماند)، بنابراین کسی که پیروی نمی کند آنچه را که حق بودنش به نظر وی محقق شده، و عمل نمی کند به آنچه برایش ثابت شده، که از ارکان دین است، او کافر به ایمان است، و هر عمل صالحی که بکند حبط و بی پاداش خواهد بود، همچنان که در آیه مورد بحث فرمود: (( فقد حبط عمله )).

بنابراین آیه شریفه مورد بحث درست همان را افاده می کند که آیه زیر آنرا می فهماند: (( و ان یروا سیل الرشد لا یتخذوه سیلا، و ان یروا سیل الغی یتخذوه سیلا، ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین، و الذین کذبوا بایاتنا و لقاء الاخره حبطت اعمالهم، هل یجزون الا- ما کانوا یعملون ))، بطوری که ملاحظه می کنید در این آیه این طائفه را توصیف کرده به اینکه سیل غی (روش گمراهی) را اتخاذ می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۳۳:

و راه رشد را ترک می نمایند باینکه هر دو راه را دیده اند، یعنی علم به هر دو دارند، آنگاه این بیان را مبدل به بیانی دیگر کرده، می فرماید اینها آیات ما را تکذیب می کنند، و معلوم است که آیت وقتی آیت است که بیننده علم به آیت بودن یعنی به دلالت آن داشته باشد، مجددا این بیان را نیز تفسیر می کند به اینکه آخرت را تکذیب می کنند و این بدان جهت است که اگر کسی به آخرت ایمان داشته باشد و آنرا تکذیب نکند، ممکن نیست با علم به حق، حق را رها کند، چون او می داند که انکار حق باعث حبط عملش می شود، و لذا در آخر آیه می فرماید اعمال این گونه افراد حبط می شود.

باز نظیر آیه مورد بحث آیه زیر است که می فرماید: (( قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیوة الدنیا، و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا، اولئک الذین کفروا بایات ربهم و لقاءه فحبطت اعمالهم فلا نقیم لهم یوم القیمه و زنا )) و انطباق این دو آیه بر مورد کفر به ایمان به آن معنایی که بیانش گذشت واضح است. بیان غرض از تشریح حکم مربوط به زنان کتابیه و زناهار دادن از سقوط در پرتگاهها و هوس در معاشرت با اهل کتاب

و با تامل و دقت در آنچه گفتیم روشن می شود که چگونه جمله مورد بحث یعنی (( من یکفر بالایمان فقد حبط عمله ... )) متصل به ما قبل خودش است، پس در حقیقت این جمله متمم بیان سابق است، و می خواهد مؤمنین را از خطری که ممکن است در اثر سهل انگاری در امر خدا و معاشرت آزادانه با کفار متوجه آنان شود بر حذر بدارد، و بفهماند که اگر در جملات قبل، طعام اهل کتاب را و ازدواج با زنان عقیف آنان را بر شما مؤمنین حلال کردیم برای این بود که در معاشرت شما با اهل کتاب تخفیف و تسهیلی فراهم آوریم، تا این وسیله ای بشود که شما با اخلاق اسلامی خود با یهود و نصارا معاشرت کنید، و آنان را شیفته اسلام بسازید، و داعی آنان باشد بسوی علم نافع و عمل صالح.

پس غرض از تشریح حکم مورد بحث این بوده، نه اینکه مسلمین این حکم را بهانه و وسیله قرار دهند برای اینکه خود را در پرتگاه هوا و هوسها ساقط نموده، در دوستی و عشق ورزیدن با زنان یهودی و نصرانی بی بند و بار شوند، و عاشق جمال آنان شده، در

نتیجه خواه ناخواه خلق و خوی آنان را نیز متابعت نمایند و چیزی نگذرد که خلق و خوی یهودیت و نصرانیت حاکم بر مسلمین گذشته و بر خلق و خوی اسلامی مسلط گردد، و آنرا تحت الشعاع خود کند، و فساد آنان بر صلاح اسلام چیره گردد، که این خود بالای بزرگی است، که مسلمانان را به قهقرا بر می گرداند، در نتیجه حکمی را که خدا در تشریحش بر مسلمانان منت نهاده بود را فتنه و محنت و مهلکه مسلمین کرده، تخفیف الهی را به صورت عذاب در آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۴

به همین جهت خدای تعالی بعد از بیان حلیت طعام اهل کتاب و زنان پاکدامن ایشان، مسلمانان را از بی بند و باری در تنعم به این نعمت، حلال بودن طعام و زنان اهل کتاب بر حذر داشته، تا بی بند و باریشان کارشان را به کفر ایمان و ترک ارکان دین و اعراض از حق نکشانند، زیرا اگر چنین کنند باعث می شوند که اعمالشان حبط شود، و در آخرت نتیجه ای از تلاش زندگی خود نبینند. اقوال و احتمالات نادرستی که در معنای آیه (( الیوم احل لکم الطیبات ... )) گفته شده است

خواننده عزیز توجه داشته باشد که مفسرین در این آیه یعنی آیه: (( الیوم احل لکم الطیبات ... )) موشکافی و بررسی بسیار کرده اند که همین خوض و دقت زیاد آنها را از راه صحیح برگردانیده، در نتیجه به تفاسیر عجیب و غریبی دست زده اند، تفاسیری که به هیچ وجه با ظاهر آیه نمی سازد، و بلکه سیاق آیه با آن منافات دارد، مثل گفتار بعضی از آنان که گفته اند: منظور از طیبات خصوص طعام طیب است، مانند بحیره و سائبه و وصیله و حامی (معانی این چهار کلمه در تفسیر آیه ۱۰۳ همین سوره می آید) و بعضی دیگرشان که گفته اند: منظور از حلیت طعام اهل کتاب، حلیت به مقتضای اصل اولی است، و آن طعام هائی است که خدای تعالی هرگز و بر هیچ قومی تحریم نکرده، و گوشت حیوانات هم از همان طعام های حلال است، هر چند که یهود و نصارا طبق مراسم اسلامی حیوان را ذبح نکرده باشند، بلکه به مراسم خود ذبح کرده باشند، و بعضی دیگرشان که گفته اند: مراد از (( طعام اهل کتاب )) خود طعام نیست بلکه با آنان غذا خوردن است. و گفتار بعضی دیگرشان که گفته اند: مراد از محصنات از مؤمنات و محصنات از اهل کتاب بیان حلیت به حسب اصل است، یعنی اینها به حسب اصل شرع تحریم نشده و اما حلال بودنش آیه: (( و احل لکم ما وراء ذلکم )) برای دلالت بر حلال بودنش کافی است، و گفتار بعضی دیگرشان که گفته اند: مراد از جمله: (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله )) تحذیر مسلمانان است از اینکه حکم اول آیه را رد کنند، و به اصطلاح کاسه داغتر از آش شده با اینکه خدای تعالی طعام اهل کتاب و ازدواج با زنان ایشان را حلال کرده آنرا حرام بدانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۵

این وجوه و وجوهی دیگر مثل اینها احتمالاتی است که مفسرین داده اند، که یا خرافه گوئی و بی دلیل سخن گفتن است، مثل آن سخنی که بعضی اظهار داشته و گفته اند جمله (( الیوم احل )) مقید است به حلالهای سابق، و هیچ دلیلی بر گفته خود نیاورده، و یا سخنی است که ظاهر سیاق آیه آنرا رد می کند، مثل آنکه گفته: منظور آن چیزهائی است که به مقتضای اصل اولی حلال بوده، و حال آنکه سیاق تقیید حلیت به قیدالیوم و سیاق تخفیف و منت گذاری با آن نمی سازد، و بیان سابق ما که ما آنرا از ظاهر آیه گرفته ایم در ابطال این وجوه و روشن کردن وجه فساد آن کافی است.

و اما اینکه بعضی گفته اند: که ظاهر جمله: (( و احل لکم ما وراء ذلکم )) کافی است برای اینکه دلالت کند بر حلیت نکاح اهل کتاب، بطلانش واضح است، برای اینکه آیه مذکور در مقام بیان این جهت است که چه زنانی بر حسب طبقات نسب و سبب حلال است و چه زنانی حرام، و اما به حسب طبقات ادیان و مذاهب آیه شریفه اصلا در آن مقام نیست تا بتوان به اطلاقش تمسک کرد، (چون در علم اصول مسلم شده که اطلاق وقتی حجت است که صاحب سخن در مقام بیان باشد، و اما در جائی که کلام صاحب کلام تنها از آن جهتی که وی در مقام بیان آن است اطلاق دارد، و از سایر جهات او در مقام بیان نیست، اطلاق کلامش در آن جهات حجت نیست).

بحث روایتی روایاتی در ذیل جمله ((... و ما علتکم من الجوارح مکلبین)) مربوط به صید با سگشکاری

در درالمنثور در ذیل آیه: (( یسئلونک ما ذا احل لهم ... )) آمده: که ابن جریر از عکرمه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ابو رافع را مامور کشتن سگها کرد، و او هر چه سگ در کوچه و محله دید کشت، تا رسید به عوالی (باغهای بزرگ مدینه) ناگزیر عاصم بن عدی و سعد بن خیمه و عویم بن ساعده شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده، عرضه داشتند: چه چیزهایی برای ما حلال است؟ در اینجا بود که آیه (( یسئلونک ما ذا احل لهم ... )) نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۶

و در همین کتاب است که ابن جریر از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد سگها را بکشند مردم سؤال کردند: یا رسول الله چه چیز از جنس سگان برای ما حلال است؟ در پاسخ مردم آیه زیر نازل شد که: (( یسئلونک ما ذا احل لهم ... )) .

مؤلف: این دو روایت یکدیگر را شرح می کنند، به این معنا که روایت دوم روایت اولی را شرح میدهد که منظور پرسش کنندگان این بوده که با سگها چه کارهایی از قبیل شکار و پاسبانی و امثال آن می توانند بکنند، و آیه شریفه نمی تواند پاسخ به این سؤال باشد، زیرا سؤال مقید و در مورد خاصی بوده، و آیه شریفه مطلق است، می فرماید به ایشان بگو مطلق طیبات برایشان حلال است.

علامه بر اینکه ظاهر دو روایت بالا- و روایتی که می آید این است که جمله: (( و ما علمتم من الجوارح )) عطف بر موضع طیبات است، در نتیجه معنا چنین می شود: خوردن مطلق طیبات برای شما حلال است، و همچنین خوردن صید سگهایی که تعلیم داده اید، به همین جهت جمعی از مفسرین ناگزیر شده اند کلمه ای را در تقدیر بگیرند، و مثلاً بگویند: تقدیر آیه (( قل احل لكم الطیبات و لحم ما اصطاده ما علمتم من الجوارح )) است، یعنی بگو همه طیبات و نیز گوشت حیوانی که سگ و باز تعلیم یافته شما شکار کرده برایتان حلال است، با اینکه ما قبلاً روشن ساختیم که جمله: (( و ما علمتم ... )) شرطی است که جزای آن جمله: (( فكلوا مما امسکن علیکم )) است.

و در روایت دوم عبارت عربی چنین آمده: (( ماذا احل لنا من هذه الامه )) (از این امت چه چیزهایی برای ما حلال شده)، و مراد از کلمه امت نوع سگها است، چون روایت آینده آنرا اینطور تفسیر کرده، (دقت بفرمائید).

و در همان کتاب است که فاریابی، وابن جریر، وابن منذر، وابن ابی حاتم، و طبرانی، و حاکم وی حدیث را صحیح دانسته ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۷

و بیهقی در کتاب سنن خود همگی از ابی رافع نقل کرده اند که گفت: جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد، و اجازه ورود خواست، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی اجازه داد اما جبرئیل وارد نشد، ناگزیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ردای خود را گرفت و بیرون شد و فرمود: ما به تو اجازه ورود دادیم؟ جبرئیل گفت: بله ولیکن ما فرشتگان به خانه هایی که در آن سگ باشد و یا مجسمه صورتی باشد داخل نمی شویم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که گویا تا آن لحظه از وجود سگ در خانه خبر نداشت نظر کرد و دید که در بعضی از مرافق خانه ایشان توله سگی وارد شده.

ابو رافع می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چون این بشنید به من دستور داد تا تمامی سگهای مدینه را به قتل برسانم، و من هم چنین کردم، عده ای از مردم نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفته پرسیدند: یا رسول الله از این امت که شما دستور داده اید همه آنها کشته شوند چه چیزهایی برای ما حلال است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سکوت کرد، پس خدای تعالی آیه زیر را در پاسخ آنان فرستاد: (( یسئلونک ماذا احل لهم قل احل لكم الطیبات و ما علمتم من الجوارح مکلبین ))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر کسی سگ خود را برای شکار روانه کند، و در هنگام روانه کردن نام خدا را ببرد، و آن سگ، شکاری را برای وی شکار کند و نگه ندارد، او می تواند آن شکار را بخورد، بشرطی که سگ آنرا نخورده



باشد.

اینکه در روایت آمده که جبرئیل چگونه نازل شد در باب خودش عجیب و غریب است، علاوه بر اینکه خود روایت خالی از اضطراب هم نیست، برای اینکه دلالت دارد بر خودداری جبرئیل از داخل شدن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، چون توله سگی در خانه ایشان بوده (و اضطراب از این جهت است که روایت سخن از نازل شدن جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد، آنگاه می گوید توله سگی در خانه های ایشان بوده)، از این هم که بگذریم این داستان با ظاهر آیه انطباق ندارد، برای اینکه در آیه شریفه سؤال از چیز خاصی نشده، و جواب هم از شیء خاصی نیست، بلکه سؤال و جواب در آیه مطلق است، و نیز به همان بیانی که گذشت با عطف جمله (( و ما علمتم من الجوارح )) نمی سازد، بنابراین روایت به روایات جعلی شبیه تر است تا به روایت صحیح.

و در همان کتاب است که عبدبن حمید و ابن جریر از عامر روایت کرده اند که گفت: عدی بن حاتم طائی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده، و از شکار کردن سگها سؤال کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ندانست چه جوابی به او بدهد، تا آن که آیه سوره مائده نازل شد که: (( تعلمونهن مما علمکم الله )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۸ مؤلف: در معنای این روایت اخباری دیگر هست، ولی همان اشکالی که در روایات قبلی بود به این روایت نیز وارد است، و ظاهراً این روایات و هر روایت دیگری که در معنای آنها باشد نظریه راویان است، که خواسته اند حوادث را بر آیه شریفه تطبیق دهند، نه اینکه واقعا آیه شریفه در چنین داستانی نازل شده باشد تازه در همین تطبیق دادنشان هم راه درستی نرفته اند، و ظاهراً اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته اند: که سگها چنین و چنان شکار می کنند و خوب است یک قاعده کلی بدست ما بدهید تا بفهمیم حلال از شکار سگها کدام است و حرامش کدام؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ آنان به این آیه تمسک کرده که در آن سؤال آنان را مطرح کرده و قاعده کلی هم دست داده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از خواندن آیه شریفه پاسخ آنان را در خصوص مساله مورد سؤالشان را داده، این آن مقداری است که از لحن آیه استفاده می شود.

در کافی به سند خود از حماد از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: در کتاب علی (علیه السلام) در ذیل جمله: (( و ما علمتم من الجوارح مکلبین )) آمده که منظور از جوارح تنها سگها هستند. مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از سماعه بن مهران از آن جناب نقل کرده است.

و در همان کتاب از ابن مسکان از حلبی نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: پدرم فتوا می داد و در فتوا دادن احتیاط می کرد، ما نیز در خصوص شکار بازها و عقابها می ترسیدیم فتوا بدهیم، لیکن امروز دیگر هیچ ترسی نداریم، می گوئیم شکار این مرغان شکاری حلال نیست، مگر آنکه برسید و شکار آنها را ذبح کنید، زیرا در کتاب علی (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله: (( و ما علمتم من الجوارح مکلبین )) فرموده: مقصود از جوارح خصوص سگها است، و شامل بازها و عقابها نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۳۹

و در همان کتاب است به سند خود از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب از شکار بازها و عقابها و پلنگها و سگها پرسیدم، فرمود: نخورید مگر آنچه خودتان سر بریده اید، و یا سگها شکار کرده باشند، عرضه داشتم: حال اگر سگها شکار را کشته باشند چطور؟ فرمود: می توانی بخوری، برای اینکه خدای تعالی فرموده: (( و ما علمتم من الجوارح مکلبین، تعلمونهن مما علمکم الله، فکلوا مما امسکن علیکم )) و سخنی از زنده بودن آن نگفته. آنگاه امام فرمود: هر درنده ای شکار را برای خودش شکار می کند، مگر سگ تعلیم یافته که شکار را برای صاحبش نگه می دارد، آنگاه فرمود: هر وقت سگ را برای شکار رها می کنی نام خدا را ببر، که همین تذکیر شکار است.



و در تفسیر عیاشی از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از مردی سؤال کرد که سگ تعلیم یافته‌اش را به سوی شکار روانه کرد و هنگام روانه کردن نام خدا را به زبان راند، حضرت فرمود: می‌تواند از گوشت شکاری که سگش برای او شکار کرده و نگه داشته بخورد، هر چند که وقتی به شکار می‌رسد آنرا مرده ببیند، و اما اگر سگی تعلیم نیافته بالای سر شکار ببیند، نباید از آن بخورید، پرسیدم: عقابها و بازها و کرکسها چطور؟ فرمود: اگر رسیدی سر شکار این پرندگان گوشت خوار را ببری می‌توانی از گوشت آن بخوری، و اگر وقتی رسیدی دیدی شکار مرده است نباید از گوشت آن بخوری، پرسیدم: آیا پلنگ حکم سگ را ندارد که شکار مرده اش حلال باشد؟ فرمود نه، هیچ درنده‌ای به جز سگها مکلب نیستند.

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه‌السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه: (( ما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونهن مما علمکم الله فکلوا مما امسکن علیکم و اذکروا اسم الله علیه )) فرمود: اشکالی در خوردن گوشت شکاری که سگ شکاری برای صاحبش حفظ کرده نیست، و این وقتی است که سگ از شکار نخورده باشد، و اما اگر سگ از شکار خورده باشد از گوشت آن مخور، (چون معلوم می‌شود سگ هر چند تعلیم یافته هم ترجمه بوده اما در این نوبت تعلیم را از یاد برده، و برای صاحبش شکار را نگرفته). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴۱

مؤلف: خصوصیات آنکه در این روایت معتبر شمرده شده، مانند ۱ اختصاص حلیت شکار مرده به شکاری که سگ آنرا شکار کرده باشد، نه پلنگ و باز و عقاب و غیره، چون در آیه شریفه کلمه مکلبین آمده، ۲ و نیز اختصاص حلیت به شکار سگی که تعلیم دیده باشد ۳ و اختصاص حلیت به صورتی که سگی هرزه با سگ شکاری شرکت نکرده باشد، همه از آیه شریفه استفاده می‌شود، که ما نیز در سابق در استفاده آنها از آیه شریفه مقداری بحث کردیم.

و در همان کتاب از حریر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: شخصی از آن حضرت از سگهای مجوسیان سؤال کرد که اگر مسلمانی آنها را به شکار روانه کند، و نام خدا را هم هنگام روانه کردن به زبان جاری سازد آیا شکار چنین سگهایی حلال است؟ فرمود: بله برای اینکه سگ فرض شده سگی است مکلب، و نام خدا را هم برده‌ای پس هیچ اشکالی در آن نیست.

مؤلف: در این حدیث به اطلاق کلمه (( مکلبین )) استدلال شد، در حالی که در درالمنثور از ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت شده که در سؤال اینکه مسلمانی سگ تعلیم یافته مردی مجوسی و یا باز او و یا عقاب او و یا هر درنده دیگری که مجوسی آنرا تعلیم داده می‌گیرد و به شکار می‌فرستد و شکار او را بدست می‌آورد، آیا این شکار حلال است یا حرام گفته است: نه از گوشت آن مخور هر چند که تو نام خدا را هم برده باشی، زیرا مجوسی آن حیوان شکارچی را تعلیم داده، و قرآن کریم فرموده: (( تعلمونهن مما علمکم الله )) و لیکن ضعف این گفتار روشن است. برای اینکه هر چند خطاب در جمله: (( تعلمونهن مما علمکم الله )) به حسب ظاهر متوجه به مؤمنین است، الا-اینکه جمله (( علمکم الله )) اختصاص به مسلمانان ندارد، رموز تعلیم سگ شکاری در مسلمان و مجوسی یکی است، و همین معنا فهم شنونده آیه را مساعد می‌سازد، برای اینکه از آیه شریفه بفهمد که خصوصیت تعلیم مسلمان و یا بگو مسلمان بودن معلم سگ، هیچ دخالتی در حکم ندارد، معلم سگ چه مسلمان باشد و چه غیر مسلمان، غرض از تعلیم حاصل می‌شود، همچنانکه خصوصیت مالکیت سگ هیچ دخالتی ندارد، ملک سگ چه از آن مسلمان باشد و چه از آن مجوسی تفاوتی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴۱ روایاتی در مورد مراد از حلیت طعام اهل کتاب در ذیل جمله (( و طعامهم حل لکم ))

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابی عبد الله امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه شریفه: (( و طعامهم حل لکم )) فرموده: منظور از این طعام عدس و حبوبات و امثال آن است، و ضمیر هم به اهل کتاب بر می‌گردد.

مؤلف: مرحوم شیخ طوسی نیز در تهذیب، این روایت را از آن جناب نقل کرده، و به نقل تهذیب عبارت چنین آمده: عدس و نخود و غیر ذلک و در کافی و تهذیب در چند روایت از عمار بن مروان و سماعه از امام صادق (علیه السلام) سؤال الهائی در باره

طعام اهل کتاب و آنچه از آن حلال است آمده، که در پاسخ همه آنها کلمه حبوب آمده است.

و در کافی به سند خود از ابن مسکان از قتیبه اءعشی روایت آورده که گفت: مردی از امام صادق (علیه السلام) سؤالی کرد، و من نزد آن جناب بودم، او پرسید: گله گوسفند را به دست مردی یهودی و نصرانی می دهند تا بچرا ببرد، و احیانا یکی از گوسفندها دچار حادثه می شود، و چوپان سر آنرا می برد، آیا از گوشت ذبیحه او می توان خورد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه بهای آنرا داخل اموال خودت کن، و نه از گوشت آن بخور، برای اینکه تنها سبب حلیت گوشت حیوانات بردن نام خدا است، که در این باره جز به مؤمنین نمی توان اعتماد کرد، مرد سائل عرضه داشت: آخر خدای تعالی فرموده: ((الیوم احل لكم الطیبات و طعام الذین اتوا الکتاب حل لكم)) و به حکم این آیه طعام اهل کتاب بر ما حلال است قهرا ذبیحه آنان نیز باید بر ما حلال باشد؟ حضرت فرمود: پدرم همواره می فرمود: منظور از طعام اهل کتاب حیوانات و امثال آن است، (و شامل گوشت و امثال آن نمی شود).

مؤلف: مرحوم شیخ در تهذیب و عیاشی در تفسیر خود این روایت را از قتیبه اءعشی از آنحضرت روایت کرده اند.

و این احادیث بطوری که ملا-حظه می کنید طعامی که در آیه شریفه از طعامهای اهل کتاب حلال شده تفسیر کرده به حبوب و اشباه آن، و این همان است که لفظ طعام در صورتی که مطلق و بدون قید باشد بر آن دلالت می کند، همچنانکه ظاهر از روایات و داستانهای که از صدر اول در این باب نقل شده همین معنا است، و بدین جهت معظم علمای ما منحصرأ به حلیت حیوانات و اشباه آن و غذاهائی که از آنها تهیه شود فتوا داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۴۲ رد اشکالات صاحب تفسیر المناز بر علمای خاصه که حلیت حیوانات و نظائر آن را نزاهل کتاب باشد از آیه شریفه فهمیده اند

و صاحب تفسیر المنار به شدت بر این علما حمله کرده، که این فتوا مخالف با عرف قرآن در استعمال لفظ طعام است، وی می گوید: غالب در لغت قرآن در لفظ طعام این نیست، برای اینکه می بینیم قرآن کریم در این سوره یعنی سوره مائده فرموده: ((احل لكم صید البحر و طعامه متاعا لكم و للسیارة)) واحدی نگفته که منظور از طعامی که از شکار دریا به دست آید گندم و یا حیوانات است، و نیز فرموده: ((کل الطعام کان حلالا- لبنی اسرائیل، الا- ما حرم اسرائیل علی نفسه))، و در این آیه نیز احدی نگفته که منظور از این طعام خصوص گندم و حیوانات است برای اینکه ما می دانیم از این دانه ها هیچیک بر بنی اسرائیل حرام نبوده، نه قبل از نزول تورات و نه بعد از آن، پس طعام در اصل به معنای هر چیزی است که طعم شود، یعنی چشیده، و یا خورده شود، خدای تعالی حتی در باره آب نهر در داستان طالوت از قول او حکایت کرده که گفت: ((فمن شرب منه فلیس منی، و من لم یطعمه فانه منی))، و نیز در باره غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((فاذا طعمتم فانتشروا))، این بود گفتار صاحب المنار.

و ما نتوانستیم بفهمیم که وی از قول اهل لغت که گفتند: طعام هر جا که بطور مطلق و بدون قید در کلام آید مراد از آن حیوانات و اشباه آن است چه فهمیده؟ که یکسره بر علما حمله کرده، و کلماتی از قرآن کریم از قبیل ((یطعمه)) در داستان طالوت و ((طعمتم)) در داستان غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به رخ آنان کشیده، با اینکه علمای اسلام هر چه گفته اند در باره لفظ طعام گفته اند، نه کلماتی که از این لفظ مشتق شده باشد، و آیه دیگری هم که به عنوان اشکال آورده، یعنی آیه: ((احل لكم صید البحر...)) به هیچ وجه ربطی به گفتار علما ندارد، برای اینکه مورد بحث آنان کلمه طعام بدون هیچ قید است، و در آیه مذکور کلمه طعام با قید بحر آمده، و این قید خود روشن ترین قرینه است بر اینکه منظور از طعام حیوانات نیست، چون در دریا نه گندم می روید و نه جو، و علما هم در آن حرفی ندارند، اشکال دیگری که کرده امثال آیه: ((کل الطعام کان حلالا لبنی اسرائیل...)) است که در آن نیز احکام همراه لفظ کل آمده، باز هم مورد بحث علماء نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۴۳

صاحب المنار بعد از این حمله‌ها خودش گفته که ما از دین یهود این را می‌دانیم که گندم و حبوبات بر آنان حرام نبوده و غفلت کرده از اینکه همین علم ما به احکام دین یهود خود قرینه است بر اینکه منظور از کل الطعام غیر گندم و جو است .  
و جا داشت که وی اول به قرآن و مواردی که این کلمه بطور مطلق در قرآن بکار رفته مراجعه می‌کرد، سپس هر چه می‌خواست بگوید می‌گفت ، نظیر آیه : (( فدیة طعام مسکین )) و آیه : (( او کفارة طعام مسکین )) ، و آیه : (( و یطعمون الطعام )) و آیه : (( فلینظر الانسان الی طعامه )) ، و امثال آن .

وی سپس می‌گوید: اصلا دانه‌ای خوردنی در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نیستند، آنچه در این معرض است گوشت است ، که یا به خاطر وصفی محسوس مثل مردار شدن حیوان حرام می‌شود، و یا بخاطر وصفی نامحسوس و معنوی مثل تقرب جستن به غیر خدا به وسیله قربانی کردن ، و لذا خدای تعالی فرمود: (( قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طعام یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوح )) و هر دوی این محرمات مربوط به حیوانات است ، و این آیه خود نص در این است که تحریم منحصر در میان غذاهای حیوانی است ، پس حرام بودن غیر حیوانی یعنی حبوبات احتیاج به دلیل دارد این بود گفتار دیگر صاحب المنار .  
و این گفته وی از گفتار قبلیش عجیب تراست ، اما اینکه گفت دانه‌ها در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نیستند و آنچه در این معرض است گوشت است ، در پاسخش ممکن است کسی بگوید که منظورت چه زمانی است ؟ آیا در مثل زمانهای خود ما است ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۴۴

که معلوم است ذهن انسانها از قرن‌ها قبل مانوس به اسلام و همه احکام آن است ، و یا زمان نزول آیه را می‌گوید، که از عمر دین بیش از چند سالی نگذشته ، ما قبول نداریم که در آن روز همه می‌دانسته‌اند که حبوبات حلال است و در معرض حرام شدن نیست ، به دلیل اینکه می‌بینیم مردم آن روز از چیزهایی سؤال کرده‌اند که حکمش از حکم حبوبات و امثال آن روشتر بوده و خدای تعالی بعضی از سؤال‌های آنان را حکایت کرد که در آیه : (( یسئلونک ما اذا ینفقون )) آمده ، در روایت عبدبن حمید از قتاده هم آمده که گفت : ما اطلاع پیدا کردیم که چند نفر گفته‌اند: چگونه با زنان اهل کتاب ازدواج کنیم ، با اینکه آنها بر دینی هستند و ما بر دین دیگر؟

خدای تعالی در پاسخ آنان این آیه را فرستاد که : (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله )) ، ( یعنی با اینکه آیه قرآن نازل شد که محصنات از زنان اهل کتاب حلال است ، دیگر این سؤال معنائی جز کفر به ایمان ندارد) در سابق گفتیم بزودی نیز خواهد آمد که در خلال روایات برای این قول اشباه و نظائری دیده می‌شود، همچنانکه آن اقوال را در بحث پیرامون حج تمتع و غیره نقل کردیم .  
خوب با اینکه می‌بینیم بعضی از مسلمانان به اصطلاح خشک ، بعد از آنکه حلیت ازدواج با زنان عقیف اهل کتاب نازل شده ، در عین حال باز هم از در تعجب می‌پرسند: چطور ما با آنها ازدواج کنیم ، با اینکه آنها دینی و ما دین دیگری داریم ؟ چرا ممکن نباشد که قبل از نزول آیهای در باره طعام اهل کتاب بپرسند که چگونه ما نان و حلیم اهل کتاب و سایر غذاهایی که از گندم و سایر حبوبات درست می‌کنند بخوریم ، با اینکه آنها دینی غیر از دین ما دارند؟ با اینکه خدای تعالی قبلا ما را در آیاتی بسیار از خلط و آمیزش و دوستی و حتی نزدیک شدن به آنان و اعتماد به ایشان نهی کرده بود.

و خلاصه کلام اینکه گفتار صاحب المنار که مساله حلال بودن گندم و حبوبات اهل کتاب را جای سؤال ندانسته هیچ مورد ندارد، و نه تنها مورد ندارد، بلکه علیه خود او است ، برای اینکه ما عین اشکال او را به خودش برگردانیده و می‌گوئیم با اینکه خدای تعالی در سوره انعام آیه : (( قل لا- اجد فیما اوحی الی محرما علی طعام یطعمه ... )) ، و همچنین در آیه سوره نحل تمامی خوراکیهای حرام را قبلا چون این دو سوره در مکه نازل شده بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۴۵

بیان کرده بود، و نیز در سوره بقره که هر چند مدنی است ولی قبل از سوره مائده نازل شده این معنا را بیان کرده بود، و با اینکه قبل از آیه مورد بحث در همین سوره مورد بحث در آیه : (( حرمت علیکم المیتة )) محرمات را بر شمرده بود، و با اینکه آیه اخیر نص

و یا مثل نص است در اینکه ذبیحه های اهل کتاب حرام نیست ، چگونه مسلمانان به خود اجازه دادند که بپرسند آیا ذبیحه های اهل کتاب حلال است یا حرام ؟ با اینکه قبلا آیاتی در مکه و آیاتی در مدینه پشت سر هم نازل شده بود، و دلالت میکرد بر حلال بودن آن ، و با اینکه مسلمانان عنایت تام داشتند بر حفظ و تلاوت و تعلیم و تعلم آیات و نیز عمل بر طبق آن (صاحب المنار هر جوابی که از این اشکال ما داشته باشد، همان جواب از اشکال خود او است). رد استدلال صاحب المنار در بررسی حکم تحریم ذبیحهاهل کتاب

و اما اینکه گفته شد که : آیه سوره انعام ، فقط نص در محرمات آن چند چیزی است که شمرده و حرام بودن غیر آنها از قبیل ذبیحه اهل کتاب احتیاج به دلیل دارد، در پاسخ میگوئیم : بله هیچ شکی نیست در اینکه هر حکمی احتیاج به دلیلی دارد که بر آن دلالت کند، لیکن همین حرف پاسخ به گفته خود او است ، زیرا خود او تصریح کرده که دایره مدار بود و نبود حکمی از احکام شرع ، دلیل است ، پس انحصاری که از آیه سوره انعام فهمیده می شود وقتی به حال صاحب المنار سودمند است که دلیلی دیگر این انحصار را نشکند.

و بنابراین اگر منظورش از اینکه گفت حرام بودن ذبیحه اهل کتاب احتیاج به دلیل دارد دلیل اعم از کتاب و سنت باشد، خصم او که قائل به حرمت ذبیحه اهل کتاب است می گوید: من از سنت دلیلی بر حرمت آن دارم ، و آن دلیل همان روایاتی است که در تفسیر آیه مورد بحث آمده ، و ما بعضی از آنها را در سابق نقل کردیم .

و اما اگر منظورش از دلیل فقط دلیل قرآنی باشد گفتارش زور گوئی و لجبازی است زیرا (انحصار ادله به ادله قرآنی خودش دلیل می خواهد، و نه تنها چنین دلیلی نداریم بلکه دلیل بر خلاف آن داریم ، ادلهای که می گوید سنت قرینه کتاب است ، و این دو حجتی هستند غیر قابل تفکیک ، حجتی که مسلمانان فرای قیامت از هر دو باز خواست می شوند، از او می پرسیم که او در باره ذبیحه کفار غیر اهل کتاب از قبیل بت پرستان و مادیین چه می گوید؟ آیا حرمت آنها به علت میته بودن آن می داند، چون تذکیه شرعی را فاقد است ؟ در این صورت چه فرقی هست بین فقدان تذکیه به علت نام خدا نبردن در حال سر بریدن ، و بین تذکیه و سر بریدن به غیر دستور اسلامی ، که چون خدای سبحان آنها نمی پسندیده نسخش کرده ؟ از نظر دین همه اینها میته و جزء خبائث است ، و خدای تعالی فرموده بود: (( و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث )) ، و در یک آیه قبل نیز فرموده بود: (( یسئلونک ماذا احل لهم قل احل لهم کل ما احل لکم الطیبات )) ، و لحن سؤال و جواب در آن روشن ترین دلیل است بر اینکه حلالها منحصر در طیبات است ، و همچنین در اول آیه مورد بحث فرمود: (( الیوم احل لکم الطیبات )) ، که چون مقام منت گذاری بود به خوبی دلالت بر حصری که در آیه قبل بود دلالت می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۴۶

و اگر تحریم ذبائح کفار از باب میته بودن نیست بلکه از این بابت است که کفار قربانیهای خود را به نام غیر خدا قربانی و ذبح می کنند، مثلا بنام بت هایشان سر می برند، در این صورت نیز همان اشکال عود می کند، که چه فرق است بین اینکه حیوانی را بنام بت ذبح کنند و یا به طریقی منسوخ که مورد رضای خدا نیست سر ببرند؟.

صاحب المنار سپس در فرق بین ذبیحه اهل کتاب و ذبیحه بت پرستان گفته : شارع اسلام بدان جهت که مسلمانان صدر اسلام قبلا مشرک بودند و حیوانات خود را بنام بت هایشان سر می بریدند در نهی آنان از این عمل تشدید کرد، تا مسلمانان به تبع عادت در این باب سهل انگاری نکنند، و اما اهل کتاب از آنجا که در خوردن گوشت میته و سر بریدن حیوانات بنام بتها دورتر از مسلمانان مسبوق به شرک بودند، لذا شارع متعرض حکم ذبیحه آنان نشد، این هم فراز دیگری از گفته های صاحب المنار.

و گویا فراموش کرده که از اهل کتاب نصارا گوشت خوک می خوردند، و خدای تعالی متعرض این عمل آنان شده و در نهی از آن تشدید کرده ، علاوه بر این مسیحیان همه آنچه را که مشرکین مباح می دانستند می خوردند، زیرا به عقیده آنان همین که مسیح خود را فدای بشر ساخت کافی است در اینکه بشر هر چه را که میل دارد بخورد و هر کاری را که خواست بکند، از این هم که

بگذریم گفتار المنار یک استحسان سست و سخیفی است که به هیچ دردی نمی خورد، و در تفسیر کلام خدای تعالی و فهم معانی آیات آن، به امثال آن اعتماد نمی شود و همچنین هیچ حکمی از احکام دین خدای تعالی با استحسان اثبات و نفی نمی گردد. رد گفتار دیگر صاحب المنار در خصوص (تفاوت رفتار اسلام با عرب و غیر عرب)

وی در فرازی دیگر می گوید: و نیز رفتار اسلام با مشرکین و با اهل کتاب یکسان نبوده، نسبت به مشرکین معامله ای خشن و سخت می کرد، تا در جزیره العرب احدی از مشرکین باقی نماند و همگی داخل در اسلام بشوند، ولی رفتار خود را با اهل کتاب ملایم ساخت، آنگاه به عنوان شاهد بر گفته خود مواردی از فتاوی صحابه را نقل کرده، که به اهل کتاب اجازه داده اند در کلیساهای خود ذبح کنند، شواهدی دیگر از این قبیل آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴۷

و این گفتار وی مبنی بر این است که بگوئیم اصولاً اسلام عنایت بیشتری نسبت به نژاد عرب و اصلاح این نژاد دارد، همچنانکه از ظاهر بعضی از روایات بر می آید که خدای تعالی عرب را بر غیر عرب از سایر امتها برگزید، و عرب کرامت و احترامی بیشتر نزد خدا دارد، و از سایر اقوام محترم تر است، و به خاطر همین روایات بوده که عرب غیر عرب را موالی خدمت کاران می خواندند، ولی نظریه المنار و آن روایات و آن نامگذاریها با ظاهر آیات قرآنی نمی سازد، چگونه ممکن است این انحصارطلبیهای بی معنا را به قرآن نسبت داد با اینکه قرآن کریم فرموده: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی، و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم)) و از طرق امامان اهل البیت علیهم السلام احادیث بسیاری در بی اعتباری این گونه امتیازات وارد شده است.

و اسلام در دعوت خود عرب را در جنبی و غیر عرب را در جنب دیگر قرار نداده، بلکه تفاوتی که قائل شده بین اهل کتاب و مشرکین است، اهل کتاب را در طرفی قرار داده چه عرب باشد و چه غیر عرب، و مشرکین را در طرفی دیگر قرار داده چه عرب و چه غیر عرب، و از مشرکین هیچ روشی و پیشنهادی را نپذیرفته مگر قبول اسلام، و ایمان به معارف آن به خلاف اهل کتاب که آنان را بین اسلام آوردن و در دین خود باقی ماندن و شرائط ذمه و دادن جزیه را پذیرفتن مخیر فرمود.

تازه به فرض هم که نظریه صاحب المنار در تفاوت رفتار اسلام با عرب و غیر عرب را بپذیریم، این نظریه بیش از این دلالت ندارد که اسلام در حق اهل کتاب فی الجمله سهل انگاری کرده، چون نظریه مذکور مبهم و بی زبان است، و اما این که باعث شود که ذبیحه اهل کتاب را در صورتی که طبق طریقه و سنت خود ذبح کرده باشند حلال بدانند؟ کجای این نظریه بر چنین مطلبی دلالت دارد.

و اما اینکه گفت بعضی از صحابه چنین و چنان فتوا داده اند جوابش این است که فتوای صحابه برای کسی حجیت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴۸

بنابراین از همه آنچه تاکنون گفته شد روشن گردید که نه آیه شریفه دلالت دارد بر حلیت ذبیحه اهل کتاب در صورتی که به غیر مراسم اسلامی ذبح شود، و نه هیچ دلیلی دیگر، حال اگر مثل بعضی از علمای شیعه بگوئیم ذبیحه اهل کتاب حلال است، ناگزیر باید این حلیت را مشروط کنیم به صورتی که اهل کتاب بر طبق دستور شرع اسلام حیوان را ذبح کرده باشند، همچنانکه از فرمایش امام صادق (علیه السلام) بنا به خبر کافی و تهذیب استفاده میشود و آن دو روایت قبلا ایراد شد، چون در آن دو حدیث آمده بود دائر مدار حلیت ذبیحه، بردن نام خدا بر ذبیحه است، چیزی که هست ما اطمینان نداریم که فلان یهودی یا مسیحی نام خدا را بر ذبیحه خود برده، زیرا در این باب جز به مسلمان نمی شود اعتماد کرد، (تا آخر حدیث) البته این بحث تتمه ای دارد که باید در علم فقه آن را دید. روایاتی در ذیل آیه (والمحصنات من الذین اتوا الکتاب...)

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم...)) فرموده: منظور از محصنات زنان پاکدامن اهل کتاب است.



و در همان کتاب از آنجناب روایت کرده که در ذیل جمله: ((و المحصنات من المؤمنات...)) فرموده: منظور از مؤمنات عموم زنان مسلمان است، (چه شیعه و چه سنی).

و در تفسیر قمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که فرمود: از زنان اهل کتاب تنها ازدواج با آن زنانی حلال است که به حکومت اسلام جزیه پردازند، و اما غیر آنان نه، ازدواج با زنانشان حلال نیست.

مؤلف: علت آن این است که وقتی اهل کتاب جزیه نپردازد قهراً محارب یعنی کافر حربی خواهد بود که معلوم است ازدواج با آنان حلال نیست.

و در کافی و تهذیب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: از زنان اهل کتاب تنها با آن زنی ازدواج حلال است که ساده لوح (و از نظر فکری مستضعف) باشد، (و قدرت تشخیص دین صحیح از دین باطل را نداشته باشد).

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آنجناب از مردی که با زن نصرانی و یهودی ازدواج می کند سؤال کرد که آیا ازدواجش درست است یا نه؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۴۹

فرمود اگر این مرد به زن مسلمان دسترسی داشته باشد چرا باید زن یهودی و نصرانی بگیرد شخص عرضه داشت آخر به زن یهودی و نصرانی عشق می ورزد (خلاصه عاشق چنین زنی شده) حضرت فرمود حال که چنین است اگر با او ازدواج کرد باید از شراب و گوشت خوک خوردن او جلوگیری کند، و در ضمن این را هم بدان که این عمل در دین او نقصی ایجاد می کند.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ازدواج موقت مسلمان با زن یهودیه و نصرانیه و با اینکه همسری آزاد دارد اشکال ندارد.

و در کتاب فقیه از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از آنجناب پرسید: آیا مرد مسلمان می تواند با زن مجوسیه ازدواج کند؟ فرمود: نه و لیکن اگر کنیزی مجوسی داشته باشد می تواند او را وطی کند، ولی نطفه خود را در رحم او نریزد و از او فرزند نخواهد.

و در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: دوست نمی دارم مرد مسلمان با زن یهودیه و نصرانیه ازدواج کند، زیرا بیم آن می رود که فرزندش به دین یهود و یا نصرانی گرایش پیدا کند.

و در کافی به سند خود از زراره و نیز در تفسیر عیاشی از مسعد بن صدقه روایت شده که راوی گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از جمله: ((و المحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم)) سؤال کردم، فرمود: این حکم به وسیله آیه ((ولا تمسکوا بعصم الکوفار)) نسخ شده است. اشاره به عدم صحت قول به منسوخ شدن جمله ((و المحصنات من الذین اتوا الكتاب...)) با ((لا تمسکوا بعصم الکوفار))

مؤلف: به این دو حدیث اشکالی وارد است، و آن این است که آیه: ((ولا تمسکوا...)) قبل از آیه: ((و المحصنات...)) نازل شده، و معنا ندارد آیه ای که قبلاً نازل شده آیه ای را نسخ کند که هنوز نازل نشده باشد، علاوه بر آن روایاتی که می گوید: سوره مائده اصلاً منسوخ ندارد، ولی در آن ناسخ هست، که قبلاً در این باب صحبت کردیم، دلیل دیگر بر اینکه آیه: ((و المحصنات...)) نسخ نشده روایت گذشته است، که دلالت داشت بر جواز ازدواج موقت با زنان اهل کتاب، و اصحاب بر طبق آن عمل هم کرده اند، که بحث آن در ذیل آیه متعه (ازدواج موقت) گذشت، و در آنجا گفتیم که متعه نیز نکاح و ازدواج است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۵۰

بله اگر کسی بگوید که آیه: ((ولا تمسکوا بعصم الکوفار...)) پیشاپیش نزول آیه: ((و المحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم)) آنرا تخصیص زده، آن وقت نکاح دائم با زنان کتابی از آیه دوم خارج می شوند، و در مجموع معنای دو آیه چنین می شود که آیه دوم ازدواج دائم و موقت با زنان اهل کتاب را جائز می دانست، ولی از آنجا که قبلاً آیه: ((ولا تمسکوا...)) نازل



شده بود و می فرمود: زن کتابیه را به عصمت نگه ندارید، و این تعبیر تنها با نکاح دائم منطبق است، همچنانکه شامل ابقای عصمت زوجیت بعد از مسلمان شدن شوهر می شود، که مورد نظر آیه هم همین است، قهرا ازدواج دائم با زن کتابی حرام و ازدواج موقت با او حلال می شود.

ممکن است کسی به این حرف اعتراض کند، به اینکه آیه (( لا تمسکوا... )) در خصوص مردی نازل شده که اهل کتاب بوده، و مسلمان شده، و همسرش بر کفر سابق خود باقی مانده، لیکن به این اعتراض نباید گوش داد چون سبب نزول آیه لفظ آیه را مقید نمی کند، و ظهور اطلاق آنرا از بین نمی برد، (که در لسان اهل علم معروف است می گویند مورد مخصص نیست) و ما در سابق یعنی در سوره بقره در جلد اول این کتاب در ذیل آیه مذکور گفتیم: که نسخ هم در عرف و اصطلاح قرآن و هم به حسب اصل لغت با نسخ اصطلاحی فرق دارد، و شامل غیر آن از قبیل تخصیص نیز می شود.

و در بعضی از روایات نیز آمده که این آیه به وسیله آیه: (( و لا تنکحوا المشرکات ... )) نسخ شده، و ما در سابق اشکالی را که بر این روایات وارد است ایراد کردیم، البته این گفتار تتمه ای دارد که باید در کتب فقه آنرا دید. روایاتی درباره معنای (( کفر به ایمان )) در ذیل جمله (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله ))

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله: (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله .. ))، از ابان بن عبد الرحمان روایت آمده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: کمترین عاملی که یک فرد مسلمان را از اسلام خارج می سازد این است که بر خلاف حق رای بدهد، و پای آن رای ایستادگی هم بکند، زیرا خدای تعالی فرمود: (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله ))، و نیز فرمود: منظور از (( من یکفر بالایمان ))، کسی است که به آنچه خدای تعالی امر فرموده عمل نکند، و به امر خدا راضی نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۵۱

و در همان کتاب از محمد بن مسلم از یکی از دو بزرگوار یعنی امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: کفر به ایمان این است که مسلمان عمل به دستورات اسلام را به تدریج ترک کند تا بکلی ترک شود. مؤلف: در سابق مطالبی که مضمون این اخبار را از دیدگاه تفسیر روشن سازد گذشت.

و در همان کتاب از عبید بن زراره روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل که فرموده: (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله )) سؤال کردم، حضرت فرمود: کفر به ایمان عبارت است از ترک عملی که یک مسلمان به آن اقرار دارد، از این جمله است اینکه بدون بیماری و بدون داشتن موانع شاغله نماز را ترک کند.

مؤلف: بعید نیست اینکه امام (علیه السلام) از میان همه مصادیق کفر به ایمان فقط ترک نماز را یادآور شده به این علت بوده باشد که خدای تعالی در کلام مجیدش نماز را ایمان خوانده، و فرموده: (( و ما کان الله لیضیع ایمانکم ))، یعنی خدای تعالی هرگز ایمان شما نماز شما را بی اجر نمی کند.

و در تفسیر قمی آمده که امام (علیه السلام) فرموده کفر به ایمان عبارت است از اینکه کسی ایمان بیاورد، و سپس اهل شرک را اطاعت کند.

و در کتاب بصائر از ابی حمزه روایت آورده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از معنای کلام خدای عزوجل سؤال کردم که فرموده: (( و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله ))، (( و هو فی الآخرة من الخاسرین )) فرمود: تفسیر این آیه در بطن قرآن است، و معنایش این است که هر کس به ولایت علی کفر بورزد چنین و چنان می شود، چون علی (علیه السلام) همانا ایمان است. مؤلف: این معنا همانطور که خود امام (علیه السلام) فرمود بطن قرآن است که در مقابل ظهر آن یا ظاهر آن است، بطن و ظهر به آن معنایی است که ما در پیرامون محکم و متشابه در جلد سوم این کتاب بحث کردیم، ممکن هم هست که بگوئیم این گفتار امام (علیه السلام) از باب جری است، یعنی تطبیق یک عنوان کلی بر مهمترین مصداق آن، و یا بر یکی از مصادیق آن، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۵ صفحه ۳۵۲

البته این را هم بگوئیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن روزی که روز جنگ خندق علی (علیه السلام) را به جنگ با عمرو بن عبدود روانه می کرد آنجناب را ایمان خواند، چون در آن روز فرمود: (( برز الایمان کله الی الکفر کله ))، و در این معنا روایات دیگری نیز هست. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۵۳ آیات ۷ - ۶ سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۶) وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَقَهُ الَّذِي وَاثَقْتُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۷)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید چون خواستید به نماز بایستید صورت و دستهایتان را تا آرنجها بشوئید، و پای خویش را تا غوزک مسح کنید، اگر جنب بودید با غسل کردن خود را طاهر سازید، و اگر بیمار و یا در حال سفر بودید، و یا یکی از شما از چاله گودالی که برای ادرار کردن بدانجا میروند آمد، و یا با زنان عمل جنسی انجام دادید، و آبی نیافتید تا غسل کنید، و یا وضو بگیرید، با خاک پاک تیمم کنید، دست به خاک زده به صورت و پشت دستها بکشید، خدا نمی خواهد شما دچار مشقت شوید، و لیکن می خواهد پاکتان کند، و نعمت خود را بر شما تمام سازد، باشد که شکر به جای آرید. (۶) و نعمت خدا بر خویشتن را بیاد آرید، و نیز بیاد آرید عهدی را که او شما را بدان متعهد کرد، که در پاسخش گفتید سمعا و طاعة، و از خدا پروا کنید، که خدا دانا به افکار و نیت نهفته در دلها است. (۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۵۴ بیان آیات

آیه اول از این آیات متعرض حکم طهارت های سه گانه یعنی غسل، وضو و تیمم است، و آیه بعدش جنبه متمم و یا مؤکد حکم آنرا دارد، البته در بیان حکم طهارت های سه گانه یک آیه دیگر هست که در سوره نساء قرار دارد، و تفسیرش گذشت، و آن آیه زیر بود که می فرمود: (( یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری، حتی تعلموا ما تقولون، و لا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا، و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیباً فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم ان الله کان عفوا غفورا )) .

و این آیه یعنی آیه سوره مائده از آیه سوره نساء روشن تر و گویاتر و نسبت به جهات حکم شامل تر است و به همین جهت بود که ما در سوره نساء بیان آن آیه را گذاشتیم تا در اینجا متعرض شویم تا در نتیجه خواننده بتواند هر دو آیه را با یکدیگر مقایسه نموده، آسانتر مطلب را بفهمد. معنای (( قیام الی الصلوة )) اراده نماز گزاردن است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ كَلِمَةً (( قیام )) وقتی با حرف (( الی )) متعدی شود، بسا می شود که کنایه از خواستن چیزی می شود که قیام در آن استعمال شده، در نتیجه معنای جمله: (( قام الی الصلوة )) این می شود که فلانی خواست نماز بخواند، و وجه این استعمال این است که خواستن نماز ملازم با قیام و برخاستن است، چون خواستن هر چیز بدون حرکت به سوی آن صورت نمی گیرد، مثلا اگر انسانی را فرض کنیم که نشسته و دارد حالت رفع خستگی و سکون خود را بسر می برد، و فرض کنیم که بعد از رفع خستگی در همین حال که نشسته بخواهد کاری انجام دهد که عاداتا لازم است حرکتی کند، چون آن کار را نشسته نمی تواند انجام دهد، بلکه احتیاج به قیام دارد، چنین کسی شروع می کند به ترک سکون و به حرکت در آوردن خود، و برخاستن از زمین، همین حالت برخاستن را (( قیام الی الفعل )) می خوانیم، و این حالت قیام الی الفعل ملازم است با اراده، نظیر این آیه

شریفه ، آیه زیر است که می فرماید: (( و اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة )) ، که جمله (( فاقمت لهم الصلوة )) را معنا می کنیم ، به اینکه و خواستی برایشان نماز بپا داری ، پس در این گونه استعمالها با اینکه شخص مورد گفتگو هنوز نماز را نخوانده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۵۵

و تنها اراده خواندن نماز را کرده ، می گوئیم (( اقام الی الصلوة )) و به عکس این استعمال گاه می شود که شخص نامبرده کاری را انجام داده ، بجای اینکه بگوئیم انجام داده ، در مقام تعبیر می گوئیم خواست انجام دهد ، نظیر آیه شریفه : (( و ان اردتم استبدال زوج مکان زوج ، و آیتیم احدیهن قنطارا، فلا تاخذوا منه شیئا )) ، که در اینجا اراده فعل و طلب آن در مورد انجام آن قرار گرفته ، و این به وجهی عکس آیه مورد بحث است . وضو شرط نماز است

و کوتاه سخن اینکه آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه نماز مشروط بشرطی است که در آیه آمده ، یعنی شستن و مسح کردن که همان وضو باشد، و از آن بیش از این مقدار استفاده نمی شود که نماز وضو می خواهد، و اما اینکه آنقدر اطلاق داشته باشد بطوری که دلالت کند بر اینکه هر یک نماز یک وضو لازم دارد، هر چند که وضوی قبلی باطل نشده باشد، منوط بر این است که آیه شریفه اطلاق داشته باشد، و آیات تشریح کمتر اطلاق از جمیع جهات دارد، البته این سخن با قطع نظر از جمله : (( و ان کنتم جنبا فاطهروا )) است ، چون با در نظر گرفتن این جمله هیچ حرفی نیست که آیه شریفه نسبت به حال جنابت اطلاق ندارد بلکه مقید به نبودن جنابت است ، و حاصل معنای مجموع آیه این است که اگر جنب نباشید، و بخواهید به نماز بایستید، باید که وضو بگیرید و اما اگر جنب بودید باید خود را طاهر سازید.

گفتیم جمله مورد بحث اطلاق ندارد تا دلالت کند که یک یک نمازها وضو می خواهد اینک اضافه می کنیم که ممکن است همین معنا را از جمله : (( و لکن یرید لیطهرکم )) استفاده کرد، چون این جمله به ما می فهماند که غرض خدای تعالی از تشریح غسل و وضو و تیمم این نیست که تکلیف و مشقت شما را زیاد کند، بلکه غرض این است که شما دارای طهارت معنوی به آن معنائی که خواهد آمد بشوید خوب وقتی غرض داشتن طهارت است ، نماز گزار مادام که وضوی قبلیش باطل نشده طهارت معنوی را دارد، پس تک تک نمازها وضو نمی خواهد.

این بود آن مقدار سخنی که به عنوان بحث تفسیری در تفسیر آیه می توان گفت ، و اما زائد بر آن ربطی به تفسیر ندارد، بلکه بحثهای فقهی است که باید در کتب فقه دید، هر چند که مفسرین همه حرفهای فقهی و تفسیری را در تفسیر خود آورده و کلام را طولانی کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۵۶ دستور وضو ساختن

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ كَلِمَةً (( غسل )) به فتح غین به معنای عبور دادن آب بر جسم است ، و غالبا به منظور تنظیف و پاک کردن چرک و کثافت از آن جسم صورت می گیرد، و کلمه وجه به معنای روی و ظاهر سمت مقابل هر چیز است ، لیکن در غالب موارد در چهره و صورت آدمی و یا به عبارتی سمت جلو سر انسان استعمال می شود، آن سمتی که چشم و بینی و دهان در آن سمت است و حد آن همان مقداری است که هنگام گفتگو پیدا است این معنای لغوی وجه است ولی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آن را در تفسیر آیه مورد بحث به حد معینی از سمت جلو سر تفسیر کرده اند، و آن عبارت است از طرف طول بین ابتدای موی سر به پائین تا آخر چانه ، و از طرف عرض آن مقدار از صورت که میان دو انگشت شست و میانی و یا شست و ابهام قرار گیرد، البته در این میان اندازه گذارندهای دیگری برای کلمه (( وجه )) شده ، که مفسرین و فقها آنرا نقل کرده اند.

کلمه : (( ایدی )) جمع کلمه (( ید )) است ، که نام عضو خاصی از انسان است که با آن می گیرد و می دهد و می زند و کارهایی دیگر می کند، و آن عضو که نامش به فارسی دست است از شانه شروع شده تا نوک انگشتان ادامه می یابد، و چون عنایت در اعضای بدن به مقدار اهمیت مقاصدی است که آدمی از هر عضوی از اعضای خود دارد، و مثلا غرض و مقصدش از دست دادن و گرفتن است ، بدین جهت از همین عضو که گفتیم حدش از کجا تا به کجا است به خاطر اینکه نیمه قسمت پائین آن یعنی از مرفق

تا سر انگشتانش بیشتر و یا بگو مثلا ۹۰

مقاصدش را انجام می دهد، لذا کلمه (( ید: دست )) را بیشتر در همین قسمت به کار می زند، و باز به خاطر اینکه از آن ۹۰ درصد باز ۹۰ درصد از مقاصدش را به وسیله قسمت پائین تر یعنی از میچ دست تا سر انگشتان انجام می دهد، این کلمه را بیشتر در همین قسمت به کار می برد، بنابراین کلمه (( دست )) سه معنا دارد، ۱ از نوک انگشتان تا میچ ۲ از نوک انگشتان تا مرفق ۳ از نوک انگشتان تا شانه .

و این اشتراک در معنا باعث شده که خدای تعالی در کلام خود قرینهای بیاورد تا یکی از این سه معنا را در بین معانی مشخص کند، و آن قرینه کلمه الی المرافق است ، تا بفهماند منظور از شستن دستها در هنگام وضو، شستن از نوک انگشتان تا مرفق است نه تا میچ دست و نه تا شانه ، چیزی که هست از آنجا که ممکن بوده کسی از عبارت دستها را بشوید تا مرفق خیال کند که منظور از شانه تا مرفق است سنت این جمله را تفسیر کرد به اینکه منظور از آن قسمتی از دست هست که کف در آن قرار دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۵۷ توضیحی در مورد قید (( الی المرافق )) و شستن دست از بالا به پائین ، در وضو

و اما کلمه (( الی )) این کلمه بطوری که استعمال آن به ما می فهماند وقتی در مورد فعلی که عبارت باشد از امتداد حرکت استعمال شود، حد نهائی آن حرکت را معین می کند، (وقتی می گوئیم من تا فلان جا رفتم ، معنایش این است که نقطه نهائی عمل من که همان رفتن باشد فلان جا است و اما اینکه خود آن نقطه هم حکم ما قبل از کلمه (( الی : تا )) را داشته باشد و یا حکم آن را نداشته باشد مطلبی است که از معنای این کلمه خارج است ) ( مثلا وقتی گفته شود (( من ماهی را تا سرش خوردم )) کلمه (( تا )) دلالت نمی کند بر اینکه سر آنرا هم خورده ام ، و یا نخورده ام ) بنابراین حکم شستن خود مرفق از کلمه (( الی )) استفاده نمی شود، آنرا باید سنت بیان کند.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند که کلمه (( الی )) به معنای کلمه (( مع : با )) است ، و جمله (( و ایدیکم الی المرافق )) به معنای این است که فرموده باشد (( و ایدیکم مع المرافق : و دست ها را با مرفق ها بشوید )) همچنانکه در آیه : (( و لا تاكلوا اموالهم الی اموالکم )) به این معنا آمده ، دلیلی که برای این دعوی خود آورده اند روایاتی است که می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در هنگام وضو مرفق خود را نیز می شست ، و این جرات عجیبی است که در تفسیر کلام خدای عزوجل به خود داده اند، برای اینکه روایاتی که در این باب هست خالی از دو حال نیست ، یا صرفا عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) را حکایت می کند، که پر واضح است نمی تواند بیانگر آیه قرآن باشد، برای اینکه عمل مبهم است ، و زبان ندارد، و با این حال نمی تواند به لفظی از الفاظ قرآن معنائی غیر آنچه در لغت دارد بدهد، تا بتوانیم بگوئیم یکی از معانی کلمه (( الی )) معنائی است که کلمه (( مع )) دارد، و یا آنکه حکم خدا را بیان می کند نه عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) را، که در این صورت آن روایات نمی تواند تفسیر آیه باشد، و اینکه در شق اول گفتیم عمل مبهم است ، و می تواند جوهی داشته باشد، یکی دیگر از وجوه آن این است که شستن خود مرفق از باب مقدمه علمی بوده باشد، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) مرفق را هم می شسته تا یقین کند به اینکه دستها را تا مرفق شسته است ، یکی دیگر از وجوه آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) این مقدار را بر حکم خدا افزوده باشد، و آنجناب چنین اختیاری را دارد، همچنانکه میدانیم نمازهای پنجگانه همه از طرف خدای تعالی بطور دو رکعتی واجب شده بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در بعضی از آنها دو رکعت و در نماز مغرب یک رکعت اضافه کرد، و روایات صحیحی ای این معنا را ثابت کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۵۸

و اما اینکه آیه مورد بحث را تشبیه کرده به آیه : (( و لا تاكلوا اموالهم الی اموالکم )) این تشبیه درست نیست ، زیرا در این آیه نیز کلمه (( الی )) به معنای کلمه (( مع )) نیامده ، بلکه فعل (( لا تاكلوا )) متضمن معنای (( لا تضموا: ضمیمه مکنید )) یا مثل آن است ، می خواهد بفرماید مال مردم را ضمیمه مال خود نکنید.

از آنچه گذشت روشن گردید که جمله (( الی المرافق )) قید است برای کلمه (( ایدیکم ))، در نتیجه حکم وجوب شستن به اطلاق خود باقی است و مقید به آن غایت نیست (واضح تر بگویم یک مرتبه موضوع حکم را عبارت میدانیم از (( دست )) به تنهایی: و می گوئیم آنرا تا مرفق بشوی که در اینجا حکم شستن مقید به قید تا مرفق است، و بار دیگر موضوع حکم را عبارت می دانیم از دست تا مرفق و سپس می گوئیم این را بشوی، که در این صورت حکم ما مطلق است، موضوع حکم مقید است اگر تعبیر اول را بیاوریم، معنایش این می شود که شستن دست را از سر انگشتان شروع کن تا برسی به مرفق، و اگر تعبیر دوم را بیاوریم معنایش این است که این عضو محدود و معین شده را بشوی، حال چه اینکه از بالا به پائین بشوئی یا از پائین بالا، مؤلف فرموده جمله: (( الی المرافق )) قید موضوع است نه قید حکم (علاوه بر اینکه هر انسانی که بخواهد دست خود را بشوید چه در حال وضو و چه در غیر حال وضو بطور طبیعی می شوید، و شستن طبیعی همین است که از بالا به پائین بشوید، و از پائین به بالا شستن هر چند ممکن است، لیکن طبیعی و معمولی نیست، و روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم به همان طریقه طبیعی فتوا می دهد نه به طریقه دوم.

با این بیان پاسخ از سخنی که ممکن است گفته شود داده شد، و آن این است که کسی بگوید: مقید شدن جمله (( دستها را بشوید )) به جمله (( تا مرفق )) دلالت دارد بر اینکه واجب است شستن از ناحیه انگشتان شروع شده، در ناحیه مرفق تمام شود، و آن پاسخ این است که همه حرفها در این بود که آیا قید (( الی المرافق )) قید جمله: (( فاغسلوا )) است، و یا قید موضوع حکم، یعنی کلمه (( ایدی )) است، و ما گفتیم که قید کلمه (( ایدی )) است و در این صورت دستها باید تا مرفق شسته شود، نه اینکه شستن تا مرفق باشد، و دستها تا مرفق را دو جور می توان شست یکی از مرفق به پائین و دیگری از انگشتان بالا، پس باید بگوئیم لفظ (( الی المرافق )) لفظ مشترکی است که باید قرینه ای از خارج یکی از دو قسم شستن را معین کند، و معنا ندارد بگوئیم قید (( الی المرافق )) قید هر دو قسم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۵۹

علاوه بر اینکه بنا به گفته صاحب مجمع البیان امت اجماع دارد بر اینکه وضوی کسی که از بالا به پائین میشود صحیح است و این نیست مگر بخاطر اینکه جمله مورد بحث با آن سازگار است و این هم نیست مگر بخاطر اینکه جمله: (( الی المرافق )) قید برای موضوع یعنی (( ایدیکم )) است، نه برای حکم یعنی جمله (( فاغسلوا )).

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ كَلِمَةٌ (( مسح )) به معنای کشیدن دست و یا هر عضو دیگر از لایموس است بر شیء ملموس، بدون اینکه حائلی بین لایموس و ملموس باشد، و نیز خود لایموس دست و یا عضو دیگر خود را به آن شیء بکشد، وقتی گفته می شود: (( مسح الشیء )) و یا گفته شود (( مسح بالشیء )) هر دو به یک معنا است، همچنانکه در آیه مورد بحث نیز حرف (( با )) آمده و فرموده: (( برؤ سکم )) لیکن اگر بدون حرف استعمال شود، و شیء ملموس را مفعول خود بگیرد، استیعاب و شمول را می رساند، و اگر با حرف باء مفعول بگیرد، دلالت می کند بر اینکه بعضی از شیء ملموس را لمس کرده، نه همه آنرا.

پس اینکه فرمود: (( و امسحوا برؤ سکم )) دلالت دارد بر اینکه مسح سر، فی الجمله واجب است نه بالجمله، ساده تر بگوئیم مسح مقداری از آن واجب است نه همه آن، و اما اینکه آن مقدار کجای سر است؟ از مدلول آیه خارج است و این سنت است که عهده دار بیان آن است، و سنت صحیح وارد شده به اینکه سمت پیشانی یعنی جلو سر باید مسح شود. اختلاف در اعراب کلمه (( ارجلکم )) و در نتیجه اختلاف در اینکه مسح پا واجب است یا شستن آن

و اما جمله: (( و ارجلکم ))، بعضی کلمه (( ارجل )) را به صدای پائین لام قرائت کرده اند، که قهرا آنرا عطف بر کلمه (( علی رؤ سکم )) گرفته اند، و چه بسا گفته باشند که مجرور بودنش از باب تبعیت است نه از باب عطف، نظیر آیه: (( وجعلنا من الماء کل شیء حی )) که مجرور بودن کلمه (( حی )) به صرف تبعیت است و گر نه مفعول جعلنا بود، و باید منصوب خوانده می شد ولی



این حرف اشتباه است، برای اینکه در ادبیات گفته اند که تبعیت لغت طرد شده و بدی است و ما نمی توانیم کلام خدای عزوجل را بر چنین لغتی حمل کنیم، و جمله ای که به عنوان شاهد آورده یعنی جمله: (( و جعلنا من الماء کل شیء حی )) به معنای (( قرار دادیم )) نیست تا کلمه (( حی )) مفعول آن باشد و به نصب خوانده شود و اگر به نصب خوانده نشده بگوئیم به تبعیت مجرور خوانده شده، بلکه کلمه (( جعلنا )) به معنای (( خلقنا )) است و معنای جمله این است که (( ما از آب هر چیزی را خلق کردیم )) که معلوم است در این صورت مجرور بودن کلمه (( حی )) بخاطر تبعیت نیست، بلکه بخاطر این است که صفت کلمه (( شیء )) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۰

علاوه بر اینکه مساله تبعیت بطوری که گفته اند اگر هم ثابت شده باشد در مورد خاصی ثابت شده، و آن جایی است که تابع و متبوع متصل به هم باشند، همچنانکه در عبارت: (( حجر ضب خرب )) (لانه سخت سوسمار) گفته اند کلمه خرب از باب تبعیت بجر خوانده می شود، نه مثل آیه مورد بحث ما که واو عاطفه بین (( رؤ سکم )) و (( ارجلکم )) فاصله شده است.

بعضی دیگر کلمه (( ارجلکم )) را به نصب - صدای بالا- خوانده اند، و شما خواننده عزیز اگر با ذهن خالی از هر شائبه و اینکه فلانی چه گفته و آن دیگری چه گفته این کلام را از گوینده ای بشنوی، بدون درنگ حکم می کنی به اینکه کلمه (( ارجلکم )) عطف است بر موضعی که کلمه (( رؤ سکم )) دارد، و در جمله: (( و امسحوا برؤ سکم )) کلمه رؤ وس هر چند که به ظاهر مجرور به حرف جر است، ولی موضعش موضع مفعول برای فعل (( امسحوا )) است، (چون می فرماید سر خود را مسح کنید)، و چون موضع کلمه رؤ وس نصب است، کلمه (( ارجل )) نیز باید به نصب خوانده شود، در نتیجه از کلام آیه می فهمی که در وضو واجب است صورت و دو دست را بشوئی، و سر و دو پا را مسح کنی، و هرگز به خاطر خطور هم نمی کنی که از خودت بررسی چطور است ما کلمه (( ارجلکم )) را بر گردانیم به کلمه (( وجوهکم )) که در اول آیه است، زیرا خودت در پاسخ خودت می گوئی حکم اول آیه یعنی شستن بخاطر آمدن و فاصله شدن حکمی دیگر (یعنی مسح کردن) بریده شد، آری طبع سلیم هیچ گاه حاضر نیست کلامی بلیغ چون کلام خدای عزوجل را جز بر چنین معنایی حمل کند حتی در کلمات معمولی مانند این کلام که (( من صورت و سر فلانی را بوسیدم و به شانه او دست کشیدم و دستش )) بگوید معنایش این است که من صورت و سر و دست فلانی را بوسیدم، و به شانه اش دست کشیدم، و به عبارتی دیگر با اینکه می تواند کلمه (( دستش )) را عطف کند به موضع کلمه شانه و در نتیجه (( دستش )) نیز مجرور به حرف (( با )) و تقدیر کلام (( به شانه او دست کشیدم و به دستش )) بشود، این کار را نکند و به جای آن کلمه، (( دستش )) را بشکل مفعول بخواند و بگوید این کلمه عطف است بر کلمات (( صورت و سر )) و معنای جمله چنین است (( من صورت و سر زید را بوسیدم، و به شانه او دست کشیدم، و دستش را ))، آری با اینکه وجه اول وجهی است روبراه و کثیرالورود در کلام عرب هیچ انسان سلیم الفطریهای وجه دوم را اختیار نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۱ توجیهاات نادرستی که به منظور توجیه برخی روایات مخالف کتاب، بر آیه وضو تحمیل کرده اند

اتفاقا بر طبق وجه اول روایاتی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده، و اما روایاتی که از طرق اهل سنت آمده هر چند که ناظر به تفسیر لفظ آیه نیست، و تنها عمل رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و یا فتوای بعضی از صحابه را حکایت می کند، که در وضو پای خود را می شسته اند، و لیکن از آنجائی که خود آن روایات در مضمونی که دارند متحد نیستند، و در بین خود آنها اختلاف است، بعضی حکایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) پای خود را مسح می کرده، و بعضی دیگر حکایت کرده اند که می شسته، و چون این دو دسته روایات با هم متعارضند، ناگزیر باید طبق روایات ائمه اهل بیت عمل کرد.

ولی بیشتر علمای اهل سنت اخبار دسته دوم را بر اخبار دسته اول ترجیح داده اند. و ما نیز در اینجا که مقام تفسیر آیه قرآن است سخنی با آنان نداریم، زیرا جای بگو مگوی در این مساله، کتب فقهی است و ربطی به کتاب تفسیر ندارد، تنها بگو مگوئی که ما با



آنان داریم این است که در صدد بر آمده اند آیه را طبق فتوایی که خود در بحث فقهی داده اند حمل کنند، و به این منظور برای آیه توجیحات مختلفی ذکر کرده اند، که آیه شریفه تحمل هیچیک از آنها را ندارد، مگر در یک صورت و آن این است که قرآن کریم را از اوج بلاغت تا حضيض پست ترین و نسنجیده ترین کلمات پائین بیاوریم .

مثلا (پناه می بریم به خدا از خطر تعصب جاهلانه) بعضی گفته اند کلمه (( ارجلکم )) عطف است بر کلمه (( وجوهکم ))، به آن بیانی که گذشت، البته این در صورتی است که (( ارجلکم )) به نصب خوانده شود، و اما بنا به قرائت (( ارجلکم )) به صدای پائین لام، مساله تبعیت را که بیان مختصر آن گذشت، پیش کشیده اند، و شما خواننده محترم فهمیدی که آیه شریفه و هیچ کلام بلیغی که در آن وضع و طبع تطابق داشته باشد نه تحمل آنرا دارد و نه تحمل این را.

و بسیاری دیگر در توجیه قرائت به صدای پائین لام، گفته اند: این از قبیل عطف در لفظ به تنهایی است و خلاصه گفتارشان این است که کلمه (( ارجلکم )) فقط لفظش عطف شده به کلمه (( رؤ سکم ))، و اما معنای آن عطف است به کلمه (( وجوهکم ))، پس اگر آنرا به صدای پائین لام می خوانیم دلیل بر این نیست که پاها نیز مانند سر باید مسح شود، همچنانکه شاعر گفته: (( علفتها تبا و سقیتها ماء باردا ))، یعنی من به شتر خود غذائی از گاه و آب خنک دادم، که تقدیر کلام علفتها (( تبا و سقیتها ماء باردا )) است، یعنی به شتر خود غذائی از گاه خوراند و آبی خنک نوشاندم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۲

و خلاصه کلام اینکه خواسته است بگوید: در آیه مورد بحث نیز فعلی در تقدیر هست که عمل کرد به آن موافق است با عمل کرد فعل قبلی، آری از اینکه به شعر آن شاعر استشهاد کرده معلوم می شود خواسته است این معنا را بگوید، حال از او می پرسیم: آن فعلی که در آیه مورد بحث در تقدیر گرفته‌ای چیست؟ اگر فعل (( اغسلوا )) باشد، و تقدیر آیه (( فاعسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق، و امسحوا برؤ سکم و اغسلوا ارجلکم )) است که فعل (( اغسلوا )) بدون احتیاج به حرف جر مفعول می گیرد، پس چرا کلمه (( ارجلکم )) را به صدای بالا نمی خواند و در صدد توجیه صدای زیر آن بر آمده؟ و اگر چیز دیگری در تقدیر بگیرد با ظاهر کلام نمی سازد و لفظ آیه به هیچ وجه با آن مساعدت ندارد.

آن شعری هم که به عنوان شاهد بر گفتار خودش آورده یا از باب مجاز عقلی است، که نشان دادن آب خنک به حیوان را تعریف حیوان خوانده، و یا اینکه تعریف متضمن معنای (( دادن )) و یا سیر کردن و یا امثال آن شده، (همانطور که چند صفحه قبل در باره آیه: (( لا- تاكلوا اموالهم ... )) گفتیم که جمله: (( لا تاكلوا )) متضمن معنای لا تضموا است)، علاوه بر اینکه بین این شعر و آیه فرق هست، زیرا اگر در شعر فعلی در تقدیر گرفته نشود معنایش فاسد می شود، پس برای رو براه شدن معنای آن بطور قطع علاجی لازم است، به خلاف آیه شریفه که از جهت لفظ رو براه است هیچ احتیاجی قطعی به علاج ندارد. توجیه بی اساس دیگری برای اینکه شستن پا در وضوء را به گردن آیه بیندازند!

بعضی دیگر در توجیه صدای زیر لام در جمله (( ارجلکم )) (البته بنا بر این که شستن پاها در وضوء واجب باشد) گفته اند: عطف جمله: (( ارجلکم )) به جمله (( رؤ سکم )) به جای خود محفوظ است، و معنای آیه این است که سر و پاها را مسح کنند، لیکن منظور از مسح شستن خفیف و یا به عبارتی تر کردن است، پس چه مانعی دارد که منظور از مسح پاها شستن آنها باشد، چیزی که این احتمال را تقویت می کند این است که تحدید و توقیتی که در این باب وارد شده همه راجع به عضوی است که باید شست، یعنی صورت (و دست) و در باره عضو مسح کردنی هیچ تحدید حدودی نشده، به جز پا که فرموده پا را تا کعب مسح کنید، از همین تحدید می فهمیم که مسح پا هم حکم شستن آنرا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۳

و این سخن از نا مربوطترین سخنانی است که در تفسیر آیه مورد بحث و توجیه فتوای بعضی از صحابه در مورد شستن پاها در وضوء گفته اند، برای اینکه هر کسی می داند که مسح غیر شستن و شستن غیر مسح کردن است، (در مثل معروف توپ صدادار و توپ آهسته معنا ندارد، شستن خفیف هم مثل توپ آهسته است) علاوه بر اینکه اگر بنا باشد مسح پاها را به شستن پاها معنا کنیم چرا این

کار را در مورد مسح سر نکنیم؟ و برآستی من نمی فهمم که در چنین صورتی چه چیز ما را مانع می شود از اینکه هر جا در کتاب و سنت به کلمه مسح بر خوریم آنرا به معنای شستن گرفته و هر جا که به کلمه : غسل (شستن) بر خوریم بگوئیم منظور از آن مسح (دست کشیدن) است؟ و چه چیز مانع می شود از اینکه ما تمامی روایاتی که در باره غسل وارد شده همه را حمل بر مسح کنیم؟ و همه روایاتی که در باره مسح رسیده حمل بر شستن نمائیم؟ و آیا اگر چنین کنیم تمامی ادله شرع مجمل نمی شود؟ چرا مجمل می شود آن هم مجملی که مبین ندارد.

و اما اینکه گفتار خود را با تحدید مسح پاها تا بلندی کعب تقویت کرد این کار وی در حقیقت تحمیل کردن دلالتی است بر لفظی که به حسب لغت آن دلالت را ندارد، به صرف قیاس کردن آن با لفظی دیگر، و این خود از بدترین نوع قیاس است.

بعضی دیگر گفته و یا چه بسا بگویند که: خدای تعالی دستور کلی داده به اینکه در وضو باید دست را به روی پاها بکشند، همچنانکه دستور عمومی دیگری داده به اینکه در تیمم دست خاک آلود را به صورت بکشند، حال وقتی که شما در وضو دست به روی پاها بکشید هم عنوان ماسح بر شما صادق است، هم عنوان غاسل، اما ماسح صادق است، برای اینکه دست به روی پای خود کشیده‌اید و اما عنوان غاسل صادق است، برای اینکه دست تر به روی آن کشیده‌اید و در واقع آن را شسته‌اید، پس شما هم غاسل هستید و هم ماسح، بنابراین اگر کلمه ((ارجلکم)) را به صدای بالا می خوانیم به این عنایت است که شستن پا واجب است، (و در حقیقت کلمه مذکور را عطف بر کلمه ((وجوهکم)) گرفته ایم، و اگر به صدای پائین بخوانیم به این عنایت است که دست تر روی پا کشیدن واجب است،) (و در حقیقت کلمه مذکور را عطف به کلمه ((برؤ سکم)) کرده ایم)، این بود خلاصه گفتار آن شخص. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۴

و ما نفهمیدیم که این شخص چطور در مورد سر و پاها فرق می گذارد و می گوید مسح سر مسح بدون غسل و مسح پاها مسح با غسل است؟ و این وجه در حقیقت همان وجه قبلی است، ولی با فسادی بیشتر، و به همین جهت همان اشکالی که به آن وجه وارد بود به این نیز وارد است.

به اضافه اشکالی دیگر و آن این است که گفته بود خدای تعالی دستور کلی داده به اینکه در وضو چنین و چنان کنند، اگر منظورش از قیاس وضو به تیمم این بوده که حکم اینجا را قیاس به حکم آنجا کند، و به وسیله روایاتی که تنها مورد قبول خود او است به آیه شریفه دلالت بدهد، در پاسخش می گوئیم روایاتی که می گوید باید در وضو پاها را شست چه دلالتی و چه ربطی به دلالت آیه دارد؟ در حالی که همانطور که توجه کردید روایات اصلا در صدد تفسیر لفظ آیه نیست.

و اگر منظورش این است که آیه: ((فامسحوا برؤ سکم وارجلکم الی الکعبین)) را که در خصوص وضو است قیاس کند به آیه: ((فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه)) که راجع به تیمم است، می گوئیم مدعای وی را نه در آیه مقیس یعنی آیه اول که مربوط به وضو است قبول داریم، و نه در آیه دوم که مقیس علیه و مربوط به تیمم است، نه در آیه اول مسح همه سر واجب است، و نه در آیه دوم دست کشیدن به همه صورت و همه دست، برای اینکه خدای تعالی در هر دو آیه مسح متعدی به حرف با را آورده، نه مسح متعدی بخودی خود، در اولی فرموده: ((فامسحوا برؤ سکم...)) و در دومی فرموده: ((فامسحوا بوجوهکم...)) و ما در سابق گفتیم که ماده: ((م - س - ح)) اگر به وسیله ((با)) متعدی شود دلالت ندارد که مسح همه سطح ممسوح را فرا گرفته وقتی بر این فراگیری دلالت دارد که خود به خود متعدی شود. کتاب خدا بوسیله سنت رسولش نسخ شد!

این بود آن وجوهی که خواستند با آن و با امثال آن آیه را طوری معنا کنند که بالاخره مساله شستن پاها در وضو را به گردن آن بگذارند، چرا؟ برای اینکه روایاتی که گفته باید پاها شسته شود را بدان جهت که مخالف کتاب است طرح نکرده باشند، خلاصه کلام اینکه به خاطر تعصبی که نسبت به بعضی روایات داشته اند آیه را با توجیهاتی نچسب طوری توجیه کرده اند که موافق با روایات نامبرده بشود، و در نتیجه آن روایات عنوان مخالفت کتاب بخود نگیرد، و از اعتبار نیفتد، حرفی که ما با این آقایان داریم

این است که اگر این عمل شما درست باشد و بشود هر آیه ای را به خاطر روایتی حمل بر خلاف ظاهرش کرد، پس دیگر چه وقت و کجا عنوان مخالفت کتاب مصداق پیدا می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۵

پس خوب بود آقایان برای حفظ آن روایات همان حرفی را بزنند که بعضی از پیشینیان از قبیل انس و شعبی و غیر آن دوزده اند بطوری که از ایشان نقل شده گفته اند: جبرئیل امین در وضو مسح بر پاها را نازل کرد، ولی سنت شستن پاها را واجب ساخت، و معنای این حرف این است که کتاب خدا به وسیله سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسخ شد و در این صورت عنوان بحث برگشته و صورتی دیگر به خود می گیرد، و آن این است که آیا جائز است که کتاب خدا به وسیله سنت نسخ بشود یا نه؟ آن وقت این بحث از جنبه تفسیری بی ارتباط با تفسیر می شود، بلکه مسالهای اصولی می شود که باید در علم اصول پیرامون آن بحث کرد و اگر مفسری بدان جهت که مفسر است می گوید: فلان روایات مخالف با کتاب است نمی خواهد (در بحث اصولی دخالت نموده، نظر بدهد که آیا سنت می تواند کتاب را نسخ کند یا نه، و نمی خواهد) در یک بحث فقهی دخالت نموده، به حکمی شرعی بر مبنای نظریهای اصولی فتوا بدهد، بلکه تنها می خواهد بگوید: کتاب به چیزی دلالت می کند، و فلان روایت به چیز دیگر.

إِلَى الْكُفْبَيْنِ كَلِمَةً (( کعب )) به معنای استخوان بر آمده در پشت پای آدمی است، هر چند که بعضی گفته اند به معنای غوزک پا یعنی آن استخوان بر آمده ای است که در نقطه اتصال قدم به ساق آدمی قرار دارد، ولی اگر کعب این باشد در هر یک از پاهای انسان دو کعب وجود دارد.

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَمَا طَهَّرُوا كَلِمَةً (( جنب )) در اصل مصدر بوده، ولی استعمالش در معنای فاعل غلبه یافته، در نتیجه هر کس آنرا بشنود معنای (( شخصی که حالت جنابت دارد )) به ذهنش می رسد، و به همین جهت که مصدر است در مذکر و مؤنث و مفرد و غیر مفرد به یک شکل می آید، می گوئیم: مردی جنب، و زنی جنب، و دو زن جنب، و دو مرد جنب، و زنانی جنب و مردانی جنب، و در هنگامی که بخواهند معنای مصدری را حکایت کنند، تنها از کلمه جنابت استفاده می کنند. امر به تحصیل طهارت با غسل، بعد از جنابت

و این جمله یعنی جمله (( و ان کنتم جنبا فاطهروا )) عطف است بر جمله: (( فاعسلوا و جوهکم ))، برای اینکه زمینه آیه زمینه بیان این معنا است که نماز طهارت لازم دارد، و طهارت شرط در آن است، در نتیجه تقدیر کلام چنین می شود: (( یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة چنین و چنان کنید، اینطور وضو بگیرید، و طهروا ان کنتم جنبا، یعنی طهارت بگیرید اگر چنانچه جنب بودید )) پس برگشت معنای آیه به تقدیر شرط خلاف در طرف وضو است ساده تر بگویم، تقدیر کلام چنین است: (( یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاعسلوا و جوهکم و ایدیکم و امسحوا برؤسکم و ارجلکم، ان لم تکنوا جنبا، و ان کنتم جنبا فاطهروا )) ای کسانی که ایمان آورده اید چون خواستید نماز بخوانید صورت و دستهای خود را بشوئید، و سر و پای خود را مسح کنید البته این در صورتی است که جنب نبوده باشید، و اما اگر جنب بودید باید طهارت کسب کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۶۶

در نتیجه از آن استفاده می شود که تشریح وضو تنها مخصوص حالتی است که انسان جنب نباشد، و اما در صورت جنابت فقط باید غسل کند همچنانکه اخبار نیز بر همین معنا دلالت دارند.

و این حکم عینا در سوره نساء نیز بیان شده، در آنجا آمده: (( و لا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا ))، بنابراین آیه مورد بحث یک نکته اضافی دارد و آن این است که در این آیه غسل را تطهر (خویشتن را پاک کردن) نامیده، همچنانکه شستشوی بدن از چرک را تنظیف می نامند.

از این آیه نکته ای که در بعضی اخبار هست استفاده می شود و آن این است که فرموده اند: (( ما جرى علیه الماء فقد طهر )) هر چیزی که آب بر آن جریان یابد پاک شده است.



یعنی جمله: (( اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا... ))، همانطور که این جمله در ابتدا احتیاجی به تقیید ندارد، جمله دوم نیز که به آن عطف شده حاجتی به تقیید ندارد، آن دستور می دهد هر گاه خواستید نماز بخوانید وضو بگیرید، و این می گوید هر گاه خواستید نماز بخوانید و چون در سفر هستی آب نیافتید تیمم کنید.

نکته سوم اینکه جمله: (( او جاء احد منكم من الغائط )) شق دیگری است مستقل از شق قبلی، و آنطور که بعضی پنداشته اند حرف (( او )) در آن به معنای واو و نظیر حرف (( او )) در آیه: و ارسلناه الى مائة الف او یزیدون)) نیست، برای اینکه قبلاً گفتیم و توجه فرمودید که هیچ حاجت به این نیست که حرف (( او )) را به معنای واو گرفته بگوئیم: معنای آیه این است که هر گاه خواستید به نماز بایستید اگر بیمار و یا در سفر بودید و از غائط آمدید و یا جنب شدید چنین و چنان کنید، علاوه بر اینکه کلمه (( او )) در آیه شریفه ای که به آن استشهاد کرده اند یعنی در آیه: (( مائة الف او یزیدون )) به معنای حقیقیش نیست، و به معنای واو هم نیست زیرا مقام مقامی است که طبعاً در آن تردید می شود، نه اینکه خدای تعالی در عدد آن قوم تردید داشته، و شما بگوئید از آنجائی که تردید و جهل در خصوص خدای تعالی محال است پس حرف (( او )) در این جمله به معنای واو است، خیر، تردید از خدای تعالی نیست بلکه تردید مربوط به مقام مخاطب است، همانطور که در آیاتی چون (( لعنکم تقون )) و (( لو کانوا یعلمون )) و امثال آن اظهار امید در اولی و اظهار آرزو در دومی از ناحیه خدای تعالی به معنای جهل خدای تعالی و عجز او نیست، بلکه این امید و آرزو مربوط به مقام تکلم است.

و حکم جمله مورد بحث در عطف، حکم جمله قبلی را دارد، در اینجا نیز می گوئیم تقدیر کلام چنین است: (( اذا قمتم الى الصلوة، و کان جاء احد منكم من الغائط، و لم تجدوا ماء فتمموا )) و چون خواستید به نماز بایستید، و یکی از شما قبلاً از غائط آمده بود، و آبی نیافتید که وضو بگیرید تیمم کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۶۹

و بعید نیست که از این جمله استفاده شود اعاده تیمم یا وضو برای کسی که تیمم یا وضویش را به حدث اصغر نشکسته، و هنوز آنرا دارد واجب نیست، البته این استفاده مبنی بر یک بحث اصولی است، و آن این است که آیا مفهوم شرط حجت است یا نه، (مثلاً اگر بزرگتر ما به ما چنین دستور داد: اگر دستخط مرا برایتان آوردند که در آن نوشته بودم از سفر برگردید آیا در صورتی که دستخط وی را نیاوردند باز هم برگشتن از سفر واجب است، و یا به حکم مفهوم شرط برگشتن واجب نیست) و این استفاده بوسیله روایاتی که دلالت دارد بر عدم وجوب طهارت بر کسی که طهارت قبلی را دارد تایید می شود. رعایت ادب در تعبیر از قضای حاجت در جمله: (( او جاء احد منكم من الغائط ))

توجه بفرمائید که در عبارت (( او جاء احد منكم من الغائط )) تا چه اندازه و چقدر زیبا رعایت ادب شده است، ادبی که بر هیچ متدبری پوشیده نیست، برای اینکه منظور خود را با کنایه فهمانده، و آن کنایه آمدن از غائط (چاله: گودی) است، چون کلمه غائط به معنای محلی است که نسبت به اطراف خود گود باشد، و مردم صحرائشین همواره برای قضای حاجت به چنین نقطه هائی می رفتند، تا به منظور رعایت ادب نسبت به مردم خود را در آنجا پنهان سازند و استعمال کلمه (( غائط )) در معنایی که امروز معروف است یک استعمال جدید و نو ظهور، و از قبیل کنایاتی است که حالت کنایه بودن خود را از دست داده (نظیر کلمه (( توال )) که در آغاز ورودش به ایران به معنای آرایش بود، و چون کلمه مستراح از معنای خود کسب زشتی کرده بود آنرا کنار گذاشته توال را در معنای آن بطور کنایه استعمال کردند، و اکنون حالت کنایه بودن خود را از دست داده و معنای مستراح را به خود گرفته) و نیز نظیر کلمه (( عذرة )) که به گفته صاحب صحاح در اصل به معنای درگاه در خانه بوده، و مرسوم چنین بوده که اهل خانه کثافات خانه را که در کنیف جمع می شده به درگاهی منتقل می کردند، خرده خرده کلمه (( عذرة )) به معنای کثافات و سپس به معنای مدفوع استعمال شده، و این استعمال آنقدر شایع شده که مدفوع معنای واقعی آن گشته.

قرآن کریم در جمله مورد بحث می توانست منسوب الیه را معین کند، و بفرماید (( او جئتم من الغائط )) و یا از غائط آمدید و یا



اگر به این اندازه مشخص نکرد، به کمتر از این معین می‌کرد، و می‌فرمود: (( او جاء احدکم من الغائط )) و یا یکیتان از غائط آمد، ولی به این مقدار از تعیین نیز راضی نشد بلکه ابهام و گنگی گوئی را به نهایت رسانیده و فرمود: (( او جاء احد منکم من الغائط )) و یا یکی از شما از غائط آمد، تا رعایت ادب را به نهایت درجه رسانده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۰ مراد از (لمستم النساء) ملاست حقیقی نیست چنانچه بعضی پنداشته اند

چهارم اینکه جمله: (( او لمستم النساء ))، مثل جمله قبلش شقی دیگر از شقوق فرض شده است، شقی است مستقل که حکم آن در عطف و در معنا حکم همان جمله قبلش می‌باشد و این جمله تعبیری است کنایه‌ای که منظور از آن عمل جماع است، و به منظور رعایت ادب جماع را لمس زنان خوانده، تا به زبان تصریح بنام عملی که طبع بشر از تصریح بنام آن عمل امتناع دارد نکرده باشد.

در اینجا ممکن است بررسی در صورتی که غرض از این تعبیر رعایت ادب بوده باشد، چرا تعبیر به جنابت نکرد، و همانطور که قبلا فرموده بود: (( و ان کنتم جنبا )) اینجا چنین تعبیری نکرد، با اینکه این تعبیر مؤدبانه تر بود؟.

در پاسخ می‌گوئیم بله تعبیری که گفتید مؤدبانه تر است، و لیکن اگر آن تعبیر را می‌آورد نکته‌ای که در نظر بوده فوت می‌شده، و آن نکته عبارت بود از اینکه به شنونده بفهماند مساله تماس با زنان و عمل جنسی عملی است که به بیانی که گذشت طبیعت بشر اقتضای آنرا دارد، و تعبیر به جنابت به این نکته اشاره ندارد، (زیرا جنابت چند قسم است که یکی از آنها به وسیله عمل جنسی حاصل می‌شود، قسم دیگرش جنابتهائی است که یا خود به خود رخ می‌دهد، و یا به وسیله عواملی دیگر).

و نیز از این سؤال و جواب روشن شد اینکه بعضی پنداشته اند که مراد از جمله: (( او لمستم النساء )) ملاست حقیقی است نه کنایه از عمل جنسی، نادرست است و وجه نادرستی آن این است که زمینه و سیاق آیه با این وجه نمی‌سازد، و تنها با کنایه بودن آن سازگار است، برای اینکه خدای سبحان این گفتار را با بیان حکم حدث اصغر که همان گرفتن وضو است و حکم حدث اکبر یعنی وجوب غسل کردن در حال عادی آغاز کرد، و آن حال دستیابی به آب است، و آنگاه از این گفتار منتقل شد به بیان حکم این دو حدث در حال غیر عادی، یعنی حال دسترسی نداشتن به آب، در این بیان بدل وضو را که همان تیمم باشد بیان کرد، باقی ماند بیان بدل غسل، در بیان آن بجای آن مناسب تر به طبع این است که بدل غسل را هم بیان کند، و آن را بدون بیان نگذارد، ناگزیر عبارتی آورد که ممکن باشد بر سبیل کنایه منطبق بر آن بیان شود و قهرا هر شنونده‌ای می‌فهمد که غرض از جمله: (( او لمستم النساء... )) بیان بدل غسل است، پس هیچ وجهی برای پندار این شخص نیست، و صحیح نیست بگوئیم منظور از این جمله تنها بیان بدل وضو است، با اینکه وضو یکی از دو لنگه طهارت است بدل آنرا بیان کرده، و بدل لنگه دیگر را مهمل گذاشته و اصلا متعرض آن نشده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۱ ایراداتی که بر آیه شریفه گرفته شده پاسخ به آنها پنجم اینکه از آنچه گذشت فساد ایرادها و بی پایه بودن اشکالهایی که بر آیه شریفه شده روشن می‌گردد، و ما اینک بعضی از آن ایرادها و وجه فساد آنرا در اینجا می‌آوریم.

۱ بعضی بر آیه شریفه ایراد گرفته اند که (( ذکر بیماری )) و (( سفر )) بیهوده است، برای اینکه بیماری و سفر هیچ دخالتی در حکم تیمم ندارد، آنچه باعث تیمم می‌شود حدث اصغر، (آمدن از غائط)، و حدث اکبر (آمیزش با زنان) است، چه در سفر باشد و چه نباشد، و اگر انسان محدث به یکی از دو حدث نگردد تیمم واجب نمی‌شود، باز چه اینکه مسافر و بیمار باشد یا نباشد، پس اگر بیماری و سفر دخالتی در این حکم دارد وقتی است که یکی از آن دو حدث ضمیمه این حالتها بشود، پس ذکر بیماری و سفر ما را از ذکر دو حدث بی نیاز نمی‌کند.

جوابی که ما به این ایراد دادیم این بود که اگر دو شق دوم یعنی غائط و لمس با زنان را نام برد برای این نبود که با یکی از دو شق اول یعنی بیماری و سفر ضمیمه شود، و گر نه معنای آیه چنین می‌شد: که غائط و لمس با زنان تنها در حال بیماری و در حال سفر



باعث تیمم می شود، و وضو و طهارت قبلی را می شکند، بلکه نام بردن هر یک از این چهار شق بخاطر غرض خاصی بوده که اگر در کلام ذکر نمی شدند آن غرض حاصل نمی شد.

۲ شق دوم یعنی (( مسافر بودن )) بی جهت ذکر شده، به همان دلیلی که در اشکال قبلی بیان شد و اما بیماری چون عذری است که باعث می شود وظیفه وضو مبدل به تیمم شود ذکر آن مناسب هست، البته با توجه، چون در بیماری عذر عبارت از نبودن آب نیست، بلکه بیمار نمی تواند آب استعمال کند، ولی به هر حال نام بیماری نیاوردن و اکتفا کردن به ذکر دو شق اخیر صحیح نبود، پس باید بیماری ذکر می شد که شده، ولی مساله مسافرت هیچ دخالتی در حکم نداشت و ذکر آن فقط جنبه استدراک دارد (یعنی بیخودی آمده) جواب از این اشکال این بود که گفتیم جمله: (( فلم تجدوا ماء )) کنایه است از اینکه نماز گزار نتواند وضو بگیرد حال یا به علت اینکه آب ندارد تا با آن وضو یا غسل کند، و یا به علت اینکه اگر آب هست او به خاطر بیماریش نمی تواند آب استعمال کند که بیانش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۲

۳ اصلاً آمدن جمله: (( فلم تجدوا ماء )) کافی بود و شنونده را از ذکر آن سه شق دیگر بی نیاز می کرد، و اگر می فرمود: (( و ان کنتم مرضی فلم تجدوا ماء )) هم کوتاه تر شده بود و هم شنونده روشن تر می فهمید، جواب از این اشکال این است که در این صورت آن همه نکته های مهم که در آیه بود و بیانش گذشت ناگفته می ماند.

۴ اگر به جای (( فلم تجدوا ماء )) می فرمود: (( فلم تقدرُوا علی الماء ))، و یا عبارتی نظیر این آورده بود بهتر بود، چون هم شامل صورتی می شد که نماز گزار آب برای وضو و غسل ندارد، و هم آنجائی که آب دارد و قدرت بر استعمال آن ندارد، جواب از این اشکال این است که عبارتی که در قرآن کریم آمده همان مطلب را به کنایه می فهماند، و معلوم است که کنایه رساتر از تصریح است. دستور تیمم

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُنَّ كَلِمَةً (( تیمم )) به معنای قصد کردن است، و کلمه (( صعيد )) به معنای رویه و پوست زمین است، (آنچه از ظاهر زمین به چشم می خورد) و توصیف صعيد به اینکه صعيدی طيب باشد با در نظر گرفتن اینکه طيب از هر چیزی است که حال و وضعی به مقتضای طبع اولیهاش داشته باشد برای اشاره به این بوده که شرط است در خاک تیمم، اینکه حالت اصلی خود را داشته باشد، مثلاً از خاک یا سنگهای طبیعی معمولی باشد، نه خاکی که با پخته شدن و حرارت دیدن حالت اصلی خود را از دست داده و به صورت گچ، آهک و سفال درآید و یا در اثر فعل و انفعالات طبیعی به صورت مواد معدنی در آمده باشد، در آیه شریفه: (( و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا ))، نیز منظور از (( طيب بودن بلد )) سرزمین همین است، و ما از همین طيب بودن محل تیمم، همه شرطهایی که روایات در صعيد معتبر دانسته استفاده می کنیم.

و چه بسا از مفسرین گفته اند که مراد از (( طيب بودن صعيد )) این است که خاک تیمم نجس نباشد. مقدار لازم در مسح دست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۳

و اینکه فرمود: (( فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم منه )) اگر در مقابل آیه قبلی که راجع به وضو بود قرار دهیم می بینیم که با یکدیگر مطابقت، یعنی آنچه در وضو دستور شستن را داده بود در تیمم دستور مسح کشیدنش را داده، پس تیمم در حقیقت همان وضو است، با این تفاوت که در وضو مسح سر و پاها واجب بود، و در تیمم ساقط شده و در وضو شستن صورت و دستها واجب بود، در تیمم از باب تخفیف ساقط شده، و به این اکتفا شده که صورت و دستها مسح شود.

و این خود اشاره دارد به اینکه اعضای تیمم همان دو عضو وضو هستند، ولی از آنجائی که خدای تعالی با مسح متعددی به حرف (( باء )) تعبیر آورده به ما می فهماند که مسح همه صورت و همه دست که در وضو شستن آن واجب بود واجب نیست، بلکه بعضی از صورت و بعضی از دستها کافی است، این اشاره درست با آنچه از روایات که از طرق ائمه اهل البیت وارد شده منطبق است، در

آن روایات محل مسح در صورت مشخص شده به ما بین رستنگاه موی سر تا ابرو، و در دست تحدید شده به مچ دستها تا سر انگشتان .

باین بیان، فساد گفتار آن گروه از مفسرین روشن می شود که اندازه دست را پائین تر از گودی زیر بغل مشخص کرده اند و همچنین بطلان گفتار بعضی دیگر که گفته اند: در تیمم همان مقدار از دستها معتبر است که در وضو معتبر است، یعنی از مرفق تا سر انگشتان وجه فساد این دو قول این است که: مسح وقتی با حرف (( باء )) متعدی شود دلالت بر این می کند که باید عضو ماسح به بعضی از رویه عضو ممسوح کشیده شود، و آن دو قول می گفتند به همه دستها.

و به نظر می رسد که کلمه (( من )) در (( منه )) ابتدائی باشد، و مراد از آن این باشد که به مسح به صورت و دو دست از صعید ابتدا شود، و خلاصه همان را بگویند که سنت بیان کرده، و گفته باید نماز گزار دست خود را بر صعید بگذارد، و بدون فاصله به صورت و دو دست خود بکشد. لیکن از گفتار بعضی از مفسرین چنین بر می آید که خواسته اند بگویند حرف (( من )) در اینجا تبعیضی است و این نکته را می رساند که بعد از زدن دست بر صعید، مقداری هر چند بقدر غبار هم که شده از آن خاک بر دست مانده را به صورت و دست بکشید، از این معنا نتیجه گرفته که واجب است صعیدی که در تیمم به کار می رود مشتمل بر خاک و غبار باشد، تا آن خاک و غبار به صورت و دست کشیده شود، و اما تیمم بر سنگ صافی که هیچ غباری به آن بند نمی شود درست نیست، و لیکن آنچه از آیه ظاهر است همان است که ما گفتیم (و خدا داناتر است) البته این را هم بگوئیم که نتیجه ای که صاحبان این نظریه گرفته اند مختص به احتمال و نظریه آنان نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۴ مراد از نفی حرج در (( ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج ... ))

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَ كُفْرًا مَدْخُلًا شَدْنَ حَرْفِ (( من )) بر مفعول فعل (( ما یرید: نمی خواهد )) صرفاً برای تاکید نفی است، و به کلام این معنا را می دهد که: (( خدای تعالی نمی خواهد هیچگونه حرج و دشواری را بر شما تحمیل کند ))، در نتیجه می فهماند که در بین احکام دینی اصلاً و به هیچ وجه حکمی حرجی و تحمیلی وجود ندارد، و به همین جهت (( خواستن حرج )) را نفی کرده، نه (( خود حرج )) را.

البته باید دانست که حرج دو جور است، یکی حرجی است که در ملاک حکم و مصلحت مطلوب از آن حکم پیدا می شود، که در این صورت حکم ذاتاً حرجی صادر می شود، و صاحب حکم حرج را هم می خواهد، چون حکم تابع ملاک و معیار خودش است، وقتی ملاک حرجی شد قهراً حکم هم حرجی می شود، مثل اینکه فرضاً یک مربی به شخصی که تحت تربیت او است و می خواهد ملکه زهد و ترک لذت را در دل او پدید آورد، به او دستور دهد که از هیچ غذای لذت آوری استفاده نکند، که چنین حکمی در اصل حرجی است، زیرا ملاک آن حرجی است، جور دیگر از حرج، حرجی است که در ملاک حکم نیست، و قهراً خود حکم هم در اصل حرجی نبوده، ولی حرجی بودن از خارج و به علل اتفاقی بر آن عارض شده، در نتیجه بعضی از افراد حکم مذکور و یا به عبارتی برای بعضی از افراد حرجی شده است که در چنین فرضی حکم در خصوص آن افراد ساقط می شود، و در غیر آن افراد به اعتبار خود باقی است، مثل وجوب قیام در نماز برای کسی که کمردرد و یا پادرد گرفته، و ایستادن برایش دشوار و حرجی و مضر شده، که حکم قیام در خصوص وی ساقط می شود، و در مورد دیگران به اعتبار خود باقی است.

و اینکه خدای تعالی با آوردن کلمه (( لیکن )) از مطلب قبل که فرمود: (( خدا نمی خواهد بر شما حرج تحمیل کند )) اعراض کرد، خود دلیل بر این است که مراد از آیه شریفه این است که حرج را از ملاک حکم نفی کند و بفرماید: احکامی که خدای تعالی بر شما تکلیف کرده حرجی نیست و به منظور دشوار کردن زندگی شما تشریح نشده، (بلکه به این منظور تشریح شده که شما را پاک کند)، وجه این دلالت این است که از ظاهر گفتار آیه بر می آید که مراد از احکام جعل شده، تطهیر شما و اتمام نعمت بر شما است، نعمتی که همان ملاک احکام است، نه اینکه مراد دشوار کردن زندگی بر شما باشد، و به همین جهت هر جا که دیدیم

وضو و غسل بر شما حرجی و دشوار است مثلاً آب نیست و پیدا کردن آب برایتان سخت است، و یا آب هست ولی استعمال آن دشوار است، ما در آنجا تکلیف وضو و غسل را بر داشته به جای آن تیمم را که در وسع شما است بر شما واجب می‌سازیم، و اما حکم طهارت که غرض اصلی ما است را به کلی از بین نمی‌بریم، این خود دلیل بر این است که ما طهارت شما و کامل کردن نعمت خود بر شما را می‌خوانیم، تا شاید شما شکر بگذارید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۵ غرض از تشریح وضوء و غسل و تیمم حصول طهارت معنوی برای انسان است.

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نالازمه مطلبی که ما در معنای حرج نخواستن آوردیم این است که مراد از جمله: (( یزید لیطهرکم )) این باشد که بفرماید غرض ما از تشریح وضو و غسل و تیمم تنها حاصل شدن طهارت در شما است، چون این سه دستور سه وسیله و سبب برای طهارت است، و این طهارت هر چه باشد غیر از پاکیزگی ظاهری و بر طرف شدن خبث و کثافات از بدن است، بلکه طهارتی است معنوی، که به وسیله یکی از این سه دستور حاصل می‌شود، و آنچه که در نماز شرط شده علاوه بر پاکی ظاهر بدن، همین طهارت معنوی است.

ممکن است از همین معنا استفاده کنیم که وقتی غرض، طهارت معنوی است، پس کسی که وضوی قبلیش نشکسته و هنوز آنرا دارد برای خواندن نماز بعدی دیگر حاجت به طهارت جدید ندارد، و این استفاده ما با اطلاق آیه منافات ندارد، زیرا تشریح منحصر در تکلیف و جویی نیست، بلکه تکلیف استجابی نیز تشریح می‌خواهد (در نتیجه می‌گوئیم به حکم اطلاق آیه وضو گرفتن برای هر نمازی خوب و مستحب است، هر چند که وضوی نماز قبلی باقی باشد، ولی واجب نیست، بلکه تنها در جائی واجب است که وضوی قبلی شکسته شده باشد).

و اما اینکه فرمود: (( و لیتم نعمته علیکم ... ))، در سابق یعنی در ذیل آیه: (( الیوم اکملت لکم دینکم ... ))، کلمه نعمت را معنا کردیم و نیز گفتیم که اتمام نعمت به چه معنا است، و در ذیل آیه (( و سیجزی الله الشاکرین )).

در جلد چهارم این کتاب معنای شکر را بیان کردیم، بنابراین بیانات مراد از نعمت در آیه مورد بحث نعمت دین است، البته نه از حیث اجزای آن، یعنی تک تک معارف و احکامش، بلکه از حیث اینکه دین عبارت است از تسلیم خدا شدن در همه شئون و این همان ولایت خدا بر بندگان و حکمرانیش در ایشان است، و این ولایت وقتی تمام می‌شود و به حد کمال می‌رسد که همه احکام دینی که قسمتی از آن طهارتهای سه گانه است را تشریح بفرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۶

از اینجا به روشنی به دست می‌آید که بین دو غایت و نتیجه ای که برای تشریح طهارتهای سه گانه ذکر شده یعنی جمله: (( لیطهرکم )) و جمله (( لیتم نعمته )) فرق هست، و آن این است که جمله اول غایت تشریح طهارتهای سه گانه به تنهایی را بیان می‌کند، چون پاک شدن نتیجه این سه دستور است، ولی جمله دوم نتیجه تشریح همه احکام را بیان می‌کند، که سه دستور مزبور تنها سهم خود را از آن دارند، یعنی از میان همه احکام سه حکم و از میان همه نعمتهای دینی سه نعمتند، پس در حقیقت دو نتیجه نام برده یکی خصوصی است و دیگری عمومی.

و بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: (( خدای تعالی نمی‌خواهد بدون جهت بار شما را سنگین کند، بلکه می‌خواهد با جعل طهارتهای سه گانه دو کار کرده باشد، اول اینکه برای شما پاکیزگی را که خاصیت خصوص این سه دستور است حاصل کرده باشد، دوم اینکه نعمت عمومی را که همان نعمت دین است با تشریح این سه حکم متمیم کرده باشد، شاید شما خدای را بر نعمتش شکر کنید و خدای تعالی شما را خالص برای خود بسازد )) (دقت بفرمائید). و اذکروا نعمة الله علیکم و میثقه الذی واثقکم به اذ قلتم سمعنا و اطعنا این میثاق همان میثاقی است که از آنان گرفته شده بر اینکه اسلام را بپذیرند، یعنی تسلیم خدای تعالی باشند، شاهد این مدعا این است که در جمله: (( اذ قلتم سمعنا و اطعنا... )) یادآوریشان می‌کند که در چه زمانی چنین میثاقی دادند آن زمانی بود که گفتند: (( سمعنا و طاعنا )) گوش به فرمان و آماده اطاعتیم، چون این سخن بدان جهت که هیچ قیدی ندارد

سمع مطلق و طاعت مطلق را می رساند، و سمع و طاعت مطلق عبارت اخرای کلمه اسلام است، پس منظور از نعمت در جمله: (( و اذکروا نعمه الله علیکم )) مواهب جمیله ای است که خدای تعالی در سایه اسلام به آنان داده، و این بهتری حال روز بعد از اسلامشان نسبت به حال و وضع قبل از اسلامشان است، در دوران جاهلیت امنیت و سلامتی و ثروت و صفای دل نسبت به یکدیگر و پاکی اعمال نداشتند، و در سایه اسلام صاحب همه اینها شدند، همچنانکه نسبت به صفای دل فرموده: (( و اذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۷

ممکن هم هست که بگوئیم منظور از نعمت، حقیقت اسلام است، چون اسلام منشا همه نعمتها و برکات است، هر نعمتی را که ریشه یابی کنیم بالاخره به اسلام منتهی می شویم که بیانش گذشت، و این هم بر خواننده پوشیده نماند که مراد از نعمت بودن اسلام حقیقی و یا ولایت این است که خواسته اند انگشت روی مصداق بگذارند، نه اینکه خواسته باشند مفهوم لفظ نعمت را مشخص کنند، چون مفهوم کلمه نعمت و هر کلمه دیگر عهده دار مشخص کردنش علم لغت است، نه قرآن کریم و ما نیز در باره مفهوم این لفظ بحثی تفسیری نداریم، بحثی اگر هست در این است که از این مفهوم کلی منظور خدای تعالی در این آیه کدام مصداق است؟.

خدای تعالی سپس خودش را بیاد آنان می آورد که عالم به همه زوایای دلها است، و نتیجه می گیرد پس باید از خدایتان بترسید، که او بدانچه سینه ها در خود نهان داشته آگاه است .

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات مربوط به وضو و تیمم و غسل)

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب با ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه: (( اذا قمتم الی الصلوة )) فرموده: یعنی هر گاه از خواب برخاستید برای نماز، راوی که ابن بکیر است می گوید: عرضه داشتم: مگر خواب وضو را باطل می کند؟ فرمود: بله، البته در صورتی که بر گوش مسلط شود و گوش چیزی نشنود.

مؤلف: این معنا در روایاتی دیگر نیز آمده، سیوطی آن روایات را در الدرالمنثور از زید بن اسلم و نحاس نقل کرده، و این روایات منافاتی با گفتار قبلی ما ندارد، که گفتیم مراد از (( قیام به نماز )) اراده نماز خواندن است، زیرا آنچه ما گفتیم معنای قیامی بود که با حرف (( الی )) متعدی شده باشد، و آنچه در روایت آمده به معنای قیامی است از آن جهت که با حرف (( من )) متعدی شود، و امام فرموده: کلمه (( الی )) در آیه به معنای (( من )) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۸

و در کافی به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: من به امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) عرضه داشتم: از کجا فهمیدی که فرمودی: مسح به پاره ای از سر و پاره ای از پاها واجب است نه بر همه آن دو؟ حضرت خندید، و سپس فرمود: ای زراره! هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیان کرده و هم کتاب خدا طبق آن نازل شده، برای اینکه خدای عزوجل می فرماید: (( فاغسلوا وجوهکم )) که از آن می فهمیم همه صورت باید شسته شود، آنگاه فرموده: (( و ایدیکم الی المرافق )) که با او عاطفه دستها تا مرفق را متصل به وجه فرموده، و از این اتصال می فهمیم که دو دست تا مرفق نیز همه اش باید شسته شود، آنگاه با آوردن فعلی دیگر بین کلام فاصله انداخته فرموده: (( و امسحوا برؤ سکم ))، که از این فاصله انداختن و از حرف (( با )) در (( برؤ سکم )) می فهمیم، که مسح به بعضی سر واجب است و چون با آوردن او عاطفه پاها را وصل به سر کرد، و فرمود: (( و ارجلکم الی الکعبین )) می فهمیم مسح بر بعضی پاها واجب است .

از سوی دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را برای مردم تفسیر فرمود، لیکن مردم تفسیر آن جناب را ضایع کرده، (به آرای خود سرانه خود عمل کردند) خدای تعالی سپس فرمود: (( فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعبدا طیباً، و امسحوا بوجوهکم و ایدیکم منه ))، که چون وضو را در صورت دسترسی نداشتن به آب ساقط کرده، بعضی از اعضای شستن در وضو را یعنی از مچ

تا انگشتان دست و صورت را محل مسح در تیمم قرار داده فرمود: (( بوجوهکم و ایدیکم )) و در آخر کلمه (( منه )) را اضافه کرد، می فهمیم که بعضی از صورت و دستها باید تیمم شود و مسح همه صورت واجب نیست، چون آن مقدار غباری که از خاک زمین به دست می چسبد به بعضی از کف دست می چسبد و به بعضی دیگرش نمی چسبد خدای تعالی سپس فرمود: (( ما یرید الله لیجعل علیکم من جرج )) که منظور از جرج در تنگنا قرار گرفتن است.

مؤلف: اینکه امام در ضمن گفتار خود فرمود: (( فان لم تجدوا ماء... )) منظورش این نبوده که آیه قرآن چنین است زیرا آیه (( و لم تجدوا ماء )) است، بلکه خواسته است آیه را نقل به معنا کند.

و در همان کتاب به سند خود از زراره و بکیر روایت کرده که از امام باقر (علیه السلام) از وضوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند، حضرت دستور داد طشتی و یا ظرف کوچکی آوردند که در آن آب بود، پس دست راست خود را در آب فرو برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۷۹

و مشتت از آن بر گرفت، و به صورت خود ریخت، و صورت خود را با آن شست، سپس دست چپ خود را در آب فرو برده مشتت از آن گرفت و به ساعد خود یعنی مرفق به پائین ریخت، و دست راست خود را با آن شست، ولی همواره دست را از بالا پائین کشید، و هیچگاه از پائین به طرف مرفق نکشید، نه در دست راست و نه در دست چپ، سپس کف دست راست خود را در آب فرو برد، و مشتت از آن بر گرفته به ذراع مرفق تا سر انگشتان خود ریخت، و در دست چپ همان کرد که در دست راست کرد، آنگاه سر و دو پای خود را با تری کف دستش مسح کرد، و آب جدیدی برای مسح به کار نبرد، آنگاه فرمود: نباید انگشتان را در زیر بند کفش برد، و سپس اضافه کرد که خدای تعالی می فرماید: (( اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم )) و به حکم این فرمایش هیچ مقدار (و بفرموده فقها حتی سر سوزنی) از صورت و دستها باید نشسته نماند، برای اینکه فرموده: (( بشوئید صورت و دستهایتان را تا مرفقها )) آنگاه فرموده: (( فامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین )) و به حکم این دستور اگر مقداری از سر و یا مقداری از روی دو پای خود را از اول سر انگشتان تا به کعب مسح کند کافی است، راوی می گوید: عرضه داشتم کعب پاها کجای آن است؟ فرمود: اینجا یعنی بند پا و پائین تراز ساق، پرسیدم: این چیست؟ (که نشان می دهی) فرمود: این جزء استخوان ساق است، و کعب پائین تر از آن است، پرسیدیم: خدا تو را اصلاح کند آیا یک مشت آب برای شستن صورت و یک مشت برای شستن هر ذراع بس است؟ فرمود: آری، البته در صورتی که با منتهای دقت آن مشت آب را به همه ذراع و کف برسانی، البته با دو مشت این کار بهتر صورت می گیرد.

مؤلف: این روایت از روایات معروف است، عیاشی آن را از بکیر و زراره از امام باقر (علیه السلام) و در سندی دیگر مثل آن را از عبدالله بن سلیمان از ابی جعفر روایت کرده، و در معنای آن و معنای روایت سابق روایاتی دیگر هست. فتوای عمر به مسح برچگمه در وضو

در تفسیر برهان آمده که عیاشی از زراره بن اعین و ابو حنیفه از ابی بکر بن حزم روایت کرده که گفت: مردی وضو گرفت و مسح پاها را بر چگمه خود کشیده، داخل مسجد شد، و به نماز ایستاد، علی (علیه السلام) آمد و با پای خود به گردن او زد، و فرمود: وای بر تو چرابی وضو نماز می خوانی؟ آن مرد عرضه داشت: عمر بن خطاب به من چنین دستور داد، حضرت دست او را گرفته نزد عمر آورد، و با صدای بلند فرمود: بین این شخص چه چیزی از تو روایت می کند، عمر گفت: بله من به او گفتم چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنطور مسح کرد، حضرت فرمود: قبل از مائده یا بعد از آن؟ گفت: این را نمی دانم، فرمود: حال که نمی دانی پس چرا فتوا می دهی؟ مسح بر چگمه در سابق نازل شد (و در مائده نسخ شد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۳۸۰

مؤلف: در عهد عمر اختلاف در جواز و عدم جواز مسح بر روی کفش شایع بود، و نظر علی (علیه السلام) این بود که آن دستور

به آیه سوره مائده نسخ شده، این نظریه از روایات این باب استفاده می‌شود، و به همین جهت از بعضیها از قبیل براء و بلال و جریر بن عبدالله روایت شده که آنان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که آن جناب بعد از مائده نیز بر روی کفش و پاپوش مسح می‌کرده، و لیکن روایاتشان خالی از اشکال نیست، و گویا منشا اختلاف مذکور این پندار بوده که مدعیان نسخ دلیل ناسخ را غیر از آیه می‌دانند، و غیر آیه نمی‌تواند ناسخ باشد، در حالی که این پندار صحیح نیست و دلیل نسخ خود آیه مائده است برای اینکه آیه شریفه مسح بر قدم را واجب کرده، و معلوم است که پا افزار و کفش قدم نیست، و همین پاسخ را روایت بعدی داده است.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن احمد خراسانی وی بقیه راویان حدیث تا زمان امام را ذکر نکرده روایت آورده که گفته است، مردی به حضور امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد، و از مسح بر پا افزار پرسید، حضرت لحظه ای سر به پائین انداخت، آنگاه سر بلند کرد و فرمود: خدای تبارک و تعالی بندگان خویش را امر به طهارت فرموده، و آنرا در بین اعضای بدن تقسیم کرده، سهمی از آنرا به صورت، و سهمی به سر، و نصیبی به دو پا و بهره ای به دو دست داده، اگر پا افزار یکی از این اعضای بدن است می‌توانی آنرا مسح کنی.

و نیز در همان کتاب از حسن بن زید از جعفر بن محمد (علیهم السلام) روایت کرده که گفت: علی (علیه السلام) در عهد عمر بن خطاب در مساله مسح بر پا افزار مخالف سایرین بوده، آنها می‌گفتند: ما دیدیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر پا افزار خود مسح می‌کرد و حضرت در پاسخ هر کس که این استدلال را می‌کرد می‌پرسید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از نزول مائده چنین می‌کرد یا بعد از آن؟ می‌گفتند نمی‌دانیم، آن جناب می‌فرمود: ولی من می‌دانم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از نزول سوره مائده دیگر بر پا افزار مسح نکرد و هر آینه مسح کردن بر پشت یک الاغ را بیشتر دوست دارم تا مسح کردن بر پا افزار، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: (( یا ایها الذین آمنوا - تا آنجا که فرموده - المرافق و امسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۸۱

و در درالمنثور است که ابن جریر و نحاس در کتاب ناسخ خود از علی روایت کرده اند که در هر نمازی وضو می‌گرفت و می‌خواند (( یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة ... )) . مؤلف: توضیح این حدیث گذشت.

و در کافی به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم که فرموده: (( او لمستم النساء )) حضرت فرمود منظور جماع است، و لیکن خدای تعالی از آنجا که پرده پوش است دوست می‌دارد سربسته سخن گوید، و لذا عمل نامبرده را به آن صراحت که شما تعبیر می‌کنید نکرده.

و در تفسیر عیاشی از زراره روایت کرده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از تیمم پرسیدم، فرمود: عمار بن یاسر روزی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرضه داشت: جنب شدم و آب نداشتم تا غسل کنم، حضرت فرمود: خوب بگو ببینم چه کردی؟ عرضه داشت: لباسهایم را کندم و توی خاک غلت زدم حضرت (شاید بعنوان مزاح) فرمود: همانطور که الاغها غلت می‌زنند، سپس فرمود: خدای تعالی کیفیت تیمم را که بیان کرده و فرموده: (( و امسحوا بوجوهکم و ایدیکم منه ))، آنگاه خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه کف دو دست خود را بر صعید گذاشت، و سپس برداشت بین دو چشم تا آخر دو ابروی خود مسح کرد، آنگاه کف هر دست را به پشت دست دیگر کشید، البته اول به پشت دست راست کشید. و در همان کتاب از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۸۲

خدای تعالی شستن صورت و دو دست را و مسح کشیدن بر سر و پشت دو پا را واجب کرد، تا هر گاه کسی در حالت سفر و بیماری و ضرورت نتوانست صورت و دست را بشوید به جای شستن آن دو موضع را مسح کند و فرمود: (( و ان کتتم مرضی او



علی سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء... و ایدیکم منه )) .

و در همان کتاب از عبد الاعلی مولى آل سام روایت آورده که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: من در اثر زمین خوردن ناخنم شکست، و انگشتم را باند پیچی کردم، حال بفرما برای وضو چه کنم؟ می گوید امام (علیه السلام) فرمود: حکم این مساله و امثال آن در کتاب خدای تبارک و تعالی آمده، می فرماید: (( ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج )) .

مؤلف: امام (علیه السلام) به آیه سوره حج اشاره نموده، که در آن نیز حرج نفی شده، و اگر به ذیل آیه مورد بحث اشاره نکرد که در خصوص وضو است، برای این بوده که به مطلبی اشاره کرده باشد، که ما قبلاً خاطر نشان ساختیم که منظور از نفی حرج، نفی حرج در ملاکهای دینی است، نه در خود احکام و در اخباری که ما نقل کردیم نکات بسیاری است، که با در نظر گرفتن بیانی که ما در ذیل آیات داشتیم آن نکات روشن می شود، بنابراین خواننده محترم می تواند همان بیانات را به عنوان شرح این روایات تلقی کند. المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۸۳ آیات ۱۴ - ۸ سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۸) وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (۹) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (۱۰) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۱) وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (۱۲) فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَٰضِعِهَا وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِبَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۳) وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (۱۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۸۴ ترجمه آیات

هان ای مردمی که ایمان آوردید در آنجا که هوای نفس وادارتان می کند تا به انگیزه دشمنی، بناحق شهادت دهید به خاطر خدا قسط را بیابدارید، و دشمنی با اشخاص و اقوام شما را به انحراف از حق نکشاند، عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک تر است، و از خدا بترسید که خدا از آنچه می کنید با خبر است. (۸) خدا به کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح کنند، این وعده را داده که آمرزشی و پاداشی عظیم دارند. (۹) و کسانی که کفران ورزیده آیات ما را تکذیب کنند اهل جهنمند. (۱۰) هان ای کسانی که ایمان آوردید نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشت بیاد آرید، به خاطر آورید که قومی تصمیم گرفتند دست ستم به سوی شما دراز کنند، خدا دستشان را از شما کوتاه کرد، و از خدا بترسید، و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند. (۱۱) و چرا نکنند؟ مگر سرگذشت بنی اسرائیل را نشنیدند که خدا از آنان پیمان گرفت، و ما از آنان دوازده مراقب انتخاب و مبعوث کردیم، خدای تعالی به ایشان فرمود: من با شما پیمان اگر نماز بپا دارید و زکات دهید و به فرستادگان من که از این پس مبعوث می شوند ایمان بیاورید، و با رعایت احترام تقویتشان کنید، و در راه خدا بطور شایسته وام دهید، که در این صورت گناهانتان را می پوشانم، و در بهشتها که جویها در آن جاری است داخلتان می کنم میثاق ما از بنی اسرائیل این بود که بعد از این انتخاب و تعیین نقباء اگر کسی از شما کفر بورزد در حقیقت از وسط راه منحرف گشته، و آنرا گم کرده است. (۱۲) ولی این پیمان را شکستند و به خاطر همین جرم بزرگ لعنتشان کردیم، و دلهایشان را به قساوت و سختی مبتلا نمودیم، و در نتیجه کارشان به جایی رسید که کلام خدا را وارونه تفسیر کردند، و آنرا جابجا نمودند، و قسمتی از اصول دین و رؤوس حقائق دینی را از یاد بردند، و تو پیوسته به خیانتی از آنان مطلع می شوی، مگر اندکی از آنان، پس ایشان را ببخش و از ایشان در گذر که خدا نیکوکاران را دوست می دارد. (۱۳) و همچنین از آن جمعیتی



وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ جمله دوم یعنی جمله (( لهم مغفرة و اجر عظیم )) انشای وعده است که قبلا یعنی در اول آیه داده ، و فرموده بود: (( وعد الله ... )) بطوری که دیگران نیز گفته اند و این تعبیر مؤ کدتر از آن است ، می فرمود: (( وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات مغفرة و اجرا عظیما )) ، البته این مؤ کدتر بودن به خاطر آن نیست که در آیه مورد بحث جمله مورد گفتگو خبر بعد از خبر است ، نه ، این اشتباهی است که بعضی کرده اند، بلکه به خاطر این است که تصریح دارد به انشای وعده ، نه چون آیه سوره فتح که ضمنا بر آن دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۸۷

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ رَاغِب در مفردات می گوید: ماده (( جیم - حاء - میم )) به معنای شدت فوران آتش است ، دوزخ را هم که جحیم خوانده اند به این مناسبت است ، و این آیه مشتمل است بر خود وعید (نه بر تهدید به آن) ، در مقابل آیه قبلی که خود وعده را ذکر می کرد، و می فرمود: (( لهم مغفرة و اجر عظیم )) .

در آیه مورد بحث کفر را مقید کرده به تکذیب آیات تا کفر بدون تکذیب را شامل نگیرد، زیرا کفاری که منشا کفرشان انکار حق با علم به حق بودن آن نیست بلکه اگر کافر بخاطر این است که حق بگوششان نخورده و یا مستضعفی هستند که تشخیص حق از باطل را ندارند، اهل دوزخ نیستند بلکه کار آنان به دست خدا است ، اگر بخواهد آنان را می آمرزد و اگر خواست عذابشان می کند، پس دو آیه مورد بحث یکی وعده جمیل است به کسانی که ایمان آورده اعمال صالح انجام می دهند، و دیگری تهدید شدیدی است به کسانی که به خدا کفر ورزیده ، آیات خدا را تکذیب کنند، و معلوم است که بین این دو مرحله مراحلی است متوسط، که خدای تعالی امر آن مراحل و عاقبت امر صاحب هر مرحله را ذکر نکرده .

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا... این مضمون قابل آن هست که بر چندین واقعه منطبق گردد، وقایعی که بین کفار و مسلمانان واقع شد، از قبیل داستان جنگ بدر و احد و احزاب و غیره و بنابراین نمی توان گفت نظر خاصی به واقعه خاصی دارد، بلکه منظورش مطلق توطئه هائی است که مشرکین علیه مسلمانان و برای کشتن آنان و محو کردن اثر اسلام و دین توحید می ریختند.

و اینکه بعضی از مفسرین آنرا بر واقعه خاصی حمل نموده و گفته اند مراد از آن داستانی است که در آن آمده : مشرکین تصمیم گرفتند رسول خدا(صلی الله علیه و آله ) را به قتل برسانند، و یا بعضی از یهودیان تصمیم گرفتند آن جناب را ترور کنند. که هر دو داستان به زودی می آید سخنی است که از ظاهر لفظ آیه بعید است و این ناسازگاری بر کسی پوشیده نیست .

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۸۸

در این جمله مؤ منین را دعوت فرموده به اینکه تقوا پیشه نموده و بر خدا توکل کنند، و در حقیقت منظور تحذیر شدید از ترک تقوا و ترک توکل بر خدای سبحان است ، دلیل براینکه منظور نهی شدید است داستانی است که از بنی اسرائیل و نصارا در همین سیاق حکایت می کند که بعضی از آنها که گفتند، ما نصارائیم چنین و چنان کردند، و یهود و نصارا هر دو عهد الهی را شکستند، و خدای تعالی آنان را به لعن خود و به قساوت قلب و فراموش کردن بهره هائی که از دینشان داشتند و انداختن دشمنی و خشم بین آنان تا روز قیامت گرفتار ساخت . میثاقی که خداوند از یهود و نصارا گرفت و پیمان شکنی آنان

و معلوم است که غرض از نقل این قصه جز این نبوده که برای روشنگری مؤ منین به آن استشهاد نموده و آنرا پیش روی مؤ منین قرار داده ، آویزه گوش آنان کند تا از آن عبرت گیرند، و هوشیار شده بدانند که اگر یهود و نصارا مبتلا شدند به آن بلاهائی که شدند، همه به خاطر این بود که میثاقی را که با خدای سبحان بسته بودند فراموش کردند، و آن میثاق این بود که تسلیم خدای تعالی باشند و دستوراتش را به سمع و طاعت تلقی کنند و لازمه این معنا آن بود که از مخالفت پروردگارشان پرهیزند، و در امور دینیشان بر او توکل کنند، یعنی او را وکیل خویش بگیرند، در نتیجه اختیار نکنند مگر چیزی را که خدای تعالی برایشان اختیار

کرده و ترک کنند هر چیزی را که خدای تعالی آنرا برای آنان ناستوده دانسته و راه آن اسلام و این لوازمش همانا طریقه طاعت رسولان او است، کسی که بخواهد واقعا تسلیم خدای تعالی باشد بجز این نمی شود که به رسولان او ایمان بیاورد، و دست از پیروی غیر خدا و رسولان او بردارد، دعوی هر کس که از راه می رسد و مردم را به اطاعت و خضوع در برابر دستورات خویش می خواند نپذیرد، در برابر جباران و طاغوتها و غیر آنان سر تسلیم فرود نیاورد، حتی از احبار و رهبان و یا از خاخامها و کشیشها هیچ سخنی را بدون دلیل قبول نکند، و خلاصه اینکه بداند که غیر از خدای تعالی و هر کس که خدا اطاعتش را واجب کرده باشد از احدی نباید اطاعت کند.

اما مع الاسف یهود و نصارا میثاق خدائی را پشت سر انداختند، و در نتیجه خدای تعالی آنان را از رحمت خود دور ساخت و به دنبال دور شدن از رحمت خدا دست به کارهای جنایت آمیزی زدند و آن این بود که آیات کلام خدا را جابجا و تحریف کردند، و آن را به غیر آن معنائی که خدای تعالی اراده کرده بود تفسیر نمودند، و این باعث شد که بهره هائی از دین را از دست بدهند، و این بهره ها اموری بود که با از دست دادن آنها هر خیر و سعادت را از دست دادند، و علاوه بر این، آن مقدار از دین هم که برایشان باقی مانده بود را فاسد ساخت، آری دین احکامی غیر مربوط به هم نیست، مجموعه ای از معارف و احکامی است که همه به هم ارتباط دارند، بطوری که اگر بعضی از آنها فاسد شود فساد آن بعض باقیمانده را هم فاسد می کند، مخصوصا احکامی که جنبه رکن و زیر بنا برای دین دارد، مثالی که مطلب را روشن کند نماز خواندن کسی است که منظورش از نماز بندگی خدا نباشد بلکه منظورش این باشد که در بین جامعه نماز گزار خود را جا بزند، و همینکه جامعه به وی اعتماد نمود کلاه سر جامعه بگذارد، و معلوم است که چنین نمازی و یا چنین انفاقی و یا جهاد به چنین منظوری در حقیقت با زبان شکار حرف زدن است، و به جای اینکه قدمی به خدا نزدیکترش کند قدمها و بلکه فرسنگها از خدای تعالی دورشان می سازد پس نه آنچه برایشان مانده سودی به حالشان دارد، و نه از آنچه از دین که تحریف کرده اند بی نیازند، چون هیچ انسانی بی نیاز از دین نیست آن هم اصول و ارکان دین. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۳۸۹:

پس از اینجا می فهمیم که مقام اقتضاء می کرده که مؤمنین را از مخالفت تقوا و ترک توکل بر خدا بر حذر داشته و وادارشان کند به اینکه از این داستانی که برایشان نقل کرد عبرت بگیرند. مراد از توکل بر خدا

و نیز از همین جا روشن می شود که مراد از توکل چیزی است که شامل امور تشریعی و تکوینی (هر دو) می شود، و یا حداقل مختص به امور تشریعی است، به این معنا که خدای تعالی مؤمنین را دستور داده به اینکه خدا و رسول را در احکام دینی اطاعت کنند و آنچه را که پیامبرشان آورده و برایشان بیان کرده بکار ببندند، و امر دین و قوانین الهی را به خدای تعالی که پروردگارشان است محول نموده و به وی واگذار کنند، و به هیچ وجه خود را مستقل ندانند، و در شرائطی که خدای تعالی تشریح نموده و به دست آنان ودیعت سپرده و دخل و تصرف نمایند، همچنانکه دستورشان داده که او را در سنت اسباب و مسیباتی که در عالم جاری ساخته اطاعت کنند و در عین اینکه بر طبق این سنت عمل می کنند در عین حال آن اسباب و مسیبات را تکیه گاه خود ننموده، برای آنها استقلال در تاثیر که همان ربوبیت است معتقد نشوند، (بیمارانشان را مداوا نکنند، ولی دوا را مستقل در شفا ندانند، به دنبال کار و کسب بروند ولی کسب را رازق خود ندانند و همچنین) بلکه همه این وظایف را به عنوان یکی از هزار شرط انجام داده منتظر آن باشند که اگر خدا خواست نهصد و نود و نه شرط دیگرش را ایجاد کند در نتیجه اگر ایجاد کرد به مشیت و تدبیر او رضا دهند و اگر هم نکرد باز به مشیت او راضی باشند.

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا... راغب در مفردات خود می گوید: کلمه (( نقب )) وقتی در مورد دیوار و یا پوست به کار می رود معنای کلمه (( ثقب )) را که در مورد چوب بکار رود می دهد، آنگاه می گوید: نقیب به معنای کسی است که از قومی آمار می گیرد، و احوال آن قوم را پی گیری می نماید، و جمع آن نقباء می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد

خدای سبحان برای مؤمنین از این امت داستانی که بر بنی اسرائیل گذشت می‌سراید، که چگونه برایشان احکام دینی تشریح کرد، و با اخذ میثاق امر آنان را تثبیت نمود، و نقباء برایشان برگزید، و بیان خود را به آنان ابلاغ فرموده حجت را بر آنان تمام کرد، ولی آنها در عوض به جای آنکه شکر او را بگذارند میثاقش را نقض کردند، و خدای تعالی هم به کیفر این رفتارشان ایشان را لعنت کرد و دل‌هایشان را دچار قساوت نمود...

و فرمود: (( و لقد اخذ الله میثاق بنی اسرائیل )) و این مطلبی است که در سوره بقره و سوره های دیگر تکرار کرده ، و (( بعثنا منهم اثنی عشر نقیبا )) که علی الظاهر منظور از این دوازده نقیب دوازده رئیس است ، که هر یک بر یکی از اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل ریاست داشتند، و به منزله والی بر آنان بودند، کارهای آنان را فیصله می دادند، و نسبتی که این دوازده نقیب به دوازده تیره بنی اسرائیل داشتند نظیر نسبتی بوده که اولی الامر به افراد این امت دارند، در حقیقت مرجع مردم در امور دین و دنیای آنان بودند، چیزی که هست خود آنان وحیی از آسمان نمی گرفتند و شریعتی را تشریح نمی کردند، و کار وحی و تشریح شرایع تنها به عهده موسی بود و (( قال الله انی معکم )) و خدای تعالی به ایشان فرمود: که من با شمایم ، در این جمله به بنی اسرائیل اعلام می دارد در صورتی که او را اطاعت کنند او ایشان را یاری می کند، و گرنه بی یاورشان می گذارد، و به همین جهت هر دو امر را خاطر نشان کرده و فرمود: (( لئن اقمتم الصلوة و آیتیم الزکوة و آمنتتم برسلی و عزرتموهم )) ، که تعزیر همان نصرت است ، البته نصرت تواءم با تعظیم ، و مراد از کلمه (( رسلی )) پیغمبرانی است که بعد از موسی برای آنان مبعوث می کند، که شریعتی نو و دعوتی علی حده دارند، مانند عیسی بن مریم (علیه السلام) و رسول اسلام محمد (صلی الله علیه و آله) ، و سایر رسولانی که بین این دو بزرگوار بودند، ولی شریعتی نیاورند (( و اقرضتم الله قرضا حسنا )) منظور از این قرض دادن به خدا صدقه های مستحبی است نه زکات واجب (( لا کفرن عنکم سیئاتکم و لا دخلنکم جنات تجری من تحتها الانهار )) برگشت این جمله به وعده جمیلی است که خدای تعالی به بنی اسرائیل داده ، به شرطی که نماز پیا دارند، و زکات واجب دهند، و به رسولان او ایمان آورده ، هم یاری و هم تعظیمشان کنند و صدقه مستحبی بدهند، که در این صورت گناهانشان را محو نموده داخل در جناتشان می کند که از زیر آنها نهرها روان است ، آنگاه در تهدید کسانی که به این دستورات عمل نکنند فرموده : (( فمن کفر بعد ذلک منکم فقد ضل سواء السبیل )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۱ نقتت هایی که به سبب پیمان شکنی به یهود رسید

فَبِمَا نَقَضَتْهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَسِيَةً... خدای تعالی در آیه قبل سزای کفر و قدر ناشناسی نسبت به میثاق نامبرده را عبارت از گمراه شدن از راه میانه و مستقیم ، و این ذکر اجمالی آن کیفر بود، و در آیه مورد بحث بطور مفصل آن کیفر را بیان می کند، و آن عبارت است از انواع نعمتها و عذابها که خدای سبحان بعضی از آنها را که همان لعنت و تقسیه قلوب باشد را به خودش نسبت داده ، چون این دو نعمت در واقع کار خود او است و بعضی دیگر را به خود بنی اسرائیل نسبت داده ، و آن نعمتی است که جمله (( و لا تزال تطلع علی خائنة منهم )) آنرا در نظر دارد همه اینها کیفر همه کفرانهای آنان است ، که در راءس آنها کفر به میثاق است ، و یا کیفر تنها کفر به میثاق است ، برای اینکه سایر کفرهاشان در شکم این یک کفر خوابیده همچنانکه سایر کیفرهاشان در شکم کیفر آن نهفته است .

آری راه وسطی که آنان گم کرده اند راه سعادت است که آبادی دنیا و آخرت آنان در آن راه است .

پس اینکه فرمود: (( فبما نقضهم ميثاقهم علی الظاهر )) مراد همان کفری است که در آیه قبلی از آن تهدید کرد و لفظ (( ما )) در کلمه : (( فبما )) هر جا که استعمال شود دو اثر دارد، یکی اینکه مطلب را تاکید می کند و دوم اینکه ابهام آنرا می رساند، به این معنا که اهل زبان در جایی که بخواهند شخصی یا غرضی را که در جای خود معین است نامعین و مبهم ذکر کنند تا در نتیجه آن شخص یا آن غرض را تعظیم یا تحقیر کرده باشند این کلمه را به کار می برند (( مثلا وقتی پرسی که چه کسی آمده بود در خانه و



تو با او سخن می‌گفتی او به منظور اینکه بفهماند مردی بود که از بزرگی نمی‌شود نامش را برد و یا از پستی قابل آن نیست که نامش را ببرم در پاسخ می‌گوید: (( رجل ما )) مردی از مردها و بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که بنی اسرائیل به خاطر پیمان شکنی هائی که نمی‌شود گفت که چیست مورد لعن ما واقع شدند)) و لعن عبارت است از دور کردن کسی از رحمت خدا (( و جعلنا قلوبهم قاسیة )) کلمه (( قاسیة )) اسم فاعل از (( ماده قسی )) است و این ماده به معنای سفتی و سختی است، و قساوت قلب از قسوت سنگ که صلابت و سختی آن است گرفته شده، و قلب قسی (با قساوت) آن قلبی است که در برابر حق خشوع ندارد، و تاثیری بنام رحمت و رقت به آن دست نمی‌دهد، در قرآن کریم فرموده: (( الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله و ما نزل من الحق ؟ و لا یكونوا کالذین اوتوا الكتاب من قبل فطال علیهم الامد فقت قلوبهم و کثیر منهم فاسقون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۲

و سخن کوتاه اینکه خدای سبحان دنبال مساله قساوت قلبشان می‌فرماید: نتیجه آن این شد که برگشتند و دست به تحریف کلام خدا زدند (( یحرفون الکلم عن مواضعه ))، یعنی آنرا طوری تفسیر کردند که صاحب کلام آن معنا را در نظر نداشت و خدای تعالی که صاحب کلام بود به آن تفسیر راضی نبود و یا از کلام خدا هر چه را که خوشایندشان نبود انداختند و چیزهائی که دلشان می‌خواست از پیش خود به آن اضافه کردند و یا کلام خدا را جایجا نمودند، همه اینها تحریف است، و بنی اسرائیل به این ورطه نیفتادند مگر به خاطر اینکه دستشان از حقائق روشن دین برید، (( و نسوا حظا مما ذکرنا ))، و معلوم است که این حظی که فراموش کردند قسمتی از اصول دینشان بوده که سعادتشان دایر مدار آن اصول بوده، اصولی که هیچ چیزی جای آن را اشغال نکرد مگر آنکه شقاوت دائمی را علیه آنان مسجل نمود مثل اینکه بجای مزه دانستن خدای تعالی از داشتن شبیه که یکی از اصول دین توحید است مرتکب تشبیه شدند، و یا موسی را خاتم انبیا شمردند، و شریعت تورات را برای ابد همیشگی پنداشتند، و نسخ و بداء را باطل دانستند، و گرفتار عقائد باطل غیر اینها شدند.

و لا- تَرَأُلْ تَطَّلِعُ عَلٰی خَائِبَةٍ مِّنْهُمْ اِلَّا- قَلِيْلًا- مِّنْهُمْ کلمه (( خائنه )) چه به معنای اسم فاعل باشد و چه به معنای خیانت بدان جهت که نکره آمده و به خاطر کلمه (( منهم )) طائفه ای از آنان را شامل می‌شود، و معنای جمله این است که تو همواره به طائفه ای از آنان اطلاع پیدا می‌کنی که خائند، و یا همیشه بر خیانت طائفه ای از آنان اطلاع پیدا می‌کنی، (( الا قلیلا منهم ))، فاعف عنهم، و اصفح ان الله یحب المحسنین))، در سابق مکرر گفته ایم که استثنای قلیلی از بنی اسرائیل منافات با این معنا ندارد که لعنت و عذاب متوجه این امت و این نژاد بشود.

و یکی از حرفهای عجیبی که بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه زده اند این است که گفته اند: مراد از کلمه (( قلیل )) عبدالله بن سلام و اصحاب او است، و آیه شریفه می‌خواهد بفرماید همه یهودیان خائند، مگر او و دوستانش، و وجه عجیب بودن این تفسیر این است که عبدالله بن سلام مدتها قبل از نازل شدن سوره مائده اسلام آورد، و معنا ندارد که آیه شریفه شامل مسلمانان در روز نزول بشود، زیرا آیات مورد بحث سخن از میثاق بنی اسرائیل و سخن از بدیهای یهود دارد، یهودیانی که در آن ایام همچنان یهودی مانده بودند و عبدالله بن سلام در آن روز یهودی نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۳ پیمان شکنی نصارا و عواقب آن

وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصْرٰی اَحَدُنَا مِیْثَقُهُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُکِّرُوْا بِهٖ فَاَعْرٰیثًا رَاغِبٌ دَر مَفْرَدَاتٍ گفتمه وقتی گفته می‌شود (( غری بکذا )) معنایش این است که به فلان چیز چسبید، و ملازم آن شد، و اصل این کلمه از غراء است، که به معنای سریش و سریشم و امثال آن است، و چون گفته شود: (( اغربت فلانا بکذا )) که باب افعال این ماده است همان معنای ثلاثی مجرد را می‌دهد، و می‌فهماند که من او را به فلان چیز چسباندم)).

عیسی بن مریم (علیه السلام) پیغمبر رحمت بود و مردم را به صلح و صفا می‌خواند، و تشویقشان می‌کرد به اینکه نسبت به آخرت



اشراف و توجه کامل داشته و از لذائذ دنیا و زخارف دلفریب آن اعراض کنند، و نهیشان می کرد از اینکه بر سر دنیا این کالای پست (( و غرض اعدنی )) تکالب کنند، یعنی مانند درندگان بر سر یک شکار پنجه به روی هم بکشند که اگر خواننده عزیز بخواهد کلمات آن جناب را ببیند باید به مواقف مختلفی که انجیل های چهارگانه از آن جناب نقل کرده اند مراجعه کند.

لیکن پیروانش عکس العمل بر خلاف، از خود نشان داده و مواعظ و تذکرات آن جناب را از یاد بردند، و چون چنین کردند خدای عزوجل به جای سلم و صفا کینه و دشمنی را در دلهاشان ثابت کرد، و به جای برادری و دوستی که عیسی (علیه السلام) آنان را به آن می خواند، دشمنی و کینه توزی را در دلهاشان مستقر نمود، و در باره آنان فرمود: (( فسوا حظا مما ذکروا به فاغرینا بینهم العداوة و البغضاء الی یوم القیمة )) .

و این عداوت و بغضا که خدای تعالی نام برده جزء ملکات راسخه امت های مسیحی شده و در دل آنها ثابت و پایدار گردیده است ، همچنانکه آتش آخرت هم سرنوشت حتمی آنها است ، و از آن مفری ندارند، هر چه بخواهند از غمی از غمهای آن رها شوند دوباره به آن اندوه برگردانده می شوند و به ایشان گفته می شود بچشید عذاب حریق و سوزنده را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۴

و از روزی که عیسی بن مریم به آسمان برده شد حواریون او و داعیان و مبلغین دین او پیوسته با یکدیگر اختلاف کردند، و اختلاف آنان روز به روز بیشتر شد و همه مسیحیت را فرا گرفت ، و در آغاز آنان را به جان هم انداخت ، جنگها و قتل و غارتها پیا کرد، انواع دربردها بوجود آورد، خانواده هائی را آواره کرد، و فسادهایی دیگر بر انگیخت تا آنکه کار به جنگهای بزرگ و بین المللی بیانجامید، جنگهایی که کره زمین را تهدید به خراب و بشریت را تهدید به فناء و انقراض نمود، همه اینها همان وعدهای بود که خدای تعالی در آیه مورد بحث داد، و این خود مصداق تبدیل نعمت به نعمت و گمراه تر شدن به دنبال بیشتر متلاشی شدن است ، تازه همه اینها عقوبت دنیائی آنان بود. (( و سوف ینبئهم الله بما كانوا یصنعون )) . المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۵ آیات ۱۹ - ۱۵ سوره مائده

يَا هَيْلَ الْكُتُبِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكُتُبِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كُتُبٌ مُبَيِّنَةٌ (۱۵) يَهْدِي بِهِنَّ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱۶) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۷) وَ قَالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصْرَى نَحْنُ أَبْنَاؤُ اللَّهِ وَ أَحِبُّهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۱۸) يَا هَيْلَ الْكُتُبِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَ لَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۹)

ترجمه آیات

هان ای اهل کتاب اینک فرستاده ما محمد (صلی الله علیه و آله) به سویتان آمد، او برای شما بسیاری از حقایق دین را که علمائتان پنهانش می داشتند بیان می کند، و از فاش کردن بسیاری از خیانتهای دیگر آنان نسبت به معارف دین صرفنظر می نماید، و این رسول از ناحیه خدا برایتان نوری و کتابی روشنگر آورده. (۱۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۶

نور نبوت و کتابی که خدا بوسیله آن پیروان خوشنودی خویش را به طرق سلامت هدایت می کند، و آنان را به اذن خود از ظلمتها به سوی نور خارج ساخته به سوی صراط مستقیم هدایت می کند. (۱۶) هم آنها که گفتند مسیح پسر خدا است ، و هم آنها که وی را سومین پسر خدا دانستند و نیز کسانی که گفتند خدا با مسیح متحد شده کافر شدند، بگو (ای پیامبر) اگر مسیح خدا است پس



مثلهم فی الانجیل ...)) .

و نیز آیاتی از تورات و انجیل است که ملایان یهودی و نصارا از در لجبازی در مقابل حق مضمون آن را از مردم پنهان کردند، مانند آیاتی که حکم رجم و سنگسار کردن را بیان می‌کند و آیه (( و لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر ... )) ، به بیانی که خواهد آمد به آن اشاره می‌کند و این حکم یعنی حکم رجم همین الان نیز در توراتی که در دست یهودیان است در اصحاح بیست و دوم از سفر تثبیه موجود است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۸

و اما اینکه فرمود: از بسیاری عفو کردیم منظور خدای تعالی این است که بسیاری از آن حقائق را که اهل کتاب پنهان کردند را عفو کردیم و بیان نکردیم ، شاهد این عفو اختلافی است که بین دو کتاب می‌بینیم ، مثلاً تورات شامل بر مسائلی در توحید و نبوت است که نمی‌شود آن را به خدای تعالی نسبت داد، مثل اینکه خدا را جسم و نشسته در مکانش می‌داند، و خرافاتی دیگر از این قبیل ، و نیز نمی‌شود آن مطالب را به انبیاء نسبت داد، مثل انواع کفر و فسق و فجورها و لغزشها که به انبیاء نسبت داده و نیز می‌بینیم که تورات یکی از اصولی ترین معارف دینی را یعنی مساله معاد را به کلی مسکوت گذاشته ، و در باره آن هیچ سخنی نگفته ، با اینکه دین بدون معاد، دین استواری نیست ، و اما انجیلها مخصوصاً انجیل یوحنا مشتمل بر عقائدی از وثنیت و بت پرستی است (و اگر خدای تعالی از اینگونه دستبردهای کشیشان و احبار عفو کرد، و در قرآن کریم نامی از آن نبرد، شاید برای این بوده که مردم به عقل خودشان در می‌یابند که اینگونه عقائد خرافی است و هیچ ربطی به خدای تعالی و به انبیای او ندارد. مراد از نور در (( قد جائکم من الله نور و کتاب مبین )) قرآن مجید است

فَإِذْ جَاءَ كُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ عِبَارَت (( قد جاءکم من الله )) این است که این آینده ای که از ناحیه خدای تعالی آمده یک نحوه قیامی به خدای تعالی دارد نظیر قیامی که بیان به مبین و کلام به متکلم دارد و همین خود مؤید این است که مراد از نور همین قرآن کریم است ، بنابراین جمله : (( و کتاب مبین )) عطف است به کلمه (( نور )) تا تفسیر آن باشد، و به اصطلاح عطف تفسیری است ، می‌فرماید: (( از ناحیه خدا برایتان نوری آمده که همان کتاب مبین است )) ، و خدای تعالی در چند جا از کلام مجیدش قرآن را نور خوانده ، از آن جمله فرموده : (( و اتبعوا النور الذی انزل معہ )) ، و نیز فرموده : (( فامنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا )) ، و نیز فرموده : (( و انزلنا الیکم نورا مبینا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۳۹۹

البته احتمال هم دارد که مراد از نور، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد، و این مبنی بر استفاده ای است که چه بسا از صدر آیه بشود، چون روشن کردن چیزهایی که علمای یهود و نصارا آنرا پنهان کرده بودند خود یکی از آثار نور بودن رسول مورد بحث است ، علاوه بر اینکه در آیه ای دیگر آن جناب را صریحاً نور نامیده ، و فرموده : (( و سراجاً منیراً )) . هادی حقیقی خدای سبحان است و رسول و کتاب آلت و وسیله ظاهری هدایت هستند

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ حَرْف (( با )) در کلمه (( به )) به اصطلاح علم نحو، بای آلت است و ضمیر در آن کلمه به کتاب و یا به نور بر می‌گردد، حال چه اینکه مراد از نور، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد و یا قرآن ، برای اینکه اگر هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد باز آلت بودن بقاء معنا دارد زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نیز مانند کتاب آلت و وسیله ای ظاهری است برای مرحله هدایت و اینکه گفتیم وسیله ای ظاهری برای این است که حقیقت هدایت قائم به خدای تعالی است ، همچنانکه خودش در جای دیگر کتاب مجیدش فرموده : (( انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء )) ، و نیز فرموده : (( و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان ، و لکن جعلنا نورا نهدی به من نشاء من عبادنا و انک لتهدی الی صراط مستقیم ، صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض ، الا الی الله تصیر الامور )) ، و این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید هدایت را در عین اینکه به قرآن و به رسول نسبت می‌دهد در عین حال برگشت آنرا به خدای سبحان می‌داند، پس هادی حقیقی او است ، و غیر او سبب های ظاهری است که خدای تعالی آنرا برای احیای امر هدایت ، مسخر



ظلمات به نور بهر رسول یا کتاب نسبت داده می شود اذن خدا به معنای رضای اوست هر جا که اخراج از ظلمات به سوی نور به غیر خدای تعالی نسبت داده شود مثلاً بگوئیم پیغمبر خدا و یا کتاب خدا مردم را به اذن خدا از ظلمتها به سوی نور بیرون می آورد، در اینگونه موارد اذن خدای تعالی به معنای رضای او خواهد بود، نظیر این آیه که می فرماید: (( کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم ))، و در این آیه اخراج مردم از ظلمات به سوی نور را مقید کرد به اذن پروردگارشان تا با این وسیله توهم استقلال انبیا در هدایت و سببیت بیرون شدن به سوی نور را باطل و نفی نماید و بفهماند که سبب حقیقی این هدایت خدای سبحان است، و اگر در آیه: (( ولقد ارسلنا موسی بایاتنا ان اخرج قومک من الظلمات الی النور ))، اخراج را مقید به اذن خدا نکرده برای این بود که امر (( خارج کن )) خود مشتمل بر معنای اذن بود، و حاجتی به آوردن اذن نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۰۲

گفتیم هر جا که اخراج به رسول خدا و به کتاب خدا منسوب شود اذن خدا در آنجا به معنای رضای خدا است، و هر جا که به خود خدا منسوب شود معنای اخراج به اذن او اخراج به علم او خواهد بود، چون کلمه (( اذن )) به معنای (( علم )) نیز می آید، گفته می شود (( فلان اذن به )) یعنی فلانی علم پیدا کرد به فلان جریان، و از همین باب است آیه شریفه زیر که می فرماید: (( و اذان من الله و رسوله ))، و مواردی دیگر که حاجت به ذکر آنها نیست.

و اما اینکه در جمله: (( و یهدیهم الی صراط مستقیم )) مساله هدایت دوباره عودت داده شده، جهتش این بود که جمله (( و یخرجهم )) بین جمله مورد بحث و جمله (( یهدی به الله )) فاصله شده بود، از سوی دیگر صراط مستقیم همانطور که بیان شد در سوره فاتحه گذشت راهی است مهیمن و سرآمد بر همه راههای دیگر خدای تعالی، قهرا هدایت به سوی صراط مستقیم نیز هدایتی مهیمن بر سایر اقسام هدایت است، هدایت هائی که مربوط به سبل جزئی است. در اینجا سؤال می آید و آن این است که خواننده عزیز بپرسد اگر صراط مستقیم چنین صراطی بود جا داشت همه جا مانند سوره (( حمد )) به صورت معرفه یعنی (( الصراط المستقیم )) بیاید، در حالی که در آیه مورد بحث نکره آمده فرموده: (( و یهدیهم الی صراط مستقیم و آنان را به سوی صراطی مستقیم هدایت می کند ))، معلوم می شود صراطی مستقیم آنطور که شما گفتید یک صراط نیست، در پاسخ می گوئیم نکره آوردن کلمه همه جا به منظور این نیست که بفهماند کلمه مصداقی نامعین از مصداقی متعدد است، بلکه گاه می شود که نکره آوردن صرفاً به منظور تعظیم و بزرگداشت مطلب است، و در آیه مورد بحث قرینه مقام دلالت دارد بر اینکه منظور همین تعظیم است.

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۰۳

اینها که چنین سخنی از آنان حکایت شده یکی از سه طائفه ای هستند که سخنان و عقائدشان در سوره آل عمران گذشت، این طائفه اعتقاد پیدا کرده اند به اینکه خدای سبحان با مسیح متحد شده و در نتیجه مسیح، هم بشر است و هم اله و معبود، گو اینکه جمله مورد بحث با عقیده آن دو طائفه دیگر نیز قابل انطباق هست، یعنی هم قابل آن است که با عقیده پسر بودن مسیح برای خدا تطبیق شود، و هم با ثالث ثلاثه بودنش، ولی ظاهر جمله با عقیده اتحاد و علیت مسیح و خدا بهتر می سازد. برهانی بر بطلان اعتقاد مسیحیان به اینکه مسیح فرزند خدا است

قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا إِنَّ جَمْلَهُ بر بطلان عقیده مذکور مسیحیان، برهانی است که از راه تناقض بودن آن عقیده اقامه شده، چون بنابر آن عقیده مسیح از یک طرف اله و معبود است، و از طرفی دیگر یک فرد بشر و مخلوق، چون همواره از آن جناب بنام عیسی پسر مریم یاد می کنند، و همه عوارضی که برای سایر افراد بشر و هر انسان مفروضی که در روی زمین قرار داشته باشد جائز و ممکن می دانند، برای عیسی بن مریم نیز جائز و



ممکن می‌دانند، و همه ساکنان روی زمین مانند خود زمین و سرپای آسمانها و اجزای موجود در بین آنها مملوک خدای تعالی و مسخر در تحت ملک و سلطنت خدای تعالی است، و در نتیجه خدای تعالی حق تصرف در آنها را دارد، هر تصرفی که بخواهد، و هر حکمی که براند چه به نفع آنها و چه به ضرر آنها و به همین دلیل او می‌تواند مسیح را که جزئی از این عالم است هلاک کند، همانطور که می‌تواند مادرش را و همه ساکنان زمین را هلاک کند، بدون اینکه بین مسیح و سایر اجزای عالم در این باره تفاوتی باشد، و مسیح بر سایرین مزیتی داشته باشد، خوب وقتی هلاکت برای مسیح از نظر عقل امری جائز و ممکن باشد، دیگر چگونه او می‌تواند معبود بوده باشد، پس اعتقاد به بشر بودن مسیح نقیض اعتقاد به خدا بودن وی است.

و اگر در جمله: (( ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم و امه ، و من فی الارض جميعا )) کلمه مسیح را مقید کرد به قید (( ابن مريم ))، برای این بود که دلالت کند بر اینکه مسیح یک بشر تمام عیار و مانند سایر موجودات و سایر افراد انسانها واقع است در تحت تاثیر ربوبی، و به همین منظور کلمه (( امه )) (مادرش) را بر آن عطف کرد، تا بفهماند مسیح هم مثل مادرش و از سنخ او است، و نیز جمله (( من فی الارض جميعا )) را به آن عطف کرد تا بفهماند حکم در همه نامبردگان یکی و به یک اندازه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۰۴

از همین جا روشن می‌شود که آن تقیید و این عطف، اشاره ای به برهان فلسفی معروف به برهان امکان دارد، و حاصل این برهان در مورد بحث این است که مسیح مثل مادرش شبیه و مماثل سایر افراد بشر است، در نتیجه هر حکمی و هر حادثه ای که در مورد سایر افراد بشر جائز و ممکن باشد در مورد او نیز ممکن است، برای اینکه به قول فلاسفه (( حکم الامثال فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد ))، و چون غیر مسیح جائز است که در تحت حکم هلاکت قرار گیرد، مسیح نیز جائز است که هلاک شود، و یا به عبارت ساده تر عقل هلاکت مسیح را نیز جائز و امری ممکن می‌داند و از نظر عقل هیچ مانعی از قبیل اجتماع نقیضین و امثال آن در کار نیست تا از هلاکت او جلوگیری کند، و اگر مسیح خدا بود عقل هلاکتش را ممکن و جائز نمی‌دانست پس معلوم می‌شود او خدا نیست.

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ جَمَلَةَ در مقام تعلیل جمله قبلی است، می‌خواهد بفرماید: علت اینکه گفتیم مسیح و مادرش مانند همه انسانها در تحت قدرت خداوند این است که ملک آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است از آن خدای تعالی است، و اگر در این جمله علاوه بر ذکر آسمانها و زمین تصریح کرده به آنچه در بین آن دو است، با اینکه خدای سبحان همواره از عالم خلقت به آسمانها و زمین تعبیر می‌کند و دیگر نام بین آن دو را نمی‌برد، برای این بوده که کلامش به تصریح نزدیک تر شود و بهتر از ورود توهم‌ها و شبهات جلوگیری نماید، و با این بیان دیگر کسی نمی‌تواند توهم کند که با اینکه مورد کلام انسانهاست که جزء موجودات بین زمین و آسمانند، چرا نام آسمانها و زمین را برد، و نام بین آن دو را نبرد؟.

و اگر در جمله مورد بحث، خبر که کلمه (( لله )) است، مقدم بر مبتدا یعنی کلمه: (( ملک )) شده برای این است که انحصار را بفهماند (شما وقتی بگوئید (( زید قائم است ))، قیام را منحصر در زید نکرده اید، ممکن است غیر او نیز افرادی قائم باشند، ولی وقتی بگوئید (( قائم زید است ))، قیام را منحصر در او کرده اید و معنای کلامتان این است که غیر او کسی قائم نیست (( مترجم )) و با همین حصر، بیان تمام می‌شود، چون خدای تعالی در مقام آن بود که بیان کند ملک آسمانها و زمین و بین آندو منحصر از آن خدا است، و معنای آیه چنین است که: چگونه ممکن است مانعی از نفوذ اراده خدای تعالی در هلاک کردن مسیح و غیر او جلوگیری نموده و نگذارد آنچه او اراده کرده واقع شود؟ با اینکه ملک و سلطنت مطلقه در آسمانها و زمین و بین آندو منحصر از آن خدای سبحان است، و احدی غیر از او مالکیتی ندارد پس هیچ مانعی از نفوذ حکم او و به کرسی نشستن امر او وجود ندارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۰۵

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ این جمله جمله قبلی را تعلیل می‌کند، همچنانکه آن جمله مطالب قبل را تعلیل می‌کرد، و



می فرمود: (( و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما )) ، جمله مورد بحث این معنا را خاطر نشان می کند که چطور ملك آسمانها و زمین و ما بین آندو از آن خدا است ، توضیح اینکه ملك بضمه میم که خود نوعی سلطنت و مالکیت بر مردم و سلطنت و مالکیت مردم است ، وقتی تحقق می یابد که قدرت مالک شامل و جهانی بوده و مشیت او در سراسر جهان نافذ باشد، و چنین قدرت و مشیتی را خدای تعالی در سراسر آسمانها و زمین و بین آن دو را دارا است .

پس همینکه او خالق هر چیز است و بهر چیزی قادر است ، خود برهانی است بر مالکیت او همچنانکه مالکیتش برهانی است بر اینکه او می تواند هلاکت همه عالم را اراده نموده و اگر خواست اراده اش را به کرسی بنشاند و همین برهان آن است که احدی از خلایق او در الوهیت شریک او نیست .

و اما برهان اینکه مشیت او نافذ و قدرتش شامل و عمومی است همین است که او الله تبارک و تعالی است و چه بسا به خاطر همین بوده که در آیه شریفه این اسم چند بار تکرار شده ، پس نتیجه فرض الله بودن چیزی کافی است در اینکه شریکی در الوهیت برای او نباشد. یهود و نصاری ادعای فرزندی حقیقی برای خدا را ندارند، بلکه مدعی اختصاص و تقریبه خدایند

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُدِر این معنا هیچ شکی نیست که یهودیان ادعای فرزندی حقیقی برای خدا ندارند و بطور جدی خود را فرزند خدای تعالی نمی دانند آنطور که بیشتر مسیحیان مسیح را فرزند خدا می دانند، پس اینکه در جمله مورد بحث حکایت کرده که یهود و نصارا ادعا کرده اند که ما فرزندان خدا و دوستان اوئیم منظور فرزندی حقیقی نیست ، بلکه منظورشان این است که با نوعی مجاز گوئی شرافتی برای خود بتراشند، و این مجاز گوئی در کتب مقدسه آنان بسیار دیده می شود، مثلا در آیه (۳۸) از اصحاح سوم از انجیل لوقا آدم را فرزند خدا خوانده و در آیه (۲۲) از اصحاح چهارم از سفر خروج تورات ، یعقوب را با چنین عنوانی نام برده و در آیه هفتم از مزمو ۲ از مزامیر داوود جناب داوود را و در آیه نهم از اصحاح ۳۱ از نبوت ارمیا اقرام را و در موارد بسیاری از انجیلها و ملحقات آنها عیسی را و در آیه نهم از اصحاح پنجم انجیل متی و سایر انجیلها صلحای مؤمنین را پسران خدا خوانده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۰۶

و به هر حال منظورشان از این تعبیر این است که ما یهودیان و مسیحیان آنقدر در درگاه خدای تعالی محبوب و مقرب هستیم که پسران در نظر پدران محبوب و مقربند، پس ما نسبت به خدای تعالی جنبه شاهزادگان را داریم که در صفی جدای از صف رعیت قرار دارند و به امتیاز قرب به درگاه سلطان ممتازند، امتیازی که اقتضا دارد با آنان معامله و رفتاری غیر آن رفتاری که با رعیت می شود، بشود کانه شاهزادگان نسبت به قوانین و احکام جاریه در بین مردم افرادی استثنائی نیستند، که آن قوانین در بین آنها اجرا نمی شود، هر فردی از افراد فلان کار زشت را بکند فلان مجازات را دارد الا شاهزادگان ، و هر فردی از افراد باید فلان کار را بکند الا شاهزادگان که به خاطر ارتباطی که با تخت سلطنت دارند نمی شود به آنها توهین کرد، و آنها را مانند سایر افراد مملکت مجازات نمود، و در موقفی قرار دارند که سایر افراد رعیت دارند، همه این امتیازات به خاطر این است که این شاهزادگان به مقدار انتسابشان به مقام سلطنت مورد علاقه و محبت و کرامت شخص سلطان قرار دارند.

پس مراد از این پسری ، صرف اختصاص و امتیاز و تقرب است ، و عطف کلمه : (( و احباؤه )) بر کلمه (( ابناء الله )) به منزله عطف تفسیر است ، یعنی ابناء را تفسیر می کند به اینکه غرض از دعوی آن اختصاص و محبوبیت است ، و منظورشان از این محبوبیت نیز خود آن نیست ، بلکه لازمه آن است ، و آن مصونیت از عذاب و عقوبت است ، می خواهند بگویند ما به دلیل اینکه پسران خدا یعنی احبا و دوستان خدا هستیم ، هر کاری بکنیم کرده ایم ، و هر گز گرفتار عقوبت نمی شویم و سرانجام ما جز به نعمت و کرامت کشیده نمی شود، چون عذاب کردن ما منافات با آن امتیاز و محبوبیت و کرامت دارد که در ما هست .

دلیل بر اینکه مراد از دو کلمه (( ابناء )) و (( احباء )) لازمه این دو کلمه است ، این است که خدای سبحان به دنبال آن فرموده : (( يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء... )) ، برای اینکه اگر منظور همانطور که گفتیم لازمه پسری خدا و دوستی او یعنی مصونیت از



می تازد بر سر کفار نیز می تازد، هم صالحان را می گیرد و هم طالحان را این خود سنت الهی است که در بندگان گذشته او نیز جریان داشته، الا- اینکه عنوان و اثر این بلاها با اختلاف دیدگاهها و موقعیتهای فرق می کند، تا ببینی بندگان خدا نسبت به پروردگارشان در چه موقعیتی و مقامی قرار دارند.

بله آن بنده ای که صلاح و سداد در سويدای دلش جایگیر شده و فضیلت انسانیت در جوهره ذاتش جای گرفته، چون انبیای گرام و افراد تالی تلو آنان وقتی با مصائب و محتتهای دنیوی روبرو می شود، بجز فعلیت یافتن فضائل جا گرفته در نفسشان اثری ندارد، مصائب و محتتهای آن فضائل را که تاکنون نهفته و بی اثر بود به فعلیت می رساند، هم خود آنان از آن فضائل فعلیت یافته برخوردار می شوند، و هم دیگران را برخوردار می سازند، پس این نوع مصائب و یا به عبارتی مصائب این نوع افراد در عین اینکه مایه کراهت طبع است، چیزی و عنوانی جز بلیت و پیش آمد الهی ندارد، و اگر خواستی می توانی بگوئی این مصائب برای این نوع افراد ترفیع درجه است.

و اما آن افرادی که نه صلاح و سداد در سويدای دلشان جای گرفته و نه شقاوت و فسق، وقتی مصائب و بلاها بر آنان هجوم می آورد، راه کفر یا ایمان و صلاح و یا طلاح آنان را مشخص می سازد، در نتیجه مصائب برای اینگونه افراد جنبه امتحانات و آزمایش الهی را دارد خدای تعالی اینگونه افراد را می آزماید تا معلوم شود آیا راه بهشت را پیش می گیرند و یا راه دوزخ را.

در مقابل آن دو طائفه، طائفه سومی هست که در زندگیشان جز بر هوای نفس تکیه و اعتماد ندارند، و جز با فساد و افساد و فرو رفتن در لجنزار شهوت و غضب انس نمی ورزند و هیچگاه فضیلت را بر رذیلت و خضوع در برابر حق را بر استکبار نسبت به خدای تعالی بر نمی گزینند، همچنانکه قرآن داستان این طائفه را سروده نمونه هائی چون امت نوح و قوم عاد و ثمود و مردم فرعون و اصحاب مدین و قوم لوط را آورده، قهرا مصائب برای این طائفه جنبه عذاب دارد، و خدای تعالی می خواهد با فرستادن بلاها نسل این طائفه را بر اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۰۹

و خدای تعالی همه این معانی یعنی معنای عذاب طائفه اول و دوم و سوم را در یک آیه جمع کرده و می فرماید: (( و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذ منکم شهداء و الله لا یحب الظالمین، و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین )) . حوادث و بلاها برای مسلمین، امتحان و برای منحرفین از اسلام نکال و عذاب بوده است

تاریخ یهود از زمان بعثت موسی (علیه السلام) تا زمان بعثت محمد خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله) که بیش از دو هزار سال است و همچنین تاریخ نصارا از زمانی که عیسی (علیه السلام) به آسمان برده شد تا زمان ظهور اسلام، بطوری که می گویند تقریباً ششصد سال طول کشیده مالا مال از انواع جرائم و گناهای است که این دو ملت مرتکب شدند، و در ارتکاب گناهان هیچ گناهی را فروگذار نکردند تا آنجا که بدون ندامتی و شرمی کارشان به اصرار و استکبار کشیده شد، و معلوم است که بلاها و مصائبی که بر سر این دو ملت آمده جنبه ای به غیر از عذاب و عنوانی به غیر از نکال نداشته، و نمی تواند داشته باشد.

بخلاف مسلمین که اگر آنها نیز به بلاهائی مبتلا شدند یا در نظر گرفتن اینکه بلاها از نظر طبیعت که این عالم دارد چیزی بجز حوادث عادی نبوده، حوادثی که دست تدبیر الهی آنها را پیش می آورده و می آورد این سنتی است از خدای تعالی که همواره جاری بوده و همواره جاری خواهد بود، آری (( ولن تجد لسنة الله تبديلاً ))، و این حوادث بالنسبه به حال مسلمانانی که مبتلا به آن می شده اند البته سخن ما در باره مسلمانانی است که بر طریق حق استوار بودند چیزی به جز امتحان نبوده همچنانکه نسبت به مسلمانانی که از راه اسلام منحرف شدند چیزی بجز نکال و عذاب نبوده و از نظر اسلام احدی نمی تواند ادعا کند که من به خاطر اینکه در شناسنامه ام مسلمانم نزد خدای تعالی کرامتی و حرمتی علی حده دارم، زیرا قرآن کریم چنین کرامتی و چنین احترامی برای احدی اثبات نکرده، تا چه رسد به اینکه مسلمانان را پسران خدا و دوستان او بدانند، و اسلام هیچ اعتنائی به اسماء و القاب ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۱۰



رسولنا یبین لکم علی فتره من الرسل)) ، و معنای آمدن رسولی بعد از فترتی از رسولان ، این است که رسول ما بعد از مدتی طولانی که هیچ رسولی نفرستادیم بیامد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۱۲

و این آیه شریفه دومین خطابی است که به اهل کتاب شده ، و متمم خطاب اول است ، برای اینکه آیه اول برای اهل کتاب این معنا را بیان کرد: که خدای تعالی رسولی به سوی ایشان گسیل داشته ، و او را با کتابی مبین تایید نموده ، و او به اذن خدا بشر را به سوی هر خیری و هر سعادت هدایت می کند، و آیه مورد بحث بیان می کند که بیانی که گفته شد جنبه اتمام حجت برای آنان دارد، رسول ما به این منظور بشر را هدایت نموده هر خیر و سعادت را برایشان بیان می کند، که فردا یعنی در روز قیامت نگویند: خدایا هیچ بشیر و نذیری به سوی ما نیامد تا راه سعادت و شقاوت را برای ما بیان کند.

با این بیان ، احتمالی که در باره آیه داده شده تایید می شود و آن احتمال این است که متعلق فعل (( یبین لکم )) در این آیه همان متعلق در آیه قبل است ، و بنابراین احتمال تقدیر آیه چنین می شود: (( قد جاءکم رسولنا یبین لکم کثیرا مما تخفون من الکتاب )) ، پس دین اسلامی که به سوی آن دعوت می شوید در حقیقت همان دین خودتان است که به آن متدین هستید و آن دین را تایید می کند و اگر می بینید که در این دین چیزهایی هست که در دین شما نیست این موارد اختلاف بیان همان اموری است که رهبانان شما از معارف دین شما دزدیدند و از شما پنهان داشتند.

و لازمه این احتمال این است که جمله: (( یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم )) ، از قبیل تکرار عین خطاب قبلی باشد همان را اعاده کرده ، تا بعضی از چیزهایی که در آن خطاب ناگفته مانده ، اضافه کند و آن مطلب ناگفته عبارت است از جمله: (( ان تقولوا ما جاءنا... )) و اگر جمله: (( یا اهل الکتاب )) را تکرار کرد برای این بود که بین آنچه گفته شد و بین این جمله ناگفته ، فاصله زیاد شده بود و به عبارت اصطلاحی بین متعلق و متعلق فاصله آنقدر شده بود که متعلق به متعلق نمی چسبید، و این قسم تکرارها در کلام معمولی انسانها بسیار است ، از آن جمله شاعر می گوید:

قربا مربوط النعماء منی لفتح حرب وائل عن حیال

قربا مربوط النعماء منی ان یبع الکریم بالشسع غال

که شاعر خواسته است بگوید: جایگاه نگهداری شترمرغان را به من بدهید زیرا شما کریم هستید و شخص کریم اگر چیز گرانبهائی را به یک بند کفش بفروشد باز خریدار مغبون است و چون جمله معترضه (لفتح حرب وائل عن حیالی که آتش جنگ وائل در برابرم شعله ور شد) بین صدر و ذیل کلام فاصله شده بود، مجددا صدر کلام را تکرار کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۴۱۳

در مقابل آن احتمال ، احتمال دیگری هست و آن این است که خطاب (( یا اهل الکتاب )) تکرار خطاب قبلی نباشد بلکه خطابی از نو باشد و جمله (( یبین لکم )) نیز اشاره به همان بیان قبلی نباشد بلکه متعلق آن حذف شده باشد یا برای اینکه خواسته باشد عمومیت را برساند یعنی بفرماید: (( ای اهل کتاب رسولی به سوی شما آمد تا همه چیز را برای شما بیان کند )) البته همه چیزهایی که احتیاج به بیان دارد و یا برای بزرگداشت آنچه حذف شده و خواسته باشد بفهماند: (( این رسول به سوی شما آمد تا امری عظیم را که شما محتاج به بیان آن هستید برایتان بیان کند )) و جمله: (( علی فتره من الرسل )) بی اشعار و بلکه بی دلالت نیست بر اینکه آن حاجت چیست ، چون معنای آیه روی هم چنین است: (( رسولی به سوی شما آمد تا برایتان بیان کند چیزی را که گذشت مدتی طولانی از آخرین پیامبر قبلی و نیامدن پیامبری دیگر شما را محتاج به بیان آن نموده است .

جمله: (( ان تقولوا ما جاءنا من بشیر و لا نذیر... )) متعلق است به جمله: (( قد جاءکم )) ، چیزی که هست در این میان کلمه: (( حذر )) و یا کلمه: (( لثلا )) از اول آن افتاده و تقدیر جمله چنین است: (( حذر أن تقولوا )) و یا (( لثلا تقولوا )) یعنی: (( ما این رسول را فرستادیم تا مبادا شما چنین و چنان گوئید )) و یا (( ما این رسول را فرستادیم تا شما چنین و چنان نگوئید )) . اعتقاد به



محال بودن نسخ و بداء مستلزم محدود دانستن قدرت خدای تعالی است

و جمله: (( و الله علی کل شیء قدیر )) گوئی می‌خواهد توهمی را که ممکن است به ذهن افرادی بیاید رفع کند، چون یهودیان به خاطر اینکه نسخ و بداء را محال می‌پنداشتند معتقد بودند که شریعت تورات نسخ نخواهد شد و بعد از آن دیگر شریعتی نخواهد آمد، خدای تعالی در جمله مورد بحث این توهم را دفع نموده و می‌فرماید: این عقیده شما با عمومیت قدرت حقتعالی منافات دارد، شما دارید با این عقیده باطل خود قدرت خدا را محدود می‌کنید با اینکه خدای تعالی بر هر چیزی قادر است، هم بر نسخ و هم بر بداء، و ما در جلد اول در تفسیر آیه شریفه: (( ما ننسخ من آیه او ننسها... )) پیرامون این مسأله بحث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۱۴ گفتاری قرآنی، فلسفی و روایتی درباره طریقه پیشنهادی قرآن کریم برای تفکر

هیچ تردیدی نداریم در اینکه حیات انسانی، حیاتی است فکری، نه چون حیوانات غریزی و طبیعی، زندگی بشر سامان نمی‌گیرد مگر به وسیله ادراک که ما آن را فکر می‌نامیم و از لوازم فکری بودن زندگی بشر یکی این است که هر قدر فکر صحیحتر و کاملتر باشد قهرا زندگی انسانی استوارتر خواهد بود، پس زندگی استوار حال به هر سستی که باشد و در هر طریقی که افتاده باشد طریقی سابقه دار، یا بی سابقه، ارتباط کامل با فکر استوار دارد و زندگی استوار مبتنی و مشروط به داشتن فکر استوار است، حال هر قدر استواری فکری بیشتر باشد استواری زندگی بیشتر و هر قدر آن کمتر باشد این نیز کمتر خواهد بود.

خدای تعالی هم در کتاب عزیزش به طرق مختلف و اسلوب های متنوع به این حقیقت اشاره نموده، از آن جمله فرموده: (( او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نوراً یشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟ )) . و نیز فرموده: (( هل یشوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون )) .

همچنین فرموده: (( یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات )) و باز می‌فرماید: (( فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوالالباب )) و آیات بسیار دیگری از این قبیل که نیازی به ایراد همه آنها نیست، پس در اینکه قرآن کریم بشر را به فکر صحیح دعوت نموده و طریقه صحیح علم را ترویج فرموده، هیچگونه تردیدی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۱۵

قرآن کریم علاوه بر این، بیان کرده که فکر صحیح و طریقه درست تفکر، انسان را به چه چیزهایی هدایت می‌کند، از آن جمله فرموده: (( ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم ))، یعنی به ملتی و یا سستی و یا به عبارت دیگر طریقه ای هدایت می‌کند که استوارتر از آن نیست، و به هر حال آن طریقه و سنت صراطی است حیاتی و طریقه ای است برای زندگی و معلوم است که استوارتر بودن آن از طرق دیگر، موقوف بر این است که طریقی تفکر در آن از هر طریق تفکری استوارتر باشد، طریقه ای است که به حکم آیات زیر یکسره نور است و صراط مستقیم است (توجه بفرمائید): (( قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنہ ، و یهدیهم الی صراط مستقیم )) و صراط مستقیم عبارت است از راه روشنی که هیچ اختلافی در آن نباشد و علاوه بر این هیچگاه از رساندن رهرو خود به هدف تخلف نداشته و دو هوا نباشد و از این گذشته با حقی که مطلوب هر انسان حق جوئی است مناقضت و ناسازگاری نداشته باشد و علاوه بر این راهی است که بعضی از اجزای آن نقیض بعض دیگرش نباشد. قرآن، تشخیص فکر صحیح و اقوام را به عقل فطری بشر احاله نموده است

و اما اینکه آن فکر صحیح و اقوم که قرآن کریم بشر را به سوی آن دعوت و تشویق کرده، چگونه تفکری است؟ قرآن عزیز آن را معین نکرده بلکه تشخیص آن را به عقل فطری بشر احاله نموده، چون عقل بشر در صورتی که آزادی خدادادیش محفوظ مانده باشد خودش آن فکر صحیح را می‌شناسد، تشخیص آن در نفوس بشر همواره ثابت و مرتکز است.

و شما خواننده عزیز اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمائی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد (( به تفکر )) (( تذکر )) و یا (( تعقل )) دعوت نموده و یا به رسول گرامی خود یادآور می‌شود که با چه دلیلی حق را



اثبات و یا باطل را ابطال کند و خلاصه کلام اینکه از این آیات می توان فهمید که راه صحیح تفکر از نظر قرآن چه راهی است و ما در اینجا به عنوان نمونه چند آیه را می آوریم (توجه فرمائید): (( قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم و امه ... )) که ترجمه اش گذشت و در حکایت اینکه انبیا و اولیایش چون نوح و ابراهیم و موسی و سایر انبیای بزرگوارش و لقمان و مؤمن آل فرعون و سایر اولیایش در برابر خصم چه جور استدلال کرده اند، فرموده: (( قالت رسلهم افى الله شك فاطر السموات و الارض )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۱۶

و نیز فرموده: (( و اذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم )) . و نیز فرموده: (( و قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلا ان يقول ربي الله و قد جاءكم بالبينات من ربكم )) و در حکایت از ساحران فرعون فرموده: (( قالوا لن نؤثرك على ما جاء من البينات و الذى فطرنا فاقض ما انت قاض انما نقضى هذه الحيوۃ الدنيا )) . خدای تعالی بندگان را به اطاعت کورکورانه مامور نکرده است

و خدای تعالی در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن بندگان خود را مامور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهیش ایمانی کورکورانه بیاورند و یا طریقه ای را کورکورانه سلوک نمایند، حتی شریعی را هم که تشریح کرده و بندگان را مامور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاک های آن شرایع نیست مع ذلک آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده (یا بشر خود را محتاج به آن آثار می داند و یا به آنان فهمانده) که محتاج به آن آثار هستند نظیر نماز، که هر چند عقل بشر عاجز از تشخیص خواص و ملاک های آن است، لیکن با این حال وجوب آن را تعلیل کرده به اینکه نماز، شما را از فحشاء و منکر باز می دارد و البته یاد خدا اثر بیشتری دارد: (( ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اكبر )) و در باره روزه فرموده: (( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۱۷

و در باره وضو فرموده: (( ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليظهركم و لیتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون )) و آياتی دیگر از این قبیل . فطرت انسانها در تشخیص طریقه فکر صحیح یکسان است، و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته و این ادراک عقلی یعنی تشخیص اینکه طریقه فکر صحیح کدام است که قرآن کریم تصدیق حق بودن و خیر بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت می کند را به چنان فکری حواله می دهد، و نیز تصدیق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه که از آن نهی می کند را به چنان فکری واگذار نموده، در نهاد خود ما انسانها است، یعنی خود ما با فطرتمان تشخیص می دهیم که طریقه فکر صحیح کدام است، با فطرتی که در همه آنها یکسان هستند، و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته، و مورد اختلاف واقع نمی شود، که یک انسان بگوید فطرت من چنین حکم می کند، و انسانی دیگر بگوید فطرت من چنین حکم نمی کند بلکه بگونه ای دیگر حکم می نماید، آری فطرت امری است که حتی دو فرد انسان در احکام آن اختلاف ندارند و اگر اختلافی و نزاعی فرض شود از قبیل نزاع در بدیهیات است که وقتی خوب شکافته شود معلوم می شود یکی از دو طرف و یا هر دو طرف مورد نزاع را آنطور که باید تصور نکرده اند، چون نتوانسته اند به یکدیگر بفهمانند (نظیر مشاجره و نزاع آن سه نفر هم غذا که یکی پیشنهاد می کرد امروز نان و انگور بخوریم، آن دیگری که ترک بود به شدت انکار می کرد، و می گفت: نه باید که چرک و اوزوم بخوریم، سومی که عرب بود میگفت حتما باید خبز و عنب بخوریم، در حالی که معنای هر سه گفتار یک چیز بود یعنی (( نان و انگور )) .)) (مترجم)) .

و اما اینکه آن طریقه صحیح تفکر که گفتیم فطرت هر انسانی آن را تشخیص می دهد چیست؟ جواب: اگر در هر چیزی شک بکنیم در این معنا شکی نداریم و نمی توانیم تردید داشته باشیم که بیرون از چهار دیوار وجود ما حقایقی وجود دارد، که مستقل از وجود ما و جدای از اعمال ما است، نظیر مسائل مبدأ و معاد و مسائل دیگر ریاضی و طبیعی و امثال آن، که اگر ما بخواهیم

ارتباطی صحیح با آن حقائق داشته باشیم، و آنها را آنطور که هست دریابیم، و یقین کنیم که آنچه دریافته ایم حقیقت و واقع آن حقائق است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۱۸:

دست به دامن قضایای اولیه و بدیهیات عقلی می شویم که جای شک در آنها نیست و یا به لوازم آن بدیهیات متمسک شده و آنها را به ترتیب فکر خاصی طوری ردیف می کنیم که منظور و گم شده خود را از آن نتیجه بگیریم، طریقه استنتاج از قضایای اولیه بدیهی (طریقه منطقی) راهی است اجتناب ناپذیر

مثلاً- بگوئیم این مطلب بدیهی است که (( الف )) مساوی است با (( ب ))، این نیز مسلم است که (( ب )) مساوی است با (( جیم )) پس معلوم می شود که (( الف )) نیز مساوی است با (( جیم )) و یا بگوئیم: اگر (( الف )) مساوی باشد با (( ب )) بطور مسلم (( جیم )) نیز مساوی خواهد بود با (( دال ))، و اگر (( جیم )) مساوی با (( دال )) باشد قطعاً (( ها )) نیز مساوی با (( ذاء )) خواهد بود، پس نتیجه می گیریم که اگر (( الف )) مساوی با (( ب )) باشد، قهراً و قطعاً (( ها )) هم مساوی با (( زاء )) خواهد بود، و یا می گوئیم: اگر (( الف )) مساوی با (( ب )) باشد، قهراً و قطعاً (( جیم )) هم مساوی با (( دال )) خواهد بود، و چون یقین داریم که (( الف )) مساوی با (( ب )) است، پس مسلماً (( ب )) مساوی با (( جیم )) نیز هست.

و این چند شکلی که ما در اینجا آوردیم و مواد اولیه ای که بدان اشاره نمودیم اموری است بدیهی که انسان دارای فطرت سلیم، امتناع دارد از اینکه در باره آنها شک کند مگر آنکه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شده باشد، بطوری که مطالب ضروری و بدیهی را هم نتواند بفهمد، یک مفهوم تصویری را بجای مفهومی دیگر بگیرد، و یک مفهوم تصدیقی را بجای مفهوم تصدیقی دیگری اتخاذ کند، همچنانکه غالب شکاک ها که در بدیهیات هم شک می کنند علت شکاک شدنشان این است که از یک مفهوم بدیهی چیز دیگری می فهمند.

و ما وقتی به تمامی تشکیک ها و شبهاتی که بر این طریقه منطقی یاد شده، وارد شده و مراجعه کنیم می بینیم که خود این شکاکها نیز همه اعتمادشان در استنتاج دعاوی و مقاصد خود بر امثال قوانین مدونه در منطق است، که یا مربوط به ماده قضایا است و یا مربوط به هیات آنها، بطوری که اگر گفتار آنان را شکافته و تحلیل نمائیم و سپس مقدمات ابتدائی آن را یکی یکی کنار بگذاریم می بینیم که آن مقدمات عیناً همان مواد و هیاتهای منطقی است که از آن فرار می کردند، و بر آن خرده می گرفتند، و اگر یکی از آن مقدمات و یا هیاتها را به شکلی تغییر دهیم که از نظر منطق به نتیجه نمی رسد، می بینیم که گفتار آنان نیز نتیجه نمی دهد و خود آنان نیز اعتراض می کنند که چرا فلان مقدمه را تغییر دادید، و این خود روشترین دلیل است بر اینکه شکاکان نیز به حکم فطرت انسانیشان صحت منطق را قبول داشته و به درستی اصول آن اعتراف دارند و حتی نه تنها اعتراف دارند بلکه در استدلالهای خود به کارش می بندند، پس اگر دم از انکار آن می زنند از باب لجاجت است، و با یقین به درستی آن، انکارش می کنند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۱۹: چند نمونه از گفته های منکرین منطق و پاسخ به آنها

۱ گروهی از متکلمین گفته اند: (( اگر علم منطق طریقه ای باشد که انسان را به واقعیات می رساند، باید در بین خود اهل منطق هیچ اختلافی رخ ندهد، در حالی که می بینیم خود آنان در آرایش اختلاف دارند )).

این گفتار، خود یک برهان منطقی است و گوینده آن بدون اینکه خودش توجه داشته باشد قیاس استثنائی را در آن به کار برده و اشتباهی که کرده این است که طرفداران منطق می گویند منطق آلت و وسیله ای است که استعمال صحیح و درست آن فکر بشر را از خطا حفظ می کند، و هرگز نگفته اند که استعمال آن به هر طور که باشد چه درست و چه نادرست، فکر را از خطا حفظ می نماید، و اگر خود منطقیها در آرایش اختلاف دارند به خاطر این است که یکی از دو طرف بطور صحیح منطق را به کار نبرده، و این قضیه بدان می ماند که کسی بگوید شمشیر وسیله و آلت قطع است و درست هم گفته، لیکن آلت قطع بودن آن شرط دارد و آن این است که به طریقه ای صحیح استعمال شود.

۲ و گروهی دیگر از متکلمین گفته اند: (( قوانین منطق خودش ساخته و پرداخته فکر بشر است و بشر آن را تدوین و به تدریج تکمیل کرد، چگونه می تواند ثبوت حقائق واقعی را تضمین نماید، و چگونه می توان گفت کسی که علم منطق ندارد و یا دارد و استعمالش نمی کند به واقعیت حقیقتها نمی رسد.

این اشکال نیز مانند اشکال قبلی یک قیاس استثنائی است آن هم از زشت ترین انواع مغالطه، زیرا صاحبان این گفتار در معنای تدوین راه غلط را رفته اند، برای اینکه معنای تدوین کشف تفصیلی از قواعدی است که به حکم فطرت البته فطرت سر بسته و نشکفته برای انسان معلوم است، معنای تدوین این است نه ساختن و پرداختن.

۳ بعضی دیگر از همین متکلمین گفته اند: (( علم منطق لاطائلاتی است که به منظور بستن در خانه آل محمد (صلی الله علیه وآله) سر هم بافته اند، سازندگان این علم منظورشان این بوده که مردم را از پیروی کتاب و سنت باز دارند و بر هر مسلمانی واجب است که از پیروی علم منطق اجتناب کند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۲۰

این گفتار نیز خود مرکب از چند قیاس اقترانی و استثنائی منطقی است. (( قیاس اقترانی )) عبارت است از قیاسی که نتیجه آن بدون حفظ شکل و هیات در قیاس موجود باشد، مانند اینکه می گوئیم: عالم متغیر است و هر متغیر حادث است پس عالم حادث است (( که دو کلمه (( عالم )) و (( حادث )) موجود، در نتیجه بدون اینکه کنار هم باشند در قیاس موجودند، ولی در قیاس استثنائی نتیجه حتی با هیات و شکل مخصوصش در قیاس موجود است می گویند: اگر خورشید در آمده باشد روز موجود است، و لیکن خورشید در آمده است که نتیجه می گیریم پس روز موجود است که جمله (( روز موجود است )) با همین شکل و هیات در قیاس می باشد و صاحب این استدلال توجه نکرده که تاسیس یا تدوین یک طریقه ربطی به فرض فاسد مؤسس ندارد، ممکن است شخصی برای به دست آوردن یک هدف فاسد، راهی را احداث کند و راه سازیش خوب باشد ولی غرضش فاسد و بد باشد، شمشیر فی نفسه چیز خوبی است زیرا وسیله دفاع است، ولی ممکن است شخصی شمشیر را درست کند برای کشتن یک مظلوم، و همچنین دین خدا که بزرگترین نعمت خدا است و بسیار خوب است ولی ممکن است فردی این دین را در راه بدام انداختن متدینین بکار ببرد، یعنی در بین مردمی متدین اظهار دیانت کند تا آنان به وی اعتماد کنند و آنگاه کلاه سرشان بگذارد.

۴ بعضی دیگرشان گفته اند: (( درست است که سلوک بر طبق منطق سلوکی عقلی است، لیکن بسا می شود که سلوک عقلی آدمی را به نتیجه ای می رساند که خلاف صریح کتاب و سنت است، همچنانکه می بینیم آرای بسیاری از فیلسوف نماها به چنین نتایجی منتهی شده است)).

این گفتار نیز از قیاسی اقترانی تشکیل شده، چیزی که هست در آن مغالطه شده از این جهت که: (( به خطا انجامیدن آرای فلسفی نه به خاطر شکل قیاسهای منطقی آن است، و نه به خاطر ماده های بدیهی آن، بلکه بعضی از مواد آن آرای فاسد بوده، و در نتیجه آمیختنش با مواد صحیح به نتیجه فاسد منتهی شده است)).

۵ گروه دیگری از اینان نیز گفته اند که: (( منطق تنها عهده دار تشخیص شکل برهان صحیح و منتج از شکل باطل و غیر منتج است، منطق صرفاً برای این است که به ما بفهماند که از مواد و قضایا (هر چه می خواهد باشد) چه جور قیاس تشکیل دهیم، تا به نتیجه برسیم، و چه جور تشکیل بدهیم به نتیجه نمی رسیم، و اما مواد و قضایا چه باشد منطق عهده دار آن نیست، و قانونی نداریم که آدمی را از خطای در باره مواد حفظ کند، و تنها چیزی که آدمی را از خطا حفظ می کند مراجعه به اهل بیت معصوم (علیهم السلام) است، پس راهی جز مراجعه به آنان وجود ندارد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۲۱

گفتار فوق نیز شاخه ای از منطق می باشد که نام آن مغالطه است و علت مغالطه بودن آن این است که صاحب این گفتار خواسته است با این بیان خود و اخبار آحاد و یا مجموع آحاد و ظواهر ظنی کتاب را حجت کند، و اثبات نماید که به این دلیل اخبار آحاد و ظواهر کتاب حجت است در حالی که این دلیل سخن از عصمت امامان و مصونیت کسانی دارد که پیرو سخنان معصوم باشند، و

معلوم است که این مصونیت وقتی به دست می آید که معلوم و یقینی شود که فلان حدیث کلام امام است و از امام یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده، و نیز یقین شود که مراد امام از این کلام چه معنایی است؟ و اخبار آحاد چنین اخباری نیست برای اینکه ما یقین نداریم که تک تک این احادیث از امام (علیه السلام) صادر شده، هم صدورش ظنی است و هم دلالتش، و همچنین ظواهر کتاب و هر دلیل دیگری که دلالتش ظنی باشد، و وقتی معیار در مصونیت ماده یقینی باشد پس چه فرقی هست بین ماده یقینی ای که از ائمه (علیهم السلام) گرفته شده باشد، و بین ماده یقینی که از مقدمات عقلی به دست آمده باشد، هیات قیاس را هم که خود گوینده قبول داشت، پس ناگزیر است منطق را بپذیرد.

و اینکه گفت: (( بعد از این همه اشتباه، دیگر برای آدمی اعتماد و یقینی به مواد عقلی حاصل نمی شود )) اولاً سخنی است بی دلیل و ثانیاً خود آن نیز مقدماتی است عقلی، و برهانی است اقترانی، به این شکل: (( آنچه مردم بدان نیاز دارند در قرآن هست، و هر کتابی که چنین باشد بی نیاز کننده از غیر خودش است، پس قرآن بی نیاز کننده از غیر خودش میباشد )) . جواب به این سخن که بعضی گفته اند نیازهای ما در کتاب و سنت مخزون است پس چهنیازی به نیم خورده کفار؟!

۶ بعضی دیگرشان گفته اند: (( تمامی آنچه که نفوس بشری و جانها و دلها نیازمند به آن است در گنجینه قرآن عزیز نهفته و در اخبار اهل بیت عصمت (علیهم السلام) مخزون است، با این حال دیگر چه حاجت به نیم خورده کفار و ملحدین داریم؟ )) .

جواب از این اشکال این است که احتیاج ما به منطق عین احتیاجی است که ما در خود این گفتار مشاهده می کنیم و می بینیم که این گفتار به صورت یک قیاس اقترانی منطقی تشکیل یافته، و در آن موادی یقینی استعمال شده، چیزی که هست از آن جهت که در آن مغالطه ای شده نتیجه سوئی بیار آورده و آن این است که: (( با داشتن کتاب و سنت حاجتی به منطق نداریم ))، و آن مغالطه این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۲۲

اولاً: کتاب و سنت پیرامون علم منطق و قواعد آن بحث نمی کند، بلکه بحثش در خلال کتاب و سنت است، پس ما برای اینکه بدانیم در کتاب و سنت چه قواعدی از منطق بکار رفته ناگزیریم اول منطق و قواعد آنرا مستقل و جدای از کتاب و سنت بخوانیم، و بدانیم تا بفهمیم در فلان آیه و یا حدیث از چه راهی استدلال شده است،

و ثانیاً: محتاج نبودن کتاب و سنت به منطق و بی نیازی آندو از هر ضمیمه دیگری که به آن بیبوندند یک مطلب است، و محتاج بودن مسلمانان در فهم کتاب و سنت به علم منطق مطلبی دیگر است، و صاحب گفتار بالا این دو را با هم خلط کرده و گفتار او و امثال او نظیر گفتار طبیعی است که کارش بحث و تحقیق در احوال بدن آدمی است، و ادعا کند که من هیچ حاجتی به علم طبیعی و اجتماعی و ادبی ندارم، و این علوم اصلاً لازم نیست، و ما می دانیم که این سخن درست نیست، زیرا همه علوم با انسان ارتباط دارند و یا نظیر کار انسان جاهلی است که اصلاً حاضر نیست علمی بیاموزد، و وقتی از او علت می پرسند بگویند خمیر مایه همه علوم در فطرت انسان است .

و ثالثاً: این خود کتاب و سنت است که بشر را دعوت می کند به اینکه هر چه بیشتر طرق عقلیه صحیح را به کار ببندد، (و ما می دانیم که طرق عقلیه صحیح، چیزی جز مقدمات بدیهی و یا متکی بر بدیهیات نیست)، این قرآن کریم است که می فرماید: (( فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوالالباب ))، در این مقوله آیات و اخبار بسیاری هست که انسانها را به تفکر صحیح دعوت می کند، بلکه کتاب و سنت از پیروی هر چیزی که مخالف صریح و قطعی آن دو است نهی می کند، و این هم صرف تعبد نیست، بلکه جهتش این است که کتاب و سنتی که قطعی باشد حکمی که می کنند خود از مصادیق احکام عقلی صریح است، یعنی عقل صریح آنرا حق و صدق می داند، و محال است که دوباره عقل برهان اقامه کند بر بطلان چیزی که خودش آنرا حق دانسته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۲۳

و احتیاج انسان به تشخیص مقدمات عقلیه حقه از مقدمات باطله و سپس تمسک کردن به آنچه که حق است عیناً مثل احتیاجی

است که انسان به تشخیص آیات و اخبار محکمه از آیات و اخبار متشابه و سپس تمسک به آنچه محکم است دارد، و نیز مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص اخبار صحیح از اخبار جعلی و دروغی دارد که اینگونه اخبار یکی دو تا هم نیست .

و رابعا: حق حق است هر جا که می خواهد باشد و از هر کسی که می خواهد سر بزند، صرف اینکه علم منطق را فلان کافر یا ملحد تدوین کرده باعث نمی شود که ما آن علم را دور بیندازیم، ایمان، کفر، تقوا و فسق تدوین کننده یک علم نباید ما را وادار کند با تشخیص اینکه آنچه گفته حق است صرفا به خاطر دشمنی ای که با او داریم علم او را دور انداخته از حق اعراض کنیم، و این خود تعصبی است جاهلانه که خدای سبحان آنرا و اهل آنرا در کتاب مجیدش و نیز به زبان رسول گرامیش مذمت فرموده است .

۷ بعضی دیگرشان گفته اند: (( طریق احتیاط در دین که در کتاب و سنت امری مندوب و پسندیده شمرده شده اقتضا می کند که آدمی به ظواهر کتاب و سنت اکتفا نموده از پیروی اصول و قواعد منطقی و عقلی دوری گزیند، برای اینکه در این کار احتمال آن هست که آدمی به هلاکت دائمی بیفتد، و دچار شقاوتی گردد که بعد از آن دیگر و تا ابد سعادت نخواهد بود )) .

پاسخ از این گفتار این است که در خود این بیان عینا اصول منطقی و عقلی کار رفته، چون مشتمل است بر یک قیاسی استثنائی، که مقدمات عقلیه ای در آن اخذ شده مقدماتی که عقل خودش به تنهایی هر چند که کتاب و سنتی نباشد آن مقدمات را واضح و روشن می داند، با این حال چگونه می خواهد با این گفتار منطقی منطق را رد کند؟ علاوه بر اینکه سر و کار داشتن با مطالب عقلی برای کسی خطری است که استعداد فهم مسائل دقیق عقلی را نداشته باشد، و اما کسی که چنین استعدادی را دارد هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل حکم نمی کند بر اینکه او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد و حق ندارد حقائق معارفی را بفهمد که مزیت و برتری انسان و شرافتش نسبت به سایر موجودات به شهادت کتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درک آن معارف است، پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارد بلکه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد. یکی دیگر از گفته های منکرین منطق

۸ بعضی دیگر از متکلمین در ضمن بیاناتی که در رد منطق دارد گفته است :

طریقه سلف صالح و بزرگان از علمای دین مابین با فلسفه و عرفان بوده، آنان با کتاب خدا و سنت رسول گرامش خود را بی نیاز از استعمال قواعد منطقی و اصول عقلی می دانستند، نه چون فلاسفه پابند این قواعد بودند، و نه چون عرفا به طرق مختلف ریاضتها تمسک می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۲۴

ولی از آنجا که در عصر خلفا فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه شد، متکلمین اسلام و دانشمندان از مسلمین با اینکه تابع قرآن بودند در صدد بر آمدند معارف قرآنی را با مطالب فلسفی تطبیق دهند، و از همان جا بود که به دو دسته اشاعره و معتزله تقسیم شدند، و چیزی نگذشت که جمعی دیگر در عصر خلفا به تصوف و عرفان گرایش یافته، ادعای کشف اسرار و علم به حقائق قرآن نمودند، و پنداشتند که همین مطالب عرفان و تصوف آنانرا از مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت بی نیاز می کند، و این غرور فکری باعث شد که خود را در برابر ائمه هدی (علیهم السلام) کسی بدانند، اینجا بود که فقهای شیعه (که متمسک به زی امامان (علیهم السلام) بودند) از این دسته دانشمندان جدا شدند، این بود تا آنکه در اواسط قرن سیزدهم هجری یعنی حدود صد سال قبل فلاسفه و عرفا شروع کردند به دست اندازی و دخالت در معارف قرآن و حدیث، و آنها را به آرای فلسفی و عرفانی خود تاویل نموده، و در هر مساله ای فلسفی و عرفانی گفتند که فلان آیه قرآن و یا فلان حدیث نیز همین را می گوید، و کار به جایی رسید که امر بر اکثر اهل دانش مشتبه گردید.

گوینده فوق از این سخنان خود نتیجه می گیرد که پس اصول فلسفه و قوانین منطق مخالف یا طریقه حقه ای است که کتاب و سنت، بشر را به سوی آن می خواند.

آنگاه شروع می کند به ایراد بعضی از اشکالات بر منطق که قبلا آنها را نقل کرده و جواب دادیم، مثل اینکه اگر این طریقه ها درست بود خود فلاسفه و منطقی ها اختلاف نمی کردند، و یا اگر این طریقه درست بود هرگز در آرای خود دچار خطا نمی



شدند، و یا موضوع بحث و زیر بنای فلسفه مسائل بدیهی عقلی است، و عدد بدیهیات عقلی از سر انگشتان آدمی تجاوز نمی کند، چگونه ممکن است با این چند مساله بدیهی همه مسائل حقیقی را حل کرد، آنگاه مسائل بسیاری از فلسفه نقل می کند، و می گوید همه اینها مخالف صریح چیزی است که از کتاب و سنت استفاده می شود، این ما حصل گفتار آن دانشمند است که ما آن را خلاصه کردیم.

و ما برای جوابگوئی از این گفتار معطل مانده ایم که به کجایش پردازیم، و کدامش را اصلاح کنیم؟ وضع این بیانات همانند وضع بیماری است که دردش آن قدر بزرگ است که دیگر دواى طبیعت حریف معالجه آن نیست، ولی به هر حال به یک یک سخنانش می پردازیم، و جواب می دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۲۵:

اما آن تاریخی که برای متکلمین و منحرف شدنشان از ائمه (علیهم السلام) ذکر کرد و گفت که در آخر، شروع به دست کاری در قرآن و سنت کرده، فلسفه را بر قرآن تطبیق نموده و به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسیم شدند، و سپس صوفیه پیدا شد و آنان و پیروانشان خود را از کتاب و سنت بی نیاز

پنداشتند، و امر به همین منوال بود تا در قرن سیزدهم هجری چنین و چنان کردند، همه اینها مطالبی است که تاریخ قطعا آن را رد می کند و ما ان شاء الله به زودی بطور اجمال به این بحث تاریخی می پردازیم. خلط فاحشی که این گوینده بین فلسفه و کلام مرتکب شده است

علاوه بر اینکه در این بیان بین کلام و فلسفه خلطی فاحش مرتکب شده، برای اینکه موضوع بحث فلسفه چیز دیگری است، و موضوع بحث کلام چیز دیگر، فلسفه بحثش در پیرامون حقائق است و استدلالش نیز با برهان است، که از مقدماتی مسلم و یقینی ترکیب می یابد، ولی علم کلام بحثش اعم از مسائل حقیقی و اعتباری است، و استدلالی هم که می کند به ادله ای است که اعم از یقینی و غیر یقینی است، پس بین این دو فن از زمین تا آسمان فرق هست، و اصلا چگونه تصور می شود که یک دانشمند کلامی در این صدد برآید که فلسفه را بر قرآن تطبیق دهد؟ علاوه بر اینکه متکلمین از روزی که اولین فردشان در اسلام پیدا شد تا امروزی که ما زندگی می کنیم همواره در ضدیت و دشمنی با فلاسفه و عرفا بودند، این کتابها و رساله های متکلمین است که شاهد صدق بر مشاجراتی است که با فلاسفه داشته اند.

و شاید مدرک این شخص در این نسبتی که داده گفتار بعضی از مستشرقین بوده که گفته است (منتقل شدن فلسفه از یونان به سرزمینهای مسلمان نشین باعث پیدا شدن علم کلام شده)، نه اینکه خود این آقا آرای فلاسفه و متکلمین را بررسی کرده باشد، دلیلش این است که وی اصلا معنای دو کلمه کلام و فلسفه را نفهمیده و متوجه نشده که غرض این دو فن چیست؟ و چه عواملی باعث پیدا شدن علم کلام شد؟ همینطوری تیری به تاریکی انداخته.

و از آن کلامش عجیب تر این است که بعد از آن قسمت گفته فرق بین کلام و فلسفه این است که علم کلام در صدد اثبات مبداء و معاد در چهار چوب دین است (بدون اینکه اعتنائی به عقل و احکام آن داشته باشد)، و فلسفه پیرامون همین موضوعات بحث می کند، اما در چهار چوب احکام عقلی، (حال چه اینکه با عقائد دینی سازگار باشد یا نباشد)، آنگاه همین معنا را دلیل گرفته بر اینکه افتادن در راه منطق و فلسفه افتادن به راهی است که ضد دین و مناقض با شریعت است، این بود قسمت دیگری از گفتار وی که در آن فساد را بیشتر کرده، برای اینکه آنها که اهل خبره هستند همه می دانند که هر کس در فرق بین دو علم کلام و فلسفه این مطلب را آورده و منظورش این بوده که اشاره کند به اینکه قیاسهائی که در بحث های کلامی اتخاذ و به آن استدلال می شود قیاسهائی جدلی است، یعنی از مرکباتی مسلم (و به اصطلاح مشهورات و مسلمات) ترکیب شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۲۶:

چون علم کلام در این صدد است که آنچه مسلم و مشهور است را مستدل نموده و با ذکر دلیل اثبات نماید، ولی در بحث های



فلسفی قیاسها برهانی است یعنی از یک سری مقدمات بدیهی تشکیل می‌شود، چون فلسفه در این صدد است که آنچه حق است را اثبات کند، نه آنچه که مسلم و مشهور است، و این سخن در فرق میان کلام و فلسفه سخن درستی است غیر این است که بگوئیم (همانطور که این شخص گفته) (طریقه کلام طریقه دین و طریقه فلسفه طریقه بی دینی است و آنگاه نتیجه بگیریم که به همین جهت نباید به آن اعتنا کرد هر چند که حق باشد. پاسخ به آنچه درباره فلسفه و عرفان گفته است

و اما اشکالهائی که بر منطق و فلسفه و عرفان کرد پاسخ از آنچه در باره منطق گفته بود گذشت، و در پاسخ از آنچه در باره فلسفه و عرفان گفته، می‌گوئیم: اگر آنچه گفته همانطور است که او گفته، و از کلام فلاسفه و عرفا فهمیده، و نقض صریح آنرا از دین حق یافته، ما نیز آنرا رد می‌کنیم. چون در این فرض شکی نیست که چنین راء فلسفی و نظریه عرفانی که مخالف صریح دین است از لغزشهائی است که پژوهشگران در فلسفه و سالکان در مسلک عرفان مرتکب آن شده‌اند، ولی همه حرف ما در این است که اشتباه یک فیلسوف و لغزش او را نباید به گردن فن فلسفه انداخت، بلکه خود آن فرد است که باید مورد مؤاخذه قرار گیرد.

خوب بود این آقا کمی پیرامون اختلافاتی که بین فرقه‌های متکلمین یعنی اشعریها و معتزلیها و امامیها رخ داده، مطالعه می‌کرد که چگونه این اختلافها دین واحد آسمانی اسلام را در همان اوائل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده، و هر فرقه‌ای را به شاخه‌هایی متعدد منشعب ساخت، که چه بسا عدد شاخه‌های هر فرقه‌ای کمتر از هفتاد و سه نبوده باشد، آنگاه از خودش می‌پرسید: این همه اختلاف از کجا پیدا شده، جز این است که از طرز سلوک دین پدید آمده؟ و آیا هیچ پژوهشگری به خود جرات این را می‌دهد که بگوید حالا- که راه دین اینطور شاخه شاخه شده، این دلیل بر آن است که دین اسلام دین درستی نیست؟ و آیا می‌تواند در مورد اختلافهای پدید آمده در دین عذری بیاورد که آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقی‌ها جاری نباشد، و یا می‌تواند منشا اختلافهای پدید آمده در دین را ردائیل اخلاقی بعضی از علمای دین بدانند، و همین را منشا اختلاف فلاسفه ندانند؟ نه، هرگز، او هر عذری برای اختلاف در اصل دین پیدا کند، باید همان را عذر در اختلاف آرای فلاسفه بداند.

نظیر فن کلام در این باب علم فقه اسلامی است، که می‌بینیم در این فن نیز انشعابها پدید آمده، و در آن طوائفی درست شده‌اند، و تازه هر طائفه‌ای نیز در بین خود اختلافهائی براه انداخته‌اند، و همچنین سایر علوم و صنعتهای بسیاری که در دنیا رائج است، و همه اختلافهائی که در بشر آمده و می‌آید پس صرف وجود اختلاف دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۲۷ توضیحاتی درباره (( مکتب تذکر ))

و اما نتیجه‌ای که از همه سخنان خود گرفته که پس تمامی طرقی که در بین دانشمندان معمول است باطل و تنها طریقه حق و صحیح طریقه کتاب و سنت است، که همان مسلک دین است، راهی برای اثبات آن ندارد، مگر آنکه خواسته باشد سخن پیروان طریقه تذکر را بگوید و طریقه تذکر مسلکی است که آنرا به افلاطون یونانی نسبت داده‌اند و آن این است که انسان اگر از هوا و هوسهای نفسانی مجرد شود و به زیور تقوا و فضائل روحی آراسته گردد آنگاه اگر در هر امری و مساله‌ای به نفس خود مراجعه کند، جواب حق را از نفس خود دریافت می‌کند.

البته این تعریف را دیگران برای مسلک تذکر، کرده‌اند، و بعضی از پیشینیان از یونان و غیر یونان و جمعی از فلاسفه غرب و عده‌ای از مسلمانان طرفدار این مسلک شده‌اند، اما با این تفاوت که هر یک از این طوائف مسلک تذکر را به نحوی توجیه و تعریف کرده‌اند غیر آن نحوی که طائفه دیگر تعریف کرده.

مثلا بعضی از طرفداران این مکتب، مکتب تذکر را اینطور تقریر کرده‌اند: که همه علوم بشری فطری بشر است، به این معنا که بشر از همان آغاز هستی این علوم را با خود به همراه آورده، و بالفعل با او موجود است، بنابراین وجه، معنای این سخن که می‌گوئیم: فلان علم، جدید و حادث است، این است که تذکر و یادآوری آن جدید است.

بعضی دیگر اینطور توجیهش کرده اند که پرداختن به تهذیب نفس و منصرف شدن از شواغل مادی خود باعث آن می شود که حقائق برای آدمی کشف شود، نه اینکه علوم و حقائق در آغاز وجود انسان بالفعل با انسان هست، بلکه در آغاز وجودش درک آن حقائق را بالقوه دارا است و فعلیت آن در باطن نفس انسانی است، نفسی که در هنگام غفلت از آدمی جدا است، و در هنگام تذکر با آدمی است و این همان چیزی است که عرفا می گویند، چیزی که هست بعضی از آنان در این طریقه شرط کرده اند که انسان تقوای دینی و پیروی شرع را هم علما و عملا داشته باشد، مانند عده ای از عرفای هم عصر ما و غیر ایشان که معتقدند تنها فرق میان این طریقه با طریقه عرفا و متصوفه همین است، و غفلت کرده اند از اینکه قبل از ایشان عرفا نیز این شرط را کرده اند، به شهادت کتابهای معتبری که از آنان به یادگار مانده است، پس این نظریه عین نظریه صوفیان است، تنها فرقی که بین این دو طائفه هست در کیفیت پیروی شرع و تشخیص معنای پیروی است که طائفه مورد بحث در پیروی شرع این معنا را معتبر دانسته اند که پیروی باید با جمود بر ظواهر آیات و اخبار باشد، و نباید در آن ظواهر دخل و تصرفی یا تاویلی مرتکب شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۲۸

پس می توان گفت طریقه این طائفه از عرفا به اصطلاح متشرعه طریقه ای است که از اختلاط دو طریقه تصوف و طریقه اخباری بوجود آمده است، خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که غیر این چند توجیه و تقریری که نقل کردیم تقریرهای دیگری نیز هست

و اعتقاد به مساله تذکر که چند توجیه برای آن نقل کردیم در صورتی که رجوع به اصول منطقی و عقلی را باطل نداند اعتقادی است که فی الجمله و سر بسته خالی از وجه صحت نیست، برای اینکه انسان در آن لحظه ای که موجود می شود به علم حضوری، عالم به ذات خود و قوای ذات خود و علل پیدایش خود هست، و در همان لحظه مجهز به قوایی (نظیر نیروی خیال) هست که علم حضوریش را مبدل به علم حصولی (علمی که از راه حواس برای انسان حاصل می شود) می سازد، یعنی از همان علم حضوری به ذات و متعلقات آن صورتی برداشته، در خود بایگانی می کند که این خود بخشی از علم حصولی است و هیچ نیروئی در او نیست که مبدأ فعل باشد، مگر آنکه در همان لحظه مشغول انجام فعل خاص بخودش هست، پس انسان در همان اول وجودش مقداری از علوم را دارا است هر چند که به حسب طبع متاخر است، (یعنی ذاتی او نیست) و لیکن به حسب زمان با او معیت دارد، (دقت بفمائید) و نیز این معنا قابل انکار نیست که آدمی اگر از تعلقات مادی منصرف شود به پارهای از علوم دست می یابد.

این همانطور که گفتیم در صورتی است که نظریه تذکر نخواهد قواعد منطق و اصول عقلی را انکار کند و اما اگر منظور از تذکر انکار و ابطال این اصول باشد، و بخواهد اثر رجوع به این اصول را باطل سازد، به این معنا که بگوید ترتیب مقدمات بدیهی و متناسب باعث آن نمی شود که انسان به نتیجه ای که در جستجوی آن است برسد، و در نتیجه انسان از قوه به فعلیت در آید، و یا بگوید پرداختن به تهذیب نفس یعنی تخلیه آن از رذائل و سپس تخلیه (آراستن) آن به فضائل، آدمی را بی نیاز از این مقدمه چینی های علمی و منطقی می کند، و بدون ترتیب مقدمات متناسب به نتیجه ای که در جستجوی آن است می رسد در این صورت نظریه تذکر بدترین نظریه ها و بی معناترین آنها خواهد بود. دلایل بطلان مکتب تذکر

دلیل بطلان نظریه تذکر به معنای اول یعنی بی اثر دانستن مراجعه به قوانین و اصول منطق و فلسفه یکی دو تا نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۲۹

اولاً: بحث عمیق در علوم و معارف انسانی این معنا را مسلم می سازد که علوم تصدیقیه انسان متوقف بر علوم تصویری او است و معلوم است که علوم تصویری بشر منحصر در دانستنیهای حسی او و یا علمی است که به نحوی از انحاء از حسیات او منتزع شود، (توضیح این معنا در اصول فلسفه مقاله پنجم به قلم مؤلف رحمه الله علیه آمده) و از سوی دیگر هم برهان و هم تجربه ثابت کرده، کسی که فاقد یکی از حواس پنجگانه است فاقد همه علومی است که به نحوی به آن حس منتهی می شود، چه علوم تصویری و

چه تصدیقی، چه نظری و چه بدیهی و اگر آنطور که نظریه تذکر ادعا کرده همه علوم برای هویت و ذات انسانها بالفعل موجود است، و همه انسانها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند باید نداشتن یک حس هیچ اثری در او نگذارد، و کور مادرزاد به همه رنگها، و کر مادرزاد به همه صداها آشنا باشد، و اگر صاحبان نظریه تذکر بگویند بله همه علوم در نهاد بشر نهفته هست، اما کری و کوری مانع فعلیت یافتن و یا به عبارت دیگر مانع تذکر آن علوم است، در حقیقت از ادعای خود برگشته اند، و اعتراف کرده اند که صرف پرداختن به نفس و انصراف از تعلقات مادی و یا توجه به نفس و بر طرف شدن غفلت فائده ای در ذکر مطلوب و یا علم به آنچه در جستجوی آنیم ندارد. منکرین منطق ناخودآگاه منطق را بکار می گویند!

و ثانیاً آنچه ما در واقع و خارج می بینیم این است که از میان صاحبان نظریه تذکر، افرادی انگشت شمار یافت می شوند که توانسته اند از این راه پی به مجهولات خود ببرند، و اما عامه نوع بشر در پی بردن به مجهولات خود و مقاصد زندگی خود پیرو سنت مقدمه چینی و استنتاج از مقدمات است و نتایجی هم که می گیرند یکی دو تا نیست، و این سنت در تمامی علوم و صنایع جریان دارد و انکار این حقیقت معنائی جز لجبازی ندارد همچنانکه حمل این هزاران هزار نتایجی که بشر از راه مقدمه چینی به دست آورده بر صرف اتفاق و پیش آمد غیر مترقبه و یا به عبارت دیگر تیر به تاریکی انداختن نیز لجبازی و گزافه گوئی است، پس معلوم می شود تمسک به سنت مقدمه چینی برای به دست آوردن مجهولات یک امر فطری بشر بوده که میلیونها بشر به آن راه افتاده اند و محال است که بشر و یا هر نوعی از انواع در فطرتش مجهز به جهازی تکوینی باشد، آنگاه در مقام بکار بستن آن جهاز همواره به خطا برود و هیچگاه به نتیجه نرسد.

و ثالثاً همان افراد انگشت شمار از تذکریان هم که به خیال خود از راه تذکر حقائقی را کشف کرده اند، در واقع از راه تذکر نبوده و آنچه آنان نامش را تذکر نهاده اند با تحلیل به همان سنت مقدمه چینی بر می گردد و یا بگو همین افراد منکر منطق در کار خود منطق را استعمال کرده اند، بطوری که اگر یکی از قوانین منطق چه قوانین مربوط به ماده قضایا، و چه مربوط به هیات آنها در کار آنان خلل داشته باشد نمی توانند نتیجه مطلوب را بگیرند، پس این منکرین منطق ناخودآگاه منطق را به کار می گیرند، آری ما نمی توانیم برای این ادعا که آنچه آقایان از حقایق علمی که کشف کرده اند بطور تصادف و بدون مقدمه چینی بوده و یا به عبارتی یادآوری حقیقتی بوده که در آغاز خلقت همراه داشته اند معنای درستی تصور کنیم، آقایان ناگزیرند برای اثبات درستی نظریه خود نمونه ای ارائه دهند، یعنی یک صورت علمی را نشان دهند که در آن صورت علمی هیچ یک از قوانین منطق به کار نرفته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۳۰

و اما نظریه تذکر به معنای دوم، و اینکه آدمی با تخلیه و تحلیله نفس حاجتی به قوانین منطق پیدا نمی کند و گفتن اینکه راه پی بردن به مجهولات دو تا است، یکی راه منطق و دیگری راه تذکر، و مثلاً پیروی شرع و این دو راه در رساندن بشر به حقائق اثری مساوی دارند، و یا راه تذکر بهتر و دائمی تر است، چون مطابق قول معصوم است، به خلاف طریق منطق و عقل که در آن خطر افتادن در پرتگاه و خطای دائمی و یا حداقل غالبی است.

و به هر حال دلیل بر بطلان آن همان اشکال دومی است که بر وجه اول وارد شد، برای اینکه احاطه به همه مقاصد کتاب و سنت و رموز آن و اسرارش آن هم با آن دامنه وسیع و عجیبی که دارد جز برای افراد انگشت شماری که از هر کار واجب زندگی دست کشیده تنها به تدبیر در معارف دینی با آن ارتباط عجیبی که بین آنها است و تداخل شدیدی که بین اصول و فروع آن و اعتقادیات و عملیات فردی و اجتماعی آن است پردازد، دست نمی دهد و چیزی نیست که خدای تعالی عموم افراد بشر را مکلف به آن کند، زیرا عموم افراد بشر مجهز به درک این همه معارف نیستند، و محال است که خدای تعالی به تکلیف تکوینی یا تشریحی بشر را مکلف کند به اینکه باید با تخلیه و تحلیله خود را مجهز به درک این معارف بسازی، و چنین فهمی سرشار برای خود درست کنی پس بشر جز این راهی ندارد که مقاصد این را از همان راهی که هر چیز دیگر را می فهمد بفهمد، و راه معمولی فهم بشر در همه

شؤون حیات اجتماعی و فردیش همین است که مقدمات یقینی و معلوم خود را طبق ضابطه ای طوری بچیند و ردیف کند که از آنها هدف مجهول خود را دریابد، در مورد معارف دین نیز جز این راهی ندارد، که آنچه از دین برایش قطعی و معلوم است که بسیار هم اندک است مقدمه قرار دهد و به وسیله آنها مجهولات خود را پیدا کند.

و تعجب از بعضی از قائلین به تذکر است که عین همین دلیل ما بر رد تذکر را، دلیل بر اثبات تذکر و رد منطق گرفته ، و گفته است : به فرضی که علم به حقائق واقعی از راه به کار بردن منطق و فلسفه درست باشد که هرگز درست نیست تازه برای افرادی انگشت شمار از قبیل ارسطوها و ابن سیناها از برجستگان فلسفه امکان دارد نه برای عموم مردم ، با این حال چگونه ممکن است به گردن شارع اسلام گذاشت که عامه مردم را مکلف کرده که برای درک معارف دین اصول و قوانین منطق و فلسفه را به کار گیرند، و توجه نکرده که این اشکال عینا به نظریه خودش وارد است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۳۱

حال هر جوابی که او برای دفع این اشکال تهیه دیده ، ما نیز همان را در پاسخ به اشکالش به منطق و فلسفه ، تحویلش می دهیم ، مثلا- اگر بگوید: فهم حقائق دینی از راه تذکر و تصفیه باطن و تذکر برای همه ممکن است ما نیز می گوئیم استعمال منطق برای درک حقائق کم و بیش برای هر کس میسر است ، البته هر کس به مقدار استعدادی که برای درک حقائق دارد، و شارع بر هیچ کس واجب نکرده که همه معارف دینی را درک کند، هر چند که از طاقتش بیرون باشد.

دلیل دوم بر بطلان گفتارش ، اشکال سوم بر نظریه قبلی است ، برای اینکه این آقایان مخالف منطق و طرفدار تذکر در همه مقاصدی که به عنوان تذکر دنبال می کنند طریقه منطق را بکار می بندند که بیانش در سابق گذشت حتی در استدلالی که علیه منطق و در رد آن و اثبات طریقه تذکر می کنند نیز قواعد منطق را به کار می بندند، و همین خود در فساد گفتارشان کافی است . در طریقه تذکر نیز خطا واقع می شود!

اشکال سوم و به عبارت دیگر دلیل سوم بر بطلان گفتارشان این است اگر صرف واقع شدن خطا در یک طریقه دلیل بر بطلان آن طریقه باشد، در طریقه تذکر نیز خطا واقع می شود، بلکه در غالب مسائل آن رخ می دهد، برای اینکه خودشان اعتراف کرده اند که طریقه تذکر را سلف صالح دنبال می کردند، و سلف صالح بودند که منطق را قبول نداشتند، خطا و اختلافهایی که در باره همان سلف صالح نقل شده اندک نیست ، مانند خطاهایی که صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مرتکب شدند، صحابه ای که مسلمانان همه بر علم آنان و پیرو کتاب و سنت بودنشان اتفاق دارند و یا حداقل بیشتر فقهای آنانرا فقیه و عادل می دانستند، و نیز مانند عده ای از اصحاب ائمه (علیهم السلام ) که دارای این صفات بودند، چون ابو حمزه ثمالی و زراره و ابان و ابی خالد و هشام بن حکم و هشام بن سالم و مؤمن طاق و دو صفوان و غیر ایشان که وجود اختلاف اساسی در بین آنان معروف و مشهور است ، و این هم معلوم است که همیشه در بین دو طرف اختلاف حق با یک طرف است ، و طرف دیگر به خطا رفته ، و همچنین غیر صحابه از فقها و محدثین و امثال آنان ، چون کلینی و صدوق و شیخ الطائفه و مفید و مرتضی و غیر آنان (رضوان الله علیهم ) با در نظر گرفتن وجود اختلاف در بین نامبردگان که به اعتراف این آقا اهل تذکر بودند، دیگر چه مزیتی برای این طریقه نسبت به طریقه منطقی ها باقی می ماند؟ ناگزیر باید برای تشخیص حق از باطل در جستجوی مزیت دیگری بود، و غیر از تفکر منطقی هیچ مزیت دیگری یافت نخواهد شد، نتیجه اینکه پس طریقه منطق طریقه متعین و مرجع یگانه ای است که همه باید آنرا روش خود قرار دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۳۲

دلیل چهارم بر بطلان نظریه تذکر این است که حاصل استدلال طرفداران این طریقه این شد که اگر انسان به دامن اهل عصمت و طهارت تمسک جوید، در خطا واقع نمی شود، و لازمه این استدلال همان است که گفتیم اگر فتوای معصوم را از خود معصوم بشنویم و یقین کنیم که مرادش همان ظاهر کلامش بوده ، در چنین صورتی دیگر دچار خطا نخواهیم شد، ما نیز در این هیچ حرفی نداریم .

لیکن اشکال ما به آقایان این است که این استدلال عین قیاس منطقی است، زیرا شنیده شده از معصوم ماده یقینی برهان ما قرار می‌گیرد، و این ماده نه عین تذکر است و نه فکر منطقی است، بلکه حالت وجدانی و یقین درونی خود ما است که با دو گوش خود از امام (علیه السلام) فلان فتوا را شنیدیم، دنبال این ماده قیاس می‌چینیم و می‌گوئیم مثلاً حرمت عصیر و انگور فتوای امام است و هر چه که فتوای امام باشد حق است، پس حرمت عصیر انگور نیز حق است، و این خود برهانی است منطقی که نتیجه اش قطعی است، و اما غیر این صورت یعنی در آن موردی که ما از خود امام چیزی نشنیده ایم، بلکه خبر واحدی و یا دلیل دیگری نظیر آن از امام برای ما نقل شده که در صدور آن از امام یقین نداریم بلکه تنها ظن و گمانی داریم، در چنین فرضی اگر آن خبر واحد در باره احکام باشد که دلیل جداگانه‌ای بر حجیتش داریم، و اگر در مورد غیر احکام باشد، در صورتی که مخالف کتاب و یا مخالف دلیل علمی باشد و یا علم به خلاف آن داشته باشیم هیچ دلیلی بر حجیت آن نیست. سخن (حشویه) و (مشبهه) در توجیه طریقه تذکر

۹ و سرانجام گروه دیگری از متکلمین گفته‌اند که: خدای سبحان در کلام مجیدش، ما را به بیانی که مالوف در بین خودمان است مخاطب قرار داده با کلامی که نظم و ترکیبش همان نظم و ترکیبی است که خود ما در گفتارهای روز مره خود داریم، و با بیاناتی مخاطب قرار داده که مشتمل است بر امر، نهی، وعده، تهدید، قصص، حکمت، موعظه، و جدال به نحو احسن، و اینها اموری هستند که درک و تعقل آنها نیازی بدان ندارد که ما قبلاً منطق و فلسفه را خوانده باشیم و یا با سایر فنونی که از کفار و مشرکین به ما ارث رسیده آشنا باشیم، نه تنها احتیاجی نیست، بلکه ما مامور به اجتناب از آن نیز هستیم، برای اینکه استعمال این فنون خواه ناخواه ما را به دوستی کفار و مشرکین می‌کشاند، و ما از ولایت و دوستی و اعتماد به کفار و گرفتن مراسم آنان و پیروی راه و روش آنان نهی شده ایم، پس کسی که به خدا و پیامبران خدا ایمان دارد جز این وظیفه‌ای ندارد که ظواهر کتاب و سنت را گرفته و به آن مقدار که فهم عادی از بیانات کتاب و سنت می‌فهمد اکتفا کند و دست به تاویل آنها نزند و پا از چهار چوب بیانات دینی فراتر نگذارد، این سخن در توجیه طریقه تذکر از طائفه‌ای است که آنها را حشویه و نیز مشبهه می‌نامند، البته بعضی از محدثین نیز همین را گفته‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۳۳:

و این بیان هم از نظر ماده و هم از نظر هیاتش فاسد است.

اما فسادش از حیث هیات: اینان در رد منطق، اصول منطق را بکار برده‌اند و با اینکه خواسته‌اند ما را از استعمال منطق نهی کنند، خود آنرا استعمال کرده‌اند، ما هم که می‌گوئیم قرآن به سوی استعمال منطق هدایت می‌کند منظورمان این نیست که یکی از واجبات اسلام خواندن درس منطق است بلکه می‌خواهیم بگوئیم استعمال منطق امری است اجتناب ناپذیر، و کسانی که می‌گویند منطق لازم نیست مثلشان مثل کسی است که بگوید: قرآن می‌خواهد ما را به مقاصد دین هدایت کند، ما چه کار به زبان عربی داریم که زبان مشتی عرب جاهلیت است که چنین و چنان بودند، پس عربی خواندن هیچ لازم نیست، همانطور که این کلام ارزشی ندارد زیرا آشنا شدن با زبان عربی یا هر زبان دیگر وسیله و طریقی است که هر انسانی در مقام گفت و شنود به حسب طبع محتاج به آن است، و چون خدای تعالی معارف دینش را، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سنتش را به زبان عربی بیان کرده‌اند ناگزیر باید عربی را بدانیم تا بفهمیم خدا چه فرموده و رسولش چه آورده، همچنین آن کسی هم که می‌گوید منطق موروثی یونان سرزمین کفر و شرک است، گفتار او نیز ارزشی ندارد، زیرا منطق یک طریقه معنوی است که هر انسانی در مرحله تفکر به حسب طبع محتاج به آن است نه به سفارش کسی، و چون خدای سبحان در کتابش و رسول خدا در سنتش منطقی و مستدل سخن گفته‌اند، ناگزیر باید ما نیز به طریقه صحیح استدلال آشنا شویم تا دلیله‌ای قرآن و سنت را بفهمیم.

و اما فساد آن از نظر ماده: گوینده مورد بحث یعنی منکر علم منطق خودش در این گفتارش موادی عقلی را به کار برده است، با این تفاوت که درست به کار نبرده و مغالطه کرده است، از این جهت مغالطه کرده که بین معنای ظاهر از کلام و بین مصادیقی که



تک تک کلمات منطبق بر آیند، فرق نگذاشته، مثلاً وقتی دیده که قرآن و سنت برای خدای تعالی (( علم ))، (( قدرت ))، (( حیا ))، (( شنوائی ))، (( بینائی ))، (( کلام ))، (( مشیت )) و (( اراده )) اثبات کرده، برای اینکه از منطق اجتناب کرده باشد، به جای اینکه حکم کند به اینکه معنای این صفات این است که خدا جاهل و عاجز و مرده و کر و کور و امثال آن نیست، گفته است خدا علمی مثل علم ما و قدرتی چون قدرت ما و حیاتی شبیه به حیات ما و گوش‌ی چون گوش ما و چشمی چون چشم ما دارد، و مثل ما سخن می‌گوید، و خواست و اراده دارد، با اینکه نه کتاب خدا با این معانی موافق است و نه سنت و نه عقل که ما در جلد سوم این کتاب در بحث پیرامون محکم و متشابه تا حدی در این زمینه بحث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۳۴ نمونه دیگری از گفتار منکرین منطق و پاسخ به آن

۱۰ بعضی دیگرشان گفته‌اند اینکے مقدمات برهان و قضائاتی که ادله عقلی آنها اثبات کرده حجت است، و ما باید آنها بپذیریم، به جز یک مقدمه عقلی، هیچ دلیلی ندارد و آن این است که پیروی حکم عقل واجب است، و به عبارت دیگر حجیت حکم عقل هیچ دلیلی ندارد، به جز خود عقل، و این خود دوری است صریح، یعنی اثبات اولی موقوف بر این است که دومی ثابت باشد، و ثبوت دومی هم موقوف بر این است که اولی اثبات گردد، و چنین چیزی از محاللات عقلی است، پس ناگزیر در مسائل مورد اختلاف باید به قول معصوم که یا پیغمبر است و یا امام مراجعه نمود، و زیر بار تقلید نرفت.

و این سخن از سخیف‌ترین و بی‌پایه‌ترین تشکیکاتی است که در این باب شده، صاحب آن خواسته است برای طرح فکری خود زیر بنائی محکم بسازد، به جایش طرح و بنا را ویران کرده، خواسته است حکم عقل را باطل کند ولی با آوردن دلیل دور، که به خیال خودش دور صریح هم هست، دوباره حکم عقل را امضاء نموده، چون در بطلان دور عقل است، و از سوی دیگر خواسته است حکم شرع را تحکیم ببخشد، در اینجا نیز دیده اگر بخواهد حکم شرع را با دلیل عقل حجت کند گرفتار دور قبلی می‌شود، و اگر با دلیل شرع حجت کند و بگوید حکم شرع حجت است، به دلیل اینکه شرع آنها حجت کرده، گرفتار دوری دیگر می‌شود، مگر آنکه دست به دامن تقلید شود، و بگوید باید از حکم شرع تقلید و پیروی بدون دلیل کرد که این هم خود حیرتی دیگر است. و این بنده خدا نتوانسته معنای وجوب متابعت حکم عقل را بفهمد، اگر منظورش از وجوب متابعت حکم عقل معنایی باشد در مقابل منع و اباحه، و در نتیجه مخالفت حکم عقل مذمت خلق و عقاب خالق را در پی داشته باشد و به همان معنایی که می‌گوئیم متابعت خیر خواه مهربان واجب است و عدالت در حکم و داوری واجب است و وجوبهای دیگری از این قبیل که این حکم عقل عملی است و مورد بحث و اختلاف ما و او یعنی عقل نظری نیست و اگر منظورش از این وجوب متابعت این باشد که انسان وقتی برای اثبات چیزی به مقدمات علمی استدلال می‌کند و یکی از اشکال صحیح منطقی را ترتیب می‌دهد، با اینکه نسبت به اطراف و مفردات آن مقدمات تصویری تام کامل داشته واجب است نتیجه آن استدلال را بپذیرد که چنین حکمی حاجت به دلیل بر حجیت ندارد، زیرا قبول چنین نتیجه امری است که ما بالوجدان می‌بینیم هر کسی در برابر آن تسلیم است و دیگر معنا ندارد بعد از معین شدن نتیجه بپرسیم: خوب دلیل بر حجیت این برهان و حجت چیست برای اینکه حجیت حجت و برهان عقلی امری بدیهی است و همانطور که در مورد سایر بدیهیات در پی پیدا کردن حجت بر نمی‌آئیم، در اینجا نیز همینطور، چون حجت و برهان بر حجیت هر امر بدیهی خود آن امر است، که در حقیقت بر گشتش به حجت نخواستن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۳۵ جواب کسانی که با انکار وجود مقدماتی کلی و دائمی و ثابت، طریقه منطقی را منکر شده‌اند

۱۱ بعضی دیگرشان گفته‌اند نهایت چیزی که منطقی‌ها بتوانند با به کارگیری منطقشان به دست آورند این است که ماهیات ثابتة برای اشیاء را درک کنند، و نیز با ترتیب مقدماتی کلی و دائمی و ثابت به نتایج برسند، در حالی که امروز در پژوهشهای علمی ثابت شده که هیچ چیزی کلی و دائمی و ثابت نیست، نه در خارج و نه در ذهن و به طور کلی موجودات و اشیاء در تحت نظام عمومی تحول، در حال دگرگونی و تحولند و هیچ چیزی ثابت و دائم و کلی به حال اول خود باقی نمی‌ماند.



جواب این شبهه نیز روشن است برای اینکه اولاً- اگر خواننده عزیز در متن این کلام دقت کند می بیند که خود این کلام ترتیبی منطقی دارد، هم از نظر هیات و هم از نظر ماده و ثانیاً این گوینده خواسته است با این گفتار خود یک قانون دائمی و کلی و ثابت اثبات کند، و آن این است (که بطور کلی هیچ چیزی ثابت و کلی و دائم نیست) اگر آنچه بین پرانتز است کلیت دارد، پس خود آن خودش را باطل کرده چون در دنیا یک قانون کلی پیدا شد و آن همین قانون بین دو پرانتز است، و اگر خود این قانون کلیت ندارد پس گوینده زحمت بیهوده کشیده زیرا نتوانسته وجود قانون کلی و دائمی و ثابت را انکار کند، پس این اعتراض، خودش خود را باطل می کند.

و مثل اینکه ما با نقل این یازده اعتراض از وضع خاص این کتاب یعنی رشته تفسیر خارج شدیم، و با اینکه وعده داده بودیم تا بتوانیم رعایت اختصار را بکنیم در اینجا سخن را به درازا کشانیدیم لذا به آغاز سخن بر می گردیم. بیان سه طریق تفکر (برهان، جدل، وعظ) در یک آیه قرآن

قرآن کریم عقول بشر را به سوی به کار بستن هر امری که استعمال آن فطری او است و به سوی پیمودن راهی و روشی که به حسب طبع با آن مانوس است و طبعش آن راه را می شناسد هدایت می کند و آن عبارت است از مرتب و منظم کردن آنچه را می داند برای به دست آوردن آنچه را که نمی داند، آری عقل بشر مفطور بر چند نوع تفکر است، مفطور بر این است که مقدماتی حقیقی و یقینی را در ذهنش ترتیب دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۳۶

و از ترتیب آنها به نتایجی تصدیقی و واقعی که قبلاً نمی دانسته برسد، و این همان برهان منطقی است، و مفطور بر این است که مقدماتی مشهور و یا مسلم در برابر خصم را که مربوط به مقام عمل است و سعادت و شقاوت یا خیر و شر یا نفع و ضرر به بار می آورد و یا انجام آن خوب و سزاوار و یا زشت و ناپسند است و بالاخره مقدماتی از اینگونه اموری که کلاً اموری اعتباری است ترتیب دهد، و خصم خود را ساکت و قانع سازد، و این همان جدل است که خود در منطق، فنی جداگانه است سوم اینکه مفطور است به اینکه در موارد خیر و شر احتمالی مقدماتی (نه چون یقینی در برهان، و نه چون مشهور و مسلم در جدل بلکه) ظنی مرتب کند، تا از آن ارشاد و هدایت به سوی خیر مظنون و یا ردع و منع از شر مظنون را نتیجه بگیرد که این فن موعظه است، و این سه طریق تفکر یعنی طریقه برهان و جدل و وعظ را خدای عزوجل در یک آیه از کلام مجیدش آورده و می فرماید: (( ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن )) که علی الظاهر مراد از حکمت برهان است، به شهادت اینکه در مقابل موعظه حسنه و جدال قرار گرفته. وجود رابطه بین علم و تفکر با تقوا و عمل صالح به این معنا نیست که تقوا طریقمستقل برای تفکر است

حال اگر بگوئی طریقه تفکر منطقی طریقه ای است که هم کافر بر آن مسلط است و هم مؤمن، هم از فاسق بر می آید و هم از متقی، با این حال چه معنا دارد که خدای تعالی این طریقه را از غیر اهل تقوا و پیرو دین نفی کرده و فرمود کافر و فاسق علم صحیح و تذکر درست ندارد؟ (( و ما یتذکر الا- من ینیب )) و یا فرموده: (( و من یتق الله یجعل له مخرجاً ))، و یا فرموده: (( فاعرض عن تولى عن ذکرنا و لم یرد الا- الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیلہ و هو اعلم بمن اهتدی ))، و روایاتی هم که می گوید علم نافع تنها با اعمال صالح به دست می آید بسیار زیاد است.

در پاسخ می گوئیم: در اینکه کتاب و سنت رعایت تقوا در جانب علم را معتبر شمرده جای هیچ شکی نیست، و لیکن چنین هم نیست که کتاب و سنت تقوا را و یا تقوای توأم با تذکر را، طریق مستقلاً برای رسیدن به حقائق قرار داده باشد طریقی جدای از طریق فکری فطری که انسان در همه شؤن زندگی با آن سر و کار دارد، و نمی تواند نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۳۷

و اگر چنین بود باید همه استدلالهائی که خود قرآن کریم علیه کفار و مشرکین و اهل فسق و فجور که پیرو حق نیستند و بوئی از

تقوا و تذکر نبرده اند کرده لغو و العیاذ بالله بیهوده باشد، چون بنابراین فرض کفار و مشرکین و اهل فسق اصلاً نمی فهمند که قرآن چه می گوید و احتجاج قرآن علیه آنان لغو خواهد بود و به فرضی هم که دست از کفر و شرک و فسق بردارند باز جایی برای احتجاج باقی نمی ماند نظیر این جواب در مورد سنت نیز می آید، زیرا در سنت احتجاجهای بسیاری علیه فرقه ها و طوائف گمراه شده با فرض گمراهی این فرقه ها احتجاج بیهوده است، زیرا فهم ناشی از تقوا و تذکر را ندارند و به فرضی هم که دست از گمراهی هایشان بردارند باز جای احتجاج نیست زیرا گمراه نیستند.

پس همانطور که گفتیم اسلام تقوا را بدین جهت معتبر نکرده که در مقابل طریقه فکری طریقه مستغنی برای درک حقائق باشد، بلکه منظور اسلام از دعوت به تقوا این است که نفس بشر را از گم کردن راه فطرت و در نتیجه از دست دادن درک فطری باز داشته، او را به استقامت فطری برگرداند، توضیح ارتباط تقوا و رجوع انسان به فطرت حقیقی

توضیح اینکه انسان از نظر جسمانیتهش ترکیب یافته از قوای متضاد است قوه بهیمی و قوه سبعی که ریشه و مبدأ پیدایش آنها بدن مادی عنصری او است، و هر یک از این دو قوه، عمل شعوری خاص به خود را انجام می دهند، بدون اینکه ارتباطی با سایر قوا داشته و از آنها اجازه بگیرد، و در عملکرد خود رعایت حال آنها را بکند، بله در یک صورت از عمل باز می ایستد، و آن وقتی است که مانعی جلوگیری آن شود، مثلاً شهوت غذا که نیمی از قوه بهیمی است، آدمی را وا می دارد به اینکه لا-ینقطع بخورد و بنوشد، بدون اینکه حد و اندازه ای را رعایت کند، بله از ناحیه این قوه حدی در کار نیست، لیکن معده مانع ادامه کار او می شود زیرا اگر شهوت غذا همچنان به کار خود پردازد، معده که ظرفیت محدودی دارد دچار امتلاء می گردد، و یا آرواره دچار خستگی می شود، و یا مانعی دیگر پیش می آید، اینها اموری است که ما دائماً در خود مشاهده می کنیم.

و وقتی وضع آدمی چنین است تمایل زیاد از حد او به یکی از قوا و بی بند و باری در اطاعت از خواسته های آن، و رام شدنش در برابر طغیانگری هایش باعث می شود که آن قوه هر چه بیشتر طغیان کند، و قوه دیگری که ضد آن است سرکوب تر شود، تا به جایی که کار آن به بطلان و یا به مرز بطلان بیانجامد، مثلاً افراط در شهوت طعام و یا بی بندوباری در شهوت نکاح (علاوه بر از کار انداختن معده و یا جهاز تناسلی) آدمی را از کار و کسب و معاشرت و تنظیم امر منزل و تربیت اولاد و سایر واجبات و وظائف فردی و اجتماعی که قیام به آنها واجب است باز می دارد، و همچنین بی بند و باری در سایر قوای شهوی و قوای غضبیه، این حقیقت نیز امری است که دائماً در خود و در غیر خود در طول زندگی مشاهده می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۳۸ و معلوم است که در این افراط و تفریط هلاک انسانیت است، برای اینکه انسان عبارت است از همان نفسی که این قوای مختلف را تسخیر کرده و به خدمت گرفته است، و منظورش از این تسخیر تنها این است که قوای نامبرده را طوری به کار و ابداً که سعادتش را تامین کند، و یا به عبارت دیگر قوای نامبرده را محکوم کند به اینکه تنها در طریق سعادت حیات دنیائی و آخرتی او کار کنند و حیات این چنینی جز حیاتی علمی و کمالی نمی تواند باشد، پس او چاره ای جز این ندارد که زمینه کار کردن برای هر یک از قوای نامبرده را فراهم سازد، و به خاطر به کار بستن یک قوه، قوه ای دیگر را از کار نیندازد و معطل نگذارد، و به کلی باطل نسازد.

پس برای انسان معنای انسانیت تمام و محقق نمی شود، مگر وقتی که بتواند قوای مختلف خود را طوری تعدیل کند که هر یک از آنها در حد وسط قرار گیرد، و در وسط طریقی که برایش تعیین شده عمل کند، و بلکه عدالت در همه قوا همان چیزی است که ما به نام فضائلش می خوانیم، وقتی می گوئیم اخلاق فاضله منظورمان همین ملکات است، مانند ملکه حکمت و ملکه شجاعت و ملکه عفت و امثال آن که کلمه عدالت همه آنها را در خود می گنجاند.

و در این معنا هیچ شکی نیست که اگر انسانها به افکاری که فعلاً دارند رسیده اند، و دامنه تمدن و معارف و علوم بشری خود را این همه وسعت داده اند همه و همه به پیشنهاد و یا به اقتضای این قوای شعوری آنها بوده، به این معنا که انسان در آغاز پیدایش

خود از هر علمی و معارفی تهی دست بوده، و اگر در پی تحصیل علمی و آگاهی ای برآمده از پیش خود و بدون انگیزه ای از داخل وجودش نبوده، بلکه این قوای درونی او بوده که احساس حاجت به چیزی کرده و او را وا داشته که در بر آوردن حاجت وی بپاخیزد، و برای به دست آوردن آن فکر خود را به کار اندازد و همین شعورهای ابتدائی مبدأ تمامی علوم انسانی بوده که به تدریج و همواره اطلاعات خود را با تعمیم دادن یا تخصیص دادن یا ترکیب کردن و یا از هم جدا نمودن به کمال و تمامیت امروزش رسانده است.

از همین جا است که یک انسان پژوهشگر حدس می زند که چه بسا افراط آدمی و فرو رفتنش در بر آوردن حوائج یک قوه از قوای متضادش و بازماندن از حوائج سایر قوایش باعث آن شود که در افکار و معارفش منحرف گشته و در نتیجه تحکیم و ترجیح خواسته ها و مشتتهای و پیشنهادهای یک قوه را بر خواسته های سایر قوا، به این گمراهی بیفتد که تصدیقهای آن قوه را نیز بر تصدیقهای سایر قوا تحکیم دهد، و سرانجام فکر و ذکرش تنها پیرامون خواسته های آن دور بزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۳۹

اتفاقاً این قضیه صرف حدس نیست، بلکه تجربه نیز آنرا تصدیق کرده برای اینکه نمونه های این انحراف را با چشم خود در افراد اسرافگر و مترف و همسوگندان شکم و شهوت و افراط گران در طغیان و ظلم و فساد می بینیم که چگونه امر زندگی را در مجتمع انسانی به تباهی کشاندند و اگر از خود بیرسم مگر اینها انسان نیستند؟ مگر نمی فهمند که شکم باره گی و مستی و شهوت رانی و ظلم و فسادشان چه بر سر جامعه آورده؟ راستی چرا این طبقه که این چنین شیفته و فرو رفته در لجنزار شهوات و اسیر دام لذت و شراب و رقص و عشق و وصالند و در باره مسائل مهم زندگی که دیگران بر سر آن مسائل جانبازی نموده و در تحصیل آنها از یکدیگر پیشی می گیرند اینقدر بی تفاوتند؟ آیا به راستی اینها انسان نیستند، و اگر هستند چرا این مسائل را که از واجبات زندگی انسانی است نمی فهمند؟ جوابی که دریافت می کنیم جز این نیست که روح شهوت در دل آنان جایی برای هیچ فکر دیگری نگذاشته، و لحظه ای آنان را فارغ نمی گذارد تا به مسائل غیر شهوانی بیندیشند، بلکه در همه احوال بر آنان مسلط است، و همچنین طاغیان مستکبر و سنگدل که حتی هیچ صحنه رقت آور و تکان دهنده ای دل آنان را نرم نمی کند و اصلاً نمی توانند در رافت و شفقت و رحمت و خضوع و تذلل تصویری داشته باشند، و سراسر زندگیشان یعنی تکلمشان، سکوتشان، نگاهشان، چشم پوشیشان، اقبالشان، ادبارشان، همه و همه خبث باطنشان را نشان می دهد، پس همه اینها در علمی که دارند راه خطا را طی می کنند، و هر طائفه ای از آنان سرگرم و فرو رفته در نتایج افکار تحریفی و علوم منحرفه خویشند، و از بیرون دایره معلوماتشان غافلند، و نمی دانند که در بیرون آن دایره تنگ، علمی نافع و معارف حقه و انسانی وجود دارد.

از این بیانات نتیجه می گیریم که معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است. پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می کند و اخلاق پسندیده، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می نماید، از سوی دیگر این علم نافع هم وقتی نافع است که تواءم با عمل باشد، که هیچ خیری در علمی که عمل با آن نباشد، نیست. آیاتی از قرآن که آثار تقوا را و آیاتی دیگر که آثار بی تقوائی و هواپرستی را در طرز تفکر انسان بیان می کنند

و ما هر چند این بحث را به صورت یک بحث علمی اخلاقی در آوردیم، چون احساس می شد که این مساله احتیاج به شرح و توضیح دارد و لیکن قرآن کریم همه جوانب آن را در یک جمله جمع کرده و فرمود: ((واقصد فی مشیک))، چون منظور از این جمله راه رفتن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۴۰

بلکه این تعبیر کنایه از اعتدال و میانه روی در مسیر زندگی است، و نیز فرموده: ((ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا))، و نیز فرموده: ((تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الالباب))، یعنی شما بدان جهت که صاحب خرد هستید در به کار بستن عقل و

خردتان نیازمند به تقوا هستید (و خدا داناتر است) و نیز فرموده: (( و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها )) ، و نیز فرموده: (( و اتقوا الله لعلکم تفلحون )) .

آیات فوق آثار میانه روی و تقوا و خردمندی را تذکر می داد، آیات دیگری هست که در مقابل آن آیات آثار شوم شهوتپرستی و استکبار از پذیرفتن حق و مهمل گذاشتن قلب و چشم و گوش را بیان می کند، توجه بفرمائید: (( فخلف من بعدهم خلف اضعوا الصلوة ، و اتبعوا الشهوات ، فسوف یلقون غیا، الا من تاب و آمن و عمل صالحا )) که در این آیه اثر شهوترانی را بیان می کند، و آن عبارت است از غی ، یعنی گمراهی ، و نیز فرموده: (( ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق ، و ان یروا کل آیه لا یؤمنوا بها و ان یروا سبیل الرشدا لا یتخذوه سبیلا، و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا، ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین )) ، که صریحا اعلام داشته آلهائی که اسیر قوای غضبی هستند از پیروی حق ممنوعند، و به سوی راه غی و خطا سوق داده می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۱ :

آنگاه اضافه کرده که این کیفر به جرم آن است که از حق غافل شدند و نیز فرموده: (( و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون )) که در این آیه اعلام داشته اگر این طائفه را غافل خواندیم برای این است که اینها از حقائق معارف خاص بشر غافلند، پس دلها و چشمها و گوشهایشان از رسیدن به آنچه یک انسان سعید و انسان برخوردار از انسانیت به آن می رسد بدور است ، و به جای رسیدن به این نعمت بزرگ به آن چیزهایی می رسد که چهار پایان می رسند، بلکه اینها بدبخت تر از چهار پایان وحشی هستند زیرا چهار پایان وحشی و درندگان برای رسیدن به آنچه دوست دارند و سازگار با خلقتشان هست افکاری دارند، چیزهایی برای خود تصویب می کنند و چیزهایی را تصویب نمی کنند، ولی این بینوایان این مقدار فکر را هم ندارند. این حقیقت قرآنی که با تقرب الی الله ، انسان می تواند به آگاهیهای خاص دستیابد با سخن ما منافات ندارد

پس از آنچه گذشت روشن شد که قرآن کریم تقوا را شرط در تفکر و تذکر و تعقل دانسته و برای رسیدن به استقامت فکر و اصابه علم و رهائی آن از شوائب اوهام حیوانی و القافات شیطانی شرط کرده که علم همدوش عمل باشد.

بله در این میان یک حقیقت دیگر قرآنی هست که نمی توان انکارش کرد و آن این است که داخل شدن انسان در تحت ولایت الهی و تقریبش به ساحت قدس و کبریائی خدای تعالی انسان را به آگاهیهای موقف می کند که آن آگاهیها را با منطق و فلسفه نمی توان به دست آورد، دری به روی انسان از ملکوت آسمانها و زمین باز می کند که از آن در، حقائقی را می بیند، که دیگران نمی توانند آنها را ببینند، و آن حقائق نمونه هائی از آیات کبرای خدا، و انوار جبروت او است ، انواری که خاموشی ندارد.

امام صادق (علیه السلام) فرموده: اگر نبود که شیطانها پیرامون دلهای بنی آدم دور می زنند، هر آینه انسانها می توانستند ملکوت آسمانها و زمین را ببینند، و نیز در میان روایاتی که بیشتر روایان آنرا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند این حدیث است که آن جناب فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۲ :

اگر زیاده روی شما انسانها در سخن گفتن نبود، و اگر پریشانی و آشفتگی دلها تان نبود، هر آینه شما هم می دیدید آنچه را که من می بینم ، و می شنیدید آنچه را که من می شنوم خدای تعالی هم فرموده: (( و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا، و ان الله لمع المحسنین )) ، ظاهر آیه شریفه: (( و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین )) ، نیز بر این معنا دلالت دارد، برای اینکه به دست آوردن یقین را نتیجه عبادت خوانده و فرمود: (( پروردگارت را عبادت کن تا یقین به دستت آید )) ، و نیز آیه زیر که می فرماید: (( و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین )) ، که وصف ایمان را گره خورده مربوط به مشاهده ملکوت دانسته ، و نیز آیه شریفه زیر که می فرماید: (( کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین )) و نیز فرموده: (( ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون )) ، این خود یک حقیقتی است قرآنی که خواننده عزیز باید

برای رسیدن به بحث مفصل آن منتظر آینده یعنی تفسیر سوره مائده (آیه ۵۵) (( انما ولیکم الله ورسوله ... )) و آیه (( یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم ... )) باشد.

و قرآنی بودن این حقیقت منافاتی با سخنان قبلی ما ندارد (که گفتیم قرآن کریم طریقه تفکر فطری را که خلقت بشر بر آن طریقه است و حیات بشر مبتنی بر آن است پیشنهاد می کند) برای اینکه رسیدن به ملکوت آسمانها و زمین موهبتی است الهی که خدای تعالی هر یک از بندگان خود را که بخواهد به آن اختصاص می دهد، و معلوم است که عاقبت از آن مردم با تقوا است، (لیکن نمی توان کل بشر را از طریقه تفکر باز داشت، به امید اینکه کل بشر مشمول چنین موهبتی شوند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۴۳

بحث تاریخی (درباره پیدایش و سیر علوم عقلیه در میان مسلمین)

در این بحث نظری اجمالی و کوتاه در تاریخ تفکر اسلامی می اندازیم تا ببینیم امت اسلام با همه اختلافی که در طوائف و مذاهب آن هست چه طریقه ای را در تفکر سلوک کردند، البته قبلا- این نکته را خاطر نشان می سازیم که ما در این بحث به حق بودن یا باطل بودن این مذاهب نمی پردازیم، تنها عوارض و تحولی را که در منطق قرآن رخ داده از نظر گذراننده موافقت و مخالفت آنرا اثبات نموده و تحکیم می کنیم، حتی در این بحث کاری به افتخارهایی که موافقین کرده و عذرهایی که مخالفین آورده اند نداریم، نه به ریشه آن حرفها کاری داریم و نه به شاخ و برگهایش، چون پرداختن به آن حرفها طریقه دیگری است از بحث، حال چه اینکه مذهبی باشد یا نباشد.

قرآن کریم با منطق خاص به خودش در احکام و سنتهایی که برای تمامی شئون زندگی بشر تشریح کرده بدون هیچ قیدی و شرطی نوع انسان را در همه احوالش محکوم به احکام خود دانسته، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع، چه صغیر و چه کبیر، مرد یا زن، سفید یا سیاه، عربی یا عجمی، حاضر یا مسافر، شهری یا روستائی، عالم یا جاهل، شاهد یا غایب، در هر جائی و در هر زمانی که باشد، و در کل شئون و احوال او چه عقیده اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله کرده و در این هیچ شکی نیست.

با این حساب، پس قرآن با تمامی علوم و صنعتها که ارتباط با ناحیه ای از نواحی زندگی بشر داشته باشد اصطکاک و برخورد دارد، و این معنا نیز از خلال آیاتی از قرآن کریم که بشر را به تدبیر، تفکر، تذکر و تعقل دعوت می کند، به روشنی فهمیده می شود که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و سر در آوردن از اسرار آنچه که از اجزای عالم ما است از سماویات گرفته تا ارضیات یعنی جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و آنچه مربوط به ماورای عالم ما است از ملائکه و شیطانها و لوح و قلم و غیر اینها بیاناتی دارد، که رساتر از آن تصور نمی شود و منظور اسلام از این تحریکها و تشویقها این است که بشر به وسیله معرفت به آنچه گفته شد خدای سبحان را بشناسد، و به آنچه که به نحوی از انحاء ارتباطی با سعادت در زندگی انسانی و اجتماعی انسانها دارد آشنا گردد و بفهمد که برای به دست آوردن چنین زندگی ای چگونه اخلاقی کسب کند و چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و چه احکام اجتماعی را مورد عمل قرار دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۴۴

از سوی دیگر در سابق توجه کردید که اسلام طریق تفکر فطری را تأیید می کند، همان طریقه ای را که فطرت بی اختیار و بدون سفارش کسی به آن دعوت می کند، و بشر راهی برای فرار از آن ندارد، و این واقعیت همان سیر منطقی است.

قرآن کریم خودش هم این صناعت های منطقی یعنی برهان و جدل و موعظه را به کار برده، و امتی را که هدایت می کند دعوت نموده به اینکه از آن طریق پیروی کند، یعنی مطالب خود را آنچه جنبه نظری دارد و خارج از مرحله عمل است از راه برهان تعقیب کنند و در غیر آن یعنی در حکمت عملی به مسلمیات استدلال کنند و یا به بیاناتی که عبرت انگیز باشد و شنونده را به عبرت وادارند، و نیز قرآن کریم در بیان مقاصدش سنت نبویه را معتبر کرده و پیروی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اسوه و خط سیر معین فرمود، مسلمانان نیز دستورات آن حضرت و سخنانش را حفظ نموده و از مشی علمی آن جناب تقلید کردند، آنچنان که یک



دانش آموز در سلوک علمپاش از استادش پیروی می کند. اشاره به وضع علمی مسلمین در عهد رسول الله (ص) و تحولاتی که پس از رحلت آنحضرت پدید آمد

مردم در عهد رسول خدا (صلی الله علیه وآله) (منظورمان ایام اقامت آن جناب در مدینه است) جدید العهد با تعالیم اسلامی بودند، و حالشان در تدوین علوم و صناعات شبیه تر به حال انسانهای قدیمی بود که با ذهنی ساده و غیر فنی به بحثهای علمی می پرداختند، البته با همه عنایتی که به تحصیل و تحریر علم داشتند، و لذا در آغاز اولین قدمی که برداشتند حفظ قرآن و قرائت آن و سپس حفظ احادیث بود، یعنی سخنانی که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و با یک واسطه از آن جناب می شنیدند حفظ می کردند، و از حفظ برای دیگران نقل می نمودند، چون (به جز افرادی که ای بسا از عدد انگشتان تجاوز نمی کردند) کسی نوشتن را نمی دانست، قدم دومی که در مسیر علم برداشتند مختصر مناظراتی در خصوص علم کلام بود، که یا در بین خود داشتند و یا با بعضی از غیر مسلمانان و صاحبان مذاهب بیگانه مخصوصا یهودیان و مسیحیان، چون قبائلی از این دو ملت در شبه جزیره عربستان و در حبشه و شام می زیستند، از همین جا بود که علم کلام پیدا شد، اشتغال دیگری که مسلمانان داشتند نقل و روایت اشعار بود که خود یک سنت قدیمی عرب بود، ولی اسلام اهتمامی به امر آن نکرد و در کتاب مجیدش حتی یک کلمه شعر و شعرا را نستود سنت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نیز پر و بالی به آن نداد.

این وضع بود تا وقتی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) رحلت نمود، و مساله خلافت جریانی به خود گرفت که معروف است، و اختلاف ناشی از مساله خلافت بابی به ابواب علم کلام افزود، و یکی دیگر از مسائل علم کلام شد که دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۵ :

در زمان خلیفه اول بعد از جنگ یمامه و شهادت جمع بسیاری از حافظان و قاریان قرآن، از ترس اینکه مبادا چیزی از قرآن فراموش شود قرآن را جمع آوری کردند، در عهد او که تقریبا به دو سال طول کشید امر به این منوال گذشت، سپس در عهد خلیفه دوم بار دیگر قرآن جمع آوری شد.

و چون آوازه اسلام بلند شد و قلمرو آن در اثر فتوحات عظیمی که در عهد وی رخ داد، گسترش یافت. مسلمانان از تعمق در مسائل علمی و روابط علوم و ترقی در مدارج آن باز ماندند، حال یا بدین جهت بود و یا برای اینکه خود را نیازمند به توسعه علم و بسط مسائل علمی نمی دانستند، چون در آن روزگاران علم چیزی نبود که فضیلت و اهمیتش برای بشر معلوم شده باشد، و به همان مقدار برای انسان محسوس بود که آثار آن را دیده باشند، و معلوم است که علمی که اثر محسوسی برای بشر آن روز داشته همان صنعت بوده، امتی آن را در امتی دیگر می دیده و می شناخته.

از سوی دیگر با فتوحات پی در پی و پراهمیتی که نصیب عرب گردید آن غریزه های جاهلانه عرب که در اثر تربیت اسلامی فروکش شده بود، بار دیگر سر به طغیان کشید، غرورها و نخوتها بار دیگر سرکشی آغاز کرد و در نتیجه به تدریج و آرام آرام روحیه امتهای مستکبر و استعمارگر را به خود گرفتند، شاهد این مطلب شیوع تقسیم و پاره پاره شدن امت اسلام آن روز است، به عرب و غیر عرب (به این معنا که امت عرب نعمت عظمای اسلام و این دین نجات بخش را به حساب خود حساب کرد، و غیر عرب را موالی بردگان لقب داد) شاهد دیگرش رفتار معاویه است که در آن ایام والی شام بود، و حکومت اسلامی را رنگ سلطنت داد، و در بین مسلمانان چون قیصرهای روم رفتار کرد، شواهد بسیار دیگری بر این معنا هست که تاریخ از لشگریان اسلام ضبط نموده و همین روش خلق و خوی مسلمانان را عوض کرد و معلوم است که نفسیات آن چنانی در سیر علمی و مخصوصا در تعلیمات قرآنی اثر گذاشت.

و آن مقدار معارفی که از دین داشتند و سیر علمی تا آن حدی که در سابق پیش رفته بود متوقف شد، یعنی اشتغالات علمیشان منحصر در قرائت قرآن بود، قرائتی منسوب به زید بن ثابت و قرائتی منسوب به ابی و ابن مسعود و غیر آنان بود.



و اما حدیث در آن زمان به نحو چشمگیری رواج یافت و نقل و ضبط احادیث بسیار شد، به حدی که عمر بعضی از صحابه را از نقل حدیث نهی کرد، زیرا او زیاده از حد حدیث گفته بود، از سوی دیگر عده ای از اهل کتاب به اسلام درآمدند و محدثین که کارشان نقل حدیث بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۶

مطالب بسیاری از آنان در باره اخبار کتابهایشان و داستانهای انبیاءشان و امتهایشان را شنیدند و شنیده های خود را با آنچه از احادیث که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده و حفظ کرده بودند مخلوط نموده، و جعل احادیث دروغین و دستبرد در احادیث صحیح را شروع کردند که امروز در میان احادیثی که از طرق صحابه و راویان صدر اول از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده مقدار بسیار زیادی از این کلمات دروغین و بریده بریده یافت می شود که قرآن کریم به ظاهر الفاظش آنها را دفع می کند و عمده سببی که باعث این دستبردها شد چند امر بود. عوامل جهل حدیث بعد از رحلت پیامبر (ص)

اول احترام بسیار زیادی بود که مردم برای همنشین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و برای حفظ حدیث معتقد بودند، و حتی افرادی را هم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ندیده بودند و تنها از اصحاب آن جناب احادیثی نقل می کردند مزیتی بر سایر مردم قائل بودند، و آنان را تعظیم می کردند، و همین جهت باعث شد که هر کسی چه لایق و چه نالایق برای اینکه در بین جامعه سر و گردنی از سایرین بلندتر داشته باشد، به نقل حدیث پرداخته و خود را محدث و راوی قلمداد کند، حتی کسانی هم که یهودی بودند یا نصرانی بودندشان مسلم بود با این حال به صرف اینکه حدیث نقل می کرد در جامعه آن روز جا می افتاد و محترم می شد، و قهرا برای اینکه این محدث از آن دیگری جلو بزند و محترم تر شود هر چه از دهانش در می آمد به عنوان حدیث می گفت

عامل دوم جعل حدیث، حرص شدیدی بود که این افراد در حفظ حدیث داشتند همین حرص در حفظ حدیث و نقل آن نمی گذاشت که در باره درستی و نادرستی حدیث و تدبر در معنای آن و مخصوصا عرضه کردن آن بر کتاب خدا دقت کنند، با اینکه قرآن کریم اصل دین بود و ساختمان دین بر این پایه و اصل نهاده شده بود، فروع دین از این اصل ریشه می گرفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم بطوری که در نقل معتبر آمده سفارش اکید کرده بود که هر سخنی را از هر کسی نپذیرند، بلکه شنیده های خود را بر قرآن کریم عرضه کنند، در صورتی که مخالف قرآن بود رهاش کنند، و در حدیث معتبر فرموده بود: ((ستکثر علی القاله)) بزودی حدیث تراشان علیه من زیاد می شوند و احادیثی دیگر از این قبیل.

همین معنا فرصتی شد برای اینکه احادیث جعلی و دروغینی در مورد صفات خدا و اسماء و افعال او و نیز در باره لغزشهایی که به انبیای گرامی نسبت داده شده، و اعمال زشت که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت داده شده و آن جناب را مشوه جلوه داده، و در باره خرافاتی در خلقت و ایجاد و داستانهای دروغینی از امتهای گذشته و در باره تحریف شدن قرآن و مسائل دیگری از این قبیل در دست و دهنها بگردد، احادیثی که دست کمی از خرافات تورات و انجیل ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۴۴۷

نتیجه این وضع آن شد که تقدم و عمل در بین قرآن و حدیث تقسیم شود، یعنی تقدم و احترام صوری از آن قرآن و اخذ و عمل از آن حدیث شود، و در اندک مدتی قرآن از حیث عمل متروک گردد، و این سیره نکوهیده یعنی مسامحه در عرضه حدیث بر قرآن، همچنان در بین امت استمرار یافت و تا به امروز نیز عملا استمرار یافته، هر چند که امت آن را به زبان انکار نموده و ناپسند می داند، قرآن کریم نیز از آن پیشگوئی کرده و فرموده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در قیامت خواهد گفت پروردگارا امت من قرآن را متروک گذاشتند، الا عده ای قلیل که در هر عصری از این انحراف دور ماندند.

و همین مسامحه و سهل انگاری عینا یکی از اسبابی بود که باعث شد بسیاری از خرافات قومی و قبیله ای که هر قومی در قدیم به آن معتقد بودند بعد از مسلمان شدنش نیز به عنوان یک اعتقاد دینی باقی بماند، آری مثل معروف می گوید: ((الداء یجر الداء))

درد، دردی دیگر می‌زاید.

عامل سوم در جعل احادیث ماجرائی بود که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مساله خلافت پیش آمد و ارای عامه مسلمین در باره اهل بیت آن جناب مختلف گردید، عده ای طبق دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن حضرات تمسک جستند، و به آنان عشق ورزیدند، جمعی دیگر از آن حضرات روی گردانیده و اعتنائی به امر آنان و مکانشان به علم قرآن نکردند و برای آگاهی و یادگیری علم قرآن به غیر آن حضرات مراجعه نمودند، جمعی دیگر با آن حضرات دشمنی نموده، با جعل احادیثی دروغین به آنان بدگویی کردند، با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در موافقی و کلماتی که احدی از مسلمانان در صحت آنها و در دلالت آنها تردید نکرده، سفارش فرموده بود که علم دین را از اهل بیت او بگیرند، و چیزی به اهل بیت او نیاموزند، و اینکه اهل بیت آن جناب از همه امت به کتاب خدا آگاه ترند، و نیز به امت فرمود که اهلبیتش هرگز در تفسیر قرآن خطا نمی‌کنند و در فهم قرآن دچار اشتباه نمی‌شوند و در حدیث معروف به ثقلین که بطور تواتر نقل شده، و احدی در آن تردید نکرده، و فرمود: من از میان شما می‌روم و به جای خود دو چیز بس گرانبمایه می‌گذارم، یکی کتاب خدا و دیگر عترتم را، و این دو، تا ابد با همند و از یکدیگر جدا نخواهند شد، تا بر لب حوض کوثر بر من در آیند، (تا آخر حدیث) و در بعضی از طرق همین حدیث آمده که سپس فرموده: چیزی به اهل بیت من نیاموزید که آنان اعلم از شمایند، و نیز در حدیثی مستفیض که بسیار نقل شده فرموده: ((هر کس قرآن را به رأی خود (یعنی بدون سؤال از اهل بیت) (علیهم السلام) تفسیر کند باید که جای خود را آماده در دوزخ بداند)) که بحث آن در سابق یعنی در جلد سوم این کتاب در بحثهای محکم و متشابه گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۸: اعراض از اهل بیت (ع) بزرگترین شکاف در نظام تفکر اسلامی پدید آورد

و این اعراض از اهل بیت (علیهم السلام) بزرگترین شکافی بود که در نظام تفکر اسلامی پدید آمد و باعث شد علم قرآن و طریقه تفکری که قرآن به سوی آن می‌خواند در بین مسلمانان متروک و فراموش شود، شاهد بسیار روشن آن این است که در جوامع حدیث کمتر به احادیثی بر می‌خوریم که از امامان اهل بیت روایت شده باشد، آری اگر شما خواننده محترم از یک سو مقام و منزلتی که اهل حدیث در زمان خلفا داشتند، و حرص و ولعی که مردم در اخذ و شنیدن حدیث از خود نشان می‌دادند در نظر بگیرید، و از سوی دیگر در بین دهها هزار حدیثی که در جوامع حدیث گردآوری شده احادیث منقوله از علی و حسن و حسین در ابواب مختلف معارف دین و مخصوصا در تفسیر نقل شده بشمارای آن وقت انگشت حیرت به دندان خواهی گزید (که خدایا چطور شد فلان صحابه که بیش از دو سه سال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ندید دهها هزار حدیث دارد، ولی اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که در خلوت و جلوت و در کودکی و جوانی در سفر و حضر با آن جناب بودند حدیث چندان در جوامع ندارند؟!)) و چرا صحابه حتی یک حدیثی از اهل بیت نقل نکردند؟ و چرا تابعین یعنی طبقه دوم مسلمین روایاتی که از آن حضرات نقل کرده اند از صد تجاوز نمی‌کنند؟ و چرا حسن بن علی (با اینکه خلیفه ظاهری نیز بود) احادیثش به ده عدد نمی‌رسد؟ و چرا از حسین بن علی حتی یک حدیث دیده نمی‌شود؟ با اینکه بعضیها تنها روایات وارده در خصوص تفسیر را آمار گرفته اند به هفده هزار بالغ شده، که تنها جمهور آنها را نقل کرده اند، که سیوطی آنها را در کتاب اتقان آورده و گفته این عدد روایاتی است که در تفسیر ترجمان القرآن که الدرالمثور خلاصه آن است آورده و روایات وارده در ابواب فقه نیز همین نسبت را دارد، و بعضی از آمارگران از این قبیل احادیث تنها به دو حدیث برخورده اند که در ابواب مختلف فقه از حسین (علیه السلام) روایت شده، و چرا باید چنین باشد؟.

آیا علتی جز این می‌تواند داشته باشد که مردم از اهل بیت دوری کردند، و از حدیث آنان اعراض نمودند؟ و یا اگر از آنان حدیث گرفتند و بسیار هم گرفتند لیکن در دولت اموی به خاطر دشمنی که امویان با اهل بیت داشتند آن احادیث از بین رفت و به فراموشی سپرده شد؟ نمی‌دانیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۴۹

اما این قدر هست که کنار زدن علی (علیه السلام) و شرکت ندادن آن جناب در جمع قرآن در اوائل رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و در اواخر عهد عثمان و نیز تاریخ حسن و حسین احتمال اول را تأیید می کند.

این حق کشی هائی که امت اسلام و یا حکومت اموی در باره علی (علیه السلام) نمودند کار را بدان جا کشانید که نه تنها تمامی احادیث آن جناب مورد اعراض واقع شد، بلکه بعضیها حتی نهج البلاغه را نیز انکار کردند، که کلام آن جناب باشد، آری خطبه های برجسته و غرای نهج البلاغه مورد سؤال و تردید قرار گرفت، ولی خطبه بتراء زیاد بن ابیه و اشعاری که یزید در باره شراب سروده جای هیچ اختلافی نبود و حتی دو نفر هم در باره آنها اختلاف نکردند.

اهل بیت پیغمبر همچنان مظلوم و مقهور بودند، و احادیشان متروک بود، تا آنکه امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در یک برهه ای از زمان یعنی در دوره انتقال حکومت از بنی امیه به بنی العباس قیام نموده آنچه از احادیث پدران بزرگوارشان به دست فراموشی سپرده شده بود برای مردم بیان کردند و آنچه از معارف اسلام که مندرس گشته اثری از آن نمانده بود برای مردم بیان کردند. اما مع الاسف احادیثی که آن دو بزرگوار و سایر امامان از پدران خود نقل نموده در اختیار امت اسلام نهادند، نیز از دسیسه و دستبرد سالم نماند، همانطور که در کلمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دست بردند، کلمات آن حضرات نیز مورد دستبرد قرار گرفت، به شهادت اینکه خود آن دو بزرگوار به این معنا تصریح نموده، چند نفر از وضاعین و حدیث تراشان را برای مردم نام بردند، مانند مغیره بن سعید، و ابن ابی الخطاب، و... و بعضی دیگر از ائمه (علیهم السلام) بسیاری از روایاتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از خود ایشان در دست و دهن ها افتاده بود انکار نموده و به شیعیان خود دستور فرمودند هر حدیثی که از ما برای شما نقل می شود بر قرآن عرضه کنید، آنچه موافق با قرآن است بپذیرید، و آنچه مخالف است رها کنید.

اما مردم مگر افرادی انگشت شمار به این دستور عمل نمودند، و مخصوصا به روایاتی که در غیر مورد مسائل فقهی بود بدون عرضه آنها بر قرآن پذیرفتند، و رفتار عامه مردم شیعه در قبول هر سخنی که جنبه حدیث داشت رفتار عامه مردم سنی در مورد احادیث نبوی بود.

و حتی عامه شیعه در این امر آنچنان افراط کردند که جمعی قائل شدند به اینکه ظواهر قرآن حجت نیست، ولی کتابهایی دیگر از قبیل مصباح الشریعه و فقه الرضا و جامع الاخبار حجت است، و افراط را از این حد نیز گذرانده به جائی رساندند که گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۰

حدیث هر چند که مخالف صریح قرآن باشد می تواند قرآن را تفسیر کند، و این حرف نظیر و هم سنگ سخنی است که بیشتر اهل سنت گفته اند، و آن این است که حدیث اصلا می تواند قرآن را نسخ کند، و به نظر می رسد قضاوتی که دانشمندان در باره رفتار امت اسلام کرده اند قضاوت درستی باشد، آنها گفته اند: اهل سنت کتاب را گرفتند و عترت را رها کردند و سرانجام کارشان بدانجا کشیده شد که کتاب هم از دستشان رفت، و شیعه عترت را گرفته کتاب را رها کردند، و سرانجام کارشان بدینجا کشیده شد که عترت هم از دستشان رفت، پس می توان گفت که امت اسلام بر خلاف دستور صریح رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرموده: ((انی تارک فیکم الثقلین...))، هم قرآن را از دست دادند، و هم عترت را، هم کتاب را و هم سنت را.

این راهی که امت در مورد حدیث پیش گرفت یکی از عواملی است که در قطع رابطه علوم اسلامی یعنی علوم دینی و ادبی از قرآن کریم اثری به سزا داشت، با اینکه همه آن علوم به منزله شاخ و برگها و میوه های درخت طیبه قرآن و دین بود، درختی که اصلش ثابت و فرعش در آسمان است و به اذن پروردگارش میوه اش را در هر آنی می دهد، چون اگر در باره این علوم دقت به خرج دهی خواهی دید که طوری تنظیم شده که پیدا است گوئی هیچ احتیاجی به قرآن ندارد، حتی ممکن است یک محصل همه آن علوم را فرا بگیرد متخصص در صرف و نحو بیان و لغت و حدیث و رجال و درایه و فقه و اصول بشود، و همه این درسها را تا آخر بخواند و قهرمان این علوم نیز گردد، و حتی به پایه اجتهاد نیز برسد، ولی قرآن را آنطور که باید نتواند قرائت کند، و یا به

عبارتی اصلا دست به هیچ قرآنی نزده باشد، پس معلوم می شود از این دیدگاه هیچ رابطه ای میان آن علوم و میان قرآن نیست و در حقیقت مردم در باره قرآن به جز قرائت هیچ وظیفه ای ندارند، و العیاذ بالله قرآن ارزشی جز خواندن و یا آویزان کردن به گردن نوزاد تا از حوادث ناگوار محفوظ بماند ندارد، پس شما خواننده عزیز اگر از این قسم مسلمانان هستی عبرت بگیر و در رفتار با قرآن تجدید نظر کن، حال بر سر سخن آمده و می گوئیم. علم حدیث و علم کلام در زمان خلافت عمر و سپس در زمان خلافت امیرالمؤمنین و سپس در دوران بنی امیه

بحث در باره قرآن کریم و در باره حدیث در زمان عمر آن سرگذشتی را داشت که شنیدید، و اما در عهد خلافت عمر دامنه علم کلام رو به وسعت نهاد، و علتش این بود که در اثر فتوحات بسیار وسیعی که نصیب امت اسلام شد قلمرو سرزمین اسلام گسترش یافته و بالطبع اختلاط مسلمانان با غیر مسلمانان و صاحبان آئین ها و مذاهب دیگر، بیشتر شد و در بین آنان علمائی و احباری و اسقف هائی و بطریق هائی اهل بحث بودند که می خواستند در باره ادیان و مذاهب بحث کنند، در نتیجه بحثهای کلامی اوج گرفت، ولی در آن ایام این بحثها تدوین نشد، چون می بینیم در کتب رجال علمائی از فن کلام که شرح حالشان آمده، همه بعد از این عصر و تاریخ بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۱

تا آنکه دوره خلافت عثمان رسید، و عثمان با آن همه سر و صدائی که علیهش پیا شد، و شورش که مردم بر او کردند هیچ کاری از پیش نبرد و تنها توفیقی که یافت این بود که قرآنها متعددی که بین مردم بود جمع آوری نموده و منحصر در یک نسخه کرد. و امر به همین منوال بود تا زمان خلافت علی (علیه السلام) رسید، تمام ایام خلافت آن حضرت نیز به اصلاح مفاسد دوره های قبلی و به حل اختلافات داخلی و به اداره جنگهای پی در پی و ناشی از آن اختلافها سپری شد.

چیزی که هست آن جناب با همه آن گرفتاریها توانست کلیات علم نحو را تدوین نموده و به یکی از صحابه اش بنام ابوالاسود دوئلی دستور دهد تمامی جزئیات قواعد نحو را گرد آورد، و دیگر در سایر علوم توانست قدمی بر دارد، جز اینکه خطبه ها و احادیثی برای مردم القاء کرد که در آنها مواد اولیه معارف دینی و اسرار نفیس قرآنی بطور جامع نهفته بود، البته بحثهای کلامی نیز داشته که در جوامع حدیث ضبط شده.

در خصوص قرآن و حدیث امر به همان منوال بود تا دوران سلطنت بنی امیه سپری شد، و عباسیها روی کار آمدند، و خلاصه تا اوائل قرن چهارم از هجرت که تقریباً آخر دوران زندگی ائمه اثنی عشر شیعه بود حادثه مهمی در طریق بحث از قرآن و حدیث رخ نداد، غیر از آن رفتاری که معاویه در خاموش کردن نور اهل بیت (علیهم السلام) و محو آثار آنان داشت و به این منظور دستور داد افرادی (بیشمار در مذمت اهل بیت و فضائل خود او و همدستانش) احادیثی جعل کنند، حادثه دیگر اینکه در این عهد حکومت دینی به سلطنت استبدادی و سنت اسلامی به سیطره امپراطوری مبدل شد، حادثه سوم این بود که در عهد حکومت عمر بن عبد العزیز و از ناحیه وی دستور صادر شد که احادیث در مجموعه ای نوشته شود و این اولین باری است که احادیث نوشته می شود، چون تا آن روز احادیث به روی کاغذ نیامده بود، و تنها در حافظه اشخاص ضبط می شد.

و در این برهه از زمان، ادبیات زبان عرب به منتهی درجه رواجش رسید که آغاز آن در زمان معاویه بود، چون او بسیار اصرار داشت که شعر را ترویج کند، بعد از او سایر پادشاهان اموی و عباسی نیز این روش را دنبال کردند و ترویج شعر تا به آنجا رسید که در برابر یک شعر زیبا و یا یک نکته ادبی، صدها هزار دینار جایزه می دادند و مردم یکسره به سوی سرودن شعر و روایت شعر و اخبار عرب و تاریخ آن روی آوردند، و از این راه اموال بسیار هنگفتی به چنگ می آوردند، منظور این پادشاهان از ترویج شعر، تحکیم موقعیت خودشان بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۲

امویها می خواستند با مدح مداحان موقعیت خود را در برابر بنی هاشم تحکیم بخشند و عباسیها می خواستند خود را در مقابل بنی فاطمه مطرح کنند، و اگر دانشمندان را اکرام و احترام می کردند باز به همین منظور بود می خواستند به این وسیله مردم را تحت

سیطره خود در آورده و به هر نحوی که دلشان می خواست در بین مردم حکومت و زور گوئی کنند.

نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمی مسلمانان به حدی رسید که بسیاری از علما در مسائل عقلی و یا بحث های علمی به شعر یک شاعر تمثل می جستند و آنگاه هر حکمی که می خواستند می کردند و بسیار می شد که مطالب علمی و نظری را بر پایه مسائل لغوی پی نهاده و حداقل قبل از ورود در بحث ، اول در باره اسم موضوع ، بحث لغوی نموده و سپس وارد بحث علمی می شدند، همه اینها اموری است که آثار عمیقی در طرز فکر دانشمندان و منطقدان و سیر عملیشان داشته است . پیدایش دو مسلک کلامی متفاوت : (( معتزله )) و (( اشاعره ))

در همین ایام بود که بحثهای کلامی نیز رواج یافت ، و در باره آن کتابها و رساله ها نوشته شد، و چیزی از تاریخ پیدایش آن نگذشته بود که دانشمندان علم کلام به دو گروه یعنی فرقه اشاعره و فرقه معتزله تقسیم شدند، البته اصول افکارشان در زمان خلفا و بلکه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) موجود بود، احتجاجهایی که از علی (علیه السلام) در مساله جبر و تفویض و مساله قدر و استطاعت و مسائلی غیر اینها روایت شده دلیل بر این مدعا است ، و نیز روایاتی که در اینگونه مسائل از شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است ، مانند این حدیث که فرموده : (( لا- جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین )) و یا فرموده : (( القدریه مجوس هذه الامه )) .

چیزی نگذشت که این دو طائفه هر یک به امتیاز مسلکی از طائفه دیگر ممتاز شد، و آن این بود که معتزله عقل را در مسائل علمی بر ظاهر دینی ترجیح داده و حاکم کردند، مثلاً قائل به حسن و قبح عقلی ، و قبح ترجیح بدون مرجح و قبح تکلیفهای شاق و بیرون از حد طاقت شدند و نیز قائل به استطاعت و تفویض و اقوالی دیگر گردیدند، در مقابل آنان اشاعره ظاهر دینی را بر حکم عقل حکومت داده ، مثلاً گفتند عقل از خودش حکم به هیچ حسن و قبحی ندارد، خوب آن است که شرع بگوید خوب است ، و بد آن است که شرع آن را بد دانسته باشد، و نیز گفتند ترجیح بلا مرجح جائز است ، و بشر هیچ استطاعتی از خود ندارد، و بشر مجبور در افعال خویش است ، و کلام خدا قدیم است و اقوالی دیگر نظیر اینها که در کتب آنان ضبط شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۵۳

سپس فن کلام را مدون و مرتب کرده و برای آن اصطلاحاتی درست نمودند، بنا گذاشتند که وقتی فلان کلمه را به کار می بریم منظور فلان معنا است ، و مسائل غیر کلامی نیز بر آن افزودند تا در مباحث معنون به عنوان امور عامه ، از فلاسفه عقب نمانند، و البته این بعد از زمانی بود که کتب فلسفه به زبان عربی ترجمه شد و درس دادن و درس خواندنش در بین مسلمانان شایع گشت ، و اینکه بعضی گفته اند: ظهور علم کلام در اسلام و منشعب شدنش به دو شعبه (( اعتزال )) و (( اشعریت )) بعد از انتقال فلسفه به عرب بود درست نیست ، دلیل بر نادرستی آن وجود مسائل و آرای متکلمین در خلال روایاتی است که صدور آن قبل از تاریخ انتقال فلسفه بوده .

روش اعتزال از روز اول پیدایشش تا اوائل عهد عباسیان یعنی اوائل قرن سوم هجری روز به روز به جمعیت و طرفدارانش افزوده می شد، و شوکت و ابهت بیشتری به خود می گرفت ولی از آن تاریخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد، تا آنکه پادشاهان ایوبی همه طرفداران این مکتب را از بین بردند، و مکتب اعتزال به کلی منقرض گردید و کسانی که در عهد ایوبیان و بعد از آن به جرم داشتن این مکتب کشته شدند آنقدر زیاد بودند که عدد کشته هایشان را کسی جز خدای سبحان نمی داند در این زمان بود که جو بحثهای کلامی برای اشعریها صاف و بدون مزاحم شد، و اشاعره در مذهب خود توغل و پیشرفت کردند، و با اینکه فقهای آنان در آغاز ادامه این بحثها را گناه می دانستند، همواره و تا به امروز در بین آنان رائج مانده است . سبقت شیعه بر اشاعره و معتزله در بحث های کلامی

قبل از معتزله و اشاعره شیعه در همان ابتدای طلوعش به بحثهای کلامی پرداخت یعنی بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)



( رقم عمده ای از بزرگان صحابه چون سلمان و ابی ذر و مقداد و عمار و عمرو بن الحمق و غیر آنان و از بزرگان تابعین امثال رشید حجری و کمیل و میثم تمار و سایر علویین آغازگر این بحثها بودند، که همه آنان به دست امویان کشته شدند، ولی در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق (علیه السلام) مجدداً تشکلی یافته، و آوازه شان بلند گردید و بحثهای کلامی را شروع کردند، و به تالیف کتابها و رساله ها پرداختند با اینکه تحت سیطره و قهر حکومتهای جابر بودند، و همواره از ناحیه حکومتها سرکوب می شدند، مع ذلک دست از کوشش خود بر نداشتند، تا آنکه در زمان حکومت آل بویه که تقریباً قرن چهارم هجرت بود امنیتی نسبی به دست آوردند، ولی دوباره در اثر فشار حکومتها دچار خفقان شدند تا آنکه با ظهور دولت صفویه در ایران جو علم و پژوهش برای آنان صاف گردید که تا به امروز این صفای جو و آزادی قلم و بحث ادامه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۴

سیمای بحث کلامی در شیعه شبیه تر به سیمای بحث کلامی معتزله است تا سیمای بحث اشاعره، به همین جهت بسیار اتفاق می افتد که بعضی از آرای این دو مکتب تداخل می کنند نظیر بحث پیرامون حسن و قبح، و مساله ترجیح بدون مرجح، و مساله قدر، و مساله تفویض، و باز به همین جهت امر بر بعضی از مردم (یعنی اهل تسنن) مشتبه شده، هر دو طائفه را یعنی شیعه و معتزله را یک مکتب و در بحث کلامی مکتب دارای یک طریقه دانسته اند، و بسیار اشتباه کرده اند، برای اینکه اصولی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده که معتبر در نظر شیعه تنها همین اصول است هیچ سازشی با مذاق معتزله ندارد.

و بر هر تقدیر فن کلام فن شریفی است که کارش دفاع از حریم معارف حقه دینی است، چیزی که هست متکلمین از مسلمانان چه شیعیان و چه اهل سنتشان طریق بحث را درست نرفته اند و نتوانسته اند بین احکام عقلی و احکام مقبول در نظر خصم فرق بگذارند، که ان شاءالله توضیح این اشتباه بطور اختصار می آید. راه یافتن علوم قدیمیان در میان مسلمین و علل جبهه گیری علمای اسلام در برابر افکار جدید

در همین اوان بود که علوم قدیمیان یعنی منطق، و ریاضیات، طبیعیات، الهیات، طب، و حکمت عملی به زبان عربی ترجمه شد، و در عرب شایع گردید، و این انتقال یک قسمت از آن در عهد امویان صورت گرفته بود و در اوائل عهد عباسیان به حد کمال رسید، صدها کتاب از کتب یونانی و رومی و هندی و فارسی و سریانی به عربی ترجمه شد و مردم به خواندن و فراگیری آن علوم روی آورده، چیزی نگذشت که خود صاحب نظر شدند و کتابها و رساله ها به رشته تحریر در آوردند و این باعث خشم علما شد، مخصوصاً وقتی می دیدند که ملحدان یعنی دهری مسلکها و طبیعی مذهبان و پیروان مانی و ملل دیگر دست به دست هم داده به جنگ با اسلام برخاسته اند و نیز مسائل مسلم و ضروری دین را انکار می کنند، خشمشان بیشتر گردید، از این بدتر آنکه می دیدند خود مسلمانان فیلسوف نما، شروع کردند به عیب گوئی و خرده گیری از معارف دین و از افکار متدینین و اهانت و عیب جوئی به اصول اسلام و معالم طاهره شرع، (و معلوم است که هیچ دردی جانکاه تر از جهل نیست).

از جمله اموری که خشم علمای اسلام را بیشتر می کرد این بود که می شنیدند در پاره ای مسائل دینی که ارتباط و ابتنائی با مسلمیات علم هیات و طبیعیات دارد طبق آن نظریه های مسلم در این علوم حکم می کردند، و مساله را با اینکه برهانی نبود بلکه جدلی و از مسلمیات بود، شکل برهان می دادند و دهری مذهبان و امثال آنان که در آن روزها خود را فیلسوف جا زده بودند امور دیگر از اباطیل خود را به این مسائل می افزودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۵

نظیر مساله تناسخ و محال بودن معاد، مخصوصاً معاد جسمانی، و با اینگونه مسائل و مسائل قبلی اسلام و ظواهر دین را می کوبیدند، و چه بسا بعضی از آنان گفته باشند که دین عبارت است از مجموعه ای از چند وظیفه تقلیدی و بدون دلیل که انبیا آنها را به منظور تربیت و تکمیل عقول ساده لوحان آورده اند، و اما افراد تحصیل کرده و به اصطلاح فیلسوف که کارشان کنکاش و بررسی علوم حقیقی است احتیاجی به این مسائل تقلیدی ندارند، و با اینکه خود صاحبان نظریه هستند و در طریق استدلال ابتکاراتی دارند، چه حاجت به آورده های انبیا دارند.



و این غرور کفر آلودشان فقها و متکلمین را وادار کرد تا در برابر این فیلسوف نماها جبهه گیری نموده ، به هر وسیله ای که برایشان ممکن بود آنان را سرکوب و رشته هایشان را پنبه کنند یا به وسیله استدلال و محاجه رو در رو و یا شوراندن مردم علیه آنان و یا بیزاری جستن از ایشان و تکفیر کردنشان با آنان مقابله نمایند تا در آخر در زمان متوکل عباسی توانستند سورت و تندی آنان را شکسته ، جمعشان را متفرق و کتبخان را نابود کنند، و چیزی نمانده بود که فلاسفه نیز به آتش آنان سوخته به کلی منقرض شوند تا آنکه معلم دوم ابو نصر فارابی که به سال سیصد و سی و نه در گذشته و بعد از او ابو علی سینا شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا که به سال چهار صد و بیست و هشت در گذشته و غیر این دو از فلاسفه بنام چون ابی علی ابن مسکویه و ابن رشد اندلسی و غیر آن دو، بار دیگر به فلسفه آبرویی دادند، و از انقراض آن جلوگیری کردند و از آن به بعد نیز سرنوشتی مانند سابق داشت ، زمانی بازارش کساد می شد و کمتر افرادی به تعلم و یادگیری آن می پرداختند، و زمانی دیگر رونق می گرفت .

گو اینکه فلسفه در اول به زبان عربی ترجمه شد و به عرب منتقل گردید، ولی در بین نژاد عرب کسی بنام فیلسوف مشهور نشد، الا افرادی بسیار اندک مانند کندی و ابن رشد، و بیشتر قلمرو آن در ایران بود و متکلمین از مسلمانان هر چند با فلسفه مبارزه می کردند، و فیلسوفها را به خشن ترین وجهی سرکوب می نمودند، لیکن در عین حال اکثریت آنان منطق را قبول کرده ، و در باره علم منطق رساله ها و کتابها تالیف کردند، چون آنرا مطابق با طریق تفکر فطری می یافتند.

لیکن همانطور که قبلا تذکر دادیم در استعمال منطق خطا رفتند، و حکم حدود حقیقی و اجزای آن را آنقدر توسعه دادند که شامل امور اعتباری نیز شد، (با اینکه منطق سر و کاری با اعتباریات که زمان و مکان و نژاد و عوامل دیگر در آن تاثیر گذاشته در هر جایی و زمانی و قومی شکل خاصی به خود می گیرد ندارد، سر و کار منطق تنها با امور حقیقی و واقعی است )، ولی متکلمین فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضایای اعتباریه نیز به کار بردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۵۶

با اینکه امور اعتباری سر و کار با قیاس جدلی دارد، مثلا می بینی که در موضوعات کلام از قبیل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل ، سخن از جنس و فصل و حد و تعریف دارند، در حالی که جنس و فصل و حد ربطی به این امور ندارد، (زیرا از حقایق عالم خارج نیستند، بلکه اموری هستند قراردادی )، و نیز در مسائل علم اصول و علم کلام که مربوط به فروع دین و احکام فرعی آن است سخن از ضرورت و امتناع به میان می آورند، و این عمل در حقیقت به خدمت گرفتن حقائق است در اموری اعتباری ، و نیز در اموری که مربوط به خدای تعالی است گفتگو از واجب و حرام نموده ، مثلا می گویند بر خدا واجب است که چنین کند، و قبیح است که چنان کند، همچنین اعتباریات را بر حقایق حاکم کرده و این عمل خود را برهان می نامند، در حالی که بر حسب حقیقت چیزی جز قیاس شعری نیست .

افراط و تندروری در این باب به حدی رسید که یکی از آنان گفته بود خدای سبحان ساحتش منزله تر از آن است که در حکمش و در عملش اعتبار که چیزی جز وهم نیست و حقیقتش همان موهوم بودنش است راه پیدا کند، و چون چنین است پس آنچه که او سبحانه و تعالی ایجاد کرده و یا شریعتی که تشریح نموده همه اموری حقیقی و واقعی هستند، یکی دیگرشان گفته خدای سبحان توانا تر از آن است که حکمی را تشریح بکند و آنگاه در اقامه برهان بر اینکه چرا آن حکم را تشریح کرده عاجز بماند، پس برهان (بر خلاف آنچه فلاسفه منحصر در تکوینیاتش دانسته اند) هم در مورد تکوینیات و حقائق خارجی کار برد دارد و هم در مورد تشریعیات ، و از این قبیل سخنان بیهوده که به جان خودم سوگند یکی از مصائب علم و اهل علم است زیاد گفته اند، حال اگر تنها در محفلهای علمیشان می گفتند و می گذشتند باز ممکن بود بگوئیم ان شاء الله منظورشان این نبوده ، ولی این حرفها را در نوشته های علمی خود آورده اند، که این مصیبت دیگر قابل تحمل نیست . پیدایش مکتب تصوف و رواج آن

در همین روزگار بود که مکتبی دیگر در بین مسلمانان خودنمائی کرد، و آن مکتب تصوف بود، که البته ریشه در عهد خلفا داشت ، البته نه به عنوان تصوف ، بلکه به عنوان زهد گرائی ، ولی در اوائل بنی العباس با پیدا شدن رجالی از متصوفه چون با یزید

بسطامی و جنید و شبلی و معروف کرخی و غیر ایشان رسماً به عنوان یک مکتب ظاهر گردید.

پیروان این مکتب معتقدند که راه به سوی کمال انسانی و دستیابی بر حقائق معارف منحصر در این است که آدمی به طریقت روی آورد، و طریقت (در مقابل شریعت) عبارت است از نوعی ریاضت کشیدن در تحمل شریعت که اگر کسی از این راه سیر کند، به حقیقت دست می‌یابد، و بزرگان این مکتب چه شیعیان و چه سنیان سند طریقت را منسوب کرده‌اند به علی بن ابی طالب (علیه السلام). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۷

و چون این طائفه ادعای کرامتها می‌کردند، و در باره اموری سخن می‌گفتند که با ظواهر دین ضدیت داشت، و عقل هم آنها را نمی‌پذیرفت، لذا برای توجیه ادعاهای خود می‌گفتند اینها همه صحیح و درست است، چیزی که هست فهم اهل ظاهر (که منظورشان افراد متدین به احکام دین است) عاجز از درک آنها است و شنیدن آن بر گوش فقها و مردم عوام از مسلمانان سنگین است و به همین جهت است که آن مطالب را انکار می‌کنند و در برابر صوفیه جبهه‌گیری نموده از آنان بیزاری جسته و تکفیرشان می‌کنند، و بسا شده که صوفیان به همین جرم گرفتار حبس و شلاق و یا قتل و چوبه دار و یا طرد تبعید شده‌اند و همه اینها به خاطر بی‌پروائی آنان در اظهار مطالبی است که آنرا اسرار شریعت می‌نامند، و اگر دعوی آنان درست باشد یعنی آنچه آنان می‌گویند مغز دین و لب حقیقت بوده و ظواهر دینی به منزله پوسته روئی آن باشد و نیز اگر اظهار و علنی کردن آن مغز و دور ریختن پوسته روی آن کار صحیحی بود خوب بود آورنده شرع، خودش این کار را می‌کرد و مانند این صوفیان به همه مردم اعلام می‌نمودند تا همه مردم به پوسته اکتفا نموده و از مغز محروم نشوند، و اگر این کار صحیح نیست باید بدانند که بعد از حق چیزی به جز ضلالت نمی‌تواند باشد.

این طائفه در اول پیدایش مکتبشان در مقام استدلال و اثبات طریقه خود بر نیامدند، و تنها به ادعاهای لفظی اکتفا می‌کردند ولی بعد از قرن سوم هجری بتدریج با تالیف کتابها و رساله‌های مرام خود را در دلها جا دادند، و آنقدر هوادار برای خود درست کردند که توانستند آرای خود را در باره حقیقت و طریقت علناً مطرح سازند و از ناحیه آنان انشأاتی در نظم و نثر در اقطار زمین منتشر گردید.

و همواره عده و عده‌شان و مقبولیتشان در دل‌های عامه و وجهه‌شان در نظر مردم زیادتر می‌شد تا آنکه در قرن ششم و هفتم هجری به نهایت درجه وجهه خود رسیدند، ولی از آنجا که در مسیر خود کجروی‌هایی داشتند، به تدریج امرشان رو به ضعف گرائید و عامه مردم از آنان رویگردان شدند. دو علت عمده انحطاط متصوفه و علت انحطاطشان این بود که:

اولاً: هر شانی از شؤن زندگی که عامه مردم با آن سر و کار دارند وقتی اقبال نفوس نسبت به آن زیاد شد، و مردم عاشقانه به سوی آن گرویدند، قاعده کلی و طبیعی چنین است که عده‌ای سودجو و حیل‌باز خود را در لباس اهل آن مکتب و آن مسلک در آورده، و آن مسلک را به تباهی می‌کشند و معلوم است که در چنین وضعی همان مردمی که با شور و عشق روی به آن مکتب آورده بودند، از آن مکتب متنفر می‌شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۸

ثانیاً: جماعتی از مشایخ صوفیه در کلمات خود این اشتباه را کردند که طریقه معرفت نفس هر چند که طریقه‌ای است نو ظهور، و شرع مقدس اسلام آن را در شریعت خود نیاورده، الا اینکه این طریقه مرضی خدای سبحان است، و خلاصه این اشتباه این بود که من در آوردی خود را به خدای تعالی نسبت دادند، و دین تراشیدن و سپس آنرا به خدا نسبت دادن را فتح باب کردند، همان کاری را کردند که رهبانان مسیحیت در قرن‌ها قبل کرده و روشهایی را از پیش خود تراشیده آنرا به خدا نسبت دادند، همچنانکه خدای تعالی ماجرای آنان را نقل کرده و می‌فرماید: ((و رهبانیۃ ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق راعیتها)). اکثریت متصوفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آنها اجازه داد که برای سیر و سلوک رسم‌هایی و آدابی که در شریعت نامی

و نشانی از آنها نیست باب کنند، و این سنت تراشی همواره ادامه داشت، آداب و رسومی تعطیل می شد و آداب و رسومی جدید باب می شد، تا کار بدانجا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر، و برگشت این وضع بالمال به این بود که حرمت محرمات از بین رفت، و اهمیت واجبات از میان رفت، شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید، یک نفر مسلمان صوفی جائر دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند، (و خانقاه و زاویه جای مساجد را بگیرد، خواننده محترم اگر سفر نامه ابن بطوطه را بخواند، می بیند که در هر شهری بنائی بنام زاویه بر پا بوده، و از موقوفاتی که داشته اداره می شده، و صوفیان از هر جا وارد آن شهر می شدند، در آن زاویه ها منزل می کردند (( مترجم ))، کم کم طائفه ای بنام قلندر پیدا شدند، و اصلا تصوف عبارت شد از بوقی و منتشایی و یک کیسه گدائی، بعدا هم به اصطلاح خودشان برای اینکه فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند. بنابر کتاب و سنت و ورای ظواهر شریعت باطنی هست که راه رسیدن به آن همانا عمل به آن ظواهر است

و اما آنچه که کتاب و سنت که راهنمای به سوی عقلمند در این باب حکم می کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقایقی هست که باطن آن ظواهر است، این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست، و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقائق دارد، لیکن راه آن به کار بستن همین ظواهر دینی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۵۹

البته آنطوری که حق به کار بستن است نه به هر طوری که دلمان بخواهد و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایقی باطنی و مصالحی واقعی باشد، و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقائق و مصالح نرساند، آری همیشه گفته اند که ظاهر عنوان باطن، و طریق رسیدن به آن است، و باز حاشا بر خدای عزوجل که برای رساندن بندگانش به آن حقائق طریق دیگری نزدیک تر از ظواهر شرعش داشته باشد، و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریح کند، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده: (( و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء ))، پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده.

حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است، یا از راه ظواهر دینی کشف می شود، و یا از طریق بحث عقلی، و یا از مسیر تصفیه نفس، و مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده اند، در حالی که بطور قطع یکی از این سه راه حق و درست است، و آن دوی دیگر باطل است، برای اینکه این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می دانند، و بینشان تنازع و تدافع هست، و در مثل مانند سه زاویه یک مثلثاند، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی دو زاویه دیگر تنگ تر می شوند، و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی این یک زاویه را تنگتر کرده ای، و اختلاف این سه طریق بطور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد، و تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می کند، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می نویسد اختلاف فاحشی دارد، همچنانکه این اختلاف را به عیان در تفاسیر مشاهده می کنیم و احساس می کنیم که هر مفسری مشرب علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده و نخواسته است بفهمد که قرآن چه می گوید، بلکه خواسته است بگوید قرآن نیز همان را می گوید که من می فهمم، البته اینکه گفتیم هر مفسر کلیت ندارد، مفسرینی انگشت شمار نیز هستند که از این خطا مبرا بوده اند. کوشش هایی که برای آشتی دادن و جمع بین ظواهر دینی، فلسفه و عرفان بهعمل آمده است

در سابق توجه فرمودید که کتاب آسمانی قرآن عزیز از این سه طریق آنچه که حق است تصدیق کرده، و باطلش را باطل دانسته و حاشا که در این سه طریق باطن حقی باشد و قرآن آنرا نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد، و حاشا بر اینکه در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند، و نقیض آنرا اثبات نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۰

و به همین جهت است که جمعی از علما در صدد بر آمده اند به مقدار بضاعت علمی که داشته اند و در عین اختلافی که در مشرب

داشته اند، بین ظواهر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق برقرار کردند، مانند محیی الدین عربی، و عبد الرزاق کاشانی، و ابن فهد، و شهید ثانی، و فیض کاشانی.

بعضی دیگر در صدد بر آمده اند بین فلسفه و عرفان صلح و آشتی برقرار سازند، مانند ابی نصر فارابی و شیخ سهروردی صاحب اشراق، و شیخ صائن الدین محمد ترکه.

بعضی دیگر در این مقام بر آمده اند تا بین ((ظواهر دینی)) و ((فلسفه)) آشتی برقرار سازند، چون قاضی سعید و غیره.

بعضی دیگر خواسته اند بین هر سه مشرب و مرام توافق دهند، چون ابن سینا که در تفسیرها و سایر کتبش دارد، و صدر المتالهین شیرازی در کتابها و رساله هایش و جمعی دیگر که بعد از وی بودند.

ولی با همه این احوال اختلاف این سه مشرب آنقدر عمیق و ریشه دار است که این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دهند، بلکه هر چه در قطع ریشه اختلاف بیشتر کوشیدند ریشه را ریشه دارتر کردند، و هر چه در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمده اند دامنه این آتش را شعله و رتر ساختند.

و شما خواننده عزیز به عیان می بینی که اهل هر فنی از این فنون اهل فن دیگر را جاهل یا بی دین یا سفیه و ابله می خواند، و عامه مردم را می بینی که هر سه طائفه را منحرف می دانند.

همه این بدبختیها در آن روزی گریبان مسلمانان را گرفت که از دعوت کتاب به تفکر دسته جمعی تخلف کردند، برای فهم حقائق و معارف دینی لجنه تشکیل ندادند، هر کسی برای خود راهی پیش گرفت با اینکه قرآن کریم فرموده بود: ((واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا))، البته این یک علت تفرقه مسلمین بود علت‌های دیگری برای این وضع هست.

بارالها همه ما را به سوی آنچه مایه خشنودی تو از ما است هدایت فرما، و کلمه ما را بر حق جمع و متفق فرما و از ناحیه خودت موهبتی از ولایت ارزانی بدار، و از ناحیه خویش یاوری بما ببخش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۱

بحث روایتی (روایاتی در مورد شائن نزول آیات گذشته)

در درالمنثور در ذیل آیه: ((یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا ببین لکم کثیرا...)) آمده که ابن ضریس و نسائی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم که وی سند حدیث را صحیح دانسته همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: کسی که به مساله سنگسار کردن زنا کار کفر بورزد ندانسته به قرآن کفر ورزیده، برای اینکه خدای تعالی به اهل کتاب فرموده: ((یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا ببین لکم کثیرا مما تخفون من الکتاب))، و رجم یکی از احکامی بود که علمای اهل کتاب از مردم پنهانش کردند. مؤلف: این گفتار ابن عباس اشاره است به مطلبی که در تفسیر آیه: ((یا ایها الرسول لا یحزنک...)) خواهد آمد که چگونه یهودیان حکم رجم را در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پنهان کرده بودند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنها را افشاء نمود.

و در تفسیر قمی، در ذیل آیه: ((ببین لکم علی فتره من الرسل...)) آمده که امام باقر (علیه السلام) فرمود: یعنی انقطاع و تعطیل شدن رسالت و نیامدن رسولان.

و در کافی به سند خود از ابی حمزه ثابت بن دینار ثمالی و ابی الریبع روایت کرده که گفتند سالی با امام باقر (علیه السلام) به سفر حج رفتیم، سالی بود که هشام بن عبدالملک نیز به حج آمده بود، و نافع غلام آزاد شده عمر بن خطاب با او بود، وقتی نظرش به امام باقر (علیه السلام) افتاد که در رکن کعبه نشسته و مردم دورش جمع شده اند به هشام گفت: ای امیر المؤمنین آیا میدانی این شخص کیست که این چنین مردم پیرامونش را گرفته اند؟ گفت: این پیغمبر اهل کوفه است، این محمد بن علی است، نافع گفت شاهد باش که هم اکنون می روم و مسائلی از او می پرسم که در جواب بماند چون مسائلی است که پاسخ آنها جز پیغمبر و یا وصی پیغمبر کسی نمی داند، هشام گفت برو بلکه بتوانی خجالت زده اش کنی.

نافع نزدیک آمد بطوری که دست به شانه های مردمی که نشسته بودند گذاشته خود را جلو کشید و گفت ای محمد بن علی من از تورات و انجیل و زبور و فرقان آگاهی دارم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۲

حلالها و حرامهای این کتب آسمانی را می دانم، آمده ام از تو از مسائلی سؤال کنم که پاسخ آنها کسی نمی داند، مگر آن کس که یا پیغمبر باشد و یا وصی پیغمبر، راوی می گوید: امام باقر (علیه السلام) سر خود را بلند کرد و فرمود: پرس آنچه به نظرت می رسد، نافع گفت به من خبر بده که فاصله بین عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله) چند سال است، حضرت فرمود: نظریه خودم را بگویم و یا نظریه تو را گفت هر دو را فرمود: اما به نظر من پانصد سال فاصله بود، و اما بنا به نظر شما ششصد سال.

مؤلف: در اسباب نزول آیات نیز اخبار مختلفی است که طبری آن را از عکرمه نقل کرده، آمده، که یهودیان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از حکم سنگسار پرسیدند، حضرت فرمود: اعلم علمای شما کیست؟ اشاره کردند به ابن صوری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را به خدا سوگند داد که آیا حکم رجم را در کتاب آسمانی خود دیده یا نه؟ ابن صوری گفت: بله لیکن وقتی دیدیم زنا در میان ما شایع و بسیار شد، صد تازیانه می زدیم، و سر می تراشیدیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز حکم کرد به اینکه زناکار یهود را باید تازیانه بزنند، آنگاه خدای عزوجل آیه شریفه: ((یا اهل الکتاب...)) ((صراط مستقیم)) را نازل فرمود.

و روایتی که باز طبری از ابن عباس نقل کرده که گفت ابن ابی (رئیس منافقین) و بحری بن عمرو و وشاس بن عدی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند حضرت با آنان و ایشان با حضرت گفتگوها کردند، در آخر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنان را به سوی خدا دعوت نموده، از عذاب خدا بر حذر داشت، گفتند: ای محمد تو نمی توانی ما را بترسانی، برای اینکه به خدا سوگند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم (همانطور که مسیحیان) می گویند، خدای عزوجل در باره این چند نفر آیه زیر را نازل کرد، که: ((و قالت النصارى...)) تا آخر آیه.

و روایتی که باز هم از ابن عباس آورده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهودیان را دعوت به سوی اسلام کرد، و در این باره تشویقشان فرمود، و از مخالفت بر حذرشان داشت، اما زیر بار نرفتند، معاذ بن جبل و سعد بن عباد و عقبه بن وهب به آنان گفتند ای گروه یهودیان از خدا بترسید به خدا سوگند شما یقین و اطلاع کافی دارید به اینکه محمد (صلی الله علیه و آله) فرستاده خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۳

مگر شما نبودید که قبل از بعثت آن جناب، در باره اش صحبت می کردید نشانیهایش را می گفتید چطور شد حالا که او مبعوث شده دعوتش را قبول نمی کنید، رافع بن حرمله و وهب بن یهودا قضیه را حاشا کرده و گفتند: ما هرگز چنین سخنی را برای شما نگفتیم و خدا بعد از موسی هیچ کتابی نازل نکرده نه انجیل را قبول داریم و نه قرآن را (و هیچ بشیر و نذیری نفرستاده نه عیسی و نه محمد)، خدای عزوجل در رد گفتار آنان این آیه را نازل کرد که: ((یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم علی فتره من الرسل...)) و این روایت را سیوطی نیز در الدرالمنثور از ابن عباس و از غیر او آورده، و روایاتی دیگر نیز نقل نموده است.

و از مضامین این روایات بخوبی بر می آید که مانند سایر روایات وارده در شان نزول آیات همه از باب تطبیقهائی است که اشخاص کرده اند، قضایائی را با آیه ای از آیات تطبیق نموده اند، آنگاه (یا خود آنان و یا دست دومی ها) آن قضایا را شان نزول و سبب نزول معرفی کرده اند، پس در حقیقت روایات شان نزول اسباب نزول نیستند، بلکه اسباب نظریه هیند و آیات مورد بحث از جهت نزول مطلق است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۴ آیات ۲۶ - ۲۰ سوره مائده

وَ اِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يٰقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلْ فِيْكُمْ اَنْبِيَاءَ وَ جَعَلْكُمْ مَّلٰكًا وَ اٰتٰكُمْ مَّا لَمْ يُوْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ (۲۰) يٰقَوْمِ اَدْخُلُوا الْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَ لَا تَرْتَدُّوْا عَلٰى اَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوْا خٰسِرِيْنَ (۲۱) قَالُوْا يٰمُوسٰى اِنَّ فِيْهَا قَوْمًا

جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنذِرُكُم بِهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ (۲۲) قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ عَلَيْهِمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۲۳) قَالُوا يَمُوسَىٰ إِنَّا لَنَنذِرُكُم بِهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هُنَا قَاعِدُونَ (۲۴) قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۲۵) قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۲۶)

ترجمه آیات

و تو ای رسول بیاد آر آن زمانی را که موسی به قوم خود گفت: ای مردم بیاد آرید این نعمت را که خدا به شما ارزانی داشت که انبیائی در میان شما قرار دارد و شما را، پس از سالها و قرنهای بردگی فرعون، آزاد و مالک سرنوشت خود کرد و از عنایات و الطاف خود به شما بهره هائی داد که به احدی از اهل زمان نداد. (۲۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۶۵:

ای قوم بنی اسرائیل به این سرزمین مقدس که خدا برایتان مقدر کرده درآئید و از دین خود برنگردید که اگر برگردید به خسران افتده اید. (۲۱) بنی اسرائیل گفتند: ای موسی در آنجا مردمی نیرومند و دارای سطوت هست، و ما هرگز بدانجا در نیائیم مگر بعد از آنکه آن مردم از آنجا خارج شوند، اگر خارج شدند البته ما داخل خواهیم شد. (۲۲) دو نفر از میان جمعیتی که ترس خدا در دل داشتند و خدا به آندو موهبتی کرده، روی به مردم کرده و گفتند: از مرز این سرزمین داخل شوید، و مطمئن باشید که همینکه از مرز گذشتید شما غالب خواهید شد، و اگر براستی ایمان دارید توکل و تکیه به خدا کنید. (۲۳) مجدداً گفتند ای موسی تا آن مردم در آن سرزمین هستند ابداً ما داخل آن سرزمین نخواهیم شد، و اگر چاره ای جز گرفتن آن سرزمین نیست تو خودت با پروردگارت بروید و با آنان جنگ بکنید ما همین جا نشسته ایم. (۲۴) موسی عرضه داشت: پروردگارا من اختیار جز خودم و برادرم را ندارم و نمی توانم این قوم را به اطاعت فرمان تو مجبور سازم پس بین من و بین این مردم عصیانگر جدائی بینداز (۲۵) خدای تعالی فرمود: به جرم این نافرمانیشان دست یافتن به آن سرزمین تا چهل سال بر آنان تحریم شد در نتیجه چهل سال در بیابان سرگردان باشند و تو برای این قوم عصیانگر هیچ اندوه مخور. (۲۶)

بیان آیات

این آیات بی ربط با آیات قبل و بدون اتصال به آنها نیست برای اینکه آیات قبل بطوری که ملاحظه کردید سخنی از سر پیچی اهل کتاب در قبول دعوت اسلام داشت، این آیات نیز به پاره ای از میثاقهایی که از اهل کتاب گرفته شده بود اشاره دارد، و آن میثاق این بود که با خدا پیمان بستند که نسبت بدانچه موسی می گوید مطیع محض باشند، ولی در برابر موسی جبهه گیری نموده، بطور صریح دعوتش را رد کردند، و خدای تعالی در کیفر این گناهشان به عذاب تیه و سرگردانی که خود عذابی از ناحیه خدا بود گرفتار نمود.

و در بعضی اخبار عباراتی به چشم می خورد که اشعار دارد بر اینکه این آیات قبل از جنگ بدر در اوائل هجرت نازل شده که ان شاء الله تعالی در بحث روایتی آینده متعرض آن اخبار می شویم.

وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... آیاتی که در داستانهای موسی (علیه السلام) نازل شده دلالت دارد بر اینکه داستان مورد بحث که موسی (علیه السلام) قوم خود را دعوت کرده به اینکه داخل در سرزمین مقدس شوند در زمانی واقع شده که از مصر بیرون آمده بودند، همچنانکه جمله: ((و جعلکم ملوکاً)) در آیه مورد بحث نیز بر این معنا دلالت دارد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۵ صفحه ۴۶۶:

و از جمله: و آتیکم ما لم یؤت احداً من العالمین به دست می آید که قبل از فرمان داخل شدن در سرزمین مقدس عده ای از معجزات از قبیل من و سلوی و انفجار چشمه های دوازده گانه از یک سنگ و سایه افکندن ابر بر سر آنان رخ داده بوده.



و از اینکه جمله: (( القوم الفاسقین )) دو نوبت تکرار شده چنین بر می آید که قبل از این فرمان از ناحیه بنی اسرائیل مخالفت و معصیت رسول مکرر پیش آمده بوده و به قدری این مخالفت را تکرار کرده اند که صفت فسق بر آنان صادق شده . بنابراین همه اینها قرینه هائی است که دلالت می کند بر اینکه داستان داخل نشدنشان به ارض مقدسه و در نتیجه سرگردانیشان در قسمت اخیر زندگی موسی (علیه السلام) در بین بنی اسرائیل واقع شده ، و غالب داستانهای که در قرآن کریم از بنی اسرائیل حکایت شده قبل از این قسمت بوده .

پس اینکه موسی (علیه السلام) خطاب به قوم خود فرموده: (( اذکروا نعمه الله علیکم )) منظور از آن نعمتهائی است که خدای تعالی بر بنی اسرائیل ارزانی داشته و آنان را بدان اختصاص داده و اگر قبل از صدور این فرمان که باید داخل ارض مقدسه شوند نعمتها را به رخ آنان کشیده و بیادشان آورده ، برای این بوده که این فرمان را با نشاط بپذیرند، و آنرا مایه زیادتیر شدن نعمت و تمامیت نعمتهای قبلی خود تلقی کنند، چون خدای تعالی قبل از این فرمان نعمتها به آنان ارزانی داشته بود موسی را بر آنان مبعوث نموده و به سوی دین خود هدایتشان کرده بود و از شر آل فرعون نجاتشان داده تورات را بر آنان نازل و شریعت را برایشان تشریح کرده بود، دیگر تا تمامیت نعمت چیزی به جز تشکیل حکومت نمانده بود و فرمان داخل شدن در ارض مقدسه به همین منظور بوده که در آن سرزمین توطن نموده آقائی و استقلال به دست آورند. سه قسم نعمت هائی که خدای سبحان به بنی اسرائیل ارزانی داشت خدای تعالی در آیات مورد بحث که می خواهد نعمتها را بطور تفصیل یاد آور شود آنها را به سه دسته تقسیم کرده و فرمود: (( اذ جعل فیکم انبیاء )) ، که این یک قسم از نعمتهائی است که به بنی اسرائیل ارزانی داشته بود، و آن یا به این بود که ریشه دودمان آنانرا انبیائی چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و انبیای بعد از ایشان قرار داده بود، و یا اینکه انبیائی از خصوص بنی اسرائیل چون یوسف و اسباط و موسی و هارون برگزیده بود، و این نعمت که آغازگر دودمان قومی برگزیدگان از خلق و انبیای عظام باشد خود نعمتی است که هیچ نعمتی به پایه آن نمی رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۶۷ :

قسم دوم از نعمتها را جمله: (( و جعلکم ملوکا )) بیان می کند و می فرماید خدای عزوجل شما را استقلال داد و از ذلت رقیت و بردگی فراغنه و تحکم و زورگوئیهای جباران نجات داد، چون کلمه ملک معنائی جز این ندارد، که انسان در کار خودش و اهلیش و مالش استقلال داشته باشد، و بنی اسرائیل در سالهائی که زیر سایه موسی (علیه السلام) زندگی می کردند بهترین سنت اجتماعی را داشتند و آن عبارت بود از سنت توحید که آنان را به اطاعت خدا و رسولش و به عدالت کامل در مجتمعشان می خواند، بدون اینکه به احدی از امتهای غیر امت خود تجاوزی داشته باشند و یا فردی از افراد خودشان بر آنان سروری و حکمرانی کند، و یا گرفتار اختلاف طبقاتی باشند، آنچنان که امر مجتمعشان مختل گردد و هیچ کسی بر بالای سر آنان نبود به جز موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) که خود یک پیامبر اولوالعزم بود نه پادشاهی چون سایر پادشاهان ، و نه رئیس قبیله که بر ملت و قبیله خود به غیر حق سروری می کنند. مراد از جمله: (( و جعلکم ملوکا: شما را ملوک قرار داد ))

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از اینکه فرمود: (شما را ملوک قرار داد) همان صاحب حکومت و دولت شدن است ، که بوسیله طالوت و پس از وی داود و پس از آن جناب سلیمان و سایر پادشاهان انجام شد، و بنابراین تفسیر آیه شریفه حکایت از روزگاری دارد که هنوز ملک و سلطنتی در بین بنی اسرائیل به وجود نیامده بود و موسی (علیه السلام) می خواسته از پیش و به عنوان یک پیشگوئی و اخبار از غیب به آنان وعده دهد که روزگاری خواهد رسید که شما در آن روزگار صاحب تشکیلات حکومتی و پادشاهی در راءس آن تشکیلات خواهید شد، چون در زمان خود موسی (علیه السلام) چنین وضعی نداشتند، و اصلا خانه و شهری نداشتند، آواره بیابانها بودند، و این وجه عیبی ندارد، جز اینکه با جمله: (( و جعلکم ملوکا )) نمی سازد، زیرا در این صورت باید می فرمود: (( و جعل منکم ملوکا )) و از شما اشخاصی را پادشاه شما کرد همچنانکه فرمود: (( و جعل فیکم انبیاء )) و در بین شما پیغمبرانی قرار داد.

ممکن هم هست که مراد از ((ملک)) صرف تمرکز یافتن حکمرانی نزد بعضی از افراد جامعه باشد، که در این صورت شامل سنت ریش سفیدی نیز می‌شود، و باز در این صورت موسی (علیه السلام) یکی از این افراد ریش سفید خواهد بود، و بعد از آن جناب یوشع پیغمبر نیز یکی دیگر و بعد از او یوسف که علاوه بر عنوان ریش سفیدی پادشاه رسمی نیز بود، آنگاه عنوان ملوک منتهی می‌شود به کسانی که چون یوسف علاوه بر ریش سفیدی سلطنت نیز داشتند، نظیر طالوت و داود و سلیمان که سلطنتشان معروف است، و غیر ایشان کسانی که این معروفیت را نداشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۸

خوب این هم وجهی است برای معنای و ((جعلکم ملوکا))، ولی همان اشکالی که بر وجه قبلی وارد بود بر این نیز وارد است، چون بنابراین وجه نیز همه بنی اسرائیل ملوک نبودند، بلکه بعضی از ایشان دارای چنین منصبی بودند پس باید می‌فرمود: ((و جعل منکم ملوکا)).

وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ جمله بیانگر قسم سوم از سه قسم نعمتهائی است که خدای تعالی بر بنی اسرائیل انعام فرمود و آن عبارت است از عنایات و الطاف الهیه ای که همراه بود با معجزات بسیار روشن و ارزنده که اگر بر گفته خود (که ای موسی ما به تو ایمان آوردیم) استقامت می‌کردند و پیمان الهی را نمی‌شکستند، زندگیشان را تعدیل می‌کرد آیتاتی که تا در مصر بودند و بعد از آنکه خدا از شر فرعون و قومش نجاتشان داد از هر طرف بر آنان احاطه داشت، آری هیچ امتی از امم عالم که قبل از تاریخ زندگی موسی زندگی کرده بودند مانند قوم موسی این همه معجزات و برهانهای ساطع و نعمتهای بیکران نداشتند، این تنها قوم موسی (علیه السلام) بود که خدای تعالی چنین معجزاتی و چنان نعمتهائی به آنان ارزانی داشت.

بنابراین دیگر وجهی برای گفتار بعضی نمی‌ماند که گفته اند: مراد از ((عالمین)) جمعیت‌های هم عصر بنی اسرائیل است، برای اینکه آیه شریفه بطور مطلق داشتن چنان معجزات و چنان نعمتها را از کل طوائف بشر نفی کرده، صریحا می‌فرماید هیچ جمعیتی آن معجزات و نعمتهائی که خدا به بنی اسرائیل داده بود نداشتند، و همین طور هم هست.

يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَزْتَدُوا عَلٰی أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَسِرِينَ در این آیه موسی به بنی اسرائیل دستور داده که داخل در سرزمین مقدس شوند و خود آن جناب از وضع آنان پیش بینی کرده بود که از این دستور تمرد خواهند کرد و رفتن به آن سرزمین را نخواهند پذیرفت، به همین جهت امر خود را تاکید کرد به اینکه مبدا سرپیچی کنید، و دوباره به دوران سابق خود برگردید که اگر چنین کنید زیانکار خواهید شد، دلیل بر اینکه آن جناب چنین استنباطی داشته این است که وقتی بنی اسرائیل دستور آن جناب را رد کردند، موسی (علیه السلام) آنان را به وصف فاسقین توصیف کرد، و اگر بنی اسرائیل مردم درستی بودند و سابقه نافرمانی و تمرد نداشتند و تنها این یک دستور موسی را تمرد کرده بودند، اطلاق فاسق که اسم فاعل است و ثبات و دوام را می‌رساند بر آنان درست نبود، و می‌بایست فرموده باشد: ((فافرق بینی و بین الذین فسقوا)) خدایا بین من و مردمی که مرتکب فسق شدند جدائی بینداز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۶۹

خدای سبحان در این آیه سرزمین مورد نظر خود را به قداست توصیف کرده و مفسرین مقدس بودن آن سرزمین را تفسیر کرده اند به سرزمینی که به خاطر سکونت انبیاء و مؤمنین در آن مطهر از شرک است، و در قرآن کریم چیزی که این کلمه را تفسیر کند و به ما بفهماند چرا آن سرزمین مقدس است وجود ندارد، و آنچه که ممکن است در این باب مورد استفاده قرار گیرد آیه شریفه: ((الی المسجد الاقصى الذی بارکنا حوله))، و آیه شریفه: ((و اورثنا القوم الذین کانوا یتضعفون مشارق الارض و مغاربها الی بارکنا فیها)) است، که در هر دو آیه پیرامون مسجداقصی سرزمین مبارک معرفی شده، و معلوم است که مبارک بودن آن جز برای این نبوده که خدای عزوجل خیر کثیر در آن سرزمین قرار داده بود، و منظور از خیر کثیر جز اقامه دین و از بین بردن قذارت شرک نمی‌تواند باشد. معنای ((کتب الله لکم)) در جمله ((ادخلوا الارض الی الی الی کتب الله لکم))

((کتب الله لکم)) از ظاهر آیات بر می‌آید که مراد از این جمله این است که خدای تعالی سکنی گزیدن شما بنی اسرائیل در

سرزمین مقدس را مقدر فرموده ، و این با جمله آخر آیه که می فرماید: (( فانها محرمة علیهم اربعین سنه )) ، منافات ندارد، برای اینکه جمله مورد بحث کلامی است مجمل ، و در آن (( وقت )) و (( اشخاص )) معین نشده ، آنهایی که بطور یقین مشمول این قضای الهی بوده اند همان یهودیان عصر موسی (علیه السلام) هستند که همه آنان (بطوری که گفته شده) تا آخرین نفرشان در همان مدت چهل سال از دنیا رفتند، و داخل در سرزمین مقدس نشدند، تنها فرزندان و نوه هایشان بودند که همراه با وصی موسی یوشع بن نون (علیهما السلام) داخل در سرزمین فلسطین شدند، و سخن کوتاه اینکه جمله: (( فانها محرمة علیهم اربعین سنه )) ، خالی از اشعار به این معنا نیست که قضای مذکور برای بعد از چهل سال بوده ، و این قضاء همان قضائی است که آیه شریفه زیر متعرض آن است: (( و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض ، و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین ، و نمکن لهم فی الارض )) ، موسی (علیه السلام) هم امید چنین روزی را برای امت خود داشت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۷۰ :

البته به شرط اینکه امتش به خدا استعانت جویند، و صبر پیشه سازند، و در این باب قرآن کریم از آن جناب حکایت کرده که به قوم خود فرمود: (( استعینوا بالله ، و اصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده ، و العاقبة للمتقین ، قالوا اوذینا من قبل ان تاتینا و من بعد ما جئتنا، قال عسی ربکم ان یهلك عدوکم ، و یتخلفکم فی الارض فینظر کیف تعملون )) .

و این همان معنایی است که آیه دیگری آنرا خاطر نشان ساخته و می فرماید: (( و اورثنا القوم الذین کانوا یتضعفون مشارق الارض و مغاربها التي بارکنا فیها و تمت کلمة ربک الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا )) چون این آیه نیز دلالت دارد بر اینکه استیلای بنی اسرائیل بر سرزمین مقدس و توطنشانشان در آن کلمه ای الهی و یا قضائی بدون هیچ قید و شرط نبوده ، بلکه قضائی بوده مشروط به اینکه بنی اسرائیل در برابر طاعت و ترک معصیت ، و ناگواریهای حوادث صبر کنند.

و اگر ما صبر در آیه شریفه را عمومیت دادیم و شامل هر سه قسم صبر نمودیم بخاطر این بود که صبر در این آیات مطلق آمده ، و نیز به این دلیل بوده که عزت در دوران موسایشان اثر هر سه قسم صبرشان بود، صبر در برابر حوادث متراکم و ناگوار زمان موسی و صبر در برابر اوامر و نواهی آن جناب و صبر در برابر معصیت که هر وقت بر گناهی اصرار می ورزیدند بلافاصله مبتلا به تکالیفی طاقتفرسا می گشتند که آیات قرآنی راجع به اخبار و قصص بنی اسرائیل بر این معنا دلالت دارد.

این معنایی که تاکنون برای جمله (( کتب الله لکم )) کردیم معنایی بود که از ظاهر آیات قرآنی استفاده نمودیم ، ولی در عین حال آیات در اینکه این کتاب و قضای الهی در چه زمانی و به چه مقداری بوده مبهم است ، به در ذیل آیات سوره اسراء می خوانیم: (( و ان عدتم عدنا، و جعلنا جهنم للكافرين حصیرا )) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۷۱ :

و نیز در حکایت کلام موسی در ذیل: آیات قبل می خوانیم: (( عسی ربکم ان یهلك عدوکم ، و یتخلفکم فی الارض فینظر کیف تعملون )) که ترجمه اش در صفحه قبل گذشت ، و نیز می خوانیم: (( و اذ قال موسی لقومه اذکروا نعمة الله علیکم ... )) تا آنجا که می فرماید: (( و اذ تاذن ربکم لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید )) ، و از این آیات و نظائر آن استفاده می کنیم که کتابت نامبرده مشروط بوده نه مطلق ، و تبدل ناپذیر.

بله بعضی از مفسرین گفته اند مراد موسی در جمله مورد بحث که حکایت گفتار او است همان وعده ای بوده که ابراهیم (علیه السلام) از سابق داده بود، این مفسر سپس وعده ابراهیم (علیه السلام) را از تورات چنین نقل می کند: در سفر تکوین آمده: (( که وقتی ابراهیم از سرزمین کنعانیها عبور می کرد، رب (پروردگار) برایش تجلی کرد، و گفت: من این سرزمین را به نسل تو می دهم )) ، و نیز در همان سفر آمده: (( در این روز رب با ابرام (ابراهیم) میثاقی را قطعی کرد و آن این بود که من این سرزمین را از نهر مصر تا نهر کبیر یعنی نهر فرات به نسل تو می دهم )) ، و در سفر تثنیه الاشرع آمده که: (( رب معبود ما در حوریب با ما تکلم کرد، او می گفت: دیگر نشستنتان در این کوه بس است ، باید که تحولی کنید، و از این کوه کوچ نموده و داخل در کوهستان امورین شوید، و همه زمینهای جلگه و کوه و هموار و جنوب و ساحل دریا را که سرزمین کنعانیان است و نیز لبنان را تا نهر کبیر

یعنی نهر فرات در قلمرو خویش قرار دهید، و به دقت نظر کنید که من همه این سرزمین را پیش روی شما قرار دادم، تا زمینی را که رب در سابق برای پدرانتان ابراهیم و اسحاق و یعقوب سوگند خورده بود که آنرا به شما و نسل بعد از نسل شما واگذار می‌کنم تملک کنید و در تحت سیطره خود در آورید))، مفسر نامبرده بعد از آن، بحثی طولانی در این باره کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۲

و فعلا- بحث در این باره مورد نظر ما نیست، و چون با شرطی که در آغاز این کتاب کردیم که مطالب را به اختصار برگزار کنیم نمی‌سازد و کاری نداریم به اینکه این وعده هائی که از تورات نقل کرده جزء آیات اصلی است و یا از تورات دست خورده تحریف شده است، برای اینکه صحیح نیست که ما قرآن را با تورات تفسیر کنیم. معنای (( جبارین )) در جمله (( قالوا یا موسی ان فیها قوما جبارین ))

قَالُوا يَمْوَسِي إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَلَّوْنَا رَاغِبًا مَادَهُ (( جیم باء راء: جبر )) به معنای اصلاح چیزی با نوعی قهر و زور است، وقتی گفته می‌شود: (( جبرته فانجبر و اجبر )) معنایش این است که من او را و یا آنرا به زور اصلاح کردم و سرانجام اصلاح شد، و گاهی این کلمه در اصلاح مجرد یعنی بدون دلالت بر قهر و زور استعمال می‌شود، نظیر کلام علی رضی الله عنه که در دعایش گفته: (( یا جابر کل کسیر و یا مسهل کل عسیر )) ای خدائی که هر شکسته را شکسته بندی، و هر دشواری را آسان می‌کنی. و از همین باب که نان را جابر بن حبه می‌نامند یعنی اصلاح گری که از دانه گندم درست می‌شود و گاهی هم در مجرد قهر یعنی بدون دلالت بر اصلاح استعمال می‌شود، نظیر عبارت معروف آن حضرت (علیه السلام) که فرمودند (( لا- جبر و لا- تفویض )) نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است بین این دو. راغب سپس می‌گوید: اجبار که باب افعال ماده جبر است در اصل به معنای این بوده که (( ما کسی را وادار کنیم به اینکه او دیگری را جبر و اصلاح کند )) ولیکن فعلا در صرف اکراه متعارف شده گفته می‌شود: (( اجبرته علی کذا )) من فلانی را مجبور بر فلان کار کردم. در حقیقت اجبار در معنای اکراه استعمال می‌شود، آنگاه گفته: کلمه: (( جبار )) صفت آدمی است، یعنی انسانها را با آن توصیف می‌کنند، می‌گویند فلانی جبار است، یعنی نواقصی را که دارد به این وسیله جبران و روپوشی می‌کند، که به دروغ ادعا کند که من بزرگتر از آنم که چنین نواقصی داشته باشم چه اینکه این ادعا را به زبان جاری کند، و چه با قیافه گرفتن و خود بزرگ شمردن، و برای خود مقام و منزلت قائل بودن، مقام و منزلتی که استحقاق آنرا ندارد، و این تنها در مقام مذمت بر آن شخص اطلاق می‌شود نه در مقام مدح، همچنانکه خدای تعالی در حکایت از بنی اسرائیل فرموده: (( ان فیها قوما جبارین )) و نیز گفته می‌شود: (( نخله جبارة و ناقة جبارة: درخت خرمائی جبار و ناقه شتری جبار )) و این در وقتی است که گوینده یک نحوه برتری برای آن درخت از سایر درختان و برای آن ماده شتر از سایر شتران تصور کرده باشد، این بود آن مقدار از کلام راغب که مورد حاجت ما بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۳

پس روشن شد که مراد از کلمه (( جبارین )) کسانی است که صاحب سطوت و نیرو باشند، و به مردم زور بگویند و هر چه بخواهند به مردم تحمیل کنند.

بنی اسرائیل در جمله: (( و انال ن ندخلها حتی یخرجوا منها )) به موسی شرط کرده اند که ما وقتی دستور تو را عملی نموده و داخل این سرزمین می‌شویم که آن جباران از آنجا خارج شوند و حقیقت این شرط کردن رد گفتار موسی (علیه السلام) است، هر چند که بعد از رد گفتار آن جناب دوباره وعده داده اند که اگر آنها خارج شوند ما داخل خواهیم شد.

در تعدادی از روایات پیرامون توصیف جباران مورد بحث، آمده که سکنه آن سرزمین از عمالقه بودند، که مردمی درشت هیكل و بلندقامت بودند و از درشت هیكلی و بلندقامتی آنان داستانهای عجیبی وارد شده که عقل سلیم نمی‌واند آنها را بپذیرد، و در آثار باستانی و بحثهای طبیعی نیز چیزی که این روایات را تایید کند وجود ندارد، ناگزیر باید گفت که روایات مذکور ماخذی جز جعل

و دسیسه ندارد. قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ عَلَيْهِمَا... از ظاهر سیاق و زمینه آیه بر می آید که مراد از (( مخافه )) ترس از خدای سبحان است، معلوم می شود در بین آن جمعیت دو نفر بوده اند که از خدا می ترسیده اند و از نافرمانی امر او و دستور پیغمبر او دلواپس بوده اند، و نیز از کلمه (( من الذین )) استفاده می شود که خدا ترسان تنها آندو نفر نبوده اند، بلکه جماعتی بوده اند که از میان آنان دو نفر برخاسته و گفته اند ای مردم به شهر در آئید، همینکه از در داخل شوید غالب خواهید بود، در سابق هم در چند مورد از این کتاب گذشت که کلمه نعمت هر جا که در قرآن کریم و در عرف آن اطلاق شود منظور از آن ولایت الهیه است، پس این دو نفری که خدا بر آنان انعام کرده بود دو تن از اولیاء الله بوده اند و این خود فی نفسه قرینه است بر اینکه مراد از مخافت مخافه الله سبحانه است، چون اولیای خدا از غیر خدا نمی ترسند همچنانکه خود خدای تعالی فرموده: (( الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۴

و نیز ممکن است که متعلق کلمه (( انعم )) (یعنی نعمتی که با آن انعام شده اند) یعنی کلمه خوف حذف شده باشد که در این صورت معنا چنین می شود (( دو تن از کسانی که خدای تعالی با ترس از خودش انعامشان کرده بود، گفتند... ))، و اگر مفعول کلمه (( یخافون )) را نیورد و نفرمود: از چه می ترسند، بدین جهت بود که از جمله: (( انعم الله علیهما )) فهمیده می شد، چون معلوم بود که ترس آن دو تن از مردم جبار آن سرزمین نبوده و گر نه به بنی اسرائیل نمی گفتند: (( ادخلوا علیهم الباب )) . بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر جمع در کلمه (( یخافون می ترسند )) به بنی اسرائیل بر می گردد، و ضمیری که باید از جمله به موصول (( الذین )) برگردد حذف شده، و تقدیر کلام (( و قال رجلا من الذین یخافهم بنو اسرائیل )) است، و معنای آیه چنین است: (( و دو نفر از کسانی که بنی اسرائیل از آنان می ترسیدند به یکدیگر گفتند: این جماعت که به اسلام در آمده اند و تسلیم فرمان موسی هستند مورد انعام خدا واقع شده اند )) و مفسرین نامبرده گفتار خود را با روایتی که به ابن جبیر منسوب است تایید نموده اند، چون به حسب آن روایت ابن جبیر کلمه (( یخافون )) را به صیغه مجهول یعنی با ضمه یا خوانده، در نتیجه معنای (( الذین یخافون )) کسانی که مردم از آنها می ترسند. خواهد بود، و در توجیه نظریه خود گفته اند: دو نفر از عمالقه یعنی اهل سرزمین مقدس قبلا به موسی ایمان آورده، و به بنی اسرائیل پیوسته بودند، آن دو نفر به بنی اسرائیل به عنوان راهنمائی و اینکه چگونه بر عمالقه مسلط شوند و چگونه سرزمین مقدس را موطن خود سازند گفتند: خدا بر ما منت نهاده که به دین اسلام در آمدیم، اینک به شما سفارش می کنیم که چنین و چنان کنید.

و این تفسیر همانطور که گفتیم مستند به بعضی از اخبار است که در تفسیر این آیات وارد شده، و لیکن از آنجا که همه خبر واحد است و مضمونش هیچ شاهی از قرآن و غیر قرآن ندارد نمی توان به آن اعتماد نمود.

(( ادخلوا علیهم الباب )) بعید نیست منظور از اینکه گفتند (( از در بر آنان در آئید )) این باشد که اول به اولین شهر عمالقه حمله کنید، که در مرز عمالقه و به منزله دروازه این سرزمین است، و بطوری که گفته اند: اولین شهر آن سرزمین اریحا بوده و استعمال کلمه (( باب )) در شهر مرزی شایع است، ممکن هم هست مراد از باب دروازه شهر باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۵

(( فاذا دخلتموه فانکم غالبون )) این جمله وعده ای است که آن دو نفر به بنی اسرائیل داده و گفتند آنگاه که داخل شوید پیروز خواهید شد و بر دشمن ظفر خواهید یافت، و اگر دو نفر نامبرده اینطور قاطع وعده داده اند به خاطر ایمانی بوده که به موسی (علیه السلام) داشتند، همینکه از موسی شنیدند که خدا مقدر کرده سرزمین مقدس از آن بنی اسرائیل باشد یقین پیدا کردند که چنین خواهد شد، ممکن هم هست خود آن دو نفر که در سابق گفتیم از اولیای خدا بودند به نور ولایت این معنا را دریافته باشند، بزرگان از مفسرین شیعه و سنی نیز گفته اند که این دو مرد عبارت بودند از یوشع بن نون و کالب بن یوفنا، دو تن از دوازده نقیب بنی اسرائیل.



دو تن نامبرده بعد از آن وعده بنی اسرائیل را دعوت کردند به توکل نمودن بر پروردگارشان ، و گفتند: (( و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین )) ، چون ایمان داشته اند به اینکه خدای تعالی کفایت و کفالت می کند هر کسی را که به وی توکل کند، و این جمله خود تشویقی است مایه دلگرمی بنی اسرائیل ، تا بخود جرات داده دعوت آن دو را بپذیرند. پاسخ جسارت آمیز بنی اسرائیل به موسی (ع) که به آنان دستور داده بود وارد ارض مقدس شوند

قَالُوا يَمُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا إِنَّكَ فِيهَا لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (( هرگز داخل آن نمی شویم )) را تکرار کرده اند برای این بوده که موسی (علیه السلام) را برای همیشه مایوس سازند، تا در نتیجه موسی دیگر نسبت به دعوتش اصرار نرزد، و دعوت خود را تکرار نکند.

و در این گفتار بنی اسرائیل وجوهی از اهانت و عتاب و زور گوئی نسبت به مقام موسی (علیه السلام) و نسبت به تذکری که آن جناب در باره امر خدای تعالی داد، دیده می شود و این عبارت نظامی عجیب دارد:

اولاً: با اینکه علی القاعده باید روی سخن خود به آن دو نفر کنند که گفته بودند: ای مردم دعوت موسی (علیه السلام) را بپذیرید و داخل در این سرزمین بشوید، بنی اسرائیل چنین نکردند بلکه خطاب را متوجه موسی ساختند سپس در این نوبت به اختصار برگزار نموده طول و تفصیل سابق را ندادند و این قسم سخن گفتن را ایجاز بعد از اطناب می گویند، یعنی مختصر گوئی بعد از تفصیل گوئی و از نظر ادبیات جای ایجاز بعد از اطناب مقام تخاصم و بگو مگو کردن است ، و به این منظور بعد از تفصیل به اجمال گوئی پرداخته می شود که به طرف بفهماند دیگر حوصله گفتگوی با تو را ندارم ، و از شنیدن سخنان تو خسته شدم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۷۶

ثانیاً: سخن بی ادبانه و عصیانگرانه خود را دوباره تکرار و تاکید کردند که ما هرگز داخل این سرزمین نخواهیم شد، و ثالثاً: جهالتشان آنقدر جرات و جسارتشان داد که از بی ادبی های قبلی خود نتیجه ای گرفتند که از سخنان سابقشان زشت تر بود، و آن این بود که : (( تو و پروردگارت بروید با مردم این سرزمین قتال کنید ما همین جا نشسته ایم )) .

و این گفتارشان به روشن ترین وجهی دلالت دارد بر اینکه در باره خدای تعالی همان اعتقاد باطلی را داشته اند که بت پرستان دارند، و آن این است که پنداشته اند خدای تعالی هم موجودی شبیه به یک انسان است ، و واقعا هم یهود چنین اعتقادی داشته اند، برای اینکه همین یهود بود که بنا به حکایت قرآن کریم بعد از عبور از دریا و رسیدن به قومی که بت می پرستیدند به موسی گفتند: تو نیز برای ما خدایانی چند درست کن ، همانطور که اینها خدایان زیاد دارند، موسی در پاسخشان فرمود: به راستی که شما مردمی نادان هستید و این اعتقاد به جسمانی بودن خدا و شباهتش به انسانها همواره در یهود بوده و امروز نیز بر همان اعتقاد هستند، به دلیل کتابهایی که در بین آنان دائر و رائج است .

قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (( انی لا املک الا نفسی و اخی )) کنایه از ناتوانی است ، ناتوانی از وادار کردن مردم بر قبول دعوتی که برایشان آورده ، خلاصه کلام اینکه نمی خواسته بگوید: من تنها مالک نفس خودم و برادرم هستم زیرا هیچکس مستقلاً مالک نفس خود نیست ، بلکه خواسته است بگوید من تنها می توانم خود را به امضای دعوت وادار ساخته ، و برادرم هارون را نیز وادار کنم چون او نیز پیغمبری مرسل بود، و جانشین موسی در حیات او بود، او هرگز از امر خدای تعالی سرپیچی نمی کند، پس یا همانطور که گفتیم مراد جمله مورد بحث کنایه از نداشتن قدرت بر غیر خود و برادرش است و یا مراد این است که من جز بر خودم قدرت ندارم ، و برادرم نیز جز بر خودش قدرت ندارد.

و منظور از گفتار مورد بحث این نبوده که قدرت را بطور مطلق از خود نفی کند، چون ما می دانیم که موسی (علیه السلام) این مقدار قدرت داشته که بعضی از مردم را وادار به اجابت مسؤل خود بسازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۴۷۷



مثلا عده ای به وی ایمان بیاورند، و یا خواسته دیگر او را انجام دهند پس منظور این نبوده که بفرماید: من اصلا نسبت به غیر خودم و برادرم هیچگونه قدرتی ندارم، زیرا این معنا منافات دارد با اینکه می دانیم عده ای و از آن جمله آن دو مرد به وی ایمان آورده بودند، و دعوتش را پذیرفته بودند و نیز منافات دارد با اینکه خانواده اش به وی ایمان آورده باشند، با اینکه از ظاهر امر بر می آید که خانواده او و خانواده برادرش هرگز از انجام دستورات او و پذیرفتن دعوتش سرپیچی نداشته اند.

و اگر بطور مطلق عرضه داشته که پروردگارا من بر بیش از خودم و برادرم قدرت ندارم مقام مناجات، اقتضای اینطور سخن گفتن را داشته، چون موسی (علیه السلام) بنی اسرائیل را به دینی فطری و همه کس فهم، خواننده و در ابلاغ رسالت خود هیچگونه کوتاهی نکرده ولی مجتمع بنی اسرائیل دعوتش را رد کرده، آن هم به بدترین و بی ادبانه ترین وجه، خوب در چنین مقامی اقتضا داشته که بگوید پروردگارا من رسالت تو را ابلاغ کردم، و عذر را از گردنم افکندم، و در اقامه امر تو صاحب اختیار و مالک غیر خودم نیستم، برادرم نیز مثل من و ما هر دو آن مقدار تکلیف را که متوجه ما بود انجام دادیم، ولی قوم با شدیدترین وجه انکار و امتناع در برابر ما جبهه گیری کردند، و ما الان در حالی هستیم که به کلی از بنی اسرائیل مایوسیم، و خلاصه راه قطع شده، تو خودت به ربوبیت گره از اینکار بگشا، و راه را برای رسیدن آنان به وعده ای که به ایشان داده ای هموار ساز، وعده اتمام نعمت، و به ارث دادن زمین، و جانشین کردن آنان در زمین، و بین ما و قوم فاسق ما حکمی قاطع بفرما.

آری بنی اسرائیل در خصوص دستور مورد بحث یعنی داخل شدن در سرزمین مقدس عسویانی ورزیدند که شباهت به سایر عسویانهای آنان یعنی نافرمانی در مساله دیدن خدا، و پرستش گوساله و داخل شدن باب و گفتن حطه و موارد دیگر نداشت، زیرا در خصوص این مورد خیلی صریح و بدون هیچ ملایمت و رو درباستی گفتند و دو بار هم گفتند که ما به هیچ وجه داخل این سرزمین نمی شویم، و این برخورد خشن موسی (علیه السلام) را بیچاره کرد، چون نمی توانست بنی اسرائیل را به حال خودشان واگذارد و از دستوری که داده بود چشم پوشی نماید، برای اینکه اگر چنین می کرد دعوتش از اصل باطل می شد، و دیگر از این به بعد هم نمی توانست امر و نهی به آنان بکند، و ارکان آن وحدتی که تا امروز در بین آنان ایجاد کرده بود به کلی متلاشی می شد. پاسخ جسارت آمیز بنی اسرائیل به موسی (ع) با خدا بعد از عصیان بنی اسرائیل وجود دارد

با این بیان چند نکته روشن می شود: اول اینکه مقتضای چنین حالی این بوده که موسی (علیه السلام) در شکایت به درگاه پروردگارش فقط متعرض حال خود و برادرش بشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۸

چون آن دو بزرگوار مبلغ از طرف خدای تعالی بودند، مسؤ ولیت تنها به عهده آنان بود، و سایر مؤ منین حتی آنهایی هم که ترمز نکردند در این جریان دخالتی نداشتند، چون در مساله تبلیغ و دعوت مسؤ ول نبودند، و مقام اقتضا می کرد تنها متعرض حال مبلغ حکم بشود، نه عامل و کسی که به آن حکم اخذ نموده و آنرا اجابت کرده است، و موسی (علیه السلام) همین اقتضا را رعایت نموده تنها متعرض حال خود و برادرش شد.

دوم اینکه مقام اقتضا می کرده که موسی چنین رجوعی به پروردگار خود بکند و از وضعی که در کار تبلیغ و رسالتش دچار آن شده شکایت بنماید، چون شکوه در حقیقت یاری طلبیدن در اجرای امر الهی است، و پای منافع شخصی در بین نیست.

سوم اینکه کلمه ((واخی)) عطف است بر یا در کلمه ((انی))، و معنای عبارت این است که ((برادر من نیز مثل من است)) او نیز اختیار جز خودش را ندارد، گو اینکه اگر عطف بر کلمه ((نفسی)) هم بگیریم معنایش به همان بیانی که گذشت صحیح است، و لیکن به خلاف آن چیزی است که سیاق اقتضای آن را دارد، برای اینکه موسی و هارون همانطور که هر یک مالک اطاعت و امتثال خود بودند موسی مالک اطاعت و امتثال برادرش بود، برای اینکه هارون خلیفه آن جناب در حال حیات او بود و این دو بزرگوار مالک اطاعت و امتثال مؤ منین خالص نیز بودند.

چهارم اینکه جمله: ((فافرقت بیننا و بین القوم الفاسقین)) نفرین آن جناب بر بنی اسرائیل نبوده و نخواست است که خدای تعالی بین

آن جناب و بنی اسرائیل حکم فصل کند که مستلزم نزول عذاب بر آنان و یا مستلزم آن است که بین موسی و هارون و بین بنی اسرائیل جدایی بیفتد، و به دستور آن دو بزرگوار از میان بنی اسرائیل بیرون روند، و یا مرگ بین آن دو و ایشان جدایی بیندازد، برای اینکه موسی داشت ایشان را دعوت می کرد به قبول سرنوشتی که خدا به نفع آنان مقدر کرده بود یعنی تمام کردن نعمت بر آنان موسی همان کسی بود که باید به دست او این سرنوشت خوب برای بنی اسرائیل صورت گیرد و به دست او نجات یابد و در زمین جانشین دیگران شوند، همچنانکه خدای تعالی در همین باره فرموده: (( و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین )) که ترجمه اش قبلاً گذشت و بنی اسرائیل هم این معنا را از آن جناب می دانستند، به شهادت اینکه بنا به حکایت قرآن کریم گفته بودند: (( اودینا من قبل ان تاتینا و من بعد ما جئتنا ))، که از آن پیدا است انتظار نجات بوسیله آن جناب را می کشیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۷۹

شاهد دیگر این معنا آیه شریفه زیر است که می فرماید: (( فلا تأس علی القوم الفاسقین ))، که از آن بر می آید موسی از اینکه مبادا عذاب الهی بر آنان نازل شود غمگین بوده، و مردم هم همین انتظار را از او داشته اند، که به خاطر نازل شدن عذاب تیه به حال آنان غمناک شود.

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (فانها)) به ارض مقدس بر می گردد، و مراد از این جمله که فرمود: آن سرزمین محرم شده، حرمت شرعی نیست، بلکه منظور حرمت تکوینی است، یعنی خدای تعالی (به خاطر سربلندی بی ادبانه و بی شرمانه که کردید) چنین مقدر فرموده که تا چهل سال نتوانید داخل آن سرزمین شوید و گرفتار سرگردانی گردید، و الف و لامی که در کلمه (( الارض )) است الف و لام عهد است، و معنای همان سرزمین را می دهد، و جمله: (( فلا تأس )) نهی از ائسی است که به معنای اندوه است، و خدای تعالی در این آیه نظریه و کلام موسی را که آن مردم را فاسق خوانده بود امضا و تصدیق نموده و خود او نیز آنان را فاسق خواند.

و معنای آیه این است که سرزمین مقدس بر آنان حرام شد، یعنی داخل شدنشان به آن سرزمین حرام تکوینی شد، به این معنا که: (( ما چنین مقدر نمودیم که تا چهل سال موفق به داخل شدن در آن نشوند و از صبح تا شام به طرف آن سرزمین راهپیمایی نکنند ولی مانند اسب عصارای در آخر روز ببینند که در همان نقطه ای هستند که صبح از آنجا براه افتاده بودند، نه قدمی به سوی آن سرزمین نزدیک شده باشند و نه لحظه ای و روزی به شهر دیگری از شهرهای روی زمین برسند و خستگی در آورند، و نه زندگی صحرائشینی داشته باشند تا چون قبائل بدوی و صحرائشین زندگی کنند، پس ای موسی دل تو به حال این مردمی که به قول خودت فاسقند نسوزد و غمشان را مخور که مبتلا به این عذاب یعنی عذاب سرگردانی شده اند برای اینکه اینها فاسقند، و نباید در باره مردم فاسق وقتی که وبال فسق خود را می چشند محزون شد.

بحث روایتی (روایاتی درباره ملوک بودن بنی اسرائیل و عصیان آنها از امر بهدخول در ارض مقدسه و تیه ایشان) در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: بنی اسرائیل را رسم چنین بود که وقتی فردی از آنان دارای خادم و مرکب سواری و دارای همسر می شد او را ملک می نامیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۰

و در همان کتاب آمده که ابو داود در روایات مرسل خود که یک جا جمع نموده و نامش را مراسیل نهاده از زید بن اسلم روایت کرده که در تفسیر (( وجعلکم ملوکا )) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: منظور از این (( ملک ))، همسر، مسکن و خادم است.

مؤلف: الدر المنثور به جز این دو روایت روایاتی دیگر در این معنا نقل کرده ولی چیزی که هست آیه شریفه با در نظر گرفتن سیاق آن با اینگونه تفسیر سازش ندارد، برای اینکه هر چند ممکن است بنی اسرائیل چنین رسمی و اصطلاحی داشته باشند، اما

چیزی که هست این معنا بدیهی است که همه افراد بنی اسرائیل که عده کثیری از آنان خدمت کار بودند چنین وضعی نداشتند، یعنی همه آنها دارای خانه و زن و خادم نبودند و کسانی که چنین وضعی داشتند بعضی از بنی اسرائیل بودند نه همه آنان، در حالی که آیه شریفه بطور کلی بنی اسرائیل را ملوک خوانده، از سوی دیگر اگر معنای ملوک این باشد اختصاصی به بنی اسرائیل ندارد، همه امتهای و اقوام چنین بوده و چنین هستند که بعضی از آنها دارای خانه و زن و خادمند، داشتن زن و خانه و خادم یک عادت جاریه در میان همه امتهای است، هیچ امتی در دنیا وجود نداشته و ندارد که در آن چنین افرادی نباشد، پس مساله، اختصاص به بنی اسرائیل ندارد، تا خدای تعالی بر سر آنان منت بگذارد که خدا شما را دارای خانه و زن و فرزند و خادم کرده، ولی در اینکه آیه در مقام منت نهادن است هیچ حرفی نیست.

و شاید همین اشکال باعث شده که بعضی از صاحبان این نظریه متوجه آن شده و در توجیه بعضی از روایات نظیر روایتی که از قتاده نقل شده بگویند: البته همه امتهای زن و خانه و خادم دارند ولی بنی اسرائیل اولین قومی بودند که خدمتکار گرفتند اما تاریخ این سخن را تایید نمی کند.

و در کتاب امالی شیخ مفید (رحمة الله علیه) روایتی با ذکر سند از ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) آمده که فرموده: بعد از آنکه موسی بنی اسرائیل را تا نزدیکیهای سرزمین مقدس آورد، به ایشان دستور داد که به این سرزمین درآئید: (( ادخلوا الارض

المقدسة التي كتب الله لكم، و لا ترتدوا علی ادبارکم فتقلبوا خاسرین ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۸۱

و با اینکه خدای تعالی برای آنان مقدر کرده بود که صاحب آنجا شوند، لیکن در پاسخ موسی گفتند: (( ان فيها قوما جبارین و انا لن ندخلها حتی یخرجوا منها فان یرجوا منها فانا داخلون قال رجال من الذین یخافون انعم الله علیهما ادخلوا علیهم الباب فاذا دخلتموه فانکم غالبون و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین قالوا یا موسی انا لن ندخلها ابدما داموا فیها فاذهب انت و ربک فقاتلا انا هیهنا قاعدون، قال رب انی لا املک الا نفسی و اخی فافرق بیننا و بین القوم الفاسقین ))، و بعد از آنکه آب پاکی روی دست پیغمبرشان ریختند، خدای تعالی همان سرنوشت را تغییر داده و مقدر کرد که دیگر به آن سرزمین در نیایند، در نتیجه در مسافت چهار فرسخ مدت چهل سال سرگردان شدند، (( فلا تأس علی القوم الفاسقین )) و به موسی وحی شد که به حال مشتی مردم فاسق غمگین مباش.

امام صادق (علیه السلام) فرموده: در آن مدت همه روزه عصر، منادیشان ندا در می داد که کوچ کوچ مرکبها را بار می کردند، و با حدی آوازی که برای شتران می خوانند تا به سرعت بروند و با زجر و شلاق می راندند و شبانه راه طی می کردند تا هنگام سحر و خدای عزوجل به زمین فرمان می داد تا آنان را دور بچرخاند، همینکه صبح می شد می دیدند درست در همان نقطه دیروز هستند، با خود می گفتند حتما راه را عوضی رفته ایم، دوباره نزدیک غروب بار می کردند، و این وضع چهل سال ادامه یافت و در این مدت (به خاطر اینکه نه کشتی داشتند و نه زرعی و نه تجارتی) غذایشان من و سلوی بود، در این مدت تمامی آنان مردند جز دو نفر ۱ یوشع بن نون ۲ کالب بن یوفنا، و فرزندان آن جمعیت که در بیابانی به طول چهار فرسخ سرگردان بودند به محض اینکه می خواستند کوچ کنند لباسهایشان مانند تخته در بدنشان خشک می شد، و همچنین پا افزار و کفششان.

امام سپس اضافه فرموده که این قوم با خود سنگی داشتند که وقتی پیاده می شدند موسی (علیه السلام) عصای خود را به آن سنگ می کوبید، و دوازده چشمه از آن روان می شد، تا هر سبطی از یکی از آن دوازده نهر آب بنوشند، و چون می خواستند کوچ کنند آبها دوباره به درون سنگ بر می گشت، و سنگ را بر گرده مرکبی سوار می کردند (تا آخر روایت).

مؤلف: روایت پیرامون این معانی و قریب به آن بسیار زیاد است، هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت، و این که در روایت بالا با اینکه از امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) بود ناگهان راوی گفت: امام صادق (علیه السلام) فرموده: ترجمه تفسیر المیزان

در حقیقت روایت دیگری بوده که شیخ مفید نقل کرده و این روایات هر چند که مشتمل بر معنای تیه و سایر جزئیاتی است که در کلام مجید خدای تعالی نیامده، و هر چند که در کلام خدای تعالی چیزی که این روایات را تأیید کند دیده نمی شود ولی با این حال چیزی هم که مخالف قرآن باشد ندارد، و امر بنی اسرائیل در زمان موسی (علیه السلام) به راستی عجیب است، زیرا سرپای زندگی این قوم خارق العاده بوده، با این حال چه مانعی دارد که تیه آنان به این نحوی باشد که در روایات مذکور آمده؟.

و در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که شخصی از آن جناب از آیه: (( ادخلوا الارض المقدسه التي كتب الله لكم )) سؤال کرد و آن جناب در پاسخش فرمود: بله خدای تعالی در آغاز برای آنان مقدر کرده بود که در سرزمین مقدس ماوایی داشته باشند و لیکن این تقدیر خود را محو نموده و برای فرزندان ایشان نوشت و فرزندانشان بعد از انقراض پدران داخل آنجا شدند، و خدای تعالی هر چه را بخواهد محو می کند و هر چه را بخواهد اثبات می نماید، و نزد او است ام الكتاب (( و الله يمحو ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب )) .

مؤلف: عیاشی نیز این معنا را از اسماعیل جعفری از آن جناب، و همچنین از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده، و امام (علیه السلام) در این حدیث خواسته است کتابت را نسبت به خصوص حاضرین در زمان موسی مقایسه کند و بفرماید که خطاب موسی با مخاطبینش چه نسبتی داشته و با فرزندان آنان چه نسبتی داشته، و از این مقایسه مساله محو و اثبات و یا بداء را در خصوص پدران نتیجه گرفته و بنا براین منافاتی بین این حدیث با آنچه از ظاهر سیاق بر می آید نیست، از ظاهر سیاق بر می آید که مساله داخل شدن در سرزمین مقدس تقدیری الهی بوده برای کل بنی اسرائیل چه پدران و چه فرزندان چیزی که هست پدران به خاطر نافرمانی چهل سال محروم شدند، و پسران از این تقدیر الهی برخوردار گشتند، چون خطاب در آیه شریفه به حسب معنا به جامعه اسرائیلی است که بطور مساوی هم شامل پدران می شود که برایشان مقدر شده بود، و هم شامل پسران که بالاخره آنها برخوردار شدند، چون همگی یک امت هستند و تقدیری الهی بطور سربسته و اجمال برای این امت مقدر شده بوده، یک نسل از این امت به خاطر نافرمانی چند صباحی از آن محروم شدند و نسل دیگر از آن منتفع گشتند پس در واقع بدائی و محو و اثباتی رخ نداده، هر چند که نسبت به خصوص اشخاص موجود در زمان خطاب بداء به نظر می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۳

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن یزید از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: (( رسول خدا (صلی الله علیه وآله) فرمودند داود پیغمبر روز شنبه ناگهان از دنیا رفت و مرغانی بر بالای جنازه اش سایه افکندند، و موسی کلیم الله در تیه از دنیا رفت، و فریاد کننده ای از آسمان فریاد برآورد که موسی مرد، و آن کدام کس است که نمیرد. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۴ آیات ۳۲ - ۲۷ سوره مائده

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَا لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (۲۷) لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (۲۸) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبِؤَآ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاؤُا الظَّالِمِينَ (۲۹) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَفَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ (۳۰) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحِثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سُوءَهُ أَخِيهِ قَالَ يُوَيْلَتِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سُوءَهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِيمِينَ (۳۱) مَنْ أَجْرِلْ ذَلِكْ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (۳۲)

ترجمه آیات

ای محمد داستان دو پسران آدم را که داستانی است به حق (و خالی از خلاف واقع) برای مردم بیان کن که هر دو در راه خدا و به منظور نزدیک شدن به او چیزی پیشکش کردند، از یکی از آن دو قبول شد، و از دیگری قبول نشد، آنکه قربانیش قبول نشد به

آنکه از او قبول شد گفت: من تو را خواهم کشت، او گفت: خدای تعالی قربانی را از مردم با تقوا قبول می‌کند. (۲۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۵

و تو اگر دست خود را به سوی من دراز کنی که مرا بکشی من هرگز دست خود به سوی تو برای کشتنت دراز نخواهم کرد، زیرا من از خدا که مالک و مدبر همه عالم است می‌ترسم. (۲۸) من از این عمل تو کراهتی ندارم چون اگر مرا بکشی هم وبال گناهان مرا به دوش می‌کشی و هم وبال گناهان خودت را، و در نتیجه از اهل آتش می‌شوی و سزای ستمکاران همین آتش است. (۲۹) پس از وسوسه‌های پی‌در پی و به تدریج دلش برای کشتن برادرش رام شد، و او را کشت و در نتیجه از زیانکاران شد. (۳۰) و در اینکه کشته برادر را چه کند سرگردان شد، خدای تعالی کلاغی را مامور کرد تا با منقار خود زمین را بکند (و چیزی در آن پنهان کند) و به او نشان دهد که چگونه جثه برادرش را در زمین پنهان کند، (وقتی عمل کلاغ را دید) گفت وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم، و جثه برادرم را در خاک دفن کنم، آن وقت حالتی چون حالت همه پشیمانها به او دست داد. (۳۱) به خاطر همین ماجرا (که از حسد و تکبر و هواپرستی انسان خبر می‌دهد) بود که ما به بنی اسرائیل اعلام کردیم که هر کس یک انسان را بکشد بدون اینکه او کسی را کشته باشد یا فساد در زمین کرده باشد مثل این است که همه مردم را کشته، (چون انسانیت را مورد حمله قرار داده که در همه یکی است)، و هر کس یک انسان را از مرگ نجات دهد مثل این است که همه را از مرگ نجات داده و با اینکه رسولان ما برای بنی اسرائیل معجزاتی روشن آوردند. با این حال بسیاری از ایشان بعد از آن همه پیامبر (که برایشان پیامد) در زمین زیاده روی می‌کنند. (۳۲)

بیان آیات

این آیات از داستان پسران آدم خبر می‌دهد، و سبب پدید آمدن آنرا حسد دانسته، می‌فرماید حسد کار آدمی را به جایی می‌کشاند که حتی برادر برادر خود را بناحق به قتل برساند و آنگاه که فهمید از زیانکاران شده پشیمان می‌گردد، پشیمانی ای که هیچ سودی ندارد و این آیات به همین معنا مربوط به گفتار در آیات قبل است که در باره بنی اسرائیل می‌فرمود استنکافشان از ایمان به فرستاده خدا و امتناعشان از قبول دعوت حقه جز به خاطر حسد و ستمگری نبود، آری همه اینها آثار شوم حسد است، حسد است که آدمی را وادار می‌کند برادر خود را بکشد و سپس او را در آتش ندامت و حسرتی می‌اندازد که راه فرار و نجاتی از آن نیست، پس باید که اهل عبرت از این داستان عبرت گرفته در حس حسادت و سپس در کفری که اثر آن حسادت است اصرار نورزند.

وَ اْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۶

کلمه تلاوت که صیغه امر ((اتل)) از آن گرفته شده، از ماده ((ت-ل-و)) است، که به معنای واقع شدن چیزی دنبال چیز دیگر است، و اگر خواندن را تلاوت گفته‌اند به این جهت است که خواننده یک داستان، الفاظ آن داستان را یکی پس از دیگری و در ((تلاو)) و یا در دنبال هم می‌آورد و می‌خواند و کلمه: ((نبا)) به معنای خبر است، البته نه هر خبری بلکه آن خبری که متضمن سودی باشد، و کلمه: ((قربان)) به معنای هر عملی و هر چیزی است که انسان به وسیله آن به خدای سبحان و یا غیر او تقرب بجوید، و این کلمه در اصل مصدر بوده، و تشبیه و جمع ندارد، و کلمه ((تقبل)) به معنای قبول کردن است، اما نه هر قبولی بلکه قبولی که همراه با عنایتی زیاد و اهتمامی نسبت به مقبول باشد، و ضمیر در کلمه ((علیهم)) به اهل کتاب بر می‌گردد چون قبلاً هم گفتیم که مقصود اصلی در نظم این کلام، اهل کتابند. رد این قول که مراد از ((آدم)) در جمله ((نبا ابنی آدم)) آدم ابوالبشر نیست

و مراد از این شخصی که بنام ((آدم)) نامیده شده آن شخصی است از بشر که قرآن کریم او را پدر بشر خوانده، ولی بعضی از



مفسرین گفته اند: منظور از این آدم، مردی از بنی اسرائیل است، که دارای دو فرزند بوده، و دو فرزندش در مورد قربانی ای که به درگاه خدا تقدیم کردند مشاجره نمودند و در آخر یکی از آن دو دیگری را به قتل رسانید و آن شخص قاتل نامش قابیل و یا قابین و شخص مقتول نامش هابیل بوده، و دلیل این معنا ذیل آیه است که می فرماید: (( من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل )) لیکن این نظریه به سه دلیل فاسد است.

اول اینکه: در سراسر قرآن کریم جز ابوالبشر احدی بنام آدم نامیده نشده و اگر مراد در آیه شریفه از کلمه آدم غیر پدر بشر بود باید قرآن کریم قرینه ای ذکر می کرد تا شنونده بفهمد این آدم آن آدم نیست، و شنونده در شنیدن داستان سرگردان نشود و بیان قرآن پیچیده و مبهم نگردد.

دلیل دوم اینکه: بعضی از خصوصیات که در این داستان ذکر شده، جز با فرزندان آدم ابوالبشر منطبق نیست، مثل این خصوصیت که قاتل نمی دانست که یک انسان کشته شده و یا مرده را چه باید کرد، معلوم می شود این داستان راجع به کسی که تا آنروز از زندگیش مرده و دفن کردن آن را دیده بوده نیست و این جز با انسانهای اولی که با فکری ساده زندگی می کرده و به تدریج معلوماتی و تجربه هائی حاصل می کرده و معلوماتی ذخیره می کرده صادق نیست، و بنابراین آیه شریفه ظهور در این معنا دارد که قاتل شخصی بوده که نمی دانسته میتی را که بی جان افتاده چه باید کرد، و عقلش نمی رسیده که می شود بدن او را در زمین پنهان نماید و چنین خصوصیتی جز با پسر آدم ابوالبشر نبوده، و یک فرد اسرائیلی نمی تواند این قدر ساده و نادان باشد، برای اینکه اسرائیلیان دارای تمدن بودند، البته تمدنی متناسب با قومیتشان، و فردی از چنین جامعه عادتاً ممکن نیست که نداند مرده را باید دفن کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۷

دلیل سوم اینکه: مفسر مزبور در مقام پاسخگویی به اشکالی است که متوجه آیه کرده اند، و آن این است که مساله کتاب حکم قتل اختصاصی به بنی اسرائیل نداشته، پس چرا قرآن کریم قصه هابیل و قابیل را منشا کتاب حکم قتل در خصوص بنی اسرائیل قرار داده؟ با اینکه حکم قتل و اثر قتل حکمی است بشری و مربوط به عموم بشر، هر کس یک انسان را بکشد مثل این است که همه را کشته باشد چه اسرائیلی و چه غیر اسرائیلی، و کسی که یک انسان را زنده کند مثل این است که همه را زنده کرده باشد، باز بدون تفاوت بین اسرائیلی و غیر اسرائیلی، پس این آیات چه معنای روبراهی می تواند داشته باشد.

مفسر مورد بحث ما در پاسخ گفته: قاتل و مقتول و پدر آن دو اسرائیلی بوده اند، پدرشان آدم، مردی از بنی اسرائیل بوده چون این واقعه در بنی اسرائیل واقع شده به دلیل اینکه قرآن کریم بعد از نقل داستان می فرماید به همین جهت بر بنی اسرائیل نوشتیم که چنین و چنان نه آدم ابوالبشر، تا واقعه قتل قابیل یک حادثه بشری باشد، و مایه عبرت آیندگان گردد، بلکه دو برادر بودند پسران مردی از بنی اسرائیل و داستان این دو برادر یک داستان قومی خاصه ای است و لذا قرآن کریم می فرماید چون این واقعه در بنی اسرائیل رخ داد ما بر بنی اسرائیل نوشتیم که چنین و چنان.

و لیکن این جواب ماده اشکال را ریشه کن نمی کند، برای اینکه اشکال و سؤال که در بین بود هنوز به حال خود باقی است و سؤال این است که اگر کشتن یک فرد به منزله کشتن همه مردم است، در هر زمانی همینطور است، و اگر زنده کردن یک فرد به منزله زنده کردن همه است آن نیز اختصاصی به زمان بنی اسرائیل نداشته، و ما می دانیم که قبل از بنی اسرائیل آنقدر قتل نفس واقع شده که از حد شمار بیرون است، چرا خدای تعالی این حکم را قبل از بنی اسرائیل ابلاغ نکرد، و چرا به قوم بنی اسرائیل اختصاص داد، و حتی در خود بنی اسرائیل نیز قبل از واقعه این دو برادری که مفسر نامبرده فرض کرده قتلهائی واقع شده، چرا حکم مزبور را به واقعه دو برادر اختصاص داد، چه خصوصیتی در قوم بنی اسرائیل بوده، و چه خصوصیتی در واقعه دو برادر وجود داشته؟ جواب این اشکال داده نشد.

علاوه بر اینکه اگر مطلب چنین بوده که وی می گوید بهتر آن بود که بفرماید: (( من قتل منکم نفسا ))، تا اختصاص به بنی



اسرائیل داشته باشد، تازه به فرض هم که چنین فرموده بود، باز اشکال و سؤال از اینکه بنی اسرائیل چه خصوصیتی داشته اند که حکم قتل مذکور مختص به آنان باشد عود می کند، صرفنظر از اینکه اصل این توجیه و تفسیر فی نفسه درست به نظر نمی رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۸ جواب به این اشکال که چرا قرآن کریم قصه‌های یاسین و قایل را منشاء کتابت حکم قاتل در خصوص بنی اسرائیل قرار داده است؟

و جواب از اصل اشکال این است که عبارت (( ان من قتل نفسا بغير نفس ... )) متضمن حکمتی است بالغه، نه یک حکم شرعی و بنابراین مراد از کتابت بر بنی اسرائیل بیان این حکمت برای بنی اسرائیل است و منافات ندارد که منحصر به بنی اسرائیل نبوده، فائده اش هم عاید آنان شود، و هم عاید عموم بشر، همچنانکه سایر حکمتها و مواظظ که در قرآن کریم برای امت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) آمده همین وضع را دارد، حکمت برای این امت بیان شده، و لیکن فائده آن اختصاصی به این امت ندارد، و در آیه شریفه جز این نیامده که ما این مطلب را برای بنی اسرائیل بیان کردیم و اگر نام بنی اسرائیل را برده برای این بود که تمام آیات مورد بحث، در مقام اندرز دادن و هشدار بنی اسرائیل و توبیخ آنان بر این معنا است که نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حسد ورزیدند، و در عناد و افروختن آتش فتنه‌ها و جنگها اصرار ورزیدند، بلکه به آتش افروزی تنها اکتفا ننموده، خود دست به اسلحه زدند، و با مسلمانان جنگها کردند، و به این مناسبت دنباله آیه ای که مورد سؤال واقع شده فرموده: (( و لقد جاءتهم رسلا بالبینات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك فی الارض لمسرفون ))، از همه اینها گذشته اصل داستانی که او برای توجیه آیه آورده هیچ ماخذی ندارد نه در روایات و نه در تاریخ.

پس روشن شد که منظور از جمله: (( نبا ابني آدم بالحق ))، داستان پسران آدم ابوالبشر است و اینکه جمله را مقید کرده به قید (( بالحق )) (با در نظر گرفتن اینکه این جار با و مجرور حق متعلق به کلمه (( نبا )) یا کلمه (( اتل )) است) خالی از دلالت و حداقل خالی از اشعار بر این معنا نیست که از این داستان آنچه در بین بنی اسرائیل معروف شده، دستخوش تحریف شده است، و جزئیاتی از آن ساقط شده، و خلاصه داستان مورد بحث به نقل اسرائیلیان حق نیست و توای پیامبر داستان را به حق بر آنان تلاوت کن و واقع هم همینطور است، چون داستان هاییل و قابیل که فعلا در تورات در سفر تکوین موجود است مطابق با نقل قرآن کریم نیست، در تورات مساله آمدن کلاغ و منقار به زمین زدنش نیامده و از این گذشته داستان طوری آمده که بطور صریح و پوست کنده خدا را جسم دانسته، (( و تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا )).

إِذْ قَرَّبْنَا قُورْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أُولَاهِمَا وَلَمْ يَنْتَقِبْ مِنَ الْآخِرِاز ظاهر سیاق بر می آید که این دو پسر هر یک برای خاطر خدا یک قربانی تقدیم داشته اند، تا به آن وسیله تقریبی حاصل کنند و اگر کلمه (( قربان )) را تثنیه نیاورد و نفرمود: (( قربا قربانین )) برای اینکه اصل این کلمه مصدر است، و مصدر تثنیه و جمع نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۸۹ معنای (( قربان )) و بیان چگونگی علم دو برادر به قبول شدن قربانی یکی و رد شدن قربانی دیگری

قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ گویانده اول که گفت (( بطور یقین تو را خواهم کشت )) قاتل و گویانده دوم که گفت: (( خدای تعالی قربانی را تنها از پرهیزکاران قبول می کند )) مقتول بوده، و سیاق کلام و زمینه گفتار دلالت دارد بر اینکه این دو برادر فهمیده بودند که قربانی یکی از آن دو قبول و از دیگری رد شده، و اما اینکه از کجا این معنا را فهمیده بودند؟ و از چه راهی پی برده بودند؟ آیه شریفه از آن ساکت است.

چیزی که هست در جای دیگری از قرآن کریم آمده که معهود در امت های سابق یا در خصوص بنی اسرائیل چنین بوده که هر کس به درگاه خدا قربانیای تقدیم می کرده، اگر مورد قبول درگاه الهی واقع می شده آتشی آن قربانی را می سوزانده (و قهرا اگر قبول نمی شده چنین نمی شد) و آن آیه زیر است که می فرماید: (( الذین قالوا ان الله عهد الینا ان لا تؤمن لرسول حتی یاتینا بقربان تاکله النار قل قد جاءکم رسل من قبلی بالبینات و بالذی قلتم فلم تقتلتموهم ان کنتم صادقین )).

و اما کلمه (( قربان )) معنایش تا به امروز در نزد اهل کتاب معروف است (در اصطلاح یهودیان قربانی انواعی دارد از قبیل ذبیحه حیوانات یعنی سر بریده آنها و پیشکش دادن آرد و روغن و آغوز و نوبری میوه ها و در اصطلاح نصارا عبارت است از نان و شراب پیشکشی که بعد از پیشکش کردن نان شب به عقیده آنان مبدل می شود به گوشت مسیح و شرابش مبدل می شود به خون مسیح) و در داستان مورد بحث نیز ممکن است که تقبل قربانی به همین نحو باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه خدای تعالی این قصه را در خطاب به اهل کتاب و برای آنان که به چنین چیزی معتقدند آورده، این احتمال قوی به نظر می رسد، و به هر حال قاتل و مقتول هر دو می دانستند که قربانی از یکی قبول و از دیگری رد شده. (( حسد )) انگیزه اقدام قابیل به قتل برادرش بوده است مطلب دیگر اینکه باز از سیاق بر می آید که گوینده: (( حتما تو را خواهم کشت )) همان کسی بوده که قربانیش قبول نشده و انگیزه اش بر این گفتار و انجام این گفتار حسدی بوده که در دلش زبانه کشیده، چون هیچ سبب دیگری در کار نبوده و مقتول هیچ جرمی را به اختیار خودش مرتکب نشده که مستوجب مثل چنین سخنی و تهدید به کشته شدن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۰

پس اینکه قاتل گفته: (( حتما تو را خواهم کشت )) تهدید به قتل به انگیزه حسد بوده، چون قربانی مقتول قبول شده، و از او قبول نشده، پس اینکه مقتول گفته: (( خدای تعالی قربانی را تنها از متقیان می پذیرد )) تا آخر گفتاری که خدای تعالی از او حکایت کرده پاسخی است که وی به گفتار قاتل داده، بنابراین مقتول اول به وی می گوید که مساله قبول شدن قربانی و قبول نشدنش هیچ ربطی به من ندارد، و من در آن هیچگونه دخالتی و جرمی ندارم، تنها جرمی که هست از ناحیه تو است که تقوا نداری و از خدا نمی ترسی و خدای تعالی به کیفر بی تقوائت قربانیت را قبول نکرد.

در مرحله دوم می گوید: به فرض که بخواهی مرا بکشی و به این منظور دست به سویم دراز کنی من هرگز به این منظور دست به سویت نمی گشایم، و در صدد کشتن تو بر نمی آیم، زیرا می دانم که این کار نافرمانی خدای سبحان است، و من از خدا می ترسم، البته منظور او از این سخن این بوده که قاتل وقتی از انجام تصمیمش فارغ می شود در حالی فارغ شود که هم گناه خودش را به دوش بکشد و هم گناه او را تا اهل آتش شود چون سزای ستمکاران آتش است. پس جمله: (( انما یتقبل الله من المتقین )) هم ممکن است در مقام قصر افراد باشد، تا دلالت کند بر اینکه قبولی قربانی شامل هر دو نوع قربانی یعنی فرد با تقوا و فرد بی تقوا نمی شود، و هم در مقام قصر قلب باشد که البته این در صورتی است که قاتل عکس و قلب مطلب را می پنداشته، یعنی می پنداشته که قربانی او قبول می شود و از مقتولش قبول نمی شود، حال یا به خاطر اینکه خیال می کرده مساله قبولی قربانی دایره مدار وجود تقوا نیست، و یا به خاطر اینکه می پنداشته خدای تعالی حقیقت حال را نمی داند، و ممکن است حقیقت امر بر او پوشیده و مشتبه شود که بسیاری هستند که چنین می پندارند.

در این جمله حقیقت امر در قبول شدن عبادتها و قربانیها بیان شده، و در مساله قتل و ظلم و حسد موعظتی آمده، و هم مجازات الهیه اثبات شده، و نیز خاطر نشان شده که مساله مجازات از لوازم ربوبیت رب العالمین است، برای اینکه این ربوبیت وقتی تمام می شود که نظامی متقن در بین اجزای عالم حاکم باشد، نظامی که منتهی شود به اندازه گیری اعمال با ترازوی عدل، و در نتیجه کیفر دادن ظلم به عذاب الیم، تا ظالم از ظلم خود دست بردارد، و یا اگر دست بر نداشت خودش، خویشتن را گرفتار آتشی کند که خود مهیا کرده.

لَنْ بَسَطَ إِلَهِیَ یَدَکَ لِتَقْتُلَنی مَا أَنَا بِبَاسٍ یَدِی إِلَیکَ... حرف (( ل )) در آغاز جمله، لام سوگند است، و جمله (( بسطت الی یدک )) کنایه است از شروع به مقدمات قتل و به کار بردن آلات و اسباب آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۱

در جواب این جمله که جمله ای است شرطیه به جای اینکه مثبت بیاورد و بفرماید: (( برادرش گفت اگر چنین کنی چنین خواهم کرد )) منفی آورده، آن هم در یک جمله اسمی و آن اسم هم اسم صفت (( باسط )) نه جمله اثباتی و نه جمله فعلی و چنین گفت

: (اگر تو برای کشتن من دست به کار شوی من برای کشتن تو دستم را نمی‌گشایم) و تازه آن اسم صفت را با حرف (( با )) تاکید نموده، اصل کلام را نیز با سوگند مؤکد نمود همه اینها برای این بود که بفهماند او از ارتکاب جنایت و قتل نفس به مراتب دور است، بطوری که نه تنها تصمیم بر آن نمی‌گیرد بلکه تصورش را هم نمی‌کند. ترس از خدا از ارتکاب ظلم جلوگیری می‌کند

و در آخر همه مطالب خود را تعلیل کرد به اینکه: (( انی اخاف الله رب العالمین )) آری متقین به محض اینکه به یاد پروردگارشان (که همان رب العالمین است و کسی است که بعد از هر گناهی عذاب خاص به آن گناه را به عنوان کیفر، اعمال می‌کند) قهرا در دلهاشان غریزه ترس از خدا بیدار گشته و نمی‌گذارد مرتکب ظلم شوند و در پرتگاه هلاکت قرار گیرند.

برادری که مقتول شد بعد از آن جمله: یعنی جمله: (( لئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما انا بیاسط یدی ... ))، تاویل آنرا ذکر کرده، و از سر حقیقی آن خبر می‌دهد، و حاصل آن این است: وضعی که پیش آمده امر را دایره بین یکی از دو چیز ساخته، یکی اینکه من برادر کشی کنم و ستمکار و حامل وزر و گناه باشم و در آخر داخل آتش شوم، و دیگری آنکه برادرم مرا به قتل برساند و او این چنین باشد و من برادر کشی و ظلم را بر سعادت خود ترجیح نمی‌دهم و ظلم را بر خود نمی‌پسندم، بلکه در این دوران شق دیگرش را انتخاب می‌کنم، و آن این است که برادرم با کشتن من شقی و من سعید گردم، و دامنم به ظلم آلوده نشود، منظور مقتول از جمله (( انی اربد... )) این است و جان کلام این است منظور مقتول معنای تحت اللفظی کلامش نیست، بلکه عبارت او کنایه است از انتخاب کشته شدن در صورت دوران امر (نه اینکه با وجود شق سوم و امکان گریز از کشتن و کشته شدن مع ذلک کشته شدن را ترجیح دهد).

پس آیه شریفه در تاویل بودنش برای آیه: (( لئن بسطت الی یدک ... )) نظیر آیه ای است که قتل نفس خضر را برای موسی تاویل می‌کند، موسی از او پرسید: (( اقتلت نفسا زکیه بغیر نفس لقد جئت شیئا نکرا )) او در پاسخش گفت: (( و اما الغلام فکان ابواه مؤمنین فخشینا ان یرهقهما طغیانا و کفرا فاردنا ان یبدلھما ربھما خیرا منه زکوة و اقرب رحما )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۲

در داستان مورد بحث نیز مقتول به اختیار خود مرگ با سعادت را از زندگی با شقاوت و دخول در حزب ستمگران ترجیح داده و آنرا برای خود انتخاب نموده هر چند که این انتخابش مستلزم شقاوت برادرش بود، البته شقاوتی که برادر نیز آن را به اختیار خود برای خود انتخاب کرده، همچنانکه خضر مرگ با سعادت غلام را بر زندگی آینده ای که توأم با طغیان و کفر و گمراهی و اضلال پدر و مادر است ترجیح داده و مردن را برای او انتخاب کرد، هر چند که مرگ فرزند مایه اندوه و ناراحتی والدین او بوده باشد، چون خدای سبحان در مقابل این اندوه فرزند دیگری به آندو می‌دهد، که بهتر و پربرکت تر و به رحم نزدیکتر باشد. آن پسر آدم (ع) که کشته شد از افراد متقی و عالم بالله بوده است

و این مرد یعنی پسر مقتول آدم از افراد متقی و عالم بالله بوده و دلیل متقی بودنش جمله: (( انما یتقبل الله من المتقین )) است، که خود دعوتی است به سوی تقوا و معلوم می‌شود این شخص برادر خود را به سوی تقوا دعوت کرده و گفته است که: (( خدای تعالی عبادت را تنها از مردم با تقوا می‌پذیرد و خدای تعالی در حکایت گفتار او این سخنش را امضاء نموده و صحه گذاشته است ، و گرنه آن را رد می‌کرد و اما اینکه گفتیم: عالم بالله بوده، دلیلش سخن خود او است که به حکایت قرآن کریم گفته است: (( انی اخاف الله رب العالمین ))، که در این جمله ادعای ترس از خدا کرده، و خدای تعالی در حکایت گفتارش آنرا امضا کرده و رد ننموده است، معلوم می‌شود او به راستی عالم بالله بوده، چون خدای عزوجل یکی از نشانیهای عالم بالله را ترس از خدا دانسته و فرموده: (( انما یخشی الله من عباده العلموا )) پس همینکه خدای تعالی از او حکایت کرده که گفت: (( انی اخاف الله رب العالمین )) و سخن او را امضاء نموده، خود توصیف او به علم است، همچنانکه همسفر موسی (خضر) را به این صفت یعنی صفت

علم توصیف نموده و فرمود: (( و علمناه من لدنا علما )) ، دلیل دیگر عالم بودن او که خود دلیلی کافی است حکمت بالغه و موعظه حسنهای است که در خطاب به برادر ستمکارش گفت: چون او در کلام خود از طینت پاک و صفای فطرت این معنا را فهمیده بود که به زودی افراد بشر بسیار می شوند و فهمیده بود که این افراد بسیار به حسب طبع بشریشان جمعیت‌های مختلفی خواهند شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۳

گروهی متقی و جمعی ظالم و همه اینها با همه عالمیان یک رب و مدبر دارند، یک خدا است که مالک آنها و مدبر امر آنها است ، و نیز فهمیده بود که تدبیر وقتی متقن است که مدبر عدل و احسان را دوست و ظلم و عدوان را دشمن بدارد و لازمه آن ، وجوب تقوای مردم و ترس از خشم و دشمنی خدا است و این تقوا و ترس همان چیزی است که نامش را دین می گذارند، پس بطور مسلم در آینده نزدیکی دینی خواهد بود که اطاعتها و قربها و معصیتها و ظلمها خواهد داشت ، و نیز طاعتها و قربانیهایی وقتی مقبول درگاه خدای تعالی می گردد که ناشی از تقوا باشد و معاصی و مظالم ، گناهانی است که ظالم به دوش می کشد و از لوازم این حقائق این است که پس باید عالمی و نشاء ای دیگر باشد که در آن نشاء ستمکاران به سزای ظلمهای خود برسند، و نیکوکاران به پاداش نیکی های خود نائل گردند.

و این حقائق بطوری که ملاحظه می کنید همان اصول دین و ریشه معارف دینی و مجامع علوم مبدا و معاد است که این بنده صالح خدا، با افاضه غیبی الهی همه را درک کرده و به برادر نادان خود که حتی اینقدر شعور نداشته که می شود به وسیله دفن چیزی را از انظار پنهان ساخت تا آنکه یک کلاغ او را بدان امر متوجه کرده و به وی افاضه نموده ، و تعلیم داده و در هنگام تعلیم نگفته: (( اگر تو بخواهی مرا به قتل برسانی من خود را در اختیار قرار می دهم ، و هیچ دفاعی از خود ننموده از کشته شدن هیچ پروائی نمی کنم ، بلکه تنها این را گفت که من هرگز تو را نمی کشم .

و نیز نگفت که من به هر تقدیر می خواهم به دست تو کشته شوم تا تو ظالم شوی و از دوزخیان گردی چون اگر چنین می گفت باعث ضلالت و بدبختی یک فرد در زندگیش می شد، و این خود ظلمی و ضلالتی است که شریعت فطرت آنرا تجویز نمی کند و حکم شریعت فطرت در شریعت های دینی تفاوت ندارد، چیزی است که همه شرایع آنرا قبول دارند، بلکه به برادرش چنین گفت: (( که اگر به فرض تو برای قتل من دست به سویم بگشائی ، در چنین صورت و فرضی من کشته شدن را بر کشتن تو ترجیح داده و آنرا انتخاب می کنم . پاسخ به دو اشکال که بر قصه هاییل و قابیل در قرآن وارد شده است

و از اینجا روشن می شود که اشکالی که بعضیها بر این داستان کرده اند وارد نیست ، و آن اشکال این است که: این دو برادر هر دو مقصر و گناهکارند، زیرا یکی از آن دو به ظلم و تعدی راه افراط را رفته ، و مرتکب قتل شده و دیگری با قبول ظلم راه تفریط را طی کرده و خود را بکشتن داده ، نه اعتراضی کرده و نه به دفاع از خود برخاسته ، بلکه خود را تسلیم او کرده و در برابر اراده او تسلیم و رام شده و صریحا گفته: (( اگر برای کشتن من دست به سوی من بگشائی من ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۴

وجه ناوارد بودن این اشکال این است که او در پاسخ برادرش نگفت: من از خود دفاع نمی کنم ، و تو را در آنچه از من می خواهی آزاد می گذارم ، بلکه تنها این را گفت: که من نمی خواهم تو را به قتل برسانم ، در آیه شریفه چیزی در باره اینکه بالاخره قتل چگونه واقع شد و آیا مقتول با علم به اینکه قاتل قصد کشتن او را دارد، از خود دفاع کرد یا نه؟ و آیا قتل به این صورت بوده ، و یا آنکه برادر قاتل ، مقتول را بی خبر ترور کرده ، و فرصتی برای دفاع او نگذاشته؟ و... نیامده .

پس اشکال بالا به هیچ وجه وارد نیست ، و همچنین اشکال دیگری که کرده اند که مقتول جرم سنگین تری مرتکب شده ، زیرا خواسته است با کشته شدن خود، برادرش گرفتار عذاب دائمی و خالد شود، تا او با شقاوت دائمی برادرش سعادت پیدا کند، برای اینکه صریحا گفته: (( من می خواهم که تو با کشتن من گناه مرا و گناه قتل نفس خود را به دوش بگیری ، و در نتیجه اهل آتش

شوی))، و این منطق نظیر منطق بعضی از عابدان خشک و کج اندیش است که فکر می کنند که آنچه دارند زهد و تعبد است، و هر قدر از ناحیه ستمگران تو سری بخورند و ظلم ببینند عابدتر و زاهدتر می شوند، زیرا ظالم و زر و بال ظلم خود را بدوش خواهد کشید و او در دفاع از حق خود هیچ وظیفه ای جز صبر کردن و امید ثواب بردن ندارد، و این خود نوعی نادانی است، برای اینکه کمک به گناه گنهکار است که باعث می شود کمک کننده نیز در جرم شریک گنهکار شود، نه اینکه گنهکار هر دو جرم را به دوش بکشد.

وجه ناوارد بودن این اشکال این است که گفتار او که گفته است (( من می خواهم گناه مرا و گناه خودت را به دوش بکشی )) گفتاری است مشروط و به فرض تحقق شرط، به همان معنایی که بیانش گذشت.

بعضی از مفسرین در پاسخ به این دو اشکال وجوهی سخیف و بی معنا ذکر کرده اند، که چون فایده ای در نقل آنها نبود از ذکرش خودداری کردیم.

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ... کلمه (( تبوء )) به معنای (( ترجع )) است، یعنی وقتی از قتل من فارغ شدی با گناه من و گناه خودت هر دو برگردی، این معنایی است که بعضی از مفسرین برای این جمله کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۵

راغب در مفردات خود گفته اصل کلمه: (( بواء )) به معنای برابری اجزای چیزی در مکان است، (مثل فرشی که برابر سطح اطاق باشد)، به خلاف کلمه (( نبوء )) که به معنای ناسازگاری و ناهمواری اجزای مکان است، وقتی گفته می شود: (( مکان بواء ))، معنایش این است که این مکان برای هر کس که در آن وارد شود ناهموار نیست، بلکه تخت و هموار است، و معنای اینکه کسی بگوید: (( بوات له مکانا ))، این است که من برای او مکانی را صاف و هموار کردم، و او به راحتی در آن جای گرفت تا آنجا که می گوید و اینکه در قرآن آمده: (( انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک )) معنایش این است که من می خواهم وقتی از کنار جنازه ام برمی خیزی به این حالت برخیزی که هم گناه مرا به دوش بکشی و هم گناه خودت را و اینکه می گویند: (( انکرت باطلها و بؤت بحقها )) معنایش این است که من باطل آنرا انکار کردم و حق آنرا به گردن گرفتم و بنا به گفته وی تفسیری که در بالا برای کلمه (( تبوء )) (از بعضی مفسرین نقل کردیم که گفتند (( تبوء )) به معنای (( ترجع )) است، تفسیر به لازمه معنا است نه به معنای کلمه). جواب این اشکال که جمله (( ان تبوء باثمی و اثمک )) با جمله (( و لا تزر وازرۀ و زراخری )) نمی سازد

و مراد از اینکه مقتول گفته بوده: (( ان تبوء باثمی و اثمک )) این بوده که گناه مقتول به وسیله ظلم منتقل به قاتلش شود و سر بار گناه خود او گردد، و در نتیجه او بارکش دو گناه بشود، و مقتول وقتی خدای سبحان را ملاقات می کند هیچ گناهی بر او نباشد، این چیزی است که عبارت (( ان تبوء باثمی و اثمک )) ظهور در آن دارد، و بر طبق این ظهور روایاتی هم آمده، اعتبار عقلی هم مساعد با آن است، و ما در جلد دوم عربی این کتاب آنجا که پیرامون احکام اعمال بحث می کردیم مطالبی مناسب با این معنا ایراد نمودیم.

و اگر کسی به این معنا اشکال کند که لازمه آن این است که ممکن باشد یک انسانی گناه انسانی دیگر را به دوش بکشد، و این هم از نظر عقل صحیح نیست و هم قرآن کریم صریحا آن را نفی کرده می فرماید: (( الا تزر وازرۀ و زراخری )).

در پاسخش می گوئیم: این مساله از احکام عقل نظری نیست، تا عقل حکم به محال بودنش کند، بلکه از احکام عقل عملی است که در ثبوتش و تغییر یافتنش تابع مصالح مجتمع بشری است، هر جا که مصالح مجتمع اقتضا کند ثابت می ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۴۹۶

و هر جا اقتضا کند تغییر می یابد، و برای مجتمع جائز است که عمل صادر از یک فرد را عملی صادر از فرد دیگر اعتبار کند، و گناه فلاں فرد را گناه فردی دیگر به شمار آورد، و به پای او بنویسد و آن فرد دیگر را به خاطر عمل مذکور موآخذ کند،



همچنانکه جائز است عملی که صادر از فلان فرد است صادر از او نداند، مثل اینکه انسانی را بکشد که مجتمع از آن انسان حقوقی را طلب داشته باشد، مثلاً مقتول امنیت مجتمع را سلب کرده، و یا فساد را در مجتمع گسترش داده باشد، که در این صورت مجتمع حق دارد همه حقوق خود را از قاتل مطالبه کند چون او با کشتن فردی از جامعه باعث شد که مجتمع به حقوقش نرسد و در همین مثال مجتمع حق دارد تمامی خوبیها و اعمال صالح و خدمات سودمندی که قاتل داشته نادیده بگیرد، بطوری که گوئی آن اعمال صالح از وی صادر نشده است، و از این قبیل مثالها بسیار است.

پس در اینگونه موارد و امثال آن مجتمع، کارهای زشتی که از مظلوم و مقتول سر زده، کار قاتل می داند، و به حساب او می آورد، این جواب از اشکال عقلی بود، و اما از آیه شریفه ای که می فرماید: (( هیچ متحملی گناه دیگری را حمل نمی کند ))، می گوئیم: در مثال بالا- با در نظر گرفتن دیدگاه مجتمع که گفتیم گناهان مقتول را گناه قاتل می بینند، پس قاتل در حقیقت گناهان خود را به دوش می کشد، چون گفتیم از این دیدگاه گناه مقتول هم گناه قاتل است آری با قتل که مرتکب شده و با ظمی که نسبت به مقتول روا داشته گناهان او را تملک کرده و گردن گرفته است همانطور که یک خریدار با پولی که می دهد کالای مردم را مالک می شود، و همانطور که امروز ما نمی توانیم از تصرفات خریدار یا به عبارت دیگر مالک جدید جلوگیری کنیم و بگوئیم آخر این فرش یا این خانه دیروز ملک فلان شخص بود، او این خانه را ساخت و دانه دانه آجرهای آنرا روی هم گذاشت زیرا فروشنده در زمانی غیر امروز مالک این فرش یا خانه بوده، و امروز منتقل به خریدار شده، همچنین آیه شریفه: (( الا تزر وازرة وزر اخری )) نمی تواند به این حساب که صاحب گناه یعنی مقتول در زمانی غیر زمان قاتل بوده، از موآخذ قاتل به جرم گناهان مقتول جلوگیری کند، و صرف اینکه ممکن است به سببی جدید، وزر و گناه کسی به دیگری منتقل شود آیه شریفه بی فائده و بدون اثر نمی شود، همچنانکه با تجویز انتقال ملک از خریدار به فروشنده به وسیله بیع و سایر عقود باعث نمی شود که حدیث شریف و معروف (( لا یحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه: مال هیچ مسلمانی برای دیگری حلال نیست مگر با رضایت او )) لغو و بی فایده شود. معانی دیگری که برای جمله (( ان تبوء بائمی و اثمک: متحمل شدن گناه من و خودت بشوی )) گفته شده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۹۷:

این بود نظریه ما در معنای جمله: (( ان تبوء بائمی و اثمک ))، ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه (( ائمی و اثمک )) (( اثم قتل و اثمک )) است، یعنی اگر مرا بکشی گناه کشتن من و گناهان دیگر را که قبلاً مرتکب شده ای به دوش خواهی کشید، این معنا از ابن مسعود و ابن عباس و غیر آندو نقل شده و یا مراد این است که (گناه کشتن من و گناهان دیگر را که به خاطر آنها قربانیت قبول نشد، به دوش خواهی کشید)، این معنا از جبائی و زجاج نقل شده و یا معنایش این است که اگر مرا بکشی گناه کشتن من و گناه دیگر را که اثر این گناه است یعنی کشتن همه مردم را به دوش خواهی کشید، این معنا از بعضی دیگر نقل شده.

و این معانی وجوهی است که در معنای جمله مورد بحث ذکر کرده اند، لیکن بر هیچیک از آنها از ناحیه لفظ آیه دلیلی نیست، علاوه بر این اعتبار عقلی هم با آنها نمی سازد و نمی تواند توجیه کند که چرا با اینکه هر دو گناه، گناه قاتل است بین آن دو مقابله انداخت؟ یکی را گناه او و یکی دیگر را گناه مقتول نامید. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَفَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَسِرِينَ رَاغِبٌ در مفردات خود گفته: کلمه (( طوع )) به معنای رام بودن است، و ضد آن کلمه (( کره: بی میلی )) است، کلمه (( طاعت )) نیز مثل طوع است و لیکن بیشتر اوقات استعمال کلمه اطاعت در مواردی است که پای امر و دستوری از ما فوق در بین باشد و خلاصه ما فوقی به تحت فرمان خود دستوری بدهد و خطی ترسیم کند، و شخص تحت فرمان آن فرمان را به کار بندد، و آن خط سیر را دنبال کند، و اینکه در قرآن کریم آمده: (( فطوعت له نفسه ))، مثل این است که فرموده باشد: (( رفیق او (که همان نفس او می باشد) پیشنهادی به وی کرد و خود نفس او در برابر آن پیشنهاد رام شد )) و کلمه (( طوعت )) رساتر از کلمه (( اطاعت )) است، و



جمله: (( فطوعت له نفسه )) در مقابل جمله (( تابت عن كذا نفسه )) است، اولی به این معنا است که (( فلانی دلش برای فلان کار رام شد ))، و خلاصه حاضر شد آن کار را انجام دهد، و معنای جمله دوم این است که: (( دلش از قبول فلان کار امتناع ورزید این بود خلاصه ای از گفتار راغب، و منظور او این نیست که کلمه (( طوعت )) علاوه بر معنای خودش بوئی هم از معنای (( انقادت )) و یا (( سولت )) دارد، بلکه منظورش این است که کلمه (( طوعت )) از آنجا که از مصدر (( تطوع )) است دلالت بر تدریج دارد همچنانکه این ماده وقتی به باب (( افعال )) می رود یکبارگی را می رساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۹۸

پس اطاعت به معنای یکباره فرمان بردن است، همچنانکه در غالب واژه ها و ماده های افعال دو باب افعال و تفعیل این دو دلالت را دارند، یعنی باب افعال یکبارگی و باب تفعیل تدریج را می رساند، معنای جمله: (( فطوعت له نفسه قتل اخیه ))

پس در آیه شریفه تطويع نفس، به این معنا است که نفس به تدریج به وسیله وسوسه های پی در پی و تصمیمهای متوالی به انجام عمل نزدیک می شود، تا در آخر منقاد آن فعل شده و بطور کامل اطاعتش از آن فعل تمام شود، پس معنای جمله این است که (( نفس او منقاد او شد، و به تدریج امر او را که همان کشتن برادر بود اطاعت کرد )) و بنابراین کلمه (( قتل اخیه )) از باب به کار بردن مامور در جای امر است، همچنانکه خود ما نیز در گفتگوهای روزمره خود می گوئیم (( فلانی چنین اطاعت کرد ))، و منظورمان این است که (( فلانی فلان دستور را به اینطور اطاعت کرد )).

ولی چه بسا بعضی از مفسرین گفته باشند که معنای کلمه: (( طوعت )) اصلاً از باب اطاعت نیست بلکه به معنای (( زینت: زینت داد )) است و بنابراین، کلمه (( قتل اخیه )) مفعول به برای کلمه: (( طوعت )) است و معنای جمله این است که نفس او کشتن برادر را برایش زینت داد، و چه بسا بعضی دیگر گویند به معنای (( طاوعت )) است و معنای جمله مورد بحث این است که (( نفس او در کشتن برادر برای او رام شد ))، (( طاوعت له نفسه فی قتل اخیه )) و بنابراین وجه کلمه (( قتل )) که در آیه به صدای بالا آمده به خاطر این نیست که مفعول باشد، بلکه به خاطر این است که به اصطلاح خافض آن حذف شد، یعنی حرف جر (فی) در آن حذف شده است، و معنای آیه روشن است.

و ای بسا از جمله: (( فاصبح من الخاسرین )) استفاده کرده باشند که معلوم می شود قاتل برادر خود را در شب کشته، چون می فرماید: (( صبح کرد در حالی که از زیانکاران شده بود )) ولی این استفاده بطوری که دیگران نیز گفته اند درست نیست، برای اینکه کلمه (( اصبح )) که در مقابل کلمه: (( امسی )) است اگر چه به حسب اصل معنا این نکته را می رساند و لیکن این کلمه در عرف عرب معنای دیگری به خود گرفته و آن معنای کلمه (( صار )) است، عرب وقتی می گوید: (( اصبح زید عالماً )) منظورش این نیست که بگوید زید صبح کرد در حالی که عالم بود بلکه منظورش این است که بگوید زید عالم شد، پس اصبح معنای (شد) را می دهد، و در قرآن کریم هم بسیار در این معنا استعمال شده، از آن جمله آیات زیر است (توجه فرمائید): ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۴۹۹

(( فاصبحتم بنعمته اخواناً ))، (( فیصبحوا علی ما اسروا فی انفسهم نادمین ))، و بنابراین ما راهی به اثبات این که (( معنای اصلی کلمه در این مقام منظور است )) را نداریم.

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سُوءَ مَا أَحْبَبَ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا كَلِمَةً (( بحث )) در اصل به معنای جستجوی چیزی از لابلای خاکها بوده، سپس در مورد هر جستجویی استعمال شد، و کلمه (( موارات )) که فعل مضارع (( یواری )) از آن گرفته شده به معنای پوشاندن است، و از همین باب است کلمه (( تواری )) که به معنای (( تستر: خود پوشاندن است ))، و کلمه (( وراء )) به معنای پشت هر چیز است، و کلمه (( سواة )) به معنای آن چیزی است که انسان را خوشایند نباشد، و کلمه (( ویل )) به معنای هلاکت است، و عبارت: (( یا ویلتی )) کلمه ای است که هر کس هنگام هلاکت به زبان می آورد، (در فارسی هم می گویند واویلا) و کلمه: (( عجز )) در مقابل کلمه استطاعت: توانائی)) است. جریان قایل بعد از کشتن برادرش (جنایت و

( مکافات )

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قاتل بعد از ارتکاب قتل مدتی در کار خود متحیر مانده ، و از این بیمناک بوده که دیگران از جنایت او خبردار شوند، و فکر می کرده که چه کند تا دیگران به جسد مقتول بر خورد نکنند، تا آنکه خدای تعالی کلاغی را برای تعلیم او فرستاد، و اگر فرستادن کلاغ ، و جستجوی کلاغ در زمین و کشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزدیک به هم اتفاق افتاده بوده دیگر وجهی نداشت بگوید: (( یا ویلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب )) معلوم می شود مدتی طولانی سرگردان بوده

و نیز از زمینه کلام استفاده می شود که کلاغ مزبور بعد از بحث و گود کردن زمین چیزی را در زمین دفن کرده بوده ، چون ظاهر کلام این است که کلاغ خواسته چگونه دفن کردن را به قاتل تعلیم دهد، نه چگونه بحث و جستجو کردن را، و صرف بحث و جستجو نمی تواند چگونه دفن کردن را به وی یاد دهد، چون او مردی ساده لوح بوده ، و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمی شده ، بلکه ساده فهمی او به حدی بوده که تا آن موقع معنای بحث را نفهمیده ، چگونه ممکن است از بحث و منقار به زمین زدن کلاغ منتقل به دفن و پنهان کردن بدن مقتول در زیر خاک بشود؟ با اینکه بین این دو هیچگونه ملازمه‌های نیست ، معلوم می شود که انتقال ذهن او به معنای دفن و موارد بخاطر این بوده که دیده کلاغ زمین را بحث کرد، و سپس چیزی را در آن دفن کرد و خاک به رویش ریخته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰۰

در میان همه مرغان هوا فقط کلاغ این عادت را دارد که بعضی از خوراکی های خود را به وسیله دفن کردن در زیر خاک ذخیره می کند، چه مرغان کوچک و موش و حیوانات دیگری باشد، که شکار کرده ، و چه دانه های خوراکی ، البته گاه هم می شود که با منقار خود زمین را می کاود، نه برای اینکه چیزی در آن دفن کند، بلکه برای اینکه دانه ای یا کرمی پیدا کند.

و اینکه در سابق گفتیم : ضمیر فاعل یعنی ضمیر نهفته در کلمه (( یری )) نه ضمیر مفعولی در آخر جمله : (( لیریه )) به کلمه (( غراب )) بر می گردد، دلیل گفتار ما ظاهر کلام است ، چون غراب نزدیکترین کلمه به این ضمیر است ، و تا مرجع نزدیکتر هست ضمیر را به مرجع دورتر بر نمی گردانند، (( توضیح اینکه در معنای جمله (( لیریه )) هم ممکن است بگوئیم (( یعنی تا آنکه خدا به قاتل نشان دهد )) ، و هم ممکن است بگوئیم : (( یعنی تا آنکه غراب به قاتل نشان دهد، که چگونه برادر خود را دفن کند )) ، و چه بسا که همین احتمال را ترجیح داده باشند، و عیبی هم ندارد، چیزی که هست از ظاهر عبارت بعید به نظر می رسد، و گرنه معنا در هر دو تقدیر درست است )) .

و اما اینکه قاتل گفت : (( یا ویلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب ... )) علتش این بوده که دیده درس و راه چاره ای که کلاغ به او داد، امر بسیار ساده و پیش پا افتاده ای بود، و احساس کرده که خود او می توانسته چنین کاری را که غراب کرد انجام بدهد، اول زمین را بکند و سپس جسد برادر را در آن پنهان کند، چون رابطه بین بحث و موارد ، و یا کندن زمین و پنهان کردن چیزی در آن رابطه ای روشن بود، لذا بعد از این احساس بوده که تاسف خورده که چگونه ذهنش به این حيله منتقل نشده ؟ و پشیمان شده از اینکه چرا در چاره جوئی فکر نکرده تا با اندکی فکر برایش روشن شود که کندن زمین وسیله نزدیکی برای پنهان کردن جسد برادر است ، لذا ندامت خود را با گفتن : (( ای وای بر من که نتوانستم بقدر این کلاغ فکر کنم و با کندن زمین جسد برادرم را دفن نمایم )) اظهار نمود و این گفتگو در حقیقت بین او و نفس خود او جریان یافته ، و خودش با استفهام انکاری از خودش سؤال کرده و تقدیر کلام این بوده که اول به عنوان انکار از خودش پرسد: (( آیا تو عاجز بودی از اینکه مثل این کلاغ باشی و جسد برادر خود را در خاک پنهان کنی ؟ )) بعد خودش پاسخ دهد که : (( نه من عاجز نبودم و چنین نبودم که از فهمیدن این وسیله پیش پا افتاده عاجز باشم )) ، آنگاه دوباره به عنوان انکار از خود پرسد (( پس چرا غفلت کرده و بدون جهت در این مدت طولانی خود را به ستوه آوردی و بیچاره کردی ؟ )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰۱

و چون از این سؤال، جوابی نیافته اظهار پشیمانی کرده چون پشیمانی عبارت است از تاثیر خاص روحی و تالم باطنی که بعد از مشاهده ندانم کاریهای خود به آدمی دست می‌دهد، وقتی دست می‌دهد که بیند در فلان کار و برای رسیدن به فلان هدف فلان شرط و سبب را به کار نبرده و در نتیجه آن منفعتی که در نظر داشته عایدش نشده، و یا به جای منفعت ضرری متوجه او گشته، و شما خواننده گرامی می‌توانی اینطور بگویی که پشیمانی تاثیری است که فقط بعد از یادآوری ندانم کاریها و سهل انگاری در استفاده از امکانی از امکانات به آدمی دست می‌دهد. ظلم ظالم، بالاخره گریبان او را خواهد گرفت

حال آدمی که مرتکب ظلمی شده و نمی‌خواهد مردم بر عمل او آگاه شوند نیز چنین حالی است، چون چنین کارهایی طبیعتاً از اموری است که جامعه، با نظام جاری ای که دارد آن را نمی‌پذیرد، زیرا اجزای چنین جامعه ای به هم پیوسته و مرتبط است و خواه ناخواه اثر چنین کارهایی که با نظام در آن منافات دارد ظاهر می‌شود، هر چند که در اول حدوث آن کار مردم نفهمند و خبردار نشوند، و انسان ظالم و مجرم می‌خواهد نظام جاری در جامعه را مجبور کند به اینکه عمل او را قبول کند، و قبول نخواهد کرد.

نظیر اینکه انسان یک طعام سمی و یا مایع سمی را بخورد، و بخواهد جهاز هاضمه خود را مجبور کند به اینکه آن سم را هضم کند و معلوم است که جهاز هاضمه او آن سم را هضم نخواهد کرد، پس او هر چند که می‌تواند سم را داخل در شکم خود بکند، لیکن او یک موعدی برای بروز اثر سم دارد که به هیچ وجه تخلف نمی‌کند، ظالم نیز چنین وضعی دارد، بالاخره ظلم او گریبانش را خواهد گرفت، که (( ان ربك لبالمرصاد )) .

همانطور که اثر سم در موقع خودش ظاهر می‌شود، انسانی هم که در انجام واجبش و مراقبت و رعایت آنچه رعایتش لازم است نقص تدبیر داشته، در موقع خود اثر نقص تدبیرش ظاهر می‌شود، در آن لحظه است که دچار پشیمانی می‌شود و اگر بخواهد آن نقیصه را جبران و آن دریدگی را رفو کند، خرابی دیگری پیدا می‌شود، و این دریدگی های پی در پی همچنان ادامه می‌یابد تا خدای تعالی او را در انظار عموم رسوا سازد.

از بیان گذشته این معنا روشن گردید که جمله: (( فاصبح من النادمین )) اشاره است به اینکه قاتل از دفن نکردن جسد برادرش پشیمان شده بود، و چه بسا ممکن است کسی بگوید: مراد، پشیمانی او از اصل قتل بوده باشد، و این احتمال بعیدی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۰۲

گفتاری پیرامون احساس و اندیشیدن

این گوشه از داستان فرزندان آدم که خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا با کندوکاو کردن زمین به قاتل تعلیم دهد چگونه جسد برادر را در زمین پنهان کند، و او بعد از مشاهده کار کلاغ گفت: (( یا ویلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب فاواری سواة اخی فاصبح من النادمین )) یک آیه از قرآن است که در نوع خود نظیری در قرآن ندارد، آیه ای است که حال انسان در استفاده از حس را مجسم می‌سازد و خاطر نشان می‌کند که بشر خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند و بعد از درک و احساس آنرا ماده خام دستگاه تفکر خود کرده با دستگاه فکریش از آن مواد خام قضایائی می‌سازد که به درد اهداف و مقاصد زندگیش بخورد، البته این بر حسب نظریه ای است که دانشمندان پس از بحثهای علمی به دست آورده و به این نتیجه رسیده اند که علوم و معارف بشری اگر به دقت ریشه یابی شود، همه منتهی به یکی از حواس آدمی می‌گردد، در مقابل نظریه تذکر و علم فطری است که ریشه علوم و معارف را فطرت بشر می‌داند (و ما در همین جلد پیرامون این دو نظریه بحث کردیم).

توضیح نظریه اول اینکه اگر خواننده عزیز صور علمیه، یعنی تک تک تصدیقها و تصوراتهای یک انسان هر چند جاهل ترین و کم فهم ترین انسان را در نظر بگیرد چه صور علمیه کلیه او را و چه جزئیة اش را خواهد دید که همین فرد جاهل و کوتاه فکر آنقدر صورتهای علمی در خزینه فکریش دارد که به جز رب العالمین احدی نمی‌تواند آن صورتهای آمارگیری کند.

و از سوی دیگر این معنا را به مشاهده در می‌یابد که تمامی آن صورتهای علمی با همه کثرتش و با اینکه گفتیم از حد شمار بیرون

است، پیوسته و همه روزه و در طول زندگی بشر در دنیا رو به زیادتر شدن و نمو کردن است، و اگر از آخرت به طرف عقب برگردیم، یعنی از آخر عمر آن انسان فرضی به طرف اولین روز تولدش برگردیم می بینیم روز به روز معلومات آن انسان و صور علمیه اش کمتر شده تا در روز تولدش به صفر می رسد، تا جائی که در صفحه ذهن هیچ صورت علمیه ای وجود ندارد البته منظور ما از این علم علم بالفعل است، نه استعداد و آمادگی برای داشتن علم، دلیل این گفتار ما آیه شریفه قرآن است که می فرماید: (( علم الانسان مالم يعلم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۰۳

و منظور آیه شریفه این نیست که خدای تعالی از میان معلوماتی که هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را که خود انسان نمی دانسته تعلیمش داده و آنچه خودش می دانسته مستند به خودش است، زیرا این از ضروریات است که علم بشر هر چه باشد حتی بدیهاتش هدایت خدای تعالی است، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال رسانده و در زندگیش از آن برخوردار شود، آری آن راهی که تمام کائنات بی جان به وسیله انگیزه ای طبیعی طی می کنند اقسام موجودات جاندار که یکی از آنها بنی نوع بشر است آن راه را با نور علم طی می کند، پس علم خود یکی از مصادیق هدایت است. علم، هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدا است، پس تمام علوم به تعالیم الهی است

و از سوی دیگر می بینیم که خدای سبحان مطلق هدایت را به خودش نسبت داده و فرموده: (( الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی ))، و نیز فرمود: (( الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی )) و در خصوص هدایت بشر که به وجهی هدایت به وسیله حس و فکر است فرموده: (( امن یتهدیکم فی ظلمات البر و البحر ))، و ما در بعضی از بحثهای گذشته در معنای هدایت مطالبی ایراد کردیم، و سخن کوتاه اینکه علم از آنجا که هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدای تعالی است، پس علم نیز هر چه باشد به تعالیم الهی است.

قریب به مضمون آیه سوره علق که گذشت یعنی آیه: (( علم الانسان مالم يعلم ))، آیه زیر است که می فرماید: (( و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده )) .

آری دقت در حالات بشر و تدبیر در آیات کریمه قرآن این نتیجه را می دهد که علم نظری و اکتسابی بشر یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است تمامی آنها از حواس پنجگانه سر چشمه می گیرند، در نتیجه از آنجائی که این حواس عطایای الهی است، پس تمامی و تک تک علمی که بشر دارد خدای تعالی از طریق حس به او تعلیم داده، همچنانکه آیه مورد بحث یکی از آن علوم را به عنوان نمونه ذکر کرده و می فرماید: (( پس خدای تعالی کلاغی را مبعوث کرد تا زمین را کندوکاو کند و در نتیجه به قاتل نشان دهد که چگونه جسد برادرش را دفن کند )) (تا آخر آیه). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۰۴

پس اینکه می بینیم خدای سبحان در نقل این گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: (( کلاغی تصادفا آمد و زمین را کندوکاو کرد و قاتل از کار او چاره کار خود را جست )) بلکه فرمود: (( خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا نشان دهد که چگونه می توان چیزی را در زمین پنهان کرد ))، برای این بوده که بفهماند در حقیقت کیفیت پنهان کردن جسد برادر در زمین را خدای تعالی به قاتل یاد داد و تعلیم کرد، پس کلاغ گو اینکه خودش متوجه نبوده که مامور خدای سبحان است، و همچنین پسر آدم متوجه نبود که خدائی مدبر دارد امر او را تدبیر می کند، و فکر او را هدایت می نماید، و بر حسب نظر ظاهری آمدن کلاغ تصادفی و سبب شدن عمل آن حیوان برای راه یابی پسر آدم اتفاقی بوده، مثل سایر راه یابی هائی که انسانها در امر معاش و معاد خود دارند و لیکن سر نخ در همه اینها به دست خدای سبحان است، خدای سبحان خالق حواس و ناظم عالم است، پس معلم بشر خود خدای تعالی است

او است که بشر را آفریده و به سوی کمال علم و به منظور رسیدنش به هدف زندگی هدایتش کرده و می کند و عالم کون را به نوعی تنظیم کرده، که بشر خود به خود و از راه تماس و اصطکاک با اجزای عالم چیزهائی بفهمد و در نتیجه کسب کمال کند،

پس این خدای سبحان است که در آن روز و روزهای دیگر کلاغ را و چیزهای دیگر را وادار ساخته که کار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چیزهایی را تعلیم کنند پس معلم بشر خود خدای تعالی است .

و این جریان در قرآن کریم نظائری دارد، مانند آیه شریفه زیر که می فرماید: (( و ما علمتم من الجوارح مکلین تعلمونهن مما علمکم الله )) ، که آنچه را بشر می داند، و آنچه که بشر از دانسته های خود به سگ شکاری تعلیم می دهد را، تعلیم خدای تعالی می داند، با اینکه آنچه که هر انسانی می داند یا از سایر مردم آموخته ، و یا به ابتکار فکر خود به دست آورده ، در عین حال همه اینها را تعلیم الهی می داند، و نیز آیه زیر است : (( و اتقوا الله و یعلمکم الله )) ، که ملاحظه می کنید با اینکه مسلمین هر چه از دین آموخته بودند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) گرفته بودند مع ذلک نسبت تعلیم را به خود خدای تعالی داده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰۵

و آیه زیرا که می فرماید: (( و لا یاب کاتب ان یکتب کما علمه الله )) ، با اینکه هر با سواد و صاحب قلمی ، خط نوشتن را از یک صاحب دستخط دیگر آموخته مع ذلک نسبت تعلیم این فن را به خدای تعالی داده و این بدان جهت است که تعلیم سگ شکاری و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن ، همه اش اموری است که در عالم خلقت و تدبیر دخالت دارند، و چون خلقت و تدبیر کل جهان مستند به خدای تعالی است اینگونه امور هم مستند به خدا است ، چیزی که هست معلم (سگ در چگونه شکار کردن ، و معلم انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و کارهای دیگر را انجام دادن ، از راه زبان و تلقین به آدمی و یا به آن سگ تعلیم می دهد و معلم خط با زبان و قلم تعلیم می دهد، و خدای سبحان با همه این اسباب تعلیم می دهد. همه اسباب ظاهری مستند و منتهی به خدا است و با انکار ضرورت و اثر اسباب ، توحید کمال نمی یابد

و این تنها راهی است که توجیه می کند همه آیاتی را که خدای تعالی در آن آیات ، آثار اسباب ظاهری را به خود نسبت می دهد و راهی است بسیار روشن و درست ، برای اینکه آفریدگار همه اسباب او است ، اسباب همه مخلوقاتی از اویند که بر حسب ظاهر بین او و مسببات واسطه ، و یا آلات و ادواتی برای وجود مسبباتند، و اگر شما خواننده محترم بخواهی می توانی بگوئی که اسباب شرط وجود مسبباتی هستند که وجودشان و جمیع جهات و اطرافشان بستگی به اسباب دارد، مثلاً یکی از شرائط هست شدن زید (پسری که از ازدواج عمرو با هند متولد شده ) این است که قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج کرده باشند و گرنه پسری که ما فرض کردیم هرگز موجود نمی شد، و همچنین یکی از شرائط دیدن به وسیله چشم بینا این است که قبل از دیدن چشم بینائی موجود باشد و همچنین .

پس با در نظر داشتن این حقیقت می فهمیم که اگر کسی معتقد باشد که توحید خدای سبحان به این است که همه اسباب را نفی نموده و ملغی بدانیم و بپندارد که نفی اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خدای تعالی و نفی عجز از او مؤثرتر است توحیدش کامل است ، و کسی که وساطت اسباب را ضروری و لازم و مؤثر بداند، خدای تعالی را مجبور کرده به اینکه (( در به کرسی نشاندن اراده اش و ایجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوک کند )) .

در حقیقت توحید چنین مسلمانی کامل نیست ، زیرا که خدای تعالی را مجبور دانسته و در واقع بدون اینکه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد آورده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰۶

و سخن کوتاه اینکه خدای سبحان همان کسی است که خواص اشیائی که حواس بشر توانائی دسترسی به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعلیم داده ، و از طریق حواس او به او تعلیم داده ، آنگاه تمامی آنچه در آسمان و زمین است مسخر وی و رام وی کرده و فرموده : (( و سخر لکم ما فی السموات و الارض جمیعا منه )) .

و این تسخیر جز برای این نبوده که بشر با نوعی تصرف در این موجودات زمین و آسمان به اهداف زندگیش و به آرزوهایش برسد، و به عبارتی دیگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط کرده تا بشر به وسیله آنها سود ببرد و برای سود بردن از



موجودات او را موجودی متفکر خلق کرده که او را به چگونگی تصرف و چگونگی استعمال هر موجودی هدایت و راهنمایی کند تا در نتیجه به هدفش برسد، یکی از ادله این ادعا آیات شریفه زیر است توجه بفرمائید (( الم تر ان الله سخر لكم ما فی الارض و الفلک تجری فی البحر بامرہ )) ، (( و جعل لكم من الفلک و الانعام ما ترکبون )) ، (( و علیها و علی الفلک تحملون )) ، و آیاتی دیگر از این قبیل : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۰۷

خواننده عزیز به لحن این آیات توجه کند که چگونه پیدایش کشتی را به خدای سبحان نسبت داده ، با اینکه ساختن کشتی کار انسانهاست ، و از سوی دیگر حمل شدن انسان به وسیله کشتی و چهار پایان را به خدای تعالی نسبت داده ، و حال آنکه این خود کشتی و چهار پایان است که انسان را حمل می کند، و باز می بینید که حرکت کشتی در دریا را به امر خدا منسوب نموده ، با اینکه این حرکت مستند به جریان آب دریا و یا وزش بادهای و یا به کار افتادن موتورها و امثال آن است ، و همه اینها را تسخیر خدای سبحان خوانده و علت همه اینها این است که اراده خدای عزوجل نوعی حکومت در کشتیها و چهار پایان و در زمین و آسمان دارد، که همه اینها را به سوی غایاتی که از آنها مطلوب و منظور است سوق می دهد.

نهایت اینکه این خدای سبحان است که علاوه بر دادن حس به بشر، فکر نیز به او داد تا با آن (حس) مواد خام و با این (فکر) قضایائی بسازد و به کمال برسد، البته به آن مقداری که برایش مقدر شده که علوم فکری جاری در تکوینات ، و یا به عبارتی علوم نظری را کسب کند، و در این باب فرموده : (( و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون )) . منشاء علوم عملی (علم به باید و نبایدها) الهام الهی است

و اما علوم عملی یعنی علمی که سر و کارش همه با این معنا است که چه کارهائی سزاوار و چه کارهائی ناسزاوار است ، تنها منشا این علوم الهامهائی از ناحیه خدای سبحان است ، بدون اینکه حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقشی داشته باشد به آیه زیر توجه فرمائید: (( سوگند به نفس و خلقت کامل و تمام عیار آن ، که خدای سبحان آن را بیافرید و سپس تقوا (آنچه سزاوار است) و فجور (آنچه ناسزاوار است) را به آن الهام کرد، در نتیجه هر کس نفس را پاک نگه دارد، رستگار و هر کس آن را آلوده کند زیانکار می شود )) و به آیه زیر توجه کنید که می فرماید: (( فاقم وجهک للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم )) ، بطوری که ملاحظه می کنید، در این آیات علم به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود (یعنی حسنات) ، و آنچه از اعمال که نباید انجام شود (یعنی سیئات) را از چیزهائی دانسته که به الهام الهی یعنی افکندن در دلها حاصل می شود، و منشا آن علم این الهامات است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۰۸

پس به حکم این آیات تمامی علمی که برای انسان حاصل می شود همه و همه هدایت الهی ، و به هدایت الهی است ، چیزی که هست به حسب نوع ، مختلف است . آنچه از علوم که مربوط به خواص اشیاء خارجی است ، طریقی که خدای سبحان بشر را به آن طریق به سوی آن علوم هدایت می کند طریق حس است ، و آنچه از علوم کلی و فکری که چون بدیهیات عقلی نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیاء، اینگونه علوم را خدای تعالی به تسخیر و اعطاء به انسان می دهد، و این تسخیر و اعطاء چنان نیست که حس بتواند آنرا ابطال کند، و یا انسان در حالی از حالات از آن بی نیاز شود، قسم سوم علمی است مربوط به اعمال آدمی و اینکه چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فساد انگیز است ؟ چه اعمالی تقوا و چه اعمالی فجور است ؟ خدای سبحان آن را از طریق الهام و افکندن در دلها و کوبیدن در فطرت به انسان می دهد. الهام الهی متوقف است بر درستی و راستی علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) و آن نیز متوقف است بر سلامت عقل و فطرت (با تمسک به تقوای دینی)

و قسم سوم که در اصل به الهام الهی بر می گردد، تنها زمانی در عمل انسان مفید واقع گشته و اثرش تمام می شود، که قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد، و بر درستی و استقامت رشد کرده باشد، (چون بسا می شود که انسانی در اثر کجرویهای ممتد، فطرت خدادادیش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند) همچنانکه درک عقلی نیز وقتی حاصل می



شود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد، به آیات زیر توجه فرمائید: (( و ما یدکر الا اولوالالباب )) (( و ما یتذکر الا من ینیب )) (( و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یؤمنوا به اول مره )) (( و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه )) ، یعنی کسی مقتضیات فطرت را ترک نمی کند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل را پیش گرفته باشد. اعتبار عقلی و حساب سرانگشتی هم مساعد با ملازمه ایست که گفتیم بین عقل و تقوا بر قرار است ، برای اینکه وقتی عقلش و یا به عبارتی نیروی تفکر و نظر انسان آسیب دید و در نتیجه حق را حق ندید، و باطل را باطل نیافت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۰۹

چگونه ممکن است از ناحیه خدای تعالی ملهم شود به اینکه باید این کار نیک را بکند، و یا فلان کار زشت را نکند؟ مثل چنین کسی مثل آن شخصی است که معتقد است بعد از زندگی دنیائی و مادی عاجل دیگر هیچ زندگی بی نیست ، چنین کسی معنا ندارد که ملهم به تقوای دینی شود، برای اینکه تقوای دینی زاد و توشه زندگی آخرت است ، و بهترین توشه آن است . کسی هم که دین فطریش فاسد شد و از تقوای دینی توشه ای ذخیره نکرد، قوای داخلی و شهوت و غضبش و محبت و کراهتش و سایر قوایش نمی تواند معتدل باشد، و معلوم است که این قوا (که فرمانده اعضای بدن است ) وقتی دچار کوران شد نمی گذارد قوه درک نظریش عمل کند و آن عملی که شایسته آن درک است را انجام دهد. آری .

(حقیقت ، سرائی است آراسته هوا و هوس گرد برخاسته ) سه قسم معلومات بشری و سه طریقه حصول علم برای انسان ، در آیات قرآنی

و بیانات قرآن در نشر معارف دینی و تعلیم علم نافع به مردم همین روش را پیش گرفته ، یعنی سه طریقه سابق الذکر را رعایت نموده ، سه طریقه ای که خودش رعایت نموده و هم برای رسیدن انسان به معلومات سودمند آن طریقه ها را معین فرموده آنچه از معلومات جزئی که مربوط به خواص اشیاء است و به وسیله احساس درک می شود، قرآن کریم آنها را به حواس بشر حواله داده ، و می فرماید: (( الم تر: مگر ندیدی )) (( افلا یرون : پس چرا نمی بینند )) (( افرا یتم : آیا شما اینطور دیدید )) (( افلا تبصرون : چرا پس نمی بینید )) و از این قبیل تعبیرهای دیگر، و آنچه از معلومات که از سنخ کلیات عقلی و مربوط به امور کلی مادی و یا ماورای ماده است ، در آن موارد عقل را یک معیاری جازم دانسته است ، هر چند که آن امور غایب از حواس ظاهری و خارج از محیط ماده و مادیات است ، نظیر غالب آیات راجع به مبدأ و معاد، که مشتمل است بر تعبیراتی نظیر (( لقوم یعقلون )) . (( لقوم یتفکرون )) (( لقوم یتذکرون )) (( یفقهون )) و امثال اینها، و آنچه از قضایا که مربوط به عمل است و مساسی با خیر و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد، درک آنها را به الهامی الهی حواله داده ، مطالبی ایراد می کند، تا به وسیله آن بشر را متوجه الهامهای باطنی خود کند، نظیر آیاتی که مشتمل است بر تعبیری نظیر: (( ذلکم خیر لکم )) و یا (( فانه آثم قلبه )) یا (( فیهما اثم )) یا (( والاثم و البغی بغیر الحق )) یا (( ان الله لا یرید )) و از این قبیل تعبیرها که خود خواننده باید در دسته بندی کردن آیات راجع به این سه قسم معلومات تدبر کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۱۰ تخطئه حسیون (کسانی که فقط به طریقه حسی معتقدند) در قرآن کریم

از این بیان سه نکته اساسی روشن گردید: اول اینکه قرآن کریم طریقه و مسلک حسین یعنی علمائی که همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است ، و احکام عقلی صرف را در بحث های علمی راه نمی دهند به شدت تخطئه کرده است ، برای اینکه ما می بینیم اولین و مهمترین مساله ای که قرآن کریم در بیان آن اهتمام ورزیده مساله توحید خدای عزوجل است و سایر معارف اخلاقی و علمی دین را بر آن اساس بیان کرده و مردم را به سوی آن دعوت فرموده و این هم پر واضح است که مساله توحید از هر مساله دیگری بی ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هیچ ارتباطی با حس و ماده ندارد.

قرآن کریم بیان کرده که این معارف حقیقی همه از فطرت منشا می گیرد، و فرموده: (( فاقم وجهک للذین حنیفا فطره الله التی فطر

الناس علیها لا تبدیل لخلق الله)) که ترجمه اش در صفحه قبل گذشت، می فرماید خلقت بشر نوعی خلقت و ایجاد است که مستلزم این علوم و ادراکات است و معنا ندارد که خلقت موجودات تبدل و دگرگونی پیدا کند، مگر آن دگرگونی که خودش نیز جزء خلقت و ایجاد باشد، و اما اینکه ایجاد مطلق مبدل شود، یعنی حکم واقع باطل شود، هیچ معنائی برایش تصور ندارد، پس انسان هرگز نمی تواند (و حاشا که بتواند) علوم فطری خود را باطل ساخته و در زندگی راهی را پیش بگیرد که غیر از راه فطرت و خلقتش می باشد، و اما انحرافی که می بینیم انسانهایی از احکام فطرت دارند این انحرافها ابطال حکم فطرت نیست، بلکه استعمال و به کارگیری همان احکام است، اما در مواردی که نباید به کار گرفت، نظیر اینکه یک فرد تیرانداز با اینکه تیر و کمان را ساخته اند برای خوردن به هدف، ولی او تیر به غیر هدف بزند، پس او تیر و کمان را استعمال کرده، و لیکن استعمالش غلط و به خطا بوده، کاردک ها و پیچ مهره ها و سوزنها و سایر اجزای یک موتور و کارخانه در صورتی که درست به کار نرود، و در جای خود قرار نگیرد وقتی ماشین و موتور به کار می افتد آن اجزاء، کاری را که باید انجام دهند انجام می دهند، و لیکن غرضی که از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمی شود، آنچه در مثال ما محال است این است که در یک کارخانه آن جزئی که کار اهره را می کند به جای اهره کردن بدوزد و سوزنی که در آن کارخانه کارش دوختن است اهره کند، و خلاصه اهره کار خود را با کار سوزن عوض کند و در نتیجه چیزی را که باید قطع کند و پاره کند بدوزد، این محال است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۱۱ پاسخ به دو

دلیل که برای نادرستی قیاسات عقلی محض و درستی صد در صد طریقه حس و تجربه اقامه شده است

و این معنا برای هر دانش پژوهی که در تمامی استدلالهای حسی مسلکان دقت کند کاملا روشن است مثلا یکی از استدلالهای این طائفه این است که گفته اند: بحثهای عقلی صرف و قیاسهای منطقی که از مقدماتی دور از حس چیده می شود بسیار دستخوش اشتباه و خطا می گردد، دلیلش هم اختلافهای بسیاری است که در مسائل عقلی صرف دیده می شود، به همین دلیل نباید بر این مسائل اعتماد کرد، چون دل انسان اطمینانی به آن پیدا نمی کند.

و یا در تخطئه طریقه بحث های عقلی و درستی طریقه حس و تجربه، استدلال کرده اند به اینکه: ((حس آلتی است برای دستیابی به خواص اشیاء)) و این چیزی نیست که کسی آنرا انکار کند، وقتی که انسان اثری را در موضوعی از موضوعات آنهم در شرائطی مخصوص احساس می کند و سپس این مشاهده با حفظ همان شرائط، یعنی بدون اختلاف تکرار می شود، قهرا کشف می کند که اثر مذکور از خصوصیات موضوع نامبرده است، نه اینکه تصادفی پیدا شده باشد، چرا که تصادف هیچگاه دوام پیدا نمی کند.

و این دو دلیل یعنی ((دلیل بر نادرستی قیاسات عقلی محض و دلیل بر درستی صددرصد طریقه حس و تجربه)) به طوری که ملاحظه می کنید، برای این اقامه شده که لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده، ترک طریقه عقلی صرف را لازم قلمداد نماید در حالی که مقدماتی که در این دو دلیل اخذ شده همه مقدماتی عقلی و خارج از حس و تجربه بودند، آن وقت طرفداران طریقه حس با همین مقدمات عقلی می خواهند طریقه استدلال عقلی را باطل سازند، و این همان چیزی است که قبلا خاطر نشان کردیم که فطرت هرگز باطل نمی شود و تنها انحرافی که هست در کیفیت استعمال فطرت است.

و از این اشتباه فاحش تر، این است که بخواهند با استعمال حس و تجربه، احکام تشریح شده و قوانین موضوعه را تشخیص دهند و مثلا حکمی از احکام را در جوامع بشری آزمایش می کنند تا ببینند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته، و در آن دیگری چند در صد، اگر دیدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حکم کنند به اینکه این حکم خوب، ثابت و لا یتغیر است، و باید همیشه باشد و اگر دیدند اثرش آنطور که باید چشمگیر نیست، آنرا دور انداخته و حکمی دیگر را به کرسی بنشانند، ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۵ صفحه ۵۱۲

همچنانکه قائلین به قیاس و استحسان (یعنی اکثر علمای اهل سنت که احکام شرع را با آن اثبات می کنند، مثلا می گویند چون فلان موضوع شبیه به آن موضوع دیگر است پس حکم همان موضوع را هم دارد) نظیر چنین خطائی را مرتکب شده اند، با اینکه

قیاس فقهی و استحسان و آن اظهار نظرهایی که نامش را شم الفقاهه می‌گذارند، امارات و نشانه‌هایی است برای کشف حکم نه برای جعل حکم که البته بحث در اطراف مساله قیاس و استحسان ارتباطی با کار ما که تفسیر قرآن کریم است ندارد، باید در آن باره به کتب اصول مراجعه نمود.

قرآن کریم همه این روشها را باطل دانسته و اثبات کرده است که احکام تشریح شده اش همه فطری و روشن است، و تقوا و فجوری که در فطرت همه انسانها هست الهامی است علمی که جزئیات آن فقط و فقط باید از ناحیه وحی گرفته شود، نه کار حس است و نه کار تجربه به آیات زیر توجه فرمائید (( و لا تقف ما لیس لک به علم ))، (( و لا تتبعوا خطوات الشیطان )) .

قرآن کریم علاوه بر اینکه ریشه همه احکام الهی را فطرت بشر دانسته، شریعت تشریح شده را حق نامیده، به این آیات توجه فرمائید: (( و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا ))، و چگونه می‌تواند جایگزین حق و مصلحت باشد با اینکه در پیروی ظن خوف آن هست که انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است که خویشتن را در خطر باطل افکندن ضلالت است، (( فما ذا بعد الحق الا الضلال ))، (( فان الله لا یهدی من یضل ))، یعنی ضلالت شایستگی آن را ندارد که انسان را به خیر و سعادت برساند، پس کسی که می‌خواهد از راه باطل به هدف حق برسد، و یا از راه ظلم به عدالت منتهی شود، و یا از راه سیئه به حسن و از راه فجور به تقوا دست یابد، راه را خطا رفته است، و از عالم صنع و ایجاد که ریشه شرایع و قوانین است توقعی کرده که هرگز و به هیچ وجه به آن نمی‌رسد (و مثل کسی می‌ماند که به امید دستیابی به آتش دست خود در آب کند، و در شکم آب به جستجوی آتش پردازد) اگر چنین چیزی ممکن بود چنان توقعی نیز بجا بود که در همه اشیاء ممکن باشد، و نیز بجا بود که از هر چیزی که خاصیتی دارد ضد آن خاصیت را توقع کرد، و هر ضدی کار ضد خود کند و اثر آن را ببخشد، معلوم است که نمی‌بخشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۱۳

نکته اساسی دوم که بیان قبلی ما روشنش ساخت این است که قرآن همانطور که طریقه حس و تجربه را تخطئه کرده طریقه تذکر را نیز که سلوک علمی فکری را باطل می‌داند و منطق فطرت را کنار می‌زند باطل کرده است، که در همین جلد بیان مفصل آن گذشت. قرآن به مردم اجازه نمی‌دهد که بدون رعایت دائمی تقوا و ترس از خدا به تفکرپردازند

نکته سومی که روشن شد این است که قرآن به مردم اجازه آن را نمی‌دهد که بدون رعایت دائمی تقوا و ترس از خدای سبحان به تفکر پردازند، و این کار را خطرناک و بی‌فائده می‌داند که در سابق راجع به این مطلب نیز تا حدی بحث کردیم، و به همین جهت است که می‌بینی قرآن در ضمن تعلیم شرایع دین هر حکمی را که بیان می‌کند، همراه آن حکم، سخن از فضائل اخلاق و خصال حمیده به میان می‌آورد، تا با تذکر آن، غریزه تقوای بشر بیدار گشته، بر فهم حکم خدا و هضم آن قوی شود، و شما خواننده عزیز می‌توانی این معنا را در امثال آیات زیر مطالعه کنی: (( و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضوهن ان ینکحن ازواجهن اذا تراضوا بینهم بالمعروف ذلک یوعظ به من کان منکم یؤمن بالله و الیوم الاخر، ذلکم ازکی لکم و اطهر و الله یعلم و انتم لا- تعلمون )) (( و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه، و یکون الدین لله، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین )) (( واقم الصلوة ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر، و لذكر الله اکبر و الله یعلم ما تصنعون )) .

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا  
معنای (اجل) و بررسی مشارالیه در جمله (و منا جل ذلک ...)

مرحوم طبرسی در تفسیر خود مجمع البیان گفته است کلمه: ((ءجل)) (با فتحه همزه و سکون جیم) در لغت به معنای جنایت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۱۴

و راغب در مفردات گفته: کلمه ((ءجل)) به معنای جنایتی است که خوف آن رود که در بلند مدت رخ بدهد، پس هر ((ءجلی)) جنایت هست ولی هر جنایتی ((ءجل)) نیست، مثلاً- گفته می‌شود ((فعلت ذلک من اجله: من این کار را به خاطر او انجام

دادم)) و این کلمه بتدریج در معنای غیر لغویش یعنی در تعلیل استعمال شد، وقتی گفته می شود: (( فعلته من اجل کذا )) معنایش این است که: (( من اگر این کار را کردم به علت فلان بود ))، و خلاصه سبب عمل من فلان شیء بود، و بعید نیست که استعمال کلمه مورد بحث در تعلیل نخست از اینجا شروع شده باشد که جرم و جنایتی رخ داده، و ما فوق مجرم را تنبیه کرده و گفته است: (( اساء فلان و من اجل ذلک ادبته بالضرب: فلانی کار زشتی کرد و از این جهت من او را با کتک تادیب کردم ))، که در حقیقت خواسته است بگوید: کتک زدن من ناشی بود از جنایت و جرمی که آن جرم وی را آلوده ساخت، و یا او خود را با آن جرم آلوده ساخت، سپس بتدریج یکسره به عنوان تعلیل استعمال شده، چنین گفتند: (( ازورک من اجل حیی لک و لاجل حبی لک: منشا اینکه تو را زیارت کردم محبتی است که به تو دارم و به علت محبتم نسبت به تو بوده است )).

و از ظاهر سیاق بر می آید که اشاره کلمه (( ذلک )) به داستان پسران آدم است، که قبلا یعنی در آیات قبلی سخن از آن رفت، و بنابراین معنای جمله مورد بحث چنین می شود که: پیش آمدن حادثه فجیع پسران آدم باعث شد که ما بر بنی اسرائیل چنین و چنان حکمی بکنیم، و چه بسا مفسرینی که گفته باشند: جار و مجرور (( من اجل )) متعلق است به جمله: (( فاصبح من النادمین )) که در آیه قبلی است، و معنایش این است که (( اصبح من النادمین من اجل ذلک: قاتل به خاطر همین پشیمان شد ))، و خلاصه کلام اینکه (( ذلک: این حادثه )) باعث پشیمانی او شد، و این قول و نظریه هر چند که فی نفسه و با قطع نظر از جمله های بعدیش نظریه بعیدی نیست، و نظیرش که اول آیه ای جار و مجرور باشد و متعلق به آخر آیه قبل باشد، در قرآن کریم آمده، آنجا که می فرماید: (( کذلک یبین لکم آیاته لعلکم تتفکرون فی الدنيا و الاخرة و یستلونک عن الیتامی ))، الا اینکه این نظریه لازمه ای دارد که قابل قبول نیست و آن این است که جمله: (( کتبنا علی بنی اسرائیل )) ابتدای آیه بعد باشد و آنچه که از سیاقهای آیات قرآنی سابق دارد و معهود در ذهن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۱۵

این است که در چنین مواردی و او استینافی در آغاز آیه بعد بیاورد، و بفرماید: (( فاصبح من النادمین من اجل ذلک و کتبنا علی بنی اسرائیل ... ))، همچنانکه در آیه سوره بقره چنین کرده و فرموده: (( یستلونک عن الیتامی ))، و در جاهای دیگر قرآن نیز چنین آمده. قتل بدون حق، منازعه با ربوبیت رب العالمین است

خواهی پرسید: که وجه اشاره (( ذلک )) به داستان پسران آدم چیست؟ در پاسخ می گوئیم وجهش این است که این داستان از طبیعت بشر خبر می دهد، طبیعتی که خاص پسران آدم نبوده، می فرماید طبع این نوع جاندار یعنی انسان چنین است که اگر دنبال هوا و هوس را بگیرد، و قهرا کارش به حسادت و کینه ورزیدن به افراد منجر شود، آن هم حسد و کینه ورزیدن به سرنوشتی که در اختیار خود آنان نیست، (از قبیل اینکه چرا فلانی خوش صورت و خوش صدا و امثال اینها است)، در نتیجه همین پیروی هوا او را وادار می کند به اینکه بر سر ناچیزترین مزیتی که در دیگران هست نسبت به درگاه ربوبی چون و چرا کند و در صدد بر آید که خلقت خدا را به دلخواه خود از بین ببرد، مثلاً فرد محسود را بکشد، هر چند که آن محسود دوست او و حتی برادر پداری و مادری او باشد.

پس تک تک اشخاص این نوع، افراد یک نوعند، و شاخه های یک تنه درختند، در نتیجه یک فرد از این نوع از انسانیت همان را دارد که هزاران فرد آنرا دارند، و هزاران فرد از این حقیقت همان را دارند که یک فرد دارد، و تنها غرض خدای تعالی از خلقت افراد این نوع و تکثیر نسل آن این است که این حقیقت که در تک تک افراد عمری کوتاه دارد، همچنان در روی زمین باقی بماند، به همین منظور نسلی را جانشین نسل سابق می کند، تا نسل لا حق مانند سابق خدای را در روی زمین عبادت کند، بنابراین اگر یک فرد از این نوع کشته شود خلقت خدا تباہ شده، و غرض خدای سبحان که بقای انسانیت نسل بعد از نسل بود باطل شده است، و قاتل در مقام معارضه و منازعه با مقام ربوبی بر آمده، همچنانکه برادر مؤمن در داستان مورد بحث قبل از آنکه کشته شود به برادر قاتلش گفت: (( ما انا بباسط یدی الیک لا قتلک انی اخاف الله رب العالمین ))، و با این گفتارش اشاره کرد به اینکه قتل بدون

حق منازعه با ربوبیت رب العالمین است .

پس به خاطر اینکه طبیعت بشر چنین طبیعتی است که یک بهانه واهی و موهوم او را وادار می سازد به اینکه مرتکب ظلمی شود که در حقیقت معنای آن ابطال حکم ربوبیت و تباه ساختن غرض خدای تعالی از خلقت نوع بشر است ، و نیز به خاطر اینکه بنی اسرائیل دستخوش همین بهانه ها شدند، و حسد و کبر و پیروی هوا وادارشان کرد به اینکه حق را پایمال کنند، لذا در این آیات حقیقت این ظلم فجیع را برای آنان بیان نموده ، می فرماید بر حسب دقت و واقع نگری کشتن یک فرد در نزد خدای سبحان به منزله کشتن همه بشر است ، و در مقابل زنده کردن یک نفس نزد او به منزله زنده کردن کل بشر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۱۶

و این کتابت که در آیه مورد بحث آمده است و فرموده : (بدین جهت ما بر بنی اسرائیل چنین و چنان نوشتیم ) هر چند مشتمل بر یک حکم تکلیفی نیست (و نمی خواهد مثلا بفرماید: کسی که یک نفر را کشته دیه و خون بهای هزاران نفر را باید بدهد و یا گناهش برابر گناه کسی است که هزاران نفر را کشته باشد) و لیکن در عین حال خالی از تشدید و تهدید هم نیست ، آری عملی که از نظر اعتبار به منزله کشتن همه بشر باشد قطعاً در برانگیختن خشم و سخط الهی اثر دارد، حال یا این خشم در دنیا گریبان مرتکب را بگیرد و یا در آخرت .

و به عبارتی مختصر معنای جمله مورد بحث این است که (( از آنجا که طبع انسان این است که به هر سبب و بهانه واهی به ارتکاب این ظلم عظیم کشیده می شود )) ، و بنی اسرائیل هم سابقه هائی از ظلم داشتند، لذا برایشان واقعیت قتل نفس را بیان کردیم باشد که دست از تجاوزها و اسرافها بردارند، قبلاً- هم پیامبران ما برای آنان آیاتی روشن آورده بودند، ولی آنها همچنان در زمین به اسرافگری خود ادامه دادند.

و اما اینکه فرمود: (( انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا )) با جمله (( بغير نفس )) دو نوع قتل نفس را استثناء کرد، یکی قتل به عنوان قصاص است که در آیه شریفه : (( کتب علیکم القصاص فی القتلی )) ، حکم به لزوم چنان قتلی نموده و فرموده (( قتل به عنوان قصاص و هر نوع قصاصی دیگر نه تنها به منزله قتل همه مردم نیست بلکه مایه حیات جامعه است )) ، و دوم قتل به جرم فساد در زمین است که در آیه بعدی در باره آن سخن گفته ، و فرموده : (( انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا... )) و اما اینکه فرمود کشتن یک انسان به منزله کشتن همه انسانها است بیانش قبلاً گذشت که چگونه این به منزله آن است و گفتیم که یک فرد از انسان از حیث آن حقیقتی که با خود حمل می کند و با آن زنده است و با آن می میرد، حقیقتی است که در همه افراد یکی است ، و فرقی بین بعضی از افراد و کل افراد نیست و فرد واحد و افراد بسیار در آن حقیقت واحدند، و لازمه این معنا این است که کشتن یک فرد به منزله کشتن نوع انسان باشد و به عکس زنده کردن یک فرد زنده کردن همه انسانها باشد، این آن حقیقتی است که آیه مورد بحث آنرا افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۱۷

اشکالی که به آیه شده است و گفته اند با جمله : (( من قتل نفسا... فکانما قتل الناس جميعا )) نقض غرض شده است و ای بسا که بر آیه شریفه اشکال کرده باشند به اینکه اولاً: (( نازل کردن خود این آیه باعث نقض غرض است )) ، برای اینکه غرض بیان اهمیت قتل نفس و بزرگی این عمل ، از حیث گناه و آثار است ، و لازمه بیان این معنا این است که هر قدر عدد کشته و مقدار جنایت بیشتر باشد، گناه اهمیت بیشتر و آثار سوء زیادتری داشته نه اینکه کشتن یک نفر به منزله کشتن همه مردم باشد، علاوه بر اینکه نقض غرض است لازمه دیگرش این است که قتلهای زائد بر یک قتل هیچ اثری نداشته باشد، چون وقتی قتل یک نفر مساوی با قتل ده نفر - مثلا باشد و قتل اولی برابر با قتل همه باشد، باید قتل نه نفر زائد بدون اثر باشد.

و این اشکال را نمی توان اینطور پاسخ داد که کشتن ده نفر هم ده برابر کشتن همه اثر دارد، و کشتن همه انسانها برابر است با کشتن همه به تعداد نفرات جمیع ، مثلا اگر فرض کنیم که تمامی افراد بشر هزار میلیونند، و کسی همه آنها را بکشد هزار میلیون بار



همه بشر را کشته است، و کافی نبودن این پاسخ بدین جهت است که برگشت آن به تضاعف عدد عذاب و عقاب است و حال آنکه عبارت اشکال این را نمی‌رساند، یعنی از آن فهمیده نمی‌شود که منظورش مساله عقاب باشد.

علاوه بر اینکه چنین جمعی اصلا واحد ندارد، آخر جمیع هر چه باشد عبارت است از چیزی که از افرادی که هر فردش معادل جمعی است که از افراد مرکب شده، و این تابی نهایت تکرار می‌شود، و چنین جمعی معنا ندارد، زیرا فرد واحدی ندارد تا با تکرار و تعدد آنها چیزی بنام جمیع درست شود.

از این هم که بگذریم مساله مضاعف بودن گناه و عقاب مخالف با منطبق قرآن است، زیرا قرآن کریم فرموده: (( من جاء بالسئیة فلا یجزی الا مثلها )) .

و ثانیاً برابر بودن یک قتل با قتل جمیع (( اگر به این معنا باشد که قتل واحد برابر است با قتل جمعی که این واحد نیز جزء آن است ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۱۸:

لازمه اش این است که واحد یک مجموع مساوی باشد با مجموع خود و غیر خودش که محال بودن این فرض از بدیهیات است و اگر مراد این باشد که (( قتل واحدی از مجموع برابر است با قتل مجموع به استثناء این واحد ))، معنایش این می‌شود که بگوئیم (( هر کس مثلاً یک ایرانی را بکشد برابر است با اینکه همه ژاپنها را کشته باشد ))، و این معنا معنائی است سخیف و سست و غرض از کلام را هم که در مقام بیان اهمیت این ظلم است، به کلی تباه می‌کند، علاوه بر این آیه شریفه مطلق است، هم صورتی را که فرض شد شامل است و هم غیر آنرا، یعنی بدون استثناء فرد مقتول، استثنائی که این احتمال را دفع کند می‌فرماید: (( فکانما قتل الناس جمیعا )) .

و این اشکال را نمی‌توان به امثال پاسخی که بعضی داده اند دفع کرد آنها گفته اند: مراد از آیه، (( معادله از حیث عقوبت )) و یا حداقل (( مضاعف بودن عذاب )) و یا امثال آن است، و کافی نبودن این پاسخ ظاهر و روشن است. بیان مراد از اینکه (( کشتن یک نفر همانند کشتن همه انسانها است )) و جواب به اشکال فوق

جوابی که از این دو اشکال داده ایم این است که جمله: (( من قتل نفسا... فکانما قتل الناس جمیعا )) کنایه است از اینکه ناس و یا انسانها همگی یک حقیقتند، حقیقتی که در همه یکی است، یعنی یک فرد از انسانها و همه انسانها در آن حقیقت مساویند، پس اگر کسی به یکی از انسانها سوء قصد کند گوئی به همه سوء قصد کرده است، زیرا که به انسانیت سوء قصد کرده که در همه یکی است، نظیر آب که وقتی در بین ظرفهای بیشماری تقسیم شود اگر کسی بخواهد یکی از آن ظرفها را بنوشد آب نوشیده و آن یک ظرف را بدان جهت که آب است خالی کرده است و آنچه در ظرفهای دیگر قرار دارد (بدان جهت که آب است) چیزی زائد بر محتوای آن ظرف ندارد، پس کسی که محتوای یک ظرف را نوشیده مثل این است که محتوای همه ظرفها را نوشیده است، بنابراین جمله: (( من قتل ... )) کنایه است در صورت تشبیه، و هیچیک از آن دو اشکال بر آن وارد نیست، چون بنای آن دو اشکال و اساسش این است که آیه شریفه تشبیهی بسیط و بدون کنایه باشد، و در نتیجه هر قدر عدد مشبه بیشتر شود وجه شباهت نیز بیشتر می‌گردد، بلکه اگر مانند تشبیه بسیط بود جا داشت که حق با آقایان باشد، برای اینکه در چنین فرضی اگر یک (( مشبه )) برابر همه (( مشبه ها )) بود معنا فاسد می‌شد و مثل این می‌شد که کسی که می‌خواهد بگوید مثلاً مردم فلان قبیله شجاعند بگوید یک نفر از آنها نیروئی برابر یک بشر دارد و نیروی همه افراد قبیله نیز مساوی است با نیروی یک بشر. معنای جمله: (( هر کس یک نفر را زنده کند مانند اینست که همه مردم را زنده کرده است )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۱۹:

و اما جمله بعدی آیه شریفه که می‌فرموده: (( و من احیایا فکانما احیا الناس جمیعا )) گفتار در توجیه آن نظیر همان گفتاری است که در تفسیر جمله قبل گفتیم، و مراد از زنده کردن یک انسان (( آفریدن یک انسان زنده )) و یا (( زنده کردن یک انسان مرده )) نیست بلکه مراد از آن، چیزی است که در عرف عقلا-احیاء شمرده شود، عقلا وقتی طبیب بیماری را معالجه می‌کند و یا غواص



غریقی را از غرق نجات می دهد و یا شخصی اسیری را از دست دشمن رها می سازد، می گویند فلانی فلان شخص را زنده کرد (و یا می گویند حق حیات بر او دارد)، خدای تعالی نیز در کلام مجیدش از اینگونه تعبیرها دارد، مثلا هدایت به سوی حق را احیاء خوانده و فرموده است: (( او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس )) ، پس به حکم این آیه کسی که گمراهی را به سوی ایمان راهنمایی کند او را زنده کرده است .

و اما اینکه در آخر فرمود: (( ولقد جاءتهم رسلنا بالبینات )) ، این جمله عطف است بر اول آیه آنجا که می فرمود: (( من أجل ذلك کتبنا... )) ، و معنایش این است که این تنها آدمکشی نبود که ما بنی اسرائیل را از آن بر حذر کردیم ، بلکه رسولان ما با معجزاتی روشن به سوی آنان آمدند، و از فساد دیگری بر حذرشان داشتند.

و اما اینکه فرمود: (( ثم ان کثیرا منهم بعد ذلك فی الارض لمسرفون )) در حقیقت وقتی ضمیمه جمله های قبل قرار گیرد متمم کلام می شود، و غرض مطلوب را از بیان گذشته استنتاج می کند، و آن غرض این بود که روشن شود که بنی اسرائیل قومی مفسد و مصر بر استکبار و سرکشی های خویشند به دلیل اینکه ما برای آنها واقعیت و منزلت قتل را بیان کردیم ، و پیامبران ما این موقعیت و نیز حقایق دیگری را برای آنان بیان کردند، و آنها را از سرکشی و استکبار بر حذر داشتند ولی مع ذلك همچنان بر استکبار خود اصرار نموده ، در زمین فساد می انگیزند، و اسراف می کنند همانطور که از قدیم می انگیزتند، گوئی که اصلا پیامبری برایشان نیامده .

کلمه (( اسراف )) به معنای خارج شدن از حد اعتدال و تجاوز از حد در هر عملی است که انسان انجام می دهد، هر چند که به گفته راغب غالبا در مورد پول خرج کردن استعمال می شود، همچنانکه در آیه زیر در خصوص این مورد استعمال شده: (( و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواما )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۲۰

بحث روایتی روایاتی درباره کشته شدن هاییل و قایل و کشته شدنهاییل به دست قایل

در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از حیب سجستانی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی دو پسران آدم قربانی خود را تقدیم نمودند، از یکی قبول شد و از دیگری قبول نگردید، و در اینکه از کدام قبول شد و از کدام رد گردید فرمود: از هاییل قبول شد و از قایل نشد، قایل از این ماجرا گرفتار طوفانی از حسد گردید و به دشمنی با هاییل پرداخت و همواره در کمین بود که او را در خلوتی ببیند و کارش را یکسره کند، تا آنکه روزی او را در خلوت و دور از چشم آدم دید، بر او حمله کرد و او را کشت ، و خدای تعالی قسمتی از داستان آن دو برادر را که گفتگوئی است که قبل از فاجعه قتل ، بین آن دو رد و بدل شده ، در قرآن کریم آورده است (تا آخر حدیث).

مؤلف : این روایت از بهترین روایاتی است که در خصوص این داستان وارد شده ، و این روایتی است طولانی که امام (علیه السلام) در آن فرموده هبت الله (شیث) بعد از این ماجرا برای پدرش آدم متولد شد و آدم او را وصی خود قرار داد، و وصیت آن جناب همچنان در بین انبیا (علیهم السلام) جریان یافت که ما ان شاءالله آن روایت را در جای مناسبی نقل می کنیم ، و از ظاهر آن بر می آید که قایل برادرش هاییل را بدون اطلاع و به نیرنگ به قتل رسانده ، (مثلا پیشنهاد کرده که به گردش بروند همینکه به نقطه ای دور از دیگران رسیده اند دست به کار قتلش شده) و کاری کرده که او نتواند از خود دفاع کند، همانطور که در بیان گذشته خود گفتیم ، مناسب با اعتبار هم همین است .

این را هم باید دانست هر آن روایتی که نام این دو پسر آدم را ضبط کرده همان هاییل و قایل است ، و آنچه در تورات رائج ، در دست یهود آمده هاییل و قایلین است ، ولی تورات هیچ سندی ندارد، برای اینکه سند تمامی تورات های موجود در روی زمین منتهی به یک نفر مجهول الحال می شود و علاوه بر آن خرافات و تحریف هائی که دارد هویدا است .

و در تفسیر قمی می گوید: پدرم از حسن بن محبوب از هشام بن سالم از ابی حمزه ثمالی از ثویر بن ابی فاخته برایمان حدیث کرد

که وی گفت: من از علی بن الحسین (علیهم السلام) شنیدم که برای رجالی از قریش سخن می گفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۲۱

تا آنجا که فرمود: هنگامی که دو پسران آدم قربانی خود را انتخاب می کردند یکی از آن دو از میان گوسفندانی که خود پرورش داده بود گوسفندی چاقتر قربانی کرد و دیگری یک دسته سنبل قربانی کرد، در نتیجه قربانی صاحب گوسفند که همان هابیل باشد قبول شد و از آن دیگری قبول نشد و بدین جهت قابیل بر هابیل خشم کرد و گفت به خدا سوگند تو را می کشم، هابیل گفت: خدای تعالی تنها از متقیان قبول می کند و تو اگر برای کشتن من دست به سویم دراز کنی من هرگز دست به سويت نمی گشایم که به قتلت برسانم، برای اینکه من از رب العالمین می ترسم، من می خواهم تو هم گناه مرا به دوش بکشی و هم گناه خودت را، تا از اهل آتش شوی و سزای ستمکاران همین است.

سرانجام هوای نفس قابیل، کشتن برادر را در نظرش زینت داد، و در قالب امر پسندیده ای جلوه گر ساخت ولی در اینکه چگونه برادر را بکشد سرگردان ماند و ندانست که چگونه تصمیم خود را عملی سازد، تا آنکه ابلیس به نزدش آمد و به او تعلیم داد که سر برادر را بین دو سنگ بگذارد و سپس سنگ زیرین را بر سر او بکوبد قابیل بعد از آنکه برادر را کشت نفهمید جسد او را چه کند در این حال بود که دو کلاغ از راه رسیده و به یکدیگر حمله ور شدند، یکی از آنها دیگری را کشت و آنگاه زمین را با پنجه اش حفر کرد و کلاغ مرده را در آن چاله دفن نمود، قابیل چون این منظره را دید فریاد برآورد که: وای بر من! آیا من عاجزتر از یک کلاغ بودم که نتوانستم بقدر آن حیوان بفهمم که چگونه جسد برادرم را دفن کنم، در نتیجه از پشیمانان شد، و گودالی کند و جسد برادر را در آن دفن نمود، و از آن به بعد دفن مردگان در میان انسانها سنت شد.

قابیل به سوی پدر برگشت، آدم هابیل را با او ندید از وی پرسید: پسر من را کجا گذاشتی؟ قابیل گفت: مگر او را به من سپرده بودی؟ آدم گفت: با من بیا بینم کجا قربانی کردید، در این لحظه به دل آدم الهام شد که چه اتفاقی رخ داده، همینکه به محل قربانی رسید همه چیز برایش روشن شد، لذا آدم آن سرزمین را که خون هابیل را در خود فرو برد لعنت کرد و دستور داد قابیل را لعنت کنند و از آسمان ندائی به قابیل شد که تو، به جرم کشتن برادرت ملعون شدی، از آن به بعد دیگر زمین هیچ خونی را فرو نبرد.

آدم از آن نقطه برگشت و چهل شبانه روز بر هابیل گریست، چون بی تابیش طاقت فرسا شد، شکوه به درگاه خدا برد، خدای تعالی به وی وحی کرد که من پسری به تو می دهم تا جای هابیل را بگیرد، چیزی نگذشت که حوا پسری پاک و پر برکت بزاد، روز هفتم میلاد آن پسر، خدای تعالی به آدم وحی کرد که ای آدم این پسر هبه و بخششی است از من به تو، بنابراین او را هبت الله نام بگذار و آدم چنین کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۲۲

مؤلف: این روایت معتدل ترین روایات وارده در این قصه و ملحقات آن است و با اینکه معتدل ترین آنها است مع ذلک متن آن خالی از اضطراب نیست، برای اینکه از ظاهرش برمی آید که قابیل نخست هابیل را تهدید به قتل کرده، و آنگاه در حیرت شده که چگونه او را به قتل برساند، و این دو جمله با هم نمی سازند، زیرا معقول نیست کسی خصم خود را تهدید به کشتن بکند ولی نداند که چگونه بکشد، مگر آنکه بگوئیم تحیرش در انتخاب آلت و سبب قتل بوده، و نمی دانسته است از میان ابزار قتل، کدام را انتخاب کند سرانجام ابلیس که لعنت خدا بر او باد او را راهنمایی کرد که با سنگ بر سر برادرش کوفته و به قتلش برساند و در این باب روایات دیگری از طرق شیعه و اهل سنت نقل شده که مضمون آنها قریب به مضمون این روایت است. روایات عجیب و بی اعتباری که در مورد داستان پسران آدم (ع) نقل شده است

این را هم باید دانست که در این قصه روایات بسیاری هست که مضمون آنها اختلاف عجیبی با هم دارد و عجیب ترین آن روایتی است که می گوید: ((خدای تعالی گوسفند هابیل را چهل سال در بهشت نگه داشت تا در زمان قربان شدن اسماعیل، آن را فدای

اسماعیل کرد، و به نزد ابراهیم فرستاد، تا به جای فرزند، آن را ذبح کند)).

روایت شگفت آور دیگر اینکه می گوید: (( هابیل خود را در اختیار قابیل قرار داد تا او را به قتل برساند و به هیچ وجه حاضر نشد دست به سوی برادر خود دراز کند! و این نیز یکی از آن روایات تعجب انگیز است که می گوید: از روزی که قابیل برادرش هابیل را کشت، خداوند تبارک و تعالی یک پای قابیل را تا روز قیامت به رانش بست و صورتش را به طرف راست قرار داد تا به هر طرف که می رود، صورتش (مانند گل آفتابگردان) بطرف راست بچرخد و در زمستانها فضائی یخی و به اصطلاح امروزی چند درجه زیر صفر و در تابستان فضائی آتشین بر او مسلط کرد، و هفت فرشته را مامور بر شکنجه دادن او کرد تا اینکه اگر یکی از آن ملکهها رفت دیگری به جایش بیاید! و روایت دیگر اینکه خداوند قابیل را در جزیره ای از جزائر اقیانوس به پاها و واژگونه آویزان نموده و به همان حال تا روز قیامت معلق بوده و در عذاب خواهد ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۲۳:

و این هم روایت تعجب انگیز دیگر که می گوید: قابیل پسر آدم با موی دو طرف سرش آویزان به قرص خورشید است و خورشید به هر طرف برود او را با خود می برد، هم در گرمای تابستانش و هم در زمهریر زمستانش، و این شکنجه را تا روز قیامت دارد، و چون قیامت شود خدای تعالی او را در آتش دوزخ جای می دهد، و آن حدیثی که می گوید پسر آدم یعنی آنکه برادر خود را کشت نامش قابیل بود، که در بهشت متولد شد و آن حدیثی که می گوید: آدم وقتی از کشته شدن پسرش هابیل خبردار شد با چند شعر عربی او را مرثیه گفت، و یا آن حدیثی که می گوید: در شریعت خاندان آدم چنین مرسوم بود که هرگاه انسانی مورد سوء قصد قرار می گرفت باید خود را بدون هیچ دفاعی و تلاشی در اختیار دشمن خود قرار دهد، و از این قبیل روایاتی دیگر.

پس این روایات که دیدی و امثال آن، روایاتی است که بیشترش و یا همه اش از طرق ضعیف نقل شده، و با اعتبار صحیح و عقلی و نیز با کتاب خداقرآن کریم نمی سازد، پس بعضی از آنها جعلی است و جعلی بودنش روشن است و بعضی دیگر تحریف شده است، و در بعضی موارد ناقل عین عبارت را نیاورده، بلکه نقل به معنا کرده و در این نقل به معنا دچار اشتباه شده است.

و در درالمنثور است که ابن ابی شیبیه از عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: چرا شما مثل هابیل نباشید و نتوانید مانند او وقتی قاتل به سراغتان می آید همان سخن هابیل را بگوئید و دست روی دست بگذارید و در نتیجه مانند بهترین از آن دو پسر آدم باشید؟ یعنی مانند هابیل باشید، و در نتیجه او در بهشت و قاتلش در آتش شود.

مؤلف: این روایت از روایاتی است که امت اسلام را برای روزی که دچار فتنه شد راهنمایی می کند و این روایات بسیار است، که بیشتر آنها را سیوطی در الدرالمنثور آورده، نظیر روایتی که بیهقی از ابی موسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که گفت آن جناب فرمود، شمشیرهای خود را بشکنید (یعنی در فتنه) و زه و کمان خود را پاره کنید، و در کنج خانه ها بخزید و مانند بهترین از دو پسران آدم باشید، و باز نظیر روایتی که ابن جریر و عبد الرزاق از حسن نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: مساله دو پسران آدم مثلی است که خدای تعالی برای امت زده تا امت راه هابیل را در زندگی پیش بگیرند. و روایاتی دیگر از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۲۴:

و این روایات به ظاهرشان با عقل و اعتبار صحیح درست در نمی آید، و همچنین با روایات صحیحه ای که دستور دفاع از جان خود و دفاع از حق می دهد نمی سازد، و چگونه قابل قبول است، با اینکه خدای تعالی فرموده: (( و ان طائفان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما، فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التي تبغی حتی تفیء الی امر الله )).

علاوه بر اینکه همه این روایات به اصطلاح در صدد تفسیر و توجیه کلام هابیلند که چرا گفت: (( لئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما انا بباسط یدی الیک لاقتلک )) و اینطور توجیه می کنند که هابیل کار درستی کرد که از خود دفاع نکرد و خواننده به اشکالی که در آنها است توجه کرد.

و یکی از چیزهایی که باعث سوءظن آدمی نسبت به این روایات می شود این است که از کسانی نقل شده که در فتنه در خانه علی

(علیه السلام) از انجام وظیفه یعنی دفاع از حق علی (علیه السلام) سر باز زدند و از کسانی که در جنگهای علی با معاویه و خوارج و طلحه و زبیر کناره گیری کردند، به همین جهت باید اگر ممکن باشد به نحوی توجیه شود، و گرنه مطروح و مردود شناخته شود. و در درالمنثور است که ابن عساکر از علی (علیه السلام) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در دمشق کوهی است که آنرا ((قاسیون)) می گویند در آنجا بود که پسر آدم برادرش را به قتل رسانید.

مؤلف: اشکالی در این روایت نیست، به جز اینکه ابن عساکر آن را به طریق کعب الاحبار نقل کرده، و در این نقل گفته آن خونی که بر بالای قاسیون دیده می شود خون پسر آدم است، و به طریقه دیگر از عمرو بن خیبر شعبانی نقل کرده که گفت: من با کعب الاحبار به بالای کوه دیرالمران بودیم که ناگهان چشم کعب به دره ای در کوهی افتاد که آب در ته آن جاری بود، کعب گفت: در اینجا بود که پسر آدم برادرش را به قتل رسانید و این آب اثر خون اوست که خدا آن را آیت قرار داده برای همه عالمیان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۲۵

(احتمال می رود عبارت (لجه سائله) که در حدیث آمده به معنای آن باشد که شن روان از کوه سرازیر می شده، و چون سرخ رنگ بوده کعب آنرا اثر خون هاییل تعبیر کرده (( مترجم ))).

این دو روایت دلالت دارد بر اینکه در آن نقطه اثری ثابت بوده که ادعا شده اثر خون هاییل مقتول است و این سخن به سخنان خرافی شبیه است، گویا رندی این سخن را از پیش خود انتشار داده تا توجه مردم را به آن نقطه جلب کند، و مردم به زیارتش بروند، و ندوراتی و هدایائی برای آن کوه ببرند، نظیر جای پائی که در سنگ درست می کنند و نامش را قدمگاه می گذارند، و از آن جمله است قبری که در بندر جدّه در عربستان سعودی قرار دارد، بر سر زبانها افتاده که اینجا قبر حوا همسر آدم و جدّه بنی نوع بشر است، و چیزهایی دیگر نظیر آن.

و در درالمنثور آمده که احمد و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجه و ابن جریر و ابن منذر از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ خون بنا حقی در بین بشر ریخته نمی شود، مگر آنکه سهمی از گناه آن به گردن پسر آدم است، چون او اولین کسی بود که قتل نفس را سنت کرد.

مؤلف: این معنا نیز به غیر از طریق بالا به طرق دیگر هم از شیعه نقل شده و هم از اهل سنت. روایاتی در بیان مراد از اینکه کشتن یک نفر همانند کشتن همه مردم است

و مرحوم کلینی در کافی به سند خود از حمران روایت کرده که گفت: من به امام ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم معنای این کلام خدای تعالی که می فرماید: (( من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض، فکانما قتل الناس جمیعا )) چیست؟ و چگونه کشتن یک نفر مثل کشتن همه مردم است؟ فرمود: معنایش این است که او را در جائی از جهنم جای می دهند که در آنجا عذاب به منتها درجه است، جائی است که اگر کسی همه مردم را بکشد نیز در آنجا کیفر می بیند، عرضه داشتم: حال اگر قاتل بعد از قتل اولش مجددا فردی دیگر را به قتل برساند چطور؟ فرمود: همان عذابش مضاعف می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۲۶

مؤلف: مثل این روایت را صدوق نیز در کتابش معانی الاخبار از حمران نقل کرده، و اینکه حمران پرسید: (( حال اگر فردی دیگر به قتل برساند )) اشاره است به اشکالی که قبلا بیان شد، که لازمه آیه شریفه مساوی بودن کیفر یک قتل با کیفر چند قتل است، و امام (علیه السلام) پاسخ داده به اینکه: همان عذابش مضاعف می شود در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که پاسخ امام (علیه السلام) رفع ید از مساواتی است که آیه به آن حکم کرده، آیه می فرماید کشتن یک نفر مساوی با کشتن جمیع است، و روایت می فرماید مساوی نیست، لیکن این اشکال وارد نیست، برای اینکه تساوی منزلت کشتن یک نفر به منزله کشتن همه بودن مربوط است به سنخ عذاب نه به مقدار آن، و به عبارت روشن تر: (( قاتل یک نفر و قاتل جمیع هر دو در یک جا از

جهنم قرار دارند)) ، ولی قاتل بیش از یک نفر عذابش مضاعف می شود، و لذا در روایت فرموده: (( جائی است که اگر کسی همه مردم را بکشد نیز در آنجا کیفر می بیند )) .

شاهد بر گفتار ما روایتی است که عیاشی در تفسیر همین آیه از حمران از امام صادق (علیه السلام) آورده که امام (علیه السلام) فرمود: منزلت و مرحله ای در آتش هست که شدت عذاب اهل آتش همه بدانجا منتهی می شود و قاتل را در آنجا جای می دهند حمران می گوید: پرسیدم حال اگر دو نفر را کشت چطور؟ فرمود: مگر نمی دانی که در جهنم منزلتی که عذابش شدیدتر از آن منزلت باشد وجود ندارد؟ آنگاه فرمود: عذاب قاتل در این منزلت به مقدار قتلی که کرده مضاعف می شود. پس این جمعی که امام (علیه السلام) بین نفی و اثبات کرد چیزی جز همان توجیهی که ما برای روایت آوردیم نیست و آن این است که اتحاد و تساوی در مقدار عذاب نیست ، بلکه در سنخ عذاب است که کلمه (( منزلت )) به آن اشاره دارد و اما اختلاف در شخص عذاب و خود آن شکنجه ای است که قاتل می بیند.

شاهد دیگر بر گفتار ما فی الجمله روایتی است که در همان کتاب از حنان بن سدیر از امام صادق (علیه السلام) نقل شده ، که در ذیل جمله: (( من قتل نفسا فکانما قتل الناس جميعا )) فرمود: در جهنم گودالی است که اگر کسی همه مردم را می کشت در آنجا جای می گرفت ، و اگر یک نفر را هم می کشت باز در آنجا عذاب می دید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۲۷ مؤلف: در این روایت آیه شریفه نقل به معنا شده ، و عین عبارت آیه نیامده .

و در کافی به سند خود از فضیل بن یسار روایت آورده که گفت: من به امام ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم: این جمله در کلام خدای عزوجل چه معنا دارد که می فرماید: (( و من احياها فکانما احيا الناس جميعا )) فرمود: منظور کسی است که انسانی را از سوختن و غرق شدن نجات دهد، عرضه داشتم: آیا شامل کسی هم می شود که انسانی را از ضلالتی نجات دهد، و به راه راست هدایت کند؟ فرمود: این بزرگترین تاویل برای آن است .

مؤلف: این روایت را شیخ نیز در امالی خود و برقی در محاسن خود از فضیل از آن جناب روایت کرده اند، و روایت را از سماعه و از حمران از امام صادق (علیه السلام) آورده اند، و مراد از اینکه نجات از ضلالت تاویل اعظم آیه باشد، این است که تفسیر کردن آیه به چنین نجاتی دقیق ترین تفسیر برای آن است ، چون کلمه تاویل در صدر اسلام بیشتر به معنای تفسیر استعمال می شده ، و مرادف آن بوده است .

مؤید گفتار ما روایتی است که در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) آمده در آن روایت محمد بن مسلم می گوید: من از آن جناب از تفسیر آیه: (( من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا )) پرسیدم ، فرمود چنین کسی در آتش منزلگاهی دارد، که اگر همه مردم را هم می کشت باز جایش همانجا بود، چون جائی دیگر که عذابش بیشتر باشد نیست ، پرسیدم معنای جمله بعدی چیست که می فرماید: (( و من احياها فکانما احيا الناس جميعا ))؟ فرمود منظور کسی است که می تواند شخصی را بکشد ولی نکشد، و یا شخصی است که کسی را از غرق و سوختن نجات دهد و از همه اینها بزرگتر و اعظم کسی است که شخصی را از ضلالتی به سوی هدایت بکشد.

مؤلف: منظور از اینکه فرمود: (( او را نکشد )) این است که بعد از آنکه ثابت شد که می تواند او را بکشد مثلا حاکم حکم به قصاص کرد او از قصاص صرف نظر نموده باشد.

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که ابو بصیر گفت از آن جناب از معنای جمله: (( و من احياها فکانما احيا الناس جميعا )) پرسیدم ، فرمود: یعنی کسی که انسانی را از کفر بیرون کند و به ایمان در آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۲۸

مؤلف: این معنا در روایات بسیاری که از طرق اهل سنت نقل شده نیز آمده .

و در مجمع البیان است که از امام ابی جعفر روایت شده که فرمود: منظور از مسرفون کسانی هستند که حرامهای خدا را حلال می‌شمارند، و خونها می‌ریزند.

بحث علمی و یک تطبیق بحث علمی (یک تطبیق بین داستان هاییل و قابیل در تورات و در قرآن)

در اصحاح چهارم از سفر تکوین از تورات چنین آمده: ۱ آدم همسرش حوا را شناخت، و حوا حامله شد و قاین را بزاد، و از در خوشحالی گفت: از ناحیه رب صاحب فرزندی پسر شدم. ۲ حوا بار دیگر حامله شد، و این بار هاییل را بزاد و هاییل کارش گوسفند داری، و قاین شغلش زراعت بود. ۳ بعد از ایامی حادثه ای رخ داد، و آن این بود که قاین از حاصل زمین چیزی را برای رب قربانی کرد. ۴ و هاییل هم از گوسفندان بکر و چاق خود یک گوسفند قربانی کرد، و رب به قربانی هاییل نظر کرد. ۵ و اما به قاین و قربانیش نظر نکرد پس قاین سخت در خشم شد و آبرویش رفت (و یا چهره اش در هم افتاد) ۶ و پروردگار به قاین گفت چرا خشمگین شدی؟ و چرا چهره ات تغییر کرد؟ ۷ آیا اگر تو خوبی می‌کردی به درگاه ما بالا نمی‌آمد؟! و اگر خوبی نکنی قهرا در معرض گناه قرار می‌گیری و گناه را دم در کمین گرفته بدانی، آری در این صورت گناه مشتاق تو و در پی تو است و این تو هستی که گناه را برای خود سرنوشت ساختی ۸ قاین سر برادرش هاییل را گرم به سخن کرد و در همان حال که با هم نشسته بودند که قاین برخاست و هاییل را بکشت ۹ رب به قاین گفت هاییل برادرت کجا است؟ گفت: نمی‌دانم و من نگهبان برادرم نبودم ۱۰ رب گفت این چه کاری بود کردی، صدای خون برادرت از زمین به من رسید ۱۱ اینک تو دیگر ملعونی، تو از جنس همان زمینی هستی که دهن باز کرد برای فرو بردن خونی که به دست تو از برادرت ریخت ۱۲ تو چه وقت در زمین کار کردی که زمین پاداش عمل تو را که همان مواد غذایی او است به تو ندهد، اینک محکومی به اینکه عمری به سرگردانی و فرار در زمین بگذرانی ۱۳ قاین به رب گفت: گناه من بزرگتر از آن است که کسی بتواند آنرا حمل کند، ۱۴ تو امروز مرا از روی زمین و از روی خودت طرد کردی تا پنهان و سرگردان زندگی کنم و در زمین فراری باشم تا هر کس مرا یافت به قتل برساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۲۹

۱۵ رب به او گفت: بدین جهت هر کس قاین را بکشد هفت برابر از او انتقام گرفته می‌شود، و رب برای قاین علامتی قرار داد، تا هر کس او را دید به قتلش نرساند، ۱۶ لا جرم قاین از پیش رب بیرون آمد، و در سرزمین نور که ناحیه شرقی عدن است سکونت گزید، (این بود شانزده آیه که از تورات عربی و طبع کمبروج سال ۱۹۳۵ نقل گردید).

حال ببینیم قرآن در خصوص این داستان چه فرموده: (( و اتل علیهم نبا ابنی آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الاخر قال لاقتلنک ، قال انما يتقبل الله من المتقين )) ، (( لئن بسطت الی یدک لتقتلنی ما انا بباسط یدی الیک لا قتلک ، انی اخاف الله رب العالمین )) ، (( انی ارید ان تبوء بائمی و اثمک ، فتکون من اصحاب النار و ذلک جزاء الظالمین )) (( فتطوعت له نفسه قتل اخیه فقتله فاصبح من الخاسرین )) ، (( فبعث الله غرابا یبحث فی الارض لیریه کیف یواری سواة اخیه قال یا ویلتی ا عجزت ان اکون مثل هذا الغراب فواری سواة اخی فاصبح من النادمین )) ، که ترجمه آنها در اول بحث گذشت، و اگر بار دیگر در اینجا همه آیات را آوریم برای این بود که خواننده بهتر و زودتر و آسانتر بین تورات و قرآن مقایسه کند.

و خواننده را سفارش می‌کنیم که نخست در آنچه آیات تورات و آیات قرآن که راجع به دو پسر آدم نقل کردیم دقت کند، آنگاه آنها را با هم تطبیق نموده سپس داوری کند، و اگر بر طبق سفارش ما تدبر کند اولین چیزی که از آیات تورات به ذهنش می‌رسد این است که تورات رب را یک موجود زمینی و به شکل انسان معرفی کرده، انسانی که میان انسانها آمد و شد و معاشرت می‌کند، گاهی به نفع این حکم می‌کند و گاهی بضرر این، و به نفع دیگری، عینا همانطور که یک انسان در بین انسانها زندگی می‌کند، گاهی انسان نزدیک او می‌شود و با او سخن می‌گوید همانطور که با یک انسان دیگر سخن می‌گوید، و گاهی از او دور و پنهان می‌شود، بطوری که دیگر او وی را نمی‌بیند. در نتیجه ربی که تورات معرفی کرده ربی است که انسانهای دور را آنطور که



نزدیکان را می بیند مشاهده نمی کند، و کوتاه سخن اینکه حال آن رب، از تمامی جهات حال یک انسان زمینی است، با این تفاوت که اراده رب در باره هر چیزی نافذ است، و حکمش روان و تمامی تعلیمات تورات و انجیل همه بر این اساس است، هر چیزی را که می خواهد تعلیم دهد بر این اساس تعلیم می دهد (( تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۳۰

و لازمه قصه ای که در تورات آمده این است که در آنروز بشر در حال گفتگوی بطور مشافهه و حضور و رو در روی با خدا زندگی می کرده، (هر وقت می خواسته نزد خدا می رفته و با خدا قدم می زده و سخن می گفته) بعد از آنکه قاین آن جنایت را کرد، خدای تعالی از او و از امثال او پنهان شد، و اینگونه افراد دیگر خدا را با چشم ندیدند، ولی بقیه افراد بشر همچنان با خدا معاشرت و گفتگو داشته اند، در حالی که برهانهای قطعی عقلی بر این قائم است که نوع بشر نوع واحدی است که همه افرادش مثل همنند، موجودی پدید آمده در عالم ماده اند و در دنیا زندگی مادی دارند و نیز براهین قطعی قائم است بر اینکه خدای تعالی منزه است از اینکه در قالب ماده بگنجد، و به صفات ماده و احوال آن متصف گشته دستخوش عوارض امکان و طوارق نقص و حوادث گردد، و خدای تعالی از نظر قرآن کریم هم چنین خدائی است.

و اما قرآن کریم داستان پسران آدم را طوری سروده و بر اساسی نقل کرده که بر آن اساس تمامی افراد بشر را از یک نوع و همه را مثل هم دانسته چیزی که هست دنباله داستان مساله فرستادن کلاغ را آورده، تا از یک حقیقتی پرده بردارد، و آن این است که بشر دارای تکاملی تدریجی است که اساس تکامل او و زیر بنای آن حس و تفکر است.

قرآن کریم نکته دیگری را در این داستان آورده، و آن گفتگوی این دو برادر است، و از هابیل سخنانی نقل کرده که مشتمل بر نکات برجسته ای از معارف فطری بشری و از اصول معارف دینی است، چون توحید، و نبوت، و معاد، و مساله تقوا و ظلم که دو اصل مهم و عامل در تمامی قوانین الهی و احکام شرعی است، و مساله عدل الهی حاکم در رد و قبول اعمال بندگان و کیفر و پاداش اخروی آنان، و نیز مساله ندامت قاتل و خسران او در دنیا و آخرت.

و در آخر و بعد از نقل همه این نکات بیان کرده که یکی از آثار شوم قتل نفس این است که آثار شومی که در کشتن یک فرد هست برابر است با آثار شومی که در کشتن همه مردم است، و آثار نیکی که در زنده کردن یک فرد از انسانها هست برابر با آثار نیکی است که در احیای همه انسانها است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۳۱ آیات ۴۰ - ۳۳ سوره مائده

إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَكُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۳۳) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۳۴) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۳۵) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقَبَّلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۳۶) يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّثِيمٌ (۳۷) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۳۸) فَمَنْ تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۳۹) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴۰)

ترجمه آیات

سزای کسانی که با خدا و رسول او می ستیزند، و برای گستردن فساد در زمین تلاش می کنند، در قانون اسلام این است که یا کشته شوند و یا بدار آویخته گردند، و یا دست چپ و پای راستشان و یا بر عکس بریده شود و یا به دیاری دیگر تبعید شوند، تشخیص اینکه مستحق کدام عقوبتند با شارع است تازه این خواری دنیائی آنان است و در آخرت عذابی بسیار بزرگ دارند. (۳۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۲ :

مگر آن افرادی که قبل از دستگیر شدنشان به دست شما به سوی خدا بر گشته باشند، و بدانید که خدا آمرزگار و رحیم است (۳۴). هان ای کسانی که در زمره مؤمنین در آمده اید، از خدا پروا داشته باشید، و در جستجوی وسیله ای برای نزدیک شدن به ساحتش که همان عبودیت و به دنبالش علم و عمل است بر آئید و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار گردید. (۳۵) محققا کسانی که کفر ورزیدند، اگر تمامی آنچه در زمین است با یک برابر مثل آن ملکشان باشد و در قیامت بخواهند با دادن آن جان خود را از عذاب نجات دهند، از ایشان قبول نمی شود و عذابی دردناک دارند. (۳۶) خیلی اصرار و التماس دارند که از آتش خارج شوند، ولی خارج نخواهند شد، و عذابی پاینده دارند. (۳۷) و سزای کسانی که دزدی کنند مرد دزد و زن دزد این است که دستشان را قطع کنید البته مجری قانون قطع می کند تا کیفر عمل او و مجازاتی از ناحیه خدا باشد، و خدا مقتدری شکست ناپذیر، و در عین حال حکیم است، و کار به حکمت می کند. (۳۸) پس کسی که بعد از این ظلمش توبه نموده آنچه را فاسد کرده اصلاح کند بداند که خدا توبه اش را قبول می کند که خدا آمرزگار رحیم است. (۳۹) مگر (ای انسان) نمی دانی که خدا مالک آسمانها و زمین است، هر که را بخواهد عذاب می کند، و هر که را بخواهد می آمرزد، و خدا بر هر چیزی توانا است. (۴۰)

بیان آیات

این آیات خالی از ارتباط با آیات قبل نیست، برای اینکه آیات قبل که داستان برادرکشی فرزندان آدم را نقل می کرد و می فرمود به همین جهت بر بنی اسرائیل نوشتیم که چنین و چنان، گو اینکه ارتباط مستقیمش با مطالب قبل بود که پیرامون حال و وضع بنی اسرائیل سخن می گفت، و گو اینکه در آن آیات بطور صریح نه یک حد شرعی بیان شده بود و نه یک حکم الهی، و لیکن بطور ضمنی و یا به عبارتی به ملازمه با آیات مورد بحث که بیانگر حد شرعی مفسدین و دزدان است ارتباط دارد.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا كَلِمَةٌ (فسادا)) در این جمله مصدری است که به عنوان حال به کار رفته (و معنای در حالی که مفسدند را می دهد)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۳ :

و جمله: (( یحاربون الله )) از آنجا که معنای تحت اللفظی و حقیقتش در مورد خدای تعالی محال است، و ناگزیر باید بگوئیم معنای مجازی آن منظور است، از این جهت معنای وسیع و دامنه داری خواهد داشت، (چون معنای مجازی (( محاربه با خدا )) همان دشمنی کردن با خدا است)، و دشمنی با خدا معنای وسیعی است که هم شامل مخالفت با یک یک احکام شرعی می شود و هم بر هر ظلمی و اسراف صیقل است و لیکن از آنجا که در آیه شریفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را هم ضمیمه کلمه (( الله )) کرده، و فرموده: (( الذین یحاربون الله ورسوله )) این معنا را به ما می فهماند که مراد از محاربه، دشمنی با خدا در خصوص مواردی است که رسول نیز در آن دخالتی دارد و در نتیجه تقریبا متعین می شود که بگوئیم: مراد از محاربه با خدا و رسول عملی است که برگشت می کند به ابطال اثر چیزی که رسول از جانب خدای سبحان بر آن چیز ولایت دارد، نظیر جنگیدن کفار با رسول و با مسلمانان، و راهزنی راهزنان که امنیت عمومی را خدشه دار می سازد، امنیتی را که باز گسترش دامنه ولایت رسول آن امنیت را گسترش داده. مراد از (( محاربه با خدا و رسول )) در آیه شریفه، اخلال به امنیت عمومی است بطور مسلحانه

و همینکه بعد از ذکر محاربه با خدا و رسول جمله: (( و یسعون فی الارض فسادا )) را آورده، معنای منظور نظر را مشخص می کند و می فهماند که منظور از محاربه با خدا و رسول افساد در زمین از راه اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است، نه مطلق محاربه با مسلمانان، علاوه بر اینکه این معنا ضروری و مسلم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اقوامی که از کفار با مسلمانان محاربه کردند بعد از آنکه بر آنان ظفر یافت و آن کفار را سر جای خود نشانید معامله محارب را با آنان نکرد، یعنی آنان را محکوم به قتل یا دار زدن یا مثله و یا نفی بلد نفرمود، و این خود دلیل بر آن است که منظور از جمله مورد بحث مطلق محاربه با مسلمین نیست.

علاوه بر این استثنائی که در آیه بعدی آمده خود قرینه است بر اینکه مراد از محاربه همان افساد نامبرده است، برای اینکه ظاهر آن استثناء این است که مراد از توبه توبه از محاربه است نه توبه از شرک و امثال آن.

بنابراین مراد از محاربه و افساد بطوری که از ظاهر آیه بر می آید اخلال به امنیت عمومی است و قهرا شامل آن چاقو کشی نمی شود که به روی فرد معین کشیده شود و او را به تنهائی تهدید کند، چون امنیت عمومی وقتی خلل می پذیرد که خوف عمومی و ناامنی جای امنیت را بگیرد و بر حسب طبع وقتی محارب می تواند چنین خوفی در جامعه پدید آورد که مردم را با اسلحه تهدید به قتل کند و به همین جهت است که در سنت یعنی روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده نیز محاربه و فساد در ارض به چنین عملی یعنی به شمشیر کشیدن و مثل آن تفسیر شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۴:

ان شاء الله آن روایات در بحث روایتی این فصل از نظر خواننده می گذرد. چهار حکم برای محارب

أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا... کلمه (( تقتیل )) و (( تصلیب )) و (( تقطیع )) از باب تفعیل است و قتل و صلب و قطع، وقتی به باب تفعیل می رود، شدت و یا زیادت در معنای آن کلمات را می رساند، (و بنابراین تقتیل و تصلیب و تقطیع به معنای کشتن و دار زدن و بریدن به شدت و یا به بسیاری است) لفظ ((ءو)) که در بین این چهار کلمه قرار گرفته دلالت بر تردید دارد تا شنونده نپندارد که هر سه مجازات را باید در باره محارب اعمال کرد، بلکه یکی از این سه مجازات را، و اما اینکه این تردید به نحو ترتیب است، بطوری که تا اولی ممکن باشد نوبت به دومی نرسد، و یا بطور تخییر است و حاکم مخیر باشد به اینکه هر یک را خواست و مصلحت دید به اجرا در آورد، از خود آیه استفاده نمی شود، بلکه باید از قرینه خارجی یعنی قرائن حالی و مقالی استفاده شود، آیه شریفه از این جهت خالی از اجمال نیست، و تنها سنت است که اجمال آنرا رفع و ابهامش را بیان می کند و به زودی خواهد آمد که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده که حدود چهار گانه یعنی قتل و دار زدن و قطع عضو و تبعید بر حسب درجات افساد رتبه بندی شده است، مثلاً کسی که شمشیر بکشد و کسی را بکشد و مالی را ببرد، با کسی که فقط کسی را بکشد و مالی را نبرد، و یا به عکس تنها مالی را بدزدد و کسی را نکشد و یا تنها شمشیر بکشد ولی نه کسی را بکشد و نه مالی را ببرد فرق دارد، همچنانکه این ترتیب در بحث روایتی آینده ان شاء الله می آید.

و اما اینکه فرمود: (( او تقطع ایدیهم و ارجلهم )) من خلاف، منظور از قطع ایدی و اءرجل از خلاف این است که هر یک از دست و پای مجرم از طرف مخالف آن دیگر قطع شود، مثلاً اگر دست راست او را قطع کردند پای چپش را قطع کنند و این خود قرینه است بر اینکه مراد از قطع ایدی و ارجل قطع بعضی از دست و پا است، نه همه آن، یعنی مراد قطع یک دست و یک پا است نه هر دو، چون اگر مراد قطع هر دو بود دیگر مراعات خلاف معنا نداشت.

و مراد از نفی در جمله: (( او ینفوا من الارض )) طرد کردن و غایب کردن مجرم است که در سنت تفسیر شده به خارج کردن او از وطنش به شهری دیگر، و در این آیه بحثهای دیگری است که چون مربوط به فقه است، باید به کتب فقهی مراجعه نمود.

ذَلِكْ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ کلمه: خزی به معنای فزاحت و رسوائی است، و چون معنای جمله روشن است می گذریم بعضی از مفسرین به این جمله استدلال کرده اند به اینکه صرف جاری کردن حد الهی که یا قتل است و یا بدار آویختن و یا قطع دست و پا و یا نفی بلد، باعث نمی شود که عذاب آخرتی مجرم بر طرف شود و این استدلال تا حدودی حق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۵:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ... یعنی مگر آن محاربی که قبل از دستگیری توبه کرده باشد، و اما بعد از دستگیر شدن و قیام دو شاهد بر اینکه او شمشیر کشیده، و یا کسی را کشته دیگر توبه حد شرعی را بر نمی دارد، و اما اینکه فرمود: (( فاعلموا ان الله غفور رحیم )) کنایه است از برداشته شدن حد از آنان در آن صورت که قبل از دستگیری توبه کرده باشد پس در واقع این آیه از مواردی است که مغفرت به غیر امر اخروی تعلق گرفته، (چون معنایش این است که چنین کسی در صورتی که توبه کند لازم

نیست خود را به محکمه معرفی نموده ، و اقرار به قتل کند، تا حاکم حکم اعدامش را صادر و اجراء کند، تا گناهش آمرزیده شود، بلکه همینکه خود و خدا توبه کند حدش آمرزیده و یا ساقط می شود. معنای (( وسیله )) و امر به ابتغاء وسیله به سوی خدا در جمله : (( و ابتغوا الیه الوسیله ))

یَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ رَاغِبٌ فِيهَا لِكُلِّ شَيْءٍ مَّا رَغِبْتُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَخَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (توبه: ۱۰۳) و این کلمه از نظر معنا خصوصی تر از کلمه (( وصیله )) است ، برای اینکه در وسیله معنای رغبت نیز خوابیده ، ولی در وصیله چنین نیست و بیش از رساندن به چیزی دلالت ندارد، چه اینکه این رساندن با رغبت باشد و چه بدون رغبت ، خدای تعالی در قرآن کریم فرموده : (( و ابتغوا الیه الوسیله )) ، و حقیقت وسیله به درگاه خدا مراعات راه خدا است ، به اینکه اولاً- به احکام او علم پیدا کنی و در ثانی به بندگی او پردازی ، و ثالثاً در جستجوی مکارم و عمل به مستحبات شریعت باشی و این وسیله معنایی نظیر معنای کلمه قربت را دارد، و چون وسیله نوعی توصل است و توصل هم در مورد خدای تعالی که منزله از مکان و جسمانیت است توصل معنوی و پیدا کردن رابطه ای است که بین بنده و پروردگارش اتصال برقرار کند، و نیز از آنجا که بین بنده و پروردگارش هیچ رابطه ای به جز ذلت عبودیت نیست ، قهراً وسیله عبارت است از اینکه انسان حقیقت عبودیت را در خود تحقق دهد و به درگاه خدای تعالی وجهه فقر و مسکنت به خود بگیرد، پس وسیله در آیه شریفه همین رابطه است ، و اما علم و عمل که راغب کلمه را به آن معنا گرفته از لوازم معنای وسیله و از ادوات رساندن خود به حقیقت عبودیت است ، و این بسیار واضح است ، مگر آنکه راغب خواسته باشد علم و عمل را بر خود این حالت اطلاق کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۶ :

از همین جا روشن می شود که مراد از جمله : (( و جاهدوا فی سبیله )) مطلق جهاد است ، یعنی اعم از جهاد با نفس و جهاد با کفار است ، برای اینکه این جمله متصل به جمله قبل است که در آن وسیله عبارت بود از مطلق هر چیزی که بنده را با پروردگارش مرتبط می سازد، و دلیلی هم در کلام نیست که خصوص این جمله را مقید کند به جهاد با کفار، علاوه بر این دو آیه بعدی هم که مشتمل بر تعلیل است با این معنا که مراد از جهاد مطلق جهاد باشد مناسب تر است . و با این حال ممکن هم هست که بگوئیم مراد از جهاد، قتال با کفار است ، از این نظر که در جمله مورد بحث جهاد مقید شده به قید (( در راه خدا )) ، و در قرآن کریم هر جا که سخن از امر به معروف آمده و دنبالش جهاد با کفار ذکر شده در آنجا جهاد مقید شده به در راه خدا، به خلاف مواردی که منظور از کلمه جهاد اعم از قتال با کفار و جهاد با نفس بوده که در آن موارد قید نامبرده نیامده مانند آیه زیر که می فرماید: (( و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا، و ان الله لمتعین للمحسنین )) ، بنابراین ، امر به جهاد در راه خدا و قتال با کفار، بعد از امر به ابتغای وسیله به سوی خدا از باب امر به خاص بعد از امر به عام است ، تا اهتمام گوینده را نسبت به خاص بفهماند، و ای بسا که (( امر به ابتغای وسیله به سوی خدا بعد از امر به تقوا )) نیز از همین قبیل یعنی از باب ذکر خاص بعد از عام باشد، (چون می توان گفت که وسیله معنایی خاص تر از تقوا دارد، تقوا جنبه دفع ضرر و وسیله جنبه جلب نفع دارد، چه بسیار کسانی که در زندگی کمال تقوا را دارند، ولی به خاطر نداشتن وسیله که مصداق اعلائی آن ولایت ائمه دین (علیهم السلام) است به رستگاری نرسند (( مترجم ))). قبول نشدن دو برابر ثروت زمین از کافران ، درمقابل رهایی از عذاب روز قیامت

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ... ظاهر این دو آیه که قبلاً هم به آن اشاره کردیم این است که تعلیلی باشد برای مضمون آیه قبلی ، و حاصل مضمون آیه سابق و این دو آیه این است که : بر شما واجب است تقوا پیشه کنید، و به درگاه خدا وسیله ای بجوئید و در راه او جهاد کنید، برای اینکه انجام این دستورات در برگرداندن عذاب از شما بسیار مهم و مؤثر است ، آن هم عذابی الیم و دائمی ، و هیچ راه چاره دیگری نیست ، که جای این دستورات را بگیرد، برای اینکه به خدا کفر ورزیدند و در نتیجه تقوا و تهیه وسیله برای درگاه خدا را و جهاد در راه او را نادیده گرفتند اگر فرضاً تمامی آنچه در زمین است را (که منتها چیزی است که فرزند آدم عادتاً آرزوی داشتن آن را دارد) داشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۳۷ :

و فرضاً به همان برابر دارائی دیگری هم به آن اضافه شود و بخواهند همه آنها را برای بر طرف کردن عذاب روز قیامت بدهند، کسی نیست که این معاوضه را از آنان قبول کند و عذابی بسیار دردناک دارند، بسیار می کوشند و می خواهند از آتش که همان عذاب الیم و دردناک است خارج شوند و لیکن خارج شدنی نیستند، برای اینکه عذاب نامبرده خالد و مقیم است، تا ابد از آن جدا نمی شود. عذاب، لازمه بشر و اصل در سرنوشت او است، و فطرت تالم از آتش در انسان همیشگی است

در آیه مورد بحث اشاره ای است اولاً به اینکه عذاب چیزی است که لازمه بشر و اصل در سرنوشت و نزدیک به او است، و تنها عاملی که می تواند آن را از انسان دور بسازد و برگرداند ایمان و تقوا است، همچنانکه آیه زیر نیز به این معنا اشاره نموده و می فرماید: (( و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا ))، و نیز آیه زیر که می فرماید: (( ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات ))

و ثانیاً به اینکه فطرت اصلی انسانیت نسبت به تالم از آتش هرگز در انسانها از کار نمی افتد، و روزی نخواهد رسید که انسانی دارای چنین فطرتی نباشد، یعنی در آتش بیفتد و ناراحت نشود، و در آتش بودن و از آتش در آمدن برایش فرق نکند، و به منظور بیرون آمدن از آتش تلاشی نکند.

و السارقُ و السارقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَهُمَا ... حرف (( واو )) در اول آیه شریفه به اصطلاح استینافی است، یعنی می رساند که مجدداً کلام جدید و تازه ای آغاز می شود و این کلام در مقام تفصیل یعنی احکام هر موضوعی را جدا جدا ذکر کردن است، و حرف واو خاصیت حرف اما را دارد، کانه فرمود (( اما مرد و زن دزد را چنین کنید، و اما توبه کاران ایشان را چنان و به همین جهت حرف (( فاء )) بر سر خبر یعنی جمله (( فاقطعوا ایدیهما )) در آمده برای اینکه بطوری که گفته اند در معنای جواب برای کلمه (( اما )) است وجه اینکه در (( السارق و السارقَةُ فاقطعوا ایدیهما )) (( ایدی )) به صورت جمع آمده است

و اما اینکه کلمه (( ید: دست )) را به صیغه جمع (( ایدی )) آورده با اینکه هر انسانی دو دست بیشتر ندارد، و طبق قاعده باید با صیغه تشبیه بیاورد و بفرماید: (( فاقطعوا یداهما: پس دو دست آن زن و آن مرد را قطع کنید )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۵۳۸

بعضی از مفسرین گفته اند علتش این بوده که چنین استعمالی شایع است، (خود ما هم وقتی می خواهیم بگوئیم دو دست من درد می کند می گوئیم دست هایم درد می کند).

ولی وجه صحیح این است که بعضی از اعضای بدن آدمی، و یا بیشتر آنها جفتی است، مانند دو طرف پیشانی، دو ابرو، دو چشم، دو گوش، دو دست دو پای، دو قدم و... وقتی به ضمیر دو نفر و یا به دو چیز و دو نفر اضافه شود قهراً دو جفت می شود، ساده تر بگوئیم: دو دست دو نفر چهار دست می شود و چهار دست جمع است، پس در باره دو نفر باید به صیغه جمع بگوئیم: (( اعینهما )) و (( ایدیها )) و (( ارجلهما ))، و امثال آن، و چون وضع در مورد اعضای جفتی بدن انسان چنین بوده، رفته رفته این وضع را در باره اعضای تکی بدن نیز سرایت دادند، یعنی وقتی خواستند بگویند: (( من پشت و شکم آن دو نفر را از ضربت شلاقم پر از سیاهی کردم ))، می گویند: (( ملات ظهورهما و بطونهما ضربا ))، و ظهر و بطن را به صیغه جمع می آورند، با اینکه ظهر و بطن دو نفر (( ظهرین و بطنین )) است، در قرآن کریم هم این طور تعبیر آمده و فرموده: (( ان تتوبا فقد صغت قلوبکما )) و کلمه (( ید )) به معنای عضوی است که از شانه ها شروع و به سر انگشتان ختم می شود و مراد از آن در آیه مورد بحث آنطور که سنت تفسیر کرده، دست راست است، و قطع ید، هم با قطع آن از شانه صادق است و هم با قطع قسمتی از آن، و قطع به معنای بریدن به وسیله آلت قطع است.

جَزَاءَ بِمَا كَسَبَتْ نَكَالًا مِّنَ اللَّهِّ ظَاهِرًا کلمه (( جزاء )) در موضع حال از قطع باشد، قطعی که از جمله (( فاقطعوا )) فهمیده می شود، و معنای آیه در مجموع چنین است که دست دزد را قطع کنید، در حالی که این قطع عنوان کیفر داشته باشد، کیفر در برابر عمل



زشتی که کرده اند، و در حالی که این بریدن عذابی است از ناحیه خدای تعالی کلمه: (( نکال )) به معنای عقوبتی است که به مجرم می دهند تا از جرائم خود دست بردارد، و دیگران هم با دیدن آن عبرت بگیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۳۹

و این معنا یعنی نکال بودن قطع، مصحح و باعث آن شده که جمله: (( فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه ... )) بر آن متفرع شود، که حاصل آن تفریع چنین می شود: حال که قطع دست دزد نکالی است از خدای تعالی تا شخص عقوبت شده و از گناه خود بر گردد، پس اگر دزدی بعد از دزدیش توبه کند و خود را اصلاح نماید، به طوری که دیگر پیرامون دزدی نگردد که همین معنای توبه را تثبیت می کند خدای تعالی توبه اش را می پذیرد و مغفرت و رحمتش به وی بر می گردد برای اینکه خدای تعالی غفور و رحیم است، همچنانکه خودش فرموده: (( ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم و آمنتم ، و كان الله شاکرا علیما )) .

در آیه مورد بحث یعنی در مساله بریدن دست دزد، مطالب بسیار دیگری هست که مربوط به فقه است و باید آنها را در کتب فقهی دید. تعلیل آمرزیدن سارق تائب به مالکیت مطلقه الهی و قدرت او بر هر چیز

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... این آیه در موضع تعلیل مطلب آیه سابق است، که سخن از قبول توبه سارق و سارقه داشت، و می فرمود: اگر آن مرد و این زن دزد توبه کنند و بعد از آنکه ظلم کردند، خود را اصلاح نمایند خدای تعالی توبه شان را می پذیرد، برای اینکه خدای سبحان بعد از آنکه مالک آسمانها و زمین است، و بعد از آنکه هر مالکی می تواند در مملکت و ما یملک خود و در رعیت و ملک خود هر حکمی که دوست می دارد بکند، و هر اراده ای که بکند چه عذاب باشد و چه رحمت به کرسی بنشانند، یکی از عذاب و یکی دیگر را آمرزش بدهد، تا ببینی حکمت و مصلحت چه اقتضا کند، پس او می تواند سارق و سارقه را اگر توبه نکنند عذاب کند و اگر توبه کنند بیامرزد.

وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ این جمله نیز تعلیل جمله قبل است یعنی جمله (( له ملك السموات والارض ))، که می خواهد بفرماید ملک به (( ضمه میم )) از شؤن قدرت است همچنانکه ملک، (بکسره میم) از فروع خلقت و ایجاد و یا به عبارتی از قیمومت الهیه است.

توضیح اینکه خدای تعالی خالق همه اشیاء و پدید آورنده آنها است، پس هیچ چیزی نیست مگر آنکه خودش و هر اثری که دارد از آن خدای سبحان است، او است که دهنده هر داده ای است، و منع کننده هر چیزی است که نداده، پس او می تواند در هر چیزی تصرف کند، و این همان (( ملک )) بکسره میم است، که خود خدای تعالی در باره آن می فرماید: (( قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار )) و نیز می فرماید: (( الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم، له ما فی السموات و ما فی الارض )) .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۰

علاوه بر اینکه خدای تعالی به حکم این آیات، خالق اشیاء و آثار آنها است، قادر است بر اینکه هر گونه تصرفی را که اراده کند بنماید، زیرا هر چیزی که فرض شود ذاتش و آثار ذاتش از او است، پس او می تواند حکم خود را در آن چیز به کرسی بنشانند، و اراده خود را به اجرا در آورده و عملی سازد ملک (به ضمه میم) و سلطنت هم همین است، پس خدای تعالی مالک است برای اینکه قیوم بر هر چیز و سلطان و ملک است و برای اینکه قادر بر نفوذ دادن مشیت و اراده خویش بوده و از آن عاجز نیست.

بحث روایتی روایاتی درباره شادن نزول آیه شریفه مربوط به حکم محارب، و کیفیت اجرای آن احکام در کافی به سند خود از ابی صالح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: عده ای از قبیله بنی ضبه در حالی که همه بیمار بودند به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیدند، حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماریشان بر طرف شده و بهبود یابند، آنگاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد، این عده می گویند: از مدینه خارج شدیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ما را مامور کرد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و بول آنها را بنوشیم و ما چنین کردیم تا همه بهبودی یافتیم و کاملاً نیرومند شدیم، امام (علیه السلام) اضافه کردند که این عده همینکه نیرومند شدند، سه



نفر از چوپانهای رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را به قتل رساندند، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) علی (علیه السلام) را برای دستگیری و سرکوبی آنان روانه کرد، حضرت علی آنان را در یک وادی پیدا کرد که به حال سرگردانی افتاده بودند، چون آن بیابان نزدیکی های یمن بود و آنان نمی توانستند از آن وادی خارج شوند، پس علی (علیه السلام) اسیرشان کرده به نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله) آورد، و آیه شریفه: ((انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف)) در این مورد نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۱

مؤلف: این روایت را با اندکی اختلاف شیخ طوسی نیز به سند خود از ابی صالح از آن حضرت نقل کرده و عیاشی هم آنرا در تفسیر خود از آن جناب آورده و در آخر نقل او آمده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) از میان چهار مجازاتی که در آیه آمده ((بریدن دست و پایشان به خلاف)) را اختیار کرد و این داستان در جوامع اهل سنت که از آن جمله صحاح سته است، به چند طریق نقل شده: چیزی که هست روایات اهل سنت اختلافی در نقل خصوصیات داستان دارند مثلا در بعضی از آن روایات آمده که بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بر آنان دست یافت، هم دست و پایشان را بر خلاف قطع کرد و هم چشمشان را از کاسه در آورد و در بعضی از آنها آمده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بعضی از آنها را کشت، و به دار زد، و دست و پایشان را قطع کرد و چشمهایشان را از کاسه در آورد، و در بعضی دیگر آمده که فقط چشمهایشان را در آورد، آن هم به این خاطر که آنان چشم چوپانها را در آورده بودند، و در بعضی دیگر آمده که خدای تعالی رسول گرامی خود را از در آوردن چشمها نهی کرد، و آیه شریفه در همین مورد نازل شده که آن جناب را از اینکه مثله کرده مورد عتاب قرار داده و فرمود که تنها یکی از این چهار مجازات مشروع است و غیر آن مشروع نیست. و در بعضی دیگر از آنها آمده که آن جناب تصمیم گرفت چشمهایشان را در آورد، ولی در نیاورد، و همچنین در خصوصیات دیگر این قصه اختلاف هست.

و در روایاتی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده اسمی از چشم در آوردن برده نشده است. چهار مجازات ترتیبی برای محاربین از زبان مبارک امام رضا (ع) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۲

و در کافی به سند خود از عمرو بن عثمان بن عبیدالله مدائنی از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از آن جناب از قول خدای عزوجل پرسید که فرموده: ((انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا..)) که آن چه عملی است که هر کس مرتکب شود مستوجب یکی از این چهار مجازات می گردد؟ امام فرمود: اینکه با خدا و رسولش محاربه کند و در گستردن فساد در زمین بکوشد و مثلا کسی را به قتل برساند که به همان جرم کشته می شود. و اگر هم ((بکشد)) و هم مالی را ((برباید))، هم کشته و هم بدار آویخته می شود، و اگر مال را بدزدد ولی کسی را نکشد تنها دست و پایش بطور خلاف قطع می گردد، و اگر شمشیر بکشد و به محاربه خدا و رسول برخیزد و فساد را هم در زمین بگستراند ولی نه کسی را بکشد و نه مالی را بدزدد، از آن شهر تبعید می شود عرضه داشتم: چگونه تبعید می شود؟ و حد و اندازه تبعید چیست؟ فرمود: از آن شهری که در آن شهر دست به چنین کارهایی زده به شهری دیگر تبعید می شود، و به اهل آن شهر می نویسند که این شخص به جرم فساد انگیزی از فلان شهر بدینجا تبعید شده، با او مجالست و معامله نکنید و به او زن ندهید و با او هم سفره نشوید و در نوشیدنیها با او شرکت مکنید، اینکار را به مدت یکسال با او می کنند، اگر در بین سال خودش از آن شهر به شهری دیگر رفت باز به اهل آن شهر همین سفارشها را می نویسند تا یک سال تمام شود، پرسیدم: اگر به طرف سرزمین شرک حرکت کرد تا در آنجا سکونت کند چطور؟ فرمود: اگر چنین کرد باید مسلمانان با اهل آن شهر قتال کنند.

مؤلف: این روایت را شیخ در تهذیب و عیاشی در تفسیرش از ابی اسحاق مدائنی از آن جناب نقل کرده اند، و روایات در این معانی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار نقل شده و همچنین به چند طریق از طرق اهل سنت روایت شده، و در بعضی از روایات آنان آمده که امام مسلمین مختار است در اینکه او را بکشد و یا بدار بزند و یا دست و پایش را بر عکس و بطور خلاف

قطع کند، و یا اینکه تبعیدش کند، و نظیر این مطلب مطلبی است که در بعضی از روایات شیعه نیز نقل شده که اختیار با امام است، نظیر روایتی که کافی آنرا با ذکر سند از جمیل بن دراج از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه مورد بحث از آن جناب پرسیدم: از این حدودی که خدای تعالی در باره محارب معین کرده کدامش باید اجرا شود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۳

فرمود: اختیار و تشخیص اینکه کدام اجرا شود با امام است، اگر خواست قطع می کند، و اگر خواست تبعید می کند، و اگر خواست بدار می آویزد، و اگر خواست به قتل می رساند، عرضه داشتم به کجا تبعید می کند؟ فرمود: به یک شهر دیگر و اضافه کردند که علی (علیه السلام) دو نفر را از کوفه به بصره تبعید کردند.

این بحث مفصل است، که تمام آن در کتب فقهی ایراد شده، چیزی که هست آیه شریفه خالی از اشعار به ترتیب در بین حدود نیست، اشعار دارد بر اینکه چهار حد نامبرده در عرض یکدیگر نیستند بلکه طبق مراتب فساد مترتب می شود، اگر جرم کوچک است، قطع، و اگر بزرگ است نفی و اگر بزرگتر است چوبه دار، و اگر باز هم بزرگتر است قتل، چون تردید بین قتل و دار و قطع و نفی چهار کیفر برابر و همسنگ یکدیگر نیستند، بلکه از حیث شدت و ضعف مختلفند و این خود قرینه ای عقلی است بر بودن ترتیب بین آنها. محارب از جهت اینکه محارب و مفسد است کشته می شود، نه به عنوان قصاص تا با عفو اولیاء دم کشته نشود

همچنانکه ظاهر آیه شریفه این است که حدود نامبرده در آیه حدود، محاربه و فساد است، پس کسی که شمشیر بکشد و سعی در گستردن فساد بکند و کسی را بکشد، بدین جهت کشته می شود که هم محارب است و هم مفسد، نه بدین جهت که از قاتل قصاص بگیرند تا در نتیجه اگر اولیای خون، قاتل را ببخشند یعنی از کشتن او صرفنظر نموده به گرفتن خونبها راضی شوند، قصاص ساقط شود، چنین نیست یعنی اگر اولیای خون، قاتل را ببخشند، باز باید کشته شود، همچنانکه عیاشی این معنا را در تفسیرش از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده و در آن نقل آمده که ابو عبیده به آن حضرت عرضه داشت: اصلحك الله بفرمائید اگر اولیای مقتول او را عفو کنند باز هم کشته شود؟ امام باقر (علیه السلام) فرمود: اگر هم او را عفو کنند باز امام باید او را به قتل برساند، برای اینکه او محارب است، هر چند که قاتل و سارق هم هست، مجدداً ابو عبیده پرسید: حال اگر اولیای مقتول بخواهند از او خونبها بگیرند و سپس رهایش کنند می توانند چنین کنند؟ فرمودند: باید کشته شود. و در درالمنثور است که ابن ابی شیبیه، و عبد بن حمید، و ابن ابی الدنیا، (در کتابش الاشراف)، و ابن جریر، و ابن ابی حاتم، همگی از شعبی روایت کرده اند که گفت: حارثه بن بدر تمیمی از اهل بصره فساد در ارض نموده و محاربه نیز کرد، یعنی شمشیر برای افرادی کشید، و با چند نفر از دودمان قریش صحبت کرد تا شفاعتش را نزد علی بکنند، آنها قبول نکردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۴

مرد نزد سعید بن قیس همدانی آمد، سعید بن قیس جریان را به عرض علی بن ابیطالب رساند که یا امیرالمؤمنین کیفر کسانی که با خدا و رسولش محاربه می کنند و در زمین فساد راه می اندازند چیست؟ در پاسخ آیه شریفه را تلاوت کردند، که: (( ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ))، آنگاه تمه آیه را خواندند که: (( الا الذین تابوا من قبل ان یقتلوا ))

سعید عرضه داشت: هر چند این مجرم حارثه بن بدر باشد؟ و اضافه کرد که این حارثه بن بدر است که توبه کرده آیا امنیت دارد یا نه؟ فرمود: بله، پس سعید برخاست و حارثه را نزد علی (علیه السلام) آورد و او با علی بیعت کرد، و حضرت بیعتش را قبول نمود و امان نامه را به او داد.

مؤلف: اینکه در روایت آمده که سعید گفت: هر چند حارثه بن بدر باشد، ضمیمه ای است که سعید انضمام به آیه کرده، تا مطلق بودن آیه نسبت به همه توبه کاران از محاربه و افساد روشن شود، و اینطور تعبیرها در کلام زیاد است.

و در کافی به سند خود از سوره بن کلیب روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم مردی از منزلش خارج

می شود که به مسجد برود، و یا کار دیگری انجام دهد مردی به او ایست می دهد، و چون می ایستد او را کتک می زند و سپس جامه او را می گیرد و می برد، حکمش چیست؟ حضرت فرمود: علمائی که در اطراف شما هستند یعنی علمای اهل سنت چه نظری داده اند؟ عرضه داشتم: می گویند: این محارب نیست بلکه اخافه و شرارت علنی است، چون محارب آن کسی است که در آبادی های مشرک نشین باشد، حضرت فرمود: به نظر تو جرم کدام یک بیشتر است، محارب در دار شرک یا محارب در دار اسلام؟ می گوید: من عرضه داشتم: محارب در دار اسلام جرمش بیشتر است، فرمود: اینگونه افراد که مورد سؤال تو بودند اهل این کلام خدای عزوجلند که می فرماید: (( انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله )) .

مؤلف: اینکه امام اشاره کرد به قومی که در اطراف تو هستند، و راوی از آنها نقل کرد که چنین و چنان می گویند همانطور که گفتیم منظور از آن علمای اهل سنت است و مدرکشان مطلبی است که در بعضی از روایات شان نزول از ضحاک آمده که او گفته: این آیه در باره مشرکین نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۴۵.

و نیز در تفسیر طبری آمده که عبدالملک بن مروان به انس نوشت معنای این آیه چیست و انس در پاسخش نوشت که این آیه در شان آن چند نفر عربیها که شاخه و گروهی از بجهله بودند نازل شده، انس اضافه کرده که این چند نفر از اسلام برگشتند، و آن چوپان را کشته شتران را با خود بردند، و سر راه را بر مردم گرفته، امنیت را از بین بردند و حتی با زنانی فجور و زنا کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جبرئیل حکم آنان را پرسید که بطور کلی در باره محارب چه قضاوتی باید کرد؟ جبرئیل گفت: کسی که دزدی کند و راه را ناامن کند، ناموس محترم را حلال بداند، و یا به عبارتی با زن مردم زنا کند، باید او را بدار بیاویزی روایاتی از این قبیل.

و لیکن آیه شریفه بدان جهت که مطلق است مؤید خبر کافی است، و ما این را هم می دانیم که روایات شان نزول نمی تواند ظاهر آیه ای را مقید کند. روایاتی در ذیل جمله: (( و ابتغوا الیه الوسیله )) و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه: (( یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله .. )) آمده که امام فرمود یعنی به وسیله امام به درگاه او تقرب بجوئید.

مؤلف: یعنی به وسیله اطاعت امام به درگاه خدا تقرب بجوئید، و این روایت هم از باب تطبیق کلی بر مصداق است می خواهد بفرماید یکی از روشن ترین مصداق وسیله، اطاعت امام است، نه اینکه اطاعت امام وسیله منحصر به فرد باشد، و نظیر آن روایتی است که از ابن شهر اشوب نقل شده که گفت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تفسیر آیه (( و ابتغوا الیه الوسیله )) فرمود: منم وسیله خدای تعالی.

و قریب به آن روایت، روایتی است که در کتاب بصائر الدرجات به سند صاحب کتاب از سلمان فارسی از علی (علیه السلام) نقل شده، و بعید نیست که این دو روایت از باب تطبیق نباشد، بلکه از باب تاویل باشد و این با خواننده است که در متن آن دو، دقت کند و ببیند که چه می فهمد؟ تطبیق یا تاویل؟.

و در مجمع البیان است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: از خدای تعالی برای من درخواست وسیله کنید که (( وسیله )) درجه ای است در بهشت که به جز یک نفر به آن درجه نمی رسد و امیدوارم آن یک بنده خدا من باشم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۴۶.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از ابی سعید خدری روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر گاه حالت درخواست از خدا پیدا کردید از خدای تعالی برای من وسیله را بخواهید، عرضه داشتیم وسیله چیست؟ فرمود: وسیله درجه من در بهشت است (تا آخر حدیث) و این حدیث بیش از اینها است، حدیثی است طولانی و معروف به (( حدیث وسیله )) . و شما خواننده محترم وقتی در آن تدبر و دقت کنید، و معنای آیه را با آن تطبیق دهید، خواهید دید که وسیله عبارت است از مقامی

که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نزد پروردگارش دارد، و آن جناب به وسیله آن مقام می تواند به درگاه خدای تعالی تقرب جوید، و آل طاهرینش و بعد از آنان صالحان از امتش به آن جناب ملحق می شوند، همچنانکه در بعضی از روایات صادره از آل محمد (صلی الله علیه وآله) آمده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) دست به دامن پروردگارش می زند و ما دست به دامن او می زنیم و شما (شیعیان ما) دست به دامن ما می زنید.

و به همین معنا برگشت می کند آن روایتی که در سابق از قمی و ابن شهر آشوب نقل کردیم و گفتیم که احتمال می رود این دو روایت از باب تاویل باشد نه تطبیق و امید آن هست که ان شاء الله در آینده شرح این معنا را در جایی مناسب بدهیم.

و از روایاتی که ملحق به این روایات است، آن روایتی است که عیاشی از ابی بصیر نقل کرده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: دشمنان علی تنها کسانی هستند که برای همیشه و ابدی در آتش خواهند بود، و خدای تعالی در باره آنان است که می فرماید: ((و ما هم بخارجین منها)).

و در کتاب برهان در ذیل آیه شریفه: ((و السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما..)) از تهذیب روایت آورده که مؤلف آن یعنی شیخ (علیه الرحمه) به سند خود از ابی ابراهیم روایت کرده اند که گفت: دست دزد را قطع می کنند، ولی انگشت ابهام و کف دستش را قطع نمی کنند و پایش را قطع می کنند، ولی پاشنه پایش را باقی می گذارند تا با آن راه برود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۷

و نیز در تهذیب به سند خود از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: دست دزد را برای چه مقدار مال قطع باید کرد؟ فرمود: برای یک چهارم دینار، می گوید: عرضه داشتم: برای دو درهم چطور؟ فرمود برای یک چهارم دینار تا ببینی قیمت دینار چند درهم باشد، دو درهم یا بیشتر و یا کمتر، می گوید: عرضه داشتم: بفرمائید کسی که کمتر از یک چهارم دینار بدزدد مگر دزد نیست و نام دزد بر او صادق نیست؟ و آیا او در آن حال که می دزدد نزد خدا سارق هست؟ فرمود: هر کس از مسلمانی چیزی را بدزدد که صاحبش آنرا در محفظه و حرز جای داده عنوان سارق بر او صادق هست و نزد خدا نیز سارق به حساب می آید، ولی دستش در کمتر از یک چهارم دینار قطع نمی شود، قطع دست تنها مربوط به یک ربع دینار و بیشتر است، و اگر بنا باشد که برای کمتر از ربع دینار هم دست دزد را قطع کنند، چیزی نمی گذرد که عموم مردم بی دست می شوند. با وضع نصاب در حد سرقت، خدای تعالی به بندگان تخفیف داده و ترحم فرموده است

مؤلف: منظور امام (علیه السلام) از اینکه فرمود: ((اگر قرار باشد دست دزد در کمتر از یک چهارم قطع شود..)) این است که در حکم بریدن دست دزد از ناحیه خدای تعالی تخفیفی شده، و خدای تعالی به امت اسلام و به بندگانش ترحم فرموده، و این معنا یعنی اختصاص حکم قطع به سرقت یک ربع دینار و یا بیشتر، از بعضی طرق اهل سنت نیز روایت شده، مثلاً در صحیح بخاری و صحیح مسلم با ذکر سند از عیاشه روایت آمده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله) فرموده: دست دزد تنها در یک ربع دینار و بیشتر قطع می شود

در تفسیر عیاشی از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی دزد دستگیر شد و وسط کف دستش قطع شد، اگر دوباره دزدی کند پایش نیز از وسط قدم قطع می شود، و اگر بار سوم باز دزدی کرد به حبس ابد محکوم می گردد، و در صورتی که در آن زندان نیز مرتکب دزدی شد، کشته می شود.

و در همان کتاب از زراره نقل کرده که از امام ابی جعفر (علیه السلام) از مردی سؤال کرده که دست راستش به جرم دزدی قطع شده و باز دزدی کرده، و در نوبت دوم پای چپش قطع شده و برای بار سوم مرتکب دزدی شده چه باید کرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۴۸

حضرت فرمود: امیر المؤمنین چنین کسی را حبس ابد می کرد و می فرمود: من از پروردگارم حیا می کنم از اینکه او را طوری بی

دست کنم که نتواند خود را بشوید و نظیف کند و آن چنان بی پا کنم که نتواند به سوی قضای حاجتش برود.

آنگاه فرمود: بدین جهت هر گاه می خواست دستی را قطع کند از پائین مفصل می برید، و آنگاه که می خواست پای دزدی را قطع نماید، از پائین کعب بلندی پشت قدم قطع می کرد، و بارها تذکر می داد که حاکم نباید از حدود غافل بماند. استدلال قوی امام جواد (علیه السلام) در مورد مقداری که باید از دست دزد قطع شود، و محکوم شدن فقهای دربار معتصم

و در همان کتاب از زرقان یکی از شاگردان ابن ابی داود که بسیار او را دوست می داشت روایت آمده که او گفت: روزی ابن ابی داود از کاخ معتصم بر می گشت، دیدم که افسرده و غمگین است، پرسیدم علت اندوه تو چیست؟ گفت: من امروز صحنه ای دیدم که دوست می داشتم بیست سال قبل مرده بودم، و این صحنه را نمی دیدم می گوید بدو گفتم مگر چه شده؟ و برای چه آرزوی مرگ می کنی؟ گفت برای صحنه ای که آن مرد سیاه چهره یعنی ابو جعفر پسر علی بن موسی الرضا (علیهم السلام) امروز در حضور امیرالمؤمنین معتصم به وجود آورد، می گوید به او گفتم: چگونه بوده است آن جریان؟ گفت سارق علیه خود اقرار به سرقت کرده، از خلیفه درخواست کرد او را با اقامه حد پاک کند، خلیفه فقها را در مجلس خود گرد آورد، در حالی که ابو جعفر محمد بن علی را نیز احضار کرده بود، آنگاه از ما پرسید که دست دزد را از کجا باید قطع کرد؟ می گوید: از میان آن جمع من گفتم باید از مچ دست قطع شود، به دلیل اینکه خدای تعالی در مساله تیمم فرموده: ((فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم)) و ما می دانیم که در تیمم حد دست همان مچ دست است، عده ای از فقهای حاضر نیز در این فتوا با من اتفاق کردند.

عده ای دیگر گفتند: نه، این درست نیست بلکه باید از مرفق قطع شود خلیفه پرسید: دلیل بر این فتوا چیست؟ گفتند: دلیلش این است که خدای تعالی در مساله وضو حد دست را مرفق قرار داده و فرموده: ((و ایدیکم الی المرافق)).

ابن ابی داود آنگاه گفت: خلیفه رو کرد به محمد بن علی و گفت: تو در این مساله چه نظر می دهی ای ابا جعفر؟ محمد بن علی در پاسخ گفت: ای امیرالمؤمنین این آقایان سخن گفتند یعنی جواب سؤال تو را دادند خلیفه گفت سخنان آنها را واگذار، می خواهم بدانم فتوای تو چیست؟ محمد بن علی گفت یا امیرالمؤمنین مرا از نظر دادن معفو بدار، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۴۹:

خلیفه گفت تو را به خدا سوگند می دهم نظریه ای که داری به من بگو، محمد بن علی گفت: حال که مرا به خدای تعالی سوگند می دهی نظر من این است که این دو دسته از فقها خطا رفتند، و سنت را در این مساله تشخیص ندادند، برای اینکه قطع دست دزد باید از بند اصول انگشتان باشد و کف دست باید باقی بماند، خلیفه پرسید: دلیل بر این فتوایت چیست؟ محمد بن علی گفت: دلیلش گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که فرموده سجده سجود باید بر هفت عضو بدن صورت بگیرد، ۱ صورت، ۲ و ۳ دو دست، ۴ و ۵ دو زانو، ۶ و ۷ دو پا، و اگر دست دزد را از مچ قطع کنند، و یا از مرفق ببرند دیگر دستی برایش نمی ماند تا با آن سجده کند، خدای تعالی هم فرموده: ((وان المساجد لله))، محل سجده همه از آن خدا است، یعنی این اعضای هفتگانه که بر آن سجده می شود از آن خدا است، ((فلا تدعوا مع الله احدا)) و چیزی که از آن خدا باشد قطع نمی شود، معتصم از این فتوا و این استدلال تعجب کرد، و خوشش آمد، دستور داد دست آن دزد را از بیخ انگشتان قطع کنند، و کف دستش را باقی بگذارند ابن ابی داود گفت: وقتی محمد بن علی این نظریه را داد و ((معتصم بر طبق آن عمل کرد)) قیامت من پیاخاست و آرزو کردم که کاش اصلا زنده نبودم.

ابن ابی زرقان می گوید: ابن ابی داود گفت: بعد از سه روز به حضور معتصم رفتم و گفتم: خیر خواهی برای امیرالمؤمنین بر من واجب است و من آنچه به عقلم می رسد پیشنهاد می کنم هر چند که با دادن این پیشنهاد به آتش دوزخ روم، معتصم پرسید: پیشنهاد تو چیست؟ گفتم این درست نیست و به صلاح سلطنت تو نبود که به خاطر پیش آمدی که کرده و امری از امور دین که بر تو مشکل شده و همه فقها و علمای رعیت خود را جمع بکنی آنگاه مساله خود را مطرح کنی، و از آنها نظریه بخواهی، در حالی



که همه فرزندان امیرالمؤمنین و امرای لشکرش و وزرایش و دفتردارانش همه ناظر جریانند و آنچه واقع شود به گوش مردم که پشت در دربارند می‌رسانند، آن وقت نظریه تمامی فقها و علمای رعیت خود را رها کند و سخن مردی را بپذیرد که جمعیت اندکی از این امت قائل به امامت اویند، و ادعا می‌کند که او سزاوارتر از امیرالمؤمنین به مقام خلافت است، مع ذلک به حکم او حکم کند و حکم همه فقها را ترک گویند؟! ابن ابی داود می‌گوید وقتی سختم به اینجا رسید، رنگ امیرالمؤمنین تغییر کرد، و متوجه هشدار می‌شدم که من دادم شد، و گفتم خدا در برابر این خیرخواهیت خیرت دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۵۰

می‌گوید روز چهارم دستور داد به فلانی که یکی از دفترداران وزرایش بود به اینکه محمد بن علی را به منزلش دعوت کند و او وی را دعوت کرد ولی او دعوت وی را نپذیرفت و گفت شما که می‌دانید من در مجالس شما شرکت نمی‌کنم کاتب گفت من تو را دعوت می‌کنم که در منزلم طعامی میل کنی، و با قدم مبارکت منزل مرا تبرک سازی و در آخر گفت دعوت از ناحیه فلان بن فلان است، که از وزرای خلیفه است ناگزیر محمد بن علی به خانه آن وزیر رفت، همین که طعامی خورد درد مسمومیت را احساس نموده و دستور داد که مرکبش را بیاورند، صاحب خانه در خواست کرد بیشتر بماند، او گفت بیرون رفتن من برای تو بهتر است محمد بن علی آن روز و آن شب را با آن وضع بسر برد تا از دنیا رخت به دیگر سرای برد.

مؤلف: این داستان را به غیر این طریق نیز نقل کرده اند، و اگر ما همه روایت را با اینکه طولانی بود نقل کردیم، و نیز روایات قبلی را با اینکه مضمون آنها مکرر بود آوردیم، برای این بود که این روایات مشتمل بر بحثهایی قرآنی بود و خواننده می‌توانست برای فهم آیات از آنها کمک بگیرد.

و در درالمنثور است که احمد و ابن جریر و ابن ابی حاتم از عبدالله بن عمر روایت کرده اند که گفت: زنی در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مرتکب سرقت شد، و دست راستش قطع گردید، بعد از قطع شدن دستش عرضه داشت: یا رسول الله آیا توبه من قبول است؟ فرمود: بله تو امروز از گناهت پاک شدی، آن چنانکه در روز تولدت از مادر بی گناه بودی و در این واقعه بود که آیه سوره مائده نازل شد که: ((فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم)).

مؤلف: این روایت از باب تطبیق است و اتصال آیه به ما قبل خود و نازل شدنش با ما قبلش، روشن است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۵۱ آیات ۵۰ - ۴۱ سوره مائده

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعَ عِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۴۱) سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرِوْكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۴۲) وَكَيْفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (۴۳) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنَ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنَ اللَّهَ وَاللَّهُ يَخْفَى بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (۴۴) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۴۵) وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (۴۶) وَ يُحْكَمُ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۴۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۵۲

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ



الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَاوَزًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَآءَاتِنَا كَمْ فَاسْتَقْبُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (۴۸) وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاتَّخِذْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصَيِّبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (۴۹) أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ لِيُغْوُوا وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۵۰)

ترجمه آیات

هان ای رسول! بعضی از افرادی که قبلاً گفته بودند ما ایمان آوردیم و سپس به سوی کفر شتافتند تو را اندوهگین نسازد، که این اظهارشان زبانی است و دل‌هایشان ایمان نیاورده، و نیز بعضی از آنان که خود را یهودی می‌خوانند و همواره سخن دروغ را می‌پذیرند، و افرادی دیگر را که نزد تو نیامده‌اند اطاعت می‌کنند، همان توطئه‌گرانی را که خود را پنهان کرده و برای عوام هر سخنی را بعد از علم به حقیقتش تحریف می‌نمایند، از وجهه‌ای که دارد بر می‌گردانند، و تازه به افراد نامبرده می‌گویند: اگر محمد (صلی الله علیه و آله) در پاسخ فلان پرسش‌هایتان طبق همین آرائی که ما داریم یعنی همان مطالب تحریف شده پاسخ داد قبول کنید و گر نه زنده زنده، که نزدیکش مشوید، خدا می‌خواهد آنان را به فتنه خود گرفتار کند، و تو ای رسول برای چنین کسانی در قبال خدا کاری نتوانی کرد، اینان همان کسانی که خدا نخواست است دل‌هایشان را پاک کند، در دنیا خفت و در آخرت عذابی عظیم دارند. (۴۱) گوش اینان خریدار دروغ و هوسشان خوردن مالی است که دین و مروتشان را تباه می‌کند، پس اگر اینان نزد آمدند مخیری در اینکه بین آنان حکم بکنی و یا از آنان اعراض نمائی و در صورتی که مصلحت را در اعراض دیدی بینی از آنان به خود راه مده که هیچ ضرری به تو نمی‌رسانند و اگر مصلحت دیدی که حکم کنی به عدل حکم کن که خدا عدالت پیشه‌گان را دوست می‌دارد. (۴۲) لیکن اینان هرگز تو را حکم قرار نمی‌دهند، و چگونه قرار دهند با اینکه توراتی که حکم خدا در آن است نزد ایشان بود از آن روی گردانند و اینان هرگز ایمان آور نخواهند بود. (۴۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۵۳:

تورات را نیز ما نازل کردیم که در آن هدایت و نور بود و انبیاء که دین اسلام داشتند با آن در بین یهودیان حکم می‌کردند، و همچنین علمای ربانی و مربی مردم و خبرگان از یهود و نصارا به مقداری که از کتاب خدا حفظ بودند و بر آن شهادت می‌دادند طبق آن در بین مردم حکم می‌کردند (پس شما علمای یهود عصر حاضر به هیچ‌انگیزه‌ای احکام و آیات تورات را دگرگون مسازید نه به انگیزه ترس و نه به انگیزه طمع) پس از مردم نترسید و تنها از من بترسید و به طمع مال و آقائی، آیات مرا به بهائی اندک نفروشید که هر کس بدانچه خدا نازل کرده حکم نکند او و همفکرانش کافراند. (۴۴) و ما در تورات علیه یهودیان در باب قصاص حکم کردیم به اینکه جان قاتل در برابر قتلش و چشم جانی در برابر چشمی که از دیگری کور کرده و بینی جانی در برابر بینی دیگری که بریده شده، گرفته شود، و هر جراحتی که جانی بر دیگران وارد آورده بر او وارد می‌آورند، و قصاص می‌گیرند مگر آنکه آسیب دیده تصدق و احسان کند پس اگر کسی تصدق کند و قصاص نگیرد، این عمل نیکش کفاره گناهان او می‌شود، و باز تکرار می‌کنم کسی که حکم نکند بدانچه خدا نازل کرده او و همفکرانش از ظالمانند. (۴۵) ما به دنبال آن پیامبران عیسی بن مریم را با شریعتی فرستادیم که مصدق شریعتی بود که از تورات در بین یهودیان آن روز باقیمانده بود و به او کتاب انجیل را بشارت دادیم که در آن هدایت به اصول دین صحیح و نور بود، آن نیز مصدق احکام باقیمانده از تورات و هدایت به فروع دین و موعظه برای متقیان بود. (۴۶) و اهل انجیل باید بر طبق آنچه خدا در این کتاب نازل کرده حکم کنند و کسی که حکم نکند بدانچه خدا نازل کرده او و همفکرانش فاسق و عصیان پیشه‌گانند. (۴۷) این کتاب را هم که به حق بر تو نازل کرده ایم مصدق باقیمانده از کتابهای قبلی و مسلط بر حفظ آنهاست پس در بین مسلمانان طبق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و پیروی هوا و هوس آنان تو را از دین حقی که نزد آمده باز ندارد، برای هر ملتی از شما انسانها، شریعتی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست همه شما

را امتی واحد می کرد و در نتیجه یک شریعت برای همه ادوار تاریخ بشر تشریح می کرد و لیکن خواست تا شما امتها را با دینی که برای هر فرد فردتان فرستاده بیازماید، بنابراین به سوی خیرات از یکدیگر سبقت بگیرید، که بازگشت همه شما به سوی خدا است، در آن هنگامه، شما را بدانچه در آن اختلاف می کردید خبر می دهد. (۴۸) باز تکرار می کنم که در بین مسلمانان بدانچه خدا نازل کرده حکم کن، و از هوا و هوس آنان پیروی مکن، و بترس از اینکه نسبت به بعضی از احکامی که نازل شده، غافل و دچار فتنه ات سازند و اگر از قبول دعوت اعراض می کنند باید بدانی که علتش این است که قبلا گناہانی کرده بوده اند، و خدا می خواهد اثر بعضی از آن گناہان را به ایشان برساند، و آن همین است که حق را نپذیرند آری بسیاری از مردم عصیانگرند. (۴۹) اینان با اعراض خود از دین حق چه می جویند و چه چیز به جز حکم جاهلیت می توانند بجویند و کیست که حکمش بهتر از حکم خدا باشد؟ پس اینان مردمی صاحب یقین نیستند. (۵۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۵۴

بیان آیات

بیان زمینه سیاق این آیات شریفه و ارتباط اجزای آنها با یکدیگر

این آیات دارای اجزائی مرتبط به هم بوده و همه یک زمینه و یک سیاق دارند که از آن بر می آید در باره طائفه ای از اهل کتاب نازل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در پاره ای از احکام تورات و اینکه آیا این حکم از تورات است و یا نیست حکم قرار داده بودند، و امید داشتند که آن جناب حکمی بر خلاف حکم تورات کند تا بهانه ای به دست آورند و از حکم تورات فرار کنند و لذا به یکدیگر می گفتند: اگر بر طبق میل شما حکم کرد آنرا بگیرید و اگر همان حکم تورات را کرد از او بر حذر باشید: (( ان اوتیتهم هذا فخذوه ، و ان لم تؤتوه فاحذروا )) .

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنان را به حکم تورات ارجاع داد، به همین جهت اهل کتاب از آن جناب اعراض کردند و نیز از سیاق آیات بر می آید که در آن میان طائفه ای از منافقین بودند که به هر طرف که اهل کتاب متمایل می شدند آنها نیز به همان سوی متمایل می شدند و منظورشان این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را وادار سازند تا بر طبق هوای دل آنان حکمی بکند و در مساله ای که برای اهل کتاب پیش آمده بود طرفداری از اقویاء کند، و خلاصه همان رسم جاهلیت را به کار گیرد (( و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون )) ، با این برداشتی که ما از آیات مورد بحث کردیم روایاتی که در شان نزول این آیات وارد شده تایید می شود، چون در آن روایات آمده که آیات مورد بحث در باره یهود نازل شده که دو نفر از اشراف آنان با اینکه دارای همسر بودند مرتکب زنا شدند و خاخامهای یهود می خواستند به خاطر دل آنان حکم خدای در تورات که در زنای محصنه سنگسار بود مبدل به شلاق کنند کسانی را به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستادند تا از آن جناب حکم زنای محصن را پرسند و به آنها سفارش کردند که اگر آن جناب حکم کرد به شلاق زدن، قبول کنید و اگر حکم کرد به سنگسار حکم او را رد کنید و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم به سنگسار فرمود فرستادگان یهود از آن جناب روی گرداندند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از این صوریا از حکم تورات در باره زنای محصنه پرسید و او را به خدای تعالی و آیات او سوگند داد که راست بگویند و حکم تورات را و آنچه را که در این مساله حق می داند کتمان نکنند.

ابن صوریا حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تصدیق کرد و گفت: حکم رجم هم اکنون در تورات موجود است (تا آخر داستان) که ان شاء الله روایتش در بحث روایتی آینده خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۵۵

و این آیات در عین اینکه در باره داستانی شخصی نازل شده بیاناتش مستقل است و مقید به آن قصه نیست و این خود از مشخصات آیات قرآنی است که هر چند در باره شان نزول معینی نازل شده باشد و سبب خاصی از حوادث واقع، زمینه نزول آن آیات باشد مع ذلك آن سبب خاص به عنوان مصداقی از مصادیق بسیار تلقی شده که بعدها نیز تحقق می یابد و این بدان جهت است که قرآن

کریم در باره عصر نزولش و مردم آن عصر نازل نشده کتابی است جهانی و دائمی، مقید به زمان و مکان خاصی نیست و به قوم یا حادثه خاصی اختصاص ندارد، همچنانکه در آن آمده: (( ان هو الا ذکر للعالمین )) و نیز فرموده: (( تبارک الذی انزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیرا )) و نیز فرموده: (( و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه )) .

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرَيْنِ آیه شریفه خاطر خطیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از آنچه از نامبردگان در آیه مشاهده کرده است، تسلیت و دلخوشی می دهد و نامبردگان (منافقین) کسانی بودند که به سوی کفر سرعت می گرفتند یعنی به سرعت راه می پیمودند و از افعال و اقوالشان موجبات کفر یکی پس از دیگری مشاهده می شود پس این منافقین کافر و شتابگر در کفرشان هستند و معلوم است که مسارعت در کفر معنائی دارد که غیر از آن معنائی است که در مسارعت (( به سوی کفر است )) .

مَنْ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَقْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ آیه بیانگر وضع همان کسانی است که در جمله قبل در باره آنان فرمود که: در کفر مسارعت می کنند می فرماید: نامبردگان عبارتند از منافقینی که به زبان می گویند ایمان آوردم ولی دل‌هایشان ایمان نیاورده و اینکه به جای موصوف یعنی منافقین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۵۶

صفت آنان را آورده و فرموده کسانی که چنین و چنانند خود اشاره ای است به اینکه چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از غصه خوردن نهی کرد، همچنانکه در جمله قبل نیز آمدن وصف (( الذین یسارعون فی الکفر )) در جای موصوف اشاره است به علت منتهی عنه و معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که ای پیامبر این منافقین به علت سرعت گرفتنشانشان در کفر تو را اندوهگین نسازند برای اینکه آنها با زبان‌هایشان ایمان آوردند نه با دل‌هایشان و اینان مؤمن نیستند و همچنین یهودیانی هم که به نزد تو آمدند و گفتند آنچه را که گفتند، وضع آنان نیز تو را اندوهگین نسازد.

وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا آیه جمله بطوری که از سیاق کلام بر می آید عطف است بر جمله: (( من الذین قالوا آمنا.. )) و به هیچ وجه استینافی نیست، بنابراین جمله: (( سماعون للکذب سماعون لقوم آخرین لم یاتوک )) خبری است برای مبتدای حذف شده و تقدیر کلام (( هم سماعون .. )) است .

و این چند جمله هماهنگ در کل بیانگر حال کسانی است که بر یهودیگری خود پا فشاری داشتند نه منافقین، برای اینکه منافقینی که در صدر آیه نامشان آمده بود حال و وضعیتشان با اوصافی که در این جمله ها آمده، مطابقت ندارد و این معنا روشن است .

پس این یهودیانی که در این آیه سخن از آنان رفته همان کسانی هستند که سماع کذبند یعنی بسیار دروغ را می شنوند و با علم به اینکه دروغ است آنرا می پذیرند چون اگر علم به دروغ بودن آن نداشته باشند صرف شنیدن دروغ صفت مذموم شمرده نمی شود و نیز این یهودیان سماع به نفع قومی دیگرند یعنی به نفع قومی دیگر که نزد تو نیامده اند بسیار دروغ می شنوند و آن قوم هر چه دروغ بگویند این یهودیان قبول نموده آنان را در هر چه که از ایشان بخواهند اطاعت میکنند و چون معنای شنیدن در دو جمله: (( سماعون للکذب )) و (( سماعون لقوم آخرین لم یاتوک )) مختلف بوده بدین جهت کلمه: (( سماعون )) را تکرار کرد چون در جمله اول به معنای (( گوش دادن )) و در جمله دوم به معنای (( پذیرفتن )) است .

يَحْزَنُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ... یعنی کلمات را - بعد از آنکه هر یک در جای خود قرار گرفته - تحریف میکنند و این جمله صفتی است برای جمله (( لقوم آخرین )) و همچنین جمله: (( یقولون ان اوتیتهم هذا فخذوه و ان لم تؤتوه فاحذروا )) .

و آنچه از مجموع چند جمله مورد بحث بر می آید این است که عده‌های از یهودیان در بین خود به یک حادثه و واقعهای دینی مبتلا شدند؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۵۷

واقعیه ای که از نظر دین خودشان حکمی داشته ولی علمایشان آن حکم را بعد از ثبوت و استقرارش تغییر داده بودند و برای اینکه آن حکم اجرا نشود این عده یهود را به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستاده و به آنان دستور دادند که پیامبر اسلام را در







کتاب حکم کنند و آن شریعت را به تمام معنا حفظ نمایند و به هیچ وجه اجازه ندهند که دستخوش تغییر و تحریف گردد و در مقابل حکمی که می کنند چیزی از مردم مطالبه نکنند که هر چه مطالبه کنند ثمنی قلیل است و در اجرای احکام الهی از احدی نترسند و تنها از خدای تعالی بترسند. تورات، متناسب با استعداد بنی اسرائیل، مشتمل است بر مقداری از هدایت نهکل هدایت و این معانی را با شدت هر چه بیشتر تاکید کرده و آنان را از پیروی هوای نفس و تفتین دنیاپرستان بر حذر باشند و اگر به اختلاف امتها و زمانها احکامی مختلف تشریح کرده برای این بوده که امتحان الهی تمام شود چون استعداد زمانها به مرور مختلف می شود و معلوم است که دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با یک تربیت علمی و عملی و بر یک روال استکمال نمی کند هر استعدادی برای رسیدن به کمال مکتبی و تربیتی خاص به خود لازم دارد.

پس اینکه فرمود: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور )) معنایش این است که ما تورات را نازل کردیم که در آن مقداری احکام و معارف الهی و مایه هدایت وجود دارد و مقداری نور بر حسب حال بنی اسرائیل و استعداد آنان در آن هست ( آری کلمه فیها دلیل روشنی است بر اینکه اولاً آنچه در تورات فعلی هست هدایت نیست بلکه در میان مطالب تورات، هدایت وجود دارد و ثانیاً آنچه از هدایت در تورات هست پاره ای از هدایت است نه کل هدایت و خلاصه چنان نیست که برای همه بشر و در همه قرون کافی باشد (( مترجم ))).

و خدای تعالی در قرآن کریمش اخلاق عمومی بنی اسرائیل و خصوصیات نژادی آنان و مقدار فهمشان را ذکر کرد، به همین جهت در تورات از هدایت جز مقداری را نازل نکرد و از نور جز بعضی از آن را قرار نداد چون بنی اسرائیل هم سابقه دار بودند (و انبیائی دیگر در میان آنان برخاست) و هم امتی قدیمی بودند و هم استعدادشان برای پذیرفتن هدایت اندک بود، قرآن کریم در آیه زیر با آوردن کلمه: (( من )) به این نکته که گفتیم تورات مشتمل بر مقداری از هدایت است نه کل هدایت اشاره نموده و می فرماید: (( و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلاً لکل شیء )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۱

يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا در این جمله اگر نبیین را به اسلام که همان تسلیم شدن در برابر خدای تعالی است و تسلیم شدن هم از نظر قرآن عبارت است از همان دین توصیف کرد برای این بود که اشاره کرده باشد به اینکه دین در همه ادوار بشری یکی است و آن عبارت است از اسلام و تسلیم شدن برای خدا و استنکاف نکردن از عبادت او و اینکه احدی از مؤمنین به خدا به اینکه تسلیم خدا است و به اصطلاح مسلمان به معنای عام است نمی تواند از قبول حکمی از احکام خدا و شریعتی از شرایع او را نپذیرد و از پذیرفتن آن استکبار کند.

وَ الرَّبِّيُّونَ وَ الْاٰخْبَارُ بِمَا اسْتَحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَ كَانُوْا عَلَيْهِ شٰهَدًا یعنی: ما تورات را نازل کردیم که در آن هدایت و نوری است که انبیا که تسلیم خدا بودند برای یهودیان به آن هدایت و نور حکم می کردند و نیز ربانیان و یا علمائی که از هر چیزی بریدند و در علم و عمل فقط به خدا پیوستند و یا کسانی که تربیت بشر به ایشان و علم ایشان محول شده البته این معنای دوم بنابراین است که کلمه ربانیان از رب و یا تربیت مشتق شده باشد و همچنین اخبار یعنی خبرگان از علمای یهود به آن هدایت و نور، حکم می کردند چون خدای تعالی از آنان خواسته بود بدانچه او دستور می دهد و از آنان خواسته حکم کنند و آن این بود که از کتاب خدا احکامش را نگهبان باشند و به همین جهت که نگهبانان احکام خدا و حاملین آنند شاهدان بر کتاب خدا شدند تا در نتیجه تغییر و تحریفی در کتاب خدا رخ ندهد چون به فرض که دشمنان در تورات نوشته شده، قلمی ببرند و تحریفی بکنند تورات تحریف نمی شود چون در سینه این اخبار و علمای ربانی محفوظ است بنابراین جمله: (( و كانوا علیه شهداء )) به منزله نتیجه است برای جمله: (( بما استحفظوا )) و معنای مجموع دو جمله این است که علمای ربانی و اخبار و خبرگان یهود مامور شده بودند به حفظ تورات تا در نتیجه حافظ آن و شاهد بر آن باشند هر جا اختلافی پدید آمد که فلان حکم از تورات است یا نه اینان که تورات را از بردارند شهادت دهند که هست یا شهادت دهند که نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۲



و این معنایی که ما برای شهادت کردیم همان چیزی است که سیاق آیه به آن اشاره می کند ولی بسا از مفسرین که گفته باشند مراد از شهادت شهادت بر حکم پیامبر اسلام در مورد رجم است و اینکه حکم رجم و سنگسار در تورات هم ثابت است و یا گفته باشند: مراد شهادت بر کتاب است و اینکه این تورات از ناحیه خدای یگانه ای نازل شد که احدی شریک او نیست. لیکن از جهت سیاق و زمینه گفتار هیچ شاهدی بر این دو معنا وجود ندارد. ترس و طمع مانع بیان آیات الهی و احکام خدا نشود

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِنَائِتِي ثَمَنًا قَلِيلًا... این جمله به شهادت اینکه حرف (( فاء )) که کارش تفریع است بر سر آن آمده نتیجه گیری و تفریع بر جمله: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها... )) است و چنین معنا می دهد: (( حال که معلوم شد تورات از ناحیه ما نازل شده و مشتمل بر شریعتی است که انبیا و ربانیان و احبار با آن شریعت بین شما حکم می کنند پس زنده که چیزی از آنرا کتمان کنید و به انگیزه ترس و یا طمع احکام آنرا تغییر دهید اما انگیزه ترس به اینکه از مردم بترسید و پروردگار خود را فراموش کنید، نه چنین مکنید بلکه تنها از خدا بترسید که دیگر از مردم نخواهید ترسید و اما انگیزه طمع به اینکه (( آیات خدا را در برابر بهائی اندک بفروشید )) را کنار بگذارید زیرا مال و جاه دنیوی امری است زایل و باطل.

البته احتمال هم دارد که جمله مورد بحث تفریع بر آن قسمت که گفتیم نباشد بلکه از نظر معنا تفریع باشد بر جمله: (( بما استحفظوا من کتاب الله و کانوا علیه شهداء )) چون جمله ای که گفتیم در حقیقت به معنای پیمان گرفتن از ربانین و علما و احبار است که تورات را حفظ کنند و اینکه شاهد بر آن باشند و آنرا تغییر ندهند و در اظهار آن از غیر خدا نترسند و با فروختن احکام آن بهای اندک دنیا را نخرند همچنانکه در جای دیگر همین معنا را به صراحت آورده و فرموده: (( و اذ اخذ الله میثاق الذین اتوا الکتاب لتبیننه للناس و لا- تکتُمونه فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قلیلا... )) و نیز فرموده: (( فخلف من بعدهم خلف ورثوا الکتاب یاخذون عرض هذا الادنی و یقولون سیغفر لنا و ان یاتهم عرض مثله یاخذوه الم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق و درسوا ما فیه و الدار الاخره خیر للذین یتقون افلا تعقلون ، و الذین یمسکون بالکتاب و اقاموا الصلوٰه انا لا نضیع اجر المصلحین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۳

و بعید نیست این معنای دوم با آیات بعد که مشتمل بر تاکید و تشدید است مناسبتر باشد چون در آیه ۴۴ می فرماید: (( و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون : و کسانی که بدانچه خدا نازل کرده حکم نمی کنند کافراند )) . تشریح احکام قصاص وَ کَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... وَ الْجُرُوحَ قِصَاصًا سِیَاقِ اِیْنِ آیه مَخْصُوصًا بَا دَر نَظَرِ گِرْفَتِن جَمَلَه : (( و الجروح قصاص )) دلالت دارد بر اینکه مراد از این آیه بیان حکم قصاص در اقسام مختلف جنایات یعنی قتل نفس و قطع عضو و زخم وارد آوردن است بنابراین زمینه جمله: (( النفس بالنفس )) و مقابله در آن و در سایر جمله ها بین مقتص له و مقتص به واقع شده و خلاصه میخواید بفرماید در باب قصاص نفس در مقابل نفس و چشم در مقابل چشم و بینی در مقابل بینی قرار می گیرد و همچنین هر عضوی که جانی از یک انسان سلب کند همان عضو از خودش گرفته می شود پس حرف (( باء )) در همه این جملات بآء مقابله است مانند حرف بآء در جمله: (( خانه ام را فروختم به فلان مقدار یعنی در مقابل فلان مبلغ .

در نتیجه برگشت جمله های واقع در یک سیاق به این است که جان جانی در مقابل جانی که تلف کرده از او گرفته می شود و چشم جانی در مقابل چشم مجنی علیه از کاسه در می آید و بینی جانی در مقابل بینی مجنی علیه و گوش جانی در برابر گوش مجنی علیه و همچنین دندانش در برابر دندان او سلب شده و زخمی برابر زخمی که به مجنی علیه وارد آورده بر او وارد می آورند و در کوتاه ترین سخن با جانی همان معامله می شود که او با مجنی علیه کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۴

و شاید منظور آن مفسر هم که گفته جمله: (( النفس بالنفس )) تقدیرش (( النفس مقتصه بالنفس )) و یا تقدیرش (( النفس مقتوله بالنفس )) است و همچنین سایر جمله ها چیزی در تقدیر دارند همین معنا باشد ولی هیچ حاجتی به تقدیر گرفتن نیست بلکه جمله ها بدون تقدیر هم تمام است و به قول معروف ظرف لغو است (ظرف جار و مجرور که همان بالنفس و بالعین و غیره باشد اگر

متعلق به مقدر باشد اصطلاحاً می‌گویند ظرفی است مستقر و اگر نباشد می‌گویند ظرفی است لغو).

و این آیه خالی از اشعار به یک نکته نیست و آن نکته این است که این حکم غیر آن حکمی است که می‌خواستند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در ماجرای آنان حکم کند و آیات سابق متذکر آن بود برای اینکه سیاق آیه مورد بحث با جمله: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور... )) تجدید شده و سیاق نوی گشته و حکم مذکور در تورات فعلی که ان شاء الله تعالی نقل آن به زودی در بحث روایتی می‌آید موجود است.

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ... یعنی کسی که از اولیای قصاص مثلاً ولی مقتول و یا خود مجنی علیه که چشمش و یا عضو دیگرش را از دست داده و یا جراحی برداشته از جرم جنایتکار بگذرد و او را ببخشد و از قصاص که حق او است صرف نظر کند این چشم پوشی کفاره گناهان او و یا کفاره جرم و جنایت جانی می‌شود.

و از زمینه گفتار آیه بر می‌آید که چیزی در تقدیر آن هست و تقدیر کلام چنین است (( فان تصدق به من له القصاص فهو كفارة له )) یعنی اگر صاحب حق قصاص تصدق کند و صرف نظر نماید همین عمل کفاره اوست و (( ان لم يتصدق فليحکم صاحب الحکم بما انزل الله و من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون : یعنی و اگر صاحب حق قصاص ، از قصاص صرف نظر نکرد صاحب حکم قاضی باید طبق آن دستوری که خدا در قصاص نازل کرده حکم کند و آن حاکم و قاضی که طبق ما انزل الله حکم نکند از ستمکاران است . با این بیان دو نکته روشن می‌شود اول اینکه حرف (( و او )) در جمله: (( و من لم يحکم )) حرف عطف است و جمله را عطف می‌کند بر جمله (( من تصدق )) نه اینکه حرف استینافی باشد همچنانکه حرف (( فاء )) در جمله (( فمن تصدق فاء )) تفریع است که مفصل مطلب را بر مجمل آن تفریع می‌کند نظیر آیه قصاص که می‌فرماید: (( فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۶۵

و نکته دوم اینکه جمله: (( و من لم يحکم ... )) از باب به کار بردن علت حکم است در جای معلول آن ، و تقدیر کلام چنین است : (( و ان لم يتصدق فليحکم بما انزل الله فان من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون : و اگر مجنی علیه صرف نظر نکرد، باید که حاکم بر طبق ما انزل الله حکم کند، زیرا کسی که حکم می‌کند ولی نه بر طبق ما انزل الله ، از ستمگران است )) .

وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ كَلِمَةً (( قفینا )) از باب تفعیل ، و مصدر آن تقفیه است و به معنای آن است که چیزی را دنبال چیزی و بعد از آن قرار دهی و این مصدر از کلمه (( قفا )) (پشت گردن) گرفته شده ، و کلمه (( آثار )) جمع اثر است ، و اثر به معنای حاصل از هر چیزی است که با دیدن آن اثر پی به وجود آن چیز برده می‌شود، ولی غالباً استعمالش در شکلی است که از جای پای رونده ، در زمین می‌ماند، و ضمیر جمع در (( آثارهم )) به انبیا بر می‌گردد.

و عبارت: (( و قفینا علی آثارهم بعیسی ابن مریم )) ، استعاره به کنایه است و منظور از آوردن این تعبیر این بوده که بفهماند عیسی بن مریم (علیهما السلام) نیز همان راهی را رفت که انبیای قبل از او رفتند و آن عبارت بود از طریق دعوت به توحید و تسلیم شدن در برابر خدای تعالی .

و جمله: (( مصدقا لما بین یدیه من التوریه )) بیانگر جمله قبلی و اشاره است به اینکه دعوت عیسی بن مریم (علیهما السلام) همان دعوت موسی (علیه السلام) بوده ، و هیچ جدائی بین آن دو نبوده است .

وَأَتَيْنَهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ سِيقاً وَ زَمِينَهُ آيَاتٍ مِنْهُ لِيُحْكَمَ مِنْهَا الْحُكْمُ وَ لِيُذَكَّرَ مِنْهَا أُولُو الْأَلْبَابِ (( و ما انزلنا التوریه الا کتاباً عربیاً و ما انزلنا الانجیل الا کتاباً عربیاً )) و در باره کتب این انبیا نازل شده اقتضا می‌کند که این کتابها با یکدیگر تطابق داشته باشند و لازمه آن چند چیز است . در قرآن جزئیات نزول انجیل بر عیسی (ع) ذکر نشده است

اول اینکه انجیل نامبرده در آیه که معنایش بشارت است کتابی بوده که بر حضرت مسیح (علیه السلام) نازل شده نه صرف اینکه یک بشارت باشد، خلاصه مطلب اینکه در آیه مورد بحث معنای لغوی این کلمه منظور نیست ، بلکه معنای اصطلاحی و معروفش

منظور است، چیزی که هست خدای تعالی جزئیات کیفیت نزول انجیل بر آن جناب را ذکر نکرده، آنطور که در باره تورات و انجیل ذکر کرده در باره تورات فرموده: (( قال یا موسی انی اصطفتک علی الناس برسالاتی و بکلامی فخذ ما آتینک و کن من الشاکرین، و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظۃ و تفصیلاً لکل شیء ))، و نیز فرموده: (( اخذ الالواح و فی نسختها هدی و رحمۃ للذین هم لربهم یرهبون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۶

و در خصوص قرآن کریم فرموده: (( نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین ))، و نیز فرموده: (( انه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین ))، و نیز فرموده: (( فی صحف مکرمه مرفوعه مطهره بایدی سفره کرام بره ))، ولی خدای سبحان در باره جزئیات و چگونگی نزول انجیل و مشخصات آن چیزی در قرآن کریم نیاورده، تنها در آیه قبلی نزول آن را بر عیسی در مقابل نزول تورات بر موسی (علیه السلام) و نزول قرآن بر محمد (صلی الله علیه و آله) ذکر کرده، و این خود دلالت دارد بر اینکه انجیل کتابی مستقل بوده در مقابل تورات و قرآن.

این لازمه اول آیه مورد بحث بود، مراد از (( هدی )) بودن تورات و انجیلاشتمال آنها بر معارف اعتقادیه است و مراد از نور بودنشان شرایع و احکام آنها است

لازمه دومش این است که جمله: (( فیه هدی و نور )) که در وصف انجیل است، در مقابل جمله: (( انا انزلنا التوریه فیه هدی و نور )) باشد که در وصف تورات است، و معلوم است که منظور از هر دو جمله این است که آن دو کتاب مشتمل بودند بر معارفی و احکامی، چیزی که هست اینکه در آیه برای دومین بار فرموده: (( و هدی و موعظۃ للمتقین )) خود دلیل است بر اینکه هدایتی که در بار اول ذکر شد غیر از هدایتی است که در باره دوم ذکر کرده و کلمه موعظت آنرا تفسیر کرده، پس هدایت اول عبارت است از نوعی معارف که مردم با آن معارف در باب اعتقادات هدایت می شوند و اما هدایت دوم عبارت است از معارفی که بشر به وسیله آن در مرحله عمل هدایت می شود، پس تقوای دینی منظور از هدایت دوم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۶۷

و بنابراین دیگر برای کلمه (( و نور )) مصداقی نمی ماند، مگر احکام و شرایع، و ای بسا تدبیر در احکام نیز مساعد با این نظریه باشد، برای اینکه احکام و شرایع اموری هستند که انسان از آنها نور می گیرد و در نور و تنور آن راه زندگی را می سپرد، قرآن کریم نیز همین اثر را برای دین مبین اسلام و احکام و شرایعش قائل است و می فرماید: (( او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس )) .

از آنچه گذشت روشن گردید که مراد از کلمه (( هدی )) که در توصیف تورات و هم در توصیف انجیل بار اول ذکر شده، نوع معارف اعتقادیه چون توحید و معاد است، و مراد از نور در هر دو جا نوع شرایع و احکام است، و مراد از هدی در باره دوم که تنها در وصف انجیل آمده نوع مواعظ و نصایح است، (و خدا داناتر است).

و نیز روشن گردید که چرا کلمه (( هدی )) در آیه شریفه تکرار شد، چون گفتیم که هدایت دوم غیر از هدایت اول است، و باز روشن شد که کلمه (( و موعظۃ )) از قبیل عطف تفسیر است و باز خدا بهتر می داند.

و لازمه سومش این است که اینکه در وصف انجیل برای بار دوم فرمود: (( و مصدقا لما بین یدیہ من التوریه )) از باب تکرار به منظور تاکید و امثال آن نباشد، بلکه مراد از آن تبعیت انجیل برای شریعت تورات باشد، و اتفاقاً همینطور هم بوده است، چون انجیل چیزی جز امضاء شریعت تورات و دعوت بشر به سوی تورات ندارد، الا پاره ای از احکام که عیسی بن مریم بنا به حکایت قرآن کریم استثناء نموده (پاره ای حرامها را که در زمان موسی (علیه السلام) جنبه گوشمالی و مجازات داشته است)، قرآن کریم در این باره از آن جناب حکایت کرده که گفت: (( و لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم )) .

دلیل بر این معنا آیه شریفه زیر است که خدای تعالی در وصف قرآن کریم فرموده: (( و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ، من الكتاب، و مهیما علیه ))، که بیانش بعد از یک آیه از آیه مورد بحث می آید.

وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۶۸ :

توضیح این جمله در صفحه قبل گذشت ، و از این آیه شریفه استفاده می شود که انجیل نازل بر عیسی (علیه‌السلام) علاوه بر آنچه که از معارف اعتقادی تورات و احکام عملی داشته ، عنایت خاصی هم بر تقوای در دین داشته است ، و توراتی که آن روز در بین یهود رائج بوده هر چند که قرآن همه آنها را تمام معنا تصدیق نکرده ، و همچنین انجیل های چهارگانه ای که به مرقس و متی و لوقا و یوحنا نسبت داده شده هر چند که غیر آن انجیل است که قرآن آن را نازل بر خود مسیح می داند، و لیکن با این حال همین مقدار که از انجیل و تورات اصلی باقیمانده این معنا را تصدیق دارد که خدای تعالی عنایت خاصی به مساله تقوای دینی دارد و ان شاءالله تعالی به زودی اشاره ای به این معنا می آید.

وَلِيُحْكَمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِمْ فَرَمَايد اهل انجیل باید حکم کنند به آنچه که خدا در انجیل نازل کرده و باید دانست همانطور که گفتیم خدای تعالی در انجیل تصدیق تورات و شرایع آن را نازل کرده مگر بعضی از چیزهایی را که چون نسخ شده انجیل نازل بر عیسی (علیه السلام) آنها را استثناء کرده ، چون بعد از آنکه انجیل تورات را در شرایع و احکامش تصدیق کرد و بعضی از چیزها که در تورات حرام بود حلال کرد، قهرا عمل به سایر دستورات تورات یعنی عمل به غیر آنچه انجیل حلال کرده عمل به احکامی خواهد بود که خدا در انجیل نازل کرده و این خود روشن است و از همینجا استدلال بعضی از مفسرین به آیه مورد بحث بر اینکه (( انجیل مشتمل بر احکامی مفصل است )) روشن می شود، همانطور که تورات مشتمل بر احکامی دیگر است سخن درستی نیست و وجه ضعف و نادرستی آن روشن است . و اما اینکه فرمود:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ این جمله تشدید و تاکید همان مطلبی است که از جمله : (( وليحكم ... )) استفاده می شد، و اگر خدای تعالی کلمه (( يحكم )) را سه نوبت تکرار کرد دو بار در امر یهود و یک بار در امر نصارا، به منظور همان تشدید و تاکید بود، چیزی که هست در این سه نوبت تکرار کردن ، مختصر اختلافی هست ، در باره کسانی که حکم نکنند به آنچه خدا نازل کرده یک بار تعبیر کرد به اینکه کافرند، (( و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون )) ، و یک بار تعبیر کرد به اینکه ظالمند، (( فاولئك هم الظالمون )) و بار سوم تعبیر کرد به اینکه فاسقند، (( فاولئك هم الفاسقون )) در نتیجه هم کفر را علیه آنان تثبیت کرد و هم ظلم را و هم فسق را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۶۹ :

و شاید وجه اینکه فسق را در موقع تعرض حال نصارا و کفر و ظلم را در آنجا که به یهود مربوط می شود ذکر کرده ، این بوده که نصارا توحید را مبدل به تثلیث و سه خدائی کردند، و دین تورات را رها نموده بزرگ آنان بولس دین مسیح را دینی مستقل و جدای از دین موسی معرفی و قلمداد کرد، دینی که هیچ حکمی ندارد، زیرا احکامش با فدا کردن مسیح خود را برای بشر بر داشته شد، و در نتیجه این کجرویها و به صرف یک تاویل و توجیه که بولس کرده بود نصارا از دین توحید و شریعت آن خارج شد، پس از دین خدا و دین حق فاسق گشتند، چون فسق به معنای خارج شدن چیزی از جایگاه اصلیش است ، نظیر خارج شدن مغز گردو از پوسته آن .

پس معلوم شد چرا کلمه فسق را در باره نصارا به کار برد؟ و اما اینکه چرا کفر و ظلم را در حق یهود به کار بست ؟ چه بسا علتش این باشد که یهود نسبت به دین موسی هیچ شبهه ای نداشتند و اگر احکام و معارف تورات را رد کردند عالما و عامدا رد کردند، و این خود کفر به آیات خدا و ظلم به آن است .

و این آیات سه گانه که در آخر یکی آمده : (( و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون )) ، و دیگری آمده : (( فاولئك هم الظالمون )) ، و در سومی آمده : (( فاولئك هم الفاسقون )) آیات مطلقى است که اختصاص به قوم یهود و نصارا ندارد، بلکه شامل همه کسانی است که چنین کنند، هر چند که در مورد بحث منطبق با اهل کتاب می شود. معنای کفر کسی که بدانچه خدا

نازل فرموده حکم نکند

مفسرین در معنای کفر کسی که بدانچه خدا نازل کرده حکم نکند اختلاف کرده، هر یک آنرا بر مصداقی منطبق کرده اند، یکی گفته منظور آن قاضی ای است که به غیر ما انزل الله حکم کند، دیگری گفته آن حاکمی است که در زمامداریش بر خلاف آنچه خدا نازل کرده رفتار نماید، سومی گفته آن اهل بدعتی است که غیر سنت اسلام را قرار داده و رواج دهد و گو اینکه این مساله ای است فقهی و اینجا جای بحث در آن نیست و لیکن به طور اجمال می گوئیم که مخالفت حکم شرعی و یا هر امری که در دین خدا ثابت شده باشد، در صورتی که انسان علم به ثبوت آن دارد اگر آنرا رد کند کافر می شود، بله در صورتی که علم به ثبوت آن دارد و آنرا رد نمی کند بلکه تنها در عمل مخالفت می کند کافر نمی شود بلکه تنها باعث فسق می شود، برای اینکه در امر آن قصور کرده، و در صورتی که علم به ثبوت آن ندارد نه رد آن باعث کفر و نه مخالفت عمل آن باعث فسق می شود، چون در این صورت در قصورش معذور است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۰

مگر آنکه در پاره ای از مقدمات آن تقصیر کرده باشد، مثلاً با اینکه می توانسته در پی تحصیل علم به وظائف دینی خود بر آید بر نیامده باشد پس آیه شریفه شامل همه آن مواردی که مفسرین ذکر کرده اند می شود و اختصاص به یک مورد و دو مورد ندارد و اطلاعات بیش از این را باید در کتب فقه جستجو کرد. معنای کفر کسی که بدانچه خدا نازل فرموده حکم نکند

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ كَلِمَةً (( مهیمن )) از ماده (( هیمنه )) گرفته شده و به طوری که از موارد استعمال آن بر می آید معنای هیمنه چیزی بر چیز دیگر این است که آن شیء مهیمن بر آن شیء دیگر تسلط داشته باشد، البته هر تسلطی را هیمنه نمی گویند، بلکه هیمنه تسلط در حفظ و مراقبت آن شیء و تسلط در انواع تصرف در آن است، و حال قرآن که خدای تعالی در این آیه در مقام توصیف آن است نسبت به سایر کتب آسمانی همین حال است، چون خدای تعالی در جای دیگر قرآن فرموده که قرآن (( تبیان کل شیء: بیانگر هر چیزی می باشد )) است، آری قرآن از کتب آسمانی آنچه که جنبه زیر بنا و ریشه دارد و قابل تغییر نیست گرفته و آنچه از فروع که قابل نسخ بوده و می باید نسخ شود نسخ کرده، چون اگر نسخ نمی کرد آن احکام احکامی بود که در مرور زمان دست تحول، خود به خود آنرا از بین می برد و به شکلی که متناسب با حال بشر و کمک کار او در صراط ترقی و تکامل باشد در می آورد، لذا می بینیم که خدای تعالی در وصف قرآن می فرماید: (( ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم ))، و نیز فرموده: (( ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها ))، و نیز فرموده: (( الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل، یامرهم بالمعروف و ینهیهم عن المنکر، و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث، و یرفع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم، فالذین آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذی انزل معه، اولئک هم المفلحون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۱

پس جمله مورد بحث که می فرماید: (( و مهیمن علیها )) متمم جمله قبل است که می فرماید: (( و مصدقا لما بین یدیه من الکتاب )) متممی است که آنرا توضیح هم می دهد، چون اگر این جمله نبود ممکن بود کسی توهم کند که لازمه تصدیق تورات و انجیل این است که قرآن احکام و شرایع آن دو را نیز تصدیق کرده باشد، به این معنا که حکم کرده باشد به اینکه شرایع تورات و انجیل هم اکنون نیز باقی است، و قرآن هیچ تغییر و تبدیلی در آن نداده، تصدیق تورات و انجیل با اعتقاد به منسوخ گشتن و تکمیل آنها با قرآن منافات ندارد

و همینکه فرمود: قرآن در عین اینکه تورات و انجیل را تصدیق دارد، مهیمن بر آن دو نیز هست، دیگر جای این توهم باقی نمی ماند، و می فهماند که تصدیق قرآن به این معنا است که قرآن قبول دارد که این دو کتاب از ناحیه خدا نازل شده، و خدای تعالی می تواند هر گونه تصرفی در آنها بنماید، پارهای احکام آن دو را نسخ، و پاره ای دیگر را تکمیل کند، همچنانکه جمله بعدی که در ذیل آیه است به این نکته اشاره نموده و می فرماید: (( و لو شاء الله لجعلکم امه واحده، و لکن لیبلوکم فیما آتاکم )) .







منهاج به همین معنا است، تا آنجا که می‌گوید بعضی گفته‌اند: اگر شریعت را شریعت خوانده‌اند از این باب بوده که خواسته‌اند آنرا به شریعه نهر (آن راهی که افراد و حیوانات از آن راه به لب نهر می‌روند) تشبیه کنند. و چه بسا که مطلب عکس این باشد، یعنی اگر راه به لب نهر را شریعه گفته‌اند از شریعت به معنای طریقه گرفته باشند، به این مناسبت که چون راه به لب آب برای اهل هر محلی روشن و واضح بوده، خواسته‌اند با این نامگذاری از روشنی آن خبر دهند، و اما کلمه (( نهج )) به فتح نون و سکونها، به معنای طریق واضح است، وقتی می‌گویند: (( نهج الامر و نهج )) معنایش این است که فلانی فلان امر را روشن و واضح کرد، و مصدر میمی آن یعنی (( منهج )) و (( منهاج )) نیز به همان معنا است. گفتاری پیرامون معنای شریعت

فرق بین شریعت و دین و ملت در اصطلاح قرآن

همانطور که قبلاً خاطر نشان کردیم کلمه شریعت به معنای طریق است، و اما کلمه (( دین )) و کلمه (( ملت )) معنای طریقه خاصی است، یعنی طریقه ای که انتخاب و اتخاذ شده باشد، لیکن ظاهراً در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنای استعمال می‌شود که خصوصیت از معنای دین است، همچنانکه آیات زیر بر آن دلالت دارد، توجه بفرمائید: (( ان الدین عند الله الاسلام ))، (( و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه )) و هو فی الآخرة من الخاسرین )) که از این دو آیه به خوبی بر می‌آید هر طریقه و مسلکی در پرستش خدای تعالی دین هست ولی دین مقبول درگاه خدا تنها اسلام است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۴ (( دین )) معنای عمومی تر از (( شریعت )) دارد، شریعت نسخ می‌شود ولی دین قابل نسخ نیست

پس دین از نظر قرآن معنای عمومی و وسیع دارد، حال اگر آن دو آیه را ضمیمه کنیم به آیه زیر که می‌فرماید: (( لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً: برای هر یک از شما پیامبران شرع و منهاجی قرار دادیم ))، و به آیه (( ثم جعلناک علی شریعۀ من الامر فاتبعها ))، این معنا بدست می‌آید که شریعت عبارت است از طریقه ای خاص، یعنی طریقه ای که برای امتی از امتها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت تعیین و آماده شده باشد، مانند شریعت نوح، و شریعت ابراهیم، و شریعت موسی، و شریعت عیسی، و شریعت محمد (صلی الله علیه و آله)، و اما دین عبارت است از سنت و طریقه الهیه حال خاص به هر پیامبری و یا هر قومی که می‌خواهد باشد، پس کلمه دین معنای عمومیتر از کلمه شریعت دارد، و به همین جهت است که شریعت نسخ می‌پذیرد، ولی دین به معنای عمومی اش قابل نسخ نیست.

البته در این میان فرق دیگری نیز بین شریعت و دین هست و آن این است که کلمه دین را می‌توان هم به یک نفر نسبت داد و هم به جماعت، حال هر فردی و هر جماعتی که می‌خواهد باشد ولی کلمه (( شریعت )) را نمی‌شود به یک نفر نسبت داد، و مثلاً گفت فلانی فلان شریعت را دارد، مگر آنکه یک نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد، پس می‌شود گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و دین عیسویان و نیز می‌شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان همچنانکه می‌توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید و عمرو و... ولی نمی‌توان گفت شریعت زید و عمرو، و شاید علت آن این باشد که در معنای کلمه (( شریعت )) بوئی از یک معنای حدیثی هست و آن عبارت است از تمهید طریق و نصب آن، پس می‌توان گفت شریعت عبارت است از طریقه ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده، ولی نمی‌توان گفت طریقه ای که برای سابق هست، به اضافه چیزهایی که در آن شرایع نبوده و یا کنایه است از اینکه تمامی شرایع قبل از اسلام و شریعت اسلام حسب لب و واقع دارای حقیقتی واحده‌اند، هر چند که در امتهای مختلف به خاطر استعدادهای مختلف آنان اشکال و دستورات مختلفی دارند، همچنانکه آیه شریفه: (( ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه )) نیز بر این معنا اشعار و بلکه دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۵

بنابراین اگر شریعت‌های خاصه را به دین نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم همه این شریعت‌ها دین خدا است، با اینکه دین یکی است

ولی شریعت‌ها یکدیگر را نسخ می‌کنند، نظیر نسبت دادن احکام جزئی در اسلام، به اصل دین است، با اینکه این احکام بعضی ناسخ و بعضی منسوخند با این حال می‌گوئیم فلان حکم از احکام دین اسلام بوده و نسخ شده و یا فلان حکم از احکام دین اسلام است، بنابراین باید گفت: خدای سبحان بندگان خود را جز به یک دین متعبد نکرده، و آن یک دین عبارت است از تسلیم او شدن چیزی که هست برای رسیدن بندگان به این هدف راههای مختلفی قرار داده، و سنتهای متنوعی باب کرده، چون هر امتی مقدار معینی استعداد داشته و آن سنتها و شریعت‌ها عبارت است از شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله)، همچنانکه می‌بینیم چه بسا شده که در شریعت واحدهای بعضی از احکام به وسیله بعضی دیگر نسخ شده، برای اینکه مصلحت حکم منسوخ مدتتش سر آمده، و زمان برای مصلحت حکم ناسخ فرا رسیده، مانند نسخ شدن حکم حبس ابد در زنای زنان که نسخ شد، و حکم تازیانه و سنگسار به جای آن آمد، و مانند مثالهایی دیگر، دلیل بر این معنا آیه شریفه: ((و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیبلوکم فیما آتاکم ...)) است که به زودی تفسیرش می‌آید. معنای کلمه ((ملت)) و نسبت آن با ((شریعت)) و ((دین))

تا اینجا معنای شریعت و دین و فرق بین آن دو روشن شد، حال ببینیم کلمه ((ملت)) به چه معنا است؟ و معنای آن چه نسبتی با شریعت و دین دارد؟ ملت عبارت است از ((سنت زندگی یک قوم))، و گویا در این ماده بوئی از معنای مهلت دادن وجود دارد، در این صورت ملت عبارت می‌شود از ((طریقه ای که از غیر گرفته شده)) باشد، البته اصل در معنای این کلمه آنطور که باید روشن نیست، آنچه به ذهن نزدیک تر است این است که ممکن است مرادف با کلمه شریعت باشد، به این معنا که ملت هم مثل شریعت عبارت است از طریقه ای خاص، به خلاف کلمه ((دین))، بلکه این فرق بین دو کلمه ((ملت)) و ((شریعت)) هست، که شریعت از این جهت در آن طریقه خاص استعمال می‌شود، و به این عنایت آن طریقه را شریعت می‌گویند که: ((طریقه ای است که از ناحیه خدای تعالی و به منظور سلوک مردم به سوی او تهیه و تنظیم شده))، و کلمه ((ملت)) به این عنایت در آن طریقه استعمال می‌شود که مردمی آن طریقه را از غیر گرفته اند و خود را ملزم می‌دانند که عملاً از آن پیروی کنند، و چه بسا همین فرق باعث شده که کلمه ملت را به خدای تعالی نسبت نمی‌دهند و نمی‌گویند ملت خدا، ولی ((دین خدا)) و ((شریعت خدا)) می‌گویند، و ملت را تنها به پیغمبران نسبت می‌دهند و می‌گویند: ملت ابراهیم، چون این ملت بیانگر سیره و سنت ابراهیم (علیه السلام) است و همچنین به مردم و امت‌ها نسبت می‌دهند و می‌گویند ملت مردمی با ایمان یا ملت مردمی بی ایمان، چون ملت از سیره و سنت عملی آن مردم خبر می‌دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۶

در قرآن کریم آمده: ((ملء ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین))، و نیز از یوسف (علیه السلام) حکایت کرده که گفت: ((انی ترکت ملء قوم لا یؤمنون بالله، و هم بالآخره هم کافرون، و اتبعت ملء آبائی ابراهیم و اسحق و یعقوب))، که در آیه اول کلمه ملت در مورد فرد، و در آیه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده، و در آیه بعدی که حکایت کلام کفار به پیغمبران خویش است تنها در مورد قوم به کار رفته (توجه فرمائید) ((لنخرجکم من ارضنا او لتعودن فی ملتنا)).

پس خلاصه آنچه گفتیم این شد که دین در اصطلاح قرآن اعم از شریعت و ملت است و شریعت و ملت دو کلمه تقریباً مترادفند با مختصر فرقی که از حیث عنایت لفظ در آن دو هست.

و لو شاء الله لجعلکم امه و جدده و لکن لیبلوکم فی مآءاتاکم این جمله بیانگر علت اختلاف شریعت‌های مختلف است و منظور از امت واحده کردن همه انسانها این نیست که تکوینا آنها را یک امت قرار دهد، و همه انسانها یک نوع باشند، چون همه انسانها یک نوع هستند، و یک جور زندگی می‌کنند، همچنانکه در آیه زیر انسانها را یک امت و یک نوع دانسته، می‌فرماید: ((و لولا ان یکون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیوتهم سقفا من فضة و معارج علیها یظهرون)).

بلکه مراد این است که از نظر اعتبار آنها را امتی واحده کند، به طوری که استعداد همه آنها برابر باشد و در نتیجه نزدیک به هم

بودن درجاتشان همه بتوانند یک شریعت را قبول کنند، پس جمله: ((و لو شاء الله لجعلکم امه واحده)) از قبیل به کار بردن علت شرط است در جای خود شرط تا معنا و مطلب بهتر در ذهن شنونده جای گیرد، و بهتر بتواند جزای شرط را که همان جمله ((و لکن لیلوکم فیما آتیکم)) است بهتر بفهمد علت اختلاف شرایع این است که غرض اصلی از شرایع، امتحانهای امتهای مختلف الاستعداد در ادوار مختلف است

و حاصل معنا این است که اگر ما به علت اختلاف امت ها شرایع مختلفی تشریح کردیم برای این بود که شما را در شریعتی که دادیم بیازمائیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۷

و ناگزیر این عطاهائی که جمله ((آتیکم)) به آن اشاره دارد، با یکدیگر و در امت های مختلف خواهد بود، و قطعاً منظور از این عطا یا مسکن و زبان و رنگهای پوست بدن امت ها نیست برای اینکه اگر چنین چیزی منظور بود باید در یک زمان برای چند قوم که چند رنگ پوست داشتند چند شریعت تشریح کرده باشد، در حالی که سابقه ندارد که خدای عزوجل در یک زمان دو و یا چند شریعت تشریح کرده باشد، پس معلوم می شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسانها در مدارج استعداد و آمادگی است و تکالیف الهی و احکامی که او تشریح کرده، چیزی جز امتحان الهی انسانها در مواقف مختلف حیات نیست و یا به تعبیر دیگر تکالیف الهی وسیله هائی است برای به فعلیت در آوردن استعداد انسانها در دو طرف سعادت و شقاوت، باز به تعبیر دیگر وسیله مشخص کردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شیطان است، همچنانکه در کتاب عزیز خدا نیز تعبیرهای مختلف آمده و برگشت همه به یک معنا است، خدای تعالی در تعبیر اول و اینکه سنت امتحان را در بین انسانها به جریان انداخته، فرموده است: ((و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذن منکم شهداء و الله لا یحب الظالمین و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین، ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یعلم الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرن)) و آیات دیگری که در این باب هست.

و در تعبیر دوم می خوانیم: که هنگام فرو فرستادن آدم به زمین فرموده: ((فاما یاتینکم منی هدی فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکا و نحشره یوم القیمة اعمی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۸

و در تعبیر سوم می خوانیم که در گفتگوش با ابلیس فرموده: ((و اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشر... قال رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین، قال هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین))، در این باب آیات دیگری نیز هست.

و سخن کوتاه اینکه این عطایا و بخششهای الهی که به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده، از آنجا که در زمانهای مختلف اختلاف داشته و نیز از آنجا که شریعت و سنت الهی که برای تکمیل و تتمیم سعادت انسانها در زندگی واجب الاجراء شده و نیز از آنجا که همه این شریعت ها امتحانهائی است الهی که در اثر اختلاف استعدادها بشر و تنوع آن مختلف می شود، لاجرم این نتیجه به دست می آید که شریعت ها نیز باید مختلف باشند و بدین جهت است که خدای تعالی اختلاف ((شرعه)) و ((منهاج)) را اینطور تعلیل فرموده: که چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ریز و درشت کردن شما و این امتحان را در نعمتهائی که به شما انعام کرده ام انجام می دهم، توجه فرمائید: ((لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیلوکم فیما آتیکم)).

بنابراین معنای آیه و خدا داناتر است اینطور می شود که: ((لکل امه جعلنا منکم))، برای هر امتی از شما انسانها قرار دادیم، به جعل تشریحی نه تکوینی به عبارت ساده تر: برای هر امتی از شما شرعه و منهاج و یا به عبارتی سنت و روش زندگی معین کردیم: ((و لو شاء الله لاخذکم امه واحده و شرع لکم شریعه واحده)).

و اگر می خواست همه شما را یک امت به حساب می آورد و یک شریعت برای اولین و آخرین شما تشریح می کرد و لیکن چنین

نکرد بلکه برای هر امتی از شما شریعتی تشریح کرد تا شما را در آنچه از این نعمتهای مختلف ارزانی داشته بیازماید.

آری اختلاف نعمت اختلاف امتحان را می‌طلبد (همچنانکه اختلاف پایه معلومات شاگردان کلاسهای مدرسه، اختلاف امتحان را می‌طلبد)، و چون غرض اصلی از شرایع، امتحان است، پس ناگزیر باید شرایع نیز مختلف باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۷۹

و این امت‌های مختلف عبارتند از: امت نوح، امت ابراهیم، امت موسی و امت عیسی و امت محمد (صلی الله علیه و آله)، همچنانکه آیه زیر که در مقام منت‌گذاری بر این امت است بر این معنا دلالت دارد، توجه فرمائید: (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی )) که ترجمه اش در این نزدیکی‌ها گذشت.

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً... مصدر (( استباق )) که جمله: (( فاستبقوا )) امر از آن است به معنای شروع به سبقت گرفتن است و کلمه: (( مرجع )) مانند کلمه (( رجوع )) مصدر است، چیزی که هست مصدر میمی رجوع است و این جمله به دلالت اینکه حرف (( فاء )) در اولش آمده، فرع و نتیجه‌ای است که بر لازمه معنای جمله: (( لكل جعلنا منكم شرعاً و منهاجا )) متفرع شده و چنین معنا می‌دهد: ما این شریعت حقه را که مهیمن بر سایر شرایع است، شریعت شما قرار دادیم و قهراً خیر و صلاح شما در آن است، پس سبقت در خیرات کنید، خیراتی که عبارت است از همان احکام و تکالیف شریعت و به جای سبقت گرفتن در عمل به این احکام خود را مشغول به اختلافاتی که بین شما و دیگران هست نکنید که مرجع و برگشت همه شما و آنان به سوی پروردگارتان است و پروردگارتان شما را به آنچه که در بارهاش اختلاف می‌کردید خبر می‌دهد و بین شما و آنان حکمی قاطع و قضاوتی عادلانه خواهد کرد.

وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ... این جمله که در اول آیه قرار دارد از نظر مضمون متصل و متحد با آیه قبلی است که می‌فرمود: (( فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهواءهم ))، چیزی که هست اینکه نتیجه‌ای که بر جمله مورد بحث مترتب و یا به عبارت دیگر فرعی که بر آن متفرع شده، غیر از آن فرعی است که به این جمله متفرع شده است و از همین تفاوت فرع، علت اینکه چرا عین آن عبارت دو بار تکرار شده است به دست می‌آید.

آری آیه اولی دستور می‌داد به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر طبق ما انزل الله حکم کند و از پیروی هوا و هوسهای مردم بر حذر باشد برای اینکه ما انزل الله شریعتی است که برای پیامبر اسلام و امتش تشریح شده و بر آنان واجب است که در این خیرات سبقت گرفته و شتاب کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۸۰

ولی آیه دوم دستور می‌دهد که بر طبق ما انزل الله حکم کند و از پیروی هوا و هوسهای مردم بر حذر باشد و برای مردم بیان کند که اگر از این دستور سرپیچی کنند این اعراض و سرپیچی، خود ناشی از فسق آنان و کاشف از اضلال الهی است، چون خدای تعالی به غیر از فاسقان کسی را اضلال نمی‌کند و خودش فرموده: (( یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین )).

پس حاصل آنچه تا اینجا گفتیم این شد که آیه مورد بحث به منزله بیانی است برای بعضی از قسمتهای آیه قبل، آن قسمتهایی که احتیاج به بیان داشته و آن این است که چرا هواپرستان از پیروی آنچه خدای تعالی نازل کرده و به حق هم نازل کرده (و هیچ نقطه ضعف و باطلی در آن نیست) روی گردانند؟ در این آیه می‌فرماید: علتش این است که اینگونه افراد اکثراً فاسق هستند و خدای تعالی خواسته است به خاطر بعضی از گناهان که موجب فسق ایشان شده، ایشان را بگیرد، و گرفتن خدا همان اضلال ظاهری است، پس اینکه فرموده: (( و ان احکم بینهم بما انزل الله )) بطوری که گفته‌اند، عطف است بر کلمه (( کتاب )) در جمله: (( و انزلنا الیک الکتاب ))، و بنابراین مناسب تر آن است که (( الف )) و (( لام )) در (( الکتاب )) اشعاری اشاره وار، به معنای حدیثی داشته باشد که در این صورت معنای جمله چنین می‌شود: (( ما به سوی تو احکامی را نازل کردیم که بر آنان نوشته بودیم و نیز این را نازل کردیم که بین آنان بدانچه خدا نازل کرده حکم کن ... )) . عصمت پیامبر (ص) به معنای مختار نبودن او در اعمال نیست

وَ اٰخِذْهُمْ اَنْ يَفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَدِر اِيْنَ جَمَلَهٗ خَدَاىِ تَعَالَى پيامبرش را مامور کرده به اینکه از فتنه آنان بر حذر باشد و اگر چنین دستوری داده با اینکه پيامبرش به عصمت خدائی معصوم است برای این بوده که عصمت، اختیار را از معصوم سلب نمی کند به طوری که دیگر نتواند راه خطا برود و در نتیجه نشود به او تکلیف کرد، نه، عصمت چنین اثری ندارد، برای اینکه عصمت چیزی از سنخ ملکات علمی است و معلوم است که علوم و ادراکات هرگز قوای عامله را که اعضا را به حرکت در می آورد و همچنین اعضائی که حامل آن ادراکات است را از قدرت یکسان به فعل و ترک در نمی آورد و چنین اثری ندارد که قدرت آنها را از فعل یا از ترک سلب کند بلکه صاحب این ادراکات و این قوا و این اعضا همچنان مختار است و بطور یکسان هم قادر بر فعل است و هم قادر بر ترک. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۸۱:

همچنانکه علم قطعی ما افراد معمولی و غیر معصوم به اینکه (( فلان غذا مسموم است ))، ما را از خوردن آن عصمت می دهد و هرگز چنین غذائی را نمی خوریم و لیکن در عین حال اعضای بدن ما که در عمل غذا خوردن به حرکت در می آید یعنی دست ما، دهان ما، زبان ما و دندانهای ما ناتوان از خوردن آن غذا نمی شوند، این اعضا همانطور که ممکن است بی حرکت بمانند و آن غذا را در جوف ما فرو نکنند، همچنین ممکن است به کار بیفتند و غذای کدائی را در جوف ما بکنند (همچنانکه می بینیم افرادی که انتحار می کنند با خوردن چیزی مثل اینگونه غذاها به این عمل دست می زنند و دست و دهان و دندان و حلقشان در فرو بردن آن سم به کار می افتد) پس با وجود عصمت باز فعل برای معصوم اختیاری است، هر چند تا زمانی که علم مورد بحث وجود داشته باشد محال است که آن عمل از آدمی سر بزند، (و اگر در حال انتحار سر می زند اندوه فراوان و یا خشم بیرون از حد آن علم را از یاد می برد).

و ما در تفسیر آیه شریفه: (( و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک الکتاب و الحکمۃ و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما ))، بحثی در این باره نمودیم. روی گرداندن مردم از رسول الله (ص) و دعوت او، نباید موجب غصه خوردن پیامبر (ص) گردد

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُ اَنْمَآ یُرِیْدُ اللّٰهُ اَنْ یُصِیْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْ اِيْنَ جَمَلَهٗ مَسَالَهٗ اضلال و گمراهی ایشان به دنبال فسقشان را بیان می کند که تفصیلش گذشت، در این جمله به اول گفتار در آیات مورد بحث برگشت شده، آنجا که می فرمود: (( یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر... )) و بنابراین آیه مورد بحث نیز مثل همان آیه، موجب تسلیت در آرامش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و می خواهد آن جناب را دلخوش سازد و به او چیزی تعلیم دهد که با فرا گرفتن آن، دیگر غم و اندوه به دلش راه نیابد و خدای عزوجل در تمام موارد آن حضرت را از اندوه نهدی کرده و از اینکه مردم از پذیرفتن دعوت حقه آن جناب اعراض می کردند و از قبول چیزی که مایه رشدشان بود و به سوی سیل رشاد و رستگاری رهنمونشان می کرد استنکاف می نمودند دلگیر می شد، دلداریش داده و آن نکته را تعلیمش می داد که: (( مردم نمی توانند خدای تعالی را در ملکش به ستوه آورده و عاجز سازند، بلکه خدا بر کار خود مسلط و غالب است و همو است آن کسی که این اعراض کنندگان از پذیرفتن حق را به جرم فسقشان گمراه کرده و اگر دلهایشان از راه مستقیم متمایل به بیراهه است او چنین کرده (زیرا زمام دلها به دست او است) و با سلب توفیق و استدراج رجس و پلیدی را هوا و هدف آنان قرار داده و در باره همین ها است که فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه:

۵۸۲

(( و لا یحسبن الذین کفروا سبقوا انهم لا یعجزون )) و وقتی زمام امر همه به دست خدای سبحان است و او هر پلیدی و رجسی را از ساحت دین مقدسش دور می سازد و هرگز چیزی از خواسته هایش فوت نمی شود دیگر هیچ وجهی برای غم و غصه پيامبرش باقی نمی ماند.

و چه بسا که جمله: (( فان تولوا فاعلم انما یرید الله ... )) بخواهد به همین معنا اشاره کند یعنی با آوردن کلمه (( فاعلم: پس بدان



ای پیامبر)) بخواهد آن جناب را همانطور که گفتیم تعلیم دهد و گرنه می فرمود: (( فان تولوا فانما یرید الله ... )) و یا عبارت دیگری که این معنا را برساند می آورد پس برگشت معنای آیه به تعلیم این معنا است که اعراض کفار خود کیفری است از ناحیه خدای تعالی و دست خدا در آن دخالت دارد، دیگر جا ندارد که رسول گرامیش غصه بخورد که چرا مردم از پذیرفتن دعوت به حق او روی گردانند؟ او یک فرستاده ای است که وظیفه اش تنها ابلاغ پیامهای خدای تعالی به بندگان و دعوت آنان به راه خدا است، بلکه اگر فرضاً چیزی او را اندوهگین کند، حتماً باید چیزی باشد که بر اراده خدای تعالی در امر دعوت دینی (العیاذ بالله) غلبه کند و خدا را در اراده اش شکست دهد و چون هیچ چیزی نیست که خدا را شکست دهد و بلکه او است که همه خلائق را به این سو و آن سو به راه و بیراهه سوق می دهد، یکی را با تسخیر الهیش سلب توفیق می کند و آن دیگری را توفیق می دهد پس هیچ مجوز و موجبی برای غصه خوردن آن جناب نیست.

خدای تعالی در جای دیگر این حقیقت را به بیانی دیگر متعرض شده و فرموده: (( فلعلک باخع نفسک علی آثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جزا )) که بیان می کند اگر رسولانی را به منظور انذار و تبشیر دینی گسیل داشته، برای این نبوده که تمامی مردم ایمان بیاورند آن چنانکه همگی از امور مادی بهره مند می شوند بلکه همه اینها امتحان و آزمایشی است که خدای تعالی به وسیله آن، مردم را می آزماید تا مشخص کند که بهترین آنان از حیث عمل کیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۸۳

و اگر جز این بود نه پیغمبرانی گسیل می داشت و نه دنیا را اینقدر فریبنده می کرد، دنیائی که خودش و آنچه در آن است به زودی باطل و فانی خواهد شد و جز خاک خالی یعنی خاکی که تهی از افراد کفر پیشه و از دین حق برگشته و خالی از هر فریبنده ای که دل آن افراد را فریفته باقی نخواهد ماند پس جا ندارد که تو از کفر و اعراض آنان تاسف بخوری و خود را هلاک گردانی، برای اینکه کفر و اعراض آنان باعث بطلان و بی نتیجه شدن کار ما و کند شدن قدرت و اراده ما نمی شود.

وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَسَقُونَ این جمله در جای تعلیل برای جمله: (( انما یرید الله ان یصیبهم ... )) قرار گرفته که بیان گذشت. أَفْحُكْمَ الْجَهْلِیَّةِ یَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ یُوقِنُونَ این جمله به دلیل اینکه حرف (( فاء )) بر سر آن آمده تفریع و نتیجه گیری از مضمون آیه قبلی است که سخن از اعراض کفار داشت، تفریعی است سؤال گونه که می پرسد: با اینکه آن دینی که از قبولش اعراض می کنند دینی است که از ناحیه خدا نازل شده و دین حقی است که خود آنان نیز می دانند حق است، پس چرا به خاطر رسوم و عادت جاهلیت از آن دین اعراض می کنند؟ ممکن هم هست آیه مورد بحث در مقام نتیجه گیری و بیان لوازمی باشد که همه آیات قبلی، آن لوازم را در بر دارد.

و معنای آیه این است که وقتی این احکام و شرایع حق، از ناحیه خدا نازل شده باشد و غیر از این احکام، دیگر هیچ حکم حقی وجود نداشته باشد و هر حکمی که باشد حکم جاهلیت و ناشی از هوا و هوسهای جاهلان باشد پس این کسانی که از حکم حق اعراض می کنند چه می خواهند؟ و به دنبال چه حکمی می گردند؟ با اینکه غیر از این احکام دیگر هیچ حکمی نیست مگر آنکه از احکام جاهلیت است، و نیز با اینکه برای این مردمی که ادعای ایمان دارند هیچ حکمی بهتر از حکم خدا نیست باز هم حکم جاهلیت را می طلبند؟.

بنابراین جمله: (( افحکم الجهلیة یبغون )) استفهامی است تویخی و جمله: (( و من احسن من الله حکما )) استفهامی است انکاری و معنایش این است که: (( هیچ احدی نیست که حکمش بهتر از حکم خدا باشد )) و معلوم است که هر حکمی به خاطر خویش پیروی می شود (و گرنه هیچ عاقلی حاضر نیست خود را محکوم به حکم غیر خود کند) و جمله: (( لقوم یوقنون )) که در آن وصف یقین اعتبار شده، در حقیقت گوشه و کنایه ای است به همان افرادی که حکم خدا را نمی پذیرند، به این بیان که اگر اینها در ادعایشان (ایمان به خدا) صادق باشند باید به آیات خدا یقین داشته باشند و کسانی که به آیات خدا یقین دارند قطعاً منکر این



هستند که حکم کسی بهتر از حکم خدای سبحان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۸۴

این را هم باید دانست که در این آیات که تفسیر شد، چند التفات به کار رفته، التفاتی از تکلم وحده (( من )) و یا تکلم مع الغیر (( ما )) به غیبت و به عکس، یعنی از غیبت به تکلم وحده و مع الغیر، در یک جا خدای تعالی را غایب به حساب آورده بود و می فرمود: (( ان الله يحب المقسطين )) دنبالش خدا را متکلم مع الغیر به حساب آورد و فرمود: (( انا انزلنا التوریه ))، یک جا علمای یهود را غایب به حساب آورده و فرموده: (( بما استحضوا من کتاب الله )) دنبالش همانان را حاضر و مخاطب قرار داده و می فرماید: (( و اخشون )) و همچنین التفاتهایی دیگر که از آن التفاتها آنچه که خدای تعالی غایب به حساب آمده، منظور این بوده که مطلب و دستور را بزرگ و با اهمیت معرفی کند، به خاطر اینکه دستور از ناحیه الله تعالی است و آنچه که بطور متکلم وحده آمده، منظور این بوده که خدای تعالی مطلب را به خودش به تنهایی نسبت دهد و بفهماند که هیچ ولی و شفییعی در این مطلب دخالت ندارد، تا اگر مطلب تشویق باشد، شنونده بفهمد این خدای تعالی است که دارد تشویق می کند و یا خط نشان می کشد و او بزرگوارتر از آن است که به وعده خود وفا نکند بلکه بزرگتر از همه وفا کنندگان به عهد است و اگر تهدید باشد شنونده بیشتر دچار وحشت شود، چون فکر می کند تهدید کننده خدای تعالی است و هیچ ولی و شفییعی نمی تواند تهدید او را بردارد چون امر به دست خود او است و او هر واسطه ای را نفی و هر سببی را طرد کرده، (دقت بفرمائید) و اگر بخواهید مطلب روشن تر شود، به بعضی از مباحث گذشته نیز سری بزنید.

بحث روایتی قضیه گفتگوی ابن صوریا (از احبا یهود) با رسول الله (ص) در ذیل آیه: (( لا یحزنک ... ))

در مجمع البیان در تفسیر آیه: (( یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر... ))، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: زنی از اشراف خیبر با مردی از اشراف همان قبیله زنا کرد و هر دو هم محصن بودند، یعنی هم زن شوهر داشت و هم مرد همسر داشت اجبار یهودیان از سنگسار کردن آن دو به خاطر اینکه از اشراف بودند کراهت داشتند، نامه ای به یهودیان مدینه نوشتند که از پیامبر اسلام حکم این مساله را بپرسند به این امید که حکم اسلام آسان تر از حکم تورات که سنگسار است باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۵۸۵

سرانجام عده ای از یهودیان مدینه از قبیل کعب بن اشرف، کعب بن اسید، شعبه بن عمرو، مالک بن صیف و کنانه بن ابی الحقیق و جمعی دیگر به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به راه افتادند و چون شرفیاب حضور حضرتش شدند، عرضه داشتند: ای محمد خبر بده ما را که حکم مرد زنا کار و زن زنا کاری که هر دو محصن باشند چیست؟ و چه حدی باید بر آن دو جاری شود؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آیا هر حکمی که من بکنم قبول می کنید و به حکم من راضی می شوید؟ گفتند: بله، در این میان جبرئیل نازل شد و حکم سنگسار را بیاورد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود حد آن دو، سنگسار شدن است ولی یهودیان حاضر نشدند آن حکم را بپذیرند جبرئیل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه داشت: مردی به نام ابن صوریا را که به این نام و نشان است بین خود و این یهودیان حکم قرار بده.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن جمع پرسید جوانی امرد را که موی صورتش نروئیده و سفید چهره و لوچ است می شناسید که در فدک منزل دارد؟ و نامش ابن صوریا است؟ گفتند: بله، می شناسیم، پرسید، او چگونه شخصی است در بین شما؟ عرضه داشتند: او اعلم علمای یهود است که فعلا در روی زمین باقی مانده، او از هر کس دیگری به آنچه خدای تعالی بر موسی نازل کرده داناتر است، حضرت فرمود: پس بفرستید تا بیاید، یهودیان پیکی روانه فدک کردند و عبدالله بن صوریا را آوردند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او فرمود: من تو را به آن خدائی سوگند می دهم که جز او هیچ معبودی نیست، همان خدائی که تورات را بر موسی نازل کرد و دریا را برای شما بنی اسرائیل شکافت و شما را از غرق نجات داد و فرعون و فرعونیان را غرق کرد، همان خدائی که ابر را بر سر شما سایبان نمود، آن خدائی که بر شما من و سلوی نازل کرد آیا در کتابتان حکم سنگسار را برای

مرد و زن زنا کار دیده ای یا نه؟ ابن صوری گفت: به همان خدائی که مشخصاتش را برایم شمردی سوگند می خورم که آری چنین حکمی در تورات هست و به همان خدا سوگند که اگر ترس آن نبود که خدای تعالی پروردگار تورات مرا به جرم دروغ بستن به تورات و تحریف آن آتش بزند هرگز این اعتراف را نزد تو نمی کردم و لیکن ای محمد تقاضا دارم بگوئی که حکم زناى محصنه در کتاب تو چیست؟ حضرت فرمود: حکم زنا در قرآن این است که اگر چهار نفر شاهد شهادت دهند که دیده اند آلت تناسل مرد همچون میل در سرمه دان داخل در فرج زن است، واجب است بر حاکم که آن زن و مرد را رجم کند، ابن صوری گفت: خدای تعالی در تورات نیز همین حکم را نازل کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۸۶:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وی فرمود: پس اولین باری که حکم خدا را نادیده گرفتی چه زمانی بود؟ گفت: هر وقت زنی از اشراف زنا می کرد رهائش می کردیم و چون زنی از طبقه ضعیف جامعه، زنا می کرد حد سنگسار را بر او جاری می ساختیم و همین باعث شد که زنا در میان اشراف شایع شد، این وضع به همین صورت بود تا اینکه پسر عموی یکی از پادشاهان ما زنا کرد و ما سنگسارش نکردیم، چیزی نگذشت مردی دیگر از طبقه پایین جامعه، زنا کرد همینکه خواستیم سنگسارش کنیم گفت به هیچ وجه نمی گذارم سنگسارم کنید مگر بعد از آنکه پسر عموی شاه را سنگسار کنید (و چون آبروی علمای یهود را در خطر دیدیم) جمع شدیم و از پیش خود حدی برای زناى محصنه معین کردیم که آسانتر از سنگسار باشد و در اشراف و غیر اشراف یکسان اجرا گردد و آن تازیانه و داغ نهادن بود، به این نحو که چهل ضربه شلاق بخورد و سپس صورتش را سیاه کنند و مرد زنا کار را بر الاغی و زن زنا کار را بر الاغی دیگر سوار کنند آن هم به این نحو که روی آن دو به طرف دم الاغ باشد و بعد آن دو را در شهر بگردانند، از آن به بعد حکم زناى محصنه به جای رجم، چنین شکنجه ای شد.

یهودیان ابن صوری را به ملامت گرفتند که چه زود اسرار یهودیت را به او گفتی و تو برای حل این مشکلی که برای آن به تو مراجعه کردیم اهلیت نداشتی و لیکن چون غایب بودی نخواستیم در پاسخ محمد که می پرسید: چنین مردی را در فدک می شناسید از تو بد گوئی کنیم (و بگوئیم ما حکمیت او را قبول نداریم)، ابن صوری گفت: من برای این اعتراف کردم که او مرا به تورات سوگند داد و اگر این نبود هرگز سر یهودیت را فاش نمی کردم و بالاخره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد آن زن و مرد یهودی را در جلو در مسجدش سنگسار کردند و ابن صوری عرضه داشت: من اولین عالم یهودی بودم که امر تو را بعد از آنکه دیگران پنهانش کرده بودند هویدا ساختم، خدای تعالی در این مورد این آیه را نازل کرد: ((یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا بین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب و یعفوا عن کثیر))، ابن صوری چون این آیه را شنید برخاست و دو دست خود را (به عنوان التماس) بر دو زانوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گذاشت و سپس گفت: من در موقعیتی هستم که به خدا و به تو پناه می برم، آنچه را هم که مامور شده ای چشم پوشی کنی بیان کن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اعتنائی به او نکرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۸۷:

سپس ابن صوری از کیفیت خواب آن جناب پرسید، حضرت فرمود: دیدگانم به خواب می رود ولی دلم بیدار است، ابن صوری گفت: راست می گوئی، حال به من خبر بده که ((چطور می شود فرزندی شبیه پدر می گردد و هیچ اثر و نشانه ای از مادرش در سیمای او دیده نمی شود؟ و بر عکس فرزندی شبیه مادرش شده و هیچ اثری از پدرش در قیافه او نمی توان یافت))؟ حضرت فرمود: نطفه هر یک از پدر و مادر بر نطفه دیگری غالب آید فرزند شبیه به او می شود. ابن صوری گفت این را نیز راست گفتی، ((حال به من خبر ده از اینکه از بدن فرزند چه چیزهایی مربوط به پدر و چه چیزهایی مربوط به مادر است))؟ راوی می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حال وحی افتاد و مدتی طولانی بیهوش بود، سپس به حال آمد در حالی که صورت مقدسش قرمز شده بود و عرق می ریخت آنگاه فرمود: گوشت و خون و ناخن و چربی در بدن فرزند از آن مادر و استخوان و رشته اعصاب و رگها از پدر است، ابن صوری عرضه داشت: این نیز درست است و امر تو امر یک پیامبر است.

سرانجام این صوریای مسلمان شد و عرضه داشت: ای محمد بفرمائید تا بدانم که از میان فرشتگان خدا کدامیک نزد تو می آیند؟ و نیز صفات و خصوصیات آن فرشته را برایم بگو، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی اوصاف آن فرشته را بیان کرد این صوریای گفت: من گواهی می دهم که همین اوصاف در تورات نیز آمده و شهادت می دهم که تو رسول به حق خدائی .

بعد از آنکه ابن صوریای مسلمان شد یهودیان شروع به بدگوئی از وی کرده و او را به باد دشنام گرفتند و می خواستند برخیزند و بروند که یهودیان بنی قریظه دامن یهودیان بنی النضیر را گرفتند که بنشینید، آنگاه گفتند: ای محمد! قبیله بنی النضیر برادران ما هستند، پدر ما قرظیها و نضیریها یکی است ولی در عین حال قرار و مدار نابرابری در بین ما حاکم است، اگر ما یک نفر از آنان را به قتل برسانیم، قاتل را که از ما است می کشند و از ما دو خون بها می گیرند که عبارت است از صد و چهل وسق خرما (که هر وسق عبارت است از شصت من که به اندازه یک بار شتر است) و اگر کشته آنان زن باشد از ما یک مرد را می کشند و اگر یک مرد باشد از ما دو مرد را می کشند و اگر کشته آنان برده ای باشد از ما، یک آزاد می کشند و اگر جنایت وارده کمتر از قتل باشد بلکه جراحاتی باشد دیه آن جراحات را هم برای خود دو برابر می گیرند ولی به ما نصف آن را می دهند، حال که در مساله زنای محصنه بین ما حکم کردی در این مساله نیز حکم کن، اینجا بود که خدای عزوجل حکم رجم و قصاص را در آن آیات نازل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۸۸

مؤلف: مرحوم طبرسی در مجمع البیان این حدیث را علاوه بر امام باقر (علیه السلام) به جمعی از مفسرین نیز نسبت داده، اهل سنت نیز در جوامع حدیث و در تفاسیر خود قریب به این داستان را به چند طریق از ابی هریره و براء بن عازب و عبدالله بن عمرو ابن عباس و غیر ایشان نقل کرده اند.

و این روایات از نظر مضمون نزدیک به هم هستند، ذیل این قصه را الدر المنثور از عبد بن حمید و ابی الشیخ از قتاده و نیز ابن جریر و ابن اسحاق و طبرانی و ابن ابی شیبیه و نیز ابن منذر و غیر ایشان از ابن عباس نقل کرده است. وجود حکم رجم و حکم قصاص در تورات فعلی

اما آنچه در روایت بالا آمده بود که ابن صوریای وجود حکم رجم در تورات را تصدیق کرد و مراد از جمله: ((و کیف یحکمونک و عندهم التورایة فیها حکم الله ...)) هم همین است، مطلب درستی است، برای اینکه حکم مذکور در توراتهای امروز به عبارتی قریب به آنچه در روایت آمده بود موجود است، اینک عبارت تورات:

در اصحاح بیست و دوم از سفر تثئیه از تورات عربی چاپ کمبروج سال ۱۹۳۵ میلادی چنین آمده: (۲۲) اگر مردی دیده شود که با زنی شوهر دار در بستری جمع شده، باید هر دو کشته شوند، هم آن مرد که با زن جمع شده، و هم زن تا به این وسیله شر از میان بنی اسرائیل کنده شود (۲۳) اگر دختری باکره که نامزد مردی شده به مردی برخورد کند و آن مرد در آن شهر با وی جمع شود (۲۴) باید آن دو را به طرف دروازه آن شهر بیرون ببرید و هر دو را سنگ باران کنید تا بمیرند، آن دختر به جرم اینکه در شهر بود و می توانست فریاد بزند و برای حفظ ناموس خود مردم را به کمک طلب کند و آن مرد را به جرم اینکه زن صاحب شوهری را ذلیل و بی آبرو کرده، پس به وسیله سنگباران شر را از بین خود بیرون کنید.

و این عبارت بطوری که ملاحظه می کنید حکم رجم را مخصوص بعضی از صور زنای محصنه کرده، آن صورتی که زنا در شهر واقع شود و زن نامزد داشته باشد.

و اما اینکه در روایت ابن صوریای آمده بود که یهودیان بنی قریظه و بنی النضیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خواستند تا در مساله دیه و خون بها نیز بین آنان حکم کند، در سابق هم گفتیم که آیات خالی از تائید این فقره حدیث نیست، آنچه در آیه شریفه راجع به حکم قصاص در قتل و جرح آمده، در تورات فعلی نیز موجود است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۸۹

در توراتی که قبلا معرفی کردیم در اصحاح بیست و یکم از سفر خروج چنین می خوانیم: (۱۲) اگر کسی انسانی را بزند و در اثر

ضربه به او، آن انسان بمیرد، به نحوی کشته می شود (۱۳) و لیکن اگر او از اول قصد کشتن نداشته باشد بلکه خدای تعالی مردن او را به دست وی واقع سازد، من برای تو مکانی معین می کنم که قاتل خطائی به آنجا بگریزد... (۲۳) و اگر تنها جراحی بر دارد و آزاری ببیند، نفس به نفس (۲۴) و چشم به چشم و دندان به دندان و دست به دست و پا به پا (۲۵) و داغ به داغ و زخم به زخم و شکستگی استخوان به شکستن استخوان تلافی می شود.

و در اصحاح بیست و چهارم از سفر لای ها چنین می خوانیم: (۱۷) و اگر شخصی انسانی را بمیراند (باعث مردن او شود) باید کشته شود (۱۸) و اگر شخصی چهار پائی را بمیراند، عوضش را باید بدهد، نفس به نفس، چشم به چشم و دندان به دندان و عین آن عیبی که در انسانی به وجود آورد، در خودش بوجود می آورند.

و در تفسیر درالمنثور است که احمد و ابو داود و ابن جریر و ابن منذر و طبرانی و ابوالشیخ و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: خدای تعالی آیه شریفه: (( و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون ... الظالمون ... الفاسقون )) را خداوند در باره دو طائفه از یهود نازل کرد که در دوره جاهلیت یک طائفه، طائفه دیگر را مقهور و ذلیل خود قرار داده بود، بطوری که طائفه مقهور رضایت داده بودند به اینکه اگر از طائفه قاهر و زورمند فردی از آنان را کشت فقط پنجاه وسق خون بها پردازد ولی اگر از طائفه ذلیل و مقهور فردی از طائفه قاهر را کشت صد وسق خون بها پردازد، این قرار نابرابر و غیر عادلانه همچنان در بین این دو طائفه از یهود معمول بود تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مکه به مدینه هجرت فرمود، در همان اوایل هجرت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علیه این دو طائفه از یهود جبهه نگرفته بود، یهودیان دو قبیله، مقدم آن جناب را گرامی داشتند، قبیله ذلیل و مقهور با ورود آن جناب احساس پشت گرمی نموده، علیه آن قبیله دیگر قیام نمود و گفت: کجای دنیا سراغ دارید که دو قبیله همسایه که دین واحدی و دودمان واحدی و سرزمین واحدی داشته باشند، آن وقت خون بهای یکی نصف خون بهای دیگری باشد؟ ما اگر تاکنون تن به این ذلت داده بودیم از ترس بود و می خواستیم زن و بچه هایمان از شر شما ایمن باشند و حال که محمد به مدینه آمده، دیگر حاضر نیستیم چنین امتیازی به شما بدهیم، آن قبیله دیگر اعتنائی به گفته اینان نکردند تا کار به مشاجره کشید و چیزی نمانده بود که به جنگ هم بکشد ولی سرانجام هر دو رضایت دادند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در بین خود حکم قرار دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۹۰:

در عین حال طائفه زورمند در بین خود جلسه ای تشکیل دادند و گفتند: به خدا سوگند محمد طرف آنان را خواهد گرفت و هرگز حاضر نیست برای ما دو برابر آنان دیه و خون بها معین کنند چون منطق آنان قوی است و سخن درستی دارند که اگر تاکنون تن به چنین قراری داده بودند از ترس بود، لذا افرادی را بطور محرمانه نزد آن جناب فرستادند تا بلکه بتوانند قبل از روز موعود که هر دو قبیله به حضورش میروند نظر آن جناب را به سوی خود معطوف سازند، خدای تعالی آن جناب را از قضیه آنان آگاه کرد و به همه مطالب آنان و اینکه چه هدفی دارند خبر دارش ساخت و این آیات را نازل فرمود: (( یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر... و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ))، ابن عباس سپس سوگند یاد کرد که به خدا قسم آیات در باره این دو طائفه نازل شده.

مؤلف: این داستان را قمی هم در تفسیر خود در حدیثی طولانی آورده و در آن آمده: که عبدالله بن ابی (رئیس منافقین) آن کسی بوده، که از سوی بنی النضیر مأمور شد ذهن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مشوب نماید و آن جناب را طرفدار بنی النضیر کند و همچنین آن جناب را از شر قبیله بنی النضیر (که همان قبیله زورمند بود) بترساند همان او بوده که گفته است: (( ان اوتیتهم هذا فخذوه و ان لم تؤتوه فاحذروا )).

ولی روایت اول از نظر متن درست تر از این روایت است، برای اینکه مضمون آن با سیاق آیات سازگارتر و منطبق تر است، چون اوائل آیات و مخصوصا دو آیه اول از نظر سیاق با مسأله خون بها و اختلاف بنی النضیر و بنی قریظه در آن، که این روایت آن را

نقل نموده انطباق ندارد، و این عدم انطباق را کسی می‌فهمد که عارف به اسلوب‌های مختلف کلام باشد و بعید نیست که این روایت خواسته باشد مانند بسیاری از روایات شان نزول داستان را بر آیات مورد بحث تطبیق داده باشد راوی دیده داستان این دو قبیله می‌تواند با جمله: (( و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس ... )) و با جملات قبلی آن منطبق شود و از سوی دیگر دیده که اتصال آیات از جمله: (( یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر... )) آغاز می‌شود، لذا گفته است که همه این آیات در باره داستان دو قبیله نامبرده نازل شده و غفلت کرده از اینکه این آیات در ضمن متعرض مسأله سنگسار شده و این مسأله ربطی به مسأله خون بها ندارد و به هر حال خدا داناتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۱

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن خالد روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: خدای تعالی وقتی برای بندهای خیر بخواهد، در قلب او نقطه‌ای سفید و روشن پدید آورده و گوش‌های دلش را باز می‌کند و فرشته‌های موکل او می‌سازد تا او را تسدید و راهنمایی کند و همواره به راه صواب ملهم سازد و چون برای بندهای شر و بدی بخواهد، در قلب او نقطه‌ای سیاه و تاریک پدید می‌آورد و جلوی مسامع و گوش‌های قلبش را می‌بندد و شیطانی موکل بر او می‌کند تا همواره گمراهش سازد.

آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا ... )) و نیز آیه: (( ان الذین حقت علیهم کلمه ربک لا یومنون )) و آیه: (( اولئک الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم )) . روایاتی درباره مراد از (( سحت ))

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سحت به معنای بهائی است که کسی در برابر فروختن مردار و سگ و شراب بگیرد و همچنین مهر زن زنا کار و رشوه گرفتن در برابر حکم و اجرتی که کاهن و جادوگر می‌گیرد سحت است .

مؤلف: آنچه در روایت آمده صرفاً نمونه‌هایی است از سحت که شمرده شده نه اینکه سحت منحصر به آنها باشد، چون اقسام سحت بسیار است که در روایات آمده و در همین معنا و قریب به آن روایات بسیاری از طرق ائمه اهل البیت (علیهم السلام) وارد شده است .

و در درالمنثور است که عبد بن حمید از علی بن ابیطالب روایت کرده که شخصی از آن جناب از سحت پرسید حضرت فرمود: رشوه است، سؤال شد: رشوه در حکم؟ فرمود: نه، رشوه در حکم، کفر است .

مؤلف: اینکه فرمود: (( نه رشوه در حکم، کفر است )) کانه اشاره است به مطلبی که در آیات مورد بحث بود که در سیاق مذمت از سحت و رشوه خواری در حکم فرمود: (( و لا تشرؤا بایاتی ثمنا قلیلا و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون )) و این که رشوه خواری در حکم کفر است، در روایات وارد از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) مکرر آمده و آن دو بزرگوار نیز مکرر فرموده‌اند: اما رشوه در حکم؟ چنین عملی کفر به خدا و رسول او است و روایات در تفسیر کلمه سحت و حرمت آن بسیار است که هم از طرق شیعه نقل شده و هم از طرق اهل سنت در جوامع حدیث آنان آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۲ و در تفسیر درالمنثور در ذیل آیه: (( فان جاؤ ک فاحکم بینهم ... )) آمده که ابن ابی حاتم و نحاس (در کتاب ناسخ و منسوخ) و طبرانی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب سنن خود) همگی از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: دو آیه از سوره مائده نسخ شده، یکی آیه: (( قلائد )) و یکی دیگر جمله: (( فان جاؤ ک فاحکم بینهم او اعرض عنهم )) که قبل از نسخ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مخیر بود، اگر می‌خواست بین اهل کتاب حکم می‌کرد و اگر نمی‌خواست از آنان اعراض می‌نمود و آنان را به احکام خودشان حواله می‌داد ولی وقتی آیه: (( و ان احکم بینهم بما انزل الله و لا تتبعهوا هواءهم )) نازل شد می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد در بین اهل کتاب نیز طبق دستوری که در کتاب آسمانی ما آمده



حکم شود.

و در همان کتاب آمده که ابو عبید و ابن منذر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر جمله: (( فاحکم بینهم او اعرض عنهم )) گفته: این جمله به وسیله جمله: (( و ان احکم بینهم بما انزل الله )) نسخ شده. عدم نسخ آیه: (( فاحکم بینهم او اعرض عنهم )) با جمله (( و ان احکم بینهم بما انزل الله ))

مؤلف: و نیز درالمشور از عبد الرزاق از عکرمه، نظیر آن را نقل کرده و آنچه از مضمون آیات استفاده می شود غیر از آن چیزی است که این روایات می گوید، آنچه از آیات بر می آید با مسأله نسخ سازگار نیست، برای اینکه از ظاهر سیاق آیات بر می آید که همه به یکدیگر متصل هستند و همین اتصال اقتضا می کند که آیات یکباره نازل شده باشد و معنا ندارد در چند آیه ای که در یک روز نازل می شود یکی ناسخ دیگری باشد، علاوه بر اینکه جمله: (( و ان احکم بینهم بما انزل الله ... )) آیه مستقلی نیست، بلکه جمله ای است که معنایش جز با جمله های قبلیش تمام نمی شود و بر این اساس نیز معنا ندارد که خود به تنهایی ناسخ باشد و به فرضی هم که با همه این اشکالها ناسخ باشد آیه قبلیش که می فرمود: (( فاحکم بینهم بما انزل الله )) به ناسخ بودن سزاوارتر بود (برای اینکه قبل از این جمله در کلام آمده بود) علاوه بر اینکه خواننده محترم توجه کرد که گفتیم ظاهرترین وجه این است که ضمیر در کلمه (( بینهم )) به مطلق ناس بر گردد نه بخصوص اهل کتاب، آن هم خصوص یهود، از این هم که بگذریم در اوائل تفسیر این سوره گفتیم که سوره مائده ناسخ هست ولی منسوخ نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۳ استدلال لطیف امام صادق علیه السلام به آیه: (( انا انزلنا التوریه ... )) در مورد علمی که شایسته مقام امامت است

و در تفسیر عیاشی در ذیل آیه: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور... )) از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از جمله چیزهایی که امامت سزاوار آن است، این است که خدای تعالی او را از گناهان بزرگ که موجب آتش دوزخ است و از هر نافرمانی پاک کرده باشد و خودش هم پاک باشد و یکی دیگر داشتن علم منور است و در نسخه ای دیگر به جای (( علم منور )) (( علم مکنون )) آمده و دیگر چیزهایی که سزاوار مقام امامت است عالم بودن به تمامی آنچه که امت بدان نیاز پیدا می کند و عالم بودن به آنچه که بر امت حلال و یا حرام است و علم پیدا کردن به کتاب خدا به خاص و به عام آن، به محکمش و متشابهش به دقائق علمی و به تاءویل های غریب از اذهان سایرین، به ناسخش و منسوخش راوی می گوید به امام (علیه السلام) عرضه داشتم، چه دلیلی هست بر اینکه امام باید به همه اینها که فرمودی عالم باشد؟ فرمود: دلیلش کلام خدای تعالی است، در آنجا که در باره افرادی سخن می گوید که به آنان اجازه حکومت داده و آنان را شایسته و اهل این کار دانسته، می فرماید: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون، الذین اسلموا للذین هادوا و الربانیون و الاحبار ))، پس این امامان یک مرحله پائین تر از انبیا هستند که مردم را به علم خود تربیت می کنند و اما احبار علمائی هستند پائین تر از ربانین، آنگاه در باره همه فرموده: (( بما استحفظوا من کتاب الله و کانوا علیه شهداء )) و فرمود: (( بما حملوا من کتاب الله: به خاطر اینکه دانای به کتاب خدایند )) بلکه فرمود: به خاطر اینکه مکلف به حفظ کتاب هستند.

مؤلف: این استدلال از امام صادق (علیه السلام)، استدلالی است لطیف و طبق این استدلال معنای عجیبی از آیه به دست می آید، معنایی که بسیار دقیق تر از آن معنایی است که گذشت و حاصل استدلال این است که ترتیبی که در آیه شریفه در شمردن حاکمان به کتاب خدا اتخاذ شده چنین است که اول انبیا (علیهم السلام) ذکر شده اند و سپس ربانین و در مرتبه سوم احبار، از همین ترتیب به دست می آید که این چند طبقه از نظر فضل و کمال نیز در چند طبقه قرار دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۴

طبقه اول افضل و اکمل از آن دو طبقه دیگر است و طبقه دوم پائین تر از طبقه اول و بالاتر از طبقه سوم یعنی احبار است و احبار عبارتند از علمای دین که علم دین را از راه تعلیم و تعلم حمل کرده اند.

و خدای تعالی در آیه ای که امام به آن استدلال فرموده، از نحوه علم ربانین خبر داده و فرموده: (( بما استحفظوا من کتاب الله و



کانوا علیه شهداء)) و اگر منظور از این عبارت صرف دانائی به کتاب خدا بود و ربانین نیز علمشان مانند علم علما بود می فرمود: (( بما حملوا من کتاب الله ))، همچنان که در سوره جمعه در باره احبار یهود فرمود: (( مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها... )) آری استحفاظ به معنای درخواست حفظ است و معنای آن تکلیف به حفظ می باشد، پس ربانین کسانی هستند که مسؤول و مکلف به حفظ کتابند، نظیر اینکه در باره صدیقین فرموده: (( لیسل الصادقین عن صدقهم )) یعنی تا صدیقین را مکلف کند به اینکه صدق نهفته در باطن جانسان را اظهار کنند و این حفظ و شهادت بر کتاب تمام نمی شود مگر با عصمت که جز در امام معصوم از طرف خدای سبحان محقق نمی شود، برای اینکه خدای سبحان مجاز بودن در حکومت را بر حفظ کتاب شرط کرده و نیز شهادت آنان بر کتاب را معتبر شمرده، و این محال است که خدای تعالی کسی را شاهد بر کتاب قرار دهد و به وسیله او کتاب ثابت گردد که جائز الخطاء باشد و غلط از او نیز سر بزنند.

پس این حفظ و شهادت غیر از حفظ و شهادتی است که بین ما مردم معمولی یافت می شود بلکه از قبیل حفظ اعمال و شهادتی است که بیانش در تفسیر آیه شریفه: (( لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا )) در جلد اول این کتاب گذشت. و اگر در اینجا یعنی در آیه مورد بحث، این حفظ و شهادت را به همه انبیاء و ربانین و احبار نسبت داده، با اینکه قائم به بعضی از افراد است که همان معصومین (علیهم السلام) هستند، نظیر نسبتی است که در آیه سوره بقره داده بود، در آنجا نیز شهادت بر اعمال را به همه امت نسبت داده بود و استعمال اینگونه نسبتها در قرآن شایع است مثل آنجا که می فرماید: (( ولقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوءه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۵

و این گفتار ما منافات با آن ندارد که احبار هم مکلف به حفظ و شهادت باشند و میثاق از آنان نیز گرفته شده باشد زیرا مکلف بودن احبار به اینکه کتاب خدا را حفظ کنند مطلبی است و اینکه نتوانستند حفظ کنند و دچار غلط و اشتباه شوند مطلبی دیگر است و دین الهی همانطور که بدون ثبوت تکلیف شرعی و اعتباری تمام نمی شود، بدون ثبوت حقیقی و واقعی نیز تمام نمی گردد. پس ثابت شد که در این میان مرحله و منزلتی وجود دارد که ما بین منزلت انبیا و منزلت احبار است و آن عبارت است از منزلت ائمه معصومین، و خدای تعالی از وجود چنین نسبتی خبر داده و فرموده: (( وجعلنا منهم ائمه ً یهدون بامرنا لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون )) .

و این مطلب که منزلتی بین دو منزلت باشد با آیه زیر که اسحاق و یعقوب (علیهم السلام) را، هم پیغمبر دانسته و هم امام و فرموده: (( و وهبنا له اسحق و یعقوب نافلة و کلا جعلنا صالحین و جعلنا هم ائمه ً یهدون بامرنا )) منافات ندارد، برای اینکه اجتماع نبوت و امامت در بعضی از افراد منافات ندارد با این مطلب که در بعضی دیگر جدای از هم باشد یعنی یکی پیغمبر باشد و امام نباشد و یکی دیگر امام باشد و پیغمبر نباشد. و ما در باره امامت مطالبی در تفسیر آیه (( و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات )) در جلد اول این کتاب بیان کردیم .

و سخن کوتاه اینکه ربانین و ائمه حد وسطی هستند بین انبیا و احبار، و این طائفه اگر به کتاب علم دارند علم به حق دارند و اگر شاهد بر آند شهادتشان به معنای حقیقی و واقعی کلمه است .

همه اینها که گفته شد راجع به ربانین و ائمه از بنی اسرائیل بود لیکن آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه اگر ربانین و ائمه از بنی اسرائیل، دارای چنین منزلتی بودند به این جهت بود که حامل کتاب آسمانی تورات بودند، به خاطر حفظ این کتاب آسمانی خدای تعالی به آنان چنین مقامی را داد، پس اگر کتاب آسمانی دیگری نیز از ناحیه خدا نازل شود که مشتمل بر معارف الهی و احکام عملی باشد حتما باید کسانی مستحفظ و شاهد بر آن باشند و همین معنا مطلوب را اثبات می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۶

پس اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (( پس این ائمه در منزلتی پائین تر از انبیا قرار دارند )) معنایش این است که از آیه ترتیب

استفاده می شود، ترتیب از حیث کمال و فضیلت، رتبه اول را انبیا دارند و رتبه پائین تر را ائمه همچنانکه احبار (که همان علما باشند) در رتبه پائین تر از ائمه واقعند و اینکه فرمود: (( مردم را به علم خود تربیت می کنند )) از ظاهرش بر می آید که امام (علیه السلام) مسأله تربیت را از ماده و ریشه کلمه (( ربانی )) که همان تربیت است گرفته باشد نه از ربوبیت، بقیه فقرات روایت در همانجا که خلاصه معنایش را آوردیم روشن شد.

و چه بسا منظور امام (علیه السلام) در روایت عیاشی همین باشد، عیاشی که روایت قبلی نیز از او نقل شده از مالک جهنی نیز روایت آورده که گفت: امام باقر (علیه السلام) در تفسیر آیه: (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور... بما استحفظوا من کتاب الله )) فرمود: این آیه شریفه در باره ما نازل شده. روایاتی در مورد حکم نکردن به ما انزل الله

و در تفسیر برهان در ذیل جمله: (( و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون ))، از کافی نقل کرده که او به سند خود از عبدالله بن مسکان بطور رفع (یعنی حذف سند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن جناب روایت کرده که فرمود: کسی که در مورد دو در هم حکمی به جور براند و طرف را مجبور به اجرای آن کند، از اهل این آیه خواهد بود که می فرماید: (( کسانی که طبق ما انزل الله حکم نکنند کافرند ))، راوی می گوید: عرضه داشتم: چگونه مجبور به اجرا کند؟ فرمود: حاکمی دارای قدرت اجرا باشد، شلاق و زندان داشته باشد، محکوم اگر به حکمش رضایت داد که هیچ و اگر رضایت نداد او را با شلاق بزند و در زندان خود محبوسش کند.

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی نیز در تهذیب به سند خود تا ابن مسکان و از آنجا تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدون سند آورده، عیاشی آن را در تفسیر خود بطور مرسل و بدون سند از ابن مسکان نقل کرده و معنای اول حدیث به طرق دیگری نیز از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۹۷:

و مراد از اینکه حکم را مقید به (( اجبار )) فرموده، فهماندن این معنا است که حاکم وقتی کافر می شود که حکمش دارای اثر باشد، حکم فصل و قاطعی باشد که دو طرف نزاع به حسب طبع خود حکم نزاع خود را خاتمه یافته ببینند و گرنه صرف انشای حکم، کفر نمی آورد، چون در حقیقت حکم شمرده نمی شود (و گرنه باید اظهار نظرهای افراد کوچک و بازار را هم حکم بدانیم، در حالی که چنین نیست).

و در درالمنثور است که سعید بن منصور و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: خدای عزوجل آیه شریفه: (( و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون )) و آن آیه که دارد (( الظالمون )) و آنکه می فرماید: (( الفاسقون )) همه را در خصوص یهود نازل کرده.

مؤلف: این حدیث مورد اشکال است، زیرا آیات سه گانه مذکور همه مطلقند و شامل همه حکام و قاضیان جور می شوند و هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها را مقید به یهود سازد و صرف نزول آیات در مورد یهودیان باعث نمی شود که ما در اطلاق آنها دخل و تصرفی نموده و بگوئیم: اطلاق ندارد، علاوه بر این مورد آیات نیز فقط یهود نیست، زیرا آیه سوم فقط در باره نصارا نازل شده، از این هم که بگذریم خود ابن عباس راوی حدیث بالا روایاتی دارد که نقیض این روایت است.

و در همان کتاب است عبد بن حمید از حکیم بن جبیر روایت کرده که گفت: من از سعید بن جبیر در مورد این آیات سوره مائده سؤال کردم و گفتم جمعی معتقدند که این آیات در باره بنی اسرائیل و علیه آنان نازل شده، و کاری به کار ما ندارد، او در پاسخ گفت: ما قبل و ما بعد این آیات را بخوان، برایش خواندم گفت: نه، این حرف درست نیست، بلکه آیات مذکور بر ما نازل شده و مربوط به ما مسلمانان است، بعد از این ماجرا به مقسم آزاد شده ابن عباس برخوردیم، و از این آیات که در مائده است پرسیدم، و گفتم: جمعی معتقدند که در باره بنی اسرائیل و علیه آنان نازل شده نه بر علیه ما مسلمانان، گفت: هم علیه آنان نازل شده، و هم علیه ما، و آیه ای که بر ما و بر آنان نازل شود به نفع ما و آنان نیز خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۵۹۸:

آنگاه به حضور علی بن الحسین رسیدم و از آیاتی که در سوره مائده است پرسیدم و برای وی شرح دادم که من از سعید بن جبیر و از مقسم سؤال کردم، آن جناب پرسید مقسم چه جوابی داد؟ من جواب مقسم را برایش نقل کردم حکیم آنگاه گفت: علی بن الحسین فرمود: مقسم درست گفته، و لیکن باید دانست که این کفر غیر کفر شرک است و فسق آن نیز غیر فسق شرک است، و ظلم آن نیز غیر ظلم شرک است.

بعد از آن سعید بن جبیر را دیدم، و نظر علی بن الحسین را برای او گفتم او به پرسش گفت: این فتوا را چگونه می بینی؟ پرسش گفت فتوای علی بن الحسین از فتوای تو و مقسم بهتر است.

مؤلف: از بیان قبلی ما بخوبی روشن می شود که این روایت با آنچه از آیه ظاهر می شود مطابق است. در گذشتن از جانی موجب بخشودگی گناهان می شود

و در کافی به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) و نیز عیاشی در تفسیر خود از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده اند که در ذیل آیه: ((فمن تصدق به فهو كفارة له)) فرمود: صرف نظر کردن از قصاص گناهان او را به همان مقدار که از قصاص صرف نظر کرده محو می کند، چه جراحت باشد، و چه غیر آن.

و در درالمنثور است که ابن مردویه از مردی از انصار از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در جمله: ((فمن تصدق به فهو كفارة له)) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: مردی که دندانش را شکسته اند و یا دستش را قطع کرده اند، و یا چیزی از دستش را قطع کرده اند و یا جراحی بر بدنش وارد ساخته اند، و او از جانی عفو می کند، خدای تعالی به مقدار دیه ای که می توانست بگیرد و نگرفت از گناهان او عفو می کند، مثلاً اگر دیه یک چهارم خون بها است، خدای تعالی از یک چهارم گناهانش صرف نظر می کند، و اگر یک سوم باشد از یک سوم، و اگر همه خون بها باشد از همه گناهان او چشم پوشی می کند.

مؤلف: نظیر این روایت را نیز از دیلمی از ابن عمر نقل کرده، و شاید آنچه در این روایت و روایت قبلی آمده که ((تکفیر گناهان را مطابق و به مقدار عفو دانسته که مجنی علیه کرده است))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۵۹۹

از تشبیه دیه شرعی که چند قسم است به قصاص، و تزیل آن به منزله قصاص، و سنجیدن قصاص و دیه را با مغفرت گناهان استفاده شده باشد، و چون مغفرت گناهان نیز منقسم و دارای شدت و ضعف است، در نتیجه بعضی از مراتب دیه بر بعضی از مراتب مغفرت و کل دیه بر کل مغفرت منطبق می شود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه: ((لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً)) از قول امام (علیه السلام) گفته است: یعنی برای هر پیغمبری شریعتی و طریقه ای است. آن قاضی که هم به حق آگاه باشد و هم به حق قضاوت کند، اهل بهشت است

و در تفسیر برهان در ذیل آیه: ((افحکم الجاهلیة بیغون...)) از کافی روایتی آورده که مرحوم کلینی آنرا به سند خود از احمد بن محمد بن خالد از پدرش نقل کرده و پدر او بقیه افراد سند را انداخته و مستقیماً از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قضا چهار قسم است، مباشر سه قسم از آن در آتش است، و مباشر یک قسم در بهشت، مردی که قضاوت به جور و بنا حق کند با اینکه به موازین قضا آگاه است او در آتش است، و مردی هم که به جور قضاوت کند و این قضاوت به جورش برای این است که به موازین قضا آگاهی ندارد در آتش است، و مردی که به حق قضاوت کند ولی به موازین قضا آگاه نیست او نیز در آتش است، تنها کسی در بهشت است که هم به حق قضاوت کند، و هم به موازین قضاوت آگاه باشد.

و نیز همان جناب فرمود: حکم که حاصل قضاوت است دو نوع است، یکی حکم خدا و یکی حکم جاهلیت، قهراً کسی که به حکم خدا حکم نکرده باشد به حکم جاهلیت حکم کرده است.

مؤلف: در معنای این دو روایت اخبار بسیار زیادی از طرق شیعه و طرق اهل سنت در کتابهای حدیث هر دو طائفه در باب قضا و

شهادت آمده ، و آیه شریفه اشعار و بلکه دلالت بر هر دو معنا دارد، اما بالنسبه به معنای اول بیان دلالت آیه بر آن این است که حکم به جور چه اینکه حاکم با علم به جور بودنش حکم کرده باشد و چه اطلاعی از جور بودنش نداشته باشد، بالاخره جور است ، هر چند که در صورت دوم تصادفا جور از آب در آمده باشد، و همچنین حکم به حق با جهل به موازین ، که آن نیز به تصادف حق از آب در آمده و هر دو مورد پیروی هوای نفس است که خدای تعالی از آن نهی کرده ، و فرموده : (( فاحکم بینهم بما انزل الله و لا- تتبع اهواء هم عما جاءك من الحق )) ، که در این آیه از پیروی هوای نفس در حال حکم کردن تحذیر نموده ، و حکم ناشی از پیروی هوا را در مقابل حکم به حق قرار داده و از همین مقابله به دست می آید که علم به حق بودن قضاوت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۰۰

شرط در جواز حکم است و کسی که حکم می کند و علمی به حق بودن آن ندارد عمل غیر مجازی انجام داده و در آتش خواهد بود، برای اینکه در این عمل از هوای نفس پیروی کرده و علاوه بر این چنین حکمی مصداق حکم جاهلیت بوده ، چون حکم جاهلیت عبارت است از هر حکمی که مستند به خدا نباشد. و اما بالنسبه به معنای دوم دلیلش مقابله ای است که بین دو حکم واقع شده و خدا داناتر است .

و در تفسیر طبری از قتاده روایت کرده که در تفسیر آیه : (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون الذین اسلموا للذین هادوا و الربانیون و الاحبار )) گفته است : اما ربانیون عبارتند از فقهای یهود، و اما احبار عبارتند از علمای ایشان و اضافه کرده است که چنین به ما رسیده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بعد از آنکه این آیه نازل شد فرمود: به حکم این فرمان بعد از این ، ما بر یهود و غیر آنان از اهل ادیان حکم خواهیم کرد.

مؤلف : این روایت را سیوطی نیز در تفسیر آیه شریفه : (( انا انزلنا التوریه .. )) از عبد بن حمید و از ابن جریر از قتاده نقل کرده . و ظاهر روایت این است که آنچه که گفت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برایش نقل شده مربوط به آیه شریفه است ، یعنی خواسته است بگوید دلیل بر اینکه ربانین فقها و احبار علمای یهودند خود آیه است ، و بنا بر این اشکالی متوجه وی می شود که آیه شریفه بیش از این دلالت ندارد که باید طبق تورات در بین یهود حکم کرد، چون در آیه آمده : (( للذین هادوا، )) پس نه غیر یهود را شامل می شود و نه حکم به غیر تورات نسبت به یهود را، در حالی که ظاهر روایت این است که می خواهد بگوید: به غیر تورات بر یهود و غیر یهود حکم می شود، مگر آنکه منظور از این کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) که در روایت فرمود: (از این پس ما بر یهود و غیر آنان از اهل ادیان حکم خواهیم کرد) این باشد که ما انبیا بر یهود و غیر یهود حکم می کنیم و این علاوه بر سستی و سخافت هیچ ارتباطی با آیه ندارد.

و ظاهرا بعضی از راویان در نقل آیه دچار اشتباه شده و گویا رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) این کلام را بعد از جمله : (( و انزلنا الیک الكتاب بالحق فاحکم بینهم بما انزل الله )) (تا آخر آیات ) فرموده که در این صورت روایت با همان مطلبی منطبق می شود که گفتیم از ظاهر آیه بر می آید و آن این است که ضمیر در کلمه (( بینهم )) به عموم مردم بر می گردد نه به خصوص یهود، راوی اشتباها به جای این آیه آن آیه را آورده است . المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۰۱ آیات ۵۴ - ۵۱ سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْذَرُوا الْيَهُودَ وَ النَّصْرَىٰ ءَ اُولِيَآءَ بَعْضُهُمْ اُولِيَآءَ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَبِئْسَ مَا فِيهِمْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ (۵۱) فَتَرَى الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ يُسْرِعُوْنَ فِيْهِمْ يَقُوْلُوْنَ نَحْشَى اَنْ تُصَبِّحَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ فَيُصَبِّحُوْا عَلٰى مَا اَسْرَوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ نَادِمِيْنَ (۵۲) وَ يَقُوْلُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا ا هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْْمَانِهِمْ اِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ اَعْمَلُهُمْ فَاَصْبَحُوْا حَسْرِيْنَ (۵۳) يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا مَنْ يَزِدْكُمْ مِّنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَّاتِيَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُجِبُّهُمْ وَ يُجِبُّوْنَ اذْلَهٗ عَلٰى الْمُؤْمِنِيْنَ اَعَزَّهُ عَلٰى الْكٰفِرِيْنَ يُجْهَدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ لَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةً لّٰثِمَةً ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَن يَّشَآءُ وَ اللّٰهُ وَ سِعٌ عَلِيْمٌ (۵۴)

## ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید، یهود و نصارا را دوستان خود مگیرید که آنان دوست یکدیگرند و کسی که (از شما) آنان را دوست بدارد خود او نیز از ایشان است، چون خدا مردم ستمکار را به سوی حق هدایت نمی کند. (۵۱) نشانه اینکه بعضی از مدعیان ایمان از سنخ همان کافراند این است که می بینی این بیماردلان به سوی یهود و نصارا می شتابند و می گویند: ما بیم آن داریم که بلا- بر سر ما آید غافل از اینکه چه بسا خدای تعالی از ناحیه خود فتوحی آورده و امری دیگر که خودش می داند پیش بیاورد، آن وقت است که این بیماردلان نسبت به آنچه در دل پنهان می داشتند پشیمان شوند. (۵۲) و آن وقت است که مؤمنین واقعی به این بیماردلان خواهند گفت: آیا این یهود و نصارا بودند که سوگندهای غلیظ یاد کردند بر اینکه همواره با شما و یار و یاور شما خواهند بود؟ پس چرا امروز که عذاب الهی شما را گرفت یاریتان نکردند؟ آری آن وقت بیماردلان می فهمند که تلاشهایشان بی نتیجه مانده، در نتیجه شکست خورده و زیانکار می شوند. (۵۳) هان ای کسانی که ایمان آورده اید اگر کسی از شما از دینش برگردد، بدانید که خدا بزودی مردمی را برای گرایش به این دین می آورد که دوستشان دارد و آنان نیز وی را دوست دارند، که اینان مردمی هستند در برابر مؤمنین افتاده حال و در برابر کافران مقتدر، مردمی که در راه خدا جهاد می کنند و از ملامت هیچ ملامتگری پروا ندارند و این خود فضلی است از خدا، فضلی که به هر کس صلاح بداند می دهد و خدا دارای فضلی وسیع و علمی وصف ناپذیر است. (۵۴)

## بیان آیات

سیر اجمالی در این آیات آدمی را در باره اتصال آنها به ما قبلش و نیز به ما بعدش که می فرماید: (( انما ولیکم الله و رسوله ... )) و نیز اتصال آن دو آیه به ما بعدش که می فرماید: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا... )) و نیز اتصال آنها به آیه: (( یا ایها الرسول ... )) دچار تردید و توقف می کند.

اما چهار آیه مورد بحث به یهود و نصارا تذکر می دهد و ما این را می دانیم که قرآن کریم در آیاتی که در مکه نازل شده هیچ صحبتی از یهود نکرده، چون آن روز احتیاج و سر و کاری با این دو طائفه نبوده و تنها در آیات مدنی سخن از این دو طائفه رفته است، آن هم در آیاتی که در اول هجرت نازل شده، چون در اوائل هجرت بود که مسلمانان ناگزیر بودند با یهودیان معاشرت و آمیزش داشته باشند و یا با آنان پیمان و عهد ببندند و یا تنها در مقام دفع کید و مکر یهود بوده باشند ولی هیچ تماس و اصطکاک با نصارا نداشتند مگر در نیمه آخر ده سال توقف آن جناب در مدینه، و بعید نیست چهار آیه مورد بحث در این مدت نازل شده باشد و شاید مراد از کلمه (( فتح )) در این آیات فتح مکه باشد، لیکن در سابق گفتیم: احتمال قابل اعتماد این است که سوره مائده در سال حجۃ الوداع و بعد از فتح مکه نازل شده باشد. بنابراین یا مراد از کلمه (( فتح ))، فتح دیگری غیر از فتح مکه است و یا اینکه این آیات قبل از فتح مکه و قبل از نزول همه سوره نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۰۳

سؤال دیگری که در این آیات هست این است که آیا آیه چهارم که می فرماید: (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم ... )) متصل به سه آیه قبل از خودش است؟ و سؤال دیگر اینکه این گروهی که احتمال می رفته که از دین خود مرتد شوند و آیه به عنوان پیشگویی از ارتداد آنها خبر می دهد چه کسانی بوده اند؟ سؤال چهارم اینکه منظور از آن طائفه ای که خدای تعالی وعده آمدنشان را داده کیانند؟ هر یک از این سؤال ها بر ابهام آیه می افزاید و روایاتی که در شان نزول آمده، در این باره بسیار مختلف است و آن روایات چیزی جز نظریه شخصی مفسرین سلف نبوده، همچنانکه غالب روایات شان نزول همین وضع را دارند و این اختلاف شدید نیز خودش باعث ابهام بیشتر آیه و مایه اضطراب ذهن آدمی در فهم آیه شده است. ابهام دیگری بر همه آن ابهامها اضافه کن و آن این است که همه می دانیم که تعصبات مذهبی تا چه حد در اظهار نظرها دخالت می کرده و به زودی شواهدی از این دخالتها در روایات و کلمات مفسرین سلف و خلف از نظر خواننده خواهد گذشت.

و آنچه که بعد از تدبر در این آیات به دست می آید این است که همانطور که گفتیم اجزای این آیات به یکدیگر متصل است ، ولی بریده از ما قبل و ما بعد است و آیه چهارم از متممات غرضی است که مقصود افاده و بیان آن است ، چیزی که هست باید در فهم معنای آن باری به هر جهت کردن و مسامحه روا داشتن پرهیز کرد و مانند بسیاری از مفسرین در اظهار نظر مسامحه روا نداشت ، آن هم در آیه ای که به بیانی که می آید صفات و خصوصیات قومی ذکر شده و نام و نشانه ای آن قوم آمده .

آنچه بطور اجمال از این آیات به دست می آید این است که خدای سبحان در این آیات مؤمنین را از اینکه یهود و نصارا را اولیای خود بگیرند، بر حذر داشته و با شدیدترین لحن تهدیدشان می کند و در یک پیشگوئی به آینده امرت در اثر این موالات و دوستی با دشمنان خبر می دهد و می فرماید که اگر چنین کنید بنیه روش دینی خود را از دست می دهید و آن وقت است که خدای تعالی مردمی دیگر برمی انگیزد که قائم به امر دین شوند و بنیه دین را بعد از انهدام به حالت اصلی و اولیش برگردانند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ مَجْمِعَ الْبَيَانِ مِى گوید: (( اتخاذ )) به معنای اعتماد کردن بر چیزی است ، به این صورت که شخص به آن دلگرم باشد که در فلان کار به دردم می خورد و آن را برای آن کار ذخیره بسازد و این کلمه باب افتعال از ماده (( اخذ )) است و در اصل دو همزه داشته ، یعنی (( اتخاذا )) بوده ، همزه دوم آن مبدل به (( تاء )) شده و به صورت (( ات تخاذا )) در آمده و سپس دو تاء در یکدیگر ادغام شده و به صورت (( اتخاذا )) در آمده ، در کلمه (( اتعاد )) که از مصدر ثلاثی (( وعد )) گرفته شده ، همین قاعده جاری شده (با این تفاوت که در این کلمه حرف واو مبدل به تاء می شود) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۰۴ معنای (( اخذ )) و (( ولاء ولایت ))

و کلمه (( اخذ )) به چند معنا استعمال می شود، وقتی می گویند: (( اخذ الكتاب )) معنایش این است که کتاب را با دست خود گرفت و چون می گویند: (( اخذ القربان )) معنایش این است که پیشکش و قربانی را قبول کرد و چون می گویند: (( اخذ الله من مامنه )) ، معنایش این است که خدای تعالی او را که در جای محکم و امنی پناهنده شده بود بگرفت و هلاک کرد، پس در حقیقت معنای جامعی که در همه این موارد از استعمال ماده (( اخذ )) دیده می شود، عبور دادن چیزی از جهتی به جهات دیگر است .

و راغب در مفردات خود گفته کلمه : (( ولاء )) و نیز کلمه (( توالی )) به این معنا است که دو چیز و یا چند چیز طوری نسبت به یکدیگر متصل باشند که چیزی از غیر جنس آنها در بین قرار نداشته باشد، و کلمه به عنوان استعاره در معنای نزدیکی استعمال می شود، حال یا نزدیکی از حیث مکان ، یا از حیث نسبت و خویشاوندی ، یا از حیث دین ، یا از حیث صداقت و نصرت و یا اعتقاد، این بود گفتار راغب البته آن مقدار از گفتارش که مورد حاجت ما بود و بحث مفصل در معنای ولایت به زودی می آید.

و سخن کوتاه اینکه ولایت یک نوع خاصی از نزدیکی چیزی به چیز دیگر است ، بطوری که همین ولایت باعث شود که موانع و پرده ها از بین آن دو چیز بر داشته شود، البته نه همه موانع ، بلکه موانع آن هدفی که غرض از ولایت رسیدن به آن هدف است ، حال اگر آن هدف تقوا و یا پیروزی باشد، ولی در چنین هدفی همان ناصر و یآوری است که هیچ مانعی او را از نصرت شخصی که به وی نزدیک شده و نسبت به او ولایت دارد باز ندارد و اگر از جهت التیام و آشتی و معاشرت و محبت و خلاصه جوش خوردن دلها به یکدیگر باشد، در این صورت کلمه ولی معنای محبوب را می دهد، محبوبی که آدمی نمی تواند نفس خود را از دوست داشتن او و رام شدن در برابر خواسته او جلوگیری نماید و قهرا در برابر خواسته او مطیع می شود و اگر از جهت خویشاوندی باشد کلمه ولی به معنای کسی خواهد بود که از طرف مقابل خود ارث می برد و چیزی نمی تواند مانع از ارث بردن او شود و اگر از جهت اطاعت دستور باشد، ولی به معنای کسی خواهد بود که در طرف مقابل خود امر و نهی می کند و به او طبق دلخواه خود دستور می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۰۵

خدای سبحان در جمله مورد بحث که فرموده : (( لا- تتخذوا اليهود والنصارى اولیاء )) ، مساءله ولایت را مقید به هیچ یک از



خصوصیات و قیدها نکرده و بطور مطلق فرموده: یهود و نصارا را اولیای خود مگیرید، پس آیه شریفه از این جهت مطلق است، چیزی که هست از آیه بعدی که می فرماید: (( تو ای پیامبر بیماردلان را می بینی که به سرعت به طرف یهود و نصارا می روند و می گویند می ترسیم بلائی بر سر ما بیاید... ))، فهمیده می شود که مراد از ولایت نوعی از نزدیکی و اتصال است که با بهانه بیماردلان متناسب باشد و آن این است که یهود و نصارا دولتی و سلطه ای داشته اند که مسلمانان بیمار دل می ترسیده اند در تحت سلطه آنان منکوب شوند، همچنانکه ممکن است دولت و سلطه در غیر یهود و نصارا بوده و بیماردلان می خواسته اند با دوستی با یهود و نصارا آنها را ناصر خود گرفته و از شر صاحب دولت و سلطنت محفوظ بمانند که بنابراین عنوان ولایت در آیه به معنای خصوص نصرت خواهد بود و همچنین ممکن است از خود یهود و نصارا می ترسیده اند و با آنها دوستی می کرده اند که از شرشان محفوظ بمانند در این صورت ولایت به معنای محبت و معاشرت خواهد بود. اقوال مفسرین درباره اینکه مراد از ولایتی که در (( لا تتخذوا الیهود و النصاریا اولیاء )) از آن نهی شده کدام ولایت است

و کلمه ولایت به معنای قرب محبت و معاشرت جامع هر دو فائده و هر دو معنا است، هم معنای نصرت و هم محبت و امتزاج روحی و بنابراین همین معنا مراد از آیه است و به زودی از نکاتی که در قیود آیه و صفات ماخوذه در آیه اخیر یعنی آیه: (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه ... )) هست استفاده می کنیم که مراد از ولایت در اینجا یعنی در جمله مورد بحث تنها ولایت محبت است و لا غیر.

لیکن بعضی از مفسرین اصرار ورزیده اند در اینکه مراد از ولایت، ولایت نصرت است و آن عبارت است از پیمان های همکاری و یا سوگند بر یاری و همکاری که بین دو کشور و دو قبیله بر قرار می شود که هر یک از دو طرف، آن طرف دیگر را در هنگام حاجت و نیاز یاری کند، مفسر نامبرده استدلالی کرده که خلاصه اش این است که: همانطور که از ظاهر آیات بر می آید قبل از حجه الوداع در اوائل هجرت نازل شده، در ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمین از کار یهودیان مدینه و اطراف آن یعنی فدک و خیبر و غیر آن فارغ نشده بودند و هنوز با آنها و با نصارا درگیری داشتند و از سوی دیگر بین آنان و طوائفی از عرب پیمان و سوگند بر نصرت بر قرار بود و چه بسا که نظریه این مفسر با روایاتی که در شان نزول آیات وارد شده منطبق هم باشد، چون در آن روایات آمده که عبادۀ بن صامت از قبیله بنی عوف بن خزرج از بنی قینقاع به خاطر اینکه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جنگیدند بیزاری جست، با اینکه بین بنی عوف و بنی قینقاع سوگند بر نصرت بر قرار بود، لیکن عبدالله بن ابی رئیس منافقین بیزاری نجست و به سرعت به سوی بنی قینقاع شتافت و چنین بهانه آورد که ما می ترسیم پیمان یاری را که با بنی قینقاع داریم لغو کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۰۶:

آن وقت شهر از ناحیه دشمن مورد هجوم واقع شود و آن وقت یاوری نداشته باشیم و یا روایتی که در داستان ابی لبابه وارد شده، که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را فرستاد تا قبیله بنی قریظه را از قلعه هایشان بیرون کند و هر حکمی که می خواهد در باره آنان براند، ابو لبابه بعد از بیرون کردن آنان اشاره به حلق خود کرد و به این وسیله خبر داد که همه آنان کشته خواهند شد. و یا روایاتی که می گوید: بعضی از مسلمانان بعد از آن همه مصیبت‌هایی که در جنگ احد دیدند، به فلان یهودی و فلان نصرانی پیوستند.

و یا روایاتی که وارد شده که بعضی از مسلمانان اخبار مدینه را به نصارای شام می نوشتند و بعضی از آنان با یهودیان مدینه مکاتبه می کردند تا از اموال یهودیان هر چند به قرض هم که شده، استفاده کنند.

و این روایات تقریباً در این جهت متفق و هم زبانند که گویندگان جمله: (( نخشی ان تصیننا دائرۃ ))، منافقین بوده اند و سخن کوتاه اینکه بنابراین آیات شریفه از پیمان بستن و هم سوگند شدن و ولایت نصرت با یهود و نصارا را نهی نموده است.

و بعضی از مفسرین تاکید و اصرار را به حدی رسانده اند که ادعا کرده اند ولایت در آیه به معنای ولایت محبت و اعتماد است، با

اینکه لغت آیه، هم در مفرداتش و هم در سیاقش از آن مبرا است، همچنانکه روایات سبب نزول هم آن را نمی‌پذیرد و نیز وضع عمومی که مسلمانان و یهود و نصارا در عصر نزول داشتند با آن سازگاری ندارد.

چطور ممکن است آیه را حمل کنیم بر اینکه می‌خواهد مسلمانان را از معاشرت و اختلاط با اهل کتاب نهی کند هر چند که در ذمه مسلمانان بوده و با مسلمین پیمان داشته باشند؟ با اینکه یهودیان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و با صحابه در یک شهر یعنی در مدینه زندگی می‌کردند و با آنان معامله داشتند و اسلام با آنان و با مسلمین بطور مساوی رفتار می‌کرد، این بود خلاصه گفتار آن مفسر.

و همه این حرفهای ناشی از مسامحه در فهم آیه و به دست آوردن معنای درست آن است، اما اینکه گفت آیات قبل از حجه الوداع که سال نزول سوره مائده است نازل شده، هر چند که خیلی اشکال بر آن وارد نیست، لیکن صرف نازل شدن قبل از حجه الوداع باعث نمی‌شود که کلمه ولایت به معنای هم سوگندی باشد، نه به معنای محبت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۰۷: حادثه خارجی (شاء نزول) عمومیت و اطلاق آیات قرآنی را محدود نمی‌سازد

و اما اینکه او و جمعی از دیگر مفسرین روایاتی در شان نزول آیات نقل کرده و به آن استدلال کرده اند بر اینکه آیات شریفه در خصوص هم سوگند شدن و ولایت نصرت نازل شده که خود رسمی در بین اقوام عرب و بین یهود و نصارا بوده، اولاً روایات شان نزول در یک واقعه اتفاق ندارند و بین خود آنها معارضه هست، هر کدام یک واقعه را شان نزول دانسته، پس بر معنای واحدی که بتوان بدان اعتماد کرد اتفاق ندارند، و ثانیاً اینکه این سخن به فرض هم که بتواند ولایت یهود را توجیه کند نمی‌تواند ولایت نصارا را توجیه کند، برای اینکه میان عرب مسلمان در آن روز و میان نصارا هیچ ولایتی و سوگندی بر قرار نبود و ثالثاً ما روایات شان نزول را در آنچه که افاده می‌کنند قبول داریم و نمی‌خواهیم بگوئیم چنان حوادثی اصلاً رخ نداده، بلکه می‌خواهیم بگوئیم همانطور که بارها گفته ایم بیشتر روایات وارده در اسباب نزول علاوه بر ضعفی که در سند آنها هست صرفاً تطبیقهائی است که ناقل تاریخ بر آیات قرآنی مناسب آن حوادث کرده اند و ما در این نیز حرفی نداریم، حرف ما این است که این حوادث که در روایات آمده، نمی‌تواند عموم آیه ای از آیات قرآنی را مقید کند و یا مطلق آن را مقید بسازد، چون اطلاق و تقیید دو حال از حالات لفظ هستند و حوادث خارجی نمی‌تواند در آن دخالت داشته باشد، ظاهر متفاهم عرفی هم مساعد با آن نیست، اگر بنا باشد که ظاهر آیات قرآنی به خاطر خصوصیت واقعه ای که آیه در آن واقعه نازل شده، دگرگون بشود و بدون اینکه در لفظ آیه دلیلی بر تخصیص عموم آن یا تقیید اطلاق آن وجود داشته باشد، صرف حادثه خارجی ظهور آیه را از آیه بگیرد و شنونده مجبور و محکوم شود به خاطر آن حادثه دست از آن ظاهر بردارد، اگر عام و یا مطلق است بگوید: خاص و مقید منظور بوده، باید قرآن کریم با مردن افراد مربوط به آن حادثه بمیرد و دیگر در هیچ واقعه ای که در عصرهای بعد از عصر نزول اتفاق می‌افتد استدلال به آن آیه ممکن نباشد و چنین چیزی نه با کتاب خدا موافق است و نه با سنت و نه با عقل سالم.

و اما اینکه بعضی از آن مفسرین گفتند که: ((ولایت را به معنای محبت و اعتماد گرفتن خطائی است که هم لغت آیه در مفرداتش و سیاقش از آن مبرا است و هم اسباب نزول و حالتی که عامه مسلمین و اهل کتاب در عصر نزول داشته اند))، سخنی است که ما بعد از همه دقتها معنای درستی برای آن پیدا نکردیم، برای اینکه بیزاری روایات شان نزول و نیز بیزاری وضع عمومی مسلمین و اهل کتاب در آن روز از شمول آیه نسبت به محبت و اعتماد و صدق آیه بر این معنا از معانی ولایت وقتی درست است که در مرحله ای جلوتر ظهور آیه شریفه با این شمول سازگار باشد و لفظ آیه در ضمن اینکه شامل همه معانی ولایت می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۰۸:

این معنا را هم شامل بشود و گر نه اگر آیه شریفه اصلاً ظهوری در این معنا نداشته باشد و یا به عبارت دیگر از خصوص این معنا منصرف باشد، دیگر حاجت به آن نمی‌افتد که شما به اسباب نزول و وضع مسلمین و اهل کتاب در آن روز استدلال کنید، پس

شما با این سخن خود اقرار کرده اید که آیه ، شامل این معنای از ولایت نیز می شود، چیزی که هست می خواهید مورد نزول و وضع عمومی انسانهای آن روز را دلیل بگیرید بر اینکه مقصود آیه چنین و چنان است و ما در چند سطر قبل گفتیم که خصوصیت مورد نمی تواند مخصوص آیه باشد و دلیلی بر چنین تخصیصی نداریم بلکه دلیل بر خلاف آن است و آن عبارت است از یک صغری و یک کبری ، صغری برهان ظهور آیه است که اقرار کردید و کبری آن حجیت ظهور بطور مطلق و در همه جا است ، پس معلوم شد که آیه شریفه مطلق است و هیچ دلیلی بر تقیید آن نیست ، در نتیجه آیه شریفه در همین معنای مطلق حجت است و آن عبارت است از ولایت به معنای محبت که ریشه سایر معانی این کلمه است . شواهدی بر اینکه ولایت منهی عنه ، ولایت مودت و محبت است نه ولایت حلف (هم پیمانی )

و اما اینکه گفت : آیه با مفردات و سیاقش بیزار از چنین معنایی است ، از آن حرفهای عجیبی است که احيانا به گوش انسان می خورد و من متوجه نشدم منظور این آقا از این بیزاری که بر آیه تحمیل کرده چیست ؟ و تنها به آیه هم اکتفا نکرده بلکه بر سیاق آن نیز تحمیل کرده و چگونه مفردات و سیاق آیه شریفه از این معنا بیزار است با اینکه بعد از جمله مورد بحث یعنی جمله : (( لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء )) آمده : (( بعضهم اولياء بعض )) و احدی نمی تواند شك کند در اینکه مراد از ولایت در جمله دوم همان محبت و اتحاد و مودت است نه ولایت هم سوگند بودن ، چون معنا ندارد خدای تعالی بفرماید: (( با يهود و نصارا هم سوگند نشويد که آنها هم سوگند یکدیگرند )) ، مگر هم سوگند بودن آنها با یکدیگر مزاحم و منافی آن است که مسلمین هم با آنها هم سوگند شوند؟ پس آن ولایتی که وحدت را بین یهودیان بوجود می آورد و بعضی را بر بعضی دیگر پیوند می دهد، ولایت محبت و تعصب قومی و یا پیوندهای مذهبی و دینی است و همچنین در نصارا نه ولایت به معنای هم سوگند شدن .

و همچنین در جمله سوم که می فرماید: (( و من يتولهم منكم فانه منهم )) ، چون آن معیاری که باعث می شود موالی مردمی از آن مردم شمرده شود، محبت و مودت است که باعث اجتماع متفرقات آن جمعیت و پیوستگی ارواح مختلف می شود و فهم و ادراک همه افراد را یک سو و یک جهت ساخته ، اخلاق آنها را به هم مربوط و افعال آنها را شبیه به هم می سازد، بطوری که دو نفر دوست را می بینی که وضع یک یک آنها قبل از دوست شدن و بعد از آن فرق کرده ، بعد از دوست شدن کانه شخص واحدی شده اند و دارای یک نفسیت گشته اند اراده آن دو یکی و عمل آن دو یک جور است و در مسیر زندگی و مستوای عشرت هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۰۹ .

پس این محبت است که باعث می شود دوست هر قومی جزء آن قوم شود و به آن قوم ملحق گردد، بطوری که گفته اند: هر کس قومی را دوست بدارد، از آن قوم است و یا فرموده اند: هر کسی با آن شخص است که دوستش دارد، خدای تعالی هم در آیه ای نظیر آیه مورد بحث که از موالات مشرکین نهی کرده می فرماید: (( يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوكم اولياء تلقون اليهم بالموودة و قد كفروا بما جاءكم من الحق تا آنجا که بعد از چند آیه می فرماید و من يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون )) . و نیز فرموده : (( لا- تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الا-خر يوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم )) .

و نیز در باره دوستی با کفار با لفظی عام که شامل یهود و نصارا و مشرکین می شود فرموده : (( لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنین و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة و يحذرکم الله نفسه )) .

و این آیه صراحت دارد در اینکه منظور از ولایت ، ولایت محبت و مودت است ، نه ولایت به معنای سوگند و عهد، چون در زمان نزول سوره آل عمران بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و مؤمنین از یک سو و بین مشرکین و یهود معاهده ها و قراردادهائی بر قرار بوده است .

و سخن کوتاه اینکه ولایتی که از نظر اعتبار باعث می شود قومی به قومی دیگر ملحق شود، ولایت مودت است نه ولایت سوگند و

نصرت، و این پر واضح است و اگر مراد از جمله: (( و من يتولهم منكم فانه منهم ))، این باشد که هر کس بعد از این نهی با کفار بر مسأله یاری دادن در روزگار سخت هم سوگند شود خود او نیز از کفار می شود، صرف نظر از اینکه معنائی است مبتذل، عبارت آیه آن را نمی رساند، مگر آنکه قیودی از پیش خود بر عبارت آیه اضافه کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱۰: و به فرض که آیه مورد بحث خواسته باشد از هنگام نزول خود اعلام بدارد که دیگر مسلمانان با کفار پیمان و عهدی و سوگندی برقرار نسازند طبق عادتی که قرآن کریم دارد اشاره ای به حکم سابق می کند تا جانب حکم مشروع قبلی و نیز سیره جاریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را که تاکنون جاری بوده احترام بگذارد، همچنانکه در آیات زیر این رسم و عادت قرآن به چشم می خورد، توجه فرمائید: (( انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ))، (( فالان باشروهن و ابتغوا ما كتب الله لكم و كلوا و اشربوا ))، (( لا يحل لك النساء من بعد و لا ان تبدل بهن من ازواج )) و آیاتی دیگر از این قبیل.

پس تا اینجا به خوبی روشن شد که نه لغت در مفردات آیه از معنائی که ما برای ولایت کردیم بیزار است و نه سیاق آیه، بلکه اگر بیزاری در کار باشد از معنای دیگر ولایت بیزار است.

و اما اینکه گفتند: مراد از جمله: (( الذين في قلوبهم مرض )) منافقین هستند به زودی خواهد آمد که سیاق با این نظریه مساعدت ندارد.

پس حاصل کلام این شد که مراد از جمله: (( لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء )) نهی از دوستی با یهود و نصارا است، دوستی به حدی که باعث کشش روحی بین مسلمین و اهل کتاب شود و در نتیجه اخلاق اهل کتاب در بین مسلمین راه یابد چون چنین دوستی سرانجام سیره دینی جامعه مسلمان را که اساس آن پیروی از حق و سعادت انسانها است، دگرگون ساخته، سیره کفر در بین آنان جریان می یابد که اساسش پیروی از هوای نفس و پرستش شیطان و خروج از راه فطری زندگی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱۱:

و اگر در جمله مورد بحث، (( اهل کتاب )) را تعبیر به یهود و نصارا کرد، همانطور که در آیه بعدی که به زودی می آید نیز چنین تعبیر کرده برای این بود که از تعبیر به اهل کتاب نوعی (( نزدیکی به مسلمانان )) به ذهن می رسد (چون خود مسلمانان نیز همانند یهود و نصارا پیرو کتابی آسمانی هستند) و در مقامی که می خواهد بفرماید قطع رابطه کنید مناسب نیست تعبیری بیاورد که محبت را در بین سه طائفه از پیروان کتاب آسمانی برانگیزد و آنگاه بفرماید با آن دو طائفه از اهل کتاب رابطه دوستی را قطع کنید، به خلاف آیه بعدی که می فرماید: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا و لعبا من الذین اتوا الکتاب من قبلکم و الکفار اولیاء )) و از یهود و نصارا تعبیر به کسانی که به آنان کتاب داده شده کرد با اینکه از ارتباط دوستی برقرار کردن با آنان نهی کرده، این تعبیر با آن نهی منافات ندارد، زیرا تعبیر مذکور به وسیله توصیف (( اتخذوا دینکم هزوا و لعبا )) از حالت مدح بودن در آمده و مبدل به مذمت شده است.

آری اهل کتاب بودن خود افتخاری است، ولی عبارت: (( اهل کتابی که دین خدا را مسخره می کنند عبارتی است که زشت ترین مذمت از آن فهمیده می شود، زیرا چنین اهل کتابی از مشرکین بی کتاب هم پستتر و نکوهیده تر است و اگر قرار باشد که انسان از مردم نکوهیده و پست دوری کند و آنان را دوست خود نگیرد از دوستی چنین اهل کتابی باید بیشتر پرهیز نماید، تا از مردمی که اصلا کتاب آسمانی ندارند و خدا را نمی شناسند، برای اینکه دسته اول دارای کتابی هستند که آنان را به سوی حق دعوت می کند و حق را برایشان روشن می سازد و در عین حال آنان دین حق را مسخره می کنند، و آن را بازیچه خود می سازند، پس اینها سزاوارترند به اینکه مورد نفرت اهل حق قرار گیرند و اهل حق از معاشرت و مخالطت و دوستی با آنان اجتناب کنند. یهود و نصارا در مقابل اسلام و مسلمین یک دست و هماهنگ می باشند

و اما اینکه فرمود: (( بعضهم اولیاء بعض )) همانطور که قبلا نیز گفتیم مراد از ولایت در آن ولایت محبت است که باعث می شود

دل‌هایشان به هم نزدیک گشته و ارواحشان یکدیگر را جذب کند و آراءشان در پیروی هوای نفس و استکبار ورزیدن از قبول حق و اتحادشان در خاموش کردن نور خدای سبحان و معاونتشان علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان متحد و یکی شود، بطوری که گوئی یک تن واحدند و ملتی واحد دارند با اینکه یکی عرب است و دیگری عجم، ولی همینکه این ملت‌های گوناگون دارای ولایت محبت شدند گوئی یک ملت گردیدند و ولایت آنان را به اتفاق کلمه واداشته و همه را علیه مسلمانان یک دست کرده، برای اینکه اسلام آنها را به قبول حق دعوت کرده، به چیزی خوانده که با عزیزترین خواسته‌هایشان ناسازگاری دارد، آری عزیزترین خواسته آنها پیروی هوای نفس و آزادی در شہوات و لذائذ دنیا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۱۲

و همین مطلب که اسلام مخالف و ناسازگار با خواسته‌های ملت‌های گوناگون چون یهود و نصارا است، یهود و نصارا را با همه دشمنی که با یکدیگر دارند، در یک هدف مشترک متحد و نزدیک به هم کرده و آن دشمنی با اسلام است و این هدف مشترک، آنها را واداشته به یکدیگر مراجعه کنند، یهود، دوست نصارا شود و نصارا با یهود دوستی کند و همین است معنای ابهام جمله: (( بعضهم اولیاء بعض )) در مفرداتش و این جمله در مقام بیان علت فرمانی است که در جمله: (( لا تتخذوا الیهود و النصارى اولیاء )) آمده بود و معنایش این است که اگر گفتیم یهود و نصارا را اولیای خود مگیرید علتش این است که این دو طائفه در عین اینکه دو طائفه جدای از هم و دشمن هم هستند، در عین حال علیه شما مسلمانان یک دست و متحدند، پس در نزدیک شدن به آنها و در دوستی و محبت با آنها هیچ سودی برای شما نیست.

و چه بسا بشود از جمله: (( بعضهم اولیاء بعض )) معنای دیگری نیز استفاده کرد و آن این است که اگر به شما دستور دادیم که یهود و نصارا را دوست خود نگیرید برای این بود که شما با آنها به این منظور دوستی می‌کنید که از آنها یاری بگیرید به این معنا که مثلاً با نصارا دوستی کنید تا آنان شما را علیه یهود کمک کنند، در حالی که این دوستی هیچ سودی برایتان ندارد، زیرا این دو طائفه اولیای هم هستند و هرگز شما را علیه خودشان یاری نخواهند کرد. منظور از ملحق شدن مسلمانانی که یهود و نصارا را ولی بگیرد به یهود و نصارا

وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ كَلِمَةً (( تولى )) که فعل (( يتولهم )) از آن گرفته شده، به معنای ولی گرفتن و یا به عبارت دیگر انتخاب ولی است و کلمه (( من )) در کلمه (( منهم )) تبعیضی است و معنای جمله این است که هر کس از شما که یهود و نصارا را ولی خود بگیرد خود او نیز بعضی از ایشان است و این کلام خدای تعالی که یک مسلمان را ملحق به یهود و نصارا کرده از باب الحاق تنزیلی است نه الحاق واقعی (نمی‌خواهد بگوید چنین فرد مسلمان اصلاً مسلمان نیست و واقعا یهودی و نصرانی است بلکه می‌خواهد بفرماید به منزله آنان و شبیه به آنان است) و برگشت این گفتار به این است که بفرماید ایمان حقیقتی است که از حیث خلوص و ناخالصی و کدورت و صفا دارای مراتب مختلفی است، همچنانکه این معنا از آیات دیگر قرآنی از قبیل آیه زیر استفاده می‌شود که می‌فرماید: (( وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشرکون ))، و همین ناخالصی و کدورت است که خدای تعالی از آن به مرض قلوب تعبیر نموده، در آیه ذیل فرموده: (( فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فىهم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۱۳

بنابراین آن کسانی که یهود و نصارا را اولیای خود می‌گیرند خدای تعالی آنان را از همان یهود و نصارا شمرده، هر چند که بر حسب ظاهر جزء مؤمنین و از مؤمنین باشند و کمترین چیزی که از این بیان استفاده می‌شود که اینگونه مؤمنین راه هدایت خدا را که همان ایمان است سلوک نکرده بلکه راهی را اتخاذ کرده اند که یهود و نصارا آن را سلوک می‌کنند و به سوئی در حرکتند که یهود و نصارا بدان سو روانند و راهشان بدانجا کشیده می‌شود که راه یهود و نصارا بدانجا منتهی می‌گردد.

و به همین جهت است که خدای تعالی بیان مذکور را با جمله: (( ان الله لا يهدى القوم الظالمين )) تعلیل نموده و بیان می‌کند که چرا اینگونه مؤمنین ملحق به یهود و نصارا هستند، بنابراین برگشت بیان مذکور به این است که فرموده باشد: ای مسلمانان بدانید



این افرادی که یهود و نصارا را به دوستی برمی‌گزینند خودشان نیز از همانها هستند و بدانید که راه شما را نمی‌روند برای اینکه راه شما راه ایمان است و راه ایمان، راه هدایت الهی است و این افراد مثل یهود و نصارا ظالمند و خدا ظالمان را هدایت نمی‌کند. و این آیه بطوری که ملاحظه می‌کنید تنها متعرض اصل تشبیه و تنزیل است و تنها این را می‌گوید که این مؤمنین به منزله یهود و نصارا هستند و اما آثاری که متفرع بر این تشبیه می‌شود را متعرض نشده و لفظ آیه هر چند که مقید به هیچ قیدی نیست و لیکن از آنجا که از قبیل بیان ملائک است نظیر آیه (( و ان تصوموا خیر لکم )) و آیه: (( ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر )) و آیاتی دیگر که نمی‌گوید چطور روزه بگیرید و چگونه نماز بخوانید از این قبیل جز یک بیان مهمل نیست که تمسک به آن برای اثبات حکمی فرعی نیازمند بیان سنت است و کسی که می‌خواهد در این باره اطلاعات بیشتری به دست آورد باید به کتب فقهی مراجعه کند.

فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ... این جمله به دلیل داشتن حرف (( فاء )) در اولش تفریع و نتیجه‌گیری از آیه قبلی است که می‌فرمود: (( خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند، یکی از مصادیق گمراهی و یا به عبارت دیگر مواردی که هدایت الهی شامل حال آنان نشده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱۴ :

همین است که به سوی یهود و نصارا می‌شتابند و عذرهایی بدتر از گناه می‌آورند، نکته‌ای که در این آیه هست این است که خدای تعالی تعبیر کرد به اینکه (( یسارعون فیهم ))، با اینکه باید می‌فرمود: (( یسارعون الیهم )) تا اشاره کند به اینکه این بیماردلان در جامعه یهود و نصارا هستند و در آن محیط ضلالت است که سرعت می‌کنند، پس این بیماردلان به خاطر اینکه مبدا از ناحیه یهود و نصارا لطمه‌ای بخورند، به سوی آنان و در آنان نمی‌شتابند اینها بهانه‌هایی است که برای خود درست کرده‌اند که ملامت و توبیخی که ممکن است از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین متوجه آنان شود از خود دفع کنند بلکه تنها عاملی که آنان را وادار به مسارعت می‌کند این است که یهود و نصارا را دوست می‌دارند.

و چون این در سرشت هر ظالمی و هر باطلی هست که روزی چهره کریه واقعی‌اش بر ملا شده و در نتیجه رسوا و نابود گردد، به حکم جمله: (( ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) و امید کسانی که برای رسیدن به اغراض باطل خود به وسائلی چنگ می‌زنند که صورتش صورت حق به جانب ولی باطنش باطل است، روزی قطع می‌گردد، لاجرم این امید قطعی هست که خدای تعالی پیروزی حق و اهل حق را بیاورد و یا امری دیگر از ناحیه خود پیش آورد تا این افراد حيله گر بر کرده‌های خود پشیمان گشته، دروغشان در آنچه به خورد مؤمنین می‌دادند برای مؤمنین آشکار گردد.

و با این بیان روشن می‌شود که چرا جمله: (( فتري الذين ... )) را متفرع کرد بر جمله قبلی آن یعنی (( ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) و ما در سابق بحثی در این معنا کردیم که چرا ستمگران راه را پیدا نمی‌کنند و ظلمشان آنان را به هدفشان رهنمون نمی‌شود. آیه شریفه ناظر بر منافقین اصطلاحی نیست

بنابراین افراد مورد بحث از مؤمنین به خاطر اینکه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین اظهاراتی دارند که در قلوبشان نیست از منافقین بودند، چون می‌خواستند به بهانه ترس از گرفتاری به سوی یهود و نصارا به سرعت گرایش کنند، در حالی که ترسی در بین نبود و علت حقیقی مسارعتشان این بود که در دل، دشمنان خدا را دوست می‌داشتند و همین وجه و دلیل نفاق آنها بوده، و اما اینکه بگوئیم از منافقین اصطلاحی بودند، یعنی در زمره کسانی بودند که در باطن کافر بودند و به ظاهر دعوی ایمان می‌کردند، سیاق آیات مساعد با آن نیست.

ولی جماعتی از مفسرین گفته‌اند که افراد مورد بحث در آیه همان منافقین یعنی عبدالله بن ابی و یاران و همفکران او بوده‌اند، البته روایات شان نزول هم گفته‌اند آنان را تایید می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱۵ :

آنها گفته‌اند: این افراد منافق از یک سو با مؤمنین در مجتمعشان شرکت نموده و با آنها مجامله و سازش می‌کردند و از سوی



دیگر با یهود و نصارا عهد و پیمان می بستند که آنها را یاری کنند تا به این وسیله هم مسلمانان را بدوشند و هم آن دو طائفه را و هم در رعایت مصالح شخصی خود جانب احتیاط را پیش گرفته باشند و به قول معروف: (( ز هر طرف که شود کشته سود آنان باشد )) و در حوادثی که برای یکی از دو طرف پیش می آید آنها همواره در مامن آسوده باشند.

لیکن این نظریه همانطور که قبلا هم گفتیم درست نیست زیرا با سیاق آیات نمی سازد، در این آیات در باره آنان جمله: (( فعسی الله ان یاتی بالفتح او امر من عنده فیصبحوا علی ما اسروا فی انفسهم نادمین ))، را می خوانیم که خدای تعالی اظهار امید کرده که در اثر فتح و یا آمدن امری از ناحیه او این عده از کرده خود پشیمان شوند، حال یا مراد از فتح، فتح مکه است یا فتح قلعه های یهودینشین و بلاد نصارا و یا چیز دیگری نظیر اینها است و معلوم است که اگر نامبردگان منافق اصطلاحی بودند، وجهی برای این امید پشیمانی نبود، منافقین از نظر سیاست زندگی کاری نکردند که پشیمان شوند، آنها با هر دو طائفه دوستی کردند تا در زندگی جانب احتیاط را رعایت کرده باشند و احتیاط چیزی نیست که انسان روزی از آن پشیمان شود، وقتی پشیمانی تصور دارد که به کلی از مؤمنین بریده و به یهود و نصارا پیوسته باشند، آنگاه بلائی بر سر نصارا و یهود بیاید و نامبردگان سر انگشت خود بگزینند که چرا از مسلمانان بریدیم و به دشمنان ایشان پیوستیم و همچنین با جمله دیگری که در آیه بعد آمده که می فرماید: (( حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرین )) نمی سازد، زیرا اگر افراد مورد بحث منافقین اصطلاحی باشند کاری که کرده اند حبط شدنی یعنی بی اثر و بی نتیجه نیست (البته منظور از نتیجه، نتیجه های دنیائی است، چون فرض این است که افراد نامبرده منافق واقعی بوده باشند که ایمانی به خدا و روز جزا ندارند) و چنین افرادی اگر به خاطر حفظ منافع و مصالح خود طریقه احتیاط را پیش بگیرند، هم با مسلمانان بسازند و هم با دشمنان ایشان دیگر خسران و حبط در حقشان معنا ندارد، زیرا اگر آنچه که از آن می ترسیده اند واقع شد که صدمه ای نمی خورند، چون احتیاط خود را داشته اند و اگر واقع نشد باز ضرری نکرده اند و سخن کوتاه اینکه احتیاط یک راه عقلانی است که هیچگاه ملامت و مذمت بیار نمی آورد.

مگر آنکه مفسرین نامبرده بگویند مذمت بدین جهت متوجه آنان شده که نهی الهی را عصیان کرده اند و دلهایشان به وعده فتحی که خدای تعالی داده بود مطمئن نشده و این توجیه هر چند در جای خود سخن درستی است، لیکن لفظ آیه دلالتی بر آن ندارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۱۶:

فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَدِمِينَ هَذَا جَمَلٌ مِّنْ كَلِمَةٍ كَلِمَةٌ (( عسی )) هر جا که در کلام خدای تعالی آمده باشد به معنای اظهار امید واقعی نیست، چون اظهار امید از کسی صحیح است که اطلاعی از آینده نداشته باشد بلکه در کلام خدا قائم به شنونده و یا به مقام مخاطب است لیکن در اینجا قرینه قائم است بر اینکه منظور خبر دادن از آینده است چون می خواهد جمله: (( ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) را تثبیت و صدق آن را مسلم سازد، پس آنچه در جمله مورد بحث آمده قطعا واقع خواهد شد. مراد از (( فتح )) در جمله (( فعسی الله ان یأتی بالفتح )) کدام فتح است؟ و فتحی که خدای تعالی خبر وقوع آن را مردد کرده، بین وقوع آن و یا امری از ناحیه خودش معلوم نیست که چه بوده مصداق آن فتح بیان نشده که چیست بلکه بین آن و بین امر دیگری که آن نیز برای ما مجهول است تردید شده، چون احتمال دارد الف و لامی که بر سر کلمه (( فتح )) آمده، الف و لام جنس باشد، بله اگر الف و لام عهد بود ممکن بود بگوئیم: منظور از این فتح، فتح معهودی است که خدای تعالی قبلا خبر وقوع آن را داده و فرموده بود: (( ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد )) . و یا فرموده بود: (( لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله )) و آیاتی دیگر.

اگر چه در قرآن کریم هر جا که کلمه فتح آمده، در بیشتر مواردش منظور فتح مکه است و لیکن بعضی از موارد هم هست که با فتح مکه تطبیق نمی کند مانند آیه شریفه زیر که می فرماید: (( و یقولون متی هذا الفتح ان کنتم صادقین قل یوم الفتح لا ینفع الذین کفروا ایمانهم و لا هم ینظرون فاعرض عنهم و انتظر انهم منتظرون ))، که در این آیه خدای تعالی، روز فتح را طوری نشانی داده

که با فتح مکه نمی سازد یکی از نشانیهایش این است که هر کس قبلا کافر بوده و آن روز ایمان بیاورد سودی به حالش ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۱۷

نشانی دیگرش این است که کفار منتظر آن فتح هستند و خواننده محترم توجه دارد که این نشانیها با فتح مکه تطبیق نمی شود و حتی با سایر فتوحاتی که مسلمانان تا به آن روز داشتند نیز منطبق نیست، برای اینکه سود ندادن ایمان در روز فتح که در حقیقت همان توبه کردن در آن روز است به یکی از دو جهت تصور دارد که بیان مفصلش در بحث پیرامون توبه در تفسیر آیه: (( انما التوبه علی الله ... ))، در جلد چهارم عربی این کتاب گذشت یکی اینکه اصلا نشاه دنیا مبدل به نشانه ای دیگر شود که معلوم است در نشاه دیگر اختیار بر داشته می شود، چون در زندگی آخرت دیگر جای توبه کردن و ایمان آوردن نیست و یا به اینکه اخلاق و ملکات نفسانی انسان بکلی مبدل به ملکات دیگری شود، آنچنانکه قلب قساوت یابد، قساوتی که دیگر امید توبه و برگشت به خدا در او نرود همچنانکه در جای دیگر فرمود: (( یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن امنتم من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا )) .

و نیز فرموده: (( و لیست التوبه للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان ، و لا الذین یموتون و هم کفار )) .

و به هر حال اگر مراد از فتح، یکی از فتوحات مسلمین نظیر فتح مکه یا فتح قلعه های یهودیان و یا فتح بلاد نصارا باشد حرفی است، و لیکن انطباق جمله: (( فیصبحوا علی ما اسروا... )) و جمله (( یقول الذین ... )) بر چنین روزی معلوم نیست که وجهش بیان شد. و اگر مراد از فتح روز گاری باشد که اسلام بساط کفر را از جهان برچیند و خدای تعالی بین رسول و قومش حکم فصل و داوری نهائی کند در این صورت آیه شریفه از پیشگویی های قرآنی خواهد بود که از حوادث آینده امت اسلام خبر می دهد و در این صورت آیه شریفه همان را می گوید که آیه زیر در مقام افاده آن است: (( و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۱۸

و اما اینکه فرمود: (( فیصبحوا علی ما اسروا فی انفسهم نادمین ))، بیانش این است که ندامت وقتی به انسان دست می دهد که کاری را که نباید می کرد انجام داده باشد و یا کاری را که می بایست می کرد ترک کرده باشد و نامبردگان در آیه کاری را که نباید می کردند کرده بودند، حال آن کار چه بوده که خدای سبحان در آیه بعد حبط اعمال و زیانکاری آنان را اثر آن کار دانسته ؟ همین بوده که در دل دوستی با یهود و نصارا را پنهان می داشتند و به مسلمانان وانمود می کردند که ما نیز مثل شما دشمن آنان هستیم لیکن دروغ می گفتند بلکه در دل آنها را دوست می داشتند و به سوی انجام آنچه آنان می خواستند که همان اطفای نور خدا و تسلط بر شهوات دنیا بوده مسارعت می کردند و دین اسلام که دعوی دار آن بودند جلوگیر و مانعشان نبوده .

پس به احتمال قوی این بوده آنچه که در دل پنهان کرده بودند و به خاطر آن در بین یهود و نصارا آمد و شد می کردند و چیزی نگذشت که خدای تعالی حق را پیروز ساخت و این گروه فهمیدند و آمد و شدهایشان باطل شد و آنگاه دچار ندامت شدند.

و یَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا... در قرآن کریم کلمه (( یقول )) در این آیه به ضم لام آمده ولی بعضی از قاریان آن را به فتح لام قرائت کرده اند تا عطف باشد بر جمله: (( یصبحوا )) و این قرائت بهتر است، چون با سیاق بهتر می سازد، به دلیل اینکه ندامت افراد مورد بحث از اینکه چرا دوستی با دشمنان اسلام را در دل پنهان کردند و نیز گفتار مؤمنین که گفتند: (( و یقول الذین آمنوا ... )) ، مؤمنین گفتند: آیا اینها بودند که سوگندهای غلیظ می خوردند که به خدا قسم ما با شمائیم؟ )) همه سرزنش آن افراد است به عاقبت ننگینی که دوستی با کفار و مسارعتشان در میان یهود و نصارا برایشان بار آورد.

و کلمه (( هؤ لاء )) اشاره است به یهود و نصارا و خطاب در کلمه (( معکم )) به کسانی است که بیمار دل بودند و با یهود و نصارا دوستی می کردند، البته عکس این نیز احتمال دارد، یعنی ممکن است بگوئیم: (( هؤ لاء )) اشاره به این بیماردلان است و خطاب

(( معکم )) متوجه یهود و نصارا است و همچنین این دو احتمال در جمله : (( حبطت اعمالهم )) جریان دارد یعنی هم ممکن است منظور از آن یهود و نصارا باشد و هم احتمال دارد منظور از آن بیماردلان باشند.

لیکن از ظاهر سیاق بر می آید که خطاب در (( معکم )) به بیماردلان و اشاره در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۱۹ هؤ لاء به یهود و نصارا است و جمله : (( حبطت اعمالهم ... )) به منزله جوابی است از سؤال مقدر و معنای آیه این است که امید آن هست که خدای تعالی یا فتحی پیش بیاورد یا امری از ناحیه خودش ، آن وقت است که مؤمنین ثابت قدم ، موقع حلول سخط الهی به این مؤمنین ضعیف الایمان خواهند گفت : آیا این یهود و نصارا بودند آنهایی که سوگند می خوردند و در سوگند خوردن خود به نهایت درجه مبالغه می کردند که ما با شما هستیم ؟ پس چرا امروز سودی به حال شما نداشتند؟ در اینجا ممکن است شخصی پرسیده باشد خوب ، بالاخره کار مؤمنین سست ایمان که یهود و نصارا را دوست می داشتند به کجا انجامید؟ در پاسخ فرموده : اعمالی که در اسلام کردند عبادتی و احسانی که کردند همه بدون اجر شد و در نتیجه زیانکار شدند. گفتاری در معنای بیماری دل (مرض قلب )

جمله : (( فی قلوبهم مرض )) بطور اجمال دلالت دارد بر اینکه دل انسانها در خطر نوعی بیماری قرار دارد و قهرا وقتی برای چیزی حالت بیماری تصور شود حالت سلامتی هم دارد، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند، تا یکی از آن دو فرض نداشته باشد طرف دیگر نیز فرض ندارد وقتی یکی از این دو حالت می تواند در دلی یا هر چیزی محقق شود که قبلا آن چیز، چیزی باشد که تحقق طرف دیگر و حالت دیگر نیز در آن ممکن باشد، نظیر کوری و بینائی که خواننده توجه دارد به اینکه دیوار را به عنوان اینکه نمی تواند ببیند کور نمی خوانیم زیرا استعداد بینائی در آن نیست و همچنین نمی توان آن را به هیچ مرضی متصف کرد، چون استعداد صحت و سلامتی ندارد.

و در کلام خدای عزوجل هر جا که خدای تعالی برای دلها اثبات مرض کرده ، احوال آن دلهای مریض و آثار آن را بیان کرده و در بیانش اموری را ذکر نموده که دلالت دارد بر اینکه آن دلها استقامت فطری خود را از دست داده ، از راه میانه منحرف شده اند، به آیات زیر توجه فرمائید: (( اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا )) ، (( اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هؤ لاء دینهم )) ، (( لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض و القاسیه قلوبهم )) ، و آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۲۰

و کلی مطلب این است که مرض قلب عبارت است از اینکه قلب دچار نوعی تردید و اضطراب شود که مسأله ایمان به خدا و اطمینان نسبت به آیات او را کدر و ناصاف کند و ایمان در آن قلب آمیخته با شرک شود و لذا می بینیم که در مرحله خلق و خوی احوالی و اخلاقی متناسب با کفر بر آن عارض می گردد و در مرحله عمل کارهایی از آن سر می زند که متناسب با کفر به خدا و به آیات او است .

در مقابل ، سلامتی قلب و صحت آن عبارت است از اینکه قلب در مستقری قرار گیرد که خلقتش در همان مستقر بوده و یا به عبارت دیگر عبارت است از اینکه قلب راه میانه را از دست ندهد و برگشت این حالت به خلوص قلب در توحید خدای سبحان و اعتماد کردن به جناب او و بریدن از هر چیز دیگری است که هوای نفس به سوی آن کشش دارد، این نکته از آیه زیر به چشم می خورد که می فرماید: (( یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم )) . بیمار دلان غیر از منافقین هستند

از همین جا روشن می شود که بیماردلان غیر از منافقینند، همچنانکه تعبیر قرآن از این دو طائفه مثل ، (( المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض )) ، در غالب موارد تا حدی خالی از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نیست ، برای اینکه منافقین عبارتند از کسانی که به زبان ایمان آورده و در دل ایمان ندارند و دلهاشان کافر خالص است و از نظر حیات ایمانی مرده است ، نه بیمار، همچنانکه قرآن کریم آنان را مرده و دارندگان ایمان را زنده خوانده و می فرماید: (( او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس )) .

و نیز می فرماید: (( انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يعثهم الله )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۲۱ : بنا بر این ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن کریم این است که مرض قلب عبارت است از شک و تردیدی که بر درک آدمی نسبت به آنچه مربوط به خدای تعالی و آیات اوست مستولی و چیره می شود و نمی گذارد قلب با آن معارف که همان عقائد دینی است جوش بخورد و انسان مبتلای به آن شک و تردید عقد قلبی نسبت به خدا و آیاتش داشته باشد.

پس بیمار دلان (به حسب طبع معنای این کلمه) عبارتند از کسانی که ایمانشان ضعیف است، همانهایی که دلپایشان به پرکاهی می ماند که هر لحظه دستخوش نسیم ها گشته، به این سو و آن سو کشیده می شود ولی منافقین که به زبان اظهار ایمان می کنند اصلا ایمان ندارند و در باطن کافرند اما کافر بی شهامتی که کفر خود را علنی نمی سازند بلکه بخاطر مصالح مادی خود آن را پنهان می کنند تا با دم زدن از اسلام و ایمان مؤمنین را و با اظهار کفر نزد کفار آنان را بدوشند. وجه اشتراک منافق و بیمار دل بله بسا می شود که در قرآن کریم از بیمار دلان تعبیر به منافق می شود و این تعبیر نوعی تحلیل است، در حقیقت می خواهد بفهماند که بیمار دلان نیز مانند منافقین از داشتن لطیفه ایمان محرومند، پس از این نظر مانند آنها هستند، مانند آیه زیر که کلمه منافقین را بر بیمار دلان اطلاق نموده و می فرماید: (( بشر المنافقین بان لهم عذابا الیما، الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ، یتبعون عندهم العزّة فان العزّة لله جمیعا و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یتهزء بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم ، ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا )) .

و این اطلاق غیر اطلاق بیمار بر منافقین واقعی است که در دل اصلا ایمان ندارند مانند آیه زیر: (( و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین ... فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا... و اذا قیل لهم آمنوا کما آمن الناس قالوا انؤ من کما آمن السفهاء )) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۲۲

چون در این آیات به این جهت عنوان بیمار دل را بر منافقین واقعی اطلاق کرده که بفهماند دلهای منافقین واقعی از مرحله شک در باره حق سیر نموده، در آخر به انکار حق منتهی شده است، در آغاز به خاطر ارتکاب دروغ و اینکه در دل دچار شک بودند ولی به دروغ دعوی ایمان کردند بیمار دل شدند و به تدریج خدای تعالی بیماریشان را بیفزود تا در آخر منکر حق شده و آن را مسخره کردند و هلاک گشتند. شباهت بین بیماری دل و بیماری های جسمانی

و اصولا خدای سبحان مرض قلب را در حد مرضهای جسمانی دانسته که به تدریج شدت می یابد و اگر به معالجه اش نپردازند مزمن میشود و در آخر کار بیمار را به هلاکت میکشاند و شدت یافتنش به خاطر ناپرهیزی کردن و بیماری را با چیزهایی که برای مریض مضر است و طبع مریض را بیشتر تحریک میکند کمک کردن است که این ناپرهیزی و امداد کردن بیماری در بیماریهای قلبی همان ارتکاب معصیتهای است که خدای تعالی در باره اش فرموده: (( فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا )) .

و نیز فرموده: (( و اذا ما انزلت سورة ... و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون ، اولای یرون انهم یفتنون فی کل عام مره او مرتین ، ثم لا یتوبون و لا هم یدکرون )) .

و نیز در یک بیانی عمومی فرموده: (( ثم کان عاقبة الذین اساءوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتهزؤن )) . خدای تعالی همانطور که برای دلها قائل به بیماری است، برای علاج آن بیماری در آیاتی از قرآن کریمش علاج نیز پیشنهاد کرده است، از آن جمله در بیانی عام و کلی فرموده: (( یهدیهم ربهم بایمانهم )) .

و نیز فرموده: (( الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۲۳ : بنا بر این کسی که دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بیماری خود را بر طرف سازد باید به سوی خدای عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ایمان به او و تذکر به افکار شایسته و اعمال صالح، همچنانکه در آیه قبلی یعنی آیه ۱۲۶، سوره توبه در باره آنهایی که در صدد علاج دل خود نیستند فرمود: (( ثم لا یتوبون و لا هم یدکرون )) .

و نیز در کلامی جامع در این باب فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ان تجعلوا لله علیکم سلطانا مبینا ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار و لن تجد لهم نصیرا، الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله فاولئک مع المؤمنین و سوف یؤت الله المؤمنین اجرا عظیما )) و ما در سابق هم گفتیم که مراد از توبه در اینجا رجوع به خدا است به ایمان و استقامت ورزیدن در برابر آن و تمسک به کتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِمْعَنَی اینکه گفته میشود فلانی (( ارتد عن دینه )) این است که از دین خود برگشت و این در اصطلاح اهل دین به معنای برگشتن از ایمان به کفر است ، حال چه اینکه ایمانش مسبوق به کفری دیگر باشد، مثل کسی که کافر بوده ، سپس ایمان آورده و دوباره به کفر قلبی خود برگردد و یا مسبوق نباشد مثل مسلمان زاده ای که قبل از اسلامش هیچ سابقه کفر نداشته و بعدا کافر شود که اولی را مرتد ملی میگویند که در حقیقت به ملت و کیش قلبی خود برگشته و دومی را مرتد فطری می نامند و این نامگذاری اصطلاحی است شرعی و یا حد اقل در عرف متشرعه پیدا شده ، به هر حال فعلا این دو کلمه حقیقت در آن دو معنا شده است . بیان ارتباط آیه : (( و من یرتدکم منکم ... )) با آیاتقبل

و اما در آیه مورد بحث از کلمه ارتداد ای بسا که قبل از هر معنا این معنا به ذهن بیاید که مراد از آن همان معنایی است که اهل دین بر آن اصطلاح دارند و در نتیجه آیه شریفه بریده از ما قبل است و آیهای است مستقل که می خواهد بفهماند خدای سبحان از ایمان طائفه ای از مؤمنین به خاطر ایمان طائفهای دیگری بی نیاز شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۲۴

لیکن اینطور نیست و دقت در این آیه و آیات قبل از آن این احتمال را دفع می کند. برای اینکه بنا بر این احتمال آیه شریفه می خواهد از قدرت خدای سبحان بر پرستیده شدنش در زمین خبر دهد و بفرماید خدا می تواند وضعی و مردمی پیش بیاورد که همواره در زمین پرستش شود، اگر مردم موجود، او را پرستیدند که هیچ و اگر پرستیدند اقوامی دیگر پدید می آورد که ملازم دین او باشند و از دین او مرتد نشوند و خلاصه کلام آیه شریفه همان را بگوید که آیات زیر می گوید، توجه بفرمائید: (( فان یکفر بها هو لاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین ، و من کفر فان الله غنی عن العالمین )) ، (( ان تکفروا انتم و من فی الارض جمیعا فان الله لغنی حمید )) .

و چنین مقامی بیش از آنچه در آیات مذکور آمده که همان اصل غرض و غرض اصلی است اقتضا ندارد، تنها باید این را بگوید که اگر شما از دین خدا برگردید قومی دیگر می آیند که از دین بر نگردند و اما اینکه قومی که می آیند مردمی هستند که خدا را دوست می دارند و خدا ایشان را دوست می دارد و مردمی هستند که در برابر مؤمنین خوار و متواضع و در برابر کفار شکستناپذیرند و... مقام اقتضا بر شمردن این اوصاف را نداشت ، چون زائد بر اصل غرض است و مسلما اگر در آیه مورد بحث متعرض آنها شده ، نکته و غرض زائدی در بین بوده است . و از جهت دیگر می بینیم اوصافی که در آیه شریفه آمده بی ارتباط با مضمون آیات قبل یعنی دوستی با یهود و نصارا نیست ، چون دوست گرفتن آنان و نگرفتن مؤمنین بی ارتباط با علاقه قلبی با آنان نیست حتما دوستدار آنان علاقه قلبی به آنان دارد و چگونه ممکن است قلبی که این چنین شیفته دشمنان خدا است محبت خدا را در خود جای دهد با اینکه خدای خالق دلها فرموده : (( ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه )) .

و از لوازم این دوستی یکی این است که مؤمن در برابر این کفار ذلیل گردد و کفار بر مؤمنین سلطه پیدا نموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۲۵

آنان را مایه عزت خود قرار دهند و بکشند که بر آنان آقائی کنند همچنانکه خدای تعالی فرموده : (( ایبتغون عندهم العزۃ فان العزۃ لله جمیعا )) .

و یکی از لوازم آن سهل انگاری در جهاد علیه کفار و نارضایتی از جنگیدن با آنان است و یکی از لوازم این نارضایتی این است که چنین کسی حاضر نیست در راه جهاد با کفار که دوستشان دارد رنج جنگیدن و سفر و گرسنگی و تشنگی و هر محرومیت دیگر



را تحمل کند، پس کسی می تواند این ناملازمات را تحمل کند که بطور کلی رابطه اجتماعی خود را با آنان قطع کند، همچنانکه خدای تعالی در این باره فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالموده و قد کفروا بما جاءکم من الحق ... ان کتمتم خرجتم جهادا فی سبیلی و ابتغاء مرضاتی تسرون الیهم بالموده )) .

و نیز فرموده: (( قد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم و الذین معه اذ قالوا لقومهم انا براء منکم و مما تعبدون من دون الله کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوه و البغضاء ابا حتی تؤمنوا بالله وحده )) .

پس معلوم شد صفاتی که در آیه شریفه برای مؤمنین واقعی و جایگزینان حیلہ گر و مکار آن روز ذکر شده، از مقتضیات دلہای خالی از محبت کفار است همچنانکه ضد آن صفات از مقتضای دوستی با کفار است که کلمه ارتداد به معنای لغویش و یا با یک عنایت تحلیلی صادق بر آن است و قرآن کریم آن صفات را در آیات زیر خاطر نشان ساخته و می فرماید: (( و من یتولهم منکم فانه منهم )) که قبل از آیه مورد بحث بود.

و نیز فرموده: (( و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء )) که نقطه مقابل جمله: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۲۶ (( یحبهم )) در آیه مورد بحث است که در اوصاف دشمنان کفار آمده و نیز فرموده: (( انکم اذا مثلهم )) . در آیه شریفه (فسوف یاءتی الله بقوم ...) پیشگویی غیبی شده است

پس با این بیان روشن گردید که آیه شریفه به نحوی متصل به آیات قبل است و در این مقام است که روشن سازد دین خدا از اینگونه مردم نیرنگ باز بی نیاز است، برای اینکه مردمی که از ترس منافع مادی، خود را در ورطه مخالفت با خدا می افکنند و با یهود و نصارا دوستی می کنند، در صراطی قرار دارند که آرام آرام نفاق در دلهاشان رخنه می کند و قبل از گرفتار شدن به نفاق، مبتلا به بیماری دل هستند، جماعتی هستند که جمعی از آنان بیمار شدند، باکی ندارند از اینکه با از دست دادن سرمایه دین، دنیا را به دست آورند و آنچه در نزد دشمنان دین از عزت کاذب و مقامهای حیوانی و فانی سراغ دارند را مقدم می دارند بر عزت حقیقی که تنها از آن خدا و رسول او و مؤمنین است و بر سعادت واقعی که هم شامل زندگی دنیا است و هم آخرت .

آیه شریفه که این معنا را فاش ساخته، در حقیقت یک پیشگوئی غیبی است که از آن خبر می دهد و می گوید: خدای سبحان در مقابل تلون و دو چهرگی این مردم سست ایمان و صدمه هائی که دین از ناحیه آنان خورده و در ازای اینکه اینان محبت غیر خدا را بر محبت خدا ترجیح دادند و عزت را از ناحیه غیر خدا طلب کردند و نیز در مقابل اینکه در امر جهاد در راه خدا سهل انگاری نموده و از ملامتها ترسیدند به زودی قومی را خواهد آورد که آنها را دوست می دارد و آن قوم نیز خدا را دوست می دارند، مردمی که در برابر مؤمنین خاضع و ذلیل و در مقابل کفار شدید و شکست ناپذیرند، مردمی که در راه خدا جهاد می کنند و از ملامت هیچ ملامتگری پروا نمی نمایند. بیشتر مفسرین هر چند متوجه این معنا که آیه شریفه خبری از غیب می دهد شده، و بحثهای طولانی پیرامون این مطلب که (( منظور از آن قومی که بعدها می آیند چیست ؟ )) به راه انداخته اند الا اینکه در تفسیر مفردات آیه، سهل انگاری نموده و حق معنای اوصافی را که در آیه ذکر شده ادا نکرده اند نتیجه سهل انگاری آنها این شده که با کلام خدای تعالی آن معامله را کرده باشند که با کلام غیر خدا می کنند، یعنی جائز دانسته اند که در کلام خدای تعالی هم مانند کلام غیر او باری به هر جهت واقع بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۲۷ نقطه افتراق مهم بین کلام الهی و کلام بشری

بله درست است که قرآن کریم در بلاغت خود یک مسلک نوظهور را ابداع نکرده و در استعمال الفاظ و ترکیب جملات و قرار دادن هر لفظی در مقابل معنایش طریقه جدیدی اختراع نموده، بلکه همان مسلکی را رفته که گفتارهای دیگر، آن مسلک را رفته اند. و لیکن در عین حال در یک امری دیگر با سایر گفتارها فرق دارد و آن این است که ما گویندگان بشری چه بلیغ باشیم و چه نباشیم گفتار خود را بر اساس آنچه که عقل ما از معانی درک می کند قالب گیری می کنیم و از معانی و حقایق آنچه که به درک ما در می آید عبارت است از آنچه که از زندگی اجتماعیمان گرفته شده، آن زندگی اجتماعی که خود ما با فطرت انسانی



اجتماعیمان برای خود ساخته ایم و یکی از خصوصیات آن قیاس کردن است و همینکه پای قیاس به میان کشیده میشود، باب مسامحه و مساهاله به روی ذهن ما گشوده می‌گردد، در نتیجه حکمی را که باید بر روی (( کثیر )) ببریم، بر روی (( جمیع )) می‌بریم و قضاوتی که باید برای غالب موارد موضوعی بکنیم، درباره دائم می‌کنیم و هر امر قیاسی را امری مطلق فرض می‌کنیم و هر امر نادر را ملحق به معدوم می‌سازیم و هر امر اندک و کمیاب را جاری مجرای امری می‌کنیم که اصلاً وجود ندارد، مثلاً یک گوینده بشری وقتی می‌خواهد حرف بزند، می‌گوید: فلان کار خوب و یا زشت است، محبوب و یا مبغوض است، پسندیده و یا نکوهیده است، نافع و یا مضر است، و از این قبیل تعبیرها که انسانها همه روزه دارند با اینکه نه خوب و محبوب و محمود و نافع و خیرش بطور مطلق و برای همیشه چنین است و نه مبغوض و نکوهیده و مضر و شرش بطور مطلق و برای همیشه چنین است، بلکه در بعضی از حالاتش چنان و بر بعضی از فرضهایش چنین است، در نزد بعضی از مردم چنان و به قیاس به بعضی اشیاء چنین است، نه بطور مطلق و برای همه و برای همیشه، اما یک گوینده بشری بعضی از صورت‌هایی که مخالف حکم او است را ملحق به عدم می‌کند و در درک خود و حکمش مسامحه روا می‌دارد، تازه همه اینها در چهار چوب ادراکاتی است که از جهان خارج دارد و اما بیرون این چهار چوب یعنی حقایقی که از آنها غافل است و به خاطر محدودیت درکش حتی آنچه از آن حقایق که مربوط به مدرکات او است را درک نمی‌کند، قهراً سهل انگاریش در باره آنها بیشتر است، پس اگر انسان از چیزی خبر می‌دهد و از آنچه در خارج رخ داده سخن می‌گوید، به خیال اینکه به واقع آن احاطه دارد و حقیقت آن را درک و کشف کرده، همه بر اساس تسامح در پارهای جهات و دقت در پارهای جهات دیگر است و این شوخی است که کسی ادعا کند می‌تواند به واقع آنچه شده دست یابد و کلام گوینده را بر آن تطبیق دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۲۸

آری این است حال آدمیان در علمشان و کلامشان که بیانگر عملشان است و اما کلام خدای سبحان چنین نیست و باید خدای تعالی را اجل از این نقیصه بدانیم چون او به هر چیزی از هر جهتش احاطه علمی دارد، او خود در وصف کلامش فرمود: (( انه لقول فصل و ما هو بالهزل )) . آنچه از اطلاق کلام خداوند استفاده می‌شود

این است یکی از وجوه و ادله‌های که به آن تمسک می‌کنیم در اینکه از کلام خدای تعالی آنچه که ظهور در اطلاق دارد، اطلاق می‌گیریم، می‌گوئیم: کلام او کلام حکیمی است، آنگاه به همه چیز، او وقتی در کلام خود مطلق می‌آورد و به دنبالش چه متصل و چه جدای از آن کلام قیدی برای آن مطلق نمی‌آورد همان مطلق حجت است و نیز همین است یکی از وجوهی که می‌گوئیم اگر خدای تعالی در کلام خود حکمی را که روی موضوعی می‌برد آن موضوع را به صفتی توصیف می‌کند این توصیف اشاره دارد به علت و اینکه علت محکوم شدن آن موضوع به این حکم همین صفتی است که در آن وجود دارد، به طوری که اگر موضوع نامبرده در زمانی آن صفت را نداشته باشد آن حکم را نیز نخواهد داشت، چون گوینده این کلام و حاکم به این حکم حکیم است و آن صفت را بیهوده ذکر نکرده، بنابراین اگر در آیه مورد بحث فرموده: (( یحبهم، دوستشان دارد )) و هیچ قیدی برای این محبت خود نیاورده، می‌فهمیم که خدای تعالی آن مردم را در هیچ چیزی دشمن نمی‌دارد و گرنه باید در کلام خود آن مورد را استثناء می‌کرد و همچنین اگر فرموده: این مردمی که بعدها می‌آیند در برابر مؤمنین، متواضع و ذلیلند، می‌فهمیم که آن مردم باید مؤمنین را به خاطر آنکه مؤمنند و مادام که مؤمنند دوست بدانند و یا به عبارت دیگر مؤمنین را بدین جهت دوست بدانند که دارای صفت ایمان به خدای سبحان هستند و نیز می‌فهمیم که این مردم باید در برابر مؤمنین در هر حالی از احوال آنان متواضع باشند و الا لازم بود خدای سبحان در کلام خود استثناء بیاورد و مثلاً بفرماید: (( در برابر مؤمنین ذلیلند الا در فلان حال مؤمنین ))، و گرنه کلام قول فصل نمی‌شد. بله در این میان مطالبی هست که به غیر صاحبان آن نسبت داده می‌شود، (مثلاً- به یهودیان زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که نه پیغمبری را دیده و نه پیغمبری را کشته اند نسبت می‌دهد که پس شما چرا انبیا را کشتید) و این در مواردی است که بین صاحبان آن عمل و منسوبین به آن عمل جامعی وجود دارد که این نسبت را تصحیح

می‌کند، به آیات زیر توجه فرمائید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۲۹

(( و لقد آتینا بنی اسرائیل الكتاب و الحکم و النبوءة و رزقنا هم من الطیبات و فضلنا هم علی العالمین ، هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ، کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر )) ، (( لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا، و قال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا )) ، و آیاتی دیگر از این قبیل که در عین اینکه با اوصاف اجتماعی ، فرد و مجتمع را توصیف می‌کند، در عین حال این توصیفش جنبه تسامح و سهل انگاری ندارد، بلکه به خاطر عنایتی جزء و کل و فرد و مجتمع را به آن توصیف نموده ، همانطور که خود ما خاک معدن طلا و سنگریزه‌های معدن جواهرات را یکجا بار می‌کنیم و می‌بریم با اینکه غرض ما تنها طلا- و جواهرات است ، اینکه به اصل مطلب برگشته و می‌گوئیم : اما اینکه فرمود: (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه )) ، مراد از (( ارتداد )) و برگشتن از دین بنا بر آنچه که گذشت همان دوستی با یهود و نصارا است و اگر خطاب را متوجه خصوص مؤمنین کرد برای این بود که خطاب قبلی نیز متوجه به مؤمنین بود و مقام آیه مقام بیان این نکته است که دین حق از ایمان چنین مؤمنین ی که ایمانشان مشوب به دوستی با دشمنان خدا است بی نیاز است ، چون خدای سبحان چنین ایمانی را کفر و شرک خوانده و فرموده : (( و من یتولهم منکم فانه منهم )) و برای اینکه خدای سبحان ولی و ناصر دین خود و ولی هر کسی است که دین او را یاری کند و به زودی مردمی خواهد آورد که بیزار از دشمنان اویند و اولیای او را دوست می‌دارند و دوست نمی‌دارند مگر او را. مراد از (( قوم )) که خداوند وعده آمدن آنان را داده است ، اشخاص نیستند

و اما اینکه فرمود: (( فسوف یاتی الله بقوم )) و نسبت آوردن قوم را به خودش داد، برای همین بود که یاری کردن از دینش را تثبیت کند، چون از سیاق کلام فهمیده می‌شد که برای این دین یآوری هست و احتیاج به یاری بیگانگان ندارد و آن یاور خود خدا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳۰

و اینکه سیاق کلام بیان پیروز شدن دین به وسیله این قوم در مبارزه با کسانی است که پیروزی را در گروه‌گرایی می‌بینند و به همین امید با دشمنان دین دوستی می‌کنند و نیز تعبیر از آن مردم به کلمه قوم و آوردن آن اوصاف و افعال را با صیغه جمع ، همه و همه اشعار به این معنا دارد که آن قومی که خدا وعده آوردنش را داده ، مردمی هستند که دسته جمعی می‌آیند نه تک تک و دو تا دو تا، و منظور این نیست که خدای تعالی در هر زمانی و قرنی شخصی را به یاری دین می‌گمارد که او را دوست دارد و او خدا را دوست دارد ! شخصی که در برابر مؤمنین خاضع و در برابر کفار قدرتمند و شکست ناپذیر است و در راه خدا جهاد می‌کند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌هراسد!!.

مطلب دیگر اینکه آمدن چنین مردم را با اینکه خودشان می‌آیند اگر به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده ، خدا آنان را می‌آورد، به معنای آن نیست که خدا آنان را خلق می‌کند زیرا آنان تنها نیستند که خالقشان خدا است ، بلکه کل جهان را خدا خلق کرده ، همچنانکه فرمود: (( الله خالق کل شیء )) ، بلکه به این معنا است که خدای تعالی است که آنان را برمی‌انگیزد تا در هر فرصتی که به دست آورند دین را یاری کنند و او است که ایشان را به چنین افتخاری مفتخر کرده ، که دوستشان بدارد و ایشان نیز او را دوست بدارند و او است که به ایشان توفیق داده تا در برابر دوستان خدا خوار و علیه دشمنانش قدرتمند و شکست ناپذیر باشند و در راه او جهاد کنند و از ملامت هر ملامتگری روی برتابند، پس اگر آنان دین را یاری می‌کنند در حقیقت خدا است که دین خود را به وسیله آنان و از طریق ایشان یاری می‌کند، در اینجا ممکن است کسی توهم کند که جا داشته فردی از مسلمانان صدر اسلام پیش خود بگوید: پس کجایند آن مردم و چرا نیامدند دین را یاری کنند، جوابش این است که زمان برای خدای تعالی دیر و زود ندارد، دیرش و زودش برای او یکی است ، این مائیم که به خاطر قصور فکرمان بین آن دو، فرق می‌گذاریم . کسانی که خدا دوستشان دارد مبرا از ردائل و متصف بهفضائل هستند

و اما اینکه فرمود: (( یجبهم و یحبونه )) ، از آن جهت که حب را مطلق آورد معلوم می شود حب خدا مربوط به ذات آن قوم و متعلق به ذات ایشان است بدون اینکه مقید به وصفی و یا چیز دیگری باشد و اما دوست داشتن آنان خدا را، لازمه اش آن است که پروردگارشان را بر هر چیز دیگری غیر خدا که مربوط به خودشان باشد از قبیل مال و جاه و یا خویشاوند یا غیر آن مقدم بدانند؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳۱

بنابراین قومی که وعده آمدنشان داده شده ، احدی از دشمنان خدای سبحان را دوست نمی دارند و اگر قرار باشد فردی از افراد انسان را دوست بدانند اولیای خدا را به ملاک دوستی با خدا دوست می دارند. و اما اینکه خدا آنان را دوست می دارد، لازمهاش این است که این طائفه از هر ظلمی و از هر پلیدی معنوی یعنی کفر و فسق میرا باشند حال یا به عصمت الهی و یا با مغفرت الهی و از راه توبه ، دلیل بر اینکه دوستی خدا چنین لازمه ای دارد این است که آنچه گناه و ظلم هست مبعوض خدای تعالی است و کسی که خدا او را دوست می دارد ممکن نیست که از ظلم و پلیدیهای معنوی میرا نباشد و گرنه خدا ظلم را دوست داشته و حال آنکه در آیات زیر فرموده که خدای سبحان کفر و ظلم و اسراف و افساد و تجاوز و استکبار و خیانت را دوست ندارد، توجه فرمائید: (( فان الله لا یحب الکافرین )) ، (( و الله لا یحب الظالمین )) ، (( انه لا یحب المفسدین )) ، (( ان الله لا یحب المعتدین )) ، (( ان الله لا یحب المستکبرین )) ، (( ان الله لا یحب الخائنین )) و آیاتی دیگر از این قبیل .

و این آیات آنچه رذائل انسانیت هست در این چند جمله جمع کرده است و اگر انسانی به خاطر اینکه خدای تعالی او را دوست دارد، این رذائل از او برطرف شده باشد، قهرا چنین انسانی به فضائلی متصف می شود که مقابل آن رذائل است ، چون ممکن نیست فردی از انسان متصف به هیچیک از صفات فضیلت و رذیلت نباشد، مگر انسانی که هنوز متخلق به خلقی نشده ، و اما بعد از متخلق شدن ، بالاخره یا به فضائل متخلق می شود و یا به رذائل .

نتیجه می گیریم که این مؤمنین که خدا دوستشان دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند، ایمانشان آمیخته با ظلم نیست ، همانهایی هستند که خدای تعالی در باره آنها فرموده : (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون )) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳۲

پس چنین افرادی از ضلالت ایمنند، برای اینکه در این آیه فرموده : اینان راه را یافته اند و در آیه زیر می فرماید: خدا کسی را که گمراه کند، هدایت نمی کند: (( فان الله لا یهدی من یضل )) ، پس این افراد از هر ضلالتی در امنیتی الهی و آسمانی قرار دارند و بر اهتدائی الهی به سوی صراط مستقیم او هستند و با ایمانشان که خدای تعالی آنان را در آن ایمان تصدیق فرموده ، به چیز دیگری نیز اهتداء شده اند و آن عبارت است از پیروی رسول و تسلیم تام در برابر آن جناب ، پس چنین افرادی تسلیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نیز هستند، همانطور که تسلیم بیقید و شرط خدای سبحانند، زیرا خدای تعالی در باره مؤمنین واقعی فرموده : (( فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا )) .

در اینجاست که این معنا تمام می شود که این افراد از مصادیق آیه شریفه زیرند که می فرماید: (( قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله )) و با این آیه روشن می شود که بین پیروی رسول و محبت خدا ملازمه هست ، هر کس که پیرو رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) باشد، خدا او را دوست می دارد و معلوم است که خدای تعالی بندهای را دوست نمی دارد مگر وقتی که پیرو رسولش باشد. و وقتی رسول را پیروی کردند، به هر صفت خوبی که خدا آن را دوست می دارد متصف می شوند، مانند تقوا، عدل ، احسان ، صبر، ثبات ، توکل و توبه و خود را از پلیدیها پاک نگهداشتن و امثال آن ، به آیات زیر توجه فرمائید: (( فان الله یحب المتقین )) ، (( ان الله یحب المحسنین )) ، (( و الله یحب الصابرين )) ، (( ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبیله صفا کانهم بنیان مرصوص )) ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳۳

(( ان الله یحب المتوکلین )) ، ان الله یحب التوابعین و یحب المتطهرین ))

و آیاتی دیگر از این قبیل . و اگر شما خواننده عزیز آیاتی را که آثار این اوصاف و فضائل را شرح می دهد آمارگیری کنی به خصال ستوده بسیاری دست می یابی و متوجه می شوی که همه آنها به این معنا برگشت می کند که صاحبان این خصال همان افرادی هستند که قرآن کریم وارث زمینشان خوانده و دارندگان عاقبه الدارشان معرفی نموده ، همچنانکه آیات مورد بحث نیز به این خصوصیات اشاره نموده و در یک کلامی جامع فرموده : (( و العاقبه للتقوی )) که ان شاء الله العزیز در جای مناسبی معنای همین کلام جامع را شرح داده بیان می کنیم که چگونه عاقبت از آن تقواست .

أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ كَلِمَةٌ ذَلِيلٌ وَ كَلِمَةٌ (( اعزّه )) جمع کلمه عزیز است ، جمله : (( اذله علی المؤمنین )) کنایه است از شدت تواضعشان در برابر مؤمنین تواضعی که حکایت از تعظیم خدا ولی آنان داشته باشد، خدائی که ایشان نیز اولیای اویند و جمله : (( اعزّه علی الکافرین )) کنایه است از اینکه این اولیای خدا خود را بزرگتر از آن می دانند که اعتنائی به عزت کاذب کفار کنند، کفاری که اعتنائی به امر دین ندارند، همچنانکه خدای تعالی پیامبر خود را همینطور ادب کرده ، و به وی فرموده : (( لا تمدن عینک الی ما متعنا به ازواجنا منهم و لا تحزن علیهم و اخفض جناحک للمؤمنین )) ، و اگر کلمه (( اذله )) را با حرف (( علی )) متعدی کرده ، شاید علتش این بوده که در خصوص این مورد معنای شفقت و یا میل در آن تضمین شده .

يَجْهَدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۳۴

در این دو جمله دو مطلب داریم اما در جمله اول این است که اگر در میان همه فضائل این افراد، فقط جهاد در راه خدا را نام برده ، برای این بوده ، مقام نیاز به ذکر آن داشته ، چون خدای تعالی در این آیه در مقام این است که به وسیله این افراد دین خود را یاری دهد و اما مطلب دوم در باره جمله دوم است و آن این است که این جمله یعنی جمله : (( لا یخافون لومه لائم )) ، ظاهر این است که متعلق به همه جمله های قبلی باشد، نه تنها به جمله آخری ( هر چند که در چنین مواردی جمله آخری قدر متیقن است ) برای اینکه نصرت دین با جهاد در راه خدا همانطور که ملامت گران با آن مزاحم است و ملامت گران یاوران دین را از هدر رفتن اموال و اتلاف نفوس و تحمل شدائد و ناملایمات می ترسانند، همچنین با تذلل برای مؤمنین و تعزز برای کافران مزاحم است ، ملامت گران مزاحم این کار نیز هستند برای اینکه از زخارف دنیا و وسائل شهوت و متاعهای زندگی چیزهایی دارند که مؤمنین ندارند و ملامت گران افراد مورد بحث را ملامت میکنند که آیا با فلان و فلان مرد تهی دست تواضع داری و در باره فلان و فلان ثروتمند و مستکبر تعزز و تکبر میکنی ؟ پس ملامت گران هم مانع جهاد در راه خدا است و هم از تذلل برای مؤمنین و تعزز بر کافران جلوگیری است و در این آیه خبری غیبی هست که ان شاء الله به زودی در بحثی قرآنی و روایتی پیرامون آن سخن خواهیم گفت . بحث روایتی روایاتی در مورد شائن نزول آیات مربوط به دوست گرفتن یهود و نصارا

در کتاب در المنثور در تفسیر آیه (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الیهود ... )) آمده که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه و بیهقی ( در کتاب دلائل ) و ابن عساکر همگی از عبادة بن ولید روایت کرده اند که گفت : عبادة بن صامت گفت : بعد از آنکه قبیله بنی قینقاع جنگ با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را آغاز کردند عبد الله بن ابی بن سلول - رئیس منافقین در آن تاریخ - این واقعه را بهانه کرد تا در جنگ شرکت نجوید و به خاطر آنان توقف کند ولی بر خلاف او عبادة بن صامت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد و خدا و رسول را گواه گرفت بر اینکه از امروز سوگندی که من با بنی قینقاع داشتم لغو است و من از آن سوگند و مردم آن قبیله بیزاری میجویم ، وی که یکی از بنی عوف بن خزرج بود مانند عبد الله بن ابی با بنی قینقاع پیمان و سوگند داشت ، لیکن به خاطر دوستی با خدا و رسول و مؤمنین آن پیمان را لغو نموده ، اظهار داشت من در برابر خدا و رسول او از سوگند این کفار و ولایت و دوستی با آنان بیزاری میجویم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵

صفحه : ۶۳۵

و در همان کتاب آمده که آیات سوره مائده یعنی از آیه : (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولیاء بعضهم اولیاء بعض ... فان حزب الله هم الغالبون )) (که مجموعاً سه آیه است) در شائن عبد الله بن ابی نازل شده .

و باز در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و ابن جریر از عطیه بن سعد روایت کرده اند که گفت : عبادۀ بن صامت از قبیله بنی الحارث بن خزرج نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت : یا رسول الله من در میان یهود دوستانی دارم که عدد شائن بسیار است و لیکن من به خاطر خدا و رسول او از دوستی و ولایت یهود بیزاری میجویم و با خدا و رسول دوستی میکنم .

عبد الله بن ابی گفت : من مردی ترسو هستم ، میترسم در اثر بیزاری از ولایت و محبت یهود بلائی به سرم بیاید، من همچنان دوستی و پیمانم را با آنان حفظ میکنم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بطور محترمانه به عبد الله بن ابی فرمود: ای ابا الحارث ! تو گمان کرده ای ، اینکه از چشم پوشی از ولایت یهود بخل ورزیدی و دعوت عبادۀ را در این باب نپذیرفتی به نفع تو است ؟ و تو از آن سود میبری و عبادۀ نمی برد؟ عبد الله گفت : اینک قبول میکنم ، اینجا بود که خدای تعالی آیات : (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولیاء بعضهم اولیاء بعض ... و الله یعصمک من الناس )) ، ( که بنابراین حدیث هفده آیه در شائن این واقعه نازل شده است ) .

و باز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت : عبد الله بن ابی بن سلول ایمان آورد ولی به بهانه اینکه بین او و بنی قریظه و بنی النضیر سوگندی برقرار است ، گفت : من می ترسم گرفتار شوم و لذا از اسلام برگشت و کافر شد ولی عبادۀ بن صامت گفت : من برای خاطر خدا از سوگندی که با بنی قریظه و بنی النضیر داشتم بیزاری جسته ، ولایت خدا و رسول او و مؤمنین را قبول دارم .

پس خدای تعالی آیات زیر را در این واقعه نازل کرد: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولیاء ... فتری الذین فی قلوبهم مرض یسارعون فیهم )) که منظور از بیمار دل عبد الله بن ابی است و تا آنجا که می فرماید: (( انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوۀ و یؤتون الزکوۀ و هم راکعون )) ، که منظور از این مؤمنین عبادۀ بن صامت و همه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و تا آنجا که میفرماید: (( و لو کانوا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۳۶

یؤمنون بالله و النبی و ما انزل الیه ما اتخذوهم اولیاء، و لکن کثیرا منهم فاسقون )) .

مؤلف : این قصه به غیر از این طریق ، یعنی طریق ابن مردویه از ابن عباس نیز روایت شده و ما در سابق گفتیم ( و مکرر هم گفته ایم ) که این روایات وارده در شائن نزول تطبیقهائی است اجتهادی به شهادت امارات و نشانه هائی که در آنها به چشم میخورد، مثلاً- در روایات قصه مورد بحث میبینیم که هفده آیه را نازل در مورد قصه ابن ابی و یهودیان بنی قینقاع و بنی قریظه و بنی النضیر میدانند با اینکه در این آیات در ردیف یهودیان ، نصارا را هم ذکر کرده اند که هیچ دخالتی در این قصه نداشتند نشانه دیگر اینکه غیر ابن ابی ، سایر مسلمانان نیز در این داستان سر و کاری با نصارا نداشتند، خواهی گفت : نام نصارا از باب تطفل یعنی بطور طفیلی ذکر شده ، در پاسخ میگوئیم : این سخن درست نیست ، چون در قرآن سابقه ندارد، چون در جای دیگر قرآن مواردی هست که متعرض حال یهود شده و وقایعی را که بین مسلمین و یهود واقع شده و منافقین نیز در آن وقایع دستی داشتهاند، ذکر نموده و تنها نام یهود را برده و نامی از نصارا به میان نیاورده ، نظیر آیات سوره حشر، بنابراین چه باعث شده که تطفل در اینجا جائز شده و در آن موارد جائز نبوده ؟. بیان عدم ارتباط آیات شریفه با قصه عبادۀ بن صامت و عبدالله بن ابی

نشانه دیگرش این است که اولاً این روایت میگوید: آیات سوره مائده یعنی هفده آیه (۵۱ - ۶۷) در داستان عبادۀ بن صامت و عبد الله بن ابی نازل شده و بنابراین باید مطالب این هفده آیه مربوط و متصل به هم باشد که بتوان گفت : همه یکباره نازل شده و ثانیاً



در این آیات، آیه شریفه: (( انما ولیکم الله و رسوله )) قرار دارد که روایات متواتره شیعه و سنی آن را نازل در حق علی بن ابیطالب (علیه السلام) میدانند و ثالثاً در این آیات آیه شریفه (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک )) هست که هیچ ارتباطی با قصه یهودیان و عبد الله بن ابی ندارد.

پس همه این نشانیها دلیل قطعی بر گفتار ما است که گفتیم: راوی دیده قصه عبادۀ بن صامت و عبد الله بن ابی با آیات مورد بحث تا حدودی تناسب دارد آیات را بر آن قصه تطبیق کرده و چون نتوانسته خوب تطبیق کند، هفده آیه را به جای سه آیه گرفته، چون دیده این هفده آیه یعنی در اولش و وسطش و آخرش متعرض حال اهل کتاب شده است.

و در تفسیر در المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از عکرمه روایت کرده که در تفسیر آیه: (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الیهود و النصراری اولیاء بعضهم اولیاء بعض ))، گفته: این آیه در باره بنی قریظه نازل شده که نیرنگ کردند و عهدهی را که با رسول خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۳۷

(صلی الله علیه و آله و سلم) بسته بودند شکسته و نامهای به مکه به ابی سفیان بن حرب نوشتند و مشرکین مکه را دعوت کردند که با لشکر به مدینه بیایند و در قلعه های آنان وارد شوند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، (که از ناحیه غیب جریان را فهمید) ابی لبابه بن عبد المنذر را نزد آنان فرستاد که باید از قلعه های خود بیرون آیند، بعد از آنکه از ابا لبابه اطاعت نموده و از قلعه ها بیرون شدند ابا لبابه به گلوی خود اشاره کرد (ابولبابه از طائفه اوس بود و با یهودیان قرظی سابقه دوستی داشت و به همین جهت وقتی به پیشنهاد خود یهودیان و اجازه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به میان قلعه رفت، زنها و کودکان دورش را گرفتند و فریاد به گریه و شیون بلند کردند، ابو لبابه تحت تاثیر قرار گرفت و با علم به اینکه نباید اسرار را به دشمن گفت اشاره به گلوی خود کرد که همه شما کشته میشوید و از قلعه بیرون آمد، در حالی که از کردار خود پشیمان شده بود، یکسره به مدینه رفت و خود را به ستونی بست و گفت: خود را آزاد نمی کنم تا توبه ام قبول شود) نظیر این خیانت را طلحه و زبیر کردند و به نصارا و اهل شام نامه می نوشتند عکرمه اضافه میکند من شنید هام که این خیانت تنها کار نامبردگان نبوده بلکه جمعی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از بیم فقر و فاقه با یهودیان بنی قریظه و بنی النضیر مکاتبه سری داشتند و اخبار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به آنان می رساندند تا به این وسیله بتوانند از یهودیان پول قرض بگیرند و سودهای دیگری ببرند ولی در این آیه از آن کار نهی شدند.

مؤلف: این روایت اشکالی ندارد و میخواهد کلمه ولایت را که در این آیات آمده بود به ولایت محبت و مودت تفسیر کند، ما نیز در سابق همین معنا را تاءید کردیم و آن داستان اگر حقیقتاً سبب نزول آیات باشد به حکم اینکه مورد مخصص نیست آیات به اطلاق خود باقی است، در هر واقعه دیگری غیر از واقعه بنی قریظه راه دارد و اگر داستان بنی قریظه سبب نزول نبوده، راوی از پیش خود آیات را بر آن قصه تطبیق کرده که کار آسانتر و اطلاق آیات واضحتر است. منظور از (( قومی که می آیند و در برابر مؤمنین متواضع و در برابر کفار شدیدند )) امام علی (ع) و اصحاب اویند

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم ... ))، گفته: بعضی گفته اند: منظور از قومی که می آیند و در برابر مؤمنین متواضع و در برابر کفار شدیدند امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و اصحاب اویند که با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگیدند و این معنا از عمار یاسر و حذیفه و ابن عباس روایت شده و از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۳۸

امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز همین تفسیر روایت شده است.

مؤلف: در مجمع البیان بعد از نقل این روایت گفته: که این قول مؤیدی دارد و آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگامی که به امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمان فتح خیبر را می داد و در حالی که حامل بیرق چند نوبت پا به فرار



گذاشت هم مردم را ترساند و هم مردم او را ترسانند چنین فرمود: (( لَاعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيَّ يَدَهُ )) فردا حتما رایت جنگ را به مردی می‌دهم که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست میدارد، مردی که حمله می‌کند و پا به فرار نمی‌گذارد تا اینکه خدا به دست او فتح را نصیب اسلام کند (و یا قلعه‌ها را بدست وی فتح کند)، آنگاه روز بعد پرچم جنگ را به دست آن جناب داد.

و اما اوصافی که در آیه برای افراد مؤمن مورد بحث آمده یعنی تواضع و نرمی در باره اهل ایمان و شدت و سخت‌گیری بر کفار و جهاد در راه خدا با نداشتن پروا از ملامت گران چیزی است که احدی از شیعه و سنی نمی‌تواند آنها را در مورد علی (علیه السلام) انکار کند و بگوید: آن جناب استحقاق این اوصاف را نداشته، برای اینکه شدتش در برابر اهل شرک و کفر و دمار می‌آورد و صحنه‌هایی که در تشیید ملت اسلام و نصرت دین داشت و خطراتی که از راءفتش نسبت به مؤمنین ضبط شده بر کسی پوشیده نیست.

مؤید دیگر اینکه مصداق روشن آیه شریفه و اوصاف ذکر شده در آن علی (علیه السلام) است، این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قریش را تهدید میکرد که بعد از آن جناب علی با آنان قتال خواهد کرد، به این روایت توجه کنید: سهل بن عمرو با جماعتی از قریش به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده، عرضه داشتند، ای محمد بردگان ما به تو ملحق شده‌اند، آنان را به ما برگردان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای گروه قریش دست از شرک و کفر بردارید و گرنه خدای تعالی مردی را به سراغ شما می‌فرستد (و البته خواهد فرستاد) که با شما بر سر تاءویل قرآن قتال کند، همانطور که من بر سر تنزیل آن با شما قتال کردم، بعضی از اصحاب پرسیدند: یا رسول الله او کیست؟ ابو بکر است؟ فرمود: نه، و لیکن آن کسی است که الان در حجره مشغول پاره دوزی است و در آن لحظه علی (علیه السلام) داشت کفش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را پینه میزد.

و از علی (علیه السلام) روایت شده که در روز جنگ بصره فرمود: به خدا سوگند تا به امروز کسی به جنگ اهل این آیه نیامده بود، امروز اولین روزی است که با اهل این آیه می‌جنگند آنگاه آیه مذکور را تلاوت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۳۹ روایات دیگری در مورد مراد از قومی که در آیه آمده است

ابو اسحاق ثعلبی در تفسیر خود و به سند خود از زهری و سعید بن مسیب از ابی هریره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جمعی از امت من در روز قیامت به سوی من باز می‌گردند و می‌خواهند در کنار حوض مرا دیدار کنند ولی آنها را راه نمی‌دهند و دور شائن می‌سازند، من می‌گویم: اینها اصحاب من هستند، اصحاب من هستند، خطاب میرسد تو نمی‌دانی که بعد از رحلت چه حوادثی پدید آوردند؟ اینها به سوی قهقرای جاهلیت مرتد شدند، این بود گفتار صاحب مجمع البیان.

و این گفته او در باره علی (علیه السلام) تمام است و هیچ تردیدی در آن نیست و شکی نیست که آن جناب روشترین مصداق برای آیه و اوصاف مذکور در آیه است، لیکن بحث در این است که آیا این آیه با همه اطرافیان و اصحاب آن جناب که در جنگ جمل و صفین در رکابش بودند، تطبیق میکند یا خیر؟ چون بسیاری از آن اصحاب وضع خود را دگرگونه کردند و اگر آیه شریفه، شامل همه آنان می‌بود می‌بایست آن افراد را استثناء میکرد و چون در آیه هیچ استثنائی نیامده، نمی‌تواند شامل همه اصحاب آن جناب شود و خواننده محترم در بیان گذشته ما معنای آیه را فهمید.

و نیز در آن کتاب آمده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که شخصی از معنای این آیه پرسید، حضرت دست به شانه سلمان نهاد و فرمود: این است و اهل محل این، آنگاه فرمود: اگر دین به ستاره ثریا آویزان باشد مردمی از ابنای فارس بدان دست می‌بایند.

مؤلف: گفتاری که در این حدیث هست همان است که در حدیث قبلی گفتیم، چون فارسیان زمان علی (علیه السلام) دارای اوصاف مذکور در آیه نبودند مگر آنکه منظور این باشد که خدای تعالی بعدها از این قوم مردمی که دارای چنین اوصافی باشند مبعوث میکند.

و نیز در همان کتاب است که بعضی گفته اند: مراد از این قوم اهل یمن است، چون دارای دلی نرم و قلبی رقیقترند ایمان یمانی و حکمت یمانی معروف است و عیاض بن غنم اشعری گفته: وقتی این آیه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره به ابی موسی اشعری کرد و فرمود: آنان قوم این مرد هستند.

مؤلف: این معنا در تفسیر الدر المنثور به چند طریق نقل شده، اشکالی که در این روایت است همان است که در دو روایت بالا گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۴۰

صاحب تفسیر طبری به سند خود از قتاده روایت کرده که گفت: خدای تعالی این آیه را به این جهت نازل کرد که می دانست به زودی عدهای از مردم از دین بر میگردند، همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت عموم عرب از اسلام برگشتند، مگر سه مسجد، اهل مدینه، اهل مکه و اهل بحرین که گفتند: نماز می خوانیم ولی زکات نمی دهیم و به خدا سوگند نمی گذاریم اموال ما غصب شود، ابو بکر در این باره با اطرافیانش مشورت کرد، بعضیها به ایشان (در نسخهای دیگر آمده: به وی) گفتند: اگر مسلمانان این خلافت را فهمیده بودند (یعنی آن را مشروع می دانستند) زکات را هم میدادند و بلکه بیشتر میدادند، ابو بکر گفت: نه به خدا سوگند من میان ((نماز و زکات)) دو چیز که خدا بین آن دو جمع کرده، جدائی نمی اندازم، حتی اگر از یک تکه طناب که پای شتر را به آن میندند از زکات که خدا واجبش کرده مضایقه کنند با آنها می جنگم، آنگاه خدای تعالی جمعیتی را مبعوث کرد تا در خدمت ابی بکر قتال کنند بر سر همان چیزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر سر آن جنگ کرد تا آنجا که انسانهایی را که از دین برگشته بودند و زکات نمی دادند اسیر گرفت و کشت و با آتش سوزانید و آنقدر با آنها جنگید تا در کمال خواری به ماعون - که همان زکات باشد - اقرار کردند (تا آخر حدیث).

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابی الشیخ و بیهقی و ابن عساکر از قتاده نقل کرده و همچنین از ضحاک و حسن نیز روایت کرده است.

و عبارت حدیث روشنترین شاهد است بر اینکه حدیث صرف تطبیق نظریه شخصی با آیه شریفه است نه اینکه آیه در خصوص این مورد نازل شده باشد و در چنین وضعی همان اشکالی که به سایر روایات داشتیم، در این روایت نیز وارد است، برای اینکه وقایع و جنگها مشتمل بر حوادث و اموری است و در این جنگها افرادی شرکت جستند که تاریخ برای آنها در همان جنگها و بعد از آن جنگها گناهان و جنایات و مظالمی ضبط کرده، نظیر خالد و مغیره بن شعبه و بسر بن ارطاة و سمره بن جندب و این جنایات نمی گذارد آیه: ((یحبهم و یحبونه...)) بر آنان صادق و منطبق شود، حال این بر عهده خود خواننده است که نخست شرح حال اینگونه افراد را در تاریخ ببیند و سپس در معنائی که ما برای آیه کردیم دقت کند. رد سخن مفسری که گفته است آیه شریفه عام است و اختصاصی به قومی خاص ندارد

بعضی از مفسرین آنقدر افراط کرده اند که گفته اند: این نظریه بسیار عجیب و غریب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۴۱ است که بعضی از مفسرین داده و گفته اند: آیه با اشعریهای اهل یمن بهتر انطباق دارد تا با رزمندگان با مرتدین، این چه حرفی است؟ آیه شریفه عام است و شامل هر کسی که دین را یاری کند میشود، هر کسی که متصف به مضمون آیه باشد، چه نخبگان از مسلمانان زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و چه هر مؤمن دیگری که بعدا آمده و این نظریه با همه اخباری که در این باب هست، می سازد، مثل آن خبری که دلالت دارد بر اینکه قوم نامبرده در آیه شریفه، سلمان و قوم او است - هر چند که این خبر ضعیف است - و خبری که دلالت میکند بر اینکه منظور ابو موسی اشعری و قوم او است و خبری که میگوید: منظور از آن قوم

، ابو بکر و صحابه او است ، بله تنها خبری را که شامل نمی شود آن خبری است که میگوید: منظور علی (علیه السلام) است ، برای اینکه لفظ آیه با این حدیث انطباق ندارد، آیه شریفه صاحب آن اوصاف را قوم دانسته و علی فرد واحدی است نه قوم . این بود حاصل کلام آن مفسر و ارتکاب چنین افراط منشای جز این نداشته که او با کلام خدای تعالی در اوصاف نیکی که برای قوم مورد بحث ذکر کرده معامله شعری کرده که مبنا و اساس آن مدح ممدوح به هر چیزی است که به خیال شاعر در آید، حال تا ببینی خیال شاعر چه اندازه جولان داشته باشد، شاعر کاری به صدق و کذب مطلب ندارد ولی آیا قرآن کریم شعر است ؟ با اینکه خدای عز و جل در باره کلام خود فرموده : (( و من اصدق من الله قیلا )) و یا معامله کلام متعارفی کرده که معمول در بین خود ما است که گوینده در القای کلام خود جز بر فهم شنونده ها که اساس آن بر تسامح و سهل انگاری است اعتماد نمیکند و هر جا که به وی ایراد بگیرند به همین مسامحه در تعبیر اعتذار می جویند، در حالی که خدای تعالی در باره کلام خود فرموده : (( انه لقول فصل و ما هو بالهزل )) .

و خواننده عزیز در بیان سابق ما توجه کرد که اگر حق معنای آیه را در آن صفاتی که ذکر کرده بدهند روشن می شود که مصداق آیه تا به امروز محقق نشده ، ما از خواننده می خواهیم بار دیگر به بحث گذشته برگشته و در آن تامل و دقت فرمایید، آن وقت هر قضاوتی که خواست بکنند، و یکی از حرفهای عجیبی که وی در آخر کلامش آورده این است که گفته : توجیه ما با همه روایات می سازد مگر آن روایتی که میگوید: آیه در شائن علی (علیه السلام) نازل شده و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۴۲ غفلت کرده از اینکه هر کس آن روایت را نقل کرده ، علی و اصحابش را گفته ، همچنانکه دیگران سلمان و قومش را و جمعی دیگر ابو موسی و قومش را و روایاتی دیگر ابوبکر و اصحابش را نام برده اند و همچنین روایاتی که - بعضی از آنها گذشت - آیه را در شائن علی می داند، اصحاب علی را هم ذکر کرده و در این روایات که مورد نظر مفسر نامبرده بوده ، هیچ روایتی نیست که گفته باشد آیه در شائن علی (علیه السلام) به تنهایی نازل شده ، تا وی اشکال کند به اینکه لفظ آیه نص در جماعت است و با یک نفر تطبیق نمیشود.

بله در تفسیر ثعلبی آمده که این آیه در شائن علی (علیه السلام) نازل شده و نیز در کتاب نهج البیان شیانی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده که این آیه در شائن علی (علیه السلام) نازل شده و مراد از این کلمات به قرینه روایاتی دیگر این است که در شائن آن جناب و در شائن اصحابش نازل شده ، اما نه به این معنا که خدا اصحاب آن حضرت در جنگ جمل و صفین و خوارج را برای همیشه و به تمام معنا دوست میدارد بلکه معنایش این است که اصحاب آن جناب را از این جهت که در این جنگها اسلام را یاری کردند دوست میدارد.

علاوه بر اینکه روایاتی زیاد از طرق بیشتر محدثین می آید که گفته اند: آیه شریفه : (( انما ولیکم الله و رسوله )) در شائن علی (علیه السلام) نازل شده با اینکه در عبارت آیه (( الذین )) آمده که صیغه جمع است .

از این هم که بگذریم در آن روایت ( یعنی روایت قتاده و ضحاک و حسن ) اشکال دیگری هست و آن این است که آیه : (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه ... )) بدون هیچ تردیدی ظهور در معنای تبدیل و استغناء دارد می خواهد بفرماید: خدا و دین او از شما بی نیاز است و به زودی شما مسلمانان را تبدیل به مسلمانانی می کند که چنین و چنانند، حال چه اینکه خطاب به مسلمانان موجود در روز نزول باشد و یا به مجموع موجودین و معدومین ، خلاصه کلام اینکه مقصود خطاب به جماعتی از مؤمنین است به اینکه اگر همه آنها و یا بعضی از آنها از دین مرتد شوند، به زودی خدای تعالی آنها را مبدل به قومی می کند که دوستشان دارد - و معلوم است که نه خدا مرتدین را دوست دارد و نه مرتدین خدا را - مبدل به قومی میکند که دارای چنین و چنان صفاتی هستند و دین خدا را یاری می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۴۳ و این خود صریح در این است که قومی که می آیند جماعتی از مؤمنین غیر جماعت موجود در روزهای نزولند، و غیر رزمندگان

با مرتدین بعد از وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند، برای اینکه رزمندگان با مرتدین همان مسلمانان موجود در روز نزول آیه بودند، چون جنگ با مرتدین، فاصلهای با وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نداشت پس آنها نیز مانند موجودین در روز نزول آیه مخاطب به خطاب (( یا ایها الذین آمنوا ... )) بودند، پس در جمله: (( فسوف یاتی الله بقوم ... )) معقول نیست که خود آنان مقصود باشند.

و جان کلام اینکه آیه مورد بحث همان را میگوید که آیه شریفه زیر متضمن آن است توجه فرمائید: (( و ان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یكونوا امثالکم )) .

و در تفسیر نعمانی به سند خود از سلیمان بن هارون عجلی روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: صاحب این امر، هم خودش محفوظ است و هم این امر برایش محفوظ می ماند، اگر تمامی مردم از بین بروند خدای تعالی اصحاب او را خواهد آورد و آنان هم کسانی هستند که خدای تعالی در باره آنان فرموده: (( فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین )) .

مؤلف: این معنا را عیاشی و قمی در تفسیر خود روایت کرده اند.

گفتاری قرآنی و روایتی (درباره اهمیت مسأله نهی از تولی کفار در خطاب الهی، و مضامین بلندی که در وصف قومی که در آیه آمده است وجود دارد)

از بحثهایی که مکرر تاکنون شده این اشاره گذشت که خطابه‌های قرآنی که قرآن کریم به امر آن اهتمام دارد و در تاءکید و تشدید آن مبالغه دارد لحن سخن در آنها خالی از دلالت بر این معنا نیست که عوامل و اسباب موجود، همه دست به دست هم داده اند که آینده مسلمین را به تباهی و سقوط و درک هلاکت و ابتلاء به خشم الهی بکشانند، مانند تاءکید و مبالغهای که از آیات ربا و آیات مودت ذی القربی و غیر آنها به چشم می خورد.

و اصولاً طبع خطاب این دلالت را دارد، برای اینکه اگر متکلم حکیم ماءمورین خود را به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۴۴ یک مسأله بی اهمیت و حقیری امر کند و دنبالش در تاءکید و اصرار بر آن امر مبالغه نماید، شنونده احساس می کند که این امر بی اهمیت این همه تاءکید نمی خواهد، پس حتما کاسه ای زیر نیم کاسه هست و همچنین اگر فردی از ماءمورین را مخاطب قرار دهد که شائن آن مخاطب این نباشد که مخاطب به مثل چنین خطابی شود، مثلاً یک عالم ربانی و صاحب قدم صدق در زهد و عبادت را از ارتکاب رسواترین فجور آن هم در انظار هزاران بیننده نهی کند، هر شنونده‌ای می فهمد که قضیه خالی از مطلب نیست و حتما مطلب مهمی و مهلکه عظیمی در شرف تکوین است که این گوینده حکیم اینطور سخن می گوید.

خطابه‌های قرآنی که چنین لحنی را دارد، دنبال آن خطاب حوادثی را ذکر می کند که آنچه از لحن کلام فهمیده می شد را تاءبید و تصدیق کند و بلکه بر آن دلالت نماید هر چند که شنوندگان (چه بسا) در اولین لحظهای که خطاب را می شنوند یعنی در همان روز نزول متوجه اشارات و دلالات آن خطاب نشوند.

مثلاً قرآن کریم امر کرده به مودت قربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و در آن مبالغه کرده، حتی آن را پاداش و اجر رسالت و راه به سوی خدای سبحان شمرده، چیزی نمی گذرد که میبینیم امت اسلام در اهل بیت آن جناب فجایعی و مظالمی را روا میدارند که اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور اکید به آنان داده بود به اینکه قربای مرا به سختترین وجهی از بین ببرید، بیشتر از آنچه کرد، نمیکرد.

و نیز میبینیم که قرآن کریم از اختلاف نهی نموده و سپس در آن مبالغهای کرده که بیش از آن تصور ندارد، بعد میبینیم که امت اسلام آنچنان متفرق و دستخوش انشعاب و اختلاف میشود که حتی از انشعاب واقع در یهود و نصارا گذرانید یعنی به هفتاد و سه فرقه منشعب گشت، تازه این اختلافها اختلاف در مذهب و معارف علمی دین است، اما اختلافی که در سنتهای اجتماعی و

تأسیس حکومتها و غیر این مسائل بپا کردند قابل تحدید و حصر نیست .

و نیز قرآن کریم از حکم کردن به غیر ما انزل الله نهی کرده و از القای اختلاف بین طبقات و از طغیان و از پیروی هوای نفس و اموری غیر از اینها نهی نموده و در آنها تشدید کرده ، بعدا میبینیم که در اثر ارتکاب این امور چه حوادثی واقع میشود .

مسأله نهی از ولایت کفار و دوستی با یهود و نصارا از همین قسم دستورات است ، از نواهی مؤکدهای است که در قرآن کریم آمده بلکه بعید نیست که کسی ادعا کند تشدیدی که در نهی از ولایت کفار و اهل کتاب شده آنقدر شدید است که هیچ تشدید در سایر نواهی فرعی +

+ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۴۵

به پایه آن نمیرسد .

تشدید در آن به حدی رسیده که خدای سبحان دوستداران اهل کتاب و کفار را از اسلام بیرون و در زمره خود کفار دانسته و فرموده : (( و من يتولهم منكم فانه منهم )) و نیز خدای تعالی آنان را از خود نفی کرده و فرموده : (( و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء )) .

و نیز نه یک بار و دو بار بلکه به نهایت درجه تحذیرشان کرده و فرموده : (( و يحذرکم الله نفسه و ما )) در آنجا که پیرامون این آیه بحث میگردیم گفتیم : مدلول آن این است که محذوری که از آن تحذیر کرده حتما واقع خواهد شد و به هیچ وجه تبدیل پذیر نیست .

و اگر بخواهی مطلب بیش از این روشن شود باید در سوره هود به این آیات توجه کنی که میفرماید: (( و ان کلا لما لیوفینهم ربک اعمالهم )) و قبل از این آیه داستان امتهای نوح و هود و صالح و غیر آن را در آیات زیادی و سپس اختلاف یهود در باره کتابشان را ذکر کرده آنگاه فرموده : (( انه بما تعملون خبیر )) و سپس خطاب را متوجه رسول گرامی خود نموده میفرماید: (( فاستقم كما امرت و من تاب معک و لا تطغوا )) ملا-حظه می کنید که در آخر همین آیه خطاب را اجتماعی کرد و دنبالش فرمود: (( انه بما تعملون بصیر )) آنگاه دقت کن در آیه بعدش که میفرماید: (( و لا ترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لا تنصرون )) که از جمله اول فیه میده میشود منظور از (( لیوفینهم )) تنها سزای آخرتی اعمال نیست چون گفتیم این آیه بعد از نقل عذابهایی است که در دنیا بر سر امت های گذشته آمده و بعد از نقل اختلاف یهود و بیان توفیه اعمال ، نتیجه میگیرد که پس شما امت اسلام استقامت کنید و از طغیان پرهیزید و به ستمکاران دل نبندید که اگر چنین کنید هیچیک از آنها که مورد اعتماد و رکون شما باشند شما را یاری نمی کنند و گرفتار آتش خواهید شد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۴۶

و چون جمله : (( فتمسکم النار )) مطلق است هم آتش دنیا را که همان بدبختیها و ذلتها باشد شامل میشود و هم آتش آخرت را و این آتش که مکرر مسلمانان را از آن تحذیر کرده و فرموده بود: (( و يحذرکم الله نفسه )) همان است که در آیه زیر میفرماید: با نازل شدن حکم ولایت معصومین - البته اگر به آن عمل کنید - خطر آن آتش از شما بر طرف میشود و آن آیه این است : (( الیوم یتس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون )) .

پس دگرگون شدن این نعمت به دست خود آنان و تجاوز از ولایت خدای تعالی و قطع رابطه با آن مقام و رکون به ظالمین و ولایت کفار و دوستی با اهل کتاب چیزی بوده که توقع آن از آن مردم میرفته و بر آنان واجب بوده که از این انحرافها بر جان خود بترسند و از سخط الهی که کسی نمیتواند از آن جلوگیری کند بهراسند آن هم با آن تهدیدی که خدای تعالی به آنان کرده و در چند آیه قبل فرموده : (( و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) و در آخر آن خبر داده که ایشان را به سعادتشان هدایت نمیکند، پس آن چیزی که هدایت متعلق بدان است سعادت است و سعادت مسلمین در دنیا به این است که در مجتمعاتشان زندگی و عیشی بر طبق سنت دین و سیره عامه اسلامی داشته باشند . و اگر بنیه و اسکلت این سیره منهدم گردد مظاهر

آن که حافظ معنای آن است نیز در هم و بر هم میشود آن وقت در جو جامعه معلوم نمیشود کار نیک و ستوده کدام است که تا به آن امر کنند (امر به معروف) و کار زشت کدام است تا یکدیگر را از آن نهی نمایند (نهی از منکر) و آن وقت است که شعائر عامه سقوط نموده و به جایش شعائر کفر رواج مییابد و این وضع پیوسته ریشه دارتر میشود و پایه هایش محکمتر می‌گردد تا برسد به آنجا که از اسلام به غیر از اسم چیزی نماند - همچنانکه امروز نمانده -.

و اگر خواننده عزیز در سیره عمومی اسلامی که کتاب و سنت آن را تنظیم و سپس در بین مسلمین اجرا نموده دقت کند و سپس در سیره فاسدی که امروز بر مسلمین تحمیل شده به دقت بنگرد آن وقت آیه شریفه: (( فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم )) را به دقت مطالعه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۴۷

نماید، در مییابد که تمامی رذائل که جامعه ما مسلمانان را پر کرده و امروز بر ما حکومت میکند و همه آنها - که ما از کفار اقتباس کرده‌ایم و به تدریج در بین ما منتشر گشته و استقرار یافته است - ضد آن اوصافی است که خدای تعالی برای مردمی ذکر کرده که در آیه وعده آمدنشان را داده، چون تمامی رذائل عملی در یک کلمه خلاصه میشود و آن این است که جامعه ما خدا را دوست ندارد و خدای تعالی نیز این جامعه را دوست ندارد، جامعه ما دلیل در برابر کفار و ستمگر نسبت به مؤمنین است و در راه خدا جهاد نمیکند و از ملامت هر ملامتگری می‌هراسد.

این همان معنایی است که قرآن کریم از چهره مسلمانان آن روز خوانده بود و اگر خواستی بگو خدای علیم خبیر چنین آینده‌های را برای امت اسلام از غیب خبر داده بود و پیش بینی کرده بود که به زودی امت اسلام از دین مرتد میشود، البته منظور از این ارتداد، ارتداد اصطلاحی (یعنی برگشتن به کفر صریح و اعلام بیزاری از اسلام) نیست بلکه منظور ارتداد تنزیلی است که جمله (( و من یتولهم منکم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) آن را بیان میکند و همچنین آیه شریفه: (( و لو کانوا یؤمنون بالله و النبی و ما انزل الیه ما اتخذوهم اولیاء و لکن کثیرا منهم فاسقون )) به آن اشاره دارد.

با اینکه خدای تعالی وعده شان داده بود که اگر او را یاری کنند او نیز یاریشان خواهد کرد و دشمنانشان را (البته اگر خود آنان تقویت و تاءید نکنند) تضعیف خواهد فرمود، توجه فرمائید: (( ان تنصروا الله ینصرکم ، و لو آمن اهل الکتاب لکان خیرا لهم منهم المؤمنون و اکثرهم الفاسقون لن یضروکم الا اذی و ان یقاتلوکم یولوکم الادبار ثم لا ینصرون ضربت علیهم الذلّة اینما تقفوا الا بحبل من الله و حبل من الناس )) و هیچ بعید نیست که از جمله: (( الا بحبل من الله و حبل من الناس )) استفاده شود که اهل کتاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۴۸

در صورتی که مسلمانان با آنها دوستی کنند خدای تعالی برای سرکوب و تنبیه آنان ایشان را از ذلت نجات داده بر آنان مسلط سازد.

آنگاه خدای سبحان جامعه اسلامی را - که چنین وصفی به خود خواهند گرفت - وعده داده که قومی را خواهد آورد که دوستشان دارد و آن قوم نیز خدا را دوست دارند، مردمی که در برابر مؤمنین دلیل و در مقابل کفار شکست ناپذیرند مردمی که در راه خدا جهاد نموده، از ملامت هیچ ملامتگری پروا نمیکنند و این اوصافی که برای آن قوم بر شمرده - همانطور که قبلاً توجه کردید - اوصاف جامعی است که جامعه اسلامی امروز ما فاقد آن است و با دقت و باریک بینی در هر یک از آن اوصاف که متقابلاً ضد آن اوصاف نیز اوصاف جامعی است که رذائلی بسیار از آنها منشعب می‌شود، رذائلی که فعلاً جامعه اسلامی ما گرفتار آن است و خدای تعالی در صدر اسلام از وضع امروز ما خبر داده.

و اگر ما آن رذائل را آمارگیری کنیم خواهیم دید که همان رذائلی است که اخبار غیبی امامان (علیهم السلام) و پیشگوئیهایشان از آخر الزمان از آن رذائل خبر داده‌اند و آن روایات از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل



شده، روایات بسیاری است که هر چند مجموع آنها از آفت دسیسه و تحریف سالم نمانده، و اما در بین آنها اخباری است که جریان حوادث چهارده قرن گذشته و وقایعی که تاکنون رخ داده، آن اخبار را تصدیق کرده است، اخباری است که از منابع هزار و چند سال قبل گرفته شده، منابعی که نویسندگان آنها بیش از هزار سال قبل و یا نزدیک به هزار سال قبل می زیسته اند و نسبت آن منابع به آن نویسندگان مسلم است، چون در هر قرن از آن منابع روایت نقل شده.

علاوه بر اینکه آن اخبار از حوادث و وقایعی خبر میدهد که هنوز واقع نشده و انسانهای قرون گذشته هم انتظار زنده بودن و دیدن آن وقایع را نداشته اند پس چاره ای جز این نداریم که به صحت آن اخبار و صدورش از منبع وحی اعتراف کنیم. روایتی از رسول الله (ص) متضمن اخبار از اوضاع و احوال مردم در آخرالزمان

نظیر روایتی که قمی آن را در تفسیر خود از پدرش از سلیمان بن مسلم خشاب از عبد الله بن جریح مکی از عطاء بن ابی ریح از عبد الله بن عباس نقل کرده که گفت: با رسول خدا به زیارت حج رفتیم، همان حجی که بعد از آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، و یا به عبارت دیگر حجه الوداع - رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در کعبه را گرفت و سپس روی نازنین خود را به طرف ما کرد و فرمود: می خواهید شما را خبر دهم از علامات قیامت؟ و در آن روز سلمان رضی الله عنه از هر کس دیگر به آن جناب نزدیک تر بود، لذا او در پاسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشت: بله یا رسول الله، حضرت فرمود: یکی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۴۹

علامتهای قیامت این است که نماز ضایع میشود - یعنی از میان مسلمین می رود و از شهوات پیروی میشود و مردم به سوی هواها میل می کنند، مال مقامی عظیم پیدا می کند و مردم آن را تعظیم می کنند، دین به دنیا فروخته می شود، در آن زمان است که دل افراد با ایمان در جوفشان، برای منکرات بسیاری که می بینند و نمی توانند آن را تغییر دهند آب می شود آن چنانکه نمک در آب حل میگردد.

سلمان با تعجب عرضه داشت: یا رسول الله: به راستی چنین روزی خواهد رسید؟ فرمود: آری، به آن خدائی که جانم به دست او است، ای سلمان در آن هنگام سرپرستی و ولایت مسلمانان را امرای جور به دست می گیرند امرائی که وزرائی فاسق و سرشناسانی ستمگر و امنائی خائن دارند.

سلمان پرسید: برآستی چنین وضعی پیش خواهد آمد یا رسول الله؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در این موقع منکر، معروف، و معروف، منکر میشود، خائن امین قلمداد میگردد و امین خیانت میکند، دروغگو تصدیق میشود و راستگو تکذیب میگردد.

سلمان با حالت تعجب پرسید: یا رسول الله به راستی چنین چیزی خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در آن روزگار زنان به امارت میرسند و کنیزان طرف مشورت قرار میگیرند و کودکان بر فراز منبر میروند و دروغ نوعی زرنگی و زکات خسارت، و خوردن بیت المال نوعی غنیمت شمرده شود، مرد به پدر و مادرش جفا ولی به دوستش نیکی می نماید و ستاره دنباله دار طلوع میکند.

سلمان باز پرسید: یا رسول الله آیا چنین چیزی خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان! در این موقع زن با شوهرش در تجارت شرکت کند و باران در فصلش نیامده بلکه در گرمای تابستان می بارد و افراد کریم سخت خشمگین می گردند، مرد فقیر تحقیر میشود، در این هنگام بازارها به هم نزدیک میشوند وقتی یکی میگوید: ((من چیزی نفروختم)) و آن دیگری میگوید: ((من سودی نبرده ام)) طوری می گویند که هر شنونده می فهمد دارد به خدا بد و بیراه میگوید.

سلمان پرسید: آیا حتما چنین وضعی خواهد شد یا رسول الله؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است، ای سلمان در این هنگام اقوامی بر آنان مسلط می شوند که اگر لب بجنابند کشته می شوند و اگر چیزی نگویند دشمنان همه چیزشان را مباح و

برای خود حلال می کنند تا با بیت المالشان کیسه های خود را پر کنند و به ناموسشان تجاوز نموده ، خونشان را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۵۰

بریزند و دلهاشان را پر از وحشت و رعب کنند و در آن روز مؤمنین را جز در حال ترس و وحشت و رعب و رهبت نمیبینی . سلمان عرضه داشت : یا رسول الله آیا چنین روزگاری بر مؤمنین خواهد گذشت ؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در این هنگام چیزی از مشرق می آورند و چیزی از مغرب تا امت اسلام را سرپرستی کنند، در آن روز وای به حال ناتوانان امت من ، از شر شرقی و غربیها و وای به حال آن شرقیان و غربیان از عذاب خدا، آری نه صغیری را رحم میکنند و نه پاس حرمت کبیری را دارند و نه از هیچ مقصری عفو می کنند، اخبارشان همه فحش و ناسزا است ، جثه آنان جثه و بدن آدمیان است ولی دلهاشان دلهای شیاطین .

سلمان عرضه داشت : یا رسول الله آیا چنین روزی خواهد رسید؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان ، در این هنگام مردان به مردان اکتفا می کنند و زنان به زنان و همانطوری که پدر و اهل خانواده نسبت به دختر غیرت به خرج می دهند نسبت به پسر نیز غیرت به خرج می دهند، مردان به زنان شبیه میشوند و زنان به مردان و زنان بر مرکب ها سوار می شوند که از طرف امت من لعنت خدا بر آنان باد.

سلمان از در تعجب پرسید: یا رسول الله آیا چنین وضعی پیش می آید؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان ، در این هنگام مساجد طلا کاری و زینت می شود آنچنان که کلیساها و معبد یهودیان زینت می شود، قرآنها به زیور آلات آرایش و مغازهها بلند و صفها طولانی میشود اما با دلهایی که نسبت به هم خشمگین است و زبانهایی که هر یک برای خود منطقی دارد.

سلمان پرسید: یا رسول الله آیا این وضع پیش می آید؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ، در آن روز مردان و پسران امت من با طلا خود را می آریند و حریر و دیبا میپوشند و پوست پلنگ کالای خرید و فروش میگردد.

سلمان پرسید: یا رسول الله آیا این نیز واقع خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ، ای سلمان در آن روز ربا همه جا را میگیرد و یک عمل آشکار میشود و معاملات با غیبت و رشوه انجام میشود و دین خوار و دنیا بلند مرتبه میشود.

سلمان گفت : یا رسول الله آیا این نیز واقع خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در این هنگام طلاق زیاد میشود و هیچ حدی جاری نمیگردد و البته خدای تعالی از این بابت هرگز متضرر نمیشود.

سلمان عرضه داشت : یا رسول الله آیا این نیز واقع خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۵۱ که جانم به دست او است ای سلمان در این زمان کنیزان آوازه خوان و نوازنده پیدا میشوند و اشرار امت من بر امت ، ولایت و حکومت میکنند.

سلمان پرسید: یا رسول الله آیا چنین وضعی خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در این موقع اغنیای امت من صرفا به منظور گردش و تفریح به حج میروند و طبقه متوسط برای تجارت و فقرا به منظور خودنمایی و ریا حج میروند، در این هنگام است که اقوامی قرآن را برای غیر خدا می آموزند و آن را نوعی مزار و آلت موسیقی اتخاذ میکنند، اقوامی دیگر به تعلم فقه اسلامی میپردازند اما برای غیر خدا در آن روزگار زنا زادگان زیاد میشوند با قرآن آوازه خوانی میکنند و بر سر دنیا سر و دست میشکنند.

سلمان عرضه داشت : یا رسول الله آیا چنین وضعی خواهد شد؟ فرمود: آری به آن خدائی سوگند که جانم به دست او است ای سلمان این وقتی است که حرمتها و قرقها شکسته شود و مردم عالما و عامدا در پی ارتکاب گناه باشند و اشرار بر اختیار مسلط شوند، دروغ فاش و بی پرده و لجاجتها ظاهر گردد و فقرا فقر خود را علنی کنند، مردم در لباس به یکدیگر مباحثات کنند و باران در غیر فصل

بیارد و مردم شطرنج و نرد و موسیقی را کاری پسندیده بشمارند و در مقابل امر به معروف و نهی از منکر را عملی نکوهیده بدانند تا آنجا که یک فرد با ایمان ذلیل ترین و منفورترین فرد امت شود و قاریان عابدان را ملامت کنند و عابدان قاریان را این مردمند که در ملکوت آسمانها رجس و نجس نامیده میشوند.

سلمان از در تعجب پرسید: یا رسول الله آیا چنین وضعی پیش می آید؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم به دست او است ای سلمان در این هنگام است که توانگر هیچ دلوپسی جز فقیر شدن ندارد، حتی یک سائل در طول یک هفته یعنی بین دو جمعه سؤ ال میکند و احدی نیست که چیزی در دست او بگذارد.

سلمان باز پرسید: یا رسول الله آیا چنین روزگاری خواهد رسید؟ فرمود: آری به آن خدائی که جانم در دست او است ای سلمان در این زمان رویبضه تکلم میکنند، پرسید: یا رسول الله پدر و مادرم فدای تو، رویبضه چیست؟ فرمود: چیزی و کسی به سخن در می آید و در امور عامه سخن میگوید که هرگز سخن نمی گفت، در این هنگام است که مردم، دیگر زیاد زنده نمیمانند ناگهان زمین نعرهای میکشد و هر قومی چنین میندازد که زمین تنها در ناحیه او نعره کشید ۳۴۰ بعد تا هر زمانی که خدا بخواهد همچنان میمانند و سپس واژگونه میشوند و زمین هر چه در دل دارد بیرون میریزد - و خود آن جناب فرمود: یعنی طلا و نقره را - آنگاه با دست خود به ستونهایی که در آنجا بود اشاره نموده و فرمود مثل این، ولی در آن روز دیگر نه طلائی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه: ۶۵۲

فائده دارد و نه نقره‌های، این است معنای آیه: (( فقد جاء اشراطها - علامتهایش بیامد )) . روایتی مشروح از امام صادق علیه السلام در همین باره

و در روضه کافی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از بعضی اصحابش و نیز علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر روایت کرده اند که این دو نفر یعنی احمد بن محمد در آن حدیث و ابن ابی عمیر در این حدیث از محمد بن ابی حمزه از حمران روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) ( در مجلسی که صحبت از قدرت و شوکت آنها و فقر و بد حالی شیعه میشد) فرمود: من در روزی که ابو جعفر منصور دوانیقی با موبک سلطنتی خود حرکت میکرد با او بودم او بر اسبی سوار بود که جمعی از خدم و سوارگانش همراهش بودند و جمعی دیگر از پشت سر می آمدند و من بر الاغی سوار بودم و دوش به دوش او میرفتم . به من گفت: یا ابا عبد الله به راستی جا دارد که به خاطر سلطنت و نیروئی که خدا به ما داده و عزتی که ارزانی داشته خوشحالی کنی و به مردم نگوئی که شما و اهل بیت شما سزاوارتر از ما به این سلطنت بودید، زیرا اگر چنین حرفی را بزنی ما را هم علیه خودت و هم علیه مردم تحریک کرده ای .

فرمود: من گفتم: چه کسی از من چنین گزارشی به تو داده؟ هر کس که بوده دروغ گفته، منصور گفت: آیا سوگند میخوری که چنین حرفی را نزده‌ای؟ میفرماید: به او گفتم: مردم ساحرند، یعنی دوست میدارند قلب تو را علیه من برنجانند، این تو هستی که باید اختیار گوش خودت را داشته باشی، هر چه آنها گفتند نپذیری، برای اینکه احتیاج ما به تو بیشتر است از احتیاج تو به ما، آنگاه به من گفت: هیچ یادت می آید آن روزی را که من از تو پرسیدم: آیا ما به سلطنت میرسیم؟ تو گفتم: بله سلطنتی طولانی و گسترده و نیرومند و لایزال در سلطنت خود در مهلت و آسایشید و در دنیایان در وسعت و فراخی تا آنکه در ماه حرام و در بلد حرام دست خود به خون ما بیالائید امام میفرماید: فهمیدم که او جریان را به یاد دارد گفتم: بله ولی امید است خدای عز و جل تو را حفظ کند و من هم آن روز در آن سخن شخص تو منظورم نبود بلکه حدیثی بود که برایت نقل کردم البته ممکن است آن کسی که دست خود به خون ما بیالاید شخصی از اهل بیت تو باشد چون سخن من بدینجا رسید ساکت شد و چیزی به من نگفت، بعدا که به منزل آمدم یکی از دوستان با جمعیتی نزد من آمدند، آن دوست به من گفت: فدایت شوم تو را در مرکب ابو جعفر دیدم در حالی که بر الاغی سوار بودی و او بر اسب سوار بود، سرش را به سوی تو خم میکرد و با تو سخن میگفت کانه میخواست زیر دست

شدن تو را مجسم کند، در دلم گفتم: (( یا للعجب )) این حجت خدا بر خلق است که صاحب واقعی این سلطنت و شوکت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۵۳:

است و کسی است که همه سلاطین عالم باید به او اقتدا کنند و این دیگری مردی ستمگر و قاتل اولاد انبیا و مردی خونریز است، خون بی گناهی را به زمین میریزد که خدا دوست ندارد، آن وقت او در موبک سلطنتی قرار گرفته و تو بر الاغی سواری، این فکر مرا گرفتار شبهه کرد به حدی که بر دین و جانم ترسیدم.

امام (علیه السلام) فرمود: بدو گفتم اگر حشمت و خدمی را که من داشتم و آن فرشتگانی را که از پیش رو و پشت سر من در حرکت بودند میدیدی سلطنت منصور از نظرت میافتاد و آن را حقیر و پشیز میشمردی، دوستم چون این بشنید گفت: الان دلم آسوده شده.

و سپس پرسید: اینها تا کی سلطنت خواهند کرد؟ و چه زمانی امت اسلام از شر اینها راحت میشود؟ در پاسخش گفتم: مگر تو نمیدانی که برای هر چیزی مدتی است، گفت: چرا (میدانم) گفتم: اگر بدانی که وقتی این امر تحقق یابد از چشم بر هم زدن هم سریعتر خواهد بود آن وقت علمت تو را نفع میدهد؟ آری اگر حال این قوم که نزد خدا دارند را بدانی و بدانی که چه حالی دارند آن وقت بغض و دشمنیت نسبت به آنان به نهایت درجه میرسد، اگر تو و تمامی اهل زمین سعی کنید که حال آنان را شدیدتر از آنچه دارند بکنید هرگز نخواهید توانست پس شیطان تو را دست نیندازد که عزت از آن خدا و رسول و مؤمنین است ولی منافقین نمیدانند.

آیا نمیدانی که هر کس منتظر امر ما باشد و بر اذیتها و ترسها که امروز میبیند صبر کند، فردا در زمره ما خواهد بود، پس هر زمان دیدی حق مرده و اهلش از بین رفته‌اند و جور و ستم همه جا را فرا گرفته و قرآن کهنه شده و چیزهایی در آن پدید آمده که در آن نیست و دیدی که قرآن طبق هوا و هوسها توجیه و تفسیر میشود و دیدی که دین وارونه شده، آنچنانکه کاسه وارونه میشود (در نسخه بدل آمده: آنچنان که آب وارونه میشود) و دیدی که اهل باطل بر اهل حق آقائی و سروری میکنند و دیدی که شر ظاهر گشته و از آن نهی نمیشود بلکه از اهل شر دفاع میشود و دیدی که فسق علنی شده و مردان با مردان و زنان با زنان اکتفا میکنند و دیدی که مؤمن سکوت کرده، چون گفتارش پذیرفته نمیشود و دیدی که فاسق دروغ میگوید و پذیرفته میشود و کسی دروغ و افترای او را رد نمیکند و دیدی که صغیر بزرگتران را تحقیر میکنند و دیدی که قطع رحم همگانی شده و دیدی که وقتی کسی را به فسق میستایند خود او میخندد و سخن گوینده را رد نمیکند و دیدی که به پسر همان را میدهند که به زن میدهند و دیدی که زنان با زنان ازدواج میکنند و دیدی که مدح و ثنا بسیار شده و دیدی که مرد مال خود را در غیر راه اطاعت خدا انفاق میکند و کسی نیست که او را نهی کند و دست او را بگیرد و دیدی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۵۴:

که مردم وقتی مؤمن را می بینند که در حال اجتهاد و تلاش است، پناه به خدا میبرند از اینکه مثل او باشند و دیدی که همسایه، همسایه‌اش را می آزارد و کسی نیست جلوی او را بگیرد و دیدی که کافر وقتی وضع رقت بار مؤمن را میبیند از وضع خود خوشحالی میکند و چون فساد را در پهنای زمین گسترده میبیند مسرور میشود و دیدی که شرابه‌های گوناگون علنا نوشیده میشود و مردمی بر سفره شراب جمع هستند که از خدای عز و جل هیچ پروائی ندارند و دیدی که امر به معروف زایل شده و دیدی که فاسق در اعمالی که خدا دوست ندارد نیرومند و مورد حمایت و مدح قرار میگیرد و دیدی که دارندگان آیات (در نسخه دیگر آمده دارندگان آثار) مورد تحقیر واقع میشوند و هر کسی هم آنان را دوست بدارد تحقیر میشود و دیدی که راه خیر بسته شده و راه شر باز و پر رهرو است و دیدی که خانه کعبه معطل مانده و مردم از رفتن به زیارت آن نهی میشوند و به ترک آن تشویق و مامور میگردند و دیدی که هر کس به دیگری میگوید آنچه را که خود نکرده و دیدی که مردان خود را برای مردان چاق میکنند و زنان برای زنان (یا خود را آنطور وانمود میکنند که نیستند) و دیدی که مرد از راه ما تحت خود روزی به دست می آورد و زن از راه

فرجش .

و دیدی که زنان برای خود مجالس ترتیب میدهند آنچنان که مردان تشکیل میدهند و دیدی که در دودمان بنی العباس عمل لواط و زن شدن مردان شایع و علنی گشته و به همین منظور خود را خضاب میکنند و شانه میزنند آنچنان که زنان برای شوهر خود شانه میزنند و مردان مالها به خاطر فروج خود خرج میکنند و چند نفر بر سر یک مرد تنازع میکنند و بر سر او، این علیه آن دیگری و آن علیه این غیرت به خرج میدهد.

و دیدی که صاحب مال محترمتر از مؤمن است و ربا علنی معامله میشود و کسی سرزنش نمیکند و دیدی که زنان به خاطر دادن زنا ستایش میشوند و زن شوهرش را در عمل لواط با مردی دیگر کمک و همکاری میکند و دیدی که در نظر اکثریت مردم بهترین خانوادها آن خانوادهای است که زنان را بر کار فسق کمک میکنند.

و دیدی که مؤمن همواره در اندوه و تحقیر شده و خوار است و دیدی که بدعتها و زنا علنی شده و مردم را دیدی که با شاهدهی که به دروغ شهادت میدهد به یکدیگر تجاوز میکنند و دیدی که حرام حلال و حلال تحریم شده است و دیدی که هر کس دین را با رأی و نظر خود برای خود توجیه میکند و کتاب خدا و احکامش تعطیل شده .

و دیدی که در ارتکاب گناه از تاریکی شب استفاده نمیشود بلکه در روز روشن گناه میکنند و دیدی که مؤمن جز با قلبش نمیتواند منکر را انکار کند و دیدی که مال بسیار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۵۵

هنگفت در راه خشم الهی خرج میشود و دیدی که والیان ولایت و سرپرستی مردم را قباله کسی بدانند که قدرتش بیشتر است و دیدی که محرم به محرم خود اکتفا کند و با او ازدواج نماید و دیدی که مردم به صرف تهمت و بر اساس مظنه کشته میشوند و دیدی که مردم بر سر عشق ورزیدن به یک پسر یا یکدیگر به ملاک غیرت میستیزند و حتی بر سر این عشق جان و مال فدا میکنند. و دیدی که مردم کسی را که شهوت خود را با رفتن نزد زنان خاموش میکند سرزنش مینمایند و دیدی که مرد با زنا دادن همسرش پول در می آورد و زندگی میکند با علم به اینکه او زنا میدهد و حتی بر این کار او نظارت دارد و دیدی که زن قاهر و مسلط بر شوهرش میشود و بر خلاف میل او کارها میکند و علیه او پولها خرج میکند و دیدی که مرد همسر و دختر - کنیز - خود را کرایه میدهد و به طعام و نوشیدنی پست راضی میشود و اگر دیدی که سوگند به دروغ به خدای عز و جل بسیار و شایع شده و دیدی که قمار علنی و آشکار گشته و دیدی که شراب علنا فروخته میشود و کسی از آن منع نمیکند و دیدی که زنان مسلمان ناموس خود را به اهل کفر میدهند.

و دیدی که لهو و لعب و رقص و آوازه خوانی علنی شده ، مسلمانان از آن عبور میکنند و احدی ، احدی را منع نمیکند و احدی جرات بر منع آن ندارد و دیدی که افراد شریف و آبرومند به وسیله کسانی که از قدرت آنان میترسند توهین شده و خوار میشوند و دیدی که نزدیک ترین افراد به درگاه والیان آن کسی است که با بد گوئی به ما اهل بیت آن والیان را مدح میگویند و دیدی که شنیدن صوت قرآن بر مردم سنگینی میکند و در مقابل شنیدن آوازه های باطل برایشان آسان و خفیف است .

و دیدی که همسایه را از ترس زبانش احترام میکنند و دیدی که راستگوترین مردم دروغ سازانند و دیدی که شر علنی و بازار سخن چینی رایج شده و دیدی که بغی و ستم آشکار گشته و دیدی که غیبت کردن نوعی ملاحظت و خوش اخلاقی تلقی میشود و مردم یکدیگر را به خاطر آن بشارت میدهند و دیدی که حج و جهاد جنبه غیر خدائی به خود میگیرد و دیدی که سلطان به خاطر کافر، مؤمن را توهین نموده و خوار میسازد و دیدی که خرابی بر عمران مسلط شده و دیدی که زندگی یک فروشنده از راه خیانت در کیل و وزن اداره میشود و دیدی که خونریزی یک امر آسان و پیش پا افتاده تلقی میشود.

و دیدی که اگر کسی به طلب ریاست برمیخیزد عوضش تنها دنیا است و خود را مردی بد زبان معرفی میکند تا کسی جرأت اعتراض کردن نداشته باشد و نیز امور به او نسبت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه : ۶۵۶

داده میشود و دیدی که به نماز بی اعتنائی میشود و دیدی که ثروتمند مال بسیاری نزدش جمع شده و از روزی که مشغول جمع آوری آن شده، زکاتش را نداده و دیدی که میت را از قبرش بیرون میکشند و آزارش داده، کفنهایش را میفروشند و دیدی که هرج و مرج بسیار شده و دیدی که افراد در صبح و عصر مست هستند و هیچ اهمتامی به وضع مردم ندارند و دیدی که با چهار پایان جماع میکنند و دیدی که چهار پایان به جان یکدیگر میافتند و یکدیگر را پاره میکنند.

دیدی که مرد به نماز خانهاش می‌رود و بر میگردد در حالی که جامه‌هایش را ربوده‌اند و دیدی که دل‌های مردم قساوت و چشم‌هاشان خشک شده و ذکر خدا بر آنان سنگین می‌آید و حرام خواری علنی گشته و بر سر آن از یکدیگر پیشی میگیرند و دیدی که نمازگزار اگر به نمازخانه می‌رود برای آن است که خود را به مردم نشان دهد، مردم او را ببینند که نماز میخواند و اگر دیدی که فقیه برای غیر هدف دین تفقه میکند، یعنی به این منظور فقه میخواند که دنیا و ریاست به دست آورد و دیدی که مردم به سوی آن کسی میشتابند که غالب باشد و خلاصه هر یک از دو طرف نزاع غلبه کند مردم با او باشند، چه غلبه‌اش حق باشد و چه باطل.

و دیدی که طالب حلال مورد مذمت و سرزنش و طالب حرام مورد مدح و احترام قرار گیرد و دیدی که در دو حرم کعبه و مدینه کارهایی صورت میگیرد که خدا دوست ندارد و هیچکس جلوگیر آنان نیست و حتی بین آنان و آن عمل زشت کسی حائل نمیشود و دیدی که در دو حرم شریف ساز و آواز علنی ارتکاب میشود و دیدی که افرادی سخن از حق میگویند و امر به معروف و نهی از منکر میکنند ولی از پای خطابه‌اش کسی برمیخیزد در حالی که خود را خیر خواه و دلسوز او میداند از در خیر خواهی و نصیحت میگوید: خدا از تو نخواست که این حرفها را بزنی و دیدی که مردم در اقتدای به اهل شر به یکدیگر هم چشمی میکنند و دیدی که راههای خیر از رهرو خالی است و احدی به آن راه نمی‌رود.

و دیدی که جنازه را به اهتزاز در می‌آورند و کسی از این عمل ناراحت نمیشود و دیدی که هر سالی که میگذرد بدعت‌های بیشتری از سال قبل باب شده و شر بیشتری پیدا میشود و دیدی که خلق و جمعیتها جز اغنیاء را پیروی نمیکنند، دیدی که حاجت محتاج را در برابر مسخره کردن او و خندیدن به او بر آورده میکنند و ترحمشان برای غیر رضای خدا است و دیدی که آیات آسمانی الهی رخ میدهد ولی کسی از آن نمیترسد و دیدی که مردم با یکدیگر جفتگیری میکنند، آنطور که چهار پایان میکنند و کسی این عمل را زشت ندانسته و اگر زشت بداند از ترس مردم نهی نمیکند و دیدی که افراد اموال بسیار در غیر راه خدا انفاق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۵۷:

میکنند ولی در راه خدا از انفاق مالی اندک مضایقه میکنند و اگر دیدی که رنجاندن و عقوق پدر و مادر علنی و خوار شمردن آنان شایع شده و در نظر فرزندان بدترین مردم تلقی میشوند، حتی فرزند خوشحال میشود از اینکه بر پدر و مادرش تهمت زده شود و دیدی که زنان بر حکومت و سلطنت چیره شده‌اند و بر هر امری که هوا و هوس آنان را تامین کند مسلط گشته‌اند.

و دیدی که فرزندان به پدر و مادر خود افتراء میندند و پدر و مادر خود را نفرین میکنند و از شنیدن خبر مرگشان خوشحال میشوند و اگر دیدی که وضع به اینجا کشیده که اگر شخصی روزی بر او بگذرد که در آن روز مرتکب گناه بزرگی نشود، فسق و فجوری انجام ندهد، کمفروشی و خیانتی ننماید، به حرامی دست نیافته و یا شراب مسکری ننوشد، در غم و اندوه فرو می‌رود و میپندارد که آن روز او به بطالت گذشته و یک روز از عمرش ضایع شده است و دیدی که سلطان خوردنیها را احتکار میکند و دیدی که اموال ذوی القربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ناحق تقسیم میشود و با آن اموال قمار میکنند و شراب مینوشند.

و دیدی که با شراب خود را معالجه میکنند و برای مریض تعریف و توصیف میکنند که فلان شراب برای تو بسیار نافع است و از شراب شفا میطلبند و اگر دیدی که مردم در ترک امر به معروف و نهی از منکر و ترک اعتقاد به وجوب آن با هم برابرند و دیدی که باد به بیرق منافقین و اهل نفاق میوزد، ولی بیرق اهل حق حرکتی ندارد و دیدی که مؤذنها و نمازخوانها در برابر مزد اذان



میگویند و نماز میخوانند.

و دیدی که مسجدها پر است از مردمی که از خدا نمیترسند در آنجا جمع شده‌اند، برای غیبت و خوردن گوشت اهل حق و در آن از خوبیهای شراب مسکر، سخن میگویند و دیدی که پیشنمازی مست بر مردم نماز میخواند، در حالی که نمیفهمد چه میخواند و کسی هم او را ملامت نمیکنند بلکه اگر مست شود مردم از ترس، احترامش میکنند و او را وا گذاشته، تعقیبش نمیکنند و بلکه معذورش می‌شمارند و اگر دیدی که فردی را دارند به صلاح و خوبی مدح و ثنا میکنند که اموال ایتام را میخورد و دیدی که قاضیان به خلاف آنچه خدا دستور داده قضاوت میکنند و دیدی که والیان به انگیزه طمع، افراد خائن را امین خود می‌سازند.

و دیدی که والیان میراث (به جای اینکه ارث را کما فرض الله و طبق فرمان خدا در بین ورثه تقسیم کنند) تنها به وارثی میدهند که اهل فسق و جرأت بر خدای تعالی باشد، (رشوه و حق و حساب خود را از او میگیرند) و او را آزاد میگذارند تا با حق سایر ورثه هر کاری که خواست بکند و دیدی که در منبرها مردم را به تقوا امر میکنند ولی خود گویندگان به آنچه میگویند عمل نمیکنند و دیدی که نماز در اوقاتش خوانده نمیشود، به اول وقت خواندن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۵ صفحه ۶۵۸:

اهمیتی نمیدهند و دیدی که صدقهها به سفارش و شفاعت داده میشود و در آن رضای خدا مقصود نیست و بلکه به این جهت داده میشود که مردم از او طلب میکنند و اگر دیدی که مردم در شکم و شهوت آزادند، باکی ندارند از اینکه چه میخورند و چه نکاح میکنند و دیدی که دنیا به مردم روی آورده.

و دیدی که شعائر دین کهنه و بر افتاده، در چنین روزگاری بر حذر باش، و برای درخواست نجات از خدا به خدا متوسل شو و بدان که مردم در چنین روزگاری غرق در سخط الهی هستند و اگر خدای تعالی مهلتشان داده،

از این کار منظوری دارد و تو منتظر تحقق آن منظور باش و کوشش کن تا خدای عز و جل تو را در وضعی ببیند که خلاف وضع مردم باشد تا اگر عذاب در آنان نازل شود تو زودتر به رحمت خدای تعالی برسی و اگر عذابشان تاخیر بیفتد آنها مبتلا شوند و تو از آنچه آنها در آن هستند بیرون شده باشی یعنی تو مثل آنان بر خدای عز و جل جرأت نکرده باشی و بدان که خدای تعالی اجر نیکوکاران را ضایع نمیسازد و رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.

مؤلف: در این باره اخبار بسیار دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان اهل بیت آن جناب (علیهم السلام و الصلاة) به یادگار مانده که این دو حدیث که ما نقل کردیم از نظر معنا جامعترین آنها است و احادیث (آخر الزمان) در حقیقت شکفته و تفصیل آن کلیاتی است که آیه شریفه مورد بحث یعنی آیه: ((یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم...)) بر آن دلالت داشت و خدا داناتر است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳:

آیات ۵۶ - ۵۵، سوره مائده

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (۵۵) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ. (۵۶)

ترجمه آیات

جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و آنان که ایمان آورده اند، همان ایمان آورندگانی که اقامه نماز و ادای زکات می کنند در حالی که در رکوع نمازند. (۵۵) و کسی که خدا و رسولش و این مؤمنین را دوست بدارد در حزب خدا که البته سرانجام غلبه با آنها است وارد شده است. (۵۶)

بیان آیات

اثبات اینکه این دو آیه شریفه درباره امام علی (ع) نازل شده و متضمن تنصیص بر ولایت و خلافت آن حضرت می باشد.

این دو آیه شریفه همانطوری که می بینید مابین آیاتی قرار دارند که مضمون آنها نهی از ولایت اهل کتاب و کفار است، به همین جهت بعضی از مفسرین اهل سنت خواسته اند این دو آیه را با آیات قبل و بعدش در سیاق شرکت داده و بگویند همه اینها در صدد بیان یکی از وظائف مسلمین اند، و آن وظیفه عبارتست از اینکه مسلمین باید دست از یاری یهود و نصارا و کفار بر دارند، و منحصر خدا و رسول و مؤمنین را یاری کنند، البته مؤمنینی که نماز پیا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند، نه هر کس که در سلک اسلام در آمده باشد، پس منافقینی که در دل کافرنند نیز مانند کفار نباید یاری نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴:

خلاصه کلام مفسرین نامبرده اینست که ولایت در این دو آیه به همان معنا است که در آیات زیر به آن معنا است ((وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ)) و ((النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)) و نیز این آیات که ولایت را به مؤمنین اطلاق کرده ((أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)) و ((الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)) همانطوری که در این آیات ولایت بمعنای نصرت است در دو آیه مورد بحث هم به همان معنا است، پس مدعای امامیه که می گویند این آیه در شأن امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) و در تنصیص ولایت و خلافت آن جناب است، زیرا تنها اوست که در حال رکوع انگشتر خود را به سائل داد، مدعائی است بدون دلیل، آنگاه از این مفسرین سؤال شده است پس جمله حالیه ((وَهُمْ رَاكِعُونَ)) در این بین یعنی در دنبال جمله ((وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ)) چکاره است؟ اگر شاءن نزول آیه، امام (علیه السلام) نباشد، چنانچه امامیه می گویند جمله: ((در حالی که آنها در رکوعند)) چه معنا دارد؟

در پاسخ گفته اند در اینجا معنای حقیقی رکوع مراد نیست بلکه مراد معنای مجازی آن یعنی خضوع در برابر عظمت پروردگار یا خضوعی است که از جهت فقر یا از جهات دیگر در نهاد آدمی پدید می آید، و معنای آیه اینست که: اولیا و یاوران شما یهود و نصارا و منافقین نیستند، بلکه اولیا و یاوران شما خدا و رسول اویند و آن مؤمنین که نماز پیا می دارند و زکات می دهند و در همه این احوال خاضعند، یا آلهائی که زکات می دهند در حالیکه خود فقیر و تنگدستند، لیکن دقت در اطراف این آیه و آیات قبل و بعدش و نیز دقت درباره تمامی این سوره، ما را به خلاف آنچه این مفسرین ادعا کرده اند و آن جوابی که از اشکال داده اند رهبری می کند، و نخستین شاهد بر فساد ادعایشان بر اینکه ولایت به معنای نصرت است همانا استدلال خود آنان است به وحدت سیاق و به اینکه همه این آیات که یکی پس از دیگری قرار گرفته اند در مقام بیان این جهتند که چه کسانی را باید یاری کرد و چه کسانی را نباید، زیرا درست است که این سوره در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حجه الوداع نازل شده و لیکن نه تمامی آن، بلکه بطور مسلم پاره ای از آیات آن به شهادت مضامین آنها، و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده است قبل از حجه الوداع نازل شده است.

بنابراین صرف اینکه فعلا این آیات یکی پس از دیگری قرار گرفته اند دلالت بر وحدت سیاق آنها ندارد، کما اینکه صرف وجود مناسبت بین آنها نیز دلالت ندارد بر اینکه آیات این سوره همه به همین ترتیب فعلی نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵:

دومین شاهد بر فساد آن، تفاوت آیات قبل و بعد این آیه است از جهت مضمون، زیرا در آیه ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...)) تنها مؤمنین را از ولایت کفار نهی می کند و منافقین را که در دل کافرنند به این رذیله که در کمک کفار و جانبداری آنان سبقت می جویند سرزنش می نماید، بدون اینکه کلام مرتبط الخطاب به کفار شود و روی سخن متوجه کفار گردد، بخلاف آیات بعد که پس از نهی مسلمین از ولایت کفار دستور می دهد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطلب را به گوش کفار برساند و اعمال زشت آنان را که همان سخریه و استهزاست، و معایب درویشان را که همان نفاق است

گوشزد شادن سازد، پس آیات قبل، غرضی را بیان می کنند و آیات بعد، غرض دیگری را ایفا می نمایند با این حال چگونه بین این دو دسته آیات وحدت سیاق هست؟!.

مراد از ((ولی)) در آیه شریفه ناصر نیست بلکه ولایت به معنای محبت و دوستی است

سومین دلیل بر فساد آن همان مطالبی است که ما در بحثی که سابق در ذیل آیات ((۵۶)) و ((۵۷)) و ((۵۸)) و ((۵۹)) همین سوره از نظر خوانندگان گذرانیدیم، گفتیم، و آن این بود که: کلمه ولایت در این آیات نمی شود به معنای نصرت باشد. زیرا با سیاق آنها و خصوصیتی که در آن آیات است مخصوصاً جمله ((بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)) - ((آنها خود اولیای یکدیگرند)) و جمله ((وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ)) - ((و هر که از شما ولایت آنها را داشته باشد از آنها خواهد بود)) سازگار و من اسب نیست، چون که ولایت به معنای نصرت عقد و قراردادی بوده که بین دو قبیله با شرایط خاصی منعقد می شده، و این عقد باعث نمی شده که این دو قبیله یکی شوند، و از عادات و رسوم و عقاید مخصوص به خود چشم ببوشند و تابع دیگری گردند، و حال آنکه در این آیه ولایت، امری است که عقد آن باعث پیوستن یکی به دیگری است، چون می فرماید: و هر که از شما ولایت آنان را دارا باشد از ایشان خواهد بود، و نیز اگر ولایت در اینجا به معنای نصرت بود معنا نداشت علت نهی از نصرت کفار را چنین معنا کند که چون قوم فلانی (کفار) یار و مددکار یکدیگرند، بخلاف اینکه اگر ولایت به معنای محبت باشد که در آنصورت این تعلیل بسیار بجا و موجه خواهد بود، زیرا مودت مربوط به جان و دل آدمی است و باعث امتزاج و اختلاط روحی بین دو طایفه می شود، و تاءثیر این اختلاط در تغییر سنن قومی و اغماض از خصائص ملی پر واضح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۶:

پس صحیح است گفته شود: فلان ملت و قوم را دوست نداشته باشید تا رذائل و معایبی که در آنها است در شما رخنه نکند و شما به آنان ملحق و از آنان نشوید، آنان وصله هم رنگ هم، و دوست همند، از همه اینها گذشته معنا ندارد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ولی به معنای یاور مؤمنین باشد، برای اینکه یا مردم یاور اویند یا او و مردم یاور دینند و یا خداوند یاور او و مردم دیندار است، همه این اطلاقات صحیح است، اما گفتن اینکه او یاور مؤمنین است صحیح نیست.

توضیح اینکه این مفسرین که می گویند ((ولی)) در آیه مورد بحث به معنای ناصر است، لابد مرادشان از نصرت، نصرت در دین است که خدا هم آنها را مورد اعتنا قرار داده و در بسیاری از آیات از آن یاد کرده، و چون می توان دین را هم برای خدا دانست و هم گفت دین برای خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) است و هم گفت دین برای رسول خدا و مؤمنین است به سه اعتبار همچنین می توان یاری دین را هم یاری خدا دانست، چون پروردگار متعال شارع دین است کما اینکه در چند جای قرآن این اطلاق را کرده و فرموده: ((قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ)) و نیز فرموده: ((إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ)) و فرموده: ((وَأَذِخْ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ)) تا آنجا که می فرماید: ((لَتَكُوْنَنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرْنَهُ)) و همچنین در آیات زیاد دیگری این اطلاق بچشم می خورد.

و صحیح است گفته شود: دین برای خدا و هم برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، چون خداوند شارع دین و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هادی و داعی بسوی آن و مبلغ آنست؛ و به این اعتبار مردم را به یاری دین دعوت و یا مؤمنین را با نصرت می ستاید به اینکه خدا و رسول را یاری می دهند کما اینکه در قرآن می فرماید: ((عَزَّرُوْهُ وَ نَصْرُوْهُ)) و می فرماید: ((وَ يَنْصُرُوْنَ اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ)) و نیز می فرماید: ((وَ الَّذِيْنَ ءَاوَا وَ نَصْرُوْا)) و هم یاری دین را یاری رسول (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین شمرده و فرموده: خدا یاور رسول و مؤمنین است، کما اینکه در قرآن می فرماید: ((وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ)) و نیز می فرماید: ((إِنَّا لَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِيْنَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْأَشْهَادُ)) و نیز می فرماید: ((وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ)) و لیکن بهیچ اعتبار نمی توان دین را فقط برای مؤمنین دانست و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از دین بیگانه شمرد، آنگاه گفت رسول خدا یاور مؤمنین است، برای اینکه هیچ کرامت و مزیت دینی نیست مگر اینکه عالترین مرتبه آن در رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و او را سهم وافر از این مزیت است، لذا در هیچ جای قرآن رسول الله (صلی الله علیه و آله) را یاور مؤمنین نخوانده. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۷:

آری کلام الهی ساختش منزّه تر از آنست که نسبت به احترامات لازم الرعایه آن جناب کوتاهی و مسامحه بورزد، و این خود قوی ترین دلیل است بر اینکه هر جا در قرآن ولایت را به پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نسبت داده است مقصود از آن ولایت در تصرف یا محبت است مانند آیه شریفه: ((الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ)) و آیه ((إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...)) چون در این دو آیه روی سخن با مؤمنین است و معنا ندارد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یاور آنها باشد چنان که مفصلاً بیان کردیم.

پس معلوم شد که این دو آیه مورد بحث در سیاق، با آیات سابق خود شرکت ندارند و لو اینکه فرض هم بکنیم که ولایت به معنای نصرت است، و نباید فریب جمله آخر آیه یعنی: ((فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)) را خورد و خیال کرد که این جمله تنها مناسب با ولایت به معنای نصرت است. زیرا این جمله با معانی دیگر ولایت یعنی تصرف و محبت نیز مناسبت دارد، برای اینکه غلبه دینی و انتشار دین خدا در همه عالم که یگانه هدف اهل دین است محتاج است به اینکه اهل دین به هر وسیله شده به خدا و رسول متصل و مربوط شوند، چه اینکه این اتصال به نصرت خدا و رسول باشد و یا به قبول تصرفاتشان و یا به محبت و دوست داشتنشان، پس جمله آخر آیه با هر سه معنا سازگاری دارد، و خدای تعالی در چند جا وعده صریح داده و به همه گوشزد کرده که بزودی این غلبه دین اسلام بر سایر ادیان محقق می شود و فرموده: ((كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي)) و نیز فرموده: ((وَلَقَدْ سَبَقَتْ

كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِن جُنَدُنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸:

و علاوه بر همه وجوهی که گفته شد روایات بسیاری از طریق امامیه و هم از طریق خود اهل سنت هست که همه دلالت دارند بر اینکه این دو آیه در شائن علی بن ابیطالب (علیه السلام) وقتی که در نماز انگشتر خود را صدقه داد نازل شده است، بنابراین، این دو آیه متضمن حکم خاصی هستند و شامل عموم مردم نیستند.

و ما بزودی در بحث روایتی آینده خود بی شتر آن روایات را نقل خواهیم کرد (ان شاء الله تعالی) و اگر صحیح باشد از این همه روایاتی که درباره شائن نزول این دو آیه وارد شده چشم پوشی شود و این همه ادله ماثوره نادیده گرفته شود باید بطور کلی از تفسیر قرآن چشم پوشید، چون وقتی به اینهمه روایات اطمینان پیدا نکنیم، چگونه می توانیم به یک یا دو روایتی که در تف سیر یک یک آیات وارد شده است وثوق و اطمینان پیدا کنیم، پس با این همه وجوهی که ذکر شد دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بگوییم مضمون این دو آیه عام و شامل همه مؤمنین و ولایت بعضی نسبت به بعض دیگر است.

اشکالات بعضی مفسرین معاند بر دلالت آیات شریفه: ((انما ولیکم الله...)) بر ولایت امیرالمؤمنین (ع) و رد آن اشکالات

البته باید این را هم بگوییم که مفسرین نامبرده برای اینکه دو آیه مورد بحث را از اینکه راجع به علی (علیه السلام) باشد برگردانند و بگویند راجع به همه مؤمنین است ناگزیر شده اند در روایات مزبوره مناقشه کرده و در هر کدام به وجهی خرده گیری کنند لیکن ما با رعایت ادب به آقایان می گوییم: سزاوار نبود در این همه روایات اشکال کنند، زیرا اگر انسان دچار عناد و مبتلا به لجاج نباشد روایات اینقدر هست که اطمینان آور باشد دیگر با امثال اشکالات زیر در مقام خرده گیری و تضعیف آنان بر نمی آید. و اما اشکالاتی که بر روایات وارد کرده اند:

اول - همان حرفی است که سابقاً هم به آن اشاره شد و آن اینکه ولایت در آیات مورد بحث و قبل و بعدش ظهور در معنای نصرت دارد و این روایات از نظر مخالفتش با این ظهور مخدوش است.

دوم - اینکه لازمه این روایات که می گویند ولایت به معنای تصرف است، اینست که آیه با اینکه دارد: ((الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ - آنان که نماز را به پای می دارند)) مع ذل بگوییم آیه در شائن علی است و بس و حال آنکه آن جناب یک نفر است و به یک نفر گفته نمی شود: آنانکه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹:

سوم - اینکه لازمه این روایات اینست که مقصود از زکاتی که در آیه است صدقه باشد و حال آنکه دیده نشده صدقه را زکات

گفته باشند.

مفسرین نامبرده بعد از این سه اشکال گفته اند پس متعین اینست که بگوییم این دو آیه مربوط به شخص معینی نیستند بلکه عام و شامل همه مؤمنین و کانه در این مقامند که نکته ای نظیر قصر قلب یا قصر افراد افاده کنند چه منافقین بسیار علاقمند به ولایت کفار و دوستی با آنان بودند و به همه مسلمین اصرار داشتند که آنان را دوست بدارند. خدای تعالی مؤمنین را از دوستی با کفار نهی نمود، و فرمود: اولیای شما کفار و منافقین نیستند، بلکه خدا و رسول و مؤمنین حقیقی اند. باقی می ماند جمله حالیه ((وَهُمْ رَكُوعُونَ))، راجع به آنهم می توانیم بگوییم مراد از رکوع در خصوص این آیه به معنای مجازی آن یعنی خضوع و فقر و افتاده حالی است. این بود توجیهاتی که مفسرین عامه درباره این دو آیه کرده اند.

و لیکن دقت در این آیات و نظائر آن بطلان و سقوط این توجیهات را از درجه اعتبار و اعتنا روشن می سازد. اما اینکه گفتند آیه در سیاق آیاتی قرار دارد که ولایت در آنها به معنای نصرت است جوابش را سابقا دادیم و باز تکرار می کنیم که آیات اصلا چنین سیاقی ندارند و به فرض اینکه آیات سابق دارای چنین سیاقی باشند این دلیل نمی شود بر اینکه در این آیات هم به همان معنا است.

و اما اشکالی که در کلمه ((الذین)) کردند جواب آن را هم در جلد سوم همین کتاب در ذیل آیه مباهله مفصلا داده ایم و گفته ایم: فرق است بین اینکه لفظ جمع را اطلاق کنند و واحد را اراده کنند، در حقیقت لفظ جمع را در واحد استعمال کنند و بین اینکه قانونی کلی و عمومی بگذرانند و از آن بطور عموم خبر دهند در صورتی که مشمول آن قانون جز یک نفر کسی نباشد و جز بر یک نفر منطبق نشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰

و آن نحوه اطلاقی که در عرف سابقه ندارد نحوه اولی است نه دومی، برای اینکه از قبیل دومی در عرف بسیار است، مواردی که جمع بر مفرد اطلاق شده است

و ای کاش می فهمیدیم مفسرین مزبور در این آیه: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ)) تا آنجا که می فرماید ((تُسَيَّرُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ)) چه می گویند؟! با اینکه دلیل معتبر و روایت صحیح داریم بر اینکه مرجع ضمیر ((إِلَيْهِم)) با اینکه ضمیر جمع است یک نفر بیش نیست و آن حاطب بن ابی بلتعنه است که با قریش و دشمنان اسلام مکاتبه سری داشت؟ و نیز خوب بود می فهمیدیم در این آیه: ((لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ)) چه می گویند؟ با اینکه روایت صحیح داریم که قائل این سخن یک نفر بیش نیست و او عبد الله بن ابی سلول رئیس منافقین است؟! و همچنین در این آیه: ((يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ)) و حال آنکه فاعل ((يَسْأَلُونَ)) با اینکه صیغه جمع است یک نفر است و نیز در این آیه: ((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً)) و حال آنکه روایت صحیح وارد شده است که این آیه درباره یک نفر است و او علی بن ابیطالب (علیه السلام) و یا بنا به روایت خود آقایان اهل سنت ابابکر است!! و همچنین آیات زیاد دیگری که در همه، نسبت هائی به صیغه جمع به شخص معین و واحدی داده شده است. این مفسرین هر چه در این موارد جواب دارند از همه این موارد، ما نیز همان جواب خود قرار می دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱

عجیب تر از آن این آیه است ((يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصَيَّبَنَا دَائِرَةٌ:)) می گویند می ترسیم از اینکه دچار گرفتاری شویم)) برای اینکه گوینده این حرف به اعتراف خود علمای عامه یک نفر و آن هم رئیس منافقین عبدالله بن ابی بوده، و تعجب در این است که این آیه در بین آیاتی قرار دارد که ما الاذن درباره آنها بحث می کنیم، راستی چطور با این فاصله کم حرف خود را از یاد می برند و کم حافظگی به خرج می دهند؟! ممکن است کسی بگوید که در این آیاتی که بعنوان نقض نقل کردید که در آنها مطلب به صیغه جمع به یک فرد نسبت داده شده در حقیقت مطلب تنها به یک فرد منسوب نیست، بلکه کسانی بوده اند که با عمل آن یک نفر موافق و راضی بوده اند، با اینکه مرتکب یک نفر بوده، خداوند روی سخن خود را در توبیخ متوجه به عموم می کند تا آنان هم



که مرتکب نیستند ولی با مرتکب همصدایند متنبه شوند.

در صدر اسلام ((زکات)) در معنای لغوی (انفاقمال) به کار می رفته، نه در خصوص زکات واجب ما هم در جواب می گوئیم برگشت این حرف به اینست که اگر نکته ای ایجاب کرد می توان جمع را در مفرد استعمال نمود، و اتفاقا در آیه مورد بحث ما هم همینطور است، یعنی در تعبیر صیغه جمع نکته ایست و آن اینست که نمی خواهد بفهماند اگر شارع انواع کرامتهای دینی را که یکی از آنها ولایت است به بعضی از مؤمنین (علی علیه السلام) ارزانی می دارد جزافی و بیهوده نیست، بلکه در اثر تقدم و تفرقی است که او در اخلاص و عمل بر دیگران دارد، علاوه بر این، بیشتر، بلکه تمامی آنهایی که این روایات را نقل کرده اند همانا صحابه و یا تابعینی هستند که از جهت زمان و عصر معاصر با صحابه اند و آنان هم عرب خالص بوده اند، بلکه می توان گفت عربیت آنروز عرب، عربیت دست نخورده تری بوده و اگر این نحو استعمال را لغت عرب جایز نمی دانسته و طبع عربی آنرا نمی پذیرفته خوب بود عرب آنروز اشکال می کرده و در مقام اعتراض بر می آمد و حال آنکه از هزاران نفر صحابه و تابعین، احدی بر اینگونه استعمالات اعتراضی نکرده است چه اگر کرده بود به ما می رسید.

اما اشکال سومی که گفته اند صدقه دادن انگشتر، زکات نیست. جواب این حرف هم اینست که اگر می بینید امروز وقتی زکات گفته می شود ذهن منصرف به زکات واجب شده و صدقه به ذهن نمی آید، نه از این جهت است که بر حسب لغت عرب صدقه زکات نباشد بلکه از این جهت است که در مدت هزار و چند سال گذشته از عمر اسلام، مشرعه و مسلمین زکات را در واجب بکار برده اند، و گرنه در صدر اسلام زکات به همان معنای لغوی خود بوده. و معنای لغوی زکات اعم است از معنای مصطلح آن، و صدقه را هم شامل می شود. در حقیقت زکات در لغت مخصوصا اگر در مقابل نماز قرار گیرد، به معنای انفاق مال در راه خدا و مرادف آنست، کما اینکه همین مطلب از آیاتی که احوال انبیای سلف را حکایت می کنند بخوبی استفاده می شود، مانند این آیه که باره حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوب می فرماید: ((وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۲:

و راجع به حضرت اسماعیل می فرماید: ((وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا)) و راجع به عیسی (علیه السلام) در گهواره می فرماید: ((وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا)) و ناگفته پیداست که در شریعت ابراهیم و یعقوب و اسماعیل عیسی (علیه السلام) زکات به آن معنایی که در اسلام است نبوده.

و نیز می فرماید: ((قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى)) و می فرماید: ((الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى)) و می فرماید: ((الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفَرُونَ)) و می فرماید: ((وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ)) و آیات دیگری که در سوره های مکی و مخصوصا سوره هائی که در اوایل بعثت نازل شده مانند سوره ((حم سجده)) و امثال آن. چه این سوره ها وقتی نازل شدند که اصولا زکات به معنای معروف و مصطلح هنوز واجب نشده بود، و لابد مسلمین آنروز از کلمه زکاتی که در این آیات است چیزی می فهمیده اند، بلکه آیه زکات یعنی: ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ)) که دلالت دارد بر اینکه زکات مصطلح یکی از مصادیق صدقه است، و از این جهت آنرا زکات گفته اند که صدقه است، چون صدقه پاک کننده است و زکات هم از تزکیه و به معنای پاک کردن است، پس از همه مطالب گذشته روشن شد که: اولاً برای مطلق صدقه، زکات گفتن مانعی ندارد، و ثانياً موجبی برای حمل رکوع بر معنای مجازی نیست، و ثالثاً مانعی از اطلاق جمع ((الذین آمنوا...)) و اراده مفرد نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳:

معانی و موارد استعمال کلمه ((ولایت)) و مشتقات آن

((إِنَّمَا وَدَّعَى اللَّهُ وَالرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...))

راغب در کتاب مفردات گفته است ولاء (به صدای بالای واو) و همچنین توالی به این معناست که حاصل شود دو چیز یا بیشتر، از



یک جنس و بدون اینکه چیزی از غیر آن جنس حایل شود. این معنای لغوی ولاء و توالی است، و گاهی این لفظ به طور استعاره و مجاز در قریبی استعمال می شود که آن قرب از جهات زیر حاصل می گردد.

۱- قریبی که از جهت مکان حاصل میشود و گفته میشود: ((جلست مما یلیه : نشستیم نزدیکش)).  
۲- قرب از جهت نسبت .

۳- قرب از جهت دوستی و گفته می شود: ((ولی فلان - دوست فلانی)).

۴- قرب حاصل از نصرت و گفته می شود: ((ولی فلانا - یاری کرد فلان را)).

۵- از جهت اعتقاد. گفته می شود: فلان ولی فلان - هم عقیده و هم سوگند اوست . و در معنای نصرت بطور حقیقت اطلاق می شود و همچنین در معنای مباشرت در کار و اختیار داری در آن ، و گفته می شود: ((فلان ولی لامر کذا - فلانی اختیار دار فلان کار است)) و بعضی از اهل لغت گفته اند: ولایت (به صدای پائین واو) و ولایت (به صدای بالای آن) به یک معنا است ، مانند دلالت و دلالت که هر دو به یک معنا است ، و حقیقت ولایت عبارتست از بعهدہ گرفتن کار، و منصوب شدن بر آن و ولی و مولی هر دو استعمال می شوند در این معنا، البته هم در معنای اسم فاعل آن ، یعنی موالی (به کسر لام) و هم در معنای اسم مفعول آن یعنی موالی (به فتح لام) و به مؤ من گفته می شود ولی الله و لیکن دیده نشده که بگویند مؤ من مولای خداست ، لیکن هم گفته می شود ((اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ)) و هم ((اللَّهُ مَوْلَا الْمُؤْمِنِينَ)) و نیز راغب می گوید: اگر عرب گفت : ((تولی)) اگر دیدی که خود بخود و بدون لفظ ((عن)) متعدی شد، بدانکه اقتضای معنای ولایت را دارد و مقتضی است که آن معنا در نزدیک ترین مواضعش حاصل شود، مثلاً اگر دیدید کسی گفت : ((ولیت سمعی کذا)) یا گفت ((ولیت عینی کذا)) یا گفت ((ولیت وجهی کذا)) بدانکه مراد اینست که گوش خود یا چشم خود یا روی خود را نزدیک فلانی بردم ، کما اینکه در قرآن هم بدون لفظ ((عن)) استعمال شده ، می فرماید: ((فَلَنُؤَلِّقَنَّكَ قَبْلَهُ تَرْضَاهَا)) و نیز می فرماید: ((قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)) و اگر دیدی که با ((عن)) چه در ظاهر و چه در تقدیر متعدی شد بدانکه اقتضای معنای اعراض و ترک نزدیکی را دارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۴

و ظاهراً نزدیکی کذائی که ولایت نامیده می شود اولین بار در نزدیکی زمانی و مکانی اجسام به کار برده شده آنگاه به طور استعاره در نزدیکی های معنوی استعمال شده است . پس ظاهراً گفتار راغب در کتاب مفردات عکس حقیقت و غیر صحیح بنظر می رسد، زیرا بحث در احوالات انسانهای اولی این را بدست می دهد که نظر بشر نخست به منظور محسوسات بوده و اشتغال به امر محسوسات در زندگی بشر مقدم بر تفکر در متصورات و معانی و انحاء اعتبارات و تصرف در آنها بوده است ، بنابراین اگر ولایت را که قرب مخصوصی است در امور معنوی فرض کنیم لازمه اش اینست که برای ولی قریبی باشد که برای غیر او نیست مگر بواسطه او، پس هر چه از شؤ ون زندگی مولی علیه که قابل این هست که بدیگری واگذار شود تنها ولی می تواند آنرا عهده دار شده و جای او را بگیرد. مانند ولی میت که او نیز همینطور است ، یعنی همانطور که میت قبل از مرگش می توانست به ملاک مالکیت انواع تصرفات را در اموال خود بکند ولی او در حال مرگ او می تواند به ملاک وراثت آن تصرفات را بکند، و همچنین ولی صغیر با ولایتی که دارد می تواند در شؤ ون مالی صغیر اعمال تدبیر بکند و همچنین ولی نصرت که می تواند در امور منصور از جهت تقویتش در دفاع تصرف کند و همچنین خدای تعالی که ولی بندگانش است و امور دنیا و آخرت آنها را تدبیر می نماید، و در این کار جز او کسی ولایت ندارد، تنها اوست ولی مؤ منین در تدبیر امر دینشان به اینکه وسائل هدایتشان را فراهم آورد و داعیان دینی بسوی آنان بفرستد و توفیق و یاری خود را شامل حالشان بکند، و پیغمبران هم ولی مؤ منینند.

مثلاً- رسول الله (صلی الله علیه و آله) ولی مؤ منین است ، چون دارای منصبی است از طرف پروردگار، و آن اینست که در بین مؤ منین حکومت و له و علیه آنها قضاوت می نماید، و همچنین است حکامی که آن جناب و یا جانشین او برای شهرها معلوم می کنند

زیرا آنها نیز دارای این ولایت هستند که در بین مردم تا حدود اختیاراتشان حکومت کنند، و خواننده خود قیاس کند بر آنچه گفته شد موارد دیگر ولایت را، یعنی ولای عتق و جوار و حلف و ۶ طلاق و پسر عم و محبت و ولایت عهدی و همچنین بقیه معانی آنرا، و اما ولایتی که در آیه: ((يُولُونَ الْأَذْبَارَ)) است به معنای پشت کردن یعنی بجای اینکه روی خود جانب دشمن کنند و سنگر و جبهه جنگ را اداره و تدبیر نمایند، پشت خود بدان کرده پا به فرار می گذارند و همچنین است ((تَوَلَّيْتُمْ)) یعنی اعراض کردید و خود را به جهتی که مخالف جهت آنست قرار دادید یا روی خود را جهت مخالف آن برگردانیدید.

پس آنچه از معانی ولایت در موارد استعمالش به دست می آید اینست که ولایت عبارتست از یک نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می شود، و آیه شریفه مورد بحث، سیاقی دارد که از آن استفاده می شود ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنین به یک معنا است، چه به یک نسبت ولایت را به همه نسبت داده است و موید این مطلب این جمله از آیه بعدی است: ((فَبِأَنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)) برای اینکه این جمله دلالت و یا دست کم اشعار دارد بر اینکه مؤمنین و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جهت اینکه در تحت ولایت خدایند، حزب خدایند و چون چنین است پس سنخ ولایت هر دو یکی و از سنخ ولایت خود پروردگار است

چهار دسته آیات شریفه درباره: ولایت تکوینی خدا، ولایت تشریحی خدا، ولایت رسول الله (ص) و ولایت امام علی (ع) و خداوند متعال برای خود دو سنخ ولایت نشان داده، یکی ولایت تکوینی که آیات راجع به آن را ذیلاً درج می کنیم. دوم ولایت تشریحی که به آیات آن نیز اشاره می نمایم، آنگاه در آیات دیگری این ولایت تشریحی را به رسول خود استناد می دهد و در آیه مورد بحث همان را برای امیرالمؤمنین (علیه السلام) ثابت می کند، پس در اینجا چهار جور از آیات قرآنی هست:

۱- آیاتی که اشاره به ولایت تکوینی خدای متعال دارد، و اینکه خدای متعال هر گونه تصرف در هر موجود و هر رقم تدبیر و به هر طوری که خود بخواهد برایش میسر و صحیح و روا است، مانند این آیات: ((أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)) و ((مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ)) و ((أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)) و ((فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ)) و در همین معنا می فرماید: ((وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)) و نیز می فرماید: ((وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ)) و چه بسا آیات زیر را هم که راجع به ولایت به معنای نصرت است بتوان جزو همین آیات شمرد. چون نصرت مؤمنین هم خود یک رقم تصرف است، و آن آیات اینها است: ((ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكُفْرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ)) و: ((فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ)) و این آیه: ((وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ)) هم با اینکه لفظ مولی یا ولایت در آن نیست با این وصف چون از جهت معنا از مقوله آیات فوق است باید در زمره آنها بشمار آید این آیات دسته اول.

۲- اما دسته دوم، یعنی آیاتی که ولایت تشریح شریعت و هدایت و ارشاد توفیق و امثال اینها را برای خدای متعال ثابت می کند، آنها نیز از این قرارند: ((اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)) و ((وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ)) و ((وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ)) و آیات زیر هم در مقام بیان همین جهت اند: ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)) پس نتیجه این دو دسته آیات این شد که دو سنخ ولایت برای خدای متعال هست یکی ولایت تکوینی و یکی تشریحی و به عبارت دیگر یکی ولایت حقیقی و یکی ولایت اعتباری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷

۳- ولایت تشریحی المیزان اما آیات دسته سوم، یعنی آیاتی که در آیات قبل برای خداوند ثابت می کرد در آنها همان را برای رسول خدا ثابت می کند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در آنان را از شئون و مناصب رسالت وی می داند، آنها نیز از این قرارند: ((النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)) و در همین معناست آیه ((إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ)) و: ((إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) و آیه ((رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ

يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (( و: ((لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)) و ((أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)) و ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)) و ((وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْتَدِرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ)).

و اما ولایت به معنای نصرت که برای خداوند است سابقا گفتیم معنا ندارد که رسول الله دارای آن باشد و از همین جهت در آیات قرآنی هم برای آن جناب ولایت به این معنا ثابت نشده است. باری جامع و فشرده این آیات اینست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز دارای چنین ولایتی هست که امت را بسوی خدای تعالی سوق دهد و در بین آنها حکومت و فصل خصومت کند و در تمامی شؤون آنها دخالت نماید و خدای همینطور که بر مردم اطاعت خدای تعالی واجب است اطاعت او نیز بدون قید و شرط واجب است. پس برگشت ولایت آن حضرت بسوی ولایت تشریعی خداوند عالم است، به این معنا که چون اطاعت خداوند در امور تشریعی واجب است و اطاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم اطاعت خداست پس رسول خدا مقدم و پیشوای آنان و در نتیجه ولایت او هم همان ولایت خداوند خواهد بود. کما اینکه بعضی از آیات گذشته مانند آیه ((أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)) و آیه ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ...)) و آیاتی دیگر به این معنا تصریح می کردند.

۴- و اما قسم چهارم یعنی آیاتی که همین ولایتی را که دسته سوم برای رسول خدا ثابت می نمود برای امیرالمؤمنین، علی بن ابیطالب (علیه السلام) ثابت می کند و آنان آیات یکی همین آیه مورد بحث ما است که بعد از اثبات ولایت تشریح برای خدا و رسول با او عاطفه عنوان ((الَّذِينَ آمَنُوا)) را که جز بر امیرالمؤمنین منطبق نیست به آن دو عطف نموده و به یک سیاق این سخن ولایت را که گفتیم در هر سه مورد ولایت واحده ای است برای پروردگار متعال، البته بطور اصالت و برای رسول خدا و امیرالمؤمنین (علیه السلام) بطور تبعیت و به اذن خدا ثابت می کند.

و اگر معنای ولایت در این یک آیه نسبت به خداوند غیر از معنای آن نسبت به ((الَّذِينَ آمَنُوا)) بود صرفنظر از اینکه این یک نحوه غلط اندازی و باعث اشتباه بود علاوه بر این، جا داشت کلمه ولایت را نسبت به ((الَّذِينَ)) تکرار کند، تا ولایت خدا به معنای خود و آن دیگری هم به معنای خود استعمال شده باشد و اشتباهی در بین نیاید. کما اینکه نظیر این مطلب در این آیه رعایت شده است: ((قُلْ أَدُنُّ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)): همانطوری که می بینید لفظ ((يُؤْمِنُ)) را تکرار کرده برای اینکه هر کدام معنای بخصوصی داشت و نیز نظیر این مطلب در آیه ((أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)) در جزء سابق گذشت. علاوه بر این، خود لفظ ((وَأُتِيكُمْ)) با اینکه مفرد است به مؤمنین نسبت داده شده، و اگر مقصود از آن غیر از ولایت منسوب به خدا و رسول بود باید در این باره ((الَّذِينَ آمَنُوا)) می فرمود، و مفسرین هم به همین جور آیه را توجیه کرده اند، یعنی ولایت را به یک معنا گرفته و گفته اند در خدای تعالی بطور اصل و در غیر او به تبع می باشد.

پس از آنچه تاکنون گفته شد بدست آمد که حصری که از کلمه ((أَنَّمَا)) استفاده می شود حصر افراد است، کانه این ولایت عام و شامل همه است، چه مخاطبین خیال می کرده اند آنان که در آیه اسم برده شده اند و چه غیر آنان، چون چنین مظنه ای در بین بوده، آیه ولایت را منحصر کرده برای نام بردگان. ممکن هم هست به یک وجه دیگر این حصر را قصر قلب دانست.

((الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ))

این جمله بیان می کند ((الذین آمَنوا)) را که سابق بر این جمله ذکر شده، و جمله ((وهم راکعون)) حال است از فاعل ((یوتون)) و هم او عامل است در این حال ((راکعون)).

((راکوع))، در لغت هیئات مخصوصه ای است در انسان، و آن عبارت است از خمیدگی، و لذا به پیر مرد سالخورده ای که پشتش خمیده، می گویند شیخ راکع، یعنی پیر خمیده، و در عرف شرع عبارتست از هیئات مخصوصه ای در عبادت. در قرآن می فرماید: ((الراکعون الساجدون)) و این رکوع در حقیقت حالت خضوع و ذلت آدمی را در برابر خداوند مجسم می سازد.

چیزی که هست در اسلام رکوع در غیر نماز حتی برای خداوند مشروع نیست، بخلاف سجود که در غیر نماز هم مشروع است، و چون در رکوع معنای خشوع و اظهار ذلت هست گاهی همین کلمه را بطور استعاره در مطلق خشوع و تذلل و فقری که عادتاً خالی از ذلت در برابر غیر نیست بکار می‌برند، مثلاً- می‌گویند فلانی برای فلان رکوع کرد، یعنی خود را کوچک نمود و لو خم نشده باشد.

((وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ))

تولی به معنای گرفتن ولی است و ((الذین آمنوا)) افاده عهد می‌کند و در آن اشاره است به مؤمنین معهود، یعنی همان مؤمنین که در ((انما ولیکم)) ذکر شد و جمله ((فان حزب الله هم الغالبون)) در جای جزای شرط قرار گرفته و لیکن در حقیقت جزا، نیست و جزا در تقدیر است و این جمله از باب بکار بردن کبرای قیاس در جای نتیجه در اینجا ذکر شده است تا علت حکم را برساند، و تقدیر آیه چنین بوده: ((و من يتول فهو الغالب لانه من حزب الله و حزب الله هم الغالبون - هر که خدا و رسول را ولی خود بگیرد غالب و پیروز است چونکه از حزب خداست و حزب خداوند همیشه غالب است)).

و این تعبیر کنایه از این است که اینها حزب خداوند، و بنابر آنچه راغب گفته حزب به معنی جماعتی است که در آن یک نحوه تشکیل و فشرده‌گی باشد، و خداوند سبحان در جای دیگر از حزب خود نام برده، اتفاقاً جایی است که با مورد بحث ما از جهت مضمون شباهت دارد، چون فرموده است: ((لا تجد قومًا يؤمنون بالله و اليوم الآخر یؤادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشیرتهم اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)) تا آنجا که می‌فرماید: ((اولئک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون)) و ((فلاح)) به معنای پیروزی و رسیدن به مقصد و استیلا بر خواسته خویش است، و این استیلا بر مراد و فلاح همان است که خداوند متعال آنرا از جمله بهترین نویدها برای مؤمنین قرار داده و آنها را به نیل به آن بشارت داده و فرموده است: ((قد افلح المؤمنون)) و آیاتی که این نوید را می‌دهند زیادند و در همه آنها این لفظ بطور مطلق بکار رفته و معلوم است که فلاح مطلق هم رسیدن به سعادت را و هم رستگاری به نیل به حقیقت را و هم غلبه بر شقاوت و باطل و دفع آنرا هم در دنیا و هم در آخرت شامل می‌شود. اما در دنیا برای اینکه مردمی رستگارند که مجتمعشان صالح و افراد آن مجتمع همه اولیای خدا و صالح باشند و معلوم است که در چنین مجتمع که پایه اش بر تقوا و ورع است و شیطان در آن راه ندارد می‌توان مزه زندگی واقعی را چشیده و به عالی‌ترین درجه لذت و برخوردارگی از حیات نائل شد.

و اما در آخرت برای اینکه چنین مردمی در آخرت در جوار رحمت خداوند.

بحث روایتی

(روایاتی درباره صدقه دادن امام علی (ع) انگشتی خود را در حال رکوع و نزول آیات گذشته در این شائن)

در کتاب کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از عمر بن اذینه نقل می‌کند که او از زراره و فضیل بن یسار و بکیر بن اعین و محمد بن مسلم و برید بن معاویه و ابی الجارود روایت کرده است که حضرت ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: خدای عزوجل رسول خود را امر کرد به ولایت علی (علیه السلام) و این آیه را نازل فرمود ((انما ولیکم الله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) و نیز ولایت اولی الامر را هم بر امت اسلام واجب کرد و چون مردم نفهمیدند مقصود از ولایت چیست رسول خدا را دستور داد تا برایشان ولایت را تفسیر کند همانطوری که معنای نماز و زکات و حج و روزه را تفسیر فرموده است، وقتی این دستور رسید، رسول الله سخت پریشان شد، و ترسید مردم از شنیدن این فرمان از دین بیزار می‌جویند و مرتد شوند و او را تکذیب کنند، ناچار به خدای خویش رجوع کرد و خدای متعال هم این آیه را نازل فرمود: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس)).

بعد از نزول این آیه رسول خدا قیام به امثال و انجام دستور خدای متعال نمود، یعنی در روز غدیر خم ولایت علی (علیه السلام) را

بر مردم ابلاغ کرد. دستور فرمود تا ندا کنند که: ((الصلوة جامعه)) مردم آماده نماز شوند، آنگاه دستور پروردگار را مبنی بر ولایت علی (علیه السلام) به مردم گوشزد نمود و فرمود تا حاضرین ماجرا را به غائبین برسانند، عمر بن اذینه - راوی این حدیث - می گوید: غیر از ابی جارود مابقی آنان که من از آنان روایت را نقل می کنم همه گفتند که حضرت فرمود این فریضه، آخرین تکلیفی است که از ناحیه آفریدگار جهان بسوی بشر نازل شد و لذا این آیه فرود آمد: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی)). آنگاه امام باقر (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی می فرماید: بعد از این دیگر فریضه ای برای شما مسلمین نازل نمی کنم، برای اینکه فرایض شما تکمیل شد.

و در کتاب تفسیر برهان و کتاب غایه المرام از صدوق (علیه الرحمه) روایت می کند که او در ذیل آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا)) از ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: طایفه ای از یهود مسلمان شدند از آن جمله عبدالله بن سلام، اسد، ثعلبه، ابن یامین و ابن صوری بودند که همگی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کردند یا نبی الله حضرت موسی وصیت کرد به یوشع بن نون و او را جانشین خود قرار داد، وصی شما کیست یا رسول الله؟ و بعد از تو ولی و سرپرست ما کیست؟ در پاسخ این سؤال این آیه نازل شد: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یوتون الزکوة و هم راکعون)) آنگاه رسول خدا فرمود برخیزید، همه برخاسته و به مسجد آمدند، مردی فقیر و سائل داشت از مسجد بطرف آن جناب می آمد، حضرت فرمود: ای مرد آیا کسی بتو چیزی داده؟ عرض کرد: آری، این اکنون به من داد، حضرت پرسید چه کسی؟ عرض کرد آن مردی که مشغول نماز است، پرسید در چه حالی بتو داد؟ عرض کرد در حال رکوع، حضرت تکبیر گفت. اهل مسجد همه تکبیر گفتند، حضرت رو به آن مردم کرد و فرمود: پس از من علی (علیه السلام) ولی شماست، آنان نیز گفتند ما به خداوندی خدای تعالی و به نبوت محمد (صلی الله علیه و آله) و ولایت علی (علیه السلام) راضی و خشنودیم، آنگاه این آیه نازل شد: ((و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون)) (تا آخر حدیث).

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود می گوید: پدرم برایم روایت کرد از صفوان از اءبان بن عثمان از ابی حمزه ثمالی از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) که فرمود روزی رسول الله (صلی الله علیه و آله) با جمعی از یهود که از جمله آنها عبدالله بن سلام بود نشستند. در آن بین، حالت وحی به آن جناب دست داد و این آیه نازل شد، پس رسول الله (صلی الله علیه و آله) از منزل بسوی مسجد بیرون شد و در راه به سائلی برخورد که بسویش می آمد، پرسید آیا کسی بتو چیزی داده؟ عرض کرد: آری آن شخص که هم الان مشغول نماز است، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزدیک شد و دید که او علی بن ابیطالب است. مؤلف: همین روایت را عیاشی در تفسیر خود از آن حضرت نقل نموده.

حدیث ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام بر روایت ابورافع

و در امالی شیخ طوسی (رضوان الله علیه) است که می گوید: محمد بن محمد یعنی شیخ مفید (رحمه الله علیه) برای من روایت کرد از ابو الحسن علی بن محمد کاتب او، گفت برای من حدیث کرد حسن بن علی زعفرانی از ابو اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی از محمد بن علی از عباس بن عبد الله عنبری از عبد الرحمن بن اسود کندی یشکری از عون بن عبیدالله از پدرش از جدش ابورافع که گفت روزی من وارد بر رسول الله (صلی الله علیه و آله) شدم در حالی که آن جناب خواب بود و ماری در طرف دیگر خانه آن حضرت بچشم می خورد من به ملاحظه اینکه نکند آن حضرت از سر و صدای من بیدار شود از کشتن مار کراهت داشتم، و خیال کردم که آن حضرت در آن وحی بود، ناگزیر برای اینکه مبادا این مار به آن حضرت آسیبی بزند بین مار و آن جناب خوابیدم تا اگر آسیبی زد به من بزند نه به آن جناب، چیزی نگذشت بیدار شد در حالی که آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا)) - تا آخر آیه - را می خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۳:

آنگاه فرمود: حمد خدای را که نعمت را بر علی تمام کرد، و گوارا باد بر علی فضیلتی که خدا به او ارزانی داشت، آنگاه از من



پرسیدند اینجا چه می‌کنی؟ من داستان مار را برایشان عرض کردم، بمن فرمود بکش آنرا من آن را کشتم. آنگاه فرمود ای ابا رافع چگونه ای تو با مردمی که با علی مقاتله می‌کنند، با اینکه او بر حق و آن قوم بر باطلند؟ جهاد در رکاب علی (علیه السلام) حقی است از حقوق خدای متعال، و هر کس قدرت بر آن نداشته باشد باید به قلب خود دشمنانش را دشمن بدارد، و آرزو کند ای کاش می‌توانستم در این جهاد شرکت کنم که در اینصورت چیزی بر او نیست، و خداوند همین نیت را جهاد او حساب می‌کند، عرض کردم یا رسول الله از خدای تعالی بخواهید که اگر من آن زمان و آن مردم را درک کردم مرا بر قاتل با آنها قوت و نیرو دهد

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دست به دعا برداشت و حاجتم را از خدا خواست آنگاه فرمود: برای هر پیغمبری امینی است و امین من ابو رافع است ابو رافع می‌گوید وقتی که پس از مرگ عثمان مردم با امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بیعت کردند و طلحه و زبیر نقض بیعت نموده و خروج کردند، بیاد فرمایش پیغمبر افتادم، لذا خانه ام را که در مدینه بود با زمینی که در خیبر داشتم فروختم و خودم و بچه‌هایم در رکاب آن جناب بیرون آمدم به این امید که شاید در رکابش شهید شوم، لیکن موفق نشدم تا آنکه با آن جناب به بصره آمدم و هم چنین زنده بودم تا آن جناب به صفین رفت، من نیز در این جنگ و جنگ نهروان شرکت داشتم، و همه جا در خدمتشان بودم، تا اینکه شهید شدم، من نیز به مدینه برگشتم در حالی که دیگر در آن شهر که وطن من است خانه و زمینی نداشتم، حسن بن علی (علیه السلام) زمینی را که در ینبع داشت به من واگذار نمود، و نیز یک قسمت از خانه پدر بزرگوارش امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به من داد، و من با زن و بچه ام در آنجا منزل کردم.

سه روایت در شأن نزول (انما ولیکم الله و رسوله...) از کتاب تفسیر عیاشی

در تفسیر عیاشی به اسناد خود از حسن بن زید از پدرش زید بن حسن از جدش روایت می‌کند که گفت: شنیدم از عمار یاسر که می‌گفت: در هنگام رکوع نماز مستحبی، سائلی برابر علی بن ابی طالب ایستاد، حضرت انگشتر خود را بیرون کرده وی داد، آنگاه نزد پیغمبر آمد و داستان خود را گفت، چیزی نگذشت که این آیه نازل شد ((انما ولیکم الله و رسوله...)).

رسول الله (صلی الله علیه و آله) آیه را بر ما تلاوت نمود و سپس فرمود: هر که من مولای اویم علی مولای اوست، بارالها دوست بدار هر که علی را بدارد و دشمن بدار هر که علی را دشمن بدارد.

و در تفسیر عیاشی از مفضل بن صالح از بعضی از اصحابش از امام محمد باقر و یا امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: وقتی آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا)) نازل شد رسول خدا را گران آمد و ترسید که قریش تکذیبش کنند لذا این آیه نازل شد: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک...)) پس در روز غدیر خم قضیه را عملی نمود.

باز در تفسیر عیاشی از ابی جمیل از بعضی از اصحابش از امام محمد باقر یا امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند به من وحی فرستاد به اینکه چهار نفر را دوست بدارم: علی، اباذر، سلمان و مقداد، راوی می‌گوید: عرض کردم در بین آنهمه جز این چهار نفر کسی معرفت به ولایت نداشت؟ فرمود بلکه سه نفر عرض کردم این همه آیات مانند ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا و مانند اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) نازل شد آیا کسی جز این چند نفر پرسید که این آیات در باره کیست؟! فرمود: کسی نبود پرسد اصل این آیات از کجا است تا چه رسد به اینکه پرسد در شأن کیست.

و در غایه المرام از صدوق (رحمه الله علیه) نقل می‌کند که وی به اسناد خود از ابی سعید وراق از پدرش از جعفر بن محمد (علیهما السلام) از پدرش و از جدش (علیه السلام) نقل می‌کند داستان قسم دادن علی (علیه السلام) ابی بکر را، وقتی که به خلافت نشسته بود و در ضمن فضایل خود را برای ابی بکر ذکر می‌نمود و به کلماتی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در حقش فرموده بود استدلال می‌کرد تا اینکه فرمود: ای ابابکر تو را به خدا سوگند آیا ولایتی که قرین ولایت خدا و رسول است در آیه



زکات ولایت خدا و رسول است در آیه زکات ولایت من است یا ولایت تو؟ گفت بلکه ولایت تو است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵

شیخ در کتاب ولایت مجالس به اسناد خود از ابی ذر (رضوان الله علیه) نقل می کند حدیث قسم دادن علی (علیه السلام) عثمان و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص را در روز شوری، و داستان احتجاج آن حضرت را با نامبردگان و استدلال او را به نصوصی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) درباره جانشینی او فرموده و تصدیق همه نامبردگان فرمایشات او را، از جمله آن احتجاجات یکی همین آیه مورد بحث ما است، که امام قسم‌شاهن می دهد و می فرماید آیا کسی در بین شما مسلمین غیر من هست که در حال رکوع زکات داده و آیه قرآن در حقش نازل شده باشد؟! همگی عرض کردند نه.

حدیثی گرانها از امام هادی (ع) که مشتمل بر حدیث ثقلین و ولایت امیرالمؤمنین (ع) است

و در کتاب احتجاج است که حضرت ابی الحسن ثالث امام هادی علی بن محمد (علیهما السلام) در پاسخ سوالات مردم اهواز راجع به مسأله جبر و تفویض نامه ای بسویشان فرستاده، در آن نامه فرموده همه امت و بدون اینکه احدی مخالف یافت شود اعتراف دارند که قرآن کتابی است به حق و در آن شکی نیست، بنابراین تمامی فرق مسلمین در اینکه درباره قرآن حرفی ندارند مصیبت، و در تصدیق آنچه خدای تعالی فرستاده محققند و در حقیقت خداوند همه امت را در این مسأله به راه راست هدایت نموده است و اجتماعشان بر این مطلب اجتماع بر ضلالت نیست، رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم اگر فرموده: ((لا تجتمع امتی علی ضلاله)) معنی این بوده، نه آن تاء ویلایاتی که یک عده جاهل برای این کلام کرده اند، و نه گفته های یک مشت معاندی که قرآن را به پشت خود انداخته و دنبال احادیث مجعول و دروغی را گرفته و عقائد ساختگی و مهلکه ای را که مخالف صریح آیات قرآن است پیروی کرده اند.

از خداوند متعال درخواست می کنیم که موفق به نمازمان نموده، و ما را به راه رشد هدایت فرماید. آنگاه امام فرمود بنابراین اگر قرآن کریم موافق با خبری بود و صدق آن خبر را گواهی نمود باید آن خبر را اخذ و برطبقش عمل کرد و اگر خبر دیگری از همان اخبار مجعوله و دروغی که گفتیم معارض با این خبر شد نباید به آن اعتنا کرد. چون مخالفت کتاب، خود دلیل روشنی است بر اینکه این خبر از ناحیه مقدسه معصوم صادر نشده، و ساخته دست معاندین و مایه گمراهی است، وقتی این مطلب روشن شد اینک می گوئیم یکی از صحیح ترین اخباری که قرآن کریم گواه بر صحت آنست، خبری است که تمامی فرق مسلمین اتفاق دارند که از ناحیه مقدسه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶

این حدیث شریف است که آن جناب فرمود: ((انی مستخلف فیکم خلقتین کتاب الله و مستخلف فیکم خلیفتین عترتی، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض)) و این مضمون با الفاظ دیگری هم نقل شده و آن اینست: ((انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا)) و تقریباً حاصل معنای این حدیث شریف اینست: من در بین شما دو چیز گران به جانشینی خود می گذارم، یکی کتاب خداوند و یکی عترتم و اهل بیتم، و این دو هرگز از هم جدا نخواهند شد تا بر لب حوض وارد بر من شوند و شما بعد از من مادامی که به آن دو تمسک جوئید هرگز گمراه نخواهید شد.

آنگاه امام هادی (علیه السلام) می فرماید: این یک مضمون نیست که به دو عبارت نقل شده و ما بعنوان مثال آنرا ذکر کردیم، و می بینیم که کتاب خداوند موافق آنست و بر طبق آن نص صریح دارد، و آن اینست که می فرماید: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)).

پس این حدیث شریف از احادیثی است که باید آنرا اخذ کرد و به آن عمل نمود و راجع به این کلمه از آیه هم که فرمود: ((الذین آمنوا)) باز باید یا از کتاب خدا و یا از اجماع امت بدست آورد که مراد از آن کیست، و می بینیم که مجمع علیه بین علما و اهل

حدیث از همه فرق اسلام است که مراد از ((الذین آمنوا)) تنها و تنها امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که انگشتر خود را تصدق داد، در حالی که در رکوع نماز بود، از این رو خداوند پاس عملش را نگهداشته و این آیه را فرستاد، و می بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را از بین همه اصحاب خود به کلمات ذیل اختصاص داده و امر ولایتش را آشکارا ساخت و فرمود: ((من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه)) و نیز فرمود: ((علی یقضی دینی و ینجز موعدی و هو خلیفتی علیکم بعدی)) و نیز روزی که او را خلیفه خود در مدینه قرار داد و خود به سفر رفت در پاسخ علی (علیه السلام) که از نرفتن به میدان جنگ ناراحت بود و عرض کرد آیا مرا برای زن ها و بچه ها می گذاری؟ فرمود: ((اما ترضی ان تکون منی بمنزله هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی؟)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۷

بنابراین می فهمیم که قرآن کریم به صدق این اخبار شهادت داده، و این شواهد را بر ولایت علی (علیه السلام) محقق دانسته، پس بر امت لازم می شود که به آن اخبار و آیاتی که گواه صدق آن اخبار است اقرار کنند، چه وقتی کتاب خدا گواه صدق آنها بود و اخبار بر طبق احکام قرآن حکم نمود دیگر سزاوار نیست کسی به آنها اقتدا نکند مگر اینکه در پی درک حقیقت نباشد، و اهل عناد و فساد باشد

و در احتجاج حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: منافقین به رسول الله عرض کردند آیا بعد از واجباتی که تاکنون پروردگارت بر ما واجب فرموده تکلیف دیگری هنوز مانده یا همه تکالیف بیان شده؟ اگر هنوز واجبی مانده بفرماید تا خاطر ما آسوده شود و بدانیم که دیگر تکلیفی جز آنچه در دست داریم نیست. در پاسخ این سؤال که منافقین کردند خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: ((قل انما اعظکم بواحد)) یعنی بگو من شما را به یک چیز پند می دهم. و مراد از آن یک چیز ولایت است آنگاه آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) در بیان آن نازل شد، و در بین امت هیچ اختلافی نیست که در آنروز و قبل از آن کسی از مسلمین جز یک نفر در رکوع صدقه نداده (تا آخر حدیث).  
 شیخ مفید (رحمه الله علیه) در کتاب اختصاص از احمد بن محمد بن عیسی از قاسم بن محمد جوهری از حسن ابن ابی العلاء روایت می کند که وی گفته: خدمت حضرت صادق عرض کردم آیا اطاعت اوصیای پیغمبران واجب است؟ فرمود آری آنانند که خداوند در حقشان فرموده: ((اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)) و هم آنانند که خداوند در حقشان فرموده: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)).

مؤلف: این روایت را شیخ کلینی (رحمه الله علیه) نیز در کافی از حسین بن ابی العلاء و روایت دیگری قریب به این مضمون از احمد بن عیسی از آن جناب نقل کرده است اینکه امام صادق، المؤمنین (علیه السلام) نازل شده به همه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده اند از این جهت است که همه معصومین اهل یک بیت و تکلیف مردم نسبت به همه یکی است.

حدیث ولایت و فضائل امیرالمؤمنین (ع) به روایت ابوذر غفاری

و از تفسیر ثعلبی نقل شده که می گفته است. ابوالحسن محمد بن قاسم فقیه مرا خبر داد از عبد الله بن احمد شعرانی از ابو علی احمد بن علی بن رزین از مظفر بن حسن انصاری از سری بن علی وراق از یحیی بن عبد الحمید جمانی از قیس بن ربیع از اعمش از عبایه بن ربیع که گفت روزی عبدالله عباس کنار زمزم نشسته و برای مردم حدیث می کرد و مرتب می گفت ((قال رسول الله ص))، ((قال رسول الله ص)) تا اینکه مرد عمامه بسری که با عمامه اش صورتش را پوشانیده بود نزدیک آمد و هر دفعه که ابن عباس می گفت ((قال رسول الله ص)) و حدیثش را می خواند او نیز می گفت ((قال رسول الله ص)) و حدیثی می خواند، ابن عباس پرسید تو را به خدا سوگند بگو بینم کیستی؟ ابن ربیع می گوید دیدم عمامه را از صورت خود کنار زد و گفت ای مردم هر کس مرا می شناسد که هیچ و هر کس مرا نمی شناسد بداند که من جندب بن جناده بدری ابوذر غفاریم، با این دو گوش خود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم و اگر دروغ بگویم خداوند آن دو را کر کند و با این دو چشمم دیدم و اگر دروغ بگویم هر دو

را کور کند، شنیدم که فرمود: ((علی قائد البرره و قاتل الکفره، منصور من نصره، مخذول من خذله - علی پیشوا و زمامدار نیکان است، علی کشنده کافران است، علی کسی است که یورش را خداوند نصرت می دهد و دشمنش را خدا خذلان می دهد)). هان ای مردم بدانید که روزی از روزها با رسول الله (صلی الله علیه و آله) نماز ظهر می خواندم سائلی در مسجد از مردم چیزی سؤال کرد و کسی به وی چیزی نداد، سائل دست خود را به آسمان بلند کرد و گفت: خدایا تو شاهد باش که من در مسجد رسول تو سؤال کردم و کسی به من چیزی نداد، در همین حالی که او شکوه می کرد علی (علیه السلام) در رکوع بود با انگشت کوچک دست راست خود اشاره به سائل کرد، سائل نزدیک رفته و انگشتش را از انگشت آن جناب بیرون کرد، این را هم بگویم که علی (علیه السلام) همواره انگشتش را در آن انگشت می کرد. باری رسول الله (صلی الله علیه و آله) ناظر تمامی این جریانات بود و لذا وقتی نمازش تمام شد سر بسوی آسمان بلند نمود و عرض کرد: بار الها موسی از تو خواست تا شرح صدرش دهی و کارهایش را آسان سازی، و گره از زبانش بگشایی تا مردم گفتارش را بفهمند، و نیز در خواست کرد هارون را که برادرش بود وزیر و یورش قرار دهی و با وی پشتش را محکم نموده و او را در کارها و ماموریت هایش شریک سازی، و تو در قرآن ناطقت پاسخش را چنین داده ای: بزودی بوسیله برادرت تو را در کار نبوت کمک می دهیم و برای شما نسبت به آیات خود در کار نبوت کمک سلطنتی قرار می دهیم تا به شما دست نیابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۹

بار الها من محمد، نبی و صفی توام، بار الها مرا هم شرح صدری ارزانی بدار و کار مرا نیز آسان بساز، و از اهل بیتم علی را وزیرم قرار بده و به این وسیله پشتم را محکم کن. آنگاه ابوذر گفت: رسول الله هنوز دعایش در زبان بود که جبرئیل از ناحیه خدای جلیل به حضورش آمد و عرض کرد: ای محمد بخوان. پرسید چه بخوانم؟ ابوذر می گوید جبرئیل گفت این آیه را بخوان: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)).

روایات دیگری در این زمینه از مائب اهل سنت

و از کتاب جمع بین الصحاح الستة تاءلیف زرین نقل کرده که در جلد سوم در تفسیر سوره مائده آیه ((انما ولیکم الله و رسوله...)) از صحیح نسائی از ابن سلام روایت کرده که گفت: نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفته و عرض کردیم قوم و قبیله ما با ما بخاطر اینکه خدا و رسولش را تصدیق کردیم می ستیزند و سوگند خورده اند که با ما همکلام نشوند، بدنبال این شکایت ما بود که آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) نازل شد. آنگاه بلال برای نماز ظهر اذان گفت، مردم همه به نماز ایستادند، بعضی در حال رکوع و بعضی در سجده دیده می شدند و بعضی هم مشغول سؤال بودند، در این میان سائلی از کنار علی گذشت آن جناب انگشتش خود را در حال رکوع به وی داد، سائل جریان را به رسول الله (صلی الله علیه و آله) عرض کرد، رسول الله (صلی الله علیه و آله) رو به همه ما نمود و این آیه را تلاوت کرد: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون)).

و ابن مغزالی شافعی در تفسیر آیه مورد بحث در کتاب مناقب خود بطور اجازه (نه سماع) نقل می کند از ابوبکر، احمد بن ابراهیم بن شاذان بزاز از حسن بن علی عدوی از سلمه بن شیب از عبد الرزاق از مجاهد از ابن عباس که در تفسیر آیه مورد بحث ما گفته که این آیه در حق علی (علیه السلام) نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰

باز در همین کتاب از احمد بن محمد عمر بن عبدالله بن شوذب از محمد بن احمد عسکری دقاق از محمد بن عثمان بن ابی شیب از عباد از عمر بن ثابت از محمد بن سائب از ابی صالح از ابن عباس نقل می کند که گفت روزی علی (علیه السلام) در حال رکوع بود که مسکینی نزدش آمد آن جناب انگشتش خود را به وی داد پس از آن، رسول الله (صلی الله علیه و آله) از سائل پرسید چه کسی این انگشتش را بتو داد؟ عرض کرد این مردی که در رکوع است. دنبال این ماجرا این آیه نازل شد: ((انما ولیکم الله و رسوله

و الذین آمنوا...))

و نیز در همین کتاب از احمد بن محمد طاوان بطور اجازه نقل می کند که ابا احمد عمر بن عبد الله بن شوذب برایشان روایت کرده از محمد بن جعفر بن محمد عسکری از محمد بن عثمان از ابراهیم بن محمد بن میمون از علی بن عباس که وی گفته است: روزی من و ابو مریم وارد شدیم بر عبدالله بن عطاء، ابو مریم از وی خواهش کرد که حدیثی را که سابقا از ابی جعفر برایش نقل کرده بود بار دیگر برای علی بن عباس نیز نقل کند او گفت من نزد ابی جعفر نشسته بودم، دیدم که پسر عبدالله بن سلام رد شد، از ابی جعفر پرسیدم خدا مرا فدایت کند این پسر همان کسی است که علم قرآن را می داند؟ گفت: نه، آن امام شما علی بن ابیطالب است که آیاتی از قرآن کریم درباره اش نازل شده، مانند آیه ((و من عنده علم الكتاب)) و آیه ((افمن كان علی بینه من ربه و يتلوه شاهد منه)) و آیه ((انما وليکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)).

فضائل امیرالمؤمنین از زبان عمروعاص در جواب نامه معاویه!

و از خطیب خوارزمی نقل شده که گفته است معاویه به عمرو بن عاص نامه نوشته بود و او در جوابش چنین نوشت: ای معاویه تو خودت خوب می دانی چقدر آیات قرآنی را که خود می خوانی در فضائل اوست و کسی در آن آیات با او شریک و همباز نیست، مانند آیه ((یوفون بال نذر)) و آیه ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) و آیه ((افمن كان علی بینه من ربه و يتلوه شاهد منه و من قبله)) و نیز خدای متعال درباره اش فرموده: ((رجال صدقوا ما عاهدوا الله)) و نیز می فرماید: ((قل لا اسالکم علیه اجرا الا الموده فی القربی - یعنی بگو من از شما بر رسالت خود مزدی نمی خواهم مگر همین را که با نزدیکانم مودت کنید)).

و نیز از او نقل شده از ابی صالح از ابن عباس که گفت عبدالله بن سلام با یک عده دیگر از یهودیهائی که به اتفاق هم ایمان آوردند شرفیاب شدند خدمت رسول الله و عرض کردند خانه های ما دور است جز حضور تو جایی نداریم که در آن معالم دینی خود را یاد بگیریم و اقوام ما وقتی دیدند ما به خدا و رسولش ایمان آوردیم و در نبوتش تصدیقش کردیم ما را ترک گفتند و با خود قسم یاد کردند که با ما مجالست نکنند و به ما زن ندهند و از ما زن نگیرند و با ما هم کلام نشوند و این بر ما سخت و گران است، رسول خدا این آیه را برایشان تلاوت فرمود: ((انما ولیکم الله و رسوله...)) آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از منزل به عزم مسجد بیرون رفت و در حالی که مردم مشغول رکوع و سجود بودند وارد مسجد شدند، در این بین، چشم آن جناب به سائلی افتاد، روی به سائل کرد و فرمود آیا کسی به تو چیزی داده؟ عرض کرد: آری انگشتری از طلا، حضرت پرسید چه کسی انگشتر را بتو داد؟ عرض کرد آن مردی که ایستاده - با دست اشاره به علی بن ابیطالب (علیه السلام) نمود - رسول خدا پرسید در چه حالی بتو داد؟ عرض کرد در حال رکوع، حضرت تکبیر گفت و این آیه را تلاوت نمود ((و من يتول الله و رسوله فان حزب الله هم الغالبون)) آنگاه حسان بن ثابت این اشعار را درباره این ماجرا سرود.

ابا حسن تفدیك نفسی و مهجتي

و کل بطی فی الهدی و مسارع

ایذهب مدحی و المحبین ضائعاً

و ما المدح فی ذات الاله بضائع؟

فانت الذی اعطیت اذ کنت راکعاً

فدتک نفوس القوم یا خیر راکع

بخاتمک المیمون یا خیر سید

و یا خیر شار ثم یاخیر بائع

فانزل فیک الله خیر ولایه

و بینها فی محکمات الشرائع حموینی نسبت می دهد به ابی هدهبه محکمات ابراهیم بن هدهبه که او گفته انس بن مالک به او خبر داد که سائلی به مسجد رسول الله (صلی الله علیه و آله) در آمد در حالی که می گفت کیست قرض دهد به خدائی که اینقدر توانا هست که بتواند قرض خود را بدهد و اینقدر با وفا هست که در دادن قرض خود مسامحه نرزد؟

علی (علیه السلام) در همین حال مشغول نماز و در حال رکوع بود که دست خود را به پشت سر برد و با اشاره به فقیر گفت، بگیر این انگشتر را و از انگشتم بیرون کن، در این میان رسول الله (صلی الله علیه و آله) رو به عمر کرده و فرمود: ای عمر واجب شد؟ عمر عرض کرد پدر و مادرم فدایت باد چه چیز واجب شد؟ فرمود بهشت برایش واجب شد، به خدا سوگند از دستش در نیارود مگر اینکه خداوند او را از گناهانش بیرونش کشید.

و نیز از او از زید بن علی بن الحسین از پدرش از جدش (علیهم السلام) است که گفت شنیدم از عمار یاسر (رضی الله تعالی عنه) که می گفت: روزی سائلی در برابر علی بن ابیطالب (علیه السلام) ایستاد در حالی که او در رکوع نماز مستحبی بود. انگشتر خود را از انگشت در آورده به سائل داد. آنگاه نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمد و داستان خود را برایش نقل کرد، چیزی نگذشت که این آیه نازل شد: ((انما ولیکم الله و رسوله...)) رسول الله (صلی الله علیه و آله) آیه را تلاوت نموده و فرمود: ((من کنت مولاه فعلی مولاه)).

و از حافظ ابی نعیم از ابی زبیر از جابر روایت شده که گفت: عبدالله بن سلام با قومی شرفیاب شدند نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) و از این قسمت شکوه داشتند که یهودیها به جرم اینکه آنها مسلمان شده اند از آنان اجتناب می کنند، حضرت به ایشان فرمود جستجو کنید بلکه سائلی را بسویم بخوانید، ما وارد مسجد شدیم تا سائلی پیدا کرده و نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) ببریم که ناگاه سائلی خود نزد آن جناب آمد. حضرت پرسید کسی بتو چیزی داده؟ عرض کرد آری به مردی گذشتم که در حال رکوع انگشتر خود را به من داد، فرمود با من بیا و آن شخص را نشانم بده، عبد الله بن سلام می گوید به اتفاق رسول الله (صلی الله علیه و آله) و آن سائل رفتیم دیدیم علی بن ابیطالب به نماز ایستاده، سائل اشاره به علی کرد و گفت: این شخص بود. پس آیه شریفه انما ولیکم الله...)) در این باره نازل شد.

و نیز از موسی بن قیس حضرمی از سلمه بن کهیل روایت می کند که گفت علی انگشتر خود را در حال رکوع صدقه داد این آیه در حقش نازل شد: ((انما ولیکم الله...)).

باز از همو از عوف بن عبید بن ابی رافع، از پدرش، از جدش روایت کرده که گفت داخل شدم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دیدم که آن جناب در خوابست لیکن نه خواب معمولی بلکه حالت گرفتن وحی، و نیز دیدم ماری را که در کنار خانه آن جناب است او را نکشتم چون ترسیدم از سر و صدای کشتن آن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیدار شود ناچار برای نگهداری و حفاظت آن جناب از آسیب مار، بین آن حضرت و بین مار خوابیدم تا اگر آسیبی دارد به من بزند. در این میان آن جناب بیدار شد در حالی که این آیه را در زبان داشت: ((انما ولیکم الله و رسوله...)).

آنگاه گفت الحمد لله و نزد من آمد و پرسید چرا اینجا خوابیده ای؟ من در پاسخ داستان مار را به عرضشان رسانیدم. فرمود برخیز و او را بکش، پس کشتم، آنگاه دست مرا گرفت و فرمود: ای ابا رافع بزودی پس از من قومی با علی خواهند جنگید، و جهاد با آن قوم حق خداست، پس هر کس نتواند با ایشان با دست جهاد کند باید با زبان مقاتله نماید و اگر با زبان هم نتوانست باید با قلب خود از آنان بیزاری جوید، حکم خدا این است و بس.

خاتمه سخن در شائن نزول دو آیه مورد بحث

مؤلف: روایات راجع به اینکه دو آیه مورد بحث درباره داستان صدقه دادن انگشتر علی (علیه السلام) نازل شده بسیار است و ما

عده ای از آن روایات را از کتاب ((غایه المرام)) بحرانی نقل کردیم و این روایات در کتابهایی هم که غایه المرام از آنها روایت نقل می کند موجود می باشد، و ما از آنها اکتفا کردیم به این چند روایتی که نقل شد با اینکه در باره کیفیت وقوع حادثه اختلاف دارند و در این روایاتی که ما نقل کردیم نام بردگان زیر از صحابه رسول الله (صلی الله علیه و آله) در نقل آن شرکت دارند: ابازر غفاری، عبدالله بن عباس، انس بن مالک، عمار، جابر، سلمه بن کهیل، ابی رافع، عمرو بن عاص، و چند تن از امامان اهل بیت (علیهم السلام) و آنها عبارتند از حضرات حسین بن علی (علیهما السلام) و علی بن الحسین (علیهما السلام) و محمد بن علی و جعفر بن محمد و امام هادی علی بن محمد (علیهما السلام)، و همچنین تمامی این روایات شرکت دارند و هیچیک در آنها خدشه نکرده مانند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۴

احمد، نسائی، طبری، طبرانی و عبد بن حمید و غیر ایشان از حفاظ و ائمه حدیث و متکلمین که همه، صدور این روایات را از ناحیه مقدسه رسالت (صلی الله علیه و آله) مسلم دانسته اند و همچنین فقها در بحث نماز در این مسأله که آیا فعل کثیر نماز را باطل می کند یا خیر و اینکه فعل کثیر چقدر است و نیز در این مسأله که آیا صدقه مستحبی هم زکات نامیده می شود یا نه؟ روایات مزبور را با آیه شریفه مورد بحث منطبق دانسته اند، و عموم علمای ادب و مفسرینی که در تفسیر قرآن بیشتر متعرض جهات ادبی قرآنند با اینکه بیشتر آنان از بزرگان و ائمه اهل ادبند مانند زمخشری صاحب کشاف و ابوحیان، این انطباق را پذیرفته اند و هیچیک از ناقلین این روایات با اینکه همه عرب و اهل زبان بوده اند در این انطباق مناقشه و ایراد نکرده اند. و خلاصه در این روایات جایی برای انگشت بند کردن نیست و اینکه بعضی از معاندین نسبت مجعولیت به این روایات داده اند و گفته اند که این روایات جعلی و ساختگی است، منتهای عناد را اعمال کرده اند و نباید به گفته ایشان وقعی گذاشت، مخصوصاً بعضی مانند شیخ الاسلام ابن تیمیه اینقدر در این مرحله تندروی کرده که می گوید علما اجماع و اتفاق دارند که این روایات ساختگی است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۵:

آیات ۶۶ - ۵۷، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (۵۷) وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَ لَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (۵۸) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَقِيمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَ أَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَسِقُونَ (۵۹) قُلْ هَلْ أُنبِئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مُثَوِّبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبِيدَ الطُّغُوتِ أَوْلِيَاءَ شَرٌّ مَّكَانًا وَ أَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (۶۰) وَ إِذَا جَاءَ وَكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَ قَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَ هُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ (۶۱) وَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسْرِعُونَ فِي الْأَثْمِ وَ الْعُدُونِ وَ أَكَلِهِمُ السَّحْتِ لَيْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۶۲) لَوْ لَا بِنَهَائِهِمُ الرَّيِّثُونَ وَ الْأَحْبَارَ عَن قَوْلِهِمُ الْأَثْمَ وَ أَكَلِهِمُ السَّحْتِ لَيْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (۶۳) وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طَعْنًا وَ كُفْرًا وَ أَلْفَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَّةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يَجِبُ الْمُفْسِدِينَ (۶۴) وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ (۶۵) وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَ مِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶

صفحه ۳۶:

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آوردید کفار و اهل کتاب را که دین شما را سخریه گرفته و بازیچه اش می پندارند دوستان خود مگیرید و از خدا پرهیزید اگر مردمی باایمانند (۵۷) اینان وقتی شما اذان نماز می گوید آنرا وسیله تفریح خود گرفته و بازیچه اش می پندارند



و این برای این است که مردمی بی خردند. (۵۸) بگو ای اهل کتاب آیا ما را به این عمل، که به خدا از طرف خدا بما و به مردم قبل از ما نازل شده ایمان آورده ایم سرزنش و عیب جوئی می کنید؟ و آیا جز این است که بیشترتان فاسقید. (۵۹) بگو حالا- که این کارها در نظر شما بد است می خواهید از کسانی خبرتان دهیم که از جهت سرانجام و پاداش خیلی بدتر از صاحبان این عمل باشند؟ آنان کسانیند که خداوند به صورت میمون ها و خوک ها مسخشان فرموده. همان کسانی که پرستش طاغوت کردند (آری اگر ما از در مماشات مؤمنین را هم بد فرض کنیم یاری ایشان بدتر و از راه حق منحرف ترند. (۶۰) و وقتی نزد شما می آیند می گویند ما ایمان آورده ایم و حال آنکه آمدنشان به خدمت تو با کفر و در شدنشان هم با کفر بوده و خدا داناتر است به نفاقی که دارند و آنرا کتمان می کنند. (۶۱) بسیاری از آنها را می بینی که علاوه بر نفاق درونیشان در گناه و دشمنی و در رشوه خواریشان از یکدیگر پیشی می گیرند راستی چه اعمال بدی است که مرتکب میشوند. (۶۲) چرا علمای نصارا و یهود ملت خود را از گفتارهای گناه (تحریف کتاب و گفتار بر خلاف حق) و رشوه خواری باز نمی دارند؟! راستی چه رفتار بدی است که می کنند. (۶۳) یهود گفت دست خدا بسته است، دستشان بسته باد و از رحمت خدا دور باشند، برای این کلمه کفری که گفتند، بلکه دستهای خدا باز است، می دهد بهر نحوی که بخواهد، و به زودی بسیاری از آنان در موقع نزول قرآن به طغیان و کفر خود می افزاینند. و ما بین یهود و نصارا (بنا بر قولی) و یا بین افراد یهود (بنا بقول دیگر) عداوت و بغضی انداختیم که تا روز قیامت امتداد داشته باشد. هر وقت آتشی برای جنگ افروختند خدا خاموشش نمود علاوه بر این، اینان با گناهان و تکذیب پیغمبران و کوشش در محو اسم پیغمبر از تورات در زمین فساد می انگیزند. (۶۴) و اگر یهود و نصارا ایمان آورند و از کفر و فحشا بپرهیزند ما گناهان ایشان را بخشیده و در بهشت های نعیم داخلشان می کنیم. (۶۵) و اگر اینان تورات و انجیل را بدون کم و کاست و هم چنین قرآنی را که بسویشان نازل شد اقامه کنند محققا از بالای سر (آسمان) و پائین پاهای خود (زمین) کارهایی روزی خواهند خورد. بعضی از اینان مردمی معتدلند و لیکن که بیشترشان مرتکب می شوند زشت و ناپسند است. (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۷:

بیان آیات

این آیات از دوستی کفار و اهل کتابی که خدا و آیات خدا را استهزا می کنند نهی می کند و زشتیها و صفات پلید آنان و عهد شکنیشان را نسبت به خدا و مردم بر می شمرد و در ضمن مردم مسلمان را به رعایت عهد و پیمان تحریک نموده و نقض عهد و پیمان شکنی را مذمت می کند و با اینکه ممکن است شان نزول آنها مختلف باشد لیکن همه دارای یک سیاقند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ ...

راغب گفته است ((هزو)) به معنای مزاحی است که در غیاب کسی و یا پنهان از چشم او انجام شود، و گاهی هم این کلمه اطلاق می شود به شوخی هائی که نظیر مزاح علنی است. و درباره ((لعب)) هم می گوید وقتی گفته می شود: ((لعب فلان - فلانی لعب کرد)) که کاری را بدون اینکه غرض صحیحی از آن در نظر داشته باشد انجام دهد.

و معلوم است که وقتی چیزی را به باد مسخره می گیرند که دارای وصفی باشد که داشتن آن وصف آن را از نظرها ساقط و غیر قابل اعتنا کند و اشخاص برای این، آنرا مسخره می کنند که به سایرین بفهمانند که آن چیز در نظرهایشان غیر قابل اعتنا است، و آنان آن چیز را به بی اعتنائی تلقی کرده اند و همچنین است ((لعب)) یعنی وقتی چیزی را بازیچه می گیرند که هیچ گونه استفاده عقلانی از آن برده نشود، مگر اینکه غرض صحیح و عقلانی متعلق شود به یک امر غیر حقیقی مانند تفریح و ورزش.

بنابراین اگر مردمی دینی از ادیان را استهزا می کرده اند خواسته اند بگویند که این دین جز برای بازی و اغراض باطل به کار دیگری نمی خورد، و هیچ فایده عقلانی و جدی در آن نیست، و گرنه کسی که دینی را حق می داند و شارع آن دین و داعیان بر آن و مؤمنین به آن را در ادعا و عقیده مصاب و جدی می داند و به آنان و عقیده شان به نظر احترام می نگرد، هرگز آن دین را مسخره و بازیچه نمی گیرد، پس اینکه می بینیم در صدر اسلام کسانی دین اسلام را مسخره می کرده اند می فهمیم آنان هم اسلام

را یک امر واقعی و جدی و قابل اعتنا نمی دانسته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۸

بنابراین از آیه شریفه چند چیز می توان استفاده کرد:

علت نهی از محبت کفار

اولا- علت نهی از محبت کفار، چه استفاده می شود علت این نهی این بوده است که چون دوستی بین دو طایفه باعث اختلاط ارواح آنان است، و هرگز بین دو طایفه که یکی مقدسات و معتقدات دیگری را مسخره می کند دوستی و صمیمیت برقرار نمی ماند، از این رو مسلمین باید دوستی کسانی را که اسلام را سخریه می گیرند ترک کنند، و زمام دل و جان خود را بدست اغیار نسپارند، و گرنه اختلاط روحی که لازمه دوستی است باعث می شود اینان عقاید حقه خود را از دست بدهند.

ثانیا - تناسبی که در مقابله جمله ((یا ایها الذین آمنوا)) با جمله ((الذین اتخذوا)) است و نیز نکته ای که در اضافه دین مسلمین در کلمه ((دینکم)) هست آن چرائی را که گفته شد روشن می سازد.

ثالثا - نکته دیگری که از آیه استفاده می شود اینست که در جمله ((و اتقوا الله ان کنتم مؤ منین)) چیزی نظیر تاکید برای نهی در جمله ((لا تتخذوا)) وجود دارد که نهی و علتش را تاکید می کند، در حقیقت جمله ((لا تتخذوا)) را به عبارت عمومی تری تاکید کرده، می فرماید: مؤ من و کسی که متمسک به ریسمان و دست آویز ایمان شده دیگر معنا ندارد راضی شود به اینکه اغیار، دین او و آنچه را که او به آن ایمان دارد مورد سخریه و استهزا قرار دهند.

پس این مسلمین اگر ایمان به خدا دارند یعنی راستی اسلام را دین خود - نه وسیله گذراندن امر دنیایشان - می دانند چاره ای در کار خود جز تقوا و پرهیز از دوستی با کفار ندارند. این بود نکاتی که گفتیم از آیه استفاده می شود و احتمال دارد جمله ((و اتقوا الله ان کنتم مؤ منین)) در مقام بیان مطلبی باشد که نظیرش در چند آیه قبل، آنجا که فرمود: ((و من یتولهم منکم فانه منهم)) گذشت و بنابراین احتمال معنای آیه چنین می شود: در صورتی که شما از ایشان (از کفار) نیستید پس از خدا بترسید و آنها را دوست مگیرید، لیکن معنای اول ظاهر تر بنظر می رسد.

وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ...

این آیه ثابت می کند آن ادعای گذشته را که فرمود: کفار دین مؤ منین را به بازی و مسخره می گیرند، و مراد از ((نَادَيْتُمْ)) اذانی است که در اسلام قبل از هر نماز گفته می شود واجب یومیه تشریح شده است، و بطوری که گفته می شود جز در این آیه در هیچ جای دیگر قرآن، از اذان اسمی برده نشده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹

ضمیر ((ها)) در ((اتَّخَذُوهَا)) به صلات یا به مصدری که از کلمه ((نَادَيْتُمْ)) استفاده می شود یعنی ((مناداه)) برمی گردد، و چون ضمیر راجع به مصدر را هم می توان مذكر آورد و هم مونث از این رو فرموده: ((اتَّخَذُوهَا)) و آنرا مونث آورده است، و جمله ((ذَلِكِ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ)) از قبیل تذلیل بمنزله جواب از عمل آنان و بیان این جهت است که صدور استهزا از آنان و به مسخره گرفتن نماز و اذان برای اینست که آنان مردمی سبکسر و بی عقلند، و نمی توانند از نظر تحقیق به این اعمال دینی و عبادتهائی که عبادت حقیقی است بنگرند، و فواید آن را که همانا نزدیکی به خدای تعالی و تحصیل سعادت دنیا و آخرت است درک کنند.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُونَ مَنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ ...

راغب در کتاب مفردات القرآن خود می گوید: ((نقمت الشيء)) (بصدای بالای قاف و صدای زیر آن) هر دو به معنای انکار و خرده گیری و عقوبت زبانی یا عملی است و در آیات زیر نقمت به همین معنا است: ((وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ)) ((وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ)) ((هَلْ تَتَّقُونَ مِنَّا...)) و در بعضی موارد به معنای عقوبت و کیفر می آید مانند این آیه: ((فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ - انتقام گرفتیم از آنها و در دریا غرقشان کردیم)).

بنا بر گفته وی، معنای آیه مورد بحث این می شود: آیا کراهت و خرده گیری های شما جز برای ایمانیست که در ما سراغ دارید؟ و

می بینید که ما به خدا و آنچه خداوند نازل کرده ایمان آورده ایم و شما چون توفیقی نیافته اید و همچنان به فسق خود باقیمانده اید؟! و این لحن گفتار زیاد است نظیر کسی که به دیگری می گوید: آیا اعتراض و خرده گیری تو، جهت و دلیل دیگری جز این دارد که چرا من عقیقم و مانند تو فاجر نیستم؟! یا اینکه می گوید آیا تو در خرده گیری از من حرف حسابی دیگری جز این داری که من توانگرم و توفیقی و چرا من مانند تو تهی دست نشدم؟! و همچنین امثال این تعبیّرات که در مورد مقابله و ازدواج فراوان بکار می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۰ :

بنابراین ، معنای آیه این می شود که آیا شما در خرده گیری از ما جز این که چرا ما مؤمن گشته و مانند بیشتر شما فاسق نشدیم دلیل دیگری دارید؟! و چه بسا گفته اند که ((لام)) تعلیل در جمله ((و ان اکثرکم فاسقون)) در تقدیر است ، و معنای آیه اینست : آیا این خرده گیری های شما جز بعلت اینست که شما بیشترتان فاسقید و فسق شما، شما را بر این عمل وا میدارد؟! و این جمله که می فرماید: ما ایمان آورده ایم به خدا و به آنچه که به ما نازل کرده و به آنچه که قبلا فرستاده ؛ در حقیقت به منزله اینست که بفرماید: ما ایمان آوردیم به خدا و آنچه به ما نازل کرده و آنچه به شما قبلا فرستاده بود. چون کتابی که قبل از قرآن فرستاده همان انجیل و توراتی است که اینها پیروان آنند. و در اینکه نفرمود: آنچه به شما فرستاده ، تعریض به مخاطبین است . در حقیقت می خواهد بفهماند که شما دستورات الهی خود را هم عمل نکردید و به آنچه که با خدا عهد کرده بودید وفا نکردید و پر واضح است که یهود و نصاری که به کتاب آسمانی خود عمل نکنند یهود و نصارا نیست و می توان گفت که انجیل و تورات به آنان نازل نشده و آنان اهل تورات و انجیل نیستند.

پس در خطاب به آنان می توان گفت : انجیل و توراتی که خداوند قبلا فرستاده بود، و فشرده معنای آیه اینست که : ما در کتابهای آسمانی بین این کتاب و آن کتاب فرق نمی گذاریم و به هر آنچه که خداوند به پیغمبرانش نازل کرده و همچنین به همه پیغمبران ایمان داریم و مانند شما نیستیم که بین فرستادگان خداوند فرق قایل می شوید، شما همان کسانی هستید که می گوید: ((نومن ببعض و نکفر ببعضی)) یعنی پاره ای را می پذیریم و پاره دیگر را قبول نداریم ، بعضی از پیغمبران را می پذیریم و بعضی را نمی پذیریم و نیز می گفتید به آنچه اول روز به مسلمانها نازل شده ایمان بیاورید و به آنچه آخر روز نازل شده کافر شوید و خدا در معرفی آنان می فرماید: ((إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۱ :

اگر ایمان به خدا قابل استهزاء باشد، عدم ایمان به خدا و پرستش طاغوت بدتر و رسواتر است  
 قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ ...

مفسرین گفته اند این آیه دستوری است که خداوند به نبی خود داده که وی کفاری را که دین اسلام را استهزا می کرده اند از راه تسلیم مواخذه نماید، و در محاوره و استدلال با آنان راه انصاف را پیش گیرد تا زودتر آنان را قانع و یا ساکت کند، و آن راه اینست که بگو ما تسلیم گفته شما شده و قبول می کنیم که ایمان به خداوند غلط و شر است ، لیکن اگر بنا شود شر و غلط رسوا و استهزا شود نخست باید چیزی را به باد استهزا گرفت و مسخره نمود که از هر شری بدتر و از هر غلطی غلطتر است و اتفاقاً آن غلطتر از هر غلط راه و روش خود شما است ، و به فرضی که ما گمراه باشیم شما از ما گمراه ترید، برای اینکه لعنت خداوند شامل حال شما است و مسخ شدگانی به میمون و خوک از ملت شما و پرستندگان طاغوت از شمایند، این همه عیب را در خود نادیده گرفته در پی عیب مایید؟. با اینکه عیب ما مؤمنین (به فرض که ایمان به خداوند عیب شمرده شود) در برابر معایب شما بسیار ناچیز است . منظور از ((مَثُوبَةً)) در اینجا به معنای ثواب و اجر نیست ، بلکه به معنای مطلق پاداش است ، چه خوب و چه بد، و بعید هم نیست که کنایه باشد از عاقبت یا صفتی که لازم و غیر قابل زوال است ، کما اینکه از تقیید آن به ((عند الله - نزد خدای)) هم استفاده می شود زیرا آنچه در نزد خداست ثابت و لا-یتغیر است و بر این معنا خدای متعال هم حکم کرده و فرموده : ((و ما عندالله باق)) و

فرموده: ((لا- معقب لحکمه)) بنابراین چون مثبت هم از چیرهائی است که نزد خداوند است پس باقی و دائمی است. کلمه ((ذلک)) اشاره است به آنچه در مؤمنین باعث نعمت و خرده گیری کفار شده است، یعنی ایمان به خدا و آیات خدا و بنابراین که کلمه ((ذلک)) اشاره باشد به ایمان مؤمنین نه به خود آنان، ناگزیر باید گفت در آیه نکته ای نظیر قلب بکار رفته است، برای اینکه اگر قلب در کار نبود و کلام مستوی بود بایستی گفتم می شد: لعنت و مسخ و پرستش طاغوت بدتر و در ضلالت شدیدتر است از ایمان به خدا و کتب آسمانیش، نه اینکه گفته شود کسانی را که خدا لعنت کرده و عده ای از آنان را بصورت میمون و خوک مسخ کرده و کسانی که طاغوت می پرستند بدتر و گمراه ترند از مؤمنین به خدا. زیرا یا باید گفت فلان کس از فلانی بدتر است یا فلان عمل از فلان عمل، و اما گفتن فلان کس از فلان عمل بدتر است جز با قلب یا موصوف را در جای صفت بکار بردن صحیح نیست و این هر دو ممکن است و دومی در قرآن بسیار شایع است مانند آیه ((و لکن البر من آمن بالله)) که موصوف یعنی ((من)) در جای صفت یعنی ((ایمان)) بکار رفته است.

و کوتاه سخن، چکیده معنای آیه اینست که: اگر به نظر شما ایمان ما مسلمین به خدا و کتب آسمانیش که به پیغمبرانش نازل کرده عمل زشتی است، باری پس گوش فرا دهید تا شما را به عملی زشت تر از آن خبر دهیم تا اگر کمر مخالفت با عملیات زشت را بسته اید نخست در پی از بین بردن آن شوید، و آن عمل، عملی است که در خود شما است. و چه بسا کسانی که گفته اند از آیه قبلی که فرمود: ((هل تنقمون منا)) استفاده می شود که کلمه ((ذلک)) در آیه مورد بحث اشاره است به گروه مؤمنین و بنابراین سخن، کلام، کلامی مستوی خواهد بود، زیرا بنابراین حرف، معنای آیه اینچنین می شود: آیا به شما سراغ ندهیم کسانی را که از مؤمنین بدترند تا به خرده گیری آنان پردازید؟ آن اشخاص خود شماست که دچار لعنت و مسخ و پرستش طاغوتید. عده دیگری گفته اند ((ذلک)) اشاره است به مصدری که از ((تنقمون)) استفاده می شود و آن مصدر عبارت است از ((نقمه)) بنابراین قول، معنای آیه اینچنین می شود: آیا شما را به عواقب کارهای زشت تر از خرده گیری تان اطلاع بدهم؟ آری شما اعمالی دارید که بمراتب خطرناکتر و وخیم تر است از این عمل زشتان و آن پرستش طاغوت و اعمال زشت دیگران است. وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَ قَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَ هُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ ...

خدای تعالی در این آیه از نفاق درونی آنان خبر می دهد، و اشاره می کند به پلیدیهای که در هنگام برخورد با مسلمین در دل نهان دارند و چنین می فرماید: اینان وقتی به شما بر می خورند دم از ایمان می زنند، و ایمان خود را به رخ شما می کشند، و حال آنکه در عین کفر به شما برخورد کرده اند، و وقتی هم که از شما جدا می شوند کافرند، خلاصه اینان در همه احوال کافرند. در ادعای دین داری ماهرند در حالی که خدای تعالی به کفر درونی آنان و نقشه هائی که برای فریب دادن شما مسلمین در دلهای خود مخفی کرده اند عالم است.

بنابراین، جمله ((و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به)) عبارت دیگر اینست که کسی بگوید: اینان تغییر حالت نداده اند خیال نکنید که وقتی نزد شما می آیند و از نزد شما بیرون می روند کافر آمده و با دلی سرشار از ایمان می روند، نه کافر آمده و کافر می روند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳

ضمیمه ((هم)) در جمله ((و هم قد خرجوا به)) برای تاکید و مشخص کردن آنها در نفاق و تثبیت کفرشان ذکر شده است و گرنه حاجتی به ذکر آن نبود. عده ای هم گفته اند معنای آیه اینست که این منافقین همواره و در احوالات مختلف کفر متحولند و هر ساعتی در یک حالتی از حالات کفرند.

وَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسْرِعُونَ فِي الْأَثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَ أَكَلِهِمُ السَّحْتِ ...

ظاهراً مقصود از ((اثم: گناه)) در اینجا چنانچه از آیه بعدی که می فرماید: ((عن قولهم الاثم و اكلهم السحت)) استفاده می شود، همان خوض و خرده گیری در آیاتی است که بر مؤمنین نازل شده، و مراد، گفتن مطالبی است که در معارف دین موجب کفر و

فسق می شود. بنابراین می توان گفت گناهان سه گانه ای که در آیه اسم برده شده است گناهیانی است که نسبت به سایر گناهان زبانی و عملیشان کلی تر است و در حقیقت مشتی است از خروار و نمونه ایست از بسیاری که در ایشان است. چون آنان هم مرتکب به گناهان زبانی و هم به گناهان عملی اند و مقصود از گناهان عملیشان یا همان تعدی نسبت به مؤمنین است و یا گناهیانی است که بین خود و خدای خود دارند، مانند خوردن اموال مردم به باطل و سحت، مثل رشوه و ربا و نظائر آنها.

سرزنش علماء اهل کتاب به جه گنهکاری اهل کتاب و سکوت آنان در مقابل آن معاصی آیه شریفه مورد بحث پس از آنکه نمونه ای از رذایل و گناهان آنان را می شمارد آنگاه به مذمت آن رذائل پرداخته و می فرماید: ((لبئس ما کانوا یصنعون)) سپس بدنبال آن، علمای آنان یعنی ربانین و احبار را توییح می کند، و به این جریشان مواخذه می نماید که آنان حضور داشتند و آلودگیها و گناهان ملت خود را می دیدند، و می توانستند ایشان را راهنمایی نموده و از منکر نهی شان نمایند، و لیکن نکردند و آنان را از این گونه گناهان موبقه و بس بزرگ جلوگیری ننمودند، با اینکه عالم به احکام دین خود بودند و می دانستند که این گونه کارها گناه و نافرمانی خداست. و در این باره می فرماید:

لَوْ لَا يَنْهَاهُمْ الرَّبِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

و چه بسا از اینکه در این آیه مانند آیه قبلی ((عدوان)) را همراه ((اثم)) ذکر نکرده بتوان استفاده کرد که ((اثم و عدوان)) هر دو یکی و عبارتست از تجاوز قولی نسبت به حدود خدای سبحان، در مقابل ((اکل سحت)) که نمونه معصیت عملی آنان است، و بنابراین مقصود از جمله ((یسارعون فی الائم و العدوان و اکلهم السحت)) نشان دادن و بیان نمونه ای از گناهان قولی ایشان است، که عبارتست از اثم و عدوان و گناه دیگر فعلی آنها که عبارتست از سحت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴:

((یسارعون)) ((مسارعه)) به معنای کثرت در سرعت و مبالغه در آنست و سرعت ضد بطیء و کندی است و فرق بین سرعت و عجله بنا بر آنچه از موارد استعمال این دو کلمه استفاده می شود اینست که سرعت بیشتر مساس با عمل بدنی و جوارح دارد. بخلاف عجله که بیشتر در امور قلبی و روانی استعمال می شود، نظیر فرقی که بین خضوع و خشوع و خوف و خشیت است. چه خضوع و خوف مربوطند به جوارح و خشوع و خشیت مربوطند به دل.

و راغب در کتاب مفردات راجع به معنای این کلمه گفته است سرعت ضد بطیء و بمعنای تند است، هم در اجسام استعمال می شود و هم در افعال گفته می شود: ((سرع)) (بضم راء) یعنی شتاب کرد و در معنای وصفی گفته می شود: سریع، و وقتی گفته می شود: ((اسرعوا، و مسرع)) معنایش اینست که حرکت شتران آنها تند شد کما اینکه وقتی گفته می شود ((ابلدوا)) معنایش اینست که حرکت شترانشان بلید و کند شد.

و ((سارعوا)) و ((تسارعوا)) نیز بدین معنا است، کسانی دیگر گفته اند مسارعه و عجله هر دو به یک معنایند، فرقی که در بینشان هست اینست که مسارعه بیشتر در کار خیر و عجله بیشتر در کار بد استعمال می شود. وقتی از ایشان سؤال می شود: اگر چنین است پس چرا در آیه مورد بحث عجله بکار برده نشده؟ با اینکه شتاب یهود در اثم و عدوان و کارهای زشت بوده؟ در پاسخ می گویند صحیح است، لیکن استعمال مسارعه در خصوص این آیه با اینکه می بایستی عجله بکار برده می شد برای اشاره به این نکته است که کفار یهود در پی کارهای زشتند و کار زشت خود را زیبا و پسندیده می دانند لیکن این گفتار در فرق بین سرعت و عجله خیلی بعید بنظر می رسد.

و جوهی که در معنای سخن یهود که گفتند: (یدالله مغلوله)، گفته شده است

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

در معنای این آیه و اینکه یهود به چه مناسبت این کلمه کفرآمیز را گفته است و جوهی چند است: یکی اینکه ملت و دین یهود، نسخ در احکام دین را جایز نمی دانسته و لذا به نسخ تورات بهیچ وجه رضا نمی داد و زیر بار این حرف که تورات به وسیله انجیل



نسخ شود نمی رفت و یکی از اعتراضات و نقاط ضعفی را هم که در دین اسلام می دیدند و به رخ مسلمین می کشیدند این بود که می گفتند شما مسلمین پیرو کتابی هستید که بعضی از آیاتش بعض دیگر را نسخ می کند، و نیز از همین جهت ((بداء)) را هم برای خدای تعالی در امور تکوینی جایز نمی دانستند و آنرا هم یکی دیگر از نقاط ضعف اسلام و قرآن می دانستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۵ :

چون از بعضی از آیات قرآن ((بداء)) استفاده می شود و ما شمه ای از بحث در مسأله بداء را در ذیل آیه ((ما ننسخ من آیه او نسنهات بخیر منها او مثلها)) در جلد اول این کتاب و در جاهای دیگر آن گذرانیدیم ، و بعید نیست که آیه شریفه مورد بحث در مقام بیان همین عقیده یهود باشد. لیکن جوابی که خدای تعالی از این گفتار یهود داده با این احتمال نمی سازد چون در جوابشان می فرماید: ((بل یداه مبسوطان )) و از این جواب استفاده می شود که یهود این گفتار ناروا را درباره روزی دادن خدا گفته اند. وجه دوم اینکه بگوییم گویا داستان از این قرار بوده که دیده اند مسلمین در فقر و تنگدستی و دشواری بسر می برند، لذا این حرف را راجع به مؤمنین زده اند و غرضشان از این حرف استهزا به خدای تعالی بوده و می خواسته اند بگویند (العیاذ بالله) خدا قادر نیست بر اینکه فقر را از بین مؤمنین زایل کند و ایشان را بی نیاز ساخته و از ذلت فقر نجات دهد. این وجه هم خالی از اشکال نیست ، زیرا بودن این کلمه کفرآمیز یهود راجع به فقر مؤمنین با اینکه این آیه در سوره مائده است و این سوره در روزگار وسعت و رفاهیت مسلمین نازل شده سازگار نیست .

وجه سوم اینکه کسی بگوید این حرف را یهود برای این زده که آنروز خداوند ایشان را گرفتار قحطی و خشک سالی کرده و در نتیجه نظام و شیرازه زندگی شان مختل و از هم گسیخته بوده است و آنان از باب شکوه از اوضاع خود این کلمات کفرآمیز را می زده اند. و این وجه خیلی بعید نیست و روایاتی هم که متصدی بیان شائن نزول آیات قرآنی است آنرا تایید می کند لیکن اشکالی که دارد اینست که سیاق آیات با آن سازگار نیست . چه این آیات در مقام نقل کلماتی که یهود در شکوه از اوضاع خود برای خود گفته نیست بلکه در مقام این هستند که خرده گیری های یهود را از مسلمین حکایت کنند.

وجه چهارم که از همه وجوه بنظر نزدیک تر است ، اینست که گفته شود وقتی ۶ امثال و نظائر آیات : ((من ذالذی یقرض الله قرضاً حسناً)) و ((و اقرضوا الله قرضاً حسناً)) به گوش یهود رسیده آن آیات را بهانه کرده و خواسته اند مسلمین را مسخره کنند و بگویند این چه خدائی است که برای ترویج دین خود و احیای آن اینقدر قدرت مالی ندارد که حاجت خود را رفع کند، و ناچار دست حاجت و استقراض بسوی بندگان خود دراز می کند؟! و این وجه علاوه بر اینکه از وجوه سابق بنظر نزدیک تر است مورد تایید روایات شائن نزول هم هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۶ :

به هر تقدیر این حرف یعنی نسبت دست بستگی در پاره ای از حوادث به خدا دادن ، خیلی از یهود و معتقدات دینیش که هم اکنون در تورات موجود است دور نیست . چه تورات جایز می داند پاره ای از امور، خدای سبحان را به عجز در آورد و سد راه و مانع پیشرفت بعضی از مقاصدش بشود، مثلاً جایز می داند که اقویای از بنی نوع آدم جلو خواسته خداوند را بگیرند کما اینکه از خلال داستانهای که از انبیای سلف مانند آدم و غیر آن نقل می کند بخوبی استفاده می شود. آری صرفنظر از اینکه در خصوص آیه مورد بحث ممکن است غرض یهود استهزا بوده ، لیکن عقایدی که هم اکنون از یهود در دست است تجویز می کند که چنین نسبت های ناروایی به خدای تعالی بدهند که ساحتش مقدس و منزّه از آنست .

غیر از یهود کسی دشمن خود را اینطور استهزا و هجو نکرده است ، آری چون غیر یهود کسی در معتقداتش عقیده ای که مبداء و منشاء برای چنین حرف خطرناکی باشد ندارد، یهود است که معتقداتش چنین جراتی به او داده است .

((غلت ایدیه)) این جمله نفرین به آنها است . البته نفرینی که مشابه است با منقصتی که به ساحت قدس خدا نسبت داده اند، یعنی دست بستگی و سلب قدرت بر انجام خواسته خود. بنابراین چون سلب قدرت خود یکی از مصادیق لعنت و دوری از رحمت



خداست پس عطف جمله ((و لعنوا بما قالوا)) بر جمله ((غلت ایدیهم)) عطف تفسیری خواهد بود. زیرا قول خدای تعالی همان عمل اوست و نفرین آن جناب و کسی را لعنت کردنش همان معذب کردن آنکس است به عذاب دنیوی یا اخروی که یکی از مصادیق آن دست بستگی و عجز است. بسیاری هم احتمال داده اند که جمله ((غلت ایدیهم)) نفرین نباشد بلکه از اخبار غیبی و اخبار به عذابی باشد که یهود در کيفر این گفتار ناروا و جسارت به پروردگار به آن مبتلا می شود، لیکن وجه اول بنظر نزدیک تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۷:

معنای جمله: ((بل یداه مبسوطان)) و معانی ((ید)) در موارد اضافه به خدای سبحان اما جمله ((بل یداه مبسوطان ینفق کیف یشاء)) این جمله جواب از گفته یهود است که با کلمه ((بل)) که برای اضراب و اعراض است افتتاح شده است و این جمله یعنی جمله ((یدا مبسوطان)) جمله ایست معروف و شایع و کنایه است از داشتن قدرت. در اینجا سؤالی پیش می آید و آن اینست که یهود گفته بود دست خدا بسته است و ((ید)) را مفرد ذکر کرده بود با این حال چرا خدای تعالی در جواب آنها فرمود: ((یداه)) و ((ید)) را بصورت تثنیه ذکر فرمود؟ جواب اینست که اصولاً در ادبیات عرب دست کنایه است از قدرت و دو دست کنایه است از کمال قدرت و از همین جهت خدای تعالی بصورت تثنیه آورد تا به کمال قدرت خود اشاره کرده باشد کما اینکه در آیه ((قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالمین)) نیز برای افاده همین معنا به صورت تثنیه آورد، عرب هم وقتی میخواهد در سلب قدرت از کسی مبالغه کند و بگوید فلانی بهیچ وجه قدرت بر آن عمل و حق مداخله در آنرا ندارد می گوید: ((لا- یدین بهاله)) یعنی فلانی هیچ گونه اختیاری در آن کار ندارد، بسیاری از علمای لغت برای کلمه ((ید)) معانی زیادی غیر از ((دست)) ذکر کرده اند، و لیکن باید دانست که این کلمه دارای چند معنا نیست بلکه تنها به معنای دست است و در سایر معانی بطور استعاره بکار می رود. چون آن معانی اموری هستند که از شوون مربوط به دست می باشند، مانند انفاق و سخاوت که از جهت بسط منتسبند به دست، و مانند ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع منتسبند به آن، و امثال اینها، پس معنای این کلمه در آیات کریمه قرآن بحسب اختلاف مورد، مختلف می شود، مثلاً در آیه مورد بحث و آیه ((ان تسجد لما خلقت بیدی)) معنایش قدرت و کمال آنست و در آیه ((بیدک الخیر و آیه ((فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)) و آیه ((تبارک الذی بیده الملک)) و امثال اینها به معنای سلطنت است و در آیه ((لا تقدموا بین یدی الله و رسوله)) معنایش حضور و مانند آن است و اما جمله ((ینفق کیف یشاء)) بیان است برای جمله ((یداه مبسوطان)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۸:

معنای اینکه فرموده: ((آنچه بر تو نازل شده قرآن بر طغیان و کفر یهود می افزاید))

وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا

این جمله و سایر جملات تا آخر آیه بطوری که از سیاق آن استفاده می شود کلامی است که بمنظور توضیح جمله ((و قالت الیهود)) ریخته و پرداخته شده است و در جمله ((و لیزیدن)) بخصوص اشاره است به اینکه این جرات و جسارت یهود نسبت به خداوند عظیم و لب به مثل ((یدالله مغلوله)) گشودنشان هیچ از یهود بعید نیست، زیرا اینان مردمی هستند که در دشمنی با ادیان و در کفر، از قدیم الایام مشخص و ممتاز بودند و اصولاً مردمانی حسود و ستم پیشه اند، و معلوم است چنین مردمی وقتی خبردار شوند که خدای متعال قریش را بر آنان فضیلت داده، و از بین ایشان شخصی را به نبوت برگزیده تا چه اندازه حسدشان تحریک می شود، بنابراین قریش جز این نباید از یهود توقع داشته باشد و نباید از شر آنان و از اینکه آتش طغیان و کفرشان تیزتر شود ایمن بنشینند.

آری یهود در دنیای قبل از اسلام خود را اشرف ملل می دانست و سیادت و تقدم بر سایر اقوام را حق مسلم خود می پنداشت و خود را اهل کتاب، و سایر اقوام آنروز را امی و بی سواد و وحشی می نامید. و به دنیای آنروز فخر می فروخت و ربانین و احبار خود را

به رخ عالمیان می کشید و به علم و حکمت خود می بالید. لیکن دوران آن سیادت خیالی و تمدن تو خالی سر آمد و آوازه پیغمبری که از قریش یعنی منحطترین اقوام که همواره در برابر علم یهود و دانشمندان شان سر فرود می آورد مبعوث شده بود و همچنین آوازه کتاب وی گوش یهود را خراش داد، مخصوصاً وقتی در آن کتاب نظر کرده و آن را کتابی آسمانی و مهیمن، یعنی ناظر بر سایر کتب آسمانی یافت و دید که کتابی است سرشار از حق و حقیقت و مشتمل بر عالی ترین تعلیمات روحی و کامل ترین طریق هدایت، بیش از پیش به ذلت و بی ارجی کتاب خود که سالها به رخ عالمیان می کشید پی برد، لاجرم از آن خواب و خیال بیدار شده و بخود آمد در حالی که هر لحظه به خشم درونی و کفر و طغیانش افزوده می شد و اینکه می بینید خدای تعالی در این آیه می فرماید: آیاتی که بتو نازل شده (قرآن) طغیان آنها را مضاعف می کند، معنایش این نیست که (العیاذ بالله) قرآن سبب ضلالت آنها است بلکه به این عنایت است که گفتیم اصولاً جنس یهود بخودی خود جنسی حقود و حسود و کینه توز است و نزول قرآن سبب شد آن آتش تیزتر شود و معارف حق و دعوت صریحی که در قرآن است باعث شد آن کفر و حسد طغیان کند و به همین عنایت است که خدای تعالی در مواضع عدیده ای از قرآن کریم هدایت و ضلالت را به خود نسبت می دهد، از آن جمله مثلاً می فرماید: (( کلا- نمدهولاً- من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظوراً )) و در خصوص قرآن می فرماید: (( و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً )) چون اضلال و نظایر آن مانند بدبختی و شقاوت وقتی از خدای تعالی ناپسند و مذموم است که ابتدائی باشد، یعنی خداوند کسی را بدون جهت گمراه و یا بدبخت کند و اما اگر پاداش و اثر گناهی باشد که خود آدمی مرتکب شده یا مثلاً گناهی کرده که موجب خشم خداوندی و رسیدن به درجه بالاتری از گمراهی شده باشد این گمراهی های متجدد نسبت به خدای تعالی مذموم نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۹

کما اینکه خود پروردگار متعال در قرآن به همین معنا اشاره کرده و فرموده (( و ما یضل به الا الفاسقین )) و نیز می فرماید: (( فلما زاغوا ازاع الله قلوبهم )) و بالاخره برگشت زیاد شدن کفر و طغیان آنها به سبب قرآن به این است که خداوند توفیق را از آنها سلب نموده عنایت الهی شامل حال آنها نباشد تا در نتیجه از کفر و طغیان خود بر نگردند و تسلیم آیات الهی نشوند و به دعوت حقه خداوند ایمان نیاورند، و ما در سابق در تفسیر آیه و (( ما یضل به الا الفاسقین )) در جلد اول بحثی راجع به این موضوع گذراندیم. اینک بر سر مطلب خود شده و می گوئیم: همانطوری که سابقاً هم اشاره کردیم گویا آیه مورد بحث برای این باشد که رفع استبعاد و تعجب از رفتار و قیحانه یهود و جرات و جسارتش نسبت به خداوند بکند و هویت یهود را که خود را ملتی تربیت شده و اهل کتاب و سایر ملل را وحشی و بی سواد می نامیدند بلکه مدعی فرزندی و دوستی با خدا بودند به عالمیان نشان دهد تا همه بدانند (العیاذ بالله) پسران خدا و دوستانش تا چه اندازه در اسائه ادب نسبت به خدا وقیح و بی شرم و جسورند.

و نیز همه بدانند اگر یهود روز بروز بر کفر و عناد خود می افزاید برای همین است که خداوند به ایشان سخط کرده و نور دلشان را خاموش نموده و ایشان هم خود مستوجب چنین سخطی بوده اند، و نیز بدانند که این طغیان و کفر روز افزون و آثار شومی که یکی پس از دیگری متوجه یهود خواهد شد سرنوشتی است حتمی، چون در آیه به دو وسیله مطلب را تاکید کرده، یکی (( لام )) در (( لیزیدن )) و یکی هم (( نون )) تاکید می کند که در آخر همان کلمه است، و در اینکه نخست طغیان و سپس کفر را ذکر فرموده اشاره است به همان ترتیب طبیعی این دو، چه در خارج هم می بینیم که کفر از آثار طغیان و زائیده آنست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰:

وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعُدَاةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

ظاهر اینکه این جمله در سیاق جملاتی قرار گرفته که درباره یهود است، این است که ضمیر (( هم )) در (( بینهم )) به یهود برگردد و لو اینکه افتتاح این سیاق به اهل کتاب شده و اهل کتاب تنها یهود نیستند، بنابراین، مقصود از (( عداوت )) و (( بغضاء ))، تشتمت عقاید و اختلاف مذاهب خواهد بود که خدای تعالی هم در مواضعی از کلام خود به آن اشاره کرده و فرموده: (( ولقد آتینا بنی

اسرائیل الكتاب و الحكم و النبوه ... فما اختلفوا الا من بعد ما جاء هم العلم بغيا بينهم ان ربك يقضى بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون)) و آیات دیگر. و اما عداوت ؛ گویا مراد از عداوت ، خشم توام با تجاوز عملی است ، و مراد از بغضاء تنها خشم درونی است که ممکن است با تجاوزات عملی هم همراه باشد و یا نباشد. در نتیجه وقتی این دو کلمه با هم ذکر شوند هر دو معنا را افاده می کنند و می رسانند که خدای حکیم در بین یهود هم خشم و نفرت درونی ، و هم نزاع انداخته و در جمله ((الی یوم القیامه )) نکته ایست و آن اینکه این امت تا قیامت باقی خواهند ماند و منقرض نخواهند شد.

كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ

((ایقاد نار)) به معنای مشتعل ساختن آتش است ، کما اینکه ((اطفاء نار)) خاموش کردن آن است و معنای آیه روشن است ، احتمال می رود جمله ((کلمما اوقدوا...)) بیان باشد برای جمله ((و القینا)) و بنابراین معنای آیه اینطور می شود که : هر وقت یهود خواست دست به اقداماتی بزند و آتش جنگی را با رسول الله (صلی الله علیه و آله) و مسلمین دامن زند خداوند بین سران آنها عداوت و بغضاء و اختلاف کلمه انداخت و بدین وسیله آن آتش را خاموش ساخت ؛ همانطوری که می بینید در این آیه نویدی است برای مسلمین ، چه از سیاق آن استفاده می شود که برای همیشه سعی و کوشش یهود علیه مسلمین و بر افروختن آتش جنگ و ایجاد فتنه شان (البته آتش جنگی که علیه اسلام و ایمان بلکه بر سر اینکه یکی از دیگری گوی سبقت را در میدان سیاست و یا قومیت بر آنان و مسلمین در گیرد لیکن نه علیه دین و ایمان بلکه بر سر اینکه یکی از دیگری گوی سبقت را در میدان سیاست و یا قومیت بر باید از آیه استفاده نمی شود که در این گونه پیشامدها هم خدا نوید پیروزی مسلمین را داده باشد، زیرا این مطلب از سیاق آیه خارج است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۱

وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

((سعی)) سیر سریع را گویند، و کلمه ((فسادا)) مفعول له آن است یعنی سعی و کوشش یهود همه برای آن است که زمین را علیه دین پر از فساد کنند و خداوند مفسدین را دوست ندارد، و چون آنان را دوست ندارد زمین خود و بندگانش را بدست آنان نمی سپارد، و نمی گذارد آنان به آرزوی پلید خود نایل شوند، و سعی و کوشش آنان بیهوده خواهد ماند (و خدا داناتر است). همه این مطالب که تاکنون گفته شد بیان است برای جمله ((غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا))، آری ، چه دست بستگی بالاتر از این که برای همیشه نمی توانند علیه اسلام ، مسلمین و ایمان آنها (نه چیرهای دیگر) آتش افروزند و بمنظور رسیدن به آن هدف فحشا و فساد را در زمین ترویج کنند.

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ...

در اینجا به اول مطلب - که روی سخن با همه اهل کتاب بود - برگشته و دوباره خطاب را به همه شان متوجه می کند، و در خاتمه کلام بطور ملخص عموم اهل کتاب را متوجه می کند به اینکه چگونه نعمت بزرگ سعادت دو جهان را به رایگان از دست دادند، و چه آسان جنت نعیم و نعمت حیات سعیده را از کف دادند؛ و مراد از تقوا بعد از ایمان ، پارسائی و پرهیز از محرمات الهی و از گناهان کبیره است ، یعنی گناهایی که خداوند در قرآن کریم وعده دوزخ به مرتکب آن داده است ، پس مراد از ((سیئات)) که خدا وعده کرده اگر آنان کبایر را مرتکب نشوند آن سیاتشان را ببخشد، عبارتست از گناهان صغیره ؛ در نتیجه این آیه از جهت مضمون مطابق خواهد بود با آیه ((ان ما تنهون عنه نکفر عنکم سیاتکم و ندخلکم مدخلا کریم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۲

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ

منظور از تورات و انجیل ، دو کتابیست آسمانی که قرآن کریم یکی را نازل بر موسی (علیه السلام) و دیگری را نازل بر عیسی (علیه السلام) می داند، نه این کتابهایی که فعلا- در دست است و بنام انجیل و تورات نامیده می شوند، چه اینها تورات و انجیل

حقیقی و آسمانی نیستند، بلکه مجموعه ای هستند که دست تحریف به این صورتشان در آورده است ،

مراد از: ((ما انزل الیهم)) در آیه : ((ولو انهم اقامواالتوریه‌والانجیل و ما انزل الیهم ...))

و مراد از جمله ((ما انزل الیهم)) که بعد از تورات و انجیل ذکر شده سایر کتبی است که منسوب است به انبیای سلف ، و آنروز در دسترس اهل کتاب بوده است ، مانند ((مزامیر)) داود (علیه السلام) که قرآن آن را ((زبور)) خوانده است و امثال آن .

و احتمال اینکه مراد از ((ما انزل الیهم)) قرآن باشد احتمال بعیدی است ، چه قرآن با احکام خود شرایع و احکام آن دو را نسخ کرده ؛ با این حال چگونه ممکن است در آرزوی عمل به انجیل و تورات قرآن هم به آن دو عطف شود و گفته شود: اگر اهل کتاب تورات و انجیل و قرآن را عمل می کردند فلان طور می شد؟! زیرا از نظر قرآن تورات و انجیل عمل کردنی نیستند. ممکن است کسی بگوید عمل به قرآن در حقیقت عمل به انجیل و تورات اصلی هم هست ، چه آن دو کتاب به آمدن قرآن بشارت داده و بنی اسرائیل را به عمل و گرویدن به آن توصیه کرده اند، عینا داستان قرآن و آن دو کتاب داستان آیات ناسخه قرآن است با آیات منسوخه آن ، یعنی همچنان که عمل به آیات ناسخه قرآن عمل به همه قرآن است عمل به قرآن ناسخ هم ، عمل به تورات و انجیل منسوخ است ، زیرا دین خدا واحد است و مزاحمت و دوئیتی بین ادیان الهی نیست ، چیزی که هست بعضی از کتابهای آسمانی و بعضی از احکام یک کتاب مصلحت تشریح آنها موقت و محدود است ، و ابدی و همیشگی نیست .

و این احتمال خوبی است لیکن با کلمه ((اقاموا)) سازگار نیست برای اینکه اقامه تورات و انجیل به این است که به همان کیفیتی که هست و با تمام جزئیاتش محفوظ شود، نه اینکه تنها آیاتی که در بشارت به اسلام و قرآن است اقامه و حفظ و مابقی آن متروک شود؛ پس معلوم می شود مراد از اقامه ، اقامه تورات و انجیل است قبل از اینکه قرآنی نازل شود و آن دو را نسخ کند؛ و اما نسخ تورات بتوسط انجیل ، آن بسیار مختصر و ناچیز و غیر قابل اعتنا است ، پس احتمال اینکه مراد از جمله ((ما انزل الیهم)) قرآن باشد، احتمال صحیحی نیست ، زیرا صرفنظر از آنچه گفته شد اصولا قرآن را نباید جزء کتابهایی شمرد که به یهود و نصارا نازل شده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۳

چه قرآن کتابی جهانی است و روی سخنانش با قوم خاص و ملت مخصوصی نیست ، بنابراین مقصود از جمله ((ما انزل الیهم)) همانست که گفتیم ، یعنی ما سوای انجیل و تورات از سایر کتابها و اقسام وحی هائی که به انبیای بنی اسرائیل رسیده مانند زبور داود (علیه السلام) و غیر آن ، و مراد از اقامه این کتابها، حفظ عملی یعنی استفاده کردن از دستورات آنها است در بین جامعه و عمل کردن همه به شرایع آن ، و اعتقاد به معارفی است که راجع به مبدا و معاد در آنها بیان شده است ، البته آن کتابهایی که دستخوش تحریف مغرضین نشده و یا از بین نرفته است ، زیرا تحریف شده های آنها از اعتبار ساقط و از بین رفته های آنها هم مورد امر و مامور به نیست .

((لا-کلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم)) مراد از خوردن در این آیه مطلق تنعم و تمتع است چه اینکه از راه خوردن باشد و یا از راههای دیگر، و استعمال خوردن در مطلق تصرفات و تنعم های بدون مزاحم ، در لغت عرب شایع و متداول است ، و مراد از بالا و پائین ، آسمان و زمین است ، بنابراین ، آیه شریفه بجای اینکه بفرماید: اگر اهل کتاب به دستوراتی که در دست داشتند عمل می کردند به نعمت های آسمانی و زمینی متنعم می شدند، بطور کنایه می فرماید: از بالای سر و زیر پای خود می خوردند. در حقیقت این آیه شریفه مطلبی را بیان می کند که آیه زیر در مقام بیان آنست : ((ولو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون)). مؤثر بودن اعمال بشر در نظام کون و طبیعت

از این آیه و آیه مورد بحث می توان نکته ای را استنباط کرد و آن این است که ایمان این موجود یعنی نوع بشر و عمل صالح وی در نظام عالم از جهت ارتباطش با زندگی خود او، تاءثیر دارد، به عبارتی دیگر، کفر او و عمل زشتش در فساد عالم باز از جهت ارتباطش با نوع بشر موثر است ، پس اگر انسان به صلاح و سداد گراید - از اینگونه آیات استفاده می شود که - نظام دنیا هم از

جهت ایفاء به لوازم سعادت زندگی بشری هم از جهت دفع بلا از او و توفیر نعمت برای او صالح خواهد شد، و این دو آیه در افاده این مطلب متفرد نیستند، بلکه این مطلب را از آیات بسیاری می توان استفاده کرد، از آن جمله این آیه است که صریحا عملیات بشر را موثر در نظام کون میداند: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیدیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه الذین من قبل کان اکثرهم مشرکین)) و نیز این آیه: ((و ما اصابکم من مصیبه فما کسبت ایدیکم)) و آیات دیگر، و ما در جلد دوم این کتاب مختصری راجع به این موضوع بحث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۴

مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا یَعْمَلُونَ

((اقتصاد)) به معنای گرفتن قصد، و قصد به معنای میانه است، پس اقتصاد به معنای میانه روی در امور و پرهیز از افراط و تفریط در امور است، و امت مقتصده امتی است که در امر دین و تسلیم نسبت به دستورات الهی میانه رو و معتدل باشد. این آیه شریفه مطلب تازه ای را بیان می کند و آن اینست که آنچه تاکنون از معایب و پلیدی های اهل کتاب بر شمردیم مربوط به فرد فرد آنها نیست چه در بین اهل کتاب هم مردمی معتدل و میانه رو بوده اند که هیچ یک از این معایب و کجرویها را نداشته اند و اگر می بینید گفتار گذشته ما بطور عموم بود، مصحح آن این بود که اکثریت اهل کتاب همان آلودگان بودند و مردان پاک در آنها اندک و انگشت شمار بودند، از این لحن بخوبی استفاده می شود که قرآن عزیز تا چه اندازه رعایت حق و انصاف را می کند، و تا چه پایه در حفظ حق مراقبت دارد، و چگونه رضا نمی دهد حقی از حقوق پامان شود، اگر چه بسیار اندک باشد، این نکته از مطاوی آیات و جملات سابق هم که می فرمود: ((و ان اکثرکم فاسقون)) و یا می فرمود: ((و تری کثیرا منهم)) و یا می فرمود: ((و لیزیدن کثیرا منهم)) استفاده میشود، چه در نیمه این جملات مطلب را به اکثریت آنان نسبت داده نه به همه، لیکن هیچ کدام از این جملات مورد بحث صراحت ندارد، زیرا در این جمله از آن اقلیت صالح قدردانی کرده و نامشان را به نیکی برده است.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات گذشته درباره وظیفه علماء، دست خدا، امت مقتصده و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((و اذا جاءوکم قالوا آمنا...)) می گوید این آیه درباره عبد الله بن ابی نازل شده، چون او و یارانش اظهار اسلام کردند در حالی که ورودشان به اسلام صوری و توأم با کفر درویشان بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

۵۵

مؤلف: ظاهر سیاق این آیات چنین می نماید که روی سخن در همه آنها به اهل کتاب باشد مگر اینکه کسی بگوید این یک آیه تنها و جدا از بقیه آیات نازل شده. در این صورت می توان گفت که در خصوص این یک آیه روی سخن با منافقین باشد. باز در همین کتاب در ذیل جمله ((و هم قد خرجوا به)) گفته که معصوم فرمود: معنای این جمله این است که آنان با همین اظهار اسلام خود از ایمان بیرون شدند.

و در کافی به اسناد خود از ابی بصیر از عمر بن ریاح از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که ابن ریاح گفت: خدمت آن جناب عرض کردم شنیده ام که شما فرموده اید: هر کس که بغیر سنت و روش پیغمبر (صلی الله علیه و آله) طلاق دهد طلاقش بنظر شما صحیح نیست، حضرت فرمود: من نمی گویم بلکه خدای عزوجل فرموده، هان ای ابن ریاح به خدا سوگند اگر ما چیزی از پیش خود به شما بگوئیم و به ناروا فتوا دهیم از شما بدحال تر خواهیم بود، زیرا خدای تعالی می فرماید: ((لولا ینهیهم الربانیون و الاحبار عن قولهم الاثم و اکلهم السحت)) یعنی: چرا علمای یهود آنان را از گناهان قولی و خوردن مال نامشروع باز نمی دارند؟!.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر نقل می کند که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: عمر بن ریاح خیال کرده است

که فتوای تو اینست که طلاق بدون گواه باطل است آیا او درست فهمیده و رای شما همین است یا خیر؟ امام فرمود: من نگفتم بلکه خدای تعالی فرموده، به خدا سوگند اگر ما از پیش خود برای شما فتوا دهیم از شما بدتر خواهیم بود؛ خدای متعال درباره یهود می فرماید: ((لولا ینهیهم الربانیون و الاحبار...)).

و شیخ در کتاب مجالس به اسناد خود از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل می کند که آن جناب در ذیل آیه شریفه: ((و قالت الیهود ید الله مغلوله)) فرمود: یهود می گفتند خدا از کارهای خدائی خود و تدبیر عالم فارغ شده است و - العیاذ بالله - به امور عالم مسلوب الاختیار و دست بسته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۶ مؤلف: همین معنا را عیاشی در تفسیر خود از یعقوب بن شعیب و از حماد از آن جناب نقل کرده است.

و در تفسیر قمی است که یهود می گفتند: خدای تعالی عالم را آفرید و آفرینشان را بطور خودکار قرار داده و دیگر به مدبری نیازمند نیست، خداوند متعال آنها را در این عقیده تخطئه و رد کرده و می فرماید: ((بل یداه مبسوطان ینفق کیف یشاء)) یعنی این چنین که شما خیال کرده اید نیست، دست خدا در پس و پیش کردن و کم و کاست نمودن امور عالم باز است، و او دارای مشیت است یعنی بعضی از تصرفات، زمانی مورد خواست او قرار می گیرد و برای اوست بداء (یعنی پس از برهه ای از زمان چیزی که بظاهر مورد خواست خدا بوده خلافش ظاهر می گردد).

مؤلف: همین معنا را شیخ صدوق در معانی الاخبار به اسناد خود از اسحاق بن عمار از کسی که اسحاق از او شنیده از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند

و در تفسیر عیاشی از هشام مشرقی از ابی الحسن خراسانی یعنی حضرت رضا (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: خدا خود را به اوصاف احدیت و صمدیت و نور، وصف فرموده است، آنگاه امام فرمود: ((بل یداه مبسوطان)) عرض کردم: آیا راستی برای خدا دو دست هست مانند این دستهای من (و با یکدست خود بدست امام اشاره کردم)؟ فرمود: نه. اگر اینطور بود مخلوقی بیش نبود.

مؤلف: همین روایت را صدوق در کتاب عیون به اسناد خود از مشرقی و از آن حضرت نقل کرده است

و نیز صدوق در کتاب معانی الاخبار به اسناد خود از محمد بن مسلم نقل کرده که وی گفت: من از حضرت صادق (علیه السلام) سؤال کردم که معنای این کلام خدای عزوجل که می فرماید: ((یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی)) چیست؟ فرمود: در کلام عرب دست تنها به معنای جارحه که عضوی از بدن انسان است نیست؛ بلکه به معنای قوه و نعمت هم آمده است کما اینکه در قرآن هم به معنی قوه استعمال شده است. مانند این آیه که درباره قوت داود (علیه السلام) می فرماید: ((و اذکر عبدنا داود ذا الاید - یاد آر بنده ما داود را که مردی نیرومند بود))، و درباره بنای آسمان می فرماید: ((و السماء بنیناها ب اید و انا لموسعون - ما بنای آسمان را به قوت بیکران خود ساختیم و به تحقیق، توانا و قادر بر انفاقیم و یا به تحقیق، فراخ کننده آسمانیم)). آنگاه در معنای ((و ای دهم بروح منه)) فرمود: یعنی آنها را به روحی از خود تقویت نمود. و وقتی گفته می شود برای فلانی نزد من یدی است بیضاء، مقصود اینست که فلانی نعمت فراوانی بمن داده و حق بزرگی بر من دارد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((و لو انهم اقاموا التوریه و الانجیل)) فرموده که در این آیه روی سخن با قوم یهود و نصارا است، و در معنای ((لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم)) گفته: که امام فرمود معنایش اینست که از بالا بوسیله باران و از پائین بوسیله رویش گیاهان و مواد غذایی متمتع می شوند.

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله ((منهم امه مقتصده)) از ابی صهباء کبری نقل کرده که گفت: من خود از علی بن ابیطالب (علیه السلام) شنیدم که راس الجالوت و اسقف نصارا را خواست و فرمود: من شما را از چیزی سؤال می کنم که خودم آنرا می دانم و در آن از شما داناتم. بنابراین نمی توانید واقع را کتمان کنید، آنگاه رو به اسقف نصارا کرده و فرمود: تو را به خدائی قسم می



دهم که انجیل را بر عیسی فرستاد و پای آن جناب را بر برکت قرار داد و به او قدرتی داد که می توانست کور مادر زاد و مرض پیسی را شفا دهد و درد چشم را تسکین و راحتی بخشد و مردگان را زنده کند و از گل برای شما مرغانی ساخته پرواز دهد و شما را به آنچه می خورید و یا ذخیره می کنید از غیب خبر دهد، اسقف گفت حاجت به این همه قسم نبود من در جواب شما راست خواهم گفت ، امام پرسیدند: بنی اسرائیل پس از عیسی (علیه السلام) به چند فرقه متفرق شدند؟ گفت به خدا قسم متفرق نشدند و به همان وحدت خود باقی ماندند، حضرت فرمود: به خدائی که جز او معبودی نیست دروغ گفتی ، چون بنی اسرائیل به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند و همه آنان بجز یک فرقه در آتشند، خدای تعالی می فرماید: ((منهم امه مقتصده و کثیر منهم ساء ما يعملون)) و آن یک فرقه ای که در آتش نیست همین امت مقتصده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۸

نیز در تفسیر عیاشی از زید بن اسلم از انس بن مالک نقل می کند که گفت : رسول الله (صلی الله علیه و آله) بارها می فرمود: امت موسی به هفتاد و یک فرقه متفرق شدند هفتاد فرقه آنان در آتش و یک فرقه در بهشتند، و امت عیسی به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند، هفتاد و یک فرقه در آتش و یک فرقه در بهشتند، و امت من از این دو امت به یک فرقه بیشتر متفرق خواهند شد، هفتاد و دو فرقه آنان در آتش و یک فرقه در بهشتند، پرسیدند آنان کیانند؟ فرمود: جماعتها جماعتها.

و نیز در همین تفسیر نقل می کند که یعقوب بن یزید گفت : علی ابن ابیطالب (علیه السلام) هر وقت این حدیث را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می فرمود دنبالش آیه ای تلاوت می فرمود: ((و لو ان اهل الکتاب آمنوا و اتقوا لکفرنا عنهم سیئاتهم ... ساء ما يعملون)) و نیز می خواند: ((و ممن خلقتنا امه یهدون بالحق و به یعدلون)) و طایفه ای از آفریدگان ما امتی هستند که بحق هدایت شده و بازگشتشان به حق است ، آنگاه امام فرمود مقصود از این امت ، امت محمد (صلی الله علیه و آله) است . المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۹

آیه ۶۷ ، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۶۷)

ترجمه آیه

ای فرستاده ما آنچه را از ناحیه پروردگار بتو نازل شده برسان و اگر نکنی (نرسانی) اصلاً پیغام پروردگار را نرساندی و خدا تو را از (شر) آدم نگه می دارد زیرا خدا کافران را هدایت نمی فرماید(به مقاصدشان نمی رساند). (۶۷)

بیان آیه

معنای آیه صرفنظر از سیاقی که آیات قبل و بعدش دارند روشن و ظاهر است ، زیرا در آیه دو نکته بطور روشن بیان شده یکی دستوریست که خدای تعالی به رسول الله (صلی الله علیه و آله) داده است (البته دستور اکیدی که پشت سرش فشار و تهدید است) به اینکه پیغام تازه ای را به بشر ابلاغ کند، و یکی هم وعده ای است که خدای تعالی به رسول خود داده که او را از خطراتی که در این ابلاغ ممکن است متوجه وی شود نگهداری کند، لیکن کمی دقت در موقعیتی که آیه دارد آدمی را به شگفت وامی دارد، زیرا آیات قبل و بعد آن همه متعرض حال اهل کتاب و توبیخ ایشانند به اینکه آنان به انحاء مختلف از دستورات الهی تعدی شده اند، و محرمات الهی را مرتکب شده اند؛ و این مضمون با مضمون آیه مورد بحث هیچ ارتباط ندارد؛ چه آیه قبلی آن آیه ((و لو انهم اقاموا التوریه و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لا-کلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم)) است که روی سخن در آن با اهل کتاب است ؛ و آیه بعدی هم آیه ((قل یا اهل الکتاب لستم علی شیء حتی تقیموا التوریه و الانجیل و ما انزل الیکم ...)) است که خطاب در آن نیز به اهل کتاب است ؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۶۰

علاوه دقت در جملات خود آیه مورد بحث تعجب آدمی را در اینکه چطور هیچ ربطی بین این آیه و آیات قبل و بعدش نیست !!؟

زیادتر می‌کند، و اگر آیه مورد بحث به همین ترتیبی که فعلا با سایر آیات قبل و بعد خود دارد نازل شده باشد و همه دارای یک سیاق بوده باشند در اینصورت از مجموع آنها این مطلب بدست می‌آید که این دستور موکد به رسول الله (صلی الله علیه و آله) برای تبلیغ پیغامی است که خدا در خصوص اهل کتاب نازل فرموده.

مراد از ((ناس)) در آیه شریفه، یهود نیست و موضوع مأموریت جدید امری بسیار مهم و خطرناک می‌باشد.

و از جهت وحدت سیاق بطور متعین مراد از آن پیام، همان چیزی خواهد بود که در آیه بعدش فرموده: ((و ما انزل الیکم من ربکم - و آنچه از جانب پروردگارتان بسوی شما نازل شده)) لیکن سیاق خود آیه به هیچ وجه با این احتمال سازگار نیست، و این ناسازگاری دلیل بر اینست که این آیه جایش اینجا نیست، وجه ناسازگاری آن اینست که از جمله ((و الله یعصمکم من الناس)) بر می‌آید حکمی که این آیه در صدد بیان آنست و رسول الله (صلی الله علیه و آله) مأمور به تبلیغ آن شده، امر مهمی است که در تبلیغ آن بیم خطر هست یا بر جان رسول الله و یا بر پیشرفت دینش، و اوضاع و احوال یهود و نصاری آنروز طوری نبوده که از ناحیه آنان خطری متوجه رسول الله (صلی الله علیه و آله) بشود تا مجوز این باشد که رسول الله (صلی الله علیه و آله) دست از کار تبلیغ خود بکشد، و یا برای مدتی آنرا به تعویق بیندازد و حاجت به این بیفتد که خدا به رسول خود - در صورتی که پیغام تازه را به آنان برساند - وعده حفظ و حراست از خطر دشمنش را بدهد، علاوه بر این، اگر این خطر، چشم زخمی بوده که احتمالا ممکن بوده که از اهل کتاب به آن جناب برسد جا داشت این سوره در اوایل هجرت نازل شود، زیرا در اوایل هجرت که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در شهر غربت و در بین عده معدودی از مسلمین آن شهر بسر می‌برد از چهار طرفش یهودیان او را شدت محصور کرده ب‌ودند، آنهم یهودیانی که با حدت و هر چه بیشتر به مبارزه علیه رسول الله (صلی الله علیه و آله) برخاسته و صحنه‌های خونینی نظیر خیبر و امثال آن براه انداختند، اگر در آیه مورد بحث مراد از ((ناس)) یهود بود جا داشت در آنروزها این آیه نازل شود، لیکن نزول این سوره در اواخر عمر شریف آن حضرت اتفاق افتاده که همه اهل کتاب از قدرت و عظمت مسلمین در گوشه ای غنوده‌اند، پس بطور روشن معلوم شد که آیه مورد بحث هیچگونه ارتباطی با اهل کتاب ندارد، علاوه بر همه، در این آیه تکلیفی که از سنگینی، کمرشکن و طاقت فرسا باشد به اهل کتاب نشده تا در ابلاغ آن به اهل کتاب خطری از ناحیه آنها متوجه رسول الله (صلی الله علیه و آله) بشود.

از همه اینها گذشته در سالهای اول بعثت، رسول الله (صلی الله علیه و آله) مأمور شد تکالیف بس خطرناکی را گوشزد بشر آنروز سازد، مثلا- مأمور شد کفار قریش و آن عرب متعصب را به توحید خالص و ترک بت پرستی دعوت کند، مشرکین عرب را که بسیار خشن تر و خونریزتر و خطرناکتر از اهل کتابند به اسلام و توحید بخواند، این تهدید و وعده ای که امروز به رسول الله (صلی الله علیه و آله) می‌دهد آنروز نداد، معلوم می‌شود پیغام تازه، خطرناکترین موضوعاتی است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) به تازگی مأمور تبلیغ آن شده است.

علاوه بر آن چه گفته شد آیاتی که متعرض حال اهل کتابند قسمت عمده سوره مائده را تشکیل می‌دهند، و این آیه هم بطور قطع در این سوره نازل شده است، و یهود همچنان که گفته شد در موقع نزول این سوره دارای قدرت و شدتی نبودند، آن قدرت و شوکت سابق خود را از دست داده و آن آتش، رو به خاموشی می‌رفت، غضب و لعنت پروردگار هم شامل حالشان شده و هر آتش افروزی و فتنه ای به پا می‌ساختند، خداوند آن را خنثی و خاموشش می‌کرد، با این حال چه معنای صحیحی برای اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) در دین خدا از یهود بترسد می‌توان تصور کرد؟! و با اینکه ایام نزول این سوره ایامی است که یهود به طوع و رغبت به حظیره اسلام قدم می‌گذارند، و یا مانند نصارا به حکومت اسلام جزیه می‌دهند، چه وجهی برای ترس رسول الله (صلی الله علیه و آله) از یهود می‌توان جست؟ و چه معنایی برای اینکه خدای تعالی او را در این ترس محق بداند و به وعده حمایت خود دلگرمش سازد می‌توان یافت؟! با آن همه مواقف خطرناک و موقعیت‌های وحشت زائی که سابق بر این

داشت؟!

بنابراین هیچ شک و تردیدی نیست که این آیه در بین آیات قبل و بعد خود اجنبی و سیاق آن با سیاق آنها دو تا است، این معنا که روشن شد اینکه به تجزیه و تحلیل خود آیه می پردازیم:

آیه شریفه از یک امر مهمی - که یا عبارتست از مجموع دین و یا حکمی از احکام - آن کشف می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۶۲

آن امری هر چه هست امری است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از تبلیغ آن می ترسد، و در دل بنا دارد آن را تا یک روز مناسبی تاخیر بیندازد، چه اگر ترس آن جناب و تاخیرش در بین نبود حاجتی به این تهدید که بفرماید: ((وان لم تفعل فما بلغت رسالته)) نبوده، و لذا در آیات اول بعثت هم که آن جناب را به تبلیغ احکام تحریک می کند تهدیدی دیده نمی شود. بلکه بر عکس لحن آنها خیلی ملایم است، مثلاً در سوره ((علق)) می فرماید: ((اقرأ باسم ربك الذي خلق...)) و در سوره ((حم سجده)) می فرماید: ((فاستقيموا اليه و استغفروه و ويل للمشركين)) و در سوره ((مدثر)) می فرماید: ((يا ايها المدثر قم فانذر)) و امثال این آیات.

خطری که رسول الله (ص) از آن نگران بوده خطر جانی نبوده بلکه پیامبر (ص) از خطر اضمحلال دین بیمناک بوده است گفتیم رسول الله (صلی الله علیه و آله) خطرات احتمالی در تبلیغ این حکم پیش بینی می کند لیکن این خطر خطر جانی برای شخص آن جناب نیست، زیرا آن جناب از اینکه جان شریف خود را در راه رضای خدا قربان کند دریغ نداشت، آری او اجل از این است که حتی برای کوچکترین اوامر الهی از خون خود بخل ورزد، ترس او از جان خود مطلبی است که سیره خود آن جناب و مظاهر زندگی شریفش آنرا تکذیب می کند، علاوه بر این، خدای تعالی، خود در کلام کریمش بر طهارت دامن انبیاء از این گونه ترسها شهادت داده و فرموده: ((ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدرا مقدورا الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسيبا)) و درباره نظائر این فریضه فرموده: ((فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤمنين)) و نیز عده ای از که با اینکه دشمن آنان را تهدید کرده مع ذلك جز از خدا از احدی باک ندارند و می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۶۳

((الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل)) و این حرف هم از غلطهای واضح است که کسی (العیاذ بالله) بگوید رسول خدا برای اینکه مبدا چشم زخمی به وی برسد انجام امر خدا را به تعویق بیندازد، زیرا برگشت این توهم و خیال لابد به این است که اگر رسول الله امر خدا را امروز انجام دهد او را خواهند کشت و در نتیجه کار خدا زمین خواهد ماند، و این حرف خود غلط فاحشی است، زیرا به فرض اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم چشم زخمی می دید خدا کارش زمین نمی ماند، و با اینکه سبب ساز در عالم او است و با اینکه در قرآن کریم از رسول الله (صلی الله علیه و آله) سلب استقلال در تاءثیر را کرده و فرموده: ((ليس لك من الامر شيء)) آیا از پیش بردن کار خود به وسائل مختلف دیگر عاجز است؟! پس نمی شود خطر محتمل، خطر جانی رسول الله باشد و لیکن ممکن است آن خطر را خطر اضمحلال و از بین رفتن دین دانست، به این بیان که بیم آن می رفت اگر آن جناب عمل تبلیغ آن پیغام را در غیر موقع انجام دهد او را متهم سازند، و هو و جنجال راه بیندازد و در نتیجه دین خدا و دعوت او فاسد و بی نتیجه شود، و این گونه اجتهادات و مصلحت اندیشیها برای آن جناب جایز بوده است و اسم این مصلحت اندیشی را نباید ترس از جان گذاشت.

این احتمال که آیه در اوایل بعثت نازل شده و مراد از: ((ما نزل)) مجموع دین باشد مردود است

از اینجا معلوم می شود احتمال اینکه آیه در اوایل بعثت نازل شده همانطور که بعضی از مفسرین این احتمال را داده اند احتمال صحیحی نیست، برای اینکه این احتمال با جمله ((و الله يعصمك من الناس)) سازگار نیست. زیرا در اول بعثت هنوز دین تبلیغ

نشده تا در تبلیغ این امر مهم بیم از بین رفتن دین و هدر رفتن زحمات پیامبر وجود داشته باشد، لابد همان خطر جانی و در نتیجه زمین ماندن کار خداست که آنهم گفتیم احتمال غلطی است، علاوه بر این اگر مراد از ((ما انزل الیک من ربک)) اصل دین یا اصل و فرع آن باشد آیه لغو و برگشت معنای آن به جمله معروف ((آنچه در جوی می رود آب است)) خواهد بود. زیرا معنای آیه این می شود: هان ای رسول! ابلاغ کن دین را زیرا اگر ابلاغ نکنی دین را ابلاغ نکرده ای دین را، بعضی ها گفته اند ممکن است به همین احتمال سر و صورتی داد و گفت مراد از جمله: ((ما انزل)) همان دین باشد چیزی که هست آیه از قبیل گفتار ابی النجم باش که گفته: ((انا ابو النجم و شعری شعری - منم ابو النجم و شعر من همان شعر من است)) که در بلاغت و فوق العادگی معروف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۶۴

و بنابراین معنای آیه مذکور چنین خواهد شد: اگر رسالت را ابلاغ نکنی دچار این شفاعت خواهی شد که در تبلیغ و سرعت عمل در انجام امر خداوند سبحان با آن همه تاکید که همراه داشت اهمال و کوتاهی کرده ای، کما اینکه شعر ابی النجم هم این معنا را داشت که: شعر من همان شعری است که به بلاغت و برتری شناخته شده است. همین معنا را داشت. لیکن این توجیه هم صحیح نیست، زیرا این نکته ای که در کلام ابوالنجم است در جایی مستحسن است که مقام اطلاق و تقيید و عام و خاص و نظائر آن باشد، به این معنا که در جایی که شنونده خیال کرده یکی از افراد عام یا مطلق یا یک فرد در برهه ای از برهه های زمان از تحت عموم افراد یا عموم زمانها بیرون شده گوینده برای رفع این توهّم می گوید: این فرد کما فی السابق در تحت عموم باقی است، مثلا معنای شعر ابی النجم این است که خیال نشود قدرت و قریحه شعری من فرسوده و از دست رفته و در نتیجه اشعار امروز غیر اشعار برجسته سابق است، نه، اشعار امروزم واجد همه محاسنی است که اشعار سابقم بود.

و اما در آیه مورد بحث جای بکار بردن این نکته نیست، برای اینکه اگر مراد از رسالت مجموع دین و یا اصول دین باشد و نزول آیه هم در اوایل بعثت باشد کما اینکه فرض همین است، دیگر دو چیز در بین نیست، تا گفته شود اگر این رسالت را تبلیغ نکنی رسالت را تبلیغ نکرده ای، زیرا فرض شد یک رسالت است نسبت به سر تا پای دین، پس معلوم شد که سیاق آیه مورد بحث سیاقی نیست که بشود آنرا از آیات نازل اول بعثت شمرد، و مراد از ((ما انزل)) را هم مجموع و یا اصل دین دانست.

و همچنین روشن شد که نه تنها نمی شود مقصود از ((ما انزل)) را مجموع دین در اوایل بعثت دانست، بلکه در هیچ زمانی به این معنا نمی توان گرفت، زیرا اشکال از جهت لغو بودن جمله ((ان لم تفعل)) بود و این اشکال منحصر به یک زمان نیست. علاوه بر اینکه اگر مراد از رسالت، مجموع و یا اصول دین بود، ممکن نبود تاریخ نزول آیه جز اول بعثت باشد، تازه محذور خوف رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم در دین بجای خود باقی است.

پس از همه این وجوه بخوبی استفاده شد که آن چیزی را که بتازگی به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نازل شده و فشار و تاکید همراه دارد، بهیچ تقدیر و فرضی نمی توان آنرا عبارت از اصل دین و یا مجموع آن گرفت، ناگزیر باید آنرا به معنای بعضی از دین و حکمی از احکام آن دانست، و آیه را بدین صورت معنا کرد: این حکمی که از ناحیه پروردگارت بتو نازل شده تبلیغ کن، که اگر این یکی را تبلیغ نکنی مثل اینست که از تبلیغ مجموع دین کوتاهی کرده باشی، و لازمه این معنا اینست که مقصود از ((ما انزل)) آن حکم تازه و مقصود از رسالت مجموع دین باشد، و گرنه دچار همان محذور سابق خواهیم شد که عبارت بود از لغو بودن آیه نظیر جمله: آنچه در جوی می رود آبست، زیرا همان طوری که گفتیم اگر مراد از کلمه ((رسالته)) همین رسالت مخصوصی باشد که تازه نازل شده است معنای آیه این می شود: این رسالت تازه را تبلیغ کن که اگر آنرا تبلیغ نکنی آنرا تبلیغ نکرده ای، و معلوم است که این کلامی است لغو و از ساحت مقدس خدای حکیم دور، پس مراد این است که این حکم را تبلیغ کن و گرنه اصل دین و یا مجموع آنرا تبلیغ نکرده ای، و این یک معنای صحیح و معقولی است که شعر ابوالنجم هم در مقام افاده همانست.

این چه تکلیفی است که لازمه ابلاغ نکردن آن (به تنهایی) عدم ابلاغ اصل دین و مجموع آن می باشد؟

در اینجا این سؤال پیش می آید که این چه تکلیفی است که لازمه تبلیغ نکردن آن به تنهایی این است که اصل دین و مجموع آن تبلیغ نشده باشد؟ و ممکن است کسی هم در پاسخ بگوید: این بدان جهت است که اصولاً احکام دین همه به هم پیوسته و مربوطند و بین آنها کمال ارتباط و بستگی برقرار است، بطوری که اگر در یکی از آنها اختلال شود در همه اختلال شده است، مخصوصاً اگر این اختلال، در تبلیغ آن فرض شود، برای اینکه ارتباط بین احکام در ناحیه تبلیغ شدیدتر و کاملتر از ناحیه عمل است، لیکن جواب آن سؤال این نیست، و این جواب با اینکه در جای خود حرف صحیحی است، لیکن با ظاهر جمله ای که در ذیل آیه مورد بحث است یعنی جمله: ((و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين)) سازگار نیست، زیرا از این جمله استفاده می شود که مخالفین این حکم از مسلمانها نبوده و مخالفتشان هم مخالفت علمی نبوده است، بلکه کسانی با این حکم مخالفت کرده و یا خواهند کرد که یا کافر باشند و یا از دین بیزار جسته و مخالفتشان هم مخالفت اساسی است، کسانی که با تمام وسایل برای ابطال و بی اثر گذاردن این حکم خواهند کوشید؛ و لذا خداوند وعده می دهد که رسول خود را به زعم آنها یاری نموده و فعالیتهای آنها را خنثی خواهد کرد، و در کارشان و بسوی هدفشان هدایت نخواهد نمود.

علاوه بر این، این مخالفت را نمی توان مخالفت عملی دانست، برای اینکه نیستند، مثلاً احکام اسلام همه در یک درجه از اهمیت نیستند؛ مثلاً بعضی از واجبات دین از کمال مصلحت به مثابه عمود دین اند، و بعضی به این درجه نیستند، مانند دعا در وقت دیدن هلال، کما اینکه در محرمات هم این تفاوت دیده می شود، و همه در یک مرتبه از مفسده نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۶۶

مثلاً- یکی زنای محصنه است و یکی نگاه بنامحرم، و این هر دو حرام است لیکن آن کجا و این کجا؛ پس نمی توان گفت اگر کسی مثلاً- دعای در وقت دیدن ماه نو را نخواند (و لو همه عبادتهای واجبه را انجام داده باشد) و یا به نامحرم نگاه کند (و لو از تمامی محرمات دیگر پرهیز کرده باشد) هیچیک از احکام اسلام را امثال نکرده. بنابراین ترس رسول الله را نمی توان توجیه کرد، زیرا مخالفت یک یک احکام چیزی نیست که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از آن بترسد، و خداوند هم او را به نگهداری از شر آن مخالفت ها وعده دهد،

این تکلیف تکلیفی بوده حائز کمال اهمیت و رسول الله (ص) در ابلاغ آن از ناحیه مسلمینانديشناک بوده است نه از ناحیه کفار و مشرکین

بنابراین جای تردید نیست که این حکم حکمی است که حائز کمال اهمیت است بحدی که جا دارد رسول الله (صلی الله علیه و آله) از مخالفت مردم با آن اندیشناک باشد و خداوند هم با وعده خود وی را دلگرم و مطمئن سازد، حکمی است که در اهمیت به درجه ایست که تبلیغ نشدنش تبلیغ نشدن همه احکام دین است، و اهمال در آن اهمال در همه آنها است، حکمی است که دین با نبود آن جسدی است بدون روح که نه دوامی دارد و نه حس و حرکت و خاصیتی.

و این مطلب بخوبی از آیه استفاده می شود، و آیه کشف می کند آن حکم، حکمی است که مایه تمامیت دین و استقرار آنست، حکمی است که انتظار می رود مردم علیه آن قیام کنند؛ و در نتیجه ورق را برگردانیده و آنچه را که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از بنیان دین بنا کرده منهدم و متلاشی سازند، و نیز کشف می کند از اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم این معنا را تفرس می کرده و از آن اندیشناک بوده، و لذا در انتظار فرصتی مناسب و محیطی آرام، امروز و فردا می کرده که بتواند مطلب را به عموم مسلمین ابلاغ کند و مسلمین هم آنرا بپذیرند. و در چنین موقعی این آیه نازل شده است، و دستور فوری و اکید به تبلیغ آن حکم داده است. و باید دانست که این انتظار از ناحیه مشرکین و بت پرستان عرب و سایر کفار نمی رفته، بلکه از ناحیه مسلمین بوده زیرا دگرگون ساختن اوضاع و خنثی کردن زحمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی از ناحیه کفار متصور است که



دعوت اسلامی منتشر نشده باشد، اما پس از انتشار اگر انقلابی فرض شود جز بدست مسلمین تصور ندارد، و کارشکنی‌ها و صحنه‌سازی‌هایی که از طرف کفار تصور دارد همان افتراآتی است که قرآن کریم از اول بعثت تا کنون از آنان نقل کرده؛ که گاهی دیوانه‌اش خوانده می‌گفتند: (( معلم مجنون )) و گاهی یادش می‌دهند: (( انما یعلمه بشر )) و گاه شاعرش نامیده و می‌گفتند: (( شاعر نتربص به ریب المنون )) و گاه ساحرش دانسته و می‌گفتند: (( ساحر او مجنون ))؛ (( ان تتبعون الا رجلا مسحورا )) و یا قرآتش را از حرفهای کهنه و قدیمی خوانده و می‌گفتند: (( ان هذا الا سحر یوثر ))، (( اساطیر الاولین اکتبها فهی تملی علیه بکره و اصیلا ))؛ (( ان امشوا و اصبروا علی الهتکم ان هذا لشیء یراد ))، و امثال اینها از مزخرفاتی که درباره آن جناب گفتند و باعث وهن و سستی ارکان دین هم نشد، برای اینکه جواب همه این افتراآت یک کلمه است، و آن اینست که از این حرفها بر می‌آید صاحبان این افتراآت نسبت به دین اسلام متزلزلند، و هنوز حق بر ایشان روشن نشده و درباره اسلام و حقانیت آن استقامتی کسب نکرده‌اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۶۷ :

این افتراآت و تهمت‌ها مختص به اسلام و پیغمبر عزیزش نبوده، تا رسول خدا از تفرس و بوبردن وقوع آن مضطرب شود؛ چه سایر انبیاء و مرسلین (علیهم السلام) هم در این گونه ابتلاآت و روبرو شدن با این گونه گرفتاریها از ناحیه امت خود با آنجناب شریک بوده‌اند، کما اینکه خدای متعال در قرآن کریم اینگونه گرفتاریها را نسبت به حضرت نوح و انبیای بعد از نوح (علیه السلام) سراغ میدهد، پس خطر محتمل را نمی‌توان از قبیل گرفتاریها و افتراآت کفار در اوایل بعثت دانست، بلکه خطری اگر بوده (و مسلما هم بوده) امری بوده که از جهت کیفیت و زمان با آن گرفتاریها منطبق نمی‌شود، و وقوعش جز در بعد از هجرت و پای گرفتن دین در مجتمع اسلامی تصور ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۶۸ :

آری مجتمع آنروز مسلمین طوری بوده که میتوان آنرا به یک معجون تشبیه کرد؛ چه جامعه آنروز مسلمین مخلوط بوده از یک عده مردان صالح و مسلمانان حقیقی و یک عده قابل ملاحظه از منافقین که بظاهر در سلک مسلمین درآمده بودند، و یک عده هم از مردمان بیماردل و ساده لوح که هر حرفی را از هر کسی باور می‌کردند و قرآن کریم هم بر این چند جور مردم آنروز اشاره صریح دارد، و به شهادت آیات زیادی از قرآن که تفسیر آن در مجلدات قبلی این کتاب گذشت، ایشان در عین اینکه به ظاهر و یا واقعا ایمان آورده بودند رفتارشان با رسول الله (صلی الله علیه و آله) رفتار رعیت با شاه بوده، و همچنین احکام دینی را هم به نظر قانونی از قوانین ملی و قومی می‌نگریسته‌اند، بنابراین ممکن بوده که تبلیغ بعضی از احکام، مردم را به این توهم گرفتار کند (العیاذ بالله) که رسول الله (صلی الله علیه و آله) این حکم را از پیش خود و به نفع خود تشریح کرده، و خلاصه از تشریح این حکم سودی عاید آن جناب می‌شود، این توهم باعث این می‌شود که مردم به این فکر بیفتند که راستی نکنند این شخص پادشاهی باشد که برای موفقیت خود خویشان را پیامبر قلمداد کرده، و این احکام هم که به اسم دین مقرر نموده همان قوانینی باشد که در هر مملکت و حکومتی به انحای مختلف اجراء می‌گردد.

و پر واضح است که اگر چنین توهم و شبهه در بین مردم پای گیرد و در دل‌هایشان جاگیر شود تا چه اندازه در فساد و از بین بردن دین تاءثیر دارد، و هیچ نیرو و هیچ فکر و تدبیری نمی‌تواند آن اثر سوء را متوجه سازد، علت نگرانی رسول الله (ص) از ابلاغ آنچه بدان مأمور شده است

پس غیر این نیست که این حکمی که در آیه مورد بحث رسول الله (صلی الله علیه و آله) مأمور به تبلیغ آن شده حکمی است که تبلیغ آن مردم را به این توهم می‌اندازد که رسول خدا این مطلب را از پیش خود می‌گوید، و مصلحت عموم و نفع شان در آن رعایت نشده است، نظیر داستان زید و تعدد زوجات رسول و اختصاص خمس غنیمت به رسول الله (صلی الله علیه و آله) و امثال این احکام اختصاصی، با این تفاوت که سایر احکام اختصاصی چون مساسی با عامه مسلمین ندارد یعنی نفعی از آنها سلب نمی‌کند و ضرری به آنها نمی‌رساند از این جهت طبعا باعث ایجاد آن شبهه در دلها نمی‌شود.



مثلا داستان ازدواج رسول خدای (صلی الله علیه و آله) با همسر زید - پسر خوانده خود - تنها حکمی مخصوص به خود آن جناب نبوده، گر چه ممکن است توهم شود که این هم بمنظور انتفاع شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله) تشریح شده است، لیکن چون این حکم عمومی اعلام شده است و عموم مسلمین می توانند با زن پسر خوانده های خود ازدواج کنند، از این رو خیلی به ذوق نمی زند، و در داستان ازدواج بیش از چهار همسر دائمی، گر چه حکمی است مخصوص به رسول الله (صلی الله علیه و آله) لیکن باز هم باعث تقویت آن شبهه در دلها نمی گردد، زیرا بفرض اینکه (العیاذ بالله) رسول الله (صلی الله علیه و آله) این حکم را از روی هوای نفسانی و بدون دستور خداوند مقرر کرده باشد چون هیچ مانعی برای آن جناب بنظر نمی رسد که این حکم را توسعه دهد و هیچ فرضی تصور نمی رود که از این توسعه مضایقه نماید، از این رو باز هم به ذوقها نمی زند، مخصوصا رسول الله که سیره و رفتارش در ایثار بنفس بر مسلمان و کافر معلوم و معروف است، رسول الله که مردم را در آنچه خداوند از مال و چیزهای دیگر روزی فرموده بر خود مقدم می دارد، چگونه ممکن است مردم را محدود و محکوم کند به اینکه بیش از چهار همسر دائمی اختیار نکنند و لیکن خود تا ۹ نفر اختیار کند؟! پس جای هیچ تردیدی نیست که اجرای این حکم نسبت به خصوص خود از ناحیه خداوند بوده نه از روی هوا.

از اینجا و از همه آنچه تاکنون گفته شد بخوبی استفاده می شود که در آیه شریفه رسول الله (صلی الله علیه و آله) مامور به تبلیغ حکمی شده که تبلیغ و اجرای آن مردم را به این شبهه دچار می کند که نکند رسول الله (صلی الله علیه و آله) این حرف را بنفع خود می زند، چون جای چنین توهمی بوده که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از اظهار آن اندیشناک بوده، از همین جهت بوده که خداوند امر اکید فرمود که بدون هیچ ترسی آنرا تبلیغ کند، و او را وعده داد که اگر مخالفین درصدد مخالفت بر آیند آنها را هدایت نکند،

آن امر مهم و خطیری که پیامبر (ص) مامور به ابلاغ آن شده است ((ولایت)) و جانشینامیر المؤمنین (ع) است و این مطلب روایاتی را که هم از طرق عامه و هم از طرق امامیه وارد شده است تایید می کند، چون مضمون آن روایات اینست که آیه شریفه در باره ولایت علی (علیه السلام) نازل شده، و خداوند رسول الله (صلی الله علیه و آله) را مامور به تبلیغ آن نموده، و آن جناب از این عمل بیمناک بوده که مبادا مردم خیال کنند وی از پیش خود پسرعم خود را جانشین خود قرار داده است، و به همین ملاحظه انجام آن امر را به انتظار موقع مناسب تاخیر انداخت تا اینکه این آیه نازل شد، ناچار در غدیر خم آنرا عملی کرد و در آنجا فرمود: ((من کنت مولاه فهذا علی مولاه)) یعنی هر که من مولای اویم، این - علی بن ابیطالب - نیز مولای اوست.

اما ((ولایت)) باید دانست همانطوری که در زمان رسول الله امور امت و رتق و فتق آن بدست آن جناب اداره می شده بطور مسلم و بدون هیچ ابهامی پس از در گذشت وی نیز شخصی لازم است که این امر مهم را عهده دار باشد، و قطعا هیچ عاقلی بخود اجازه نمی دهد که توهم کند دینی چنین وسیع و عالمگیر، دینی که از طرف خدای جهان، جهانی و ابدی اعلام و معرفی شده است، دینی که وسعت معارفش جمیع مسائل اعتقادی و همه اصول اخلاقی و احکام فرعی را که تمامی قوانین مربوط به حرکات و سکنات فردی و اجتماعی انسانی را متضمن است بر خلاف سایر قوانین و استثنا احتیاج به حافظ و کسی که آنطور که شاید و باید آنرا نگهداری کند ندارد، و یا توهم کند که مجتمع اسلامی استثناء و بر خلاف همه مجتمعات انسان ی بی نیاز از والی و حاکمی است که امور آنرا تدبیر و اداره نماید، کیست که چنین توهمی بکند؟! و اگر کرد جواب کسی را که از سیره رسول الله (صلی الله علیه و آله) پرسد چه می گوید؟! زیرا رسول الله (صلی الله علیه و آله) سیره اش بر این بود که هر وقت به عزم جنگ از شهر بیرون می رفتند کسی را به جانشینی خود و به منظور اداره امور اجتماعی مسلمین جای خود می گذاشتند، کما اینکه علی بن ابیطالب (علیه السلام) را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار دادند، علی (علیه السلام) هم که عشق مفروطی به شهادت در راه خدا داشت عرض کرد: آیا مرا خلیفه و جانشین خود در مدینه قرار می دهی؟ با اینکه در شهر جز زنان و کودکان کسی باقی

نمانده؟! پیامبر فرمود: آیا راضی نیستی که نسبت تو، به من نسبت هارون باشد به موسی، با این تفاوت که بعد از موسی (علیه السلام) پیغمبرانی آمدند و پس از من پیغمبری نخواهد آمد؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۰

و همچنین آن حضرت در سایر شهرهائی که آنروز بدست مسلمین فتح شده بود مانند مکه و طائف و یمن و امثال آنها جانشینان و حکامی نصب می فرمود، و نیز بر لشکرها چه کوچک و چه بزرگ که باطراف می فرستادند امرا و پرچمدارانی می گماردند، این بوده است رفتار رسول الله (صلی الله علیه و آله) در ایام حیات خود، و چون فرقی بین آنزمان و زمان پس از رحلت آنجناب نیست، از این رو باید برای زمان غیبت خود هم فکری بکنند، و شخصی را برای اداره امور امت تعیین بفرمایند، بلکه احتیاج مردم به والی در زمان غیبت آن جناب بیشتر است از زمان حضورش، و با این حال چگونه می توان تصور کرد که آن جناب برای آنروز مردم هیچ فکری نکرده است؟!.

نکاتی که در آیه شریفه: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)) می باشد

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ

چند نکته در این آیه شریفه هست که به یک یک آنها اشاره می کنیم:

یکی اینکه در این آیه رسول الله (صلی الله علیه و آله) با اینکه دارای القاب زیادی است بعنوان رسالت مورد خطاب قرار گرفته، و این از این جهت است که در این آیه گفتگو از تبلیغ است، و مناسب ترین القاب و عناوین آن جناب در این مقام همان عنوان رسالت است، برای اینکه بکار رفتن این لقب خود اشاره ایست به علت حکم، یعنی وجوب تبلیغی که بوسیله همین آیه به رسول الله (صلی الله علیه و آله) گوشزد شده است، و می فهماند که رسول، جز رسالت و رسانیدن پیام کاری ندارد، و انجام رسالت رفته البته به لوازم آن که همان تبلیغ و کسی که زیر بار رسانیدن است قیام می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۱

دوم اینکه در این آیه از خود آن مطلبی که باید تبلیغ شود اسم نبرده، تا هم به عظمت آن اشاره کرده باشد و هم به آن چیزی که لقب رسالت به آن اشاره داشت، اشاره کند، یعنی بفهماند که این مطلب امری است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در آن هیچ گونه اختیاری ندارد، بنابراین، در آیه شریفه دو برهان بر سلب اختیار از رسول الله (صلی الله علیه و آله) در تبلیغ کردن و یا تاخیر در تبلیغ اقامه شده است، یکی تعبیر از آن جناب به رسول، و یکی هم نگفتن اصل مطلب، و در عین اینکه دو برهان است دو عذر قاطع هم هست برای رسول الله (صلی الله علیه و آله) در جراتش بر اظهار مطلب و علنی کردن آن برای عموم، و در عین حال تصدیق فراست رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم هست، یعنی می فهماند که رسول الله (صلی الله علیه و آله) درست تفرس کرده و در احساس خطر مصیب بوده است، و نیز می رساند که این مطلب از مسائلی است که تا رسول الله (صلی الله علیه و آله) زنده است باید به زبان مبارک خودش به مردم ابلاغ شود و کسی در ایفای این وظیفه جای خود آن جناب را نمی گیرد.

جمله ((و ان لم تفعل فما بلغت رسالته)) گر چه صورت تهدیدی دارد ولی در حقیقت اهمیت موضوع است

وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ

همانطوری که سابقا هم اشاره کردیم مراد از ((رسالت)) و یا به قرائتهای دیگر ((رسالات)) مجموع وظایفی است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) بدوش گرفته بود، و نیز سابقا گفتیم که از لحن آیه اهمیت و عظمت این حکمی که به آن اشاره کرده استفاده می شود، و فهمیده می شود که حکم مذکور حکمی است که اگر تبلیغ نشود مثل اینست که هیچ چیز از رسالتی را که بعهده گرفته است تبلیغ نکرده باشد، بنابراین می توان گفت گر چه کلام صورت تهدید دارد لیکن در حقیقت در صدد بیان اهمیت مطلب است، و می خواهد بفهماند مطلب اینقدر مهم است که اگر در حق آن کوتاهی شود حق چیزی از اجزای دین رعایت و ادا نشده است.

پس جمله ((وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ)) جمله شرطیه ایست که ریخت و سیاقش برای بیان اهمیت و تاءثیر بود و نبود شرط است، و

اینکه بود و نبود جزا هم متفرع بر بود و نبود شرط است، و در حقیقت این جمله شرطیه که صورتاً شرطیه است، در واقع شرطیه نیست، زیرا جمله شرطیه در محاورات مردم معمولاً وقتی بکار می‌رود که تحقق جزا مجهول باشد به جهت جهل بتحقیق شرط، و چون در جمله شرطیه مورد بحث یعنی ((ان لم تفعل فما بلغت)) نمی‌توان به خدای تعالی نسبت جهل داد از این رو اگر هم می‌بینیم جمله بصورت شرطیه بیان شده است که در می‌دانیم حقیقت شرطیه نیست، علاوه بر اینکه ساحت مقدس رسول الله (صلی الله علیه و آله) منزّه است از اینکه خدای تعالی و لو بصورت شرطیه و ((اگر)) نسبت مخالفت و نافرمانی و ترک تبلیغ به او بدهد، با اینکه خودش در مدح او فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۲

((الله اعلم حیث یجعل رسالته - یعنی خداوند داناتر است که رسالت خود را در کجا و به چه شخصی محول کند))، پس جمله ((و ان لم تفعل فما بلغت...)) درست است که بظاهر تهدید را می‌رساند لیکن در واقع اعلام اهمیت این حکم است به آن جناب و به سایر مردم و اینکه رسول الله در تبلیغ آن هیچ جرمی و گناهی ندارد، و مردم حق هیچگونه اعتراض به او ندارند.

معنای عصمت در جمله: ((والله یعصمک من الناس))

وَاللّٰهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکَافِرِیْنَ

راغب گفته است: ((عصم)) (بفتح عین و سکون صاد) به معنای امساک است، و اعتصام به معنای آن حالتی است از انسان که در طلب حافظی که او را حفظ کند از خود نشان می‌دهد. راغب همچنین در معنای این کلمه بسط کلام می‌دهد تا آنجا که می‌گوید: ((عصام)) (بکسر عین) چیزی است که بوسیله آن چیزی بسته و حفظ می‌شود و عصمتی که در انبیا است به معنای نگهداری ایشانست از معصیت، و خداوند ایشان را با وسایل گوناگونی حفظ می‌کند: یکی با صفای دل و پاکی گوهری است که خدای تعالی ایشان را به آن کرامت اختصاص داده است و یکی دیگر با نعمت فضائل جسمانی و نفسانی است که به آنان ارزانی داشته و دیگر با نصرت و تثبیت قدمهای آنها است، و نیز سکینت و اطمینان خاطر و نگهداری دل هایشان و توفیقاتشان است، کما اینکه خدای تعالی فرموده: ((والله یعصمک من الناس)).

و عصمت چیزی است نظیر دست بند که زنان در دست می‌اندازند، و از دست، آن موضعی را که عصمت (دست بند) بر آن قرار می‌گیرد معصم گویند، و بعضی به سفیدی مچ دست با پای چارپایان از نظر شباهتش به دست بند عصمت گفته‌اند، نظیر اینکه چارپائی را که یک پایش سفید باشد به چارپائی که یک پایش بسته باشد تشبیه کرده و محجل می‌گویند و بر همین قیاس گفته می‌شود: ((غراب اعصم: کلاغ قلاده دار)).

و اما معنایی را که راغب برای عصمت انبیا (علیهم السلام) کرد، گر چه معنای صحیحی است لیکن مثال زدنش به آیه مورد بحث درست نیست، برای اینکه آیه مورد بحث مربوط به عصمت انبیا نیست، وی خوب بود برای عصمت انبیا به آیات دیگری مثل می‌زد نه به آیه مورد بحث، و آن معنایی که برای عصمت انبیا کرده است اگر بخواهیم با آیات قرآنی تطبیق کنیم با آیه ((و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک الكتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً)) بهتر تطبیق می‌شود.

و اما عصمت در آیه مورد بحث ظاهرش اینست که به معنای نگهداری و حفاظت از شر مردم باشد، شری که انتظار می‌رفته متوجه نفس شریف رسول الله (صلی الله علیه و آله) شده و یا مانع مقاصد و هدفهای مقدس دینیش و یا موفقیت در تبلیغش و یا به نتیجه رسیدن زحماتش و سخن کوتاه آنچه مناسب ساحت مقدس اوست بشود، و این ربطی به مسأله عصمت انبیا ندارد.

و بهر حال از موارد استعمال این کلمه بدست می‌آید که این کلمه به معنای گرفتن و نگهداری است، بنابراین استعمالش در معنی حفظ از قبیل استعاره لازم است برای ملزوم، چه لازمه حفظ گرفتن است، و اینکه عصمت از شر مردم را معلق گذاشت، و بیان نفرمود که آن شر چه شریست و مربوط به چه شانی از شوون مردم است؟ آیا از قبیل کشتن و مسموم کردن و غافلگیر ساختن است

؟ یا مقصود آزارهای روحی از قبیل دشنام و افترا است؟ یا از قبیل کارشکنی و بکار بردن مکر و خدعه است؟ و سخن کوتاه از بیان نوع شکنجه و آزار مردم سکوت کرد تا افاده عموم کند، و همه انواع آزارها را شامل شود، و لیکن از همه بیشتر همان کارشکنی‌ها و اقداماتی که باعث سقوط دین و کاهیدن رونق و نفوذ آن است به ذهن می‌رسد.

مفهومی که کلمه ((ناس)) متضمن آنست و مراد از ((ناس)) در: ((والله یعصمک من الناس))

((الناس)) به معنای نوع انسان است نه انسان خاص، جامعی است که در صدق آن نه خصوصیات تکوینی از قبیل نر و مادگی دخالت دارد، و نه امتیازات غیر تکوینی، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آنها، و از همین جهت که به همه افراد این جنس صادق است بیشتر در جماعت استعمال می‌شود و کمتر دیده شده است که به یک فرد ((ناس)) گفته شود و نیز از جهت اینکه این کلمه متضمن معنای انسانیت است، چه بسا دلالت بر مدح کند، البته این دلالت در مواردی است که در آن فضیلت به معنای انسانیت ملاحظه شده باشد، مانند این آیه: ((اذا قیل لهم آمنوا کما آمن الناس)) که در این آیه ناس ممدوح است، و مراد از آن کسانی اند که در آنها انسانیت که ملاک درک حق و تمیز آن از باطل است وجود داشته باشد؛ پس معنای آیه این می‌شود: وقتی به آنها گفته می‌شود ایمان آرید همانطوری که مردم کامل ایمان آوردند، و چه بسا بر عکس دلالت بر نکوهش کند، یعنی در پاره ای از موارد خست و پستی افرادی را برساند، و این در جایی است که گفتگو از امری باشد که محتاج به لحاظ پاره ای از فضائل انسانیت زائد بر آنچه در صدق اسم انسان لازم است باشد، مانند این آیه: ((و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) چون بیشتر مردم فضائلی زائد بر اصل معنای انسانیت ندارند، و نیز مانند اینکه به کسی بگوئی: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۴

خیلی به وعده‌های مردم اعتماد مکن و خیلی به جمعیت آنها غره مباش، و غرضت از این گفتار این باشد که وعده کسانی قابل اعتماد و جمعیشان مایه پشت گرمی است که از فضلا و دارندگان ملکه وفا و ثبات عزم باشند، نه هر دو پائی که کلمه انسان بر او صادق باشد، گاهی هم نه بر مدح دلالت دارد و نه بر ذم، و این در جایی است که گفتگو در چیزی باشد که در آن تنها جنس انسانی بدون ملاحظه چیز دیگری دخیل باشد، مانند این آیه: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم)).

زیرا در این آیه شریفه گفتگو از جنس انسانی است نه از انسان فاضل و یا ناقص، و بعید نیست که در آیه مورد بحث هم به همین معنا باشد، یعنی مراد از ناس سواد مسلمین باشد، سوادى که همه رقم اشخاص از مؤمن و منافق و بیمار دل بطور غیر متمایز و آمیخته با هم در آن وجود دارند، بنابراین اگر کسی از چنین سوادى بیمناک باشد از همه اشخاص آن بیمناک خواهد بود، و چه بسا جمله ((ان الله لا یهدى القوم الکافرین)) هم این آمیختگی و عمومیت و بی‌نشانی را برساند، زیرا معلوم می‌شود کسانی از کفار بی‌نام و نشان در لباس مسلمین و در بین آنها بوده‌اند، و این هیچ بعید نیست، زیرا سابقا هم گفتیم که آیه مورد بحث بعد از هجرت و در ایامی نازل شده است که اسلام شوکتی بخود گرفته و جمعیت انبوهی به آن گرویده بودند، و معلوم است که در چنین ایامی صرفنظر از اینکه مسلمانان واقعی انگشت شمار بودند، سواد مسلمین سواد عظیمی بوده و ممکن بوده است کسانی از کفار خود را در بین آنها و بعنوان مسلمان جا بزنند، و عملیات خصمانه و کارشکنی‌های خود را بسهولت انجام دهند، و لذا می‌بینیم خداوند در مقام تعلیل جمله ((والله یعصمک من الناس)) می‌فرماید: ((ان الله لا یهدى القوم الکافرین))، چون بعد از اینکه وعده حفاظت به رسول خود می‌دهد، مخالفین را کفار می‌خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۵

دو توضیح لازم درباره معنای جمله: ((والله یعصمک من الناس)) و جمله ((ان الله لا یهدى القوم الکافرین))

در اینجا این سؤال پیش می‌آید: همانطوری که از آیه مورد بحث استفاده می‌شود خداوند رسول خود را از شر کفار حفظ فرمود؟ و اگر چنین است پس آن همه آزار و محنت‌ها که از کفار و از امت خود دید چه بود؟! و آیا این آیه با سایر آیات قرآنی که صریح اند در اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) در راه تبلیغ دین محنت‌های طاقت فرسائی دیده منافات ندارد؟! و آیا جز این

است که رسول خدا خودش فرمود: هرگز هیچ پیغمبری به مقدار و مانند آزارهایی که من دیدم ندیده و همچنین این سؤال پیش می‌آید که این آیه می‌فرماید: خداوند کفار را هدایت نمی‌کند، آیا این جمله منافی سرپای قرآن و مخالف صریح عقل نیست؟! خداوندی که خود تمامی وسایل هدایت را که یکی از آنها فرستادن انبیا و کتابهای آسمانی است فراهم فرموده، آیا معقول است همین خدای مهربان از طرفی به انبیای خود اصرار بورزد که بندگان مرا به خدایشان آشنا کنید و از طرفی خودش بفرماید: خداوند کفار را هدایت نمی‌کند مگر اینکه حجت خالص بر آنها تمام شود؟! و آیا جز این است که ما به چشم خود می‌بینیم که خداوند کفار را یکی پس از دیگری هدایت می‌کند؟!.

جواب سؤال اولی اینست که خدای تعالی که فرموده ((ان الله لا یهدی القوم الکافرین)) در حقیقت جمله ((و الله یعصمک من الناس)) را توضیح داده، به این معنا که در سعه اطلاق آن تصرف کرده و اطلاق آن را که شامل تمامی انواع محنت‌ها، چه آنهایی که ممکن بود در مقابل تبلیغ این حکم ببیند و چه غیر آن بود تقیید کرده است به آزارهایی که در خصوص این حکم و قبل از موفقیت به اجرای آن ممکن بود از دشمنان برسد، حالا یا به این بوده که آن جناب را در حین تبلیغ این حکم بقتل برسانند، و یا بر او شوریده و اوضاع را دگرگون سازند، و یا او را به باد تهمت‌هایی که باعث ارتداد مردم است گرفته و یا حيله‌ای بکار برند که این حکم را قبل از اینکه به مرحله عمل برسد خفه کرده و در گور کنند، و لیکن خدای تعالی کلمه حق و دین مبین خود را بر هر چه بخواهد و هر کجا و هر وقت و هر کس که بخواهد اقامه و اظهار می‌نماید، کما اینکه در کلام عزیز خود فرموده: ((ان یشا یدهبکم ایها الناس و یات باخرین و کان الله علی ذلک قدیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۷۶:

و اما جواب از سؤال دوم: باید دانست که مقصود از کفر در اینجا، کفر به خصوص آیه ایست که متضمن حکم مورد بحث است، حکمی که جمله ((ما انزل الیک من ربک - آنچه از پروردگارت بتو نازل شده)) اشاره به آن دارد، کما اینکه در آیه حج، مخالفین خصوص حج را کافر خوانده و فرموده: ((و من کفر فان الله غنی عن العالمین)) نه کفری که به معنای استکبار از اصل دین و از اقرار به شهادتین است، زیرا کفر به این معنا با مورد آیه مناسبت ندارد، مگر اینکه کسی بگوید مراد از ((ما انزل الیک من ربک)) مجموع دین و قرآن است، که ما سابقا جوابش را داده و این حرف را نپذیرفتیم، و بنابراین مراد از هدایت هم هدایت به راه راست نیست، بلکه مراد هدایت به مقاصد شوم آنها است، و معنایش این است که خداوند ابزار کار و اسباب موفقیت آنان را در دسترسشان قرار نمی‌دهد، نظیر این آیه که می‌فرماید: ((ان الله لا یهدی القوم الفاسقین)) و این آیه: ((و الله لا یهدی القوم الظالمین)) که معلوم است مراد از هدایت در این دو آیه هدایت به فسق و ظلم است، و ما سابقا در جلد دوم این کتاب راجع به این هدایت بحث کردیم.

پس معنای آیه اینست که خداوند آنها را مطلق العنان نمی‌گذارد تا هر لطمه که بخواهند به دین و به کلمه حق وارد آورده و نوری را که از جانب خود نازل کرده خاموش کنند، چون بطور کلی کفار و ظالمین و فاسقین از شومی و بدی که دارند همواره در پی تغییر سنت خداوند، و می‌خواهند سنتی را که بین خلق خدا جاری است و مسیر اسبابی را که یکی پس از دیگری در راه تحصیل مسببات در جریانند عوض کرده اسبابی را که همه اسباب هدایت و فضیلتند و بین آنها و اینکه نام گناه بر آنها اطلاق شود فرسنگ‌ها فاصله است، آلوده کرده و بسوی مقاصد باطل و فاسد خود منحرف کنند، آری آنان اینطور می‌خواهند و لیکن قدرت و شوکت شان که آنرا هم خدا ارزانی شان داشته خداوند را زبون و عاجز نمی‌کند، هر چند مساعی شان آنان را احیانا و در چند قدم کوتاه پیشرفت دهد و در نتیجه، کارشان سامان یابد و به مقاصد پلید خود نائل شوند و لیکن این استعلا و استقامت کارهایشان جز برای مدت کوتاهی دوام نیافته و بالاخره تباه خواهد شد، بلکه خداوند آنان را در چاهی که برای مسلمین کنده بودند در خواهد انداخت، آری ((و لا یحیی المکر السیء الا باهله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۷۷:



(روایاتی در ذیل آیه شریفه: ((یا ایها الرسول بلغ...)) شاء نزول آن و ابلاغ ولایت علی (ع) در غدیر خم

در تفسیر عیاشی از صالح از ابن عباس و جابرین عبدالله روایت شده که گفته اند: خدای تعالی نبی خود محمد (صلی الله علیه و آله) را مامور کرد که علی (علیه السلام) را بعنوان علمیت در بین مردم نصب کرده و مردم را به ولایت وی آگاهی دهد، و از همین جهت رسول الله (صلی الله علیه و آله) ترسید مردم متهمش ساخته و زبان به طعنش گشوده بگویند: در بین همه مسلمانان علی را نامزد این منصب کرده است، و لذا خدای تعالی این آیه را فرو فرستاد: ((یا ایها الرسول...)) ناگزیر رسول الله (صلی الله علیه و آله) در روز غدی خم به امر ولایت علی (علیه السلام) قیام نمود.

و در همان کتاب از حنان بن سدیر از پدرش از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت فرمود: وقتی که جبرئیل در حیات رسول الله (صلی الله علیه و آله) در حجه الوداع برای اعلان ولایت علی (علیه السلام) نازل شد و این آیه را فرود آورد: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک...)) رسول الله (صلی الله علیه و آله) سه روز در انجام آن مکث کرد تا رسید به جحفه، و در این سه روز از ترس مردم دست علی را نگرفت و او را بالای دست خود بلند نکرد، تا اینکه در روز غدیر در محلی که آنرا ((مهبیه)) می گفتند بار گرفته و پیاده شد، آنگاه دستور داد بانگ نماز سر داده و مردم را برای نماز دعوت کنند، مردم هم بر حسب معمول اجتماع کردند، رسول الله (صلی الله علیه و آله) در برابرشان قرار گرفت و فرمود: چه کسی از خود شما به شما اولویت دارد؟ همه به بانگ بلند عرض کردند خدا و رسول، آنگاه بار دیگر همین کلام را تکرار کرد و همه همان جواب را دادند، بار سوم نیز همان را پرسید و همان جواب را شنید، و سپس دست علی را گرفته فرمود:

هر که من مولای اویم علی مولای اوست، پروردگارا دوست بدار دوستداران علی را و دشمن بدار کسی را که با علی دشمنی کند و یاری کن هر که را که به علی یاری دهد، و تنها بگذار کسی را که در موقع حاجت علی را تنها بگذارد، چون که علی از من و من از علی هستم، و علی نسبت به من بمنزله هارون است نسبت به موسی، با این تفاوت که بعد از موسی پیغمبرانی بودند و پس از من پیغمبری نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۷۸:

باز در همان کتاب از ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: وقتی خدای تعالی آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین)) را بر نبی خود نازل فرمود، رسول الله (صلی الله علیه و آله) دست علی (علیه السلام) را در دست گرفته آنگاه فرمود:

ای مردم هیچ کدام از انبیا که قبل از من مبعوث شدند جز این نبود که پس از مدتی زندگی دعوت خدای را اجابت کرده و رخت به سرای دیگر می کشیدند، و من نیز در این نزدیکی ها پذیرای آن دعوت خواهم شد، و به سرای دیگر انتقال خواهم یافت. ای مردم من به نوبه خود مسؤ ولم و شما هم به نوبه خود مسؤ ولید، آرزوی که از شما بپرسند حال مرا چه خواهید گفت؟ همگی عرض کردند: ما شهادت می دهیم که تو وظیفه تبلیغی خود را انجام دادی، و آنچه که باید به ما برسانی رسانیدی، و خیر خواه ما بودی، و آنچه بر عهده داشتی انجام دادی، خداوند به بهترین جزائی که به مرسلین داده است جزایت دهد آنگاه آن حضرت به خدای خود عرض کرد: پروردگارا تو بر شهادت اینها شاهد باش، آنگاه روی به مردم کرده فرمود: ای گروه مسلمین که در اینجا حضور دارید میباید غایبین را به ماجرا خبر دهید که من اینک به عموم مسلمین روی زمین و گروندگان به دین اسلام وصیت می کنم به ولایت علی (علیه السلام)، با خبر باشید که ولایت علی ولایت من است و این عهدی است که خداوند به من سپرده بود، و به من دستور داده بود که آنرا به شما ابلاغ کنم، آنگاه سه مرتبه فرمود: آیا همه شنیدید؟ در آن میان یکی عرض کرد: آری به خوبی شنیدیم یا رسول الله.

و صاحب بصائر باسناد خود از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت در تفسیر آیه مورد بحث فرمودند: آنچه از ناحیه پروردگار نازل شده بود همان ولایت علی (علیه السلام) بود.



مؤلف: مرحوم کلینی در کافی به اسناد خود از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که در حدیث مفصلی فرموده اند: آیه شریفه در باره ولایت علی (علیه السلام) نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۷۹ و صدوق (علیه الرحمه) در معانی الاخبار به اسناد خود از محمد بن فیض بن مختار از پدرش از امام ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که آن جناب در ضمن حدیث مفصلی همین معنا را فرموده است.

و نیز این معنا را عیاشی از ابی الجارود در حدیث طویلی و هم از عمرو بن یزید در حدیث مختصری از امام ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده است.

و از تفسیر ثعلبی نقل شده که از امام جعفر بن محمد (علیه السلام) نقل کرده که آن حضرت فرمود: آیه شریفه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)) در باره فضیلت علی (علیه السلام) است، و از همین جهت وقتی این آیه نازل شد رسول الله (صلی الله علیه و آله) دست علی (علیه السلام) را گرفت و فرمود: هر که من مولای اویم اینک علی مولای اوست.

و نیز از ثعلبی نقل شده است که در ذیل این آیه به اسناد خود از کلبی از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده که گفت: آیه درباره علی بن ابیطالب (علیه السلام) نازل شده، زیرا خدای تعالی به رسول خود دستور داد که درباره ولایت علی تبلیغ کند، آن جناب هم دست علی را گرفت و فرمود: هر که من مولای اویم علی مولای اوست، بار الها داخل کن بولایت خود آنکسی را که دارای ولای علی است، و دشمن بدار آنکس را که دشمن علی است.

و در تفسیر برهان از ابراهیم ثقفی نقل می کند که به اسناد خود از خدری و از بریده اسلمی و از محمد بن علی نقل می کند که گفته اند: آیه در روز غدیر و در شان علی (علیه السلام) نازل شده است.

و از تفسیر ثعلبی است که در معنای آیه گفته که حضرت ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) فرمود: معنای آیه اینست که آنچه درباره علی (علیه السلام) از ناحیه پروردگارت به سویت فرود آمده تبلیغ کن.

اشکالات صاحب (المنار) به روایتی در شأن ولایت امیرالمؤمنین (ع)

و در تفسیر المنار از تفسیر ثعلبی نقل می کند که گفته است: این گفتار رسول الله (صلی الله علیه و آله) همه جا و در همه بلاد منتشر شد، تا به گوش حارث بن نعمان فهری رسید، حارث بی درنگ شتر خود را سوار شد و شرفیاب حضور رسول الله گردید، و آن حضرت آن موقع در ابطح بودند، حارث از شتر خود فرود آمده و بند بر پای آن نهاد و نزدیک شد، آنگاه روی به آن جناب نمود و در حالی که آن حضرت در بین جمعی از اصحابش بود عرض کرد: یا محمد! تو از ناحیه پروردگارت به ما دستور دادی که به وحدانیت خداوند و رسالت تو شهادت دهیم، ما نیز پذیرفتیم، آنگاه به ما گفتی چه و چه (و همه احکام را ذکر کرد) و ما قبول کردیم، و این همه اطاعت از ما تو را کفایت نکرد تا دو بازوی پسر عمت را کشیده و او را بر همه ما سروری دادی، و گفتی: هر که من مولای اویم علی مولای او است، اینک آمده ام از تو بپرسم داستان سروری پسر عمت از ناحیه خود تو است یا از ناحیه خداست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۸۰

رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: سوگند به آن خدائی که جز او معبودی نیست آن نیز مانند همه دستوراتم از ناحیه خداست، حارث بسوی مرکب خود برگشت و در حالی که می گفت: بار الها اگر این مطلب حق است و از ناحیه تو است سنگی از آسمان بر ما بباران، و یا عذابی دردناک بر ما نازل کن، هنوز به شتر خود نرسیده بود که خدای تعالی او را هدف سنگ ریزه ای قرار داده بطوری که از فرق سرش فرو رفت و از پائین تنش بیرون آمده و هلاکش ساخت، و درباره همین واقعه در سوره معارج این دو آیه ((سال سائل بعذاب واقع . للکافرین لیس له دافع)) را فرستاد این بود پاره ای از آن حدیث که صاحب المنار از ثعلبی نقل می کند.

مؤلف: صاحب المنار بعد از نقل این حدیث در کتاب خود اینطور می گوید: و این روایت از روایات ساختگی و مجعول است، و لذا قابل اعتماد نیست، علاوه بر این سوره معارج در مکه نازل شده، و آیه ((اللهم ان کان هذا هو الحق من عندک)) در سوره

انفال است، و سوره انفال بعد از هجرت و پس از جنگ بدر و چند سال قبل از نزول سوره مائده نازل شده است، چطور ممکن است دو آیه از دو سوره که یکی مکی و دیگر مدنی است در شان یک حادثه نازل شده باشند؟ و حقیقت امر این است که دو آیه اول سوره معارج حکایت از مطلبی است که بعضی از کفار قریش قبل از هجرت می گفته اند، علاوه بر این ظاهر روایت این است که حارث بن نعمان فهری از مسلمانان بوده، و در این قضیه مرتد شده است، و حال آنکه در بین صحابه کسی را به چنین نام و نشان سراغ نداریم، و دیگر اینکه این روایت می گفت داستان حارث در ابطح رخ داده، و ابطح نام موضعی است در مکه، و رسول الله (صلی الله علیه و آله) بعد از حجه الوداع و غدیر به مدینه تشریف برد، و دیگر مکه را ندید تا از دنیا رحلت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۱:

رد اشکالاتی که صاحب المنار بر روایت فوق الذکر ایراد نموده است

این بود چند خدشه که صاحب المنار به روایت وارد کرده، و خواننده محترم می داند که وی چگونه در چند جا از کلام خود تحکم کرده، و سخن بیهوده گفته است.

یکی آنجا که گفته است: روایت ساختگی و مجعول است و سوره معارج مکی است، و لابد دلیل گفتارش مطلبی است که در روایات از ابن عباس و ابن زبیر نقل شده، و چه خوب بود می فهمیدیم با اینکه دلیل ما هم روایت و دلیل و اعتماد او هم به روایت است چه ترجیحی در روایت مورد اعتماد او هست با اینکه هر دو خبر واحدند؟ و بر فرض که سوره معارج مکی باشد کما اینکه مضمون خیلی از آیاتش هم این احتمال را تایید می کند و لیکن او چه دلیلی دارد بر اینکه هیچ یک از آیات آن مدنی نیست؟ ممکن است دو آیه اولش که مورد بحث ما هستند مدنی باشند، کما اینکه همین سوره مائده هم مدنی است، و در اواخر مر رسول الله (صلی الله علیه و آله) نازل شده، و در عین حال او و هم مسلکانش اص رار دارند که یکی از آیات آن یعنی آیه مورد بحث مکی و نزولش در اوایل بعثت ات فاق افتاده است. بنابراین وقتی به اعتراف آقایان جایز باشد سوره مائده مدنی و آیه مورد بحث از آیات آن مکی باشد چه عیبی دارد که سوره معارج هم مکی باشد؟ و دو آیه اول آن مدنی.

اما اینکه گفته است: آیه مزبور حکایت می کند گفتاری را که بعضی از کفار قریش قبل از هجرت گفته اند، این هم تحکم و بدون دلیل حرف زدن است، زیرا گیرم که سوره انفال قبل از سوره مائده نازل شده باشد، این کجا دلیل می شود بر اینکه در موقع تالیف قرآن بعضی از آیاتی که بعد از انفال نازل شده در انفال قرار نداده باشند، کما اینکه آیات ربا و آیه ((و اتقوا یوما ترجعون فیه الی الله)) که به نظر آقایان، آخرین آیه ایست که بر رسول الله (صلی الله علیه و آله) نازل شده است در سوره بقره قرار گرفته، با اینکه سوره بقره در اوایل هجرت نازل شده، و این آیات چند سال قبل از آن نازل شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

۸۲

و اما اینکه گفته است: آیه ((و اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق...)) حکایت از گفتاریست که کفار قبل از هجرت می گفته اند، این نیز تحکم دیگری است، صرف نظر از اینکه سیاق آیه دلیل بر خلاف آنست، برای اینکه کسی که عارف به اسلوب کلام باشد هیچ گاه شک نمی کند که آیه ((اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء او ائتنا بعذاب الیم)) از آنجائی که مشتمل است بر جمله ((ان كان هذا هو الحق من عندك)) که هم اسم اشاره ((هَذَا)) و هم ضمیر فصل ((هو)) و هم کلمه ((حق)) که بر سر آن ((الف)) و ((لام)) در آمده و هم کلمه ((من عندك)) در آن بکار رفته است، کلامی نیست که یک بت پرست آن را بگوید، بلکه این کلام، کلام کسی است که به مقام ربوبیت ایمان و اذعان داشته و معتقد است که امور حقه از ناحیه آن مقام سرچشمه می گیرد، و جمیع شرایع از آن ناحیه نازل می شود، چنین کسی است که اگر احیانا در باره امری که دیگری ادعا می کند که آن امر حق است نه غیر آن و ادعا می کند که این امری است از ناحیه خدا، توقف کند و در تشخیص حقانیت و صدق گفتار او سر بگریبان فرو ببرد، و نتواند حق را بفهمد، ناچار از فرط خستگی و ملالت از زندگی سیر شده بجان

خود نفرین کند، نه کسی که اصلاً از این کوزه آب نمی خورد، و سر و کارش همه با بت و بتکده است، او چه باک دارد از اینکه این حرف حق باشد یا نه، او خدا و پیغمبر را قبول ندارد چه رسد به یک مسأله جزئی.

و اما اینکه گفت: ظاهر روایت این است که حارث بن نعمان از مسلمانان بوده و در این قضیه مرتد شده است، و حال آنکه در بین صحابه کسی را به چنین نام و نشان سراغ نداریم، این نیز تحکم دیگری است، برای اینکه از ایشان سؤال می شود کدام یک از علمای رجال چنین قدرتی بخرج داده که عموم اشخاصی را که رسول الله (صلی الله علیه و آله) را دیدار کرده و به وی ایمان آورده و یا پس از ایمان مرتد شده اند بدست آورده و ترجمه آنها را ضبط کرده باشد؟ و اگر شما چنین ضبطی را سراغ دارید چه مانعی دارد که روایت ثعلبی هم راجع به یکی از آن مرتدین باشد.

و اما اینکه گفت: ابطح نام موضعی است در مکه و رسول الله (صلی الله علیه و آله) بعد از حجه الوداع و داستان غدیر به مکه تشریف نبرده، از این کلام برمی آید که صاحب المنار لفظ ابطح را به معنای اصلی خود که عبارتست از ریگ زار نگرفته، بلکه به معنای مستحدث آن که نام موضعی است در مکه گرفته است، و دلیلی هم بر این مطلب ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن در دست هست، یکی همین روایت و روایات دیگری که مدینه را هم ابطح خوانده اند، و چه بسا از این شعر هم استفاده شود:

نجوت و قد بل المرادی سیفه

من ابن ابی شیخ الاباطح طالب ((من نجات یافتیم در حالتی که مرادی (ابن ملجم لعنه الله) شمشیر خود را به خون سر علی فرزند ابوطالب که شیخ و بزرگ ابطح ها است آب داد، زیرا در این شعر، هم مکه و هم اطراف آن ابطح نامیده شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۳

صاحب مراصد الاطلاع گفته است: ((ابطح)) (بفتح الف و سکون با و فتح طاء و حاء بی نقطه) به معنای بستر سیل است که دارای ریگهای ریز باشد، ابن درید هم گفته: ابطح و بطحاشن نرمی است که سیلاب آنرا بر روی زمین فرش می کند، ابو زید گفته: ابطح اثری است که از سیل باقی می ماند، چه بستر سیل وسیع باشد و چه تنگ، و شهر ((مکه)) و ((منا)) را ابطح می گویند به ملاحظه اینکه فاصله بستر سیل از هر دو به یک اندازه است، بلکه فاصله آن نسبت به منا کمتر است، و بین آن و منا محلی است بنام محصب و بین آن و مکه خیف بنی کنانه است، و بعضی گفته اند بین آن و منا ذوطوی است، و صحیح نیست.

از همه اینها گذشته روایتی را که ثعلبی نقل کرده بعینه دیگران هم نقل کرده اند، و در نقل آنها کلمه ابطح دیده نمی شود و آن نقل همان است که بزودی از مجمع البیان و او از جمهور و هم چنین غیر آن خواهد آمد.

علاوه بر این، بعد از همه اینها می گویم: روایت از اخبار متواتره و یا خبری که قرینه قطعی بر صحتش اقامه شده باشد نیست که قابل این همه بحث باشد، بلکه خبر واحد است که ما سابقاً در ابحاث گذشته بنظر خواننده رساندیم که بنای ما بر این نیست که در غیر احکام فرعیه بر این گونه اخبار اعتماد کنیم، و این نه ما تنهائیم، بلکه اصولاً همه عقلاً بنایشان بر این است، اگر در همه طوایف بشری تفحص کنیم خواهیم یافت که همه آنها بنایشان بر این است که جز در محاورات روزمره خود به اخبار آحاد اعتماد نکنند، این مقدار هم که ما بحث کردیم برای این بود که در قبال خصم که روایت را به باد خدشه و اشکال گرفته و می خواست بدون دلیل صحیح، روایت را ساختگی و مجعول قلمداد کند و با علم به اینکه اشکالاتش وارد نیست سکوت نکرده باشیم.

شأن نزول (سائل سائل بعذاب واقع)) به روایت طبرسی در مجمع البیان

طبرسی در مجمع البیان می فرماید: سید ابوالحمد ما را خبر داد که حاکم ابوالقاسم حسکانی از ابوعبدالله شیرازی از ابوبکر جرجانی از ابواحمد بصری از محمد بن سهل از زید بن اسماعیل مولای انصار از محمد بن ایوب واسطی از سفیان بن عیینه از جعفر بن محمد (علیهما السلام) از پدران بزرگوار خود که وقتی رسول الله (صلی الله علیه و آله) در روز غدیر خم علی را نصب کرد، فرمود: هر که من مولای اویم اینک علی بن ابیطالب مولای اوست، و این مطلب در شهرها در پخش شد تا به گوش نعمان بن حارث

فهری رسید، حارث عرض کرد: به ما دستور دادی به کلمه ((لا اله الا الله)) و اینکه تو رسول اللهی شهادت دهیم، دستور دادی جهاد و حج کنیم، نماز و روزه و زکات را بجا آریم، به این همه اطاعت اکتفا نکردی تا اینکه این پسر را به سروری ما منصوب نموده و گفتی: هر که من مولای اویم علی مولای اوست، حالا بگو بینم این مطلب از ناحیه تو است یا از ناحیه خداست؟ حضرت فرمود آری، سوگند به آن خدائی که جز او معبودی نیست این نیز از ناحیه خداست، نعمان بن حارث در حالی که می گفت: ((اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء))، از نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) برگشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۴:

خداوند هم سنگی بر سرش کوبید و هلاکش نمود و آیه ((سال سائل بعداب واقع)) را راجع به همین واقعه نازل فرمود. مؤلف: همین مضمون را کلینی در کافی روایت کرده است.

و حافظ ابونعیم در کتاب نزول القرآن حدیث زیر را با حذف چند نفر از وسط از سلسله سند تا علی بن عامر نقل می کند که او از ابی الحجاج از اعمش از عطیه نقل کرده که گفت: این آیه شریفه درباره علی (علیه السلام) به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نازل شد: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک...)) و خدای تعالی نیز فرمود: ((الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا)).

و نقل شده است که مالکی در کتاب فصول المهمه خود گفته است: امام ابوالحسن واحدی در کتاب خود موسوم به اسباب النزول به سند خود حدیثی را تا ابی سعید خدری رفع می کند که او گفته آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)) در روز غدیر خم و درباره علی (علیه السلام) نازل شده است.

مؤلف: همین روایت را صاحب فتح القدر از ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابن عساکر نقل کرده اند، که آنان نیز آنرا از ابی سعید نقل کرده اند، در المنثور هم همین طور نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۵:

و اما غدیر خم، ((خم)) (به ضم خاء نقطه دار و تشدید میم و تنوین آن) چنان که محیی الدین نووی گفته است، اسم بستانی است در سه میلی جحفه، که در کنار آن بستان، غدیر یعنی گودالی است معروف به گودال خم، یعنی گودال نزدیک به بستان خم، و در فتح القدر نقل شده که ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده که گفت: ما در عهد رسول الله (صلی الله علیه و آله) بسیار می خواندیم: ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)). نام جمعی از صحابه رسول الله (ص) که حدیث غدیر را نقل کرده اند

مؤلف: آنچه از اخبار در اینجا نقل شد مختصری است از اخبار زیادی که دلالت دارد بر اینکه آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک...)) درباره علی (علیه السلام) در روز غدیر خم نازل شده است، و اما حدیث غدیر یعنی فرمایشی را که رسول الله (صلی الله علیه و آله) آنروز درباره علی (علیه السلام) فرمود، خود حدیثی است متواتر که هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت به بیشتر از صد طریق و از جمع کثیری از صحابه نقل شده است، از آن جمله: ۱- براء بن عازب، ۲- زید بن ارقم، ۳- ابو ایوب انصاری، ۴- عمر بن خطاب، ۵- علی بن ابیطالب (علیه السلام)، ۶- سلمان فارسی، ۷- ابوذر غفاری، ۸- عمار بن یاسر، ۹- بریده، ۱۰- سعد بن ابی وقاص، ۱۱- عبد الله بن عباس، ۱۲- ابو هریره، ۱۳- جابر بن عبد الله، ۱۴- ابو سعید خدری، ۱۵- انس بن مالک، ۱۶- عمران بن حصین، ۱۷- ابن ابی اوفی، ۱۸- سعدانه، ۱۹- همسر زید بن ارقم. علاوه بر این، همه امامان اهل بیت (علیهم السلام) بر صحت آن اجماع دارند، مخصوصا علی (علیه السلام) در میدان کوفه (رحبه) مردم را راجع به این حدیث سوگند داد که هر کس در غدیر خم حاضر بوده و آنرا از رسول الله (صلی الله علیه و آله) شنیده برخیزد و شهادت دهد، جمع کثیری برخاستند و بر صحت آن و اینکه در روز غدیر خم به گوش خود از رسول الله (صلی الله علیه و آله) شنیده اند گواهی دادند.

و در بسیاری از این روایات دارد که رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: ایها الناس آیا مگر معتقد نبودید که من اولایم به مؤمنین از خود آنها؟ گفتند چرا، فرمود: هر کس که من مولای اویم علی مولای اوست، کما اینکه احمد بن حنبل و همچنین دیگران بطرق زیادی حدیث را اینطور نقل کرده اند، و چه بسیار کتابهایی که تنها در خصوص این یک حدیث و بدست آوردن عده طرق روایتی آن و بحث درباره متن آن چه به قلم علمای اهل سنت و چه به قلم علمای شیعه تالیف شده است که بقدر کفایت در آنها درباره حدیث شریف غدیر بحث شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۶:

روایاتی دیگر از طرق عامه که شاءن نزول آیه شریفه را داستانهایی مختلف نقل می کنند

و جوینی در کتاب السمطین به اسناد خود از ابی هریره روایت می کند که گفت: رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: در شب معراج وقتی مرا بطرف آسمان هفتم سیر دادند از زیر عرش ندائی بگوشم آمد که می گفت: راستی علی آیت خدا است و دوست مؤمنین، علی را به مردم معرفی کن. وقتی رسول الله (صلی الله علیه و آله) از معراج فرود آمد آن ندا را فراموش کرد، لذا آیه ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)) برای یادآوری نازل شد.

و در فتح القدر است که ابن ابی حاتم از جابر بن عبدالله روایت می کند که گفت: وقتی رسول الله (صلی الله علیه و آله) از غزوه بنی انمار برمی گشت در ذات الرقیع در محلی مشرف بر نخلستانی فرود آمد و در حالی که بر لب چاهی نشسته و پاهای مبارک را در چاه انداخته بودند مردی از بنی النجار بنام وارث به رفقای خود گفت: من محمد را خواهم کشت، رفقایش پرسیدند چگونه؟ گفت: به او می گویم شمشیرت را به من ده، وقتی به من داد، با همان شمشیر او را می کشم. این بگفت و نزدیک آن حضرت آمد و عرض کرد: ای محمد شمشیر خود را به من ده تا ببویم، حضرت شمشیر خود را به وی داد، در همان لحظه دستش به لرزه در آمد و شمشیر از دستش به زمین افتاد، رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدا نگذاشت آنچه می خواستی انجام دهی، بعد از این واقعه خدای تعالی این آیه را فرو فرستاد: ((يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ...)).

مؤلف: صاحب فتح القدر بعد از نقل این خبر گفته است که ابو حبان همین روایت را در صحیح خود نقل کرده، و نیز ابن مردویه از ابی هریره نظیر این داستان را نقل کرده، و لیکن اسم آن مرد را نبرده. ابن از حدیث محمد بن کعب قرظی نظیر آنرا روایت کرده، و قصه غورث بن حارث هم در نقل صحیح ثابت و معروفست، این بود حکایت صاحب فتح القدر ولی آنچه هست اینست که مضمون این حدیث هرگز به آیه شریفه قابل تطبیق نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۸۷:

در کتاب در المنثور و فتح القدر و غیر آن دو از ابن مردویه و ضیاء در کتاب المختاره از ابن عباس نقل شده که او گفته: از رسول الله (صلی الله علیه و آله) پرسیدند کدامیک از آیات قرآنی تو را سخت تر آمد؟ فرمود: من در ایام موسم حج (ذی حجه) در منا بودم و مشرکین عرب و یک عده ای از مردم ناشناس و اوباش هم در آنجا گرد آمده بودند که جبرئیل این آیه را فرود آورد: ((يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ...)) حضرت فرمود: برخاستم و نزدیک عقبه آمده و به بانگ بلند ندا در دادم:

ایها الناس! کیست مرا در تبلیغ رسالت کمک و یاری کند، و در مقابل، بهشت برای او باشد؟ ایها الناس! بگوئید ((لا اله الا الله)) و شهادت دهید بر اینکه من فرستاده خدایم بسوی شما تا رستگاری یافته و بهشت نصیبتان شود. این را که گفتم، هیچ مرد و زن و بچه ای نماند مگر اینکه مرا هدف سنگ و خاک قرار دادند و آب دهان برویم انداختند، و می گفتند: این دروغگوی بی دین است، در این میان شخصی به من گفت: اگر راستی رسول الهی الان جا دارد که بر این اوباش نفرین کنی، و به قهر خداوند دچارشان سازی، همانطور که نوح پیغمبر با نفرین قوم خود را هلاک ساخت. رسول الله (صلی الله علیه و آله) بجای نفرین عرض کرد: بار الها قوم مرا هدایت کن که مردمی نادانند، در این میان عباس عمویم رسید و او را از دست مردم گرفته و آنان را دور کرد.

مؤلف: این روایت، روایتی است که بر آیه قابل تطبیق نیست، و آیه هم تمامیش بر این داستان تطبیق نمیشود، مگر اینکه کسی



بگوید ممکن است آنروز تنها جمله ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)) نازل شده بود، و مابقی آیه وقت دیگری، این هم حرفی است که خود این روایت آن را تکذیب می‌کند، چون در روایت تمامی آیه نقل شده است، باز نظیر این روایت، روایتی است که بعدا می‌آید.

در کتاب درالمنثور و فتح القدیر است که عبد بن حمید و ابن جریر و ابی حاتم و ابو الشیخ از مجاهد نقل می‌کند که گفته است: وقتی آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)) نازل شد الله (صلی الله علیه و آله) عرض کرد ای پروردگار من! من یک نفر بیش نیستم، با این حال چکار کنم اگر همه مردم بر سرم بریزند؟! در جوابش این آیه نازل شد: ((و ان لم تفعل فما بلغت رسالته)).

و در همین کتاب از حسن نقل می‌کند که گفته است: رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی مرا به رسالت خود مبعوث فرمود و من از این موضوع نگران شدم، چون میدانستم مردم مرا تکذیب خواهند کرد، خدای تعالی مرا در صورتی که کوتاهی کنم بعذاب خود تهدید فرمود، و این آیه را فرو فرستاد: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)).

مؤلف: این دو روایت از نظر اینکه در آنها قطع و ارسال هست، یعنی همه آن نقل نشده و سندش هم اسقاط شده از این جهت مانند روایت قبلی غیر قابل اعتمادند و نظیر این دو روایت در بی اعتباری و تشویش، بعضی از روایاتی است که می‌گوید رسول الله (صلی الله علیه و آله) همواره کسانی را به حفاظت و حراست خود می‌گماشت، تا آنکه این آیه نازل شد و حضرت نگهبانان خود را مرخص نمود، و فرمود: خدا وعده داده مرا حفظ کند، دیگر حاجت به حراست کسی ندارم.

در تفسیر المنار است که مفسرینی که تفسیرشان به روایت است و همچنین ناقلین اخبار مانند ترمذی و ابوشیخ و حاکم و ابونعیم و بیهقی و طبرانی همگی از چند نفر از صحابه روایت کرده اند که رسول الله (صلی الله علیه و آله) تا مدتی که در مکه بود و این آیه نازل نشده بود همواره کسانی را بر حراست و نگهبانی خود می‌گماشت، پس از آنکه این آیه نازل شد آن حضرت نگهبانان خود را مرخص نمود، و کسی که در میان نگهبانان آن حضرت از همه بیشتر اهتمام بر حراستش داشت، ابوطالب بود، و عباس هم آن جناب را حراست می‌کرد.

و نیز در تفسیر المنار است که باز از روایاتی که در این باره نقل شده روایتی است که از جابرو ابن عباس نقل شده که رسول الله (صلی الله علیه و آله) همواره به وسیله اشخاصی حراست می‌شده، مخصوصا عمویش ابوطالب همه روزه اشخاصی را از بنی هاشم برای نگهبانیش همراهش می‌گمارد، تا آنکه این آیه نازل شد و رسول الله (صلی الله علیه و آله) به عمویش گفت: عمو جان اینک خدای تعالی مرا از هر گزندی حفظ کرد، دیگر حاجت ندارم به اینکه اشخاصی را به حراستم بگماری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۸۹

مؤلف: این دو روایت - همانطوری که می‌بینید - دلالت دارند بر اینکه نزول آیه قبل از هجرت بوده و چون قبل از نزول آیه حراست می‌شده و مدتی بعد از آن، نگهبانان را ترک گفته، معلوم می‌شود که این آیه در اواسط مدت اقامتش در مکه نازل شده است، و نیز دلالت دارند بر اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) مدتی تبلیغ می‌کرده، و از جهت اذیت و تکذیب دشمن کار بر آن جناب سخت شده، به حدی که بر جان خود ترسیده، و ناگزیر مدتی دست از تبلیغ کشیده و دوباره از طرف پروردگار مامور تبلیغ شده و خدای تعالی هم او را تهدید کرده، و هم به نگهداری و حفاظت خود او را نوید داده، و از این رو دوباره به کار سابق خود پرداخته است، این مطلبی است که از آن دو روایت استفاده می‌شود. و لیکن جلالت قدر رسول الله (صلی الله علیه و آله) بیش از این است که ترک تبلیغ کند و یا بر جان خود بترسد، و این خود شاهد بر ضعف این روایات است.

و در ((درالمنثور)) و فتح القدیر نقل شده است که عبد بن حمید و ترمذی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و حاکم و ابن مردویه و ابونعیم و بیهقی نقل می‌کنند از دلایل از عایشه که گفت: رسول الله (صلی الله علیه و آله) همواره بوسیله



اشخاصی حراست می شد تا آنکه آیه ((و الله يعصمك من الناس)) نازل شد، و لذا سر از قبه بیرون آورده و فرمود: ایها الناس! در پی کار خود روید که خدای تعالی مرا از هر گزندی حفظ فرمود.

مؤلف: این روایت - همانطوری که می بینید - ظاهر است در اینکه آیه در مدینه نازل شده است.

و در تفسیر طبری از ابن عباس نقل می کند که در تفسیر آیه ((و ان لم تفعل فما بلغت رسالته)) گفته است: یعنی اگر کتمان کنی یکی از آیاتی را که به تو نازل شده است، رسالت خدا را تبلیغ نکرده ای.

مؤلف: اگر مراد از این کلام یک آیه و یک حکم معینی باشد از احکامی که به آن جناب نازل شده، برای روایت وجه صحیحی خواهد بود و گرنه اگر مراد تهدید باشد نسبت به هر آیه و حکمی که فرض شود، معنای صحیحی برای روایت نمی توان یافت، زیرا سابقاً گفتیم که مضمون آیه با یک چنین فرضی تطبیق ندارد. المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹۰:

آیات ۸۶ - ۶۸، سوره مائده

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَزَادُوا كُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْكٰفِرِينَ (۶۸) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مِنْ ءَٰمَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۶۹) لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَرُسُلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كَلَّمْنَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ (۷۰) وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (۷۱) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ (۷۲) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۷۳) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۷۴) مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّيِّمَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (۷۵) قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضِرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۷۶) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ (۷۷) لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذُرِّيَّتِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (۷۸) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (۷۹) تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَقُولُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خٰلِدُونَ (۸۰) وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسَقُونَ (۸۱) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَىٰ ذٰلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّةً وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (۸۲) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَاَمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّٰهِدِينَ (۸۳) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّٰلِحِينَ (۸۴) فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتِ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خٰلِدِينَ فِيهَا وَذٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (۸۵) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (۸۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹۱:

ترجمه آیات

بگو ای اهل کتاب شما بر دین و مسلکی که قابل اعتنا و اعتماد باشد نیستید و نخواهید بود تا آنکه تورات و انجیل را (که یکی از احکامش ایمان به محمد (صلی الله علیه و آله) است و آنچه را که از طرف پروردگارتان بسوی شما نازل شده، اقامه کنید. (آنان علاوه بر اینکه اقامه نمی کنند) همین قرآنی که بتو نازل شده هر آینه طغیان و کفر بسیاری از آنان را زیادتیر می کند، بنابراین غمناک مباش بر قومی که کفر ورزیدند. (۶۸) بدرستی منافقینی که بظاهر ایمان آوردند و آنان که یهودی گری را اختیار کردند و هم چنین بی دینان و نصارا هر کدام از آنان به خدا و روز جزا ایمان صحیح بیاورند و عمل صالح کنند ترسی بر ایشان نیست و

(خداوند از کفر قبلیشان میگذرد) در آخرت اندوهی ندارند. (۶۹) هر آینه و به تحقیق ما از بنی اسرائیل عهد و پیمان گرفتیم و بسویشان پیغمبرانی فرستادیم، هر وقت پیغمبری حکمی که مخالف با هوای نفسشان بود برایشان آورد عده ای را تکذیب و عده ای را به قتل رسانیدند. (۷۰) و گمان کردند آزمایشی در کار نیست، در نتیجه کور و کر شدند. آنگاه خداوند از آنان گذشت بار دیگر کثیری از آنها کر و کور شدند. آنگاه خداوند از آنان گذشت بار دیگر کثیری از آنها کر و کور شدند. و خداوند بینای به اعمال ایشان است. (۷۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۹۲

هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند همان مسیح فرزند مریم است و مسیح خود گفت: ای بنی اسرائیل خدا را پرستید که پروردگار من و پروردگار شما است. بدرستی حقیقت این است که کسی که شرک به خدا می ورزد محققا خداوند بهشت را بر او حرام کرده و جایز در آتش خواهد بود. هیچ یآوری از یاوران برای ستمکاران نیست. (۷۲) هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند سومی اقا نیم سه گانه است. و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای واحد نیست. و اگر دست از این گفته هایشان بر ندارند بطور حتم عذابی دردناک بجان کسانی می افتد که بر این گفته ها پافشاری نموده و همچنان آنرا ادامه میدهند. (۷۳) آیا بسوی خدا بازگشت و استغفار نمی کنند؟ و حال آنکه خداوند غفور و رحیم است. (۷۴) مسیح فرزند مریم، رسولی بیش نیست، قبل از او هم رسولانی بودند. و مادرش مریم صدیقه ای بود مانند سایر زنان صدیقه. این مادر و فرزند غذا می خوردند (و مانند سایر جانداران محتاج به غذا بودند). نگاه کن بین چطور برای آنها آیات را بیان می نمائیم آنگاه بین چگونه از شنیدن آن آیات روشن روی بر می تابند. (۷۵) بگو آیا می پرستید بغیر خدا چیزی را که مالک نفع و ضرری برای شما نیستند و حال آنکه خداوند شنوا و دانا است؟! (۷۶) بگو ای اهل کتاب در دین خود بغیر حق غلو مکنید، و هوسهای پیشینیان که محققا گمراه بودند و نفوس بسیاری را هم گمراه کردند و از طریق میانه منحرف شدند پیروی ننمایید. (۷۷) از بنی اسرائیل آنان که کافر شدند بزبان داود و عیسی بن مریم لعنت و نفرین شدند. و این برای همان عصیانی بود که ورزیدند و اصولا- مردمی تجاوز پیشه بودند. (۷۸) مردمی بودند که از منکراتی که میکردند دست بر نمی داشتند. راستی بد اعمالی انجام می دادند. (۷۹) بسیاری از آنان را می بینی که دوست می دارند کسانی را که کافر شدند، چه بد توشه ایست که بدست خود برای خود پیش فرستادند، خود باعث شدند خداوند بر آنان خشم گرفته و در نتیجه در عذاب جاودانه بسر برند. (۸۰) اینان اگر بخدا و به نبی او و به آنچه به نبی نازل شده ایمان می آوردند کفار را دوست نمی گرفتند، و لیکن بسیاریشان فاسقند. (۸۱) هر آینه میبایی یهود و مشرکین را دشمن ترین مردم نسبت به کسانی که ایمان آوردند و هر آینه میبایی آنان که گفتند ما نصارائیم دوست ترین مردم نسبت به مؤمنین و این برای این جهت است که ملت نصارا قسیسین و رهبان دارند و اصولا مردمی هستند که تکبر نمی ورزند. (۸۲) و وقتی که می شنوند قرآنی را که به رسول الله نازل شده می بینی چشم هایشان پر از اشک می شود، برای خاطراینکه حق را شناخته اند از این جهت دلهایشان نرم و اشکشان جاری میشود، می گویند، بار پروردگارا! ایمان آوردیم، پس ما را هم در سلک کسانی بنویس که شهادت به حقانیت دین دادند. (۸۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۹۳

چه خواهد بود برای ما اگر ایمان خواهد بود به خدا و بآنچه از حق به سوی ما نازل شده بیاوریم که خداوند ما را در سلک مردم صالح در آورد؟! (۸۴) (در نتیجه این رفتارشان) و به پاس این گفته هایشان خداوند بهشتهایی پاداششان داد که از زیر آن نهرها روان و آنان در آن بهشتها خالد و جاودانند، و این پاداش، پاداش نیکوکاران است. (۸۵) و کسانی که کافر شدند و تکذیب کردند آیات ما را ایشان اصحاب دوزخند. (۸۶)

بیان آیات

این آیات از نظر سیاق طوری هستند که می توان بینشان اتصال و ارتباطی بر قرار نمود، و اما نسبت به دو آیه قبل صرف نظر از آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ...)) آنطور نیست، یعنی به هیچ وجه نمی توان بین این آیات و آیه ((و لو انهم اقاموا التوریه

و الانجیل (...)) ارتباط برقرار نمود، و اما ارتباط آنها با یک آیه قبل، یعنی آیه ((یا ایها الرسول...)) قبلا راجع به آن صحبت کردیم، و دیگر تکرار نمی‌کنیم، و به نظر می‌رسد که گذشته از چند آیه که در خلال آیات این سوره جای دارند، مانند آیه تبلیغ و آیه ولایت بین تمامی آیات این سوره جهت جامع و وحدت سیاقی هست، زیرا آیات مورد بحث بر همان سیاق آیات قبلی است، یعنی آیات از اول سوره تا اینجا و مضامین آیات این سوره از آیه ((و لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل و بعثنا منهم اثني عشر نبيا)) که آیه دوازدهم است تا آخر آیات مورد بحث و هم چنین تا آخر سوره همگی در خصوص اهل کتاب است.

نکته درباره جمله: ((لستم علی شیء)) در آیه شریفه: ((قل یا اهل الکتاب لستم علی شیء...))  
 قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ ...

در این آیه شریفه نکته ایست که بیان آن محتاج است به چند کلمه توضیح، و آن اینست که آدمی در خلال کارهای خود این حقیقت را درک می‌کند که اگر بخواهد کاری را از کارهای سنگین انجام دهد که در آن حاجت به اعمال قوت و شدتی باشد، لازم است که به جایگاهی مستوی که وی بر آن مسلط باشد تکیه کرده یا بر آن مرتبط شود، مثلا کسی که چیزی را بطرف خود می‌کشد و یا چیزی را از خود دفع می‌کند و یا چیز سنگینی را بدوش می‌گیرد و یا آنرا سر پا می‌کند قبلا پای خود را در زمین و جایی که لغزشگاه نباشد قرار می‌دهد، چون می‌داند اگر جز این کند از عهده انجام آن کار بر نمی‌آید، و این مطلب در علوم مربوطه بخوبی مورد بررسی قرار گرفته است، و ما اگر این مطلب را در امور معنوی مثل اعمال روحی و یا اعمال بدنی که با نفسانیات بستگی دارد راه داده و این حساب را در آنجا هم بکنیم چنین نتیجه می‌گیریم که بیشتر افعال و کارهای بزرگ محتاج به پایه و اساسی از معنویات و بنیادی از نفسانیات است، آری کارهای بزرگ از هر کسی ساخته نیست، نفسی بردبار و همتی بلند و عزمی آهنین لازم دارد، کما اینکه رستگاری در آخرت و موفقیت در ایفای وظائف عبودیت هم محتاج است به دلی پارسا و پرهیزگار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹۴

وقتی این مقدمه روشن شد نکته ای که در جمله ((لستم علی شیء)) است بخوبی روشن می‌شود، چه این جمله کنایه ایست از اینکه اهل کتاب جا پای محکمی که بتوانند بر آن تکیه کرده و تورات و انجیل و سایر کتب آسمانی را پیا داشته و از انقراض آنها جلوگیری بعمل آورند، ندارند، و این اشاره است به اینکه دین خداوند و فرامین او بار بس سنگینی است که آدمی بخودی خود از اقامه آن عاجز است، مگر این که بر اساسی ثابت تکیه داشته باشد، و گرنه کسی از روی هوا و هوس نفسانی نمی‌تواند دین خدا را اقامه کند، و این اشاره را در بسیاری از آیات قرآنی می‌یابیم، چنانکه آیه شریفه ((انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً)) یکی از آنهایی است که این اشاره را در خصوص قرآن دارد، و آیه ((لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشیة الله و تلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون)) و آیه ((انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها...)) یکی پس از دیگری از همان آیاتند.

و نیز قرآن کریم در باره تورات خطاب به موسی نموده و می‌فرماید: ((فخذها بقوة و امر قومک یاخذوا باحسنها)) و هم خطاب به بنی اسرائیل کرده و می‌گوید: ((خذوا ما آتیناکم بقوة)) و خطاب به یحیی بنابرین یا یحیی خذ الکتاب بقوة، یهود و نصارا فاقد پایگاهی قابل اعتماد برای اقامه دین هستند

مقدمه ای که گفته شد معنای این آی ه چنین می‌شود: شما فاقد پایگاهی هستید که برای اقامه دینی که خدا بسویتان فرستاده ناگزیر از اعتماد بر آن هستید و تقوا و توبه پی در پی و اعتماد به رکن او نیز ن دارید، آری شما سر در راه اطاعت خداوند ندارید، بلکه سر پیچ و متجاوز از حدود خدایید.

و این معنایی است که از آیه زیر نیز بخوبی استفاده می‌شود زیرا در این آیه خطاب را متوجه به نبی خود و هم به مؤمنین نموده و می‌فرماید: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) در حقیقت ادیان

الهی را منحصر در شریعت های انبیای نامبرده کرده ، سپس می فرماید: ((ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه )) بیان می کند که برگشت همه این دستورات وحدت کلمه در اقامه دین است ، آنگاه دنبالش می فرماید: ((کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه )) و این برای اینست که به نظرهای کوتاهشان اتفاق و پایداری در پیروی دین ، امری دشوار و بزرگ می رسیده ، سپس با جمله ((الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب )) خبر می دهد از اینکه اقامه دین برای کسی جز به هدایت پی در پی الهی دست نمی دهد و کسی هم موفق به آن نمی گردد مگر اینکه متصف به انابه باشد و با رجوع پی در پی اش به درگاه خدا، رشته ارتباط با آن درگاه برقرار داشته باشد، و یا جمله ((و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم )) که جهت تفرقه و پراکندگیشان و علت اینکه نتوانستند دین خدا را اقامه کنند بیان می کند که آنها راه ظلم و تعدی را پیش گرفته و از راه وسط و شیوه عادلانه ای که خدا برایشان مقرر فرموده ، منحرف شدند.

نظیر این آیات در مواضع متعددی از قرآن کریم بچشم می خورد، از آن جمله می فرماید: ((فاقم وجهک للذین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الذین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون . منیبین الیه و اتقوه و اقیموا الصلوه و لا تکنوا من المشرکین . من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا کل حزب بما لدیهم فرحون )) زیرا در این آیات هم این معنا را بیان می کند که وسیله اقامه دین صحیح که همان دین فطرت است بازگشت به سوی خدا و حفظ ارتباط به حضرت او و قطع رابطه نکردن با اوست .

و در آیات قبلی هم به همین معنا اشاره فرموده و بیان کرد که جهت لعنت خدا و غضبش بر یهود این بود که آنان از حدود خداوند تجاوز نمودند لذا خدا در بینشان دشمنی انداخت ، و در موضعی دیگر همین معنا را نسبت به نصارا بیان کرده و فرموده است : ((فاغرینا بینهم العداوه و البغضاء الی یوم القیمه )) و لذا می بینیم در هر جای قرآن که سخن از این مقوله رفته است مسلمانان را هم از ثمرات شوم و عاقبت وخیم گناه و گسیختن رشته پیوند از خدا و بازگشت نکردن به سوی او تحذیر فرموده است ؛ آری مصیبت عداوت و بغضا که برای جمعیت های بشری مصیبتی است دردناک ، در اثر گناهان مذکور در این آیات روی می دهد.

در این آیات به یهود و نصارا اعلام خطر شده است که بزودی دچار این مصیبت می شوند، و نیز به آنان خبر می دهد که نخواهند توانست تورات و انجیل و سایر کتب آسمانی شان را اقامه و احیا کنند، اتفاقا تاریخ هم این مطلب را تصدیق کرده و نشان داده که این دو ملت همواره به جرم بریدن رشته ارتباط با خدا دچار تشتت مذاهب و دشمنی و بغضای بین خودشان بوده اند، در آیه ((فاقم وجهک للذین حنیفا)) و آیات دیگری از این سوره مسلمانان را هم از اینکه روش اهل کتاب را پیش گرفته و از خدای تعالی بریده و بازگشت به سویش را ترک کنند زنهار می دهد. و ما در مجلدات سابق در ذیل آیاتی که متعرض این مطلب اند بحثی گذرانیدیم ، و به زودی در ذیل آیات دیگری هم ان شاءالله تعالی قسمتی دیگر از این بحث را دنبال خواهیم نمود.

و اما درباره آیه ((و لیزیدن کثیرا منهم ما انزل الیک من ربک طغیانا و کفرا)) سابقا بحث شد. و آیه ((فلا- تاس علی القوم الکافرین )) نبی (صلی الله علیه و آله و سلم ) را به صورت نهی از تاسف و اندوه بر کفار، تسلیم می دهد.

اسم و لقب هیچ اثری در سعادت آدمی ندارد و فقط ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح مایه سعادت است

إِنَّ الذِّينَ ءَامَنُوا وَ الذِّينَ هَادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصْرِيُّ ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۹۷

بر حسب ظاهر ((صابئون)) عطف است بر ((الذین آمنوا)) البته عطف بر محل آن ، نه بر ظاهرش ، و لیکن جماعتی از علمای نحو این را جایز ندانسته و گفته اند: قبل از آنکه خبر ((ان )) در کلام بیاید چیزی را نمی توان بر محل اسم آن عطف کرد، و لیکن اجتهادشان اجتهاد در مقابل نص است ، ب رای اینکه خود این آیه دلیل بر جواز آنست ، زیرا در این آیه ((صابئون)) که در حالت رفع است به محل اسم ((ان)) که کلمه ((الذین)) است عطف شده . اما معنای آیه ، باید دانست که این آیه در مقام بیان این مطلب

است که در باب سعادت و نیک بختی برای اسما و القاب هیچ اثری نیست، بنابراین، اینکه عده ای خود را به نام مؤمنین و جمعی بنام یهودی و طائفه ای به نام صابئین و فرقه ای نصارا نام نهاده اند از این نام گذاریها چیزی از سعادت عایدشان نمی شود، چیزی که در جلب سعادت دخالت دارد ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح است. و ما راجع به این مطلب در تفسیر آیه ۶۲ سوره بقره در جلد اول بحث کردیم.

لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا ...

گفتیم این آیه وعده ای از آیات بعدیش متعرض حال اهل کتابند، چنان که در آیه گذشته یعنی آیه ((قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...)) دلیلی علیه آنان اقامه شده بود که خلاصه اش این بود که: جرایم و گناهان باعث قطع رابطه با خداوندند، و با نداشتن رابطه (پناه بر خدا) چیست که آدمی بوسیله اعتماد بر آن کتاب خدا را اقامه و احیا کند؟

و ما احتمال می دهیم این آیات مربوط باشند به آیه ((ان الذين آمنوا و الذين هادوا...)) و در نتیجه تصدیق این معنا باشد که اسم و لقب، هیچ اثری در سعادت آدمی ندارد، زیرا اگر اثری داشت جلو اینها را از پیغمبر کشی و همچنین از تکذیب پیغمبران می گرفت، و از هلاکتشان بوسیله فتنه های هلاک کننده و گناهان بزرگ می رهانید؛ ممکن هم هست این آیات به منزله توضیح باشند برای آیه ((ان الذين آمنوا و الذين هادوا...)) و این آیه نیز مانند توضیح باشد برای آیه ((يا اهل الكتاب لستم على شيء...)) در این صورت نیز معنا واضح است.

((فریقا کذبوا و فریقا یقتلون)) ظاهر اینست که کلمه ((فریقا)) در این دو جا هر کدام مفعول باشد برای فعل بعدیش، که به منظور فهمانیدن عنایتی جلوتر از فعل خود ذکر شده اند، و گرنه ترتیب تقدیری و واقعیش این است: ((کذبوا فریقا و یقتلون فریقا))، و سخن کوتاه، همه آن دو فعل و دو مفعول برای جمله ((کلما جاءهم رسول...)) و معنای آیه تقریباً این است: هر وقت رسولی بسوی ایشان آمد و پیامی آورد که خوش آیند و مورد پسندشان نبود، با آن رسول بصورت زشت و ناخوشایندی روبرو شدند، و دعوتش را قبول نکردند، خلاصه، انبیائی که به سوی این قوم آمدند دو دسته شان کردند: یکی آنانکه دعوی نبوتشان را تکذیب کردند؛ و دیگر آنان که بدست مردم کشته شدند.

در مجمع البیان فرموده: ممکن است کسی بپرسد چطور در این آیه کلمه مستقبل یعنی ((یقتلون)) عطف بر ماضی یعنی ((کذبوا)) شده است؟ جوابش این است که این عطف برای این است که دلالت کند بر اینکه کار اینها این بوده، در گذشته انبیا را تکذیب کردند و کشتند، و در آینده هم اگر به پیغمبری دست پیدا کنند او را تکذیب خواهند کرد و خواهند کشت، و در جائی که چنین نکته ای در بین باشد عطف مستقبل بر ماضی صحیح است، علاوه بر اینکه جمله ((یقتلون)) فاصله است، و چون چنین است لازم است با رؤس آیه ها مطابق باشد.

چون یهود برای خود برتری می پنداشتند کور و کر شدند (از دین حق و شنیدن پند عاجز گشتند)

وَ حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَ صَمُّوا ...

این آیه متمم آیه قبلی است. ((حسبان)) به معنای پندار است و ((فتنه)) به معنای امتحانی است که شخص بیخبر را مغرور سازد، و به معنی مطلق شر و بلا هم هست و ((عمی)) در اینجا عبارتست از نداشتن چشم حق بین، و تمیز ندادن میان خیر و شر و ((صمم)) به معنای کوری است، و مراد از آن در اینجا نشنیدن پند و موعظه و بی اعتنائی به نصیحت است، و این ((عمی)) و ((صمم)) (کوری و کوری) هر دو معلولند برای هم ان پندار غلطشان که خیال می کردند فتنه و امتحانی در کار نیست، و ظاهر سیاق آیه اینست که ((حسبان)) هم که علت کوری و کوریشان بود، خود معلول علتی دیگر است، و آن اینست که آنها برای خود فضیلت و کرامتی می پنداشتند، و آن فضیلت این بود که می گفتند ما از شاخه های شجره یعقوب هستیم، و می گفتند ما پسران خدا و دوستان اویم، و چون چنین فضائلی را دارا هستیم پس عذابی برای ما نیست، اگر چه به هر عمل زشت و معصیتی آلوده باشیم،



بنابراین معنای آیه (و خدا داناتر است) چنین می شود: اهل کتاب به خاطر عقیده هائی که درباره خود داشتند و خیال می کرده اند که صرف یهودی بودن ایشان را از فتنه و بلا نگاه می دارد از این رو به همین پندار غلط کور و کر شدند، و کارشان بجائی رسید که دیگر نمی توانستند حق را ببینند، و یا از شنیدن مطالب حق و نافع انبیا و دعوتشان بسوی حق برخوردار شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹۹:

و این را می توان از مرجحات احتمال ما دانست، که گفتیم: احتمال می دهیم این آیات به منزله دلیلی باشد که توضیح می دهد آیه ((ان الذین آمنوا و الذین هادوا...)) را، بنابراین، محصل معنا این می شود: که اسماء و القاب، به درد کسی نمی خورند، یهود هم بیهوده دل های خود را به اینکه اسمشان یهودی است خوش کرده اند، در صورتی که اسم، کسی را کرامت و فضیلت نمی دهد، آری یهود کشتن پیغمبران و تکذیب آنان و سایر جرایم خود را نمی توانند به این اسم گزارها محو کنند و آثار سوء گناهان خود را که همانا هلاکت و فتنه است از بین ببرند.

ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

توبه خداوند بر بندگان نظر رحمت او است، برایشان، و بار دیگر دستگیریش از آنان، و اینکه فرمود: ((ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ)) یعنی سپس خداوند به لطف و رحمت به ایشان رجوع فرمود: دلالت دارد بر اینکه یکبار آنان را از رحمت خود دور کرده و به آن پندار غلط دچارشان ساخته، و در نتیجه به کوری و کری مبتلا شده اند سپس از جرمشان در گذشته و آن پندار غلط را از دلهایشان بیرون برده، و در نتیجه آن کری و کوری شان را بهبودی بخشیده، و فهمیده اند که آنان هم مانند همه، جنس بشر و بندگان خداوند (نه پسر و دوست او)، و در نزد خدا هیچ کرامت و فضیلتی برای آنان نیست، مگر اینکه تقوا پیشه کنند، و حق بین شوند، و مواعظ خداوند را که از زبان انبیای خود گوشزد بشر می سازند، بشنوند، وقتی این معنا را فهمیدند متوجه شدند که اسم گذاری هیچ سودی ندارد، و لیکن بعد از همه این عنایات بار دیگر به کری و کوری سابق خود دچار شدند.

((ثم عموا و صموا کثیر منهم)) در اینجا نکته ای بکار رفته، و آن اینست که: کوری و کری را بار اول به همه یهود و بار دوم به کثیری از آنان نسبت داده، و لفظ ((کثیر)) را از او ((عموا)) و ((صموا)) که او جمع است بدل آورد، این نکته برای این بکار رفته که اولاً رعایت انصاف و حقیقت گوئی در کلام شده باشد، و بفهماند که اگر بار اول بطور عموم گفتیم: ((عموا و صموا)) نه برای این بود که بطور کلی تمامی یهود به کری و کوری گرائیدند، بلکه از باب نسبت دادن حکم بعض بود به کل که خود تعبیر است متعارف؛ و ثانیاً اشاره کند به اینکه بار اول همه یهود دچار کری و کوری شدند و لیکن بار دوم عده کثیری از آنها، و ثالثاً بفهماند که توبه الهی اثرش بالمره باطل نمی شود، و لذا دیدند که در اثر توبه خداوند در بار اول عده ای به هدایت خداوند باقی مانده و دچار کری و کوری مجدد نشدند، پس آنگاه خداوند تعالی آیه شریفه را با جمله: ((و الله بصیر بما يعملون)) ختم می فرماید تا بفهماند خدا را نمی توان به خود قیاس کرد، آری وقتی که کسی در حق دیگری خوبی و احسان کند عمل وی معمولاً در برابر چشم آن شخص پرده ای می شود که بدی های او را نبیند و دوستش دارد. و لیکن خداوند اینطور نیست، بینائی است که هیچ چیزی او را از دیدن حقیقت باز نمی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۰۰:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

این آیه به منزله بیان این جهت است که نصارا هم مانند یهود به نصرانیت خود دلخوش بودند، و لیکن اسم نصرانیت آنان را سودی نبخشید و سرپوش کفر و شرک شان نشد، آری اینان نیز به مثل یهود آنطور که باید ایمان نیاوردند، زیرا می گفتند: ((إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ: خدا همان مسیح، فرزند مریم است))، نصارا در این حرف و در کیفیت شرک به خدا و اینکه مسیح دارای جوهر الوهیت است مختلفند، طائفه ای از آنها قائلند که اقنوم مسیح که همان علم است شاخه ایست که از اقنوم رب تعالی که همان حیات است منشعب می شود، و معنای پدری خدا و پسری مسیح این است که این از آن منشعب گشته است، طایفه دیگری می



گویند آن حقیقتی که تا قبل از مسیح بنام پروردگار نامیده می شد، مقارن آمدن مسیح به حقیقت دیگری که همان مسیح است منقلب شد، طایفه دیگری می گویند پروردگار در مسیح حلول کرد.

و ما تفصیل این مطلب را در بحثی که راجع به عیسی بن مریم (علیه السلام) در تفسیر سوره آل عمران کردیم (جلد ۳ ترجمه) بیان نمودیم، و باید دانست که این سه قولی که درباره مسیح دارند هر سه با آیه شریفه ((ان الله هو المسيح ابن مریم)) قابل انطباقند، بنابراین مراد از کسانی که این حرف را زده اند تنها قائلین به انقلاب نیستند؛ بلکه جمیع نصارا است که درباره مسیح غلو کردند، و اینکه مسیح (علیه السلام) را به پسری مریم توصیف فرمود، خالی از اشعار و دلالت بر جهت کفر آنها نیست، برای اینکه می فهماند که آنها الوهیت را نسبت به یک انسانی داده اند که انسان دیگری او را زائیده است و هر دو از خاک خلق شده اند، خاک کجا، خدای پاک کجا؟!

وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ...

این آیه استدلال می کند به گفتار خود مسیح بر کفر آنان و بطلان عقیده شان، چه گفتار خود آن حضرت که فرمود: ((اعبدوا الله ربی و ربکم - پرستید الله را که هم پرورش دهنده من است و هم پرورش دهنده شما)) دلالت دارد بر اینکه او خود مربوب است، یعنی دیگری رب و پرورش دهنده اوست، و در مربوبیت بین او و مردم فرقی نیست و اینکه فرمود: ((انه من یشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة)) دلالت دارد بر اینکه این گناه یعنی در الوهیت برای خداوند انباز گرفتن؛ شرک است، و مرتکب آن کافر؛ و نیز دلالت دارد بر اینکه بهشت بر کفار حرام است، و در اینکه بطور حکایت از حضرت مسیح فرمود: ((فقد حرم الله عليه الجنة و ماويه النار و ما للظالمين من انصار)) عنایتی است به اینکه در ضمن بیان مطلب اشاره ای هم به بطلان نسبت ناروایشان به مسیح کرده باشد، و آن نسبت داستان تقدیه است، مسیحی ها نسبت می دهند به حضرت مسیح که وی با پای خود به طرف چوبه دار رفته، بلکه خودش می خواسته که خود را بدار آویزد، چون می خواست جانش را فدای پیروان خود کند، بلکه خداوند از گناهان آنان در گذرد، و تکالیف الهی خود را از آنها بردارد، و در روز قیامت بدون اینکه بدن هایشان با آتش دوزخ تماسی پیدا کند یکسره به بهشت شان ببرد، تفصیل این داستان در تفسیر سوره آل عمران در قصه عیسی (علیه السلام) گذشت، مسیحی ها داستان بدار آویختن و نیز داستان تقدیه را برای خاطر همین درست کرده اند که تنها از دینداری به اسمش قناعت کرده، و جمیع محرمات الهی را به خیال اینکه خدا از آنان نهی ننموده مرتکب شوند، و در عین حال روز قیامت هم به پاداش اینکه برای خدا پسر درست کردند و... یکسره به بهشت درمی آیند!!!

این مطالبی را که آیه شریفه به آن اشاره می کند، یعنی ۱ - امر به توحید ۲ - بطلان عبادت مشرکین ۳ - خلود ستمکاران در آتش. همه در ابواب متفرقه از انجیل ها موجود است.

بطلان و نامعقول بودن سخن نصارا که گفته اند: ((ان الله ثالث ثلاثة))

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ

یعنی یکی از سه چیزی که بترتیب عبارتند از: ۱ - پدر ۲ - پسر ۳ - روح، یعنی کلمه الله بر هر یک از این سه چیز منطبق است، چون در ابواب مختلف انجیل ها زیاد به چشم می خورد اینکه: اب، اله است، ابن، اله است و روح، اله است. و در همین انجیل ها است که: اله در عین اینکه یکی است سه چیز است، و مثال می زنند به اینکه کسی بگوید: زید فرزند عمرو، انسان است، که در اینجا نیز یک چیز سه چیز است، زیرا در مثال بیش از یک حقیقت چیزی نیست، و در عین حال هم زید است و هم پسر عمرو و هم انسان، و غفلت کرده اند از اینکه این کثرت و تعددی که در وصف است اگر حقیقی و واقعی باشد لابد موصوف هم متعدد خواهد بود، کما اینکه اگر موصوف حقیقتاً واحد باشد قهراً کثرت و تعدد اوصاف اعتباری خواهد بود، و محال است که یک چیز در عین اینکه یکی است سه چیز باشد، عقل سلیم این معنا را نمی پذیرد.

عجیب اینجا است که بسیاری از مبلغین مسیحی به این حقیقت اعتراف کرده و درباره این عقیده که جزو اولیات دین مسیح است می‌گویند: این مطلب از مسائل لا ینحلی است که از مذاهب پیشینیان به یادگار مانده، و گرنه بحسب موازین علمی درست در نمی‌آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۱

ما با کمال تعجب از آنها می‌پرسیم با این اعتراف پس چرا دست از آن بر نمی‌دارید؟ مگر در صحت و بطلان یک مطلب، گذشته و آینده دخالت دارند؟! که اگر از سلف و نیاکان به یادگار مانده باشد بدون دلیل صحیح و لازم الاتباع باشد، و اگر خلف و نسل جوان آنرا گفت نباید پذیرفت؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۲

وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ

این جمله گفتار آنهایی را که می‌گفتند: ((إِنَّ اللَّهَ تَالِثٌ تَلْتُهُ)) بدین صورت رد می‌کند که ذات پروردگار متعال ذاتی است که به هیچ وجه پذیرای کثرت نیست، احدی الذات است، و در حالی هم که متصف به صفات کریمه علیا و اسمای حسنا می‌شود در آن لحاظ هم متکثر نیست، و آن صفات چیزی را بر ذات او نمی‌افزایند، خود صفات هم که روشن است اگر به یکدیگر اضافه شوند موجب تعدد و تکثر در ذات نمی‌گردند، پس وقتی نه از ناحیه اضافه صفت به ذات و نه از ناحیه اضافه صفت به صفت تکثر نمی‌یابد، پس باید گفت خدای تعالی احدی الذات است، نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج قابل انقسام و تکثر نیست، و نیز باید گفت خدای تعالی در ذات مقدسش چنان نیست که از دو چیز ترکیب یافته باشد، و هرگز نمی‌توان آن حقیقت را به چیزی و چیزی تجزیه کرد، و نیز نمی‌توان با نسبت دادن و صفی به آن جناب او را به دو چیز یا بیشتر تجزیه نمود، چگونه چنین امری ممکن است؟! و حال آنکه هر چیزی را بخواهیم در عالم فرض و یا در عالم وهم و یا در عالم خارج به آن حقیقت بیفزائیم، او خود با آن چیز همراه است، و از آن جدا نیست. البته این را هم باید دانست اینکه گفتیم خدای تعالی، واحد و هم احدی الذات است، مراد وحدت عددی که در سایر موجودات عالم دارای کثرتند بکار می‌رود، نیست، خداوند متعال نه در ذات و نه در اسم و صفت به کثرت و نه به وحدت عددی متصف نمی‌شود، و چطور بشود؟ و حال آنکه این کثرت و این سنخ وحدت هر دو از آثار و احکام صنع مخلوقات خدایند و این جمله که فرمود ((وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ)) تاکید بلیغی است در توحید، بطوری که هیچ عبارت دیگری بهتر از این تاکید را نمی‌رساند، چون که کلام بطور نفی و استثنا ریخته شده است، علاوه بر این، حرف ((من)) را بر سر نفی در آورده تا استغراق را تاکید کند، علاوه بر همه اینها، مستثنا را که ((اله واحد)) باشد بطور نکره آورده تا افاده تنويع نماید، زیرا اگر می‌فرمود: ((ما من اله الا الله الواحد)) یعنی واحد را با الف و لام می‌آورد، حقیقت توحیدی را که در نظر بود نمی‌رساند، بنابراین معنای آیه اینطور است: در عالم وجود اصلا و بطور کلی از جنس معبود ((اله)) یافت نمی‌شود، مگر معبود یکتائی که یکتائیش یکتائی مخصوصی است که اصلا قبول تعدد نمی‌کند؛ نه در ذات و نه در صفات، نه در خارج و نه بحسب فرض، و اگر می‌فرمود ((و ما من اله الا الله الواحد)) اعتقاد باطل مسیحیت را درباره خدایان سه گانه دفع نمی‌نمود، چون آنها هم این قسم توحید را منکر نیستند، چیزی که هست می‌گویند: آن ذات یکتا که در یکتائیش ما هم حرف نداریم، از نظر صفات سه گانه به سه تعین متعین می‌شود، و لذا می‌گوییم در عین اینکه یکی است سه چیز است، و این حرف جواب داده و دفع نمی‌شود مگر به اینکه توحیدی اثبات شود که از هیچ نظر قابل تکثر نباشد، و این همان توحید قرآنست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۳

چه قرآن در این آیه: ((وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ)) و آیات دیگر خود، تنها این توحید را خالص و صحیح می‌داند و توحید سایر ادیان را مخدوش و غیر خالص می‌داند، و این از معانی لطیف و دقیقی است که قرآن مجید درباره حقیقت معنای توحید به آن اشاره فرموده، و ما ان شاء الله تعالی، بزودی در بحثی که راجع به توحید می‌کنیم چه در بحث قرآنی توحید و چه در بحث عقلی آن و چه در بحث نقلیش درباره این معنای لطیف غور و دقت بیشتری خواهیم نمود، بلکه بتوانیم حق آنرا ادا کرده باشیم.

وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

این آیه اهل کتاب را تهدید می‌کند به عذاب دردناکی که ظاهراً مراد از آن عذاب اخروی است، و باید دانست که چون قول به تثلیث که جمله: ((ان الله ثالث ثلثه)) متضمن آنست مطلبی نیست که عامه مردم بتوانند صحت و بطلان آنرا درک کنند، از این رو اغلب آن را بطور تعبد و طوطی وار بعنوان یک عقیده مسلم مذهبی تلقی کرده‌اند، نه اینکه معنایش را فهمیده و یا در پی تحقیق آن بر آمده باشند، اگر هم در صدد بر می‌آمدند، چیزی نمی‌فهمیدند، زیرا عقل سلیم هم آن وسع و طاقت را ندارد که بتواند بطور صحیح آنرا تعقل کند، و اگر هم تعقل کند امر باطلی را تعقل کرده، نظیر تعقل فرض های محال، مثل فرض اینکه یک چیز هم انسان باشد و هم غیر انسان، و یا عددی نه واحد باشد و نه بیشتر از واحد، نه تک باشد و نه جفت و عقل اینگونه فرض ها را که محال عقلمند می‌تواند تصور کند، تثلیث نصارا هم اگر عقل تصور کند از این باب است، یعنی امر محالی را تصور کرده است.

چگونگی اعتقاد به تثلیث در میان عوام نصارا

خواهید گفت اگر چنین است پس میلیونها مسیحی چگونه آنرا پذیرفته‌اند؟

جواب اینست که تثلیث در ذهن عامه مردم جنبه تعارف و تشریف را دارد، یعنی اگر از یک نفر مسیحی عامی پرسید معنای پدری خدا و فرزند مسیح چیست؟ می‌گوید معنایش اینست که مسیح از عظمت و بزرگی به پایه ایست که اگر ممکن بود برای خداوند پسری قائل شد باید گفت او مسیح است، چون مسیح را در عظمت به او تشبیه کنیم نیست، از این رو می‌گوییم مسیح پسر خدا و خداوند پدر اوست، در حقیقت عامه مسیحی ها معنای واقعی تثلیث را در نظر ندارند، و آنرا جویده و بصورت چیز دیگری در آورده‌اند، و بظاهر نسبت تثلیث به خود می‌دهند، و لیکن علمای آنها معنای واقعی تثلیث را قائلند، آری همه این اختلافات و خونریزها از دانشمندانشان می‌باشد، از کسانی است که خدای سبحان در جنایتکاری و ظلم و ستم شان می‌فرماید: ((ان اقموا الدین و لا تفرقوا فیه)) تا آنجا که می‌فرماید: ((و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم)). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۶ صفحه: ۱۰۴

بنابراین نمی‌توان در خصوص این مسأله نسبت به عموم ملت مسیح حکم یک جا و کلی کرد، برای اینکه بین مردم عامی آنها و علمایشان فرق است، همه شان دارای کفر حقیقی که برگشتن آن به استضعاف نباشد نیستند، و کفری که عبارت باشد از انکار توحید و تکذیب آیات خدا، مخصوص است به علمای آنها، و مابقی مستضعف و عوامند، و خداوند در بسیاری از آیات کسانی را که کفر بورزند و آیات خدای را تکذیب کنند به خلود در آتش تهدید کرده، از آن جمله می‌فرماید: ((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) و همچنین آیات دیگر. و ما راجع به اینکه چه کسانی کافرند در تفسیر جمله: ((الا المستضعفین)) بحثی گذرانیدیم. و بعید نیست از همین جهت در آیه مورد بحث کلمه ((منهم)) که ظاهر در تبعیض است، بکار رفته باشد، احتمال هم دارد بکار رفتن این کلمه برای اشاره به این باشد که پاره ای از نصارا به تثلیث معتقد نیستند، و درباره مسیح جز اینکه یکی از بندگان خداست که به رسالت مبعوث شده اعتقاد دیگری ندارند، و این احتمال بعید نیست. چنان که تاریخ نشان داده که مسیحی های حبشه و نقاطی دیگر، اعتقاد به تثلیث نداشتند.

بنابراین، احتمال معنای آیه چنین می‌شود: اگر نصارا (مراد بعضی از ایشان است، از باب نسبت دادن قول بعض به کل) از حرفهای کفرآمیزی که دارند دست بر ندارند هر آینه عذابی دردناک بعضی از آنان (قائلین به تثلیث) را خواهد گرفت.

و چه بسا اشخاصی که این آیه را از نظر اینکه مشتمل است بر کلمه ((منهم)) اینطور توجیه کرده‌اند که: ((من)) در ((منهم)) برای تبعیض نیست بلکه تنها برای این است که بفهماند مفعول فعل در اصل ضمیر بوده، و بجای آن ظاهر ((الذین)) بکار رفته و گرنه در اصل ((لیمسنهم)) بوده است، اصل و جهت اینکه بجای ((هم)) ((الذین کفروا)) بکار برده شده این است که بفهماند عقیده آنها کفر است، و کفر هم سبب عذاب الهی است که آنها را به آن تهدید فرموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه

این احتمال، احتمال بدی نیست، لیکن اگر این اشکال پیش نیاید که آیه از اول کفر آنان را ذکر کرده بود، و دیگر حاجت نبود که برای تکفیر آنها ضمیر را برداشته و اسم ظاهر بجای آن بکار ببرد، پس باید گفت این احتمال بعید است، و نظیر همین قول است در بعد، احتمال اینکه من بیانیه باشد - و این احتمال را بعضی از مفسرین داده اند - لیکن دلیلی بر آن نیست.

أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

احتمال دارد این استفهام مربوط به توبه و استغفار، و بیاد آور مغفرت و رحمت خدا باشد، احتمال هم دارد انکار و توییح باشد، بنابراین معنایش این می شود: چرا توبه و استغفار نمی کنند و در طلب مغفرت و رحمت خدا بر نمی آیند؟

احتجاج بر نفی الوهیت مسیح (ع) و نیز نفی الوهیت ما در مسیح (بنابر یکاحتمال در معنای آیه)

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِكُلَانِ الطَّعَامِ

این آیه گفتار آنها را که می گرفتند: ((ان الله ثالث ثلثة)) و یا هم این را و هم گفته های دیگرشان را که در آیه: ((ان الله هو المسيح بن مريم)) حکایت شد رد می کند، و ما حصل سخن آنها در این دو آیه این بود که مسیح مشتمل است بر جوهره الوهیت، در آیه مورد بحث اینطور جواب می دهد که مسیح هیچ فرقی با سایر فرستادگان خداوند که خدا همه آنان را به سرنوشت مرگ دچار ساخت ندارد. زیرا همه ایشان فرستادگانی بودند که خدا برای ارشاد و هدایت بندگان خود مبعوث فرمود، نه ارباب و آلهه ای که در قبال پروردگار شایسته و سزاوار پرستش باشند. و همچنین مادر مسیح یعنی مریم، بشری بود صدیقه، که آیات خدای را تصدیق کرد. این مادر و فرزند دو فرد از افراد بشر بودند که طعام می خوردند، - و اگر نمی خوردند از بین می رفتند - این طعام خوردن و دیگر کارهای مربوط به آن از روی احتیاج بوده، و احتیاج، خود اولین نشانه و دلیل بر امکان و مخلوقیت است.

پس معلوم می شود مسیح ممکن الوجود بوده نه واجب الوجود، مخلوق بوده نه خالق، از مخلوق دیگری بنام مریم متولد شده، بنده ای از بندگان خدا بوده که خدایش به رسالت بسوی مردم فرستاده، فرزندی بوده که با مادرش به عبادت خدا می پرداخته اند، و بدون اینکه دارای ربوبیت و الوهیت باشند با سایر موجودات عالم در مجرای امکان که مجرا و مسیر فقر و حاجت است جریان داشته اند، کتب انجیلی که هم امروز در دسترس مسیحی ها است اعتراف و تصریح دارد بر اینکه مریم دختری بوده که به پروردگار ایمان داشته و به عبادت و بندگیش می پرداخته، و نیز تصریح دارند بر اینکه مسیح از همین مریم متولد شده، مثل سایر انسانهایی که هر یک از انسان دیگر متولد می شوند، و نیز صراحت دارند بر اینکه عیسی فرستاده خدا بسوی مردم بوده مانند سایر فرستادگان خدا بدون هیچ تفاوت، و نیز تصریح دارند که او و مادرش مانند سایر مردم غذا می خورده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه

۱۰۶:

بنابراین، آنچه را که قرآن به مسیح و مادرش (علیهماالسلام) نسبت داده مورد اعتراف انجیل های موجود است، و این خود دلیل قاطعی است که مسیح بنده ای بوده فرستاده از ناحیه خدا، احتمال هم دارد که آیه در این مقام باشد که الوهیت را از مسیح و مادرش هر دو نفی کند.

در جای دیگر قرآن هم بر این مطلب که مسیح و مادرش اله و معبود نیستند اشاره، بلکه تصریح هست، و آن آیه ۱۱۶ همین سوره است که می فرماید: ((انت قلت للناس اتخذوني و امي الهين من دون الله - آیا ای مسیح تو به مردم گفته ای مرا و مادرم را معبود خود گرفته و پرستش کنید؟!))، معلوم می شود چنین قول و عقیده ای هم در بین مذاهب مسیحیت وجود داشته، مگر اینکه کسی بگوید این آیه دلالت ندارد بر این که کسانی مریم را هم اله می دانسته اند چه احتمال دارد در این مقام باشد که مردم را از خضوع زیاد در برابر مسیح و مادرش جلوگیری کند، چون مسیحی ها در برابر احوار و راهبان خود زیاده از حد خضوع می کرده اند، خضوعی که هیچ بشری در برابر بشر دیگر آنچنان نمی کرده. و چون مسیح و مریم (علیهماالسلام) هر دو از راهبان و خدام معبد بوده اند و مردم در برابر آنها آنطور خضوع می کرده اند، از این رو احتمال دارد این آیه در مقام نهی آنان از این عمل باشد.

و کوتاه سخن، بنا بر احتمال اول، آیه از مسیح و مادرش نفی الوهیت می‌کند، بدین صورت که می‌فرماید: مسیح رسولی بوده مانند سایر رسولان، و مادرش صدیقه‌ای بوده، و این هر دو غذا خور بوده‌اند، با این حال چگونه دارای الوهیت بوده‌اند؟! و در اینکه فرمود: ((قد خلت من قبله الرسل)) از آنجائی که رسل را به اینکه قبل از مسیح آمده‌اند و در گذشته‌اند بشریت مسیح توصیف فرموده، از این جهت دلیل را که همان بشریت مسیح و امکان مرگ و حیات او بود تاکید می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۷

انظر كيف بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظر أَنَّى يُؤْفَكُونَ

این آیه خطاب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌باشد که در مقام تعجب از کیفیت بیان آیات می‌فرماید: جا دارد از طرز بیان ما تعجب شود که چگونه آیات خود را برای آنان بیان می‌کنیم؟ و چطور برای بطلان ادعایشان بر الوهیت مسیح ظاهرترین دلیل را با واضح‌ترین بیان برای شان انتخاب کردیم؟ و از آنان تعجب کنی که چگونه از تعقل و توجه به آیات ما اعراض کردند؟! در این صرف نظر کردنشان چه نتیجه‌ای را در نظر داشته؟ و چطور عقولشان به عواقب وخیم و لااقل رسوائی گرفت ارشد و بطلان ادعایشان را درک نکردند؟

استدلال بروجوب عبادت خدای سبحان و عبادت نکردن هر چه جز او

قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

بطوری که تاریخ نشان می‌دهد مسأله خضوع در برابر کسی بعنوان ربوبیت مسأله‌ایست که همگام با تاریخ بشریت در بین بشر معمول و منتشر بوده، و غالباً به طمع اینکه خدا شرور را از آنان دور و نفع را بر ایشان جلب کند او را می‌پرستیدند، و اما پرستش خدای عزوجل برای اینکه خدا است و سزاوار پرستش است، نه برای جلب و نفع، و دفع ضرر، از خواص یعنی انبیا و ربانیین تجاوز نمی‌کرده است، چون چنین بوده یعنی احتیاج به عبادت در ارتکاز مردم از احتیاج به جلب نفع و دفع ضرر منشاء می‌گرفته، از این رو خدای تعالی در آیه مورد بحث رسول خود را دستور می‌دهد که در تعلیم معارف حقه به اهل کتاب، آنان را به این نظر که مردمی ساده و عوامند نگریسته و مورد خطابشان قرار دهد، و با زبان ساده و عوامانه خودشان با آنها سخن بگوید و پا از مسیر فطرت ساده‌ای که در عبادت خدا دارند فراتر نگذارد، همان طوری که در خطاب بت پرستان نیز همین نحو خطاب را بکار برد، و یادآوریشان کرد که حس احتیاج و اضطرارشان به عبادت خدا از این جا پیدا شده که فهمیده‌اند زمام هر خیر و شر و نفع و ضرری بدست خداست، و اوست مالک خیر و شر، از این رو به طمع اینکه خداوند از آنان دفع ضرر نموده و خیر را به آنان برساند او را عبادت می‌کنند، و چون غیر از خدا هیچ چیزی مالک ضرر و نفع نیست، - زیرا هر چیزی را که فرض کنید مملوک خداست، و کسی در آن چیز با خدا شرکت ندارد - از این رو هیچ چیز را به جز خدای تعالی نمی‌توان پرستش کرد، و آن چیز را با خدائی که مالک آن و غیر آنست شرکت داد.

بنابراین واجب است تنها خدای تعالی را عبادت نمود و از ساحت ربوبیش پا بجای دیگر فرا نگذاشت، چه تنها خداست که عبادت و دعا را می‌شنود، و جواب می‌گوید، تنها اوست که دعای مضطربین را در وقتی که بخوانندش اجابت می‌کند. اوست که حاجت‌های بندگان را می‌داند و از احتیاجاتشان غافل نمی‌شود، و در علم به حوایج بندگان اشتباه نکرده و حاجت یکی را به دیگری نمی‌دهد، بخلاف غیر خدای تعالی که بیش‌تر از آنچه را که خدا به او داده چیزی ندارد، و بر بیشتر از آنچه خدا بر آن توانائیش داده قدرت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۸

نکاتی که در استدلال و احتجاج فوق در آیه شریفه وجود دارد

پس با این بیان چند نکته روشن شد، اول اینکه حجت و دلیلی که آیه مشتمل بر آنست غیر آن دلیلی است که آیه سابق مشتمل بر آن بود، گرچه هر دو دلیل متوقف بر یک مقدمه‌اند، و آن اینکه مسیح و مادرش هر دو از ممکنات‌اند، الا اینکه دلیل آیه اول این



بود که بشر و محتاجند، و هر دو بنده و فرمانبر خدای سبحانند، و کسی که چنین باشد صحیح نیست اله و معبود کسی واقع شود، و لیکن حجت این آیه اینست که مسیح ممکن است و محتاج و خود مملوک است، و هیچ ضرر و نفعی را مالک نیست، و چنین کسی الوهیت و پرستش در برابر خدای تعالی صحیح نیست.

نکته دوم اینکه: حجت و دلیلی که در این آیه است حجتی است که از مدرکات فهم ساده و بسیط و عقل سالم گرفته شده است. زیرا عقل اینطور حکم می کند که انسان ساده و بی غرض اگر چیزی را اله و معبود گرفته و آنرا پرستد برای اینست که می خواهد به این وسیله معبودش را به دفع ضرر و جلب نفع خود وادار کند، و اگر به این حکم عقلی، این مطلب را ضمیمه کنیم که در عالم جز خدا کسی مالک ضرر و نفع نیست، این نتیجه بدست می آید که هیچ غرض عقلانی را در عبادت غیر خدا نمی توان تصور کرد، و چون چنین است پس باید از این عمل یعنی عبادت غیر خدا اجتناب کرد.

نکته سوم اینکه: در آیه شریفه با اینکه استدلال در آن علیه کسانیست که مسیح را اله خود گرفته اند و با اینکه مسیح چون انسان و صاحب عقل است موصول او باید ((من)) باشد نه ((ما)) لیکن مع ذلک فرموده: ((ما لا یملک)) و فرمود: ((من لا یملک)) برای اینکه بفهماند انحراف اهل کتاب هم همان انحراف بت پرستان است، و لذا دلیلی که علیه آنها اقامه کردیم همان دلیلی است که علیه وثنی ها و بت پرستها اقامه کرده ایم، و وجود عقل در مسیح هیچ دخالتی در تمامیت و ناتمامی دلیل ندارد، علاوه بر این، مسیح گر چه دارای عقل است لیکن مالک عقل خود نیست، عقل صاحبان عقل هم مانند سایر چیزهایی که در شوون وجودی آنان هست و با آنان نسبت دارد از خود آنان نیست و همه از دیگری است، از این جهت صحیح است در حق آنان هم بجای ((من)) ((ما)) بکار برد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۹

و لذا می بینیم از جمیع معبودهای ساختگی بشر سلب مالکیت همه چیز حتی دست و پا و چشم و امثال اینها کرده و فرموده: ((إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ فَأَدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ))

نکته اینکه در جمله: ((مالا یملک لكم ضرا ولا نفعا)) و جملات مشابه آن ((ضر)) قبل از ((نفع)) آورده شده است و همچنین نکته اینکه اول ضرر را ذکر کرد سپس نفع را و فرمود: ((ضرا و لا نفعا)) باز اشاره به ارتکاز است، و خواست تا کلام بر وفق ارتکاز و فطرت ساده جاری شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۰۹

و فطرت انسان بر این است که آنچه را از نعمت در دست دارد مادامی که در دست اوست دلش از ناحیه آن آرام است، و خودش التفاتی به این معنا که ممکن است روزی به فقدان آن دچار شود نیست، او امروز اندوه و المی که در فقدان آن درک و تصور می کند بخود راه نمی دهد، بخلاف ضررها و مصیبات و فقدان نعمتها که بالفعل یعنی در حال حاضر الم و اندوه آنها را درک می کند، و فطرتش او را وادار می سازد که به معبودی ملتجی شود تا آن معبود ضرر حاضر و مصیبت فعلی او را دفع کند، و یا نعمتی که در حال حاضر از دستش رفته برایش باز گرداند یا اگر ندارد بدهد، خدای تعالی هم در این معنا فرموده: ((وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ)) و نیز فرموده: ((وَلئن اذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا الذي)) و نیز فرموده: ((و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نابجانبه و اذا مسه الشر فذو دعاء عریض)).

پس، از این آیات به خوبی بدست آمد که پریشانی زودتر آدمی را به خضوع و التجا در برابر پروردگار و به عبادت او و امی دارد تا جلب نفع، و از این جهت در آیه مورد بحث یعنی آیه ((ما لا یملک لكم ضرا ولا نفعا)) اول ضرر و بعد نفع را ذکر کرده، و همچنین آیات دیگری که نظیر آنست مانند آیه ((وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَ لَا حَيٰوةً وَ لَا نُشُورًا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۰

نکته چهارم اینکه: مجموع آیه ((اتعبدون من دون الله...)) حجتی است بر این مطلب که تنها و تنها خدای سبحان باید عبادت و



پرستش شود، و نباید در پرستش، غیر او را با او شرکت داد، این بیان به دو حجت تقسیم می‌شود که ملخص حجت و برهان اولی اینست که: اله گرفتن و آنرا پرستیدن لابد بمنظور دفع ضرر و جلب منفعت است، و چون چنین است ناگزیر آن معبود باید کسی باشد که مالک و صاحب اختیار نفع و ضرر باشد، پس عبادت چیزی که خود مالک هیچ چیز نیست، صحیح نمی‌باشد. و ملخص برهان دومی اینکه: خدای سبحان تنها معبودی است که شنوا و جوابگوی هر سائل و دانای به هر حاجتی است، و جز او کسی اینچنین نیست، پس عبادت او، واجب است و نباید برای او شریکی قرار داد.

معنای غلو و بیات جایگاه (غدیر) نزد قدیم یهود

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ

((غالی)) (با غین نقطه دار) کسی را گویند که از حد تجاوز کرده و مرتکب افراط شود، کما اینکه در مقابل آن ((قالی)) (با قاف) کسی را گویند که تفریط و کوتاهی کرده باشد، این آیه خطاب دیگری است به رسول الله (صلی الله علیه و آله)، در این خطاب به آن جناب دستور می‌دهد که اهل کتاب را دعوت کند به اینکه در دین خود مرتکب غلو و افراط نشوند، چون اهل کتاب مخصوصا نصارا به این بلیه و انحراف در عقیده مبتلا بودند، آری دینی که از طرف پروردگار نازل شده باشد و کتب آسمانی آنرا بیان کنند نشانه اش این است که در درجه اول توحید را بر بشر عرضه کرده باشد، و شریک را از خدا نفی کند، دینی است که بشر را از انباز گرفتن برای خداوند و پرستش بت نهی کند، و یهود و نصارا دارای چنین دینی نیستند، چون این دو طایفه نیز برای خدا انباز گرفتند مخصوصا نصارا که رسوائی و شناعتش از یهود بیشتر است، گر چه در کیش یهودیهای امروز چیزی که مستقیما شرک باشد دیده نمی‌شود.

لیکن آیه شریفه ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْتَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سَبَّحْتَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)) کشف می‌کند از اینکه یهودی‌های معاصر رسول الله (صلی الله علیه و آله) چنین اعتقادی را نسبت به عزیر داشته‌اند، و ظاهرا این لقب، یعنی ((ابن الله)) لقبی بوده که از باب احترام به عزیر داده شده است، چون وی یهود را پس از آنکه بدست بابلی‌ها اسیر شدند به وطن ماءلوفشان، اورشلیم (بیت المقدس) باز گردانید و تورات را که در واقعه بخت النصر بکلی از بین رفته بود جمع آوری نمود، یهود هم در مقابل این خدمت و بیاس این احسان لقب مزبور را به وی دادند، چون این کلمه نزد یهود عنوان لقب را داشته چنانکه مسیحی‌های امروز کلمه پدر را برای پاپ‌ها و بطریق‌ها و کشیش‌ها لقب قرار داده‌اند، و از اینکه خدای تعالی راجع به هر دو می‌فرماید: ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارِيُّ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ)) نیز استفاده می‌شود عزیر داخل در عموم احبار و رهبان و جزء آنان بشمار رفته است، و یهود به چشم یک مرد دینی به او می‌نگریسته و او را مانند احبار و رهبان لقب ((ابن الله)) داده‌اند، و اگر تنها از عزیر اسم برده، به پاس همان خدمتی بوده که قبلا به آن اشاره شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۱

غلو اهل کتاب که از آن نهی شده‌اند این بوده که انبیاء و احبار و راهبان خود را تا مقام ربوبیت بالا می‌برده‌اند و کوتاه سخن اینکه غلو اهل کتاب همین بوده که انبیا و احبار و راهبان خود را تا مقام ربوبیت بالا می‌برده و در برابر آنان بنحوی که جز برای خدا شایسته نیست خضوع می‌کرده‌اند، و خدای متعال در آیه مورد بحث آنان را به زبان نبی خود از آن نهی می‌کند. در این جا سؤالی پیش می‌آید، و آن اینکه: چرا در این آیه غلو را مقید کرد به غلو باطل و غیر حق؟ مگر غلو صحیح و حق هم داریم؟ جواب اینست که این تعبیر در حقیقت تقیید نیست بلکه تاکید و یادآوری لازمه معنا است با خود آن، تا شنونده از آن لازم غفلت نوزد، و اگر هم کسی دچار غلو شده، بداند که از اثر سوء آن غفلت کرده و یا به چیز دیگری نظیر غفلت مبتلا شده، ممکن است کسی پیش خود خیال کند که اطلاق لفظ ((پدر)) بر خدای تعالی پس از اینکه معنایش تحلیل شده و از جمیع نواقص

تنها به معنای مربی و یا بوجود آورنده شده باشد چه عیبی دارد؟ و همچنین چه اشکال دارد لفظ ابن الله را بعد از آنکه تحلیلش کرده باشیم و تنها به معنای مجردش در آمده باشد به کسی اطلاق شود؟ و چه دلیل عقلی بر منع از آن داریم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۲

جواب اینست که درست است که برهان عقلی بر منع از آن نداریم، لیکن در شرع اینگونه اطلاق ممنوع است، و بحسب شرع اسمای پروردگار توقیفی اند به این معنا که اسمائی را باید به خداوند اطلاق کرد که از ناحیه شرع رسیده باشد نه از پیش خود، و تا اندازه ای عقل ناقص ما هم به حکمت و جهت این توقیف پی برده و فهمیده که اسمهای گوناگون بر خدا نهادن و برای اسمای خداوند بند و باری قائل نبودن چه مفاسدی را در بر دارد، تنها برای نمونه کافی است خواننده را بیاد مفاسد دو کلمه پسر و پدر انداخته و آلام و مصیبت هائی را که امت یهود و مسیح را در چند قرن مبتلا ساخت مخصوصاً مصیبت هائی که امت مسیح در این مدت طولانی از اولیای کلیسا دیده و از این به بعد هم خواهد دید، خاطر نشان سازیم.

اعتقاد به پدری و پسری از اقوام بت پرست به مسیحیت راه یافته است

وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

ظاهر سیاق اینست که مراد از این قوم که خدا از پیروی اهواء آنان نهی فرموده کسانیست که چشم مردم عوام به دست شان دوخته و همواره سر در اطاعتشان دارند، و گمراهی مردم تنها بخاطر پیروی آنان است. و اینکه فرمود: ((اضلوا كثيرا - بسیاری را گمراه کردند))، از این جهت بود که دیگران تابعشان بودند، و گمراهیشان از راه راست از این رو بوده که هم خودشان را گمراه کرده بودند و هم دیگران را، و این خود، گمراهی روی گمراهی است، و همچنین ظاهر سیاق آیه اینست که مراد از این قوم، بت پرستانند، برای اینکه ظاهر سیاق اینست که خطاب به تمامی اهل کتاب است نه اهل کتاب معاصر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، نه تنها به آنهایی که آن غفلت را کرده و یا به چیز دیگری نظیر غفلت مبتلا شده، ممکن باشد از پیروی گذشتگان، به شهادت و تایید این آیه که می فرماید: ((و قالت اليهود عزیر ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواهم یضاهون قول الذین كفروا من قبل)).

بنابراین، آیه شریفه به حقیقتی اشاره می کند که پس از بررسی و تحلیل تاریخ، دستگیر انسان می شود، و آن این است که داستان پدری و پسری اعتقادی بوده است که قبلاً در میان بت پرستان و از ایشان بطور ناخودآگاه به داخل مسیحیان و سایر اهل کتاب راه یافته است، و ما در سوره آل عمران (جلد سوم ترجمه این کتاب) در آنجائی که قصص مسیح (علیه السلام) را بیان می کردیم گفتیم که این حرف از جمله حرفها و معتقداتی است که هم اکنون در بین بت پرستان هندوچین موجود و رائج است، و همچنین مصریان قدیم دارای این عقیده بوده اند، و درباره اینکه چگونه این عقیده در بین اهل کتاب راه یافته با اینکه کتب آسمانی اولین کلمه اش توحید است، گفتیم که این حرف به وسیله مبلغین دنیا طلب اهل کتاب در بین آنان راه یافته، این دو کیش که اسما دین توحید و منسوب به حضرت موسی و مسیح (علیهما السلام) هستند، بحسب مسمی و واقع دو شعبه از آئین و ثنیت و بت پرستی می باشند.

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ...

این دو آیه، رسول الله (صلی الله علیه و آله) را خبر می دهند به اینکه آنان که از اهل کتاب کفر ورزیدند، به زبان انبیای خود لعنت شدند، در عین حال تعریض به همانها هم هست که این لعنت بی جهت نبوده بلکه در اثر نافرمانی و تجاوزشان بوده است، و اینکه فرمود: ((کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه...)) بیانی است برای جمله: ((و کانوا یعتدون)).

تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ...

این آیه از قبیل استشهاد و گواهی خواستن از حس و وجدان است، به این بیان که اگر قدر دین خود را می شناختند از آن دست بر

نمی داشتند، و آنرا لگدکوب تجاوزات خود نمی نمودند، و در نتیجه متدینین به دین خود را که همه اهل توحیدند دوست می داشتند، و از آنان که به کفر گراییده اند بیزاری می جستند.

زیرا به شهادت حس و وجدان هر قوم و ملتی دشمنان دین خود را دشمن می دارند، و اگر دیدیم مردمی با دشمنان دین خود دوستی و مودت می ورزند بخوبی می فهمیم که اینان از دین خود چشم پوشیده و از مقدسات دینشان که می باید مورد احترام و تصدیقش قرار دهند صرف نظر نموده اند، وقتی چنین دیدیم بی درنگ آنان را هم از دشمنان آن دین بشمار می آوریم، برای اینکه دوست دشمن، دشمن است، پس از آن در مذمت آنان می فرماید: ((لبئس ما قدمت لهم انفسهم)) و کیفر گناهی که از پیش برای آخرت خود فرستاده اند که همان ولایت کفار از روی هوای نفس است این بود که: ((ان سخط الله علیهم و فی العذاب هم خالدون)) خدای بر آنها خشم کرده و در عذاب ابدی معذبشان کند، و به این بیان روشن شد که در آیه شریفه، مورد بحث، کیفر و عاقبت عمل ((ان سخط الله)) بجای خود عمل ((یتولون)) بکار رفته است، و این خود بخاطر اشاره به این نکته است که تو گوئی کفار کیفر و عذاب خود را از پیش فرستاده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۴

وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالتَّبِيِّ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ

یعنی و اگر آنها که همان اهل کتاب باشند به خدا و نبی او محمد (صلی الله علیه و آله) و قرآنی که به آن جناب نازل شده ایمان می آوردند و یا به پیغمبر خود و کتابی که به او نازل شده مثلا موسی و توراتش ایمان می داشتند هیچوقت کفار را دوست خود نمی گرفتند، برای اینکه ایمان چیزی است که تمامی اسباب را هر چه هم از آن موثرتر نباشد تحت الشعاع خود قرار داده و از بین می برد، و لیکن عده بسیاری از آنان فاسق و سرپیچ از ایمانند، در این آیه وجه دیگری را احتمال داده اند، و آن اینست که ضمیرهایی که در: ((کانوا)) و در ((یؤمنون)) و در ((ما اتخذوهم)) است همه به ((الذین کفروا)) بر گردد، و بنابراین احتمال، معنای آیه چنین می شود: اهل کتاب اینقدر با کفر و کافر سرخوشند که حتی اگر دوستان کافرشان به خدا و رسول الله (صلی الله علیه و آله) و قرآن ایمان بیاورند همین اهل کتاب از دوستی با آنها بیزاری می جویند، و خلاصه کفار را جز بخاطر کفرشان دوست نمی دارند، این احتمال احتمال بدی نیست، الا اینکه با جمله ((و لکن کثیرا منهم فاسقون)) نمی سازد، چون در این جمله بطور مسلم ضمیر به اهل کتاب بر می گردد، نه به کفار.

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا... نَصَارَى

مثل معروفی است که می گویند: ((تعرف الاشياء باضدادها - هر چیزی در مقابل ضد خود بهتر جلوه کرده و شناخته می شود))، خدای سبحان نیز برای اینکه حالات و معارف اسلام و حقانیت آنرا در دل‌های امم و ملل جای دهد، در چند آیه قبل خرافاتی را که اهل کتاب اسم دین بر آنها نهاده بودند بیان فرمود: سپس به همان منظور خرافاتی را که مختص به هر کدام از یهود و نصارا است - مثلا ((یدالله مغلوله)) را نسبت به یهود ((و ان الله هو المسيح)) را نسبت به نصارا - ذکر فرمود، آنگاه برای اینکه کلام در ایفای آن منظور بلیغ و رسا و کامل شود نمونه ای هم از حال مشرکین بر حال آن دو طایفه افزود، تا شنونده حال و عقاید و رفتار این سه ملت را که بزرگترین ملت های روی زمین اند دیده و با احوال و عقاید و رفتار مسلمین مقایسه کنند تا حقانیت و جلالت معارف اسلام را بخوبی درک کنند، و نیز بدانند که یهود، نصارا و وثنی ها از نظر دوری و نزدیکی به اسلام یکسان نیستند، آنگاه در خاتمه، این جهت را بیان فرموده که نصارا از بقیه ملت ها به دین اسلام نزدیک ترند، در اینجا ممکن است پرسید چرا چنین کرد و به چه سبب نصارا را از جهت دوستی با اسلام را نزدیک ترین ملت ها معرفی فرمود؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۵

علت اینکه نصارا نزدیک ترین ملت ها به مسلمین از جهت دوستی معرفی شده اند

جواب اینست که از این ملت عده بیشتری به اسلام گرویده و به رسول الله (صلی الله علیه و آله) ایمان آوردند، کما این که آیه بعد هم که می فرماید: ((اذا سمعوا ما انزل الی الرسول...)) دلالت بر این مدعا دارد، ممکن است مجددا پرسید اگر ایمان و اسلام

چند نفر از یک ملت مجوز این باشد که همه آنها دوست اسلام و مسلمین خوانده شوند، لازم بود آن دو ملت دیگر هم دوست شناخته شوند، برای اینکه از آن دو ملت هم عده زیادی مانند عبدالله بن سلام با اصحاب یهودی اش از یهود و عده قابل ملاحظه از مشرکین که مجموعاً ملت مسلمان امروز را تشکیل می دهند به رسول الله (صلی الله علیه و آله) ایمان آوردند، بنابراین، چگونه در بین این سه ملت تنها نصارا مورد مهر قرار گرفته و آیه مزبور تنها آنها را ستوده است؟!

جواب این سؤال اینست که نحوه اسلام آوردن این چند ملت مختلف بوده است مثلاً- ملت نصارا بدون مبارزه، بلکه پس از تشخیص حقانیت با کمال شیفتگی و شوق به اسلام گرویده اند در حالی که هیچ اجبار و اکراهی در کارشان نبوده و می توانسته با جزیه دادن، به دین خود باقی مانده و نسبت به آن پایداری و وفاداری کنند، و لیکن در عین حال اسلام را بر دین خود ترجیح داده و ایمان آوردند، بخلاف مشرکین، زیرا، رسول الله (صلی الله علیه و آله) جزیه از ایشان نمی پذیرفت، و جز اسلام آوردن از ایشان قبول نمی کرد، پس عده ای از مشرکین که ایمان آوردند دلالت بر حسن اسلامشان ندارد، درست است که مسلمان شدند، لیکن بعد از آن همه آزار و شکنجه که پیغمبر محترم اسلام از ایشان تحمل کرد، و آنهمه جفا و قساوت و بی رحمی که نسبت به مسلمین روا داشتند و آن همه نخوتی که در برابر مسلمین ورزیدند.

و همچنین یهود که گرچه در ایمان آوردن و یا جزیه دادن مانند نصارا مختار بودند، لیکن به آسانی اسلام را قبول نکردند، بلکه مدتها در نخوت و عصیبت خود تصلب و پافشاری کردند، مکر و خدعه بکار بردند، عهدشکنی ها کردند، خواهان بلا و مصیبت مسلمین بودند، و بالاخره صفحات تاریخ از خاطرات تلخی که مسلمین آنروز از یهود دیدند پر است، خاطراتی که تلخ تر و دردناک تر از آن تصور ندارد، آن رفتار نصارا بوده و این رفتار مشرکین و یهود، و این اختلاف در برخورد و تلقی همچنان ادامه داشته است، یعنی همیشه از نصارا حسن اجابت بوده، و از یهود و مشرکین لجاج و پافشاری در استکبار و عصیبت، عینا همان رفتار و عکس العملی که این سه گروه در زمان رسول الله (صلی الله علیه و آله) از خود نشان دادند، همان را پس از آن جناب داشتند، چه افرادی که از ملت نصارا در قرون گذشته به طوع و رغبت دعوت اسلام را لیک گفتند بسیار زیاد و بی شمار و بر عکس افرادی که از مشرکین و یهود در آن مدت طولانی به دین اسلام گرویده اند بسیار کم و انگشت شمارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۶

و همین برخوردهای مختلف آنان در قرون متمادی و طولانی خود شاهد و گواه محکمی است بر صدق دعوی قرآن که بطور کلی فرمود: ((لتجدن اشد الناس عداوه للذین آمنوا الیهود)) برای اینکه گرچه خطاب در این آیه متوجه شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله) است، لیکن این نکته نیز بر کسی پوشیده نیست که آیه شریفه در مقام بیان قانون و ضابطی است کلی. و این نکته که عبارت است از بیان قانون کلی در صورت خطاب خصوصی بسیار بکار می رود: مانند آیه تری ((کثیرا منهم یتولون الذین کفروا)) و آیه ((تری کثیرا منهم یسارعون فی الاثم)) که در ضمن آیات مورد بحث بود، و تفسیر و ترجمه اش گذشت.

ذَلِکَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِیْسَیْنَ وَرُهَبَانًا وَ أُنْهَمُ لَا یَسْتَكْبِرُونَ

((قسیس)) معرب کشیش است و ((رهبان)) جمع راهب و گاهی بجای راهب یعنی در مفرد است عمال می شود، راغب گفته است ((الرهبه)) و ((الرهب)) به معنای ترسی است که توام با احتراز باشد. تا آنجا که می گوید: ((ترهب)) به معنای تعبد، و ((رهبانیه)) به معنای مبالغه و غلو و افراط در تحمل عبادت است، و این کلمه در کلام مجید هم بکار رفته، آنجا که می فرماید: ((و رهبانیه ابتدعوها - و رهبانیتی که آنرا بدعت کردند))، و رهبان هم به معنای مفرد استعمال می شود و هم به معنای جمع، کسانی که ((رهبان)) را واحد دانسته اند در جمع آن ((رهابین)) گفته اند.

وجود علماء و پارسایان بسیار در میان نصارا و استکبار نور زیدن آنها علت انس بیشتر آنان با مسلمین بوده است در این آیه خدای تعالی جهت نزدیک تر بودن نصارا را به اسلام بیان فرموده و در جهت اینکه آنان نسبت به سایر ملل انس و

محببتشان به مسلمین بیشتر است، سه چیز را معرفی می‌فرماید که آن سه چیز در سایر ملل نیست، یکی اینکه در بین ملت نصارا علما زیادند. دوم اینکه در بینشان زهاد و پارسایان فراوانند، سوم اینکه ملت نصارا مردمی متکبر نیستند، و همین سه چیز است که کلید سعادت آنان و مایه آمادگی شان برای سعادت و نیکبختی است.

توضیح اینکه سعادت آدمی در زندگی از نظر دین به این است که بتواند نخست عمل صالح را تشخیص داده و سپس بر طبق آن عمل کند، و به عبارت دیگر، سعادت زندگی به داشتن ایمان و اذعان به حق و سپس عمل بر طبق آن است، بنابراین کسی که بخواهد دارای چنین سعادت‌تی شود اول احتیاج به علمی دارد که بوسیله آن بتواند حقیقت دین را که همان دین حق است تشخیص داده و به این وسیله مقتضی را فراهم آورد و چون وجود مقتضی به تنهایی برای آمادگی به عمل بر طبق آن کافی نیست و احتیاج به رفع موانع دارد از این رو لازم است موانعی را که در نفس آدمی است و نمی‌گذارد انسان بر طبق علم خود عمل کند که همان استکبار از حق، یا عصبیت بر باطل و امثال آنها است، از نفس خویش زایل سازد تا بتواند سعادت مطلوب را بدست آورد، و وقتی ما از طرفی آن علم نافع را کسب کردیم و از طرفی دیگر با از بین بردن تکبر، انصاف در برابر حق را بدست آوردیم، آنوقت است که می‌توان گفت ما برای خضوع در برابر حق آمادگی داریم، البته بشرطی که محیط هم اجازه بدهد، چون در اعمال آدمی مساعدت محیط هم دخالت عظیمی دارد، زیرا وقتی عملی در بین مردم متداول شد و از کودکی با آن عمل بار آمدند و بر آن عادت نموده خلف از سلف آنها ارث بردند چنین مردمی نمی‌توانند درباره خوبی و بدی آن عمل به آسانی بررسی نمایند، و یا اگر زشت است از آن دست بردارند، و چون عادت به آن دارند، احتمال بدی و زشتی درباره آن نمی‌دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۷

و همچنین اگر به عمل نیکی عادت داشته باشند آن را هم نمی‌توانند به آسانی ترک کنند، و این جمله معروف است که می‌گویند: عادت طبیعت دوم است، از همین جهت، فعلی که مخالف با عادت باشد برای بار اول بسیار دشوار، و بنظر غیر ممکن می‌رسد، و لذا وقتی برای اولین بار آن را انجام دهد با کمال تعجب بخود می‌گوید عملی که تاکنون بنظر ما محال بود معلوم شد که محال نبوده، و اگر همین عمل تکرار شود در هر دفعه به سهولتش افزوده و به همان مقدار از دشواریش کاسته می‌شود.

بنابراین اگر انسان در درجه اول تشخیص دهد که فلان عمل صالح است، و در درجه دوم غرضهای آلوده و نفسانی از قبیل لجاج و عناد را هم با از بین بردن ریشه آن که تکبر و نرفتن زیر بار حق است از بین ببرد و در درجه سوم هم چشمش به کسانی بیفتد که دارند آن عمل صالح را انجام می‌دهند، او هم بدون درنگ آن عمل را انجام خواهد داد، تا چه رسد به اینکه ببیند همه افراد جامعه آنها انجام می‌دهند، که در این صورت در انجام آن بیشتر تشویق و کمک شده است، و بهتر به امکان آن پی برده و بدون واهمه دست به انجام آن می‌زند.

از این بیان بدست آمد که جامعه وقتی برای قبول حق آماده می‌شود که اولاً رجال دانشمندی در آن باشند که خود به حق آگاهی یافته و آنها به دیگران تعلیم دهند، و ثانیاً مردانی در آن جامعه باشند که به حق عمل کنند، تا در نتیجه افراد آن جامعه خوبی عمل به حق و امکان آنها به چشم ببینند، و ثالثاً عموم افراد آن، عادت به خضوع در برابر حق را داشته باشند، و طوری نباشد که با اینکه حق بر ایشان واضح و منکشف شده مع ذلک در اثر تکبر زیر بار نروند، و لذا می‌بینیم که خدای تعالی در آیه مورد بحث نزدیکی نصارا را به پذیرفتن دعوت رسول الله (صلی الله علیه و آله) که دعوت حق دینی بود از همین جهت دانسته که در میان نصارا در درجه اول رجال دانشمندی بنام کشیش و همچنین مردانی که به حق عمل کنند بنام رهبان وجود داشته و در درجه سوم مردمش هم متکبر و بیزار از حق نبوده‌اند، دانشمندانی داشته که مرتب مردم را به عظمت حق و به معارف دین آشنا می‌کرده‌اند، زهادی داشته که گفتار دانشمندان و دستوراتشان را بکار می‌بسته و به این وسیله عظمت پروردگار و اهمیت سعادت دنیوی و اخروی مردم را عملاً به آنان نشان می‌داده‌اند، و در خود آن امت هم این خصلت بوده که از قبول حق استنکاف نداشته‌اند، بخلاف یهود که گر

چه در آنان هم احبار بوده، لیکن چون نوع مردم یهود به مرض تکبر دچار بوده اند همین رذیله آنان را به لجاجت و دشمنی واداشته، در نتیجه سد راه آمادگیشان برای پذیرفتن حق شده است، و همچنین مشرکین که نه تنها دارای آن رذیله بوده اند بلکه رجال علمی و مردان زاهد را هم نداشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۸

وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ...

((فاضت العين بالدمع)) یعنی اشک چشم به کثرت جاری شد، و لفظ من در کلمه من الدمع برای ابتدا و در مما عرفوا برای نشو و در من الحق برای بیان است. و ما لنا لا نومن بالله... از لفظ یدخلنا معنای جعل و قرار دادن بنظر می رسد، و از ه مین جهت با مع متعدی شده است، و بنابراین معنای جمله این می شود: ما انتظار داریم که پروردگاران ما را با نیکوکاران قرار دهد، در حالتی که ما را داخل در زمره آنان کرده باشد، و کوتاه سخن اینکه، همه این افعال و گفتارهایی که خدای تعالی از نصارا نقل می کند، در حقیقت تصدیق و گواه مطلبی است که قبلا فرموده بود، و آن این بود که نصارا نسبت به یهود، به مردم با ایمان نزدیک ترند، و محبتشان نیز بیشتر است و نیز وجود علم نافع و عمل صالح و خضوع در برابر حق را در بین آنان تحقیق و بررسی می کند، و نیز می فهماند که همه این مزایا برای این بوده که در میانشان کشیش ها و رهبان زیادند و خودشان مردمی بی تکبرند. فائابهم الله ائابه به معنای مجازات است.

در آیه اولی جزای اعمال نصارا و در آیه دومی جزای

یهود و مشرکین را مقابل جزای نصارا بیان می کند، تا به این وسیله جزای همه آن سه گروه را بیان کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۱۹

بحث روایتی

مرحوم شیخ صدوق (رحمه الله تعالی) در کتاب معانی الاخبار به اسناد خود از حضرت رضا (علیه السلام) نقل می کند که آن جناب از پدرانش از علی (علیه السلام) حکایت کرده است که در ذیل آیه شریفه ((کانا یا کلان الطعام)) فرموده است: معنایش اینست که آن دو مانند سایر مردم به قضای حاجت میرفته اند.

مؤلف: همین روایت را عیاشی در تفسیر خود با حذف چند نفر از وسط سند نقل کرده است.

چند روایت در مورد اقوامی که به شکل خوک و میمون مسخ شدند

و در کافی به اسناد خود از ابی عبیده حذاء از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل می کند که در ذیل آیه شریفه ((لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی بن مریم)) فرمود: آنان که بصورت خوک درآمدند به نفرین داود و آنان که بصورت میمون مسخ شدند به نفرین عیسی بن مریم بوده است.

مؤلف: همین روایت را قمی و عیاشی در تفسیر خود از آن حضرت نقل کرده اند، و به طرق اهل سنت عکس این روایت از مجاهد و قتاده و دیگران نقل شده به این معنا که میمونها به نفرین داود، و خوک ها به نفرین عیسی بن مریم مسخ شده اند، و بعضی از روایات شیعه هم که بزودی نقل می شود مطابق این روایت است.

و در تفسیر مجمع البیان از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که فرمود: داود اهالی شهر ایله را نفرین کرد و علتش این بود که مردم ایله در عهد داود (علیه السلام) روز شنبه خود را که در آن مراسمی دینی داشته اند سبک شمرده، و مراسم را بجای نیاورده و از دستورات آنروز سرپیچی کرده اند، و لذا داود (علیه السلام) به درگاه خدا عرض کرد: بار الها لعنت خود را همچون ردا بر آنان ببوشان و همچون کمر بند بر دو پهلویشان بربند، پس خدای تعالی ایشان را بصورت میمون مسخ نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۲۰

و اما عیسی (علیه السلام) آن جناب نیز قومی را که برایشان مائده نازل شد مع ذلک بعد از جریان مائده مجددا کفر ورزیدند نفرین



کرد. آنگاه صاحب مجمع البیان می گوید: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرموده کفرشان از این رو بود که با پادشاهان ستمگر دوستی می کرده اند، و به طمع اینکه لبی از دنیا آنان چرب کنند زشتیهایشان را زینت داده و آنرا در نظرشان زیبا جلوه می داده اند. مؤلف: قرآن نیز این معنا را که اصحاب سبت بصورت میمون مسخ شده اند تایید می کند آنجا که می فرماید: ((و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قرده خاسئین)) و نیز می فرماید: ((و سئلهم عن القریه الّتی کانت حاضره البحراد یمعدون فی السبت اذ تاتیهم حیثانهم یوم سبتهم شرعا و یوم لا یسبتون)) تا آنجا که می فرماید: ((و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلکمهم او معذبهم عذابا شدیدا قالوا معذره الی ربکم و لعلمهم یتقون ... فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قرده خاسئین)).

روایاتی درباره امر به معروف و نهی از منکر و تعلیم احکام الهی

و در کتاب الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابوالشیخ و طبرانی و ابن مردویه از ابن مسعود نقل می کنند که وی گفته است رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: بنی اسرائیل وقتی دست بگناه و نافرمانی زدند علمایشان آنان را توبیخ و تنبیه نموده و از گناه نهی کردند، ولیکن در عین حال با ایشان همینیشینی می کرده و با هم می خوردند و می آشامیدند، تو گوئی اینان نبوده اند که دیروز گناه می کردند، وقتی خدای تعالی چنین دید به دلهایشان اختلاف انداخته و به زبان یکی از پیغمبران آنان را لعنت کرد، سپس رسول الله (صلی الله علیه و آله) روی به ما کرده و فرمود: به خدا سوگند شما هم یا این است که امر به معروف و نهی از منکر می کنید و مردم را بسوی حق واداشته و به آن سوق می دهید، یا آنکه بطور مسلم بین شما تنافر و دشمنی می اندازد، و نیز بطور مسلم شما را هم لعنت و از رحمت خود دور خواهد نمود، همانطوری که آنها را لعنت کرد.

و نیز در همین کتاب است که عبد بن حمید از معاذ بن جبل نقل می کند که گفته است رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر کسی به شما عطیه و ارمغانی داد مادامی که عطیه به شمار رفت یعنی در دادنش جز ثواب طمعی نداشت گرفتن آن حلال است، و اما اگر اسمش عطیه باشد ولیکن در واقع رشوه ای بود که آنرا به طمع دین شما به شما داده اند، در آنصورت آنرا مگیرید که حرام است، و با اینکه ممکن است این رشوه فقر شما را از بین ببرد و یا شما را از ترس دشمن ایمنی دهد با اینهمه با آن فقر و در آن ترس بسر ببرید، و راضی نشوید که رشوه دین شما را تباه سازد، بدرستی که بنی یاجوج آمده اند، و بدرستی آسیاب دین بزودی بدور در خواهد آمد باید مراقب باشید، پا از حدود قرآن فراتر نگذارید، بزودی سلطان و هواخواهانش از قرآن و هواخواهانش جدا و با هم خواهند جنگید. بزودی پادشاهانی بر شما مسلط شده و حکومت خواهند کرد که در میان شما به حکمی و در بین خود به حکمی دیگر رفتار خواهند نمود، اگر سر در اطاعتشان در آورید گمراهتان می کنند و اگر نافرمانیشان کنید شما را می کشند، اصحاب پرسیدند یا رسول الله ما اگر آنروز را درک کردیم تکلیفمان چیست؟

پیامبر فرمود: مانند اصحاب و یاران عیسی باشید، آنان را با اره دو نیم کردند و به دارها آویختند به این منظور که شاید بتوانند به این وسیله آنان را در معصیت با خود شرکت دهند لیکن قبول نکردند و تن به مرگ دادند، و حاضر به نافرمانی خدا نشدند، آری مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگی در معصیت اوست، اولین معصیت و زشتی که در بنی اسرائیل راه یافت این بود که امر به معروف و نهی از منکرشان به این صورت در آمد که مرتکبین گناه را بعنوان تادیب امر به معروف و نهی از منکر می کردند و در عین حال دست از رفاقت آنان بر نداشته و با آنان می خوردند و می آشامیدند، چنان که گویا آنان مرتکب گناه نشده اند و هرگز گناهی نکرده اند، به همین عصیان و تجاوز کردند خداوند دهمه شان را به زبان داود به لعنت خود دچار ساخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۲۲

این بود حال بنی اسرائیل، و به خدائی که جان من بدست اوست سوگند، یا این است که امر به معروف و نهی از منکر می کنید و یا اینکه در اثر ترک آن خداوند اشرار شما را بر شما مسلط می کند، آنوقت است که حتی دعای نیکان شما هم در حقتان مستجاب نمی شود.

و به خدائی که جانم بدست اوست ، یا این است که امر به معروف و نهی از منکر نموده و دست ظالم را گرفته و به قدرت هر چه تمامتر بطرف حق سوقش می دهد و یا این است که خداوند پاره ای از شما را با دل‌های پاره دیگران می زند.

و نیز در کتاب الدر المنثور است که ابن راهویه و بخاری در وحدانیات و ابن السکن و ابن منده و باوردی در معرفه الصحابه و طبرانی و ابو نعیم و ابن مردویه از ابن ابزی از پدرش نقل می کند که گفت : رسول الله (صلی الله علیه و آله) خطبه ای خواند و در آن حمد و ثنای خداوندی بجای آورد، سپس عده ای از مسلمین را نام برده و بر آنها درود خیر فرستاد، آنگاه فرمود: چه میشود اقوامی را که همسایگان خود را علم و ادب و احکام دین یاد نمی دهند، و آنان را به احکام دین آشنا نمی سازند، امر به معروف و نهی از منکرشان نمی کنند؟ و چه می شود مردمی را که از همسایگان خود علم و ادب و احکام دین نمی آموزند، و به این وسیله خود را آشنای به احکام دین و متفطن به آن نمی سازند؟ سوگند به آن خدائی که جانم بدست اوست یا این است که همسایگان را یاد می دهند و از آنان یاد می گیرند، یا خود متفطن می شوند یا این است که من خود قبل از آنکه خداوند در قیامت عقوبتشان کند در دنیا عقوبت خواهم کرد، آنگاه از منبر فرود آمده و به منزل تشریف برد.

اصحاب آن حضرت با هم به گفتگو پرداخته و از یکدیگر می پرسیدند غرضش از این کلام چه کسی بود؟! و غالباً جوابی که در میان ایشان به گوش می خورد این بود جز ((اشعریین)) کسی بنظر ما نمی رسد، آنهایند که خودشان عالم و فقیه اند و همسایگانشان مردم جفاپیشه و نادانند. این گفتگو و سؤال و جوابها به گوش اشعریها رسید جمعی از ایشان برای تحقیق قضیه و اینکه آیا روی سخن رسول الله (صلی الله علیه و آله) با ایشان بوده یا نه ، شرفیاب حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) شده و عرض کردند:

در خطبه ای که ایراد فرمودید عده ای از مسلمین را به خیر و خوبی یاد فرمودید و دنبال آن ما را به زشتی ، مگر چه گناه و تخلفی از ما سر زده است ؟ پیامبر فرمود: مطلب همان است پیامبر فرمود: مطلب همان است که گفتیم ، یا این است که همسایگان را علم و دین یاد می دهید و آنان را دانای به احکام دین می سازید و نیز امر به معروف و نهی از منکرشان می کنید، یا اینکه در همین دنیا و قبل از رسیدنتان به عقوبت آخرت عقوبتتان خواهم نمود، عرض کردند یا رسول الله پس یکسال به ما مهلت بده ، زیرا تعلیم و تعلم آنان دست کم یک سال وقت لازم دارد، آن جناب پذیرفته و یک سال مهلتشان داد، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی ابن مریم ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون . کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه لبئس ما کانوا یفعلون . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۲۳

در تفسیر عیاشی از محمد بن هیشم تمیمی از امام ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که آن جناب در تفسیر آیه شریفه: ((کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه لبئس ما کانوا یفعلون)) فرمود: این را باید بدانید آنان که این آیات در مذمتشان نازل شده با اینکه خود اهل معصیت و در آن گناهان قدم نمی گذاشتند در مجالس اهل گناه هم شرکت نمی کردند، و تنها جرمشان این بود که وقتی اهل معصیت را می دیدند برویشان می خندیدند، و با ایشان انس می داشتند.

و نیز در تفسیر عیاشی است که مروان از بعضی از اصحاب خود از امام ابی عبدالله (علیه السلام) روایت می کند که گفت : وقتی در حضور امام (علیه السلام) گفتگو از نصارا و عداوتشان به میان آمد حضرت فرمود: ستایشی که خدای تعالی در آیه : ((ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون)) از آنان کرده راجع به مردمی است که مابین غیبت مسیح و بعثت محمد (صلی الله علیه و آله) می زیسته اند، و در انتظار بعثت آن جناب روزشماری می کرده اند.

مؤلف : ظاهر آیه همانطوری که سابقاً هم گفتیم این است که اصولاً ملت نصارا و نوع مردمش دارای این فضائلند، و شاید امام هم نخواستند بفرمایند که آیه در شان عده معینی از نصارا است ، تا کسی نگوید روایت با عموم آیه منافات دارد، بلکه مراد امام (علیه السلام) این بوده که گر چه آیه درباره عموم است ، لیکن عمومی که آن روز می زیسته اند، و این آیه در شانشان نازل شده

. مردمی بوده اند که نبوت خاتم النبیین را قبول داشته و در انتظار بعثتش بودند، بنابراین، تا وقتی آیه شریفه در مقام مدح ایشان است که رفتار خود را تغییر ندهند، و با اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) مبعوث شده دعوتش را پشت گوش نیندازند، چنان که در هر جای قرآن از مسلمین ستایش به عمل آمده آنان نیز تا وقتی مورد ستایش آن آیاتند که فضائل مسلمین صدر اسلام را در خود نگهدارند، و گرنه آیه در مدح شان نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۲۴

روایاتی در ذیل آیه: ((ذلک بان منهم قسیسین...)) و نزول آن در شائن نصارای حبشه و داستان نجاشی

و در کتاب الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و ابن مردویه از سعید بن جبیر نقل می کنند که در تفسیر آیه: ((ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا...)) گفته است: مراد از این کشیشان و راهبان تنها فرستادگان نجاشی هستند، که آنان را از حبشه به سوی رسول الله (صلی الله علیه و آله) گسیل داشت، تا آن جناب را از اسلام آوردنش آگهی دهند، و آنان هفتاد نفر از رجال علمی کشورش بودند که در بین تمام علمای حبشه هم از جهت سن و هم از جهت علمیت از سایرین برتری داشتند، و بنابر نقل دیگر نجاشی از برگزیدگان اصحاب خود سی نفر را به حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) گسیل داشت، وقتی فرستادگان نجاشی به مدینه آمده حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) بار یافتند، حضرت برای آنها سوره یاسین را تلاوت کرد، به محضی که گوشه‌هایشان به صوت دلنشین آن جناب و به کلام دلنشین خدا آشنا شد به گریه درآمده و به حقانیت آن پی بردند، خدای تعالی در حقشان این آیه را نازل کرد: ((ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا...)) و همچنین این آیه: ((الذین آتیانهم الکتاب من قبله هم به یومنون)) تا آنجا که می فرماید: ((اولئک یوتون اجرهم مرتین بما صبروا)) نیز در حق آنان نازل شد.

و نیز در کتاب الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس نقل می کنند که گفته است: ایامی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در مکه بود همواره از آسیب مشرکین بر جان اصحاب خود می ترسید. ناگزیر جعفر بن ابی طالب و ابن مسعود و عثمان بن مظعون را با عده ای از اصحاب خود به حبشه نزد نجاشی فرستاد، وقتی مشرکین خبردار شدند عمرو بن عاص را با جمعی به حبشه فرستادند، می گویند که عمرو بن عاص و یارانش پیشدستی کرده و قبل از مسلمین بر نجاشی وارد شدند و گفتند: مردی از میان ما برخاسته و ادعای پیغمبری می کند و با کلمات خود عقل و اندیشه قومش را فاسد معرفی می کند اینک جمعی را به کشور تو گسیل داشته تا در این سرزمین رخنه کرده و سلطنت تو را تباه سازد، و ما از در دولت خواهی آمده ایم تا تو را از خطر آنان آگهی دهیم. نجاشی گفت: باشد تا بیایند و بینم چه می گویند.

این بود تا اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) رسیدند توسط دربان پیغامشان رسید، که اگر اذن دهی اولیای تا در آیند، نجاشی گفت بگذار تا در آیند، مرحبا بر اولیای خدا!، وقتی وارد شدند سلام کردند، مشرکین از باب طعن روی به نجاشی کرده و گفتند: پادشاه! نگفتیم که ما از دوستی و دولت خواهی به خدمت آمده ایم؟ می بینی چگونه تحیت و درود مخصوص شاه را گذاشته و بجای آن سلام کردند؟ نجاشی پرسید چرا درود مخصوص مرا نگفتید و سلام کردید؟! گفتند ما تو را به درود اهل بهشت و فرشتگان خدا درود گفتیم، نجاشی پرسید پیشوای شما درباره مسیح و مادرش چه می گوید؟ گفتند می گوید بنده خدا و رسول اوست، کلمه ایست از خدا، و روحی است از او که خدا او را در رحم مریم انداخته و از او متولدش کرد، و درباره مریم می گوید: دختر بکر و پاکیره ایست که ترک ازدواج نموده و به یاد خدا دل از هر چیز کنده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۲۵

ابن عباس می گوید: وقتی نجاشی این را شنید چوبی از زمین برداشته و سپس گفت: عیسی و مادرش بقدر این چوب بیش از آنچه پیشوای شما گفته نیستند، مشرکین را این کلام خوش نیامد، و از شنیدن آن رویها ترش کردند، سپس نجاشی پرسید آیا از حرفهائی که به شما نازل شده چیزی از حفظ دارید؟ گفتند: آری گفت: بخوانید، اصحاب شروع کردند به خواندن کلام الله مجید در حالی که از همه طرف کشیشان و راهبان و سایر بزرگان نصارا حضور داشته و گوش می دادند، هر یک آیه که خوانده می شد حقیقتی

تازه برای آنان مکشوف گشته و اشکهایشان فرو می ریخت . و آیه شریفه ((ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یتکبرون و اذا سمعوا ما انزل الی الرسول تری اعیینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق)) حکایت می کند حالت آنروز کشیشان را. مؤلف : قمی در تفسیر خود روایت مفصلی راجع به این داستان نقل می کند که در آخر آن دارد که کشیشان به حبشه برگشته و آیاتی را که رسول الله (صلی الله علیه و آله) برای آنها تلاوت کرده بود برای نجاشی و کشیشان خواندند، و همگی از شنیدن آن به گریه در آمدند، نجاشی پنهان از اهل حبشه اسلام را قبول نمود و چون از مردم بر جان خود می ترسید تصمیم گرفت از حبشه بیرون رفته و خود را به رسول الله (صلی الله علیه و آله) برساند، اسباب سفر را فراهم نمود و حرکت کرد، لیکن در راه وقتی که از دریای احمر گذشت از دنیا رحلت نمود (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۲۶:

گفتاری در معنای توحید از نظر قران

هیچ دانشمند متفکر و اهل بحثی که کارش غور و تعمق در مسائل کلی علمی است در این تردید ندارد که مسأله توحید از همه مسائل علمی دقیق تر و تصور و درک آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پیچیده تر است ، چون این مسأله در افقی قرار دارد که از افق سایر مسائل علمی و نیز از افق افکار نوع مردم بلندتر است ، و از سنخ مسائل و قضایای متداولی نیست که نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه یابد، و معلوم است که چنین مسأله ای چه معرکه ای در دلها پیا خواهد کرد، و عقول و افکار برای درک آن سر از چه چیرهائی در خواهند آورد، چون اختلاف در نیروی جسمانی بواسطه اختلاف ساختمانهای بدنی اعصاب فکری را هم مختلف می کند، و در نتیجه فهم و تعقل در مزاج های مختلف از نظر کندی و تیزی و خوبی و بدی و استقامت و کجی مختلف می شود. اینها همه مسلم است ، و کسی را در آن تردید نیست ، قرآن کریم هم در آیات چندی به آن اشاره کرده ، از آن جمله می فرماید: ((هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب)) و نیز می فرماید: ((فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الدنیا ذلک مبلغهم من العلم)) و نیز می فرماید. ((فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا)) و نیز در ذیل آیه ۷۵ همین سوره که از آیات مورد بحث است می فرماید: ((انظر کیف نبین لهم الایات ثم انظر انی یوفکون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۲۷:

و این اختلاف درک ها و تفکرات در طرز تلقی و تفسیر یکتائی خدا از همه روشن تر دیده می شود، چه در آنجاست که اختلاف و نوسان وسیع و عجیبی که افراد بشر در آنجاست که اختلاف و درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مسأله وجود خدای تعالی دارند بخوبی بچشم می خورد، با اینکه همه شان در اصل وجود خدا متفقند، چون دارای فطرت انسانی اند، و این مسأله هم از الهامات مرموز و اشارات دقیق فطرت سرچشمه می گیرد، و لذا می بینیم که وجود این فطرت از یک طرف ، و برنخوردن به دین صحیح از طرف دیگر عده ای از افراد انسان را بر آن داشته که برای اسکات و قانع ساختن فطرت خود بت هائی از چوب و سنگ و حتی از کشک و یا گلی که با بول گوسفند درست کرده ، آنها را شریک خدا بدانند و پرستند، همانطوری که خدا را می پرستند، و از آنها حاجت بخواهند همانطوری که از خدا می خواهند، و در برابر آنها به خاک بیفتند همانطوری که در برابر خدا می افتند، حتی به این هم اکتفا نکرده کار را به جائی برسانند که در همان عالم خیال بت ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت ها را بر خدا غلبه داده و در نتیجه برای همیشه روی به بتخانه نهاده و خدا را فراموش کنند، و بت ها را بر خود و حوایج خود امارت و سروری داده و خدا را معزول و از کار خدائی منفصل کنند، در حقیقت منتها درجه ای که این عده توانسته اند درباره هستی خداوند فکر کنند این است که برای او وجودی قائل شوند نظیر وجودی که برای آلهه خود قائلند، آلهه ای که خود بدست خود یا بدست امثال خود آنرا ساخته و پرداخته اند، و لذا می بینیم که خدا را مانند یک یک بت ها به وحدت عددیه ای که در واحد است و از آن اعداد ترکیب می شود توصیف کرده اند.

قرآن هم در آیه زیر همین توصیف غلط آنها را حکایت کرده و می فرماید: ((و عجبوا ان جائهم منذر منهم و قال الکافرون هذا

ساحر کذاب . اجعل الالهه الها واحدا ان هذا لشیء عجاب )) چه از این طرز گفتارشان معلوم می شود که دعوت قرآن را به توحید، دعوت به وحدت عددی تلقی کرده اند، همان وحدتی که در مقابل کثرت است ، و گمان کرده اند اگر قرآن می فرماید: ((و الهکم اله واحد لا اله الا هو)) و یا می فرماید: ((هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین )) و یا آیات دیگری که دعوتشان به این است که خدایان برون از حدتان را روی به در گاه دور انداخته خدای یگانه آرید، و یا اگر می فرماید: ((و الهنا و الهکم واحد)) معبود ما و معبود شما یکیست و بت پرستان را دعوت می کند به اینکه تفرقه در عبادت و اینکه هر قبیله و طایفه ای خدائی مخصوص بخود تهیه کرده و در برابر خدایان دیگران خضوع نکند، را کنار گذاشته همه متفقا یکی را بپرستند معنایش این است که این آلهه زیاد را کنار گذاشته و اله واحد را که وحدتش نظیر وحدت یک یک بت ها است بپرستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۲۸

قرآن کریم وحدت عددیه را از پروردگار جل و علا نفی می کند

قرآن در تعالیم عالیه خود وحدت عددیه را از پروردگار (جل ذکره) نفی می کند، و جهتش این است که لازمه وحدت عددیه محدودیت و مقدوریت است ، و واحدی که وحدتش عددی است جز به اینکه محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به اینکه مقدور و محاط ما واقع شود تشخیص داده نمی شود، و قرآن خدای تعالی را منزله از این می داند که محاط و مقدور چیزی واقع شود، و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد، مثالی که بتواند قدری مطلب را به ذهن خواننده نزدیک کند اینست که : اگر شما از آب حوض منزل خود که آب واحدی است دویست ظرف را پر کرده و به این وسیله آبی را که تاکنون تمایش یک واحد بود بصورت دویست واحدش در آورید، در این صورت خواهید دید که آب هر یک از ظرفها به تنهایی واحد و جدا از آبهای دیگر است . و اگر کسی از شما سؤال کند این ظرف معین و حدتش را از کجا آورد؟ و چطور شد که از آبی که همه آن یک واحد بود دویست واحد پیدا شد؟! در جواب خواهید گفت : جهت این کثرت این است که هر یک از ظرفها را که انگشت بگذارید می بینید آب سایر ظرفها در آن نیست ، و همین نبودن آبهای صدونودونه ظرف دیگر در این ظرف حد این ظرفست و همچنین یک انسان از این جهت یکی است که خصوصیات سایر انسانها را فاقد است ، همچنین نداشتن و نبودن ها عبارتست از حدی که اگر نبود ممکن نبود انسان را که هم صادق بر این فرد و هم بر سایر افراد است متصف به وحدت و کثرت نمود.

پس از این مثال بخوبی روشن شد که تنها و تنها محدودیت یک وجود به هزاران هزار امر عدمی باعث شده است که واحد عددی واحد شود، و اگر به جهتی آن وحدت از میان رفته و صفت و کیفیت اجتماع عارض شود از ترکیب همان واحد کثرت عددی بوجود آید. و چون خدای متعال بنابر تعلیم عالی قرآن منزله از مقهوریت است بلکه قاهری است که هیچگاه مقهور نمی شود از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می فرماید: ((هو الواحد القهار)) و نیز می فرماید: ((ء ارباب متفرقون خیرا ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم )) و می فرماید: ((و ما من اله الا الله الواحد القهار)) و می فرماید: ((لو اراد الله ان یتخذ ولدا لاصطفی مما یخلق ما یشاء سبحانه هو الله الواحد القهار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۲۹

و سیاق این آیات همانطوری که می بینید تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی کند، بلکه ساحت مقدس او را منزله از همه انحا وحدت می داند، چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست می آید) و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود، (مانند وحدتی که نوع انسان که یکی از هزاران هزار نوع حیوانی است ، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن ، در قبال کثرت انواع ) چون تمامی این انحاء وحدت در مقهوریت و جبر به داشتن حدی که فرد را از سایر افراد نوع ، یا نوع را از سایر



انواع جنس جدا و متمایز کند مشترکند، و چون بنا بر تعلیمات قرآن هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمی تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدی کند از این جهت وحدت او عددی نیست .

آری ، از نظر قرآن او قاهری است فوق هر چیز، و در هیچ شانی از شوون خود محدود نمی شود، وجودی است که هیچ امری از امور عدمی (که عبارت اخیری حد است ) در او راه ندارد، و حقی است که مشوب به هیچ باطلی (که یکی از آنها محدودیت است ) نمی گردد، زنده ایست که مرگ ندارد، دانائی است که جهل در ساحتش راه ندارد، قادری است که هیچ عجزی بر او چیره نمی شود، مالکی است که کسی از او چیزی را مالک نیست ، عزیزی است که ذلت برایش نیست و ملکی است که کسی را بر او تسلطی نیست .

چون خدای تعالی مالک تمامی کمالات و اصیل در هر کمالی است ، اتصاف او به وحدت و کثرت عددیه محال است و کوتاه سخن یکی از تعلیمات عالیه قرآن همین است که برای پروردگار از هر کمال خالص آن را قائل است ، و ساحت مقدسش را از هر نقصی مبرا می داند، و این حقیقتی است که شاید هر کسی نتواند به درک آن نائل شود، و لذا برای اینکه شما خواننده عزیز بیشتر به این حقیقت قرآنی آشنا شوید ناگزیرم توصیه کنم که در ذهن خود دو چیز را فرض کنی که یکی از آن دو متناهی و محدود و دیگری از همه جهات و به تمام معنا نامتناهی و بی پایان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل کنی خواهی دید که نامتناهی به سراسر وجود متناهی محیط است ، بطوری که به هیچ نحو از انحائی که بتوان فرض کرد متناهی نمی تواند غیر متناهی را از حد کمالش دفع کند، بلکه خواهی دید که غیر متناهی بر متناهی سیطره و غلبه ای دارد که هیچ چیز از کمالات او را فاقد نیست ، و نیز خواهی دید که غیر متناهی قائم به نفس خود و شهید و محیط بر نفس خویش است ، آنگاه با در نظر گرفتن این مثال قدری معنای دو آیه زیر بیشتر و بهتر مفهوم می شود: ((اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید. الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط)) و می توان گفت تنها این دو آیه نیستند، بلکه عموم آیاتی که اوصاف خدا را بیان می کنند و صراحت در حصر و یا ظهور در آن دارند دلالت بر این معنا می کنند، مانند آیات زیر: ((الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی))، ((و يعلمون ان الله هو الحق المبین))، ((هو الحی لا اله الا هو))، ((و هو العلیم القدیر))، ((ان القوه لله جمیعا))، ((له الملک و له الحمد))، ((ان العزه لله جمیعا))، ((الحق من ربک)) و ((انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳۱ :

آیات دیگری غیر اینها که همه همین طور که می بینید به بانگ بلند خدای تعالی را در هر کمالی که بتوان فرض کرد اصیل دانسته . و حضرتش را مالک تمامی کمالات می داند، و چنین اعلام می دارد که برای غیر خدا به اندازه خردلی از کمالات وجود ندارد، مگر اینکه خدایش ارزانی بدارد که باز ملک خداست ، و در نزد او عاریت است ، چون عطیه و تملیک خدا با تملیکات ما آفریدگان فرق دارد، ما اگر چیزی به کسی تملیک کنیم از ملک خود بیرون کرده و دیگر مالک آن نیستیم ، و لیکن خدای سبحان این چنین نیست زیرا که آفریدگان خدا، خود و آنچه در دست دارند همه ملک خدایند.

بنابراین هر موجودی را فرض کنیم که در آن کمالی باشد و بخواهیم فرضا او را ثانی خدا و انباز او بدانیم برگشت خود او و کمالش بسوی خداوند است ، با این تفاوت که همان کمال ، مادامی است که در موجود فرضی ما وجود دارد و مشوب و آمیخته با هزاران نواقص است ، و لیکن همین کمال خالصش نزد خدا است ، آری خدای تعالی حقی است که هر چیزی را مالک است ، و غیر خدا باطلی است که از خود چیزی ندارد، کما اینکه در قرآن می فرماید: ((لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوه و لا نشورا)) و همین معنا است که وحدت عددی را از خدای تعالی نفی می کند، زیرا اگر وحدت عددی بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به سایر موجودات بر کنار بود، و آنگاه صحیح بود که عقل ثانی و انبازی برایش فرض کند، حالا- چه در خارج باشد و چه نباشد، و نیز از ناحیه ذاتش مانعی نبود از اینکه عقل او را متصف به کثرت کند، و اگر مانعی می داشت از ناحیه خارج و مرحله وقوع بود، مانند همه چیزهائی که ممکن است باشد، لیکن فعلا نیست ، و حال آنکه خدای تعالی



اینطور نیست، و فرض ثانی و انباز برای خدا فرضی است غیر ممکن، نه اینکه ممکن باشد و لیکن فعلا وقوع نداشته باشد، بنا بر آنچه گفته شد، خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود طوری است که محدود به حدی نمی شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومی برایش تصور کرد،

نفی وحدت عددی در سوره توحید

و همین معنا و مقصود از آیات سوره توحید است: ((قل هو الله احد. الله الصمد. لم یلد و لم یولد. و لم یکن له کفوا احد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳۲:

توضیح اینکه کلمه ((احد)) در ((قل هو الله احد)) طوری استعمال شده که امکان فرض بر عددی را در قبال آن دفع می کند، زیرا وقتی گفته می شود: احدی به سر وقت من نیامد آمدن یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفی می کند، و همچنین اگر این کلمه در جمله مثبت بکار رود مانند: ((و ان احد من المشرکین استجارک - و اگر احدی از مشرکین به تو پناه آورد)) در اینجا نیز یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل می شود، و مانند کلمه ((هر کس)) هیچ رقمی از ارقام از شمول آن بیرون نیست.

و همچنین آیه ((او جاء احد منکم من الغائط - و یا احدی از شما مستراح برود)) که یک نفر و دو نفر و هیچ یک از ارقام از شمول آن بیرون نیستند، و ((احد)) در آیه ((و ان احد من المشرکین)) منسوب بود به مشرکین، یعنی احدی از مشرکین، و در آیه ((او جاء احد منکم)) منسوب بود به کلمه ((منکم)) یعنی احدی از شما مسلمین، آیه اولی همه مشرکین را در بر می گرفت و آیه دومی همه مسلمین را، و در آیه ((قل هو الله احد)) چون احد در اثبات بکار رفته نه در نفی، و چون منسوب به چیزی و یا کسی هم نشده، از این جهت می رساند که هویت پروردگار متعال طوری است که فرض وجود کسی را که هویتش از جهتی شبیه هویت او باشد رفع می کند، چه اینکه یکی باشد و چه بیشتر، پس کسی که ثانی خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه فرض آنهم بر حسب فرض صحیح محال است.

و لذا در سوره توحید نخست ((احد)) را به ((صمدیت)) توصیف کرد، و ((صمد)) عبارتست از چیزی که جوف و فضای خالی در آن نباشد، و در ثانی به اینکه نمی زاید، و در ثالث به اینکه زائیده نمی شود، و در رابع به اینکه احدی همپایه او نیست، که همه این اوصاف از چیرهایی هستند که هر کدام نوعی محدودیت و برکناری را همراه دارند، و از همین جهت است که هیچ آفریده ای نمی تواند آفریدگار را آنطور که هست توصیف کند، کما اینکه در قرآن به این معنا اشاره کرده و می فرماید: ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین)).

و نیز می فرماید: ((و لا یحیطون به علما)) سر این مطلب این است که صفات کمالیه ای که ما خدا را به آن صفات توصیف می کنیم اوصاف مقید محدودی هستند، و خدای تعالی منزله است از قید و حد، خدای تعالی کسی است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در ثنایش آن جمله معروف را گفته است: ((لا احصی ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک - من ثنای تو نتوانم شمرد، تو همانطوری هستی که از ناحیه خودت ستایش شدی))

وحدت خداوند سبحان در توحیدی که نصارا معتقدند و حدت عددی است که قرآن منکر آن است

و همین معنای از وحدت است که با آن تثلیث نصارا دفع می شود، گر چه آنها هم قائل به توحید هستند، لیکن توحیدی را معتقدند که در آن وحدت، وحدت عددی است، و منافات ندارد که از جهت دیگر کثیر باشد، نظیر یک فرد از انسان که از جهت اینکه فردی است از کلی انسان واحد و از جهت اینکه علم و حیات و انسانیت و چیرهای دیگر است کثیر است، و تعلیمات قرآنی منکر چنین وحدتی است نسبت به خداوند، قرآن وحدتی را ثابت می کند که به هیچ معنا فرض کثرت در آن ممکن نیست، نه در ناحیه ذات و نه در ناحیه صفات، و بنابراین، آنچه در این باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عین هم می داند، یعنی صفات را عین هم و همه آنها را عین ذات می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳۳:

لذا می بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است، تا بفهماند وحدتش عددی نیست، یعنی وحدتی است که در آن بهیچ وجه مجال برای فرض ثانی و مانند نیست، تا چه رسد به اینکه ثانی او در عالم، خارجیت و واقعیت داشته باشد، کما اینکه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشری و قهاریت خدا بر آن مفروضات اشاره کرده می فرماید: ((ء ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتوها اتم و آباو کم)) خدای را به وحدتی ستوده که قاهر است بر هر شریکی که برایش فرض کنند، خلاصه، وحدتی اثبات می کند که در عالم برای معبودهای غیر خدا جز اسم چیزی باقی نمی گذارد، و همه را موهوم می سازد، و نیز می فرماید: ((ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقہ فتشابه الخلق علیہم قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار)) و نیز فرموده: ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار))، چون وسعت ملک او آنقدر است که هیچ مالک دیگری در برابرش فرض نمی شود، جز اینکه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملک خدای سبحان است، و نیز فرموده: ((و ما من اله الا الله الواحد القهار)) و نیز فرموده: ((لو اراد الله ان یتخذ ولدا لاصطفی مما یخلق ما یشاء سبحانه هو الله الواحد القهار)) همانطوری که می بینید در این آیات و آیات دیگری که اسم از قهاریت خدا به میان آمده است کلمه ((قهار)) بعد از ذکر ((واحد)) بکار رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳۴

#### بحث روایتی

(شرح و تفسیر سخنانی از امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید خدای سبحان، نفی وحدتعددی و نفی حد از ذات اقدس الهی و...) صدوق (علیه الرحمه) در کتاب توحید و کتاب خصال به سند خود از مقدم بن شریح ابن هانی از پدرش شریح نقل می کند که گفت: در جنگ جمل عربی از میان لشکریان برخاسته عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! آیا اعتقاد شما این است که خدا یکی است؟ این را که گفت مردم گردن کشیدند، که ای فلان مگر نمی بینی امام در این ایام با چه گرفتاریها مواجه است؟! در مثل چنین ایامی که امام گرفتار جنگ است چه جای اینگونه سوالات است؟! حضرت فرمود: بگذارید جواب خود را بگیرد، و نسبت به خدای خود معرفتی حاصل کند، او همان را می خواهد که ما آنرا از دشمن خود می خواهیم (یعنی همه رنجهای ما برای این است که دشمنان ما به خدا آشنا شوند)، آنگاه روی به اعرابی کرد و فرمود: ای اعرابی! گفتن اینکه خدا واحد است بر چهار وجه است که دو وجه آن غلط و دو وجه دیگرش صحیح است، اما آن دو وجهی که جایز نیست بر خدا اطلاق شود یکی این است که کسی بگوید خدا واحد است، و مقصودش از واحد واحد عددی باشد، و این صحیح نیست زیرا چیزی که دوم برایش نیست داخل در اعداد نمی شود، و لذا می بینید که قرآن گویندگان ((ثالث ثلثه)) را کافر خوانده، دیگر اینکه کسی بگوید: خدا یکی است و مرادش همان باشد که گوینده ای می گوید فلانی یکی از مردم است. این نیز باطل است. چون خدا را به خلق تشبیه کردن است، و پروردگار ما بزرگتر از آنست که برایش شبیهی باشد.

اما آن دو نحوه وحدتی که برای خدا ثابت است یکی این است که کسی بگوید: خدا واحد است و در اشیای عالم ماندی برایش نیست، و این صحیح است چون پروردگار همینطور است، دیگر اینکه گفته شود خدای عزوجل احدی المعنا است، یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هیچگونه انقسامی نیست، این هم صحیح است چون پروردگار ما همینطور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۳۵

مؤلف: شیخ صدوق همین روایت را در کتاب دیگرش یعنی معانی الاخبار به سند دیگری از ابی المقدم فرزند شریح بن هانی از پدرش شریح نقل کرده است.

و در نهج البلاغه است که امام در یکی از خطبه هایش می فرماید: اولین قدم به سوی دین کسب معرفت است، و کمال معرفت به تصدیق پروردگار و ایمان به او است، و کمال تصدیق و ایمان به خدا، توحید او است، و کمال توحیدش به اخلاص یعنی به اینست که سر جز به آستان او فرود نیآوری، و عبادت را جز برای او انجام ندهی، و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است

، چون هر صفتی خود شهادت می دهد که غیر موصوفست ، کما اینکه هر موصوفی خود گواهی می دهد که غیر صفت است ، بنابراین کسی که خدای را در وصف بگنجاند او را قرین دانسته ، و کسی که خدای را قرین بداند به دوئیت او حکم کرده و هر که به دوئیت حکم کند او را تجزیه کرده ، و دارای ابعاض دانسته ، و کسی که چنین کند نسبت به او جاهل شده است ، و کسی که نسبت به خدا جاهل شد البته به او اشاره هم می کند ، و کسی که او را مورد اشاره خود قرار دهد او را تحدید کرده و کسی که او را محدود کند او را معدود و قابل شمارش کرده است ...

شرح کلماتی از خطبه امیرالمؤمنین در نهج البلاغه درباره توحید و صفات الهی

مؤلف : این خطبه بدیع ترین بیانی است که بهتر از آن درباره توحید بیانی دیده نشده است ، و ما حصل قسمت اول آن اینست که برگشت کامل ترین مراحل معرفت خدا به بازداری زبان است از توصیف او ، و محصل قسمت دوم آن یعنی جمله : ((فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...)) که متفرع بر قسمت اول است ، این است که اثبات صفات برای خدا مستلزم اثبات وحدت عددی است برای او ، و وحدت عددی ملازم است با محدودیت ، و خدای تعالی اجل از آن است که در حد بگنجد .

پس از این دو مقدمه این نتیجه گرفته می شود که کمال معرفت خدای تعالی پی بردن به این است که وحدتش مانند وحدت سایر موجودات ، وحدت عددی نیست ، و برای وحدت او معنای دیگری است ، و مراد امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) از ایراد این خطبه همین نتیجه است .

اما اینکه فرمود: کمال معرفت به او توصیف نکردن است ، دلیلش همان جملات قبلی است که در هر جمله مرتبه ای را از ایمان بیان کرده ، نخست می فرماید: ((اول الدین معرفته - اولین مرتبه دین شناخت خدا است)) و این خود واضح است ، چون کسی که خدا را نمی شناسد هنوز قدم در ساحت دین نگذاشته ، پس اولین قدم بسوی دین شناسائی خدا است ، آنگاه می فرماید: ((و کمال معرفته التصدیق به - و کمال معرفت خدا تصدیق و ایمان به او است)) این نیز روشن است ، زیرا معرفت پروردگار از قبیل معرفت هائی است که باید توأم با عمل باشد که از طرفی ارتباط و نزدیکی عارف را به معروف نشان داده و از طرف دیگر عظمت معروف را حکایت کند ، نه از قبیل معرفت هائی که توأم با عمل نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۳۶

و پر واضح است که اینگونه معرفت ها وقتی در نفس پای گیر و مستقر می شود که به لوازم عملیش قیام شود ، و گرنه معرفت در اثر ارتکاب اعمال مخالف و ناسازگار رفته رفته ضعیف شده و سرانجام بطور کلی از بین می رود ، یا لا اقل بی اثر می ماند . کما اینکه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) همین معنا را در یکی از کلماتش که در نهج البلاغه روایت شده است متعرض شده و می فرماید: علم مقرون به عمل است ، کسی که علمی آموخت می باید به لوازم عملی آن قیام نماید ، و گرنه رخت از دلش بر بسته (از بین می رود).

پس علم و معرفت به هر چیز وقتی کامل می شود که عالم و عارف نسبت به معلوم و معروف خود ایمان صادق داشته باشد ، نه اینکه آنرا شوخی و بازیچه پندارد ، و علاوه بر این ، ایمان خود را از ظاهر و باطن خود بروز دهد ، و جسم و جاننش در برابر معروف خاضع شود ، و این همان ایمانی است که اگر در دل بتابد آشکار و نهان آدمی را در پرتو خود اصلاح می کند ، پس صحیح است که گفته شود: کمال معرفت خدا تصدیق به او است . آنگاه می فرماید: ((و کمال التصدیق به توحیده - و کمال تصدیق و ایمان به خدا توحید او است)). جهتش این است که گر چه خضوع که همان تصدیق و ایمان به خداست و با شرک و بت پرستی هم محقق می شود ، کما اینکه مشرکین و بت پرستان هم برای پروردگار خضوع داشتند ، و هم برای خدایان خود ، الا اینکه این خضوع ناتمام و ناقص است ، و بدیهی است که خضوع وقتی کامل می شود که تمامی مراتب آن از غیر خدا به سوی خدا معطوف گردد ، چون خضوع برای معبودهای ساختگی ، خود به معنای اعراض و روگردانی از خداست ، سپس تصدیق به خدا و خضوع نسبت به مقام او وقتی کامل می شود که از عبادت شرکای ساختگی و دعوت آنان اعراض شود ، این است معنای جمله : ((و کمال التصدیق به

توحیده - و کمال تصدیق او یگانه دانستن او است)). آنگاه فرمود: ((و کمال توحیده الاخلاص له - و کمال توحیدش ، اخلاص نسبت به او است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۳۷

باید دانست که توحید دارای مراتبی است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند، و آدمی به مرتبه کامل آن نایل نمی شود مگر آنکه معبود یکتا را آنچنان که شایسته است یعنی بنحو انحصار بپرستد، و تنها به گفتن ((الها واحدا)) اکتفا نکرده و در برابر هر کس و ناکسی به خاک ذلت نیفتد و دل خوش نباشد، بلکه برآستی و از روی حقیقت هر چیزی را که بهره ای از کمال و وجود دارد همه را به خدا نسبت دهد، خلقت عالم ، و روزی روزی خواران و زنده کردن و میراندن آنان و خلاصه دادن و ندادن و همه چیز را از او بداند، و در نتیجه خضوع و تذلل را به خدای تعالی انحصار دهد، و جز برای او برای هیچکس و به هیچ وجه اظهار ذلت نکند.

بلکه امیدوار جز به رحمت او و بیمناک جز از غضب او نباشد، و طمع جز به آنچه در نزد اوست نبندد، و سر جز بر آستان او نساید، و به عبارت دیگر هم در ناحیه علم و هم در ناحیه عمل ، خود را خالص برای خدا کند، از این جهت است که امام فرمود: ((و کمال توحیده الاخلاص له ))، وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد آنوقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می فهمد که نمی تواند خدای را آنطوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز بخوبی درک می کند که هر معنائی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند بطور کلی معنائی است که آنرا از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند گرفته و با همانها خدای را توصیف کرده است .

با اینکه این معانی عموماً صورتهایی هستند ذهنی و محدود و مقید، صوری هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می کنند، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزت و غنا و امثال اینها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است ، و واضح است که علم ، غیر قدرت است ، و قدرت ، غیر علم است ، هر مفهومی خودش ، خودش است ، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً بنظر آوریم ، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم ، و در معنای علم ، قدرت را نمی بینیم . و همچنین وقتی معنای علم را از نظر اینکه وصفی است از اوصاف ، تصور می کنیم ، از ذاتی که متصف است به آن غفلت داریم .

از اینجا می فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند، و او را آنچنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که به درجه اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آنهم چه نقصی؟! نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران، و نیز خود را ناچار می بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب بر گردد، و از هر چه که تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید، و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست ، این است مراد امام (علیه السلام) از اینکه فرمود: ((و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة - و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است چون هر صفتی خود شهادت می دهد که غیر موصوف است ، کما اینکه هر موصوفی گواهی می دهد که غیر صفت است .)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۳۸

و اگر کسی دقت کند خواهد فهمید که این تفسیری که ما از این فقره از خطبه کردیم معنائی است که فقرات اول خطبه آنرا تایید می کند، چون امام (علیه السلام) در اوایل خطبه می فرماید: ((الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود)) یعنی خداوندی است که بلندی همت متفکرین هر چه هم سیمرخ فکرشان اوج بگیرد به کنه ذاتش نمی رسد، و غوطه های غوطه وران در دریای فهم و حذاقت ، هر چه هم عمیق باشد به درک آن حقیقت نایل نمی شود، خداوندی است که برای صفات جمال و کمالش غایتی معین و وصفی موجود نیست ، و برای گنجایش آن

مدتی معین و یا زمانی، و لو هر چه هم ممتد و طولانی باشد نیست.

اما اینکه امام (علیه السلام) فرمود: ((فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه...))، بیانی است که از راه تجزیه و تحلیل اثبات وصف به نتیجه مطلوب (برای خداوند سبحان حدی و عددی نیست) منتهی می‌شود، چنانکه بیان اول از راه تجزیه و تحلیل معرفت به نتیجه منتهی می‌شد، به این بیان که هر کس خدا را وصف کند او را قرین آن وصف دانسته، چون سابقا شناختیم که وصف غیر موصوف است، و بین آن دو تغایر هست و جمع کردن همین دو چیز متغایر همان قرین کردن آنها است، و کسی که خدا را قرین چیزی کند به دو تائی او حکم کرده، یکی خودش و یکی وصفش، و کسی که به دوئیت او حکم کند او را تجزیه به دو جزء کرده، و کسی که خدا را تجزیه کند به او جهل ورزیده، و با اشاره عقلیه به سؤیث اشاره کرده، و کسی که به او اشاره کند او را تحدید کرده، چون اشاره مستلزم جدائی مشیر است از مشار الیه، تا اینکه اشاره - که خود بعدی است بین مشیر و مشار الیه و لو عقلی - آن دو را به هم مرتبط سازد، از سمت مشیر گرفته و در جهت مشار الیه ختم شود، ((و من حده فقد عده - و کسی که خدا را تحدید کند او را بشمار در آورده است))، یعنی وحدتش را وحدت عددی دانسته، برای اینکه لازمه انقسام و محدودیت و انزال وجودی، گنجیدن در عدد هست ((تعالی الله عن ذلك)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۳۹

خطبه دیگری از کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه

و در نهج البلاغه است که امام (علیه السلام) در یکی از خطبه‌های خود فرمود: حمد خدائی را که هیچیک از احوالش بر حال دیگرش سبقت ندارد، تا در نتیجه قبل از اینکه آخر شود اول باشد، و قبل از اینکه باطن شود ظاهر باشد، خدائی که غیر از حضرتش هر چیزی وحدتش مساوق با کمی است، و جز او هر عزیزی عزتش توأم با ذلت است، خدائی که هر قوی جز او ضعیف، و هر مالکی جز او مملوک، و هر عالمی غیر او متعلم است، پروردگاری که غیر او هر قادری قدرتش توأم با عجز است، و هر شنوائی غیر او از شنیدن صوتهای خیلی آهسته کر است، و صوت‌های خیلی بلند هم او را کر می‌کند، علاوه بر این صوت‌های معتدل را هم تنها در نزدیک می‌شنود، پروردگاری که هر بینائی غیر او بینائیش از دیدن رنگهای خیلی کم و اجسام خیلی ریز ناتوان است، و هر ظاهری غیر او باطن و هر باطنی به غیر او ظاهر است.

مؤلف: امام در این خطبه در صدد بیان این معنا است که خدای تعالی در هر جهتی نامحدود است، و بر عکس، غیر او از هر جهت محدود، چه این معانی که امام (علیه السلام) در این خطبه ذکر فرموده و همچنین امثال اینها، معانی هستند که وقتی حد بر آنها عارض می‌شود آن نحوه اضافه و نسبتی که قبل از فرض محدودیت با خارج از حد داشتند به نسبت ضد منقلب می‌شود، مثلا ظهور وقتی محدود فرض شود معنای محدودیتش این است که نسبت به بعضی جهات و یا پاره‌ای چیرها ظهور و نسبت به جهات دیگر و چیرهای دیگر (که اگر محدود نبود نسبت به آنها هم ظهور بود) خفا است، و همچنین اگر عزت محدود فرض شود نسبت به ماورای حد ذلت است و قوت محدود و مقید، نسبت به خارج از حد و قید، ضعف است، ظهور در غیر دایره حد بطون، و بطون در ماورای حد ظهور است.

و مالک محدود، خود مملوک آنکسی است که مالکیت او را محدود کرده و چنین سلطنت و اقتداری نسبت به او داشته است، و همچنین عالم محدود علمش از خودش نیست، بلکه دیگری به او افاضه و تعلیم کرده، چون اگر از خود او بود خودش علم را محدود نمی‌کرد، و بر همین قیاس است صفات دیگر.

و دلیل اینکه گفتیم کلام امام (علیه السلام) همه در اطراف نامحدودی خدا دور می‌زند این فقره از خطبه آن حضرت است که می‌فرماید: ((و کل سمیع غیره یصم عن لطیف الاصوات...)) چه روشن است که بنای این جمله و ما بعدش بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خدا است، و چون خطبه از اول تا آخر به یک سیاق ایراد شده از این رو می‌توان گفت تمامی خطبه بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خالق دور می‌زند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۰

و اما جمله: ((وکل مسمی بالوحده غیره قلیل)) که غرض ما هم از نقل خطبه همین جمله اش بود، خود روشن است که بنای آن بر محدودیت مخلوقات است، زیرا چیزی که اسم واحد بر او اطلاق می شود لازمه عددی بودن وحدتش که نتیجه محدودیت او است این است که مسمایش قابل قسمت و تکثر باشد، و معلوم است که هر چه این تکثر و قابلیت انقسام بیشتر باشد وحدت واحد بالنسبه به کثرتی که بر او حادث شده بیشتر رو به قلت و ضعف می گذارد، چون هر واحد عددی نسبت به کثرتی که در مقابل اوست قلیل است، و آن واحد بی حد و نهایت است، که فرض هیچگونه کثرتی در او راه ندارد، چون هیچگونه تحدید و تمیزی بر او عارض نمی شود، هیچ چیز از حقیقت او جدا و از معنای او دور نیست بلکه با انضمام آن کثیر و قوی و با جدائی از آن قلیل و ضعیف شود، بلکه معنایش نحوه ای است که هر ثانی برایش فرض شود باز خود اوست.

خطبه نورانی دیگری از نهج البلاغه و شرح آن

و در نهج البلاغه یکی از خطبه های امام (علیه السلام) این است که فرمود: ((الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه، و بمحدث خلقه علی ازلیته، و باشتباههم علی ان لا شبه له، لا تستلمه المشاعر، و لا تحجبه السواتر لافتراق الصانع و المصنوع، و الحاد و المحدود، و الرب و المربوب، الاحد لا بتاویل عدد، و الخالق لا بمعنی حرکه و نصب، و السمع لا باداه، و البصیر لا بتفریق آله، و الشاهد لا بمماسه، و البائن لا بتراخی مسافه، و الظاهر لا برویه، و الباطن لا بلطافه، بان من الاشياء بالقهر لها و القدره علیها، و بانت الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع الیه، من وصفه فقد حده، و من حده فقد عده، و من عده فقد ابطل ازله - حمد خدائی را که بوسیله خلقت دلالت کرد بر وجود خود، و بوسیله حادث بودن مخلوقاتش بر ازلیت و قدم خود، و بوسیله شباهت داشتن مخلوقاتش به یکدیگر بر بی شبیه بودن خود، خدائی که دست مشاعر نمی توانند او را لمس کنند، و در چهار دیوار تصورات او احساسات خود محدودش نمایند، و حایلها نمی توانند بین او و ماسوایش حایل شوند، برای اینکه صانع از مصنوع جداست و حساب آنکسی که چیزی را تحدید می کند از حساب محدودش جداست، و همچنین حساب رب از مربوب، خدای احدی که برگشت احدیتش به عدد نیست، خالق که در خلقتش حاجت به جنب و جوشی نداشته و کارش چون کارهای ما خسته کننده و تعجب آور نیست، شنوایی که شنوائیش طوری نیست که حاجت به ادوات یعنی به دستگاه سامعه داشته باشد، بینائی که بینائیش نحوه ای نیست که مانند بینائی ما به گرداندن حدقه و شعاع آن محتاج باشد، خدائی که نزد تمامی اشیا حاضر هست، لیکن نه بطور تماس و مجاورت، و از همه آنها جداست لیکن نه بطوری که مسافتی فاصله باشد، خدائی که بر همه آشکار است لیکن نه بدیدن، و از همه پنهان است ولی نه از جهت لطافت، خدائی که جدائیش از اشیا به قهر و قدرت بر آنها است، و جدائی اشیا از او به خضوع رای او، و رجوع بسوی اوست، خدائی که اگر کسی توصیفش کند در حقیقت تحدیدش کرده، و کسی که تحدیدش کند در حقیقت در شمارش در آورده و کسی که در شمار در آوردش در حقیقت ازلیت او را باطل کرده است.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

۱۴۱

مؤلف: بنای صدر کلام امام (علیه السلام) بر این است که جمیع معانی و صفاتی که در ممکنات دیده و یافت می شوند اموری هستند محدود، که جز به اینکه کسی آنها را تحدید کرده و صانعی بوجودشان آورد و پروردگاری پرورش و تربیتشان دهد فرض ندارد، و آنکس خدای سبحان است، و چون ((حد)) از ناحیه او و مخلوقی است از مخلوقات او پس در ذات او راه نمی یابد.

پس، ساحت کبریایش از هر گونه حدی مبراست، و چون چنین است صفاتی هم که برای او است و به آنها توصیف می شود غیر محدود است. گر چه الفاظ ما آدمیان و معانیش قاصر است از اینکه آن صفات را با حفظ نام محدودیش افاده کند، پس صحیح است گفته شود که خدای تعالی واحد است. لیکن نه به وحدت عددی، تا سر از محدودیت در آورد، همینطور خلقت او و شنوائیش و دیدن و حضور و سایر صفاتش از سنخ صفات ما نیست. و بر این متفرع می شود اینکه بینونت و جدائی او از خلقتش به انفصال نیست، یعنی مسافتی بین او و خلقتش فاصله نمی شود، او بزرگتر از آنست که اتصال و انفصال و حلول و انزال در ساختش



راه یابد، بلکه به این معنا است که او بر همه خلقتش قاهر و قادر است، و خلقتش همه در برابرش خاضع اند، و بازگشت همه آنها بسوی او است. و نیز امام (علیه السلام) متفرع کرده است بر اثبات وحدت عددی، مسأله ابطال ازلیت را فرموده: هر کس خدای را توصیف کند او را ازلیتش را باطل کرده است. و این تفریع سرش این است که خدای تعالی از جمیع جهات نامتناهی و نامحدود است، نه تنها از یک جهت و دو جهت، چیزی که هست نامحدودیش از جهت اینکه کسی و چیزی قبل از او فرض ندارد، ازلیت او چنان که نامحدودیش از جهت اینکه چیزی پس از او نخواهد بود ابدیت اوست، و لحاظ نامحدودیش از دو طرف و مسبوق و ملحق نبودنش دوام اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۲

و اما اینکه از کلمات بعضی از اهل بحث استفاده می شود که خواسته اند بگویند معنای ازلیت سبقت و تقدم او است بر مخلوقات خود در زمانهای غیر متناهی که در آن زمانها خبری از مخلوقات نبوده، اشتباهی است رسوا و خطائی است بس بزرگ، زمان که عبارتست از مقدار حرکت متحرکات کجا؟ و شرکتش در ازلیت خدای تعالی کجا؟!

و باز در نهج البلاغه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در یکی از خطبه هایش فرموده: ((الحمد لله خالق العباد، و ساطح المهاد، و مسیل الوهاد، و مخصب النجاد، لیس لاولیته ابتداء. و لا- لازلته انقضاء. هو الاول لم یزل. و الباقي بلا اجل، خرت له الجباه، و وحدته الشفاء، حد الاشياء عند خلقه لها ابانه له من شبهها، لا تقدره الاوهام بالحدود و الحركات، و لا بالجوارح و الادوات، لا یقال له: متى؟ و لا یضرب له امد بحتی، الظاهر لا یقال: مما؟ و الباطن لا یقال: فیما؟ لا شبح فیتقضى و لا محجوب فیحوی. لم یقرب من الاشياء بالتصاق، و لم یبعد عنها بافتراق، لا- یخفی علیه من عباده شخوص لحظه، و لا کرور لفظه، و لا ازد لاف ربوه، و لا انبساط خطوه فی لیل داج، و لا غسق ساج، یتفیا علیه القمر المنیر، و تعقبه الشمس ذات النور فی الافول و الکرور و تقلب الازمنه و الدهور من اقبال لیل مقبل و ادبار نهار مدبر، قبل کل غایه و مده، و کل احصاء و عده، تعالی عما ینحله المحددون من صفات الاقدار، و نهايات الاقطار و تائل المساکین، و تمکن الاماکن، فالحد لخلق مضرور، و الی غیره منسوب لم یخلق الاشياء من اصول ازلیه، و لا من اوائل ابدیه بل خلق ما خلق فاقام حده، و صور ما صور فاحسن صورته - حمد خدائی را سزااست که آفریننده بندگان و گستراننده گهواره زمین است، خدائی که آبهای باران را در زمین های پست روان ساخته، و با آن زمین های بلند را به انواع گیاهان سر سبز و خرم گردانیده، پروردگاری که برای اول بودنش آغازی و برای همیشگی اش انجامی نیست، اولی است که زوال ندارد، و آخری است که برای بقایش اجلی که سر آید نیست، پیشانی ها در برابر عظمتش به خاک افتاده، و لبها به وحدانیتش اعتراف کرده است، خدائی که اشیا را در هنگام خلقت محدود آفرید، تا به این وسیله مخلوقات را از خود متمایز و جدا سازد، خدائی که اوهام نمی توانند او را در چهار دیوار تصورات به حدود و حرکات خود محصور و به داشتن جوارح و اعضا ممثلش سازند، خدائی که در باره آغازش نمی توان گفت: ((متی)) در چه زمانی بوده؟ و در باره تعیین نهایت و انجامش نمی شود گفت: ((حتی)) یعنی تا چه زمانی خواهد بود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۳

خدائی که ظاهر است ولی نمی توان پرسید ظهورش از چیست؟ باطن است لیکن نمی توان سؤال کرد که باطن و نهان در چیست؟ خدائی که جسم نیست تا فانی شود، و در پرده نیست تا چیزی بر او احاطه داشته باشد، نزدیکیش به اشیا به چسبیدن و دوریش از آنها به جدائی نیست، خدائی که از بندگان نگاههای تند و زیر چشمی و تکرار کلمات و گام بلند کردن و نهادن در شبهای تار برایش پنهان نیست نه در شبهای تار و دیجور، و نه در شبهایی که ماه منیر بر آن سایه می افکند، و در دنبال طلوع و غروب آن آفتاب درخشان طلوع و غروب می کند، و در نتیجه آمد و رفت آن دو، و روزگار به گردش در می آید، روزگاری که عبارتست از شبی آینده و روزی گذشته.

و کوتاه سخن، خدایی که روز و شب و آشکار و نهان نسبت به علم او یکسانند، و چیزی بر او پوشیده نیست، خدایی که پیش از هر نهایت و مدتی و قبل از هر شمارش و تعدادی بوده است، منزله است از این نسبت هایی که اندازه گیران به او می دهند، و او را

در صفات خود شریک می سازند، و اندازه ها و اطراف و جوانب و احتیاج به مسکن و جای گیری در مکان را برای او نیز قائل می شوند، بنابراین ، حد و نهایت ، لباسی است که بر اندام مخلوقات بریده شده ، و به ما سوی الله نسبت داده می شود نه به پروردگار، خدایی که موجودات را از مفردات و ریشه ها و عناصر اولیه ازلیه و ابدیه نیافرید، بلکه هر چه آفریده خودش را و عناصر اولیه اش را محدود آفریده ، و هر چه را که صورت هستی داده نیکو صورتگریش کرده است)).

کلام گوهر بار دیگری از مولا امیرالمؤمنین (ع) در توحید و صفات خداوند

و نیز در نهج البلاغه در خطبه ای می فرماید: ((ما وحده من کیفه ، و لا حقیقه اصاب من مثله ، و لا ایه عنی من شبهه ، و لا صمد من اشار الیه و توهمه ، کل معروف بنفسه مصنوع ، و کل قائم فی سواه معلول ، فاعل لا باضطراب آله ، مقدر لا بجول فکرة ، غنی لا باستفاده ، لا تصحبه الاوقات ، و لا ترفده الادوات ، سبق الاوقات کونه ، و العدم وجوده ، و الابتداء ازله ، بتشعیره المشاعر عرف ان لا- مشعر له ، و بمضادته بین الامور عرف ان لا ضد له ، و بمقارنته بین الاشیاء عرف ان لا قرین له ، ضاد النور بالظلمه ، و الوضوح بالبهمة و الجمود بالبلل ، و الحرور بالبرد ، مؤلف بین متعادیاتها ، مقارن بین متبایناتها ، مقرب بین متباعداتها ، مفرق بین متدانیاتها ، لا یشمل بحد و لا یحسب بعد ، و انما تحد الادوات انفسها و تشير الی نظائرها ، منعتها ((منذ)) القدمیه و حمتها ((قد)) الازلیه ، و جنبتها لو لا التکمله ، بها تجلی صانعها للعقول ، و بها امتنع عن نظر العیون ، لا یجری علیه السکون و الحرکه ، و کیف یجری علیه ما هو اجراه ؟ و یعود فیه ما هو ابداه ؟ و یحدث فیه ما هو احده ؟ اذ لتفاوتت ذاته ، و لتجزا کنهه ، و لامتنع من الازل معناه ، و لکان له وراءه اذ وجد له امام ، و لالتمس التمام اذ لزمه النقصان ، و اذا لقامت آیه المصنوع فیه ، و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولا علیه - کسی که برایش کیفیت و چگونگی قرار دهد یکتایش ندانسته ، و کسی که برایش نظیری قائل باشد به حقیقتش نرسیده ، و کسی که او را تشبیه کند در حقیقت بسوی او توجه نکرده و کسی که به اشارات حسی و یا عقلانی بسویش اشاره کند او را قصد نکرده .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۴۴

آنچه به ذات خود شناخته شود مخلوق است و هر چیزی که قائم به غیر است معلول است ، خدای تعالی فاعل است لیکن نه چون فاعلیت ما که بوسیله تحریک ابزار و آلات و اعضا و جوارح باشد، تعیین کننده اندازه هر چیزی است ، اما نه چون ما که اندازه گیری به جولان دادن فکر باشد، بی نیاز است ، ولی نه چون ما که بی نیازی را از راه استفاده از دیگران کسب کرده باشد، خدای تعالی مانند ممکنات زمان همگام وجودش نیست و از یاری ادوات و آلات بی نیاز است ، هستی او از زمانها، و وجودش از عدم ، و ازلیتش از ابتداء پیشی گرفته است ، از اینکه در ما حواس و آلات دراکه آفریده بدست می آید که او خود آلت دراکه ندارد، و از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار نموده ، استفاده می شود که برای او ضدی نیست ، و از اینکه بین اشیا مقارنت برقرار نموده بدست می آید که خود برایش قرینی نیست ، آری نور و ظلمت و آشکاری و نهانی و خشکی و تری و گرمی و سردی را ضد یکدیگر قرار داده و بین موجودات ناسازگار، ائتلاف و بین امور متباین و دور از هم مقارنت و نزدیکی برقرار کرد، و آنهایی را که با هم سازگار و بهم نزدیکند از هم جدا ساخت ، به هیچ حدی محدود و به هیچ حسابی شمرده نمی شود، چون مقیاسها هر چه باشند خود را محدود می کنند، و بسوی موجوداتی نظیر خود ممکن و محتاج اشاره کرده آنها را اندازه می گیرند، و ممکن حادث ، چگونه می تواند مقیاس اندازه گیری واجب الوجود شود، بکار رفتن کلمه ((منذ)) (از وقتی که ) در ممکنات خود شاهد حدوث آنها است ، و استعمال کلمه ((قد)) (که در ماضی معنا را بحال نزدیک نموده و در مضارع کمی معنا را می رساند) در آنها گواه ازلی نبودن آنها، و استعمال کلمه ((لولا)) (که برای ربط امتناع جمله ثانیه است به جمله اولی ) در آنها، خود دلیل بر دوری ممکنات است از کمال ، بوسیله خلقت همین اشیا است که آفریننده آنها برای خردها آشکارا شد، و به همین وسیله بود که از دیده شدن و گنجیدن در چشمها امتناع کرد، حرکت و سکون درباره او جریان ندارد، چگونه جریان داشته باشد و در او راه یابد چیزی که او خود آنرا بجریان انداخته ؟ چگونه به او برمی گردد، چیزی که او خود پدیدش آورده ؟ و چگونه حادث می شود در

او، چیزی که او خود، حادثش کرده؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۵

زیرا اگر این فرضها در او راه یابد او نیز موجودی تغییر پذیر خواهد بود، و کنهش دارای جزء خواهد بود و دیگر چنین موجودی ازلی نخواهد بود، موجودی خواهد بود دارای جلو و عقب و پشت و روی، و وقتی این نواقص در او وجود داشت فرض استکمال هم در او راه می یابد، این وقت است که دیگر صانع و خالق و علت نخواهد بود، چون تمامی نشانه های مخلوق و معلول در او دیده می شود، لذا با اینکه همه عالم باید دلیل بر هستی او باشند او خود مانند سایر ممکنات دلیلی می شود بر هستی صانعی، و خلاصه، واجب الوجودی که مدلول علیه است یعنی همه عالم دلیل بر هستی اویند، خود دلیل بر واجب دیگری می شود)).

مؤلف: سیاق صدر کلام امام (علیه السلام) در بیان این معنا است که محدودیت نسبت به ذات مقدس خدای تعالی ممتنع و از آن ذات مقدس گذشته لازمه جمیع موجودات است، و توضیح مختصری از این معنا در سابق گذشت، و از اینکه فرمود: ((لا یشمل بحد و لا یحسب بعد)) بمنزله نتیجه است برای بیان قبلیش. و جمله: ((و انما تحد الادوات انفسها و تثیر الاله الی نظائرها)) به منزله بیان دیگری است برای نتیجه مزبور، یعنی جمله ((لا یشمل بحد))، چه از سیاق بیان سابق برمی آید که نامحدودی خدای تعالی را از این راه بیان می کند که حدود مستقره در مخلوقات، خود مخلوق و مجعول برای او و در رتبه متاخر از اویند، همان تاخری که فعل از فاعل و معلول از علت دارد، با این حال ممکن نیست ذاتی که جاعل حدود است، خود مقید و محدود به آن شود، زیرا روزگاری (تعبیر به روزگار از ناچاری است) بود که جاعل بود و این حدود را جعل فرموده بود، و از آنها اثری نبود، این طریقه بیان قلی بود.

و اما بیانی که در جمله ((انما تحد...)) است بیانی است که سیاقش سیاق دیگری و آن نتیجه را از راه دیگری بدست می دهد، و آن اینست که اندازه گیری و تحدیداتی که بوسیله این ادوات و مقیاسها انجام گرفته می شود در محدودهایی است که از سنخ مقیاسها باشند، و بین آنها و مقیاسها سنخیت نوعیه برقرار باشد، مثلا گرم که واحد وزن است مقیاسی است که با آن سنگینی ها را می توان سنجید، و لیکن از عهده سنجش رنگها و صوتها بر نمی آید، چون بین آن و رنگ و بین آن و صوت سنخیت نیست، و برای رنگ و صوت مقیاس دیگری است از جنس خود آنها، همچنین بوسیله زمان - که عبارتست از مقدار حرکت - حرکات اندازه گیری می شود، و همچنین وزن اجتماعی یک فرد انسان، که آنرا نیز از روی وزنه های متوسط اجتماع یعنی اشخاص متوسط الحال سنجیده و بدست می آورند، نه با مقیاس دیگر.

و کوتاه سخن، هر یک از این مقیاسها حدودی را که برای محدود خود معین می کنند از جنس خود آن مقیاسهایند، وقتی این مطلب روشن شد، می گوئیم: تمامی ما سوی الله و صفاتی که در آنها است اگر چه هم زیاد خیره کننده باشد باز محدود به حد معین و امدونهای معینی هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۶

بنابراین چگونه ممکن است معنایی را که در این محدوداتست بر ذات ازلی و ابدی و غیر متناهی پروردگار حمل شود؟! این است مراد امام (علیه السلام) از بیان دوم، و لذا در دنباله آن فرموده: ((منعتها منذ...)) یعنی صدق کلمه ((منذ)) و کلمه ((قد)) که دلالت بر حدوث زمانی دارند بر اشیا مانع شده اند از اینکه اشیا بوصف قدیمیت متصف شوند، و همچنین صدق کلمه ((لولا)) در اشیا که خود دلالت بر نقص و اقتران مانع دارد، باعث شده است که کامل از هر جهت نبوده باشند. ((بها تجلی صانعها العقول و بها امتنع عن نظر العیون)) ضمیر ((ها)) به کلمه ((اشیا)) برمی گردد. و معنایش این است که اشیا از این نظر که آیات خدای تعالی هستند و آیت از آن چیرهایی است که جنبه آلیت دارد، لذا به محض دیدنش، صاحب آیت (خالق آن) بنظر می رسد مانند آئینه. بدین جهت خدا بوسیله آن برای عقول متجلی می شود، او به همان جهت از دیده شدنش بوسیله چشم ممتنع می گردد، چون جز از طریق تجلی نامبرده راه دیگری برای دیدن او نیست، راهش همان آیات او است و این آیات از آنجا که محدودند نشان نمی دهند مگر محدودی مثل خود را نه پروردگاری را که محیط بر هر چیز است و این معنا بعینه همان مانعی است که نمی گذارد چشمها او

را ببینند، چون چشمها آلتی هستند مرکب و ساخته شده از حدود و جز در محدود کار نمی کند و ساحت خدا هم منزله است از حدود

اینکه فرمود: ((لا- یجری علیه السکون و الحرکه ...)) بمنزله اعاده اول کلام و ادای آن بعبارت دیگر است که در این عبارت اخری بیان می کند که افعال و حوادثی که منتهی به حرکت و سکون است در خدا جریان ندارد، و به او بر نمی گردد و حادث نمی شود، زیرا اینها آثار اویند که بر غیر او مترتب می شوند. معنای تاءثیر موثر توجه دادن اثر آن موثر (که متفرع بر او است) بر غیر او است، و بنابراین دیگر معنا ندارد که چیزی در خودش اثر بگذارد، مگر با نوعی تجزیه و ترکیب که عارض بر ذات شود، همچنان که انسان مثلا- خودش امور بدن خود را اداره می کند و با دست خود بر سر خود میزند و با طیب خودش و با علم خودش مرض خود را بهبودی می دهد، ولی همه اینها بواسطه اختلاف در اجزا یا حیثیت ها است، و گرنه محال است موثری در خودش اثر کند، هرگز قوه باصره مثلا خودش را نمی بیند، آتش خودش را نمی سوزاند، و همچنین هیچ فاعلی با فعل خود در دیگری عمل نمی کند مگر با ترکیب و تجزیه چنانکه گفتیم، و این است معنای جمله ((اذا لتفاوتت ذاته و لتجزی ء کنهه و لامتنع من الازل معناه ...)).

و اینکه فرمود: ((اذا لقامت آیه المصنوع فیه، و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولاً علیه)) معنایش این است که اگر این تصورات در ساحتش راه یابد و در حقش صادق آید، لازمه اش این خواهد بود که از ناحیه داشتن این حدود و اندازه ها، نواقصی در او راه پیدا کند، با اینکه نقص از علامتهای مخلوق بودن و از نشانه های امکان است، و نیز لازمه اش این است که با او چیزهایی باشد که دلالت بر مخلوق بودنش کند، و ذاتش مانند سایر مخلوقات دلیل بر هستی موجود دیگری باشد، که او ازلی و کامل الوجود و غیر محدود الذات و معبود و منزله از هر نقص مفروضی بوده باشد، موجودی که دست هیچیک از حدود و اندازه ها به مقام بلند و ارجمندش نرسد، در اینجا باید دانست، این معنایی که از جمله ((و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولاً علیه)) استفاده می شود که دلالت از شوون مصنوع و کار ممکن است نه واجب، منافات ندارد با معنایی که از سایر کلمات امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سایر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) استفاده می شود که خدای تعالی معلوم است بالذات، و غیر او همه معلومند بوسیله او، و او خود دلالت دارد بر ذات خود، و هم اوست که دلیل است بر مخلوقاتش، - برای اینکه آن علم غیر این علم و آن دلالت غیر این دلالت است، - و من امیدوارم خدای تعالی توفیقم دهد بلکه در یکی از بحثهای آینده که مربوط به توحید باشد این فرق را آنطوری که باید تشریح نموده و در اطرافش بسط کلامی بدهم (ان شاء الله).

در کتاب توحید به سند خود از امام ابی عبدالله (علیه الصلوه و السلام) نقل می کند که فرمود: روزی در بینی که امیرالمؤمنین (صلوه الله علیه) بر فراز منبر کوفه مشغول خطبه بود ناگهان مردی که او را ذعلب می گفتند و مردی زبان آور و دارای بیانی بلیغ و دلی شجاع بوده برخاست و عرض کرد:

یا امیرالمؤمنین! آیا تو پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود وای بر تو ذعلب من خدای نادیده را نمی پرستم. عرض کرد یا امیرالمؤمنین! چطور او را دیده ای؟ فرمود ای ذعلب او را چشم ها به مشاهده بصری خود نمی بیند، بلکه دیدن او کار دلپایی است که دارای حقیقت ایمانند، وای بر تو ای ذعلب، اوست که هر لطیفی را لطافت بخشیده، با این حال چگونه خود به لطافت توصیف می شود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۸

اوست که هر عظیمی را عظمت داده، پس خود به آن وصف توصیف نمی شود، اوست که به هر کبیری کبریائی ارزانی داشته و خود به آن ستایش نمی شود، هر جلیلی را او جلالت قدر داده، پس خود به جلالت وصف نمی شود، او قبل از هر چیزی بوده، پس گفته نمی شود چیزی قبل از او بوده، او بعد از هر چیزی است، پس گفته نمی شود برایش بعدی است، موجودات را به مشیت خود ایجاد کرد نه چون ما به همت، دراک است، اما نه چون ما بوسیله و حیل، او در اشیا هست، اما نه به آمیخته شدن و جدا بودن، ظاهر است اما نه به معنای مباشرت، تجلی کرد، نه چون ما به اینکه خود را در معرض دیدن قرار دهد، جداست نه به

اینکه مسافتی فاصله شود، قریب است نه به اینکه نزدیک آید، لطیف است نه به اینکه جسمیت داشته باشد، موجود است نه به اینکه از عدم بوجود آمده باشد، فاعل است نه به اینکه ابزار را بکار انداخته و بحرکت درآورد، اندازه گیر است نه با حرکت و دست و پا کردن، مرید است نه چون ما به همت، شنوا است نه با آلت، بینا است نه با اسباب، ظرف مکان او را در خود نمی گنجاند، و ظرف زمان او را چون ما مصاحبت نمی کند، صفات او را محدود نمی سازد، و خواب بر او مستولی نمی شود، هستی او از ظرف زمان، و وجودش از عدم، و ازلیتش از ابتدا پیشی گرفته، از اینکه در ما مشاعر و آلت دراکه قرار داد، معلوم کرد که خود آلت دراکه ندارد، و از اینکه برای موجودات جوهری قرار داد بدست آمد که خود جوهر ندارد، و از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار ساخت معلوم شد که خود ضد و شریکی ندارد، و از اینکه اشیا را قرین هم کرد معلوم شد که خود قرین ندارد، خدایی است که بین نور و ظلمت و تری و خشکی و گرمی و سردی ضدیت قرار داد، و همه ناسازگارها را موتلف کرد، و سازگارها را از هم جدا نمود، و با همین جمع و تفریق ها فهمانید معرفی و مؤلفی در میان هست، و این همان مطلبی است که آیه شریفه ((و من کل شیء جعلنا زوجین لعلکم تذكرون - ما از هر چیزی جفت آفریدیم تا بلکه شما متذکر شوید)) آن را افاده می کند، آری با همین تفریق و تالیف، قبل و بعد را از هم جدا نمود، تا بدانند برای او قبل و بعدی نیست و با ایجاد غرایز فهمانید که برای خود که غریزه آفرین است غریزه ای نیست، و با زمانی کردن اشیا خبر داد به اینکه خود، که وقت آفرین است، موقت نیست، اشیا را از یکدیگر محبوب و پوشیده داشت تا بدانند که جز مخلوقات چیزی بین او و خلقتش حجاب و پرده نیست، پروردگار بود در حالی که پرورش پذیری نبود، معبود بود، روزگاری که از پرستش کننده اثری نبود، عالم بود در ایامی که معلومی نبود، سمیع بود در حالی که مسموعی نبود، آنگاه امیرالمؤمنین (صلوة الله علیه) این بیت را انشاء فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۴۹

الم یزل سیدی بالحمد معروفا

و لم یزل سیدی بالجود موصوفا

و کان اذ لیس نور یستضاء به

و لا ظلام علی الافاق معلوفا

فربنا بخلاف الخلق کلهم

- و کل ما کان فی الاوهام موصوفامولای من همیشه به حمد معروف و به جود و بخشش موصوف بوده .

و قبل از اینکه نوری بوجود آورد که با آن روشن شوند و یا ظلمتی پدید آورد که جهان را بپوشاند خود وجود داشت .

پس پروردگار ما حسابش از حساب جمیع آفریدگان و جمیع آنچه در وهم ها بگنجد جداست .

مؤلف: سیاق کلام امام (علیه السلام) همانطور که می بینید در مقام بیان معنای احدیت ذات خدا است، در جمیع آنچه از صفات بر او صادق و به او راجع است، و بیان اینکه خدای تعالی ذاتش غیر متناهی و غیر محدود است، و سزاوار نیست کسی ذات مقدسش را با ذات دیگری مقابل کرده و به آن قیاس نماید چه این قیاس صورت نمی گیرد مگر اینکه بر خدا مسلط شده و با همین اندازه گیریش بر او قاهر گردد، و حال آنکه او بر هر ذاتی که با آن مقایسه شود قاهر است، آری او محیط است به هر چیز و مهیمن است بر هر امر، و صفت دیگری که جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمی شود، چه لازمه ملحق شدنش، بطلان ازلیت و نامحدودی اوست، و نیز در مقام بیان این معنا است که صفات کمالیه خدای تعالی محدود به حدی که کمالات دیگر را در خود راه ندهد و یا کمالات زاید از آن حد در آن نگنجد نیست، و علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نیست، چون مفهوم علم در ما غیر قدرت، و مفهوم قدرت غیر مفهوم علم است، و همچنین مصداق علم غیر مصداق قدرت است. در حالی که در خدای تعالی چنین نیست، تمامی صفات کمالیه اش همه عین همنند، و همچنین یک اسم از اسمای حسنایش عین همه



آن اسما است، بلکه در آن ساحت مقدس مطلب از این لطیف تر و باریک تر است، چون در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزانهایی هستند که عقل بوسیله آنها وجودهای خارجی و واقعیات را می‌سنجد، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت‌های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آنها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حد خود نمی‌گنجانند، با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آنرا با این مقیاسهای محدود بسنجیم معلوم است که موفق نخواهیم شد، و از آن امر نامحدودی زیاده از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است درک نخواهیم نمود، و معلوم است که آنچه را هم که درک می‌کنیم او نیست، بلکه غیر او است، و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود، و آنچه درک کرده ایم متناهی است. هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می‌شود. مثلاً مفهوم علم معنائی است که آنرا از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آنرا برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده ایم، و این مفهوم دارای حدی است که نمی‌گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۵۰

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس بمنظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوئیم: علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید حدودی آزادش ساخته ایم، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است، و از عالم مفهوم که عالم تصور است پا فراتر نگذاشته، و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن نمی‌شود، و روشن است که هر چه هم مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده ایم، و همین معنا است که هر انسان عاقلی را متحیر و سرگردان می‌سازد که با این قضاوت‌هایی که فطرت و عقل سلیمش درباره خدا می‌کند چگونه خدای خود را توصیف کند، و با چه زبانی دم از او بزند؟ این تحیر و سرگردانی از جمله ((لا تحده الصفات)) و از جمله ای که در خطبه قبلی اش بود، یعنی جمله ((و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه)) و نیز از جمله دیگر همان خطبه یعنی جمله ((الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود)) بخوبی استفاده می‌شود.

چون امام (علیه السلام) در عین اینکه صفت را با گفتن کلمه ((لصفته)) برای خدا اثبات می‌کند، در عین حال، آن را در کلمه ((نفی الصفات)) یا حد آنرا در ((لا تحده الصفات)) نفی می‌نماید؟ با اینکه معلوم است که اثبات صفت منفک از حد نیست، با این حال نفی کردن حد در حقیقت نفی بعد از اثبات است، و برگشتش به این است که اثبات چیزی از صفات کمالیه درباره خدای تعالی، سایر صفات کمالیه اش را نفی نمی‌کند.

پس صفات همه با هم متحدند، و همه آنها با ذات متحد است، و برایشان حدی هم نیست. و در عین حال چیرهایی که درباره اش ثابت کرده ایم معنایش این نیست که در ساحت مقدسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آنچه ما مفهوممان شده است نیست، نه، ممکن است چیرهایی باشد که ما نتوانیم آنها را حکایت کنیم، و مفهومی که حاکی از آنها باشد در دست نداشته باشیم، و دارای ادراکی که بتواند آن صفات کمالیه را درک کند نباشیم - دقت کنید - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۵۱

و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدسش - به معنائی که گذشت - ساقط و بی اعتبار نمی‌شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند، و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، و دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد، و به همه بطور اجمال احاطه پیدا کند، و لیکن این احاطه، و لو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه ای که ممتنع است احاطه تفصیلی است. و اما اینکه آیا احاطه اجمالی ممکن است، سؤال است که جوابش را می‌توان از آیه ((و لا یحیطون به علما)) و آیه ((الا انه بکل شیء محیط)) استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می‌شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی‌



یابد، و ذات مقدس او اجمال و تفصیل نمی پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه اجمالی حکمی دارد (ممکن است) و احاطه تفصیلی حکم دیگری (محال است) دقت کنید.

خطبه دیگری از امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید الهی از کتاب احتجاج طبرسی در احتجاج از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند که در خطبه ای فرمود: ((دلیله آیاته، و وجوده اثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه من خلقه، و حکم التمییز بینونه صفة لا- بینونه عزله، انه رب خالق، غیر مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه - سپس فرمود: - لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه و المودی بالمعرفه الیه - دلیل او آیات و آثار صنع او است، و وجود او اثبات او است، و معرفتش توحید اوست، و توحیدش تمیز دادن اوست از خلق او، و حکم تمیز، جدایی صفت است، نه جدایی به معنای کناره جویی، آری پروردگاری است آفریننده که مربوب و مخلوق کسی نیست، به هر صورتی که تصور شود خود بر خلاف آن صورت است - آنگاه فرمود - کسی که ذاتش شناخته شود اله نیست، اله پروردگار متعال است که بدالالت و راهنمایی خودش شناخته شده است، چون او ادله ای را که بوجود او دلالت دارند دلیل کرده، خلاصه دلالت دلیل هم از ناحیه خود اوست، و معرفت را او طوری بوجود آورده که بتواند فی الجمله به خود او متعلق شود)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

۱۵۲

مؤلف: تامل در آنچه گذشت این معنا را روشن می کند که سوق خطبه فوق برای بیان این جهت است که وحدت باری تعالی وحدت غیر عددی است، چون به این معنا صراحت دارد که معرفت خدای تعالی عین توحید او است، یعنی اثبات وجودش عین اثبات وحدت اوست، و اگر مراد از این وحدت، وحدت عددی بود مسلماً غیر ذات بود و اثبات او نیز غیر اثبات ذات بود، در نتیجه ذات به خودی خود کافی برای وحدت نبود، مگر اینکه سببی از خارج ذات تقاضای آنرا می داشت، و این بیان بلوغ ترین بیان و عجیب ترین منطقی است که در باب توحید وارد شده، و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسیع تری است، که متاسفانه طریقه بحث ما در این کتاب اجازه تشریح بیشتر آنرا بما نمی دهد، و از جمله لطیف ترین مطالبی که در این خطبه است این جمله است که می فرماید: ((وجوده اثباته)) و مرادش این است که برهان بر اثبات باری تعالی همان وجود خارجی او است، یعنی چیدن برهان کار ذهن است، و او در ذهن و عقل نمی گنجد. و اما اینکه امام فرمود: ((ما تصور فهو بخلافه)) مقصود این نیست که بفرماید خدای تعالی صورت ذهنیه نیست، چه این حرف اختصاص به خدای تعالی ندارد، بلکه هیچ چیزی عین صورت ذهنیه خودش نیست، بلکه مراد این است که غیر خدای تعالی صورت ذهنیش مطابق با خارج اوست، بخلاف خدای تعالی که تصوراتی که از او در ذهن وارد می شود هر چه باشد مخالف با خارج و واقع اوست، و آنصورت، صورت او نیست چون ذهن نمی تواند به او احاطه یابد، تا از او عکس برداری کند، این را هم نباید از نظر دور داشت که ساحت مقدس او حتی از این حرفی هم که زده شده (او بر خلاف هر تصویری است) منزّه است.

و نیز از جمله آن مطالب لطیف این قول است که می فرماید: ((لیس باله من عرف بنفسه)) این جمله در مقام بیان این جهت است که خدای تعالی بزرگ تر از آن است که بتوان او را شناخت، و اجل از آن است که مقهور فهم و ادراکش قرار داد، به این بیان که هر کسی که معرفت ما به خود او تعلق بگیرد معلوم می شود که او غیر ما و غیر معرفت ما است.

و از جهت اینکه جدای از ما و معرفت ما است، معرفت ما به او متعلق می شود و چون خدای تعالی محیط به ما و معرفت ما و قیّم بر این معنا است، پس چیزی که ما و معرفت ما را از دایره سلطنت و احاطه او بیرون برده و ما را از محاط بودن برای او نگهدارد، نیست، تا به آن وسیله خود را از تحت احاطه او کنار کشیده و آنگاه او را متعلق معرفت و درک خود قرار دهیم، و امام (علیه السلام) این معنا را با این جمله از گفتار خود که می فرماید: ((هو الدال بالدلیل علیه و المودی بالمعرفه الیه)) بیان می کند و معنایش این است که خدای تعالی خود دلیل بر وجود خویش است حتی دلیل را هم او راهنمایی کرده که چگونه دلالت کند، و

اوست که معرفت انسان را چنان می‌کند که بنحو مخصوصی بسوی او معطوف شود، و آدمی را به او آشنا سازد، چون اوست که بر هر چیزی احاطه و سلطنت دارد، با این حال چگونه ممکن است کسی به ذات او راه یابد تا او را محاط خود قرار دهد، با اینکه او بر آنکس و راه یابی او محیط است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۵۳:

فرمایش رسول خدا (ص) درباره معنای توحید بروایت امیرالمؤمنین (ع)

صدوق (علیه الرحمه) در کتاب معانی الاخبار به سند خود از عمرو بن علی از علی (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرموده: معنای توحید او این است که معتقد باشیم که ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر او است، ظاهرش موصوفی است نادیدنی و باطنش موجودی است آشکار و غیر خفی، او در همه جا یافت می‌شود، و هیچ جا نیست که لحظه‌ای از او خالی باشد، حاضر است اما محدود نیست، غایب است اما مفقود نیست.

مؤلف: کلام رسول الله (صلی الله علیه و آله) در این مقام است که وحدت غیر عددی خدای تعالی را که فرع نامحدودی اوست بیان نماید، چه نامحدودی است که باعث می‌شود ظاهر توحید و توصیفش از باطن آن و باطنش از ظاهر آن جدا نباشد، زیرا ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند، و وقتی حد در بین نبود این جدایی و تفاوت از بین رفته و مختلط و متحد خواهند شد، و همچنین وقتی ظاهر موصوف درک کردنی و باطن آن راه نیافتنی و پوشیده است که این ظاهر و باطن دارای حدی مخصوص به خود باشند، و هیچیک از حد خود تجاوز نکنند، و همچنین حاضر از این جهت که محدود است وجودش جمع و جور و حاضر برای شخصی است که نزد او است، و غایب از این جهت که محدود است، مفقود است برای شخصی، و گرنه اگر پای حد از میان برداشته شود نه حضور، حاضر را به تمام وجودش برای کسی مجتمع می‌سازد و نه غیبت، غایب را از نظر او مفقود و پوشیده می‌دارد.

بحثی تاریخی

(درباره اعتقاد به ودت عددی خداوند و رد آن در سخنان امام علی (ع))

باید دانست این مسأله که برای عالم صانعی است و اینکه این صانع یگانه است، از قدیم ترین مسائلی است که در بین متفکرین در اینگونه مسائل دایر و رایج بوده، و فطرتشان آنان را به این حقیقت رهنمائی نموده است، حتی آیین بت پرستی هم که بنایش بر شرک است اگر حقیقت معنایش مورد دقت قرار گیرد معلوم خواهد شد که این آیین هم در آغاز پیدایشش بر اساس توحید صانع و اینکه بت‌ها شفیع در نزد خدایند بنا شده است، ((ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی - ما عبادت نمی‌کنیم بت‌ها را مگر برای اینکه ما را به خدایمان قدمی نزدیک کنند))، گرچه این نیز بتدریج از مجرای اصلی خود منحرف شده و کار به جایی رسید که بت‌ها را نیز مستقل و اصیل در الوهیت پنداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۵۴:

و این انحراف از اینجا سرچشمه گرفت که گرچه فطرتی که آدمی را به توحید معبود دعوت می‌کند - همانطوری که بیانش با استفاده از آیات قرآن عزیز گذشت - دعوت می‌کند به خدایی که هم از جهت ذات و هم از جهت صفات یگانه است به یگانگی غیر محدودی در عظمت و کبریا، الا اینکه الفت و انسی که انسان در زندگیش به واحدهای عددی دارد از یکطرف، و ابتلاآتی که ملیین یعنی دینداران برای نفی تعدد خدایان و اثبات خدای واحد در برابر بت پرستان مجوس و دیگران داشتند از طرف دیگر شبهه عددی بودن وحدت خدا را در دلها جای گیر و مسجل نموده، و در نتیجه حکمی که فطرت انسان داشت به اینکه خداوند نامحدود است تقریباً از نظرها کنار رفته و مردم از حکم فطری خود غافل شدند. لذا می‌بینید کلماتی که از قدمای فلاسفه و اهل بحث، مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده و در دست است بخوبی می‌رساند که مقصودشان از وحدت باری تعالی همان وحدت عددی است حتی شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفای خود به این معنا تصریح نموده است، و کلمات غیر او از حکمایی که بعد از او تا حدود سده هزار هجری برخاسته‌اند و آثارشان در دست است نیز به همین منوال است.

اما متکلمین: آنان نیز احتجاجاتشان بر توحید طوری است که با اینکه عموماً همان مطالب قرآن عزیز است مع ذلک از طرز استدلالشان بیش از وحدت عددی استفاده نمی‌شود، این است آن معنائی که از کلمات دانشمندان و اهل بحث در این مسأله بدست می‌آید.

بنابراین بیانی که قرآن عزیز راجع به معنای توحید دارد اولین گامی است که در تعلیم و بدست دادن این حقیقت برداشته شده است، و در حقیقت قرآن مبتکر در شناسائی این حقیقت است، چیزی که هست کسانی که در این قرون متمادی در صدد تفسیر قرآن و بیان معارف و علوم آن بر آمده‌اند، چه اصحاب، و چه تابعین و چه مفسرین بعد از آنها، عموماً بحث درباره این مطلب را مهمل گذاشته و متعرض این بحث شریف نشده‌اند، این کتب تفسیر و جوامع حدیث است که همه در دسترس خواننده هست، و اطمینان داریم که خواننده محترم نخواهد توانست اثری از این حقیقت را در آنها پیدا کند، و نه به بیانی که این حقیقت را شرح دهد بر خواهد خورد، و نه از طرز استدلالشان بویی از آن استشمام خواهد نمود.

آری ما تاکنون به بیانی که پرده از روی این حقیقت برداشته باشد بر نخورده ایم جز همین بیان شیوایی که تنها و تنها در کلمات امام علی بن ابیطالب (علیه افضل الصلوات و السلام) دیده می‌شود، آری تنها کلام آن جناب است که گشاینده این در و فاش کننده این راز نهفته است، او است که با روشن ترین اسلوب و واضح ترین برهان آنرا تشریح و اثبات نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۵۵

از کلمات آن جناب که بگذریم، در کلمات فلاسفه اسلام که در قرون بعد از قرن دهم می‌زیسته‌اند نیز این حقیقت به چشم می‌خورد، الا اینکه به اعتراف خود آنان سرچشمه کلماتشان همان کلمات امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. این بود سر اینکه ما در بحث روایتی خود تنها اکتفا به نقل نمونه هائی از کلمات غرا و زیبایی آن جناب نموده و از نقل کلمات دیگران خودداری کردیم، چه اسلوبی که امام (علیه السلام) در این مسأله و تشریح آن از احتجاج برهانی بکار برده، اسلوبی است که در کلمات دیگران دیده نمی‌شود، و به همین جهت از عنوان کردن بحثی فلسفی مستقل بمنظور بررسی و تحقیق در اطراف این مسأله خودداری نموده و تنها به همان بحث روایتی اکتفا کردیم، چون براهینی که فلاسفه برای بدست دادن این غرض چیده‌اند براهینی است که از همین مقدمات که در کلام امام است تشکیل یافته، و زاید بر آن چیزی ندارد، چون همگی آنها یعنی کلمات امام (علیه السلام) و فلاسفه همه مبنی بر صرافت وجود پروردگار، و احدی بودن آن ذات مقدس است (جلت عظمته). المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۵۶

آیات ۸۹ - ۸۷، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۸۷) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ (۸۸) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيْمَانَ فَكَفَّرْتُهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرَ رَقِيَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۸۹)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حرام نکنید طیباتی را که خداوند بر شما حلال نموده و تجاوز نکنید که براستی خداوند دوست نمی‌دارد تجاوزکاران را (۸۷) و بخورید از آنچه خداوند روزیتان کرده در حالی که حلال و طیب است و بپرهیزید از خدایی که شما به او ایمان آورده‌اید (۸۸) خداوند شما را به قسمهای لغو و بیهوده تان مواخذه نمی‌فرماید و لیکن مواخذه می‌کند از قسمهایی که با آن عهد و پیمانی بسته‌اید، پس کفار آن اطعام ده مسکین است از غذاهای متوسطی که به اهل و عیال خود می‌خورانید یا از لباسی که به آنان می‌پوشانید یا آزاد کردن بنده‌ای. پس کسی که استطاعت مالی ندارد و نمی‌تواند این کفارات را

انجام دهد سه روز روزه بگیرد، این است کفاره قسمه‌ایان زمانی که قسم خوردید، و حفظ کنید سوگندهایان را و آنرا مشکند، خداوند این چنین بیان می کند آیات خود را باشد که شما شکرگزاری کنید. (۸۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۵۷: بیان آیات

این سه آیه و تعدادی از آیاتی که بعد از آنها واقع شده اند، یعنی حدود صد و اندی از آیات این سوره در مقام بیان پاره ای از احکام فرعی هستند، و این آیات مجموعاً نظیر جمله معترضه ایست که در بین دو دسته از آیاتی واقع شده اند که متعرض داستانهای مسیح (علیه السلام) و مسیحیان است. و این آیات چون طوایف متفرقه ای هستند و درباره احکام مختلفی نازل شده اند، از این جهت می توان گفت هر کدام برای خود مستقل اند، و در فهمانیدن مدلول خود تمام و غیر مربوط به مابقی آیات اند، بنابراین مشکل است گفته شود که همه آنها یکدفعه نازل شده اند، و یا با بقیه آیات سوره نازل شده اند، زیرا مضامین این آیات طوری است که نمی توان بین آنها ارتباط برقرار کرد، تا بتوان آنرا شاهد این حرف قرار داد، و اما روایاتی که درباره شائن نزول آنها وارد شده به زودی بعضی از آنها را که عمده آنها است در بحث روایتی آینده نقل خواهیم نمود.

در این سه آیه نیز مطلب از همین قرار است، یعنی بین آنها ارتباط زیادی نیست، چون آیه سومی مستقل در معنا و آیه اولی هم از سومی اجنبی است، گرچه از بعضی جهات خالی از نوعی مناسبت هم نیست، و آن این جهت است که یکی از وسایل حرام کردن طبیات سوگند است، و از جمله مصادیق سوگند لغو، سوگندیست که بعضی طبیات را که خداوند حلالش کرده حرام نماید، شاید همین جهت باعث بوده که بعضی ها - بطوری که از آنها نقل شده - نزول همه این آیات را راجع به سوگند لغو دانسته اند. این حال آیه اولی با سومی است و اما آیه دومی، کانه دنباله همان آیه اولی است، کما اینکه ذیل آن یعنی جمله ((و اتقوا الله الذی اتم به مؤمنون)) بلکه و همچنین صدرش به بعضی عنایات به این معنا شهادت می دهد، زیرا صدر آیه مشتمل بر ((واو)) عاطفه و امر به خوردن حلال طیبی است که آیه اولی از تحریم و اجتناب از آن نهی می کند، و به این توجیه می توان این دو آیه را از نظر معنا ملتمس و از جهت حکم متحد و سیاقشان را یکی کرد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ

راغب در مفردات گفته است: ((حرام)) به معنای چیزی است که از آن منع شده باشد، چه این منع به تسخیر الهی باشد، و چه به منع قهری، و چه به منع عقلی یا منع شرعی یا از ناحیه کسی که اطاعت امرش لازم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۵۸: معنای کلمه: ((حل)) و مشتقات آن

و درباره معنای کلمه ((حلال)) هم گفته است ((حل)) در اصل به معنای گشودن گره است، و به همین معنا است آیه شریفه ((و احلل عقده من لسانی: بگشای گره از زبان من)) و حلول به معنای نزول است، و گویا مناسبتش با معنای اصلی این است که نوعاً در موقع پیاده شدن و نزول در منزل بارها را می گشایند، و گره ها را باز می کنند، آنگاه در نزولی هم که بار گشودن ندارد استعمال شده و گفته شده است: ((حل حلولا واحله)). خدای عزوجل هم در قرآن فرموده: ((وتحل قریبا من دارهم - یا عذاب فرود می آید نزدیکی خانه هایشان)). ((و احلوا قومهم دار البوار - و فرود آوردند قوم خود را در خانه هلاکت)) و گفته می شود: ((اذا حل الدین وجب ادائه - وقتی قرض حلول کرد (سر رسید) واجب است ادای آن))، و ((حله)) به معنای قومی است که پیاده شوند، و به همین معنا است ((حی حلال)) یعنی قبیله ای که نازل شدند، و ((محلّه)) به معنای مکان حلول و جای نزول است، و اینکه گفته می شود: فلان چیز حلال است. استعاره است از حل عقده، یعنی گشودن گره. و به این معنا در کلام خدای تعالی استعمال شده است، آنجا که می فرماید: ((کلوا مما رزقکم الله حلالا طیباً - و بخورید از حلال و طیب آنچه روزیتان کرده ایم)) و نیز می فرماید: ((هذا حلال و هذا حرام - این حلال است و این حرام)).

و ظاهراً از این جهت ((حل)) را هم در مقابل ((حرمت)) و هم در مقابل ((احرام)) و هم ((حرم)) ذکر می کنند، و می گویند:

((الحل و الحرمة)) و ((الحل و الحرام)) و ((الحل و الحرم)) که در این سه لفظ یعنی حرمت و احرام و حرم گرهی خیالی بنظر می‌رسد، چون ممنوعیتی که همان معنای حرمت و احرام و حرم است خود در حقیقت گره و عقده است .

و این ظهور از این جهت که این سه لفظ در مقابل حل قرار می‌گیرد روشن تر می‌شود، زیرا حل استعاره است برای معنای جواز و اباحه، و این دو لفظ یعنی حل و حرمت از حقایق عرفی است، نه از مخترعات و اصطلاحات شرعی یا متشرعه، و آیه مورد بحث، مؤمنین را از تحریم حلال نهی می‌کند، یعنی دستور می‌دهد آنچه را که خدا برایشان حلال کرده بر خود حرام نکنند، و این تحریم حلال یا به این می‌شود که در مقابل حلیت شارع حرمتش را تشریح کنند، و یا به این می‌شود که کسی از انجام آن عمل حلال جلوگیری نموده یا خودش از انجامش امتناع بورزد، چه همه اینها تحریم و منع و در حقیقت نزاع با خدای سبحان است در سلطنت او، و تجاوز به اوست، و پر معلوم است که این نزاع و تجاوز با ایمان به خدا و آیات خداسازگار نیست، و لذا در آیه مورد بحث نهی از این عمل را صادر کرده و فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا...)) پس در حقیقت معنای آیه این است: حرام نکنید آنچه را که خدا برایتان حلال کرده، با اینکه ایمان به خدا آورده اید و خود را تسلیم امر او نموده اید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۵۹

الزام و التزام به ترک آنچه خدا حلال کرده تعدی از حدود الهی و تجاوز به سلطنت شرعی او است

و ذیل آیه بعدی هم که می‌فرماید: ((و اتقوا الله الذی انتم به مؤمنون)) این معنا را که آیه هم تشریح و هم جلوگیری و هم امتناع را شامل است تایید می‌کند، و اینکه کلمه ((طیبات)) را اضافه کرده است به جمله ((احل الله لکم)) با اینکه کلام بدون ذکر آن هم تمام بود، برای این بود که به متمیم جهت نهی اشاره کرده باشد، و بفهماند تحریم حلال علاوه بر اینکه تجاوز از حد بندگی و معارضه با سلطنت خدا و مناقض با ایمان و تسلیم است، خروج از حکم فطرت هم هست، زیرا فطرت، خود هر حلالی را پاکیره و طیب می‌داند، و از آنها هیچ نفرتی ندارد، کما اینکه در آیه ذیل که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شریعتی را که آورده توصیف می‌فرماید و از این معنایی که گفتیم خبر داده، یعنی آنچه را که حلال است طیب و آنچه را که حرام است خبیث و پلید دانسته، و فرموده است: ((الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل یامرهم بالمعروف و ینهیهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم...)).

و به همین معنایی که بیان کردیم تایید می‌شود که:

اولا مراد از تحریم طیبات الزام و التزام به ترک حلالها است .

و ثانيا مراد از ((حل)) به قرینه مقابله با حرمت بطور عموم هر چیزی است که در قبال حرمت باشد، پس هم مباحات و هم مستحبات و هم واجبات را شامل می‌شود.

و ثالثا اضافه ((طیبات)) به ((ما احل الله)) اضافه بیانیه است .

و رابعا مراد از ((اعتداء)) در جمله ((و لا تعتدوا)) همان تجاوز بر خدای سبحان است نسبت به سلطنت تشریحیش . یا اینکه مراد تعدی از حدود اوست به کناره گیری از اطاعت و تسلیم او و تحریم حلالهای او. چنان که در ذیل آیه طلاق می‌فرماید: ((تلك حدود الله فلا تعتدوها و من یتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون)) و نیز در ذیل آیه ارث می‌فرماید: ((تلك حدود الله و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و ذلك الفوز العظيم . و من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۰

و این آیات همانطوری که ملاحظه می‌کنید اطاعت خدا و رسول را از روی استقامت و التزام به آنچه تشریح فرموده، ممدوح دانسته، و بر عکس خروج از مقام تسلیم و رضا و التزام و انقیاد را از راه تعدی و تجاوز نسبت به حدود خدا مذموم دانسته، و مرتکبش را سزاوار عقاب معرفی نموده است، بنابراین محصل مفاد آیه مورد بحث نهی است از تحریم محللات، یعنی از اینکه

کسی از استفاده از آنچه خدایش حلال کرده اجتناب و از نزدیکی به آن امتناع ورزد، چون این امتناع با ایمان به خدا و آیات او مناقض است، و با این نمی سازد که محلات چیرهائی هستند که فطرت بشر آنرا طیب می داند، و هیچگونه پلیدی در آنها نیست تا از آن جهت از آنها اجتناب شود، و اجتناب بی جهت تجاوز است، و خداوند متجاوزین را دوست نمی دارد.

وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

گفتیم ظاهر سیاق آیه این است که مراد از ((اعتدا)) همان تحریم حلالی است که شرحش تا اندازه ای داده شد، پس اینکه فرمود: ((و لا تعتدوا)) بمنزله تاکید است برای: ((لا تحرموا...)).

وجوهی که درباره مراد از اعتداء در جمله: ((ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)) گفته شده است

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از اعتدا تجاوز از حد اعتدال است در چیره‌های حلال، و آیه نهی است هم از اینکه کسی یکباره روی به محلات نهاده و سرگرم تمتع و لذت بردن از آنها شود و هم از اینکه یکسره روی از آنها برتافته و رهبانیت و زهد و عبادت و تقرب به خدا را اختیار کند، بنابراین، معنی آیه این می شود: نه چنان باشید که آنچه را که خدا برایتان حلال کرده بر خود حرام کنید، و نه طوری باشید که از حد اعتدال گذرانده و در تمتع از آنها اسراف و افراط بورزید، و به این وسیله به جان و تن خود ضرر رسانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۱

عده دیگری گفته اند مراد از اعتدا تجاوز از ((محلات طیبه)) است به ((خبثات محرمه))، بنابراین، برگشت معنی آیه به این معنی می شود که نه از محلات اجتناب کنید و نه محرمات را مرتکب شوید، به عبارت دیگر، آنچه را که خدا حلال کرده بر خود حرام و آنچه را حرام کرده بر خود حلال مکنید.

و این دو معنایی که نقل شد گرچه در جای خود معانی صحیحی هستند و حتی آیات صریحی هم از قرآن بر طبق آن داریم، لیکن هیچکدام از آنها با آیه مورد بحث منطبق نمی شود، زیرا سیاق آیه و آیه بعدش با این دو معنا سازگاری ندارد، و بنا نیست هر حرف صحیحی را بر هر کلامی اگر چه با سیاق و موقعیت آن نسازد تحمیل کرد.

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ...

ظاهر عطف، یعنی عطف شدن جمله ((و کلاوا)) بر ((لا تحرموا)) این است که مفاد آیه دومی به منزله تکرار و تاکید مضمون آیه سابق باشد، کما اینکه همینطور هم هست، به شهادت سیاق صدر آیه، چون صدر آیه مشتمل است بر حلالا طیباً که محاذی است با جمله ((طیبات ما احل الله)) در آیه سابقه، و همچنین به شهادت ذیل آن از جهت محاذاتی که بین جمله ((و اتقوا الله ان کنتم مؤمنین)) از آن آیه و جمله ((یا ایها الذین آمنوا)) از آیه سابقه است، و ما سابقا این معنا را بیان نمودیم.

و بنا بر این، جمله ((کلاوا مما رزقکم الله...)) از قبیل ورود امر است در مقام توهّم حضر که جز بر جواز، دلالت ندارد. یعنی چون جای این بود که کسی خیال کند بهر مندی از نعمت های خدا زیاده از حد ضرورت جایز نباشد و این آیه در چنین مقامی می فرماید: بخورید از چیرهائی که خدا روزیتان کرده. از این رو کلمه ((بخورید)) دلالت بر وجوب ندارد. تنها جواز را می رساند، و تخصیص جمله ((کلاوا)) بعد از تعمیمی که در جمله ((لا تحرموا)) است، یا تخصیص بحسب لفظ تنها است، و در معنای عام و به معنای مطلق تصرف در طیبات از نعمتها و داده های خدا است، چه به خوردن باشد و چه به سایر وجوه تصرف، و سابقا هم در چند جا گذشت که استعمال ((اکل)) در مطلق تصرف، استعمالی است شایع و متداول، یا آنکه تخصیص بحسب لفظ و معنا هر دو است، و ممکن هم هست که اینطور باشد، و مراد از اکل همان خوردن به معنای واقعی خود باشد، و سبب نزول این دو آیه این باشد که بعضی از مؤمنین در روزهای نزول این دو آیه بعضی از خوردنی های طیب را بر خود حرام کرده بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۲

و روی این فرض این دو آیه درباره نهی از این عمل نازل شده باشد، و اینکه در آیه اولی نهی را بطور عموم بیان فرمود نه تنها از



نخوردن، از این جهت است که می‌خواهد قاعده کلی بیان کند، چون ملاک نهی، هم در خوردنی‌های حلال است و هم در غیر خوردنی‌ها، و لازمه استظهاری که ما از معنای آیه کردیم این است که جمله ((مما رزقکم الله)) مفعول باشد برای ((کلوا)) و نیز بنابراین معنا ((حلالا طیباً)) دو حال خواهند بود از برای ((ما)) موصوله، و به همین معنایی که ما استظهار کردیم این دو آیه مربوط و متوافق می‌شوند. و چه بسا کسانی که گفته‌اند: ((جمله حلالا طیباً)) مفعول است برای ((کلوا)) و جمله ((مما رزقکم الله)) متعلق است به ((کلوا)) یا حال است از برای حلال، که چون نکره است مقدم بر خود آن ذکر شده است، یا آنکه ((حلالا)) وصفی باشد برای موصوفی محذوف، و تقدیر چنین باشد: ((و کلوا مما رزقکم الله رزقا حلالا طیباً)) و همچنین توجیهاتی دیگر.

و چه بسا بعضی از مفسرین استدلال کرده‌اند به کلمه ((حلالا)) بر اینکه رزق شامل حلال و حرام هر دو می‌شود، و گرنه ذکر این کلمه لغو بود.

جوابش اینست که وقتی ((حلالا)) چنین دلالتی دارد که قید احترازی باشد، و بخواهد رزق غیر حلال و غیر طیب را خارج کند، و لیکن چنین نیست، بلکه قید توضیحی است که با مقیدش مساوی است، و نکته‌ای که در ذکر آنست - کما اینکه سابقا هم گفتیم - این است که اشاره کند به اینکه حلال و طیب بودن روزی عذر برای کسی که بخواهد پیرامون رهبانیت بگردد باقی نمی‌گذارد، و ما در سابق در ذیل آیه ۲۷ از سوره آل عمران (جلد ۳ ترجمه) راجع به رزق مطالبی بیان کردیم. لا- يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ

((لغو)) چیزی را گویند که اثری از آثار عملی بر آن مترتب نشود، و ((ایمان)) جمع ((یمین)) و به معنای سوگند است. راغب در مفردات گفته است: ((یمینی)) که به معنای قسم است استعاره است از یمین به معنای دست، به اعتبار کارهایی که شخصی معاهد و صاحب سوگند و غیر او انجام می‌دهند، و یمین به این معنا در چند جای قرآن بکار رفته، از آن جمله می‌فرماید: ((ام لکم ایمان علینا بالغه الی یوم القیمه)) و نیز می‌فرماید: ((واقسموا بالله جهد ایمانهم)) و نیز می‌فرماید: ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم)) و ((عقدتم)) را اگر با تشدید قاف بخوانیم از تعقید و به معنای مبالغه در عقد و گره زدن است، و لیکن ((عقدتم)) به تخفیف هم قرائت شده، ((فی ایمانکم)) متعلق است به جمله ((لا یواخذکم)) یا به جمله ((باللغو)) البته دومی به صحت نزدیک تر است،

سوگندهای لغو سوگندهای است که عقد و التزام نداشته باشد

و تقابلی که بین دو جمله ((باللغوی ایمانکم)) و جمله ((بما عقدتم الایمان)) هست می‌رساند که مراد از لغو در سوگندها، سوگندهای بیهوده ایست که غرض از آنها عقد و پیمان و معاهده‌ای نباشد، و صرفاً از روی عادت یا سبب دیگری بر زبان جاری شود، و سوگند لغو عبارتست از همان گفتن نه، و الله و آری و الله، که مخصوصاً در معامله‌ها و خرید و فروش‌ها بیشتر بر زبان جریان می‌یابد، و اما سوگندهایی که بمنظور عقد و التزام به عملی و یا به ترک آن بر زبان جاری می‌شود مثلاً گفته می‌شود و الله فلان عمل نیک را انجام می‌دهم، و یا و الله فلان عمل زشت را ترک می‌کنم، سوگند لغو نیستند.

این است آنچه از ظاهر آیه استفاده می‌شود، و این منافات ندارد با اینکه شارع مقدس گفتن: و الله فلان حرام را مرتکب و یا و الله فلان واجب را ترک می‌کنم، را جزو سوگند لغو بشمارد، و اثری برای آن قائل نشود، و بفرماید: ((هر عملی که سوگند بر انجام آن و یا ترک آن خورده می‌شود باید آن عمل و یا آن ترک رجحان و حسن داشته باشد، و گرنه لغو و بی اثر است)) زیرا این حکمی است که از ناحیه سنت به حکم قرآن ضمیمه و ملحق شده است، و لازم نیست آنچه را که سنت بر آن دلالت دارد قرآن نیز بخصوص آن دلالت کند. ممکن است کسی خیال کند که جمله ((و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان)) دلیل است بر اینکه سوگند همین که در عقد و التزام بکار رفت صحیح و موثر و مورد مواخذه است، چون مطلق است و شامل می‌شود جائی را که رجحان داشته باشد، و مواردی را که فاقد رجحان باشد، و لیکن این خیال باطل است و در آیه چنین دلالتی نیست، برای اینکه آیه

سوگندی را می گوید که بر حسب موازین شرع صحیح و ممضی باشد، زیرا در ذیل آیه این جمله است: ((و احفظوا ایمانکم)) و اگر مراد مطلق سوگند بود لازمه اش این بود که در این ذیل فرموده باشد مطلق سوگند را چه دارای رجحان باشد و چه نباشد حفظ کنید، و حال آنکه شارع از این دو یکی را که همان فاقد رجحان است لغو فرموده، پس معین شد که در صدر آیه مراد از سوگند لغو، سوگندی است که عقد و التزام نداشته باشد، و سوگندهائی که عقد و التزام دارد سوگند لغو نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۴

بیان کفار حنث (شکستن) قسم

فَكَفَّرْتَهُ بِطَعَامٍ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ ... أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

((کفاره)) عبارتست از عملی که بوجهی از وجوه، زشتی معصیت را بپوشاند، و اصل این کلمه از کفر است که به معنای پوشاندن است، خدای تعالی می فرماید: ((نکفر عنکم سیاتکم))، راغب گفته است: کفاره چیزی است که گناه را بپوشاند، و از همین باب است کفاره سوگند ((فکفارته)) این کفاره به یک اعتبار از متفرعات سوگند است، و آن اعتبار مقدر و عبارتست از شکستن سوگند، و تقدیر این است: ((فان حنثتم فکفارته - اگر سوگند را شکستید کفاره اش این است که فلان طور کنید)) چون از خود لفظ کفاره گناهی که کفاره دارد فهمیده می شود، و این گناه خود سوگند نیست، چه اگر سوگند معصیت بود در ذیل همین آیه نمی فرمود: ((و احفظوا ایمانکم)) چون معنا ندارد خداوند سبحان سفارش به حفظ چیزی کند که خود معصیت است، پس کفاره، مربوط به شکستن سوگند است نه به خود آن، و از همین جهت مواخذه ای هم که در ((و لکن یواخذکم)) است مواخذه بر شکستن سوگند است نه بر خود آن. خواهید پرسید پس چرا فرمود خداوند شما را بخاطر عقد سوگند به آن مواخذه می کند؟! با اینکه بنا بر این بیان عقد سوگند خودش مواخذه ندارد، و مواخذه در شکستن آنست، جواب این است که چون متعلق مواخذه که همان شکستن سوگند است از متعلقات آنست، به عبارت ساده تر چون اگر سوگندی نبود حنثی (شکستن) پیش نمی آمد، از این جهت فرمود: بخاطر سوگندتان مواخذه می کند. پس کفاره متفرع است بر حنث، که چون قرینه در کلام بود ذکر نشده است، و آن قرینه جمله ((یواخذکم)) است و نظیر این بیانی که در ((کفارته)) گذشت عینا در جمله ((ذلک کفاره ایمانکم اذا حلفتم)) نیز جاری است، یعنی تقدیر در آنجا نیز چنین است: ((ذلک کفاره ایمانکم اذا حلفتم و حنثتم - این است کفاره سوگندهایتان هر وقت قسم خوردید و شکستید)).

إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...

بیان خصال سه گانه کفارات است که چون با لفظ ((او)) که برای تردید است عطف شده و دلالت دارد بر اینکه یکی از آن سه، و خوب دارد نه هر سه، و از این هم که فرمود: ((فمن لم یجد فصیام ثلاثه ایام)) استفاده می شود که خصال مذکور تخییری است، و چنان نیست که سومی در صورت عجز از دومی و دومی در صورت عجز از اولی واجب باشد، بلکه هر سه در عرض هم واجبند، و ترتیبی در بینشان نیست چه اگر ترتیبی در ذکر آنها بود این تفریع که در جمله ((فمن لم یجد...)) است لغو بود، و بطور متعین سیاق اقتضای این را داشت که بفرماید: ((او صیام ثلاثه ایام)) در این آیه ابحاث و فروع فقهی زیادی است که مرجع آنها علم فقه است و باید آنجا بحث شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۵

ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ...

گفتیم در این جمله لفظ ((حنثتم)) مقدر است، و در این جمله و همچنین در جمله ((کذلک بین الله لکم)) نوعی التفات بکار رفته است، و وجه کلام از خطاب به مؤمنین به خطاب بر رسول (صلی الله علیه و آله) معطوف شده است، و شاید نکته اش این باشد که این دو جمله هر دو بیان می کنند حکم الهی را، و چون بیان پروردگار برای بندگانش بوسیله و وساطت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) انجام می گیرد پس کانه در این التفات خواسته است مقام وساطت رسول خود را در بیان آنچه بر او نازل می شود

حفظ فرموده باشد، کما اینکه در جای دیگر اشاره به این مقام نموده می فرماید: ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم)).

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

یعنی بوسیله نبی خود احکام خود را بیان می کند تا شاید شما به یاد گرفتن و عمل کردن آن او را شکر گزار باشید.

بحث روایتی

روایاتی درباره نزول آیه شریفه: ((لاتحرموا طیبات...)) در شائن جمعی از صحابه پیامبر (ص) که اموری را بر خود ممنوع کرده بودند

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل الله لکم...)) گفته است پدرم از ابن ابی عمیر از بعضی از اصحاب خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این آیه درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) و بلال و عثمان بن مظعون نازل شده، چون امیرالمؤمنین (علیه السلام) سوگند یاد کرده بود که هیچگاه - تا زنده است - در شب نخوابد، و همه شبها را به عبادت بسر برد، و اما بلال او نیز قسم یاد کرده بود که هیچ روزی افطار نکند، و تمامی عمر خود را روزه بگیرد، و اما عثمان بن مظعون او نیز سوگند یاد کرده بود که هیچگاه با زنان جمع نشود، اتفاقاً روزی زن عثمان بن مظعون بر عایشه وارد شد، عایشه وقتی او را که زنی زیبا بود دیده و دید که خود را زینت نکرده پرسید چرا چنین دست از خود کشیده ای؟! و خود را زینت نکرده ای؟! زن عثمان گفت: برای کی خود را زینت کنم؟ به خدا سوگند از فلان موقع تا کنون شوهرم بسر وقت من نیامده، مثل اینکه رهبانیت اختیار کرده و به من توجهی ندارد، لباس های موئی و زبر پوشیده و نسبت به دنیا زهد ورزیده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۶

این بود تا رسول الله (صلی الله علیه و آله) وارد بر عایشه شد، عایشه داستان وی را با آن جناب در میان گذاشت، حضرت از خانه بیرون شد و دستور داد تا مردم برای نماز جمع شوند، وقتی جمع شدند پیامبر به بالای منبر رفت و پس از حمد و ثنای خدا فرمود: چه شده است که اقوامی طیبات و رزق حلال را بر خود حرام کرده اند؟! هان ای مردم آگاه باشید، من از پیشوای شما میم در شب می خوابم، و با زنان نکاح می کنم، تمامی روزها را روزه نمی گیرم، و با این حال اگر کسی از رفتار و سنت من اعراض نماید از من نیست، این سه نفر برخاستند و عرض کردند تکلیف ما که سوگند یاد کرده ایم چیست؟! در جوابشان این آیه نازل شد: ((لا یواخذکم الله)).

مؤلف: انطباق آیه ((لا- یواخذکم...)) بر این داستان و سوگند خوردن این سه نفر خیلی روشن نیست، سابقاً هم گفتگوی مختصری درباره این حدیث شد، مرحوم طبرسی در مجمع البیان همین قصه را از امام ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده است. چیزی که هست ذیل آنرا نقل نکرده. پس جا دارد در این حدیث دقت و تامل بیشتری بعمل آید.

و در احتجاج حدیثی از حسن بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که به معاویه و اصحابش فرمود: شما را به خدا سوگند می دهم آیا هیچ می دانید که علی (علیه السلام) در بین اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) اول کسی است که شهوات را بر خود حرام کرد و این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا...))

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه می گوید: مفسرین گفته اند: روزی رسول الله (صلی الله علیه و آله) نشسته بود و داشت مردم را به عواقب و خیمشان تذکر می داد، و قیامت و احوالش را برای آنها توصیف می فرمود، مردم چنان رقت کردند که به گریه درآمدند، دنبال این قصه ده نفر از آنها در منزل عثمان بن مظعون جمعی جمع شدند، و بنا گذاشتند که همواره روزها را روزه بگیرند و شبها را به عبادت پردازند، و هیچگاه در بستر نخوابند، و گوشت و چربی نخورند، و با زنان نزدیکی نکنند، و از استعمال عطر خودداری نموده و لباس موئی و زبر پوشند، و خلاصه یکباره دنیا را ترک گفته و به سیاحت در اقطار زمین پردازند، حتی بعضی ها تصمیم گرفتند آلت رجولیت خود را قطع کنند، که یکباره دل از این جهت آسوده دارند، و آن ده نفر عبارت بودند از:

۱ - علی (علیه السلام) ۲ - ابوبکر ۳ - عبدالله بن مسعود ۴ - ابوذر غفاری ۵ - سالم مولی ابی حذیفه ۶ - عبدالله بن عمر ۷ - مقداد بن اسود کندی ۸ - سلمان فارسی ۹ - معقل بن مقرن ۱۰ - عثمان بن مظعون .

این خبر به رسول الله (صلی الله علیه و آله) رسید بی درنگ به خانه عثمان آمد، لیکن او را ندید، به عیالش ام حکیم دختر امیه که اسمش حولاء و کارش گرفتن عطر بود فرمود: آیا این مطلب که من درباره شوهرت و رفقای شوهرت شنیده ام صحیح است؟ حولاء که دشوارش بود به رسول الله (صلی الله علیه و آله) دروغ بگوید، و از طرفی هم میل نداشت سر شوهر را فاش نماید، ناچار عرض کرد: یا رسول الله اگر این داستان را از خود عثمان شنیده اید صحیح است، رسول الله (صلی الله علیه و آله) برگشت، وقتی عثمان به خانه آمد همسرش داستان را برایش گفت، عثمان رفقای خود را خبر کرده و نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمدند، رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: می خواهید خبر دهم که تصمیم بر چنین و چنان گرفته اید؟ گفتند آری یا رسول الله، و ما غرض بدی نداشتیم، غرض ما جز خیر نبود، حضرت فرمود: آری و لیکن من به چنین روشی مامور نیستم، آنگاه فرمود: نفس شما هم حقی به گردن شما دارد، پس ناگزیر برای اینکه هم حق خدا و هم حق نفس خود را ادا کرده باشید گاهی افطار کنید، پاره ای از شبها را بخوابید و در پاره ای از آن به عبادت پردازید، زیرا می بینید که من نیز چنین می کنم، هم عبادت می کنم و هم می خوابم، هم روزه می گیرم و هم افطار می کنم، گوشت و چربی می خورم و بسرغ زنان می روم، هر کسی که از سنت من اعراض کند از من نیست، آنگاه مردم را جمع کرده و در برابرشان این خطبه را ایراد فرمود:

چه شده است اقوامی را که زنان و طعام و عطریات و خواب و شهوات دنیا را بر خود حرام کرده اند؟ اما من شما را به چنین روشی که روش کشیشان و رهبانان است دعوت نمی کنم، زیرا ترک خوردن گوشت و دوری از زنان و گوشه گیری و اتخاذ صومعه برای عبادت، در دین من نیست، جهان گردی امت من همان روزه داری آنهاست، و رهبانیتشان همان جهاد آنهاست، خدا را عبادت کنید و چیزی را انبازش مگیرید، حج و عمره و نماز بجای آرید، زکات پردازید، روزه رمضان را بر پا دارید، در دین استقامت بورزید، تا آنکه خدا هم برای شما استقامت را بخواهد، چه مللی که قبل از شما بودند و هلاک شدند هلاکتشان از این جهت بود که بر خود دشوار گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت، و این رهبانانی که در گوشه و کنار بیابانها می بینید از بقایای آنانند، بعد از این جریان این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا...)) این بود گفتار مفسرین درباره شان نزول آیه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۶۸

مؤلف : از مراجعه به روایات عامه بر می آید که این تفصیل خلاصه ایست از روایات بسیار زیادی که در این باب نقل شده، و گلچینی است که از تلفیق مضامین روایات درست شده، و بصورت روایتی در آمده است .

و اما خود آن روایات با همه کثرتی که دارند مع ذلک در هیچ کدامش این ده نفر اسم برده نشده است، بلکه صحابه در هر کدام به لفظی تعبیر شده است، مثلاً در بعضی از آنها دارد:

بعضی رجالی از اصحاب نبی (صلی الله علیه و آله)، و همچنین کلماتی که در این روایت از خطبه رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل شده به این تفصیل در هیچ روایتی نیست، بلکه هر فقره از آن از روایتی گرفته شده است. و همچنین تصمیمی که عثمان بن مظعون و اصحابش در این روایت گرفته اند آن تصمیم هم در سایر روایات مختلف است، و هیچ روایتی با همه آن ها مطابقت ندارد، بلکه بعضی از آنها تصریح دارد که این چند نفر تصمیم هایشان یکی نبوده، و هر کدام تصمیم بر ترک چیزی گرفته اند، غیر از آنچه دیگری گرفت .

چنانکه در صحیح بخاری و مسلم از عایشه روایت شده که گفت جمعی از اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) از زنان آن حضرت پرسیدند از رفتار آن جناب که در خلوت چگونه است؟ آنگاه بعضی گفتند ما بنا گذاشته ایم که گوشت نخوریم، و بعضی گفتند ما بنا داریم با زنان نزدیکی نکنیم، و بعضی گفتند ما تصمیم داریم در بستر نیاریم، این مطلب از ناحیه زنان بگوش

آن جناب رسید، فرمود این چه حرفهائی است که این مردم می زنند؟ یکی می گوید: من چنین می کنم دیگر می گوید: من چنان می کنم، و لیکن من که پیغمبر خدایم هم روزه می گیرم، و هم افطار می کنم، هم پاسی از شب را می خوابم، و هم در ساعتی از آن، شب زنده داری می کنم، هم گوشت می خورم و هم با زنان می آمیزم، پس اگر کسی از روش من اعراض کند از من نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۶۹

بنابراین با این همه اختلافی که در روایات هست نمی شود به روایت مجمع البیان اعتماد نمود، و تصمیم بر ترک همه آن امور را به همه آن ده نفر حتی علی (علیه السلام) نسبت داد، مگر اینکه کسی بگوید: گر چه در روایت مجمع البیان هم جمله: بنا را گذاشتند بر اینکه همه روزها را روزه بدارند و... وجود دارد، لیکن نمی خواهد بگوید همه آنها بنا را گذاشتند بر ترک این امور، پس بعید نیست که روایت مزبور روایتی جداگانه باشد، نه گلچین از سایر روایات، به هر حال چه روایت مجمع البیان روایت مستقلی باشد و چه نباشد تامل در آن و در روایات دیگر، گر چه هم در مضمون و هم در سند مختلفند - یعنی سند بعضی ضعیف و بعضی مرسل و بعضی معتبر است - برای آدمی اطمینان می آورد که اجمالا- عده ای از اصحاب که از آن جمله علی (علیه السلام) و عثمان بن مظعون بوده اند چنین تصمیمی گرفتند، و بنا را بر این چنین زهد و عبادتی گذاشتند و رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم آنها را تخطئه کرد، و به آنها فرمود: کسی که از سنت من اعراض کند از من نیست (و خدا دانایتر است). و همچنین کسانی که بخواهند بیشتر و بیش از این مقدار درباره این قضیه اطلاع بدست آورند باید به تفسیرهای روایتی از قبیل تفسیر طبری و الدر المنثور و فتح القدر و امثال آن مراجعه نمایند.

در الدر المنثور است که ترمذی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن عدی در کامل و طبرانی و ابن مردویه همگی این روایت را که ترمذی آنرا حسن دانسته از ابن عباس نقل کرده اند، که گفت: مردی آمد خدمت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و عرض کرد یا رسول الله من هر وقت گوشت می خورم رغبتم به زنان بیشتر شده و شهوتم تحریک می گردد، لذا جز این چاره ندیدم که گوشت را بر خود حرام کنم، و چنین کردم، در جواب آن مرد این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا! تحرّموا...)).

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از زید بن اسلم نقل کرده اند که عبدالله بن رواحه را شخصی از بستگانش میهمان شد، وقتی به خانه اش وارد شد که او نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) بود، همسر عبد الله به انتظار آمدن وی میهمان را طعام نداد، وقتی عبدالله وارد شد زن را عتاب کرد که چرا میهمان را حبس کرده و طعام ندادی؟! حرامم باد این طعام، همسرش هم از روی خشم گفت: حرامم باد این طعام، میهمان هم چون چنین دید گفت: حرامم باد این طعام، عبدالله وقتی دید کار به اینجا کشید دست به طعام برده، و گفت: بنام خدا تناول کنید، بعد از صرف غذا خدمت حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) و آله (رفته و ماجرا را بعرض آن حضرت رسانید، حضرت فرمود: تکلیف همان بود که کردی، آنگاه این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷۰

مؤلف: ممکن است این دو سببی که در این دو روایت اخیر برای نزول آیه ذکر شده، یعنی داستان تحریک شدن شهوت آن مرد و داستان عبدالله بن رواحه، شان نزول آیه نبوده باشد، و راوی وقتی داستان را نقل کرده آیه را از پیش خود بعنوان استشهاد ذکر کرده است، و از این قبیل استشهادات روایات اسباب نزول زیاد دیده می شود، و ممکن هم هست برای نزول آیه اسباب و حوادث متعددی واقع شده باشد.

چندی روایت درباره سوگند لغو

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن سنان نقل شده که گفت از امام (علیه السلام) پرسیدم از مردی که به زنش می گوید: اگر از این به بعد من شربت حلال و یا حرامی بیاشامم تو طالق باشی، و یا به بردگان خود می گوید اگر چنین کنم شما آزاد باشید. آیا طلاق و عتق او صحیح است؟ حضرت فرمود: اما حرام، که نباید نزدیکش برود چه سوگند بخورد و چه نخورد، و اما حلالی که سوگند بر

آن خورده چون تحریم حلال است آن نیز حرام نمی شود، باید که آنرا بیاشامد، زیرا حق ندارد حلالی را حرام کند. خدای تعالی می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل الله لکم)) پس در سوگندی که بر ترک حلال خورده چیزی بر او نیست. و مرحوم کلینی در کافی به سند خود از مسعده بن صدقه نقل کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که در ذیل آیه شریفه ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم)) می فرمود: سوگند لغو، گفتن نه و الله و آری و الله که در هیچ چیزی عقد و التزام نیاورد.

مؤلف: عیاشی هم در تفسیر خود نظیر این روایت را از عبد الله بن سنان نقل کرده و نیز نظیر همان را از محمد بن مسلم روایت نموده، با این تفاوت که در آخرش دارد: با سوگند لغو عقدی بسته نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۷۱ و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس نقل می کند که گفت: وقتی آیه ((یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل الله لکم)) درباره قومی که زنان و گوشت را بر خود حرام کرده بودند نازل شد، گفتند یا رسول الله پس تکلیفمان نسبت به سوگندهائی که خورده ایم چیست؟ در جواب، این آیه نازل شد: ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم)).

مؤلف: این روایت بی شباهت نیست به ذیل اولین روایتی که در این بحث نقل کردیم، الا اینکه با ظاهر آیه منطبق نیست برای اینکه سوگند خوردن بر ترک واجب یا ترک مباح چنین نیست که هیچ گونه عقدی در آن نباشد، با اینکه در آیه شریفه، جمله ((بالغو فی ایمانکم)) مقابل جمله ((بما عقدتم الایمان)) قرار گرفته، و این خود دلیل است بر اینکه سوگند لغو سوگندی است که هیچگونه عقدی در آن نباشد، و در این روایت سوگند آن مردم بر ترک زن و گوشت بوده، و خواسته اند با سوگند این عقد و التزام ببندند، پس سوگندشان لغو و بیهوده نبوده، و ظاهر این آیه موافق روایت است که سوگند لغو را تفسیر می کند، و می فرماید: سوگند لغو عبارتست از گفتن نه و الله و آری و الله، که بیهوده و از روی عادت بر زبان جاری می شود، و گوینده اش نمی خواهد با آن چیزی بر خود واجب کند، پس آیه شامل سوگندی که عقد و التزام دارد و لیکن شارع آنرا لغو و بی اثر دانسته، نمی شود، چه لغویت چنین سوگندی مستند به سنت است نه به کتاب، علاوه بر اینکه سیاق آیه بهترین دلیل است بر اینکه آیه در صدد بیان کفاره سوگند و امر به حفظ آنست بطور استقلال نه بر سبیل تطفل و تبعیت، کما اینکه لازمه این تفسیر است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷۲

آیات ۹۳ - ۹۰، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۹۰) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (۹۱) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ (۹۲) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ (۹۳)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید، جز این نیست که شراب و قمار و بت ها، یا سنگ هائی که برای قربانی نصب شده و چوبه های قرعه، پلید و از عملیات شیطان است. پس دوری کنید از آنها، شاید که رستگار شوید. (۹۰) و جز این نیست که شیطان میخواهد بوسیله شراب و قمار بین شما عداوت و خشم بیندازد و شما را از ذکر خدا و از نماز باز دارد، پس آیا دست بردار از آنها هستید؟! (۹۱) فرمانبری خدا و اطاعت رسول کنید و دوری کنید از منهیات چه اگر گوش ندهید و اعراض کنید باید بدانید که تنها بر عهده رسول ما بلاغ آشکار است و بس. (۹۲) بر کسانی که ایمان آورده اند و عمل صالح کرده اند گناه و حرجی نیست در آنچه که قبل از این از محرّمات خورده اند، البته وقتی که پرهیز کرده و ایمان آورند و عمل صالح کنند آنگاه پرهیز کرده و ایمان آورند سپس پرهیز کرده و نیکوئی کنند و خداوند دوست میدارد نیکوکاران را. (۹۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷۳



## بیان آیات

این آیات به حسب سیاق بی ارتباط به هم نیستند، و مثل این است که پشت سر هم یا یکدفعه نازل شده اند، و آیه آخری بمنزله دفع توهمی است که آن توهم را بعداً تفصیل خواهیم داد، به هر حال این آیات همگی در مقام بیان احکام شراب هستند و در بعضی از آنها قمار و در بعضی دیگر انصاب و ازالام هم علاوه شده است، و ما سابقاً در ذیل آیه ((یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثم ہما اکبر من نفعہما)) در جلد اول و نیز در تفسیر آیه: ((یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون))، در جلد چهارم از این کتاب گفتیم که این دو آیه با آیه ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم)) و آیه مورد بحث تا جمله ((انتم منتهون)) اگر همه به هم منضم و یکجا در نظر گرفته شوند سیاقهای مختلفشان این معنا را می‌رساند که شارع مقدس شراب را بتدریج تحریم فرموده است، نمی‌خواهیم بگوییم نخست نهی تنزیہی سپس نهی اعافه و در مرتبه سوم نهی کراهتی و در آخرین مرحله نهی تحریمی کرده تا سر از نسخ در آورد.

و نیز نمی‌خواهیم بگوییم بمنظور رعایت سیاست در اجرای احکام دینی نخست نهی را بطور مبهم سپس روشن تر یا اول خفی و سپس صریح تر بیان فرموده تا کسی بگوید، کلمه ((اثم)) در آیه شریفه ((قل انما حرم ربی الفواحش)) که آیه ایست مکی و واقع در سوره اعراف به ضمیمه ((قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس)) که آیه ایست مدنی در سوره بقره یعنی اولین سوره مفصلی که بعد از هجرت نازل شده این نتیجه را می‌دهد که شراب حرام است چون دارای اثم است، و خداوند بطور کلی اثم و فواحش را تحریم فرموده، و این نتیجه قطعی است، و مجالی برای تاویل و جائی برای عذر باقی نمی‌گذارد، بلکه می‌خواهیم بگوییم نهی تحریمی از خصوص شراب را بتدریج بیان فرموده، به این معنا که نخست شراب را در ضمن عنوان گناه که عنوانی است عام تحریم کرده، و فرموده است: بگو پروردگار من فواحش (چه علنی و چه در پنهانی) و همچنین اثم را تحریم نموده آنگاه همان را به تحریم خاص و به صورت نصیحت بیان کرده و فرموده است: بگو که گر چه برای مردم در این دو یعنی شراب و قمار منفعی است، الا اینکه گناه آندو از نفعشان بزرگتر است. و نیز فرمود: مبادا با اینکه مست هستی در صدد نماز خواندن برآیید، بلکه صبر کنید تا آنکه بحال خود آمده و بفهمید چه می‌گویید. البته بنا بر اینکه مراد از این مستی، مستی شراب باشد نه مستی و بیخودی خواب، بار سوم هم او را باز به تحریم خاص و لیکن با تشدید و تاکید هر چه بیشتر بیان کرده و فرموده: ((انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازالام رجس من عمل الشیطان... فهل انتم منتهون))

ده خصوصیت در این آیات که تشدید و تاءکید حرمت شراب را می‌رسانند

چون این چند آیه که آخرین آیاتی است که راجع به تحریم شراب نازل شده از چند جهت مشتمل بر تشدید و تاکید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷۴

یکی از جهت اینکه کلمه ((انما)) در آن بکار رفته. دوم از اینکه شراب را پلید و رجس خوانده، سوم اینکه آنرا عمل شیطان نامیده، چهارم از جهت اینکه مشتمل بر امر صریح است به اجتناب از آن، پنجم از جهت اینکه فرموده است در آن اجتناب انتظار و توقع رستگاری هست، ششم از این جهت که مشتمل است بر بیان مفاسدی که بر آشامیدن شراب مترتب است، هفتم از اینکه می‌پرسد، آیا این مقدار از بیان مرتکبین این عمل را از عمل زشتشان باز می‌دارد یا نه؟ هشتم از اینکه بعد از آنهمه تاکید آنان را به اطاعت خدا و رسول امر نموده از مخالفتشان بر حذر می‌دارد، نهم آنکه می‌فرماید خداوند از اینکه شما اطاعتش بکنید یا نکنید بی‌نیاز است، دهم اینکه در یک آیه بعد می‌فرماید: ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات...)) چون بنابر توضیحی که بعداً خواهیم داد این آیه نیز خالی از دلالت بر تشدید نیست.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ...

سابقاً یعنی در اول همین سوره بحثی درباره ((خمر)) و ((میسر)) و ((انصاب)) و ((ازلام)) گذشت، و گفتیم که ((خمر))

عبارتست از هر مایعی که در اثر تخمیر (ورآمدن) خاصیت سکر و مستی بخود گرفته باشد، و خوردنش عقل را تیره و بیهوده کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۷۵:

معنای ((میسر)) و ((انصاب)) و ((ازلام)) و نقل یک قول

و ((میسر)) عبارتست از جمیع انحاء قمار، و ((انصاب)) عبارتست از همان بت‌ها و یا سنگ‌هایی که برای ذبح قربانیها در اطراف خانه کعبه نصب می‌کرده‌اند، سنگهایی بوده که مردم به آن تبرک می‌جسته و درباره آن عقیده‌هایی داشتند، و ((ازلام)) عبارتست از چوبهایی که با آن بطرز مخصوصی قمار می‌کرده‌اند، و چه بسا اطلاق بر چوبه تیرهایی می‌شده که در ابتدای هر کار مثلا در موقع عزیمت به سفر و امثال آن با آنها تفال می‌زده‌اند، لیکن این کلمه در اول همین سوره به معنای اول آمده است، زیرا در بین چیرهایی ذکر شده بود که تصرف و خوردنش حرام بود، از این رو بعید نیست که در این آیه هم به همان معنا باشد، نه به معنای تفال.

خواهید گفت: کلمه ((ازلام)) در این آیه نمی‌شود به معنای قمار باشد، زیرا کلمه میسر خود تمامی انحاء قمار حتی قمار با ازلام را شامل هست، و با ذکر میسر حاجت به این نیست که ازلام به معنای قمار ذکر شود، درست است که اگر ذکر شد از قبیل ذکر خاص بعد از عام است، که خود تعبیری است شایع، لیکن ذکر خاص بعد از عام برای افاده نکته ایست، و در اینجا هیچ فائده‌ای در ذکر ازلام بعد از میسر نیست. پس ازلام در اینجا متعینا به معنای تیرهای تفال است که خیلی در عرب شایع بوده، در ابتدای هر کار بزرگی با پاره چوب‌هایی بنام ازلام استخاره و فال می‌گرفته‌اند، و به همین معنا است این شعر شاعر که می‌گوید:

فلئن جذیمه قتلت ساداتها

فناوها یضربن بالازلام یعنی اگر بزرگان قبیله جذیمه بسیار کشته شدند، باری زنان آنها در عوض برای ما با ازلام فال می‌زنند. و این فال زدن با ازلام بطوری که از روایات استفاده می‌شود اینطور بوده که سه عدد چوب نازک و شبیه به هم نظیر چوبه تیر تهیه کرده و به یکی می‌نوشتند: ((انجام بده)) و به دیگری می‌نوشتند: ((انجام مده))، آنگاه شخص فال‌گیر این دو را با چوبه سوم بدون اینکه چیزی در آن نوشته باشد در امانه‌ای که همراه دارد ریخته کسانی که فال می‌خواستند به او مراجعه کرده و او یکی از آن سه چوبه را از خریطه بیرون می‌کشید، اگر به آن نوشته بود: ((انجام بده)) آن شخص تصمیم می‌گرفت و در پی انجام آن کار می‌رفت، و اگر نوشته بود: ((انجام مده)) از آن کار صرف‌نظر می‌کرد، و اگر چیزی بر آن نوشته نبود بار دیگر فال می‌گرفت، و این عمل را اینقدر تکرار میکرد تا یکی از آن چوبه‌ها که نوشته داشت بیرون آید، این عمل را استقسام می‌گفته‌اند، و وجه تسمیه اش به این اسم این بوده که با این عمل به خیال خود قسمت و سهم خود را از روزی و خیرات طلب می‌کرده‌اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۷۶:

و در شریفه، خود دلیل بر حرمت این عمل است، چه در حقیقت در پی کسب علم غیب بودن است، و همچنین هر عملی که نظیر این باشد، مانند استخاره با تسبیح یا امثال آن.

جواب این گفتار یکی همان است که گفتیم ((ازلام)) در اول سوره ظهور در استقسام به ((اقداح)) دارد که خود نوعی قمار بوده، در این جا هم به همان معنا است.

و به فرض اینکه اول سوره شاهد و قرینه برای اینجا نباشد تازه لفظی است مشترک در دو معنا، که چون در خود آیه قرینه‌ای بر تعیین یکی از آن دو نیست تعیین مراد از آن منوط به دلیل خارج و روایت است، و خوشبختانه روایات زیادی از ناحیه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) داریم که همه دلالت دارند بر اینکه مراد از ((ازلام)) همان قمار است نه ((تفال))، و آن روایاتی است که در باب استخاره با تسبیح و غیر آن در مواقع حیرت و سرگردانی وارد شده است، و وقتی ((تفال)) جایز شد متعینا ((ازلام)) به همان معنای قمار خواهد بود، و

## حقیقت امر در خصوص عمل استخاره

حقیقت امر این است که انسان وقتی بخواهد به کاری دست بزند ناچار است زیر و روی آن کار را بررسی نموده و تا آنجا که می‌تواند فکر خود را که غریبه و موهبتی است خدادادی بکار بیندازد، و چنانچه از این راه نتوانست صلاح خود را در آن کار تشخیص دهد ناگزیر باید از دیگران کمک فکری گرفته و تصمیم خود را با کسانی که صلاحیت مشورت و قدرت تشخیص صلاح و فساد را دارند در میان بگذارد، تا به کمک فکر آنها خیر خود را در انجام دادن و ترک آن کار تشخیص دهد، و اگر از این راه هم چیزی دستگیرش نشد چاره‌ای جز اینکه متوسل به خدای خود شده و خیر خود را از او مسئلت نماید ندارد.

و این همان استخاره است، و نباید این عمل را که عبارتست از اختیار چیزی که با استخاره تعیین شده دعوی علم غیب نامید، و نیز نباید آنرا تعرض به شوون الوهیت پروردگار نام نهاد، کما اینکه مشورت را هم نباید به خیال اینکه تشریک غیر خدای تعالی است در امور خود شرک نامید، و خلاصه هیچ مانع و محذور دینی در استخاره و مشورت نیست، چون استخاره کاری جز تعیین یکی از دو طرف تردید را انجام نمی‌دهد، نه غیر واجبی را واجب و حلالی را حرام و خلاصه حکمی از احکام خدای را تغییر می‌دهد، و نه آدمی را به آنچه در پس پرده غیب است خبردار می‌کند، تنها و تنها می‌گوید: خیر صاحب استخاره در فعل است یا در ترک، و به این وسیله او را از حیرت و تردید نجات می‌دهد، و اما اثر فعل و ترک در آینده چه خواهد بود و چه حوادثی را به بار خواهد آورد از عهده استخاره بیرون است، و استخاره از تعیین این جهت ساکت است، و آینده صاحب استخاره از خیر و شر عینا مانند آینده کسی است که استخاره نکرده، و کار خود را با فکر و مشورت انجام داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۷۷

رد یک توهم در خصوص استخاره با قرآن

همین اشکال را ممکن است کسی در استخاره با قرآن کرده و توهم کند که استخاره با قرآن بدست آوردن علم غیب است، چون نفس صاحب استخاره از استخاره با قرآن و تفال به آن و امثال آن نحوست و میمندی احساس می‌کند، و اگر استخاره اش خوب بود انتظار خیر و نفعی را می‌کشد، و اگر بد بود مترصد شر و ضرری می‌شود. لیکن این اشکال نیز توهمی بیش نیست، چون بطریق صحیح هم از شیعه و هم از اهل سنت روایاتی داریم که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) خودش تفال به خیر می‌زد، و مردم را هم به این عمل توصیه می‌فرمود، و از فال بد زدن نهی می‌نمود، و می‌فرمود: هر جا هم که فال بد زده شد توکل به خدا کنید و در پی کار خود روید، بنابراین هیچ مانعی از تفال زدن با قرآن کریم و امثال آن بنظر نمی‌رسد، چه اگر استخاره خوب بود صاحب استخاره عمل را با طیب نفس و دل پاک انجام می‌دهد، و اگر بد بود توکل به خدا کرده و در پی کار خود می‌رود.

پس استخاره با قرآن جز همان طیب نفس و رفع تردید و سرگردانی و امید به نفع و سعادت اثر دیگری ندارد، و ما بزودی راجع به خصوص استخاره بحثی مفصل خواهیم کرد (ان شاء الله تعالی).

از آنچه گفته شد بدست آمد اینکه بعضی از مفسرین ((ازلام)) را به معنای ((تفال)) حمل نموده، آنگاه حرمت استخاره را از آن استنتاج کرده و آیه را دلیل بر بطلان آن قرار داده‌اند، صحیح نیست، و نمی‌توان آنرا به آیه نسبت داد.

معنای رجس ...

((رجس من عمل الشیطان)) ((رجس)) (به کسر را) بنابراین آنچه راغب در مفردات خود گفته مانند نجس هر چیز پلیدی را گویند، و اما ((رجاست)) (به فتح را و سکون جیم) به معنای وصف پلیدی است، مانند نجاست و قذارت که عبارتند از پلیدی یعنی حالت و وصفی که طبایع از هر چیزی که دارای آن حالت و وصف است از روی نفرت دوری می‌کنند، و پلید بودن اینهایی که در آیه ذکر شده است از همین جهت است که مشتمل بر وصفی است که فطرت انسانی نزدیکی به آن را برای خاطر آن و صفش جایز نمی‌داند، چون که در آن هیچ خاصیت و اثری که در سعادتش دخیل باشد و احتمال دهد که روزی آن خاصیت از آن پلیدی جدا شود، نمی‌بیند، کما اینکه چه بسا آیه شریفه ((یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من

نفعهما)) هم اشاره به این معنا داشته باشد، چون بطور مطلق گناه خمر و میسر را بر نفع آنها غلبه داده، و هیچ زمانی را استثنا نکرده، و شاید از همین جهت پلیدی های مذکور را به عمل شیطان نسبت داده، و کسی را با شیطان شریک در آنها نکرده، چه اگر در آنها جهت خیری بود لابد از ناحیه غیر شیطان بود، و آن غیر شیطان با شیطان شریک می شد، و در آیه بعد هم فرمود: ((انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه...)) یعنی شیطان می خواهد بوسیله همین پلیدی ها یعنی شراب و قمار بین شما دشمنی و کدورت بوجود آورده و مانع شما از ذکر خدا و نماز شود.

و نیز در آیات زیادی شیطان را برای انسان دشمن معرفی نموده که هیچگاه خیر آدمی را نمی خواهد، و فرموده: ((ان الشیطان للانسان عدو مبین)) و نیز فرموده: ((کتب علیه انه من تولاه فانه یضله)) و نیز فرموده: ((ان یدعون الا شیطانا مریدا لعنه الله)) پس لعنت خود را بر او ثابت و او را از هر خیری طرد کرده است، و از طرفی هم در آیات زیادی بیان فرموده که اعمال شیطان نظیر اعمال ما نیست بلکه تماسش با انسان و اعمال انسان از راه تسویل و وسوسه و اغواء است یعنی در قلب او القا آتی می کند و در نتیجه او را گمراه می سازد، از آن جمله در آیه زیر از قول خود شیطان می فرماید: ((قال رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض و لا یغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین قال هذا صراط علی مستقیم . ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین)) بندگان خدای را به اغواء و گمراه ساختن تهدید کرده، و خدای تعالی هم در جوابش نفوذ و قدرت وی را از بندگان خالص خود نفی کرده، و فرموده: نفوذ تو تنها در گمراهانی است که تو را پیروی کنند. و نیز پاره ای از کلمات او را که روز قیامت در خطاب به مردم می زند از او نقل کرده می فرماید: ((ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی)) و درباره چگونگی دعوتش می فرماید: یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان)) تا آنجا که می فرماید: ((انه یراکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم)) یعنی هان ای بنی آدم زنهار که شیطان فریب تان ندهد، چه او و نفرات او شما را می بینند از جائی که شما آنان را نمی بینید، بیان فرموده است که دعوت او نظیر دعوت یک انسانی از دیگری به گفتن او و شنیدن آن دیگری نیست، بلکه بطوریکه دعوتی (شیطان) مدعو (انسان) را می بیند، و لیکن مدعو، داعی را نمی بیند، و آیه شریفه ((من شر الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس . من الجنه و الناس)) در حقیقت تفصیل آن اجمالی است که ما از آن آیات استفاده کردیم، چه صریحا می فرماید: اعمال شیطان به تصرف و القا در دلها است، از این راه است که انسان را به ضلالت دعوت می کند.

پس از آنچه گفته شد این معنا به خوبی روشن گردید که: رجس و شیطانی بودن شراب و سایر مذکورات در آیه از این جهت است که اینها کار آدمی را به ارتکاب اعمال زشتی که مخصوص به شیطانست می کشانند، و شیطان هم جز این کاری ندارد که وسوسه های خود را در دلها راه داده و دلها را گمراه کند، و از همین جهت در آیه مورد بحث آنها را رجس نامیده، چون در آیات دیگری هم گمراهی را رجس خوانده، از آن جمله فرموده است: ((و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون و هذا صراط ربک مستقیما)) آنگاه در آیه بعدی این معنا را که رجس بودن اینها ناشی از این است که عمل شیطانست بیان نموده و می فرماید: ((انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوه - شیطان از دعوت به اینگونه اعمال جز شر شما را نمی خواهد، و لذا گفتیم رجس از اعمال شیطانی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۸۰

اشاره به اینکه شیطان بر فکر آدمی در بعضی موارد سلطه دارد و مراد از مجسم شدن شیطان، مجسم شدن برای فکر بشر است خواهید گفت ملخص این بیان این شد که معنای رجس بودن شراب و امثال آن این است که ساختن و یا مثلا خوردن آن کار آدمی را به وسوسه های شیطانی و گمراهی می کشاند و بس، و حال آنکه از روایات زیادی استفاده می شود که شیطان خودش بصورت آدمی مجسم شده و طرز تهیه شراب را به انسانها یاد داده است. در جواب می گوئیم آری درست است اینکه چنین اخباری داریم، و اینکه گر چه اخبار در باب تجسم شیطان در ساختن شراب بحد تواتر نمی رسند و لیکن در ابواب مختلف مانند

تجسم او برای انبیا و اولیا و بعضی از افراد انسانی و مانند تجسم ملائکه یا تجسم دنیا و یا اعمال انسانی و امثال آن بسیار بچشم می‌خورند، و نیز درست است که قرآن هم بعضی از این اخبار را تایید می‌کند، مانند آیه ((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)) الا اینکه باید دانست که ورود یک قصه در یک خبری و یا چند خبر باعث نمی‌شود که ما دست از ظهور آیه قرآنی با اینکه مورد تایید آیات دیگری است برداریم، خلاصه از آیات بیش از این استفاده نمی‌شود که شیطان تنها درافکار، آنهم در بعضی از موارد تسلط دارد و بس، و اگر هم در روایتی داشت شیطان مجسم شده و چیزی را ساخته یا ساختن آنرا به بشر یاد داده بیش از این دلالت ندارد که برای فکر بشر مجسم شده، و در فکرش تصرف کرده باشد.

و ما (ان شاء الله تعالی) بزودی بحثی را راجع به این موضوع یعنی تجسم شیطان و فرشته و امور معنوی دیگر در تفسیر آیه: ((سبحان الذی اسری بعبده)) در جای مناسب دیگری عنوان خواهیم کرد، و فعلا به انتظار رسیدن موقع مناسب می‌گذاریم ((فاجتنبوه لعلکم تفلحون)) گفتیم: یکی از جوهری که نهی را در این آیه تاکید می‌کند - بعد از ذکر مفسد - امر به اجتناب است، و این امر برای این است که نهی بهتر در دلها جای گیر شود، یکی دیگر از وجوه تاکید امید به رستگاری است، برای کسی که اجتناب کند، که خود شدیدترین مراتب تاکید را می‌رساند، زیرا این معنا را که: امید رستگاری نیست برای کسانی که از این عمل اجتناب نمی‌ورزند، تثبیت می‌کند.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ ...

راغب در کتاب مفردات خود گفته است، ((عدو)) به معنای تجاوز ضد التیام است که اگر نسبت به قلب غیر ملتئم لحاظ شود گفته می‌شود: ((عداوه و معاداه)) ((دشمنی)) و اگر نسبت به راه رفتن غیر ملتئم رعایت شود گفته می‌شود ((عدو - دویدن))، و اگر نسبت به معاشرت غیر ملتئم ملاحظه شود گفته می‌شود ((عدوان و عدو)) و از آن باب است قول خدای تعالی که می‌فرماید: ((فیسوا الله عدوا بغير علم)) و اگر نسبت به اجزاء محل نشستن غیر ملتئم ملاحظه شود گفته می‌شود: ((مکان ذو عدواء - محلی ناصاف)) و ((عدو)) به معنای دشمنی را هم در مفرد و هم در جمع ((عدو)) می‌گویند، هم می‌گویند ((رجل عدو)) و ((قوم عدو)) و در قرآن است: ((و یوم یحشر اعداء الله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۸۱:

((بغض)) و ((بغضاء)) ضد محبت است، و صد به معنای گردانیدن راه است بر کسی و یا چیزی ((انتها)) هم به معنای پذیرفتن نهی است و هم به معنای ضد ابتدا. معنای لغات آیه بیان شد اینک به تفسیر آن پرداخته و می‌گوییم:

وجه اینکه شراب و قمار رجس و عملی شیطانی شمرده شده اند

همانطوری که سابقا اشاره شد سیاق این آیه بیان جمله ((من عمل الشیطان)) یا ((رجس من عمل الشیطان)) است، و معنایش این است که اینکه گفته شد این امور از عمل شیطانند یا هم رجس و هم از عمل شیطانند برای این است که شیطان هیچ غرضی از این اعمال خود یعنی خمر و میسر ندارد، مگر ایجاد عداوت و بغضا بین شما، و اینکه به این وسیله شما را به تجاوز از حدود خدا و دشمنی با یکدیگر وادار کند، و در نتیجه بوسیله همین شراب و قمار و انصاب و ازلام شما را از ذکر خدا و نماز باز بدارد، و اینکه عداوت و بغضا را تنها از آثار شراب و قمار دانسته از این جهت است که این اثر در آن دو ظاهرتر است، چون معلوم است که نوشیدن شراب باعث تحریک سلسله اعصاب شده و عقل را تخدیر و عواطف عصبی را به هیجان در می‌آورد، و این هیجان اعصاب اگر در راه خشم و غضب بکار رود معلوم است که چه ثمرات تلخی به بار می‌آورد و بزرگترین جنایت را، حتی جنایاتی را که درندگان هم از ارتکاب آن شرم دارند برای شخص مست تجویز می‌کند، و اگر در مسیر شهوت و بهیمیت قرار گیرد معلوم است که سر به رسوائی در آورده و هر فسق و فجوری را چه درباره مال و عرض خود و چه درباره دیگران در نظرش زینت داده و او را به هتک جمیع مقدسات دینی و اجتماعی وا می‌دارد، دزدی و خیانت و دریدن پرده محارم خود و فاش کردن اسرار و ورود به خطرناک‌ترین ورطه‌های هلاکت و امثال آن را در نظرش ناچیز جلوه می‌دهد، چنانکه آمار ممالک متری که نوشیدن مشروبات



الکلی در بینشان رواج دارد نشان داده که درشت ترین ارقام جنایات و حوادث ناگوار و فسق و فجورهای شرم آور و ننگین در اثر نوشیدن این آب آتشین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۸۲

میسر (قمار) و مفساد اجتماعی آن

اما ((میسر)) که همان قمار است آن نیز در ضرر و مفسده دست کمی از شراب ندارد زیرا قمار سعی و کوششی را که شخص در مدت‌های طولانی در راه جمع مال و بدست آوردن وجهه و آبرو بکار برده در کمترین مدت از بین برده و علاوه بر اینکه مال آدمی را تباه می‌سازد چه بسا عرض و آبرو و بلکه جان آدمی را هم در مخاطره قرار می‌دهد. حال اگر در راه قمار پیروز شد و از این راه مالی بدست آورد تازه همین مال او را به یک انحرافهای دیگر دچار می‌سازد، و آن اینست که چون این مال را به زحمت کسب نکرده در راه صحیح هم خرج نمی‌کند، و سیر معتدلی را که تاکنون در زندگی صحیح و عاقلانه خود اتخاذ کرده بود تباه ساخته و او را مردی ولخرج و تنبل و اهل لهو و فجور می‌سازد، چنین کسی هیچ وقت حوصله اینکه مایحتاج زندگی خود را از راه مشروع بدست آورد نداشته و همواره در پی راه‌های نامشروع است، و همچنین اگر مغلوب شود و هستی خود را ببازد که همین بی‌پولی و زیانکاریش او را به کینه توزی نسبت به حریف قمار خود واداشته و در نتیجه یک عمر را به حسرت یا خشم و عصبانیت می‌گذارند.

این مفساسدی که گفته شد گرچه از آنجائی که کمتر بچشم اشخاص عوام و ساده لوح می‌خورد، و شاید یک یک آنها بیش از یکبار و دوبار مواجه با آنها نشود، از این جهت فسادش خیلی برای آنها روشن نیست، و لیکن همین نادر است که اگر جلوگیری نشود غالب و این یکبار چند بار و این اندک بسیار شده، رفته رفته کار جامعه را بجائی می‌کشاند و بلوایی از وحشیت و همجیت در آن راه می‌اندازد، که هیچ چیز جز عواطف سرکش و وسوسه کشنده در آن حکومت نکند.

پس، از آنچه تاکنون گفته شد این معنا روشن شد که حصری که از کلمه ((انما)) در آیه: ((انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوه)) استفاده می‌شود راجع به یک یک آن گناهان یعنی خمر و میسر و انصاب و ازیام نیست، بلکه راجع است به مجموع آنها مگر مفسده ((صد - جلوگیری)) از ذکر خدا و نماز که از مفساد همه و یک یک آنها است، نتیجتاً عداوت و بغضا مخصوص به شراب و قمار خواهد بود، و از این که در جمله ((و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوه)) نماز را جدای از ذکر خدا اسم برد، با اینکه نماز هم ذکر خداست، استفاده می‌شود که چون نماز فرد کامل از ذکر است، خدای تعالی اهتمام بیشتری به امر آن دارد، و در روایت صحیح از رسول الله وارد است که فرمود: نماز ستون دین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۸۳

و همچنین در آیات بسیار زیادی از قرآن کریم به این معنا اشاره شده است، بطوری که جا برای شک و تردید باقی نگذاشته، از آن جمله فرموده است: ((قد افلح المؤمنون. الذین هم فی صلوتهم خاشعون...)) و نیز فرموده: ((و الذین یمسکون بالکتاب و اقاموا الصلوه انما لا نضیع اجرا المصلحین)) و نیز فرموده: ((ان الانسان خلق هلوعا. اذا مسه الشر جزوعا. و اذا مسه الخیر منوعا. الا المصلین...)) و فرموده: ((اتل ما اوحی الیک من الکتاب و اقم الصلوه ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر)) و فرموده: ((فاسعوا الی ذکر الله)) و نیز فرموده: ((و اقم الصلوه لذكری)) و همچنین آیات بسیار دیگری. و اینکه در آیه مورد بحث ذکر را از نماز مقدم داشته برای این بوده است که تنها و تنها مقصود از دعوت الهی آن بوده است.

آری، ذکر خدا خمیر مایه سعادت دنیا و آخرت، و روح زنده هر پیکره‌ای از عبادات است، کما اینکه در این آیات: ((قال اهبطا منها جمیعا بعضکم لبعض عدو فاما یاتینکم منی هدی فمن اتبع هدی فلا یضل و لا یشقی. و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا. و نحشره یوم القیامه اعمی)) که مربوط است به اولین روز تشریح دین و خطاب است به آدم ابوالبشر و همچنین در این آیات: ((و یوم یحشره م و ما یعبدون من دون الله فیقول ء انتم اضللتهم عبادی هولاء ام هم ضلوا السبیل. قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان



نتخذ من دونك من اولياء و لكن متعتهم و آباءهم حتى نسوا الذكر و كانوا قوما بورا)) و در این آیه ((فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الحيوه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم)) و ذکر خدا در این آیات در مقابل فراموشی او بکار رفته که مستلزم از یاد بردن عبودیت و انجام مراسم دینی است که جز انجام آن راه دیگری برای سعادت نفس نیست، چنانکه آیه شریفه ((و لا تكونوا كالذين نسوا الله فأنسيهم أنفسهم)) هم اشاره به همین معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۸۴

چگونه شیطان با شراب و قمار بین آدمیان دشمنی و کینه ایجاد کرده، آنان را از ذکر خدا و نماز غافل می سازد اما اینکه فرمود: ((فهل انتم منتهون)) استفهامی است توییحی که مختصر دلالتی بر اینکه مسلمین آنروز خیلی گوش به فرمان خدا نبوده اند دارد، چون از آن استفاده می شود که نواهی دیگری را که قبل از این نهی بگوششان خورده اطاعت نکرده اند، این آیه یعنی: ((انما يريد الشيطان ان يوقع...)) به منزله تفسیری است برای آیه ((يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما)) زیرا بیان می کند که نفع و گناهی که در آن آیه در خمر و میسر فرض شد طوری نیستند که روزی از هم جدا شده و تنها نفع آندو بماند، یا نفعش غالب شود، تا در نتیجه حلال گردد، و مانند دروغ مصلحت آمیز نیست که در عین اینکه گناه است ممکن است روزی نافع شود، و چه بسا روزی در اصلاح ذات بین و امثال آن نفعش بحدی برسد که بر ضررش غالب و در نتیجه حلال و جایز گردد، و تفسیر بودنش از اینجاست که بعد از اینکه می فرماید: ((رجس من عمل الشيطان)) آنگاه رجس بودن آنرا بوسیله کلمه ((انما)) حصر نموده و فرموده: ((انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء في الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوة - این اعمال جز این نخواهد بود که هر وقت واقع شوند، رجس و پلید و عمل شیطانند، و شیطان هم جز اینکه بوسیله این ها بین شما عداوت و بغضا بیندازد و شما را از نماز و یاد خدا غافل سازد غرض دیگری ندارد)) و کوتاه سخن اینکه، هیچ امیدی به اینکه روزی نفع این اعمال از گناهایش بیشتر و در نتیجه مباح شوند، نیست. (دقت بفرمائید).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۸۵

وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَحْذَرُوا ...

تاکید امری است که قبلا- به اجتناب از این پلیدی ها کرده بود، و وجه تاکید نخست این است که امر می کند به اطاعت خداوند سبحان که امر تشریح بدست اوست، و در ثانی به اطاعت رسول الهی که اجرای دستورات شرع محول به اوست، و در ثالث به تحذیر صریح از مخالفت.

و در این فقره: ((فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين)) تاکید است که در آن معنای تهدید است، مخصوصا از جهت اینکه می فرماید: ((فاعلموا)) زیرا این خود اشاره است به اینکه شما مرتکبین خمر و میسر و غیره و نافرمانیهای خود را یک نوع غلبه بر رسول الله (صلی الله علیه و آله) پنداشته اید، و نفهمیدید، یا فراموش کردید که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در این بین سود و زیانی ندارد، و جز رسانیدن پیغام و تبلیغ ماموریت خود وظیفه دیگری ندارد، و این نافرمانیها برگشتش به دشمنی با خدای تعالی است، و ندانستید که شما در حقیقت در مقام معارضه با ربوبیت پروردگار خود بر آمده اید.

سابقا در اول همین بحث گذشت که این آیات در تحریم خمر و میسر و غیره مشتمل بر فنون مختلفی است از تاکید. یکی ابتدای به جمله ((يا ايها الذين آمنوا)) آنگاه بکار رفتن کلمه حصر ((انما)) سپس پلید خواندن آن گناهان، بعد از آن نسبت دادن آنها به عمل شیطان، و امر صریح به اجتناب و امید داشتن به رستگاری در دوری و اجتناب از آنها، بعد از آن بر شمردن مفاسد عمومی آنها یعنی عداوت و بغضا، و انصراف از نماز و ذکر خدا، سپس توییح مرتکبین به اینکه از نهی الهی متاثر و منتهی نمی شوند، آنگاه امر به اطاعت خدا و رسول و تحذیر از مخالفت، و بعد از همه اینها تهدید به اینکه اگر بار دیگر مرتکب شوند و از دستور خدا سرپیچی کنند بدانند که سرپیچیشان بعد از اتمام حجت و بلاغ مبین بوده است.

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا ...

((طعم)) و ((طعام)) به معنای خوردن است، و تنها در خوردنی‌ها بکار می‌رود، نه خوردنیها و آشامیدنیها، و در لسان اهل مدینه به معنای گندم است، گاهی هم این کلمه به معنای چشیدن مره طعام می‌آید، در آن صورت هم در معنای آشامیدن و هم در معنای خوردن استعمال می‌شود، کما اینکه در قرآن در آنجا که می‌فرماید: ((فمن شرب منه فليس مني و من لم يطعمه فانه مني)) به معنای آشامیدن آمده و در بعضی از احادیث که رسول الله (صلی الله علیه و آله) در توصیف آب زمزم فرموده دارد که هم طعامی است برای خوردن و هم شفا برای مرض، که به معنای غذا استعمال شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۸۶

سیاق این آیه شریفه طوری است که نمی‌توان آنرا غیر مربوط به آیات قبلش گرفت، چنانکه بعضی گرفته‌اند و جز برای اینکه آنرا متصل به ما قبل دانست صلاحیت ندارد، بنابراین آیه جواب است از سؤالی که ممکن است بخاطر کسی بیاید. و آن اینست که با این همه گناه که در این عمل است پس مؤمنین ی که قبل از حرام شدن آن یا قبل از نزول این آیه مرتکب آن شده‌اند تکلیفشان چیست؟ جواب می‌دهد اگر تقوا پیشه کنند خطری متوجهشان نیست. و اینکه گفتیم سیاق آیه جز این را نمی‌پذیرد، برای این بود که جمله: ((فیما طعموا)) مطلق است و قیدی هم در کلام نیست. و از طرفی، آیه در مقام رفع خطر از این طعام مطلق است، و این مطلق را با این بیان: ((اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و امنوا ثم اتقوا و احسنوا)) مقید کرد به تقوا، و قدر متیقن از این تقوا که سه بار در آیه ذکر شده است، حق تقوا است، یعنی تقوای شدید. بنابراین، اینکه گفتیم بعضی مراد از طعام را خوردنیها گرفته‌اند نگاه برای اینکه آیه معنای صحیحی بخود بگیرد توجیهاتی کرده‌اند صحیح نیست، زیرا بنابراین، معنا یا این است که این آیه می‌خواهد مفهوم خود را ثابت کند، یا آنکه در این مقام نیست، اگر غرض اثبات مفهوم باشد یعنی خوردنیهای حلال را بر غیر مؤمنین با تقوا حرام کند سر به مخالفت صریح امثال آیه: ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحيوه الدنيا خالصه يوم القيمة)) در می‌آورد.

زیرا از این آیه و امثالش بلکه از مذاق دین اسلام استفاده می‌شود که احدی را منع از خوردنیهای حلال نکرده چون فطرت انسان ناچار به مباح دانستن آن در حیات انسانی می‌باشد. و یا این است که نمی‌خواهد مفهوم خود را اثبات کند، در این صورت برگشت معنای آیه به این می‌شود: جایز است خوردن برای کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح می‌کنند بشرطی که تقوا پیشه خود سازند. و حال آنکه جواز خوردن مختص به پارسایان نیست، بلکه برای مردم بی تقوا هم جایز است، و بفرضی هم که مختص به مردم با تقوا باشد شرط نیست که مرتبه شدید از تقوا را دارا باشند، این اشکال به تمام وجوهی که در توجیه آیه بنا بر حمل ((فیما طعموا)) بر مطلق طعامهای حلال نه بر شراب ذکر کرده‌اند وارد است، و هیچکدام خالی از این اشکال نیست، زیرا برگشت معنای همه آن وجوه به این معنا است: کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح می‌کنند اگر از محرمت پرهیزند حرجی بر آنها نیست که از خوردن حلالها بهره‌مند شوند. و واضح است که این معنا خالی از یکی از آن دو اشکال نیست.

وجوه مختلفی که در بیان مراد آیه: ((ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا)) گفته شده است بعضی گفته‌اند که در این آیه چیزی حذف شده، و تقدیر آن چنین است: ((ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا و غيره اذا ما اتقوا المحارم - حرجی نیست بر کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام می‌دهند در آنچه تاکنون از این گناه و غیر آن مرتکب شده‌اند مادامی که از حرامها پرهیزند))، و این وجه صحیح نیست، زیرا صرفنظر از اینکه در کلام دلیلی بر این تقدیر نیست اشکال سابق هم در جای خود باقی است.

بعضی دیگر گفته‌اند: ایمان و عمل صالح با هم شرط حقیقی نیستند، بلکه شرط، تنها تقوا و پرهیز از محرمت است، و ایمان و عمل صالح را بعنوان دلیل بر وجوب تقوا ذکر فرموده.

این وجه نیز صحیح نیست و از ظاهر آیه بسیار بعید است، زیرا ظاهر سیاق آیه اینست که می‌خواهد نفی کند حرج را از شرابخواری‌های گذشته، و این نفی حرج هیچ شرطی ندارد، نه ایمان و نه عمل صالح و نه تقوا و پرهیز از محارم.

کسانی دیگر هم در توجیه آیه گفته اند: ایمان، عمل صالح و تقوا هر سه شرطند، نه فقط تقوا، بدلیل اینکه نسبت به مومن صحیح است گفته شود که حرجی بر او نیست و لیکن نسبت به کافر صحیح نیست، چون او مستحق عقاب است. این وجه هم باطل است، برای اینکه با این حرفها نمی توان آیه را مخصوص به مؤمنین کرد، چون این آیه عینا نظیر آیه ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق و آیه قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا)) است که هیچ اختصاصی به مؤمنین ندارند، و اسمی از مؤمنین در آنها برده نشده، یا نظیر آیه ((يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى)) تا جمله ((ان اكرمكم عند الله اتقيكم)) است که خطاب را متوجه عنوان ((ناس)) کرده که هم شامل مؤمن است و هم شامل کافر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۸۸:

بعضی دیگر گفته اند: کافر، راه معرفت حلال و حرام را بر خود بسته، از این رو در دو آیه مورد بحث خطاب متوجه خصوص مؤمنین شده.

این نیز فاسد است زیرا هم اشکال وجه قبلی بر آن وارد است، و هم اینکه اشکالی را که ناشی بود از جمله ((اذا ما اتقوا...)) بر طرف نمی سازد.

وجه بدون اشکال در معنای آیه شریفه

پس آنچه بی اشکال است این است که بگوییم: آیه مورد بحث از نظر اینکه متصل است به آیات قبلی خود و با آنها در یک سیاق است معنای همانها را هم می دهد، بنابراین، آیه مورد بحث مانند آیات قبلی خود متعرض حال مسلمین است که مبتلای به شرب خمر بوده یا گاهگاهی آنرا می نوشیده اند، و از راه قمار مال بدست آورده یا از گوشت قربانیان انصاب خورده اند، گویا زبان حال این گونه اشخاص بعد از نزول آیات تحریم این بوده که تکلیف ما و سایر مسلمین که مثل ما هستند نسبت به گذشته و شراب هائی که خورده ایم و گناهانی که کرده ایم چیست؟ و گویا این آیه جواب است از زبان حال آنها به اینکه حرجی بر آنها نیست، در صورتی که از مردان با ایمان و صالح و با تقوا و نیکوکار باشند، با ایمان باشند، یعنی به خدا و تمامی احکامی که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده ایمان داشته باشند، صالح باشند، یعنی جز عمل نیک انجام ندهند، با تقوا باشند یعنی خود را در مسیر تقوا قرار دهند، نیکوکار باشند یعنی احسان کنند به عمل کردن بر طبق احکامی که نازل شده. و با این بیان روشن می شود که مراد از موصول ((ما)) در جمله ((فیما طعموا)) یا خمر است از جهت خوردن آن و یا خمر و میسر و انصاب و ازلام است از جهت خوردنی که ممکن است به هر یک متعلق شود، و معنای آیه این می شود: حرجی نیست بر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح کرده اند در آنچه که قبل از تحریم از شراب یا آن محرمات دیگر چشیده اند.

اما اینکه فرمود: ((اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا)) ظاهر اینکه فرموده: ((اذا ما)) اینست که خواسته است همان موضوعی را که در ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) مذکور شده تکرار کند، تا دلالت کند بر اینکه وصف ایمان و عمل صالح دخالت در حکم نفی جناح دارد، نظیر اینکه در خطاب به مؤمنین می فرماید: ((ذلک یوعظ به من کان منکم یومن بالله و الیوم الآخر)) و اینگونه تعبیرها در لسان عرب بسیار است، و ظاهر اینکه فرمود: ((ثم اتقوا و آمنوا)) اینست که ایمان بعد از ایمان معتبر است، و مراد از آن همان ایمان تفصیلی است، یعنی ایمان به یک یک احکامی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از ناحیه پروردگار خود آورده، بطوری که یکی از آنها را انکار و رد نکنند و در حقیقت در برابر اوامر و نواهی رسول الله (صلی الله علیه و آله) تسلیم شود، کما اینکه در سوره حدید می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله)) و نیز در سوره نساء می فرماید: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)) تا آنجا که می فرماید: ((فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیم)) و آیات در این معنا بسیار است. و ظاهر اینکه فرمود: ((ثم اتقوا و احسنوا)) این است که می خواهد بحسب اعتبار ایمان بعد از ایمان را احسان بشمارد، و این اعتبار، اعتبار

صحیحی است، چون احسان را دو معنا است، یکی همان انجام دادن عمل است به وجه حسن و نیکویش، و بدون اینکه در آن هیچگونه قصد سوئی در کار باشد. چنان که در سوره کهف که می فرماید: ((ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضیع اجر من احسن عملا)) و نیز در آل عمران که می فرماید: ((الذین استجابوا لله و الرسول من بعد ما اصابهم القرح للذین احسنوا منهم و اتقوا اجر عظیم)) احسان به همین معنا استعمال شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۸۹

دوم احسانی است که به دیگران هم می رسد، و آن کارهای پسندیده است که چیزی از آن که خوش آیند باشد عاید غیر هم بشود، و در آیه ((و بالوالدین احسانا)) و نیز در آیه: ((و احسن کما احسن الله الیک)) احسان به همین معنا است، کما اینکه در آیه مورد بحث به معنای اول است، به این بیان که تقوای دینی تنها با ایمان به خدا و تصدیق به حقانیت دین و بدون ایمان تفصیلی به یک یک احکام آن، حقیقت آنطور که باید ادا نمی شود، زیرا رد کردن و نپذیرفتن یکی از احکام دین در حقیقت رد کردن اصل دین است، و این ایمان تفصیلی هم وقتی در ادای حق تقوا کفایت می کند که توام با عمل به آن احکام و به هر چه که از فعل و ترک اقتضا دارند بوده باشد، و این جری عملی هم از راه انقیاد باشد، نه از روی نفاق، پس بر کسی که بخواهد برای آخرت خود توشه تقوا فراهم کند واجب است که ایمان به خدا آورده و عمل صالح کند، و نیز به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در یک یک احکامی که آورده ایمان بیاورد، و علاوه در تمامی این مراحل سلوکش بر سبیل احسان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۹۰

سبب اینکه ((تقوا)) در آیه شریفه سه بار تکرار شده است

و اما اینکه سه بار تقوا را تکرار کرد و مراحل سه گانه ایمان و عمل صالح و احسان را به آن تقیید نمود برای این بود که تاکید کند در اشاره به لزوم مقارنت این مراحل با تقوای واقعی و اینکه نباید در این مراحل هیچگونه غرض غیر دینی در کار باشد، و ما سابقا در بعضی از مباحث بیان کردیم که تقوا یک مقام خاص دینی و معنوی نیست بلکه حالتی است روحی که شامل تمامی مقامات معنوی می شود، به این معنا که برای هر درجه و مقامی از مقامات معنوی، تقوای است مخصوص به خود آن مقام.

پس ملخص آنچه گذشت این شد که مراد از آیه شریفه ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا...)) این است که بر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح نموده اند نسبت به آنچه از شراب نوشیده و یا از سایر محرّمات مرتکب شده اند حرجی نیست، اما بشرطی که علاوه بر ایمان و عمل صالحشان در جمیع مراحل و اطوار خود ایمان به خدا و رسول و احسان در عمل را دارا باشند، و جمیع واجبات را انجام داده و از جمیع محرّمات پرهیز کار باشند.

با داشتن چنین فضائلی اگر قبل از نزول آیه تحریم و رسیدنش بگوششان و یا قبل از اینکه معنای آنرا فهمیده باشند به یکی از این پلیدی ها که عمل شیطان است مبتلا بوده اند، حرجی بر آنها نیست و خدای تعالی از گناهان گذشته آنان صرف نظر نموده است، و این آیه نظیر آیه شریفه ایست که در بین آیات راجع به تحویل قبله واقع است. در پاسخ سؤال آنان از نمازهای گذشته که رو به بیت المقدس خوانده اند می فرماید: ((و ما کان الله لیضیع ایمانکم)).

به هر حال سیاق این کلام خود شاهد دیگری است بر اینکه آیه مورد بحث ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح...)) متصل است به ما قبل خود، و اینکه نزولش با آنها بوده، و اینکه این آیات آخرین آیاتی هستند که در باب تحریم شراب نازل شده، و نیز - همانطوری که قبلا هم گفتیم - استفاده می شود که بعضی از مسلمین در ایام بعد از آیات اول تحریم و قبل از این آیات دست از عمل زشت خود برنداشته بوده اند. و نیز به دست می آید که بعد از نزول این آیات سؤال شده است از حال کسی که قبل از تحریم شراب به شرب آن مبتلا بوده اند، و لابد کسانی بوده اند که ابتلای شان به این عمل قبل از نزول تحریم بوده و کسانی بعد از نزول و قبل از فهمیدن آن و اشخاصی بعد از نزول و بعد از فهمیدن معنای آن بدون هیچ عذری و جواب این چند طایفه طوری داده شده که هر طایفه ای حکم مسأله اش بحسب خصوص حال خودش معلوم شود، پس کسی که با داشتن ایمان و احسان و در

چنین حالی آنرا چشیده (و مسلما کسی است که قبل از تحریم و یا از روی جهل نوشیده) حرجی بر او نیست، و کسی که در غیر این شرایط و بدون عذر مرتکب شده حکمش غیر این است. این بود توجیه ما درباره آیه مورد بحث.

وجوه متعددی که در توجیه تکرار ((تقوا)) در آیه شریفه گفته شده است

و مفسرین دیگر را در این آیه بحث هائی است طولانی: یکی راجع به جمله ((فیما طعموا)) که خلاصه آنرا در سابق گذرانندیم. یکی راجع به ذیل آیه از جهت اینکه تقوا در آن سه بار تکرار شده است، و همچنین عمل صالح را هم تکرار نموده، و در خاتمه احسان را ذکر کرده.

بعضی گفته اند: مراد از اینکه فرمود: ((اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات)) این است که از محرم پرهیزند، و بر ایمان و عمل صالح ثبات ورزند، و مراد از اینکه فرمود: ((ثم اتقوا و آمنوا)) این است: آنگاه پرهیزند از چیزهایی که بعدا بر آنها تحریم می شود، مانند شراب و امثال آن، و به تحریم آن ایمان آورند. و مراد از اینکه فرمود: ((ثم اتقوا و احسنوا)) این است که بر این تقوا و پرهیز از معاصی استمرار داشته و به عمل صالح اشتغال بورزند.

بعضی دیگر گفته اند: این تکرار به اعتبار حالات سه گانه استعمال تقوا است، چون تقوا و ایمان به خدا یک مرتبه بین انسان و خودش ملاحظه می شود، یک مرتبه بین او و مردم، و یک مرتبه بین او و خداوند متعال، و احسان بنابراین، احسان به مردم خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۹۲

بعضی دیگر گفته اند: تکرار به اعتبار مراتب سه گانه مبدء و وسط و منتهی است، و همین است حق تقوا.

بعضی دیگر گفته اند: تکرار به اعتبار آن چیزی است که از آن باید پرهیز شود، چون از محرّمات باید پرهیز کرد بخاطر محفوظ ماندن از عقاب، و مشتبهات را باید دوری نمود، از جهت وقوع در حرام، و از بعضی از مباحات باید اجتناب نمود از جهت حفظ نفس از پستی و تهذیب آن از آلودگیهای طبیعی.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از تقوای اول، پرهیز از شرب خمر، و مراد از ایمان اول ایمان به خدا است، و مراد از تقوا دوم ادامه تقوای اول و مراد از ایمان دوم ادامه ایمان اول است. و مراد از تقوای سوم، انجام واجبات، و مراد از احسان، عمل به مستحبات است.

و بعضی دیگر گفته اند: تقوای اول پرهیز از معاصی عقلی و ایمان اول همان ایمان به خدا و به زشتی این گناهان است، و تقوای دوم پرهیز از معاصی است که بدلیل نقل تحریم شده و ایمان دوم هم همان ایمان به وجوب اجتناب از این گناهان است، و تقوای سوم مخصوص است به مظالم بندگان خدا، و هر گناهی که ضرر و ظلم و فسادش عاید غیر شود، و مراد از احسان هم احسان به مردم است.

بعضی دیگر گفته اند: شرط اولی مخصوص است به گذشته و شرط دومی مربوط است به دوام بر آن و استمرار بر انجام آن در آینده، و شرط سوم مخصوص است به مظالم بندگان.

و بر همین قیاس است اقوال دیگری که بر هیچیک از آنها دلیلی نیست، نه لفظی از خود آیه و نه قرینه ای از خارج هست که بتوان بخاطر آن آیه را بر یکی از این اقوال حمل کرد، و کمی تأمل در سیاق آیه و مطالب گذشته ما، این معنا را روشن می سازد.

بحث روایتی

روایاتی متضمن داستانهایی که منجر به تحریم شراب در اسلام شده است

در تفسیر عیاشی است که هشام بن سالم می گوید: از امام ابی عبدالله (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: در بینی که حمزه بن عبدالمطلب و رفقاییش در بساط شراب خود که نامش سکر بود نشسته بودند ناگهان صحبت از شریف به میان آمد. حمزه گفت چطور می توانیم تهیه کنیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۹۳

گفتند: اینک شتر برادر زاده ات علی بن ابیطالب در همین نزدیکی است، حمزه برخاست و شتر علی (علیه السلام) را نحر نموده و کوهان و جگرش را برداشته و برای رفقای خود آورد، علی (علیه السلام) از جریان با خبر و ناراحت شد و بعنوان شکایت نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) رفت. رسول الله به اتفاق علی (علیه السلام) به راه افتاد تا حمزه را مواخذه کند، به حمزه خبر دادند که اینک رسول الله (صلی الله علیه و آله) بیرون خانه است. حمزه خیلی از این ماجرا ناراحت شد و با حالت خشم بیرون آمد. وقتی رسول الله (صلی الله علیه و آله) دید که حمزه خشمگین است برگشت. هشام می گوید: در اینجا امام صادق (علیه السلام) فرمود که حمزه به رسول الله (صلی الله علیه و آله) عرض کرد پسر ابی طالب چنان در تو نفوذ کرده که هر جا بخواهد تو را می کشد و می برد، پس حمزه بدرون خانه رفت و رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم برگشت.

و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود: این واقعه قبل از جنگ احد بود، بعد از این واقعه آیات تحریم خمر نازل شد. رسول الله (صلی الله علیه و آله) دستور داد تا تمام ظرفهای شراب را واژگون ساخته و شرابهای موجود را از بین ببرند، سپس برای جنگ احد خیمه بیرون زد و منادیش ندا در داد تا همه مسلمین بسوی احد بیرون شوند. مردم همه بیرون شده و حمزه نیز بیرون شد، و چون قبلا به آن حال به رسول الله (صلی الله علیه و آله) برخورد کرده بود همه جا از آن جناب فاصله می گرفت، تا آنکه دو لشکر روبرو شده و صف آراستند، حمزه در بین سپاهیان حمله گرانی افکند، بطوری که در بین صفوف دشمن ناپدید شد، بعد از آنکه به قرارگاه خود برگشت و مردم تحذیرش کردند، و گفتند زنهار، ای عم رسول! مبدا که قبل از عذر خواهی از رسول الله (صلی الله علیه و آله) خود را به کشتن دهی، بیا نخست آن جناب را از خود راضی کن سپس به میدان برو، حمزه هیچ نگفت و حمله دیگری نمود، در این حمله نیز از نظرها ناپدید شد، پس از ساعتی برگشت و مردم بار دیگر تحذیرش کردند، حمزه ناگزیر روی به جانب رسول الله (صلی الله علیه و آله) نهاد، آن جناب وقتی دید که عمویش می آید شتابان استقبالش نمود، و او را در بر گرفت، و با او معانقه نمود، و بین دو چشم عمو را را بوسه زد، و سپس فرمود حمله کند بر این مردم، حمزه حمله دیگری نمود و در آن حمله شهید شد، حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) بدن او را با نمره که پارچه ایست پشمی و دارای راه سفید و سیاه کفن کرد.

در اینجا امام صادق (علیه السلام) اشاره به پرده در منزل خود کرد و فرمود: نظیر این پارچه که بر در منزل می بینی، بعدا فرمود: قامت حمزه آنقدر کشیده بود که وقتی رسول (صلی الله علیه و آله) نمره را به روی صورت حمزه می انداخت پاهایش بیرون می افتاد، و اگر پاهایش را می پوشانید صورتش بیرون می ماند، ناچار نمره را به روی صورتش انداخت و با علف صحرا پاهایش را پوشانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۹۴

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: بعد از شهادت حمزه شکست فاحشی به لشکر اسلامی وارد آمد، بطوری که همه گریختند، و تنها علی (علیه السلام) بجای ماند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: یا علی چکار خواهی کرد؟ عرض کرد جز پایداری کاری نمی کنم، فرمود جز این هم از تو توقع نمی رفت. باز امام صادق فرمود: سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سر بسوی آسمان بلند کرده و عرض کرد: بار الها به وعده ای که به من دادی وفا کن چون اگر تو خود نخواهی پرستش نمی شوی.

عمر در حال مستی اشعار کفرآمیز می خواند!

و در ربیع الابرار زمخشری است که درباره شراب سه آیه نازل شده، یکی آیه ((یسئلونک عن الخمر و المیسر)) است که بعد از نزول آن بعضی از مردم ترک کردند و بعضی نکردند، حتی یک نفر شراب خورد و با حال مستی به نماز ایستاد، و در نماز هذیان گفت. به دنبال آن این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری)) باز عده زیادی از مسلمین دست از آن برداشته و به میگساری خویش ادامه دادند. حتی در این ایام عمر در حال مستی استخوان فک شتری را برداشته و بر فرق عبد



الرحمن بن عوف کوفت ، و سرش را مجروح نمود و سپس نشست و شروع به خواندن اشعار اسود بن یغفر نمود، و بر کشته شدگان بدر نوحه سرایی کرد، و بر آنها گریست ، و آن اشعار اینها است :

و کاین بالقلب قلب بدر  
من القنیات و الشرب الکرام  
و کاین بالقلب قلب بدر  
من السری المکامل بالسنام  
ایوعدنا ابن کبشه ان نحیی  
و کیف حیاه اصداء و هام  
ایعجزان یرد الموت عنی  
و ینشرنی اذا بلیت عظامی  
الا من مبلغ الرحمن عنی  
بانی تارک شهر الصیام  
فقل لله : یمنعنی شرابی

و قل لله : یمنعنی طعام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۹۵

یعنی چه بسا کنیزان نغمه سرا و هم پیاله ای گرمی در چاه بدر پنهان شدند و چه بسا بزرگان که با بزرگترین خود در چاه بدر زیر خاک رفتند و خوابیدند. آیا ابن کبشه ما را به زنده شدن بعد از مرگ وعده می دهد؟! و چه معنا دارد که انسان پس از آنکه صدی وهام شد دوباره زنده شود؟ او اگر راست می گوید مرگ را از من بگرداند، نه اینکه بعد از پوسیدن استخوانهایم بار دیگر زنده ام کند، آیا کسی هست پیامی از من بسوی رحمان ببرد و به او بگوید که من روزه رمضان تو را نمی گیرم ؟ آری به خدا بگوئید اگر می تواند مرا از نوشیدن منع کند، اگر می تواند مرا از خوردن جلوگیری نماید.

این داستان به سمع مبارک رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) رسید، پس رسول الله خارج شد در حالیکه چنان به خشم در آمده بود و چنان به سرعت حرکت می کرد که ردایش به زمین کشیده می شد، وقتی به او رسید دست بلند کرد تا او را با چیزی که در دست مبارکش بود بزند و تادیبش کند. عمر گفت : پناه می برم به خدا از غضب خدا و غضب رسول خدا. رسول الله (صلی الله علیه و آله ) از شنیدن این کلام لحظه ای آرام گرفت ، و این آیه نازل شد: ((انما یرید الشیطان ... فهل انتم منتهون )) عمر وقتی آیه را شنید عرض کرد: آری منتهی شدیم ، و دست از این عمل برداشتیم .

و در در المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و ابن مردویه و نحاس در کتاب ناسخ خود همگی از سعد بن ابی وقاص نقل کرده اند که گفت : آیه تحریم شراب درباره سرگذشتی از من نازل شده است ، و آن سرگذشت این بود که : روزی مردی از انصار طعامی پخت و ما را بر آن مانده دعوت کرد، غیر ما هم عده ای آمده بودند، بعد از طعام شراب سیری صرف شد، بطوری که همه سرشار شدند، - البته این داستان قبل از تحریم شراب بود -، بعد از آنکه سرها از نشئه شراب گرم شد شروع کردند به تفاخر، انصار گفتند ما بهتریم از قریش ، قریش گفتند ما از انصار بهتریم ، مردی از آن میان دست برد و استخوان فکی که در آن میان بود برداشت و به بینی من کوفت ، و بینی مرا شکافت ، (بینی سعد تا آخر عمرش شکافدار بود) من با آن حال به شکایت نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله ) رفته و داستان خود را به عرض آنحضرت رسانیدم ، در جواب عرض حال من این آیه نازل شد، و آن جناب تلاوتش فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۱۹۶

نقد و بررسی روایات تحریم شراب در اسلام

مؤلف: روایات راجع به داستان‌هایی که منجر به تحریم شراب در اسلام شده است از طریق عامه بسیار است، و بسیار هم از جهت مضمون با هم اختلاف دارند. و اما بحث و گفتگو درباره احوال کسانی که در این روایات از آنها اسم برده شده از اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) و اینکه شراب خورده اند چون از غرض ما اجنبی است و به کار ما (تفسیر) ارتباطی ندارند از این جهت متعرض آن نشده و می‌گذریم، و اگر این اخبار را نقل کردیم غرضمان این بود که دانسته شود بر طبق بیان سابق که گفتیم این آیات اشعار و یا دلالت دارند بر اینکه جمعی از مسلمین بعد از نزول آیه بقره هنوز دست از شرب خمر بر نداشتند، تا اینکه این آیات نازل شد.

چنانکه این روایات هم هست که علی (علیه السلام) و عثمان بن مظعون حتی قبل از نزول تحریم هم شراب را بر خود تحریم کرده بودند.

در کتاب ملل و نحل رجالی را از عرب اسم می‌برد که در جاهلیت شراب را بر خود تحریم کرده بودند و بعضی از آنان موفق به درک اسلام و تشرف به آن شدند، از آن جمله عامر بن ظرب عدوانی و قیس بن عاصم تیمی، (این شخص اسلام را درک کرده) و صفوان بن امیه بن محرث کنانی، و عفیف بن معدی کرب الکندی، و اسلوم الیامی است، که زنا و شراب را با هم ترک گفتند، و بر خود تحریم کردند، البته اینها آحادی از مردم آنروز بوده اند که کلمه حق بر زبان‌شان جاری شده است، و گرنه عامه مردم آنروز البته - غیر از یهود - عادت به شرب خمر داشتند، و آنرا مانند آب می‌نوشیدند تا اینکه خدای تعالی در قرآن کریم آنرا تحریم کرد.

چیزی که از آیات راجع به خمر استفاده می‌شود این است که شراب در مکه و قبل از هجرت تحریم شده، چنان که آیه ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی)) دلالت بر این معنا دارد، چون این آیه مکی است و اگر ضمیمه شود به آیه ((یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما)) که آیه ایست مدنی در اوایل هجرت نازل شده است، شکی باقی نمی‌ماند که در اوایل هجرت، شراب بر مسلمین تحریم بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۱۹۷

و اگر سیاق آیات مورد بحث مخصوصاً جمله ((فهل انتم منتهون)) و آیه ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا...)) را مورد دقت قرار دهیم جای هیچ شبهه باقی نمی‌ماند که ابتلائی عده‌ای از مسلمین به این عمل در ایامی که آیه سوره بقره نازل شده و هنوز آیات مائده نازل نشده بوده از باب دنباله عادت زشت قبلی بوده است، عیناً مانند همخوابگی با زنان بوده است در شبهای ماه رمضان، که چون سابقاً عادت بر این عمل داشته اند دشوارشان بود که در شبهای ماه رمضان از آن صرف نظر کنند، و مرتکب عصیان می‌شده اند، تا اینکه آیه ((احل لکم لیله الصیام الرفث الی نساءکم هن لباس لکم و انتم لباس لهن علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم)) نازل شد و حکم قبلی را نسخ کرد.

با توجه به اینکه قبل از هجرت، خمر تحریم شده بوده و صحابه از آن مطلع بوده اند این روایات دارای اشکال هستند پس بخوبی روشن شد که در این روایات از دو جهت اشکال هست:

یکی از جهت اختلافی که در تعیین تاریخ تحریم خمر در آنها هست که در روایت اولی تاریخ تحریم خمر قبل از جنگ احد ذکر شده بود. و در بعضی از روایات مانند روایتی که طبری در تفسیر خود و سیوطی در در المنثور از طبری و ابن منذر و قتاده نقل کرده تاریخ آن بعد از جنگ احزاب ذکر شده است. لیکن این اشکال را تا اندازه‌ای می‌توان رفع نمود و گفت: ممکن است مراد از اینکه: تحریم خمر بعد از جنگ احزاب بوده، این باشد که آیات سوره مائده در آن ایام نازل شده است، گرچه این محمل خیلی با لفظ بعضی از روایات موافقت ندارد.

دوم از جهت اینکه دلالت دارند بر اینکه شراب قبل از نزول آیات سوره مائده حرام نبوده، و یا اگر حرام بوده حرمتش حتی برای

اصحاب هم واضح نبوده است، و حال آنکه آیه شریفه سوره اعراف صراحت دارد در تحریم مطلق ((اثم))، و آیه سوره بقره هم صراحت دارد در اینکه شرب خمر ((اثم)) است، با این حال چطور در این ایام حرمت خمر برای اصحاب واضح نبوده است؟! و اینکه کسی بگوید: حرمت ((اثم)) در مکه و قبل از هجرت در ضمن یک عده از گناهان در آیه ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق و ان تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون)) نازل شده، و در این مدت مدید، احدی از مؤمنین از معنای آن سؤال نکرده و مشرکین هم با اینکه بزرگترین آرزویشان این بوده که به خیال خود نقض و اعتراضی بر قرآن وارد نمایند و جنجال راه بیندازند، درباره آن توضیحی نخواستند، توجیه غیر قابل قبول و بسیار بعیدی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۹۸:

بلکه آنچه از تاریخ بدست می آید این است که تحریم شراب مانند تحریم شرک و زنا از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزد مشرکین معروف بوده، چنانکه ابن هشام در سیره خود از خلاد بن قره و دیگران از مشایخ بکر بن وائل از اهل علم نقل کرده که اعشی بن قیس به قصد مکه و زیارت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و تشریف به اسلام بیرون آمد و قصیده ای را در مدح رسول الله (صلی الله علیه و آله) سروده بود که مطلعش این بیت بوده:

الم تعتمض عیناک لیلہ ارمدا

و بت کما بات السلیم مسهدانزدیکی های شهر مکه به بعضی از مشرکین قریش برخورد، مردی پرسید، کجا؟ گفت: مکه، پرسید به چه کار به مکه می روی؟ گفت می روم تا رسول الله (صلی الله علیه و آله) را دیدار نموده و اسلام آورم. مرد مکی گفت زنهار ای ابا بصیر، مبادا چنین کاری کنی که او زنا را تحریم می کند. اعشی گفت: و الله قسم من با زنا سر و کاری نداشته و از تحریم آن باکی ندارم. مرد مکی گفت: نه تنها زنا را تحریم می کند بلکه شراب را هم تحریم می کند، در اینجا اعشی در تصمیم خود قدری سست شد و گفت: داستان تحریم شراب کار مسلمان شدن را به تعویق می اندازد، زیرا هنوز در دل من از محبت و علاقه به شراب بقیائی است که نمی توانم آنرا نادیده بگیرم ناچار بر می گردم و خود را یک امسال سیراب می کنم و سال دیگر بر می گردم، اعشی برگشت به قصد اینکه سال دیگر مسلمان شود لیکن اجل مهلتش نداد.

بنابراین با اینکه همه، حتی مشرکین هم داستان تحریم شراب را اطلاع داشتند دیگر چه معنایی می توان برای روایاتی که می گوید قبل از نزول سوره مائده شراب حرام نبود و یا حرمتش معلوم نشده بود تصور کرد؟ مگر اینکه آنها را حمل کنیم بر اینکه اصحاب در آیات قرآنی اجتهاد کرده و از آیه سوره اعراف غفلت ورزیده اند، مفسرین درباره معنی این روایات توجیحات عجیب و غریبی کرده اند، حتی بعضی از آنان گفته اند: صحابه آیه سوره بقره ((قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس)) را تاویل می کردند، با اینکه قرآن کریم قبل از این، در آیه سوره اعراف تصریح به حرمت ((اثم)) کرده و فرموده است که مراد از این اثم، اثم مخصوصی (خمر) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۱۹۹:

و کوتاه سخن اینکه، آیات قرآن مجید درباره اینکه شراب در اسلام و قبل از هجرت تحریم شده است تصریح و تنصیص دارد، و آیه سوره مائده جز بمنظور تاکید و تشدید در تحریم قبلی و تحریک مردم در انقیاد و اینکه در انتها از این نهی الهی و اقامه حکم حرمت سهل انگاری نکنند، نازل نشده است.

روایاتی دیگر در مورد تحریم خمر و میسر و انصاب و ازلام

و در تفسیر عیاشی است که هشام از مردی موثق و او بدون ذکر روایان بعدی (مرفوعاً) از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که شخصی به آن جناب عرض کرد: از شما اهل بیت روایاتی شنیده می شود که خمر و انصاب و ازلام کنایه از اشخاصی است. حضرت فرمود: دروغ است، خدای متعال هیچوقت خلق خود را - به چیزی که نفهمند - خطاب نمی کند.

و نیز در تفسیر مزبور است که عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: قدامه بن مظعون را به جرم

شرابخواری نزد عمر بن خطاب حاضر کردند، گواهان هم علیه او گواهی داده بودند، عمر از علی (علیه السلام) پرسید تکلیف چیست؟ حضرت فرمود هشتاد تازیانه اش باید زد، قدامه عرض کرد: یا امیرالمؤمنین بر من نباید حد جاری شود، چون من از مشمولین این آیه هستم: ((لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا)) و آیه را تا به آخر خواند، امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: دروغ گفתי، تو مشمول این آیه نیستی، چون مشمولین این آیه هر چه خورده اند بر آنان حلال بوده، (چون قبل از تحریم آن بوده)، و جز حلال نمی خوردند و نمی آشامند.

مؤلف: عیاشی عین این معنا را از ابی الریبع از امام صادق (علیه السلام) و همچنین شیخ در تهذیب به سند خود از آن جناب نقل کرده اند و از طرف اهل سنت هم این معنی روایت شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۰۰ و اینکه فرمود: مشمولین این آیه آنچه خورده اند بر آنان حلال بوده است، منطبق است بر بیانی که ما سابقا درباره آیه شریفه کردیم، مراجعه شود.

و در تفسیر طبری از شعبی نقل می کند که گفت: درباره شراب چهار آیه نازل شده است، نخست آیه ((یسئلونک عن الخمر و المیسر...)) و مردم از شنیدن آن از شرابخواری دست برداشتند، سپس آیه ((تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا)) که از شنیدن آن دوباره از سر گرفتند، سپس دو آیه مائده: ((انما الخمر و المیسر)) تا جمله ((فهل انتم منتهون)).

مؤلف: ظاهر گفتار شعبی این است که آیه سوره نحل آیه سوره بقره را نسخ کرده، و دو آیه سوره مائده، آیه سوره نحل را نسخ نموده است، و گمان نمی کنیم بطلان این حرف برای خوانندگان عزیز محتاج به بیان زائدی باشد. شراب در همه شرایع حرام بوده است

در کافی و تهذیب به اسناد خود از امام ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کنند که فرمود: خدای تعالی هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود مگر اینکه در علمش گذشته بود که وقتی دین او کامل شود کمال دین او مستلزم تحریم شراب خواهد بود، و همیشه شراب حرام بوده است، چیزی که هست طرز تحریم در بین مردم در شریعت هر پیغمبری نسبت به اول بعثت و آخر آن مختلف بوده، اول بطور ملایم سپس بطور جزم و قطع، چون اگر از همان بار اول آنرا تحریم می کردند، و شدت عمل بخرج می دادند مردم زیر بار نرفته و بطور کلی رشته را پاره می کردند، و نیز حضرت ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: کسی بقدر خدای تعالی در رفتار خود رعایت رفق و مدارا را نمی کند، و این هم از رفق خدای تعالی است که تکلیف را به تدریج و به ملایمت در بین بندگان خود اجرا می نماید، چون می داند اگر یکباره تکلیف را بدوش آنان بگذارد هلاک و گمراه می شوند. و در کافی به سند خود از عمرو بن شمر از ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: وقتی خدای تعالی آیه ((انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)) را نازل فرمود، اشخاصی خدمت رسول الهه (صلی الله علیه و آله) عرض کردند: یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ((میسر)) چیست؟ حضرت فرمود: هر چیزی که با آن قمار شود حتی کعب ها، و گردو پرسیدند ((انصاب)) چیست؟ حضرت فرمود: آنچه که برای بت ها قربانی شود. پرسیدند ((ازلام)) چیست؟ حضرت فرمود: همان تیر چوب هایی که با آن قرعه می انداختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۰۱

و در کافی به سند خود از عطاء بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرموده است: هر مسکری حرام و هر مسکری خمر است.

مؤلف: این روایت از طرق اهل سنت از عبدالله بن عمر از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل شده، و لفظ آن چنین است: هر مسکری خمر و هر خمری حرام است و بیهقی و دیگران آنرا نقل کرده اند و از طریق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل این روایت که: هر مسکری حرام و هر چیزی که با آن قمار شود میسر است، به حد استفاضه رسیده است. و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: من از آن جناب از ((نبیذ)) و ((خمر)) پرسیدم که آیا هر دو به یک منزلت و هر دو

حرامند؟ فرمود: نه، نبیذ به منزله خمر نیست، زیرا خدای تعالی خمر را حرام کرده چه کم باشد و چه زیاد، کما اینکه میته و خون و گوشت خوک کم و زیادش را حرام نموده، و رسول الله (صلی الله علیه و آله) از هر مشروبی مسکروش را تحریم کرده، و البته هر چه را که رسول الله (صلی الله علیه و آله) تحریم کند خدا تحریم کرده است.

و در کافی و تهذیب به اسناد خود از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی شراب را حرام نکرده از جهت اینکه با اسم آن دشمن است، بلکه آنرا تحریم فرموده برای خاطر آثار سوء و عاقبت وخیم آن، بنابراین هر چیزی که در اثر و عاقبت سوء با آن شریک باشد آن هم خمر و حرام است و.

و در روایت دیگری است که هر چیزی که کار خمر را بکند حرام است.

مؤلف: اخبار در حرمت خمر و میسر از طریق شیعه و سنی از حد شمار بیرون است، اگر کسی بخواهد به همه آنها اطلاع پیدا کند باید به کتب حدیث مراجعه نماید. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۰۲

آیات ۹۹ - ۹۴، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَلُوْا نَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۹۴) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَيْدِيًا بِلُغَةِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةً طَعَامٌ مَّسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكِ صَيَّامًا لِّيُذَوَّقَ وَبِالْأَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَن عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (۹۵) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مِمَّا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۹۶) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدَىٰ وَالْقَلَنَدَ ذَلِكَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۹۷) اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۹۸) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ (۹۹)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آوردید خداوند هر آینه و مسلما شما را با چیزی از شکار می آزماید بطوری که شکار تا دست رس و تیررس شما به شما نزدیک می شود تا بدانند که کیست که از او به غیب می ترسد پس کسی که از این به بعد از حدود خداوند تجاوز کند (و در حال احرام شکار کند). برای اوست عذابی دردناک (۹۴) ای کسانی که ایمان آوردید شکار را نکشید در حالی که شما در احرامید و کسی که از شما عمدا شکاری بکشد کفاره آن نظیر همان شکار است از چهارپایان اهلی، دو نفر از شما که صاحب عدالتند حکم به آن می کنند، در حالی که آن کفاره را هدی قرار داده و آنرا به کعبه می رساند. یا اینکه کفاره اش طعام دادن به مسکینان و یا به جای اطعام هر مسکین یک روز روزه است تا بچشد کیفر نافرمانی خود را. خداوند گناهان گذشته را عفو کرده است، و اگر کسی دو باره چنین معصیتی کند پس خدا از او انتقام می گیرد و خداوند عزیز و انتقام گیر است. (۹۵) حلال شده است برای شما شکار دریایی و خوردن آن برای اینکه برای شما و رهگذرها متاعی باشد، و حرام شده است بر شما شکار خشکی مادامی که در احرامید، و بترسید از خدایی که بسوی او محشور می شوید. (۹۶) خداوند مکه را بیت الحرام و مایه قوام مردم قرار داده و نیز بهمین منظور، شهر حرام و بردن هدی به مکه و قلائد را تشریح فرموده است، تشریح فرموده تا بدانید که خداوند میدانند آنچه را که در آسمانها و در زمین است و بدرستی خداوند بهر چیز دانا است. (۹۷) بدانید بدرستی خداوند سختگیر و شدید العقاب است و بخشنده و مهربان است. (۹۸) بر عهده رسول جز رسانیدن پیام چیزی نیست و خداوند می داند آنچه را که اظهار می کنید و آنچه را که کتمان می نمائید. (۹۹)

بیان آیات

این آیات درباره حکم شکارهای دریایی و صحرائی در حال احرام نازل شده است .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ

((بلاء)) به معنای امتحان و آزمایش است ، و لام قسم و نون مشدد هر دو برای تاکیدند، و اینکه فرمود: ((بشیء من الصيد)) می خواهد ناچیزی و بی مقداری شکار را تلقین کند، تا مخاطب را در انتهای از نهی که در آیه بعدی است و دست برداریش از سود ناچیز آن ، کمک کند، و اینکه فرمود: ((تناله ایدیکم و رماحکم)) می خواهد به شکار از جهت آسانی و دشواری تعمیم دهد، یعنی چه آن شکار آسان بدست آید مانند جوجه های مرغ و بره های وحشی و تخم مرغ های وحشی که با دست و به آسانی صید می شوند. و چه به دشواری بدست آید مانند حیوانات وحشی بزرگ که عادتاً جز بوسیله سلاح شکار نمی شود. و ظاهر آیه و سیاقش این است که مقدمه است برای حکم مشددی که در آیه دومی است ، و لذا دنبالش فرمود: ((لعلم الله من يخافه بالغيب)) چون در این جمله اشعار هست به اینکه در اینجا حکمی از قبیل منع و تحریم در بین هست ، سپس فرمود: ((فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۰۴

لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ

بعید نیست اینکه فرمود خداوند شما را می آزماید تا بداند چه و چه کنایه باشد از اینکه بزودی پیشامدی را مقدر می کند تا مردم تشخیص داده شوند کدام یک از آنان از عذاب نادیده خداوند می ترسند و کدام یک نمی ترسد، زیرا جهل در ساحت مقدس پروردگار راه ندارد، تا بخواهد با پیش آوردن این صحنه ها مطیع و عاصی را تشخیص دهد، و به این وسیله جهل خود را بر طرف سازد، و ما سابقاً هم راجع به معنای امتحان خداوند در ذیل آیه : ((ام احسبتم ان تدخلوا الجنة...))، در جلد ۴ عربی این کتاب بحث مفصل و کاملی ایراد کرده و معنای دیگری هم برای علم خداوند بیان نمودیم ، اما اینکه فرمود: ((من يخافه بالغيب)) ظرف ((بالغيب)) در اینجا متعلق است به خوف و معنای خوف بالغیب این است که انسان از عذابهای دردناک اخروی که خدای تعالی انسان را از آنها تحذیر کرده - با اینکه محسوس به هیچیک از حواس ظاهره اش نیست - بترسد، چنانکه می فرماید: ((انما تنذر من اتبع الذکر و خشى الرحمن بالغيب)) و نیز می فرماید: ((و ازلفت الجنة للمتقين غير بعيد. هذا ما توعدون لكل اواب حفيظ. من خشى الرحمان بالغيب و جاء بقلب منيب)) و نیز می فرماید: ((الذين يخشون ربهم بالغيب و هم من الساعه مشفقون)) و اینکه فرمود: ((فمن اعتدى بعد ذلك)) به این معنا است که اگر کسی بعد از این امتحان از حدی که خداوند برایش معین نموده تجاوز کند برای اوست عذابی دردناک .

بیان حرمت صید در حال احرام

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ...

((حرم)) (به ضم حا و را) جمع حرام ، و حرام صفت مشبه است ، در مجمع البیان گفته است : ((رجل حرام)) و ((رجل محرم)) به یک معنا است کما اینکه ((رجل حلال)) و ((رجل محل)) به یک معنا است ، و ((احرم الرجل)) به این معنا است که فلان مرد داخل در ماه حرام شد، و نیز ((احرم الرجل)) یعنی فلان مرد برای حج احرام بست ، و ((حرم)) نیز به معنای احرام است ، چنانکه در روایت دارد: ((كنت اطيب النبي لحرمة - من رسول الله (صلی الله علیه و آله) را در احرامش خوشبو می کردم)) و معنای اصلی این کلمه منع است ، و از همین جهت زنان را ((حرم)) می گویند، زیرا مردان دست اغیار را از آنان منع می کنند، و محروم را هم

از این رو محروم می گویند که از روزی ممنوع شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۰۵

و نیز گفته است مثل (به کسر میم) و مثل (به فتح میم و ثا) و همچنین ((شبه)) و ((شبه)) به یک معنا هستند.

و نیز گفته است - بنا بر گفته زجاج ((نعم)) در لغت به معنای شتر و گاو و گوسفند است ، و در خصوص شتر به تنهایی هم ((نعم)) گفته می شود، اما گاو به تنهایی و گوسفند به تنهایی را ((نعم)) نمی گویند.



و نیز گفته است فراء چنین گفته که ((عدل)) (به فتح عین) چیزی را گویند که معادل چیزی از غیر جنس خود باشد، و ((عدل)) (به کسر عین) به معنای مثل است، می گویی، من غلامی عدل غلام تو دارم، یا گوسفندی عدل گوسفند تو دارم، در اینجا عدل را به کسر عین می خوانی چون غلام یا گوسفند تو از جنس غلام یا گوسفند اوست، و اما اگر بخواهی از جهت قیمت ملاحظه کرده و چیزی را به غیر جنس خود مقایسه کنی عدل را به فتح عین می خوانی، لیکن بصیرین این حرف را نپذیرفته و گفته اند عدل و عدل هر دو به معنای مثل است، چه در دو چیز از یک جنس بکار رود، و چه در دو چیز از دو جنس.

و نیز صاحب مجمع البیان گفته است: ((و بال)) سنگینی نامطلوب هر چیزی را گویند، و به همین معنا است ((طعام و بیل)) و ((ماء و بیل)) یعنی خوراک و آبی ناگوار و سنگین و غیر قابل هضم، و نیز به این معنا است آیه شریفه ((فاخذناه اخذاً و بیلاً - او را بطرز شدید و ناگواری دستگیر کردیم)) و به همین اعتبار چوب کرباس شوی را ((و بیل)) می گویند.

((لا تقتلوا الصيد و اتم حرم)) نهی است از کشتن شکار، لیکن جمله بعدی یعنی ((احل لكم صید البحر)) تا اندازه ای آنرا از جهت صید بودن تفسیر می کند، و می فهماند مراد از آن صید، صید خشکی و صحراپی است، چنانکه از جهت معنای قتل جمله ((و من قتله منکم متعمداً فجزاء...)) با کلمه ((متعمداً)) که حال است از ((من قتله)) آنرا تفسیر می نماید، و ظاهر تعمد مقابل خطاست و معنای قتل خطایی این است که قتل را بدون قصد انجام دهد مثلاً به منظور تمرین در تیراندازی تیر به هدفی می اندازد، اتفاقاً تیر به شکاری اصابت می کند و آنرا از پای در می آورد، بنابراین از آیه استفاده می شود که اگر تیر و یا سلاح دیگر خود را به قصد شکار بکار برد و شکار را از پای در آورد کفار و واجب می شود، چه اینکه بیاد احرامش باشد یا آنرا فراموش کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۰۶

#### کفاره صید در حال احرام

((فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبه)) ظاهراً معنایش این است که اگر چنین کند بعهده اوست اینکه جزا و کفاره آنرا حیوانی اهلی نظیر حیوانی که کشته است بدهد، و تشخیص اینکه این حیوان نظیر آن شکار هست یا نیست بعهده دو نفر از مردان عادل و دیندار شما است، و در حالی این جزا جزای در راه خدا می شود که به صورت هدی درآید، یعنی به مکه فرستاده شود تا طبق دستور سنت در خود مکه یا در منا نحر و یا ذبح شود، بنا بر این، لفظ ((جزاء)) مرفوع است به ابتداء، و مبتدائی است برای خبر محذوف که ظاهر کلام دلالت بر آن محذوف دارد، و تقدیرش: ((فعلیه جزاء)) است، و جملات: ((مثل ما قتل)) و ((من النعم)) و ((یحکم به...)) همه اوصافی هستند از برای کلمه ((جزاء))، و جمله ((هدیا بالغ الکعبه)) وصف و موصوف است، و هدی همانطوری که گفتیم حال است از ((جزاء))، این بود معنایی که ما برای آیه بنظرمان رسید، البته دیگران هم طور دیگری معنا کرده اند.

((او کفاره طعام مساکین او عدل ذلک صیاما)): دو خصلت دیگری است برای کفاره صید در حرم، و اما اینکه آیا بین این سه خصلت ترتیب هست، یعنی اگر ممکن است اول هدی کردن حیوانی نظیر آن شکار، اگر ممکن نشد اطعام مساکین، و اگر این نیز میسر نشد به همان مقدار روزه واجب است، یا اینکه ترتیب در بین نیست حتی اگر دو کفاره اولی هم ممکن باشد می تواند سومی را اختیار کند؟ این سؤال است که جوابش را باید از اخبار استفاده کرد، و گرنه صرف اینکه کلمه ((او)) در آیه بکار رفته دلالت بر عدم ترتیب ندارد، و بیش از تردید را نمی رساند، چیزی که هست اینکه فرمود: ((او کفاره)) از آنجا که طعام مساکین را کفاره نامید سپس معادل آنرا از روزه معتبر دانست خالی از اشعار به ترتیب بین سه خصلت نیست: ((لیذوق وبال امره)): لام در ((لیذوق)) برای غایت است، که با مدخولش متعلقند به کلمه ((فجزاء)) و بنابراین، از آیه شریفه این معنا که کفاره خود نوعی از

مجازات است بخوبی استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۰۷

عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ (...))

اینکه ((عفو)) را متعلق به ((ما سلف - کارهای گذشته)) فرموده قرینه است بر اینکه مراد از ما سلف شکارهایی است که قبل از نزول این آیه در حال احرام کرده اند، نه شکارهایی که در حین نزول این آیه و یا بعد از آن صید شده اند، بنابراین جمله ((عفا الله...)) برای این است که کسی خیال نکند آیه کفاره شامل شکارهای سابق بر نزول حکم هم هست، بنابراین خود یکی از ادله ای است که می توان به آن استدلال کرد بر اینکه صحیح است عفو خداوند شامل عملی شود که گرچه گناه نیست لیکن در طبعش مفسده ایست که اقتضای نهی مولوی را دارد، اما اینکه فرمود: ((و من عاد فینتقم الله منه و الله عزیز ذو انتقام)): ظاهر ((عود)) تکرار کردن عمل است، لیکن در اینجا مراد تکرار افعال گذشته نیست تا معنای آیه این بشود: کسی که تکرار کند مثل اعمال گذشته را خداوند از او انتقام می ستاند. زیرا اگر به این معنا باشد آیه منطبق می شود با عملی که حکم ((و من قتله منکم متعمدا فجزاء...)) متعلق است به آن، و در نتیجه مراد از ((انتقام)) همان حکم به کفاره که حکمی است فعلی خواهد بود. لیکن ظاهر جمله ((فینتقم الله منه)) این است که می خواهد از یک امری آینده خبر دهد، نه از حکمی فعلی، و این خود شاهد است بر اینکه مراد از عود تکرار عملی است که کفاره به آن متعلق شده است، و در نتیجه مراد از انتقام، عذاب الهی خواهد بود، نه همان کفاره.

بنابراین، آیه شریفه با صدر و ذیلش در صدد بیان جهات مسأله قتل صید است. که خدا از آنچه قبل از نزول آیه ارتکاب شده عفو فرموده، و هم اینکه از این به بعد هر کس مرتکب شود کفاره ای شبیه به آنچه صید کرده به گردنش می آید و هم اینکه اگر بار دوم آنرا مرتکب شود کفاره نداشته و خداوند عذابش می کند، بیشتر اخباری که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر این آیه وارد شده به همین معنا دلالت دارد، و اگر این معنی، مقصود نباشد متعینا باید ((انتقام)) را حمل کرد بر چیزی که شامل وجوب کفاره هم بشود، مانند مواخذه و امثال آن، و ((عود)) را هم باید حمل کرد بر عملی که شبیه باشد به اعمال گذشته، یعنی شکارکشی، آنگاه معنای آیه این می شود: هر کس بار دیگر شکارکشی سابق خود را از سر گیرد خداوند از او انتقام می ستاند. یعنی او را با ایجاب کفاره مواخذه می فرماید، و این معنا همانطور که ملاحظه می کنید خیلی از ظاهر آیه بعید است.

أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ...

این آیات در مقام بیان حکم شکار کردن حیوانات دریایی و صحرایی است، نه حکم خوردن آنها، و این خود شاهد است بر اینکه باید متعینا بگوییم مراد از ((طعامه - خوردن)) که معنای مصدری است، نیست، بلکه مراد شکار کردن است و مقصود از حلیت طعام دریا حلیت خوردن آن است، در نتیجه از حلیت صید جواز شکار کردن حیوانات دریایی استفاده می شود، و از طعام دریا حلیت خوردن هر چیزی که از دریا گرفته شود بدست می آید، و لو اینکه این عنوان (آنچه از دریا گرفته شود) اعم است، هم شامل شکار می شود و هم مردارهایی که آب بیرون می اندازد و هم غیر حیوان، الا اینکه آنچه از اخبار اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده است این عنوان (آنچه از دریا گرفته می شود) را تفسیر می کند به ماهی های شور و امثال آن از شکارهای مانده و کهنه، و اینکه فرمود: ((متاعا لکم و للسیاره)) کانه حال است برای ((صید البحر و طعامه)) و در آن اشاره ای هم به این جهت هست که خداوند از در منت آنرا حلال فرموده، و چون خطاب به مؤمنین از جهت محرم بودنشان است عبارت ((لکم و للسیاره)) بمنزله اینست که گفته شود برای شما محرما و غیر شما یعنی آنهایی که احرام ندارند.

این را هم باید دانست که در آیات مورد بحث گفتگوهای فقهی زیادی هست که، اگر کسی بخواهد از آن اطلاع حاصل کند باید به کتب فقهی مراجعه نماید.

توضیح آیه شریفه: ((جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاما للناس...))

جَعَلَ اللَّهُ الْكُعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقُلَائِدَ

تعلیق کلام به ((کعبه)) و سپس توصیف آن به ((بیت الحرام)) کعبه بیت الحرام است، و همچنین توصیف ماه را به حرام و سپس ذکر ((هدی)) و ((قلاند)) که از شئون و نوات حرمت کعبه هستند همه دلالت دارند بر اینکه ملاک در این امری که در آیه است همانا

احترام است .

راغب گفته : ((قوام)) و ((قیام)) چیزی است که انسان یا هر چیز دیگری بوسیله آن بر پا می شود، و قیام و قوام هر دو اسم اند برای چند چیز، مانند ستون و تکیه گاه ، و به همین معنا است قیامی که در این آیه است : ((ولا توتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما - اموال خود را بدست سفیهان ندهید، چون خداوند کمال را مایه قوام و امساک شما قرار داده و سفیه آنرا ضایع می سازد)) و همچنین قیامی که در آیه ((جعل الله الکعبه البیت کالحرام قیاما للناس - خداوند کعبه را بیت الحرام و مایه قوام شما قرار داده)) چون دنیا و آخرت آنان قوامش به کعبه بود. اصم گفته است چون کعبه الی الابد پایدار است و نسخ نمی شود. البته بعضی از قراء ((قیاما)) را ((قیما)) خوانده اند، که آن نیز به معنای قیام است .

و بنا بر گفته او برگشت معنای آیه مورد بحث به این می شود: خدای تعالی کعبه را احترام کرده و آنرا بیت الحرام قرار داده ، و به همین منظور بعضی از ماهها را هم حرام کرده و بوسیله حکم به وجوب حج در آن ماهها، بین ماههای حرام و بیت الحرام ارتباط برقرار کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۰۹

البته در این بین اموری را هم که مناسب با حرمت است مانند هدی و قلائد جعل فرمود، و غرض از همه اینها این بود که کعبه را پایه حیات اجتماعی سعیدی برای مردم قرار دهد، و آنرا قبله گاه مردم کند، تا در نماز، دل و روی خود را متوجه آن کنند و اموات خود و ذبیحه های خود را بسوی آن توجه دهند، و در هر حال احترامش نمایند و در نتیجه جمعیت واحده ای را تشکیل داده و جمعیان جمع و دینشان زنده و پایدار گردد، از اقطار مختلف گیتی و نقاط دور در آنجا گرد هم آیند و همه قسم طریق عبادت را پیموده و منافی را که خصوص این قسم عبادت برای آنان دارد به چشم خود دیده استیفا کنند، و نیز اهل عالم بشنیدن اسم آن و به گفتگوی از آن و رفته رفته نزدیک شدن و دیدن آن و توجه بسوی آن هدایت شوند. خدای تعالی قریب به این وجه را در آیه ((ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارکاً و هدی للعالمین)) ذکر فرموده و ماقبلا در جلد سوم عربی ، این کتاب در تفسیر آن مطالبی که برای روشن شدن ذهن خواننده موثر است گذراندیم ، و نظیر آن کلام در معنای قیام در شهر الحرام می آید، چه شهر حرام نیز مایه قوام مردم است ، و خداوند در آن ایام جنگ را تحریم نموده و جان و مال و عرض آنان را از دستبرد دشمن ایمن کرده ، و در نتیجه به آنها فرصتی داده تا امور خود را اصلاح کنند، شهر حرام در حقیقت منزلگاه مسافر را می ماند که در آن به استراحت و رفع تعب و رنج و سفر می پردازند. و کوتاه سخن بیت الحرام و شهر الحرام و هر چه که متعلق است به آن مانند هدی و قلائد از جهت باعث بودن بر قوام معاد و معاش مردم منافی است که شمردن اشخاصی را که از جزئیات ثابت و غیر ثابت آن منتفع شده و می شوند هر متفکری را به شگفت درمی آورد، و این حقیقت را بعد از چند آیه در بیان نهی از صید برای این منظور تذکر داد که جوابی باشد از توهمی که ممکن است کسی بکند و بگوید: نهی از شکار کردن با اینکه یا اصلاً اتفاق نمی افتد و یا بندرت وقوع می یابد حکمی است بسیار کم فائده و یا بی فایده ، چه تحریم شکار در یک مکانی از امکانه و در زمانی از زمانها و همچنین سوق دادن هدی جز تقلید از خرافات امم جاهلیت و همجیت چه سودی در بر دارد؟ از این سؤال جواب داده شده که اعتبار بیت الحرام و شهر الحرام و احکامی که بر آن دو تشریح شده مبنی بر حقیقتی علمی و اساسی و جدی است ، و آن اینست که این بیت الله و احکام و مناسکش مایه قوام و حیات مردم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۱۰

از این جا روشن می شود چطور جمله ((ذلک لتعلموا...)) به ما قبل خود متصل می شود، و اما اشاره ذلک یا بخود حکمی است که در آیات قبل بیان شده ، و جمله ((جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس...)) حکمت آن را بیان می کند، یا بیان حکمی است که جمله ((جعل الله الکعبه...)) آنرا توضیح می دهد، اگر مشارالیه ، اولی باشد معنای آیه این می شود: خداوند بیت الحرام و شهر الحرام را باعث قوام مردم قرار داده ، و احکامی را مناسب آن دو جعل فرموده تا با عمل کردن و حفظ احترام آنها به این حقیقت پی ببرند که خداوند به آنچه در آسمان ها و زمین است دانا است چنین خدائی می داند که هر موجودی چه چیز برایش نافع است ،

از همین جهت این احکامی را که می بینی (حرمت صید و سایر احکام احرام) تشریح کرده، نه از جهت تقلید از خرافات مردم نادان.

و اگر معنای دوم باشد مفاد آیه این می شود: ما برای شما این حقیقت (قرار دادن بیت الحرام و غیره را قوام مردم) را بیان کردیم تا بدانید که خداوند می داند آنچه را که در آسمانها و زمین است، و همچنین امور و احکامی که در آن دو (بیت الحرام و شهر الحرام) جعل فرموده از روی مصلحت بوده، پس کسی توهم نکند که این احکام لغو و یا ناشی از خرافات عهد جاهلیت است.

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ...

این دو آیه تاکیدند برای بیان احکام مذکور و تثبیت انذار برای موفقیت آنها و وعده اند برای فرمانبران و وعیدند برای نافرمانان، و چون شائبه تهدید هم در آن هست از این رو وصف شدت عقاب را مقدم داشت بر وصف مغفرت و رحمت، و نیز از همین جهت در دنبالش فرمود: ((ما علی الرسول الا البلاغ و الله یعلم ما تبذرون و ما تکتُمون)).

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات مربوط به کعبه و شکار در حال احرام و...)

در کافی به سند خود از حماد بن عیسی و ابن ابی عمیر از معاویه بن عمار از امام ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه شریفه ((لیلونکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم و رماحکم)) فرمود: حیوانات وحشی در عمره حدیبیه برای رسول الله (صلی الله علیه و آله) محشور شدند، و همه تا حدود تیررس آن جناب و یارانش بلکه تا دسترس آنها نزدیک آمدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۱۱

مؤلف: این روایت را عیاشی از معاویه بن عمار بطور مرسل نقل نمود، و نیز این معنا را کلینی در کافی و شیخ در تهذیب هر کدام به سندی که به حلبی دارند از امام صادق (علیه السلام) نقل نموده اند، عیاشی از سماعه و همچنین قمی در تفسیر خود بطور مرسل نقل کرده اند و از مقاتل ابن حیان بطریقی که خواهد آمد نقل شده است.

و در در المنثور است که ابن ابی حاتم از مقاتل ابن حیان نقل کرده که گفت: این آیه در عمره حدیبیه نازل شده، و اتفاقاً آن سال بقدری شکارهای صحرائی و هوایی زیاد بود که هیچ سابقه نداشت، بطوری که دوش بدوش راحله (مرکب) ها آمد و شد می کردند. رسول الله (صلی الله علیه و آله) مسلمین را نهی فرمود از اینکه در حال احرام از آنها شکار کنند، و این نهی از برای این بود که معلوم شود کیست که در چنین حالی که شکارهای نایاب اینطور در بین دست و پای مرکب ها آمد و شد دارند از خدا می ترسد و از این نعمت وافر چشم می پوشد.

مؤلف: این دو روایت با بیان سابق ما که گفتیم صید اعم است از اینکه در دست رس باشد و مثال زدیم به جوجه و تخم مرغ و بچه شکار یا در دسترس نباشد و مثال زدیم به شکارهای بزرگ منافات ندارند، برای اینکه در کافی با ذکر سند تا احمد بن محمد و از او بطور رفع نقل می کند که امام (علیه السلام) در ذیل آیه ((تناله ایدیکم و رماحکم)) فرمود: مراد از دسترس بودن ((تناله ایدیکم)) همان تخم و جوجه است، و مراد از رسیدن نیزه ها ((ورما حکم)) همان شکارهای بزرگی است که با دست صید نمی شوند.

و در تفسیر عیاشی به اسناد خود از حریر از امام ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: اگر مرد محرم کبوتری را بکشد کفاره اش گوسفندی است، و اگر جوجه آنرا بکشد کفاره اش شتری است، و اگر تخم مرغی را با پا لگد کرده و بشکند بر اوست یکدرهم، که آن را و آن گوسفند و شتر را در مکه و یا منا تصدق دهد، و این همان قول خداست که فرمود ((لیلونکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم)) (جوجه و تخم) ((و رماحکم)) (مادران آنها). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۱۲

مؤلف: همین روایت را شیخ در تهذیب از حریر از آن جناب با اکتفای به قسمت اخیر آن نقل کرده است.

و در تہذیب بہ سند خود از ابن ابی عمیر از حماد از حلبی از امام ابی عبداللہ (علیہ السلام) نقل کردہ کہ فرمود: محرم وقتی صیدی را بکشد جزایی بہ گردنش می آید کہ باید آنرا بہ مسکینان تصدق دہد، و اما اگر بار دوم چنین کند کفارہ ای بر او نیست، و خداوند از او انتقام می ستاند، و مقصود از انتقام همان نقت و عذاب آخرت است.

و نیز در تہذیب از کلینی از ابن ابی عمیر از بعضی از اصحابش از امام ابی عبداللہ (علیہ السلام) نقل کردہ کہ فرمود: اگر محرم اشتباہا صیدی را بکشد بر او کفارہ است، و اگر برای بار دوم عمدا چنین کند دیگر کفارہ ندارد، و لیکن این چنین شخص از کسانی است کہ خدا از آنها انتقام می ستاند.

و نیز در تہذیب از ابن ابی عمیر از معاویہ بن عمار نقل می کند کہ گفت: خدمت امام ابی عبداللہ (علیہ السلام) عرض کردم محرمی صیدی را شکار کرد تکلیفش چیست؟ فرمود کفارہ باید بدهد، عرض کردم: اگر تکرار کرد چطور؟ فرمود ہر دفعہ کہ تکرار کند کفارہ دارد.

مؤلف: روایات ہمانطوری کہ می بینید مختلف و متعارضند، و لذا مرحوم شیخ طوسی در مقام جمع آنها بر آمدہ و فرمودہ: مراد از آن روایاتی کہ برای بار دوم کفارہ را واجب ندانستہ صورت عمد است، و مراد از روایات دیگر در صورت نسیان است، کہ ہر چند دفعہ تکرار شود کفارہ واجب می شود.

و نیز در تہذیب بہ سند خود از زرارہ از امام ابی جعفر (علیہ السلام) دربارہ قول خدای تعالی کہ فرمودہ: ((یحکم بہ ذوا عدل منکم)) نقل کردہ کہ فرمودہ: مراد از ((عدل)) رسول اللہ و امامان بعد از اوست، ہر حکمی از احکام کہ بداننی از رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و آلہ) و ائمہ بعد از او صدور یافتہ، دیگر لازم نیست در مقام پرسش از آن بر آیی.

مؤلف: و در این معنا تعداد زیادی از روایات وارد شدہ، کہ در بعضی از آنها دارد: من (راوی) نزد امام صادق (علیہ السلام) این آیہ را تلاوت کردم: ((ذوا عدل منکم)) فرمود: ((ذو عدل منکم)) این یکی از جاہائی است کہ نویسندگان قرآن اشتباہ کردہ اند، البتہ معلوم است کہ این اختلاف در قرائت است. ترجمہ تفسیر المیزان جلد ۶ صفحہ: ۲۱۳

و در کافی از زہری از علی بن الحسین (علیہما السلام) نقل کردہ کہ فرمود، روزہ کفارہ شکار واجب است، زیرا خدای تعالی فرمودہ: ((و من قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبہ او کفارہ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما)) ای زہری هیچ میدانی معنای اینکہ روزہ بمقدار اطعام مساکین و عدل آن باشد چیست؟ زہری می گوید: عرض کردم: نہ نمی دانم، فرمود: شکار را قیمت می کنند، آنگاہ قیمت آنرا با گندم می سنجند، و بدست می آورند کہ با قیمت آن چقدر گندم می توان خریداری کرد، سپس آنمقدار گندم مفروض را بہ صاع تقسیم کردہ بینند چند صاع است. آنگاہ در مقابل ہر نصف صاع یک روز روزہ می گیرند.

و در کافی بہ سند خود از احمد بن محمد از بعضی از رجال روایتی خود از امام ابی عبداللہ (علیہ السلام) نقل می کند کہ فرمود: کسی کہ در احرامش ہدی بر او واجب شدہ می تواند ہدی خود را در ہر جا کہ بخواہد نحر کند، مگر فدا و کفارہ صید، کہ باید آنرا بہ مکہ برساند، چون خدای تعالی در خصوص آن فرمود: ((ہدیا بالغ الکعبہ)) ہدیی کہ بہ کعبہ برسد. و در تفسیر عیاشی از حریر از ابی عبداللہ (علیہ السلام) روایت شدہ است کہ فرمود: مراد از صید دریا در آیہ ((احل لکم صید البحر و طعامہ متاعا لکم)) ماہی های شوری است کہ می خورند، و فرق بین حیوان دریایی و صحرائی این است کہ ہر مرغی کہ در باتلاقها و نیزارہا بسر می برد، اگر تخم گذاری و پرورش جوجہ اش در خشکی انجام می گیرد، آن مرغ از مرغهای صحرائی بشمار میرود، و اگر تخم گذاری و پرورش جوجہ اش را در آب انجام می دہد، آن مرغ از مرغهای آبی محسوب می شود، و شکار آن حلال است.

و نیز در تفسیر عیاشی از زید شحام، نقل می کند کہ گفت: از امام ابی عبداللہ (علیہ السلام) از معنای: ((احل لکم صید البحر)) پرسیدم، فرمود: مراد از صید دریا ماہی شور و ماہی های دودی است کہ ہمراہ خود بردہ ای، و اما اگر ماہی تازه باشد آن صید

نیست بلکه متاع است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۱۴

مؤلف : روایات در این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) از طریق شیعه بسیار است .

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه از معاویه بن قره و احمد از مردی از انصار روایت کرده اند که مردی شترش تخمدان یعنی لانه شتر مرغی را لگد کرد و تخم های آن را شکست ، رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود باید برای شکستن هر تخمی یک روز روزه بداری ، و یا یک مسکین را اطعام کنی .

مؤلف : و نیز همین معنا را از ابن ابی شیبیه از عبدالله بن ذکوان از رسول الله (صلی الله علیه و آله) و نیز از ابن ابی شیبیه و از ابی الزناد از عایشه از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است .

باز در الدر المنثور است که ابوالشیخ و ابن مردویه از طریق ابی المهزم از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند که فرمود: کفاره در تخم شتر مرغ همان قیمت آنست .

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر محمد بن علی نقل کرده که مردی از علی (علیه السلام) پرسید هدی از چه چیز باید باشد؟ فرمود از هشت جفت ، مرد سائل مثل اینکه نفهمید و به شک افتاد، امام فرمود: شماها قرآن می خوانید؟ گویا مرد سائل عرض کرد: آری می خوانیم ، امام فرمود: هیچ شنیده ای که خدای تعالی فرموده : ((یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهیمه الانعام))؟ عرض کرد: آری ، حضرت فرمود شنیده ای که خدای تعالی می فرماید: ((لیذکروا اسم الله علی ما رزقهم من بهیمه الانعام)) و نیز می فرماید: ((و من الانعام حموله و فرشا)) و نیز می فرماید: ((فکلوا من بهیمه الانعام؟)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۱۵

عرض کرد آری همه اینها را شنیده ام ، امام فرمود: آیا شنیده ای که می فرماید: ((من الضان اثین)) و ((و من المعز اثین و من الابل اثین و من البقر اثین)) عرض کرد: آری شنیده ام ، فرمود: آیا شنیده ای که می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم)) تا آنجا که می فرماید: ((هدیا بالغ الکعبه)) عرض کرد آری شنیده ام ، فرمود: اگر من آهوئی شکار کنم و بکشم بنابراین چه کفاره ای بر من واجب می شود؟ عرض کرد گوسفند، علی (علیه السلام) پرسید آیا باید آن را به کعبه برساند؟ مرد عرض کرد آری ، حضرت فرمود: مطلب همین است . چون همانطوری که شنیده ای خداوند آن هدی را بالغ الکعبه نامیده .

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از عطای خراسانی نقل کرده که گفت عمر بن خطاب و عثمان بن عفان و علی بن ابیطالب و ابن عباس و زید بن ثابت و معاویه در این مسأله که محرم اگر شکاری را بکشد چه کفاره ای به عهده اش می آید حکم کرده اند به اینکه باید دید قیمت آن شکار چقدر بوده است ، با همان مبلغ اطعام مسکین کند .

و نیز ابن جریر از ابی هریره از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که در ذیل آیه ((احل لكم صید البحر و طعامه متاعا لكم)) فرمود: چیزی که دریا از مردارها بیرون افکند همان طعام دریاست .

مؤلف : در همین معنا روایاتی از بعضی از صحابه نیز نقل شده ، لیکن روایاتی که از طرق اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده و از نظر خواننده گذشت با آن روایات مخالفت دارند .

در تفسیر عیاشی از ابان بن تغلب نقل می کند که گفت : حضور حضرت ابی عبدالله (علیه السلام) عرض کردم معنای ((جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس)) چیست ؟ فرمود: کعبه را مایه قوام دین و دنیای مردم قرار داد .

مؤلف : توضیح این معنا در سابق گذشت . المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۱۶

آیه ۱۰۰ ، سوره مائده

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱۰۰)



ترجمه آیه

بگو ای محمد هرگز پاک و ناپاک مساوی نیستند هر چند زیادی ناپاکان شما را به تعجب وادارد، پس ای خردمندان از خدا بترسید باشد که رستگار شوید. (۱۰۰)

بیان آیه

این آیه سیاقش نحوه ای است که گویا منفرد و غیر مربوط به ما قبل و ما بعد خود نازل شده و گویا زحمت ارتباط دادن آن به ما قبل و ما بعدش زحمتی بی نتیجه است، آیه ایست مشتمل بر یک مثال کلی که خداوند آن مثال را برای بیان خصوصیتی که برای دین حق است در بین سایر ادیان، و رفتار مردم نسبت به دین حق و دین باطل بکار برده است، و آن خصوصیت این است که اعتبار در هر جا با حق است، و لو اینکه اهل حق و جمعیت آن کم و معدود باشند، و در برابر خیر و سعادت باید تسلیم شد، هر چند بیشتر مردم مخصوصاً اقویا از آن گریزان و روی گردان باشند، زیرا حق در احکام و نوامیسش جز بر عقل سلیم اعتماد ندارد، و حاشا که عقل سلیم مردم را جز به سوی صلاح مجتمعشان و جز به کارهایی که جامعه را احکام و انتظام می بخشد راهنمایی نماید، خواه هواپرستان که همیشه اکثریت را دارا هستند بخواهند یا نخواهند، این نظام کون است که می بینیم جز پیرو آراء حقه نیست، و ذره ای بخاطر دلخواه هواپرستان از نظم خود صرف نظر نمی کند، آری اگر حق دنبال هواهای این و آن را می گرفت آسمان ها و زمین فاسد می شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۱۷

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ

گویا مراد از یکسان نبودن ((خبیث)) و ((طیب)) (پلید و پاک) این است که پاک بهتر از پلید است، و چون گفتن این حرف مثل گفتن: آنچه در جوی می رود آب است، می باشد، از این رو باید گفت جمله مبنی بر کنایه است، به این بیان که مقام و منزلت پاک به حسب طبع اولی و اقتضای فطریش از ناپاک بالاتر است، بطوری که اگر عکس آن فرض شود و ناپاک برای بعضی از عوارض بهتر از پاک گردد لازمه اش این است که نخست مدارج کمال را یکی پس از دیگری ببیناید تا بعد خوبی پاک رسیده و محاذی و برابر او قرار بگیرد تا خوب شود، سپس از آن درجه هم بالاتر رفته و ما فوق خوبی پاک قرار بگیرد، تا خوب تر از پاک شود.

بنابراین برای نفی این مطلب گفتن اینکه: خبیث و طیب یکسان نیستند، در انکار بهتری خبیث ابلغ و رساتر است، از اینجا نیز معلوم می شود برای چه نکته ای خبیث جلوتر از طیب ذکر شده است، سیاق کلام در این آیه بیان این جهت است که زیادی و کثرت خبیث آنرا از طیب بهتر نمی کند، و چون در مقام بیان این جهت است، باید اول خبیث را ذکر کند، و بفرماید: بد مانند خوب نیست اگر چه خیلی هم زیاد باشد، و اما اگر در چنین مقامی بفرماید: طیب مانند خبیث نیست، باید دنبالش فرموده باشد: و لو طیب خیلی هم کمتر از خبیث باشد، (دقت بفرمائید).

این را هم باید دانست که پاکی و پلیدی به هر معنایی که باشد دو وصف حقیقی و دو واقعیت خارجی هستند برای اشیاء، مانند طعام پاک و ناپاک، و زمین پاک و ناپاک و امثال آن، خدای تعالی هم آن دو را در امور مادی و واقعیت های خارجی بکار برده و می فرماید: ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا)) و نیز درباره روزی پاک فرموده: ((و الطیبات من الرزق)) و اگر گاهی دیده می شود که این دو کلمه در امور وضعی و اعتباریات قرار دادی بکار می رود و مثلاً- گفته می شود: حکم طیب یا خبیث، خلق طیب یا خبیث، این در حقیقت استعمالی است مجازی و بنوعی عنایت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶

صفحه ۲۱۸

در آیه مور بحث گر چه تقوا، یا عبارت است از انجام کارهای نیک و طیب یا ترک کارهای زشت و خبیث، لیکن اینکه جمله ((فاتقوا الله)) را متفرع کرده است بر جمله ((لا یستوی الخبیث و الطیب)) و اینکه مسأله یکسان نبودن خبیث و طیب را از مسلمات

گرفته ، شاهد قوی و زنده ایست بر اینکه مراد از طیب و خبیث پاک و پلیدهای خارجی و حقیقی می باشد، بنابراین ، دلیل خیلی روشن است و کسی نمی تواند در آن خدشه کند، بخلاف اینکه اگر مراد از طیب و خبیث کارهای نیک و بد بود که در این صورت دلیل خیلی روشن نبود، زیرا هر طائفه و ملتی هر قدر هم منحرف باشند کار خود را خوب و اعمالی که مخالف میل و هوای نفس آنهاست بد می پندارند،

منشاء قواعد دین ، خبیث یا طیب بودن اشیاء عالم است و ملاک بهتر و برتر بودن ، طیب بودن است نه بسیار بودن بنابراین در اینجا مطلب مبنی است بر مطلب دیگری که خدای سبحان در موارد متعددی در کلام مجید خود آنرا بیان فرمود، و آن مطلب این است که دین از احکام فطرت و نوامیس خلقت است ، و چیزی را که دین دعوت به آن می کند همان زندگی طیب و پاکیزه است ، و چیزی را که از آن نهی می کند همان زندگی آلوده و ناپاک است ، و خدا جز طیبات را حلال نکرده ، و جز خبائث را تحریم ننموده ، و لذا فرموده است : ((فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم)) و نیز فرموده ((و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث)) و نیز فرموده : ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطیبات من الرزق)).

پس ما حصل کلام این شد که خدای تعالی در آیه مورد بحث لا یتوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثره الخبیث ((مثالی زده است برای بیان اینکه قواعد دین ناشی هستند از صفاتی تکوینی که در اشیای عالم است ، از پاکیزها و پلیدیها، که بی شک در سعادت و شقاوت آدمیان تاءثیر تامی دارند، و فرقی در کم و زیاد آنها از جهت اثر نیست ، خوبش خوب است اگر چه اندک باشد، و بدش بد است اگر چه بسیار باشد. چون چنین است هر شخص عاقلی که پاکیزها و پلیدیها را از هم تشخیص می دهد و عقلش قدرت قضاوت اینکه پاک از ناپاک بهتر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۱۹::

و اینکه واجب است که در سعادت زندگی خویش بکوشد و خیر را بر شر ترجیح دهد باید از خدای تعالی ترسیده و راه او را سلوک کند، هیچگاه از اینکه اکثر مردم از راه خدا منحرفند مغرور نشود، و مانند آنان به کارهای زشت و رذایل اخلاقی تن در ندهد، هوا و هوسهای کشنده او را از پیروی حق باز ندارد، نه از راه فریبندگی مفتونش سازد، و نه از طریق تهدید زبونش کند، که اگر در برابر اکثریت منحرف چنین استوار ایستاد امید فلاح و رسیدن به سعادت انسانیت برای او هست .

فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

این جمله تفریع است بر مثالی که در صدر آیه زده است ، و محصل معنی آن با رعایت این جهت که متعلق تقوا همان احکام شرعی است که مبتنی بر پاکیزها و ناپاکیزهای تکوینی است . چنین می شود: هیچ عاقلی در اینکه رعایت پاکیزها و اجتناب از ناپاکیزها در سعادت و رستگاری آدمی تاءثیر دارد شک نمی کند، از این رو واجب است که شما صاحبان عقل و بینش از خدا بترسید و به شرایع دین او عمل کنید تا شاید رستگار شوی المائدہ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۲۰

آیات ۱۰۲ - ۱۰۱ ، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبَدِّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (۱۰۱) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (۱۰۲)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید سؤال نکنید از چیزهایی که اگر ظاهر شود بر شما ناراحت می شوید و اگر هنگام نزول قرآن از آنها پرسید معلوم می شود بر شما و خداوند آنها را می بخشد، و خداوند بخشنده و حلیم است . (۱۰۱) گروهی سؤال کرده اند پیش از شما از آنها و آنگاه صبح کردند در حالیکه به آن کافر شدند . (۱۰۲)

## بیان آیات

این دو آیه ظهوری در ارتباط به ما قبل خود ندارد و مضمونشان بی نیاز از اتصال به کلام دیگری است، که آن کلام چیزی را بیان نماید که خود این دو آیه به تنهایی نتوانند آنرا افاده کنند، بنابراین هیچ حاجتی نیست به اینکه ما خود را مانند جمعی از مفسرین به زحمت انداخته و برای برقرار کردن پیوند ما بین آن دو و آیات قبل یا بین آنها و اول سوره یا برای اینکه آندو را به غرضی که در سراسر سوره است مربوط سازیم، توجیهاتی بنماییم، پس چه بهتر که از معنا چشم پوشیده و بگذریم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۲۱

نهی از پرسش درباره اموری که خدای تعالی در آنچه علم به آنها را با اسباب عادیسته است  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ...

ابداء به معنای اظهار و ساء به معنای بد حال کرد و ضد سر است که به معنای خوشحال کرد می باشد. این آیه مؤمنین را نهی می کند از اینکه از چیزهایی سراغ بگیرند و مطالبی را بپرسند که اگر برایشان آشکار شود ناراحت می شوند، گرچه از بیان اینکه از چه کسی پرسند ساکت است، لیکن از اینکه بعداً می فرماید: ((و ان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم)) و همچنین از اینکه در آیه بعد می فرماید: ((قد سالها قوم من قبلکم ثم اصبحوا بها کافرين)) بدست می آید که مقصود سؤال از رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و نیز گرچه در آیه روی سخن به مؤمنین عصر رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و غرض، نهی از سوالات معینی است، لیکن از علتی که از آیه برای نهی استفاده می شود بدست می آید که آیه، سوالات غیر مورد غرض را که مشمول عفو خداوند شدند نیز شامل می شود، و در نتیجه سؤال از هر چیزی که خدای تعالی در آنچه اطلاع از آن (با اسباب عادی) را بروی بشر بسته است ممنوع شده است، زیرا خطری که در سؤال از اینگونه امور است منحصر در سوالات اصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیست، پرسش از روز مرگ خود، مثلاً و یا روز مرگ دوستان و عزیزان یا پرسش از زوال ملک و عزت، همیشه مظنه هلاکت و بدبختی است، و چه بسا همان جستجو و بدست آوردن مطلب خود باعث هلاکت و بدبختی شود، آری نظامی که خدای تعالی زندگی بشر بلکه جمیع عالم کون را به آن نظام منظم ساخته نظامی است حکیمانه، و از روی حکمت است که اموری را برای آدمیان آشکار و امور دیگری را نهان داشته است، و دست و پا کردن برای اخفای آنچه ظاهر و اظهار آنچه مخفی است باعث اختلال نظامی است که گسترده شده است، مثلاً حیات انسانی که یکی از موجودات عالم است، پدیده نظامی است که آن نظام از ترکیب قوا و اعضا و ارکانی بوجود آمده، که اگر یکی از آن اعضا و ارکان کم و زیاد می شد آن نظام موجود نمی شد، و در نتیجه آن حیات بطور کامل تحقق نیافته و اجزای زیادی را فاقد می شد، و همچنین اگر اجزای دیگر آن کم و زیاد شود همان اثر را دارد تا آنجا که یکباره باعث بطلان حقیقت یا کمال حیات بشود.

آیه شریفه از دو جهت ابهام دارد، یکی از جهت شخص مورد سؤال که گذشت، یکی هم از جهت سنخ مطالبی که از سؤال از آنها نهی فرموده، و همین قدر فرموده سوالاتی است که جواب صحیح آن باعث ناراحتی و نگرانی است، و شکی در این نیست که جمله ((ان تبد لكم تسؤکم و صفی)) است برای کلمه اشیاء و چون جمله، جمله ایست شرطیه و دلالت دارد بر وقوع جزا در تقدیر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۲۲

وقوع شرط و لازمه آن این است که این اشیا چیزهایی باشد که اطلاع بر آنها مایه نگرانی است، از این رو جستجوی از آنها در حقیقت درد سر برای خود خریدن است، بنابراین ممکن است کسی اشکال کند و بگوید مگر هیچ عاقلی بدون جهت برای خود نگرانی را می خرد که این آیه از آن نهی می کند؟ خوب بود می فرمود: از مطالبی نپرسید که در آنها چیزهایی است که اگر برملا شود شما را نگران می کند. و یا می فرمود: نپرسید از چیزهایی که ایمن نیستند از اینکه روشن شدنش شما را ناراحت کند. زیرا اگر به یکی از این دو تعبیر می فرمود بی اشکال تر بود.

جواب هائی که در مورد ابهام و اشکال در آهی ۶ ((لا تساءلوا عن اشیاء...)) داده شده است

از جواب های عجیبی که به این اشکال داده شده یکی این است که آیه شریفه نمی خواهد بگوید از سوالاتی که می دانید و یقین دارید جوابش شما را نگران می کند پرهیزید تا اشکال شود به اینکه این معنا چیزی نیست که محتاج به سفارش و نهی باشد، بلکه می خواهد بگوید از سوالاتی که احتمال چنین محذوری را در آن می دهید پرهیزید، برای اینکه لفظ: ((ان)) در ادبیات عربی کلمه ایست که قطع به وقوع را نمی رساند، و چون جزا هم در قاطعیت و احتمالی بودنش تابع شرط است، بنابراین جزا مترتب است بر احتمال شرط، نه یقین به شرط، پس معنای آیه این است که: احتمال اینکه جواب مایه نگرانی باشد کافی است برای اینکه مردم از اینگونه سوالات خودداری کنند. این بود ماحصل آن جواب عجیب.

و چه اشتباه بزرگی است که گوینده آن کرده، خوب بود می فهمیدیم کدام قانون از قوانین عربیت مقرر کرده است که شرط مقطوع الوقوع نباشد؟! و چون جزا هم تابع آنست پس افاده قطع نمی کند و آیا گفتن اینکه: اگر به منزل آبی من احترام می کنم، افاده قطع به اکرام من را در زمینه آمدن شما نمی کند؟! و آیا من که این وعده را می دهم در این وعده شوخی می کنم؟! علاوه این جواب وقتی صحیح است که آیه بخواهد نهی از سؤالی بکند که احتمال مزبور در آن برود، و حال آنکه آیه صورت قطع به آن را می فرماید. پس اشکال به حال خود باقی و این جواب صحیح نیست.

نظیر این جواب در بطلان جواب دیگری است که از این اشکال داده شده، و بیانش بنا بر بعضی از نقل ها این است که مراد از اینکه فرمود: اشیایی که اگر برایتان کشف شود نگران می شوید، مغبیاتی است از قبیل تعیین روز مرگ و عواقب امور، و جریان خیر و شر و امثال آن، که چه بسا مردم هوسران به هوای اطلاع از آن می افتند، و حال آنکه اطلاع از آن عادتاً خالی از نگرانی و تشویش برای انسان نیست و معلوم است که جواب صحیح از پرسش از اینکه، چند سال دیگر مثلاً از عمر من مانده؟ و یا سبب مرگ من چیست؟ عاقبتم خیر است یا شر؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۲۳

و یا پدر من که من نطفه ای از اویم کیست؟ و امثال آن، از سوالاتی که در جاهلیت فراوان بوده چه تشویش و اضطرابی در دل می اندازد، چون این امور اموری است که همیشه جواب صحیح آن مطابق میل آدمی اتفاق نمی افتد، و غالباً باعث اندوه می شود، چه اطمینانی هست از اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) در جواب از اینگونه مطالب خبر خوشی دهد؟ ممکن است خبری که می دهد ناراحت کننده و ناخوش باشد، آنوقت جز اینکه حس خودخواهی و عصبیت، سائل را وادار به تکذیب رسول الله (صلی الله علیه و آله) کند چه فائده دیگری دارد؟ چنانکه قرآن کریم در ذیل همین آیه به این جهت اشاره کرده و می فرماید: ((قد سالها قوم من قبلکم ثم اصبحوا بها کافرین)) این بود جواب دومی که از اشکال داده شده است.

و این جواب گر چه در بدو نظر جوابی سالم از خدشه بنظر می رسد، لیکن با جمله: ((و ان تسئلوا عنها حین ينزل القرآن تبدلکم)) نمی سازد، چه اینکه بگویم مفاد این جمله تجویز اینگونه سوالات در حین نزول قرآن است، و چه اینکه بگویم بر عکس، مفادش تشدید نهی است از آن سوالات، و اینطور توجیه کنیم که در غیر آن حال رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرصت این را دارد که رعایت حال سائل را کرده و جواب ندهد، و اما در حین نزول قرآن که همه حجاب ها بر طرف شده و همه حقایق بر آن جناب مکشوف گشته در آن حال بیشتر باید از اینگونه سوالات پرهیز نمایند.

ناسازگاری این جواب با جمله مزبور در صورتی که مفاد آیه تجویز باشد از این جهت است که سؤال از اینگونه مطالب چون بحسب طبع دارای مفسده است از این رو معنا ندارد که در حال نزول قرآن جایز شود، و اما در صورتی که مفاد آیه تشدید در نهی باشد، آن نیز از این جهت است که درست است حال نزول وحی حال کشف حقایق است، لیکن حال کشف هر حقیقتی نیست، بلکه در آن حال حقایقی کشف می شود که مربوط به معارف الهی و شریعتها و احکام دین و امثال آن باشد، نه از اینکه مثلاً فلان گوساله در شکم مادرش نر است یا ماده و امثال آن از مطالبی که قرآن کریم اجل از آن است که در خلال آیاتش جواب از آنها را

هم مندرج کند؟ پس هیچ حاجت نیست به اینکه خدای تعالی نسبت به خصوص حال نزول قرآن بفرماید: ((و ان تسئلوا عنها حین ينزل القرآن تبدلکم)) پس این جواب هم جواب صحیحی نیست .

مراد از ((اشیاء)) که در آیه شریفه سؤال از آنها ممنوع شده ، جزئیات مربوط به احکامدین است

بهرتر از همه همان جوابی است که بعضی هم داده اند به اینکه آیه دومی یعنی ((قد سالها قوم من قبلکم ...)) و همچنین جمله ((و ان تسئلوا)) دلالت دارد بر اینکه سوالات ، سوالاتی بوده مربوط به خرده ریزهای احکام دین ، و چیزهایی که تفحص و کاوش در آنها جز دشوار کردن دین و سنگین کردن بار تکلیف نتیجه دیگری ندارد، مانند سوالاتی که بنی اسرائیل درباره خصوصیات گاوی که مامور به ذبح آن شده بودند می کردند، و در نتیجه اینقدر آن گاو را محدود و مشخص کردند تا منحصر شد به یک گاو، و مجبور شدند به قیمت گزافی خریداری کنند. مقصود از اشیا همین مطالب است نه امور غیبی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۲۴

و اما اینکه فرمود: ((عفا الله عنها)) ظاهرش این است که جمله ایست مستقل : و در مقام تعلیل نهی در ((لا- تسئلوا عن اشیا ان تبدلکم تسوکم)) می باشد نه اینکه وصف باشد برای اشیا و کلام پس و پیش و تقدیر آن چنین باشد: ((لا تسئلوا عن اشیا عفا الله عنها ان تبدلکم تسوکم)) چنانکه بعضی توهم کرده اند، زیرا خود این تعبیر یعنی متعدی ساختن عفو را به لفظ ((عن)) بهترین شاهد است بر اینکه مراد از اشیا مذکور همان اموری است که مربوط به شرایع و احکام است ، زیرا اگر مراد از اشیا امور تکوینی بود جا داشت بلکه واجب بود بفرماید: ((عفا الله)) به هر حال تعلیل به عفو می فهماند که مراد از کلمه اشیا خصوصیات است راجع به احکام ، و شرایع و قیود و شرایطی است راجع به متعلقات آنها، و اینکه اگر اسمی از آن نبرده نه از روی غفلت و یا سهل انگاری بوده ، بلکه منظور خدای سبحان ، تخفیف بر بندگان و تسهیل امر بر آنان بوده ، چنانکه در همین آیه اشاره به این معنا کرده و فرموده : ((و الله غفور حلیم)) بنابراین ، ساختن و پرداختن سوالاتی از پیش خود در حقیقت خود را بیهوده به زحمت انداختن و در دینداری کار را بر خود تنگ گرفتن است ، و البته این باعث بد حالی و اندوه می شود، چون در حقیقت اینگونه سوالات رد عفو پروردگار و نپذیرفتن آن است ، با اینکه خدای تعالی جز تسهیل امر و تخفیف در تکلیف بندگان و تحکیم صفت مغفرت و حلم خود غرض دیگری از آن ندارد.

پس برگشت مفاد ((لا تسئلوا عن اشیا...)) به مثل این است که کسی بگوید: ای کسانی که ایمان آورده اید از رسول الله (صلی الله علیه و آله) از چیزهایی که شریعت او از آنها ساکت است و خدا هم از روی عفو و تسهیل و تخفیف بر بندگان متعرض بیان آنها نشده سؤال مکنید، زیرا آنها خصوصیات هستند که سؤال از آنها در حین نزول قرآن - یعنی ساعتی که هر چه از احکام دین در آن ساعت سؤال شود - بیانش نازل می شود و باعث بد حالی و اندوهتان می گردد.

پس از آنچه گذشت بدست آمد که اولاً جمله ((و ان تسئلوا عنها حین ينزل القرآن تبدلکم)) همانطوری که بیان شد نهی قبلی را تتمیم می کند نه اینکه نهی را از سوالات در حین نزول قرآن بردارد، کما اینکه بعضی توهم کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۲۵

و ثانیاً جمله ((عفا الله عنها)) جمله ایست مستقل و در مقام تعلیل نهی از سؤال ، بنابراین با اینکه بحسب ترکیب کلامی وصف نیست و لیکن نقش وصف را ایفا می کند، و ثالثاً وجه اینکه در آخر کلام فرمود ((و الله غفور حلیم)) با اینکه کلام مشتمل بر نهی است و جا ندارد در اینگونه مقامات امثال ((غفور)) و ((حلیم)) بکار برده شود. این است که اگر نهی فرمود از سوالات کذایی از باب رحمت و عفو و مغفرت بود، در حقیقت برگشت این دو اسم به مفاد عفو است که در ((عفا الله عنها)) است ، نه به نهی که در آیه است .

قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكَ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

کلمه سؤال هم به خودی خود متعدی می شود و هم بوسیله لفظ ((عن))، هم گفته می شود سؤال کرد آنرا و هم سؤال کرد از

آن ، کلمه ((ثم)) تراخی و بعدیت بحسب ترتیب را می رساند نه بحسب زمان ، حرف ((با)) در ((بها)) متعلق است به کافرین چون سیاق آیه نهی از سؤ الهائی است که مربوط باشد به متعلقات احکام و قیود شرایع که از آنها در موقع تشریح احکام اسمی برده نشده است ، بنابراین معنای ((کفر)) در اینجا کفر به احکام است ، چون این سوالات مستلزم دشواریهائی است در دین ، بقسمی که نفوس را از دین گریزان و موجب کفر آنها می شود، احتمال هم دارد که ((با)) در ((بها)) برای سبیت باشد، و لیکن بعید است . آیه شریفه گر چه از آن قومی که قبل از اسلام در اثر اینگونه سوالات کافر شدند اسمی نبرده ، و معلوم نکرده که آنها چه کسانی و امت چه پیغمبری بوده اند، و لیکن داستانهائی در قرآن کریم هست که می توان آنرا با اقوامی تطبیق نمود، مانند داستان مائده که از داستانهای ملت نصارا است و همچنین داستانهای دیگری از قوم موسی (علیه السلام) و دیگران .

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه : ((لا تساءلوا عن اشیاء...)) و مذمت سؤال کردن بسیار و بیجا)

در الدر المنثور است که ابن جریر و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابی هریره نقل کرده اند که گفت : روزی رسول الله (صلی الله علیه و آله) برای ما خطبه خواند و فرمود: ((ایها الناس)) خداوند حج را بر شما واجب کرده ، عکاشه بن محسن اسدی از میان جمعیت برخاست و عرض کرد: یا رسول الله ! آیا همه ساله بر ما واجب است ؟ فرمود: اگر بگویم آری همه ساله واجب می شود و اگر واجب شد و شما انجام ندادید گمراه خواهید شد. پس چیزی که از من صادر نشده شما به زبان نیاورید و از آن نپرسید و همانطوری که خدا و رسولش از آن ساکتند شما نیز سکوت کنید، زیرا مردانی که قبل از شما بودند و هلاک شدند هلاکتشان از همین جهت بود که زیاد نزد پیغمبر خود آمد و شد می کردند، و مرتبا از او چیز می پرسیدند، و همین باعث شد بار تکلیف بر آنان دشوار شده و ریسمان از زیر بار دین کشیده و یکباره گمراه شدند، آنگاه دنبال فرمایش رسول الله (صلی الله علیه و آله) این آیه نازل شد: ((یا ایها الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم...)).

مؤلف : این داستان را عده ای از راویان خبر از ابی هریره و ابی امامه و دیگران نقل کرده اند، و در کتب امامیه از قبیل مجمع البیان و غیره نیز روایت شده است . این روایت با بیانی که ما سابقا گذرانیدیم و گفتیم : مراد از اشیاء جزئیات احکام دین است نه امور غیبی ، بخوبی تطبیق دارد.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از سدی نقل می کنند که در تفسیر آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم...)) گفته است روزی از روزها رسول الله (صلی الله علیه و آله) ناراحت شد و در همان حال به خطبه ایستاد و فرمود: تا می توانید از من پرسش کنید، زیرا هیچ سؤالی از شما نیست مگر اینکه من شما را به جوابش خبر می دهم ، مردی از قریش از قبیله بنی سهم بنام عبدالله بن حذاقه که مردم در اینکه پدرش کیست حرفها داشتند برخاست و عرض کرد: یا رسول الله پدر من کیست ؟

حضرت فرمود: پدرت فلانی است ، (و همان پدر معروفش را نام بردند) عمر بر خاست و پای رسول الله (صلی الله علیه و آله) را بوسیده و عرض کرد یا رسول الله از پروردگاری خدا و رسالت تو و پیشوائی قرآن خوشنود شدیم ، و خیلی معذرت می خواهم امیدوارم عفو بفرمائید، خدا از تو عفو کند همچنان پوزش می طلبید تا رسول الله (صلی الله علیه و آله) راضی شد، در همین روز بود که حضرت فرمود: ((الولد للفراش و للعاهر الحجر)) و نیز در همین روز بود که آیه : ((قد سالها قوم من قبلکم)) نازل شد.

مؤلف : این روایت به طرق زیاد و به بیانات مختلفی نقل شده و با بیانی که ما در سابق برای آیه کردیم قابل انطباق نیست . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۲۷

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و حاکم همین روایت را از ثعلبه الخشنی نقل کرده اند، البته حاکم آن را صحیح دانسته است . خشنی می گوید رسول الله (صلی الله علیه و آله) سپس فرمود: بدرستی خدای تعالی حدودی را تحدید فرموده ، شما



مبادا از آن تجاوز کنید، واجباتی بر شما واجب کرده، مبادا که آنها را ترک نموده و ضایع کنید، حرام‌هایی را بر شما حرام کرده زنهار از اینکه حرمت خدای را نگهداری نکرده و آنها را مرتکب شوید، و نیز نسبت به احکامی سکوت کرده و شما را نه از روی فراموشی بلکه از روی رحمت به آن تکلیف نفرموده زنهار متعرض آنها نشوید.

در مجمع البیان و صافی از امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: خداوند بر شما واجب کرده است واجباتی را مبادا ضایعش بگذارید، و تحدید کرده است حدودی را مبادا از آن تجاوز کنید، و نهی کرده است از اموری مبادا حرمت خدای را در آنها رعایت نکنید، و سکوت کرده است از اموری با اینکه سکوتش از روی فراموشی نبوده. مبادا در اثر جستجوی از آنها خود را به زحمت اندازید. و

و در کافی به سند خود از ابی الجارود نقل می‌کند که گفت: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود هر وقت برای شما حدیث می‌گویم از من بپرسید که مستند آن کدام یک از آیات قرآنی است، تا من حدیث را برای شما با آیات تطبیق کنم، آنگاه در ضمن فرمایشاتش فرمود رسول الله از قیل و قال و اسراف مال و زیادی سؤال نهی فرمود، کسی بر حسب دستور قبلی از آن جناب پرسید این فرمایشات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در کجای قرآن هست حضرت فرمود: خدای تعالی درباره قیل و قال فرموده: ((لا خیر فی کثیر من نجواهم الا- من امر بصدقه او معروف او اصلاح بین الناس)) و درباره ضایع نکردن مال فرموده: ((ولا- توتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما)) و درباره سوالات زیادی فرموده: لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۲۸

و در تفسیر عیاشی از احمد بن محمد نقل می‌کند که گفت: امام ابی الحسن علی بن موسی الرضا (علیه الصلوه والسلام) مرقومه ای به من نوشته در آخر آن مرقوم فرموده بود: مگر جز این است که شما از پرسش زیاد نهی شده‌اید؟ چرا پس از این نهی منتهی نشده و در مقام اطاعت آن نیستید؟! بر شما باد که از این عمل زشت دست بردارید، و اینقدر پیرامون سوالات بیجا نگرید، و بدانید اگر کسانی که قبل از شما بودند هلاک شدند هلاکتشان از جهت همین پرسشهای زیاد بوده، و خدا هم می‌فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء)) تا آنجا که فرموده: ((کافرین)). المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۲۹

آیات ۱۰۴ - ۱۰۳، سوره مائده

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَا لِكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (۱۰۳) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (۱۰۴)

ترجمه آیات

خداوند برای بحیره و سائبه و وصیله و حام و لیکن کافران بر خداوند دروغ بستند و اکثر آنان تعقل نمی‌کنند (۱۰۳) و زمانی که گفته می‌شود که روی آورید به آنچه خدا نازل کرده و به رسول، گویند کافی است ما را روشی که پدرانمان را بر آن یافتیم اگر چه پدرانمان چیزی نمی‌دانستند و هدایت نمی‌پذیرفتند (۱۰۴).

بیان آیات

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ...

اینها اصناف چهارگانه انعامی هستند که مردمان جاهلیت برای آنها احتراماتی قائل بوده‌اند، و به همین منظور احکامی برای آنها جعل کرده بودند، اینک در این آیه شریفه خدای تعالی می‌فرماید: این احکام از ناحیه من نیست، پس در حقیقت این نفی، نفی خود آن انعام نیست، بلکه نفی احکام و اوصاف آنها است، و گرنه ذات آنها از نظر اینکه مخلوق خدا و منسوب به اوست، بلکه اوصافشان هم از نظر اینکه اوصافند و بس (نه از جهت اینکه موضوع اینگونه احکام غلط شده‌اند) مخلوق و منسوب به خداوند، الا

اینکه این اوصاف چون دارای دو جهت هستند از یک جهت منسوب به خدا و از جهت دیگر موضوع احکام جاهلیتند، از این رو باید مراد از نفی این چهار صنف نفی همین صفات باشد نه ذوات، بنابراین برگشت نفی تشریح ((بحیره)) و آن دیگران به نفی مشروعیت احکامی است که به آنها نسبت داده می شده، و در بین مردم آن عصر معروف بوده.

معنای ((بحیره))، ((سائبه))، ((وصیله)) و ((حامی)) چهار قسم حیواناتی که در جاهلیت احکام خاصی داشتند و این اصناف چهارگانه از انعام گر چه در معنای اسمائشان اختلاف شده است و نتیجتاً تشخیص احکام هر کدام هم همانطوری که خواهید دید مختلف شده است، لیکن چیزی که مسلم است این است که نظر واضح آنها در احکامی که برای انعام چهارگانه جعل نموده یک نحوه احترامی است برای آنها، یا واضح خواسته است رعایت حال آنها را کرده تا حدی آنها را آزادی دهد. سه صنف از این چهار صنف یعنی ((بحیره))، ((سائبه)) و ((حامی)) از جنس شتر و یک صنف آن یعنی ((وصیله)) از جنس گوسفند است. اما ((بحیره)): در مجمع البیان از زجاج نقل کرده که او گفته است بحیره ماده شتری بوده که پنج شکم زائیده باشد، و شکم پنجم آن نر باشد. و چون رسم چنین بوده که گوشهای این بچه شتر را پاره کرده و شکاف فراخی به آن می دادند از این جهت آنرا بحیره می نامیده اند. و نیز رسمشان این بوده که بر پشت آن سوار نمی شدند، و آنرا نمی کشتند، و از باب احترام از هیچ آب و علفی منعش نمی نمودند و پیادگان هر چه هم خسته می شدند بر پشت آن سوار نمی شدند.

از ابن عباس نقل شده که گفته است: رسم عرب این بود اگر ماده شتری پنج شکم می زایید، شکم پنجمش اگر نر بود آنرا می کشتند و همگی از مرد و زن از گوشتش می خوردند، و اما اگر ماده بود گوشش را می شکافتند و این همان بحیره است، و اگر هم آن را می کشتند مو و کرک آنرا از پوستش نمی کنند، و در هنگام کشتن هم اسم خدای را بر آن نمی بردند، و بار بر پشتش نمی بستند، چشیدن شیر آنرا و همچنین سایر انتفاعات آنرا بر زنان حرام شمرده و همه انتفاعات از زنده آنرا مخصوص مردان می دانستند ولی خوردن گوشت آنرا برای هر دو طایفه تجویز می کردند: و نیز از محمد بن اسحاق نقل شده که گفته: بحیره ماده شتری است که از سائبه تولد یافته باشد.

اما ((سائبه)): در مجمع البیان از زجاج و علقمه نقل می کند که ((سائبه)) عبارت از شترانی بوده که خود بدست خود به سبب نذر آنرا - مانند بحیره - از کار معاف می کرده اند، مثلاً نذر می کردند: اگر مسافرم بسلامت برگردد و یا مریضم بهبودی حاصل کند فلان ماده شترم سائبه باشد، یعنی مانند بحیره از آن انتفاع نبرم، و او را از هیچ آب و علفی باز ندارم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۱

و از ابن عباس و ابن مسعود نقل می کند که گفته اند: سائبه شترانی بوده اند که در راه خشنودی و جلب رضایت بت ها و بمنظور تقرب به آنها آزاد می شده اند، و سائبه و هر چیز دیگری که برای بت نذر می شده آنرا به خدام بتکده می داده اند، آنها نیز شیر آن شتران و سایر منافع نذورات را به مصرف ابن السبیل ها و سایر فقرا می رسانیدند.

و از محمد بن اسحاق نقل می کند که گفته است: سائبه ماده شتری را می گفته اند که ده شکم پی در پی ماده شتر بیاورد، چنین شتری محترم می شده دیگر بر پشتش سوار نمی شدند و اگر کشته می شد کرک و پشمش را از پوستش نمی کنند و اگر زنده می ماند از شیرش جز مهمانان کسی نمی نوشید و هر چه هم بعد از آن می زائید اگر ماده بود گوشش را پاره کرده و همراه مادرش آزادش می کردند، مادر را سائبه و این بچه را بحیره می گفته اند.

و اما ((وصیله)): در مجمع البیان از زجاج نقل می کند که گفته است: وصیله از جنس گوسفند است نه شتر، رسم مردم جاهلیت چنان بود که هر گاه گوسفندی بره ماده می زایید آنرا نگه می داشتند و اگر نر می زایید آنرا وقف برای بت های خود می کردند. و هر گاه دوقلو میزایید و یکی از آن دو نر و دیگری ماده بود دیگر بره نر را برای بت ها قربانی نمی کردند و می گفتند بره ماده به برادرش متصل است و هر دو را برای خود نگه می داشتند.

و از ابن مسعود و مقاتل نقل می‌کند که در معنای وصیله گفته‌اند: در عرب رسم چنان بود که اگر بزی هفت شکم میزاید و هفتمیش بز نر بود آنرا در راه خدایان خود می‌کشتند و گوشتش را تنها برای مردان حلال می‌دانستند و اگر بز ماده بود آنرا قاطی گوسفندان نموده و ذبح نمی‌کردند، و اما اگر شکم هفتم دوقلو، یکی نر و یکی ماده می‌زاید می‌گفتند: خواهر با برادر خود در احترام وصلت کرد، یعنی آنرا نیز نباید کشت، و باید حرمتش را نگه داشته و منافعش را از شیر و غیره اختصاص به مردان داد، و به اعتبار این وصلت آنرا وصیله می‌نامیدند.

و از محمد بن اسحاق نقل می‌کند که در معنای وصیله گفته‌است: وصیله گوسفندی را می‌گفته‌اند که در پنج شکم ده بره ماده بزاید، و در بین، هیچ بره نری فاصله نشود، و آنرا به همین اعتبار که ده نتاج ماده پی در پی زاید و نتاج نری فاصله نشده وصیله می‌نامیدند، یعنی این گوسفند بین ده نتاج ماده وصل کرده‌است. آنگاه بعد از آن هر چه می‌زاید آنرا بر زنان حرام می‌دانستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۲

و اما ((حامی)): باز در مجمع البیان از ابن عباس و ابن مسعود نقل می‌کند که گفته‌اند: حامی عبارتست از شتر نر، عرب را رسم چنین بوده که اگر ماده شتری از صلب و نطفه شتر نری ده شکم بچه می‌آورده آن شتر را مبارک می‌شمرده، و پشتش را محترم دانسته و بر آن بار نمی‌نهاد و سوارش نمی‌شده‌اند، و از هیچ آب و علفی منعش نمی‌کردند. ابی عبیده و زجاج در معنای حامی همین وجه را اختیار کرده‌اند. و از فراء نقل می‌کند که گفته‌است: حامی شتر فحلی را می‌گفته‌اند که تا دوران بلوغ فرزند زاده خود زنده مانده و بر آن پریده آبستنش سازد، به چنین شتری می‌گفته‌اند: ((حمی ظهره)) یعنی پشتش مصون شد، دیگر نباید بر آن سوار شد.

و این کلمات گر چه همانطوری که دیدید در معانیشان اختلاف شده‌است، الا اینکه احتمال قوی می‌رود این اختلاف ناشی از اختلاف در سلیقه‌های اقوام و قبائل بوده باشد، بنابراین همه این معانی صحیح است، و نظیر این اختلاف در سنت‌های جاری بین اقوام وحشی بسیار دیده می‌شود.

خدای تعالی منزله است از تشریح احکامی خرافی که مردم خرافی برای بعضی حیوانات جعل کرده‌اند و به هر تقدیر آیه شریفه در این مقام است که خدای تعالی را منزله از جعل چنین احکامی کرده و اینگونه احکامی را که مردم خرافی از پیش خود برای این چهار صنف از انعام تراشیده و به خدا نسبتش می‌دادند از خدای متعال سلب نماید، بدلیل اینکه اولاً می‌فرماید: ((ما جعل الله...)) یعنی خدا چنین جعلی نکرده، و ثانیاً می‌فرماید: ((و لکن الذین کفروا یفترون علی الله الکذب...)) - یعنی و لیکن کسانی که کافر شدند بر خدا افتراء می‌بندند)) و از همین جهت می‌توان گفت جمله ((و لکن الذین کفروا...)) بمنزله جوابی است برای سؤال مقدر، گویا وقتی خدای تعالی فرمود: ((ما جعل الله)) کسی می‌پرسد اگر این احکام را که کفار مدعی هستند که از خداست، و خدای متعال آنرا جعل نکرده پس از کجا درست شده‌است؟ در پاسخ از این سؤال فرضی جواب می‌دهد این احکام افترای دروغی کفار است به خدای تعالی، آنگاه برای مزید بیان فرموده‌است: ((و اکثرهم لا یعقلون)) یعنی اینان خود در افتراهای خود اختلاف دارند، و این اختلاف خود سند نادانی آنهاست و بیشتر آنان که این احکام را به خدا نسبت می‌دهند نمی‌دانند که این عملشان افترا است، و جماعت کمی از آنان حق را می‌دانند و دانسته و فهمیده افترا می‌بندند که پیشوایان و زمامداران معاند باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۳

تقلید، به معنای رجوع جاهل به عالم، صحیح و عقلانی است ولی تقلید جاهل از جاهلی دیگر غلط است  
وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ...

این آیه در مقام حکایت این معنا است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) که کارش بلاغ است و بس، آنان را بسوی خدا و بسوی آنچه از خدا بسویش وحی شده دعوت فرمود: پس دعوت رسول الله (صلی الله علیه و آله) دعوت به حق است زیرا حق عبارتست

از راستی که هیچ دروغی در آن راه نداشته باشد و علمی که جهل آمیخته به آن نباشد و از اینکه در آیه سابق افترا را با جهل و تعقل نکردن مردم در ادعایشان جمع کرده بود می فهمیم که وقتی ادعای آنان دروغ و جهل باشد قهرا ادعای پیغمبر جز صدق و علم (که همان حق است) نخواهد بود، مع ذلک مردم گفتار او را پذیرفته در رد فرمایش او چنین استدلال کردند که ما دیدیم پدران ما چنین می کردند، و این همان تقلید باطل است، درست است که تقلید در بعضی از مواقع و در شرایط معینی حق و صحیح است، و باید که جاهل به عالم رجوع کند، و این سیره ایست که همیشه در مجتمع انسانی و در جمیع احکام زندگی به حکم جبر جریان دارد، چون همه افراد نمی توانند بر جمیع مایحتاج خود علم و تخصص پیدا نموده و رفع حوائج خود را بنمایند و ناگیرند در هر مورد به عالم مربوط به آن رجوع نموده و از او تقلید کنند، لیکن در بعضی مواقع هم تقلید باطل است، و آن تقلید جاهل است از جاهل دیگری مثل خود، خلاصه همانطوری که سیره عقلا رجوع جاهل را به عالم صحیح می داند و آنرا امضا می کند، همچنین رجوع جاهل را به جاهل دیگر مذموم و باطل می داند چنان که رجوع عالم را هم به عالم دیگر باطل دانسته و تجویز نمی کند که مردی علم خود را ترک نموده و علم دیگری را اخذ نماید.

و لذا خدای تعالی در رد این گونه تقلید فرموده: ((اولو کان اباهم لا یعلمون شیئا و لا یهتدون)) و مفادش این است که عقل - اگر عقلی باشد - تجویز نمی کند که انسان به کسی که از علم بهره ای ندارد مراجعه نموده و هدایت و راهنمایی او را که گمراهی است مثل خود بپذیرد، این در حقیقت پیمودن راه خطرناک است، و سنت حیات اجازه نمی دهد انسان طریقه ای را سلوک کند که در آن ایمنی از خطر نیست، و وضع آن نه برای خودش و نه برای راهنمایش روشن نیست، و شاید غرض از اینکه بعد از گفتن ((لا یعلمون شیئا)) اضافه کرد: ((و لا یهتدون)) این باشد که بخواهد حدود و قیود کلام را بر حسب حقیقت اتمام نماید، و بفرماید: مذموم بودن تقلید جاهل از جاهلی مثل خود وقتی است که دومی حقیقتا جاهل باشد و بین او و مقلدش هیچ امتیازی نباشد، و اما اگر دومی جاهل اصطلاحی باشد و لیکن حقیقتا جاهل نباشد مثلا از شخص سومی که عالمی خبیر و راهنمایی بصیر باشد پیروی کند در چنین فرضی تقلید جاهل از چنین جاهلی قبیح نیست، برای اینکه این در حقیقت با راهنما راه پیموده، و مثل مقلدش عینا مثل کوری است که دست بدست بینای جاهلی داده که آن جاهل با راهنمایی عالمی خبیر و راه دانی بصیر راه می پیماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۳۴

از این جا روشن می شود که جمله ((اولو کان اباهم لا یعلمون شیئا)) به تنهایی در تمامیت دلیل کافی نیست، و دلیل وقتی تمام است که جمله ((و لا یهتدون)) هم در کلام ذکر شود، زیرا ممکن است کسی بگوید درست است که تقلید جاهل از جاهل غلط است، و لیکن ما از پدران جاهلی تقلید می کنیم که آنها راهنمایان عالم و خبیری داشته اند، و تقلید جاهل از چنین جاهلی غلط نیست، چون جای چنین اعتراض و پاسخی بود لذا برای تتمیم حجت فرمود: ((لا یعلمون شیئا و لا یهتدون)) نه تنها پدران شما جاهلند، بلکه در زندگی راهنمایی هم نشده اند، و چنین کسانی را به هیچ وجه نمی توان تقلید کرد.

وقتی از آیه اولی یعنی: ((ما جعل الله من بحیره...)) بدست آمد که دارندگان این عقاید خرافی مرکب بوده اند از اکثریتی جاهل، و اقلیتی معاند و مستکبر، معلوم می شود که آنان مردمی بوده اند که اهلیت و قابلیت این را که خدای تعالی روی سخن را به آنان نموده و مخاطبشان قرار دهد نداشته اند و لذا در آیه دومی دلیل را بنحو مخاطب به آنان القا نفرمود، بلکه اینطور وانمود کرد که روی سخن با دیگران است و فرمود: ((اولو کان اباهم لا یعلمون شیئا و لا یهتدون)) آیا پیروی می کنند از پدران خود هر چند پدرانشان جاهل و گمراه باشند؟!

این بود مختصر اشاره ای درباره تقلید و قبلا بحثی علمی و اخلاقی درباره معنای تقلید گذشت، ممکن است خواننده محترم برای مزید اطلاع به آنجا مراجعه نماید.

از آیه شریفه این نکته هم استفاده می شود که رجوع به کتاب خدا و به سنت یعنی به فرمایشات رسول الله (صلی الله علیه و آله) را

نباید تقلید کورکورانه و مذموم نام نهاد.

بحث روایتی

(روایاتی درباره چهار صنف حیواناتی که در جاهلیت احکام خاصی داشتند و اینکه واضع آن احکام کیست؟)

در تفسیر برهان است که صدوق به سندی که به محمد بن مسلم دارد از او از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که در تفسیر: ((ما جعل الله من بحیره و لا- سائبه و لا وصیله و لا حام)) فرمود: در میان اهل جاهلیت رسم چنین بود که وقتی ماده شتری در یک شکم دو بچه می زایید می گفتند وصل کرد، و کشتن و خوردن چنین شتری را جائز نمی دانستند، و وقتی ده شکم می زاید آنرا سائبه می کردند، یعنی سوار شدن بر پشت و خوردن گوشتش را بر خود حرام می کردند، و اما ((حام)) آن هم شتر نری بوده که آنرا بر ناقه ها می جهانیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۵

خدای تعالی این آیه را فرو فرستاد و فرمود: من هیچیک اینها را حرام نکرده ام، صاحب برهان می گوید سپس ابن بابویه گفت: این نیز روایت شده که بحیره ناقه ای بوده که پنج شکم بزاید، اگر پنجمش نری بود آن را می کشتند، و زن و مرد از گوشت آن می خوردند، و اما اگر پنجمی ماده می بود گوشتش را شکاف فراخی داده و گوشت و شیرش را بر زنان حرام می دانستند، مگر اینکه خود بخود بمیرد و مردار شود، که در آن صورت گوشتش را برای زنان هم تجویز می کرده اند، و سائبه شتری بوده که صاحبش عمداً آنرا حرام می کرده به این معنا که نذر می کرده اگر خداوند بهبودیش داد و یا به سلامت به منزلش رسید شترش را سائبه کند، و وصیله از جنس گوسفندان بوده، اگر گوسفندی هفت شکم و در شکم هفتم نری می زاید آنرا می کشتند، و زن و مرد از گوشتش استفاده می کردند، و اما اگر شکم هفتمش ماده می بود آنرا در بین گوسفندان رها می کردند. و اگر دوقلو، یکی نری و یکی ماده می زایید می گفتند: با برادرش وصل کرد، از این جهت آنرا نمی کشتند و گوشتش را بر زنان حرام می دانستند، مگر اینکه بمیرد که در آن صورت بر مرد و زن حلالش می دانستند.

و حام شتر نری بوده که آنرا بر شتران ماده می جهانیدند، چنین شتری اگر آنقدر عمر می کرد که بر فرزند زاده خود هم می جهید می گفتند پشتش محترم شد، دیگر بر آن سوار نباید شد. و نیز مرحوم صدوق فرمود: گاهی این معنا هم در روایات بچشم می خورد که حام عبارت از شتری بوده که ده شکم نتاج دهد در آن صورت می گفتند: ((قد حمی ظهره)) یعنی پشتش محترم شد، و بر آن سوار نباید شد، و از آب و علفش دریغ نباید داشت.

مؤلف: روایات دیگری از طریق شیعه و سنی در معانی این چهار اسم یعنی بحیره و سائبه و وصیله و حام هست که بعضی از آنها در بیانی که قبل از این بحث روایتی گذشت با کلام صاحب مجمع البیان و از او نقل و ایراد گردید.

و آنچه از معانی این چهار اسم یقینی و مسلم است - و بطوری که دیدید اختلافی در آن نیست - این است که این چهار صنف از انعام در جاهلیت یک نوع آزادی برایشان بوده، و احکامی مناسب این آزادی بر ایشان جعل می کرده اند، مانند حرمت سوار شدن بر پشت آنها، حرمت گوشت و شیرشان، آزاد گذاردن شان در آب و علف، و امثال اینها، و نیز مسلم است که وصیله از جنس گوسفند بوده، و مابقی از جنس شتر.

در مجمع البیان است که ابن عباس از رسول الله (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: اولین کسی که بر مکه مسلط شد و در دین اسماعیل دست انداخت و بت ها و صنم ها را نصب کرد همانا عمرو بن لحنی بن قمععه بن خندف بوده و او همان کسی است که شکافتن گوش بحیره و نذر کردن سائبه و وصل کردن وصیله و حمایت از حامی را دایر کرد. آنگاه رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: من او را در آتش دوزخ دیدم، و دیدم که اهل دوزخ همگی از بوی حلقوم او در اذیت بودند. و در روایت دیگری است که فرمود: دیدم حلقومش را در آتش می کشیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۶

مؤلف: در الدر المنثور هم این معنا به چند طریق از ابن عباس و دیگران روایت شده از آن جمله در کتاب مذکور است که

عبدالرزاق و ابن ابی شیبه و عبد بن حمید بن جریر از زید بن اسلم روایت کرده اند که گفت: رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر آینه من می شناسم آن کسی را که برای اولین بار سائبه را نذر کرد و بت ها را به پا داشت، و همچنین اولین کسی را که دین ابراهیم (علیه السلام) را تغییر داد می شناسم.

اصحاب عرض کردند: یا رسول الله چه کسی بود؟ فرمود: عمرو بن لحنی مردی از بنی کعب بود، و من او را در آتش دوزخ دیده ام، و دیدم که قصب او را در آتش می کشیدند و بوئی که از قصب او برمی خواست اهل دوزخ را متاذی می کرد، و من می شناسم کسی را که بحیره را دایر کرد. پرسیدند یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) او کیست؟ فرمود: او مردی از بنی مدلیج بود که دو ماده شتر داشت، گوشه‌هایشان را شکافته و شیر و همچنین سوار شدن بر پشتشان را تحریم کرد و گفت این دو شتر برای خدا باد، اتفاقاً خودش هم به خوردن شیر آنها محتاج شد و خورد، و هم بر پشت آنها نشست. آنگاه رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: من این مرد را هم در آتش دوزخ دیدم، و دیدم که همان دو شتر او را با دهنهایشان خرد می کردند، و با لگدهای شان می کوبیدند.

و نیز در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصول و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از ابی الاحوص از پدرش نقل کرده اند که گفت: من شرفیاب حضور رسول الله (صلی الله علیه و آله) و آله) شدم در حالی که لباسهایم کهنه بود، حضرت روی به من کرد و فرمود: از مال دنیا چیزی داری؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۷

عرض کردم آری، فرمود از کدام صنف؟ عرض کردم از هر صنفی چیزی دارم، شتر دارم گوسفندان و اسب و سایر حیوانات بار بر دارم، غلام هم دارم، فرمود: حالا که خدا بتو داده تو هم بر خود تنگ مگیر، و باید که اثر نعمت در تو دیده شود. آنگاه پرسید نتاجی که شتران تو می زاینند گوش دریده اند یا با گوش سالم متولد می شوند؟ عرض کردم با گوش سالم، مگر شتری هم هست که نتاجش گوش دریده متولد شود؟ فرمود پس لابد تو خودت گوشهای بعضی از آنها را دریده و می گویی اینها بحیره باشند، و گوشهای بعضی دیگر را پاره کرده و می گویی این صرم باشد؟ عرض کردم آری، حضرت فرمود چنین مکن، زیرا هر چه را که خدا به تو ارزانی داشته برای تو حلالش کرده. سپس این آیه را تلاوت فرمود: ((ما جعل الله من بحیره و لا سائبه و لا وصیله و لا حام)). المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۸

آیه ۱۰۵، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۰۵)

ترجمه آیه

ای کسانی که ایمان آورده اید بر شما باد رعایت نفس خودتان، چه آنان که گمراه شده اند گمراهیشان بشما ضرر نمی رساند اگر شما خود راه را از دست ندهید، بازگشت همه شما به خداست و پس از آن آگاهتان می کند به آنچه عمل می کردید. (۱۰۵) بیان آیه

گر چه آیه معنایش بظاهر روشن است، و مؤمنین را امر می کند به اینکه بخود پردازند، و مراقب راه هدایت خود باشند، و از ضلالت کسانی که از مردم گمراه شده اند نهراسند، و بدانند که خدای تعالی حاکم بر جمیع مردم است، در هر کسی بر حسب عملش حکم می کند، و لیکن در عین حال خالی از نکات دقیق نیست.

معنای ((هدایت)) و ((ضلالت)) و اشاره به اینکه همه راهها به خدا منتهی می شود

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (...)).

لفظ ((علیکم)) در اینجا اسم فعل است، و در فارسی به معنای بر شما باد و کلمه انفسکم مفعول آنست،



و خود معلوم است که گمراهی و هدایت (که دو معنای متقابلند معنایی هستند که در سلوک طریق محقق می شوند، و در غیر آن معنا ندارند، کسی که همواره مراقب است از وسط جاده حرکت کند به نقطه ای که جاده به آن منتهی می شود می رسد، و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هر انسان سالکی غرضش رسیدن به آن است، چنین کسی را می گویند هدایت شده و بر عکس اگر در این باره سهل انگاری کند، و از وسط جاده به این طرف و آن طرف متمایل شود بتدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می شود، چنین کسی را می گویند گمراه شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۳۹

پس در حقیقت آیه شریفه برای انسان راهی و هدفی فرض کرده که هر کس بسوی آن هدف حرکت می کند، و چنین فرض کرده که بعضی کمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن بکار برده و به هدف می رسند، و بعضی دیگر از راه منحرف شده و گمراه می گردند، و بدون تردید بنظر چنین می آید که آن هدفی را که قرآن منظور نظر همه می داند جز سعادت زندگی و سرانجام نیک چیزی نیست، و لیکن قرآن با این حال ناطق است به اینکه بشر چه سعادت مندش و چه گمراهش به سوی خدا می رود.

از اینجا معلوم می شود که قرآن مقدس، آدمیان را به گم شده خود یعنی ثوابی که به حکم فطرت در جستجوی آن است یا همان سعادت و سرانجام نیک که گفته شد، راهنمایی می کند، و می فرماید: گمشده شما نزد خدای سبحان است. هر کس به درگاهش هدایت شود گمشده اش را پیدا کرده، و هر کس گمراه شود از آن محروم شده است.

لازمه این مطلب این است که بگوییم: همه راههایی که سلوک می شود چه راه های هدایت و چه بیراهه ها همه و همه به سوی خدا منتهی می شوند. چون غایت و نتیجه مقصود نزد اوست، چیزی که هست این راهها مختلف اند، یکی آدمی را به مطلوبش و به رستگاری و فلاحش رسانیده و دیگری زیانکارش می سازد، و همچنین در نزدیکی و دوری از خدا. کما اینکه می فرماید: ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه)) و نیز می فرماید: ((الا ان حزب الله هم المفلحون)) و می فرماید: ((الم تر الی الذین بدلوا نعمت الله کفرا و احلوا قومهم دار البوار)) و نیز می فرماید: ((فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی لعلمهم یرشدون)) و می فرماید: ((و الذین لا یؤمنون فی اذانهم وقر و هو علیهم عمی اولئک ینادون من مکان بعید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۰

خدای تعالی در این آیات بیان می کند که همه راهروان خواه ناخواه به سوی خدا گام بر می دارند، چیزی که هست بعضی راهشان کوتاه و رشد و رستگاری شان مسلم است، و بعضی راههای شان طولانی و غیر منتهی به سعادت است، و برگشت کار سالک این راه جز به هلاکت و نابودی نیست. مؤمنین مسؤل گمراهی اهل ضلالت نیستند. از ضلالت آنها نهراسند و تحت تاءثیر قرار نگیرند و کوتاه سخن، آیه شریفه برای مؤمنین و غیر مؤمنین دو راه فرض فرموده که هر دو منتهی بسوی خدای سبحان است و مؤمنین را دستور می دهد به اینکه بخود پردازند، و از دیگران که اهل ضلالتند صرفنظر کنند، و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگیرند و از گمراهی شان نهراسند، و بدانند که حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنین، مؤمنین مسؤل کار آنها نیستند تا بنشینند و سر به گریبان فرو برده و درباره گمراهی آنان فکر کنند. پس آیه از جهت مضمون نزدیک است به آیه شریفه، ((قل للذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله لیجزی قوما بما کانوا یکسبون)) و نظیر این آیه شریفه، آیه ((تلك امه قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم و لا تسئلون عما کانوا یعملون)) می باشد.

پس بر مومن لازم است که بکار خود و هدایت خود پردازد و ضلالت و شیوع گناهانی که از مردم می بیند او را نلغزاند و مردم او را مشغول نکنند، او هم خود به کار مردم پردازد، حق حق است، گر چه مردم ترکش کنند، باطل باطل است گر چه دو دستی آنرا بگیرند، چنانکه خدای تعالی فرموده: ((قل لا یستوی الخیث و الطیب و لو اعجبک کثره الخیث فاتقوا الله یا اولی الالباب لعلکم تفلحون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۱

و نیز فرموده: ((ولا تستوی الحسنه و لا- السيئه))، پس اینکه فرمود: ((لا يضرکم من ضل اذا اهتديتم)) مبنی است بر مطلبی که گفته شد، و بر حسب کنایه فرمود ضرر نمی رساند، و گرنه غرض نهی مؤمنین است از اینکه از ضلالت کسی که گمراه شده، مرعوب و متأثر شوند، و این باعث شود که راه هدایت را رها کرده بگویند، چنان که می گویند:

دنیای امروز با معنویات مساعد نیست، و اجازه نمی دهد انسان ادیان و معنویات را کیش و آیین خود قرار دهد، زیرا امور معنوی برای مردم قرون وسطی خوب بود، که مردمی ساده لوح و سطح معارف و تمدن شان خیلی نازل و پایین بود، نه برای مثل چنین زمانی که آن مردم منقرض و آن دوره سپری شده است، چنانکه خدای تعالی همین حرف را از زبان آنها نقل نموده و می فرماید: ((و قالوا ان تتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا)) خلاصه معنا این است که اگر ما هدایت تو را با اینکه حق است بپذیریم ما را از شهر بیرون می کنند. و نیز نهی می کند از اینکه از ضلالت آنان متوحش شده و بر هدایت خود بترسند و بخيال خود به جلوگیری از ضلالت آنان پرداخته و خود را فراموش کنند، و رفته رفته مانند آنان گمراه شوند، زیرا آنچه بر هر مومنی واجب است دعوت مردم بسوی خدا و امر به معروف و نهی از منکر و خلاصه اسباب عادی هدایت را بکار بردن و سپس اثر و مسبب را به خدا وا گذاشتن است، زیرا همه امور بدست اوست.

و اما اینکه برای نجات مردم از هلاکت، خود را به هلاکت بیندازند این صحیح نیست و خدا هم، چنین دستوری نداده، و کسی را به زشتی های دیگری مواخذه نفرموده، و هیچ کسی وکیل خدا بر دیگران نیست، بنابراین برگشت معنای آیه به همان معنایی است که آیات زیر در مقام بیان آنند: ((فلعلک باخع نفسك علی آثارهم ان لم یومنوا بهذا الحدیث اسفا. انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا. و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جرزا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۲

و هم چنین این آیه: ((و لو ان قرانا سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی بل لله الامر جمیعا فلم یبأس الذین آمنوا ان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا)) و همچنین آیات دیگری نظیر آن.

آیه شریفه: ((علیکم انفسکم...)) هیچ منافاتی با آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر ندارد پس، از این بیان بدست آمد که این آیه با آیات دعوت به دین و آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر هیچگونه منافاتی ندارد، زیرا این آیه نهی می کند مؤمنین را از اینکه به کار هدایت گمراهان پرداخته و از هدایت خویش بازمانده و در حقیقت در راه نجات مردم خود را به هلاکت بیندازند، علاوه، دعوت به خدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شوون بخود پرداختن و راه خدا پیمودن و وظیفه الهی را انجام دادن است، با این حال چه جای اینست که کسی احتمال دهد آیه مورد بحث با آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد یا ناسخ آنها است؟ با اینکه خدای سبحان امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مشخصات روحی اسلام بلکه یکی از پایه هایی نامیده که دین خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته است، و فرموده: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)) و نیز فرموده: ((کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر)).

پس بر هر مومنی واجب است که مردم را با بصیرت تمام بسوی خدا دعوت نماید و بعنوان امتثال یکی از واجبات الهی امر به معروف و نهی از منکر نماید، و در عین حال چنین وظیفه ای را هم ندارد که خود را از شدت خشم و غیظ و یا از فرط جد و جهد در هدایت گمراهان به هلاکت اندازد. از اینکه خدای تعالی برای اهل ایمان راهی را فرض کرده که در آن هدایت آنان است، و برای دیگران هم راهی را تقدیر نموده که در آن ضلالت آنها است، و نیز از اینکه با جمله ((علیکم انفسکم)) مؤمنین را امر به پرداختن به نفس خود نموده، بخوبی فهمیده می شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مومن است، زیرا وقتی گفته می شود: زنهار راه را گم مکن، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از راهروان، پس در اینجا هم که می فرماید: زنهار که نفسهایتان را از دست دهید، معلوم میشود نفس ها همان راه هستند نه راهرو، چنانکه نظیر این معنا در آیه: ((و ان هذا

صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله)) به چشم می خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۳

طریق انسان به سوی خداوند همان نفس انسان است که به منتهای مسیر می رسد (و ان الیربک المنتهی)

پس اگر فرمود: بر شما باد نفس تان، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شما است، نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است، به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر می کند به ملازمت نفس خود، معلوم می شود نفس مومن همان طریقی است که باید آنرا سلوک نماید، بنابراین نفس مومن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار میشود، نفس مومن راه هدایت اوست، راهی است که او را به سعادتش می رساند.

پس آیه مورد بحث مطلبی را بطور روشن بیان کرده است که آیات زیرین به اجمال به آن پرداخته اند: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون . و لا تكونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون . لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون))، که دستور می دهد نفس را زیر نظر گرفته و اعمال صالح او را که سرمایه و توشه فردای اوست (و بهترین توشه تقوا است) - تحت مراقبت قرار دهند، زیرا برای نفس امروز و فردایی است، و نفس هر آنی در حرکت و در طی مسافت است، و منتهای سیرش خدای سبحان است، چون ثواب یعنی بهشت. بنابراین بر انسان لازم است که این راه را ادامه داده و همواره بیاد خدای خود باشد و لحظه ای فراموشش نکند، چون خدای سبحان غایت و هدف است، و انسان عاقل هدف را از یاد نمی برد، زیرا می داند که فراموش کردن هدف باعث از یاد بردن راه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۴

روی این حساب اگر کسی خدای خود را فراموش کند خود را هم فراموش کرده و در نتیجه برای روز واپسین خود زاد و توشه ای که مایه زندگیش باشد نیندوخته است، و این همان هلاکت است. رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم در روایتی که شیعه و سنی آنرا نقل کرده اند فرموده: ((من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر که خود را شناخت خدای خود را شناخته)) و این معنا نکته ایست که دقت زیاد و تدبیر تمام آنرا ثابت می کند، و به اعتبار نزدیک است، زیرا انسان در مسیر زندگیش اگر چه به هر نقطه ای امتداد داشته باشد هیچ جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد. اگر چه منافع و عواید کارهایش بظاهر عاید دیگران شود. خدای تعالی هم در این باره می فرماید: ((ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها)).

این طریق، طریقی است اضطراری که مؤمن و کافر در آن گام می نهند (انک کادح الیربک ...)

گفتیم از آیات استفاده می شود: طریق انسان بسوی خداوند همان نفس انسان است، زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق انسان باشد، خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل است مختلف، روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حیات می دهد، و روزی در قیامت و پس از آن در بهشت و یا در دوزخ بسر می برد، خلاصه این است آن مسافتی که هر انسان از بدو وجود تا انتهای سیرش که به مقتضای آیه کریمه ((و ان الی ربک المنتهی)) قرب به ساحت مقدس باری تعالی است، آن مسافت را می پیماید. و همین انسان است که در این خط سیر به هیچ جای قدم نمی گذارد، و هیچ راه تاریک و روشنی را نمی پیماید مگر اینکه همه آنها توأم است با اعمالی قلبی که عبارتند از اعتقادات و امور قلبی دیگر، و همچنین توأم است با اعمالی بدنی یا صالح و یا غیر صالح، اعمالی که اثرش چه خوب و چه بد توشه فردای اوست.

پس طریق آدمی بسوی پروردگارش همان نفس اوست، و خدای سبحان غایت و هدف و منتهای سیر اوست، و این طریق مانند راههای دیگر اختیاری نیست، و اصولا برای این طریق، شبیه و نظیری نیست تا کسی یکی از آن دو را انتخاب و اختیار کند، بلکه این طریق همانطوری که از آیه ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه)) استفاده می شود طریقی است اضطراری، و

چاره ای جز پیمودن آن نیست ، طریقی است که مومن و کافر، آگاه و غافل ، و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۴۵

آیه شریفه هم نمی خواهد مردم را سفارش و تحریک کند که از پیمودن آن سر نیچند. و عبارت دیگر چنان نیست که کسانی که راه را سلوک نمی کنند مورد نظر آیه باشند و آیه بخواهد آنها را از این سرپیچی نهی کند، زیرا گفتیم همه در راه هستند و به کسانی که کج روی می کنند گفته می شود درست راه برو و خلاصه می خواهد مؤمنین را به حقیقتی که از آن غفلت داشته اند آگهی دهد.

التفات و توجه به این مسیر، تاءثیر بارزی در عمل انسان دارد و عمل صالح منبع استکمال نفس و سعادت آنست همانطوری که گفتیم این حقیقت ، حقیقتی خارجی و مانند سایر حقایق تکوینی ثابت و لا یتغیر است و علم اشخاص و جهلشان در بود و نبود آن دخالت ندارد، لیکن التفات و توجه داشتن شان هم بی اثر در عمل آنان نیست بلکه تاءثیر بارزی در عمل آنها دارد و معلوم است که یگانه مربی نفس انسان همان عمل اوست ، عمل است که نفس را مطابق سنخ خود بار می آورد، عمل است که اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صنع برای آن بود مطابقت و سازگاری داشته باشد نفسی که با چنین عملی استکمال کند نفسی سعید و نیکبخت بوده و پاداش تمامی زحماتی که متحمل شده و نتیجه همه مساعیش را در می یابد و در اینراه خسران و ضرری نمی بیند. و ما راجع به این معنا در بسیاری از مواضع این کتاب بطوری که جای شبهه ای نماند بیان بیشتری نموده ایم ، اینک در اینجا نیز بمنظور توضیح و مقدار مناسب اشاره به آن نموده و می گوئیم :

انسان مانند سایر مخلوقات موجودی است تحت تربیت الهی ، بطوری که هیچ شانی از شوون او از نظر پروردگار دور نیست کما اینکه خدای تعالی فرموده : ((ما من دابه الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم)) و این تربیت ، تربیتی است تکوینی ، نظیر تربیتی که خدای سبحان در غیر آدمیان و جمیع کائنات در مسیری که همگی بسوی خدای خود دارند اعمال نموده ، و خودش فرموده است : ((الا الى الله تصير الامور)) و چگونگی این تربیت بین هیچ موجودی و موجود دیگری تفاوت ندارد، زیرا این صراط صراطی است مستقیم ، و امری است متشابه ، و شامل جمیع کائنات ، همچنان که فرموده : ((ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۴۶

و خدای سبحان سرانجامی را که کار آدمی از جهت سعادت و شقاوت و رستگاری و حرمان به آنجا منتهی می شود مبنی بر احوال و نفسانیاتی نموده ، که آن احوال خود مبنی بر اعمالی است از انسان که به دو نوع صالح و طالح و یا تقوا و فجور تقسیم می شود، کما اینکه فرموده : ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها)). بنابراین همین آیات هم بطوری که می بینید مسیر و راهی را فرض کرده که یکسر آن نفس معتدل و ساده ، و یکسر دیگرش رستگاری و یا محرومیت است ، آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نمود، (و معلوم است که این تزکیه و آلودگی نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است ) آنگاه فضیلت و رذیلت را مبنی بر تقوا و فجور یعنی عمل نیک و بدی کرده که آیات مذکور خوبی و بدی آنها را از فطریات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است .

اختلاف مردم در مقام ((تذکر)) و درک این حقیقت که در طریق و مسیر ((الی الله)) هستند

خلاصه این آیات از شکل و چگونگی نفس تعدی ننموده و نفس را همانطور که هست موجودی دانسته معتدل و ساده ، موجودی که تقوا و فجور را به آن نسبت می دهند، موجودی که با فجور آلوده و با تقوا تزکیه می شود، آری نفس همان مخلوقی است که انسان از ناحیه آن و به ملاحظه آن محروم و یا رستگار می شود، و این معنایی که قرآن بیان نموده همانطوری که گفتیم و فهمیدید معنایی است مطابق با مقتضای تکوین ، لیکن چنان نیست که عموم مردم در درک این معنا یکسان باشند.

و عبارت دیگر کسانی که تنب دارند و متذکرند به تذکری که هرگز دستخوش نسیان نشود با کسانی که غفلت دارند، و واقعیتی را

که هیچ آنی از آن جدا نیستند (یعنی اینکه در زندگی در حال پیمودن راهی هستند که یک قدم نمی توانند از آن تخطی کرده یا یک لحظه آن را ترک گفته یا از آن بیرون نهند) را درک نمی کنند یکسان نیستند، چنانکه خدای تعالی فرموده: ((هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب)) و نیز فرموده: ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی . و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا . و نحشره یوم القیمه اعمی . قال رب لم حشرتني اعمی و قد كنت بصیرا قال کذلک اتتک اياتنا فنسيتها و کذلک الیوم تنسی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۷

و این اختلاف در درک برای این است که متذکر به این حقیقت هر لحظه که به یاد آن می افتد و متوجه می شود که نسبت به خدای خویش در چه موقفی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چه نسبتی است، نفس خود را می یابد که منقطع و بریده از غیر خداست و حال آنکه غیر متذکر چنین درکی ندارد و همین متذکر هم قبل از تذکرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم می یافت و نیز می یابد که در برابرش حجابهایی است که کسی را جز پروردگارش به آن حجابها مساس و دسترسی و احاطه و تاءثیر نیست تنها پروردگار او قادر بر رفع آن حجابها است پروردگاری که او را هم از پشت سر دفع داده و دورش می کند، و هم از پیش روی بوسیله قدرت و هدایت بسوی خود می کشاند، و نیز نفس خود را می یافت که با پروردگار خود خلوتی دارد که مونس و دوستی جز او برایش نیست.

اینجا است که معنای جمله ای که بعد از جمله: ((علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) یعنی جمله ((الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم تعملون)) و نیز معنای این کلامش را که فرمود: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نوراً یشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)) بخوبی درک می کند. و اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت نموده و اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق شامل حالش گردد شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغنائی پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می نماید. و ما گر چه از نظر اینکه موجودی خاک نشین و دل بسته به علایقی هستیم که ما را از درک حقایق مشغول نموده و نمی توانیم آنطور که باید این حقیقت را هم درک نماییم، و ما را مانع می شود از اینکه بجای اهتمام به فضیلت این دنیای فانی که کلام الهی در بیانات خود آنرا جز لهو و لعب معرفی نموده چنان که در سوره انعام فرموده: ((و ما الحیوه الدنیا الا- لعب و لهو)) و در سوره نجم فرموده: ((ذلک مبلغهم من العلم)) غوطه ای در دریای حقایق بزنیم الا اینکه اعتبار صحیح و بحث زیاد و تدبر کافی ما را به تصدیق کلیات این معنا بطور اجمال و ادار می سازد اگر چه به تفصیل آن احاطه پیدا نکنیم، (و خداوند هدایت کننده است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۸

احتمالات دیگری که در معنای آیه شریفه: ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...)) می رود. این بود توضیح درباره نکته ای که آیه مورد بحث اشاره به آن نموده است، و گویا ما در این توضیح از حد اختصار تجاوز نمودیم، بنابراین همان مقدار که بیان شد قناعت نموده، بر سر اصل مطلب رفته و می گوئیم:

ممکن هم هست آیه را به خطاب اجتماعی حمل نموده و گفت که روی سخن در جمله ((یا ایها الذین آمنوا)) مجتمع مؤمنین است، و در نتیجه مراد از اینکه فرمود: ((علیکم انفسکم)) اصلاح وضع اجتماعی جامعه اسلامی و مهتدی به هدایت الهیه دین شدن و معارف دینیه و عمل صالح و شعائر عامه اسلامی را حفظ کردن است، چنانکه فرمود: ((و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا)) و ما در تفسیر آن بیان کردیم که مراد از این اعتصام دسته جمعی، همان اخذ به کتاب و سنت است، و نیز بنابراین حمل، مراد از ((لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) همانطور که گفتیم این است که جامعه مسلمین ایمن است از اضرار مجتمعات گمراه و غیر مسلمان، بنابراین لازم نیست مسلمین خود را به تعب انداخته و بیش از حد متعارف در انتشار و تبلیغ اسلام جدیت بخرج دهند، و یا مراد این است که جائز نیست مسلمین از دیدن اینکه مجتمعات گمراه بشری همه در شهوات و تمتع از مزایای زندگی باطل خود فرو رفته اند

نسبت به هدایت دینی خود دل‌سرد گردند، زیرا مرجع همه شان بسوی خداست و بزودی خدای تعالی آنان را به آنچه که کرده و می‌کنند خبر می‌دهد.

بنابراین احتمال، آیه شریفه مورد بحث جاری مجرای آیه: ((لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد. متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بیس المهاد)) و همچنین آیه: ((لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواج منهم زهره الحیوه الدنیا)) خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۴۹

در اینجا ممکن است از جمله: ((لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) از نظر اینکه منفی در آن یعنی جمله: گمراهان بشما ضرر نمی‌رسانند مطلق است، و صفت و عمل معینی از آنها نیست این معنا را استفاده کرد که کفار هیچ وقت نمی‌توانند به جامعه اسلامی پرداخته و آن را بصورت جامعه غیر اسلامی در آورند، بعبارت دیگر ممکن است معنای آیه این باشد که: شما ای مسلمین هدایت خود را حفظ کنید، و بدانید که گمراهان هیچوقت نمی‌توانند با قوه قهریه خود مجتمع اسلامی شما را به یک مجتمع غیر اسلامی تبدیل کنند.

بنابراین احتمال، آیه مورد بحث در مقام بیان مطلبی است که آیه ((الیوم ینس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون)) و آیه: ((لن یضرکم الا اذی و ان یقاتلوکم یولوکم الابدبار)) در صدد بیان آنند.

جمعی از مفسرین گذشته گفته‌اند که مفاد آیه، ترخیص و تجویز ترک دعوت دینی و تبلیغ و امر به معروف و نهی از منکر است، و گفته‌اند که آیه مختص است به زمان و حالی که شرط دعوت و امر به معروف و نهی از منکر که همان ایمنی از ضرر است موجود نباشد، و در این باره روایات زیادی هم نقل کرده‌اند که ما بزودی در بحث روایتی آینده به آنها اشاره می‌کنیم، و لازمه این تفسیر این است که جمله ((لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) کنایه باشد از نبودن تکلیف یعنی شما خود پایدار در دین باشید و بدانید که آنان بشما ضرری نمی‌رسانند، یعنی از ناحیه ایشان تکلیفی متوجه شما نمی‌شود. و گرنه متضرر شدن مجتمع اسلامی از ناحیه شیوع گمراهی و کفر و فسق آنها قابل انکار و جای شک نیست.

این معنایی است که بعضی از مفسرین سلف برای آیه کرده‌اند، و لیکن معنایی است بسیار بعید، و سیاق آیه بهیچوجه با آن سازگار نیست، چون لسان آیه لسان مخصص عمومات امر به معروف و نهی از منکر نیست، ناسخ هم نمی‌تواند باشد، زیرا آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر قابل نسخ نیستند، به هر حال برای این بحث تتمه ایست که (ان شاء الله) بعد از نظر تان خواهد گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۰

بحث روایتی

در الغرر و الدرر آمدی از علی (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: ((من عرف نفسه عرف ربه)) یعنی هر کس نفس خود را بشناسد خدای خود را هم شناخته است.

مؤلف: این روایت را شیعه و سنی از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیز نقل کرده‌اند. و خود حدیث معروفی است. بعضی از علما گفته‌اند: این حدیث معرفت نفس را تعلیق بر محال نموده و امام می‌خواهد بفرماید شناختن نفس محال است چنان که احاطه علمی بر خدای تعالی داشتن محال است، و لیکن این سخن مردود است، اولاً بدلیل اینکه در روایت دیگری دارد: ((اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه)) نفس شناس ترین شما خداشناس ترین شما است، ثانیاً بدلیل اینکه حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه شریفه ((ولا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم)) است و نیز در همان کتاب مذکور از آن جناب نقل کرده که فرمود: زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمال خود را خالص کند.

مؤلف: در بیان سابق این مطلب که چگونه اخلاص عمل مربوط به معرفت نفس و متفرع بر آنست تشریح شد.

و نیز در همان کتاب از آن جناب نقل شده است که فرمود: از آن دو معرفت معرفت به نفس از دیگری بهتر است.



مؤلف: ظاهراً مراد آن جناب از دو معرفت معرفت به آیات انفسی و آیات آفاقی است که خدای تعالی فرموده: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ا و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید)) و نیز فرموده: ((و فی الارض آیات للموقنین. و فی انفسکم افلا تبصرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۱

بیان علت کلام معصوم (ع) که در روایت آمده: معرفت و سیر انفسیافضل از معرفت و سیر آفاقی است

و اما اینکه چرا معرفت و سیر انفسی از سیر آفاقی بهتر است شاید از این جهت باشد که معرفت نفس عادتاً خالی از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نیست، بخلاف معرفت آفاقی، توضیح اینکه: نافع بودن معرفت آیات بطور کلی برای این است که معرفت آیات به خودی خود آدمی را به خدای سبحان و اسماء و صفات و افعال او آشنا می‌سازد، و می‌فهماند که خداوند متعال زنده ای است فنا ناپذیر، و قادر دانایی است که قدرتش مشوب به عجز و دانائیش آمیخته با جهل نیست، و اینکه خالق و مالک هر چیزی خدای تعالی است، اوست که پرورش دهنده و مراقب اعمال هر فردی است، خلق را آفرید بدون اینکه حاجتی به آنها داشته باشد، و خلقتش صرفاً برای این بود که به هر یک از آنها به مقدار استحقاق و قابلیتش انعام کند، آنگاه در روز جمع و قیامتی که در آمدنش شبهه ای نیست همه را جمع نموده، کسانی را که بدی کرده اند به عمل بدشان جزا داده و کسانی را که احسان کرده اند به نیکی پاداش دهد.

این مطالب و نظائر اینها معارفی است که اگر آدمی بطور محکم و مستدل به آنها راه یابد به حقیقت و واقع زندگیش راه یافته و با کمال وضوح می‌بیند که زندگیش دائمی و پایدار و سعادتش جاودانی و همیشگی است، و آنطور که به نظر اشخاص سطحی می‌رسد فانی و ناپایدار و آنچنان که آنان خیال می‌کنند سرسری و از روی هوس نیست، اینجاست که آدمی به یک موقف علمی مواجه می‌شود که وی را در دنیا و آخرت به این حق یعنی به تکالیف و وظائفی که نسبت به پروردگار خود و همچنین نسبت به همنوع خود دارد هدایت می‌نماید، و اصولاً از برخورد به این موقف علمی بوده که جمیع طوایف بشری حتی وحشی‌ها و صحرانشینان، سنی برای زندگی خود وضع کرده و یا از دیگران اخذ و اقتباس نموده و به آن ملتزم شده اند، و این بسیار روشن و جای هیچ تردید نیست که طوایف بشری با اینکه در تشخیص نوع زندگی بعد از مرگ اختلاف دارند، لیکن عموماً احساس کرده اند که پس از مرگ حیاتی سرمدی و جاودانه دارند، از همین جهت هر طایفه بر طبق سلیقه و استحسان خود بمنظور سعادت دادن به آن زندگی، سنت و مقرراتی برای خود معین و به آن پای بند شده. آری، حیاتی که انسان برای خویش سراغ داشت او را به احساس حوایجی مناسب آن حیات وادار نمود، و در نتیجه به اعمالی که عادتاً متضمن رفع آن حوایج است هدایت شد و ناگزیر عمل روزمره خود را با آن اعمال که همان سنت و دین است تطبیق داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۲

وجه اشتراک و وجه افتراق معرفت نفس و معرفت آفاقی

پس خلاصه سخن ما این شد که نظر و سیر در آیات انفسی و آفاقی و نتیجتاً آشنا شدن به خدای سبحان از نظر اینکه حیات ابدی انسانی را در نظر مجسم می‌سازد و نیز از نظر اینکه این حیات بستگی تمام به توحید و نبوت و معاد دارد از این رو آدمی را به تمسک به دین حق و شریعت الهی هدایت می‌نماید، و در این هدایت هر دو طریق یعنی سیر از طریق آفاق و از طریق انفس موثر و در راهنمایی به دین و ایمان و تقوا هر دو شریک و هر دو نافعند، جز اینکه نظر و سیر در آیات نفس نافع تر است، زیرا این سیر از اطلاع بر ذات نفس و قوا و ادوات روحی و جسمی و عوارض آن از اعتدال و افراط و تفریط در کار و همچنین ملکات فاضله و رذیله و احوال پسندیده و ناپسندی که مقارن با آن است خالی نیست. و معلوم است که اشتغال آدمی به معرفت اینگونه امور و باور داشتن به لوازم آن از قبیل اءمن و یا خطر و سعادت یا شقاوت درد و درمان، آدمی را از یک موقف نزدیکی به گوش دل می‌رساند و وقتی آدمی به دردهای روحی خود و درمان آن واقف شد به اصلاح آنچه فاسد شده و به التزام به آنچه صحیح است می‌پردازد، بخلاف سیر در آیات آفاقی که ندایش به این نزدیکی نیست، درست است که آن سیر هم آدمی را به اصلاح نفس و

تهذیب آن از اخلاق رذیله و نکوهیده و آراستنش به فضایل معنوی و مکارم اخلاق و ادار می کند، لیکن این معانی را از راهی دور بگوش دل می رساند. این بود توجیه روشنی درباره روایت .

البته برای آن معنای دقیق تری نیز هست . که آن معنا از نتایج اباحت حقیقه ای که در علم النفس هست استخراج می شود، و آن اباحت عبارتند از اینکه نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتی است فکری ، و علمی است حصولی بخلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن نظری است شهودی ، و علمی است حضوری ، و فرق علم حصولی با علم حضوری این است که علم و معرفت حصولی در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتیب قیاس ، بطوری که قوام آن به این مقدمات است ، و مادامی که این مقدمات ترتیب داده در ذهن ، منعکس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصدیق و علم هم باقی است و همینکه اشراف از بین رفت و کمترین غفلتی رخ داد، کوچکترین شبهه ای تار و پود آن معرفت را متلاشی می سازد. ولی معرفت و علم حضوری چنین نیست چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و یا به قوا و اطوار وجودیش ، و این علم از قبیل مشاهده و عیان است ، و حاجت به ترتیب دادن مقدمات ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۵۳

علم حاصل از سیر نفسی ، علم حضوری است حاصل از سیر آفاقی ، علم حصولی است و علمحضوری سودمندتر می باشد وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش احتیاج دارد و چطور در تمامی اطوار و همه شوون زندگیش نیازمندیهایی دارد، آنگاه به حقیقت عجیبی بر می خورد، چون می بیند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و کبریا و خلاصه وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و اراده و محبت دیگری است ، و جمیع صفات و افعال نفسش قطره ایست از دریایی بیکران و خوشه ایست از خرمنی بی پایان ، مخزنی که دربها و روشنی و جمال و جلال و کمال وجود و حیات و قدرت و سایر کمالات غیر متناهی است .

شاهد اینکه گفتیم علم حضوری نافع تر از حصولی است این است که نفس انسانی کارهایش جز در خودش انجام نمی شود، و چیزی نیست که او را از خودش بیرون و جدا سازد، و او جز سیر قهری و اضطراری ، و بعبارت دیگر فطری درباره مسیر خود کاری ندارد، او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بیگانه است ، مگر از پروردگار خود، چون او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است ، روی این حساب انسان مشاهده می کند و در می یابد که نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است لیکن در واقع دائما با پروردگار خود در خلوت است ، اینجاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده و بسوی خدای خود متوجه می شود، و هر چیزی را از یاد می برد و تنها به یاد خدایش ذاکر است . در این حال دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی شود، این است همان حق معرفتی که برای آدمیان میسور و ممکن دانسته شده است ، و سزاوار است نام آنرا ((خدا را به خدا شناختن)) نهاد.

و اما معرفت فکری که از آثار سیر آفاقی است و از ترتیب دادن قیاس و یا حدسیات و یا مقدمات دیگری بدست می آید در حقیقت معرفت بصورت هایی است که در ذهن نقش بسته است ، از صورتهای دیگر ذهنی و خدای معبود بزرگتر از آن است که در ذهن بگنجد، و ذهن بر وی احاطه یابد و یا ذات مقدسش برابر و مساوی با صورتی شود که مخلوقی از مخلوقاتش آنرا در نفس خود آفریده و منقش ساخته است ، ((ولا یحیطون به علما)).

نمونه ای از فرمایشات ائمه اطهار علیه السلام در این زمینه

در روایتی هم که مرحوم مجلسی در بحار از ارشاد و احتجاج از شعبی از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند دارد که آن جناب در ضمن یکی از کلماتش فرمود: بدرستی خداوند بزرگتر از آنست که از چیزی در پرده و نهان شود، و یا چیزی از او پوشیده و پنهان گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۵۴

و در کتاب توحید از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده است که در ضمن یکی از کلمات خود فرمود: بین او و بین خلق حجایی جز خود مخلوقاتش نیست، اگر نهان است با حجایی نادیدنی نهان نیست، و اگر مستور است با پرده ای نامرئی مستور نیست، معبودی جز او نیست، اوست خداوند کبیر و متعال.

و نیز در کتاب توحید بطور مسند از عبدالاعلی از امام صادق (علیه السلام) در ضمن حدیثی روایت شده که فرموده کسی که خیال می کند خدا را شناخته ولی خدا را به حجاب و یا به صورت و یا به هیكلی شناخته او مشرک است، و در حقیقت خدا را شناخته برای این که حجاب و صورت و یا مجسمه غیر خداوند متعالند، و مطلب از این قرار است: که خدای تعالی هم واحد است و هم موحد یعنی شدید التوحید، بنابراین کسی که می خواهد خدا را بوسیله غیر خدا واحد کند چنین کسی چطور به توحید خدا راه یافته است؟ کسی به توحید خدا پی برده که او را بوسیله خود شناخته باشد، و اما کسی که او را به غیر او شناخته باشد در حقیقت او را شناخته، و چیز دیگری را شناخته است (تا آخر حدیث).

و اخباری که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر طبق بیان گذشته ما وارد شده است بسیار زیاد است، و ما امیدواریم خداوند متعال توفیقمان دهد بلکه در آینده در تفسیر سوره اعراف آن اخبار را ایراد نماییم (انشاء الله العزیز). پس، از آنچه گذشت چنین بدست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس تر و پر ارزش تر از سیر آفاقی است، تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است، و این معنا با فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) در روایت مورد بحث که فرمود: معرفت به نفس نافع تر از معرفت آفاقی است، منافات ندارد، زیرا اینکه امام معرفت به نفس را از دیگری مهمتر شمرده و فرمود تنها راه بسوی حقیقت و بسوی پروردگار همانا سیر انفسی است، برای این بود که عامه مردم سطح فکرشان آن اندازه بالا نیست که بتوانند این معنای دقیق را درک کنند، عامه مردم خدا را از همین طریق آفاقی می شناسند، قرآن کریم و سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و همچنین سیره طاهره آن جناب و اهل بیت اطهارش این طریقه را پذیرفته و ایمان کسی را که ایمانش را از ناحیه سیر آفاقی کسب کرده قبول نموده، و عامه را در پیمودن این طریق تخطئه نکرده است، و این نظر و سیر، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین، پس طریقه سیر آفاقی و انفسی هر دو نافع اند، لیکن دومی نفعش تمام تر و بیشتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۵

روایاتی درباره معرفت نفس، و خداشناسی از راه خودشناسی

و در کتاب الدرر و الغرر از علی (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: عارف کسی است که نفس خود را بشناسد و او را آزاد سازد، و از هر چیزی که دورش می کند منزهش بدارد.

مؤلف: یعنی از اسیری هوای نفس و بندگی شهوات آزادش کند.

و نیز در کتاب مزبور از آن جناب روایت شده که فرمود: بزرگترین جهل ها و جهل انسان است به نفس خویش.

و نیز فرمود: بزرگترین حکمت ها برای انسان نفس خود را شناختن است.

و نیز فرمود: از مردم هر کس که بیشتر نفس خود را می شناسد او از پروردگار ترسنده تر است.

مؤلف: جهتش این است که چنین کسی به خدای خود بیشتر عالم و عارف است کما اینکه خدای سبحان فرمود: ((انما یخشی الله من عباده العلماء - از بندگان، تنها علما از خدای می ترسند)).

و نیز در کتاب مذکور از آن حضرت روایت می کند که فرمود: بهترین عقل انسان خودشناسی اوست. بنابراین کسی که خود را شناخت خردمندی یافت، و کسی که نادان به نفس خود بود گمراه شد.

و نیز در کتاب مزبور از آن حضرت روایت می کند که فرمود: در شگفتم از کسی که برای گمشده خود جار میزند، و از این و آن می پرسد، در حالی که خودش را گم کرده و در پی یافتن خود نیست.

و نیز فرمود: در شگفتم از کسی که خود را شناخته چگونه می تواند پروردگار خود را بشناسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه

۲۵۶ :

و نیز فرمود: کمال معرفت و نهایت درجه آن این است که آدمی خود را بشناسد.

مؤلف : سابقا وجه این مطلب گذشت و گفتیم که حقیقت معرفت همین است و نیز فرمود: چگونه دیگری را می شناسد، کسی که هنوز خود را نشناخته؟.

و نیز فرمود: در معرفت آدمی همین بس که خود را بشناسد، و در نادانیش همین بس که خود را نشناسد.

و نیز فرمود: هر که خود را بشناسد مجرد شده است .

مؤلف : مقصود از مجرد، یا مجرد از علاقه های دنیایی است ، و یا مجرد از مردم و گوشه گیری است ، و یا بوسیله اخلاص عمل برای خدا از هر چه جز اوست مجرد شدن است .

و نیز فرمود: هر که نفس خود شناخت ، مجاهده با نفس نمود، و هر که نفس خود شناخت آنرا وا گذاشت و رهایش کرد.

و نیز فرمود: هر که نفس خود شناخت کارش بالا گرفت .

و نیز فرمود: هر که نفس خویش را بشناسد دیگران را بهتر می شناسد، و هر کس نسبت به نفس خود جاهل باشد نسبت به دیگران جاهل تر است .

و نیز فرمود: هر کس نفس خود شناخت به غایت و نتیجه هر علم و معرفتی رسیده است .

و نیز فرمود: هر کس نفس خود شناخت از راه نجات دور افتاد، و در گمراهی و جهالت ها گنج و سرگردان شد.

و نیز فرمود: معرفت نفس نافع ترین معرفت ها است .

و نیز در کتاب مزبور از آن حضرت روایت شده است که فرمود: رستگاری و فوز اکبر برای کسی است که به معرفت نفس موفق شود.

و نیز فرمود: جاهل به نفس خود مباش ، زیرا کسی که جاهل به نفس خود باشد در حقیقت به همه چیز جاهل است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۵۷

چند روایت در مورد راه صحیح کسب معرفت حقیقی به خدای تعالی (معرفت خدا به خدا)

و در تحف العقول از امام صادق (علیه السلام) در ضمن حدیثی روایت شده است که فرمود: هر کس خیال کند خدای را می شناسد و خداشناسیش از راه توهمات قلبی باشد چنین کسی نه تنها خدای را نشناخته بلکه شرک به خدا هم ورزیده ، زیرا صورتی را پرستیده که خود در ذهن ایجادش کرده ، و هر که خیال کند خدای را شناخته ولی خداشناسیش از راه اسماء بدون معنا باشد چنین کسی در حقیقت اقرار کرده که به خدا طعن زده و نسبت نقص و حدوث به خدا داده ، زیرا اسماء حادثند و حاجت به محدث دارند، و کسی که خیال کند خدا را شناخته و خداشناسیش از راه اسم و معنا هر دو باشد و هر دو را پرستد چنین کسی با خدا دیگری را شریک کرده ، و کسی که خیال کند خدا را شناخته لیکن خداشناسیش از راه توصیفات غائبانه باشد نه از راه ادراک ، در حقیقت ، خدایی غایب را اثبات کرده ، و پرستیده ، و کسی که خیال کند خدای را شناخته به این نحو که موصوف را به صفت نسبت داده چنین کسی بزرگرا کوچک شمرده ، آری ((وما قدروا الله حق قدره )) نمی توانند به چند و چون خدا پی برده و او را به سنجش در آورند.

وقتی کلام آن جناب به اینجا رسید شخصی عرض کرد: بنابراین بیان ، پس چگونه می توان به توحید خداوند راه یافت ؟ حضرت فرمود: راه بحث فراخ و راه فرار از این اشکالات باز است ، انسان نسبت به هر چیزی که حاضر است اول به عین آن معرفت یافته و آنرا متمایز از هر چیز دیگری می شناسد سپس به اوصاف آن پی می برد، بخلاف غایب که به هر چه از اوصاف آن آشنا شود آن اوصاف به کلیت خود باقی است وقتی متشخص می شود که عین آنرا درک کند. گفته شد چطور حاضر عینش قبل از صفاتش

شناخته می شود؟ فرمود: تو نخست حاضر (خدا) را می شناسی سپس به علم او پی میبری یا علم مربوط به آن را بدست می آوری یا پس از آشنایی به او علم به او پیدا می کنی و از راه علم به او خودت را هم که معلول او هستی می شناسی؟ آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی توانی بشناسی، و نیز می دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست، یا بعبارت دیگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آنست و مقام اثباتش همه از ناحیه خداست و این معنا نظیر معرفتی است که برادران یوسف نسبت به آن جناب تحصیل کردند، چون آنها به او گفتند: تو تحقیقا همان یوسفی، گفت: آری من یوسفم و اینک این (بن یامین) برادر ابوینی منست، چه اگر برادران او را شناختند او را بوسیله خود او شناختند، نه بوسیله چیزی غیر او، و هستی او را از ناحیه خود او اثبات کردند، نه از

ناحیه نفس خود، و توهم های قلبی خود، (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۸

مؤلف: ما در ذیل کلام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در روایت دوم این باب که فرمود: معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقی است، این معنا را توضیح دادیم که انسان وقتی به سیر درباره نفس خود پردازد و اغیار را از دل بیرون راند و با دل خلوت کند از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال می پیوندد، و این خود باعث معرفت پروردگارش می شود، البته معرفتی که در حصولش چیزی واسطه نشده است، و علمی که هیچ سبب در آن مداخله نداشته است، چون انقطاع بتنهایی تمامی حجاب هایی را که در بین است کنار می زند، اینجاست که آدمی با مشاهده ساحت عظمت و کبریای حق، خود را از یاد می برد، و بنابراین باید این معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد.

و نیز گفتیم اینجاست که در سویدای نفس به این مطلب تصدیق و اذعان پیدا می شود که انسان فقیر و محتاج به خدای سبحان و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلالی از خود ندارد، این توضیحی بود که ما در ذیل آن روایت گذرانیدیم. در اینجا هم مراد امام صادق (علیه السلام) از اینکه فرمود: و از راه علم به او خودت را هم که معلول اوئی می شناسی، آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی توانی بشناسی، و نیز می دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست، وجود و بقایش از اوست، همان معناست.

در این مقوله روایت دیگری است که مسعودی در اثبات الوصیه از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده: که آن جناب در یکی از خطبه های غرایش در خطاب به پروردگار خود عرض کرد: پروردگارا تو از هر نقصی منزهی، هر چیزی را از خودت و آثار خودت پر کرده ای، و از هر چیزی جدائی پس هیچ چیزی تو را فاقد نیست، و تویی فعال ما یشاء، بزرگی تو ای کسی که هر موجود قابل درکی آفریده تو است، و هر محدودی از آثار صنع تو است... منزهی تو بار خدایا! کدام چشم است که در برابر بهای نور تو بتواند مقاومت کند؟ و دیدش تا اوج نور ضیای قدرت تو کارگر شود؟! کدام فهم است که آنچه را در آنجا است بفهمد، مگر چشمهایی که تو پرده ها را از برابر آنها کنار زده و حجابهای ظلمانی را از برابرش پاره کرده باشی پس صعود کرد ارواح آنان بر پیرامون بالهای ارواح، و از همین جهت در ارکان تو، به مناجات با تو پرداختند، و در بین انوار بهای تو فرو رفتند، و از بالای خاک نظر انداخته و مستوای کبریای تو را دیدند، از این رو اهل ملکوت آنها را زوار و اهل جبروت آنها را عمار نامیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۵۹

در بحار از ارشاد دیلمی حدیثی که ارشاد بدون سند ذکر کرده نقل می کند و خود برای آن دو سند ذکر می کند و در آن حدیث آمده که: خدای تعالی فرمود، هر کس به مقتضای رضای من عمل کند من او را به سه خصلت وا می دارم، اول: شکری به او یاد می دهم که آمیخته با جهل نباشد. دوم: به ذکر موفقمش می کنم که فراموشی در آن راه نداشته باشد. سوم: محبتی از خودم در دلش می اندازم که محبت هیچیک از مخلوقاتم را بر آن محبت ترجیح ندهد. چنین کسی وقتی مرا دوست بدارد دوستش میدارم، و چشم دلش را بسوی جلال خود باز می کنم، و بندگان خاص خود را از او پنهان نمی دارم، و با او در تاریکیهای شب و روشنی

روز هم کلام می شوم، تا جائی که یکسره از هم کلامی با مخلوقات و هم نشینی با آنها صرف نظر کند، و نیز کلام خود و کلام ملائکه خود را به او می شنویم، و اسراری را که از خلقم نهان داشته ام برای او فاش می کنم، و نیز لباس حیا بر تنش می پوشانم، بطوری که جمیع خلق از او شرم کنند، و روی زمین که راه می رود با مغفرت خدا قدم بردارد، دلش را دلی با ظرفیت و بیباکی قرار داده و هیچ چیز از اسرار بهشت و آتش را بر او پوشیده نمی دارم، ترس و وحشتی که در قیامت بر مردم مستولی خواهد شد به او نشان داده و همچنین به حسابهایی که از توانگران و بی نوایان و جاهلان و علما می کشم آشنایش می نمایم، و نیز من او را در بستر قبرش می خوابانم و منکر و نکیر را بر او نازل می کنم تا از وی پرسش کنند، و او اندوه مرگ و ظلمت قبر و لحد و هول مطلع را احساس نکند، آنگاه میزانش را نصب کرده و نامه عملش را باز نموده و کتابش را در دست راستش می نهم، تا آن کتاب را بخواند، آنگاه بین خودم و او واسطه و ترجمان قرار نمی دهم، این است صفات محبین، ای احمد اندوه خود را یکی کن، و زبانت را یکی ساز، و بدنت را چنان زنده بدار که هیچ گاه غفلت نورزد، چون هر کس از من غافل شود من او را به خودش سپرده و دیگر باک ندارم که در کدام وادی به هلاکت می افتد.

مؤلف: روایات سه گانه اخیر گو اینکه مستقیماً مربوط به بحث ما نیست لیکن از این جهت آنها را نقل کردیم که خواننده نقاد و بیباک با مطالعه آن نسبت به مطالبی که گفتیم قضاوت کند، چون از این روایات نیز استفاده می شود که با فکر و علوم فکری آنطور که باید نمی توان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا نمود، چون این روایات از مواهب الهی که مخصوص است به اولیاء الله نمونه هایی را ذکر می کند که به هیچ وجه سیر فکری نمی تواند آن امور را نتیجه دهد، و به آن ها منتهی شود، در استقامت و صحت این اخبار هم حرفی نیست، و بزودی در تفسیر سوره اعراف (ان شاء الله العزیز) بیان خواهیم کرد که قرآن کریم هم بر صحت آنها گواهی دارد.

روایاتی در ذیل آیه شریفه: ((علیکم انفسکم...)) و بیان اینکه مفاد آن با ادله امر بهم معروف سازگار است و در تفسیر قمی در آیه ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...)) می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: خود را اصلاح کنید، و لغزش های مردم را جستجو کنید، برای اینکه اگر شما خود صالح باشید گمراهی مردم به شما ضرری نمی رساند. مؤلف: این روایت نیز منطبق بر یک نکته از بیان قبلی ما است، و آن نکته این بود که گفتیم آیه شریفه در مقام بیان نهی از این است که آدمی در پرداختن به اصلاح حال مردم از حد معمول و متعارف در دعوت به حق و امر به معروف و نهی از منکر تجاوز کند، نه اینکه بخواهد ترک امر به معروف و نهی از منکر را تجویز نماید.

و در کتاب نهج البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: این آیه (آیه مورد بحث) درباره تقیه نازل شده است. مؤلف: مفاد روایت این است که این آیه تنها متعرض بیان حال تقیه است، و اینکه چون دعوت اهل ضلال بسوی حق و امر به معروف و نهی از منکر مشروط است به اینکه تقیه ای در بین نباشد از این رو اگر خوف ضرری از ناحیه اهل ضلال در بین باشد در آنصورت دعوت نباید کرد. و لیکن ما سابقاً گفتیم که ظاهر آیه با این معنا سازگار نیست، و بیان کردیم که آیه در مقام بیان نکته دیگری است.

در الدر المنثور هم از مفسرین سلف نقل شده که عده ای از آنها همین معنا را گفته اند، مانند ابن مسعود، ابن عمرو، ابی ابن کعب، ابن عباس و مکحول و آنچه از روایاتی هم که از رسول الله (صلی الله علیه و آله) در این باره نقل شده هیچکدام دلالت بر این معنا ندارند، از آن جمله روایتی است که از ترمذی - وی روایت را صحیح دانسته - و ابن ماجه و ابن جریر، و بغوی در معجم خود و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابی الشیخ و ابن مردویه و حاکم - وی نیز آنرا صحیح دانسته - و بیهقی در کتاب شعب همگی از ابی امیه شعبانی نقل کرده اند که گفت: من آمدم نزد ابا ثعلبه خشنی و به او گفتم این آیه را چه می کنی؟ گفت کدام



گفتم آیه: ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) گفت: به خدا سوگند من این آیه را از شخص خیریری پرسیدم، او گفت من از رسول الله (صلی الله علیه و آله) معنای آن را پرسیدم فرمود: معنای آیه ترک امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه امر به معروف و نهی از منکر را باید تحمل کنید تا آنکه کار مردم به اطاعت از بخل و تبعیت از هوا و ترجیح دنیا بر آخرت و اعجاب هر صاحب رای به رای خود منجر شود که در اینصورت باید به حفظ خود کوشیده و از کار عوام کناره گیری کنید، چون شما در پشت سر خود ایامی دارید که باید در آن ایام صبر را پیشه خود کنید، صابری در آن ایام کارشان به دشواری کار کسی است که آتش سرخ در دست گرفته باشد، و اجر کسانی که در آن ایام عامل به وظیفه اند مانند اجر پنجاه نفر از کسانی است که عملشان مثل عمل شما باشد.

مؤلف: و در این معنا است روایتی که ابن مردویه از معاذ بن جبل از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل کرده، و این روایت دلالت می کند بر اینکه امر به معروف و نهی از منکر با این آیه رفع نشده.

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه همگی از ابی عامر اشعری نقل کرده اند که در دل او و امثال او شبهه ای وارد شده بود که بخاطر آن از آمدن خدمت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و قیام به وظیفه و اشاعه و ترویج دین خود داری کردند، پس از چندی شرفیاب شد، حضرت فرمود: کجا بودی؟ و چرا و به چه عذری در این مدت حاضر نمی شدی؟ عرض کرد: یا رسول الله این آیه را خواندم: ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) می گوید رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: کجا می رویدی؟ یعنی معنای آیه این نیست که شما فهمیده اید بلکه آیه شریفه در این مقام است که بفرماید اگر شما خود اهل هدایت باشید ضلالت کفار شما را آسیب نمی رساند.

مؤلف: این روایت هم همانطوری که می بینید جواز ترک دعوت به حق را منحصرآ مختص به کفار و مخالفین اصول عقاید دانسته، و اذهان را از اینکه خیال کنند آیه در مقام ترخیص ترک امر به معروف و نهی از منکر در فروع هم هست منصرف ساخته است، علاوه بر اینکه آیات وجوب دعوت و همچنین توابع آن یعنی آیات جهاد و امثال آن هم در ابای از ترخیص، دست کمی از آیات امر به معروف و نهی از منکر ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۲

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی سعید خدری نقل می کند که گفت: من این آیه را نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) خواندم: ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم)) آن حضرت (صلی الله علیه و آله) فرمود تاویل این آیه نیامده و نخواهد آمد مگر بعد از اینکه عیسی بن مریم (علیهما السلام) به زمین فرود آید.

مؤلف: گفتار در این روایات نظیر همان گفتاریست که در روایت گذشته گذشت. و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از حدیفه نقل کرده اند که در ذیل آیه شریفه ((علیکم انفسکم)) گفته است: این وقتی است که شما به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر خود عمل کنید.

مؤلف: این معنا معنای معتدلی است که برگشت آن به همان مطلبی است که ما گفتیم، و نظیر آن هم از سعید بن مسیب نقل شده است.

بحث علمی

(شامل چند اشاره تاریخی و چند علمی مربوط به نفس در چندفصل

ملقق از چند اشاره تاریخی، و چند بحث علمی مربوط به نفس که در چند فصل ایراد می گردد:

۱ توجیه عامیانه ((نفس)) در زمانهای گذشته

۱ - تا آنجا که می دانیم و تاریخ بشری نشان می دهد همواره بر زبان انسان حتی بر زبان انسان اولی در خلال گفتگوهایش کلمه: ((من))، ((خودم)) جاری می شده و مسلماً با این کلمه حکایت از حقیقتی از حقایق خارجی این عالم می کرده اند، و یقیناً می

فهمیده اند که چه می گویند، و از این کلمه چه حقیقتی را می خواهند، چیزی که هست چون مردمی مادی و نظرهایشان کوتاه و بیشتر سر و کارشان با حوائج جسمی و بدنی خود بوده از این رو همین پرداختن مداوم به رفع حوائج مادی خود باعث شد که از معنای واقعی این کلمه و امثال آن غفلت ورزیده و مانعشان شد از اینکه لحظه ای بخود آمده و درباره معنایی که کلمات ((من))، ((خودم)) و امثال آن آنرا حکایت می کنند تعمق و دقتی بعمل آرند و چه بسا وادارشان می کرده که خیال کنند معنای این کلمات همان بدن مادی آنان است و بس. و نیز چه بسا گمان می کرده اند که فرق میان زنده و مرده بحسب ظاهر عبارت از همان نفسی است که آدم زنده در تمام طول زندگیش با آن دم زده و آنرا فرو برده و بیرون می دهد، و روی این حساب بدن زنده را عبارت از بدنی دانسته اند که دستگاه تنفسش بکار باشد و اما بدنی که یا فاقد آن دستگاه است و یا در اثر بسته شدن مجاریش از کار افتاده، چنین بدنی را مرده می شمردند، مرده ای که هیچ چیزی را درک نمی کند، و بطور کلی وجود و آثار وجودیش باطل شده، و شخصیت و حقیقتش معدوم گردیده.

چون چنین خیالی می کرده اند رفته رفته این مطلب در نظرشان مسلم شده است که نفس ((من))، ((خودم)) همان نفس (به فتح نون و فتح فا) و همان هوا یا هوای مخصوص است، و از همین جهت نام آن هوا را روح گذاشته و چنین حکم کرده اند که انسان عبارت است از مجموع روح و بدن. یا اینکه گمان کرده اند زنده بودن بدن و حس و حرکت داشتن آن از ناحیه خونی است که در شرابین و رگ های آن جاری است، و آن حیاتی که با رحلتش انسانیت انسان رحلت می کند، و از بین می رود وجود و عدمش بستگی به همین مایع ارغوانی دارد، از این رو حکم کرده اند به اینکه نفس ((من))، ((خودم)) همان خون است، و بلکه خون را نفس نامیده و آنرا به دو قسم سائله یعنی دارای جهندگی و غیر سائله تقسیم نمودند. و چه بسا همینکه انسان سر از کار نطفه در آورد و دید که چگونه از آن لحظه ای که رحم آنرا می رباید مرتب تطورات خلقت یکی پس از دیگری بر آن عارض می شود تا آنجا که همین نطفه را بصورت انسانی تمام عیار در می آورد، از این رو گفت: نفس انسان عبارت است از اجزای اصلیه ای که در نطفه جمع شده، عینا در تمامی طول زندگی در بنیه و ساختمان بدن باقی است.

و چه بسا از همین جهت کسانی گفته باشند که این اجزای اصلی از اینکه دستخوش تغییرات و یا فساد و بطلان شوند مصونند، در نتیجه انسانیت انسان با بقای این اجزا باقی است، نه دست حوادث به آن می رسد، و نه آن اجزا خود بطلان و فساد را می پذیرد، با اینکه اگر این حرف ها صحیح باشد و نفس انسانی عبارت از اجزایی باشد که توصیف کرده اند مستلزم محالات زیادی است که در محل خود ذکر خواهد شد، چه اینکه اجتماعشان را بر هیئت مخصوصی شرط بکنند یا نه.

بنابراین اگر سرگرمی به کار بدن عوام مردم را از درک حقیقت نفس غافل ساخته و آنها را به چنین خیالات و داشته منافات ندارد با اینکه مردانی ممتاز از نظر اینکه انسانند نه از نظر اینکه دارای تنی خاکی و نیازمند به هزاران شرایط مادیند - از کلمه ((من))، ((خودم)) - معنای دیگری ادراک کنند و در آن درک هم خطا نکنند، چه هیچ بعید نیست که ما نخست حقیقتی از حقایق عالم خلقت را بطور اجمال و بدون اینکه خطا برویم درک بکنیم، آنگاه وقتی به تفصیل آن پرداخته و از هویت نفس آن بحث کنیم در آنجا دچار خبط و اشتباه شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۴

بنابراین علی رغم سופسطائیان و شکاکان که برای هیچ چیز واقعیت قائل نیستند و همه ادراکات را تخطئه می کنند باید گفت بسیاری از مطالب علمی هست که مانند محسوسات ظاهری و یا باطنی برای آدمی قابل درک و مشاهده است، و انسان آنها را به رای العین می بیند، چه انسان عالم و چه جاهل با این تفاوت که علما به تفصیلات آن مطالب پرداخته و در اطراف آن بحث و اختلاف کرده و می کنند و اما عوام و کسانی که اهل بحث نیستند گو اینکه همین مدرکات خواص را دارند و مانند آنها با چشم دل چیزهایی را که آنان مشاهده می کردند مشاهده می کنند، و لیکن از پی بردن به تفصیل آن و بحث از خصوصیات وجودی آن عاجزند.

و خلاصه، در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در جمیع لحظات وجود خود حقیقتی غیر خارج از خود بنام ((من))، ((خودم)) مشاهده می‌کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می‌یابد بنماید یقیناً خواهد دید که آن چیز بر خلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان، و مکان نیست، و نیز می‌یابد که آن حقیقت غیر این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده اند، به شهادت اینکه بسیاری از اوقات بلکه غالب اوقات از این معنا که دارای چنین اعضایی است غفلت داشته بلکه بطور کلی بدن خود را فراموش می‌کند، با اینهمه از خود بی‌خبر نمی‌شود، این خود شاهد این است که خودش غیر این اعضا است، اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می‌گوید از خود بی‌خبر شدم یا از خود غافل و یا خود را از یاد بردم، این در حقیقت مجازگوئی‌هایی است بمنظور اعمال پاره‌ای از عنایات مختلف نفسانی و گر نه خودش در همین تعییرات اقرار می‌کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است بنام ((خودم)). و حکم می‌کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس، اوست که از اموری غفلت ورزیده و امور دیگری را به یاد دارد، چیزی که هست از روی نادانی بجای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلاً غافل شدم و یا تعبیر دیگری کند نسبت فراموش شدن را به من یا خودم می‌دهد و می‌گوید: خودم را فراموش کردم، و نیز نباید به این که بسیاری به خیالشان رسیده که اشخاص بیهوش از خود و ذات خود بی‌خبرند اعتنا نمود. برای اینکه بیهوش آنچه را که پس از بیهوش آمدن درک می‌کند و اذعان دارد این است که یادش نمی‌آید آیا در حال اغما به یاد خود بوده یا نه، نه اینکه یادش می‌آید که در آن حال به یاد خود نبوده، تا بتواند ادعا کند که از خود بیخود بوده، پس اگر هم این را بگوید باز نظرش همان معنای سطحی است، یعنی از بدنم غافل بودم و حواس ظاهریم از کارافتاد، و بین این دو معنا فرق واضحی است، علاوه بر اینکه بعضی از بیهوش‌ها وقتی بیهوش می‌آیند پاره‌ای از خاطرات حالت بیهوشی خود را بصورت چیزی شبیه به رویایی که ما از خواب خود به یاد داریم به یاد دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۵

و به هر تقدیر در این مطلب شکی نیست که انسان از این جهت که انسان است خالی از چنین شعور نفسانی که حقیقت نفس او را که از آن به ((من)) تعبیر می‌کند در برابرش ممثل می‌سازد، نیست، و اگر قدری به آن معنایی که در خود سراغ دارد انس بگیرد و کمی از مشغله‌های گوناگون بدنی و آرزوها و هدفهای مادی منصرف شود تحقیقا به صحت آنچه ما بیان داشتید حکم خواهد نمود، و خواهد گفت که نفس او امری است که هیچ سنخیت با ماده و مادیات ندارد، برای اینکه می‌بیند خاصیت نفس و اثر آن غیر خواص و آثار مادیات است، لیکن متأسفانه اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصیل آرزوهای زندگی مادی و رفع حوایج بدنی، او را بر آن داشته که این امر را مهمل گذاشته و در آن دقتی بکار نبرد، و اینگونه مطالب ساده و روان را اذعان نکند، و به همان مشاهده عامیانه و اجمالی اکتفا نماید.

۲ رخی حوادث و حالات، آدمی را از خارج نفس بریده، او را متوجه نفس خود کرده آثار نفسانی را آشکار می‌سازند  
 ۲ - گر چه ما در بحث قبلی گفتیم افراد عادی و معمولی انسان همه هم شان مصروف حوایج مادی از قبیل غذا و مسکن و لباس است، و اینگونه افکار برای آنان مجال اینکه درباره حقیقت نفس و در زوایای ذات خود کنجکاوی کنند باقی نگذاشته، لیکن چنان هم نیست که حوادث مختلفی که گاهی در خلال ایام زندگی بر او هجوم می‌آورد هیچگاه او را از غیر خود منصرف و به خود متوجه نساخته و در واداریش به خلوت با نفس تاءثیری نداشته باشد، زیرا حوادث تکان دهنده نظیر ترس و وحشت شدید و مسرت فوق العاده و محبت مفرط و اضطراب شدید و امثال اینها هست که در این معنا تاءثیر بسزائی دارند. مثلاً ترس شدید، آدمی را در برابر حادثه به هیجان و اضطراب در آورده، در نتیجه نفس که تاکنون از خود غفلت داشت و سرگرم با غیر خود بود به خود برگشته تو گویی خودش، خودش را از ترس فنا و زوال نگه می‌دارد، و همچنین مسرت فوق العاده مایه شیفتگی نفس در برابر لذت است، این بیخودی نیز باعث توجه به نفس است، و محبت مفرط که آن نیز باعث این می‌شود که انسان نسبت به محبوب و

مطلوب خود واله شده، جز او هم دیگری نداشته باشد و اضطراب شدید که علاقه آدمی را از هر چیزی بریده و تنها متوجه خود می‌سازد، همچنین سایر عوامل و پیشامدهائی که چه بسا یکی یا بیشتر از یکی از آنها باعث شود پاره‌ای از حقایق را که حواس ظاهره و فکر خالی هیچگاه نمی‌تواند آنها را درک نماید در برابر آدمی مجسم و محسوس نماید، مثلاً کسی که در یک ظلمت خیره کننده قرار گرفته و وحشت همه جای دلش را پر کرده قیافه‌های مخوف و آوازهای وحشت‌زایی احساس می‌کند که هر لحظه او را بر جانش تهدید می‌نماید این قیافه‌ها همان صورتهای مخوفی است که عوام آنرا غول و یا هاتف و یا جن و امثال آن می‌نامند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۶

و چه بسا محبت مفرط و یا حسرت و تاسف شدید هم این اثر را داشته باشد، یعنی همه جای دل را پر کرده و بین آدمی و بین حواس ظاهریش حایل شود، و تمامی مشاعرش را متمرکز محبوب یا در آن مطلب تاسف آور سازد، و نتیجتاً در حال خواب و یا بین خواب و بیداری امور مختلفی را از وقایع گذشته و یا حوادث آینده و یا خفایائی را که دست حواس دیگران به آن نمی‌رسد احساس کند.

و چه بسا اگر اراده آدمی با ایمانی کامل و یقینی محکم و اذعانی جازم همراه و توأم شود، کارهائی کند که اشخاص متعارف از آن عاجز باشند، و اسباب عادی نتوانند انسان را به چنین نتایجی هدایت کنند.

این حوادث و پیش‌آمدهای غیر عادی که گفتیم حوادث جزئی است که بالنسبه به حوادث پیش‌پا افتاده، نادر بشمار می‌رود، و حدوث این حوادث از جهت حدوث عوامل مختلفه است که سابقاً به آن اشاره شد، و اما اصل وقوع آن چون خیلی محل حاجت نیست، لذا خیلی لازم نمی‌دانیم که در اثبات و استدلال بر آن خود را بزحمت بیندازیم، چون یک یک ما یا از خود یا از دیگران اینچنین حالتها را سراغ داریم، و اما اینکه سبب حقیقی این امر چیست؟ این نیز مورد حاجت و اینجا هم جای تعرضش نیست.

چیزی که اشاره و تنبیه بر آن در اینجا اهمیت دارد این است که اینگونه امور، اموری هستند که در وقوعشان حاجت دارند به اینکه نفس از هر چیزی که از خود خارج است و مخصوصاً از لذائذ جسمانی منصرف شده و لحظه‌ای بخود متوجه شود و لذا می‌بینیم در باب ریاضت نفس با اینکه دارای انواع مختلف و بی‌شماری است، مع ذلک در همه آنها اجمالاً مخالفت با نفس و آنرا از امور خارج از خود پرهیز دادن اساس کار به شمار می‌رود، و این نیست مگر برای اینکه فرو رفتن نفس در خواسته‌ها و شهوات خویش او را از پرداختن به خود منصرف ساخته و به شهوات و امور خارج از خود راهنمایی می‌کند، نتیجتاً نیروی شگرف نفس را که باید صرف یک کار - اصلاح خود - شود در آن شهوات تقسیم و پراکنده نموده و آنرا از اصلاح خویش باز داشته و سرگرم شهواتش می‌کند. ۳ با ترک لذائذ جسمانی و تن به ریاضت دادن، بطور موقت یا مستمر، قدرت شگرفت نفس بارز می‌شود

۳- در این مطلب جای شک نیست که عواملی که آدمی را به اینگونه آثار نفسانی دعوت می‌کند همانطوری که برای بعضی از افراد بطور موقت و زمانی کوتاه میسر می‌شود، همانطور ممکن است برای افراد دیگری این توفیق بطور مستمر و یا زمانی طولانی دست دهد و چه بسا اشخاصی از اهل زهد که ما خود دیده ایم کارشان به جائی رسیده که نسبت به لذائذ مادی و مشتیهات فانی دنیای فانی زهد ورزیده و جز ریاضت دادن به نفس و اشتغال به سلوک طریق باطن هم دیگری ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۷

و نیز جای شک نیست که این اشتغال به نفس کار تازه و از من درآوری‌های عصر ما نیست، زیرا ادله نقلیه و همچنین اعتبارات عقلی دلالت دارند بر اینکه این عمل از سنن بشریت است، و از دیر زمانی در میان افراد بشر رواج داشته، و هر چه ما به عقب برگردیم و تاریخ بشریت را ورق بزنیم باز مسأله ریاضت به چشم می‌خورد، و می‌فهمیم مثل اینکه همانطور که گفتیم این عمل از سنن لازمه انسانیت بوده است، حتی در قدیمی‌ترین عهدی که بنا بر عقیده ما، انسان در زمین مسکن گرفته در بین افراد بشر رائج بوده است.

۴ اشتغال به معرفت نفس و تحصیل آثار عجیب آن از قدیم ترین اعصار جزء کارهای ارزشمند بوده است

۴ - بحث از حال امم و دقت درباره سنن و آداب و تجزیه و تحلیل در عقاید و رفتار آنان این معنا را بدست می دهد که اشتغال به معرفت نفس بمنظور حصول آثار عجیب آن با همه اختلافی که در طرق آن هست ، امری بوده که در بین همه امم رواج داشته ، بلکه نه تنها رواج داشته بلکه جزو کارهای نفیس و پر ارزشی به شمار می رفته که از قدیم ترین اعصار آن را به گرانترین قیمت و صرف نفیس ترین اوقات تحصیل می کرده اند.

یکی از شواهدش این است که در اقوام وحشی و ساکنین کناره های معموره مانند آفریقا و امثال آن در همین عصر حاضر رسوم و بقایایی از اساطیر ساحران و جادوگران یافت می شود، و کسانی به چشم می خورند که معتقدند به اینکه این اساطیر صددرصد صحیح و کاملاً دارای حقیقت است .

و این مطلب را نه تنها از تاریخ بشری می توان فهمید بلکه اعتبار عقلی و دقت در آنچه از مذاهب و ادیان قدیمی که فعلاً در دسترس ما است نیز این معنا را ثابت می کند، به این معنا که اگر ما در ملل و ادیان متداول مانند بره منی و بودایی و ستاره پرستی و مانیکری و مجوسیگری و یهودیگری و مسیحیت و اسلام دقتی بعمل آوریم ، و در همه آنها سیری بکنیم خواهیم دید که برای این امر مهم یعنی بدست آوردن معرفت نفس و تحصیل آثار آن نهضت های عمیق و ریشه دار در همه این ملل بوده است ، و لو اینکه این رغبت و نهضت به یک صورت نبوده ، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده اند، الا- اینکه همه آنها دعوت تزکیه نفس را داشته اند. مثلاً برهمنیت که مذهب هند قدیم بوده گو اینکه در توحید و نبوت با ادیان صاحب کتاب مخالف است لیکن همین کیش همه مردم - و مخصوصاً خود برهمن - را دعوت به تزکیه نفس و تطهیر باطن می کرده است .

۵ تعالیم و دستورات ادیان و مسلک های مختلف برای تزکیه و تهذیب نفس با ریاضتکشدن و زهد ورزیدن

در کتاب ((ما للهند من مقوله)) از بیرونی نقل شده که گفته است ، عمر یک برهمن بعد از گذشتن هفت سال دوران کودکی به چهار قسمت تقسیم می شود: آغاز قسمت اول آن همان هشتمین سال عمر است که در آن سال علمای این کیش نزد این کودک آمد و شد نموده و واجبات را برایش بیان و او را به التزام به آنها تا چندی که زنده است و همچنین به عمل به آنها توصیه می کنند. بیرونی می گوید: این کودک همچنان در قسمت اول زندگی است تا بیست و پنجمین سال عمر، یا تا چهل و هشتمین سال عمرش ، که در این قسمت بر او واجب است اینکه نسبت به دنیا زهد ورزیده و زمین را فرش و بستر خود قرار داده و از زیر بار شاگردی ((بید)) شانه خالی نکند، تفسیر علم کلام و شریعت را از استادی فراگیرد، و البته باید استاد را در تمامی لحظات شبانه روز خدمت نماید، و روزی سه بار غسل کرده و قربانی آتش را همه روزه طرف صبح و در طرف عصر تقدیم نموده ، بعد از قربانی برای استاد خود به خاک افتاده و او را سجده کند، یک روز در میان روزه بگیرد، لیکن نسبت به گوشت باید برای همیشه از آن اجتناب ورزد، دیگر اینکه منزل خود را همان سرای استاد قرار داده و همه روزه ظهر و یا عصر از آنجا برای دریوزگی بیرون شده ، تنها از پنج خانه گدائی کند، و هر چه را که از صدقات به او دادند نزد استاد آورده و تقدیم نماید، تا او هر چه را و هر مقدار را که خواست برای خود بر گیرد، آنگاه اگر او را در مابقی اذن داد برداشته و با آن سد جوع بکند، و نیز هیزم را بدوش کشیده برای آتش ببرد، چون آتش نزد برهمنیها معظم و روشناییها در این مذهب محترم است ، و همچنین سایر امم نیز معتقدند که اگر آتش بر قربانیهایشان نازل شود آن قربانی قبول است ، و خلاصه اگر بت و یا ستاره و گاو و خر و صورت می پرستند همه در این امر شرکت دارند.

و اما قسمت دوم : این قسمت از سال بیست و پنجم عمر شروع شده تا پنجاه و یا هفتاد سالگی ادامه دارد، در این قسمت استاد او را اجازه می دهد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به این وسیله بنای تولید نسل را بگذارد، آنگاه بیان می کند که چگونه با همسرش و سایر مردم رفتار و سلوک نماید و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش چگونه باشد.

و اما قسمت سوم : عبارت است از سنین پنجاه تا هفتاد و پنج یا نود سالگی ، در این قسمت باید زهد ورزیده و از آنچه در طول



حیات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بیرون آمده و عیال خود را - اگر نخواست که با او بیرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد، در بیرون آبادیها به همان کارهای دوران اول زندگی که گفتیم پردازد، علاوه بر آن دستورات هیچگاه نباید زیر سقف قرار گیرد، و جز ساتر عورتی از پوست درختان چیزی نپوشد، و جز روی زمین و بدون فرش خوابد، و جز با میوه درختان و برگ و ریشه گیاهان ارتزاق نکند، موی خود را بلند گذاشته و هیچگاه آنرا روغن نزنند.

و اما قسمت چهارم: این قسمت از سنین بعد از هفتاد یا نود شروع و تا آخر عمر ادامه دارد، در این سنین باید لباس سرخ پوشیده و چوب دستی بدست بگیرد و همواره مشغول تفکر و تجرید قلب از دوستی‌ها و دشمنی‌ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور کند، با احدی همکلام و رفیق نشود، اگر هم خواست جائی برود که در آنجا امید ثواب بیشتری را دارد و در بین راه به دهی و یا شهری بر خورد در آن ده بیش از پنج روز توقف نکند، و اگر کسی چیزی به او داد از آن چیز به قدر قوت روز خود برداشته و مابقی را واگذارد، و آنرا برای فردایش نیندوزد، چنین کسی جز مواظبت بر شرایط طریق نجات و رسیدن به مقامی که در آن برگشت به دنیا نیست کار دیگری ندارد.

بیرونی سپس احکام عامه ای که یک برهمن باید در تمامی طول عمر به آنها عمل کند ذکر می نماید.

این بود آنچه از کلام وی مورد حاجت و استشهاد ما درباره یکی از کیش‌های هند بوده و اما سایر مذاهبی که هندیها دارند از قبیل جوکیه که اصحاب انفاس و اوهامند، و اصحاب روحانیات و اصحاب حکمت و دیگران برای هر یک از این طوایف نیز ریاضت‌ها و اعمال شاقه مخصوصی هست، و هیچکدام اینها از یک نحوه گوشه‌گیری و تحریم لذائذ شهوانی و جلوگیری نفس از تمتع از آن خالی نیستند.

و اما مذهب بودایی، بودائیان نیز بنای مذهب شان بر تهذیب نفس و مخالفت هوای نفسانی و تحریم لذائذ بر نفس بمنظور رسیدن به حقیقت معرفت است.

خود بودا هم در زندگیش همین طریقه را سلوک می کرده، زیرا نقل می کنند که بودا در آغاز عمرش یکی از شاهزادگان یا بزرگ‌زادگان بود، ناگهان هوای معنویات در سرش افتاد، زخارف زندگی و تخت سلطنت را رها نمود و از همه دوری نمود و به نیستان موحشی رفت، و در بحبوحه جوانی ملازم آن نی زار شد، و از مردم کناره گرفت و تمتع از مزایای زندگی را ترک گفت، و به ریاضت نفس و تفکر در اسرار خلقت روی نهاد، تا آنجا که در سن سی و شش سالگی معرفت در دلش جای گرفت، در این هنگام بود که از نیستان بسوی مردم بیرون رفت و آنان را به ریاضت دادن به نفس و تحصیل معرفت دعوت نمود، و همچنین تا

چهل و چهار سال - بنابر آنچه در تواریخ ذکر شده - به این دعوت پرداخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۶۹

و اما صابثون: مقصود ما از این طایفه آنهایی اند که قائل به روحانیات و بت‌های آنها هستند، اینان نیز اگر چه امر نبوت را انکار کردند، الا اینکه در طریق رسیدن به کمال معرفت نفسانی راههایی دارند که خیلی با طرق براهمه و بودائیان تفاوت ندارد، اینان - بنا بر آنچه در ملل و نحل ذکر شده - می گفته اند: واجب است بر ما که دل‌های مان را از پلیدیهای شهوات مادی پاک کنیم، و اخلاق خود را تهذیب نموده و از قید قوای شهویه و غضبیه آزادش سازیم، شاید که بین ما و بین روحانیان سنخیتی بوجود آید، و ما بتوانیم از آنها حوائج خود را بخواهیم، و احوال خود را بر آنها عرضه بداریم، و در جمیع امور خود به آنها روی بیاوریم، باشد که نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما، ما را شفاعت کنند، و این تطهیر قلب حاصل نمی شود مگر بوسیله خود ما، و به اینکه ما نفس را ریاضت داده و از شهوات پست پرہیزش دهیم، و علاوه بر این، از روحانیات هم استمداد گرفته. به درگاهشان تضرع و زاری بنماییم، یعنی دعا و نماز بجا آورده و زکات مال داده، و از خوردنیها و آشامیدنیها روزه بداریم، و قربانیها و ذبیحه‌ها پیشکش داشته بخورات معطر بخور، دهیم، و افسون و اذکار و عزایم بخوانیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۷۰

شاید به این وسیله نفوس ما استعدادی حاصل کرده و بتوانیم بدون واسطه دیگران از روحانیات استمداد کنیم.



گر چه در بین خود صابئون اختلافاتی درباره عقاید عمومی مربوط به مسأله خلق و ایجاد دارند، لیکن در باب وجوب ریاضت دادن به نفس برای رسیدن به کمال معرفت و به سعادت این نشاء همگی متفقند.

و اما پیروان مانی از ثنویها: اینها نیز اساس مذهبشان بر این پایه است که نفس از عالم نور علوی است. و در این دام های مادی یعنی بدن منزل گزیده و از آن مقام بلند به این درجه پست هبوط نموده است، و وقتی میتوان به سعادت و کمال رسید که یا با اختیار خود و بوسیله ریاضت دادن به نفس یا بدون اختیار یعنی به مرگ طبیعی، این دام ظلمانی را شکسته و از قفس خاکی به ساحت نور پرواز نماید.

و اما اهل کتاب یعنی یهود و نصارا و مجوس اینان نیز کتابهای مقدسشان یعنی عهد عتیق و عهد جدید و اوستا از دعوت به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای آن پر است، مخصوصا عهد قدیم و جدید که همواره زهد در دنیا و اشتغال به تطهیر باطن را توصیه می کنند، و همیشه در این دو ملت مخصوصا در نصارا در هر قرن عده کثیری از زهاد و تارکین دنیا در مقام تربیت دادن به نفس خود از مردم کناره گیری می کنند، بطوری که مسأله رهبانیت یکی از سنن متبعه آنها است، و داستان رهبانیت ایشان را قرآن کریم هم ذکر کرده و فرموده است: ((ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون)) و نیز فرموده: ((و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها)) کما اینکه راجع به تارکین دنیا و عابدهای یهود هم فرموده: ((لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه یتلون آیات الله اناء اللیل و هم یسجدون. یومنون بالله و الیوم الاخر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۷۱

و اما فرق مختلفه مرتاضین کسانی که دارای اعمال شگفت آوری هستند، مانند ساحران اهل سیمیا و اصحاب طلسمات و آنهایی که دارای تسخیر ارواح و تسخیر جن و تسخیر روحانیت حروف و کواکب و غیر آن هستند، و آنان که به احضار و تسخیر نفوس پرداخته اند گر چه برای هر کدامشان ریاضت های عجیب مخصوصی است، لیکن نتیجه نوع آنها همان تسلط بر نفس است.

و خلاصه آنچه گفته شده این است که هدف نهایی جمیع ارباب ادیان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه، همانا تهذیب نفس است بوسیله ترک هواهای نفسانی و اشتغال به تطهیر آن از اخلاق نکوهیده، و احوالی که با هدف مناسب و سازگار نیست.

۶ پاسخ به یک شبهه و بیان رابطه بین اعمال عبادات و ریاضت ها و مجاهدات با نفس انسانی

۵ - ممکن است شما برگردید و بگویید: آنچه از رفتار و سنن ارباب مذاهب و طریقه ها به ثبوت رسیده بیش از این نیست که اینها در دنیا زهد می ورزیده اند و بس، و این غیر مسأله معرفت النفس و اشتغال به تربیت نفسی است که شما در آن بحث می کنید، به عبارت ساده تر چیزی که ادیان و مذاهب به آن دعوت می کنند عبارت از این است که انسان خداوند متعال را از راه زهد در دنیا عبادت کند، به این نحو که اعمال صالح را انجام دهد و هوای نفس و گناهان و رذایل اخلاقی را ترک گوید شاید به این وسیله آماده پاداش نیکوتری شود، یا پاداش اخروی همانطوری که ادیان آسمانی مانند دین یهود و نصارا و اسلام به آن تصریح دارند یا پاداش دنیائی چنان که کیش و ثنیت و مذهب تناسخ و سایر مذاهب بر آنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۷۲

پس ممکن است یک نفر متعبد بر حسب دستور دینی خود زهدی را که به آن سفارش شده انجام دهد، در حالی که اصلا مسأله اینکه نفس مجردی در کار هست و برای آن معرفت مخصوصی است که سعادت و کمال وجودی آن در آن معرفت است، بخاطرش خطور نکند، و همچنین یک نفر مرتاض با همه اختلافی که در دستورات و سنن آنها هست ریاضتی را بکشد و این ریاضت را جز بمنظور رسیدن به مقامی که استاد به او وعده داده و جز برای مسلط شدن بر نتیجه عمل خود مانند نفوذ اراده مثلا تحمل نکند، و چیزی که اصلا یعنی از اول شروع به عمل تا آخر آن بخاطرش نرسد داستان نفس و مطالب راجع به آن باشد، علاوه بر اینکه بسیاری از همین ها که اسم بردید کسانند که نفس را جز یک امر مادی طبیعی مانند خون یا روح بخاری یا اجزای اصلی نمی دانند، چنان که بسیاری هستند که نفس را عبارت از جسمی لطیف و هم شکل بدن عنصری و در حقیقت بدن را قالبی بر آن

می دانند که در آن بدن حلول می کند، و اوست که در بدن حامل حیات است، این است آن مقداری که می توان آنرا به ادیان نسبت داد، با این حال چطور ممکن است کسی بگوید جمیع ادیان و مذاهب آسمانی و غیر آسمانی غرض و هدفشان از دین و مذهب معرفت النفس است؟

این شبهه ایست که ممکن است به ذهن بیاید، لیکن خواننده محترم باید متذکر مطالب قبل هم باشد که گفتیم انسان در جمیع مواقفی که اعمالی را بمنظور تربیت نفس و انصراف آن از امور خارجی و تفنن در لذت مادی و برای اینکه نفس را به خودش متوجه و منصرف سازد، انجام می دهد، و یا به این منظور انجام می دهد که آثار نفس و خواص آنرا که با اسباب و عوامل طبیعی بدست نمی آید تحصیل کند، در همه اینها غرضش جز این نیست که می خواهد نفس را از علل و اسباب خارجی مایوس ساخته و از او بخواهد که مستقلا و بدون استمداد از آن اسباب کاری را انجام دهد که حتی با اسباب عادی و مادی هم انجام نمی گیرد.

بنابراین یک انسان متدینی که در دین خود - هر چه باشد، نه لا ابالی -، چنین فکر می کند که یکی از وظایف واجبه انسانی این است که برای خود سعادت حقیقی را اختیار نماید، یعنی اگر پیرو دینی است که معاد جزو عقاید آنست زندگی طیب آخرتی را، و اگر مانند بت پرستی و تناسخی منکر معاد است زندگی سعید دنیوی را که واجد همه خیرات و فاقد همه شرور باشد بدست آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۷۳

این شخص می بیند که چنین زندگی و چنین سعادت را نمی تواند از راه عیاشی و بی بند و باری در تمتعات حیوانی تحصیل نماید، چون اینها آدمی را به آن مقصود نمی رسانند، پس ناگزیر باید هوای نفس را ترک گفته و تا اندازه ای از آزادی در هر چیزی که نفس هوسش کند دست بردارد، و ناچار باید مجذوب یک و یا چند سبب از اسبابهایی که مافوق سببهای مادی عادی است شده و نزد او تقرب جسته و پیوندی با او برقرار سازد، و می بیند که این تقرب و اتصال وقتی دست می دهد که در برابر او امر او خاضع باشد، و این تسلیم و خضوع خود امری است روحی و نفسانی که جز با اعمال و تروک بدنی محفوظ نمی ماند. و این افعال و تروک همان دستورات عبادی دین مانند نماز و سایر مراسم دینی و هر چیز دیگری است که برگشتش به آن مراسم باشد، و معلوم است، که برگشت همه این مراسم و این عبادات و مجاهدات به یک نوع اشتغال به امر نفس است، زیرا انسان فطرتا احساس می کند که هیچ واجبی را از دین انجام نمی دهد و هیچ حرامی را از دین ترک نمی کند مگر برای همین جهت که نفسش از این راه منتفع و تربیت شود. سابقا هم گذشت که انسان حتی برای یک لحظه از لحظات وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالی نیست و گفتیم که مسلما آدمی در این مشاهده و حضور خطا ندارد، و اگر هم احیانا دچار خطا شود خطایش در طرز تفسیری است که بر حسب نظریه علمی و بحث فکری است.

پس با این بیان روشن شد که ادیان و مذاهب با همه اختلافی که در سنن و طریقه های خود دارند اجمالا جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند، چه اینکه خود متدینین به آن ادیان این معنا را بدانند یا ندانند، همچنین یک نفر از اصحاب ریاضت و مجاهده اگر چه به دینی نگرویده باشد و اصلا راجع به اینکه نفسی هست ایمان نداشته باشد مع ذلک باز از ریاضت مخصوصی که برای خود انتخاب کرده و با آن ریاضت می کشد جز رسیدن به نتیجه ای که او را به آن وعده داده اند غرضی ندارد، و آن نتیجه هم مربوط به اعمال و تروک نیست، چون بین آن و اعمال و تروک هیچ گونه ارتباط طبیعی یعنی ارتباطی که بین اسباب طبیعی و مسببات آن هست برقرار نیست، بلکه این ارتباط، ارتباطی است ارادی و غیر مادی که قائم است به شعور و اراده مرتاض، شعور و اراده ای که وقتی محفوظ می ماند که مرتاض ریاضت خود را که رابطه بین نفس او و نتیجه است ترک نکند، پس حقیقت ریاضتی که ذکر شد عبارت است از تایید نفس و تکمیل آن در شعور و اراده برای رسیدن به نتیجه مطلوب، و به عبارتی دیگر: اثر ریاضت این است که برای نفس حالتی حاصل شود که بفهمد می تواند مطلوب را انجام دهد، وقتی ریاضت صحیح و تمام بود، نفس طوری می شود که اگر مطلوب را اراده کند حاصل می شود، حالا- یا بطور مطلق اراده کند و یا با شرایط خاصی. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۷۴

مثل اینکه روح را برای کودکی غیر مراهق آنهم در آینه احضار نماید. برگشت روایتی هم که نقل شد که ، نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله ) صحبت شد که بعضی از یاران عیسی (علیه السلام ) روی آب راه می رفته اند حضرت فرمود: اگر یقین آنها بیشتر بود روی هوا هم راه می رفتند، به همین معنا است ، چون همان طوری که ملاحظه می کنید روایت اشاره می کند به اینکه اینگونه امور خارق عادت دایر مدار یقین به خدای سبحان و مستقل در تاءثیر ندانستن اسباب عادی و مادی است . بنابراین ، رکون و اعتماد قدرت مطلقه الهی به هر درجه که در انسان بالغ شود به همان اندازه اشیا برایش رام و منقاد می شوند: (دقت بفرمایید).

جامع ترین کلام درباره این بحث همان فرمایش امام صادق (علیه السلام ) است که فرمود: هیچ بدنی از عملی که نیت در آن قوی باشد ناتوان نشد.

و نیز در حدیثی که به تواتر نقل شده فرمود: اعمال به نیت ها بستگی دارند.

پس روشن شد که آثار دینی ، اعمال و عبادات و همچنین آثار ریاضت ها و مجاهدات چنان است که بین آنها و بین نفس انسانی روابط معنوی و باطنی برقرار شده و در حقیقت اشتغال به آن عبادات و ریاضات به هر مقدار که باشد اشتغال به امر نفس است ، و اگر کسی گمان کند که آثار اخروی این عمل مانند روح و ریحان و جنت و نعیم و یا آثار غریبه دنیویشان که هیچیک از اسباب طبیعی نمی تواند آن آثار را نتیجه دهد مانند تصرف در ادراکات نفوس و در انواع ارادات آنها و تحریکات بی محرک و همچنین اطلاع بر مافی الضمیر و حوادث آینده و اتصال به روحانیات و ارواح و امثال اینها از امور غریبه تنها اثر اعمال و ریاضات هستند نه از آثار نفس ، و خلاصه چنین پندارد که این رابطه سببی و مسببی رابطه ایست بین اسکلت ظاهری اعمال مزبور و نتایج مذکور، نه اینکه از آثار و شوون باطنی نفس باشد، و یا خیال کند که حتی بین این آثار غریبه و بین عمل هم رابطه ای نیست بلکه بدون هیچ رابطه و تصرف ، اتفاق این آثار دنبال آن اعمال موجود می شود، یا صرفا به اراده پروردگار و بدون اینکه اثر خاص این اعمال باشد، دنبال آن اعمال موجود می شود، چنین کسی در حقیقت خود را گول زده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۷۵

۷ پاسخ به این توهم که دین همان عرفان است و بیان اینکه معرفت نفس ، طریق است نه هدف مستقل

۶- در اینجا لازم است این نکته را خاطر نشان سازیم که مبدا خواننده عزیز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنین نتیجه بگیرد که دین عبارت است از عرفان و تصوف ، یعنی معرفت النفس چنان که بعضی از اهل بحث از مادیین همین توهم را کرده و در نتیجه روش های زندگی دایر بین مردم را به دو قسم تقسیم نموده ، یکی مسلک و روش مادیت و یکی عرفان ، آنگاه گفته اند: که این عرفان عبارتست از همان دین . و این خود اشتباه بزرگی است ، زیرا چیزی که دین عهده دار آن است عبارتست از بیان اینکه برای انسان سعادت است حقیقی نه موهوم ، و این سعادت را نمی توان به کف آورد مگر بوسیله خضوع در برابر مافوق الطبیعه ، و قناعت نکردن به تمتعات مادی .

بحث های گذشته هم به این نتیجه رسید که ادیان هر چه باشند چه حق و چه باطل به این خاطر بکار برده می شوند که مردم به آن وسیله تربیت شده و بسوی سعادت سوق داده شوند، سعادت است که اصلاح نفس و تهذیب آن مردم را به آن نوید داده و بسوی آن دعوت می کند، البته اصلاح و تهذیبی که مناسب با مطلوب باشد، این بود نتیجه بحث های گذشته ، این کجا و مسأله اینکه دین عبارت است از عرفان کجا؟

پس غرض از دین این است که مردم خدای سبحان را یا بدون وساطت کسی - در مذهب حق - و یا بواسطه شفیعان و شرکا - در مذهب باطل و شرک - بپرستند، چون سعادت انسانی و حیات طیبه او در آن است ، حیات طیبه ای که انسان جز رسیدن به آن ، هدف نهایی دیگری ندارد، حیاتی که آدمی جز بوسیله نفسی پاک از پلیدیهای تعلقات مادی و تمتعات بی قید و شرط حیوانی به آن نمی رسد، و چون این دعوت محتاج بود به اینکه جزو دستورات خود اصلاح نفس و تطهیر آنرا هم مندرج نماید، تا گرونده به

دعوت و آن کسی که دین او را در دامن خود می‌پروراند مستعد برای پذیرفتن و تلبس به خیر و سعادت شود، و مثل کسی نباشد که با این دست گرفته و با دست دیگر پرتاب کند از این رو مسأله تهذیب نفس جزو برنامه دین شده و از لابلای احکام دین گاهی هم اسمی از این معنا بگوش می‌خورد، بنابراین اگر چه همانطور که گفتیم دین هم عرفان را به یک نحو استلزام، مستلزم می‌باشد لیکن نمی‌توان گفت دین همان معرفت النفس است، بلکه دین امری است، و معرفت النفس امر دیگری است غیر آن، و با مثال، این بیان روشن می‌شود که طریقه‌های مختلف ریاضت و مجاهده‌ای که بمنظور رسیدن به انواع مقاصد خارق العاده سلوک می‌شود نیز غیر معرفه النفس اند، اگر چه بعضی به بعضی به یک نحوی ارتباط داشته باشند.

آری برای ماست که به یک امر حکم کرده و بگوییم که عرفان نفس اگر چه سلوکش به هر طریقی که فرض کنیم باشد، امری است که از دین گرفته شده است، چنان که بحث فراوان و بیطرفانه هم این معنا را بدست می‌دهد که ادیان با همه اختلاف و تشتتی که دارند همه انشعاباتی هستند که از یک دین ریشه داری که از فطرت انسانیت ریشه گرفته یعنی از دین توحید منشعب شده اند، زیرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع کنیم یعنی تعصباتی را که به وراثت از اسلاف یا به سرایت از اقران بر انسان عارض می‌شود کنار بگذاریم بدون هیچ تردیدی خواهیم دید که این عالم با این وحدتی که در عین کثرت دارد و با این ارتباطی که اجزایش در عین تفرقه و تشتت با هم دارند همه به یک سببی که مافوق همه اسباب است منتهی می‌شود و آن سبب همان حق تبارک و تعالی است که خضوع در برابرش واجب و ترتیب روش زندگی بر حسب تدبیر و تربیتش لازم است، این حکم فطرت، همان دین مبنی بر توحید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۷۶

و ما اگر در جمیع ادیان و ملل دقت عمیقی بکنیم خواهیم دید که همگی آنها حتی مسلک بت پرستی و مجوسیت هر کدام بنحوی از انحا مشتمل بر این روح زنده هستند و هیچکدام از این معنا خالی نیستند، و در این باره اختلافی در آنها نیست، تنها اختلاف در تطبیق سنن دینی با این اصل است، در این تطبیق است که بعضی از راه اصلی و غرض ابتدایی منحرف شده، و بعضی بدرک واقع موفق شده اند، مثلاً بعضی گفته اند: خدای تعالی از رگ گردن ما به ما نزدیک تر است، و همواره با ما است هر جا که باشیم، و جز او برای ما ولی و شفیع نیست، و چون چنین است واجب است بر ما که تنها او را عبادت کنیم و دیگری را در عبادت انباز او نگیریم.

بعضی دیگر گفته اند: پستی انسان خاکی و فرومایگی او اجازه نمی‌دهد خود را خلاصی داده و به آن جناب بپیوندد، خاک کجا خدای پاک کجا؟ لذا بر ما خاکیان واجب است که به بعضی از افلاکیان که بندگان مکرم اویند و از جلایب ماده متجردند، و از لوث طبیعت، پاک و پاک کننده اند یعنی روحانیات کواکب و یا رب النوع‌ها و یا انسانهای مقرب، تقرب جسته و آنان را واسطه قرار دهیم، ((و ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی - و نمی‌پرستیم این بت‌ها را مگر برای اینکه ما را قدمی به خدا نزدیک کنند)). و چون این مقربین از حواس ما غایب و مقامشان از ما بالاتر است از این رو بر ما واجب است مجسمه‌ای بصورت اصنام برای آنها ساخته و به این وسیله کار عبادت و تقرب خود را به آنها تمام کنیم.

این دو مثالی که ذکر شد یکی طرز تفکر درباره پروردگار بود در یک دین صحیح، و یکی طرز تفکر و نحوه تطبیق سنت دینی است بر غریبه توحید در یک دین باطل، و بر همین قیاس است جمیع ادیان و ملل، به این معنا که اگر در متون ادیان با اغماض از حواشی آن، یا به عبارتی اگر در مغز آنها و با اغماض از پوستشان دقت کنیم، نخواهیم توانست جز همان فطرت توحید و غریبه‌ای که بشر را بسوی توحید خدای (عز اسمه) سوق و توجه می‌دهد چیز دیگری پیدا کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۷۷

و ناگفته پیداست که گر چه سننی که در بین طوایف بشری دایر است بسیار مختلف و به هر انشعابی که بتوان تصور کرد منشعب است، لیکن اگر به سابقه و عهد قهقرای آنها مراجعه کنیم خواهیم دید که همگی آنها میل به توحید را دارند، مانند اینکه ریشه همه آنها یکی بوده است، و همگی به فطرت ساده انسانی که همان توحید است منتهی می‌شوند، و از آنجا آب می‌خورند. بنابراین می‌

توان گفت دین توحید پدر ادیان و ادیان حق و باطل فرزندان خلف و ناخلف این پدرند، و این دین فطری داستان اعتبار دادنش به امر نفس از این قرار است که می‌خواهد به این وسیله سعادت انسانی را که به آن دعوت می‌کند یعنی معرفت پروردگار را که در نظرش مطلوب نهایی است بوجود آورد.

بعبارت دیگر نظر دین به مسأله عرفان نفس نظر استقلالی نیست، بلکه نظر آلی و طریقی است، زیرا معلوم است که ذائقه دین راضی نیست به اینکه مردم به امری سرگرم باشند که هیچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد، دین که لحن گفتارش این است که: ((ان الدین عندالله الاسلام - در نظر خدا دین عبارتست از تسلیم)) و یا این که می‌فرماید: ((لا یرضی لعباده الکفر - خدا کفر را برای بندگان خود نمی‌پسندد)) چطور ممکن است راضی شود مردم عبادت و معرفت خدا را کنار گذاشته و تنها به عرفان نفس پردازند؟! پس معلوم می‌شود عرفان هم انگیزه اصلیش همان دین فطری بوده، و گرنه خودش بخودی خود چیزی نیست که از فطرت سرچشمه گرفته باشد، و فطرت انسانی انسانها را به آن دعوت کرده باشد، تا اینکه گفته شود شاخ و برگهایش هم به اصل واحدی که همان دین فطری باشد منتهی می‌شود. ممکن هم هست این معنا را به وجه دیگری به ذهن خواننده نزدیک سازیم، و آن اینکه انسانیت به حکم فطرت و جبر طبیعت محکوم شده است که بمنظور سعادت خود، زندگی خود را اجتماعی نموده و مدنیت را اختیار کند.

تاریخ و مباحث علمی اجتماعی هم این معنا را ثابت کرده که رجال و یا اقوامی، مردم را به قومیت و مدنیت دعوت نموده و سنی اجتماعی از قبیل سنن ((قبایلی)) و ((سلطنتی)) و ((دموکراتی)) و امثال آن وضع نموده و آنرا در بین مردم اجرا کرده اند، و تاکنون نه بدلیل نقلی و نه بدلیل علمی ثابت نشده که در تمامی طول تاریخ بشریت اشخاصی - غیر اهل دین - پیدا شده باشند که به حکم فطرت و جبر طبیعت مردم را همانطور که به مدنیت سوق دادند بسوی عرفان نفس و تهذیب اخلاق دعوت کرده باشند، البته ممکن است بعضی از اصحاب عرفان، اهل دین نباشند، مانند ساحران و اصحاب ارواح و امثال آنها، و از غیر راه دین به یاد این نوع عرفان افتاده باشند، لیکن گفتار ما این است که اگر بیاد این مطلب افتاده اند از این جهت نبوده که فطرت انسانی آنها در خود احساس حاجت به عرفان می‌کرده، و حس احتیاج فطری آنها را به عرفان نفس واداشته، زیرا می‌بینیم که فطرت چنین تقاضایی ندارد، بلکه از این راه بوده که بطور اتفاق بعضی از آثار غریبه نفس را دیده و به طمع افتاده اند که از این قدرت شگرف که در نفس است سر در آورده و بتوانند با کارهای عجیب و غریب تصرفات فوق العاده ای در عالم نموده و مردم را از این راه فریب دهند این طمع و شوق، آنها را واداشت که دنبال این کار را گرفته و همچنین ادامه دهند تا کوره راهی به مقصود خود یافته و بتدریج آن را به راه همواری تبدیل نمایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۷۸ :

کرامات فارق العاده و حوادث عجیب و غریب (اخطار روح و...) و مسئله عدم شناخت نفس

۷- از بسیاری از صلحای دین دار ما حکایت شده که در خلال مجاهدات دینی خود به کرامات خارق العاده و حوادث عجیب و غریبی دست یافته اند که حتی در بین امثال و اقران خود انگشت نما شده اند، نظیر تجسم بعضی از امور در برابر چشمهایشان، و مشاهده اشخاص و وقایعی که حواس سایر مردم از احساس آن عاجز است، و استجاب دعا و شفای مریضانی که امید بهبودی در آنها نیست، و همچنین نجات از مهالک و مخاطر بوسیله غیر طرق عادی، و گاهی هم نظایر این ها برای اهل صلاح هم اتفاق می‌افتد، و لیکن این وقتی است که شخص دارای نیت صادق و نفسی منقطع از دنیا باشد که چنین اشخاص هم چیرهای نادیدنی را می‌بینند، در حالی که خود از سبب قریب آن غافلند، و آن امور را بدون توسط واسطه ای به خود پروردگار نسبت می‌دهند، البته این نیز اگر چه به یک معنا صحیح است لیکن اسباب بتوسط را هم نمی‌توان نادیده گرفت.

و چه بسا یک نفر استاد احضار ارواح روح مردی را در آینه و یا آب و امثال آن و بطوری که معمول است بوسیله تصرف در نفس یک کودک احضار کرده و می‌پندارد که کودک با همین چشم سر، شخص احضار شده را می‌بیند، و خیال می‌کند سایر حضار



که نمی بینند بین آنها و آن روح احضار شده حجابی است که اگر کنار رود آنها نیز مانند آن کودک او را خواهند دید. و چه بسا بدست آورده باشند که بعضی از ارواح احضار شده در خبرهایی که داده دروغ گفته است، و این خود باعث تعجب شده است، چون عالم ارواح عالم طهارت و صفا است و دروغ و افترا و خلاف واقع در آنجا تصور ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۷۹

و چه بسا روح انسان زنده ای را احضار کرده و از او اسرار و نمان هایش را استنتاج نموده اند، در حالی که خود صاحب روح بیدار و مشغول انجام کارها و حوائج یومیه خود بوده است، و اصلاً از داستان اینکه روحش مورد استنتاج قرار گرفته و دارد اسرارش را که از افشای آن بسیار تحفظ داشت فاش می کند بی خبر بوده.

و نیز چه بسا انسانی را بوسیله خواب مغناطیسی خواب کرده در همان حال عملی را که خود می خواهند تلقینش می کنند، و این قدر تکرار می کنند تا از روی طیب خاطر قبول کند، آنگاه بیدارش می کنند، مرد بدنبال کار خود رفته و همان عمل را که در خواب تلقینش کرده بودند با همه شرایطی که آنها خواسته بودند انجام می دهد، در حالی که از جریان تلقین و قبولاندنش در خواب مغناطیسی غافل است.

بعضی از علمای این فن وقتی ارواح زیادی را دیدند که صورت روحیشان شبیه به انسان و یا حیوانی است، پنداشتند که لابد این صورت در عالم خارج و طبیعت هم، که عالم تغییر و تحول است وجود دارد، مخصوصاً عده ای از آنان که برای امور غیر مادی وجودی قائل نبودند بیشتر دچار این پندار شدند، حتی بعضی از آنان در صدد بر آمدند دستگاهی اختراع کنند که بوسیله آن ارواح را شکار نموده و به دام بیندازند، البته همه این فکرها بدنبال فرضیه ای بود که درباره نفس فرض کرده بودند و آن این بود که نفس خودش مبدئی است مادی برای بدن یا از خواص مبداء مادی دیگری است که کارش از روی شعور و اراده است.

اینجاست که باید به این آقایان گفت قبل از اینکه نفوس را بدام بیندازید بلکه قبل از این که خود را برای اختراع دستگاه شکار نفس به زحمت بیندازید بهتر این بود که فکری درباره اصل زندگی و حقیقت حیات و شعور می کردید، و لیکن اینان تاکنون نتوانسته اند این مشکل لاینحل را که جان و زندگی و شعور چیست حل نمایند، آنوقت به اینگونه شاخ و برگ های قضیه پرداخته اند.

نظیر این فرضیه، فرضیه کسی است که گفته است: روح جسم لطیفی است به شکل بدن عنصری صاحبش که در تمامی هیئات و قیافه های آن شبیه به آن است.

منشاء این فکر این بوده که دیده است آدمی خود را در خواب می بیند و می بیند که صورت رویش شبیه صورت خارجیش است بلکه چه بسا صاحبان ریاضت که صورت نفسانی خود را در بیداری و در خارج بدن و در برابر خود مجسم دیده و دیده اند که صورت روحیشان شباهت تمامی به صورت جسمی شان دارد، از این رو گفته اند روح جسم لطیفی است که در بدن عنصری انسان مادامی که زنده است حلول نموده، وقتی از بدن مفارقت کند بدن می میرد، و نفهمیده اند که این صورت، صورتی است ذهنی و قائم به شعور انسان، نظیر صورتی که شخص از بدن خود تصور و درک می کند و نظیر صور سایر موجودات خارجی که از بدنش جدا است، و چه بسا همین صورت جدای از بدن برای بعضی از ارباب ریاضت، بیش از یکی و یا به هیئت غیر هیئت خود جلوه کند، و چه بسا نفس خود را به عین آن صورتی که نفس یک فرد دیگری دارد ببیند، اگر این آقایان توانستند در این چند مورد نقض نگیند این صور، صور روح مرتاض است می توانند درباره صورت واحدی که مرتاض در خواب و یا در بیداری شبیه به صورت خود می بیند بگویند صورت روح اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۰

حقیقت امر این است که اینان اطلاعاتی از معارف مربوط به نفس بدست آورده اند، و در این راه موفقیت هائی کسب کرده اند، لیکن چون حقیقت نفس را آنطور که هست نشناخته اند از این رو درباره همان اطلاعات صحیح هم دچار اشتباه و گمراهی شده



اند، حق مطلب بنا بر آنچه برهان و تجربه، ما را به آن هدایت می‌کند این است که حقیقت نفس که همان قوه دارای تعقل است و از آن به کلمه ((من)) تعبیر می‌شود همانطور که سابقا هم اشاره شد امری است که در جوهره ذاتش مغایر با امور مادی است، و بر خلاف تصور عامیانه انواع و اقسام شعور و ادراکاتش یعنی حس و خیالش و تعقلش همه از این جهت که مدرکاتی است در عالم خود و در ظرف وجودی خود دارای تقرر و ثبوت و واقعیت است، بخلاف آنچه که ادراکات بدن و احساسات عضوی نامیده می‌شود که در حقیقت ادراک و احساس نیست بلکه خاصیتی است طبیعی از قبیل فعل و انفعالات مادی یعنی چشم و گوش و سایر حواس بدنی هیچیک درک و شعور ندارند، چشم نمی‌بیند و گوش نمی‌شنود بلکه وسیله دیدن و شنیدن را برای نفس آماده می‌سازد، بنابراین اموری که تنها برای صلحا و مرتاضین مشهود می‌شود از حیثه نفوس آنها خارج نیست.

بحث در این است که اینگونه معلومات و این معارف چطور در نفس قرار گرفته؟ و محلش در نفس کجا است؟ و اینکه نفس به تمامی حوادثی که مربوط به اوست و یا کمترین ارتباط را به او دارد سمت علیت را حائز است، پس تمامی این امور غریبه که اهل ریاضات و مجاهدات مسلط بر آنها هستند همه معلول اراده و مشیت آنان است، و اراده هم معلول شعور است، پس شعور انسانی در جمیع حوادثی که مربوط به اوست و اموری که انسان به آن تماس دارد دخیل و موثر است.

اقسام واصناف کسانی که به معرفت نفس پرداخته اند

۸- بنابراین جا دارد کسانی را که به عرفان نفس اشتغال دارند فی الجمله به دو طائفه تقسیم کنیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۱

اول - آنهایی که اشتغالشان از این باب است که می‌خواهند آثار غریبه نفس را که از حیثه اسباب و مسببات مادی خارج است احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اعمال سایر اغراض خود پیدا کنند، مانند اساتید طلسمات، و تسخیر روحانیات کواکب، و موکلین بر امور، و تسخیر جن و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند.

دوم - آنهایی که کار با خود نفس دارند، و می‌خواهند بوسیله دل‌کندن از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز بوسیله دل‌بستن به نفس سر از حقیقت آن در آورند، و در آن غور کنند، مانند طبقات و مسلک‌های مختلف تصوف، و تصوف هم از مطالبی نیست که مسلمین آنرا از پیش خود اختراع کرده باشند، و یا اصولا مربوط به اسلام باشد، زیرا می‌بینیم که همین مسلک در بین امم قبل از اسلام مانند نصارا و دیگران هم یافت می‌شده، حتی در بین بت پرستان و بودائیان کسانی دیده می‌شوند که دارای این طریقه اند، حتی بت پرستان و بودائیان معاصر. پس معلوم می‌شود این طریقه، طریقه ای بوده که در نیاکان نیز استمرار داشته است، البته نه به این معنا که از نیاکان اخذ و تقلید کرده باشند، نظیر وراثتی که در انتقال انواع مدنیت‌ها از قومی به قومی و از نسلی به نسلی هست، چنان که بعضی از علمای ملل و نحل چنین خیال کرده اند، بلکه به این معنا که اصولا همانطوری که سابقا هم گفته شد دین فطری، انسان را به زهد دعوت می‌کند، زهد هم به عرفان نفس، راه می‌نماید، پس مستقر شدن یک دین در بین یک امت و جای گرفتن آن در دلها، خود بخود مردم را آماده و مهیا برای این می‌سازد که طریقه عرفان نفس را اختیار و اصولا فکر این کار را در بین آنها بوجود می‌آورد، و باعث می‌شود بعضی از افرادی که واجد جمیع عوامل و شرایط مقتضی هستند این طریقه را اخذ نمایند. پس پیدا شدن این طریقه در بین یک امت به وراثت نیست بلکه استقرار و مکث روح دینی در یک مدت معتابه در بین یک امت باعث این است که این طریقه صحیح یا باطل در بین ایشان بوجود آید اگر چه هیچگونه ارتباطی با سایر امم نداشته باشند، که از آنان به ارث ببرند، پس نباید گفت بوجود آمدن این طریقه از راه وراثت و سرایت از قومی به قوم دیگری انتشار یافته است.

۹- پس جا دارد دسته دوم از آن دو دسته ای را که در پی عرفان نفس اند یعنی اهل عرفان حقیقی را نیز به دو طایفه تقسیم کنیم: طایفه ای از اینها این طریقه را تنها برای این جهت سلوک می‌کنند که به این طریقه علاقمند هستند، البته از مختصری از معارف

نفس هم بهره ای دارند، لیکن این معرفت برای آنان هیچوقت بطور کامل و تمام دست نمی دهد، زیرا اینان از آنجایی که غیر از خود نفس، غرض دیگری از این معرفت ندارند، از همین جهت از آفریدگار نفس یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش بدست اوست، غافلند، از این رو آنطور که باید نتوانستند به معرفت النفس نایل شوند، آری چگونه ممکن است کسی بتواند به چیزی معرفت تام و کامل پیدا کند در حالی که از علل هستی او و مخصوصاً علت العلل غافل باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۲

و آیا چنین کسی با کسی که ادعای معرفت یک تخت و یا میز و صندلی را می کند با اینکه برای آن نجار و تیشه و اره، که علت فاعلی و غرض و فایده که علت غائی است و علل دیگری که سبب وجود تختند قائل نیست چه فرقی دارد؟ و آیا سزاوار نیست این قسم معرفت را از نظر اینکه باز با علوم و آثار غریبه نفس توأم است کفایت بنامیم؟

از این دسته طایفه دیگری هست که طریقه معرفت النفس را از این نظر دنبال می کنند که این معرفت خود وسیله معرفت به پروردگارشان است، این طریقه معرفت النفس همان معرفت النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده و آنرا تا اندازه ای می پسندد، و این طریقه همین است که انسان به معرفت نفس خود از این نظر پردازد که نفس را آیتی از آیات پروردگار خود بلکه نزدیک ترین آیه های پروردگارش به خود می داند، خلاصه نفس را وسیله و راهی بداند که بسوی پروردگار سبحان منتهی می شود، ((وان الی ربک الرجعی - و بدرستی بسوی پروردگار تو است بازگشت)).

این طایفه نیز در بین امم و ادیان چند دسته و دارای چند مذهب مختلفند، و ما خیلی از مذاهب آنها و طریقه هایی که سلوک می کنند اطلاعی نداریم، و اما مسلمین، آنها نیز طرقتان بسیار زیاد است، و چه بسا شماره طریقه هایشان نسبت به اختلافاتی که تنها در اصول و اساس مسلک دارند به بیست و پنج سلسله بالغ شود، که از هر سلسله از آن، چند سلسله دیگر نسبت به مطالب فرعی منشعب می گردد، و تمامی این سلاسل الای یک سلسله همگی سند طریقه خود را به علی بن ابی طالب (علیه السلام) منتهی می کنند، در این بین یکدسته از رجال صوفیه دیده می شوند که خود را به هیچیک از این سلاسل نسبت نمی دهند، این سلسله را اوپسی منسوب به اوپس قرن، می نامند، دسته دیگری نیز در بین صوفیان هستند که نه خود را به اسمی مسمی کرده اند و نه شعار مخصوصی برای خود انتخاب نموده اند، و این سلاسل صوفیه کتاب ها و رساله های زیادی نوشته و در آن سلاسل و طریقه های خود و همچنین نوامیس مذهبی و آدابی که خودشان دارند و آدابی را که رجال طریقه شان داشته اند تشریح کرده، و نیز مکاشفاتی که برای رجالشان نقل شده و ادله ای که به آن استدلال بر حقانیت طریقه خود کرده اند و مقاصدی که طریقه خود را بر آن اساس بنا کرده اند همه را شرح داده اند، اگر کسی بخواهد به آن مطالب اطلاع پیدا کند باید به همان کتاب ها مراجعه نماید، زیرا بحث از تفصیل این طریقه ها و مسلک ها و صحیح آنرا تصحیح کردن و فاسدش را نقد کردن مقام دیگری غیر از این کتاب لازم دارد و ما در جلد پنجم عربی این کتاب بحثی گذراندیم که مطالعه آن در روشن شدن این بحث بی اثر نیست. این بود خلاصه بحثی که می خواستیم در اینجا در اطراف معنای معرفت النفس بیان کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۳

در پایان، این نکته را نیز خاطر نشان می سازیم که مسأله عرفان نفس، مسأله فکری و نظری نیست، بلکه مقصدی است عملی که جز از راه عمل نمی توان معرفت تام و کامل درباره آن بدست آورد، و اما علم النفسی که فلاسفه قدیم، کتابها در پیرامون آن تدوین کرده اند، آن علم، علمی نیست که چیزی از این غرض را که اشاره شد تامین کند، و همچنین علم نفس تربیتی که متاخرین در همین تازگی ها کتابهایی درباره آن نوشته اند، نیز در حقیقت شعبه ایست از فن اخلاق به سبک قدیم، و در ایفای غرض مذکور اثری ندارد. - و خدا راهنما است - المائدة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۴

آیات ۱۰۹ - ۱۰۶، سوره مائده

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتُكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنَ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اذْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ (۱۰۶) فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَءَاخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ (۱۰۷) ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْههَا أَوْ يَحَافُوا أَنْ تَرَدَّ أَيْمَانُ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۱۰۸) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا بِإِنكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (۱۰۹)

ترجمه آیات

توضیح آیات شریفه راجع به گواه گرفتن هنگام وصیت و حکم شهود غیر مسلمان بروصیت

ای کسانی که ایمان آوردید شهادتی که برای یکدیگر در حال احتضار و هنگام ادای وصیت تحمل می کنید می باید که دو تن از شما یا دیگران آنرا تحمل کنند و اگر مصیبت مرگ، شما را در سفر پیش آید و دو نفر مسلمان نیافتید تا وصیت شما را تحمل کنند، دو نفر از کفار را شاهد بگیرید و در صورتی که ورثه درباره این دو شاهد سوء ظنی داشتند آنان را بعد از نماز بازداشت کنید تا سوگند یاد کنند که ما شهادت خود را بمنظور سود مادی اگر چه رعایت جانبداری از خویشان باشد تحریف نکرده و شهادت خدای را کتمان نکرده ایم. چه می دانیم که اگر چنین کنیم از گنه کاران خواهیم بود. (۱۰۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۵

پس اگر معلوم شد سوء ظن شما بجا بوده و آن دو مرتکب خیانت شده اند دو نفر دیگر از اولیای میت که آن دو شاهد علیه آنان شهادت داده بودند بعد از رد شهادت آنان شهادت می دهند و سوگند می خورند که شهادت ما از شهادت آن دو به حق نزدیک تر است. و ما در این شهادت خود تجاوز نکرده ایم و میدانیم که اگر چنین تجاوزی بکنیم هر آینه از ستمکاران خواهیم بود. (۱۰۷) این دستور نزدیک ترین راه است برای واداری شهود براینکه صحیح شهادت دهند، و بترسند از اینکه اگر تحریف کنند شهادتشان مردود شده اولیای میت با شهادت و سوگند خود آنها را رسوا می کنند و بترسند از خدا و گوش فرا دهید و خدا مردم فاسق را رهنمایی نمی کند. (۱۰۸) به یاد آرید روزی را که خداوند رسولان خود را جمع نموده و از آنان می پرسد مردم چه جوابتان دادند؟ می گویند نمی دانیم. به درستی که تویی دانای نهانی ها. (۱۰۹)

بیان آیات

سه آیه اول راجع به شهادتست، و آیه آخری هم از نظر معنی بی ارتباط با آنها نیست.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ ...

محصل مضمون این دو آیه این است که اگر یکی از مسلمین در سفر احساس کرد که اجلش فرا رسیده و خواست تا وصیتی کند می باید دو نفر شاهد عادل از مسلمین را در حین وصیت خود گواه بگیرد. و اگر به چنین دو نفری دست نیافت، دو نفر از یهود و نصارا گواه بگیرد، و اگر پس از مرگش اولیای او این وصیت را نپذیرفتند و درباره آن سوء ظنی داشتند، آن دو شاهد را بازداشت می کنند تا پس از نماز بر صدق شهادت خود به خدای متعال سوگند یاد کنند و به این وسیله به نزاع خاتمه دهند. بنابراین اگر اولیای میت مطلع شدند که این دو شاهد در شهادت خود دروغ گفته و یا در قضیه خیانت کرده اند آنان نیز بر صدق ادعای خود (خیانت شهود) دو شاهد اقامه می کنند. این است آن مطلبی که از ظاهر این دو آیه استفاده می شود. پس اینکه فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا)) خطاب به مؤمنین و حکم مختص به آنها است. ((شهادت بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیه اثنان ذوا عدل منکم)) در طرف خبر یعنی ((ذوا عدل منکم)) مضافی در تقدیر است، و آن عبارت است از کلمه: ((شهادت))، و تقدیر چنین است: ((شهادت بینکم اذا حضر احدکم الموت شهادت ذوا عدل منکم - حکم شهادت در بین شما وقتی که یکی از شما را مرگ فرا

میرسد همانا این است که دو نفر از عدول شما بر وصیت شما شهادت دهند))، و یا اینکه مراد از ((شهادت)) در مبتدا ((شاهد)) و مصدر به معنی اسم فاعل است مثل ((رجل عدل)) و ((رجلان عدل))، و حضور موت کنایه است از پیشامدهای خطرناکی که برای انسان در اثر احساس شدت خطر وادار می شود که وصیت خود را بکند، زیرا نوعا انسان به حسب طبع خود و بدون هیچ احساس خطری مانند مرضهای سخت و امثال آن به اینگونه امور نمی پردازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۸۶

کلمه ((حین)) ظرفی است متعلق به شهادت، یعنی شهادت در حین وصیت. و معنی عدل همان استقامت است، و مقام خود قرینه است بر اینکه مراد از این استقامت، استقامت در امر دین است، به همین جهت باید گفت مراد از کلمه ((کم)) در ((منکم)) مسلمین، و مراد از ((غیرکم)) در ((او من غیرکم)) غیر مسلمین هستند نه اینکه مراد خویشان و غیر خویشان باشد. چون خدای تعالی مقابله انداخته است بین کلمه ((اثان - دو نفر)) و بین کلمه ((آخران - دو نفر دیگر)) سپس اثان را هم با ((ذوا عدل)) و هم با ((منکم)) توصیف کرده و فرموده: دو نفر عادل از خودتان. بخلاف کلمه ((آخران)) که تنها با ((من غیرکم)) و بدون تکرار ((ذوا عدل)) توصیف شده و معلوم است که اتصاف به استقامت در دین و عدم این اتصاف در مسلمان و غیر مسلمان فرق می کند نه در خویشاوند و غیر خویشاوند، خلاصه مسلمان و غیر مسلمان است که یکی متصف به استقامت در دین هست و دیگری نیست، و اگر این اتصاف بود و نبودش دایره مدار خویشی و بیگانگی بود جهت نداشت که در شاهد عدالت را معتبر کند و بفرماید اگر شاهد، فامیل مشهود له هستند باید عادل باشند و اما اگر نسبت به او بیگانه اند لازم نیست عادل باشند. بنابراین، تردیدی که در جمله ((او آخران من غیرکم)) هست بر اساس ترتیب است، یعنی اگر دو نفر از مسلمانان هستند که بر این وصیت شهادت دهند شهادت غیر مسلمان کافی نیست، و گرنه شهادت دو نفر غیر مسلمان کافی است. و این ترتیب از قرینه مقام استفاده میشود و این قرینه عینا همان قرینه ایست که باعث شده جمله ((ان انتم ضربتم فی الارض فاصابتکم مصیبه الموت)) قیدی باشد متعلق به جمله ((او آخران من غیرکم)) زیرا طبعاً وقتی زندگی مسلمان در بین مجتمع اسلامی باشد محتاج نمی شود به اینکه در وصیت خود دو نفر غیر مسلمان را گواه بگیرد، بخلاف حالت سفر و سیر در زمین که در چنین حالتی احتمال چنین پیشامدها و اضطراب و احتیاج به استشهاد از غیر مسلمان هست. و قرینه مقام یعنی مناسبت بین حکم و موضوع و ذوقی که از خصوص کلام خدای تعالی اتخاذ و استفاده می شود دلالت دارند بر اینکه مراد از غیر مسلمان، تنها اهل کتاب یعنی یهود و نصارا هستند. برای اینکه کلام خدای تعالی در هیچ موردی مشرکین را به هیچ گونه شرافتی تشریف نفرموده است.

و اینکه فرمود: ((تحسبونهما من بعد الصلوه)) معنایش این است که آن دو شاهد را توقیف کنند چون حبس همان توقیف است. ((فیقسمان بالله)) پس به خدا سوگند یاد می کنند ((ان ارتبتم)) در صورتی که شما در آنچه وصی راجع به امر وصیت و یا راجع به اموال میت اظهار می کند در شک و تردید بودید. سوگندی هم که می خورند بدین طریق است که می گویند: ((لا نشتری به ثمنا و لو كان ذا قریبی)) یعنی ما از شهادتی که نسبت به گفته های وصی می دهیم سود مادی را نمی خواهیم اگر چه وصی، خویشاوند ما باشد. و بدست آوردن سود مادی بوسیله شهادت به این است که شاهد به منظور رسیدن به منفعتی از قبیل مال و جاه و یا اقناع و عواطف قرابت در شهادت خود از راه حق منحرف شود و شهادت خود را به ازای این غرضهای مادی که بهایی است کم و بی ارزش بذل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۸۷

و بعضی ها گفته اند ضمیر در ((به)) به ((یمین)) بر می گردد، و بنابراین گفته، معنی چنین می شود: ما از این سوگند خود دنیای بی ارزش و اندک را در نظر نداریم. و لازمه این گفته این است که سوگند دو نوبت اجرا شود یکی برای اثبات وصیت، بار دیگر برای اثبات سوگند اول، و آیه از افاده این معنا بسیار بعید است.

و اینکه فرمود: ((و لا نکتم شهاده الله)) معنیش این است که ما شهادت بر خلاف واقع نمی دهیم، ((انا اذا لمن الاثمین)) چون در اینصورت ما از گناهکاران و حاملین زر و گناه خواهیم بود. این جمله نظیر عطف تفسیر است بر جمله ((لا- نشتری به ثمنا)) و

اضافه شهادت به کلمه ((الله)) در ((شهاده الله)) یا از این نظر است که خدای تعالی واقع را می بیند، همانطوری که گواهان دیده اند. پس در حقیقت همانطوری که شهادت، شهادت آندو است شهادت خدا هم هست و چون خداوند سزاوارتر است به ملک، پس در حقیقت شهادت در اصل حق خداوند و ملک اوست و آندو تبع و طفیل اند، کما اینکه فرمود: ((و کفی بالله شهیدا)) و نیز فرموده: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)) و یا از نظر این است که شهادت حقی است که خداوند آنرا بین بندگان خود مقرر فرموده، و واجب است بر ایشان که آنرا آنچنان که هست و بدون تحریف اقامه کنند و چیزی را از آن کتمان نمایند، کما اینکه از همین نظر گفته می شود:

((دین خدا)) با اینکه دین، روش بندگان خدا است و نیز از همین نظر فرموده: ((و اقموا الشهاده لله)) و نیز فرموده: ((و لا تکتموا الشهاده)).

((فان عثر علی انهما استحقا اثما)) ((عثر)) بر هر چیز، اطلاع بر آن و یافتن آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۸ و آیه حکم آنجائی را بیان می کند که معلوم شود شهود خیانت کرده اند و در شهادت خود دروغ گفته اند، و مراد از استحقاق ((اثم)) خیانت و ارتکاب گناه است.

وجه صحیح در معنای جمله: ((من الذین استحق علیهم الاولیان)) در آیه شریفه گفته می شود: ((استحق الرجل)) یعنی فلانی گناه کرد و اینکه می گویند: ((استحق فلان اثما علی فلان)) کنایه است از ایراد خیانت بر او. و از همین جهت در جمله: ((استحق علیهم الاولیان)) کلمه ((استحق)) با لفظ ((علی)) متعدی شده است، یعنی آن دو شاهدهی که از جهت وصیت نزدیک ترند به میت و با دروغ و خیانت خود بر اولیای میت خیانت کردند، و معنی: ((استحق الرجل)) در اصل این است که فلان مرد خودش خواست تا در حقش کیفر گناه ثابت شود.

بنابراین، استعمال کنائیش از قبیل اطلاق طلب است و اراده مطلوب و وضع طریق است در جای هدف و مقصود و کلمه ((اثم)) در ((استحقا اثما)) نیز مبنی بر همان چیزی است که در ((انا اذا لمن الاثمین)) گذشت.

((فاخران یقومان مقامهما)) یعنی اگر معلوم شد که آن دو شاهد با دروغ و خیانتی که کرده اند مستحق کیفرند، دو شاهد دیگر بجای ایشان و بر دروغ و خیانت شان شهادت می دهند.

((من الذین استحق علیهم الاولیان)) این جمله در موضع حال است، یعنی در حالی که این دو شاهد جدید از کسانی که آن دو شاهد اول که از جهت وصیت نزدیک تر به میت هستند بر آنان خیانت نمودند.

فخر رازی هم کلمه ((اولیان)) را همینطور معنا کرده و حاصل معنا این است که: اگر معلوم شد شهود اول یعنی کسانی که قبل از کشف خلاف از جهت وصیت نزدیک تر به میت بودند، به اولیای میت خیانت ورزیده اند، در این صورت دو تن از همان اولیای میت اقامه شهادت می کنند، و این معنا وقتی صحیح است که کلمه: ((استحق)) مبنی بر فاعل (بکسر همزه و فتح تا) قرائت شود کما اینکه بنا بر روایت حفص، عاصم چنین قرائت کرده، و اما بنا بر قرائت جمهور که کلمه مزبور را به صیغه مجهول (یعنی به ضم همزه و تا) خوانده اند ظاهر سیاق چنین می شود که ((اولیان)) مبتدا و خبرش جمله ((فاخران یقومان مقامهما)) بوده باشد، و بخاطر عنایتی که نسبت به جمله خبریه داشته آنرا جلوتر از مبتدا ذکر فرموده. و بنابراین قرائت، معنی آیه چنین می شود: اگر معلوم شد آن دو تن شاهد مستحق کیفر گناه شده اند پس دو شاهد دیگر که دو تن دیگر از اقربای میت اند قائم مقام دو تن شاهد نخستین می شوند. و از عاصم - البته به طریق ابی بکر و حمزه و خلف و یعقوب - نقل شده که وی بجای کلمه ((اولیان))، ((اولین)) که جمع ((اول)) و در مقابل و ضد کلمه ((آخر)) است قرائت کرده، و این کلمه بظاهر به معنای اولیاء و نزدیکان است حالا یا وصف است از برای کلمه ((الذین)) یا بدل است از آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۸۹

مفسرین را در ترکیب بندی اجزای این آیه وجوه و صور بسیاری است، به طوری که اگر آن وجوه را برای بدست آوردن معنای



همه آیه در یکدیگر ضرب کنیم از صد صورت تجاوز می کند. زجاج - بطوری که نقل می کنند - گفته است: این آیه از مشکل ترین آیات قرآن است از جهت ترکیب بندی.

و این معنای که ما برای آیه کردیم معنایی است که بخوبی و بدون هیچ زحمت و پیچیدگی در فهم از سیاق آیه بدست می آید، و لذا ما از شمردن آن احتمالات و وجوه خودداری می کنیم، زیرا می بینم شمردن و تکرار آنها جز تحیر و مبهم ساختن الفاظ آیه ثمره ای ندارد، و اگر کسی طالب باشد که به آن وجوه اطلاع پیدا کند باید به جزء هفتم از تفسیر روح البیان تالیف آلوسی و مجمع البیان و تفسیر رازی و سایر تفاسیر مشروحه مراجعه کند.

((فیقسمان بالله)) این جمله تفریع است بر جمله ((فاخران یقومان مقامهما...)) و نتیجه ای است از این مقدمه. یعنی لاجرم دو شاهد دیگر که از اولیای میت هستند قائم مقام آن گواهان می شوند. ((لشهادتنا)) چنین سوگند یاد کنند: که شهادت ما بر دروغ و خیانت آنان ((احق من شهادتہما)) به حق نزدیک تر است از شهادت دروغی شان و ادعایشان بر امر وصیت ((و ما اعتدینا)) و ما در این شهادتی که بر خلاف شهادت آنان می دهیم بنای تعدی نداریم، چون اگر بنای تعدی داشته باشیم ((انا اذا لمن الاثمین)) محققا و بی شک از ستمکاران خواهیم بود.

ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ ...

این آیه شریفه در مقام بیان حکمت تشریح است، و آن این است که این حکم به این ترتیبی که خدای تعالی مقرر داشته برای رسیدن به واقع نزدیک ترین راه است به احتیاط و هم به اینکه شهود در شهادت خود تعدی نکنند و بترسند از اینکه مشتشان باز شده و شهادتشان بعد از قبول رد شود. آری، انسان دارای هوای نفسی است که دائما او را دعوت می کند به اینکه از هر چیزی که برایش میسر است کام دل بگیرد، و آنچه را که هوس می کند مرتکب شود، چه اینکه هوسرانی مشروع باشد و چه نامشروع، چه عدالت باشد و چه ظلم و تجاوز به حق دیگران و غلبه بر آنان. انسان طبعاً چنین است، مگر اینکه مانعی در کار خود ببیند که او را از این تجاوزات باز دارد، و قوی ترین موانع نفسانی همانا ایمان به خدایی است که برگشت همه بندگان و حساب اعمال آنان و قضاوت در بین شان و پاداش مستوفای کار نیک شان به دست اوست، و وقتی مساءله وصیت، حقیقت امرش بر حسب فرض پوشیده و مجهول باشد برای کشف آن جز شهادت کسانی که متوفی، ایشان را بر وصیت خود گواه گرفته راه دیگری نیست، بنابراین قوی ترین چیزی که انسان را نسبت به راستگویی گواهان مطمئن می سازد این است که از ایمان درونی آنان استفاده نموده و از آنان سوگند به خداوند (یمین) گرفته شود، و به فرض اینکه معلوم شد در این شهادت دروغ گفته و خیانت کرده اند سوگند را به ورثه و اولیای میت برگردانیده و آنان را بر خیانت گواهان سوگند داد، و این دو کار یعنی سوگند دادن آن دو گواه و پس از آن رد سوگند به ورثه بهترین وسیله است برای واداری شهود به راستی و قوی ترین موانع است از انحراف شان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۹۰

خدای تعالی پس از بیان این حکم مردم را موعظه و انداز نموده و فرموده: ((و اتقوا الله و اسمعوا و الله لایهدی القوم الفاسقین)) و معنی آن روشن است.

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ

این آیه طوری نیست که نتوان آنرا به ما قبل خود ربط داد، زیرا گر چه ذیل آیه قبلی یعنی ((جمله و اتقوا الله و اسمعوا...)) مطلق است لیکن ظاهر آن بحسب انطباقش به امور همانا نهی از انحراف و ارتکاب خیانت در شهادت و سبک شمردن سوگند به خدا است و چون چنین است بی مناسبت نیست که پس از آن خداوند ماجرای که بین او و پیغمبرانش که هر کدام شاهد بر امت خویش و بهترین شهیدان در روز قیامت رخ خواهد داد ذکر کند، چون خدای تعالی فردای قیامت از آن بزرگواران می پرسد چه کسانی دعوت شان را پذیرفتند؟ آنان هم که داناترین مردمند به اعمال امت خود و از طرف پروردگار شهادی بر امت خویشند،



جواب می دهند: ((لا علم لنا انك انت علام الغیوب)) وقتی مطلب از این قرار باشد یعنی سرانجام خدای سبحان که عالم به هر چیز است گواه بر عمل بندگان باشد جا دارد شهود از مقام پروردگار بهر اسند و در امر شهادت با اینکه خداوند علم به حقیقت امر را روزیشان کرده از حق منحرف نشوند و شهادت خدای را کتمان نکنند تا از گناه کاران و ستمکاران و فاسقین نباشند.

((یوم یجمع الله الرسل...)) کلمه ((یوم)) ظرفی است متعلق به جمله ((و اتقوا الله...)) و اینکه فرمود: روزی که خداوند جمع می کند پیغمبران را پس می گوید... و نفرمود: روزی که خداوند به پیغمبران می گوید...، برای مناسبتی بود که شهادت با جمع شدن شهدا دارد، چنانکه در جمله ((تحبسونهما من بعد الصلوه فیقسمان بالله)) هم اشاره به این مناسبت دیده می شود،

مراد از ((لا علم لنا)) که در جواب پیامبران (ع) به خدا آمده است نفی مطلق علم نیست

و از اینکه علم همه غیب ها را به طور انحصار برای خداوند اثبات می کند استفاده می شود که مراد از علمی که از خود نفی می کنند و می گویند: ((لا-علم لنا)) اصل علم نیست بلکه همان جمیع علوم غیبی است که برای خداوند اثباتش می کند، زیرا ظاهر گفتارشان که می گویند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۹۱

((انك انت علام الغیوب - بدرستی توئی علام الغیوب)) دلالت دارد بر اینکه این بیان تعلیل می کند نفی را و معلوم است که انحصار علم همه غیب ها در خداوند سبحان دلیل بر این نیست که غیر خداوند فاقد اصل علم هستند، مخصوصا در اینجا که سؤال خداوند از این است که مردم چگونه دعوت شما انبیا را پذیرفتند؟ چون علم به چگونگی پذیرفتن مردم از قبیل علم به غیب نیست بلکه از قبیل علم شهودی است، پس معلوم شد اینکه انبیا گفتند ((لا علم لنا)) نفی مطلق علم نیست بلکه نفی علم حقیقی است که به عالم غیب هم راه داشته باشد. چه پر واضح است که علم تنها به مقدار قدرتی که از جهت اسباب و متعلقات دارد واقع را برای صاحبش کشف می کند نه بیشتر، و نیز واضح است که آنچه از یک موجود در چشم یک بیننده منعکس می شود تنها عکسی است از آن نه واقع و حقیقت آن، زیرا واقع و حقیقت آن امری است که به جمیع اجزای موجود در خارج و جمیع اجزایی که قبل از آن موجود به لباس هستی درآمده بوده اند و همچنین موجوداتی که همزمان با آن موجودند ارتباط و بستگی دارد، و ناگفته پیداست که علم حقیقی به این موجود خارجی برای کسی دست می دهد که به جمیع موجودات قبل از آن و همچنین جمیع موجودات همزمان با آن و بلکه به صانع آن یعنی خداوندی که اجل از آن است که در حیطه تصور کسی در آید احاطه پیدا کند، و این احاطه امری است فوق طاقت بشری .

در این عالمی که از یک طرف وسعت بی نهایت و عظمت اجرام فلکی و کهکشان های آن اندیشه و فکر بشر را خیره و مبهوت ساخته و از طرف دیگر دقایقی که در شکم اتم های ریز و ذرات ذره بینی آن نهفته شده عقلش را تباه و چنان سرگردانش نموده که اگر بخواهد فکر خود را بین این دو سنخ موجود خرد و بزرگ جولان دهد جز حیرت چیزی عایدش نمی شود. آری آدمی را از موهبت فکر و نور خرد جز اندکی ناچیز مانند چراغ موشی که مسیر کوتاه زندگیش را روشن ساخته بسان شمعی که در ظلمات شبی دیجور پیش پای صاحبش را هویدا کند ارزانی نداشته اند، بنابراین باید گفت هر چیزی که مورد علم ما قرار می گیرد حقیقت و واقعیتش وابسته و مربوط به موجودات اطراف خود و آن موجودات هم به موجودات دیگر و همچنین... و این موجودات حقایقی هستند که به کلی از علم و ادراک آدمی غایبند، پس این موجود مفروض هم حقیقتش از حیطه علم ما بیرون است، و ما وقتی می توانیم بطور حقیقت و به تمام معنا علم به چیزی پیدا کنیم که تمامی موجودات وابسته به آن یعنی به سراپای عالم وجود و اسرار آن واقف شویم، و این معنا برای ما که خود مخلوقی هستیم محدود، دست نمی دهد، و همچنین برای غیر ما از موجودات دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۹۲

حقیقت علم و تمامی آن نزد خداوند است و بس !

تنها خداوند واحد قهار است که نزد اوست کلید غیب هایی که جز او کسی را از آن علم و اطلاعی نیست چنان که آیه ((والله یعلم

و انتم لا- تعلمون)). دلالت بر این معنا دارد، یعنی دلالت می کند بر اینکه طبع آدمی جهل و نادانی است و از علم جز مقدار محدودی روزیش نداده اند. و همچنین آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)).

و این مضمون همان مضمونی است که امام (علیه السلام) در جواب سؤال از علت محجوب بودن خداوند از خلق، آنرا بکار برده و فرموده: چونکه خداوند خلقت بشر را بر مبنای جهل بنا نهاده، و همچنین آیه ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)). چه این آیه نیز دلالت دارد بر اینکه علم تمامیش از آن خداست و اگر انسان به چیزی علم و احاطه پیدا می کند به مشیت و خواست خداوند است. و نیز آیه ((و ما اوتیتم من العلم الا- قلیلا)) که دلالت دارد بر اینکه در عالم علمی است بی کران که از آن دریا جز قطره ای و از آن خروار جز مستی به آدمیان نداده اند. بنابراین حقیقت امر این است که حقیقت علم جز در نزد خداوند سبحان یافت نمی شود. و از آیات بسیاری نیز استفاده می شود که روز قیامت روزی است که هر چیزی به حقیقت و واقعیتش جلوه می کند، بنابراین در آن روز هیچ گفتاری هم نیست مگر اینکه حق و حقیقت باشد، از آن جمله است آیه ((لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا، ذلک الیوم الحق)).

جواب پیامبران نوعی تواضع در برابر کبریائی خداوند است

بنابراین جوابی هم که در آیه مورد بحث در روز قیامت، انبیاء (علیهم السلام) در پاسخ ((ماذا اجبتم)) داده، می گویند: ((لا علم لنا انک انت علام الغیوب)) جوابی است که علم را که همان غیب است حقیقتا از خود نفی نموده و برای پروردگار سبحان اثبات می کنند، و این جوابشان یک نوع خضوعی است در برابر عظمت و کبریائی پروردگار و اعتراف به احتیاج ذاتی و بطلان حقیقی خود در برابر مولای حقیقیشان و رعایت آداب حضور و اظهار حقیقت امر است نه جواب نهایی که بعد از آن جواب دیگری نباشد، برای اینکه اولاً خداوند سبحان آنان را شهدای بر امت قرار داده، کما اینکه فرموده: ((فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۹۳

و نیز فرموده: ((و وضع الکتاب و جیء بالنیین و الشهداء)) و برای شاهد بودن انبیاء (علیهم السلام) معنایی جز این تصور نمی شود که در روز قیامت که روز جلوه حقیقت است درباره امت های خود شهادت به حق دهند، و این شهادتی را که خداوند برای ایشان مقدر فرموده بزودی در آنروز خواهند داد، و اگر در آیه مورد بحث در جواب پروردگار گفته اند: ((لا علم لنا)) برای خاطر رعایت ادب و ایفای مراسم عبودیت در قبال مالک حقیقی و پروردگاری است که در آن روز جز او صاحب اختیار و پادشاهی نیست، و نیز اشاره است به واقع و حقیقت امر و اینکه علم حقیقی را تنها او مالک بالذات است و دیگران مالک به طفیل اویند، آن مقداری را مالکند که او به آنان افزوده فرموده، با این حال منافات ندارد که بعد از این اعتراف شهادتهایی که درباره احوال امت خود دارند بدهند و این خود یکی از مویدات مطلبی است که ما قبلا در تفسیر آیه: ((و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس)) در جلد اول این کتاب گذرانیم، و آن این بود که این علم و شهادت از نوع علم متداول و شهادت معمولی در بین ما مردم عادی نیست، بلکه از نوع علمی است که مخصوص به خود خداوند است، و خداوند آنرا به طائفه ای از مکرمین و محترمین از بندگان خود اختصاص داده.

و ثانیاً: خداوند سبحان، علم را تنها برای طائفه ای از بندگان خود که در روز قیامت مقرب درگاه اویند اثبات کرده و فرموده: ((و قال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث))، و نیز فرموده: ((و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم)) و نیز فرموده: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۹۴

و عیسی بن مریم (علیهما السلام) از جمله کسانی است که آیه شامل او می شود، و او رسول خدا و از کسانی است که از روی علم به حق شهادت داده اند، و نیز فرموده: ((و قال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا)) و مراد از رسول در این آیه

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و این مطلبی که خداوند از وی حکایت می کند جواب سؤال است که آیا مورد بحث مشتمل بر آن است و آن جمله ((فیقول ما ذا اجبتم)) است، پس معلوم شد که گفتار رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیز همانطوری که در آیه مورد بحث گفتیم جواب نهایی نیست.

و ثالثاً: قرآن کریم هم پرسش از پیغمبران را ذکر فرموده و هم پرسش از مردمی را که آن بزرگواران بسوی ایشان مبعوث بوده اند، کما اینکه فرموده: ((فلنستلن الذین ارسل الیهم و لنستلن المرسلین)).

آنگاه از طرف امت ها جوابهای متعددی در مقابل سوالات زیادی که از آنان میشود ذکر فرموده، و معلوم است که این جواب ها مستلزم علم و اطلاع آنان است، کما اینکه سؤال هم، خود اشاره به علم آنان دارد، چون اگر آنان فاقد علم بودند سؤال از ایشان معنا نداشت، و نیز درباره آن امت ها فرموده: ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و نیز فرموده: ((ولو تری اذ المجرمون ناکسوا روسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا تا موقنون)) و آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارند، و وقتی امت ها و مخصوصا مجرمین آنان در قیامت به این پایه از علم و اطلاع برسند که مورد مواخذه و پرسش پروردگار قرار گیرند چطور ممکن است این علم را از پیغمبران گرامی (علیهم السلام) سلب نمود؟! پس باید همان توجیهی را که کردیم به میان آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۹۵:

گفتاری در معنای شهادت

اجتماع مدنی که دایر در بین ما عاقله بشر است و معارضاتی که در جمیع جهات زندگی زمینی ما بین قوای فعاله ما هست خواه ناخواه انواع اختلافات و خصومتها پیش می آورد، زیرا چه بسا اتفاق می افتد که یک فرد از بشر می خواهد از لذتی که در نظر دارد تمتعی ببرد، افراد دیگری هم می خواهند از همان لذت بهره و سهمی داشته باشند و یا اصلا او را بی بهره کرده و کنار زده و همه را به خود اختصاص دهند، این معارضه خود باعث می شود لذت مذکور بیش از آنچه که هست جلوه نموده و دلها را شیفته خود کند و دل دادگان، برای رسیدن به آن به نزاع و کشمکش بپردازند، و این کشمکش ها کار را به جایی رسانیده که بشر در خود احساس احتیاج به حکومت و قضاوتی که بتواند از عهده فصل این خصومات و کشمکش ها برآید بنماید، و اولین چیزی را که دستگاه قضاوت و حکومت لازم دارد این است که قضایا و وقایع همانطوری که واقع شده، بدون هیچ گونه تغییر و تحریفی ضبط شود، تا آنکه عین واقعه، مورد بررسی و قضاوت قضات قرار گیرد، و این معنا واضح است و جای تردید نیست، و نیز جای تردید نیست که وقتی وقایع درست ضبط می شود که کسانی شاهد و ناظر بر آن بوده و آنرا به ذهن بسپارند و یا ماجرا را نوشته و یا بوسیله دیگری که برای کنترل حوادث در دسترس بشر است ضبط نمایند، و در موقع لزوم به آنچه که دیده و یا نوشته اند شهادت دهند.

البته ممکن است راه های دیگری هم برای حفظ و ضبط حوادث باشد و لیکن شهادت از سایر وسایل ممکن از چند جهت امتیاز دارد:

اول اینکه: سایر اسباب ضبط، اموری هستند که برای عموم مردم میسر نیستند، حتی نوشتن که از همه وسایل تا اندازه ای عمومی تر و آسان تر و بی خرج تر است باز برای جمیع مردم امکان ندارد حتی امروز که روز تمدن بشر است باز همه مردم قادر بنوشتن نیستند تا چه رسد به داشتن وسایلی دیگر از قبیل ضبط صوت و امثال آن، به خلاف شهادت که همیشه و برای همه افراد امکان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۲۹۶:

اعتبار شهادت در میان ملل مختلف و در اسلام

دوم اینکه: شهادت که عبارتست از تشریح زبانی، تحمل و ضبطش از خطر دستخوش عوارض شدن، دورتر از سایر وسایل است، و نسبت به نوشتن و امثال آن از دستبرد حوادث مصون تر است، و لذا می بینیم هیچ یک از امت ها با همه اختلافی که در سنن

اجتماعی و سلیقه‌های قومی و ملی و با آن تفاوت فاحشی که در ترقی و عقب ماندگی و تمدن و توحش دارند، با اینهمه در مجتمعات خود نسبت به شهادت، خود را بی نیاز ندانسته و از قبول آن شانه خالی نکرده و تا اندازه‌ای به اعتبار آن اعتراف دارند، روی این حساب شهادت کسی معتبر است که یکی از افراد مجتمع و جزئی از اجتماع بشمار آید و لذا اعتباری به شهادت اطفال غیر ممیز و دیوانگانی که نمی‌فهمند چه می‌گویند، نیست، و نیز از همین جهت بعضی از ملل وحشی که زنان را جزو اجتماع بشری نمی‌شمارند شهادت شان را هم معتبر نمی‌دانند، چنانکه سنن اجتماعی غالب امتهای قدیمی مانند روم و یونان و غیر آنها به همین منوال جریان داشته است، و اسلام هم که دین فطرت است شهادت را معتبر دانسته و در بین سایر وسایل تنها آنرا معتبر داشته و سایر وسایل را از درجه اعتبار ساقط دانسته، مگر در صورتی که افاده علم کند و درباره اعتبار شهادت فرموده: ((و اقیموا الشهاده لله)) و نیز فرموده: ((و لا تکتبوا الشهاده و من یکتبها فانه اثم قلبه)) و نیز فرموده: ((و الذین هم بشهاداتهم قائمون)).

و درباره عدد شهود جز در مسأله زنا در جمیع موارد دو نفر را کافی دانسته که هر کدام دیگری را تایید کند و فرموده: ((و استشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدیہما فتذکر احدیہما الاخری و لا یاب الشهداء اذا ما دعوا و لا تسئموا ان تکتبوه صغیرا او کبیرا الی اجله ذلکم اقسط عند الله و اقوم للشهاده و ادنی الا ترتابوا)) چون ذیل آیه افاده می‌کند که آنچه در صدر آیه درباره احکام شهادت ذکر شده که از آن جمله ضمیمه شدن یکی است به دیگری به عدالت و اقامه شهادت و رفع سوء غرض بیشتر مطابقت دارد، چون اسلام در تشخیص اینکه چه کسی از افراد مجتمع بشمار می‌رود و خلاصه چه کسانی مجتمع انسانی را تشکیل می‌دهند زنان را هم جزو مجتمع و مشمول حکم شهادت می‌دانست، از این رو زنان را هم در اقامه شهادت با مردان سهیم نموده و حق ادای شهادت را هم به آنان داده، الا اینکه چون مجتمعی را که اسلام بوجود آورده مجتمعی است که ساختمانش بر پایه عقل نهاده شده نه بر عواطف، و زنان جنبه عواطفشان بر تعقلشان غلبه دارد، از این رو از این حق به زنان نصف مردان داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۲۹۷

بنابراین شهادت دو نفر از زنان معادل یک نفر از مردان خواهد بود، چنانکه آیه شریفه گذشته نیز به این حکمت اشاره کرده و فرموده: ((ان تضل احدیہما فتذکر احدیہما الاخری - تا اگر یکی از آن دو گمراه و دستخوش عواطف شد دیگری متذکرش سازد)) و ما در جزء چهارم این کتاب آنجا که حقوق زن در اسلام را بیان می‌داشتیم مطالبی که برای این بحث نافع باشد گذرانیدیم، البته برای شهادت در کتب مفصله فقه احکام زیاد و فروع بسیار مبسوطی هست که چون از غرض ما در این بحث خارج است متعرض آن نمی‌شویم.

#### گفتاری پیرامون معنای عدالت

کسانی که در احکام و معارف اسلامی بحث می‌کنند در خلال بحث‌های خود بسیار به لفظ عدالت بر می‌خورند، و چه بسا درباره عدالت به تعریفات مختلف و تفسیرهای گوناگونی که ناشی از اختلاف مذاقهای اهل بحث و مسلک‌های ایشان است برخورد می‌کنند، لیکن مذاقی که در تعریف عدالت اختیار می‌کنیم باید مذاقی باشد که با کار ما که تفسیر قرآن است سازگار باشد. مذاقی باشد که بتوان آنرا در تجزیه و تحلیل معنای عدالت و کیفیت اعتبارش با فطرتی که مبنای همه احکام اسلامی است وفق دهد، و این خود مذاق مخصوصی است. و آن این است که بگوییم: عدالت که در لغت به معنای اعتدال و حد وسط بین عالی و دانی و میانه بین دو طرف افراط و تفریط است، در افراد مجتمعات بشری هم عبارتست از افرادی که قسمت عمده اجتماع را تشکیل می‌دهند و آنان همان افراد متوسط‌الحالند، که در حقیقت به منزله جوهره ذات اجتماعند، و همه ترکیب و تالیف‌های اجتماعی روی آنان دور می‌زند. زیرا نوابغ و رجالی که از مزایا و فضایل عالی اجتماعی برخوردارند و همه افراد اجتماع همشان غرض نهایشان رسیدن به مقام ایشان می‌باشد در هر عصری جز عده‌ای انگشت شمار نیستند و در هر جامعه‌ای یافت شوند در طبقه اعضای رئیسه آن اجتماع قرار می‌گیرند، و عده این چنین افراد آنقدر نیست که به تنهایی بتوانند جامعه‌ای را تشکیل داده و یا

در تکمیل و تکون آن اثری داشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۹۸

همچنین افراد معدودی که نقطه مقابل آنان و در طرف تفریط قرار دارند، یعنی اشخاص بی شخصیت و فرومایه اجتماع که پایبند به حقوق اجتماعی نیستند و فضائلی که مورد غبطه و آرزوی افراد جامعه باشد در آنان نیست و خلاصه بی بند و بارهایی که پایبند به اصول عامه اجتماعی که در حقیقت حیات جامعه به رعایت آنها است، نیستند و رادعی از ارتکاب گناهان اجتماعی که باعث هلاکت جامعه و بطلان تجاذب و پیوستگی لازم بین اجزای اجتماع است ندارند، که این چنین افراد هم مانند دسته اول عددشان در هر عصری انگشت شمار بوده و در تشکیل اجتماع اثری نداشته و بود و نبودشان یکسان است و اجتماع واقعی و اعتمادی به رای و خیر خواهی شان ندارد، از این دو دسته که بگذریم تنها افرادی در تشکیل جامعه به حساب می آیند که مردمی متوسط الحال هستند، تنها اینانند که ساختمان و اسکلت جامعه را تشکیل می دهند و بدست اینان است که مقاصد جامعه و آثار حسنه ای که غرض از تشکیل جامعه حصول آن مقاصد و تمتع از آن آثار است ظاهر می گردد،

اعتبار عدلت در شاهد، حکمی است فطری و ارتکازی همگان

و این مطلب روشن است و هیچ جامعه شناسی نیست که در اولین برخورد به آن به حسن قبول تلقیش نکند، آری هر کسی به طور قطع احساس می کند که در زندگی اجتماعی خود به افرادی احتیاج دارد که رفتار اجتماعی شان مورد اعتماد و در امور میانه رو باشند، از بی باکی و قانون شکنی و مخالفت با سنن و آداب جاری پروا داشته باشند، و تا اندازه ای نسبت به حکومت و دستگاه قضا و شهادت و غیره لا-ابالی نباشند، این است حکم فطری و ارتکازی هر کسی، اسلام هم این حکم را که حکمی است فطری و ضروری و یا نزدیک به ضروری در شاهد معتبر دانسته و فرموده: ((و اشهدوا ذوی عدل منکم و اقیما الشهاده لله ذلکم یوعظ به من کان یومن بالله و الیوم الآخر)) و نیز فرموده: ((شهاده بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیه اثنان ذوا عدل منکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۲۹۹

در این دو آیه روی سخن با مؤمنین است، پس اینکه شرط کرده که این دو شاهد باید از دارندگان فضیلت عدالت باشند مفادش این است که شاهد باید نسبت به مجتمع دینی مردی معتدل باشد، نه نسبت به مجتمع قومی و شهری، و از همین جا استفاده می شود که شاهد باید در جامعه طوری مشی کند که مردم دین دار به دین وی وثوق و اطمینان داشته باشند، و کارهایی را که در دین گناه کبیره و منافی دین بشمار می رود مرتکب نشود، چنانکه قرآن هم در این مقوله می فرماید: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سنیاتکم و ندخلکم مدخلا کریم)) و ما در ذیل همین آیه در جزء چهارم این کتاب (جلد ۴ ترجمه) راجع به معنای کبیره بحث کردیم و در آیات دیگری هم به همین معنا اشاره نموده، از آن جمله می فرماید: ((و الذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا بابعثه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلد و لا-تقبلوا لهم شهاده ابدا و اولئک هم الفاسقون)) نظیر آیه مورد بحث از جهت اشتراط عدالت آیه ((ممن ترضون من الشهداء)) است، زیرا رضایتی که در آن اخذ شده همان خوش بینی مجتمع دینی است، و معلوم است که مجتمع دینی از جهت دینی بودنش از کسی راضی و به وی خوشبین می شود که رفتارش برای جماعت اطمینان آور نسبت به دیانتش باشد.

مفهوم عدلت در اصطلاح فقه و لسان ائمه اهل بیت (ع) و فرق آن با عدلت به مفهوم اخلاقی آن

و این همان معنایی است که در اصطلاح فقه آنرا ملکه عدالت می نامند، البته این ملکه غیر ملکه عدالت در اصطلاح فن اخلاق است، چون عدالت فقهی هیاتی است نفسانی که آدمی را از ارتکاب کارهایی که به نظر عرف متشرع گناه کبیره است باز می دارد، و اما ملکه عدالت در اصطلاح اخلاق ملکه راسخ به حسب واقع است نه به نظر عرف، و این معنایی که ما برای عدالت کردیم معنایی است که از مذاق و مذهب امامان اهل بیت (علیهم السلام) بنا بر روایاتی که از آن خاندان نقل شده نیز استفاده می شود، از آن جمله صدوق در کتاب فقیه به سند خود از ابن ابی یعفور نقل می کند که گفت حضور حضرت صادق (علیه السلام)

عرض کردم: در بین مسلمین عدالت مرد با چه چیز شناخته می شود تا شهادت هایی که له یا علیه مسلمین می دهد پذیرفته گردد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۰

امام فرمود: به اینکه مسلمین او را به ستر و عفاف و جلوگیری از شکم و شهوت و دست و زبان بشناسند، و به اجتناب از گناهان کبیره ای که خداوند متعال مرتکب آنرا وعده آتش داده از قبیل می گساری، زنا، ربا، عقوق پدر و مادر و فرار از جنگ و امثال آن معروف باشد، و دلیل بر این که شخص از جمیع این گناهان اجتناب دارد این است که جمیع معایب خود را بپوشاند، به طوری که بر مسلمانان تفتیش سایر معایب و لغزشهایش حرام باشد و ستودن وی به پاکی و اظهار عدالتش در بین مردم واجب شود، دلیل دیگرش این است که به رعایت نمازهای پنجگانه و مواظبت بر آنها و حفظ اوقات آنها معهود باشد و در جماعتهای مسلمین حضور بهم برساند، و جز با عذر موجه از اجتماعاتی که در مصالها منعقد می شود تخلف نرزد، وقتی دارای چنین نشانه هایی بود و همواره در مواقع نماز در مصلاهی خود دیده شد و خلاصه اگر از اهل شهر و قبیله اش پرسند فلانی چطور آدمی است بگویند ما جز نیکی از او ندیده ایم و همواره او را مواظب نماز و مراقب اوقات آن یافته ایم، همین مقدار برای احراز عدالت و قبول شهادتش در بین مسلمین کافی است، زیرا نماز خود پرده و کفاره گناهانست، و ممکن نیست کسی که در جماعات حاضر نمی شود و نماز را در مساجد نمی خواند در باره اش شهادت دهند که وی نماز گزار است، جماعت و اجتماع تنها برای همین منظور تشریح شده که نماز گزار را از بی نماز بشناسند، و اگر غیر این بود کسی نمی توانست به صلاح و سداد و دیانت اشخاص شهادت دهد، و لذا رسول الله (صلی الله علیه و آله) تصمیم گرفت خانه های مردمی را به جرم کناره گیری از جماعت مسلمین آتش بزنند، و بارها می فرمود: نماز کسی که بدون عذر در مسجد حاضر نمی شود نماز نیست.

مؤلف: همین روایت را شیخ در تهذیب زیادتیر از آنچه ما از صدوق (علیه الرحمه) نقل کردیم روایت کرده، و ستر و عفاف که در این روایت است هر دو بنا بر آنچه در صحاح است به معنای تزکیه است، و این روایت همانطوری که می بینید عدالت را امری معروف در بین مسلمین دانسته، و سائل از نشانه های آن پرسش نموده و امام (علیه السلام) درباره آثار آن فرموده: اثر مترتب بر عدالت که دلالت بر این صفت نفسانی و حکایت از آن می کند همانا ترک محرّمات پروردگار و خودداری از شهوات ممنوع است، و درباره نشانه آن فرموده: نشانه عدالت اجتناب از گناهان کبیره است، و دلیل بر این اجتناب به آن تفصیلی که امام بیان داشت حسن ظاهر بین مسلمین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۱

و در تهذیب از عبدالله بن مغیره از ابی الحسن علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) نقل می کند که فرمود: کسی که بر فطرت اسلام به دنیا آمده باشد و مردم نفس او را نفسی صالح بدانند جایز است که شهادت دهد و شهادتش معتبر است. و نیز در همان کتاب است که سماعه از ابی بصیر از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: در شهادت اشخاص ضعیف عیبی نیست به شرطی که عقیف و خویشتن دار باشند.

در کتاب کافی به سند خود از علی بن مهزیار از ابی علی بن راشد نقل می کند که گفته است: خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم: دوستان شما در بین خود اختلاف دارند، آیا با این حال می توانم در نماز به همه آنها اقتدا کنم؟ فرمود: دنبال کسی نماز بخوان که به دیانتش وثوق داشته باشی.

مؤلف: دلالت این چند روایت بر مطالب گذشته، واضح است. البته در ذیل عنوان عدالت بحث های زیادتری هست و لیکن چون از غرض ما خارج است لذا از ایراد آن خودداری می کنیم.

گفتاری پیرامون یمین (سوگند)

حقیقت معنای اینکه می گوئیم: به جان خودم سوگند که فلان مطلب فلان است، و یا: به حیاتم قسم که مطلب همانست که من گفتم، این است که گفته های خود را در راستی و صحت به جان و زندگی خود که در نظر، عزیز و محترم است پیوند دهیم،



بطوری که صحت و راستی گفتار ما بسته به جان و زندگی ما و عدم صحت آن بسته به عدم زندگی ما باشد، بطلان گفتارمان ابطال حرمت و منزلت زندگیمان باشد، با حفظ اینکه نداشتن ارزش و احترام زندگی سقوط از مقام انسانیت است، چون انسانیت، آدمی را دعوت به حفظ احترام زندگی می‌کند، و همچنین معنای اینکه می‌گوییم: تو را به خدا قسم فلان کار را مکن و یا فلان کار را بکن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۲

این است که می‌خواهیم امر و نهی خود را به مقام و منزلتی که خدای سبحان در نظر مؤمنین دارد پیوند داده و مربوط سازیم، به طوری که مخالفت امر و نهی ما، خوار شمردن مقام خدای تعالی باشد و همچنین غرض و معنای اینکه می‌گوییم: و الله هر آینه فلان کار را می‌کنم، پیوند مخصوصی است که بین تصمیمی که بر کاری گرفته ایم و بین مقام و منزلتی که خدای متعال در نظرمان دارد برقرار کنیم، بطوری که فسخ آن عزیمت و نقض آن تصمیم ابطال منزلت و اهانت به حرمتی باشد که خدای سبحان در نظر ما دارد، و نتیجه این پیوند این است که خود را از فسخ عزیمت و شکستن عهده‌ی که بسته ایم باز داریم.

بنابراین می‌توان گفت: قسم عبارت است از ایجاد ربط خاصی بین خبر و یا انشاء و بین چیز دیگری که دارای شرافت و منزلت است، بطوری که بر حسب این قرار داد، بطلان و دروغ بودن انشا یا خبر مستلزم بطلان آن چیز باشد، و چون آن چیز در نظر صاحب قرار داد دارای مکان و احترام لازم الرعایه است و هیچگاه راضی به اهانت به آن نیست از این جهت فهمیده می‌شود که در خبری که داده راستگو است، و در تصمیمی که گرفته پایدار است، پس قسم در اینگونه امور تأکیدی است بالغ. در بعضی از لغات بجای قسم و در مقابل آن، خبر را به چیزی که فاقد شرف و احترام است مربوط می‌سازند، و غرضشان از این قسم پیوندها، اظهار بی‌اعتنایی است نسبت به خبری که می‌دهند و یا می‌شنوند، در حقیقت این یک قسم زخم زبان به شمار می‌رود. و لیکن از این قسم پیوندها در کلام عرب بسیار کم دیده می‌شود. تا آنجا که ما سراغ داریم سوگند از عادات و رسومی است که در تمامی زبانها متداول است و پیدا است که آنرا از نیاکان خود به ارث برده‌اند، نه اینکه مختص به یک زبان و از مخترعات یک نسل بوده باشد، و این خود دلیل بر این است که سوگند از شوون تلفظات یک لغت نیست بلکه حیات اجتماعی انسان وی را بسوی آن هدایت نموده است، زیرا انسان در بعضی از موارد می‌فهمد که چاره‌ای جز توسل به سوگند و استفاده از آن ندارد، و همیشه توسل به سوگند در بین امم دائر بوده و چه بسا در موارد متفرقه‌ای که نمی‌توان در تحت قاعده اش در آورد و احیانا در مجتمعات انسانی پیش می‌آید بمنظور دفع تهمت و دروغ و یا تسکین نفس و تایید خبر به آن متوسل می‌شده‌اند، تا اندازه‌ای که حتی قوانین کشوری هر امت در پاره‌ای از موارد از قبیل تحلیف سلاطین و اولیای مملکت در ابتدای تاجگذاری و یا افتتاح مجلس شورا و امثال آن به آن اعتبار و قانونیت داده است، اسلام نیز کمال اعتبار را نسبت به سوگندی که با نام خداوند واقع شود مبذول داشته و این نیست مگر برای خاطر عنایتی که اسلام به رعایت احترام مقام ربوبی دارد، آری اسلام ساحت قدس خدای تعالی را از اینکه مواجه با صحنه‌هایی که با مراسم ربوبیت و عبودیت منافی باشد حفظ کرده، و لذا کفارهای مخصوصی برای شکستن سوگند وضع نموده و سوگند زیاد را هم مکروه دانسته، و فرموده: ((لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشره مساکین)) و نیز فرموده: ((و لا تجعلوا الله عرضہ لایمانکم)) و سوگند را در مواردی که مدعی در محکمه، شاهدی بر دعوی خود ندارد معتبر دانسته و فرموده: ((فیقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدینا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۳

و از کلمات رسول الله (صلی الله علیه و آله) است که فرموده: شاهد آوردن به عهده مدعی و سوگند خوردن به عهده منکر است. و این اعتبار سوگند در حقیقت اکتفا کردن محکمه است به دلالت سوگند بر ایمان - درونی طرف در جایی که دلیل دیگری بر صدق گفتارش نباشد،

اعتماد به سوگند مدعی، به خدا، در شرع اسلام، ناشی از اعتماد به ایمان افراد در مجتمع اسلامی است

توضیح اینکه: مجتمع دینی مجتمعی است که بر پایه ایمان به خدای تعالی بنا نهاده شده و اجزای این مرکب که باهم تالیف شده و اجتماع را تشکیل داده اند، انسان های با ایمان است، خلاصه در چنین مجتمع سرچشمه همه سنت هایی که پیروی می شود و محور جمیع احکامی که جاری می گردد ایمان به خدا است. و کوتاه سخن، جمیع آثاری که از این چنین مردم بروز می کند همه و همه ناشی از حالت درونی و ایمان آنها است. چنانکه در یک مجتمع بی دین محور همه اینها ایمان افراد است به مقاصد قومی خود و همه سنن و قوانین کشوری و آداب و رسومی که در بینشان دایر است ناشی از ایمان است.

وقتی حال یک جامعه دینی چنین باشد و صحیح باشد اعتماد و اتکاء بر ایمان افراد در جمیع شوون اجتماعی و لوازم زندگی، همچنین صحیح است اعتماد به ایمان شان در جائی که جز ایمان به خدا دلیل دیگری بر صدق گفتارشان در بین نیست و این اعتماد به ایمان همان سوگندی است که شارع در مواردی که مدعی گواهی بر صدق دعوی خود ندارد برای وی تشریح فرموده، تا منکر، انکار خود را مربوط و بسته به ایمان درونی خود کند و بر صدق گفتار خود سوگند یاد نماید، به طوری که اگر کشف شود که در انکار و اظهاراتش دروغ گفته، کشف شود که در اظهار ایمانش به خدا نیز دروغگو بوده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۴

پس در حقیقت ایمانش که بوسیله عقد قسم مربوط و مرهون صدق گفتارش شده به منزله گروگانی است که مدیون، آنرا در اختیار طلبکار خود می گذارد که وقتی مجاز است گروگان را بگیرد که در وعده ای که داده وفا کند یعنی در سر موعد طلب وی را بپردازد و گرنه دیگر دست به گروگان پیدا نمی کند، همچنین منکر که در عالم اعتبار ایمانش گروگان به مطلبی بسته است که بر آن سوگند یاد کرده، به طوری که اگر خلاف آن مطلب کشف شد ایمانش نیز از بین رفته و از این سرمایه تهی دست شده و ایمانش در جامعه از درجه اعتبار ساقط می شود، و از ثمرات ایمانش - که در چنین مجتمع عبارت است از همه مزایای اجتماعی - محروم مانده و در این مجتمع که گفتیم باید اجزایش با هم موتلف باشند رانده و مطرود شده بلکه رانده زمین و آسمان می شود، نه در زمین ماوایی دارد که در آن قرار گیرد و نه آسمانی که بر سرش سایه افکند. مویذ این مطلب انزجار و تنفر شدیدی است که مسلمین صدر اسلام در برابر کسانی که از سنن دینی مانند نماز جماعت و حضور در جبهه جنگ تخلف می ورزیدند از خود نشان داده اند، چه از اعتراض مسلمین آنروز که در حقیقت روزگار سلطه دین بر همه هواها بوده به خوبی می فهمیم تا چه اندازه یک مرد متخلف از سنن دینی در نظر مجتمع مطرود و منفور بوده است، و عالم در نظر آن بی نوا، تا چه اندازه تنگ می شده. اینکه گفتیم مسلمین صدر اسلام برای این بود که اسلام، مجتمعی که به تمام معنی دینی باشد و دین بر تمامی شوون اجتماعی حکومت کند جز در صدر اسلام بخود ندیده، است.

در جوامع مادی امروز، نه تنها سوگند بلکه هیچ قانون و ضابطه دیگری کوچکترین اثری ندارد مجتمع کشورهای اسلامی امروز با اینکه اسمش اسلامی است در حقیقت مجتمعی است که دین در آنها رسماً حکومت و نفوذ ندارد، و بیشتر تمایلات مادی در دلها حکمفرماست، مجتمعی است که از مختصری تمایلات دینی آنهم بسیار ضعیف و مورد اعراض و طعن عموم و از تمایلات مادی بس شدید، ترکیب یافته است، مجتمعی که تمدن جدید قسمت عمده توجه مردم را بخود جلب کرده و علاقه اش تا اعماق دلها ریشه دوانیده و در نتیجه کشمکش بی عیب بین این دو علاقه و دو داعی در دلها براه انداخته و همواره در نزاع بین داعی دین و دنیا، غلبه و پیروزی نصیب تمایلات مادی بوده در نتیجه آن وحدت نظامی که اسلام در مجتمع دینی مسلمین بوجود آورده بود و در همه شوون اجتماع گسترش داشت از بین رفته و در روحيات مردم هرج و مرج عجیبی پیا خاسته است، البته در چنین روزگاری سوگند بلکه هر قانون دیگری هر چه هم در حفظ حقوق مردم از سوگند قوی تر باشد در مجتمعات امروز کوچکترین اثری ندارد، برای اینکه در این اجتماع نه تنها سلب اعتماد از قوانین دینی موجود در مجتمع شده، بلکه به هیچ یک از نوامیس و مقررات جدید هم اعتمادی نیست. این را هم باید تذکر داد که ما نمی خواهیم بگوئیم چون امروز ایمان

مردم ضعیف شده پس باید احکام مربوط به یمین (سوگند) از بین برود، نه، خدای تعالی به مقتضات هر عصر و روزگاری احکامش را نسخ نمی کند و اگر مردم از دین اعراض کنند و از آن به ستوه آیند، خداوند از شرایع دینیش دست بر نمی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۰۵:

با اعراض مردم از دین، احکام دینی منفسخ نمی شوند

آری دین در نزد خدای تعالی اسلام است و بس، و خداوند هیچوقت به کفر بندگانش راضی نمی شود، اگر بنا بود حق و حقیقت پیرو تمایلات آنان شود آسمانها و زمین تباہ می گردید، جز این نیست که اسلام دینی است متعرض جمیع شوون زندگی انسانی و شارح و مبین احکام آن، دینی است که هر یک از احکام آن نسبت به مابقی متناسب و متلازم است، به این معنا که یک پیوستگی و وحدت خاصی در سراسر احکام آن حکمفرما است و طوری به هم مربوطند که اگر فتوری در یکی از آنها دست دهد و یا یکی از آنها از بین برود اثرش در سراسر دین بروز می کند، عینا مانند بدن یک انسان که اگر یکی از اجزایش مریض شود در مابقی هم اثر می گذارد، و نیز همانطوری که در بدن انسان اگر عضوی فاسد و یا مریض شود نباید از سایر اعضا چشم پوشید و بدن را یکسره بدست مرض سپرد، بلکه باید آنرا سالم نگهداشت و در صدد علاج مریضی آن بر آمد. همچنین اگر اخلاق مردم رو به مادیت نهاد خداوند از سایر احکامش چشم نمی پوشد، آری اسلام گر چه ملتی حنیف و دینی آسان و پر گذشت است، و دارای مراتب مختلف وسیعی است و تکالیف خود را به قدر طاقت انجام و اجراء، متوجه اشخاص می کند و اگر چه در عین اینکه دارای حالتی است که در آن حالت باید حفظ جمیع شرایع و قوانینش یکجا و بدون استثناء رعایت شود، لیکن در عین حال دارای حالت دیگری است و آن حالت انفرادی است.

همانطوری که برای روز امنیت و سلامت احکامی دارد همچنین برای روز اضطراب احکام دیگری جعل کرده، نماز در روز امنیت و سلامت نمازی است شامل جمیع شرایط و فاقد جمیع موانع و در روز خوف و اضطراب نمازی است فاقد اغلب شرایط و عبارت است از اشاره و بس، و لیکن این گذشت و تنزل از مرتبه فوق به مرتبه مادون مشروط است به اضطراری که رافع تکلیف و مجوز ترک آن باشد، چنانکه فرموده: ((من کفر بالله من بعد ایمانه الا- من اکره و قلبه مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالكفر صدرا فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم)) تا آنجا که می فرماید: ((ثم ان ربک للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربک من بعدها لغفور رحیم)) و اما اینکه افراد مجتمع در برابر تمتعات مادی شیفته و بی خود شده و دستوراتی را از دین که منافی آن تمایلات است ترک نموده و بگویند این دستورات موافق سنن جاری در دنیای امروز نیست، صرف این جهت باعث نمی شود که احکام خدا از بین برود، زیرا همانطوری که گفتیم تنها اضطراب رفع تکلیف می کند و علاقه به تمایلات مادی، اضطراب و رافع تکلیف نیست، بلکه در حقیقت مادیت و دست از دین کشیدن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۰۶:

پاسخ به این توهم که سوگند به غیر اسم خدا و نیز خدا را به حق پیامبر (ص) و اولیایش قسم دادن شرک است

در اینجا بحث دیگری به میان می آید و آن این است که آیا همانطوری که بعضی ها خیال کرده اند سوگند به غیر اسم خدا، شرک به خداوند است یا نه؟ باید از کسی که چنین گمان کرده پرسید مقصود از این شرک چیست؟ اگر مقصود این است که سوگند چون مبتنی بر تعظیم است اگر به غیر اسم خدا واقع شود در حقیقت غیر خدا را تعظیم نموده و آنرا پرستیده. در جواب می گوئیم: هر تعظیمی شرک نیست، بلکه شرک عبارت است از اینکه عظمتی را که مخصوص ذات خداوندی است و با آن از هر چیزی بی نیاز است برای غیر خدا قائل شویم، به دلیل اینکه اگر هر تعظیمی شرک بود خود پروردگار در کتاب مجیدش مخلوقات خود را تعظیم نمی کرد و حال آنکه می بینیم به آسمان و زمین و مهر و ماده و خنس و کنس از ستارگان و شهاب هایی که فرو می ریزند سوگند خورده است، و همچنین به کوه و دریا و انجیر و زیتون و اسب و شب و روز و صبح و شفق و ظهر و عصر و روز قیامت قسم یاد کرده، و نیز به نفس و کتاب و قرآن عظیم و زندگی رسول الله (صلی الله علیه و آله) و به ملائکه و مخلوقاتی دیگر

در آیات زیادی قسم خورده، و معلوم است که سوگند خالی از یک نحوه تعظیم نیست.

با این حال چه مانعی دارد همانطوری که خداوند اشیاء را به عظمتی که خودش به آنها داده یاد فرموده، ما نیز آنها را به همان موهبت تعظیم، و به همان مقدار از تعظیم یاد کنیم؟ و اگر این تعظیم شرک بود، کلام خداوند به احتراز از چنین تعظیم و اجتناب از چنین شرک سزاوارتر بود، و نیز خداوند متعال امور بسیاری را در کلام خود احترام نموده، مثلاً درباره قرآن خود فرموده: ((و القرآن العظیم)) و درباره عرش فرموده: ((و هو رب العرش العظیم)) و درباره پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرموده: ((انک لعلی خلق عظیم)) و نیز برای انبیا و پیغمبران خود و هم چنین برای مؤمنین حقوقی بر عهده خود واجب نموده و آن حقوق را تعظیم و احترام کرده، از آن جمله فرموده: ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون)) و نیز فرموده: ((و کان حقاً علینا نصر المؤمنین)) با این حال چه مانعی دارد که ما نیز این امور را تعظیم نماییم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۷

و از کلامی که خدای تعالی درباره مطلق قسم دارد تبعیت نموده و خدا را به یکی از همان چهره‌هایی که خودش به آن قسم یاد کرده و یا به یکی از حقوقی که خودش برای اولیایش قرار داده قسمش بدهیم؟ و چطور می‌توان گفت که این نحوه قسم شرک به خدا است؟! آری این نحو قسم، قسم شرعی که در فقه در باب یمین و قضا، آثار و احکام مخصوصی دارد نیست، و قسم شرعی تنها قسمی است که به اسم خدای سبحان منعقد شود، و لیکن کلام ما در این جهت نبود. و اگر مقصود این است که بطور کلی تعظیم غیر خدا چه در قسم و چه در غیر قسم جایز نیست، این مدعائی است بدون دلیل بلکه دلیل قطعی بر خلافش هست.

بعضی هم گفته‌اند که خدا را به حق رسول الله (صلی الله علیه و آله) و سایر اولیایش قسم دادن و به آنان تقرب جستن و آنان را به هر وجهی که شده شفیع قرار دادن جایز نیست، زیرا این عمل خود یک نحوه پرستش و برای غیر خدا نفوذ معنوی قایل شدن است.

جواب این حرف هم نظیر جوابی است که از حرف قبلی داده شد، زیرا از این آقایان می‌پرسیم مراد شما از این نفوذ و سلطه غیبی چیست؟ اگر مراد از این سلطه، سلطه و نفوذ استقلالی است بطوری که رسول الله (صلی الله علیه و آله) و یا امامان (علیهم السلام) در مقابل خدای تعالی مستقل در تاءثیر باشند که خود روشن است هیچ مسلمانی که به کتاب خدا ایمان داشته باشد چنین خیالی را هرگز نمی‌کند. و اگر مراد مطلق سلطه و نفوذ معنوی است و لو به اذن خدا باشد چنین سلطه‌ای هیچ دلیلی بر امتناعش نیست، و هیچ اشکالی ندارد که بعضی از بندگان خدا مانند اولیای او متصف به چنین قدرتی بشوند، بلکه قرآن شریف پاره‌ای از سلطنت های غیبی را صریحاً به بعضی از بندگان خدا مانند ملائکه نسبت داده، از آن جمله فرموده است: ((حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون)) و نیز فرموده: ((و النازعات غرقا. و النشاطات نشطا. و السابحات سبحا. فالسابقات سبقا. فالمدبرات امرا)). و نیز فرموده: ((من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک)) و آیات کریمه قرآن در این باره بسیار زیادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۸

درباره شیطان و جنود او هم می‌فرماید: ((انه یریکم هو و قبيله من حیث لا ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون)) و درباره شفاعت انبیا و غیر انبیا در آخرت و همچنین درباره معجزات آنها در دنیا آیات زیادی هست، و ای کاش می‌فهمیدیم چه فرق است بین آثار مادی و غیر مادی که این آقایان آثار مادی را از قبیل سردی و گرمی را بدون هیچ استنکاف و انکاری برای هندوانه و عسل اثبات می‌کنند، و اما وقتی به آثار غیر مادی می‌رسند اسمش را سلطه غیبی گذاشته و آنرا انکار می‌کنند. اگر اثبات تاءثیر برای غیر خدا قدغن است فرقی بین آثار مادی و غیر مادی نیست، و اگر جایز است که چیزی به اذن خدا دارای اثر شود باز هم فرقی بین مادی و غیر مادی نیست، و هر دو یکسانند.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات مربوط به شهادت کافر و شاءننزل آنها)

در کافی از علی بن ابراهیم از رجال روایتی خود (اسم رجال را ذکر نکرده) نقل می کند که تمیم داری و ابن بندی و ابن ابی ماریه به عزم سفر از خانه بیرون شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۰۹

تمیم داری مسلمان و آن دو یعنی ابن بندی و ابن ابی ماریه نصرانی بودند، تمیم داری همراه خود خورجینی داشت که اموال خود را از آن جمله ظرفی طلائی و قلاده ای را در آن جای داده بود، اموال مزبور را می برد تا در بعضی از بازارهای عرب بفروشد، تمیم در بین راه به مرض شدیدی دچار شد و چون احساس می کرد که اجلش فرا رسیده آنچه از اموال که همراه داشت به ابن بندی و ابن ابی ماریه داد و سفارش کرد آنها را به ورثه اش برسانند، نامبردگان وقتی به مدینه برگشتند اموال را در حالی که ظرف طلا و قلاده را دزدیده بودند نزد ورثه آورده و ماجرا را شرح دادند، ورثه وقتی خورجین را گشودند دیدند همه اموال هست جز ظرف طلا و قلاده، از آن دو تن رسیدند آیا تمیم مرضش آنقدر طول کشید که محتاج فروش اموال خود شود؟ گفتند نه، کسالتش جز چند روزی به طول نیانجامید. پرسیدند آیا دزدها در سفر چیزی از اموالش ربودند؟ گفتند نه. پرسیدند آیا دادوستدی که در آن ضرر کرده باشد صورت داده؟ گفتند نه. گفتند ما گران بهاترین متاع او را که ظرفی طلا کاری و جواهر نشان و قلاده ای قیمتی بود دربار و بنه او نمی بینیم. آن دو تن گفتند ما نیز خبر نداریم، هر چه به ما سپرده بدون کم و کاست به شما رساندیم. ورثه تمیم آن دو تن را به شکایت نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) آوردند.

حضرت به ایشان فرمود: سو گند بخورید که شما این اموال را نبرده اید، آنها نیز سو گند خوردند، حضرت رهیشان کرد. پس از چندی اولیای تمیم ظرف و قلاده را در دست ایشان دیده و نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمدند و عرض کردند یا رسول الله! به آنچه که بر ابن بندی و ابن ابی ماریه دعوی دار بودیم دست یافتیم، و اینک معلوم کردیم که اموال مذکور در دست آنها است، رسول الله (صلی الله علیه و آله) منتظر شد تا از ناحیه خداوند متعال حکم این مسأله برسد، خدای متعال این آیه را نازل فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا شهاده بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیه اثنان ذوا عدل منکم او اخران من غیرکم ان انتم ضربتم فی الارض)).

تا اینجا خدای متعال شهادت اهل کتاب را تنها در امر وصیت آنها در سفری که از اهل اسلام کسی یافت نشود معتبر دانسته سپس فرموده: ((فاصابکم مصیبه الموت تجسونهما من بعد الصلوه فیقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا و لو کان ذا قریبی و لا نکتم شهاده الله انا اذا لمن الاثمین)) تا اینجا شهادت آن دو تن نصرانی و حکم رسول الله (صلی الله علیه و آله) را درباره قسم دادن شان تنفیذ می کند: ((فان عثر علی انهما استحقا اثما)) یعنی اگر معلوم شد که به دروغ سو گند خوردند: ((فاخران یقومان مقامهما)) یعنی دو تن از اولیای میت که مدعی هستند ((من الذین استحق علیهم الاولیان))، ((اولیان)) به معنی ((اولان)) یعنی دوتای اول است ((فیقسمان بالله)) به خدا سو گند می خورند که آنها به این ادعا سزاوارتر از آن دوتای اولند و اینکه آن دو در سو گند خود دروغ گفته اند: ((لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدینا انا اذا لمن الظالمین)) رسول خدا به اولیای تمیم فرمود تا مطابق دستوری که می دهد قسم بخورند آنها نیز قسم خوردند حضرت قلاده و ظرف طلا را از ابن بندی و ابن ابی ماریه گرفت و به اولیای تمیم داد، ((ذلک ادنی ان یاتوا بالشهاده علی وجهها او یخافوا ان ترد ایمان بعد ایمانهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۰

مؤلف: قمی نیز در تفسیر خود نظیر این روایت را نقل کرده و در آن روایت بعد از جمله ((تجسونهما من بعد الصلوه)) دارد که مراد از این نماز، نماز عصر است و ظاهرا کلمه: ((اولین)) که در کلام امام است به صیغه تشبیه است، و مراد از اولین که در تفسیر ((اولیان)) است همان دو شاهد اولند. و ظاهر معنی آیه به این نحوی که امام (علیه السلام) قرائت فرموده یعنی کلمه ((استحق)) را مبنی بر فاعل خوانده و همین قرائت به علی (علیه السلام) هم نسبت داده شده، و ما نیز در بیان سابق آنرا تایید نمودیم و گفتیم این معنی واضح ترین معانی است که در آیه احتمال داده شده است.



در در المنثور است که ترمذی (وی روایت را ضعیف دانسته) و ابن جریر و ابن ابی حاتم و نحاس از باذان مولای ام هانی از ابن عباس از تمیم داری نقل می کنند که در تفسیر آیه ((یا ایها الذین آمنوا شهاده بینکم اذا حضر احدکم الموت)) در شان نزول این آیه گفت: غیر از من و عدی بن بداه کسی دیگر دخالت نداشت، آنگاه راوی جریان را چنین نقل می کند که تمیم قبل از اسلام نصرانی بود، و در بین شام و مدینه برای تجارت رفت و آمد داشت، در یکی از سفرها مردی از آزاد شده های قبیله بنی سهم که نامش بدیل بن ابی مریم بود به اتفاق آن دو به شام آمده بود و جامی از نقره که عمده سرمایه اش بود همراه داشت، و می خواست تا به دربار سلطنتی شام برسد، اتفاقاً در راه مرخص شد، به همراهان خود وصیت کرد که اموالش را به ورثه اش برسانند، تمیم می گوید ما بدین حال بودیم که بدیل مرد، جام نقره ای که داشت برداشته و به مبلغ هزار درهم فروخته و پولش را بین خود تقسیم کردیم.

در مراجعت مابقی اموالش را به ورثه اش رساندیم، وقتی اثاث او را باز کردند جام را نیافتند، پرسیدند جام چه شد؟ گفتیم غیر از این اموال چیز دیگری نداشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۱۱

تمیم می گوید، این بود تا من بعد از آنکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) به مدینه تشریف آورد مسلمان شدم، و از این گناه خود منفعل بودم ناچار ورثه متوفی را دیده و داستان جام و اسلام خود را شرح داده و مبلغ پانصد درهمی که سهم من از پول جام بود به آنها دادم، و گفتم که همین مقدار هم نزد همسفر من فلانی است، ورثه رفتند و او را گرفته و نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) بردند، رسول الله (صلی الله علیه و آله) از آنها گواه خواست، دو نفر که حاضر شوند و شهادت دهند نیافتند، فرمود: پس ابن بداه را به چیزی که در دین خودش مقدس و عظیم است سوگند دهید، آنها نیز چنین کردند، ابن بداه بر براءت خود سوگند خورد، در این میان آیه مورد بحث: ((یا ایها الذین آمنوا شهاده بینکم)) تا آنجا که می فرماید: ((ان ترد ایمان بعد ایمانهم)) نازل شد، عمرو بن عاص چون چنین دید با یک نفر برخاسته و به نفع ورثه سوگند خوردند، رسول الله (صلی الله علیه و آله) به حکم سوگند پانصد درهم از ابن بداه گرفت و به ورثه داد.

مؤلف: این روایت صرفنظر از ضعف سندش همانطوری که می بینید کاملاً با آیه مطابقت ندارد، به خلاف روایت قمی. و اتفاقاً از طرق عامه هم روایتی از ابن عباس و عکرمه قریب به مضمون روایت قمی وارد شده است.

و نیز در در المنثور است که فاریابی و عبد بن حمید و ابو عبیده و ابن جریر و ابن منذر و ابوالشیخ از علی ابن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده اند که آن حضرت در آیه ((من الذین استحق علیهم الاولیان)) در کلمه استحق ((تا)) را به فتح قرائت فرموده اند.

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه و حاکم (وی روایت را صحیح دانسته) از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول الله (صلی الله علیه و آله) نیز ((استحق)) را به فتح ((تاء)) قرائت فرموده اند.

و نیز در آن کتاب است که ابن جریر از ابن عباس نقل کرده که گفت: این آیه نسخ شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۲

مؤلف: دلیلی بر آنچه در این روایت راجع به نسخ هست نداریم.

در کافی از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان و علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که درباره جمله ((اواخران من غیرکم)) فرمود: اگر شخص مسلمانی در شهری باشد که مسلمان در آنجا یافت نشود جایز است غیر مسلمان را بر وصیت شاهد بگیرد.

مؤلف: معنا و مفاد این روایت از آیه به خوبی استفاده می شود.

و نیز در این کتاب به اسناد خود از یحیی بن محمد نقل می کند که گفت: از امام ابی عبدالله (علیه السلام) از معنای آیه ((یا ایها الذین آمنوا شهاده بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیه اثنان ذوا عدل منکم او اخران من غیرکم)) پرسیدم، فرمود: مراد از



((ذوا عدل منکم)) دو نفر مسلمان و مراد از ((آخران من غیرکم)) اهل کتابند، و اگر از اهل کتاب کسی یافت نشد، از مجوس، برای اینکه سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله) در باب جزیه درباره مجوس همان سنتی بود که درباره اهل کتاب معمول می داشت، و این حکم وقتی قابل اجرا است که مردی در سرزمین غربت بمیرد، و از مسلمانان کسی بر بالینش نباشد، ناگزیر از اهل کتاب دو نفر را شاهد می گیرد. و در صورت اتهام، حاکم شرع آنان را بعد از نماز عصر توقیف می کند تا به خدای تعالی سوگند بخورند که: ((لا-نشتری به ثمننا و لو کان ذا قربی و لا نکتم شهاده الله انا اذا لمن الاثمین)) سپس فرمود: این وقتی است که ولی میت درباره شهادت شهود سوءظن داشته باشد، پس اگر به دست آوردند که شهود به باطل شهادت داده و عناد ورزیده اند، در صورتی که دو شاهد دیگر حاضر شوند و بجای شهود نخستین شهادت دهند حاکم شهادت شهود نخستین را نقض و از اعتبار ساقط می کند، ((فیقسمان بالله)) پس سوگند می خورند که شهادت ما به حق نزدیک تر از شهادت آن دو است و ما در شهادت خود تجاوز نکرده ایم، چه اگر تجاوز کرده باشیم هر آینه از ستمکاران خواهیم بود، اگر این دو شاهد چنین شهادتی دادند شهادت اول باطل و بر طبق شهادت دوم حکم می شود، زیرا خدای تعالی می فرماید: ((ذلک ادنی ان یاتوا...))

مؤلف: این روایت همانطوری که می بینید موافق مطلبی است که ما قبلا- در معنی آیه گفتیم، و در معنی آیه غیر از این روایت، روایات زیاد دیگری در کافی و تفسیر عیاشی از امام ابی عبدالله و امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۳

و در بعضی از روایات جمله ((اواخران من غیرکم)) به کفار که اعم از اهل کتاب است تفسیر شده، مانند روایتی که کافی از ابی الصباح کنانی از ابی عبدالله (علیه السلام) و عیاشی در تفسیر خود از ابی اسامه نقل کرده اند که گفت: از آن جناب از معنای ((اواخران من غیرکم)) پرسیدم، فرمودند: مراد از آنها دو نفر کافرند، پرسیدم: ((ذوا عدل منکم)) یعنی چه؟ فرمود: یعنی دو مسلمان.

این دو روایت گر چه از نظر اینکه متوافق و هر دو ایجابی هستند و بحسب صناعت علمی نمی توان بین آن دو معامله اطلاق و تقیید کرد و گفت که مراد از کفار در این روایات همان اهل کتاب در آن روایت است، لیکن سیاق روایت اول صلاحیت تفسیر اطلاق دوم را دارد و می تواند آنرا تقیید کند.

معنای این روایت که قرآن تمامیش تقریب و باطنش تقریب است

و در تفسیر برهان است که صدوق به اسنادی که ابی زید عیاش بن یزید بن حسن دارد از پدرش یزید بن حسن نقل می کند که گفت: موسی بن جعفر (علیه السلام) مرا حدیث کرد و فرمود که پدرم جعفر بن محمد (علیهما السلام) درباره قول خدای عزوجل: ((یوم یجمع الله الرسل فبقول ما ذا اجبتم قالوا لا علم لنا)) فرمود: می گویند ما علمی به ما سوای تو نداریم، موسی بن جعفر فرمود: امام صادق اضافه کرد: که قرآن تمامش تقریب و باطنش تقریب است. صاحب برهان می گوید: صدوق فرموده: مراد از این جمله این است که قرآن غیر از آیات توبیخ و وعید آیات رحمت و غفران هم دارد.

مؤلف: این معنایی که صاحب برهان درباره جمله: قرآن تمامش تقریب و باطنش تقریب است، از صدوق نقل کرده نه با صدر روایت منطبق است و نه با سیاق خود جمله. اما با صدر روایت منطبق نیست، برای اینکه معنای گفتار رسولان که گفتند: ((لا علم لنا)) این باشد که ما علمی به ما سوای تو نداریم، معنایی است که هیچ ربطی به این جهت که قرآن مشتمل بر آیات وعد و وعید است ندارد. اما اینکه گفتیم با سیاق خود جمله هم منطبق نیست، برای اینکه ظاهر جمله: قرآن تمامیش تقریب و باطنش تقریب است، این است که قرآن تمامیش هم تقریب و هم تقریب است، و تنها فرق آن دو از نظر ظاهر و باطن قرآن است، یعنی تمام قرآن باطنش تقریب است و باز تمامی آن ظاهرش تقریب است، نه اینکه بعضی از آیات آن تقریب و بعضی دیگر تقریب باشد. و ما اگر در این جمله و در صدر کلام امام (علیه السلام) تاملی بکنیم خواهیم دید که مراد آن حضرت از تقریب به قرینه مقابله اش با تقریب

معنایی است که لازمه آن مقابله با تقریب است و معلوم است که مقابل تقریب تبعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه :

۳۱۴

توضیح اینکه قرآن تمامش معارف و حقایق است، لیکن ظاهرش حقایق را از هم دور و اجزای معارف را از یکدیگر جدا می کند، و باطنش همه را به هم نزدیک و مربوط و مستحکم می سازد، بنابراین ما حصل معنای روایت این می شود که قرآن به حسب ظاهر طوری است که انسان خیال می کند مجموعه ایست از حقایق مختلفه ای از معارف که هیچ گونه ربطی بین آنها نیست، و لیکن در باطن با همه کثرت و بینونت و جدایی که از هم دارند کمال نزدیکی و اتصال را نسبت به هم دارند، به طوری که گویی یک روح در جمیع اجزای آن جریان دارد، و آن همان روح توحید است، خدای تعالی هم فرموده: ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)).

توضیح این روایت که مرا از ((لاعلم لنا)) اینست که ما علمی به ماسوای تو نداریم

با رعایت این معنایی که ما برای جملات آخر روایت کردیم به خوبی روشن می شود اینکه امام (علیه السلام) در این جملات، ((لا-علم لنا)) را تفسیر کرد به اینکه: ما علمی به ماسوای تو نداریم، تفسیری است که کاملاً با صدر روایت انطباق دارد، برای اینکه انسان و یا هر صاحب علمی که فرض شود، به وسیله و وساطت کسی و یا چیزی علم به هم می رساند و می داند آنچه را که می داند، به این معنا که خدای سبحان معلوم بالذات و غیر خدا معلوم بوسیله خداست، به عبارت دیگر وقتی علم به چیزی تعلق گیرد اول به خدای سبحان به نحوی که لایق ساحت قدس و کبریائی اوست تعلق می گیرد، سپس از ناحیه قدس او عبور کرده و به آن چیز تعلق می گیرد برای اینکه علم هر چیزی نزد خداست، خدای متعال است که هر کسی را به هر قدر که بخواهد علم روزی می کند که اینک فرمود: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء وسع کرسیه السموات و الارض)).

روایتی هم که در سابق از عبدالاعلی مولای آل سام از امام صادق (علیه السلام) نقل کردیم و هم چنین روایات دیگری این معنا را افاده می کنند، پس معنای گفتار انبیا که بنا بر تفسیر امام (علیه السلام) که گفتند: ما علمی بماسوای تو نداریم بدرستی که تویی علام الغیوب، این است که ما را علمی به چیزی از ماسوای تو نیست و اگر علمی به چیزی از ماسوای تو بهم رسانیم از جهت علمی است که به تو داریم، برای اینکه همه علم ما از آن تو است، وقتی مطلب از این قرار باشد تو از ما به آن چیز داناتری، زیرا آن مقدار علمی که ما به چیزی داریم در حقیقت همان علم هم علم تو است که به مشیت خود پرتوی از آن را به ما روزی کرده ای.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۱۵

این جاست که معنایی دقیق تر و لطیف تری برای جمله: بدرستی تویی علام الغیوب، در ذهن تجلی می کند و آن این است که هر آفریده ای از آفریده ها از آنجایی که هستیش جدای از هستی غیر خودش هست از این نظر از غیر خود غایب و نهان است، برای اینکه وجود آن محدود و مقدر است، و جز به آنچه که خدا بخواهد علم و احاطه نمی یابد، تنها خدای سبحان است که محیط به هر چیز و عالم به هر غیبی است، و هیچ چیزی به چیز دیگر علم به هم نمی رساند مگر از ناحیه خدای تعالی. بنابراین اگر ما امور را برای خود به دو قسم غیب و شهود تقسیم می کنیم، و می گوئیم بعضی از امور برای ما مشهود و بعضی غایب است، در حقیقت تقسیم به غیبی است که خدا ما را به آن آگاه ساخته و غیبی که ما را از آگاهی بر آن محروم نموده، و چه بسا ظاهر آیه ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول)) از نظر نکته ای که در اضافه غیب به ضمیر است این معنای دقیق را تأیید کند، و این بستگی دارد به اینکه خواننده محترم در این باره نیکو تامل نماید.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه ((یوم یجمع الله الرسل...)) فرموده است: خدای تعالی از انبیا می پرسد چه جوابی از امت خود درباره اوصیایی که جانشین خود بر آنان قرار دادید شنیدید؟ انبیا در پاسخ این سؤال می گویند: نمی دانیم بعد از ما چه کردند.

مولف: این روایت را قمی نیز در تفسیر خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل نموده. و در کافی هم از یزید از ابی عبدالله (علیه السلام) نظیر آن روایت شده و ذکر مسأله وصایت در این روایات یا از این باب است که وصایت انبیا نیز مانند سایر شرایع و بلکه اهم شرایع ایشان است، و یا از باب تاویل و اشاره به باطن آیه است. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۶

آیات ۱۱۱ - ۱۱۰، سوره مائده

إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَاٰلِٓٔتِكَ اِذْ اٰتٰتُكَ رُوحَ الْقُدُسِ تَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰةَ وَ الْاِنْجِيلَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْاَكْمَةَ وَ الْاَبْرَصَ بِاِذْنِي وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِي وَاِذْ كَفَّمْتُ بَنِي إِسْرٰٓءِيْلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ (۱۱۰) وَاِذْ اُوْحِيْتْ اِلَى الْحَوٰرِيْنِ اَنْ اٰمِنُوْا بِى وَ بَرَسُوْلٰى قَالُوْا ءَاْمَنَّا وَاَشْهَدُ بِاَنْنَا مُسْلِمُوْنَ (۱۱۱)

ترجمه آیات

به یاد آور روزی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: یاد کن نعمتی را که بر تو و مادرت ارزانی داشتم زمانی که من تو را به روح القدس تایید کردم، و توانستی در گهواره و نیز در بزرگی با مردم تکلم کنی و زمانی که کتاب و حکمت، و تورات و انجیل تعلیم دادم، زمانی که مجسمه ای از گل به صورت مرغی میساختی و در آن می دمیدی و به اذن من طیر می شد و به پواز در می آمد، و کور مادر زاد و بیمار به مرض برص را به اذن من شفا می دادی و مردگان را به اذن من زنده و از گور بیرون می کردی، بیاد آور روزگاری را که من تو را از شر بنی اسرائیل حفظ کردم، همان بنی اسرائیلی که وقتی برایشان معجزه و بینه می آوردی کفارشان می گفتند این نیست مگر سحری آشکار. (۱۱۰) و بیاد آور، روزی را که بر دل حواریین الهام کردم که به من و فرستاده ام عیسی بن مریم ایمان بیاورید، گفتند ایمان آورديم و شاهد باش که ما مسلمانيم. (۱۱۱)

بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۷

این دو آیه و همچنین آیات بعدی که داستان نزول مائده را حکایت می کند، و نیز آیات بعد از آن که متضمن خبری است از خداوند به عیسی بن مریم (علیهما السلام) به اینکه بزودی خداوند از او از اینکه چرا نصارا او و مادرش را برای خود دو معبود اتخاذ کردند باز خواست می کند همگی با غرضی که افتتاح این سوره به منظور ایفای آن بوده مرتبط هستند. و آن غرض دعوت به وفای به عهد و شکر نعمت و تحذیر از عهدشکنی و کفران نعمت های الهی است، همین مطالب است که آخر سوره را با اول آن مربوط ساخته و وحدت سیاق را در سراسر سوره حفظ کرده است.

بیان و توضیح آیات مربوط به معجزات عیسی (ع)

إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ... وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِي ...

این آیه معجزات باهره ای را که بدست عیسی بن مریم (علیه السلام) ظاهر شده می شمارد، الا اینکه علاوه بر شمردن معجزات بر او و مادرش منت می گذارد، و این معجزات تقریباً با همین الفاظ در سوره آل عمران آنجا که ملائکه با مریم حدیث می کنند و وی را به پیدایش عیسی (علیه السلام) بشارت می دهند ذکر شده است. در آن سوره می فرماید: ((و اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم - ياد آر آن زمانی را که فرشتگان گفتند ای مریم به درستی خداوند تو را به پیدایش فرزندی از ناحیه خود بنام عیسی بن مریم بشارت می دهد)) تا آنجا که می فرماید: ((و يكلم الناس في المهدي و كهلا - و با مردم در گهواره و در سن كهولت تكلم می کند)) آنگاه پس از چند جمله می فرماید: ((و يعلمه الكتاب و الحكمة و التوریه و الانجيل و رسولا الى بني اسرائيل - و او را كتاب و حكمت و تورات و انجيل می آموزد و در حالی که فرستاده خدا است به سوی بنی اسرائیل، ((انی قد جئتكم بايه من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيه الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله و ابري الا-كمه و

الابرس و احی الموتی باذن الله - بدرستی که من معجزه ای از طرف پروردگارتان برایتان آورده ام، من برای شما از گل مجسمه مرغی می سازم آنگاه در آن می دمم پس به اذن خدا مرغ می شود، و من کور مادر زاد و بیمار برصی را شفا می دهم، و مرده را به اذن خدا زنده می کنم)) تا آخر آیات. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۸

و تامل در سیاق این آیات ادعای ما را مبنی بر اینکه معجزات مذکور که بر حسب ظاهر مختص به حضرت مسیح (علیه السلام) است، در حقیقت نعمتهائی است که خداوند بر او و مادرش هر دو ارزانی داشته است، مدلل و روشن می سازد، چنانکه آیات سوره آل عمران هم که به مریم بشارت می دهد، به این معنا اشعار دارد، برای اینکه به نعمت بشارت داده می شود، پس معلوم می شود معجزات و موهبت هایی که از مختصات مسیح (علیه السلام) است از قبیل ولادت بدون پدر و تایید به روح القدس و آفریدن مرغ و شفای کور مادر زاد و پیسی و زنده کردن مردگان به اذن خدا، همگی برای مریم نیز نعمت و کرامت است، پس مسیح و مریم هر دو متنع به این نعمتهای الهی هستند، چنانکه خدای تعالی هم آن نعمتها را به هر دو نسبت داده و فرموده: ((نعمتی التي انعمت عليك و علی والدتك)) و آیه ((و جعلناها و ابنها آیه للعالمین)) نیز به همین معنی اشاره دارد، زیرا هر دو را یک آیه و معجزه شمرده است.

((اذ ایدتک بروح القدس تکلم الناس فی المهد و کھلا)) ظاهرا همین تایید به روح القدس بوده که مسیح را برای تکلم با مردم در گهواره آماده ساخته است، نه اینکه آن یک کرامت و این کرامت دیگری بوده، و از همین جهت جمله ((تکلم الناس فی المهد و کھلا)) را با واو عاطفه از ما قبل جدا نکرد و بدون واو و متصل به ما قبل ذکر نمود تا بفهماند که تایید به روح القدس و حرف زدن در گهواره یک معجزه است، تکلم مسبب از تایید و تایید سبب تکلم است، و چون این دو یک معجزه است، در بعضی از موارد قرآن به مسأله تکلم در گهواره اکتفا شده است، مانند آیه: ((یکلم الناس فی المهد و کھلا)) که در ضمن آیات آل عمران گذشت، و در بعضی از موارد به مسأله تایید به روح القدس اکتفا شده است، مانند آیه ((و اتینا عیسی بن مریم البینات و ایدناه بروح القدس)).

علامه بر اینکه اگر مراد از تایید، مسأله وحی و وساطت روح (ملائکه) بود اختصاص به مسیح نداشت، زیرا سایر انبیا هم این معجزه را داشتند، مضافا بر اینکه سیاق خود آیه هم از اینکه مراد از تایید را وحی بگیریم ابا دارد.

((و اذ علمتک الكتاب و الحکمه و التوریه و الانجیل)) ممکن است از اینکه کتاب و حکمت و تورات و انجیل را یکی کرده و کلمه ((اذ)) را بر سر هر یک از این چهار کلمه تکرار ننموده، استفاده شود که تمامی این علوم یکباره و بدون تدریج به آن جناب القا شده و او همه آنها را یک امر الهی واحدی تلقی نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۱۹

و همچنین جمله ((و اذ تخلق من الطین کھیئه الطیر فتنفخ فیہ فیکون طیرا باذنی و تبری الاکمه و الابرس باذنی)) از حیث اینکه لفظ ((اذ)) را تکرار ننموده، ظهور دارد در اینکه خلقت طیر و شفا دادن کور مادر زاد و جذامی همه دنبال هم و بدون فاصله زمانی بوده است، و اگر هم کلمه ((باذنی)) را در دنبال مسأله خلقت طیر ذکر نموده و ((باذنی)) که بعدا در آخر جمله ذکر می کند اکتفا ننموده، برای خاطر عظمت مسأله خلقت و افاضه حیات بوده، نه اینکه فاصله زمان را برساند، برای این عنایت بوده که در دلهای شونندگان خطور نکند که غیر خدا هم می تواند مستقلا افاضه حیات کند، و اگر خطور هم کند جای گیر نشود (گر چه برای مدت کوتاهی باشد) و خدا داناتر است.

((و اذ تخرج الموتی باذنی)) بیرون کردن مردگان کنایه از زنده کردن آنان است، و در این تعبیر عنایت روشنی است، و آن اینست که مردگانی را که مسیح زنده می کرده، مردگان مدفون بوده اند، و آن جناب افاضه حیات به آنان می کرده و برای از سر گرفتن زندگی در دنیا از قبرها بیرون شان می آورده، از لفظ ((الموتی - مردگان)) استفاده می شود که این مرده زنده کردن مکرر اتفاق افتاده است، در این آیات مباحث دیگری هست که سابقا در تفسیر سوره آل عمران گذشت، به آنجا مراجعه بشود.

وَإِذْ كَفَفْت بَنِي إِسْرَائِيلَ ...

این جمله دلالت دارد بر اینکه بنی اسرائیل بنای آزار وی را داشته اند، و خداوند او را از شرشان نگهداری می نمود. بنابراین این آیه با جمله ای که خداوند در سوره آل عمران در ضمن داستانهای مسیح ذکر کرده و فرموده: ((و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین)) منطبق می شود.

وَإِذْ أَوْحَيْتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ ...

این آیه نیز منطبق است با آیات سوره آل عمران که می فرماید: ((فلما احس عیسی منهم الکفر قال من انصاری الی الله قال الحواریون نحن انصار الله آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون)) از این جا معلوم می شود این ایمانی که خداوند در آیه مورد بحث ((و اذ اوحیت الی الحواریین ان امنوا بی و برسولی قالوا آمنا...)) ذکر نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۲۰ غیر ایمانی است که آنها از اول به مسیح آوردند، و به نبوتش اقرار کردند، برای اینکه ظاهر آیه سوره آل عمران که می گوید: ((فلما احس عیسی منهم الکفر)) این است که این احساس در اواخر ایام دعوت او بوده، در ایامی بوده که حواریین که در حقیقت سابقین و طبقه اول از مؤمنین به عیسی بودند ملازم و همراهش بوده اند، علاوه بر اینکه ظاهر آیه ((قال من انصاری الی الله قال الحواریون نحن انصار الله آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون)) این است که این دعوت برای میثاق گرفتن بر یاری دین خدا بوده، نه برای اصل ایمان به خدا، و لذا آیه شریفه با جمله ((و اشهد بانا مسلمون)) که اعلام تسلیم در برابر امر خدا به اقامه دعوت و تحمل مشقت در راه او است ختم شده است، و معلوم است که طبعاً این تسلیم و تحمل زحمت بعد از اصل ایمان است، پس معلوم شد که مراد از اینکه فرمود: ((و اذ اوحیت الی الحواریین...)) قضیه عهد و پیمان گرفتن از حواریین است، و در آیه بحث های دیگری هست که ما آن اباحت را در سوره آل عمران گذرانیدیم.

بحث روایتی

(چند روایت درباره معجزات حضرت مسیح (ع))

مرحوم صدوق در کتاب معانی الاخبار به سند خود از ابی یعقوب بغدادی نقل می کند که گفت ابن سکیت خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: از چه رو خداوند به موسی بن عمران ید بیضا، عصا و آلت سحر داد، و به حضرت عیسی آلت پزشکی و طبابت، و به رسول الله (صلی الله علیه و آله) کلام و سخنوری؟

حضرت فرمود به درستی خدای تعالی موسی را در زمانی مبعوث کرد که اغلب مردم آنروز بیشتر کارشان سحر بود، و لذا موسی از طرف خدای تعالی بسوی ایشان مبعوث شد و کارهایی انجام می داد که مردم با همه تخصص و قدرتی که در سحر داشتند از انجام مثل آن عاجز بودند، قهرا سحرهاشان باطل و حجت موسی بر ایشان اثبات شد، و خدای تعالی عیسی را در زمانی مبعوث نمود که بیشتر مردم به امراض گوناگون و آفت های عضوی مبتلا و بسیار به طبییی که شفای شان دهد نیازمند بودند، لذا عیسی (علیه السلام) معجزه اش چیزی بود که خود مردم از آن بهره ای نداشته و خداوند او را در این راه آنقدر قدرت داد که می توانست مردگان را زنده نماید و کورهای مادر زاد و مبتلایان به پیسی را شفا دهد، و بدین وسیله حجتش را بر مردم اثبات نماید، و خدای تعالی محمد (صلی الله علیه و آله) را در زمانی مبعوث نمود که کار عمده و تخصصی مردم سخنرانی و خطبه خوانی و سرآیدن اشعار بوده، لذا رسول الله (صلی الله علیه و آله)

به کتاب و موعظه و حکمتی مبعوث شد که گفتار آنان را باطل نموده و حجتش را بر آنان اثبات کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶

صفحه: ۳۲۱

ابن سکیت عرض کرد: من که تاکنون کسی را مانند تو ندیدم، بفرمائید بینم امروز حجت خدا چیست؟ فرمود عقل است که با آن راست گویان و دروغ پردازان به خدا تشخیص داده می شوند، آن یکی تصدیق و این دیگری تکذیب می گردد، ابن سکیت گفت

به خدا قسم جواب من همین بود که تو دادی .

و در کافی است که محمد بن یحیی از احمد بن محمد از حسن بن محبوب از ابی جمیله از ابان بن تغلب و غیر او از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل می کند که شخصی از آن جناب پرسید: آیا عیسی بن مریم کسی را بعد از مردنش زنده کرده ، به طوری که عمری را برای مدتی از سر گرفته باشد و مانند سایرین غذا خورده و بچه دار شده باشد؟

حضرت فرمود: آری عیسی (علیه السلام) رفیقی داشت که در راه خدا با او برادری می کرد و همواره عیسی به سراغش می رفت و در سرایش رحل اقامت می انداخت . وقتی عیسی مدتی از او غایب شد، پس از مراجعت از سمت اقامتگاه رفیقش عبور کرد تا سلامی به او بدهد دق الباب کرد مادرش بیرون آمد، عیسی از او حال برادر پرسید، پیر زن عرض کرد: یا رسول الله! برادرت به رحمت ایزدی پیوست ، فرمود میل داری بار دیگر او را ببینی عرض کرد آری ، فرمود فردا می آیم و به اذن خدا او را برایت زنده می کنم ، چون صبح شد عیسی نزد آن زن آمد و گفت با من بیا تا بر سر مزار رفیقم برویم ، عیسی (علیه السلام) وقتی بر سر مزار او رسید ایستاد و دست به دعا بلند نمود، چیزی نگذشت که قبر شکافته شد و فرزند آن زن در حالی که زنده شده بود بیرون آمد، وقتی چشم مادر به او و چشم او به مادر افتاد هر دو به گریه در آمدند، عیسی (علیه السلام) به حال آن دو رقت نمود و گفت : میل داری بامادرت در دنیا بمانی ؟ عرض کرد: آیا با رزق و خوراک و عمر یا بدون خوراک و رزق و مدت ؟ فرمود بلکه با رزق و مدت بیست سال که در آن مدت ازدواج بکنی و فرزند دار شوی . عرض کرد: اگر چنین است آری مایلم ، حضرت او را به مادرش سپرد و رفت و آن جوان همانطوری که مسیح وعده داده بود بیست سال دیگر زندگی نمود و فرزنددار شد.

در تفسیر عیاشی از محمد بن یوسف صنعانی از پدرش روایت کرده که گفت : از حضرت ابی جعفر پرسیدم از معنی ((اذوحیت الی الحواریین)) که مگر به حواریین هم وحی می شده ؟ فرمود وحی در اینجا به معنی الهام است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۲

مؤلف : در قرآن در بسیاری از موارد وحی به جای الهام استعمال شده یکی آنجا که می فرماید: ((و اوحینا الی ام موسی ان ارضیه)) یکی دیگر آیه ((و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا)) و نیز آیه ((بان ربک اوحی لها)) می باشد. المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۳

آیات ۱۱۵ - ۱۱۲ ، سوره مائده

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۱۲) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (۱۱۳) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوْلَادِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۱۱۴) قَالَ اللَّهُ إِنْ مُنَزَّلْنَا عَلَيْكَ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (۱۱۵)

ترجمه آیات

به یاد آر زمانی که حواریین عیسی به وی گفتند ای عیسی بن مریم آیا پروردگار تو توانائی دارد مائده ای از آسمان بر ما نازل کند؟ گفت پرهیزی از خدا اگر دارنده ایمانید . (۱۱۲) دگفتند می خواهیم از آن مائده بخوریم تا قلبهایمان مطمئن شود و بدانیم که تو ما را در ایمانمان تصدیق کرده ای و بر آن ما از گواهان باشیم . (۱۱۳) عیسی بن مریم گفت بار الها! ای پروردگار ما نازل فرما بر ما مائده ای از آسمان تا برای ما و پیروان کنونی و آینده ما عید، و خود معجزه ای از ناحیه تو باشد، پروردگارا روزیمان کن که تو بهترین روزی دهندگانی . (۱۱۴) خدای متعال فرمود: من بزودی آن مائده ای را که خواستی نازل خواهم کرد، ولی اگر بعد از آن باز هم کسی کفر بورزد باید بداند که به راستی او را عذابی می کنم که احدی از عالمیان را به چنان عذاب دچار نمی کنم (۱۱۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۴



## بیان آیات

رد سخن بعضی که گفته اند مائده نازل نشده ، و بیان عدم انطباق داستان مائده قرآن باداستان نان و ماهی در انجی یوحنا این آیات ، داستان نزول مائده را بر مسیح و یارانش یاد آوری می کند، گر چه تصریح ندارد به اینکه چنین مائده ای نازل شده ، لیکن از اینکه آیه آخری مشتمل است بر وعده قطعی و بدون قید به اینکه نازل خواهد کرد، و از اینکه خدای متعال همانطوری که خودش خود را وصف کرده ، تخلف در وعده نمی کند، استفاده می شود که چنین مائده ای نازل کرده است ، و اینکه بعضی گفته اند: حواریین بعد از اینکه آن تهدید شدید را از خداوند نسبت به کسی که بعد از این معجزه کفر بورزد شنیدند حرف خود را از عیسی پس گرفتند، گفتاری است که از قرآن و احادیث دلیل قابل اعتمادی بر آن یافت نمی شود، این سخن از عده ای از مفسرین از آن جمله مجاهد و حسن نقل شده است و دلیلی بر گفتار خود نیاورده اند، و اگر هم کسی بگوید گفتار مجاهد و حسن خود به منزله روایت است و روایت موقوفه خواهد بود، علاوه بر اینکه معارضند با روایات دیگری که دلالت بر نزول مائده دارند، بر فرض اینکه اگر گفتار اینان به منزله روایت هم باشد تازه خبر واحدی بیش نیست ، و در جای خود مسلم است که خبر واحد در غیر احکام حجت نیست .

پس به گفته اینان نمی توان استناد جست به اینکه چنین مائده ای نازل نشده ، و چه بسا استدلال شود بر نازل نشدن مائده به اینکه اگر چنین چیزی بود نصارا خبر دار می شدند و در کتبشان اثری از آن دیده می شد، چون داعی آنها بر حفظ شعائر و مقدسات دینشان زیاد بوده ، کما اینکه عشای ربانی را به سیره مستمره دست به دست گردانیده و تاکنون حفظ کرده اند و از داستان مائده در کلمات خود آنها و نه در کتابهای مقدسشان اثری دیده نمی شود. این استدلال نیز صحیح نیست ، برای اینکه اگر کسی خبره در تاریخ و مطلع از مسأله شیوع نصرانیت و ظهور انجیل ها باشد، به امثال این حرفها اعتنایی نمی کند. زیرا نه کتابهای مقدس نصارا به طور تواتر به زمان مسیح مستند می شود و نه این نصرانیت فعلی به زمان آن جناب متصل می گردد، بلی البته این هست که در بعضی از انجیل ها این معنا دیده می شود که مسیح (علیه السلام) شاگردان خود و جماعتی از مردم را به نان و ماهی مختصری بطور اعجاز اطعام کرده ، لیکن این حکایت با داستانی که قرآن راجع به مائده دارد در هیچیک از خصوصیات تطبیق نمی شود، در انجیل یوحنا، اصحاب ششم داستان نان و ماهی را چنین نقل می کند:

۱ - بعد از آن مسیح گذشت به پل دریای جلیل (و آن دریای طبریه است) ۲ - جمع کثیری هم به دنبالش رفتند، چون معجزاتی را که در خصوص بیماران انجام می داد از او دیده بودند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۵

۳ - مسیح بر فراز کوهی صعود نمود و با شاگردانش در آنجا نشست

۴ - و این داستان در ایامی بود که عید فصح یهود (روزی که یهود از مصر بیرون شدند) نزدیک بود

۵ - مسیح چشم انداخت و دید که جمع کثیری به سویش می آیند، رو به فیلبس کرد و گفت : از کجا نانی تهیه کنیم که این جمعیت بخورند؟

۶ - این را برای این گفت که فیلبس را بیازماید، برای اینکه مسیح می دانست که وی تصمیم چه عملی را گرفته

۷ - فیلبس پاسخ داد با دویست دینار هم نمی توان این جمعیت را نان داد و لو اینکه سیر هم نشوند و هر کدام جز مختصری نخورند

۸ - یکی از شاگردانش که همان اندراوس برادر سمعان بطرس بود گفت

۹ - در اینجا جوانی است که همراهش پنج گرده نان جو و دو عدد ماهی هست ، و لیکن این غذای مختصر کجا کفاف این همه جمعیت را می دهد

۱۰ - مسیح گفت بگوئید مردم تکیه کنند، اتفاقا در آن مکان علف سبز فراوان بود، مردم که عده شان به پنج هزار نفر بالغ می شد

همه تکیه دادند

- ۱۱ - مسیح نان ها را گرفت و شکر گذاشت آنگاه آنها را در بین شاگردان خود تقسیم نمود، شاگردان این نان ها را به مردمی که تکیه داده بودند دادند، و همچنین دو عدد ماهی را تقسیم کرد و هر کسی هر چه خواست گرفت
- ۱۲ - پس از آنکه همه سیر شدند مسیح به شاگردانش گفت پاره نان ها را جمع کنید تا چیزی از آن ضایع نشود
- ۱۳ - پس آنها را جمع کردند و دوازده زنبیل را از آن پاره هائی که از پنج گرده نان زیاد آمده بود پر کردند
- ۱۴ - وقتی مردم این معجزه را از مسیح دیدند، گفتند این مرد در حقیق همان پیغمبری است که بنا بود به عالم بیاید
- ۱۵ - و اما مسیح چون دانست که آنها بنا دارند بیایند و او را ببرند و به پادشاهی خود منصوبش کنند، از آنجا هم برگشت و به تنهایی بر فراز کوه رفت .

این بود داستان نان و ماهی که انجیل یوحنا آنرا نقل کرده ، و همان طوری که می بینید با داستان مائده قرآن مطابقت ندارد، و به هر حال دقت در داستان مائده و سیاق آیات قرآن که متضمن نقل آن است انسان را به یک بحث دیگری راهنمایی می کند، زیرا سؤال الی که در اول این آیات از قدرت خدای تعالی شده به ظاهرش سؤال الی است خالی از ادبی که رعایتش در حق خدای تعالی واجب است ، آخر این آیات هم منتهی می شود به اینکه خدای تعالی کسی را که به این آیات کفر بورزد تهدید به عذابی کرده که نظیرش در خصوص هیچیک از معجزات مخصوص به انبیا و معجزاتی که امت ها از پیغمبران خود مطالبه کرده اند، از قبیل درخواستهای قوم نوح و هود و صالح و شعیب و موسی و محمد (صلی الله علیه و آله ) دیده نشده است .

از دقت در صدر و ذیل آیه این سؤال پیش می آید که حواریون به چه جرمی مستحق چنین کیفر باشند، کیفری که نظیری برای آن نباشد؟ اگر بگوییم از جهت سؤال که خارج از ادب و نزاکت شان بوده ، زیرا تعبیرشان تعبیر کسی است که در قدرت خدای سبحان شک داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۶

در جواب می گوئیم سوالات امت های سابق بر امت مسیح و همچنین رفتار سرکشان قوم رسول الله (صلی الله علیه و آله ) و رفتار یهودی های معاصر آن جناب خیلی بدتر و به مقام پروردگار اهانت آمیزتر بود، بلکه آنان انبیاء خود را مسخره و استهزاء می کردند، تا چه رسد به بی ادبی در کلام .

و اگر بگوییم برای این بوده که حواریین قبل از این سؤال ایمان آورده بودند و در این صورت صحیح است که تهدید شوند به اینکه اگر بعد از ایمان و نزول مائده و مشاهده این معجزه باهره باز هم کفر بورزند مستحق چنین عذاب شدید هستند.

در جواب می گوئیم : گرچه کفر اینطوری طغیان بزرگی است ، لیکن باز هم اختصاص به حواریین نداشته و عمل بیسابقه نیست ، زیرا در سایر امت ها نیز از این قبیل طغیانها زیاد بوده و هیچیک از آنان حتی کسانی که بعد از رسیدن به مقام قرب حق و مشاهده آیات خداوندی مرتد شدند به چنین وعیدی مواجه نشدند، مانند آن شخصی که خدای تعالی درباره اش فرمود: ((واتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین)) چیزی که در این مقام ممکن است گفته شود این است که این قضیه از جهت سؤال الی که در صدر آن است به معنای مخصوصی از سایر معجزات انبیا، که در قبال درخواست امت های خود و یا ضرورت های دیگری اقامه کرده اند متمایز می شود.

ذکر انواع معجزات انبیاء (ع) و خصوصیت معجزه مائده

توضیح اینکه معجزاتی که کلام الله مجید از آنها یاد کرده چند قسم است : یکی معجزاتی که پروردگار در همان اوان بعثت انبیاء به آنان داده تا موید و حجت بر نبوت یا رسالتشان باشد، مانند ید بیضا و عصایی که به موسی (علیه السلام) داد، و زنده کردن مردگان و خلقت طیر و شفای کور مادر زاد و پیسی ، که به عیسی (علیه السلام) ارزانی داشت ، و قرآنی که به رسول الله (صلی الله علیه و آله ) نازل فرمود. و این نوع معجزات را به خاطر دعوت انبیا و اتمام حجت شان بر کفار، خداوند به آنان داده است تا اگر

کسی زیر بار نرفت و گمراه شد حجت بر او تمام باشد و آن کس هم که پذیرفت و به نور ایمان زندگی یافت با حجت و بینه زنده شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۲۷ :

قسم دیگر، معجزاتی است که کفار، انبیای خود را به ارائه آن تکلیف کرده اند، مانند ناقه صالح و امثال آن و از همین قسم است عذابهای مخوفی که انبیا در دعوت خود استعمال کرده اند، مانند ملخ، شپش و قورباغه و غیر اینها از عذابهای هفتگانه ای که موسی (علیه السلام) درباره قوم فرعون بکار برده و نیز مانند طوفان نوح و زلزله ثمود و باد صرصر عاد و غیر اینها. و اینگونه معجزات مخصوص معاندینی بوده که زیر بار حق نمی رفتند.

قسم سوم معجزاتی است که خداوند متعال در مواقعی که احتیاج و ضرورتی ایجاب می کرده آنها ارائه میداده، مانند منفجر شدن چشمه از شکم سنگ و نزول ((من)) و ((سلوی)) در بیابان بر بنی اسرائیل و کندن کوه طور از ریشه و نگهداشتنش بر بالای سر آنان و شکافتن دریا برای نجاتشان از فرعون و ستمگری های او، همه اینها معجزاتی بوده که به منظور ترسانیدن عاصیان و کسانی که از پذیرفتن حق استنکاف می ورزیدند یا به منظور تعظیم و تکریم مؤمنین انجام می شده، تا شاید کلمه رحمت، در حقیقت تمام شود، گرچه خودشان درخواست نکرده باشند.

و از همین باب است مواعیدی که خدای تعالی در قرآن کریم مؤمنین را به آنها وعده داده تا کرامتی باشد برای رسول الله (صلی الله علیه و آله)، مانند وعده به فتح مکه و خذلان مشرکین از کفار قریش و غلبه روم و غیر آن.

این بود انواع معجزاتی که در قرآن کریم و در تعلیمات الهی از آنها یاد شده، و اما اینکه بعضی از هوسبازان با دیدن معجزه باز مطالبه معجزه دیگری کرده اند - و ما آنها در این اقسام ذکر نکردیم - برای این بود که این عمل به تعبیر قرآن و تعلیمات الهی هذیانهایی بوده که نباید به آنها اعتنا نمود، مانند مطالبه کردن اهل کتاب از رسول الله (صلی الله علیه و آله) که با بودن قرآن در دسترس شان کتاب دیگری بر ایشان نازل کند و قرآن در این باره می فرماید: ((یسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره)) تا آنجا که می فرماید: ((لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه و الملائكة يشهدون و كفى بالله شهيدا)) و نیز مانند درخواستیکه مشرکین در خصوص نازل کردن

ملائکه و نشان دادن پروردگارشان از رسول الله (صلی الله علیه و آله) کردند، و خدای تعالی درباره آنان فرموده: ((و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و عتوا عتوا كبيرا)) و نیز فرموده: ((و قالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى في الاسواق لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا او يلقى اليه كثر او تكون له جنه ياكل منها و قال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوها فلا يستطيعون سبيلا)) و همچنین آیات زیاد دیگری نظیر اینها. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۲۸ :

و این بی اعتنائیهای قرآن همه برای این است که غرض از معجزه ظهور حق و اتمام حجت است نه چیز دیگر، و معلوم است که برای ظهور حق و اتمام حجت، انجام یک معجزه کافی است، و سؤال از تکرار آن جز بازیچه گرفتن آیات خدا و لعب با مقام ربوبی و تردید بی جا، معنای دیگری ندارد و این خود بزرگترین طغیان و استکبار است، و اگر همین عمل زشت از مؤمنین سر بزند معلوم است که گناهش بیشتر و زشتیش نمودارتر است. مومن با اینکه ایمان به خدا دارد و خصوصا مومنی که معجزات و آیات خدا را به چشم خود دیده آنگاه ایمان آورده است، چه کار با معجزه مجدد و نزول آیات آسمانی دارد؟ و آیا مطالبه معجزات مجدد را با این فرض جز به اقتراحات هواپرستان و درخواستشان از شعبده بازان و مرتاضین که برای سرگرمی و خوش گذرانی شان عجیب و غریب ترین نمایشها را بدهند، می توان تشبیه نمود؟ و بیان وجه تهدید شدید حواریون در ((فمن يكفر منكم (...))

و چیزی که ظاهر آیه ((اذ قال الحواریون یا عیسی بن مریم هل یستطیع ربک ان ینزل علینا مائده)) آنها افاده می کند این است که

حواریین از مسیح تقاضای معجزه مخصوصی کرده اند در حالی که خود از اصحاب و از خواص آن جناب بوده اند، و بارها معجزات باهره و کرامات ظاهره ای که داشت از او دیده بودند. آری مسیح مبعوث به قوم خود نشد مگر به همان معجزات، کما اینکه آیه ((و رسولا الی بنی اسرائیل انی قد جئتکم بایه من ربکم انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر فانفخ فیہ فیکون طیرا باذن الله ...)) این معنا را به خوبی می رساند، با این حال چگونه تصور می شود کسی که به مسیح ایمان آورده معجزات او را ندیده باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۲۹

با اینکه مسیح خودش به خودی خود معجزه بود، زیرا خداوند او را بدون پدر آفریده، و به روح القدس تائیدش نمود، و در نتیجه در گهواره با مردم تکلم می کرد، همانطوری که در کهولت می کرد، و خداوند با معجزات پی در پی روز بروز به کرامتش می افزود تا آنکه بسوی درگاه خویش صعودش داد، و عاقبت امرش را هم به عجیب ترین معجزات خاتمه داد، با این حال درخواست کردن حواریین معجزه ای را که به سلیقه خود انتخاب کرده بودند (مائده) بعد از مشاهده آن همه آیات، عمل بسیار زشتی بود، و از همین جهت مسیح (علیه السلام) با این کلام خود ((اتقوا الله ان کنتم مؤمنین)) آنها را توبیخ نموده است، و بخاطر همین زندقگی بود که خود آنها اقتراح و درخواست خود را توجیه کرده و مطالبی گفتند که آن حدت و صولتی را که در اطلاق کلامشان بود شکست و آن مطالب این بود که گفتند: ((نرید ان ناکل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نکون علیها من الشاهدین)) غرض ما از این درخواست تنها خوردن و تفنن به امور خارق العاده و بازیچه گرفتن آیات الهی نیست بلکه اغراض دیگری در نظر گرفته ایم و آن عبارتست از تکمیل علم خود و ازاله خاطرات سوء از دلهايمان و گواه بودنمان بر آن معجزه.

و این اعتذارشان خود موید گفتار ما است که این درخواست از حواریین زشت و غیر متوقع است، و لیکن در عین اینکه غرض خود را از این درخواست توجیه کردند، مع ذلک از مسأله خوردن صرفنظر نکردند، و اشکال هم همین جا است، باز اگر می گفتند: ((نرید ان ناکل منها فطمئن قلوبنا... - می خواهیم از آن مائده بخوریم و در نتیجه خوردن آن دلهايمان مطمئن شود)) اشکال کمتر بود از اینکه گفته اند: ((نرید ان ناکل منها و تطمئن قلوبنا - می خواهیم از آن بخوریم و دلهايمان مطمئن شود)) برای اینکه بین این دو تعبیر فرق واضحی است، تعبیر اول به خوبی می رساند که غرض هوسرانی و گزاف گوئی نیست به خلاف تعبیر دومی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۳۰

و چون حواریین در این پیشنهاد خود پافشاری کردند، عیسی (علیه السلام) درخواست آنان را پذیرفت و از پروردگار خود خواهش کرد که آنها را به مائده ای که خواسته اند اکرام نماید، و چون این معجزه در نوع خود منحصر است به امت عیسی و بر خلاف سایر معجزات که در حال ضرورت انجام می شده بدون هیچ ضرورت و تنها به خاطر اقتراح در یک امر غیر لازم انجام یافته است، از همین جهت عیسی (علیه السلام) به درخواست خود عنوانی داد که صلاحیت داشته باشد سؤال خود را از ساحت عظمت و کبریائی خداوند به آن عنوان توجیه نماید، عرض کرد: ((اللهم انزل علینا مائده من السماء تکون لنا عیدا لاولنا و اخرنا - بار الها فرو فرست بر ما خوانی از آسمان تا برای همه ما از اولین و آخرین عیدی باشد)) چون عید در نزد هر قوم و ملتی عبارتست از روزی که در آن روز به افتخار موهبتی اختصاصی نایل آمده باشند، و روز نزول مائده هم برای مسیحیت همین خاصیت را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۳۰

باری عیسی (علیه السلام) از پروردگار خود خواست آنچه را که خواست، و حاشا که عیسی از خدا خواهشی کند مگر بعد از اینکه بداند و امیدوار باشد که خداوند دعایش را مستجاب می کند و او را در نزد امتش خوار و رسوا نمی سازد، و حاشا که پروردگار، پیغمبرش را در خواهشی که کرده نا امید ساخته و دست رد به سینه اش بزند. آری پروردگار مسیح دعای او را مستجاب کرد، الا-اینکه شرط کرد که هر کس نسبت به این معجزه کفر بورزد همانطوری که خود معجزه بی سابقه و مخصوص این امت است، عذاب آنکس هم بی سابقه و عذابی خواهد بود که کسی تاکنون به آن عذاب معذب نشده است و فرمود: ((انی منزلها

علیکم فمن یکفر بعد منکم فانی اعذبه عذابا لا اعذبه احدامن العالمین)).

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ

کلمه ((اذ)) ظرفی است متعلق به مقدر و تقدیر آن چنین است: ((اذکر اذقال: به یاد آر روزی را که حواریون گفتند)) و یا کلمه دیگری نظیر آن.

بعضی از مفسرین بر آنند که کلمه ((اذ)) متعلق است به ((قالوا امنا...)) که در آیه قبلی است و معنای آن این است: حواریون گفتند ایمان آوردیم به خدا و تو گواه باش که ما مسلمانیم، وقتی این را گفتند و اظهار ایمان کردند که به عیسی گفتند آیا پروردگار تو می تواند مائده ای از آسمان به سوی ما نازل کند؟

و به زعم این مفسرین مراد از این آیه این است که حواریون نه در دعوی ایمان راستگو بودند و نه در اینکه عیسی (علیه السلام) را که بر اسلام و ایمان خود گواهی می گرفتند جدی بودند، و این تفسیر صحیح نیست، و نمی توان گفت متعلق ((اذ)) جمله ((قالوا امنا)) در آیه قبلی است، زیرا با ظاهر سیاق آیه قبلی نمی سازد چون از آن آیه استفاده می شود که ایمان حواریون خالص بوده و خداوند به آنان الهام کرد که به من و به رسولم ایمان بیاورید و به همین موهبت به عیسی منت نهاده، با این حال چطور می توان گفت ایمان شان خالص نبوده؟! علاوه بر این، اگر آیه مورد بحث نشانه بی ایمانی شان بود جا نداشت حواریون این حرف را بزنند و بی ایمانی خود را اظهار کنند تا آنکه خداوند رسوایشان سازد.

((مائده)) سفره و خوانی را گویند که در آن طعام باشد. راغب گفته است: ((مائده)) طبق و خوانی است که در آن طعام باشد هم بخود آن طبق مائده گفته می شود و هم به آن طعام، و گفته می شود: ((مادنی، میدنی - غذایم داد، غذایم میدهد)).

و متن سؤالی که خداوند در این آیه از حواریون حکایت نموده، یعنی جمله: آیا پروردگار تو می تواند مائده ای از آسمان بر ما نازل کند، معنی ظاهریش معنائی است که بسیار بعید به نظر می رسد که از مثل حواریین صدور یابد و حال آنکه آنان اصحاب مسیح و شاگردان و خواص و ملازمین او بودند و از انوار علم و معارف او اقتباس می نمودند، از آداب و آثارش پیروی می کردند و پست ترین مراتب ایمان در آدمی این مقدار اثر را دارد که بفهمد خدا بر هر چیز قادر است و عجز و زبونی در ساحت او راه ندارد. با این حال چطور ممکن است حواریون با داشتن مراتب عالیه ایمان این معنا را نفهمند و از پیغمبر خود پرسند که آیا پروردگار می تواند مائده ای از آسمان نازل کند؟!، از همین جهت بوده که کسائی - که یکی از قاریان هفتگانه است - آیه شریفه را اینطور قرائت کرده: ((هل تستطیع ربک)) یعنی کلمه ((تستطیع)) را با ((تاء)) که یکی از علانم فعل مضارع است خوانده و کلمه ((ربک)) را هم به فتح ((باء)) قرائت کرده تا مفعول باشد برای فعل مقدر و تقدیر آیه - بنابراین قرائت - چنین است: ((هل تستطیع ان تسال ربک - آیا می توانی از پروردگارت خواهش کنی که...)) و چون معنا معلوم بوده، کلمه ((تسال)) حذف شده و ((تستطیع)) به جای آن باقیمانده است. اکثر مفسرین نیز بنای شان بر این است که آیه را توجیه کنند چون فهمیده اند که مراد از آیه غیر آن چیزی است که از ظاهر آن استفاده می شود، زیرا ساحت حواریین از چنین جهالت سخیف و رسوایی منزّه است.

بهترین توجیهی که در باره مسؤل حواریون گفته شده است

بهترین توجیهی که در این باب شده است این است که ((استطاعت)) کنایه است از اقتضای مصلحت و وقوع اذن و رخصت، چنانکه ((امکان)) و ((قوه)) و ((قدرت)) هم کنایه آورده می شود برای وجود مصلحت و گفته می شود: پادشاه قدرت ندارد به حرف یک یک ارباب حوائج گوش دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۲

و مراد این است مصلحت ملک مانع است از اینکه شاه اینقدر افتادگی کند. نه اینکه گوش دادن به حرف اشخاص از قدرت او خارج است، و نیز گفته می شود: مرد توانگر استطاعت ندارد که به هر سائلی پول بدهد، و مراد این است که مصلحت حفظ مال مانع است از بذل و بخشش او، نه اینکه برایش مقدور نیست، و نیز گفته می شود: ممکن نیست دانشمندان آنچه را که می دانند

انتشار دهند، و مراد این است که مصلحت دین و مصلحت مردم و نظامی که در میان شان دائر است اجازه نمی دهد که چنین کنند، خود ما هم به یکدیگر می گوئیم: آیا استطاعت داری با من بیائی؟، اینگونه پرسشها سوال از اصل استطاعت و توانایی نیست، بلکه از استطاعت بر حسب مصلحت و حکمت است.

این بود بهترین وجهی که درباره سؤ ال حواریون گفته شده است، البته وجوه دیگر هم گفته شده است، از آن جمله یکی این است که این سؤ ال برای خاطر بدست آوردن اطمینان از راه ایمان به رای العین است، نه برای خاطر رفع شک در قدرت خدای سبحان، نظیر تقاضایی است که ابراهیم (علیه السلام) از خدای خود نمود، و قرآن آنرا حکایت می کند که گفت: ((رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تومن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی))، و این توجیه صحیح نیست، زیرا شاهدی بر آن نیست، و اگر سؤ ال ابراهیم را به همین وجه توجیه می کنیم و می گوئیم برای اطمینان و بدست آوردن ایمان از راه مشاهده بود دلیلش این است که ابراهیم دارای مقام عصمت است و این خود دلیل منفصل و شاهد بزرگی برای این حمل است.

و اما حواریون، چون ثابت نشده که آنها هم دارای مقام عصمت اند، از این رو مجبور نیستیم کلام شان را به وضعی که خالی از رکاکت باشد توجیه کنیم. بلکه دلیل بر خلاف داریم، و آن این است که تعبیر حواریون نظیر تعبیر ابراهیم (علیه السلام) نیست، زیرا حواریون نگفتند: ((نرید ان ناکل منها فتطمئن قلوبنا - می خواهیم از آن بخوریم تا در نتیجه ایمانمان کامل و دل هایمان مطمئن شود))، کما اینکه ابراهیم همین طور گفت: ((بلی و لکن لیطمئن قلبی - ایمان دارم و لیکن برای این تقاضا کردم که دلم مطمئن شود))، و اما حواریین گفتند: ((و تطمئن قلوبنا - می خواهیم از آن بخوریم و دل هایمان مطمئن شود)) خوردن را یکی از غرضها و اطمینان قلب را هم یکی دیگر غیر مربوط به خوردن ذکر کردند، علاوه براین، این توجیه تنها می تواند دلهای حواریین را منزّه از شک و تردید کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۳

و اما اشکال زشتی کلام شان به جای خود باقی است، مضافا بر اینکه در تفسیر آیه شریفه ((اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی...)) گذرانندیم که مراد آن جناب مشاهده وضع زنده شدن مردگان بعد از مردن و پوسیدن نیست کما اینکه مبنای این توجیه بر همین نحو مشاهده است. زیرا اگر مراد این باشد لازمه اش این است که ابراهیم (علیه السلام) بعد از آنکه خدا را به عیان دیده و در عین اینکه با او تکلم می کند از او معجزه بخواهد، بلکه مراد آن جناب دیدن کیفیت زنده کردن است به معنایی که در تفسیرش گذشت. توجیه دیگر اینکه این سؤ ال در حقیقت سؤ ال از فعل است نه از قدرت بر فعل، الا اینکه حواریین لازمه فعل را که قدرت است ذکر کرده اند.

این توجیه نیز صحیح نیست، برای اینکه اولاً دلیل و شاهدی بر آن نیست، و ثانیاً به فرضی هم که ما از دلیل صرف نظر کنیم تازه این توجیه می تواند جهل آنان را به قدرت مطلقه الهیه نفی کند نه اشکال زشتی تعبیرشان و ناسازگاری آنرا با مراسم بندگی.

وجوه دیگری در توجیه سخن حواریون

توجیه دیگر اینکه از کلام حواریین چیزی حذف شده و تقدیر آن چنین بوده ((هل تستطیع سؤ ال ربک - آیا می توانی از خدایت خواهش کنی)) شاهد این توجیه هم این است که بعضی از قراء آیه را ((هل تستطیع ربک)) قرائت کرده اند و بنابراین قرائت معنای آیه این است که: آیا می توانی بدون اینکه چیزی جلوگیری شود از خدایت خواهش کنی که...؟

این وجه نیز باطل است زیرا اولاً- حذف و تقدیر هیچوقت باعث نمی شود که لفظ ((یستطیع ربک)) بر گردد و بشود ((تستطیع ربک)) برای اینکه خود فعل در این دو قرائت از نظر غیبت و حضور مختلف است، تقدیر هرگز نمی تواند فعل غایب را حاضر کند، خوب بود صاحب این توجیه می گفت: این آیه از قبیل نسبت دادن کار عیسی است به پروردگار عیسی، چون فعل عیسی هم فعل خدا است یا از نظر اینکه عیسی هر چه دارد از خدا است. چون اگر اینطور توجیه می کرد اشکال حضور و غیبت بر آن وارد نمی شد، لیکن متأسفانه اگر اینطور هم می گفت اشکال دیگری متوجهش می شد و آن این بود که افعالی را از انبیا میتوان به خدا



نسبت داد که مستلزم نقص و قصور در ساحت مقدس باریتعالی نشود، مانند هدایتشان و علم و سایر کمالاتشان، نه صفاتی که از لوازم عبودیت و بشریت شان می باشد، مانند زبونی و فقر و احتیاج به آب و نان و امثال اینها، و ثانیاً این توجیه، مسأله زشتی تعبیر و خالی بودن آن را از مراسم ادب علاج نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۴

توجیه دیگر اینکه ((استطاعت)) در اینجا به معنی ((اطاعت)) است، و معنی آیه این است: آیا خداوند تو را اطاعت می کند و اگر دعا کنی دعایت را اجابت می نماید یا نه؟ این توجیه نیز اشکال دارد و در حقیقت از اشکال کوچکی گریختن و به اشکال بزرگتری ملتزم شدن است. زیرا معلوم است که استفهام از اطاعت و فرمانبری خدای سبحان در برابر عیسی رکیک تر و زنده تر از استفهام از قدرت اوست.

بعضی هم در مقام سر و صورت دادن به این توجیه بر آمده و آنرا چنین تقریر کرده اند: استطاعت و اطاعت هر دو از ماده ((طوع)) مشتق می شوند، و ((طوع)) در لغت ضد ((کره)) است. روی این حساب اطاعت عبارتست از اینکه کار از روی رضا و اختیار انجام شود، و استفعال از این ماده مانند استفعال از ماده اجابت است، همانطوری که معنی استجاب، قبول دعا و خواهش است معنی استطاعت هم قبول طاعت و انقیاد و در فرمان درخواست کننده در آمدن است، زیرا ((سین)) و ((تا))ی باب استفعال در هر دو ماده - بنابر قول مشهور - طلب کردن است، لیکن طلبی است که در حقیقت متعلق است به فعل محذوفی که فعل مذکور دلالت و ترتب بر آن دارد. و معنی ((استطاع الشیء)) این است که از فلان چیز طلب اطاعت نمود، و خواست تا در فرمانش در آید و آن چیز هم پذیرفت و در اطاعتش در آمد. و معنی ((استجاب)) این است که از کسی سؤال کرد و خواست تا آن کس اجابتش کند آن شخص هم اجابت کرد. آنگاه این شخص اضافه می کند که با این شرح دقیقی که ما کردیم خواهید فهمید که گفتار مفسری که گفته است: ((یستطیع)) در اینجا به معنی ((یطیع)) است و معنی یطیع کار را از روی اختیار و رضایت انجام دادن است گفتاری است صحیح. بنابراین حاصل معنی آیه این می شود که: آیا پروردگار تو رضایت می دهد و اختیار می فرماید که مائده ای از آسمان بر ما نازل کند تا ما درخواستش را بکنیم یا تو برای ما آنرا درخواست کنی؟

اشکالاتی که بر یکی از آن توجیهاست که گفته مراد از ((یستطیع)) ((یطیع)) است وارد می باشد این بود حاصل تقریری که این شخص در کلام مفسر مزبور نموده، و در آن چند اشکال است:

اول اینکه این شخص در تقریر مزبور کاری صورت نداده، جز اینکه ((استطاع)) را به ((استجاب)) قیاس کرده و معنی این را به آن داده و این خود قیاسی است که در لغت ممنوع است.

دوم اینکه برگشت ((استطاع)) به حسب ماده به ((طوع)) که مقابل ((کره)) است چه ربطی دارد باینکه بگوییم واجب است در تمامی استعمالات رعایت معنای ماده اصلی را نمود و در همه مشتقات آنرا حفظ کرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۵

را بسیاری از مواد هست که معنای اصلی خود را در هیئت های اشتقاقی از دست می دهد مانند ((ضرب - زد)) ((اضرب - اعراض کرد)) و ((قبل - پذیرفت)) ((اقبل - روی آورد)) ((قابل - مقابله نمود)) ((استقبل - پیشواز رفت)) که بر حسب تبادل استعمالی چیزی که اصلاً به ذهن نمی آید معنای ماده اصلی آنها است، و اگر در بحث اشتقاق لغوی حفظ ماده را معتبر می دانند غرضشان این است که بفهمند و بفهمانند ماده اصلی بر حسب عروض اشتقاق های مختلف بر آن و جدا شدن شاخ و برگ ها از آن تا کجا معنای اصلیش محفوظ مانده و کجا است که دیگر معنای اصلی خود را از دست داده و دارای معنای دیگری شده است، نه اینکه غرض شان این باشد که احکام مشتقات لغو است و معنای ماده اصلی باید در تمامی شاخ و برگ ها محفوظ مانده و همه مشتقات در همان معنا استعمال شود (دقت فرمائید).

پس اعتبار تنها به آن معنایی است که لفظ بر حسب استعمال دایر و رایجی که دارد آنرا افاده می کند نه به معنایی که در ماده لغوی آن است: در کلام خدای تعالی بیش از چهل مورد لفظ ((استطاعت)) به کار رفته، و در تمامی این موارد به معنی قدرت استعمال

شده ، و لفظ ((اطاعت)) هم نزدیک به هفتاد مورد به چشم می خورد و در همه این موارد به معنی انقیاد استعمال شده و هم چنین لفظ ((طوع)) در هر جا استعمال شده در معنی مقابل ((کره)) استعمال شده است ، با این حال چطور ممکن است ((یستطیع)) به معنی ((یطیع)) و ((یطیع)) هم به معنی ((طوع)) گرفته شود آنگاه حکم شود به اینکه ((یستطیع)) در آیه به معنی رضایت می دهد است؟! و اما داستان ((اجاب)) و ((استجاب)) این دو لفظ هم در کلام الله مجید هر جا استعمال شده به یک معنی بوده چیزی که هست استعمال ((استجاب)) خیلی بیشتر است از استعمال ((اجابت))، ((استجاب)) در حدود سی مورد و ((اجابت)) در حدود ده مورد استعمال شده اند، با این حال چطور می توان ((اطاع)) و ((استطاع)) را به آن قیاس نمود؟

و اگر این دو کلمه اجابت و استجابت به یک معنا استعمال شده برای این بوده که دو عنایت مختلف در یک مورد منطبق شده اند، نه اینکه معنای آنها یکی بوده باشد. زیرا معنای اجابت این است که جواب از شخص مسوول تجاوز کرده و به سائل برسد، استجابت اینست که مسوول خودش از خود مطالبه جواب سؤال را نموده و خود را حاضر کند که جواب سائل را بدهد. از همینجا معلوم می شود تفسیری که این شخص برای کلمه ((استجابت)) کرد و گفت : معنای استجابت این است که از کسی سؤال کند و بخواهد که آن شخص اجابتش کند و او هم اجابت بکند، تفسیر صحیح و درستی نیست ، برای اینکه معلوم است که باب استفعال برای طلب فعل (جواب) است نه برای طلب افعال (اجابت). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۳۶

سوم اینکه سیاق آیه با این توجیه سازگار نیست ، زیرا اگر معنی گفتار حواریین که گفتند: ((هل یستطیع ربک ان ینزل علینا مائده من السماء)) این باشد که آیا خدایت راضی می شود که ما از او درخواست کنیم ، یا تو برای ما از او تقاضا کنی که مائده ای از آسمان بر ما نازل کند، و غرض شان این باشد که بخواهند با کسب اجازه برای سؤال یا با دیدن نزول مائده ایمان شان قوی شود، دیگر چه جا داشت که عیسی ایشان را توییح نموده و بفرماید: ((اتقوا الله ان کتتم مؤمنین))؟! و وجه اینکه خداوند در جواب شان کفار را وعده عذابی دهد که احدی از عالمیان را به آن عذاب دچار نکرده باشد چیست؟! بنابراین توجیه و تقریر حواریین که جز حرف حسابی چیزی نگفتند و جز حاجتی مشروع چیزی نخواستند، پروردگار خودش فرموده : ((و اسئلوا الله من فضله)).

قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

توییحی است که عیسی (علیه السلام) از آنان نموده برای اینکه کلام شان مشتمل بود بر پرسش از قدرت پروردگار وی بر فرستادن مائده ، و این کلام به هر صورت شبهه آور است . و این توییح بنا بر وجهی که ما اختیار کردیم جهتش واضح است ، زیرا گفتیم اصل این مواخذه و بازخواست که متعقب است به آن وعید شدید، مربوط به معجزه خواستن بیجا و بدون حاجت است که در حقیقت بازی کردن با آیات خدا است و مربوط به تعبیر رکیکشان است که از ظاهر آن استفاده می شود که ایمان قلبی به قدرت ربوبی ندارند.

دلایل و معاذیری که حواریون برای درخواست نزول مائده ذکر کرده اند

قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا وَ نَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَ نَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ

سیاق این آیه ظاهر در این است که حواریین با این گفتار خود خواسته اند اعتذار جسته و خود را از توییح عیسی (علیه السلام) رها سازند. و این اعتذارشان به درخواست نابجای شان بهتر می چسبد تا به سؤال رکیکشان از قدرت خداوند. و همین ظهور نیز یکی از شواهدی است که دلالت می کند بر این که ملاک مواخذه تنها مساءله رکاکت تعبیر نیست بلکه ملاک معجزه خواستن بیجا و بدون حاجت آنان است ، و اما اینکه گفتند: می خواهیم از آن بخوریم ...، در این کلام برای بیان غرض خود از درخواست معجزه چهار چیز را شمرده اند.

اول : خوردن ، و گویا مرادشان از ذکر این جهت این است که بگویند غرض ما از این درخواست غیر عقلایی نبود و نمی خواستیم معجزه را بازیچه بگیریم ، بلکه می خواستیم از آن بخوریم ، و این خود یک غرض عقلایی است قبلا هم گفتیم که از این حرف به

خوبی بر می آید که حواریین کانه تسلیم شده اند بر اینکه مستحق این توییح از ناحیه مسیح و آن وعید شدید از ناحیه خداوند نسبت به کسی که بعد از نزول مائده باز هم کفر بورزد بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۷

بعضی گفته اند مرادشان از این که غرض خوردن به میان آوردند اظهار گرسنگی زیاد و احتیاج شدید به غذا بوده، چون حواریون چیزی نداشته اند که با آن سد جوع کنند.

بعضی دیگر گفته اند غرض این بوده که با خوردن از مائده آسمانی متبرک شوند. و لیکن خواننده محترم می داند که این دو معنا از کلمه ((اکل)) استفاده نمی شود، پس اگر غرض حواریون یکی از این دو معنا بوده با اینکه در مقام عذر خواهی و توجیه درخواست خود بودند جا داشت که صریحا عذر خود را بگویند، و چون نگفتند می فهمیم که مقصودشان بیان این معانی نبوده، بلکه همان معنای ساده و مطلق خوردن بوده است و تنها از نظر اینکه خوردن و سد جوع خود غرضی است عقلایی و یکی از غرضهایشان از درخواست نزول مائده بوده آنرا ذکر کرده اند.

دوم: اطمینان قلب، و اطمینان قلب عبارت است از آرامش آن و بیرون شدن خاطرات منافی با اخلاص از آن.

سوم: اینکه بدانند که عیسی (علیه السلام) در آنچه که آنان را از ناحیه پروردگار به آن تبلیغ نموده راست گفته است.

بنابراین مراد از علم یا همان علم یقینی است که بعد از بر طرف شدن خاطرات و وسوسه های نفسانی از قلب در آن پدید می آید، و یا فهمیدن این معنا است که آیا عیسی (علیه السلام) وعده هایی که به آنان داده مثلا فرموده: از ثمرات ایمان شما، استجاب دعا است، صحیح است یا نه، و آیا به این وعده وفا می کند یا خیر؟ چنانکه بعضی هم چنین احتمالی داده اند، لیکن این احتمالی است خیلی بعید، زیرا اگر مقصود حواریون از نزول مائده، مشاهده ثمرات ایمان مسیح به دعا و خواهش و خلاصه مشاهده اعجاز او بوده است چنانکه همین طور هم بوده، قبلا از مسیح اینقدر استجاب دعا دیده بودند که حاجت به امتحانش نداشتند. زیرا حیات آن جناب همواره توأم با معجزات بزرگ بوده است، آری مسیح مبعوث به قوم خود نشد مگر با معجزه، و قوم خود را به چیزی دعوت نفرمود مگر با معجزه، بنابراین حواریین ثمرات ایمان مسیح را که یکی از آنها استجاب دعا است بسیار دیده بودند. و اگر مقصود حواریین مشاهده ثمرات ایمان خودشان بوده، باید خودشان دعا می کردند نه اینکه به مسیح بگویند دعا کند. و حال آنکه مائده جز به دعای مسیح نازل نشد، پس این احتمال احتمالی است خیلی بعید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۳۸

چهارم: اینکه این معجزه را به چشم خود ببینند و در مواقع لزوم مثلا در برابر کسی که منکر معجزات آن حضرت است و یا در روز قیامت شهادت دهند، بنابراین، مراد از شهادت مطلق شهادت است، ممکن هم هست که مراد تنها شهادت نزد خدای سبحان باشد، چنانکه در پاره ای از اقوال حواریون - بطوری که خدای تعالی حکایت کرده - این معنا واقع شده است، و آن گفتار این است: ((ربنا انما بما انزلت و اتبعنا الرسول فاکتبا مع الشاهدین)) پس نتیجه گفتار ما این شد که حواریون در عذر خواهی خود امور جمیله و پسندیده ای را ضمیمه غرض اصلی شان که همان خوردن از مائده آسمانی بود، کردند تا بدین وسیله رکاکت و قباحتی که در تقاضای معجزه شان - با دیدن آنهمه معجزات کافی - بود به طور کلی از بین ببرند، و نیز مسیح را به قبول تقاضای خود وادار سازند، مسیح (علیه السلام) هم در اثر اصرار آنان درخواست شان را پذیرفت. نکات و دقایقی که در دعای عیسی (ع) برای نزول مائده وجود دارد و حکایت می کند از ادب عبودیت او در برابر خداوند سبحان

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوْلَادِنَا وَعَآخِرِنَا وَآيَةً مِنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

مسیح در این خواهشی که از خدای تعالی کرد خود را هم داخل آنها نمود و در ابتدای کلامش ندا را به لفظ عام ادا کرد و گفت: ((ربنا: ای پروردگار ما))، با اینکه آنان به مسیح گفته بودند: آیا پروردگار تو قادر است، زیرا منظورش این بود که ندا با دعا مطابقت کند. نکته ای که در این آیه است، این است که این دعا در میان همه دعاها و تقاضاهایی که در قرآن از انبیا حکایت شده دارای خصوصیتی است که در هیچ یک از آنها نیست و آن افتتاح دعا است به ندای ((اللهم ربنا)) و سایر ادعیه انبیا افتتاحشان به

ندای ((رب)) و یا ((ربنا)) است و این خصوصیت نیست مگر برای دقت مورد و هول مطلع . البته در غیر دعا یعنی در اقسام ستایشهایی که از انبیا (علیهم السلام) حکایت شده نظیر این افتتاح دیده می شود، مانند ((قل الحمد لله)) و ((قل اللهم مالک المملک)) و ((قل اللهم فاطر السموات و الارض)).

مسیح (علیه السلام) سپس عنوانی به مائده داده که صلاحیت داشته باشد غرض او و اصحابش قرار گیرد، و آن این بود که او و امتش روز نزول مائده را عید بگیرند، و این ابتکار کار مسیح (علیه السلام) بود، و در درخواست حواریین از مسیح چنین عنوانی وجود نداشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۳۹

دیگر اینکه مسیح (علیه السلام) با اینکه این پیشنهاد، پیشنهاد حواریین بود بعنوان عموم ((ما)) مطلب را ادا نمود. و به همین تعبیر زیبا مطلب را از صورت درخواست معجزه با وجود معجزات بزرگ الهی در دسترس و پیش چشم همه بیرون آورد و طوری ادا کرد که مرضی رضای پروردگار و غیر منافی با مقام عزت و کبریائی او باشد، چون عید گرفتن دارای آثار حسنه ای است . از آن جمله وحدت کلمه است و تجدید حیات ملی و مسرت دلهای مردم و اعلان دین در هر بار که فرا می رسد. و از همین جهت گفت : ((لاولنا و اخرنا)) و معنی آن بنابر آنچه سیاق دلالت دارد این است که می خواهیم روز نزول مائده عیدی باشد برای نسل حاضر از امت و هم برای نسل آینده آن . چون اصولاً لفظ ((عید)) از ماده ((عود)) و به معنای برگشتن و تکرار شدن است ، و عید، عید نمی شود مگر اینکه برای همیشه و هر چند وقت یکبار تکرار شود. و این عید از مختصات قوم عیسی (علیه السلام) است چنانکه خود این معجزه هم همانطوری که گفتیم بی سابقه و از خصایص مسیحیت است .

((و ایه منک)) بعد از اینکه فائده اساسی نزول مائده را که همان عید بودن است که خود خواهشی به جا و خالی از اشکال است ذکر نمود، دنبالش عرض کرد می خواهیم این مائده معجزه ای باشد، کانه خواست اشاره کند به اینکه غرض اصلی ما این نبود، بلکه همان عید بودن روز نزول مائده بود، و این یک فائده زائدی است که قهراً بر آن غرض اصلی مترتب می شود، نه اینکه غرض اصلی ما این باشد تا مستحق سرزنش و یا سخط تو گردیم . و گرنه اگر غرض تنها دیدن معجزه بود نتیجه این درخواست نامطلوب می شد زیرا آنچه را که از مزایای حسنه برای دیدن این معجزه فرض شود همه آنها در سایر معجزات روزمره عیسی ممکن الحصول بود.

((و ارزقنا و انت خیر الرازقین)) این فائده دیگری است که مسیح آنرا به عنوان یکی دیگر از فوایدی که بر غرض اصلی (عید) مترتب میشود بر شمرده . در حالیکه حواریون همین را غرض اصلی خود دانسته و گفته بودند: ((نرید ان ناکل منها)) حتی این را جلوتر از سایر اغراض خود ذکر کرده بودند. و لیکن مسیح (علیه السلام) آنرا در ضمن فواید غیر مطلوب بالذات ، آنهم در آخر همه ذکر نمود، علاوه بر این ، لفظ ((اکل - خوردن)) را هم برداشت و بجایش کلمه رزق را بکار برد، و بلافاصله گفت : و تو بهترین روزی دهندگانی .

دلیل اینکه گفتیم مسیح فائده مقصود بالذات حواریین (خوردن) را به عنوان فائده مترتبه بر غرض اصلی ذکر کرد، این است که مسیح (علیه السلام) غرض اول را که همان عید بودن است و او خودش از پیش خود آنرا اضافه کرد و برای خود و امتش درخواست نمود، و باین وسیله مسأله معجزه بودن و روزی بودن مائده دو وصف خاصی شد که در نظر بعضی فائده است و در نظر بعضی فائده نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۴۰

نظیر فواید مترتبه ای که عمومیت ندارند. اینجاست که خواننده محترم بخوبی پی می برد که تا چه اندازه این پیغمبر عظیم الشان نسبت به پروردگار خود مودب بوده ، مخصوصاً وقتی کلام او را با کلام حواریین مقایسه نماید، با اینکه هر دو کلام در مقام ادای یک چیز (نزول مائده) بودند، یقیناً به شگفت درمی آید. زیرا می بینید که عیسی (علیه السلام) حرف آنان را گرفت و چیزی را بر آن اضافه و چیزی را از آن حذف نمود و بعضی از جملات آنرا مقدم و بعضی را مؤخر کرد و پاره ای از الفاظ را بلفظ دیگری

تبدیل و پاره ای دیگر را دست نزد تا بدین وسیله کلام سراپا پر از اشکال حواریین را بصورتی در آورد که برای عرض به درگاه عزت و ساحت عظمت پروردگار، لایق شود. و از جهت مشتمل بودنش بر آداب عبودیت زیباترین کلام شود. خواننده محترم بیشتر در جزئیات کلام آن جناب دقت فرماید تا بیش از پیش تعجب کند.

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنكُم فَأِنِّي أَعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ

اهل مدینه و شام و هم چنین عاصم کلمه ((منزلها)) را با تشدید ((زاء)) خوانده اند و سایر قراء به طوری که مجمع البیان گفته بدون تشدید قرائت کرده اند، و به نظر می رسد بدون تشدید با قواعد موافق تر باشد، زیرا ((انزال)) دلالت بر نزول دفعی دارد و مائده هم دفعتا نازل شده نه به تدریج، به خلاف ((تنزیل))، که همانطوری که مکرر گفته ایم استعمال شایع تنزیل در نزول تدریجی است.

او وعده صریح خداوند به انزال مائده (انی منزلها علیکم) استفاده می شود که مائده نازل شده است

اینکه فرمود: ((انی منزلها علیکم)) وعده صریح است به انزال، مخصوصا از نظر اینکه با صیغه اسم فاعل ذکر شده، نه با لفظ فعل. و از همین جا استفاده می شود که مائده مورد سوال مسیح نازل شده و لو اینکه مسیحیان از آن خبری ندارند. بعضی از مفسرین گفته اند که مائده نازل نشد کما اینکه صاحب در المنثور و مجمع البیان و غیر این دو از حسن و مجاهد نقل کرده اند که گفته اند: مائده نازل نشد، زیرا حواریین وقتی آن شرط مذکور در آیه را در جواب شنیدند از تقاضای خود صرف نظر کردند. و درخواست کردند که نازل نشود، و گفتند: ما به مائده احتیاج نداریم. از همین جهت مائده نازل نشد. و لیکن حق مطلب این است که ظاهر آیه به خوبی دلالت بر نزول آن دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۱

زیرا متضمن وعده صریح به نزول آن است. و حاشا که خدای تعالی با اینکه می دانست بزودی حواریین از سؤال خود صرف نظر می کنند چنین وعده قطعی و صریحی به آنها بدهد. آری وعده ای که در آیه است صریح است، ولی شرطی که در آن ذکر شده صریح و قطعی نیست، بلکه مشروط و مربوط به کفر بعد از نزول است، به عبارت دیگر نخست وعده قطعی و بدون قید و شرطی به انزال مائده داده و سپس تعذیب بر کفر را متفرع بر آن نموده است، نه اینکه مشتمل باشد به وعده به انزال، مشروط بر اینکه آنان عذاب تخلف و کفر را بپذیرند تا در نتیجه مشروط که وعده به انزال است با نبودن شرط که قبول عذاب است منتفی شود. و مائده با استعفای آنان نازل نگردد (دقت فرمائید).

و به هر حال نمی توان گفت وعده خداوند به انزال مائده از جهت اینکه مشتمل است بر وعید شدید به عذاب کفار بنی اسرائیل رد دعای عیسی است، بلکه این وعده صریح، خود استجابت دعای اوست، چیزی که هست چون ظاهر سیاق استجابت بعد از دعا، این است که معجزه برای تمامی مردم نعمت است چه اولین و چه آخرین، و ممکن است خیال شود که حتی کفار امت هم از این نعمت برخوردار می شوند، از این جهت خدای تعالی برای رفع چنین توهمی اطلاق کلام خود را مقید به آن شرط نمود و ما حصل آن شرط هم این بود که این عید که خداوند مسیحیت را به آن اختصاص داد نعمتی است که همه شان از آن منتفع نمی شوند. بلکه تنها کسانی از آن بهره مند می گردند که ایمان داشته و بر ایمان خود پایدار باشند. و اما کسانی که به این نعمت کفر می ورزند نه تنها از این نعمت برخوردار نمی شوند، بلکه به شدیدترین وجه متضرر هم می گردند. پس در حقیقت این دو آیه شریفه از جهت اینکه دعا در آن بر حسب لازمه ای که دارد، مطلق و استجابت در آن مقید است، عینا نظیر این آیه است: ((و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین)) و هم چنین این آیات که داستان موسی (علیه السلام) را حکایت می کند: ((انت ولینا فاغفرلنا و ارحمنا و انت خیر الغافرین. و اکتب لنا فی هذه الدنیا حسنه و فی الاخره انا هدنا الیک قال عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء فساکتها للذین یتقون و یوتون الزکوه و الذین هم بایاتنا یومنون)) سابقا هم گفته شد که جهت اصلی در این عذابی که مخصوص به قوم مسیح است همان درخواستی است که خودشان کردند و در نوع خود بی نظیر و مخصوص به خودشان می باشد، بنابراین اگر خداوند دعایشان را مستجاب کند، بجا است که در صورتی که



کفر بورزند عذابی بچشد که آن هم در نوع خود بی نظیر باشد.

از همین جا روشن می شود که مراد از ((عالمین)) عالمهای جمیع اعصار است نه تنها عالمهای زمان آنان، برای اینکه امتیازی که خدا به آنان داد منحصر به امت معاصرشان نبود، بلکه آنان را از جمیع اهل عالم و برای همیشه ممتازشان کرد. و نیز از اینجا معلوم می شود که جمله ((فانی اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمین)) گرچه وعید شدیدی است به عذاب سختی، لیکن کلام ناظر به این نیست که شدت و دردناکی این عذاب از تمامی عذابها بیشتر است، بلکه ناظر به این است که این عذاب در باب خود عذابی است بی نظیر میان همه امت ها که به این امت مخصوص می باشد.

بحث روایتی

(روایاتی راجع به مائده سماوی و بررسی روایاتدال بر مسخ خائنین در قضیه مائده)

در مجمع البیان در ذیل جمله ((هل يستطيع ربك)) از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: معنی این جمله این است که آیا می توانی از خدای خود درخواست کنی؟

مؤلف: این معنی از طرق عامه از بعضی از صحابه و تابعین مانند عایشه و سعید بن جبیر نیز نقل شده و معنایی است که ما نیز سابقا آنرا استظهار کردیم و گفتیم سؤال از استطاعت عیسی (علیه السلام) بالنسبه به استطاعتش به حسب حکمت و مصلحت صحیح است نه بالنسبه باستطاعتش به حسب اصل قدرت.

و در تفسیر عیاشی از عیسیای علوی از پدرش از ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که فرمود: مائده ای که بر بنی اسرائیل نازل شد با زنجیرهای طلائی از آسمان آویزان شد و مشتمل بود بر ۹ عدد ماهی و ۹ گرده نان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۳ مؤلف: در لفظ دیگری به جای ((حوت - ماهی)) ((نون - ماهی)) وارد شده است.

و در مجمع البیان از عمار بن یاسر از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل شده که فرمود: مائده، عبارت بود از نان و گوشت. و این برای آن بود که آنان از مسیح طعامی خواسته بودند که هر چه بخورند تمام نشود، آنگاه فرمود: خطاب شد به آنان که این مائده در بین شما خواهد بود و تمام نخواهد شد مادامی که خیانت نکنید و از آن چیزی پنهان نکنید و این سر را به دیگران نگوئید، و لیکن آنان روز را به شام نرساندند مگر اینکه هم از آن برداشته و پنهان کردند و نیز به یکدیگر خیانت نمودند و هم سر خود را فاش ساختند.

مؤلف: این روایت را صاحب الدر المنثور از ترمذی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن انباری و ابی الشیخ و ابن مردویه از عمار بن یاسر از آن حضرت نقل نموده و در نقل اینان در آخرش دارد که: بنی اسرائیل به جرم همین خیانت شان به صورت میمون و خوک مسخ شدند.

در الدر المنثور گفته که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از طریق دیگر روایتی نظیر آن از عمار بن یاسر نقل کرده اند.

و در این روایت چند مناقشه است: یکی اینکه در این خبر دارد بنی اسرائیل طعامی خواستند که هر چه بخورند تمام نشود، و این معنی با ظاهر آیه بنابر آنچه خداوند از قول آنان حکایت نموده که گفتند: ((و نكون علیها من الشاهدين)) کاملا انطباق ندارد، زیرا طعامی که از بین رفتنی نیست و تا قیام قیامت ماندنی است چه حاجت دارد به اشخاصی که به معجزه بودن آن شهادت دهند، مگر اینکه مراد از شهادت شهادت در قیامت و در نزد خدا باشد.

مناقشه دیگر اینکه در روایت داشت: بنی اسرائیل بصورت میمون و خوک مسخ شدند و ظاهر سیاق آن این بود که آن عذاب موعود همین مسخ بوده و حال آنکه ظاهر اینکه خدای تعالی فرمود: ((فانی اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمین)) این است که این عذاب عذابی است بی سابقه و هیچ ملتی به آن عذاب معذب نشده و نخواهد شد، در حالی که خدای تعالی در قرآن کریم تصریح می کند بر اینکه ملل دیگری هم به صورت میمون و خوک مسخ شده اند. از آن جمله می فرماید: ((و لقد علمتم الذین



اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قرده خاسئین)) و از بعضی طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده که همین متخلفین از دستور روز شنبه به صورت خوک مسخ شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۴

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از حضرت رضا (علیه السلام) نقل شده که فرمود: خوکها از قوم عیسی بودند، از خدا خواستند مائده بر آنان نازل شود، وقتی نازل شد باز ایمان نیاوردند، خدا هم به صورت خوک مسخ شان کرد.

و نیز در همین کتاب از عبدالصمد بن بندار نقل شده که گفت از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم که فرمود: خوکها قومی بودند از رنگرزان، مائده مسیح را تکذیب کردند و به همین جرم به چنین صورتی درآمدند.

مؤلف: در روایتی که کافی از محمد بن حسن از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از محمد بن حسن اشعری از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده دارد که امام فرمود: فیل از مسخ شدگان است، این حیوان پادشاهی بوده که بسیار زنا می کرد. و همچنین گرگ که آن هم عربی نادان بوده که کارش دیوثی بوده است، خرگوش زنی بوده که به شوهرش خیانت می کرده و خود را از حیض غسل نمی داده. خفاش شخصی بوده که خرمای مردم را می دزدیده میمون و خوک از بنی اسرائیل بودند و دستور دینی روز شنبه را زیر پا گذاشتند، جریث که نوعی از ماهی است و همچنین سوسمار از بنی اسرائیل بودند که وقتی مائده بر عیسی بن مریم نازل شد مع ذلک ایمان نیاوردند و به همین جرم مبتلا به سرگشتگی و تحیر شدند، بعضی به دریاها ریخته و به صورت ماهی درآمدند و بعضی در بیابانها پراکنده شده و به صورت سوسمار مسخ شدند. موش از زنان فاسق بوده. عقرب سخن چین و خرس و سوسمار بزرگ و زنبور، قصابهایی بوده اند که کم فروشی می کرده اند.

این روایت با دو روایت قبلی معارض نیست و ممکن است بین این روایت و آن دو، جمع نمود و گفت: بعضی از بنی اسرائیل در انکار مائده به صورت خنزیر و بعضی دیگر به صورت جریث و سوسمار درآمدند، لیکن این روایت از جهت دیگری محل اشکال است و آن این است که در این روایت آمده: متخلفین از دستور روز شنبه به صورت میمون و خوک مسخ شدند و حال آنکه در آیه شریفه ای که در بالا ذکر شد و همچنین در آیه ای که نظیر آن در سوره اعراف است دارد که ایشان به صورت میمون مسخ شدند و اتفاقاً سیاقشان هم طوری است که از آن بر می آید به غیر میمون مسخ نشدند. (و خدا داناتر است). المائده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۵

آیات ۱۲۰ - ۱۱۶ سوره مائده

وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتَ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مِمَّا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (۱۱۶) مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اٰعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتَ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۱۱۷) إِنْ تُعٰدِبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِيَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْغَزِيْرُ الْحَكِيمُ (۱۱۸) قَالَ اللَّهُ هٰذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۱۹) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوٰتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا فِيهِنَّ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (۱۲۰)

ترجمه آیات

و نیز به یاد آر زمانی را که خدای تعالی به عیسی بن مریم فرمود: آیا تو به مردم گفتی که ای مردم مرا و مادرم را به غیر از خدا دو معبود دیگر بگیرید؟ عیسی گفت: پروردگارا منزه می تو، شایسته من نیست چیزی را که حق من نیست بگویم، و فرضاً اگر هم گفته باشم تو خود آنرا شنیده و دانسته ای، آری تو میدانی آنچه را که در نفس من است و این منم که به چیرهایی که در نزد تو است آگهی ندارم. براستی تو علام الغیوبی. (۱۱۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۶

من به مردم چیزی جز آنچه که تو دستورم دادی نگفتم و تو دستورم دادی که بگویم خدای را که پروردگار من و پروردگار شما

است بپرستید و تا در میان ایشان بودم شاهد اعمال شان بودم پس از اینکه مرا بسوی خود خواندی تو خودت مراقب و شاهد بر آنان بودی و تو بر هر چیز شاهدی. (۱۱۷) اگر عذابشان کنی اختیار داری چون آنان بندگان تواند و اگر از جرم شان درگذری باز هم امر به دست تو است، زیرا تو عزیز و حکیمی. (۱۱۸) خدای تعالی فرمود امروز روزی است که راستگویی راستگویان سودشان می دهد، برای ایشان است باغهای بهشتی که از زیر آنها نهرها روان است و آنان در آن باغها برای همیشه بسر می برند، خداوند از آنان خوشنود شده و آنان هم از خداوند خوشنود شده اند و این است رستگاری بزرگ. (۱۱۹) برای خداوند است ملک آسمان ها و زمین و آنچه در بین آنها است و او بر هر چیز توانا است. (۱۲۰)

#### بیان آیات

این آیات گفتگوی خدای تعالی را با عیسی بن مریم (علیهما السلام) درباره آنچه که نصارا در حق وی گفته اند حکایت می کند، و گویا غرض از نظم و نسق این آیات بیان اعترافاتی است که عیسی (علیه السلام) به زبان خود نموده و وضع زندگی دنیوی خود را حکایت کرده باشد که حق او نبوده در باره خود ادعائی کند که حقیقت ندارد، چه او در برابر چشم خدا بوده، چشمی که نه خواب دارد و نه کم دید می شود، و اینکه او ذره ای از آنچه خداوند برایش تحدید و معین نموده تجاوز نکرده است، چیزی جز آنچه مامور به گفتنش بوده نگفته و کاری جز آنچه خداوند مامور به انجامش نموده نکرده است و آن کار همان شهادت است، خداوند هم او را در این اعترافات و در آنچه که درباره حق ربوبیت خدا و عبودیت بندگان ذکر نموده تصدیق فرموده است، به این بیان آیات مورد بحث منطبق می شود بر غرضی که به خاطر آن این سوره نازل شده است و آن غرض عبارتست از بیان حقی که خداوند برای خود به گردن بندگان قرار داده و آن وفای به عهدی است که با خدای خود بسته اند و اینکه نباید آن عهد را بشکنند، یعنی نباید از روی لاقیدی و بی بندوباری شان از زیر بار تکالیف تهی سازند و هر چه بخواهند بکنند و هر جا بخواهند آزادانه بچرند، چنین حقی از طرف خدای تعالی به آنان داده نشده و خودشان هم قادر به رسیدن به این آرزو نیستند، این است آن غرضی که این سوره از اول تا به آخر آنرا بیان می کند و در آخر می فرماید: ((وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - و برای خدا است ملک آسمانها و زمین و آنچه در میان آنها است، و او بر هر چیز قادر است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۶ صفحه: ۳۴۷

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ

کلمه ((اذ)) ظرف زمان و متعلق است به محذوفی که مقام دلالت بر آن دارد، و مقصود از آن زمان روز قیامت است، بدلیل اینکه در چند آیه بعد می فرماید: امروز روزی است که راستگویی راستگویان آنان را سود می دهد، و نیز به دلیل اینکه خود عیسی (علیه السلام) در جواب خداوند عرض می کند: من تا زنده بودم شاهد و ناظر اعمال شان بودم ولی بعد از اینکه مرا به جوار خود خواندی اطلاعی از اعمال آنها ندارم تو خودت رقیب و ناظر بر آنان بودی.

در آیه مورد بحث از مریم به مادر تعبیر شده و گفته شده: مرا و مادرم را دو معبود بگیری، با اینکه ممکن بود گفته شود: مرا و مریم را دو معبود، این تعبیر برای این بود که تا بر مهمترین حجت های آنان بر الوهیت عیسی و مریم دلالت کند. و آن حجت عبارت است از تولدش از مریم بدون وجود پدر، آری جهت اصلی اینکه نصارا هوس پرستش این دو را کردند، همین مادری و فرزندی اینطوری بود، بنابراین تعبیر کردن از آن دو به ((عیسی و مادرش)) بهتر و رساتر دلالت بر این معنی می کند، تا اینکه گفته شود: عیسی و مریم.

((دون)) کلمه ایست که بالمال معنی غیر را می دهد و در آن استعمال می شود. راغب گفته: به کسی که در انجام کاری قاصر است گفته می شود ((دون))، بعضی از علمای ادب گفته اند: این لفظ مقلوب از ((دنو)) و ((ادون)) و ((دنی)) است. و اینکه خدای تعالی فرمود: ((لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ)) به این معنا است که دوستی که در دیانت یا به قول بعضی در قرابت به پایه شما

نمی رسد انتخاب و اتخاذ نکنید. و اینکه فرمود ((و یغفر مادون ذلک)) به این معنی است که خدا می بخشد گناه کمتر از این و به قول بعضی غیر این را. و این دو معنی (کمتر - غیر) هر دو با هم متلازمند و به همین معنی است آیه شریفه: ((ءانت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله)) یعنی غیر خدا.

مورد استعمال عبارت ((من دون الله)) در قرآن، و بیان اینکه خداقابل انکار نیست هر چند در تشخیص اسماء و صفات او اشتباه شود و به ظاهر انکار گردد.

و عبارت ((من دون الله)) در قرآن کریم بسیار آمده و همه جا در معنی اشراک (شریک و انباز گرفتن) استعمال شده نه استقلال، به این معنی که مراد از اتخاذ یک معبود جز خدا و یا دو و یا بیشتر این است که غیر خدا شریک خدا گرفته نشود. نه اینکه غیر خدا معبود گرفته شود و از خدای سبحان الوهیت نفی شود. برای اینکه یک چنین حرفی قابل تفوه نیست، بلکه از لغویاتی است که نمی توان معنای محصلی برایش تصور کرد. چون آن حقیقتی که در این فرض معبود مستقل اتخاذ شده و از غیر آنها نفی الوهیت نموده، او همان خدای سبحان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۸

و اگر مثلاً می گوید: معبود مستقل مسیح است و بس و خدای دیگری که معبود مسیح باشد نیست در حقیقت برگشتش به این است که وجود خدای تعالی را قبول داشته باشد و لیکن از در اشتباه و نادانی او را به اوصاف بشری مسیح متصف سازد.

همچنین اگر بت پرستی این حرف را درباره بت خود بزند و بگوید: بتها رب النوع های خدایانند و خدای تعالی وجود ندارد، چه او هم برای عالم، معبود و خدائی قائل شده لیکن او را به وصف کثرت و تعدد موصوف نموده است. پس این شخص هم برای خدا شریک قائل شد نه اینکه وجود خدا را انکار کرده باشد، کما اینکه مسیحیان هم همین حرف را زده و گفته اند: ((ان الله ثالث ثلاثة)) یعنی خدا واحدی است که در عین حال سه چیز است و ثلاثی است که در عین حال واحد است. و هم چنین کسانی که می گویند: آفریدگار و مبدء عالم، دهر و یا طبیعت است و منکر شده اند وجود معبودی را که مافوق طبیعت باشد. اینان نیز با گفته خود برای عالم اثبات صناعی که عبارتست از خدا (عز اسمه) نموده اند، لیکن از در اشتباه او را به صفات نقص و امکان متصف کرده اند، همچنین کسانی که به طور کلی منکر این معنا شده اند که برای نظام عجیب عالم مبدئی باشد و علی رغم آنچه که فطرت بشر صریحاً اعتراف دارد مسأله علیت و تاءثیر را نفی نموده اند، چه اینان نیز با همین نظریه خود وجود عالمی را که دستخوش انعدام اساسی نشود اثبات کرده و آن را واجب الثبوت دانسته اند، چیزی که هست اگر بگویند وجودش از خودش است غلط گفته اند زیرا زوال و دگرگونی در اجزای آن راه دارد و اگر بگویند وجودش از غیر است راه ما را پیموده و وجود باری تعالی را که دارای صفات کمالیه مخصوصی است اثبات نموده اند.

پس روشن شد که خدای سبحان چیزی نیست که کسی بتواند به طور کلی انکارش کند، اگر هم مشرکین به ظاهر او را انکار نمایند حرف بی معنا و غیر معقولی زده اند. آری اگر انسان از دیر باز وجود معبودی را برای این عالم اثبات می کرده برای این بوده که احساس می نموده که عموم اجزای این عالم در رفع نواقصی که در وجودشان هست و در اداره نظامی که لازم دارند به چنین پروردگاری نیازمندند و به این ملاک بوده که بشر پی به وجود پروردگار برده. آنگاه خصوصیات وجودی او را اثبات کرده.

بنابراین، در مقام معرفی آن پروردگار و آن قیم هر چیزی را که اسم ببرند و سراغ دهند همو خدای سبحان است، چون اگر معبودی که سراغ می دهند غیر خدا باشد اشتباهی است که در تشخیص اسماء و صفات خدا نموده، و اگر هم خدا را قبول دارند و هم معبودهای دیگری را اثبات می کنند برای خدا شریک قائل شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۴۹

پس در هر حال خدا را اثبات کرده، نه اینکه او را انکار و غیر او را اثبات کنند. زیرا گفتیم که این حرف غیر معقول است.

اعتقاد به الوهیت مریم، مادر عیسی (ع) در میان مسیحیان و نقل گفتار صاحب تفسیر ((المنار)) در این باره

به این بیان معلوم شد معنی ((الهمین من دون الله)) دو شریک از غیر خدا برای خدا قائل شدن است، نه خدا را انکار کردن. و به فرضی هم که تسلیم شویم و قبول کنیم که کلمه ((دون)) به هیچ وجه افاده معنی شرکت را نمی‌کند، می‌گوییم: افاده نفی شرکت را هم نمی‌کند، و بیش از این نیست که معنایش گرفتن دو معبود است که آن دو از سنخ غیر خدا باشند، و از افاده اینکه این اتخاذ توأم با نفی الوهیت پروردگار متعال و یا اثبات او بوده ساکت است. در لفظ ((دون)) نه دلالتی بر آن نفی و نه بر این اثبات است، و ما از خارج فهمیده و بدست آورده ایم که نصار با این عمل خود نفی الوهیت از پروردگار متعال نکرده‌اند، و چه بسا از مسیحیان که به این معنی هم اشکال کرده‌اند و گفته‌اند: نصارا قائل به الوهیت مریم عذرا نیست و کلام آنان را که به ظاهر الوهیت مریم را می‌رساند به وجهی توجیه نموده‌اند. لیکن نکته‌ای که در این آیه است و این توجیها را باطل می‌کند و لازم است تذکر داده شود این است که در آیه نفرمود: نصارا گفته‌اند مریم اله است، تا بتوان آنرا توجیه کرد و گفت آری چنین حرفی می‌زدند و لیکن غرض شان چیز دیگری بوده. بلکه فرمود: نصارا مریم را اله خود اتخاذ کردند، و معلوم است که اتخاذ اله غیر گفتن آن است، گرچه وقتی اتخاذ شد به زبان هم جاری می‌شود زیرا اتخاذ اله جز به عبودیت و خضوع بندگی صادق نیست، کما اینکه در قرآن هم فرموده: ((افرایت من اتخذ الهه هویه - آیا دیده‌ای کسانی را که هوای نفس خود را معبود خود گرفتند؟)) علاوه بر اینکه اعتقاد به الوهیت مریم از نیاکان مسیحیت به اخلاف آنان رسیده و اینک در میان شان مشهور است.

آلوسی در روح المعانی می‌گوید: ابو جعفر امامی از بعضی از نصارا حکایت کرده که در قرون گذشته قومی بودند بنام مریمیه که معتقد بودند به الوهیت مریم.

و در تفسیر المنار می‌نویسد: این مطلب که مسیحیان مسیح را اله می‌دانند در چند جا از تفسیر این سوره گذشت و اما پرستش مادر مسیح، این نیز در کلیساهای شرقی و غربی بعد از قسطنطنین متفق علیه بوده. تنها فرقه پروتستان است که پس از چند قرن بعد از اسلام پیدا شدند و آنرا انکار نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۵۰

و این عبادت که گفتیم نصارا نسبت به مریم مادر عیسی (علیه السلام) انجام می‌دهند چند قسم است: بعضی از آن‌ها نمازی است مشتمل بر دعا و ثنا و استغاثه و استشفاء، و بعضی از آنها عبارتست از روزه‌ای که آنرا نسبت می‌دهند به خود مریم و به نام وی نیز نامیده می‌شود، همه این عبادات توأم با خضوع و خشوع در برابر صورت و مجسمه و بلکه صورت خیالی مریم انجام می‌شود، در حالتی که معتقدند به اینکه مریم دارای سلطنتی است غیبی که با داشتن این قدرت می‌تواند (البته به اعتقاد آنان) خودش و بدون وساطت فرزندش نسبت به امور دنیا و آخرت مردم نفع و ضرر برساند. و تصریح کرده‌اند به اینکه پرستش مریم واجب است، و لیکن در عین حال از هیچ یک از فرق آنها دیده نشده که کلمه ((اله)) را بر مریم اطلاق کنند، بلکه همه از مریم تعبیر می‌کنند به ((مادراله)) و بعضی از فرقشان تصریح دارند به اینکه این اطلاق (مادراله) اطلاق مجازی و از باب مبالغه در تعظیم نیست بلکه اطلاقی است حقیقی.

قرآن کریم هم در این باره فرموده: نصارا مریم و فرزندش را دو ((اله)) (معبود) برای خود گرفته‌اند. و این نسبتی که قرآن به آنان داده منافات با این جهت که گفتیم آنان مریم را اله نخوانده‌اند ندارد، زیرا گفتیم عملا با مریم هم بطور قطع معامله اله می‌کنند، اگرچه این اسم را بر او اطلاق ننمایند، قرآن در آیه دیگری فرموده که مسیحیان گفته‌اند: بدرستی خداوند همان مسیح یعنی عیسی بن مریم است. و این خود معنای دیگری است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیه ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله)) را چنین تفسیر فرموده که: اهل کتاب در حلال و حرام و خلاصه در عمل، پیروی احبار و رهبان خود را کرده‌اند و عملا با آنان معامله ارباب نموده‌اند، گرچه آنان را ارباب نخوانند.

و اولین نص صریحی که من از علمای نصارا راجع به این مطلب که نصارا در حقیقت مریم را می‌پرستیدند دیدم، عبارتی بود که در کتاب ((السواعی)) از کتابهای روم ارتودکس به چشم خورد و من (صاحب منار) در ایامی که داشتم به کتاب خانه آشنا می

شدم در دیری که به دیر ((تلمید)) نامیده می شد به این کتاب دست یافتم ، طوایف کاتولیک هم تصریح به این معنا دارند و به آن افتخار هم می کنند، جزویت هم در بیروت در شماره نهم از سال هفتم مجله خود ((المشرق)) را با عکس مریم و نقش و نگارهای رنگارنگ زینت نموده و آنرا یاد بودی برای پنجاهمین سالی که بابا بیوس نهم عصمت مریم را اعلام کرده بود قرار دادند، وی گفته بود: آبستنی مریم بدون هیچ خطا و تبه کاری صورت گرفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۵۱

علاوه بر این ، به احترام وی عبادت‌های کلیساهای مریم را در شرق مانند کلیساهای غرب در عدد پنجاه تثبیت نمودند، و نیز از جمله نصوصی که در این باره دیده ام گفتار پدر ((لویس شیخو)) است ، چه این شخص در ضمن مقاله ای که راجع به کلیساهای شرقی نوشته چنین می گوید: عبادتی که در کلیساهای ارمنیه برای بتول طاهره مادر خدا انجام میشود معروف است . و نیز میگوید: کلیسای قبطیه بهمین امتیاز که برای آن بتوله مغبوطه مادر خدا عبادتهائی انجام می شود ممتاز می گردد.

و نیز صاحب المنار بعضی از عبارات را که پدر ((انستاس کرملی)) در مجله ((المشرق الکاتولیکه البیروتیه)) در شماره چهاردهم سال پنجم در تحت عنوان ((پرستش عذرا عبادتی است قدیمی)) درج و انتشار داده نقل می کند. از آن جمله عبادتی است که انستاس مزبور پس از نقل عبارت سفر تکوین درباره دشمنی مارها با زن و نسل زن و اینکه مراد از زن در این سفر مریم عذرا است ایراد نموده و گفته است : مگر نمی بینی که قبل از ظهور ایلیا که هنوز هم زنده است در هیچ جا از کتاب آسمانی اشاره و تصریحی به اینکه مقصود از زن مریم است دیده نمی شود، و تنها پس از ظهور این نبی اعظم پرده از روی این راز نهانی برداشته شد و او بود که این معنا را صریح و روشن بیان نمود؟!

آنگاه انستاس صاحب مقاله مزبور این پرده برداری را عبارت دانسته از مطلبی که در سفر ملوک سوم (بر حسب تقسیم کاتولیک) است و با آن تطبیق نموده و آن این است که : ایلیا موقعی که با غلامش در بالای کرمل ایستاده بود هفت مرتبه به غلامش گفت به دریا مشرف شو و نگاه کن بین در دریا چه می بینی در مرتبه هفتم غلام پس از آنکه به دریا مشرف شد و به آنجا نگرست خبر داد اینک لکه ابری می بینم به قدر کف دست یک مرد که از دریا طلوع کرده است .

سپس صاحب مقاله گفته است همین نشیئی (پاره ابری که منشاء انبوه ابرها است) صورت مریم بود کما اینکه مفسرین هم این حدس ما را محقق دانسته اند، بلکه هم صورت مریم بوده و هم صورت طناب پاکیره ای از پلیدیهای اصلی ، آنگاه گفته : سبب اصلی پرستش مریم در شرق عزیز همین مطلب بوده است ، و این حادثه تقریباً در حدود ده قرن قبل از مسیح رخ داده و برگشت این فضیلت در حقیقت به این پیغمبر عظیم یعنی ((ایلیا)) است . آنگاه گفته : و از همین جهت اجداد کرملی ها اولین طایفه ای بوده اند که بعد از پیغمبران و شاگردان آنها به الوهیت مسیح ایمان آورده اند، و اولین طایفه ای بودند که برای مریم بعد از عروج جان و تنش به آسمان معدها بیا کردند.

این بود شواهدی از کلمات علمای مسیحیت براینکه گفتیم بسیاری از ایشان مریم را نیز می پرستند و اگر این مطالب را با اینکه طولانی بود از کتاب المنار نقل کردیم برای این بود که خواننده محترم با دقت در آن از منطق علمای مسیحیت در اثبات پرستش مریم اطلاع یافته و پاره ای از گزاف گوئیهای شان را در دین مشاهده نماید. نهایت عبودیت و ادب بندگی در پاسخ حضرت عیسی (ع) به خداوند

سَبِّحَنَّكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ...

این آیه و آیه بعدش جواب مسیح است از سؤالی که از او شد، و همانطوری که گفتیم آن جناب در پاسخ خود ادب عجیبی بکار برده است ، زیرا وقتی ناگهان و بدون انتظار از پروردگار خود می شنود که نسبتی به ساحت مقدس او داده اند که سزاوار و لایق مقام قدس و ساحت جلال و عظمت او نیست و آن نسبت عبارت است از اتخاذ مردم معبودها و شرکا برای خدای سبحان ، لذا در آغاز سخن خدای خود را تسبیح و تقدیس می نماید، آری ادب عبودیت اقتضا می کند که بنده در چنین موقعی پروردگار خود را

از چیرهائی که سزاوار نیست درباره وی بشنود و یا تصور آنرا به خود راه دهد تقدیس نموده و او را از آن نسبت های ناروا منزّه سازد، چنانکه خود پروردگار هم در کلام خود، بندگان خود را به چنین ادبی تادیب کرده و فرموده: ((و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه)).

و نیز فرموده: ((و يجعلون لله البنات سبحانه)).

مسیح (علیه السلام) پس از تسبیح خدای تعالی چیزی را که خداوند از انتسابش به وی پرسش نموده و آن این بوده که به مردم گفته باشد غیر از خدا، مرا و مادرم را هم دو معبود بگیرید، انکار نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۵۳

البته مستقیماً خود آن نسبت را انکار نکرد، بلکه به منظور مبالغه در تنزیه خداوند آنرا به نفی سببش، نفی و انکار نمود، چون اگر می گفت: من چنین حرفی نزده ام و یا چنین کاری نکرده ام، فهمیده می شد که چنین کاری ممکن هست که از وی سرزده باشد و لیکن او به اختیار خود نکرده، بخلاف اینکه سبب آنرا نفی کند و بگوید: شایسته نیست برای من که چنین چیزی را که حق نیست بگویم. که در اینصورت چیزی را نفی کرده که گفتار مزبور موقوف بر آن است و آن این است:

اولاً: اینکه این گفتار صحیح و حق باشد و ثانیاً: مسیح مجاز در گفتن آن هم باشد، وقتی حق بودن آن را نفی کند گفتن خود را هم بطور رساتر و بهتری نفی کرده، نظیر اینکه مولائی به عبد خود بگوید: چرا کاری را که نگفته ام انجام دادی؟ که اگر جواب دهد من نکرده ام چیزی را نفی کرده که در مظنه وقوع بوده و او نکرده، ولی اگر بگوید: من عاجزتر از آنم که چنین مخالفتی مرتکب شوم، سبب را که همان قدرت و امکان است نفی کرده و گفته است: این عمل از اصل امکان ندارد که از کسی سر بزند تا چه رسد به اینکه از من سر زده باشد.

و اینکه مسیح گفت: ((ما یکون لی ان اقول ما لیس لی بحق)) اگر کلمه ((یکون)) را ناقصه بگیریم در این صورت جمله ((ان اقول)) اسم آن و کلمه ((لی)) خبرش خواهد بود و چون لام ((لی)) لام ملکی است معنایش چنین می شود: من قادر نیستم مردم را مالک چیزی کنم که خود مالک آن نیستم، و آن عبارتست از گفتن چیزی که حق نیست. و اگر کلمه مزبور را تامه بگیریم بنابراین لفظ ((لی)) از متعلقات آن و جمله ((ان یقول)) فاعل آن خواهد بود و معنی آیه چنین خواهد شد که: قول به غیر حق از من سر نمی زند.

و لیکن وجه و احتمال اول به ذهن نزدیک تر است، و در هر حال کلام مسیح این معنا را افاده می کند که فعل به نفی سببش نفی شده.

((ان کنت قلته فقد علمته)) نفی دیگری است برای آن گفتاری که صدورش از مسیح سؤال شده. در اینجا هم صریحاً آنرا نفی نکرده، بلکه لازمه آنرا که همان علم خدای تعالی باشد نفی نموده، چه لازمه صدور آن از مسیح این است که خدای تعالی عالم به آن باشد. زیرا خدای تعالی کسی است که چیزی در آسمان و زمین بر او پوشیده نیست، و او کسی است که قائم است بر هرنفس و بر هر عملی که آن نفس انجام می دهد، کسی است که بر هر چیزی محیط است. این فقره از کلمات مسیح متضمن چند نکته است: یکی اینکه دلیل آن همراهش ذکر شده و تنها به ذکر ادعا اکتفا نشده است، دیگر اینکه اشعار دارد بر اینکه تنها چیزی که مسیح (علیه السلام) در کارها و گفتارهایش ملاحظه می کند علم خدای سبحان است و بس، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۵۴

و هیچ گونه اعتبار و اعتنائی به علم و جهل غیر خدا از مخلوقات قائل نیست، و کاری به علم و جهل شان ندارد، به عبارت واضح تر اینکه بطور کلی سؤال در جائی صحیح است که سائل یا خود را جاهل بداند و بخواهد به این وسیله از خود دفع جهل نموده و نسبت به مورد سؤال اطلاع پیدا کند، یا اگر خود را جاهل نمی داند بخواهد با این سؤال از جاهل دیگری رفع جهل نموده و او را بواقع قضیه مورد سؤال واقف سازد، کما اینکه نوع سؤالاتی که در کلام پروردگار واقع شده از همین باب است، و از همین جهت



مسیح (علیه السلام) در جوابی که در مثل چنین مقامی داده که: اگر من گفته بودم، تو دانسته بودی، امر را به علم خدای تعالی ارجاع داده و اشعار داشته بر اینکه در افعال و اقوالش چیزی را جز علم خدای تعالی معتبر نمی داند، آنگاه با جملات ((تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت علام الغیوب)) علم خدای خود را از اینکه دستخوش جهل و آمیخته با آن شود منزّه نموده است.

فقط علم خدای سبحن معتبر است و علم و جهل جز او را بها و اعتباری نیست

این کلام گر چه خود ثنای دیگری است، لیکن غرض از آن در این مقام ثنا نیست چون مقام مقام ثنا نیست، بلکه تبری از نسبتی است که به وی داده شده، پس اینکه گفت ((تعلم ما فی نفسی)) توضیح می دهد مقدار نفوذ علم باری تعالی را که در جمله ((ان کنت قلتة فقد علمته)) از آن اسم برده و بیان می کند که در روز قیامت علم خدای تعالی که پادشاه حقیقی است از قبیل علمی که پادشاهان از راه گزارشات مملکت به احوال رعیت خود پیدا می کنند نیست، و خداوند مانند آنان که به پاره ای از احوال رعیت عالم و نسبت به پاره ای جاهل و حال بعضی از رعایا را مستحضر و از حال بعضی دیگر غافلند نیست، بلکه خدای سبحان لطیف و خبیر بهر چیز است که از آن جمله خصوص نفس عیسی بن مریم است، باز هم هنوز بیان مسیح درباره علم حق تعالی استیفا نشده، زیرا خدای سبحان عالم است به هر چیز، لیکن نه چون علم یکی از ما به دیگری و علم آن دیگری به ما، بلکه او آنچه را که می داند به احاطه می داند، و بدون اینکه چیزی به او احاطه یابد ((و لا یحیطون به علما)) پس خدای تعالی معبودیست نامحدود و بر خلاف او هر چیزی محدود و مقدر است به طوری که از حدود خود نمی تواند تجاوز کند، از همین جهت مسیح (علیه السلام) برای اینکه حق مطلب را ادا کرده باشد جمله دیگری را ضمیمه کرد و آن این بود که گفت: ((و لا اعلم ما فی نفسک)) اما اینکه گفت ((انک انت علام الغیوب)) و خواست تا با این جمله علت جمله قبلی را که گفت: ((تعلم ما فی نفسی)) بیان نموده از جهت دیگری حق مطلب را بهتر و بیشتر ادا کند، و آن جهت دفع توهمی است که ممکن است کسی بخود راه دهد و خیال کند علم خدا تنها منحصر است به ما بین او و بنده اش مسیح، و شامل هر چیزی نمی شود، برای دفع این توهم گفت: ((انک انت علام الغیوب)) یعنی علم تام به جمیع غیب ها منحصر از آن خدای عالم است، هر چیزی که برای یک موجودی حاضر و برای سایر موجودات غایب است همان چیز برای خدا حاضر است و او محیط به آن است و لازمه این مطلب این است که چیزی نتواند به غیب چیز دیگری که خدا عالم به آن است و نه به غیب خود پروردگار راه یابد، برای اینکه او خود مخلوقی است محدود که نمی تواند از طوری که آفریده و تحدید شده تجاوز نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۳۵۵:

پس تنها خدای سبحان علام الغیوب است، و هیچ چیزی به جز خدا عالم به غیب ها نیست، نه همه غیبها و نه بعضی از آنها، علاوه بر این، اگر هم فرض شود که کسی (مانند انبیا و اولیا) به چیزی از غیب خدا احاطه یابد باز هم محیط حقیقی نیست، زیرا اگر در این فرض خداوند به آنچه او احاطه یافته احاطه داشته باشد پس باز آن شخص محیط نیست، بلکه محاط به احاطه خدا است، و خداوند است که مشیتش تعلق گرفته او را به بعضی از غیب های خود احاطه دهد، و معلوم است که آن شخص به این موهبت و ملکی که خدا به او ارزانی داشته از ملک خدا بیرون نرفته است، کما اینکه فرمود: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء)) و اگر - العیاذ بالله - خداوند احاطه به آن نداشته باشد در این صورت محدود و مخلوقی بیش نیست و خداوند بزرگتر از آنست که مخلوق و محدود باشد ((تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا)).

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ

مسیح (علیه السلام) پس از آنکه نسبت مزبور را از راه نفی سبب از خود نفی نمود اینک مجددا از طریق بیان وظیفه و اینکه از وظیفه خود تخطی نکرده آنرا نفی کرده و عرض می کند ((ما قلت لهم الا ما امرتني به ... - من به آنان نگفتم مگر آنچه را که تو به من دستور دادی)) کلام خود را به طریق نفی و اثبات ادا کرده تا افاده حصر نموده بر جواب پروردگار و نفی آنچه از او سؤال

شده دلالت کند، و با جمله: ((ان اعبدوا الله)) وظیفه خود را تفسیر کرد، و با جمله ((ربی و ربکم)) خدای خود را توصیف نمود تا کمترین شبهه و توهمی در اینکه او بنده ایست فرستاده شده از طرف خدائی که پروردگار او و همه مردم است و رسولی است که مردم را بسوی خدای واحد بی شریک دعوت می کند باقی نماند، آری مسیح علیه السلام - به طوری که قرآن شریف از او حکایت کرده - همیشه مردم را همینطور صریح و روشن به توحید دعوت می نموده، از جمله کلمات او به نقل قرآن این آیه است: ((ان الله هو ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم)) و نیز این آیه است: ((وان الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم)).

وَ كُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتَ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

در این کلام نیز وظیفه دیگری را که از جانب خدای سبحان به عهده دارد بیان نموده و آن شهادت بر اعمال است، چنانکه آیه شریفه زیر هم به آن اشاره می کند: ((و یوم القیامه یکون علیهم شهیدا)) مسیح (علیه السلام) در این فقره از کلام خود عرض می کند: من در بین امت خود وظیفه ای جز رسالت بسوی آنها و گواهی بر رفتارشان نداشتم. رسالت را به روشن ترین وجهی که ممکن بود انجام دادم و تا مدتی که در بین آنان بودم شاهد و ناظر اعمالشان هم بودم و به هیچ وجه از وظیفه ای که برایم مقرر فرمودی تخطی نکردم.

بنابراین، من از اینکه به آنها گفته باشم: مرا و مادرم را جز خدا دو معبود بگیرید، بری و منزهم.

((فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم)) ((رقوب)) و ((رقابه)) به معنای حفظ است، و در اینجا مقصود از آن محافظت و مراقبت بر اعمال است و گویا غرض از تبدیل لفظ شهید به رقیب احتراز از تکرار لفظ شهید بوده، چون بعد از جمله ((وانت علی کل شیء شهید)) لفظ شهید ذکر می شود، نکته ای هم که اقتضا کند خصوص این لفظ تکرار شود در بین نبوده.

سیاق جمله ((و کنت انت الرقیب علیهم)) افاده حصر می کند و لازمه آن این است که خداوند هم در ایام زندگی عیسی و هم بعد از او شهید باشد. پس آن ایامی هم که عیسی شهید و ناظر بر امت بوده بطور مستقل نبوده، بلکه در حقیقت واسطه در شهادت بوده. نظیر سایر تدبیرات الهی که مدبر به استقلال خود اوست و گاهی بعضی از بندگان خود را موکل بر بعضی از امور می نماید، و او خود بر همه امور از قبیل رزق، زنده کردن، میراندن، حفظ، دعوت بندگان و هدایت آنان و امثال آن وکیل است. آیات شریفه قرآن هم در این باره بسیار زیاد است. و فعلا حاجتی به نقل آنها نیست.

حقیقت شهادت را فقط خدا دارا است و اوست که بر هر چیز شهادت عامه و مطلقه دارد ((وانت علی کل شیء شهید))

خود مسیح (علیه السلام) هم دنبال جمله: ((فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم)) عرض کرد: ((وانت علی کل شیء شهید - و تو بر هر چیزی شاهد و ناظری)) تا دلالت کند بر اینکه شهادتی هم که او در ایام زندگی خود متصدی آن بود حصه ناچیزی بود از شهادت عامه مطلقه ای که خدای تعالی بر هر چیز دارد، چون حق تعالی نه تنها شاهد بر اعمال، آن هم تنها اعمال امت مسیح (علیه السلام) است، بلکه هم شاهد بر اعیان همه موجودات است و هم بر اعمال آنها است که از آن جمله است اعمال بندگان و از آن جمله است اعمال امت مسیح، چه اعمالی که در زمان مسیح می کرده اند و چه اعمالی که بعد از وی انجام می داده اند، پس خدای تعالی هم با وجود شهدا و هم بدون آنان شهید است، و از این جا روشن می شود که حصر مزبور در حق خدای تعالی صادق است اگر چه شهدای دیگر هم از قبیل مسیح باشند که شهادت دهند. و گرنه، اگر مثلا شاهد بودن مسیح مضر به این حصر بود خود مسیح با اینکه می دانست بعد از او پیغمبران و شهدای دیگری هم خواهند بود، شهادت بعد از خود را حصر در خدای تعالی نمی کرد، دلیل اینکه می دانست بعد از او پیغمبر و شهید دیگر خواهد آمد بشارتی است که خود او بر آمدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داده. و قرآن کریم آنرا از او حکایت نموده و فرموده: ((یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد)) و در اینکه مانند مسیح شهید است در قرآن کریم فرموده: ((و جئنا بک علی هولاء شهیدا))، علاوه بر اینکه در صحت حصر مسیح همین بس که قرآن آنرا حکایت نموده و بر آن صحه گذاشته و آنرا

ابطال نکرده است، پس اشکالی نیست در اینکه تنها خدای سبحان شهید است و بس، اگر چه شهدائی هم باشند، به این معنا که حقیقت شهادت تنها از آن خدای سبحان است، چنانکه حقیقت هر کمالی از آن اوست، و اگر غیر خدا کسی چیزی از کمالات و خیرات را دارا است، خداوند به او تملیک کرده و این تملیک هم نظیر تملیک های ما نیست که اگر چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر دارای آن چیز نیستیم، آری خدای تعالی چنان نیست که اگر به کسی چیزی تملیک کند، باعث شود که خود، مالک آن نباشد. گویا آیه شریفه محتاج به توضیح بیشتری نباشد، و بر خواننده محترم است که در اطراف آنچه گفته شد تدبر نماید.

پس، از این دو آیه شریفه که حال مسیح (علیه السلام) را حکایت می کند معلوم شد که ساحت مقدس آن جناب از این خرافات که ملت مسیح در حق وی می گویند بری و منزّه است و وی مسوول آنچه می گویند و می کنند نیست. و لذا خود مسیح در آخر کلامش عرض کرد: ((ان تعذبهم فانهم عبادك...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۵۸

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

پس از آنکه با حجتی که اقامه کرد روشن نمود که او نسبت به مردم وظیفه ای جز ادای رسالت و قیام بر امر شهادت نداشته و در ایام زندگی کاری جز انجام این دو وظیفه نکرده و پیرامون کارهایی که حق او نبوده نگشته و او مسوول حرفها و اعتقادات کفرآمیز ملت خود نیست، روشن شد که آن جناب از حکم الهی که متعلق است به امت وی بر کنار است، لذا بدون اینکه چیزی به کلام قبلش پیوند دهد و متفرع بر آن کند حرف تازه ای زد، و آن این بود که اگر عذابشان کنی بندگان تو. بنابراین، آیه شریفه بی مناسبت نیست که جای گزین بیان سابق شود، برای اینکه مفاد آیه هم همین است که اگر سرانجام کار امت من به چنین شرک و کفر رسوا و مفتضحی کشید من که پیغمبر آنان بودم هیچ تقصیری نداشته‌ام و هیچ تعهدی درباره آن به گردنم نیست، برای اینکه در کارشان مداخله نداشته‌ام تا اینکه حکمی که تو - ای پروردگار - بین خودت و آنان داری شامل من هم بشود. این امت من و این حکم تو هر طور که می خواهی در آنان حکم کن، اگر بخواهی آنان را مشمول حکمی که درباره کسانی که به تو شرک می ورزند، قرار داده و در آتش بسوزانی بندگان تو، و اختیار و تدبیر امرشان به دست تو است، می توانی بر ایشان خشم کنی، چون توئی مولای حقیقی، و اختیار امر بنده، به دست مولای اوست. و اگر بخواهی اثر این ظلم عظیمی که کرده اند محو ساخته و به این وسیله از ایشان درگذری باز هم تویی عزیز و حکیم، و برای تو است حقیقت عزت و حکمت، و عزیز (کسی که در دارائی و قدرت مافوق ندارد). مخصوصاً وقتی که حکیم (کسی که اقدام به امری نمی کند مگر وقتی که اقدام در آن سزاوار باشد) هم باشد می تواند گناه و ظلم را هر چه هم که بزرگ باشد ببخشد زیرا عزت و حکمت وقتی در کسی دست بهم داد قدرت دیگری باقی نمی گذارد که علیه او قیام کند یا در کارهایش عیب جوئی و خرده گیری نماید.

نکاتی چند در عبارت: ((ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم))

از بیان گذشته چند نکته به خوبی روشن گردید: یکی اینکه جمله ((فانهم عبادك - آنها بندگان تو)) به منزله این است که گفته باشد ((فانك مولیهم الحق - تو مولای حقیقی آنهائی)) چنانکه روش قرآن هم همین طور است که بعد از ذکر افعال خدا اسمای حضرتش را ذکر می کند و در آخر همین آیه هم ذکر نموده.

نکته دوم اینکه جمله ((فانك انت العزيز الحكيم)) در مقام افاده حصر عزت و حکمت برای خداوند نیست. بلکه آوردن ضمیر فصل ((انت)) و در آوردن الف و لام بر خبر برای افاده تاکید است، و برگشت معنای آیه به این است که: عزت و حکمت تو مطلبی است که جای هیچ تردید نیست، پس اگر آنان را ببخشی مجالی برای هیچگونه اعتراض بر تو نیست.

نکته سوم اینکه چون این مقام، یعنی مشافهه و تکلم عیسی بن مریم با پروردگار خود، مقام ظهور عظمت الهی بود، عظمتی که هیچ موجودی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد، از این رو جا دارد منتها درجه ذلت عبودیت در چنین مقامی رعایت بشود، به این معنا که از کرشمه و ناز کردن و پر حرف زدن و یا با خواهش و تمنا در امور مولا مداخله کردن اجتناب شود، از همین جهت مسیح

(علیه السلام) عرض کرد: ((و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم)) و نگفت: ((فانك غفور رحيم)) برای همین که گفتیم جلوه و ظهور عظمت حق و سطوت الهی که قاهر و غالب بر هر چیز است چنان چشم و دل بنده را پر می کند که مجالی جز برای التجای به او و به خرج دادن تنها سرمایه خود یعنی ذلت عبودیت و مسکنت بندگی و مملوکیت بتمام معنای خود، برایش باقی نمی گذارد. در یک چنین موقعی چه جای پر حرفی و یا خواهش است. بلکه در این مقام پر حرفی کردن خود گناه بسیار بزرگی است. خواهی گفت اگر چنین است پس چرا حضرت ابراهیم (علیه السلام) عرض کرد: ((فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانك غفور رحيم)) جا داشت آن جناب هم مانند مسیح عرض کند: تو عزیز و حکیمی؟ جواب این است که مقام ابراهیم در این گفتار، مقام مشافهه و گفت و شنود و سؤال و جواب با خداوند نبود بلکه تنها مقام دعا و خواهش بود، و البته بنده در چنین مقامی باید که دل را تا آنجا که می تواند سرشار از رحمت الهی سازد و با یک دنیا امید دعا کند.

صدق صادقین (در قول و در عمل) در آخرت برایشان سودمند خواهد بود

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ

این جمله در مقام امضاء و تصدیق گفته های عیسی بن مریم (علیه السلام) است، البته نه به صراحت بلکه به طور کنایه. چون قرینه مقامیه مطلب را می رسانده و حاجتی به تصریح مسیح نبوده.

و مراد از ((صدق صادقین)) صداقت ایشان است در دنیا نه در آخرت. به دلیل اینکه دنبال آن فرمود: ((لهم جنات تجري من تحتها الانهار...)) و روشن است که این جنات پاداشی است از طرف خدای تعالی در برابر صداقت شان در دنیا، و نفعی هم که فرمود عاید شان می شود همین جنات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۰

برای اینکه صداقت در آخرت و همچنین سایر اعمال و احوال آدمی در آنروز پاداشی که اعمال دنیا دارد ندارد، چون در آخرت تکلیف نیست، و پاداش فرع تکلیف است، آخرت تنها جای حساب و پاداش و دنیا تنها جای عمل و تکلیف است چنانکه قرآن در این باره فرموده: ((يوم يقوم الحساب)) و نیز فرموده: ((اليوم تجزون ما كنتم تعملون)) و نیز فرموده: ((انما هذه الحيوه الدنيا متاع و ان الاخره هي دارالقرار)) آنچه را که مسیح (علیه السلام) از احوال خود در دنیا ذکر کرد هم عبارت بود از گفتارهایش و هم اعمالی که کرده، و معلوم است که تقریر و تصدیق خدای تعالی هم تصدیق قول اوست و هم فعل او. پس صادقانی در آخرت از صدق خود منتفع و جنات موعود به آنان داده می شود و همچنین راضی و مرضی و فائز به رستگاری عظیمند که هم در قول صادق باشند و هم در فعل.

علاوه بر این، صداقت در قول خود مستلزم صداقت در فعل یعنی صراحت و پاکی از نفاق هم هست و صداقت در قول خواه ناخواه کار انسان را به صلاح و سداد می کشاند، چنانکه در روایت نیز وارد شده که مردی از صحرانشین ها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وصیت و موعظه ای خواست، حضرت او را تنها به این وصیت کرد که دروغ نگوید. آن مرد خودش اظهار کرد که عمل به این یک نصیحت برای جلوگیری از همه گناهان کافی است، زیرا هیچ گناهی پیش نمی آید مگر اینکه آدمی به یاد این نصیحت افتاده فکر می کند اگر مرتکب آن شود آنگاه از او بپرسند آیا تو چنین کاری کرده ای جز این چاره ندارد که راست بگویی و اعتراف کند و همه مردم را به آلودگی خود خبردار سازد، و ناچار از ترس این رسوائی از ارتکاب آن خودداری می کند.

لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

خداوند از آنان راضی است برای آن صداقت هائی که در دنیا از خود نشان دادند، و آنان از خدا راضی هستند برای آن ثواب هائی که به ایشان مرحمت فرمود. در این آیه خوشنودی را متعلق به خود بندگان راستگوی خود نمود، نه به راستگویی شان، بخلاف آیه و رضی له قولاً)) و آیه شریفه ((و ان تشكروا یرضه لكم)) که رضایت را متعلق به عمل نموده، و بین این دو قسم تعبیر فرق روشنی است، چه خوشنودی از عمل به این است که از دیدن آن چهره در هم نکشند و از آن نفرت نکنند، و چه بسا دشمن انسان کار

پسندیده ای کند در حالی که خود او مورد نفرت است و به عکس دوست انسان کار ناشایستی مرتکب شود در حالی که خودش محبوب انسان باشد پس اینکه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۱

فرق رضایت از عمل با رضایت از عامل و اشاره به معنای رضایت پروردگار از بنده و آثار این رضایت ((رضی الله عنهم)) دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی نه تنها از صداقت صادقین خوشنود است بلکه از خود آنان نیز راضی است و معلوم است که خوشنودی خدا وقتی به خود آنان تعلق می گیرد که غرضش از خلقت شان حاصل شده باشد و غرض از خلقت را در آیه: ((ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) بیان فرموده، پس غرض پروردگار از خلقت انسان همان عبودیت است، وقتی خدای سبحان از کسی - نه تنها از عملش - خوشنود می شود که نفس او مثل اعلائی عبودیت باشد. یعنی خود را بنده کسی بداند که مربی هر چیزی است، خود را و هیچ چیز دیگری را جز بنده و مملوک او و خاضع در برابر ربوبیت او نبیند، جز او هدفی و جز بسوی او بازگشت و رجوعی نداشته باشد، چنانکه درباره حضرت سلیمان و ایوب (علیهما السلام) فرموده: ((نعم العبد انه اواب)). این بود معنای رضایت پروردگار از بنده خود، و لازمه این مقام که یکی از مقامات عبودیت است که نفس از تمامی مراتب کفر و از اتصاف به فسق پاک باشد چنانکه درباره طهارتش از کفر فرموده: ((ولا یرضی لعباده الکفر)) و درباره طهارتش از فسق فرموده: ((فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین)) و از آثار این مقام این است که وقتی نفس بنده دارای ذلت عبودیت شد و آنچه را که به چشم و دل خود درک نمود، همه را مملوک خدا و خاضع در برابر او دانست قهرا از او خشنود می شود. زیرا می بیند که اگر خدا به او داده آنچه را که داده همانا از فضل و کرمش بوده نه اینکه او از خدا طلبکار و بر خدا واجب و حتم بوده که آنرا بدهد.

و اگر هم چیزی را از او دریغ داشته و نداده آن هم از روی حکمت بوده. علاوه بر این، خدای تعالی درباره حال بندگان مرضی خود در بهشت فرموده: ((لهم ما یشاؤون)) و معلوم است که وقتی انسان به هر چه که بخواهد بتواند دسترسی پیدا کند البته راضی خواهد شد. این است منتها درجه سعادت برای آدمی از نظر اینکه بنده است. و لذا خدای تعالی کلام خود را به همین معنا پایان داده و فرموده: ((و ذلك الفوز العظيم - این است سعادت و رستگاری عظیم)).

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

((ملک)) (به کسر میم) سلطنت مخصوصه است بر رقبه اشیاء، و اثر آن نفوذ اراده مالک است در هر تصرفی که بخواهد و بتواند در آن بنماید، و ((ملک)) (به ضم میم) عبارتست از سلطنت مخصوصه ای بر نظام موجود بین اشیاء، و اثر آن عبارتست از نفوذ اراده در آنچه که بر آن سلطنت دارد. و به عبارت ساده ملک (به کسر میم) متعلق به فرد است و ملک (به ضم میم) متعلق به جماعت است. و چون ملک در نفوذ اراده فعلی مقید و مقوم به داشتن قدرت است، پس اگر قدرت تامه و مطلقه باشد ملک نیز ملک مطلق بوده و به هیچ قیدی از قیود و حالی از احوال مقید نخواهد بود. و برای بیان همین نکته خدای تعالی در دنبال جمله ((و لله ملک السموات و الارض و ما فیهن)) فرمود: ((و هو علی کل شیء قدير)).

با این جمله که دلالت بر ملک مطلق پروردگار می کند سوره مائده پایان می یابد و مناسبتش با غرض سوره هم پیدا است، زیرا غرض در این سوره واداری بندگان به عبادت و وفای به عهد و پیمانی است که پروردگار مالک علی الاطلاق آنان از ایشان گرفته پس برای آنان چیزی باقی نمانده مگر مملوکیت علی الاطلاق و شنوائی و اطاعت در برابر آنچه امر و نهیشان می کند و وفای به عهد و نشکستن پیمانی که از ایشان گرفته است.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات شریفه: ((ءانت قلت للناس...))

در تفسیر عیاشی از ثعلبه بن میمون از بعضی از اصحاب ما (امامیه) از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر آیه ((ءانت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله)) فرمود: خدای تعالی هنوز این سؤال را از مسیح نکرده، بلکه بعدا (روز



قیامت) خواهد کرد. و اگر می بینی که بلفظ ماضی (اذ قال) تعبیر فرموده از این نظر بوده که بطور کلی خدای تعالی حوادثی که می داند واقع خواهد شد از آن به لفظ ماضی تعبیر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۳

مؤلف: و نیز در همان کتاب از سلیمان بن خالد از ابی عبدالله (علیه السلام) نظیر آن نقل شده، و حاصل آن این است که تعبیر به صیغه ماضی در حوادثی که بعدا واقع می شود از جهت علمی است که خدای تعالی به وقوع حتمی آن دارد و اینگونه تعبیرات در لغت عرب شایع است.

توضیح اینکه در حدیث آمده: خداوند با یک حرف از خلق خود محجوب شده و شرحی درمورد اینکه اسم اعظم خداوند از نوع الفاظ نیست

باز در همان کتاب از جابر جعفی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر جمله ((تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت علام الغیوب)) فرموده: اسم اکبر خدا هفتاد و سه حرف است و خدای تعالی از همه آن حروف به یک حرف از خلق خود محجوب شده و در نتیجه کسی نمی داند آنچه را که در نزد اوست، و هفتاد و دو حرف آنرا به آدم داد. و از آدم به سایر انبیا به طور توارث و همچنین تا به عیسی رسید. و مراد عیسی (علیه السلام) از اینکه گفت: ((تعلم ما فی نفسی)) همین هفتاد و دو حرف از حروف اسم اکبر خدا بود، یعنی تو این حروف را به من یاد دادی پس تو از آنچه که من دارم آگاهی، و من از آنچه که در نزد تو است بی خبرم، زیرا تو با آن یک حرف از خلق خودت نهان شده ای، پس احدی را آگاهی از آنچه در نفس تو است نیست.

مؤلف: به زودی بحث مبسوطی که ما درباره اسمای حسنی و اسم اعظم در تفسیر آیه شریفه ((و الله الاسماء الحسنی فادعوه بها)) داریم خواهد آمد و در آنجا روشن خواهد شد که اسم اعظم و یا اسم اکبر پروردگار از نوع الفاظ نیست که از حروف الفبا ترکیب شده باشد. بلکه مراد از اسم در این موارد چیزی است که بوسیله الفاظ از آن حکایت می شود، و آن ذات باری تعالی است از جهت اتصافش به صفت مخصوصی از صفات و وجه مخصوصی از وجوه، پس برگشت اسم لفظی به طوری که بعدا روشن خواهد شد، به اسم اسم است.

و بنابراین، اینکه امام (علیه السلام) فرمود: اسم اکبر مرکب از هفتاد و سه حرف، و همچنین اینکه در روایات بسیار دیگری که در این باب و به این مضمون وارد شده که اسم اعظم مرکب از فلان عدد از حروف است یا اینکه در فلان سوره و یا فلان آیات متفرق و پراکنده است همه اینها بیاناتی است که از باب رمز یا تمثیل و به منظور فهماندن مقداری از حقایق که قابل فهماندن است صادر شده، چون هر حقیقتی را نمی توان صریح و پوست کنده و بدون کنایه و تمثیل تفهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۴

چیزی که ممکن است در توضیح این حدیث تا اندازه ای موثر باشد این است که گفته شود: شکی نیست در اینکه اسماء حسنی پروردگار واسطه هایی برای ظهور اعیان موجودات و حدوث حوادث بی شمار در آنها هستند، زیرا هیچ شبهه نیست در اینکه خدای تعالی مخلوقات را - از باب مثال - از این جهت آفریده که خالق جواد و مبدء بوده. نه از جهت اینکه منتقم و شدیدالبطش است. و همچنین روزی داده از این جهت که رزاق بوده نه از جهت اینکه قابض و مانع است. به زنده ها افاضه حیات فرموده چون حی و محیی بوده نه چون ممیت و معید است. آیات قرآن بهترین شاهد بر این حقیقت است، چه می بینیم در ذیل هر یک از معارفی که در متون آیات قرآنی بیان شده علتی از اسماء الله ذکر شده که مناسب با آن است. چه بسا از آیات قرآن که به یک اسم و یا دو اسم از اسماء الهی که مناسب با مضمون آیه است ختم می شود. و از همین جا ظاهر می شود که اگر یکی از ما از علم اسماء و علم روابطی که بین آنها و موجودات عالم است و اقتضاءاتی که مفردات آن اسما و مؤلفات آنها دارد بهره ای داشته باشد سر از نظام خلقت و آنچه جاری شده و می شود، در خواهد آورد، و به قوانین کلی ای اطلاع پیدا خواهد کرد که بر جزئیاتی که یکی پس از



دیگری واقع می شوند منطبق می گردد.

قرآن شریف هم بطوری که از ظواهر آن استفاده می شود قوانین عمومی بسیاری درباره مبداء، معاد، سعادت و شقاوت که خدای تعالی ترتیب داده بیان نموده، آنگاه رسول الله را به این جمله مخاطب قرار داده است: ((و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء)) لیکن همه این قوانین با اینکه قوانینی است کلی و ضروری مع ذلک دست بند دست خدای تعالی نیست، زیرا ضرورت آنها از خودشان و به اقتضای ذاتشان نیست. بلکه این ضرورت و لزوم را خداوند به آنها داده، پس وقتی همین حکومت عقلی قطعی درباره این قوانین نیز از ناحیه خدای تعالی و اراده او باشد در نتیجه معلوم می شود عقل که خود فعلی از افعال او است او را علیه خودش مجبور به کاری نمی کند، آری چیزی نیست که در ذات خدای سبحان غالب بر او باشد، بلکه او قاهر و غالب است، چگونه چیزی بر او غلبه پیدا می کند با اینکه از هر جهت به خود او منتهی می شود، و در عین و اثرش محتاج به اوست (دقت فرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۵

بنابراین محال است عقل و همچنین سایر حقایق با اینکه همه احکام آنها از خود پروردگار است حاکم بر او و مقتضی در او باشد به حکم و اقتضائی که خود پروردگار آن را به عقل و سایر حقایق داده و بعد از دادن هم، بر آنها قاهر و غالب است، چون بقای آن حکم و اقتضا برای عقل و سایر حقایق نیز از ناحیه خدا است. به عبارت دیگر هر حکم و اقتضائی که در هر چیزی هست وجود و بقایش در آن چیز، اثری است که خدابه آن داده، و معنا ندارد موجودی چیزی را به عین همان ملکی که خدای تعالی آن را مالک است مالک باشد پس مالک علی الاطلاق اوست و بطور کلی بهیچ وجهی از وجوه خودش مملوک واقع نمی شود. بنابراین اگر فرضاً خداوند به گنجهکار ثواب داده و ثوابکار را عقاب کند و یا هر کار دیگری که بخواهد انجام دهد می تواند و کسی نیست که او را منع کند نه عقل و نه موجودی از خارج، چیزی که هست خودش ما را به دو وعده ای که داده دلگرم فرموده است، یکی اینکه وعده به سعادت و حسن جزا و وعید به شقاوت و سوء جزا، و نیز خبر داده که به وعده خود وفا می کند: ((ان الله لا یخلف المیعاد)) دوم اینکه از طریق وحی و عقل ما را به اموری خبردار نموده و دنبالش هم فرموده که او جز حق نمی گوید، از این جهت دلها مطمئن و خاطرها آسوده شده، به طوری که جای شبهه ای نمانده ((والحق اقول)) نظیر این مطلبی که به زبان قرآنش بیان شده، در احکام ضروری عقلی هم قرار داده.

و اتفاقاً مقتضای اسمای حسنایش هم تا آنجا که از تعلیمات خود آن جناب به دست آمده همین است. لیکن با همه اینها همانطوری که گفتیم نه آن قوانین کلی و احکام ضروری عقل و نه آن وعده هائی که در قرآن کریمش داده و نه آن اقتضائی که در اسمای حسنا اوست هیچیک مانع قدرت او نمی شود. باز هم مالک علی الاطلاق هست و هر عملی که بخواهد و هر حکمی که اراده کند می کند کما اینکه خودش فرمود: ((لا یسال عما یفعل و هم یسئلون)) و این معنا هم، خود اسمی است از اسمای او، اسمی است که علم احدی از مخلوقاتش راه به کنه آن نمی برد. زیرا آنچه که ما از اسمای او می دانیم چیرهایی است که از دریچه مفاهیم به آن پی برده و سپس به همان نسبت آثار وجودیش را تشخیص داده ایم. از اینجا می فهمیم که اگر از باری تعالی در عالم وجود آثاری است که ما نمی توانیم آنها را تشخیص دهیم لابد آثار اسمی از اسماء اوست که راهی برای به دست آوردن آن اسم نیز نداریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۶

و اگر خواستی بگو: اسمی که به هیچ مفهومی نمی توانیم صیدش نموده و به دام فکر و اندیشه و عقل خود بیاندازیم. منتها چیزی که درباره آن می توانیم بگوییم که مختصری به آن اشاره داشته باشد، همان صفت ((مالک علی الاطلاق)) است. پس به این بیان معنی آنچه در حدیث بود: خداوند با یک حرف از خلق خود حجب شده، روشن شد و معلوم شد که چطور بعضی از اسماء الله هست که احدی را بدان راه نیست و به همان اسم از مخلوقات خود در پرده و پنهان شده است (دقت فرمائید).  
 ر این گفتار در خلال چند فصل از ادبی که خدای تعالی انبیا و فرستادگان خود را به آن مودب نموده بحث می شود:

## گفتاری پیرامون معنای ادب

معنای ادب و بیان اختلاف مفهوم آن با اختلاف مقاصد در جوامع مختلف

## ۱- ادب

بنا بر آنچه که از معنای آن استفاده می‌شود - هیئت زیبا و پسندیده است که طبع و سلیقه چنین سزاوار می‌داند که هر عمل مشروعی چه دینی باشد مانند دعا و امثال آن و چه مشروع عقلی باشد مانند دیدار دوستان، بر طبق آن هیئت واقع شود، به عبارت دیگر: ادب عبارتست از ظرافت عمل. و معلوم است که عمل وقتی ظریف و زیبا جلوه می‌کند که اولاً مشروع بوده و منع تحریمی نداشته باشد، پس در ظلم و دروغ و خیانت و کارهای شنیع و قبیح ادب معنا ندارد. و ثانیاً عمل اختیاری باشد، یعنی ممکن باشد که آنرا در چند هیئت و شکل در آورد و شخص به اختیار خود آنرا به وجهی انجام دهد که مصداق ادب واقع شود، نظیر ادبی که اسلام در غذا خوردن مرعی داشته و آن گفتن ((بسم الله)) است در اول غذا و گفتن ((الحمد لله)) در آخر آن و احتراز از خوردن در حال پری شکم و امثال اینها و نیز نظیر ادب نشستن در حال نماز که ((تورک)) نامیده می‌شود و آن عبارت است از نشستن به روی ران‌ها و گذاشتن دست‌ها روی زانو و نگاه کردن به دامن، و همچنین نظائر آن.

گرچه معنی ادب، حسن و ظرافت عمل است، و در معنی حسن که موافقت عمل است با غرض زندگی، هیچگونه اختلافی نیست، لیکن تطبیق این معنای اصلی با مصداق آن در نظر مجتمعات مختلف بزرگ مانند اقوام و ملل و ادیان و مذاهب مختلف و همچنین در مجتمعات کوچک مانند خانواده‌ها، بسیار مختلف است، و این اختلاف از جهت اختلافی است که در تشخیص کار نیک از بد دارند، مثلاً چه بسا چیرهائی که در نزد قومی از آداب به شمار می‌رود و حال آنکه در نزد سایر اقوام ادب نیست و چه بسا آدابی که در نزد قومی مست حسن و در نزد قوم دیگری شنیع و زشت است مانند تحیت در موقع برخورد و ملاقات با یکدیگر که در اسلام این تحیت سلام است که از طرف خدای متعال، مبارک و طیب نامیده شده، و در نزد اقوامی دیگر برداشتن کلاه و یا بلند کردن دست و یا سجده و رکوع کردن و یا پائین انداختن سر است و در بین زنان اروپا آدابی در برخورد معمول است که اسلام آنرا شنیع و زشت دانسته و همچنین آداب دیگر، الا اینکه همه این اختلافات ناشی از اختلاف در مرحله تشخیص مصداق است، و گرنه همانطوری که گفتیم در اصل معنای ادب که عبارت بود از هیئت زیبایی که سزاوار است عمل بر طبق آن انجام شود، اختلافی نیست، حتی دو نفر از عقلای بشر در معنای آن و اینکه ادب امر مست حسنی است اختلاف ندارند.

اخلاق وصف روح، و ادب وصف عمل است و ادب، ناشی از اخلاق می‌باشد و ادب الهی انبیاء هیئت زیبای اعمال دینی ایشان است

۲- بعد از آنکه در فصل گذشته معلوم شد که زیبایی و حسن از مقومات معنی ادب است و نیز معلوم شد که این زیبایی در مجتمعات مختلف از نظر اختلافی که در مقاصد خاصه دارند مختلف و در نتیجه آداب و رسومشان نیز مختلف می‌شود، اینک می‌گوییم بنابراین دو مقدمه‌ای که گذشت، آداب و رسوم اجتماعی به منزله آئینه افکار و خصوصیات اخلاقی آن اجتماع است. زیرا این آداب زائیده شده مقاصد اجتماعی شان می‌باشد و مقاصدشان ناشی از عوامل اجتماعی و طبیعی و تاریخی آنها است، شاید بعضی‌ها خیال کنند که اخلاق و آداب یکی است و حال آنکه چنین نیست، زیرا اخلاق عبارتست از ملکات راسخه در روح، و در حقیقت وصفی است از اوصاف روح، ولی آداب عبارتست از هیئت‌های زیبای مختلفی که اعمال صادره از آدمی متصف بدان می‌گردد و اعمال آدمی نحوه صدورش بستگی به صفات مختلفه روحی دارد و بین این دو قسم اتصاف (اتصاف روح به اخلاقیات و اتصاف عمل به آداب) فرق بسیاری است، پس معلوم شد که آداب ناشی از اخلاق و اخلاق زائیده از مقتضیات اجتماع است. و مطلوب نهائی انسان در زندگی همان چیزی است که ادبش را در رفتار مشخص ساخته و برایش خط مشیی ترسیم می‌کند که در کارهائی که به منظور رسیدن به آن مطلوب انجام می‌دهد از آن خط مشی تعدی نمی‌کند.

۳- وقتی معلوم شد که ادب در خصوصیاتش تابع مطلوب نهائی در زندگی است، بنابراین، ادب الهی که خدای سبحان انبیا و فرستادگانش را به آن مودب نموده همان هیئت زیبای اعمال دینی است که از غرض و غایت دین حکایت می‌کند و آن غرض به طوری که قبلاً هم گفته شد عبودیت و بندگی است، البته این عبودیت در ادیان حق از جهت زیادی دستورات و کمی آن و همچنین از جهت مراتب کمال که در آن ادیان است فرق می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۷

بنابراین، چون هدف اسلام سر و سامان دادن به جمیع جهات زندگی انسانی است و هیچ یک از شوون انسانیت نه کم و نه زیاد نه کوچک و نه بزرگ را از قلم نینداخته، از این جهت سر تا پای زندگی را دارای ادب نموده و برای هر عملی از اعمال زندگی هیئت زیبایی ترسیم کرده که از غایت حیات حکایت می‌کند، پس از نظر دین اسلام هیچ غایتی برای حیات جز توحید خدای سبحان در مرحله اعتقاد و عمل نیست، به این معنا که اسلام کمال انسانیت و غرض نهائی زندگی را این می‌داند که معتقد شود به اینکه برای او معبودی است که هر چیزی را او آفریده و برگشت هر چیزی به سوی اوست، و برای او اسمای حسنا و مثالهای بلندی است، آنگاه بعد از تحصیل چنین اعتقادی در مجرای زندگی قدم نهاده، هر عملی را که انجام می‌دهد یک یک، حکایت از عبودیت او و عبودیت هر چیزی نزد خدای سبحان می‌نماید و به همین وسیله توحید پروردگار در ظاهر و باطنش سرایت نموده و خلوص در بندگی و عبودیتش از اقوال و افعال و سایر جهات وجودیش ظاهر می‌گردد، ظهوری که هیچ پرده‌ای نتواند آنرا بپوشاند، خلاصه ادب الهی و یا ادب نبوت همانا عمل را بر هیئت توحید انجام دادن است.

اسلام سر تا پای زندگی را دارای ادب نموده است و آن عبارت است از انجام دادناعمال بر هیئت توحید

۴- توضیح بیشتر اینکه: یکی از مطالبی که به طور قطع به ثبوت رسیده و تجربه قطعی نیز آنرا تایید نموده این است که علوم عملی - نه علوم نظری - یعنی علمی که به منظور عمل کردن و به کار بستن فرا گرفته می‌شود وقتی می‌تواند در مرحله عمل بطور کامل نتیجه دهد که فراگرفتنش در ضمن تمرین و آزمایش باشد، زیرا کلیات علمی اگر بر جزئیات و مصادیقش تطبیق نشود تصدیق آن و ایمان به صحتش برای نفس سنگین و دشوار خواهد بود. چون اصولاً انسان در همه عمر سر و کارش با جزئیات محسوس است، و اگر هم گاهگاهی اسمی از کلیات می‌برد به طبع ثانوی و از جهت برخورد اتفاقی به کلیات عقلی ایست که از حیطه حواس خارج است، مثلاً کسی که از معلم و یا کتاب درباره خوبی شجاعت چیرهای آموخته و آنرا تصدیق هم کرده و لیکن هیچوقت به آن عمل نکرده و شجاعتی از خود نشان نداده وقتی به یکی از مواقف خطرناکی که دل انسان را پر از وحشت و ترس می‌کند برخورد نماید نمی‌تواند از معلوماتی که درباره خوبی شجاعت کسب کرده استفاده نماید، زیرا قوه واهمه اش در این موقع او را به احتراز از مقاومت وای می‌دارد و هشدارش می‌دهد که مبدا متعرض هلاکت جسمانی و از دست دادن حیات شیرین مادی گردد، این کشمکش بین واهمه و عقلش براه افتاده و در ترجیح یکی از دو طرف، دچار حیرت و سرگردانیش می‌سازد، سرانجام هم در این نبرد غلبه با قوه واهمه اش خواهد بود، چون حس او موید و کمک کار واهمه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۶۹

پس بر هر متعلمی که می‌خواهد علوم عملی را فرا گیرد لازم است فرا گرفته‌های خود را بکار بسته و تمرین کند تا آنکه به عمل عادت کند و به این وسیله اعتقادات بر خلافی که در زوایای دلش هست به کلی از بین برود و تصدیق به آنچه که آموخته در دلش رسوخ نماید، زیرا مادامی که عمل نکرده احتمال می‌دهد که شاید این عمل ممکن نباشد ولی وقتی مکرر عمل کرد، رفته رفته این احتمالات از بین می‌رود. آری بهترین دلیل بر امکان هر چیزی وقوع آن است، و لذا می‌بینیم عملی که انسان سابقه انجام آنرا ندارد انجام آن به نظرش دشوار بلکه ممتنع است ولی وقتی برای بار اول آنرا انجام داد امتناعی که قبلاً در نظرش بود مبدل به امکان می‌شود، ولی هنوز در نفس اضطرابی درباره آن هست و درباره وقوع اولین بار آن تعجب می‌کند، گویا کاری نشدنی انجام داده، و اگر بار دوم و سوم آنرا انجام داد، رفته رفته آن عظمت و صولت سابقش از بین می‌رود و عمل مزبور در نظرش از عادیات می‌شود، و دیگر هیچ اعتنایی به آن ندارد و لذا گفته‌اند: همانطوری که شر عادت می‌شود خیر هم عادت می‌شود.

اثر عمل در پرورش خود و دیگران، و بیان اینکه مربی باید بدانچه به دیگران می‌آموزد ایمان داشته، عملش مطابق علمش باشد این روشی که در تعلیم و تربیت گفتیم رعایتش در تعلیمات دینی علی‌الخصوص در تعلیمات دینی اسلامی از روشن‌ترین امور است، چه شارع مقدس اسلام در تعلیم‌گروندگان خود اکتفا به بیان کلیات عقلی و قوانین عمومی نکرده، بلکه مسلمین را از همان ابتداء تشریفشان به اسلام به عمل واداشته، آنگاه به بیان لفظی پرداخته، روی این حساب هر فرد مسلمانی که در فرا گرفتن معارف دینی و شرایع آن تکمیل شده باشد قهراً قهرمان عمل به آن شرایع هم هست. چنین کسی به هر عمل صالحی مجهز و از توشه تقوا و فضیلت توانگر است.

و این اسلوب خود قاعده ایست کلی، یعنی هر معلم و مربی که بخواهد در تعلیم و تربیت اشخاص موفقیتی کسب کند باید خودش به گفته‌ها و دستورات خود عمل کند، آری برای علم بی عمل هیچ تاءثیری نیست، زیرا همانطوری که برای الفاظ دلالت هست عمل هم دارای دلالت است، به این معنا که اگر عمل بر خلاف قول بود دلالت می‌کند بر اینکه در نفس صاحبش حالتی است مخالف گفته‌های او که گفته‌هایش را تکذیب می‌کند و می‌فهماند که گفته‌هایش جز کید و نوعی حيله برای فریب دادن مردم و به دام انداختن آنها نیست.

و لذا می‌بینیم دل‌های مردم از شنیدن مواعظ اشخاصی که خود در طریقه‌ای که به مردم پیشنهاد می‌کنند صبر و ثبات ندارند نرم نمی‌شود، و نفوس شان منقاد نصایح آنان نمی‌گردد، و چه بسا بگویند: گفته‌هایش همه باطل است زیرا اگر حق بود خودش به آن عمل می‌کرد. و اگر هم به این صراحت حکم به بطلان آن نکنند لا اقل درباره صحت و بطلان آن تردید نموده و می‌گویند: معلوم می‌شود او خودش گفته‌های خود را صحیح و حق نمی‌داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۷۰

پس یکی از شرائط تربیت صحیح این است که مربی اوصافی را که به شاگرد پیشنهاد و سفارش می‌کند باید به همان جوری که می‌خواهد شاگرد دارای آن اوصاف و متلبس به آن باشد خودش متلبس باشد، آری عادتاً محال است مردی ترسو شاگردی شجاع و دلیری بی باک تربیت کند و یا مکتبی که مکتب‌دارش لجوج و متعصب است دانشمندی آزاده در آرا و نظریات علمی بیرون دهد، خدای تعالی در این باره می‌فرماید: ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام من لا یهدی الا ان یهدی)) و نیز می‌فرماید: ((اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم)) و نیز از قول حضرت شعیب (علیه السلام) حکایت نموده می‌فرماید: ((و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهاکم عنه ان ارید الا الاصلاح ما استطعت)) و همچنین آیات دیگر، برای خاطر همین بود که گفتیم معلم و مربی خودش باید به مواد تعلیمی و تربیتی خود عمل کند.

علاوه بر همه اینها، کسانی که دل‌هایشان از ایمان به گفته‌هایشان تهی است حتی منافقینی که در عوام فریبی مهارت کامل دارند و وقتی که پای عمل صالح به میان می‌آید خود را کنار کشیده و در مرحله ادعا خود را صاحب ایمان صریح و خالص، جا می‌زنند با اینحال زیر نظرشان جز اشخاصی مانند خودشان پلید تربیت نمی‌شوند، زیرا اگر چه ممکن است زبان مغایر با قلب باشد و چیرهایی که دل راضی به آن نیست بگویند و لیکن چون گفتار هم خود فعلی است از افعال بدنی و افعال همه از آثار نفس‌اند، از این جهت ممکن نیست فعل کسی با نفسانیاتش مخالف باشد.

بنابراین، می‌توان گفت کلام، صرفنظر از دلالت لفظی وضعی اش، دلالت بر طبیعت‌گوینده، کفر و ایمان و سایر نفسانیات نیز دارد آنهایی که ساده لوح و بی بصیرت‌اند و نمی‌توانند بین جهت صلاح (دلالت وضعیه) و جهت فساد (سایر جهات) آن تمیز دهند بجای اینکه تربیت شوند گمراه می‌شوند، تنها صاحبان بصیرتند که این جهات را از هم تمیز می‌دهند، چنانکه خدای تعالی منافقین را برای پیغمبر گرامی خود چنین توصیف کرده: ((و لتعرفنهم فی لحن القول)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۷۱

پس معلوم شد که تربیتی دارای اثر صالح است که مربی آن دارای ایمان به آنچه که به متعلم می‌آموزد باشد. علاوه بر این، عملش با علمش مطابقت کند، و اما کسی که اصلاً به گفته‌های خود ایمان ندارد و یا بر طبق آن عمل نمی‌کند امید خیری از

تربیتش نباید داشت .

و برای این حقیقت مثالهای زیادی درباره سلوک ما شرقی ها و مسلمان ها مخصوصا در تعلیم و تربیت می باشد، و به همین جهت تعلیم و تربیت های ما چه رسمی و چه غیر رسمیش بهیچ وجه نافع و موثر واقع نمی شود.

اینکه می بینیم کلام خدای تعالی مشتمل است بر حکایت و نقل فصولی از ادب الهی متجلی از اعمال انبیا و فرستادگان برای رعایت همین جهت یعنی نشان دادن عمل است در تعلیم و تربیت ، چه آن حکایت هایی که مربوط به اقسام عبادتها و ادعیه آنهاست ، چه داستانهایی که مربوط به طرز معاشرت و برخوردشان با مردم است . آری ایراد مثال در تعلیم و تربیت خود نوعی تعلیم عملی و نشان دادن عمل است .

مراد از هدایت انبیاء (ع) توحید ایشان است و امر به اقتداء به هدایت آنان (فهدیهم اقتده) امر به پیروی آنان است در عمل  
 ۵ - خدای متعال در سوره انعام بعد از آنکه داستان ابراهیم و قومش را درباره توحید نقل کرده ، می فرماید: ((و تلک حجتنا اتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء ان ربک حکیم علیم . و وهبنا له اسحق و یعقوب کلا هدینا و نوحا هدینا من قبل و من ذریته داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هرون و کذلک نجزی المحسنین . و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس کل من الصالحین و اسمعیل و الیسع و یونس و لوطا و کلا- فضلنا علی العالمین . و من ابائهم و ذریاتهم و اخوانهم و اجتیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم . ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عبادہ و لو اشركوا لحبط عنهم ما کانوا یعملون . اولئک الذین اتیناهم الکتاب و الحکم و النبوه فان یکفر بها هولاء فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین . اولئک الذین هدی الله فهداهم اقتده )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۷۲

خدای تعالی در این آیات گروهی از انبیای گرام خود را نام برده و سپس خاطر نشان ساخته که ایشان را به هدایت الهی خود اکرام کرده است .

و مراد از این هدایت تنها توحید است و بس به دلیل اینکه در آخر می فرماید: ((و لو اشركوا لحبط عنهم )) چه همانطوری که می بینید غیر از شرک منافی دیگری برای آنچه که از هدایت روزی شان فرموده ذکر نکرده ، پس معلوم می شود که آنها را جز به توحید هدایت نفرموده . و این توحید است که در تمامی اعمالشان اثر کرده ، برای اینکه می فرماید شرک که امر قلبی است در اعمالشان اثر نموده و باعث حبط آن می شود. وقتی شرک چنین اثری داشته باشد معلوم است که توحید هم منافی و ضد آن است ، اثر ضد آنرا در عمل خواهد داشت . به این معنا که صورت عمل طوری می شود که توحید درونی را مجسم ساخته و آنرا مانند آینه ای که صورتها را نشان می دهد، حکایت می کند، به طوری که اگر فرضا ممکن باشد اعتقاد درونی مجسم شود و به صورت اعمال در آید هر آینه اعتماد به توحید به صورت اینگونه اعمال در خواهد آمد، و به عکس اگر فرضا ممکن باشد که عمل برگردد و اعتقاد درونی شود هر آینه این اعمال صالح به صورت اعتقاد به توحید در خواهد آمد، و این معنا در صفات روحی مصداق بسیار دارد، زیرا ما به چشم خود می بینیم کسانی که مثلا در دل مبتلا به رذیله تکبرند، همین حالت درونی شان از اعمال شان هویدا می شود، و همچنین رفتار اشخاص مسکین ، شکستگی و مسکنت آنانرا حکایت می کند.

تاءدیب الهی انبیاء (ع) از طریق وحی تسدید و تاءدیبی است که جدای از وحی نبوت و تشریح بوده است  
 خدای تعالی سپس پیغمبر خود را از باب تادیب دستور می دهد به اینکه به هدایت انبیاء گذشته اقتدا کند، نه بخود آنان . چون اقتدا عبارتست از متابعت در عمل نه در اعتقاد. اعتقاد به تنهایی امری است غیر اختیاری و تقلید ناپذیر، بنابراین معنی این دستور این می شود که عمل صالح انبیاء را که بر مبنای توحید و تادیب عملی الهی از آنان صادر شده اختیار نموده و مورد عمل قرار دهد، و مراد از این تادیب الهی هم همان چیزی است که خدای تعالی در این آیه به آن اشاره فرموده : ((و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۷۳



چون اضافه مصدر در فعل الخیرات دلالت دارد بر اینکه مراد از این فعل افعالی است که می کردند، نمازی است که می خواندند، زکاتی است که می دادند، نه ایجاب و فرض آنها. پس این وحی که متعلق به اینگونه افعال صادره از انبیا است، وحی تادیبی و تسدیدیه است نه وحی نبوت و تشریح، چون اگر مراد به آن وحی نبوت بود جا داشت بفرماید: ((و اوحینا الیهم ان افعلوا الخیرات و اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه - وحی کردیم به آنها که خیرات را به جا آرید و نماز را بپا دارید و زکات را بپردازید)) نظیر آیه ((ثم اوحینا الیک ان اتبع و آیه و اوحینا الی موسی و اخیه ان تبوءا لقومکما بمصریبتا و اجعلوا بیوتکم قبله و اقیموا الصلوه)) و از این قبیل آیات دیگر که مراد از وحی در آنها وحی نبوت و مربوط به تشریح احکام است.

و مقصود از اینکه گفتیم مراد وحی تسدید است، این است که پروردگار متعال بنده ای از بندگان خود را به روح القدس اختصاص دهد تا او آن بنده را در انجام کارهای نیک و دوری از گناه ارشاد کرده و موفق کند، همانطوری که روح انسانی ما را در تفکر در خیر و شر و روح حیوانی را در اختیار و جذب چیرهایی که طبع اشتهای آن را دارد، و دفع چیرهایی که طبع اشتهای دفعش را دارد راهنمایی و ارشاد می کند. این است معنای وحی تسدیدیه و ما به زودی راجع به آن مفصلاً بحث خواهیم کرد (ان شاء الله تعالی).

خلاصه کلام اینکه خدای تعالی فرمود: ((فبهدهم اقتده)) و با این بیان رسول الله (صلی الله علیه و آله) را بطور اجمال به تادیب الهی خود مودب نموده و به پیروی از توحیدیه که انبیاء را - که منزله از شرکند - به عمل صالح واداشت، توصیه می فرماید و آنگاه بعد از اینکه در این آیات عده ای از انبیای خود را اسم برد در سوره مریم می فرماید: ((اولئک الذین انعم الله علیهم من النبیین من ذریه ادم و ممن حملنا مع نوح و من ذریه ابراهیم و اسرائیل و ممن هدینا اذا تبیتنا اذا تتلی علیهم آیات الرحمن خروا سجدا و بکیا فخلف من بعدهم خلف اضعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون عیا. الا من تاب و امن و عمل صالحا فاولئک یدخلون الجنة و لا یظلمون شیئا))

ادب الهی انبیاء (ع) هم شامل ادب نسبت به خداوند می شود و هم شامل ادب نسبت به مردم (ادب فردی و ادب اجتماعی) در این آیات ادب عامی را که انبیا در همه شوون زندگی خود آنرا رعایت می کرده و خضوعی را که قلبا و عملا برای خدای متعال داشتند ذکر می فرماید، آری سجده در مواقعی که به یاد آیات خدا می افتادند مثالی است برای فهماندن آن خضوع، چنانکه گریه شان که خود ناشی از رقت قلب و تذلل نفس است نشانه دیگری است از آن ادب و خشوع، و این سجده و گریه، کنایه است از استیلائی صفت عبودیت بردلهای آنان، به طوری که هر وقت به یاد آیه ای از آیات می افتاده اند اثرش در سیما و ظاهرشان معلوم می شده، پس انبیاء چه در آن موقعی که با خدای خود خلوت می کرده اند و چه آن موقعی که با مردم مواجه می شده اند در هر دو حال ادب الهی را که همان جنبه بندگی است از دست نمی دادند.

یکی از شواهدی که دلالت دارد بر اینکه مراد از ادب اعم است از ادب نسبت به خدا و ادب نسبت به مردم جمله ((فخلف من بعدهم خلف اضعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات)) است، زیرا تزییع نمازی که همان توجه به خداست، معرف حال خلف آنان است با پروردگارشان و پیروی شهوات معرف حالشان است با مردم، و چون در این آیات، انبیاء در مقابل این خلف ناصالح قرار گرفته اند می فهمیم که بر خلاف اینان، انبیاء هم در مراجعه به پروردگارشان، و هم در برخورد با مردم جنبه عبودیت و ادب را از دست نمی دادند و می فهماندند که پایه و اساس زندگی شان بر این است که برای آنان پروردگاریست که مالک و مدبر امورشان می باشد، ابتدای شان از او و بازگشت شان به سوی اوست، اصل اساسی در جمیع احوال و اعمال شان همین است و بس. و اینکه تائین را استثنا کرده، خود ادب الهی دیگری را می رساند، و نخستین کسی که این ادب را از خود نشان داد آدم (علیه السلام) بود و قرآن درباره اش فرموده: ((و عصی آدم ربه فغوی. ثم اجتبه ربه فتاب علیه و هدی)).

و اما اینکه چطور آدم عصیان ورزید، بزودی بعضی از مطالب درباره آن خواهد آمد (ان شاء الله) و درباره ادب جامع دیگری که



خدای متعال انبیای خود را به آن م و د ب نموده ، فرموده است : ((ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدرا مقدورا الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسيبا)) و آن ادب جامع و سنت جاری در انبیاء این بود که در آن اندازه از زندگی که نصیبش ان شده و در هیچ امری از امور خود را به زحمت نیندازند، زیرا انبیاء پایه و اساس زندگیشان بر فطرت است و فطرت انسان آدمی را جز به کارهایی که خداوند وسائل رسیدن به آنرا فراهم ساخته هدایت نمی کند و آدمی را مکلف به کارهایی که خداوند نیل به آنرا دشوار کرده نمی سازد. خدای تعالی همین معنا را از پیغمبر گرامی خود چنین حکایت می کند: ((و ما انا من المتكلفين)) و نیز فرموده : ((لا يكلف الله نفسا الا وسعها)) و نیز فرموده : ((لا يكلف الله نفسا الا ما اتياها)) و چون تکلیف خروج از فطرت است ، قهرا اتباع شهوات نیز هست و انبیاء از پیروی شهوات منزهند پس از تکلف نیز مبرایند.

عدم تکلف و استفاده از طیبات و رزق حلال از آداب انبیاء (ع) بوده است

ادب جامع دیگری که خداوند انبیای خود را به آن مودب نموده استفاده از طیبات و رزق حلال است ، و در این باره فرموده : ((يا ايها الرسل كلوا من الطيبات و اعملوا صالحا اني بما تعملون عليم . و ان هذه امتكم امه واحده و انا ربكم فاتقون)).

در این آیات انبیا را چنین تادیب فرموده که اولاً از طیباتی که مواد حیات ی اند استفاده و در آن تصرف کنند و ثانیاً از خبائث یعنی هر چیزی که طبع سلیم از آن نفرت می کند اجتناب نمایند، و ثالثاً عمل را صالح انجام دهند. و عمل صالح عب ارست از هر کاری که فطرت بشر به آن رغبت داشته و سزاوار می داند که از آدمی سرزند، و خلاصه کارهایی است که بر وفق مقتضای اسبابی باشد که خداوند در ابقای حیات بشر مقرر فرموده است ، یا عبارتست از کارهایی که لایق و صالح برای تقدیم به پیشگاه ربوبی باشد، و هر دو معنا با هم متقاربنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۷۶

و البته این ادبی است فردی ، و دنبال این ادب فطری فردی ، ادب اجتماعی را ذکر می کند، و آن این است که مردم جز امت واحده ای نیستند، و برای آنها جز یک پروردگار نیست ، پس باید همه در ترس از او و پرهیز از عقابش اجتماع کنند و به این وسیله اختلاف و تفرقه را به میان خود راه ندهند. وقتی آن ادب فردی و این ادب اجتماعی دست به دست هم داد مجتمع واحد و بدون سر و صدائی در بشر تشکیل می شود و همه با کلمه واحد، پروردگار واحدی را می پرستند و مبنای فرد فردشان ادب الهی می شود، در نتیجه از کارهای زشت پرهیز می کنند و سرانجام بر اریکه سعادت قرار خواهند گرفت . این ادب فردی و اجتماعی را یک آیه دیگر از آیات قرآن متضمن آن است : ((شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذی او حينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا- تتفرقوا فيه)) زیرا این یک آیه هم ادب فردی یعنی ادب نسبت به پروردگار را که اقامه دین است ذکر کرده ، و هم ادب اجتماعی یعنی ادب نسبت به مردم را و آن متفرق نشدن است . در جای دیگر این دو از هم جدا ذکر شده ، در آیه ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون)) تنها ادب بالنسبه به پروردگار یعنی توحید او و انجام دادن عبادت بر مبنای توحید ذکر شده ، و در آیات : ((و قالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا. او يلقى اليه كنز او تكون له جنه ياكل منها)) تا آنجا که می فرماید: ((و ما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم لياكلون الطعام و يمشون فى الاسواق)) تنها سیره انبیا و ادب الهی آنها را نسبت به مردم بیان فرموده و آن عبارت بوده از آمیزش شان با مردم و ترک تحجب و اختصاص و امتیاز در بین آنان . و همه اینها چیرهایی است که فطرت انسان هم از آن بیزار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۷۷

ادب آدم و حوا در دعای خود: ((ربنا اننا ظلمنا انفسنا...)) پس از آنکه نهی ارشادی از خوردن درخت را مخالفت کردند

۶- یکی دیگر از ادب انبیاء که آنرا در هنگام دعا و توجه به خدا مرعی می داشته اند، ادبی است که قرآن در درجه اول آنرا از آدم و همسرش (علیه السلام) حکایت کرده و فرموده : ((ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين)) راز و

نیازی است که آن دو بزرگوار بعد از خوردن از درختی که خداوند از نزدیکی به آن نهی شان کرده بود با خدای خود کرده اند، با اینکه آن نهی، نهی تکلیفی تحریمی نبود بلکه نهی ارشادی بود و مخالفت آنها مخالفت نصیحتی بود که صلاح حالشان و سعادت در زندگی شان در بهشت که مامن از هر رنج و بدبختی است در رعایت آن بوده. خدای متعال هم وقتی آن دو را از مخالفت تحذیر کرد، نفرمود که این مخالفت و پیروی شیطان نافرمانی من است بلکه فرمود: ((فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی . ان لک الا تجوع فیها و لا تعری . و انک لا تطما فیها و لا تضحی)).

مع ذلک با اینکه گناهی نکرده بودند وقتی پای امتحان پیش می آید و بلا شامل حالشان می شود و سعادت زندگی بهشتی برای یک عمر با آنان وداع می کند مایوس و غمگین نمی شوند، و نومیدی، رابطه شان را با پروردگارش قطع نمی کند بلکه به التجاء به خداوند خود - که امر آنها و هر آرزویی که برای خود امید دارند به دست اوست - مبادرت می نمایند و به صفت ربوبیتی متوسل می شوند که دافع هر شر و جالب هر خیری است.

آری صفت ربوبیت، حق صفت کریمی است که در هر حال بنده را با خدای سبحان آشتی و ارتباط می دهد. آنگاه در این راز و نیاز متذکر شری شدند که علامتهایش یکی پس از دیگری ظاهر می شد و آن عبارت بود از خسران در زندگی. تو گوئی لذت خوردن از درخت را به اطاعت امر ارشادی خدا خریده اند، آنگاه متوجه شده اند که در این معامله چه کلاهی به سرشان رفته و چه سعادت را از کف می دهند.

و نیز متوجه شده اند که احتیاج به چیزی دارند که این شر را از آنان دفع نماید، از این روی می گویند: ((و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)) یعنی خسران در زندگی، ما را تهدید می کند، و اینک مشرف بر ما شده و چیزی آن را دفع نمی کند مگر مغفرت تو و اینکه بعد از این، ما را با رحمت خودت که یگانه مورد امید ما است پرده پوشی کنی. آری انسان، بلکه هر موجودی که مصنوع دیگری است این معنا را به فطرت و غریزه خود درک می کند که یکی از شوون اشیاء واقعه در منزل هستی و مسیر بقا این است که آنچه عیب و نقص در خود می بیند یا عارضش می شود از بین برده و خود را تکمیل نماید، و نیز می داند که یگانه کسی که می تواند این کمبودها را جبران نماید خدای سبحان است. آری مقتضای ربوبیت او هم همین است.

و در پیشگاه ربوبیت حاجت به درخواست نیست، بلکه صرف عرض حال و اظهار حاجتی که برای عبد پیش آمده، کفایت می کند بلکه بهتر، فصیح تر و بلیغ تر است از درخواست حاجت. از همین جهت آدم و حوا (علیهما السلام) هم نگفتند: ((فاغفر لنا و ارحمنا - پس ببخش ما را و بر ما رحم کن)).

جهت دیگری که عمده همان بوده این است که در اثر مخالفتی که کردند در خود احساس ذلت و مسکنتی نمودند که با وجود آن آبرو و کرامتی در خود ندیدند که از خدای خود چیزی درخواست نمایند نتیجه این احساس این شد که در برابر هر حکمی که از ساحت رب العزه صادر می شود تن در داده و تسلیم محض باشند. چیزی که هست با گفتن ((ربنا)) به این معنا اشاره کردند که در عین اعتراف به ظلم، چشم داشت و توقع مغفرت و ترحم را دارند. بنابراین، معنای اینکه گفتند: ((ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)) این است که ما بد کردیم و بر نفس خود ظلم روا داشتیم و در نتیجه مشرف به خسرانی شدیم که تمامی سعادهای زندگیمان را تهدید می کند، ذلت و مسکنت بر ما مسلط شده و احتیاج ما به رحمت تو و محو لکه این ظلم مبرم گشته و برای ما آبرویی نگذاشته که با آن روی به درگاہ آوریم. اینک ای پادشاه عزیز تسلیم حکم توئیم، حکم آنچه تو بنمائی، امر آنچه تو فرمائی. چیزی که هست تو رب ما و ما مربوط توئیم از تو آن را امیدواریم که هر مربوطی از رب خود امید دارد.

ادب نوح (ع) در گفتگوش با خدای تعالی در داستان دعوت فرزندش

و از جمله آداب انبیا ادبی است که خدای متعال آنها را از نوح در داستان دعوت فرزندش نقل کرده و چنین فرموده است: ((و هی تجری بهم فی موج کالجبال و نادى نوح ابنه و کان فی معزل یا بنی اربک معنا و لا تکن مع الکافرین . قال ساوی الی جبل یعصمونی

من الماء)) تا آنجا که می فرماید: ((و نادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي و ان وعدك الحق و انت احکم الحاکمین . قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعطتك ان تكون من الجاهلين قال رب اني اعوذبك ان اسئلك ما ليس لي به علم و الا تغفر لي و ترحمني اكن من الخاسرين)) در اینکه ظاهر گفتار نوح این است که می خواهد دعا کند که فرزندش از غرق نجات یابد شکی نیست ، لیکن تدبر در آیات این داستان کشف می کند که حقیقت امر غیر آن چیزی است که از ظاهر کلام استفاده می شود، چون از یک طرف خداوند دستور داده که او خودش و اهل بیتش و همه مؤمنین سوار بر کشتی شوند و فرموده : ((احمل فیها من کل زوجین اثنین و اهلك الا- من سبق علیه القول و من امن)) و آنان را وعده داده که نجاتشان دهد، و از آنان کسانی را که عذاب شان حتمی بوده استثناء کرد، یکی از آنان همسر اوست و خدای تعالی درباره اش فرموده : ((ضرب الله مثلا للذین کفروا امراه نوح و امراه لوط)) و اما فرزندش ، معلوم نیست که او هم به دعوت پدر کفر ورزیده باشد، و اگر خدای متعال رفتار او را با پدرش و اینکه او خود را کناری کشید نقل فرموده ، معلوم نیست که کناره گیریش از دین و دعوت پدر بوده بلکه ممکن است تنها مخالفت امر پدر را ک رده و از سوار شدن کناره گیری کرده و اعراض نموده ، پس احتمال می رود که او نیز اهل نجات باشد، برای اینکه ظاهر آیه این است که او از فرزندان وی است نه از کف ار و اگر چنین باشد وعده الهی به نجات شامل او هم می شود. از طرف دیگر به نوح وحی فرستاده و حکم حتمی خود را درباره امر مردم به وی اعلام نموده و فرموده : ((و اوحی الی نوح انه لن یومن من قومک الا من قد امن فلا تبتئس بما کانوا یفعلون . و اصنع الفلک باعیننا و وحینا و لا تخاطبنی فی الذین ظلموا انهم مغرقون)) حالا- آیا مقصود از آنان که ظلم کردند خصوص کسانی اند که به دعوت نوح کفر ورزیدند یا مراد مطلق اقسام ظلم است یا مبهم و مجمل است معلوم نیست ، و محتاج به تفسیری از ناحیه خود صاحب کلام ، تبارک و تعالی می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۸۰

و گویا همین احتمالات ، خود نوح (علیه السلام) را هم درباره فرزندش به شک و تردید انداخته ، و گرنه چطور تصور می شود که با اینکه می دانسته او کافر است و با اینکه نوح یکی از پنج پیغمبر اولی العزم است ، از مقام پروردگار خود غفلت بورزد و وحی او را یعنی ((و لا- تخاطبنی فی الذین ظلموا انهم مغرقون)) را فراموش کند؟! حاشا بر او که به نجات فرزند خود با اینکه کافر محض است رضایت دهد، با اینکه همو بود که درنفرینی که به قوم خود کرد گفت : ((رب لا- تذر علی الارض من الکافرین دیارا)) و فرضا اگر نسبت به فرزند خود چنین چیزی را راضی می بود، نسبت به همسرش نیز راضی می شد، از جهت همین شک و تردید بود که جرات نکرد به طور قطع درباره نجات فرزند در خواست نماید، بلکه سؤال خود را نظیر کسی که چیزی را به کسی نشان دهد یا آنرا اظهار کند و بخواهد مره دهان طرف را درباره آن بفهمد طرح کرد، چون به عواملی که در واقع درباره سرنوشت فرزندش دست به هم داده وقوف و آگاهی ندارد، بناچار نخست کلام خود را به ندای ((رب)) افتتاح نمود، چون مفتاح دعای مربوب محتاج سائل همان اسم ((رب)) است ، آنگاه عرض کرد: ((ان ابني من اهلي و ان وعدك الحق)) گویا خواسته است عرض کند: از طرفی او فرزند من است و این خود اقتضا دارد که او هم اهل نجات باشد، ((و انت احکم الحاکمین)) و از طرفی تو احکم الحاکمینی و در کارهایت خطن می کنی و در حکم تو جای هیچ گونه خرده گیری و اعتراض نیست ، لذا نمی فهمم سرانجام فرزندم چیست ؟ و این نیز ادبی است الهی که بنده از آنچه می داند تجاوز نکند و چیزهایی که مصلحت و مفسده اش معلوم نیست از مولای خود نخواهد. و لذا نوح (علیه السلام) تنها آنچه می دانست و به آن ایمان داشت گفت ، چنانکه جمله ((و نادى نوح ربه)) هم اشاره ای به این معنا دارد، آری ، تنها وعده الهی را ذکر کرد و چیزی بر آن نیفزود و چیزی درخواست نکرد، در نتیجه این ادب خداوند نیز عصمت و حفظش را شامل حالش نمود. یعنی قبل از اینکه کلام نوح تمام شود و اسائه ادبی از او سر بزند خداوند کلام خود و اهلک را برایش تفسیر کرد که مراد از اهل ، اهل صالح است نه هر خویشاوندی ، و فرزند تو صالح نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۸۱

قبلا- هم فرموده بود: با من درباره عفو ستمکاران ، میانجیگری مکن که آنان به طور حتم غرق شدنی هستند. آری ، نوح خیال می کرد مراد از اهل همان معنی ظاهری آن (خویشاوند) است ، و فکر می کرد از این خویشاوندان تنها همسرش استثنا شده و دیگران همه اهل نجاتند و لذا برداشت کلامش را طوری کرد که از آن استفاده می شد می خواهد بعدا بطور صریح نجات فرزند را درخواست کند، از این جهت خداوند متعال نهی از درخواست را متف رع بر آن تفسیر نمود، و این خود تادیبی بود که نوح را وادار کرد کلام خود را قطع نموده و دنباله آنرا نگیرد بلکه حرف تازه ای از سر گیرد که در ظاهر توبه و در حقیقت شکر همین تادیب - که خود نعمت بزرگی بود - باشد، لذا عرض کرد: ((رب انی اعوذ بک ان اسئلک ما لیس لی به علم )) پناه برد به پروردگار خود از چیزی که زمینه کلامش او را به آن وامیداشت ، یعنی تقاضای نجات فرزندش در عین اینکه از حقیقت حال بی خبر است .

یکی از شواهدی که دلالت می کند بر اینکه نوح (علیه السلام) هنوز حاجت درونی خود را اظهار نکرده ، جمله ((اعوذ بک ان اسئلک ما لیس ...)) است زیرا اگر این درخواست بیجا را کرده بود، جا داشت در مقام توبه عرض کند: ((اعوذ بک من سؤ الی ما لیس لی به علم - پناه می برم به تو از کیفر سؤ الی که کردم در حالیکه به آن علم نداشتم )) تا از اضافه مصدر به فاعلش (سؤ الی) وقوع فعل استفاده شود. شاهد دیگر جمله ((لا تسالن )) است ، چون اگر نوح سؤ ال مزبور را کرده بود جا داشت خداوند در مقام رد تقاضایش صریحا بفرماید: نه ، فرزند تو را نجات نمی دهم . و یا بفرماید: بار دیگر این تقاضا را مکن . چنانکه نظیر این دو تعبیر در مواردی از قرآن دیده می شود، مانند: ((قال رب انظر الیک قال لن ترانی )) و نظیر: ((اذ تلقونه بالستکم و تقولون بافواهمک ما لیس لکم به علم )) تا آنجا که می فرماید: ((یعظکم الله ان تعودوا لمثله ابداء))، یکی دیگر از دعاهای نوح (علیه السلام) دعائی است که قرآن از آن جناب چنین حکایت می کند: ((رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مومنا و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزد الظالمین الا- تبارا)) این دعا را خدای متعال در آخر سوره نوح بعد از آیات زیادی که درباره شکایتهای نوح (علیه السلام) ایراد کرده ، نقل می فرماید، وی در این آیات ، شکایتهای خود را به عرض پروردگار خود می رساند. و دعوت مداوم و شبانه روزی قومه را در تمامی مدت عمر - که قریب هزار سال بوده - و اذیت و آزاری که در برابر آن از آنان دیده و بذل جهدی که در راه خدا کرده و اینکه در راه هدایت قوم خود منتهای طاقت خود را به کار برده و مع الاسف دعوتش جز فرار آنان و نصیحتش جز استکبار آنان اثری نکرده ، شرح می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۸۲

آری آن حضرت همیشه نصیحت و موعظه خود را در بین آنان نشر می داد و حق و حقیقت را به گوششان می خواند و ایشان لجاج و عناد می کردند و بر خطایای خود اصرار می ورزیدند و در مقابل زحمات آن جناب مکر و خدعه به کار می بردند، تا آن که ناراحتی و تاسف از حد گذشت و غیرت الهی به هیجان آمد و قوم خود را اینچنین نفرین نمود: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا. انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)) و اینکه گفت : اگر آنان را مهلت دهی بندگانت را گمراه می کنند همان مطلبی است که در ضمن کلمات قبلی خود به آن اشاره کرده و فرموده بود: ((وقد اضلوا کثیرا)) و از این گفتارش استفاده می شود که کفار عده زیادی از کسانی را که به وی ایمان آورده بودند گمراه کرده بودند و او از این می ترسیده که ما بقی را نیز گمراه کنند. و اینکه عرض کرد: ((و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)) اخبار به غیبی است که از روی تفرس نبوت و وحی الهی کسب کرده و فهمیده بود که استعداد صلب مردان و رحم زنان ایشان از تکوین فرزندان با ایمان باطل شده است .

در چنین موقعی که غیرت الهی آن جناب را فرا گرفته و کفار را نفرین کرده ، با اینکه پیغمبری کریم و اولین پیغمبری است که کتاب و شریعت آورده و مبعوث به نجات دنیا از گرداب بت پرستی شده و از مجتمع بشری آنروز جز عده قلیلی که بنا به بعضی از روایات بیش از هشتاد نفر نمی شده اند به وی ایمان نیاورده اند، ادب الهی چنین اقتضای می کند که این عده را که به پروردگارش ایمان آورده و به دعوتش گرویده اند از نظر دور نداشته و از خدا خیر دنیا و آخرت را بر ایشان درخواست کند، لذا عرض کرد:

((رب اغفر لی)) ابتدا خود را دعا کرد، چون کسی که پیشوا و جلودار مردمی است، دعا به جان خودش دعای به جان آن مردم نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۳

((ولوالدی)) معلوم می شود پدر و مادر نوح (علیه السلام) دارای ایمان بوده اند. ((و لمن دخل بیتی)) یعنی مؤمنین معاصرش. ((و للمؤمنین و المؤمنات)) یعنی همه اهل توحید چه معاصرینش و چه آیندگان، زیرا آیندگان نیز امت او هستند. و تا قیام قیامت همه اهل توحید، رهین منت اویند. آری آن جناب اولین کسی است که دعوت دینی خود را با کتاب و شریعت اعلام نمود، و پرچم توحید را در بین مردم برافراشت، از همین جهت خدای سبحان او را به بهترین درودی یاد کرده و فرمود: ((سلام علی نوح فی العالمین)) آری راستی درود بر این پیغمبر کریم باد که تا قیام قیامت هر کسی ایمان به خدا آورد یا عمل صالحی انجام دهد یا اسمی از خدا ببرد.

خلاصه تا زمانی که از خیر و سعادت در میان بشر اسم و اثری هست همه از برکت دعوت او و دنباله و اثر نهضت اوست (صلی الله علیه و علی سائر الانبیاء المرسلین اجمعین).

ادب ابراهیم (ع) در احتجاج با قوم خود و در دعا و درخواست هایش از خداوند

از جمله آداب انبیاء، ادبی است که خداوند آنرا از ابراهیم خلیل (علیه السلام) در احتجاجش با قوم خود نقل کرده: ((قال افرایتم ما کنتم تعبدون انتم و اباوکم الاقدمون. فانهم عدو لی الا رب العالمین. الذی خلقنی فهو یهدین. و الذی هو یطعمنی و یسقین. و اذا مرضت فهو یشفین. و الذی یمیتنی ثم یحیی. و الذی اطعم ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین. رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین. و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین. و اجعلنی من ورثه جنه النعیم. و اغفر لابی انه کان من الضالین. و لا تخزنی یوم یبعثون.)) دعائی است که ابراهیم (علیه السلام) به خود و به پدرش می کند و وعده ای را که خدا به او داده، طلب می نماید، و این در حالی بود که تازه به نبوت مبعوث شده و هنوز از ایمان پدرش مایوس نشده بود ولی وقتی که فهمید پدرش دشمن خدا است از او بیزارى جست، در این دعا ابتدا پروردگار خود را ثنای جمیلی می کند، چنانکه ادب عبودیت هم همین را اقتضا می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۴

و این ثنا نیز اولین ثنائی مفصلی است که خداوند از وی حکایت کرده، و آن ثنائی که قبلا از او حکایت کرده بود یعنی: ((یا قوم انی بریء مما تشرکون. انی و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض)) و همچنین ثنائی که در گفتارش با پدر کرده بود: ((ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاء)) به این تفصیل نبود. ابراهیم (علیه السلام) در این ثنائی که کرده ادب را اینطور به کار برده که عنایت پروردگار خود را از ابتداء خلقتش تا وقتی که بسوی او بازگشت می کند همه را در ثنای خود درج کرده و خود را در برابر او فقیر و محتاج محض دانسته و درباره پروردگارش جز غنا، و، جود محض چیزی نگفته و خود را بنده ذلیلی دانسته که قادر بر هیچ چیز نیست، بلکه مقدرات الهی او را در دوران زندگیش از حالی به حالی می گرداند، طعام و شراب و بهبودی از مرض می دهد، می میراند و زنده می کند، و بندگان را برای پاداش روز جزا حاضر می سازد، برای اینکه او جز اطاعت محض و طمع در غفران گناه چیزی نیست.

ادب دیگری که مراعات نموده این است که مرض را به خود نسبت داده و گفته: و وقتی که مریض می شوم شفایم می دهد، برای اینکه در این مقام که مقام ثنا است مناسب نبود مرض را به او نسبت دهد، گر چه مرض هم از حوادث است و از این نظر بی ارتباط با پروردگار نیست، لیکن سیاق کلام، سیاق بیان حوادث نیست تا هر حادثی را به او نسبت دهد، بلکه - سیاق کلام در بیان این معنا است که شفای از مرض هم از رحمت و عنایت اوست، از این جهت مرض را به خود نسبت داد و شفا را به پروردگار خود، گویا خواسته چنین ادعا کند که از خدای تعالی جز جمیل صادر نمی شود، آنگاه بعد از ثنا، شروع به دعا کرد، در دعایش نیز ادب فوق العاده ای را به کار برد، چون نخست دعایش را به اسم ((رب)) شروع کرد، دیگر اینکه تنها نعمت های حقیقی و پایدار را



درخواست نمود، و به هیچ وجه توجهی به زخارف دنیای فانی نکرد، و برای خود نعمتی اختیار کرد که سر آمد آنها و گرانبهارترین آنها بود و آن عبارت بود از حکم یعنی شریعت و پیوستن به صالحین، و نام نیک در میان آیندگان، و از خدای خود خواست تا در هر عصری از اعصار آینده کسانی را مبعوث کند که دعوتش را بپا داشته و شریعتش را ترویج نمایند، در حقیقت معنی درخواستش این است که شریعتی به او دهد که تا قیام قیامت باقی باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۵

آنگاه وراثت بهشت و آموزش پدر و ایمنی از رسوائی در قیامت را درخواست کرد و به طوری که از کلام خدای تعالی استفاده می شود همه دعاهایش مستجاب شده مگر دعائی که درباره آموزش پدر کرد. از خدای تعالی نیز غیر این توقع نمی رود، حاشا بر خدای عالم که دعای بنده ای از بندگان مکرمش را از روی بی اعتنائی مستجاب نفرماید، با اینکه خودش درباره این پیغمبر فرموده: ((مله ایکم ابراهیم)) و نیز فرموده: ((و جعله کلمه باقیه فی عقبه)) و نیز فرموده: ((و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین)) و نیز به سلام عام درودش فرستاده و فرموده: ((سلام علی ابراهیم)).

مقام رفیع حضرت ابراهیم (ع) و جایگاه والای او نزد تمام ادیان توحیدی

سیر در تاریخ چند هزارساله بعد از نوح نیز جمیع آنچه را که قرآن شریف از محامد و فضائل او نقل کرده تایید و تصدیق می کند، چون تاریخ نیز این حقایق را ثبت کرده که او پیغمبری کریم بوده که به تنهایی به دین توحید و احیای فطرت قیام نموده و علیه و ثنیت و برای ویران کردن ارکان آن نهضت کرده، و در دوره ای که آثار و علائم توحید رو به نابودی می رفت و رسوم نبوت محو می شد و دنیا اسم نوح و سایر انبیای گرام خداوند را بدست فراموشی می سپرد، او دین فطرت را بپا داشت و دعوت به توحید را در بین مردم نشر داد، و در نتیجه امروز که قریب چهار هزار سال از دوره آن جناب می گذرد هنوز نام توحید باقی و دل‌های اعقاب وی بدان معتقد است، برای اینکه دینی که امروز دنیا آنرا دین توحید می شناسد یکی دین یهود است که پیغمبر آن حضرت موسی (علیه السلام) است و یکی دین نصارا است که پیغمبرش عیسی (علیه السلام) است، و این دو بزرگوار هر دو از دودمان اسرائیل یعنی یعقوب اند و یعقوب فرزند اسحاق و او فرزند ابراهیم است.

و همچنین دین اسلام که پیغمبر آن حضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله (علیه السلام) است، چه آن حضرت هم از ذریه اسماعیل فرزند ابراهیم است. از جمله دعاهائی که خداوند متعال از آن جناب نقل کرده، این دعا است: ((رب هب لی من الصالحین))، در این جمله از خداوند فرزند صالح می خواهد، و در جمله کوتاه، هم حاجت خود را طلبیده و هم از شر اولاد ناخلف به پروردگار خود اعتصام جسته و هم درخواست خود را از جهت اینکه وجهه دنیائی داشت به یک وجهه معنوی موجه نموده و در نتیجه خدا پسندانه اش کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۶

درخواست حضرت ابراهیم (ع) از خداوند در خصوص سرزمین مقدس مکه

و نیز از جمله دعاهای آن حضرت درخواستی است که وقتی به سرزمین مکه آمد و اسماعیل و مادرش (علیهما السلام) را در آنجا منزل داد از خدای تعالی کرده و قرآن آنرا چنین حکایت می کند: ((و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و الیوم الاخر قال و من کفر فامتعه قليلا ثم اضطره الی عذاب النار و بس المصیر)).

در این دعا از پروردگار خود می خواهد که سرزمین مکه را که آنروز سرزمینی خشک و بی آب و علف بوده، حرمی برای او و فرزندانش قرار دهد تا مرکز ثقلی برای دین خدا و رابطه ای زمینی و مادی بین مردم و پروردگارشان باشد و همه برای عبادت خدا روی بدانجا آورند و از وطن های خود به عزم آنجا بار سفر ببندند، و احترامش را در بین خود رعایت کنند. و نیز آیه ای از آیات جاوید او در روی زمین باشد، و تا روز قیامت هر کس که به یاد خدا می افتد به یاد آنجا نیز بیفتد و هر کس بخواهد به درگاه خدا روی آورد، روی بدانجا نهد، و در نتیجه وجهه دین داران بشر معین و کلمه آنان یکی گردد. و مراد آن جناب از امنیت، امنیت تشریعی و حرم بودن مکه است نه امنیت خارجی، به طوری که جنگ و نزاع و سایر حوادث منافی با ایمنی و پیشامدهای مخل



آسایش در آن واقع نشود، بدلیل اینکه فرمود: ((اولم نمکن لهم حرما آمنایجیبی الیه ثمرات کل شیء)).

چون همانطوری که می بینید این آیه در مقام منت گذاری است به نعمت امنیت حرم، یعنی مکانی که خدا برای خود آن را حرم قرار داده و از این جهت به امنیت متصف شده که مردم دین دار آنجا را محترم می شمارند نه از جهت اینکه عوامل خارجی آنجا را از فساد و قتل نگهداشته، و گرنه مکه آنقدر خاطرات تلخ در جنگهای خونین از قبیل جنگ های بین قریش و جرم و کشتار و جور و فساد مردمش دارد که نمی توان آنرا شمرد. و همچنین اینکه فرمود ((اولم یروا انا جعلنا حرما آمنای و یتخطف الناس من حولهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۷

معنایش این است که مردم آنروز شهر آنان را از جهت اینکه در نظرشان محترم بود متعرض نمی شدند. و خلاصه غرض ابراهیم (علیه السلام) این بود که در روی زمین برای خداوند حرمی باشد که ذریه او در آنجا منزل گزینند و این نمی شد مگر به اینکه شهری ساخته شود که مردم از هر طرف به آنجا روی آورند و آنجا مجمعی دینی باشد که تا روز قیامت مردم به قصد سکونت و پناهنده شدن و زیارت رو بدانجا کنند، و لذا از خدا درخواست کرد مکه را شهر امنی قرار دهد و چون سرزمینی لم یزرع بود از خدا خواست ذریه اش را از میوه ها روزی دهد، و لازمه استجاب این دعا این است که این شهر، از راه توطن و سکونت و زیارت مردم آباد شود. آنگاه وقتی احساس کرد که این شرافتی را که درخواست کرده شامل مومن و کافر هر دو می شود لذا دعای خود را مقید به کسانی کرد که ایمان به خدا و روز جزا داشته باشند، و گفت: ((من آمن منهم بالله و الیوم الاخر)).

و اما اینکه این دعا در شهری که فرضاً هم مومن و هم کافر یا تنها کفار در آن ساکنند چطور ممکن است مستجاب شود؟ با اینکه شهری است خشک و لم یزرع؟ ابراهیم (علیه السلام) متعرض این جهات نشد، و این نیز از ادب او در مقام دعا بوده، زیرا در این مقام درخواست کننده اگر بخواهد پروردگار خود را درس دهد که چگونه و از چه راهی دعایش را مستجاب نماید با اینکه پروردگارش علیم و حکیم و قادر بر هر چیزی است و کار او اینطور نیست که هر چه را بخواهد ایجاد کند همین که بگوید به وجود آی موجود می شود، در حقیقت فضولی کرده و از رسم ادب بیرون شده است. لیکن خدای سبحان چون می خواست حاجت ابراهیم را بر طبق سنت جاریه ای که در اسباب عادیه دارد بر آورده کند و بین مومن و کافر در آن فرق نگذارد از این جهت دعایش را با قیدی که در کلام خود آورد و فرمود: ((و من کفر فامتعه قليلا ثم اضطره الی عذاب النار و بئس المصیر)) مقید ساخته، آنگاه مستجاب نمود.

و این دعا که سبب شد حرم الهی تشریح و کعبه مقدسه یعنی خانه مبارکی که باعث هدایت عالمیان است به عنوان نخستین خانه عبادت برای بشر در مکه ساخته شود، خود یکی از آثار همت بلند و مقدس او است که به همین سبب بر جمیع مسلمین آینده بعد از خود تا روز قیامت منت گذارده.

دعای دیگری از حضرت ابراهیم (ع) و توجه بر ادبی که در آن رعایت شده است

و نیز از جمله دعاهائی که حضرت ابراهیم (علیه السلام) در آخر عمر خود کرد، دعائی است که قرآن کریم از آن حضرت چنین نقل می فرماید: ((و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

۳۸۸

رب انهم اضللن کثیرا من الناس فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم. ربنا انی اسکت من ذریتی بواد غیر ذی ذرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوه فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون. ربنا انک تعلم ما نخفی و ما نعلن و ما یخفی علی الله من شیء فی الارض و لا فی السماء. الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسماعیل و اسحق ان ربی لسمیع الدعاء. رب اجعلنی مقیم الصلوه و من ذریتی ربنا و تقبل دعاء. ربنا اغفر لی و لوالدی و للمؤمنین یوم یقوم الحساب (( این دعا همانطوری که گفته شد دعائی است که آن حضرت در اواخر عمر شریفش کرده، زیرا فرموده: سپاس خدائی را که در

سنین پیری به من اسماعیل و اسحاق داد، و در حالی این دعا را کرده که شهر مکه ساخته شده بود، به دلیل اینکه ابراهیم عرض کرد: پروردگارا این شهر را شهر امنی قرار ده، کما اینکه در کلام قبلیش که قبل از ساخته شدن شهر مکه گفته بود، چنین عرض کرد: ((رب اجعل هذا بلدا آمنا)).

ادبی که ابراهیم (علیه السلام) در این دعا به کار برده یکی اینست که هر حاجتی از حوائج خود را که ذکر کرد چون هم ممکن بود به غرض مشروع درخواست شود و هم به غرض نامشروع، آن جناب غرض مشروع و صحیح خود را در کلام خود ذکر کرده و با بیانی آنرا ادا نمود که هر کسی می تواند از آن پی ببرد که وی تا چه اندازه امید به رحمت پروردگارش داشته، مثلا بعد از اینکه عرض کرد: مرا و فرزندانم را از اینکه پرستش بت ها کنند دور بدار، غرض خود را اینطور بیان نمود: پروردگارا بدرستی که آنها گمراه کردند بسیاری از مردم را و همچنین بعد از این که عرض کرد: پروردگارا اینک من ذریه خود را در بیابانی لم یزرع در کنار بیت الحرام تو سکونت دادم، غرض خود را از این گفتار این طور بیان نمود: پروردگارا برای اینکه نماز بپا دارند. و نیز بعد از آنکه درخواست کرد: دلهائی را از مردم بسوی آنان معطوف بدار و از میوه ها روزیشان فرما، دنبالش غرض خود را چنین شرح داد: شاید که آنان تو را شکر گزارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۸۹

ادب دیگری که در کلام خود رعایت کرده این است که در ردیف هر حاجتی که خواسته اسمی از اسماء حسناى خدا را از قبیل ((غفور)) و ((رحیم))، ((سمیع الدعاء)) به مناسبت آن حاجت ذکر کرده و اسم شریف ((رب)) را در تمامی آن حوائج تکرار نموده، چون ربوبیت خدا واسطه ارتباط بنده با خدای خود و فتح باب در هر دعا است.

ادب دیگر اینکه عرض کرد: و هر کس نافرمانیم کند بدرستی تو بخشنده و مهربانی، و نفرین به جان آنان نکرد، بلکه بعد از ذکر اسمشان دو تا از اسماء الله را که واسطه مشمول نعمت سعادت بر هر انسانی است یعنی اسم ((غفور)) و ((رحیم)) را ذکر نمود، چون دوست دار نجات امت خود و گسترش جود پروردگار خود بود.

یکی دیگر از ادعیه انبیاء (علیهم السلام) دعائی است که خداوند از ابراهیم خلیل و فرزندش اسماعیل (علیه السلام) مشترکا نقل کرده و فرموده: ((و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم . ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم . ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرحمهم انک انت العزیز الحکیم)).

این دعائی است که آن دو بزرگوار در موقع ساختن کعبه کرده اند و در آن نیز همان ادبی است که در کلام قبلی خود به کار برده اند. ادب اسماعیل (ع) نسبت به خداوند تعالی

یکی دیگر دعائی است که خدای تعالی از خصوص اسماعیل (علیه السلام) در قصه ذبح نقل کرده و فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۹۰

((فبشرناه بغلام حلیم . فلما بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ما ذا تری قال یا ابت افعل ما توامر ستجدنی ان شاء الله من الصابرين)). گر چه در صدر کلام اسماعیل (علیه السلام)، ادب نسبت به پدر رعایت شده، لیکن در ذیلش ادب را نسبت به پروردگار خود رعایت نموده، با اینکه رعایت ادب نسبت به پدری چون ابراهیم خلیل ادب خدای تعالی نیز هست، و کوتاه سخن، وقتی پدرش خواب خود را برایش نقل کرد و چون این خواب به شهادت خود اسماعیل که گفت: به جای آر آنچه را که بدان مامور می شوی، ماموریتی الهی بوده از این جهت پدرش به وی دستور داد که درباره خود فکری کند و رای خود را بگوید، و این هم خود ادبی بود از آن جناب نسبت به فرزندش. اسماعیل هم در جواب عرض کرد: ای پدر! بجای آر آنچه را که بدان مامور می شوی، او نیز رعایت ادب را نسبت به پدر کرد و نگفت که رای من چنین است. گویا خواست بگوید من در مقابل تو رای ندارم و از همین جهت کلام خود را با لفظ ((ای پدر)) آغاز کرد و نگفت: اگر می خواهی به جای آر، تا پدر را در مقابل

قبول قطعی خود دلخوش سازد. مضافاً بر اینکه با این اعتراف از اسماعیل که این خواب امری است که ابراهیم باو مامور شده تصور نمیشود که اسماعیل تردید داشته باشد در مامور به و امثال پروردگار نکند.

ادب دیگری که اسماعیل بکار برد این بود که گفت: بزودی خواهی یافت که من از صابریتم ان شاء الله، زیرا با این کلام خود نیز پدر را خشنود نمود، همه اینها ادب او را نسبت به پدرش می رساند. ادب را نسبت به خداوند هم رعایت نموده زیرا وعده ای که راجع به تحمل و صبر خود داد به طور قطع و جزم نبود، بلکه آنرا به مشیت خداوند مقید ساخت، چون می دانست که وعده صریح و قطعی دادن و آنرا به مشیت پروردگار مقید نساختن، شائبه ادعای استقلال در سببیت است و ساحت مقدس نبوت از اینگونه شائبه ها مبرا است.

خدای تعالی هم مردمی را به همین اشتباه مذمت کرده از آن جمله در داستان باغ دارها فرموده: ((انا بلونا هم کما بلونا اصحاب الجنة اذ اقسما لیصرمنها مصبحین . و لا یستثنون)) حتی پیغمبر خود را در قرآن مجید به کنایه عجیبی تادیب کرده و فرموده: و لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۹۱

ادب یعقوب (ع) در کلامش که گفت: ((انما اشکو بثی و حزنی الی الله...))

از جمله ادعیه انبیا دعائی است که خدای متعال آنرا از حضرت یعقوب (علیه السلام) وقتی که فرزندانش از مصر مراجعت کردند در حالیکه بنیامین و یهودا را نیاورده بودند حکایت کرده و فرمود: ((و تولی عنهم و قال یا اسفا علی یوسف و ایضت عیناه من الحزن فهو کظیم . قالوا تالله تفتوا تذکر یوسف حتی تکون حرصا او تکون من الهالکین . قال انما اشکو بثی و حزنی الی الله و اعلم من الله ما لا- تعلمون)) به فرزندان خود چنین می گوید که مداومت من بر یاد یوسف شکایتی است که من از حال دل خود به درگاه خدا می برم و از رحمت او و اینکه یوسفم را به صورتی که تصور نمی کنم به من برگرداند مایوس نیستم، و این خود از ادب انبیا است نسبت به پروردگار خود که در جمیع احوال متوجه پروردگارشان بوده و جمیع حرکات و سکنتات خود را در راه او انجام می دادند و این معنا از آیات کریمه قرآن به خوبی استفاده می شود چون خدای تعالی از طرفی تصریح کرده به اینکه انبیا را به راه راست هدایت نموده و فرموده: ((اولئک الذین هدی الله)) و درباره خصوص یعقوب فرموده: ((و وهبنا له اسحق و یعقوب کلا- هدینا)) و از طرف دیگر پی روی هوا و هوس را گمراهی و انحراف از راه راست خود دانسته و فرموده: ((و لا- تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله)).

از این دو بیان استفاده می شود که انبیا که هدایت یافتگان به هدایت خدایند هرگز هوای نفس را پیروی نمی کنند. عواطف نفسانی و امیال باطنیشان یعنی شهوت و غضب و حب و بغض و مسرت و اندوه و هر نفسانیات دیگرشان که مربوط به مظاهر زندگی از قبیل مال و فرزند و نکاح با زنان و خوردنیها و پوشیدنیها و مساکن و امثال آنها است همه را در راه خدا به کار برده و از آنها غرضی جز رضای خدا ندارند و خلاصه راهی که در زندگی سلوک می شود یا راهی است که حق در آن پیروی می شود و یا راهی است که هوا در آن متابعت می گردد، و به عبارت دیگر یا راه خدا است و یا راه فراموشی خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۹۲

و انبیا(علیهم السلام) چون به راه نخستین هدایت شده اند و راه هوای نفس را پیروی نمی کنند از این جهت همیشه به یاد خدا هستند و در حرکت و سکون خود جز او هدفی ندارند و در هیچیک از حوائج زندگی به درگاه کسی جز درگاه او روی نمی آورند و غیر در او دری از درهای اسباب را نمی کوبند. به این معنا که اگر هم متوسل به اسباب ظاهری می شوند و این توسل خدای را از یادشان نمی برد و فراموش نمی کنند که این اسباب و سببیتشان از خدای تعالی است نه اینکه بکلی اسباب را انکار نموده و برای آنها وجودی تصور نکنند و یا سببیت آنها را انکار نمایند، زیرا آنها قابل انکار نیستند و بر خلاف فطرت و ارتکاز انسانی است، بلکه به اسباب تمسک میجویند و لیکن برای آنها استقلال نمی بینند و برای هر چیزی موضع و اثری قائلند که خدا

برای آن تعیین نموده .

و چون حال انبیاء (علیهم السلام) این بود که گفتیم ، و خلاصه اینکه ، چون تمسکشان به خداوند حق تمسک بود از این جهت می توانستند چنین ادبی را درباره مقام پروردگار خود و جانب ربوبیت او رعایت نموده و چیزی را جز برای خدا نخواهند و چیزی را جز برای او ترک نکنند و به چیزی تمسک نجویند مگر اینکه قبل از آن و با آن و بعد از آن متمسک به خدا باشند، پس هدف و غرض نهائی آنان در همه احوال خدا است .

روی این بیان مراد از اینکه فرمود: ((انما اشکو بثی و حزنی الی الله)) این خواه د بود که اگر می بینید دائما به یاد یوسفم و از فقدان متاسفم ، این اسف دائمی من مثل اسف شما بر فقدان نعمت نیست ، زیرا شما وقتی به فقدان نعمتی دچار می شوید از روی جهل شکایت نزد کسانی می برید که مالک نفع و ضرری نیستند و اما من تأسفم را از فقدان یوسف نزد خداوند به شکایت می برم ، و این شکایت هم درخواست امری نشدنی نیست ، زیرا من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.

ادب در دعای یوسف صدیق (ع) به هنگامی که همسر عزیز مصر او را تهدید کرد و در کلام او پس از دیدار پدر و نیز از جمله ادعیه انبیاء (علیهم السلام) دعای یوسف صدیق (علیه السلام) است هنگامی که همسر عزیز او را تهدید نمود و گفت اگر آنچه می گویم نکنی به زندان می اندازم : ((رب السجن احب الی مما ید عوننی الیه و الا تصرف عنی کیدهن اصب الیهن و اکن من الجاهلین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹۳

حضرت یوسف (علیه السلام) گرفتاری خود را برای پروردگارش چنین شرح می دهد که امرش در نزد زنان درباری و در موقف فعلیش دائر شده است میان رفتن به زندان و میان اجابت خواسته آنها، و به علمی که خداوند کرامتش کرده و با آیه : ((و لما بلغ شده آتیناه حکما و علما)) از آن حکایت نموده ، زندان را بر اجابت آنها ترجیح می دهد، لیکن از طرفی هم اسباب و مقدماتی که زنان درباری مصر برای رسیدن به منظور خود ترتیب داده اند بسیار قوی است ، و این مقدمات یوسف را به غفلت و جهل به مقام پروردگار و ابطال علم و ایمان به خدایش تهدید می نماید، و چاره ای جز دستگیری خدا و حکم او نمی بیند، چنانکه در زندان نیز به رفیق زندانی خود گفت : ((ان الحکم الا لله)) و لذا در این دعا ادب را رعایت کرده و برای خود درخواست حاجتی نمی کند، چون حاجت خواستن خود یک نحوه حکم کردن است ، بلکه تنها اشاره می کند به اینکه جهل تهدیدش می کند به ابطال نعمت علمی که پروردگارش کرامتش فرموده و رهائیش از خطر جهل و دور شدن کید زنان از او موقوف به عنایت خدای تعالی است ، لذا تسلیم امر خدا شد و چیز دیگری نگفت .

خدای تعالی هم دعایش را مستجاب نمود و کید زنان را که عبارت بود از منحرف شدن و یا به زندان رفتن از او به گردانید، در نتیجه هم از انحراف خلاص شد و هم از زندان ، از اینجا معلوم می شود که مرادش از کید زنان هر دو بوده .

و اما اینکه عرض کرد: ((رب السجن احب الی ...)) در حقیقت خواست تمایل قلبی خود را در صورت دوران مزبور نسبت به رفتن زندان و نفرت و دشمنی خود را نسبت به فحشا اظهار نماید، نه اینکه به گمان بعضی رفتن به زندان را دوست داشته باشد، چنانکه سید الشهداء حسین بن علی (علیه السلام) نیز در این مقوله فرمود: ((الموت اولی من رکوب العار و العار خیر من دخول النار - تن به مرگ دادن سزاوارتر است از قبول عار و قبول عار و ننگ بهتر است از داخل آتش دوزخ)) به دلیل اینکه خدای تعالی بعد از این آیه فرموده : ((ثم بدا لهم من بعد ما راوا الایات لیسجننه حتی حین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹۴

و ظهور این آیه در اینکه به زندان فرستادن یوسف رای تازه ای از آنان و بعد از آن دوران مزبور و نجات یوسف روشن و غیر قابل انکار است .

ادب یوسف (ع) در دعای دیگرش در زمانی که خود عزیز مصر شده بود

و نیز از جمله ادعیه انبیاء (علیهم السلام) ثنا و دعائی است که خدای سبحان از یوسف (علیه السلام) نقل کرده و فرموده : ((فلما

دخلوا علی یوسف آوی الیه ابویه و قال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنین . و رفع ابویه علی العرش و خروا له سجدا و قال یا ابت هذا تاویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقا و قد احسن بی اذ اخرجنی من السجن و جاء بکم من البدو من بعد ان نزع الشیطان بینی و بین اخوتی ان ربی لطیف لما یشاء انه هو العلیم الحکیم . رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تاویل الاحادیث فاطر السموات و الارض انت ولی فی الدنیا و الاخره توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین )) .

خواننده محترم باید که در این آیات تدبر نموده و قدرت و نفوذی را که یوسف (علیه السلام) دارای آن شده بود و همچنین شدت اشتیاقی را که پدر و مادرش به دیدارش داشتند و همچنین خاطراتی را که برادرانش از روزی که از او جدا شدند تا امروز که او را عزیز مصر و مستولی بر تخت عزت و عظمت می یابند از وی دارند در نظر مجسم سازد تا به ادب نبوتی که این نبی محترم در کلام خود اعمال نموده پی ببرد .

آری یوسف (علیه السلام) دهان به کلامی نگشوده مگر اینکه همه گفتارش و یا سهمی از آن برای پروردگارش بوده است ، تنها آنچه که از دو لب یوسف (علیه السلام) بیرون آمده و برای خدا نبوده جمله کوتاهی است در اول گفتارش ، و آن جمله : به مصر در آئید که ان شاء الله در آنجا ایمن خواهید بود ، است تازه همین را هم به مشیت خداوند مقید ساخت تا توهم نشود که وی در حکمش مستقل از خداوند است . قبلا هم گفته بود: ((ان الحکم الا لله - حکمی برای کسی جز خدا نیست )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹۵

بعد از این جمله کوتاه شروع کرد به ثناء به پروردگار خود ، به خاطر احسان هائی که از روز مفارقت از برادرانش تا امروز به وی کرده و ابتدا کرد به داستان رویای خود و اینکه خداوند تاویل آنرا محقق ساخت ، و در این کلام ، پدر خود را در تعبیری که سابقا از خواب او کرده بود بلکه حتی در ثنائی که پدر در آخر کلام خود کرده و خدا را بعلم و حکمت ستوده بود تصدیق ک رد تا حق ثنای پروردگارش را بطور بلیغی ادا کرده باشد . چون حضرت یعقوب وقتی یوسف در کودکی خواب خود را برایش نقل کرد ، گفته بود: ((و کذلک یجتیبک ربک و یعلمک )) تا آنجا که فرمود: ((ان ربک علیم حکیم )) یوسف هم در اینجا بعد از اینکه تعبیر خواب پدر را تصدیق می کند به او می گوید: ((ان ربی لطیف لما یشاء انه هو العلیم الحکیم )) .

آنگاه به حوادثی که در سنین ما بین خوابش و بین تاویل آن برایش پیش آمده به طور اجمال اشاره نموده و همه آنها را به پروردگار خود نسبت می دهد و چون آن حوادث را برای خود خیر می دانسته از این جهت همه آنها را از احسانهای خداوند شمرده است .

و از لطیف ترین ادب هائی که آن حضرت بکار برده این است که از جفاهائی که برادرانش بر وی روا داشتند - چه آن روزی که او را به قعر چاه افکندند و چه آن روزی که او را به بهائی ناچیز و درهمی چند فروختند و چه آن روزی که به دزدی متهمش نمودند - اسمی نبرد ، بلکه از همه آنها تعبیر کرد به اینکه : ((نزع الشیطان بینی و بین اخوتی - شیطان بین من و برادرانم فساد برانگیخت )) و آنان را به بدی یاد نکرد .

و همچنین نعمت های پروردگار خود را می شمارد و بر او ثنا می گوید: ((ربی ، ربی )) به زبان می راند تا آنکه دچار وله و جذبہ الهی می شود و یکسره روی سخن را از آنان گردانیده و به سوی خداوند معطوف می کند و با خدایش مشغول شده و پدر و مادر را رها می کند ، تو گوئی اصلا روی سخنش با آنان نبود و بطور کلی ایشان را نمی شناسد ، در این جذبہ به پروردگار خود عرضه می دارد: ((رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تاویل الاحادیث )) خدا را در نعمت های حاضری که در دست دارد ثنا می گوید ، و آن نعمت ها عبارت بود از سلطنت و علم به تاویل احادیث ، آنگاه نفس شریفش از ذکر نعمت های الهی به این معنا منتقل می شود که پروردگاری که این نعمت ها را به او ارزانی داشته ، آفریدگار آسمانها و زمین و بیرون آورنده موجودات عالم است از کتم عدم محض به عرصه وجود در حالتی که این موجودات از ناحیه خود دارای قدرتی که با آن نفع و نعمتی را به خود

جلب نموده و یا ضرر و نفعی را از خود دفع نمایند، نبودند و صلاحیت اداره امر خود را در دنیا و آخرت نداشتند. چون او آفریدگار هر چیزی است پس لا-جرم همو ولی هر چیزی خواهد بود، و لذا بعد از اینکه گفت: فاطر السموات و الارض اظهار کرد که من بنده خواری هستم که مالک اداره نفس خود در دنیا و آخرت نیستم، بلکه بنده ای هستم در تحت قیمومت و ولایت خدای سبحان، و خدای سبحان است که هر سرنوشتی را که بخواهد برایم معین نموده و در هر مقامی که بخواهد قرارم می دهد، از این جهت عرض کرد: ((انت ولی فی الدنیا و الاخره)) در اینجا بیاد حاجتی افتاد که جز پروردگارش کسی نیست که آنرا برآورد، و آن این بود که با داشتن اسلام - یعنی تسلیم پروردگار شدن - از سرای دنیابه سرای دیگر منتقل شود. همانطوری که پدرانش ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و یعقوب بدان حالت از دنیا رحلت نمودند و خداوند درباره آنها فرموده: ((و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین. اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین. و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و انتم مسلمون)).

و این دعا همان دعائی است که یوسف (علیه السلام) کرده و گفته است: ((توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین)) و نیز این مردن با اسلام و پیوستن به صالحین همان درخواستی است که جدش ابراهیم (علیه السلام) نموده بود: ((رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین)) و خداوند هم - همانطوری که در آیات قبلی گذشت - دعایش را مستجاب نمود و آنرا به عنوان آخرین خاطره زندگی آن حضرت حکایت نموده و با آن داستان زندگیش را خاتمه داده است و ((ان الی ربک المنتهی)) و این سبک در سیاقهای قرآنی لطف عجیبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۳۹۷

ادب موسی (ع) در دعاهایش و بیان اینکه اعتراف آنجناب (رب انی ظلمت نفسی) اعتراف بهگناه نیست و از جمله ادعیه انبیاء (علیهم السلام) دعائی است که خدای سبحان از نبی محترم خود موسی (علیه السلام) حکایت کرده که در اوائل نشو و نمایش در مصر موقعی که آن مرد قبطی را با سیلی کشته بود به درگاه خدا عرضه داشته: ((قال رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی فغفر له انه هو الغفور الرحیم)) و نیز دعائی است که آنرا موقعی که از مصر فرار کرد و به مدائن در آمد و برای دو دختر شعیب آب کشی نمود و با شکم گرسنه در سایه درختی آرمید، به درگاه خدا عرضه داشت ((رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر)). موسی (علیه السلام) در این دو مسألتش گذشته از التجاء به خدا و تمسک به ربوبیت او که خود ادب جداگانه ایست از آداب عبودیت، این معنا را به کار برده که در دعای اولش چون مربوط به امور مادی دنیوی نبود بلکه صرفا توسل به مغفرت خدا بود به حاجت خود تصریح کرد.

آری خداوند دوست می دارد که بندگانش از او طلب مغفرت کنند، چنانکه از نوح (علیه السلام) حکایت می کند که گفت: ((و استغفروا الله ان الله غفور رحیم)) و این سفارش و توصیه را نه تنها نوح (علیه السلام) کرده بلکه سایر انبیاء (علیهم السلام) هم مردم را به آن دعوت می کرده اند. بخلاف دعای دومش که در آن حاجت خود را که بر حسب دلالت مقام ضروریات زندگی از قبیل غذا و مسکن و امثال آن بوده ذکر نکرد، بلکه تنها اکتفا کرد به ذکر احتیاج خود و برای این از ذکر حوائج خود دم فرو بست که دنیا را در نزد خدا قدر و منزلتی نیست.

و اما اینکه عرض کرد: ((رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی - پروردگارا من به خود ستم کردم پس بر من ببخشای)) باید دانست که این اعتراف به ظلم و طلب مغفرت موسی (علیه السلام) از قبیل اعتراف آدم و همسر اوست که گفتند: ((ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)) و خلاصه این اعتراف موسی اعتراف به گناه نیست بلکه اعتراف به کاری است که مخالف با مصلحت زندگی خود او بوده، کما اینکه اعتراف آدم و حوا نیز از همین باب بوده است، زیرا موسی (علیه السلام) اگر آن مرد را کشت قبل از بعثتش به رسالت و قبل از نهی از قتل نفس بوده، علاوه بر اینکه مرد کافری را کشت که برای خون او احترامی نیست و دلیلی هم در دست نیست بر اینکه چنین قتلی آنهاهم قبل از شریعت موسی (علیه السلام) حرام بوده. ترجمه تفسیر



المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹۸

آدم و حوا هم اگر با خوردن از درخت به خودشان ظلم کردند قبل از آن بوده که خداوند شریعتی را در بین بنی نوع انسانی تشریح کرده باشد، چون خدای تعالی تمام شریعتها را بعد از هبوط آدم از بهشت به زمین تاسیس نموده و صرف نهی از نزدیکی به درخت، دلیل بر این نیست که نهی مولوی بوده تا مخالفتش معصیت مصطلح بوده باشد، علاوه بر اینکه قرائنی در دست هست که نهی متعلق به آدم و حوا نهی ارشادی بوده، و پاره ای از آن قرائن در آیات سوره ((طه)) است. و ما در سابق در تفسیر داستان بهشت آدم در جلد اول عربی این کتاب به آنها اشاره نمودیم، از همه اینها گذشته کتاب الهی تصریح کرده به اینکه موسی (علیه السلام) بنده ای مخلص بوده: ((و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا)) و نیز تصریح کرده به اینکه ابلیس نمی تواند بندگان مخلص خدای را اغوا کند: ((قال فبعزتك لاغوينهم اجمعین . الا عبادك منهم المخلصین)).

و این هم معلوم است که معصیت بدون اغوای شیطان محقق نمی شود، پس از تلفیق این مقدمات چنین نتیجه می گیریم که عمل موسی (قتل نفس) معصیت نبوده. و از اینجا معلوم می شود مراد از مغفرتی هم که موسی و همچنین آدم و حوا درخواست آن را کرده اند محو عقابی که خداوند بر گناهکاران مقرر داشته، نیست. چنانکه مغفرت در گناهان به همین معنی است، بلکه مراد محو آثار سوئی است که ظلم به نفس در زندگی آدمی باقی می گذارد. موسی (علیه السلام) هم از این می ترسید که مبادا داستان آدم کشی او افشاء شود و مردم او را در نظر خود به عنوان قاتل بشناسند، و لذا از خدای تعالی درخواست کرد که سرش را پرده پوشی کند و او را به این معنا ببخشد، چه بخشش و مغفرت در عرف و اصطلاح قرآن اعم از محو عقاب است، بلکه به معنی محو اثر سوء است هر چه می خواهد باشد، چه عقاب خدائی و چه عقاب عرفی و چه آثار دیگر، و شکی هم نیست در اینکه محو همه اقسام آثار به دست خدای تعالی است.

نظیر این توجیه وجهی است که ما قبلا- درباره دعای نوح که عرض کرد: ((وان لم تغفر لی و ترحمنی)) ذکر کردیم و گفتیم معنایش این است که: اگر مرا به ادب خود مودب نفرمائی و به عصمت خودت حفظ نکنی و به این وسیله بر من ترحم نمائی از زیانکاران خواهم بود (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۳۹۹

دعای موسی علیه السلام در اولین روز بعثت خود

و از آن جمله دعائیست که آن حضرت در نخستین روز بعثت خود و دریافت اولین وحی آسمانی کرده و خدای تعالی آن را چنین حکایت نموده: ((قال رب اشرح لی صدری . و یسر لی امری ، و احلل عقده من لسانی ، یفقهوا قولی ، و اجعل لی وزیرا من اهلی ، هرون اخی اشدد به ازری و اشركه فی امری ، کی نسبحک کثیرا، و نذکرک کثیرا، انک کنت بنا بصیرا)).

موسی (علیه السلام) با این کلمات برای دعوت خود خیر خواهی می کند، و راه دعوت خود را هموار میسازد، و بطوری که کلمات او و قرائن مقامیه دلالت می کند می خواهد عرض کند که تو می دانی و به حال من و برادرم به خوبی آگاهی که ما از روزی که به حد تمیز رسیدیم تو را تسبیح می گوئیم و امشب رسالت تو بار گرانی بدوش من نهاده و تو، به حدت و خشونت طبع من و گرهی که در زبان من است داناتری، می ترسم اگر بر حسب دستور تو قوم خود را دعوت به سویت کنم و رسالتت را تبلیغ نمایم مرا تکذیب نموده و در نتیجه سینه ام تنگی کند و عصبانی شوم و زبانم از گفتار باز ماند. پس تو ای پروردگارا! شرح صدری عطایم کن و کار مرا آسان ساز - این دعا همان دستوری است که خود پروردگار به همه انبیاء داده که در راه تبلیغ رسالات، خود را به زحمت نیفکنند - و فرموده: ((ما کان علی النبی من حرج فیما فرض الله له سنه الله فی الذین خلوا من قبل)) - و گره از زبانم بگشای تا گفتارم را بفهمند، و برادرم هارون از من شیرین زبان تر است و هم از خاندان منست، پس چه بهتر او را شریک در کارم فرمائی و وزیرم قرارش دهی تا تو را بسیار تسبیح گوئیم - همانطوری که در سابق هم دوستدار تسبیح تو بودیم.

این است خلاصه درخواستهای که موسی (علیه السلام) راجع به اسباب دعوت و تبلیغ از پروردگار خود می کند، ادبی که آن

جناب در این کلمات به کار برده این است که غرض و نتیجه‌ای که از این سوالات در نظر داشته بیان کرده تا کسی خیال نکند منظورش از آنچه که درخواست کرده نفع شخصیش بوده و لذا گفت: غرضم از این درخواستها این است که من و همه بندگان تو را بسیار تسبیح گفته و بسیار ذکر گوئیم، و بر صدق ادعایش استشهاد کرده به اینکه تو ای پروردگار به آنچه که در دل‌های ما است آگاهی، در حقیقت دل و جان خود و برادرش را عرضه به پروردگار نموده و گفت: ((انک کنت بنا بصیرا)) و اینکه سائل محتاج خودش را در حاجتی که دارد عرضه کند بر مسوولی بی نیاز و جواد، خود بهترین و قوی ترین راهی است برای تحریک عاطفه رحمت، برای اینکه نشان دادن حاجت تاءثیرش بیشتر است از ذکر آن، زیرا در ذکر آن به زبان احتمال دروغ هست و در نشان دادنش این احتمال نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۰۰

نفرین موسی و هارون درباره فرعون و فرعونیان

و از آن جمله، نفرینی است که خدای تعالی از آن جناب درباره فرعون و فرعونیان نقل می کند: ((و قال موسی ربنا انک آتیت فرعون و ماله زینه و اموالا فی الحیوة الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یومنوا حتی یروا العذاب الالیم. قال قد اجیبت دعوتکما فاستقیما و لا تتبعان سبیل الذین لا یعلمون)). این آیات درباره نفرینی است که موسی و هارون هر دو کرده اند، و لذا در اولش کلمه: ((ربنا)) بکار رفته، علاوه بر این، قسمت دوم آیه هم دلالت بر این معنا دارد، چون پروردگار در جواب فرموده: ((قد اجیبت دعوتکما - نفرین شما دو نفر اجابت شد)) و این دو بزرگوار اول نفرین به اموال آنان کردند و درخواست نمودند که خداوند اموالشان را از قابلیت انتفاع بیاندازد سپس به جانشان و اینکه خدا دل‌هایشان را سخت کند تا ایمان نیاورند و در نتیجه عذاب دردناک را در یابند و دیگر ایمانشان قبول نشود، چنانکه فرمود: ((یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا)).

معنای نفرین دومی موسی و هارون این است که با محروم کردن شان از نور ایمان از آنان انتقام بگیرد و به عذاب ناگهانی که مهلت ایمان به ایشان ندهد دچارشان سازد، همانطوری که آنان بندگان را از نور ایمان محروم کردند و نگذاشتند ایمان بیاورند و گمراهشان کردند، و این نفرین شدیدترین نفرینی است که ممکن است به جان کسی کرد، برای اینکه هیچ دردی بالاتر از شقاوت دائمی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۰۱

فرق بین دعا و نفرین و بیان آدابی که موسی (ع) در نفرین خود به فرعون و فرعونیان رعایت نموده است

و باید دانست که فرق است بین دعا و نفرین، زیرا رحمت الهی همیشه بر غضبش سبقت دارد، چون خودش به موسی وحی فرستاد که: ((عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء)) وسعه رحمت الهی اقتضا دارد که از رساندن عذاب و شر و ضرر بندگان کراهت داشته باشد، اگر چه ستمگر و مستحق عذاب هم باشند، به شهادت اینکه هر چه هم بندگانش ستم کار باشند باز خداوند نعمتهای خود را بر آنان افاضه فرموده و زشتیهایشان را می پوشاند، حتی بندگان خود را هم دعوت کرده که در مقابل نادانی‌ها و تجاوزات یکدیگر حوصله کنند، مگر در مواردی که بخواهند حق لازمی را اقامه نموده و یا در دفع ظلمی که متوجهشان شده، مضطر به جلوگیری و انتقام شوند که در این صورت اعمال غضب راتجویز کرده. البته این در موقعی است که تشخیص دهند که مصلحت ملزمه‌ای از قبیل رعایت مصلحت دین و یا دینداران جز به اعمال غضب حفظ نمی شود، علاوه بر اینکه لطافت جهات خیر و سعادت هر چه رقیق تر و رتبه آن هر چه دقیق تر باشد نفوس فطرتی که خدایشان بر آن فطرت آفریده بهتر آنرا می پذیرد، بخلاف جهات شر و شقاوت، که انسان بر حسب طبعش از آن فراری و از اطلاع بر آن گریزان است و برای عدم وقوف بر اصل آن - تا چه رسد به جزئیات و تفصیلات آن - حیلها به کار می برد، و این معنا خود باعث شده است که آداب دعا و آداب نفرین با هم متفاوت باشند، مثلا- یکی از آداب نفرین این است که به اموری که باعث این نفرین شده تصریح نشود، بلکه بطور کنایه ذکر شود، مخصوصا اگر آن امور شنیع و رکیک باشد. بخلاف دعا که تصریح به موجبات و عوامل آن مطلوب است.

موسی (علیه السلام) این نکته را در نفرین خودمراعات کرده، و به طور اجمال گفت: تا بندگانت را از راه به در برند، و تفصیل جنایات و فضایح فرعونیان را ذکر نکرد. ادب دیگری که رعایت نموده این بود که در این نفرین خود با اینکه خیلی طولانی نبود بسیار تضرع نموده و استغاثه جست و زیاد ندای ((ربنا، ربنا)) را تکرار نمود، ادب دیگرش این بود که به این نفرین اقدام نکرد مگر بعد از آنکه تشخیص درباره اینکه نابودی فرعونیان بر وفق مصلحت حق و دین و دینداران است از حد ظن و تهمت تجاوز کرده و به حد علم رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۰۲

آری موسی (علیه السلام) به این معنا علم بهم رسانیده بود، بدلیل اینکه خدای تعالی درباره فرعون فرمود: ((و لقد اریناه آیاتنا کلهما فکذب و ابی)) و گویا از همین جهت بوده که خدای سبحان او و برادرش را بعد از نوید به اینکه نفرینشان اجابت شد امر فرمود که استقامت ورزیده و راه مردم نادان را پیروی نکنند (و خدا داناتر است).

و از جمله ادعیه آن جناب دعائی است که خدای تعالی در آیات زیر حکایت کرده است: ((و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقائنا فلما اخذتهم الرجفه قال رب لو شئت اهلکتهم من قبل و ایای اتهلکنا بما فعل السفهاء منا ان هی الا فتنتک تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء انت و لینا فاغفرلنا و ارحمنا و انت خیر الغافرین . و اکتب لنا فی هذه الدنیا حسنه و فی الاخره انا هدنا الیک)) در این دعا ابتدا می کند به جمله: بیخشی بر ما... چون موقفش موقف سختی بود، موقفی بود که غضب الهی و قهری که هیچ موجودی تاب تحمل آنرا ندارد قومش را فرا گرفته بود و در چنین موقفی درخواست از چنین مولائی که حرمتش هتک و بر ساحت سیادت و مولویتش توهین شده و از این رو بر بندگان خود خشم گرفته، مانند درخواستهای عادی نیست، روی همین حساب بود که موسی (علیه السلام) نخست چیزی گفت که این فوران غضب الهی را تسکین دهد، شاید که به این وسیله بتواند زمینه را برای طلب مغفرت و رحمت آماده سازد، و آن این بود که گفت: پروردگارا تو اگر می خواهستی قبل از این آنان و مرا هلاک کرده بودی. به طوری که قرینه مقامیه دلالت می کند می خواهد عرض کند: نفس من و نفوس قوم همه در قبضه قدرت و اطاعت مشیت تو است، تو اگر می خواهستی قبلا هم که من در بین شان بودم همه را هلاک می کردی، همانطوری که امروز هلاک شان کردی و مرا زنده گذاشتی، لیکن من متحیرم که اگر تنها بسوی قوم خود برگردم و مرا به قتل برگزیدگان خود متهم سازند چه جواب بگویم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۰۳

و تو حال آنان را از من بهتر می دانی و می دانی که این پیشامد دعوت مرا هیچ کرده و زحمتم را هدر می دهد، آنگاه هلاکت آن هفتاد نفر را، هلاکت خودش و همگی قومش شمرده و در حقیقت خواست بگوید: مابقی قوم مردمی نادانند که اعتنائی به کارهایشان نیست و در حقیقت قوم من همینهاست که تو هلاکشان کردی، با این طرز بیان خواست تا به رحمت خدای تعالی توسل جوید، چون عادت پروردگار بر این نبوده که مردمی را با اعمال زشت سفیهان شان هلاک سازد و اگر در اینجا هلاک ساخته نه از باب انتقام بوده بلکه از باب امتحانی بوده که همواره در میان آدمیان جریان دارد، و باعث گمراهی بسیاری از هدایت بسیاری از آنان می شود، آنگاه اضافه کرد که: از تو در قبال زشتیهای مردم جز گذشت و پرده پوشی سراغ نداریم، وقتی امر نفس من و نفوس قوم به دست تو است و تو می توانی هر وقت که بخواهی ما را هلاک سازی، و این هلاکت فعلی قوم هم چیز تازه ای در باب امتحانات عمومی تو که باعث ضلالت قومی و هدایت اقوام دیگری می شود، نبوده باشد و جز به مشیت تو منتهی نشود پس تو لاجرم همان مولائی خواهی بود که تدبیر امور ما بدست امر و مشیت تو است، و کاری از ما در تدبیر امورمان ساخته نیست، پس تو ای پروردگار! در بین ما به رحمت و مغفرتت حکم کن، چه یکی از صفات تو خیر الغافرین است، و برای ما در این دنیا عیشی مامون از عذاب و عیشی که مشمولین سخطت را خیره سازد و به اعجاب در آورد مقدر فرما، و در آخرت مغفرت و بهشت حسنه ای روزیمان کن.

توجه به ادب جمیلی که حضرت موسی (ع) در کلام خود بکار برده است

این بود سیاق و لحن دعای آن حضرت در موقعی که قومش را زلزله هلاک کرد و بلا شامل حال آن ها شده بود. بنابراین ، خواننده محترم باید با در نظر گرفتن موقف آن جناب در کلامش دقت نماید تا به خوبی به ادب جمیلی که آن جناب بکار برده واقف شود و بفهمد که چگونه از پروردگار خود استرحام کرده و چطور مرتب طلب رحمت نموده و با تئای خود از شدت و فوران غضب الهی کاسته ، آری موسی (علیه السلام) با این ادب عبودیتی که به کاربرد موفق بگرفتن حاجت خود گردید در حالی که آن حاجت را بر زبان هم جاری نکرده بود، و آن زنده شدن قومش بعد از هلاکت بود، و به طوری که خدای تعالی حکایت کرده ، خطاب زیر هم به وی وحی شد: ((قال عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء فساکتبها للذین یتقون و یوتون الزکوه و الذین هم بایاتنا یومنون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۰۴

و اما اینکه خواننده محترم بعد از خطابی که خداوند در جواب موسی (علیه السلام) به وی نموده و فرمود: رحمتم هر چیزی را فرا گرفته ، چه گمانی به این خدای مهربان خواهد داشت خودش می داند، آری پروردگار متعال صریحا وعده عفو از جرائم قوم موسی و اجابت دعای آن جناب را مبنی بر زنده کردن قومش بعد از مردن شان و برگرداندن شان به دنیا ذکر کرده و فرموده : ((و اذ قلت یا موسی لن نومن لک حتی نری الله جهره فاخذتکم الصاعقه و انتم تنظرون . ثم بعثناکم من بعد موتکم لعلکم تشکرون)). و قریب به این مضمون است آیه ای که در سوره نساء است ، موسی (علیه السلام) در کلام خود آنجا که گفت : هر که را بخواهی با این امتحان گمراه می کنی ، اعمال ادب کرد و نگفت گمراهی شان بسوء اختیار خود آنها بوده تا خدای تعالی را همانطوری که در دل منزه می دانست در کلام خود هم منزه بداند و گرنه مقصود درونیش همان مفاد آیه زیر است که می فرماید: ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین)).

آری موسی (علیه السلام) در مقامی قرار گرفته بود که رعایت ادب ، او را از تعرض هر مطلبی غیر از ولایت مطلقه خداوند و اینکه همه تدبیر منتهی به او است باز می داشت . و نیز آنچه را هم که در دل داشت از استدعای زنده کردن شان پس از هلاک بر زبان نراند، زیرا چنانکه گفتیم در مقامی قرار داشت که هول و خطر موقف او را از پر حرفی و گفتن هر چه که می خواست باز می داشت ، و تنها با جمله ((رب لو شئت اهلکتهم)) من قبل اشاره ای به منوی خاطر و آرزوی درونی خود نمود.

و از جمله ادعیه آن جناب دعائی است که پس از مراجعت به قوم خود و مواجه شدن با گوساله پرست شدن آنان کرده ، و خدای تعالی داستانش را چنین نقل فرموده : ((والقی الالواح و اخذ براس اخیه یجره الیه قال ابن ام ان القوم استضعفونی و کادوا یقتلوننی فلا تشمت بی الاعداء و لا تجعلنی مع القوم الظالمین)) موسی (علیه السلام) وقتی چنین دید بر حال برادرش رقت خورد و تنها به جان او و خودش دعا کرد تا او و خودش را از مردم ستمگر ممتاز سازد و قرآن کریم آن دعا را چنین نقل می کند: ((قال رب اغفر لی و لایحی و ادخلنا فی رحمتک و انت ارحم الراحمین)) و این امتیاز (به اینکه خداوند آن دو را در رحمت خود داخل کند) را نخواست مگر برای اینکه می دانست که بزودی غضب الهی ستمگران را خواهد گرفت ، چنان که پروردگار هم بعد از این آیه می فرماید: ((ان الذین اتخذوا العجل سینالهم غضب من ربهم و ذله فی الحیوه الدنیا)) و از آنچه که در سابق گذشت معلوم می شود که آن جناب در این دعای خود چه وجوهی را از ادب بکار برده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۰۵

و نیز از جمله ادعیه آن جناب نفرینی است که به قوم خود کرده ، وقتی که به آنها دستور داد به ارض مقدسه در آیند و آنها گفتند: ((یا موسی انا لن ندخلها ابدا ما داموا فیها فاذهب انت و ربک فقاتلا انا هیئنا قاعدون)) و آن نفرین را قرآن کریم چنین نقل کرده : ((قال رب انی لا املک الا نفسی و اخی فافرق بیننا و بین القوم الفاسقین)).

ادب جمیلی در این دعا بکار برده ، زیرا غرضش این بوده که از اینکه بعد از آن مخالفتهای شنیع و آن نافرمانیهای زننده باز هم به آنان دستوری دهد و امر پروردگارش را به آنها تبلیغ نماید عذر آورد و استعفا نماید و لیکن این غرض را صریحا بیان نکرد بلکه از آن کنایه آورد به اینکه : ((پروردگارا من مالک جز خودم و برادرم نیستم)) یعنی کسی که دستور مرا به کار ببندد و مرا اطاعت

کند جز خودم و برادرم کسی نیست و قوم من نافرمانیم را بجائی رسانده اند که دیگر امید خیری از ایشان ندارم از این رو اجازه می خواهم که دیگر با آنان روبرو نشوم و به آنها دستوری ندهم و آنان را به کارهایی که مصلحت اجتماعی شان در آنست ارشاد نکنم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۰۶

و اما اینکه مالکیت خودش و برادرش را به خودنسبت داد غرضش از مالکیت ، ملک اطاعت بود و گرنه اگر مقصودش ملکیت تکوینی بود البته آنرا به خود نسبت نمی داد و اگر هم ملکیت تکوینی چیزی را بخود نسبت می داد قطعاً اشاره به این معنا می کرد که حقیقت ملکیت از آن خداست و او اگر چیزی را مالک است خدایش تملیک کرده ، پس از آنکه یاس خود را از قوم خود و پیشنهاد امساک از تبلیغ را عرضه خدای تعالی داشت خودش راه چاره ای پیشنهاد نکرد بلکه امر را محول به پروردگار کرد و گفت : ((به هر طریقی که مصلحت است میان من و مردم فاسق جدائی انداز)).

ادب در دعا و ثنای حضرت شعیب ، داوود و سلیمان (ع)

و از جمله ادعیه انبیاء، نفرینی است که حضرت شعیب بر قوم خود کرده و گفته است : ((ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین)) بعد از آنکه از رستگاری قوم خود مایوس می شود از خدای تعالی درخواست می کند که وعده ای که درباره همه انبیاء داده و از آن جمله فرموده : ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)) تنجیز نموده که بین او و قومش نیز به حق حکم کند. و جهت اینکه گفت : ((بین ما)) و نگفت : ((بین من)) این بود که مؤمنین به توحید را نیز ضمیمه کرده باشد، چون کفار قومش در تهدید خود، او و مؤمنین را تهدید کرده و به همه شان گفته بودند: ((لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قرینتنا او لتعودن فی ملتنا)) از این جهت او نیز مؤمنین را ضمیمه خود کرد و آنان را از قوم جدا و با خود بدرگاه خدای تعالی گسیل داشت و گفت : ((ای پروردگار ما حق را در بین ما و بین قوم ما ظاهر ساز)) شعیب در این دعای خود در بین اسمای خدا تمسک کرد به خیر الفاتحین برای اینکه سابقاً هم گفتیم تمسک به آن صفت از صفات خداوندی که مناسب با متن دعا باشد خود تایید بلیغ و به منزله قسم دادن خدا است به آن صفت ، به خلاف گفتار موسی که گفت : ((رب انی لا املک الانفسی و اخی فافرق بیننا و بین القوم الفاسقین)) برای اینکه گفتیم کلام آن جناب در واقع دعا نبود بلکه کنایه بود از خودداری از تبلیغ و ارجاع امر به خدا، بنابراین کلام او مقتضی قسم دادن نبود به خلاف کلام شعیب . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۰۷

و از آن جمله ثنائی است که قرآن از داوود و سلیمان (علیهما السلام) چنین نقل فرموده : ((و لقد آتینا داود و سلیمان علما و قالا الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من عباده المؤمنین)).

وجه ادبی که آن دو بزرگوار در این حمد و شکر خود به کار بردند و فضیلت علم خود را به خداوند نسبت دادند، روشن است ، چون مثل مردم بی ایمان علم خود را به خود نسبت ندادند، چنانکه قارون - بنابر نقل قرآن کریم - چنین کرد، و در پاسخ قومش که نصیحتش کردند و به این که به مال خود نبالد اندرز دادند، گفت : ((انما اوتیته علی علم عندی)) و چنانکه قرآن کریم این رذیله را از اقوام دیگری نیز چنین نقل فرموده : ((فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما کانوا به یتهزون)) و نباید کلام داود و سلیمان را حمل بر خودستائی و تکبر نمود و آن دو را سزاوار مذمت دانست ، زیرا غرض آن دو بزرگوار این است که به عنوان شکر نعمتی را که خداوند به خصوص آن دو ارزانی داشته ذکر کنند و درست هم بوده ، سلیمان و داود (علیه السلام) بر بسیاری از مؤمنین فضیلت داشته اند، خدای تعالی هم از بسیاری از مؤمنین حکایت کرده که از خدای خود فضیلت و برتری را درخواست کرده اند و علاوه بر اینکه مذمتشان فرموده ، ایشان را به علو همت و بلندی طبع هم ستوده و فرموده : ((و الذین یقولون ربنا... و اجعلنا للمتقین اماما)).

و نیز از آن جمله دعائی است که قرآن در ضمن داستان سلیمان (علیه السلام) و مورچگان از آن جناب نقل کرده و فرموده : ((حتی اذا اتوا علی واد النمل قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لا یشعرون . فتبسم ضاحکا



من قولها و قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک التی انعمت علی و علی والدی و ان اعمل صالحا ترضاه و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۰۸ :

این مورچه با کلام خود سلیمان را به یاد ملک عظیمی که خدایش ارزانی داشته بود انداخت ، ملکی که ارکان آن بوسیله مسخر بودن باد و جریانش به امر وی و همچنین مسخر بودن جن برای او به طوری که هر چه بخواهد برایش بسازند و نیز به وسیله علم به زبانهای طيور محکم و پا بر جا بود.

آری سلیمان (علیه السلام) دارای چنین ملکی بود، و لیکن این ملک و قدرت آن طوری که در دل‌های ما به صورت شیرین‌ترین آرزویی که ممکن است انسانی بدان نائل شود جلوه می‌کند در دل وی جلوه نداشت و ذلت عبودیت را از یادش نبرد بلکه در نظرش به صورت نعمتی بود که پروردگارش به او و والدین او انعام نموده و ایشان را به آن اختصاص داده ، و این نظریه را از کسی مثل سلیمان با داشتن چنین سلطنت و قدرتی باید بهترین ادب او نسبت به پروردگارش شمرد، از گفتار آن مورچه فوراً به یاد نعمت های پروردگارش افتاد و این نعمت ها گرچه در حق او بسیار و بی شمار بود، لیکن مورد نظر او از نعمت در این مقام همان ملک عظیم و سلطنت قاهره اش بود، و لذا از پروردگار خود درخواست توفیق عمل صالح می‌کند چون متوجه می‌شود که از کسی که در اریکه تخت سلطنت قرار دارد عمل صالح و رفتارن یک ممدوح و مطلوب است ، برای خاطر همه این جهات بود که نخست از خدای خود خواست که به وی توفیق ادای شکر نعمتش مرحمت کند و در ثانی اینکه عمل صالح انجام دهد و به صرف عمل صالح قناعت نکند بلکه آنرا مقید کرد به اینکه باعث خشنودی پروردگارش باشد، آری او بنده ای است که جز رضای پروردگار و مولای خود هدفی ندارد، او با عمل صالح کاری ندارد مگر برای اینکه باعث خشنودی پروردگارش است ، آنگاه در خواست توفیق عمل صالح را با درخواست صلاح ذاتی تکمیل نموده و عرض کرد: و مرا به رحمت خود در زمره بندگان صالحت در آور. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۰۹ :

ادب در دعای یونس (ع) در شکم ماهی

و از جمله آن ادعیه ، دعائی است که قرآن کریم از حضرت یونس در ایامی که در شکم ماهی بسر می‌برد چنین حکایت می‌کند: ((و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)) یونس (علیه السلام) به طوری که قرآن داستانش را آورده از پروردگار خود درخواست عذاب بر قوم خود کرده و خدا هم اجابتش کرده بود، او نیز جریان را به قوم خود گوشزد کرده بود، تا اینکه نزدیک شد عذاب بر آنان نازل شود، در این هنگام مردم توبه و بازگشت نموده و عذاب از آنان برطرف شد، وقتی یونس چنین دید قوم خود را ترک گفت و راه بیابان در پیش گرفت ، و گذارش به کنار دریا افتاد و بر کشتی نشست ، در بین راه ماهی بزرگی راه را بر کشتی و سرنشینانش بست و معلوم شد که تا یک نفر از سرنشینان را نبلعد دست بردار نیست ، سرنشینان کشتی بنا را بر قرعه گذاشتند و قرعه به نام یونس در آمد، یونس به دریا انداخته شد و آن ماهی او را بلعید، مدتی در شکم ماهی مشغول تسبیح خدای تعالی بود تا آنکه خداوند ماهی را فرمود تا یونس را در ساحل دریا بیفکند، این بود داستان یونس به نقل قرآن کریم .

این جریان جز تادیبی که خدای تعالی انبیای خود را بر حسب اختلاف احوالشان به آن مودب می‌کند نبود، کما اینکه در قرآن هم فرموده : ((فلو لا انه کان من المسبحین . للبت فی بطنه الی یوم یبعثون)) پس حال یونس در بیرون شدن از قوم خود و براه خود ادامه دادن و بسوی آنان برنگشتن حال بنده ای را می‌ماند که بعضی از کارهای مولای خود را نپسندد و بر مولای خود خشم کرده و از خانه او بگریزد و خدمت او را ترک گوید، و حال آنکه وظیفه عبودیت او این نیست ، و چون خدای تعالی این حرکت را برای یونس نپسندید خواست تا او را ادب کند، پس او را آزمود و او را در زندانی انداخت که حتی نمی‌توانست به قدر یک سر انگشت پا دراز کند، زندانی که در چند طبقه از ظلمات قرار داشت ، ناچار در چنین ظلماتی به زاری گفت : ((پروردگارا جز تو معبودی



نیست منزهی تو، به درستی که من از ظالمین بودم)).

و همه این بلیات فقط برای این بود که یونس آنچه را تاکنون می پنداشت کاملا درک کند و بلکه برایش مجسم شود که خدای سبحان قادر است بر اینکه او را گرفته و هر جا که بخواهد زندانش کند و هر بلائی که بخواهد بر سرش بیاورد و او جز به سوی خود خداوند گریزگاهی ندارد و نتیجه این پیشامد و این تدبیر الهی این شد که حالتی که در آن زندان و در شکم ماهی برایش مجسم شده بود او را وادار سازد به اینکه اقرار کند که او معبودی است که جز او معبودی نبوده و از بندگی و عبودیت برای او گریزی نیست و لذا گفت: ((لا اله الا انت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۰

یونس (علیه السلام) تنها کسی است که در بین انبیاء چنین دعائی کرده که در آغاز آن کلمه رب به کار نرفته، پس از این اقرار، ماجرای خود را که قومش را پس از نزول عذاب و هلاک نشدن آنان، ترک گفته بود به یاد آورده و ظلم را برای خود اثبات نموده و خدای سبحان را از هر چیزی که شائبه ظلم و نقص در آن باشد منزّه کرده و گفت: ((سبحانک انی کنت من الظالمین)). یونس (علیه السلام) در این مناجات حاجت درونی خود را که عبارت بود از رجوع به مقام عبودی قبلش اظهار نکرد، گویا خود را لایق برای چنین درخواستی ندید و به خود اجازه تقاضای چنین عطائی نداد، و خود را مستحق آن ندانست و خلاصه خواست رعایت ادب کرده و بگوید من غرق در عرق خجالت و شرمنده هستم.

دلیل اینکه یونس چنین تقاضائی در دل داشت این است که خدای تعالی بعد از آیه سابق می فرماید: ((فاستجبنا له و نجیناه من الغم)) و دلیل بر اینکه حاجت درونیش عبارت بود از بازگشت به مقام و منصب قبلش این است که خدای تعالی فرمود: ((فنبذناه بالعرء و هو سقیم . و ابتنا علیه شجره من یقظین . و ارسلناه الی مائه الف او یزیدون . فامنوا فمتعنهم الی حین)).  
دعای ایوب و زکریا (ع)

و نیز از آن جمله، دعائی است که خدای تعالی از حضرت ایوب (علیه السلام) بعد از آنکه مرضش به طول انجامید و اموال و فرزندان همه از بین رفت نقل می کند: ((و ایوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر و انت ارحم الراحمین)).

وجوه ادبی که در این دعا بکار رفته، از بیانات قلبی روشن می شود. ایوب (علیه السلام) هم مانند آدم، نوح، موسی و یونس (علیهم السلام) حاجت خود را که عبارت بود از بهبودی از مرض صریحا ذکر نکرد، او نیز خواست هضم نفس کند و حاجت خود را کوچکتر از آن بدان د که از پروردگار، آنرا درخواست کند، همانطوری که قبلا هم گفتیم همه انبیاء (علیهم السلام) هیچوقت حاجت خود را اگر درباره امور دنیوی بوده صریحا ذکر نمی کرده اند اگر چه غرضشان از آن حاجت، پیروی نفس هم نبوده.

وجه دیگر اینکه اصولا ذکر سبب درخواست، که همان اساس مرض بود و همچنین ذکر صفتی که در مسوول هست، و سائل را به طمع سؤال می اندازد مثل ((ارحم الراحمین)) بودن او و سکوت از خود حاجت، بهترین و بلیغ ترین کنایه است از اینکه حاجت احتیاج به تصریح ندارد، برای اینکه تصریح به حاجت موهم این است که لابد اسباب مذکور برای انگیختن رحم آنکسی که ((ارحم الراحمین)) است، کافی نبوده و محتاج به تاکید و تفهیم به لفظ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۱

و از آن جمله دعائی است که از حضرت زکریا نقل کرده و فرموده: ((ذکر رحمہ ربک عبده زکریا. اذ نادى ربه نداء خفيا. قال رب انى وهن العظم منى و اشتعل الراس شيبا و لم اکن بدعائك رب شقيا. و انى خفت الموالى من ورائى و کانت امراتى عاقرا فهب لى من لدنک و لیا. یرتنى و یرث من آل یعقوب و اجعله رب رضيا)).

تنها چیزی که آن جناب را وادار و ترغیب کرد که چنین دعائی کند و از پروردگار خود فرزندی بخواهد، مشاهده داستان مریم دختر عمران و زهد و عبادت او بود، و ادب عبودیتی بود که خداوند به وی کرامت کرده و رزق غیبی آسمانی بود که از ناحیه خود ارزانش داشته بود، و قرآن این داستان را چنین شرح می دهد: ((و کفلها زکریا کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انى لک هذا قالت هو من عندالله ان الله یرزق من یشاء بغير حساب . هنالك دعا زکریا ربه قال رب هب لى من لدنک

ذریه طیبه انک سمیع الدعاء)).

از دیدن آن عنایاتی که به مریم داشت آتش شوق به داشتن فرزندی طیب و صالح در دلش زبانه کشید، فرزندی که از او ارث ببرد و پروردگار او را به طور مرضی عبادت کند، همانطوری که مریم وارث عمران شد و جد و جهدش در عبادت پروردگارش به نهایت رسید و از ناحیه مقدسه اش به آن کرامتها نائل آمد، چیزی که هست خود را پیر مردی می دید که قوایش همه از دست رفته و همچنین از همسرش هم مایوس بود، زیرا او زنی نازای مادر زاد بود، از این نظر حسرتی از محرومیت از فرزندی طیب و مرضی داشت که خدا می داند و بس و لیکن در عین حال از طرفی هم غیرتی نسبت به پروردگار خود داشت و می خواست از پروردگارش که چنین عزتی (اولاد دار شدن در پیری) به وی بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۲

این درخواست، او را بر آن می داشت که به درگاه او رجوع نموده و تضرعی پیش آورد که باعث برانگیختن لطف و ترحم او باشد، و آن این بود که خاطرات خود را از این درگاه بدین تفصیل معروض دارد که از دوران جوانی تا امروز که استخوانهایش سست و سرش سفید شده دائما معتکف و گدای این درگاه بوده و هیچ وقت ناامید و تهی دست بر نگشته است، و او خدای سبحان را خدائی شنوای دعا یافته است. این نحو تضرع، خود باعث می شده که خدا این دعایش را نیز شنیده و او را وارثی پسندیده، ارزانی دارد. و دلیل بر اینکه گفتیم هیجان غم و اندوه مسلط بر نفس زکریا شده و آن جناب را وادار به چنین درخواستی نمود، این است که پروردگار متعال بعد از اینکه به وحی، استجابت دعایش را اعلام می کند از قول آن جناب چنین حکایت می فرماید: ((قال رب انی یکون لی غلام و کانت امراتی عاقرا و قد بلغت من الکبر عتیا. قال کذلک قال ربک هو علی هین و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا)).

و وجه دلالت این آیه بر مدعای ما روشن است، زیرا آیه شریفه ظهور در این دارد که وقتی زکریا مژده استجابت دعایش را شنیده از خود بیخود شده و از غرابت درخواستی که کرده بوده و جوابی که شنیده به حیرت فرو رفته تا حدی که به صورت استبعاد از این استجابت پرسش نموده و برای اطمینان خاطر درخواست نشانه و دلیلی بر آن نموده است و این درخواستش هم به اجابت رسیده.

به هر حال ادبی را که آن حضرت در دعای خود به کار برده، همان بیان حالی است که از اندوه درونیش و حزنی که عنان از کفش ربوده، کرده است، و برای اینکه در موقفی قرار دهد که هر بیننده دلسوزی بر او رقت کند مقدم بر دعا این جهت را ذکر کرد که حالش در راه عبادت پروردگارش بکجا انجامیده، و چطور تمامی عمر خود را در سلوک طریقه انابه و مسئلت سپری کرده است، آنگاه درخواست فرزند نمود و آنرا به اینکه پروردگارش شنوای دعا است موجه و معلل کرد، غرضش از مقدمه دعایش این بود نه اینکه خواسته باشد با عبادتهای سالیان دراز خود بر پروردگار خود منتی گذاشته باشد - حاشا از مقام نبوت او - پس معنی گفتار او - بنابر آنچه که در سوره آل عمران است - که گفت: ((رب هب لی من لدنک ذریه طیبه انک سمیع الدعاء)) این است که پروردگارا! اگر من از تو این درخواست را کردم نه از این جهت بود که برای عبودیت (دعای چندین ساله ام ارزشی در نزد تو قائم یا در آن منتی بر تو دارم، بلکه از این جهت بود که تو را شنوای دعای بندگانت و پذیرای دعوت سائلین مضطرب، یافتم، و اینکه از ترس خویشاوندان باز مانده ام و همچنین علاقه شدیدم به داشتن ذریه ای طیب که تو را بندگی کند مرا به چنین درخواستی واداشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۳

در سابق هم گذشت که ادب دیگری که آن جناب در کلام خود به کار برده این بود که دنبال ترس از خویشاوندان گفت: ((و اجعله رب رضیا)) و کلمه ((رضی)) گرچه به حسب طبع هیئت و صیغه دلالت می کند بر ثبوت رضا برای موصوف (یحیی) و به حسب اطلاق شامل می شود هم رضای خدا را و هم رضای زکریا را و هم رضای یحیی را، لیکن اینکه در سوره آل عمران گفت: ((ذریه طیبه)) از آنجائی که دارای چنان اطلاقی نیست دلالت می کند بر اینکه مقصود به رضا، رضای زکریا است و اما اینکه چطور دارای چنان اطلاقی نیست؟ برای اینکه ذریه وقتی طیب است که برای صاحبش باشد نه برای غیر.

وجوه لطیفی از ادب عبودیت عیسی (ع) در مقام دعا براینزول مائده و در مقام تبرئه خود از شرک ورزیدن نصارا از جمله ادعیه انبیاء، دعائیسست که مسیح (علیه السلام) راجع به مسأله مائده کرده است و قرآن آنرا چنین نقل فرموده: ((قال عیسی بن مریم اللهم ربنا انزل علینا مائده من السماء تکون لنا عیدا لاولنا و آخرنا و آیه منک و ارزقنا و انت خیر الرازقین)) از سیاق داستانی که قرآن کریم درباره اینکه حواریین مسیح از آن جناب خواستند که مائده ای بر ایشان نازل شود نقل کرده چنین استفاده می شود که درخواست نزول مائده از سوالات شاقه بر آن جناب بوده، زیرا گفتاری که از آنان حکایت کرده که گفتند: ای عیسی آیا پروردگار تو می تواند مائده ای از آسمان بر ما نازل کند؟. اولاً به ظاهرش مشتمل بوده بر پرستش از قدرت خدای سبحان و این پرسش با ادب عبودیت نمی سازد، اگر چه مقصود در واقع پرسش از مصلحت بوده نه از اصل قدرت و لیکن رکیک بودن و زشتی تعبیر در جای خود محفوظ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۴

و ثانیاً متضمن اقتراح معجزه جدیدی بوده و این نیز بی ادبی دیگری است، برای اینکه معجزات باهره مسیح (علیه السلام) از هر جهت بر آنان احاطه داشت و با آنهمه معجزات حاجت به این معجزه دلخواهی نبود، وجودش بدون پدر، تکلمش در گهواره، مرده زنده کردنش، خلقت مرغان، شفای اکمه و ابرص، اخبار از غیبات و علمش به تورات و انجیل و حکمت همه معجزه بود و برای کسی شک و تردید باقی نمی گذاشت، پس اینکه حواریین با چنین معجزاتی از مسیح درخواست معجزه ای مخصوص به خود کنند بی شباهت به بازیچه گرفتن آیات خدا و بازی گرفتن خود آن جناب نیست، از همین جهت مسیح (علیه السلام) با جمله ((اتقوا الله ان کتمت مؤ منین)) توبیخشان کرد، لیکن از آنجائی که حواریین درباره تقاضای خود پافشاری کرده و آنرا با جملات: ((نرید ان ناکل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نکون علیها من الشاهدین)) توجیه نمودند و خلاصه او را مجبور به چنین درخواستی کردند، ناگزیر با ادبی که خدای سبحان، به آن جناب ارزانی داشته بود سؤال اقتراحی آنان را به نحوی که بتوان به درگاه عزت و کبریائش برد اصلاح نمود.

اولاً- آن را بعنوان عیدی که اختصاص به او و امتش داشته باشد معنون نمود، چون درخواستی بود ابتکاری و بی نظیر در بین معجزات انبیاء (علیهم السلام) چه معجزات انبیاء یا برای اتمام حجت بود و یا برای این بود که امت محتاج به نزول آن می شدند و امت مسیح دارای هیچ یک از این دو صفت نبودند.

ثانیاً سخنان طولانی حواریین را درباره فوائد نزول آن از قبیل اطمینان دل‌هایشان و علمشان به صدق گفتار مسیح و شهادتشان بر مائده همه را با جمله کوتاه و آیه منک خلاصه کرد.

ثالثاً غرض خوردن را که آنها مقدم بر همه اغراض خود ذکر کرده بودند وی هم آنرا در آخر ذکر کرد، و هم اینکه لباسی بر آن پوشانید که به ادب حضور موافق تر بود و آن این بود که گفت: ((و ارزقنا)) و در ذیلش گفت: ((و انت خیر الرازقین)) تا هم به وجهی تاکید سؤال باشد و هم به وجهی دیگر ثنای خدای تعالی.

علاوه براین، ادب دیگرش این بود که کلام خود را به ندای: ((اللهم ربنا)) آغاز نمود و حال آنکه سایر انبیاء، دعای خود را تنها با کلمه: ((رب)) و یا ((ربنا)) افتتاح می کردند، این زیادتی ندا در دعای مسیح (علیه السلام) برای رعایت ادب نسبت به موقف دشوارتر خود بود کما اینکه بیانش در سابق گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۵

و از آن جمله گفتگوئی است که مسیح (علیه السلام) با پروردگار خود داشته و قرآن آنرا چنین حکایت می کند: ((و اذ قال الله یا عیسی بن مریم ائت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله قال سبحانک ما یكون لی ان اقول ما لیس لی بحق ان کنت قلته فقد علمته تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت علام الغیوب. ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربی و ربکم و کنت علیهم شهیداً ما دمت فیهم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شیء شهید. ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم)).

مسیح (علیه السلام) در این کلام خود رعایت ادب را اولاً به این نمود که در آغاز کلام، خدای تعالی را از چیرهائی که لایق ساحت قدس او نیست منزّه نمود، چنانکه آیه شریفه ((و قالوا اتخذنا الرحمن ولدا سبحانه - و گفتند رحمان فرزند برای خود اختیار کرده، منزّه است او)). و ثانیاً به اینکه خود را پست تر و کوچکتر از آن دانست که کسی درباره اش توهم کند که چنین حرفی را زده تا به انکار آن نیاز افتد و لذا از اول تا به آخر کلامش لفظ ((نگفتم)) و یا ((نکردم)) دیده نمی شود، بلکه چند نوبت بطور کنایه و زیر پرده انکار کرد و گفت: ((برای من شایسته نیست چیزی را بگویم که حق من نیست)). و سبب آنرا نفی نمود، سپس گفت: ((و اگر هم فرضاً گفته بودم تو یقیناً از آن با خبر شده بودی)).

بار دیگر همان مطلب را به نفی لازمه اش نفی کرد و گفت: ((اگر من گفته بودم لازمه اش این بود که تو با خبر شده باشی، چون علم تو به من و به جمیع غیب ها محیط است)). آنگاه گفت: ((من به ایشان نگفتم مگر همان مطالبی را که تو دستورم دادی بگویم، بگویم که خدای تعالی را که پروردگار من و پروردگار شما است بپرستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۱۶: بار سوم مطلب را با ایراد چیزی که نقیض مورد آن است و با حصر به ((الا)) و ((ما)) نفی کرد و گفت: ((درست است که من به آنان چیرهائی را گفته ام لیکن همانهایی را گفته ام که تو مرا دستور دادی و آن این بود که خدا را که پروردگار من و شما است بپرستید، و چطور ممکن است این را هم گفته باشم که مرا و مادرم را به غیر خداوند دو معبود بگیری؟!)). آنگاه گفت: ((و من مادامی که در بینشان بودم شاهد و ناظر بر آنان بودم پس از آنکه تو مرا بسوی خود خواندی تو خودت مراقب شان بودی)).

این کلام به منزله متمم نفی مزبور است، برای اینکه معنایش این است که من به آنان چیزی از خودم نگفتم و آنچه گفتم همه به دستور خودت بود، و آنان این بود که: بپرستید خدائی را که پروردگار من و شما است، و جز این هم دستوری متوجه من نشده و جز شهادت و مراقبت اعمالشان تا در بین آنها بودم وظیفه ای نداشتم و پس از مرگم وظیفه ام نسبت به آنان منقطع شد و تو، به شهادت دائمی و عمومیت چه قبل از مرگم و چه بعد از آن و چه بر آنان و چه بر هر چیز دیگری غیر آنان شاهد بوده و هستی. و وقتی رشته کلامش به اینجا کشید به نظرش رسید که این مطلب را به وجه دیگری که در حقیقت متمم وجوه قبلی است نفی نماید و به این وسیله تمامیت آن نفی حاصل گردد و لذا گفت: ((اگر عذابشان کنی، بندگان تواند)) و مرادش بطوری که از سیاق کلامش استفاده می شود این است که وقتی داستان از این قرار بود که عرضه داشتم پس من از آنان جدا و بیگانه و آنان از من جدا و بیگانه اند، تو دانی و آن بندگان، اگر عذاب شان کنی بندگان تواند و مولا و پروردگار را سزاست که بندگان خود را به جرم اینکه نافرمانیش کردند و برایش انباز گرفتند عذاب کند، آنان هم سزاوار عذاب هستند و اگر هم از جرمشان در گذری باز هم ایرادی بر تو گرفته نمی شود چه تو غالبی هستی که هرگز مغلوب و مواخذ مافوقی نمی شود، و حکیمی هستی که هرگز عمل سفیهانه و بدون ملاک نمی کند و هر چه می کند همان اصلح است.

با این بیانی که درباره کلام مسیح (علیه السلام) کردیم وجوه لطیفی از ادب عبودیت که در کلام اوست ظاهر می گردد، و اگر دقت شود هیچ یک از جملات کلامش را ایراد نکرده مگر آنکه با زیباترین ثنا و بلیغ ترین بیان و صریح ترین لسانش آمیخته است. دعائی که ادب بندگی پیامبر اسلام (ص) و مؤمنین به آن حضرت را نشان می دهد

و نیز از آن جمله، دعائی است که از نبی گرامیش محمد (صلی الله علیه و آله) نقل می فرماید در حالی که مؤمنین از امتش را هم به آن ملحق نموده: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر. لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقه لنا به و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۱۷

این آیات همانطوری که می بینید ایمان رسول الله (صلی الله علیه و آله) را به قرآن کریم و به همه آنچه از اصول معارف و فروع احکام الهی مشتمل است حکایت فرموده و سپس مؤمنین را به وی ملحق نموده است و به طوری که از سیاق آن استفاده می شود مقصود از مؤمنین نه تنها معاصرین آن حضرتند، بلکه جمیع مؤمنین از امت وی هستند، و لازمه آن این است که اقرار و ثنا و دعائی که در این آیات نسبت به غیر معاصرین است حکایت از زبان حال باشد، و نسبت به معاصرین اگر آنان گفته باشند و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اگر آن حضرت از طرف خود و از طرف مؤمنین که بوسیله ایمان جزو شاخه های شجره طیبه مبارکه وجود نازنین وی شده اند، گفته باشد زبان قال محسوب می شود.

می توان گفت مضمون این دو آیه مقایسه و موازنه ایست بین اهل کتاب و بین مؤمنین این امت در نحوه تلقی کتاب آسمانی خود و یا به عبارتی دیگر، در نحوه تادیشان به ادب عبودیت در برابر کتابی که برایشان نازل شده، و این ثنائی که خدای تعالی در این دو آیه بر اینان کرده و تخفیفی که نسبت به تکالیف شان داده عینا در مقابل توبیخی است که در آیات سابق در سوره ((بقره)) اهل کتاب را نموده. چه در آن آیات اهل کتاب را به اینکه بین ملائکه خدا فرق گذاشته، جبرئیل را دشمن و سایرین را دوست داشتند و بین کتب آسمانی فرق گذاشته، به قرآن کفر ورزیده و به غیر آن ایمان آوردند و بین پیغمبران خدا فرق گذاشته، به موسی یا به او و به عیسی ایمان آورده و به محمد (صلی الله علیه و آله) کفر ورزیدند و بین احکام خدا فرق گذاشته، به بعضی از آنچه در کتاب خداست ایمان آورده و به بعضی دیگر کفر ورزیدند، ملامت و مذمت می فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۸

در این دو آیه می فرماید که مؤمنین از این امت چنین نیستند بلکه ایمان به خدا و همه ملائکه و تمامی کتب آسمانی و جمیع پیغمبران آورده و بین احدی از پیغمبران خدا فرق نمی گذارند، اینان با تسلیم در برابر معارف حقه ای که به ایشان القا شده نسبت به پروردگار خود ادب را رعایت می کنند، دیگر اینکه خدا را در احکامی که بر پیغمبرش نازل فرموده لیبک و ((سمعنا و اطعنا - شنیدیم و اطاعت کردیم)) می گویند، نه چون یهود که گفتند: ((سمعنا و عصینا - شنیدیم و عصیان کردیم))، دیگر اینکه خود را بندگان مملوک پروردگار خود می دانند، بندگانگی که از خدای خود هیچ چیزی را مالک نیستند، و به ایمان و اطاعتشان منت بر او نمی نهند، بلکه می گویند ((غفرانک ربنا)) نه چون یهود که از روی بی اعتنائی گفتند: ((سیغفر لنا - خدا از ما می گذرد)) و یا گفتند: ((ان الله فقیر و نحن اغنیاء - بدرستی که خدا فقیر است و ما بی نیاز)) و یا گفتند: ((لن تمسنا النار الا ایاما معدوده - هرگز آتش را با ما کاری نباشد مگر چند روزی)) و همچنین لغزشهای دیگری که از خود نشان دادند.

خدای تعالی بعد از این موازنه می فرماید: ((لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت)) آری تکالیف الهی طبعاً تابع فطرتی است که خداوند، خود بشر را بر آن فطرت آفریده و معلوم است که فطرت انسانی که همان نحوه خلقت او است، انسان را جز به کارهایی که مهیا و مجهز برای آن است دعوت نمی کند و در این بدون شک سعادت است برای زندگی.

بله، اگر عملی حائز اهمیت فوق العاده ای باشد به طوری که لازم باشد زیادتراً از مقدار متعارف در حقیقت اهتمام شود یا بنده ای از حکم فطری و زی عبودیت خارج شود، در این صورت فطرت، حکم دیگری دارد و آن این است که مولا و یا هر کسی که امر به دست اوست تکالیف شاقه ای که از حیطة قدرت متعارف وی بیرون است متوجهش سازد، مثل اینکه مامورش کند که به صرف شک در تکلیف احتیاط کند و در امر مهمی حتی از نسیان و خطا هم دوری نماید، نظیر احتیاطی که شارع اسلام در جان ها و ناموس و اموال مردم جعل فرموده، و یا اینکه تکلیف شاقی به گردنش گذاشته و هر چه او بیشتر لجاجت کند و در سؤال اصرار نماید بیشتر بر او تنگ بگیرد نظیر تکالیف و تزییقاتی که خدای تعالی درباره بنی اسرائیل از آن خبر داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۱۹

و به هر حال، اینکه فرمود: ((لا-یکلف الله نفسا)) یا دنباله کلام رسول الله (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین است که بعنوان مقدمه برای گفتن: ((ربنا لا تواخذنا)) ایراد شده تا هم به منزله ثنائی بر خدای تعالی باشد و هم این توهم را که خدای تعالی به بیش از



طاقت مواخذه می کند و به بعضی از احکام حرجی هم تکلیف می نماید دفع کند، و اگر با جمله ((ربنا لا تواخذنا...)) از درگهش مسئلتی می کند، مقصودش تخفیف در احکامی است که ممکن است به عناوین ثانویه از ناحیه حکم یا از لجاج و عناد مکلفین ناشی شود، جعل شود، نه اینکه خدای تعالی بدون هیچ یک از این دو جهت چنین تکالیفی جعل کند. یا آنکه کلام پروردگار متعال است که در بین دو فقره از دعای امت اسلام یعنی: ((غفرانک ربنا...)) و ((ربنا لا تواخذنا...)) قرار گرفته تا فائده قبلی را افاده نموده و تادیب و تعلیمی باشد برای مسلمین و بخواهد طریقه دعا کردن را به زبان شان بگذارد، چون آنان به آنچه خدا بفرماید ایمان دارند.

به هر حال این جمله تکیه گاه سخن مؤمنین و مبنای دعای آنهاست، آنگاه تتمه دعایشان را ذکر می فرماید، و به عبارت دیگر قسمت دیگری از مسئلت هایشان را که عبارتست از ((ربنا لا تواخذنا...))، ((ربنا و لا تحمل علینا صرا...)) و ((ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به و اعف عنا)) نقل می کند، و گویا مرادشان از عفو، عفو از نسیان و خطا و سایر موجبات حرجی است که از آنان سر زده، و مرادشان از ((و اغفر لنا و ارحمنا)) عفو از سایر گناهان و خطایاشان می باشد، و از ذکر مغفرت در اینجا با اینکه قبلاً گفته بودند: ((غفرانک ربنا)) تکرار لازم نمی آید، برای اینکه کلمه مزبور به منظور افاده موازنه حال آنان و ادب شان نسبت به پروردگارشان با حال اهل کتاب و معامله شان با پروردگارشان و با کتاب شان از ایشان حکایت شده، علاوه بر اینکه مقام دعا، مقامی است که مثل سایر مقامات مانع تکرار نیست، و اشمال این دعا بر ادب عبودیت و رعایت آن در تمسک به ذیل عنایت ربوبی یکی پس از دیگری و اعتراف به مملوک بودن و در موقف ذلت و مسکنت عبودیت قرار داشتن در مقابل رب العزه مطلبی است که هیچ حاجتی به بیان ندارد.

در قرآن کریم برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تادیب های الهی و تعلیمات عالییه ایست در انواع و اقسام ثنا بر پروردگار تا با رعایت آن پروردگار خود را ثنا گوید، و آن آداب را در درخواستهای خود به کار بندد، نظیر تادیبی که در آیه شریفه ((قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء)) و در آیه شریفه ((قل اللهم فاطر السموات و الارض عالم الغیب و الشهاده انت تحکم بین عبادک)) و در آیه شریفه ((قل الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفى)) و در آیه شریفه ((قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله)) و در آیه شریفه ((و قل رب زدنی علماً))، و در آیه شریفه ((و قل رب اعوذ بک من همزات الشیاطین)) و در آیات بسیار زیاد دیگری که جهت جامع آنها این است که مشتملند بر تعلیم آداب عالییه ای که خدای تعالی رسول گرامی خود را به آن مودب نموده و رسول خدا هم امتش را بر رعایت آن توصیه فرموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۲۰:

یکی از آداب انبیاء (ع) ادبی بود که در گفتگوی با قوم خود از طرف پروردگار خود آن را رعایت می کردند

۷- یکی دیگر از آدابی که انبیاء داشتند ادبی بود که در محاورات با قوم خود از طرف پروردگار خود رعایت آنرا می کردند.

این نیز دامنه وسیعی دارد و باید به ادبی که در ثنای خدا رعایت می کردند ملحقش ساخت و در عین حال از جهت دیگری تبلیغ عملیش باید خواند که دست کمی از تبلیغ قولی ندارد، بلکه موثرتر از آن است، و در قرآن کریم از این نوع ادب بسیار زیاد دیده می شود، از آن جمله ادبی است که خدای تعالی از نوح (علیه السلام) در محاوره ای که بین او و قومش واقع شده چنین حکایت می کند: ((قالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثر جدالنا فاتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین. قال انما یاتیکم به الله ان شاء و ما انتم بمعجزین. و لا ینفعکم نصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان الله یرید ان ینصحکم هو ربکم و الیه ترجعون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۲۱:

نوح (علیه السلام) در این محاوره و گفتگو، بلا و عذابی را که آنها خیال می کردند به دست نوح است و او را به آوردن آن می خواندند تا به خیال خود عاجزش کنند از خود نفی کرد و به پروردگار خود نسبتش داد و با گفتن کلمه ((ان شاء)) و پس از آن با گفتن ((و ما انتم بمعجزین)) ادب را به نهایت رسانید، و گفت ((الله)) و نگفت ((ربی)) برای اینکه مدلول لفظ ((الله)) کسی



است که هر جمال و جلالی بسوی او من تهی می شود، و تنها اکتفا نکرد به نفی قدرت بر آوردن عذاب از خود و اثبات آن برای خدا بلکه این را هم علاوه کرد که اگر خدا نخواهد که شما از نصیحت من منتفع شوید هرگز منتفع نخواهید شد و به این جمله نفی قدرت را از خود و اثباتش را برای خدا تکمیل کرد و علاوه بر این، آن نفی را با جمله ((هو ربکم و الیه ترجعون)) تعلیل نمود. خواننده محترم اگر در این محاوره و گفتگو دقت کند خواهد دید که محاوره ایست پر از ادب، آنگاه بر لطافتی از ادب و کمال که سیره انبیا (علیهم السلام) مملو از آن است وقوف خواهد یافت، آری این بزرگواران جمیع گفتار و رفتار و حرکات و سکنااتشان بر اساس مراقبت ادب و رعایت مراسم حضور بوده است، اگر چه به ظاهر، رفتار و گفتار آنها مانند کسی بوده که از پروردگار خود غایب و پروردگار او از او غایب است، آری ((و من عنده لا یتکبرون عن عبادته و لا یتحسرون یسبحون اللیل و النهار لا یفترون)).

خدای تعالی محاورات بسیاری از هود، صالح، ابراهیم، موسی، شعیب، یوسف، سلیمان، عیسی و محمد (صلی الله علیهم اجمعین) نیز در حالات مختلفی که داشتند، مثل حال شدت و رخاء، جنگ، امنیت، آشکار و پنهان، بشارت و انذار و امثال آن نقل فرموده.

خواننده محترم در آیه شریفه ((فرجع موسی الی قومه غضبان اسفا قال یا قوم الم یعدکم ربکم و عدا حسنا اطفال علیکم العهد ام اردتم ان یحل علیکم غضب من ربکم فاخلفتم موعدی)) نیکو تدبر کند و ببیند موسی (علیه السلام) در مراجعتش از طور به سوی قوم خود با اینکه سرشار از غیظ و غضب بود چگونه در ذکر پروردگار خود رعایت ادب را نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۲۲

و همچنین در آیه شریفه ((و راودته الی هو فی بیتها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هیت لک قال معاذ الله انه ربی احسن مثنوی انه لا یفلح الظالمون)) و در آیه شریفه ((قالوا تالله لقد آثرک الله علینا و ان کنا لخطائین. قال لا تثریب علیکم الیوم یغفر الله لکم و هو ارحم الراحمین)).

و در آیه شریفه ((فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی لیبلونی ءاشکر ام اکفر و من شکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فان ربی غنی کریم)) که راجع به داستان سلیمان (علیه السلام) است، سلیمانی که ملک عظیمی به او داده شده، سلیمان نافع الامر و دارنده آن قدرت عجیبی که وقتی دستور احضار تخت بلقیس ملکه سبا را از سبا به فلسطین صادر می کند در کوتاهترین چشم به هم زدن پیش رویش احضار و نصب می شود و در عین حال تکبر و نخوت عارضش نمی شود، و پروردگارش را از یاد خود نمی برد و بدون هیچ مکشی در حضور کرسی نشینان درباریش به بهترین وجه بر پروردگار خود ثنا می گوید.

مقایسه طرز گفتار و رفتار طواغیت همچون فرعون و نمرود، با رفتار و گفتار انبیاء (ع)

خواننده عزیز! لازم است بعد از تدبر در این آیات و پی بردن به ادب انبیا، نظری هم به آیات راجع به نمرود، فرعون و دیگران انداخته و طرز گفتار و رفتار آنان را با رفتار و گفتار انبیا مقایسه نمایید. از آنجمله داستان حضرت ابراهیم با نمرود می باشد:

((الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان آتاه الله الملک اذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی و یمیت قال انا احیی و امیت)) و این پاسخ را وقتی داد که دو نفر را که از زندان بیرون آورده و پیشش حاضر کرده بودند و او برای اینکه نشان دهد چگونه زنده می کند و می میراند، دستور داد یکی را آزاد کرده دیگری را به قتل برسانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۲۳

و از آن جمله آیه زیر است که راجع به فرعون مصر و گفته های اوست: ((قال یا قوم الیس لی ملک مصر و هذه الانهار تجری من تحتی افلا تبصرون، ام انا خیر من هذا الذی هو مهین و لا یکاد یبین. فلو لا القی علیه اسوره من ذهب)).

فرعون به ملک مصر و نهروهایش و مقدار طلائی که او و هوا خواهانش داشتند مباحثات می کند و چیزی نمی گذرد که با همین دارائیش بانگ ((انا ربکم الاعلی)) را هم می نوازد و این همان فرعون و هوا خواهان او هستند که معجزات موسی (علیه السلام)

یعنی طوفان و ملخ‌های بالدار و بی‌بالی که زراعت‌هایشان را نابود کرد و قورباغه‌هایی که عرصه زندگی را بر آنان تنگ نمود و سایر معجزاتش روز بروز از قدرتشان کاهیده و به ذلت‌شان می‌افزود.

و نیز از آن جمله آیه زیر است که راجع به رفیق غار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است: ((اذ هما فی الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا)) که آنروز دشواری امر و شدت هول آن حضرت (صلی الله علیه و آله) را بر آن نداشت که خدای خود را از یاد ببرد و از اینکه خدا با اوست، غفلت کند.

همچنین آیه شریفه ((و اذ اسر النبی الی بعض ازواجه حدیثا... فلما نباها به قالت من انباک هذا قال نبانی العلیم الخیر)) که آن جناب در سپردن سر خود به بعضی از همسران خود در خلوت هم رعایت ادب را نسبت به پروردگار خود نمود. و سایر قصص انبیاء (علیهم السلام) هم که در قرآن کریم است همه به همین سبک مشتمل بر بهترین آداب و شریف‌ترین سنن و مراسم است، و اگر گفتار ما در پیرامون این اباحت به طول نمی‌انجامد، همه آن قصص را استقصا نموده و درباره آنها به طور مفصل بحث می‌کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۲۴.

ادب دیگر انبیاء (ع)، ادبی است که در معاشرت و گفتگو با مردم و در برابر مکذبین و معاندین مراعات می‌نمودند  
۸- ادب دیگر انبیا ادبی است که در معاشرت و محاوره با مردم آنرا مراعات می‌کردند.

یکی از مظاهر آن، همان احتجاجاتی است که با کفار داشتند و در قرآن کریم نقل شده، و همچنین محاوراتی است که با مؤمنین داشته‌اند و نیز مختصری از سیره منقوله از آن‌ها است، چه اگر در بیانات مختلفی که آن حضرت با سرکشان و جهال داشتند، جستجو کنید نمی‌توانید چیزی را که خوش آیند کفار نباشد و یا ناسزا و اهانتی در آن بیابید، آری با اینهمه مخالفت و فحش و طعنه و استهزاء و سخریه که از آنان می‌دیدند جز به بهترین بیان و خیرخواهانه‌ترین وعظ پاسخشان نمی‌دادند و جز به سلام از آنان جدا نمی‌شدند: ((و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)). یکی از آن محاورات، محاوره ایست که خدای تعالی از نوح نقل نموده: ((قال الملاء الذین کفروا من قومه ما نریک الا بشرا مثنا و ما نریک اتباعک الا الذین هم ارادلنا بادی الرای و ما نری لکم علینا من فضل بل نظنکم کاذبین قال یا قوم ارایتم ان کنت علی بینه من ربی و آتانی رحمه من عنده فعمیت علیکم انزل مکموها و انتم لها کارهون)).

یکی دیگر محاوره ایست که از قوم عاد و پیغمبرشان هود (علیه السلام) حکایت کرده و می‌فرماید: ((ان نقول الا اعتریک بعض آلهتنا بسوء قال انی اشهد الله و اشهدوا انی بریء مما تشرکون من دونه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۲۵  
و از قول آزر چنین حکایت می‌کند: ((قال ارغب انت عن آلهتی یا ابراهیم لئن لم تنته لارجمنک و اهجرنی ملیا، قال سلام علیک ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاً)).

از قوم شعیب چنین حکایت می‌کند: ((قال الملا الذین کفروا من قومه انا لنریک فی سفاهه و انا لنظنک من الکاذبین، قال یا قوم لیس بی سفاهه و لکنی رسول من رب العالمین، ابلغکم رسالات ربی و انا لکم ناصح امین)).  
و از فرعون چنین حکایت می‌کند: ((قال فرعون و ما رب العالمین، قال رب السموات و الارض و ما بینهما... قال ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون. قال رب المشرق و المغرب و ما بینهما ان کنتم تعقلون)).

و از قوم مریم چنین حکایت می‌کند: ((قالوا یا مریم لقد جئت شیئا فریا، یا اخت هارون ما کان ابوک امرء سوء و ما کانت امک بغیا، فاشارت الیه قالوا کیف نکلم من کان فی المهد صبیا، قال انی عبدالله آتانی الکتاب و جعلنی نبیا...)) و در تسلیت رسول الله (صلی الله علیه و آله) در نسبت‌هایی که از کفایت و دیوانگی و شاعری به او دادند می‌فرماید: ((فذكر فمانت بنعمه ربک بکاهن و لا مجنون، ام یقولون شاعر ترتبص به رب المنون، قل تربصوا فانی معکم من المتربصین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه:

و نیز فرموده: ((و قال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا)).

و همچنین انواع و اقسام زخم زبان ها و تهمت ها و اهانت های دیگری که در قرآن کریم از آنان حکایت شده و هیچ نقل نکرده که یکی از انبیاء (علیهم السلام) در مقابل این آزارها خشونت و یا بد زبانی کرده باشد، بلکه در مقابل، گفتار صواب، منطقی شیوا و خلق خوش از خود نشان می دادند.

آری این بزرگواران پیرو تعلیم و تربیتی بودند که بهترین گفتار و زیباترین ادب را تلقینشان می کرد و از همین تعلیم الهی است دستوری که به موسی و هارون داده و فرموده: ((اذهبا الی فرعون انه طغی، فقولا له قولا لينا لعله يتذکر او یخشی)).

و به رسول گرامیش (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((و اما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا میسورا)).

خود را از مردم شمردن و متناسب با میزان عقل مردم سخن گفتن، از آداب انبیاء (ع) است

از جمله آداب انبیاء (علیهم السلام) در باب محاوره و خطاب این است که خود را همیشه جزو مردم و یکی از ایشان حساب می کردند و با هر طبقه ای از طبقات آنان به قدر پایه فهم شان صحبت می کردند، و این حقیقت از محاوراتی که به حکایت قرآن با مردم مختلف داشته اند به خوبی استفاده می شود، و از طریق شیعه و سنی هر دو روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ما گروه پیغمبران اساس کارمان بر این است که با مردم به قدر عقلشان صحبت کنیم.

این را هم باید دانست که اصولا- مبعوث شدن به نبوت مبنی بر اساس هدایت به حق و بیان حق و انتصار برای آن است. بنابراین انبیاء (علیهم السلام) ناچار باید خودشان در دعوت به حق مجهز به حق و بر کنار از باطل باشند، و از هر چیزی که مایه گمراهی است بپرهیزند، چه موافق میل مردم باشد و چه نباشد و چه باعث طوع و رغبت آنان شود و چه مایه کراهت و ناخوشیشان، علاوه بر اینکه از ناحیه خدای تعالی هم به منظور نصرت حق شدیدترین نهی و بلیغ ترین تحذیر برای انبیای گرامش حتی از پیروی زبانی و عملی باطل صادر شده است، چون معلوم است که باطل چه در طریق حق واقع شود و چه در غیر آن، باطل است، و دعوت به حق با تجویز باطل جمع نمی شود، اگر چه این باطل در طریق حق باشد، آری، حقی که باطل کسی، به آن هدایت کند حق از جمیع جهات نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۲۷:

و از همین جهت خدای تعالی فرموده: ((و ما کنت متخذ المصلین عضدا)).

و نیز فرموده: ((و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قليلا، اذن لا ذقناک ضعف الحیوه و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا)) با این وضع کوچکترین سهل انگاری و رودربایستی و خدعه ای در حق روا نیست، چنانکه کمترین احترامی برای باطل نیست.

و از همین جهت پروردگار متعال، رجال دعوت و اولیای دین خود را که همان انبیاء (علیهم السلام) هستند به چیرهائی که راه ایشان را به پیروی حق و یاری آن نزدیک و آسان می سازد مجهز کرده، و خود فرموده است: ((ما کان علی النبی من حرج فیما فرض الله له سنه الله فی الذین خلوا من قبل و کان امر الله قدرا مقدورا، الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله و کفی بالله حسیبا)).

بدین وسیله خبر داده که انبیاء (علیهم السلام) در آنچه خداوند برایشان واجب کرده، به ستوه نمی آمدند و در راه امتثال اوامر خدا، از احدی جز او نمی ترسیده اند، و از این بیان می توان استفاده کرد که آن بزرگواران در راه اظهار حق، هیچ چیزی را مانع نمی دیدند، اگر چه اظهار حق کارشان را به هر جا که تصور شود بکشاند و آنان را به هر مخاطره ای که تصور شود بیاندازد، سپس آنان را در آن کاری که قیام به آن نموده اند وعده نصرت داده و فرمود: ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون)) و نیز فرموده: ((انا لننصر رسلنا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۲۸:

در باطل و در حقی که آمیخته با باطل است ادب نیست

و لذا می بینیم تا آنجا که تاریخ نشان داده انبیاء (علیهم السلام) در اظهار حق و گفتن سخن راست، از هیچ محذوری باک نداشته اند، و حق را صریح و پوست کنده اظهار می کردند، اگر چه مردم خوششان نیاید و به مذاقشان تلخ آید، خدای تعالی هم در حالی که سرگذشت نوح را بیان می کند، می فرماید: ((و لکنی اریکم قوما تجهلون)) و از زبان هود (علیه السلام) میفرماید: ((ان انتم الا مفترون)) و نیز از زبان او خطاب به قومش می فرماید: ((قد وقع علیکم من ربکم رجس و غضب اتجاد لونی فی اسماء سمیتموها انتم و آبائکم ما نزل الله بها من سلطان)) و از قول حضرت لوط (علیه السلام) چنین نقل می کند: ((بل انتم قوم مسرفون)) و از ابراهیم (علیه السلام) حکایت می کند که به قوم خود گفت: ((اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون)) و از موسی (علیه السلام) حکایت می کند که در پاسخ فرعون که گفته بود: ((انی لاظنک یا موسی مسحورا - بدرستی که من چنین می پندارم که تو سحر شده ای)) گفت: ((قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر و انی لاظنک یا فرعون مشهورا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۲۹

همچنین موارد دیگری که همگیش از باب رعایت ادب است در مقابل حق و پیروی آن، اینجاست که باید گفت هیچ مطلوب و محبوبی عزیزتر از حق و شریف تر و گرانباتر از آن نیست، گر چه در پاره ای از این موارد مطالبی دیده میشود که به نظر مردم منافی با ادبی است که در بین آنها دائر است، و لیکن این گونه مطالب را نباید بی ادبی دانست، چون مردمی که شالوده زندگیشان بر اساس پیروی هوای نفس و مداهنه اهل باطل و خضوع و تملق در برابر مفسدین و اهل عیش و نوش ریخته شده، و زندگیشان از این راه تامین می شود نظرهایشان مصاب و قابل اعتماد نیست.

و خلاصه سخن اینکه، همانطوری که در اول این مباحث گذشت، ادب تنها در گفتار پسندیده و جایز و عمل صالح محقق می شود و تشخیص اینکه چه گفتار و چه عملی پسندیده است، در مسلکهای مختلف زندگی و آراء و عقاید مختلفی که جوامع مختلف بشری از آنها متشکل می شود مختلف می شود، و لیکن در مجتمع دینی چون مستند آن دعوت الهی است، و دعوت الهی هم در اعتقاد و عمل تنها و تنها تابع حق است و حق هم هرگز با باطل آمیخته و به آن مستند نمی شود و کمک آنرا نمی پذیرد، از این جهت در چنین مجتمعی قهرا حق، اظهار و متابعت می شود، وقتی مجتمع دینی چنین مجتمعی بود، ادب هم در آن، عبارت از این خواهد بود که اگر سلوک طریق حق راههای متعددی داشت بهترین راه آن سلوک شده و به خوش ترین صورتی رعایت شود، مثلا- اگر ممکن بود هم به نرمی و هم به خشونت صحبت شود البته به نرمی صحبت می شود، و اگر ممکن بود در کار نیک هم عجله کرد و هم کندی نمود، البته عجله خواهد شد، چنانکه در قرآن کریم نیز به این دو معنا امر شده، و درباره رعایت احسن فرموده: ((و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شیء فخذها بقوه و امر قومک یاخذوا باحسنها)) و نیز فرموده: ((فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولو الالباب)).

پس روشن شد که در باطل و هم چنین در حقی که آمیخته با باطل است، ادب نیست، و هر چیزی که حق محض نباشد ضلالت است و ولی حق آنرا نمی پسندد، کما اینکه فرمود: ((فما ذا بعد الحق الا الضلال)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۳۰

و این همان است که انبیاء حق را به صراحت قول و صدق کلام می خواند، اگر چه در بعض موارد با این رویه رسوم سازشکاری و ادب های دروغی که در اجتماعات غیر مذهبی است مخالفند و از آن راضی نیستند.

نفی امتیازهای مادی و طبقاتی و بزرگداشت اهل علم و تقوا، از جمله آداب انبیاء (ع) است و از جمله ادب انبیاء (علیهم السلام) که در معاشرت و رفتارشان با مردم آنرا رعایت می کرده اند احترام اقویا و ضعفای به طور مساوی و مبالغه در احترام اهل علم و تقوی است، چون اساس کار این بزرگواران بر عبودیت و تربیت نفوس انسانی است، از این جهت در کار خود فرقی بین توانگر و فقیر، کوچک و بزرگ، زن و مرد، بنده و آزاد، حاکم و محکوم، امیر و مامور و سلطان و رعیت نمی گذاشتند، اینجاست که در منطق انبیاء (علیهم السلام) جمیع امتیازات مربوط به صفات و همچنین اختصاصاتی که اقویا

و زورداران نسبت به مزایای اجتماعی برای خود قائلند لغو و بی اعتبار می شود. و دیگر بهره مندی از مزایای اجتماعی و محرومیت از آن، و خلاصه نیکبختی و بدبختی اشخاص دائر مدار غنا و فقر و زورمندی و ناتوانی ایشان نیست، و چنان نیست که زورمند و توانگر در هر شانی از شوون اجتماعی بالاترین مکانات را حائز و از هر عیشی بهترین آنرا دارا و از هر کاری آسانتر و راحت ترین آن را شاغل و از هر وظیفه ای سبک ترین آنرا عهده دار باشد، بلکه جمیع طبقات مردم در همه مزایا یکسانند، قرآن کریم در این باره می گوید: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم)).

آری در این منطق آن استکباری که اقویا به قوت خود و اغنیا به ثروت خود می کردند جای خود را به تواضع و پیشدستی از یکدیگر بسوی مغفرت و رحمت و مسابقه در خیرات و جهاد در راه خدا و طلب مرضات او داد، در نتیجه همانطوری که اغنیا مورد احترام واقع می شدند، فقرا نیز احترام شدند، و همان جوری که اقویا رعایت ادب شان می شد، ضعفا نیز مورد ادب واقع شدند، بلکه فقرا و ضعفا به احترام بیشتر و رعایت ادب زیادتری اختصاص یافتند، خدای تعالی در تادیب نبی محترم خود می فرماید: ((و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوه و العشی یریدون وجهه و لا تعد عیناک عنهم ترید زینه الحیوه الدنیا و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه و کان امره فرطا)) و نیز فرموده: ((و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغدوه و العشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۱ و نیز در این باره فرموده: ((لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم و لا تحزن علیهم و اخفض جناحک للمؤمنین، و قل انی انا النذیر المبین)).

محاوره ای را هم که خدای تعالی از نوح (ع لیه السلام) و قومش حکایت می کند مشتمل بر این ادب است: ((فقال الملاء الذین کفروا من قومه ما نریک الا- بشرا مثلنا و ما نریک اتباعک الا الذین هم اراذلنا بادیء الرای و ما نری لکم علینا من فضل بل نظنکم کاذبین. قال یا قوم ارایتم ان کنت علی بینه من ربی و آتانی رحمه من عنده فعمیت علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون. و یا قوم لا- اسئلکم علیه مالا- ان اجری الا- علی الله و ما انا بطارد الذین آمنوا انهم ملاقوا ربهم و لکنی اریکم قوما تجهلون. و یا قوم من ینصرنی من الله ان طردتهم افلا تذکرون. و لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول انی ملک و لا اقول للذین تزدری اعینکم لن یوتیهم الله خیرا الله اعلم بما فی انفسهم انی اذا لمن الظالمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۲

نظیر این محاوره در نفی امتیازات طبقاتی، گفتار شعیب است با قوم خود، و قرآن آنرا چنین حکایت می کند: ((و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهیکم عنه ان ارید الا الاصلاح ما استطعت و ما توفیقی الاب الله علیه توکلت و الیه انیب)) و در معرفی رسول الله (صلی الله علیه و آله) برای مردم می فرماید: ((لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین روف رحیم)). و نیز فرموده: ((و منهم الذین یوذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یومن بالله و یومن للمؤمنین و رحمه للذین آمنوا منکم)). و نیز در این باره فرموده: ((انک لعلی خلق عظیم)). و نیز آنچه را که در سایر آیات در معرفی آن حضرت فرموده بود، خلاصه کرده و فرموده: ((و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۳

و این آیات گر چه معنای تحت اللفظی و مطابقی آن ناظر به اخلاق حسنه آن جناب است، نه به ادبش که امری است و رای حسن خلق، الا- اینکه همانطوری که سابقا هم گفتیم و توضیح دادیم نوع ادب ها را می توان از نوع اخلاقیات استفاده نمود، علاوه بر اینکه خود ادب از شاخ و برگهای اخلاقیات است.

بحث روایتی دیگر

(شامل یکصد و هشتاد و سه روایت راجع به اوصاف، احوال و و سنن پیامبر گرامی اسلام (ص))

آن دسته از آیات قرآن که خلق کریم و ادب جمیل آن جناب از آنها استفاده می شود نوعا سیاق شان، سیاق امر و نهی است، از این جهت بهتر آن دیدیم که از ایراد آن آیات خودداری نموده و روایات مشتمل بر سنن آن جناب و مجامع اخلاقی حاکی از ادب



الهی جمیلش را ایراد نمائیم . چه در این روایات استشهاد به آن آیات هم شده است .

۱ - در معانی الاخبار به یک طریق از ابی هاله تمیمی از حسن بن علی (علیه السلام) و بطریق دیگر از حضرت رضا، از آباء گرامش از علی بن الحسین از حسن بن علی (علیه السلام) و به طریق دیگری از مردی از اولاد ابی هاله از حسن بن علی (علیهما السلام) روایت شده که گفت : از دائی خود هند بن ابی هاله که رسول خدا را برای مردم وصف می کرد تقاضا کردم که مقداری از اوصاف آن حضرت را برای من نیز بیان کند، بلکه به این وسیله علاقه ام به آن جناب بیشتر شود او نیز تقاضایم را پذیرفت و گفت :

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردی بود که در چشم هر بیننده بزرگ و موقر می نمود و روی نیکویش در تلالو چون ماه تمام و قامت رعنائش از قامت معتدل بلندتر و از بلند بالایان کوتاهتر بود، سری بزرگ و موئی که پیچ داشت و اگر هم گاهی موهایش آشفته میشد شانه می زد، و اگر گیسوان می گذاشت از نرمه گوشش تجاوز نمی کرد. رنگی مهتابی و جبینی فراخ و ابروانی باریک و طولانی داشت و فاصله بین دو ابرویش فراخ بود، بین دو ابروانش رگی بود که در مواقع خشم از خود پر می شد و این رگ به طوری براق بود که اگر کسی دقت نمی کرد خیال می کرد دنباله بینی آن جناب است و آن حضرت کشیده بینی است ، محاسن شریفش پر پشت و کوتاه و گونه هایش کم گوشت و غیر برجسته بود، دهانش خوشبو و فراخ و بیشتر اوقات باز و دندانهایش از هم باز و جدا و چون مروارید سفید، و موی وسط سینه تا شکمش باریک بود، و گردنش در زیبایی چنان بود که تو گوئی گردن آهو است ، و از روشنی و صفا تو گوئی نقره است ، خلقی معتدل ، بدنی فربه و عضلاتی در هم پیچیده داشت در حالی که شکمش از سینه جلوتر نبود، فاصله بین دو شانه اش زیاد و به اصطلاح چهار شانه بود، مفاصل استخوانهایش ضخیم و سینه اش گشاد و وقتی برهنه می شد بدنش بسیار زیبا و اندامش متناسب بود، از بالای سینه تا سره خطی از مو داشت ، سینه و شکمش غیر از این خط از مو برهنه بود ولی از دو ذراع و پشت شانه و بالای سینه اش پر مو، و بند دستهایش کشیده و محیط کف دستش فراخ و استخوان بندی آن و استخوان بندی کف پایش درشت بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۳۴

سراپای بدنش صاف و استخوانهایش باریک و بدون برآمدگی بود، و گودی کف پا و دستش از متعارف بیشتر و دو کف قدمش محدب و بیشتر از متعارف برآمده ، و هم چنین پهن بود، به طوری که آب بر آن قرار می گرفت ، وقتی قدم برمی داشت تو گوئی آنرا از زمین می کند و بارامی گام برمی داشت و با وقار راه می پیمود، و در راه رفتن سریع بود، و راه رفتنش چنان بود که تو گوئی از کوه سرازیر می شود، و وقتی بجائی التفات می کرد با تمام بدن متوجه می شد، چشمهایش افتاده یعنی نگاهش بیشتر به زمین بود تا به آسمان ، و آنقدر نافذ بود که کسی را یارای خیره شدن بر آن نبود، و به هر کس برمی خورد در سلام از او سبقت می جست .

راوی گفت پرسیدم منطوقش را برایم وصف کن ، گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دائما با غصه ها قرین و دائما در فکر بود و یک لحظه راحتی نداشت ، بسیار کم حرف بود و جز در مواقع ضرورت تکلم نمی فرمود، و وقتی حرف میزد کلام را از اول تا به آخر با تمام فضای دهان ادا می کرد، این تعبیر کنایه است از فصاحت ، و کلامش همه کوتاه و جامع و خالی از زوائد و وافی به تمام مقصود بود. خلق نازنینش بسیار نرم بود، به این معنا که نه کسی را با کلام خود می آزرده و نه به کسی اهانت می نمود، نعمت در نظرش بزرگ جلوه می نمود، اگر چه هم ناچیز می بود، و هیچ نعمتی را مذمت نمی فرمود، و در خصوص طعامها مذمت نمی کرد و از طعم آن تعریف هم نمی نمود، دنیا و نامالیمات آن هرگز او را به خشم در نمی آورد، و وقتی که حقی پایمال می شد از شدت خشم کسی او را نمی شناخت ، و از هیچ چیزی پروا نداشت تا آنکه احقاق حق می کرد، و اگر به چیزی اشاره می فرمود با تمام کف دست اشاره می نمود، و وقتی از مطلبی تعجب می کرد دست ها را پشت و روی می کرد و وقتی سخن می گفت انگشت ابهام دست چپ را به کف دست راست می زد، و وقتی غضب می فرمود، روی مبارک را می گرداند در حالتی که چشمها را هم می بست ، و وقتی می خندید خنده اش تبسمی شیرین بود به طوری که تنها دندانهای چون تگرگش نمایان می شد.



صدوق (علیه الرحمه) در کتاب مزبور می گوید: تا اینجا روایت ابی القاسم بن منیع از اسماعیل بن محمد بن اسحاق بن جعفر بن محمد بود، و از این پس تا آخر روایت عبد الرحمن است، در این روایت حسن بن علی (علیهما السلام) می فرماید: تا مدتی من این اوصاف را که از دانی خود شنیده بودم از حسین (علیه السلام) کتمان می کردم، تا اینکه وقتی برایش نقل کردم، دیدم او بهتر از من وارد است، پرسیدم تو از که شنیدی، گفت من از پدرم امیرالمؤمنین (علیه السلام) از وضع داخلی و خارجی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و هم چنین از چگونگی مجلسش و از شکل و شمایلش سؤال کردم، آن جناب نیز چیزی را فروگذار نفرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۵

سیره پیامبر اکرم (ص) از زبان مبارک امام حسین (ع)

حسین (علیه السلام) برای برادر خود چنین نقل کرد که: من از پدرم از روش رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در منزل پرسیدم، فرمود: به منزل رفتنش به اختیار خود بود، و وقتی تشریف می برد، وقت خود را در خانه به سه جزء تقسیم می کرد، قسمتی را برای عبادت خدا، و قسمتی را برای به سر بردن با اهلش و قسمتی را به خود اختصاص می داد، در آن قسمتی هم که مربوط به خودش بود، باز به کلی قطع رابطه نمی کرد، بلکه مقداری از آن را بوسیله خواص خود در کارهای عامه مردم صرف می فرمود، و از آن مقدار چیزی را برای خود ذخیره نمی کرد. از جمله سیره آن حضرت این بود که اهل فضل را با ادب خود ایثار می فرمود، و هر کس را به مقدار فضیلتی که در دین داشت احترام می نمود، و حوائجشان را برطرف می ساخت، چون حوائجشان یکسان نبود، بعضی را یک حاجت بود و بعضی را دو حاجت و بعضی را بیشتر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان مشغول می شد و ایشان را سرگرم اصلاح نواقص شان می کرد، و از ایشان درباره امورشان پرسش می کرد، و به معارف دینشان آشنا می ساخت، و در این باره هر خبری که می داد دنبالش می فرمود: حاضرین آنرا به غائبین برسانند، و نیز می فرمود: حاجت کسانی را که به من دسترسی ندارند به من ابلاغ کنید، و بدانید که هر کس حاجت اشخاص ناتوان و بی رابطه با سلطان را نزد سلطان برد، و آنرا برآورده کند، خدای تعالی قدم هایش را در روز قیامت ثابت و استوار می سازد. در مجلس آن حضرت غیر اینگونه مطالب ذکر نمی شد، و از کسی سخنی از غیر این سنخ مطالب نمی پذیرفت، مردم برای درک فیض و طلب علم شرفیاب حضورش می شدند و بیرون نمی رفتند مگر اینکه دلهای شان سرشار از علم و معرفت بود و خود از راهنمایان و ادله راه حق شده بودند.

سپس از پدرم امیرالمؤمنین (علیه السلام) از برنامه و سیره آن جناب در خارج از منزل پرسیدم، فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زبان خود را از غیر سخنان مورد لزوم باز می داشت، و با مردم انس می گرفت، و آنان را از خود رنجیده خاطر نمی کرد، بزرگ هر قومی را احترام می کرد، و تولیت امور قوم را به او واگذار می نمود، همیشه از مردم برحذر بود، و خود را می پائید، و در عین حال بشره و خلق خود را درهم نمی پیچید، همواره از اصحاب خود تفقد می کرد، و از مردم حال مردم را می پرسید، و هر عمل نیکی را تحسین و تقویت می کرد، و هر عمل زشتی را تقیح می نمود، در همه امور میانه رو بود، گاهی افراط و گاهی تفریط نمی کرد، از غفلت مسلمین و انحراف شان غافل نبود، و درباره حق، کوتاهی نمی کرد و از آن تجاوز نمی نمود، در میان اطرافیان خود کسی را برگزیده تر و بهتر می دانست که دارای فضیلت بیشتر و برای مسلمین خیرخواه تر بود، و در نزد او مقام و منزلت آن کسی بزرگ تر بود که مواسات و پشتیبانیش برای مسلمین بهتر بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۶

سیدالشهداء (علیه السلام) سپس فرمود: من از پدر بزرگوارم از وضع مجلس رسول الله (صلی الله علیه و آله) پرسیدم، فرمود: هیچ نشست و برخاستی نمی کرد مگر با ذکر خدا، و در هیچ مجلسی جای مخصوصی برای خود انتخاب نمی کرد، و از صدرنشینی نهی می فرمود، و در مجالس هر جا که خالی بود می نشست، و اصحاب را هم دستور می داد که چنان کنند. و در مجلس، حق همه را ادا می کرد، به طوری که احدی از همنشینانش احساس نمی کرد که از دیگران در نزد او محترم تر است، و هر کسی که شرفیاب حضورش می شد این قدر صبر می کرد تا خود او برخیزد و برود، و هر کس حاجتی از او طلب می کرد بر نمی گشت مگر اینکه یا

حاجت خود را گرفته بود، یا با بیانی قانع، دلخوش شده بود، خلق نازنینش اینقدر نرم بود که به مردم اجازه می داد او را برای خود پدری مهربان بپندارند، و همه نزد او در حق مساوی بودند، مجلسش، مجلس حلم و حیا و راستی و امانت بود و در آن صداها بلند نمی شد، و نوامیس و احترامات مردم هتک نمی گردید، و اگر احیانا از کسی لغزشی سر می زد، آن جناب طوری تادبیش می فرمود که برای همیشه مراقب می شد، همنشینانش همه با هم متعادل بودند، و می کوشیدند که با تقوا یکدیگر را مواصلت کنند، با یکدیگر متواضع بودند، بزرگتران را احترام نموده و به کوچکتران مهربان بودند، و صاحبان حاجت را بر خود مقدم می شمردند، و غریب ها را حفاظت می کردند.

و نیز فرمود: پرسیدم سیره آن حضرت در میان همنشینانش چطور بود؟ فرمود: دائما خوش رو و نرم خو بود، خشن و درشت خو و داد و فریاد کن و فحاش و عیب جو و همچنین مداح نبود، و به هر چیزی که رغبت و میل نداشت بی میلی خود را در قیافه خود نشان نمی داد و لذا اشخاص از پیشنهاد آن مایوس نبودند، امیدواران را ناامید نمی کرد، نفس خود را از سه چیز پرهیز میداد: ۱- مراء و مجادله ۲- پر حرفی ۳- گفتن حرف های بدرد نخور. و نسبت به مردم نیز از سه چیز پرهیز می کرد: ۱- هرگز احدی را مذمت و سرزنش نمی کرد ۲- هرگز لغزش و عیب هایشان را جستجو نمی نمود ۳- هیچ وقت حرف نمی زد مگر در جایی که امید ثواب در آن می داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۷

و وقتی تکلم می فرمود همنشینانش سرها را به زیر می انداختند گویی مرگ بر سر آنها سایه افکنده است، و وقتی ساکت می شد، آنها تکلم می کردند، و در حضور او نزاع و مشاجره نمی کردند، و اگر کسی تکلم می کرد دیگران سکوت می کردند تا کلامش پایان پذیرد، و تکلم شان در حضور آن جناب به نوبت بود، اگر همنشینانش از چیزی به خنده می افتادند، آن جناب نیز می خندید و اگر از چیزی تعجب می کردند او نیز تعجب می کرد، و اگر ناشناسی از آن حضرت چیزی می خواست و در درخواستش اسائه ادب و جفائی می کرد، آن جناب تحمل می نمود، به حدی که اصحابش در صدد رفع مزاحمت او برمیامدند و آن حضرت می فرمود: همیشه صاحبان حاجت را معاونت و یاری کنید، و هرگز ثنای کسی را نمی پذیرفت مگر اینکه به وی احسانی کرده باشد، و کلام احدی را قطع نمی کرد مگر اینکه می دید که از حد مشروع تجاوز می کند که در این صورت یا به نهدی و بازداریش از تجاوز یا به برخاستن از مجلس کلامش را قطع می کرد.

سید الشهداء (علیه السلام) می فرماید: سپس از سکوت آن حضرت پرسیدم، فرمود: سکوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چهار جور بود: ۱- حلم ۲- حذر ۳- تقدیر ۴- تفکر. سکوتش از حلم و صبر این بود که هیچ چیز آن حضرت را به خشم در نمی آورد و از جای نمی کند، و سکوتش از حذر در چهار مورد بود:

۱- در جایی که می خواست وجهه نیکو و پسندیده کار را پیدا کند تا مردم نیز در آن کار به وی اقتدا نمایند.

۲- در جایی که حرف زدن قبیح بود و می خواست بطرف یاد دهد تا او نیز از آن خودداری کند.

۳- در جایی که می خواست درباره صلاح امتش مطالعه و فکر کند.

۴- در مواردی که می خواست دست به کاری زند که خیر دنیا و آخرتش در آن بود.

و سکوتش از تقدیر این بود که می خواست همه مردم را به یک چشم دیده و به گفتار همه به یک نحو استماع فرماید، و اما سکوتش در تفکر عبارت بود از تفکر در اینکه چه چیزی باقی است و چه چیزی فانی.

مؤلف: این روایت را صاحب کتاب مکارم الاخلاق از کتاب محمد بن اسحاق بن ابراهیم طالقانی به طریقی که او به حسنین (علیهما السلام) دارد نقل کرده، مرحوم مجلسی هم در بحار الانوار فرموده، که این روایت از اخبار مشهور است، عامه هم آنرا در بیشتر کتاب های خود نقل کرده اند، سپس مؤلف اضافه می کند که بر طبق مفاد این روایت و یا بعضی از مضامین آن، روایات بسیاری از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۳۸

شرح و تفسیر کلمات و جملات روایت مشهوری که درباره جسمی و احوال روحی پیامبر اکرم (ص) نقل شده است کلمه ((مربوع)) بمعنای کسی است که اندامی متوسط داشته باشد، نه کوتاه قد و نه بلند بالا، و کلمه ((مشذب)) بمعنای بلند قامتی است که در عین حال لاغر اندام باشد و گوشتی بر بدن نداشته باشد و کلمه ((رجل)) در جمله ((رجل الشعر)) بر وزن خلق، صفتی است مشتق از ماده ((فعل یفعل)) وقتی می گویند فلانی ((رجل الشعر)) است معنایش این است که موی سر و روی او نه بطور کامل مستقیم و افتاده است و نه بطور کامل مجعد و فروری است بلکه بین این دو حالت است.

و کلمه ((ازهر اللون)) باین معنا است که آنجناب رنگ چهره مبارکش براق و صاف بود و کلمه ((ازج)) وقتی در مورد ابروان استعمال می شود بمعنای باریک و طولانی بودن آنست و اینکه در روایت آمده: ((سوابغ فی غیر قرن)) معنایش اینست که ابروان آنجناب متصل بیکدیگر نبود و از یکدیگر فاصله داشت و کلمه ((اشم)) بمعنای کسی است که بینی او دارای شمم باشد، یعنی قصبه بینیش برآمدگی داشته باشد، و منظور راوی این بوده که بین دو ابرویش نوری تالو می کرد که اگر کسی خوب دقت نمی کرد بنظرش می رسید بلندی و ارتفاعی است که بر بینی آنجناب است و ((کث اللحیه)) کسی را می گویند که محاسنش بر پشت و بلند نباشد و ((سهل الخد)) بکسی گویند که گونه ای صاف و کشیده داشته باشد و در آن گوشت زیادی نباشد و ((ضلیع الفم)) بکسی گویند که دهانی فراخ داشته باشد و این در مردان از محاسن شمرده می شود و ((مفلج)) از ماده ((فلج)) (با دو فتحه) بکسی اطلاق می شود که فاصله ما بین دو قدمش یا بین دو دستش و یا بین دندانهایش زیاد باشد و ((اشنب)) به کسی گفته می شود که دندانهایش سفید باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۳۹

و ((مشربه)) بمعنای موئی است که از وسط سینه تا روی شکم انسان می روید و کلمه ((دمیه)) - بضم دال - بمعنای آهو است و ((منکب)) محل اتصال استخوان شانه و بازو است و ((کرادیس)) جمع ((کردوس)) است که بمعنای مفصل و محل اتصال دو استخوان است و در ((جمله انور)) المتجرد گویا کلمه ((متجرد)) اسم فاعل از تجرد باشد که بمعنای عریان بودن از لباس و امثال آنست و منظور از این جمله این است که آنجناب وقتی برهنه میشده خلقت و ظاهر بدن مبارکش زیبا بود و کلمه ((لبه)) - بضمه لام و تشدید باء - آن نقطه ای است از سینه که قلابه در آنجا قرار می گیرد و کلمه ((سره)) بمعنای ناف است و کلمه ((زند)) محل اتصال قلمه دست به کف دست است (آنجا که نبض می زند) و کلمه ((رحب الراحه)) بمعنای کسی است که کف دستش وسیع باشد و کلمه ((شتن)) (با دو فتحه) بمعنای درشتی کف دستها و ساختمان پاها است و کلمه ((سبط القصب)) در وصف کسی استعمال می شود که استخوانهای بدنش مستقیم و بدون کجی و برآمدی باشد و جمله ((خمصان الاخصمین)) در وصف کسی می آید که کف پایش تخت نباشد و هنگام ایستادن همه آن به زمین نچسبد چون ((اخصص)) آن محلی است از کف پا که بزمین نمی چسبد و ((خمصان)) بمعنای لاغر بودن باطن پا است، در نتیجه ((خمصان الاخصمین)) این معنا را افاده می کند که وسط کف پای آنجناب با دو طرف آن یعنی طرف انگشتان و طرف پاشنه تفاوت بسیار داشت و از آن دو طرف بلندتر بود و کلمه ((فسحه)) بمعنای وسعت است و ((قلع)) بمعنای راه رفتن بقوت است و ((تکفوء)) در راه رفتن بمعنای راه رفتن با تمایل است (مثل کسیکه از کوه پائین می آید) و ((ذریع المشیه)) بکسی گفته می شود که بسرعت راه برود، و کلمه ((صب)) بمعنای سرازیری راه و یا زمین سرازیر است و ((خافض الطرف)) را جمله بعد که می گوید: ((نظره الی الارض)) معنا کرده، یعنی آنجناب همواره نگاهش بطرف زمین بوده و کلمه ((اشداق)) جمع ((شداق)) - بکسره شین - است که بمعنای زاویه دهان از طرف داخل است. و یا به عبارتی باطن گونه های است، و اینکه در روایت آمده سخن را با ((اشداق)) خود آغاز و با ((اشداق)) خود ختم می کرد کنایه است از فصاحت، وقتی گف ته می شود فلانی تشدق کرد معنایش این است که شداق خود را بمنظور فصیح سخن گفتن پیچاند و کلمه ((دمث)) از ماده ((دماثه)) است که جمله بعد آنرا تفسیر نموده، می گوید: ((لیس بالجافی و لا بالمهین)) یعنی سخن گفتنش ملایم و خالی از خشونت و نرمی بیش از اندازه بود کلمه ((ذواق)) بمعنای هر طعام چشیدنی است و

کلمه ((انشاح)) از ماده ((نشوح)) است و ((انشاح)) یعنی اعراض کرد و منظور از جمله ((یفتقر عن مثل حب الغمام)) این است که خنده اش بسیار شیرین و نمکین بود، لبها اندکی باز می شد و دندانهای چون تگرگ را نمودار می ساخت و منظور از جمله ((فیرد ذلک بالخاصه علی العامه)) معنایش این است که در آن یک سوم وقتی که در خانه بخودش اختصاص می داد نیز بکلی از مردم منقطع نمی شد بلکه بوسیله خواص با عامه مردم مرتبط می شد، مسائل آنرا پاسخ می داد و حوائج شان را برمی آورد و هیچ چیز از آن یک سوم وقت را که مخصوص خودش بود از مردم دریغ نمی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴۰:

و کلمه ((رواد)) جمع ((رائد)) است و رائد بمعنای آن کسی است که پیشاپیش کاروان می رود تا برای کاروانیان منزل و برای حیوانات آنان چراگاهی پیدا کند و کارهایی دیگر از این قبیل انجام دهد. و منظور از جمله ((لا- یوطن الا ما کنت و ینهی عن ایطانها)) این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جای معینی از مجلس را بخود اختصاص نمی داد و چنین نبود که اهل مجلس آن نقطه را خاص آنحضرت بدانند و کسی در آنجا ننشیند، زیرا می ترسید عنوان بالانشینی و تقدم پیدا کند، و دیگرانرا نیز از چنین عملی نهی می کرد. و جمله ((اذا انتهی الی قوم...)) بمنزله تفسیر آن جمله است، و معنای جمله ((لا- توبن فیہ الحرم)) اینست که در حضور آنجناب کسی جرات نمی کرد از ناموس مردم به بدی یاد کند و این فعل از ماده ((ابنه)) - بضم همزه - گرفته شده که بمعنای عیب است و کلمه ((حرم)) - بضمه حاء و فتحه راء - جمع ((حرمه)) است. و کلمه ((تثنی)) در جمله: ((لا تثنی فلتاته)) از ((تثنیه)) گرفته شده که بمعنای تکرار کردن است و کلمه ((فلتات)) جمع ((فلته)) است که بمعنای لغزش است و معنای جمله این است که اگر احیانا در مجلس آنجناب از احدی از جلساء لغزشی سر می زند حضرت به همه می فهماند که این عمل لغزش و خطا است و دیگر از کسی تکرار نشود و کلمه ((بشر)) - بکسره باء و سکون شین - بمعنای بشاش بودن چهره است و کلمه ((صخاب)) درباره کسی استعمال می شود که فریادی گوش خراش داشته باشد.

و در جمله ((حدیثهم عنده حدیث اولیثهم)) کلمه ((اءولیه)) جمع ((ولی)) است و گویا مراد از آن تابع و دنبال رو باشد، و معنای جمله این باشد که اصحاب وقتی با آن جناب سخن می گفتند نوبت را رعایت می کردند و چنین نبود که یکی در سخن دیگری داخل شود و یا مادام که سخن او تمام نشده سخن بگوید و یا مانع یکدیگر شوند، و معنای جمله ((حتی ان کان اصحابه یستجلبونهم)) این است که اصحاب آن جناب وقتی می دیدند غریبه ها و ناآشنایان به اخلاق آن جناب و با حرفهای خارج از نزاکت خود آنجناب را می آزارند آنان را نزد خود می خواندند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از شر آنان نجات دهند.

و معنای جمله ((ولا- یقبل الثناء الا من مکافیء)) این است که مدح و ثناء را تنها در مقابل نعمتی که به یکی از آنان داده بود می پذیرفت و این عمل همان شکری است که در اسلام مدح شده پس کلمه ((مکافیء)) یا از مکافات بمعنای جزا دادن است و یا از مکافات بمعنای مساوات است که اگر باین معنا باشد معنای جمله چنین می شود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مدح و ثناء را از کسی می پذیرفت که مدح را به مقداری که طرف استحقاق آنرا دارد اداء کند نه بیش از آن، و از کسی که در مدحش اغراق می کرده و زیاده روی می نموده نمی پذیرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴۱:

و معنای جمله: ((و لا یقطع علی احد کلامه حتی یجوز)) این است که آنجناب سخن هیچ گوینده ای را قطع نمی کرد مگر آنکه از حق تجاوز می کرده که در آنصورت تذکر میداده که این سخن تو درست نیست و یا برمی خاسته و می رفته، و کلمه ((استفزاز)) بمعنای استخفاف است و منظور راوی این است که هیچ صحنه ای آنجناب را آنچنان بخشم در نمی آورد که عقلش سبک شود و از جای کنده شود.

روایات دیگری در درباره سیره عملی رسول اکرم (ص)

۲- و در کتاب احیاء العلوم است که: رسول خدا گفتارش از همه فصیح تر و شیرین تر بود - تا آنجا که میگوید: - و سخنانش همه کلمات کوتاه و جامع و خالی از زوائد و وافی به تمام مقصود بود، و چنان بود که گوئی اجزای آنان تابع یکدیگرند، وقتی

سخن می گفت بین جملات را فاصله می داد تا اگر کسی بخواهد سخنانش را حفظ کند فرصت داشته باشد، جوهره صدایش بلند و از تمامی مردم خوش نغمه تر بود.

۳- و شیخ در کتاب تهذیب به سند خود از اسحاق بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: من مبعوث شده ام به مکارم اخلاق و محاسن آن.

۴- و در کتاب مکارم الاخلاق است که ابی سعید خدری گفت: حیای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از عروس حجله بیشتر بود، و چنان بود که اگر چیزی را دوست نمی داشت ما از قیافه اش می فهمیدیم.

۵- و در کتاب کافی به سند خود از محمد بن مسلم روایت می کند که گفت: شنیدم که حضرت ابو جعفر (علیه السلام) می فرمود: فرشته ای نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) آمد و عرض کرد: خدایت مخیر فرموده که اگر خواهی بنده ای متواضع و رسول باشی و اگر خواهی پادشاهی رسول باشی، جبرئیل این صحنه را می دید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از راه مشورت به جبرئیل نگریست، او با دست اشاره کرد که افتادگی را اختیار کن و لذا رسول الله (صلی الله علیه و آله) در جواب آن فرشته فرمود: بندگی و تواضع را با رسالت اختیار کردم، فرشته مزبور در حالی که کلید خزینه های زمین را در دست داشت گفت: اینک چیزی هم از آنچه در نزد خدایت داری کاسته نشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴۲

۶- و در نهج البلاغه می فرماید: پس باید که تاءسی کنی به نبی اطهر و اطیب - تا آنجا که می فرماید - از خوردنیهای دنیا اندک و به اطراف دندان خورد، و دهان خود را از آن پر نکرد و به آن التفاتی نمود، لاغرترین اهل دنیا بود از حیث تهی گاه و گرسنه ترین شان بود از جهت شکم، خزائن دنیا بر او عرضه شد، لیکن او از قبولش استنکاف نمود، وقتی فهمید که خدای تعالی چیزی را دشمن دارد او نیز دشمن می داشت، و هر چیزی را که خدای تعالی حقیر می دانست او نیز تحقیرش می کرد، و ما بر عکس آن جنابیم و اگر از معایب چیزی در ما نبود جز همینکه دوست می داریم دنیائی را که خدا دشمن داشته و بزرگ می شماریم دنیائی را که خدایش تحقیر کرده، همین برای شقاوت و بدبختی و نافرمانیمان بس بود، و حال آنکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) روی زمین غذا می خورد، و چون بندگان می نشست، و کفش خود را بدست خود می دوخت، و بر الاغ لخت سوار می شد، و شخصی دیگری را هم پشت سر خود بر آن حیوان سوار می کرد، وقتی دید پرده در خانه اش تصویر دارد به یکی از زنان خود فرمود: ای فلان این پرده را از نظرم پنهان کن تا آنرا نبینم، چون هر وقت چشمم بدان می افتد به یاد دنیا و زخارف آن می افتم، آری به قلب و از صمیم دل از دنیا اعراض کرده بود، و یادش را در دل خود کشته و از بین برده بود، تا جائی که دوست می داشت زینت دنیا را حتی به چشم هم نبیند تا هوس لباس فاخر نکنند، و دنیا را خانه قرار نیند، و امیدوار اقامت در آن نشود، از این رو دنیا را به کلی از دل خود بیرون کرد، و یاد آن را از قلب کوچ داد، و از نظر دور بین خود هم پنهان نمود، آری وقتی شخصی از چیزی بدش آید نظر کردن بآن را هم دوست نمی دارد، حتی دوست نمی دارد که کسی نزد او اسم آن چیز را ببرد.

عبادت پیامبر اکرم (ص) از ساده روایات

۷- و در کتاب احتجاج از موسی بن جعفر از پدرش و از پدرانش از حسن بن علی از پدرش علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن خبری طولانی فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از خوف خدای عزوجل آنقدر می گریست که سجاده و مصلاش از اشک چشم او تر می شد، با اینکه جرم و گناهی هم نداشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴۳

۸- و در کتاب مناقب است که رسول الله (صلی الله علیه و آله) آنقدر می گریست که بیهوش می شد، خدمتش عرضه می داشتند مگر خدای تعالی در قرآن نفرموده که خداوند از گناهان گذشته و آینده تو، در گذشته پس این همه گریه برای چیست؟! می فرمود: درست است که خدا مرا بخشیده، لیکن من چرا بنده ای شکرگزار نباشم، و همچنین بود بیهوشی های علی بن ابی طالب وصی آن حضرت در مقام عبادتش.



مؤلف: گویا سائل خیال می کرده که بطور کلی عبادت برای ایمنی از عذاب است، و حال آنکه چنین نیست، بلکه روایاتی وارد شده که عبادت از ترس عذاب مانند عبادت بندگان از ترس موالی است، بنای پاسخ آن جناب هم بر این است که عبادت از باب شکر خدای سبحان است، و این چنین عبادت، عبادت کرام و قسم دیگری است از عبادت.

و در مائثور از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم وارد شده که بعضی از عبادته از ترس عقاب است و این عبادت نظیر عبادتی است که غلامان برای آقای خود و از ترس او انجام می دهند، و بعضی از عبادات عبادتی است که به طمع ثواب انجام می شود، این عبادت نظیر عبادت تجار است که از هر کاری سود آنرا در نظر دارند، و بعضی از آنها عبادتی است که به خاطر ادای شکر نعمتهای خدای سبحان انجام می شود.

و در بعضی روایات از این قسم عبادت تعبیر شده به اینکه بخاطر محبت خدای سبحان انجام می شود، و در بعضی از روایات دیگر دارد که بخاطر این انجام می شود که خدا را اهل و سزاوار عبادت می بیند.

و ما در تفسیر جمله ((سیجزی الله الشاکرین)) در جلد چهارم ص ۷۵ این کتاب درباره معنای این روایات بطور مفصل بحث کردیم، و در آنجا گفتیم که شکر در عبادت خدا، عبارتست از اخلاص نیت برای خدا، و شاکرین همان مخلصین (به فتح لام) از بندگان خدایند، و مقصود از آیه شریفه ((سبحان الله عما یصفون . الا عباد الله المخلصین)) و امثال آن، همین مخلصین می باشند.

۹- و در کتاب ارشاد دیلمی است که ابراهیم خلیل (علیه السلام) وقتی به نماز می ایستاد جوش و خروشی نظیر هیجان و اضطراب اشخاص ترسیده، از او شنیده می شد، و رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم همینطور بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۴۴

۱۰- و در تفسیر ابی الفتوح از ابی سعید خدری روایت شده که گفت: وقتی آیه شریفه ((واذکروا الله کثیرا - و خدا را بسیار ذکر کنید)) نازل شد رسول الله (صلی الله علیه و آله) مشغول به ذکر خدا گشت تا جائی که کفار می گفتند این مرد جن زده شده است.

۱۱- و در کتاب کافی به سند خود از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در هر روز هفتاد بار توبه می کرد، پرسیدم آیا هفتاد بار می گفت ((استغفر الله و اتوب الیه))؟ فرمودند: نه، بلکه می گفت: ((اتوب الی الله)) عرض کردم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توبه می کرد و گناه مرتکب نمی شد و ما توبه می کنیم و باز تکرار می نمایم، فرمود: ((الله المستعان - باید از خدا مدد گرفت)).

۱۲- و در کتاب مکارم الاخلاق از کتاب: ((النبوه)) از علی (علیه السلام) نقل می کند که آن جناب هر وقت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را وصف می کرد می فرمود: کف دستش از تمامی کف ها سخی تر و سینه اش از همه سینه ها جرات دارتر و لهجه اش از همه لهجه ها و زبانها راستگوتر و به عهد و پیمان از همه مردم وفادارتر و خوی نازنیش از خوی همه نرم تر و دودمانش از همه دودمان ها کریم تر و محترمتر، اگر کسی ناگهانی میدیدش از او هیبت می برد و اگر کسی با او از روی معرفت همنشین بود دوستش می داشت، قبل از او و بعد از او من هرگز کسی را مثل او ندیدم.

۱۳- و در کتاب کافی به سند خود از عمر بن علی از پدر بزرگوارش نقل می کند که فرمود: از جمله سوگندهای رسول خدا این بود که می فرمود: ((لا و استغفر الله - نه، و از خدا آمرزش می خواهم)).

۱۴- و در احیاء العلوم است که آن جناب وقتی خیلی خوشحال می شد زیاد دست به محاسن شریف خود می کشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۴۵

سخاوت حضرت (ص) و توجه ایشان به امر نیازمندان

۱۵- و نیز در همان کتاب است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سخی ترین مردم بود، بطوری که هیچ وقت درهم و دیناری



نزدش نمی ماند، حتی اگر وقتی چیزی نزدش زیادی می ماند و تا شب کسی را نمی یافت که آنرا به او بدهد، به خانه نمی رفت تا ذمه خود را از آن بری سازد و آنرا به محتاجی برساند، و از آنچه خدا روزیش می کرد بیش از آذوقه یکسال از خرما و جوی که در دسترس بود برای خود ذخیره نمی کرد و مابقی را در راه خدا صرف می کرد، کسی از آن جناب چیزی درخواست نمی کرد مگر اینکه آن حضرت حاجتش را هر چه بود برآورده می نمود، و همچنین می داد تا آنکه نوبت می رسید به غذای ذخیره یکساله اش از آنهم ایثار می فرمود، و بسیار اتفاق می افتاد که قبل از گذشتن یکسال قوت خود را انفاق کرده و اگر چیز دیگری عایدش نمی شد خود محتاج شده بود.

غزالی سپس اضافه می کند که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حق را انفاذ می کرد اگر چه ضررش عاید خودش و یا اصحابش می شد.

و نیز می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دشمنان زیادی داشت و با اینحال در بین آنان تنها و بدون نگهبان رفت و آمد می کرد.

و نیز می گوید که هیچ امری از امور دنیا آن جناب را به هول و هراس در نمی آورد.

و نیز می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با فقرا می نشست و با مساکین هم غذا می شد و کسانی را که دارای فضائل اخلاقی بودند احترام می کرد، و با اشخاص آبرومند الفت می گرفت، به این معنی که به آنان احسان می نمود، و خویشاوندان را در عین اینکه بر افضل از آنان مقدم نمی داشت صله رحم می کرد، به احدی از مردم جفا نمی نمود، و عذر هر معذری را می پذیرفت.

و نیز می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارای غلامان و کنیزانی بود و در خوراک و پوشاک از ایشان برتری نمی جست، و هیچ دقیقه ای از عمر شریفش را بیهوده و بدون عملی در راه خدا و یا کاری از کارهای لازم خویشتن نمی گذراند، و گاهی برای سرکشی به اصحاب خود به باغات شان تشریف می برد، و هرگز مسکینی را برای تهی دستی و یا مرضش تحقیر نمی کرد و از هیچ سلطانی به خاطر سلطنتش نمی ترسید، آن فقیر و این سلطان را به یک نحو دعوت به توحید می نمود.

۱۶ - و نیز در کتاب مزبور می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از همه مردم دیرتر به غضب درمی آمد و از همه زودتر آشتی می کرد و خشنود می شد و از همه مردم رؤوف تر به مردم بود و بهترین مردم و نافع ترین آنان بود برای مردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۴۶

۱۷ - و نیز در آن کتاب می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنان بود که اگر مسرور و راضی می شد مسرت و رضایتش برای مردم بهترین مسرت ها و رضایت ها بود، اگر موعظه می کرد موعظه اش جدی بود نه به شوخی، و اگر غضب می کرد - و البته جز برای خدا غضب نمی کرد - هیچ چیزی تاب مقاومت در برابر غضبش را نداشت، و هم چنین در تمامی امورش همینطور بود، وقتی هم که به مصیبتی و یا به ناملایمی برمی خورد امر را به خدا واگذار می کرد، و از حول و قوه خویش تبری می جست و از خدا راه چاره می خواست.

مؤلف: معانی توکل بر خدا و تفویض امر به او و تبری از حول و قوه خویشتن و راه چاره از خدا خواستن همه به هم مربوط و برگشت همه آنها به یک اصل است و آن این است که برای امور استنادی است به اراده الهی ای که غالب بر هر اراده دیگری است و هرگز مغلوب نمی شود و قدرت الهی ای که مافوق هر قدرت و غیر متناهی است، و این خود معنا و حقیقتی است که کتاب خدا و سنت رسول گرامیش متفقا مردم را به اعتقاد بر آن و عمل بر طبق آن دعوت کرده اند، قرآن کریم می فرماید: ((و علی الله فلیتوکل المتوکلون)) و نیز می فرمود: ((و افوض امری الی الله)) و نیز می فرمود: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه)) و نیز می فرماید: ((الا- له الخلق و الامر)) و نیز می فرماید: ((و ان الی ربک المنتهی)) و غیر این از آیات، و روایات در این باره از حد

شمارش افزون است .

و متخلق به این خلق ها و متادب به این آداب شدن علاوه بر اینکه آدمی را در مسیر حقایق و واقعیات قرار داده و عملش را منطبق بر وجهی می سازد که بر حسب واقع باید آنطور واقع شود و علاوه بر اینکه آدمی را مستقر در دین فطرت کرده ، و این معنا را ارتکازی آدمی می کند که حقیقت هر چیزی و نشانه حقیقت بودن آن برگشت حقیقی آن است به خدای سبحان ، کما اینکه خود فرمود: ((الا الی الله تصیر الامور)) علاوه بر این ، فائده مهم دیگری دارد، و آن این است که اتکا و اعتماد انسان بر پروردگارش - در حالتی انسان را آشنای به پروردگاری می کند که دارای قدرت غیر متناهی و اراده ای قاهر غیر مغلوب است - اراده اش را چنان کشش داده و عزمش را چنان راسخ می کند که موانعی که پیش می آید، در او رخنه نکرده و رنج و تعبیه که در راه رسیدن به هدف می بیند خللی در او وارد نمی سازد و هیچ تسویلی نفسانی و وسوسه شیطنانی که بصورت خطورهای وهمی در ضمیر انسان خودنمایی می کند آنرا از بین نمی برد.

روایاتی درباره پاره ای از سنن و آداب رسول الله (ص) در معاشرت با مردم

۱۸- و در کتاب ارشاد دیلمی است که : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لباس خود را خودش وصله می زد، و کفش خود را خود می دوخت ، و گوسفند خود را می دوشید، و با بردگان هم غذا می شد، و بر زمین می نشست و بر دراز گوش سوار می شد و دیگری را هم پشت سر خود بر آن سوار می کرد، و حیا مانعش نمی شد از اینکه مایحتاج خود را خودش از بازار تهیه کرده به سوی اهل خانه اش ببرد، به توانگران و فقرا دست می داد و دست خود را نمی کشید تا طرف دست خود را بکشد، بهر کس می رسید چه توانگر و چه درویش و چه کوچک و چه بزرگ سلام میداد، و اگر چیزی تعارفش می کردند آنرا تحقیر نمی کرد اگر چه یک خرما پوسیده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بسیار خفیف المؤمنه و کریم الطبع و خوش معاشرت و خوش رو بود، و بدون اینکه ، بخندد همیشه تبسمی بر لب داشت ، و بدون اینکه چهره اش در هم کشیده باشد همیشه اندوهگین به نظر می رسید، و بدون اینکه از خود ذلتی نشان دهد همواره متواضع بود، و بدون اینکه اسراف بورزد سخی بود، بسیار دل نازک و مهربان به همه مسلمانان بود، هرگز از روی سیری آروغ نزد، و هرگز دست طمع به سوی چیزی دراز نکرد.

۱۹- و در کتاب مکارم الاخلاق روایت شده که : رسول الله (صلی الله علیه و آله) عادتش این بود که خود را در آینه ببیند و سر و روی خود را شانه زند و چه بسا این کار را در برابر آب انجام می داد و گذشته از اهل خانه خود را برای اصحابش نیز آرایش می داد و می فرمود: خداوند دوست دارد که بنده اش وقتی برای دیدن برادران از خانه بیرون می رود خود را آماده ساخته آرایش دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۴۸

۲۰- و در کتاب های علل و عیون و مجالس به اسنادش از حضرت رضا از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) نقل کرده که رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود: من از پنج چیز دست بر نمی دارم تا بمیرم : ۱- روی زمین و با بردگان غذا خوردن ۲- سوار الاغ برهنه شدن ۳- بز بدست خود دوشیدن ۴- لباس پشمینه پوشیدن ۵- و به کودکان سلام کردن ، برای این دست بر نمی دارم که اتمم نیز بر آن عادت کنند و این خود سنتی شود برای بعد از خودم .

۲۱- و در کتاب فقیه از علی (علیه السلام) روایت شده که به مردی از بنی سعد فرمود: آیا تو را از خود و از فاطمه حدیث نکنم - تا آنجا که فرمود - پس صبح شد و رسول الله (صلی الله علیه و آله) بر ما وارد شد در حالی که من و فاطمه هنوز در بستر خود بودیم ، فرمود: سلام علیکم ، ما از جهت اینکه در چنین حالی بودیم شرم کرده ، جواب سلامش نگفتیم ، بار دیگر فرمود: السلام علیکم باز ما جواب ندادیم ، بار سوم فرمود: السلام علیکم اینجا بود که ترسیدیم اگر جواب نگوئیم آن جناب مراجعت کنند چه عادت آن حضرت چنین بود که سه نوبت سلام می کرد اگر جواب می شنید و اذن می گرفت داخل می شد و گرنه برمی گشت ، از این جهت ناچار گفتیم : ((وعلیک السلام یا رسول الله))، در آی ، آن حضرت بعد از شنیدن این جواب داخل شد....

۲۲- و در کتاب کافی بسند خود از ربیع بن عبدالله از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به زنان هم سلام می کرد و آنها سلامش را جواب می دادند، و هم چنین امیرالمؤمنین (علیه السلام)، الا- اینکه آن جناب سلام دادن به زنان جوان را کراهت داشت و می فرمود: می ترسم از آهنگ صدای آنها خوشم آید آن وقت ضرر این کار از اجری که در نظر دارم بیشتر شود.

مؤلف: صدوق (علیه الرحمه) هم این روایت را بدون ذکر سند نقل کرده و همچنین سبط طبرسی در کتاب المشکوه آنرا از کتاب محاسن نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۴۹

۲۳- و نیز در کافی به سند خود از حضرت عبدالعظیم بن عبدالله حسنی نقل کرده که ایشان بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده و گفته که آن حضرت سه جور می نشست: یکی ((قرفصاء)) - و آن عبارت از این بود که ساقهای پا را بلند می کرد و دو دست خود را از جلو بر آنها حلقه می زد و با دست راست بازوی چپ و با دست چپ بازوی راست را می گرفت، دوم اینکه دو زانوی خود و نوک انگشتان پا را به زمین می گذاشت، سوم اینکه یک پا را زیر ران خود گذاشته و پای دیگر را روی آن پهن میکرد و هرگز دیده نشد که چهار زانو بنشیند.

۲۴- و در کتاب مکارم الاخلاق از کتاب نبوت از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هیچ دیده نشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با کسی مصافحه کند و او جلوتر از طرف دست خود را بکشد، بلکه آنقدر دست خود را در دست او نگه میداشت تا او دست آن جناب را رها سازد، و هیچ دیده نشد که کسی با پر حرفی خود مزاحم آن حضرت شود و او از روی انزجار سکوت کند، بلکه آنقدر حوصله به خرج می داد تا طرف ساکت شود و هیچ دیده نشد که در پیش روی کسی که در خدمتش نشسته پای خود را دراز کند، و هیچ وقت مخیر بین دو چیز نشد مگر اینکه دشوارتر آن دو را اختیار می فرمود، و هیچ وقت در ظلمی که به او میشد به مقام انتقام در نیامد، مگر اینکه محارم خدا هتک شود که در این صورت خشم می کرد و خشمش هم برای خدای تعالی بود، و هیچ وقت در حال تکیه کردن غذا میل نفرمود تا از دنیا رحلت کرد، و هیچ وقت چیزی از او درخواست نشد که در جواب بگوید: ((نه))، و حاجت هیچ حاجتمندی را رد نکرد بلکه عملاً یا به زبان به قدری که برایش میسر بود آنرا برآورده میساخت، نمازش در عین تمامیت از همه نمازها سبک تر و خطبه اش از همه خطبه ها کوتاهتر و از هدیان دور بود، و مردم، آن جناب را به بوی خوشی که از او به مشام می رسید می شناختند، و وقتی با دیگران بر سر یک سفره می نشست اولین کسی بود که شروع به غذا خوردن می کرد، و آخرین کسی بود که از غذا دست می کشید، و همیشه از غذای جلو خود میل می فرمود، تنها در رطب و خرما بود که آن جناب دست دراز میکرد و بهترش را برمی چید، و وقتی چیزی می آشامید آشامیدنش با سه نفس بود، و آنرا می مکید و مثل پاره ای از مردم نمی بلعید، و دست راستش اختصاص داشت برای خوردن و آشامیدن، و جز با دست راست چیزی نمی داد و چیزی نمی گرفت، و دست چپش برای کارهای دیگرش بود، رسول خدا با دست راست کار کردن را در جمیع کارهای خود دوست می داشت حتی در لباس پوشیدن و کفش به پا کردن و موی شانه زدنش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۵۰

و وقتی دعا می فرمود سه بار تکرار می کرد، و وقتی تکلم می فرمود در کلام خود تکرار نداشت و اگر اذن دخول می گرفت سه بار تکرار می نمود، کلامش همه روشن بود به طوری که هر شنونده ای آنرا می فهمید، وقتی تکلم می کرد چیزی شبیه نور از بین ثناییش بیرون می جست، و اگر آن جناب را می دیدی می گفתי افلح است و حال آنکه چنین نبود، نگاهش همه بگوشه چشم بود، و هیچ وقت با کسی مطالبی را که خوش آیند آنکس نبود در میان نمی گذاشت، وقتی راه می رفت گوئی از کوه سرازیر می شد و بارها می فرمود بهترین شما خوش اخلاق ترین شما است، هیچ وقت طعم چیزی را لذت نمی کرد، و آنرا نمی ستود، اهل علم و اصحاب حدیث در حضورش نزاع نمی کردند، و هر دانشمندی که موفق بدرک حضورش شد این معنا را گفت که من به چشم خود احدی را نه قبل از او و نه بعد از او نظیر او ندیدم.

۲۵- و در کتاب کافی به سند خود از جمیل بن دراج از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نگاه های زیر چشمی خود را در بین اصحابش به طور مساوی تقسیم کرده بود به این معنا که بتمام آنان بیک جور نظر می انداخت و همه را به یک چشم می دید، و نیز فرمود: هیچ اتفاق نیفتاد که آن جناب پای خود را در مقابل اصحابش دراز کند، و اگر مردی با او مصافحه می کرد دست خود را از دست او بیرون نمی کشید و صبر می کرد تا طرف دست او را رها سازد، از همین جهت وقتی مردم این معنا را فهمیدند هر کس با آن جناب مصافحه می کرد دست خود را مرتباً بطرف خود می کشید تا آنکه از دست آن حضرت جدا می کرد.

۲۶- و در کتاب مکارم الاخلاق می گوید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر وقت حرف می زد در حرف زدنش تبسم می کرد.

۲۷- و نیز از یونس شیبانی نقل می کنند که گفت امام ابی عبدالله (علیه السلام) به من فرمود: چطور است شوخی کردنتان با یکدیگر؟ عرض کردم خیلی کم است، فرمود چرا با هم شوخی نمی کنید؟ شوخی از خوش اخلاقی است و تو با شوخی می توانی در برادر مسلمانان مسرتی ایجاد کنی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره با اشخاص شوخی می کرد، و می خواست تا بدین وسیله آنان را مسرور سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۵۱

۲۸- و نیز در آن کتاب از ابی القاسم کوفی در کتاب اخلاق خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ مومنی نیست مگر اینکه از شوخی بهره ای دارد، رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم با اشخاص شوخی می کرد، ولی در شوخیهایش جز حق نمی گفت.

۲۹- و در کافی به سند خود از معمر بن خلاد نقل کرده که گفت از حضرت ابی الحسن سؤال کرد که قربانت شوم، انسان با مردم آمیزش و رفت و آمد دارد، مردم مزاح می کنند می خندند، تکلیف چیست؟ فرمود، عیبی ندارد اگر نباشد، و من گمان می کنم مقصود آن جناب از جمله ((اگر نباشد)) این بود که اگر فحش نباشد، آنگاه فرمود: مردی اعرابی بدیدن رسول الله می آمد و برایش هدیه می آورد و همانجا به عنوان شوخی می گفت پول هدیه ما را مرحمت کن رسول خدا هم می خندید و وقتی اندوهناک می شد می فرمود: اعرابی چه شد کاش می آمد.

۳۰- و در کافی به سند خود از طلحه بن زید از امام ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیشتر اوقات رو به قبله می نشست.

۳۱- و در کتاب مکارم می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسمش این بود که وقتی مردم بچه های نو رسیده خود را به عنوان تبرک خدمت آنجناب می آوردند، آن حضرت برای احترام خانواده آن کودک، وی را در دامن خود می گذاشت و چه بسا بچه در دامن آن حضرت بول می کرد و کسانی که می دیدند ناراحت شده و سر و صدا راه می انداختند، آن حضرت نهیشان می کرد و می فرمود: هیچ وقت بول بچه را قطع نکنید و بگذارید تا آخر بول خود را بکند، خلاصه صبر می کرد تا بچه تا به آخر بول کند آنگاه در حق آن دعا می فرمود و یا برایش اسم می گذاشت و با این عمل خاندان کودک را بی نهایت مسرور می ساخت، و طوری رفتار می کرد که خانواده کودک احساس نمی کردند که آن جناب از بول بچه شان متاثری شد تا در پی کار خود می شدند، آنوقت برمی خاست و لباس خود را می شست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۵۲

۳۲- و نیز در همان کتاب روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را رسم چنین بود که اگر سوار بود هیچ وقت نمی گذاشت کسی پیاده همراهیش کند یا او را سوار در ردیف خود می کرد و یا می فرمود تو جلوتر برو و در هر جا که می گوئی منتظر باش تا بیایم.

۳۳- و نیز از کتاب اخلاق ابی القاسم کوفی نقل می کند که نوشته است: در آثار و اخبار چنین آمده که رسول خدا (صلی الله علیه

و آله) برای خود از احدی انتقام نگرفت، بلکه هر کسی که آزارش می‌کرد عفو می‌فرمود.

۳۴- و نیز در مکارم الاخلاق می‌نویسد که رسم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این بود که اگر کسی از مسلمین را سه روز نمی‌دید جویای حالش می‌شد، اگر می‌گفتند سفر کرده حضرت دعای خیر برای او می‌فرمود، و اگر می‌گفتند منزل است به زیارتش می‌رفت و اگر می‌گفتند مریض است عیادتش می‌فرمود.

۳۵- و نیز از انس نقل می‌کند که گفت: من ((۹)) سال خدمتگذاری رسول خدا را کردم و هیچ بیاد ندارم که در عرض این مدت بمن فرموده باشد چرا فلان کار را نکردی، و نیز بیاد ندارم که در یکی از کارهایم خرده گیری کرده باشد.

۳۶- و در کتاب احیاء العلوم می‌گوید انس گفته: به آن خدائی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) را به حق مبعوث کرد، هیچگاه نشد که مرا در کاری که کردم و او را خوش نیامد عتاب کرده باشد که چرا چنین کردی، نه تنها آن جناب مرا مورد عتاب قرار نداد بلکه اگر هم زوجات او مرا ملامت می‌کردند می‌فرمود متعرضش نشوید مقدر چنین بوده.

۳۷- و نیز در آن کتاب از انس نقل کرده که گفت: هیچیک از اصحاب و یا دیگران آن حضرت را نخواند مگر اینکه در جواب می‌فرمود: ((لیبک)).

۳۸- و نیز از او نقل کرده که گفت اصحاب خود را همیشه برای احترام و به دست آوردن دل‌هایشان به کنیه‌هایشان می‌خواند، و اگر هم کسی کنیه نداشت خودش برای او کنیه می‌گذاشت. مردم هم او را به کنیه‌ای که آن جناب برایش گذاشته بود صدا می‌زدند. و هم چنین زنان اولاددار و بی‌اولاد و حتی بچه‌ها را کنیه می‌گذاشت و بدین وسیله دل‌هایشان را به دست می‌آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۵۳

۳۹- و نیز در آن کتاب است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را رسم این بود که هر که بر او وارد می‌شد تشک خود را زیرش می‌گسترانید و اگر شخص وارد می‌خواست قبول نکند اصرار می‌کرد تا بپذیرد.

۴۰- و در کافی به اسناد خود از عجلان نقل کرده که گفت: من در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم که سائلی به در خانه اش آمد، آن حضرت برخاست و از ظرفی که در آن خرما بود هر دو دست خود را پر کرده و به فقیر داد، چیزی نگذشت سائل دیگری آمد، و آن جناب برخاست و مشتی خرما به او داد، سپس سائل سومی آمد حضرت برخاست و مشتی خرما نیز به او داد، باز هم چیزی نگذشت سائل چهارمی آمد، این بار حضرت برخاست و به مرد سائل فرمود: خدا ما و شما را روزی دهد؟ آنگاه به من فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین بود که احدی از او مال دنیا چیزی درخواست نمی‌کرد مگر اینکه آن حضرت میدادش، تا اینکه روزی زنی پسری را که داشت نزد آن حضرت فرستاد و گفت از رسول خدا چیزی بخواه اگر در جوابت فرمود چیزی در دست ما نیست بگو پس پیراهنت را به من ده، امام صادق (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیراهن خود را در آورد و جلوی پسر انداخت (در نسخه دیگری دارد پیراهن خود را کند و به او داد) خدای تعالی با آیه: ((لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا - دست خود را بسته بگردن خود مکن، و آنرا بکلی هم باز مکن تا این چنین ملامت شده و تهی دست شوی))، آنجناب را تاءدیب کرده به میانه روی در انفاق.

۴۱- و نیز در آن کتاب به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هدیه را قبول می‌کرد و لیکن صدقه نمی‌خورد.

۴۲- و نیز در آن کتاب از موسی بن عمران بن بزیع نقل کرده که گفت: به حضرت رضا (علیه السلام) عرض کردم فدایت شوم مردم چنین روایت می‌کنند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی بدنبال کاری می‌رفت از راهی که رفته بود بر نمی‌گشت، بلکه از راه دیگری مراجعت می‌فرمود، آیا این روایت صحیح است و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین میکرد؟ آن حضرت در جواب فرمود: آری من هم خیلی از اوقات چنین می‌کنم تو نیز چنین کن، آنگاه به من فرمود: بدان که این عمل برای رسیدن به

رزق نزدیک تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۵۴

۴۳- و در کتاب اقبال به سند خود از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همیشه بعد از طلوع آفتاب از خانه بیرون می آمد.

۴۴- و در کافی به سند خود از عبدالله بن مغیره از کسی که برای او نقل نموده نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی وارد منزلی میشد در نزدیکترین جا، نسبت به محل ورود می نشست .

مؤلف: این روایت را سبط طبرسی هم در کتاب المشکوه خود از کتاب محاسن و کتبی دیگر نقل کرده است .  
از جمله سنن و آداب آن حضرت در امر نظافت و نزاهت

۴۵- و از جمله سنن و آداب آن حضرت در امر نظافت و نزاهت یکی این است که آن حضرت بنا به نقل صاحب کتاب مکارم الاخلاق وقتی می خواست موی سر و محاسن شریف خود را بشوید با سدر می شست .

۴۶- و در جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همیشه موی خود را شانه میزد و اغلب با آب شانه می کرد و می فرمود: آب برای خوشبو کردن مومن کافی است .

۴۷- و در کتاب من لا- یحضره الفقیه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: معجوس ریش خود را تراشیده و سیبل خود را کلفت می کنند و ما سیبل خود را کوتاه کرده و ریش خود را وامی گذاریم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۵۵

۴۸- و در کافی به سند خود از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: یکی از سنت ها گرفتن ناخنها است .  
۴۹- و در فقیه می گوید: روایت شده که یکی از سنت ها، دفن کردن مو و ناخن و خون است .

۵۰- و نیز به سند خود از محمد بن مسلم نقل می کند که از حضرت ابی جعفر از خضاب پرسید، آن جناب فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره خضاب میکرد و هم اکنون موی خضاب شده آنجناب در خانه ما هست .

۵۱- و در کتاب مکارم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره روغن بخود می مالید و هر کس که بدن شریفش را روغن مالی میکرد تا حدود زیر جامه را می مالید و مابقی را خود آن جناب به دست خود انجام میداد.

۵۲- و در فقیه می گوید: علی (علیه السلام) فرموده: ازاله موی زیر بغل بوی بد را از انسان زایل می سازد، علاوه بر اینکه هم پاکیزگی است و هم از سنت هائی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن امر فرموده .

۵۳- و در کتاب مکارم الاخلاق می گوید: برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سرمه دانی بود که هر شب با آن سرمه بچشم می کشید، و سرمه اش سرمه سنگ بود.

۵۴- و در کافی به سند خود از ابی اسامه از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: از سنن مرسلین یکی مسواک کردن دندانها است .

۵۵- و در فقیه به سند خود از علی (علیه السلام) نقل کرده که در حدیث ((اربعمائنه - چهار صد کلمه)) خود فرمود: و مسواک کردن باعث رضای خدا و از سنت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و مایه خوشبوئی و پاکیزگی دهان است .

مؤلف: اخبار درباره عادت داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مسواک و سنت قرار دادن آن از طریق شیعه و سنی بسیار زیاد است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۵۶

۵۶- و در فقیه می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: چهار چیز از اخلاق انبیاء است: ۱- عطر زدن ۲- با تیغ ازاله مو کردن ۳- نوره کشیدن ۴- زیاد با زنان همخوابگی کردن .

۵۷- و کافی به سند خود از عبدالله بن سنان از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشکدانی بود که بعد از هر وضوئی آن را با دست تر می گرفت و در نتیجه هر وقت که از خانه به بیرون تشریف می آورد از بوی



خوشش شناخته می شد که رسول الله (صلی الله علیه و آله) است .

۵۸- و در کتاب مکارم می گوید: هیچ عطری عرضه به آن جناب نمی شد مگر آنکه خود را با آن خوشبو می کرد و می فرمود: بوی خوشی دارد و حملش آسان است ، و اگر هم خود را با آن خوشبو نمی کرد سر انگشت خود را به آن گذاشته و از آن می چشید.

۵۹- و نیز در آن کتاب می نویسد: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با عود قماری خود را بخور میداد.

۶۰- و در کتاب ذخیره المعاد است که : مشک را بهترین و محبوبترین عطرها می دانست .

۶۱- و در کافی به سند خود از اسحاق طویل عطار از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیش از آن مقداری که برای خوراک خرج می کرد برای عطر پول می داد.

۶۲- و نیز در کافی به سند خود از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) فرموده : عطر به شارب زدن از اخلاق انبیاء و احترام به کرام الکاتبین است .

۶۳- و نیز به سند خود از سکن خزاز نقل کرده که گفت : شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: بر هر بالغی لازم است که در هر جمعه شارب و ناخن خود را چیده و مقداری عطر استعمال کند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی جمعه می شد و عطر همراه خود نداشت ناچار می فرمود تا چارقد بعضی از زوجاتش را می آوردند، آن جناب آن را با آب تر می کرد و بروی خود می کشید تا باین وسیله از بوی خوش آن چارقد، خود را معطر سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۵۷

۶۴- و در فقیه به سند خود از اسحاق بن عمار از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: اگر در روز عید فطر برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عطر می آوردند اول به زنان خود می داد.

۶۵- و در کتاب مکارم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به انواع روغن ها خود را روغن مالی می فرمود، و نیز فرمود: آن جناب بیشتر با روغن بنفشه روغن مالی می فرمود، و می گفت ، این روغن بهترین روغن است .

آداب آن جناب در سفر

۶۶- و از جمله آداب آن حضرت در سفر - به طوری که در فقیه به سند خود از عبد الله سنان از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده - این بود که : آن جناب بیشتر در روز پنج شنبه مسافرت می کرد.

مؤلف : و در این معنا احادیث بسیاری است .

۶۷- و در کتاب امان الاخطار و کتاب مصباح الزائر آمده است که صاحب کتاب عوارف المعارف گفته : رسول خدا هر وقت مسافرت میرفت پنج چیز با خود برمی داشت : ۱- آئینه ۲- سرمه دان ۳- شانه ۴- مسواک ۵- و در روایت دیگری دارد که مقراض را هم همراه خود می برد.

مؤلف : این روایت را در کتاب مکارم و جعفریات نیز نقل کرده .

۶۸- و در کتاب مکارم از ابن عباس نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی راه می رفت طوری با نشاط می رفت که بنظر می رسید خسته و کسل نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۵۸

۶۹- و در فقیه به سند خود از معاویه بن عمار از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سفر هر وقت از بلندیها سرازیر می شد می گفت : ((لا اله الا الله)) و هر وقت بر بلندی ها بالا می رفت می گفت : ((الله اکبر)).

۷۰- و در کتاب لب اللباب تالیف قطب روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از هیچ منزلی کوچ نمی کرد مگر اینکه در آن منزل دو رکعت نماز می خواند و می فرمود: اینکار را برای این می کنم که این منازل به نمازی که در آنها خوانده ام شهادت دهند.

۷۱- و در کتاب فقیه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی با مؤمنین خدا حافظی می فرمود می گفت: خداوند تقوا را زاد و توشه شما قرار دهد، و به هر خیری مواجهتان سازد و هر حاجتی را از شما برآورده کند و دین و دنیای شما را سالم و ایمن سازد و شما را به سلامت و باغ نیت فراوان برگرداند.

مؤلف: روایات درباره دعای آن جناب در مواقع خداحافظی اشخاص مختلف است، لیکن با همه اختلافی که دارد نسبت به دعای به سلامت و غنیمت همه متفقند. ۷۲- و در کتاب جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اشخاصی که از مکه می آمدند می فرمود: خداوند عبادتت را قبول و گناهانت را بیامزد و در قبال مخارجی که کردی بتو نفقه (روزی) دهد.

روایاتی درباره آداب حضرتش در پوشاک و متعلقات آن

۷۳- و از جمله آداب آن حضرت در پوشیدنی ها و متعلقات آن یکی همان است که غزالی در کتاب احیاء العلوم نقل کرده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر قسم لباسی که برایش فراهم میشد می پوشید، چه لنگ، چه عبا، چه پیراهن، چه جبه و امثال آن، و از لباس سبز رنگ خوشش می آمد، و بیشتر لباس سفید می پوشید و می فرمود: زنده های خود را سفید بپوشانید و مرده های خود را هم در آن کفن کنید، و بیشتر اوقات قبائی را که در جوف آن لایه داشت می پوشید، چه در جنگ و چه در غیر آن، و برای آن حضرت قبائی بود از سندس که وقتی آنرا می پوشید از شدت سفیدی به زیبائیش افزوده می شد، و تمامی لباسهایش تا پشت پایش بلند بود، و ازار را روی همه لباسها می پوشید و آن تا نصف ساق پایش بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۵۹

و همواره پیراهنش را با شال می بست و چه بسا در نماز و غیر نماز کمر بند آنرا باز می کرد، و آن حضرت عبائی داشت که با زعفران رنگ شده بود، و بسیار اتفاق می افتاد که تنها همان را بدوش گرفته و با مردم به نماز می ایستاد، کما اینکه بسیار می شد که تنها یک کساء می پوشید بدون چیزی دیگر، و برای آن حضرت کسائی بود که بار لائیش پشم بود و آنرا می پوشید و می فرمود: من هم بنده ای هستم و لباس بنده ها را می پوشم، علاوه بر این، دو جامه دیگر هم داشت که مخصوص روز جمعه و نماز جمعه اش بود، و بسیار اتفاق می افتاد که تنها یک سرتاسری می پوشید بدون جامه دیگر و دو طرف آنرا در بین دو شانه خود گره میزد، و غالباً با آن سرتاسری بر جنازه ها نماز میخواند و مردم به آن جناب اقتدا می کردند، و چه بسا در خانه هم تنها با یک ازار نماز می خواند و آنرا به خود می پیچید و گوشه چپ آنرا به شانه راست و گوشه راستش را به شانه چپ می انداخت و چه بسا که با همین ازار در آن روز مجامعت کرده بود، و نیز چه بسا نماز شب را با ازار اقامه می کرد و آن طرفش را که طره داشت بدوش می افکنده و بقیه اش را هم بروی بعضی از زنان خود می انداخت و با این حالت نماز می گذاشت، و نیز آن حضرت کساء سیاه رنگی داشت که آنرا به کسی بخشید، ام سلمه پرسید: پدر و مادرم فدایت باد کساء سیاه چه شد؟ فرمود: به دیگری پوشاندمش، ام سلمه عرض کرد هرگز زیباتر از سفیدی تو در سیاهی آن کسا ندیدم.

انس می گوید: خیلی از اوقات آن حضرت را می دیدم که نماز ظهر را با ما، در یک شمله (قطیفه کوچک) می خواند در حالتی که دو طرفش را گره زده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همیشه انگشتر بدست می کرد، و بسیار می شد که از خانه بیرون می آمد در حالی که نخ به انگشتری خود بسته بود تا به آن وسیله به یاد کاری که می خواست انجام دهد بیفتد، و با همان انگشتر نامه ها را مهر می کرد و می فرمود مهر کردن نامه ها بهتر است از تهمت، خیلی از اوقات شب کلاه، در زیر عمامه و یا بدون عمامه به سر می گذاشت و خیلی از اوقات آنرا از سر خود برمی داشت و بعنوان ستره پیش روی می گذاشت و به طرف آن نماز می کرد، و چه بسا که عمامه به سر نداشت تنها شالی به سر و پیشانی خود می پیچید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عمامه ای داشت که آنرا ((سحاب)) می گفتند، و آنرا به علی (علیه السلام) بخشید، و گاهی که علی (علیه السلام) آنرا به سر می گذاشت و می آمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود علی دارد با ((سحاب)) می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۰

همیشه لباس را از طرف راست می پوشید و می گفت: ((الحمد لله الذی کسانی ما اواری به عورتی و اتجمل به فی الناس - حمد خدائی را که مرا به چیزی که عورتم را به آن پنهان کنم و خود را در بین مردم به آن زینت دهم پوشانید)) و وقتی لباسی از تن خود بیرون می کرد از طرف چپ آنرا از تن خارج می نمود، و هر وقت لباسی نو می پوشید، لباس کهنه اش را به فقیری می داد و می گفت: هیچ مسلمانی نیست که با لباس کهنه خود مسلمانی را پوشاند و جز برای خدا نپوشاند مگر اینکه آنچه را که از او پوشانیده از خودش در ضمانت خدا و حرز و خیر او خواهد درآمد، هم در دنیا و هم در آخرت.

و آن حضرت زیراندازی از پوست داشت که بار آن از لیف خرما بود، و در حدود دو ذراع طول و یک ذراع و یک وجب عرض داشت، و عبائی داشت که آنرا هر جا که می خواست بنشیند دو تا کرده و زیرش می گسترانیدند، و غالباً روی حصیر می خوابید. و از عادت آن جناب یکی این بود که برای حیوانات و همچنین اسلحه و اثاث خود اسم - می گذاشت، اسم پرچمش ((عقاب)) و اسم شمشیری که با آن در جنگ ها شرکت می فرمود ((ذوالفقار)) بود، شمشیر دیگرش ((مخدم)) و دیگری ((رسوب)) و یکی دیگر ((قضیب)) بود، و قبضه شمشیرش به نقره آراسته بود، و کمربندی که غالباً می بست از چرم و سه حلقه نقره بآن آویزان بود، اسم کمان او ((کتوم)) و اسم جعبه تیزش ((کافور)) و اسم ناقه اش ((عضباء)) و اسم استرش ((دلدل)) و اسم دراز گوشش ((یعفور)) و اسم گوسفندی که از شیرش می آشامید ((عینه)) بود، آفتابه ای از سفال داشت که با آن وضو می گرفت و از آن می آشامید و مردم چون می دانستند که آفتابه آن جناب مخصوص وضو و آشامیدنش است از این رو کودکان را به عنوان تیمن و تبرک می فرستادند تا از آن آفتابه بیاشامند و از آب آن به صورت و بدن خود بمالند، بچه ها هم بدون پروا از آن جناب چنین می کردند.

۷۴- و در جعفریات از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از شب کلاه هائی بسر می گذاشت که با دوخت خط خط شده بود تا آنجا که فرمود: برای آنحضرت زرهی بود که به آن می گفتند ذات الفضول و سه حلقه از نقره داشت یکی از جلو و دو تا از عقب، (الی آخر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۶۱: ۷۵- و در کتاب عوالی است که روایت شده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عمامه سیاهی داشت که گاهی به سر می گذاشت و با آن نماز می خواند. مؤلف: روایت شده که بلندی عمامه آن جناب به قدری بود که سه دور و یا پنج دور به سرش پیچیده میشد.

۷۶- و در کتاب خصال به سند خود از علی (علیه السلام) نقل می کند که در ضمن حدیث ((چهار صد کلمه)) فرموده: لباس پنبه ای پوشید که لباس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، چه آن جناب لباس پشمی و موئی نمی پوشیدند مگر به جهت ضرورت.

مؤلف: این روایت از صدوق نیز بدون ذکر سند نقل شده و همچنین صفوانی آنرا در کتاب التعریف نقل کرده و با همین روایت معنا روایتی که قبلاً گذشت که آن جناب لباس پشم می پوشید روشن می شود و منافاتی هم بین آن دو نیست.

۷۷- و در فقیه به سند خود از اسماعیل بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) از پدرش (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عصای کوچکی داشت که در پائین آن آهن بکار برده شده بود، و آن جناب به آن عصا تکیه می کرد و در نماز عید فطر و عید اضحی آن را به دست می گرفت.

مؤلف: این روایت را صاحب جعفریات نیز نقل کرده.

۷۸- و در کافی به سند خود از هشام بن سالم از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: انگشتر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از نقره بود.

۷۹- و در آن کتاب به سند خود از ابی خدیجه نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: نگین انگشتر باید که مدور

باشد همانطور که نگین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین بود.

۸۰- و در خصال به سند خود از عبدالرحیم بن ابی البلاد و از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو انگشتر داشت به یکی از آنها نوشته بود: ((لا اله الا الله محمد رسول الله)) و به دیگری نوشته بود: ((صدق الله)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۶۲

۸۱- و نیز در آن کتاب به سند خود از حسین بن خالد از ابی الحسن ثانی (علیه السلام) نقل می کند که در ضمن حدیثی فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین و حسن و حسین و همه ائمه معصومین (علیهم السلام) همیشه انگشتر را بدست راست خود می کردند.

۸۲- و در مکارم از امام صادق از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: انبیاء (علیهم السلام) پیراهن را قبل از شلوار می پوشیدند.

مؤلف: این روایت را صاحب جعفریات نیز نقل کرده و درباره معانی و آدابی که به آن اشاره شد اخبار زیاد دیگری هست که برای اختصار از نقل آن خودداری شد.

۸۳- و از جمله آداب آن حضرت درباره مسکن و متعلقات آن یکی همان مطلبی است که ابن فهد در کتاب التحصین خود گفته که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا رفت در حالتی که خشتی روی خشت نگذاشت.

۸۴- و در کتاب لب اللباب می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: مسجد مجالس انبیاء است.

۸۵- و در کافی به سند خود از سکونی از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی در تابستان بیرون می رفت روز پنج شنبه حرکت می کرد و اگر در زمستان می خواست از سرما برگردد روز جمعه برمی گشت. مؤلف: این روایت را صاحب خصال نیز بدون سند نقل کرده.

۸۶- و از کتاب العدد القویه تالیف شیخ علی بن الحسن بن المطهر برادر مرحوم علامه حلی (رحمه الله علیه) از حضرت خدیجه (علیها السلام) نقل شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی به خانه وارد می شد ظرف آب می خواست و برای نماز تطهیر می کرد، آنگاه برمی خاست دو رکعت نماز کوتاه و مختصر اقامه می کرد، سپس بر فراش خود قرار می گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۶۳

۸۷- و در کافی به سند خود از عباد بن صهیب نقل کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ وقت بر دشمن شیخون نمی زد.

۸۸- و در کتاب مکارم می گوید: فراش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عبائی بود، و متکایش از پوست و بار آن لیف خرما، شبی همین فراش را تا نمودند و زیر بدنش گسترده و آن جناب راحت تر خوابید. صبح وقتی از خواب برخاست فرمود: این فراش امشب مرا از نماز بازداشت، از آن پس دستور داد فراش مزبور را یک تا برایش بگسترانند، و فراش دیگری از چرم داشت که بار آن لیف، و هم چنین عبائی داشت که به هر جا نقل مکان می داد آن را برایش دو طاقه فرش می کردند.

۸۹- و نیز در کتاب مکارم از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هیچ وقت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از خواب بیدار نشد مگر آنکه بلافاصله برای خدا به سجده می افتاد.

۹۰- و از جمله آداب آن جناب در امر زنان و فرزندان است که در رساله محکم و متشابه سید مرتضی (علیه الرحمه) است، چه نامبرده به سندی که به تفسیر نعمانی دارد از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: جماعتی از اصحاب، زنان و غذا خوردن در روز و خواب در شب را بر خود حرام کرده بودند، ام سلمه داستانشان را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرد، حضرت برخاسته و نزد آنان آمد و فرمود: آیا به زنان بی رغبتید؟ من سراغ شان می روم و در روز هم غذا می خورم و در شب هم می

خوابم و اگر کسی از این سنت من دوری کند از من نخواهد بود...

مؤلف: این معنا در کتب شیعه و سنی بطرق زیادی نقل شده است.

۹۱- و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: از اخلاق انبیاء دوست داشتن زنان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۳

۹۲- و نیز در آن کتاب به سند خود از ((بکار بن کردم)) و عده بسیاری دیگر از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: روشنی چشم من در نماز و لذت من در زنان قرار داده شده. مؤلف: و قریب به این مضمون روایتی است که بطریق دیگری نقل شده.

۹۳- و در کتاب فقیه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر وقت می خواست با زنی تزویج کند کسی را می فرستاد تا آن زن را ببیند...

۹۴- و در تفسیر عیاشی از حسین بن بنت الیاس نقل می کند که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خداوند شب را و زنان را برای آرامش و آسایش قرار داده، و تزویج در شب و اطعام طعام، از سنت پیغمبر است. آداب آن حضرت در خوردنیها و آشامیدنیها

۹۵- و در خصال به سند خود از علی (علیه السلام) نقل میکند که در ضمن حدیث (چهار صد کلمه) فرمود: بچه های خود را در روز هفتم ولادت عقیقه کنید و به سنگینی موی سرشان نقره به مسلمانی صدقه دهید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم درباره حسن و حسین (علیهما السلام) و سایر فرزندان چینی کرد.

۹۶- و از جمله آداب آن حضرت در خوردنیها و آشامیدنیها و متعلقات سفره یکی آنست که در کتاب کافی آن را به سند خود از هشام بن سالم و غیر او از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ چیزی را دوست تر از این نمی داشت که دائما گرسنه و از خدا خائف باشد.

۹۷- و در کتاب احتجاج به سند خود از موسی بن جعفر از آبای گرامش از امام حسین (علیه السلام) حدیث طویلی نقل کرده که همه، جوابهایی است که علی (علیه السلام) در پاسخ سوالات مردی یهودی از اهل شام می داده، در ضمن می رسد به اینجا که یهودی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسید: مردم می گویند عیسی مردی زاهد بوده آیا همینطور است؟ حضرت فرمود: آری چنین است و لیکن محمد (صلی الله علیه و آله) از همه انبیاء زاهدتر بود، زیرا علاوه بر کنیهائی که داشت دارای سیزده همسر بود با اینهمه هیچ وقت سفره ای از طعام برایش چیده نشد و هرگز نان گندم نخورد و از نان جو هم هیچ وقت شکمش سیر نشد و سه شبانه روز گرسنه می ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۵

۹۸- و در امالی صدوق از عیص بن قاسم روایت شده که گفت: خدمت حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم حدیثی از پدرت روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از نان گندم سیر نشد، آیا این روایت صحیح است. فرمود: نه، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اصلا نان گندم نخورد، و از نان جو هم یک شکم سیر نخورد.

۹۹- و در کتاب دعوات قطب روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حال تکیه غذا نخورد مگر یک مرتبه که آنهم نشست و از در معذرت گفت: بار الها من بنده و رسول توام.

مؤلف: این معنا را کلینی و شیخ به طریق زیادی نقل کرده اند و هم چنین صدوق و برقی و حسین بن سعید در کتاب زهد.

۱۰۰- و در کافی به سند خود از زید شحام از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا از روزی که خداوند او را به نبوت مبعوث کرد و تا روزی که از دنیا رفت در حال تکیه غذا نخورد، بلکه مانند بردگان غذا میل می فرمود و مانند آنها می نشست، پرسیدم چرا؟ فرمود: برای اظهار کوچکی و تواضع در برابر خدای عزوجل.

۱۰۱- و در آن کتاب به سند خود از ابی خدیجه نقل کرده که گفت: ((بشیر دهان)) از ابی عبدالله (علیه السلام) پرسید آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حالی که به دست راست یا به دست چپ تکیه کرده غذا میل می فرمود؟ ابی خدیجه می گوید من هم در آن مجلس بودم امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه، رسول خدا در حال تکیه به طرف راست و یا به طرف چپ غذا میل نمی کرد و لیکن مثل بنده ها می نشست، من عرض کردم چرا؟ فرمود: برای تواضع در برابر خدای عزوجل.

۲۰۱- و در آن کتاب به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مثل بنده ها غذا میخورد، و مثل آنها بر روی زمین می نشست و غذا می خورد، و روی زمین می خوابید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۶

۱۰۳- و در کتاب احیاء العلوم می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی برای خوردن می نشست بین دو زانو و دو قدم خود را جمع می کرد، همانطوری که نمازگزار می نشیند، الا اینکه یکی از زانوها و قدمها را روی زانو و قدم دیگر می گذاشت، و می فرمود: من بنده ای هستم و لذا مثل بنده ها غذا می خورم و مثل آنان می نشینم.

۱۰۴- و صفوانی در کتاب التعریف از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی بر سر سفره غذا می نشست مثل بنده ای می نشست، و بران چپ خود تکیه می کرد.

۱۰۵- و در کتاب مکارم از ابن عباس نقل می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روی زمین می نشست و گوسفندان را بین دو پای خود گذاشته شیر آنها را می دوشید و اگر غلامی از آنحضرت دعوت می کرد می پذیرفت.

۱۰۶- و در محاسن به سند خود از حماد بن عثمان از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی غذا میل می فرمود انگشتان خود را می لیسید.

۱۰۷- و در احتجاج از کتاب موالیذ الصادقین نقل کرده که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تمامی انواع غذاها میل می فرمود، و هر چه را که خدا حلال کرده، با اهل بیت و خدمتگزاران خود و هر وقت که ایشان می خوردند می خورد، و هم چنین با کسی از مسلمانان که او را دعوت می کرد هم غذا می شد، هر چه آنان می خوردند می خورد و روی هر چیزی می خوردند می خورد مگر اینکه برای آنها میهمانی می رسید که در این صورت با آن میهمان غذا میل می فرمود - تا آنجا که می گوید: - و از هر غذائی، بیشتر آنها دوست می داشت که شرکت کنندگان در آن بیشتر باشند.

مؤلف: اینکه در این روایت داشت: و روی هر چیزی می خوردند می خورد، مقصود سفره و خوان و امثال آن است، و اینکه گفت: ((و ما اكلوا - و هر چه می خوردند))، ممکن است ((ما)) موصوله باشد، یعنی هر چیزی را که می خوردند، و ممکن است ((وقتی)) باشد یعنی تا هر وقت که می خوردند، و اینکه گفت: مگر اینکه برای آنها میهمانی می رسید، استثنائی است از اینکه گفت: با اهل بیت و خدمتگزاران خود غذا می خورد. و معنایش این است که مگر وقتی که میهمانی برای ایشان می رسید که در این صورت دیگر با اهل بیت خود غذا میل نمی فرمود، بلکه با میهمان غذا می خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۷

۱۰۸- و در کافی به سند خود از ابن قداح از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی با گروهی غذا میل می فرمود، اولین کسی بود که دست به غذا می برد و آخرین کس بود که دست بر میداشت و چنین می کرد تا همه مردم غذا بخورند و خجالت نکشند.

۱۰۹- و نیز در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده: شام انبیاء بعد از نماز عشا بوده شما هم شام خوردن را ترک نکنید که باعث خرابی بدن است.

۱۱۰- و نیز در کافی به سند خود از عبسه بن نجاد از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هیچ طعامی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حاضر نشد که در آن خرما باشد مگر اینکه ابتدا از آن خرما میل فرمود.



- ۱۱۱- و نیز در کافی و صحیفه الرضا به سند خود از آباء گرام آن حضرت نقل کرده که آن حضرت فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی خرما می خورد هسته آنرا پشت دست خود می گذاشت، آنگاه آنرا دور می انداخت.
- ۱۱۲- و در کتاب اقبال از جلد دوم تاریخ نیشابوری نقل کرده که در ضمن شرح حال حسن بن بشر به سند او نقل نموده که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بین هر دو لقمه، خدا را حمد می کرد.
- ۱۱۳- و در کافی به سند خود از وهب بن عبد ربه نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) را دیدم که خلال می کرد و من به او نگاه می کردم، حضرت فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همیشه خلال می کرد، و خلال، دهن را خوشبو می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۸
- ۱۱۴- و در کتاب مکارم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که هر وقت آب می آشامید ابتدا ((بسم الله)) می گفت - تا آنجا که می گوید: و آب را به طور مخصوصی می مکید و آنرا به پری دهان نمی بلعید و می فرم: درد کبد از همین قورت دادن است.
- ۱۱۵- و در کتاب جعفریات از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: چند بار تجربه کردم و دیدم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آب یا هر آشامیدنی دیگر را به سه نفس می آشامید و در ابتدای هر نفس ((بسم الله)) و در آخر آن ((الحمد لله)) می گفت، از سبب آن پرسیدم فرمود: حمد را به منظور ادای شکر پروردگار و ((بسم الله)) را به منظور ایمنی از ضرر و درد می گویم.
- ۱۱۶- و در کتاب مکارم می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در ظرف آشامیدنی نفس نمی کشید، و اگر می خواست نفس تازه کند ظرف را از دهنش دور می کرد و آنگاه تنفس می نمود.
- ۱۱۷- و در احیاء العلوم می گوید: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گوشت میل می فرمود سر خود را به طرف ظرف گوشت پائین نمی انداخت بلکه آنرا به طرف دهان خود می برد و آنرا بطور مخصوصی و با تمام دندانها می جوید، و مخصوصا وقتی گوشت میل می فرمود هر دو دست خود را به خوبی می شست آنگاه دست تر را به صورت خود می کشید.
- ۱۱۸- و در کتاب مکارم الاخلاق می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه رقم غذا میل می فرمود. مؤلف: طبرسی بعد از نقل این روایت اصنافی از طعام را که آن جناب میل میفرمود شمرده، از آن جمله نان و گوشت را بانواع مختلفش ذکر کرده و هم چنین خربره و شکر و انگور و انار و خرما و شیر و هریسه (گندم پخته) و روغن و سرکه و کاسنی و بادروج و کلم، و روایت شده که آن جناب از عسل خوشش می آمد و نیز روایت شده که در میان میوه ها انار را بیشتر دوست می داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۶۹
- ۱۱۹- و طوسی در کتاب امالی به سند خود از ابی اسامه از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: طعام رسول الله (صلی الله علیه و آله) - اگر به دستش می آمد - جو، و حلوایش خرما، و هیزم منزلهش پوست و برگ و شاخه درخت خرما بود.
- ۱۲۰- و در کتاب مکارم نقل می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) غذای داغ نمی خورد، و صبر می کرد تا خنک شود و می فرمود: خدای تعالی ما را آتش نخورانیده و غذای داغ برکت ندارد، و وقتی غذا میل می فرمود ((بسم الله)) می گفت و با سه انگشت و از جلو خود غذا می خورد، و از جلو کسی غذا بر نمی داشت، و وقتی سفره پهن می شد قبل از سایرین شروع می کرد، و با سه انگشت ابهام و انگشت پهلوی آن و انگشت وسط غذا می خورد، گاهی هم از انگشت چهارمی کمک می گرفت و با تمامی کف دست میخورد نه با دو انگشت، و می فرمود: غذا خوردن با دو انگشت، غذا خوردن شیطان است. روزی اصحابش فالوده آوردند و آن حضرت با ایشان تناول فرمود، پس از آن پرسید این فالوده از چه درست می شود؟ عرض کردند روغن را با عسل می گذاریم اینطور می شود، فرمود: طعام خویست.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نان جو را الک نکرده می خورد و هیچ وقت نان گندم نخورد، و از نان جو هم سیر نشد، و هیچ وقت بر خوان طعام غذا نخورد، بلکه روی زمین می خورد، خربزه و انگور و خرما می خورد و هسته آنرا به گوسفند می داد، و هیچ وقت سیر، پیاز، تره و عسلی که در آن مغفیر بود میل نمی فرمود، و ((مغفیر)) خلطی است که در بدن زنبور هضم نشده و در عسل می ریزد و بوی آن در دهن می ماند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ وقت غذائی را مذمت نفرمود، اگر آنرا دوست می داشت می خورد و اگر از آن خوشش نمی آمد نمی خورد و آنرا مذمت نمی کرد که دیگران هم نخورند، ظرف غذا را می لیسید و می فرمود: غذای آخر ظرف برکتش از همه آن غذا بیشتر است، وقتی هم که از غذا فارغ میشد هر سه انگشت خود را یکی پس از دیگری می لیسید و دست خود را از طعام می شست تا پاکیزه شود، و هیچ وقت تنها غذا میل نمی فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۷۰

مؤلف: اینکه راوی گفت: با سه انگشت ابهام و انگشت پهلوی آن و انگشت وسط می خورد، خواست تا رعایت ادب کند چون لفظ ((سبابه)) که انگشت پهلوی ابهام است مشتق از ((سب - ناسزا)) است، و اما اینکه روایت کرد که آن حضرت فالوده میل می فرمود، مخالف است با روایتی که صاحب کتاب محاسن آنرا با ذکر سند از یعقوب بن شعیب از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: در وقتی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بین چند نفر از اصحاب خود در میدان کوفه ایستاده بود شخصی طبقی فالوده به عنوان هدیه برایش آورد، حضرت به اصحاب خود فرمود مشغول شوید، خودش هم دست دراز کرد که میل کند ناگهان دست خود را کشید و فرمود: بیادم آمد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فالوده نخورد، از این جهت از خوردنش کراهت دارم.

۱۲۱- و در کتاب مکارم می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آشامیدنیها را هم در قدهای بلوری که از شام می آوردند و هم در قدهای چوبی و چرمی و سفالی می آشامید.

مؤلف: در کافی و محاسن نیز روایتی قریب به مضمون صدر این روایت نقل کرده، و در آن دارد که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دوست می داشت از قدهای شامی بیاشامد و می فرمود: این ظرف نظیف ترین ظرفهایی است که در دسترس شما است.

۱۲۲- و در کتاب مکارم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که آن حضرت با کف دست هم آب می خورد، آب را در دست میریخت و می فرمود هیچ ظرفی پاکیزه تر از دست نیست.

۱۲۳- و در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روزهای عید قربان دو قوچ ذبح می کرد یکی را از طرف خود و یکی دیگر را از طرف فقرای امتش.

۱۲۴- و از جمله آداب آن حضرت در خلوت - بنابر نقل شهید ثانی در کتاب شرح النفلیه - آن بود که احدی او را در حال بول کردن ندید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۷۱

۱۲۵- و در جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر وقت می خواست رفع حصر کند سر خود را با چیزی می پوشانید و بعد از قضای حاجت دفن می کرد، هم چنین اگر می خواست آب دهان بیندازد آنرا دفن می کرد، و هر وقت به مستراح می رفت سر خود را می پوشانید.

مؤلف: ساختن مستراح از مستحذات بعد از اسلام است، عرب قبل از اسلام مستراح نداشت و برای قضای حاجت به طوری که از بعضی از روایات استفاده می شود به صحرا می رفته اند.

۱۲۶- و در کافی به سند خود از حسین بن خالد از ابی الحسن ثانی (علیه السلام) نقل کرده که خدمتش عرضه داشتم: ما روایتی در دست داریم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در عین اینکه انگشترش در دست بود استنجا می کرد، و امیرالمؤمنین نیز چنین کاری می کرده، با اینکه نقش انگشتر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ((محمد رسول الله)) بوده آیا این روایات صحیح است؟ فرمود: آری، عرض کردم ما هم اینکار را می توانیم بکنیم؟ فرمود: آنان انگشتر را بدست راست می کرده اند و شما

بدست چپ ...

مؤلف: روایتی قریب به این مضمون در جعفریات و مکارم از کتاب لباس تالیف عیاشی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده .  
 ۱۲۷- و از جمله آداب آنحضرت در برخورد به مصیبت و بلا و مرگ عزیزان و متعلقات آن ، آنست که صاحب مکارم نقل کرده و گفته که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر وقت جوش کوچکی در بدن خود می دید به خدا پناه می برد و اظهار مسکنت در برابر او می نمود و خود را به او می سپرد، خدمتش عرضه می داشتند یا رسول الله! این جوش کوچک که چیز قابل توجهی نیست؟ میفرمود: آری، و لیکن خدا وقتی بخواهد درد کوچکی را بزرگ کند می تواند، چنانکه اگر بخواهد درد بزرگی را کوچک کند نیز می تواند.

۱۲۸- و در کافی به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: سنت این است که تابوت را از چهار طرفش بدوش بکشند و اگر بخواهند اطراف دیگرش را هم حمل کنند مستحب است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۷۲  
 ۱۲۹- و در کتاب قرب الاسناد از حسین بن طریف از حسین بن علوان از جعفر از پدر بزرگوارش (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: روزی حسن بن علی (علیهما السلام) با اصحاب خود نشسته بودند که ناگاه جنازه ای را عبور دادند، بعضی از اصحاب آن حضرت برخاسته به مشایعت آن جنازه رفتند ولی آن حضرت برخواست، وقتی جنازه را بردند بعضی به آن حضرت عرض کردند چرا شما برنخاستید، خدا شما را عاقبت دهد با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر وقت می دید جنازه ای را می برند برمی خاست، حسن بن علی (علیهما السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فقط یکبار برای جنازه برخاست آنهم روزی بود که جنازه مردی یهودی را می بردند و راه عبور هم تنگ بود و آن حضرت نمی توانست از راه جنازه به کناری برود، از روی ناچاری برخاست، برای اینکه نمی خواست جنازه بالای سرش باشد. ۱۳۰- و در کتاب دعوات قطب راوندی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی جنازه ای را مشایعت می فرمود، اندوه بر دلش مستولی می شد، و بسیار حدیث نفس می کرد، و خیلی کم حرف می زد.

۱۳۱- و در جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی می خواست بعد از دفن جنازه ای خاک بر آن بریزد تنها سه مشت خاک می ریخت .

۱۳۲- و در کافی به سند خود از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به مرده های بنی هاشم کارهای مخصوصی انجام می داد که نسبت به اموات سایر خانواده ها آن کارها را نمی کرد، از آن جمله وقتی به جنازه ای از بنی هاشم نماز می گزارد و قبرش را آب میپاشیدند حضرت دست خود را بر قبر می گذاشت به طوری که انگشتان مبارکش در گل فرو می رفت، بطوری که اگر غریب و یا مسافری از اهل مدینه به شهر مدینه وارد می شد و از قبرستان می گذشت و آن قبر تازه و اثر انگشتان را می دید، می فهمید که صاحب این قبر از بنی هاشم است و لذا می پرسید از آل محمد (صلی الله علیه و آله) چه کسی تازه از دنیا رفته؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۷۳

۱۳۳- شهید ثانی در کتاب مسکن الفواد از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی به صاحبان مصیبت تسلیت می داد می فرمود: ((آجر کم الله و رحمکم - خداوند اجرتان دهد و شما را رحم کند)) و وقتی کسانی را تبریک و تهنیت می داد می فرمود: ((بارک الله لکم و بارک الله علیکم - خداوند برای شما مبارک کند و آنرا برایتان مستدام بدارد)).

آداب آن جناب در وضو ساختن و غسل نمودن

۱۳۴- و از جمله آداب آن حضرت که آنرا در وضو و غسل رعایت می کرد که قطب در آیات الاحکام آنرا از سلیمان بن بریده از پدرش نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای هر نمازی وضوئی می گرفت تا آنکه سال فتح مکه فرا

رسید، از آن به بعد برای خواندن چند نماز به یک وضو اکتفا می کرد، عمر پرسید یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) می بینم کاری کردی که تاکنون نکرده بودی؟ فرمود: متوجهم و عمدا چنین می کنم .

۱۳۵- و در کافی به سند خود از زراره نقل کرده که گفت: حضرت ابی جعفر فرمود: آیا نمی خواهید وضوی رسول الله (صلی الله علیه و آله) را برایتان حکایت کنم؟ گفتیم: چرا، پس حضرت دستور داد قده کوچک و ضخیمی که مقدار کمی آب در آن بود آوردند، آن را جلو خود گذاشت و دو دست خود را بالا-زده، دست راست خود را در آن فرو برد و سپس فرمود: البته این وقتی است که دست پاک باشد، آنگاه آندست را پر از آب کرده بر پیشانی خود ریخت و گفت: ((بسم الله)) و آن آب را به اطراف محاسن خود جریان داده و بعدا یک مرتبه دست را به صورت و پیشانی خود کشید، سپس دست چپ را در آب فرو برد. و به پری آن آب به آرنج دست راست خود ریخت و کف دست چپ را به ساعد دست راست کشید به طوری که آب تا نوک انگشتان آن جریان یافت، آنگاه با دست راست کفی از آب پر کرده به آرنج چپ ریخت و آنرا با کف دست راست به ساعد و سر انگشتان دست چپ مرور داد و جلو سر و پشت پا را با تری دست چپ و بقیه تری دست راست مسح کرد، زراره می گوید: ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: خدا تک است و تک را دوست می دارد، از این جهت در وضو هم سه مشت آب بس است یکی برای صورت و دو تا برای دو ذراع و با تری دست راستت جلو سر و با بقیه آن پشت پای راست را مسح میکنی و با تری دست چپ پشت پای چپت را، زراره گفت: ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: مردی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسید وضوی رسول خدا چطور بود؟ آن حضرت همینطور که من برای شما حکایت کردم برای آن شخص حکایت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۷۴

مؤلف: و این معنا از زراره و بکیر و غیر ایشان و به طرق متعددی نقل شده، و همه آنها را کلینی و صدوق و شیخ و عیاشی و مفید و کراچکی و دیگران نقل کرده اند، و اخبار ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این باره مستفیض و نزدیک بتواتر است .

۱۳۶- و مفید الدین طوسی در امالی به سند خود از ابی هریره نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی وضو می گرفت در همه جای وضو اول سمت راست را می شست .

۱۳۷- و در تهذیب به سند خود از ابی بصیر نقل کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از وضو پرسیدم فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با یک مد آب (تقریباً یک چارک من تبریز) وضو می گرفت و با یک صاع (یک من تبریزی تقریباً) غسل می کرد.

مؤلف: نظیر این روایت به طریق دیگر از حضرت ابی جعفر نقل شده .

۱۳۸- و در عیون به سند خود از حضرت رضا و آن جناب از آبای گرامش در ضمن حدیث طویلی نقل فرموده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: ما اهل بیتی هستیم که صدقه بر ما حلال نیست و ما دستور داریم وضو را شاداب بگیریم، و ما هرگز الاغ را بر مادیان نمی کشیم .

۱۳۹- و در تهذیب به سند خود از عبدالله بن سنان از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: مضمضه (آب در دهان گرداندن) و استنشاق (آب در بینی کشیدن) از چیزهایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا سنت قرار داده .

۱۴۰- و در همان کتاب به سند خود از معاویه بن عمار نقل کرده که گفت: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با یک صاع غسل میکرد و اگر با او یکی از زنانش بودند با یک صاع و یک مد غسل می کردند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۷۵

مؤلف: این معنا را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل کرده، با این تفاوت که در روایت کلینی دارد هر دو از یک ظرف غسل می کردند. و همچنین شیخ هم بطریق دیگری آن را نقل کرده .

۱۴۱- و در جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد (علیهما السلام) از پدرش نقل کرده که فرمود: حسن بن محمد از جابر بن

عبدالله از چگونگی غسل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید. جابر گفت: رسول خدا با مشت سه مرتبه آب به سر خود می ریخت، حسن بن محمد گفت: موی من همینطور که می بینی زیاد و انبوه است. جابر گفت: ای آزاده! این حرف را مزن برای اینکه موی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از موی تو پرپشت تر و پاکیزه تر بود.

۱۴۲- و در کتاب الهدایه صدوق است که امام صادق (علیه السلام) فرموده: غسل جمعه سنتی است که بر مرد و زن و در خانه و در سفر واجب است - تا آنجا که می گوید - و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود: غسل روز جمعه هم مایه پاکیزگی بدن و هم کفاره گناهان بین دو جمعه است آنگاه فرمود: علت غسل جمعه این بود که انصار در ایام هفته به کار شتران رسیدگی به سایر اموال خود سرگرم بودند، جمعه که می شد با همان بدن کثیف خود به مسجد می آمدند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از بوی گند زیر بغلهای شان متاثر می شد از این رو دستور فرمودند که روز جمعه همگی غسل کنند و این خود باعث شد که غسل جمعه سنت شود.

مؤلف: و روایت شده که از جمله سنت های آن حضرت در غسل، غسل روز عید فطر و غسل در جمیع اعیاد و غسلهای دیگر بسیاری است که چه بسا به بعضی از آنها در آینده اشاره بکنیم ان شاء الله تعالی.

از جمله آداب حضرتش در نماز و ملحقات آن

۱۴۳- و از جمله آداب و سنن آن حضرت در نماز و ملحقات آن چیزی است که آن را در کافی به سند خود از فضیل بن یسار و عبد الملک و بکیر نقل کرده که گفتند: شنیدیم که امام صادق (علیه السلام) می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز مستحبی را مثل واجب و روزه مستحبی را مثل واجب به جا می آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۷۶

مؤلف: این مطلب را شیخ نیز روایت کرده.

۱۴۴- و نیز در کافی به سند خود از حنان نقل کرده که گفت: عمرو بن حرث از امام صادق (علیه السلام) - در حالی که من هم نشسته بودم - پرسید: فدایت شوم مرا از نماز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبر ده، حضرت فرمود: رسول خدا هشت رکعت نافله ظهر و چهار رکعت ظهر و هشت رکعت نافله عصر و چهار رکعت نماز عصر و سه رکعت مغرب و چهار رکعت نافله آن و چهار رکعت عشا و هشت رکعت نافله شب و سه رکعت وتر و دو رکعت نافله فجر و دو رکعت نماز صبح می خواند، عرض کردم، فدایت شوم اگر من بتوانم بیشتر از اینها نماز بخوانم خداوند مرا بخواندن نماز زیاد عذاب می کند؟ فرمود نه، و لیکن تو را عذاب می کند به ترک سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

مؤلف: از این روایت استفاده می شود که: دو رکعت نماز نشسته بعد از عشا یعنی ((عتمه)) جزو پنجاه رکعت نماز یومیه نیست بلکه متمم آن و برای این است که با آن بنابراین که دو رکعت نشسته یک رکعت ایستاده حساب می شود عدد نمازها به پنجاه و یک برسد و نیز برای این تشریح شده که بدل از نماز یک رکعتی وتر باشد، به این معنا که اگر کسی ده رکعت نافله شب را بخواند و مرگ مهلتش نداد که یک رکعت وتر را بخواند این دو رکعت نشسته عتمه به جای آن حساب شود، کما اینکه کلینی هم در کافی به سند خود از ابی بصیر از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: کسی که ایمان به خدا و روز جزا دارد هرگز تا نماز وتر نخوانده نمی خوابد، ابی بصیر می گوید عرض کردم: مقصود شما از وتر همان دو رکعت نشسته بعد از عشا است؟ فرمود: آری این دو رکعت یک رکعت حساب می شود و اگر کسی آن را بخواند و در آن شب مرگ او را از خواندن وتر باز بدارد مثل کسی می ماند که وتر را خوانده باشد اگر هم نمرد که آخر شب برخاسته وتر را می خواند، عرض کردم: آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم این دو رکعت را خواند؟ فرمود: نه، عرض کردم: چرا؟ فرمود: برای اینکه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی می آمد و می دانست که آیا امشب می میرد یا نه، دیگرانند که چنین علمی ندارند از همین جهت بود که خودش نخواند و به دیگران دستور دادت بخوانند... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۷۷

و ممکن است مقصود امام (علیه السلام) از اینکه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این دو رکعت نماز را نخواند، این باشد که آنحضرت دائما این نماز را نمی خواند، بلکه گاهی می خواند و گاهی نمی خواند، کما اینکه از بعضی از احادیث دیگر هم این معنا استفاده می شود، و با این احتمال، روایت ابی بصیر معارض و منافی با روایت دیگری که می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این نماز را می خواند نخواهد بود.

۱۴۵- و در تهذیب به سند خود از زراره نقل کرده که گفت شنیدم حضرت ابی جعفر (علیه السلام) می فرماید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در هیچ روزی تا ظهر نمی شد نمازی نمی خواند وقتی که ظهر می شد و به قدر نصف انگشت سایه می گشت هشت رکعت می خواند و وقتی سایه به قدر یک ذراع می شد نماز ظهر را می خواند بعد از نماز ظهر هم دو رکعت و قبل از نماز عصر دو رکعت می خواند تا آنکه سایه بقدر دو ذراع می شد آنوقت نماز عصر را بجا می آورد و وقتی آفتاب غروب می کرد نماز مغرب را و بعد از زوال سرخی شفق، عشا را می خواند و می فرمود: وقت عشا تا ثلث شب امتداد دارد، بعد از عشا نماز دیگری نمی خواند تا شب به نصف می رسید، آنگاه برمی خاست و سیزده رکعت نماز می خواند که سیزدهمی آن نماز وتر بود و دو رکعت از آن نافله صبح و وقتی فجر طالع و هوا روشن می شد نماز صبح را می خواند.

مؤلف: در این روایت تمامی نافله عصر را ذکر نکرده و مهم هم نیست چون از سایر روایات مقدار آن بدست می آید.

۱۴۶- و نیز در تهذیب به سند خود از معاویه بن وهب نقل می کند که گفت: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) در ضمن بیان چگونگی نماز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود: ظرف آب را رو پوشیده بالای سرش می گذاشتند و آن جناب مسواک خود را هم زیر رختخواب خود می گذاشت و می خوابید، تا چندی که خدا بخواهد، و وقتی از خواب بیدار می شد می نشست و نظری به آسمان می افکند و آیاتی را که در سوره آل عمران است یعنی آیات ((ان فی خلق السموات و الارض ...)) را می خواند سپس دندانها را مسواک کرده، تطهیر نموده و به مسجد می رفت و چهار رکعت نماز می خواند که رکوع هر رکعتش بقدر قرائت آن و سجودش بقدر رکوع آن طول می کشید، بحدی که مردم می گفتند کی سر از رکوع برمی دارد و به سجده می رود؟ و هم چنین سجده اش بحدی طولانی بود که گفته می شد چه وقت سر برمی دارد، آنگاه به بستر خود برمی گشت و تا خدا می خواست می خوابید، آنگاه بیدار شده می نشست و همان آیات را تلاوت نموده، چشم را به آسمان می انداخت، آنگاه مسواک زده تطهیر نموده و به مسجد می رفت، باز هم مثل بار اول چهار رکعت نماز می گذاشت، مجدداً به بستر خود مراجعت نموده، مقداری می خوابید، سپس بیدار شده نگاهی به آسمان انداخته و همان آیات را تلاوت می نمود، باز مسواک و تطهیر را انجام داده به مسجد تشریف می برد و یک رکعت نماز وتر و دو رکعت دیگر خوانده و برای نماز صبح بیرون می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۷۸

مؤلف: این معنا در کافی هم به دو طریق روایت شده.

۱۴۷- و روایت شده که آن جناب نافله صبح را در اول فجر مختصر می خواند و برای نماز صبح بیرون می رفت.

۱۴۸- و در محاسن به سند خود از عمر بن یزید از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هر کس در نماز وترش هفتاد مرتبه: ((استغفر الله ربی و اتوب الیه)) بگوید و بر این کار تا یکسال مداومت و مواظبت داشته باشد، خدای تعالی اسمش را در زمره کسانی می نویسد که در سحرها طلب مغفرت می کرده اند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم همینطور در نماز وترش هفتاد بار استغفار می کرد و هفت بار می گفت: ((هذا مقام العائد بک من النار - این موقف کسی است که از آتش دوزخ پناهنده تو شده است ...))

۱۴۹- و در فقیه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در قنوت وتر خود می گفت: اللهم اهدنی فیمن هدیت، و عافنی فیمن عافیت، و تولنی فیمن تولیت، و بارک لی فیما اعطیت، و قنی شر ما قضیت، انک تقضی و لا یقضی علیک، سبحانک رب



البيت ، استغفرک و اتوب اليک و او من بک و اتوکل عليک و لا- حول و لا- قوه الا- بک يا رحيم - پروردگارا، ما را به آنان که هدايتشان کردی هدايت کن و با آنان که عافيتشان دادی عافيت ده ، و با آنان که امورشان را خودت به دست گرفتی امور مرا هم عهده دار شو، و در آنچه مرا داده ای برکت قرار ده ، و مرا از شر قضا و قدری که گذراندي نگهدار، چون تویی که قضا بدست تو است و تویی که حکم می کنی و کسی نیست که عليه تو حکم کند، منزهی تو ای پروردگار خانه ، از تو طلب مغفرت می کنم ، و به تو رجوع می نمایم و به تو ايمان می آورم ، و بر تو توکل می کنم ، و حول و قوه ای نیست مگر از ناحیه تو ای خدای مهربان .))  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۷۹

۱۵۰- و در تهذيب به سند خود از ابی خديجه از ابی عبدالله (عليه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله) هر وقت ماه رمضان می شد نماز خود را بیشتر می کرد من نیز به آن می افزایم شما نیز بیفزائید.  
مؤلف : مقصود از این بیشتر کردن ، همان خواندن نماز هزار رکعتی (تراویح) است ، و این نماز، نافله ماه رمضان و غیر از پنجاه رکعت نافله های یومیه است ، و در کیفیت تقسیم کردن این هزار رکعت نماز، بر شبهای رمضان اخبار زیادی وارد شده . و از طریق امامان اهل بیت (عليهم السلام) وارد شده که رسول خدا این نمازها را بدون جماعت می خواند، و از خواندن آن به جماعت نهی می کرد، و می فرمود: در نافله جماعت نیست ، و برای آن جناب نمازهای مخصوص دیگری است که در کتابهای دعا از آن جناب نقل شده ، و چون از غرض ما در این مقام خارج بود از ذکرش خودداری نمودیم ، و هم چنین در نمازهای مستحبات و دعاها و اورادی است که اگر کسی بخواهد به آنها وقوف یابد باید به همان کتابها مراجعه کند.

۱۵۱- و در کافی به سند خود از یزید بن خلیفه نقل کرده که گفت : خدمت حضرت صادق (عليه السلام) عرض کردم : عمر بن حنظله درباره اوقات نمازها از شما برای ما مطالبی نقل کرده ؟ حضرت فرمود، او بر ما دروغ نمی بندد - تا آنجا که می گوید - عرض کردم عمر بن حنظله می گوید: وقت مغرب موقعی است که جرم آفتاب پنهان شود، چیزی که هست رسول خدا (صلى الله عليه و آله) در مسافرتها زمانی که با شتاب راه می پیمود، نماز مغرب را تاخیر می انداخت و آنرا با نماز عشا می خواند، امام فرمود: عمر بن حنظله درست گفته .

۱۵۲- و در تهذيب به سند خود از طلحه بن زید از جعفر بن محمد از پدر بزرگوارش (عليه السلام) نقل کرده که فرموده : رسول خدا (صلى الله عليه و آله) در شبهایی که باران می بارید نماز مغرب را مختصر می خواند و در خواندن عشا هم عجله می کرد و آنرا زودتر از وقت فضیلتش - یعنی با مغرب - می خواند و می فرمود: کسی که به مردم رحم نکند در حقش رحم نمی کنند.  
۱۵۱- و نیز در تهذيب به سند خود از ابن ابی عمیر از حماد از حلبی از امام صادق (عليه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله) وقتی که در سفر بود و هم چنین در مواقعی که کار فوری داشت ، ظهر و عصر را با هم می خواند و هم چنین بین مغرب و عشا فاصله نمی انداخت ،... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۸۰

مؤلف : در این باره روایات زیادی است که مرحوم کلینی ، شیخ و فرزندش و شهید اول (رحمهم الله) آنها را نقل کرده اند.

۱۵۴- و در کتاب فقیه به سند خود از معاویه بن وهب از ابی عبدالله (عليه السلام) نقل کرده که فرمود: بسیار می شد که موزن در گرمای ظهر می آمد دنبال رسول خدا (صلى الله عليه و آله) ، حضرت می فرمود: ((اِبرِد، اِبرِد - بگذار هوا خنک شود)).

مؤلف : صدوق (عليه الرحمه) میگوید: معنی اینکه فرمود: ((اِبرِد، اِبرِد)) این است که بشتاب بشتاب ، و گویا نامبرده کلمه مزبور را از ((برید)) گرفته ، و ظاهر روایت این است که مراد از کلمه ((اِبرِد، اِبرِد)) تاخیر انداختن تا خنک شدن هوا و کاسته شدن شدت گرما است ، چنانکه این ظهور را روایت کتاب علاء از محمد بن مسلم هم تایید می کند، چه در آن روایت محمد بن مسلم می گوید: حضرت ابی جعفر (عليه السلام) در مسجد رسول خدا (صلى الله عليه و آله) از کنار من گذشت ، در حالی که من نماز می خواندم ، بعدا روزی مرا دید و فرمود: هیچ وقت نماز واجب را در آن وقتی که می خواندی مخوان ، آیا نماز را در آن شدت گرما

می خوانی؟! عرض کردم نماز واجب نبود نافله بود.

۱۵۵ - در کتاب احیاء العلوم آمده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ وقت در نماز کسی به خدمتش نمی آمد و در کنارش نمی نشست مگر اینکه برای خاطر او نماز را کوتاه می کرد و متوجه او می شد و می فرمود: آیا حاجتی داری؟ پس از آنکه حاجت او را برمی آورد مجدداً به نماز می ایستاد.

۱۵۶ - و در کتاب زهد النبی تالیف جعفر بن احمد قمی است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی به نماز می ایستاد از ترس خدا رنگش می پرید، و از اندرون دل و قفسه سینه اش صدائی نظیر صدای اشخاص خائف و وحشت زده شنیده می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۸۱

مؤلف: این معنا را ابن فهد و دیگران هم نقل کرده اند.

۱۵۷ - و نیز در احیاء العلوم می گوید: در روایت دیگری دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی که نماز می خواند مانند پارچه ای می شد که در گوشه ای افتاده باشد.

۱۵۸ - و در بحار می گوید: عایشه گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای ما و ما برای او سخن می گفتیم، همینکه موقع نماز می شد حالتی به خود می گرفت که گوئی نه او ما را می شناخته و نه ما او را می شناخته ایم.

۱۵۹ - و مفید الدین طوسی در کتاب مجالس به سند خود که آن را منتهی به علی (علیه السلام) کرده، نقل نموده که آن جناب وقتی که ولایت مصر را به محمد بن ابی بکر داد، دستور العملی به او مرحمت نمود، و در ضمن آن فرمود: مواظب رکوع و سجود خودت باش، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از همه مردم نمازش کامل تر و در عین حال اعمالش در نماز از همه سبک تر و کمتر بود.

۱۶۰ - و در کتاب جعفریات به سند خود از جعفر بن محمد از آبای گرامش از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هر وقت دهن دره و خمیازه رسول خدا را می گرفت آن جناب آنرا با دست راست خود رد می کرد. مؤلف: در کتاب دعائم نیز روایتی نظیر این روایت نقل شده.

۱۶۱ - و در کتاب علل به اسناد خود از هشام بن حکم از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) حدیثی نقل کرده که در ضمن آن گفته است: خدمت آن حضرت عرض کردم به چه علت باید در رکوع بگویند: ((سبحان ربی العظیم و بحمده)) و لیکن در سجود گفته شود: ((سبحان ربی الاعلی و بحمده)) فرمود: ای هشام وقتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به معراج بردند و در آنجا نماز گذاشت و ذکر گفت و از عظمت خداوند دید آنچه را که دید بندهای بدنش مرتعش شد و بدون اختیار به حالت رکوع درآمد، و در آن حال گفت: ((سبحان ربی العظیم و بحمده)) وقتی که از آن حالت برخاست نظرش به عظمت خدای خود در مکان بلندتری که از آن بلندتر تصور نمی شود افتاد و بدون اختیار صورت خود را به خاک نهاد و گفت: ((سبحان ربی الاعلی و بحمده)) و هم چنین تکرار می کرد تا پس از گفتن هفت مرتبه قدری از آن رعبی که دلش را پر کرده بود کاسته گردید، از این جهت در امتش هم این دو ذکر سنت شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۸۲

۱۶۲ - و در کتاب تنبیه الخواطر تالیف شیخ ورام بن ابی فراس از نعمان نقل می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همیشه صفوف نماز ما را منظم می فرمود به طوری که اگر تیری رها می شد فاصله نیمه از آن تیر یکسان بود تا اینکه رفته رفته برای همه عادت شد، اتفاقاً روزی به مسجد تشریف آورد و به نماز ایستاد، خواست تا تکبیره الاحرام بگوید متوجه شد که مردی سینه اش جلوتر از سایرین است، فرمود: بندگان خدا صفوف خود را منظم کنید و گرنه میان شما اختلاف خواهد افتاد.

۱۶۳ - و نیز در همان کتاب از ابن مسعود نقل می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دست به شانه های ما می گذاشت و ما را پس و پیش می کرد و می فرمود: منظم بایستید و گرنه اگر در ایستادن اختلاف داشته باشید دلهایتان هم مختلف

خواهد شد...

۱۶۴ - و در فقیه به سند خود از داود بن حصین از ابی العباس از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در ماه رمضان در دهه اول معتکف شد، سال بعد از دهه دوم اعتکاف کرد، ولی پس از آن همیشه در دهه سوم اعتکاف می کرد.

۱۶۵ - و نیز در فقیه می گوید امام صادق (علیه السلام) فرموده: جنگ بدر در ماه رمضان اتفاق افتاد، در آنسال رسول الله اعتکاف نکرد، سال بعد که شد آن جناب دو دهه اعتکاف کرد، یکی برای همان سال یکی هم برای قضای اعتکاف سال پیش . مؤلف: کلینی هم در کافی این روایت را نقل فرموده .

۱۶۶ - و نیز در کافی به سند خود از حلبی از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی که دهه آخر (ماه رمضان) می شد در مسجد اعتکاف می کرد، و برایش خیمه ای موئی می زدند، و در آن ایام لحاف و بسترش را برمی چیدند، بعضی از اصحابش گفته اند که: از زنان هم کناره می گرفت و لیکن امام صادق فرمود: این حرف صحیح نیست و از زنان کناره گیری نمی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۸۳

مؤلف: این معنا در روایات زیاد دیگری هم وارد شده، و مقصود از کناره گیری از زنان به طوری که می گویند و روایات هم بر آن دلالت دارد آمیزش و معاشرت با آنان است نه جماع .

روزه گرفتن آن حضرت

۱۶۷ - و از جمله آداب و سنن آن حضرت در روزه گرفتن آنست که صاحب فقیه به سند خود از محمد بن مروان نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک مرتبه آن قدر زیاد روزه می گرفت که می گفتند: دیگر افطار نمی کند و یک مرتبه آن قدر پشت سر هم افطار می کرد که می گفتند دیگر روزه نمی گیرد، بعضی از اوقات هم یک روز روزه می گرفت و یک روز افطار می کرد، بعضی از اوقات تنها روزهای دوشنبه و پنجشنبه را روزه می گرفت تا آنکه باینجا رسید که در هر ماه تنها سه روز یعنی پنجشنبه اول ماه و چهارشنبه وسط ماه و پنجشنبه آخر ما را روزه می گرفت . و می فرمود: اگر کسی اینچنین روزه بگیرد مثل این است که تمام عمرش روزه بوده، آنگاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: پدرم بارها می فرمود: هیچ کسی نزد خدا دشمن تر و مبعوض تر از کسی نیست که وقتی به او می گویند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین و چنان میکرد و مثلاً زیاد روزه نمی گرفت و تو چرا این قدر روزه می گیری و نماز می خوانی در جواب بگوید: خدا مرا بخواندن نماز زیاد و گرفتن روزه بسیار عذاب نخواهد کرد، زیرا معنی این حرف این است که رسول خدا بیش از آن نمی توانسته عبادت کند.

۱۶۸ - و در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در اوائل بعثت روزه گرفتنش اینطور بود که یک مدت آنقدر پی در پی روزه می گرفت که می گفتند هیچ روزی را بدون روزه بسر نمی برد، و مدتی دیگر آنقدر پی در پی روزه بود که گفته می شد: روزه نمی گیرد، آنگاه این رویه را ترک کردند و مدتی یک روز در میان روزه می گرفتند کما اینکه روزه حضرت داود هم همین طور بوده، پس از مدتی این را نیز ترک کرد و مدتی همان ایام البیض هر ماه را روزه بود، در آخر این را نیز ترک کرد و سه روزی را که در ایام البیض روزه می گرفت در دهه های ماه تقسیم کرده یکی را در پنجشنبه دهه اول و یکی در چهارشنبه دهه دوم و یکی در پنجشنبه دهه سوم می گرفت و تا زنده بود این رویه را داشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۸۴

مؤلف: مطابق مضمون این روایت، روایات بسیار زیادی در دست هست .

۱۶۹ - و نیز در کافی به سند خود از عبسه عابد نقل کرده که گفت: رسول خدا از دنیا رحلت فرمود در حالی که رویه اش در

روزه داشتن این بود که ماه شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه می گرفت .

۱۷۰ - و در کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی از علی بن نعمان از زرعه از سماعه نقل شده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ماه شعبان را هم روزه می گرفت؟ فرمود: آری و لیکن همه آن ماه روزه نمی گرفت . پرسیدم : چند روز از آنرا می خورد؟ فرمود: می خورد. سه مرتبه سوال مزبور را تکرار کردم و آن جناب جواب بیشتری به من نداد. سپس سال بعد همان مسأله را پرسیدم و امام همان جواب را تکرار نمود....

۱۷۱ - و در کتاب مکارم از انس نقل می کند که گفت : غذای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شربتی بود که در افطار می آشامید، و شربتی که آنرا در سحر می خورد، خیلی از اوقات این شربت عبارت بود از شیر و خیلی از اوقات مقداری آب بود که در آن نان را حل کرده بودند،...

۱۷۲ - و در کافی به سند خود از ابن قداح از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول خدا در روزهایی که روزه می گرفت اولین چیزی که با آن افطار می فرمود خرما می تازه و یا خرما می خشک بود.

۱۷۳ - و نیز در کافی به سند خود از سکونی از جعفر از پدرش (علیهما السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی روزه می گرفت و برای افطار بشیرینی دست نمی یافت با آب افطار می کرد، و در بعضی از روایات دارد که با کشمش افطار می فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۸۵ :

۱۷۴ - و در کتاب مقنعه از آل محمد (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرموده اند: مستحب است اینکه روزه دار سحری بخورد و لو به شربتی از آب، و روایت شده که بهترین سحری ها خرما و قاووت است، زیرا پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در سحر آن دو را استعمال می فرمود.

مؤلف : تا اینجا سنت های جاری آن حضرت بود در باب روزه، و البته سنت هائی هم مخصوص به خود داشت، از آن جمله ((روزه وصال)) است که عبارت است از روزه بیشتر از یک روز به طوری که در میان آنها افطار نشود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خودش چنین روزه ای داشت و لیکن امت را از آن نهی می کرد و می فرمود: شما طاقت آن را ندارید، و اگر می بینید که من روزه وصال می گیرم و چند روز پی در پی بدون افطار و سحر بسر می برم برای این است که خدای تعالی مرا از غذاهای آسمانی خود سیر و از شرابه های بهشتیش سیراب می سازد.

۱۷۵ - و در کتاب مکارم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که بیشتر اوقات و از هر غذا بیشتر ((هریسه)) را مخصوصا در سحرها میل می فرمود.

۱۷۶ - و در فقیه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی که ماه رمضان فرا می رسید تمامی اسیرهای جنگی را آزاد و بتمامی سائل ها عطیه می داد. ۱۷۷ - و در کتاب دعائم از علی (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دهه آخر رمضان به کلی لحاف و تشک خود را جمع می کرد و به عبادت می پرداخت، و در شب بیست و سوم اهل خانه خود را بیدار می کرد و در آنشب آب به روی خوابیده ها می پاشید تا خواب از سرشان برود، و هم چنین فاطمه زهرا (س) احدی از اهل خانه خود را اجازه نمی داد که در آنشب بخوابند، و برای اینکه خوابشان نبرد غذای کمتری به آنان می داد، و از روز خود را برای شب زنده داری آن شب آماده می کرد، و می فرمود: محروم است کسی که از خیرات امشب استفاده نکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۸۶ :

۱۷۸ - و در کتاب المقنع گفته است : سنت در افطار عید قربان این است که بعد از نماز انجام شود و در عید فطر قبل از نماز.

جمله ای از آداب آن جناب در قرائت قرآن و دعا

۱۷۹ - و از جمله آداب آن حضرت درباره قرائت قرآن و دعا آنست که شیخ در کتاب مجالس به سند خود از ابی الدنیا از امیرالمؤمنین

منین (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ امری او را از تلاوت قرآن باز نمی داشت مگر جنابت .

۱۸۰ - و در مجمع البیان از ام سلمه نقل می کند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قرائت خود را آیه آیه وقف می کرد.  
 ۱۸۱ - و در تفسیر ابو الفتوح می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از رختخواب بر نمی خواست مگر اینکه مسبحات را تلاوت می کرد و می فرمود: در این چند سوره آیه ایست که فضلش از هزار آیه بیشتر است ، پرسیدند مسبحات کدامند؟ فرمود: سوره حدید، حشر، صف ، جمعه و تغابن است .  
 مؤلف : این معنا در مجمع البیان از عریاض بن ساریه نیز روایت شده .

۱۸۲ - و در کتاب درر اللثالی تالیف ابن ابی جمهور از جابر نقل شده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ وقت نمی خوابید مگر اینکه سوره تبارک و الم تنزیل را می خواند.

۱۸۳ - و در مجمع البیان می گوید: روایت شده که علی بن ابیطالب فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سوره ((سبح اسم ربك الاعلی)) را دوست می داشت و اولین کسی که ((سبحان ربی الاعلی)) گفت ، میکائیل بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۸۷

مؤلف : همین روایت را مجلسی در اولین حدیث از بحار از در المنثور نقل کرده ، و در این میان اخبار دیگری راجع به دعاهائی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در موقع خواندن قرآن و یا در موقع تلاوت سوره ها و یا آیات مخصوصی می خواند در دست هست که اگر کسی بخواهد از آنها اطلاع حاصل کند باید به کتبی که متعرض آن است مراجعه نماید.  
 آن حضرت دارای خطبه ها و بیاناتی است که در آن مردم را به تمسک به قرآن و تدبر در آن ترغیب و به اهداء به هدایت و استتاره از نور آن تحریص می فرماید، و خود آن جناب به طریق اولی به آنچه که در این باره توصیه می فرمود عمل می کرد، و از همه پیش قدم تر و سریع تر به سوی خیرات بود، همو بود که می فرمود: سوره هود مرا پیر کرد. و البته مقصود آن جناب آیه ((فاستقم كما امرت)) است .

کما اینکه از ابن مسعود هم قریب به این مضمون روایت شده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مرا دستور دادند که مقداری از قرآن را بخوانم ، و من چند آیه ای از سوره یونس برایش تلاوت کردم تا آنکه رسیدم به این جمله : ((و ردوا الی الله مولیهم الحق...))، دیدم که اشک در دو چشمان نازنینش حلقه زد.

این بود پاره ای از آداب و سنن آن حضرت که ما آنرا از رساله ای که سابقا درباره سنن آن حضرت تالیف کرده بودیم انتخاب نموده ، در اینجا ذکر نمودیم ، و در کتب شیعه و سنی روایات مستفیضه ای در این باره نقل شده که البته آیات الهی قرآن نیز آنرا تأیید می کند و هیچیک از آنها را رد و انکار نمی نماید. و خداوند راهنما است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۸۸  
 گفتاری پیرامون بندگی و بنده داری

خدای تعالی در سوره مائده می فرماید: ((ان تعذبهم فانهم عبادك)) و این کلام خلاصه ایست از معنای رقیب و بندگی ، گرچه در قرآن کریم آیاتی که متضمن این معنا هستند بسیار است ، لیکن جمله کوتاه فوق نفوذ تصرفات خود مختارانه مولا را در عبد تعلیل می کند و مشتمل است بر دلیلی که می رساند هر جا و در حق هر کسی بندگی تصور شود حق مسلم و عقلی مولا است که در آن بنده به عذاب تصرف کند، برای اینکه فرض شد که مولا و مالک اوست ، و عقل همینطور که شکنجه و سایر تصرفات و تکالیف شاقه را برای مولی و نسبت به عبد خود تجویز می کند و چنین حقی را به او می دهد، تصرفات غیر شاقه را نیز برای او مباح می داند، پس عقل حکم می کند به اینکه مولا می تواند بهر نحوی که بخواهد در بنده خود تصرف کند، و تنها تصرفاتی را تجویز نمی کند که زشت و مستهجن باشد، آنهم نه از جهت رعایت حال و احترام بنده ، بلکه از جهت رعایت احترام خود مولی و اینکه

اینگونه تصرفات زینده ساحت مولویت نیست، و لازمه این معنا این است که بنده نیز باید در آنچه که مولایش او را بدان تکلیف کرده و از او خواسته اطاعت و پیروی کند، و برای او در هیچ عملی که خوش آیند مولایش نیست هیچگونه استقلالی نخواهد بود، چنانکه آیه شریفه ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)) نیز تا اندازه‌ای به این معنا اشاره دارد و همچنین آیه شریفه ((ضرب الله مثلا عبدا مملو کا لا یقدر علی شیء و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ینفق منه سرا و جهرا هل یتوون)).

و ما اگر بخواهیم جهاتی را که قرآن شریف در مسأله عبودیت متعرض شده همه را مورد بحث قرار دهیم باید که در طی چند فصل راجع به آن بحث کنیم.

اعتبار عبودیت برای خدای سبحان

۱ - اعتبار عبودیت برای خدای سبحان: در قرآن کریم آیات بسیار زیادی است که مردم را بندگان خدا حساب کرده، و اساس دعوت دینی را بر همین مطلب بنا نهاده که مردم همه بنده و خدای تعالی مولای حقیقی ایشان است، بلکه چه بسا از این نیز تعدی کرده و همه آنچه را که در آسمانها و زمین است به همین سمت موسوم کرده، نظیر همان حقیقتی که از آن به اسم ملائکه تعبیر شده، و حقیقت دیگری که قرآن شریف آنرا جن نامیده و فرموده: ((ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبدا)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۸۹

و جهت اینکه بندگی تنها باید برای خداوند اعتبار شود از تجزیه و تحلیل خود معنای عبودیت به دست می‌آید، چه اگر ما معنای عبودیت را به اجزای اصلی اش تجزیه کنیم و خصوصیات زائدی را که در خصوص مخلوقات صاحب عقل عارض بر معنای اصلی آن می‌شود طرح کنیم بدون تردید حکم به اعتبار عبودیت و وجوب بندگی برای خدا خواهیم نمود، برای اینکه ما اگر به بعضی از بنی نوع خود اطلاق بنده و عبد می‌کنیم یا می‌کردیم، برای این بود که می‌دیدیم نامبردگان نه تنها مالک چیزی نیستند بلکه خودشان هم ملک غیرند، ملکی که تجویز میکند که آن غیر یعنی همان کسی که مالک و مولای عبد است در عبد خود بهر طوری که بخواهد تصرف کند، ملکی که هر گونه استقلالی را از عبد و از اراده و عملش سلب می‌کند، وقتی معنای عبودیت در بین خود ما افراد بشر این باشد معلوم است که معنای تام و تمامش بر ما نسبت به خدا صادق خواهد بود.

بلکه اگر دقت بیشتری در معنای عبودیت شود یقینا حکم خواهیم کرد به اینکه علاوه بر افراد بشر تمامی موجودات صاحب شعور و اراده بنده خدای سبحانند، زیرا خدای سبحان به تمام معنای کلمه و حقیقتا مالک هر چیزی است که کلمه ((شیء - چیز)) بر آن اطلاق می‌شود، چه هیچ موجودی جز خدای سبحان، خود و غیر خود را و همچنین نفع و ضرری را و مرگ و حیات و نشوری را مالک نیست. و خلاصه در عالم هستی هیچ چیزی نه در ذات و نه در وصف و نه در عمل استقلال ندارد و مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیک کند، البته تملیکی که مالکیت خود او را باطل نمی‌کند، و نظیر تملیک‌های ما انتقال ملکیت از مالک به غیر مالک نیست، بلکه بعد از تملیک هم باز خود او مالک آن چیزی که تملیک کرده و همچنین قادر بر آن چیزی که بندگان را بر او قدرت داده هست: ((و هو علی کل شیء قدیر)) و ((بکل شیء محیط)).

سلطنت حقیقی و مالکیت واقعی پروردگار منشاء وجوب انقیاد موجودات در برابر اراده او است

و همین سلطنت حقیقی و مالکیت واقعی پروردگار منشاء وجوب انقیاد موجودات و مخصوصا آدمیان در برابر اراده تشریحی او و دستوراتی است که خداوند بر ایشان مقرر فرموده، چه دستوراتی که درباره کیفیت عبادت و سنتش داده و چه قوانینی که باعث صلاح امر آنان و مایه سعادت دنیا و آخرت شان می‌باشد جعل فرموده.

خلاصه اینکه صاحبان عقل از انس و جن و ملک همه ملک خدایند و خدا هم مالک تکوینی و به وجود آورنده ایشان است و به همین جهت همه بندگان او ذلیل و زبون حکم و قضای اویند، چه او را بشناسند چه نشناسند و چه اینکه تکالیفش را اطاعت کنند و چه اطاعت نکنند و هم مالک تشریحی ایشان است، مالکیتی که به او حق می‌دهد همه را به اطاعت خود در آورد، و همه را



محکوم به تقوا و عبادت خود کند، و فرق این مالکیت و مولویت از نظر حکم با مالکیت و مولویتی که در میان ما مردم معمول و دائر است و همچنین فرق آن بندگی و عبودیت با بندگی و بردگی افراد بشر نسبت به یکدیگر این است که از آنجائی که خدای سبحان مالک تکوینی و علی الاطلاق است و کسی جز او مالک نیست از این جهت جایز نیست که در مرحله عبودیت تشریحی - نه تکوینی - کسی جز او پرستش شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۰

چنانکه خودش فرمود: ((و قضي ربك ان لا- تعبدوا الا- اياه)) به خلاف سایر مولاها که اطاعت کردن و فرمان برداری آنان به استحقاق ذاتی شان نیست، بلکه به خاطر مالکیت شان می باشد و مالکیت شان هم ذاتی نیست، بلکه مالکیت اینجا به معنی غلبه بر دیگران به سببی از اسباب است.

فرق دیگر این دو سنخ مالکیت این است که خدای تعالی از این جهت که در بندگان مملوکش کسی و چیزی نیست که مملوک او نباشد و خلاصه چنان نیست که بعضی در هستی خود مملوک او باشند و بعضی نباشند، بلکه تمامی موجودات از جهت ذاتشان و صفات و احوال و اعمالشان مملوک تکوینی اویند، از این جهت خدای تعالی مالک تشریحی به تمام معنای آنان نیز هست، و لذا به بندگی دائمی آنان و عبودیتی که جمیع شوون آنان را فرا گیرد حکم کرده، و دیگر نمی توانند بعضی از عبادت خود را برای خدا و بعضی را برای غیر خدا انجام دهند. به خلاف مالکیت و بندگی دائر در بین افراد بشر که در این مالکیت مالک نمی تواند هر رقم تصرفی که می خواهد در عبد خود بکند، چون مالک به تمام معنا و مالک جمیع شوون عبد نیست (دقت فرمائید).

و این همان معنائی است که امثال آیه: ((ما لكم من دونه من ولی و لا شفیع)) و آیه ((و هو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاولی و الاخره و له الحكم)) و آیه ((یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض له الملک و له الحمد و هو علی کل شیء قدير)) اطلاقش بر آن دلالت میکند، و به هر تقدیر روشن شد که عبودیتی که نسبت به خدای تعالی معتبر است همان معنائی است که از تجزیه و تحلیل و عبودیت معتبر بین عقلا در مجتمع انسانی شان گرفته می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۱

خلاصه کلام اینکه این عبودیت معنائی است که ریشه آن در مجتمعات بشری نیز هست، اکنون باید در این ریشه بحث و نظر کرد و دید که به چه جهت بعضی از افراد بشر بعضی دیگر را بنده خود گرفته اند؟

برده گیری و اسباب آن

۲- برده گیری و اسباب آن: تا آنجا که تاریخ بشریت نشان می دهد از زمانهای قدیم تا حدود هفتاد سال قبل مساءله برده گیری و خرید و فروش افرادی از جنس بشر به نام غلام و کنیز مساءله ای دائر و معروف در بین مجتمعات بشری بوده، و شاید امروزه هم در بین بعضی از قبائل دور افتاده و عقب مانده آفریقا و آسیا معمول باشد، و این مساءله همانطور که گفتیم آنقدر سابقه دار و قدیمی است که نمی توان ابتدائی تاریخی برای آن پیدا کرد، ولی تاریخ این معنا را نشان می دهد که مساءله بردگی دارای نظام مخصوصی در میان همه ملتها بوده و مقررات مخصوصی داشته است.

و معنای اصلی آن این بوده که انسان در تحت شرایط مخصوصی آزادیش سلب شده و بصورت متاعی که قابل ملکیت است مانند سایر اجناس و متاعهائی که به مالکیت درمی آید از قبیل حیوانات و نباتات و جمادات درآید، و معلوم است که اگر انسانی مملوک شد دیگر اختیاری از خود ندارد، چون اعمال و آثار او نیز به ملکیت غیر درآمده و آن غیر هر طوری که بخواهد می تواند در اعمال و آثار او تصرف کند این آن سنتی بوده که گفتیم ملتها در بردگان اجرا می کرده اند، چیزی که هست باید گفت مساءله برده گیری متکی به اراده جزافی و علی الاطلاق و بدون هیچ قید و شرطی هم نبوده، و خلاصه اینطور هم نبوده که هر کس هر که را که دوست می داشته برده خود می کرده و یا هر که را که دلش می خواسته می فروخته و یا می بخشیده، گر چه در بین قوانینی که در نظام بردگی اجرا می شده امور جزافی زیادی به حسب اختلاف آراء و عقاید اقوام و سنن آنها دیده می شود، بلکه ریشه و اساس آن مبتنی بر نوعی غلبه و تسلط بوده است، نظیر غلبه در جنگ که مجوز این می شده که غالب و فاتح نسبت به مغلوب هر

کاری که می خواهد بکند، بکشد، اسیر کند، از او پولی گرفته و رهایش سازد. و نظیر غلبه به ریاست که رئیس در حوزه ریاستش هر چه می خواسته می کرده، و همچنین نظیر غلبه و قهری که پدر نسبت به فرزند داشته و پدر را از نظر اینکه فرزند را تولید کرده ولی امر او دانسته و بوی حق می داده که نسبت به طفل ضعیف خود هر کاری که دلش بخواهد بکند حتی او را بفروشد و یا به دیگران ببخشد و یا با فرزندان دیگران تبدیلیش کند و یا به طور موقت عاریه اش دهد و یا بلای دیگری بر سرش آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۲

و ما در اباحت گذشته مکرر گفتیم که بطور کلی مسأله مالکیت در مجتمع انسانی مبنی است بر غریبه ای که در هر انسانی تمام قدرت بر انتفاع از هر چیزی که ممکن است به وجهی از آن انتفاع برد وجود دارد، و انسان که مسأله استخدام، جبلی و طبیعی اوست در راه بقای حیات خود هر چیزی را که بتواند استخدام نموده از منافع وجودی آن استفاده می کند چه از مواد اولیه عالم و چه عناصر و چه مرکبات گوناگون جمادی و چه حیوانات و چه انسانی که هم نوع خود او و در انسانیت مثل اوست، و اگر احساس احتیاج به مسأله اشتراک در زندگی نبود آرزوی جلیش این بود که همه افراد هم نوع خود را استثمار نماید، لیکن همین احتیاج مبرمش به اجتماع و تعاون در زندگی او را مجبور به قبول اشتراک با سایر هم نوعهای خود در عمل و تحصیل منافع هر چیزی و انتفاع از آن نموده است، از این رو، او و سایر هم نوعانش مجتمعی تشکیل دادند که هر جزئی از اجزای آن و هر طرفی از اطرافش اختصاص به عمل یا اعمالی داشته و تمامی افرادشان از مجموع منافع حاصله برخوردار می شوند، یعنی نتایج اعمالشان تقسیم شده، هر کسی به قدر وزن اجتماعیش از آن سهم می گیرد، و تن در دادن به چنین تشکیلات - همانطوری که گفتیم - بر خلاف آرزوی طبیعی و جبلی و صرفاً از روی اضطرار است، به شهادت اینکه می بینیم یک فرد از انسان با اینکه موجودی است اجتماعی هر وقت در خود قوت و شدتی می بیند پشت پا به همه قوانین اجتماعی و مدنی که آن نیز طبیعی آدمی است زده و شروع می کند به زور و قلدری افراد هم نوع خود را زیر یوغ استعمار خود کشیدن و دعوی مالک الرقابی کردن و به جان آنان و نوامیس و اموالشان به دلخواه خود دست درازی کردن.

و لذا اگر خواننده محترم آزادانه و منصفانه در روش اینگونه افراد و استثمارشان تامل کند خواهد دید که اینان روش خود را در تملک انسانها تنها در انسانهایی که داخل در مجتمع آنان و جزئی از اجزای آنند معتبر نمی دانسته بلکه روش مزبور را در آشنا و بیگانه و دوست و دشمن مجری می داشتند، چیزی که هست دشمن را از این جهت تملک می کردند که بیگانه بود، یا به جرم دشمنی محکوم به بیگانگی و خروج از مجتمع او شده و همه آرزو و همش این بوده است که تار و پود هستی طرف را به باد داده، اسم و رسم او را محو و نابود سازد، به همین جهت از مجتمع طرف خود خارج شده و طرف هم بخود حق می داد که او را نابود کرده و او و مایملک او را تملک کند، چون برای او احترامی قائل نبود، و همچنین پدرانی که اولاد خود را ملک خود می دانستند آنان نیز اولاد را در عین حالی که جزو مجتمع خود می شمردند هم طراز و هم سنگ خودشان نمی پنداشتند، و چنین معتقد بودند که فرزندان در مجتمع بشری از متعلقات و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۳

توابع پدرانند و به همین جهت به پدران حق می دادند که در فرزندان خود همه رقم تصرف حتی کشتن و فروختن و تصرفات دیگر را بکنند. یا از این جهت تملک می کردند که خصوصیتی که در آنان بوده آنان را بر این می داشت که خیال کنند که مافوق افراد مجتمعند و افراد هم پایه و هم وزن و در منافع شریک آنان نیستند و حق دارند که در جامعه حکمرانی نموده و از هر لذتی لب لباب آنرا به خود اختصاص دهند و در نفوس افراد مجتمع همه رقم دخل و تصرف نموده حتی آنان را زیر یوغ بردگی خود درآورند، پس معلوم شد اصل اساسی در مسأله برده گیری همان حق اختصاص و تملک علی الاطلاق بوده که انسان های زورمند برای خود قائل بوده اند، و نیز معلوم شد که این روش ناپسند را نسبت به طائفه مخصوصی اجرا نمی کردند، بلکه هر ضعیفی را بدون استثنا محکوم به رقیبت خود می دانستند، تنها کسانی مستثنا بودند که مثل خودشان زورمند و در وزن اجتماعی هم سنگ شان

باشند، از اینان گذشته هیچ مانعی از برده گرفتن بقیه افراد مجتمع برایشان نبود، و عمده این بقیه سه طائفه بودند: ۱ - دشمنانی که با آنان سر جنگ داشتند ۲ - فرزندان خرد و ضعیف آنان و هم چنین زنان نسبت به اولیای خودشان ۳ - هر مغلوب ذلیلی نسبت به غالب عزت یافته خود.

### سیر تاریخی برده گیری

۳ - سیر تاریخی برده گیری: گرچه تاریخ شیوع سنت برده گیری در مجتمع بشری در دست نیست، لیکن چنین بنظر می رسد که این سنت نخست درباره اسرای جنگی معمول و سپس درباره زنان و فرزندان عملی شده باشد، برای اینکه آن مقدار که در تاریخ امم قوی و جنگی به قصص و حکایات و قوانین و احکام مربوط به سنت برده گیری اسرای جنگی برمی خوریم به داستانهای برده گیری زنان و فرزندان بر نمی خوریم.

این سنت در بین جمیع ملل و امم متمدن قدیم مانند هند، یونان، روم و ایران و همچنین در بین ادیان آسمانی آنروز مثل دین یهود و نصارا - به طوری که از انجیل و تورات استفاده میشود - رواج داشته است، تا اینکه اسلام ظهور نموده و پس از انفاذ و امضاء اصل این سنت تزییقات زیادی در دائره آن و اصلاحاتی در احکام و قوانین آن کرد، تا اینکه در اثر آن تزییقات اسلام، سرانجام این سنت به اینجا کشید که در هفتاد سال قبل در کنفرانس بروکسل به طور کلی لغو گردید.

((فردینان توتل)) در معجم خود که درباره اعلام شرق و غرب نوشته در صفحه ((۲۱۹)) می گوید: مسأله برده گیری در بین ملل قدیم شایع بود، و این برده ها از همان اسرای جنگی و طوائف مغلوبه بودند، و این روش در بین یهود و یونانیها و رومیها و عرب جاهلیت و همچنین در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۴۹۴

اسلام دارای نظام معرفی بود، و لیکن رفته رفته رو به زوال و لغویت گذاشت، نخست در هند در سال ((۱۸۴۳)) و سپس در مستعمرات فرانسه سنه ((۱۸۴۸)) و در ایالات متحده آمریکا بعد از جنگ انفصال در سنه ((۱۸۶۵)) و در برزیل در سال ((۱۸۸۸)) لغو شد، تا آنکه در سال ((۱۸۹۰)) در بروکسل کنفرانسی تشکیل یافته و به لغویت آن قراری صادر گردید، الا اینکه تا کنون در سراسر جهان لغو نشده، هنوز هم در بعضی از قبائل آفریقا و همچنین بعضی از نقاط آسیا آثاری از آن باقی است، و منشاء این لغویت همان تساوی بشر است در حقوق و واجبات و ضروریات زندگی.

لغو دو سبب از اسباب بردگی (سلطه و قلدری ولایت پدر و شوهر) در اسلام

۴ - نظر اسلام درباره برده گیری چیست؟ همانطوری که قبلاً گفتیم عمده اسباب برده گیری سه چیز بود: ۱ - جنگ ۲ - زور و قلدری ۳ - داشتن ولایت ابوت و شوهری و امثال آن. یکی از تزییقات اسلام همین بود که این بود سبب اخیر را لغو کرد و حقوق جمیع طبقات بشر را از شاه و رعیت و حاکم و محکوم و سرباز و فرمانده و خادم و مخدوم را به طور یکسان محترم شمرده، و امتیازات و اختصاصات زندگی را لغو نمود، و در احترام جانها و عرض و مال همه حکم به تسویه فرمود، افکار و عقاید و خواسته های همه را مورد اعتنا قرار داد، یعنی همه را در بکار بردن حقوق محترم خود در حد خود تام الاختیار ساخت و همچنین آنان را بر کار خود و بر دست مزدی که کسب کرده اند و منافع وجودشان مسلط کرد.

روی این حساب زمامدار در حکومت اسلامی ولایتی بر مردم جز در اجرای احکام و حدود و جز در اطراف مصالح عامی که عاید به مجتمع دینی میشود ندارد، و چنین نیست که هر چه را دلش خواست بکند و هر چه را که برای زندگی فردی خود پسندید به خود اختصاص دهد، بلکه در مشتهیات شخصی و تمتعات زندگی فردی مثل یک فرد عادی است، و هیچگونه امتیازی از سایرین ندارد، و امر او در آرزوها و امیال شخصیش به هیچ وجه در دیگران نافذ نیست، چه آن آرزو بزرگ باشد و چه کوچک، آری اسلام با این طرز حکومت موضوع و زمینه استرقاق به زور و قلدری را از بین برده و همچنین ولایت پدران را هم نسبت به فرزندان محدود نموده و اگر به آنان ولایتی آنها تنها نسبت به حضانت و نگهداری اولادشان داده در عوض بار سنگین تعلیم و تربیت شان

و حفظ اموالشان در ایام حجر و کودکی آن را هم بدوششان گذاشته ، و همین که این بار سنگین ، به رسیدن فرزندان به حد بلوغ از دوش شان برداشته شد آن ولایت نیز از آنان سلب شده و در تمامی حقوق اجتماعی دینی با فرزندان خود برابر می شوند همانطوری که آنان صاحب اختیار خود هستند فرزندان نیز در زندگی شخصی و تمایلات خود مستقل و صاحب اختیار میشوند، این است آن مقدار ولایتی که اسلام برای پدران نسبت به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۵ فرزندان قائل شده .

و ضمناً سفارشات اکیدی هم به فرزندان کرده که زحمات پدران را در راه تعلیم و تربیتشان منظور داشته و در عوض به آنها احسان و نیکوئی کنند، از آن جمله فرموده : ((و وصینا الانسان بوالديه حملته امه وهنا علی وهن و فضاله فی عامین ان اشکر لی و لوالدیک الی المصیر، و ان جاهداک علی ان تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما و صاحبهما فی الدنیا معروف و اتبع سبیل من اناب الی )) و نیز فرموده : ((و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه و بالوالدین احسانا اما یبلغن عندک الکبر احدهما او کلاهما فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما و قل لهما قولا کریم و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه و قل رب ارحمهما کما ربینا صغیرا)) و در شریعت مقدس اسلام عقوق و رنجاندن والدین را از گناهان کبیره و هلاک کننده شمرده است .

و همچنین ولایتی را که بشر برای شوهران نسبت به زنان قائل بود از بین برده و بر عکس برای زنان در جامعه جایی را باز کرده و ارزش اجتماعی برایشان قائل شد، عقل سلیم هم جز این را درباره آنها نمی گوید و تخطی از آن را جایز نمی داند، و خلاصه در نتیجه این روش اسلام ، زنان در برابر مردان و دوش به دوش آنان یکی از دو رکن اجتماع گردیدند، و حال آنکه در دنیای قبل از اسلام از چنین مکانات و ارزشی محروم بودند، اسلام زمام انتخاب شوهر و زمام اداره اموال شخصی آنان را به خودشان واگذار نمود و حال آنکه زنان در دنیا دارای چنین اختیاراتی نبودند و یا اگر هم بودند چنین استقلالی را نداشتند، اسلام زنان را در امور معینی با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۶

مردان شریک کرد و در امور دیگری جدایشان نمود، چنانکه اموری را هم اختصاص به مردان داد، و در تمامی امور رعایت وضع ساختمانی بدنی و روحی شان را نمود، و در اموری مانند امر نفقه و شرکت در صحنه های جنگ و امثال آن کار زنان را آسان نموده بار این گونه امور را به دوش مردان گذاشت .

سابقاً هم راجع به این مطالب در اواخر سوره بقره در جلد دوم عربی این کتاب و همچنین در سوره نساء یعنی جلد چهارم عربی ، بطور تفصیل بحث شد و در آنجا روشن شد که ارفاقی را که اسلام بزنان اختصاص داده بیش از آن ارفاقی است که درباره مردان رعایت نموده ، به طوری که نظیر آن در هیچ یک از سیستم های مختلف اجتماعی قدیم و جدید دیده نمی شود، و ما در اینجا چند آیه از قرآن شریف به عنوان استشهاد نقل می کنیم :

((للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن )) و نیز فرموده : ((فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف )) و نیز فرموده : ((و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف )) و نیز فرموده : ((انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض )) و نیز فرموده : ((لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت )) این آیه شریفه مشتمل است بر خلاصه ای از آنچه که در آیات قبلی بیان شده و نیز فرموده : ((و لا تکسب کل نفس الا علیها و لا ترز و ازره و زر اخری ))

آیات مطلق دیگری نیز هست که مانند این آیات ، یک فرد از انسان را چه مرد و چه زن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۷ جزء تام و کامل مجتمع دانسته و او را آنقدر استقلال فردی داده که در نتایج خوب و بد و نفع و ضرر اعمالش ، از هر فرد دیگری جدایش ساخته ، بدون اینکه در این استقلال بین مرد و زن و کوچک و بزرگ فرقی گذاشته باشد، آنگاه میانشان در عزت و احترام نیز تساوی قائل شده و فرموده : ((و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین )) و سپس تمامی عزت ها و کرامت های موهوم را لغو کرده و تنها عزت و احترام دینی را که با تقوا و عمل صالح به دست می آید معتبر دانسته و فرموده : ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و

انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم

برده گیری اسرای جنگی در جنگ مسلمین با کفار، در اسلام پذیرفته شده است

پس روشن شد که اسلام از آن سه سبب مذکوره استبعاد، دو سببش را لغو کرده و تنها مسأله جنگ را باقی گذاشت و سببیت آن را برای استرقاق لغو نفرمود، آری آن را هم تنها در جنگهایی معتبر دانست که بین مسلمین و کفار اتفاق افتد که در این صورت مسلمین می توانند اسیر کافر را استرقاق نمایند، نه جنگهایی که بین خود مسلمین رخ می دهد، که در این جنگها اسیر گرفتن و استرقاق کردن نیست بلکه یاغی از این دو طائفه آنقدر سرکوب میشود تا سر در اطاعت امر خدا فرود آورده و رام گردد، چنانکه فرمود: ((و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله فان فاءت فاصلحوا بینہما بال عدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم))

و جهت این امضاء کردن و معتبر شمردن برده گیری اسرای جنگی این است که به طور کلی دشمن محارب، هدفی جز نابودی انسانیت و از بین بردن نسل بشری و ویران ساختن آبادی هاندارد، و فطرت بشر بدون هیچ تردیدی چنین کسی را محکوم به زوال دانسته و بر هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۴۹۸

کسی واجب می داند که اینگونه دشمن های بشریت را جزو مجتمع بشری به شمار نیاورده و آنان را مستحق تمتع از مزایای حیات و تنعم به حقوق اجتماعی نداند، و نیز حکم می کند بوجوب از بین بردن آنان و یا دست کم استرقاقشان، علاوه بر این، بشر، حکم فطریش و سنت عملیش هم - تا آنجا که تاریخ نشان داده - از روزی که در زمین منزل گزید تا امروز همین بوده و بعد از این هم همین خواهد بود.

اسلام هم در ساختمان مجتمع دینی خود که بر اساس توحید و حکومت دینی اسلامیش بنا نهاده، عضویت هر منکر توحید و یاغی از حکومت دین را نسبت به مجتمع انسانی لغو فرموده، و تنها کسانی را انسان دانسته و عضویت آنان را نسبت به مجتمع بشری معتبر شمرده که اسلام (دین توحید) را پذیرفته و یا لاقبل به ذمه و تبعیت حکومت دین گردن نهاده باشد، بنابراین از نظر اسلام کسی که از دین و حکومت آن و یا ذمه و عهده آن خارج باشد از جرگه انسانیت خارج بوده، با او همان معامله ای را می کند که با غیر انسان می نماید، یعنی به انسانها اجازه می دهد که او را از هر نعمتی که خود در زندگیشان از آن استفاده می کنند محروم ساخته و زمین را از ننگ و لوث استکبار و افسادش پاک کنند، پس چنین کسی از نظر اسلام هم خودش و هم عملش و هم نتایج همه مساعی و کارهایش مسلوب الحرمه و بی احترام است، روی این حساب لشکر اسلام می تواند چنین کسی را در صورت غلبه و پیروزی اسیر نموده و بنده خود قرار دهد. راه برده گیری در اسلام

۵- راه برده گیری در اسلام چیست؟: برده گیری در اسلام از این راه صورت می گیرد که نخست قشون اسلام خود را برای روبرو شدن با کفار هممرز و همجوار تجهیز نموده آنان را با کلمات حکمت آمیز خود و موعظه و مجادله و با حسن دعوت، به حق دعوت نموده، آنگاه اگر کفار دعوتشان را پذیرفتند برادرانشان خواهند بود، به این معنی که در هر سود و زیانی با سایر مسلمانان شرکت خواهند داشت، و اگر بعد از اتمام حجت نپذیرفتند در این صورت یا این است که پیرو کتابی از کتابهای آسمانی هستند و حاضر می شوند که به حکومت اسلامی جزیه و مالیات بپردازند که در این فرض بحال خود واگذار شده، در تحت لوا و ذمه اسلام به سلامت زندگی می کنند، یا این است که با قشون اسلام معاهده ای می بندند که در این صورت چه اهل کتاب باشند و چه نباشند به عهدشان وفا میشود، و اگر نه اهل کتابند و نه برای جزیه دادن حاضر بیستن معاهده، در این صورت با اعلام قبلی به جهاد و کارزار با ایشان اقدام می شود، البته تنها کسانی از آنان کشته می شوند که شمشیر کشیده و در معرکه و میدان جنگ حاضر شده باشند، و اما کسانی که تسلیم شده و همچنین مردان و زنان و فرزندان مستضعف، هیچکدام محکوم به قتل نیستند، و اسلام، کشتن آنان را جایز نمی داند، و نیز شیخون زدن و بدون اطلاع بر سر دشمن تاختن و آب را به روی دشمن بستن و او را شکنجه دادن و



مثله کردن را اجازه نمی دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۴۹۹

قشون اسلام این روش را همچنان ادامه می دهد تا آنکه در روی زمین اثری از شرک باقی نماند و همه به دین خدا گرایند، بنابراین تنها کسانی محکوم به قتل اند که دین حق را نپذیرند، و در هر جنگی که لشکر اسلام پیروز می شود بعد از خاتمه جنگ به هر چه از اموال و نفقات لشکر کفر مسلط شود ملک او خواهد بود، تاریخ درخشان جنگهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشتمل است بر صفحاتی نورانی و مملو است از سیره عادل و پسندیده ای که سراسر لطائفی از فتوت و مروت و ظرائفی از برو احسان است.

رفتار و سیره اسلام درباره غلامان و کنیزان و عنایت بسیار به آزاد گشتن بردگان

۶- رفتار و سیره اسلام درباره غلامان و کنیزان چگونه است؟: بعد از آنکه بردگی بر غلام و یا کنیزی مستقر گردید آن غلام و کنیز ((ملک یمین)) شده و تمامی منافع عملش برای غیر خواهد شد، و در مقابل هزینه زندگیش بر عهده مالکش خواهد بود، اسلام سفارش کرده که مولا با عبد خود معامله پدر و فرزند می نموده و او را یکی از اهل بیت خود حساب کنند، و بین او و آنان در لوازم و احتیاجات زندگی فرق نگذارد، چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم با غلامان و خدمت کاران خود همین طور رفتار می نمود، با ایشان غذا می خورد، نشست و برخاست می کرد، در خوراک و پوشاک و امثال آن هیچ تقدیمی برای خود بر آنان قائل نبود.

و نیز توصیه کرده که بر غلام و کنیز سخت نگیرند و شکنجه ندهند و ناسزا نگویند و ظلم روا ندارند، و اجازه داده که این طائفه در بین خود و به اذن اهل شان ازدواج کنند و همچنین به احرار هم اجازه داده که با آنان ازدواج نمایند و در دادن شهادت و در کارهای خود دخالت داده و سهم سازند، چه در زمان بردگیشان و چه بعد از آزاد شدنشان. ارفاق اسلام در حق بردگان به جائی رسید که در جمیع امور با اصرار شرکت می کردند، حتی تاریخ صدر اسلام بسیاری از بردگان را یاد می کند که متصدی امر امارت و قیادت لشکر شده اند، در بین صحابه بزرگ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز عده ای از همین بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسی، بلال حبشی و دیگران، در حسن سلوک اسلام با بردگان همین بس که خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صفیه دختر حبی بن اخطب را آزاد نمود و با او ازدواج کرد، و همچنین جویریة دختر حارث را که یکی از دوستان نرسیده اسرای جنگ بنی المصطلق بود همسر خود نمود، و این عمل باعث شد که بقیه نفقات هم که همه زنان و کودکان بودند آزاد شوند. ما اجمال این داستان را در جلد چهارم عربی این کتاب (جلد ۴ ترجمه) گذرانیدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۰۰

و این خود یکی از ضروریات سیره اسلام است که مردان با تقوا اگر چه برده باشند مقدم بر سایرین هستند، حتی از مولای بی تقوای خود هم گرامی ترند، و عبد می تواند مالی را تملک نموده و با اذن اهل خود از جمیع مزایای حیات استفاده نماید، این بود اجمالی از رفتار اسلام نسبت به بردگان.

علاوه بر این، تاکید بلیغ و سفارش اکید کرده به آزاد کردن ایشان و اخراجشان از زندان رقیب به فضای آزاد حریت، و همین روش خود باعث شد که روز بروز از عده بردگان کاسته شده و به جمعیت احرار افزوده شود. به این سفارشات هم اکتفا نکرده، یکی از کفارات را آزاد کردن بردگان قرار داد، نظیر کفاره قتل و روزه خوری، و نیز به موالی اجازه داد که با بندگان خود مکاتبه کنند، یعنی قرارداد ببندند که هر وقت تمامی قیمت خود را به موالی پرداختند آزاد شوند، و یا به هر مقداری که از قیمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند، همه این دستورات از جهت عنایتی است که اسلام به آزاد شدن بندگان و رها شدن شان از اسارت بندگی و الحاقشان به مجتمع انسانی دارد، و می خواهد که هر چه زودتر و هر چه بیشتر پیوند بندگان به مجتمع بشری تکمیل شده و بطور کلی این ذلت از عائله بشر رخت بریندد.

۷- خلاصه مباحث فصول گذشته: مباحث فصول گذشته را میتوان در سه مطلب خلاصه کرد:



اول اینکه اسلام در الغای اسباب برده گیری و تقلیل و تضعیف آن از هیچ بذل جهدی دریغ نداشته و کوتاهی نکرده، تا جایی که از همه اسبابهای معمول در دنیای آنروز تنها یک سبب را باعتبار خود باقی گذارد، آن هم سببی بود که به حکم فطرت قاطع، چاره ای جز ابقای اعتبارش نبود، و آن سبب عبارت بود از دشمنی با دین و مزاحمت با مجتمع بشری و سرکشی در برابر حق و بهیچ وجهی از وجوه در برابر حق سر فرود نیاوردن، اسلام این طغیان را مجوز برده گیری دانست.

دوم اینکه اسلام برای احترام و آبرو دادن به بردگان و نجات آنان از ذلتی که داشتند جمیع وسائل ممکن را بکار برد و تا اندازه ای که بیش از آن تصور و امکان ندارد شوون حیاتی آنان را با شوون حیاتی سایر اجزاء مجتمع بشری، یعنی آزادگان نزدیک ساخت، بحدی که بردگان مثل یکی از افراد مجتمع شدند، گرچه به تمام معنا همدوش شان نگردیدند، لیکن حجاب و فاصله ای که باقی ماند بسیار دقیق و قابل تحمل بود، و آن این بود که بردگان مانند آزادگان تمامی مازاد از فعالیتشان ملک خودشان نبود، بلکه از این نیرو تنها مقداری را مالک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰۱

بودند که زندگی شان را به طور متوسط تامین نماید، و زائد بر آن ملک موالی بود، به عبارت دیگر، در اسلام هیچ فاصله ای بین عبد و حر نماند مگر تنها این تفاوت که عبد محتاج بود به اذن مولایش.

سوم اینکه اسلام در آزاد کردن بردگان و الحاقشان به مجتمع آزادگان به هر گونه بهانه متشبت شده، از طرفی عموم مسلمین را به آزاد کردن بردگان ترغیب و تحریص نموده و این عمل را یکی از عبادات شمرده، و از طرفی هم آنها در حق بعضی از گنهکاران واجب نموده و كفاره گناهشان قرار داده، و از طرفی دیگر به موالی اجازه داد که با برده خود مکاتبه نموده، قرار ببندند که هر وقت از دستمزد خود همه قیمت خود را به مولا پرداختند آزاد شوند و یا به هر مقداری که از قیمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند و نیز به موالی اجازه داد که بنده خود را تدبیر کنند یعنی او را برای بعد از مرگ شان آزاد سازند.

سیر برده گیری در تاریخ

۸- سیر برده گیری در تاریخ: در کتاب دائره المعارف و کتاب المذهب و الاخلاق تالیف جان هیسینک طبع بریتانیا و کتاب مجمل التاريخ تالیف ه. ج. ولز طبع بریتانیا و کتاب روح القوانين تالیف مونتسکیو چاپ تهران می نویسند: برده گیری در آغاز پیدایش نخست درباره اسرای جنگی تحقق یافت، و قبل از آن رفتار قبائل درباره اسرای جنگی این بود که آنان را هر چه هم زیاد بودند تا آخرین نفر می کشتند، بعد از آن، بنا بر این گذاشتند که ایشان را زنده نگهداشته مانند سایر غنیمت های جنگی تملک نمایند، و این بنا را نه برای استفاده از کار آنان گذاشتند، بلکه منظورشان احسان در حق ایشان و نوع دوستی و رعایت قوانین اخلاقی بود.

چون همگام با این سیر تاریخی این احساسات هم در نهاد بشر بیدار شد و بشر به تدریج به طرف ترقی و تمدن پیش می رفت، علاوه بر این، وضع مادی بشر در آغاز آن طور رو براه نبود که بتواند اسرای جنگی خود را زنده نگهداشته و نان خور خود را بیشتر سازد، چون بشر در آغاز اقتصادیاتش تنها از راه شکار تاءمین می شد و لذا مجبور بود اسرای جنگی را کشته و نابود سازد. وقتی بفکر نگهداری آنان افتاده که در نتیجه اتخاذ روش نزول و ارتحال و انتقال از این منزل به آن منزل سطح زندگیش بالا رفته به او اجازه چنین ترحم و احسانی را داد.

و با شیوع روش برده گیری در بین قبائل و امم به هر طریق که بود تحولی در زندگی اجتماعی بشر بوجود آمد، به این معنا که اولاً زندگی اجتماعی بشر نظام و انضباط مخصوصی به خود گرفت، و در ثانی کارها و وظائف در بین مردم تقسیم شد. این را هم باید دانست که روش برده گیری در تمامی اقطار عالم به یک روش معمول نبود، بلکه در بعضی از مناطق اصلاً رایج نگشت نظیر استرالیا، آسیای مرکزی، سیبری، آمریکای شمالی، اسکیمو و بعضی از نقاط ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰۲

آفریقا از قبیل شمال نیل و جنوب رامبیز، و به عکس در بعضی از مناطق دیگر رواج داشت نظیر جزیره العرب و قسمت وحشی نشین

آفریقا و هم چنین اروپا و آمریکای جنوبی - وضع رفتار امت ها هم با بردگان یکسان نبود بلکه بعضی نسبت به آنان مهربان و بعضی خشن بودند.

مهربان ترین امت ها نسبت به این طایفه یهود بود، به شهادت اینکه ما در آثار باستانی جهان برای یهود هیچ بنای رفیعی نظیر اهرامی که در مصر معمول بوده و بناهای تاریخی آشور نمی یابیم. و این خود شاهد روشنی است بر خوشرفتاری یهود نسبت به بردگان، زیرا اینگونه آثار باستانی به دست بردگان ساخته می شده و خود یک نحو شکنجه ای بوده، بر عکس رومیها و یونانیها که سختگیرترین مردم نسبت به این طائفه بودند، این روش هم چنان در دنیا معمول بود تا آنکه فکر آزاد کردن بردگان و الغای روش برده گیری نخست در قسطنطنیه و سپس در روم شرقی شایع شد، و در قرن ۱۳ میلادی به طور کلی لغو گردید و اما در روم غربی، گر چه در آنجا روش برده گیری به طور کلی لغو نشد و لیکن آن اعمال اجباری که در سابق به بردگان تحمیل می کردند تعطیل شد و روش جدیدی نسبت به آنان اتخاذ کردند، و آن این بود که آنان را در کار خود که همان زراعت بود آزاد گذاشته تنها سهمی از دسترنج شان می گرفتند و وقتی ملکی را خرید و فروش می کردند دهقان را هم ضمیمه ملک معامله می نمودند.

و اما در اروپا، این روش در بیشتر کشورهای اروپائی تا سال ۱۷۷۲ میلادی ادامه داشت، چند سال قبل از این تاریخ بود که معاهده ای سی ساله بین دو کشور بزرگ اروپائی یعنی انگلستان و اسپانیا بدین قرار برقرار شد که دولت انگلستان از بردگان آفریقائی سالی چهار هزار و هشتصد نفر را به اسپانیا فروخته و در مقابل مبالغ هنگفتی پول از اسپانیا دریافت دارد. لیکن همانطوری که گفتیم این روش روز بروز از رونقش کاسته می شد تا آنکه در سال ۱۷۶۱ افکار عامه مردم علیه رقیت و برده گیری بهیجان آمد و طوائفی علیه این روش قیام نمودند از آن جمله طائفه مذهبی ((لرزان)) بودند که دست از شورش و قیام خود برنداشتند تا آنکه در سال ۱۷۸۲ قانونی وضع کردند که هر کسی از هر کجا به کشور بریتانیا وارد شود آزاد شناخته می گردد، و در سال ۱۷۸۸ بعد از آمارگیری و پی جوئی دقیقی معلوم شد که این کشور سالیانه دویست هزار برده معامله می کرده است، و بردگانی را که از آفریقا جمع آوری نموده و تنها به کشور آمریکا صادر می کرده اند بالغ بر صد هزار نفر در سال می شده، خلاصه، مبارزات علیه بردگی هم چنان ادامه داشت تا آنکه در سال ۱۸۳۳ در بریتانیا روش برده گیری بطور کلی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰۳:

لغو و دولت مبلغ بیست میلیون لیره به کمپانیهای نخاسی (برده فروشی) بابت خسارت غلامان و کنیزانی که از آن کمپانیها آزاد شدند پرداخت، و غلامان و کنیزانی که در این واقعه از قید رقیت آزاد گردیدند بالغ بر ((۷۷۰۳۸۰)) نفر بودند.

و اما در آمریکا نیز بعد از مبارزات دامنه دار و مجاهدتهائی که اهالی این کشور در این راه کردند در سال ۱۸۶۲ حکم به لغویت روش مزبور گردید، چون نظریه اهالی این کشور درباره این مطلب مختلف بود، سکنه آمریکای شمالی برده را تنها از نظر تجمل نگه می داشتند، و اما آمریکای جنوبی چون که شغل رسمی سکنه آن زراعت و کشت و کار بود و به کارگران بسیاری نیازمند بودند از این جهت غرضشان از برده گیری استثمار بردگان و استفاده از نیروی کار آنان بود و ازین روی با لغو شدن روش برده گیری مخالفت می کردند، روش مزبور روز به روز و در کشوری بعد از کشور دیگر لغو می شد، تا آنکه قرار داد بین المللی بروکسل در سال ((۱۸۹۰)) میلادی مبنی بر لغویت روش مزبور منعقد گشته، دولت ها و ممالک یکی پس از دیگری آنرا امضاء کردند و بدین وسیله روش برده گیری در دنیا لغو و میلیونها نفر از نفوس بشری از قید بردگی آزاد شدند.

خواننده محترم اگر در این گفتار دقت نماید خواهد دید که همه مجاهدتها و مبارزاتی که علیه روش برده گیری شد و هم چنین قوانینی که درباره لغویت آن گذرانیدند همه و همه مربوط به برده گیری از طریق ولایت و زورمندی بوده، بشهادت اینکه بیشتر و یا همه بردگانی که آنروز به اطراف دنیا برده و فروخته می شد آفریقایی بودند و معلوم است که در آفریقا جنگی پیش نیامده بود که آنهمه اسیر از آنجا گرفته شود، بلکه به وسیله قهر و غلبه و قلدری مردم را دستگیر کرده به اطراف رهسپار می کردند، پس رقیت و برده گیری که اسلام آنرا امضاء فرمود اصلا مورد بحث مبارزین علیه رژیم برده گیری نبوده.

اندیشه الغای بردگی تا چه اندازه صحیح بوده است

۹ - بناگذاری بر الغای رژیم برده گیری تا چه اندازه صحیح بود؟: این حریت و آزادی فطری که ما آنرا برای جنس بشر موهبتی می نامیم، (صرف نظر از اینکه نتوانستیم بفهمیم که چه جهت دارد، ما این حریت را از سایر حیوانات با اینکه آنها نیز در داشتن شعور نفسانی و اراده محرکه مثل انسانند سلب نموده و بخود اختصاص داده ایم؟ مگر اینکه بگوئیم همین ما آدمیان حریت را به منظور استفاده خودمان از آنها سلب نموده ایم) هیچ اصلی جز این ندارد که انسان چون مجهز به شعوری باطنی است که لذت ها را از آلام برایش مشخص می نماید و هم چنین چون دارای اراده ایست که او را به جلب لذت ها و وضع آلام و امیدارد از این جهت می تواند آزادانه هر چیزی را برای خود اختیار نماید. و این شعور باطنی انسان محدود و مقید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۰۴ نیست، یعنی چنان نیست که به پاره ای از چیزها تعلق بگیرد و چیزهای دیگری را احساس نکند و چنین نیست که انسان ضعیف و زیر دست چیرهائی را که انسان عزیز و قوی درک می کند درک نکند و همچنین اراده اش هم محدود نیست تا در نتیجه به بعضی از چیرهائی که دوست دارد تعلق نگیرد و یا بدون اختیار به چیزهائی تعلق بگیرد که اراده شخص دیگری به آن تعلق گرفته و آنرا در عین بی میلی و کراهت به نفع آن شخص انجام دهد.

خلاصه اینکه انسان مغلوب و ضعیف هم نظائر همه آنچه را که مافوقش اراده می کند او نیز اراده می کند، و هیچ گونه رابطه ای بین اراده زیر دست و اراده مافوقش نیست که اراده ضعیف و زیر دست را مجبور سازد به اینکه تعلق نگیرد مگر به آنچه که اراده قوی و مافوقش تعلق گرفته و یا اراده او را در اراده مافوقش فانی و مندک سازد. به طوری که آن دو اراده یکی گردیده و به سود قوی بکار افتد، و یا اراده ضعیف را چنان تابع اراده قوی نماید که استقلال را از آن سلب گرداند، وقتی چنین رابطه ای طبیعی در میان نبود و از طرفی هم چون قوانین حیات بایستی بر اساس ساختمان طبیعت پی ریزی شود از این جهت لازم است که هر انسانی خودش آزاد و در عملش هم آزاد باشد، منشاء سر و صداها و مبارزه هائی که علیه رژیم بردگی شد همین حریت فطری است، و صحیح هم هست لیکن باید دید آیا این حریت موهوبه به انسان موهبتی است برای مجتمع بشری یا برای فرد انسان هائی که در این مجتمع به وجود آمده و زندگی می کنند؟ و آیا با اینکه تا آنجا که سراغ داریم بشر همواره در حال اجتماع بسر می برده و جهاز وجودش اجازه جز زندگی دسته جمعی را نمی دهد، ممکن است یک فرد حریتش بتمام معنا محفوظ مانده و دست بترکیب آن نخورد؟! یقیناً خواهید گفت: خیر، زیرا محال است مجتمعی بتواند زندگی اجتماعی خود را با تشریک مساعی افراد حتی برای مدتی کوتاه ادامه بدهد و در همین حال دست به ترکیب آزادی یک یک افراد آن مجتمع نخورد.

لازمه زندگی اجتماعی، محدودیت آزادی های فردی است

آری تشریک مساعی چه به طور عادلانه و عاقلانه باشد و چه سنتی جائزه و جزافی یا به هر صفتی دیگر متصف باشد آزادی فردی را محدود می سازد، علاوه بر این، ممکن نیست انسان بتواند در این عالم زندگی کند مگر اینکه به حکم ضرورت تصرفاتی در مواد این عالم بنماید، تصرفاتی که بقاء و دوام زندگی را تاءمین و تضمین کند، و این وقتی ممکن است که در آنچه که تصرف کرده یک نحوه اختصاص که از آن بملکیت تعبیر می شود داشته باشد - البته مراد ما از این ملکیت معنای اعمی است که هم شامل حق میشود و هم شامل ملک مصطلح - و این خود مستلزم محدودیت آزادیهای فردی است، برای اینکه مادامی که یک فردی مثلا فلان لباس را می پوشد و یا فلان غذا را می خورد و یا از فلان مایع استفاده می کند و یا در فلان محل سکونت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۰۵

می کند فرد دیگری نمی تواند مستقلا آن استفاده ها را از آن لباس و خوراک و مسکن بکند، پس اراده فرد غیر متصرف نسبت به تصرفات فرد متصرف محدود شده حریتش مقید می شود، و لذا می بینیم از آن روزی که جنس بشر در زمین جای گرفت همواره ملازم با اختلاف و نزاع با یکدیگر بوده و هیچ روزی بر این انسانهای پراکنده در پهنای زمین نگذشت مگر اینکه آفتاب آنروز بر

نزاع آنان طلوع و از کشمکش آنها غروب نموده، نزاع و کشمکشهایی که آنان را به نابودی نفوس و تباهی و هتک اعراض و تاراج رفتن اموال سوق داده است، و این خود شاهد روشنی است بر محدودیت آزادیهای افراد، و گرنه اگر انسان برای خود، انسانیت، حریت و آزادی مطلقى قائل بود این اختلافات دردی از او دوا نمى کرد و کوچکترین اثری نداشت، و نیز می بینیم دائماً قوانین جزائی و گرفت و گیرهائی چه صحیح و چه غیر صحیح در میان مجتمعات گوناگون بشری چه متمدن و چه نیمه وحشی متداول بوده است، و این مجازاتها معنائی جز این ندارد که مجتمع، بعضی از نعمتهائی را که خلقت به فرد ارزانی داشته مالک است و می تواند آزادی افراد را نسبت به آن نعمتها سلب نماید.

آری اگر جامعه و یا زمامدار جامعه مالک جان یک فرد قاتل نباشد نمی تواند حکم به اعدام او نموده و جانش را از او سلب نماید، و همچنین از یک فرد متخلف که او را به جرم گناهی مواخذه نموده و به انواع شکنجه ها از قبیل قطع و ضرب و حبس و غیر آن عذابش می دهد اگر مالک حکم و اجراء آن و اختیاردار سلب بعضی شئون حیاتی و آسایش و سلطنت مالی از او نبود نمی توانست چنین احکامی را در حق او صادر و اجرا نماید، چطور میتواند بدون تحدید و سلب مقداری از آزادی فرد متخلف و یاغی او را از جور و تعدی باز داشته و او را از حریم جانها و اعراض و اموال دیگران دور سازد.

کوتاه سخن، برای هیچ عاقلی جای تردید نیست که آزادی علی الاطلاق انسان در مجتمع انسانی حتی در یک لحظه باعث اختلال نظام اجتماعی شده و آنا وضع اجتماع را در هم می ریزد، پس اینکه گفتند حریت فطری و ارتکازی بشر است - و ما نیز آنرا قبول داشتیم - دلیل بر این نمی شود که حتی افراد در یاغی گری و بر هم زدن اوضاع اجتماعی هم آزاد باشند برای اینکه تنها حریت فطری نیست، احتیاج به تشکیل و اجتماع نیز فطری و ارتکازی بشر است و همین ارتکاز اطلاق حریتش را که آنها موهبت اراده و شعور غریزی اوست مقید و محدود می سازد، زیرا همانطوری که تشکیل و اجتماع با بطلان اصل آزادی دوام نمی یابد همین طور جز به اینکه آزادی های فردی تا اندازه ای محدود شود قابل دوام نخواهد بود.

و لذا می بینیم جوامعی که بین این دو حد افراط و تفریط در آزادی به سر می برده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۰۶ محفوظ و پایدار مانده اند و تاریخ از اینگونه جوامع بسیار نشان می دهد، و چیز نوظهوری نیست، گر چه بسیاری از ماها در اثر از حد گذشتن تبلیغات ملل غرب خیال می کنند که اسم آزادی را غریبها در دهن ها انداخته و معنایش را هم همانها اختراع و ابتکار کرده و توانسته اند آزادی علی الاطلاق را حفظ کنند.

به هر حال پیکره یک اجتماع مانند یک بدن است، همانطوری که قوای طبیعی روحی و جسمی یک فرد یکدیگر را محدود داشته و بعضی از قوا بخاطر بعضی دیگر از کار دست می کشد، مثلاً قوه باصره که منشاء دیدن هر چیز قابل رویتی است وقتی لامسه چشم و یا قوای فکری خسته و مانده شوند او نیز بمنظور همراهی با همکارانش متوقف می شود، و قوه ذائقه که از اعمال دستگاه گوارش از گرفتن لقمه و جویدن و فرو بردنش لذت می برد وقتی عضلات فک خسته و مانده شدند او نیز دست از اشتهاى خود بر می دارد. هم چنین اجتماع بشری هم که خود امری است فطری برای هیچ قومی دست نمی دهد مگر اینکه بعضی از افراد، مقداری از آزادی را که می خواهند در عمل و در تمتعات خود داشته باشند فدای دیگران کرده و به محدودیت تن در دهند.

میزان محدودیت آزادی در اجتماع؟ و بیان صحت نظر و روش اسلام درباره برده گیری و انطباق آن با عقل و فطرت  
 ۱۰ - آزادی تا چه حدی محدود است؟: و اما آن مقدار محدودیتی که اجتماع در آزادی افراد ایجاد می کند و اطلاق فطری آن را تقیید می نماید بر حسب اختلاف مجتمعات بشری از جهت زیادی قوانین و رسومی که در مجتمع دائر می باشد و کمی آن قوانین و رسوم مختلف می شود، زیرا آن چیزی که بعد از اجتماع در تقیید آزادی های فردی اثر به سزائی دارد همان قوانینی است که در میان مردم جاری می شود، هر قدر مواد این قوانین بیشتر و مراقبت در اعمال مردم دقیقتر باشد معلوم است که محرومیت از آزادی و لاقیدی بیشتر خواهد بود، چنانکه هر قدر مراقبت قوانین کم تر باشد آن محرومیت ها نیز کمتر خواهد بود. لیکن در عین حال آن

مقدار محدودیت واجبی که در هیچ اجتماعی از بکار بستن آن مفری نیست و هیچ انسان اجتماعی نمی تواند آن را ناچیز بگیرد محدودیتی است که حفظ وجود اجتماع و سنن دائر و قوانین جاری از نقض و انتقاض موقوف بر آن است. و لذا هیچ مجتمعی از مجتمعات بشری را نخواهید یافت که دارای قوه دفاعی ای که از نفوس و ذراری آن مجتمع دفاع کند و ایشان را از نابودی و هلاکت حفظ نماید نبوده باشد، بلکه بهر اجتماعی که نگاه کنید خواهید دید که زمامداری امور آن اجتماع را تکفل نموده و با گستردن امنیت عمومی و بی رحمی در برابر متعدی و ظالم، سنن جاری و عادات و رسوم مقدس جماعت را از انتقاض حفظ میکرده، این شما و این رسیدگی و مطالعه اوضاع جوامعی که تاریخ اوضاع و احوال آنها را ضبط نموده، خواهید دید که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰۷:

تاریخ نیز گفتار ما را تصدیق می کند.

اینجاست که بعد از بیانات گذشته می توانیم حرف خود را پوست کنده بزینم و بگوئیم روش اسلام درباره برده گیری صحیح و روش دیگران غلط بوده است، برای اینکه در شریعت فطرت، اولین حق مشروع هر مجتمعی سلب حریت از دشمن جامعه خویش است، و به عبارت دیگر هر جامعه ای هر گونه آزادی را از دشمن که در صدد بر آمده زندگی آن جامعه را بکلی تباہ سازد مالک است و حق دارد هر گونه آزادی اراده و عمل را از دشمن جانی خود تملک کند و بگیرد، یا اینکه او را بکلی از صفحه روزگار بر اندازد یا زنده اش گذارد و تملکش نماید، و هم چنین نسبت به دشمن دین و سنن و قوانین جاریه اش می تواند جلو قانون شکنی و آزادی عملش را بگیرد، و اختیار دارد که او را به جان و یا مال و یا غیر آن مجازات نماید، یقیناً هیچ انسان عاقلی بخود اجازه نمی دهد که از حریت و آزادی دشمنی که نه برای حیات مجتمع او واقعی قائل است و نه با او در حفظ مجتمعش برادری و تشریک مساعی می نماید و نه از تباہ ساختن مجتمعش پروا داشته و در مواقع خطر به خودش وامیگذارد طرفداری نماید، و آیا از آزادی چنین دشمنی طرفداری کردن و هم وظیفه فطری حفظ اجتماع را انجام دادن جمع صریح بین دو متناقض و سفاهت و دیوانگی نیست؟ یقیناً خواهید گفت چرا.

بنابراین از مطالبی که گفتیم روشن شد که: اولاً- بنا گذاشتن بر آزادی انسان به طور مطلق، امری است که صریحاً مخالف حق فطری و مشروع انسان است، آنهم حقی که نسبت به سایر حقوق مشروع و فطری انسان اولویت دارد. و ثانیاً آن برده گیری که اسلام معتبرش دانسته حقی است که با قوانین فطرت مطابقت دارد، و آن عبارت است از برده گیری دشمنان دین و محاربین با مجتمع اسلامی، چنین کسانی از حریت عمل محروم شده به حکم اجبار به داخل مجتمع اسلامی جلب و در زی بردگان در خواهند آمد، و آن قدر در آن مجتمع خواهند زیست تا آنکه بر اساس تربیت صالح دینی تربیت یافته تدریجاً آزاد و به مجتمع احرار ملحق شوند، علاوه بر اینکه زمامدار مسلمین حق دارد که اگر برای مجتمع دینی مصلحت بداند تمامی بردگان را تا آخرین نفر آزاد نموده یا در حق آنها رفتار دیگری که منافی با احکام الهی نباشد معمول دارد، و حال آنکه اگر این بردگان به بردگی مسلمین در نیامده بودند یقیناً نه اینطور سالم و محترم می زیستند و نه نعمت دین و تربیت دینی که اعظم نعمتهاست نصیبشان میشد.

داستان بر انداختن برده گیری به کجا انجامید؟

۱۱- داستان بر انداختن برده گیری به کجا انجامید؟ دولت های بزرگ دنیا در کنفرانس بروکسل قراری صادر کردند مبنی بر منع اکید خرید و فروش برده، و نتیجه قرار مزبور این شد که غلامان و کنیزان هر کجا بودند آزاد گردند و دیگر مثل سابق بردگان برای عرضه به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۰۸:

خریدار به صف در نیامده چون رمه گوسفند از اینجا به آنجا سوق داده نشوند، نتیجه دیگرش این شد که دیگر عده ای از نفوس بشر برای خدمت در حرم سراها اخته نگردند، خلاصه امروز دیگر از آن بردگان و آن اخته ها حتی برای نمونه یک نفر هم یافت نمی شود، مگر در بعضی از اقوام وحشی بطوری که نقل می کنند.



ادامه برده گیری در قرن حاضر به شکلی جدید (همان آتش و همان کاسه )

لیکن باید دید آیا صرف بر انداختن اسم برده و برده گیری از زبانها و یافت نشدن اشخاص به این اسم ، یک دانشمندی را که آزادانه فکر می کند قانع میسازد؟ و آیا مردم فهمیده نمی پرسند که مگر در این مسأله بحث و نزاع بر سر اسم بود که با منع از بردن اسم برده و اطلاق اسم حر بر بندگان مطلب تمام و نزاع خاتمه یابد اگر چه آتش همان آتش و کاسه همان کاسه باشد؟ باز هم منافع کار عده ای را از آنان سلب و اراده شان را تابع اراده خود بکنند؟ آیا این همه گفتگوها و مبارزه های اساسی بر سر واقعیت و حقیقت معنای آزادی و آثار آن بود و راستی اینها با رسوم بردگی مخالفند؟! اگر مخالفند پس آن رفتار وحشیانه در جنگ جهانی دوم شان چه بود که دول ضعیف را تسلیم بلاقید و شرط خود نموده چون مور و ملخ به شهرها و دیارشان تاخته میلیونها از اموالشان را به تاراج برده حتی بر جانیشان و اطفال بی گناهایشان هم رحم نکردند و میلیونها نفر را به اسیری و بردگی بداخل خاک خود کشیده بهر کاری که خواستند واداشتند و همین امروز هم رفتار خود را بهمان منوال دارند ادامه می دهند.

خدایا! آیا برده گیری غیر از همین رفتار غریبها است ، و بصرف اینکه از بردن اسم بردگی جلوگیری کرده اند آزادیخواه و مدافع حقوق بشر شدند؟ مگر معنای برده گیری غیر از سلب آزادی مطلق و تملک اراده و عمل دیگران و نفوذ حکم اقویا و عزت طلبان در اشخاص ضعیف و ذلیل به دلخواه خود و به حق و ناحق حکم کردن چیز دیگری است .

شگفتا! مگر اسلام چه فرموده بود؟ اسلام هم همین حکم را البته به صحیح ترین وجهی امضا کرده بود، چطور شد که با کمال بی شرمی نظام صحیح اسلامی را نظام بردگی نامیده و نظام غلط خود را نظام بردگی نمی نامند؟ و حال آنکه اسلام اگر برده می گیرد به آسان ترین وجه و خفیف ترین مؤنه گرفته ، و آنها به بی رحمانه ترین وجه و سنگین ترین مؤنه می گیرند.

ما هنوز خاطرات تلخ آن جنگ جهانی را از یاد نبرده ایم ، با اینکه اینها میهن ما را بعنوان دوستی و حمایت و حفظ از خرابیهای جنگ اشغال کرده آن همه وحشی گری ها را از خود نشان دادند، وای به حال کشورهایی که این طرفداران آزادی و مخالفین نظام بردگی آن کشورها را به عنوان فتح و غلبه بر دشمن اشغال نمودند، از آن دوستی شان با ما می توان فهمید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۰۹

که بر سر دشمن خود چه ها آورده اند؟ اینجاست که هر شخص فهمیده ای به رسوائی قرار داد بروکسل پی برده می فهمد که این قرارداد و آن همه تبلیغات جز یک بازی سیاسی و گرفتن برده به صورت لغو بردگی چیز دیگری نبود، و اگر اسلام بردگی اسرای جنگی را امضاء فرمود ایشان نیز عملاً آنرا امضاء کرده اند، چیزی که هست از تلفظ اسم آن جلوگیری نموده اند.

و اما بردگی از راه ولایت و به فروش رساندن فرزندان بدست پدران را گر چه ایشان اسما و رسماً آنرا منع کرده اند لیکن چندین قرن قبل از منع شان اسلام آنرا منع فرموده بود.

اما برده گیری از راه غلبه و قلدری که اسلام این را نیز منع نموده و لیکن غریبها نه ، گر چه اینها نیز بر منع از آن اتفاق نموده اند و لیکن این منع شان نظیر همان منع از بردگی اسرای جنگی تنها حرف است و از مرحله حرف نگذاشته و عمل نمی کنند؟! برده گیری قرن بیستم توسط کشورهای متمدن !

خواننده محترم می تواند جواب این سؤال را از مطالعه و مرور به تاریخ و سرگذشت مستعمرات آسیائی و آفریقائی و آمریکائی اروپائیان و فجایعی که در آن مستعمرات مرتکب شدند و خونهای که ریختند و نوامیسی که هتک نمودند و اموالی که به غارت بردند و تحکم هائی که کردند بدست آورد. زیرا این فجایع و جنایات یکی و صدتا و هزارتا و خلاصه شمردنی نیست .

عجب !! ما چرا خواننده را بجائی حواله دهیم که شاید به نظرش دور و دراز باشد؟ برای صدق گفتار ما کافی است که خواننده عزیز تنها در شکنجه و خون دلهائی که مردم الجزایر از ملت متمدن !!! فرانسه در عرض چند سال دید دقت نماید و نفوسی که به دست این جانور درنده به خون آغشته گشته و شهرهایی که در زیر آتش گلوله هایش ویران شده و شدائدی که مردم بی گناهایش



از آنها دیده اند از نظر بگذرانند و بر این تمدن نفرین فرستد و هم چنین ظلم و بیدادی که ملت عرب از انگلیسیها و ملت سودان و سرخ پوستان آمریکا و اروپای شرقی از اتحاد جماهیر شوروی و ستمهایی که خود ما از دست همین ها دیده ایم به یاد آورده بر این آدم خواران قرن بیستم نفرین کند. دردناک تر از همه این است که این جنایات را به اسم خیرخواهی و بشر دوستی مرتکب می شوند و حال آنکه این همان برده گیری است که به ظاهر از آن بیزاری می جستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۱۰

پس از آنچه که در این فصول ده گانه گذشت معلوم شد که غریبها نیز با همه آن هو و جنجال هائی که علیه روش اسلام براه انداختند، در مرحله عمل همان رفتار اسلام را اتخاذ می نمایند و در موقع وجود سبب یعنی هجوم دشمنی که در صدد ویران ساختن بنای مجتمع و هدم انسانیت است از چنین دشمنی حریت را سلب کرده و می کنند، و نمی توانند نکنند، زیرا این حکمی است مشروع در شریعت فطرت ، و برای آن اصلی است واقعی و لا یتغیر، و آن احتیاج انسانیت است در بقای خود به دفع مزاحمت وجود و مناقضات بقایش ، چنانکه متفرع بر این اصل واقعی اصل دیگری دارد اجتماعی و عقلانی و تبدیل ناپذیر و آن همانطوری که سابقا هم گفته شد لزوم حفظ مجتمع انسانی است از انعدام و انهدام ، چیزی که هست ایشان از این قسم مشروع تجاوز نموده و برده گیری بزور و قلدری را هم که قسم نامشروع آن است معمول می دارند و همیشه چه قبل از قرارداد بروکسل و چه بعد از آن میلیونها نفوس بشری را خرید و فروش کرده و به یکدیگر پیش کش و یا عاریه داده و می دهند، الا اینکه طبق مثل معروف یک بام و دو هوا، اعمال وحشیانه خود را برده گیری نامیده و با کمال پروئی اسمهای فریبنده ای از قبیل استعمار، استملاک ، قیومیت ، حمایت ، عنایت ، اعانت و غیره روی آن می گذارند. و معلوم است که از این تبدیل لفظ جز پوشاندن روی رسوائیهای خود غرضی ندارند و لذا هر وقت احساس می کنند که دنیا دارد پی به رسوائیها و فجایع شان می برد اسم مبتذل و پوسیده سابق را عوض کرده اسم دیگری بر آن می گذارند.

روش اسلام درباره بردگی حکیمانه ترین روش است

آری از اقسام مختلف برده گیری که به وسیله قرارداد بروکسل نسخ و ملغی گردید و آنهمه سر و صدا در دنیا به راه انداخت و دولتمدن دنیا یعنی همان گردانندگان مدنیت مترقی و پرچم داران آزادی درباره آن آنهمه مباحث کردند تنها قسمی که باقی ماند و مثل سایر اقسام برده گیری قرارداد مزبور را در خصوص آن نشکستند مسأله فروختن فرزندان و اخته کردن بردگان بود. آنهم نه برای خاطر احترام به قرارداد بروکسل و یا طرفداری از آزادی بردگان بود بلکه برای این بود که این قسم از برده گیری بر ایشان سودی نداشت ، علاوه بر اینکه به مسأله فردی بیشتر شباهت داشت تا یک مسأله اجتماعی . مضافا بر اینکه عمل کردن به قرارداد مزبور در خصوص این قسم از برده گیری خود سوژه تبلیغاتی خوبی بود برای غربی ها که آن را به دست گرفته سر و صدا براه انداخته و با مشتى الفاظ پوچ و دروغ خود را در دنیا به آزادی خواهی و مخالفت با رژیم برده گیری وانمود ساخته اثر معجز آسائی از الفاظ و ادعاهای خالی از حقیقت بگیرند مثل تبلیغاتی که در سایر موضوعات به راه می اندازند.

از مقایسه ای که ما بین روشهای دنیای قدیم و جدید درباره برده گیری و بین روش اسلام درباره آن کردیم ، بخوبی معلوم شد که روش اسلام درباره برده گیری متقن ترین و حکیمانه ترین و به آزادی و صلاح بردگان نزدیک ترین روشی است که ممکن است تصور نمود. تنها سؤالی که در این مقایسه باقی می ماند این است که غریبها حق استفاده از بردگان را مخصوص دولتها می دانند و

اسلام بردگان را مثل سایر غنیمت های جنگی - غیر از اراضی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۱۱

مفتوحه عنوه - بین سربازان تقسیم می کند، بلکه سهم آنان را قبل از سهم دولت می پردازد. و این سوال برای خود مسأله جداگانه ایست غیر مربوط به اصل مسأله برده گیری . که شاید در مباحث آینده در ضمن گفتار در تفسیر آیات زکات و خمس به طور مفصل درباره آن بحث کنیم - ان شاء الله ، و الله المستعان -

بررسی این سخن که منشاء اندیشه الغاء بردگی ، تساوی حقوق افراد بشر بوده است

اینک بعد از همه این حرفها بر می گردیم به تجزیه و تحلیل کلام صاحب معجم الاعلام که پیش از این نقل کرده بودیم. وی می گوید: مبداء و منشاء سر و صداهائی که به راه می انداخت منجر به الغای رژیم بردگی گردید تساوی حقوق افراد بشر در ضروریات زندگی بود، از نامبرده می پرسیم مقصود شما از این تساوی در حقوق چیست؟

اگر مقصود این است که تمامی افراد بشر در استحقاق رعایت شدن حقوق واجبشان یکسانند و خلاصه حقوق همه افراد هر چه باشد محترم است، اگر چه خود آن حقوق به نسبت اختلاف و ارزش اجتماعی افراد مختلف باشد حقوق رئیس از مرنوس و حاکم از محکوم و آمر از مأمور و مطیع قانون از متخلف و عادل از ظالم بیشتر باشد البته همینطور است و همه در اینکه باید حقوقشان چه کم و چه زیاد محفوظ باشد استحقاق دارند، لیکن این سخن مستلزم این نیست که جمیع افراد بشر چه آن فرد شریفی که وجودش برای جامعه مفید است و چه آنکسی که اصلا صلاحیت ندارد که جزئی از مجتمع شمرده شود در همه حقوق مساوی باشند، زیرا آن یکی نافع و این دیگری مضر و مانند سم مهلکی است که در هر جا از پیکره مجتمع رخنه کند حیات آن بخش را تباہ می کند، و فطرت انسان به طور صریح حکم می کند بر اینکه باید به فرد نافع آزادی کامل داد و از افراد مضر سلب آزادی کرد، پس دشمنی که در صدد از بین بردن آزادی آدمی است حق ندارد ادعای تساوی در آزادی کند، به همان دلیلی که گرگ این حق را به گردن گوسفند و شیر به گردن شکار خود ندارد.

و اگر مقصود این است که همه افراد بشر حتی افراد وحشی چون همه در انسانیت مشترکند و همه قابلیت و استعداد ارتقاء به مدارج انسانیت و نیل به سعادت های ممکن را دارند از این جهت جامعه باید یک یک افراد را از آزادی برخوردار ساخته و آنان را تربیت نموده به تدریج به صلحا ملحق سازد. این نیز صحیح است لیکن گاهی می شود که این تربیت منوط بر این می شود که برای مدتی آزادی اراده و عمل از افرادی که تحت تربیتند سلب شود، تا در نتیجه این نحوه تربیت صلاحیت آزاد شدن را دارا شوند یعنی بدانند که اراده و عمل را در کجا بکار برند، نظیر مریضی که طیب اراده و عمل او را کنترل نموده و او را به چیرهائی وامیدارد که خودش اراده آنرا ندارد، بلکه بر عکس از آن نفرت هم می کند و همچنین اطفال که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۲:

اولیایشان آنان را در تحت شرایط و مقرراتی تربیت می کنند که خود اطفال آن شرایط را دوست نمی دارند که هیچ، بنظرشان سنگین و دشوار هم می آید. اسلام هم به منظور تربیت کفار محارب، آزادی را از اراده و عمل شان سلب نموده آنان را به اسم بردگی به داخل مجتمع صالح دینی خود کشانیده و در آغوش خود تربیت نموده، آنگاه به تدریج آزادشان می سازد.

البته ممکن است یک فرد از این اسرای جنگی تا آخر عمر هم از قید بردگی آزاد نگردد، لیکن قانون اسلام درباره بردگان قانونیست اجتماعی و عمومی که باید به نظر کلی به آن و به نتیجه آن نظر کرد، نه یک مسأله فردی. که فرض وجود چنان فردی ناقض آن قانون باشد، از همه اینها گذشته، عجب اینجاست که همانطوری که سابقا هم گفتیم خود این آقایان یعنی غریبها درباره اسرای جنگی با همه مخالفت شان با اسم بردگی و اظهار حسن نیت نسبت به بردگان همان رفتار اسلام را اجرا می کنند.

و اگر مقصود این است که آزادی انسان ایجاب می کند که تمامی اطراف و جوانب پیکره مجتمع از آن برخوردار باشد و همه افراد اختیار اراده و عمل خود را داشته باشند و چیزی بین آنان و اراده بی قید و شرطشان حائل و مانع نباشد، خیلی روشن و غیر قابل تردید است که چنین آزادی بی قید و شرطی را نمی توان برای افراد بشر قائل شد، و ممکن نیست در جامعه ای آنرا نسبت به خود افراد جامعه اجرا نمود، تا چه رسد به دشمنان جنگی جامعه که تنها مورد امضای بردگی اسلامند و گمان نمی کنیم که خود این آقایان هم به چنین چیزی ملزم باشند، بلکه می بینیم که بر خلاف آن رفتار می کنند. برای اینکه اگر این سخن درست باشد باید بین یک فرد و دو فرد و یک جامعه فرقی نباشد و این نحو آزادی درباره همه افراد جاری باشد و حال آنکه همین غریبها که به افراد آنقدر آزادی قانونی می دهند که حتی به او اجازه خودکشی و بدو نفر اجازه دوئل هم می دهند نسبت به جوامع فقیر و ملل عقب مانده و یک مشت هم نوع فقیر و بی نوای خود این قدر ظلم می کنند که عرصه زندگی بر آنان تنگ شده و در همان بیغوله و خانه

های ویرانی که دارند آب خوش از گلویشان پائین نمی رود.

وجه علوم تشریح تملک مال برای بردگان و موقت کردن بردگی در اسلام

در اینجا سؤال باقی می ماند و آن این است که چرا اسلام تملک مال را برای بردگان تشریح نکرد تا آنان نیز مانند آزادگان با دستمزد خود حوائج ضروری خود را برطرف ساخته و سربار موالی نباشند؟ و چرا بردگی بردگان را موقت و محدود به اسلام نکرد تا در نتیجه هر برده ای که مسلمان شود آزاد گردد و این لکه ننگ یعنی بردگی و محرومیت تا قیام قیامت در دامن او و اعقابش باقی نماند؟

جواب این سؤال این است که اگر اسلام بردگی بردگان را محدود به اسلام نکرده و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۳ بعد از اسلام آوردن بردگان باز هم حکم به بقای بردگی ایشان نموده و همچنین اگر عبد را مالک چیزی ندانسته و نیز فطرت بشری هم اگر سلب آزادی از دشمنان محارب را تجویز نموده همه برای این است که دشمن در داخل مملکت نتواند نقشه های درونی خود را عملی سازد و قوه و قدرتی بر مقاومت و پایداری در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دینی حریف را نداشته باشد، چون منشاء همه قدرتها مال و آزادی در عمل است، وقتی دشمن نه مالک عمل خود بود و نه مالک مزد عمل، قهرا هوس دشمنی و ستیزه با دشمن خود را هم نمی کند. بله، اسلام تا اندازه ای اجازه تملک را به بردگان داده، و البته این تملک تنها در جائی تجویز شده که تملیک از ناحیه مالک باشد، و در حقیقت مالکیت عبد یکی از شوون مالکیت مالک و در طول آن است و چنان نیست که در عرض مالک مستقل در تصرف باشد.

و اما اینکه چرا بردگی بردگان را محدود به اسلام آوردن آنان نکرد، جوابش این است که این تحدید با سیاست اسلام منافات داشت، چون اسلام برای حفظ اساس دین و اداره جامعه دینی و بسط دادن تربیت دینی، حتی به همین کفار محاربی که منکوب عده وعده اش شده اند سیاستهایی دارد که اگر به صرف اسلام آوردن بردگان حکم با آزادی آنان میکرد آن سیاستها باطل میشد، زیرا بردگان که همان دشمنان راه یافته به داخل کشور اسلامیند می توانستند به ظاهر اسلام آورده و به این وسیله در داخل مملکت آزادانه علیه حکومت توطئه نموده و به طور خطرناکتری حمله کرده، افراد و توانائی از دست رفته خود را به دست آورند، و این تنها اسلام نیست که برای حفظ اساس دین چنین سیاستی را اتخاذ نموده، بلکه از همین عصر حاضر گرفته تا قدیمی ترین ملتی که تاریخ سراغ می دهد سنت جاری بین همه اقوام و ملل همین بوده که وقتی با دشمن روبرو می شدند و از یکدیگر می کشتند و سرانجام بر دشمن ظفر می یافتند حق مشروع خود می دانستند که شمشیر در میان آنان گذاشته آنقدر می کشتند تا تسلیم بلا قید و شرط شوند، و تنها به این راضی نمی شدند که دشمن از قتال دست کشیده اسلحه خود را زمین بگذارد. بلکه وادارشان می کردند به اینکه تسلیم امرشان شده نسبت به حکم شان مطیع و منقاد شوند، چه این حکم به نفع آنان باشد و چه بر ضررشان چه بخواهند آنان را زنده گذاشته و اموالشان را محترم شمارند و چه بخواهند اموالشان را مصادره و خونهای شان را بریزند، و این را از سفاقت و نفهمی می دانستند که قومی پس از آنکه بر دشمن خود غلبه نموده سیادت و سیطره خود را مقید به قیدی سازد که در نتیجه آن قید راه برای برگشتن دشمن و انتقام و خونخواهیش هموار شده سرانجام همه رشته هایش پنبه گشته و زحماتش هدر رود، چگونه ممکن است ملتی به خود اجازه چنین سفاقتی را بدهد؟ و حال آنکه در راه تحصیل این سیادت و حفظ استقلال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۴ ::

مجتمع مقدس خود نفوسی از افراد خود را به کشتن و اموالی را به هدر داده؟ و آیا اگر با دادن خسارتهای جانی و مالی چنین کاری کند به خود ظلم نکرده؟ و به آن خونهای ریخته شده اهانت و نسبت به اموال و کوششهای پیگیر خود اسراف نموده؟ و اگر ملتی با دادن قربانیان و تحمل خسارتهای مالی به دشمن خونخوار خود دست یافته و آنان را ذلیل و برده خود کرد آیا جا دارد کسی اعتراض کند که چرا خردسالان دشمن را برده خود کرده ای؟ و حال آنکه مردان با شما سر جنگ داشتند و خسارتهای

جانی و مالی شما همه از ناحیه بزرگسالان دشمن بوده گناه کودکان چه بود؟ با اینکه نه شمشیری بدست گرفته بودند و نه در معرکه ای حاضر شده بودند؟ جوابش این است که خردسالان دشمن، قربانیان پدران خویشند.

از این گذشته، فراموش نشود که گفتیم اسلام درباره بردگان دارای حکم مخصوصی است که در هیچ ملتی نیست، و آن این است که حکومت اسلامی قانوناً حق دارد در صورتی که مصلحت حال مجتمع اسلامی باشد اسرای جنگی را آزاد سازد، و برای آزاد ساختن آنان اقدام نموده مجانا یا با دادن قیمت همه آنان را آزاد کند - و خدا دانایانتر است -

گفتاری چند در پیرامون عفو و مجازات

۱ - معنی جزا چیست؟: در پاسخ این سؤال به عنوان مقدمه باید گفت که هیچ مجتمعی از مجتمعات بشری خالی از وظائف اجتماعی ای که افراد آن موظف به احترام به آن باشند نیست، چون اصولاً تشکیل جامعه برای هماهنگ کردن مردم و ایجاد توافق بین اعمال ایشان و نزدیک کردن آنان به یکدیگر است، برای این است که همه با هم موثف و مجتمع شده، و بوسیله آثاری که در ائتلاف و اجتماع است احتیاجات هر یک از افراد به مقدار استحقاق و به نسبت عمل و سعیشان برآورده می گردد.

و این وظائف از آنجائی که اختیاری است و افراد نسبت به انجام و ترک آن مختارند و چون اصولاً وظیفه و تکلیف از اراده و عمل ایشان سلب حریت می کند، لذا در خود آن وظائف ضامن اجرائی نیست، و چنان نیست که حتی افراد لا قید و راحت طلب هم از آن تخلف نورزند، از جهت همین نقصی که در تکلیف و وظیفه بود بشر اجتماعی چاره ای جز این ندید که این نقص را جبران نموده با ضمیمه کردن چیز دیگری بنیه آنرا تقویت نماید، و آن این بود که کیفرهایی ناگوار برای مخالفت با آن وظائف و تخلف از آن تکالیف جعل نموده ضمیمه آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۵

سازد تا کراهت از آن کیفرها و ترس از ضرر آن، متخلفین را مجبور به تسلیم و انجام تکلیف سازد.

این است معنی جزا و کیفر گناه، و این خود حقی است برای مجتمع و یا زمامدار جامعه بر گردن افراد متخلف و عاصی، و همینطور است پاداشی که در ازای اطاعت ممکن است جعل شود، چیزی که هست جزا در گناه امر ناگواری است و در اطاعت امر محبوب و مرغوبی باید باشد تا داعی و محرک اشخاص بسوی انجام وظیفه واجب و یا مستحب بوده باشد. و نیز جزای گناه حقی است که برای مجتمع و به گردن متخلف و جزای اطاعت حقی است برای مکلف و به گردن مجتمع و یا زمامدار آن. این را جزای حسنه و یا ثواب و آنرا جزای سیئه و یا عقاب می نامند.

و این دو نحو جزا در جمیع مجتمعات بشری هست، اسلام هم آن دو را جعل کرده و فرموده: ((للذین احسنوا الحسنی)) و نیز فرموده: ((والذین کسبوا السيئات جزاء سيئه بمثلها)) و نیز فرموده: ((و جزاء سيئه سيئه مثلها)) و این ثواب و عقاب از جهت شدت و ضعف دارای مراتبی است که ضعیف ترین آن خوش آمدن و ناخوش آمدن عمل است، از آن شدیدتر عملی است که خوبی و بدیش به حدی برسد که صاحبش مستحق مدح و یا ذم باشد، از آنهم بالاتر عملی است که صاحبش سزاوار خیر و یا شر باشد، البته خیر و شر هم دارای مراتبی است، تا بینی قدرت طرف در رسانیدن این خیر و شر تا چه اندازه باشد، و این ثواب و عقاب هم خودش و هم شدت و ضعفش زائیده عوامل مختلفی است، از آن جمله یکی خود عمل است یکی دیگر این است که این عمل از چه کسی سر زده، و یکی اینکه این عمل اطاعت و یا نافرمانی چه کسی بوده و یکی اینکه تا چه اندازه برای مجتمع سودمند و یا تا چه حد مضر و مخل بوده است، و شاید بتوان همه این عوامل را در یک جمله کوتاه خلاصه کرده و گفت: هر عملی هر قدر بیشتر مورد اهتمام باشد عقاب آن در صورت معصیت و ثوابش در صورت اطاعت بیشتر خواهد بود.

لزوم وجود سنخیت بین عمل و کیفر و پاداش

۲ - بین عمل چه خوب و چه بد و جزای آن باید سنخیت و شباهتی و لو تقریباً بوده باشد. و از آیات قبلی و همچنین از امثال آیه ((لیجزی الذین اسأوا بما عملوا و یجزی الذین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۶

احسنوا بالحسنى)) نیز این اعتبار سنخیت استفاده میشود. از آن آیات روشن تر، آیه زیر است که خدای تعالی آنرا از صحف ابراهیم و موسی (علیهما السلام) نقل می فرماید: ((و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی)) باز از این آیه هم روشن تر آیات راجع به احکام قصاص است. از آنجمله می فرماید: ((کتب علیکم القصاص فی القتل الحار بالحر و العبد بالعبد و الاثنی بالاثنی)) و نیز می فرماید: ((الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله)) و لازمه این هماهنگی و سنخیت در بین جزا و عمل این است که ثواب و عقاب اول به خود مباشر و به مقدار عملش عاید شود، به این معنا که اگر مثلاً حکمی از احکام و مقررات اجتماعی را عصیان کرد و کاری کرد که برای او نفع و برای مجتمع ضرر داشت باید به همان مقدار تمتعی که از مجتمع سلب کرده از تمتعاتش سلب شود، اگر چه به کلی آبرویش به باد رود و یا مال و یا عضوی از اعضایش و یا به کلی جانش از او گرفته شود.

و این همان مطلبی است که ما در بحث برده گیری به آن اشاره کردیم و گفتیم: مجتمع و یا زمامدار جامعه حق دارد به مقدار جرمی که از مجرم سر زده از جان او و یا هر چیزی که با جان او بستگی دارد سلب نموده آزادیش را در انتفاع از آنها بگیرد، بنابراین اگر مثلاً مجرمی کسی را بدون اینکه خونی از او طلب داشته باشد و یا او فسادی در زمین و در میان مجتمع اسلامی کرده باشد به قتل برساند زمامدار مجتمع جان او را مالک شده و می تواند به جرم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۷:

اینکه وی باعث نقصان جان محترمی از جانهای مجتمع شده حد قتل را که همان تصرف در جان قاتل است بر او جاری سازد. و هم چنین اگر کسی چیزی را که ربع دینار قیمت داشته باشد بدزدد چون یکی از مقررات امنیت عمومی را که به دست شریعت جعل شده و دست امانت مسلمین حافظ آن است تخلف نموده و زمامدار حکومت اسلامی حق دارد دست او را قطع کند و معنی داشتن چنین حقی این است که حکومت شأنی از شؤن حیاتی دزد را که به وسیله دستش تاءمین می شده مالک شده و می تواند در این ملک خود تصرف نموده، آزادی را از این عضو سلب نماید و خلاصه این وسیله زندگی را از او بگیرد و به همین قیاس است سایر حدود و کیفرهایی که شارع اسلام در شرایع و سنن مختلف خود جعل فرموده.

کیفر دادن در مقابل جرائم نشان دهنده یک نوع بردگی است

از اینجا به خوبی معلوم میشود که عقاب جرائم یک نوع رقیق و بردگی است، و لذا می توان گفت بردگان فرد اعلا و خلاصه روشن ترین مصادیق مشخص این گونه عقابها، قرآن کریم هم به این معنا اشاره کرده و فرموده: ((ان تعذبهم فانهم عبادک)) و از این معنا در سایر شرایع و سنن مختلف دین نیز مظاهری وجود دارد، از آن جمله در داستان یوسف (علیه السلام) آنجا که به منظور بازداشت برادر تنی خود دستور می دهد که جام طلا را دربار و بنه اش بگذارند می فرماید: ((قالوا فما جزاوه ان کنتم کاذبین - کارکنان یوسف گفتند: اگر معلوم شد که شما در انکار خود دروغ گفته اید کیفر آنکس که جام طلا را دزدیده بود چه باشد؟)) ((قالوا جزاوه من وجد فی رحله فهو جزاوه کذلک نجزی الظالمین - گفتند هر کس از ما که جام دربار و بنه اش دیده شد خودش کیفر دزدیش باشد، چون معمول خود ما این است که دزد را برده خود می گیریم))، ((فبدا باوعیتهم قبل وعاء اخیه ثم استخرجها من وعاء اخیه کذلک کدنا لیوسف - یوسف بعد از آنکه این التزام را از آنان گرفت دستور داد اول از سایر برادران بازرسی به عمل آورند، درباریان نیز چنین کرده و سرانجام جام را از بار و بنه برادر یوسف بیرون آوردند. آری این نقشه را ما به یوسف یاد دادیم)) تا آنجا که می فرماید: ((قالوا یا ایها العزیز ان له ابا شیخا کبیرا فخذ احدنا مکانه انا نریک من المحسنین - برادران ناتنی گفتند ای عزیز مصر این جوان را پدری است سالخورده که طاقت فراق او را ندارد به جای او یکنفر از ما را برده خود بگیر که اگر چنین کنی البته به ما احسان بزرگی کرده ای)) و این پیشنهاد همان فدیة معروفی است که نسبت به بردگان و سایر بازداشتی ها معمول بوده. یوسف گفت: ((معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون - پناه بخدا از اینکه ما ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۱۸:



کسی را به جای دزد خود بازداشت کنیم زیرا اگر چنین کنیم یقیناً از ستمکاران خواهیم بود)) و چه بسا قاتل را هم برده می گرفته اند، و نیز به جای قاتل شخصی دیگر را فدیّه می دادند مثلاً زن او را و یا دختر و خواهرش را به دست ورثه مقتول می سپردند تا به جای قاتل از او انتقام بگیرند. و مسأله عوض دادن به ترویج، خود سنتی رائج بوده حتی تا امروز هم این سنت در بین قبایل و عشایر ایران باقی است، و این بدان علت است که ازدواج را برای زن یک نوع اسارت و بردگی می دانند. قرآن کریم هم در بسیاری از موارد از مطیع تعبیر به عبد نموده از آن جمله راجع به اطاعت شیطان فرموده: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین . و ان اعبدوننی )) و نیز می فرماید: ((افرایت من اتخذ الهه هواه )) و این گونه تعبیرات از این جهت است که مطیع در اطاعتی که می کند اراده خود را تابع اراده مطاع می سازد، پس در حقیقت به مقدار اطاعتش مملوک مطاع و محروم از حریت اراده است، و زمامدار جامعه یعنی همان کسی که کیفر متخلف و پاداش وظیفه شناس به دست او است چون از اراده مطیع سلب آزادی کرده و مقداری از اراده او را مالک شده از این جهت مطیع هم به مقدار اطاعتش از وی طلبکار پاداش میشود و مجتمع یا زمامدار آن باید در مقابل آن مقدار آزادی که از موهبت مطیع کاسته به وی پاداش بدهد و آن کاستگی و نقص را جبران نماید، و همین است سر اینکه می گویند: وفای به وعده واجب است، و لیکن وفای به وعید و تهدید واجب نیست. برای اینکه وعده در عالم عبودیت و مولویت متضمن ثواب بر اطاعت است کما اینکه وعید متضمن عقاب بر معصیت

و چون ثواب حق مطیع است و طلبی است که در ذمه ولی خود دارد بر ولی و زمامدار واجب است که این حق را ادا نموده و ذمه خود را بری سازد، به خلاف عقاب که حق خود زمامدار است بر گردن مکلف مجرم و متخلف. و چون چنین است میتواند از حق خود صرفنظر نموده و در ملک خود تصرف ننماید، برای اینکه چنان نیست که هر کسی هر حقی را دارا باشد واجب باشد آن را اعمال کند، و هر ملکی داشته باشد در آن تصرف نماید. و برای این کلام تمه ایست که در جای خود ایراد می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۱۹

عفو و بخشش، حد مشروعیت آن و اسبابی که برای مغفرت در قرآن آمده است: (تو به و شفاعت)

۳- عفو و بخشش: از بحث گذشته چنین نتیجه می گیریم که صرفنظر کردن از مجازات عاصی و متخلف جایز است ولی پاداش ندادن به مطیع جایز نیست، و این حکم تا اندازه ای فطری هم هست، برای اینکه کیفر دادن به گناهکار حق کسی است که نافرمانیش شده، و همانطوری که گفتیم اعمال حق همیشه واجب نیست لیکن چنان هم نیست که ترک آن همیشه و در هر جا صحیح باشد، زیرا اگر ترک اعمال حق را در هر جا و برای همیشه تجویز کنیم حکم فطری به ثبوت حق را لغو کرده ایم، و بما اعتراض خواهد شد که شما از یکطرف می گوئید فطرت به ولی امر حق میدهد که گنهکار را کیفر دهد و از طرف دیگر آنرا لغو می نمائید پس فائده اثبات این حق چیست؟ و آیا تجویز ترک اعمال حق رشته خود را پنبه کردن و علاوه بر این، مستلزم لغو سایر قوانین مقرر در نظم اجتماع نیست؟ یقیناً هست، و معلوم است که لغو و ابطال آن قوانین چه هرج و مرجی به وجود می آورد.

پس باید گفت مسأله عفو از گناه تا اندازه ای صحیح است که منتهی به چنین محدودراتی نشود. خلاصه این قضیه به اصطلاح علمی، قضیه ای است مهممل، به این معنی که نمی توان درباره آن حکم یک جا و صد در صد نمود، بلکه باید دید حکمت و مصلحتی برای عفو هست یا نه، اگر بود عفو جائز است و گرنه رعایت احترام قوانینی که حافظ بنیه اجتماع و سعادت بشر است لازم تر است، و به همین منظور البته باید گنهکار را مجازات کرد، آیه شریفه ((و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم)) که حکایت قول عیسی (علیه السلام) است نیز اشاره باین معنا دارد.

و در قرآن کریم از اسبابی که حکمت الهی سبب آن را برای مغفرت امضاء نموده دو سبب کلی دیده می شود.

اول توبه و بازگشت به سوی خدای سبحان و رجوع از کفر به ایمان و از معصیت به اطاعت، به تفصیلی که در جلد چهارم این



کتاب (جلد ۴ ترجمه) در بحث توبه گذشت.

و از جمله آیاتی که متعرض این معنا است آیات زیر است: ((قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم و اسلموا له من قبل ان یتیکم العذاب ثم لا تنصرون)) تا اینجا مربوط به توبه از کفر است و در آن تهدید به عذابی کرده که نصرت و شفاعت احدی در رفع آن موثر نیست. ((واتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم من قبل ان یتیکم العذاب بغته و انتم لا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۲۰

تشرعون))، ((انما التوبه علی الله للذین یعملون السوء بجهاله ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب الله علیهم و کان الله علیما حکیماً. و لیست التوبه للذین یعملون السيئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان و لا الذین یموتون و هم کفار اولئک اعتدنا لهم عذاباً الیماً)).

سبب دوم شفاعت در روز قیامت است، خدای تعالی در این باره می فرماید: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) و آیات دیگری که متعرض امر شفاعتند، و ما در جلد اول این کتاب درباره شفاعت مفصل بحث کردیم، در قرآن کریم در موارد متفرق دیگری عفو بدون ذکر سبب ذکر شده است، لیکن اگر در همان موارد هم دقت شود اجمالاً به دست می آید که در آن موارد نیز مصلحتی در کار بوده و آن عبارت بوده از مصلحت دین، از آن جمله آیات زیر است: ((و لقد عفا عنکم و الله ذو فضل علی المؤمنین)) و نیز می فرماید: ((ء اشفقتم ان تقدموا بین یدی نجویکم صدقات فاذ لم تفعلوا و تاب الله علیکم فاقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اطیعوا الله و رسوله)) و نیز می فرماید: ((لقد تاب الله علی النبی و المهاجرین و الانصار الذین اتبعوه فی ساعه العسرہ من بعد ما کاد یزیغ قلوب فریق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۲۱

منهم ثم تاب علیهم انه بهم روف رحیم)) و نیز می فرماید: ((و حسبوا الا- تکون فتنه فعموا و صموا ثم تاب الله علیهم ثم عموا و صموا کثیر منهم)) و نیز می فرماید: ((الذین یظاہرون منکم من نساءهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللاتی و لدنهم و انهم لیقولون منکرا من القول و زورا و ان الله لعفو غفور)) و نیز می فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم)) - تا آنجا که می فرماید - ((عفا الله عما سلف و من عاد فینتقم الله منه و الله عزیز ذوانتقام)) و باید دانست توبه ای که در امثال آیه ((عفا الله عنک لم اذنت لهم)) است از قبیل توبه مورد بحث ما نیست زیرا در امثال این آیات خداوند خبر از مغفرت و قبول توبه نمی دهد بلکه در حقیقت دعا به توبه می کند و مثل این است که ما به یکدیگر بگوئیم خدا از گناهت در گذرد چرا چنین و چنان کردی.

کما اینکه نظیر این تعبیر در آیه ((انه فکر و قدر فقتل کیف قدر)) نیز بکار رفته است، چیزی که هست در آن آیه دعای به توبه شده بود و در این آیه نفرین و همچنین مغفرتی که در آیه ((انا فتحنا لک فتحاً مبیناً، لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر)) است از قبیل توبه و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۲۲

مغفرت مورد بحث نیست، به شهادت اینکه در این آیه مغفرت را نتیجه فتح مکه قرار داده و معلوم است که بین فتح مکه و مغفرت گناه هیچ ارتباطی نیست، و ما ان شاء الله به زودی معنی این آیه را در محل خود بیان خواهیم نمود. مراتب عفو که مترتب است بر مراتب گناه

۴- عفو دارای مراتبی است: از آنجائی که عفو عبارتست از بخشیدن گناهی که مستلزم نوعی پاداش و مجازات باشد و این مجازات و پاداش همانطوری که گفته شد از جهت اختلافی که در اثر گناه هست دارای عرضی عریض و مراتبی است مختلف و اختلاف جزا، جزا از جهت اختلاف و شدت و ضعف آثار گناه نیست و خلاصه از جهت اینکه بحث از مراتب عفو بستگی کامل دارد به آگاهی از مراتب آثار گناه، چون میزان در شدت و ضعف عقاب و کم و زیادی پاداش همان آثار گناه است از این رو لازم دانستیم که قبل از بحث از مراتب عفو قدری درباره گناه و آثار آن توقف نموده و در آنچه که عقل فطری ما را بدان ارشاد می کند تامل نمائیم.

آری، گر چه بحث قرآنی است و مقصود از آن بدست آوردن نظریه کتاب الهی است نسبت به این گونه حقایق، لیکن خدای تعالی بطوری که خودش بیان فرموده همواره با ما به قدر عقل ما و بر طبق موازین فطری ما حرف می زند، همان موازینی که ما بوسیله آن نیک و بد هر چیزی را هم در مرحله فکر و هم در مرحله عمل می سنجیم، و در چند جای از اباحت این کتاب به این معنا اشاره کرده ایم، و چگونه چنین نیست و حال آنکه خود پروردگار در موارد بسیاری از بیانات خود از عقل و فکر بشر استمداد نموده، و خلاصه، کلام شریف خود را با همان احکام عقلی تاءید کرده، از آنجمله فرموده است: ((افلا تعقلون - افلا تتفكرون)) و امثال اینها.

اینک درباره گناه و اختلاف مراتب آن می گوئیم: چیزی که عقل سلیم و اعتبار صحیح ما را بان ارشاد می کند اینست که اولین چیزی که بستگی به نظام اجتماعی انسان دارد و مجتمع آنرا احترام می گذارد همان احکام عملی و مقدساتی است که عمل به آن و مداومت بر آن مقاصد انسانی مجتمع را حفظ نموده و او را در زندگی به سعادت می رساند، همین سنن و مقدسات است که مجتمع را وادار می سازد تا به منظور حفظ آن قوانین، جزائی وضع کند و متخلفین و کسانی که از آن سنن سرپیچی می کنند کیفر نموده و عاملین به آنرا پاداش دهد، گناه در این مرحله هم عبارتست از همان سرپیچی کردن از متون قوانین عملی، و قهرا عدد گناهان به اندازه عدد آن قوانین خواهد بود. مرتکز در اذهان ما مسلمین هم از معنی لفظ گناه و الفاظ مرادف آن از قبیل ((معصیت)) و ((سینه))، ((اثم))، ((خطاء))، ((حوب))، ((فسق)) و غیر آن همین معنا است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۲۳

مسئله پیروی از قوانین به اینجا خاتمه نمی یابد، و مجتمع بشری تنها به اینکه مردم از ترس قوانین جزائی به دستورات عملی عمل کنند اکتفا نمی کند، بلکه غرض نهائیش این است که افراد در اثر ممارست و مراقبت بر عمل به آن دارای فضائلی نفسانی شوند، چون اصولاً- مداومت بر عمل نیک آدمی را به اخلاقی که مناسب با آن عمل و با هدف اصلی از تشکیل جامعه است متخلق می سازد، و این اخلاق همان چیزی است که جوامع بشری آنرا فضائل انسانی نام نهاده و همه افراد را به کسب آن تحریک نموده و مقابل آنرا رذائل نامیده و مردم را از آن برحذر می دارد.

خواهید گفت که مگر قوانین هر مجتمعی این آثار حسنه را در روحيات افراد می گذارد؟ چه بسیار قوانینی که بر عکس در روحيات مردم اثر سوء دارد؟ البته این سؤال به جا است لیکن ما فعلاً کاری به این جهت نداریم که اثر قوانین وضع شده در جوامع مختلف بشری مختلف است، تنها می خواستیم بگوئیم سنن و قوانین اجتماعی در روحيات اثر مستقیم دارد، البته معلومست که قوانین صحیح و دستور العمل های نیک در تخلق به فضائل، و قوانین بد در تخلق به رذائل موثر است و این صفات نیک و بد اخلاقی گر چه از نظر اینکه اوصافی هستند روحی و مستقیماً اختیاری انسان نبوده و ضامن اجرائی برای آن نیست، و لذا جوامع بشری هم برای تخلف از آن، قوانینی جزائی وضع نکرده اند، لیکن از نظر اینکه گفتیم عمل به دستورات عملی در تخلق به فضائل و تخلف از آن دستورات در تخلق به رذائل موثر است از این جهت همین بکار بستن دستورات عملی، خود ضامن اجرای آن خواهد بود.

انواع امر و نهی: جزائی اخلاقی

خلاصه اینکه اختیاری بودن عمل کافی است که کسب فضائل و دوری از رذائل هم اختیاری باشد، با این تفاوت که عمل خودش اختیاری انسانی است و لیکن اخلاق به واسطه عمل اختیاری است، و همین مقدار از اختیاری بودن کافی است که صحیح باشد عقل درباره کسب فضائلش اوامری صادر نموده، مثلاً بگوید: در مقام کسب فضیلت شجاعت، عفت و عدالت برآی و درباره دوری از رذائل آن نواهی بی صادر کرده و بگوید: از تهور، خمود، طمع، ظلم و امثال آن دوری جوی، چنان که همین مقدار اختیاری بودن بس است برای اینکه ثواب و عقاب عقلی هم که همان مدح و ذم است برای آن تصور نمود. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۲۴

و خلاصه، در این مرحله یعنی مرحله تخلف از احکام اخلاقی هم مرتبه ای از گناه وجود دارد بلکه مرتبه آن فوق مرتبه گناه در مرحله عمل است، بنابراین درباره فضائل و رذائل اخلاقی نیز حاکمی هست که به وجوب تحصیل این و لزوم اجتناب از آن حکم کند و آن عقل آدمی است که به طور کلی بنایش بر این است که وقتی عمل به یکی از دو چیز متلازم را ممکن بداند بدون هیچ تاءملی حکم به وجوب آن دیگری هم می کند و تخلف از آن را هم عصیان دانسته و متخلف را مستحق نوعی مواخذه می داند. بنابراین تا اینجا دو نوع امر و نهی و دو نوع ثواب و عقاب ثابت شد. اینک در اینجا نوع سوم آن ظاهر میشود.

توضیح اینکه فضائل و رذائل یک مقدارش که به منزله اسکلت بنا است و چاره ای جز تحصیل آن و اجتناب از این نیست، واجب و حرام است. و بیشتر از آن که به منزله زینت و رنگ آمیزی بنا است جزو مستحبات اخلاقی است که عقل نسبت به تحصیل آن، امر استجابی می کند، چیزی که هست همین مستحبات اخلاقی که برای مردم عادی مستحب است نسبت به آحادی از مردم که در ظرف اینگونه آداب زندگی می کنند واجب است، و عقل بر حسب اقتضائی که افق زندگی آنان دارد حکم به وجوب رعایت آن می کند، مثالی که مطلب را قدری روشن کند این است که ما خود می بینیم که مردم صحرائشین و عشایری که افق زندگی شان از افق مردم متوسط شهر دور است، هیچ وقت به تخلف از احکام و قوانینی که برای مردم شهر ضروری و به حکم عقل و فهم خود آنان واجب الرعایه است مؤاخذه نمی شوند، و چه بسا کارهایی از عشایر سر میزند که نسبت به مردم شهر زشت و ناپسند است، و لیکن همین شهرنشینان آنان را توبیخ نموده و با خود می گویند: اینان معذورند، چون افق زندگی شان از سواد اعظم دور و در نتیجه افق فهمشان هم از درک دقایق آداب و رسوم دور است.

آری مردم شهر همه روزه سر و کارشان با این رسوم و چشمشان پر از مشاهده این آداب است، و این خود معلمی است که آنان را درس ادب می آموزد، مردم شهر هم باز با هم تفاوت دارند و همه شان در یک افق نیستند، زیرا در بین ایشان نیز عده معدودی یافت می شوند که دارای فهم لطیف تر و آداب ظریف تری هستند، انتظاری که از آنان می رود از مردم متوسط نمی رود و مواخذاتی که از آنان می شود از اینان نمی شود، برای اینکه مردم متوسط اگر دقایق ادب و ظرافتهای قولی و عملی را رعایت نکنند عذرشان موجه است، چون فهمشان بیش از آن نیست و از ادب و لوازم آن بیش از آن مقداری که رعایت می کنند درک نمی کنند، چون افق و ظرف زندگی شان ظرف همین مقدار از ادب است، به خلاف نوادر و مردان فوق العاده که در ترک آن دقایق و ظرائف اگر چه جزئی باشد مواخذه می شوند، برای آنان حتی یک اشتباه لفظی غیر محسوس و یک کندی مختصر و یا یک لحظه کوتاه اتلاف وقت و یا یک نگاه و اشاره نابجا و امثال آن گناه است، با اینکه هیچیک از اینها نه با قوانین مملکتی و عرفی مخالفت دارد و نه با قوانین دینی، و این مثل معروفی هم که می گویند: ((حسنات الابرار سیئات المقربین - نیکی های نیکان نسبت به مقربین گناه است)) به همین ملاک است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۲۵

و خلاصه روی این حساب در هر موقعیت و افقی که فرض کنیم کارهایی هست که در آن افق و موقعیت گناه شمرده نمی شود و انسانهای آن افق گناه بودن آنها احساس نموده و از آن غفلت دارند مسؤول، و زمامدارشان هم ایشان را به ارتکاب آن کارها مواخذه نمی کند، لیکن هر چه افق بالاتر و موقعیت باریک تر و لطیف تر شود گناه بودن مقدار بیشتری از آن کارها نمایان تر می گردد.

اینجاست که اگر قدری در بحث دقیق شویم بنوع دیگری از احکام و قوانین که نوع چهارم آن و عبارتست از احکام مخصوص افق حب و بغض برمی خوریم، توضیح اینکه ما می بینیم چشم دشمن مخصوصا اگر در حال غضب باشد همه اعمال نیک را هم بد و مذموم می بیند، و بر عکس چشم دوست مخصوصا وقتی که در دوستی بحد شیفتگی رسیده باشد جز حسن و کمال نمی بیند، تا آنجا که تمامی هم خود را صرف در خدمت به دوست نموده بلکه کارش به جایی می رسد که کوچکترین غفلت از محبوب را

گناه می شمارد، چون به نظر او ارزش خدماتش به دوست به مقدار توجه و مجذوبیتی است که نسبت به او دارد و چنین معتقد است که یک لحظه غفلت از دوست و قطع توجه به او مساوی است با ابطال طهارت قلب، حتی چنین کسی اشتغال به ضروریات زندگی از قبیل خوردن و آشامیدن و امثال آن را گناه می داند، زیرا فکر می کند که گر چه این کارها ضروری است و آدمی ناگزیر از اشتغال به آن است، لیکن یک یک آنها از جهت اینکه کاری است اختیاری و اشتغال به آن اشتغال اختیاری به غیر محبوب و اعراض اختیاری از اوست از این جهت گناه و مایه انفعال و شرمندگی است، لذا می بینیم کسانی که از فرط عشق و یا از بزرگی مصیبتی که به آنها روی آورده باین حد از خود بی خبر می شوند از اشتغال به خوردن و نوشیدن و امثال آن استنکاف می ورزند.

کلام معروفی را هم که نسبت می دهند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود: ((انه لیغان علی قلبی فاستغفر الله کل یوم سبعین مره - بدرستی که من - از آنجائی که مامور به هدایت خلق و مبعوث به شریعتی آسان هستم و قهرا در تماس با مردم و توجه به ما سوی الله - خاطراتی در دلم خطوط می کند که ممکن است بین من و پروردگارم حجاب شود لذا همه روزه هفتاد بار استغفار می کنم)) باید به امثال این معانی حمل کرد. و هم چنین آیه شریفه: ((و استغفر لذنبک و سبح بحمد ربک بالعشی و الابکار)) و آیه شریفه: ((فسبح بحمد ربک و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۲۶

استغفره انه کان توابا)) و سایر آیاتی را که از زبان انبیاء (علیهم السلام) نقل می کند به امثال این معانی حمل می شود. از آن جمله یکی کلام نوح (علیه السلام) است که عرض کرد: ((رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مومنا)) و یکی دیگر کلام ابراهیم (علیه السلام) است که عرض می کند: ((ربنا اغفر لی و لوالدی و للمؤمنین یوم یقوم الحساب)) و یکی کلام موسی (علیه السلام) است که درباره خودش و برادرش عرض می کند: ((رب اغفر لی و لایخی و ادخلنا فی رحمتک)) و یکی دیگر کلامی است که قرآن کریم آنرا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکایت می کند که عرض کرد: ((سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر)) بدین علت گفتیم که اینگونه کلمات باید به معنای مورد بحث حمل شود که انبیاء (علیهم السلام) با اینکه دارای ملکه عصمت اند ممکن نیست معصیتی از آنها سرزند، و با اینکه مامورند مردم را بسوی دین و عمل به آن دعوت نموده قولا و فعلا به تبلیغ آن قیام نمایند معقول نیست که خود از عمل به دستورات دینی سرپیچی کنند، و چگونه چنین چیزی تصور دارد و حال آنکه مردم همه مامور به اطاعت از آنها هستند؟ مگر ممکن است خداوند مردم را مامور به اطاعت از کسانی کند که ایمن از معصیت نیستند؟ پس ناچار باید آیات مزبور را به همان معنایی که گفتیم حمل نمود، و اعتراف به ظلمی را که از بعضی از آن حضرات حکایت شده مانند اعتراف ((ذوالنون)) است که عرض کرد: ((لا-اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)) چون وقتی صحیح باشد بعضی از کارهای مباح را برای خود گناه بدانند و از خداوند درباره آنها طلب مغفرت نمایند جایز هم هست که آن کارها را ظلم بشمارند، زیرا هر گناهی ظلم است. البته محمل دیگری نیز برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۲۷

خصوص اعتراف بظلم هست و سابقا هم به آن اشاره شد که مراد از ظلم، ظلم به نفس باشد، چنانکه آدم و حوا (علیهما السلام) گفتند: ((ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین)).

و اینکه گفتیم این کلمات فلاّن محمل را دارد، نخواستیم اعتراف کنیم به اینکه این محمل ها خلاف ظاهر آیات و یک نوع معانی است که ما خود تراشیده و به منظور حفظ آراء و عقاید مذهبی خود و اعمال تعصب، آیات را بر آن حمل کرده ایم. نه ما در این معنایی که کردیم نخواستیم تعصب به خرج دهیم، به شهادت اینکه بحثی که در جلد دوم این کتاب (جلد ۲ فارسی) درباره عصمت انبیاء کرده آن را اثبات نمودیم بحثی بود قرآنی و خالی از هر گونه تعصب و متکی بر دقت در آیات قرآنی بی اینکه مطلبی غیر از قرآن را در آن دخالت داده باشیم.

چیزی که هست همانطوری که در آن بحث و در مواردی دیگر مکررا گفته ایم نباید در تشخیص ظهور اینگونه آیات به فهم عامیانه اکتفا نمود، برای اینکه قرائن مقامی و همچنین قرائن لفظی چه آنهایی که در خود کلام هست و چه آنهایی که جدای از

کلام یافت می شود تا اثر قاطعی در تشخیص ظهور دارند، مخصوصاً قرآن کریم که در تشخیص ظهور و معنی هر آیه از آن بیشتر از هر کلام دیگری باید رعایت این جهت را نمود، زیرا کلام الهی هر آیه اش شاهد و مصدق و زبان آیات دیگر است .

غفلت از همین نکته بوده است که مسأله تاءویل را در بین عده ای از مفسرین و علمای کلام رواج داده ، این عده از آنجائی که ارتباطی بین آیات قرآنی نمی دیدند و خیال می کردند که این آیات جملائی است بریده و اجنبی از هم و هر کدام مستقل در معنا، لذا بدون اینکه در تشخیص معنی هر کدام از سایر آیات استمداد کنند آنرا بر معنائی عامیانه حمل کردند، همانظوری که مردم بازار کلمات یکدیگر را بر معنی ظاهرش حمل می کنند و لذا وقتی می شنوند که قرآن کریم می فرماید: ((فظن ان لن نقدر علیه )) می گویند: ذوالنون خیال کرد - بلکه یقین کرد و حاشا بر او که چنین خیالی کند - که خدای سبحان قدرت بر وی ندارد. آیه بعدیش را ملاحظه نکردند که ذوالنون را از مؤمنین دانسته ، می فرماید: ((و كذلك نجی المؤمنین )) آری اگر این دو آیه را با هم ملاحظه می کردند قطعا به چنین اشتباهی دچار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۲۸

نمی شدند، و می فهمیدند که معنی آیه ، آن معنای عامیانه و غلط نیست ، زیرا مومن در قدرت خدای سبحان شک نمی کند تا چه رسد به اینکه عجز خدای را ترجیح داده و یا یقین به آن کند.

و نیز وقتی می شنوند که قرآن می فرماید: ((لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر)) چنین خیال می کنند که لابد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نیز مانند سایر مردم گناه و مخالفت امری از اوامر و یا نهی از نواهی مربوط به احکام دین را کرده که خدایش آمرزیده . فکرشان آنقدر رسا نبوده که بفهمند این آیه مربوط است به آیه قبلیش که میفرماید: ((انا فتحنا لك فتحا مینا)) و اگر این گناه و آن آمرزش از سنخ گناهان مردم عادی و آمرزش آن بود هیچ ربطی بین آمرزش آن و داستان فتح مکه نبود و حال آنکه در این آیات گناه به معنایی گرفته شده که آمرزش آن نتیجه فتح مکه است ، علاوه بر این ، اگر مراد از گناه ، همان معنای متعارف بود مغفرت آن با مطالب بعد هم که می فرماید: ((و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما و ینصرک الله نصرا عزیزا)) متناسب نبود، زیرا در اینصورت معنای این جملات عطف بر آن آمرزش می شوند.

و نیز وقتی به سایر آیاتی که به خیال خودشان متعرض لغزشهای انبیائی چون آدم ، ابراهیم ، لوط ، یعقوب ، یوسف ، داود ، سلیمان ، ایوب و محمد (صلی الله علیه و آله ) می رسند بدون تامل و با کمال بی شرمی به ساحت مقدس آنان جسارت نموده و طعنه ها و نسبت های ناروائی که لایق خود آنان است به انبیاء (علیهم السلام ) می دهند. راستی که هیچ عیب و ننگی بالاتر و بدتر از بی ادبی نیست .

خلاصه اینکه ، علمی که باید آدمی را به ادب و خضوع در برابر پروردگار و برگزیدگان او وادار سازد در این کوتاه نظران مایه گمراهی شده و آنان را به جائی کشانیده که خدائی را که قرآن مجید ((رب العالمین )) معرفی اش نموده با خدای تورات و انجیل دست خورده و تحریف شده عوض کنند و خدا را قوه ای بدانند غیبی و دارای بدن که مانند پادشاهان که هر روز به سرکشی بخشی از کشور خود می روند در اطراف عالم هستی قدم زده و هیچ همی جز اشباع شهوت و غضب سرکش خود ندارد. و در نتیجه نه تنها نسبت به مقام پروردگار خود جاهل ماندند بلکه از مقام نبوت و مدارج عالی و شریف روحی انبیاء (علیهم السلام ) و مقامات رفیع آنان نیز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۲۹

غافل شدند، و این جهل و غفلت باعث شد که آن نفوس طیبه و طاهره را هم مانند نفوس شریر مردم پست و فرومایه بدانند که از شرف انسانیت جز اسم بهره و بوئی ندارند، نفوسی که یک روز بر سر آرزو و شهوت ، عرض و مال خود را می بازند و روزی خود را بر سر اینکار از دست می دهند - سبحان الله - همین مردم فرومایه هم با همه پستی و نادانی شان هیچ وقت راضی نمی شوند نسبت هائی که این عالم نماها به خدا و انبیا می دهند به خدای خود و پیغمبران خود بدهند، و هرگز حاضر نیستند زمام امور دنیایشان را بلکه زمام امور خانه و اهل و عیالشان را به دست کسانی بسپارند که این عالم نماها آنها را انبیاء میخوانند، چطور راضی خواهند شد



که خدای علیم و حکیم آنها و انبیایشان چنین خدا و چنین انبیائی باشند.

خود مردم عامی و بلکه فرومایه گان آنها هم می دانند که خداوند اگر انبیائی مبعوث نموده برای این بوده که فردا مردم عذری نداشته باشند. و می دانند که انبیاء از هر لغزش و گناهی معصومند و اگر معصوم نباشند و جایز باشد که پیغمبری کافر و یا فاسق و فاجر شود و یا مردم را به شرک و وثیت دعوت کند آنگاه پای خود را کنار کشیده و تقصیر را به گردن شیطان گذارد، غرض از بعثت حاصل نمی شود، چون در چنین صورتی از مردم هیچ توقعی نمی توان داشت و خداوند هیچ حجتی بر مردم نخواهد داشت. آری، مردم عوام این معنا را درک می کنند ولی این گمراهان عالم نما که علم خود را سرمایه و سلاح برای اضلال مردم قرار داده اند از درک آن عاجز مانده اند، و وقتی این مطالب را می شنوند و بحث از عصمت انبیاء و موهبت ها و مواقف روحی آنان به میان می آید آنرا شرک و غلو درباره بندگان خدا دانسته و به امثال آیه ((قل انما انا بشر مثلکم - بگو بدرستی من نیز بشری مانند شمایم)) تمسک می جویند، تقصیر هم ندارند، برای اینکه پروردگاری را که اینها تصور کرده اند بمراتب پائین تر از انبیا و صفاتی را که برای ذات و افعال خدا قائلند بمراتب پائین تر از صفات و مقامات انبیاء (علیهم السلام) است.

و اینها همه مصائبی است که اسلام و مسلمین از دست اهل کتاب مخصوصا یهود دیده و خرافاتی است که به دست اینها جعل و در بین روایات ما گنجانیده شده و در نتیجه عده ای هم به آن معتقد شده اند، از آن جمله معتقد شدند که خدای سبحان - که قرآن کریم با جمله ((لیس کمثله شیء - هیچ چیز شبیه او نیست)) توصیف نموده، - العیاذ بالله - مانند یکی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۳۰

انسانهای متجبری است که خود را آزاد و غیر مسوول و دیگران را همه بنده و مسوول خود می دانند، و از آن جمله معتقد شدند که ترتب هر یک از مسببات بر اسباب خود و به وجود آمدن هر نتیجه ای از مقدمات خود و اقتضای هر موجود موثر مادی و معنوی برای اثر خود، همه جزافی و بدون رابطه است.

و لذاست که می گویند اگر خدای تعالی نبوت را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ختم نموده و بر آن جناب قرآن نازل کرده، و اگر موسی (علیه السلام) را به تکلم با خود ممتاز ساخته و عیسی (علیه السلام) را به تایید به روح اختصاص داده، هیچکدام به خاطر خصوصیتی در روح و نفوس شریف آن حضرات نبوده، بلکه خدای تعالی خودش چنین خواسته که یکی را به آن و یکی را به این اختصاص دهد، و اگر با عصای موسی سنگ شکافته و آب جاری می گردد زدن آن حضرت خصوصیتی ندارد، بلکه عینا مانند زدن ما است، الا اینکه خدا خواسته که آنجا سنگ شکافته و آب جاری بشود و در زدن ما نشود، و هم چنین اگر عیسی (علیه السلام) به مردگان می گوید: برخیزید به اذن خدا و آنان هم برمی خیزند، خصوصیتی در گفتن وی نیست بلکه گفتن او عینا مثل گفتن ما مردم عادی است، الا اینکه خدای تعالی بعد از گفتن او مردگان را زنده می کند و در گفتن ما نمی کند و همچنین است سایر معجزات انبیاء (علیهم السلام).

اینان از این رو دچار چنین اشتباهاتی شده اند که نظام تکوین را بر نظام تشریح قیاس کرده اند، و مقررات تشریح را بر تکوین حکومت داده اند در حالی که نظام تشریح از وضع و قرارداد تعدی و از جهان اجتماع انسانی تجاوز نمی کند و اگر کمی فکر می کردند، به اشتباه خود واقف شده و می فهمیدند که گناهی مافوق این گناه و مغفرتی مافوق مغفرت متعلق به آن نیز هست، راستی ایشان چگونه از درک این حقیقت غافل شده اند؟ با اینکه انتقال به آن خیلی دشوار نبود، برای اینکه خدای تعالی از طرفی مکرر بندگان را برای خود به نام ((مخلصین)) سراغ می دهد که معصوم و مصون از گناه بوده و شیطان برای همیشه از اغوای آنان ناامید است، و گناه - به معنای معروف - هرگز از ایشان سر نمی زند، و به مغفرت آن حاجت ندارند، و درباره عده ای از انبیای عظام خود مانند ابراهیم، اسحاق، یعقوب، یوسف و موسی (علیهم السلام) صریحا فرموده که اینان از مخلصین هستند، راجع به ابراهیم و اسحاق و یعقوب فرموده: ((انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار)) و در حق یوسف (علیه السلام) فرموده: ((انه من عبادنا ترجمه



تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۱

المخلصین)) و درباره موسی (علیه السلام) فرموده: ((انه كان مخلصا)) و از طرفی دیگر از همین انبیای مخلص و بی گناه طلب مغفرت را حکایت کرده، چنانکه از ابراهیم (علیه السلام) حکایت کرده که عرض کرد: ((ربنا اغفر لی و لوالدی)) و از موسی (علیه السلام) نقل کرده که گفت: ((رب اغفر لی و لآخی و ادخلنا فی رحمتک)) و هر کسی می تواند بفهمد که اگر مغفرت جز به گناهان متعارف تعلق نمی گرفت طلب مغفرت ایشان با اینکه بی گناهند معنائی نداشت. گرچه بعضی در توجیه آن گفته اند که این حضرات خواسته اند از باب تواضع در برابر پروردگار، خود را در عین بی گناهی گناهکار بخوانند، لیکن این توجیه نیز غلط است و گویا غفلت کرده اند از اینکه انبیاء هیچ وقت در نظریات خود خطا و شوخی و تعارف نمی کنند و اگر طلب مغفرت می کنند این تقاضای شان جدی و از آن معنای صحیحی در نظر دارند.

علاوه بر این، دعای ابراهیم (علیه السلام) تنها بخودش نبود بلکه دعای به پدر و مادر و جمیع مؤمنین هم بود. درباره خودش ممکن است کسی بگوید تعارف است، درباره جمیع مؤمنین چه خواهد گفت؟ و هم چنین نوح (علیه السلام) که به طور اطلاق عرض کرد: ((رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمنا و للمؤمنین و المؤمنات)) چه اطلاق کلامش شامل کسانی هم که معصومند و محتاج به مغفرت نیستند می شود.

با اینهمه چطور ممکن است کسی نفهمد که گناهایی غیر از گناهان متعارف هست که از آن طلب مغفرت می شود. و طلب مغفرتی غیر از طلب مغفرت متعارف هست و خداوند از ابراهیم نقل می کند و می فرماید: ((والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین)) و شاید همین نکته باعث شده که خدای تعالی هر جا که در کلام خود رحمت و یا رحمت اخروی یعنی بهشت را ذکر می کند قبل از آن مغفرت را اسم می برد، مثلا می فرماید: ((و قل رب اغفر و ارحم)) و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۲

نیز می فرماید: ((و اغفر لنا و ارحمنا)) و نیز از قول آدم و همسرش (علیهما السلام) حکایت کرده که عرض کردند: ((و ان لم تغفر لنا و ترحمنا)) و از نوح (علیه السلام) حکایت می کند که گفت: ((و الا تغفر لی و ترحمنی)).

پس از این بیان چنین به دست آمد که گناه دارای مراتب مختلفی است که یکی پس از دیگری و در طول هم قرار دارند، چنانکه مغفرت نیز دارای مراتبی است که هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه می شود، و چنین نیست که گناه در همه جا عبارت باشد از نافرمانی اوامر و نواهی مولوی که معنای متعارفی آن است، و نیز چنین نیست که هر مغفرتی متعلق به چنین گناهی باشد، بلکه غیر از این معنائی که عرف از گناه و مغفرت می فهمد گناهان و مغفرت‌های دیگری هم هست که اگر بخواهیم آنها را از بحث سابق خود گرفته و بشماریم بالغ بر چهار مرتبه می شود:

اول: گناه معمولی و عرفی که اگر بخواهیم عمومی تعریفش کنیم عبارت می شود از مخالفت پاره ای از مواد قوانین عملی چه دینی و چه غیر دینی، و مغفرت متعلق به این مرتبه از گناه هم اولین مرتبه مغفرت است.

دوم: عبارتست از گناه متعلق به احکام عقلی و فطری و مغفرت متعلق به آن هم دومین مرتبه مغفرت است.

سوم: گناه متعلق به احکام ادبی است نسبت به کسانی که افق زندگیشان ظرف آداب است، و این مرتبه هم برای خود مغفرتی دارد، و این دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمی شمارد، و شاید اگر در جائی هم چنین اطلاقی ببینند حمل بر معنای مجازی می کنند. و لیکن بنظر دقیق و علمی مجاز نیست. برای اینکه همه آثار گناه و مغفرت را دارد.

چهارم: گناهی است که تنها ذوق عشق، آنها و مغفرت مربوط به آن را درک می کند، البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می شود. و این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی حتی به معنی مجازی هم گناه نمی شمارد و این اشتباهی است از عرف، و البته تقصیر هم ندارد، زیرا فهم عرفی از درک این حقایق قاصر است، و چه بسا کسانی از همین اهل عرف بگویند این حرفها از خرافات و موهومات عشاق و مبتلایان بمرض ((برسام)) و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۳

یا از تخیلات شعری است و متکی بر مبنای صحیحی از عقل نیست، و غفلت داشته باشند از اینکه ممکن است همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد در افق بندگی حقایق ناگفتنی باشد. آری عبودیتی که ناشی از محبت پروردگار است کار بنده را بجائی می‌کشاند که دل از دست داده و عقلش خیره و سرگردان می‌شود.

و دیگر شعوری که بتواند چیزی را غیر پروردگار درک نموده، اراده‌ای که چیزی غیر از خواسته‌های او بخواهد برایش باقی نمی‌گذارد، در چنین حالتی انسان احساس می‌کند که کوچکترین توجه به خود و به مشتتهای نفس خود گناهی است عظیم و پرده ایست ضخیم که جز مغفرت الهی چیزی آن را برطرف نمی‌سازد. قرآن کریم هم گناه را حجاب دل و مانع از توجه تام به پروردگار نامیده و فرموده: ((کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون)).

این بود آنچه را که گفتیم بحث دقیق و جدی - نه بحثی که با حقایق بازی کند - آدمی را به آن ارشاد می‌نماید، و ممکن هم هست که برای اولیای خدا در خلال راز و نیازهای نهانی که با خدای خود دارند حالاتی دست دهد که در آن احوال به گناهی رقیق تر از این مراحل چهارگانه و همچنین مغفرتی لطیف تر از این مغفرتها برخورد نمایند که اینگونه بحثهای کلی و عمومی نتواند از عهده بیان آن برآید.

۵ - آیا بدون گناه مواخذه و مغفرت معقول است؟: در بحث از روش عقلای اجتماع، انسان به این معنا برمی‌خورد که عقلاء مؤاخذه و عقاب را فرع بر مخالفت تکلیف اختیاری دانسته و از شرائط صحت تکلیف هم عقل را می‌شمارند. البته شرائط مختلف دیگری برای اصل مؤاخذه و حدود آن نیز قائلند که ما فعلا در مقام بیان و بحث از آن نیستیم.

گفتار ما فعلا درباره عقلی است که مردم متوسط الحال هر مجتمعی آنرا وسیله تشخیص زشت از زیبا و نافع از مضر و خیر از شر می‌دانند. چون مردم - حتی دانشمندان - از نظر اجتماعی نه از نظر علمی، برای هر انسانی مبداء فعاله‌ای که قادر بر تشخیص خیر و شر است سراغ می‌دهند، اگر چه از نظر علمی آنرا قبول نداشته، ممکن است بگویند ما در انسان غیر از قوائی که در او به ودیعه سپرده شده از قبیل قوه خیال و حافظه و امثال آن قوه دیگری بنام عقل سراغ نداریم و تشخیص خیر و شر که می‌گویند کار عقل است خاصیت توافق عملی همان قوا است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۳۴

نه اثر قوه جداگانه به نام عقل، مانند عدالت که اثر توافق غرایز است. و لیکن ما به این جهت کار نداریم تنها می‌خواهیم بگوئیم چنین تشخیصی در انسان هست و مجتمعات بشری با همه اختلاف سلیقه‌ای که دارند در وجود آن همه متفقند و قبول دارند که تکلیف، فرع داشتن قوه مشخصه ایست که از آن به عقل تعبیر میشود، و ثواب بر امتثال و عقاب بر مخالفت تکلیف منوط به داشتن آن است. و عاقل است که در ازای اطاعت پاداش و در قبال معصیت کیفر داده می‌شود.

و اما غیر عاقل یعنی اطفال و دیوانگان و مستضعفین دیگر ثواب و عقابی بر اطاعت و معصیتشان نیست. و اگر هم در مقابل اطاعت پاداشی داده شوند از باب تشویق است، چنانکه مؤاخذه و سیاست در قبال نافرمانیشان تاءدیب است، و این معنا در همه مجتمعات حتی در مجتمع اسلامی هم امری است مسلم. و در عین اینکه سعادت و شقاوت در دنیا را نتیجه امتثال و مخالفت تکلیف می‌داند، با اینحال اینان را نه در امتثالشان سعید می‌داند و نه در مخالفتشان شقی. زیرا تکلیفی ندارند تا با ثواب امتثال آن سعید و با عقاب مخالفت آن شقی گردند، اگر چه احیانا بوسیله پاداشی تشویق و با گوشمالی هائی تاءدیب شوند. این حکم اسلام است نسبت به سعادت و شقاوت در دنیا. و اما نسبت به حیات اخروی که دین الهی آنرا اثبات نموده و مردم را نسبت به آن به دو دسته، سعید و شقی تقسیم نموده، آنچه که قرآن شریف در این باب ذکر فرموده مجملاتی است که نمی‌توان از آن حکم جزئیات را و اینکه مستضعفین هم سعادت و شقاوت اخروی دارند یا خیر استفاده نمود. زیرا جزئیات احوال مردم در آخرت امری نیست که عقل بتواند از آن سر در آورد. از جمله آن مجملات آیات زیر است که می‌فرماید: ((و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم)) و نیز می‌فرماید: ((ان الذین توفیهم الملائکه ظالمی انفسهم قالوا فیهم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا

الم تكن ارض الله واسعہ فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم و سائت مصيرا الا- المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم و كان الله عفوا غفورا)) و این آیات همین طوری که ملاحظه می کنید مشتمل است بر عفو از مستضعفین و قبول ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۵ :

توبه ایشان و حال آنکه مستضعفین گناهی نداشته اند، و این مغفرت در موردی به کار رفته که گناهی در کار نبوده، عذابی هم که در آیه است عذاب بر کسی است که تکلیف نداشته .

خلاصه این آیات از همان مجملاتی است که گفتیم قرآن کریم درباره امر آخرت بیان داشته، الا اینکه روی مراتبی که ما برای گناه و مغفرت قائل شدیم ممکن است این آیات را معنا کرده، زیرا به آن بیان گناه و مغفرت منحصر در مخالفت تکلیف نیست، بلکه بعضی از مراحل مغفرت متعلق به مرض های قلبی و احوال بدی می شود که عارض بر قلب شده و بین قلب و پروردگار حجاب می شود، مستضعفین درست است که به خاطر ضعف عقل و یا نداشتن آن تکلیف ندارند، لیکن چنان هم نیستند که ارتکاب کار زشت در دل شان اثر نگذاشته و دل‌هایشان را آلوده و محجوب از حق نسازد، بلکه در این جهت با غیر مستضعفین یکسانند، و خلاصه در تنعم به نعیم قرب خدا و حضور در ساحت قدس الهی محتاج به ازاله آن مرضها و دریدن آن پرده ها هستند، و چیزی هم از عهده ازاله و رفع آن بر نمی آید مگر همان عفو پروردگار و پرده پوشی و مغفرت او.

بعید نیست مراد از روایاتی هم که می گوید: ((خداوند سبحان مردم را محشور می کند و آتشی را هم می آفریند، آنگاه به مردم دستور می دهد تا در آتش داخل شوند پس هر کس وارد آتش شود داخل بهشت می شود، و هر کس سرپیچی کند داخل جهنم میشود)) همین معنا باشد، یعنی مراد از آتش رفع آن پرده ها و معالجه آن مرضها باشد، و ما به زودی یعنی در تفسیر سوره توبه - ان شاء الله تعالی - حرفهائی که در اینگونه روایات داریم ایراد خواهیم نمود، و مختصری هم در تفسیر سوره نساء ایراد نمودیم .

و نیز از جمله مواردی که در قرآن کریم عفو و مغفرت در غیر مورد گناه بکار برده شده مغفرتی است که در موارد رفع تکلیف کرارا ایراد گردیده، مثل آیه ای که می فرماید: ((فمن اضطر فی مخصه غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم)) نظیر این مطلب را در سوره انعام هم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۶ :

فرموده، و نیز درباره اینکه از فاقد آب تکلیف به وضو رفع شده و باید تیمم کند، می فرماید: ((و ان کنتم مرضی او علی سفر)) - تا آنجا که می فرماید - ((فتیمموا صعیدا طیباً فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم ان الله کان عفوا غفورا)) و نیز درباره حد کسانی که در زمین فساد می کنند فرموده: ((الا- الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم)) و نیز در رفع حکم جهاد از معذورین می فرماید: ((ما علی المحسنین من سبیل و الله غفور رحیم)) و درباره بلایا و مصائبی که به مردم می رسد می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)).

از این گونه آیات کشف می شود که صفت عفو و مغفرت در خدای تعالی مثل صفت رحمت و هدایت او است که متعلق به امور تکوینی و تشریحی هر دو می شود، پس خدای تعالی یک وقت از معاصی عفو می کند و آنرا از نامه اعمال محو می سازد، و یک وقت از حکمی که اقتضای تشریح دارد عفو می کند از وضع و تشریح آن صرفنظر می نماید، و یک وقت هم از بلایا و مصائب عفو می کند از نزول آن با آنکه اسباب نزولش فراهم است جلوگیری می نماید.

۶- رابطه میان عمل و جزا: از بحث قبلی چنین فهمیدیم که اوامر و نواهی عقلانی یعنی همان قوانین دائر بین عقلا- مستلزم آثار جمیل و پسندیده ایست که بر امتثال آن مترتب شده و در حقیقت ثواب آن به شمار می رود. چنانکه مستعقب آثار ناپسند و بدی است که بر مخالفت آن مترتب شده در حقیقت عقاب آن محسوب می شود، و غرض عقلا از ترتیب آن آثار حسنه و این آثار سیئه تقریباً بکار بردن حيله ایست برای وادار کردن مردم به عمل به آن قوانین و تحذیر از مخالفت آن .

از اینجا معلوم میشود که رابطه میان عمل و جزا رابطه ایست جعلی و قراردادی که خود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۵۳۷ :

مجتمع یا زمامداران، آن را وضع نموده اند، و محرک ایشان بر این وضع و قرارداد حاجت شدیدی بوده که بجریان قوانین مذکور داشته اند. زیرا اگر آن پاداشها و کیفرها را بر امثال قوانین و ترمذ از آن جعل نمی کردند نمی توانستند از قوانین خود استفاده نموده و حاجتی را که محرک ایشان بود از آن برآورده و از اختلال نظام جلوگیری بعمل آورند، و لذا هر وقت از عمل به قوانین بی نیاز میشوند و دیگر به آن قوانین احتیاجی نمی بینند در وفای به قراردادهای خود یعنی دادن پاداش و کیفر سهل انگاری می کنند، و نیز کم و زیادی جزا و شدت و ضعف کیفرها به حسب اختلاف مقدار حاجت به قوانین و عمل به آن مختلف می شود، باین معنا که هر وقت احتیاج به عمل به قوانین زیاد شود پاداش و کیفرها نیز به همان نسبت شدت می یابد و هر چه احتیاج کمتر شد آن نیز کمتر می شود.

پس در حقیقت آمر و مأمور، و تکلیف کننده و مکلف، مانند مشتری و فروشنده ای هستند که هر یک به دیگری چیزی داده و چیزی می ستانند، آمر و زمامدار خریدار عمل مردم به قوانین است و پاداشی که می دهد به منزله بهای معامله است، و عقاب و کیفری که به متخلف می دهد به منزله خسارت و ضمان قیمتی است که در هر معامله در مقابل اتلاف متاع بر ذمه می گیرند. و کوتاه سخن، رابطه میان عمل و جزا امری است قراردادی و اعتباری نه حقیقی و تکوینی نظیر سایر عناوین احکام و موازین اجتماعی که به منزله محور چرخ اجتماع است مانند عنوان ریاست و مرئوسیت و امر و نهی و اطاعت و معصیت و وجوب و حرمت و ملک و مال و خرید و فروش و غیر آن که همه عناوینی هستند اعتباری نه حقیقی، چون حقایق عبارتند از همان موجودات خارجی و حوادثی که همراه آنها است، و به هیچ وجه به دارائی و نداری و عزت و ذلت و مدح و ذم تغییر نمی کنند. مانند زمین و آنچه که از آن بیرون میاید، و نیز مانند مرگ و حیات و مرض و صحت و گرسنگی و سیری و تشنگی و سیرابی که اموری هستند حقیقی و واقعی.

این است آنچه که عقلای اجتماع در بین خود دارند. خدای سبحان هم میان ما و خودش همین مطالبی را که ما بین خود مجری می داریم معمول داشته، یعنی سعادت را که به وسیله دین خود، ما را بدان هدایت نموده در قالب همین سنن اجتماعی ریخته، امر و نهی کرده ترغیب و تحذیر نموده بشارت داده و انذار کرده به ثوابها وعده و به عقابها وعید داده. و در نتیجه کار تلقی دین را عینا به اندازه سهولت تلقی قوانین اجتماعی آسان نموده و قرآن کریم در اشاره به این مطلب فرموده: ((و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه: ۵۳۸ احد ابدأ)).

آری خدای تعالی نفوسی را که قابل و مستعد برای درک حقایقند مهمل نگذاشت و در خلال آیات خود به این معنا اشاره فرموده که در ماورای این معارف دینی که ظواهر کتاب و سنت مشتمل بر آن است امر دیگری هست خطیرتر و اسراری هست که نفیس تر و گرانبهارتر از آن ها است، از آن جمله می فرماید: ((و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان)). همانطوری که می بینید در این آیه شریفه دنیا را بازیچه ای شمرده که جز خیال، مینا و اساس دیگری ندارد، و جز اشتغال به ضرورتهای زندگی چیز دیگری نیست. و حقیقت حیات، فقط زندگی آخرت و سعادت دائمی است، وقتی حیات دنیا و همان چیزی که ما آنرا زندگی می نامیم صرفنظر از شوونی که دارد، از قبیل مال و جاه و ملک و عزت و کرامت و امثال آن لهو و لعب باشد قهرا شوون آن به طریق اولی لهو و لعب خواهد بود و اگر مراد از حیات دنیوی مجموع زندگی و شوون آن باشد البته لهو بودنش روشن تر خواهد بود.

بنابراین می توان گفت قوانین اجتماعی و هدفهائی که از عمل به آن منظور است از قبیل رسیدن به عزت و جاه و مال و یا غیر آن و همچنین قوانین دینی و هدفهائی که منظور از عمل به آن رسیدن به آنها است و خداوند سبحان به فطرت یا به رسالت انبیاء (علیهم السلام) ما را به آن نتایج راهنمایی کرده مثلثان مثل بازیچه هائی است که مربی و ولی عاقل در اختیار طفل صغیری که عاجز از

تشخیص صلاح از فساد و خیر از شر است گذاشته و طفل را در بازی با آن راهنمایی می کند تا بدین وسیله عضلات و اعصاب طفل را ورزیده کرده و روحش را نشاط بخشیده ، او را برای عمل به قوانین و رستگار شدن به آن آماده سازد . پس عملی که عنوان لعب بر آن صادق است عمل طفل است ، و این عمل از ناحیه طفل پسندیده هم هست ، چون او را به سوی عمل و رسیدن به حد رشد سوق می دهد و همین عمل از ناحیه ولی طفل هم پسندیده و عملی حکیمانه و جدی است ، به طوری که به هیچ وجه عنوان لعب بر آن صادق نیست . خدای تعالی به این معنا اشاره نموده می فرماید: ((و ما خلقنا السموات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۳۹

و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون)) و این آیه قریب به مضمون آیه قبلی است . سپس برای توضیح اینکه چطور این تربیت صوری نتایج معنوی دارد مثال عامی برای مردم زده ، می فرماید: ((انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله کذلک یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض)). پس از این بیانی که خدای تعالی فرمود روشن شد که بین عمل و جزا رابطه ای است حقیقی ، نه قراردادی و اعتباری که اهل اجتماع آنرا بین عمل به قوانین خود و جزای آن قائلند .

۷- عمل ، این رابطه را به نفس سرایت می دهد: خدای تعالی بعد از بیان رابطه بین عمل و جزا درباره اینکه این رابطه به قلب سرایت کرده ، قلب در اثر عمل حالت و هیئت مخصوصی به خود می گیرد، اشاره نموده ، می فرماید: ((و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم)). و نیز می فرماید: ((و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)). و در این معنا آیات زیاد دیگری است که از آنها برمی آید جمیع آثار مترتبه بر اعمال از ثواب و عقاب همه در حقیقت مترتب بر حالتی است که دلها از راه عمل کسب می کنند، و اعمال تنها و تنها واسطه این ترتبند. آنگاه در آیات دیگری بیان می کند که آن جزائی که مردم در برابر عمل خود به زودی مواجه با آن می شوند در حقیقت همان عمل ایشان است ، و چنان نیست که خدای تعالی مانند مجتمعات بشری عملی را در نظر گرفته و جزای معینی را ردیف آن قرار داده و به سبب جعل و قرارداد این را اثر آن کرده باشد. بلکه محفوظ ماندن عمل در نزد خدای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه : ۵۴۰

تعالی به محفوظ ماندن نفس عامل است و اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ هست تا آنکه در روز آشکار شدن نهانی ها آنرا اظهار نماید. از آن جمله می فرماید: ((یوم تجرد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینه امدا بعیدا)) و نیز می فرماید: ((لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)) و دلالت این چند آیه بر این معنا روشن است ، البته آیات بسیار دیگری هم هست که از همه روشن تر این آیه شریفه است : ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) چه از این آیه مخصوصا به قرینه اینکه فرمود: ((الیوم)) استفاده می شود که جزای اخروی در دنیا نیز حاضر و آماده بوده ، چیزی که هست انسان مادامی که در دنیا بوده از وجود آن ((غفلت)) داشته ، کلمه غفلت نیز قرینه دیگری است بر این معنا. زیرا اگر آن جزا در دنیا آماده و حاضر نبود غفلت از آن معنا نداشت ، چنانکه ((کشف غطا)) نیز قرینه دیگری است که از آن استفاده می شود، چیزی در پس پرده بوده و تنها پرده مانع از دیدن آن بوده است .

و این آیات تفسیر می کنند آیات دیگری را که ظاهرند در مجازات معمولی و بینونت میان عمل و جزا. به عبارت روشن تر، از این آیات استفاده می شود که اگر آیات دیگری ظهور در این دارد که عمل و جزا دو چیز جدای از هم و غیر همدانند از این جهت است که آن آیات ناظر به ربط اجتماعی و قراردادی و این آیات ناظر به مرحله رابطه حقیقی و واقعی عمل و جزاست .

این بود مطالبی که ما در اینجا می خواستیم در پیرامون مجازات و عفو بگذرانیم ، البته در جلد اول این کتاب در تفسیر جمله : ((ختم الله علی قلوبهم)) نیز مختصر بحثی در این باره نمودیم ، طالبین می توانند برای تکمیل و توضیح بحث به آنجا نیز مراجعه

نمایند - خدا راهنما است -.

## الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳:

آیات ۳ - ۱، سوره انعام

سوره انعام، مکی است و ۱۶۵ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (۱) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (۲) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (۳)

ترجمه آیات

سپاس خدائی را که آسمانها و زمین را آفریده و تاریکیها و نور ایجاد نمود و عجب است که با همه اینها کسانی که کافر شدند برای پروردگار خود همتا می گیرند (۱) او کسی است که شما را از گل آفرید آنگاه اجلی مقرر فرمود و اجل معین پیش اوست؛ و باز هم شما شک می کنید (۲) و او است خداوند در آسمانها و در زمین، می داند نهان و آشکار شما را و می داند آنچه را که شما (از نیک و بد) کسب می کنید (۳) بیان آیات

غرضی که این سوره در مقام ایفای آن است همان توحید خدای تعالی است، البته توحید به معنای اعم و اینکه اجمالا برای انسان پروردگاری است که همان او پروردگار تمام عالمیان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴:

از او است ابتدای هر چیز، و به سوی او است بازگشت و انتهای هر چیز، پروردگاری که به منظور بشارت بندگان و انداز آنان پیغمبرانی فرستاد و در نتیجه بندگان مربوطش به سوی دین حق او هدایت شدند.

این است اجمال آنچه‌ی که این سوره در مقام اثبات آن است، زیرا بیشتر آیاتش به صورت استدلال علیه مشرکین و مخالفین توحید و نبوت و معاد است، البته مشتمل بر اجمالی از وظایف شرعی و محرمات دینی نیز می باشد.

بیان اینکه سوره انعام مکی و دارای سیاق واحد می باشد، و نقل اقوالی در مورد اینکه بعضی آیات این سوره مدنی است و اگر در سیاق آیات آن، دقت شود معلوم می گردد که سیاق همه واحد و همه به هم متصل و مربوطند، و خلاصه در بین آنها چیزی که دلالت کند بر اینکه آیات آن جدا جدا نازل شده به نظر نمی رسد، و این خود دلیل بر این است که این سوره همین طور که هست یک مرتبه نازل شده، و نیز بدست می آید که این سوره در مکه نازل گردیده، به دلیل اینکه در همه و یا بیشتر آیات آن روی سخن با مشرکین است.

مفسرین و راویان حدیث هم بر این معنا اتفاق دارند، مگر در شش آیه که از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند در مدینه نازل شده، و آن شش آیه عبارت است از آیه ((و ما قدروا الله حق قدره)) آیه ۹۰ تا ۹۳ و آیه ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم)) آیه ۱۵۰ تا ۱۵۳.

بعضی هم گفته اند که تمامی آن مکی است مگر دو آیه و آن دو عبارتند از آیه ((قل تعالوا اتل)) و آیه بعدش.

بعضی دیگر گفته اند: سوره انعام تمایش در مکه نازل شده مگر دو آیه که در مدینه و در باره مردی از یهود که گفته بود: ((ما انزل الله علی بشر من شیء...)) نازل شده است.

عده ای دیگر گفته اند که همه آن مکی است مگر یک آیه، و آن آیه ((و لو اننا نزلنا الیهم الملائکه...)) است که در مدینه نازل شده.







همچنین در آیه شریفه: (( من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات )) .

و لیکن در آیه شریفه: (( قال انی ارید ان انکحک احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج فان أتممت عشرا فمن عندک تا آنجا که می فرماید قال ذلک بینی و بینک ایما الاجلین قضیت فلا عدوان علی )) ، اُجل به معنی تمامی مدت مقرر آمده است .  
و ظاهراً استعمال اجل در تمامی مدت ، استعمال اصلی و استعمال آن در سررسید، فرع آن است ، چون بیشتر اوقات در همان معنای اول به کار می رود، حتی در اثر کثرت استعمال در آن گاهی می شود که احتیاجی به ذکر وصف (مقضی) ندیده و به ذکر موصوف (اجل) به تنهایی اکتفا می کنند، بنابر این هر جا که این کلمه استعمال شده باشد باید گفت به معنی اجل مقضی و تمام مدت است مگر قرینهای در کلام باشد و دلالت کند بر اینکه به معنای سررسید است .

راغب در مفردات می گوید: مدت مقرر زنگی انسان را (( اجل )) می گویند مثلاً گفته می شود: اجلش نزدیک شده ، یعنی مرگش فرا رسیده . لیکن اصل معنی آن استیفاء مدت است .

به هر تقدیر، ظاهر کلام خدای تعالی در آیه مورد بحث این است که منظور از (( اجل )) و (( اجل مسمی )) آخر مدت زندگی است نه تمامی آن ، همچنانکه از جمله (( فان اجل الله لات )) به خوبی استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۹ :  
بنابراین ، از این بیان این معنا نیز معلوم شد که اجل دو گونه است : یکی (( اجل مبهم )) ، و یکی (( اجل مسمی )) ، یعنی معین در نزد خدای تعالی ، و این همان اجل محتومی است که تغییر نمی پذیرد. و به همین جهت آن را مقید کرده و به (( عنده - نزد خدا )) و معلوم است چیزی که نزد خدا است دستخوش تغییر نمی شود، به دلیل اینکه فرمود: (( ما عندکم ینفد و ما عند الله باق )) و این همان اجل محتومی است که تغییر و تبدیل بر نمی دارد. خدای متعال می فرماید: (( اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون )) .

پس نسبت اجل مسمی به اجل غیر مسمی نسبت مطلق و منجز است به مشروط و معلق ، به این معنا که ممکن است اجل غیر مسمی به خاطر تحقق نیافتن شرطی که اجل معلق بر آن شرط شده تخلف کند و در موعد مقرر فرا نرسد، و لیکن اجل حتمی و مطلق راهی برای عدم تحقق آن نیست ، و به هیچ وجه نمی توان از رسیدن و تحقق آن جلوگیری نمود.

و اگر آیات سابق به ضمیمه آیه شریفه (( لکل اجل کتاب ، یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب )) مورد دقت قرار گیرند بدست می آید که اجل مسمی همان اجل محتومی است که در (( ام الكتاب )) ثبت شده ، و اجل غیر مسمی آن اجلی است که در (( لوح محو و اثبات )) نوشته شده است ، و ان شاء الله بزودی خواهد آمد که ام الكتاب قابل انطباق است بر حوادثی که در خارج ثابت است ، یعنی حوادثی که مستندند به اسباب عامی که تخلف از تاثیر ندارد، و لوح محو و اثبات قابل انطباق بر همان حوادث است ، لیکن نه از جهت استناد به اسباب عامه بلکه از نظر استناد به اسباب ناقصی که در خیلی از موارد از آنها به (( مقتضی )) تعبیر می کنیم ، که ممکن است برخورد با موانعی بکند و از تاثیر باز بماند و ممکن است باز نماند.

مثالی که با در نظر گرفتن آن ، این دو قسم سبب یعنی (( سبب تام )) و (( سبب ناقص )) روشن می شود نور خورشید است ، زیرا ما در شب اطمینان داریم که بعد از گذشتن چند ساعت آفتاب طلوع خواهد کرد و روی زمین را روشن خواهد نمود، لیکن ممکن است مقارن طلوع آفتاب کره ماه و یا ابر و یا چیز دیگری بین آن و کره زمین حائل

شده و از روشن شدن روی زمین جلوگیری کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۰ :

همچنانکه ممکن هم هست که چنین مانعی پیش نیاید که در این صورت قطعاً روی زمین روشن خواهد بود.

پس طلوع آفتاب به تنهایی نسبت به روشن کردن زمین (( سبب ناقص )) و به منزله (( لوح محو )) و اثبات در بحث ما است . و همین طلوع به ضمیمه نبود مانعی از موانع ، نسبت به روشن کردن زمین (( علت تامه )) و به منزله (( ام الكتاب )) و (( لوح محفوظ )) در بحث ما است .

همچنین است اجل آدمی، زیرا ترکیب خاصی که ساختمان بدن آدمی را تشکیل می دهد با همه اقتضات محدودی که در ارکان آن هست اقتضا می کند که این ساختمان عمر طبیعی خود را که چه بسا به صد و یا صد و بیست سال تحدیدش کرده اند بکند. این است آن اجلی که می توان گفت در لوح محو و اثبات ثبت شده، لیکن این نیز هست که تمامی اجزای هستی با این ساختمان ارتباط و در آن تاثیر دارند، و چه بسا اسباب و موانعی که در این اجزای کون از حیثه شمارش بیرون است با یکدیگر برخورد نموده و همین اصطکاک و برخورد باعث شود که اجل انسان قبل از رسیدن به حد طبیعی خود، منقضی گردد، و این همان (( مرگ ناگهانی )) است.

با این بیان تصور و فرض اینکه نظام کون محتاج به هر دو قسم اجل، یعنی مسمی و غیر مسمی باشد آسان می شود. و نیز روشن می شود که منافاتی بین ابهام در اجل غیر مسمی و تعیین آن در مسمی نیست، چه بسا این دو اجل در موردی در یک زمان توافق کنند و چه بسا نکنند، و البته در صورت تخالف آن، اجل مسمی تحقق می پذیرد نه غیر مسمی.

وجوهی که در بیان مراد از دو قسم اجل در آیه (( ثم قضی اجلا واجل مسمی عنده )) ذکر شده است.

این همان معنائی است که گفتیم، دقت در آیه (( ثم قضی اجلا واجل مسمی عنده )) آنرا افاده می کند، لیکن مفسرین برای این دو قسم اجل که در آیه ذکر شده تفسیرهای عجیب و غریبی کرده اند.

از جمله گفته اند: مراد از اجل اول فاصله بین خلقت و مرگ است، و مراد از اجل دوم فاصله بین مرگ و قیامت است، این وجه را عده ای از مفسرین ذکر کرده اند و چه بسا از ابن عباس هم روایت شده باشد.

و از آن جمله گفته اند: اجل اول اجل اهل دنیا است که با رسیدن مرگ به آخر نمی رسد و اجل دوم اجل آخرت است که پایان ندارد، این وجه به مجاهد و جبائی و دیگران نسبت داده شده است.

و از آن جمله گفته اند: اجل اولی اجل مردمان گذشته است و اجل دومی اجل زندگان و آیندگان است، این وجه را به ابی مسلم نسبت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱

و نیز گفته اند که: اجل اولی به معنای خواب و دومی به معنای مرگ است، و یا هر دو به یک معنا است، و در آیه، کلمه (( هذا )) در تقدیر است، و تقدیر آن چنین است (( ثم قضی اجلا و هذا اجل مسمی پس اجلی قرار داد و این اجل مسمی است )).

و لیکن دلیلی بر صحت هیچیک از این وجوه نیست و گمان نمی کنم ضیق وقت نویسنده و خواننده اجازه بحث در اطراف صحت و فساد آن و امثال آن را بدهد و اتلاف عمر را با همه کوتاهی تجویز نماید.

ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ کلمه (( تمترون )) از (( مریه )) به معنای شک و تردید است، در این آیه شریفه التفات از غیبت به حضور به کار رفته، و شاید وجه آن این باشد که آیه اولی مساله خلقت عالم و تدبیر عمومی آن را ذکر می کرد و نتیجه میگرفت که سزاوار نبود کفار غیر خدای را معادل و هم‌رتبه با چنین خدای سبحانی بدانند، و برای بدست دادن این نتیجه همان غیبت کافی بود، لیکن آیه دوم چون مساله خلقت و تدبیر خصوص انسان را ذکر کرده، لذا صحبت از خلقت انسان را به میان آورده است، از این جهت جا دارد که متکلم تهییج شود و تعجب کند و در نتیجه کفار را مخاطب قرار داده سرزنش و مذمت نماید.

گویا در این آیه می فرماید این است خلقت آسمانها و زمین و جعل ظلمتها و نور، و بر فرض که شما در غفلت باشید از اینکه از این خلقت پی به ما ببرید و عذرتان این باشد که ما غافل بودیم، چون خلقت مزبور عام و دائرهاش وسیع است و ممکن است شما از دلالت آن به ربوبیت ما غفلت کنید، لیکن عذرتان در تشکیک و تردید پروردگار خودتان چیست؟ و به چه عذری وی را شناختید؟ با اینکه او شما را خلق کرده و برای هر یک از شما اجلی و اجل مسمائی نزد خود قرار داده است؟.

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ در دو آیه قبلی مساله خلقت و تدبیر عموم عوالم و خصوص انسان ذکر شد، و همین مقدار برای تنبیه مردم بر اینکه خدای سبحان معبودی است یگانه و شریکی در امر خلقت و تدبیر برای او نیست کافی بود، لیکن با این حال

مشرکین خدایان دیگر و شفیعان مختلفی جهت وجوه مختلف تدبیر برای خدا اثبات کرده بودند، مانند (( اله حیات ))، (( اله رزق ))، (( اله خشکیها )) و (( اله دریاها )) و غیر آن، و همچنین خدایانی برای انواع مختلف موجودات از قبیل آسمان و زمین و خدایانی برای اقوام و امم مختلف مانند خدای این قبیله و خدای آن طایفه اثبات کرده بودند، از این جهت با جمله (( هو الله فی السموات و فی الارض )) اینگونه خدایان و شرکا را نیز نفی نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۲

پس این آیه در حقیقت نظیر آیه (( و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و هو الحکیم العلیم )) می باشد که مفادش گسترش حکم الوهیت پروردگار متعال است در آسمانها و زمین بدون اینکه تفاوتی و یا حد و مرزی در آن باشد، و این خود برای آیات گذشته توضیح و برای مطالب آیات بعدی به منزله مقدمه است.

يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ نَهَان و آشکار دو چیز متقابل و دو وصفند برای اعمال، سر کفار کارهائی بوده که در خفا می کرده اند، و جهرشان کارهائی بوده که بی پرده انجام میداده اند.

و اما (( ما تکسبون آنچه کسب می کنید )) معنی این جمله عبارت است از حالتی که نفس انسان در اثر کارهای نیک و بد و آشکار و نهانش به خود می گیرد، پس (( سر )) و (( جهر )) ی که در آیه ذکر شده اند همانطوری که قبلا هم گفتیم دو وصف صوری هستند برای اعمال خارجی و بدنی (( و ما تکسبون )) وصف روحی و معنوی است برای نفوس. پس اعمال خارجی، هم به حسب صورت مختلفند و هم به حسب معنا، و شاید همین اختلاف (دو معلوم در دو مقام) باعث شد که کلمه (( يعلم )) را دو بار ذکر نموده و بفرماید: (( يعلم سرکم و جهرکم و يعلم ما تکسبون )) .

گفتیم این آیه به منزله مقدمه ای است برای آیات بعد، زیرا در آیات بعد متعرض امر رسالت و معاد می شود، و مقدمه بودن این آیه برای آن آیات از این نظر است که خدای سبحان چون می داند که انسان چه کارهائی در (( سر )) و (( علن )) مرتکب می شود، و نیز به احوال و اوصافی که نفس هر انسانی در اثر کارهای نیک و بدش به خود می گیرد آگاه است، و زمام امر تربیت و تدبیر انسان نیز در دست اوست، و می تواند برای هدایت آنها (علی رغم اصرار مشرکین) جهت استغنا از امر نبوت رسولی را فرستاده و شریعتی را که تشریح کرده به وسیله او به اطلاع بندگان هم رساند همانکه فرمود: (( ان علینا للهدی ))، لذا قبل از ذکر مساله رسالت مقدمات متعرض علم به اعمال بندگان شد و نیز از آنجائی که خدای تعالی عالم است به اعمال مردم و به آثاری که اعمال مردم در نفس آنان باقی می گذارد، لذا لازم است آنان را در روزی که از احدی چیزی از قلم نمی افتد به پای حساب بکشاند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۳

همچنانکه فرمود: (( ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار ))، از این روی، پیش از ذکر آیات معاد، علم خود را به اعمال و آثار اعمال تذکر داد.

بحث روایتی

روایاتی درباره فضیلت سوره مبارکه انعام

در کافی بسند خود از حسن بن علی بن ابی حمزه روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: سوره انعام یکباره نازل شد و هفتاد هزار ملک آن را بدرقه کردند تا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرود آوردند، پس شما نیز این سوره را تعظیم نموده و بزرگ بشمارید، زیرا در هفتاد موضع از این سوره اسم جلاله یعنی (( الله )) (عز و جل) ذکر شده است، و اگر مردم بدانند که چه فضیلتهائی در قرائت آن هست هیچ وقت آنرا ترک نمی کنند.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از همان حضرت بطور مرسل نقل کرده.

وقمی در تفسیر خود می گوید: پدرم مرا حدیث کرد از حسین بن خالد و او از حضرت رضا (علیه السلام) که فرمود: سوره انعام یکباره نازل شده و هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه کردند، در حالی که همه با تسبیح و تهلیل و تکبیر زمزمه داشتند، پس هر کس آن

را قرائت کند همین فرشتگان تا روز قیامت برای او استغفار می کنند.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان نیز از حسین بن خالد از آنجناب نقل کرده، الا- اینکه در آن روایت فرموده: تا روز قیامت برای او تسبیح می کنند.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت شده که گفت شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: سوره انعام یکبار نازل شد و در موقع نزولش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه کردند، پس شما نیز آنرا بزرگ بشمارید و احترام کنید، زیرا در این سوره در هفتاد موضع اسم ((الله)) ذکر شده، و اگر مردم می دانستند قرائت آن چه فضیلتی دارد هرگز آنرا ترک نمی کردند... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۴:

طبرسی در جوامع الجامع از ابی بن کعب از رسول خدا حدیثی نقل کرده که آنجناب در ضمن آن حدیث فرموده: سوره انعام یکبار به من نازل شد در حالی که هفتاد هزار فرشته به بدرقه‌اش آمده بودند، و به تسبیح و تحمید زمزمهای داشتند پس هر کس این سوره را قرائت کند همین هفتاد هزار ملک به عدد هر آیه ای یک شبانه روز بر او درود می فرستند.

مؤلف: همین روایت را در در المنثور به چند طریق از آنحضرت نقل کرده.

و در کافی بسند خود از ابن محبوب از ابی جعفر احوال از سلام بن مستنیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی قبل از دوزخ بهشت را و قبل از معصیت اطاعت را و قبل از غضب رحمت را و قبل از شر خیر را و قبل از آسمان زمین را و قبل از مرگ حیات را و قبل از ماه خورشید را و قبل از ظلمت نور را آفرید.

مؤلف: معنی خلقت نور قبل از ظلمت روشن است زیرا ظلمت امری است عدمی و متنوع است از نبود نور.

و اما اینکه نسبت خلقت را به اطاعت و معصیت داده، صحیح است و لازمهاش جبر و بطلان اختیار نیست زیرا بطلان اختیار مستلزم بطلان اصل اطاعت و معصیت است و با این حال معنا نداشت نسبت خلقت را به آن دو بدهد، و حال آنکه داده و این خود دلیل بر این است که معنای خلقت و ایجاد در خصوص اطاعت و معصیت نیست تا مستلزم جبر باشد، بلکه مراد این است که خدای تعالی اطاعت و معصیت را مالک است، همانطوری که سایر چیزهایی را که در ملک اویند مالک است، آری، وقتی بندگان را مالک باشد چطور ممکن است اطاعت و معصیت را که در ملک او واقع می شود مالک نباشد، و این دو از حیثه ملک و سلطنت او بیرون و از مشیت و اذن او بر کنار باشند؟ و دلیلی هم که دلالت کند بر اینکه خلقت تنها و تنها به معنی صنع و ایجاد بدون واسطه است در دست نیست.

آری اگر چنین دلیلی در دست بود ناگزیر بودیم تنها چیزهایی را مخلوق خدا بدانیم که او بلا واسطه آنها را ایجاد کرده باشد، و اگر هم در جائی گفته می شد: خدا عدالت و یا قتل را مثلا خلق کرده معنایش این می شد که خدا اراده انسان عادل و قاتل را سلب کرده و او خودش مستقلا و بدون واسطه شخص عادل و قاتل عمل عدالت و قتل را انجام داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۵

در جلد اول این کتاب راجع به این معنا بحث مفصلی گذرانیدیم دقت فرمائید.

و با چنین بیانی معنی خلقت خیر و شر نیز روشن می شود، چه خیر و شر در امور تکوینی و چه در افعال.

و اما اینکه چطور اطاعت قبل از معصیت و خیر قبل از شر خلق شده در توضیح آن همان بیانی که در خلقت نور قبل از ظلمت گذشت جاری می شود، چون نسبت شر به خیر و همچنین نسبت معصیت به اطاعت همان نسبت ظلمت است به نور، یعنی نسبت عدم به ملکه، چون عدم در تحقق خود متوقف است بر ملکه.

و از همین بیان مساله خلقت حیات قبل از مرگ و رحمت قبل از غضب نیز روشن می شود، برای اینکه رحمت متعلق به اطاعت و خیر، و غضب متعلق به معصیت و شر است، و قبلا گفتیم که اطاعت و خیر قبل از معصیت و شر می باشد.



و اما مساله مقدم بودن خلقت زمین بر خلقت آسمان ، این نیز صحیح و مورد تایید قرآن است ، زیرا قرآن می فرماید: (( خلق الارض فی یومین تا آنجا که می فرماید ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین ، فقضیهن سبع سموات فی یومین )) .

و اما مقدم بودن خلقت آفتاب بر خلقت ماه این نیز خیلی بعید نیست که از آیات : (( و الشمس و ضحیها ، و القمر اذا تلیها )) استفاده شود . مباحث طبیعیات عصر حاضر نیز این معنا را ترجیح داده که زمین پاره ای از خورشید بوده و از آن جدا شده ، و ماه پاره ای از زمین بوده است .

و در تفسیر عیاشی از جعفر بن احمد از عمرکی بن علی از عبیدی از یونس بن عبد الرحمان از علی بن جعفر از ابی ابراهیم (علیه السلام) نقل شده که فرمود: برای هر نمازی دو وقت است و لیکن وقت نماز جمعه همان ظهر است و بس ، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: (( الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ثم الذین کفروا بربههم یعدلون )) آنگاه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۶ :

کفار ظلمت و نور و عدل و جور را معادل هم می گیرند.

مؤ لف : این معنای دیگری است که امام (علیه السلام) از آیه استفاده فرموده ، و این معنا مبنی بر این است که کلمه (( بر بهم )) متعلق باشد به کلمه (( کفروا )) نه به (( یعدلون )) .

روایاتی در بیان مراد از اجل معلق و اجل مسمی

و در کافی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن فضال از ابن بکیر از زراره از حرمان از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که گفت از آنجناب از معنی جمله : (( قضی اجلا- و اجل مسمی عنده )) سؤال کردم ، حضرت فرمود: این دو اجل همان اجل حتمی و اجل معلق است .

و در تفسیر عیاشی از حرمان نقل شده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از معنی جمله (( قضی اجلا و اجل مسمی )) پرسیدم ، امام فرمود: یکی اجل معلقی است که خداوند هر چه بخواهد در آن می کند و دیگری اجل محتوم است .

و نیز در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله (( ثم قضی اجلا و اجل مسمی عنده )) فرمود: اجلی که غیر مسمی است اجل معلقی است که از آن هر چه را خدا بخواهد پیش می آید و اما اجل مسمی همان اجلی است که خداوند اگر بخواهد مقدرش کند در هر شب قدری برای مدت یک سال ، یعنی تا رسیدن شب قدر دیگر آن را نازل می فرماید، آنگاه امام (علیه السلام) فرموده : این همان اجلی است که خدای تعالی در بارهاش فرمود: (( فاذا جاء اجلهم لا یتاخرون ساعة و لا یتقدمون )) .

و نیز در تفسیر عیاشی از حرمان نقل کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) در مورد معنی قول خدای تعالی که فرمود: (( اجلا و اجل مسمی عنده )) سؤال نمودم ، حضرت فرمود: اجل مسمی ، اجلی است که در شب قدر برای ملک الموت تعیین شده ، و آن همان اجلی است که در بارهاش فرمود: (( فاذا جاء اجلهم لا یتاخرون ساعة و لا یتقدمون )) و اجل در این آیه همان اجلی است که در شب قدر به ملک الموت ابلاغ شده است . و اما آن دیگری اجلی است که مشیت خدا در آن کارگر و مؤ ثر است یعنی اگر بخواهد مدتش را جلوتر و اگر بخواهد عقبتر میاندازد.

مؤ لف : در این معنی روایات دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده ، و آنچه در این باره از روایات به دست می آید همان است که ما از آیات شریفه استفاده کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۷ :

علی بن ابراهیم در تفسیر خود می گوید: حدیث کرد مرا پدرم از نصر بن سويد از حلبی از عبد الله بن مسکان از ابی عبد الله (علیه السلام) که فرمود: اجل مقضی همان اجل حتمی است که خدای تعالی به وقوع حتمی آن حکم فرموده ، و اجل مسمی آن اجلی

است که ممکن است نسبت به وقوع آن بدا حاصل شود، و خداوند هر قدر بخواهد آنرا جلو انداخته و یا به تعویق بیندازد، و لیکن در اجل حتمی تقدیم و تاخیری نیست .

مؤلف : مسلماً یکی از رجالی که در طریق این روایت قرار داشته اجل مسمی و غیر مسمی را غلط معنا کرده و معنی هر کدام را به دیگری داده و روایت به این صورت از امام صادر نشده است گذشته از این ، نظر به اینکه روایت متعرض تفسیر آیه نیست پذیرفتن آن در جای خود ضرری به ما نمی زند

و در تفسیر عیاشی از حصین از ابی عبد الله (علیه السلام) در ذیل جمله : (( قضی اجلا و اجل مسمی عنده )) روایت شده که امام (علیه السلام) پس از بیانی فرمود: اجل اول ، اجلی است که خداوند ملائکه و فرستادگان و انبیا را بر آن آگهی داده ، و اجل دوم ، اجلی است که آن را از دسترسی علم خلایق پنهان داشته است .

مؤلف : مضمون این روایت بر حسب ظاهر منافی با روایات گذشته است ، و لیکن ممکن است از کلمه : (( نبذه )) که در روایت است استفاده شود، مراد امام این بوده که خدای تعالی به ملائکه و انبیا و رسل اصل و قاعده کلیای داده که می توانند به وسیله آن اجلهای غیر مسمی را استنباط کنند، به خلاف اجل مسمی که احدی را بر علم به آن مسلط نکرده است ، و به عبارت دیگر نوری که به وسیله آن هر وقت بخواهند پی به اجل مسمای اشخاص ببرند، نداده ، اگر چه هر وقت خود او بخواهد، ملک الموت و یا انبیای بزرگوارش را از آن با خبر می کند، و این همانند غیب است که علم آن مختص به خود پروردگار است و در عین حال هر رسولی را که شایسته بداند و به هر مقدار که بخواهد به غیب خود آگاهی می دهد.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه بسند خود از مثنای حناط از ابی جعفر که گمان می کنم مقصود از او محمد بن نعمان باشد نقل می کند که گفت از حضرت صادق (علیه السلام) از معنی آیه (( و هو الله فی السموات و فی الارض )) سؤال کردم ، فرمود: آری او در همه مکانها هست ، عرض کردم : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۸ :

آیا به ذات خود در همه جا هست ؟ فرمود: وای بر تو ! مکانها، اندازهها و ظرفهای هستند، اگر بگوئی خدای تعالی به ذاتش در مکان قرار می گیرد لازمه این گفتارت این است که بگوئی خداوند در ظرف مکان و هر ظرف دیگری میگنجد، و لیکن خدای تعالی غیر مخلوقات است و محیط به هر چیزی است که آفریده ، و احاطه اش احاطه علمی و قدرتی و سلطنتی است ، و علمش به موجودات زمین کمتر از علمش به موجوداتی که در آسمانند نیست ، چیزی از او دور نیست ، همه اشیاء در پیش علم و قدرت و سلطنت و ملک و اراده او یکسانند. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۹

آیات ۱۱ - ۴ ، سوره انعام

وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا- كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (۴) فَفَسَدَ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۵) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَوْمٍ مَكَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أُنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ (۶) وَ لَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (۷) وَ قَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (۸) وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبَسُونَ (۹) وَ لَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۱۰) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ (۱۱)

ترجمه آیات

و هیچ آیه ای از آیات پروردگارشان به سوی ایشان نمی آید مگر اینکه از آن روی برمیگردانند (۴) (این مردم) هنگامی که حق به

سوی آنان آمد آن را تکذیب کردند، و به زودی از نتایج استهزائشان خبردار خواهند شد (۵) آیا ندیدند که قبل از آنان چقدر از امتها را هلاک کردیم؟ امتهائی که ما در زمین مکتنتشان دادیم، مکتتی که به شما ندادهایم، باران را بر آنان فراوان و پر برکت نموده و نهر جاری ساختیم (تحت تسلطشان قرار دادیم)،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۰

پس وقتی گناه را از حد گذراندند هلاکشان کردیم و بعد از آنان امت دیگری خلق کردیم (۶) و اگر نازل می کردیم بر تو مکتوبی در کاغذی به طوری که قوم تو با دست خود آن را لمس می کردند باز هم کسانی که کافر شدند می گفتند این نیست مگر سحری آشکار (۷) و گفتند چرا فرشته ای بر محمد نازل نشد؟ اگر فرشته ای نازل می کردیم کار یکسره می شد و دیگر مهلت داده نمی شدند (۸) و ما اگر رسول را فرشته ای قرار می دادیم ناگزیر او را هم به صورت مردی میفرستادیم، و هر آینه بر آنها مشتبه می کردیم چیزی را که بر خود و مردم مشتبه می کنند (۹) و به تحقیق که پیغمبرانی قبل از تو نیز استهزاء شدند، و در نتیجه عذابی که انبیاءشان آنان را از آن بیم می دادند، برایشان نازل گردید و کيفر استهزاءشان را چشیدند (۱۰) بگو بروید و در زمین سیر کنید آنگاه ببینید سرانجام امتهائی که پیغمبر خود را تکذیب کردند چگونه بوده است (۱۱)

بیان آیاتین آیات اشاره است به تکذیب مشرکین و کفار و پافشاریشان در انکار حق و استهزاء شان به آیات خداوند سبحان، و نیز موعظه و انذار و جوابی است بر پاره ای از یاوههائی که در انکار حق صریح به هم بافتند.

وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ آیه اشاره است به طبیعت استکبار که در دلهای کفار رسوخ کرده، پس در نتیجه از آیات دال بر حق و حقیقت اعراض نموده اند، و چنان شده اند که دیگر به هیچ آیه ای از آیات التفات نمی کنند، آری، وقتی اصل را که حق است انکار کردند آیات دال بر آن را آسانتر تکذیب می کنند، چنانکه فرموده: (( فقد كذبوا بالحق لما جاءهم )) .

فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ تین تخویف و انذار برای این است که استهزاء به آیات پروردگار استهزاء به حق است، و حق چیزی است که خواه ناخواه روزی ظهور می کند، و از مرحله نبا (خبر) تجاوز نموده و به مرحله خارج و عیان نمی رسد، همچنانکه فرموده: (( و يمحو الله الباطل و يحق الحق بكلماته )) و نیز فرموده: (( يريدون ليطفوا نور الله بافواههم و الله متم نوره و لو كره الكافرون ، هو الذی ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۱

و نیز راجع به مثالی که در باره حق و باطل زده، می فرماید: (( كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض )) و معلوم است که وقتی حق ظاهر می شود مؤمن و کافر و آن کسی که خاضع در برابر حق است با آنکسی که مسخره کننده آن است برخوردشان با آن یکسان و مساوی نیست، همچنانکه فرموده: (( و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين و ابصرهم فسوف يبعذبنا يستعجلون فاذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين ))

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَوْمٍ... راغب گفته است: قرن مردمی را می گویند که در یک زمان زندگی کنند و جمع آن (( قرون )) می آید و نیز گفته: کلمه (( مدارار )) در آیه (( و ارسلنا السماء عليهم مدارارا )) و آیه (( يرسل السماء عليكم مدارارا )) در اصل در (بفتح دال) و دره (بکسر) بوده که به معنای شیر است و آنرا استعاره می آورند برای باران، نظیر استعاراتی که در اسماء شتران و اوصاف آنها به کار میبرند، و گفته می شود (( لله دره، و در درك بسیار باد خیر تو ))، و از همین باب است استعارهای که برای بازار می آورند و می گویند: (( للسوق دره بازار رواج و رونقی گرفته )) .

(( مكناهم فى الارض ما لم نمكن لهم ))، در این آیه التفات از غیبت به حضور به کار رفته و وجهش علی الظاهر رفع شبههای

است که از جهت مرجع ضمیر ممکن است پیدا شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲  
 زیرا اگر در جمله (( ما لم نمکن لکم )) التفات به حضور نبود و می فرمود: (( ما لم نمکن لهم )) آن وقت از سیاق آیه پنداشته می  
 شد که این ضمیر هم برمی گردد به مرجعی که ضمیر: (( مکننا لهم )) به آنجا برمیگشت و گرنه اصل سیاق از همان ابتدای سوره ،  
 سیاق غیبت بود.

قبلا در ضمن تفسیر جمله (( هو الذی خلقکم من طین )) نیز صحبتی از التفات بمیان آمد.  
 (( فاهلکناهم بذنوبهم )) ، این آیه دلالت دارد بر اینکه : گناهان دخالت قاطعی در پیش آمدن بلایا و محتتهای عمومی دارند و در  
 این معنا و همچنین در اینکه حسنات و اطاعتها در رسیدن به نعمتها و نزول برکات تاثیر زیادی دارند آیات بسیاری موجود است .  
 وَ لَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ... این آیه اشاره است به اینکه استکبار کفار به جائی رسیده است که اگر این قرآن  
 را در صورت کتابی که در برگهای کاغذی نوشته شده باشد بفرستیم ، که آنان با چشم ببینند و با دست لمس کنند باز خواهند  
 گفت که : این سحری است آشکار، پس نباید به گفته پوچ آنان که می گویند: (( لن تؤمن لرقيق حتى تنزل علينا کتابا نقرؤه ))  
 اعتنا نمود.

در آیه مورد بحث کتاب را در (( کتابا فی قرطاس )) بدون الف و لام و نکره آورد تا بفهماند که نزول آن نوع خاصی است از  
 نزول که ناگزیر باید بتدریج صورت گیرد، و اگر آن را مقید کرد به اینکه در کاغذ باشد برای این بود که به درخواست آنان  
 نزدیک تر و از شبهه و توهمی که در دلهایشان خلیجان می کرد دورتر باشد، و آن توهم این بوده است که : آیات نازل بر رسول  
 خدا از انشانات خود اوست ، نه این که روح الامین آنرا نازل کرده باشد، چنانکه خدا می فرماید: (( نزل به الروح الامین علی قلبک  
 لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین )) .

وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ مَنْظُورِشَانِ از اینکه گفتند: چرا فرشته ای بر او نازل نشد؟، این  
 بوده که به خیال خود آن حضرت را تحریک به کاری کنند که از انجامش عاجز شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۳  
 دو وجه در مراد کفار از درخواست نزول ملائکه .

پیغمبر (صلی الله علیه وآله و سلم) ، آیتی را هم که خبر می دهد به اینکه آنکسی که این آیات را به وی می رساند فرشته ای است  
 کریم که از ناحیه خدا به سویش نازل می شود، نظیر آیه : (( انه لقول رسول کریم ، ذی قوه عند ذی العرش مکین ، مطاع ثم امین  
 )) و آیات دیگری نظیر آنها برای آنها تلاوت کرده بود پس با اینکه پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله و سلم) به آنها می گفت این  
 آیات به وسیله فرشته ای بر من نازل می شود این درخواست فرود آمدن ملک ناچار برای یکی از دو جهتی بوده است که از آیات  
 کریمه دیگر استفاده می شود:

اول اینکه : عذابی را که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از آن بیمشان میداده درخواست کنند، و آن عذابی است که در  
 مثل آیه (( فان عرضوا فقل انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود )) . و آیه (( قل هو نبا عظیم تا اینکه می فرماید ان یوحی الی  
 الا انما انا نذیر مبین )) . از آن خبر می دهد و چون دیدن ملائکه مستلزم این است که غیب (عالم فرشتگان) مبدل به شهود (عالم  
 ماده) شود و اگر به فرض محال چنین چیزی صورت گیرد و باز هم ایمان نیاورند راه امید دیگری برایشان باقی نمی ماند لذا دنبال  
 پیشنهاد مزبور فرمود: اگر ایمان نیاورند (و البته نخواهند آورد به خاطر آن استکباری که در دلهایشان ریشه دوانیده) در این صورت  
 خداوند دیگر به فضل خود رفتار ننموده بلکه به عدل خود حکم می کند، و آن حکم ناچار هلاکت ایشان است ، همچنانکه فرموده  
 : (( و لو انزلنا ملکا لقصی بینهم ثم لا ینظرون )) .

علاوه بر اینکه نفوس مردمی که فرو رفته در عالم ماده ، و دل بسته به دام طبیعتند، طاقت مشاهده ملائکه را ندارند، اگر بر آنها فرود  
 می آمدند، زیرا عالم اینان با عالم فرشتگان دو تا است ، و قرار گرفتشان در عالم فرشتگان جز به این ممکن نیست که از حسیض

ماده به اوج ماورای ماده منتقل شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۴:

و این انتقال همان مرگ است، همچنانکه فرموده: (( و قال الذین لا یرجون لقاءنا لو لا انزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا، یوم یرون الملائکة لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجرا محجورا )) و مراد از (( یوم )) در این آیه همان روز مرگ و بعد از مرگ است، به دلیل اینکه بعد از این آیه می فرماید:

(( اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا )) و بعد از آن می فرماید: (( و یوم تشقق السماء بالغمام و نزل الملائکة تنزیلا، الملک یومئذ الحق للرحمن و کان یوما علی الکافرین عسیرا )) و ظاهر سیاق آن این است که مراد از (( یوم )) روز دیگری است (روز قیامت)، غیر آن روزی که در آیه قبلی بود (روز مرگ) و بعید نیست که در آیه (( او تاتی بالله و الملائکة قبیلا )) مقصودشان نیز همین پیشنهادی باشد که در آیه مورد بحث کرده اند.

و کوتاه سخن، اینکه خدای تعالی فرمود: اگر فرشته ای نازل کنیم هلاکت شما حتمی است، جوابی است از درخواست نزول ملائکه و آوردن عذاب.

و بنابراین برای تمام شدن معنی آیه جا دارد آیات دیگری که مشتمل بر وعده خدا است به اینکه: عذاب از این امت به تاخیر می افتد، ضمیمه بر این آیه شود، نظیر آیات سوره یونس که می فرماید:

(( و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون، و یقولون متی هذا الوعد ان کنتم صادقین، قل لا املک لنفسی ضرا و لا نفعا إلا ما شاء الله لكل امة اجل )) تا آنجا که می فرماید (( و یستنبئونک ا حق هو قل ای و ربی انه لحق و ما انتم بمعجزین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۵:

و در این معنا آیات بسیار دیگری است که به زودی در سوره اسراء بحث مستوفا و جامعی در پیرامون آن خواهیم نمود ان شاء الله تعالی

و نیز از جمله آیاتی که متضمن وعده به تاخیر عذاب در این امت است، آیه (( و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم یتستغفرون )) می باشد، پس چیزی که از آیه مورد بحث استفاده می شود این است که کفار درخواست نزول فرشته کردند، و ما اجابتشان نمی کنیم زیرا اگر اجابت می کردیم، و ملائکه را بر آنان نازل می نمودیم ناچار میباید هلاکشان می کردیم و دیگر مهلتشان نمی دادیم، و حال آنکه می خواستیم تا مدتی بمانند، و هر چه می خواهند در آیات ما جدل و لجاج کنند، تا آنکه روز موعود خود را دیدار نمایند و به زودی آنچه را که آرزو می کردند خواهند دید، و خداوند بین آنان حکم خواهد نمود. این بود خلاصه معنایی که با در نظر گرفتن بیان ما، از آیه استفاده می شود. و نیز ممکن هست آنرا بطور دیگری معنا کنیم، و آن این است که بگوییم منظور کفار از نزول ملائکه تنها دیدن معجزه ای بوده، نه نزول عذاب، و مراد از جواب هم این است که اگر ملائکه بر آنان نازل شوند و ایشان این معجزه را ببینند باز هم به خاطر عناد و استکباری که دارند ایمان نمی آورند، آنوقت خداوند با آنان به عدل خود رفتار می کند و دیگر مهلت داده نمی شوند.

دوم اینکه: غرضشان از نزول ملائکه این بوده که به جای یک فرد بشر، ملائکه کار رسالت و دعوت به سوی خدا را انجام دهد، و یا لا اقل فرشته ای با این پیغمبر همکار شده و شاهد صدق او باشد. مؤید این وجه این است که خود قرآن همین پیشنهاد را از کفار حکایت کرده، می فرماید: (( و قالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق لو لا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا )) همانطور که ملاحظه می کنید مضمون این آیه همان چیزی است که ما در آیه مورد بحث احتمال آنرا می دهیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۶:

زیرا زبان حال کفار در این آیه این است که مناسب شان یک نفر رسول از جانب خدا نیست که با مردم در امور عادیشان از قبیل خوردن و برای تحصیل روزی به بازار رفتن شرکت کند، بلکه شان چنین کسی اقتضا می کند که زندگیش آسمانی و ملکوتی باشد

و محتاج به کار و کوشش نبوده ، در امرار معاش دچار ناملایماتی که در راه تلاش روزی هست ، نشود و یا لا اقل اگر این بار به دوش بشری گذاشته شد فرشته ای هم همراه او باشد و با او به کار اندازد بپردازد تا مردم در حقانیت دعوت و واقعیت رسالت او شک نکنند، اگر مقصود کفار از پیشنهاد مزبور همین وجه دوم باشد جوابش آیه بعدی است که :

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا - وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ (( لبس )) بفتح لام پوشاندن چیزی است که ستر آن واجب است ، یا برای اینکه کشف آن قبیح است و یا برای اینکه به ستر احتیاج دارد، و اما لبس بضم لام به معنای پوشاندن حق است ، و این معنا گویا استعاره از معنای اول باشد و ریشه هر دو یکی است .

راغب می گوید: (( لبس الثوب )) ، یعنی با لباس ، خود را پوشانید و (( البسه )) یعنی دیگری را پوشانید تا آنجا که می گوید اصل (( لبس )) بضم لام هم همان پوشاندن است ، الا اینکه تنها در امور معنوی استعمال می شود، مثلاً گفته می شود: (( لبست علیه امره امر را بر او مشتبه کردم . )) خدای تعالی هم فرموده : (( لبسنا علیهم ما یلبسون هر آینه مشتبه می کنیم بر آنان چیزهایی را که آنان بر مردم مشتبه می کردند )) ، و نیز فرموده : (( و لا تلبسوا الحق بالباطل )) و در جای دیگر فرموده : (( لم تلبسوا الحق بالباطل )) و نیز فرموده : (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) و گفته می شود: (( فی الا مر لبسه در این امر اشتباه و غلط اندازی است )) .

و باید دانست که در آیه مورد بحث ، معمول (( یلبسون )) حذف شده و چه بسا از همین حذف معمول ، استفاده عموم شود یعنی تقدیر آن چنین بوده : (( و لبسنا علیهم ما یلبس الکفار علی انفسهم و هر آینه مشتبه می کردیم بر کفار آن چیزی را که خودشان مشتبه می کردند )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۷ :

(خودشان بر خودشان مشتبه کرده باشند یا بعضیشان بر بعض دیگر).

چگونه انسان در عین علم به چیزی در آن چیز گمراه می شود؟

مشتبه کردن بر دیگری نظیر تبلیغات سوئی است که علمای سوء کرده و می کنند، از جهل مریدها سوء استفاده نموده ، حق را با باطل خلط و مشتبه می نمایند، و نیز نظیر تبلیغاتی است که گردنکشان عالم نسبت به رعایای ضعیف خود داشته و حق را با باطل خلط می کردند، مانند حرفی که فرعون بنا به حکایت قرآن کریم زد و گفت : (( یا قوم ایس لی ملک مصر و هذه الانهار تجری من تحتی افلا تبصرون ام انا خیر من هذا الذی هو مهین و لا یکاد یبین ، فلو لا القی علیه اسوره من ذهب او جاء معه الملائکة مقترنین ، فاستخف قومه فاطعوه )) و آن سخن دیگرش که گفت : (( ما اریکم الا ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد )) .

و مشتبه کردن بر خودشان به این است که : خود را به این خیال بیاندازند که حق باطل است و باطل حق ، آنگاه همین خیال را در دل خود جای دهند و بدنال باطل به راه بیفتند. زیرا گر چه انسان به فطرت خدادادیش حق را از باطل تشخیص می دهد و هر نفسی به تقوا و فجور خود ملهم است ، ولی تقویت جانب هوا و تایید شهوت و غضب هم باعث پدید آمدن ملکه استکبار و حقکشی می شود، وقتی چنین مله ای در نفس پیدا شد قهرا آدمی مجذوب گشته و به عمل باطل خود مغرور می شود، دیگر این ملکه نمی گذارد توجه و التفاتی به حق نموده دعوتش را بپذیرد. در چنین حالتی است که عمل آدمی در نظرش جلوه نموده و دانسته حق و باطل در نظرش مشتبه می شود، همچنانکه خدای تعالی در این باره می فرماید: (( افرایت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه و نیز می فرماید: قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیوة الدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۸ :

این است مصحح تصویر اینکه چطور انسان در عین علم به چیزی ، در آن چیز گمراه می شود.

پس اشکال نشود که مشتبه کردن انسان حق و باطل را بر خود، اقدام به ضرر قطعی است و این غیر معقول است . علاوه بر این ، اگر در احوال خود کمی تعمق کرده و انصاف را هم کنار نگذاریم ، یقیناً به عادات زشتی در خود برخورد خواهیم کرد که در عین اعتراف به زشتی آن ، دست از آن بر نمیداریم ، چرا؟ برای اینکه عادت مزبور در ما رسوخ کرده است ، و این همان گمراهی در



عین علم و مشتبه کردن حق و باطل بر خود، و سرگرم شدن به لذات موهوم و بازماندن از پایداری بر حق و عمل به آن است. خداوند ما را در انجام کارهایی که مرضی او است مدد فرماید.

چون در دنیا دار اختیار است و دعوت الهی متوجه انسان مختار است رسول باید یکی از خود مردم باشد نه از ملائکه. به هر صورت، اینکه فرمود: ((و لو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا...)) جوابی است از درخواست نزول ملائکه، و انجام یافتن انذار به دست آنان و ایمان آوردن مردم از دیدن ایشان

و خلاصه جواب این است که دنیا، دار اختیار است، و در این دنیا سعادت حقیقی آدمی جز از راه اختیار بدست نمی آید، خود انسان باید موجبات سعادت و یا زیان خود را فراهم آورد، و هر یک از این دو راه را که اختیار کند خدا هم همان را امضا می کند. چنانکه فرمود: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)).

زیرا هدایتی که در این آیه هست بمعنای نشان دادن راه است، تا هر کسی به اختیار خود مسیر خود، راه و یا بیراهه را اختیار کند، بدون اینکه اضطراب و اجباری در پیمودن یکی از آن دو داشته باشد، خودش بکارد و خود کشت خویش را درو کند، و همچنانکه خداوند فرموده:

((و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی))

پس آدمی را حاصلی جز نتیجه تلاش و عملش نیست، اگر عمل خیر باشد، خداوند همان را به او نشان خواهد داد و اگر شر باشد همان را در حقیقت میگذرانند، و نیز فرموده:

((من کان یرید حرث الاخرة نزل له فی حرثه و من کان یرید حرث الدنیا نزل له فی الاخرة من نصیب)) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۷ صفحه ۲۹:

کوتاه سخن آنکه امر دعوت الهی جز به این صورت نمی گیرد که با اختیار بندگان و بدون اجبار آنان انجام پذیرد. بنابراین، چاره ای جز این نیست که رسول و حامل رسالت پروردگار یکی از همین مردم باشد تا با آنان به زبان خودشان حرف بزند تا سعادت را با اطاعت و یا شقاوت را با مخالفت اختیار نمایند، نه اینکه با فرستادن آیتی آسمانی آنان را وادار و مجبور به قبول دعوت خود نماید اگر چه خداوند قادر به انزال چنین آیتی هم هست، برای اینکه غرض از رسالت جز به آنچه گفتیم حاصل نمی شود، همچنانکه فرمود: ((لعلک باخ نفسک الا یکنوا مؤمنین، ان نشا نزل علیهم من السماء آیه فظلت اعناقهم لها خاضعین)) بنابر این اگر خدای تعالی تقاضای کفار را میپذیرفت و فرشته ای به عنوان رسالت بر آنان نازل می فرمود باز هم حکمت اقتضا می کرد که همان فرشته را هم به صورت بشری مثل خودشان نازل فرماید، تا کسانی از این معامله سود برده و زیانکارانی خاسر شوند، و حق و باطل را بر خود و اتباع خود مشتبه کنند، همچنانکه با رسول همجنس و هم نوع خود می کردند، و خدا هم این اختیارشان را امضا می کرد و کار را بر آنان مشتبه می نمود، همانطوری که خود می کردند. همچنانکه فرموده: ((فلما زاغوا ازغ الله قلوبهم)). پس، فرستادن ملائکه به عنوان رسالت، اثر بیشتری از فرستادن رسول بشری ندارد بنابراین، پیشنهاد و درخواست مزبور که گفتند: ((لو لا انزل علیه ملک)) بیش از درخواست امر لغوی نیست، و آن نتایجی که آنان در نظر داشتند بر آن مترتب نمی شود، این بود معنای جمله ((و لو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا و للبسا علیهم ما یلبسون)).

از این توجیه روشن شد که اولاً: اینکه گفتیم، فرشته هم اگر نازل شود ناچار باید به صورت بشر درآید، از این جهت بود که در دعوت دینی، الهی، حکمت اقتضا می کند که اختیار انسان در فعل و ترک محفوظ باشد، و اگر فرشته به همان صورت ملکوتی و آسمانی خود نازل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۰:

شود و در نتیجه عالم غیب مبدل به عالم شهود گردد، پای اجبار و الجاء در کار آمده و دعوت اختیاری از بین می رود. ثانیاً: تنها چیزی که از آیه استفاده می شود این معنا است که اگر فرشته ای هم نازل شود ناچار به صورت مردی درخواهد آمد، و

اما اینکه این تغییر شکل به طور قلب ماهیت ملکوتی به ماهیت ملکی است (چنانکه بعضی آنرا محال می دانند) یا به مثل به مثال انسانی است، مثل تمثل روح الا- مین برای مریم به صورت بشر، و تمثل ملائکه کرام برای ابراهیم و لوط به صورت مهمانانی از جنس بشر. آیه شریفه از این جهت ساکت است، اگر چه سایر آیات راجع به ملائکه بیشترشان وجه دوم را تایید می کند الا اینکه باید گفت آیه و (( لو نشاء لجعلنا منکم ملائکه فی الارض یخلفون )) (به احتمال اینکه (( منکم )) متعلق به (( جعلناکم )) باشد) هم خالی از دلالت بر وجه اول نیست. از آنجائی که این رشته سر دراز و دامنه وسیعی دارد از آن صرف نظر کرده و خواننده را به جای دیگر حواله می دهی م.

و ثالثا: اینکه فرمود: (( و للبنا علیهم ما یلبسون از قبیل آیه فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم )) می باشد. و از آن به خوبی استفاده می شود که اگر خدا آنان را گمراه کرد بعد از آن بود که خودشان گمراهی را برای خود اختیار کردند، نه اینکه خداوند ابتداء گمراهشان کرده باشد، زیرا چنین چیزی لایق ساحت قدس خدا نیست.

و رابعا: کلمه (( یلبسون )) چون متعلقش حذف شده، هم شامل التباس بر خودشان می شود و هم شامل التباس بر یکدیگر. و خامسا: اینکه محصل این آیه، بنابر این توجیه، احتجاج خدای تعالی است علیه کفار. به این بیان که اگر ملکی را به عنوان رسالت به سوی ایشان بفرستد نفعی به حال آنان نداشته و ازاله حیرتشان نمی کند، برای اینکه در چنین فرضی ناچار آن ملک به صورت مردی از بشر درخواهد آمد و آتش همان آتش و کاسه همان کاسه خواهد بود، چون کفار می خواستند از حکومت یک مرد عادی از جنس خود خلاص شوند، و علاوه با این پیشنهاد، شک و تردید خود را مبدل به یقین کنند، و این پیشنهاد غرض آنان را تامین نمی کند.

و سادسا: اینکه فرمود: (( لجعلناه رجلا )) و نفرمود: (( لجعلناه بشرا )) برای این بود که بشر شامل مرد و زن هر دو می شود. (( رجل )) گفت تا به طوری که بعضی ها گفته اند اشاره کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۱:

به اینکه غیر مرد پیغمبر نمی شود، همچنانکه خالی از اشعار به این معنی هم نیست که این تغییر شکل به طور انقلاب ماهیت ملکی به ماهیت بشری نیست، بلکه به طور تمثل بصورت انسانی است. این بود خلاصه کلام ما در این آیه. توجیه اغلب مفسرین در خصوص این آیه و نقد توجیه آن

غالب مفسرین آن را چنین توجیه کرده اند که چون پیشنهاد کنندگان مردمانی فرو رفته در مادیات بودند و ممکن نبود بتوانند فرشته را به صورت اصلی خود ببینند، از این رو اگر خدا می خواست درخواستشان را قبول کند، ناگزیر او را به صورت بشری تمام عیار درمی آورد، و باز همان شبهه‌های که در امر رسول بشری داشتند در بین می آمد، و از این پیشنهاد چیزی عایدشان نمی شد.

لیکن این توجیه صحیح نیست زیرا بفرضی هم که قبول کنیم که انسان عادی توانائی دیدن فرشتگان را در صورت اصلیشان ندارد و استناد کنیم به امثال آیه (( یوم یرون الملائکه لا- بشری یومئذ للمجرمین )) الا- اینکه بنا بر این توجیه، جواب، جواب صحیحی نخواهد بود، زیرا همانطوری که خداوند می تواند به انبیای خود قدرت دیدار جبرئیل را در صورت اصلیش عنایت کند، همانطور که در روایات فریقین (شیعه و سنی) وارد است که پیغمبر (صلی الله علیه وآله و سلم) جبرئیل را دو بار در صورت اصلیش دید می تواند سایر مردم را هم چنین قدرتی بدهد، تا آنان هم ملائکه را ببینند، و به آنان ایمان بیاورند، محذور خلاف حکمت هم لازم نمی آید، مگر همان مساله الجاء و سلب اختیاری که گفتیم آیه دلالت بر رفع آن دارد، و گرنه دیدن ملائکه محال نیست، چنانکه بقای شبهه را هم نباید محذور دانست، زیرا برای خدا مقدور هست که ملائکه‌های را که به صورت بشر نازل کرده معرفی کند، و مردم به فرشته بودن آنان اطمینان و یقین پیدا کرده و ایمان بیاورند، همچنانکه خود پروردگار در داستان ابراهیم و لوط (علیهما السلام) خبر داده که اندکی پس از دیدن ملائکه، ایشان را شناختند و در امر آنان تردید نکردند.

و نیز در داستان مریم خبر داده که وی روح القدس را دید و شناخت و در او تردید نکرد، بنابر این چرا جایز نباشد که سایر مردم هم

مثل انبیاء، ملائکه را در قالب بشر ببیند و یقین هم بکنند؟ آیا جز محذوری که ما گفتیم که لازمه دیدن ملائکه، ابراهیم شدن همه مردم و محو غرائز و فطریات آنان و تبدیل نفوس بشر به نفوس طاهره قادسه است محذور دیگری در کار است؟ نه. تنها همین محذور الجاء است که باعث از بین رفتن موضوع امتحان می شود و این دو آیه آنرا دفع می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۲

وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ... ((حقیق)) به معنای حلول و رسیدن است، در مفردات راغب است که بعضی ها گفته اند: اصل ((حقیق))، ((حق)) بوده، و با قلب ((قاف)) به ((یاء)) بدین صورت درآمده است، مانند کلمه ((زال)) که اصلش ((زل)) بوده است، و لذا در آیه ((فازلهما الشیطان)) بعضی ها قرائت کرده اند: ((فازلهما الشیطان)) و به همین منوال است ((ذمه)) و ((ذامه)).

و اما ((استهزاء)) کفار به پیغمبران عبارت بوده از اینکه عذابی را که آن حضرات مردم را از آن بیم میداده اند و به نزول آن تهدید می کرده اند مسخره می نمودند، و در نتیجه همان عذاب بر آنان نازل می شد، در آیه اول خداوند هم رسول گرامی خود را دلخوش کرده و هم مشرکین را انداز نموده، و در آیه دوم مردم را به اینکه از شنیدن موعظه پند گیرند امر فرموده است. الأنعام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۳

آیات ۱۸ - ۱۲، سوره انعام

قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلٌّ لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۲) \* وَ لَهُ مَا سَكَنَ فِي الْإِيلِ وَالنَّهَارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۱۳) قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۴) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۵) مَنْ يُصِرِّفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (۱۶) وَ إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۷) وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (۱۸)

ترجمه آیات

بگو آنچه که در زمین و آسمانها است از کیست؟ (آنگاه خودت از طرف آنان) بگو از آن خدا است، خداوند، رحمت بر بندگان را بر خود واجب شمرده، و بدون شک همه شما را در روز قیامت یعنی روزی که در قیام آن شکی نیست جمع آوری خواهد کرد، ولی کسانی که خود را (به فریب دنیا) در زیان افکندند ایمان (به آن روز) نمی آورند (۱۲) آری، جمیع موجوداتی که در ظرف زمان جای دارند همه ملک خدایند، و او شنوا و دانا است (۱۳) بگو آیا من هم مثل شما غیر از آفریدگار آسمانها و زمین آنکسی که همه را روزی می دهد و کسی به او روزی نمی دهد، ولی و معبود دیگری بگیرم؟

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴

بگو من مامور شده ام که اولین کسی باشم که اسلام را پذیرفته و تسلیم او شده است، آری به من سفارش شده که مبادا از مشرکین باشی (۱۴) بگو من از این می ترسم که اگر در این ماموریت عصیان بورزم به عذاب روزی بزرگ مبتلا شوم (۱۵) کسی که عذاب در آنروز از او گردانده شود خداوند به او رحمت آورده است و این خود رستگاری آشکاری است (۱۶) ای محمد! اگر خداوند تو را به فقر و یا مرض و یا مکروه دیگری مبتلا کند کسی جز او نیست که بلا را از تو بگرداند، و اگر خیری بتو برساند کسی نیست که از آن جلوگیری کند، تنها او است که بر هر چیزی قادر است (۱۷) و همو است که مافوق بندگان خود و قاهر بر آنان است، و او است که با داشتن علم به هر چیز جز به مقتضای حکمت رفتار نمی کند (۱۸)

بیان آیاتین آیات از جمله آیاتی است که با مشرکین در امر توحید و معاد احتجاج می کند، دو آیه اول آن متضمن برهان بر معاد و بقیه که پنج آیه است به طوری که خواهید دید در باره توحید به دو نحو اقامه برهان می نماید.

اقامه برهان بر معاد با استناد به مالکیت مطلقه خداوند متعال و رحمت او.

قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلٌ لِّلَّهِهَا اِنَّ سؤَالَ و جواب برهان بر معاد شروع می شود، و خلاصه آن این است که خدای تعالی مالک است همه آنچه را که در آسمانها و زمین است، و می تواند بهر طوری که بخواهد در آنها تصرف کند، از طرفی هم می فرماید: خدای سبحان متصف است به صفت رحمت، که عبارتست از رفع حوائج محتاجان و رساندن هر چیزی به مستحق آن، و از طرفی دیگر اشاره می کند به اینکه عده ای از بندگانش (از آن جمله انسان) صلاحیت زندگی جاودانه و استعداد سعادت در آن زندگی را دارند، پس خدای سبحان به مقتضای مقدمه اولی، یعنی مالکیتش می تواند در انسان تصرف نماید، و چون انسان به مقتضای مقدمه دومی استحقاق و استعداد زندگی ابدی را دارد، لذا به مقتضای مقدمه سوم او را به چنین زندگی مبعوث خواهد نمود.

جمله (( قل لمن ما فی السموات و الارض ... )) متضمن یکی از مقدمات حجت است، و جمله (( کتب علی نفسه الرحمة )) متضمن مقدمه دوم و جمله (( و له ما سکن فی اللیل و النهار... متضمن مقدمه دیگری است که به منزله جزئی است از حجت.

بنابراین، جمله (( قل لمن ما فی السموات و الارض ... )) دستوری است به پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که از مشرکین بپرسد چه کسی مالک آسمانها و زمین است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵

و کیست که می تواند در آنها بخواست و اراده خود بدون اینکه چیزی مانعش شود تصرف کند؟ آنگاه خودش از طرف آنان جواب دهد که آنکس بدون شک خدای سبحان است، برای اینکه غیر خدا حتی بتها و اربابی که برای آنها قائلند مانند سایر مخلوقات خلقتشان از خدا و امرشان بدست اوست، پس او است مالک تمامی آنچه که در آسمانها و زمین است.

در حقیقت چون مساله مورد سؤال، هم در نظر سائل و هم در نظر مسؤول عنه امر واضحی بوده، و خود خصم هم به آن اعتراف داشته، از این جهت احتیاجی به اینکه خصم جواب دهد و به زبان اعتراف کند نبوده، و به رسول گرامیش (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داده که او خودش از طرف آنان جواب دهد و بدون انتظار جواب، حجت را تمام نماید.

و این قسم اقامه برهان یعنی سؤال از خصم و جواب دادن خود سائل هر دو از سلیقه‌های بدیعی است که در تنظیم براهین به کار می رود. مثلاً منعم به کسی که به او انعام و احسان کرده و او در عوض کفران نعمتش نموده می گوید: چه کسی لباس و آب و نانت داد؟ من بودم که چنین منتهی بر تو نهادم و تو در عوض اینطور کفران کردی.

خلاصه اینکه، این سؤال و جواب برهانی است که اثبات می کند که مالک علی الاطلاق عالم خدای سبحان است، بنابراین می تواند در ملک خود به دلخواه خود تصرف نماید، زنده کند، بمیراند، و بعد از مرگ مبعوث کند، بدون اینکه چیزی از موانع از قبیل دشواری عمل و دقیق بودن آن و مرگ و غیبت و بهم خوردن برنامه کار و امثال آن او را از این تصرفات جلوگیری شود. و چون با اثبات این معنا یکی از مقدمات برهان ثابت شد، از این رو مقدمه دیگر آنرا ملحق نموده، می فرماید:

(( کتب علی نفسه الرحمة ))

(( کتابت )) به معنای اثبات و حکم حتمی است، و چون رحمت، که عبارت است از افاضه نعمت بر مستحق و ایصال هر چیزی به سعادت که لیاقت و استعداد رسیدن به آن را دارد از صفات فعلیه خدای تعالی است، از این جهت صحیح است این صفت را به کتابت (قضاء حتمی) خود نسبت دهد، و بفرماید: خداوند رحمت و افاضه نعمت و عطاء خیر بر مستحقین را بر خود واجب کرده است.

همچنانکه در آیه (( کتب الله لاغلبین انا و رسلی )) فعل را که همان غلبه است نسبت به کتابت داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶

و در آیه (( فو رب السماء و الارض انه لحق )) فعل را نسبت به حق داده و صحیح هم هست، زیرا صفتی را که مربوط بذات باشد،

از قبیل صفت حیات و علم و قدرت صحیح نیست که به کتابت و امثال آن نسبت داده شوند، و گفته نمی‌شود: خداوند حیات و علم و قدرت را بر خود واجب کرده. بخلاف صفات فعلیه خداوند از قبیل رحمت و امثال آن، که می‌توان آن را به کتابت و قضای خدا نسبت داد، و معنای آن این است که خداوند نعمت را بر بندگان تمام نموده و آنان را در روز قیامت جمع کرده، پاداش اقوال و اعمالشان را می‌دهد، تا اشخاص با ایمان رستگار و دیگران زیانکار گردند، چون رحمت اقتضای چنین تفضلی را دارد از این جهت بعد از جمله (( کتب علی نفسه الرحمه )) چنین نتیجه گرفت:

(( لیجمعنکم الی یوم القیمه لا ریب فیه )) و ترتب این نتیجه بر آن مقدمات را با رساترین وجه تاکید فرمود، یعنی هم لام قسم بکار برد، و هم نون تاکید، و هم در آخر صراحتاً فرمود: لا-ریب فیه سپس اشاره کرد به اینکه در چنین روزی سود و ربح تنها برای مؤمنین است، و غیر مؤمنین را جز خسران عاید نمی‌شود.

(( الذین خسروا انفسهم فهم لا یؤمنون )) این حجتی که در این آیه بر معاد اقامه شده، غیر آن دو حجتی است که در آیه (( و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار، ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار )) اقامه شده است، زیرا در آیه اول از این راه اقامه حجت شده است که فعل خدای متعال باطل نیست، و در آن غایت و حکمتی هست، و در آیه دوم از این راه اقامه شده که همسان داشتن کافر و مؤمن و فاجر و ظالم و پرهیزکار و گنهکار لایق ساحت قدس خدا نیست، و چون این دو طبقه در دنیا امتیازی نداشتند، خداوند نشأت دیگری بر پا می‌کند تا این دو دسته در آن نشأت از هم متمایز شوند که بر یکی سعادت و بر دیگری شقاوت نصیب شود. بخلاف آیه مورد بحث که در آن حجت بر معاد از راه رحمت اقامه شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۷:

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (( سکون )) در لیل و نهار، به معنای وقوع در ظرف عالم طبیعتی است که اداره آن بدست لیل و نهار است، چون نظام عالم طبیعت بستگی کامل به وجود نور دارد، این نور است که از سرچشمه خورشید به همه زوایای جهان ما می‌تابد، و همه کرات منظومه را زیر اشعه خود فرو می‌گیرد، این نور است که از کمی و زیادی آن و طلوع و غروب و محاذاتش با اجسام عالم و همچنین از دوری و نزدیکی اجسام به آن تحولاتی در عالم پدید می‌آید.

پس در حقیقت می‌توان گفت شب و روز گهوارهای است عمومی که عناصر بسیط عالم و موالیدی که از ترکیب آنها با یکدیگر متولد می‌شود همه در آن گهواره تربیت می‌شوند، و در آن گهواره است که هر جزئی از اجزای عالم و هر شخصی از اشخاص آن به سوی غایت خود و هدفی که برایش مقدر شده و به سوی تکامل روحی و جسمی سوق داده می‌شود.

و همانطوری که محل سکونت چه شخصی و چه عمومی دخالت تامی در تکون و وضع زندگی ساکنینش دارد اگر انسانند در آن سرزمین در طلب زرق تکاپو کرده و از محصولات زراعتی و میوه‌های آن و حیواناتی که در آن تربیت می‌یابند ارتزاق نموده و از آب آنجا می‌آشامند، و از هوایش استنشاق می‌کنند، و از خود در آن محیط تاثیراتی گذاشته و از محیط تاثیراتی برداشت می‌کنند و اجزای بدنشان بر وفق مقتضیات آن محیط رشد و نمو می‌کنند، همچنین شب و روز که به منزله مسکنی است عمومی برای اجزای عالم، دخالت تامی در تکون عموم موجودات متکونه در آن دارد.

انسان یکی از همین ساکنین در ظرف لیل و نهار است که به مشیت پروردگار از ائتلاف اجزای بسیط و مرکبی در این قیافه و شکلی که می‌بینیم تکون یافته است، قیافه و اندامی که در حدوث و بقایش از سایر موجودات ممتاز است، زیرا دارای حیاتی است که مبنی است بر شعور فکری، و اراده‌های که زائیده قوای باطنی و عواطف درونی او است، قوایی که او را به جلب منافع و دفع مضار واداشته و به ایجاد مجتمع متشکل دعوتش می‌کند، لذا می‌بینیم هر کجا از این جنس افرادی یافت شوند آن افراد هر چه هم کم باشند، برای خود مجتمعی تشکیل داده و برای تفاهم با یکدیگر زبان مخصوصی برای خود وضع نموده‌اند، و بر پیروی سنن و قوانین و عادات و رسوم معاشراتی و معاملات-تی و بر احترام آراء و عقاید عمومی در باره حسن و قبح، عدالت و ظلم، اطاعت و

معصیت، ثواب و عقاب و جزا و عفو با یکدیگر بناگذاری دارند.

توضیحی در مورد (( سمیع )) و (( علیم )) بودن خدای سبحان .

و چون یگانه آفریدگار شب و روز و ساکنین در آن دو، خدای سبحان است، از این رو صحیح است گفته شود: (( و له ما سکن فی اللیل و النهار )) چون ملک حقیقی لیل و نهار و سکان در آن دو، و جمیع حوادث و افعال و اقوالی که از آثار وجودی آنان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۸ :

از آن خدا است، و همچنین نظامی که در پهنای شگفتانگیز عالم جاری است به دست او است، پس او شنوای گفتارها و صداها و اشاره‌های ما است، و دانای به اعمال و افعال نیک و بد ما و عدل و ظلم ما و احسان و اسائه ما و سعادت و شقاوت‌هایی است که نفس ما کسب می کند، و چگونه دانا به جمیع اینها نباشد، و حال آنکه همه ما را او در ملک خود و به اذن خود ایجاد فرموده؟ و نحوه وجودی این نوع، یعنی خوب و بد، عدالت و ظلم، اطاعت و معصیت و هر یک از لغاتی که دلالت بر معانی ذهنی دارند، همه اموری هستند علمی، به این معنا که جز در ظرف علم وجود تحقق ندارند، و لذا می بینیم عملی را که انسان انجام می دهد وقتی آنرا خوب و یا بد، معصیت و یا اطاعت می نامیم که از روی علم و عمد انجام یافته باشد، و همچنین صوتی که از ترکیب چند حرف از دهان آدمی بیرون می آید وقتی کلام خوانده می شود که از روی علم صادر شده و گوینده‌اش معنای آنرا قصد کرده باشد.

با این حال چگونه ممکن است بشر این امور علمی را در نفس خود مالک باشد، و به آن همانطور که هست علم پیدا کند، آنوقت خدائی که مالک او است از آن امور بی خبر باشد؟ (خوب دقت فرمائید).

و حال آنکه خدای سبحان کسی است که این عالم را با وسعت عجیبی که در عناصر و بسائط و مرکبات آن وجود دارد و ما آدمیان جزء بسیار کوچکی از آنیم، ایجاد فرموده و این کارگاه عظیم را تحت شرایط و نظامی حیرت آور بگردش در آورده است، و در تحت همان نظام نسل آدمی را زیاد کرده، و نظام خاصی در بین افراد این نوع اجراء نموده، آنگاه وی را به وضع لغات و اعتبار سنن و وضع اموری اعتباری و قراردادی هدایت فرموده، و پیوسته با ما و سایر اسباب قدم به قدم همراهی کرده و ما را لحظه به لحظه به معیت سایر اسباب و آن اسباب را به معیت ما در مسیر لیل و نهار براه انداخته، و حوادثی بیرون از شمار یکی پس از دیگری پدید آورده است .

تا آنجا که یکی از ما توانسته به کلامی لب بگشاید و همینکه لب به کلامی گشود معنائی را در دلش الهام نموده، و همان لفظ را دوباره در تعریف آن معنا بر زبانش جاری ساخته است، تا کاملاً آنرا از بر کرد و برای همیشه فهمید این لفظ دارای این معنا است، آنگاه مخاطبش را هم گوشی داد تا بتواند آن صوت را از آن متکلم بشنود، و به محض شنیدن، همان معنا را در دل او هم القاء نموده و به تعلیم الهی خود آن معنا را به قوه فکر او خورانیده و فهمانده، سپس مخاطب را با اراده خودش وادار کرد تا او هم لفظ مزبور را فقط در همان معنا بکار ببرد، و به کراهت خودش او را از بکار بردن در معنائی دیگر باز داشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۹ :

تا بدین وسیله لغات را در بین بشر وضع نمود، و در همه این مراحل که سرانگشتان از شمردن عدد آن عاجز است خودش قائد و آموزگار و راهنما و حافظ و مراقب بشر بود، با این حال آیا ممکن است کسی اجازه گفتن غیر این سخن را به خود بدهد که خدای تعالی شنوا و دانا است؟ یقیناً نه. و تعیناً هیچ نجوایی سه نفری نیست مگر اینکه خدای تعالی چهارمی آنان، و هیچ سری در بین پنج نفر نیست مگر اینکه او ششمی آنان است، و هیچ عده ای کمتر و یا بیشتر از آن، نجوایی نمی کنند مگر اینکه خدا با ایشان است هر جا که باشند، آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه که در باره آن نجوا کرده اند خبر می دهد، و خدا به هر چیزی دانا است . آری این نه تنها اقوال ما و لغات ما است که خدای تعالی آنرا حرف به حرف بر زبان ما نهاده و به آن آگاهی دارد، بلکه جمیع



اعمال ما مستند به او است، و به آنها عالم است. زیرا اگر عملی را که یکی از ما انجام می دهد در نظر بگیریم می بینیم این عمل چه خوب و چه بد فرزندی زائیده شده از پدران (سلسله علل فعاله) و مادرانی (سلسله علل منفعله) است که تحت اراده و اختیار جریان داشته اند و در حقیقت این عمل راهی بس دراز و زمانی بس طولانی را در انتقال از اصلا ب سلسلهای به ارحام سلسلهای دیگر که کسی جز خدای متعال شماره آنرا نمی داند طی کرده، و پیوسته خداوند یعنی همان کسی که زمین در قبضه قدرت او و آسمانها در دست اویند، آن عمل را به اراده خود از آغوشی به آغوشی دیگر انتقال میداده، تا آنکه کارش به این عالم که عالم اختیار است انجامیده، در این عالم هم باز از این منزل به آن منزل انتقال یافته تا روزی که از یک فردی از بنی نوع ما صادر شده و از افق هستی طلوع کرده و خلاصه جای خود را در عالم اختیار و مسکن لیل و نهار باز کرده است، و تازه یکی از اسباب و حلقهای از سلسله علل گشته و بعد از این هم خدا می داند تا کی و چه مقدار در اجزای دیگری از عالم هستی اثر می گذارد، در حالی که خدای سبحان شاهد و ناظر آن و محیط بر آن است

بنابراین چطور ممکن است خدای سبحان از چنین چیزی غفلت داشته باشد؟! (( الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخیر )) .

و از این بیان به خوبی معلوم می شود که جمله (( و هو السميع العليم )) در آیه مورد بحث به منزله نتیجه است برای جمله (( و له ما سکن فی اللیل و النهار )) .

و شنوائی و دانائی گر چه از صفات ذاتی خدای تعالی و عین ذات مقدس اویند و متفرع بر امر دیگری غیر از ذات نمی شوند،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۰ :

و لیکن یک قسم از شنوائی و بینائی و دانائی هست که از صفات فعل و خارج از ذات هستند، و آن شنوائی و بینائی و دانائی است که ثبوتش موقوف بر تحقق متعلق است، نه بر ذات مقدسش، نظیر (( خلق ))، (( رزق ))، (( احیاء )) و (( اماته ))، که متوقفند بر وجود (( مخلوق ))، (( مرزوق ))، (( حی )) و (( میت )) .

و چون نفس موجودات و عین آنها مملوک و محاط او است پس باید گفت: موجودی که از نوع اصوات است هم سمع خدا و هم مسموع او است، همچنانکه موجودی که از مقوله نور و رنگ است هم بینائی خدا است و هم مبصر او است، و این دو مقوله با سایر موجوداتی که از مقولههای دیگری هستند، همه، هم علم خدایند و هم معلوم او.

و این نوع علم از صفات فعل خدا است که با تحقق فعل او متحقق می شود نه قبل از آن، و لازمه این حرف یعنی تحقق صفتی در خدای تعالی بعد از فعل نه قبل از آن، این نیست که در ذات پروردگار منزله از تغیر، تغیری پدید آید، و در حالی فاقد صفتی و در حال دیگری واجد آن شود، زیرا گفتیم اینگونه صفات یعنی امثال خلق و رزق و اماته و احیاء و علم به مخلوقات، صفات فعلند، و از مقام فعل تجاوز نکرده و ربطی به مقام ذات او ندارند.

پس آیه شریفه در مقام این است که با استنتاج علم از ملک، علم فعلی خدا را اثبات کند (دقت فرمائید).

بنابراین آیه مورد بحث یعنی (( و له ما سکن فی اللیل و النهار )) به منزله مقدمه ای است برای حجتی که در آیه قبل اقامه شد، زیرا حجت بر معاد گر چه با جملات (( قل لمن ما فی السموات و الارض قل لله کتب علی نفسه الرحمه )) تمام بود. و لیکن از آنجائی که شنونده با نظر بدوی و ساده به این معنا منتقل نمی شود که ملک خدای تعالی نسبت به موجودات مستلزم علم نسبت به آنها است و ملکش نسبت به مسموعات (اصوات و اقوال) مستلزم شنوائی او نسبت به آنها است، از این رو مجددا مالکیتش را نسبت به آسمانها و زمین تکرار نموده و خاطر نشان ساخته که این مالکیت مستلزم شنوائی و دانائی است. و لذا جمله (( و له ما سکن فی اللیل و النهار )) را که در حقیقت همان مالکیت آسمانها و زمینی است که در آیه قبل بود اضافه کرد و روی این حساب بود که گفتیم آیه مورد بحث به منزله مقدمه ای است که حجت آیه قبلی را توضیح داده و متمیم می کند.

و این آیه شریفه صرف نظر از اینکه ما نتوانستیم حق آنرا ادا کنیم و ادا کردنی هم نیست از جهت معنا یکی از لطیفترین آیات

قرآنی و از جهت اشاره و حجت دقیقترین و از جهت منطق رساترین آنها می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۱  
 قُلْ أَعْيَبَ اللَّهُ اتِّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ إِنَّهَا شَرُوعٌ مِي شُود بَه اسْتَدْلَالِ بَرِ يَگَانِگِي خِدا وَ اِينِکِه شَرِيکِي بَرای او نِست .

عوام‌پیدایش مرام بت پرستی .

آنچه که از تاریخ و ثنیت و بتپرستی برمی آید این است که باعث پیدایش این مرام یعنی خضوع در برابر بت و پرستش آلهه ، یکی از دو غریزه زیر بوده است :

اول غریزه جلب منفعت : توضیح اینکه ، انسانهایی دور از معارف دینی بنظر ساده خود احساس می کرده اند که در ادامه زندگی محتاج به اسباب و لوازم زیادی از قبیل طعام ، لباس ، مسکن ، همسر ، اولاد ، خویشاوند و امثال آن هستند، از این میان مهمتر از همه غذا است که نیاز انسان به آن بیش از نیاز وی به غیر آن است و معتقد شده بودند که هر صنفی از این حوائج بستگی به سببی دارد که آن سبب آن حاجت را برای آنان فراهم می کند مثلا برای باران سببی است که آنرا از آسمان فرو فرستاده و چمنزارها را سرسبز و خرم می سازد و در نتیجه آذوقه آنان و علوفه چهارپایانشان را تامین می کند، و برای پستیها و بلندیهای زمین سببی است که امور آنرا اداره می کند، و سبب دیگری هست که بین دو نفر علاقه و محبت میافکند، و نیز سببی است که اداره دریاها و کشتیها را عهدهدار است .

و چون می دیدند که خودشان به تهائی نیروی تسلط بر همه این حوائج و حتی بر حوائج ضروری را ندارند از این رو برای دستیابی بهر حاجتی خود را ناچار می دیدند که در برابر سبب مربوط به آن حاجت خضوع نموده و او را پرستش کنند.

دوم غریزه دفع ضرر: آنها چون می دیدند که از هر سو هدف تیر حوادث و نامالیمات و محصور بلایای عمومی از قبیل سیل ، زلزله ، طوفان ، قحطی ، وبا ... و همچنین خطرات شخصی از قبیل امراض ، فقر ، سقوط ، بی اولادی ، دشمنی دشمنان ، حاسدین و عیبجویان و امثال آنند، لذا پیش خود به این خیال افتاده‌اند که لابد اسباب قاهرهای در کار است که این گرفتاریهای خرد کننده را برای انسان فراهم می کند و در نتیجه صفای زندگی را مبدل به کدورت می سازد، و لابد این اسباب موجوداتی هستند آسمانی ، نظیر ارباب انواع و ارواح کواکب .

از این جهت از ترس اینکه مبادا دچار خشم آنها شوند سر تسلیم در برابرشان فرود آورده و آنها را معبود خود گرفتند، تا شاید بدین وسیله خشنودشان ساخته ، از آزارشان ایمن شده ، از مکاره و مصائب و شرور و ضررهائی که از ناحیه آنها نازل می شود مصون گردند.

این آن چیزی است که از تواریخ مربوط به پیدایش مسلک بتپرستی و منطق بتپرستان و ستارهپرستان استفاده می شود.

احتیاج علیه بت پرستان با بهره جستن از منطق خودشان .

با در نظر گرفتن این نکته تاریخی بخوبی معلوم می شود که خدای تعالی در آیه مورد بحث و همچنین آیات بعد از آن از این راه احتجاج می کند که برهان خود آنان را بر پرستش اجرام علوی از آنان گرفته و بخودشان برمی گرداند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۲

به این معنا که اصل آن دو حجت را در اینکه حجت صحیح هستند قبول نموده و سپس اضافه می کند که لازمه این حجت یگانه‌پرستی و نفی هر گونه شریک از خدای سبحان است ، نه بتپرستی و شرک ، اینکه فرمود: (( قُلْ أَعْيَبَ اللَّهُ اتِّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ )) ، اشاره است به حجت اول آنان ، که همان وجوب شکر منعم و پرستش معبود است بخاطر انعام او، و اینکه پرستش او شکر او و سبب مزید انعام او است .

در این جمله رسول گرامی خود را دستور می دهد که از راه سؤال و جواب آنان را به اشتباه و خطایشان واقف ساخته ، و بفهماند

که منطبق (( شکر منعم )) منطبق و برهان صحیحی است ، لیکن منعم شما این بتها نیستند، بلکه منعم و ولی نعمتی که بنی نوع آدم و هر موجود دیگر از خوان نعمتش منتعم است ، تنها خدای سبحان است ، خدا است آن کسی که روزی می دهد و خود احتیاجی به روزی ندارد، (( یطعم و لا یطعم )) ، به دلیل اینکه او کسی است که آسمانها و زمین را آفریده ، و آنها را از ظلمت عدم ، به نور وجود در آورده ، و نعمت هستی و تحققش ارزانی داشته ، آنگاه به منظور بقاء وجودش نعمتهای دیگری که بقای وجود آسمان و زمین بستگی به آن دارد، و عددش را جز خودش کسی نمی داند، و مساله اطعام انسان که یکی از آنها است بر آن افاضه فرموده ، زیرا همه این نعمتها که بقای هستی عالم از انسان و غیر انسان موقوف و مشروط به آن است و همچنین جمیع وسائلی که به توسط آن این نعمتها به موارد استحقاقش می رسد همه منتهی به خلقت پروردگار است . آری اشیای عالم و سلسله اسباب و مسببات همه از صنع او است .

پس وقتی مساله رزق که در نظر انسان اهم مظاهر آن مساله اطعام است بدست او است واجب است او به تنهایی پرستش شود، چون تنها او است کسی که ما را غذا می دهد، و ما در این حاجت خود به غیر او نیازمند نیستیم .  
از آنچه بیان شد چند نکته بدست آمد:

اول : اینکه تعبیر از عبودیت و پرستش به (( اتخاذ ولی در جمله اغیر الله اتخاذ ولیا )) از این جهت بود که برهان از طریق انعام خداوند به اطعام و اینکه شکر ولی نعمت واجب است اقامه شده بود.

دوم : اینکه توصیف خدای تعالی به (( فاطر السموات و الارض )) برای بیان همان جهتی بوده که ما در انحصار اطعام به خدای تعالی ذکر کردیم . و چه بسا از تعریضی که در جمله (( و لا یطعم )) هست نیز جهت این انحصار استفاده شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۳ :

چون در این جمله کنایه و تعریض است به اینکه سایر معبودهائی که مشرکین برای خود اتخاذ کرده اند مانند عیسی و امثال او، خود محتاج به اطعام خدا و سایر نعمتهای اویند.

و نیز ممکن است از اینکه این جمله را در بین برهان بکار برده استفاده شود که غرض از آن اشاره به این بوده که برهان بر توحید، راه دیگری هم بهتر از آن دو راهی که در منطق مشرکین بود دارد، و خلاصه آن این است که ایجاد کننده این عالم خدای تعالی است ، و هر موجودی وجودش به خلقت او منتهی و مستند می شود، و چون چنین است خضوع در برابرش واجب است .

و وجه اینکه این راه بهتر از آن دو راه است این است که گر چه آن دو راه نیز توحید معبود را از جهت معبود بودنش اثبات می کند، و لیکن آنطور هم که باید و شاید بی حرف نیست ، زیرا یکی وجوب عبادت معبود را از راه طمع در نعمت او نتیجه می دهد، و دیگری از راه ترس از نعمت و عذابش ، و بنابر این دو طریق ، مطلوب بالذات در حقیقت جلب نعمت و امن از نعمت است ، نه خدای تعالی ، بخلاف این مسلک که نتیجه اش وجوب عبادت خدا است برای خدائیش نه برای اینکه عبادتش نعمت او را جلب و نعمتش را دفع می نماید.

سوم : اینکه از بین همه نعمتهای بی شمار تنها اطعام را اختصاص به ذکر داده ، به این عنایت بوده که در نظر ساده عوام مساله اطعام روشنترین حاجتی است که موجودات زنده و از آن جمله انسان ، در زندگی خود بدان محتاجند.

باری ، بعد از اینکه خدای تعالی در آیه مورد بحث منطق کفار را گرفته به خود آنان بر می گرداند، رسول گرامیش را از طریق وحی دستور می دهد که با ذکر شاهدهی برهان خود را برایشان تایید نماید، و آن شاهد این است که خدای تعالی وی را از طریق وحی دستور داده که در اتخاذ معبود همان راهی را که عقل به آن هدایت می کند یعنی راه توحید را سلوک کند، و صریحا از اینکه از راه مزبور تخطی نموده و با مشرکین دمساز شود نهی نموده ، و می فرماید: (( قل انی امرت ان اکون اول من اسلم )) سپس می فرماید: (( و لا تکونن من المشرکین )) .

در اینجا دو نکته دیگر باقی مانده که باید آنها را خاطر نشان سازیم :

اول : اینکه اگر مراد از جمله (( اول من اسلم ، اول من اسلم من بینکم اولین کسی که از شما اسلام آورد )) ، باشد معنای آیه واضح است ، زیرا رسول خدا قبل از همه امت ، اسلام آورده . و اما اگر مراد از آن (( اولین کسی که اسلام آورده )) باشد همچنانکه ظاهر اطلاق هم همین است آنوقت معنای اولیت بحسب

رتبه خواهد بود نه بر حسب زمان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴ :

دوم : اینکه چون نتیجه این برهان وجوب عبودیت است و عبودیت هم نوعی خضوع و تسلیم است ، از این رو لفظ اسلام را بکار برد تا اشاره ای بغرض از عبادت یعنی خضوع هم کرده باشد، و اگر بجای آن لفظ ایمان را به کار می برد این معنا استفاده نمی شد. قل انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیماین دومین مسلک از همان دو نحو برهانی است که گفتیم مشرکین در اتخاذ معبود بکار می بردند، و آن این بود که : پرستش خدایان آنان را از شمول سخط و نزول عذابی که مترتب بر آنست ایمن می سازد. و در این آیه خدای تعالی هم همین برهان را برای اثبات توحید اقامه نموده ، با این تفاوت که مخوفترین و تلخترین انواع عذاب را که باید بیش از هر عذابی از آن ترسید در برهان خود اخذ کرده است و آن عذاب قیامت است که آسمانها و زمین هم از تحملش عاجزند، همچنانکه در برهان قبلی هم که برهان از طریق احتیاج بود نعمت اطعام را که بحسب نظر بدوی ضرورترین حوائج انسان است اخذ نمود.

و در اینکه فرمود: (( ان عصیت ربی )) و نفرمود: (( ان اشرکت بربی )) اشاره است به مخالفت نهی که در آیه قبل بود، یعنی : (( و لا تکونن من المشرکین )) و اشاره مزبور، این نکته را افاده می کند که اگر می بینید پروردگار من مرا از شرک نهی فرموده از باب تعبد صرف نیست ، بلکه عقل نیز بر من واجب می کند که تنها خدای را پرستش کنم تا از عذاب روز بزرگی که از آن بیمناکم ایمن شوم .

با این بیان می توان گفت آیه مورد بحث نظیر آیه قبلی است ، برای اینکه این آیه نیز نخست اقامه حجت را از راه عقل نموده ، آنگاه آنرا با وحی خدای سبحان تایید می کند (دقت فرمائید). و این خود از لطائف ایجاز قرآن کریم است که با بکار بردن کلمه : (( عصیت )) بجای (( اشرکت )) معنایی چنین وسیع را افاده می نماید.

مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ... معنای این آیه روشن است و در حقیقت همان حجتی را که در آیه قبلی اقامه شده بود متمم می کند، چون از مظاهر آیه قبلی بر حسب نظر ساده و بسیط چنین برمی آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای اثبات وجوب توحید پروردگار دلیل آورد به اینکه خدا او را از شرک نهی کرده ، پس لازم است به یگانگی اقرار کند، شاید که از عذاب آخرت ایمن گردد.

و چون ممکن بود اشخاص غافل و بی تدبیر ایراد کنند که این نهی ، مختص به تو است و خداوند به طوری که خودت ادعا میکنی تنها تو را از شرک نهی کرده ، پس ترس از عذاب و وجوب توحید هم مختص به خود تو است و این برهان تو اقتضا نمی کند که بر غیر تو هم توحید و دوری از شرک واجب باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۵ :

و در حقیقت این حجت تنها علیه تو است ، نه دیگران ، از این جهت با جمله (( من یصرف عنه یومئذ فقد رحمه )) افاده فرمود که عذاب پروردگار اختصاص به من ندارد، بلکه عذابش مشرف و محیط بر همه است ، و هیچ کس را از آن خلاصی نیست ، مگر به وسیله رحمت خود او، پس بر هر انسان است که از عذاب چنین روزی بترسد، همانطوری که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میترسید.

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ... آن دو برهانی که در آیات سابق بود

، یکی نمونه‌های از خیراتی را که آدمی آرزوی دستیابی به آن را دارد ذکر می کرد، و دیگری نمونه‌های از شرور را که همواره

خائف و گریزان از آن است خاطر نشان می ساخت ، و متعرض سایر انواع خیرات و شرور نبودند، با اینکه همه آنها از ناحیه خدای سبحان به آدمی می رسد.

از این رو در این آیه صریحا توضیح می دهد که خیرات و شرور منحصر به اطعام و عذاب قیامت نیستند، بلکه خیرات و شرور دیگری نیز هست که خداوند آدمی را به آن متنعم و به این معذب می کند، نه کسی می تواند جلوی آن را بگیرد و نه این را دفع کند، آری ، او است که بر هر چیز قادر است ، و همین امید خیر، آدمی را وادار می کند که تنها او را معبود و اله خود بگیرد. و چون اینجا جای این توهم بود که این برهان بیش از این اقتضا ندارد که باید خدای را پرستید، و این را مشرکین هم معترف هستند و اما اینکه جز او را نباید پرستش نمود از کجا؟ خدایانی که مورد احترام آنان بوده ، بزعم آنان اسبابی بودند که بین خلق و خالق وساطت و شفاعت می کردند، و در عالم خلقت تاثیرات نیک و بد بسزائی داشتند، روی این حساب بوده که بر خود لازم می دانستند، آن اسباب را به امید خیرشان و از ترس شرشان پرستش نمایند.

از این رو خدای تعالی در مقام دفع این توهم فرمود: (( و هو القاهر... )) تنها خدای سبحان است که قاهر و غالب بر بندگان است ، کسی از مخلوقات مانند پروردگار فائق بر بندگان نیست ، مخلوقات چه خودشان و چه کارهایشان و چه آثار و خواصی که دارند همه در تحت قهر و قدرت اویند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۶

هیچ عملی از نیک و بد آنها نیست مگر اینکه به اذن و مشیت پروردگار است ، در هیچ چیزی مستقل نبوده و برای خود مالک هیچ نفع و ضرر و هیچ چیز دیگری نیستند، پس هر خیر و شری که از افق ذات آنها سرزند، منتهی و مستند به امر و مشیت و اذن او است ، استنادی که لایق به ساحت قدس و عزت او باشد.

پس مجموع این دو آیه معنای واحدی را تکمیل می کند، و آن این است که : آنچه از خیر و شر به انسان می رسد، همه مستند به خدا است ، و این استناد هم طوری است که لایق ساحت او است ، در نتیجه خدای سبحان تنها معبودی است که در الوهیت متوحد و در معبودیت متفرد است ، الهی و معبودی جز او نیست .

و اما اینکه چرا از اصابت خیر و شر به (( مس )) که دلالت بر حقارت دارد تعبیر کرده و در باره اصابت شر فرمود: (( ان یمسسک )) و راجع به اصابت خیر فرمود: (( ان یمسسک )) ؟ برای این بود که دلالت کند بر اینکه این خیرات و شرور در مقابل قدرت بی نهایت پروردگار که هیچ چیز در قبال آن ایستادگی نمی کند و هیچ مخلوقی طاقت تحمل آن را ندارد بسیار اندک و ناچیز است . و چنین بنظر می رسد که جمله (( فهو علی کل شیء قدير )) که تنها در طرف اصابت خیر (و ان یمسسک بخیر) ذکر شده در حقیقت بجای (( فلا مانع یمنعه )) و یا نظیر آن بکار رفته باشد، و بنابراین ، دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی همانطوری که قادر است بر رساندن هر ضرر مفروضی ، همچنین قادر است بر رسانیدن هر خیری که تصور شود، و از همین جمله علت جمله (( فلا کاشف له الا هو )) که دنبال اصابت شر (و ان یمسسک الله بضر) ذکر شده بود نیز کشف می شود، زیرا همانطوری که قدرت کسی بر دفع خیرات پروردگار، مستلزم این است که به همان اندازه از خداوند سلب قدرت شود، همچنین قدرت بر دفع ضرر او نیز مستلزم چنین محذور و تالی فاسدی هست .

و اینکه اصابت خیر و شر را در این آیه اختصاص به پیغمبر (صلی الله علیه وآله و سلم) داد، نظیر اختصاصی است که در دو آیه قبل یعنی آیه (( قل انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم )) واقع شده بود، همچنانکه تعمیم در آیه بعدی (( و هو القاهر فوق عباده نظیر )) تعمیمی است که از آیه قبل (( من یصرف عنه یومئذ فقد رحمه )) استفاده می شد.

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (( قهر )) نوعی از غلبه را گویند، و آن این است که چیزی بر چیز دیگری چنان جلوه و ظهور کند که آنرا مجبور به قبول اثری از آثار خود نماید، اثری که یا بالطبع و یا به عنایت و فرض مخالف با اثر مقهور باشد،

مانند ظهور آب بر آتش که آنرا خاموش می سازد، و ظهور آتش بر آب که آنرا تبخیر و یا رطوبتش را خشک می کند، معنای (( قاهر )) بودن خدای سبحان و فرق آن با قهر و غلبه موجودات بر یکدیگر.

و از آنجائی که تمامی اسباب عالم کون را، خدای تعالی ایجاد (اظهار) کرده تا وسائلی باشند برای حدوث حوادثی، و او است که مسببات را از آثار اسباب، متأثر می سازد و این اسباب و مسببات هر چه باشند، مجبور به قبول آثاری هستند که خداوند فعل آن را از یکی، و انفعال از آنرا از دیگری خواسته است، از اینجهت می توان گفت: تمامی آنها مقهور خدای سبحانند و خدای سبحان قاهر بر همه آنها است.

پس لفظ (( قاهر )) از اسمائی است که هم بر خدای متعال اطلاق می شود، و هم بر سلسله اسباب، صادق است، الا اینکه بین قهر او و قهر اسباب فرق است، زیرا اگر غیر او بعضی بر بعضی دیگر قهر و غلبه دارند در عین حال قاهر و مقهور از جهت مرتبه وجودی، و درجه هستی، با هم برابرند، باین معنا که اگر آتش مثلا بر هیزم قهر می کند و آنرا مشتعل می سازد خودش با آن هیزم، هر دو موجودی هستند طبیعی. چیزی که هست، اقتضای طبع یکی، مخالف اقتضای طبع دیگری است، و اقتضای طبع آتش در تحمیل اثر خود بر هیزم، قویتر است از اقتضای هیزم در تحمیل اثر خود بر آتش، و از این جهت است که آتش بر هیزم غلبه و ظهور کرده و آنرا از تاثیر خود متأثر می سازد.

و لیکن خدای سبحان، قهرش مانند قهر آتش بر هیزم نیست، بلکه او قاهر است به تفوق و احاطه مطلق، نه به قویتر بودن در اقتضای طبیعی به این معنا که اگر ما آتش زدن و شعلهور ساختن چیزی از قبیل هیزم و امثال آن را به خدای سبحان نسبت دهیم معنای این نسبت ما این است که خدای سبحان هم به وجود مخصوص و محدودی که با آن وجود هیزم را ایجاد کرده و هم به خواص و کیفیاتی که به آن داده و آنرا با دست قدرت خود مجهز به آن خواص نموده و هم به ایجاد آتشی که آنرا طعمه خود سازد و آن آتش نیز ذات و آثارش ملک او است، و هم به اینکه نیروی مقاومت در برابر آتش را از آن سلب نموده بر آن قاهر است.

آری، قهر خدای تعالی بر هیزم به این معنا است، نه به معنای قهر موجودات بر یکدیگر. چون او است که هر چیزی را در جای خود وضع کرده و از آنجمله احتراق و اشتعال را هم در هیزم قرار داده، به طوری که در برابر اراده و مشیت او قدرت سرپیچی از این امر و از سایر امور و آثاری که در آن نهاده، ندارد. برای اراده و مشیت او افقی است مافوق هستی هیزم.

پس اگر می گوئیم خداوند بر بندگان قاهر است قهر او نظیر قهر بعضی از بندگان بر بعضی دیگر (که همه در عرض هم هستند) نیست، قرآن کریم این بحث ما را و هم چنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۸:

نتیجه‌های را که از آن گرفتیم تصدیق دارد، برای اینکه در دو جای این سوره یعنی در این آیه و در آیه ۶۱ قهر را به عنوان اسمی از اسمای خدا ذکر کرده، در حالی که اگر قهر او مانند قهر بندگان بود باید به عنوان وصف ذکر می فرمود.

گر چه در هر دو موضع آنرا مقید به (( فوق عباده )) کرده و اتفاقا تا آنجا هم که ما یاد داریم این کلمه در جائی استعمال می شود که مقهور از صاحبان عقل (انس و جن و ملک) باشد، بخلاف لفظ غلبه که هم در آنان استعمال می شود و هم در غیر آنان مانند جمادات و مایعات و امثال آن، و لذا راغب هم لفظ قهر را به ذلیل ساختن که ظهورش در صاحبان عقل بیشتر است تفسیر نموده و لیکن صرف (( غلبه )) استعمال باعث نمی شود که این کلمه در غیر مورد صاحبان عقل به هیچ عنایتی صادق نیاید.

خدای سبحان در این دو آیه، مساله رساندن خیر و شر را به خود نسبت داده و فرموده است: او است که به رسانیدن خیر و شر به بندگان و به اجبار و ذلیل ساختن آنان به قبول خیر و شر خود و همچنین به آنچه می کنند و به آثاری که دارند بر آنان قاهر است، و ما یملک آنان را، مالک و بر مقدورات آنان قادر است. و چون رساندن خیر و شر به دیگران هم نسبت داده می شود لذا با گفتن و (( هو الحکیم الخبیر )) قهر خود را از قهر دیگران جدا و متمیز ساخته و معلوم کرد که قهر او مانند قهر دیگران از روی جهل و



گراف نیست، و مثل دیگران در قهرش و در هیچ کار دیگرش دچار خبط و غلط نمی شود. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۹ :

آیات ۲۰ - ۱۹، سوره انعام

قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا - أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّى بَرىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (۱۹) الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۲۰)

ترجمه آیات

(به این كفار) بگو: چه چیزی در شهادت بزرگتر است (تا من او را برای شما گواه بر رسالت خود بیاورم؟) بگو خدای تعالی گواه بین من و شما است، و این قرآن به من وحی شده که شما و هر که را که این قرآن به گوشش بخورد انذار کرده، هشدار دهم آیا (با چنین گواهی بزرگ) باز هم شما شهادت می دهید که با خدای تعالی خدایان دیگری هست؟ بگو من که چنین شهادتی نمی دهم، بگو حق مطلب همین است که او معبودی است یگانه و به درستی که من از هر چه که شما شریک خدایش پنداشته اید بیزارم (۱۹) آنانکه ما کتابشان دادیم رسول الله را می شناسند همانطوری که فرزندان خود را می شناسند، و کسانی که به نفس خود زیان کرده اند ایمان نمی آورند (۲۰)

بیان آیاتین آیات احتجاج می کند بر مساله وحدانیت خدای تعالی از راه وحی. و حال آنکه این مساله عقلی و از مسائلی است که عقل از طرق مختلفی به آن راه دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۰ :

و لیکن صرف این جهت باعث نمی شود که نتوان آنرا از طریق وحی صریح قطعی هم اثبات نمود، مگر غرض از برهان عقلی، جز تحصیل یقین چیز دیگری است؟ وقتی غرض از آن تحصیل یقین به وحدانیت خدا باشد و بر حسب فرض، وحی الهی هم قطعی و غیر قابل تردید باشد چه مانعی دارد که همان وحی برهان بر وحدانیت خدا قرار گیرد آنهم وحی چون قرآن که اساسش متکی بر تحدی است.

قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ رَسُولٌ كَرَامٍ خُودِ رَا دَسْتُورِ مِى دَهْدُ كَهْ اَزْ مَشْرِكِينَ بِرَسَدِ چَهْ چِزِى اَزْ هَرِ چِزِى دَرِ مَسَالَهْ شَهَادَتِ بَزْرگَتَرِ اسْتِ؟ اَلْبَتَهْ بَايَدُ دَانَسْتِ كَهْ مَرَادُ اَزْ اَيْنِ (( شَهَادَتِ )) اَعْمُ اَزْ تَحْمَلِ اَنْ اَزْ رَاهِ حَسِّ و مَشَاهِدَهْ و اَزْ اَدَاى اَنْ اسْتِ، و چُونِ تَحْمَلِ و اَدَاى شَهَادَتِ مَخْصُوصَا تَحْمَلِ اَنْ، اَزْ چِزِهَائِى اسْتِ كَهْ بَرِ حَسْبِ اَخْتِلَافِ دَرِجَهْ فُهْمُ مَتَحْمَلِينَ و وَضُوحِ و بِيچِيدِگِى و قَوَاعِ و قُوْتِ و ضَعْفِ بِيانِ بِيانِ كُنْدَهْ اَنْ، مَخْتَلَفِ مِى شُودُ، و مَسَلْمَا مَتَحْمَلِى كَهْ سَهْوِ و نَسِيَانِ و غَفْلَتِ بَرِ مَرَاجَشِ غَلْبَهْ دَارِدُ، مَانَدِ مَتَحْمَلِى كَهْ هَرِ چَهْ بَشْنُودُ و بِيِنْدِ حَفْظِ مِى كُنْدُ، نِيسْتِ، و مَسْتِ هَمَانَدِ هُوشِيَارِ و بِيگَانَهْ بَهْ مِثْلِ اَشْنَاىِ بَهْ جَزْئِيَاتِ وَاقَعَهْ نِيسْتِ، اَزْ اَيْنِ رُو بَايَدُ بَدُونِ تَرْدِيدِ كُفْتِ: خُدَاىِ تَعَالَى دَرِ تَحْمَلِ شَهَادَتِ و خَبَرِ يَافْتَنِ اَزْ وَاقَاعِ جِهَانِ و اَفْعَالِ بِنْدِگَانِ اَزْ هَرِ خَبَرْدَارِىِ خَبَرْدَارَتَرِ اسْتِ، چُونِ اُو اسْتِ كَهْ بَزْرگِ و كُوجَكِ اَشْيَاءِ رَا اَفْرِيدَهْ، و اَخْتِرَاعِ و اِيْجَادِ هَرِ چِزِى مَنْتَهَى بَهْ اُو مِى بَاشَدِ بَا هَرِ چِزِى، و مَحِيْطِ بَرِ هَرِ چِزِى اسْتِ، حَتَى بَهْ سَنگِىنِى ذَرَهْ اِى كَهْ دَرِ آسْمَانَهَا و زَمِيْنِ اسْتِ، و كُوجَكْتَرِ اَزْ ذَرَهْ و بَزْرگْتَرِ اَزْ اَنْ عِلْمِ اُو مَخْفَى نُبُودَهْ و اُو فَرَامُوشِ و گَمَشِ نِمِى كُنْدُ. و اَزْ اَنْجَائِى كَهْ پَاسَخِ اَيْنِ سْؤَالِ خِيْلَى رُوشَنِ بُوْدِ لَذَا دَرِ آيَهْ مَتَعَرَضِ اَنْ نَشُدُ و نِيَازِى نَدِيدِ بَهْ اَيْنَكِهْ دَرِ جَوَابِ كُفْتَهْ شُودُ: (( قُلِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ شَهَادَةً )) هَمَانَطُورِى كَهْ دَرِ آيَهْ (( قُلِ لِمَنْ مَافِى السَّمَاوَاتِ و الْاَرْضِ )) اَزْ قَوْلِ مَخَاطَبِينَ فَرْمُود: (( قُلِ اَللّٰهُ )) و يَا كُفْتَهْ شُودُ (( سَيَقُولُونَ اَللّٰهُ: خَوَاهِنْدُ كُفْتِ خُدَا )) هَمَانَطُورِى كَهْ دَرِ آيَهْ (( قُلِ لِمَنْ الْاَرْضِ و مَنْ فِيْهَا اَنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ )) فَرْمُود: (( سَيَقُولُونَ لَلّٰهُ: اِعْتِرَافِ خَوَاهِنْدُ كَرْدِ بَهْ اَيْنَكِهْ زَمِيْنِ و هَرِ كَسِ كَهْ دَرِ اُو اسْتِ اَزْ اَنْ خُدَا اسْتِ )) .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۱ :

علاوه بر اینکه جمله (( قل الله شهيد بيني وبينكم )) خود دلالت بر جواب هم دارد و در حقیقت قائم مقام همان جواب است.



جمله: (( لا نذرکم به و من بلغ )) شاهد بر ابدی و جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام (ص) می باشد.

از ظاهر (( لا نذرکم به و من بلغ )) گرچه برمی آید که خطابش به مشرکین مکه و یا عموم قریش و یا جمیع عرب است، الا اینکه مقابله بین (( کم )) و بین (( من بلغ )) البته با حفظ این جهت که مراد از (( من بلغ )) کسانی باشند که مطالب را از خود پیغمبر نشنیده اند، چه معاصرین و چه مردمی که بعد از عصر آنجناب به وجود می آیند دلالت دارد بر اینکه مقصود از ضمیر خطاب (( کم )) در جمله (( لا نذرکم به )) کسانی هستند که پیغمبر اکرم ایشان را پیش از نزول آیه یا مقارن یا پس از نزول انذار می فرمود. پس اینکه فرمود: (( و اوحی الی هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ )) بر این هم دلالت دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳ که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی است، و از نظر دعوت به اسلام، هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می شنوند و بین کسانی که از غیر او می شنوند نیست، و به عبارت دیگر آیه شریفه، دلالت می کند بر اینکه قرآن کریم حجت ناطقی است از ناحیه خدا و کتابی است که از روز نزولش تا قیام قیامت به نفع حق و علیه باطل، احتجاج می کند.

و اگر فرمود: تا شما را به وسیله آن انذار کنم، و نفرمود: به وسیله قرائت آن؛ برای این بود که قرآن بر هر کسی که الفاظ آنرا بشنود و معنایش را بفهمد و به مقاصدش پی ببرد و یا کسی برایش ترجمه و تفسیر کند، و خلاصه بر هر کسی که مضامین آن به گوشش بخورد حجت است، آری، لازم نیست کتاب و نامهای که به سوی قومی ارسال می شود حتماً به زبان آن قوم باشد، بلکه شرط آن این است که اولاً- مضامینش شامل آنان شود و ثانیاً حجت خود را بر آن قوم اقامه کند، همچنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم مصر، حبشه، روم و ایران نامه ها نوشت و حال آنکه زبان آنان غیر زبان قرآن بود، و همچنین عده ای از قبیل سلمان فارسی و بلال حبشی و صهیب رومی به آنجناب ایمان آوردند، و بسیاری از یهود با اینکه زبانشان عبری بود به آن حضرت گرویدند. و اینها که گفته شد روشن و غیر قابل تردید است.

أَتُنَكِّمُ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ الْآلِهَةَ أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ... پس از آنکه شهادت خدای را و اینکه خداوند بزرگترین گواه بر رسالت او است ذکر نمود و بیان کرد که او جز به منظور دعوت به دین توحید فرستاده نشده، و خاطر نشان ساخت که بعد از شهادت خدای سبحان بر اینکه او را در الوهیت شریک نیست، دیگر انتظار نمی رود کسی بر تعدد آلهه شهادت دهد، اینک نبی محترم خود را دستور می دهد که از آنان به طور استعجاب و انکار بپرسد که آیا باز هم به تعدد آلهه شهادت می دهند؟ و این معنا از بکار بردن حروف تاکید (( ان )) و (( لام )) در مورد سؤال بخوبی استفاده می شود، و گویا نفس نمی پذیرد که بعد از اینکه ایشان شهادت پروردگار را شنیدند باز هم به خدایی خدایان دیگر شهادت دهند.

سپس با جمله (( قل لا اشهد )) دستور می دهد که با آنان در شهادت نابجائی که داده اند مخالفت نموده، آنرا از خود نفی نماید. این معنا از قرینه مقام استفاده می شود. آنگاه می فرماید: (( قل انما هو اله واحد و انی بریء مما تشرکون )) و این همان شهادت بر وحدانیت خدای تعالی و برائت از شرک و شرکائی است که مشرکین مدعی آن بودند.

(( الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم )) در این فقره خبر می دهد از شهادتی که خدای سبحان در کتب آسمانی اهل کتاب بر نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) داده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۴

و علمای آنان هم از آن شهادت اطلاع کافی دارند. زیرا کتبی که از انبیاء (علیهم السلام) بر جای مانده و مشتمل بر بشارتهای پی در پی و غیر قابل تشکیک در باره آمدن رسول خدا و اوصاف اوست هم اکنون نزد آنان موجود است.

بنابر این علمای اهل کتاب به قدری راجع به اوصاف آن حضرت استحضار دارند که او را ندیده می شناسند، همانطوری که بچه های خود را می شناسند، و در جای دیگر راجع به این مطلب فرموده: (( الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذى یجدونه مکتوبا عندهم فى التوریه و الانجیل )) و نیز فرموده: (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تریمهم رکعاً سجداً یتتبعون فضلاً من الله و رضواناً سیماهم فی وجوههم من اثر السجود ذلک مثلهم فى التوریه و مثلهم فى الانجیل )) و نیز می فرماید: ((

اولم یکن لهم آیه ان یعلمه علماء بنی اسرائیل)) و از آنجائی که بعضی از علمای آنان بشاراتی را که از اوصاف رسول خدا سراغ داشتند کتمان می کردند، و از ایمان به او نیز استنکاف می ورزیدند، لذا خداوند با جمله (( الذین خسروا انفسهم فهم لا یؤمنون )) خسران و زیانکاری آنان را بیان نمود.

در اینجا گفتار ما در تفسیر آیه شریفه به پایان می رسد. و البته در تفسیر آیه (( ۱۴۶ )) سوره بقره که شباهت تامی با آیه مورد بحث ما دارد پاره ای مطالب را گذرانندیم. از آنجمله وجه التفاتی را که در آیه از حضور به غیبت به کار رفته بیان داشتیم، و به زودی در سوره اعراف نیز تتمه این بحث خواهد آمد ان شاء الله تعالی  
بحث روایتی. ۵۴.

در تفسیر برهان از ابن بابویه نقل می کند که وی به سند خود از محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۵:

حضرت ابی الحسن (علیه السلام) به من فرمود: اگر کسی از تو پرسد که آیا خدای عز و جل (( شیء )) (چیز) است یا (( لا شیء )) (چه جواب می دهی؟ محمد می گوید: عرض کردم: خدای عز و جل در کلام خود آنجا که می فرماید: (( قل ای شیء اکبر شهادة قل الله شهید بینی و بینکم )) شیء بودن خود را اثبات کرده، چیزی که هست در پاسخ از آن سؤال می گوئیم: خداوند شیء است لیکن نه مانند سایر اشیاء زیرا اگر شیئیت را بکلی از او نفی کنم، در حقیقت وجودش را ابطال کرده ام، حضرت فرمود: احسنت، درست گفتی.

بیان روایتی از امام رضا علیه السلام درباره سه مذهب و مسلک مردم در توحید.

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: مردم را در توحید سه مذهب است: ۱ نفی ۲ تشبیه ۳ اثبات به غیر تشبیه.

(( مذهب نفی )) غلط است، (( مذهب تشبیه )) یعنی او را به چیز دیگری شبیه ساختن نیز غلط و باطل است، برای اینکه چیزی نیست که شبیه خدای تبارک و تعالی باشد. بنابراین راه صحیح و میانه همان (( اثبات بدون تشبیه )) است.

مؤلف: مراد از (( مذهب نفی ))، نفی کردن معانی صفات است از خداوند؛ مانند حرفی که معتزله در باره صفات باری تعالی دارند، و در حکم آنست اینکه گفته شود صفات ثبوتیه چنین نیست که در خداوند موجود باشد، بلکه معنایش در حقیقت نبود صفات ضد آن است مثلاً- معنی (( قادر )) و (( عالم )) این است که خدای تعالی عاجز و جاهل نیست و این حرف همان نفی صفات است، مگر اینکه برگشت آن به همان مذهب سوم و غرض گوینده آن از: (( عاجز نیست )) این باشد که قدرت او مانند سایر قدرتها نیست.

و مراد از (( مذهب تشبیه )) این است که خدای تعالی با اینکه (( لیس کمثله شیء )) (چیزی شبیه او نیست) به غیر خودش تشبیه شود، یعنی از هر صفتی آن معنای محدودی که در خود ما است و متمایز از سایر صفات است برای خدا اثبات و به وی نسبت داده شود، قدرتش مانند قدرت ما و علمش نظیر علم ما و هم چنین سایر صفاتش مانند صفات ما باشد، و بطلان چنین مذهبی روشن است، برای اینکه اگر اوصافی که خدای تعالی به آن متصف است مانند صفات ما باشد او نیز مانند ما محتاج خواهد بود، و با این فرض دیگر واجب الوجود نخواهد بود تعالی الله عن ذلک

و مراد از مذهب اثبات بدون تشبیه این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۶:

که از هر صفتی اصل آن در باره خدای تعالی اثبات و خصوصیتی که آن صفت در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته از حقتعالی نفی شود و به عبارت دیگر اصل صفت اثبات، و محدودیت آن به حدود امکانی نفی گردد.

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود است که حضرت ابی جعفر (علیه السلام) در تفسیر آیه (( قل ای شیء اکبر شهادة قل الله شهید بینی و بینکم )) فرمود: مشرکین مکه در اوایل بعثت و همان موقعی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در مکه می

زیست به آنجناب گفتند: ای محمد آیا خداوند رسولی به غیر تو نیافت که به سوی ما گسیل دارد؟ گمان نمی کنیم کسی تو را در آنچه می گویی تصدیق کند، ما از یهود و نصارا هم راجع به تو پرسش کردیم آنها نیز اظهار بی اطلاعی کرده ، گفتند: در کتبی که نزد ما است ذکری از این مرد نشده ، بنابر این ، باید گواهی بر رسالت خود بیاوری . رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم ) فرمود: خدا بین من و شما گواه است .

روایاتی در ذیل جمله : (( و من بلغ )) و درباره معرفت اهل کتاب نسبت به پیامبر اسلام (ص) .

در تفسیر عیاشی از بکیر از محمد از ابی جعفر (علیه السلام ) روایت شده که در تفسیر کلام خدا که می فرماید: (( لاندراکم به و من بلغ )) فرمود: علی (علیه السلام ) از (( من بلغ )) است .

مؤلف : ظاهر این روایت این است که : (( من بلغ )) عطف بر ضمیر (( کم )) است ، و ظاهر آیه هم همین است ، و لیکن در بعضی از روایات وارد شده که مقصود از (( من بلغ )) تنها امام است ، و لازمه آن این است که عطف بر فاعل مقدر در (( لاندراکم )) بوده و معنایش این باشد که من و (( من بلغ )) امام شما را انداز کنیم .

در تفسیر برهان است که ابن بابویه به سند خود از یحیی بن عمران حلبی از پدرش از ابی عبد الله (علیه السلام ) روایت کرده که از آنجناب از معنای (( و اوحی الی هذا القرآن لاندراکم به و من بلغ )) سؤال شد، و در جواب فرمود: یعنی اهل هر ملت و زبانی که باشند.

مؤلف : وجه اینکه چطور این معنا از آیه استفاده می شود گذشت .

و در تفسیر المنار است که ابو الشیخ از ابی بن کعب روایت کرده که گفت : اسیرانی را به حضور رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم ) آوردند، آن حضرت فرمود: آیا به اسلام دعوت شده اید؟ گفتند نه ، حضرت ایشان را رها کرده سپس این آیه را تلاوت فرمودند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۷

(( و اوحی الی هذا القرآن لاندراکم به و من بلغ )) آنگاه فرمود: اینان را رها کنید تا به ماء من و دیار خود باز گردند چون هنوز دعوت اسلام به گوششان نخورده است .

و در تفسیر قمی است که عمر بن خطاب به عبد الله بن سلام گفت : آیا محمد را در کتب خود می شناسید؟ گفت آری ، به خدا سوگند او را به همان صفاتی که خداوند در کتابهای آسمانی ما، برای ما توصیف فرموده وقتی در بین شما او را دیدیم شناختیم ، همان طوری که یکی از ما بچه خود را وقتی با بچه ها ببیند می شناسد، و به آن خدائی که من (ابن سلام ) همیشه به ذات او سوگند می خوردم هر آینه معرفتم به محمد بیشتر از معرفتی است که به فرزندم دارم . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۸

آیات ۳۲ - ۲۱ ، سوره انعام

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظُّلْمُونَ (۲۱) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ (۲۲) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (۲۳) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۲۴) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِىٰ آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ يَرَوْا كَلَّآءً يَأْتِيهِ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ يَكْفُرُونَ (۲۵) وَ هُمُ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ وَ إِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ (۲۶) وَ لَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نَزِدُّ وَ لَا نَكْذِبُ بِنَّآئِ رَبَّنَا وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۷) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُحْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنْهُمْ لَكَذِبُونَ (۲۸) وَ قَالُوا إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (۲۹) وَ لَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَ رَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (۳۰) فَذُخِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحْسَرْتُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَ هُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ (۳۱) وَ مَا الْحَيَوةُ

الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ (۳۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۹

ترجمه آیات

ستمکارتر از آن کسی که به دروغ به خداوند افترا ببندد یا آیات او را تکذیب کند کیست؟ به درستی که ستمگران رستگار نمی شوند (۲۱) و روزی که همگی آنها را محشور می کنیم، به کسانی که شرک ورزیدند می گوئیم: کجایند آن شرکائی که برای ما می پنداشتید (۲۲) آنوقت است که عذری ندارند مگر اینکه بگویند به خدا، که پروردگار ما است سوگند، ما شرک نبودیم (۲۳) ای محمد ببین چگونه به خود دروغ می بندند و چطور از شرکائی که برای خدا ساخته بودند، عین و اثری نمی یابند (۲۴) از آنان کسانی هستند که به کلام تو گوش می دهند، لیکن ما بر دل‌های آنان پرده ای که از فهمشان جلوگیری کند افکنده و گوشه‌هایشان را سنگین کردیم، و اگر هر آیه ای را ببینند باز ایمان به آن نمی آورند، حتی وقتی هم که نزد تو می آیند غرضشان جدال است، و لذا همانها که کافر شدند بعد از شنیدن آیات قرآن می گویند این جز همان افسانه‌ها و حرفهای قدیمی نیست (۲۵) علاوه بر این مردم را هم از شنیدن آن نهی نموده و از آن دور می کنند، ولی باید بدانند که جز خودشان را از بین نمی برند، و نمی فهمند چه می کنند (۲۶) و اگر تو ای محمد آنان را در موقعی که مواجه با آتش می شوند بینی خواهی دید که می گویند: ای کاش پروردگار ما را برمی گردانید، که اگر چنین می کرد دیگر آیات او را تکذیب نموده و از مؤمنین می بودیم (۲۷) اعتمادی به این وعده شان نیست، بلکه چون می بینند نزد کسانی که حق را از آنان پنهان می داشتند رسوا شدند از این رو تمنای برگشتن به دنیا می کنند و گر نه اگر بدنیاهم برگردند باز همان منهایت را از سر می گیرند، و برآستی دروغگویانند (۲۸) و گفتند زندگی، جز همین حیات دنیوی ما چیز دیگری نیست و ما هرگز پس از مرگ زنده نخواهیم شد (۲۹) و تو ای محمد اگر آن موقعی که در برابر پروردگار خود ایستاده اند آنان را بینی و بینی که پروردگارت می پرسد آیا این روز (روز بعث) حق نبود؟ خواهی دید که در جواب می گویند: چرا، به پروردگارمان سوگند. خدایشان می فرماید پس بچشید عذاب را به کیفر کفری که می ورزیدید (۳۰) به تحقیق زیانکار شدند کسانی که ملاقات خدا را تکذیب نمودند و همچنان بر لجاج خود ادامه دادند تا آنکه بناگاه وقت لقایشان فرا رسیده، گفتند: واحسرتا بر آن کوتاهی که در دنیا کردیم و طرفی برای امروزمان نبستیم این حسرت و ندامت را در حالی می خورند که بار سنگین گناهانشان را به دوش می کشند

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۶۰

و بدان که چه بار بدی است به دوششان (۳۱) و زندگی دنیا جز لهو و لعب چیزی نیست و هر آینه خانه آخرت بهتر است برای کسانی که تقوا را پیشه خود می سازند آیا باز هم تعقل نمی کنید؟ (۳۲)

بیان آیاتدر این آیات به سیاق اصلی که سیاق خطاب بود، برگشته و مجدداً آنجناب را مخاطب قرار داده، مظالم مشرکین و انحرافات را که در اصول عقاید پاک یعنی (( توحید ))، (( نبوت )) و (( معاد )) داشتند برایش بیان می فرماید، آیه (( و من اظلم ... )) راجع به توحید، و آیه (( و منهم من يستمع اليك ... )) راجع به نبوت، و آیه (( و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا... )) مربوط به معاد است.

بعد از بیان این سه جهت می فرماید: اینان با این انحرافات خود، به خویشتن شدیدترین ظلم را کرده و خود را به هلاکت و خسران می کشند، سپس بیان می کند که این مظالم در روز قیامت به چه صورتی منعکس شده، به چه کیفیت وحشتزائی به ایشان می رسد، به طوری که از شدت آن با انکار آنچه که در دنیا می گفتند خود را تکذیب کرده تمنای بازگشت به دنیا می کنند، شاید که این بار عمل صالح کنند، و به خاطر کوتاهی هائی که در حق خدای سبحان نموده اند اظهار حسرت می کنند.

توضیح اینکه افترا زننده بر خدای عزوجل و تکذیب کننده آیات او از هر ظالمی ظالم تراست.



وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ((ظلم)) یکی از شنیع‌ترین گناهان است، بلکه با کمی دقت و تحلیل عقلی باید گفت: زشتی و شناعة گناهان دیگر هم به مقدار ظلمی است که در آنها است، و معنای ظلم عبارتست از خروج از عدالت، و حد وسط و ظلم همانطوری که از جهت اختلاف خصوصیات آن شخص مرتکب، مختلف و کم و زیاد می‌شود، همچنین نسبت به اختلاف اشخاصی که ظلم برایشان می‌شود و یا اراده ظلم بر آنان شده است، اختلاف و شدت و ضعف پیدا می‌کند، به این معنا که هر چه موقعیت و شان او عظیمتر باشد ظلم بر او شنیعتر و بزرگتر خواهد بود، و معلوم است که ساحتی مقدستر و منزلتی رفیعتر و عزیزتر از ساحت و منزلت پروردگار و آیات داله بر او نیست. بنابراین آنکسی هم که به چنین ساحت قدسی و یا به چیزی که منسوب به این ساحت است ظلم روا بدارد از هر ظالمی ظالمتر خواهد بود، این نیز معلوم است که چنین کسی جز به خود ظلم نکرده.

و این همان چیزی است که دقت عقلی آنرا اقتضا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۶۱:

خدای سبحان نیز با جمله ((و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بآياته)) همین نظریه عقلی را تصدیق فرموده است. افترای دروغ بر خدای تعالی عبارت است از اثبات شریک برای او، با اینکه او را شریکی نیست، و همچنین ادعای نبوت و نسبت دادن حکمی به وی از راه دروغ و بدعت. و تکذیب آیات داله بر او، عبارتست از تکذیب پیغمبر صادق الوعدی که دعوتش توأم با آیات و معجزات الهی است، و یا انکار دین حق که از آن جمله است انکار کردن صانع بطور کلی. احتجاجی که در این آیه است، از چند جهت بر مشرکین یعنی بت پرستان تطبیق می‌شود: یکی از جهت اینکه برای خدای سبحان شرکائی به عنوان اینکه شفیع در درگاه خدا و مصدر امور عالمند، و تدبیر شئون عالم مستقلا مستند به آنها است اثبات کرده اند.

و دیگر از جهت اینکه آیات پروردگار متعال را که دلالت بر نبوت و معاد می‌کند انکار نموده اند. قول به جواز شفاعت پیغمبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و اولیاء الله شرک نیست.

و لیکن بعضی از مفسرین خواسته اند قائلین به جواز شفاعت پیغمبر و معصومین از ذریه آنجناب و یا اولیای کرام از امتش را نیز مشمول آیه قرار داده و آنان را هم مشرک بدانند؛ و گفته اند: این آیه علاوه بر بت پرستان منطبق بر معتقدین به شفاعت نیز هست. و هر کس این حضرات را در باره حاجتی از حوائج دنیا و آخرت خود شفیع درگاه خدا قرار دهد نیز مشرک است. و گویا از این معنا غفلت ورزیده اند که پروردگار متعال، خودش شفاعت را در صورتی که به اذن او باشد در کلام مجیدش بدون تقیید به دنیا و آخرت اثبات کرده و فرموده است: ((من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه)) علاوه بر اینکه فرموده: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) و بطوری که می‌بینید شفاعت را حق علمایی دانسته که به حق شهادت می‌دهند، و قدر متیقن از اینگونه علما، انبیا (علیهم السلام) هستند که از جمله آنان نبی محترم ما است.

پس اگر در شفاعت اولیای کرام از امت هم بتوان تشکیک نمود، شفاعت این برگزیدگان خلق به هیچ وجه قابل تشکیک نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۶۲:

مخصوصا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) که خود خدا هم شاهد به حق بودن وی را تصدیق کرده و فرموده: ((و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا)) و هم در باره علمش فرموده: ((و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لكل شیء)) و نیز فرموده: ((نزل به الروح الامین علی قلبک)).

و معلوم است وقتی قرآن که بیان کننده هر چیزی است بر قلب کسی نازل شود صاحب آن قلب عالم به قرآن خواهد بود، و معقول نیست چنین کسی عالم به آن نباشد، همچنانکه معقول نیست خدای تعالی کسی را برای شهادت مبعوث کرده باشد و او خود شهادت به حق ندهد.

در آیه (( لتكونوا شهداء على الناس )) و آیه: (( و يتخذ منكم شهداء )) و آیه و (( تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون )) علاوه بر انبیا و خاتم النبیین ، شهدا و علمای دیگری را در امت اسلام اثبات می کند، و معلوم است که خدای تعالی جز حق اثبات نمی فرماید، پس در امت اسلام هم شهدای به حقی هست .

و در خصوص اهل بیت پیغمبر (صلوات الله علیهم و اجمعین ) می فرماید: (( انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا )) این آیه بیان می کند که اهل بیت پیغمبر (علیهم السلام ) به تطهیر خود پروردگار طهارت یافته اند، آیه (( انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون )) هم بیان می کند که قرآن را جز مطهرون (پاکان ) نمی فهمند، در نتیجه اثبات می شود که اهل بیت پیغمبر (علیهم السلام ) پاکان و علمای به قرآنی هستند که تبیان هر چیز است ، همانها در مساله شهادت به حقی که در آن لغو و تاءثیم راه نداشته باشد قدر متیقن از افراد امتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۶۳

پس نباید گفت : توسل به این بزرگواران و آنان را در درگاه خدا شفیع قرار دادن شرک است . و ما در جلد اول این کتاب بحث مفصلی در اطراف شفاعت گذرانیدیم . (بدانجا مراجعه شود).  
معنای (( فلاح )) .

إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (( فلاح )) ، (( فوز )) ، (( نجاج )) ، (( ظفر )) و (( سعادت )) همه الفاضلی هستند که معانیشان نزدیک به هم هستند، و لذا راغب (( فلاح )) را به رسیدن به آرزو که همان معنای سعادت است تفسیر نموده ، و در مفردات خود گفته : (( الفلاح )) به معنای شکافتن است ، و در مثل گفته شده است (( الحديد بالحديد يفلح یعنی آهن با آهن شکافته می شود )) ، و اگر برزگران را هم (( فلاح )) می گویند به همین عنایت است که آنان زمین را می شکافند.

و (( فلاح )) به معنای ظفر یافتن به مقصود است ، و آن دو قسم است : یکی دنیوی و دیگری اخروی . فلاح و رستگاری دنیوی عبارتست از ظفر یافتن به سعادهائی که با دستیابی به آنها زندگی دنیائی آدمی خوش و خرم می شود، مانند بقاء و توانگری و عزت ، شاعر هم که می گوید:

افلح بما شئت فقد یدرک بالضعف و قد یخضع الاریب همین معنی را اراده کرده است . و فلاح اخروی به داشتن چهار چیز است :  
۱ بقاء بدون فنا ۲ غنای بدون فقر ۳ عزتی که آمیخته و دستخوش ذلت نگردد ۴ علمی که جهل در آن راه نیابد.

و بنابراین ممکن است گفته شود که فلاح همان سعادت است ، و برای خاطر عنایتی از سعادت به فلاح تعبیر می کنند، و آن عنایت این است که لازمه سعادت ظفر یافتن و رسیدن به آرزوها با شکافتن و دریدن حجابهایی است که حایل بین آدمی و بین آن است ، و این عنایت در همه موارد استعمال این کلمه از قبیل : (( قد افلح المؤمنون و قد افلح من زکیها )) و انه (( لا یفلح الکافرون )) و سایر موارد لحاظ می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۶۴

توضیح اینکه : ظالمان (( فلاح )) نمی یابند و به آرزوها و اهداف خود نمی رسند (انهلا یفلح الظالمون).

پس اینکه فرمود: (( انه لا یفلح الظالمون )) با در نظر گرفتن این جهت که ظلم را به عنوان وصف بکار برده ، معنایش این است که ستمگران به آرزوهائی که به منظور دستیابی به آنها، آن تشبثها را می کنند، نمی رسند، چون ظالمند؛ و همین ظلمشان آنان را به آرزو و به سعادتشان رهبری نمی کند چون سعادت وقتی سعادت است که بحسب واقع و وجود خارج ، مطلوب بوده باشد نه خیال در چنین موقعی است که طالب و آرزومند آن ، خود را بحسب وجود و طبع وجودیش به ادوات و وسائلی که سازگار و مناسب با آن سعادتست مجهز می سازد.

مثلا انسان که یکی از سعادهای مورد آرزویش این است که با جبران اجزای تحلیل رفته ، بقای زندگی خود را تامین نماید وقتی به چنین آرزویی نائل می شود که نخست به جهاز دقیق تغذیه ای که مناسب با این آرزو است مجهز بوده و سپس اسباب و ادواتی را هم که سازگار با آن است واجد باشد، و علاوه بر این در دنیای خارج از خودش به قدر احتیاجش از مواد غذایی مناسب با مزاجش

بیابد، و آن ادوات را هم بکار ببندد، یعنی مواد غذایی را از خارج گرفته و تصفیه نموده، صورت اصلی آنرا بکلی بهم زده به صورت اجزائی که از بدنش تحلیل رفته درآورد، و آنرا جزء بدن خود نموده کمبودهای آن را جبران نماید، نه تنها انسان چنین است، بلکه سایر انواع حیوانات نیز تا آنجا که ما دیده و توانسته ایم بدست آوریم بدون هیچ تخلف و اختلافی محکوم به همین حکم هستند.

بلکه نظام تمامی موجودات عالم به همین منوال جریان دارد، هر غایت و هدفی که مطلوب و هر سعادت که مقصود باشد، طریق مخصوصی دارد که جز از آن طریق راه به آن برده نمی شود، و پیمودن غیر آن مسیری که نظام کون برای رسیدن به هر هدفی تعیین نموده در حقیقت اسباب رسیدن به آن را عاطل و راه طبیعی رسیدن به آن را باطل کردن است، و معلوم است که عاطل گذاردن آن و باطل کردن این، ابطال جمیع سببهای است که مربوط و متعلق به آن است و عینا شبیه انسانی است که بخواهد بقای در زندگی را از غیر راه گرفتن غذا و لقمه کردن و جویدن و هضم آن تامین نماید، همانطوری که چنین شخصی دستگاه تغذیه و جهاز هاضمه خود را عاطل گذارده و در نتیجه انحرافی در قوه رشد دهنده و مولده خود پدید می آورد، همچنین است کسی که بخواهد برای رسیدن به هدفی راه را گذاشته از بیراهه برود.

عنایت الهی هم بر این تعلق گرفته که انسان و سایر حیوانات که زندگیشان بر اساس شعور و اراده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۶۵

زندگی را با تطبیق اعمال با خارج تا آنجا که می توانند به خارج علم پیدا کنند، ادامه دهند، به طوری که اگر در عملی از اعمال خود به جهت عروض عوارضی از نظام خارج منحرف شوند، آن عمل بی نتیجه و باطل می گردد، و اگر این انحراف تکرار شود سر از بطلان ذات آنان درمی آورد، و انسانی را می ماند که زهر را به جای غذا، و گل را بجای نان مصرف کند، و یا به غلط کارهای دیگری نظیر آن انجام دهد.

از همین نظام عالم خارج، آراء و عقایدی عمومی و کلی، نظیر عقیده به مبداء و معاد و همچنین احکامی کلی برای نوع بشر پدید آمده که آن عقاید را ملاک سایر عقاید خود و آن احکام را محک اعمال خویش قرار داده، سایر عقاید خود را با آن عقاید، و اعمال عبادی و معامله ای خود را با آن احکام تطبیق می دهد.

این است همان راهی که طبعاً آدمی را به سعادت انسانیش می رساند، و جز این، راه دیگری برای رسیدن به آرزوها و ظفر یافتن به سعادتش نیست، و انحراف از این راه که همان ظلم است او را به آرزویش نمی رساند، و به فرض هم که برساند، دوام پیدا نمی کند، برای اینکه سایر طرق نیز مربوط به آن سعادتند، و با تمام قوا با آن راه منحرف (ظلم) مبارزه و ضدیت نموده و وی را مجبور به عقب نشینی و برگشت می سازند، علاوه بر اینکه اجزای عالم هم که منشا آن عقاید و احکام (راه طبیعی رسیدن به سعادت) بود، نیز با اعمال وی مخالفت نموده و او همچنان در چنین حالتی هست تا آنکه سعادت را که از بیراهه (ظلم) به دست آورده، از دست بدهد و روزگارش تلخ گردد.

بنابراین چه بسا ستمگرانی که طغیان شهوت و ادارشان کند به اینکه عزت صوری و قدرت کاذب خود را که از راه غیر مشروع بدست آورده اند در راه تحصیل آرزو و سعادت موهومی بکار ببرند که مخالف با اعتقاد حق و توحید خدای سبحان و مزاحم با حقوق مشروع دیگران باشد، یعنی تعدی به اموال نموده و آنرا به زور و قلدری غصب کنند یا به ناموس آنان دست درازی کرده و به عنف عرضشان را به باد دهند، و یا به جان آنان تجاوز کرده و بناحق، خونشان را بریزند و یا رسمی از مراسم عبودیت پروردگار، از قبیل نماز و روزه و حج و امثال آنرا عصیان ورزند، و یا گناهی از گناهان، از قبیل دروغ، افترا، خدعه و امثال آن را مرتکب شده، بوسیله ارتکاب یکی از این انحرافها به مقصد خود نائل آیند و خوشحالی و خرمی هم بکنند که چه خوب شد به کام دل رسیدیم.

همه اینها ممکن است، لیکن باید دانست که چنین کسی در دنیا و آخرت خود را زیانکار ساخته و سعی و کوشش یک عمر را بهدر داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۶۶:

اما در دنیا خود را چنین کرده، برای اینکه راهی که این بینوا رفته، راه هرج و مرج و اختلال نظام بوده؛ به شهادت اینکه اگر این راه حق بود جایز بود که همه چنین راهی را سلوک کنند، و اگر برای همه جایز باشد، قطعاً نظام اجتماع مختل می‌شود، و معلوم است که با ابطال نظام اجتماعی، حیات مجتمع انسانی نیز باطل می‌شود. پس نظامی که ضامن بقای نوع انسانی است بهر شکل باشد با چنین شخص در آنچه که از راه غیر مشروع کسب کرده مبارزه نموده، و تا زمانی که دیر یا زود نتیجه عملش را از کفش نریاید، از پای نمی‌نشیند. آری ظلم هرگز پایدار نمانده و نخواهد ماند.

و اما در آخرت خود را زیانکار، و کوشش یک عمر خود را بی نتیجه کرده است، برای اینکه ظلمی که کرده، در نامه عملش ثبت شده، علاوه بر اینکه جان و دلش را هم آلوده و پلید کرده، و در قیامت بر طبق آن نامه کیفر دیده و به مقتضای آن روح آلوده زندگی خواهد کرد، این است معنای (( ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله )) و همچنین معنای آیات بسیاری دیگر از قبیل آیه (( افتؤ منون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذلک منکم الاخری فی الحیوة الدنیا و یوم القیمة یردون الی اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون )) و آیه (( کذب الذین من قبلهم فاتیهم العذاب من حیث لا یشعرون ، فاذاقهم الله الخزی فی الحیوة الدنیا و لعذاب الا-خره اکبر لو کانوا یعلمون )) و آیه (( و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر، ثانی عطفه لیضل عن سبیل الله له فی الدنیا خزی و نذیقه یوم القیمة عذاب الحریق ، ذلک بما قدمت یداک و ان الله لیس بظلام للعبید )) و آیات دیگری که راجع به این مطالب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۶۷:

و این آیات همانطوری که ملاحظه کردید همگی مشتملند بر ظلمهای فردی و اجتماعی، و این خود شاهد صدق بحث ما است، و شاملتر از همه اینها برای بحث ما، همان آیه مورد بحث ما است که فرمود: (( انه لا یفلح الظالمون )).

و یَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِیعاً... (( یوم )) در اینجا ظرفی است متعلق به مقدر، و تقدیر آن چنین است: (( اذکر یوم ... بیاد آور روزی را که ... )) و عنایت کلام تنها در کلمه (( جمیعاً )) است، زیرا این کلمه است که دلالت می‌کند بر اینکه علم و قدرت پروردگار از احدی از آنان تخلف نکرده و محیط بر همه آنان است، و به زودی همه شان را بحساب درآورده و محشورشان کرده، احدی را از قلم نمی‌اندازد.

این جمله در مقام بیان جمله قبلی یعنی: (( انه لا یفلح الظالمون )) است. گویا وقتی گفته شد: ستمکاران رستگار نمی‌شوند، سؤال می‌شد که چرا چنین است؟ در جواب گفته شده است: برای اینکه خداوند بزودی آنان را محشور کرده و از شرکائی که برای خدا قائل بودند، سراغ می‌گیرد، و چون شرکائی برای پروردگار نمی‌یابند تا حاضر سازند، لذا شرک خود را انکار کرده و به دروغ به خدا سوگند می‌خورند.

و اگر ستمکاران در شرکائی که برای خدا اتخاذ کردند رستگار بودند، در آنروز شرکا را یافته، خود را تکذیب نمی‌کردند، بلکه بر طبق ادعای خود، آنها را شفیع قرار داده و از شفاعتشان بهره مند می‌شدند.

(( ثم لم تکن فتنتم ... )) بعضی‌ها گفته‌اند: مقصود از (( فتنه )) جواب است، یعنی جوابی ندارند مگر اینکه به خدا سوگند یاد کنند که ما در دنیا مشرک نبودیم.

بعضی دیگر گفته‌اند: در کلام چیزی مضاف بر کلمه فتنه بوده و حذف شده، و تقدیر آن چنین بوده: (( ثم لم تکن عاقبة فتنتم سرانجام مفتونی و شیفتگیشان نسبت به بتها این شد که بگویند... ))

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از فتنه معذرت است، و البته برای هر یک از این احتمالات وجهی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۶۸:

بیان اینکه مشرکین در قیامت آلهه دروغین خود را نمی یابند.

انظر كيف كذبوا على أنفسهم هم و ضل عنهم ما كانوا يفترون آیه ، محل استشهادی را که در داستان قیامت مشرکین بود، بیان می کند. و مراد این است که اینان به زودی بر خود دروغ بسته شرکائی را که افترا می بستند نمی یابند. و اگر اینان در ظلمی که کردند و در آنچه که انتظارش را داشتند (شفاعت بتها) رستگار می بودند کارشان منجر به اینجا نمی شد که نه از شرکای خود عین و اثری بیابند و نه از شفاعت آنها بهره مند شوند.

و اما اینکه چطور بر خود دروغ بستند؟ برای اینکه وقتی سوگند خوردند که ما هرگز مشرک نبودیم در حقیقت انکار کردند ادعائی را که در دنیا می کردند، و می گفتند برای خدا شرکائی است، و بر این ادعا هم پافشاری نموده، و از روی غرور و طغیان زیر بار هیچ حجت و برهانی هر چه هم دندان شکن بود نمی رفتند، این همان دروغ به خود بستن است.

و اما اینکه چطور در قیامت آلهه دروغی خود را نمی یابند؟ برای این است که روز قیامت روزی است که بر هر کس عیان می شود که امر و ملک و قوت همگی از آن خدا است و بس، و کسی غیر او هیچ نشانی از این شؤن را به طور استقلال دارا نیست، مگر ذلت و فقر و احتیاج که لازمه عبودیت است.

خدای تعالی در این باره می فرماید: (( و لو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا و ان الله شدید العذاب )) و نیز می فرماید: (( لمن الملك الیوم لله الواحد القهار )) و نیز می فرماید: (( یوم لا تملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله )) .

در چنین وقتی به طور عیان مشاهده می کنند که الوهیت تنها برای خدا است، و برای او در این امر شریکی نیست، بتها و شرکائی که برای خدا قائل بودند در مقابلشان ظاهر شده می بینند که این شرکاء نه نفع و ضرری را برای خود مالک هستند و نه برای غیر خود، و نیز می بینند اوصافی که برای این بتها قائل بودند، از قبیل ربوبیت و شفاعت و غیر آن، همه اوصاف خدای تعالی بوده و بس، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۶۹

و امر بر آنها مشتبه شده بود، و به غلط خیال می کردند که دیگری هم دارای چنین اوصافی هست، (( و ضل عنهم ما كانوا یفترون : و آنچه به دروغ به خدا نسبت می دادند، محو و نابود شد )) .

و به فرضی هم که از شرکای خیالی استمداد بجویند همان شرکا چنان دست ردی به سینھشان می زنند که برای همیشه از خود مایوسشان می کنند. و خدای تعالی در این باره می فرماید: (( و اذا رای الذین اشرکوا شرکاءهم قالوا ربنا هو لاء شرکاءنا الذین کنا ندعوا من دونک فالقوا الیهم القول انکم لکاذبون ، و القوا الی الله یومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا یفترون )) و نیز فرموده : (( ذلکم الله ربکم له الملك و الذین تدعون من دونه ما یملکون من قطمیر، ان تدعوهم لا یسمعوا دعاءکم و لو سمعوا ما استجابوا لکم و یوم القیمه یکفرون بشرکم )) و نیز می فرماید: (( و یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للذین اشرکوا مکانکم انتم و شرکاؤکم فزیلنا بینهم و قال شرکاؤهم ما کنتم ایانا تعبدون ، فکفی بالله شهیدا بیننا و بینکم ان کنا عن عبادتکم لغافلین هنالک تبوا کل نفس ما اسلفت و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما كانوا یفترون )) .

دقت در این آیات شریفه این معنا را روشن می سازد که مقصود از (( و ضل عنهم ما كانوا یفترون )) که در آیه مورد بحث نیز هست، این است که شرکای خیالی آنان در آنروز حقیقتشان ظاهر شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۷۰

و معلوم می شود که فاقد وصف شرکت و شفاعتند، و به خوبی متوجه می شوند که آن جلوه ای که این شرکا در نظرشان داشتند، جز جلوه ای سرابی نبوده، همچنانکه خدای تعالی در این باره می فرماید: (( و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا و وجد الله عنده فوفیه حساب )) .

سرّ دروغگویی کفار در روز قیامت .

در اینجا راجع به آیه مورد بحث سؤالی پیش می آید، و آن این است که از آیاتی که متعرض وصف روز قیامت است همانطوری

که گذشت برمی آید که آنروز، روز بُروز حقایق و بیرون افتادن اسرار است و خدعه و دروغی که از لوازم نشات دنیوی است در آنروز تصور ندارد، به شهادت خود قرآن که می فرماید: (( یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء )) و با این حال به فرضی هم که مشرکین به دروغ سوگند یاد کنند چه نفعی بر دروغشان مترتب می شود؟ و چطور ممکن است دروغ بگویند و حال آنکه هر دروغی که بگویند خلافش مشهود و عیان است؟ به شهادت اینکه خدای تعالی می فرماید: (( یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء )) .

جواب این است که مساله دروغگوئی کفار و قسم دروغ خوردنشان در چند جای قرآن ذکر شده است، یکی آیه مورد بحث و دیگری آیه شریفه (( یوم یبعثهم الله جمیعا فیحلفون له کما یحلفون لکم )) و این دروغگوئی و به دروغ قسم خوردن کفار برای این نیست که به این وسیله به اغراض فاسد خود رسیده حقیقت امر را پوشیده بدارند. آن دار دنیا است که با دروغ ممکن است حقیقتی مکتوم و مشتبه شود نه آخرت، زیرا آخرت جای پاداش و کیفر است نه محل عمل و تحصیل غرض. ولیکن کفار از آنجائی که در دنیا عادت کرده بودند که به وسیله دروغ و خدعه و فریب و سوگندهای دروغ، خود را از مهلکه ها رهانیده و منافع را به خود جلب کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۷۱

و دروغگوئی ملکه راسخه ای در دلهایشان شده بود، و وقتی مله ای در نفس رسوخ نمود نفس ناگزیر در اجابت خواسته های آن است، همچنانکه مرد فحاش وقتی ملکه دشنام دادن در نفسش مستقر گشت، هر چه هم تصمیم بگیرد، نمی تواند از آن خودداری نماید، و همچنین مرد متکبر و لجوج و عنود نمی تواند نفس خود را به تواضع وادارد، و اگر هم احوال در موافق خطرناک خاضع شود خضوعش ظاهری و ریائی است، و در باطن همان متکبر و لجوجی است که بود، و بقدر خردلی تغییر حالت نداده است. از این جهت کفار نیز در قیامت روی عادت و مله ای که در دنیا داشتند بی اختیار لب به دروغ می گشایند.

این است سرّ دروغگوئی کفار در روز قیامت، چرا که روز قیامت روز برون ریختن سریره ها است و معلوم است سریره و باطنی که آمیخته با دروغ است جز دروغ از او ترشح نمی کند. خدای تعالی هم در این باره می فرماید: (( و لا یکتومون الله حدیثا )) . خلاصه اینکه کفار و اهل دنیا رفتارشان در قیامت عینا همان رفتاری است که در دنیا با یکدیگر داشتند، و خدای تعالی هم در موارد بسیاری از قرآن رفتار آنان را حکایت می کند، از آن جمله آیه زیر است که از همه آن آیات کوتاهتر و اشاره اش اجمالیتر است: (( ان ذلک لحق تخاصم اهل النار )) همچنانکه اهل مغفرت و بهشت هم در آن نشات همان صفا و سلامتی را که در دنیا داشتند از خود نشان می دهند، و خدای تعالی در باره آنان می فرماید: (( لا یسمعون فیها لغوا و لا تائیما، الا قیلا سلا ما سلا )) . و مِنْهُمْ مَنْ یَسْتَمِعُ اِلَیْکَ .... (( اکنه )) جمع (( کن )) بکسر کاف، به معنای چادر و پرده ای است که در آن چیزی را پنهان و پوشیده می دارند، و (( وقر )) به معنای سنگینی گوش است، و (( اساطیر )) جمع اسطوره و بنا بر آنچه از میرد نقل شده به معنای دروغ و خدعه است؛ و گویا ریشه این لغت سطر بوده که به معنای صفی از نوشته و یا از درخت و یا از انسان است، آنگاه در مجموعه و منظومه ای از اخبار کاذب غلبه استعمال پیدا کرده است.

ظاهر سیاق اقتضا می کرد که بدون ذکر کفار بفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۷۲

(( یقولون ان هذا الا اساطیر الاولین )) شاید جهت اینکه نام گوینده (کفار) را اظهار کرد و فرمود: (( یقول الذین کفروا )) این باشد که خواست بفهماند چه چیز آنان را بر این داشت که چنین نسبت ناروائی به قرآن دهند.

وَهُمْ یَنْهَوْنَ عَنْهُ وَیَنْتَوْنَ عَنْهُ وَان یُهْلکُونَ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ وَ مَا یَشْعُرُونَ نَهی می کنند از آن، یعنی از پیروی آن، و نای به معنای دور شده است، و قصری که در جمله (( و ان یهْلکون الا- انفسهم )) به کار رفته قصر قلب است زیرا کفار خیال می کردند اگر مردم را از پیروی قرآن نهی کنند و آنانرا از قرآن دور سازند قرآن را هلاک کرده و دعوت خدائی را از بین می برند، و با اینکه خدای تعالی خواه ناخواه نور خود را تمام می کند، لاجرم این بینوایان دارند خود را هلاک می کنند و نمی فهمند.



وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْوُقُوفِ عَلَى النَّارِ... بیان عاقبت انکار و اصرارشان بر کفر و سرانجام اعراضشان از آیات الهی است .

(( یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا... )) بنابراین که قرائت (( نکذب )) بفتح با، و (( نکون )) بفتح نون باشد، معنای آیه این است که : کفار آرزو می کنند بار دیگر به دنیا برگشته و در سلک مؤمنین در آیند، باشد که از عذاب آتش قیامت رهایی یابند. این آرزویشان نظیر همان انکار شرک به خدا و سوگند دروغ خوردنشان از باب ظهور ملکات نفسانیشان می باشد زیرا کفار همانطوری که دروغ ، ملکه نفسانیشان بود، آرزوی خیرات و منافی هم که از آنان فوت شده ، مخصوصا وقتی که فوت آن مستند به اختیار خودشان و قصور تدبیر در عملشان باشد خود ملکه دیگری است در نفسشان ، همچنان اظهار تاسف و تحسری هم که درباره کوتاهی در امر قیامت می کنند، که به زودی بحث آن خواهد آمد ملکه دیگری است در نفس آنان .

علاوه بر اینکه آرزوی امر محال صحیح است ، همانطوری که آرزوی امری که ممکن هست و لیکن متعسر و دشوار است صحیح است ، نظیر آرزوی برگشتن ایام گذشته و امثال آن ، همچنانکه این شاعر عرب در شعر خود چنین آرزویی کرده و گفته است :  
لیت و هل ینفع شیئا لیت لیت الشباب بوع فاشتریت ای کاش و آیا گفتن ای کاش سودی دارد؟! بهر حال ، ای کاش جوانی خرید و فروش می شد و من آنرا می خریدم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۷۳

مواجه شدن با آتش و هول روز قیامت کفار را به تمنای رجوع به دنیا وادار می کند نه ظهور حق .

بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ... ظاهر کلام این است که مرجع ضمیر در (( لهم )) و (( كانوا )) و (( يخفون )) یکی است و آن عبارت است از مشرکین که در آیات قبل ذکرشان گذشت ، و نیز ظاهر این است که مراد از قبل همان دار دنیا است . بنابراین معنای آیه این می شود که : وقتی مشرکین به لب پرتگاه دوزخ قرار می گیرند، با دیدن آتش ، آنچه که در دنیا پنهان می داشتند برایشان ظاهر می شود، و همین ظهور وادارشان می کند که آرزوی برگشتن به دنیا و ایمان به آیات خدا و دخول در جماعت مؤمنین کنند. و نیز از ظاهر آیه استفاده می شود که چیزی جز همان آتشی که با آن مواجه می شوند، برایشان ظاهر نمی شود، پس معلوم می شود این آتش همان عمل آنان بوده و کفری بوده که در دنیا می ورزیدند و با کفر خود حق را با آنکه برایشان روشن بوده مستور و پوشیده می داشتند، همچنانکه آیه شریفه : (( لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد )) هم به همین معنا اشاره می کند.

و کفار را بر تمنای رجوع به دنیا وادار نکرد مگر همان برخورد به آتش و هول روز قیامت ، نه مساله ظهور حق ، چرا که از ظاهر آیه مورد بحث و آیه سابق الذکر چنین برمی آید که حق و حقیقتی که در دنیا به آن کفر می ورزیدند، هم در دنیا و هم در قیامت و قبل از برخورد به آتش برایشان روشن بوده ، چنانکه بعضی از آیاتی که متعرض مباحثی نظیر مبحث ما است ، نیز به این معنا اشعار دارد؛ از آن جمله این دو آیه است :

(( و اذا قيل ان وعد الله حق و الساعة لا- ريب فيها قلم ما ندری ما الساعة ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستيقنین و بدا لهم سیئات ما عملوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن )) و (( و لو ان للذین ظلموا ما فی الارض جمیعا و مثله معه لافتدوا به من سوء العذاب یوم القیمة و بدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون ، و بدا لهم سیئات ما کسبوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن . )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۷۴

وجوه نه گانه ای که درباره (( بل بدلهم من الله ... )) گفته شده است .

در معنای جمله (( بل بدلهم من الله ما كانوا یخفون من قبل )) وجوه و احتمالاتی است که صاحب المنار آنرا به نه وجه رسانیده .

وی می گوید: در معنای این آیه اقوالی است :

اول اینکه آن چیزی که برایشان ظهور می کند همان عملیات زشت و گناهان بد آنان است که در نامه های عملشان ظاهر شده و اعضاء و جوارحشان هم بر آن گواهی می دهند.

دوم اینکه مراد از آن، همان کارهائی است که می‌کردند و آنرا به خدا نسبت می‌دادند و خیال می‌کردند که سعادتشان در آن کارها است، و اینک خدای تعالی آنرا هیچ و پوچ کرد.

سوم اینکه مراد از آن کفر و تکذیبی است که تا قبل از مواجه شدن با آتش پنهانش می‌داشتند، چنانکه قبل از این جمله در جمله: (( ثم لم تکن فتنهم الا ان قالوا و الله ربنا ما كنا مشرکین )) حکایتش گذشت.

چهارم اینکه مقصود از آن، حق و ایمانی است که از جهت عنادی که با رسول الله و استکباری که از حق داشتند، با اظهار کفر، ایمان را و با تکذیب آن، حق را می‌پوشاندند، و البته این وجه با کسانی تطبیق دارد که کفرشان از همه مردم بیشتر بوده است، و آنان همان معاندین و متکبران بوده‌اند که خدای تعالی در باره بعضی از آنان فرمود: (( و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا ))

پنجم اینکه مقصود از آن حقایقی است که انبیا آورده بودند و رؤسای آنان آنرا از اتباع خود پوشیده می‌داشتند، و اینکه آن حقایق برای آن اتباعی که از آن رؤسا تقلید می‌کردند روشن می‌شود، از آن جمله، کتمان بعضی از اهل کتاب است رسالت نبی محترم ما و صفات آن جناب و بشارتی را که انبیای اهل کتاب به آمدن وی داده بودند.

ششم اینکه مراد از آن، عمل منافقین، یعنی اظهار ایمان و اسلام کردن و کفر درونی را نپنهان داشتن، است.

هفتم اینکه مراد از آن، بعث و جزا و من جمله عذاب جهنم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۷۵:

و اخفای آن عبارت است از تکذیب کردنش که ریشه و ماده اصلی کفر است.

هشتم اینکه در کلام مضافی حذف شده و تقدیر چنین بوده: (( و بدا لهم و بال ما كانوا... )) و معلومشان شد وبال کفر و گناهی که پنهان می‌داشتند و گریبانگیرشان گشت عقاب آن، و لذا به ناله درآمده آرزو کردند که ای کاش روزی از این عذاب نجات یافته و بار دیگر به دنیا برمی‌گشتند و دیگر به آیات خدا تکذیب ننموده ایمان به خدا را ترک نکرده و کارشان به اینجا نمی‌کشید.

و هیچ یک از این احتمالات در نظر ما رجحانی ندارد، احتمالی که از همه راجحتر است، احتمال نهم است:

نهم اینکه در روز قیامت برای هر یک از کفاری که این آیه در حق آنان و امثال آنان نازل شده، تمامی افعال قبیحی که در دنیا پنهانش می‌داشتند ظاهر می‌شود، چه آن قبائحی که در نظر خودشان قبیح بوده و چه آن افعالی که در نظر بینندگان زشت بوده است.

این بود احتمالاتی که صاحب المنار در کتاب خود در باره آیه مورد بحث نقل کرده، و پس از آن مختار و نظر خود را گفته، و سپس در خلال کلام طویلی آیه را که تنها در باره رؤسای کفار است تعمیم داده و گفته است که آیه شریفه، پیروان و مقلدین آنان و همچنین منافقین و اهل فسق و هر کسی را که گناه مرتکب می‌شده و از مردم پنهان می‌داشته و یا واجبات را ترک می‌کرده و به عذرهای بدتر از گناهی معتذر می‌شده و حقیقت حال را پنهان می‌داشته‌اند، شامل می‌شود.

خوانندگان محترم اگر در مطالبی که ما در معنای آیه گذرانیم تامل نمایند می‌توانند به خلل و نقاط ضعف هر یک از این وجوه و احتمالات واقف شوند. لذا حاجت و نیازی نیست که ما معترض آن شده و کلام را طول دهیم.

(( و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه )) این جمله تاثیر ملکات رذیله‌ای را که در نشات دنیا در دلهايشان رسوخ کرده خاطر نشان می‌سازد، زیرا آنچه‌ای که وادارشان کرد به اینکه آرزوی برگشتن به دنیا و ایمان به آیات خدا و دخول در جماعت مؤمنین کنند همان جلوه نمودن حقی است که در دنیا ترک نموده بودند، و اینک آن حق با جمیع لوازم دوزخی و عذاب اخرویش ظاهر شده است؛ و این جلوه کردن رذائل نفسانی در قیافه عذاب خود از مقتضیات نشاءت آخرت است، که حقایق غیبی و معنوی هم در آن به صورت عیان جلوه می‌نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۷۶:

روی این حساب اگر به فرض محال بار دیگر هم به دنیا برگردند باز هم دچار همان غفلت نخستین شده‌حجابی بین آنان و بین

عالم غیب انداخته خواهد شد. دنیای امروزشان هم دار اختیار است، همان هوای نفس و وساوس شیطانی و قریحه عناد و تکبر و طغیانی را که در این دنیا داشتند عینا همان را در آن دنیا نیز خواهند داشت، در نتیجه باز هم مشرک و معاند با حق خواهند بود، زیرا همان چیزی که آنان را امروز وادار به مخالفت با حق و تکذیب آیات خدای تعالی کرد آنروز هم که بر حسب فرض به دنیا برگشته اند همان عوامل به حال خود باقی است، و همان آثاری را که این عوامل امروز دارند بدون کم و زیاد آنروز هم خواهند داشت.

دروغ گفتن کفار، در آرزوی رجوع به دنیا و عدم تکذیب آیات خدا.

(( و انهم لکاذبون )) یعنی در اینکه گفتند: (( یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا... )) دروغ می گویند، گو اینکه تمنی انشاء است و صدق و کذب در آن راه ندارد، لیکن اینکه گفتند: (( نرد و لا نکذب: ای کاش خداوند ما را به دنیا برمی گرداند، که اگر برمی گرداند دیگر تکذیب نمی کردیم )) و نگفتند: (( یا لیتنا نعود و لا نکذب ای کاش برمی گشتیم و دیگر تکذیب نمی کردیم )) خیلی روشن است که تنها انشاء نیست تا صدق و کذب در آن راه نیابد، بلکه هم انشاء ( تمنی ) است، و هم وعده، هم تمنای برگرداندن است و هم وعده به اینکه اگر خداوند چنین کند به وی ایمان آورده عمل صالح می کنیم. همچنانکه در آیه شریفه (( و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون )) و آیه: (( و هم یصطرخون فیها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غیر الذی کننا نعمل به )) این دو جهت تصریح کرده است.

کوتاه سخن، اینکه گفتند: (( یا لیتنا نرد و لا نکذب ... )) به معنای این است که گفته باشند: پروردگارا اگر ما را به دنیا برگردانی دیگر آیات تو را تکذیب نمی کنیم، و از مؤمنین خواهیم بود. و به این اعتبار احتمال صدق و کذب در آن راه دارد، و صحیح است که از دروغگویان شمرده شوند.

بعضی ها خواسته اند نسبت کذبی که خدای تعالی در آرزویی که کفار کرده اند، به آنان داده، چنین توجیه کنند که مراد این است که: آرزوی کفار، آرزوی کاذب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۷۷

یعنی از آرزوهائی است که هرگز در خارج محقق نمی شود، همچنانکه به کسی که تمنای چیزی را می کند که هیچوقت به آن نمی رسد گفته می شود: آرزویت به تو دروغ گفته است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد، دروغگویی آنان است در سایر خبرهائی که از خود می دهند، از قبیل اصابت با واقع و اعتقاد به حق. و این توجیه همانطوری که ملاحظه می کنید قابل اعتنا نیست.

وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا... این دو آیه انکار صریح مشرکین نسبت به اصل معاد و فروع آن از قبیل: احضار گواهان و گرفتن اعتراف نسبت به آنچه انکار می کردند را ذکر می فرماید: چون مسلک و ثنیت و بت پرستی قائل به معاد نیست همچنانکه خدای تعالی در چند جا از کلام مجید خود انکار معاد را از آنان حکایت کرده است، و اگر هم معتقد بودند به اینکه بتها در درگاه خدا شفیعند مقصودشان شفاعت در کار آخرت نبوده، بلکه تنها منظورشان شفاعت در رفع گرفتاریها و جلوگیری از پیش آمدهای هول انگیز دنیوی و جلب منافع مادی بوده است.

بنابراین جمله (( و قالوا ان هی ... )) انکار معادشان را حکایت می کند، و معنایش این است که جز همین حیات دنیوی حیات دیگری بعد از آن نیست، و ما پس از مرگ زنده شدنی نیستیم.

و جمله (( و لو تری اذ وقفوا )) به منزله جوابی است از انکار آنان، البته به این بیان که لازمه گفتارشان (ان هی الا) را، به صورت تمنا (و لو تری: ای کاش می دیدی) خاطر نشان پیغمبر گرامی خود می سازد، و آن لازمه و تالی فاسد این است که: به زودی آنچه را که با گفتن (( و ما نحن بمبعوثین )) انکار می کردند، تصدیق و اعتراف خواهند نمود، و این در حالی است که در برابر پروردگار خود می ایستند و آنچه را که انبیاء (علیهم السلام) در دنیا گوشزدشان می کردند و می گفتند که بعد از مرگ دوباره

زنده خواهید شد و اینان انکارش می کردند، به عیان مشاهده می کنند.

از اینجا معلوم می شود که جمله (( اذوقوا )) تفسیر همان معاد و حشر است ، و مؤید آن این است که در آیه بعد هم که می فرماید: (( قد خسر الذین کذبوا بقاء الله حتی اذا جاءتهم الساعة ... )) از حشر و بعث و قیامتی که در جملات قبلی بود به لقاء الله تعبیر کرده و بلافاصله ساعت را ذکر فرموده ، تا برساند که منظور از آن همان ساعت لقاء الله است .

و اینکه فرمود: (( الیس هذا بالحق )) معنایش این است که آیا بعث و برانگیختنی که در دنیا انکارش می کردید با اینکه بعث همین لقاء الله بود، حق است یا نه ؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۷۸

(( قالوا بلی و ربنا قال فذوقوا العذاب بما کتتم تکفرون : گفتند: بله ، به پروردگار ما سوگند. گفت پس بچشید عذاب را به کیفر کفری که می ورزیدید و حقی که پنهان می داشتید )) .

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ... در مجمع البیان می گوید: هر چیزی را که ناگهانی پیش آید (( بغت )) گویند، مثلاً گفته می شود: (( بغتة الامر : فلان امر ناگهانی برای او پیش آمد )) . و به همین معنا است سایر مشتقات آن .

راغب هم در مفردات در باره معنی حسرت گفته است : (( حسر )) عبارت است از کنار زدن لباس از هر چیزی که ملبس به آن است ، گفته می شود: (( حسرت عن الذراع : یعنی آستین را از ذراع بالا زدم )) و (( حاسر )) کسی را گویند که زره بر تن و کلاه جنگی بر سر نداشته باشد، و (( محسرة )) به معنای جاروب است تا آنجا که می گوید خسته و فرسوده را هم که حاسر می خوانند برای این است که اندازه توانائیش برای دیگران معلوم شده تا آنجا که می گوید و حسرت به معنای اندوه و ندامت بر امری است که فوت شده باشد، و ارتباط این معنا با معنای کشف از این راه است که گوید شخص اندوهناک برایش کشف شده و پی برده به جهلی که او را وادار نمود به ارتکاب کاری که مرتکب شده ، و یا از این راه است که قوایش از فرط اندوه و ندامت بر ما فات منحسر (ضعیف) شده و یا از تدارک آن دچار حسر (خستگی) گشته است ، این بود آن مقداری که از کلام راغب در معنای کلمه حسر محل حاجت بود.

و نیز در باره معنای (( وزر )) می گوید: (( وزر )) به فتح واو و زاء پناهگاه در کوه را گویند، در قرآن کریم هم که فرموده : (( کلا لا وزر الی ربک یومئذ المستقر )) به همین معنا آمده ، و (( وزر )) به کسر واو و سکون زاء به معنای سنگینی است ، و رابطه بین این لغت و لغت (( وزر )) شباهتی است که سنگینی با کوه دارد. و لذا گناه را هم (( وزر )) می خوانند و هم از آن به ثقل تعبیر می کنند.

از جمله آیاتی که در آن (( وزر )) به معنی گناه به کار رفته آیه (( لیحملوا اوزارهم کامله )) می باشد. همچنانکه در آیه (( و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم )) نیز به این معنا به کار رفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۷۹

به هر حال آیه مورد بحث یکی دیگر از آثار سوء انکار بعث مشرکین را بیان می کند و آن اثر سوء عبارت است از اینکه به زودی به طور ناگهانی قیامتشان قیام نموده و ناله شان به حسرت بر دنیائی که مفت از دستشان رفته بلند شده ، گناهان را که آن روز به صورت باری سنگین مجسم می شود به دوش خواهند کشید. و این خود پستترین و دشوارترین احوال آدمی است و بد باری است که به دوش می کشند، یا بد گناه ، و یا بد وزر و وبالی است که حمل می کنند. و این آیه ، یعنی آیه (( قد خسر الذین کذبوا بقاء الله )) به منزله نتیجه ای است که از جمله (( و قالوا ان هی الا حیاتنا الدنیا... )) گرفته می شود و آن این است که مشرکین با عوض کردنشان راحت آخرت و مسرت لقاء الله را با انکار بعث و عذاب الیمی که از لوازم آن است خود را خاسر و زیانکار کردند.

وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ... این آیه تتمه کلام قبلی است که در آن بیان می کند حال حیات دنیوی و اخروی و مقایسه بین آندو را، و اینکه حیات دنیوی لهو و لعب است و بس ، زیرا که این زندگی چیزی جز یک سلسله عقاید اعتباری و غرضهای موهوم نیست ، و چون لعب هم عبارت است از سرگرمی به موهومات ، بنابراین دنیا نیز یک نوع لعب خواهد

بود. و از آنجائی که آدمی را از مهمات حیات اخرویش که حیات حقیقی و دائمی است باز می‌دارد، و لهُو هم چیزی است که آدمی را از مهماتش باز می‌دارد؛ پس دنیا هم نوعی لهُو است. و اما اینکه چرا دار آخرت خیر است آنهم تنها برای متقین؟ جهتش این است که دار آخرت حیاتی است حقیقی و ثابت، و چنین حیاتی جز برای متقین دست نمی‌دهد، از این جهت فرمود: (( خیر است برای متقین )) .

بحث روایتی .

در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی در روز قیامت این قدر عفو می‌کند که احدی تصور آنرا نمی‌کند، حتی مشرکین هم به طمع افتاده و می‌گویند: (( و الله ربنا ما كنا مشرکین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۰ :

در مجمع البیان در ذیل آیه (( ثم لم تکن فتنتم الا- ان قالوا... )) می‌گوید: فتنه در اینجا به معنای معذرت است، و بر طبق همین معنا روایتی هم از امام صادق (علیه السلام) نقل شده .

در تفسیر قمی در ذیل جمله: (( و هم ینهون عنه و یناون عنه ... )) گفته است که بنی هاشم همواره رسول خدا را یاری کرده و قریش را مانع می‌شدند از اینکه به آن جناب آسیب رسانند، و در عین حال: (( یناون عنه : از او دوری نموده و ایمان نمی‌آوردند )) .

مؤلف: مضمون این روایت قریب به مضمون روایتی است که از عطا و مقاتل نقل شده که: مراد از این آیه ابو طالب عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، زیرا وی قریش را از آسیب رساندن به رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) باز می‌داشت، و در عین حال از آن جناب و از ایمان به او هم دوری می‌کرد.

و لیکن سیاق این آیه با این مطلب سازگار نیست، برای اینکه ظاهرش این است که ضمیر به قرآن برمی‌گردد، نه به رسول الله، علاوه بر اینکه روایاتی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در خصوص ایمان ابو طالب وارد شده، بسیار زیاد است. روایات و شواهدی در مورد ایمان جناب ابوطالب .

در مجمع البیان می‌گوید: اجماع اهل بیت (علیهم السلام) بر ایمان ابو طالب به ثبوت رسیده، و اجماع آنان حجت است، برای اینکه آنان یکی از دو ثقلی هستند که رسول الله امت را امر به تمسک به آن دو کرده و فرموده است: (( ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا : مادامی که تمسک کنید به آن دو، هرگز گمراه نمی‌شوید )) .

روایت عبد الله عمر هم دلالت بر این معنا دارد، که ابوبکر در روز فتح مکه پدرش را که در آن ایام مرد نابینائی بود نزد رسول الله آورد. حضرت فرمود: چرا این پیر مرد را زحمت دادی؟ به من می‌گفتی من خود نزد او می‌رفتم؟ ابوبکر عرض کرد: خواستم تا خداوند اجر و ثواب به او مرحمت کند، به خدائی که تو را به حق مبعوث کرد من آن روزی که ابو طالب اسلام آورد بیشتر خوشحال بودم تا امروز که پدرم اسلام می‌آورد، منظورم خوشحالی و خشنودی و روشنی چشم شما است، حضرت فرمود: راست می‌گویی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۱ :

طبری هم به سند خود روایت کرده که وقتی رؤسای قریش حمایت ابوطالب را از رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) دیدند نزد وی اجتماع کرده گفتند: ما عماره بن ولید را که زیباترین و سخیترین و شجاعترین جوانان قریش است آورده ایم که به تو واگذار کنیم و تو در عوض برادرزاده ات را که باعث تفرقه جماعت ما شده و عقاید ما را خرافات و سفاهت دانسته به ما واگذار کنی تا او را بکشیم. ابو طالب فرمود: شما با من انصاف نکردید، فرزندان را به من می‌دهید تا آب و نانم دهم و من فرزند خود را به شما واگذار کنم تا او را بکشید؟ انصاف اینست که شما قریش هم از هر خانواده یک فرزند از فرزندان خود را به من واگذار کنید تا بکشم، آنگاه گفت :

منعنا الرسول رسول الملیک

بیض تلا لا کلمع البروق

اذ ودوا حمی رسول الملیک

حمایه‌ی حام علیه شفیقو کلمات و اشعاری که از او نقل شده و دلالت بر اسلامش می‌کند بسیار و بی‌شمار و همه مشهور است ، از آن جمله این شعر است :

الم تعلموا انا وجدنا محمدا

نیبا کموسی خط فی اول الکتب

الیس ابونا هاشم شد از ره

و اوصی بنیه بالطعان و بالضربو نیز از آن جمله ، این دو بیت است که از ابیات قصیده او است :

و قالوا لا حمد انت امرؤ

خلوف اللسان ضعیف السبب

الا ان احمد قد جائهم

بحق و لم یاتهم بالكذبو از آن جمله این چند بیت است که آن جناب در ضمن اشعاری که درباره داستان عهد نامه قریش و معجزه رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) سروده است : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۲ :

و قد کان فی امر الصحیفه عبره

متی ما یخبر غائب القوم یعجب

محا الله منها کفرهم و عقوقهم

و ما نقموا من ناطق الحق معرب

و امسی ابن عبد الله فینا مصدقا

علی سخط من قومنا غیر معتبو نیز از آن جمله این چند بیت از قصیده ای است که وی در تحریک برادرش حمزه بر پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و صبر در اطاعتش سروده است :

صبرا ابا یعلی علی دین احمد

و کن مظهرا للدین وفقت صابرا

فقد سرنی اذ قلت انی مؤ من

فکن لرسول الله فی الله ناصر او این بیت از قصیده دیگر اوست :

اقیم علی نصر النبی محمد

اقاتل عنه بالقنا و القنابلو همچنین این چند بیت است که در آن نجاشی را بر یاری رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) تحریک می‌کند:

تعلم ملیک الحبش ان محمدا

وزیر لموسی و المسیح بن مریم

اتی بهدی مثل الذی اتیابه

و کل بامر الله یهدی و یعصم

و انکم تتلونہ فی کتابکم



بصدق حدیث لا حدیث المرجم

فلا تجعلوا لله ندا و اسلموا

و ان طریق الحق لیس بمظلم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۳ :

و نیز از آن جمله این چند بیت است که در دم مرگ به عنوان وصیت سروده است :

اوصی بنصر النبی الخیر مشهده علیا ابنی و شیخ القوم عباسا

و حمزه الاسد الحامی حقیقته و جعفران یدودوا دونه الناسا

کونوا فدی لکم امی و ما ولدت فی نصر احمد دون الناسا اتراسا

و از این قبیل ابیات در قصائد مشهور آن جناب و وصیتهای و خطبه هایش آنقدر زیاد است که اگر بخواهیم همه را در اینجا نقل کنیم کتاب طولانی می شود.

و عمده دلیل کسانی که می گویند ابو طالب اسلام نیاورده بعضی از روایاتی است که از طریق عامه در این باره نقل شده ، و در قبال آن روایات اجماع اهل بیت (علیهم السلام) و بعضی از روایات دیگر از طریق خود عامه و اشعاری که از آن جناب نقل شده همه دلالت بر اسلام وی دارند، تا ببینی اشخاص کدام یک از این دو قول را اختیار نموده و کدام یک از این دو دلیل را ترجیح دهند.

دو روایت در مورد عالم ذر، در ذیل جمله : (( و لو ردوا العادوا لما عنه ... )) .

و در تفسیر عیاشی از خالد از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر مشرکین به دنیا برگردند باز همان شرک را از سر خواهند گرفت ، برای اینکه اینها در اصل ملعونند.

و در همان کتاب از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی به آب فرمود گوارا و شیرین شو تا از تو بهشتم و بندگان صالحم را خلق کنم ، و نیز به آب فرمود: شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیتم را بیافرینم . آنگاه این دو آب را با خاک بیامیخت و با دست راست خود قبضه‌های از آن برگرفته مخلوقاتی به ریزی ذره بیافرید، آنگاه از خود آنها علیه خودشان گواهی خواست که آیا من پروردگار شما نیستم ؟ و آیا اطاعتم بر شما واجب نیست ؟ گفتند چرا. آنگاه به آتش فرمود: آتش شو، ناگهان آتشی افروخته شد، به آن ذرات فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۴ : در آتش شوید، بعضی ها سرعت کردند، بعضی دیگر به کندی جانب آتش روان شدند، و بعضی اصلا از جای برنخاستند، پس آنهایی که رفتند وقتی حرارت آتش را دیدند برگشتند و احدی از آنان داخل آتش نشد. سپس به دست خود از آن گل قبضه دیگری برداشته مخلوقاتی به ریزی ذره ، مانند مخلوقات بار نخستین آفرید، آنگاه از خود آنها علیه خودشان گواهی خواست ، نظیر همان گواهی مخلوقات بار نخست ، سپس فرمود: در این آتش قرار گیرید، بعضی ها به کندی و بعضی دیگر به سرعت و پاره ای به طرفه العین در آتش شده احدی تخلف نکرد.

آنگاه فرمود: به سلامت در آئید، پس همگی بیرون شدند در حالتی که چیزی از آتش به آنها اصابت نکرده بود. آن طائفه دیگر گفتند: پروردگارا از ما بگذر تا ما هم همان کاری که اینها کردند بکنیم ، فرمود: گذشتم ، پس بعضی به سرعت در آتش شده و بعضی مانند بار اول از جای برنخاستند، آیه شریفه (( و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبون )) درباره همین طایفه اخیر است . مؤلف : این روایت و روایت قبلیش از روایات مربوط به مساله عالم ذر است ، و ما به زودی در سوره اعراف در تفسیر آیه (( و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالوا بلی ... )) ، بحث مفصلی راجع به این مساله خواهیم نمود، و خلاصه اش این است که : همانطوری که نظام ثواب و عقاب در آخرت ارتباط مستقیمی با نظام نشات قبل از

آخرت یعنی نشاءت دنیا و اطاعت و معصیت در آن دارد همچنين اطاعت و معصیت در دنیا با نشاءت دیگری که به حسب رتبه قبل از رتبه دنیا قرار گرفته ارتباط تامی دارد.

پس مراد امام از اینکه در روایت فرمود: آیه شریفه (( لو ردوا... )) درباره اینها است، این است که اگر مشرکین از عرصات محشر به دنیا عودت داده شوند هر آینه شرک و منهیات دیگری را که داشتند از سر خواهند گرفت زیرا اینان از همان عالم ذر دروغگو بودند، و در آنجا هم به خدای تعالی دروغ گفتند، و عینا مراد امام (علیه السلام) از اینکه در روایت اولی فرمود: اگر مشرکین به دنیا برگردند باز همان شرک را از سر خواهند گرفت برای اینکه اینان در اصل ملعونند، نیز همین معنا است، و مقصود آن جناب از اصل همان عالم ذر است.

بنابراین، این دو روایت مشتمل است بر وجه دیگری در تفسیر آیه، غیر آن سه وجهی که در بیان سابق گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۵:

در مجمع البیان از اعمش از ابی صالح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در تفسیر جمله (( یا حسرتنا علی ما فرطنا فیها... )) فرموده اند: اهل آتش منزلهای بهشتی خود را در آتش می بینند و آه از نهاد برآورده می گویند: (( یا حسرتنا... )) . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۶:

آیات ۳۶ - ۳۳، سوره انعام

قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِنَايَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (۳۳) وَ لَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَ أُوذُوا حَتَّىٰ أَنَا هُمْ نَصَرْنَا وَ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَ لَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبِيِّ الْمُرْسَلِينَ (۳۴) وَ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِنَايَةٍ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (۳۵) \* إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَ الْمَوْتَىٰ يَنْعَمُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (۳۶)

ترجمه آیات

ما می دانیم که گفته های آنان تو را اندوهگین می سازد، و این حرفها در حقیقت تکذیب تو نیست، و لیکن ستمکاران آیات خدا را انکار می کنند(۳۳) ما سرگذشت انبیای سلف را در قرآن برای تو شرح داده ایم، و تو می دانی که آنان نیز به مثل تو تکذیب شدند، و در برابر تکذیب قوم خود آنقدر صبر کردند تا آنکه نصرت ما شامل حالشان شد، در باره تو نیز رفتار ما همین خواهد بود و کسی نمی تواند سنت ما را تغییر دهد(۳۴) گر چه اعراض آنان بر تو خیلی گران می آید، و لیکن تو چه می توانی کرد؟ آیا می توانی زمین را سوراخ کرده و یا نردبانی بر آسمان گذاشته از آسمان و یا از شکم زمین آیه ای برایشان بیاوری؟ (حاشا) خدا است که اگر بخواهد همه آنان را بر هدایت مجتمع می سازد، پس زنهار که از جاهلان نباشی (۳۵) تنها کسانی دعوت تو را می پذیرند که دارای گوش شنوا باشند، و اما مردگان (همچنان مرده هستند تا آنکه) خدایشان محشور نموده و همه به سوی او بازگشت کنند(۳۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۷:

بیان آیات این آیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در لغزشهایی که مشرکین در باره امر دعوت وی داشتند تسلیت داده و با وعده حتمی نصرتش، دلخوش می سازد، و بیان می کند که دعوت دینی دعوتی است که باید در محیط آزاد و با حفظ اختیار اشخاص صورت گیرد، تا هر که می خواهد ایمان آورد و هر که می خواهد کفر ورزد، و چون دعوت دینی اساسش بر اختیار است، قدرت و مشیت حتمی الهی در آن دخالت نمی کند، و اشخاص را مجبور به قبول نمی سازد، و گرنه خداوند می توانست تمامی افراد بشر را بر هدایت مجتمع سازد.

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ... ((قد)) حرفی است که اگر بر سر فعل ماضی (گذشته) درآید تحقیق آن فعل را می‌رساند، و اگر بر سر مضارع (آینده) درآید افاده می‌کند که این فعل کمتر اتفاق می‌افتد، و چه بسا در مضارع هم به معنای تحقیق استعمال شود، از آن جمله همین آیه مورد بحث است.

معنای جمله: ((فانهم لا یکذبونک و لکن الظالمین بایاتنا یجحدون)).

((حزنه کذا)) و ((احزنه)) به یک معنا است، و لذا در این آیه به هر دو قسم قرائت شده است. ((فانهم لا یکذبونک)) کلمه ((یکذبونک)) هم به تشدید باب تفعیل قرائت شده و هم به تخفیف، و ظاهر این است که ((فا)) در ((فانهم)) برای تفریع است گویا می‌خواهد بفرماید که: به تحقیق ما می‌دانیم سخنان مشرکین تو را اندوهناک ساخته، لیکن سزاوار نیست که از این سخنان ناراحت شوی، برای اینکه تکذیب مشرکین تکذیب تو نیست؛ چون تو آنان را جز به سوی ما نمی‌خوانی، و در این امر جز یک رسول و پیغام آور نیستی، پس تکذیب آنان تکذیب ما و ظلم به آیات ما است. بنابراین مضمون این آیه به ضمیمه جمله آخر آن یعنی جمله ((ثم الیه یرجعون)) همان مضمونی است که آیه ((و من کفر فلا- یحزنک کفره الینا مرجعهم فننبئهم بما عملوا ان الله علیم بذات الصدور)) و آیه ((فلا- یحزنک قولهم انا نعلم ما یسرون و ما یعلنون)) و آیات دیگری که درباره تسلیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، آنرا افاده می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۸۸:

البته این وقتی است که کلمه ((یکذبونک)) به تشدید قرائت شود، و اما بنا بر قرائت به تخفیف معنایش این می‌شود که: غم مخور، زیرا اینان نمی‌توانند با اثبات دروغ بودن آنچه که تو مردم را به آن دعوت می‌کنی بر تو غلبه کرده و حجت تو را به وسیله حجتی دیگر ابطال نمایند، اینان کاری که می‌کنند این است که به آیات خدا ظلم نموده و آنرا انکار می‌نمایند. و سرانجام به سوی خدا بازگشت خواهند نمود.

((و لکن الظالمین بآیات الله یجحدون)) ظاهر سیاق، اقتضا داشت که بفرماید ((و لکنهم)) و اگر از ضمیر به اسم ظاهر عدول نموده و فرمود: ((و لکن الظالمین)) برای این بود که بفهماند انکار آنان ناشی از ظلمشان بود، نه از قصور و جهل و امثال آن، پس انکارشان جز یاغیگری و ستم و طغیان چیز دیگری نبوده، و به زودی خداوند مبعوثشان نموده به سوی او بازگشت می‌کنند، التفاتی هم که در آیه از تکلم (قد نعلم) به غیبت (بآیات الله) به کار رفته، به همین منظور بوده که دلالت کند بر اینکه انکارشان از باب ستیزه و معارضه با مقام الوهیت و استعلائی بر آن بوده است، و حال آنکه این مقام، مقامی است که هیچ چیزی را تاب مقاومت آن نیست، و گرنه اگر افاده چنین معنایی منظور نبود جا داشت بفرماید: ((بآیاتنا)).

در تفسیر معنای این آیه، وجوه دیگری نیز گفته شده است:

یکی از آن وجوه، وجهی است که از بیشتر مفسرین نقل شده که گفته اند معنای آیه این است که: اینان اگر تو را تکذیب می‌کنند معتقد به گفته خود نیستند. بلکه از روی عناد و در عین اعتقاد به راستگویی تو، به زبان تو را تکذیب می‌کنند. دوم این است که اینان تو را تکذیب نمی‌کنند، بلکه در حقیقت مرا تکذیب می‌کنند زیرا برگشت تکذیب تو به تکذیب من است، و تو تنها تکذیب نشده ای.

این وجه بی شباهت به وجهی که ما در معنای آیه ذکر کردیم نیست، و لیکن عین آنهم نیست.

در هر صورت، این وجه و وجه اولی که از اکثر مفسرین نقل شده وقتی صحیح است که ((یکذبونک)) با تشدید قرائت شود. سوم اینکه اینها هرگز مصادف با دروغ تو نشده و از تو دروغ نشنیده اند، چون عرب از اینگونه تعبیرات دارد مثلاً در جایی که می‌خواهد بگوید: ((ما صادفناهم جبناء: ما در نبردهائی که با فلان قوم کرده ایم هرگز مصادف با جبن و بزدلی آنان نشده ایم))، می‌گویند: ((قاتلناهم فما اجبناهم)) و لیکن وجه صحیح همان بود که ما در معنای آیه بیان نمودیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷

وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلٰی مَا كُذِّبُوا... رسول گرامی خود را به راهی که انبیای گذشته پیمودند، هدایت می کند، و آن راه عبارت است از صبر در راه پروردگار، همچنانکه در جای دیگر می فرماید: (( اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده )) .  
 و جمله (( حتی اتیهم نصرنا )) بیان نتیجه حسنه صبر انبیا (علیهم السلام) و اشاره به وعده الهی به یاری آن جناب است. و در اینکه فرمود: (( لا مبدل لکلمات الله )) تاکید نصرت و حتمی بودن آن است، و نیز اشاره ای است به همان معنائی که در آیه (( کتب الله لا یغلبن انا و رسلی )) و آیه (( و لقد سبقت کلماتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون )) و اینکه مبدل در جمله (( لا مبدل لکلمات الله )) در سیاق نفی واقع شده خود دلیل بر این است که هیچ مغیر مفروضی کلمات خدا را تغییر نمی دهد، چه مغیری که از ناحیه خود او باشد، مثلا مشیتش در خصوص کلمه ای تغییر یافته آنرا پس از اثبات، محو یا پس از ابرام، نقض کند، و چه از ناحیه غیر او باشد، و غیر او به کلمه خدا دست یافته و آنرا بر خلاف مشیت وی به وجهی از وجوه تغییر دهد، از اینجا معلوم می شود: این کلماتی که خدای تعالی از آن چنین خبر داده که قابل تبدیل نیستند، اموری هستند که از لوح محو، و از اثبات خارجند، در نتیجه می توان گفت که :

مراد از: (( کلمه الله )) ، (( قول الله )) و (( وعد الله )) در عرف قرآن مجید.

(( کلمه الله )) ، (( قول الله )) و (( وعد الله )) ، به طور کلی در عرف قرآن عبارتند از: (( احکام حتمیه ای که تغییر و تبدیل در آن راه ندارد )) . از جمله آیاتی که در آن از این گونه احکام به قول تعبیر شده ، آیه (( قال فالحق و الحق اقول )) و آیه (( و الله یقول الحق )) است . و از جمله آیاتی که از اینگونه امور به (( وعد الله )) تعبیر فرموده ، آیه (( الا ان وعد الله حق )) و آیه (( لا یخلف الله المیعاد )) است و ان شاء الله تعالی به زودی بحث مفصلی درباره (( کلمات الله و تعبیرات دیگری که در عرف قرآن مرادف آن است خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۹۰

و جمله (( و لقد جائک من نباء المرسلین )) تثبیت و استشهاد است برای جمله (( و لقد کذبت رسل من قبلک ... )) از همین جمله ممکن است استفاده شود که سوره انعام بعد از بعضی از سوره های مکی ای که قصص انبیا (علیهم السلام) را بیان می کند مانند سوره شعراء و مریم و امثال آن نازل شده ، و از طرفی چون می دانیم که سوره انعام بعد از سوره های علق و مدثر و امثال آن نازل شده ، نتیجه می گیریم که این سوره در طبقه سوم از سوره هائی است که قبل از هجرت در مکه نازل شده (و خدا داناتر است).  
 وَ اِنْ كَانَ کَبْرَ عَلَیْکَ اِعْرَاضُهُمْ...فَتَأْتِيَهُمْ بِنَايَةٍ رَاغِبٍ مِّی گوید: (( نفق )) به معنی تونل و راهی است که از زیر زمین برود، آنگاه آیه مورد بحث را که می فرماید: (( فان استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض )) ذکر کرده ، سپس می گوید: و از همین باب است که سوراخ و لانه موش صحرائی را (( نافقاء )) نامیده و می گویند: (( نفاق و یا نفق الیربوع )) ، یعنی موش صحرائی به سوراخ رفت ، و نیز از این باب است کلمه (( نفاق )) یعنی دخول در دین از دری و خروج از آن در دیگر خدای تعالی هم به همین معنا اشاره کرده و فرموده است: (( ان المنافقین هم الفاسقون : منافقین خارج از دینند )) و نیز منافقین را بدتر از کفار دانسته و فرموده : (( ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار : منافقین در پستترین درجه و درک دوزخند )) و (( نیفق )) زیرجامه و خشتک آن است .  
 و درباره (( سلم )) می گوید: (( سلم )) در اصل لغت چیزی را گویند که در مواقع خطر به وسیله آن می توان به مکانهای بلند برآمده و سلامت خود را حفظ نمود، آنگاه این لفظ اسم شده برای هر چیزی که آلت بالا رفتن و وسیله آن باشد. خدای تعالی فرموده : (( ام لهم سلم یستمعون به )) و نیز فرموده : (( او سلما فی السماء )) .

شاعر هم گفته است : و لو نال اسباب السماء بسلم : و اگر چه به وسیله نردبان به اسباب آسمان دست می یافت .

و چون جواب شرط (ان) معلوم بوده ، لذا در کلام ذکر نشده ، و تقدیر آیه چنین است : (( فان استطعت ان تبتغی کذا و کذا فافعل : پس اگر می توانی همچو کاری بکنی ، بکن )) و مراد از آیه در (( فتایهم بایه ... )) ، چیزی است که مشرکین را مجبور به ایمان

کند نه صرف معجزه ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۹۱

زیرا اگر مشرکین به صرف دیدن معجزه، ایمان می‌آوردند، خود این خطاب یعنی جمله و (( ان کان کبر علیک اعراضهم ... )) خطابی است قرآنی، و قرآن خود بهترین معجزه است برای دلالت بر حقانیت دعوت آن جناب، معجزه ای است که اتفاقاً با فهم مشرکین هم که خود از بلغا و عقلای عرب بودند نزدیک است، پس معلوم می‌شود مراد از آیه صرف معجزه نیست، بلکه چیزی است که سلب اختیار از آنان کند، و این هم با دعوت الهی سازگار نیست،

دعوت به حق و قبول آن باید در مجرای اختیار جریان یابد گو اینکه خداوند بر هدایت اجباری و اضطراری مردم قادر است. پس حاصل معنای آیه این است که: جا ندارد تو اینقدر در مقابل اعراض آنان متاثر شوی، زیرا دنیا دار اختیار است و دعوت به حق و قبول آن باید در مجرای اختیار جریان یابد، و تو نمی‌توانی آیه ای تهیه کنی که آنان را بر ایمان آوردن مضطر و بی اختیار سازی، برای اینکه خداوند چنین ایمانی را از آنان نخواسته، بلکه از آنان ایمان به طوع و رغبت و اختیار خواسته است. از همین جهت آیه ای که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند نیافریده، و گرنه خودش می‌توانست چنین کار را بکند، و جمیع افراد بشر را به جبر، مجتمع بر ایمان سازد و در نتیجه این کفار هم، به مؤمنین به تو، ملحق شوند؛ پس، از اینکه اینان اعراض کرده اند اینقدر جزع و ناشکیبی مکن، تا در شمار کسانی که نسبت به معارف الهی جاهل هستند قرار نگیری.

و اینکه بعضی‌ها احتمال داده اند که مراد از جمله (( فتاتیم بآیه )) این باشد که معجزه ای بالاتر از معجزه قرآن برایشان بیاوری، با سیاق آیه مخصوصاً جمله و (( لو شاء الله لجمعهم علی الهدی )) سازگار نیست، زیرا ظاهر این جمله این است که مراد از این هدایت، هدایت اجباری و اضطراری است.

از اینجا ظاهر می‌شود که مراد از (( شاء الله )) هم، مشیت تکوینی پروردگار است، و معنایش این است که خدای تعالی به طوری هدایت را از آنان بخواهد که مجبور به قبول شده و اختیارشان باطل گردد.

از ظاهر سیاق آیه شریفه استفاده می‌شود که خدای تعالی چنین چیزی را نخواسته و لیکن خدای سبحان در آیات دیگری که مشابه با این آیه است مانند آیه (( و لو شئنا لاتینا کل نفس هدیها و لکن حق القول منی لاملان جهنم من الجنة و الناس اجمعین )) این را هم نفرموده که نخواستنش طوری است که کفر کفار و گمراهی گمراهان بطور اجبار و اضطرار باشد، زیرا به طوری که ملاحظه می‌کنید از آیه سابق الذکر و هم چنین از آیه (( قال فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین )) استفاده می‌شود که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۹۲

اگر مشیت خدای تعالی تعلق نگرفته باشد به اینکه جمیع افراد بشر هدایت بیابند، از جهت حکمی بوده که در برابر سوگند ابلیس مبنی بر اینکه جمیع بندگان خدا مگر مخلصین از آنان را گمراه خواهد نمود حتمی کرده، بلکه در مواضع دیگری از قرآن صریحاً گمراهی گمراهان را به خود آنان نسبت داده، و در داستان آدم و ابلیس فرموده: (( قال رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین، الا- عبادک منهم المخلصین قال هذا صراط علی مستقیم ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین، و ان جهنم لموعدهم اجمعین )) همچنانکه شیطان هم همین نسبت را به آنان داده، و خدای تعالی گفتاری را که در روز قیامت خطاب به گمراهان می‌کند، چنین حکایت فرموده: (( و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم تا آنجا که می‌فرماید انی کفرت بما اشرکتون من قبل )) از این آیات به طوری که می‌بینید استفاده می‌شود که گناهان، که از جمله آنها شرک به خدا است، همه منتهی به گمراهی خود انسان می‌شود و گمراهی انسان هم مستند به نفس اوست، منافاتی هم با سایر آیاتی که ظاهر است در اینکه آدمی نمی‌تواند چیزی را بخواهد مگر اینکه خدا بخواهد ندارد؛ مانند آیه (( ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سیلا، و ما تشاؤن الا ان یشاء الله ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۹۳

و آیه (( ان هو الا ذکر للعالمین، لمن شاء منکم یشاء الله رب العالمین )).

پس مشیت انسان گر چه در تحققش محتاج و متوقف بر مشیت خدای سبحان است، الا اینکه خدای سبحان هم وقتی مشیتش به

مشیت او تعلق گرفته و خواست او را می خواهد که او خود با داشتن حسن سریره، استعداد و قابلیت این معنا را کسب کرده و از این طریق متعرض رحمت او شده باشد، به شهادت اینکه می فرماید: (( و یهدی الیه من اناب )) .  
 و اما فاسق که دلش منحرف شده و به پستی و گمراهی متمایل گشته، البته خداوند هدایتش را نخواست و رحمتش او را فرا نمی گیرد، همچنانکه فرموده: (( یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین )) و نیز فرموده: (( فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم )) و نیز فرموده: (( و لو شئنا لرفعنا بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هویه )) و کوتاه سخن اینکه، دعوت دینی جز طریقۀ اختیار را سلوک نموده، و آیات الهی جز با مراعات آن نازل نشده، و خدای سبحان هم به سوی خود هدایت نمی کند مگر آن کسی را که به اختیار خود متعرض رحمت وی و مستعد هدایتش شده باشد.

چرا مشیت خدای تعالی بر هدایت همگانی انسانها با حفظ اختیار آنها، تعلق نگرفته است؟

به همین بیان شبهه دیگری هم که خالی از پیچیدگی نیست، حل می شود، و آن شبهه این است که به فرض هم که این معنا را قبول کنیم که نازل کردن آیه ای از طرف خدای تعالی که کفار را هم مجبور به ایمان و قبول دعوت دینی سازد منافات با اختیاری دارد که بنای آن دعوت، بر آن اساس است، لیکن چرا جایز نباشد که خداوند ایمان جمیع افراد مردم را بخواهد، همانطوری که ایمان مؤمنین را خواسته، و در نتیجه همه مردم ایمان آورند و چه عیبی داشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۹۴ که خدای تعالی بخواهد همه افراد بشر هدایت و ایمان را بخواهند، همانطوری که از مؤمنین خواست، آنگاه علاوه بر مشیت و خواستش آیه ای را هم نازل کند تا آن آیه آنانرا به اختیار خودشان به هدایت سوق داده و به لباس ایمان متلبسشان سازد؟ و در نتیجه هم حریت و اختیار آنان محفوظ بماند و هم جمیع افراد بشر هدایت یابند؟.

جواب این سؤال و حل این شبهه به طور اجمال از بیان قبلی ما استفاده می شود، و اینکه در توضیح آن می گوئیم: گر چه هدایت دسته جمعی بشر همانطوری که در شبهه گفته شد امر ممکن است، و لیکن با ناموس عمومی عالم اسباب و نظامی که در استعداد قابل و افاضه فاعل است منافات دارد، چون هدایت تنها و تنها به کسی افاضه می شود که تقوا پیشه خود ساخته و نفس را تزکیه کند، (( قد افلح من زکیها )) و در مقابل، ضلالت هم تنها نصیب کسی می شود که از ذکر پروردگارش اعراض نموده و نفس را آلوده سازد، (( و قد خاب من دسیها )) و این اصابت ضلالت عبارت است از اینکه آدمی زیر بار هدایت نرود.

خدای تعالی در این باره می فرماید: (( من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا، و من اراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کان سعیمهم مشکورا، کلا نمد هو لاء و هو لاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا )) (محظورا) به معنای ممنوع است.

پس خدای سبحان عطای هر نفسی را به آن مقداری که استحقاق دارد به او می رساند، اگر خیر بخواهد به او می دهد، و اگر شر بخواهد باز هم به او می دهد، به این معنا که چنین کسی را از خیر منع می کند، و با این حال اگر خدای تعالی بخواهد که جمیع مردم از صالح و طالح خیر را بخواهند و همه آنان به اختیار خود ملازم ایمان و تقوا شوند معلوم است که نظام عمومی عالم با اینکه عالم اسباب است تباه می شود.

آیه (( انما یتستجیب الذین یسمعون ... )) که بعد از آیه مورد بحث ما است، و به زودی معنایش خواهد آمد بیان ما را تایید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۹۵

توصیف مؤمنین به وصف حیات و شنوایی و توصیف مشرکین و معرضین به وصف مردگی، کری و کوری.

انما یتستجیب الذین یسمعون و الموتی یتبعهم الله ثم الیه یرجعون این آیه شریفه به منزله بیانی است برای جمله (( و ان کان کبر علیک اعراضهم ... )) زیرا حاصل جمله مزبور این بود که: تو نمی توانی کفار را از این اعراضشان منصرف کنی، و به معجزه ای که آنان را سوق به ایمان دهد دست بیابی.



در این آیه نیز همین معنا را توضیح داده می‌فرماید: به جهت اینکه اینان به منزله مرده‌اند، شعور ندارند و دارای گوش شنوا نیستند تا دعوت دعوت کننده‌ای را که پیغمبر خدا است شنیده معنای دعوت دینی را بفهمند، این هیكلها که از مردم به چشم تو می‌خورد، دو جور است: یکی زنده و شنوا که البته چنین کسانی دعوت تو را اجابت می‌کنند، و یکی مردگانی ناشنوا که به ظاهر در صورت زندگانند، و این طایفه شنوائیشان موقوف بر این است که خداوند پس از مرگ مبعوثشان کند، و به زودی خواهد کرد، آن وقت است که می‌شنوند آنچه را که در دنیا قدرت شنیدنش را نداشتند.

خدای تعالی همین معنا را از خود آنان حکایت نموده می‌فرماید: ((و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انما موقنون)).

در حقیقت سیاق آیه مورد بحث سیاق کنایه است، و مراد از کسانی که می‌شنوند، مؤمنین و مراد از مردگان، اعراض کنندگان از پذیرش دعوت الهی است، چه مشرکین و چه دیگران، و این کنایه تنها در این آیه به کار برده نشده، بلکه در کلام خدای تعالی مکرر مؤمنین به حیات و شنوائی و کفار به مردگی و کوری وصف شده‌اند، از آن جمله می‌فرماید: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)) و نیز می‌فرماید: ((انک لا تسمع الموتی و لا تسمع الصم الدعاء اذا ولو مدبرین، و ما انت بهادی العمی عن ضلالتهم ان تسمع الا من یؤمن بآیاتنا فهم مسلمون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۹۶

و همچنین آیات بسیاری دیگر.

بیشتر مفسرین هم اینگونه اوصاف را حمل بر تشبیه و کنایه کرده‌اند، و لیکن ما در بعضی از مباحث گذشته خود مکررا بیان کردیم که برای اینگونه اوصاف، معنایی از حقیقت نیز هست به آن مباحث رجوع شود.

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه به زودی در عالم آخرت خدای تعالی حقیقت را به کفار و مشرکین فهمانیده و دعوت خود را به گوششان فرو خواهد کرد، همانطوری که در دنیا به مؤمنین فهمانیده و شنواید. بنابراین، انسان چه مؤمن و چه کافر ناگزیر است از فهمیدن حق در دنیا یا در آخرت.

بحث روایتی.

قمی در تفسیر خود می‌گوید: و در روایت ابی الجارود است که امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اسلام آوردن حارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف بسیار علاقه داشت و او را به اسلام دعوت نموده خیلی سعی می‌کرد بلکه قبول کند، لیکن بدبختی بر او غلبه کرده از قبول اسلام سرباز زد، این معنا بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گران آمد، لذا این آیه نازل شد: ((و ان کان کبر علیک اعراضهم تا آنجا که می‌فرماید نفقا فی الارض)).

مؤلف: این روایت علاوه بر ضعف سند و ارسالش با ظاهر روایات بسیاری که دلالت دارد بر اینکه سوره انعام یکجا نازل شده سازگار نیست، گرچه ممکن است آنرا چنین توجیه نمود که این واقعه قبل از نزول اصل سوره رخ داده و این آیه به عنوان انطباق، اشاره به آن فرموده است. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۹۷

آیات ۵۵ - ۳۷، سوره انعام

وَقَالُوا لَوْ لَا نَزَّلَ عَلَيْهِ آيَاتُهُ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَاتَهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۳۷) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (۳۸) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صَمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۳۹) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعِيَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴۰) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (۴۱) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ

وَ الضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (۴۲) فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۴۳) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (۴۴) فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمِيدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۴۵) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَرَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ نَظْرٌ كَيْفَ نَصْرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (۴۶) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَاكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ (۴۷) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۴۸) وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِنَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (۴۹) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا بِمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ (۵۰) وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مَنَّ دُونَهُ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۵۱) وَ لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدُوَّةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (۵۲) وَ كَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَمْ هَؤُلَاءِ مِمَّنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَنْ بَيْنَنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّكِرِينَ (۵۳) وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِنَاتِنَا فَقُلْ سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵۴) وَ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَ لِنَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ (۵۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۹۸ :

#### ترجمه آیات

و گفتند: چرا علامتی از ناحیه پروردگارش بر او نازل نشد؟ بگو به درستی که خدا قادر بر فرستادن معجزه و علامت هست ، و لیکن بیشتر کافران نمی دانند (۳۷) و هیچ جنبه ای در زمین و پرنده ای که با دو بال خود می پرد نیست مگر اینکه آنها نیز مانند شما گروهائی هستند، و همه به سوی پروردگار خود محشور خواهند شد، ما در کتاب از بیان چیزی فروگذار نکردیم (۳۸) و کسانی که آیات ما را، تکذیب کردند کر و کورانی در ظلمتند، کسی را که خدا بخواهد گمراه می کند و کسی را که بخواهد در راه راست قرارش می دهد (۳۹) بگو: اگر راست می گوئید به من خبر دهید اگر بیاید شما را عذاب خدا و یا روز قیامت آیا غیر خدا کسی را به فریادرسی خود می خوانید (۴۰) (قطعا نه)، بلکه تنها همو را می خوانید، و او است که اگر بخواهد آن گرفتاری را از شما می برد و آنروز شرکای امروزتان را فراموش خواهید کرد (۴۱) و به تحقیق فرستادیم پیغمبرانی به سوی امتھائی که قبل از تو می زیستند پس به منظور اینکه شاید روی تضرع به درگاه ما آورند آنان را به سختیها و گرفتاریهای گوناگون گرفتیم (۴۲) پس چرا وقتی عذاب ما را دیدند تضرع نکردند، و لیکن دلھایشان سخت شد و شیطان عمل زشتشان را برایشان زینت داد (۴۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۹۹ :

پس وقتی عذاب ما را به کلی از یاد بردند درهای همه لذائذ مادی را به رویشان گشودیم و وقتی سرگرم و شادمان به آن شدند بناگاه گرفتیمشان ، پس آنگاه ایشان فرومانده و خاموشانند (۴۴) پس بریده شد دنباله گروهی که ظلم کردند، و ستایش سزاوار خدائی است که پروردگار عالمیان است (۴۵) بگو خبر دهید مرا که اگر روزی خداوند گوش و چشمھایتان را از شما گرفته و بر دلھایتان مهر نهد آیا کیست آن خدای دیگری که گوش و چشم و دل دیگری به شما بدهد، بین چگونه تکرار می کنیم آیات خود را برای ایشان و با این حال باز هم آنان اعراض می کنند (۴۶) بگو مرا خبر دهید اگر عذاب خداوند به طور ناگھانی و یا آشکارا شما را بگیرد آیا جز گروه ستمکاران کسی هلاک می شود؟ (۴۷) و ما نمی فرستیم پیغمبران را مگر برای بشارت و انداز، پس کسانی که ایمان آورده عمل صالح کنند نه بیمی برایشان است و نه اندوهناک می شوند (۴۸) و آنانکه تکذیب کردند آیات ما را به جرم همین فسقی که مرتکب شدند عذاب ما به آنان خواهد رسید (۴۹) بگو من نمی گویم خزینه های خداوند نزد من است ، و نیز نمی گویم علم غیب دارم ، و نمی گویم فرشته ای هستم ، من دنبال نمی کنم مگر همان چیزی را که به سویم وحی می شود، بگو آیا کور و بینا یکسان است ؟ (پس چرا تفکر نمی کنید) (۵۰) کسانی را که در دل از محشور شدن در روزی که جز خداوند

ولی و شفیع نیست ترس دارند با این قرآن بترسان ، باشد که پرهیزند (۵۱) و کسانی را که در هر صبح و شام پروردگار خود را می خوانند و جز رضای او منظوری ندارند از خود طرد مکن و بدان که از حساب ایشان چیزی بر تو و از حساب تو چیزی برایشان نیست که آنان را از خود برانی ، و در نتیجه از ستمکاران بشوی (۵۲) این چنین بعضی از آنان را به دست بعضی دیگر آزمودیم تا در قیامت (با یک دنیا تاسف) از خود پیرسند آیا اینان بودند آن گروهی که خداوند از میان همه ما بر آنان نعمت داد؟ آنگاه در جواب خود بگویند آری همین هایند، آیا خداوند به بندگان شکرگزار داناتر نیست؟ (۵۳) و وقتی که مؤمنین به آیات ما نزد تو می آیند بگو سلام بر شما، پروردگار شما رحمت را بر خود واجب کرده که هر کسی از شما از روی جهالت عمل زشتی مرتکب شود و سپس توبه کرده عمل صالح کند، خداوند هم آمرزنده و مهربان است (۵۴) اینطور آیات را تفصیل می دهیم تا شاید بندگان به آن عمل نموده و راه گنهکاران هم روشن گردد (۵۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۰۰

بیان آیات در این آیات در خصوص امر توحید و معجزه نبوت احتجاجات گوناگونی شده است .

وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَنْزِلَ بِهِ آيَاتٍ... این آیه شریفه گفتار مشرکین را حکایت می کند که به منظور عاجز ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته بودند: چرا معجزه ای از ناحیه پروردگارش بر وی نازل نشد؟. و چون وقتی این کلام از آنان صادر شده که بهترین آیات و معجزات یعنی قرآن کریم در دسترسشان بوده ، و سوره ها و آیاتش یکی پس از دیگری نازل و در هر لحظه بر آنان تلاوت می شده ، از این جهت به طور مسلم معلوم می شود که غرضشان از این معجزه ای که با جمله (( لولا نزل علیه آیه من ربه )) پیشنهاد آنرا نمودند، غیر قرآن است و معلوم می شود قرآن را آیه و معجزه قانع کننده ای نمی دانستند، چون قرآن مشتمل بر گزافه گوئی هائی که دل هوسباز آنان را راضی کند نبود.

و نیز از اینکه گفتند: از ناحیه پروردگارش ، و نگفتند: از ناحیه پروردگار ما، یا از ناحیه خدا و یا تعبیر دیگر، معلوم می شود تعصب نسبت به بتها و ادارشان ساخته که چنان از پروردگار متعال نام ببرند که تو گوئی خدای تعالی پروردگار آنان نیست ، و گویا می خواستند به منظور توهین به امر آن جناب و اینکه بیشتر به ستوهش آورند بگویند: اگر ادعایش حق است می بایستی پروردگارش یعنی همان کسی که او ما را به سویش دعوت می کند برای تشویق و یاریش معجزه ای نازل کند که دلالت بر صدق ادعایش داشته باشد.

سبب اینکه مشرکین به منظور عاجز ساختن پیامبر (ص) درخواست معجزه از او کردند جهل به دو امر بوده است .

و تنها چیزی که به چنین پیشنهادی و ادارشان نمود، جهل به دو امر بود:

اول اینکه اینان معتقد بودند که خدایانشان هر کدام در امری که از امور جهان به آنها محول شده ، مستقل در تاءثیرند، مثلا (( خدای جنگ )) و همچنین (( خدای صلح )) و (( خدای خشکی )) و (( خدای دریا )) و (( خدای محبت )) و (( خدای دشمنی )) و سایر خدایان هر کدام در کار خود مستقلند، و از ناحیه خدایان دیگر در کارشان کارشکنی نمی شود، روی این حساب کار دیگری برای خدای تعالی نمانده که در آن دخل و تصرف نماید، بلکه همه را میان کارکنان خود تقسیم نموده ، گر چه خدای تعالی را (( رب الارباب )) و این خدایان را شفیع در گاه او می دانستند، و لیکن در عین حال معتقد بودند (( رب الارباب )) هرگز نمی تواند معجزه ای را که دلالت بر نفی الوهیت خدایان می کند به کسی نازل نموده ، اختیارات خدایان را باطل سازد.

اینان چنین اعتقادی داشتند، چیزهائی هم که از یهود درباره خداوند می شنیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۰۱

آنان را در گمراهی و اشتباهشان تایید و تشویق می نمود، از آن جمله این بود که یهود می گفتند: (( یدالله مغلوله : خدا دست بسته است )) ، و بعد از ایجاد و به جریان انداختن نظام جاری در عالم اسباب ، دیگر نمی تواند چیزی از آن نظام را به طور خرق عادت تغییر دهد.

دوم این بود که اینان نمی فهمیدند که معجزه اگر از قبیل معجزاتی باشد که خود خدای تعالی هر کدام را به یکی از انبیای گرامی

خود اختصاص داده، و به تقاضای مردم نازل نشده باشد، البته اینگونه معجزات مفید به حال مردم است، چون شاهد صحت ادعای پیغمبر صاحب معجزه بوده و هیچ محذوری هم بر آن مترتب نمی شده، مانند عصا و ید بیضای موسی (علیه السلام) و مرده زنده کردن و به کور مادرزاد و جذامی شفا دادن و مرغ آفریدن حضرت مسیح (علیه السلام) و قرآن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

و اما اگر از قبیل معجزاتی باشد که خود مردم درخواست آن را کرده اند، سنت پروردگار در چنین معجزاتی این بوده که درخواست کنندگان را در صورت دیدن آن معجزه و ایمان نیاوردن، بدون مهلت عذاب می فرموده، مانند معجزات نوح، هود، صالح و امثال آنان.

در قرآن کریم آیات بسیاری بر این معنا دلالت می کند. مانند آیه (( و قالوا لو لا انزل علیه ملک و لو انزلنا ملکاً لقصی الا مرثم لا ينظرون )) و آیه (( و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون و آتینا تمود الناقه مبصره فظلموا بها و ما نرسل بالایات الا تخویفا و در آیه مورد بحث اشاره بهر دو قسم معجزه کرده و فرموده: و قالوا لو لا نزل علیه آیه من ربه قل ان الله قادر علی ان ينزل آیه و لکن اکثرهم لا يعلمون ))

چنانچه می بینید در این آیه می فرماید: خدا قادر است بر اینکه معجزه ای را که فرض شود نازل کند و چطور ممکن است کسی که مسمای به اسم (( الله )) است چنین قدرت مطلقه ای نداشته باشد، و اگر در جواب، لفظ (( رب )) را که در سؤال بود به اسم جلاله (( الله )) تبدیل نمود برای این بود که دلالت بر برهان و علت حکم نموده، بیان کند که چرا قدرت او مطلقه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۰۲

وجه این دلالت از این قرار است که الوهیت مطلقه هر کمالی را به طور مطلق داراست، کمالات او محدود به هیچ حدی و مقید به هیچ قیدی نیست، و بنابراین قدرت او هم که یکی از کمالات است مطلق است، و جهل به همین معنا مشرکین را وادار ساخت که به منظور به ستوه آوردن رسول خدا و عاجز کردن خدا، تقاضای معجزه کنند، و نفهمیدند که هیچ چیز خدا را عاجز نمی کند. علامه بر اینکه نفهمیدند نزول آیه مورد تقاضایشان موافق مصلحتشان نیست، همانطوری که گفته شد جرات بر چنین تقاضائی، خود باعث هلاکت تمامی آنها و قطع نسلشان می شود. و دلیل بر اینکه این معنا به وجهی و تا اندازه ای مورد نظر آیه است این است که در ذیل این احتجاجات می فرماید: (( قل لو ان عندی ما تستعجلون به لقصی الامر بینی و بینکم و الله اعلم بالظالمین )) .

و در دو کلمه (( نزل )) و (( ينزل )) به تشدید از باب تفعیل دلالت بر این هست که مشرکین معجزه ای را می خواسته اند که تدریجی باشد یا چند معجزه یکی پس از دیگری باشد، همچنانکه آیات دیگری هم که تقاضاهای دیگرشان را حکایت می کند نیز دلالت بر این معنا دارند، مانند آیه (( و قالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ينبوعا، او تکون لک جنه تا آنجا که می فرماید او ترقی فی السماء و لن نؤمن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه ... )) و مانند: (( و قال الذین لا یرجون لقائنا لو لا انزل علینا الملائکه او نری ربنا )) و نیز مانند آیه: (( و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده )) .

البته از این کثیر نقل شده که وی، دو کلمه مزبور را به تخفیف قرائت کرده است.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ... (( دابه )) هر حیوانی را گویند که بر روی زمین بجنبند، ولی بیشتر در اسب استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۰۳

(( دب )) به فتح دال و همچنین (( دیب )) به معنای آهسته راه رفتن است. (( طائر )) هر حیوانی را گویند که با دو بال خود، در فضا شناوری کند، و جمع آن (( طیر )) است. (( امت )) به معنای جماعتی است از مردم، که اشتراک در هدف واحد مانند: (( دین )) و یا (( سنت واحده )) و یا (( وحدت )) در زمان و مکان آنان را مجتمع ساخته باشد. این کلمه در اصل لغت به معنای قصد است، (( اءم )) یعنی قصد کرد و (( يؤم )) یعنی قصد می کند. و (( حشر )) به معنای کوچ دادن جمعی است از جائی به جائی و یا

بسیج دادن جمعی است به سوی جنگ و امثال آن .

چنین به نظر می رسد که توصیف طائر به (( یطیر بجناحیه )) صرفاً برای محاذات با جمله (( دابة فی الارض )) است و به منزله این است که بگوئیم: (( هیچ حیوان زمینی و هوایی نیست مگر اینکه ... )) و نیز از آنجائی که بیشتر اوقات (( طیران )) به طور مجاز در سرعت حرکت استعمال می شود، و چون (( دیب )) هم به معنای حرکت آهسته است، و با بودن چنین قرائنی ممکن بود کسی احتمال دهد که مراد از طائر به قرینه اینکه در مقابل (( دابة )) قرار گرفته، سرعت در حرکت باشد، توصیف مزبور تنها برای محاذات نیست بلکه برای فهماندن این جهت هم هست که مراد از طائر معنای مجازی آن (سرعت حرکت) نیست، بلکه معنای حقیقیش (پرنده) منظور است .

گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی .

این آیه خطابش به مردم است، و می فرماید حیوانات زمینی و هوایی همه امتهائی هستند مثل شما مردم، و معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آنها هم مانند مردم دارای کثرت و عددند، چون، جماعتی را به صرف کثرت و زیادی عدد، امت نمی گویند، بلکه وقتی به افراد کثیری امت اطلاق می شود که یک جهت جمعی این کثیر را متشکل و به صورت واحدی درآورده باشد، و همه یک هدف را در نظر داشته باشند حال چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری .

همچنانکه از این نظر هم نیست که این حیوانات انواعی و هر نوعی برای خود امتی است که افرادش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوه مخصوصی از تناسل و تولیدمثل و تهیه مسکن و سایر شئون حیات مشترکند، زیرا اگر چه این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است، لیکن از اینکه در ذیل آیه فرمود: (( ثم الی ربهم یحشرون )) استفاده می شود که مراد از این شباهت تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفتگیری و تهیه مسکن نیست؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۰۴ :

بلکه در این بین، جهت اشتراک دیگری هست که حیوانات را در مساله بازگشت به سوی خدا شبیه به انسان کرده است .

وجه اشتراکی که بین انسان و حیوانات دیگر وجود دارد و موجب تشابه انسان و حیوانات دیگر در مساله (( حشر )) و بازگشت به خدا می باشد، داشتن شعور است .

حال باید دید آن چیزی که در انسان ملاک حشر، و بازگشت به سوی خدا است چیست؟ هر چه باشد همان ملاک در حیوانات هم خواهد بود، و معلوم است که آن ملاک در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی، نشانش می دهد، چیز دیگری نیست، آری، یک فرد از انسان ممکن است در طول زندگی در دنیا به لذیذترین غذاها و موافقترین ازدواجها و زیباترین منزلها برسد و در عین حال به خاطر ظلم و جوری که کرده سعادت مند در زندگی هم نباشد، و بر عکس ممکن است جمیع انواع بلاها و شدائد به او روی آورده باشد و او در عین حال به خاطر داشتن کمالات انسانی و نور عبودیت، خوش و سعادت مند بوده باشد.

پس ملاک تنها همان داشتن شعور و یا به عبارت دیگر، فطرت انسانیت است که به کمک دعوت انبیا راه مشروعی از اعتقاد و عمل به رویش باز می کند که اگر آن راه را سلوک نماید و مجتمع هم با او و راه و روش او موافقت کند در دنیا و آخرت سعادت مند می شود، و اگر خودش به تنهایی و بدون همراهی و موافقت مجتمع آن راه را سلوک کند در آخرت سعادت مند می شود، یا در دنیا و آخرت هر دو، و اگر آن راه را سلوک نکند بلکه از مقداری از آن و یا از همه آن تخلف نماید، در دنیا و آخرت بدبخت می شود.

این آن سنتی است که فطرت هر انسانی آن را قبول داشته، و در دو کلمه خلاصه می شود، و آن دو کلمه عبارتند از: ۱ به کار خیر و اطاعت خدا و ادا کردن، ۲ از عمل بد و معصیت بازداشتن و یا بگو: ۱ به عدل و استقامت دعوت نمودن، ۲ از ظلم و انحراف از حق نهی کردن. آری هر انسانی به فطرت سلیم خود اموری را در باره خود و دیگران نیکو شمرده و آنرا عدالت می داند، و اموری دیگر را زشت دانسته آن را به خود و به دیگران ظلم می شمارد، دین الهی هم این فطرت را در همین تشخیص اجمالیست تا باید



نموده و تفصیل عدالت و ظلم را برایش شرح می دهد.

این خلاصه و چکیده مطالبی است که بحثهای گذشته، آنرا افاده نموده و بسیاری از آیات قرآنی تاییدش می نماید، مانند آیه (( و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۰۵ و آیه (( کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه من بعد ما جائتهم البینات بغیا بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیہ من الحق باذنه و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم )) .

تفکر عمیق در اطوار زندگی حیواناتی که ما در بسیاری از شوون حیاتی خود، با آنها سر و کار داریم، و در نظر گرفتن حالات مختلفی که هر نوع از انواع این حیوانات در مسیر زندگی به خود می گیرند، ما را به این نکته واقف می سازد که حیوانات هم مانند انسان دارای آراء و عقاید فردی و اجتماعی هستند، و حرکات و سکناتی که در راه بقاء و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می دهند، همه بر مبنای آن عقاید است، مانند انسان که در اطوار مختلف زندگی مادی، آنچه تلاش می کند، همه بر مبنای یک سلسله آراء و عقائد می باشد، و چنانکه یک انسان وقتی احساس میل به غذا و یا نکاح و داشتن فرزند و یا چیز دیگر می کند بیدرنگ حکم می کند به اینکه باید به طلب آن غذا برخاسته یا اگر حاضر است بخورد، و اگر زیاد است ذخیره نماید، و همچنین باید ازدواج و تولید نسل کند. و نیز وقتی از ظلم و فقر و امثال آن احساس کراهت می نماید حکم می کند به اینکه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است، آنگاه پس از صدور چنین احکامی، تمامی حرکت و سکون خود را بر طبق این احکام انجام داده، و از راهی که احکام و آرای مزبور برایش تعیین نموده، تخطی نمی کند.

همین طور یک فرد حیوان هم به طوری که می بینیم در راه رسیدن به هدفهای زندگی و به منظور تامین حوائج خود از سیر کردن شکم و قانع ساختن شهوت و تحصیل مسکن، حرکات و سکناتی از خود نشان می دهد، که برای انسان، شکی باقی نمی ماند در اینکه این حیوان نسبت به حوائجش و اینکه چگونه می تواند آنرا برآورده سازد، دارای شعور و آراء و عقایدی است که همان آراء و عقاید او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وامی دارد. بلکه بسیار شده است که در یک نوع و یا در یک فرد از یک نوع، در مواقع به چنگ آوردن شکار و یا فرار از دشمن به مکر و حيله هائی برخورده ایم که هرگز عقل بشر آنرا درک نمی کرده و با اینکه قرن ها از عمر این نژاد گذشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۰۶ هنوز به آنچه که آن حیوان درک کرده، منتقل نشده است.

آری، زیستشناسان در بسیاری از انواع حیوانات، مانند: مورچه، زنبور عسل و موریانه به آثار عجیبی از تمدن و ظرافتکاریهائی در صنعت، و لطائفی در طرز اداره مملکت، بر خورده اند که هرگز نظیر آن جز در بعضی از ملل متمدن دیده نشده است. قرآن کریم هم در امثال آیه (( و فی خلقکم و ما یبث من دابة آیات لقوم یوقنون )) مردم را به شناختن عموم حیوانات و تفکر در کیفیت خلقت آنها و کارهائی که می کنند، ترغیب نموده، و در آیات دیگری به عبرت گرفتن از خصوص بعضی از آنها، مانند: چهارپایان، پرندگان، مورچگان و زنبور عسل دعوت کرده است.

انسان وقتی این آراء و عقاید را در حیوانات مشاهده کرده و می بیند که حیوانات نیز با همه اختلافی که انواع آن در شوون و هدفهای زندگی دارند، با اینهمه، همه آنها اعمال خود را بر اساس عقاید و آرائی انجام می دهند، به خود می گوید: لابد حیوانات هم احکام باعثة (اوامر) و زاجره (نواهی) دارند، و اگر چنین احکامی داشته باشند، لابد مثل ما آدمیان خوب و بد را هم تشخیص می دهند، و اگر تشخیص می دهند ناچار، مانند ما عدالت و ظلم هم سرشان می شود، و گرنه اگر دارای آن احکام نبودند، و خوب و بد و عدالت و ظلم سرشان نمی شد، چرا بایستی انواع مختلفشان در آراء و عقاید مختلف باشند؟ از این هم که بگذریم، چرا افراد یک نوع با هم فرق داشته باشند؟ می بایستی همه، مثل هم باشند، و حال آنکه می بینیم این اسب با آن اسب و این قوچ با آن قوچ



و این خروس با آن خروس در تند خلقی و نرمی، تفاوت فاحش و روشنی دارند، و همچنین در جزئیات دیگری از قبیل حب و بغض و مهربانی و قساوت و رامی و سرکشی و امثال آن، همین اختلافات را مشاهده می‌کنیم.

و این اختلافات خود مؤید این معنا است که حیوانات هم مثل انسان احکامی دارد، خیر و شر و عدالت و ظلم را تشخیص می‌دهد، چطور شد که ما اختلاف افراد انسان را در اینگونه اخلاقیات دلیل بر اختلاف عقاید و آراء وی و تشخیص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالش می‌دانیم، و می‌گوییم که نه تنها این اختلاف در زندگی دنیایی وی تاثیر دارد، بلکه در سعادت و بدبختی اخرویش نیز مؤثر است، چون ملاک خوبی و بدی در قیامت و حساب اعمال و استحقاق کیفر و پاداش همین ((عدالت)) و ((ظلم)) است، آنوقت، همین سخن را درباره حیوانات نگوییم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۰۷

و نگوییم که حیوانات هم مانند انسان حشری دارند؟ مگر جز این است که خدای سبحان، ملاک خوبی حشر و سعادت اخروی انسان را، این دانسته که اعمالش با عدالت و تقوا منطبق باشد، و ملاک بدی آنرا این دانسته، که اعمالش با ظلم و فجور تطبیق کند؟ و مگر نفرموده: ((ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار)) از این بالاتر مگر نبودن حشر را مستلزم این ندانسته است که تمامی آسمانها و زمین و آنچه که در آن دو است بازیچه و گزاف شود و مگر در آیه پیش از آن نفرموده: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار)) پس چرا حیوانات مانند انسان حشری نداشته باشند؟ آیا به راستی حیوانات هم قیامتی دارند؟ و آیا در پیشگاه خدای سبحان، محشور می‌شوند به همان نحوی که انسان محشور می‌شود؟ و آیا اگر محشور می‌شوند، حشر آنها هم مانند حشر انسان است؟ اعمال آنها هم به حساب درآمده و در میزانی سنجیده شده آنگاه بر حسب تکالیفی که در دنیا داشتند با دخول در بهشت پاداش یا با ورود در آتش کیفر می‌بینند؟ و آیا آنها نیز برای خود انبیائی دارند، و در دنیا تکالیفشان به وسیله بعثت انبیائی به گوششان می‌رسد؟ و اگر چنین است آیا انبیای آنها از جنس خود آنها است، و یا از جنس بشر است؟

اینها همه سؤالاتی است که در این بحث به ذهن خواننده می‌رسد، و جواب یک یک آنها از آیات قرآنی استفاده می‌شود:

پاسخ به چند سؤال در مورد حشر حیوانات غیر انسانی و حشر امثال آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و...

۱ آیا حیوانات غیر انسانی هم نظیر انسان حشر دارند یا نه؟

آیه ((ثم الی ربهم یحشرون)) متکفل جواب از این سؤال است، همچنانکه آیه ((و اذا الوحوش حشرت)) قریب به آن مضمون را افاده می‌کند، بلکه از آیات بسیار دیگری استفاده می‌شود که نه تنها انسان و حیوانات محشور می‌شوند، بلکه آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگها و بتها و سایر شرکائی که مردم آنها را پرستش می‌کنند و حتی طلا و نقرهای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده همه محشور خواهند شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۰۸

و با آن طلا و نقره پیشانی و پهلوی صاحبانشان داغ می‌شود.

خلاصه اینکه آیات در این باره بسیار و روایات از حد شمار بیرون است.

۲ آیا حشر حیوانات شبیه حشر انسان است، و آنها هم مبعوث شده، و اعمالشان حاضر گشته و بر طبق آن پاداش و یا کیفر می‌بینند؟

جواب: آری معنای حشر همین است، زیرا حشر به معنای جمع کردن افراد و آنها را از جای کنندن و به سوی کاری بسیج دادن است.

۳ آیا امثال آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و سنگها و غیر آن نیز حشر دارند؟

جواب: قرآن کریم در خصوص اینگونه موجودات تعبیر به حشر نفرموده، و لیکن چنین فرموده است: ((یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار)) و نیز فرموده: ((و الارض جمیعا قبضته یوم القیمه و السموات مطویات بیمینه)) و نیز

فرموده: (( و جمع الشمس و القمر )) و نیز فرموده: (( انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون ، لو کان هؤلاء آلهة ما وردوها )) علاوه بر اینکه از آیه شریفه (( ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیمة فیما کانوا فیہ یختلفون )) و آیه (( ثم الی مرجعکم فاحکم بینکم فیما کنتم فیہ تختلفون )) و همچنین از آیات دیگری استفاده می شود که: تنها ملائک حشر مساله فصل خصومت در بین آنان و احقاق حق است که در آن اختلاف دارند. و مرجع همه این آیات به دو کلمه است، و آن انعام نیکوکار و انتقام از ظالم است، همچنانکه در آیه (( انا من المجرمین منتقمون )) و آیه (( فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزیز ذو انتقام )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۰۹

یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار )) همین دو چیز را ذکر فرموده، یعنی (( انعام )) و (( انتقام )) را جزای دو وصف احسان و ظلم دانسته، و چون این دو وصف در بین حیوانات وجود دارد، و اجمالا افرادی از حیوانات را می بینیم که در عمل خود ظلم می کنند و افراد دیگری را مشاهده می کنیم که رعایت احسان را می نمایند از این رو به دلیل این آیات باید بگوییم که حیوانات نیز حشر دارند.

مؤید این معنا ظاهر آیه (( و لو یؤخذ الله الناس بظلمهم ما ترک علیها من دابة و لکن یؤخرهم الی اجل مسمی )) است، زیرا که این آیه ظهور در این دارد که اگر ظلم مردم مستوجب مؤاخذة الهی است تنها به خاطر این است که ظلم است، و صدورش از مردم دخالتی در مؤاخذة ندارد، بنابراین هر جنبه ظالمی، چه انسان و چه حیوان، باید انتقام دیده و هلاک شود دقت بفرمائید. گو اینکه بعضی ها گفته اند که مراد از دابة در این آیه خصوص انسان است.

این را هم باید خاطر نشان ساخت که لازمه انتقام از حیوانات، در روز قیامت، این نیست که حیوانات در شعور و اراده با انسان مساوی بوده و در عین بی زبانی همه آن مدارج کمال را که انسان در نفسانیات و روحيات سیر می کند، آنها نیز سیر کنند، تا کسی اشکال کند و بگوید: این سخن مخالف با ضرورت است، و شاهد بطلان آن آثاری است که از انسان و حیوانات بروز می کند، برای اینکه: صرف شریک بودن حیوانات با انسان در مساله (( مؤاخذة )) و (( حساب )) و (( اجر )) مستلزم شرکت و تساویشان در جمیع جهات نیست، به شهادت اینکه افراد همین انسان، در جمیع جهات با هم برابر نیستند و جمیع افراد انسان در روز قیامت از جهت دقت و سختگیری در حساب، یک جور نبوده، عاقل و سفیه، رشید و مستضعف به یک جور حساب پس نمی دهند.

علاوه بر اینکه خدای تعالی از پاره ای از حیوانات لطائفی از فهم و دقائقی از هوشیاری حکایت کرده که هیچ دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانی که از مورچه و سلیمان حکایت کرده و فرموده است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۰

(( حتی اذا اتوا علی واد النمل قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لا یشعرون )) و نیز مانند مطلبی که از قول هدهد در داستان غایب شدنش حکایت کرده و فرموده است: (( فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا بنبا یقین، انی وجدت امرأة تملکهم و اوتیت من کل شیء و لها عرش عظیم، و جدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل فهم لا یهدون .... )) .

خواننده هوشیار اگر در این آیات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شعوری را که از این حیوانات استفاده می کند وزن کرده و بسنجد، تردید برایش باقی نمی ماند که تحقق این مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن معارف بسیاری دیگر و ادراکات گوناگونی است از معانی بسیطه و مرکبه.

و چه بسا عجائب و غرائبی که دانشمندان حیوانشناسی پس از مطالعات عمیقی در انواع مختلفی از حیوانات و تحت نظر گرفتن تربیت آنها به دست آورده اند، گفتار ما را تایید نماید، برای اینکه چنین عجائب و غرائبی، جز از موجودی صاحب اراده و دارای فکر لطیف و شعور تیز و عمیق، سر نمی زند.

و اما سؤال چهارم و پنجم اینکه: آیا حیوانات تکالیف خود را در دنیا از پیغمبری که وحی بر او نازل می شود می گیرند یا نه؟ و آیا پیغمبرانی که فرضاً هر کدام به یک نوع از انواع حیوانات مبعوث می شوند، از افراد همان نوعند یا نه؟ جوابش این است که: تاکنون بشر نتوانسته از عالم حیوانات سر در آورده و حجابهایی که بین او و بین حیوانات وجود دارد، پس بزند، لذا بحث کردن ما پیرامون این سؤال، فائده‌ای نداشته و جز سنگ به تاریکی انداختن چیز دیگری نیست، کلام الهی نیز، تا آنجا که ما از ظواهر آن می فهمیم، کوچکترین اشاره‌ای به این مطلب نداشته و در روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم چیزی که بتوان اعتماد بر آن نمود دیده نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۱

از آنچه که گفتیم به خوبی معلوم شد که اجتماعات حیوانی هم مانند اجتماعات بشری، ماده و استعداد پذیرفتن دین الهی در فطرتشان وجود دارد، همان فطریاتی که در بشر سر چشمه دین الهی است و وی را برای حشر و بازگشت به سوی خدا، قابل و مستعد می سازد، در حیوانات نیز هست.

گو اینکه حیوانات بطوری که مشاهده می کنیم، جزئیات و تفصیل معارف انسانی را نداشته و مکلف به دقائق تکالیفی که انسان از ناحیه خداوند مکلف به آن است، نیستند، چنانکه آیات قرآنی نیز این مشاهده را تایید می نماید، زیرا جمیع اشیاء عالم را مسخر انسان می داند و او را از سایر حیوانات افضل می شمارد. این منتهای چیزیست که در باره حیوانات می توان اظهار داشت.

اکنون به متن آیه مورد بحث برگشته و می گوئیم: اینکه خدای تعالی فرمود: ((و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحه الا امم امثالکم)) دلالت بر این دارد که تاسیس اجتماعاتی که در بین تمامی انواع حیوانات دیده می شود، تنها به منظور رسیدن به نتایج طبیعی و غیر اختیاری، مانند تغذیه و نمو و تولید مثل که تنها محدود به چهار دیواری زندگی دنیا است، نبوده، بلکه برای این تاسیس شده که هر نوعی از آن، مانند آدمیان به قدر شعور و اراده‌ای که دارند به سوی هدفهای نوعیهای که دامنه اش تا بیرون این چهار دیوار، یعنی عوالم بعد از مرگ هم کشیده است، رهسپار شده و در نتیجه، آماده زندگی دیگری شود، که در آن زندگی سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است. تاءمل و دقت در ((مختار)) بودن بود و حالات نفسانیه‌ای که به وسیله آن افعال اختیاری خود را انجام می دهد.

در اینجا ممکن است کسانی اعتراض کرده، بگویند: گویا دانشمندان حیوانشناس هم همه متفق باشند بر اینکه غیر انسان، از انواع حیوانات، هیچ نوعی نیست که از موهبت اختیار برخوردار باشد، به شهادت اینکه می بینیم کارهای حیوانات را مانند کارهای نباتات طبیعی و غیر اختیاری می دانند، و شاید حق هم با ایشان باشد، برای اینکه می بینند وقتی حیوان به چیزی که نفعش در آن است برخورد نماید، مثلاً وقتی گربه به موش و شیر به شکار دست بیابد از اقدام به عمل نمی تواند خودداری نماید، و همچنین موش و شکار وقتی به دشمن خونخوار خود برمی خورند، نمی توانند از فرار خودداری کنند، با این حال چگونه می توان گفت حیوانات دیگر هم مانند انسان دارای سعادت و شقاوت اختیاری هستند؟

جواب این اعتراض از تامل در معنای اختیار و دقت در حالات نفسانیهای که انسان بوسیله آن افعال اختیاریه خود را انجام می دهد به دست می آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۲

زیرا اگر عنایت الهی، شعور و اراده‌ای را که در حقیقت ملاک اختیار انسان در افعالش می باشد در آدمی به ودیعه سپرده، برای این است که وی حیوانیست که به وسیله شعور می تواند در مواد خارجی عالم دخل و تصرف نموده و از آن مواد برای بقای خود استفاده نماید، مفید آنرا از مضرش تشخیص دهد. وقتی در ماده‌ای از مواد سودی سراغ کرد، اراده خود را به کار زده، از آن بهره برداری کند، بنابراین، اگر انسان به شعور و اراده بیشتری احتیاج دارد این دلیل نیست بر اینکه حیوان در آن مقدار شعوری که دارد، در بکار زدنش اختیاری ندارد، بلکه خیلی از کارهای انسان هست که عیناً مانند موش گرفتن گربه، به تفکر احتیاج ندارد، او نیز مانند گربه و شیر بیدرنگ اقدام می کند.

آری، انسان هم چیزهائی را که نفعش روشن است و حکم به نافع بودنش مقدمه ای جز سراغ داشتن نمی خواهد، همین که آنرا در جائی سراغ کرد اراده اقدام به عمل می کند، مانند تنفس و غالب عملیات دیگری که از روی ملکه انجام می دهد.

البته چیزهائی که یا از نظر نقص وسائل، و یا وجود موانع خارجی، و یا اعتقادی، نفعشان برای انسان روشن نیست و صرف علم به وجود آن در برانگیختن اراده کافی نیست، چون جزم به نافع بودن آن را ندارد و انگیزش اراده به سوی آن، محتاج به تفکر است، ناگزیر است که فکر و شعور خود را به کار زده ببینند که آیا نواقص و موانعی همراه آن هست یا نه؟ و خلاصه نافع است یا مضر؟ اگر دید که نافع است البته اراده اش به آن تعلق گرفته، آن کار را می کند، عینا مثل اینکه از اول، علم به نافع بودنش داشت.

مثلاً- انسان گرسنه ای که به غذائی قابل، برای سد جوع دست یافته، اگر در امر آن شک کند و نفهمد که آیا غذای پاکیزه و صالحی است یا پلید و مسموم و مشتمل بر مواد مضره؟ و همچنین نفهمد که آیا این غذا، ملک خود او است و یا ملک غیر است و تصرف در آن جایز نیست؟ و اگر هم ملک او است آیا مانعی از تصرف در آن، از قبیل: روزه بودن و یا احتیاج مبرم بعدی هست یا نه؟ و ناگزیر شود که در چنین مواردی آنقدر فکر خود را به کار برند تا به یک طرف این احتمالات یقین پیدا کند این چطور دلیل بر آن است که حیواناتی که طهارت و نجاست و ملک غیر و ملک خود، سرشان نمی شود، کارهایشان اختیاری نباشد؟ خلاصه اینکه همه تلاش و اعمال فکری، که بشر در اینگونه موارد دارد، برای این است که مورد را، یا مانند موش برای گربه نافع بداند و یا مانند گربه برای موش مضر بودنش را مسلم سازد، وقتی نافع و ضرر مورد را به این روشنی تشخیص داد، هر وقت به آن دست یافت، بیدرنگ تحویلش نموده و هر وقت دچار این شد، بدون تامل از آن می گریزد، عینا مثل اینکه از اول نفع و ضررش روشن بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۳

پس خلاصه معنای اختیار این شد که: انسان وقتی بعضی از امور را تشخیص نمی دهد و نمی تواند بفهمد که آیا تصرف در آن نافع است یا مضر؟ فکر را به کار می اندازد تا نفع و ضرر آن را در بین سایر احتمالات، معلوم نماید، و اما اگر مانند موش در نظر گربه و گربه در نظر موش نفع و ضررش روشن باشد از همان اول بدون درنگ و بدون هیچ احتیاجی به تفکر، اراده خود را در تصرف آن به کار می زند.

پس انسان اختیار می کند چیزی را که نفعش را، یا همان حال و یا بعد از تفکر ببیند، و در حقیقت اندیشیدن و تفکر جز برای رفع موانع حکم نیست.

اختلاف فاحشی که در مبادی (( اختیار )) و اسباب آن در انسان وجود دارد.

حال که این نکته روشن شد می گوئیم: اگر شما حالات افراد انسان را، که مختار بودنش، مورد اتفاق ما و شما است، در نظر بگیرید، خواهید دید که افراد آن در مبادی اختیار، یعنی صفات روحی و احوال باطنی از قبیل شجاعت و ترس، عفت و بیندوباری، نشاط و کسالت، وقار و سبکی، و همچنین قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فکر و خطای آن با هم اختلاف زیادی دارند، و بسیار می شود که آدم شهوتران، خود را در مقابل شهوتی که اشتهاهای آنرا دارد، ناچار و مضطر و مسلوب الاختیار می بیند، در حالی که آدم عقیف و پاکدامن، هیچ اعتنائی به امر آن شهوت ندارد، و همچنین آدم ترسو، چه بسا ممکن است از ترس جاننش کوچکترین آزاری که احتمال می دهد در این جنگ و یا در این امر مهم به وی برسد از او آرام و قرار را سلب نماید، در حالی که مرد شجاع و دلیر و زورشنو، مرگ خونین، و هر صدمه بدنی دیگر را، امر آسانی شمرده و در راه رسیدن به مقاصدش حتی برای بزرگترین مصائب، اهمیتی قائل نمی شود، و چه بسا اشخاص سفیه و سبک مغز، با تصور واهی مختصری، چیزی را ترجیح داده و اختیار نمایند و حال آنکه عاقل وزین، ترجیحی در آن فعل ندیده و چیزهائی که در نظر آن بی مغز، مرجح بوده در نظر این جز مشتی لهو و لعب نباشد، و نیز کارهائی که بچه های غیر ممیزی می کنند با اینکه به اعتراف خصم، اختیاری است، و با مقداری تامل و اعمال رویه انجام می شود با اینهمه در نظر اشخاص بالغ و رشید قابل اعتنا نیست.

حتی خود اشخاص بالغ هم در بسیاری از کارهایی که انجام می دهند وقتی صحبت از آن کارها به میان می آید خود را در ارتکاب آن مضطر و مجبور می دانند، و به صرف اینکه به خاطر بعضی از ملاحظات اجتماعی، ارتکاب کرده اند و با اینکه عذرشان موجه نیست، می گویند: مجبور به ارتکاب بودیم. شخص سیگاری می گوید: چه کنم؟ معتادم. پرخواب می گوید: چاره چیست؟ کسلم. دزد و خائن می گوید: بی پولی و فرط احتیاج مجبورم کرد و...

همین اختلاف فاحشی که در مبادی اختیار و اسباب آن هست و همین عرض عریضی که افعال اختیاری دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۴

باعث شده که دین و سایر سنن اجتماعی، آن فعلی را اختیاری بدانند که افراد متوسط اجتماع آنرا اختیاری تشخیص دهند، و مساله صحت امر و نهی و ثواب و عقاب و نفوذ تصرف و امثال آن را هم منوط به این جور تشخیص بدانند، و کسی را که عملش از روی مبادی و اسباب اختیار، یعنی استطاعت و فهم اشخاص متوسط نبوده، معذور بدانند.

البته این که گفتیم حد متوسط از افعال آدمی اختیاری است، مقصود این نبود که کمتر از آن به حسب واقع اختیاری نیست، زیرا به حسب واقع و نفس الامر و بر حسب نظر تکوینی، کمتر از آنهم اختیاری است. لیکن بر حسب نظریه دین و یا سنن اجتماعی و به ملاحظه مصلحت دین و اجتماع است که تنها حد متوسط، اختیاری شناخته شده است.

می توان گفت حیوانات هم تا اندازه ای مختار هستند و احتمالاً به تکالیفی مناسب با افق فهم و اختیارشان مکلف هستند.

دقت در آنچه گذشت آدمی را مطمئن و جازم می کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه ای از موهبت اختیار بهره دارند، البته نه به آن قوت و شدتی که در انسانهای متوسط هست. شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات و مخصوصاً حیوانات اهلی را می بینیم که در بعضی از موارد که عمل مقرون با موانع است. حیوان از خود حرکاتی نشان می دهد که آدمی می فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است، و در بعضی از موارد می بینیم که به ملاحظه نهی صاحبش و از ترس شکنجهاش یا به خاطر تربیتی که یافته از انجام عملی خودداری می کند.

اینها همه دلیل بر این است که در نفوس حیوانات هم حقیقتی به نام اختیار و استعداد حکم کردن به سزاوار و غیر سزاوار، هست. او نیز می تواند یکجا حکم کند به لزوم فعل و جائی دیگر حکم کند به وجوب ترک، ملاک اختیار هم همین است، و لو اینکه این صلاحیت بسیار ضعیفتر از آن مقداری باشد که ما آدمیان در خود سراغ داریم.

و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌های خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند، هر چه هم ضعیف باشد، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد، و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم؟ و یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند و ما به آن معرفت نداشته باشیم، و خلاصه راهی باشد که از آن راه پاداش دادن به حیوان مطیع و مؤاخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد. و جز خدای سبحان کسی را بر آن راه آگهی نباشد؟.

و جمله (( ما فرطنا فی الكتاب من شیء )) جمله ای است معترضه، و ظاهرش این است که: مراد از آن چیز، که در آن تفریط و

کوتاهی نشده، همان کتاب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۱۵

و مراد از (( شیء )) کوتاهیهای گوناگونی است که نفی شده، و خلاصه معنا اینکه: چیزی نیست که رعایت حال آن واجب و قیام به حق آن و بیان آن لازم باشد، مگر اینکه ما آن را در این کتاب رعایت نموده و در امر آن کوتاهی نکرده ایم، پس کتاب ما تام و کامل است.

چند احتمال در معنای (( کتاب )) در (( ما فرطنا فی الكتاب من شیء )).

و در معنای (( کتاب )) دو احتمال هست: یکی اینکه مراد از آن لوح محفوظی باشد که خدای سبحان در مواردی از کلام خود

آنرا کتابی نامیده که تمامی اشیائی که بوده و هست و خواهد بود، در آن نوشته شده است .

بنابراین احتمال ، معنای آیه چنین می شود: این نظامها که در حیوانات جاری است و نظیر نظام انسانی است ، نظامی است که عنایت خدای سبحان واجب دانسته که انواع حیوانات را بر طبق آن ایجاد نماید، تا برگشت خلقتش به عبث نبوده و وجود حیوانات عاطل و بی فایده نباشد، و تا آنجا که می توانند و لیاقت قبول کمال را دارند از موهبت کمال بی بهره نمانند.

و بنابراین احتمال ، آیه شریفه آن معنائی را به طور خصوص می رساند که آیه شریفه (( و ما کان عطاء ربک محظورا )) و آیه شریفه (( ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم )) آن را به طور عموم می رساند.

دوم اینکه مراد از آن ، همین قرآن باشد، به شهادت اینکه در چند جا از کلام مجیدش قرآن را کتاب نامیده است . و در این صورت معنای آیه چنین می شود: قرآن مجید از آنجائی که کتاب هدایت است و بنایش بر اساس بیان حقایق و معارفی نهاده شده که چاره ای در ارشاد به حق صریح جز بیان آن نیست ، از این جهت ، در این کتاب ، در بیان جمیع آنچه که در سعادت دنیا و آخرت آدمی دخیل است دریغ و کوتاهی نشده است . همچنان که آیه (( و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شیء )) هم همین مضمون را افاده می کند.

و از جمله مطالبی که آگهی بر آن برای مردمی که می خواهند از امر معاد مطلع شوند، لازم و ضروری است ، این است که چگونگی ارتباط حشر و بعث دسته جمعی را با تشکشان در صورت امت در دنیا بدانند، چنانکه این حال را در خودشان و در سایر حیوانات نیز می بینند، و دقت در این امر علاوه بر کمک در فهم معاد آدمی را در توحید خدای تعالی و قدرت و عنایت لطیف حضرتش نسبت به امر مخلوقات و نظام عامی که در عالم جاری است نیز بینا و هوشیار می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۱۶

مهمترین فایده اش این است که آدمی را به این جهت آشنا می کند که موجوداتی که در سلسله نظام عمومی قرار گرفته اند، به طور کلی از نقص رو به کمال میروند، بعضی از قسمتهای این سلسله و زنجیر را که خود مشتمل بر حلقههایی است ، انسان و حیوان تشکیل می دهد، البته پائینتر از انسان و حیوان مراتب مختلف دیگری است که هر کدام پس از دیگری قرار گرفته اند، و از پستترین مراتب نباتی شروع شده به آخرین مرحله حیوانیت که بعد از آن ، مرتبه انسانیت است و از آنجا به خود انسانیت ختم می شود. خدای تعالی هم در خصوص دقت و سیری که گفتیم سفارش کرده و مردم را با تاکید هر چه بیشتر به مطالعه و دقت در امر حیوانات و آیاتی که در آنها به ودیعه سپرده شده است ، دعوت فرموده ، و مطالعه در آنرا وسیله رسیدن بهترین نتایج علمی دانسته ، و آن ایمان و یقین به پروردگار است که خود مایه سعادت انسانی است . از آن جمله فرموده : (( و فی خلقکم و ما یث من دابة آیات لقوم یوقنون )) و آیات مشابه این آیه که مردم را به مطالعه و تفکر در امر حیوانات توصیه می کند، در قرآن کریم بسیار است . این بود آن دو معنائی که درباره معنای کتاب احتمال می دادیم .

و نیز ممکن است آیه را طوری معنا کنیم که هر دو قسم کتاب را شامل شود، چنانکه گفته شود: معنای آیه این است که خدای سبحان در آنچه که می نویسد (چه در کتاب تکوین و چه در قرآن که کلام او است ) تفریط و کوتاهی نمی کند.

اما اینکه نسبت به نوشته شده های در کتاب تکوین کوتاهی نمی کند؟ برای اینکه در این کتاب آن مقدار کمال را که هر نوعی از انواع موجودات استحقاق رسیدن به آن را دارند، برای آن نوع مقدر فرموده است ، از آن جمله برای حیوانات هم تا آنجا که ظرفیت و لیاقت دارند از نعمت سعادت در زندگی اجتماعی ، چیزی مقدر کرده است .

و اما اینکه در کتابی که کلام او است و بر بشر وحی شده ، تفریط نکرده ؟ برای اینکه در آن کتاب هر چیزی را که معرفتش برای بشر نافع و موجب سعادت دنیا و آخرت آنان است ، بدون هیچ مسامحه و کوتاهی بیان فرموده . و از جمله چیزهائی که دانستنش برای بشر مفید است این است که خدای تعالی در باره امتهای و انواع حیوانات هم کوتاهی نکرده است و در آیه مورد بحث هم همین



معنا را تذکر می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۱۷

و حقیقت آنچه را که خداوند از سعادت وجود به حیوانات بخشیده و آنها را امتهای زندهای قرار داده که با هستی خود به سوی خدا در حرکت و تکاملند، و سرانجام هم مانند انسان به سوی او محشور می شوند، بیان می کند.

و جمله (( ثم الی ربهم یحشرون )) عمومیت حشر را به حدی که شامل حیوانات هم می شود، بیان می کند، و از آن برمی آید که زندگی حیوانات، نوعی از زندگی است که مستلزم حشر به سوی خداوند است، همانطوری که زندگی انسانی مستلزم آن است، و لذا ضمیر (( هم )) را که مخصوص ذوی العقول و صاحبان شعور است در باره حیوانات به کار برده و فرموده: (( الی ربهم )) و فرموده: (( الی ربها )) . و این خود اشاره است به اینکه ملاک اصلی رضای خدا و سخطش و ثواب و عقابش در حیوانات نیز هست .

در این آیه شریفه التفات از غیبت به تکلم مع الغیر (ما) و از متکلم مع الغیر به غیبت به کار رفته، و دقت در آن این معنا را به خوبی می رساند که اصل در این سیاق همان سیاق غیبت بوده و اگر در جمله (( ما فرطنا فی الكتاب من شیء )) سیاق برگشته و متکلم مع الغیر شده برای این بوده است که این جمله، جمله معترضه‌های است و خطاب در آن، مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، پس وقتی که جمله معترضه تمام شد به سیاق اصلی که غیبت بود برگشته می فرماید: (( ثم الی ربهم یحشرون )) .

سخنان نادرستی که در معنای آیه مربوط به (( امت بودن )) و (( محشور شدن )) حیوانات غیر انسانی گفته شده است .  
درباره معنای این آیه، دیگران حرفهای عجیبی زده اند، از آن جمله، استدلالی است که بعضی از علما با این آیه برای مساله تناسخ کرده، و گفته اند که روح آدمی پس از مرگ و مفارقت از بدن، متعلق به بدن حیوانی می شود که طبع آن با فضائل و رذائل اخلاقی وی متناسب باشد، مثلا شخص مکار و حيله گر وقتی می میرد روحش به کالبد روباهی منتقل می شود و شخص فتنه انگیز و کینه توز جاننش در بدن گرگ حلول می کند، و آن دیگری که در زندگی کارش دنبال کردن لغزشها و معایب مردم بوده، پس از مرگ جاننش به بدن خوک، و آنکه شهوتپرست و پرخور بوده، جاننش به بدن گاو منتقل می شود، و همچنین از این بدن به آن بدن انتقال یافته و به همین وسیله عذاب می بیند. و اگر مرد با سعادت و دارای فضائل نفسانی باشد روحش به بدن نیکانی از افراد انسان که از سرمایه سعادت خویش متعینند، متعلق می شود و روی این حساب معنای این آیه چنین می شود: هیچ حیوانی از حیوانات نیست مگر اینکه امتهایی از انسان، مانند خود شما بوده اند، و بعد از مرگ هر کدام همینطوری که می بینید به صورت حیوانی درآمده اند. این است آن معنای عجیبی که برای آیه شریفه کرده اند، و لیکن از گفته های قبلی ما بطلان این حرف به خوبی روشن می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۱۸

و خواننده خود قضاوت می کند که معنای آیه، با این معنایی که کرده اند، فرسنگها فاصله دارد. علاوه بر آنچه گفته شد، ذیل آیه شریفه که می فرماید: (( ثم الی ربهم یحشرون )) با این معنا مخالفت دارد، زیرا انتقال به بدنهای دیگر، حشر به سوی خدا نیست، از این هم که بگذریم اصل این سخن بطلان و فسادش به حدی واضح است که هیچ حاجت به تعرض آن و بحث در صحت و فسادش نیست .

و از آن جمله این است که مراد از حشر حیوانات، مرگ آنها است، نه اینکه بعد از مرگ دوباره زنده می شوند، و یا مراد از آن مجموع مرگ و بعث است .

این دو معنا نیز باطل است، اما اولی به دلیل اینکه ظاهر (( الی ربهم )) آنرا نفی می کند، زیرا اگر این سخن صحیح باشد معنای (( الی ربهم یحشرون )) این خواهد بود که : به سوی پروردگار خود می میرند و این معنای غلطی است .  
و اما دومی برای اینکه هیچ دلیلی بر التزام به آن نیست، و هیچ عنایت و جهتی ایجاب نمی کند که مرگ را ضمیمه بعث بگیریم .

در آیه هم چیزی که مستوجب آن باشد نیست .

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكِّمُوا فِي الظُّلُمَاتِ... مقصود از این جمله ، بیان این جهت است که تکذیب کنندگان آیات خداوند، از نعمت شنوائی و گویائی و بینائی محرومند و محرومیتشان بدان علت است که در ظلماتی قرار دارند که در آن ظلمات ، چشم کار نمی کند. پس تکذیب کنندگان آیات خدا به خاطر کر بودنشان ، قادر به شنیدن کلام حق نیستند، تا چه رسد به اینکه آنها بپذیرند، و به خاطر لال بودنشان ، نمی توانند به گفتن حق ، لب گشوده به توحید و رسالت انبیا، شهادت دهند، و به خاطر ظلمتی که به آنان احاطه کرده نمی توانند طریق حق را از راه باطل تشخیص داده ، آنها اختیار نمایند.

(( من یشا الله یضلله ... )) این جمله دلالت بر این دارد که این کری و لالی و در ظلمت بودن ، عذابی است که به کیفر تکذیب آیات خدا دچار آن شده اند، و دلالتش از این راه است که خدای سبحان اضلال چنین کسی را که به خود نسبت داده ، کیفر عمل قرار داده ، نظیر آیه (( و ما یضل به الا الفاسقین )) پس تکذیب آیات خدا مسبب از کر و لال و تاریک بودنشان نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۱۹

بلکه بر عکس کر و لال بودن و در ظلمت قرار گرفتنشان مسبب از تکذیب است .

و بنابراین مراد از اضلال بر حسب انطباق بر مورد، کر و گنگ کردن و در ظلمت انداختن آنان است . و مراد از (( من یشا )) همان کسانی است که آیاتش را تکذیب نمودند.

از اینکه (( صراط مستقیم )) را مقابل کوری و کری و تاریکی قرار داد، استفاده می شود که مراد از آن ، داشتن گوشی است که دعوت خدای را بشنود و آنها بپذیرد، و داشتن چشمی است که حق را ببیند و درباره آن روشن باشد، این است پاداش آنکس که آیات خدای را تکذیب نکند، پس خداوند هر کس را که بخواهد گمراه می کند، و البته مشیتش جز به گمراه کردن کسانی که استحقاق آنها دارند تعلق نمی گیرد، و هر کس را بخواهد بر صراط مستقیم قرارش می دهد، و البته مشیتش به این تعلق نمی گیرد مگر درباره کسی که متعرض رحمتش شود.

نکته ای که در توصیف مشرکین به گنگی و کوری و کری ، گاه به وصل و گاه به فصل ، وجود دارد.

و اما اینکه چگونه خدای تعالی آنان را به کری و کوری و لالی توصیف فرموده ، و اینکه معنای حقیقی آن و توصیفهای نظیر آن چیست ، قبلا در آن بحث کرده ایم .

در این آیه نکته دیگری منظور است ، و آن نکته از فصل و وصل در جمله (( صم و بکم فی الظلمات )) استفاده می شود، چون اول یکی از صفات آنان را که همان کری است ذکر نموده آنگاه صفت دیگری از آنان را که همان گنگی است ذکر و به عنوان دومین صفت ، بر اولی عطف می کند، ولی وقتی در ظلمت بودنشان را که صفت سوم آنان است ذکر می کند، عطف به آن دو نموده و او عاطفه به کار نمی برد، و با بکار بردن (( واو )) این صفت را از آن دو جدا نمی سازد، و حال آنکه همین سه وصف در باره منافقین در آیه (( صم بکم عمی )) بدون ذکر (( واو )) ذکر شده ، و در آیه (( ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة )) به وصل آمده و شاید نکته اینکه یکجا همه به وصل آمده و جای دیگر به فصل ، و در آیه مورد بحث هم به وصل آمده و هم به فصل ، این باشد که خواسته است اشاره بفرماید به اینکه آنانکه کر بودند غیر از کسانی بودند که لال بودند، لیکن هر دو در کوری و تاریکی مشترکند، زیرا کرها عموماً کسانی بودند که از بزرگان خود کورکورانه تقلید می کردند، و این تقلید به حدی رسیده بود که دیگر گوش شنوائی برایشان نگذاشت تا دعوت حق را بشنوند، و گنگها همان بزرگانی بودند که مردم گوش به فرمان آنان بودند، به طوری که اگر مردم را به حق دعوت می کردند مردم می پذیرفتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۰

و لیکن در عین اینکه می دانستند دعوت به توحید صحیح و دعوت به شرک باطل است ، با اینحال به خاطر عناد و گردنکشی از گفتن حق و اعتراف به آن و همچنین از شهادت دادن بر آن لال شدند، و این دو طایفه چنانکه گفتیم هر دو مشترکند در اینکه در

ظلمتی قرار دارند که حق در آن دیده نمی شود، و اشخاص بینا و شنوای دیگر هم نمی توانند با اشارتهای خود آنان را هوشیار و بینا سازند.

این معنائی است که از فصل و وصل در آیه استفاده می شود، و مؤید آن این است که جملات مرتبی هم که در این آیات است از قبیل جمله (( و هم ینهون عنه و یناون عنه )) و همچنین جمله (( و لکن اکثرهم لا یعلمون )) همه شامل هر دو طایفه می شوند. و اما وجه فصل در آیه مربوط به منافقین: (( صم بکم عمی )) این است که آنان همه این صفات را یک جا و در زمان واحد داشتند، زیرا به کلی از رحمت خدا منقطع و بی بهره بودند، همچنانکه وجه وصل در آیه مربوط به کفار: (( ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة )) این است که بفهماند: مهر شدن گوش غیر از مهر شدن دلها است، چنانکه این تفاوت را در آیه (( و قالوا قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه و فی آذاننا وقر و من بیننا و بینک حجاب )) صریحا بیان فرموده است. البته آیه مورد بحث به وجوه دیگری هم توجیه شده است.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ... لفظ (( ارایتکم )) لفظی است مرکب از: ۱ همزه استفهام ۲ صیغه مفرد مذکر ماضی از ماده رؤیت ۳ ضمیر جمع مخاطب.

اهل ادب این کلمه را به معنای: (( خبرده مرا )) گرفته اند، راغب در مفردات می گوید: (( ارایت )) به منزله (( خبرده مرا )) است؛ و (( کاف )) هم بر آن داخل می شود تا در تشبیه و جمع تغییرات بر کاف واقع شده و صیغه بحال خود باقی بماند، خدای تعالی در کلام مجید خود این لفظ را استعمال کرده می فرماید: (( ارایتک هذا الذی و قل ارایتکم )).

در این آیه احتجاج علیه مشرکین تجدید شده، مجدداً به وجه دیگری بر بطلان شرکشان اقامه حجت شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۲۱

و آن وجه این است که آیه شریفه عذاب و یا قیامتی را فرض کرده که از جانب خدا خواهد آمد، آنگاه چنین فرض می کند که مشرکین در آن عذاب معذبند و بر طبق ارتکازی که دارند کسی را می خوانند که نجاتشان دهد، چون ارتکازی انسان این است که وقتی در شدائد کارش به استخوان رسید به کسی که قادر بر رفع پریشانی او است روی آورده تقاضا کند.

سپس در چنین فرضی از آنان می پرسد اگر راست می گوئید دست به دامان چه کسی خواهید شد؟ و درخواست خود را از چه کسی خواهید نمود؟ آیا جز خدا کسی از بتهای شما هست که به داد شما برسد؟ و شما آنها را به فریادرسی خود بخوانید؟ حاشا که غیر خدای را به فریادرسی خود بخوانید، چطور چنین چیزی ممکن است و حال آنکه بتهای را می بینید که مانند خود شما محکوم جریان جبری جهان هستند؟ بلکه از شدت گرفتاری، بتهای را که خدا و شرکای خدا نامیده بودید فراموش خواهید کرد.

در شدائد و سختی ها، روی آوردن به خدا از فطریات بشر است.

آری، انسان وقتی که از چهار طرف هدف تیر بلا و مصیبت واقع می شود و هجوم گرفتاری او را از جایش می کند غیر خود هر چیزی را فراموش می کند، الا اینکه در عین حال امیدی بر رفع پریشانش دارد، و معلوم است آنکسی که می تواند پریشانی او را بر طرف سازد همانا پروردگار او است، البته خدای تعالی هم اگر چنانچه مشیتش تعلق گرفت، آن پریشانی را بر طرف می سازد، و چنان هم نیست که محکوم به استجابت دعای او و مجبور به رفع پریشانش باشد، بلکه قدرت او در همه احوال محفوظ است.

وقتی خدای قادر سبحان پروردگاری باشد که انسان هر چیز را هم فراموش کند او را فراموش نخواهد کرد، و نفسش او را مجبور می سازد که در شدائد و گرفتاریهای خرد کننده به سوی او توجه کند نه به سوی شرکایی که مشرکین خدایشان نامیده اند، پس بنابراین، همان خدای سبحان معبود و پروردگار مردم است، نه آن شرکائی که اله نامیده شده اند.

روی این حساب معنای آیه چنین می شود: بگو ای محمد (( ارایتکم : خبر دهید مرا )) (( ان ایتکم عذاب الله او اتکم الساعة )) چنین فرض می کند که مساله معاد و عذاب قیامت را انکار ندارند، و فرا رسیدن قیامت را هم طوری قطعی و روشن فرض می کند

که اگر هم فرضاً آنان انکارش کنند، انکارشان قابل اعتناء نیست .

(( اغیر الله تدعون )) آیا برای رفع آن غیر خدای را می خوانید؟ خدای تعالی در کلام خود از همین مشرکین نقل کرده که هم در دنیا و هم در آخرت از پروردگار متعال درخواست رفع عذاب کرده اند، آری در مواقع گرفتاری روی آوردن به سوی خدا از فطریات بشر است .

(( ان کنتم صادقین )) اگر راستگو می بودید و رعایت انصاف می نمودید آیا یقیناً در چنین فرضی غیر او را می خواندید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۲

(( بل ایاه تدعون )) بلکه یقیناً تنها خدای سبحان را می خواندید، نه بتهایتان را. (( فیکشف ما تدعون الیه ان شاء )) خدا هم آن پریشانی را از شما بر طرف می سازد، همچنانکه از قوم یونس بر طرف کرد.

البته این وقتی است که مشیتش تعلق بگیرد، و گر نه می تواند بر طرف نسازد، زیرا که خداوند مجبور و ناچار در قبول دعای شما نمی شود، قدرت او مطلق و ذاتی است .

(( و تنسون ما تشرکون )) و بتهای تراشیده را فراموش می کنید، آری غریزی انسان است که در مواقع هجوم بلا، غیر از خود، هر چیز دیگری را فراموش کند، و جز به خود اهتمام نداشته باشد زیرا که می بیند مجال تنگ شده و دیگر وقت آن نیست که خود را گذاشته به چیزهایی پردازد که برایش فایده‌های ندارند.

و این برهان که عبارت بود از فراموش کردن بتها در شداید و مشغول خود شدن و خدای را برای رفع پریشانی خواندن، خود صریحترین برهان است بر توحید معبود، و اینکه جز خدای تعالی معبود دیگری نیست .

نکاتی چند که از توضیحات قبلی روشن گردید.

از توضیحاتی که در معنای آیه دادیم چند نکته روشن گردید:

اول اینکه : مساله آمدن عذاب و یا قیامت و همچنین دعا برای نجات از عذاب ، هر دو در برهان ، طوری فرض شده اند که خود مشرکین هم آنرا قبول دارند، و تنها مقصود از برهان این است که ثابت کند در چنین فرضی تنها کسی که به فریادرسی خوانده می شود، خدای (عز اسمه) است و بس ، نه بتها. و اما اصل دعا کردن در شداید و مصیبتها و جبلی بودن آن خود برهان دیگری است که اصل وجود صانع با آن اثبات می شود، به خلاف برهانی که در آیه است ، که غرض از آن اثبات توحید صانع است ، اگر چه این دو نتیجه ملازم همنند.

دوم اینکه : مقید کردن جمله (( فیکشف ما تدعون الیه )) به جمله (( ان شاء )) برای این بود که قدرت مطلقه خدای سبحان را برساند، و بفهماند که برای خدای متعال چنین قدرتی هست که حتی گرفتاریهای اخروی را هم که در آن تردیدی نیست رفع کند، زیرا درست است که قضای حتمی خدا، وقتی امری را واجب نمود حتمی می شود، و لیکن آنطور هم نیست که قدرت بر ترک را هم از خود سلب نماید، پس قدرت او در هر چیز، چه مورد قضایش باشد و چه نباشد مطلقه است و این نه تنها قیامت است که قدرت خداوند بر آوردن و نیابردنش مطلقه است ، بلکه هر عذاب حتمی و هر امر حتمی دیگری هم حالش همین است ، اگر خدا بخواهد آنرا ایجاد می کند و گر نه ، نه ، گر چه عملاً همیشه ایجاد و آوردن چیزهایی را می خواهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۳

که قضای حتمی بر آنها کرده و وعده جزمی به آوردن آنها داده و هرگز خلف وعده نمی کند، و لیکن در عین حال قدرت بر نخواستن هم دارد (دقت بفرمائید).

و همچنین در مساله استجاب دعا، زیرا خدای سبحان در عین اینکه در آیه (( و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان )) خود را جوابگوی دعا خوانده است ، می تواند دعای احدی را جواب نگوید، در عین اینکه در آیه (( ادعونی استجب

لکم)) وعده قطعی داده که دعای هر کسی که او را بخواند مستجاب می‌کند. و نیز می‌تواند دعای کسی را اجابت نکند، برای اینکه گر چه دائما استجاب می‌کند و لیکن چنان هم نیست که این وعده استجاب، قدرت بر ترک استجاب را از حضرتش سلب نموده و دستبندی به دست قدرتش زده باشد، نه، بلکه باز هم قدرت بر ترک دارد، و لیکن این قدرت را به کار نمی‌زند و روشش به طور یکنواخت بر این جاری است. بیان عدم منافات آیه مورد بحث با: ((و ما دعا الکافرین الا فیضلال)) .

از این بیان فساد اشکالی که بر آیه شده است روشن می‌گردد، و آن این است که: از آیه مورد بحث استفاده می‌شود که خدا اگر بخواهد دعای کفار را مستجاب نموده و عذاب را از آن برمی‌دارد، و حال آنکه این سخن مخالف است با مطلبی که نصوص کتاب و سنت بر آن دلالت دارد، و آن این است که تردیدی در قیامت نبوده و چاره‌ای جز وقوعش نیست، و همچنین چیزی از عذاب استیصال جلوگیری نمی‌کند، چنانکه آیه ((و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال)) بر آن دلالت دارد.

فساد این اشکال از این جهت است که آیه مذکور، بیش از این دلالت ندارد که خدای سبحان بر هر چه بخواهد قادر است، و اما اینکه هر کاری را هم می‌خواهد و می‌کند، در آیه دلالتی بر آن نیست، و شکی نیست در اینکه وقتی خدای تعالی به وقوع قیامت و عذاب استیصال، حکم حتمی کرد موجب نمی‌شود که قدرتش بر خلاف آنچه که حکم کرده، باطل شده و از او سلب شود، بلکه در عین اینکه خلف وعده و نقض اراده نمی‌کند، اگر بخواهد می‌تواند خلاف آنچه حکم کرده عمل نماید.

و اما آیه ((و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال))؟ مراد از آن دعائی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۲۴

که کفار در جهنم به منظور رفع عذاب و تخفیف آن می‌کنند، و معلوم است که با قطعی بودن حکم و حتمی بودن قضا دیگر دعای واقعی محقق نمی‌شود، زیرا از خدا خواهش کردن اینکه: خدایا مخلوقات را از قبرها مبعوث مکن و یا اهل جهنم را در جهنم عذاب مفرما به منزله این است که از خدا خواهش شود که: ((ای خدا تو خدا مباش)) برای اینکه معنای الوهیت خدا همین است که خلق بر طبق اعمالشان به سوی او بازگشت کنند.

بنابراین چنین دعاهائی فقط صورت دعا را داشته و از حقیقت معنای آن خالی است، و گر نه اگر حقیقت دعا محقق شود، و همانطوری که از آیه ((اجیب دعوة الداع اذا دعان...)) استفاده می‌شود، صاحب دعا راستی بخواهد و آنچه می‌خواهد راستی از خدا بخواهد، البته چنین دعائی رد نخواهد شد، و دعائی که دارای چنین اوصافی باشد یقیناً نمی‌گذارد که کافر به کفر خود باقی بماند، و لو برای همان لحظات دعا هم که شده او را از کفرش بر کنار نموده، مصداق این آیه اش می‌سازد که خدای تعالی می‌فرماید: ((فاذا ركبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم الی البر اذا هم یشرکون)).

از این روی دعائی که در جمله ((و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال)) است، دعائی است که کفار در عین کفر کرده اند. آری، گر چه ممکن است در دنیا با توبه و ایمان به خدا ملکه کفر را از دل پاک کنند، و لیکن روز قیامت ممکن نیست بتوانند آنرا از دلها زایل گردانند. پس اینکه در قیامت و یا در جهنم از خدا می‌خواهند که عذاب را از آنان بر طرف سازد این دعایشان نظیر همان دروغهائی است که در قیامت به خدای خود می‌گویند و خداوند از آنان چنین حکایت کرده: ((و الله ربنا ما كنا مشرکین)). همانطوری که چنین دروغهائی را در عین اینکه می‌دانند فایده ندارد، می‌گویند، و نمی‌توانند نگویند، زیرا رذیله دروغ در دنیا ملکه آنان شده، و در دلهاشان رسوخ کرده، و لذا در قیامت هم که روز افشاء و بیرون ریختن اسرار درونی است، از آن چشم نمی‌پوشند، همچنین است درخواست رفع عذابشان، و همچنین خوردن و آشامیدن و سر و صدائی که در جهنم با یکدیگر دارند و نمی‌توانند نداشته باشند.

چنانکه خدای تعالی هم می‌فرماید: ((تسقی من عین آئیه لیس لهم طعام الا من ضریح لا یسمن و لا یغنی من جوع)) و نیز می‌فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۲۵

((ثم انکم ایها الضالون المکذبون لا کلون من شجر من زقوم فمائلون منها البطون فشاربون علیه من الحمیم فشاربون شرب الهیم)) و

نیز می فرماید: (( ان ذلک لحق تخاصم اهل النار )) همه اینها از قبیل ظهور و بروز ملکات درونی است .

بنابراین روشن شد که این آیه هیچ منافاتی با آیه مورد بحث ندارد، بلکه جمله های ما قبل آن هم این معنا را که دعای کفار از روی حقیقت نیست ، تایید می کند. زیرا در آن جمله ها می گویند: (( و قال الذین فی النار لخرنۃ جهنم ادعوا ربکم یخفف عنا یوما من العذاب قالوا و لم تک تاتیکم رسلکم بالبینات قالوا بلی قالوا فادعوا و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال )) و این کلام ظهور در این دارد که کفار از استجاب دعای خودشان مایوسند، و لذا به خازنان دوزخ می گویند: شما دعا کنید. و معلوم است که دعای از روی نومیذی دعای حقیقی نیست ، زیرا دعا عبارت است از طلب کردن ، و چیزی که یقین داریم واقع نمی شود، طلبش معنا ندارد.

سوم اینکه : مقصود از نسیان در جمله (( و تنسون ما تشرکون )) هم ممکن است معنای حقیقی آن باشد و هم معنای مجازیش ، و چنان نیست که نشود معنای حقیقیش مراد باشد زیرا ما آدمیان خود، حال خود را خوب درک می کنیم ، و می دانیم که در مواقع غرق شدن در شائد و گرفتاریها چگونه متوجه خود و خدای خود شده و هر چیزی را از یاد می بریم . بنابراین هیچ حاجت به این نیست که مانند بعضی ها ملترم شویم به اینکه مراد از جمله مزبور معنای مجازی آن است و مقصود این است که (( از شرک خود اعراض خواهید کرد، مانند اعراض کسی که چیزی را فراموش کرده باشد. )) گنگ چه مانعی هم از التزام معنای مجازی آن نیست ، زیرا اینگونه مجازات برای کلمه (( نسیان )) زیاد است ، حتی در قرآن کریم هم نسیان در معنای اعراض و بی اعتنائی مجازا استعمال شده است ، از آن جمله آیه : (( و قیل الیوم ننسیکم کما نسیتم لقاء یومکم هذا )) است و همچنین آیاتی دیگر. لیکن خواستیم بگوئیم مجبور به چنین التزامی نیستیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۶

بلکه اگر نسیان را به همان معنای حقیقیش هم بگیریم صحیح است .

و لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (( باءساء )) و (( بؤس )) و (( باءس )) هر سه به معنای شدت گرفتاری است ، الا اینکه (( بؤس )) بیشتر در جنگ و امثال آن استعمال می شود، و (( باءس )) و (( باءساء )) بیشتر در غیر جنگ ، از قبیل فقر و قحطی و امثال آن به کار می رود. و ضر و ضراء به معنای بد حالی است ، چه بد حالی روحی ، مانند اندوه و نادانی ، یا بد حالی جسمی ، مانند مرض و نقصهای بدنی ، و یا بد حالیهای خارجی ، مانند سقوط از ریاست و جاه و از بین رفتن مال و امثال آن .

شاید مقصود از اینکه هم باءساء را ذکر کرد و هم ضراء را این بوده که دلالت کند بر شدایدی که در خارج واقع شده ، نظیر قحطی و سیل و زلزله ، و همچنین خوف و فقر و بد حالی مردم .

ابتلاء امم قبل از امت اسلام به (( باءساء )) و (( ضراء )) ، تا شاید در برابر خدا سرفروند آورند.

و (( ضراء )) به معنای ذلت و خواری و (( تضرع )) به معنای تذلل است و مراد از آن در اینجا دلیل شدن در برابر خدای سبحان است به این منظور که شاید گرفتاریها را رفع نماید.

در این آیه و چهار آیه بعدیش خدای سبحان برای پیغمبر گرامیش رفتار خود را با اممی که قبل از وی می زیسته اند، ذکر می کند و بیان می فرماید که آن امم ، بعد از دیدن معجزات ، چه عکس العملی از خود نشان می دادند، و حاصل مضمون آن این است که : خدای تعالی انبیائی در آن امم مبعوث نمود، و هر کدام از آنان ، امت خود را به توحید خدای سبحان و تضرع در درگاه او و به توبه خالص متذکر می ساختند، و خدا امتهای نامبرده را تا آنجا که پای جبر در کار نیاید و مجبور به تضرع و التماس و اظهار مسکنت نشوند به انواع شدتها و محنتها امتحان می نمود، و به اقسام باءساء و ضراء مبتلا می کرد، تا شاید که با حسن اختیار به درگاه خدا سر فرود آورده و دلهایشان نرم شده ، از خوردن فریب جلوه های شیطانی و از اتکای به اسباب ظاهری اعراض نمایند. ولی زحمات انبیاء به جائی نرسید و امتها در برابر پروردگار سر فرود نیاوردند، بلکه اشتغال به مال دنیا، دلهایشان را سنگین نمود، و



شیطان هم عمل زشتشان را در نظرشان جلوه داده و یاد خدای را از دل‌هایشان برد.

وقتی کارشان به اینجا رسید خدای تعالی هم درهای همه نعمتها را به رویشان گشود و چنان به انواع نعمتها متعمشان کرد که از شدت خوشحالی به آنچه که از نعمتها در اختیار داشتند مغرور شده و خود را از احتیاج به پروردگار متعال بی نیاز و مستقل دانستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۷

آنوقت بود که به طور ناگهانی و از جایی که احتمالش را نمی دادند، عذاب را بر آنان نازل کرد، یک وقت به خود آمدند که دیگر کار از کار گذشته و امیدی به نجات برایشان نمانده بود و به چشم خود دیدند که چگونه از جمیع وسائل زندگی ساقط می شوند (( ففقط دابر القوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین )) .

این همان سنت استدراج و مکرری است که خدای تعالی آن را در آیه (( و الذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهن من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین )) خلاصه کرده است .

تا زمانی که شدت باء سا و ضراء باعث انقطاع از اسباب ظاهری نشود فطرت توحیدی انسان مشرک بروز نمی کند.

در آنچه که ما در باره معانی آیه بیان نمودیم و همچنین در سیاق خود آیه ، اگر دقت شود، معلوم خواهد شد که آیه مورد بحث منافاتی با سایر آیاتی که می گویند: فطرت آدمی بر توحید است و به مقتضای فطرتش مجبور به اقرار به توحید است و روزی که امیدش از همه سببهای ظاهری قطع گردید، خواه ناخواه متوجه خدا می شود ندارد. مانند آیه (( و اذا غشیهم موج کالظلل دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم الی البر فمَنهم مقتصد و ما یجحد بآیاتنا الا کل ختار کفور )) .

وجه منافات نداشتن ، این است که باء سا و ضراء در آیه مورد بحث غیر از باء سا در این قبیل آیات است باء سا در این آیات به قدری ناگوار و غیر قابل تحمل است که توسل به اسباب ظاهری را به کلی از یاد آدمی می برد و اما باء سا در آیه مورد بحث به این حد از شدت نیست ، به شهادت جمله (( لعلهم یتضرعون )) زیرا (( لعل )) برای امیدواری است ، و امیدوار تضرع بودن غیر اجبار و اضطرار به تضرع است ، و نیز به شهادت جمله (( و زین لهم الشیطان ما کانوا یعملون )) برای اینکه ظاهر این جمله این است که مشرکین از اسباب ظاهری غافل نشدند و گرفتاریشان به حدی نبوده که به کلی اسباب ظاهری را فراموش کنند، بلکه از غروری که در مغزشان پیدا شده بود می خواستند با نیرو و تدابیری که برای رفع موانع و منافیات زندگی اندیشیده بودند، پریشانی خود را بر طرف سازند، و همین سرگرمی به اسباب طبیعی آنان را از تضرع در درگاه خدای سبحان و خود را به او سپردن بازداشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۲۸

خلاصه اینکه ، آیه مورد بحث همان مطلبی را افاده می کند که آیه اولی از دو آیه زیر در مقام افاده آنست : (( فلما جاء تهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤن فلما راوا باسنا قالوا آمنا بالله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین )) و آیه دومی آن در مقام بیان و حکایت توحید اضطراری است که سایر آیات آنرا حکایت می نمود.

فساد این گفتار که امم سابق حتی در شدائد اضطرار آور زیر بار توحید نرفته اند!

از اینجا معلوم می شود که تا چه اندازه این سخن فاسد است که کسی بگوید: ظاهر آیه این است که امم سابق حتی در شداید اضطرار آور، و بی اختیار کننده هم ، زیر بار توحید نرفته و از تضرع در درگاه خدا، سر باز می زدند. گوینده این حرف در تفسیر این آیه چنین می گوید: خدای تعالی برای پیغمبر قسم می خورد که قبل از وی پیغمبرانی برای امم سابق و برای مردمی فرستاده که به مراتب در شرک راسختر و بر ظلم مصرتر از امت وی بوده اند، زیرا اگر امت وی مشرکند اقلاً در شداید شرکاء و بت‌هایشان را فراموش می کنند، و به درگاه خدا روی آورده و او را به یگانگی می خوانند ولی امم سابق حتی شداید هم دل‌هایشان را نرم نکرد، و نتوانست فطرت آنانرا که به دست شیطان فاسد شده بود اصلاح سازد.

و بطلان آن از این جهت است که لازمه آن ، یا این است که توحید پروردگار جزو فطریاتی نباشد که با بر طرف شدن اوهام و قطع

امید از اسباب ظاهری ظهور می نماید، یا این است که ممکن باشد روزی حکم فطرت، از اصل باطل شود. و حال آنکه چنین لوازمی را نمی توان ملتزم شد. برای اینکه آیه شریفه فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله صریحا دین توحید را فطری بشر دانسته، و فطرت بشر را چیزی معرفی کرده که به هیچ وجه قابل تغییر نیست. آیات دیگری هم هست که این معنا را تأیید نموده و با صراحت می گوید: انسان در مواقع نومیادی از اسباب متوجه پروردگار خود شده، ناچار او را از روی اخلاص به فریادرسی خود می خواند.

علاوه بر اینکه اقرار به معبود یگانه و در مواقع شدت به وی توسل جستن امری است که ما بالوجدان در خود می بینیم؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۲۹:

و آنقدر هم ضروری و روشن می بینیم که حتی هیچ انسان وحشی را هم سراغ نداریم که در آن تردید داشته باشد، بلکه انسانهای غارنشین دیروز و متمدنین امروز را می بینیم که در این وجدان متحدند.

فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسَانَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ (( لولا )) در اینجا چه برای وادار کردن باشد و چه برای نفی، به هر حال در این مقام افاده نفی می کند، به شهادت جمله (( و لکن قست قلوبهم )) قساوت قلب به معنای سنگدلی و مقابل نرم دلی است و آن اینست که آدمی چنان سخت دل شود که از مشاهده مناظر رقت آور و از شنیدن سخنانی که معمولا شنونده را متاثر می کند، متاثر نشود.

بنابراین معنای آیه این است که: اینان در مواقع برخورد با ناملایمات و بلیات هم به سوی پروردگار خود رجوع نکرده، در برابرش تذلل نمودند، و دلهایشان تحت تاثیر قرار نگرفته، همچنان سرگرم اعمال شیطانی خود شدند، اعمالی که آنان را از یاد خدای سبحان باز می داشت و به اسباب ظاهری اعتماد نموده خیال کردند که اصلاح امورشان همه بستگی به آن اسباب دارد، و آن اسباب مستقل در تاثیرند.

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ... مراد از اینکه می فرماید: گشودیم بر آنان درهای هر چیزی را این است که از هر نعمت از نعمتهای دنیوی که مردم با داشتن آن از مزایای حیات بهره مند شده، به یکدیگر فخر می فروشند، فراوان و بی حساب در اختیارشان گذاشتیم، مال، فرزند، سلامتی بدن، آسایش خاطر، ارزانی، امنیت، طول عمر و نیرومندی در جسم ارزانیشان داشتیم، چنانکه رسم هم چنین است که وقتی بخواهند از خزینه اموال مقدار معینی به کسی بدهند، در خزینه را باز کرده و آنمقدار را در اختیار وی گذاشته، دوباره در را می بندند، و اما اگر بخواهند به کسی بدون حساب بدهند در را باز کرده و دیگر به رویش نمی بندند.

پس کلمه (( کل شیء هر چیز )) می خواهد این بی حسابی را برساند. نه اینکه از هر چیز حتی از نکبت و بدبختی هم دری به رویشان گشودیم، برای اینکه گر چه کلمه، (( کل شیء )) عام است، لیکن قرینه مقام دلالت بر این دارد که مراد از آن، خصوص نعمتهاست، و شامل درد و بلا و بدبختیها نمی شود، علاوه بر اینکه خود کلمه فتح باب اشاره بر این معنا دارد، زیرا (( فتح باب )) تعبیری است که در مورد حسنات و نعمتها به کار می رود همچنانکه در مورد بلیات سد باب استعمال می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۳۰:

آیه (( ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده )) هم اشاره به این معنا دارد. (( حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون )) . کلمه (( مبلسون )) اسم فاعل از (( ابلس ابلاسا )) است. راغب می گوید: (( ابلاس )) به معنای اندوهی است که از شدت گرفتاری به دل روی می آورد تا آنجا که می گوید و چون مبلس و اندوهگین بیشتر اوقات خاموش و از فرط اندوه هر کار مهمی را هم فراموش می کند، از این جهت به کسی هم که در مباحثه و محاکمه، دلیلش کند و سست شود، می گویند (( ابلس فلان فلانی واماند و خاموش شد )) .

بنابراین ، معنائی که مناسب با جمله (( فاذا هم مبلسون )) باشد، این است که بگوییم : ناگاه خاموش شدند و حجتی در دست نداشتند. و معنای همه آیه این است که وقتی کفار فراموش کردند تذکراتی را که به آنها داده شد، و یا اگر هم یادشان بود از آن اعراض نمودند، ما آنان را استدرج کردیم یعنی از هر نعمتی به آنان دادیم و تمتع از لذائذ مادی را برایشان تکمیل نمودیم ، و در نتیجه فرح و سرور که از آثار تکمیل نعمت است ، در دلشان پدید آمد که ناگاه در حالی که دیگر عذری نداشتند به عذاب خود دچارشان نموده ، هلاکشان کردیم .

فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (( دبر )) مقابل (( قبل )) است . دبر به معنای عقب و قبل به معنای جلوی هر چیز است ، دو عضو جلو و عقب را هم به همین جهت و به طور کنایه ، قبل و دبر می نامند، و چه بسا بر هر چیزی هم که در دنبال و یا جلو چیز دیگری قرار گرفته باشد مجازا اطلاق بشود.

از این دو لفظ افعال زیادی بر حسب انحنائی که در جلو و عقب هست مشتق می گردد، از آن جمله است : (( اقبل روی آورد )) ، (( ادبر پشت کرد )) ، (( قبل بوسید )) ، (( دبر الامر در عاقبت کار اندیشید )) ، (( تقبل پذیرفت و زیر بار رفت )) ، (( تدبر در اطراف و عواقب کار اندیشید )) ، (( استقبل به استقبال و پیشواز رفت )) و (( استدبر چیزهایی در عاقبت کار دید که در اولش نمی دید و آن را پیش بینی نمی کرد )) .

و نیز از آن جمله است لفظ: (( دابر )) که در هر چیز به معنای دنباله ایست که از پی می رسد، مثلاً گفته می شود: (( امس الدابر دیروز گذشته )) یعنی روزی که در پی امروز بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۳۱

همچنانکه گفته می شود: (( عام قابل سال آینده )) . و (( دابر )) به اثر هر چیزی هم اطلاق می شود، مثلاً به نسل آدمی و هر اثر دیگری که از وی به جا می ماند (( دابر )) گفته می شود، پس اینکه خدای تعالی فرمود: (( فقطع دابر القوم الذين ظلموا )) معنایش این است که هلاکت و نابودی همه ایل و تبارشان را فرا گرفت ، و از آنان عین و اثری را باقی نگذاشت یا از آنان احدی نجات نیافت ، البته اگر به این معنای دومی باشد، در حقیقت معنای آیه (( فهل تری لهم من باقیه )) را خواهد داشت .

و اینکه به جای ضمیر (( هم )) اسم ظاهر (( القوم الذين ظلموا )) را به کار برد و نفرمود (( دابرهم )) برای این بود که دلالت کند بر اینکه ظلمشان سبب شد که خدای تعالی محکوم به هلاک شان کند، و نسلشان را براندازد، علاوه بر این ، راه را هم برای جمله (( و الحمد لله رب العالمین )) هموار می سازد، زیرا با در نظر گرفتن این معنا که آیه مشتمل است بر توصیف کفار به ظلم و بر ستایش خدا به ربوبیت به خوبی فهمیده می شود که در جمیع بلاهائی که بر سر کفار آمده ، تا جائی که مستاصل و منقرضشان ساخته تقصیر با خودشان بوده ، چون مردمی ستمگر بوده اند، و هیچ ملامتی بر خدای تعالی نیست ، بلکه او سزاوار مدح و ثنا است ، زیرا در باره آنان جز به مقتضای حکمت بالغه اش رفتار نکرده و در راهی که منتهی به هلاکتشان شد جز به سوی چیزی که خودشان اختیار کردند سوقشان نداده .

با این بیان روشن شد که هر خواری و زشتی بر کافرین و هر حمد و ثنا از آن خدای رب العالمین است .

احتیاج علیه مشرکین به عجز شرکای ادعائی و بت هایشان از هردخل و تصرفی در عالم .

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ... گرفتن گوش و چشم به معنای کر و کور کردن آن است ، و مهر بر دلها نهادن ، به معنای بستن دریچه دل است ، به طوری که دیگر چیزی از خارج در آن داخل نشود، تا قلب در باره آن فکر کند و به کار افتد و خیر و شر و واجب و غیر واجب آنرا تشخیص دهد، آری ، مهر بر دلها نهادن به این معنا است ، نه اینکه به کلی قلب را از خاصیتی که دارد که همان صلاحیت برای تفکر است ، بیاندازد، زیرا اگر به این معنا باشد، آن وقت چنین کسی باید دیوانه شود، و حال آنکه کفار دیوانه نبودند، بلکه تنها فرقی که دلهای آنان با دلهای سایرین داشت این بود که کفار کلام حق را در باره خدای سبحان گوش نمی دادند و آیاتی را که دلالت می کند بر اینکه او یگانه است و شریک ندارد، نمی دیدند، پس می توان گفت که

دل‌پایشان ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۳۲

دلی است که چیزی از واردات چشم و گوش در آن وارد نمی شود، تا آنکه حق و باطل را تشخیص دهند، این طرز بیان خود حجتی است بر ابطال مذهب مشرکین .

و ملخص آن این است که : گفتن اینکه خدای را شرکایی است ، گفتاری است که خودش مستلزم بطلان خویش است ، زیرا معتقد به این سخن ، شرکا را از این نظر میپرستد که در جلب منافع و دفع مضار شفیع در درگاه خدایند، بنابراین خود این شخص معتقد است که خدای سبحان می تواند بدون برخورد به هیچ مزاحم و مانعی در ملک خود و به دلخواه خود تصرف کند و از آن جمله چشم و گوش او را گرفته بر دلش مهر بزند، و اگر چنین کند کدامیک از آن شرکا می تواند از خزینه خود، چشم و گوش و دل دیگری به او بدهد؟ با اینکه او خود معترف بود که شرکا، واسطه و شفیعیش نیستند، و در امر خلقت و ایجاد، دخالتی ندارند؟ و با این حال الوهیت و خدائی شرکا، چه معنا دارد. اله و خدا کسی را گویند که بتواند در عالم چیزی را ایجاد نموده و چیزی را اعدام و نابود نماید و به هر طوری که بخواهد تصرف کند.

فطرت انسان هم اگر مجبور شده که اقرار کند بر اینکه برای عالم معبودی است ، از این جهت بوده که میدیده حادثی از خیر و شر در عالم هستی به وقوع می پیوندد که جز با بودن مبدأ و سلسله جنبانی تصور ندارد، و اما نسبت به سنگ و چوب و هر چیز دیگری که کوچکترین اثری در نفع و ضرر ندارد، چه اجباری دارد که آنرا خدای خود بخواند، و آیا بر چنین چیزهایی نام خدا گذاشتن ، جز لغو معنای دیگری دارد؟ و آیا هیچ انسان عاقلی تجویز می کند که یک مجسمهای که خود انسان آنرا از سنگ و یا چوب و یا فلز تراشیده یا ریخته و فکر خود او ابتکارش کرده ، آفریدگاری باشد که در عالم چیزی ایجاد و یا اعدام کند؟ و همچنین آیا معقول است که رب النوع این مجسمه ، آفریدگار عالم باشد؟ و عالمی را بدون اینکه الگوش را از عالم جلوتری برداشته باشد ایجاد نماید؟ حاشا، حتی خود بت پرست هم معترف است که رب النوع هم بنده ایست مربوط برای رب العالمین .

این بود خلاصه آن حجتی که آیه مورد بحث آنرا افاده می کرد، و برگشت آن به عبارت دیگری به این می شود که : معنای الوهیت معنایی است که بر شریک به معنای شفیع و واسطه ، صدق نمی کند، برای اینکه الوهیت لازمه معنایش مبدأ بودن برای صنع و ایجاد است ، و مبدأ صنع و ایجاد بودن ، لازمه معنایش اینست که این مبدأ در تصرفات خود مستقل بوده ، در استحقاق اینکه همه مربوطین برای او خضوع کنند، متعین باشد و واسطه‌های که مشرکین آنرا اله می دانند، اگر در تصرفات خود مستقل و بی نیاز از خالق و صانع است ، چرا پس اسمش را واسطه و شفیع می گذارند؟ باید بگویند همین مجسمه اصل و مبدأ آفرینش است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۳۳

و اگر از استقلال بهره‌های نداشته و در حقیقت آلت و اسبابی است ، چرا اسمش را اله و معبود می گذارند؟ اگر صحیح باشد که هر سبب و آلتی را معبود و اله بخوانند، چرا صحیح نباشد که اسباب مادی عالم را که برآستی دارای سببیت و دارای اثرند اله و معبود نامید؟ مثلا خوردن ، سبب سیر شدن ، و آشامیدن باعث سیراب گشتن ، و پدر و مادر سبب پیدایش فرزند، و قلم سبب و آلت نوشتن ، و قدم برداشتن وسیله طی مسافت و راستی هم تاثیر دارد، این مجسمهها و بتها چه اثر و خاصیتی دارند؟

(( انظر كيف نصراف الايات ثم هم يصدفون )) تصريف آيات به معنای گرداندن و آنرا تا افق افکار مردم نازل کردن است . و (( صدف يصدف ، صدوفا )) به معنی اعراض کردن است .

مشرکین ، همان ستمکارانند و جز به خاطر ظلمشان عذاب نمی شوند.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً... (( جهر )) به معنای ظهور و روشنی تامی است که جای تردید باقی نگذارد و لذا در مقابل (( بغتة )) که به معنای آمدن ناگهانی است ، قرار گرفته . چون این قسم آمدن برای انسان تا حدی مخفی است ، زیرا از آن خبردار نیست و یک زمانی از آن خبردار می شود که در بحبوحه عذاب قرار گرفته و دیگر راه گریز ندارد، این آیه شریفه

متضمن حجتی است که علیه عموم ستمکاران اعلام خطر نموده، بیان می‌کند که عذاب خداوند آنان را از قلم نخواهد انداخت، چون عذاب خدا هرگز هدف را اشتباه نمی‌کند، و نیز بیان می‌کند که همین مشرکین ستمکارانند، برای اینکه ایشانند که از دعوت الهی سرباز زده و آیات خدائی را تکذیب کرده‌اند.

وجه دلالت آیه بر این معنا این است که عذاب عبارتست از: رسانیدن مجرم به کیفر خود، البته کیفری که او را به قدر جرمش پریشان حال کند. و معلوم است که هیچ جرمی بدون ظلم نمی‌شود، پس اگر از ناحیه خدای سبحان عذابی نازل شود جز ستمکاران را هلاک نمی‌کند، این آن مقداری است که آیه مورد بحث، دلالت بر آن دارد. در دو آیه بعد هم، همین معنا را بیان می‌کند که: ظالمین، خود مشرکین هستند.

وَمَا نُزِيلُ الْمُؤْسِلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ... این دو آیه این جهت را بیان می‌کند که مشرکین همان ستمکارانند و به عذاب خدا هلاک نمی‌شوند مگر به خاطر ظلمشان، و لذا سیاق قبل را تغییر داده، خطاب را متوجه رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) نمود، تا خبر عذابش را رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) داده باشد، و در نتیجه عذرشان بهتر باطل گردد، و به لفظ متکلم مع الغیر (نرسل) تعبیر فرمود تا دلالت کند که این پیام از ساحت عظمت و کبریائی پروردگار آورده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۳۴

بنابراین، ملخص معنای آیه این می‌شود که: خدای تعالی پیغمبر خود را دستور می‌دهد که علیه مشرکین اتمام حجت نماید، و اعلام کند که اگر عذاب خدا بر آنان نازل گردد، جز ستمکاران آنان، هلاک نمی‌شوند، آنگاه به رسول گرامیش می‌فرماید: ماییم که این حجت را به تو القاء کرده ایم، و ماییم که عذاب را نازل می‌نماییم، و به تو گوشزد می‌کنیم که فرستادن پیغمبران تنها به منظور بشارت و انذار است، پس هر کس ایمان آورد و عمل صالح کند، حرجی بر او نیست، و کسی که تکذیب کند، باید بداند که به جرم فسق، و خروجش از رسم عبودیت، عذاب گریانش را می‌گیرد، اینک باید فکر خود را بکنند و ببینند که از کدام طایفه‌اند.

در مباحث قبلی هم، بحث از معنای ((ایمان))، ((صلاح)) و ((فسق)) گذشت و در آن مباحث معنای اینکه ((خوف و اندوهی بر مؤمنین نیست)) نیز گذشت. مراد از: ((خزائن الله)).

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ شَيْءٌ الْمَرْغُوبِ لَكُمْ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ خَزَائِنُ اللَّهِ عِنْدِي فَذُرِّيَّتًا لَكُمْ فَكَيْفَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ إِنِّي جَارٍ لَكُمْ مِنَ الْمُنْكَرِ الْكَافِرِ ((قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربی اذا لامسکتم خشية الانفاق)) در مقام بیان آن است. و مراد از خزینه‌های رحمتی هم که در این آیه است، همان حقیقتی است که در آیه ((ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها)) از آثار آن خبر می‌دهد. و خلاصه مراد از خزینه و یا خزائن رحمت، همانا منبع فیض الهی است که هستی و آثار آنرا به هر چیزی افاضه می‌کند، و اما اینکه نحوه افاضه چگونه است، از آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) استفاده می‌شود که مصدر این اثر، همانا کلمه ((کن)) است که از مقام عظمت و کبریائی خدا صادر می‌گردد، و در آیه ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) هم از همان کلمه به عبارت دیگری تعبیر فرموده است.

پس منظور از خزینه‌های خدا، آن مقام از مقامات پروردگار است که هر عطائی که می‌کند صدورش از آن مقام است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۳۵

و هیچ بذل و بخششی از آن مقام نگاهیده و آن را به ستوه در نمی‌آورد، و این مقام تنها و تنها برای خدای سبحان است، زیرا غیر او هر که و هر چه باشد، از آن جائی که وجود و کمالاتش همه محدود است، وقتی چیزی را بذل کند، به همان مقدار از کمالاتش کاسته می‌گردد، و کسی که اینطور است، نمی‌تواند هیچ فقیری را بی‌نیاز ساخته و هیچ درخواست کننده‌ای را راضی نموده، و هیچ سؤال‌الی را اجابت نماید.

مراد از نفی علم غیب (( و لا اعلم الغیب )) از لسان پیامبر (ص).

و غرض از اینکه فرمود: (( و لا اعلم الغیب )) این است که من در علم به چیزی از خود، استقلال ندارم، و چنان نیستم که بی اینکه از وحی پیاموزم به چیزی علم پیدا کنم. این مطلب از اینجا استفاده می شود که خدای تعالی از طرفی در ذیل آیه، مساله وحی را اثبات می کند و می فرماید: (( ان اتبع الا ما یوحی الی )) و از طرفی دیگر در مواضع دیگری از کلام خود بیان می کند که بعضی از وحی ها غیب است. از آن جمله می فرماید: (( عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول )) و نیز در خلال داستان یوسف (علیه السلام) می فرماید: (( ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذ اجمعوا امرهم و هم یمکرون )) و در داستان مریم (علیها السلام) می فرماید: (( ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذ یلقون اقلامهم ایهم یکفل مریم و ما کنت لدیهم اذ یختصمون )) و بعد از حکایت داستان نوح (علیه السلام) می فرماید: (( تلک من انباء الغیب نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا )) .

پس مراد از اینکه می فرماید: من علم غیب ندارم این است که من از ناحیه خودم و به طبع خود مجهز به چیزی نیستم که با آن به اسرار نهفته‌های که انسان به حسب عادت راه به علم آن ندارد راه پیدا کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۳۶:

جمله: (( و لا اقول لکم انی ملک )) تعبیر دیگری است از: (( انما انا بشر مثلكم )) .

و اما اینکه فرمود: (( و لا اقول لکم انی ملک )) کنایه است از اینکه آثاری را هم که فرشتگان دارند، من ندارم، چه آنها منزهند از حوائج زندگی مادی، از قبیل خوردن و آشامیدن و ازدواج و امثال آن، و من چنین نیستم. و در مواضع دیگری از قرآن به عبارت: (( قل انما انا بشر مثلكم یوحی الی )) از آن تعبیر فرموده، و اگر در اینجا به جای اثبات بشر بودن خود، فرشته بودن را از خود نفی کرده، برای این بود که جواب توقعات بیجایشان را که می گفتند: (( ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق )) داده باشد. از همین جا بدست می آید که آیه مورد بحث که یکی پس از دیگری چیزهایی را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نفی می کند ناظر به جواب از توقعاتی است که از آنجناب داشتند و پاسخ اعتراضاتی است که به کارهایش می کردند، و می گفتند چرا کارهایش مثل کارهای مردم متعارف است؟ چنانکه می فرماید: (( و قالوا ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق لو لا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا او یلقى الیه کتر او تکون له جنه یا کل منها )) و نیز می فرماید: (( و قالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا او تکون لک جنه من نخیل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجیرا او تسقط السماء کما زعمت علینا کسفا او تاتی بالله و الملائکة قبیلا- او یکون لک بیت من زخرف )) تا آنجا که می فرماید (( قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا )) و نیز می فرماید: (( فسیغضون الیک رؤ سهم و یقولون متی هو )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۳۷:

و از جمله سؤالاتی که می کردند این بود که تاریخ قطعی بیا شدن قیامت را برایشان تعیین کند، و خدای تعالی در این باره می فرماید: (( یسالونک عن الساعة ایان مرسیها )) بنابراین، معنای اینکه در آیه مورد بحث می فرماید: (( قل لا اقول لکم ... )) این خواهد بود که: بگو من در آنچه که شما را بدان دعوت می کنم و در هر دستوری که به شما ابلاغ می نمایم برای خود مدعی هیچ امری نیستم، و خود را بیشتر از یک انسان متعارف نمی دانم، با این حال، این چه شاخ و شانهای است که برای من می کشید و به خیال خودتان می خواهید مرا نسبت به توقعات خود ملزم کنید؟ مگر من گفته ام که کلید خزینه های الوهیت را در دست دارم که انتظار دارید نهرهایی برای شما جاری ساخته و یا بهشتی و یا خانهای از طلا برایتان بیافرینم؟ یا مگر ادعا کرده ام که غیب می دانم، تا از هر چیزی که پشت پرده های غیب نهان است، مانند روز رستاخیز، شما را خبر دهم. یا مگر ادعا کرده ام که من فرشته ام که اینطور سرزنش می کنید و غذا خوردن و رفتن به بازار را به منظور کار و کسب دلیل بر بطلان شریعت و دینم می گیرید؟.

فرق بین پیامبر(ص) و دیگر مردمان، مانند فرق بینا و نابینا است.

(( ان اتبع الا- ما یوحی الی )) این جمله بیان می کند آنچه را که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) حقیقتا مدعی آن بود، و



خلاصه بیان می کند معنای جمله : (( انی رسول الله )) را و اینکه اگر می گویم : من پیغمبر خدایم معنایش این نیست که خزینه های خدائی در دست من است یا من علم غیب دارم و یا من فرشته ای هستم ، بلکه تنها ادعایم این است که خدای تعالی هر مطلبی را که بخواهد به من وحی می کند.

در اینجا ادعا فرمود که به من وحی می شود، بلکه اصل وحی را مسلم گرفت و گفت : من پیروی نمی کنم مگر همان دستورهائی را که به من وحی می شود. و این طرز بیان برای این بود که دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مأمور به تبلیغ حقایقی است که به وی وحی می شود، و جز پیروی از آن دستورات وظیفه دیگری ندارد، گویا وقتی گفت : نمی گویم فلان و بهمانم ، کسی می پرسد، اگر چنین است و تو هم مثل ما بشری عاجز و ناتوانی پس چه مزیتی بر ما داری که به خاطر آن ما مجبور به پیروی از تو باشیم ؟ و با این حال حرف حساسیت با ما چیست ؟ چون جای چنین سؤال بود لذا فرمود: من پیروی نمی کنم مگر دستورهائی را که به من وحی شده ، و آن این است که شما را بشارت به نعیم بهشت داده ، از عذاب دوزخ بترسانم ، و به سوی دین توحید دعوتتان کنم .

دلیل بر اینکه این جمله جواب از سؤال است مقدر، این است که بعدا می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۳۸ (( قل لا یستوی الاعمی و البصیر افلا تتفکرون )) زیرا معنای این جمله به طوری که از سیاق آن استفاده می شود، این است که : گر چه من در بشر بودن و ناتوانی مثل شمایم ، لیکن این دلیل نمی شود که من شما را به پیروی خود دعوت نکنم ، برای اینکه خدای تعالی مرا با وحی خود به معارفی آشنا کرده و شما را نکرده . و در نتیجه فرق من با شما مثل تفاوتی است که بینا با نابینا دارد، همانطوری که نابینا و بینا در عین اینکه در انسانیت مشترکند، در عین حال اوضاع و احوال آن دو حکم می کند که باید نابینا پیروی بینا را بکند، همچنین جاهل باید عالم را متابعت بکند.

وَ أَنْذِرْ بِهٖ الدِّینَ یَخَافُونَ أَنْ یُحْشَرُوا اِلَی رَّبِّهِمْ...ضمیری که در (( به )) است به قرآن برمی گردد، خواهید گفت جلوتر اسمی از قرآن به میان نیامده بود تا ضمیر به آن برگردد؟ جواب این است که کلمه قرآن در تقدیر است ، و جمله (( ما یوحی الی )) دلالت بر آن دارد.

و جمله (( لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع )) جمله ای است حالیه ، و عامل در آن یا کلمه (( یخافون )) است و یا (( یحشروا )) . در اینجا شاید بعضی ها خیال کرده باشند که مراد از (( یخافون )) ، (( یعلمون )) است ، و معنای آیه این است که : بترسان کسانی را که می دانند حشری و قیامتی در کار هست . ولی در سیاق آیه دلیلی بر آن نیست ، بلکه مراد همان معنای متعارفی آن است ، خواهید گفت اگر اینطور است ، آیه چه معنایی خواهد داشت ؟ مگر پیغمبر تنها کسانی را باید انذار کند که از خدا می ترسند؟ انذار امری است عمومی ، که باید پیغمبر نسبت به عموم مردم از عهده آن برآید، جواب این است که درست است که مساله انذار امری است عمومی به شهادت اینکه می فرماید: (( و اوحی الی هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ )) الا اینکه ترس از قیامت در دل کسانی که از آن می ترسند کمک مؤثری است برای قبول دعوت پیغمبر، زیرا همین ترس از عذاب دعوت وی را به فهمشان نزدیک می کند، از این رو امر به انذار را اختصاص به همین ها داد، تا هم دعوت را تاکید و تشدید کند و هم پیغمبر اکرم را تحریک نماید که در باره دعوت آنان مسامحه روا ندارد، و آنان را با کسانی که از قیامت باک ندارند، به یک چشم ننگرد، بلکه اینطور اشخاص را در امر دعوت به عنایت بیشتری اختصاص دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۳۹

زیرا موقف اینان به حق نزدیک تر و امید ایمان آوردنشان بیشتر است ، بنابراین ، آیه شریفه مورد بحث و سایر آیاتی که امر عمومی به انذار می کند، روی هم یک معنا را افاده می نمایند. و آن این است که عموم مردم را انذار کن و لیکن کسانی را که از قیامت می هراسند، بیشتر.

وجه اینکه در جمله : (( و لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع )) شفاعت ، بدون استثناء، نفی شده است .

در این آیه ولایت و شفاعت را به طور کلی از غیر خدا نفی می کند و در آیات دیگری آنرا مقید به اذن خدا می نماید، مثلاً می فرماید: (( من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه )) و می فرماید: (( ولا یشفعون الا لمن ارتضى )) و نیز می فرماید: (( ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون )) .

و اگر در آیه مورد بحث ، شفاعت را بدون استثناء نفی کرده ، از این جهت بوده که خطاب متوجه کسانی است که اگر می گفتند: بتها دارای ولایت و شفاعتند، این ولایت را به اذن خدا برای بت قائل نبودند، و راهی هم به اثبات آن و اعتقاد به آن نداشتند، برای اینکه اثبات اذن ، در شفاعت و ولایت برای بتها محتاج به علم و داشتن دلیل است ، و علم به چنین مطالب احتیاج به وحی و نبوت دارد، و مشرکین قائل به نبوت نبودند. خواهید گفت پس مشرکین درباره بتها قائل به چه مزیتی بودند؟ جواب این است که گویا ولایت و شفاعتی را که برای بتها قائل بودند، از این باب بوده که می گفتند مساله ولایت و شفاعت نه بخاطر وجود کمال و فضیلتی در بتها و یا اذنی از خدا است ، بلکه خود به خود و بر حسب ضرورت و طبع درست شده است ، و مثل اینکه معتقد بوده اند که موجودات و مخلوقات قوی طبعاً یک نوع اختیار و حق تصرفی در موجودات ضعیف دارند، و لو اینکه خدای سبحان هم اذن نداده باشد، و یا معتقد بوده اند: همینکه خداوند بعضی از موجودات را قوی آفریده این خود اذن تکوینی در تصرف آنها در موجودات ضعیف است .

و خلاصه اشکال این است که چرا در آیه مورد بحث ، مانند موارد دیگر قرآن ، بعد از گفتن (( لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع )) نفرمود: (( الا باذنه )) و خلاصه جوابش هم اینکه مشرکین معتقد بودند که : بت ها اولیا و شفعاى خدايند، و این ولایت و شفاعت بتها را مقید به اذن خدا نمی دانستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۴۰

لذا در آیه مورد بحث در برابر اثبات ولایت و شفاعت مطلق و بدون استثنای مشرکین همان ولایت را به طور مطلق نفی نمود، و گرنه اگر هم می فرمود: (( الا باذنه )) صحیح بود الا اینکه حالا هم که نفرموده کلام ناقص نیست ، برای اینکه غرض از این سیاق اثبات اذن نیست .

معنای جمله : (( و انذر به الذین یخافون ان یحشروا )) با توجه به اینکه مشرکین مورد خطاب در سوره انعام ، معتقد به حشر نبوده اند.

از بیانات قبلی به خوبی استفاده می شود که آیه مورد بحث به طور اطلاق ، رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم ) را امر می کند به انذار، هر کسی که در دلش از حشر ترسی هست ، کسیکه وقتی آیات خدا به یادش می آید، ترس دلش را فرا می گیرد، حالا چه اینکه مانند مؤمنین اهل کتاب ، اصل حشر را قبول داشته باشد و چه اینکه مثل بت پرستان ایمان به آن نداشته باشد، و لیکن تنها احتمالش را بدهد، و همین احتمال و یا مظنه در دلش ترس ایجاد کرده باشد. زیرا که برای ترس از چیزی صرف احتمال آن کافی است .

مفسرین در باره این آیه ، نظرات مختلفی دارند، بعضی گفته اند: این آیه درباره مؤمنین و معتقدین به حشر نازل شده ، و همچنین آیه بعدی هم که می فرماید: (( ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغدوة و العشی )) درباره اینگونه اشخاص است .

بعضی دیگر گفته اند که : گر چه ثابت نشده که در بین طوائف مشرکین و یا عرب در روزهای نزول این آیه ، کسانی بوده اند که آمدن حشر را احتمال میداده اند، لیکن ممکن است همین آیه را دلیل بر وجود چنین کسانی گرفته و گفت آیه مورد بحث در باره چنین اشخاصی نازل شده است . لیکن این سخن صحیح نیست ، زیرا سیاق سوره سیاقی است که تمامی خطاباتش متوجه همه مشرکین قریش یا مشرکین همه عرب است ، و کتب تاریخ وجود چنین کسانی را در عرب سراغ نمی دهد.

بعضی دیگر گفته اند که : مراد از این اشخاص هر کسی است که به حشر اعتقاد و اعتراف داشته باشد، چه مسلمان و چه اهل کتاب ، و اگر دستور داده ، که تنها کسانی را انذار کند که معتقد به حشرند با اینکه وظیفه انذار وظیفهای است عمومی ، برای این بوده

که حجت بر چنین کسانی تمامتر است، زیرا اصل معاد را معترفند. و این سخن نیز صحیح نیست، زیرا آیه شریفه آنانرا جز به خوف از حشر وصف نکرده، و صرف خوف از حشر کافی نیست برای اعتقاد و اعتراف به آن، زیرا ممکن است آدمی از حشر بترسد، در حالیکه هیچ اعتقادی به آن نداشته باشد، بلکه تنها و تنها احتمال آنرا بدهد. آری، احتمال متساوی الطرفین و همچنین احتمال راجح، مانند علم، منشا خوف می شود.

خلاصه کلام این شد که: آیه شریفه، رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) را تشویق و ترغیب می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۱

به اینکه هر کسی را از هر طایفه‌ای که باشد که در سیمایش آثار و علائم خوف از حشر مشهود بود اندازش کند. چون بنای دعوت دینی، بر اساس حشر و پیداشتن میزان نیک و بد و مجازات و پاداش است، و اثر این دعوت در اشخاص بر حسب تفاوت و شدت و ضعف احتمال حشر و مجازات مختلف می شود. کمترین اثر دعوت در کسی است که تنها احتمال حشر را بدهد، و هر چه این احتمال قویتر شد، ترس از حشر بیشتر و اثر دعوت زیادتیر می گردد، تا جائی که به حد یقین رسیده باشد، و طرف کسی باشد که حتی احتمال نبودن حشر را هم ندهد، زیرا معلوم است که اثر دعوت دینی در چنین کسی تام و کامل است.

برحذر داشتن رسول خدا(ص) از راندن مؤمنین فقیر، که خواست امتیاز طلب های ثروتمند بود.

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ... آنچه از ظاهر سیاق آیه برمی آید و آیه بعدی هم که می فرماید: ((و كذلك فتنا بعضهم ببعض ...)) آنرا تایید می کند، این است که مشرکین معاصر رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، از آنجناب توقع داشته و پیشنهاد می کرده اند که: این یک مشت فقیر و بیچاره ای که دور خود جمع کرده‌ای، متفرق ساز. سایر امتها هم از انبیای خود از اینگونه خواهشهای بیجا داشتند، که چرا امتیازی برای اغنیا بر فقرا قائل نمی شوند، و از روی نخوت و غرور انتظار داشتند که پیغمبرانشان اغنیا را دور خود جمع کرده، فقرا و بینوایان را، با اینکه از صمیم دل ایمان آورده اند، از خود دور سازند، از آن جمله از قوم نوح این نوع خواهشهای بیجا را حکایت می کند: (( فقال الملا الذين كفروا من قومه ما نريك الا بشرا مثلنا و ما نريك اتباعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي و ما نري لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي و آتاني رحمة من عنده فعميت عليكم ان نزلمكموها و انتم لها كارهون )) تا آنجا که می فرماید (( و ما انا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقوا ربهم )) در ادامه می فرماید (( و لا اقول لكم عندئذ ان الله و لا اعلم الغيب و لا اقول اني ملك و لا اقول للذين تردى اعينكم لن يؤتيم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم اني اذا لمن الظالمين )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۲

اگر این آیات را با آیات مورد بحث دقیقاً مقایسه نموده تطبیق دهیم این معنا بدست می آید که ناگزیر باید مراد از: (( الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه )) مؤمنین باشند، و اگر صریحاً فرموده: مؤمنین بلکه وصف آنانرا که همان دعای صبح و شام و یا نماز صبح و شامشان است ذکر کرده برای این بوده که بفهماند ارتباط و دوستیشان نسبت به خدای تعالی در امری است که جز خدا کسی در آن مداخله ندارد.

آیه (( اليس الله باعلم بالشاكرين )) هم که به زودی ذکر خواهد شد این معنا را تایید می نماید.

نظر راغب اصفهانی در مورد معنای (( وجه )) در: (( وجه الله ))، (( وجه ربك )) و امثال آن.

(( يريدون وجهه )) راغب در مفردات خود می گوید: (( وجه )) در اصل لغت به معنای عضوی از اعضای بدن یعنی صورت است، و در آیه: (( فاغسلوا وجوهكم و ايديكم )) و آیه (( و تغشى وجوههم النار )) به همین معنا است، و چون صورت اولین و عمده ترین عضوی است که از انسان به چشم می خورد بهمین مناسبت قسمت خارجی هر چیز را هم که مشرف به بیننده است وجه (روی) آن چیز گویند، مثلاً- گفته می شود: (( وجه النهار: یعنی ابتدای روز )) و در بسیاری از آیات قرآنی ذات هم به (( وجه )) تعبیر شده است.

از آن جمله فرموده: (( و یقی وجه ربك ذو الجلال و الاكرام )) چون بعضی ها گفته اند که مراد از (( وجه )) در این آیه (( ذات )) است، البته بعضی ها هم گفته اند که مراد از آن (( توجه به سوی خدا است به عمل صالح ))، همچنانکه در آیه (( فاینما تولوا فثم وجه الله )) و آیه (( کل شیء هالک الا وجهه )) و آیه (( یریدون وجه الله )) و آیه (( انما نطعمکم لوجه الله )) هم، بعضی ها گفته اند که مراد از همه آنها، ذات است و معنایش این است که هر چیزی از بین رفتنی است، مگر ذات خدا و همچنین آن آیات دیگر.

این قول را نزد ابی عبد الله بن الرضا ذکر کردند، وی گفت: سبحان الله چه حرف بزرگی است که زده اند، مراد از وجه در این آیات نحوه و وجهی است که عبادت و عمل با آن وجه انجام می شود، و معنای آیه اولی این است که: هر عملی که بندگان خدا انجام می دهند، از بین رفتنی است، مگر عملی که در آن، خدا منظور بوده باشد. و به همین معنا است آن آیات دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۳

مراد از (( وجه الله )) ذات خدا نیست، بلکه هر چیزی که به خدا انتساب دارد و نیز آنچه که بنده از خدای خود انتظار دارد، وجه خدا می باشد.

مؤلف: اما اینکه گفت: وجه به مناسبتی که بین صورت و سطح برونی هر چیز هست به طور مجاز بر همان سطح برونی هر چیز هم اطلاق می شود، حرف صحیحی است، زیرا که ما خود نیز از اینگونه تطورات در الفاظ و معانی می بینیم، لیکن اینکه گفت: در آیات فوق مقصود از (( وجه ))، ذات است، مخالف با تحقیق است، برای اینکه ذات چیزی برای چیز دیگری هیچوقت جلوه و ظهور نمی کند، تنها و تنها ظاهر و سطح برونی و اسماء و صفات است که برای موجود دیگری جلوه می کند، و معرفت این موجود، تنها متعلق به همان ظواهر موجود، مرئی می شود نه بذات آن، البته از همین ظواهر پی به ذاتش هم برده می شود و لیکن چنین هم نیست که بتوان مستقیماً با ذات چیزی تماس گرفت، آری ما با حواس خود از موجودات خارج، ابتدا تنها همان صفات و اشکال و خطوط و الوان و سایر کیفیتها را درک می کنیم، نه جوهر و ذات آنها را، آنگاه از آن صفات و الوان پی به ذات آنها می بریم، و به خود می گوئیم لابد ذاتی و جوهری دارد که این عوارض بر آن عارض می شوند، برای اینکه این عوارض، ذاتی را لازم دارد که بر آن عارض شود، و آن ذات این عوارض را حفظ نماید.

پس اینکه می گوئیم: (( ذات زید )) در حقیقت معنایش حقیقتی است که نسبت آن به اوصاف و خواص زید، مثل نسبت ما است به اوصاف و خواص ما، پس درک ذات، درکی است فکری که جز با استدلال و قیاس فکری مورد علم و معرفت قرار نمی گیرد و وقتی ممکن نبود که ذات اشیاء، متعلق علم ما قرار گیرند و تنها راه معرفت به ذوات استدلال به اوصاف و آثار بود، پس به ذات خدای تعالی نیز نمی توانیم پی ببریم، بلکه این دلیل در باره خدای تعالی روشنتر است، برای اینکه به طور کلی علم و معرفت یک نوع تحدید فکری است، و ذات مقدس خدای تعالی بی حد و نهایت است و قابل تحدید نمی باشد، چنانکه خودش فرمود: (( و عن الوجود للحي القيوم )) و نیز فرموده: (( و لا یحیطون به علما )) .

و لیکن از آنجایی که وجه (روی) هر چیز همان قسمتی است که دیگران با آن مواجه می شوند، از این جهت می توان گفت: از هر چیزی آن قسمتی که به آن اشاره می شود نیز وجه آن چیز است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۴

زیرا همانطوری که روی آدمی هر اشاره ای را تحدید نموده به خود منتهی می سازد، همچنین از هر چیزی آن جهتی که اشاره دیگران را به خود منتهی می کند وجه آن چیز خواهد بود، و به این اعتبار می توان گفت که: اعمال صالح وجه خدای تعالی است، همچنانکه کارهای زشت وجه شیطان است. و این اعتبار یکی از اعتباراتی است که ممکن است آیات امثال: (( یریدون وجه الله )) و (( انما نطعمکم لوجه الله )) و غیر آن را بر آن منطبق ساخت. چنانکه صفاتی را که خدای تعالی به آن صفات با بندگان خود رو برو می شود، نظیر رحمت، خلق، رزق و هدایت و امثال آن از صفات فعلیه، بلکه صفات ذاتیهای را هم که به وسیله آن

مخلوقات خدای خود را تا حدی می‌شناسند، مانند علم و قدرت، می‌توان وجه خدا دانست، برای اینکه خدای تعالی به وسیله همین صفات، با مخلوقات خود روبرو می‌شود و مخلوقات نیز به وسیله آن به جانب خداوند خود رو می‌کنند. همچنانکه آیه (( و بقی وجه ربك ذو الجلال و الاكرام )) نیز تا اندازهای اشاره و یا دلالت بر این معنا دارد، زیرا از ظاهر آن استفاده می‌شود که کلمه (( ذو الجلال و الاكرام )) صفت است برای (( وجه )) نه برای (( رب )) دقت بفرمائید.

و از این روی وقتی صحیح باشد بگوییم ناحیه خدا جهت و وجه او است، صحیح خواهد بود که به طور کلی بگوییم هر چیزی که منسوب به او است و به هر نوعی از نسبت به وی انتساب دارد، از اسماء و صفاتش گرفته تا ادیان و اعمال صالح بندگان و همچنین مقربین درگاهش، از انبیا و ملائکه و شهدا و مؤمنینی که مشمول مغفرتش شده باشند همه و همه وجه خدایند.

و به این بیان اولاً، معنی آیات زیر به خوبی روشن می‌شود: (( و ما عند الله باق )) و (( من عنده لا يستكبرون عن عبادته )) و (( ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون )) و (( و ان من شيء الا عندنا خزائنه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۴۵

این آیات به ضمیمه آیه اولی دلالت دارند بر اینکه این امور، تا خدا خدائی کند باقی خواهند بود، و نابودی و هلاک برایشان نیست. و وقتی آیه (( كل شيء هالك الا وجهه )) را هم ضمیمه این آیات کنیم، نتیجه می‌دهد که همه آن امور وجه خدای سبحانند، و به عبارت دیگر، همه آنها در جهت خداوند قرار داشته و از گزند حوادث و از نابودی مصونند.

و ثانیاً: چیزهایی که بنده، از خدای خود انتظار دارد نیز وجه خدا است، مانند فضل و رحمت و رضوان، زیرا خدای تعالی از طرفی می‌فرماید: (( یتغون فضلا من ربهم و رضوانا )) و نیز می‌فرماید: (( ابتغاء رحمة من ربك )) و نیز می‌فرماید: (( و ابتغوا اليه الوسيلة )) و از طرفی همه اینها را (( وجه )) خدای نامیده و می‌فرماید: (( الا ابتغاء وجه الله )) .

معنای جمله: (( ما عليك من حسابهم من شيء و ما من حسابك من شيء )) .

(( ما عليك من حسابهم من شيء و ما من حسابك عليهم من شيء )) (( حساب )) عبارت است از استعمال عدد و جمع و تفریق آن، و چون تزکیه اعمال بندگان و معدلگیری آن برای دادن پاداش، عادتاً از استعمال عدد و جمع و تفریق خالی نیست، از این جهت خود این معدلگیری، حساب اعمال نامیده شده است، و از آنجایی که رسیدن به حساب اعمال بندگان برای دادن کیفر و پاداش است، و کیفر و پاداش هم از ناحیه خدای سبحان است، از این رو قرآن کریم این حساب را به عهده خدای تعالی دانسته و می‌فرماید: (( ان حسابهم الا- علی ربي )) و نیز می‌فرماید: (( ثم ان علينا حسابهم )) و اگر در آیه (( ان الله كان علی كل شيء حسیبا )) مانند آیات قبل، خدای را محکوم و عهده دار حساب ندانسته و بر عکس، هر چیزی را محکوم و تحت نظر خداوند دانسته برای این بوده است که خواسته قدرت و سلطنتی را که خداوند بر هر چیز دارد برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه:

۱۴۶

بنابراین مراد از اینکه در آیه مورد بحث فرمود: (( حساب آنان بر تو و حساب تو بر آنان نیست ))، این است که از تو بر نمی‌آید و توان آنرا نداری که حساب آنان را رسیده و کیفر و پاداششان دهی، پس نمی‌توانی کسانی را که رفتارشان خوشایند تو نیست، و یا از همنشینی آنان کراهت داری از خود برانی، چنان که شان آنان نیست که حسابدار اعمال تو باشند، و تو از ترس اینکه مبادا مورد اعتراضشان واقع شوی و تو را به وجه بدی کیفر کنند و یا از ترس اینکه مبادا از نخوت و غروری که دارند از تو بدشان بیاید، از آنان فاصله گرفته و طردشان نمائی.

از این روی هر کدام از دو جمله (( ما عليك ... )) و (( ما عليهم ... )) معنای مستقلی را میرسانند.

و نیز ممکن است از جمله (( ما عليك من حسابهم من شيء ))، استفاده تحمل حساب شود، یعنی بخواهد بفرماید: سنگینی و وزر و وبال اعمال زشت آنان بر تو نیست، تا هر چه بیشتر گناه کنند، تو بیشتر ناراحت شوی.

این نکته ای است که از لفظ (( علی )) استفاده می شود، زیرا این کلمه ، اشاره دارد به اینکه گناه برای مرتکبش و یا هر کسی که وزر آن را به دوش بگیرد، دارای سنگینی است ، بنابراین ، اینکه در دنباله اش فرمود: (( و ما من حسابک علیهم من شیء )) با اینکه نیازی به ذکر آن نبود و معنای مزبور بدون آن هم تمام بود برای این بوده است که همه احتمالاتی که به ذهن می رسد ذکر شده و برابری هر دو طرف کلام ، با هم تاکید شده باشد.

و نیز ممکن است کسی بگوید: مجموع این دو جمله کنایه است از اینکه بین رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) و بین آنان از جهت حساب ارتباطی نیست .

بعضی ها هم گفته اند: مراد از حساب ، حساب رزق است نه حساب اعمال ، و منظور این است که حساب رزق آنان بر تو نیست ، خداوند روزیشان داده و حساب روزیشان هم با او است و جمله و (( ما من حسابک علیهم ... )) تنها برای تاکید همین معنا است ، چنانچه در وجه قبلی هم گذشت ، و این دو وجه را گر چه ممکن است به نحوی توجیه نموده و لیکن وجه مورد قبول ، همان وجه اول است .

(( فتطردهم فتکون من الظالمین )) دخول در جماعت ظالمین متفرع بر طرد کسانیست که پروردگار خود را می خوانند، بنابراین ، رعایت نظم کلام به حسب طبعی که دارد اقتضا می کرد که جمله (( فتکون من الظالمین )) متفرع بر جمله ای شود که در اول آیه است ، یعنی جمله (( و لا تطرد الذین .... )) .

و لیکن از آنجائی که بین این جمله و جمله اول آیه ، فاصله زیادی افتاده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۴۷ از این جهت برای برقرار ساختن ربط و اتصال ، لفظ (( طرد )) تکرار و سپس جمله (( فتکون من الظالمین )) را متفرع بر آن نموده ، و از اشتباه جلوگیری به عمل آورده ، و دیگر اشکالی متوجه آیه نمی شود که چرا در این آیه جمله (( فتکون ... )) بر خودش تفریع شده است ؟ زیرا گفتیم اعاده لفظ (( طرد )) به منظور اتصال دادن فرع (( فتکون ... )) است به اصل (( و لا تطرد... )) . فاصله طبقاتی بین مردم امتحانی الهی است .

وَ كَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا... (( فتنه )) به معنای امتحان است . سیاق این آیه ، دلالت دارد بر اینکه استفهامی که در جمله (( اهؤلاء من الله علیهم من بیننا )) است استفهام استهزاء است ، و معلوم است که گویندگان این سخن ، کسانی را که مسخره کرده اند، اشخاصی بوده اند که در نظر آنان حقیر و فاقد ارزش اجتماعی به حساب می آمده اند، زیرا این را می دانیم که این سخن گفتار اقویا و زورمندان آنروز بوده که برای فقرا و زیر دستان ارزش و قیمتی قائل نبوده اند، و خدای سبحان پیغمبر خود را چنین خبر می دهد که این تفاوت و فاصله ای که بین طبقات مردم وجود دارد امتحانی است الهی ، که اشخاص با آن محک و آزمایش شده ، افراد ناسپاس از شکر گزاران ، متمایز می شوند، آنانکه اهل کفران نعمت و اهل استکبارند در باره فقرای با ایمان می گویند: (( آیا خداوند از میان همه ما مردم بر این تهیدستان بینوا نعمت داد ؟ )) .

آری سنن اجتماعی که در بین مردم معمول و مجری می شود ارزشش به قدر ارزش صاحبان آن سنت است ، و بر حسب اختلافی که صاحبان این سنن از جهت شرافت و پستی با هم دارند، مختلف می شود، همچنانکه میزان ارزش یک عمل در نظر مردم مادی به مقدار وزن اجتماعی صاحب عمل است ، بنابراین طریقه و سنتی که در بین مردم فقیر و ذلیل و بردگان اجرا می شود چنین طریقه‌های به نظر اعیان و اشراف و صاحبان عزت خوار و بی مقدار می رسد، و همچنین عملی را که یک نفر بیچاره انجام دهد و یا سخنی را که یک برده و خدمتکار و یا اسیر بگوید، هر چه هم صحیح باشد خوار و بی ارزش خواهد بود. و از همین جهت بود که وقتی اغنیا و گردنکشان دیدند که اطراف رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) را یک مشت مردم فقیر و کارگر و برده گرفته و به دینش گرویده و رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) هم چنین کسانی را مورد عنایات خود قرار داده و به خود نزدیک ساخته است همین معنا را دلیل قطعی بر بی مقداری دین وی دانستند، و به همین معنا استدلال کردند بر اینکه این دین آن اندازه قابل اعتنا نیست



که اشراف و اعیان به آن اعتنا و التفاتی کنند.

کرامت و عزت، با شکر که همانا توحید است همراه می باشد و تفاوت های مادی، امتحان است.

(( الیس الله باعلم بالشاکرین )) این جمله جواب از استهزائی است که کرده و از در استبعاد گفته بودند: (( آیا در بین همه ما،

خداوند نعمت به این فقرا داد ))؟ و خلاصه جواب این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۸

اینان شکر گزاران نعمتهای خدایند نه کفار، و لذا لفظ (( هؤلاء )) را که اشاره به مؤمنین است جلوتر از کفار ذکر فرموده تا بر مؤ

منین منت گذاشته باشد، و این جواب را به این عبارت تعبیر فرمود که: (( خداوند شکر گزاران نعمت خود را، بهتر می شناسد )) و

مسلم است که منعم به آن کسی منت می گذارد و نعمت خود را ارزانیش می دارد که شکر گزار نعمتش باشد.

خود پروردگار در داستان حضرت یوسف، توحید و نفی شریک از خود را، شکر نامیده است، آنجا که از قول آنجناب حکایت

نموده که گفت: (( ما کان لنا ان نشکرک بالله من شیء ذلک من فضل الله علینا و علی الناس و لکن اکثر الناس لا یشکرون )) .

بنابراین، آیه شریفه مورد بحث این معنا را می رساند که کفار از در جهل و نادانی، کرامت و عزت را، در پیشرفت در مادیات و

داشتن مال و فرزند و جاه بیشتر می دانند، و حال آنکه این زخارف در نزد خداوند قدر و احترامی ندارد، بلکه کرامت همه دائر

مدار شکر نعمت است و نعمت حقیقی هم همانا (( ولایت الهی )) است. و إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ... معنای

سلام را در سابق بیان نمودیم و اما اینکه فرمود: (( کتب ربکم علی نفسه الرحمۃ )) معنایش این است که: خداوند رحمت را بر

خود واجب کرده و محال است که کاری از کارهای او معنون به عنوان رحمت نباشد. و (( اصلاح )) عبارت است از اتصاف به

صلاح، بنابراین اصلاح فعل لازمی خواهد بود، اگر چه در حقیقت متعدی باشد، و معنایش اصلاح نفس و یا اصلاح عمل به

حساب آید.

اتصال این آیه به آیه قبلی، روشن است. برای اینکه در آن آیه نهی می فرمود رسول الله را از اینکه مؤمنین را از خود طرد نماید،

و در این آیه امر می کند به اینکه با ایشان ملاطفت نموده و بر آنان سلام کند و کسی را که از آنان توبه خلل ناپذیر کند به مغفرت

و رحمت خدا بشارت دهد، تا دل‌هایشان گرم و اضطراب درویشان مبدل به آرامش و سکونت شود.

چند روایت درباره توبه که از آیه: (( و اذا جائک الذین یؤمنون ... )) استفاده می شود.

با این بیان چند نکته روشن می شود: اول اینکه: آیه مورد بحث، راجع به توبه است، تنها متعرض توبه از گناهان و کارهای

ناستوده است، نه کفر و شرک، به دلیل اینکه فرموده: (( و من عمل منکم یعنی هر کس از شما مؤمنین به آیات خدا، عملی انجام

دهد )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۴۹

دوم اینکه: (( جهالت )) در مقابل (( عناد ))، (( لجاجت )) و (( تعمد )) است. زیرا کسی که صبح و شام خدای خود را می

خواند، و در صدد جلب رضای اوست، و به آیاتش ایمان دارد، هرگز از روی استکبار و لجاجت گناهی مرتکب نمی شود و

گناهی هم که از او سرزند، از روی جهالت و دستخوش شهوت و غضب شدن است.

سوم اینکه: مقید کردن کلمه (( تاب )) را به قید و (( اصلح )) برای این است که دلالت کند بر اینکه توبه وقتی قبول می شود که

از روی حقیقت و واقع باشد، زیرا، کسی که حقیقتاً به سوی خدای سبحان بازگشت نموده و به وی پناه برد، هرگز خود را به پلیدی

گناهی که از آن توبه کرده و خود را از آن پاک ساخته، آلوده نمی کند، این است معنای توبه، نه صرف اینکه بگوید: (( اتوب

الی الله )) و در دل همان آلوده ای باشد که بوده است. چگونه خداوند چنین توبه ای را قبول می کند و حال آنکه خود فرموده: ((

و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله )) .

چهارم اینکه: صفات فعلیه خداوند از قبیل (( غفور )) و (( رحیم )) و... ممکن است حقیقتاً مقید به زمان نشود، برای اینکه گر چه

خدای سبحان رحمت بر بندگان را بر خود لازم و واجب کرده، و لیکن اثر این رحمت وقتی ظاهر می شود که در دل کافر نبوده و

اگر گناهی از او سر می زند از روی نادانی باشد، و بعد از ارتکاب، توبه هم نموده و علاوه بر آن، عمل صالح هم انجام بدهد. ما سابقاً در تفسیر آیه (( انما التوبه علی الله ۹ تا آخر آیه بعدیش (آیه ۱۶ و ۱۷)) (سوره نساء)) در جلد ۴ ص ۳۷۵ این کتاب مطالبی بیان کردیم که بی ارتباط با این مقام نیست.

وَ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ فَصِيلُ آيَاتٍ به طوری که از قرینه مقام، استفاده می شود به معنای شرح معارف الهی و رفع ابهام از آنها است. و ((لام)) در کلمه و ((لتستبین)) برای تعلیل است، و این کلمه عطف است بر مقدری که چون امر عظیمی بوده در کلام ذکر نشده است، و اینگونه تقدیرها در کلام خدای سبحان بسیار است، از آنجمله است آیه (( و تلک الایام نداولها بین الناس و ليعلم الله الذین آمنوا )) و آیه و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین)) بنابراین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۵۰

معنای آیه مورد بحث، چنین می شود که: (( این طور معارف الهی را شرح داده و بعضی را از بعضی جدا و متمایز نموده، ابهامی که عارض بر آن شده بود، از بین بردیم برای غرضهای مهمی که از آن جمله این است که راه مجرمین روشن و رسوایشان بر ملا گردد، و در نتیجه، مؤمنین از آن راه، دوری نمایند.)) بنابراین مراد از (( روش مجرمین )) آن طریقه ای است که در مقابل آیات ناطق به توحید و معارف حقه ای که متعلق به توحید است به کار می برند، و آن طریقه، همانا انکار و عناد و اعراض از آیات و کفران نعمت است.

بعضی گفته اند: مراد از سبیل مجرمین، روشی است که خدای تعالی در باره مجرمین به کار می برد و آنان را در دنیا لعنت و در آخرت به عذاب و سختگیری در حساب و عقاب دردناک مبتلا می سازد، و لیکن معنای اولی با سیاقی که آیات دارد موافق تر است.

بحث روایتی.

در کتاب کافی به سندی مرفوع از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای عز و جل پیغمبر ما را قبض روح نکرد مگر بعد از آنکه دین را برایش تکمیل نمود، و قرآن را که در آن بیان هر چیزی است، نازل فرمود، و در آن حلال و حرام و حدود و احکام و جمیع ما یحتاج بشر را بطور کامل شرح داد، و خودش در این کتاب فرمود: (( ما فرطنا فی الکتاب من شیء ما در این کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکردیم )).

قمی در تفسیر خود می گوید: حدیث کرد مرا احمد بن محمد و گفت حدیث کرد مرا جعفر بن محمد و گفت حدیث کرد برای ما کثیر بن عیاش از ابی الجارود و او از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) که در تفسیر آیه (( و الذین کذبوا بایاتنا صم و بکم )) می فرمود (( صم )) که هستند از هدایت، (( بکم )) و لاند از اینکه به خیر لب بگشایند، (( فی الظلمات )) و در ظلمتهای کفر قرار دارند، (( من یشا الله یضللہ و من یشا یجعلہ علی صراط مستقیم )) هر کس را خدا بخواهد گمراه می کند و هر کس را بخواهد بر طریق مستقیمش وا می دارد. و فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۵۱

این جمله رد بر قدریه از این امت است، که خداوند در روز قیامت با صابئین و نصارا و مجوس محشورشان می کند. می گویند: (( ربنا ما کنا مشرکین پروردگارا ما که از مشرکین نبودیم چطور با آنان محشور شدیم ))؟ خدای تعالی می فرماید: (( انظر کیف کذبوا علی انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون بین چطور بر خود دروغ بسته و به بطلان افترااتی که می زدند پی می برند؟! )) .

چند روایت درباره (( قدریه )) و توضیحی در مورد حدیث معروف: (( قدریه مجوس این امت است )) .

آنگاه امام فرمود: رسول خدا فرموده است: بدانید و آگاه باشید که برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت کسانی هستند که می گویند قدری در کار نیست، و چنین معتقد می شوند که مشیت و قدرت خدا همه محول به آنان و برای آنان است.

در تفسیر برهان پس از آن که این حدیث را نقل می کند، می گوید: در نسخه دیگری از تفسیر قمی دیدم که در این حدیث داشت

: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بدانید که برای هر امتی مجوسی هست و مجوس این امت کسانی هستند که می گویند قدری نیست، و مشیت و قدرت نه به نفع کسی و نه به ضرر کسی است.

و در نسخه دیگری داشت: مجوس این امت کسانی هستند که می گویند قدری در کار نیست و معتقدند که مشیت و قدرت نه محول به آنان است و نه به نفع آنان.

مؤلف: مساله (( قدر )) از مسائلی است که در صدر اول اسلام مورد بحث قرار می گرفته، بعضی ها منکر آن شده و می گفتند: اراده پروردگار هیچ گونه تعلقی به اعمال بندگان ندارد، و معتقد بودند که اراده و قدرت آدمی در کارهایی که می کند مستقل است، و در حقیقت آدمی خالق مستقل افعال خویش است، این دسته را (( قدریه )) یعنی متکلمین در بحث قدر می نامیدند.

شیعه و سنی روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: قدریه مجوس این امت است، و انطباق این روایت بر دارندگان عقیده مزبور، خیلی واضح است، برای اینکه آنان برای اعمال آدمی خالق را اثبات می کردند که همان خود آدمی است، و خدای تعالی را خالق غیر اعمال می دانستند، و این همان عقیده ای است که مجوسیها دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۵۲

زیرا که آنان نیز قائل به دو خدا بودند: یکی خالق خیر، و دیگری خالق شر.

و در این باب روایات دیگری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت وارد شده که این روایت را به همان معنایی که گذشت تفسیر می کند، و اثبات می نماید که قدر هست، و مشیت و اراده خداوند، در اعمال بندگان نافذ است، همچنانکه قرآن هم همین معنا را اثبات می کند، ولی معتزله که همان منکرین قدر هستند این روایت را تاویل نموده و می گویند: مراد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کسانی است که قدر را اثبات می کنند و مانند مجوس خیر و شر هر دو را به خالق غیر انسان نسبت می دهند.

ما در مباحث قبلی مقداری در باره قدر بحث نمودیم بعدا هم به طور مشروح در اطراف آن بحث خواهیم کرد ان شاء الله تعالی از آنچه گذشت این معنی به دست آمد که جمع میان اینکه: (( قدر در کار نیست )) و میان اینکه (( برای آدمی مشیت و قدرت نیست )) جمع بین دو قول متنافی است، زیرا گفتن اینکه قدر در کار نیست ملازم است با قول به استقلال آدمی در مشیت و قدرت، و گفتن اینکه قدر هست، ملازم است با قول به نفی استقلال در مشیت و قدرت، با این حال چطور ممکن است کسی منکر قدر بوده و در عین حال منکر مشیت و اراده آدمیان هم باشد؟.

بنابراین، آن دو نسخه ای که جمع کرده بود بین قول به (( نفی قدر )) و (( انکار مشیت و قدرت از آدمیان )) صحیح نیست، و گویا کسانی که تفسیر مزبور را استنساخ کرده اند، عبارت اصلی را تحریف نموده و در اثر نفهمیدن معنای روایت عبارت (( لا قدر )) را درست نوشته و مابقی را تغییر داده اند.

چند روایت در مورد سنت (( املاء )) و (( استدراج )) و مهلت دادن خداوند به کفار در دنیا.

و در کتاب در المنثور است که احمد، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن المنذر، و طبرانی در تفسیر کبیر، و ابو الشیخ، ابن مردویه، و بیهقی در کتاب شعب، از عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: وقتی دیدید خداوند نعمتش را به بندهای ارزانی داشت و او سرگرم معصیت شده و هر چه دلش خواست کرد، بدانید که خداوند او را استدراج کرده است، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: (( فلما نسوا ما ذکروا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء... )) .

و نیز در کتاب مزبور است که ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، و ابن مردویه از عباد بن صامت نقل کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۵۳

رسول خدا فرمود: خدای تبارک و تعالی وقتی بخواهد قومی را باقی گذاشته یا ترقی دهد، اقتصاد و قناعت و عفاف را به آنان

روزی می‌کند، و وقتی بخواهد قومی را منقرض سازد، باب خیانت را به رویشان باز کرده و کارشان را به جایی می‌کشاند که از خیانت و مالی که از این راه به دست می‌آورند، خوشحالی کنند، آنوقت است که ناگهان به عذاب خود گرفتارشان ساخته و وقتی خبردار می‌شوند که دیگر راه پس و پیش برایشان نمانده است، نسل مردمی که ستم کردند، بریده می‌شود و حمد خدای را که پروردگار عالمیان است.

و نیز در کتاب مزبور است که ابن منذر از جعفر نقل کرده که گفت خداوند وحی فرستاد به داوود که: ای داوود در هر حال از من بترس، و از هر حالی بیشتر آن موقعی بترس که نعمتهایم از هر دری به سویت سرازیر می‌شود مبادا کاری کنی که به زمینت زخم و دیگر به نظر رحمت به سویت نظر نکنم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((قل ارایتکم ان اتیکم عذاب الله بغتة او جهرة...)) دارد که این آیه وقتی نازل شد که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه مهاجرت کرده بود و یارانش مبتلا به گرفتاریها و امراض شده و شکایت حال خود را نزد رسول خدا بردند، خدای تعالی وحی فرستاد که ای محمد، به یارانت بگو: ((مرا خبر دهید اگر عذاب ناگهانی یا علنی بر مردم نازل شود، آیا جز این است که تنها ستمگران هلاک می‌شوند؟)). یعنی به یاران پیغمبر جز رنج و تلاش و ضرر دنیایی چیز دیگری نمی‌رسد اما عذاب دردناک که هلاکت در آن است فقط به ظالمین می‌رسد.

مؤلف: این روایت علاوه بر ضعفی که در سند دارد، منافی با روایات بسیاری است که دلالت دارند بر اینکه سوره انعام یک مرتبه در مکه نازل شده است، علاوه بر اینکه آیه شریفه با داستانی که در روایت هست منطبق نمی‌باشد. توجیهی هم که مرحوم قمی برای روایت کرده از نظم قرآن دور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۵۴

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه ((وانذر به الذین یخافون...)) می‌گوید: امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه فرموده: معنای این آیه این است که: ای محمد! به وسیله قرآن کسانی را که برخورد با پروردگار خود هراسانند انذار نموده و آنان را به آنچه در نزد خداست ترغیب کن، زیرا قرآن وسیله شفاعت است و شفاعتش هم در حق آنان پذیرفته است.

مؤلف: ظاهر این حدیث چنین حکم می‌کند که ضمیر من دونه به قرآن برمی‌گردد و صحیح هم هست، الا اینکه سابقه ندارد که در قرآن از خود قرآن به ولی تعبیر شده باشد، همانطوری که به امام تعبیر شده است.

روایاتی پیرامون درخواست اشراف و اغنیاء از پیامبر (ص) که فقراء را از خود دور کند، و نهی خداوند از این عمل.

در کتاب الدر المنثور است که احمد، ابن جریر، ابن ابی حاتم، طبرانی، ابو الشیخ، ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب حلیه خود از عبد الله بن مسعود روایت کرده اند که گفته است: عده ای از قریش روزی به رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) برخوردند و دیدند که صهیب، عمار، یاسر، بلال و خباب و امثال آنان در خدمت اویند. گفتند: ای محمد! آیا به خاطر چنین مردم تهیدستی از قوم خود بریدی؟ و آیا خداوند این همه اعیان و اشراف و مردمان محترم را گذاشته و این مشتم مردم تهیدست را برتری داد؟ و راستی ما باید تابع چنین مردمی بشویم؟ آیا چنین چیزی معقول است؟ تو اگر میخواهی ما پیرویت کنیم ناچار باید اینگونه اشخاص را از خود دور سازی. بعید نیست که اگر چنین کاری کنی ما دورت را بگیریم. در پاسخ آنها این آیه نازل شد: ((وانذر به الذین یخافون ان یحشروا الی ربهم)).

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان هم از ثعلبی به سند خود از عبد الله بن مسعود، به طور اختصار نقل نموده است.

و نیز در کتاب الدر المنثور است که: ابن جریر و ابن منذر از عکرمه نقل کرده اند که گفت: عتبۀ بن ربیع و شیبۀ بن ربیع و قرظۀ بن عبد عمرو بن نوفل و حارث بن عامر بن نوفل و مطعم بن عدی بن خیار بن نوفل و عده ای دیگر از اشراف و اعیان کفار بنی عبد مناف، به نزد حضرت ابی طالب (علیه السلام) رفته و گفتند: اگر برادرزاده ات این یک مشتم مردم فقیری را که خدمتکاران و بردگان ما هستند، از خود دور می‌کرد، ما بهتر و بیشتر احترامش نموده و سر در طاعتش مینهادیم، و اگر این جهت نبود، ما خیلی

زودتر از این پیروی و تصدیقش می کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۵۵

ابو طالب خواسته آنان را با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان نهاد، عمر که در آن مجلس حاضر بود پیشنهاد آنان را پسندیده و عرض کرد: بد نیست و لو برای امتحان هم که شده خواسته شان را عملی بفرمائی تا ببینیم غرضشان از این سخن چه بوده و بعد از این آیا بهانه دیگری به دست می گیرند یا اینکه ایمان می آورند؟ در این هنگام بود که این آیه نازل شد: «و انذر به الذین یخافون ان یحشروا الی ربهم») تا آنجا که فرمود (( الیس الله باعلم بالشاکرین )) آنگاه عکرمه گفت: در آن ایام گروندگان به اسلام عبارت بودند از: بلال، عمار ابن یاسر، سالم غلام ابی حذیفه، و صبیح غلام اسید. و از هم سوگندان، ابن مسعود، مقداد بن عمرو، و اقد بن عبد الله حنظلی، عمرو بن عبد عمر، ذو الشمالین، و مرثد بن ابی مرثد، و امثال آنان .

و در باره ائمه و رؤسای کفر از قریش و موالی و هم سوگندان این آیه نازل شد: (( و کذلک فتنا بعضهم ببعض ليقولوا... )) وقتی این آیه نازل شد عمر نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده از گفته های قبلی خود عذرخواهی کرد. آنگاه این آیه نازل شد (( و اذا جائک الذین یؤمنون بآیاتنا... )) .

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، ابن ماجه، ابو یعلی و ابو نعیم در حلیه و ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل از خباب نقل کرده اند که گفت: اقرع بن حابس تمیمی و عیینة بن حصین فراری شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شدند، دیدند که آنجناب با بلال، صهیب، عمار و خباب و عده دیگری از مؤمنین تهیدست نشسته است، وقتی نامبردگان را دیدند تحقیر و بی اعتنائی نموده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تقاضای خلوت کردند، و در خلوت عرض کردند: آرزو داریم برای ما سرشناسان عرب مجلس مخصوصی قرار داده و بدین وسیله ما را بر سایر عرب برتری دهی، چون همه روزه از اطراف و اکناف عربستان جمعیتهایی شرفیاب حضورت می شوند، و ما را می بینند که با این فقرا و بردگان همنشین شده ایم، و این خود مایه شرمندگی ما است، استدعای ما این است که دستور دهید هر وقت ما وارد مجلس شدیم آنان از مجلس خارج شوند و وقتی ما فارغ شده برگشتیم آنوقت اگر خواستید با آنان همنشین شوید.

حضرت فرمود: بسیار خوب، عرض کردند: حال که تقاضایمان را پذیرفتی مرحمتی کن و همین قرار داد را در سندی برایمان بنویس، حضرت دستور داد تا کاغذ آوردند و علی (علیه السلام) را برای نوشتن آن احضار فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۵۶

خباب می گوید در همه این گفت و شنودها، ما در گوشه ای خزیده بودیم که ناگاه حالت وحی به آنجناب دست داد و جبرئیل این آیه را نازل کرد: (( و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغدوة و العشی )) تا آنجا که می فرماید (( فقل سلام علیکم کتب ربکم علی نفسه الرحمة )) وقتی آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کاغذ را از دست خود انداخت و ما را نزدیک خود خواند، در حالی که می گفت: (( سلام علیکم کتب ربکم علی نفسه الرحمة ))، از آن پس همیشه در خدمتش می نشستیم، و از آنجناب جدا نمی شدیم مگر اینکه ایشان برخاسته تشریف می بردند، خدای تعالی این آیه را نازل کرد: (( و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوة و العشی یریدون وجهه ... )) خباب سپس گفت: رسول خدا از آن پس با ما می نشست، و لیکن ما وقتی احساس می کردیم که موقع برخاستن آنجناب شده برخاسته و می رفتیم، و آنجناب هم برخاسته و تشریف می برد.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان از سلمان و خباب نقل نموده، و نظیر این سه روایتی که گذشت روایات دیگری است، و با مراجعه به آنچه که در اول سوره گذشت که گفتیم روایات دال بر اینکه این سوره یک دفعه نازل شده، بسیار زیاد و مستفیض است، و همچنین با تامل و دقت در سیاق آیات تردیدی در این باقی نخواهد ماند که در این روایات آن معنائی که ما اسمش را تطبیق می گذاریم به کار رفته .

توضیحی درباره روش تطبیق، در تفسیر آیات قرآن و روایات شاءن نزول، و اشاره به اینکه این روایات، قابل اعتماد نیستند.

توضیح اینکه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) چون بعضی از آیات را قابل انطباق با بعضی از داستانها و وقایع دوران زندگی آنجناب می دیدند، همان حادثه را سبب نزول آیه می شمرده اند. البته منظورشان این نبوده است که بگویند فلان آیه تنها به خاطر فلان حادثه نازل شده و با ذکر آن داستان شبهاتی را که عارض بر آیه شده است، رفع نمایند، بلکه منظورشان این بوده است که اگر شبهه های در حدوث فلان حادثه و یا اشباه و نظائر آن هست، با ذکر آیه، آن شبهه بر طرف شود.

شاهد این معنا همین سه روایتی است که در شان نزول آیه (( ولا تطرد الذین یدعون ... )) وارد شده، زیرا به طوری که ملاحظه می کنید این سه روایت، در عین اینکه هر کدام داستان مخصوصی را نقل می کنند در عین حال هر سه یک غرض را ایفا می نمایند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۵۷:

معلوم می شود، اشراف مکه و قریش چند نوبت ضعفای مؤمنین را نزد آنجناب دیده و این درخواست بیجا را کرده اند. در خود آیه هم اشاره به این درخواستها و یا بعضی از آنها شده است. و این معنا تنها در روایات وارد شده در شان نزول آیه مورد بحث نیست، بلکه سایر روایات شان نزول هم که آیات قرآنی را با قصص و حوادثی که در زمان آن حضرت اتفاق افتاده و مناسبتی با مضمون آن آیات دارد تطبیق می دهد به همین منوال و از همین باب است، و آیات مزبور نظری به خصوص آن حوادث ندارد، علاوه بر این، شایع شدن نقل به معنا در حدیث و بیمالاتی در ضبط حدیث اینگونه اشتباهات را به میان آورده و اعتماد را به اینگونه احادیث سست نموده است.

بنابراین، نباید به اینگونه روایات که اسباب نزول را نقل می کنند و مخصوصا در مثل سوره انعام که از سورههایی است که یکبار نازل شده، خیلی اعتماد نمود. آری، این مقدار قابل اعتماد هست که انسان از آنها کشف کند که ارتباط مخصوصی بین آیات و وقایع ایام زندگی رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) وجود دارد.

و نیز نکته دیگری که اعتماد آدمی را از امثال این روایت سلب می کند، مساله جعل روایت و دس در روایات و مسامحه کاری قدما در اخذ حدیث است.

صاحب الدر المنثور هم از زبیر بن بکار در اخبار مدینه از عمر بن عبد الله بن مهاجر نقل کرده که گفت: آیه شریفه مورد بحث در باره درخواست بیجای بعضی از مردم نازل شد که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) تقاضا کردند ضعفای اصحاب صغه را از خود دور کند، در این روایت هم داستانی نظیر همان چند داستان قبلی، نقل شده است و لیکن همان اشکالات به این روایت هم وارد است، و مساله نزول تمامی سوره، قبل از هجرت، این روایت را هم موهون می سازد.

و در تفسیر عیاشی از ابی عمرو الزبیری از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: خداوند رحمت کند بندهای را که قبل از مردنش به سوی خداوند متعال توبه و بازگشت کند، زیرا که توبه، پاک کننده آدمی از آلودگی گناه است، و نجات دهنده او است از بدبختی هلاک، آری، به خاطر همین توبه است که خداوند برای بندگان صالحش حقی بر خود واجب کرده و فرموده است: (( کتب ربکم علی نفسه الرحمة انه من عمل منکم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم و من یعمل سوءا او یظلم نفسه ثم یتغفر الله یجد الله توابا رحیما )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۵۸:

و در تفسیر برهان از ابن عباس روایت شده که در تفسیر آیه (( و اذا جائک الذین یؤمنون بآیاتنا... )) گفته: این آیه در حق علی (علیه السلام) و حمزه و زید نازل شده است.

مؤلف: و در عده ای از روایات است که آیات سابق بر این آیه، در باره دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) نازل گردیده، و ظاهرا این روایات یا از قبیل همان تطبیق به معنایی است که گفتیم و یا از باب اخذ به باطن معناست. خلاصه، این روایات را هم نمی توان حمل بر اسباب نزول کرد، برای اینکه با یکبار نازل شدن سوره، قبل از هجرت، منافات دارد، و به همین خاطر ما از ایراد آن و بحث در اطرافش چشم پوشیدیم و خدا داناتر است. الأنعام



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۵۹ :

آیات ۷۳ - ۵۶، سوره انعام

قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (۵۶) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (۵۷) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ (۵۸) \* وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظَلْمِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (۵۹) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۶۰) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ (۶۱) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ إِلَّا- لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (۶۲) قُلْ مَنْ يُنْجِيكُم مِّن ظَلْمِ الْبُرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكْرِينَ (۶۳) قُلِ اللَّهُ يُنْجِيكُم مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كُذُوبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ (۶۴) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ بِيَأْسٍ بَعْضٌ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (۶۵) وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمِيكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لِّسْتَ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (۶۶) لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (۶۷) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِئَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۶۸) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّن شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۶۹) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَسْبَلَ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (۷۰) قُلْ أُنَدِّعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيْطَانُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ انْتَبِهْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۷۱) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تَحْشُرُونَ (۷۲) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (۷۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۶۰ :

ترجمه آیات

بگو من نهی شده‌ام از اینکه عبادت کنم آن چیزهایی را که شما آنها را به غیر خدا می‌خوانید و عبادت می‌کنید، بگو من متابعت نمی‌کنم خواهش‌های شما را که اگر چنین کنم به تحقیق گمراه باشم و از زمره راه یافتگان بشمار نیایم (۵۶) بگو به درستی که من از ناحیه پروردگaram بر حجتی هستم که شما آن حجت را تکذیب می‌کنید، نزد من نیست آن عذابی که در آن شتاب می‌کنید، حکم نیست مگر از برای خدا، او خود حق را بیان می‌کند و خدا بهترین داوران است (۵۷) بگو اگر نزد من می‌بود آنچه بر آن می‌شتابید، هر آینه امر حتمی و گذرا می‌شد میان من و شما، و خدا به ستمکاران داناتر است (۵۸) و نزد خدا است خزینه‌های غیب، و نمی‌داند آنها را مگر خودش، و می‌داند هر چه را که در بیابان و دریا است، و نمی‌افتد برگی از درختان، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است، و نیست دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و نیست هیچ تری و خشکی، مگر اینکه در کتاب مبین خدا است (۵۹) و او چنان خدائی است که می‌میراند شما را در شب و می‌داند آنچه را که کسب می‌کنید به روز،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۶۱ :

بعد از آن بر می‌خیزاند شما را در آن روز، تا بگذرد آن موعدی که معین فرموده، سپس به سوی خدا است برگشت شما، آنگاه، آگاه می‌سازد شما را به آنچه که امروز می‌کنید (۶۰) و خدا قاهر است و در قهر و قدرت مافوق بندگان می‌باشد و می‌فرستد بر شما نگاهبانانی تا ضبط کنند اعمال شما را در همه عمر، تا آنکه بیاید یکی از شما را مرگ و بگیرد جان شما را فرشتگان ما و

ایشان در انجام ماموریت خود، هرگز کوتاهی نمی کنند(۶۱) بعد از آن برگردانیده می شوند به سوی خدائی که مستولی امور ایشان و راستگو و درست کردار است ، بدانید که از برای خدا است حکم در آنروز، و خداوند سریعترین حساب کنندگان است (۶۲) بگو چه کسی می رهاوند شما را از تاریکی های صحرا و دریا، می خوانید او را به زاری و پنهانی ، و می گوئید: اگر خدا برهاند ما را از این شداید، البته از شکر گزاران خواهیم بود(۶۳) بگو ای محمد! خدا نجاتتان می دهد از ظلمات خشکی و دریا و از هر اندوه دیگری و شما بعد از آن شرک می ورزید؟! (۶۴) بگو ای محمد! خدا قادر است بر اینکه برانگیزد بر شما عذابی از بالای سرتان و یا از زیر پایتان و یا گروه گروه کند شما را و بچشانند به بعضی از شما آزار بعضی دیگر را. بین چگونه می گردانیم آیات خود را، شاید ایشان بفهمند(۶۵) و قوم تو تکذیب کردند عذاب را و آن حق است ، بگو من بر شما وکیل نیستم (۶۶) و از برای هر وعده و وعیدی ، وقتی مقرر است ، و زود باشد که شما بدانید(۶۷) و هنگامی که دیدی آنکسانی را که از روی سخریه ، در آیات قرآن گفتگو کرده بر آن طعنه می زنند، پس اعراض کن از آنان تا آنکه به سخنی دیگر پردازند، و اگر شیطان این معنا را از یادت برد و بعدا به یادت آمد، فوراً برخیز و با قوم ستمگر منشین (۶۸) و چیزی از حساب ایشان بر کسانی نیست که پرهیزکاری می کنند و لیکن برایشان است که پند دهند آنان را شاید پرهیزند(۶۹) و واگذار کسانی را که دین خود را بازیچه گرفتند، و زندگی دنیا مغرورشان کرده و پند ده آنان را به قرآن مبدا گرفتار شود نفسی به آنچه کسب می کند در حالی که نیست برای آن نفس به غیر خدا دوستی و شفییعی و اگر فرضاً بخواهد با دادن رشوه هر چه هم زیاد فرض شود از آن بند، رهایی یابد نمی تواند، آنان هستند که گرفتار شدند به آنچه کسب کرده اند و از برای ایشان است شرابی از آب جوشان و عذابی دردناک به خاطر کفرانی که می کردند و حقی که کتمان می نمودند(۷۰) بگو ای محمد! آیا پرستیم غیر خدا چیزی را که : نه نفع می دهد و نه ضرر می رساند ما را؟، و آیا به کفر قبلی رجوع کنیم بعد از آنکه خداوند ما را هدایت فرمود؟ اگر چنین کنیم آنوقت مثل کسی باشیم که دیوهای زمین او را برده باشند به بیابان دور و دراز و در آنجا حیران و سرگردان باشد، و اصحابی که برای او است او را به طرف راه دعوت کنند که بیا راه نجات اینجا است ، بگو ای محمد! به درستی که راه خدا که همان دین اسلام است راه حق است نه غیر آن و ما مامور شده ایم که گردن نهیم در برابر پروردگار عالمیان (۷۱) (و بگو) که به پای دارید نماز را و از خدا بترسید و او خدائی است که به سویش محشور می شوید(۷۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۶۲

و آن خدائی است که خلق کرد آسمانها و زمین را به حق ، و یاد کن روز قیامت را روزی که (چون بخواهد ایجاد بفرماید) می گوید باش پس می باشد، راست و درست گفتار خدا است ، و از برای خدا است پادشاهی ، روزی که دمیده می شود در صور، او دانای نهان و آشکار است و او است محکم کار و آگاه (۷۳) بیان آیاتین آیات تمه احتجاجاتی است که در سابق علیه مشرکین بر مساله توحید و معارف مربوط به آن از نبوت و معاد شده بود، و همه این آیات دارای سیاق واحدی هستند.

قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ أَنْ أُعْبِدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ... در این آیه خداوند رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را امر می کند که مشرکین را خبر دهد به اینکه خدای تعالی وی را از پرستیدن شرکا و بتهای آنان نهی فرموده . البته این نهی به طور کنایه نهی از بتپرستی آنان نیز هست . سپس با جمله ((قل لا اتبع اهلکم)) به ملاک نهی اشاره نموده می فرماید: برای این نهی شده ام که عبادت آنها پیروی از هوای نفسانی است ، و من از پیروی هوا نهی شده ام ، سپس با جمله ((قد ضللت اذا و ما انا من المهتدين)) اشاره به سبب خودداریش از پیروی هوا نموده می فرماید: پیروی هوی ضلالت و خروج از زمره هدایت یافتگانی است که به صفت ((قبول هدایت الهی)) ، متصف شده و به این اسم و رسم شناخته شده اند، و معلوم است که با این حال پیروی هوا با استقرار صفت هدایت در نفس منافات داشته و مانع است از اینکه نور توحید بر قلب تابیده و تابشش ثابت و دائم باشد، تا بتوان از آن استفاده برد و نتیجه گرفت .

خلاصه اینکه این آیه از پرستش بت، با بیانی تمام نهی نموده، و علت نهی و جهت این را که چرا باید از بتپرستی دوری نمود، ذکر فرموده است، و آن علت عبارت از این است که: پرستش بت پیروی هوی است، و در پیروی هوی، ضلالت و خروج از صف کسانی است که هدایت الهی شاملشان شده است.

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ... ((بینه)) به معنای راهنمایی با بیان روشن است، و معنای اصلی این ماده جدائی و کنار رفتن چیزی است از چیز دیگر، به طوری که دیگر اتصال و اختلاطی با هم نداشته باشند، و کلمه ((بین)) و ((بون)) و ((بینونه)) و امثال آن از مشتقات همین ماده است، ((بینه)) را از این نظر بینه گفتند که به وسیله آن حق از باطل جدا گشته و به خوبی و به آسانی و بدون سختی و مشقتی می توان بر آن وقوف یافت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۶۳:

و مراد از مرجع ضمیری که در جمله ((و کذبتم به)) هست، قرآن است، و از سیاق آیه چنین استفاده می شود که مقصود از تکذیب، تکذیب بینهای باشد که رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) دارای آن است، به شهادت اینکه بعدا می فرماید: ((ما عندی ما تستعجلون به...)) زیرا که با انضمام این جمله خلاصه معنایی که از آیه استفاده می شود این است: آن چیزی که خدای تعالی رسالت مرا به آن تایید نموده، همانا قرآن است که بینه رسالت من است، و شما آنرا تکذیب می کنید و معجزه و بینه دیگری طلب مینمائید که نه من به خودی خود اختیار آن را دارم، و نه پروردگرم امر آن را به من واگذار نموده، بنابراین، بین من و شما چیزی که بر سر آن توافق کنیم وجود ندارد. زیرا آن معجزه ای که به من واگذار شده شما قبولش ندارید، و آن چیزی که مورد قبول شما است به من واگذار نشده است.

از این بیان به خوبی ظاهر می شود که ضمیر مجرور در ((به)) به همان بینه برمی گردد، برای اینکه اگر چه مراد از تکذیب، تکذیب قرآن است، الا-اینکه مراد از بینه هم همان قرآن است، و نیز روشن می شود که جمله ((ما عندی ما تستعجلون به))، کنایه از این است که: من توانائی انجام خواسته های شما را ندارم، زیرا چیزهایی که آدمی تسلط بر آن دارد و مخصوصا چیزهایی که انفاق می کند، غالبا در نزد او و در دسترسش قرار دارد، به طوری که هر قدر که بخواهد از آن انفاق می کند، از همین جهت به طور کنایه فرمود: ((ما عندی)) در حقیقت ملزوم را که قدرت و تسلط است به نفی لازمهاش نفی کرد، جمله ((ان الحکم الا لله)) جهت نفی مزبور را بیان می کند، و به همین منظور در این جمله نفی و استثنا که خود مفید حصر است به کار برده شده تا به وسیله نفی جنس، دلالت کند بر اینکه از جنس حکم، هیچ چیزی برای غیر خدای تعالی نیست، و زمام حکم تنها و تنها به دست خدای سبحان است.

گفتاری در معنای حکم و اینکه حکم تنها از آن خدا است.

ماده ((حکم)) دلالت دارد بر اتقان و استحکامی که اگر در هر چیزی وجود داشته باشد، اجزایش از تلاشی و تفرقه محفوظ است، خلاصه هر موجودی که از روی حکمت به وجود آمده باشد، اجزایش متلاشی نگشته و در نتیجه، اثرش ضعیف و نیرویش در هم شکسته نمی شود، این است همان معنای جامعی که برگشت جمیع مشتقات این ماده، از قبیل احکام و تحکیم و حکمت و حکومت و... به آن است. انسان در وظائف مقرر در میان موالی و عیب و حقوق دائره در بین مردم به یک نوع از این اتقان برمی خورد، و می بیند که موالی و رؤسا، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۶۴:

وقتی عیب و مرؤوسین خود را به چیزی امر می کنند، گویا تکلیف را به مامورین گره زده و آنان را بدان پایبند می سازند، گرهی که نتوانند بگشایند و قیدی که نتوانند از آن رهائی بیابند. همچنین در بین دارنده هر متاع و متاعش و صاحب هر حقی با حقش التیام و اتصالی قائلند که مانع دخالت اغیار و فاصله شدن بین او و متاعش می شود، به طوری که اگر کسی با مالک متاع، نزاع نموده و مدعی آن متاع شود و یا با صاحب حقی در حقش نزاع نموده و بخواهد حق او را باطل کند چنین کسی را بی اعتنا به حق مردم دانسته و می گویند: احکام و اتقانی که در بین مالک و ملکش هست خوار و ضعیف شمرده است، روی همین حساب است

که قاضی را هم حاکم می‌گویند زیرا وقتی قاضی در قضیه‌ای حکم و مرجع قرار می‌گیرد و حکم می‌کند به اینکه ملک و حق مورد نزاع، مال فلان است، در حقیقت با حکم خود، ضعف و فتوری که در رابطه با ملک و مالک و حق و صاحب آن روی داده، جبران نموده و مبدل به قوت و اتقان می‌سازد، و بدین وسیله به غائله نزاع و مشاجره خاتمه می‌دهد، دیگر آن شخص نمی‌تواند بین مالک و ملکش و بین حق و صاحبش، فاصله و حائل شود.

و کوتاه سخن اینکه: آمر در امری که می‌کند، و قاضی در حکمی که صادر می‌نماید گوئی در مورد امر و حکم، نسبتی ایجاد نموده و مورد امر و حکم را، با آن نسبت مستحکم می‌سازد، و بدین وسیله ضعف و فتوری که در آن راه یافته بود، جبران می‌نماید.

این همان معنایی است که مردم در امور وضعی و اعتباری از لفظ حکم درک می‌کنند و همین معنا را قابل انطباق بر امور تکوینی و حقیقی هم دیده احساس می‌کنند که امور تکوینی از نظر اینکه منسوب به خدای سبحان و قضا و قدر اویند، دارای چنین استحکامی هستند. اگر می‌بینند که هسته درخت از زمین روئیده و دارای شاخ و برگ و میوه می‌شود، و همچنین اگر نطفه به تدریج به صورت جسمی جاندار درآمده و دارای حس و حرکت می‌گردد، همه را به حکم خدای سبحان دانسته و مستند به قضا و قدر او می‌دانند، این است آن معنایی که انسان از لفظ حکم می‌فهمد. و آنرا عبارت می‌داند از: اثبات چیزی برای چیز دیگر، و یا اثبات چیزی مقارن با وجود چیز دیگر.

حکم تکوینی، مختص به خدا و حکم تشریحی، همانند امور دیگر، بالاصالة و مستقلا منتسب به خدای تعالی است. بعد از واضح شدن این معنا می‌گوییم که: نظریه توحید که قرآن کریم معارف خود را بر اساس آن بنا نهاده، حقیقت تاثیر را در عالم وجود، تنها برای خدای تعالی اثبات می‌کند، و در موارد مختلف انتساب موجودات را به خدای سبحان به انحاء مختلفی بیان می‌نماید، به یک معنا استقلال آنرا به خدای سبحان نسبت داده و به معنای دیگر همان را غیر استقلالی و تبعی آنرا به غیر او منسوب نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۶۵

مثلا- مساله خلقت را به معنای اول به خداوند نسبت داده و در عین حال در موارد مختلفی به معنای دوم آنرا به چیزهای دیگر هم نسبت می‌دهد، همچنین از طرفی علم و قدرت و حیات و مشیت و رزق و زیبایی را به خداوند نسبت می‌دهد و از طرفی همین‌ها را به غیر خدا منسوب می‌سازد.

حکم هم که یکی از صفات است، از نظر اینکه خود نوعی از تاثیر می‌باشد معنای استقلالیش تنها از آن خداوند است چه حکم در (( حقایق تکوینی ))، و چه در (( شرایع و احکام وضعی و اعتباری )) . قرآن کریم هم در بسیاری از آیات، این معنا را تایید نموده است که از آن جمله آیات زیر است: (( ان الحکم الا لله )) (( الا له الحکم )) (( له الحمد فی الاولی و الاخره و له الحکم )) (( و الله یحکم لا معقب لحکمه )) .

و معلوم است که اگر غیر خداوند کسی دارای حکم بود، می‌توانست حکم خدا را به وسیله حکم خود دنبال کند و با خواست او معارضه نماید: (( فالحکم لله العلی الکبیر )) و همچنین آیات دیگری که به طور عموم یا به طور خصوص، دلالت دارند بر اختصاص حکم تکوینی به خدای تعالی .

و اما حکم تشریحی: از جمله آیاتی که دلالت دارند بر اختصاص حکم تشریحی به خدای تعالی این آیه می‌باشد: (( ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلک الدین القیم )) با اینکه این آیه و ظاهر آیات قبلی دلالت دارند بر اینکه حکم تنها برای خدای سبحان است و کسی با او شریک نیست، در عین حال در پاره‌ای از موارد حکم را و مخصوصا حکم تشریحی را به غیر خداوند هم نسبت داده است، از آن جمله این چند مورد است: (( یحکم به ذوا عدل منکم )) و (( یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق )) و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۶۶

(( و ان احکم بینهم بما انزل الله )) (( فاحکم بینهم بما انزل الله )) (( یحکم بها النبیین )) و همچنین آیات دیگری که اگر ضمیمه شوند با آیات دسته اول، این نتیجه را می‌دهد که حکم به حق به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است، و غیر او کسی مستقل در آن نیست، و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است، و از همین جهت است که خدای تعالی خود را (( احکم الحاکمین )) و (( خیر الحاکمین )) نامیده و فرموده: (( الیس الله باحکم الحاکمین )) و نیز فرموده: (( و هو خیر الحاکمین )) . آری، لازمه اصالت و استقلال و اولویت همین است.

آیاتی که حکم را به اذن خدای تعالی به غیر او نسبت می‌داد همانطوری که ملاحظه گردید مختص بود به احکام وضعی و اعتباری، و تا آنجا که من به یاد دارم در این سنخ آیات، آیه ای که احکام تکوینی را هم به غیر خدا نسبت داده باشد وجود ندارد، گو اینکه معنای صفات و افعالی که منسوب به خدای تعالی است، از قبیل (( علم ))، (( قدرت ))، (( حیات ))، (( خلق ))، (( رزق ))، (( احیاء ))، (( مشیت )) و امثال آن چنان نیست که به هیچ وجه، حتی بدون استقلال نیز قابل انتساب به غیر او نباشد، بلکه اگر اینگونه صفات و از آن جمله احکام تکوینی به اذن خدا به غیر او نسبت داده شود، صحیح است، لیکن گویا از این جهت در هیچ آیه ای چنین نسبتی به غیر خدا داده نشده که احترام جانب خدای تعالی رعایت شده باشد، برای اینکه در لفظ این صفت (حکم) یک نوع اشعاری به استقلال هست، به طوری که مجوزی برای نسبت دادن آن به اسباب متوسطه نیست، چنانکه (( امر )) و (( قضای تکوینی )) و همچنین الفاظ (( بدیع ))، (( باری ))، (( فاطر )) و امثال آن هم دارای چنین اشعاری هستند، و همه بر معنای خود طوری دلالت می‌کنند که از نحوه دلالت آن نوعی اختصاص فهمیده می‌شود، به همین خاطر در قرآن کریم اینگونه الفاظ در غیر خدای سبحان استعمال نشده تا حرمت ساحت مقدس ربوبی رعایت شده باشد.

معنا و تفسیر (ان الحکم الا لله) و (یقص الحق و هو خیر الفاصلین).

بحث ما در اینجا پیرامون معنای حکم به پایان می‌رسد، اینک به کلامی که در تفسیر آیه داشتیم بر می‌گردیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۶۷

مراد از حکم در جمله (( ان الحکم الا لله )) حکم تکوینی است، و این جمله علت نفیی را که در جمله (( ما عندی ما تستعجلون به )) بود، ذکر می‌کند. و معنای آن به طوری که از سیاق کلام استفاده می‌شود این است که: حکم تنها برای خدا است و بس. و مرا نمی‌رسد که در بین خودم و شما حکم نموده و تقاضای بیجای شما را عملی نمایم و آیه و معجزه ای به غیر قرآن برایتان بیاورم.

و بنابراین معنا، جمله مزبور به طور کنایه، استعمال شده است، گوئی که مشرکین با درخواست خود و اینکه باید آیه ای بغیر قرآن بیاوری می‌خواستند رسول خدا بین خود و آنان حکم نماید، و شاید علت اینکه لفظ موصول (ما) و صله (تستعجلون) را در آیه بعدی تکرار کرده و فرموده: (( قل لو ان عندی ما تستعجلون به )) همین نکته باشد، و گرنه ظاهر سیاق اقتضا داشت بفرماید: (( قل لو ان عندی ذلک بگو اگر چنین اختیاری به دست من بود ))، و از اینکه چنین نفرمود، بلکه جمله را تکرار کرد معلوم می‌شود از جمله دوم، معنای دیگری اراده کرده است. و بعید نیست که مراد از آیه در جمله اولی لازمه آیه، که همان (( حکم بر طبق سنت الهیه )) است باشد، و مراد از آن در جمله دومی خود آیه و معجزه بوده باشد، احتمال هم دارد که بر عکس باشد، یعنی مراد از آیه در جمله اولی معنای صریح آن و مراد از آن در جمله دوم معنای کنائی آن (آیه) بوده باشد.

(( یقص الحق و هو خیر الفاصلین )) از میان هفت نفر قاریان قرآن، (( عاصم ))، (( نافع )) و (( ابن کثیر )) کلمه (( یقص )) را با (( قاف )) و (( صاد )) مهمله (بی نقطه) قرائت کرده، و آنرا از ماده قص گرفته اند که به معنای بریدن چیزی است، همچنانکه در آیه (( و قالت لاخه قصیه )) به همین معنا آمده است. و لیکن بقیه قاریان، کلمه مزبور را با (( قاف )) و (( ضاد )) معجمه (با نقطه) قرائت کرده و آنرا از ماده قضا گرفته اند، و اگر در قرآنها موجود حرف (( یا )) از این کلمه حذف شده است، از نظر رسم



الخط بوده ، همچنانکه در آیه (( فما تغن النذر )) حرف (( یا )) را از کلمه (( تغن )) حذف می کنند.

البته برای هر کدام از این دو قرائت وجهی و دلیلی است . و لیکن از جهت معنا برگشت هر دو به یکی است ، برای اینکه بریدن و جدا کردن حق از باطل لازمه قضا و حکم به حق کردن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۶۸  
گو اینکه جمله (( و هو خیر الفاصلین )) با قرائت اول مناسبتر است .

و اما اینکه بعضی از مفسرین کلمه مزبور را به معنای خبر دادن از چیزی یا به معنای تعقیب و پی جوئی گرفته اند صحیح نیست ، زیرا با مورد آیه قابل تطبیق نیست .

اما اینکه به معنای خبر دادن و نقل داستان نیست جهتش این است که گرچه خدای تعالی در کلام خود بسیاری از داستانهای انبیاء (علیهم السلام) و امم گذشته را نقل کرده الا اینکه در آیه مورد بحث ، داستانی نقل نشده تا در آخرش بفرماید: (( یقص الحق : خداوند داستان راست و خالی از دروغ را نقل می کند )) . و اما اینکه به معنای دوم نیست ؟ دلیلش این است که اگر به آن معنا باشد، خلاصه معنای آیه چنین می شود که : سنت خدای تعالی در تدبیر مملکت و تنظیم امور بندگانش بر این جاری است که همواره حق و حقیقت را تعقیب نموده و از آن پیروی کند. و این معنا از این نظر غلط است که گرچه خدای سبحان جز به حق حکم ننموده و جز حق را دنبال نمی کند و لیکن ادب قرآن حکیم از اینکه نسبت تعقیب و پیروی به خدای تعالی دهد دور است ، اگر هم بخواهد چنین معنایی را برساند می فرماید: (( الحق من ربك )) و هرگز نمی گوید: (( الحق مع ربك : حق با پروردگار تو است )) برای اینکه در تعبیر دومی بویی از استمداد و تایید استشمام می شود که خود نشانه ضعف است .  
گفتاری در معنای حقیقت فعل و حکم خدای سبحان .

فعل خدای تعالی و حکمش نفس حق است ، نه اینکه مطابق با حق و موافق با آن باشد.

توضیح اینکه : هر چیزی وقتی حق است که در خارج و در اعیان ، ثابت و واقع بوده باشد، نه اینکه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانی باشد، مانند خود انسان که یکی از موجودات خارجی است ، و همچنین مانند زمینی که انسان در روی آن زندگی می کند، و گیاه و حیوانی که از آن تغذیه می نماید، بنابراین وقتی امری ما را امر به چیزی می کند و یا قاضی به چیزی حکم می نماید امر و حکم قاضی وقتی حق مطلق است که با مصالح مطلق که ماخوذ از سنت جاری در عالم است ، موافق باشد. و وقتی حق نسبی و غیر مطلق است که اگر با نظام عام جهانی موافقت ندارد با مصالح نسبی ماخوذ از سنت جاری ، نسبت به بعضی از اجزای عالم موافق بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۶۹

پس اگر امری ما را به التزام به عدالت و اجتناب از ظلم امر می کند، این امر حق خواهد بود، برای اینکه موافق با نظام عام جهانی است ، چرا که نظام عالم هم که هر چیزی را به سعادت و خیر خود هدایت می کند بر آدمیان واجب کرده است که به طور اجتماعی زندگی نموده و اجزای جامعه شان با هم متلائم و سازگار بوده باشد و برخی از آن مزاحم برخی دیگر نشوند، و یک گوشه جامعه گوشه دیگر را فاسد نسازد تا بدین وسیله از سعادت وجود آنچه که برای جامعه مقدر است به دست آمده و همه اجزایش بهره خود را از آن سعادت بگیرند پس مصلحت مطلق نوع انسانی هم همان سعادت در زندگی او است ، و امر به عدالت و نهی از ظلم با این مصلحت مطلق موافق است ، و چون موافق است حق است . بر عکس ، چون امر به ظلم و نهی از عدالت ، با این نظام عام موافقت ندارد باطل است .

همچنین توحید، حق است ، چون انسان را به سعادت حقیقی در زندگی هدایت می کند، و شرک باطل است چون سرانجام آدمی را به شقاوت و هلاکت و عذاب دائمی می کشاند. همچنین زمانی حکومت بین دو نفر حق است که با حکم مشروعی که در آن مصلحت مطلق انسانی و یا مصلحت قوم خاصی و یا امت مخصوصی رعایت شده موافق باشد، مصلحت حقیقی هم همانطوری که گفته شد، مصلحتی است که از سنت جاری در مطلق عالم و یا جاری در بعضی از آن ، گرفته شده باشد.



با این بیان این معنا به خوبی روشن می شود که حق هر چه باشد، ناگزیر الگویی است که از نظام و سنت جاری در عالم کون برداشته شده است، و جای تردید نیست که کون و جهان هستی با نظامی که دارد و سنن و نوامیسی که در آن جاری است، فعل خدای سبحان است، ابتدایش از او و قوامش با او و انتها و بازگشتش هم به سوی او است، پس حق هر چه باشد و مصلحت هر قسم که فرض شود، تابع فعل او و پیرو اثر او است، و به استناد به وی ثابت و موجود است، نه اینکه او در کارهایش تابع حق بوده و پیرو آثار آن باشد، زیرا که خدای تعالی به ذات خود حق است، و هر چیزی به وسیله او و از پرتو او حق شده است.

ما آدمیان هم که می خواهیم با افعال اختیاری خود نواقص وجودیمان را تتمیم و جبران نموده حوائج زندگی خود را تامین نماییم، از آنجائی که پاره ای از افعال ما با سعادت مطلوبمان وفق داده و پاره ای دیگر مخالف با آن است، ناچاریم در کارهای خود جانب مصلحتی را که ایمان به مصلحت بودن آن داریم، و راستی صلاح حال ما در آن است، و تلاش ما را به نتیجه می رساند، رعایت کنیم: همین احساس ارتکازی، ما را بر آن می دارد که نسبت به قوانین جاری و احکام عام عالم اذعان نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۷۰

شرایع و سنن اجتماعی را معتبر و لازم الرعایه و واجب الاتباع بشماریم. زیرا می بینیم که رعایت این احکام و شرایع، آدمی را به مصلحت انسانیت و به سعادت مطلوبش می رساند.

این احساس نیز ما را بر آن می دارد که اذعان کنیم به اینکه مصالح و مفاسد، جدای از عالم ذهن و خارج، حقیقت و واقعیت داشته و برای خود ظرف تحقیقی دارند، و در عالم خارج، آثار موافق و مخالفی باقی می گذارند، اگر افعال و احکام ما مطابق با مصالح واقعی باشد، خودش هم دارای مصلحت گشته و منتهی به سعادت ما می گردد، و اگر با آن مصالح مخالفت داشته و موافق مفاسد واقعی و حقیقی باشد، ما را به ضررها و شرها سوق می دهد. این نحو از ثبوت، ثبوتی است واقعی که به هیچ وجه قابل زوال و تغییر نیست، پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که با آندو است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وامی دارد، مانند حسن و قبح و همچنین احکامی که از آن صفات منبعث می شود، مانند وجوب و حرمت، همه اینها دارای ثبوت واقعی هستند، و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغییر نیستند. آری، عقل آدمی همانطوری که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نائل می شود، همچنین به اینگونه امور نفس الامری هم نائل می گردد.

افراط و تفریط دو گروه از مسلمین در مسأله حسن و قبح و رابطه آن با تشریح.

پاره ای از متکلمین چون می دیدند که احکام و شرایع الهی به هیچ وجه از احکام و قوانینی که در جامعه‌های انسانی است، از جهت معنای حکم جدائی ندارد. و همچنین می دیدند که افعال خدای تعالی از جهت معنا مخالف با افعال ما نیست، از این جهت از نکته ای که ما خاطرنشان ساختیم غفلت ورزیده و حکم کردند به اینکه احکام الهی و افعالی که منسوب به خدای سبحان است، مانند افعال خود ما مطابق با مصالح واقعی و متصف به حسن است، و نیز چنین خیال کردند که مصالح واقعی در افعال خدای تعالی تاثیر داشته و بر احکام او مخصوصا از نظر اینکه واقف به حقایق امور و بصیر بر مصالح بندگان است، حکومت دارد.

و این خود از غرور فکری و افراط در رای آنان بوده، و شما خواننده عزیز از بیانات گذشته ما به خوبی فهمیدید که اینگونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیر حقیقی هستند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آنها را معتبر بشمارد، و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد، بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن، کارهای نیک و بد و مفید و مضر خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۷۱

آری، اینگونه افراط و تفریطها در عقائد تفویضی ها و جبری ها که در صدر اسلام یکه تازان میدان بحث، در اطراف معارف اسلامی بودند، بسیار است، انحراف در مسأله مورد بحث هم از اشتباهات همین دو طایفه است، زیرا این دو طایفه در اثر تعصب

های مذهبی به وجه عجیبی در دو طرف افراط و تفریط قرار گرفته اند، مفوضه بر این عقیده اند که مصالح و مفاسد و حسن و قبح از امور واقعی بوده و بلکه حقایقی هستند ازلی و ابدی و تغییرناپذیر، و حتی به اینهم اکتفا نکرده گفته اند که: این امور بر همه چیز حتی بر خدای سبحان حکومت داشته و ساحت مقدس پروردگار نیز در کارهای تکوینی و تشریحی محکوم به این امور است، و این امور چیزهایی را بر خدای تعالی واجب و چیزهای دیگری را بر او حرام می کند. آری، معتزلیها با این رای فاسد خود، خدای را از سلطنت مطلقه اش کنار زده و مالکیت علی الاطلاقش را ابطال نمودند.

در مقابل آنان، طائفه جبریهها این سخنان را انکار کرده و از آنطرف زیاده روی نموده و گفته اند که حسن و قبح نه تنها واقعیت ندارند، بلکه حتی از امور اعتباری هم نیستند. و حسن در هر کاری تنها عبارت است از اینکه مورد امر قرار گیرد، همچنانکه قبح در هر کاری عبارت است از اینکه مورد نهی قرار گرفته باشد، و در عالم چیزی به نام حسن و قبح وجود ندارد، و اصلا غایت و غرضی در کار عالم نیست، نه در آفرینش آن و نه در شرایع و احکام دینی آن. بلکه آنان به این هم اکتفا نکرده و گفتند: آدمی هیچ کاری از کارهای خود را مالک نبوده و در هیچ یک از آنها اختیاری از خود ندارد، بلکه کارهای او هم مثل خود او مخلوق خدایند. درست عکس طائفه اولی که در مقابل این طائفه می گفتند: به طور کلی کارهای انسان مخلوق خود او است، و خدا در آن هیچگونه مالکیت و اختیاری ندارد، و قدرتش به آن تعلق نمی گیرد.

این دو مذهب به طوری که ملاحظه می کنید یکی در طرف افراط و دیگری در طرف تفریط قرار دارند، و حقیقت امر نه به آن شوری است و نه به این بی نمکی. بلکه حقیقت مطلب این است که این امور هر چند اموری اعتباری هستند و لیکن ریشه حقیقی دارند.

توضیح اینکه انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد هر کدام به قدر خود در مسیری که در زندگی دارند و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده اند، دارای نواقصی هستند که ناچارند کارهایی را از روی اراده و شعور انجام داده و بدان وسیله نواقص خود را بر طرف سازند و حوائج اجتماعی خویش را برآورده کنند، و ناگزیرند این کارها را و هر امری را که اگر نباشد، سعی و کوشششان در راه رسیدن به سعادت نتیجه نمی دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۷۲:

به اوصاف امور خارجی از قبیل حسن، قبح، وجوب، حرمت، ملکیت، حق و باطل و امثال آن وصف نمایند. حتی قانون علت و معلول را که مخصوص موجودات خارجی است در کارهایشان جاری سازند و به دنبال آن قوانین عمومی و خصوصی برای کارهای خود وضع نموده و یک نوع واقعیت و ثبوت که الگویش از واقعیت موجودات خارجی برداشته شده برای آن قوانین قائل بشوند، تا بدین وسیله امور زندگی اجتماعیشان بگذرد.

شاهد در این معنا، این است که ما خودمان همانطوری که معتقدیم به اینکه گل زیبا است به همان معنا قائلیم عدالت نیز زیبا است، و همچنانکه معتقدیم مردار زشت است قائلیم به اینکه ظلم زشت است. همانطوری که دست خود را مال خود می دانیم همچنین فلان متاع را هم که واقعا جزئی از ما نیست، مال خود می دانیم، همانطوری که اثر و معلول را برای علتش واجب می دانیم (و واقعا هم واجب است) همچنین فلان عمل را واجب می شماریم. و این معنا اختصاص به انسان خاصی ندارد، بلکه در بین همه اقوام و ملل وجود دارد. چیزی که هست از نظر اختلافی که در مقاصد اجتماعی آنان هست، مختلف می شود.

مثلا می بینید چیزهایی را که این قوم زیبا می دانند قوم دیگری آنرا زشت شمرده و احکامی را که قومی معتبر می داند، قومی دیگر کوچکترین اعتباری برایش قائل نیست، چیزهایی را که این معروف می داند آن دیگری منکرش می شمارد، اموری که خوشایند او است در نظر این منفور می آید، و چه بسا ملتی چند صباحی سنتی را برای خود اتخاذ کرده و در اثر همگامی با گذشت زمان و طی کردن مراحل از سیر اجتماعی و برخورد به احتیاجاتی نو ظهور، آن سنت را رها کرده سنت دیگری را برای خود اتخاذ می کند. البته این اختلافات و تغییر و تبدیلهای گفته شد نسبت به مقاصدی است که هر کدام مخصوص یک جامعه است، و گر نه مقاصد

عمومی که حتی دو نفر هم در آن اختلاف رای ندارند، از قبیل اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن، قابل تغییر نمی باشد، و هیچ جامعه‌ای در اصل آن (نه در جزئیات) اختلاف ندارند. شرایع و احکام الهی، معلل به جهات حسن و مزایای مصالح است ولی نه آنچنانکه افعال و احکام بشری چنین است.

آنچه تاکنون گفته شد نسبت به انسان و حیوانات شبیه به انسان بود، و خداوند هم از آنجائی که دین خود را در قالب سنن عمومی و اجتماعی بشر ریخته است، از این جهت در معارف حقیقی خود، همان سبکی را که خود ما در سنن اجتماعی خود رعایت می کنیم مراعات کرده است، مثلاً همانطوری که ما تفکر در زندگی خود را لازم شمرده و پذیرفتن سنن زندگی را لازم می دانیم، خدای تعالی هم تفکر در معارف دینیش و پذیرفتن آن را بر ما واجب فرموده، و به همین ملاحظه خود را پروردگار و معبود، و ما را بنده و مربوط خود شمرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۷۳

و به ما خاطر نشان ساخته که برای او دینی است مرکب از عقایدی اصولی و قوانینی عملی که عمل به آنها واجب و موجب ثواب و تخلف از آن حرام و مورث عقاب است، و صلاح حال ما و سرانجام نیکمان و به نتیجه رسیدن کوششهای ما در این است که آن عقاید و احکام را مانند آرای اجتماعی خود پیروی نموده و محترم بشماریم.

آری، در دین خدا عقایدی است که باید بدان معتقد بود، و وظائف عملی و قوانینی در عبادات و معاملات و سیاسات وجود دارد که باید بدان عمل نمود، همچنان که هر جامعه ای به قوانین خود اعتقاد داشته و به آن عمل می کند.

همین معنا است که ما را وادار به بحث در اطراف معارف اعتقادی و عملی دین نموده و به ما اجازه می دهد که معارف دینی و آرای عقلی و احکام عملی آنها عیناً به چیزی مستند کنیم که معارف اجتماعی خود را بدان مستند می سازیم و آن مساله وجود مصلحت و نبود مفسده است.

اینجاست که حکم می کنیم به اینکه خدای سبحان هم برای بندگان خود وظائف و تکالیفی تعیین نمی کند مگر اینکه در آن مصلحتی باشد که دنیا و آخرت آنان را اصلاح نماید. و خلاصه، خدای سبحان جز به امر حسن و پسندیده دستور نداده، و جز از امری که قبیح و موجب فساد دنیا و دین بندگان است نهی نکرده. و کاری را انجام نمی دهد مگر اینکه عقل نیز همان را می پسندد، و چیزی را ترک نمی کند، مگر اینکه عقل هم ترک آنها سزاوار می داند.

عقول بشری از درک تمام حقائق عاجز است.

این بود آنچه که عقل ما آن را درک می کند، و لیکن با این حال خدای تعالی ما را به دو حقیقت دیگر تذکر داده است:

اول اینکه: این عقل است که از معارف اعتقادی و عملی دین ما این مقدار را درک می کند، و گرنه حقیقت امر از این مقدارها بالاتر و باز هم بالاتر است، برای اینکه آنچه را که ما از معارف دین درک می کنیم، حقایقی است که از مواد آرای اجتماعی گرفته شده و در حقیقت الگوش از آن آراء برداشته شده است، و عقل قاصر است از اینکه پا فراتر گذاشته و قرآنی را که از آسمان نازل شده و مشتمل بر حقایقی آسمانی است، آن طور که هست درک نماید.

و در این باره فرموده است: (( انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم )) . ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۷ صفحه: ۱۷۴

و در مثالهایی که زده است فرموده: (( انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل )) رسول خدا نیز فرموده است: ما گروه پیغمبران ماموریم که با مردم به قدر عقلشان تکلم کنیم. و امثال این آیات و روایات بسیار است.

و شاید همین عبارات، جبری مذهب را به انکار حسن و مصلحت وادار ساخته است، غافل از اینکه معنای اینگونه عبارات، نفی حسن و مصلحت از افعال خدا و اثبات قبح و مفسده آن و یا العیاذ بالله ساقط کردن افعال خدا را از اعتبار عقلانی و آنرا به منزله

افعال کودکان قرار دادن نیست. همچنانکه اگر کسی بگوید: عقل چشم ندارد، معنایش اثبات کوری برای عقل یا آن را به کلی از ادراک ساقط ساختن نیست، بلکه معنایش منزّه دانستن آن است از نقص و احتیاج به داشتن عضو.

جهات حسن و مصلحت نسبت به احکام و افعال ما حاکمیت دارند ولی خداوند محکوم به این جهات نیست.

دوم اینکه: گرچه افعال خدای تعالی و شرایع و احکامش معلل به جهات حسن و مزایای مصالح است، و وظائف عبودیت را به داشتن آن جهات تعلیل می‌کند، همانطوری که احکام و اعمال عقلانی همین طور است، و لیکن بین شرایع و احکام او و احکام عقلانی ما این فرق هست که جهات مزبور نسبت به ما حاکمیت داشته و در اراده و اختیار ما مؤثر است و ما از جهت اینکه عقلا هستیم وقتی فعلی را دارای حسن و مصلحت بدون مزاحم مییابیم و ادار به انجام آن شده و وقتی حکمی را واجد این اوصاف مییابیم بدون تردید قانونیت آن را امضا نموده و آنرا در جامعه خود اجرا می‌کنیم.

و این جهات غیر از معنایی که ما آنرا از سنت تکوین و وجود خارجی مستقل از ما و از ذهنمان اقتباس کرده ایم چیز دیگری نیست، و اگر اعمال حسنه را اختیار می‌کنیم برای این است که در مسیر خود دچار گمراهی و بی‌هدفی نشده و اعمالمان منطبق با سنت تکوین بوده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۷۵

و مانند موجودات خارجی در مسیر حقیقت قرار بگیرد. به عبارت دیگر، این جهات و مصالح معنایی هستند که از اعیان خارجی انتزاع شده و متفرع بر آنها هستند، و اعمال و احکام مجعوله ما متفرع بر این جهات و محکوم آن و متأثر از آنند. به خلاف افعال و احکام خدای تعالی که خودش وجود خارجی است، همان وجودی است که ما از آن حسن و مصلحت را انتزاع کرده و افعال خود را متفرع بر آن مینمائیم، با این حال چگونه ممکن است که افعال و احکام او متفرع بر جهات مزبور و محکوم آن و متأثر از آن باشد دقت بفرمائید.

با این بیان این معنا روشن شد که جهات حسن و مصلحت و امثال آن، با اینکه در افعال خدای تعالی و احکامش و در افعال ما و احکام عقلانیمان موجود است در عین حال نسبت به افعال و احکام ما مؤثر و حاکم و به عبارت دیگر داعی و علت غائی است، و نسبت به افعال و احکام خدای تعالی حکومت و تاثیر نداشته بلکه لازم لا ینفک آن و یا به عبارت دیگر فوایدی عمومی است که مترتب بر آن می‌شود. آری ما از جهت اینکه از عقلا هستیم هر کار و هر حکمی که می‌کنیم برای این است که ناقصیم، و بدان وسیله خیر و سعادت را که فاقدیم، تحصیل مینمائیم، و اما خدای تعالی هر کاری و هر حکمی که می‌کند برای این نیست که چیزی را که تاکنون نداشته کسب نماید، بلکه برای این است که او خدا است، و اگر میگوئیم کارهای خدای تعالی هم مانند کارهای ما دارای جهات حسن و مصلحت است، این فرق هم هست که افعال ما مورد بازخواست خدای تعالی و معلل به نتایج و مصالح است ولی افعال او مورد بازخواست کسی واقع نشده و معلل به غایت و نتیجهای که خدا بعد از نداشتن دارای آن شود، نیست، بلکه هر کاری که می‌کند، خود آن کار و آثار و لوازمش همه برای او مکشوف است در این نکته دقت بیشتری کنید.

آیات کریمه قرآن هم این فرق را تایید نموده و در باره اینکه خداوند محکوم این جهات نیست، می‌فرماید: (( لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون )) و نیز می‌فرماید: (( له الحمد فی الاولی و الاخره و له الحکم )) و نیز می‌فرماید: (( و یفعل الله ما یشاء )) و نیز می‌فرماید: (( و الله یحکم لا معقب لحکمه )) و اگر کارهای خدای تعالی هم مانند کارهای عقلانی ما بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۷۶

صحیح نبود که بفرماید: (( لا- معقب لحکمه )) برای اینکه در این صورت برای حکمش دنبال کننده ای می‌بود، و کسی بود که رعایت مصلحت را در کارها و در حکم، بر او واجب کند. و نیز صحیح نبود بفرماید: (( یفعل ما یشاء )) زیرا که در این صورت دیگر نمی‌توانست هر چه می‌خواهد بکند، بلکه تنها کاری را می‌توانست انجام دهد که دارای مصلحت باشد.

و درباره اینکه کارها و احکامش همه بر طبق مصلحت است می‌فرماید: (( قل ان الله لا یامر بالفحشاء )) و نیز می‌فرماید: (( یا ایها

الذین آمنوا استجیوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم)) و همچنین آیات دیگری که احکام خدای را به وجوهی از حسن و مصلحت تعلیل می کند.

قُلْ لَوْ اَنَّ عِنْدِي مِآ تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِّیَ الْاَمْرَ بَیْنِی وَ بَیْنَكُمِیعنی اگر می توانستم خواسته های بیجای شما را عملی سازم و معجزه پیشنهادی شما را که اگر به هر پیغمبری نازل شود قطعا کار او و قومش را یکسره می کند، جامه عمل بپوشانم، ناچار کار من و شما نیز یکسره گشته و یکی از ما دو طرف دعوا، نجات یافته و طرف دیگر هلاک و دچار عذاب می شد، و معلوم است که در این میان، تنها شما معذب و هلاک می شدید، چون ستمکار شمائید و عذاب الهی هم شامل حال ستمکاران است. زیرا خدای سبحان منزهر از آن است که ستمکار را از غیر ستمکار نشناخته و مرا به جای شما عذاب کند.

پس در اینکه فرمود: (( و الله اعلم بالظالمین )) یک نوع کنایه و تعلیلی به کار رفته و معنایش این است که شما معذب خواهید بود، برای این که ظالمید، و عذاب الهی جز به ظالمین کاری ندارد. و این جمله اشاره است به مطلبی که در آیه (( قل ارایتکم ان اتیکم عذاب الله بغتة او جهرة هل یهلك الا القوم الظالمون )) گذشت.

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ...وجه ارتباط این آیه با ماقبل خودش.

مفسرین در باره وجه اتصال این آیه به ماقبل آن گفته اند: از آنجائی که در آخر آیه قبلی داشت: (( و الله اعلم بالظالمین ))، از این جهت برای مزید بیان فرمود: خزینه های غیب یا کلیدهای آن، نزد خدای سبحان است، و کسی را جز او از آن آگاهی و علم نیست، و او است که هر کوچک و بزرگی را می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۷۷

لیکن این وجه، و جهی نیست که معنای حصری را که جمله (( لا یعلمها الا هو )) آنرا افاده می کند، روشن سازد.

بهرتر این است که در این باره گفته شود: ارتباط آیه مورد بحث تنها با جمله آخر آیه قبلش نیست، بلکه با مفاد مجموع دو آیه قبل خود مرتبط است، زیرا مجموع آن دو آیه دلالت می کند بر اینکه: معجزه ای که کفار آنرا پیشنهاد کرده بودند و همچنین نتیجه آن که مساله یکسره شدن کار آنان با رسول خدا است، امری است که تنها خدای تعالی، عالم و حاکم بر آن می باشد و او است که در حکمش و در عذاب کردن ستمکاران، دچار غلط و اشتباه نمی شود، برای اینکه دانایتر از هر کس به ستمکاران و عالم به غیب و نهان و دانای به هر خرد و کلان خود او است که نه در حکمش گمراه می شود و نه چیزی را فراموش می کند، و در این جهات کسی با وی شرکت نداشته و همپایه او نیست.

این معنا را دو آیه قبل افاده کرده و اینک آیه مورد بحث این معنا را اضافه می کند که: تنها خدای سبحان است که عالم به غیب و عملش شامل هر چیز است، سپس در سه آیه بعد، همین معنا را تکمیل می کند، به این بیان سیاق این چند آیه سیاق آیاتی می شود که در نظائر این بحث وارد شده است، مانند آیه ای که گفتگوی قوم خود را با آنجناب حکایت نموده و می فرماید: (( قالوا ا جئتنا لتافکنا عن آلهتنا فاتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین، قال انما العلم عند الله و ابغکم ما ارسلت به )).

معنای خزائن غیب و مراد از (( مفاتح الغیب )).

(( و عنده مفاتح الغیب )) (( مفاتح )) جمع (( مفتاح )) بفتح میم و به معنای خزینه است، احتمال هم دارد که جمع مفتاح بکسر میم و به معنای کلید باشد، مؤید این احتمال این است که به قرائت شاذی کلمه مزبور، (( مفاتح )) خوانده شده است، البته مالا هر دو معنا یکی است، برای اینکه کسی که کلیدهای خزینه های غیب را در دست دارد، قهرا به آنچه که در آن خزائن است، عالم هم هست و می تواند مانند کسی که خود آن خزینه ها نزد او است به دلخواه خود، در آن تصرف نماید.

و اما اینکه در سایر آیات مربوط به این مقام، اسمی از (( مفاتح )) برده نشده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۷۸

بعید نیست که مراد از (( مفاتح غیب )) همان خزینه های غیب باشد، از آن جمله آیات زیر است: (( ام عندهم خزائن ربک ))، (( لا اقول لکم عندی خزائن الله ))، (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه ))، (( و لله خزائن السموات و الارض ))، (( ام عندهم خزائن

رحمه ربك )) .

به هر حال جمله (( و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو )) علم غیب را منحصر در خدای تعالی می کند، از این جهت که کسی را جز خدا به خزینه های غیب آگاهی نیست ، یا برای اینکه جز او کسی آگاهی به کلیدهای غیب ندارد، پس آیه به هر معنا باشد، این جهت را افاده می کند که : کسی جز خدا به آن خزینه ها و یا به گشودن درهای آن و تصرف در آن دسترسی ندارد.

صدر آیه گرچه از انحصار علم غیب به خدای تعالی خبر می دهد و لیکن ذیل آن منحصر در بیان علم غیب نیست ، بلکه از شمول علم او به هر چیز، چه غیب و چه شهود، خبر می دهد، برای اینکه می فرماید: خداوند به هر تر و خشکی آگاهی دارد. علاوه بر این ، صدر آیه ، همه غیبها را هم متعرض نشده است ، بلکه تنها متعرض غیبهایی است که در خزینه های در بسته و در پس پرده های ابهام قرار دارد، همچنان که آیه (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما نزله الا بقدر معلوم )) هم متعرض این چنین غیبها است . برای اینکه خزینه های غیب را عبارت دانسته از اموری که مقیاسهای محسوسی که هر چیزی را می سنجد، احاطه به آن نداشته اندازه های معهود نمی تواند آنرا تحدید کند، و بدون شک این چنین غیبها از این جهت مکتوم هستند که بی پایان و از اندازه حد بیرونند و مادامی که از آن عالم به عالم شهود و منزلی که در آن ، هر چیزی محدود و مقدر است ، نازل نشده اند و خلاصه مادامی که به وجود مقدر و محدودش ، موجود نگشته به شهادت این آیه در نزد خدا دارای نوعی ثبوتند، در عین حال علم ما که تنها امور محدود و مقدر را درک می کند، از درک آنها عاجز است .

پس اموری که در این عالم و در چهار دیواری زمان قرار دارند، قبل از اینکه موجود شوند نزد خدا ثابت بوده و در خزینه های غیب او، دارای نوعی ثبوت مبهم و غیر مقدر بوده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۷۹

اگر چه ما نتوانیم به کیفیت ثبوت آنها احاطه پیدا کنیم .

ممکن است چیزهای دیگر نیز در آن عالم ذخیره و نهفته باشد که از جنس موجودات زمانی نباشند، بنابراین ، باید گفت خزینه های غیب خدا مشتمل بر دو نوع از غیب است : یکی غیبهایی که پا به عرصه شهود هم گذاشته اند، و دیگری غیبهایی که از مرحله شهادت خارجند و ما آنها را غیب مطلق می نامیم ، البته آن غیبهایی هم که پا به عرصه وجود و شهود و عالم حد و قدر نهاده اند، در حقیقت و صرفنظر از حد و اندازه های که به خود گرفته اند، باز به غیب مطلق برمی گردند، و باز همان غیب مطلق هستند، و اگر به آنها شهود می گوئیم با حفظ حد و قدری است که دارند، و می توانند متعلق علم ما قرار گیرند، پس این موجودات هم وقتی شهودند که متعلق علم ما قرار گیرند، و گر نه غیب خواهند بود.

البته جا دارد که موجودات عالم را در موقعی که متعلق علم ما قرار ننگرفته اند غیب نسبی بنامیم ، برای اینکه چنین غیبی ، وصفی است نسبی ، که بر حسب اختلاف نسبتها، مختلف می شود، مثلاً موجودی که در خانه و محسوس برای ما است ، نسبت به کسی که بیرون خانه است ، غیب است ، و لیکن برای ما غیب نیست ، و همچنین نور و رنگها برای حس بینایی شهود، و برای حس شنوایی غیب است ، و شنیدنیها برای حس شنوایی شهود و برای حس بینایی غیب است و محسوسات این دو حس نسبت به انسانی که دارای آن حس است شهود و نسبت به انسان کر و کور غیب است . روی این حساب غیبهایی را که خدای تعالی در آیه مورد بحث ، ذکر کرده ، فرمود: (( و يعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا يعلمها و لا حبه فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس )) ، از نوع همین غیبهای نسبی است ، برای اینکه همه آنچه که در آیه ذکر شده ، امور محدود و مقدری است که تعلق علم به آن محال نیست .

مراد از (( کتاب مبین )) .

این آیه دلالت دارد بر اینکه این امور در کتاب مبین قرار دارند، بنابراین جای این سؤال هست که آیا این امور هم از جهت غیب و هم از جهت شهودش در کتاب می باشد و یا آنکه تنها از جهت غیب بودن ؟ و به عبارت دیگر آیا کتاب مبین عبارت است از



همین عالم کون که اجرام امور مذکور را در خود جای داده، یا آنکه کتاب مبین چیز دیگری است که تمامی موجودات به نحو مخصوصی در آن نوشته شده و به قسم خاصی در آن گنجانده شده است؟ به طوری که از درک درک کنندگان این عالم غایب و از حیظه علم هر صاحب علمی بیرون است؟ و معلوم است که اگر معنای کتاب مبین این باشد، محتویات آن همان (( غیب مطلق )) خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۸۰

باز به عبارتی دیگر: آیا موجوداتی که در ظرف این عالم قرار دارند و آیه مورد بحث به طور عموم از آنها اسم برده مانند خطوطی هستند که در کتاب قرار می گیرد؟ یا آنکه مانند مطالب خارجی است که یک واقعه‌نگار معنای آنرا در قالب الفاظی در کتاب خود درج نموده و آن معانی به تبع آن الفاظ با خارج منطبق می گردد؟ آیا وقوع اشیاء در کتاب مبین به این معنا است و یا به آن معنا؟ از آیه شریفه (( ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهها )) چنین برمی آید که نسبت کتاب مبین به حوادث خارجی نسبت خطوط برنامه عمل است به خود عمل. از آیه (( و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین )) و آیه (( لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین )) و آیه (( قال فما بال القرون الاولی ، قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی )) و از آیات دیگری نیز این معنا استفاده می شود، پس کتاب مبین هر چه باشد یک نحوه مغایرتی با این موجودات خارجی دارد کتابی است که نسبت به موجودات خارجی تقدم داشته و بعد از فنای آنها هم باقی می ماند، عینا مانند خطوط برنامه که مشتمل بر مشخصات عمل بوده، قبل از عمل وجود داشته و بعد از آن هم باقی می ماند.

شاهد دیگر بر اینکه مراد از کتاب مبین معنای اول است این است که ما به چشم خود می بینیم که موجودات و حوادث جهان تحت قوانین عمومی حرکت در حال تغییر و دگرگونی هستند، و حال آنکه آیاتی از قرآن دلالت دارند بر اینکه آنچه که در کتاب مبین است قابل تغییر و دگرگونی نیست، مانند آیه (( یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه :

۱۸۱

و آیه (( فی لوح محفوظ )) و آیه (( و عندنا کتاب حفیظ )) زیرا این آیات به طوری که ملاحظه می کنید دلالت دارند بر اینکه این کتاب در عین اینکه مشتمل است بر جمیع مشخصات حوادث و خصوصیات اشخاص و تغییراتی که دارند در عین حال خودش تغییر و دگرگونی ندارد.

فرق (( کتاب مبین )) با (( مفاتیح غیب )) .

از اینجا معلوم می شود که : (( کتاب مبین )) از یک جهت با (( مفاتیح غیب )) و خزینه های اشیائی که نزد خدا است تفاوت و مغایرت دارد، برای اینکه خدای تعالی آن مفاتیح و خزینه ها را اینطور وصف فرموده که دارای اندازه و قابل تحدید نیست، وقتی محدود می شود که از آن خزینه ها بیرون شده و به این عالم که عالم شهود است نازل شود، و کتاب مبین را اینطور وصف فرموده که مشتمل است بر دقیقترین حدود موجودات و حوادث .

پس (( کتاب مبین )) از این جهت با خزینه های غیب فرق دارد. کتاب مبین چیزی است که خدای تعالی آن را به وجود آورده تا سایر موجودات را ضبط نموده و آنها را بعد از بیرون شدن از خزائن و قبل از رسیدن به عالم وجود و همچنین بعد از آن و بعد از طی شدن دورانشان در این عالم حفظ نماید، شاهد این معنا این است که خدای تعالی در قرآن، در مواردی از این کتاب اسم برده، که خواسته است احاطه علمی پروردگار را به اعیان موجودات و حوادث جاری جهان برساند، چه آن موجودات و حوادثی که برای ما مشهود است، و چه آنهایی که از ما غایب است، و اما غیب مطلق را که احدی را بدان راهی نیست، اینطور وصف کرده که این غیب در خزینه ها و در مفاتیحی قرار دارد که نزد خدا است، و کسی را جز خود او بر آن آگاهی نیست، بلکه بعضی آیات دلالت و یا لا اقل اشعار دارد بر اینکه ممکن است دیگران هم بر کتاب نامبرده، اطلاع پیدا کنند، و لیکن احاطه بر خزینه های غیب

مخصوص خدا است. مانند آیه (( فی کتاب مکنون ، لا یمسه الا المطهرون )) پس خزائن غیب و کتاب مبین در اینکه هر دو شامل تمامی موجوداتند تفاوت ندارند، و همانطوری که هیچ موجودی نیست مگر اینکه برای آن در نزد خدا خزینهای است که از آنجا مدد می‌گیرد، همچنین هیچ موجودی نیست مگر اینکه کتاب مبین آن را قبل از هستیش و در هنگام پیدایش، و بعد از آن، ضبط نموده و برمی‌شمارد، جز اینکه کتاب مبین از خزینه های غیب در جهاش نازلتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۸۲:

اینجا است که برای هر دانشمند متفکری این معنا روشن می‌شود که کتاب مبین در عین اینکه صرفاً کتابی است و بس، در عین حال از قبیل کاغذ و لوح هم نیست، زیرا که اوراق مادی، هر قدر هم که بزرگ باشد و هر طوری هم که فرض شود، گنجایش آنرا ندارد که حتی تاریخ ازلی خودش، در آن نوشته شود تا چه رسد به اینکه تاریخ ازلی و ابدی موجودی دیگر در آن درج گردد، و تا چه رسد به اینکه تاریخ ازلی و ابدی تمامی موجودات در آن ضبط شود.

از بیانات گذشته، دو نکته روشن شد: اول اینکه: مراد از مفاتیح غیب، همان خزینه های الهی است که مشتمل است بر غیب تمامی موجودات، چه آنها که به این عرصه پا نهاده اند، و چه آنها که نهاده اند. و خلاصه، مفاد آیه مورد بحث، همان مفاد آیه (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) می‌باشد.

دوم اینکه: مراد از کتاب مبین امری است که نسبتش به موجودات، نسبت برنامه عمل است به خود عمل، و هر موجودی در این کتاب یک نوع اندازه و تقدیر دارد، الا اینکه خود این کتاب موجودی است که قبل از هر موجودی و در حین وجود یافتن و بعد از فنای آن، وجود داشته و خواهد داشت، و موجودی است که مشتمل است بر علم خدای تعالی به اشیاء، همان علمی که فراموشی و گم کردن حساب، در آن راه ندارد.

از این جهت می‌توان حدس زد که مراد از کتاب مبین، مرتبه واقعی اشیاء و تحقق خارجی آنها باشد که قابل پذیرفتن هیچگونه تغییری نیست. آری، موجودات وقتی قابل تغییر نیستند که در عرصه این عالم قرار گرفته باشند، و گر نه قبل از وقوع در این عالم، عروض تغییر بر آنها ممتنع نیست، و لذا گفته اند: (( ان الشیء لا یتغیر عما وقع علیه هیچ چیزی از آن حالتی که بر آن حال وقوع یافته تغییر نمی‌کند )).

و خلاصه اینکه، این کتاب کتابی است که جمیع موجوداتی را که در عالم صنع و ایجاد واقع شده اند، برشمرده، و آنچه را که بوده و هست و خواهد بود، احصاء کرده است، بدون اینکه کوچکترین موجودی را از قلم انداخته باشد، البته غیر این کتاب الواح و کتب دیگری نیز هست که قابل تغییر و تبدیل بوده و محو و اثبات را می‌پذیرد، آیه (( یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب )) از وجود چنین کتبی حکایت می‌کند، برای اینکه محو و اثبات را در مقابل ام الکتاب قرار داده است و این به خوبی دلالت دارد بر اینکه این محو و اثبات هم در کتابی صورت می‌گیرد. اینجا است که وجه اتصال آیه مورد بحث به ما قبلش روشن می‌گردد زیرا در آیه قبل چنین داشت که: آن چیزی که شما درخواست کرده بودید و خواستید تا بین من و شما کار را یکسره کند، در تحت قدرت من نیست، و همچنین حکم به حق هم نزد پروردگار من و در حیطه علم او و در تحت قدرت او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۸۳:

و به فرضی هم که از من ساخته بود و من آنرا انجام میدادم، کار من و شما اینطور یکسره می‌شد که شما به عذابی که مخصوص ستمکاران است، دچار می‌شدید، زیرا خدایی که علمش آمیخته با جهل نیست می‌داند که بین من و شما ستمکار کدام است. این معنا را ما از جمله (( و عنده مفاتیح الغیب )) و جمله (( و یعلم ما فی البر و البحر )) می‌فهمیم که جمله اول اشاره می‌کند به اینکه رسول خدا قادر بر انجام خواسته های آنان و فیصله دادن اختلاف بین خود و آنان نیست، و جمله دوم دلالت دارد بر اینکه خدایی که به همه موجودات دریا و خشکی عالم، آگاه است هرگز ستمکار را به غیر ستمکار اشتباه نمی‌کند، زیرا کوچک و بزرگی نیست، مگر اینکه در کتاب مبین او است.

پس مراد از غیبی که در آیه ذکر شده، (( غیب مطلق )) است، و جمله (( لا يعلمها... )) جمله‌ای است حالیه که دلالت می‌کند بر اینکه مفاتح غیب، از مقوله علم است، البته نه علم متعارف، زیرا ما از کلمه علم صور ذهنیهای را می‌فهمیم که از هر چیزی پس از وجود و محدودیت گرفته شده و در ذهن ما نقش می‌بندد، و مفاتح غیب اختصاص به بعد از موجود شدن ندارد بلکه همانطوری که شرح داده شد علم به موجودات است حتی قبل از موجود شدن آنها یعنی علمی است غیر متناهی و غیر منفعل از معلوم. عمومیت علم خداوند و نامتناهی بودن آن (يعلم ما فی البرّ و البحر...) .

جمله (( و يعلم ما فی البرّ و البحر )) عمومیت علم خدا را می‌رساند، و می‌فهماند آنچه از موجودات که ممکن است متعلق علم دیگران قرار گیرد، و اگر هم بعضی علم به آن ندارند، ممکن است برای بعضی دیگر معلوم شود، همه و همه برای خداوند معلوم است.

و اگر خشکیها و آنچه را که در آنها است جلوتر ذکر کرد، برای این بود که روی سخنش با مردم بود که سر و کارشان بیشتر با خشکیها است.

و در جمله (( و ما تسقط من ورقه الا- يعلمها )) برای این برگ درختان را بخصوص اسم برد که دلالت کند بر بی‌پایانی علم خداوند، چون کثرت برگ درختان به حدی است که انسان از شمردن آن و تشخیص هر کدام از دیگری و احاطه به حالاتی که هر کدام دارند و همچنین مراقبت بر اینکه کدام یک از درخت می‌افتد، عاجز است.

و ظاهراً جمله (( و لا حبه فی ظلمات الارض )) و همچنین جمله (( و لا رطب و لا یابس ... )) معطوف بر (( من ورقه )) می‌باشند. و مراد از ظلمات زمین، درون تاریک آن است که بذر گیاهان در آن نشو و نما نموده و بعضی از آنها نیز همانجا می‌پوسند، و هیچ دانه‌ای در درون تاریک زمین نیست و همچنین هیچ برگ تر و خشکی از درخت نمی‌ریزد مگر اینکه خداوند بدان آگاه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۸۴

بنابراین لفظ (( الا فی کتاب مبین )) بدل خواهد بود از جمله (( الا يعلمها )) و معنای همان را می‌رساند، و در حقیقت تقدیر کلام چنین است: (( و لا رطب و لا یابس الا هو واقع و مکتوب فی کتاب مبین: هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین نوشته شده است )) و کلمه (( مبین )) اگر به معنای اظهار کننده باشد آن وقت توصیف کتاب به آن، برای این خواهد بود که قرآن کریم حقیقت هر چیزی را آنطور که هست، بدون هیچ گونه ابهام و تغییر و تبدیلی، اظهار می‌کند، و اگر هم به معنای ظاهر باشد باز همان معنا را می‌رساند، و کتاب را به آن توصیف کردن، از این جهت است که حقیقت کتاب همان نوشته‌های آن است و حقیقت آن نوشته‌ها هم معانی است که الفاظ آنها را حکایت می‌کند، و وقتی در آن معانی ابهام و خفائی نباشد، قهراً الفاظ هم مبین و آشکار و کتاب نیز کتاب مبینی خواهد بود.

و هو الذی یتوفیکم باللیل و یعلم ما جرحتم بالنهار (( توفی )) گرفتن تمامی چیزی را گویند. خدای سبحان در آیات قرآن و از آن جمله در یک آیه بعد از آیه مورد بحث، این کلمه را به معنای گرفتن روح استعمال کرده است، همچنانکه در آیات دیگری که از آن جمله است آیه مورد بحث، خواب بردن را هم (( توفی )) نامیده. و در آیه (( الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها )) کلمه مزبور را هم به آن معنا و هم به این معنا استعمال کرده است، چون مرگ و خواب، هر دو در قطع کردن رابطه نفس از بدن مشترکند، همانطوری که (( بعث )) به معنای بیدار کردن و (( بعث )) به معنای زنده کردن، هر دو در برقرار ساختن این رابطه شریک می‌باشند، زیرا هر دو باعث می‌شوند که نفس دو باره آن تصرفاتی را که در بدن داشت، انجام دهد.

و اما اینکه (( توفی )) را مقید به شب و بعث را مقید به روز نموده، بدان جهت بوده است که غالباً مردم در شب به خواب رفته و در روز بیدارند، و گر نه خصوصیتی در خواب شب نیست.

حقیقت انسان که از آن به (( من )) تعبیر می‌شود، همان روح انسانی است و بس.

و اینکه فرمود: (( یتوفیکم : می گیرد شما را )) و فرمود: (( یتوفی روحکم : می گیرد جان شما را )) دلالت دارد بر اینکه حقیقت انسانی که ما از آن به کلمه (( من )) تعبیر می کنیم، همان روح انسانی است و بس، و چنان نیست که ما خیال می کنیم که روح جزئی از انسان است و یا صفت و یا هیاتی است که عارض بر انسان می شود، و در این دلالت آیه (( و قالوا اذا ضللتنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون ، قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۸۵

از آیه مورد بحث روشنتر است برای اینکه می رساند که انکار و استبعاد کفار از این رو بوده است که خیال می کرده اند حقیقت انسان همان تن خاکی او است و بس، به همین جهت به نظرشان بعید می آمده است که این تن خاکی بعد از متلاشی شدن و از دست دادن ترکیب مخصوصی که دارد، دوباره جمع گشته و به صورت نخست برگردد. جوابی هم که در آیه مزبور است، مبنی بر این است که حقیقت آدمی تن خاکی او نیست، بلکه روح او است، و بنابراین با قبض روح کردن ملک الموت، چیزی از این حقیقت گم نمی شود.

(( جرح )) به معنای کار کردن با اعضاء (دست) است، و مراد از آن کسب است. یعنی خدا می داند آنچه را که در روز به دست می آورید، و مناسبتر چنین به نظر می رسد که (( واو )) حالیه و جمله، حال از فاعل (( یتوفیکم )) بوده باشد، چون در اینصورت جمله (( ثم یبعثکم فیه )) با جمله (( و هو الذی یتوفیکم )) متصل شده و هیچ مطلب اجنبی بین آن دو فاصله نشده است، زیرا این دو آیه، در مقام شرح تدبیر خداوند نسبت به انسان در زندگی و هنگام مرگ و پس از مرگش می باشد، و در بیان این جهت اصل و عمده همانا جمله (( و هو الذی یتوفیکم )) است و سایر جملات تبع آن هستند و روی این حساب، معنای این دو آیه عبارت خواهد بود از اینکه: خدای تعالی آن کسی است که با علم به اینکه شما در روز چه کارها کرده‌اید در شب جانتان را گرفته و دوباره در روز بعد، مبعوثان می کند. *ثُمَّ یَبْعَثُکُمْ فِیْهِ لِیُقْضَىٰ أَجْلٌ مُّسَمًّى* ... از آنجایی که در جمله قبل خوابانیدن را توفی نامیده بود، در این جمله بیدار کردن را (( بعث )) نامید، تا مقابل آن جمله قرار گرفته باشد و غرض از این بعث را، عبارت دانست از وفای به اجل مذکور، و به کار بردن آن. و آن اجل وقتی است که در نزد خدا معلوم و معین است، و زندگی دنیوی انسان یک لحظه از آن تخطی نمی کند، همچنانکه در جای دیگر فرموده: (( فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون )) و برای این به کار بردن اجل مسمی را نتیجه قرار داد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۸۶

که چون خدای تعالی به جمیع گناهان بندگانش واقف است، از این رو اگر می خواست، می توانست این قضا را مقرر نفرموده و این اجل و مهلت را ندهد و به محض اینکه گناهی از کسی سر میزد، او را بدون هیچ مهلتی به عذاب دچار نموده و هلاکش کند، همانطوری که خودش فرمود: (( و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم و لو لا کلمة سبقت من ربک الی اجل مسمی لفضی بینهم )) و این قضا همان تعیین مدتی است که آیه (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) مشتمل بر آن است. پس معنای آیه چنین می شود که خدای متعال شما را در شب می میراند در حالیکه می داند آنچه را که در روز عمل کرده و انجام دادید، ولی روحهای شما را نگه نمی دارد، تا مرگشان ادامه یابد بلکه برای اینکه اجلهای معین شما به آخر برسد شما را دوباره زنده می کند و پس از آن به واسطه مرگ و حشر به سوی او خواهید برگشت و شما را از اعمالتان که انجام داده اید، خبر خواهد داد.

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ذیل آیه هفده از همین سوره مطالبی راجع به تفسیر این جمله گذشت.

جهت و هدف از گماشتن ملائکه (( حفظه )) برای آدمی تا زمان مرگ.

وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً اینکه ارسال حفظه را مطلق ذکر نموده و قیدی نه به ارسال زد و نه به حفظه و آنگاه آن را محدود به فرا رسیدن مرگ نمود، خالی از دلالت بر این معنا نیست که آن حفظه کارشان حفظ آدمی است از همه بلیات و مصائب، نه تنها بلای

مخصوصی .

و جهت احتیاج آدمی به این حفظه این است که نشات دنیوی ، نشات اصطکاک و مزاحمت و برخورد است ، هیچ موجودی در این نشات نیست مگر اینکه موجودات دیگری از هر طرف مزاحم آن می باشند. آری اجزای این عالم همه و همه در صدد تکامل هستند، و هر کدام در این مقامند که سهم خود را از هستی بیشتر کنند. و پر واضح است که هیچ کدام سهم بیشتری کسب نمی کنند مگر اینکه به همان اندازه از سهم دیگران میکاهند، به همین جهت موجودات جهان همواره در حال تنازع و غلبه بر یکدیگرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۸۷

یکی از این موجودات ، انسان است که تا آنجا که ما سراغ داریم ، ترکیب وجودیش از لطیفترین و دقیقترین ترکیبات موجود در عالم ، صورت گرفته ، و معلوم است که رقیبها و دشمنان چنین موجودی از رقبای هر موجود دیگری بیشتر خواهند بود، و لذا به طوری که از روایات نیز برمی آید خدای تعالی از فرشتگان خود کسانی را مامور کرده تا او را از گزند حوادث و دستبرد بلاها و مصائب حفظ کنند، و حفظ هم می کنند و از هلاکت نگهش می دارند تا اجلش فرا رسد، در آن لحظهای که مرگش فرا می رسد دست از او برداشته و به دست بلاها و گرفتاریها می سپارندش تا هلاک شود.

و اگر آیه (( و ان علیکم لحافظین ، کراما کاتبین ، یعلمون ما تفعلون )) کار حفظه را منحصر در نوشتن نامه اعمال دانسته است ، دلیل بر این نمی شود که در آیه مورد بحث نیز مراد از حفظه همان نویسندگان مذکور باشند، گر چه بعضی از مفسرین خواسته اند که با آیات فوق ، آیه مورد بحث را تفسیر نموده و بگویند: مراد از حفظه در آیه مورد بحث و در آیات مذکور، یکی است ، اگر چه این سخن خیلی هم بعید نیست ، لیکن اینکه در آخر فرمود: (( حتی اذا جاء احدکم الموت )) معنای اول را به بیانی که گذشت تایید می کند.

(( توفته رسلنا و هم لا یفرطون )) ظاهرا مراد از تفریط سهلانگاری در به کار بستن امر خدا و مسامحه در قبض ارواح است ، زیرا که خدای سبحان از طرفی ملائکه خود را چنین توصیف کرده است که : (( یفعلون ما یؤ مرون هر چه را که مامور شوند انجام می دهند )) و از طرفی دیگر فرموده : هر امتی گروهان اجل خویش است ، وقتی اجلشان فرا رسد، حتی برای یک ساعت نمی توانند آن را پس و پیش یا زیاد و کم کنند. از این دو بیان استفاده می شود که ملائکه مامور قبض ارواح نیز از حدود ماموریت خود تجاوز نکرده و در انجام آن کوتاهی نمی کنند، وقتی بر آنان معلوم شد که فلان شخص بایستی در فلان ساعت و در تحت فلان شرایط قبض روح شود، حتی یک لحظه او را مهلت نمی دهند، و این معنایی است که از آیه استفاده می شود. و اما اینکه این فرستادگان ، همان فرستادگان قبلی می باشند و آیا حفظه همان موکلین بر قبض ارواحند یا نه ؟ آیه شریفه از بیان آن ، ساکت است ، و در آن بیش از اشعار مختصری بر وحدت مزبور نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۸۸

به هر حال باید دانست که این رسل همان کارکنان و اعوان ملک الموت هستند، به دلیل اینکه در آیه (( قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم )) نسبت قبض ارواح را تنها به ملک الموت می دهد، و هیچ منافاتی هم ندارد که یکجا نسبت آن را به ملک الموت داده و در جای دیگر یعنی آیه مورد بحث به رسل و در مورد دیگر یعنی آیه (( الله یتوفی الانفس )) به پروردگار داده باشد، زیرا که این خود یک نحو تفنن در مراتب نسبت است ، از نظر اینکه هر امری به خدای سبحان منتهی می شود، و او مالک و متصرف علی الاطلاق است ، قبض ارواح را نیز به او نسبت می دهد، و از جهت اینکه ملک الموت مامور خداوند است به او نسبت می دهد و در مورد دیگر به جهت اینکه اعوان و یاران او، اسباب کار او هستند به آنان نیز منتسب می کند، همانطور که ما یک خط را، هم به قلم نسبت می دهیم و هم به آن دستی که قلم را گرفته ، و هم به آن شخصی که صاحب دست است .

ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّاین جمله اشاره است به اینکه پس از مرگ برانگیخته شده و به سوی پروردگارشان بر می گردند، و اگر خدای تعالی را توصیف می کند به اینکه مولای حق آنان است ، برای این است که به علت همه تصرفاتی که قبلا ذکر کرده

بود، اشاره نماید، و بفهماند که خداوند اگر می‌خواهاند و بیدار می‌کند و می‌میراند و زنده می‌کند، برای این است که او مولای حقیقی و صاحب اختیار عالم است، و این بیان هم معنای مولویت را می‌رساند، و هم حق مولویت را برای خداوند اثبات می‌کند چون مولا. آن کسی است که رقبه و عین شیء را مالک است، و معلوم است که چنین کسی حق همه گونه تصرفات را دارد، و وقتی ملک حقیقی از آن خداوند باشد و او کسی باشد که با ایجاد و تدبیر و میراندن و زنده کردن در بنده خود تصرف می‌کند، پس مولای حقیقی نیز او است، زیرا معنای مولویت در حق او طوری ثابت است که هرگز زوال در آن راه ندارد.

و (( حق )) یکی از اسمای حسناى خداوند است، دلیلش هم روشن است، زیرا خدای تعالی ثبوت ذات و صفاتش طوری است که هرگز قابل زوال و دگرگونی و انتقال نیست.

و ضمیری که در (( ردوا )) هست به آحادی برمی‌گردد که کلمه: (( احدکم )) در جمله (( حتی اذا جاء احدکم )) اشاره به آن دارد، چون حکم مرگ، جمع واحدها را شامل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۸۹

از اینجا معلوم می‌شود اینکه فرمود: (( ثم ردوا )) از قبیل التفات از خطاب سابق (احدکم) به غیبت (ردوا) نیست. **أَلَا لَهُ الْحُكْمُ...** پس از آنکه اختصاص خدای تعالی را به مفاتح غیب و علمش را به کتاب مبین (که هر موجودی در آن ثبت است) ذکر فرمود، و بعد از آنکه تدبیر خدا را در امر مخلوقات از روز پیدایش تا روز بازگشت، بیان نمود، اینکه در این جمله می‌فرماید: حکم برای او است و بس، و دیگران را حکمی نیست، گر چه قبلا هم فرموده بود: (( ان الحكم الا لله )) ولی در اینجا نیز به عنوان نتیجه، بیانات گذشته را تکرار نمود، تا شاید بدین وسیله کسانی را که از آن غفلت دارند، متنبه سازد.

(( و هو اسرع الحاسین )) این نتیجه دیگری است برای بیان قبلی، برای اینکه با این جمله، این معنا روشن می‌شود که خدای تعالی حساب عمل مردم را از موقع مناسبش تاخیر نمی‌اندازد، و اگر به ظاهر، حساب و پاداش عملی تاخیر می‌افتد، برای رسیدن موقع مقتضی است.

قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِّنْ ظُلْمَتِ الْبُرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ... گویا مراد از نجات دادن از ظلمات دریا و خشکی، نجات دادن از شدایدی است که انسان در خلال مسافرت‌های زمینی و دریائیش با آن روبرو می‌شود، از قبیل سرمای شدید و گرمای طاقت فرسا و باران و برف و طوفان و برخورد با راهزنان و امثال آن.

و معلوم است که این گرفتاریها اگر در تاریکی شب پیش بیاید، طاقتفرساتر خواهد بود، زیرا در تاریکی شب و در ظلمتی که ابر و باد ایجاد می‌کند، اضطراب آدمی و حیرت و بیچارگی او بیشتر می‌شود، و کمتر می‌تواند راه چاره‌ای به دست آورد، از این جهت در این آیه، مساله نجات دادن را مقید به ظلمات کرده و گر نه اصل معنای آیه، استفهام از این است که: چه کسی شما را در شداید دستگیری می‌کند؟ چیزی که هست به ملاحظه اینکه شداید را عمومیت داده باشد، آن را به تری و خشکی عالم نسبت می‌دهد، و برای اینکه سخت‌ترین شداید را یادآور شده باشد، آن را به تاریکی‌های زمین و دریا نسبت می‌دهد. زیرا همانطوری که گفته شد، تاریکی اثر مخصوصی در تشدید شداید دارد، آنگاه برای اختصار خود شداید را حذف کرده و به ذکر ظلمات اکتفا نمود و نتیجه را معلق به آن کرده سپس فرموده: (( ینجیکم من ظلمات البر و البحر )) بنابراین دیگر نباید پرسید چرا فقط گرفتاریهای در ظلمات را اسم برده با اینکه خدای تعالی نجات دهنده از جمیع گرفتاریها است؟ چون همانگونه که گفتیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۹۰

منظورش این بوده است که سخت‌ترین گرفتاری‌ها را یادآور شود، و گرفتاری در مسافرت زمینی و دریائی در نظر مردم سختترین و معروفترین گرفتاریها است.

(( تضرعا و خفیة )) بطوری که راغب در مفردات گفته (( تضرع )) به معنای اظهار ضراعت و درماندگی است به همین جهت در مقابل آن، خفیة را به کار برده که معنای پوشیدگی است. بنابراین، تضرع در دعا عبارت است از اظهار و علنی ساختن آن، و



خفیه در آن عبارت است از اخفا و نهان داشتن آن .

آری وقتی مصیبتی به انسان می رسد، نخست در خفا و به طور مناجات ، نجات خود را از خداوند میطلبد، و آنگاه که دعای نهانی اثر نکرد و مصیبت رو به شدت گذاشت و آثار نومییدی و انقطاع از اسباب هم کم کم نمایان شد، آن وقت است که دیگر ملاحظه اطرافیان خود را نکرده و از اینکه مردم به ذلت و درماندگیش پی می برند، پروا ننموده و علنا گریه و زاری را سر می دهد.

پس کلمه (( تضرع )) و (( خفیه )) مطلب را از جهتی دیگر نیز تعمیم می دهد و آن همان کوچکی و بزرگی مصیبت است . روی این حساب معنای آیه این است که : خدای تعالی نجات دهنده از هر مصیبت و گرفتاری است ، چه زمینی و چه دریائی ، چه کوچک و چه بزرگ .

ریشه فطری توجه انسان به خدا و وعده شکر و طاعت دادن او به هنگام گرفتاری هایشدید.

(( لئن انجینا من هذه لئنکونن من الشاکرین )) این جمله اشاره است به اینکه انسان در چنین حالتی که خدای را برای رفع گرفتاریهای خود، می خواند، این وعده را هم می دهد که اگر نجاتش داد او را شکرگزار می نموده ، و دیگر پیرامون کفران نعمتش نگردد.

و این وعده یک ریشه اساسی در نهاد آدمی دارد، چون به طور کلی عادت جاری افراد انسان ، حتی در بین خودشان هم همین است که وقتی دربدریها و مصائب او را احاطه کرد، و ناملایمات پشت او را خم نمود، یا فقر و فلاکت او را به تنگ آورد، و یا دشمنی از پایش در آورد، و ناچار دست به دامان صاحب قدرتی زد که می تواند او را نجات دهد، آن صاحب قدرت را به وعده ای که باعث خشنودیش شود، دلخوش می سازد، و به همین وسیله تصمیم او را محکمتر و حس فتوتش را بیدارتر می کند، یا وعده می دهد که از این به بعد ثناخوانیش کند، یا امیدوارش می کند به اینکه مالی در عوض به او بدهد، یا اطاعتش را گردن نهد، یا به

نحو دیگری وفاداری کند. به هر حال چنین ارتکازی در نهاد آدمی هست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۹۱

و این ارتکاز و عادت از اینجا پیدا شده که به طور کلی اعمال اجتماعی که در بین افراد جامعه دائر است همه و همه معاملاتی است که قائم به دو طرف است ، آدمی در این معاملات چیزی می دهد و چیزی می ستاند، و این انحصار و اختصاص به آدمیان ندارد، بلکه هر موجودی از موجودات از کثرت حوائج مجبور است چنین باشد، نیازمندها آنقدر زیاد است که اجازه نمی دهد یک موجود کاری بکند که هیچ نفعی از آن عاید دیگران نشود و تنها نیازمندهای خودش برطرف گردد.

انسان این عادت را در مورد توسل به خدای تعالی هم به کار می بندد، با اینکه ساحت خدای سبحان ، منزله از احتیاج است ، و همه کارهایش به منظور نفع رساندن به غیر است و اینکه فطرت انسانیت آدمی را وامی دارد که در مواقع درماندگی و بیچارگی و نداشتن راه خلاص ، متوسل به خدای تعالی شود و به او وعده شکر و طاعت دهد، خود یکی از دلیلهای توحید است ، زیرا به فطرت خود احساس می کند که تنها وسیله‌های که قادر بر رفع و از میان برداشتن گرفتاری و اندوه انسان است ، همانا خدای سبحان می باشد، او است که تمامی امور وی را از همان روزی که به وجود آمده تدبیر و اداره کرده ، و تدبیر هر سبب و وسیله دیگری هم به دست او است ناچار احساس می کند که تاکنون در مقابل چنین پروردگاری کوتاهی نموده ، و با آن همه نافرمانی که کرده و آن گناهانی که تاکنون مرتکب شده ، دیگر استحقاق آنرا ندارد که خداوند نجاتش دهد، لذا برای اینکه استحقاقی به دست آورد و در نتیجه دعایش مستجاب شود، با خدای خود عهد می بندد که از این به بعد شکرش را بجا آورده و در اطاعتش سر فرود آورد، گو اینکه بعد از آنکه نجات یافت ، باز هم فطرت خود را فراموش کرده و عهد خود را می شکند: (( ثم انتم تشرکون )) .

قُلِ اللّٰهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ رَاغِب در مفردات خود می گوید: (( کرب )) به معنای اندوه فراوان و شدید است ، (( و نجیناه و اهله من الکرب العظیم و ما او و اهل او را از آن اندوه بزرگ نجات دادیم )) و (( کربۀ )) و (( غمۀ )) به یک معنا است ، ریشه این لغت از (( کرب الارض )) به سکون راء گرفته شده که به معنای زیر و رو کردن زمین است ، و چون اندوه نیز

دل انسان را زیر و رو و مشوش می کند از این جهت اندوه را نیز کرب گفته اند، و در مثل می گویند: ((الکراب علی البقر: شخم به عهده گاو است))، البته این مثل غیر از آن مثلی است که می گویند: ((الکلاب علی البقر)) بعید هم نیست که ریشه این لغت ((کربت الشمس: آفتاب نزدیک غروب شد)) بوده باشد و اینکه می گویند: ((اناء کربان)) به معنای ظرفی است که نزدیک پر شدن باشد و ((کربان)) مانند ((قربان)) به معنای نزدیکی است و یا اینکه از ((کرب)) به فتحه کاف و راء است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۹۲

و به معنای گره ضخیم و محکمی است که در ریمان دلو می زنند و می گویند: اکربت الدلو یعنی گره زدم دلو را و اندوه را از این جهت کرب می گویند که خود عقده و گرهی است در قلب.

در این آیه ((کل کرب: هر اندوهی)) به ظلمات بر و بحر اضافه شده تا شامل همه مردم و همه ناملايمات بشود، چون هیچ انسانی نیست که در طول زندگیش به اندوهی برخورد نکند. پس تمامی افراد بشر روزی را دارند که در آنروز به در خانه خدا التماس نموده و از خدا رفع گرفتاری خود را بخواهند، چه آنانکه علنا اظهار حاجت می کنند، و چه آنانکه به روی نیاورده و به ظاهر خود را بی نیاز از خدا می دانند.

پس خلاصه معنای آیه این شد که شما همواره در شدایدی که در ظلمات دریا و خشکی با آن مواجه می شوید و همچنین در سایر شداید وقتی دستتان از اسباب ظاهری بریده می شود و دیگر راه به جایی نمی برید، به فطرت انسانی که دارید می بینید که تنها خدای سبحان پروردگار شما است، و پروردگار دیگری جز او نیست، و جزم پیدا می کنید به اینکه پرستش غیر خدا ظلم و گناه است، به شهادت اینکه شما تنها در شداید او را می خوانید، و به او وعده می دهید که اگر نجات یافتید از آن پس او را شکرگزاری نموده و دیگر به او کفر نمی ورزید. لیکن بعد از نجات یافتن، باز عهد خود را شکسته و به وعده ای که داده بودید وفا نکرده باز به کفر سابقتان برمی گردید. پس در این دو آیه احتجاج شده است بر مشرکین، و توبیخ آنان است بر عهدشکنی. تهدید امت به نزول عذاب از ناحیه خدای تعالی.

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ... راغب در مفردات خود می گوید: کلمه بعث در اصل لغت به معنای برانگیختن و چیزی را به طرفی سوق دادن است، مثلاً گفته می شود: ((بعثه فانبعث برانگیختم فلان چیز و یا فلان شخص را و او هم برانگیخته شد)) البته معنای این کلمه بر حسب اختلافی که در متعلق آن است، مختلف می شود، مثلاً بعث شتر، او را به پاداشتن و به راه انداختن است، و بعث مردگان در آیه ((و الموتی یبعثهم الله)) به معنای از قبر بیرون آوردن و به طرف قیامت سوق دادن است تا آنجا که می گوید پس در حقیقت برای ((بعث)) دو معنا است: ۱ بعث بشری، مانند به پاداشتن شتر و یا وادار کردن و فرستادن انسانی به سوی حاجتی از حوائج. ۲ بعث الهی، که بعث الهی خود دو جور است: یکی هستی بخشیدن به اشیاء است پس از نیستی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۹۳

و خداوند قدرت بر آن را به کسی نبخشیده است. و یکی هم از قبیل زنده کردن مردگان است که از بعضی از اولیای خدا مانند عیسی (علیه السلام) و امثال وی نیز برمی آید.

و کوتاه سخن اینکه این کلمه به هر معنایی هم که باشد، به معنای به پا داشتن و واداشتن است. و به این عنایت است که در توجیه و فرستادن هم استعمال می شود، برای اینکه روانه کردن به طرف قومی و فرستادن به طرف حاجتی، غالباً بعد از سکون انجام می شود. و بنابراین می توان از کلمه ((بعث عذاب)) استفاده کرد که عذاب مذکور عذابی است که می بایستی متوجه آنان بشود، و اگر تاکنون متوجهشان نشده، مانعی از قبیل ایمان و اطاعت در کار بوده که اگر آن مانع نمی بود، خداوند آن عذاب را به پا داشته و متوجهشان می کرد.

((او من تحت ارجلکم او یلبسکم شیعا)) در مجمع البیان در باره کلمه ((یلبسکم)) می گوید: ((لبست علیهم الامر)) یعنی فلان

امر را بر آنان مشتبه کردم و (( البسه )) یعنی آنرا برای آنان بیان نکرد و روشن نمود، و (( لبس الثوب )) بدون لفظ (( علی )) به معنای پوشیدن جامه است، و لبس اشتباه امر و اختلاط کلام را گویند، و (( لابس‌ت الامر )) یعنی فلان امر را مشتبه کردم، و در معنای (( شیع )) می‌گوید: (( شیع )) به معنای فرق و طوایف است، و هر فرقه‌ای برای خود، شیعه جداگانه‌ای است، و (( شیعه )) به معنای پیرو و (( تشیع )) به معنای پیروی بر وجه تدین و ولاء است.

و بنا بر گفته وی، مراد از: (( او یلبسکم شیعا )) این می‌شود که آنان را با اینکه فرقه‌های مختلفی هستند، به یکدیگر مشتبه می‌سازد.

پس ظاهر اینکه فرمود: (( قل هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم او من تحت ارجلکم )) این است که می‌خواهد اثبات کند که خداوند سبحان قادر است بر اینکه از بالا و پائین عذاب بر آنان بفرستد، و لازمه قدرت داشتن این نیست که این قدرت را به کار هم بزنند، غرض ترساندن مردم است، و همین اثبات قدرت برای ترساندن آنان کافی است. و لیکن از قرینه مقام استفاده می‌شود که غرض تنها اثبات قدرت نیست، بلکه علاوه بر اثبات قدرت، برای خداوند، استحقاق عذاب را هم می‌رساند. بنابراین، و بنا بر استفاده‌ای که قبلا از کلمه بعث کردیم آیه شریفه جدا و صریحا تهدید می‌کند بر اینکه اگر امت دست از کفر بر ندارند، و بر ایمان به خدا و آیاتش اجتماع نکنند، و بدین وسیله جلوی عذاب را نگیرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۹۴:

عذاب بر آنان فرستاده خواهد شد. آیه (( لکل نبا مستقر و سوف تعلمون )) نیز مؤید این معنا است، علاوه بر اینکه خداوند در آیات مشابه آیه مورد بحث، این امت را صریحا تهدید به عذاب نموده، از آن جمله فرموده است: (( و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط تا اینکه می‌فرماید و یستنبئونک احق هو قل ای و ربی انه لحق و ما انتم بمعجزین ... )) و نیز فرموده: (( ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون و تقطعوا امرهم بینهم ... )) و نیز فرموده: (( فاقم وجهک للدين حنیفا تا اینکه می‌فرماید و لا تکنوا من المشرکین، من الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا... )).

و جوهی که در معنای (( عذاب از فوق )) در آیه شریفه گفته شده است.

بعضی‌ها گفته‌اند: مراد از (( عذاب از فوق ))، همانا صیحه و سنگ و باد و طوفان است، نظیر عذابی که به قوم عاد و ثمود و قوم شعب و لوط رسید، و مراد از (( عذاب از پائین ))، خسف است، نظیر خسفی که قارون را هلاک کرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: عذاب از فوق همان فشار و شکنجه‌ای است که ممکن است از ناحیه مافوق خود یعنی سلاطین و گردنکشان ببینند، و عذاب از پائین پایشان، ناراحتیهایی است که ممکن است از ناحیه زیر دستان و بردگان خود ببینند.

بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: مراد از فوق و تحت سلاحهای آتشی است که اخیرا بشر آنرا اختراع کرده است، از قبیل جتهای بمبافکن، توپهای سنگین و مخرب، ضد هوائیها، زیر دریائیها و کشتیهای جنگی و...، چون خدای تعالی است که در کلام خود مردم را از عذاب بیم می‌دهد، و خدای تعالی نسبت به عذابهائی که بعدها و آینده پیدا می‌شود داناتر است.

و لیکن حق مطلب این است که لفظ آیه، لفظی است که قابل انطباق بر همه این معانی می‌باشد، عذابهائی نیز پس از نزول این آیه بر امت اسلام واقع شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۹۵:

که قابل انطباق بر آیه هستند چیزی که هست باید دید جهت اصلی این عذابها چیست؟ و اگر به دقت بنگریم خواهیم دید تنها چیزی که امت را مستحق عذاب نموده، همانا اختلاف کلمه و تفرقه‌ای است که امت آغاز کرد و پاسخ منفی به آن حضرت داد و دعوت وی را که به سوی (( اتفاق کلمه )) بود، نپذیرفت.

پیشگویی تفرقه‌امت و درگیری‌های بین آنها پس از رسول خدا (ص).

أَوْ يَلْبِسْكُمْ شَيْعًا وَ يُدِيقَ بَعْضُكُمْ بِأَسْبَعْ... از ظاهر این جمله چنین برمی‌آید که می‌خواهد دسته بندی هائی را که بعد از رحلت رسول خدا پیش آمد، پیشگویی نماید، همان دسته بندی‌هایی که باعث شد مذاهب گوناگونی در اسلام پدید آید، و هر فرقه‌ای

در باره مذهب خود اعمال تعصب و حمایت جاهلانه نموده و آن همه جنگهای خونین و برادرکشی به راه افتد، و هر فرقه ای فرقه دیگر را مهدور الدم و از حریم دین و مرز اسلام بیرون بداند.

و از این روی، جمله (( او یلبسکم شیعا )) و جمله (( یدیق بعضکم باس بعض )) هر دو اشاره به یک عذاب خواهند بود، اگر چه ممکن است از نظر دیگر، هر کدام از دو جمله مزبور را، اشاره به عذاب جداگانه ای دانست، چون تفرقه بین امت، علاوه بر جنگ و خونریزی، آثار دیگری از قبیل ضعف در نیروی اجتماعی و متمرکز نبودن قوا نیز دارد، لیکن این معنا با ظاهر آیه خیلی سازگار نیست، زیرا بنا بر این معنا، ذکر جمله (( و یدیق بعضکم باس بعض )) بعد از جمله (( او یلبسکم شیعا )) ذکر (( خاص )) بعد از (( عام )) و (( مقید )) بعد از (( مطلق )) خواهد بود، و این از فصاحت قرآن دور است، چرا که ذکر مقید بعد از مطلق تنها در جائی جایز است که عنایت دیگری در کار باشد، و در آیه مورد بحث چنین عنایتی در بین نیست. علاوه بر اینکه عطف به او جمع شاهد و مؤید دیگری برای گفتار ما است.

و بنا بر گفته ما، معنای آیه چنین می شود: ای محمد! مردم را از عاقبت و خیم استتکاف از اتحاد و اجتماع در زیر لوای توحید و اعراض از شنیدن دعوت حق، بترسان و به آنان بگو که عاقبت حرکت و رویهای که پیش گرفته اند تا چه اندازه و خیم است، زیرا خدای تعالی می تواند شما را به عاقبت بد دچار نموده و عذابی بر شما نازل کند که از آن راه فراری نداشته باشید، و پناهگاهی که به آن پناهنده شوید، نیاید، و آن عذاب یا آسمانی است یا زمینی و یا این است که شما را به جان هم انداخته و به دست خودتان نابودتان کند. آنگاه با خطاب (( انظر کیف نصرف الا یات لعلمهم یفقهون )) بیان مزبور را متمیم می کند. وَ كَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَ هُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَیْكُمْ بِوَكِیْلٍ مَّقْصُودٍ اِزْ اَقْوَامٍ رَسُوْلُ خُذَا (صلی الله علیه و آله و سلم) قریش یا قبیله مضر و یا عموم امت عرب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۱۹۶:

مردم از قوم رسول خدا که برای نخستین بار نفاق ورزیده، مخالفت و اعتراض کردند و راه مخالفت را برای سایرین باز کردند. و از فحوی بعضی از آیات قرآن در موارد دیگر استفاده می شود که مقصود از قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عربها می باشند، مانند آیه (( و لو نزلناه علی بعض الاعمجین فقراه علیهم ما كانوا به مؤمنین كذلك سلکناه فی قلوب المجرمین لا یؤمنون به حتی یرو العذاب الالیم فیاتیهم بغتة و هم لا یشعرون )) و نیز مانند آیه (( و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم )) به هر حال اینکه فرمود: (( و کذب به قومک و هو الحق )) تمهید و مقدمه است برای تحقق (( نبا )) و خبری که این انداز مشتمل بر آن است.

گویا کسی می گوید: ای امت اسلام! در زیر لوای توحید گرد آمده و در پیروی از کلمه حق اتفاق کنید، و گر نه هیچ تائینی از عذابی که از بالا یا از پائین یا از ناحیه اختلاف کلمه بر شما مسلط شود، و بین شما کار را به شمشیر و تازیانه می کشد، نخواهد داشت.

آنگاه همان شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مخاطب قرار داده می گوید: این قوم خود تو است که دین تو را تکذیب نمودند. و هم آنان باید خود را برای چشیدن عذاب دردناکی آماده سازند. از این بیان چند نکته استفاده می شود: اول اینکه: ضمیری که در (( کذب به )) است به عذاب برمی گردد، همچنانکه (( آلوسی )) هم همین مطلب را به بیشتر مفسرین نسبت داده است.

البته در این مطلب مخالفینی هم هستند که گفته اند ضمیر مزبور به (( تصریف الا یات )) و یا به قرآن برمی گردد، و لیکن خیلی بعید است. احتمال هم دارد که به خبری برگردد که آیه قبلی متضمن آن بود.

دوم اینکه: به طوری که از قرینه مقام استفاده می شود، جمله (( و کذب به قومک )) به منزله خبری است که زمینه را برای بیان یک وعده خطرناک، آماده می سازد، گویا کسی می گوید بر امت تو لازم است که بر ایمان به خدا و آیاتش اجتماع نموده و از

اینکه در بین آنان مرض واگیردار (( کفر به خدا و آیات وی )) رخنه کند و اختلاف کلمه پدید آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۹۷

بر حذر باشند که شاید از عذاب خداوندی ایمن گردند. آنگاه همین شخص ، خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نموده می گوید: بدبختانه در بین همه مردم جهان و آیندگان ، اولین قومی که این امر لازم را نقض کرد، همان قوم خودت بودند که با مخالفت و اعتراض خود، راه را برای مخالفت سایرین هموار کردند، و به زودی خواهند فهمید که چه کردند.

خوانندگان محترم خواهند پرسید که این معنا را از کجای آیه استفاده کردید؟ در پاسخ می گویم: از آنجا که مساله تکذیب اختصاص به قوم رسول خدا نداشت ، بلکه یهودیها و سایر امم چه در حیات آنجناب و چه بعد از آن ، مخالفت و تکذیب نمودند و البته مخالفت‌های همه در نزول عذابی که از آن تحذیر شده بودند، اثر هم داشت ، با این حال می بینیم تنها از قوم آنجناب اسم می برد و این خود به خوبی می فهماند که می خواهد بفرماید مخالفت قوم تو است که راه را برای مخالفت سایرین باز می کند. آنچه بر سر امت اسلام پدید آمده همه زائیده اختلافات و مشاجرات بعد از رحلت پیامبر است .

علاوه بر قرینه مقامیه ای که گفته شد، دقت و بحث درباره اوضاع جامعه اسلامی نیز این معنا را تاءیید می کند، و انسان به این حقیقت پی می برد که آنچه بر سر امت اسلام آمد و آن انحطاطی که در حیثیت و ضعفی که در قوا و پراکندگی که در آراء و عقاید این امت پدید آمد، تنها و تنها بخاطر مشاجرات و کشمکش‌هایی بود که در همان صدر اول و بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در گرفت ، و اگر ریشه آن مشاجرات را هم سراغ بگیریم خواهیم دید که زائیده حوادث اول هجرت و حوادث اول هجرت هم زائیده حوادث قبل از هجرت بود. و خلاصه ریشه همه این بدبختیها که بر سر امت اسلام آمد، همان سرپیچی‌هایی است که رسول خدا از قوم خود دید.

و این نافرمانان هر چند پیرامون لوای دعوت اسلامی انجمن شده و پس از ظهور و غلبه کلمه حق در سایه آن آرמידند ولی افسوس که به شهادت بیشتر آیات قرآن ، جامعه پاک دینی حتی یک روز هم خود را از لوث منافقین پاک و میرا ندید.

مگر می توان این مطلب را نادیده گرفت ، و وجود منافقینی را که عدهشان هم نسبت به جامعه آنروز عده قابل ملاحظه‌ای بوده است ، بی اثر دانست ؟ و مگر ممکن است بنیه چنین جامعه‌ای از آثار شوم چنین منافقینی سالم مانده و از شر آن جان به سلامت ببرد؟ هرگز! رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با آن عظمتی که داشت نتوانست آنان را اصلاح کند و جامعه آنروز هم نتوانست آن عده را در خود هضم نموده به اجزای صالحی تبدیلشان نماید تا چه رسد به جامعه بعد از رحلت آنجناب ، و معلوم است که با رحلت آنجناب این آتش که تا آنروز زیر خاکستر نهفته بود بدون اینکه دیگر کسی از اشتعالش جلوگیری باشد هر دم گسترش شعله و زبانهاش بیشتر می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۱۹۸

همانطوری که شد، آری: (( کل الصید فی جوف الفراء )) .

سوم اینکه: سیاق جمله (( قل لست علیکم بوکیل )) سیاق کنایه است ، و می خواهد بفرماید: از چنین قومی اعراض کن و بگو اختیار شما به من واگذار نشده تا بتوانم از در خیرخواهی ، شما را از تکذیب‌تان منع کنم ، تنها چیزی که از من ساخته است و مقام من اقتضای آنرا دارد این است که از عذاب شدیدی که در کمین شما است هشدارتان دهم . از اینجا معلوم می شود که جمله (( لکل نبا مستقر و سوف تعلمون )) حکایت قول رسول خدا و تتمه کلام آنجناب است ، خطاب می کند که در جمله (( سوف تعلمون )) هست شاهد دیگری است بر این مطلب و قرینه است بر اینکه آیه شریفه گویا قوم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) را مخاطب آن جناب قرار داده و گفتار آن حضرت را حکایت می کند، و این کلام ، کلام او است نه کلام خدای تعالی .

و اینکه فرمود: (( لکل نبا مستقر و سوف تعلمون )) تهدید صریحی است از وقوع عذابی حتمی . و اما اینکه چطور در تهدید مسلمین و خبر دادن از وقوع عذاب و تفرقه کلمه آنان خطاب را متوجه مشرکین کرده ؟ وجهش را قبلا ذکر کرده و گفتیم: باعث

همه بدبختیهای مسلمین همین مشرکین بودند، آری در اینگونه آثار مردم امت واحده و عینا مانند یک تن واحدی هستند که انحراف یک عضو آن، سایر اعضا را هم مبتلا می‌سازد، در خود قرآن کریم آیات بسیاری این معنا را تأیید می‌نماید. از آن جمله آیه (( بل هم فی شکک یلعبون فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس هذا عذاب الیم ربنا اکشف عنا العذاب انا مومنون انی لهم الذکری و قد جاءهم رسول مبین ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون انا کاشفوا العذاب قلیلا انکم عائدون )) و آیه (( ۴۷ ۵۶ سوره یونس )) و آیه (( ۹۲ ۹۷ سوره انبیاء )) و آیه ۳۰ ۴۵ سوره روم و آیات بسیار دیگری است که همه از وقوع عذابهایی خبر می‌دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۱۹۹

که امت به جرم انجام گناهانش دچار آن شده و سپس عنایت الهی شامل حالش می‌گردد. و معلوم است که گناهان گذشتگان این سوء عاقبت را برای امت به بار آورده و آیندگان را گرفتار می‌سازد.

البته باید دانست که این بحث شایسته دقت و تدبر بیشتری است، لیکن با کمال تأسف مفسرین و اهل بحث وقتی به اینگونه آیات می‌رسند با اینکه عده آنها در قرآن بسیار و از نظر ارتباطی که با سعادت دنیا و آخرت امت دارد، دارای اهمیتی فراوان است با این حال در اطراف آن بحث ننموده و سرسری می‌گذرند. (( و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره ))

راغب در مفردات خود می‌گوید: خوض در لغت به معنای در آب داخل شدن و از آن عبور کردن است، و به طور استعاره در سایر امور هم استعمال می‌شود، و در قرآن بیشتر در اموری استعمال شده که دخول در آن زشت و مذموم است از قبیل غور در باطل و ذکر آیات حق پروردگار و استهزاء نسبت به آن.

و مراد از اینکه فرمود: از آنان اعراض کن، این است که با آنان در عملشان شرکت نکرده و اگر در میان آنان است، از ایشان جدا شود یا به نحو دیگری اعراض نماید. و اینکه نهی از شرکت را مقید به: (( حتی یخوضوا فی حدیث غیره )) نمود برای این بود که دلالت کند بر اینکه مطلق مشارکت و همنشینی با آنان مورد نهی نیست، و مجالستی که غرض از آن پیروی و یا اقامه حق و یا دعوت به آن بوده باشد جایز است، تنها مجالستی مورد نهی است که در آن مجالست خوض در آیات خداوند بشود.

از اینجا به خوبی معلوم می‌شود که در این کلام نوعی ایجاز حذف به کار رفته و تقدیر آن چنین است: (( و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا یخوضون فیها فاعرض عنهم وقتی کسانی را که در آیات ما خوض و استهزاء می‌کنند، میبینی که مشغول خوض کردن هستند، از آنان اعراض کن )) و جمله ای که شبیه جمله صله (یخوضون) است از جهت اینکه حاجتی به ذکر آن نبوده، حذف شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۰۰

و اما معنای آیه این است که: وقتی میبینی اهل خوض و استهزاء کنندگان به آیات خدا را که سرگرم کار ناستوده خود هستند از آنان روی بگردان و در حلقه و مجلس آنان وارد مشو، تا به سخنان دیگری پردازند و در مطالب دیگری بحث و کنجکاوی کنند. البته اگر دیدی که به بحث دیگری پرداختند می‌توانی به حلقه‌شان در آئی. این بود معنای آیه و خدا داناتر است.

و گو اینکه سیاق کلام سیاق احتجاج علیه مشرکین است، و لیکن ملاکی که در آن ذکر شده خصوصیت مشرکین را ملغی و مطلب را عمومی کرده، و دیگران را هم شامل شده است. علاوه، در آخر آن می‌فرماید: (( فلا تعقد بعد الذکری مع القوم الظالمین )) پس معلوم می‌شود خوض در آیات خدا ظلم است، و در حقیقت نهی در آیه، نهی از شرکت با ستمکاران در ستم ایشان است، چه این ظلم را مشرکین مرتکب شوند و چه غیر آنان، به شهادت اینکه در جای دیگر می‌فرماید: (( انکم اذا مثلهم )) و معلوم است که مراد از این جمله این نیست که شما هم مثل آنان مشرک و کافر می‌شوید، بلکه مراد این است که شما هم مانند آنان نافرمان و ظالم خواهید بود. و ضمیری که در (( غیره )) است به حدیثی برمی‌گردد که در آن خوض و استهزاء به آیات خدا می‌شود.



وَإِمَّا يُنَسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ لفظ (( ما )) در کلمه : (( اما )) زائده است که نوعی تاکید و در بعضی از موارد تقلیل را می‌رساند، و همچنین نونی که قبل از کاف قرار دارد نون تاکید است. بنابراین اصل این کلمه (( ان ینسک )) بوده و چون کلام در مقام تاکید بوده و لازم بوده که نهی، تشدید و تاکید شود از این رو لفظ ما زائده را بر سر (( ان )) در آورده و نون تاکید را هم قبل از کاف قرار داد، و در نتیجه معنای کلام این شد که: حتی اگر نهی ما را فراموش کردی و شیطان آنرا از یادت برد و بعدا به یادت آمد، باز هم نمی‌توانی در امتثال نهی، سهلانگاری نموده، همچنان در مجلس آنان بنشین، بلکه همینکه یادت آمد بایستی برخیزی، چون سزاوار مردان با تقوی نیست که با مسخره کنندگان به آیات خدا همنشین شوند. پیغمبر (ص) معصوم از فراموشی است و خطاب (( ینسینک )) در حقیقت خطاب به امت است.

این خطابی که در آیه شریفه است، خطاب به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله و سلم) است، و لیکن در حقیقت مقصود، دیگرانند، زیرا انبیا (علیهم السلام) نه تنها از گناهان بلکه حتی از فراموشی احکام خداوندی هم مبرا هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۱

و ما سابقا در بحثی که راجع به عصمت انبیا (علیهم السلام) کردیم ثابت نمودیم که فراموش کردن احکام الهی از آن حضرت عینا مانند مخالفت عملی باعث گمراهی سایرین می‌شود و دیگران به عمل آنان احتجاج و از آن اتخاذ سند می‌کنند، پس همانطوری که گفتیم، غرض اصلی از این خطاب و مخاطبین واقعی آن امت اسلام است. سیاق آیات مورد بحث هم این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه در آیه بعد روی سخن را به متقین از امت نموده می‌فرماید: (( و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء... )) از این هم روشنتر آیه (( و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا )) است، زیرا این آیه در مدینه نازل شده و نزول آیه مورد بحث در مکه اتفاق افتاده، و معلوم است که مراد از نزل علیکم همان حکمی است که سابقا آیه مورد بحث آنرا در مکه گوشزد امت نموده، زیرا غیر آیه مورد بحث، آیه دیگری که از همنشینی و شرکت در مجالس آنان نهی کرده باشد، نازل نشده است. پس این آیه رسول خدا را تذکر می‌دهد به اینکه آن حکمی را که ما سابقا (در آیه مورد بحث) به تو نازل کردیم، گوشزد مردم بکن تا در مجالس مسخره کنندگان شرکت نکنند. بنابراین، ادعای ما که گفتیم: گر چه در آیه مورد بحث، روی سخن با رسول خدا است و لیکن در حقیقت مخاطب، امت است روشن و مبرهن گردید، و معلوم شد که کلام مزبور از قبیل مثل معروف: به در می‌گویم دیوار تو بشنو است.

آمیزش با گناهکاران و حضور در مجلس معصیت، خطر وقوع در معصیت را برای انسان افزایش می‌دهد.

(( و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء... )) این آیه شریفه می‌خواهد بفرماید که وزر و وبالی که مسخره کنندگان برای خود کسب می‌کنند، تنها بر خود آنان است، و کاری به دیگران ندارد، مگر اینکه دیگران هم در این گناه مانند آنان باشند، و با آنان شرکت نمایند یا راضی به کردارشان باشند. البته همه می‌دانند که در هیچ گناهی جز مرتکب و عاملش محاسبه نمی‌شود، لیکن ما خواستیم تذکر داده باشیم که شاید مؤثر واقع شده و مردم از چنین گناهی پرهیزند، چون گر چه ممکن است کسانی در مجالس آنان شرکت جسته و در عین حال ایشان را بر ظلمشان معاونت نموده، حتی در قلب هم راضی به عملشان نباشند، و لیکن به طور کلی مشاهده گناه و حضور در مجلس معصیت در دل هر کسی اثر گذاشته و گناه را در نظرش سبک و بی‌اهمیت می‌سازد، و معلوم است که وقتی گناه در نظر کسی مانوس شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۲

خطر ارتکاب و وقوع در آن بیشتر می‌شود، چون نفس آدمی برای هر گناهی هوا و خواهشی دارد، لذا بر شخص پرهیزکار لازم است علاوه بر اینکه با نیروی تقوا نفس خود را از ارتکاب محارم خدا، جلوگیری می‌کند از مخالطه و آمیزش با اهل معصیت و کسانی که پرده حشمت خدای را دریده‌اند نیز دوری جوید. آری کسی که در اطراف قرقگاه، آمد و شد می‌کند، خطر قرق

شکستش بیشتر است. از این بیان چند نکته روشن شد: اول اینکه: اگر در آیه شریفه شریک جرم بودن را تنها از پرهیزکاران نفی نمود و حال آنکه این معنا اختصاص به پرهیزکاران نداشته و هیچ بیگناهی به جرم گنهکاران مؤاخذه نمی‌شود برای اشاره به این است که کسانی که از همنشینی با آنان، پرهیز نمی‌کنند ایمن از این نیستند که سرانجام در سلک آنان در آمده و در نتیجه عذاب و مؤاخذه‌ای که آنان می‌بینند اینان نیز بینند. و خلاصه، تقدیر کلام چنین است: متقین مادامی که از همنشینی با گنهکاران پرهیزند عذاب آنان را نخواهند داشت، و اگر آنان را نهی می‌کنیم، برای این است که در پرهیز خود، مستمر و پابرجا باشند، یا اگر از محارم خدا پرهیز ندارند، پرهیز کنند. دوم اینکه: مقصود از تقوا در جمله (( و ما علی الذین یتقون )) تنها پرهیز از خصوص همنشینی با نامبردگان نیست، بلکه مقصود پرهیز از همه گناهان است، به خلاف تقوایی که در جمله (( لعلهم یتقون )) است که مقصود از آن پرهیز از خصوص گناه مزبور است، ممکن هم هست مقصود از تقوای اولی، اصل تقوا و مقصود از دومی کمال آن و یا مقصود از اولی اجمال و از دومی تفصیل آن باشد. و بنا بر احتمال اخیر، ذکر خوض کنندگان به عنوان ذکر یکی از مواردی است که فعلاً- منطبق با آن کلی و مجمل است. البته ممکن است برای آیه، معنای دیگری هم کرد، و آن این است که: مراد از تقوای اول، تقوای مؤمنین و مراد از دومی تقوای خوض کنندگان باشد و تقدیر کلام چنین باشد: ولیکن خوض کنندگان را تذکر دهید، باشد که از این عمل ناپسند پرهیزند. سوم اینکه: کلمه (( ذکری )) مفعول مطلق است برای فعل مقدر، و تقدیر کلام: (( و لکن نذکرهم ذکری )) و یا (( ذکروهم ذکری )) است و نیز ممکن است کلمه مزبور را خبر از برای مبتدای محذوف و تقدیر کلام را (( و لکن هذا الامر ذکری )) یا مبتدا از برای خبر محذوف و تقدیر را (( و لکن علیک ذکرهم )) دانست و این بستگی دارد به اینکه ذهن خواننده کدامیک از این احتمالات را زودتر و بهتر پذیرد.

وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَّ لَهْوًا... معنای (بسل) و مراد از (و ذکر به ان تبسل نفس).

راغب گفته است کلمه (( بسل )) هم به معنای ضمیمه کردن چیزی است به چیز دیگر، و هم به معنای منع است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۳

و از همین جهت که متضمن معنای ضمیمه کردن است به طور استعاره در ترش کردن و درهم کشیدن صورت و وجه استعمال شده و گفته می‌شود: (( هو باسل و متبسل الوجه او کج خلق و ترش رو است ))، از جهت اینکه متضمن معنای منع است، هر مال حرام و مرتهن را بسل می‌گویند، در قرآن هم که فرمود: (( و ذکر به ان تبسل نفس بما کسبت )) به همین معنا است و مقصود محروم بودن از ثواب است. فرقی که بین کلمه حرام و بسل وجود دارد این است که حرام هم ممنوع به حکم را شامل می‌شود و هم ممنوع قهری را، و اما بسل تنها به معنای ممنوع قهری است، و از همین جهت خدای تعالی می‌فرماید: (( اولئک الذین ابسلوا بما کسبوا )) یعنی آنان کسانی هستند که به جرم گناهانشان، از ثواب عمل نیکشان هم محروم شده‌اند. در مجمع البیان می‌گوید: (( ابسلته بجریره )) معنایش این است که من فلانی را به گناه خودش حواله دادم، و کلمه (( مستبسل )) به معنای کسی است که تن به قضا داده و از نظر اینکه می‌داند راه خلاصی ندارد تسلیم شده است. تا آنجا که می‌گوید اخفش گفته: کلمه تبسل در آیه شریفه به معنای مجازات است، و بعضی گفته‌اند: به معنای گروگان بودن است، و به هر تقدیر معنای آیه روشن است، چون معنایی که برای این کلمه کرده‌اند همه شبیه و نزدیک به هم می‌باشند. در این آیه می‌فرماید: با کسانی که دین خود را بازیچه گرفته‌اند، متارکه کن تدین و گرویدن به خواسته‌های نفسشان را لهو و لعب به دین شمرده، و این خود اشاره به این است که آنان دین حق و صحیحی دارند، و آن همان دینی است که فطرتشان آنان را به آن دین دعوت می‌کند، پس جا دارد که همان ندای وجدان خود را لیک گفته و آن را به طور جد پذیرفته و بدین وسیله دین خدای را از خلط و تحریف دور بدارند، ولیکن بدبختانه دین را بازیچه پنداشتند، و آن را مانند اسباببازی به هر طرف که بخواهند، و به هر صورتی که هوای نفسشان بگوید میچرخانند. سپس عطف به این معنا می‌فرماید: (( و غرتهم الحیوة الدنیا )) چون بین فریب خوردن از دنیا و بازیچه گرفتن دین خدا، ملازمه

است، وقتی انسان نسبت به کام گرفتن از لذتهای مادی، افسار گسیخته شد و همه کوشش خود را، صرف آن نمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۴

قهر از کوشش در دین حق اعراض نموده و آن را شوخی و بازیچه میندازد. آنگاه می فرماید: مردم را با قرآن انداز کن و آنان را از اینکه در اثر گناه محروم از ثواب شوند، و یا از اینکه تسلیم عقاب گردند بر حذر بدار، و خبردارشان کن که جز خدای تعالی ولی و شفیع ندارند، و برای خلاصی از عقاب هر چه را هم که بدهند، از آنان قبول نمی شود، زیرا که روز قیامت روز پاداش اعمال است، نه روز خرید و فروش. آری اینان کسانی هستند که از ثواب خدا ممنوع یا (به معنای دیگر کلمه) تسلیم عقاب خداوند شده اند، برای آنان به جرم کفری که می ورزیدند، آبی است از حمیم و عذابی است دردناک.

قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مِمَّا لَا يَنْفَعُنَا وَ لَا يَضُرُّنَا إِنَّ آيَةَ الْحُجَّاجِ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَخْرُجُوا مِنْ بَيْتِهِمْ مِنْ حَيْثُ شَاءُوا مِنْ حَيْثُ شَاءُوا وَ لَا يَحْتَسِبُ لَهُمْ مِنْ عِندِ اللَّهِ حِجَابٌ أَلْبَسُوا وَ يَخْلَعُونَ مَا لِي لِمَا كَفَرْتُمْ مِنْ عِلْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (سوره بقره: ۱۲۵)

شركايشان مساله نفع و ضرر نداشتن را ذکر کرد، وجهش همانطوری که قبلا هم گفته‌ایم این است که انسان به طور کلی به خاطر یکی از دو جهت برای خود معبود می گیرد حال چه آن معبود حق باشد و چه باطل و آن دو جهت یکی امید به خیر است و دیگری ترس از شر. بنابراین، وقتی در معبود آدمی نه امید خیری است و نه از شری جلوگیری می کند، چرا انسان در مقابلش خاضع شده و آن را پرستیده و به درگاهش تقرب بجوید؟

وَ نُزُّدُ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ... ائْتِنَا (( استهواء )) به معنای خود را ساقط کردن و پائین آوردن، و رد بر اعقاب کنایه از گمراهی و ترک هدایت است. چون لازمه هدایت به حق، واقع شدن در صراط مستقیم و یا شروع در پیمودن آن است، و ارتداد و برگشتن به عقب، لازمهاش نپیمودن آن راه و برگشتن به پشت سر است، و معلوم است که چنین عملی گمراهی است و لذا فرمود: (( و نرد علی اعقابنا بعد از هدینا الله )) برگشت به عقب را مقید کرد به بعد از هدایت الهی.

استدلال فاسد و عجیب برخی، به بعضی آیات برای اثبات این ادعا که پیغمبران قبل از بعثت کافر بوده اند. از جمله استدلالات عجیب و شگفت آوری که به امثال این آیه و آیه (( قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قرینتا او لتعودون فی ملتنا قال او لو کنا کارهین قد افترینا علی الله کذبا ان عدنا فی ملتکم بعد از نجینا الله منها و ما یکون لنا ان نعود فیها الا ان یشاء الله ربنا )) شده، این است که گفته اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۵

انبیا (علیهم السلام) قبل از آنکه مبعوث به نبوت شوند کافر بودند، به شهادت اینکه در آیه مورد بحث به پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین تلقین می کند که از زبان خود و همه مسلمین به کفار بگوید: آیا بعد از اینکه خداوند هدایتان کرد دست از دین خدا کشیده به کفر سابقمان برگردیم؟ و همچنین از قول شعیب نقل کرده که به کفار معاصر خود گفت: آیا اگر بعد از آنکه خداوند از ملت و کیش باطل شما نجاتمان داد باز هم به آن کیش برگردیم به خداوند دروغ نبسته‌ایم؟ از این دو آیه برمی آید که انبیا، قبل از بعثتشان کافر بوده اند و خداوند آنان را به دین خود هدایت نموده و از کیش و ملت باطل، نجاتشان داده است.

و لیکن این استدلال بسیار پوچ و فاسد است، برای اینکه وقتی پیغمبری بخواهد با کفار معاصرش احتجاج کند البته به زبان جامعه دینی خود حرف می زند (همان جامعه که افرادش قبلا مشرک بودند، و خداوند به وسیله همین پیغمبر آنان را به دین حق هدایت نمود) البته نمی خواهیم بگوییم صرف اینکه سابقا افراد جامعه کافر بوده اند، مصحح این است که کفر را از باب غلبه به همگی امت و پیغمبرش نسبت داده باشد، زیرا که چنین چیزی لایق کلام خداوند نیست، بلکه مقصود ما این است که بر یک جامعه دینی مرکب از امت و پیغمبر صادق است گفته شود این جامعه از شرک نجات یافته و مشمول هدایت پروردگار سبحان شده است، زیرا این خدای سبحان است که امت را به وسیله پیغمبرش و آن پیغمبر را بدون وسیله بلکه به هدایت خود، راهنمایی نموده، و اگر عنایت و دستگیری او نبود، جز به گمراهی راه نمی بردند.

آری، بغیر از خدای تعالی هیچ موجودی مالک نفع و ضرر خود نیست، حتی انبیا (علیهم السلام). بنابراین، اگر پیغمبری از زبان خود و جامعه‌هاش بگوید: (( سزاوار نیست بعد از اینکه خداوند هدایت‌مان نمود، باز به عقب برگشته و بعد از دستگیری او، شرک سابق را از سر گیریم )) چه دلالتی دارد بر اینکه پیغمبر نامبرده هم قبلاً کافر بوده؟ علاوه بر این، اگر خواننده محترم به خاطر داشته باشد، ما در بحثهای متنوعی که سابقاً در باره عصمت انبیا (علیهم السلام) کردیم گفتیم که آیات قرآن شریف صریح در عصمت انبیا است، و اینکه ساحت آنان حتی از کوچکترین معاصی صغیره (تا چه رسد به گناه کبیره) پاک است، چه رسد به اینکه به خدای تعالی شرک ورزیده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۶

اینکه فرمود: (( کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیران ... )) مثال زده است به انسان متحیری که در کار خود سرگردان است، و درباره سعادت خود عزم راسخی ندارد، و لذا بهترین راه سعادت و مستقیمترین راه رسیدن به هدف را که قبل از او هم کسانی آن راه را پیموده و به هدف رسیده‌اند ترک می‌گوید، آنگاه سرگشته و حیران مانده شیطانها محاصرهاش نموده و به سوی هلاکش می‌خوانند، هر چه هم که یاران هدایت یافتهاش بر او بانگ می‌زنند و به سوی هدایتش دعوت می‌کنند قبول نمی‌کند و در عین اینکه بر سر دو راهی سقوط و نجات قرار گرفته، نمی‌فهمد تکلیفش چیست.

معنای اینکه هدایت خدا هدایت است (ان هدی الله هو الهدی).

قُلْ إِنْ هُدِيَ اللَّهُ هُوَ الْهُدَى... یعنی اگر امر دائر شود بین دعوت خدای سبحان که موافق فطرت است و همین فطرت آن را هدایت حقه الهیه می‌داند و بین دعوت شیاطین که همان پیروی هوای نفس و بازیچه گرفتن دین است، البته هدایت حقیقی همان هدایت خداوندی است نه آن دیگری. اما اینکه گفتیم: آنچه موافق دعوت فطرت است، همان هدایت الهی است؟ وجهش این است که هدایت صحیح، آن هدایتی است که با نوامیس خلقت و واقع سازگار باشد، و معلوم است که زمام خلقت و نوامیس آن، تنها به دست خدای تعالی است. بنابراین، انسان که از ادیان و معتقدات جز مطابقت با واقع و پیروی آن، منظوری ندارد نباید جز به هدایت پروردگار سر بسپارد.

و اما اینکه گفتیم فقط (( هدایت الهی )) هدایت حقیقی است، و تنها باید در برابر آن سر تسلیم فرود آورد، نه در برابر دعوت شیطان، این نیز دلیلش روشن است، برای اینکه یگانه مرجعی که جمیع امور دنیا و آخرت ما به دست او است و مبدأ ما از او و منتهی و بازگشتمان به سوی او است، همانا خدای متعال است.

(( و امرنا لنسلم لرب العالمین )) در مجمع البیان است که عرب در بعضی از موارد می‌گوید: (( امرتک لتفعل تو را امر کردم برای اینکه انجام دهی )) و در پاره ای از موارد می‌گوید: (( امرتک ان تفعل تو را امر کردم که انجام دهی )) و در مواردی هم می‌گوید: (( امرتک بان تفعل تو را امر کردم به اینکه انجام دهی )) آن کسی که می‌گوید (( امرتک بان تفعل )) با آوردن حرف (( ب )) این معنا را می‌رساند که امر من به فلان عمل بود، آن کسی هم که حرف (( ب )) را به کار نمی‌برد همین منظور را دارد چیزی که هست حرف (( ب )) را برای اختصار حذف کرده، و اما کسی که می‌گوید: (( امرتک لتفعل )) می‌خواهد بفهماند، امری که کرده بیهوده و شوخی نبوده، بلکه به منظور این بوده است که مامور آن را امثال نموده و آن عمل را انجام دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۰۷

به گفته صاحب مجمع البیان (( لامی )) که بر سر (( لتفعل )) درمی‌آید این معنا را می‌رساند، و لیکن از کلام زجاج برمی‌آید که افاده این معنا از (( ل )) به تنهایی ساخته نیست، زیرا وی گفته است که در آیه مورد بحث لفظ (( کی برای اینکه )) حذف شده و تقدیر آیه (( و امرنا لکی نسلم )) بوده است.

این جمله یعنی جمله (( و امرنا... )) عطف تفسیری است برای جمله (( ان هدی الله هو الهدی )) و می‌فهماند که امر پروردگار به اینکه مردم مسلمان شوند، خود مصداقی است برای هدایت الهی، و معنایش این است که خداوند ما را امر کرده که تسلیمش شویم

، و به خاطر اینکه زمینه برای وضع جمله (( لرب العالمین )) در موضع ضمیر فراهم گردد فاعل فعل (امر) را ذکر نکرده و فعل را به صیغه مجهول (( امر نامامور شده ایم )) آورد، تا بدین وسیله دلالت کند بر علت امر، پس معنای آیه این است که: ما از ناحیه غیب مامور شده ایم که در برابر خداوند تسلیم شویم، به علت اینکه او پروردگار همه عالمیان است، نه برای همه آنها، پروردگار دیگری است، و نه آنطور که بتپرستان پنداشته اند، برای بعضی از آنها رب دیگری است.

از ظاهر این آیه مانند ظاهر آیه (( ان الدین عند الله الاسلام )) چنانکه در تفسیر آن گذشت چنین برمی آید که مراد از اسلام تنها اقرار به توحید و نبوت نیست، بلکه مراد از آن این است که انسان در همه امور تسلیم خدای متعال شود.

وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّقُوا هُدْرَ اِنْجَا، در نظم کلام تفتنی به کار رفته است، به این معنا که امری که در جمله قبل بود، در این جمله معنای قول را به خود گرفته گویا گفته شده باشد: (( به ما گفته اند در برابر پروردگار عالمیان تسلیم شده، و نماز به پای داشته و از او بپرهیزید )) با ذکر کلمه (( و اتقوه )) تمامی عبادات و اعمال دین را خلاصه کرد و تنها از میان آنها نماز را اسم برد برای آن اهمیتی که داشته، و عنایتی که خداوند در امر آن دارد، زیرا اهتمام قرآن شریف نسبت به نماز جای هیچ تردید نیست.

وَ هُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تَحْشَرُونَ وَ تَوَقَّتِي بَازْگِشْت وَ حَشْرَ هَمِه شَمَا بَه سَوِي خَدَا بَاشَد وَ حَسَاب وَ جَزَاي شَمَا بَه دَسْت اَو اَسْت، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۷ صفحه ۲۰۸

جا دارد که تسلیمش شده و از غضبش بترسید.

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِالْحَقِّ... در اینجا پاره ای از اسماء و صفات خدا ذکر شده، و غرض از ذکر آن بیان مطالب قبلی و تعلیل آن است، زیرا نخست فرمود: هدایت صحیح آن است که او هدایت کند، آنگاه همین هدایت را به طور اجمال تفسیر کرد به تسلیم شدن در برابر دستورهای خداوند و نماز و تقوا که خلاصه و فشرده جمیع احکام دیگر دین است. آنگاه جهت و دلیل این معنا را که چطور هدایت او هدایتی است که نمی توان از قبولش شانه خالی کرد، چنین بیان فرمود که چون حشر همه به سوی او است. سپس به بیان کاملتری چنین فرمود: (( او کسی است که آسمانها و زمین را به حق آفریده ... )) پس اسماء و صفاتی که در این بیان و احتجاج ذکر شده، اسماء و صفاتی است که اگر یکی از آنها ذکر نمی شد، بیان حجت تمام نبود.

مثلا همین جمله مورد بحث، با اینکه جمله کوتاهی است، و لیکن خود متضمن حجت و دلیل دندانشکنی است. زیرا در این جمله می فرماید خلقت همه عالم فعل حق تعالی است، و همه آنها را به حق آفریده نه به باطل، و فعلی که به حق انجام شده و یک خردل باطل در آن راه ندارد، ناچار غایت و غرضی در انجامش منظور بوده، و غرض از خلقت عالم همانا بازگشت به سوی او است و این حجت یکی از دو حجتی است که آیه شریفه (( و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا... )) متضمن آن است.

(( و یوم یقول کن فیکون )) سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه: مقصود از آن چیزی که خدایش می گوید: (( موجود شو، پس موجود می شود )) همان روز حشر است، گر چه خلقت هر موجود دیگری هم همینطور است، به شهادت اینکه فرمود: (( انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون )) کلمه (( یوم )) ظرفی است متعلق به (( یقول )) و معنایش این است: روزی که به قیامت می گوید موجود شو، موجود می شود بعضی از مفسرین گفته اند: مخاطب در خطاب (( کن )) (( شیء )) است، یعنی روزی که به چیزی می گوید به هستی درآی و آن چیز هم به هستی درمی آید. و لیکن آنچه ما گفتیم با سیاق آیه مناسبتر است.

(( قوله الحق )) این جمله بیان علت جمله قبلی است، و از این جهت با (( فصل )) ذکر شده. (( حق )) به معنای ثابت به تمام معنای ثبوت است، و ثابت به حقیقت معنای ثبوت همان وجود خارجی است، پس معنای (( قوله الحق )) این است که قول خدای تعالی فعل او و ایجاد او است، و وقتی قول او عبارت باشد از ایجاد، همچنانکه آیه (( و یوم یقول کن فیکون )) هم دلالت بر آن دارد، پس قول او نفس حق است، برگشتی برای آن نبوده و تغییر دهندهای برای کلماتش وجود ندارد. و این است معنای اینکه فرمود: ((



و الحق اقول حق را می گویم )) . وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ مراد از این روز قیامت است ، و این همان معنائی است که آیه (( یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء لمن الملک الیوم لله الواحد القهار )) متضمن آن است .  
وجه و جهت اثبات ملک و سلطنت برای خدای تعالی در روز قیامت .

جهت اینکه فرمود: (( برای او است سلطنت در روزی که در صور دمیده می شود )) و حال آنکه ملک و سلطنت او منحصر در آن روز نیست ، اجمالا- این است که آن روز: روز از کار افتادن اسباب و از بین رفتن روابط و انساب است . در مباحث گذشته کم و بیش راجع به این معنا بحث کرده ایم و به زودی نیز در جای مناسب در باره این معنا و هم در باره معنای (( صور )) ان شاء الله تعالی بحث خواهیم کرد.

(( عالم الغیب و الشهاده )) در سابق معنای این جمله گذشت ، و این اسمی است از اسمای خدا که قوام مساله حساب و جزا به آن است ، همچنین دو اسم (( الحکیم الخیر )) . آری ، خدای تعالی به علمی که به غیب و شهادت دارد، ظاهر هر چیز و باطن آن را می داند، و هیچ ظاهری به خاطر ظهورش و هیچ باطنی از جهت اینکه باطن است بر او پوشیده نیست ، و همچنین به حکمتی که دارد با کمال دقت و محکم کاری به کار و حساب مخلوقاتش رسیدگی می کند و آنطور که باید و شاید موارد کفر و پاداش را از یکدیگر تمیز می دهد، پس در کار او و حساب او ظلم و گزاف نیست . و نیز با آگاهی و بینشی که به کنه حقیقت دارد هیچ کوچکی را به خاطر کوچکی و خردیش و هیچ بزرگی را به خاطر بزرگی و عظمتش از قلم نمایاندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۱۰

بنابراین روشن شد که این اسماء و صفات به نحوی که از آن بهتر تصور ندارد، این معنا را بیان می کند که همه مخلوقات به سوی او بازگشت خواهند نمود، و هدایت ، هدایت او است نه هدایت دیگران و دین فطری که مردم را به آن دعوت نموده ، دین حق است نه ادیان دیگر، زیرا که خدای تعالی اگر عالم را آفرید به خاطر منظوری است که داشت ، و آن منظور بازگشت مردم است به سوی او، و به همین منظور روز بازگشت را به وجود خواهد آورد، و خواهد فرمود: (( کن )) و چون قول او حق است پس چنین روزی خواهد آمد و در آن روز برای همه معلوم خواهد شد که ملک و سلطنت برای او است ، و غیر او هیچ کسی سلطنت بر چیزی ندارد. وقتی این معنا برای همه معلوم شد، آن وقت خداوند با تشخیصی که دارد فرمانبرداران خود را از گنهکاران ، تمیز می دهد، چون او از آنجائی که حکیم و خبیر است ، هر غیب و شهادت را می داند.  
چند نکته :

از آنچه که تاکنون گفته شد چند نکته به دست آمد:

اول اینکه : غرض از ذکر کلمه (( حق )) این است که بفهماند خلقت آسمانها و زمین به حق بوده و (( حق )) وصف آن است . و ما در چند صفحه قبل معنای حق بودن فعل و قول خدا را بیان کردیم . و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که معنای این کلمه این است که : (( خداوند آسمانها و زمین را با قول حق آفریده )) ، معنای بعیدی است .

دوم اینکه : از ظاهر سیاق برمی آید که جمله (( یوم یقول کن فیکون )) در مقام بیان داستان قیامت است ، و گر نه خلقت هر چیزی به همین نحو است که به آن گفته شود: (( کن )) و آن هم موجود گردد.

سوم اینکه : اگر از میان همه اوصاف و خصوصیات قیامت تنها مساله (( نفخ صور )) را ذکر کرد برای اشاره کردن به خصوصیتی بود که مناسب با مقام است ، و آن مساله کیفیت احضار عام است که جمله (( و هو الذی الیه تحشرون )) آن را بیان می کند، زیرا که حشر یعنی با اجبار مردم را اخراج کردن و در جائی جمع نمودن ، که نفخ در صور هم همین معنا را می رساند، زیرا موقعی شیپور می زنند که بخواهند افراد لشکر را برای امر مهمی بسیج کنند، در قیامت نیز در صور دمیده می شود و مردم از قبرها بیرون آمده برای حضور در محکمه الهی به عرصه محشر درمی آیند (( و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون )) تا آنجا



که می فرماید (( ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون ، فالیوم لا تظلم نفس شيئا و لا تجزون الا ما كنتم تعملون )) در آیه مورد بحث کلمه یوم در هر دو مورد به یک معنا نیست . بلکه مراد از (( یوم )) اول مطلق ظرف است مثل اینکه می گوئیم : (( روزی که خدا حرکت را آفرید، و روزی که شب و روز را به وجود آورد )) و حال آنکه روزهای معمولی زائیده حرکت و متفرع بر آن است ، به خلاف یوم دوم که به معنای روزهای معمولی و روزی است که قیامت در آن روز بر پا می شود.

بحث روایتی

در کتاب الدر المنثور در ذیل جمله (( یقص الحق ... )) می گوید: دارقطنی در کتاب (( افراد )) و ابن مردویه از ابی بن کعب روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردی یاد داد که آیه را (( یقص الحق و هو خیر الفاصلین )) قرائت کند.

و نیز در کتاب مزبور در ذیل آیه (( و عنده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو... )) می گوید: احمد و بخاری در کتابهای خود و حشیش بن اصرم در کتاب استقامت و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه همگی از ابن عمر نقل کرده اند که گفته است : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مفاتیح (کلیدهای) غیب پنج است ، و جز خدا کسی از آن اطلاع ندارد: ۱ کسی نمی داند فردا به چه حوادثی آبتن است مگر خدای متعال ۲ کسی نمی داند رحم زنان چه زمانی جنین و بار خود را میاندازد، جز او ۳ کسی نمی داند چه وقت باران میبارد جز او ۴ کسی نمی داند که در چه سرزمینی مرگش فرا می رسد، تنها خدا است که می داند مرگ هر کسی در کجا واقع می شود ۵ کسی نمی داند چه وقت قیامت بر پا می گردد، مگر خدای تبارک و تعالی .

مؤلف : با فرض اینکه این روایت صحیح باشد، نباید پنداشت که با عموم آیه منافات دارد، زیرا مسلم است که عدد مفهوم ندارد، و اگر کسی بگوید فلان مقدار پول دارم ، دلیل بر این نیست که بیشتر ندارد، و این پنج چیزی که در روایت ذکر شده است ، برگشت همه به یک معنا است ، و آن عبارت است از علم به حوادث قبل از اینکه حادث شوند، و معلوم است که حوادث تنها همین پنج امر مذکور در روایات نیست ، بلکه خود آیه دلالت بر مصادیق دیگری نیز دارد.

و نیز در کتاب نامبرده است که خطیب در کتاب تاریخ خود به سند ضعیفی از ابن عمر نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ زراعتی بر روی زمین و هیچ میوه‌ای بر درخت نیست مگر اینکه بر آن نوشته شده است : (( بسم الله الرحمن الرحیم این رزق فلان ابن فلان است )) آنگاه استدلال فرمود به آیه (( و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبه فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین )) .

مؤلف : این روایت علاوه بر اینکه سندش ضعیف است ، مضمونش نیز با مضمونی که آیه دارد درست منطبق نیست .

و در تفسیر عیاشی از ابی الریبع شامی روایت شده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از معنای جمله (( و ما تسقط من ورقه الا یعلمها... الا- فی کتاب مبین سوال )) کردم فرمود: مقصود از (( ورقه )) جنین ناتمامی است که سقط شود، و مقصود از (( حبه )) ، فرزند و مراد از (( ظلمات الارض )) رحم مادران است و (( رطب )) نیز به معنای فرزندی است که زنده بدنیا آید، و (( یابس )) کودکی است که رحم ، آن را سقط کند، و همه اینها در کتاب مبین است .

مؤلف : این روایت را کلینی و صدوق نیز از ابی الریبع ، از آنجناب نقل کرده اند. قمی هم آن را بدون ذکر سند نقل کرده ، و لیکن روایت بر ظاهر آیه منطبق نمی شود. نظیر این روایت ، روایت دیگری است که عیاشی آن را از حسین بن خالد از ابی الحسن (علیه السلام) نقل کرده است .

در مجمع البیان در ذیل آیه (( قل هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم )) گفته است : مراد از آن سلاطین ستمکار و مقصود از (( عذاب از پائین )) غلامان بد رفتار و هر کسی است که در او خیری نباشد، آنگاه گفته است : این معنا از امام ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۱۳

و نیز در ذیل جمله (( او یلبسکم شیعا )) ذکر کرده که بعضی از مفسرین گفته اند مقصود از این جمله این است که خداوند با القاء دشمنی و تعصب در بین آنان، خودشان را به جان هم میاندازد و این معنا از امام ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده است. و در ذیل جمله (( و یدیق بعضکم باس بعض )) گفته است که بعضی از مفسرین گفته اند: مقصود از این عذاب، همسایه بد است، که این نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

در تفسیر قمی است که مراد از جمله: (( یبعث علیکم عذابا من فوقکم )) پادشاه ستمکار است، و مراد از او من تحت ارجلکم فرومایگان و هر کسی است که خیری در او نیست، و مقصود از او یلبسکم شیعا عصیت است، و مراد از (( و یدیق بعضکم باس بعض )) بد رفتاری کردن در همسایگی است.

قمی در تفسیر خود می گوید در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده است که آن حضرت در تفسیر (( هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم )) فرمود مقصود از عذاب از بالا- دود و صیحه آسمانی است، و مراد از (( او من تحت ارجلکم خسف )) و فرو بردن زمین است و مراد از (( او یلبسکم شیعا )) اختلاف در دین و طعن مردم به یکدیگر می باشد، و مراد از (( یدیق بعضکم باس بعض )) این است که مردم به جان یکدیگر افتاده یکدیگر را بکشند، و همه اینها عذابهایی است که بر اهل قبله واقع می شود، و خداوند به رسول گرامیش می فرماید: (( انظر کیف ... بین چطور آیات را می گردانیم تا شاید بفهمند )).

در الدر المنثور است که عبد الرزاق، عبد بن حمید، بخاری، ترمذی، نسائی و نعیم بن حماد در کتاب (( الفتن )) و ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب الا سماء و الصفات از جابر بن عبد الله نقل کرده اند که گفت: وقتی آیه (( قل هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم )) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: (( اعوذ بوجهک )) پروردگارا به تو پناهنده میشوم و وقتی جمله او من تحت ارجلکم را شنید باز عرض کرد: (( اعوذ بوجهک پناه میبرم به تو )) و چون جمله (( او یلبسکم شیعا و یدیق بعضکم باس بعض )) را شنید فرمود: این آسانتر و سبک تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۱۴

مؤلف: قریب به این مضمون را هم از ابن مردویه از جابر نقل کرده است.

روایاتی در ذیل آیه مربوط به نزول بلا بر امت محمد (ص) و بیان اختلاف و عدم اعتبار این روایات.

و نیز در کتاب مذکور است که احمد و ترمذی روایت را حسن شمرده و نعیم بن حماد در کتاب (( الفتن )) و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص نقل کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ذیل آیه (( قل هو القادر... )) فرمود: این عذاب واقع خواهد شد، و لیکن هنوز تاویلش که مراد از آن چیست، به ما نرسیده است.

مؤلف: روایت دیگری هم به طرق شیعه و هم به طرق اهل سنت موجود است که همه نشانگر آن است که عذابهای مذکور در آیه (عذاب فوق و تحت، یعنی صیحه آسمانی و فرو رفتن در زمین) همه در میان این امت واقع خواهد شد، و اما مساله تفرقه و بجان هم افتادن که از دیر زمانی واقع شده است.

سیوطی در الدر المنثور و ابن کثیر در تفسیرش نیز اخبار زیادی روایت کرده اند که بیانگر این مطلب است: وقتی این آیه نازل شد، رسول خدا پناه به خدا برده و از در گاهش مسالت نمود که امتش را به این چند عذاب معذب نفرماید و خداوند دعایش را در بعضی از آن عذابها مستجاب و در بعضی دیگر که همان تفرقه و به جان هم افتادن است، اجابت نفرمود.

و لیکن روایات مذکور، با اینکه بسیار زیاد است و در بین آنها روایات قوی نیز وجود دارد، اما از آنجا که هیچ کدامش موافق با ظاهر آیه نیست قابل اعتماد نمی باشد، زیرا دو آیه بعدش یعنی (( و کذب به قومک و هو الحق قل لست علیکم بوکیل، لکل نبا مستقر و سوف تعلمون صریحا )) امت را وعده می دهد به اینکه این عذابها در آنان واقع خواهد شد. علاوه بر اینکه آیات مورد بحث، آیات سوره انعام است که گفتیم یک دفعه نازل شده. و رسول خدا مامور شد آنرا به امت برساند، و اگر نسبت به بعضی از

آن عذابها بدا حاصل گردیده و یا به دعای آن حضرت، از نزول آن صرفنظر شده بود، جا داشت که خود قرآن که کتابی است که (( لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه )) از رفع آن خیر داده باشد، و حال آنکه چنین خبری در قرآن نیست، بلکه همانطوری که قبلا اشاره کردیم، آیات دیگری نیز مانند آیات سوره یونس و روم و... این چند آیه را تایید می کند.

از همه اینها گذشته، خود روایات مزبور، با روایات بسیار دیگری که از طرق شیعه و سنی نقل شده معارض می باشند و همه دلالت دارند بر اینکه همه عذابهای مذکور در آیه، در بین امت واقع خواهد شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۱۵

از این هم که صرفنظر کنیم، این روایات با همه کثرتشان و با اینکه همه آنها اتفاق دارند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از نزول این آیه: (( قل هو القادر علی ان یبعث ))، دعاهائی کرد، با این همه در عدد آن دعاها متفق نیستند، مثلا در بعضی از آن روایات دارد که حضرت سه چیز از خدا خواست، و در بعضی دیگر دارد که چهار چیز درخواست نمود، و همچنین در اینکه چند تا از درخواستهایش قبول شد اختلاف دارند، در بعضی از آنها دارد که یکی از درخواستهایش قبول شد، و در بعضی دیگر دارد دو تا.

و نیز در اینکه درخواستها چه بوده اختلاف است، زیرا در بعضی از قولها و روایات دارد که تقاضای آن حضرت، ایمنی امت از سنگسار شدن به سنگهای آسمانی و در امان بودنشان از فرورفتگی در زمین و نیز ایمن بودنشان از تفرقه و جنگ و خونریزی بوده است، و در بعضی دیگر دارد که خواستهایش حفظ از غرق، قحطی و جنگ داخلی بوده. و در عده دیگری از آن روایات دارد که درخواستش عدم قحطی عمومی و تسلط دشمنان خارجی بر آنان و جنگهای داخلی بوده است.

و در پاره ای دیگر دارد که درخواستها این بوده که امتش را بر هیچگونه گمراهی دچار نسازد و دشمنی را از غیر خودشان بر آنان چیره نکند و آنان را به عذاب قحطی هلاک نموده و وحدت کلمه را از ایشان سلب نکند، و آنان را به جان هم نیاندازد.

و در بعضی دیگر است که درخواستهای آنجناب این بود که دشمنان خارجی را بر آنان مسلط نکند، و آنان را به غرق هلاک نسازد و ایشان را به جان هم نیفکند. و در بعضی دیگر دارد آنان را به عذابهای که امم پیشین به وسیله آنها هلاک شدند، هلاک نساخته و دشمنان خارجی را بر سرشان چیره و مسلط نفرماید و آنان را دسته دسته و متفرق نسازد، و به جان یکدیگر نیفکند. باز در بعضی دیگر دارد که درخواست آن حضرت این بوده است که از آسمان و از زمین، عذاب بر آنان نفرستد و آنان را دسته دسته نموده به جان هم نیفکند.

باز از این نیز که بگذریم دلیل دیگر بر اینکه این روایات قابل اعتماد نیستند، این است که در بعضی از آنها دارد: این دعا در حره بنی معاویه (که یکی از آبادیهای انصار است و در بلوک عالیه مدینه واقع شده) ایراد گردیده است و لازمهاش این است که این دعا بعد از هجرت ایراد شده باشد در صورتی که ما می بینیم که سوره انعام از سوره هائی است که در مکه نازل شده و این نزول قبل از هجرت بوده است. البته در این روایات، اختلافات دیگری هم وجود دارد که اگر کسی به آنها رجوع کند برایش واضح می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۱۶

به فرضی هم که بخواهیم یکی از این روایات را گرفته و به آن استناد کنیم از همه آنها صحیحتر روایتی است که عبد الرزاق، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن المنذر و ابن مردویه از شداد بن اوس نقل کرده اند که وی به طور رفع از رسول خدا نقل کرده که فرمود: خدای متعال روزی زمین را برای من طوری کرد که من از مشرق تا مغرب آن را دیدم، و برایم معلوم شد که دامنه دین من تا آنجا که من آن روز دیدم، گسترده خواهد شد، دیگر اینکه به من دو گنج داده شد: یکی گنج سرخ و دیگری سفید، و من از پروردگار خود خواستم که اتمم را به قحطی عمومی دچار نفرماید، و آنان را از هم پاشیده و دسته دسته نگرداند، و ایشان را به جان هم نیفکند، در جوابم خطاب آمد: ای محمد قضائی را که من گذرانده باشم برگشت ندارد، و من اینک این دعایت را در حق امت مستجاب می کنم که هرگز آنان را به قحطی عمومی مبتلا- نسازم، و دشمنان خارجی را بر سرشان مسلط نکنم، و به دست آنان

هلاکشان نفرمایم، تا خودشان خود را هلاک کنند، و یکدیگر را بکشند، و اسیر نمایند. آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من بر امتم از پیشوایان و زمامداران گمراه کننده میترسم، و میترسم که کار آنان به شمشیر محول شود، که در چنین صورتی تا قیام قیامت، شمشیر از بین آنان برداشته نخواهد شد.

این روایت از غالب اشکالاتی که در بقیه روایات بود، خالی است، و در این روایت ندارد که این دعا پس از نزول آیه مورد بحث بوده و لیکن مضمون همین روایت را هم باید بر این حمل کرد که مقصود این است که: امت اسلام از قحط و غلائی که ریشه‌کنش ساخت و اثری از وی باقی نمی‌گذارد مصون است، و گر نه ظاهر آن با مصیبتها و قحطیها و خونریزیهای سنگینی که مسلمانان از سپاه صلیب در اندلس و از لشکر مغول دیدند، سازگار نیست. و نیز باید گفت ناچار این درخواستها در اوایل بعثت و قبل از نزول این آیه بوده، و گر نه چطور ممکن است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با آن معرفتی که به مقام پروردگار خود دارد، و با آن جلالت قدری که در او است با شنیدن این وحی، تازه از خدای خود قضائی را که او گذارنده و وی را مامور به تبلیغ آن نموده، تقاضا کند؟

بعد از همه این حرفها، قرآن کریم با آیات خود، واقع امر را بیان کرده و آن این است که: این دین تا روز قیامت باقی خواهد ماند و این امت به کلی از بین نخواهد رفت، و لیکن چنان هم نیست که دچار هیچ بلائی نشود، بلکه هر بلا و مصیبتی که بر سر امتهای گذشته آمده، بدون چون و چرا، مو به مو بر سر این امت نیز خواهد آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۱۷

روایات قطعی الصدور بسیاری هم که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در دست هست، همه گویای این مطلب می‌باشند.

در الدر المنثور از کتاب ((الناسخ)) نحاس از ابن عباس نقل می‌کند که در ذیل جمله ((قل لست علیکم بوکیل)) نقل کرده که گفت: این آیه را آیه سیف که عبارت است از ((فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم)) نسخ کرده است.

مولف: سابقا این معنا را بیان کردیم که سیاق جمله ((قل لست علیکم بوکیل)) سیاق مقدمه و زمینه چینی برای ((لکل نبا مستقر و سوف تعلمون)) را دارد، و این معنائی نیست که آیه ((فاقتلوا المشرکین...)) بتواند آنرا نسخ کند.

چند روایت در ذیل آیه نهی از نشستن با کسانی که در آیات خدا خوض می‌کنند.

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا...)) از عبد الاعلی بن اعین نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کس که ایمان به خدا و روز جزا دارد، باید در مجلسی که در آن مجلس به یک پیشوائی بدگوئی و یا از مسلمانی غیبت می‌شود، نشیند، زیرا خدای تعالی فرموده: ((و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره و اما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکر مع القوم الظالمین)).

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید، ابن جریر و ابو نعیم در کتاب ((الحلیه)) از ابی جعفر نقل کرده اند که گفت: با کسانی که با هم خصومت دارند نشینید، زیرا که اینگونه افراد کسانی هستند که در آیات خود خوض می‌کنند.

و نیز در این کتاب است که عبد بن حمید و ابن منذر از محمد بن علی نقل کرده اند که گفت: اهل هوا از همان کسانی که در آیات خدا خوض می‌کنند.

و در تفسیر عیاشی از ربیع بن عبد الله از کسی نقل کرده که گفت امام ابی جعفر (علیه السلام) در ذیل آیه شریفه ((و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا)) فرمود خوض در آیات خدا، گفتگو در باره پروردگار و مجادله کردن در باره قرآن است، و در ذیل جمله ((فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره)) فرمود: از آن جمله گوش دادن به سخنان نقالان و داستانسرایان است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۱۸

مولف: روایات همان طوری که ملاحظه می‌کنید شامل آیه هست، و در حقیقت در این روایات ملاکی که در آیه ذکر شده،

اخذ گردیده است .

در مجمع البیان است که امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: وقتی مسلمین آیه (( فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین )) را شنیدند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند پس تکلیف ما چیست؟ اگر بنا باشد هر وقت بشنویم که مشرکین قرآن را مسخره می کنند، برخیزیم و برویم باید اصلاً داخل مسجد الحرام نشویم، و خانه خدا را طواف نکنیم، برای اینکه همیشه مشرکین در آنجا جمع هستند و با دیدن ما، شروع به استهزای قرآن می کنند. در جوابشان این آیه نازل شد: (( و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء )) و آنان را دستور داد که تا آنجا که می توانند مشرکین را تذکر داده و به حقایق دین آشنا کنند.

مؤلف: این روایت همچنانکه ملاحظه می کنید، کلمه (( ذکری )) را مفعول مطلق گرفته و ضمیر (( لعلهم )) و همچنین ضمیر (( یتقون )) را به مشرکین و مسخره کنندگان برگردانیده، و بنابراین روایت تقدیر آیه چنین است: (( و لکن ذکروهم ذکری لعلهم یتقون )) لیکن شما مسلمانان آنان را به نحو خوبی تذکر دهید، باشد که از خدا بترسند)). اشکالی که در این روایت وجود دارد این است که سوره انعام یکدفعه نازل شده، و این معنا، با اینکه آیه مورد بحث، درباره یک واقعه مخصوصی نازل شده باشد، سازگار نیست .

و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن المنذر و ابو الشیخ از ابن جریح نقل کرده اند که گفته است: مشرکین می آمدند و در مجلس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مینشستند، زیرا دوست داشتند که سخنان آنجناب را بشنوند آنگاه مسخره نموده و استهزائش نمایند. به همین خاطر این آیه نازل شد (( و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم ... )) از آن پس هر وقت آنجناب را استهزاء می کردند، حضرت برمی خواست. این عمل باعث شد که آنان از عمل زشت خود دست بردارند، و جمله (( لعلهم یتقون )) اشاره به این معنا است، آنگاه با جمله (( و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء )) فرمود: بر کسانی که ملاحظه حرمت تو را می کنند و چیزی نمی گویند که تو از مجلس برخیزی حرجی و گناهی نیست، سپس همین معنا را در مدینه با آیه (( و قد نزل علیکم ... )) نسخ کرده و دستور داد به هیچ وجه با آنان ننشینند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۱۹

مؤلف: اگر آیه نازل شده در مدینه (و قد نزل علیکم) با اینکه به حسب مضمون، عین آیه (( و اذا رایت الذین یخوضون )) است، ناسخ ذیل آن، یعنی جمله (( و ما علی الذین یتقون )) بوده باشد، بایستی همین جمله (( هم ناسخ )) آیه قبلیش، یعنی آیه (( و اذا رایت ... )) بوده باشد و حال آنکه این معنا با اینکه سوره انعام یک دفعه نازل شده، سازگار نیست، چون باید بین ناسخ و منسوخ مدتی فاصله بشود. علاوه بر این معنائی که روایت سیوطی برای این سه آیه یعنی آیه و اذا رایت و آیه (( و ما علی الذین )) سوره انعام و آیه (( و قد نزل علیکم سوره مائده )) کرده، آنطور آنها را متنافی با هم نمی کند که بتوان گفت دومی ناسخ اولی و منسوخ سومی است .

نظیر این روایت، روایتی است که باز الدر المنثور آن را از کتاب ناسخ نحاس از ابن عباس نقل کرده که گفت: آیه (( و ما علی الذین یتقون من حسابهم من شیء )) که در مکه نازل شده، با آیه (( و قد نزل علیکم فی الکتاب )) که در مدینه نازل شده نسخ شد.

در تفسیر برهان در ذیل آیه (( قوله الحق و له الملک ... )) از ابن بابویه نقل کرده که وی به سند خود از ثعلبه بن میمون از بعضی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در باره جمله (( عالم الغیب و الشهاده )) فرمود: مراد از عالم غیب چیزهایی است که هنوز موجود نشده، و مراد از شهادت موجوداتی است که به هستی درآمده است .

مؤلف: این روایت روشنترین مصادیق غیب و شهادت را که در پیش ما است ذکر کرده و گر نه سابقاً بیان کردیم که برای این دو کلمه مصادیق دیگری نیز هست . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۰

آیات ۸۳ - ۷۴، سوره انعام

وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ لَآبٖيْهِ ءَاَزَرَ اَنْ تَتَّخِذَ اَصْنَامًا ؕ الْهٖوَةُ اِنٖى اَرَاكَ وَاَقَوْمَكَ فِى ضَلٰلٍ مُّبٖنٍ (۷۴) وَ كَذٰلِكَ نُرِىْ اِبْرٰهٖمَ مَلَكُوٰتِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُوْنَ مِنَ الْمُتَوَقِّنِ (۷۵) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَاَ اَكُوْبًا قَالِ هٰذَا رَبِّىْ فَلَمَّا اَقْلَّ قَالَ لَا اُحِبُّ الْاٰفَلِيْنَ (۷۶) فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالِ هٰذَا رَبِّىْ فَلَمَّا اَقْلَّ قَالَ لَنْ لَّمْ يَهْدِنِىْ رَبِّىْ لَآكُوْنَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (۷۷) فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالِ هٰذَا رَبِّىْ هٰذَا اَكْبَرُ فَلَمَّا اَفَلَتْ قَالِ يَقُوْمُ اِنٖى بَرِىْ ؕ مِمَّا تُشْرِكُوْنَ (۷۸) اِنٖى وَجَّهْتُ وَجْهٖىْ لِلَّذِىْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (۷۹) وَ حَاجَّهُ قَوْمُهٗ قَالِ اَتَحٰجُّونِىْ فِى اللّٰهِ وَ قَدْ هَدٰنِىْ وَ لَا اَخَافُ مَا تُشْرِكُوْنَ بِهٖ اِلَّا اَنْ يَشَآءَ رَبِّىْ شَيْئًا وَسِعَ رَبِّىْ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ؕ اَفَلَا تَتَذَكَّرُوْنَ (۸۰) وَ كَيْفَ اَخَافُ مِمَّا اَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُوْنَ اَنْكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهٖ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا فَاٰى الْفَرِيقِيْنَ اَحَقُّ بِالْاٰمَنِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (۸۱) اَلَّذِيْنَ ءَاْمَنُوْا وَ لَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمٰنَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاٰمَنُ وَ هُمْ مُهْتَدُوْنَ (۸۲) وَ تَلَسَّكَ حُجَّتُنَا ؕ اَتَيْنَهَا اِبْرٰهٖمَ عَلٰى قَوْمِهٖ نَزْفَعُ دَرَجٰتٍ مِّنْ نَّشَآءٍ اِنْ رَبُّكَ حَكِيْمٌ عَلِيْمٌ (۸۳)

ترجمه آیات

و به یاد آور وقتی را که ابراهیم به پدرش آزر گفت: آیا بتهایی را خدا قوم ترا در گمراهی آشکار میبینم (۷۴) و این چنین به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان می دهیم و برای اینکه از یقین کنندگان گردد (۷۵) پس همین که شب او را پوشانید ستاره‌های را دید، گفت: این پروردگار من است سپس همین که غروب کرد گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم (۷۶) پس از آن، وقتی که ماه را دید که طلوع کرد، گفت: این پروردگار من است، سپس ماه که غروب کرد، گفت: اگر پروردگار من، مرا هدایت نکند از گروه گمراهان خواهم بود (۷۷) پس از آنکه خورشید را دید که طلوع کرد، گفت: این پروردگار من است این بزرگتر است پس آنگاه که خورشید نیز غروب کرد، گفت: ای قوم! من از آنچه شریک خدا قرار می دهید بیزارم (۷۸) من رو آوردم به کسی که آسمانها و زمین را آفریده است، در حالی که میانهره هستم و از مشرکان نیستم (۷۹) و قوم او با وی محاجه کردند. گفت: آیا با من در باره خدا محاجه می کنید و حال آنکه مرا هدایت کرده، و من از کسانی که شریکش قرار می دهید نمیترسم مگر اینکه پروردگار من چیزی بخواهد، علم پروردگارم به همه چیز وسعت دارد، آیا متذکر نمی شوید (۸۰) و چگونه من از شریکان (یا از شرک) شما بترسم در حالی که شما نمیترسید از اینکه برای خدا بدون دلیل شریک قرار دادید پس کدامیک از این دو طائفه به امان سزاوارتر است اگر میدانید (۸۱) کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نپوشانیدند امان از آن ایشان است و راه یافتگان ایشانند (۸۲) این است حجت ما که به ابراهیم علیه قومش دادیم هر که را بخواهیم درجاتی بالا- می بریم زیرا پروردگار تو حکیم و علیم است (۸۳) بیان آیاتدر این ده آیه پروردگار متعال حجتی را ذکر می کند که آنرا به پیغمبر عظیم الشان حضرت ابراهیم (علیه السلام) داده بود تا با آن علیه مشرکین احتجاج نموده و آنان را به دینی که خدایش به سوی آن هدایت نموده یعنی دین توحید دعوت کند، آنگاه بعد از این آیات هدایت کلی انبیا و پاکی ضمیر آنان را از شرک بیان نموده و از بین همه آنان، نوح که قبل از ابراهیم بوده و شانزده پیغمبر دیگر را که همه از ذریه ابراهیم بوده اند اسم می برد.

بررسی کیفیت مخصوص رفتار و محاجه ابراهیم (ع) در این آیات، که به رفتار فطریک انسان اولیه فرضی که برای نخستین بار به مظاهر مادی عالم برخورد می کند، شباهت دارد.

و این آیات در حقیقت بیان عالیترین و کاملترین مصداق ایمان و قیام به دین فطرت و نشر عقیده توحید و پاکی از شرک و دوگانگی است، و این همان هدف مقدسی است که ابراهیم برای آن قیام نمود و در روزگاری که مردم سنت توحید را که نوح و انبیای بعد از او گوشزدشان کرده بودند از یاد برده و دنیا در تیول وثیت درآمده بود برای روشن کردن آن احتجاج کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۲۲:

پس این آیات با حجت‌هایی که در آنها بر دین فطرت اقامه شده در حقیقت برای مزید بینائی رسول خدا است نسبت به ادله‌ای که در



همین سوره و قبل از این آیات خدا به او تلقین نمود، و در چهل جا فرموده: اینطور بگو و چنین استدلال کن، که متجاوز از بیست تای از آن گذشت.

گویا فرموده در موقعی که با قوم خود رو برو میشوی و ادله توحید و نفی شرک را که ما تلقینت کردیم برایشان می آوری به یاد آر آن دلیلهایی را که ابراهیم برای پدر و قومش آورد، و در نظر آور آن حجتیهایی را که ما به او آموخته و بدان وسیله به ملکوت آسمانها و زمین آگاهش ساختیم. زیرا ابراهیم اگر با قوم خود به محاجه میپرداخت به سبب علم و حکمتی بود که ما ارزانش داشتیم، نه به فکر تصنعی که از چهار دیوار تصور و خیال تجاوز نموده و همیشه مشوب به تکلف و به خودبستگیهایی است که فطرت صاف و خداداد بشر مخالف آن است.

و اگر انسان خالی الذهن باشد و بدون در نظر داشتن آنچه در روایات است و قبل از اینکه ذهنش به مشاجرات اهل تفسیر و درهم آمیختنشان تفسیر آیات را با مضامین روایات و همچنین به آنچه در کتب تاریخ و در تورات و اسراییلیات است، مشوب گردد در این آیات دقت کند، از لحن آن به خوبی می فهمد که این کلمات از کسی صادر شده که ذهنش صاف و خالی از آلودگیهای افکار و ضد و نقیضهای اوهام بوده است، و این در حقیقت لطائف شعور و احساس فطرت صاف و ادراکات اولیه عقل وی بوده که در قالب این الفاظ درآمده است.

و خلاصه، اگر از روی انصاف در این آیات غور کند تردید نخواهد کرد در این که: کلماتی که ابراهیم با قوم خود داشته و اینک این آیات، آن کلمات را حکایت می کند، بسیار شبیه است به کلام یک انسان اولیه فرضی که زندگی خود را در نقبی (زیرزمین) یا در غاری (در کوه) گذرانیده است. انسانی که فقط با کسی معاشرت دارد که قوت لایموت او را تهیه کند و لباسی برایش تهیه نماید که از گرما و سرما حفظش کند، انسانی که تاکنون چشمش به ستارگان آسمان نیفتاده و طلوع و غروب آفتاب و ماه را ندیده است، انسانی که هرگز قدم در جامعههای بشری و شهرهای وسیع آن، نهاده و به افکار مختلف و ایدههای گوناگون و ادیان و مذاهب ضد و نقیض آن برخورد نموده، و اینک ناگهان گذارش به سرزمینی وسیع و یکی از جوامع بزرگ افتاده و چیزهایی می بیند که هرگز ندیده است.

مثلا مردمی را می بیند که با دلهای پر از امید سرگرم کار خود و شتابان به سوی مقصد خویشند، یکی متحرک و دیگری ساکن، یکی کارگر و دیگری کارفرما، یکی خادم و دیگری مخدوم، یکی فرمانده و دیگری فرمانبر. یکی هم دور از همه این جنجالها مشغول بندگی و پرستش معبود خویش است، در این میان ناگهان چشمش به آسمان می افتد و از دیدن اجرام آسمانی تعجب و بهتردگیش دوچندان شده و غرق در دریای تحیر می گردد ناچار از کسی که می تواند پی به مقاصدش ببرد، با اشاره و کنایه از حال تک تک این موجودات سؤال می کند، عینا مانند کودکی که وقتی چشمش به فراخای آسمان و چراغهای فروزانش می افتد، از مادرش می پرسد: این اجرام درخشنده که دل مرا مجذوب خود کرده چیست؟ راستی چقدر زیبا و شگفت آور است؟ چه کسی اینها را به آسمان میخکوب و آویزان کرده است؟ چه کسی همه شب آنها را روشن می کند؟ چه کسی این چراغها را ساخته است؟ و همچنین از کوچک و بزرگ آنها، از خصوصیات هر یک جداگانه پرسشها می کند.

با این تفاوت که: انسان فرضی مورد بحث، ابتدا از حقیقت چیزهائی سؤال می کند که به معلومات دوران توحش و روزگار تنهاییش نزدیکتر است، و چون معلومات آن روزش، از سنخ محسوسات نبوده، زیرا چیزی ندیده و نشنیده بود، لذا اولین چیزی را که مورد سؤال قرار می دهد، سبب اعلی و علت هستی عالم است، آری انسان به طور کلی طوری است که می خواهد از حال مجهولات اطلاع و آگاهی حاصل کرده و به معلومات برسد به این معنا که مواد اولیه علم خود را گرفته و در مقام کشف از حالات نزدیکترین و مناسبترین مجهول، برمی آید.

مثلا کودکان یا صحرائشینان وقتی به چیزی برمی خورند که برایشان تازگی دارد، از میان همه جهات آن، ابتدا از جهتی سؤال می

کنند که به آن مانوسترند، یعنی ابتدا می پرسند این چه حقیقتی است؟ آنگاه سؤال می کنند که چه کسی آن را درست کرده؟ سپس می پرسند فایده آن چیست و برای چه منظوری ساخته شده؟.

هر چه اشتغال و سرگرمی به امور مادی بیشتر باشد، توجه به مبداء و معاد کمتر میشود.

انسان فرضی مورد گفتار ما هم که تقریباً می توان گفت یک انسان فطری است و هنوز فطرتش از آلودگیها پاک است از آنجایی که جز به ساده ترین اسباب زندگی اشتغال نداشته و ذهنش از خاطرات و افکار گوناگونی که ذهن انسانهای متمدن و شهری را به خود مشغول می کند، خالی و فارغ است، زیرا که انسانهای متمدن، به قدری مشاغل مادی و افکار پراکنده دارند که خاطرشان حتی برای یک لحظه آسوده نیست. حوادث بی شمار آسمانی و زمینی اطراف انسان ابتدائی را احاطه کرده بدون اینکه اسباب طبیعی آنها را بشناسد، از اینجهت ذهن وی آمادگی بیشتری برای انتقال به سبب مافوق طبیعی دارد. با اینکه انسان شهرنشین اگر فرصتی و فراغتی از شمارش اسباب طبیعی برایش حاصل شود، آنگاه متوجه مبداء فوق طبیعی شده، به او می پردازد و از این رو، اگر انسان ابتدائی، از شهرنشینان، عبادت و پرستشی نسبت به آن مبداء فوق طبیعی ببیند، زودتر از دیگران، توجهش به او منتقل می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۴

و لذا می بینیم که دین داری و عنایت و اهتمام نسبت به مراسم دینی و همچنین بحث در الهیات، در قاره آسیا بیشتر است تا اروپا، و در آسیا نیز این قبیل مسائل در شهرهای کوچک و دهات، قدر و قیمت و ارزش بیشتری دارد، تا در شهرهای بزرگ، جهتش روشن است، زیرا جامعه هر قدر وسیعتر و سطح زندگی هر چه بالاتر باشد، حوائج مادیش بیشتر و مشاغل آن متراکمتر است، و دلها کمتر فراغتی به دست می آورند که به معنویات پردازند، و خلاصه در دلها جای تهی برای توجه به مبداء و معاد کمتر است.

خلاصه اینکه اگر داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) را که در آیات مورد بحث و همچنین در آیاتی از سوره مریم و انبیا و صفات حکایت شده به دقت مطالعه کنیم، خواهیم دید که آنجناب در احتجاج با پدر و قومش حالتی شبیه به حالت انسان سادهای را داشته است که فرض شد. زیرا می بینیم عیناً مانند همان انسان فرضی می پرسد: این سنگ و چوبی که در برابرش خاضع می شوید چیست؟ و مانند کسی که هیچ چیزی ندیده و از دین و بی دینی حکایتی نشنیده، می پرسد: در برابر این ستارگان و آفتاب و ماه چه می کنید؟ و چرا چنین می کنید؟ از پدر و قومش می پرسد: (( ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون )) و نیز می پرسد: (( ما تعبدون ))؟ در جواب می گویند: (( نعبد اصناما فنظلم لها عاكفين )) دوباره می پرسد: (( هل يسمعونكم اذ تدعون ))؟ (( او ينفعونكم او يضرون ))؟ در جواب می گویند: (( بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون )).

و این سنخ گفتار، همانظوری که ملاحظه می کنید گفتار کسی است که تاکنون نه بتی دیده و نه بتپرستی، و حال آنکه در مهد و ثنیت و محیط بتپرستی (یعنی بابل کلدان) بار آمده و رشد یافته است.

اینکه غرض از این تعبیرات تحقیر بتها باشد از ادب ابراهیم (ع) دور است.

در اینجا ممکن است کسی بگوید: غرض ابراهیم (علیه السلام) از اینگونه تعبیرات تحقیر بتها و اشاره به این بوده که من آن احترامات و آن آثار و خواصی که شما برای این بتها قائلید، قائل نیستم و اصلاً من اینها را نمیشناسم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۵

همانند تعبیری که فرعون در برابر موسی کرده و به منظور بی اعتنائی به خدای موسی گفت: (( و ما رب العالمين )) و همچنین مانند تعبیر کفار مکه در برابر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که آیه زیر آن را چنین حکایت می کند: (( و اذا راک الذین کفروا ان يتخذونک الا هزوا هذا الذی یذکر آلهتکم و هم بذکر الرحمن هم کافرون )).

و لیکن این معنا از ادب ابراهیم دور است. ابراهیم (علیه السلام) کسی است که در برابر پدرش آزر جز به ادب و احترام لب به سخن نگشود و حتی وقتی آزر او را از خود راند و گفت سنگسارت می کنم آن حضرت در پاسخش گفت: (( سلام علیک

ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاً)) و خیلی بعید است که چنین کسی اولین باری که می‌خواهد با آزر سخن گوید خدایان او را تحقیر نموده و در نتیجه تعصب او را نسبت به بتها تحریک کند، با اینکه پروردگار عالم دین آن حضرت را (( ملت حنیف )) خوانده و در دین او از اینکه مسلمانان بر خدایان مشرکین ناسزا بگویند، نهی شده، تا آنان نیز مسلمانان و خدای آنها را سب نکنند. و فرموده: (( و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغیر علم )) . پس صحیحتر همان وجهی است که ما ذکر کردیم .

ابراهیم (علیه السلام) پس از فراغ از احتجاج با پدر و قومش در باره اصنام، شروع به پرسش خدایان آنها (ماه، ستاره، آفتاب و...) می‌کند، و اشاره به ستاره‌های نموده می‌گوید: (( هذا ربی )) و همچنین وقتی می‌بیند ماه طلوع کرد می‌گوید: (( هذا ربی )) روز که می‌شود و خورشید طلوع می‌کند می‌گوید: (( هذا ربی هذا اکبر )) این است پروردگار من، چرا که این، از آن دو بزرگتر است، اینجا نیز ابراهیم (علیه السلام) خود را به جای کسی قرار می‌دهد که اصلا ستاره و ماه و خورشیدی ندیده است، روشنترین دلیلها بر این معنا همین تعبیری است که در باره آفتاب کرده، چون به خوبی پیدا است که این تعبیر، تعبیر کسی است که گویا اصلا نمی‌داند آفتاب و ماه و ستاره چیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۶

فقط این را می‌داند که مردم در برابر این اجرام خضوع کرده و آنها را میپرستند، و قربانی تقدیمشان می‌دارند.

ضمیر مذکر آوردن برای (( شمس )) در کلام ابراهیم (ع): (( هذا ربی هذا اکبر )) شاهد بر اینست که آن حضرت همچون انسانی فرضی که خبر از هیچ چیز ندارد سخن گفته است.

مثال روشن این داستان این است که شما شبی را از دور ببینید و بدانید که این شیخ، شیخ انسانی است و لیکن ندانید که آیا مرد است یا زن، از کسی میپرسید این شخص کیست؟ زیرا بیشتر از آن میدانید او هم به شما معرفی شده و می‌گوید: فلان مرد یا فلان زن است، و اما اگر ندانید شیخ مزبور انسان است یا حیوان و یا جماد، سؤال خواهید نمود که این چیست؟ زیرا شما در حق آن، معرفتی بیش از اینکه یک جسمی است از اجسام، ندارید و لذا در جواب شما گفته می‌شود: این زید است، و یا فلان زن است و یا چوبی است که در اینجا کار گذاشته‌اند. شما که به واقع امر جاهلید در سؤال خود از جمیع خصوصیات آن شیخ از انسان بودن و نبودنش، مرد بودن و نبودنش و هم چنین سایر امتیازاتش، تنها آن چیزی را رعایت می‌کنید که به آن عالم هستید، و اما آنکس که به شما جواب می‌دهد از جهت اینکه عالم است، حقیقت را رعایت می‌کند.

پس ظاهر اینکه فرمود: (( هذا ربی )) و همچنین (( هذا ربی هذا اکبر )) این است که این شخص از آفتاب هیچ گونه اطلاعی جز این ندارد که این از ستاره بزرگتر است. و اما اینکه این آفتاب جرمی است و یا صفحه‌های نورانی است و آیا چیزی است که با نور خود موجودات زمین را اداره و با گردش خود به حسب ظاهر حس، شب و روز را به وجود می‌آورد؟ و آیا این ماه و ستاره، همه شب از افق طلوع نموده و در طرف دیگر افق، غروب می‌کنند یا نه؟ ظاهر کلام آن حضرت می‌رساند که او هیچ خبری از این جزئیات نداشته است، زیرا اگر خبر داشت جا داشت مثلا در باره آفتاب اشاره را صحیح ادا کرده و بفرماید (( هذه ربی هذه اکبر )) و یا بفرماید: (( انها ربی انها اکبر )) و حال آنکه رعایت این نکته را ننموده و فرمود (( هذا )) با آنکه این لفظ مذکر است و شمس مؤنث.

همچنانکه بعدها در موقعی که با خود نمرود احتجاج می‌کرد این نکته را رعایت نموده و فرمود: (( فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب )) و نفرمود: (( فات بها من المغرب )) چون در اینجا خود را در جای یک مرد جاهل به امر قرار نداده.

و این اختلاف در تعبیر، در جای دیگر از کلام آن جناب نیز دیده می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۷

آنجا که به پدر و قوم خود گفت: (( ما تعبدون ))، ابتدا از معبود آنان به لفظ (( ما )) که مخصوص غیر انسان است، تعبیر کرد. چون در این موقع نمی‌داند که این بتها مانند انسان دارای عقلند و یا سنگ و چوب و بدون شعور هستند؟ تنها می‌داند که چیزی هستند، آنگاه که فهمید مردم قائل به الوهیت آنها هستند و عبادتشان می‌کنند و این معنا را از خود مردم شنید، از جهت اینکه اله و

معبود باید صاحب شعور باشد، و برای پرستندگانش جلب نفع و دفع ضرر نماید، در جواب، راجع به بتها لفظ مخصوص (( صاحبان شعور )) را به کار برد و گفت: (( هل یسمعونکم اذ تدعون او ینفونکم او یضرون قالوا بل وجدنا آباءنا کذلک یفعلون )) . آنگاه وقتی در داستان شکستن بتها گفت: (( فسألوه ان کانوا ینطقون )) و مردم در جوابش گفتند: (( لقد علمت ما هؤلاء ینطقون )) و اقرار کردند که این بتها زبان ندارند و فاقد شعور هستند، از اینرو او هم لفظ ما را که مخصوص هر فاقد شعوری است به کار برد و گفت: (( افتعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئا و لا یضرکم اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون )) . خلاصه اینکه نمی توان اینگونه نکات را نادیده گرفت، و یا مثلا اشاره به لفظ (( هذا )) را در (( هذا ربی هذا اکبر )) حمل کرد به اینکه اشاره به شمس نبوده تا لازم باشد بفرماید: (( هذه )) بلکه اشاره به جرم بوده و جرم هم مذکر است. یا گفت اشاره مزبور اشاره به مشار الیه بوده که آنهم مذکر است، یا آنکه بگوییم زبان حضرت ابراهیم (علیه السلام) زبان سریانی بوده و در این زبان، مانند غالب زبانهای غیر عربی، رعایت تانیث نمی شود.

اینها وجوه صحیحی نیست، به دلیل اینکه در خصوص همین شمس در پاسخ نمود رعایت تانیث را نموده و فرمود: (( فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب )) آن وقت چطور شد در خصوص: (( هذا ربی هذا اکبر )) این لهجه را به کار برد؟ و نیز چرا این لهجه را در جمله (( ما هذه التماثل التي انتم لها عاکفون )) و همچنین در دعائی که کرد و گفت: (( رب انهن اضللن کثیرا من الناس )) به کار نبرد؟ و همچنین نمی توانیم در مقام حمل کلام آنجناب بگوییم: از این جهت لفظ (( هذا )) را مونث نیاورد که دنبالش می گفت: (( ربی )) به خاطر احترام خدا، لفظ (( هذا )) را مذکر آورد تا خدا را از نقص تانیث منزه کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۲۸

و یا بگوییم چون خبر یعنی کلمه (( ربی )) مذکر بوده، از این جهت مبتدا را هم مذکر آورد. زیرا هیچ کدام از این توجیهها قانع کننده نیست. و ما به زودی در این باره مفصلا بحث خواهیم کرد ان شاء الله . حاصل اینکه، از سیاق این آیات و آیات دیگری که مناظرات ابراهیم (علیه السلام) را با پدر و قومش در باره توحید حکایت می کند برمی آید که وی قبل از آن ایام، دور از محیط پدر و قومش زندگی می کرده، و لذا به آنچه که مردم از جزئیات و خصوصیات موجودات و همچنین از سنن و آداب معموله با خبر بودند، او با خبر نبوده، و در اوایل رشد و تمیزش از آن جا و مکانی که داشته، بیرون آمده و به پدر خود پیوسته است، و در آن موقع بوده که برای اولین بار چشمش به بتها می افتد و از پدرش می پرسد که این چیست؟

و وقتی آن جواب را میشنود شروع می کند به مشاجره و خدشدار کردن الوهیت بتها و پس از قانع کردن پدر به سر وقت قوم رفته، آنان را نیز قانع می کند، آنگاه به سراغ پرستش ارباب بتها یعنی کواکب و خورشید و ماه رفته یکی پس از دیگری را پروردگار خود فرض نمود تا اینکه همه غروب کردند، آنگاه ربوبیت آنها را باطل نموده و در اثبات توحید خالص چنین گفت: (( انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین )) و از شواهد و نمونه هائی که بعدا ذکر می کنیم چنین برمی آید که این احتجاج و استدلال را در دو روز و یک شب به پایان رسانیده است.

ابراهیم (علیه السلام) خود بر این معنا بصیرت و بینش داشته است که برای آسمانها و زمین آفریدگاری است و او (( الله تعالی )) است، و در این امر شریکی برای او نیست ولی در مقام استدلال از این معنا به جستجو برمیخیزد که آیا در بین مخلوقات خدا چیزی هست که آن نیز پروردگار مردم و ابراهیم باشد؟ مثلا آیا خورشید و ماه یا چیز دیگری هست که در تدبیر عالم شریک خدا باشد؟ یا اینکه همه امور عالم تنها به دست خدای تعالی است و بس، و پروردگاری جز او نیست؟ البته خدای تعالی در همه این مراحل او را مدد و یاری می نموده و با ارائه ملکوت آسمانها و زمین بنیان دلش را محکم کرده بود، ابراهیم (علیه السلام) به قدری واقع بین بود که هر چه را میدید قبل از اینکه متوجه خود آن و آثار وی بشود، نخست متوجه انتسابش به خداوند شده و اول تکوین و تدبیر



و اما آن چیزی که از خود آیات مربوط به داستان ابراهیم (علیه السلام) استفاده می شود این است که وی در اولین برخورد با قوم خود، ابتدا با مردی رو برو شده که قرآن آن مرد را (( آزر )) و پدر او نامیده است ، و ابراهیم بسیار پافشاری کرده که شاید او را وادار سازد تا دست از بتها برداشته و از دین توحید پیروی کند، مرد نامبرده در عوض ، ابراهیم را از خود طرد نموده و به او گفته که باید برای همیشه از او دور شود.

این مطالبی است که دقت در آیات زیر، این نتیجه را می رساند: (( و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقا نبیا، اذ قال لاییه یا ابت لم تعبد ما لا یسمع و لا یبصر و لا یغنی عنک شیئا، یا ابت انی قد جائنی من العلم ما لم یاتک فاتبعنی اهدک صراطا سویا )) تا آنجا که می فرماید (( قال اراغب انت عن آلہتی یا ابراهیم لئن لم تنته لارجمنک و اهجرنی ملیا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه :

۲۳۱

استغفار و دعای ابراهیم (ع) برای آزر، دعای صوری بوده و در دنیا واقع شده ، نه در آخرت برای شفاعت .

در اینجا ابراهیم بر او سلام کرده و وعده طلب مغفرتش را می دهد، باشد که به طمع این معنا ایمان آورده و سعادت یابد: (( قال سلام علیک ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاء و اعتزلکم و ما تدعون من دون اللہ و ادعو ربی عسی الا اکون بدعاء ربی شقیاء )) . آیه دوم بهترین شاهد و قرینه است بر اینکه مقصود ابراهیم از استغفار، استغفار در دنیا بوده ، نه شفاعت در آخرت ، هر چند کافر از دنیا برود.

قرآن کریم سپس وفای به وعدهاش را در باره استغفار برای پدرش حکایت نموده ، چنین می فرماید: (( رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین و اجعلنی من ورثه جنۃ النعیم و اغفر لابی انه کان من الضالین و لا تخزنی یوم یبعثون یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی اللہ بقلب سلیم )) .

از جمله : (( انه کان من الضالین او از گمراهان بود )) استفاده می شود که این دعا را بعد از مرگ پدر و یا بعد از جدائی از او کرده است ، چنانکه تعبیر بلفظ (( کان )) دلالت بر این مطلب می کند.

از ذیل کلامش نیز استفاده می شود که دعای مزبور جدی نبوده بلکه صورت دعایی بوده ، که می خواسته به آن وسیله به عهدی که با او کرده بود وفا کرده باشد، چون از یک طرف می گوید: پروردگارا این گمراه را بیمارز. و از طرفی دیگر می گوید: روز قیامت روزی است که مال و فرزندان به کار نمی آید و تنها در آن روز قلب سلیم نتیجه میبخشد.

اتفاقا همین نکاتی را که ما به کمک شواهد و قرائن از آیه می فهمیم قرآن خود صریحا بیان فرموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷

صفحه : ۲۳۲

و به عنوان اعتذار می فرماید: (( ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین و لو کانوا اولی قریبی من بعد ما تبین لهم انهم اصحاب الجحیم و ما کان استغفار ابراهیم لاییه الا عن موعده و عدها ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرأ منه ان ابراهیم لاواه حلیم )) سیاق این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای مزبور و همچنین تبری از پدرش در دنیا از ابراهیم صادر شده ، نه اینکه در قیامت دعایش می کند و پس از اینکه حقیقت مطلب را می فهمد، از او بیزاری میجوید. زیرا سیاق ، سیاق بیان تکلیف است ، یعنی تکلیف عمومی حرمت را بیان و دعای ابراهیم را از آن استثناء می کند و می فرماید: دعای ابراهیم مخالف این وظیفه عمومی نبوده ، بلکه در حقیقت وفای به وعده بوده است ، چون اگر مراد از دعای مذکور دعای در قیامت بود، معنا نداشت که آنرا از حکم کلی و تکلیفی که ظرفش دار دنیا است ، استثنا نموده ، آنگاه تبری در قیامت را ذکر نماید.

کوتاه سخن اینکه خدای سبحان ، نخست دعای ابراهیم را حکایت نموده و آنگاه بیزاریاش را از پدر ذکر می کند و این دعا و تبری هر دو در دنیا و در اوایل عهد وی و قبل از مهاجرت به سرزمین بیت المقدس بوده است ، به دلیل اینکه در همین سیاق از خدا حکم و دستور خواسته و تقاضا می کند که خداوند او را به صالحین ملحق سازد و اولاد صالح روزیاش گرداند، همچنانکه از آیه (( قد



كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم و الذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآؤ منكم و مما تعبدون من دون الله كفرنا بكم و بدا بيننا و بينكم العداوة و البغضاء ابا حتى تؤمنوا بالله وحده الا قول ابراهيم لايه لا استغفرن لك و ما املك لك من الله من شيء )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۳۳

خدای تعالی سپس تصمیم ابراهیم را برای سفر به سرزمین مقدس و درخواست اولاد صالح ، چنین ذکر می کند: (( فارادوا به کیدا فجعلناهم الاسفلین ، و قال انی ذاهب الی ربی سیهدین ، رب هب لی من الصالحین )) سپس داستان سفر کردن و اولاددار شدنش را ذکر کرده و می فرماید: (( و ارادوا به کیدا فجعلناهم الاخسرین ، و نجیناه و لوطا الی الارض الی بارکنا فیها للعالمین ، و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله و کلا جعلنا صالحین )) و نیز می فرماید: (( فلما اعتزلهم و ما تعبدون من دون الله و هبنا له اسحق و یعقوب و کلا جعلنا نبیا )) .

سپس خداوند تعالی دعایی را که ابراهیم در آخر عمرش کرده یعنی بعد از آنکه به ارض مقدس مهاجرت نمود و صاحب اولاد شد و اسماعیل را به مکه آورد و آن شهر و خانه خدا را بنا نهاد، چنین ذکر می کند: (( و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام )) تا آنجا که عرض می کند (( ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوة )) تا آنجا که عرض می کند (( الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق ان ربی لسمیع الدعاء )) تا آنجا که عرض می کند (( ربنا اغفر لی و لوالدی و للمؤمنین یوم یقوم الحساب )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۳۴

آزر، پدر صلبی و حقیقی ابراهیم علیه السلام نبوده است .

این آیه روال و سیاقی که دارد و قرائنی که همراه آن است ، بهترین شاهد است بر اینکه پدر او که اینجا دعا در حقش می کند، غیر آن شخصی است که در آیه مورد بحث ، از آن نیز به پدر تعبیر کرده و اسمش را (( آزر )) خوانده است . چرا که آیات مورد بحث ، صریح در این معنا است که استغفار ابراهیم جهت شخص نامبرده صرفا به منظور وفای به عهد بوده ، و وقتی متوجه شد که وی دشمن خدا است ، از او تبری و بیزاری جسته است ، با این حال چطور ممکن است در آخر عمر و در آخرین دعائی که کرده بار دیگر از تبری قبلیش چشم پوشیده و برایش طلب مغفرت کرده باشد؟. پس معلوم می شود آزر پدر صلبیش که او را و مادرش را در این آیه دعا کرده است ، نیست .

یکی از لطایفی که در این آیه است و شاهد بر مدعای ما است ، این است که در آیه مزبور از پدر و مادر خود به کلمه (( والدی )) که جز بر پدر و مادر صلبی اطلاق نمی شود، تعبیر کرده و در آیه مورد بحث کلمه (( اب )) را به کار برده است ، که به غیر پدر هم اطلاق می شود، و همچنین در سایر آیاتی که اسم آزر برده شده از او به أب تعبیر کرده است ، و این کلمه همانطوری که گفتیم به غیر پدر از قبیل جد و عمو و کسانی دیگر نیز اطلاق می شود، از آن جمله در خود قرآن از ابراهیم که جد یعقوب است و همچنین از اسماعیل که عموی او است به پدر تعبیر کرده و می فرماید: (( ام کنتم شهداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال لبنیه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهک و اله آبائک ابراهیم و اسمعیل و اسحق الهها واحدا و نحن له مسلمون )) . و نیز آنجا که کلام یوسف را حکایت می کند چنین می فرماید: (( و اتبعت مله آبائی ابراهیم و اسحق و یعقوب با اینکه اسحاق جد یوسف )) ، و ابراهیم جد پدر او است .

پس به خوبی روشن گردید که آزر پدر حقیقی ابراهیم نبوده و ناچار در او عنوانی بوده است که به خاطر آن عنوان او را پدر خطاب کرده است ، چون در لغت ، بعضی از اوصاف و عناوین وجود دارد که مصحح اطلاق پدر بر دارنده آن است ، از آن جمله جد، عمو، پدرزن و هر کسی است که زمام امور آدمی را در دست دارد و هر کسی که بزرگ و فرمانروای قوم است . و این گونه اطلاقات مجازی منحصر در لغت عرب نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۳۵

بلکه سایر زبانها نیز نمونه آن را داشته و چه بسیار اطلاقات مجازی که در کلمات مادر، عمو، برادر، خواهر، سر، چشم، دهن ،

دست، بازو، انگشت و امثال آن، از کنایه و مجازاتی که ساخته و پرداخته ذوق لطیف و تفنن در بیان است، دارند پس در اینجا دو نکته روشن گردید:

اول اینکه: به طوری که ملاحظه کردید، برای بدست آوردن معنای آیه، هیچ حاجتی به موشکافی در اطراف کلمه (( ابیه )) و کلمه (( آزر )) از نظر روایات و تاریخ و ادب و اینکه آیا لفظ آزر اسم علم است یا لقب و اگر لقب است لقب مدح است یا لقب ذم، یا اینکه به معنای بتی از بتها است، ندارد. چون معنای آیه خیلی روشنتر از این است که محتاج به چنین بحثهایی باشد، صرفنظر از اینکه وجوهی که برای هر یک از احتمالات مذکور ذکر شده (از آنجمله اینکه در آیه تقدیم و تاخیر بکار رفته و یا چیزی حذف شده) بیشتر تحکم و رنج بیهوده بردن و معنای رو براه آیه را پیچاندن است.

دوم اینکه: پدر حقیقی ابراهیم (علیه السلام) شخص دیگری غیر از آزر بوده، و لیکن قرآن از او اسم نبرده بلکه روایات ما اسم او را (( تارخ )) معرفی کرده و تورات نیز آن را تایید نموده است.

توهم عجیب و غریب بعضی از مفسرین در مورد داستانهایی که در قرآن کریم نقل شده است.

اینجاست که باید خواننده عزیز را از توهم عجیب و غریبی که بعضی از مفسرین در آیه مورد بحث کرده اند خبردار کنیم، راستی توهم عجیبی است، و آن این است که: اگر قرآن اسم پدر ابراهیم را نبرده، نسبت به روش هدایتی قرآن تازگی ندارد چون قرآن همیشه بیانش بر فروگذاری و توضیح ندادن در تاریخ انبیا و قصص گذشتگان است، مثلا در هیچ جای قرآن دیده نمی شود که روز وقوع حادثه و تاریخ آن را ذکر نموده و یا از محل وقوع آن اسم برده و یا اوضاع طبیعی و اجتماعی و سیاسی مردمی را که تاریخشان را ذکر می کند روشن کرده باشد. و این بی اعتنایی شاید به خاطر آن باشد که می خواهد طوری داستان را نقل کرده باشد، که نتیجه بهتری عاید شود، حال این داستان صحیح است یا نه و در چه زمانی و در چه محلی واقع شده کاری به آن ندارد. آری بعید نیست که قرآن کریم به منظور رسیدن به مقصود خود که همانا هدایت به سوی سعادت انسانی است داستانهای معروف در بین مردم و مخصوصا بین اهل کتاب را گرفته و از نقل آن برای منظور خود استفاده کند، هر چند اطمینانی در صحت آن داستانها و اطلاعی از خصوصیات آنها نداشته باشد، حتی گر چه داستان مزبور افسانه‌های خیالی باشد، از آن جمله داستان موسی و همسفرش یوشع بن نون و داستان مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان در زمان سومین خلیفه آنجناب و امثال آن است.

و این سخن، خود خطای بزرگی است، زیرا مساله داستاننویسی و فنون آن که در جای خود صحیح نیز هست، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۷ صفحه ۲۳۶:

هیچ ربطی به قرآن کریم ندارد. زیرا قرآن کتاب تاریخ و رمان نیست بلکه کتاب عزیزی است که نه در خود آن باطلی هست و نه بعدها دست دسیسه‌بازان، می تواند باطلی را در آن راه دهد، این خود قرآن است که خود را در آیات زیادی که فعلا از ذکر آنها خودداری می شود، چنین توصیف می کند: (( قرآن جز حق نمی گوید )) و (( بعد از حق چیزی جز گمراهی نیست ))، (( قرآن کتابیست که هیچ وقت به منظور حق و هدایت به آن، کمک از داستانهای باطل و گمراه کننده نمی گیرد ))، (( قرآن کتابیست که به سوی حق و راه راست هدایت می کند ))، (( آنچه در قرآن است، حجت می باشد برای کسی که به آن تمسک جوید، و حجت است علیه آنکس که آنرا ترک گوید )) با این حال چگونه یک دانشمند کنجکاو، به خود اجازه می دهد که بگوید: قرآن به منظور هدایت، از رأی باطل و داستانهای دروغین و خرافات و تخیلات نیز استفاده کرده است؟. کلام الهی، کلام حق و فصل است و هزل و خلاف واقع در آن راه ندارد.

لازم به تذکر است که اشتباه برداشت نشود، ما نمی خواهیم بگوییم مقتضای ایمان به خدا و رسول و به آنچه که رسولش آورده این است که هر گونه باطل و دروغی را از قرآن نفی نموده و قرآن را از خرافات منزّه بدانیم (اگر چه منزّه هم می باشد) و نیز نمی

خواهیم بگویم بر هر انسان سلیم العقل و درست فکری واجب است که در برابر قرآن خضوع نموده و هر خطا و لغزشی را از آن دور بداند (اگر چه چنین هم هست) بلکه می‌گوییم مفسر قرآن کتابی را تفسیر می‌کند که خود آن کتاب در باره خود ادعا کرده که کتابی است الهی و برای هدایت مردم به سوی حقیقت و سعادت نازل شده است، کتابی است که به سوی حق هدایت می‌کند، و هدایتش هم به حق است. مفسر چنین کتابی باید کتاب مذکور را کتابی فرض کند که گفته‌هایش همه و همه حق صریح است و براهینی که بر مقاصد و اغراض خود اقامه می‌کند، همه هدایت به راهی است که باطل در آن رخنه ندارد، و آن راه راهی است که جز به حق منتهی نمی‌شود، با این حال چطور ممکن است کتابی که اینطور فرض شده در طریق دعوتش (که جز به (( حق )) نیست) از باطل استفاده کند؟ و چطور تصور می‌شود در یک قضیه‌ای که ایراد می‌کند، هم بفرماید: (( انه لقول فصل و ما هو بالهزل سخنش هزل نیست بلکه قول فصل است )) و هم در بیان آن مسامحه و سهلانگاری کرده باشد؟.

یا چگونه ممکن است داستانی که نقل می‌کند و یا خبری که می‌دهد کلام خدایی باشد که عالم به غیب آسمانها و زمین است و در عین حال مشوب و آمیخته به جهل و اشتباه هم بوده باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۳۷

آیا باور کردنی است که نور ظلمت آورد، و جهل معرفت زاید؟.

و اما بحث از اینکه آیا این کتاب در ادعای خود صادق است و اینکه خود را کلام خدا و در راه و هدف خود حق معرفی می‌کند، راست است و آیا کتب مقدسه دیگر، مانند: (( عهدین )) و (( اوستا )) در مورد قضاوت‌های قرآن چه نظری دارند و آیا بحثهای علمی دیگر، مانند: بحثهای تاریخی، طبیعی، ریاضی، فلسفی و اجتماعی، چه نشان می‌دهند، اینگونه بحثها از وظیفه مفسر بیرون است و هرگز روا نیست به بحث تفسیر آمیخته یا جانشین آن شوند.

آری بحث تفسیر تنها بحث در آیات کریم قرآن است، و به طوری که آیه (( افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا )) گواهی می‌دهد، از آیات قرآنی شبهاتی یکی پس از دیگری به ذهن می‌آید که در نتیجه به نظر انسان می‌رسد که در آیات قرآن، اختلافات زیادی باشد، فلان آیه با آیه دیگری متناقض و یا مضمون فلان آیه مخالف حق و حقیقت و مناقض با آیه ای باشد که می‌فرماید: (( قرآن تنها به سوی حق دعوت می‌کند )) و همین آیه می‌فرماید قرآن خود برای ازاله این شبهات کافی است، و اگر در آن تدبر شود پاره ای از آن آیات حل مشکل و ازاله شبهه از پاره دیگرش می‌کند، و شخصی که عهدهدار تفسیر آن شده است، بایستی برای فهمیدن مراد و مقصود هر آیه، از آیات دیگر، استمداد جسته و از آنها استشهاد کند. پس نباید در برخورد به امثال آیه مورد بحث، اجازه چنین جسارتی به خود بدهد که بگوید: قرآن مشتمل بر مطالب خلاف واقع است!، بلکه باید در سایر آیات مشابه آن دقت نموده و شبهه را بر طرف سازد.

وجه اینکه قرآن مواد تاریخ و جزئیات داستان را نقل نمی‌کند.

و اما اینکه چرا قرآن مواد تاریخ و جزئیات داستان را نقل نمی‌کند، البته جهت و علتش روشن است، و آن این است که قرآن کریم کتاب دعوت و هدایت است، و در این رسالت و هدفی که دارد، یک قدم راه را به طرف چیزهای دیگر، از قبیل تاریخ و یا رشته‌های دیگر کج نمی‌نماید، زیرا هدف قرآن تعلیم تاریخ، و مسلکش، مسلک رمانویسی نیست. هیچ کاری به اینکه فلانی پسر کیست و نسبش چیست و حوادث تاریخی مربوط به او در چه زمان و مکانی رخ داده است، نداشته و متعرض سایر مشخصاتی که یک تاریخ‌نویس یا زمان‌نویس، بی‌نیاز از ذکر آن نیست، نمی‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۳۸

چون تعرض به اینگونه خصوصیات در هدف قرآن (که هدایت می‌باشد) دخالت و تاثیر ندارد، برای مردم از نظر هدایت یکسان است که بدانند ابراهیم فرزند (( تارخ بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفکشاذ بن سام بن نوح )) است یا ندانند. بدانند که ابراهیم در (( اور کلدانیها )) و در حدود سنه دو هزار قبل از میلاد به دنیا آمده و ولادتش در عهد فلان پادشاهی که در فلان زمان به دنیا آمده و فلان مدت سلطنت کرده و فلان روز مرده، بوده است یا ندانند.

و ما به زودی داستان ابراهیم (علیه السلام) را از گوشه و کنار قرآن جمع آوری نموده و آنرا با آنچه که در تورات راجع به زندگی و شخصیت آنجناب هست، مقایسه می‌نماییم تا خواننده، خود با دید انصاف، در آن دو نگرینسته و قضاوت کند.

قرآن مجید در عین حال در آن مقدار از علم نافع که بحث در آن واجب بوده، کوتاهی نفرموده است و بحث و نظر در عالم و اجزای آسمانی و زمینیش را هم تحریم نکرده، و از خواندن و شنیدن اخبار و تاریخ امم گذشته و سنن و آدابی که در آن امم معمول بوده و بدان وسیله می‌توان کسب معرفت کرد، جلوگیری ننموده است بلکه از آن به بهترین وجه، مدح و تعریف هم کرده، و در آیات بیشماری سفارش به تفکر و تفقه و تذکر در آن نیز فرموده است.

بت‌ها (اصنام) چه بوده‌اند.

أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ۖ اللَّهُ إِنِّي أُرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ رَاغِبٌ فِي مَفْرَدَاتِ خُودِ مِي كُؤِيدُ: (( صنم )) به معنای جثه‌ایست که از نقره و یا مس و یا چوب تراشیده و آن را می‌پرستیدند، و بدین وسیله به خیال خود به درگاه خدا تقرب می‌جستهند و جمع آن (( اصنام )) است. همچنانکه خدای تعالی فرموده: (( اتخذ اصناما آلهة ))، (( لاکیدن اصنامکم )).

اینکه گفت: صنم را از نقره، مس و یا چوب می‌سازند به عنوان مثال است، و گر نه جنس آن منحصر در این سه چیز نیست، بلکه از هر چیزی که برایشان ممکن می‌شده است، از فلزات و انواع سنگها می‌ساخته‌اند، همچنانکه در روایات آمده که: قبیله بنی حنیفه از قبایل یمامه، بتی را از کشک ساختند، و گاهی آنرا از گل می‌ساخته‌اند و چه بسا تنها به نقشی و صورتی اکتفا می‌کرده‌اند.

بهر حال، این بتها مجسمه‌هایی بودند که یا از موضوعات اعتقادی از قبیل معبود آسمان و زمین و اله عدل و امثال آن و یا از موضوعاتی محسوس و مادی از قبیل آفتاب و ماه حکایت می‌کردند، از آیات مورد بحث استفاده می‌شود که قوم ابراهیم نیز از این دو نوع بت داشته‌اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۳۹

آثار باستانی خرابه‌های بابل نیز این معنا را تایید می‌کند.

قوم ابراهیم این بتها را برای این می‌پرستیدند که بدان وسیله به درگاه ارباب آنها تقرب جسته، و به وسیله تقرب و نزدیکی به آنها به درگاه خدای تعالی نزدیک شوند. و این خود نمونه بارزی از سفاهت بشر است که عالیتین مرحله خضوع را که همان (( خضوع بنده در برابر پروردگار )) است، در برابر مجسمه چیزی که در نظرش بزرگ جلوه کرده، به کار ببرد، غافل از اینکه چنین خضوعی را در برابر کسی انجام داده که خود، آن را ساخته است مگر نه این است که او خود، به دست خودش همین چوب را تراشیده و اسم آنرا معبود نهاده و پرستش کرده و در برابرش خاضع گردیده؟

و لذا در آیه مورد بحث، اصنام را به لفظ نکره (اصناما) آورد، تا اشاره به حقارت آن کند، همچنانکه گفتار ابراهیم (علیه السلام) خطاب به قوم خود که فرمود: (( اتعبدون ما نتحتون )) نیز اشاره به این معنا داشته و آیه (( اذ قال لاییه یا ابت لم تعبد ما لا یسمع و لا یتبصر و لا یغنی عنک شیئا )) نیز حقارت بتها را از جهت نداشتن روشنترین صفات ربوبیت که همان علم و قدرت است، می‌رساند. پس اینکه فرمود: (( اتخذ اصناما... )) معنایش این است که آیا بتهایی چنین بی‌ارزش را خدایان خود اتخاذ می‌کنید؟ و مقام و مرتبه خدایی را که عالیتین مقامات است برای یک مشت سنگ و چوب قائل می‌شوید؟ راستی که تو و قومت در گمراهی آشکاری بسر می‌برید، و راستی چگونه گمراهی به این واضحی را تشخیص نمی‌دهید؟ و چطور نمی‌فهمید که بتپرستی عبارت است از: خضوع، تذلل و عبودیت کسی که خود صانع و دارای علم و قدرت است در برابر مصنوع خود، که از علم و قدرت، بویی و اثری در آن نیست؟.

و این احتجاج و استدلال گر چه به منزله خلاصه و فشرده احتجاجات متعددی است که ابراهیم (علیه السلام) با پدر و قوم خود کرده، و قرآن تفصیل آنها را در چند مورد حکایت نموده است، و لیکن این احتجاج، خود احتجاج جداگانه و اولین احتجاجی

است که آنجناب با قوم و پدر خود کرده است و احتجاجات دیگری یکی مناظرهای است که با قوم خویش در باره بتها نموده و دیگری محاجهای است که در باره ربوبیت و خدایی ستارهها و خورشید و ماه کرده است، یکی هم گفتگوئی است که با پادشاه معاصرش داشته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۴۰

از آیات مربوط به داستان آن حضرت استفاده می شود که احتجاج وی در باره پروردگاری ستاره، خورشید و ماه بعد از احتجاجی بوده است که در باره اصنام نموده، و از دقت در جریان امر برمی آید که گفتگوی وی با پادشاه وقت، بعد از ظهور امر و شیوع مخالفتش با کیش بتپرستی و ستارهپرستی و بعد از داستان بت شکستن وی بوده. و نیز چنین می نماید که اولین باری که شروع به دعوت خود نموده، نخست به دعوت پدر پرداخته در حالی که در خانه او بوده سپس به دعوت مردم و مخالفت با دین آنان پرداخته است و از اینجا معلوم می شود که اولین باری که به احتجاج و استدلال پرداخته همان احتجاج در برابر پدر و قوم خود بوده است.

وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... ظاهر سیاق این آیه چنین می فهماند که می خواهد با کلمه (( کذلک )) اشاره کند به رویتی که در آیه قبلی: (( و اذ قال ابراهیم لایه آزر اتخذ اصناما آلهة انی اریک ... )) ذکر شده و ابراهیم مدعی آن است که: من، تو و قومت را در گمراهی می بینم یعنی حق را مشاهده می کنم بنابراین، معنای آیه این می شود که: ما به این نحو از ارائه، ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم ارائه دادیم.

با کمک این اشاره و دلالت آیه بعد: (( فلما جن علیه اللیل )) که دلالت می کند بر اینکه ما بعد آن مرتبط به ما قبل آن است، می توان فهمید که کلمه (( نری )) در عین اینکه مضارع است مع ذلک حال گذشته را حکایت می کند، نظیر کلمه (( نرید )) در آیه (( و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض )) که در عین مضارع بودن، حکایت حال گذشته است.

بنابراین، معنای آیه این می شود که: ما ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم و همین معنا باعث شد که پی به گمراهی پدر و قوم خود برده و به احتجاج با آنان پردازد، و ما هم پیدری با همین ارائه ملکوت تاییدش کردیم تا آنکه شب فرا رسید و چشمش به ستاره افتاد.

پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند جمله (( و کذلک نری ... )) نظیر جمله معترضهای است که به ما قبل و ما بعد خود ارتباط ندارد، و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند که مساله ارائه ملکوت اولین ظهورش در کار ابراهیم آن شبی بود که ستاره را دید، صحیح نبوده و نباید به آن اعتنا کرد.

مالکیت حقیقی خدای سبحان، مانند مالکیت انسان است نسبت به قوا و افعالش.

و اما معنای ملکوت آسمانها و زمین باید دانست که (( ملکوت )) مانند (( ملک )) مصدر و به معنای قدرت بر تصرف است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۴۱

مانند (( طاغوت )) و (( جبروت )) چیزی که هست این قسم مصدر با سایر مصادر (ملک، طغیان، جبران و...) این فرق را دارد که این هیات تاکید در معنا را نیز می رساند. کلمه مزبور در قرآن نیز به همان معنای لغوی خود استعمال شده، و معنای جداگانه ای ندارد. و لیکن مصداق آن در قرآن، غیر از سایر مصداق عرفی است، چون (( ملک )) و (( ملکوت )) که یک نوع سلطنت است، در میان ما آدمیان یک معنای فرضی و اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد، بلکه مساله احتیاج به اجتماع و احتیاج اجتماع به داشتن نظم در اعمال و افراد و برقرار داشتن امن و عدالت و نیروی اجتماعی، ما را وادار به قبول و معتبر شمردن آن کرده است. و لذا می بینیم با (( بیع ))، (( هبه )) و (( غصب )) و امثال آن در هر لحظه، از شخصی به شخص دیگری منتقل می شود. و این معنای اعتباری و قراردادی را گر چه می توان در باره خدای تعالی هم تصویر کرد، از این راه که حکم به حق در جامعه بشری ملک خدا است، همچنانکه خودش هم فرموده: (( ان الحکم الا لله )) و نیز فرموده: (( له الحمد فی الاولی و الاخرة و له الحکم ))

و لیکن همین ملک اعتباری را اگر به تحلیل عقل ببریم خواهیم دید که در میان حقایق اصل و ریشه غیر قابل زوال و انتقالی دارد، زیرا می بینیم که وقتی گفته می شود: انسان مالک نفس خویش است معنایی جز این ندارد که انسان حاکم و مسلط و متصرف بر چشم و گوش و سایر قوا و افعال خویش است. به این معنا که اگر گوش من چیزهایی را میشوند، و چشم من چیزهایی را می بیند، و سایر قوایم کارهایی را انجام می دهند، همه به پیروی اراده و حکم من است نه اراده و حکم دیگران، و این معنا خود حقیقتی است که در تحقق غیر قابل زوال و انتقالش در ما، هیچ شبهه و تردیدی نیست.

پس انسان مالک قوا و افعال نفسانی خویش است و قوا، افعال و سایر آثار انسان، همه از تبعات و فروع وجود او و قائم به ذات او است و غیر مستقل نیست. چشم او به اذن او می بیند و گوشش به اذن او میشوند، چرا که اگر او نبود، چشمی و دیدنی، گویی و شنیدنی در کار نبود. او است که در این قوا مانند پادشاهی که افراد جامعه همه به اذن او کار می کنند، حکومت دارد، و همچنانکه اگر پادشاهی نبود که زمام تمامی امور را در دست گیرد، هرگز جامعه‌های تشکیل نمیافت، همچنین اگر نفس انسان نبود، قوایش نیز متشکل نمی شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۴۲

و نیز همچنانکه اگر پادشاهی، فردی را از تصرفی جلوگیری کند، نمی تواند سرپیچی نماید و دیگر حکمش در آن تصرف نافذ نیست، همچنین اگر انسان یکی از قوای خود را از عمل باز بدارد، دیگر آن قوه نمی تواند در آن عمل به بکار بیفتد، مالکیت خدای تعالی هم از همین باب است، و نظیر مالکیت انسان نسبت به خانه و اثاث خانه خود، اعتباری نیست. بلکه مانند مالکیت آدمی نسبت به قوا و افعالش واقعی و حقیقی است، زیرا عالم و هر چه در آن است همه فعل خداوند است، و هیچ موجودی از خداوندی که عالم را آفریده و نظام آن را در دست دارد، نه در ذاتش و نه در توابع ذاتش و نه در قوا و نه در افعالش، بی نیاز نیست، و در هیچ حالی از خود استقلال ندارد، نه در حال انفرادش و نه در حالی که با سایر اجزای عالم، اجتماع و ارتباط داشته و از آن اجتماع و امتزاج، این نظام عامی که می بینیم به وجود آمده است.

(( ملکوت )) همان وجود اشیاء است به لحاظ انتسابشان به خدا و رؤیت ملکوت به معنای دیدن خدا است با دیدن اشیاء و موجودات

از آیه شریفه قل اللهم مالک الملک و آیه لله ملک السموات و الارض و آیه تبارک (( الذی بیده الملک و هو علی کل شیء قدیر الذی خلق الموت و الحیوة )) تا آنجا که می فرماید (( الذی خلق سبع سموات طباقا )) هم که مالکیت آسمانها و زمین را تعلیل می کند به این که خداوند آنها را آفریده، استفاده می شود که اگر خدای تعالی را مالک آسمانها و زمین دانسته است برای این بوده که وجود و واقعیت آن، از خداوند است. و بنابر این باید گفت به همین جهت کسی شریک ملک خدا نیست، و مالکیتش قابل زوال و انتقال و واگذاری به غیر نبوده و معقول نیست که کسی او را از مالکیتش عزل نموده و خود به جایش بنشیند.

آیه شریفه (( انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء )) نیز به همین معنا تفسیر می شود، زیرا آیه دوم بیان می کند که ملکوت هر چیزی، همان کلمه (( کن )) است که خدای سبحان می گوید، و گفتن او عین فعل و ایجاد او است، پس معلوم شد که ملکوت همان وجود اشیاء است، از جهت انتسابی که به خدای سبحان داشته و قیامی که به ذات او دارند، و معلوم است که چنین امری قابل شرکت نبوده و ممکن نیست چیز دیگری با خداوند، در آن شرکت داشته باشد، و بنابراین، نظر در ملکوت اشیاء به طور قطع آدمی را به توحید هدایت می کند، همچنانکه فرمود: (( او لم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبای حدیث بعده یؤمنون و این مضمون ))، همان مضمون آیه سوم سوره ملک است که قبلا ذکر شد.

با در نظر گرفتن این مطالب، اگر در جمله (( و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض ... )) و همچنین سایر آیات مربوط



به آن دقت شود، به خوبی معلوم می شود که منظور از نشان دادن ملکوت آسمان و زمین ، به خاطر آن است که خداوند خود را به ابراهیم نشان دهد منتهی از طریق مشاهده اشیاء، و از جهت استنادی که اشیاء به وی دارند، زیرا، وقتی که این استناد قابل شرکت نبود، هر کسی که به موجودات عالم نظر کند، بی درنگ حکم می کند به اینکه هیچیک از این موجودات ، مربی دیگران و مدبر نظام جاری در آنها نیست ، پس این بتها مجسمههایی هستند که دست بشر آنها را تراشیده و بدون اینکه در این باره از ناحیه خداوند دستوری داشته باشند، اسم خدائی را بر آنها نهاده اند، غافل از اینکه معقول نیست دست پرورده انسان مربی و مالک خود او باشد، همچنین قابل پذیرش نیست که اجرام آسمانی ، ستاره ، ماه و خورشید مالک و مدبر تکوینی عالم باشند، در حالی که خودشان دارای تحول و طلوع و غروبند، و به زودی توضیح بیشتر این معنا خواهد آمد.

لَيْكُونَنَّ مِنَ الْمُؤَقِّينَ (( لام )) در کلمه (( لیکون )) برای غایت و گرفتن نتیجه است ، و جمله مورد بحث ، عطف است به جمله دیگری که حذف شده و تقدیر آن چنین است : (( لیکون کذا و کذا و لیکون من الموقنین )) و (( یقین )) عبارت است از (( علم صد در صدی که به هیچ وجه شک و تردیدی در آن رخنه نداشته باشد )) . و بعید نیست که غرض از ارائه ملکوت ، این بوده که ابراهیم (علیه السلام ) به پایه یقین به آیات خداوند برسد به طوری که در جای دیگر فرموده : (( وجعلنا منهم ائمةً یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون )) همان یقینی که نتیجه اش یقین به (( اسماء حسنی )) و صفات علیای خداوند است ، و این مرحله ، همان مرحله های است که درباره رسیدن پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله و سلم ) به آن پایه ، فرموده است : (( سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لئریه من آیاتنا )) و نیز فرموده : (( ما زاغ البصر و ما طغی ، لقد رای من آیات ربه الکبری )) و این یقین به آیات پروردگار نهایت و اعلا درجهای است که انبیا (علیهم السلام ) در سیر تکاملی خود می توانند به آن برسند، و اما ذات پروردگار، پس قرآن کریم ساحتش را عالتر از آن دانسته که ادراکی به آن تعلق گیرد و احاطه کند و وجودش را امری مسلم و مفروغ عنه دانسته است .

قرآن کریم برای علم یقینی به آیات خداوند، آثاری برشمرده است که یکی از آن آثار این است که : پرده حواس ، از روی حقایق عالم کون کنار رفته و از آنچه در پس پرده محسوسات است آن مقداری که خدا خواسته باشد، ظاهر می شود، و در این باره فرموده است : (( کلا- لو تعلمون علم یقین ، لترون الجحیم )) و نیز فرموده : (( کلا- ان کتاب الابرار لفی علیین ، و ما ادریک ما علیون ، کتاب مرقوم ، یشهده المقربون )) .

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا... راغب در مفردات خود گفته است : (( جن )) بفتح جیم در اصل لغت به معنی (( مستور بودن از حواس )) است ، گفته می شود: (( جنه اللیل )) و یا (( اجنه اللیل )) و یا (( جن علیه اللیل )) یعنی شب آن را پوشانید و معنای (( اجنه )) این است که چیزی را پرده و پوشش آن قرار داد، و تفاوتی که در معنای مجرد این کلمه ، با معنای مزید آن هست ، نظیر تفاوتی است که در مجرد ماده : (( قبر )) و ماده : (( سقی )) و مزید آن هست چون معنای (( قبرته )) این است که من او را در قبر کردم ، و معنای (( اقبرته )) این است که من چیزی و یا جایی را در اختیار او گذاشتم تا خود را دفن نموده یا بپوشاند، و همچنین معنای (( سقیته )) این است که من او را سیراب کردم و معنای (( اسقیته )) این است که من آب و یا شربتی را در اختیارش گذاشتم تا خود را سیراب کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۴۵

معنای جن علیه کذا این است که فلان چیز را بر او انداخت و به همین معنا است آیه شریفه ، که می فرماید: (( فلما جن علیه اللیل رای کوکبا )) .

خلاصه کلام اینکه معنای (( جن علیه اللیل )) تنها فرا رسیدن شب به غروب آفتاب نیست ، بلکه معنایش این است که : شب بر او پرده افکند. و این جمله ، دنباله نفی الوهیتی است که از اصنام کرده و با نفی مزبور مربوطند به جمله (( و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض )) . و بنابراین خلاصه معنا این می شود که : ما ملکوت اشیاء را به او نشان می دادیم و نتیجه اش این شد

که بلافاصله الوهیت اصنام را ابطال نموده و در همین حال بود که شب، پرده ظلمت خود را بر او افکند و او چشمش به ستاره‌های افتاد و چنین و چنان گفت.

ستاره ای که مردم می پرستیدند و ابراهیم (ع) به آن اشاره فرمود و گفت: (( هذا ربی )) ستاره (( زهره )) بوده است. و در اینکه لفظ (( کوکب )) را نکره آورده، اشاره است به اینکه گرچه ابراهیم (علیه السلام) اشاره به کوکب معینی کرده است و لیکن چون مقام مقام نقل احتجاج او است و چون احتجاج مزبور مبتنی بر خصوصیات آن کوکب نبوده است، از این جهت، خصوصیات آن کوکب و ثابت بودن و یا سیاره بودن آن، هیچ دخالتی در احتجاج نداشته و احتجاج او با هر کوکبی که طلوع و غروب داشته باشد صحیح و تمام است. آری، نکره آوردن کوکب برای فهماندن این نکته است، نه برای اینکه بفهماند ابراهیم (علیه السلام) اشاره به کوکب غیر معینی کرده زیرا اولاً این معنا با دیدن و اشاره کردن نمی سازد، و به کسی که چشم بسته، اشاره به یکی از هزاران کوکب بکند، نمی گویند فلانی کوکبی را دید و به آن اشاره کرد. پس معلوم می شود که ابراهیم (علیه السلام) اشاره به کوکب معینی کرده است.

و ثانیاً از ظاهر آیات این نیز استفاده می شود که در آن عصر مردمی بوده اند که کوکب معینی را که همان کوکب مورد اشاره ابراهیم بوده، می پرستیدند و این معنا را هم می دانیم که (( صابئون )) هر کوکبی را احترام نمی کرده اند، بلکه تنها سیارات را مقدس می شمردند و به طوری که از قرائن برمی آید ستاره مذکور همان ستاره زهره بوده است، برای اینکه (( صابئین )) تنها سیارات هفتگانه یعنی (( قمر ))، (( عطارد ))، (( زهره ))، (( شمس ))، (( مریخ ))، (( مشتری ))، و (( زحل )) را احترام می کرده و حوادث عالم را به آنها نسبت میداده اند. و آن اهالی هند و بعضی از جادوگران و بتپرستان عرب و غیر عرب بودند که ستارگان ثابت را مقدس می شمردند.

و چون قرآن در داستان ابراهیم شمس و قمر را بعد از آیه مورد بحث ذکر کرده است، بنابراین، سیاره کوکب یکی از پنج سیاره دیگر بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۴۶

و چون (( عطارد )) مدار تنگتری دارد و بسیار کم دیده می شود و زهره در بین آن چهار سیاره دیگر، از جهت تنگی مدارش، نمی تواند بیش از چهل و هفت درجه از خورشید فاصله بگیرد و همیشه همراه خورشید است، از این جهت به ذهن می رسد که کوکب مزبور همان زهره بوده است چرا که زهره گاهی قبل از خورشید طلوع می کند و عوام آنرا ستاره صبح می نامند، و گاهی در دنبال آن قرار گرفته و در نتیجه بعد از غروب خورشید در همان طرف مغرب ظاهر می شود و چیزی نمیگذرد که غروب می کند. و گاهی که این وضع در نیمه دوم ماه، یعنی شب هجدهم، نوزدهم و بیستم ماه قمری اتفاق می افتد. ظهور زهره تقریباً با غروب خورشید، و غروب آن تقریباً با طلوع ماه مقارن می شود، زیرا در این شبها اول آفتاب غروب می کند و پس از آن ستاره زهره هویدا شده پس از یک یا دو ساعت در همان جهت غربی افق غروب نموده و پس از آن بلافاصله و یا به فاصله مختصری از ماه، طلوع می کند و این خصوصیت تنها در ستاره زهره است، و اگر در مشتری و مریخ و زحل هم اتفاق بیفتد صرف اتفاق و آنهم بسیار نادر و کم است.

علاوه بر اینکه ستاره زهره در بین ستارگان درخشان، از همه زیباتر و روشنتر است، به طوری که پس از فرا رسیدن شب، اولین ستاره‌های است که نظر بیننده را به خود جلب می نماید، و از این روی می توان گفت ستاره مورد اشاره ابراهیم، همین ستاره بوده است، و آیه شریفه بر این ستاره بهتر منطبق می شود، زیرا بر حسب ظاهر، بین غروب ستاره و طلوع ماه فاصله نینداخته است. و از این ظهور استفاده می شود که طلوع ماه به دنبال غروب ستاره بوده، و این خود مؤید ما است. پاره ای از روایات هم که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده ادعای ما را تایید می کند، چون در این روایات دارد: ستاره مزبور، زهره بوده است. پس بنابراین، ابراهیم (علیه السلام) همین ستاره را دیده و قوم او نیز همان را می پرستیده و برایش قربانی می کرده اند، و این واقعه در

یکی از شبهای نیمه دوم ماه بوده و آن حضرت نخست زهره را در جهت غربی افق دیده و پس از غروب آن به طلوع ماه برخورد است.

مراد از (( رب )) در کلام ابراهیم (ع) (هَذَا رَبِّي)، خداوند آفریدگار هستی نیست.

مراد از (( رب )) در آنجا که گفت: (( هَذَا رَبِّي )) همانا مالک چیزهایی است که مربوط آن پروردگاریست، و رب مدبر امر آنها است، نه پروردگاری که آسمانها و زمین و هر چیز دیگری را از عدم به وجود آورده است، زیرا خدای سبحان، جسم و جسمانی نیست، و در ظرف زمان نمیگنجد، و مورد اشاره واقع نمی شود. از آیه یا اَبْتِ اِنِي قَدْ جِئْتُ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكُمْ فَاَتَّبِعْنِي اِهْدِكُمْ صراطا سويا و سایر آیاتی که کلام ابراهیم را حکایت می کند برمی آید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۴۷:

که آنجناب این معانی را میدانسته و این مقدار در باره خداوند سبحان معرفت داشته است که بداند ساحت مقدسش منزهرتر از آن است که بتوان به او اشاره کرد و اینکه اشاره به هر چیزی مستلزم تجسم و محدودیت آن است. علاوه بر اینکه خود بتپرستان و ستارهپرستان هم در مساله خلقت، شریکی برای خدا قائل نبودند، بلکه تنها می گفتند: خدایان ما که خود مخلوق و مصنوع و بالاخره محتاج خدای تعالی هستند، امتیازشان با سایر موجودات، این است که خداوند تدبیر و اداره مخلوقات را به آنها محول و واگذار کرده است، مثلا زیبایی آنها را به عده ای از آن خدایان و عدالت را به عده دیگر و ارزانی و رواج بازار را به دیگر خدایان تفویض نموده. و بعضی از آن خدایان را تنها مسؤول اداره یک نوع و یا یکدسته از مخلوقات خود قرار داده است، مانند اله انسان و یا اله قبیله و یا الهی که مخصوص یک پادشاه و یا یک خان و رئیس قبیله است. آثار باستانی که از بتپرستان و ستارهپرستان قدیم به دست آمده و همچنین داستانها و اخباری که از آنان در کتابها ضبط گردیده و نیز اخبار بتپرستان و ستارهپرستانی که هم اکنون در اطراف دنیا هستند، همه و همه شاهد این مدعا هستند. اینکه ابراهیم (ع) نخست ستاره و ماه و خورشید را (( رب )) دانست، از باب محاجه به زبان خصم بوده است.

از همه اینها گذشته، آیه (( قَالَ يَا قَوْمِ اِنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تَشْرِكُونَ، اِنِي وَجْهٌ لِّلذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ حَنِيفًا و مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ )) بخوبی بر این معنا دلالت دارد، زیرا از ظاهر آن پیدا است که آنجناب در مقام اثبات وجود آفریدگار نبوده، بلکه با فرض ربوبیت ستاره و ماه و خورشید و سپس اعراض و انصراف از آن فرض، می خواسته اثبات کند که برای پروردگار شریکی نیست، پس همه این قرائنی که در آیات مورد بحث و سایر آیاتی که کلام آن حضرت را حکایت می کند، وجود دارد، این معنا را می رساند که ابراهیم (علیه السلام) این مساله را که برای جمیع موجودات، آفریدگار یگانه و بی شریکی هست و آن همان خداوند متعال است، و همچنین این معنا را که ناچار و ناگزیر برای آدمی رب و مدبری است، امر مسلمی میدانسته، و تنها در این جهت بحث می کرده که آیا این رب و مدبر همان آفریدگار یگانه است، و زمام تدبیر امور آدمی نیز مانند ایجاد و خلقتش در دست او است، یا آنکه بعضی از مخلوقات خود را مامور تدبیر امور انسان کرده و این کار را به او محول نموده است. و لذا همان اجرامی را که آنها می پرستیده اند مد نظر قرار داده و آنها را مدبر خود فرض کرده و سپس از آنها اعراض نموده است.

در اینجا این سؤال پیش می آید که چطور می تواند باور کرد که ابراهیم (علیه السلام) کراتی از اجرام فلکی را مدبر و رب خود فرض کند و آنگاه در آن بحث نموده به اشتباه خود پی برده باشد، و حال آنکه ابراهیم از پیغمبران بزرگ است. جواب این سؤال این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۴۸:

آری، از ظاهر این فرض کردن و سپس در آن فرض خدشه نمودن، همین معنا استفاده می شود، چون طبعا علم به نتیجه برهان پس از اقامه برهان پیدا می شود. لیکن این معنا به مقام نبوت ابراهیم (علیه السلام) ضرری نمی زند. برای اینکه همانطور که قبلا هم گفتیم از آیات مورد بحث چنین استفاده می شود که این داستان مربوط به سرگذشت دوران کودکی ابراهیم (علیه السلام) است، و معلوم است که در چنین دورانی دل آدمی نسبت به مساله توحید و سایر معارف اعتقادی، مانند صفحه سفید و خالی از نقش و

نوشت‌های از هر نقش مخالفی خالی و فارغ است، و آدمی هر که باشد در این دوران وقتی شروع به کسب معارف می‌کند، ناچار چیزهایی را اثبات و چیزهای دیگری را انکار می‌کند تا آنکه سرانجام به عقاید صحیح می‌رسد، و چنین کسی در این نفی و اثباتها و افکار پریشانی که دارد مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد، برای اینکه هیچ انسانی در بین دو مرحله ابتدای تمیز و مرحله رسیدن به معرفت کامل و علم به حق خالی از چنین افکاری نیست، و هر انسانی را که فرض کنیم، چنین روزهایی را در زندگی خود دارد، چرا که اگر نمیداشت و لحظاتی را که در آن لحظات از قصور جهل به مرحله علم به عقاید حقه می‌رسد به خود نمی‌دید عقلش او را مکلف به بحث و نظر در عقاید نمی‌کرد، و حال آنکه وجوب بحث و کنجکاوی در عقاید و تحصیل اعتقاد صحیح از ضروریات عقلی است. و اگر در قرآن کریم افرادی از بشر مانند مسیح و یحیی (علیهما السلام) را می‌بینیم که قبل از رسیدن به چنین دورانی و بدون احتیاج به نفی و اثبات، عقاید حقه را دارا بوده‌اند، در حقیقت افرادی خارق العاده و استثنا از این سنت عمومی بوده‌اند، و وجود این افراد استثنایی باعث نمی‌شود که بگوییم هر انسانی اینطور است، یا هر پیغمبری اینگونه آفریده شده است.

قضیه مورد بحث مربوط به زمان کودکی و قبل از بلوغ ابراهیم (ع) است.

خلاصه اینکه: انسان از همان روزهای اول که جان در کالبدش دمیده می‌شود، واجد شرایط تکلیف به کسب عقاید حق و انجام اعمال صالح نیست، بلکه این استعداد و دارا بودن شرایط تکلیف به طور تدریج در وی پدید می‌آید. پس اگر بگوییم به طور کلی زندگی بشر به دو مرحله تقسیم می‌شود: یکی مرحله قبل از بلوغ که واجد صلاحیت عقاید صحیح نیست و دیگری مرحله بعد از آن که دارای چنین صلاحیتی می‌شود، درست گفته‌ایم. وقتی معلوم شد که این حکم کلی ما صحیح است، قهرا باید قبول کرد که بین این دو مرحله لحظاتی فاصله است که در آن لحظات عقل آدمی او را مکلف می‌کند که با هدایت فطرتش و از طریق استدلال، اعتقادات صحیح را تحصیل نماید، یعنی به او اجازه می‌دهد که یکبار خود را و سایر موجودات جهان را بدون پروردگار فرض نموده، و بار دیگر دارای صانع یگانه دانسته و در بار سوم شریکی برای آن صانع فرض نموده، آنگاه نیک بنگرد که آیا آثار مشهود در عالم، کدامیک از فرضیه‌هایش را تأیید می‌کند تا به همان معتقد شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۴۹

و فرضیه‌های دیگرش را دور بیاندازد.

چنین کسی مادامی که استدلالش تمام نشده و به نتیجه نرسیده، تکلیفش یکسره نشده است، و نمی‌توان چنین کسی را مسلمان و یا کافر نامید، زیرا او به اصطلاح از مقسم کفر و دین بیرون است، چون هنوز به یک طرف قطع پیدا نکرده است. وقتی این معنا روشن شد اینک می‌گوییم: اینکه ابراهیم (علیه السلام) اشاره به ستاره کرد و گفت: ((این پروردگار من است)) و همچنین پس از دیدن ماه و خورشید گفت: ((هَذَا رَبِّي)) این عقیده نهایی او نبوده تا العیاذ بالله شرک ورزیده باشد، بلکه صرف فرضی است که باید در اطرافش بحث شده و در ادله و مؤیداتش دقت و تأمل شود.

این بود جواب از سؤال بالا- و این جواب گرچه در جای خود صحیح است و لیکن از آیات سوره مریم که در مقام حکایت احتجاجات ابراهیم در برابر پدرش می‌فرماید: ((يا ابا انی قد جائنی من العلم ما لم یاتک فاتبعنی اهدک صراطا سویا، یا ابا لا تعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمن عصیا، یا ابا انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن فتکون للشیطان ولیا، قالاً راغب انت عن آلهتی یا ابراهیم لئن لم تنته لارجمنک و اهجرنی ملیا، قال سلام علیک ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاً)) چنین برمی‌آید که وی حقیقت امر را میدانسته و ایمان داشته که مدبر امورش و آن کسی که به او احسان نموده و در اکرامش از حد گذرانیده، همانا خدای سبحان است. بنابراین، اینکه در برابر ستاره و ماه و خورشید گفت: ((هَذَا رَبِّي)) در حقیقت از باب تسلیم و به زبان خصم و دشمن حرف زدن است، وی در ظاهر خود را یکی از آنان شمرده و عقاید خرافی آنان را صحیح فرض نموده و آنگاه با بیانی مستدل، فساد آن را ثابت کرده است، و این نحو احتجاج بهترین راهی است که می‌تواند انصاف خصم را جلب کرده و از

طغیان و تعصب او جلوگیری نماید و او را برای شنیدن حرف حق آماده سازد.

ربوبیت ملازم با محبوبیت است و (( لا احب الاقلین )) یعنی من چیز متغیر را رب خود نمیدانم .

فلما افل قال لا احب الاقلین (( افول )) به معنی غروب است ، ابراهیم (علیه السلام) اعتقاد به ربوبیت و خدایی کوکب را به غروب آن ابطال کرده و فرموده است : ستاره پس از غروب از بینندگان پنهان می شود، و چیزی که پنهان است چطور می تواند کار خود را که به عقیده آنان تدبیر عالم کون است ، ادامه دهد؟ علاوه بر اینکه ارتباط بین (( رب )) و (( مربوب )) ارتباطی است حقیقی و واقعی که باعث محبت مربوب نسبت به رب خود می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۵۰ :

و تکوینا آن را مجذوب و تابع این می سازد، و اجرام فلکی دارای چنین جذبه‌های نیستند و جمال و زیبایی آنها عاریتی و متغیر است ، و مجذوب شدن در برابر چنین چیزی معنا ندارد، و اگر می بینید مردمی مادی در برابر زیباییهای ناپایدار دنیا، خود باخته و شیفته آن می شوند در حقیقت از ناپایداری آن غفلت می ورزند و در اثر سرگرمی و استغراقی که دارند، به یاد زوال و فناى آنها نمی افتند، و معقول نیست که پروردگار آدمی مانند زیباییها و تجملات ناپایدار دنیا، در معرض مرگ و حیات ، ثبوت و زوال ، طلوع و غروب ، ظهور و خفا، پیری و جوانی ، زشتی و زیبایی و امثال این دگرگونیها واقع گردد، و این مطلب گر چه ممکن است به نظر بعضیها مطلبی خطابی ، یا بیانی شعری باشد، و لیکن اگر دقت بفرمائید خواهید دید که برهانی است قطعی بر مسأله توحید.

و به هر حال ، ابراهیم (علیهالسلام) ربوبیت کوکب را از راه اینکه غروب و تغیر بر آن عارض می شود ابطال کرده است . حال یا منظورش از اینکه او کوکب را دوست نمی دارد چون دستخوش غروب می شود، این بوده که مسأله بطلان ربوبیت آنرا به کنایه برساند، چنانکه امام صادق (علیهالسلام) می فرماید: آیا دین چیزی جز مهر و محبت است ؟ یا اینکه برهانش متقوم بر دوست نداشتن بوده ، و اگر هم در این بین ، اسمی از غروب برده در حقیقت خواسته است همان دوست نداشتن خود را توجیه کند. چون دوست نداشتن چیزی با ربوبیت آن منافات دارد. زیرا ربوبیت ملازم با محبوبیت است ، و چیزی که از نظر نداشتن زیبایی واقعی و غیر قابل تغییر و زوال نمی تواند محبت فطری و غریزی انسان را به خود جلب نماید، مستحق ربوبیت نیست . البته این وجه با ظهور آیه و سیاق احتجاج ، بیشتر و بهتر می سازد. بنابراین می توان گفت که ابراهیم (علیهالسلام) در این کلام خود به ملازمهای که بین (( دوست داشتن )) و (( بندگی کردن )) و یا بین (( معبود بودن )) و (( محبوبیت )) است ، اشاره کرده . و اما اینکه او در ابطال ربوبیت کوکب به وصفی استناد کرد که در خورشید و ماه نیز وجود داشته و سپس همان احتجاج در ابطال ربوبیت ستاره را در آن دو نیز تکرار نمود، یا از این نظر بوده که وی شمس و قمر را مانند کوکب به همان احتمالی که در کوکب گذشت ، تا آن روز ندیده بوده و سابقه ای از طلوع و غروب آن دو نداشته است . و یا از این جهت بوده که مخاطبین در قضیه کوکب ، غیر از مخاطبین در شمس و قمر بوده اند.

و اما اینکه چرا در نفی محبت ، کلمه (( آفلین )) را به کار برد که صیغه ای است مخصوص ذوی العقول ، گویا برای اشاره به این بوده که فاقد عقل و شعور، به هیچ وجه استحقاق ربوبیت را ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۵۱ :

همچنانکه قسمت دیگر از کلمات وی که فرمود: (( یا ابت لم تعبد ما لا یسمع و لا یبصر و لا یغنی عنک شیئا )) و همچنین این قسمت از کلماتش که قرآن کریم آنرا حکایت کرده و فرموده : (( اذ قال لایبه و قومه ما تعبدون ، قالوا نعبد اصنامنا فنظّل لها عاکفین ، قال هل یسمعونکم اذ تدعون ، او ینفعونکم او یضرون ، قالوا بل وجدنا آباءنا کذلک یفعلون )) اشاره به این معنا دارد. زیرا نخست از آنان می پرسد چه می پرستید؟ مثل اینکه اصلا از معبود آنان اطلاعی ندارد. و وقتی در جوابش اجسام و هیكل های بی شعور را به خدائی معرفی می کنند، این بار می پرسد آیا این خدایان شما دارای علم و قدرت هستند یا نه . و در این سؤال نیز مانند آیه مورد بحث ، وصف مخصوص صاحبان عقل یعنی : (( یسمعون )) ، (( ینفعون )) و (( یضرون )) را به کار برده ، و همه اینها همانطوری که گفته شد، برای اشاره به این است که معبود بایستی دارای عقل و شعور باشد.



فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَهُ هَذَا رَبِّي... (( بزوغ )) به معنای طلوع است. قبلاً بیان کردیم که چگونه کلمه (( فلما )) قضیه را به ما قبل خود مربوط و متصل می‌سازد و نیز گفتیم که جمله (( هذا ربی )) بر سبیل افتراض و یا مماشات با خصم است. (( لئن لم یهدنی ربی لا-کونن من القوم الضالین )) این جمله به منزله کنایه از بطلان ربوبیت قمر است، چرا که آنجناب در آغاز بحث، ربوبیت کوکب را به ملا-ک غروب کردن که ملاکی است عام، ابطال کرده بود. آنگاه وقتی به ماه می‌رسد و می‌بیند که آن نیز غروب کرد، برمی‌گردد به آن حرفی که در باره کوکب فرموده بود: (( من غروب کنندگان را دوست نمی‌دارم )) -لاجرم بدون اینکه دوباره همان حرف را تکرار کند، به کنایه از آن گفت: (( اگر پروردگار هدایت‌کننده نکند... ))، و این کلام به خوبی می‌فهماند که گفتار قبلیاش که فرموده بود: ماه پروردگار من است نیز ضلالت است، و اگر بخواهد بر آن ضلالت ایستادگی به خرج دهد، یکی از همان گمراهانی خواهد بود که قائل به ربوبیت قمر بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۵۲

و از این کلام چند نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه: در زمان آنجناب و موقعی که در باره ماه چنین حرفی را گفته است، اقوامی ماه پرست وجود داشته‌اند، همچنانکه جمله (( یا قوم انی بریء مما تشرکون )) که در آیه بعدی است نیز خالی از دلالت بر این معنا نیست.

دوم اینکه: ابراهیم (علیه‌السلام) در این حرفی که در باره ستاره و خورشید و ماه زده است، نظر صحیح و یقینی و هدایت الهی و فیض پروردگار خود را جستجو می‌کرده و این معنا به یکی از آن دو وجهی که گذشت از کلام آنجناب استفاده می‌شود. و آن دو وجه یکی این بود که کلام را حمل بر معنای حقیقی نموده و بگوییم منظور آن حضرت این بوده که از راه فرضیه به حق مطلب رسیده و برای خود اعتقاد یقینی کسب کند. و دیگری این بود که کلام را حمل بر ظاهر نموده و بگوییم ابراهیم (علیه‌السلام) از راه مماشات و تسلیم این سخن را گفته و خواسته است فساد آن را بیان کند.

سوم اینکه: ابراهیم (علیه‌السلام) یقین به این معنا داشته که او دارای پروردگاری است که هدایت و سایر امورش را متکفل است، و اگر در این آیات واقعا یا ظاهرا از پروردگار خود جستجو و بحث کرده، منظورش این بوده که بفهمد آیا آن کسی که امورش را عهده دار است، همان آفریدگار آسمان و زمین است، یا آنکه یکی از آفریده‌های او است؟ و وقتی برایش معلوم شد که ستاره و ماه شایستگی ربوبیت را ندارند چون از نظرش ناپدید شدند ناگزیر اظهار امیدواری کرد و گفت: اگر پروردگار مرا به سوی خود راهنمائی نکند، از گمراهان خواهم بود.

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ كَلَامٍ در اینکه چگونه لفظ (( فلما )) دلالت بر ارتباط کلام به ما قبل خود دارد، و اینکه معنای جمله (( هذا ربی )) چیست، عینا همان کلامی است که در آیه قبل ذکر شد.

ابراهیم (علیه‌السلام) در این جستجوی خود، دو نوبت به خطا بودن فرضیه اش پی برده بود، و با این حال دیگر جا نداشت که در باره آفتاب، همان فرضیه غلط را تکرار کرده و بگوید: (( این پروردگار من است )) . لذا برای اینکه بهانه‌ای در دست داشته باشد اضافه کرد که: (( این بزرگتر است ))

وجه آوردن ضمیر مذکر برای (( شمس )) که مؤنث است در کلام ابراهیم (ع): (( هذا ربی هذا اکبر )) .

و اما اینکه چرا به خورشید به لفظ (( هذا )) اشاره کرد با اینکه (( شمس )) در لغت عرب مؤنث است و باید به لفظ (( هذه )) به آن اشاره شود، جوابش به طوری که قبلا هم اشاره کردیم این است که در این نیز نکته‌ای است و آن این است که قرآن کریم می‌خواهد بفهماند ابراهیم (علیه‌السلام) در این بحث واقعا آفتاب را نمی‌شناخته، یا خود را به جای کسی فرض کرده که اصلا آفتاب را ندیده و نمی‌داند که این جرم یکی از اجرام آسمانی است که در هر شبانه روزی یکبار طلوع نموده و غروب می‌کند، و نمی‌داند که پیدایش شبانه روز و فصول چهارگانه، مستند به آن است، و آثار دیگری نیز دارد. چون استعمال اسم اشاره مذکر برای کسی که نوع مشار الیه را تشخیص نمی‌دهد راحت‌تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۵۳



و لذا خود ما وقتی شبی را از دور می بینیم قبل از اینکه تشخیص دهیم مرد است یا زن می پرسیم: (( من هذا )) همچنان که در جایی که تشخیص ندادهایم شبه مزبور انسان است و یا چیز دیگر، می پرسیم: (( ما هذا: چیست این ؟ )) .  
و به طوری که قبلا نیز اشاره کردیم ، هیچ بعید نیست که ابراهیم (علیهالسلام) در آن موقعی که اشاره به آفتاب می کرده ، نسبت به خصوصیات آن جاهل بوده ، و اولین باری بوده که از نهانگاه خود، چشم به جهان وسیع گشوده ، و مجتمعی از بشر و اجرامی در آسمان یکی بنام ستاره و یکی ماه و یکی خورشید دیده ، و از جهت نداشتن معرفت و آشنائی به خصوصیات آنها به هر کدام که رسیده فرموده: (( هذا ربی )) .

جمله (( فلما افل قال لا احب الافلین )) هم تا اندازه‌های این احتمال را تأیید می کند برای اینکه از این جمله استفاده می شود که ابراهیم بعد از دیدن ستاره و یا ماه و خورشید، گفته است: (( هذا ربی )) آنگاه بی اطلاع از اینکه بعد از مدتی این جرم غروب خواهد کرد، بر همان گفتار خود ثابت ماند تا جرم غروب کرد، آنوقت فهمیده است که اشتباه کرده و جرم مزبور پروردگار او نبوده است . چون اگر مانند یکی از ماها سابقه ذهنی از غروب جرم میداشت که همان بار اول و بدون فاصله جواب خود را میداد که: این پروردگار من نیست ، برای اینکه این جرم به زودی غروب خواهد کرد، همچنانکه همین معنا را در باره اصنام انجام داده و همین که فهمید پدرش این چوبی را که هم اکنون به شکل مخصوصی ساخته می پرستد بدون درنگ گفت: (( اتخذ اصناما آلهة انی اریک و قومک فی ضلال مبین )) و نیز پرسید: (( یا ابت لم تعبد ما لا یسمع و لا یبصر و لا یغنی عنک شیئا )) .

البته این احتمال است ، و در مقابل آن همان احتمال دوم است که گفتیم ابراهیم (علیهالسلام) خواسته است با قوم خود مماشات کند، و اگر در باره این اجرام ایستاد تا غروب کنند آنوقت از گفته خود برگشت ، برای این بوده که قدم به قدم احتجاج خود را با محسوسات مردم پیش برد، همچنانکه وقتی بتها را می شکند و بت بزرگ را باقی می گذارد و می گوید این بت بزرگ خدایان شما را شکسته ، تا به خوبی آنان را به عاجز بودن بتها واقف سازد و برای آنان حتمی کند که این سنگ و چوبها نمی توانند حتی از خودشان دفع شری کنند تا چه رسد به دیگران . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۵۴  
اقوال مختلفی که در توجیه تذکیر ضمیر در جمله مزبور گفته شده است .

این بود توجیهی که برای مذکر آوردن لفظ (( هذا )) به نظر ما رسید. البته سایر مفسرین هم برای آن توجیهات دیگری کرده اند، از آن جمله بعضی گفته اند: چون اشاره به شمس با لفظ (( هذا )) صحیح نیست ، لذا باید اشاره در این آیه را، تاویل کرده و گفت اشاره مزبور به مشار الیه و یا به جرم نورانی آسمانی بوده نه به شمس و معنای آن این است که: (( این مشار الیه و یا این جرم نورانی پروردگار من است ، و این از سایر اجرام بزرگتر است )) .

این وجه گر چه در جای خود وجه صحیحی است ، و ممکن است به اینگونه تاءویلات لفظ (( هذا )) را به جای (( هذه )) استعمال کرد، و لیکن گفتگو در این است که قرآن کریم چرا چنین کرده و چه نکته ای منظور بوده است ، چون تا نکته ای در کار نباشد معنا ندارد در جای مؤنث مذکر به کار برده شود. زیرا اگر چنین چیزی جایز باشد، باید بدون در نظر داشتن هیچ نکته و یا ضرورتی بتوان به هر مؤنث قیاسی یا سماعی ضمیر و اسم اشاره مذکر ارجاع کرد و اگر هم کسی اعتراض کرد که چرا چنین کردی در جوابش گفت مرجع این ضمیر مؤنث ، شخص است نه خود آن ؟ و حال آنکه چنین عملی مستلزم نسخ لغت و مسخ ادبیت آن است .

بعضی دیگر گفته اند: این از باب (( متابعت مبتدا با خبر در تذکیر و تاءنیث )) است ، چون در جمله مورد بحث کلمه (( رب )) و کلمه (( اکبر )) هر دو خبر برای (( هذا )) و هر دو مذکر بودند، از این رو (( هذا )) هم که مبتدای آن دو بود مذکر آمد، همچنانکه در آیه (( ثم لم تکن فتنتم الا-ان قالوا )) به خاطر مؤنث بودن (( فتنه )) که بنا بر قرائت به فتح خبر است ، عامل اسم هم با اینکه اسم مذکر بود، مؤنث آمده است .

این وجه نیز گر چه در جای خود صحیح است ، لیکن اشکال در مذکر بودن مبتدا (هذا) عینا در مذکر بودن خبر (رب) نیز می آید، برای اینکه بت پرستان هم همانطوری که خدایان مذکر داشتند و آنرا اله می خواندند خدایان مؤنثی هم اثبات می کردند که آنان را ((الاهه)) و یا ((ربه)) و یا دختر خدا و همسر خدا می نامیدند و چون شمس هم از خدایان مؤنث است جا داشت قرآن کریم هم آنرا ربه بخواند پس داستان متابعت مبتدا با خبر رفع اشکال نمی کند، نه از ((هذا ربی)) و نه از ((هذا اکبر)) برای اینکه لفظ اکبر از صیغه های تفصیل است که قاعده در آن این است که وقتی خبر قرار گرفت ، مذکر و مؤنث آن یکسان می شود، به این معنا که هم در مذکر گفته می شود: ((زید افضل من عمرو)) و هم در مؤنث گفته می شود: ((لیلی اجمل من سلمی)) و قبول نداریم که داستان متابعت مبتدا از خبر، حتی در چنین صیغه ای هم جریان داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۵۵

بعضی دیگر گفته اند: تذکیر اسم اشاره در اینجا، برای تعظیم آفتاب است ، چون مقام ، مقامی است که گفتگو از ربوبیت آفتاب است ، و این گفتار هر چه هم غلط باشد، باز نباید به خاطر غلط بودن آن ، نسبت مؤنث بودن به ((رب)) داد، لذا به خاطر حفظ احترام مقام ربوبیت اسم اشاره مذکر آمده است .

این وجه نیز صحیح نیست ، برای اینکه مشرکین مؤنث بودن را، از نواقصی که تنزیه معبود از آن واجب باشد، نمی دانستند، به دلیل اینکه اهل بابل خودشان به خدایان مؤنثی قائل بودند، از آنجمله الاهه ((نینو)) بود که معتقد بودند مادر خدایان است ، و الاهه ((نین کاراشا)) بود که می گفتند دختر خدا ((آنو)) است ، و الاهه ((مالکات)) بود که می گفتند همسر خدا ((شاماش)) است ، و الاهه ((زاربانیت)) بود که می گفتند خدای رضاع است ، و دیگر الاهه ((آنوناکی)) بوده است . طائفه ای از مشرکین عرب هم ملائکه را به عنوان دختران خدا می پرستیدند، بلکه در تفسیر آیه ((ان یدعون من دونه الا اناثا)) نیز روایت شده است که به طور کلی عرب بتهای خود را ((اناث : مادگان)) می نامیدند، مثلا می گفتند ماده بنی فلان و مقصودشان بت مورد پرستش آن قبیله بود.

بعضی دیگر در رفع این اشکال گفته اند: قوم ابراهیم آفتاب را مذکر می دانسته و برای او همسری بنام ((انونیت)) قائل بوده اند و از این جهت بوده که قرآن کریم هم اشاره به آنرا مذکر آورده است .

جواب اینحرف نیز به خوبی روشن است ، زیرا اگر قوم ابراهیم چنین عقیده های هم داشته اند خود شمس را مذکر می پنداشتند، نه لفظ ((شمس)) را و کلام در لفظ شمس است پس به هر حال می بایستی اشاره به آن مؤنث آورده می شد. علاوه بر اینکه جمله دیگری که در کلام ابراهیم خطاب به نمرود است منافات با این معنا دارد، زیرا در این جمله ابراهیم می فرماید: ((فات بها من المغرب)) و حال آنکه اگر قوم ابراهیم چنین عقیده های می داشتند باید ابراهیم می گفت : ((فات به)).

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: زبان ابراهیم و قومش سریانی بوده ، و در این لغت قواعد عربی جاری نبوده است ، و در ضمائر و اسماء اشاره فرقی بین مذکر و مؤنث نمی گذاشتند، قرآن کریم هم به خاطر حفظ و رعایت آن لغت فرق نگذاشته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۵۶

جواب این سخن این است که قواعد لفظ عرب اجازه چنین مراعاتی را نمی دهد، علاوه بر اینکه خدای تعالی در قرآن مجید از ابراهیم احتجاجات و ادعیه زیادی حکایت کرده که در موارد بسیاری از آن رعایت تذکیر و تاءنث شده است ، با این حال چه شده است که تنها در آیه مورد بحث ما، این معنا را رعایت نکرده ؟

سخن غریب و نادرست یکی از مفسرین که مدعی است ابراهیم (ع) به زبان عربی سخن میگفته است . در اینجا بد نیست خاطر نشان سازیم که یکی از مفسرین ، بعد از آنکه وجه مزبور را نقل کرده اشکال غریبی به آن کرده است ، و آن این است که گفته : زبان ابراهیم (علیه السلام) و همچنین اسماعیل و هاجر سریانی نبوده ، بلکه او و قومش به زبان عربی قدیم حرف می زده اند. آنگاه در تقریب ادعای خود گفته است : دانشمندان باستانشناس این معنا را به ثبوت رسانیده اند که عرب جزیره

در زمانهای قدیم سرزمین های کلدان و مصر را استعمار کرده و لغت عرب از همان ابتدای تاریخ در این سرزمین ها رخنه کرده و بر زبانهای خود آنان برتری و غلبه یافته است ، و پارهای از همین دانشمندان صریحا گفته اند که پادشاه معاصر ابراهیم (علیهالسلام) همان (( حمورابی )) بوده که خود مردی از نژاد عرب است ، و در عهد عتیق به (( کاهن الله العلی )) وصف شده ، و نیز در آن کتاب ذکر نموده که : همین پادشاه بود که از خدا برکت را برای ابراهیم مسألت نمود، و ابراهیم هم از هر چیزی یک دهم را به او داد.

سپس مفسر مذکور اضافه کرده است که معروف و مشهور در کتب حدیث و تاریخ عرب نیز این است که ابراهیم (علیهالسلام) فرزندش اسماعیل را با مادرش هاجر مصری به وادی حجاز همانجائی که پس از چندی شهر مکه ساخته شد انتقال داد و خداوند جماعتی از قوم جرهم را مسخرشان نمود تا با این مادر و فرزند در آن سرزمین مسکن گزینند، و ابراهیم (علیهالسلام) گاهی به زیارتشان می آمد و در سفری به اتفاق فرزندش اسماعیل بیت الحرام را بنا نهادند، و دین اسلام را در بلاد عربی انتشار دادند. و نیز در حدیث است که : وقتی ابراهیم به دیدن فرزندش آمده بود هنگامی رسید که اسماعیل به شکار رفته بود پس چند جمله ای با همسر او که از قوم جرهم بود حرف زد و او را شایسته همسری فرزندش ندانست . بعد از مدتی بار دیگر به زیارت فرزند آمد باز هم او را نیافت ، با همسر دیگر او به گفتگو پرداخت ، همسر اسماعیل به او تعارف کرد که فرود آید پس از اینکه ابراهیم پیاده شد عروزش آب حاضر کرد و سرش را شستشو داد. ابراهیم از حرکات عروس خوشحال گردید، و او را برای همسری فرزندش پسندید و برای او دعای خیر نمود. اینها همه شواهدی است که دلالت می کند بر اینکه زبان ابراهیم (علیهالسلام) عربی بوده است .

این بود ادعا و دلیل مفسر مزبور، و ناگفته پیداست که هیچ یک از دلیلهای وی معتبر و قابل اعتماد نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۵۷

برای اینکه تسلط عرب جزیره بر مصر و کلدان و اختلاطشان با مردم این دو کشور باعث نمی شود که بکلی زبان بومی آنان که یکی قبطی و دیگری سریانی بوده از بین رفته و به زبان عربی مبدل شود و هر چه هم مؤثر باشد بیش از این نیست که مقداری از واژه های آن زبان در این زبان و مقداری از اسماء و لغات این زبان در آن زبان وارد شود، همچنانکه در قرآن کریم هم از اینگونه لغات مانند (( قسطاس )) و (( استبرق )) و امثال آنها که در اصل عربی نیستند دیده می شود.

و اما اینکه گفته است : حمورابی پادشاه معاصر ابراهیم (علیهالسلام) بوده است ، با تاریخ صحیح زندگی او و آثاری که از خرابه های بابل کشف شده و سنگ نبشته هایی که از آنجا به دست آمده است و قوانین و سیرهای را که وی در کشورش اجرا می کرده و آن قوانین بر اساس آنچه که امروزه به دست ما رسیده ، قدیمی ترین قانون تدوین شده در عالم است مطابقت ندارد.

بعضی از باستانشناسان چنین می گویند: حمورابی بین سالهای (۱۷۲۸) و (۱۶۸۶) قبل از میلاد سلطنت می کرده ، و بعضی دیگر گفته اند که : وی در میان سالهای (۲۲۸۷-۲۲۳۲) قبل از میلاد بر بابل دست یافته است ، و حال آنکه ابراهیم (علیهالسلام) در حدود سنه (۲۰۰۰) قبل از میلاد می زیسته . علاوه بر این ، حمورابی مردی بت پرست بوده ، و از کلماتش که در آثار مستخرجه به دست آمده ، پس از بیان شریعت و قوانین خود از بتها استمداد کرده ، و برای بنای شریعتش و اینکه مردم به شریعت او عمل کنند، و دشمنان و مخالفین آن نابود شوند دست به دامان بتها شده است .

و اما داستان آوردن اسماعیل و مادرش را به تهامه ، و بنا نهادن خانه کعبه و اشاعه دین خدا و تفاهمش با اعراب ، هیچ دلالتی بر اینکه آنجناب به لغت عرب سخن می گفته است ، ندارد.

اینک به اصل بحث بر می گردیم و می گوئیم : همانطوری که گفته شد کلمه (( فلما )) ما بعد خود را به ما قبل مرتبط ساخته و دلالت می کند بر اینکه در آن لحظه ای که ماه غروب کرد، ابراهیم (علیهالسلام) آفتاب را دید که طلوع می کند، و این معنا تنها در بلادی اتفاق می افتد که در عرض شمالی (همانند بلاد کلدان) باشد. و نیز باید فصل هم فصل پاییز و یا زمستان باشد که شبها

طولانی تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۵۸

مخصوصا اگر ماه در یکی از برجهای جنوبی مانند برج قوس و جدی بوده باشد، در چنین شرایطی است که ماه در نیمه دوم ماه های قمری قبل از طلوع آفتاب ، غروب می کند. در ذیل آیه (( فلما جن علیه اللیل راءى کوکبا قال هذا ربى فلما افل قال لا احب الافلین ، فلما راءى القمر بازغا قال هذا ربى )) نیز قبلا گفتیم که ظاهر کلام و مؤیدات دیگر که همراه آن است ، دلالت دارد بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) در شبی از شبهای نیمه دوم ماه این گفتگو را داشته و کوکب هم همان ستاره زهره بوده است . و آن جناب ، اول آن را در جهت مغرب و در حال سرازیری به طرف انتهای افق مشاهده کرده و پس از لحظه ای که از نظرش ناپدید شده ، ماه را دیده است که از طرف مشرق طلوع می کند.

بنابراین ، از این آیات به دست می آید: که ابراهیم (علیه السلام) قبل از فرا رسیدن شب و روز، مشغول احتجاج با قوم خود در باره بتها بوده ، و این احتجاج همچنان ادامه داشته ، تا شب فرا رسیده و چشمش به ستاره زهره که معبود طائفه ای از آن قوم بوده ، افتاده است ، و ناچار سرگرم به احتجاج و استدلال علیه آنان شده است ، و در عین سرگرمیش منتظر بوده ببیند کار این ستاره به کجا می کشد، تا آنکه می بیند پس از ساعات کوتاهی ، غروب کرد. لذا همین معنا را حجت خود قرار داده و از ربوبیت آن بیزارى جسته است ، در همین حال بوده که می بیند ماه از طرف مشرق سرزد، باز به احتجاج خود ادامه داده و روی سخن را متوجه مردمی می کند که قائل به ربوبیت ماه بوده و در همانجا حضور داشته اند، نخست از باب مماشات می گوید: این است پروردگار من آنگاه حرکت ماه را تحت مراقبت قرار داده سپس می بیند که آن نیز غروب کرد.

البته همانطوری که گفته شد، آن شب از شبهای طولانی نیمه دوم ماه بوده که قرص قمر در نیم دایره کوتاهتری از مدارات جنوبی سیر می کند، و در نتیجه زودتر هم غروب می نماید. خلاصه همچنان سرگرم در احتجاج بوده تا ماه نیز فرو نشسته است ، لاجرم از ربوبیت آن هم بیزارى جسته و از خدای خود درخواست راهنمایی کرده و از خطر گمراهی به او پناه برده است . در همین حال بوده است که جرم آفتاب از افق سرزده است ، وقتی دید که این از آن دو تا بزرگتر است ، باز با اینکه به بطلان ربوبیت ستاره و ماه پی برده بود، به عذر اینکه این بزرگتر است از راه افتراض یا مماشات گفت : (( این است پروردگار من )) آنگاه حرکت آفتاب را زیر نظر قرار داد تا آنکه آن هم به پشت افق فرو نشست ، لذا از ربوبیت آن هم بیزارى جسته یکباره حساب خود را با قوم خویش که مرکب از این طوایف بودند، تصفیه کرده و گفت : (( ای قوم من بیزارم از این چیزهائی که شما شریک خدا قرار می دهید )) آنگاه به اثبات ربوبیت خدای سبحان پرداخته و گفته است : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۵۹

(( من بدون هیچ انحرافی روی خود را متوجه آنکسی می کنم که آسمانها و زمین را آفریده است و من از مشرکین نیستم )) یعنی هیچکدام از آفریده های او را شریک او قرار نخواهم داد. جمله : (( لا احب الافلین )) حجتی است یقینی و برهانی بر مبنای محبت و عدم محبت ، نه حجتی عوامانه و غیر برهانی .

قبلا- هم این معنا را خاطر نشان ساخته بودیم که قرار داشتن آیه (( و کذلک نرى ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین )) در وسط این آیات ، خود دلیل بر این است که ابراهیم (علیه السلام) احتجاجاتی را که با قوم خود داشته ، همه را از مشاهده ملکوت آسمانها و زمین استفاده و تلقی کرده بوده ، و در نتیجه خداوند هم آن یقینی را که نتیجه این ارائه می باشد، ارزانیس داشته . و این خود، روشترین گواه بر این است که حجتهای آنجناب حجتیهائی برهانی بوده که از قلبی آکنده از یقین ، سرچشمه می گرفته است . پس ، از آنچه تا کنون گفته شد، چند نکته روشن گردید:

نکته اول : جمله (( لا احب الافلین )) حجتی است یقینی و برهانی که مبنای آن عدم حب و منافات افول و غروب با ربوبیت است و از کلمات بعضی از مفسرین برمی آید که خواسته است بگوید: حجت مذکور حجتی است عوامانه و غیر برهانی ، و در حقیقت تعریضی است بر نادانی مردم در پرستیدن ستارگانی که هم از نظرهایشان ناپدید می شوند و هم اینکه هیچ گونه علمی به عبادت

آنان ندارند و مبنای آن هم عدم حب نیست بلکه همان افول و ناپدید شدن است ، به شهادت اینکه افول را منافی با ربوبیت دانسته نه طلوع را، چون طلوع مبنای ربوبیت است و چون از صفات (( رب )) یکی این است که ظاهر باشد.

و لیکن این شخص غفلت ورزیده است از اینکه :

اولا- قرار داشتن جمله (( و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين )) در بین آیات متضمن و در بردارنده حجت ، خود دلیل روشنی است بر اینکه حجت مزبور از مشهودات ملکوتی ابراهیم که ملائک یقین به خدا و آیات او است ، گرفته شده است ، با این حال چگونه تصور می شود که حجت او عوامانه و غیر برهانی باشد.

و ثانيا به فرضی که مبنای آن بر افول بوده باشد، باز هم حجت از برهانی بودن خارج نمی شود، زیرا بنا بر این فرض هم ، می توان گفت که ابراهیم (علیه السلام) با ذکر کلمه (( آفلین )) هم اشاره به برهان ادعای خود کرده ، و هم سبب براءت خود را از ربوبیت جرم و شیء مزبور بیان نموده است . زیرا این معنا به خوبی واضح است که اگر انسان پروردگار خود را پرستش می کند برای این است که او رب و مدبر امور آدمی است ، حیات و روزی و صحت و فراوانی نعمت و امنیت و علم و قدرت و هزاران امثال آن را به او افاضه کرده ، و او در بقای خود از هر جهت بستگی و تعلق به پروردگار خود دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۶۰

و یکی از فطریات بشر همین است که حوائج خود را و آن کسی را که حوائجش به دست او برآورده می شود، دوست بدارد، و حتی هیچ سوفیست و شکاکی هم در این معنا شک و تردید ندارد که سبب پرستش پروردگار همانا دوست داشتن او است ، به خاطر جلب منفعت یا دفع ضرر و یا هر دو.

همچنانکه براءت و بیزاری از ربوبیت چیزی که بقاء ندارد، نیز از فطریات اولیه بشر است . و اگر طغیان غریزه حرص و یا شهوت نظر او را متوجه لذتهای فانی نموده و او را از تاءمل و دقت در اینکه این لذت بقائی ندارد، باز بدارد، در حقیقت انحراف از فطرت بوده مانند طغیان حرارت غریزی تب که بیماری محسوب می شود. لذا قرآن کریم هم در مذمت دنیا و بر حذر داشتن مردم از اینکه فریفته آن شوند، تمسک به همین فانی بودن آن کرده . و از آنجمله فرموده است : (( انما مثل الحیوة الدنیا کماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما یاکل الناس و الانعام حتی اذا اخذت الارض زخرفها و ازینت و ظن اهلها انهم قادرون علیها اتیها امرنا لیلا او نهارا فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس )) و نیز فرموده : (( ما عندکم ینفد و ما عند الله باق )) و همچنین فرموده است : (( و ما عند الله خیر و ابقى )) .

منظور ابراهیم (علیه السلام) هم از اینکه فرمود: (( لا احب الافلین )) همین بوده که به قوم خود بفهماند، چیزی که برای آدمی باقی نمی ماند و از انسان غایب می شود، لیاقت این را ندارد که آدمی به آن دل ببندد و آن را دوست بدارد، و آن پروردگاری که آدمی پرستش می کند باید کسی باشد که انسان به حکم فطرت ناگزیر باشد، دوستش بدارد. پس نباید چیزی باشد که دستخوش زوال گردد. و بنا بر این ، اجرام فلکی که دستخوش غروب می شوند، شایستگی ندارند که اسم (( رب )) بر آنها اطلاق شود و به طوری که ملاحظه می کنید این کلام برهانی است که هم عوام آنرا می فهمند و هم خواص . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه :

۲۶۱

و ثالثا مفسر مزبور بین (( بزوغ )) و (( ظهور )) خلط کرده و گفته است : ظهور، منافی با ربوبیت نیست ، بلکه مبنای ربوبیت بر آن است ، زیرا یکی از صفات رب همین است که ظاهر باشد. این کلام ، خلط است میان (( ظهور )) و (( بزوغ )) (طلوع) . و (( بزوغ )) به معنای ظهور بعد از خفا است ، و معلوم است که این نحو ظهور با ربوبیت منافات دارد. و در آیه شریفه ، غیر از بزوغ اسمی از ظهور دیگری برده نشده است . پس ، سؤال از اینکه چرا مبنای کلام را بر (( افول )) قرار داد، نه بر بزوغ و طلوع بر جای خود باقی است ، و توجیه مفسر سابق الذکر، جواب قانع کننده ای از این سؤال نبود. و جواب همان است که ما گفتیم . و خلاصه اش این بود که : مبنای کلام بر محبت و عدم محبت است ، نه بر افول .



وحه اینکه ابراهیم (ع) افول را در احتجاج آورد نه طلوع را. و بیان اینکه مشرکین معتقد به اینکه اجرام سه گانه دارای مقام ایجاد و تدبیرند، نبوده اند.

نکته دوم: این است که اگر در آیه شریفه، افول را در حجت اخذ کرد، نه بزوغ و طلوع را، برای این بود که گر چه هم افول و هم بزوغ هر دو منافی با ربوبیت می باشند، لیکن بزوغ سبب دوست نداشتن نیست، و چون مبنای برهان بر محبت بود، از این جهت لازم بود همان افول را در حجت اخذ کند. از اینجا وجه بطلان کلام صاحب کشف هم ظاهر می شود چون وی در توجیه اینکه چرا ابراهیم (علیه السلام) علیه مشرکین احتجاج کرد به افول قمر، نه به طلوع آن و حال آنکه هر دو انتقال از حالی به حالی دیگر و هر دو منافی با ربوبیت است؟ گفته: برای اینکه احتجاج به افول روشنتر است، زیرا افول علاوه بر اینکه انتقال هست، دارای نقیصه بیشتری نیز هست، و آن خفا و احتجاج است. این بود توجیه زمخشری، و خواننده محترم به خوبی فهمید که اتکای برهان اصلا بر افول نیست، تا آن سؤ ال پیش آید و نیاز به چنین جوابهایی باشد، بلکه مبنای برهان بر دوست نداشتن است و بس.

نکته سوم: اینکه مقصود از احتجاج مورد بحث و نفی ربوبیت اجرام سهگانه این بوده که اعتقاد مشرکین را به اینکه این اجرام مدبر عالم ارضی یا تنها جهان انسانی هستند، ابطال نماید. و اما ربوبیت به معنای مقامی که ایجاد و تدبیر هر دو به آن مقام منتهی می شود، خود مشرکین هم چنین اعتقادی نداشته اند، و این معنا را منکر نبوده اند که ایجاد، تنها و تنها مستند به خدای تعالی است، و معبودهای آنان در مسأله خلقت شریک خدا نیستند.

از اینجا اشکالی که متوجه کلام بعضی از مفسرین است به خوبی روشن می گردد، و آن کلام این است که: اگر می بینید در این آیه، (( افول )) مبداء و تکیه گاه برهان قرار گرفته است، برای این بوده که افول مستلزم امکان است، و امکان هم مساوق با احتیاج، و هر ممکنی، ناگزیر محتاج به ممکنی دیگر است تا آنکه سلسله ممکنات و احتیاجات، منتهی به موجودی واجب الوجود شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۲

اشکالاتی که بر اقوالی که در توجیه (( لا احب الا فلین )) بر مبنای اینکه افول مبنای برهان است وارد شده است. و همچنین اشکالی که در کلام عده ای دیگر است، این است که: افول و غروب خود برهان نفی ربوبیت هر غروب کننده ای است، برای اینکه غروب عبارت است از حرکت، و معلوم است که برای هر حرکتی محرکی لازم است، و برای آن محرک هم محرکی دیگر تا آنکه منتهی شود به محرکی که خود متحرک نباشد، و آن همانا خدای عز اسمه می باشد.

توضیح اشکال اینکه: این دو بیان گر چه هر دو در جای خود صحیح و حجتی برهانیند اما این دو برهان در برابر کسی اقامه می شود که بخواهد غیر از خدای سبحان چیز دیگری را سبب ایجاد و تدبیر بداند، و گویا که ستاره پرستان و سایر فرق شرک معتقد بودند بر قدم زمانی اجرام آسمانی، و می گفتند که این اجرام قابل کون و فساد نبوده و به یک حرکت دائمی متحرکند. اما در عین حال، این معنا را منکر نبودند که تمامی این اجرام و موجودات، معلول و آفریده خدا هستند، و هیچ یک از آن اجرام نه در وجود و نه در آثار وجودش بی نیاز از خدای سبحان نیست، بنابراین، چون در امر خلقت کسی نیست که غیر خدا را مؤثر بداند، از این رو این دو بیان دو حجتی است که باید تنها علیه منکرین خدا اقامه شود نه علیه فرقه های مشرکین. و روی سخن ابراهیم (علیه السلام) با همین مشرکین بوده است نه منکرین آفریدگار.

علاوه بر اینکه وقتی آیه شریفه ناظر به این دو حجت است، که مبنای آن و تکیه گاهش مسأله افول بوده باشد. و ما قبلا این معنا را روشن کردیم که تکیه گاه برهان ابراهیم مسأله افول نیست، بلکه داستان عدم حب است. بعضی دیگر به گونه ای دیگر اشکال کرده اند، و آن این است که: افول را به معنای مکان و حرکت تفسیر نمودن، تفسیر به مباین است، برای اینکه عرب از افول این معانی را نمی فهمد و این اشکال وارد نیست، زیرا مفسرین مزبور نمی خواستند که بگویند افول به معنای امکان و یا به معنای حرکت است، بلکه می گویند: (( افول )) از این جهت دلیل قرار گرفته است که مستلزم امکان و یا حرکت و تغییر است، آن هم نه



از جهت اینکه (( غیبت )) بعد از (( حضور ))، و (( خفاء )) بعد از ظهور است، چون افول به این معنا را اگر از این جهت که مستلزم امکان و تغییر است، صرف نظر کنیم به اعتراف خود ایراد کننده منافاتی با مقام ربوبیت نداشته و در حق خدای تعالی نیز صادق است زیرا خدای تعالی نیز از مشاعر و حواس ما غایب است، بدون اینکه تحول و تغییر حال داده و غیبتش بعد از حضور و خفایش بعد از ظهور باشد، و اما اصل خفا و غیبت و افول در بارهاش صادق می آید.

خواهید گفت: غیب و خفاء پروردگار، از ناحیه ما و مستند به شغلهائی است که ما را از حضور در حضرتش باز می دارد، نه از ناحیه او و مستند به محدودیت او و قصور استیلاء و احاطه او باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۳

لیکن این حرف فائدهای ندارد برای اینکه غیبت این اجرام و مخصوصا خورشید هم به خاطر حرکت روزانه و از ناحیه ما است، این مائیم که از جهت اینکه جزئی از اجزای زمینیم به حرکت یومیه زمین متحرکیم، و در نتیجه از محاذات و مقابله با این اجرام، خارج شده و به تبع زمین، مواجه با سمت مخالف آنها شده و آن اجرام از نظرمان غایب می شوند. پس در حقیقت این مائیم که بر آن اجرام طلوع نموده و از آنها غروب و غیبت می کنیم، و این خطاء در حس است که به نظر ما چنین می رساند که اجرام بر ما طلوع و از ما غروب می کنند.

وجه جامی که فخر رازی برای توجیه آیه بر همان مبنا ذکر کرده است و اشکال آن وجه .

فخر رازی در تفسیر خود خواسته است بین همه وجوهی که در توجیه آیه ذکر شد جمع کند، لذا گفته است: (( افول )) عبارت است از غیبت بعد از ظهور ناچار این سؤال پیش می آید که اگر ابراهیم (علیهالسلام) افول را دلیل بر بطلان ربوبیت این اجرام گرفته است به خاطر این بوده است که (( افول )) دلیل بر (( حدوث )) است، چون از مقوله حرکت است. و بنابراین چرا آن حضرت به طلوع آن اجرام تمسک نکرد، و حال آنکه طلوع نیز از مقوله حرکت و دلیل بر حدوث است؟ جواب این سؤال این است که: گر چه طلوع و غروب هر دو دلالت بر حدوث دارند، ولی انبیا (علیهم السلام) در مقام دعوت خلق به سوی خدا، ناگزیرند دلیلی اقامه کنند که ظاهر و روشن باشد و همه مردم از تحصیل کرده و عوام، تیزهوش و کودن بتوانند آنرا درک نمایند، و مسأله دلالت حرکت بر حدوث، در عین اینکه دلالتی است یقینی لیکن از آن ادلهای نیست که قابل فهم برای عموم باشد، و تنها افاضل و تحصیل کرده ها می توانند آنرا بفهمند، به خلاف افول که دلالتش روشن و قابل فهم عموم است، و همه می دانند که ستاره وقتی غروب کرد اثرش نیز از بین می رود.

و نیز بعضی از محققین گفته اند که: سقوط به مرحله امکان نیز خود یک نحو (( افول )) است، و بنابراین، کلام ابراهیم (علیهالسلام) بهترین بیان در این مقام است، زیرا هم خواص استفاده خود را از آن می برند، و هم مردم متوسط، و هم عوام. اما خواص اینان می فهمند که (( افول )) مساوق با امکان است، و هر ممکنی محتاج به غیر و آن غیر نیز محتاج به غیر است تا اینکه سلسله ممکنات و احتیاجات منتهی به کسی شود که منزله از امکان و احتیاج باشد، چنانکه فرمود: (( وان الی ربک المنتهی )) . و اما متوسطین آنان نیز می فهمند که افول از مقوله حرکت و هر متحرکی هم حادث و هر حادثی هم محتاج به قدیم قادر است، پس چیزی که دستخوش افول است نمی تواند (( اله )) باشد و اله تنها آن کسی است که این جرم غروب کنند محتاج او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۴

و اما عوام آنان هم به قدر فهم خود فهمیده و به خود می گویند افول به معنای غروب و غروب هم به معنای زوال نور و از بین رفتن نیرو و قدرت است، و در حقیقت چیزی که دستخوش افول می شود، شبیه سلطان معزولی است که دیگر اثر و نیروئی ندارد، و چیزی که چنین باشد شایسته پرستش نیست.

پس این کلام کوتاه، یعنی جمله (( لا احب الافلین )) کلمه ای است که هم مقربین از آن بهره می برند، و هم اصحاب یمین و هم اصحاب شمال، و چنین کلامی کامل ترین ادله و بهترین برهان است.

علاوه بر این، در این کلام کوتاه، یک نکته باریک دیگری نیز هست، و آن این است که ابراهیم (علیه‌السلام) با مردمی احتجاج و مناظره می‌کرده که اطلاعاتی از نجوم داشته و معتقد بودند که ستاره وقتی که در ربع شرقی آسمان در حال صعود باشد نیرویش قویتر و اثرش بیشتر از سایر نقاط مدار است، همچنانکه در موقع غروب و در نقطه غربی افق اثرش کمتر و نیرویش ضعیفتر است. ابراهیم (علیه‌السلام) با کلام کوتاه خود اشاره به این نکته دقیق کرده و فهمانید که معبود آن کسی است که هیچوقت تغییر حالت ندهد و قدرتش مبدل به عجز، و کمالش دستخوش نقصان نگردد، و شما خود معتقدید که اثر و نیروی کوکب در وقتی که صعود می‌کند، با آن وقتی که مشرف به غروب است، یکسان نیست. بنابراین، از نظر علمای نجوم هم میان افول و طلوع فرق بوده و در افول خاصیت بیشتری برای ابطال ربوبیت کواکب هست. این بود آن مقدار از کلام فخر رازی که محل حاجت و نیاز ما بود.

اگر خواننده محترم در آنچه بیان گردید دقت نماید، خواهد فهمید که این تفنی که فخر رازی مرتکب شده و تقسیمی که برای برهان کرده و هر سهمی را به یک طایفه از نفوس داده، نه لفظ آیه دلالت بر آن دارد و نه شبهه ستاره پرستان و اصحاب نجوم با آن رفع می‌شود، برای اینکه صابئین و اصحاب نجوم نمی‌گفتند که فلان جرم سماوی، الهی است واجب الوجود، دارای قدرتی مطلق و قوهای غیر متناهی تا ابطال عقیده شان محتاج به این حرفها باشد. بلکه معتقد بودند که ستاره مزبور هم مانند سایر موجودات، موجودی است ممکن و معلول ذات باری تعالی. اما چیزی که هست اینست که این موجود دارای حرکتی است دائمی که با حرکت خود، زمین و عوالم زمینی را تدبیر می‌نماید. و خواننده محترم می‌داند که هیچیک از سخنان فخر رازی جوابگوی این عقیده نمی‌شود، و گویا خودش هم متنبه به این معنی شده است، و لذا بعد از سخنانی که ما آنرا نقل کردیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۵

تازه در کلامی طولانی و خسته کننده برای رفع این اشکال دست و پا کرده و اتفاقاً نتوانسته جواب صحیحی از آب درآورد. همه اینها صرفنظر از اشکالی بوده است که بر حجت دومی وارد است، و آن این است که حجت مزبور به بیانی که فخر رازی کرده بود، حجت تمامی نیست. زیرا حرکت اگر دلالت بر حدوث متحرک می‌کند، از جهت وصف تحرکش می‌باشد نه از جهت ذاتش، و توضیح این اشکال و تمام کلام در آن موقوف است به محل مناسب که اگر مناسبتی پیش آمد، ثابت خواهیم کرد که اگر هم بخواهیم به برهان حرکت تمسک کنیم با اینکه جای تمسک به آن نیست باید آنرا به بیانی که ما کردیم تقریب کرد نه به بیانی که فخر رازی کرده است.

نکته ای در مورد ترتیب احتجاجات ابراهیم (ع) علیه بت پرستان و ستاره پرستان هدایت، همیشه از ناحیه خدا است و ضلالت از ناحیه انسان.

نکته چهارم: ابراهیم (علیه‌السلام) این احتجاجات را به ترتیب آن حقایقی که خدای تعالی به وسیله ملکوت آسمانها و زمین نشان می‌داده و تا آنجا که جریان محاجه با پدرش به وی اجازه میداده ردیف کرده و ترتیب داده است، و اگر در احتجاج خود تمسک به محسوسات می‌کرده، از آن جهت بوده که قبلاً هم به آن اشاره گردید که وی تا آن موقع آشنائی و سابقه ذهنی به حوادث روزانه آسمان و زمین نداشته، و یا از این جهت بوده که می‌خواست با مردم از راه محسوسات خودشان احتجاج کند، از اینرو سخن خود (هذاربی) را وقتی گفت که هر یک از اجرام سه گانه را درخشان و در حال طلوع دید و کلام خود (لا احب الالفین) و مانند آنرا هنگام افول آنها ایراد کرد.

بنابراین دیگر جای این سؤال باقی نمی‌ماند که چرا بار اول احتجاج به غروب شمس نکرد با اینکه در آن روزی که متصل به این شب می‌شد هم قوم خود را دیده بود و هم شمس را. زیرا همانطوری که گفته شد احتمال دارد آن روز اولین روزی بوده که به قصد محاجه و مناظره با قومش، از نهانگاه خود بیرون آمده، و در آن روز نمیتوانسته، هم به احتجاج علیه بت پرستی بپردازد، و هم در باره ستاره پرستی احتجاج کند، ناگزیر آنروز را تا به آخر به احتجاج با پدرش پرداخته و بلافاصله پس از فراغت از آن کار

شب فرا رسیده است .

البته احتمالات دیگری هم در بین هست ، مانند اینکه آنروز اتفاقا هوا ابری بوده و آفتاب دیده نمی شده است تا بر بطلان ربوبیت آن احتجاج کند. یا اینکه ممکن است معمول مردم این بوده که برای پرستش خدایان خود و آوردن قربانیها، تنها در اول روز اجتماع می کرده اند، و در مابقی روز، ابراهیم آنان را نمی دیده است ، آن هم ابراهیمی که بنایش بر این بوده که مردم را با هر چیزی که با آن احتجاج می کرده روبرو کند.

هدایت همیشه ...

نکته پنجم : این آیات به طوری که دیگران هم گفته اند دلالت می کند بر اینکه هدایت همیشه از ناحیه خدا است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۶۶

به خلاف ضلالت ، چنانکه از جمله (( لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین )) برمی آید که انسان به واسطه نقصی که در ذات خود دارد اگر هدایت خدائی نباشد، از گروه گمراهان خواهد شد. و آیه شریفه (( و لو لا فضل اللّٰه علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا )) و همچنین آیه (( انک لا تهدی من احببت و لکن اللّٰه یهدی من یشاء )) و آیاتی دیگر نیز دلالت بر این معنا دارند.

البته آیات دیگری هم هست که اضلال را نیز به خدا نسبت می دهند، لیکن امثال آیه (( و ما یضل به الا الفاسقین )) نیز در بین هست که آن آیات را تفسیر نموده و بیان می کند که آن ضلالتی که به خدا نسبت داده شده است ضلالتی است که اشخاص به کیفر نافرمانی هایشان و از جهت استحقاقی که دارند به آن مبتلا می شوند، نه ضلالت ابتدائی ، و ما قبلا در تفسیر آیه فوق پیرامون این معنا بحث و گفتگو کردیم .

هیچ چیز غروب کننده و از کف رونده ، شایسته محبت و تعلق خاطر نیست .

نکته ششم : ابراهیم (علیهالسلام) این دلیل و حجت را بر علیه ربوبیت اجرام سه گانه اقامه کرده که هر غروب کننده را به علت غروب کردنش دوست نمی دارد، و غروب هر چیز عبارت است از اینکه انسان آن چیز را بعد از یافتن ، از دست داده و گمش کند. و چیزی که دارای چنین وصفی است ، شایستگی ندارد که محبت و دل بستگی آدمی که ملاک و مجوز عبادت و پرستش است به آن تعلق گیرد، و چون این وصف در جمیع جسمانیات هست و همه موجودات مادی ، رو به زوال و نیستی و هلاکتند، از این جهت باید گفت که در حقیقت حجت ابراهیم (علیهالسلام) حجتی است علیه جمیع انحای شرک و وثنیت . نه تنها مسأله بت پرستی و ستاره پرستی ، حتی عقایدی را هم که بعضی از مشرکین در باره الوهیت ارباب انواع و موجودات نورانی مافوق ماده و طبیعت و منزله از جسمیت و حرکت دارند نیز ابطال می کند. برای اینکه خود اینان قبول دارند که این موجودات به فرض هم که به قول آنان وجود داشته باشند با همه صفاتی که در جوهره ذات آنها و همه شرافتی که در وجود آنها فرض کرده اند در برابر نور قیومی مستهلک و در برابر قهر احدیت مقهورند. و چون چنین هستند نمی توانند مورد محبت و دل بستگی قرار بگیرند، و در حقیقت محبت به آنها محبت به آن کسی است که امور آنها را تدبیر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۶۷

معنای (( فطر )) و (( فطرات )) و (( حنیف )) .

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ... راعب در مفردات خود گفته است : معنای اصلی کلمه (( فطر )) چاک زدن چیزی است از طرف درازای آن ، مثلا گفته می شود (( فطر فلان کذا : فلانی فلان چیز را چاک زد )) این معنای اصلی فطر است ، البته مشتقات آن ، معانی دیگری را می دهند، مثلا- (( افطر فلان فطورا : فلانی فطور خورد )) ، و (( فطور )) آن چیزی است که روزهدار با خوردن آن روزه خود را بشکند یا افطار کند. و نیز (( انفطر انفطارا : درخت شکفت ، و یا زمین روئیدن آغاز کرد )) ، و در جمله (( هل تری من فطور )) به معنای اختلال است ، و البته اختلال و از هم پاشیدگی دو قسم است : یکی آن اختلالی که دارای مفسده

است، و یکی آنکه از روی مصلحت انجام می‌شود، در آیه شریفه (( السماء منفطر به كان وعده مفعولا : روزی که آسمان شکافته و از هم پاشیده می‌شود، و وعده‌های او عملی و تخلف ناپذیر )) است به معنای قسم دوم آمده است. و در (( فطرت الشاء )) به معنای دوشیدن گوسفند است با دو انگشت، و در (( فطرت العجین )) به معنای نان فطیر پختن و خمیر را قبل از ورآمدن نان کردن است.

و یکی دیگر از مشتقات این کلمه لفظ (( فطرت )) است، و معنایش این است که: (( خداوند چیزی را طوری بیافریند که خواه ناخواه فعلی از افعال را انجام داده و یا اثر مخصوصی را از خود ترشح دهد )) و به همین معنا در آیه (( فطرة الله التي فطر الناس عليها )) به کار رفته. زیرا در این آیه اشاره کرده است به اینکه خداوند مردم را طوری آفریده که طبعاً و به ارتکاز خود، خدا را بشناسند. و (( فطرة الله )) عبارت است از قدرت بر شناختن ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است، چنانکه آیه شریفه (( و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله )) به آن اشاره می‌کند. و در باره معنای (( حنیف )) گفته است: (( حنف )) به معنای اعراض از گمراهی و میل به استقامت است. و اگر می‌بینید حاجیان و هر کسی را که ختنه شده است حنیف می‌نامند برای اشاره به این است که این اشخاص متدین به دین ابراهیم (علیه‌السلام) هستند. و (( اءحنف )) کسی را گویند که در پایش کژی باشد، و این از باب تغاؤل است. بعضیها هم گفته اند که: از این باب نیست، بلکه استعاره است برای مجرد کجی.

اینک در تفسیر آن می‌گوییم: پس از آنکه ابراهیم (علیه‌السلام) از شرک قومش و از شرکای آنان با گفتن (( یا قوم انی بری ء... )) تبری جست و حال آنکه تدریجاً به آن رسید زیرا نخست با جمله (( لا احب الافلین )) اظهار کرد که دل من علقه و دلبستگی به این شرکا ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۸

آنگاه با جمله (( لئن لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الضالین )) گوشزد شان کرد که پرستش شرکا گمراهی است، و در مرحله آخر با جمله (( یا قوم انی بری ء مما تشرکون )) صریحاً بیزاری خود را اعلام نمود، توجیه وجه به سوی خدا به معنای عبادت او است.

اینک با جملات آیه مورد بحث به سوی توحید تام گراییده، ربوبیت و معبودیت را منحصرراً برای کسی اثبات می‌کند که آسمانها و زمین را از نیستی به هستی در آورده، و بت پرستی و شرک را از خود نفی کرده و می‌فرماید: (( انی و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین )) بنابراین معنای اینکه گفت: (( روی خود را متوجه آن کسی می‌کنم ... )) کنایه از این است که من با عبادت خود تنها به سوی خداوند روی می‌آورم، چون لازمه عبودیت و ربوبیت این است که مربوط در نیروی خود و اراده اش وابسته به رب خود باشد، و او را بخواند، و در جمیع کارهایش به او رجوع کند، و معلوم است که دعا و رجوع، جز با توجیه وجه و روی آوردن، محقق نمی‌شود.

بنابراین، توجیه وجه، کنایه است از همان عبادت که آن نیز عبارت است از دعا و رجوع.

ابراهیم (علیه‌السلام) در این کلام خود صریحاً از پروردگار خویش اسم نبرده بلکه وصفی از اوصاف او را ذکر کرده است که احدی حتی مشرکین هم در آن وصف نزاع و خلافی ندارند. و آن وصف عبارت بود از خالق بودنش برای زمین و آسمان، و این معنا را هم به طور عادی بیان نکرد و نگفت: پس روی خود را متوجه خالق زمین و آسمانها می‌کنم بلکه به عبارت (( موصول )) و (( صله )): (( کسی که آسمانها و زمین را خلق کرده )) تعبیر نمود، تا دلالت بر عهد نموده و امر بر احدی از آنان مشتبه نگردد، و لذا گفت: (( للذی فطر السموات و الارض )) یعنی من با عبادت خود روی به درگاه کسی می‌آورم که ایجاد هر چیزی منتهی به او است و خود شما هم او را مافوق خدایان خود می‌شناسید. آنگاه با کلمه (( حنیفا )) شرکایی را که مشرکین اثبات می‌کردند نفی نموده و فهمانید که (( من از آن شرکا اعراض کرده و بدرگاه خداوند میل نموده و رو به سوی او می‌آورم ))، سپس همین معنا را

با جمله (( و ما انا من المشركين )) تاء كید نمود.

پس در مجموع، این آیه، هم اثبات معبودیت برای خداوند هست و هم نفی شریک از او، قریب به آنچه که کلمه طیبه (( لا اله الا الله )) آنرا بیان می نماید.

(( لام )) ی که در (( للذی )) است لام غایت و به معنای (( الی )) است، و در خیلی از موارد همانطوری که (( الی )) در غایت استعمال می شود (( لام )) هم به کار می رود، از آن جمله است جمله (( اسلم وجهه لله )) و جمله (( و من یسلم وجهه الی الله )) که در اولی (( لام )) و در دومی (( الی )) به کار رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۶۹

اسلام، دین مطابق با فطرت انسانی و نوع وجودی آدمی است.

و در اینکه از میان همه صفات خاصه پروردگار و در میان الفاظی که دلالت بر خلقت دارند مانند (( باری ))، (( خالق )) و (( بدیع )) فقط (( فاطر )) را برگزید اشاره است به اینکه آن دینی که ابراهیم (علیهالسلام) از میان ادیان انتخابش کرده دین فطرت است. و لذا در قرآن کریم هم مکرراً دین توحید را به دین ابراهیم و دین حنیف و دین فطرت وصف کرده است. چون دین توحید دینی است که معارف و شرایع آن، همه بر طبق خلقت انسان و نوع وجودش و بر وفق خصوصیات که در ذات او است و به هیچ وجه قابل تغییر و تبدیل نیست، بنا نهاده شده، و باید هم همین طور باشد چون به طور کلی دین عبارت است از - (( طریقه ای که پیودنش آدمی را به سعادت حقیقی و واقعیش برساند )) و سعادت واقعی او رسیدن به غایت و هدفی است که وضع ترکیبات وجودش اجازه رسیدن به آن را به او بدهد. و خلاصه اینکه: مجهز به وسایل رسیدن به سوی آن هدف و تکامل باشد، و محال است آدمی و یا هر مخلوق دیگری به کمالی برسد که بر حسب خلقتش مجهز به وسایل رسیدن به آن نباشد و یا مجهز به وسایلی باشد که مخالف و ضد آن کمال باشد، مثلاً کار انسان به جایی برسد که دیگر محتاج غذا و زناشویی و معاشرت و تشکیل اجتماع نباشد، و حال آنکه او مجهز به جهاز هاضمه و جهاز تناسلی و شرایط معاشرت و اجتماع است، و کارش به جایی برسد که مانند مرغ در فضا طیران نموده و یا مانند ماهی در قعر دریا شنا کند، در حالی که مجهز به وسایل آن نیست.

پس دین صحیح و حق آن دینی است که با نوامیس فطرت و وضع خلقت بشر وفق دهد. و حاشا بر ساحت ربوبی حق، که آدمی و یا هر مکلف دیگری را که فرض شود به سوی سعادت راهنمایی کند که خلقتش موافق و مجهز به وسایل رسیدن به آن نباشد. پس اینکه بشر را دعوت به دین اسلام یعنی به خضوع در برابر حق تعالی کرده برای این است که خلقت بشر هم بر آن دلالت نموده و او را به سوی آن هدایت می کند. وَ حَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أَ تَحْجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ...خدای تعالی احتجاجات ابراهیم (علیهالسلام) را دو قسم کرده است: یکی آن احتجاجاتی که تاکنون ابراهیم با مردم داشت، و دیگر آن محاجه و مناظرهای است که مردم بعد از شنیدن بیزاری ابراهیم از بتها آغاز کردند. و آیه مورد بحث و همچنین آیه بعدیش مشتمل بر بخش دوم احتجاجات ابراهیم (علیهالسلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۷۰

بخش دوم احتجاجات ابراهیم (ع) که محاجه آن حضرت است با مشرکین بعد از اعلام بیزاریاز بت ها.

گر چه در این آیات حجتی را که مردم علیه ابراهیم اقامه کردند، صریحاً حکایت نکرده و لیکن از جمله (( و لا اخاف ما تشرکون به )) تلویحاً معلوم می شود که چه می گفته اند. زیرا ابراهیم (علیهالسلام) در رد گفتار آنان فرمود: من از این بتهای شما نمی ترسم. پس معلوم می شود که دلیل آنان بر شرک و بت پرستی ترس از بتها بوده. در مباحث قبلی هم اشاره کردیم و باز هم در جای مناسبش خواهد آمد که به طور کلی بشر را یکی از دو چیز به شرک واداشته یا خوف از غضب آلهه و بیم از سلطنتی که برای آن الهه نسبت به حوادث زمینی قائل بوده یا امید به برکت و سعادت بوده که برای بتهای خود می پنداشته. و از این دو امر بیشتر همان خوف در نفوس آنان تاءثیر داشته برای اینکه طبعاً اعتماد و امید مردم به خودشان است، و کمتر به دیگران امیدوار می شوند و هر نعمت و سعادت که کسب کرده و به دست می آورند همه را از ناحیه خود و مرهون جلد و جهد خود می دانند، و اگر هم همه را

مستند به کوشش خود ندانند، و غنیمت حاصله از قبیل ارث و یا گنج و یا ریاستی باشد، آنرا از ناحیه جدا و یا بخت نیک می دانند.

پس مسأله امیدواری آنقدرها در نفوس تاءثیر ندارد که بتوان بت پرستی را مستند به آن نمود، حتی مسلمین هم با آن همه معارف الهی که در اختیارشان است از تهدید و انذار بیشتر متاثر می شوند تا از وعده و بشارت، و لذا در قرآن هم می بینیم که از وظائف انبیا (علیهم السلام) انذار را بیشتر ذکر می کند تا بشارت را، با اینکه هر دو از وظائف آنان و از طرقی است که در دعوت دینی خود به کار می برند.

کوتاه سخن اینکه: گفتیم از کلام ابراهیم برمی آید که مشرکین در احتجاج با آنجناب راجع به بت پرستی خود راه تهدید را پیش گرفته وی را از قهر خدایان، بیم می دادند، و او را نصیحت می کردند که شاید بتوانند با خودشان در بت پرستی و ترک توحید هم آواز سازند. ابراهیم (علیه السلام) نیز چون دید که حجت آنان به دو حجت تجزیه می شود: یکی رد بر ربوبیت خدای سبحان و دیگری اثبات عقیده ربوبیت بتها، لذا او هم از هر دو، جواب داد. البته به طوری که بعداً توضیح می دهیم جواب از جهت اولی بی نیاز از جوابی که از جهت دوم داد، نیست.

ابراهیم (علیه السلام) در جواب از احتجاج اولی آنان چنین گفت: (( اتحاجونی فی الله و قد هدین )) یعنی من در امر انجام شده ای قرار گرفته ام، و به هدایت پروردگار راه حق را یافته ام، و او مرا با نشان دادن ملکوت آسمانها و زمین آگاهی ها داده و حجتها آموخت تا بتوانم ربوبیت را از هر چه غیر او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۷۱

از قبیل ستارگان و بتها، سلب نمایم، و من اینک دریافته ام که از پروردگاری که مدبر امور من است بی نیاز نیستم، و از همین ارتکاز نتیجه می گیرم که پروردگار من تنها کسی است که می تواند مدبر امور من باشد و چون مدبر امور من تنها خدای سبحان است پس فقط او پروردگار من است، و او را در پروردگاریش شریکی نیست، و با این همه دستگیرها که از من کرده و این هدایتی که مرا فرموده دیگر چه حاجت که به حجت شما گوش داده و در باره ربوبیت بتها با شما بحث کنم؟ بحث برای فهمیدن و راه یافتن است، و من راه صحیح را یافته و به مقصد رسیده ام.

این همان معنائی است که از ظاهر آیه مورد بحث، به ذهن انسان تبادر می کند. البته اگر از این ظاهر صرف نظر کنیم معنای دقیقتری در آن است که درک آن محتاج به دقت بیشتری است، و آن این است که ابراهیم (علیه السلام) خواسته است با جمله (( و قد هدین )) با خود هدایت، استدلال کند، نه اینکه بگوید با داشتن هدایت احتیاجی به استدلال ندارم. یعنی اینکه خواسته است بفرماید: خداوند با تعلیم حجت‌هایی بر اثبات ربوبیت خود و نفی ربوبیت غیر، مرا هدایت نموده و همین هدایت او دلیل بر این است که او است پروردگار من، و پروردگاری غیر او نیست. زیرا هدایت بندگان به سوی خود، یکی از شؤون تدبیر پروردگاری است، پس تنها کسی می تواند هدایت کند که خود پروردگار باشد. و اگر خدای تعالی علاوه بر اینکه آفریدگار زمین و آسمان است، پروردگار هم نبود، یقیناً مرا هدایت نمی کرد، و این وظیفه را به عهده کسی می گذاشت که از پیش او سمت پروردگاری را به عهده داشت، و لیکن می بینم که او خودش مرا هدایت کرده، پس او پروردگار من است.

و بنابراین معنا، دیگر جا ندارد که مشرکین بگویند: این هدایتی هم که تو در ربوبیت یافته ای، و این حجت‌هایی که آموخته ای، همه از الهامات همین خدایان ما است، زیرا هیچ وقت کسی تیشه به دست دشمن خود نمی دهد که با همان تیشه ریشه اش را بزند. چطور ممکن است بعضی از خدایان مشرکین به ابراهیم حجت‌هایی بیاموزند که ابراهیم با همان حجت‌های خدائی آن خدایان را فاسد و تباه سازد؟ آری، مشرکین نمی توانستند به ابراهیم چنین جوابی بدهند.

و لیکن می توانستند بگویند یا اینکه گفتند: (( این سخنانی که تو نام آنرا حجت و هدایت گذارده‌ای در حقیقت ضلالت است، و این غضب خدایان ما است که تو را به چنین روزی انداخته که نمی توانی به ربوبیت آنها پی ببری و این حرفها را هم خدایان ما به



تو تلقین کرده اند، چون از فساد راءى تو و مرضى که در نفس تو است آگاهی داشته اند)) همچنان که عین همین اشکال را قوم عاد به پیغمبر خود هود (علیهالسلام) وقتی هود آنان را به دین توحید دعوت نمود کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۷۲ هود گفت: (( خدای تعالی آن کسی است که باید به او امیدوار بود و از او ترسید، نه خدایان شما که نه امید نفعی در آنها است و نه می توانند ضرری برسانند)) در جوابش گفتند: (( بعضی از خدایان ما تو را به چنین روزی انداخته)). قرآن کریم این داستان را نقل کرده و احتجاج هود و جواب قومش را چنین حکایت می کند: (( و یا قوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یرسل السماء علیکم مدرارا و یزدکم قوه الی قوتکم و لا- تتولوا مجرمین قالوا یا هود)) تا آنجا که می فرماید (( ان نقول الا اعتراضیک بعض آلهتنا بسوء قال انی اشهد الله و اشهدوا انی برى ء مما تشرکون من دونه فکیدونی جمیعا ثم لا تنظرون)).

و چون جای چنین سخنی در میان بود لذا ابراهیم (علیهالسلام) اضافه کرد که: (( و لا اخاف ما تشرکون به)). و این جمله در عین اینکه شبهه مزبور را دفع می کند، در عین حال برهان تامی بر نفی ربوبیت شرکای مشرکین نیز هست.

حاصل کلام در تفسیر سخن ابراهیم (ع) (و لا اخاف ما تشرکون به...)

و ما حصل آن این است که: شما می خواهید با بیم دادن از خطر بتها در دل من القای شبهه نموده مرا به بت پرستی و ترک توحید وادار کنید، در حالی که من از بتهای شما ذرهای نمی ترسم، زیرا همه آنها مخلوقاتى هستند که نفع و ضرر خود را مالک نبوده دیگری مدبر آنها است و بنابراین دیگر ارزشی برای حجت شما نیست.

و به فرضی هم که من از ضرر شرکای شما می ترسیدم تازه همین ترس هم خود دلیل دیگری بر ربوبیت خدای تعالی و آیتی از آیات توحید او بود، زیرا او خواسته است که من از شرکای شما بترسم نه شرکای شما که قادر بر چیزی نیستند، و شما خود اعتراف دارید که پروردگار من به هر چیزی عالم و آگاه است، و از هر حادثه و هر خیر و شری که در مملکتش رخ دهد با خبر است، با این حال چطور تصور می شود در این مملکت که به منظور غایاتی صحیح و متقن ایجادش کرده چیزهای نافعى را سراغ داشته باشد و بندگان را در انتفاع از آن اذن نداده باشد و یا چیزهای زیانباری را سراغ داشته باشد و بندگان را از آن منع نفرموده باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۷۳

پس به طور مسلم در فرض مزبور ترس من به اذن او و به مشیت او خواهد بود، و باز همین ترس هم خود از تدابیر او و دال بر ربوبیت او و نفی ربوبیت غیر او خواهد بود. پس چرا متذکر نمی شوید و چه شده است شما را که به مدرکات عقولتان و آن حقایقی که فطرتهایتان شما را به آن رهبری می کند، مراجعه نمی کنید.

این بود آن معنای دقیقی که گفتیم در آیه شریفه (( و لا اخاف ما تشرکون به تا افلا تتذکرون)) است. و بنابراین، معنای جمله (( و لا اخاف ما تشرکون به)) هم به منزله متمم حجت قبلی است که فرمود: (( اتحاجونی فی الله و قد هدین)) و هم خودش در جای خود حجت کاملی است برای ابطال ربوبیت شرکا به جهت عدم ترس از آنها.

و جمله (( الا ان یشاء ربی شیئا)) به منزله احتجاج پس از فرض تسلیم است، و معنای آن به طوری که قبلا هم گفته شد این است که: شما می خواهید به ملاک ترس مرا وادار به پرستش بتهایتان کنید، اولاً من از این بتها نمی ترسم، و در ثانی به فرضی هم که بترسم تازه همین ترس خود دلیل بر ربوبیت پروردگار من است، نه ربوبیت بتهای شما.

و جمله (( وسع ربی کل شیء علما)) بیان و تعلیل همین جهت است که چطور ترس مفروض هم مستند به مشیت پروردگار ابراهیم است زیرا آفریدگار آسمانها و زمین از آنچه در ملکش واقع می شود بی خبر نیست و بدون اذن او واقع نمی شود و جمله (( افلا تتذکرون)) استفهامی است توییحی و اشاره است به اینکه آنچه تاکنون با شما در میان نهادم همه فطری است.

اقوال متعدد مفسرین در توضیح و توجیه جملات ابراهیم (ع) در محاجه با مشرکین.

این معنایی است که ما از آیه شریفه می فهمیم. و لیکن سایر مفسرین سخنان دیگری گفته اند:

از آن جمله اکثر آنان در باره جمله (( اتحاجونی فی الله و قد هدین )) گفته اند که (( ابراهیم (علیه‌السلام) خواسته است با این کلام خود اعتراض مشرکین را بر توحید از این راه دفع کند که من به طور کلی احتیاجی به محاجه و استدلال با شما ندارم )) و این معنا همان معنای اولی است که ما برای آیه کردیم ، و لیکن این معنا با سیاق آیه وفق نمی دهد، زیرا سیاق آیه سیاق احتجاج است ، و لازمه آن این است که کلام ابراهیم (علیه‌السلام) احتجاج باشد نه اظهار بی نیازی از احتجاج .

و در باره استثنائی که در جمله (( لا-اخاف ما تشرکون به الا ان یشاء ربی شیئا )) است گفته اند: معنایش این است که : (( مگر اینکه پروردگار من بر این بتها غالب آمده و آنها را زنده کند و در نتیجه دارای نفع و ضرر شوند، و من آن وقت از آنها بترسم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۷۴

حتی در چنین صورتی باز نفع و ضرر آنها خود دلیل بر حدوث آنها و دلیل بر توحید خدای سبحان خواهد بود )) و به عبارت دیگر گفته اند: معنای این استثنا این است که (( من از این بتها در هیچ حالی از حالات نمی ترسم ، مگر اینکه پروردگار من بخواهد که این بتها زنده شوند و در نتیجه دارای ضرر و نفع گردند، البته آنوقت از ضرر آنها خواهیم ترسید، و لیکن در چنین فرضی هم این شرکا دارای مقام ربوبیت نخواهند بود زیرا همین زنده شدن و دارای نفع و ضرر گشتن خود دلیل بر حدوث آنان و ربوبیت خدای تعالی است )) .

و این معنا گر چه قریب به همان معنایی است که ما ذکر کردیم ، لیکن نسبت دادن ضرر و نفع را به شرکا، اگر زنده می بودند با اینکه اولاً همه شرکای مشرکین سنگ و چوب بی جان نبودند، بلکه شرکای زنده‌های هم از قبیل ملائکه داشتند. و ثانیاً پارهای از آنان با نداشتن حیات به حسب ظاهر، نسبت ضرر و نفع دارند مانند آفتاب با این همه از روش تعلیمی کتاب الهی دور است ، زیرا قرآن کریم صراحتاً نفع و ضرر را از هر چیزی نفی نموده و منحصر در خدای سبحان می کند.

و این هم که گفتند احیا و ضرر و نفع دلالت بر حدوث شرکا می کند، اشکال واردی بر مشرکین نیست ، زیرا همانطوری که قبلاً هم گفتیم مشرکین حدوث بتها و ارباب انواع را انکار نداشته ، و عموماً اعتراف دارند که این خدایان همه مخلوق و معلول خدای سبحانند، و اگر هم می بینید در باره بعضی از این شرکا قائل به قدم زمانی هستند، این اعتقاد هیچ منافاتی با اعتراف به معلولیت شرکا ندارد.

بعضی دیگر گفته اند معنای این استثنا این است که : (( من هیچ وقتی از اوقات از این شرکای شما نمی ترسم ، چرا، یک وقت را از این اوقات ناگزیرم استثنا کنم و آن وقتی است که پروردگار من بنا داشته باشد مرا به کیفر بعضی از گناهانم عذاب نموده و یا ابتداء و بدون گناه به مکروهی مبتلا سازد )) و به عبارت دیگر: معنای این استثنا استثنای از یک معنای اعمی است ، نه از خصوص معنای جمله قبلی . در حقیقت جمله قبلی ، خوف از خصوص شرکا را نفی می کند، و جمله (( الا-ان یشاء... )) یک خوف را از جمیع خوفها استثنا می نماید. بنابراین تقدیر آیه چنین است که : (( من نه تنها از شرکای شما نمی ترسم ، بلکه از هیچ چیز نمی ترسم ، مگر اینکه خداوند ابتداء و بدون گناه یا به کیفر بعضی از گناهانم مکروهی را برایم بخواهد که در این صورت از این عذاب و این مکروه می ترسم )) .

و خواننده محترم بدون اینکه محتاج به توضیح ما باشد می داند که این معنا تا چه حد ناهنجار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۷۵

اقوال مفسرین در توجیه (وسع بی کل شیء علما) در کلام ابراهیم (ع) و اشکال آنها.

و در باره جمله (( وسع ربی کل شیء )) علما گفته اند: این جمله مربوط به احتجاج نیست بلکه ابراهیم (علیه‌السلام) صرفاً خواسته است پس از اتمام حجتش ، پروردگار خود را ثنا گوید.

بعضی دیگر گفته اند: این جمله در حقیقت تعریض و کنایه به بتهای مشرکین است ، و ابراهیم (علیه‌السلام) خواسته است بفرماید:

خدایان شما فهم و شعور ندارند. لیکن این معنا صحیح نیست زیرا اگر ابراهیم (علیهالسلام) میخواست به اصطلاح طعنه بزند جا داشت از قدرت پروردگار خود بگوید، نه از علم او، چون مقام مقام عجز و زبونی شرکا بود نه بی شعوری آنها. عین این اشکال بر وجه قبلی هم وارد است زیرا اگر غرض ابراهیم (علیهالسلام) ثنای پروردگارش بود، جا داشت که او را به قدرت مطلقه اش بستاید. بعضی دیگر در معنای این جمله گفته اند: پس از اینکه ابراهیم (علیهالسلام) مکاره و ناخوشیهایی را که پروردگارش برای او بخواهد استثنا نمود، با جمله ((وسع ربی کل شیء)) علما خاطر نشان ساخت که خدای تعالی از آنجا که علام الغیوب است، جز خیر و صلاح و حکمت کاری نمی کند.

اشکال این معنا نیز این است که اگر منظور ابراهیم (علیهالسلام) این بود، مقام اقتضا می کرد که به جای علم خدای تعالی حکمت او را ذکر نموده و یا لااقل با ذکر علم خدا اسمی هم از حکمت او ببرد، همچنانکه در موارد بسیاری در قرآن مجید علم خداوند با حکمتش ذکر شده.

بعضی دیگر گفته اند: این جمله به منزله علتی است برای جمله استثنائیه، و معنای آن جمله و این علت این است که: ((من از بتها و شرکای شما نمی ترسم، مگر اینکه خدا بخواهد، به علت اینکه اگر خدا بخواهد ممکن است یکی از همین بتها از بالا بر سرم فرود آمده و سرم را بشکند و یا آفتاب که یکی از شرکای شما است با تابش خود مریضم نموده یا به زندگیم خاتمه دهد)). اشکال این معنا باز همان اشکال معانی قبلی است، زیرا اگر منظور ابراهیم (علیهالسلام) این بود جا داشت جمله استثنائیه خود را به قدرت و حکمت پروردگارش استدلال کند نه به علم او.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: معنای آن این است که: ((پروردگار من که علمش به جمیع موجودات احاطه دارد، مشیتش نیز مرتبط به علم محیط و قدیمش بوده و قدرتش نیز ضامن اجرای مشیتش می باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۷۶ و بنابراین هیچ یک از این مخلوقات که شما به خدایان می پرستید تاءثیری در صفات و افعال صادره از پروردگار من ندارد، نه به شفاعت، و نه به نحوی دیگر. زیرا اگر علم خدای تعالی به جمیع موجودات محیط نبود، تصور می شد که شفیع در درگاه او شفاعت نموده، او را از وجوه و مرجحات عملی و یا مرجحات ترک عملی خبردار سازد و با داشتن چنین تقریبی به یکی ضرر و به دیگری نفع رساند)) آنگاه اضافه کرده است که: ما این معنا را برای این آیه شریفه از سایر آیاتی که متعرض مسأله شفاعت و نفی آنند، مانند آیه ((من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه یعلم ما بین ایدیهما و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء و سع کرسیه السموات و الارض)) استفاده کرده ایم و به نظر ما بهترین معنایی است که برای آیه شده و تفسیر ((قرآن به قرآن)) است. این بود کلام مفسر مذکور و خلاصه اش این است که جمله ((وسع ربی کل شیء علما)) بیان و تعلیلی است برای نرسیدن ابراهیم از هیچیک از موجودات، چه آلهه مشرکین و چه غیر آن، گویا فرموده است: من از ضرر هیچیک از خدایان شما و هیچیک از موجودات دیگر نمی ترسم، زیرا پروردگار من از حال هر موجودی با خبر است، و در نتیجه خودش به تنهایی و بدون احتیاج به شفیع، هر مخلوقی را که بخواهد خلق نموده، و با قدرت مطلقهای که دارد خواسته هایش را انفاذ و اجرا می کند، پس نیازمند به شفیع که او را به آنچه نمی داند تعلیم دهد نیست.

و لیکن خواننده محترم به خوبی می داند که مسأله بی اثر بودن شفاعت در کارهای خداوند تنها با سعه علم او اثبات نمی شود، بلکه همانطوری که در کلام مفسر مذکور هم دیدید باید پای قدرت و مشیت مطلق او نیز به میان بیاید تا این ادعا اثبات گردد و مشیت هم صفت فعل است نه چنانکه این قائل گمان می کرد صفت ذات باشد و حال آنکه در آیه مورد بحث اسمی از قدرت، و مشیت و اطلاق آن دو برده نشده، و تنها سعه علم او ذکر شده است.

و اما اینکه گفت آیات دال بر نفی شفاعت هم دلالت بر این معنا دارد، توهم عجیبی است. زیرا آیات مزبور در مقام اثبات شفاعت به اذن خدای سبحان است، نه در مقام نفی آن تا تفسیر آیه مورد بحث به آن آیات تفسیر قرآن به قرآن باشد، و چگونه می توان

گفت آیه مورد بحث و آیات شفاعت، سببیت و تاءثیر را از عالم مشهود نفی می‌کند، و حال آنکه قرآن کریم از اول تا به آخرش هر بحثی که می‌کند بر مبنای سببیت و بر اساس اصل عمومی علیت و معلولیت است. و ما این معنا را بارها در خلال اجزای این کتاب مدلل و روشن ساخته ایم.

وجه اینکه ابراهیم (ع) عدم وجود اذن و دلیل از ناحیه خداوند را به عنوان دلیل بر بطلان بت پرستی آورده است. و کَیْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَیْكُمْ سُلْطَانًا...

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۲۷۷

در اینجا ابراهیم (علیه‌السلام) حجت دیگری را علیه مشرکین اقامه می‌کند، که حاصل آن این است که: بین گفتار شما و کردارتان تناقض است، زیرا شما مرا امر می‌کنید به اینکه از چیزهایی بترسم که ترس از آنها لازم نیست در حالی که خودتان از کسی که باید از او بترسید، نمی‌ترسید، و به همین جهت من در نافرمانی شما از خود شما ایمن ترم. اما اینکه لازم نیست از آنچه امر به ترسیدن از آن می‌کنید بترسم، برای اینکه شما هیچ دلیلی بر استقلال بتها و ارباب انواع در نفع و ضرر ندارید تا به موجب آن ترس از آنها واجب باشد. اما اینکه شما از کسی که باید بترسید نمی‌ترسید به دلیل این که شما از آنها واجب باشد. اما اینکه شما از کسی که باید بترسید نمی‌ترسید به دلیل این که شما از پیش خود و بدون هیچ برهان آسمانی و قابل اعتماد برای خدای سبحان شرکایی اثبات کرده‌اید، با اینکه می‌دانید زمام امور تنها به دست خدای سبحان است و بس، چون صنع و ایجاد به دست او است. و اگر او بعضی از مخلوقات خود را برای شریک گرفته بود، و پرستش آنرا بر ما واجب کرده بود می‌بایست خودش این معنا را بیان نموده و بیانش تواءم با علائم و معجزاتی باشد، و معلوم است که چنین بیانی یا به وسیله وحی انجام می‌شود و یا به وسیله برهانی که متکی بر آثار خارجی باشد، و شما نه آن وحی را دارید و نه چنین برهانی را.

این بود بیان مفاد آیه مورد بحث. و بنابراین بیان و به طوری که از قرینه مقام هم بر می‌آید جمله (( ما اءشركتم )) هم مانند جمله (( اءشركتم بالله )) مقید به قید (( ما لم ينزل به علیکم سلطانا )) هست، و اگر قید مزبور بعد از جمله دوم و پس از ذکر بی باکی مشرکین ذکر شده، برای این بوده که در آنجا احتیاج برهان به ذکر آن بیشتر بوده است.

و جمله (( فای الفریقین احق بالامن ان کنتم تعلمون )) تتمه حجت است، و مجموع آیه شریفه برهانی است بر تناقض گویی مشرکین در دعوت ابراهیم به شرک و ترس از شرک، زیرا او را امر می‌کنند به ترسیدن از چیزی که ترس از آن لازم نیست. و خود از آنچه لازم است بترسند نمی‌ترسند.

و بعد از آن بیانی که ما برای آیه کردیم دیگر جایی برای این شبهه باقی نمی‌ماند که کسی بگوید: (( از آیه استفاده می‌شود که مسأله بت پرستی هیچ عیبی ندارد مگر همینکه از ناحیه خداوند اذن و دلیلی بر آن نرسیده، و گر نه اگر دلیلی می‌رسید پرستش بتها، صحیح بود )) زیرا جمله (( ما لم ينزل به علیکم سلطانا )) صرفاً فرضی است که اسلوب برهان احتیاج به آن داشته، و در حقیقت مانند این است که ما در پاسخ کسی که ما را از یک موضوعی خرافی ترسانیده بگوییم: (( شما دلیلی بر ادعای خود ندارید )) چیزی که هست همین حرف را میتوانیم به زبان توحید زده و بگوییم: (( خداوند دلیلی بر این ادعای شما نازل نکرده )) و در نتیجه برهان را به صورت قیاس استثنائی هم درآوریم.

گر چه قیاسی که در آیه به کار برده شده، قیاس استثنائی مصطلح نیست، و جمله اخیر هم گفتیم که تتمه قیاس است. و لیکن خصوص همین جمله را اگر به تحلیل منطقی ببریم به صورت قیاسی استثنائی درمی‌آید که در آن (( نقیض مقدم )) استنا شده تا (( نقیض تالی )) را نتیجه دهد، و تقدیر آن چنین می‌شود: (( اگر از ناحیه خداوند دلیلی بر قدرت بتها و ارباب انواع بر ضرر زدن رسیده بود، البته ترس از آنها جا داشت، و لیکن چون دلیل نرسیده پس این ترس از ضرر بتها و بت پرستی شما بیجا و بی مورد است )) و ناگفته پیداست که چنین قیاسی مفهوم نداشته و شبهه مزبور در آن راه ندارد.

این است پاسخ شبهه مزبور، نه اینکه مانند بعضیها شبهه را پذیرفته آنگاه در صدد جواب و چاره جویی برآمده و بگوییم: جمله (( ما لم ينزل به عليكم سلطانا )) به منظور تهکم و استهزا ذکر شده، یا بگوییم وصف مزبور مانند وصفی که در آیه (( و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به )) است و صرفا برای اشاره به این است که وصف مزبور به طور کلی وصف لازم و لا ینفک شرکا است، یا چاره جویی دیگری کنیم.

حرف با در جمله (( لم ينزل به )) برای معیت و یا برای سببیت است. و علت اینکه صریحا نفرمود: (( کدام یک از من و شما )) بلکه به طور کنایه گفت: (( کدام یک از ما دو طایفه )) برای این بود که کمتر عصیبت آنان تحریک شود، و نیز دلالت کند بر اینکه اختلاف بین او و قومش اختلاف در مهمترین اصول عقاید و در ریشه معارف دینی است، و به هیچ وجه او و قومش نمی تواند ائتلاف نمایند.

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ در آیه قبلی ابراهیم (علیه السلام) در خلال حجتی که علیه مشرکین اقامه کرده بود از آنان پرسید: کدامیک از من و شما سزاوارتریم به ایمنی و نترسیدن؟ اینک در این آیه خودش جواب می دهد. و چون جواب بدیهی و روشن بوده، از شدت وضوح، خود خصم نیز آنرا قبول داشته، و معلوم است که در اینگونه سؤالات لازم نیست که کننده در انتظار جواب طرف باشد، بلکه از آنجایی که احتمال مخالفت نمی دهد می تواند خودش جواب را بگوید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۷۹

قرآن کریم در سوره انبیا در داستان بت شکنی ابراهیم (علیه السلام) اعتراف به این جواب را از مشرکین حکایت نموده و می فرماید: (( قال بل فعله کبیرهم هذا فسألوههم ان كانوا ينطقون ، فرجعوا الی انفسهم فقالوا انکم اتم الظالمون ، ثم نکسوا علی رؤسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون )) . بنابراین، اینکه بعضی از مفسرین گفته اند آیه مورد بحث کلام مشرکین و پاسخ آنان از پرسش ابراهیم است، و همچنین این که بعضی دیگر گفته اند این کلام قضاوت خود پروردگار است میان ابراهیم و قوم او، صحیح نبوده و به هیچ وجه با سیاق آیات مورد بحث سازگار نیست.

(( امن )) و (( اهداء )) از خواص و آثار ایمان است، اگر با ظلم پوشیده نشود.

آیه مورد بحث، چه کلام ابراهیم باشد، و چه کلام مشرکین و چه کلام خدای تعالی در هر حال متضمن تاء کیدی است قوی، زیرا مشتمل است بر اسناد متعددی که تمامی در جمله های اسمیه است، یکی اسنادی است که در جمله اسمیه (( لهم الامن )) است، و یکی اسنادی است که در جمله اسمیه (( اولئک لهم الامن )) است، چون جمله (( لهم الامن )) خبر است از برای (( اولئک )) که روی هم جمله ای را تشکیل می دهند، و تازه این مبتدا و خبر روی هم خبر (( الذین آمنوا )) و متضمن اسناد دیگری در جمله اسمیه دیگری است، و همچنین جمله (( و هم مهتدون )) که عطف شده است بر جمله (( لهم الامن )) .

نتیجه این تاء کیدهای پی در پی، این است که نباید به هیچ وجه در اختصاص (( امن )) و (( اهداء )) به مؤمنینی که چراغ ایمان را در پس پرده ظلم قرار ندادند، شک و تردید نمود، و از این رو آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه (( امن )) و (( اهداء )) از خواص و آثار ایمان است، البته به شرط اینکه ایمان به وسیله ظلم پوشیده نشود. چون کلمه (( لبس )) که در آیه است به معنای (( ستر )) است، همچنانکه راغب هم در مفردات خود گفته که: (( اصل ماده (( لبس )) به فتح لام به معنای ستر است ))، و این تعبیر کنایه‌ای است که حقیقت دیگری را به ما می فهماند، و آن این است که ظلم اصل ایمان را باطل نمی کند، چون ایمان جزو فطرت انسانی و غیر قابل بطلان است، بلکه باطل تنها باعث پوشیده شدن ایمان می گردد به طوری که دیگر نمی تواند اثر صحیح خود را بروز دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۰

(( ظلم )) دارای مفهوم وسیعی است ولی تمام اقسام آن به ایمان ضرر نمی رساند.

و ظلم که عبارت است از: خروج از اعتدال و میانه روی، گر چه در آیه مورد بحث به طور نکره آورده شده و در سیاق نفی قرار

گرفته و لازم‌هاش عمومیت است، و همراه ایمان هم در آیه چیزی ذکر نشده که ایمان به آن چیز مصداق ظلم قرار گیرد، و در نتیجه مراد از ظلم در آیه ظلم معینی باشد، لیکن از آنجایی که سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه ظلم مانع از ظهور ایمان و بروز آثار حسنه و مطلوب از آن است، همین دلالت خود قرینهای است بر اینکه مراد از ظلم در آیه نوع مخصوصی است که در خصوص ایمان اثر نموده و آن را می‌پوشاند، نه هر ظلمی. آری، گرچه ذهن مردم از معنای کلمه ظلم ابتداء منتقل به خصوص ظلمهای اجتماعی و تعدی به حقوق دیگران و سلب امنیت از جان فردی از افراد جامعه و یا مال و یا عرض او می‌شود، لیکن این انتقال بدوی است، و خود مردم معنای ظلم را منحصر در آن ندانسته و هر مخالفت قانون و سنت جاری و حتی هر گناه و سرپیچی از خطابات مولوی را ظلم به خود گنجهار می‌دانند، بلکه نافرمانی خدای سبحان را از جهت اینکه مستحق عبادت و اطاعت است و همچنین مخالفت تکلیف را ظلم می‌شمارند اگر چه این مخالفت از روی سهو و یا فراموشی و یا جهل صادر شده باشد. منتهی در این قسم اخیر کسی قائل به مؤاخذة و عقاب نیست، همچنین مخالفت نصیحت و اوامر ارشادی مولا را هر چند امر بر ماء‌مور مشتبّه شده باشد و از روی عمد نباشد ظلم به نفس می‌دانند.

آری، مردم ملاکی را که در ظلم هست تحلیل نموده و در نتیجه همه این مخالفتها را نیز ظلم به نفس می‌شمارند، حتی کسی را هم که در مراعات دستورهای بهداشتی و عوامل مؤثر در صحت مزاج و لو به طور غیر عمد مسامحه کند ظالم به نفس می‌دانند. و خلاصه اینکه برای ظلم دامنه پهناوری است، و لیکن چنان هم نیست که همه اقسام آن در ایمان اثر سوء داشته باشد، زیرا ظلمهایی که گناه و مخالفت امر مولوی شمرده نمی‌شود (مثلا مخالفتهایی که از روی سهو یا نسیان یا جهل یا غفلت سر می‌زند) هیچکدام در ایمان که اثرش نزدیک کردن آدمی به سعادت و رستگاری حقیقی و نیل به خشنودی خدای سبحان است، اثر سوء ندارد و ایمان هم در تاءثیر خود مشروط و مقید به نبود هیچکدام از آنها نیست.

پس اینکه فرمود: ((الذین آمنوا او لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن)) معنایش این است که ایمان در تاءثیر اثر خود که همان ایمنی از هر گناهی است که اثر ایمان را فاسد می‌کند مشروط است به نبود ظلم.

گناه و ظلم اختیاری دارای مصادیق و مراتبی است که شخص مؤمن مناسب با درجه تقوا و معرفت و ایمانش از مصادیق و مراتب بیشتری از گناه دوری می‌کند.

البته در اینجا نکته دقیق دیگری هم هست، و آن این است که گناه اختیاری همانطوری که در آخر جلد ششم این کتاب به طور مفصل بحث کردیم، امری است که بر حسب اختلاف درجه فهم مرتکب، دارای مراتب مختلفی می‌شود، چه بسا عمل اختیاری که در نظر قومی گناه و ظلم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۱

و لیکن در نظر قومی دیگر ظلم نیست، مثلا کسی که از دو طریقه شرک و توحید راه توحید را اختیار کرده و فهمیده که برای عالم صناعی است که او اجزای آن را آفریده و اطراف و آفاق آن را شکافته و آسمان و زمینش را بدون پایه و ستون نگهداشته، و نیز به دست آورده که خود او و غیر او همه مریوب و مخلوق آن آفریدگار و تحت تدبیر اویند، و به خوبی دریافته است که سعادت در زندگی واقعی یک انسان به داشتن ایمان به او و خضوع در برابر او است، در نظر چنین کسی بدترین ظلمها همانا شرک به خدا و ایمان به غیر او و اعتقاد به ربوبیت بتها و ستاره‌ها و امثال آن است، و خلاصه منطلق چنین کسی همان منطلق ابراهیم (علیه‌السلام) است که گفت: ((و کیف اخاف ما اشرکتکم و لا تخافون انکم اشرکتکم بالله ما لم ینزل به علیکم سلطانا)) پس در نظر چنین کسی وقتی ایمان به خدا می‌تواند اثر خود را بروز دهد یعنی ایمنی از شقاوت بیاورد که صاحب آن ایمان را با شرک و نافرمانی آلوده نکند.

و کسی که این مرحله را بپیماید و به خدای یگانه ایمان بیاورد، مواجه می‌شود از ظلم، با گناهان کبیره ای مانند عقوب والدین، خوردن مال یتیم، قتل نفس محترمه و زنا و میگساری. پس ایمان خود را در بروز اثر، مشروط به اجتناب از این قبیل ظلمها می



داند. همچنانکه خدای تعالی نیز وعده کرده که اگر بندگان از گناهان کبیره بپرهیزند او گناهان صغیره آنان را می‌آمرزد و فرموده است: (( ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریم )) وقتی در نظر چنین کسی سعادت انسان این باشد، قهرا شقاوت و بدبختی او هم همان بی‌اثر ماندن ایمان و دچار شدن به عذاب شرک و عقاب گناهان کبیره است. البته شقاوت ناشی از شرک دائمی و همیشگی است، و بدبختی و عذاب ناشی از گناهان کبیره موقت است، و پس از تمام شدن مدتش و یا قبل از آن، به شفاعت شفیع بر طرف می‌شود. ایمان به خدا فقط مشروط به دوری از شرک و گناهان کبیره نیست.

بنابراین هر قدر تقوای چنین شخصی و معرفت او به مقام پروردگارش بیشتر باشد به مقدار بیشتری از مصادیق ظلم برخوردار می‌کند، تا آنجا که ارتکاب مکروهات و ترک مستحبات و بلکه اشتغال به مباحات را هم ظلم دانسته و بالاتر از اینها شاید گناهان اخلاقی و انحراف از فضائل نفسانی و ملکات ربانی را نیز ظلم بداند، و اگر درجه تقوا و معرفتش از این هم بالاتر شد به گناهان دیگری برمی‌خورد که خار راه محبت حق و در پیرامون بساط قرب او قرار دارند و تنها اهل این مرتبه آنها را درک می‌کنند.

پس ایمان به خدا تنها مشروط به نبودن شرک و گناهان کبیره نیست، بلکه در هر مرحله از این مراحل وقتی ایمان به خدا از شقاوت و بدبختی جلوگیری می‌شود که صاحبش مناسب آن مرحله از ظلم دور باشد.

بنابراین، اطلاقی که کلمه (( بظلم )) در آیه شریفه دارد اطلاقی است که بر حسب اختلاف مراتب ایمان مختلف می‌شود، و چون مقام آیه مورد بحث مقام مناظره با مشرکین است قهرا این اطلاق تنها منطبق با ظلم مشرکین (یعنی شرک آنان) می‌شود چنانکه اطلاق کلمه (( الامن )) نیز که از ایمان در آیه ناشی می‌شود، تنها منطبق با امنیت از عذاب مخلد و شقاوت مؤبد می‌گردد، البته این قرینه مقام است که مطلقات آیه را منطبق با خصوصیات مورد، می‌کند، و گرنه اگر از خصوصیات مورد صرف نظر کنیم آیه شریفه از جهت بیان، آیهای مستقل خواهد بود. و به طور کلی چنین نتیجه می‌دهد که امنیت و اهتداء تنها و تنها مترتب بر ایمانی می‌شود که صاحبش از جمیع انحاء ظلم برکنار باشد به همان معنا که گذشت این بود بحث ما در باره کلمه ظلم و امنی که در آیه است.

و اما ایمانی که در آن ذکر شده، نیز دارای اطلاق است و همه اقسام ایمان به ربوبیت را شامل می‌شود، و لیکن جمله (( و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) آنرا مقید بخصوص ایمان به ربوبیت خدای سبحان و ترک شرکای مشرکین کرده است. خواهید گفت: کجا مفاد جمله مزبور تفسیر اطلاق ایمان است؟ جواب این است که ایمان به شرک، همانطوری که از آیه قبلی استفاده شد ظلم است، زیرا اعتقاد به ربوبیت چیزی است بدون دلیل، و پناه بردن و توقع دفع شر از چیزی است که هیچگونه نفع و ضرری را مالک نیست. به خلاف ایمان به خدای سبحان که ایمان به کسی است که آفریننده و صاحب ایمان و راهنمای او و مدبری است که در هر امری اراده ای دارد، و هیچ چیزی از تحت اراده او بیرون نیست. لذا در همان آیه ابراهیم (علیهالسلام) از مشرکین پرسید کدامیک از من و شما سزاوارترین به ایمنی و نترسیدن؟ من و شما هر دو ایمان به رب و خدا داریم ولی چیزی که هست اینکه باید ببینیم کدامیک از این دو ایمان، معتبر و دارای دلیل است ایمان شما و یا ایمان من؟

از این بیان معلوم شد که مراد از ایمان در جمله (( الذین آمنوا )) خصوص ایمان صحیح نیست، بلکه مراد مطلق ایمان به ربوبیت است، و جمله (( و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) آنرا مقید و متعین در ایمان به ربوبیت خدای سبحان کرده است. دقت فرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۳

به هر حال، از بیانات گذشته ما چندین نکته معلوم گردید:

اول اینکه: مراد از (( ایمان )) در آیه مورد بحث، مطلق ایمان به ربوبیت است، نه فقط ایمان به ربوبیت آفریدگار عالم.

دوم اینکه: (( ظلم )) در آیه به معنای مطلق چیزهایی است که برای ایمان مضر بوده و آنرا فاسد و بی‌اثر می‌سازد. همچنانکه (( امن )) در آیه هم به معنای مطلق ایمنی از شقاوت و عذاب گناهان است. و نیز مراد از (( اهتداء )) هم دوری و خلاصی از مطلق

عذابها است ، گر چه به حسب مورد، تنها منطبق بر رهایی از خصوص عذاب شرک است .

سوم اینکه : اطلاق ظلم بر حسب اختلاف مراتب ایمان مختلف می شود.

سخن بعضی از مفسرین در تفسیر آیه : (( للذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم ... )) . واشکال وارد بر آن .

البته بعضی از مفسرین طوری دیگر آنرا تفسیر کرده و گفته اند: در آیه شریفه ، ایمنی منحصر در کسانی شده که ایمان به خدا آورده ، و ایمان خود را هم مخلوط به ظلم نکرده باشند. بنابراین وقتی عمومیت آیه حمل بر اطلاق آن شود یعنی موضوع ایمان در بین مراعات نگردد، معنای آن چنین می شود: کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را هم به هیچ یک از انحاء ظلم به نفس و به غیر، مخلوط نکرده باشند و حتی حیوانات را هم آزار ننموده باشند از عقاب اخروی که خدای تعالی برای گنهکاران تهیه کرده و همچنین از عقاب دنیوی که مترتب بر مراعات نمودن اسباب آن است مانند فقر و مرض و امثال آن ایمن هستند، و اما ستمکاران و کسانی که ایمان خود را مخلوط به ظلم به نفس و ظلم به غیر کرده اند ایمن از آن عقابها نبوده ، هر ظالمی در معرض عقاب خواهد بود. گو اینکه خدای تعالی هر ظالمی را به کیفر هر ظلمی عقاب نمی کند بلکه کیفر بسیاری از گناهان را در همان دنیا داده و از عقاب اخروی آن اغماض می کند، و به غیر از گناه شرک ، هر گناه دیگری را از هر که بخواهد می بخشد.

سپس اضافه کرده که این معنا در تفسیر آیه شریفه معنایی است صحیح و از آن این نتیجه به دست می آید که ایمنی مطلق از عقاب اخروی و عذابهای دنیوی و مجازات قانونی و جزائیات دین (نه از ترس هیبت و جلال کبریائی که مخصوص اهل کمال است ) برای هیچ مکلفی جایز نیست .

آنگاه گفته است : (( اگر آیه شریفه اطلاق نمیداشت معنایش این می شد که تنها کسانی که ایمان آورده اند و ایمان خود را مخلوط به ظلم بزرگ (شرک ) ننموده اند ایمن می باشند و دیگران از عقاب بر اصول دین که عقابی است همیشگی ایمن نبوده ، نسبت به عقابهای دیگر هم بین خوف و رجا هستند )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۸۴

سپس گفته است : ظاهر آیه عموم و اطلاق است ، به دلیل اینکه صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) از آن عموم را فهمیده اند، زیرا روایت شده که وقتی این آیه نازل شد مردم نگران شده عرض کردند: یا رسول الله ! آن کیست که ظلم به نفس نداشته باشد؟ همه ما ظلم به نفس داریم پس همه مشمول این آیه ایم ؟ حضرت فرمود: مراد از ظلم شرک به خدا است . شاهد دیگر آن سیاق خود آیه است ، زیرا روی سخن در آیه با مؤمنین است نه مشرکین .

این بود خلاصه کلام مفسر مذکور، و در آن چند اشکال است :

اول اینکه : فهم صحابه هیچ دلالتی بر عموم معنای ظلم به آن وسعتی که وی گفته است ندارد، زیرا بیش از این نبوده که صحابه از کلمه ظلم ، معنای معصیت را فهمیده اند و این اخص از مدعای او است . مدعای او این بود که آیه شریفه ظلمهایی را هم که معصیت نیست از قبیل کارهایی که باعث فقر و مرض است شامل می شود، و حال آنکه صحابه از ظلم ، خصوص گناهان را فهمیده اند، پس مدعا اعم از دلیل است .

دوم اینکه : عموم ظلمهایی که عقاب آور نیست ، نسبت به مدلول آیه اجنبی است ، زیرا آیه شریفه تنها در مقام بیان این است که یکی از آثار ایمان را که همان اهتداء و ایمنی از عقاب است و همچنین شرط آن را که همان دوری از ظلمی است که ایمان را از اثر می اندازد بیان فرماید، و این از جهتی همان معصیت است ، ولی معصیت شمرده نمی شود مثل غذا خوردنی که از روی اشتباه به تندرستی صدمه زند. روشن است که اثر ایمان را که همان امن و اهتداء است تباہ نمی سازد. آیه شریفه همانطوری که قبلا هم خاطر نشان ساختیم در مقام بیان جمیع آثاری که با قطع نظر از ایمان مترتب بر ظلم می شود، نمی باشد. و به عبارت دیگر: برداشت سخن برای بیان ظلم و آثار آن نیست ، بلکه موضوع سخن بیان آثار ایمان به خدا است .

سوم اینکه : خود این مفسر در ضمن بیاناتش فرمود: (( از این بیان این نتیجه به دست می آید که ایمنی مطلق از عقاب اخروی و

عذابهای دنیوی و مجازات قانونی شرعی برای هیچ مکلفی صحیح نیست)) از وی می پرسیم با چنین اعتراف صریحی، دیگر گفتن اینکه آیه شریفه مطلق است، چه معنا دارد؟ و این چه مطلق است که حتی یک مصداق هم ندارد؟ و آیا چنین مطلقی را در ضمن حجت ذکر نمودن لغو نیست؟

چهارم اینکه: معنایی که این مفسر در آخر کلام خود برای آیه اختیار کرده که (( مراد از ظلم خصوص شرک است )) صحیح نیست، زیرا لفظ آیه عام است و شامل همه اقسام ظلم و همه گناهان می شود، و اگر ما می گوئیم که آیه دلالت دارد بر اینکه ایمان در تاءثیر خود مشروط است به نبودن خصوص شرک، از این باب نیست که مراد از لفظ عام خصوص این معنا است، بلکه از باب انطباق عام بر مورد خاصی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۵

زیرا استعمال لفظ عام و اراده معنای خاص، آنهم بدون قرینه حالیه و یا مقالیه از بلاغت قرآن دور است. فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم که در آن روایت فرمود: (( مراد از ظلم شرک به خدا است )) صرفنظر از بحثی که ما در بحث روایتی آینده در پیرامون آن داریم صریح در این نیست که شرک مراد لفظی از آیه است، تنها دلالت بر این دارد که مراد خصوص شرک است و این می سازد با اینکه خصوص این معنا از باب انطباق عام بر مورد خاص مقصود بوده باشد.

و تَلَمَّكَ حُجَّتُنَا ۚ إِنِّي بِمَا بَرَّيْتُمْ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَزَّاعٌ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ... اینکه در اشاره به حجت، لفظ (( تلک )) را که مخصوص اشاره به دور است به کار برده برای تعظیم و احترام آن حجت بوده است، چون حجت مذکور حجتی است قاطع که مقدمات آن همه از فطریات اخذ شده است.

معنای لغوی و اصطلاحی (درجه) و مراد از (نرفع درجات من نشاء...) در کلام خداوند.

و به طوری که از کلمات اهل لغت استفاده می شود، (( درجه )) در اصل لغت به معنای پله های نردبان بوده و سپس به طور مجاز در مراتب کمالات معنوی مانند علم، ایمان، کرامت، شوکت و جاه و امثال آن استعمال شده است. بنابراین، معنای اینکه: خداوند هر که را بخواهد به درجاتی بالا- می برد، این است که هر که را بخواهد به مراتبی از کمالات معنوی و فضایل واقعی رسانیده و اگر مانند علم و تقوا کسبی باشد، توفیق تحصیل آن را روزیش می کند، و اگر مانند نبوت، رسالت و رزق غیر کسبی و غیر اختیاری باشد به مقتضای مصالحی که خودش می داند اختصاصش می دهد.

لفظ (( درجات )) در این آیه گرچه نکره در سیاق ایجاب (یعنی در کلام غیر منفی) است و نکره در سیاق ایجاب مهمله است (یعنی نسبت به شمول همه اقسام کمالات و عدم شمول آن ساکت است) و خلاصه اینکه از آن استفاده اطلاق نمی شود و لیکن قدر متیقن از معنای آن از نظر خصوصیت مورد، همان علم و هدایت است. بنابراین هر چه هم که آیه اطلاق نداشته باشد دلالتش نسبت به اینکه خدای تعالی ابراهیم را به درجاتی از علم بالا برده، مسلم است زیرا هدایت و ارائه ملکوت آسمانها و زمین و یقین قلبی و حجت قاطعه، همه از درجات و مراتب علم می باشند بنابراین، آیه مورد بحث ابراهیم (علیه السلام) را از مصادیق آیه (( یرفع الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات )) معرفی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۶

و سپس در آخر کلام می فرماید: (( ان ربک حکیم علیم )) تا این معنا را تثبیت کند که همه این برتریها و امتیازاتی که خداوند به ابراهیم (علیه السلام) داده از روی علم و حکمت بوده، همچنانکه در همین سوره آنجا که حجتها و براهین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را ذکر می فرمود، همین معنا را خاطر نشان ساخت و فرمود که این حجتها را از روی علم و حکمت به رسول خود آموختیم و او را بر سایرین برتری دادیم.

این نکته را هم بگوئیم که اگر در این آیات التفات از تکلم به غیبت به کار رفته است برای این بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به این وسیله دلگرم ساخته و معارف مذکور را هم تثبیت نماید.

بحث روایتی.

مناظره مأمون یا امام رضا (ع) درباره احتجاج ابراهیم (ع) علیه بت پرستان .

در کتاب عیون روایت شده است که نعیم بن عبد الله بن تمیم قرشی (رضی الله عنه) از پدرش از حمدان بن سلیمان نیشابوری از علی بن محمد بن جهم که گفت: وقتی وارد مجلس مأمون شدم و دیدم که حضرت رضا (علیه‌السلام) نزد او است، مأمون از آن حضرت پرسید: یا ابن رسول الله آیا عقیده شما این نیست که انبیا (علیهم السلام) از گناه معصومند؟ حضرت فرمود: بله، مأمون آیاتی را از قرآن کریم که راجع به انبیا است تلاوت نمود و از معنای یک یک آنها سؤال کرد، از آن جمله پرسید: اگر انبیا (علیهم السلام) معصومند پس معنای این آیه که می فرماید: (( فلما جن علیه اللیل کوکبا قال هذا ربی )) چیست؟

حضرت فرمود: قوم ابراهیم (علیه‌السلام) سه طائفه بودند: طائفه ای ستاره زهره را می پرستیدند، طائفه ای ماه را و طائفه ای خورشید را، وقتی ابراهیم (علیه‌السلام) از غاری که در آن به سر می برد بیرون آمد و مواجه با این سه طائفه گردید ستاره زهره را دید و از باب انکار و استفهام گفت: این پروردگار من است. و پس از آنکه غروب کرد گفت: من غروب کننده را دوست نمی‌دارم، برای اینکه غروب از صفات موجود حادث است نه قدیم، و حادث نمی تواند پروردگار من باشد. پس از غروب زهره، ماه را دید که از کرانه افق سر زد، گفت: این است پروردگار من. باز وقتی ماه غروب کرد گفت: اگر پروردگارم هدایت من نکند هر آینه از زمره مردم گمراه خواهم بود. صبح شد، خورشید را دید که دارد طلوع می کند، گفت: این است پروردگار من، این بزرگتر از آن دو است. البته همه اینها از باب استفهام انکاری بود نه از باب اقرار و اخبار، وقتی خورشید هم غروب نمود رو کرد به آن سه طائفه و گفت: ای قوم! من از آنچه که شما برای خداوند شریک گرفته اید بیزار می جویم، من روی خود را متوجه آن کسی کرده ام که آسمانها و زمین را آفریده، و من از شرک شما به سوی اخلاص اعراض کرده ام و من از مشرکین نخواهم بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۸۷

غرض ابراهیم از این گفتار این بود که بطلان دین آن سه طائفه را بیان کند و بفرماید که پرستش سزاوار چیزی که مانند زهره و ماه و خورشید است، نیست. پرستش، حق کسی است که آفریدگار این اجرام و آفریدگار آسمانها و زمین است. و این احتجاج را خداوند به وی الهام کرده بود، همچنانکه فرمود: (( و تلک حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه: این حجت ما بود که به ابراهیم آموختیم تا با آن علیه قومش احتجاج کند )) مأمون عرض کرد: خدا خیرت دهد یا ابن رسول الله.

مؤلف: این روایت به طوری که می بینید عده ای از اموری را که ما از سیاق آیات مورد بحث استفاده کردیم تأیید می کند، و به زودی روایات دیگری که استفاده های ما را تأیید می نماید نقل خواهیم نمود. و اینکه در این روایت داشت که جمله (( هذا ربی )) بر سیل استخبار و انکار بوده نه بر سیل اخبار و اقرار، یکی از وجوهی است که در تفسیر آیه به آن اشاره شد، و امام (علیه‌السلام) آنرا برای قطع حجت مأمون ایراد کرد و منافات با سایر وجوهی که در باره معنای آن گفته شده و به زودی خواهد آمد، ندارد.

و همچنین اینکه فرمود: (( زیرا غروب از صفات موجود حادث است، نه قدیم )) دلیل بر این نیست که نقطه اتکاء در حجت ابراهیم مسأله افول بوده تا منافات با احتمال ما داشته باشد، زیرا ممکن است نقطه اتکاء حجت مسأله عدم حب بوده و افول به عنوان ملاک عدم حب، ذکر شده باشد دقت فرمائید.

روایاتی در مورد تولد و نشو و نما ابراهیم (ع) در خفا، و اینکه (( آزر )) پدر یا عمویابراهیم (ع) بوده است.

صاحب کتاب کمال الدین می گوید: پدرم و ابن ولید هر دو نقل کردند از ابن برید از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از ابی بصیر از ابی عبد(علیه‌السلام) که فرمود: پدر ابراهیم (علیه‌السلام) منجم دربار نمرود بن کنعان بود، و نمرود هیچ کاری را جز به صوابدید او انجام نمی داد. شبی از شبها پدر ابراهیم نظر به نجوم کرد و وقتی صبح شد به نمرود گفت: من دیشب امر عجیبی دیدم، پرسید چه دیدی؟ گفت از اوضاع کواکب چنین فهمیدم که به زودی در سرزمین ما مولودی متولد می شود که هلاکت و نابودی ما به

دست او خواهد بود، و چیزی نمانده که مادرش به او باردار شود، نمرود تعجب کرد و پرسید: آیا نطفه‌اش در رحم زنی منعقد شده ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۸۸

گفت: نه، و از جمله خصوصیات که در باره این حمل از اوضاع کواکب به دست آورده بود این بود که مردم او را در آتش می اندازند، تا اینجا پیشگویی‌ش درست بود و اما در باره اینکه خداوند او را از آتش نجات می دهد، چیزی به دست نیاورده بود. امام صادق (علیه‌السلام) سپس فرمود: نمرود پس از شنیدن این خبر دستور داد تا زنان از مردان کناره گیری کنند، در همین موقع بود که پدر ابراهیم با همسر خود مقاربت نمود و او باردار شد، وقتی فهمید که همسرش آبستن شده به نظرش رسید که این حمل همان کسی است که بساط سلطنت نمرود را بر می چیند، لذا برای اینکه اطمینان بیشتری پیدا کند زنان قابله را خواست تا همسرش را معاینه کرده ببینند آیا راستی باردار شده یا نه. خدای متعال هم برای حفظ جان ابراهیم او را به پشت مادرش چسبانید، لذا قابله ها پس از معاینه گفتند: ما اثر حملی نمی بینیم.

زمانیکه ابراهیم (علیه‌السلام) متولد شد، پدرش تصمیم گرفت جریان را به نمرود گزارش دهد، همسرش او را ملامت نموده و گفت: می خواهی به دست خودت فرزندت را به کشتن دهی! من برای اینکه نمرود از جریان با خبر نشود و در دسری برای تو فراهم نگردد این کودک را در یکی از غارها پنهان می کنم تا اگر از بین رفتنی است به دست خود ما از بین نرفته باشد. شوهرش این پیشنهاد را پذیرفت و گفت پس زودتر تا کسی نفهمیده او را ببر، مادر ابراهیم طفل را برداشت و رو به بیابان گذاشت، تا به غاری رسید و او را پس از آنکه از پستان خود سیر کرد در غار گذاشت و سنگی بر در غار نهاد و به شهر برگشت. خدای متعال رزق این طفل را در انگشت ابهامش قرار داده بود، طفل هر وقت گرسنه می شد سر انگشت خود را در دهان می گذاشت و می مکید، ابراهیم با رشد غیر طبیعی‌ش در هر روز به مقدار یک هفته سایر اطفال و در یک هفته به مقدار یک ماه و در یک ماه به مقدار یکسال رشد می کرد.

پس از گذشتن چند روز مادر ابراهیم به همسر خود گفت: اگر اجازه دهی می روم تا ببینم که چه بر سر فرزندم آمده، پس از کسب اجازه از شوهر از شهر بیرون شد و به عجله خود را به غار رسانید و با کمال تعجب دید چشمان کودک مانند دو چراغ می درخشد. فرزند خود را از زمین برداشت و به سینه چسبانید و او را شیر داد و به حکم اجبار و ناچاری به خانه برگشت، و در جواب شوهرش که پرسید از کودک چه خبر گفت: دیدمش که از گرسنگی مرده بود، ناچار در همان غار دفنش نموده برگشتم. مدتی گذشت و هر روز به بهانه ای از خانه خارج می شد، و در غار کودک خود را در آغوش کشیده، شیر می داد، تا آنکه کودک براه افتاد.

روزی بر حسب معمول وقتی مادرش به سراغش رفت و در آغوش گرم خود نوازشش داد هنگام برگشتن کودک دامنش را گرفت و گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۸۹

مرا همراه خود ببر. مادرش گفت: من از قدرت اجازه ندارم، باشد تا از او اجازه بگیرم. (و از آن به بعد هر روز در مقابل تقاضای فرزندش بهانه ای می آورد، تا آنکه رفته رفته به اوضاع و احوال محیط پی برد و فهمید مادرش حق داشت که او را از بیرون آمدن از غار منع می کرد) لذا از آن به بعد خودش هم در پنهان کردن خود سعی می نمود، تا آنکه از غار بیرون رفت و امر خدا را به بندگانش ابلاغ نمود، آن وقت بود که خداوند قدرت خود را به دست ابراهیم نشان داد و قدرت نمرودیان را درهم شکست.

مؤلف: در کتاب قصص الانبیاء از صدوق از پدرش و ابن ولید و از عده ای دیگر از ابی بصیر از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده که فرمود: آزر عموی ابراهیم منجم دربار نمرود بود، و نمرود جز به صوابدید وی کاری انجام نمی داد. روزی به نمرود گفت: من در شب گذشته امر عجیبی دیدم، گفت: بگو چه دیده ای؟ گفت: اوضاع کواکب دلالت می کرد بر اینکه به زودی مولودی در این سرزمین به دنیا می آید که به دست او طومار سلطنت و عزت ما برچیده می شود، نمرود پس از شنیدن این حرف همبستر

شدن زنان با مردان را ممنوع کرد. تاریخ پدر ابراهیم در همین ایام با مادر ابراهیم همبستر شد و او به ابراهیم باردار شد. این روایت ، بقیه داستان را بر طبق روایت قبلی بیان کرده ، و تنها اختلافی که با آن دارد این است که آن روایت آزر را پدر ابراهیم خوانده بود ، و در این روایت عمومی آن حضرت معرفی شده است .

و لذا مرحوم مجلسی این دو روایت را از جهت وحدتی که در مضمون و در سند آن دو است یک روایت دانسته ، و فرموده : ظاهرا روایتی هم که راوندی نقل کرده همین روایت است ، و اگر آن را تغییر داده و گفته آزر عمومی ابراهیم بود برای این بوده که با اصول عقاید امامیه مطابقت کند. مرحوم مجلسی خودش هم سایر روایاتی را که آزر بتپرست را پدر ابراهیم دانسته حمل بر تقیه نموده است .

و مانند مضمون گذشته را قمی و عیاشی در تفسیر خودشان نقل کرده اند و روایاتی هم بطرق عامه از مجاهد در این باره هست ، و طبری هم همان مضمون را در تاریخ خود نقل کرده و همچنین ثعلبی در قصص الانبیاء این قول را به عموم علمای گذشته نسبت داده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۰

آنچه درباره سرگذشت حضرت ابراهیم مورد اتفاق علمای حدیث است .

به هر حال چیزی که در اینجا باید گفت این است که علمای حدیث و آثار تقریباً اتفاق دارند در اینکه ابراهیم (علیهالسلام) در ابتدای زندگی از ترس نمود در پنهانی بسر می برده ، و پس از سرآمدن این دوره از زندگیش خود را آشکار ساخته ، و با پدر و قومش بر سر الوهیت بتها و ستاره و ماه و خورشید احتجاج کرده ، و همچنین با نمود پادشاه معاصرش بر سر ادعای خدایش محاجه نموده است ، و این همانطوری که قبلاً هم گفتیم از سیاق آیات مربوط به این داستان نیز استفاده می شود. و اما اینکه پدر ابراهیم چه کسی بوده ؟ اهل تاریخ گفته اند که اسم او (( تاریخ )) با خاء نقطهدار و یا (( تارح )) با خاء بی نقطه و لقبش آزر بوده ، و بعضی دیگر احتمال داده اند که آزر اسم بتی از بتها و یا وصف مدح و یا ذمی به لغت آن روز و به معنای معتضد و یا لنگ بوده . و نیز گفته اند: آن شخص مشرکی که قرآن او را پدر ابراهیم خوانده ، و احتجاج ابراهیم را با او نقل کرده همان تاریخ پدر صلیبی و حقیقی ابراهیم بوده ، عده ای از علمای حدیث و کلام اهل تسنن نیز با مورخین در این قول موافقت نموده اند. بعضی دیگر از آنان و همچنین همه علمای شیعه در این قول مخالفت نموده و تنها بعضی از محدثین شیعه اخبار دال بر قول اول را در کتب خود نقل نموده اند.

عمده چیزی که مورد استدلال شیعه و موافقین آنان از علمای سنت است اخباری است که از طرق شیعه و سنی وارد شده و دلالت دارد بر اینکه آباء رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) همه موحد بوده و هیچیک از آنان مشرک نبوده اند، این مسأله مورد مشاجره و معرکه آرای این دو دسته از علمای شیعه و سنی است ، و چون تعقیب این بحث از وظیفه تفسیری ما بیرون است استدلال و استنتاج حقیقت را برای اهل بحث می گذاریم و می گذاریم ، علاوه بر اینکه ما احتیاجی به بحث در آن نداریم ، زیرا قبلاً گفتیم که خود آیات دلالت بر این دارد که آزر مشرک که در آیات این سوره از او اسم برده شده پدر حقیقی ابراهیم نبوده ، و با این حال روایاتی که دلالت دارد بر اینکه نامبرده پدر حقیقی ابراهیم بوده با اختلافی که میان خود آنها هست مخالف با کتاب خدا است که با کمال جرئت و بدون هیچ دغدغه باید آنها را طرح نمود و هیچ حاجتی به این نیست که مانند مرحوم مجلسی به خود زحمت داده و برای تراشیدن محمل صحیحی جهت اینگونه روایات ، آنها را حمل بر تقیه کنیم ، آنهم در باره مطلبی که خود عامه هم در آن اختلاف دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۱

چند روایت درباره ارائه ملکوت به ابراهیم (ع).

قمی در تفسیر خود در ذیل آیه شریفه : (( و كذلك نری ابراهیم ملکوت السموات ... )) می گوید: پدرم برای من از اسماعیل بن مرار از یونس بن عبد الرحمن از هشام از ابی عبد الله (علیهالسلام) روایت کرد که فرمود: برای ابراهیم از زمین و هر که در آنست



و از آسمان و هر که در آن است و از ملکی که آسمان را حمل می کند و از عرش و کسی که بر آن قرار دارد پرده برداری شد، و همین معنا برای رسول خدا و امیر المؤمنین (علیهالسلام) نیز بوده است.

مؤلف: نظیر این روایت به دو طریق از عبد الله مسکان و ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) و به طریق دیگری از عبد الرحیم از امام باقر (علیهالسلام) در کتاب بصائر الدرجات نقل شده، عیاشی نیز این روایت را به طریقی از زراره و ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) و به طریق دیگری از زراره و عبد الرحیم قصیر از امام باقر (علیهالسلام) نقل کرده است، صاحب الدرالمثور نیز آنرا از ابن عباس و مجاهد و سدی که از مفسرین گذشته اند روایت کرده. و ما به زودی در بحثی که در پیرامون عرش خواهیم داشت حدیث امیر المؤمنین (علیهالسلام) را که در کافی در باره معنای عرش است نقل خواهیم نمود. در این روایت امیر المؤمنین (علیهالسلام) می فرماید منظور از آنانی که در قرآن می فرماید عرش خدای را حمل می کنند و کسانی که پیرامون آنانند، علمائی هستند که خدای تعالی علم خود را بر آنان حمل نموده است، و این همان ملکوتی است که خدای تعالی به اصفیای خود و به حضرت ابراهیم نشان داده و فرموده: (( و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ))

و نیز در همین حدیث سایر اخباری هم که در باره معنای ارائه ملکوت وارد شده تفسیر شده است و این حدیث بیان سابق ما را تاءید می کند. و به زودی ان شاء الله در سوره اعراف، شرح مفصل این حدیث خواهد آمد.

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) روایت شده که فرمود: وقتی که ابراهیم (علیهالسلام) ملکوت آسمانها و زمین را دید ناگهان نظرش به مردی افتاد که زنا می کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۹۲

حضرت ابراهیم (علیهالسلام) او را نفرین کرد و او از دنیا رفت، بار دیگر مردی را دید که مشغول ارتکاب همان گناه است او را نیز نفرین کرد و او هم مرد، بار سوم مرد دیگری را به همان حال دید او را نیز نفرین کرد او نیز مرد، پروردگار متعال به او وحی فرستاد که ای ابراهیم دعا و نفرین تو گیرا است، پس زنهار بندگان مرا نفرین مکن. زیرا اگر من زندگی آنان را نمی خواستم خلقشان نمی کردم. ای ابراهیم! من بندگانم را به سه صنف آفریده ام: یکی بنده ای که مرا عبادت می کند و هیچ چیزی را شریک در الوهیتم قرار نمی دهد. دوم بنده ای که غیر مرا می پرستد و البته حسابش از قلم ما نمی افتد. سوم بندهای که غیر مرا می پرستد، و ما به خاطر فرزندی که می دانیم از صلب او به وجود می آید و ما را می پرستد مهلتش می دهیم تا آن فرزند را از صلبش بیرون آوریم.

مؤلف: این مضمون را عده بسیاری روایت کرده اند، و به اصطلاح علمی روایتی است مستفیض. مرحوم کلینی در کافی این روایت را با ذکر سند از ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) و مرحوم صدوق نیز در علل الشرایع از آنجناب و مرحوم طبرسی در احتجاج از امام عسکری (علیهالسلام) و سیوطی در الدرالمثور از ابن مردویه از علی بن ابیطالب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و نیز به سند دیگری از ابی الشیخ و ابن مردویه و بیهقی در کتاب شعب از طریق شهر بن حوشب از معاذ بن جبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدون ذکر سند کامل از عده ای از مفسرین نقل کرده اند.

روایاتی در خصوص جمله (( هذا ربی )) که ابراهیم (ع) بر زبان آورد.

در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام صادق و یا امام باقر (علیهالسلام) روایت شده که فرمود: اینکه ابراهیم (علیهالسلام) پس از دیدن ستاره گفت: این پروردگار من است، از باب جستجو و استدلال بر وجود پروردگار متعال بود، نه اینکه واقعا کوکب را پروردگار خود دانسته و در نتیجه کفر ورزیده باشد، و پیدا است که هر کس در این مقام اینطور فکر کند و از این باب چیزی بر زبان آورد مانند ابراهیم است که گفتارش موجب کفر نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۲۹۳

مرحوم قمی در تفسیر خود می گوید: شخصی از امام صادق (علیهالسلام) از معنای کلام ابراهیم که گفت: (( هذا ربی )) سؤال کرد و پرسید آیا ابراهیم با گفتن این حرف مشرک شد؟ امام (علیهالسلام) فرمود: اگر امروز کسی چنین حرفی بزند مشرک می

شود، و لیکن ابراهیم با گفتن آن مشرک نشد، برای اینکه او در مقام جستجوی از پروردگار خود چنین حرفی را زده، و دیگران موقفی را که او داشت ندارند، و لذا بر زبان راندن آن نسبت به دیگران شرک است.

مؤلف: مقصود از اینکه فرمود: دیگران موقوف ابراهیم را ندارند، این است که دیگران حجت برایشان تمام شده، و به سوی پروردگارشان هدایت شده اند، و با این حال نمی توانند چیزی را پروردگار خود فرض کنند، زیرا که قول به ربوبیت آن چیز موجب شرک است.

عیاشی در تفسیر خود از حجر روایت کرده که گفت: علاء بن سیابه، کسی خدمت امام صادق (علیه السلام) فرستاده از آن جناب از گفتار ابراهیم که گفته بود: (( هذا ربی )) کرد که چطور ابراهیم چنین حرفی را بر زبان راند و حال آنکه ما امروز کسی را که چنین بگوید مشرک می دانیم، امام (علیه السلام) در جوابش فرمود: این حرف از ابراهیم شرک نیست چون او در مقام جستجوی از پروردگارش بوده، و لیکن از غیر ابراهیم شرک است.

و نیز عیاشی از محمد بن حرمان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از جمله (( هذا ربی )) که حکایت قول ابراهیم است پرسیدم. امام (علیه السلام) فرمود: ابراهیم با گفتن این حرف به چیزی (از شرک) نرسید، زیرا مقصودش غیر آن چیزی بود که گفت.

مؤلف: ظاهراً مراد امام (علیه السلام) این است که این گفتار از ابراهیم (علیه السلام) صرف فرض بوده و یا همانطوری که ما نیز در سابق گفتیم میخواستند اعتقاد طرف را موقتا و بطور مماشات قبول کند تا در مقام بیان فساد آن، تالی فاسد آن را بشمارد.

سیوطی در الدر المنثور در ذیل آیه شریفه (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) از احمد، بخاری، مسلم، ترمذی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و دارقطنی در کتاب افراد و ابو الشیخ و ابن مردویه نقل می کند که همگی از عبد الله بن مسعود روایت کرده اند که گفته است: وقتی این آیه نازل شد اصحاب ناراحت شده عرض کردند: یا رسول الله! کدام یک از ما است که به خود ظلم نکرده باشد؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: معنای آیه آن نیست که شما به نظرتان رسیده، مگر نشنیده اید که عبد صالح ظلم را عبارت از شرک دانسته و گفته است: (( ان الشرک لظلم عظیم )).

مؤلف: مراد از (( عبد صالح )) در اینجا لقمان است که قرآن کریم در سوره لقمان این قول را از آنجناب حکایت کرده، از اینجا معلوم می شود که سوره لقمان قبل از سوره انعام نازل شده. و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ظلم را به معنای شرک گرفته همانطوری که قبلاً هم اشاره کردیم از باب تطبیق بر مورد است، و گر نه ظلم، همه گناهان را شامل می شود. چیزی که هست سایر گناهان قابل آموزش هست و شرک به هیچ وجه آرمزیده نمی شود و دلیل این مطلب هم روایاتی است که ذکر می گردد. روایاتی در ذیل جمله: (( و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )).

و نیز در الدر المنثور است که احمد، طبرانی، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب شعب الایمان از جریر بن عبد الله نقل کرده اند که گفت: در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مدینه بیرون آمدیم وقتی به بیرون شهر رسیدیم سواره ای را از دور دیدیم که به طرف ما می آید، چیزی نگذشت که به ما رسید و سلام کرد، حضرت فرمود: از کجا می آیی؟ عرض کرد از قبیله خود و از نزد اهل و عیالم بیرون آمده ام و میخواهم خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برسم. حضرت فرمود: رسیدی. عرض کرد به من بیاموز که ایمان چیست؟ فرمود: ایمان این است که شهادت دهی بر اینکه معبودی جز پروردگار متعال نیست و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاده او است، و پس از اقرار به این دو، نماز خوانده و زکات داده و ماه رمضان را روزه گرفته و خانه کعبه را زیارت کنی، عرض کرد به همه آنچه فرمودی اقرار دارم. در این بین دست شترش به سوراخ موشها فرو رفت و در نتیجه مرد با سر به زمین خورد و در جا از دنیا رفت، حضرت فرمود: این مرد از کسانی است که با عمل کم، اجر و مزد زیاد نصیبش می شود، و این از آن کسانی است که خداوند در بارهشان فرموده: (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک

لهم الامن و هم مهتدون)) و من خود دیدم که حور العین از میوه های بهشت در دهانش گذاشتند و از اینجا به دست آوردم که این بنده خدا گرسنه از دنیا رفت .

مؤلف : این روایت را سیوطی از حکیم ترمذی و ابن ابی حاتم از ابن عباس نیز نقل کرده ، عیاشی هم نظیر آن را در تفسیر خود از جابر جعفی از شخص دیگری که اسم برده نشده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت نموده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۵

و نیز در الدرالمثور می گوید: عبد بن حمید از ابراهیم تیمی نقل کرده که گفت : مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معنای این آیه را پرسید، حضرت چیزی نگفت تا آنکه مرد دیگری از راه رسید و پس از قبول اسلام به میدان جنگ در آمده جنگید و شهید شد، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رو به سائل نمود و فرمود: این از همان اشخاص بود، او از کسانی بود که ایمان آورد و ایمان خود را به ظلمی پوشیده نساخت .

و نیز می گوید: فاریابی و عبد بن حمید و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و حاکم حاکم روایت را صحیح دانسته و ابن مردویه از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده اند که در ذیل آیه : ((الذین امنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم)) فرموده که : این آیه تنها در خصوص ابراهیم (علیه السلام) و اصحابش نازل شده ، و در این امت کسی مشمول و مورد این آیه نیست .

مؤلف : ظاهر این روایت با اصول و قواعد کلیهای که از کتاب و سنت استخراج شده سازگار نیست ، برای اینکه مضمون آیه مورد بحث اختصاص به امت مخصوصی ندارد، زیرا متضمن حکمی از احکام فرعی نیست که مختص به امتی معین و یا زمانی معین بوده باشد، بلکه مربوط به ایمان و آثار سوئی است که ظلم در ایمان می گذارد، و این یک مسأله فطری است که به اختلاف زمانها و امتهای مختلف نمی شود.

سخن بعضی که در توجیه یک روایت گفته اند: امت ابراهیم فقط مکلف به ایمان بودند و به فروع و احکام مکلف نبودند و بیان فساد این ادعا.

بعضی از مفسرین در توجیه این حدیث گفته اند: اگر مقصود از روایت ایمنی ابراهیم (علیه السلام) و قومش از خلود در عذاب بود، جا داشت که کسی بگوید: این معنا اختصاص به قوم ابراهیم (علیه السلام) ندارد و امت اسلام نیز از خلود در عذاب ایمنند، و لیکن احتمال دارد مقصود ایمنی قوم ابراهیم (علیه السلام) از مطلق عذاب باشد چه دائمی و چه موقت . و بنابراین ، اختصاص مضمون آیه به قوم ابراهیم (علیه السلام) درست است ، زیرا امم دیگر این ایمنی مطلق را ندارند، و شاید جهت ایمنی آنان به طور مطلق به فرض که این حدیث صحیح باشد این باشد که خدای تعالی قوم ابراهیم (علیه السلام) را مکلف به فروع نکرده و از آنان جهت داشتن تمدن راقی که در امور فردی و آداب و غیر آنها برایشان سخت می گرفت تنها اکتفاء به قبول توحید و ترک شرک نموده باشد. مفسر مزبور سپس در احتمالش گفته است : اهل بحث و پژوهش نیز به شریعت حمورابی پادشاه صالحی که در زمان ابراهیم میزیسته و مقدم او را مبارک شمرده و طبق سفر تکوین تورات از وی ده یک ، مالیات گرفته ، دست یافته و دیده اند که بیشتر احکام آن شریعت ، همانند احکام تورات است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۶

مفسر سابق الذکر سپس برای تحکیم احتمال خود و سد ثغور آن اضافه کرده است : اینهم که می بینید قرآن کریم تشریح فریضه حج را به ابراهیم (علیه السلام) نسبت داده منافات با احتمال ما ندارد، برای اینکه مسأله حج از قوانین جاری در میان قوم جرهم که امت اسماعیلند، بوده ، و ابراهیم (علیه السلام) فریضه مذکور را در بین آن قوم تشریح کرده ، نه در میان کلدانها که قوم خود او بودند (پس قوم ابراهیم (علیه السلام) به احکام فرعی ماءمور نبودند) ولی این امت پاره‌ای از موحدین آن بقدر نافرمانی خود از احکام فرعی عذاب می شوند زیرا شریعتی کامل از طرف خداوند برای آنان آمده و بر اقامه آن بازخواست می شوند.

این بود توجیه مفسر مزبور برای روایت ، و ما گمان نمی کنیم که تحکم و بی دلیل بودن کلام او بر کسی پوشیده باشد، زیرا سابقا

گفتیم که حمورابی معاصر ابراهیم نبوده و در حدود سیصد سال بعد از ابراهیم زندگی می کرده . چون زندگی ابراهیم (علیه‌السلام) در حدود دو هزار سال قبل از میلاد و از او در حدود هزار و هفتصد سال قبل از میلاد بوده . و ثانیاً گرچه تاریخ دلالت دارد بر اینکه حمورابی پادشاهی صالح و دیندار و عادل در بین رعیت و مردی قانونی و پایدار در قوانین خود بوده و مقرراتی را که خود وضع نموده بود به نحو احسن اجرا می کرده و قوانین وی قدیمترین قوانین مدنی است که تدوین شده ، و لیکن همین سند تاریخی صراحت دارد بر اینکه وی مردی بتپرست بوده ، چون در همین خطی که در خرابه های بابل از وی به دست آمده بعد از بیان شریعت خود از بتهای زیادی استمداد نموده ، و آن بتها را در قبال سلطنت عظیمی که به او داده و توفیقی که در بسط عدالت و وضع قانون به وی ارزانی داشته اند شکرگزاری نموده و از آنها خواسته تا قوانینش را از زوال و تحریف حفظ کنند، و آن بتها را چنین اسم برده :

۱ (( میروداخ )) خدای خدایان ۲ (( ای )) خدای قانون و عدالت ۳ (( زاماما )) و الاله اشتر دو خدای جنگ ۴ (( شاماش )) خدای حاکم در آسمان و زمین ۵ (( سین )) خدای آسمانها ۶ (( حاداد )) خدای ارزانی و فراوانی نعمت ۷ (( نیرغال )) خدای فتح و پیروزی ۸ (( بل )) خدای قدر ۹ آلهه (( بیلتیس )) و الاله (( نینو )) و الاله (( ساجیلا )) و غیر آن .  
فروع و احکامی که توسط ابراهیم (ع) تشریح شده اند.

و ثالثاً اینکه گفت : تنها مکلف به ایمان بوده اند نیز صحیح نیست ، برای اینکه قرآن کریم در سوره ابراهیم از زبان خود او مساءله نماز را حکایت کرده که از خداوند خواسته تا او و ذریه او را نمازخوان کند، و نیز در سوره انبیا حکایت کرده که به قوم خود گفت : خدا به من کارهای نیک و دادن زکات را وحی فرموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۷

و در سوره حج تشریح فریضه حج و اباحه گوشت چارپایان را، و در سوره ممتحنه دوری گزیدن از مشرکین را به وی نسبت داده ، و در سوره انعام نهی از هر ظلم و هر عمل مخالف با فطرت را از او نقل کرده . در اخبار نیز وارد شده که آن طهارت و نظافتی که ابراهیم در میان امت خود جعل و تشریح کرده و در سوره حج به آن اشاره شده عبارت از همان حنیفیت معروف و احکام دهگانهای بوده که پنج حکم آن مربوط به سر و پنج حکم دیگرش مربوط به سایر اعضای بدن و از آن جمله ختنه است . در سوره مریم و هود مساءله تحیت به سلام نیز از احکام شریعت ابراهیم شمرده شده است . مضافاً بر همه اینها، قرآن کریم دین اسلام را هم ملت ابراهیم و دین حنیف او دانسته و فرموده : (( مله ابراهیم و قل بل مله ابراهیم حنیفا )) .

نمیخواهیم بگوییم دین اسلام با همه اصول و فروعی که دارد در زمان ابراهیم تشریح شده ، و نمی توانیم چنین حرفی را بزنییم زیرا از آیه (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی )) عکس این معنا استفاده می شود، و لیکن می خواهیم بگوییم که از این آیه و همچنین از آیه (( قل اننی هدینی ربی الی صراط مستقیم ، دینا قیما مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین )) استفاده می شود که شرایع و احکام اسلام همه از آن فطریاتی سرچشمه می گیرد که ابراهیم (علیه‌السلام) به زبان تشریح بیان کرده و هر عملی که موافق با فطرت بود مورد امر و هر عملی که مخالف با فطرت بود مورد نهی قرار داده بود.

و اگر توجیه مفسر مزبور صحیح بود و خداوند به زبان ابراهیم هیچ حکمی از احکام فرعی را تشریح نکرده بود ناگزیر باید معتقد شویم به اینکه قوانین موضوعه و مقرر حمورابی مورد امضای پروردگار قرار گرفته و از احکام دین ابراهیم شده ، بلکه به آن معنائی که گفتیم دین اسلام نیز از آن احکام منشا گرفته است ، و خلاصه ، احکام یک پادشاه مشرک به صورت یک شریعتی الهی و کتابی آسمانی درآمده است ، و کیست که جرات تفوه به چنین حرفی را داشته باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۸  
حقیقت مطلب و آنچه که در آن شکی نیست ، این است که تمدن و اصلاح حال دنیا و همچنین عبادت و اصلاح حال آخرت را وحی الهی به انبیای گذشته و امتهای آنان آموخته و آنان را به انواع عبادات و وضع قوانین کلیای که عقل سلیم نیز آنرا درک می

کند (مانند دستورات راجع به همزیستی صالح و اجتناب از ظلم و اسراف و اعانت ظالم و از این قبیل خیرات و شرور) هدایت کرده است، و ریشه تمامی تجهیزات و وسایل تمدن امروز همین وحیی است که به انبیای گذشته می شده، انبیا (علیهم السلام) بودند که مردم را به اجتماع و تشکیل جامعه دعوت نموده، و آنان را به خیر و صلاح و اجتناب از شر و فحشاء و فساد واداشته اند، و در این مسأله عادل بودن و یا ستمگر بودن زمامداران آنروز جوامع بشری هیچ تاثیری نداشته است.

سبب وجود قوانین (( حمورابی )) در تورات فعلی .

این جریان کلیات احکام بود، و اما تفصیل و جزئیات آن قبل از ظهور دین اسلام جز در تورات در هیچ کتاب آسمانی نازل نشده بود. گرچه بعضی از احکام جزئی که در تورات است شبیه به احکامی از شریعت حمورابی است، الا اینکه به هیچ وجه نمی توان گفت احکام کلیمیت همان احکام حمورابی است که خداوند آنرا در کلیمیت امضا نموده، زیرا آن شریعتی که خداوند به حضرت موسی (علیهالسلام) فرستاد در فتنه بخت النصر از بین رفته و از تورات آنجناب اثری باقی نماند، در این فتنه جز عده قلیلی که به اسارت به بابل رفتند همه بنی اسرائیل قلع و قمع شده و شهرهای ایشان به کلی خراب گردید، و آن عده قلیل همچنان در بابل و در قید اسارت میزیستند تا آنکه کورش پادشاه ایران پس از فتح بابل آزادشان ساخته و اجازه برگشتن به بیت المقدس را به ایشان داد و دستور داد تا عزرای کاهن تورات را پس از آنکه نسخه هایش به کلی از میان رفته و متن معارفش فراموش شده بود، بنویسد. او نیز الگوئی از قوانین بابل که در بین کلدانیها متداول بود برداشته و به اسم تورات در میان بنی اسرائیل انتشار داد. پس به صرف اینکه شریعت حمورابی مشتمل بر قوانین صحیحی است نباید آنرا قوانین آسمانی دانسته و به امضای خدای تعالی ممضی نمود.

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) فرمود: مراد از این ظلم شرک است .

و نیز در همین کتاب به طریق دیگری از ابی بصیر از آنجناب روایت کرده که فرمود: مراد از ظلم شک است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۲۹۹

مؤلف : این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از ابی بصیر از آن حضرت روایت کرده . در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از آنجناب چنین نقل کرده که گفت : از آنجناب از معنای آیه (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) پرسش نمودم ، فرمود: ای ابا بصیر ! پناه می بریم به خدا از اینکه از کسانی باشیم که ایمان خود را به ظلمی تباه ساختند، آنگاه فرمود اینها همان خوارج و اصحاب ایشانند.

و نیز در تفسیر عیاشی از یعقوب بن شعیب از امام ابی عبد الله (علیهالسلام) روایت شده که در ذیل آیه (( و لم یلبسوا ایمانهم بظلم )) فرمود: مراد از ظلم ضلالت و مافوق آن است .

مؤلف : گویا مراد امام (علیهالسلام) از (( ضلالت )) شرکی است که در حقیقت ریشه همه ظلمها است و مراد از (( مافوق ضلالت )) گناهان و ظلمهایی است که سربار ضلالت باشد. ممکن است مراد از ضلالت ، گناهایی باشد که خفیف ترین درجات ظلم را دارا باشد، و مراد از مافوق ضلالت ، شرک که متنها درجه ضلالت است بوده باشد، زیرا هر گناهی ضلالت و گمراهی است .

در این روایات همانطوری که ملاحظه می کنید در تفسیر ظلم تفننی به کار رفته : یکی آنرا به شرک و دیگری آنرا به شک تفسیر نموده . یکی آنرا به ضلالت خوارج و دیگری به ولایت دشمنان اهل بیت معنا کرده است ، و این خود از شواهد گفتار قبلی ما است که گفتیم ظلم در آیه مطلق است ، و اطلاقش همه مراتب ظلم را به حسب اختلاف مراتب فهم مردم شامل می شود.

گفتاری درباره شخصیت ابراهیم خلیل (علیه السلام) و سرگذشت او (در چند فصل).

در ذیل این عنوان بحثهایی است قرآنی ، علمی ، تاریخی و غیره که باید هر کدام را جداگانه متعرض شد.

۱ داستان ابراهیم (ع) از نظر قرآن .

آنچه از قرآن کریم در این باره استفاده می شود این است که : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۰

ابراهیم (علیه‌السلام) از اوان طفولیت تا وقتی که به حد تمیز رسیده در نهانگاهی دور از جامعه خود می زیسته ، و پس از آنکه به حد تمیز رسیده از نهانگاه خود به سوی قوم و جامعه‌اش بیرون شده و به پدر خود پیوسته است ، و دیده که پدرش و همه مردم بت می پرستند، و چون دارای فطرتی پاک بود و خداوند متعال هم با ارائه ملکوت تاییدش نموده و کارش را به جایی رسانده بود که تمامی اقوال و افعالش موافق با حق شده بود این عمل را از قوم خود نپسندید و نتوانست ساکت بنشیند، لاجرم به احتجاج با پدر خود پرداخته او را از پرستش بتها منع و به توحید خدای سبحان دعوت نمود، باشد که خداوند او را به راه راست خود هدایت نموده از ولایت شیطان دورش سازد. پدرش وقتی دید ابراهیم به هیچ وجه از پیشنهاد خود دست بر نمی دارد او را از خود طرد نمود و به سنگسار کردنش تهدید نمود.

ابراهیم (علیه‌السلام) در مقابل این تهدید و تشدید از در شفقت و مهربانی با وی تلافی کرد و چون ابراهیم مردی خوش خلق و نرم زبان بود، در پاسخ پدر نخست بر او سلام کرد و سپس وعده استغفارش داد. و در آخر گفت : در صورتی که به راه خدا نیاید او و قومش را ترک گفته ولی به هیچ وجه پرستش خدا را ترک نخواهد کرد.

از طرفی دیگر با قوم خود نیز به احتجاج پرداخته و در باره بتها با آنان گفتگو کرد با اقوام دیگری هم که ستاره و آفتاب و ماه را می پرستیدند احتجاج نمود تا اینکه آنان را نسبت به حق ملزم کرد و داستان انحرافش از کیش بت پرستی و ستاره پرستی در همه جا منتشر شد. روزی که مردم برای انجام مراسم دینی خود همه به خارج شهر رفته بودند ابراهیم (علیه‌السلام) به عذر کسالت ، از رفتن با آنان تخلف نمود و تنها در شهر ماند، وقتی شهر خلوت شد به بتخانه شهر درآمده و همه بتها را خرد نمود و تنها بت بزرگ را گذاشت شاید مردم به طرف او برگردند. وقتی مردم به شهر بازآمده و از داستان با خبر شدند در صدد جستجوی مرتکب آن برآمده سرانجام گفتند: این کار همان جوانی است که ابراهیم نام دارد.

ناچار ابراهیم را در برابر چشم همه احضار نموده و او را استنطاق کرده پرسیدند آیا تو با خدایان ما چنین کردی؟ ابراهیم (علیه‌السلام) گفت : این کار را بت بزرگ کرده است و اگر قبول ندارید از خود آنها بپرسید تا اگر قدرت بر حرف زدن دارند بگویند چه کسی به این صورتشان درآورده . ابراهیم (علیه‌السلام) قبلا به همین منظور تبر را به دوش بت بزرگ نهاده بود تا خود شاهد حال باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۱

ابراهیم (علیه‌السلام) میدانست که مردم در باره بتهای خود قائل به حیات و نطق نیستند، و لیکن میخواست با طرح این نقشه ، زمینهای بچیند که مردم را به اعتراف و اقرار بر بی شعوری و بی جانی بتها وادار سازد، و لذا مردم پس از شنیدن جواب ابراهیم (علیه‌السلام) به فکر فرو رفتن به انحراف خود اقرار نمودند و با سرافکنندگی گفتند: تو که میدانی این بتها قادر بر تکلم نیستند. ابراهیم (علیه‌السلام) که غرضی جز شنیدن این حرف از خود آنان نداشت بی درنگ گفت : آیا خدای را گذاشته و این بتها را که جماداتی بی جان و بی سود و زیانند می پرستید؟ اف بر شما و بر آنچه می پرستید، آیا راستی فکر نمی کنید؟ و چیزهایی را که خود به دست خودتان می تراشید می پرستید، و حاضر نیستید خدا را که خالق شما و خالق همه مصنوعات شما (یا اعمال شما) است پرستید؟.

مردم گفتند: باید او را بسوزانید و خدایان خود را یاری و حمایت کنید. به همین منظور آتشخانه بزرگی ساخته و دوزخی از آتش افروخته و در این کار برای ارضاء خاطر خدایان همه تشریک مساعی نمودند، و وقتی آتش شعله ور شد ابراهیم (علیه‌السلام) را در آتش افکندند، خدای متعال آتش را برای او خنک گردانید و او را در شکم آتش سالم نگه داشت ، و کید کفار را باطل نمود.

ابراهیم (علیه‌السلام) در خلال این مدت با نمرود هم ملاقات نموده و او را نیز که ادعای ربوبیت داشت مورد خطاب و احتجاج قرار داد و به وی گفت : پروردگار من آن کسی است که بندگان را زنده می کند و می میراند. نمرود از در مغالطه گفت : من نیز زنده



می‌کنم و می‌میرانم، هر یک از اسیران و زندانیان را که بخواهم رها می‌کنم و هر که را بخواهم به قتل می‌رسانم. ابراهیم به بیان صریح‌ترین که راه مغالطه را بر او مسدود کند احتجاج نمود و گفت: خدای متعالی آن کسی است که آفتاب را از مشرق بیرون می‌آورد، تو اگر راست می‌گویی از این پس کاری کن که آفتاب از مغرب طلوع کند، در اینجا نمود کافر مبهوت و سرگشته ماند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۰۲

پس از آنکه ابراهیم (علیه‌السلام) از آتش نجات یافت باز هدف خود را تعقیب نموده و شروع به دعوت به دین توحید و دین حنیف نمود، و عده کمی به وی ایمان آوردند. قرآن کریم از آن جمله لوط و همسر ابراهیم (علیه‌السلام) را اسم می‌برد: این بانو همان زنی است که ابراهیم (علیه‌السلام) با او مهاجرت کرد و پیش از بیرون رفتن از سرزمین خود به اراضی مقدسه با او ازدواج کرده بود

ابراهیم (علیه‌السلام) و همراهانش در موقع بیرون شدن از وطن خود از قوم خود تبری جسته و شخص او از آزر که او را پدر نامیده بود و در واقع پدرش نبود بیزاری جسته و به اتفاق همسرش و لوط به سوی ارض مقدس هجرت کردند، باشد که در آنجا بدون مزاحمت کسی و دور از اذیت و جفای قومش به عبادت خداوند مشغول باشند.

پس از این دعا بود که خدای تعالی او را با اینکه به حد شیخوخت و کهولت رسیده بود به تولد اسحاق و اسماعیل و از صلب اسحاق به یعقوب بشارت داد، و پس از مدت کمی اسماعیل و بعد از او اسحاق به دنیا آمدند، و خداوند همانطوری که وعده داده بود برکت را در خود او و دو فرزندش و اولاد ایشان قرار داد و مبارک‌شان ساخت.

ابراهیم (علیه‌السلام) به امر پروردگار خود به مکه، که درهای عمیق و بی‌آب و علف بود، رفت و فرزند عزیزش اسماعیل را در سن شیرخواری در آن مکان مخوف منزل داده و خود به ارض مقدس مراجعت نمود. اسماعیل در این سرزمین نشو و نما کرد، و اعراب چادر نشین اطراف به دور او جمع شده و بدینوسیله خانه کعبه ساخته شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۰۳

ابراهیم (علیه‌السلام) گاه گاهی پیش از بنای مکه و خانه کعبه و پس از آن به مکه می‌آمد و از فرزندش اسماعیل دیدن می‌کرد. تا آنکه در یک سفر به ساختن خانه کعبه شد، لذا به اتفاق اسماعیل این خانه را بنا نهاد، و این اولین خانهای است که از طرف پروردگار ساخته شد، و این خانه مبارکی است که در آن آیات بینات و در آن مقام ابراهیم است، و هر کس درون آن داخل شود از هر گزندی ایمن است.

ابراهیم (علیه‌السلام) پس از فراغت از بنای کعبه دستور حج را صادر نموده، و آیین و اعمال مربوط به آن را تشریح نمود.

آنگاه خدای تعالی او را مأمور به ذبح فرزندش اسماعیل نمود، ابراهیم (علیه‌السلام) اسماعیل (علیه‌السلام) را در انجام فرایض حج شرکت می‌داد، موقعی که به سعی رسیدند و می‌خواستند که بین صفا و مروه سعی کنند، این مأموریت ابلاغ شد، و ابراهیم (علیه‌السلام) داستان را با فرزندش در میان گذاشت و گفت: فرزند عزیزم! در خواب چنین می‌بینم که ترا ذبح و قربانی می‌کنم نیک بنگر تا رأیت چه خواهد بود. عرض کرد: پدرجان! هر چه را که مأمور به انجامش شده‌ای انجام ده، و ان شاء الله به زودی خواهی دید که من مانند بندگان صابر خدا چگونه صبوری از خود نشان می‌دهم. پس از اینکه هر دو به این امر تن دردادند و ابراهیم (علیه‌السلام) صورت جوانش را بر زمین گذاشت وحی آمد که ای ابراهیم، خواب خود را تصدیق کردی و ما به همین مقدار از تو قبول کردیم، و ذبح عظیمی را فدا و عوض او قرار دادیم.

آخرین خاطره‌ای که قرآن کریم از داستان ابراهیم (علیه‌السلام) نقل نموده دعاهایی است که ابراهیم (علیه‌السلام) در بعضی از سفرها در مکه کرده و آخرین دعایش این است: پروردگارا پدر و مادر من و کسانی را که ایمان آورده اند در روز حساب بیامرز.

۲ منزلت ابراهیم (ع) نزد خداوند و موقف بندگی اش و مواهب خدا به او:

خدای تعالی در کلام مجیدش ابراهیم را به نیکوترین وجهی ثنا گفته و رنج و محنتی را که در راه پروردگارش تحمل نموده بود، به

بهترین بیانی ستوده و در شصت و چند جا از کتاب عزیزش اسم او را برده ، و موهبتها و نعمتهایی را که به او ارزانی داشته در موارد بسیاری ذکر کرده است ، اینکه چند مورد از آن مواهب را در اینجا ذکر می کنیم :

۱ خدای تعالی رشد و هدایت او را قبلا ارزانش داشته بود.

۲ او را در دنیا برگزیده . و او در آخرت نیز در زمره صالحین خواهد بود، زیرا او در دنیا وقتی خدایش فرمود: تسلیم شو، گفت : تسلیم امر پروردگار عالمیانم .

۳ او کسی است که روی دل را به پاکی و خلوص متوجه خدا کرده بود، و هرگز شرک نورزید.

۴ او کسی است که دلش به یاد خدا قوی و مطمئن شده و به همین جهت به ملکوتی که خدا از آسمانها و زمین نشان داد ایمان آورد، و یقین کرد.

۵ خداوند او را خلیل خود خواند.

۶ رحمت و برکات خود را بر او و اهلیتتش ارزانی داشت و او را به وفاداری ستود.

۷ او را به وصف حلیم و اوامه و منیب توصیف کرد.

۸ و نیز او را مدح کرده به اینکه امتی خداپرست و حنیف بوده ، و هرگز شرک نورزیده ، و همواره شکرگزار نعمتهایش بوده ، و اینکه او را برگزیده و به راه راست هدایت نمود و به او اجر دنیوی داده و او در آخرت از صالحین است .

۹ ابراهیم (علیهالسلام) پیغمبری صدیق بود. و قرآن او را از بندگان مؤمن و از نیکوکاران شمرده و به او سلام کرده است . و او را از کسانی دانسته که (( صاحبان ایدی و ابصارند )) ، و خداوند با یاد قیامت خالصشان کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۵

۱۰ خداوند او را امام قرار داد. و او را یکی از پنج پیغمبری دانسته که اولی العزم و صاحب شریعت و کتاب بودند.

۱۱ خداوند او را علم ، حکمت ، کتاب ، ملک و هدایت ارزانی داشته و هدایت او را در نسل و اعقاب او کلمه باقیه قرار داده . و نیز خداوند نبوت و کتاب را در ذریه او گذاشت . و برای او در میان آیندگان لسان صدق (نام نیک) قرار داد.

این بود فهرست آن مناصب الهی و مقامات عبودیتی که خداوند به ابراهیم ارزانی داشته و در قرآن از آن اسم برده است ، و قرآن کریم فضایل و کرامات هیچیک از انبیاء کرام را به این تفصیل ذکر نفرموده . و خواننده عزیز می تواند شرح و تفصیل هر یک از آن مقامات را در تفسیر آیه مربوط به آن در مجلدات قبلی و یا بعدی مطالعه بفرماید.

آری ، قرآن کریم به منظور حفظ شخصیت و حیات ابراهیم (علیهالسلام) ، دین استوار ما را هم (( اسلام )) نامیده و آنرا به ابراهیم (علیهالسلام) نسبت داده و فرموده : (( مله ابراهیم هو سميعک المسلمین من قبل )) و نیز فرموده : (( قل اننی هدینی ربی الی صراط مستقیم دینا قیما مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین )) .

خداوند کعبه‌های را که آنجناب ساخت ، (( بیت الحرام )) و قبله عالمیان قرار داد و برای زیارت آن مناسک حج را تشریح نمود، تا بدین وسیله یاد مهاجرتش را به آن دیار و اسکان همسر و فرزندش را در آنجا و خاطره ذبح فرزند و توجهاتش به خدا و آزار و محنتهایی را که در راه خدا دیده ، زنده نگاه بدارد.

۳ آثار پربرکتی که آن حضرت از خود در جامعه بشری به یادگار گذاشت :

از جمله آثاری که ابراهیم (علیهالسلام) از خود به یادگار گذاشت ، یکی دین توحید است . زیرا از آنروز تاکنون هر فرد و

جامعه‌ای که از این نعمت برخوردار شده ، از برکت وجود آنجناب بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۶

امروز هم ادیانی که به ظاهر دین توحید خوانده می شوند از یادگارها و آثار وجودی او می باشند، یکی از آن ادیان ، دین یهود است که منتهی و منتسب به موسی بن عمران (علیهماالسلام) است ، و موسی بن عمران (علیهماالسلام) یکی از فرزندان ابراهیم

(علیه‌السلام) شمرده می‌شود، برای اینکه نسب او به اسرائیل یعنی یعقوب بن اسحاق (علیهماالسلام) منتهی می‌گردد، و اسحاق (علیه‌السلام) فرزند ابراهیم (علیه‌السلام) است. یکی دیگر دین نصرانیت است که منتهی به عیسی بن مریم (علیهماالسلام) می‌شود و نسب عیسی بن مریم (علیهماالسلام) نیز به ابراهیم (علیه‌السلام) می‌رسد. و همچنین دین اسلام که از جمله ادیان توحید است، چون این دین مبین منسوب به رسول خدا محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و نسبت آنجناب نیز به اسماعیل ذبیح (علیه‌السلام) فرزند ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) منتهی می‌شود.

پس میتوان گفت دین توحید در دنیا از آثار و برکات آنجناب است. علاوه بر اصل توحید، برخی از فروع دینی مانند: نماز، زکات، حج، مباح بودن گوشت چارپایان، تبری از دشمنان خدا، تحیت (سلام) گفتن و احکام دهگانه مربوط به طهارت و تنظیف که پنج حکم آن مربوط به سر و پنج حکم دیگرش مربوط به سایر اعضای بدن است، نیز از آن حضرت به یادگار مانده است. اما پنج حکم مربوط به سر: گرفتن آبخورد (سبیل)، گذاشتن ریش، بافتن گیسوان، مسواک کردن و خلال نمودن دندانها، می‌باشد. و اما پنج حکمی که مربوط به سایر اعضای بدن می‌باشند، عبارتند از: تراشیدن و ازاله مو از بدن، ختنه کردن، ناخن گرفتن، غسل جنابت و شستشوی با آب.

بلکه همانطوری که در بحثهای قبل مفصلاً گذشت، می‌توان گفت آنچه سنت پسندیده چه اعتقادی و چه عملی که در جوامع بشری یافت می‌شود همه از آثار نبوت انبیا (علیهم السلام) است، که یکی از بزرگان این سلسله جلیل ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) است. پس آن حضرت حق بزرگی به گردن جامعه بشریت دارد، حال چه اینکه بشر خودش بداند و ملتفت باشد یا نباشد. ۴ تورات فعلی درباره ابراهیم (ع) چه می‌گوید؟

تورات می‌گوید: تارح پدر ابراهیم هفتاد سال زندگی کرد، وی صاحب سه فرزند شد: ابرام، ناحور و هاران. ابرام و ناحور و هاران فرزندان تارحند و لوط، فرزند هاران است. هاران در حیات پدرش از دنیا رفت، و مرگش در همان محل تولدش یعنی (( اور )) کلدانیه اتفاق افتاد.

ابرام و ناحور هر کدام همسری برای خود گرفتند، ابرام (( سارای )) و ناحور (( ملکه )) را.

پدر ملکه مردی بنام (( هاران )) بوده که دختری دیگر به نام (( بسکه )) داشته. سارای زنی نازا بوده و فرزندی نداشته.

تارح، ابرام فرزند خود را با لوط بن هاران نوه‌اش و سارای همسر برداشت و از اور کلدانیه بیرون شده و به سوی کنعان روان گردید. در بین راه به شهر حاران رسیده و همانجا رحل اقامت افکند. تارح همچنان در حاران بماند تا آنکه در سن دویست و پنج سالگی از دنیا رفت.

و نیز در تورات است که: پروردگار به ابرام گفت: از سرزمین پدری و از میان قوم و قبیله خود به سوی شهری که بعداً برای تعیین می‌کنم بیرون شو تا تو را در آنجا امتی عظیم و موجودی پر برکت گردانیده و اسمت را بزرگ کنم، و هر که را هم که تو را مبارک بداند برکت دهم و هر کس که تو را از رحمت دور بداند از رحمت خود دور سازم، و سرانجام کارت را به جایی رسانم که جمیع قبایل زمین به تو تبرک جویند. ابرام همانطور که پروردگار دستور داده بود به راه افتاد و لوط را هم همراه خود برد. لوط برادرزاده او بود. و در آن ایام، ابرام در سن نود و پنج سالگی بود. در موقع خروج، ابرام، سارای همسرش و لوط برادرزاده‌اش و همه اثاث و خدمه و بردگان خود را که در آنجا جمع کرده بود، همراه خود برداشت و به سرزمین کنعان رفت.

ابرام در بین راه گذارش به محل (( شکیم )) و از آنجا به (( بلوستان موره )) افتاد، در این هنگام کنعانیها نیز در آن سرزمین بودند. ناگاه پروردگار، خود را برای ابرام ظاهر ساخت و به وی گفت: این سرزمین را به نسل تو می‌دهم. ابرام پس از شنیدن این مژده قربانگاهی برای پروردگاری که برایش ظاهر شده بود در آنجا بنا نهاد. و به طرف کوهی در سمت مشرق (( بیت ایل )) به راه افتاد. در آنجا خیمه خود را برافراشت، و محل این خیمه طوری قرار داشت که (( بیت ایل )) در طرف مغرب و (( عای )) در

طرف مشرق آن قرار می گرفت . آنجا نیز قربانگاهی برای پروردگار بنا نهاد و پس از خواندن نام پروردگار، به سمت جنوب طی منازل کرد تا به کنعان رسید، وقتی در کنعان قحط سالی شد و مردم از گرسنگی تلف می شدند، دیدن این وضع برای ابرام سخت دشوار بود، از آنجا بطرف مصر حرکت کرد تا بدین وسیله خود را از دیدن آن وضع دور بسازد، در همین سفر بود که برای ابرام پیش آمدی رخ داد، و آن این بود که سارای همسرش ، مورد طمع پادشاه آن دیار واقع شد. سارای زنی بسیار زیباروی بود و ابرام به همین جهت در نزدیکی های مصر به همسرش گفت : تو زنی زیبا و نیکو منظری و من از این می ترسم که مصریان با دیدن تو بگویند این همسر اوست و برای اینکه به تو دست یابند مرا به قتل رسانند، ناچار به تو توصیه می کنم که هر کس به تو گفت چه نسبتی با ابرام داری ، بگو من خواهر اویم تا بدین وسیله خیری به من برسد و جانم را حفظ کرده باشی .

اتفاقاً وضع همانطوری شد که ابرام پیشینی کرده بود. چون سرکردگان و صاحب منصبان دربار فرعون ، سارای را دیده و زیبایی او را نزد فرعون تعریف کردند و او را به دربار فرعون بردند و فرعون بخاطر سارای ، ابرام را صاحب گوسفند، گاو، الاغ ، غلامان ، کنیزان ، خران ماده و شتران بسیار کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۸

پروردگار به سبب طمعی که او به همسر ابرام کرده بود لطمه های زیادی به خودش و خانه و زندگیش وارد کرد. فرعون ابرام را خواسته و به او گفت : چرا به من نگفتی که سارای همسرت بوده و چرا گفتی او خواهر من است تا اینکه من او را برای همسری خود اتخاذ کردم و به این همه بلا- و مصیبت دچارم کردی ؟ الان همسرت را بگیر و برو. آنگاه به رجال دربارش گفت تا او و همسرش و آنچه همراهش هست را مشایعت کنند.

تورات اضافه کرده است که : ابرام با این کیفیت از مصر بیرون آمد و به همراهی سارای و لوط و با اغنام و احشام و خدمه و اموال فراوان وارد (( بیت ایل )) و آن خیمه ای که بین (( بیت ایل )) و (( عای )) زده بود گردید، و پس از چندی در اثر کمی مرتع از لوط جدا شده و خود در کنعان و در میان کنعانیها و فرزیهها ماند، و لوط با مقداری از رمه خود در سرزمین سدوم فرود آمد. تورات سپس اضافه می کند که : در همان ایام در سدوم جنگی بین (( امرافل )) پادشاه شنعار که سه پادشاه دیگر نیز با وی متفق بودند، و بین (( بارع )) پادشاه (( سدوم )) که چهار پادشاه نیز با او معاهده داشتند، در گرفت ، در این جنگ پادشاه سدوم و متفقینش شکست سختی خوردند و بارع و همراهانش از سدوم فراری شدند و عده زیادی از لشکریانش کشته شدند، و اموالشان به غارت و کودکان و زنانشان به اسیری رفتند. از جمله کسانی که در این جنگ اسیر شدند لوط و اهل بیت او بودند و اموالشان هم به تاراج رفت .

تورات می گوید: یکی از افرادی که از این جنگ جانش را نجات داده بود، نزد ابرام عبرانی رفت و او را که ساکن (( بلوطستان ممری )) بود از سرگذشت سدوم و اسیری لوط و اهلیتتش خبردار نمود.

ابرام در کنعان با رؤسای قبایل آن روز از قبیل : (( آموری )) ، (( اشکول )) و (( عانر )) که هر سه برادر بودند معاهده داشت وقتی از این داستان خبردار شد غلامانی کارآموده را که خانه زاد وی بودند، و عده آنان به سیصد و هیجده نفر می رسید جمع نموده و به همراهی آنان دشمن را تا (( دان )) دنبال کرد و در آنجا خود و بردگانش دسته دسته شده ، از همه طرف بر دشمن تاختند و آنان را شکست داده و تا قریه (( حوبه )) که از قرای شمال دمشق است فراریان را دنبال کردند، و برادرش لوط را با غلامان و زنان و ملازمین و کلیه اموالی که به غارت رفته بود برگردانید. پادشاه سدوم که از این فتح (شکست کدر لعومر) خبردار شده بود به اتفاق ملوک همراه خود، ابرام را تا وادی (( شوی )) که همان وادی الملک است استقبال نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۰۹

از جمله پادشاهانی که به استقبال ابرام آمده بود (( ملکی صادق )) پادشاه (( شالیم )) بود که در عین سلطنت مردی کاهن نیز بود. او وقتی به رسیدن نان و شرابی بیرون آورد و مقدم او را مبارک شمرد و چنین گفت : (( مبارک باد ابرام از جانب خدای بزرگ ،

مالک آسمانها و زمین ، و مبارک باد خدای متعال آن کسی که دشمنان تو را تسلیم تو ساخت )) آنگاه او را از همه چیز ده یک عطا کرد.

و نیز پادشاه سدوم به ابرام عرض کرد: از آنچه که در اختیار گرفته‌های افراد رعیت را به من واگذار و بردگان و اموال و حشم را برای خود نگاهدار. گفت : من به درگاه پروردگار، خدای بزرگ و پادشاه آسمان و زمین دست برافراشتم که حتی تار نخی و بند کفشی از آنچه متعلق به تو است برندارم (و آنچه را که از آن شما است به شما بازگردانم ) تا نگویی که من ابرام را توانگر ساختم ، نه ، من از غنیمت این جنگ چیزی جز همان خوراکی که غلامان خورده اند تصرف نکرده ام ، و اما (( عابر )) ، (( اسلول )) و (( ممری )) که مرا در این جنگ همراهی نمودند البته بهره و نصیب خود را از این غنیمت خواهند گرفت .

تا آنجا که می گوید: و اما سارای او تا آنروز فرزندی به دنیا نیاورده بود، ناگزیر به همسر خود ابرام گفت : به طوری که میبینی پروردگار مرا از آوردن فرزند بی بهره کرده ، تو می توانی هاجر، کنیز مصری مرا تصرف کنی باشد که از او فرزندی نصیب ما شود. ابرام پیشنهاد سارای را پذیرفت ، و دیری نگذشت که هاجر باردار شد.

آنگاه می گوید: هاجر وقتی خود را باردار دید، از آن به بعد آن احترامی را که قبلا در باره سارای مراعات می کرد، رعایت نمود و نسبت به وی استکبار می کرد. سارای شکایتش را به نزد ابرام برد، ابرام به پاس وفا و خدماتش زمام امر هاجر را بدو واگذار نمود، تا هر چه پیشنهاد کند ابرام بی درنگ انجام دهد، و به هاجر دستور داد تا مانند سابق نسبت به وی کنیزی و فرمانبری کند. این امر باعث ناراحتی هاجر شد. او روزی از دست سارای به تنگ آمد و به عنوان فرار از خانه بیرون شد، در میان راه فرشته ای به او گفت که به زودی دارای فرزند ذکوری به نام (( اسماعیل )) خواهد شد، و از اینجهت اسمش اسماعیل شده که خدا (( سمع لمذلتها : شنید اظهار عجز هاجر را )) و گفت که این فرزند انسانی خواهد بود گریزان از مردم و ضد با آنان ، و مردم نیز در مقام ضدیت با او خواهند آمد. فرشته ، پس از دادن این بشارت دستور داد تا بخانه و نزد خانمش سارای برگردد، پس از چندی هاجر فرزند ذکوری برای ابرام زائید و ابرام نامش را اسماعیل نهاد، در موقع ولادت اسماعیل ابرام در سن هفتاد و شش سالگی بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۱۰

و نیز در تورات است که : وقتی ابرام به سن نود و نه سالگی رسید، پروردگار برای او ظاهر شد و به وی گفت : من الله قدیر هستم ، پیش روی من سیر کن و مردی کامل باش تا عهدی بین خود و بین تو قرار دهم ، و تو را بسیار زیاد گردانم . ابرام در مقابل این جلوه و ظهور به خاک افتاد. پروردگار بار دیگر به وی گفت : عهدی که من در باره تو به عهده می گیرم این است که تو را پدر تمامی امتها قرار داده ، ثمره وجودی تو را بسیار زیاد گردانم و به همین جهت از این به بعد اسمت (( ابراهیم )) خواهد بود که به معنای (( پدر امتها )) است . آری ، از ذریه تو امتهای مختلفی و پادشاهانی منشعب خواهم کرد، و این عهد بین من و تو و نسل آینده تو عهدی ابدی است تا برای تو و نسلت معبودی باشم ، و نیز عهد من این باشد که بعد از سرزمین غربت تو، همه ارض کنعان را به تو و به نسل تو واگذار نموده و آنرا ملک ابدی شما قرار دهم ، تا برای آنان معبود باشم .

آنگاه گفته است : رب در این باره عهدی بین خود و ابراهیم و نسل او بست ، و آن این بود که ابراهیم و نسلش ، خود و اولاد خود را در روز هشتم ولادتشان ختنه کنند، لذا ابراهیم خود را در سن نود و نه سالگی و همچنین فرزند خود اسماعیل را در سن سیزده سالگی و سایر فرزندان ذکور و غلامان را ختنه نمود.

تورات می گوید: خداوند به ابراهیم فرمود: از این به بعد همسر خود سارای را، بدین نام مخوان ، بلکه اسم او را (( ساره )) بگذار، من او را مبارک زنی قرار داده و به تو نیز از او فرزند ذکوری می دهم و مبارکش می کنم تا از نسل او نیز امتها و سلاطین به جای مانده و شاخه ها منشعب شود، ابراهیم از شنیدن این بشارت خندید و به سجده افتاد، و در دل با خود گفت : مگر ممکن است از مرد صد سالهای چون من و زن نود سالهای چون ساره فرزندی متولد شود؟

ابراهیم به خدای تعالی عرض کرد: دلم می‌خواهد اسماعیل پیش روی تو زندگی کند. خدای تعالی فرمود: نه، همسرت ساره فرزندی برایت می‌زاید به نام (( اسحاق )) من عهد خود را با او و تا ابد با نسل او می‌بندم. و اما درخواست تو را در باره اسماعیل نیز عملی می‌کنم، و او را مبارک می‌گردانم، و نسل او را بسیار زیاد می‌کنم، تا دوازده فرزند از او به وجود آمده و هر یک رئیس و ریشه دودمان و امتی شوند. و لیکن عهدم را در اسحاق و دودمان او قرار می‌دهم، و او از ساره در سال آینده به دنیا خواهد آمد. هنگامی که کلام خدا با ابراهیم بدینجا رسید خداوند از نظر ابراهیم غایب شد و به آسمان صعود کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۱۱

آنگاه تورات داستان نازل شدن پروردگار را به اتفاق دو فرشته، برای هلاک کردن قوم لوط یعنی سدومی‌ها را ذکر نموده، می‌گوید: پروردگار و آن دو فرشته بر ابراهیم وارد شدند، ابراهیم در پذیرائی از آنان گوساله‌ای ذبح نمود و از گوشت آن و مقداری کره و شیر، مائدهای آماده نمود و پیش آورد، میهمانان، او و همسرش ساره را به تولد اسحاق بشارت داده و از داستان قوم لوط خبردارشان کردند. ابراهیم قدری در باره هلاکت قوم لوط با آنان بحث و مجادله نمود ولی سرانجام قانع شد، و چیزی نگذشت که قوم لوط هلاک شدند.

سپس داستان انتقال ابراهیم به سرزمین (( حرار )) را ذکر نموده و می‌گوید: ابراهیم در این شهر خود را معرفی نکرد، و به پادشاه آنجا (( ابی مالک )) گفت که ساره خواهر من است، پادشاه که شیفته زیبایی ساره شده بود او را به دربار خواند، و در خواب دید که خدای تعالی او را در امر ساره و جسارتی که به او کرده ملامت و عتاب می‌کند. از خواب برخاسته ابراهیم را احضار نمود، و او را ملامت کرد که چرا نگفتی ساره همسر تو است؟ ابراهیم گفت: ترسیدم مرا به طمع دست یافتن به ساره به قتل رسانی و اینهم که گفتم او خواهر من است، راست گفتم، زیرا ساره خواهر پدری من است، و ما از مادر جدا هستیم، پادشاه ساره را به او برگردانید و مال فراوانی به او داد. تورات نظیر این داستان را در ملاقات ابراهیم با فرعون مصر قبلاً ذکر کرده بود.

تورات می‌گوید: پروردگار همانطوری که وعده داده بود ساره را مورد عنایت خود قرار داد و از او و ابراهیم در سن پیری فرزندی به وجود آورد. ابراهیم فرزندی را که ساره برایش آورد اسحاق نام گذارد، و او را همانطوری که خداوند دستور داده بود در روز هشتم ولادتش ختنه نمود. ابراهیم در این ایام مرد صد ساله‌ای بود، ساره به وی گفت: خدای تعالی با این عطیه‌ای که به من داد مرا مایه خنده مردم کرده، چون هر کس می‌شنود که از من در سن پیری فرزندی متولد شده، می‌خندد، و باز گفت: کیست به ابراهیم گفته بنا شد که ساره به اولاد شیر خواهد داد زیرا در پیری برای او پسری زائیده‌ام و بالاخره اسحاق بزرگ شد، و ابراهیم در روز فطامش یعنی روزی که از شیرش گرفتند ولیمه و جشن با شکوهی بر پا نمود.

روزی ساره اسماعیل پسر هاجر مصری را دید که می‌خندد، به ابراهیم گفت: این کنیز و فرزندش را از من دور کن تا شریک ارث اسحاق نشود. این کلام در نظر ابراهیم بسیار زشت آمد، برای اینکه معنایش چشم پوشی از اسماعیل بود. خدای تعالی به ابراهیم فرمود: به خاطر اسماعیل و مادرش هاجر، ساره را از نظر نینداز، و هر چه می‌خواهد انجام بده، برای اینکه بقاء نسل تو، هم به اسحاق است و هم به اسماعیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۱۲

ناچار یک روز صبح خیلی زود برخاست و مقداری نان و یک مشک آب به دوش هاجر انداخت و او و فرزندش را از شهر بیرون نمود. هاجر تا آنجا که توانائی داشت در بیابان پیش رفت، ناگهان متوجه شد که راه را گم کرده است. مدتی در این بیابان که نامش بیابان (( بئرسع )) بود حیران و سرگردان راه پیمود و با صرف نان و آبی که همراه داشت تجدید قوایی نمود، و همچنان در بیابان قدم می‌زد تا آنکه از شدت خستگی و تشنگی حالت مرگ بر آنها عارض شد، و برای اینکه مرگ یگانه فرزندش را به چشم نبیند، فرزند خود را زیر درختی انداخت و خود به مقدار یک میدان تیر از او دور شد، بدان سبب که جان‌کندن او را به چشم خود نبیند، آنگاه صدا به گریه بلند کرد. خداوند صدای گریه او و ناله طفلش را شنید، یکی از فرشتگانش هاجر را از آسمان ندا در داد:



ای هاجر چیست ترا، و بدان که خداوند ناله طفلت را شنید و به حال او آگاه شد، برخیز و طفلت را تنگ در آغوش گیر و در محافظتش سخت بکوش که من او را به زودی امت عظیمی قرار می‌دهم. در این موقع خداوند دو چشم هاجر را باز کرد، هاجر چشمش به چاه آبی افتاد، برخاست و مشک را برداشت و از آن آب پر کرد و طفل خود را سیراب نمود، خداوند همچنان با اسماعیل و یاور او بود، تا آنکه در همان بیابان که نامش ((فاران)) بود، بزرگ شد و به حد تیر اندازی رسید، و مادرش از دختران مصر زنی برایش گرفت.

و نیز تورات در باره ابراهیم (علیه‌السلام) گفته است که: خداوند پس از این جریانات ابراهیم را امتحان کرد و به او چنین گفت: ای ابراهیم! ابراهیم عرض کرد اینک در اطاعت حاضریم. خداوند فرمود: فرزند یگانه و محبوب اسحاق را برگیر و او را برای قربانی سوختنی به سرزمین مریا بالای کوهی که بعداً به تو نشان می‌دهم ببر. ابراهیم روز بعد صبح زود از جا برخاست و الاغ خود را آماده نمود و اسحاق و دو تن از غلامان را همراه برداشت و با مقداری هیزم بدن سرزمین رهسپار شد. پس از سه روز راه پیمودن یک وقت چشم را خیره نمود از دور، آن محلی را که خداوند فرموده بود بدید، لا-جرم به غلامان خود گفت: شما اینجا نزد الاغ بمانید تا من و اسحاق بدانجا رفته و پس از انجام عبادت و سجده برگردیم، پس ابراهیم هیزم قربانی سوختنی را گرفت و بر پشت پسر خود اسحاق نهاد و خود آتش و کارد را به دست گرفت و هر دو با هم می‌رفتند، اسحاق رو به پدر کرد و گفت: بابا آتش و هیزم آوردیم و لیکن برهای که آنرا با آتش بسوزانیم کجاست. ابراهیم فرمود: خداوند فکر بره را نیز برای سوزانیدن می‌کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۱۳:

وقتی بدان موضع که خداوند دستور داده بود رسیدند، ابراهیم قربانگاهی به دست خود ساخته و هیزمها را مرتب چید و پای اسحاق فرزند عزیزش را بست و بر لب قربانگاه بالای هیزمها قرارش داد، آنگاه دست برد و کارد را برداشت تا سر از بدن فرزندش جدا کند، ملکی از ملائک خداوند از آسمان ندایش داد که ای ابراهیم! ابراهیم گفت لیک! گفت دست به سوی فرزندت دراز مکن، و کاری به او نداشته باش، الان فهمیدم که از خدایت می‌ترسی و در راه او از یگانه فرزندت دریغ نداری. ابراهیم نگاه کرد دید قوچی پشت سر وی به دو شاخش به درختهای بیشه بسته شده، قوچ را گرفت و او را به جای فرزندش در آن بلندی قربانی نمود، و اسم آن محل را ((یهوه براه)) نهاد و لذا امروزه هم کوه معروف به جبل الرب را ((بری)) می‌نامند.

فرشته آسمان بار دوم ابراهیم را ندا در داد که به ذات خودم سوگند پروردگار می‌گویم: من به خاطر این امتثالت تو را مبارک نموده و نسلت را به عدد ستارگان آسمان و ریگهایی که در کنار دریا است زیاد می‌کنم. ای ابراهیم! بدان که نسل تو به زودی بر دشمنان خدا مسلط می‌شوند، و جمیع امتهای زمین از نسل تو برکت می‌جویند، برای اینکه تو امر مرا اطاعت کردی.

ابراهیم پس از این جریان به سوی دو غلام خود بازگشت و به همراهی آنان به سوی بئرسع رهسپار شد، و ابراهیم در بئرسع سکونت گزید.

تورات سپس داستان تزویج اسحاق با یکی از دختران قبیله خود در کلدان را و بعد از آن داستان مرگ ساره را در سن صد و بیست و هفت سالگی در حبرون و سپس ازدواج ابراهیم را با ((بقطوره)) و آوردن چند پسر از او، و مرگ ابراهیم را در سن صد و هفتاد و پنج سالگی و دفن اسحاق و اسماعیل پدر خود را در غار ((مکفیله)) که همان مشهد خلیل امروزی است، شرح می‌دهد.

این خلاصه تاریخ زندگی ابراهیم (علیه‌السلام) است از نظر تورات، و تطبیق این تاریخ با تاریخی که قرآن کریم در باره آن حضرت ذکر نموده با خود خواننده محترم است.

۵ تناقضات تورات بهترین دلیل بر دست خوردگی آن است.

تناقضاتی که تورات موجود، تنها در ذکر داستان ابراهیم دارد، دلیل قاطعی است بر صدق ادعای قرآن مبنی بر اینکه تورات و آن کتاب مقدسی که بر موسی (علیه‌السلام) نازل شده، دستخوش تحریف گشته و به کلی از سندیت ساقط شده است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۱۴

و از عمده مسایلی که در کتاب مذکور اغماض شده ، اهمال در ذکر مجاهدات ابراهیم (علیه‌السلام) می باشد، مثلا- تورات درخشانترین خاطرات زندگی ابراهیم را که همان مجاهدات و احتجاجات او با امت و آزار و اذیت دیدن از مردم است ، اصلا ذکر نکرده ، همچنانکه از ساختن کعبه و مامن قرار دادن آن و نیز از احکامی که برای حج تشریح کرد هیچ ذکری به میان نیاورده . و حال آنکه هیچ آشنای به معارف دینی و مباحث اجتماعی در این معنا تردید نکرده که خانه کعبه که اولین خانه ای است که به نام خانه خدا و خانه برکت و هدایت ساخته شده و از چهار هزار سال قبل تاکنون بر پایه های خود استوار مانده از بزرگترین آیات الهی است که پیوسته مردم دنیا را به یاد خدا انداخته و آیات خداوندی را در خاطره ها زنده نگه داشته و در روزگاری دراز کلمه حق را در دنیا حفظ کرده است .

این بی اعتنائی تورات به خاطر آن تعصبی بوده که توراتنویسان نسبت به کیش خود داشته که قربانگاههایی را که ابراهیم (علیه‌السلام) در شکیم و در سمت شرقی (( بیت ایل )) و در (( جبل الرب )) بنا کرده ، همه را اسم برده و از قربانگاه کعبه او اسمی نبرده اند.

وقتی هم که به اسماعیل می رسند طوری این پیغمبر بزرگوار را وصف می کنند و در باره آنجناب چیزهایی می گویند که قطعا نسبت به عادی ترین افراد مردم هم توهین و تحقیر شمرده می شود. مثلا او را مردی وحشی و ناسازگار با مردم و مطرود از پدر و خلاصه جوانی معرفی کرده اند که از کمالات انسانی جز مهارت در تیراندازی چیزی کسب نکرده ، آری : (( یریدون لیطفؤا نور الله بافواهمم و الله متم نوره )) .

و همچنین به خود ابراهیم (علیه‌السلام) نسبتی داده که به هیچ وجه لایق مقام ارجمند نبوت و روح تقوی و جوانمردی نیست . مثلا تورات می گوید: ملکی صادق پادشاه (( شالیم )) که خود کاهن خدا بود نان و شراب برایش برد و او را برکت داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۱۵

و اما تناقض گوییهای تورات یکی اینکه یک جا می گوید: ابراهیم به دروغ به فرعون مصر گفت ساره خواهر من است ، و به خود ساره هم سفارش کرد که این دروغ را تائید نموده و بگوید من خواهر ابراهیم تا بدین وسیله مالی به دست آورده و از خطر کشته شدن هم رهائی یابد. و در جای دیگر نظیر همین جریان را نسبت به ابراهیم (علیه‌السلام) در دربار ابی مالک پادشاه جرار نقل می کند. دوم از تناقض گویی تورات این است که یکجا توریه ابراهیم (علیه‌السلام) را این طور ذکر کرده که مقصود ابراهیم (علیه‌السلام) این بود که ساره خواهر دینی او است ، و در جای دیگر گفته مقصود ابراهیم این بود که ساره خواهر پدری او و از مادر با او جدا است . حال چگونه ابراهیم که یکی از پیغمبران بزرگ و از برگزیدگان و اولی العزم است با خواهر خود ازدواج کرده ، جوابش را از خود تورات باید مطالبه کرد.

گفتگوی ما فعلا- در این است که اول- ابراهیم اگر پیغمبر هم نبود و یک فرد عادی می بود، چگونه حاضر شد که ناموس خود را وسیله کسب روزی قرار داده و از او به عنوان یکی از مستغلات استفاده کند، و به خاطر تحصیل پول حاضر شود که فرعون و یا ابی مالک او را به عنوان همسری خود به خانه ببرند؟! حاشا بر غیرت یک فرد عادی . تا چه رسد به یک پیغمبر اولی العزم .

علاوه بر این ، مگر خود تورات قبل از ذکر این مطلب نگفته بود که ساره در آن ایام و مخصوصا هنگامی که ابی مالک او را به دربار خود برد پیر زنی بود که هفتاد سال یا بیشتر از عمرش گذشته بود. و حال عادت طبیعی اقتضا می کند که زن در هنگام پیری ، شادابی جوانیاش و حسن جمالش از بین برود، و فرعون و یا ابی مالک و یا هر پادشاهی دیگر کجا به چنین پیرزنی رغبت می کنند تا چه رسد به اینکه شیفته جمال و خوبی او شوند.

وجود نظیر نسبت های ناروای تورات فعلی به ابراهیم (ع) ، در بعض روایات اهل سنت .

نظیر این قبیل نسبت‌هایی که تورات به ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) و ساره داده، در روایات عامه نیز دیده می‌شود. مثلاً در صحیح بخاری و مسلم از ابی هریره روایت شده که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

ابراهیم خلیل هیچ دروغ نگفت مگر در سه مورد: دو مورد در باره ذات خدا و اثبات توحید او، و یکی در باره ساره. اما آن دو دروغی که در راه اثبات توحید گفت یکی جمله (( انی سقیم )) بود و یکی اینکه گفت: (( بل فعله کبیرهم هذا )) . و اما آن دروغی که در باره ساره گفت این بود که وقتی به سرزمین آن مرد دیکتاتور و جبار رسیدند به ساره که زنی بسیار زیبا بود گفت: اگر این پادشاه بفهمد که تو همسر هستی تو را به هر وسیله ای که شده از من می‌گیرد. بنابراین، اگر از تو پرسید با ابراهیم چه نسبتی داری بگو من خواهر اویم، و راست هم گفته‌ای، برای اینکه تو خواهر دینی منی، چون در روی زمین مسلمانی غیر از من و تو نیست. پیشینی ابراهیم درست درآمد، چون وقتی وارد آن شهر شدند، یکی از درباریان، ساره را دید و به نزد شاه رفت و گفت: زنی در کشور تو دیدم که جز برای تو کسی را سزاوار نیست. شاه ساره را احضار کرد و ابراهیم پس از رفتن ساره به نماز ایستاد. شاه از دیدن ساره چنان شیفته او شد که بی اختیار برخاست و دست به سوی او دراز کرد، در همان لحظه دستش به سختی جمع و خشک شد. شاه به ساره گفت از خدا بخواه که دست مرا باز کند که ضرری به تو نخواهم رسانید. ساره نیز دعا کرد ولی شاه از کار پیشین خود دست برنداشت. بار دیگر که دست دراز کرد، دستش سختتر از دو بار اول و دوم، جمع و خشک شد، آنگاه به ساره گفت: از خدا بخواه که دست مرا باز کند، خدا را ضامن می‌گیرم که ضرری به تو نرسانم. ساره باز دعا کرد و دستش باز شد. شاه آن مردی که ساره را آورده بود خواست و به او گفت: تو شیطانی پیش من آوردی نه انسان، او را از کشور من بیرون کن و هاجر کنیزم را هم به او بده.

پس ساره از پیش شاه برگشت و می‌رفت، همینکه ابراهیم او را دید از نماز منصرف شد و گفت: چه شد. ساره گفت: خیر بود. خدا دست این فاجر بزهکار را کوتاه کرد و کنیزی هم رسانید. آنگاه ابو هریره خطاب به حضار که عرب بودند گفت: او (هاجر کنیز ساره) مادر شما فرزندان (( ماء السماء )) است.

و در صحیح بخاری به طرق زیادی از انس و ابی هریره، و در صحیح مسلم از ابو هریره و حدیفه، و در مسند احمد از انس و ابن عباس، و حاکم در کتاب خود از ابن مسعود، و طبرانی از عبادة بن صامت و ابن ابی شیبه از سلمان و ترمذی از ابی هریره و ابو عوانه از حدیفه از ابی بکر حدیث شفاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در قیامت را، روایت کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۱۷

در ضمن این حدیث که حدیثی است طولانی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: اهل موقف یکی پس از دیگری به حضور انبیا آمده و از آن حضرات درخواست شفاعت می‌کنند، هر پیغمبری به لغزشی از لغزشهای خود اعتذار جسته آنان را به پیغمبر بعد از خود حواله می‌دهد، تا اینکه پایان کار همه مردم به خود ایشان، یعنی خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسد و از آن حضرت درخواست می‌کنند و آنجناب آنان را شفاعت می‌کند.

در این حدیث است که: وقتی مردم نزد ابراهیم (علیه‌السلام) می‌روند آنجناب می‌فرماید: از من کاری ساخته نیست، برای اینکه من سه تا دروغ گفته‌ام، و مقصودش از آن سه دروغ یکی (( انی سقیم )) و یکی (( بل فعله کبیرهم )) و دیگری اینکه به ساره گفت: به شاه بگو من خواهر ابراهیمم.

عدم صحت نسبت دروغ گفتن، به ابراهیم (ع) که در روایات عامه آمده است.

و لیکن مضمون این دو حدیث به اعتراف اهل بحث با اعتبار صحیح (و با قواعد دینی) سازگار نیست، برای اینکه اگر مراد از این دو حدیث این است که این سه دروغ در حقیقت دروغ نیست و ابراهیم توریه کرده همچنانکه از بعضی از الفاظ حدیث هم استفاده می‌شود، مثل آنچه در روایات دیگر هم هست که ابراهیم (علیه‌السلام) هیچ دروغ نگفت مگر در سه جا و در هر سه جا هم در راه

خدا دروغ گفت . و یا فرموده اند: دروغهای ابراهیم (علیه‌السلام) در حقیقت دروغ نبود بلکه مجادله و محاجه برای دین خدا بود پس چرا ابراهیم (علیه‌السلام) در حدیث قیامت و شفاعت خود را گناه کار خوانده ، و به همین جهت از شفاعت گنهکاران اعتذار جسته است ؟ این نوع حرف زدن ، آنهم برای خدا اگر برای انبیاء جایز باشد در حقیقت از محتثایی است که به خاطر خدا کشیده و جزو حسنات شمرده می شود نه جزو گناهان . البته در سابق در آنجایی که راجع به نبوت بحثهایی داشتیم (در جزو چهارم ترجمه) گفتیم که اینگونه احتجاجات برای انبیا (علیهم السلام) جایز نیست ، زیرا باعث می شود که مردم به گفته های آنان اعتماد نموده و وثوق نداشته باشند .

و اگر بنا شود بر اینکه این قسم حرف زدن دروغ شمرده شود و ارتکاب به آن از شفاعت جلوگیری کند، باید گفتن (( هذا ربی و هذا ربی )) در هنگام دیدن ستاره ، ماه و خورشید بیشتر مانع شفاعت شود، برای اینکه آن دروغها دروغ بستن به بت بزرگ و دروغ گفتن به پادشاه و امثال آن بود، و این دروغها دروغ بستن به خدا است ، و ستاره و ماه و خورشید را به عنوان خدایی معرفی کردن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۱۸

خواهید گفت پس معنای (( انی سقیم )) و همچنین معنای (( بل فعله کبیرهم )) چیست ؟ و آیا به زعم شما دروغ هست یا نه ؟ جوابش این است که از قرآنی که در آیه (( فنظر نظره فی النجوم فقال انی سقیم )) است ، به هیچ وجه دروغ بودن جمله (( انی سقیم )) استفاده نمی شود، شاید راستی ابراهیم (علیه‌السلام) کسالتی داشته ، و لیکن نه آنقدر که از شکستن بتها بازش بدارد . و اما جمله (( بل فعله کبیرهم )) جوابش این است که این حرف را در مقابل کسانی زده که خودشان می دانسته اند که بتها از سنگ و چوب درست شده اند و شعور و اراده ای ندارند . علاوه بر این ، پس از گفتن این حرف اضافه کرده است که : (( فاسالوهم ان كانوا ینطقون : اگر این بتها قادر بر تکلمند از خودشان پرسید )) و معلوم است که این سنخ حرف زدن دروغ بشمار نمی آید، بلکه منظور از آن اسکات و الزام خصم و وادار ساختن او به اعتراف بر بطلان مذهب خویش است . و لذا می بینیم که قوم ابراهیم (علیه‌السلام) با شنیدن آن چاره‌های جز اعتراف ندیده و در جواب ابراهیم (علیه‌السلام) گفتند: (( لقد علمت ما هؤلاء ینطقون قال افتعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئا و لا یضرکم اف لکم و لما تعبدون من دون الله )) .

این در صورتی بود که این دو حدیث این سه گفتار ابراهیم را واقعا دروغ ندانند و اما اگر بگویند که این سه جمله از آنجناب دروغ حقیقی است جوابگویی صریح قرآن است که ابراهیم (علیه‌السلام) را (( صدیق )) نامیده و با بهترین ستایشها ستوده چنانکه در فصل دوم گذشت . خواننده گرامی به همان فصل مراجعه کرده ، خودش قضاوت کند .

با این حال چطور انسان راضی می شود که چنین پیغمبر بزرگواری کذاب و مردی دروغ پرداز خوانده شود که هر وقت دستش از همه جا بریده می شود به دروغ تشبث می کند؟ و چطور ممکن است خداوند کسی را که در راستی و درستی خدا را مراقب خود نمی داند به آن بیان عجیب مدح نموده و به فضائل کریمه ای بستاید؟. روایتی جامع از طریق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) درباره قضایای ابراهیم (علیه‌السلام) .

روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) اصل داستان ابراهیم (علیه‌السلام) و ساره را تصدیق کرده ، و لیکن مقام شامخ آن حضرت را از دروغ و هر چیز دیگری که منافی با قداست ساحت انبیا (علیهم السلام) است منزله دانسته است ، جامعترین روایاتی که در این باب وارد شده ، روایتی است که مرحوم کلینی آنرا در کافی از علی از پدرش و از عده ای اصحاب امامیه از سهل از ابن محبوب از ابراهیم بن ابی زیاد کرخی نقل کرده که گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۱۹

از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که فرمود: ابراهیم (علیه‌السلام) در (( کوثر )) که دهی از توابع کوفه است به دنیا آمد، پدرش نیز اهل همان قریه بود. مادر ابراهیم (علیه‌السلام) و مادر لوط، ساره و ورقه و در نسخهای دیگر رقبه خواهر یکدیگر و دختران (( لاجح )) بودند. و لاجح نبی از انبیا و انذار کننده ای از منذرین بود، ولی رسول نبود. ابراهیم (علیه‌السلام) در ابتدای سن ، در باره

معارف الهی بر همان فطرتی بود که خداوند مردم را به آن آفریده است تا اینکه خدای تعالی او را به سوی دین خود هدایت نموده و برگزید.

ابراهیم (علیه‌السلام) با ساره دختر لاجج که دختر خاله اش بود ازدواج نمود. ساره صاحب گوسفندان بسیار و مالک زمینهای زیادی بود، و تمامی مایملک خود را به ابراهیم (علیه‌السلام) بخشید. ابراهیم (علیه‌السلام) هم در رسیدگی و سرپرستی آن اموال کمال مراقبت را نمود و به آن سر و صورتی داد، و در نتیجه گوسفندان و همچنین زراعتها از سابق بیشتر شد، و کار به جایی رسید که در آن قریه کسی در ثروت در ردیف ابراهیم (علیه‌السلام) نماند. ابراهیم (علیه‌السلام) بعد از آن که بتها را شکست، نمود او را به بند کشید و دستور داد تا چاردیواری بزرگی ساخته و از هیزم پر کردند، آنگاه هیزمها را آتش زده ابراهیم (علیه‌السلام) را در آتش انداخته و خود به کناری رفتند. ولی آتش خاموش شد. وقتی نزدیک چار دیواری آمدند تا سرانجام کار ابراهیم (علیه‌السلام) را ببینند، ابراهیم (علیه‌السلام) را از بند رها شده و صحیح و سالم در همانجا که افتاده بود نشسته دیدند، خبر به نمود بردند، نمود دستور داد تا ابراهیم (علیه‌السلام) را از بلاد خود بیرون کنند، و نگذارند از گوسفندان و چارپایان خود چیزی را همراه ببرد. ابراهیم (علیه‌السلام) گفت: حال که نتیجه زحمات چندین ساله مرا از من می‌گیرید باید عمری را که من در سرپرستی و نگهداری این اموال در کشور شما صرف کرده‌ام به من بدهید. نمودیان با ابراهیم (علیه‌السلام) بر سر این مسأله نزاع و مشاجره نموده عاقبت توافق کردند که طرفین به نزد قاضی رفته و فصل خصومت را به او واگذارند. قاضی نمود، پس از شنیدن ادعای طرفین حکم کرد که باید ابراهیم (علیه‌السلام) از گوسفندان خود چشم پوشیده و از کشور نمود با دست تهی بیرون رود، و نمود هم باید آن مقدار عمری را که ابراهیم (علیه‌السلام) در تحصیل این اموال صرف کرده به ابراهیم باز گرداند. حکم قاضی را به سمع نمود رساندند، نمود ناچار حرف خود را پس گرفت و گفت تا مزاحم ابراهیم (علیه‌السلام) نشوند، و بگذارند تا ابراهیم (علیه‌السلام) با همه اموال خود بیرون رود چون ماندنش باعث می‌شود که دین مردم و خدایان آنها تباہ گردند. لاجرم ابراهیم (علیه‌السلام) و لوط را از بلاد خود به سوی شام بیرون کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۲۰:

لوط (علیه‌السلام) که هیچ وقت حاضر نمی‌شد از ابراهیم (علیه‌السلام) جدا شود در این سفر نیز به همراهی او بیرون آمد، ابراهیم (علیه‌السلام) برای ساره صندوقی ساخت و او را در آن قرار داد، و از شدت غیرتی که داشت درهای آن را از همه طرف بست، و با این وضع از وطن مائلوفش چشم پوشید.

هنگام خروج، ابراهیم (علیه‌السلام) به قوم خود گفت: ((انی ذاهب الی ربی سیه‌دین))، و مقصودش از اینکه گفت من به سوی پروردگارم می‌روم این بود که من به سوی بیت المقدس حرکت می‌کنم.

خلاصه، ابراهیم (علیه‌السلام) از قلمرو سلطنت نمود بیرون شد و به کشور مردی قبطی بنام ((عزازه)) وارد شد. در این سرزمین به مأمور مالیاتی آنکشور برخورد نمود و مأمور از او مالیات مطالبه کرد، و پس از صورت گرفتن از گوسفندان و سایر اموالش دستور داد تا آن تابوت (صندوق) را که ساره در آن بود نیز باز نموده و اموال درون آن را هم صورت بگیرد. ابراهیم (علیه‌السلام) از گشودن درب صندوق کراهت داشت، لذا در جواب عشار گفت: فرض کن که این صندوق مالمال از طلا- و نقره است من حاضرم ده یک (مالیات) ظرفیت آن را طلا- و یا نقره به تو بدهم و تو آنرا باز نکنی. عشار زیر بار نرفت و گفت باید باز کنی. بناچار ابراهیم (علیه‌السلام) با خشم و غضب در صندوق را باز کرد. وقتی چشم عشار به ساره که حسن و جمال بی نظیری داشت افتاد، پرسید این زن با تو چه نسبتی دارد؟ ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود: دختر خاله من و همسر من است. پرسید پس چرا او را در صندوق کرده و در صندوق را به رویش بسته‌ای؟ ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود غیرتم قبول نمی‌کند که چشم نامحرمان به او بیفتد. عشار گفت دست از تو بر نمیدارم تا حال تو و او را به شاه گزارش دهم، همانجا ماموری را به نزد شاه فرستاد و از جریان با خبرش کرد.

شاه پیک مخصوص خود را فرستاد و ساره را به دربار احضار نمود، خواستند تا صندوق او را به طرف دربار ببرند ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود به هیچ وجه از این صندوق جدا نمی شوم مگر آنکه روح از تنم جدا گردد. مامورین جریان را به دربار گزارش دادند، شاه دستور داد تا ابراهیم (علیه‌السلام) را نیز با صندوق حرکت دهند، ابراهیم (علیه‌السلام) و صندوق و هر که با آنجناب بود به طرف دربار حرکت نموده و بر شاه وارد شدند.

شاه گفت قفل این صندوق را باز کن. ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود ناموس من در این صندوق است (و غیرت من قبول نمی کند همسر من را در مجلس نامحرمان ببینم) و اینک حاضر تمامی اموال را بدهم و این کار را نکنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۲۱ :

شاه از این حرف، بر ابراهیم (علیه‌السلام) خشم گرفت و او را مجبور به گشودن صندوق نمود. وقتی چشم شاه به جمال بی مثال ساره افتاد عنان اختیار از دست داده بی محابا دست به طرف ساره دراز کرد. ابراهیم (علیه‌السلام) که نمیتوانست این صحنه را ببیند روی گردانیده و عرض کرد: پروردگارا! دست این نامحرم را از ناموس من کوتاه کن. هنوز دست شاه به ساره نرسیده بود که دعای ابراهیم (علیه‌السلام) به اجابت رسید و شاه با همه حرصی که به نزدیک شدن به آن صندوق داشت دستش از حرکت باز ایستاد و دیگر نتوانست نزدیک شود. شاه به ابراهیم (علیه‌السلام) گفت که آیا خدای تو دست مرا خشکانید؟ ابراهیم (علیه‌السلام) گفت آری خداوند من غیور است، و حرام را دوست نمی دارد، او است که بین تو و بین عملی کردن آرزویت حائل شد. شاه گفت: پس از خدایت بخواه تا دست مرا به من برگرداند که اگر بار دیگر دستم را بازیابم دیگر به ناموس تو طمع نخواهم کرد. ابراهیم (علیه‌السلام) عرض کرد: پروردگارا! دست او را باز ده تا از ناموس من دست بردارد. فورا دستش بهبودی یافت، و لیکن بار دیگر نظری به ساره انداخت و باز بی اختیار شده دست به سویش دراز نمود. در این نوبت نیز ابراهیم (علیه‌السلام) روی خود را برگردانید و نفرین کرد. و در همان لحظه دست شاه بخشکید، و به کلی از حرکت باز ماند. شاه رو به ابراهیم کرد که ای ابراهیم! پروردگار تو خدایی است غیور، و تو مردی هستی غیرتمند، این بار هم از خدا بخواه دستم را شفا دهد، و من عهد می بندم که اگر دستم بهبودی حاصل کند دیگر این حرکت را تکرار نکنم. ابراهیم (علیه‌السلام) گفت من از خدایم درخواست می کنم و لیکن بشرطی که اگر این بار تکرار کردی دیگر از من درخواست دعا نکنی. شاه قبول کرد. ابراهیم (علیه‌السلام) هم دعا نمود و دست او به حالت اول برگشت.

پادشاه چون این غیرت و آن معجزات را از او بدید در نظرش بزرگ جلوه نمود و بی اختیار به احترام و اکرامش پرداخت و گفت اینک به تو قول می دهم از اینکه متعرض ناموس تو و یا چیزهای دیگر که همراه داری نشوم، به سلامت به هر جا که خواهی برو، و لیکن من از تو حاجت و خواهشی دارم، ابراهیم (علیه‌السلام) گفت: حاجت چیست؟ گفت این است که مرا اجازه دهی کنیز مخصوص خودم را که زنی قبطی و عاقل و زیبا است به ساره ببخشم تا خادمه او باشد. ابراهیم (علیه‌السلام) اجازه داد، شاه دستور داد تا آن کنیز که همان هاجر مادر اسماعیل (علیه‌السلام) است حاضر شد و به خدمت ساره درآمد.

ابراهیم (علیه‌السلام) وسایل حرکت را فراهم نمود و با همراهان و گوسفندان خود به راه افتاد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۲۲

پادشاه هم به پاس احترامش و از ترس و هبیتی که خدا از ابراهیم (علیه‌السلام) در دلها افکنده بود مقداری موبک او را بدرقه نمود. خدای تعالی به ابراهیم (علیه‌السلام) وحی فرستاد که پیشاپیش این مرد جبار راه مرو، او را تعظیم و احترام بنما و جلو بیندازش، و خودت دنبالش حرکت کن، برای اینکه او زمامدار است، و زمامداران هر چه باشند چه فاجر و چه نیکوکار احترامشان لازم است، چون جوامع بشری به زمامدار احتیاج دارد. ابراهیم (علیه‌السلام) از حرکت باز ایستاد و پادشاه را گفت تا جلو بیفتد، و گفت پروردگار من همین ساعت مرا مأمور کرد به اینکه ترا احترام کنم و بزرگت بشمارم، و در راه رفتن تو را مقدم بر خودم بدانم، و



خود به دنبال تو راه بیمایم ، شاه گفت : راستی خدا به تو چنین دستوری وحی کرده ؟ ابراهیم (علیه‌السلام) فرمود: آری ، گفت : من شهادت می دهم به اینکه اله تو الهی رفیق و حلیم و کریم است . آنگاه گفت : ای ابراهیم تو مرا به دین خود متمایل کردی ، آنگاه با ابراهیم (علیه‌السلام) وداع نمود و برگشت .

ابراهیم (علیه‌السلام) همچنان راه می پیمود تا به بلندترین نقطه از سرزمین شامات فرود آمد و لوط را در پایین ترین نقطه شامات جای گذاشت .

ابراهیم (علیه‌السلام) وقتی پس از سالها انتظار از باردار شدن ساره نا امید شد به او گفت : اگر مایل باشی هاجر را به من بفروش ، باشد که خداوند از او به من فرزندی روزی فرماید، تا برای ما خلفی باشد. ساره موافقت نمود و هاجر را به ابراهیم (علیه‌السلام) فروخت ، و از هاجر اسماعیل (علیه‌السلام) به دنیا آمد.

ذبیح ابراهیم (ع)، اسمعیل (ع) بوده است نه اسحق (ع).

اگر به خاطر داشته باشید تورات ، ذبیح ابراهیم (علیه‌السلام) را اسحاق دانسته در حالی که ذبیح نامبرده اسماعیل (علیه‌السلام) بوده نه اسحاق . مسأله نقل دادن هاجر به سرزمین تهامه که همان سرزمین مکه است ، و بنا کردن خانه کعبه در آنجا و تشریح احکام حج که همه آن و مخصوصا طواف ، سعی و قربانی آن حاکی از گرفتاریها و محتتهای هاجر و فرزندش در راه خدا است ، همه مؤید آنند که ذبیح نامبرده اسماعیل بوده نه اسحاق .

انجیل برنابا هم یهود را به همین اشتباه ملامت کرده و در فصل چهل و چهار چنین گفته است : (( خداوند با ابراهیم (علیه‌السلام) سخن گفت و فرمود: اولین فرزندت ، اسماعیل را بگیر و از این کوه بالا برده او را به عنوان قربانی و پیشکش ذبح کن ، و اگر ذبیح ابراهیم (علیه‌السلام) اسحاق بود انجیل او را یگانه و اولین فرزند ابراهیم (علیه‌السلام) نمی خواند، برای اینکه وقتی اسحاق به دنیا آمد اسماعیل (علیه‌السلام) کودک هفت ساله بود)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۲۳

و همچنین از آیات قرآن کریم به خوبی استفاده می شود که ذبیح ابراهیم (علیه‌السلام)، فرزندش اسماعیل بوده نه اسحاق ، برای اینکه بعد از ذکر داستان شکستن بتها، و در آتش افکندن ابراهیم (علیه‌السلام) و بیرون آمدنش به سلامت ، می فرماید: (( فارادوا به کیدا فجعلناهم الاسفلین ، و قال انی ذاهب الی ربی سیهدین ، رب هب لی من الصالحین ، فبشرناه بغلام حلیم ، فلما بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ما ذا تری قال یا ابت افعل ما تؤمر مستجدنی انشاء الله من الصابرين ، فلما اسلما و تله للجین ، و نادیناه ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا انا کذلک نجزی المحسنین ، ان هذا لهو البلاء المبین ، و فدیناه بذبح عظیم و ترکنا علیه فی الاخرین سلام علی ابراهیم ، کذلک نجزی المحسنین ، انه من عبادنا المؤمنین ، و بشرناه باسحق نبیا من الصالحین و بارکنا علیه و علی اسحق و من ذریتهما محسن و ظالم لنفسه مبین)).

اگر کسی در این آیات دقت کند چاره ای جز این نخواهد دید که اعتراف کند به اینکه ذبیح همان کسی است که خداوند ابراهیم (علیه‌السلام) را در جمله (( فبشرناه بغلام حلیم )) به ولادت او بشارت داده . و جمله (( و بشرناه باسحق نبیا من الصالحین )) بشارت دیگری است غیر آن بشارت اول ، و مسأله ذبح و قربانی در ذیل بشارت اولی ذکر شده . و خلاصه ، قرآن کریم پس از نقل قربانی کردن ابراهیم (علیه‌السلام) فرزند را، مجددا بشارت به ولادت اسحق را حکایت می کند و این خود نظیر تصریح است به اینکه قربانی ابراهیم (علیه‌السلام) اسماعیل بوده نه اسحاق . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۲۴

و نیز روایات وارد از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه تصریح دارند بر اینکه ذبیح ، اسماعیل (علیه‌السلام) بوده . و اما در روایات وارد از طرق عامه ، در بعضی از آنها اسماعیل (علیه‌السلام) و در بعضی دیگر اسحاق اسم برده شده . الا اینکه قبلا هم گفتیم و اثبات هم کردیم که روایات دسته اول موافق با قرآن است ، و روایات دسته دوم چون مخالف با قرآن است قابل قبول نیست . کلام نادرست طبری در تاریخ خود که اسحق (ع) را ذبیح دانسته .

طبری در تاریخ خود می گوید: علمای پیشین اسلام اختلاف کرده اند در اینکه آن فرزندی که ابراهیم (علیهالسلام) ماء مور به قربان کردن او شد کدامیک از دو فرزندش بوده، بعضی گفته اند اسحاق بوده، و بعضی دیگر گفته اند: اسماعیل، و بر طبق هر دو قول از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نیز روایت وارد شده. و ما اگر در بین این دو دسته روایات یکدسته را صحیح می دانستیم البته بر طبق همان حکم می کردیم و لیکن روایات هیچکدام بر دیگری از جهت سند ترجیح ندارد، لذا ناگزیر بر طبق آن روایاتی حکم می کنیم که موافق با قرآن کریم است، و آن روایاتی است که می گوید: فرزند نامبرده، اسحاق بوده، چون قرآن کریم دلالتش بر صحت این دسته از روایات روشنتر است، و این قول بهتر از قرآن استفاده می شود.

طبری رشته کلام را ادامه داده تا آنجا که می گوید: اما اینکه گفتیم دلالت قرآن بر صحت این دسته از روایات روشنتر است برای این بود که قرآن پس از ذکر دعای ابراهیم خلیل (علیهالسلام) در موقع بیرون شدن از میان قوم خود با ساره به سوی شام، می فرماید: (( انی ذاهب الی ربی سیهدین رب هب لی من الصالحین )) و این دعا قبل از آن بود که اصلا به هاجر برخورد کند، و از او فرزندی بنام اسماعیل به وجود آید. آنگاه دنبال این دعا اجابت دعایش را ذکر می کند، و او را به وجود غلامی حلیم بشارت می دهد و سپس خواب دیدن ابراهیم (علیهالسلام) مبنی بر اینکه همین غلام را پس از رسیدن به حد رشد ذبح می کند بیان می فرماید.

و از آنجایی که در قرآن کریم بشارت به فرزند دیگری به ابراهیم داده نشده، و در پارهای از آیات مانند آیه و امراته قائمه فضحکت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب و آیه (( فاجس منهم خیفه قالوا لا تخف و بشروه بغلام علیم فاقبلت امراته فی صرة فصکت وجهها و قالت عجوز عقیم )) صراحتا بشارت را در باره ولادت اسحاق ذکر می کند ناگزیر باید هر جا بشارت دیگری در این باره دیده شد حمل بر ولادت همین فرزند کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۲۵:

آنگاه می گوید: کسی اشکال نکند به اینکه این ادعا با بشارت تولد اسحاق از ابراهیم (علیهماالسلام) و تولد یعقوب از اسحاق نمی سازد، و چون بشارت تولد اسحاق توأم با بشارت به تولد یعقوب ذکر شده پس فرزند مورد بحث اسماعیل بوده، برای اینکه صرف توأم ذکر شدن این دو بشارت دلیل بر این نیست که فرزند مورد بحث اسماعیل بوده، ممکن است اسحاق بوده، و یعقوب قبل از جریان قربانی شدن از اسحاق به دنیا آمده باشد، و اسحاق پس از تولد یعقوب به حد سعی رسیده باشد.

و نیز کسی اشکال نکند به اینکه اگر مقصود از فرزند مورد بحث اسحاق باشد به طور مسلم این جریان در غیر کعبه رخ میداد، و حال آنکه در روایات دارد ابراهیم (علیهالسلام) دید که قوچی به خانه کعبه بسته شده برای اینکه ممکن است قوچ را از شام به مکه آورده و به خانه خدا بسته باشند.

این بود کلام طبری در پیرامون این بحث، و عجیب اینجا است که چطور متوجه این نکته نشده که ابراهیم (علیهالسلام) در موقع مهاجرتش به شام تنها از خدا فرزند صالحی خواست، و قید نکرد که این فرزند صالح از ساره باشد یا از غیر او، و با این حال هیچ اجباری نیست به اینکه ما بشارت بعد از این دعا را بشارت بر ولادت اسحاق از ساره بدانیم.

این هم که گفت: چون در چند مورد بشارت به فرزند، بشارت به ولادت اسحاق است پس باید هر جای دیگر قرآن بشارت به فرزندی به ابراهیم دیدیم حمل بر ولادت اسحاق کنیم صرفنظر از اشکالی که در خود آن موارد هست اصولا این حرف قیاس بدون دلیل است، بلکه نه تنها دلیلی بر صحت آن نیست، دلیل بر خلافش هم هست، و آن این است که در آیات مورد بحث بعد از آنکه خداوند ابراهیم را به وجود فرزندی بشارت می دهد، و سپس مسأله ذبح را ذکر می کند، مجددا بشارت دیگری به تولد اسحاق می دهد، و با این حال هر کسی می فهمد که بشارت اولی مربوط به تولد فرزند دیگری غیر اسحاق بوده، و الا حاجتی به ذکر بشارت دومی نبود. و از آنجایی که علمای حدیث و تاریخ اتفاق دارند بر اینکه اسماعیل قبل از اسحاق به دنیا آمده ناگزیر باید گفت آن بشارتی هم که قبل از بشارت ولادت اسحاق و قبل از مسأله ذبح ذکر شده بشارت به تولد اسماعیل است. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۲۶

تناقص دیگری از تورات : اگر بخاطر داشته باشید تورات تصریح کرد به اینکه اسماعیل قریب چهارده سال قبل از اسحاق بدنیا آمد، و چون ساره مورد استهزاء قرار گرفت ، ابراهیم (علیه‌السلام) او را با مادرش از خود طرد نمود. و به وادی بی آب و علفی برد. آنگاه داستان عطش هاجر و اسماعیل را و اینکه فرشته ای آب را به آن دو نشان داد، ذکر نمود، و حال آنکه در ضمن داستان گفت : هاجر بچه خود را زیر درختی انداخت تا جان دادنش را نبیند. از این جمله و جملات دیگری که تورات در بیان این داستان دارد استفاده می شود که اسماعیل در آن وادی کودکی شیرخواره بوده ، همچنانکه اخبار وارده از طرق ائمه اهلبیت (علیهم السلام) نیز آنجناب را در آن ایام بچهای شیرخوار خوانده است .

تورات بر خلاف قرآن کریم :

۶ تورات بر خلاف قرآن کریم : که کمال اعتناء را به داستان ابراهیم (علیه‌السلام) و دو فرزند بزرگوارش (علیهم السلام) نموده این داستان را با کمال بی اعتنائی نقل کرده است ، و تنها شرحی از اسحاق که پدر بنی اسرائیل است بیان داشته ، و از اسماعیل جز به پاره‌های از مطالب که مایه توهین و تحقیر آن حضرت است یاد نکرده ، تازه همین مقدار هم که یاد کرده خالی از تناقض نیست ، یکبار گفته که : خداوند به ابراهیم (علیه‌السلام) خطاب کرد که من نسل تو را از اسحاق منشعب می کنم . بار دیگر گفته که : خداوند به وی خطاب کرد که من نسل تو را از پشت اسماعیل جدا ساخته و به زودی او را امتی بزرگ قرار می دهم . یکجا او را انسانی وحشی و ناسازگار با مردم و خلاصه موجودی معرفی کرده که مردم از او می‌رمیده‌اند، انسانی که از کودکی نشو و نمایش در تیراندازی بوده و اهل خانه پدر، او را از خود رانده بودند. و در جایی دیگر در باره همین اسماعیل (علیه‌السلام) گفته که : خدا با او است .

این بود مقایسه بین گفته های تورات و بعضی از روایات عامه در باره ابراهیم (علیه‌السلام) و فرزندان او و بین گفته های قرآن و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در باره آنجناب ، و از این مقایسه ای که ما کردیم و از مطالبی که در خلال این بحث در اختیار خواننده گذاشتیم جواب از دو اشکالی که به گفته های قرآن مجید شده است نیز روشن می گردد:

اشکال بعضی از مستشرقین به قرآن در مورد عدم نقل خصوصیات ابراهیم و اسمعیل (ع) و داستان بنای کعبه و... در سور مکیه و پاسخ بدان اشکال .

اول اشکالی است که بعضی از خاورشناسان کرده و گفته‌اند: (( قرآن کریم در سوره هایی که در مکه نازل شده متعرض خصوصیات ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) نشده ، و از آن دو مانند سایر انبیاء به طور اجمال اسم برده ، و تنها بیان کرده که آن دو بزرگوار مانند سایر انبیا (علیهم السلام) دارای دین توحید بوده مردم را بیم می داده و به سوی خدا دعوت می کرده‌اند، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۲۷

و اما بنا کردن کعبه و به دیدن اسماعیل رفتن و اینکه این دو بزرگوار، عرب را به دین فطرت و ملت حنیف دعوت کرده‌اند، هیچیک در این گونه سوره ها وارد نشده . و لیکن در سوره های غیر مکی از قبیل (( بقره )) و (( حج )) و امثال آن این جزئیات ذکر شده و پیوند پدر و فرزندی میان آن دو و پدر عرب بودن و تشریح دین اسلام و بنای کعبه به دست ایشان خاطر نشان شده است .

سر این اختلاف این است که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) تا چندی که در مکه به سر می برد با یهودیها میانه بدی نداشت ، بلکه تا حدی به آنها اعتماد هم داشت ، و لیکن وقتی به مدینه مهاجرت نمود و با دشمنی شدید و ریشه دار یهود مواجه گردید چاره‌های جز این ندید که از غیر یهود استمداد جسته و به کمک آنان خود را از شر یهود محفوظ بدارد، اینجا بود که هوش سرشار خدادادیش او را به این نقشه راهنمایی کرد که به منظور همدست ساختن مشرکین عرب ابراهیم (علیه‌السلام) را که بنیانگذار دین

توحید است پدر عرب نامیده و حتی شجره خود را به او منتهی کند، و به همین منظور و برای نجات از شر مردم مکه که بیش از هر مردم دیگری فکر او را به خود مشغول کرده بودند بانی خانه مقدس آنان یعنی کعبه را ابراهیم نامیده و از این راه مردم آن شهر را هم با خود موافق نمود)) .

صاحبان این اشکال با این نسبت‌هایی که به کتاب عزیز خدا داده آبرویی برای خود باقی نگذاشته اند، برای اینکه قرآن کریم با شهرت جهانی که دارد حقانیتش بر هیچ شرقی و غربی پوشیده نیست، مگر کسی از معارف آن بی خبر باشد، و بخواهد با نداشتن اهلیت در باره چیزی قضاوت کند، و گرنه هیچ دانشمند متدبری نیست که قرآن را دیده باشد و آن را مشتمل بر کوچکترین خلاف واقعی بداند. آری، همه چه شرقی و چه غربی اعتراف دارند بر اینکه قرآن نه با مشرکین مداهنه و سازش نموده، نه با یهود و نه با نصارا و نه با هیچ ملتی دیگر، و در این باب هیچ فرقی بین لحن سوره های مکی آن و لحن سوره های مدنیاش نیست، و همه جا به یک لحن یهود و نصارا و مشرکین را تخطئه نموده است .

بله، این معنا هست که آیات قرآن از آنجایی که به تدریج و بر حسب پیشامدهای مربوط به دعوت دینی نازل می شده، و ابتلای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به یهودیان بعد از هجرت بوده قهرا تشدید علنی علیه یهود هم در آیات نازل در آن ایام واقع شده، همچنانکه آیات راجع به احکامی که موضوعات آن در آن ایام پیش آمده در همان ایام نازل شده است .

و اما اینکه گفتند داستان ساختن خانه کعبه و سرکشی ابراهیم (علیهالسلام) از اسماعیل و تشریح دین حنیف در سوره های مکی نیامده، جوابش آیات سوره ابراهیم (علیهالسلام) است که در مکه نازل شده و خداوند در آن، دعای ابراهیم (علیهالسلام) را چنین حکایت نموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۲۸

(( و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام )) تا آنجا که می فرماید (( ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوٰۃ فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون )) تا آنجا که می فرماید (( الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق ان ربی لسمیع الدعاء )) .

همچنانکه نظیر این آیات در سوره صافات که آن نیز مکی است و اشاره به داستان ذبح دارد آمده و ما در چند صفحه قبل آن را ایراد نمودیم .

و اما اینکه گفتند: محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بدین وسیله خود را از شر یهودیان معاصرش حفظ کرد و شجره خود را متصل به یهودیت ابراهیم (علیهالسلام) نمود، جوابش آیه (( یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما انزلت التوریه و الانجیل الا من بعده افلا تعقلون )) تا آنجا که می فرماید (( ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما و ما کان من المشرکین )) است که صراحتا می فرماید ابراهیم (علیهالسلام) یهودی نبوده است .

اشکال دیگر به آیات مربوط به احتجاجات ابراهیم (ع) و در آتش انداختن آن حضرت .

اشکال دوم این است که: ستاره پرستانی که قرآن، احتجاج ابراهیم (علیهالسلام) را علیه الوهیت آنها با جمله (( فلما جن علیه )) متعرض شده در شهر (( حران )) که ابراهیم (علیهالسلام) از (( بابل )) یا (( اور )) بدانجا مهاجرت کرد، می زیستند، و لازمه این معنا این است که بین احتجاج او علیه ستاره پرستان و بین احتجاجش علیه بت پرستان و بت شکستن و در آتش انداختنش مدتی طولانی فاصله شده باشد، و حال آنکه از ظاهر آیات راجع به این دو احتجاج بر می آید که این دو احتجاج در عرض دو روزی واقع شده است که اولین برخورد وی با پدرش بود چنانکه گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۲۹

مؤلف: این اشکال در حقیقت اشکال به تفسیری است که در ذیل آیات، گذشت، نه بر اصل آیات قرآنی. و جوابش هم این است که این حرف ناشی از غفلت و بی اطلاعی از تاریخ و همچنین در دست نداشتن حساب صحیح است، برای اینکه اگر درست حساب می کردند، می فهمیدند که وقتی در یک شهر بزرگی از یک کشوری، مذهبی مانند صابئی رائج باشد، قهرا در گوشه و

کنار آن کشور نیز از معتقدین به آن مذهب اشخاصی یافت می شوند، چطور ممکن است مثلا شهر حران همگی ستاره پرست باشند و از این ستاره پرستان در مرکز و عاصمه کشور یعنی شهر بابل یا اور عده ای یافت نشوند؟.

و اما اینکه گفتیم این اشکال ناشی از بی اطلاعی از تاریخ است، برای این است که تاریخ ثابت کرده که در شهر بابل مذهب ستاره پرستی مانند مذهب بت پرستی رائج بوده، و معتقدین به آن مذهب نیز مانند معتقدین به این کیش دارای معابد بسیاری بوده اند و هر معبدی را به نام ستاره‌های ساخته و مجسمه‌های از آن ستاره را در آن معبد نصب کرده بودند. مخصوصا در تاریخ سرزمین بابل و حوالی آن این معنا ثابت است که صابئین در حدود سه هزار و دویست سال قبل از میلاد در این سرزمین معبدی به نام ((اله شمس)) و معبدی به نام ((اله قمر)) بنا کرده اند، و در سنگهایی هم که باستانشناسان کشف کرده اند و در آن شریعت حمورابی حک شده، اله شمس و اله قمر اسم برده شده است. و تاریخ نوشتن و حکاکی این سنگها مقارن با همان ایام زندگی ابراهیم (علیهالسلام) است. گفتار بیرونی و بلخی و مسعودی درباره عقائد ستاره پرستان، بت پرستان و صابئین.

و در آن قسمتی هم که از کتاب ((آثار الباقیه)) ابو ریحان بیرونی در ذیل آیه ۶۲ از سوره بقره در ضمن بحث تاریخی نقل شد داشت که: ((یوذاسف)) پس از گذشتن یکسال از سلطنت طهمورث در سرزمین هند ظهور و کتابت فارسی را اختراع کرد و مردم را به کیش صابئیت دعوت نمود. و گروه بسیاری هم بدو گرویدند. و نیز پادشاهان سلسله پیشدادیان و بعضی از کیانیها که در بلخ بسر می بردند، آفتاب، ماه و ستارگان و همچنین کلیات عناصر را مقدس و معظم می شمردند، تا آنکه پس از گذشتن سی سال از سلطنت گشتاسب، زردشت ظهور نمود.

بیرونی همچنان گفتار خود را ادامه داده تا آنجا که می گوید: اینها تدابیر عالم را به فلک و اجرام فلکی نسبت می دهند و برای آنها قائل به حیات، نطق، چشم و گوش بوده و به طور کلی انوار را تعظیم می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۳۰

از جمله آثار باستانی صابئین یکی گنبدی است که بالای محراب مقصوره جامع دمشق ساخته‌اند، چون این محل نمازگاه صابئین بوده. یونانیها و رومیها نیز بر این کیش بوده اند. مسجد مذکور در اثر تحولات تاریخی از دست صابئین درآمد و به دست یهود و پس از یهود به دست نصارا افتاد و آن را کلیسای خود قرار دادند، تا آنکه اسلام ظهور نمود و مسلمین بر دمشق مسلط شده و این بنای تاریخی را مسجد خود کردند.

و به طوری که ابو معشر بلخی در کتاب خود نوشته: صابئین هیکلهایی به اسماء آفتاب داشتند، مانند هیکل ((بعلبک)) که برای صنم شمس و ((قران)) که برای صنم قمر ساخته شده بود و شکل طیلسان را داشته. در نزدیکیهای دمشق دهی است به نام ((سلمسین)) که معلوم می شود اسم قدیمی این محل ((صنم سین)) یعنی بت ماه بوده، و نیز دهی دیگر است بنام ((ترع عوز)) یعنی دروازه زهره.

و به طوری که مورخین می نویسند حتی بت‌های خانه کعبه هم از آن صابئین بوده، و مردم مکه در آنروزها در شمار صابئین و ستاره پرست بوده اند، و بت ((لات)) به اسم ((زحل)) و بت ((عزی)) به اسم ((زهره)) بوده.

مسعودی می نویسد که: مذهب صابئیت در حقیقت تکاملی از بت پرستی بوده، چون ریشه این دو کیش یکی است، و چه بسا که بسیاری از بت پرستان نیز مجسمه خورشید، ماه و سایر ستارگان را می پرستیدند، و با پرستش آنها به اله‌های هر یک از آنها و به واسطه آن اله‌ها به اله آلهه تقرب می جستند.

و نیز می گوید: بسیاری از اهل هند و چین و طوائفی دیگر بودند که خدای عز و جل را جسم می پنداشته، و معتقد بودند ملائکه اجسامی هستند به اندازه های معین، و خدا و ملائکه در پشت آسمان پنهانند. این عقاید آنها را بر آن داشت که تمثالها و بت‌هایی به خیال خود به شکل خدای عز و جل و یا به شکل ملائکه با قامتها و شکلهای مختلف و یا به شکل انسان یا غیر اینها تراشیده آنها را پرستند، و به پیشگاهشان قربانیانی تقدیم بدارند، و نذوراتی برایشان نذر کنند، زیرا به عقیده اینان این آلهه همانند خدای متعال و

به او نزدیک بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۳۱ :

دیر زمانی بر این منوال گذشت تا آنکه بعضی از حکما و دانشمندان نشان آنان را به نتیجه افکار خود بدین شرح آگاه ساختند که : افلاک و کواکب نزدیک ترین اجسام دیدنی به خدای تعالی می باشند، و این اجسام دارای حیات و نفس ناطقه اند، و ملائکه در بین این ستارگان و آسمانها به نزد خدا آمد و شد دارند، و هر حادثه‌ای که در عالم ما پیش می آید همه الگویی از حوادث عالم بالا و نتیجه حوادثی است که به امر خدا در کواکب پدید می آید.

از آن به بعد بشر بتپرست متوجه ستارگان گشته و قربانیها را به پیشگاه آنها تقدیم می داشتند، بدان امید که ستارگان حوائج آنها را برآورده و حوادث خوبی برایشان پیش آورند. لیکن متوجه شدند که این ستارگان در روز و قسمتی از شب در دسترس آنها نیستند، و تنها پارهای از شب خودنمایی می کنند، به ناچار بعضی از حکمایشان راه چاره را در این دیدند که بتها و مجسمه هایی به صورت و شکل ستارگان بسازند و به ایشان دستور دادند تا پیکرها و بتهایی به عدد ستارگان مشهور برای کواکب ساختند و هر صنفی از ایشان ستاره‌های را تعظیم می کردند و به پیشگاهش قربانی مخصوصی می بردند و چنین می پنداشتند که وقتی در زمین بت مربوط بفلان ستاره را تعظیم کنند آن ستاره در آسمان به جنب و جوش درآمده و مطابق خواسته هایشان سیر می کند.

آنان برای هر کدام خانه ای جداگانه و هیكلی منفرد ترتیب داده و به هر یک از آن هیكلها اسم یکی از ستارگان را گذاشتند. گروهی خانه کعبه را خانه زحل پنداشته و گفته اند: اگر این خانه تاکنون باقی مانده برای این بوده که این خانه خانه زحل است، و زحل آنرا از دستخوش حوادث نگهداشته، چون زحل کارش بقا و ثبوت و نگهداری است. هر موجودی که مربوط به این ستاره باشد به هیچ وجه زوال پذیر نیست. اینان عقاید خرافی دیگر نیز داشته‌اند که ذکر آنها باعث ملال خاطر خواننده است.

چون مدتی بر این منوال گذشت، کم کم خود بتها را به جای ستارگان پرستیده و آنها را واسطه نزدیکی به خدا دانستند و پرستش ستارگان را از یاد بردند، تا آنکه یوزاسف که مردی از اهل هند بود در سرزمین هند ظهور نمود و از هند به سند و از آنجا به بلاد سیستان و زابلستان که آنروز در تحت تصرف (( فیروز بن کبک )) بود، سفر نمود و از آنجا مجدداً به سند مراجعت کرد و از آنجا به کرمان رفت. این مرد ادعای نبوت داشت و میگفت: من از طرف خدای تعالی رسول و واسطه بین او و بندگان اویم.

یوزاسف در اوایل سلطنت طهمورث پادشاه فارس و بعضی گفته اند در عهد سلطنت جم به فارس رفت او اولین کسی بود که مذهب ستاره پرستی را در بین مردم ابداع نمود و آنرا انتشار داد چنانکه در سطور گذشته یادآور شدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۷ صفحه : ۳۳۲

یوزاسف مردم را به زهد و ترک دنیا و اشتغال به معنویات و توجه به عوالم بالا که مبداء و منتهای نفوس بشر است دعوت می نمود، و با القاء شبهاتی که داشت مردم را به پرستش بتها و سجده در برابر آنها و می داشت و با حيله و نیرنگهایی که مخصوص به خودش بود این مسلک خرافی را صورت مسلکی صحیح و عقلانی داد.

تاریخ دانان خبره و باستانشناسان نوشته‌اند: (( جم )) اولین کسی بود که آتش را بزرگ شمرد و مردم را به بزرگداشت آن دعوت نمود، او آتش را از این جهت تعظیم می کرده که به نور آفتاب و ماه شباهت داشته و او بطور کلی نور را بهتر از ظلمت می دانسته و برای آن مراتبی قایل بوده. بعد از وی پیروان او با هم اختلاف نموده هر طائفه‌ای به سلیقه خود چیزی را واجب التعظیم می دانست و آنرا برای نزدیکی به خدا تعظیم می کرد.

مسعودی سپس خانه‌های مقدسی را که در دنیا هر کدام مرجع طائفه مخصوصی است برشمرده و در این باره هفت خانه را اسم می برد: ۱- خانه کعبه یا خانه زحل ۲- خانه ای در اصفهان بالای کوه مارس ۳- خانه مندوسان در بلاد هند ۴- خانه نوبهار بنام ماه در شهر بلخ ۵- خانه غمدان در شهر صنعای یمن به نام زهره ۶- خانه کاوسان بنام خورشید در شهر فرغانه ۷- خانه نخستین علت، در بلندترین بلاد چین.



آنگاه می گوید: خانه های مقدس دیگری در بلاد یونان و روم قدیم و صقلاب بوده که برخی از آنها به اسمای کواکب نامیده می شدند، مانند خانه زهره در تونس .

صابئی ها که آنان را به خاطر اینکه حرانیها همه صابئی بوده اند حرانیون نیز گفته اند علاوه بر خانه های مذکور هیکلهایی نیز داشتهاند که هر کدام را به نام یکی از جواهر عقلی و ستارگان می نامیدند، از آن جمله است : ۱ هیکل نخستین علت ۲ هیکل عقل ۳ هیکل سلسله ۴ هیکل صورت ۵ هیکل نفس ، که این چند هیکل بر خلاف سایر هیاکل که هر کدام شکل مخصوصی داشته اند، همه مدور شکل ساخته شده بودند. ۶ هیکل زحل ، شش ضلعی ۷ هیکل مشتری ، سه ضلعی ۸ هیکل مریخ ، چهار ضلعی مستطیل ۹ هیکل شمس ، مربع ۱۰ هیکل عطارد، مثلث ۱۱ هیکل زهره ، مثلث در جوف مربع مستطیل ۱۲ هیکل قمر، هشت ضلعی . البته صابئیها غیر از آنچه که ما در اینجا به نگارش در آورده ایم ، عقاید و اسرار و رموزی هم داشتهاند که از غیر خود پنهان می داشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۳۳

این بود گفتار مسعودی در مروج الذهب ، نظیر مطالب وی را شهرستانی نیز در کتاب ملل و نحل خود آورده است . دو نکته که از بیانات گذشته بدست آمد.

از بیانات قبلی دو نکته به دست آمد: اول اینکه بت پرستان همانطوری که بتهایی را به عنوان مجسمه های خدایان و ارباب انواع می پرستیدند، هم چنین بتهایی را به عنوان مجسمه ستارگان و آفتاب و ماه می پرستیدند، و به اسم هر کدام هیکلی ساخته بودند. بنابراین ، ممکن است احتجاج ابراهیم (علیهالسلام) در باره ستاره و خورشید و ماه ، با بت پرستانی بوده که در عین بت پرستی ستارگان را هم می پرستیده اند نه فقط با صابئین (و ستاره پرستان) . همچنانکه ممکن است بگوییم : بنابر پارهای از روایات که در سابق ایراد شد احتجاج ابراهیم (علیهالسلام) با صابئین و ستاره پرستانی بوده که در آنروزها در شهر بابل و یا اور و یا کوثاریا می زیستهایند (نه با اهالی حران که مرکز صابئیت بوده تا آن اشکال وارد آید).

علاوه بر اینکه از ظاهر آیات کریمه راجع به ابراهیم (علیهالسلام) استفاده می شود که ابراهیم (علیهالسلام) پس از احتجاج با پدر و قومش و پس از آنکه از هدایت آنها مایوس شد از سرزمین آنان مستقیماً به سوی ارض مقدس مهاجرت نمود، نه اینکه ابتدا به سوی حران و سپس به ارض مقدس مهاجرت کرده باشد. و اینکه کتب تواریخ نوشته اند: در آغاز به سوی حران و سپس از آنجا به سوی ارض مقدس هجرت کرده ماخذ صحیحی جز همان گفته های تورات و یا اخبار دیگری که اسرئیلیت در آن دست برده ، ندارد. برای صدق گفتار ما کافی است که خواننده عزیز تورات را با اخباری که تاریخ طبری ضبط کرده دقیقاً مورد بررسی قرار دهد.

از همه اینها گذشته بعضی نوشته اند که غیر از حرانی که مرکز صابئیها بوده ، حران دیگری در نزدیکی های بابل بوده ، و منظور تورات از حران ، همین شهر بوده که در نزدیکی های بابل ما بین فرات و خابور قرار داشته ، نه حران دمشق .

آری ، مسعودی گوید که : (( آنچه از هیکلهای مقدس صابئین تاکنون (سال ۳۳۲ ه زمان مسعودی) باقی مانده خانه ای است در شهر حران در دروازه (( رقه )) معروف به (( مغلیتیا )) که آنرا هیکل آزر پدر ابراهیم (علیهالسلام) می دانند و در باره آزر و ابراهیم (علیهالسلام) پسرش ، سخنان بسیاری دارند )) . ولی گفته آنان هیچگونه ارزشی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۳۴

دوم اینکه همانطوری که بت پرستان گاهی آفتاب و ماه و ستاره را می پرستیدند همچنین ستاره پرستان نیز هیکلهایی برای پرستش غیر کواکب و ماه و آفتاب داشته اند، مانند هیکل علت نخستین و هیکل عقل و نفس و غیر آن ، و مانند بت پرستان به این اشیاء (عقل و نفس و...) تقرب می جستهایند.

مؤید این معنا گفته (( هردوت )) می باشد، او در کتاب تاریخش آنجا که معبد بابل را وصف می کند می گوید: این معبد مشتمل

بر یک برج هشت طبقه ای بوده و آخرین آنها مشتمل بر گنبدی بزرگ و فراخ بوده، و در آن گنبد فقط تختی بزرگ و در مقابل آن تخت میزی از طلا قرار داشته، و غیر از این دو چیز در آن گنبد هیچ چیز، نه مجسمه و نه تمثال و نه چیز دیگر، نبوده و احدی جز یک زن که معتقد بود خداوند او را برای ملازمت و حفاظت هیکل استخدام نموده کسی در آن گنبد نمی خوابید.

و بعید نیست این همان هیکل علت نخستین بوده که به عقیده آنان از هر شکل و هیاتی منزه است. گو اینکه خود صاحبان این عقاید همانطور که مسعودی می گوید علت اولی را هم به اشکال مختلفی به پندار خود تصویر می کردند. و ثابت شده که فلاسفه این طائفه، خدا را از هیات و شکل جسمانی و وضع مادی منزه دانسته او را به صفاتی که لایق ذات او است توصیف نموده اند، ولی جرات اظهار عقیده خود را در بین عامه مردم نداشته و از آنان تقیه می کردند، یا برای اینکه مردم ظرفیت درک آنرا نداشته اند و یا اغراض سیاسی آنها را وادار به کتمان حق نموده است. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۳۵

آیات ۹۰ - ۸۴، سوره انعام

وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۸۴) وَ زَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (۸۵) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَ لُوطًا وَ كَلَّا فَضَلْنَا عَلِيَّ الْعَلَمِينَ (۸۶) وَمِنَ آيَاتِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۸۷) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۸۸) أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَ الشُّبُهَةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِكُفْرِينَ (۸۹) أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۹۰)

ترجمه آیات

و اسحاق و یعقوب را به او بخشیدیم، همه را هدایت کردیم، و نوح را نیز پیش از ابراهیم و فرزندانش داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون هدایت نمودیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم (۸۴) و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس همگی از نیکوکارانند (۸۵) و همچنین اسماعیل و یسع و یونس و لوط از شایستگانند و ما همه آن پیغمبران را داده بودیم (۸۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۳۶

و بعضی پدران و نوادگان و برادرانشان را، و (این پیغمبران) را برگزیدیم و به راه راست هدایت کردیم (۸۷) آن هدایت خدا است که هر که از بندگان خویش را بخواهد بدان هدایت می کند و اگر آنان شرک آورده بودند اعمالی که می کردند حبط می شد (۸۸) آنان کسانی بودند که کتاب و حکم و نبوت به ایشان داده بودیم، پس اگر این قوم به آن کافر شوند، ما قومی را که هرگز کافر نشوند بر گماریم (۸۹) ایشان کسانی بودند که خدا هدایتشان کرده بود پس به هدایت آنان اقتداء کن، بگو من برای پیغمبری خود از شما مزدی نمی خواهم، این جز یادآوری و تذکری برای جهانیان نیست (۹۰)

بیان آیات اشاره به استمرار و عدم انقطاع عقیده به توحید در قرون گذشته، با عنایت و هدایت الهی.

اتصال این آیات به آیات قبل واضح است، و احتجاج به بیان ندارد، پس در حقیقت این آیات تتمه داستان ابراهیم (علیه السلام) است.

گر چه این آیات متضمن منت بر آنجناب و بر انبیای دیگری که نامشان با او ذکر شده در نعمت نبوت است، همچنانکه از ظاهر جمله (( و وهبنا له اسحق و یعقوب )) و جمله (( و كذلك نجزي المحسنين )) و جمله (( و كلا- فضلنا على العالمين )) و غیر آن استفاده می شود، و لیکن باید دانست که سیاق این آیات آنطوری که بعضیها پنداشته اند تنها سیاق منت نهادن در مسأله نبوت نیست، و نمی خواهد فقط این نعمت را به رخ آنان بکشد. بلکه در مقام بیان نعمتهای بزرگ و بخششهای جمیل الهی نیز هست که داشتن توحید فطری و اهتداء به هدایت الهی به دنبال آن می آید، بلکه موافق با غرض این سوره که همان بیان توحید فطری است

همان معنای دوم است. در سابق هم گفتیم که آوردن داستان ابراهیم (علیه‌السلام) در ضمن این سوره در حقیقت به منزله مثال زدن بر اصل مطلبی است که سوره در صدد بیان آن است.

این آیات در عین اینکه سیاقش بیان توحید فطری است، این معنا را نیز می‌رساند که عقیده به توحید در قرون گذشته در میان مردم محفوظ بوده، و عنایت خاص الهی و هدایتش نگذاشته که این مطلب، در یک جای از سلسله متصل بشریت بطور کلی از بین برود به قول عوام حق و حقیقت باریک‌شدنی هست و لیکن قطع‌شدنی نیست آری، عنایتی که پروردگار متعال به دین خود دارد این دین را از اینکه یکباره دستخوش هواهای شیطانی شیطان صفتان گردد و بکلی از بین رفته و در نتیجه غرض از خلقت عالم باطل شود حفظ فرموده است. این معنا از ظاهر جمله (( و وهبنا له )) و جمله (( و نوحا هدینا من قبل و من ذریته ... )) و جمله (( و من آبائهم و ذریاتهم و اخوانهم )) و همچنین جمله (( فان یکفر بها هؤلاء... )) استفاده می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۳۷:

البته در طی آیات فرق بین هدایت الهی با هدایت غیر الهی و خصائصی از قبیل اجتناب، استقامت راه، ایتای کتاب و حکم و نبوت که بدان وسیله هدایت الهی از غیر الهی ممتاز می‌شود، نیز ذکر شده و به زودی بیان آن خواهد آمد ان شاء الله. وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا سِحاقَ فرزند ابراهیم (علیه‌السلام) و یعقوب فرزند اسحاق است، و اینکه فرمود: (( کلا هدینا )) و لفظ (( کلا )) را مقدم بر (( هدینا )) ذکر کرد برای این است که دلالت کند بر اینکه هدایت الهی، هر یک از نامبردگان را مستقلاً شامل شده، نه این که هدایت خدا به طور استقلال ابراهیم را شامل شده و آن دیگری را به طور تبعی و طفیلی. و در حقیقت این تعبیر به منزله این است که گفته باشد: ما ابراهیم (علیه‌السلام) را هدایت کردیم، اسحاق را هم هدایت کردیم، یعقوب را هم هدایت کردیم.

وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ این جمله اشعار دارد بر اینکه هدایت در سلسله آباء و ابنای بشر هیچوقت منقطع نشده، و این طور نبود که از ابراهیم (علیه‌السلام) شروع شده باشد و قبل از آنجناب هدایتی در عالم نبوده باشد، نه، رحمت خدا قبل از ابراهیم هم شامل نوح بوده است.

وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ... وَ كَذَلِكَ نَجِزِي الْمُحْسِنِينَ ضمیری که در کلمه (( ذریته )) است بر حسب ظاهر به نوح برمی‌گردد، چون لفظ نوح در آیه شریفه نزدیک‌ترین کلمه ای است که ممکن است ضمیر به آن عاید شود، و لفظ ابراهیم (علیه‌السلام) از آن دور است. علاوه بر این، بعضی از انبیای نامبرده در آیه، مانند لوط و الیاس بطوری که گفته اند ذریه ابراهیم (علیه‌السلام) نیستند، پس ناگزیر باید گفت مرجع ضمیر همان نوح است.

بعضی از مفسرین گفته اند مرجع ضمیر ابراهیم (علیه‌السلام) است، و اگر در ضمن، اسم لوط و الیاس را هم برده با اینکه این دو بزرگوار از ذریه ابراهیم (علیه‌السلام) نبوده اند از باب تغلیب بوده، لذا می‌بینیم در آیه ۲۷ سوره عنکبوت که می‌فرماید: (( و وهبنا له اسحق و یعقوب و جعلنا فی ذریته النبوة و الکتاب )) ضمیر (( ذریته )) به ابراهیم (علیه‌السلام) بر می‌گردد. ممکن هم هست مراد از (( ذریه )) همان شش نفری باشند که در آیه ذکر شده اند، و نامبردگان در آیه بعدی داخل در آن نباشند، و جمله (( و زکریا... )) و همچنین (( و اسماعیل... )) معطوف بر جمله (( و من ذریته )) باشند نه بر (( داود... )) . این احتمالاتی است که بعضیها داده اند، و لیکن نسبت به سیاق آیه احتمال بعیدی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۳۸:

و اما جمله (( و کذلک نجزی المحسنین )) ظاهر سیاق چنین اقتضا می‌کند که مراد از این جزاء همان هدایت الهی باشد که ذکر شد، و لذا می‌فرماید: (( و کذلک: این چنین جزا می‌دهیم )) . خواهید گفت: اگر لفظ (( کذلک )) اشاره به جزا می‌بود، جا داشت لفظ (( هکذا )) را که برای اشاره به نزدیک است به کار ببرد، نه لفظ (( کذلک )) را که برای اشاره به دور است. جواب این سخن این است که لفظ (( کذلک )) تنها برای اشاره به دور نیست، بلکه گاه می‌شود که مشار الیه نزدیک است، و لیکن

برای اشاره به عظمت موضوع لفظ (( کذلک )) به کار برده می شود، در اینجا نیز با بکار بردن این لفظ، مهم بودن هدایت را رسانیده، نظیر جمله (( کذلک یضرب الله لامثال )) که با لفظ (( کذلک )) به مثالی که زده اشاره فرموده با اینکه آن مثال از این اشاره دور نبود.

وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ در مباحث قبلی در معنای (( احسان )) و صلاح بحث کردیم .  
قرآن کریم دخترزادگان را هم اولاد و ذریه حقیقی می داند.

از اینکه قرآن کریم عیسی را در بین نامبردگان از ذریه نوح می شمارد، میتوان به دست آورد که قرآن کریم دخترزادگان را هم اولاد و ذریه حقیقی می داند، چون اگر غیر این بود عیسی را که از طرف مادر به نوح متصل می شود ذریه نوح نمی خواند. نظیر این استفاده در سابق از آیه ارث و آیه محرمات نکاح گذشت . البته مطالب دیگری نیز در این باره هست که ان شاء الله در بحث روایتی آینده ایراد خواهد شد.

وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ آیه این است که مراد از اسماعیل همان فرزند ابراهیم (علیه السلام) و برادر اسحاق است، (( یسع )) به فتح یا و سین بر وزن (( ائسد )) و به قرائتی دیگر (( لیسع )) بر وزن (( ضیغم )) اسم یکی از انبیای بنی اسرائیل است . قرآن کریم در این آیه و همچنین در آیه (( و اذکر اسمعیل و الیسع و ذا الکفل و کل من الاخیار )) نام او را با اسماعیل ذکر فرموده . و اما اینکه این پیغمبر در چه زمانی می زیسته و خاطرات زندگی چه بوده ؟ قرآن چیزی از آن را بیان نکرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۳۹

ملاک تفصیل و برتری انبیاء (ع) بر دیگر مردم، داشتن هدایت فطری و بهره مندی از هدایت خاص و بی واسطه الهی است .  
و اما اینکه فرمود: (( و کلا- فضلنا علی العالمین ))، معنای (( عالم )) جماعتی از مردم است، مثلاً گفته می شود (( عالم عرب )) و (( عالم عجم )) و (( عالم روم )) . و معنای برتری دادن و بر عالمین، مقدم داشتن به حسب مقام و منزلت است، چون هدایت خاص الهی آنان را بدون واسطه و غیر آنان را به واسطه آنان شامل می شود. ممکن هم هست برتری دادن آنان از این باب بوده که این طائفه یعنی طائفه انبیا (علیهم السلام) در میان سلسله بنی نوع بشر چه گذشتگان و چه آیندگان این امتیاز را داشته اند که هدایتشان بر خلاف سایر افراد بشر فطری بوده و به راهنمایی کسی هدایت نشده اند، و معلوم است چنین کسانی بر آنان که هدایتشان به راهنمایی غیر باشد برتری دارند. پس نامبردگان در آیه و همچنین انبیای گذشته، و آینده بعد از ایشان، روی هم مجتمعی هستند که بر سایر مجتمعات بشری فضیلت خدایی دارند.

کوتاه سخن اینکه، ملاک در این تفصیل همان داشتن هدایت فطری است، و انبیا اگر بر سایرین برتری دارند برای داشتن این قسم هدایت است . بنابراین، اگر غیر از سلسله جلیل انبیا کسان دیگری هم از قبیل ملائکه و یا ائمه معصومین (علیهم السلام) یافت شوند که هدایتشان فطری و غیر اکتسابی باشد، قهراً آن افراد نیز بر سایر افراد بشر همان فضیلت را خواهند داشت . و همانطوری که در ذیل آیه (( و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات )) در جلد اول این کتاب گذشت، انبیا (علیهم السلام) هم بر اینگونه اشخاص از جهت داشتن هدایت فطری فضیلتی نخواهند داشت اگر چه از جهات دیگری برتری داشته باشند.

این مطلب را در اینجا برای این گفتیم تا معلوم شود اینکه بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه انبیا (علیهم السلام) از ملائکه هم بالاترند صحیح نیست، و نیز معلوم شود به اینکه منظور از برتری در این آیه تنها برتری از جهت هدایت خاص بی واسطه الهی است، و لذا با این آیه نمی توان برترین انبیا را بر ملائکه اثبات کرد. گو اینکه ممکن است انبیا (علیهم السلام) از جهت دارا بودن مقام اجتهاد، یا صراط مستقیم و کتاب و حکم و نبوت بر ملائکه برتری داشته باشند، الا اینکه برتری از این جهات ربطی به آیه مورد بحث ندارد.

در اینجا باید دانست که در ذکر اسمای هفده نفر از انبیا در این سه آیه، رعایت ترتیب نشده، نه از جهت زمان و نه از جهت مقام

و منزلت، برای اینکه می بینیم انبیای بعد از اسماعیل را قبل از وی ذکر نموده و همچنین عده ای از انبیا را بر نوح، موسی و عیسی که به نص قرآن کریم افضل از آنهاست مقدم داشته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴۰

پس اینکه صاحب المنار خواسته و جهی برای ترتیب درست کند، صحیح نیست.

کوششی که صاحب المنار برای توجیه ترتیب اسماء انبیاء (ع) در سه آیه شریفه، نموده است.

وی در این باره گفته است: این چهارده پیغمبر که در سه آیه مورد بحث ذکر شده اند سه قسمند چون هر چند نفرشان در تحت یک جامع قرار دارند.

قسم اول انبیایی هستند که خداوند به آنان علاوه بر نبوت و رسالت، ملک و سلطنت و حکم و سیادت هم داده، مانند: داوود، سلیمان، ایوب، یوسف، موسی و هارون. لذا اول داود و سلیمان را که دو پادشاه توانگر بودند که از نعمت الهی برخوردار بودند، ذکر نموده و بعد از آن دو پیغمبر، ایوب و یوسف را که آن یکی امیری توانگر و عظیم و نیکوکار و این دیگری وزیری بزرگ و حاکمی متصرف بود اسم برده، برای اینکه این دو تن علاوه بر داشتن ملک و امارت در یک جهتی دیگر مشترکند، و آن این است که هر کدام به یک نحو دچار گرفتاریهایی شده و در مقابل آن ناملازمات شاکر و صابر بودند. و بعد از آن دو، موسی و هارون ذکر شده اند که در میان امت حکومت داشتند ولی سلطنت نداشتند.

پس این شش تن انبیا هر دو نفر به یک مزیت ممتاز بودند، و اگر ابتداء داوود و سلیمان و سپس ایوب و یوسف و در مرتبه سوم موسی و هارون را ذکر کرد برای این بوده که از جهت تمتع و بهره مندی از نعمتهای مادی، دسته اول از دوم و دسته دوم از سوم برتری داشته اند. و نیز ممکن است این ترتیب از لحاظ مراتب ایمان باشد، برای اینکه به حسب ظاهر، دسته اول در این باره از دسته دوم ضعیفتر بوده، چون دسته دوم که همان ایوب و یوسف می باشند همانطوری که گفته شد ابتلائی داشتند و در مقابل آن گرفتاریها صابر و شاکر بودند، همچنان که موسی و هارون از این جهت از ایوب و یوسف برترند.

قسم دوم انبیایی هستند که در داشتن زهد شدید و اعراض از لذائذ دنیا و بی میلی به زیباییهای مادی مشترکند، و آنان عبارتند از: زکریا، یحیی، عیسی و الیاس. و به خاطر داشتن این مزیت آنان را به وصف (( صالحین )) توصیف و اختصاص داده، گو اینکه همه انبیا (علیهم السلام) صالحند، و لیکن در اینجا که هر دستهای در مقابل دستهای دیگر ذکر شده اند مناسبترین و بهترین وصف برای این دسته از انبیا همان وصف (( صالحین )) است.

قسم سوم انبیایی هستند که نه ملک و سلطنت قسم اول را داشته اند و نه زهد انبیای قسم دوم را، و چون خصوصیتی در آنان نبوده اسمشان را در آخر ذکر کرده، و این دسته عبارتند از: اسماعیل، یسع، یونس و لوط. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴۱

اشکالاتی که بر کلام صاحب المنار وارد است.

فخر رازی نیز در تفسیر خود توجیهی قریب به همین معانی را ذکر نموده. ولی توجیه المنار تا اندازه‌های وجیهر از توجیه فخر است. اشکالی که به این دو توجیه وارد است این است که: این دو مفسر قسم سوم از انبیای مذکور را کسانی قرار داده اند که هیچ امتیازی از سایرین ندارند، و این صحیح نیست، برای اینکه اسماعیل (علیهالسلام) نیز در ابتلا دست کمی از ایوب و یوسف نداشت، او به مسأله ذبح امتحان شد و به بهترین وجهی صبر نمود، تا آنجا که خود پروردگار صبر او را ستوده و امتحان او را امتحان سختی شمرده و فرموده: (( فبشرناه بغلام حلیم فلما بلغ معه السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک فانظر ما ذا تری قال یا ابت افعل ما تؤمر مستجدنی ان شاء الله من الصابرين )) تا آنجا که فرمود (( ان هذا لهو البلاء المبین و فدیناه بذبح عظیم و ترکنا علیه فی الاخرین )) و این خود افتخاری است که خداوند تنها به اسماعیل داد، و امتحان بزرگی است که او را از سایرین ممتاز نمود، و برای زنده داشتن یاد اسماعیل و جانبازیش قربانی را در حج بر همه واجب فرمود. امتیاز روشن دیگر آنجناب، همکاری با پدرش ابراهیم (علیهالسلام) در ساختن خانه کعبه است، با این حال چطور این دو مفسر اسماعیل را جزو دسته سوم شمرده اند.

و همچنین یونس نبی (علیه‌السلام) او نیز امتحانی مخصوص به خود داشت که در هیچیک از انبیا سابقه نداشت، و آن این بود که ماهی دریا او را بلعیده و او در شکم ماهی در مناجات خود عرض می کرد: (( لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین )) .  
و اما لوط امتحان و ابتلاء او در راه خدا نیز در قرآن ذکر شده، ناملایماتی در ابتدای امر که با ابراهیم (علیه‌السلام) بود دیده و به حکم اجبار از وطن مالوف خود به اتفاق یاران و بستگان بیرون شده به سرزمین سدوم که مهد فحشاء و مرکز فساد بود مهاجرت نمود، و عمری ناظر گناهی بود که در هیچ جای دنیا سابقه نداشت، تا آنکه عذاب الهی همه آنان را از بین برد و در دیار سدوم خانهای جز خانه لوط نماند حتی همسرش هم به آن عذاب درگذشت.

و اما یسع او گر چه در قرآن کریم شرح حالش ذکر نشده، و لیکن بطوری که از بعضی روایات استفاده می شود، وی وصی الیاس بوده و مانند مسیح (علیه‌السلام) مرده را زنده می کرده و کور مادر زاد و پیسی را شفا میداده. و با این حال مردم او را اطاعت نکرده و خداوند آنان را به قحطی سختی مبتلا کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴۲

پس اگر هم بخواهیم سر و صورتی به این توجیه بدهیم باید بگوییم: دسته اول که شش نفرند، انبیایی هستند که از جهت داشتن ملک و ریاست توأم با رسالت مشترکند. و دسته دوم که چهار نفرند، انبیایی هستند که در داشتن زهد و اعراض از زخارف دنیا مشترکند. و دسته سوم که آنان نیز چهار تن می باشند، انبیایی هستند که خصوصیت مشترکی نداشته و لیکن هر کدام امتحان بزرگی مخصوص به خود داشته اند و خداوند داناتر است.

اشکال دیگری که به گفته صاحب المنار وارد است این است که وی موسی و هارون را بر ایوب و یوسف، و آن دو را بر داوود و سلیمان برتری داده بی اینکه دلیلی داشته باشد. و همچنین (( صلاح )) را به معنی زهد و احسان گرفته که این نیز دلیل قابل اعتمادی ندارد. و مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ تعبیر، گفتار قبلی ما را مبنی بر اینکه هدایت الهی در سلسله آبا و ابنای بشر در هیچ جا قطع نشده، تائید می نماید، برای اینکه (( ذریات )) را که همان نسل آینده است با (( آباء )) که نسل گذشته است توأم ذکر نموده و فرموده که آیندگان نیز در داشتن هدایت با حاضرین به پدری یا پسری یا اخوت اتصال دارند.  
معنای (اجتباء) و مراد از استعمال آن در ارتباط با انبیاء الهی.

وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ راغب در مفردات خود می گوید: (( جیت الماء فی الحوض )) به معنای این است که من آب را در حوض جمع کردم، و به همین مناسبت حوض را که مجمع آب است (( جاییه )) می نامند و جمع آن (( جواب )) است و در قرآن کریم این کلمه در جمله و (( جفان کالجواب )) بکار رفته است. و همین ماده را به طور استعاره در جمع آوری مالیات استعمال نموده، این عمل را (( جایه الخراج )) می نامند، و به همین معنای استعاری در آیه (( یجبی الیه ثمرات کل شیء )) آمده است.

آنگاه می گوید: (( اجتباء )) به همان معنای جمع کردن است، و لیکن نه هر جمع کردنی بلکه برگزیدن و انتخاب کردن، و به این معنا است جمله (( فاجتبیه ربه )) و اجتباء و برگزیدن خدا یک بنده را به این است که او را به فیض الهی خود اختصاص داده در نتیجه انواع نعمتها خود به خود و بدون زحمت به سویس سرازیر گردد، و این موهبت مخصوص انبیا و بعضی از صدیقین و شهداء که هم‌رتبه انبیانند می باشد. این کلمه در چند جای قرآن آمده از آن جمله فرموده: (( و کذلک یجتیبک ربک )) و این چنین پروردگارت ترا برمی گزیند)) و فرموده: (( فاجتبیه ربه فجعله من الصالحین )) پروردگارش او را برگزید و از صالحین قرارش داد)) و نیز فرموده: (( و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم )) و در جای دیگر فرموده: (( ثم اجتبیه ربه فتاب علیه و هدی )) و نیز فرموده: (( یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب )) .

این معنا گر چه از موارد استعمالش استفاده می شود، و لیکن معنای اصلی لغت نیست، بلکه لازم آن معنا است، و گر نه معنای اصلی اجتباء همان جمع آوردن است.



از سیاق آیات مورد بحث هم به دست می‌آید که همان معنای اصلی لغت مورد عنایت است، و خواسته است برای بیان هدایت به صراط مستقیمی که بعداً ذکر می‌کند زمینه چینی کرده باشد، گویی فرموده است: ما سلسله جلیل انبیا (علیهم السلام) را که در طول تاریخ بشریت متفرق بوده و هر یک در زمانی می‌زیستند یکجا جمع نمودیم و یکجا و به یک عنایت همه را به سوی صراط مستقیم هدایت کردیم.

دعوت همه انبیاء (ع) و تمام شرایع، در حقیقت یکی است اگر چه در سعه و ضیق واجمال و تفصیل مختلف باشند. آری، همانطوری که گفتیم مقصود از سیاق این آیات بیان اتصال رشته هدایت یافتگان به هدایت فطری الهی است، و مناسب چنین بیانی این است که این سلسله یکجا تصور شده هدایتشان یک هدایت و صراط مستقیمشان یک صراط گرفته شود، تا آنکه اختلاف در زمان و در احوال و همچنین اختلاف در پویندگان این راه و اختلاف در هدف و مقصد باعث اختلاف در هدایت و صراط نشود. همچنانکه همین طور هم هست، چون صراطی که خداوند انبیا (علیهم السلام) را بدان هدایت فرموده گر چه به حسب ظاهر شرایع و احکام آن از جهت توسعه و ضیق با هم اختلاف دارند، و لیکن در حقیقت راه یکی و شرایع هم یکی است، و این اختلاف در حقیقت اختلاف نیست بلکه اجمال و تفصیل است. امتی که استعداد تحمل تفصیل احکام را نداشته شریعتش سطحی و اجمالی و امتی که چنین استعدادی را داشته شریعتش وسیع و تفصیلی است، و گر نه تمامی ادیان و شرایع در یک حقیقت که همان توحید فطری باشد اتفاق داشته و همه بشر را به عبودیتی که در خور وسع و طاقت بشری است دعوت می‌کرده اند، چون خصوصیات خلقت خاص بشری ذاتی او و در تمامی افراد گذشته و آینده او یک جور است و طوری نیست که مرور ایام و یا تحولات دیگری آن خصوصیات را تغییر داده در نتیجه شعور و اراده او را شعوری دیگر و اراده‌های غیر اراده بشر اولی کند. وقتی اراده و شعور قابل تغییر است که مبادی اراده که همان حواس ظاهری و احساسات و عواطف درونی است قابل تغییر باشد، و وقتی این حواس قابل تغییر است که مبداء آن که همان عقل فطری است قابل تغییر باشد، و معلوم است که عقل فطری بشر، فطری و غیر قابل تغییر است، و این منافات ندارد با اینکه آراء و مقاصد طبقات اولیه بشر با آراء و مقاصد طبقات آخری آن از جهت اختلاف در حوائجش مختلف بوده باشد.

چون این اختلاف که در مظاهر حیات وی و در نحوه اعمال وی در اعصار و قرون مختلف دیده می‌شود، اختلافی است ظاهری و صوری، و گر نه ریشه همه آنها یکی است و آن مسأله جلب منفعت و فراهم نمودن وسایل زندگی و آسایش از خانه و همسر و خوراک و پوشاک و امثال آن، و دفع ضرر و فرار از چیزهایی است که در سعادت زندگی او خلل وارد می‌سازد، و این همیشه و در همه افراد بشر به طور یکسان وجود دارد، و از فطریات غیر قابل تغییر است، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرةً الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون)).

آری، دین حنیف الهی همان نوامیسی است که حاکم و قیّم بر جوامع بشری می‌باشد و فطرت و خلقت خاص بشر او را به پیروی از آن هدایت نموده و خلاصه به اعتقادات و اخلاقیات و اعمال صالح و مؤثر در تأمین سعادتش ملهم می‌سازد.

از این روی همانطوری که این نوامیس در ادیان مختلف و همچنین در احوال مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند، همین طور در اجزای آن اختلاف و تضادی دیده نمی‌شود، به این معنا که هیچ حکمی از احکام دین حنیف با حکم دیگر آن تضاد ندارد، چون همه آن احکام را مسأله توحید تنظیم و تعدیل کرده، و عیناً مثال توحید و احکام ادیان آسمانی مثال مدبر است نسبت به قوای بدنی، که اگر یکی از قوا بخواهد از حد خود تجاوز نماید نفس که مدبر بدن است آن قوه را تعدیل نموده و از طغیانش جلوگیری می‌کند.

و همچنین این نوامیس در اشخاص مختلف هم اختلاف پیدا نمی‌کند، و چنان نیست که هدایت فطری طبقات اولیه بشر را به چیزی و طبقات آخری او را به چیز دیگری دعوت کند هر چند این دعوت در اجمال و تفصیل اختلاف دارد همچنانکه خداوند فرموده: ((ان الدين عند الله الاسلام)). و نیز فرموده: ((شرع لكم من الدين ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و

موسی و عیسی ان اقیموا الدین ولا تفرقوا فیه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۴۵

و همچنین به حسب هدف و نتیجه هم مختلف نمی شود، برای اینکه هدف تمامی احکام و معارف گوناگون اعتقادی و اخلاقی و عملی ادیان یکی است، و آنها توحید است، همچنانکه فرموده: (( ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون )) . معنای (و هدیناهم الی صراط مستقیم).

از آنچه گذشت معنای جمله (( و هدیناهم الی صراط مستقیم )) نیز معلوم شد، در این جمله بر خلاف جمله (( اهدنا الصراط المستقیم )) لفظ (( صراط )) بطور نکره (بدون الف و لام عهد) ذکر شده، تا ذهن به وصف آن که همان (( استقامت )) است متوجه شود، و چون استقامت در هر چیزی عبارت از این است که صفات و خصوصیاتش به یک صورت باشد، بنابراین صراطی که انبیا (علیهم السلام) بدان هدایت شده اند صراطی است که در هیچ جهتی از جهات و در هیچ حالی از احوال مختلف نمی شود، چون پایه و اساس آن بر فطرت است، و معلوم است که فطرت انسانیت که همان نحوه خاص خلقت او است هرگز در افراد مختلف نمی شود. لذا می بینیم که فطرت او در به دست آوردن مقاصد تکوینی خود نیز مختلف نیست.

پس معنای جمله فوق این شد که: هدایت یافتگان به این هدایت و یا به عبارتی دیگر کسانی که صراط مستقیم را یافته اند در مسیر زندگی از لغزش و انحراف از راه ایمند، برای اینکه راهی که اینان طی می کنند راهی است که بیراهه ندارد، و هدایتی که اینان یافته اند هدایتی است که دیگر خطر ضلالت در آن متصور نیست. خلاصه راه حقی است که در آن راه باطلی نبوده، و سعادتی است که احتمال شقاوت در آن راه ندارد، راهی است که هر جزء آن با جزء دیگر ائتلاف داشته، حالات آن با هم برابر است، از حق آغاز شده و به حق منتهی می گردد، راهی است که راهروان خود را به حیرت دچار نموده و به ظلم و شقاوت و معصیت مبتلا نمی کند، همچنانکه فرمود: (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون )) .

ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... در این جمله این معنا را بیان می کند که آن چه را که خداوند سابقا در باره هدایت انبیا (علیهم السلام) بیان میداشت معرف هدایت خاص او بود، همان هدایتی که غیر انبیا (علیهم السلام) هر کس دیگری را هم بخواهد با آن هدایت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۴۶

در هدایت الهی ضلالت راه ندارد و بقاء آن مشروط به شکر، که عبارتست از عمل به لوازم توحید و عبودیت می باشد.

پس هدایت وقتی هدایت به معنای واقعی است که از ناحیه خدای سبحان باشد، و وقتی از خدای سبحان است که آدمی را به صراط مستقیم کشانیده با انبیا (علیهم السلام) همراه کند. و علامت این نیز این است که برگشت همه دستورات آن به توحید و اقامه دعوت حق و عبودیت و تقوا باشد.

پس هر دعوت و هدایتی که بین انبیا فرق گذاشته و مردم را نسبت به بعضی از آنان کافر و نسبت به بعضی دیگر مؤمن کند، و یا بین احکام خدا تفرقه انداخته مردم را به عمل به بعضی از آنها و ترک بعضی دیگر دعوت می کند، و یا از عهده تامین سعادت زندگی انسانی بر نمی آید و یا انسان را به سوی شقاوت و بدبختی سوق می دهد، هدایت خدایی و مورد امضا و رضای پروردگار نیست و از راه فطرت منحرف است.

قرآن کریم در این باره می فرماید: (( ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سیلا اولئک هم الکافرون حقا )) و نیز می فرماید: (( افئذ منون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذلک منکم الا خزی فی الحیوة الدنیا و یوم القیمة یردون الی اشد العذاب )) و نیز می فرماید: (( و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) یعنی راه پیروی هوای نفس راه هدایت خدا نیست، بلکه بیراهه ای است که هرگز سالکش را به سعادت حیات نمی رساند، چون چنین راهی ظلم است و هرگز خداوند ظلم و ستم را وسیله سعادت قرار نداده و نخواهد داد.

کوتاه سخن اینکه، یکی از خصوصیات هدایت الهی این است که ضلالت در آن راه نداشته و هیچ وقت سالک را به ضلالت نمی کشاند. خصوصیت دیگر آن این است که وقتی برای انسان باقی می ماند که شکرش بجا آورده شود، و گر نه از چنگ انسان می رود، و آدمی دچار ضلالت می گردد. آری، خدا وقتی این هدایت را به کسی روزی کرد چنین نیست که دیگر خودش در آن سلطنت، و دخل و تصرفی نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴۷

چون عطایای خدا بر خلاف عطایای ما نعمت مورد عطا را از تحت ملکیت و سلطنت خدا بیرون نمی کند. پس اینطور نیست که هدایت بعد از اینکه به دست ما آمد برای ما باقی مانده و خلاصه مال ما باشد، چه اینکه شکرش را بجا بیاوریم و چه نیاوریم. بلکه باقی ماندنش موقوف بر این است که به لوازم توحید و عبودیت عمل شود، و لذا در آخر آیه مورد بحث فرمود: (( و لو اشركوا لبحط عنهم ما كانوا يعملون )) . و اگر از کفران نعمت هدایت تعبیر به خصوص شرک کرده برای این است که زمینه گفتار، توحید می باشد.

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّوْبَةَ أَشَارَهُ بِه لَفْظ (( أولئك )) که مخصوص بعید است به منظور این است که دلالت کند بر علوشان و رفعت مقام انبیا (علیهم السلام)، گر چه ظاهر (( آتیناهم )) این است که خداوند به همه انبیا (علیهم السلام) کتاب و حکم و نبوت داده و لیکن این از باب توصیف مجموع است به وصف مجموع، و منافات ندارد که بعضی از این مجموع بعضی از آن اوصاف را نداشته باشد، زیرا کتاب به برخی از انبیا مانند نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (علیهم السلام) داده شده است. و نظیر این وجه در آیه (( و اجتیناهم و هدیناهم )) گذشت.

در هر جای قرآن کریم، که کتاب به انبیا (علیهم السلام) نسبت داده شده مقصود صحفی است که شرایع دینی در آن نوشته شده، و انبیا (علیهم السلام) با آن شرایع در بین مردم و در موارد اختلافات آنان حکم می کرده اند، مانند آیه (( كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )) و آیه (( انا انزلنا التوریه فيها هدی و نور يحكم بها النبيون )) تا آنجا که می فرماید (( و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله )) و همچنین آیات دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۴۸

معانی (( حکم )) و بیان مراد از دادن کتاب و حکم و نبوت به پیامبران علیهم السلام.

و (( حکم )) در لغت به معنای برقرار کردن نسبت تصدیقیه در بین اجزای کلام است. مثلا- بین زید که یک کلمه است، و بین عالم که کلمه دیگری است نسبت برقرار نموده می گوئیم: زید عالم است. نسبتی را هم که در بین امور اجتماعی و اعمال افراد جامعه و قضایای جاری در میان آنان برقرار می کنیم، حکم نامیده می شود، همچنانکه خود قضایا را هم حکم می گویند. مثلا در باره اعمال آنان گفته می شود: واجب است که فلان کار عملی شود، و حرام است که فلان گناه ارتکاب شود، این وجوب و حرمت و همچنین استحباب و کراهت حکمند، همچنانکه خود قضیه: (( واجب است که ... )) حکم است. البته از این قسم حکم که بگذریم برای اجتماعات احکام دیگری از قبیل ملکیت، ریاست، نیابت، کفالت و ولایت و امثال آن نیز هست.

و گاهی هم این کلمه اطلاق می شود و مقصود معنای مصدری آن است، که در چنین موارد معنای حکم ایجاد حکم خواهد بود یا به حسب تشریح و تقنین مانند قوانینی که حکومتها به منظور حفظ نظام جامعه خود می گذرانند، و یا به نظریه و تشخیص، مانند تشخیصی که قضات دادگستری نسبت به پرونده های حقوقی و یا جزائی دارند، و حکم می کنند به اینکه فلان مال حق فلانی و یا فلان شخص مجرم و محرک فلان نزاع است، و نیز مانند تشخیص اهل فتوا نسبت به ادله احکام.

گاهی هم حکم گفته می شود و مراد از آن انفاذ حکم است مانند استبدادی که والیان و پادشاهان مستبد در رعیت خود اعمال می کنند.

از این معنایی که برای لفظ حکم برشمردیم آن معنایی که با ظاهر آیه و مخصوصا قرینه ای که همراه آن است یعنی لفظ کتاب

سازش دارد همان معنای قضاوت است. و بنابراین، مراد از دادن کتاب و حکم، فرستادن شرایع دین و حکم کردن بر طبق آنها میان مردم خواهد بود. همچنانکه ظاهر تعدادی دیگر از آیات کریمه قرآن نیز مؤید همین معنا است، مانند آیه و (( انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )) و آیه (( انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون الذین اسلموا )) و آیه لتحکم بین الناس بما یریک الله )) و آیه (( و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث )) و آیه (( یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله )) و همچنین آیات بسیاری دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۴۹ :

البته در پاره‌های از آیات این لفظ به کار رفته که ممکن است آنرا بر یک معنای اعم حمل نمود، مانند آیه (( رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین )) .

اما نبوت در تفسیر آیه شریفه (( کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین ... )) که مراد از آن، دریافت اخبار غیب است به عنایت خاص خداوند، و آن اخباری است وابسته به ماورای حس و محسوس مانند یگانگی خدا و فرشتگان و روز رستاخیز. و اینکه خداوند این سه کرامت (کتاب و حکم و نبوت) را که سلسله جلیل پیامبران را به آن سرفراز فرموده در سیاق آیاتی قرار داده که هدایت او را بیان می کند دلالت دارد که این سه، از آثار هدایت خاص خداوند است که به آن وسیله شناخت خدا و آیات وی تمام می شود. گویا گفته شده: آن هدایتی که پیغمبران را بر آن گرد آوردیم و به سبب آن بر جهانیان برتری دادیم همانست که ایشان را به راهی راست درآورده و می آموزد به ایشان کتابی را که شامل احکام و شرایع خدا است، و همان هدایت است که ایشان را پا بر جا داشته و برای حکم میان مردم نصب می کند و اخبار غیب و نهان را به ایشان گزارش می دهد. معنای کتاب در اصطلاح قرآن .

امروز وقتی ما لفظ (( کتاب )) را می شنویم اولین معنایی که از آن به ذهن ما تبادر می کند همان صحیفهای است که پاره‌های از مطالب در قالب خطوط دستی و یا چاپی در آن گنجانیده شده است، و لیکن از آنجایی که هر لغتی را به ملاحظه افاده معنا و به خاطر تفهیم اغراض وضع نموده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۰

اهل هر زبانی به خود اجازه داده اند که پا را از چار دیواری معنای اولی هر لغت فراتر گذاشته و لغت را در اشباه و نظایر آن معنا نیز استعمال کنند. به همین اعتبار نیز (( کتاب )) را که معنای متبادریش نوشته قلمی است توسعه داده و آنرا به هر چیزی که معانی را ضبط نماید، اطلاق کرده اند، تا آنجا که کتاب محفوظ در ذهن را هم با اینکه صفحه و لوحی نداشته و با قلمی نوشته نشده است کتاب گفته اند.

این توسع، در کلام خدای تعالی هم جریان یافته، و در قرآن کریم به وحی انبیاء و مخصوصا آن وحیی که متضمن شریعت است اطلاق کتاب شده، و همچنین در آن حقیقت آسمانی که حوادث و وقایع جاری را ضبط می کند استعمال شده است، از آن جمله فرموده: (( کتاب انزلناه الیک مبارک )) و نیز فرموده: (( ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرها )) و نیز فرموده: (( و کل انسان الزمانه طائرہ فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقیه منشورا، اقرا کتابک )) . اقسام سه گانه اطلاق (( کتاب )) در قرآن مجید.

این سه آیه نمونه‌های از سه قسم اطلاقی است که قرآن کریم در لفظ کتاب کرده، و به استثنای چند آیه که اینک در اینجا ذکر می کنیم و ظاهر در نوشته به قلم است، در هیچ جای قرآن کتاب بر معنای دیگری غیر از آن سه معنا اطلاق نشده است. آن چند آیه عبارتند از: (( و کتبنا له فی اللوح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شیء، و القی اللوح و اخذ براس اخیه )) و آیه (( و لما سکت عن موسی الغضب اخذ اللوح و فی نسختها هدی و رحمه للذین هم لربهم یرهبون )) .

قسم اول کتابهایی است که مشتمل بر شرایع دین بوده و بر انبیا (علیهم السلام) نازل می شده چنانکه در سطور قبل گذشت مانند

کتابی که بر نوح (علیه‌السلام) نازل شده و آیه (( و انزل معهم الكتاب بالحق )) به آن اشاره می‌نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۱

و کتابی که بر ابراهیم و موسی (علیهماالسلام) نازل شده و آیه (( صحف ابراهیم و موسی )) از آن به صحف تعبیر کرده، و کتاب انجیل که در آیه (( و آتیناه الانجیل فیه هدی )) و نور اسم برده شده، و کتاب محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که آیات: (( تلک آیات الكتاب و قرآن مبین و رسول من الله یتلوا صحفا مطهره فیها کتب قیمه و فی صحف مکرمه مرفوعه مطهره بایدی سفره کرام بره )) و (( نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین )) بدان اشاره می‌نماید. قسم دوم کتبی است که اعمال بندگان را از نیکی و بدی ضبط می‌کند، و آیات راجع به آن چند قسم است: بعضی از آیات، کتابی که در آن ذکر شده کتابی است مختص به فرد فرد نفوس بشر، مانند آیه (( و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا )) و آیه (( یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء )) و آیاتی دیگر. و بعضی دیگر آیاتی است که مراد از کتاب در آنها کتابی است که اعمال امته را ضبط می‌نماید، مانند آیه (( و تری کل امه جائئه کل امه تدعی الی کتابها )) .

و بعضی دیگر آیات راجع به کتبی است که جمیع مردم در آنها مشترکند، مانند آیه (( هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون )) البته این در صورتی است که خطاب در این آیه خطاب به همه مردم باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۲

این قسم از کتابهای مذکور در قرآن به اعتبار منقسم شدن مردم به دو دسته نیکوکاران و زشتکاران طور دیگر نیز تقسیم شده، و آن تقسیم اینگونه کتابها است به (( کتاب فجار )) و (( کتاب ابرار )) که در آیه زیر آمده: (( کلا ان کتاب الفجار لفی سجن و ما ادریک ما سجن کتاب مرقوم )) تا آنجا که می‌فرماید: (( کلا ان کتاب الابرار لفی علین و ما ادریک ما علون کتاب مرقوم یشهد المقربون )) .

قسم سوم کتبی است که جزئیات نظام عالم و حوادث واقعه در آن را ضبط می‌کند. از بعضی آیات برمی‌آید که این کتابها نیز چند نوعند: یکی آن کتابی که مطالب نوشته شده در آن به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرد، مانند کتاب مذکور در آیه (( و ما یعزب عن ربک من مقال ذره فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین )) و آیه (( و کل شیء احصیناه فی امام مبین )) و آیه (( و عندنا کتاب حفیظ )) و آیه (( لکل اجل کتاب )) البته این آیه مخصوص حوادث لا یتغیر نیست، و لیکن اطلاق این قسم حوادث را هم شامل می‌شود، چون اجلها دو قسمند یکی اجلهای لا یتغیر، و یکی آن اجلهایی که قابل تغییر هست .

و به هر حال احتمال دارد این نوع کتاب هم خود دو قسم باشد: یکی کتاب عامی که حافظ جمیع موجودات و حوادث جاری است، و دیگر کتاب خاصی که مخصوص به یک یک موجودات و مشتمل بر حوادث هر موجود می‌باشد، آیه‌های که در آخر ایراد شد و همچنین آیه (( و ما کان لنفس ان تموت الا باذن الله کتابا مؤجلا )) و همچنین آیات کریمه دیگری که مشابه آن دو است به این احتمالی که دادیم اشاره دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۳

و یکی دیگر کتبی که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، همچنانکه آیه (( یمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده ام الكتاب )) به وجود چنان کتبی دلالت دارد.

این فهرست معانی بود که از آیات قرآنی راجع به کتاب استفاده می‌شود، و اما بحث از هر کدام از اقسام نامبرده کتاب، موقوف است به محلی که مناسب آن معنا پیش آید و از خدای یگانه یاری می‌خواهیم .

معنای حکم در قرآن

ماده (( حکم )) بر حسب آنچه که از موارد استعمال آن به دست می آید در اصل به معنای منع است، و به همین مناسبت احکام مولوی را حکم نامیده اند، چون مولای آمر با امر خود مأمور را مقید ساخته و او را از آزادی در اراده و عمل تا اندازه ای منع نموده و هوا و خواهش نفسانی او را محدود می سازد. و همچنین حکم به معنای قضا، که آن نیز دو طرف دعوا را از مشاجره و یا تعدی و جور باز می دارد. و حکم به معنی تصدیق که قضیه را از اینکه مورد تردید شود منع می نماید، و احکام و استحکام، که معنای منع در آن دو نیز خوابیده چون هر چیزی وقتی محکم و مستحکم می شود که از ورود منافی و فساد در بین اجزایش جلوگیری بوده باشد و نگذارد اجنبی در بین اجزایش تسلط پیدا کند. و در آیه (( کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر )) به اعتباری احکام در مقابل تفصیل استعمال شده و معنای اصلیش را از دست نداده، برای اینکه این احکام نیز از فصل که همان بطلان التیام و ترکیب اجزای هر چیزی است، جلوگیری به عمل می آورد، و به همین معنی است محکم در مقابل متشابه.

راغب در مفردات خود می گوید: لفظ (( حکم )) در اصل به معنای منع به منظور اصلاح است، و به همین جهت لگام حیوان را (( حکمه الدابة )) به فتح حاء و کاف نامیده و می گویند: (( حکمت الدابة بالحكمة: حیوان را به وسیله حکمه (دهنه) منع کردم )) و نیز می گویند: (( احکمتها: برای حیوان لگام درست کردم )) و همچنین طناب کشتی را (( حکمه )) نامیده می گویند: (( حکمت السفینه و احکمتها )) و شعر شاعر هم که گفته است: (( ابني حنیفه احکموا سفهائکم )) به این معنا است که: ای قبیله بنی حنیفه افراد نادان و سفیه خود را لگام کنید.

این کلمه وقتی به خدای تعالی نسبت داده شود، اگر در مسأله تکوین و خلقت باشد معنای قضای وجودی را که ایجاد و آفرینش باشد می دهد که مساوق با وجود حقیقی و واقعیت خارجی به مراتب آن است، مانند آیه (( و الله یحکم لا معقب لحکمه )) و آیه (( و اذا قضی امرنا نقول له کن فیکون )) و به اعتباری میتوان آیه (( قال الذین استکبروا انا کل فیها ان الله قد حکم بین العباد )) را از این باب گرفت.

و اگر در تشریح باشد معنای قانونگذاری و حکم مولوی را می دهد، و به این معنا است آیه (( و عندهم التوریه فیها حکم الله )) و آیه (( و من احسن من الله حکما )) و لذا در آیه (( و جعلوا لله مما ذرا من الحرث و الانعام نصیباً فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشرکائنا )) تا آنجا که می فرماید (( ساء ما یحکمون )) کسانی را که به خود اجازه تشریح و قانونگذاری را داده اند ملامت کرده. و وقتی همین لفظ به انبیا (علیهم السلام) نسبت داده شود معنای قضا را که یکی از منصبهای الهی است و خداوند انبیا خود را به آن منصب تشریف و اکرام کرده افاده می کند، و در این باره فرموده است: (( فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق )) و نیز فرموده: (( اولئك الذین آتیناهم الكتاب و الحکم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۵

و شاید بعضی آیات اشعار یا دلالت کند بر اینکه به انبیا حکم به معنی تشریح داده شده، مانند آیه: (( رب هب لی حکماً و الحقنی بالصالحین )) .

و اگر به غیر انبیا نسبت داده شود معنای قضاوت را افاده می کند. همچنانکه در آیه (( و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله فیها )) به این معنا آمده.

معنای دیگری نیز برای حکم هست، و آن عبارت است از منجز کردن وعده و اجرای حکم و قانون، و آیه (( و ان وعدک الحق و انت احکم الحاکمین )) به همین معنا است. فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُوَ لِأَنَّ قَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَفِرِينَ ضَمِيرِي كَهْ فِي (( يَكْفُرُ بِهَا )) و (( وَكَلْنَا بِهَا )) است به (( هدی )) برمی گردد، و هدی لفظی است که هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم به اعتبار اینکه به معنای هدایت است ضمیر مؤنث. ممکن هم هست بگوییم: این دو ضمیر به مجموع کتاب و حکم و نبوت که همه از آثار هدایت الهی هستند برمی گردد، و این وجه بهتر است، زیرا وجه اول خالی از بعد نیست. و کلمه (( هؤلاء )) اشاره است به اشخاصی که دعوت رسول خدا را انکار می کردند، که قدر متیقن ایشان از نظر مورد آیه، همان کفار مکه و کسانی هستند که خداوند در آیه



شریفه (( ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون )) به آنان اشاره می کند.

بنابر احتمال اول ، معنای آیه این است که : اگر مشرکین قومت به هدایت و طریقت ما کفر ورزیدند، ما کسانی بر قبول آن بر می گماریم که کافر به آن نیستند، و کفر و ایمان همان طوری که به خدا نسبت داده می شوند همچنین به هدایت متعلق می شوند، مخصوصا اگر هدایت را به معنای طریقه بگیریم ، چنانکه می فرماید: (( و انا لما سمعنا الهدی آمنا به )) ، (( فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۵۶

و بنا بر وجه دوم ، معنایش این می شود که : اگر مشرکین مکه به کتاب و حکم و نبوت که آن نیز مشتمل بر طریقت الهی است ، کفر بورزند کسانی را بر آن گماردیم که کافر به آن نیستند.

و اما اینکه ایشان چه کسانیند که از آنان به لفظ (( قوما )) که لفظی است نکره و مفید عظمت تعبیر فرموده اقوال مفسرین در آن مختلف است .

بررسی اقوال مختلفی که درباره اینکه قومی که موکل بر حفظ دین خدا هستند چه کسانی می باشند گفته شده است .

بعضی گفته اند: مراد از این قوم انبیایی هستند که در آیات قبل اسمشان برده شده ، و ایشان هیجده نفرند، و یا مطلق انبیایی هستند که در آیه (( و من آبائهم و ذریاتهم و اخوانهم )) از ایشان به اسم یا صفت نامبرده شده .

اشکال این قول این است که خلاف ظاهر جمله (( لیسوا بها بکافرین )) است ، چون ظاهر سیاق این جمله نفی حال و یا استمرار در نفی است ، و بالاخره کفر موجودین در حال خطاب را نفی می کند. و انبیا (علیهم السلام) در زمان نزول این آیه موجود نبودند، و اگر مقصود از آیه نفی کفر ایشان بود جا داشت بفرماید: (( لم یکنوا بها بکافرین : ایشان به آن کافر نبودند )) و پیغمبر اکرم به حسب این عنایت در شماره آنان قرار نگرفته اگر چه جزء آنان و افضل آنان بود، زیرا خدای تعالی از آن حضرت بعد از این آیه یاد می کند، آنجا که می فرماید: (( اولئک الذین هدی الله فبهدیهم اقتده )) .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از این قوم ملائکه هستند. به این وجه نیز اشکال شده به اینکه لفظ (( قوم )) را مخصوصا اگر بدون قید در کلام بیاید نمیتوان حمل بر ملائکه کرد، زیرا در ادبیات عرب سابقه ندارد که قوم بر ملائکه اطلاق شده باشد. علاوه بر این ، سیاق آیه شریفه ، سیاق تسلیت خاطر پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، و معنی ندارد که خدای تعالی پیغمبر اکرم را چنین تسلیت بگوید که : غم مخور اگر قوم تو ایمان نیاورند ما ملائکه را وادار می کنیم که به تو ایمان بیاورند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از قوم همان کسانیاند که در ایام نزول این سوره در مکه به پیغمبر اکرم ایمان آوردند و یا بعد از هجرت وی مهاجرت نموده و در مدینه به وی گرویدند، اشکال این وجه این است که همه این نامبردگان به ایمان خود باقی نماندند، بلکه

عده ای از آنان مرتد شده و به کفر سابق خود برگشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۵۷

اتفاقا در خود این سوره در آیه سانزل (( مثل ما انزل الله )) متعرض حال یکی از آن مرتدین شده است . مضافا بر اینکه عده ای از گروندگان به آنجناب منافقینی بودند که ایمانشان عاریتی بود، و با این حال چگونه جمله (( لیسوا بها بکافرین )) بر چنین مردمی منطبق می شود؟.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از قوم ، یا انصار است ، یا مهاجرین و انصار هر دو، و یا مهاجر و انصار از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که با نصرت خود در روزهای سخت دعوت او را پای بر جا و منتشر ساختند. و خداوند در کتاب مجیدش به بهترین وجهی آنان را مدح فرموده . این وجه نیز خالی از اشکال نیست ، برای اینکه گر چه عنوان مهاجر و انصار عنوان محترمی است ، و لیکن بعضی از مصادیق این عنوان مردمی بودند که بعد از ایمان آوردن به آنجناب مجددا به کفر سابق خود برگشتند، و بعضی دیگر مردمی بودند منافق که ایمانشان برای ما ثابت نشده و معلوم است کسانی که حالشان این است ، جمله (( فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین )) بر آنان منطبق نمی شود. چون ظاهر این جمله این است که اگر اینها به دین تو ایمان نیاورند کسانی را

موفق به ایمان به آن می‌کنیم که به هیچ وجه کفر به آن نمی‌ورزند. آری، اگر فرموده بود: ما کسانی را موفق می‌کنیم که به آن ایمان بیاورند، و یا می‌فرمود: کسانی را موفق کردیم که به آن ایمان آوردند، و آن جمله دیگر را نمی‌فرمود این وجه صحیح بود، و لیکن چنین نفرمود.

بعضی دیگر بطوری که از کلامشان برمی‌آید خواسته‌اند بگویند: مقصود از قوم، روی هم یک جمعیت است، و منافات ندارد که رویهم جمعیتی به اسلام کافر نباشند، ولی بعضی از افراد آن کافر باشند. و به عبارت ساده‌تر، جمله (( لیسوا بها بکافرین )) وصف جامعه است که منافات ندارد بعضی از افراد آن جامعه دارای آن وصف نباشند، و رویهم صحابه یعنی مهاجر و انصار مؤمن به اسلام بودند، گو اینکه بعضی از افراد آنان دارای این وصف نبودند.

این وجه به فرضی که صحیح و تمام باشد باید مراد از آن جمعیت را امت اسلام گرفت، و وجهی ندارد که آنرا اختصاص به مهاجرین و انصار دهیم. و اگر بعضی از مهاجرین و انصار دارای مزیتی بوده‌اند، مثلا ایمانشان مقدم بر ایمان سایر امت بوده و یا در راه خدا در برابر اذیت کفار صبر کردند و یا مانند انصار، مهاجرین را در خانه‌های خود پذیرفتند، و با زحمات خود آواز کلمه توحید را بلند کردند، باعث نمی‌شود که ما آیه را اختصاص به آنان دهیم، زیرا این مزایا باعث نمی‌شود که ما سایر مردم با ایمان را از اتصاف به این وصف محروم کنیم. البته انکار هم نداریم که اتصاف مهاجرین و انصار به این وصف بیشتر از سایرین است و

لیکن غیر ایشان نیز بسیاری هستند که آیه شریفه بر آنان منطبق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۸

این در صورتی است که ما وجه مزبور را صحیح دانسته و از اشکالی که بر آن وارد است صرف‌نظر کنیم. و آن اشکال این است که در هیچ جای قرآن سابقه ندارد در جائی که اوصاف اجتماعی یک مجتمع را بیان می‌کند متخلفین از آن اوصاف را استثنا نکرده باشد، بلکه همواره در این گونه موارد اگر تمامی افراد متصف به آن وصف نباشند، و افرادی فاقد آن وصف باشند آن افراد را استثنا می‌کند، مانند آیه (( لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین الا الذین آمنوا )) و نیز مانند آیه (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم )) تا آنجا که می‌فرماید (( وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما )) و همچنین آیه (( ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار )) تا آنجا که می‌فرماید (( الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله )) و آیه (( کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم )) تا آنجا که می‌فرماید (( الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا )) و نظائر این معنا در قرآن کریم بسیار است، با این حال چگونه ممکن است در آیه مورد بحث با اینکه بسیاری از مهاجرین و انصار متصف به وصف آیه نبودند آنان را استثنا نکرده باشد؟ پس معلوم می‌شود وصفی که در آیه است وصف تمامی مهاجر و انصار نیست.

از این وجه بعیدتر وجهی است که بعضی دیگر از مفسرین در تفسیر آیه ذکر کرده و گفته‌اند: مراد از قوم همان انصارند، و مقصود از این که فرمود (( قومی را بر آن می‌گماریم که به آن کافر نباشند )) این است که گر چه هنوز ایمان نیاوردند و لیکن مانند مشرکین مکه همگی به آن کفر نمی‌ورزند.

علاوه بر اینکه اشکالات و جوه قبلی بر این قول وارد است این اشکال را هم دارد که انصار یعنی اهل مدینه در موقعی که این آیه نازل می‌شده مانند اهل مکه مشرک بوده و بت می‌پرستیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۵۹

و با این حال معنا ندارد که در باره چنین مردمی بفرماید: (( ما قومی را بر آن می‌گماریم که نسبت به آن کافر نباشند )) مگر اینکه بخواهند بگویند کفر در این آیه به معنای رد دعوت و زیرا بار نرفتن است، و کفر اهل مدینه قبل از آن بود که رسول خدا ایشان را دعوت کند، الا اینکه کفر در این آیه به این معنا دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن هست، و آن این است که سیاق آیات مورد بحث، سیاق بیان وصف هدایت الهی است که مقابل آن شرک است نه رد دعوت چنانکه در آیه (( و لو اشرکوا لحبط عنهم ما کانوا یعملون )) نیز در مقابل هدایت شرک قرار داده شده نه رد دعوت. گذشته از اشکال سابق توکیل در آیه به معنی حفظ و

نگهداری است و معنی ندارد گفته شود: (( اگر اینان دعوت را رد کردند به تحقیق ما آن را با کسانی حفظ نماییم که هنوز ایمان نیاورده اند و رد نیز نکرده اند )) .

پارهای گفته اند: مراد از قوم در این آیه عجم می باشند که هنوز ایمان نیاورده اند و رد نیز نکرده اند. پارهای گفته اند: مراد از قوم در این آیه عجم می باشند که هنوز ایمان نیاورده بودند، و گویا این وجه از آیه شریفه (( ان یشا یدهبکم ایها الناس و یات باخرین )) گرفته شده ، زیرا گفته اند منظور از کلمه (( آخرین )) در این آیه عجم است و بر این وجه هم همان اشکالات پیشین وارد است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از قوم مؤمنین از امت اسلام و یا از تمامی امتهای هستند، اشکال این وجه همان اشکالاتی است که بر وجه قبلی وارد بود، مگر اینکه آنرا توجیه کرده بگوییم : مراد از قوم تنها مؤمنینی از این امت و یا از سایر امماند که بعد از ایمان تا چندی که زنده هستند به سوی کفر نگروند، زیرا در باره چنین اشخاصی میتوان گفت : (( لیسوا بها بکافرین )) چون این جمله تنها بر معصومینی که کفر از آنان ممتنع است صادق نیست ، بلکه شامل اشخاصی هم که کفر از آنان ممتنع نیست و لیکن ایمانشان نسبت به دعوت توحید دوام دارد و تا زنده‌اند متمایل به کفر و نفاق نمی شوند صادق می باشد. با این توجیه معنای آیه تمام و غرض از آن که تسلی خاطر رسول خدا است و نیز افاده این معنا که خداوند به حفظ هدایت خود و طریقه ای که انبیا و بندگان صالح خود را به آن طریقه بر سایرین برتری داده اهتمام دارد حاصل می گردد.

لیکن یک اشکال بر این وجه باقی می ماند، و آن این است که ظاهر جمله (( و کلنا بها )) این است که قوم نامبرده در آیه ، مردمی هستند که ایمانشان مورد ضمانت خدا است ، نه اینکه از بین رفتن ایمانشان ممکن باشد و لیکن بر حسب اتفاق کافر و منافق نمی شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۶۰

و مبنای کلام در این وجه بر عکس این معنا است یعنی در وجه مزبور دوام ایمان قوم امری اتفاقی گرفته شده ، و این با جمله (( و کلنا بها )) نمی سازد، زیرا توکیل ، لفظی است که معنای اعتماد و حفظ را افاده می کند مخصوصا در اینجا که مقام اعتزاز و قدرت نمایی است ، و معلوم است که در چنین مقامی به چیزهای قدرتمنایی باید کرد که ضمانت دوام و بقا داشته باشد، نه چیزهایی که ضامنی برای دوام و ثبوتش نباشد. خود قرآن کریم ایمان بدون ثبات و دوام را مذمت کرده و فرموده : (( و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون )) .

ایمانی که آیات مورد بحث آنرا توصیف می کند آن ایمان فطری و هدایت الهی پاک از شوائب شرک و ظلمی است که خداوند، خلیل خود و همچنین انبیای قبل از خلیل و بعد از او را به آن مفتخر ساخته است ، ایمانی که ابراهیم خلیل ( علیهاالسلام ) بنا به حکایت قرآن در باره آن چنین می گوید: (( الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون )) و معلوم است که خداوند هدایت و ایمانی را که اهمیت آن به این پایه است هر کسی را حافظ و موکل بر آن نمی کند، و شان آن اجل از این است که خداوند همه مؤمنین را که در میان آنان افرادی طاغی و ستمگر و احیانا فرعونهایی مستکبر و بدعتگذاران و فرو رفتگان در فسق و فجور و انواع فحشا وجود دارند حافظ و موکل بر آن نماید.

به نظر ما مراد از این قوم انبیاء و معصومین و اتقیاء و صلحایند که همواره پاسدار دین حق می باشند.

پس هیچ یک از وجوهی که در تفسیر آیه مورد بحث ذکر شد خالی از اشکال نبود، اینک تفسیری را که مختار خود ما است ایراد نموده می گوییم : آیات مورد بحث در مقام توصیف توحید فطری و هدایت پاک از شوائب شرک به خدای سبحان می باشد، و خدای سبحان ، سلسله جلیل انبیا و اوصیای آنان را به چنین هدایتی اختصاص داده و آنرا برای خصوص ایشان قرار داده ، و چون به چنین کرامتی نایل شدند خداوند کتاب و حکم و نبوتشان داد.

بعد از بیان این معنا در آیه مورد بحث فرمود: (( فان یکفر بها هؤ لاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین و سیاق )) این آیه به طوری که قبلا هم گفته شد سیاق قدرتمنایی خود و تسلیت خاطر پیغمبر گرامیش می باشد، می خواهد از طرفی بی نیازی خود را از

ایمان آنان بیان نموده و از طرفی دیگر پیغمبر محترمش را دلگرم کند تا بخاطر ایمان نیابردن قوم در کار دعوتش سست نگردد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۶۱

پس معنای آیه این است که : اگر اینان به دین توحیدی که تو به سوی آن دعوتشان می کنی نمی گروند غم مخور و مپندار که ایمان نیابردن آنان از ارزش آن می کاهد، چون دین توحید، هدایت من و آن طریقه ای است که من انبیای خود را به خاطر داشتن آن طریقه ، کتاب و حکم و نبوت دادم ، و من کسانی را موکل و مستحفظ آن کرده ام که اعتماد و اطمینان دارم نسبت به آن کافر نیستند، و با وجود چنین اشخاصی که نگهبانان دین منند هیچ وقت این دین از بین نمی رود.

پس این اشخاص مردمی هستند که تصور نمی شود روزی کفر یا شرک در دل آنان رخنه کند، چون خدای تعالی به ایمان ایشان اعتماد کرده و ایشان را موکل بر حفظ دین نموده . و اگر ممکن بود که ایشان هم روزی مشرک شده و از هدایت الهی تخلف کنند اعتماد خداوند برایشان خطا و گمراهی بود، و خداوند نه گمراه می شود و نه دچار خطا و فراموشی می گردد.

بنابراین تفسیری که ما برای آیه مورد بحث کردیم و خدا دانایتر است آیه شریفه دلالت خواهد کرد بر اینکه در هر زمانی خدای تعالی دارای بنده و یا بندگانی است که موکل بر هدایت الهی اویند، و دین او و آن طریقه مستقیمی را که کتاب و حکم و نبوت انبیا (علیهم السلام) متضمن آن است حفظ می کنند، و آنرا از انقراض نگهداری می نمایند، و این بندگان کسانی هستند که شرک و ظلم به ایشان راه نداشته و به عصمتی الهی معصومند، و آنان عبارتند از انبیا و جانشینان ایشان .

از این روی ، آیه شریفه مخصوص به معصومین (علیهم السلام) خواهد بود، خیلی هم که بتوانیم آنرا توسعه دهیم ممکن است مؤمنین صالح و آن پارسایانی را که به عصمت تقوا و صلاح و ایمان خالص از شوائب شرک و ظلم معتصمند و خلاصه آن کسانی را که به مصداق آیه شریفه (( انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون ۹ از ولایت شیطان بیرون شده اند ملحق به اوصیای انبیا (علیهم السلام) نموده و بگوئیم آیه شریفه شامل اینگونه از مردان صالح نیز می شود.

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ... در اینجا برای بار دوم به تعریف ایشان پرداخته و طوری ایشان را تعریف می کند که در حقیقت هدایت الهی را تعریف کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۶۲

زیرا این هدایت الهی است که مردانی چنین بار آورده . آری ، هدایت و راهنمایی خدای تعالی آدمی را به هدف می رساند، و از اثرش که همان ایصال به مطلوب است تخلف نمی پذیرد، همچنانکه فرموده : (( فان الله لا یهدی من یضل )) .

شریعت اسلام نسخ شرایع قبل است و امر خداوند در (( فبهیدهم اقتده )) به معنای امر به تبعیت از شرایع گذشته نیست . در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) را دستور می دهد تا هدایت ایشان را پیروی کند، و اگر دستور نداد که شریعت ایشان را پیروی کند برای این بود که شریعت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نسخ شریعتهای سایر انبیا، و کتابش حافظ و حاکم بر کتابهای ایشان است ، تازه هدایت ایشان هم هدایت خدا است ، و اگر فرمود: (( به هدایت ایشان اقتدا کن )) صرفا به منظور احترام گزاردن برایشان بوده و گر نه بین خدا و بین کسی که خدا هدایتش کرده و یا می کند واسطه‌های نیست ، به شهادت اینکه در همین آیات فرموده : (( ذلك هدی الله .... ))

بعضی از مفسرین این آیه را دلیل گرفته اند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و امتش مأمورند به اینکه از شرایع قبلی پیروی کنند مگر آن شرایعی که در اسلام نسخ شده . ولی آیه مبارکه چنین دلالتی ندارد، بلی اگر فرموده بود: (( فبهیدهم اقتده : پس انبیا را پیروی کن )) صحیح بود که بگوئیم امت اسلام نیز مأمور به پیروی شرایع انبیای سابقند، و لیکن چنین نفرمود، بلکه فرمود: (( هدایت ایشان را پیروی کن )) .

خدای متعال این آیات را که راجع به خصوصیات و اوصاف توحید فطری می باشد با جمله (( قل لا استلکم علیه اجرا ان هو الا ذکری للعالمین )) ختم فرموده ، گویا خواسته است بفرماید: (( هدایت الهی که انبیای قبل از تو، به آن مهتدی شدند پیروی کن و

اهل عالم را هم تذکر بده تا همه، آنرا پیروی کنند، و از ایشان درخواست مزد رسالت مکن، و این سفارش را هم به ایشان برسان تا خاطرشان آسوده شود و تا بدانند که از ایشان انتظار اجرت نداری، چون اگر مردم این معنا را بدانند به دعوت تو خوشبین تر شده و دعوت زودتر به ثمر می رسد، و تو هم از تهمت دورتر خواهی بود)). خدای تعالی عین این حرف را از حضرت نوح و انبیای بعد از وی نیز حکایت کرده است.

به طوری که راغب می گوید: کلمه (( ذکر )) که به معنای تذکر دادن است، از کلمه (( ذکر )) که آن نیز به این معنا است بلیغ تر است. و این جمله خود یکی از ادله عمومیت نبوت رسول اکرم است نسبت به همه اهل عالم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۳

بحث روایتی.

چند روایت درباره (( یسع )) یکی از انبیای بنیاسرائیل.

در کتاب قصص الانبیاء ثعلبی دارد که الیاس پیغمبر وقتی به زنی از زنان بنی اسرائیل که فرزندی به نام یسع بن خطوب داشت وارد شد، زن وی را منزل داده و ورودش را از دشمنانش مخفی داشت. الیاس به پاس این خدمت در حق فرزندش یسع که به مرضی دچار بود دعا کرد و او عافیت یافت. یسع چون این معجزه را بدید به الیاس ایمان آورد و او را در ادعای نبوتش تصدیق نمود و ملازمتش را اختیار کرد. از آن بعد هر جا که الیاس می رفت یسع نیز همراهش می رفت. ثعلبی سپس داستان به آسمان رفتن الیاس را ذکر کرده اضافه می کند که: در این هنگام یسع او را بانگ زد که ای الیاس حالا که می روی تکلیف مرا معلوم کن، و مرا برای روزگار تنهاییم دستوری ده. الیاس از آسمان کسای خود را انداخت، و همین کسا علامت جانشینی یسع برای الیاس در میان بنی اسرائیل بود.

آنگاه می گوید: خداوند به فضل خود یسع (علیهالسلام) را به نبوت و رسالت به سوی بنی اسرائیل مبعوث نمود. و به وی وحی فرستاد، و او را به همان نحوی که بنده خود الیاس را تائید می کرد تائید فرمود، و در نتیجه بنی اسرائیل به وی ایمان آورده و او را تعظیم نموده در هر پیشامدی راءی و امر او را متابعت می کردند، و بدین منوال تا یسع در میان بنی اسرائیل زنده بود حکم خدای تعالی در بین آنان نافذ و مجری بود.

در کتاب بحار از کتاب احتجاج و کتاب توحید و کتاب عیون روایتی طولانی از حسن بن محمد نوفلی از حضرت رضا (علیهالسلام) نقل شده که در آن حضرت رضا (علیهالسلام) در خلال احتجاجاتی که علیه جاثلیق مسیحی کرده، فرموده است: یسع نیز مانند عیسی بر روی آب راه می رفت، و مرده زنده می کرد و کور مادرزاد و مبتلای به جذام را شفا می داد، و با این حال امتش او را رب و پروردگار خود اتخاذ نکردند...

و در تفسیر عیاشی از محمد بن فضیل از ثمالی از حضرت ابی جعفر (علیهالسلام) روایت شده که در تفسیر آیه (( و وهبنا له اسحق و یعقوب کلام هدینا )) فرمود: معنایش این است که ما اسحاق و یعقوب را به ابراهیم دادیم تا هدایت را در خاندان وی قرار داده باشیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۴

و نوح را نیز پیشتر هدایت نمودیم تا هدایت در همان خاندان قرار گیرد، پس امر جانشینی پیش از ابراهیم (علیهالسلام) و پس از ابراهیم از ذریه انبیا درست می شود.

مؤلف: این روایت گفتار قبلی ما را که آیات مورد بحث در مقام بیان اتصال سلسله هدایت است تائید می کند.

روایاتی در مورد اینکه دخترزادگان هم از ذریه انسان بشمار می روند.

در کافی با ذکر سند، و در تفسیر عیاشی بدون ذکر سند از بشیر دهان از ابی عبد الله (علیهالسلام) روایت شده که فرمود: به خدا سوگند که خدای تعالی در قرآن کریم نسب عیسی را از طرف مادر منتهی به ابراهیم (علیهالسلام) دانسته است، آنگاه آیه (( و من

ذریته داود و سلیمان)) را تا به آخر و آیه بعدی را هم تا لفظ عیسی تلاوت کرد.

در تفسیر عیاشی از ابی حرب از ابی الاسود روایت شده که گفت: حجاج رسولی به نزد یحیی بن معمر فرستاد که من شنیده ام تو حسن و حسین را فرزندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میدانم و در این باره به آیات قرآن تمسک میجویی؟ و حال آنکه من قرآن را از اول تا به آخر خوانده و به چنین مطلبی برخورد کرده ام؟ یحیی بن معمر در پاسخ گفت: آیا در سوره انعام به این آیه برخورد کرده ای که می گوید: و من ذریته داود و سلیمان؟ گفت آری خوانده ام گفت مگر نه اینست که در این آیه و آیه بعدیش عیسی (علیه السلام) را ذریه ابراهیم (علیه السلام) دانسته، با اینکه او ذریه پسری ابراهیم (علیه السلام) نبود؟.

مؤلف: این روایت را سیوطی نیز در الدر المنثور از ابن ابی حاتم از ابی حرب بن ابی الاسود نقل کرده.

و نیز در الدر المنثور است که ابو الشیخ و حاکم و بیهقی از عبد الملک بن عمیر آورده اند که گفت: روزی یحیی بن معمر وارد بر حجاج شد، و در ضمن مذاکراتی که با وی کرد صحبت از حسین بن علی (علیهما السلام) به میان آمد، حجاج گفت: حسین بن علی ذریه پیغمبر نیست. یحیی در جواب گفت: دروغ گفتی. حجاج گفت: تو اگر راست می گویی دلیل بیاور، یحیی این آیه را تلاوت کرد: ((و من ذریته داود و سلیمان... و عیسی و الیاس)) سپس گفت: خداوند در این آیه عیسی (علیه السلام) را از جهت اینکه مادرش از نسل ابراهیم (علیه السلام) بوده ذریه او خوانده است، حجاج ناگزیر او را تصدیق کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۵

مؤلف: آلوسی در تفسیر روح المعانی در ذیل جمله ((و عیسی...)) می گوید: اینکه قرآن کریم عیسی (علیه السلام) را در شمار ذریه ابراهیم (علیه السلام) شمرده خود دلیل بر این است که ذریه شامل دختر زاده ها نیز می شود، برای اینکه عیسی (علیه السلام) تنها از طرف مادر به ابراهیم (علیه السلام) متصل و منتسب می شود. و اگر کسی اشکال کند که این معنا دلالت ندارد بر اینکه هر دختر زاده ای ذریه است، برای اینکه عیسی (علیه السلام) پدر نداشت تا از راه پدر به ابراهیم (علیه السلام) نسبت پیدا کند. و از این جهت بوده که قرآن او را ذریه ابراهیم (علیه السلام) خوانده، جوابش خوب روشن است، البته مسأله مورد اختلاف است، و لیکن هر کسی که ذریه را شامل دختر زاده نیز دانسته به همین آیه استدلال کرده، از آن جمله موسی کاظم (رضی الله عنه) است که بنا به بعضی از روایات در پاسخ هارون الرشید به این آیه تمسک کرده.

و در تفسیر کبیر دارد که ابا جعفر (رضی الله عنه) نیز در مجلس حجاج بن یوسف به این آیه و همچنین به آیه مباحله استدلال کرد، چون بعد از آنکه آیه مباحله نازل شد، رسول خدا حسن و حسین را برای شرکت در مباحله دعوت فرمود و به نصارا نیز فرمود: ((بیاید ما فرزندان خود را و شما هم فرزندان خویش را دعوت نموده و مباحله کنیم)). آنگاه اضافه کرده است: بعضی از اصحاب ما گفته اند که این از خصایص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و به هر حال فتاوی اصحاب ما در این مسأله مختلف است، و آن چیزی که در نظر من قوی است این است که دخترزادگان نیز داخل در ذریه هستند.

صاحب المنار بعد از عنوان این بحث می گوید: حدیث ابی بکره را که بخاری سند آن را از وسط انداخته می توان از ادله این باب شمرد، چون در این حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره به حسن (علیه السلام) کرده و فرموده: ((این فرزند من سید (بزرگ) است)) آنگاه اضافه کرده که لفظ ((ابن)) در کلام عرب بر دخترزاده اطلاق نمی شود، و همچنین روایتی که ابو نعیم در کتاب معرفة الصحابة بطور رفع از عمر نقل کرده است از ادله این باب است و آن روایت این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: تمامی افراد بشر نسبتشان از ناحیه پدران است مگر فرزندان فاطمه که من پدر ایشانم. آنگاه می گوید: به همین جهت است که مردم اولاد فاطمه (علیها السلام) را اولاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و عترت او و اهل بیت او می خوانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۶

مسأله قرابت و ترتب آثار نسب در مورد زنان، و دخترزادگان مسأله ای حقوقی و اجتماعی است که در اسلام شناخته شده است.



مؤلف: این مسأله دستخوش خلط و اشتباه شده و حقیقت امر بر عده ای از اعلام مشتبه گشته، لاجرم آن را مسأله ای لفظی و مربوط به لغت پنداشته اند. حتی بعضی از ایشان در مقام استدلال بر رأی خود به قول شاعر که گفته است:

بنونا بنو ابناثنا و بناتنا

بنوهن ابناء الرجال الابعادو یا به قول آن دیگری که گفته است:

و انما امهات الناس اوعیة

مستودعات و للانساب آباء تمسک جسته اند. و این خود اشتباهی است بزرگ، برای اینکه این مسأله، مسأله‌های است حقوقی و اجتماعی و مربوط است به مسأله قرابت که هر ملت و قومی در تحدید حدود آن و اینکه چه کسانی جزو اقربای انسانند عقیده ای دارد. بعضی از اقوام و ملل زن را داخل در قرابت می دانند و بعضی نمی دانند، بعضی دخترزاده را اولاد می دانند و بعضی نمی دانند، بعضی قرابت را مختص به ولادت می دانند و بعضی آنرا منحصر به این مسیر ندانسته فرزند ادعایی را نیز از اقربا می خوانند، و این ربطی به لغت ندارد. مثلاً اگر اعراب دوران جاهلیت بر خلاف سایر اقوام بطور کلی برای زنان قرابت قانونی ناشی از وراثت قائل نبودند و خویشاوندی زنان را طبیعی می دانستند اثرش تنها در ازدواج و در مسأله نفقه دادن است و همچنین برای دخترزادگان قائل به قرابت و خویشاوندی نبودند، و همانطوری که در شعر بالا منعکس شده آنان را اولاد بیگانگان می پنداشتند و در مقابل پسر خوانده ها و برادر خوانده ها را پسر و برادر می دانستند، از این جهت نبود که لغت، دخترزاده را اولاد نمی داند و برادر خوانده را برادر می داند، بلکه همانطوری که گفته شد رسومی اجتماعی بوده که از ملل و اقوام دیگر از قبیل ایران و روم که مهد تمدن آنروز بودند اقتباس کرده اند.

و اما اسلام پاره ای از این حقوق و رسوم اجتماعی را لغو نمود، مثلاً در باره قرابت ادعایی فرمود: (( و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم )) و به زنان قرابت قانونی داده و آثار قرابت قانونی را در حق آنان جاری ساخت، و اولاد دختر را اولاد قانونی و دارای قرابت قانونی دانسته و در این باره در آیه ارث فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۷

(( یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ... )) و نیز فرموده: (( للرجال نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون و للنساء نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون مما قل منه او کثر )) و نیز در آیه محرمات نکاح فرموده: (( حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم )) تا آنجا که می فرماید (( و احل لکم ما وراء ذلکم )) چون در این آیه بطوری که می بینید دختر دختر را، دختر خود انسان دانسته و اولاد دختران را اولاد نامیده، در آیه مورد بحث هم به همین ملاحظه فرموده: (( و یحیی و عیسی و الیاس ... )) و عیسی (علیهالسلام) را که اتصالش به ابراهیم و یا نوح (علیهالسلام) جز از ناحیه مادر نبوده ذریه ابراهیم و یا نوح (علیهالسلام) شمرده است.

استناد ائمه اهل بیت علیهم السلام به آیاتی از قرآن مجید برای اثبات اینکه دخترزاده اولاد بشمار می رود.

امامان اهل بیت (علیهم السلام) نیز با همین آیه و همچنین آیه محرمات نکاح و آیه مباحله استدلال کرده اند بر اینکه دختر زاده انسان نیز اولاد انسان است، گو اینکه ائمه (علیهم السلام) این استدلال را در خصوص فرزندان فاطمه (علیهاالسلام) کرده اند و لیکن ادله ای را که آورده اند عام است.

حضرت امام باقر (علیهالسلام) استدلال دیگری در این باره دارد که از ادله گذشته صریح تر است، و این استدلال را شیخ کلینی (رضی الله عنه) به سند خود از عبد الصمد بن بشیر از ابی الجارود روایت کرده که گفت: حضرت ابی جعفر (علیهالسلام) به من فرمود: ای ابی الجارود! مردم در باره حسن و حسین (علیهماالسلام) به شما چه می گویند؟ عرض کردم عقیده ما را در اینکه آن دو بزرگوار فرزندان رسول خدایند انکار می کنند. فرمود: شما علیه ایشان به چه دلیلی تمسک می جوئید؟ عرض کردم: به فرموده خدای تعالی که در باره عیسی بن مریم فرموده: (( و من ذریته داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هرون و کذلک نجزی

المحسنین و زکریا و یحیی و عیسی)) و با اینکه عیسی (علیه‌السلام) پدر نداشت او را ذریه نوح (علیه‌السلام) خوانده. حضرت فرمود: ایشان در جواب این استدلال شما چه می‌گویند؟ عرض کردم: می‌گویند عیسی (علیه‌السلام) را ذریه نوح (علیه‌السلام) نامیدن دلیل بر این نیست که هر دخترزاده‌های ذریه و فرزند محسوب می‌شود، برای اینکه عیسی (علیه‌السلام) جزو استثنائات خلقت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۸

لذا از آنجایی که پدر نداشته تا از مسیر صلب به نوح پیوندد ناگزیر قرآن او را از راه رحم ذریه نوح (علیه‌السلام) دانسته. امام فرمود: شما در جواب چه می‌گویید؟ عرض کردم: (( ما به آیه قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسن و انفسکم )) استدلال می‌کنیم. فرمود: ایشان چه می‌گویند؟ عرض کردم می‌گویند: در کلام عرب بسا می‌شود که گوینده، فرزندان غیر را فرزند خود می‌نامد.

آنگاه حضرت فرمود: اینکه من دلیلی از قرآن کریم به شما می‌آموزم که بر حسب آن دلیل حسن و حسین (علیهماالسلام) از صلب رسول خدایند، و کسی آن دلیل را انکار نمی‌کند مگر اینکه کافر می‌شود. پرسیدم فدایت شوم آن دلیل در کجای قرآن است؟ فرمود آیه (( حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم ... )) است. آنگاه آیه را تلاوت فرمود تا رسید به جمله (( و حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم )) سپس فرمود: ای ابا جارود! آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌توانست با همسران حسن و حسین (علیهماالسلام) ازدواج کند؟ اگر مخالفین بگویند آری می‌توانست، قطعاً دروغ گفته و فاسق شده اند، و اگر اعتراف کنند به اینکه نمی‌توانست پس اعتراف کرده اند به اینکه حسن و حسین (علیهماالسلام) از صلب پیغمبر اکرم هستند.

مؤلف: مرحوم قمی نیز روایتی قریب به این مضمون در تفسیر خود آورده. و کوتاه سخن این مسأله یک مسأله لفظی و لغوی نیست تا در جواب بگویند عرب دخترزاده را اولاد نمی‌خواند، و آنگاه شعر شاعر را دلیل بر گفته خود قرار دهند، بلکه مسأله ای است حقوقی و اجتماعی که دین اسلام آن را معتبر شمرده است. آری اسلام زنان را علاوه بر قرابت طبیعی که عربها و سایر ملل برای ایشان قابل بودند قرابت قانونی نیز داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۶۹

و همچنین در قوانین حقوقیش دخترزادگان را اولاد شمرده و رشته نسب را همانطوری که از ناحیه مردان جاری است از ناحیه زنان نیز جاری می‌داند، و در عوض اتصال نسبی را که اعراب از راه ادعا و از راه زنا نیز معتبر می‌دانستند لغو کرده، و پیغمبر گرامیش در روایتی که هم شیعه و هم سنی آن را روایت کرده اند فرموده: (( الولد للفراش و للعاهر الحجر )) . چیزی که هست سهل انگاری در امر دین و در فهمیدن حقایق دینی این حقیقت را از یاد مخالفین این قضیه برده فکر نمی‌کنند چطور ممکن است حسن و حسین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یا هر دخترزاده ای از پدر و مادرش ارث ببرد و همسرش بر او حرام باشد و در عین حال اولاد او شمرده نشود؟ البته نفوذ حکومتهایی که در صدر اسلام روی کار آمدند در این فراموشی بی‌تأثیر نبوده، و ما بحث در این موضوع را (در جلد سوم این ترجمه) در ذیل آیه تحریم گذرانیدیم. روایاتی در ذیل (( .... فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها کافرین )) .

نعمانی در تفسیر خود به سندی که به سلیمان بن هارون عجلی دارد از او روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: صاحبان این امر (خلافت و جانشینی پیغمبر اکرم) حقشان در نزد خدای تعالی محفوظ است، به طوری که اگر تمامی مردم هم از دنیا بروند باز خداوند صاحبان این امر را خواهد آورد و حق ایشان را به آنان واگذار خواهد نمود. و ایشان همان کسانی هستند که خداوند در حقشان فرموده: (( فان یکفر بها هؤلا فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها کافرین )) و نیز فرموده: (( فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین: پس به زودی خداوند مردمی را خواهد آورد که ایشان را دوست می‌دارد و ایشان خدای را دوست می‌دارند. مردمی هستند که نسبت به مؤمنین فروتن و متواضع و نسبت به کفار گردنفرز و متکبر )) .

مؤلف: این حدیث از قبیل جری و تطبیق است .

در کافی به سند خود از ابی حمزه از حضرت ابی جعفر باقر (علیه‌السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( و نوحا هدینا من قبل ... بکافرین )) فرمود: خدای تعالی به فضل و کرمش از اهل بیت وی ، از پدران و برادران و ذریه ، کسانی را (به حفظ کتاب و حکم و نبوت) گماشت و این است معنای اینکه فرمود: (( فان یکفر بها هؤلاء )) یعنی اگر امت به این دین کافر شوند ما اهل بیت تو را موکل کرده ایم که به آن ایمان آورند و تا ابد به آن کافر نشوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۰

آری ، ما ایمانی را که بر بشر عرضه کرده ایم و تو را برای آن مبعوث نمودیم هرگز ضایع و مهمل نمی گذاریم ، بلکه بعد از تو نیز به وسیله اهلیت آنرا حفظ می کنیم ، و پس از اهلیت تو علمای امت و ولات امر من و اهل استنباط خواهد بود، و علومی را که دروغ و گناه و وزر و طغیان و ریا در آن راه ندارد استنباط خواهند کرد.

مؤلف: این روایت را و همچنین روایت قبلیش را عیاشی نیز نقل کرده ، جز اینکه سند آنرا حذف کرده است ، و این حدیث مانند حدیث قبلیش از باب تطبیق بر مصداق است .

در کتاب محاسن به سند خود از ابن عیینه از ابی عبد الله (علیه‌السلام) روایت کرده که فرمود به منزل ابو العباس ( منصور دوانیقی ) در آمدم در حالی که مجلسش آراسته و هر کسی در جای خود نشسته بود، ابو العباس وقتی مرا دید دست خود را پیش آورد تا با من مصافحه کند، من برای اجابت او نزدیک رفتم تا دستش را در دست بفشارم ، ناگهان پایم به گوشه سفره ای که پیش رویش گسترده بود برخورد کرد، و از این عمل آنقدر ناراحت شدم که خدا می داند، چون خدای تعالی در حق ما فرموده : (( فان یکفر بها هؤلاء فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین )) آری ، به خدا سوگند قومی را موکل بر دین کرده که نماز را به پا می دارند، و زکات را می دهند و خدا را بسیار ذکر می گویند.

مؤلف: حاصل این روایت این است که امام (علیه‌السلام) از اینکه پایش به گوشه سفره خورده شرمنده در گاه خدا شده ، و گویا امام (علیه‌السلام) خواسته است بفرماید کفر در جمله (( لیسوا بها بکافرین )) منحصر در انکار عقاید حقه نیست ، بلکه شامل کفران نعمت نیز هست .

و در نهج البلاغه امام (علیه‌السلام) فرموده : اقتدا کنید به هدایت پیغمبر گرامیتان که هدایت او بهترین هدایت است .

مؤلف: استفاده این معنا از آیات مورد بحث ، روشن است .

در تفسیر قمی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) روایت کرده که فرمود: بهترین هدایتها، هدایت انبیا است . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۱

آیات ۱۰۵ - ۹۱، سوره انعام

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (۹۱) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (۹۲) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ ءَايَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (۹۳) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرْدَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (۹۴) \* إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مَخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (۹۵) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكُمْ تَعْبُدُونَ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۹۶) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۹۷) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِّنْ

نَفْسٍ وَجِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَلْنَا الْآيَةَ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (۹۸) وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نَخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۹۹) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (۱۰۰) يَدْبُعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلِأَمِّهِ تَكْنٌ لَهُ صَحْبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۰۱) ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (۱۰۲) لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (۱۰۳) قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (۱۰۴) وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۱۰۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۲

ترجمه آیات

خدای را چنانکه سزاوار شناختن است نشناختند که گفتند: خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده، بگو کتابی را که موسی آورد و برای مردم نور و هدایتی بود چه کسی نازل کرده؟ شما کمی از آن را در کاغذهایی نوشته و آشکارش می کنید و بسیاری را نهان می سازید و چیزهایی را که نه شما و نه پدرانتان نمی دانستید تعلیم یافتید، تو بگو خدا، و ایشان را واگذار که در پرگویی خویش بازی کنند (۹۱) این کتابیست که ما آنرا نازل کرده ایم هم مبارک است و هم تصدیق کننده کتابهای پیشین تا ام القری (مکه) را با هر که اطراف آن هست بیم دهی و کسانی که به دنیای دیگر ایمان دارند به آن بگردند و نمازهای خویش را مواظبت کنند (۹۲) و کیست ستمگرتر از آن کس که دروغی بر خدا ببندد و یا بگوید به من وحی شده ولی چیزی به او وحی نشده و یا گوید به زودی من نیز مانند آنچه خدا نازل کرده نازل می کنم؟ اگر بینی که ستمگران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهایی خویش گشوده و گویند جانهای خویش برآرید امروز به گناه آنچه در باره خدا بناحق می گفتید و از آیه های وی گردنکشی می کرده اید سزایتان عذاب خفت و خواری است (۹۳) شما تک تک چنانکه نخستین بار خلقتان کرده ایم پیش ما آمده اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته اید و واسطه هایتان را که می پنداشتید در (عبادت) شما شریکند با شما نمی بینیم، روابط شما گسیخته و آنچه می پنداشتید نابود شده است (۹۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۳

خدا شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید می آورد این است خدای (پرستیدنی) پس کجا سرگردان می شوید (۹۵) شکافنده صبحدم است و شب را وقت آرامش کرد، و خورشید و ماه را وسیله حساب کردنها قرار داد، این نظم خدای نیرومند و دانا است (۹۶) اوست که ستارگان را برای شما پدید کرد تا بدان در ظلمات خشکی و دریا راه یابید، آیه ها را برای گروهی که دانایند شرح دادیم (۹۷) او است که شما را از یک تن ایجاد کرد بعضی از شما مستقر و بعضی مستودع هستید و ما این آیه ها را برای گروهی که می فهمند شرح داده ایم (۹۸) او است که از آسمان آبی نازل کرده که با آن همه روئیدنیها را پدید آورده ایم و از جمله سبزه های پدید آورده ایم که از آن دانه های روی هم چیده پدید می کنیم و از نخل و از گل آن خوشه های آویخته و باغها از تاکها و زیتون و انار و مانند و ناهمانند هم کرده ایم، میوه آنها هنگام ثمر دادن و رسیدنش بنگرید که در این آیات برای گروهی که ایمان دارند عبرتهاست (۹۹) برای خدا از جنیان که آنها را نیز خدا آفریده شریکانی انگاشتند و از روی بی دانشی برای او پسران و دخترانی ساختند، خدا منزّه است و از آنچه وصف می کنند برتر است (۱۰۰) ایجاد کننده آسمانها و زمین است چگونه او را پسری هست با اینکه او را زنی نبوده و همه چیز را آفریده و او به همه چیز دانا است (۱۰۱) این خدای (یکتا است) که پروردگار شما است خدایی جز او نیست خالق همه چیز است، پس او را پرستید که عهده دار همه چیز است (۱۰۲) دیدگان، او را درک نمی کند ولی او دیدگان را درک می کند و او لطیف و دانا است (۱۰۳) از پروردگارتان بصیرتها به سوی شما آمده هر

که بدید برای خویش دیده و هر که کور بوده به ضرر خویش بوده و من نگهبان شما نیستم (۱۰۴) بدینسان آیه ها را گوناگون می کنیم که نگویند درس گرفته ای و آنرا برای گروهی که دانایند بیان می کنیم (۱۰۵)

بیان آیاتین آیات بی ارتباط به ما قبل خود نیست، برای اینکه آیات قبلی فرستادن کتاب آسمانی را از لوازم هدایت الهی می شمرد که خداوند انبیای خود را به آن اختصاص و برتری داده و در این آیات نیز صحبت از کتاب به میان آمده، و در باره قرآن علیه اهل کتاب که می گفتند: (( ما انزل الله علی بشر من شیء )) احتجاج شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۷۴ نخست، کلام را با ذکر محاجه با اهل کتاب افتتاح نموده و سپس این معنا را خاطر نشان می سازد که شدیدترین ظلمها شرک به خدا و افترای بر او و یا انکار نبوت پیغمبران واقعی و یا ادعای چیزی است که حقیقت نداشته باشد مثل همین که گفته اند: (( سانزل مثل ما انزل الله )) .

آنگاه سرانجام کار اینگونه ستمگران را در دم مرگ در آن موقعی که ملائکه قبض روح، دست به کار کشیدن جان آنان می شوند ذکر نموده، و در آخر آیات ادله توحید خدای تعالی و پاره‌های از اسمای حسنی و صفات علیای او را ذکر می کند. موارد استعمال کلمه (( قدر )) و معنای جمله: (( و ما قدروا الله حق قدره )) .

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشْرًا مِّنْ شَيْءٍ (( قدر )) و (( قدر )) از هر چیزی کمیت و کوچک و بزرگی و کم و زیادی آن است، مثلا وقتی گفته می شود: (( قدرت الشیء قدره )) و یا گفته می شود: (( قدرت الشیء تقدیر )) مقصود این است که من کمیت و حدود ظاهری و محسوس فلان چیز را معلوم و بیان کردم، این معنای اصلی و لغوی این کلمه است، و لیکن کلمه مزبور را از معنای اصلیش تجاوز داده و در امور معنوی و غیر محسوس نیز استعمال کرده اند، مثلا می گویند (( فلانی در بین مردم و در میان اجتماع دارای قدر و منزلت است )) و مقصودشان این است که فلانی در جامعه خود وزنه ای است دارای ارزش اجتماعی .

و از جهت اینکه تقدیر و تحدید هر چیز غالباً توأم با توصیفی است که طرف را از حال آن چیز آگاه می کند لذا کلمه (( قدر )) و (( تقدیر )) بطور استعاره، هم بر آن اوصاف اطلاق می شود و هم بر آن معرفت و آگاهی، گفته می شود: (( قدر الشیء و قدره )) یعنی وصف کرد فلان چیز را و نیز گفته می شود: (( قدر الشیء و قدره )) یعنی معرفت به فلان چیز حاصل کرد و اینگونه استعمالات همه صحیح و لغوی است .

از این رو استعمال لفظ قدر در باره خدای تعالی نیز به همه این معانی که گفته شد جایز است، و آیه مورد بحث را به همه آن معانی می توان تفسیر نموده و گفت: معنای جمله (( ما قدروا الله حق قدره )) این است که مردم نمی توانند خدا را آنطور که لایق ساحت او است تعظیم کنند، چون عقل و وهم ایشان و هیچ حسی از حواسشان نمی تواند به ذات خدای تعالی احاطه پیدا کند. و اگر خدا را توصیف می کنند، به آن مقداری است که آیات و دلایل بر عظمت او دلالت دارند. و نیز می توان گفت معنایش این است که: مردم نمی توانند خدا را آنطور که باید و شاید وصف کنند، یا آنطوری که هست بشناسند.

پس آیه شریفه صرفنظر از آیات قبلی قابل انطباق بر هر سه معنا می باشد، الا اینکه از نظر قرار گرفتنش به دنبال آیاتی که در آن خدای تعالی هدایت انبیا را وصف می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۷۵

و حکم و کتاب و نبوت ایشان را بیان می نمود، و عنایت کامل خدای تعالی را نسبت به حفظ کلمه حق و نعمت هدایت در میان مردم و در تمامی قرون و اعصار خاطر نشان می ساخت، بر معنای اول بهتر منطبق می شود، چون انکار مساءله وحی در حقیقت به عظمت خدا پی نبردن و او را از مقام ربوبیت که به جمیع شوون بندگان عنایت دارد، خارج کردن است .

مؤید این معنا آیه ای است که همین عبارت را دارد، و بعلاوه مشتمل بر ذیلی است که عظمت خدا را می رساند، آنجا که می فرماید: (( و ما قدروا الله حق قدره و الارض جميعا قبضته يوم القيمة و السموات مطويات بيمينه سبحانه و تعالی عما يشركون )) و نیز



می فرماید: (( ان الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له و ان یسلبهم الذباب شیئا لا یتنقدوه منه ضعف الطالب و المطلوب و ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوی عزیز )) یعنی قوت و عزت خدای تعالی و ذلت و خواری موجودات دیگر اقتضا دارد که هیچ کس به عظمت او راه نیابد، و سنگ و چوبهایی که به اسم آلهه و ارباب پرستش می شود با او برابری نکنند. همه اینها شواهدی هستند بر اینکه در میان این سه معنا مناسب تر همان معنای اول است، گو اینکه آن دو معنای دیگر نیز صحیح است و لیکن در تناسب و سازگاری با سیاق آیه مثل معنای اول نیستند، و اما معنای چهارمی که دیگران در تفسیر آیه ذکر کرده و گفته اند (( مراد این است که ایشان آنطور که باید و شاید قدرت ندارند )) از همه معانی احتمالی، از سیاق آیه بعیدتر می باشد.

و اینکه جمله (( و ما قدروا الله حق قدره )) را مقید به ظرف زمانی (( اذ قالوا )) کرد، افاده می کند که تقدیر نکردنشان خدای را به حق تقدیر به خاطر نفی کردنشان مسأله انزال وحی و کتاب بر یک فردی از بشر بود، و این خود دلالت دارد بر اینکه از لوازم الوهیت و خصائص ربوبیت یکی همین است که به منظور هدایت مردم به راه راست و رستگار شدن آنان به سعادت دنیا و آخرت وحی و کتاب بفرستد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۶

و چون چنین ادعایی در این آیه نهفته بود خدای تعالی با جمله (( قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی )) و با جمله (( و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤکم )) بر آن ادعا احتجاج نمود.

وجود کتب آسمانی و وجود معارف و احکام الهی در بین مردم، دو شاهد بر لزوم هدایت مردم از جانب خدا است. جمله اول متضمن احتجاج به کتابی از کتب آسمانی نازل بر پیغمبرانی است که نبوتشان با معجزات روشنی ثابت شده، پس در حقیقت در ادعای مذکور به وجود هدایت الهی که به وسیله انبیایی از قبیل نوح و پیغمبران بعد از او همیشه در بین مردم محفوظ بوده احتجاج شده.

جمله دوم، احتجاج به وجود معارف و احکام الهی است در بین مردم، چون تمامی احکام و قوانین صالح که در میان مردم جاری بوده و هست همه به وسیله انبیا (علیهم السلام) در بین آنان جریان یافته. آری، عواطف و افکار بشر ممکن است او را به غذا و مسکن و نکاح و لباس صالح برای زندگی و خلاصه به جلب منافع و دفع مضار و مکاره هدایت بکند و اما معارف الهی و اخلاق فاضله و شریعی که عمل به آن حافظ آن معارف و آن اخلاقیات است و اموری نیست که بتوان آنرا از رشحات افکار بشر دانست، هر چند بشر نابغه و دارای افکار عالی اجتماعی هم باشد. کجا شعور اجتماعی می تواند به چنین معارف و حقایقی دست یابد؟ فکر اجتماعی بیش از این نیست که انسان را وادار به استخدام وسایل ممکنه ای کند که با آن وسایل نیازمندهای زندگی مادیش از خوراک، پوشاک، نکاح، لباس و شئون مربوط به آنها فراهم شود و همین فکر است که در صورت فراهم دیدن زمینه تاخت و تاز دستور می دهد به اینکه انسان در راه تمتع از مادیات هر قدرتی را که مانع و جلوگیری خود دید درهم شکسته و از بین ببرد، و اگر چنین زمینهای را فراهم ندید آدمی را وادار می کند به اینکه با سایر قدرتها متفق شده و آنان را در تمتع از منافع و دفع مضار شریک خود ساخته و منافع را عادلانه در میان خود تقسیم کنند. اصولا همانطوری که در اباحت نبوت در ذیل آیه (( کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین ... )) در جلد دوم این ترجمه گفتیم، و به زودی هم ان شاء الله توضیح بیشتری خواهیم داد، سر اجتماعی بودن بشر همین است.

و خلاصه آیه (( و ما قدروا الله حق قدره )) با ضمائمی که همراه دارد دلالت می کند بر اینکه لازمه مقام الوهیت این است که انسان را به سوی صراط مستقیم و منزل سعادتش هدایت نموده به همین منظور کتاب و وحی خود را بر بعضی از برگزیدگان افراد بشر نازل کند، و چون آیه شریفه دلالت بر چنین ادعایی داشت لذا خدای تعالی در مقام اثبات آن به دو چیز استدلال فرمود: یکی به وجود کتابهای آسمانی مورد اتفاق و مورد اعتراف خصم و دیگر بوجود تعالیم الهی که در میان خود آنان جریان دارد، و این تعالیم زائیده افکار بشری نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۷



قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي حَيَّاهُ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاتِيسَ يُبَدُّونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا كَلِمَةً (( تجعلونه )) در قرائت معروف به صیغه خطاب است و مخاطبین آن یهودیها خواهند بود، و اما بنا بر قرائتی که آنرا به صیغه غیبت (( يجعلونه )) و با یاء قرائت کرده فاعل آن همان کسانی خواهند بود که در جمله (( قل من انزل الكتاب ... )) رسول خدا ماءمور شده از ایشان آن سؤال را بکنند و ایشان چنانکه گفته اند همان یهودیها و یا مشرکین عربند.

(( قراطیس )) جمع (( قرطاس )) و به معنای کاغذ است. و مقصود از اینکه فرمود: (( تجعلونه قراطیس : آنرا کاغذها قرار می دهید )) و (( یا يجعلونه قراطیس : آنرا کاغذها قرار می دهند )) یا این است که آن کتاب را در کاغذها می نویسند و خلاصه استنساخ می کنند و یا اینکه آنرا روی هم رفته کاغذها و نوشته های آنها قرار می دهید. پس چنانکه الفاظی را که کتابت به آن دلالت دارد کتاب می نامند نامه ها و کاغذها را هم کتاب می نامند.

بیان اینکه در آیه : (( قل من انزل الكتاب )) که در آن به نزول تورات بر موسی احتجاج شده، رسول خدا(ص) ماءمور به سؤال از یهود شده نه از مشرکین.

جمله (( قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی )) جواب از حرفی است که قرآن کریم در جمله (( اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء )) از ایشان حکایت کرده، گرچه در این آیه که متضمن حکایت قول کفار و جواب از گفته ایشان است اسمی از گویندگان آن حرف برده نشده و لیکن خصوصیتی که در جواب هست تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد در اینکه مخاطبین در جواب یهودیها هستند، و قهرا گویندگان جمله (( ما انزل الله علی بشر من شیء )) نیز یهودیها خواهند بود، برای اینکه خدای تعالی در جواب از اشکال مزبور کتاب موسی (علیهالسلام) را به رخ آنان میکشد، و معلوم است که ایشان جز یهودیها نیستند، برای اینکه مشرکین عرب کتاب موسی (علیهالسلام) را کتابی آسمانی نمی دانستند تا خداوند به آن استناد جسته و تمسک کند، پس قطعاً احتمال اینکه مخاطبین در آیه مشرکین عرب باشند احتمال صحیحی نیست. علاوه بر این آیه شریفه مخاطبین را مذمت می کند به اینکه تورات را کاغذ قرار داده بعضی از آن را اظهار و بیشترش را پنهان می دارند و این بطوری که از آیات دیگر نیز استفاده می شود از خصایص یهود است و جز بر یهود تطبیق نمی کند.

از این هم گذشته جمله بعد از جمله مورد بحث که می فرماید: (( و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤکم )) معنای ساده‌اش با اینکه مخاطب آن مشرکین و یا مسلمین باشند جور نمی آید، و به زودی نیز خواهد آمد که آیه جز بر یهود تطبیق نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۸

اشکالاتی که بر بیان فوق وارد نموده و گفته اند مسؤل در آیه شریفه مشرکین هستند نه یهود، و جواب آن اشکالات. در اینجا ممکن است کسی بگوید: این شواهدی که ذکر کردید همه صحیح است، و لیکن این اشکال را چه باید کرد که یهودیها مسأله نبوت انبیا (علیهم السلام) و مخصوصاً نبوت حضرت موسی (علیهالسلام) و پیغمبران قبل از وی را قبول داشته و به آن مؤمن بودند، و همچنین کتابهای آسمانی نظیر تورات را قبول داشته و به آن معتقد بودند، با این حال چطور ممکن است یهودیها گفته باشند (( ما انزل الله علی بشر من شیء ؟ )) .

جواب این حرف این است که مخالفت داشتن این حرف با اصول عقاید یهود دلیل بر این نمی شود که یک نفر یهودی هم این حرف را به خاطر تعصب علیه اسلام نزده و بدین وسیله مشرکین را علیه مسلمانان تحریک و تهییج نکرده باشد، ممکن است اینطور بوده و یا مشرکین از یهودیها حال قرآن را پرسیده و ایشان این حرف را در این مقام زده باشند، تا بدین وسیله مشرکین عرب را نسبت به دین اسلام بد بین سازند، همچنانکه گفته بودند: (( مشرکین راه یافته تر و از گمراهی دورتر از کسانی هستند که به دین اسلام ایمان آورده اند )) و با کمال وقاحت پلیدی شرک را بر پاکی توحید که اساس دین خود آنان نیز بر آن است ترجیح دادند، و قرآن در این باره فرموده : (( الم تر الی الذین اتوا نصیباً من الكتاب یؤ منون بالجب و الطاغوت و یقولون للذین کفروا هؤلاء

اهدی من الذین آمنوا سیلا)) بلکه سفاهت و وقاحت را از این هم گذرانیده در مقام دشمنی و خشم بر نصارا گفته بودند: ابراهیم (علیهالسلام) هم یهودی بوده. و در ابطال گفتارشان آیه نازل شد که: (( یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما انزلت التوریه و الانجیل الا من بعده افلا تعقلون )) تا آنجا که می فرماید (( ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما و ما کان من المشرکین )) . آری یهودیها از این قبیل حرفهایی که با اصول عقاید خودشان منافات دارد بسیار دارند، و قرآن کریم غیر این دو را نیز از آنان حکایت کرده است .

پس کسانی که اینطورند بعید نیست که به خاطر بعضی از مقاصد شوم خود بطور کلی نازل شدن کتاب را از آسمان انکار کنند، هر چند انکار آن به ضرر خودشان تمام شود، و مستلزم انکار کتاب آسمانی خودشان هم باشد، برای چنین مردمی بسیار آسان است که باطلی را با علم به اینکه باطل است به دیگران تلقین کنند تا بدین وسیله به منظورهای شوم و پلید خود نایل آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۷۹

اشکال دیگری که ممکن است در اینجا به گفته ما بشود این است که : آیات مورد بحث در مکه نازل شده ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در مکه مواجه با مشرکین بود، و تا قبل از هجرت ، دعوتش همه متوجه ایشان بود، چون مکه خانه مشرکین بود، و رسول خدا مبتلای به ایشان بود نه به یهود، بنابراین چگونه می توان گفت آیه مورد بحث خطاب به یهودیها است ؟ جواب این اشکال هم این است که ابتلای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) به مشرکین باعث نمی شود که دعوتش نیز مخصوص مشرکین باشد و در برابر سایر ادیان باطل سکوت کند، زیرا دعوت اسلام دعوتی است جهانی و متوجه جمیع ملل عالم ، و قرآن کریم ذکری است برای عالمیان . علاوه بر این ، یهودیها و اهل مکه با هم همسایه و پیوسته با یکدیگر در تماس بودند. و به فرضی که اینان مورد خطاب بودن اهل کتاب در آیه مورد بحث را قبول نکنند در باره آیات دیگری که در بعضی از سوره های مکی هست چه می کنند؟ مانند آیه (( و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا منهم )) و آیه (( و علی الذین هادوا حرمانا ما قصصنا علیک من قبل و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون )) و آیات زیادی از سوره اعراف که بیدادگریهای یهود را ذکر می کند، با اینکه سوره اعراف مکی است .

آری با اینکه یهودیها در مجاورت مکه می زیسته اند خیلی بعید است که در مدت چند سالی که دعوت اسلام در مکه که نسبت به شبه جزیره عربستان مرکزیت داشته ادامه داشته ، آوازه آن به یهود و نصارای داخل جزیره نرسیده باشد و یا رسیده باشد و لیکن ایشان در برابر آن سکوت کرده و چیزی به سود یا زیان آن نگفته باشند. چگونه این احتمال قابل قبول است و حال آنکه در همان سالهای قبل از هجرت آوازه دعوت اسلام به وسیله عده ای از مسلمین که به حبشه مهاجرت کرده بودند به خارج از جزیره هم رسیده بود. اشکال سوم و پاسخ آن .

اشکال سومی که در اینجا شده این است که : سوره انعام در باره احتجاج علیه مشرکین نازل شده ، و همه آیات احتجاجی آن راجع به توحید و تمامی خطابه های آن متوجه مشرکین است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۸۰

و با این حال هیچ مجوزی برای اینکه ضمیر در جمله (( اذ قالوا )) را به یهود برگردانیم نیست بلکه متعین این است که ضمیر در این جمله را مانند همه آیات سوره ، مربوط به مشرکین بدانیم ، چون در این سوره در هیچ موردی صحبت از یهود به میان نیامده تا این آیه مورد دومی آن باشد. آری ، اگر روایت صحیحی و یا دلیل عقلی محکمی در بین بود ممکن بود بگوییم سیاقی که همه آیات سوره را تا اینجا و بلکه تا آخر سوره به هم مرتبط می سازد در اینجا قطع شده است . و لیکن نه چنین روایتی در بین هست و نه چنان دلیل عقلی ، پس بهتر این است که جمله (( یجعلونه ... )) را با یا، و به صیغه غیبت قرائت نموده و بگوییم : آیه شریفه خطاب به مشرکین کرده و به ایشان می گوید که یهود با تورات معامله کاغذ پاره کردند. و این اشکال را که مشرکین تورات را کتاب آسمانی نمی دانستند پس چگونه قرآن با تورات مواجه کرده ؟ بعضی جواب داده اند که در صحت احتجاج با تورات علیه ایشان

همین مقدار کافی است که بدانند یهود پیرو توراتی است که بر مردی به نام موسی بن عمران نازل شده است .

جواب این اشکال این است که : گر چه سیاق سوره تا قبل از آیات مورد بحث سیاق احتجاج علیه مشرکین است ، و لیکن این احتجاج به خاطر اشخاص مشرکین نیست چون به طور کلی بیانات و احتجاجات قرآن اعتنایی به اشخاص ندارد، بلکه صفات و اعمال زشت آنان را ملاک قرار می دهد. مثلا اگر در آیات قبل از چند آیه مورد بحث علیه مشرکین احتجاج می کرد برای این نبود که غرض خاصی با مشرکین یعنی با فلان و پسر فلان داشته ، بلکه برای این بود که مشرکین از خضوع در برابر حق استکبار داشته و اصول دعوت انبیا را که توحید و نبوت و معاد است انکار می کردند، پس احتجاج علیه مشرکین احتجاج علیه هر کسی است که منکر این حقایق یا بعضی از آن باشد، با این حال چه مانعی دارد که در آیات مورد بحث به لغزشهای یهود که برگشت آن به انکار نبوت و نزول کتاب است پردازد. درست است که یهود غیر از مشرکین اند و لیکن رفتارشان رفتار همانها بوده بلکه احتمال قوی می رود که کارشکنی و خرددهگریهای مشرکین و بت پرستان هم از تلقینات سوء همان یهودیهای مجاورشان بوده باشد، چون در بعضی از آثار آمده که مشرکین با یهودیها در باره رسول خدا مشورتها داشته و از طرف مشرکین اشخاصی به همین منظور به نزد یهودیها می رفتند.

از این هم که بگذریم بطوری که بعدا توضیح خواهیم داد جمله (( و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا- آباؤکم )) به هیچ وجه ممکن نیست خطاب به مشرکین و غیر یهود باشد، همچنانکه این احتمال در جمله (( قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی نورا و هدی للناس )) درست نبود. و اینکه در پاسخ این اشکال گفتند (( مشرکین عرب می دانستند که یهود اصحاب تورات موسی (علیها السلام) هستند )) کافی و قانع کننده نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۳۸۱

برای اینکه صرف اینکه چنین علمی را دارند مصحح این نیست که خداوند علیه آنان به نزول تورات احتجاج کند، تا چه رسد به اینکه در وسط دعوا نرخ طی کرده و تورات را نور و هدایت مردم معرفی نماید. آری ، یک اعتقاد به نزول تورات از ناحیه خدا داریم و یک علم به اینکه یهودیها چنین ادعایی دارند، از این دو آن که مصحح خطاب و اتکای در احتجاج است اولی است نه دومی .

و اما قرائت (( یجعلونه )) به صیغه غیبت وجه آن همین است که بگوییم در آیه شریفه التفات بکار رفته ، چون در این صورت خطاب به یهود بودن جمله (( من انزل الكتاب )) و جمله (( و علمتم )) به حال خود باقی مانده و رفع اشکال می شود. بعضی از مفسرین در این صدد برآمده اند که بنا بر هر دو قرائت خطاب را متوجه به مشرکین بگیرند، به این بیان که آیه شریفه در ضمن این سوره در مکه و به صیغه غیبت نازل شده همچنانکه ابن کثیر و ابو عمرو اینطور قرائت کرده اند.

مردم مکه در عین اینکه بعید می دانستند که خداوند بشری را همکلام و مخاطب خود قرار دهد، این معنا را اقرار داشتند که تورات یهودیها کتابی است آسمانی ، و همواره اشخاصی را هم به عنوان سفارت نزد علمای یهود می فرستادند، و ایشان را عالم به آثار و اخبار انبیا می دانستند. و به همین جهت خدای تعالی به پیغمبر خود می فرماید: به این مشرکین که خدا را آنطور که باید نشناخته و از در نادانی می گویند خداوند بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده بگو چه کسی آن کتاب (تورات) را که موسی آورد نازل کرده و آنرا نور قرار داده و به وسیله آن ظلمت کفر و شرک را که بنی اسرائیل از قبطن مصری ارث برده بودند از بین برده و نیز آن را مایه هدایت مردم قرار داده و یهود نخست به وسیله آن هدایت شده اند؟ گر چه بعدا در اثر پیروی هوای نفس آن هدایت را از دست داده احکام و شرایع آن را از یاد بردند، و تورات را کاغذ پارهای پنداشته هر کدام از احکامش را که موافق با میل و اغراضشان بود اظهار داشتند و ما بقی را کتمان و پنهان نمودند.

مفسر نامبرده سپس می گوید: از ظواهر امر چنین برمی آید که همانطوری که گفتیم آیه نخست به همان بیانی که گذشت به صیغه غیبت نازل شده و به همین نحو در مکه و مدینه قرائت می شده ، تا آنکه عده ای از علمای یهود در مقام شهادت به حقانیت اسلام



چون با انبیا و معارف و شرایع آنان سر و کاری نداشتند، اگر هم از نیاکان خود چیزی از عقاید و یا سنن دیگری از آثار انبیا را به ارث برده بودند، اعتراف به آن نداشتند، یعنی معترف نبودند به اینکه فلان سنت گر چه به چندین واسطه باشد به وسیله پیغمبری از پیغمبران بر بشر عرضه شده و از نیاکان آنان به ایشان ارث رسیده، چنین اعترافی نداشتند تا احتجاج علیه آنان تمام و صحیح بوده باشد، مشرکین بطوری که خود پروردگار در امثال آیه (( و قال الذین لا یعلمون لو لا یکلمنا الله )) وصفشان کرده، مردمی جاهل بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۸۴

پس قطعاً خطاب متوجه به غیر مشرکین است، اما نه به مسلمین. برای اینکه اولاً سیاق آیه همانطوری که گفته شد سیاق احتجاج است، و اگر خطاب در این جمله متوجه مسلمین باشد باید بگوییم که خداوند در وسط آیاتی که راجع به احتجاج با مشرکین است ناگهان و بدون اینکه نکته ای در کار باشد کلام را قطع کرده و متوجه مسلمین ساخته است.

و ثانیاً عدول کردن از خطاب به اشخاصی، به خطاب به اشخاص دیگر بودن وجود قرینه از فصاحت و بلاغت به دور است، برای اینکه اینطور حرف زدن باعث اشتباه شنونده است، پس بطور مسلم خطاب در جمله مورد بحث نه متوجه مشرکین است و نه متوجه مسلمین، و مخاطبین آن همان یهودیهایی هستند که مخاطب به خطاب صدر آیه نیز بودند.

آری، از آنجایی که یهودیها از باب عناد و فتنهانگیزی گفته بودند: (( خداوند بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده )) اینک در جمله مورد بحث به دو طریق احتجاج می کند: یکی طریق نقض، و آن این است که اگر خداوند بر هیچ بشری کتاب و وحیی نفرستاده پس تورات موسی (علیهالسلام) چیست؟ آنگاه در اینجا اضافه کرده است که شما از تورات آنچه را که راجع به بشارت آمدن خاتم انبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) است پنهان داشته و کتمان کرده اید.

دوم از این طریق که شما مردمی ناسپاس و نمک نشناس هستید، اگر خداوند بر هیچ بشری وحی و کتابی نفرستاده پس این همه معارف و شرایع که در بین شما است از کجا آمده؟ با اینکه درک اینگونه معارف نه در وسع شما است و نه در وسع پدران شما بود تا شما از ایشان ارث ببرید، کجا پدران شما می توانستند به خودی خود به معارف الهی و اخلاقیات فاضله و شرایع و قوانینی که حافظ نظم اجتماع و خاتمه دهنده به تعصب و کینه های بشری است دست یابند، و از پیش خود چنین معارفی را درک کنند؟ گو اینکه عقل بشر اگر در مقام کسب معارف برآید می تواند به پاره ای از کلیات معارف الهی از قبیل توحید، نبوت و معاد و پاره ای از اخلاقیات دست یابد، و لیکن صرف پی بردن و درک کردن این حقایق بشر را از نتایج آن برخوردار نمی کند، و جامعه بشریت را به سعادت انسانیش نمی رساند.

آری، دانستن هر حقیقتی غیر از عمل کردن به آن و استقرار دادن آن در اجتماع است، کجا علاقه به تمتع از لذائذ مادی و استخدام هر وسیله ای برای رسیدن به عالی ترین مشتهیات نفس مجالی برای بشر باقی می گذارد که در گنجینه های معارفی که در فطرت او نهفته است کنجکاوی نموده و زندگی خود را بر اساس آن معارف بنا کند؟ مخصوصاً اگر این علاقه به مادیات عمومی و همگانی باشد، و خلاصه جامعه جامعه ای مادی بوده باشد که در این صورت فضائل انسانیت از آن اجتماع رخت بر بسته و فضایل موروثی از نیاکان نیز یکی پس از دیگری به دست فراموشی سپرده می شود، تا آنجا که جامعه به صورت یک جامعه حیوانی به تمام معنا درمی آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۸۵

همچنانکه امروزه به چشم خود می بینیم که در مجتمعات پیشرفته، در اثر فرو رفتن در مادیات و تسلیم شدن در برابر لذایذ حسی و حیوانی چنان از آخرت غافل شده اند که به هیچ وجه حاضر نیستند در باره معنویات و اینکه سعادت حقیقی و زندگی جاودانه به چه چیز حاصل می شود فکر کنند، و حاضر نیستند حتی یک دقیقه در این باره به مغز خود فشار بیاورند.

آنچه از معارف الهی و ارزشهای معنوی که در گوشه و کنار جهان وجود دارد، میراث انبیاء (ع) و از آثار وحی است. در هیچ تاریخی از تواریخ ملل و امم نیز دیده نشده که مردی از رجال حکومت و سیاست مبتکر چنین معارفی باشد، و مردم را به



سوی فضایل اخلاق انسانیت و معارف مقدس الهی و طریق تقوا و عبودیت دعوت کرده باشد، چون حکومت‌هایی که تاکنون در دنیا روی کار آمده و تاریخ آنها در دست است یا استبدادی بوده و یا دموکراتی، و این دو یا اصلاً به فکر فضائل نبودند و یا اگر بودند منظورشان حفظ مقام و فراهم آوردن زمینه بقای حکومت خود (در حکومت فردی) و نظام امر اجتماع را بر وفق خواسته اکثریت منتظم ساختن (در حکومت دموکراتی) بوده، و اگر احیاناً به مقتضای فطرت ناگزیر می‌شدند فضایل معنوی و کمالات عالی انسانی را که تنها اسمی از آنها در میان‌شان باقیمانده تعظیم و احترام کنند، و مرتکبین خلاف آنرا تخطئه نمایند باز اسم این عمل خود را تعظیم معنویات نمی‌گذاشتند، بلکه آنرا به موافقت سنن اجتماعی تفسیر می‌کرده‌اند، همچنانکه نظام‌های استبدادی و دموکراتی امروزه هم بنیان‌شان بر همین اساس است که گفته شد.

و کوتاه سخن اینکه عقل اجتماعی و شعور مادی که حاکم بر جوامع بشری است هرگز انسان را به این معارف الهی و فضایل معنوی که همیشه اسم بسیاری از آنها در جوامع به عظمت یاد می‌شود نمی‌رساند. آری، مادیت و پایبند بودن به امور مادی کجا و معنویت کجا؟.

پس معلوم شد که آنچه از معارف الهی و فضایل نفسانی که در گوشه و کنار عالم بشریت وجود دارد یادگارهای انبیا (علیهم السلام) و آثاری است از مجاهدات ایشان در دعوت مردم به دین الهی و نشر کلمه حق و ترویج دین توحید و هدایت نوع انسانی به سوی سعادت حقیقی در زندگی دنیوی و اخروی.

پس اینکه فرمود: ((و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤکم)) احتجاج علیه یهود است که می‌گفتند: ((ما انزل الله علی بشر من شیء)) و حاصلش این است که همین شما منکرین وحی، علوم و معارفی را دارا هستید که اگر وحی نبود نه خودتان به آن راه می‌بردید و نه پدران‌تان، و جز از طریق وحی و انزال کتب به شما نرسیده، شما آنچه که از معارف حقه و شرایع دین دارید همه میراثی است که از انبیای خود که کتاب موسی (علیه‌السلام) در میان شما منتشر ساخته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۸۶

با این بیانی که ما در تفسیر آیه کردیم به خوبی معلوم شد که مراد از جمله ((و علمتم ما لم تعلموا)) خصوص معارف و شرایع تورات نیست، بلکه مطلق معارف و شرایعی است که به وسیله وحی و کتاب در میان بشر انتشار یافته. پس اینکه بعضی از مفسرین مراد از جمله مزبور را خصوص معارف و شرایع تورات دانسته اشتباه است، زیرا اگر مراد آن بود جا داشت بفرماید: ((و علمتم به)) یا بفرماید: ((و علمکم الله به)).

و اگر مطلب را به صیغه مجهول آورد و فاعل تعلیم را ذکر نکرد و نفرمود: ((خدا به شما آموخت)) بلکه فرمود: ((آموخته شدید)) برای این است که این تعبیر به سیاق استدلال مناسب تر می‌باشد، چون در چنین مقامی که مقام اثبات مدعا است بردن نام فاعل، مصادره به مطلوب و به عبارت ساده تر در بین دعوا نرخ طی کردن است، پس گویا نخست فرموده: علوم و معارفی که شما دارید نه خودتان مبتکر آنید و نه از پدران‌تان ارث برده‌اید، پس چه کسی این علوم را به شما رسانید و شما را به آن آشنا کرد؟ آنگاه خودش در جواب فرموده: ((خدای تعالی)).

قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ معمولاً- در جایی که جواب سؤال پرسش‌کننده مطلبی است روشن و مورد اعتراف پرسش‌شونده، خود پرسش‌کننده می‌تواند مبادرت به دادن جواب سؤال خود کند. در مورد بحث نیز چون جواب سؤال بالا- بسیار روشن بوده به پیغمبر خود امر کرد: ((تو به ایشان بگو خداوند این معارف را بر بشر القاء کرده)) شما ای گروه یهود بدانید و به خوبی هم می‌دانید که آن کتابی که موسی (علیه‌السلام) برای شما آورد، و آن معارفی که از وسع و قدرت شما بیرون بود و اعتراف دارید که آنرا از پدران خود ارث نبرده‌اید همه از ناحیه خدا بود.

و چون گفتن اینکه ((خداوند بر هیچ بشری چیزی نفرستاده)) گفتاری لغو و بیهوده بود، و نیز از آنجایی که صدور چنین حرفی از مردمی مانند یهود که اعتراف به تورات موسی (علیه‌السلام) داشته و به علم و کتابی که او برایشان آورده بود، مباحثات می‌کردند



جز بازی کردن با حقایق معنای دیگری نداشت، از این رو به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود که: یهودیان را به حال خود واگذار تا سرگرم بازیچه خود باشند.

و هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا بَعْدَ أَنْ كُنَّا نَحْنُ مُّصَدِّقِينَ وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا بَعْدَ أَنْ كُنَّا نَحْنُ مُّصَدِّقِينَ وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا بَعْدَ أَنْ كُنَّا نَحْنُ مُّصَدِّقِينَ

کلی از لوازم الوهیت پروردگار این است که عده ای از افراد بشر را برگزیده به آنان وحی بفرستد و اینکه موسی بن عمران یکی از آن اشخاص و کتابش تورات یکی از آن کتابها است اینک در این آیه می فرماید که: قرآن نیز یکی از کتابهای آسمانی است که از ناحیه خداوند نازل شده است، و دلیل آن این است که مشتمل است بر آنچه یک کتاب آسمانی باید مشتمل بر آن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۳۸۷:

داشتن برکت و خیر کثیر و هدایت انسان به سعادت، نشانه نزول قرآن از سوی خدا است.

از این آیه معلوم می شود که غرض از آیات قبلی مقدمه چینی برای اثبات این بوده که قرآن کریم نیز کتابی است نازل از طرف خدای تعالی، نه ساخته پیغمبر، و لذا فرمود: (( کتابی است که ما آنرا نازل کردیم )) و مثل آیه (( کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته )) نفرمود: (( ما آنرا به تو نازل کردیم )).

و نیز معلوم می شود آن دو وصفی که در آیه برای کتاب ذکر شده به منزله ادله ای است بر اینکه قرآن کریم نازل شده از طرف خدا است، در حالیکه نمی توان آن را جزء ادله شمرد. پس یکی از امارات اینکه قرآن از طرف خدا نازل شده این است که در آن برکت و خیر کثیر است و مردم را به سوی استوارترین راه هدایت نموده و خداوند به وسیله آن کسانی را که در پی تحصیل رضای اویند به راههای سلامت رهبری می کند، مردم در امر دنیایشان از آن منتفع شده اجتماعشان متشکل و قوایشان فشرده و آرایشان متحد می شود، و در نتیجه صاحب زندگی طیب و پاکی می گردند. جهل و هرذیله اخلاقی از قبیل بخل و کینه از میانشان رخت بر بسته در زیر سایه سعادتشان از امنیت و رفاه عیش کامیاب می گردند و در آخرت از پاداش بزرگ و نعمت جاوید برخوردار می شوند.

اگر قرآن کریم از طرف خدای تعالی نبود و آورنده آن خودش آنرا به منظور به دام انداختن مردم درست کرده، و یا موهوماتی بود که در نفس صاحبش به صورت حقیقت جلوه کرده و یا القائاتی بود شیطانی که صاحبش آنرا وحی آسمانی و از طرف خدای تعالی پنداشته بود هرگز این چنین دلهای بشر را مسخر نمی کرد و این برکات معنوی و الهی بر آن مترتب نمی شد. آری، راه شر راهرو خود را جز به سوی شر هدایت نمی کند و جز فساد اثری نمیبخشد، همچنانکه خداوند فرموده: (( فان الله لا یهدی من یتصل )) و نیز فرموده: (( و الله لا یهدی القوم الفاسقین )) و نیز فرموده: (( و البلد الطیب یتخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا )).

و نیز از امارات اینکه قرآن کریم از طرف خدای تعالی نازل شده یکی این است که این کتاب غرض خدای تعالی را از خلقت عالم تامین می کند. چون غرض خدای تعالی از این عمل این بوده که بشر را به سوی سعادت زندگی دنیا و آخرت هدایت کند، و او را به وسیله وحی انذار نماید و قرآن کریم همین طور است، زیرا در همین آیه مورد بحث این معنا را خاطر نشان ساخته می فرماید: (( و لتنذر ام القرى و من حولها : تا ام القرى و اطرافیان آن را انذار کنی )) و مقصود از (( ام القرى )) مکه مکرمه، و غرض از انذار آن انذار اهل آن است، و مقصود از اطرافیان آن اهالی قرا و شهرستانهای روی زمین و یا به گفته بعضیها بلاد مجاور آن است.

این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی عنایت خاصی به مکه دارد، چون مکه معظمه حرم خداوند است، و دعوت اسلامی از آنجا شروع شده و به سایر نواحی عالم منتشر گردیده است.

از آنچه گفته شد این معنا روشن گردید که از نظر سیاق کلام و مخصوصا بنا بر قرائت (( لینذر )) به صیغه غیبت مناسب تر آن است که جمله مورد بحث را عطف بر (( مصداق )) بگیریم همچنانکه زمخشری نیز عطف گرفته برای اینکه این معطوف و آن

معطوف علیه هر دو در اینکه مشتمل بر معنای غایت و نتیجه اند مشترک می باشند، و تقدیر آیه چنین است: (( لیصدق ما بین یدیه و لتذدر ام القرى: این کتاب مبارکی است که ما نازلش کردیم تا کتابهای پیشین را تصدیق نموده و تو با آن مردم مکه و اطرافش را انداز کنی )) .

بعضی دیگر گفته اند: این جمله عطف است بر کلمه (( مبارک )) و تقدیر آیه چنین است: (( انزلناه لتذدر ام القرى و من حولها: نازلش کردیم تا تو، به وسیله آن مردم ام القرى و اطراف آنرا انداز کنی )) .

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ... این جمله به منزله تفریع برای اوصافی است که خدای سبحان برای قرآن کریم بر شمرده . گویا خواسته است بفرماید: بعد از آنکه ثابت شد کتاب مبارک و مصدقی که ما نازلش کرده ایم کتابی است که به منظور انداز اهل زمین نازل شده پس کسانی که به نشأت آخرت ایمان دارند به این کتاب نیز ایمان خواهند آورد، زیرا این کتاب منظور و ایده آل آخرتی آنان را که همان ایمنی دائمی است تاءمین می کند، و آنان را از عذاب دائمی می ترساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۸۹

سپس خدای تعالی خصوصی ترین اوصاف این مؤمنین را بیان نموده و آن این است که: در امر نماز و عباداتی که در آن خدای را ذکر می کنند محافظت و مراقبت دارند. و این صفت همان است که در (( سوره مؤ منون )) در خاتمه صفات مؤ منین ذکر کرده و فرموده: (( و الذین هم علی صلواتهم یحافظون )) .

و از اینکه در همان سوره اولین صفت مؤ منین را خشوع دانسته و فرموده: (( الذین هم فی صلواتهم خاشعون )) استفاده می شود که مراد از محافظت هم در آن سوره و هم در این آیه همان خشوع در نماز و تذلل و تاءثر باطنی از عظمت پروردگار در موقع ایستادن در مقام عبودیت او است ، لیکن دیگر مفسران محافظت را به مراقبت در اوقات نماز تفسیر کرده اند. گفتاری پیرامون معنای برکت از نظر قرآن .

راغب در مفردات می گوید: اصل کلمه (( برکت )) ، (( برک )) به فتحه باء و به معنای سینه شتر است ، و لیکن در غیر این معنا نیز استعمال می شود، از آن جمله می گویند: (( فلانی دارای برکه است )) و (( برک البعیر )) به معنای این است که شتر سینه خود را به زمین زد. و چون این معنا مستلزم یک نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا کلمه مزبور را در ثبوت که لازمه معنای اصلی است نیز استعمال کرده و می گویند: (( ابترکوا فی الحرب: در جنگ پایبرجا شده و به عقب برنگشتند )) و به همین مناسبت آن محلی را که مردان دلیر و شجاعان لشکر موضع می گیرند (( براکاء )) و (( بروکاء )) می نامند، و نیز در جایی که حیوان از راه رفتن باز می ایستد و به هیچ وجه تکان نمی خورد می گویند: (( ابترکت الدابة )) و آب انبار را نیز به همین جهت برکه می نامند، برای اینکه آب انبار محل ثابت شدن و قرار گرفتن آب است . و (( برکت )) ثبوت خیر خداوندی است در چیزی ، و اگر فرموده: (( لفتحننا علیهم برکات من السماء و الارض )) برای این بوده که خیرات در زمین و آسمان قرار گرفته ، همچنانکه آب در برکه جای می گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۹۰

و (( مبارک )) چیزی است که این خبر در آن باشد و به همین معنا است آیه (( هذا ذکر مبارک انزلناه )) .

سپس می گوید: از آنجایی که خیرات الهی از مقام ربوبیتش بطور نامحسوس صادر می شود، و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نیست ، لذا به هر چیزی که دارای زیاده غیر محسوسی است می گویند: این چیز مبارک و دارای برکت است ، روایتی هم که می گوید (( هیچ مالی از صدقه دادن کم نمی شود )) مقصودش همین نقصان غیر محسوس است نه کاهش مخصوص که بعضی از زیانکاران پنداشته و در رد آن گفته اند: ما ترازو می گذاریم و از فلان مال ، مقداری صدقه داده سپس آنرا بار دیگر می سنجیم و می بینیم که به مقدار صدقه کم شده است . راغب سپس اضافه کرده است که: مراد از (( تبارک الله )) اختصاص خداوند است به خیرات .



غرض از ایراد آن به صورت سؤال این است که مطلب را به عقل خود مرتکبین آن واگذار نموده و از عقل سلیم، انصاف بخواهد. گویا خواسته است بفرماید: ای رسول گرامی من! تو به این مردم بگو که مسأله خضوع در برابر حق اختصاص به کسی ندارد، من و شما ناگزیریم از اینکه در برابر آن خاضع شده و از قبول آن استکبار نکنیم، و با ارتکاب عملی که شدیدترین و زشتترین مراتب ظلم را دارا است نسبت به حق تعالی استکبار نورزیم، و آن عمل همانا ظلم بر خود خدای تعالی است، خود انصاف دهید آیا جایز است که شما به دروغ بر خدای تعالی افترا بسته برای او شرکایی اتخاذ کنید و همانها را شفیع قرار دهید؟ آیا اگر من از پیش پروردگار عالم رسالت نداشته باشم جایز است که ادعای نبوت کرده و بگویم ((به من وحی می رسد))؟ آیا کسی می تواند بگوید: ((بزودی من نیز مانند آنچه خدا نازل کرده نازل می کنم)) و با گفتن چنین سخنی حکم خدا را به مسخره گرفته و آیات او را استهزا کند؟ ناگزیر هر شنونده ای که دارای عقل سلیم باشد در این سه سؤال به حق اعتراف می کند.

پس معلوم شد که سؤال کردن مطلب بهتر طرف را به انقیاد درمی آورد، و زودتر نبوت مورد ادعا را می پذیرد، چون وقتی بنا را بر این گذاشتند که دیگری بی جهت به خدا افترا نبندند و به وی شرک نورزند، و دیگر آنهایی که می گفتند: ((سانزل مثل ما انزل الله)) از اینگونه سخنان مسخره آمیز اجتناب ورزید، و پیغمبر اکرم هم سرگرم انجام وظیفه نبوت خود باشد قطعاً نبوتش بدون معارض خواهد شد.

مراد از افتراء زدن به دروغ بر خدا در: ((فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا)).

در اینجا افترا بر خدا که یکی از ظلمهای مذکور در آیه است اعم از ادعای دروغی وحی و نبوت است که دومی آن ظلمها می باشد، و لذا بعضی از مفسرین گفته اند: ذکر دومی در این آیه، ذکر خاص است بعد از عام، و با اینکه افتراء بر خدا ادعای دروغی نبوت را هم شامل می شود اگر آن را نیز ذکر کرده برای این است که عظمت آن و اعتنای به امر آن را برساند. و لیکن گرچه افتراء بر خدای تعالی ادعای دروغی نبوت را هم در برمی گیرد، اما در اینجا مقصود از آن همان شرک به خدای سبحان است، و اگر تصریح به آن نکرد تا احتمال ذکر خاص بعد از عام پیش نیاید برای این بود که گفتیم میخواست از خود مردم و مشرکین انصاف بخواهد، و عصیت جاهلیت آنان را تحریک نکرده و داعی نخوت و استکبارشان را بیدار نکرده باشد.

پس مقصود از اینکه فرمود: ((ممن افتری علی الله کذبا)) غیر آن چیزی است که از جمله ((او قال اوحی الی و لم یوح الیه)) اراده شده، هر چند به ظاهر یکی از آن دو عام و دیگری خاص به نظر برسد، به دلیل اینکه در ذیل آیه تنها سؤال از مشرکین و تهدید آنان را به عذاب عنوان می کند، و اگر مقصود از افتراء، آن معنای اعم بود می بایست در ذیل آیه، عذاب را متوجه کسی کند که به خدا افترا بسته است نه فقط به مشرکین.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((او قال اوحی الی و لم یوح الیه شیء)) در باره مسیلمه کذاب نازل شده که ادعای نبوت می کرده، صحیح نیست و با سیاق آیات همانطوری که دانستید سازگار نمی باشد، گرچه کلام مزبور با صرف نظر از سیاق اعم است.

علاوه بر اینکه سوره انعام همچنانکه مکرر گفته ایم سوره های است مکی، و مسیلمه کذاب ادعای نبوتش بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اتفاق افتاده، گو اینکه مفسر مزبور عقیده دارد که آیه مورد بحث از میان آیات این سوره در مدینه نازل شده، و لیکن ان شاء الله به زودی در بحث روایتی ما خواهد آمد که این ادعا نیز صحیح نیست.

((و من قال سانزل مثل ما انزل الله)) ظاهر این جمله حکایت سخنی است که گفته شده، یعنی می رساند که کسی این حرف را قبلاً گفته و غرضش هم از آن استهزا به قرآن کریم بوده، به دلیل اینکه وعده داده که ((مثل آنچه را که خدا نازل کرده نازل خواهم کرد)) و نگفته ((مثل آنچه را که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) می گوید خواهم گفت)) و نیز نگفته ((به زودی خواهم آورد برای شما مثل آنچه که محمد آورده)).

مفسرین دیگر هم این معنا را قبول دارند که آیه مورد بحث حکایت حرفی است که در خارج زده شده، چیزی که هست بعضی از مفسرین آنرا اشاره گرفته اند به قول آن کسی که گفته: (( لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطیر الاولین )) و بعضی دیگر آنرا اشاره به قول عبد الله بن سعد بن ابی سرح گرفته که گفته بود (( من مانند آنچه خدا به محمد فرستاده فرود می آورم )) و گفته است که آیه شریفه در مدینه نازل شده، و بعضی چیز دیگری گفته اند. و اشکال ما به آنان این است که ظاهر آیه با هیچ یک از این حرفها انطباق ندارد، برای اینکه ظاهر آیه مورد بحث این است که شخصی وعده داده که (( من به زودی مثل آنچه را که خدا نازل کرده نازل می کنم )) به خلاف آیه (( لو نشاء... )) که وعده به آینده نیست، بلکه کلامی است مشروط. و همچنین به خلاف کلام عبد الله که به فرضی هم روایتش صحیح باشد و در صحت آن اشکالی نباشد اخبار از امری است حالی و واقع شدنی نه وعده به آینده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۹۴

و به هر حال، جمله مزبور حکایت از کلامی می کند که بعضی از مشرکین از باب استکبار بر خدای تعالی گفته اند. و اگر لفظ (( من )) را در اینجا تکرار کرده و در جمله (( او قال اوحی الی ... )) تکرار نکرد و فرمود: (( و من قال )) برای این است که گرچه ظلمهای مذکور در آیه سه قسم است و لیکن از یک نظر دیگری دو قسم ظلم است: قسم اول خاضع نشدن در برابر پروردگار و منقاد نگشتن نسبت به امر او است، که اول و دوم از آن سه ظلم از این قسمند، و قسم دوم علاوه بر خاضع نشدن استکبار ورزیدن نسبت به او و به آیات او است. سختی مرگ ظالمان (مرتکبین افتراء بر خدا، ادعای نبوت به دروغ و استهزاء به آیات خدا). و لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ... لفظ (( غمر )) در اصل لغت به معنای پوشانیدن و پنهان کردن چیزی است به طوری که هیچ اثری از آن آشکار نماند، و لذا آب بسیار زیادی را که ته آن پیدا نیست و همچنین جهالت دائمی و نیز گرفتاری و شدتی را که احاطه به انسان داشته و از هر طرف راه نجات از آن مسدود باشد (( غمر )) می گویند، و در آیه مورد بحث به همین معنای آخری است. و کلمه: (( هون )) و (( هوان )) به معنای ذلت است. و (( بسط ید )) گرچه معنایش روشن است الا اینکه در اینجا مقصود از آن، معنای کنایی آن است که البته به اختلاف موارد مختلف می شود، مثلاً بسط ید در یک شخص توانگر به معنای بذل و بخشش مال و احسان به مستحقین است، و بسط ید در یک زمامدار قدرت بر اداره امور مملکت است بدون اینکه مزاحمی در کارش باشد، و بسط ید در یک ماء مور و مجری دستور دولت در باره یک مجرم به معنای زدن و بستن و شکنجه کردن آن مجرم است.

بنابراین، بسط ید ملائکه به معنای شروع به عذاب گناهکاران و ستمگران است.

و از ظاهر سیاق آیه به دست می آید آن کاری که ملائکه بر سر ستمگران درمی آورند همان چیزی است که جمله (( اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الهون )) آنرا بیان و حکایت می کند، چون این جمله حکایت قول ملائکه است نه قول خدای سبحان، و تقدیر آن این است که: (( ملائکه به آنان می گویند جانتان را بیرون کنید... )) و این کلام را در هنگام گرفتن جان آنان می گویند، و بطوری سخت جانشان را می گیرند که در دادن جان عذاب دردناکی را می چشند. این عذاب جان دادن ایشان است، هنوز عذاب قیامتشان در پی است، همچنانکه فرموده: (( و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون )).

پس معلوم شد که مراد از (( الیوم: روز )) در جمله (( الیوم تجزون )) روز فرا رسیدن مرگ است که در آنروز عذاب دردناکی جزا داده می شوند، همچنانکه مقصود از برزخی که در آیه سابق الذکر بود همان روز است. و نیز معلوم شد که مراد از (( ظالمین )) کسانی هستند که یکی از آن سه گناه را که خداوند آنها را از شدیدترین ظلمها دانسته مرتکب شوند، و آن سه گناه عبارت بود از: دروغ بستن بر خدا، ادعای نبوت به دروغ و استهزاء به آیات خداوندی.

شاهد بر اینکه مراد از ظالمین، مرتکبین همین ظلمهای مذکور در آیه می باشند این است که سبب عذاب ظالمین را یکی قول به غیر حق دانسته، و خود واضح است که این کار، کار همان کسانی است که به دروغ به خدا افترا می بندند، و شرکائی به او نسبت

داده و یا حکم تشریحی و یا وحی دروغی را به او نسبت می دهند. و دیگر استکبار از پذیرفتن آیات خدا که کار همان کس است که گفته بود: (( سائرل مثل ما انزل الله )) .

امری که در جمله (( اخرجوا انفسکم )) است ، امری است تکوینی ، زیرا به شهادت آیه (( وانه هو امات و احیی )) مرگ انسان مانند زندگی در اختیار خود او نیست تا صحیح باشد به امر تشریحی مأمور به بیرون کردن جان خود شود، پس امر به اینکه (( جان خود را بیرون کنید )) امری تکوینی است که ملائکه یکی از اسباب آن است ، حال با اینکه جان آدمی در اختیار خودش نیست و با اینکه اصولاً روح از جسمانیات نیست تا در بدن مادی جای گیرد بلکه همانطور که در بحث علمی جلد اول این کتاب (صفحه ۵۲۷) گذشت سنخ دیگری از وجود را دارا است که یک نحوه اتحاد و تعلقی به بدن دارد چرا فرمود جانهایتان را از بدن بیرون کنید؟ جوابش این است که این تعبیر استعاره به کنایه است ، و منظور از آن قطع علاقه روح است از بدن ، و معنایش این است که : ای پیغمبر ای کاش این ستمکاران را می دیدی در آن موقعی که در شادید مرگ و سكرات آن قرار می گیرند و ملائکه شروع می کنند به عذاب دادن ایشان در قبض روحشان و به ایشان خبر می دهند که بعد از مرگ هم در عذاب واقع شده و به کیفر قول به غیر حق و استکبار از آیات خداوند دچار هوان و ذلت می گردند.

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرْدَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... کلمه (( فرادا )) جمع (( فرد )) و به معنای هر چیزی است که از یک جهت منفصل و جدای از غیر خود باشد، و در مقابل آن (( زوج )) قرار دارد که به معنای چیزی است که از یک جهت با غیر خود اختلاط داشته باشد. دو کلمه (( وتر )) و (( شفع )) نیز از جهت معنا بی شباهت به فرد و زوج نیست ، چون کلمه (( وتر )) به معنای چیزی است که منضم به غیر خود نباشد، و کلمه (( شفع )) به معنای هر چیزی است که با غیر خود منضم باشد. (( تخویل )) به معنای دادن مال و یا هر چیز دیگری است که قوام زندگی آدمی به آن و تصرف و تدبیر در آن است .

و مراد از (( شفعا )) خدایانی هستند که مشرکین آنها را در مقابل خدا معبود خود می گرفتند و آنها را می پرستیدند تا شاید در نزد خدا شفاعتشان کنند، و از این راه شرکای خدا در آفرینش شمرده شدند. حقیقت زندگی انسان پس از مرگ .

این آیه شریفه خبر از حقیقت زندگی انسانی در نشاءت آخرت می دهد، آنروزی که با مردن بر پروردگار خود وارد شده و حقیقت امر را دریافته می فهمد که او فقط مدبر به تدبیر الهی بوده و خواهد بود، و جز خدای تعالی چیزی زندگی او را اداره نمی کرده و نمی کند، و هر چه را که خیال می کرده که در تدبیر امر او مؤثر است چه اموالی که وسیله زندگی خویش می پنداشته و چه اولادی که یار و مددکارش خیال می کرده و چه همسران و خویشاوندان که پشت و پناه خود می دانسته هیچ کدام در تدبیر زندگی او اثر نداشته و پندار وی خرافهای بیش نبوده ، همچنین شفاعت خواهی از اربابی به جز خدا که به شریک قرار دادن برای خدا منجر می شد سراسر پندار بوده است .

آری ، انسان جزئی از اجزای عالم است که مانند همه آن اجزا در تحت تدبیر الهی متوجه به سوی غایتی است که خدای سبحان برایش معین و مقدر کرده ، و هیچ موجودی از موجودات عالم دخالت و حکومت در تدبیر امور او ندارد، و اسبابی هم که بر حسب ظاهر مؤثر به نظر می رسند آثارشان همه از خدای تعالی است و هیچیک از آن اسباب و علل مستقل در تاءثیر نیست .

اما چه باید کرد که انسان وقتی در برابر زینتهای ظاهری و مادی زندگی ، و این علل و اسباب صوری قرار می گیرد یکباره دل به آن لذائذ داده ، و تماما به آن علل و اسباب تمسک می جوید، و قهرا در برابر آنها خاضع گشته و همین خضوع او را از توجه به مسبب الاسباب و خالق و به وجود آرنده علل باز می دارد و به تدریج آن اسباب را مستقل در تاءثیر می پندارد، به طوری که دیگر هیچ همی برایش نمی گذارد جز اینکه با خضوع در برابر آنها لذائذ مادی خود را تاءمین کند، و همه عمر خود را به سرگرمی با این اوهام سپری ساخته و به کلی از حق و حقیقت غافل بماند، همچنانکه فرموده : (( و ما هذه الحیوة الدنيا الا لهو و لعب )) .



آری این آن حقیقتی است که قرآن پرده از روی آن برداشته و به عبارات مختلفی آنرا به بشر گوشزد نموده، از آن جمله در آیه (( نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون )) فرموده که وقتی انسان از حالت بندگی بیرون رفت قهرا پروردگار خود را فراموش می‌کند، و همین فراموش کردن خدا باعث می‌شود که خودش را هم فراموش کند و از حقیقت خود و سعادت و واقعی غافل بماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۹۷

و لیکن همین انسان وقتی با فرا رسیدن مرگ جان از کالبدش جدا شود ارتباطش با تمامی علل و اسباب مادی قطع می‌گردد، چون همه ارتباط آنها با بدن انسان می‌باشد و وقتی بدنی نماند قهرا آن ارتباطها نیز از بین خواهد رفت، و آنوقت است که به عیان می‌بیند آن استقلالی که در دنیا برای علل و اسباب مادی قائل بود خیالی باطل بوده، و با بصیرت تمام می‌فهمد که تدبیر امر او در آغاز و فرجام به دست پروردگارش بوده و جز او رب دیگری نداشته، و مؤثر دیگری در امورش نبوده است.

پس اینکه فرمود: (( ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره )) اشاره است به حقیقت امر. و جمله (( و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم ... )) بیان بطلان سببیت اسباب و عللی است که انسان را در طول زندگی از یاد پروردگارش غافل می‌سازد. و اینکه فرمود: (( لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون )) علت و جهت انقطاع انسان را از اسباب و سقوط آن اسباب را از استقلال در سببیت بیان می‌کند، و حاصل آن بیان این است که سبب آن انکشاف بطلان پندارهایی است که آدمی را در دنیا به خود مشغول و سرگرم می‌کرده. آری، حقیقت امر برای او روشن می‌شود که این اسباب اوهمی بیش نیستند که آدمی را به خود مشغول کرده و آدمی آنها را دارای سببیت و اثر مستقل پنداشته.

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى... (( فلق )) به معنای شکافتن است. پس از آنکه در آیه قبلی استقلال اسباب را در تاءثیر نفی نمود و شفیع بودن اربابهایی که به غیر خدا اتخاذ کرده آنها را شرکای خدا دانستند ابطال نمود، اینکه در این آیه کلام را منصرف به بیان این جهت کرد که این ارباب و هر چیز دیگری که انسان را از توجه به پروردگار خود باز می‌دارد همه مخلوقات خدا و تحت تدبیر اویند، و از پیش خود و بدون تقدیر الهی و تدبیر او هیچ اثری در اصلاح حیات انسان و سوق او به سوی غایات خلقت ندارند، پس رب و پروردگار تنها همان خدای تعالی است و کسی جز او پروردگار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۹۸

پس این خدای سبحان است که دانه های نباتات و هسته را میشکافد و از آنها گیاه و درخت می‌رویاند، و مردم را با دانه ها و میوه های آنها روزی می‌دهد. او است که زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می‌سازد تفسیر این جمله در ذیل آیه ۲۷ از سوره آل عمران گذشت.

(( ذلکم الله فانی تو فکون )) این است خدای شما نه غیر او، از حق روی گردانیده به کجا می‌روید و به چه باطلی روی می‌آورید؟.

فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا... (( اصباح )) به کسر همزه به معنای صبح و در اصل مصدر است، و (( سکن )) به معنای هر چیزی است که مایه سکونت و آرامش باشد، و (( حسابان )) جمع حساب و به قول بعضی مصدر (( حسب حسابا )) است، و جمله (( جعل اللیل سکناً )) عطف است بر جمله (( فالق الاصباح )) . و اگر کسی بگوید جمله دومی که جمله فعلیه است چگونه عطف می‌شود بر جمله اولی که جمله ای است اسمیه، در جواب می‌گوییم: هر جا که مثل آیه مورد بحث جمله اسمیه معنای فعل را داشته باشد عطف جمله فعلیه به آن اشکال ندارد، البته بعضی از قراء جمله اولی را هم اسمیه گرفته و (( جعل )) را (( جاعل )) قرائت کرده اند. و چون در شکافتن صبح و موقع استراحت قرار دادن شب و همچنین حرکت ماه و خورشید که باعث پدید آمدن شب و روز و ماه و سال می‌گردد، تقدیر عجیبی به کار رفته و در نتیجه این تقدیر موجب انتظام نظام معاش انسان و مرتب شدن زندگی او شده، لذا در ذیل آیه فرموده (( ذلک تقدیر العزیز العلیم )) و با بیان این جمله می‌فهماند که خدای تعالی آن عزیز و مقتدری است که هیچ قدرتی بر قدرت او نمی‌تواند غالب شود تا کوچکترین اثری در تباه ساختن تدبیر او داشته باشد، و نیز خدای تعالی آن دانایی

است که به کوچک ترین چیزی از مصالح مملکت خود جاهل نیست تا مانند سایر کشورداران نظام مملکتش دچار تباهی شده و دوام پیدا نکند.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا... معنای این جمله واضح است، و مراد از (( تفصیل آیات )) یا تفصیل به حسب تکوین و خلقت است، و یا تفصیل به حسب بیان لفظی است.

و اینکه غایت و نتیجه خلقت و بگردش در آوردن اجرام عظیم آسمانی را برای مصالح انسان و سعادت زندگی در نشاء دنیا قرار داده، منافاتی ندارد به اینکه هر یک از آنها مقصود به اراده مستقل الهی باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۳۹۹

چون جهات قضیه مختلف است، و تحقق بعضی از جهات منافات با تحقق جهات دیگر ندارد و ارتباط و اتصالی که در سرتاسر اجزای عالم است مانع از این نیست که یک یک اجزاء به اراده مستقل به وجود آمده باشند.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ... کلمه (( مستقر )) هم به فتح قاف قرائت شده و هم به کسر آن. بنابراین که مستقر، به فتح قاف باشد اسم مکان و به معنای محل استقرار خواهد بود، و همچنین (( مستودع )) نیز به فتح دال و به معنای مکانی که ودیعه را در آن قرار می دهند خواهد بود. این دو کلمه در آیه (( و ما من دابة في الارض الا على الله رزقها و يعلم مستقرها و مستودعها كل في كتاب مبين )) نیز آمده. و در آیه مورد بحث حذف و ایجاز بکار رفته و تقدیر آن بنا بر قرائت به فتح قاف چنین است: (( فمَنكُم من هو فی مستقر و منکُم من هو فی مستودع )) . و بنا بر قرائت به کسر قاف که بهتر نیز می باشد مستقر اسم فاعل و مستودع اسم مفعول و تقدیر آن چنین است: (( فمَنكُم مستقر و منکُم مستودع: بعضی از شما کسانی هستند که مستقرند، و بعضی دیگر آنان هستند که مستقر نیستند )) .

مراد از انشاء و پدیده آوردن بنی آدم از (( نفس واحد )) و تقسیم آنان به (( مستقر )) و (( مستودع )) .

ظاهراً مراد از اینکه فرمود: (( و هو الذی انشاکم من نفس واحد )) این است که نسل حاضر بشر با همه انتشار و کثرتی که دارد منتهی به یک نفر است، و آن آدم است که قرآن کریم او را مبداء نسل بشر فعلی دانسته است. و مراد از (( مستقر )) آن افرادی است که دوران سیر در اصلاّب را طی کرده و متولد شده و در زمین که به مقتضای آیه (( و لکم فی الارض مستقر )) قرارگاه نوع بشر است مستقر گشته، و مراد از (( مستودع )) آن افرادی است که هنوز سیر در اصلاّب را تمام نکرده و به دنیا نیامده و بعداً متولد خواهند شد. و نیز ممکن است که لفظ (( مستقر )) و (( مستودع )) را مصدر میمی گرفت.

به هر حال معنایی که ما برای جمله مورد بحث کردیم، معنایی است که با مقام بیان آیه سازگارتر است، چون آیه در مقام بیان خلقت تمامی افراد بشر و انشعابشان از یک فرد است، و به همین جهت است که به لفظ (( انشاء )) تعبیر کرد نه به لفظ (( خلقت ))، چون لفظ انشاء معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج را می رساند بر خلاف خلقت و الفاظ دیگری که مرادف آن است که معنای ایجاد تدریجی را می دهد. مؤید معنایی که ما برای آیه کردیم آیه (( و ما من دابة في الارض الا على الله رزقها و يعلم مستقرها و مستودعها )) است که در مقام بیان علم خدا به احوال همه افراد بشر است، و معلوم است که علم خداوند به احوال افراد بشر چه آنانکه متولد شده اند و چه آنانکه در اصلاّب پدرانشان می باشند علمی است دفعی نه تدریجی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۰۰

بنابراین، معنای آیه شریفه این است که: (( پروردگار متعال آن کسی است که شما نوع بشر را از یک فرد ایجاد کرده و زمین را تا مدت معینی به دست شما آباد نموده است، و این زمین تا زمانی که شما نسل بشر منقرض نشده اید مشغول به شما و در دست شما است، پیوسته بعضی از شما افراد بشر مستقر در آن و بعضی دیگر مستودع در اصلاّب و ارحام و در حال به وجود آمدن در آنند ))

مفسرین معانی دیگری برای آیه ذکر کرده از آن جمله گفته اند: (( مراد از انشاء و ایجاد انسان از نفس واحد این است که تمامی

افراد بشر همه از یک نفس که همان نفس و روح انسانیت است آفریده شده اند (( و یا گفته اند: )) (مراد این است که همه افراد این نوع دارای یک نفس و یک بدنند، به این معنا که ترکیب نفسی و بدنی آنان در همه افراد یک نوع از ترکیب است، و آن نوع از ترکیب همان چیزی است که از آن به حقیقت انسانیت تعبیر می کنیم .)

بعضی دیگر گفته اند: (( مراد از مستقر همان ارحام است که نسل بعد از قرار گرفتن در آن سیر در اصلاش خاتمه پیدا می کند، و مراد از مستودع اصلااب است که منزل عاریتی نسل است )) . بعضی نیز گفته اند (( مراد از مستقر، زمین و مراد از مستودع، قبر است )) ، و یا (( مراد از مستقر رحم و مراد از مستودع زمین یا قبر است )) . بعضی دیگر گفته اند: (( مراد از مستقر روح و مراد از مستودع بدن است )) . و جز اینها اقوال دیگری نیز هست که فایده‌های در نقل آنها نیست .

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... (( سماء )) به معنای سمت بالا است . بنابراین هر چیزی در فوق انسان قرار گرفته باشد و بر سر آدمی سایه افکنده باشد (( سماء )) نامیده می شود، و مراد از اینکه فرمود: (( فاخرجنا به نبات کل شیء )) بطوری که دیگران نیز گفته اند این است که ما به وسیله آبی که از آسمان می فرستیم گیاهان را می رویانیم ، و آن قوه نمودی که در روئیدنیها است به ظهور درآورده گیاهان و درختان و آدمیان و سایر انواع حیوانات را نمو می دهیم .

(( خضر )) به معنای اخضر (سبز) و گویا مخفف (( خاضر )) است ، و (( تراکب حب )) انعقاد بعضی بر بالای بعضی دیگر است ،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۰۱ :

نظیر خوشه گندم که در آن دانه ها روی هم قرار دارد، و (( طلع )) به معنای اولین مرحله ظهور خرما بر شاخه های نخل است ، و (( قنوان )) جمع (( قنو )) و به معنای عذق به کسر عین است که خوشه خرما را گویند، و (( دانیة )) به معنای نزدیک و (( مشته و غیر متشابه )) به معنای هم شکل و مخالف در شکل نوعی است ، و (( ینع )) میوه ، رسیدن و پخته شدن آن را گویند.

خدای تعالی در این آیه شریفه چند فقره از چیزهایی را که به دست قدرت خود آفریده خاطر نشان ساخته تا آنانکه دارای عقل و بصیرتند در خلقت آنها نظر کرده و بدین وسیله به توحید خدای تعالی راه یابند: بعضی از آن مذکورات اموری هستند مربوط به زمین ، مانند شکافتن دانه های گیاهان و هسته های درختان و امثال آن ، بعضی دیگر اموری هستند مربوط به آسمان ، مانند پدید آوردن شب و صبح و به وجود آوردن آفتاب و ماه و ستارگان ، بعضی دیگر مربوط به خود آدمی و اینکه تمامی افراد بشر از یک فرد منشعب شده ، که بعضی از آنان مستقر و بعضی دیگر مستودعند، و بعضی دیگر اموری هستند مربوط به همه آن مذکورات ، و آن فرستادن باران از آسمان و فراهم ساختن غذا برای نباتات ، میوه ها، حیوانات و آدمیان و رویاندن اشیایی که قوه روئیدن دارند مانند گیاه و حیوان و انسان است .

خدای تعالی در این آیه ستارگان را آیتی مخصوص مردم دانا، و انشای نفوس بشری را آیتی مخصوص به مردمان فقیه ، و تدبیر نظام روئیدنیها را آیتی مخصوص به مردم با ایمان شمرده است ، و این به خاطر مناسبتی است که در میان می باشد، مثلاً نظر در تدبیر نظام را از این جهت اختصاص به مردم با ایمان داد که تفکر در آن احتیاج به درس خواندن و مؤنه علمی ندارد، بلکه هر فهم عادی نیز می تواند در آن نظر کرده از دقتی که در آن بکار رفته پی به صانع آن ببرد، بشرط اینکه همین مقدار فهم عوامیش به نور ایمان روشن و متور بوده و قذارت عناد و لجاج آن را آلوده نکرده باشد. به خلاف نظر در ستارگان و اوضاع آسمان که هر کسی نمی تواند از آن سر درآورده و به دقایق آن پی ببرد، بلکه مخصوص است به دانشمندانی که تا حدی آشنایی به دست آورده باشند، و همچنین سر در آوردن از خصوصیات نفس و اسرار خلقت آن که علاوه بر داشتن مؤنه علمی کافی محتاج است به مراقبت باطن و تهذیب نفس .

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شَرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ... (( جن )) در ترکیب یا مفعول دوم کلمه (( جعلوا )) و مفعول اول آن (( شرکاء )) است ، و یا بدل از (( شرکاء )) ، و جمله (( و خلقهم )) به منزله حال است ، گر چه بعضی از علمای نحوی آنرا قبول نکرده اند، و لیکن

دلیلشان روشن نیست. و به هر حال این جمله در مقام رد مشرکین است، و معنایش این است که: مشرکین برای خدای تعالی شرکائی از جن اتخاذ کردند، در حالی که جن نیز مخلوق خدا است و مخلوق نمی تواند با خالق خود در خدایی شرکت داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۰۲

منظور از (( جن )) در اینجا شیطانهايند، چون بعضی مانند مجوسیان که قائل به اهریمن و یزدان بودند و همچنین مانند یزیدها که قائل به الوهیت ابلیس (ملک طاووس شاه پریان) بودند شیاطین را شریک خدا می دانستند. و نیز ممکن است مراد از جن همین جن معروف باشد، چون بطوری که نسبت می دهند بعضی از مشرکین قریش معتقد بودند که خدای تعالی دختری از جن گرفته و از آن دختر ملائکه بوجود آمده. این احتمال با سیاق جمله (( و جعلوا لله شرکاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنین و بنات بغیر علم )) سازگارتر است، و بنابراین احتمال، (( بنین: پسران )) و (( بنات: دختران )) از جنس ملائکه خواهند بود که مشرکین آنها را به عنوان شرکایی به خدا نسبت داده و بر او افترا بستند، پاک و منزّه است خدای تعالی از آنچه مشرکین او را وصف می کنند.

و اگر مراد از (( بنین )) و (( بنات )) اعم از ملائکه باشد بعید نیست که مقصود از آن همان اعتقادی باشد که در سایر ملل غیر اسلامی یافت می شود، مانند اعتقاد برهماییها و بودائیها که اعتقادی نظیر اعتقاد مسیحیها داشتند و نیز مانند اعتقادی که سایر بت پرستان قدیم داشته و خدایان ساختگی خود را پسران و دختران خدا می دانستند. و هم اکنون آثاری که به دست باستانشناسان کشف می شود وجود چنین اعتقادی را تاءیید می کند، مشرکین عرب هم ملائکه را دختران خدا می پنداشتند.

وصف (( بدیع السموات والارض )) متضمن حجت بر استحاله فرزند داشتن خدا است.

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... این جمله جواب از همان اعتقاد است، و حاصلش این است که: داشتن فرزند حقیقی موقوف بر این است که قبلاً همسری اتخاذ شود و اتخاذ همسر برای خدای تعالی معقول نیست، و با این حال دیگر از کجا فرزند خواهد داشت؟ علاوه بر این، خدای تعالی خالق و فاطر هر چیزی است، و صاحب فرزند نمی تواند خالق فرزند خود باشد چون فرزند جزئی از پدر است که به وسیله عمل لقاح به محیط تربیتی رحم منتقل می شود، و معقول نیست که جزء خداوند مخلوق خودش باشد این دو دلیل در جمله کوتاه (( بدیع السموات والارض )) نهفته است چون وقتی خداوند به وجود آورنده همه اجزای آسمانها و زمین باشد دیگر چه چیزی باقی خواهد ماند که بتواند همسر خداوند بوده باشد، و یا پسران و دخترانی، همانند خود داشته باشد. ممکن است گفته شود شما کی سرتاسر عالم را گشتید و مثل و مانندی برای خدا نیافتید؟ در جواب می گوئیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۰۳

همینکه خداوند از این مطلب خبر داده باشد کافی است، چون آفریدگار جهان به همه اطراف آن، عالم و مطلع است و فرض علم نداشتن او مستلزم خروج از فرض خدائی است، همچنانکه فرموده: (( و خلق کل شیء و هو بکل شیء علیم )).

در جلد سوم این ترجمه در ذیل آیه شریفه (( و ما کان لبشر ان یؤتیه الله ... )) مطالبی مفید و مربوط به این مقام گذرانندیم. ذَلِکُمْ اللّٰهُ رَبُّکُمْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَلِقُ کُلَّ شَیْءٍ... جمله اولی یعنی جمله (( ذلکم الله ربکم )) نتیجهای است که از بیان آیات سابق گرفته شده، و معنای آن این است که: بعد از آنکه مطلب از قراری بود که ذکر شد پس خدای تعالی که وصفش گذشت پروردگار شما است، نه غیر او. (( و جمله لا اله الا هو )) تقریباً به همان توحید ضمنی که در جمله قبلی بود تصریح می کند، و در عین حال همان جمله را تعلیل نموده چنین می رساند: اینکه گفتیم پروردگار او است، و جز او پروردگاری نیست بدان سبب که او یگانه معبودی است که جز او معبودی نیست، و چگونه ممکن است غیر او پروردگار باشد و در عین حال اله و معبود نباشد؟.

و جمله (( خالق کل شیء )) نیز علتی است برای جمله (( لا اله الا هو )) و معنایش چنین می شود: و اینکه گفتیم الوهیت و معبود بودن منحصر در او است برای اینکه آفرینش تمامی موجودات از او است، و جز او خالق دیگری نیست که حتی کوچکترین موجودی را آفریده باشد تا در الوهیت با او شریک باشد، و در نتیجه بعضی از مخلوقات در برابر خدای تعالی و بعضی در برابر او

خاضع شوند.

و جمله (( فاعبدوه )) متفرع بر ما قبل و به منزله نتیجه برای جمله (( ذلکم الله ربکم )) است ، و معنایش این است : وقتی معلوم شد که پروردگار شما فقط خدای تعالی است ، نه غیر او، پس همو را بپرستید.

و جمله (( و هو علی کل شیء وکیل )) معنایش این است که او قائم بر هر چیز و مدبر امر و نظام وجود و زندگی هر چیزی است ، و چون چنین است باید از او حساب برد و از پیش خود و بدون داشتن دلیل برایش شریک نگرفت . پس این جمله در حقیقت به منزله تاکید جمله (( فاعبدوه )) است ، و این معنا را می رساند که او را عبادت کنید و از عبادتش سرمیچید برای اینکه او وکیل است بر شما و از نظام اعمال شما غافل و بی خبر نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۰۴ :

دقائق و لطائفی که از جمله : (( لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار )) استفاده میشود .

و اما اینکه فرمود: (( لا- تدرکه الابصار )) برای دفع توهمی است که ممکن بود در اینجا بشود، و مشرکین که مورد خطاب در این آیه اند بفهم ساده خود چنین بیندارند که وقتی خدای تعالی وکیل برایشان است پس لابد او هم مثل سایر وکلا که متصدی اعمال جسمانی می شوند موجودی است مادی و جسمانی ، لذا برای دفع این توهم فرمود: (( چشمها او را نمی بینند )) برای اینکه او عالتر از جسمیت و لوازم جسمیت است .

و اینکه فرمود: (( و هو یدرک الابصار )) نیز دفع توهم دیگری است ، چون مشرکین مردمی بودند معتاد به تفکر در مادیات و فرو رفته در حس و محسوسات ، و بیم آن بود که خیال کنند وقتی خدای تعالی محسوس به حاسه بینائی نباشد قهرا اتصال وجودی که مناط شعور و درک است با مخلوقات خود نخواهد داشت ، و در نتیجه همانطوری که هیچ موجودی او را درک نمی کند او نیز از حال هیچ موجودی اطلاع نخواهد داشت ، و هیچ موجودی را نخواهد دید لذا خدای تعالی برای دفع این توهم فرمود: (( و هو یدرک الابصار )) او چشمها را می بیند. آنگاه همین معنا را با جمله (( و هو اللطیف الخیر )) تعلیل نمود، چون (( لطیف )) به معنای رقیق و نفوذ کننده است ، و (( خیر )) آن کسی است که خیره و مطلع است . وقتی خدای تعالی محیط باشد به هر چیزی ، و احاطه اش هم احاطه حقیقی باشد قهرا شاهد و ناظر بر هر چیزی خواهد بود، و پیدا و پنهان هر چیزی را خواهد دید، و به ظاهر و باطن هر چیزی عالم خواهد بود، دیگر ناظر بودن او بر تمامی احوال یک موجود او را از اینکه در همان حال بر تمامی احوال تمامی موجودات ناظر و واقف باشد باز نمی دارد، و هیچ چیزی حجاب و فاصله بین او و بین موجودی دیگر نمی شود، پس او هم چشمها را می بیند و هم آنچه را که چشمها می بیند، و اما چشمهای ما مخلوقات فقط دیدنیها را می بیند.

و اگر در این آیه نسبت ادراک را به چشمها داده نه به صاحبان چشم برای این است که ادراک خدای تعالی از قبیل ادراکات حسی ما نیست ، تا ادراک او هم مانند ادراک ما به ظواهر اشیاء تعلق بگیرد. مثلا دیدن او مانند دیدن چشم ما که تنها رنگها و روشنی ها، دوری و نزدیکی ، کوچکی و بزرگی و حرکت و سکون را می بیند نیست ، بلکه علاوه بر این ، باطن هر چیزی را هم می بیند، پس خدای تعالی چشمها را و آنچه را که چشمها درک می کنند می بیند و لیکن چشمها او را نمی بینند.

پس در این دو آیه چنان بیان درخشان و راه هموار و سخن کوتاهی گنجانده شده که عقل را حیران می کند، و با اینهمه هوشمندان را به رازهایی که در پس پرده نهفته است آشنا می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۰۵ :

گفتاری در عمومیت خلقت و گسترش دامنه آن .

اینکه خدای تعالی فرمود: (( ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء )) ظهور دارد در اینکه خلقت عمومی است و بر هر چیزی که بهرهای از وجود دارد گسترش دارد و خلاصه هیچ موجودی نیست مگر آنکه به صنع او وجود یافته است ، و این عبارت یعنی عبارت (( الله خالق کل شیء )) در قرآن کریم مکرر آمده ، و در هیچ جا قرینهای که دلالت بر تخصیص آن داشته باشد نیست ، اینک ما موارد آنرا نقل می کنیم تا خواننده نیز عمومیت و نبودن قرینه تخصیص را بنگرد: (( قال الله خالق کل شیء و هو الواحد



القهار، الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل ، ذلکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو )) .

راجع به این مسأله در بین فلاسفه و متکلمین ملتهایی مانند یهود، نصارا و اسلام که دارای مکتب توحیداند اختلافات و مشاجرات دامنه‌دار عجیبی به پا خاسته ، و در نتیجه حرفهای عجیب و غریبی زده‌اند، و چون بحث فعلی ما قرآنی و تفسیری است و حاجتی به ایراد آن اقوال و آرا نداریم از نقل آنها خودداری نموده و تنها در تحقیق این جهت برمی آیم که خلاصه نظر قرآن کریم در این باره چیست ، و آیات مربوط به آنرا نقل می کنیم تا ببینیم از آنها چه به دست می آید.

نخست می بینیم که قرآن کریم در باره اینکه موجودات عالم مانند آسمان ، ستارگان ، سیارات ، زمین ، کوهها، پستیها، بلندیها، دریاها، خشکیها، عناصر، معدنیها، ابرها، رعد و برقها، باران ، صاعقه ، تگرگ ، گیاه ، درخت ، حیوان و انسان دارای آثار و خواصی هستند، و اینکه نسبت این آثار به موجودات نسبت فعل به فاعل و معلول به علت است همان نظریهای را اظهار داشته که خود ما هم همان را امر مسلمی می دانیم .

و نیز می بینیم که برای آدمیان مانند سایر انواع موجودات ، افعالی از قبیل خوردن و آشامیدن ، نشستن و راه رفتن ، صحت و مرض ، رشد، فهم و شعور و خوشحالی و سرور، قائل شده و آنها را قائم به وجود انسان و مستند به وی دانسته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۰۶

در قرآن کریم افعال انسان به خود او نسبت داده شده و قانون (( علیت )) مسلم دانسته شده است .

قرآن همه این افعال را فعل انسان می داند و در این باره هیچ فرقی بین انسان و بین سایر انواع موجودات قائل نشده ، مثلاً به همان لسانی که می فرماید: (( ابر بارید )) و (( درخت میوه داد )) به همان بیان می فرماید (( فلان قوم فلان کار را کرد )) ، یا (( انسان باید فلان کار را بکند و یا نکند )) و اگر جز این بود این امر و نهی معنایی نداشت . آری ، قرآن برای یک فرد انسان همان وزن را قائل است که خود ما آدمیان در جامعه خود آن وزن را برای او قائلیم ، و او را دارای افعال و آثاری می دانیم ، و در پاره‌های از کارهایش از قبیل خوردن و آشامیدن که به نحوی بازگشت به اراده و اختیار او دارد، او را مؤ اخذ نموده ، و در پاره‌های از کارهای دیگرش که در تحت اختیار او نیست از قبیل صحت و مرض و پیری و جوانی و امثال آن مؤ اخذ نمی کنیم .

خلاصه کلام اینکه ، قرآن کریم برای انسان همان نظامی را قائل است که خود ما آدمیان نیز همان را برای خود احساس می کنیم ، و عقل و تجربه ما نیز این احساس را تأیید می کند، و احساس ما را بر خطا نمی داند. و آن احساس این است که تمامی اجزای عالم با همه اختلافی که در هویتها و انواع آن هست هر یک در نظام عمومی ، فعل و اثری دارد و از نظام آثاری را تحمل می کند، و با این تأثیر و تأثر و فعل و انفعال ، اجزای نظام موجود که برای هر جزء آن ارتباط تامی با اجزاء دیگر است ، التیام میابد، و این همان قانون علیت عمومی در اجزای عالم است که در بارهاش گفته اند: (( هر موجودی که از ناحیه خودش وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساوی باشد یعنی ممکن است موجود بشود و ممکن است نشود این چنین موجود اگر وجود یافت قطعاً به وسیله علتی وجود یافته و معلول علتی غیر خودش می باشد، و چون چنین است ، پس میتوان گفت : معلول با نبود علتی که او را ایجاد کند، ممتنع الوجود است )) .

قرآن نیز آن قانون را تصدیق و امضا کرده و به همین قانون در مسأله وجود صانع و توحید او و قدرت و علم و سایر صفاتش استدلال کرده ، و اگر این قانون صحیح نبود و عقل و تجربه ما، در تشخیص آن به خطا رفته بود استدلال به آن صحیح نبود.

و همانطوری که هر معلولی با نبود علتش ممتنع الوجود است با فرض بودن علت هم واجب الوجود خواهد بود، برای همان رابطهای که گفتیم در بین علت و معلول است . قرآن این را نیز امضا کرده و خدای سبحان در موارد بسیاری از کلام خود از طریق صفات علیای خود معلولها و آثار آن صفات را اثبات کرده ، از آن جمله فرموده است : (( و هو الواحد القهار )) ، (( ان الله عزیز ذو انتقام )) ، (( ان الله عزیز حکیم )) (ان الله غفور رحیم)) و نیز استدلال کرده بر کثیری از حوادث به ثبوت حوادث دیگری که قبلاً بوده ، از



آن جمله فرموده: (( فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل )) و از این قبیل آیات دیگر که در باره ایمان مؤمنین و کفر کفار و نفاق منافقین است. و اگر قرآن کریم تخلف اثر را از مؤثر در عین وجود شرایط تاءثیر و نبودن موانع آن جایز میدانست هیچ یک از این آیات و احتجاجاتی که در آن شده صحیح نمی بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۰۷

از اینجا می فهمیم که قرآن نیز مسأله حکم فرما بودن قانون علت و معلول را در سراسر عالم هستی قبول داشته و تصدیق دارد که برای هر چیزی و نیز برای عوارض آن چیز و برای هر حادثه‌های از حوادث علت و یا عللی است که وجود آن را اقتضا می کند، و با فرض نبودن آن، وجودش ممتنع است. این آن چیزی است که بدون تردید هر کسی در اولین برخورد و دقت در آیات فوق آنرا می فهمد.

از نظر قرآن ذوات تمامی اشیاء مخلوق خدا است ولیا عمل و رفتار آنان منسوب به (( تقدیر و هدایت )) می باشد.

مطلب دیگری که ما از قرآن کریم می فهمیم این است که خداوند در این کلام مجیدش خلقت خود را تعمیم داده و هر موجود کوچک و بزرگی را که کلمه شیء بر آن صادق باشد مخلوق خود دانسته از آن جمله فرموده است: (( قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار )) و نیز فرموده: (( الذي له ملك السموات و الارض )) و در آخر می فرماید: (( و خلق كل شيء فقدره تقديرا )) و نیز می فرماید: (( ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى )) و نیز می فرماید: (( الذي خلق فسوى و الذي قدر فهدى )) .

در این آیات و آیات دیگری نظیر اینها یک نوع بیان دیگری به کار رفته، و آن این است که خود موجودات را مستند به خلقت دانسته و اعمال و آثار گوناگون و حرکات و سکانات آنها را مستند به تقدیر و هدایت الهی دانسته است، مثلا گام برداشتن انسان برای انتقال از اینجا به آنجا و شناوری ماهی و پرواز مرغ و سایر کارها و آثار مستند به تقدیر الهی و خود آن نامبرده ها مستند به خلقت او است، همچنانکه فرموده: (( فمنهم من يمشى على بطنه و منهم من يمشى على رجلين و منهم من يمشى على اربع يخلق الله ما يشاء )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۰۸

و از این قبیل آیات بسیار است که خصوصیات اعمال موجودات و حدود آنها و همچنین غایاتی را که موجودات به هدایت تکوینی خدا هر یک به سوی آن سیر می کند منتهی به خدا دانسته و همه را مستند به تقدیر خدای عزیز علیم می داند.

پس جوهره ذات مستند به خلقت الهی و حدود وجودی آنها و تحولات و غایاتی که در مسیر وجودی خود دارند همه منتهی به تقدیر خدا و مربوط به کیفیت و خصوصیتی است که در خلقت هر یک از آنها است. در این میان آیات دیگری نیز هست که می رساند اجزای عالم همه به هم متصل و مربوطند و اتصال آن اجزا به حدی است که همه را به صورت یک موجود در آورده، و نظام واحدی در آن حکم فرما است. حکما همین اتصال را بصورت برهان داده و آن را (( برهان اتصال تدبیر )) نامیده اند.

دو اشکال بی اساس بر عمومیت خلقت.

این بود آن چیزی که با دقت در قرآن کریم به دست می آید، البته در این میان جهات دیگری نیز هست که نباید آنرا از نظر دور داشت و از آن غفلت کرد.

اول اینکه در این عالمی که گفتیم تمامی اجزای آن و آثار و افعال آن اجزا، همه مخلوق خدایند بعضی از آثار و افعال هست که نمی توانیم بگوییم آنها را هم خداوند به وجود آورده، مانند انواع ظلمها و فجوری که عقل شرم دارد از اینکه آنها را به ساحت قدس و کبریای خداوند نسبت دهد. قرآن کریم هم در آیات بسیاری ساحت او را از هر ظلم و هر عمل بدی منزّه دانسته از آن جمله می فرماید: (( و ما ربك بظلام للعبيد )) و نیز می فرماید: (( قل ان الله لا يامر بالفحشاء )) با این حال چطور میتوان قائل به عمومیت خلقت شد؟ عده ای از علما در جواب از این اشکال اصل اشکال را قبول کرده و گفته اند: چاره‌ای جز این نیست که آیه شریفه مورد بحث و آیات دیگر دال بر عمومیت خلقت را به این مخصص عقلی و قرآنی تخصیص زد و گفت که (( همه موجودات و افعال و آثار آنها مخلوق خدا است مگر افعال انسان که مخلوق خود او است )) .

یک اشکال و محذور دیگری در مخلوق خدا بودن افعال انسان کرده اند، و آن این است که لازم می آید انسان در کارهای خودش اختیار نداشته باشد، و این همان جبری است که مستلزم بطلان نظام امر و نهی، اطاعت و معصیت، ثواب و عقاب و فرستادن انبیا و آمدن کتابهای آسمانی و تشریح شرایع است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۰۹:

این اشکال و جوابی است که عده ای از علما در ذیل آیه ایراد کرده اند، و غفلت ورزیده اند از اینکه در بحث خود بین امور حقیقی و واقعیاتی که وجود و تحقق به خود می گیرند و بین امور اعتباری که ثبوت واقعی ندارند و انسان از روی اضطرار و احتیاج به زندگی اجتماعی ناچار شده است آنها را تصور یا تصدیق نموده و معتبر بشمارد فرق بگذارند، از این رو میان جهات وجودی و عدمی اشیا خلط کرده اند. و ما در بحثی که در جلد اول این کتاب راجع به جبر و تفویض گذرانیدیم تا اندازه‌های این مطلب را روشن ساختیم.

خلقت و حسن، متلازمند و هر چیزی ذاتا و به لحاظ اینکه آفریننده خدا است، نیکو است.

آنچه مناسب است در اینجا در جواب آن دو اشکال بگوییم این است که ظاهر جمله (( و الله خالق کل شیء )) این است که خلقت پروردگار عمومیت داشته و هر چیزی را که اسم شیء بر آن صادق است شامل می شود. از طرفی هم ظاهر جمله (( الذی احسن کل شیء )) خلقه این است که خوبی و حسن در تمامی مخلوقات وجود دارد. پس، از مجموع این دو آیه استفاده می شود که جز خدا هر چیزی که بتوان او را (( شیء )) نامید مخلوق خدا است، و هر چیزی که مخلوق خدا است متصف به حسن هست، و خلقت و حسن دو امر متلازم در وجودند. هر چیزی از جهت اینکه مخلوق خدا است در حقیقت به تمام واقعیت خارجیش دارای حسن است، و اگر بدی و قبحی بر او عارض شود از جهت نسبتها و اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات او است و ربطی به واقعیت و وجود حقیقی که منسوب به خدای سبحان است ندارد.

بعد از آنکه این معنا را از ترکیب آن دو آیه فهمیدیم لاجرم هر جا که در کلام خدای تعالی به ذکر سیئه و ظلم و گناه و امثال آن بر می خوریم باید بگوییم که این معانی عناوینی هستند غیر حقیقی، به این معنا که هیچ انسان گناهکاری خودش و گناهش مجموعا مخلوق خدا نیستند، بلکه تنها خودش مخلوق او است، و گناهش هیچ انتسابی به خدا و خلقت خدا ندارد، و اگر می بینیم بین آن گناه و آن گناهکار رابطهای است که بین آن و غیر او نیست این به خاطر وضع یا اضافه یا نسبتی است که بین آن و بین عملی مشابه آن برقرار است، و به عبارت دیگر هیچ معصیت و ظلمی نیست مگر آنکه عملی از سنخ خود آن هست که معصیت و ظلم نیست و اگر آنرا ظلم می نامیم و این را نینماییم بخاطر مخالفتی است که اولی با دستور دین و یا با حکم عقل دارد، و یا بخاطر فسادی است که در جامعه داشته و یا نقض غرضی از اغراض است و دومی این آثار سوء را ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۱۰:

مثلا- زنا و ازدواج که دو فعل شبیه به همدیگر هیچگونه اختلافی در اصل و حقیقت و وجود نوعی آن دو نیست و اگر یکی را زشت و مذموم و دیگری را ممدوح می دانیم به خاطر موافقت و مخالفتی است که با شرع الهی و یا سنت اجتماعی و یا مصلحتی از مصالح اجتماع دارند.

حسن و قبح، از امور اعتباریه می باشند و قابل خلق و ایجاد نیستند.

و اینگونه امور جهاتی قراردادی و اعتباریاند که ربطی به خلقت و ایجاد نداشته، و قابل خلق و ایجاد نیستند، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی و شعور اجتماعی حکم به اعتبار آنها می کند، و ظرف اعتبار آنها همان ظرف اجتماع است، و در عالم تکوین و خارج جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است دیده نمی شود.

بنابراین، عمل زشت، خودش و عنوان زشتیش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مستلزم مذمت و عقاب است، و اما در ظرف تکوین و خارج چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان

وجود ندارد. آری، علل خارجی و مخصوصاً علل و سبب اول که همان خدای تعالی است تنها متصدی تکوین و ایجاد موجوداتند و اما عنوان قبح آن موجودات چیزی نیست که آن علل ایجادشان کند، همچنانکه زید به عنوان ریاستی که دارد موضوعی است اجتماعی که در نظر افراد اجتماع دارای آثار خارجی هم هست، احترامش می‌کنند، دستوراتش را اجرا می‌نمایند، و اما در عالم خارج چیزی جز فردی از افراد انسان نیست، و هیچ فرقی با مرئوس خود ندارد، و چنان نیست که در خارج یک زیدی باشد و یک چیز دیگری به نام ریاست و همچنین فقر، توانگری، آقائی، نوکری، عزت، ذلت، شرافت و خست و امثال اینها.

خلاصه، خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود، خلقت به آنها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آنها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است.

بعد از آنکه معلوم شد که ظرف تحقیق امر و نهی، حسن و قبح، اطاعت و معصیت، ثواب و عقاب، ریاست و مرئوسیت و عزت و ذلت و امثال اینها غیر از ظرف تکوین و واقعیت خارجی است، اینک می‌گوییم: عمومیت خلقت که از آیه مورد بحث استفاده می‌شد لازمهاش بطلان نظام امر و نهی و ثواب و عقاب و سایر لوازمی که ذکر کردند نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه:

۴۱۱

و چگونه ممکن است کسی در کلام خدای متعال تدبر کند و سرانجام سر از چنین مجوسیت و وثیت در آورد؟ با اینکه کلام مجیدش پر است از اینکه او خالق هر چیز و اینکه او واحد قهار و هدایت‌تکوینی و ربوبیش و تدبیرش شامل تمامی اشیا است، و هیچ چیزی از قلم تدبیر او ساقط نمی‌شود، و اینکه ملک و سلطنت و کرسی او محیط به هر چیز است، و برای او است آنچه که در آسمان و زمین و آنچه که آشکار و نهان است، آیا با بودن چنین تعالیمی در قرآن چطور ممکن است گفته شود که در بین مخلوقات خدا هزاران موجود است که مخلوق او نیست؟

پاسخ به اشکالی دیگر و بیان اینکه انحصار خلقت و علیت ایجاد در خدا، مستلزم نفیقانون علیت نیست.

دوم اینکه ممکن است کسی بگوید: اینطور که قرآن کریم خلقت و علیت ایجاد را در خدای تعالی منحصر کرده لازمهاش ابطال رابطه علیت و معلولیت در بین موجودات است، و معنایش این است که غیر از خدا هیچ علتی در عالم نیست، و اگر می‌بینیم فلان موجود معلول فلان علت است مثلاً حرارت با بودن آتش موجود می‌شود این نه بخاطر علیت آتش و معلولیت حرارت است بلکه به خاطر این است که خداوند عادتش بر این قرار گرفته که حرارت را بدنال آتش و یا برودت را بدنال آب ایجاد کند و گرنه هیچ رابطهای بین حرارت و آتش و یا برودت و آب نیست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت یکسان است.

و این نظر که از ظاهر آیات قرآنی استفاده می‌شود اگر صحیح باشد سر از جای بدی در می‌آورد، زیرا مستلزم بطلان قانون علیت و معلولیت عمومی است که اگر بنا شود این قانون باطل باشد به طور کلی احکام عقلی از اعتبار افتاده، و با بی اعتبار شدن آن احکام دیگر راهی به اثبات صنایع باقی نمی‌ماند تا نوبت برسد به قرآن و احتجاج به اینگونه آیاتش بر بطلان قانون مزبور. پس قطعاً ظاهر این آیات مقصود نیست، و معقول نیست که قرآن شریف این قانون را که از احکام صریح عقلی است باطل دانسته در نتیجه عقل را از حکم کردن ساقط و معزول کند، چون حجیت و حقانیت خود قرآن به وسیله عقل اثبات شده، و عقل دلیل بر اعتبار آن است، آیا ممکن است نتیجه یک دلیل خودش را ابطال کند؟ با اینکه ابطال آن دلیل ابطال خودش است؟

این نه تنها خیالی است که ممکن است بکنند، بلکه عده‌ای در این اشتباه افتاده‌اند و غفلت کرده‌اند از اینکه آن قاعده عقلی معروفی که شنیده‌اند (( برای ایجاد یک معلول محال است دو علت مؤثر و دست‌اندرکار باشند )) در باره دو علت در عرض هم است که نمی‌توانند هر دو در ایجاد تمامی ذات یک معلول توارد کنند، و اما آن دو علتی که یکی در طول دیگری است نه تنها

تواردشان بر یک معلول محال نیست بلکه همیشه همین طور است و جز آن نیست، زیرا وقتی علتی باعث ایجاد آتش باشد قهرا همان علت وجود آتش در یک معلول که عبارت از حرارت است توارد کرده اند، و این آن تواردی که محال است نیست، بلکه در حقیقت توارد نیست، چون دو علت تامه مستقلا در معلول عمل نکرده است، بلکه علتی آنرا ایجاد کرده که خود معلول علت فوق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۱۲

و به بیان دقیقتر: منشا این اشتباه فرق نگذاشتن و تمیز ندادن فاعلی است که معلول از او صادر می شود از فاعلی که معلول به سبب او موجود می شود. توضیح فرق بین این دو فاعل و این دو قسم علت موکول به محل دیگری است.

جواب این شبهه که علت خدا در بقاء اشیاء مستلزم توارد و اجتماع دو علت مستقل در معلول واحد است.

سوم که قریب الماخذ به شبهه دوم است، این است که چون دیده اند که خدای تعالی خلقت تمامی اشیا را به خود نسبت داده، و در عین حال رابطه علت و معلولیت را هم صحیح و مسلم دانسته است، پیش خود برای رفع این تنافی گفته اند: (( خدای تعالی تنها علت ایجاد اشیاء است، و اما بقای اشیا مستند است به همین علت‌هایی که خود ما به علت آنها پی برده‌ایم، و اگر خدای تعالی در بقا هم علت میداشت لازم می آمد دو علت مستقل در یک معلول توارد و اجتماع کنند)). و لذا می بینیم این دسته از علما همیشه سعی دارند وجود صانع عالم را به وسیله حدوث موجودات اثبات کنند، و به حدوث انسان بعد از نبودنش و حدوث زمین و حدوث عالم بعد از عدمش تمسک جویند.

و نیز می بینیم که در اثر این اشتباه، حدوث و وجود هر چیزی را که به علت حدوثش برخوردارند مستند به آن علت دانسته و حدوث امثال روح و زندگی انسانی و حیوانی و نباتی را مستند به خود خدای تعالی دانسته و طبقه بی سوادتر آنان حدوث امثال ابر، باران، برف، ستاره های دنباله‌دار، زلزله، قحط سالی و مرضهای عمومی را که فهم عامیانه آنان به علل طبیعی آنها نرسیده نیز مستند به خدای تعالی دانسته، و در نتیجه هر وقت به علت طبیعی یکی از آنها پی می برند با شرمساری از گفته قبلی خود چشم پوشیده و یا در برابر خصم تسلیم می شدند.

عده کثیری از دانشمندان علم کلام همین درک ساده عوامی را به صورت یک مطلب علمی در آورده و گفته اند (( وجود ممکن تنها در حدوثش محتاج به واجب الوجود است نه در بقایش)). حتی بعضی از آنان تصریح کرده اند که: (( اگر عدم و نیستی برای خدا جایز و ممکن باشد، نیستی او ضرری به هستی عالم نمیزند)). و چنین به نظر می رسد که این حرف از ناحیه یهودیها در بین مسلمین رخنه یافته، و ذهن پاره‌های از علمای کم بضاعت اسلام را مشوب نموده، در نتیجه حرفهای دیگری از قبیل محال بودن بداء و نسخ را هم بر آن متفرع کرده اند، و هنوز هم که هنوز است این قبیل حرفها در میان مردم در دهانها می گردد.

به هر حال، شبهه مذکور موهومترین شبهات و پستترین اوهام است، و احتجاجات قرآن کریم مخالف آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۱۳

چون قرآن کریم تنها به مثل روح، استدلال بر وجود صانع نکرده بلکه به تمامی آیات مشهوده در عالم و نظام جاری در هر نوع از انواع مخلوقات و تغیر و تحول و فعل و انفعال آنها و منافی که از هر یک از آنها استفاده می شود استدلال کرده است، و این مخالف با آن نظریه است، چون خداوند، همه عالم و عوامل آنرا چه مشهود و چه غیر مشهود معلول و مصنوع خود دانسته و به وجود آفتاب، ماه، ستارگان و طلوع و غروب آنها و منافی که مردم از آنها استفاده می کنند، و چهار فصلی که در زمین پدید می آورند، و همچنین بوجود دریاها، نهرها و کشتیهایی که در آنها جریان میابد، و ابرها و بارانها و منافی که از ناحیه آنها عاید بشر می شود، و همچنین به وجود حیوانات، نباتات و احوال طبیعی و تحولاتی که دارند از قبیل نطفه بودن و سپس جنین شدن و کودک و جوان و پیر شدن آنها و سایر تحولاتشان بر وجود صانع استدلال کرده است.

موجودات در بقاء خود نیز همچون حدوث محتاج خدا هستند.

و حال آنکه تمامی آنچه که خدای تعالی به آن استدلال بر وجود صانع کرده و آنها را معلول خود دانسته همه معلول موجوداتی قبل از خود و از سنخ خود هستند، موجودات امروز علت موجودات فردا و موجودات فردا معلول موجودات امروزند. و اگر بقای موجودات بی نیاز از وجود خدای تعالی می بود و به طور اتوماتیک جریان علیت و معلولیت همچنان در بین آنها ادامه میداشت، استدلالهای نامبرده قرآن کریم هیچ کدامش صحیح و به جا نبود. توضیح این معنا اینکه، احتجاج قرآن کریم بوجود این موجودات بر وجود صانع از دو جهت است:

جهت اول جهت فاعل است، همچنانکه آیه شریفه (( افی الله شک فاطر السموات و الارض )) نیز اشاره به آن دارد، و این معنا را خاطر نشان می سازد که به ضرورت عقل هیچ یک از موجودات نه خودش خود را آفریده و نه موجودی مثل خودش، برای اینکه موجود مثل او هم مانند خود او محتاج است به موجود دیگری که ایجادش کند، آن موجود نیز محتاج به موجود دیگری است، و این احتیاج همچنان ادامه دارد تا منتهی شود به موجود بالذاتی که محتاج به غیر نباشد و عدم در او راه نیابد، و گر نه هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند، پس تمامی موجودات به ایجاد خداوندی موجود شده اند که بالذات حق و غیر قابل بطلان است و هیچگونه تغییری در او راه ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۱۴:

با این حال هیچ موجودی پس از پدید آمدنش نیز از پدید آورنده خود بی نیاز نیست و این احتیاج از قبیل احتیاج گرم شدن آب به آتش و یا حرارتهای دیگر نیست که پس از گرم شدن تا مدتی باقی بماند اگر چه آتش نباشد، چون اگر مسأله وجود و ایجاد از این قبیل بود میبایست موجود بعد از یافتن وجود قابل معدوم شدن نبوده و خود مثل آفریدگارش واجب الوجود باشد. این همان مطلبی است که فهم ساده فطری از آن تعبیر می کند به اینکه اشیای عالم اگر خود مالک نفس خود بودند، و حتی از یک جهت مستقل و بی نیاز از پروردگار بودند به هیچ وجه هلاک و فساد نمی پذیرفتند، زیرا محال است چیزی مالک نفس خود باشد و خود برای خود بطلان و شقاوت را طلب کند.

آیه شریفه (( کل شیء هالک الا وجهه )) و همچنین آیه (( و لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوة و لا نشورا )) همین معنا را افاده می کند. و نیز آیات بسیار دیگری که دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان مالک هر چیز است و مالکی جز او نیست، و هر چیزی مملوک او است، و جز مملوکیت شان دیگری ندارد.

بنابراین، پس هر موجودی همچنانکه در ابتدای تکون و حدوثش وجودش را از خدای تعالی می گیرد همچنین در بقای خود هر لحظه وجودش را از خدای تعالی اخذ می کند، و تا وقتی باقی است که از ناحیه او به وی افاضه وجود بشود، همینکه این فیض قطع شد، معدوم گشته اسم و رسمش از لوح وجود محو می گردد، چنانکه فرموده: (( کلا نمد هو لاء و هو لاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا )) و بر این مضمون آیات بسیار است. نظام جاری در عالم دلالت بر وجود صانع می کند.

جهت دوم جهت غایت و نتیجه است، که آیات راجع به نظام جاری در عالم اشاره به آن دارد، چون از این آیات بر می آید که تمامی اجزا و اطراف عالم به یکدیگر متصل و مربوط است به طوری که سیر یک موجود در مسیر وجودیش موجود دیگری را هم به کمال و نتیجه ای که از خلقتش منظور بوده می رساند، و سلسله موجودات به منزله زنجیری است که وقتی اولین حلقه آن به طرف نتیجه و هدف به حرکت درآید آخرین حلقه سلسله نیز به سوی سعادت و هدفش براه میافتد، مثلا انسان از نظامی که در حیوانات و نباتات جریان دارد استفاده می کند و نباتات از نظامی که در اراضی و جو محیط جریان دارد منتفع می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۱۵:

و موجودات زمینی از نظام جاری در آسمانها و آسمانها از نظام جاری در موجودات زمین استمداد میجویند، پس تمامی موجودات دارای نظام متصلی هستند که هر نوعی از انواع را به سوی سعادت خاصه اش سوق می دهد، اینجاست که فطرت سلیم و شعور زنده

و آزاد ناگزیر می شود از اینکه بگوید: نظامی به این وسعت و دقت جز به تقدیر خدایی عزیز و علیم و تدبیر پروردگاری حکیم و خبیر صورت نمی گیرد.

و نیز ناچار است بگوید: این تقدیر و تدبیر جز به این فرض نمی شود که هویت و اعیان و خلاصه ذات هر موجود را در قالبی ریخته باشد که فلان فعل و اثر مخصوص از او سر بزند در هر منزل از منازلی که در طول مسیرش تعیین شده همان نقشی را که از او خواسته‌اند بازی کند، و در منزلی که به عنوان آخرین منزل و منتها الیه سیرش تعیین گردیده متوقف شود، و همه این مراحل را در میان سلسله علل و اسباب در پیش روی قائل قضا و به دنبال سائق قدر طی نماید.

اینک چند آیه به عنوان نمونه از آیاتی که گفتیم این معانی را افاده می کند ایراد می شود: (( له الخلق و الامر ))، (( الا له الحکم ))، (( و لكل وجهه هو مولیها ))، (( و الله یحکم لا معقب لحکمه ))، (( هو قائم علی کل نفس بما کسبت )) .

اینها نمونه‌های است از آن آیاتی که گفتیم قرآن کریم در آن آیات از جهت دوم یعنی جهت نظامی که در عالم برقرار است بر وجود صانع استدلال می کند. حال آیا جا دارد کسانی که خود را دانای به معانی قرآن میدانند آیاتی به این صراحت و روشنی را از معانی روبراهش به این معنا برگردانند که خداوند سبحان ذوات موجودات را با خصوصیات و شخصیات آنها آفریده و خود در گوشه‌های عزلت گزیده، و جز این هم نمیتوانست بکند که در کمینگاه خود نشسته ببیند این موجودات پس از شروع به سیر و تفاعل در یکدیگر و به کار بردن علیت و معلولیت و فعل و انفعالی که مستقل در آنند چه می کنند، و در انتظار روز فنا و از کار افتادن آنها حساب عمل یک یک آنها را نگه دارد تا پس از نابود شدن دوباره به خلقت جدیدی به وجودشان درآورده، فرمانبران را ثواب و پاداش و مستکبرین را کیفر دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۱۶

و این موجودات بدون احتیاج به پروردگارش هر چه بخواهند بکنند، و خداوند هیچ دخالتی در کار آنها نداشته باشد، تنها گاهی که از پاره‌های نافرمانیها بر آنان غضب کند، از کمینگاه خود بیرون آمده جلو مشیت و کید آنان را گرفته و مشیت خود را اعمال کند؟ به این صورت که در علل و اسباب هستی دخالت نموده، و بر خلاف اقتضای آنها حوادثی را ایجاد کند که خودش بخواهد. و معلوم است که این مفسرین ناگزیرند این مداخلات استثنائی خدا را بدین گونه بدانند که خداوند قانون علیت و معلولیتی را که در مورد غضب او است ابطال نموده آنگاه اراده خود را در آن مورد اجرا نماید. چون اگر بگویند خداوند اراده خود را در این موارد هم به دست اسباب و علل طبیعی اجرا می کند باز در حقیقت تاءثیر و علیت را برای اسباب طبیعی قائل شده اند نه برای خداوند، و اتفاقاً همین حرفها را هم زده اند، و در خوارق عادات و معجزات گفته اند که اینگونه خوارق تنها به اراده الهی و به نقض قانون علیت عمومی انجام میابد، و این مخالف گفتار خود آنان است که می گفتند: موجودات در اصل حدوث محتاج به خدای تعالی هستند، و اما در بقا هیچ احتیاجی به او ندارند.

پس آنها یا باید بطور کلی بگویند: عالم با همه وسعت و پهناوریش و با همه دقت و ظرافتی که در نظام او است مستقل و بی نیاز از خدا است، و خداوند بعد از ایجاد آن دیگر هیچ تاثیری در اجزای آن و در تحولات واقع در آن ندارد. و یا آنکه بگویند: خداوند هم خالق و پدید آورنده عالم است و هم در بقای آن افاضه وجود می کند و خلاصه تمامی موجودات هم در حدوث و هم در بقا محتاج خدای تعالی هستند.

و چون قرآن کریم بطوری که ملاحظه کردید قول اول را رد می کند، و در آیات بسیاری خلقت را عمومی و تسلط غیبی خدا را بر ظاهر و باطن و اول و آخر و ذوات و افعال و حدوث و بقای اشیا اثبات می کند، لذا جز به قول دوم نمیتوان معتقد شد. براهین عقلی هم همین را که از آیات استفاده می شود تاءیید می کند.

پس، از آنچه گذشت معلوم شد که جمله (( الله خالق کل شیء )) به عموم ظاهریش باقی است. و هیچ مخصص عقلی و یا شرعی آنرا تخصیص نزده است. قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا... در مجمع البیان می گوید: کلمه (( بصیره



(( به معنای بینه و دلالتی است که به وسیله آن هر چیز آنطور که هست دیده شود، و کلمه (( بصائر )) جمع آن است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۱۷

بعضی از مفسرین دیگر گفته اند که کلمه (( بصیره )) نسبت به قلب به منزله بینایی نسبت به چشم سر است ، و به هر معنایی که باشد در این باب به معنای ادراک حاسه بینایی است که برای رسیدن به خارج و ظاهر هر چیزی از قویترین ادراکات شمرده می شود، و این دیدن و ندیدن که در آیه شریفه است مجازا به معنای علم و جهل و یا ایمان و کفر است .

گویا خدای تعالی با این جمله خواسته است به احتجاجاتی که در آیات قبلی بر وحدانیت خود و شریک نداشتنش کرده بود اشاره کند. بنابراین ، معنای آن چنین خواهد بود که : این برهان و احتجاجهای روشنی که اقامه کردیم مایه بصیرتی بود که از جانب خداوند برای شما به سوی من وحی شد. این خطابی است که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم ) به مردم کرده و سپس فرموده : شما ای مشرکین در کار خود مختارید اگر خواستید با این احتجاجات بصیرت بیابید، و اگر نخواستید نسبت به فهم آن به همان کوری خود باقی بمانید. و اینکه در باره بصیرت و بینایی فرمود: (( فلنفسه )) و در باره جهالت و کوری فرمود: (( فعلیها )) بدان سبب بوده که بصیرت یافتن آنان به نفعشان و جهالت و کوریشان به ضررشان است .

پس معلوم شد منظور از اینکه فرمود: (( و ما انا علیکم بحفیظ : من صاحب اختیار شما و دلهای شما نیستم )) حفظ تکوینی آنان را از خود نفی می کند، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) ناصح مردم است نه مالک دلهای آنان .

آیه ای که در پیرامون آن بحث شد نسبت به آیات قبلیش مثل جمله معترضه است که بین آن آیات و آیه بعدی فاصله شده است ، چون خطاب در آن آیات از زبان پیغمبر گرامی است که مانند یک رسول و پیغام آور پیامی را به سوی قوم آورده و در خلال رساندن آن پیغام بطور جمله معترضه راجع به خود حرفهایی میزند و خود را خیرخواه و مبرا از هر غرض فاسدی معرفی می کند تا بدین وسیله آنان را در شنیدن و اطاعت و انقیاد تحریک کند.

وَ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَيَقُولُوا دَرَسْتَ ... کلمه (( درست )) به صیغه (( دارست )) که مذکر مخاطب است و صیغه (( درست )) که مؤنث غایب است نیز قرائت شده است . بعضی در باره (( نصر ف )) گفته اند: (( تصریف )) به معنای بیان یک معنا است در صورتهای گوناگون تا فایده‌هاش جامعتر شود، و کلمه (( درست )) از ماده (( درس )) به معنای تعلیم و تعلم از راه خواندن است ، قرائت (( دارست )) نیز مبنی بر این معنا است ، جز اینکه زیادتی معنی را افاده می کند. و اما بنا بر قرائت (( درست )) به صیغه مؤنث غایب ، از ماده (( دروس )) و به معنای از بین رفتن اثر است . و بنا بر این قرائت ، معنای آیه چنین می شود که : تا بگویند این حرفها همان حرفهای کهنه و از بین رفته است که دیگر امروز به هیچ دردی نمیخورد. همچنان که در آیات دیگری این معنا را از قول کفار نقل کرده که گفتند: این همان اساطیر اولین است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۱۸

و بنا بر قرائت اول معنایش این است که : ما آیات را به عبارات گوناگون و بیانات مختلفی گوشزد می کنیم برای هدفهایی که در نظر داریم ، و از آن جمله یکی این است که این بدبختها بدبختی خود را تکمیل نموده تو را به این معنا متهم کنند که تو این معارف و این آیات را نزد بعضی از اهل کتاب خوانده و از او یاد گرفتهای .

(( و لنینه لقوم یعلمون )) هدف دیگر ما این است که با این تنوع در گفتار دلهای عده ای دیگر را پاک نموده شرح صدرشان دهیم ، همچنان که در جای دیگر این هدف را چنین بیان نموده : (( و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا )) .

بحث روایتی

روایاتی در ذیل (و ما قدروا الله حق قدره).

در کافی به سند خود از فضیل بن یسار نقل کرده که گفت : از امام صادق (علیهالسلام ) شنیدم که می فرمود: خدای تعالی را

نمی‌توان وصف کرد، و چگونه وصف او ممکن است و حال آنکه خودش در کتاب خود فرموده: (( و ما قدروا الله حق قدره )) چون از این آیه برمی آید که به هیچ قدری توصیف نمی شود مگر آنکه او از آن قدر افزون است .

و در الدر المنثور است که: ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه (( و ما قدروا الله حق قدره )) گفته است: مخاطب سخن در این آیه کفاری هستند که به قدرت خدا ایمان نیاورد هاند، و اما مؤ منینی که قبول کرده اند که خدا بر هر چیزی قادر است آنان خدای را بطور صحیح و به نحوی که میبایست شناخته و تقدیر کرده اند. و اما کفاری که گفتند: (( ما انزل الله علی بشر من شیء )) آنان خدای را نشناخته و به حق تقدیر نکردند، و آنان همان یهودیها هستند که گفتند: ای محمد آیا خداوند به تو کتابی داده؟! فرمود آری، گفتند: به خدا سوگند که هرگز خداوند کتابی از آسمان نفرستاده. خدای تعالی در پاسخ آنان این آیه را فرستاد: (( قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی نورا و هدی للناس )) تا آنجا که می فرماید (( و لا آباء کم قل الله )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۱۹

مؤ لف: معنایی که در صدر روایت است به طوری که در بیان سابق ما گذشت خلاف ظاهر آیه است، چون ظاهر آیه این است که جمله (( ما انزل الله علی بشر من شیء )) کلام همان کسانی است که در بارهشان فرموده بود: (( ما قدروا الله حق قدره )) . و نیز در الدر المنثور است که: ابن ابی حاتم و ابوالشیخ از سدی روایت کرده اند که در شأن نزول جمله (( ما انزل الله ... )) گفته است که این حرف را فنحاص یهودی گفته بود که: خداوند چیزی بر محمد نازل نکرده . مؤ لف: این روایت صحیح نیست، برای اینکه بین گفته فنحاص که محکمی آیه است و بین آیه که حاکی آن است اختلاف است، و این اختلاف باعث فساد معنی است .

و این احتمال که سدی گفته فنحاص را نقل به معنا کرده باشد احتمال ضعیفی است، برای اینکه اختلاف آنقدر فاحش است که احتمال نمی‌رود در اثر نقل به معنا بوده باشد. و نیز در همان کتاب است که ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: مردی از یهود که اسمش مالک بن صیف بود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده با وی مخاصمه نمود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وی فرمود: تو را به آن کسی که تورات را بر موسی نازل کرد سوگند می دهم آیا در تورات دیدهای که: خدای حبر (ملای یهودیها) چاق را دشمن میدارد؟ و اتفاقا خود مالک حبری فربه بود، لذا عصبانی شد و در جواب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: (( ما انزل الله علی بشر من شیء )) یارانش که حاضر بودند گفتند: وای بر تو حتی بر موسی؟ در جواب مجدداً گفت: (( ما انزل الله علی بشر من شیء ))، لذا خداوند آیه (( و ما قدروا الله حق قدره ... )) را در این باره نازل فرمود.

و نیز در آن کتاب از ابن مردویه از بریده روایت شده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ام القری در شهر مکه است .

و در تفسیر عیاشی از علی بن اسباط روایت شده که گفت: من خدمت حضرت ابی جعفر عرض کردم، چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (( امی )) نامیده شد؟ حضرت فرمود: چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۲۰

منسوب به مکه بود که خداوند در بارهش فرموده: (( لینذر ام القری و من حولها )) و مقصود از حول آن طائف است .

مؤ لف: بنابراین روایت، جمله مذکور معنای جمله (( و انذر عشیرتک الاقربین )) را خواهد داشت، و این دو جمله که امر به انذار طائفه خاصی (اهل طائف و نزدیکان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می کند با رسالت بر عموم مردم که امثال جمله (( لانذرکم به و من بلغ )) و جمله (( ان هو الا ذکر للعالمین )) و جمله (( قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا )) منافات ندارد.

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن سنان روایت شده که گفت از امام صادق (علیه السلام) معنای آیه (( قل من انزل الكتاب ... )) تجعَلونه قراطیس تبدونها و تخفون کثیرا)) را پرسیدم. فرمود: یهودیها برخی از آیات تورات را اظهار می کردند، و برخی دیگر را کتمان

مینمودند.

و در روایت دیگری فرمود: تورات را در کاغذهایی مینوشتند و از آن هر چه میخواستند آشکار مینمودند و آنچه میخواستند پنهان مینمودند، سپس فرمود: آنچه که از آسمان نازل شده همه اش در نزد اهل علم است .

مؤلف : مراد از (( اهل علم )) ائمه اهل بیت (علیهم السلام) میباشند.

روایاتی در مورد نزول آیه : (( و من اظلم ممن افتری علی الله ... )) درباره عبدالله بن سعد بن ابی سرح .

در الدر المنثور در ذیل جمله (( و من اظلم ممن افتری ... )) از مستدرک حاکم از شرحییل بن سعد روایت کرده که گفت : این آیه در باره عبدالله بن ابی سرح نازل شده ، و این عبدالله بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سال فتح وارد مکه شد به عثمان برادر رضاعیش پناهنده شد، و عثمان او را در منزل خود پنهان نمود تا زمانیکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه اهل مکه را امان داد او نیز از آنجناب امان خواسته از نهان گاه خود بیرون شد.

و نیز در آن کتاب است که ابن جریر و ابوالشیخ از عکرمه روایت کرده اند که در ذیل آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه :

۴۲۱

(( و من اظلم ... )) گفته است : این آیه در باره مسیلمه کذاب و حرفهایی که به هم مییافت و بدان وسیله خود را از کاهنان قلمداد می کرد نازل شده . و در ذیل جمله (( و من قال سانزل مثل ما انزل الله )) گفته است : این جمله در حق عبدالله بن سعد بن ابی سرح نازل شده که در ابتدا به اسلام گرویده بود و برای رسول خدا نویسنده می کرد، و در نوشتن آیاتی که نازل می شد خیانت مینمود، مثلاً (( عزیز حکیم )) را (( غفور رحیم )) نوشت و نوشته خود را بر مردم قرائت کرد. و اگر هم می گفتند آیه اینطور نیست ، در جواب میگفت چه فرق می کند همه مثل هم است ، و سرانجام از اسلام دست کشید و به قریش پیوست .

مؤلف : این معنا به طریق دیگری نیز روایت شده است .

و در تفسیر قمی می گوید: پدرم از صفوان از ابن مسکان از ابی بصیر از امام صادق (علیهالسلام) برایم روایت کرد که آن حضرت فرمود: عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی عثمان بود، بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه آمد و به اسلام گرویده ، و چون خط خوبی داشت هر وقت آیهای نازل می شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را میخواست تا آن آیه را بنویسد، رسول خدا وقتی املا می فرمود و می گفت تا بنویسد (( و الله سمیع بصیر )) او مینوشت (( سمیع علیم )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میگفت : (( و الله بما تعملون خبیر )) او به جای (( خبیر )) مینوشت (( بصیر )) و گاهی (( تاء )) را (( یاء )) مینوشت ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود یکی است .

عبدالله بالا خره از دین اسلام برگشت و به مکه مراجعت نمود، و به قریش گفت : به خدا سوگند محمد نمیفهمد چه می گوید، من مثل او حرف میزدم چیزی نمیگفت ، پس این آیه در حقش نازل شد: (( و من اظلم ممن افتری علی الله ... )) .

بعد از فتح مکه رسول خدا دستور قتل او را صادر نمود و خودش را هدر کرد، عبدالله ناگزیر دست به دامن برادرش عثمان شد، عثمان دست او را گرفته نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورد، رسول خدا در آن موقع در مسجد بود. عثمان عرض کرد یا رسول الله ! این مرد را به من ببخش . حضرت ساکت شد و چیزی نگفت ، مجددا عرض کرد: از جرم این مرد در گذر. حضرت فرمود: او را به تو ببخشیدم . وقتی عثمان برمیگشت حضرت به اصحاب خود فرمود: مگر به شما نگفتم او را بکشید. مردی عرض

کرد یا رسول الله ! من چشم به شما دوخته و منتظر اشاره شما بودم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۲۲

حضرت فرمود: انبیا (علیهم السلام) کسی را به اشاره نمی کشند. در نتیجه عبدالله از آزاد شدگان رسول خدا است .

مؤلف : این معنا در کافی ، تفسیر عیاشی و مجمع البیان به طرق دیگری از امام باقر و امام صادق (علیهالسلام) نیز روایت شده .

بعضی از مفسرین بعد از اینکه این داستان را از عکرمه و سدی نقل کرده اند حکم به بطلان هر دو روایت کرده و گفته اند: در

هیچکدام از سوره های مکی عبارت (( سمیع علیم )) و یا (( علیم حکیم )) و یا (( عزیز حکیم )) نیامده مگر در سوره لقمان ، و بنا بر روایت ابن عباس سوره لقمان هم بعد از سوره انعام نازل شده ، و آن آیه ای که در این سوره با جمله (( عزیز حکیم )) ختم شده و همچنین دو آیه بعد از آن در مدینه نازل شده است چنانکه در کتاب اتقان نیز به همین معنی اشاره شده است . مفسر مذکور بعد می گوید: و آنچه گفته اند که احتمال می رود این آیه در مدینه نازل شده باشد حاجتی به آن نمی باشد، روایت نیز صحیح نیست .

و نیز می گوید: روایت شده که عبدالله بن سعد بعد از آنکه از اسلام برگشت کارش طعن به قرآن و عیبجویی از آن بود، و بعید نیست که وی سخنانی را که در روایات از او نقل شده به عنوان دروغ و افترا گفته باشد زیرا سوره هایی که در ایام نویسندگی وی نازل شده در هیچکدام آن عباراتی که وی در آن تصرف کرده وجود ندارد. دیگر اینکه این شخص قبل از فتح مکه باز به اسلام برگشت ، و اگر در قرآن تصرفی کرده و پیغمبر آنرا امضا نموده بود و از این راه در باره نبوت آنجناب به شک می افتاد معنا نداشت که بار دیگر به اسلام برگردد.

خواننده محترم بخاطر دارد که روایات معتبری که از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) در این باره وارد شده صریح در این بود که داستان ابن ابی سرح در مدینه و بعد از هجرت اتفاق افتاده ، نه در مکه ، اخباری هم که از طرق اهل سنت و جماعت وارد شده بود اگر نگوییم که ظهور در وقوع این داستان در مدینه دارد صریح در اینکه این داستان در مکه واقع شده ، نبود. و اما اینکه بعضیها به روایت ابن عباس راجع به ترتیب نزول سوره ها استناد کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۲۳ : باید دانست که آن روایت از روایاتی که وی طرح نموده معتبرتر نیست .

و اما اینکه گفته اند: عبدالله قبل از سال فتح به طوع و رغبت مسلمان شده این نیز صحیح نیست ، زیرا روایاتی که ما از طرق شیعه و سنی به نظر خواننده رساندیم گویای این مطلب بود که وی تا روز فتح مکه به اسلام برنگشته بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز فتح خونس را هدر کرده بود و به شفاعت عثمان از او صرف نظر نمود.

در اینجا یک اشکال بر ظاهر روایات باقی می ماند، و آن این است که آیه شریفه (( و من قال سانزل مثل ما انزل الله )) با آنچه که در روایات است که عبدالله گفته بود: (( فانا انزل مثل ما انزل الله )) منطبق نیست .

علاوه بر این ، نازل شدن آیه (( و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او قال اوحی الی و لم یوح الیه شیء و من قال سانزل مثل ما انزل الله )) در مدینه ، با اتصال آن به آیه بعدیش نمی سازد، و در این صورت ناگزیریم بگوییم آیه بعدیش هم در مدینه نازل شده و حال آنکه در مدینه نازل نشده است .

البته در این میان روایت دیگری هم هست که سبب نزول آیه را چیز دیگری می داند، و آن روایتی است که عبد بن حمید از عکرمه نقل کرده که گفت : بعد از آنکه سوره (( و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا )) نازل گردید نصر که مردی از بنی عبدالدار بود در مقابل آیات این سوره گفت : (( و الطاحنات طحنا فالعاجنات عجنا )) و از این قبیل ترهات زیاد به هم بافت ، خدای تعالی در باره اش این آیه را فرستاد: (( و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او قال اوحی الی و لم یوح الیه شیء ... )) و در تفسیر عیاشی از سلام از ابی جعفر (علیهما السلام) روایت شده که در ذیل آیه (( الیوم تجزون عذاب الهون )) فرمود: مراد از آن عطش روز قیامت است .

مؤلف : این مضمون را از فضیل از امام صادق (علیهما السلام) نیز روایت کرده ، با این تفاوت که در آن کلمه (( روز قیامت )) نیامده است .

روایتی راجع به (( طینت )) آدمی .

و در کافی به سند خود از ابراهیم از امام صادق (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی خدای عزوجل خواست آدم را بیافریند

جبرئیل را در اولین ساعت از روز جمعه فرستاد و جبرئیل به قبضه دست راستش که همه مسافت بین آسمان دنیا و آسمان هفتم را قبضه می کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۲۴

از هر آسمانی کمی خاک برداشت و به قبضه دست چپش که تا زمین هفتم میرسید از هر زمین قبضه‌های برداشت ، آنگاه به امر پروردگار قبضه اولی را در دست راست و قبضه دومی را در دست چپ خود نگاهداشت ، آنگاه آن گل را دو قسمت کرده قدری از زمین و قدری از آسمانها در هر قسمت ریخت (آنها را به هم بیامیخت). در آن موقع خدای تعالی به آن گلی که در دست راست او بود فرمود: رسولان ، انبیا، اوصیا، صدیقان ، مؤمنان و شهداء و هر آنکس که من کرامتش را بخواهم از تو خواهد بود، و آنچه را که فرمود واجب و حتمی شد. سپس به آن گلی که در دست چپ او بود فرمود جبارها، مشرکین ، منافقین و شیطانها و هر که من خواری و بدبختیش را بخواهم از تو خواهد بود، و آنچه را که فرمود برای ایشان واجب و حتمی گردید.

آنگاه این دو طینت به هم آمیخته شدند، و مقصود از آیه شریفه (( ان الله فالق الحب و النوى )) هم همین جریان است ، چون مراد از حب ، طینت مؤمن است که خداوند محبت خود را در آن جای داد، و مراد از (( نوى )) ، طینت کافر است که از هر خیری دور است ، و اگر طینت مذکور را نوى خواند برای همین است که این طینت از حق دور است ، چون کلمه (( نوى )) از ماده (( نای )) است که به معنای دوری است .

و همچنین آیه شریفه (( یشخرج الحی من المیت و مخرج المیت من الحی )) نیز راجع به این مطلب است . و مقصود از (( حى )) مؤمنی است که از طینت کافر به وجود می آید، و مقصود از (( میت )) کافری است که از طینت مؤمن موجود می شود. و خلاصه اینکه ، مراد از حى مؤمن و مراد از میت کافر است . و همچنین آیه (( او من كان میتا فاحیناه )) که مقصود از مرگ ، اختلاط طینت مؤمن با طینت کافر، و مقصود از زنده شدن ، جدا شدن همان طینت است از آن طینت دیگر، آری خداوند مؤمن را در هنگام ولادت از ظلمت به سوی نور بیرون می آورد، و به همین نحو کافر را که در نور بود از نور به سوی ظلمت خارج می سازد. این است معنای آیه شریفه (( لینذر من كان حیا و یحق القول علی الکافرین )) .

مؤلف : این روایت یکی از اخبار طینت است که به زودی در محل مناسبی بحث در پیرامون آن و همچنین اخبار مشابه آن خواهد آمد ان شاء الله . و اینکه در این روایت (( حب )) و (( نوى )) به مؤمن و کافر تفسیر شده از باب تفسیر به باطن است ، نه اینکه معنای ظاهری و لغوی این دو کلمه بوده باشد و این مطلب در روایات دیگری نیز آمده است .

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله (( و جعل اللیل سکنا )) از حسن بن علی بن بنت الیاس روایت کرده است که گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۲۵

من از حضرت رضا (علیهالسلام) شنیدم که می فرمود: خداوند شب را سکن قرار داد و زنان را هم سکن قرار داد، و به همین جهت همخوابگی با زنان و اطعام طعام در شب سنت شد.

و در همان کتاب از علی بن عقبه از پدرش از امام صادق (علیهالسلام) روایت شده که فرمود: در شب ، زفاف را انجام دهید، چون خداوند شب را سکن قرار داده ، و در شبها در پی حوائج خود برنیاید.

روایاتی درباره (( مستقر )) و (( مستودع )) در آیه شریفه .

در کافی به سند خود از یونس از بعضی از شیعیان از حضرت ابی الحسن (علیهالسلام) روایت کرده که فرمود: خداوند انبیا را بر نبوت آفریده و آنان جز نبی نتوانند بود، و مؤمنین را هم بر ایمان آفریده ، آنان نیز جز مؤمن نتوانند بود، به مردمی دیگر ایمان را به عاریت داده که اگر خواست تا به آخر برای ایشان باقی میگذارد و اگر نخواست از آنان میستاند، و در این باره است که می فرماید: (( فمستقر و مستودع )) . آنگاه فرمود: ایمان فلانی مستودع بود که خداوند وقتی دید که به ما دروغ بست از او باز گرفت .

مؤلف : در اینکه (( مستقر )) و (( مستودع )) دو قسم است روایات بسیاری در تفسیر عیاشی و همچنین در تفسیر قمی از ائمه

(علیهم السلام) نقل شده، و روایت بالا همه آنها را توجیه نموده و میفهماند که تفسیر (( مستقر )) و (( مستودع )) به این دو قسم ایمان از باب تطبیق کلی بر مصداق است.

و در تفسیر عیاشی از سعد بن سعید ابی الاصبغ روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیهالسلام) شنیدم که در تفسیر (( مستقر )) و (( مستودع )) می فرمود: (( مستقر )) آن نطفه‌های است که از اصلاّب تا به رحم با داشتن ایمان رسیده باشد، و (( مستودع )) آن نطفه‌های است که هنوز در رحمی قرار نگرفته باشد، چون چنین نطفه‌های معلوم نیست تا موقع قرار گرفتن در رحم ایمانش باقی بماند، ممکن است به خاطر بعضی از عوامل از او سلب شود...

و نیز در همان کتاب از سدیر روایت شده که گفت: در حضور حضرت ابا جعفر (علیهالسلام) بودم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۲۶

حمران از آنجناب از معنای (( بدیع السموات و الارض )) پرسید، حضرت در جوابش فرمود: خداوند تمام اشیا را به علم خود ابتکار کرد، نه اینکه الگوی آنها را از موجوداتی مثل آنها برداشته باشد، آسمانها و زمینها را آفرید در حالی که قبلا هیچ آسمان و زمینی نبود. مگر نشیدی که خودش می فرماید: (( و کان عرشه علی الماء )).

چند روایت در مورد دیده نشدن خدای تعالی به چشم (لا تدرکه الابصار).

و در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیهالسلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( لا تدرکه الابصار )) فرمود. مقصود از درک ابصار احاطه اوهام است، مگر نمیینی که در جمله (( قد جاء کم بصائر من ربکم )) نیز معنای لغوی (( بصائر )) دیدن به چشم و همچنین در (( و من عمی فعلیها )) کوری چشم اراده نشده، آری، در همه این موارد مقصود از بصیرت احاطه وهم است. عرب هم این کلمه را به همین معنا استعمال می کند، مثلا می گوید: فلانی بصیر به شعر و فلانی بصیر به فقه است و فلانی در شناختن پولها بصیرت دارد و فلانی بصیر به انواع لباسها و پارچه ها است. وقتی در بشر صحیح باشد که این کلمه به معنای احاطه استعمال شود در خدای تعالی چگونه صحیح نباشد و حال آنکه خداوند بزرگتر از آن است که به چشمها دیده شود.

مؤلف: این روایت را مرحوم صدوق به سند دیگری از آنجناب و همچنین به سندی که به ابی هاشم جعفری دارد از حضرت رضا (علیهالسلام) روایت کرده.

و نیز در کافی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده که گفت: ابو قره محدث از من تقاضا کرد که او را به خدمت حضرت رضا (علیهالسلام) ببرم، من از آن حضرت جهت وی اذن خواستم، اذن دادند. به اتفاق شرفیاب شدیم. ابو قره از حلال و حرام و سایر احکام دین مسائل زیادی پرسید تا آنکه به مسأله توحید رسید، پرسید: روایتی در دست ما هست که می گوید: خداوند رؤیت و کلام خود را بین دو پیغمبر تقسیم نموده کلام خود را به موسی بن عمران و رؤیتش را به محمد (صلی الله علیه و آله) اختصاص داد.

امام (علیهالسلام) فرمود: چه کسی بود که از ناحیه خداوند به جن و انس تبلیغ می کرد که: (( لا تدرکه الابصار، لا یحیطون به علما، لیس کمثله شیء )) آیا محمد نبود؟.

ابو قره عرض کرد چرا او بود. امام فرمود: چطور ممکن است کسی خود را به جهانیان چنین معرفی کند که از ناحیه خداوند آمده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۲۷

تا بشر را به امر خداوند به سوی او دعوت نماید، و در باره خدای تعالی بگوید: چشمها او را نمی بینند، و علم بشر به او احاطه نمیابد، و چیزی مثل او وجود ندارد آنگاه همین شخص بگوید: من خدا را به چشم خود دیده ام، و به علم خود به وی احاطه یافته‌ام و او را در صورت، مثل بشر دیدم؟ آیا شرم نمی کنید؟ زنادقه هم نتوانستند به خداوند چنین نسبتهای ناروایی بدهند و بگویند از طرف خداوند آمده آنگاه حرفهایی بزنند که انکار وجود خدا را برسانند.



ابو قره در اینجا به عرض ایشان رسانید که خود خدای تعالی دیده شدن خود را در کلام خود خاطر نشان ساخته و فرموده است: (( و لقد رآه نزلهُ اُخری )) . امام (علیه‌السلام) فرمود: این آیه دنباله‌های دارد که معنای آنرا روشن می‌سازد، و آن این است که می‌فرماید: (( ما کذب الفؤاد ما رای )) یعنی قلب و دل محمد (صلی الله علیه وآله) تکذیب نکرد آنچه را که او به چشمان خود دید، (( لقد رای من آیات ربہ الکبری )) او از آیات بزرگ پروردگار خود چیزهایی دید، پس بطوری که می‌بینی دنباله آیه موردتو مقصود از ما رای آنچه را که دیده بود بیان نموده و معلوم کرد که مقصود از آن آیات خدا بود نه خود خدا، اگر مقصود دیدن خود خدا بود معنا نداشت در جای دیگر بفرماید: (( و لا یحیطون به علما )) برای اینکه وقتی چشم خدا را ببیند قهرا انسان احاطه علمی نیز به او پیدا می‌کند.

ابو قره عرض کرد: بنابراین شما می‌خواهید روایات مذکور را تکذیب کنید. حضرت فرمود: آری، وقتی روایتی مخالف با قرآن باشد من آن روایت را تکذیب می‌کنم، علاوه بر اینکه روایت مورد سؤال تو مخالف با اجماع مسلمین هم هست، چون همه مسلمین اجماع دارند بر اینکه خداوند محاط علم کسی واقع نمی‌شود، و چشمها او را نمی‌بینند، و چیزی شبیه و مانند او نیست.

مؤلف: این مضمون در اخبار دیگری که از ائمه هدی (علیهم السلام) روایت شده نیز آمده است، البته روایات دیگری هم هست که مسأله رؤیت را به معنای دقیقتر دیگری که لایق ساحت قدس خدای تعالی است اثبات می‌کند، و ما آن روایات را به زودی در تفسیر سوره اعراف ایراد خواهیم نمود ان شاء الله. و اگر می‌بینید که امام (علیه‌السلام) در روایت بالارؤیت را شدیداً انکار نموده برای این است که مشهور در افواه مردم آنروز رؤیت جسمانی بود، آنهایی که رؤیت را اثبات می‌کردند رؤیت به چشم سر را می‌گفتند که صریح عقل و نص کتاب آنرا نفی می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۲۸:

مثلاً از عکرمة از ابن عباس روایت می‌کردند که وی گفته است رسول خدا (صلی الله علیه وآله) پروردگار خود را دید، و وقتی از عکرمة پرسیدند چطور ممکن است کسی خدا را ببیند و حال آنکه خودش فرموده: (( لا تدرکه الابصار ))، در جواب گفته است: آیا اگر کسی بگوید تو آسمان را می‌بینی دروغ گفته؟ گفت نه راست است. گفت: صحیح است گفته شود تو آسمان را می‌بینی و حال آنکه تو همه آنرا نمی‌بینی، معنای آیه هم این است که چشم ما همه جای خداوند را نمی‌بیند.

و معلوم است که از این روایت و روایات بسیاری دیگر که ادله قائلین به رؤیت است به خوبی برمی‌آید که آنان قائل به رؤیت جسمانی بودند.

در اینجا باید به عکرمة گفت اگر مراد از (( لا تدرکه الابصار )) این باشد که کسی به تمام جهات و جوانب خداوند احاطه پیدا نمی‌کند، این اختصاصی به خداوند ندارد؟ چون همه موجودات از انسان و حیوان و سایر اجسام زمینی و اجرام آسمانی همین طورند، زیرا هیچ موجود مادی نیست مگر اینکه دارای سطوح متعدد است، و در علم (( مناظر و مرایا )) که همان قوانین و قواعد مربوط به چشم و عمل آن است مسلم شده است که حس باصره جز یک طرف جسم را که مقابل با آن است، و شعاعی بین آن و بین جسم در دوران است نمی‌بیند، مثلاً وقتی ما انسانی را می‌بینیم، از تمام سطوح و جوانب او که عبارتند از پشت و رو، راست و چپ، و بالا و پایین تنها آن مقدار به چشم ما می‌خورد که در مقابل ما قرار دارد، و محال است که در یک نظر تمامی سطحهایی که محیط به او است در باصره ما قرار گیرد. پس اگر مراد از اینکه فرمود: (( دیده‌ها او را نمی‌بیند )) ندیدن به این معنا باشد در این صورت کلام بی‌معنایی خواهد بود.

مرحوم شیخ صدوق در کتاب توحید به سند خود از اسماعیل بن فضل روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیدم آیا خدای تعالی در روز قیامت دیده می‌شود یا خیر؟ حضرت فرمود: خداوند منزّه و بزرگتر از این حرفها است، ای ابن الفضل! چشمها نمی‌بینند جز چیزهایی را که دارای رنگ و کیفیت باشد، و خدا خود آفریننده رنگها و کیفیتها است. الأنعام

آیات ۱۱۳ - ۱۰۶، سوره انعام

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (۱۰۶) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (۱۰۷) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۰۸) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنْتُنَّ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنَنَّ بِهَا قُلْ إِنَّهَا آيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنْهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۰۹) وَنَقَلَبْ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصُرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَّ مَرَّةً وَنَذَرُهُمْ فِي طَعْنِهِمْ يَعْمَهُونَ (۱۱۰) \* وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ (۱۱۱) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (۱۱۲) وَ لَتَصَعَّىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرْضَوْهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ (۱۱۳)

ترجمه آیات

پیروی کن آن چیزها را که از پروردگارت به تو وحی شده، خدایی جز او نیست و از اگر خدا میخواست شرک نمی آوردند،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۳۰ :

ما ترا نگهبان نکرده‌ایم و عهده دار امور ایشان نیستی (۱۰۷) شما مؤمنان به آنانکه غیر خدا را میخوانند دشنام مدهید تا مبدا آنها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام گویند، ما بدینسان برای هر امتی عملشان را بیاراستیم و عاقبت بازگشت آنان به سوی پروردگارشان است، و او از اعمالی که می کرده اند خبرشان می دهد (۱۰۸) به خدا قسمهای مؤکد خورده اند که اگر معجزهای به سوی آنان بیاید بدان ایمان آورند، بگو معجزه ها فقط نزد خدا است شما چه میدانید که چون معجزهای بیاید ایمان نمی آورند (۱۰۹) دلها و دیده هایشان را دگرگون می کنیم، همانطور که نخستین بار ایمان نیاوردند و در طغیانشان رهایشان می کنیم تا کوردل بمانند (۱۱۰) اگر فرشتگان را برایشان نازل می کردیم و مردگان با ایشان سخن می گفتند و همه چیزها را گروه گروه نزد ایشان جمع می آوردیم بدان ایمان آور نبودند مگر آنکه خدا بخواهد، ولی بیشترشان نمیدانند (۱۱۱) بدینگونه هر پیغمبری را دشمنی نهادیم از دیونهادان انس و جن که برای فریب، گفتار آراسته به یکدیگر القا می کنند، اگر پروردگار تو میخواست چنین نمی کردند پس ایشان را با چیزهایی که می سازند واگذار (۱۱۲) و هم برای اینکه قلوب کسانی که به آخرت ایمان ندارند به آن (گفتار آراسته) مایل شود و آنرا بپسندد و تا اینان نیز در آن عاقبت بد که اهریمنان را است، در افتند (۱۱۳)

بیان آیات اتصال این آیات به ما قبل خود واضح است و احتیاجی به توضیح ندارد، و مانند آیات قبل راجع به توحید است .

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (صلى الله عليه وآله) را امر می کند به اینکه پیروی کند آنچه را که از توحید و اصول شرایع دین به وی وحی شده است، بدون اینکه در این راه چیزی را جلوگیر خود بداند، و در باره استکبار مشرکین و خاضع نشدنشان در برابر کلمه حق و اعراضشان از دعوت دین ملاحظهای بکند.

کلمه (( من ربك )) که مزید اختصاص را می رساند مشعر است بر اینکه رسول خدا (صلى الله عليه وآله) مورد عنایت خاصه الهی بوده، ولی از آنجایی که قبل از جمله (( و اعرض عن المشركين )) قرار گرفته ممکن است انسان را به این توهم بیندازد که معنایش این است که تو وحی را پیروی و پروردگارت را عبادت بکن بگذار مشرکین سرگرم پرستش بتهای خود باشند و در نتیجه شنونده خیال کند که خداوند طریقه و کیش بت پرستان را امضا و صحه گذارده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۳۱ :

لذا بین آن دو جمله فاصله انداخته، بعد از جمله اول فرموده: (( لا اله الا هو )) تا هم توهم مزبور را دفع کند و هم در نتیجه جمله (( و اعرض )) معنای مورد نظر را برساند. و آن معنا این است که: تو آنچه را به سویت وحی شده و پروردگارت با وحی آنها تو را مورد عنایت بالغه و رحمت خاصه خود قرار داده پیروی کن، و از این مشرکین اعراض نما، البته نه به اینکه کاری بکار آنان نداشته باشی و بگذاری بتهای خود را بپرستند، و به عمل ناشایستشان راضی باشی تا در نتیجه بتپرستی آنان را امضا کرده باشی، چون

معبود یکی است و او همان پروردگار تو است که به سویت وحی فرستاده ، معبود دیگری جز او نیست ، بلکه به اینکه از آنان اعراض نموده و خود را در تحمیل دین توحید بر آنان به زحمت نیندازی ، و خلاصه تو مأمور به تکلیفی که فوق طاقت باشد نیستی ، وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است ، نه اینکه حفیظ و وکیل آنان باشی ، حفیظ و وکیل آنان خدا است ، و خداوند مشیتش تعلق نگرفته که ایشان موفق به دین توحید شوند، چون اگر مشیتش تعلق گرفته بود هرگز شرک نمی ورزیدند، آری ، خداوند ایشان را به خودشان واگذاشته که در همان ضلالت باقی بمانند، چون از حق اعراض و از خضوع در برابر حقیقت استکبار کردند.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ آیه تسلیم می دهد رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را به اینکه از شرک مشرکین و اینکه میبیند زحماتش در باره هدایت آنان به جایی نمی رسد اندوهناک نشود، چون هدایت و ضلالت ایشان به مشیت خدای تعالی بستگی دارد و ایشان اگر تو را به تنگ آورده اند خدا را نمی توانند به تنگ آورند، لذا می بینی که خداوند آنان را به جرم اینکه در زمین استکبار مینمایند و خودشان را از خدا بزرگتر می شمارند و با او مکر می کنند از نعمت ایمان و هدایت محروم داشته برای همیشه هلاکشان ساخت ، و بدین وسیله مکرشان را به خودشان برگردانید و ایشان را از توفیق ایمان و هدایت محروم ساخت .

در نظام عالم تشریح نیز سنت علیت و معلولیت حاکم است .

آری ، نظام عالم تشریح هم مانند نظامی است که در عالم تکوین برقرار است ، و همچنانکه در سراسر عالم تکوین قانون و سنت و علیت و معلولیت برقرار است و با آنکه مشیت پروردگار مطلق است همواره در ایجاد موجودات و احداث حوادث بر وفق نظام علت و معلول تعلق می گیرد و آن حادثهای را احداث می کند که علتی اقتضای حدوث آنها داشته باشد یعنی شرایط حدوثش موجود و موانع آن مفقود بوده باشد. همچنین در عالم تشریح کسی را هدایت می کند که از ناحیه خودش تقاضای هدایت داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۲

و به آن کسی رحم می کند که از او رحم بخواهد، و اما کسی که از هدایت و رحم او اعراض می کند او را هدایت ننموده ترحم نمی کند.

البته هدایت به معنای نشان دادن راه شامل هدایت همه افراد انسان می شود، و لیکن هدایت به معنای رسانیدن به مطلوب مختص کسانی است که در صدد تحصیل آن برآمده بخواهند از این موهبت الهی بهره مند شوند، و با فسق و فجور و کفر و عناد راه خود را منحرف سازند، چنین کسانی به پاکیزه ترین زندگانی زنده خواهند شد، و اما آنانکه پیرو هوای نفس خویشند و با حق دشمنی نموده ، و خود را بزرگتر از خدا پنداشته ، با خدا مکر و به آیات خدا استهزا می کنند چنین کسانی را خداوند از رسیدن به مطلوب که همان سعادت زندگی است محروم نموده ، آنان را در عین داشتن علم به عواقب کار خویش دچار شقاوت و ضلالت می کند و دلهایشان را به کفر مهر می کند تا برای همیشه روی نجات نبینند.

این است سنت پروردگار در نظام تشریح ، و اگر اینطور نبود قطعاً نظام اسباب و قانون علیت و معلولیت باطل گشته و جای خود را به گزاف و هرج و مرج میداد، مصالح و حکم و هدفها لغو می شد، و فساد این نظام به نظام تکوین هم سرایت نموده آنها نیز باطل می کرد، برای اینکه برگشت تشریح بالا خره به تکوین است ، اگر فساد در این رخنه کند قطعاً به آن نیز سرایت می کند.

مثلاً اگر چنانچه خداوند کفار را طوری می آفرید که به اضطراب مجبور به قبول ایمان می بودند و راه دیگری جز این نبود تا بدان راه بیفتند انسان هرگز در دو راهی ایمان و کفر قرار نمیگرفت ، و اختیاری که وسیله تحصیل ایمان است باطل شده نیک و بد از بین میرفت و همه افراد بشر کامل و بدون نقص می شدند، و همه در قرب پروردگار و داشتن کرامت یکسان میگردیدند، و معلوم است که در چنین فرضی دیگر معنایی برای دعوت انبیا و تربیت و تکمیل نمی ماند، و از طرفی اختلاف مراتب استعدادها و اختلاف اعمال و احوال و ملکات از بین میرفت ، و در نتیجه نظام انسانی و نظامی که به آن احاطه داشته و در آن کار می کند به نظام

دیگری متبدل می شد که در آن نه از انسانی خبری بود نه از درک و شعور خاص انسانی دقت فرماید .

از این بیان به دست آمد که در تفسیر آیه مورد بحث هیچ احتیاج و اجباری در کار نیست که آنرا بر ایمان اضطراری حمل نموده و بگوییم مراد از آن این است که (( اگر خدا بخواهد میتواند به قهر و اجبار آنان را وادار به ترک شرک کند )) ، چون غیر این را هم میتوان در تفسیر آیه گفت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۳

و آن همان معنایی است که ما بیان کرده و گفتیم مراد از آیه تعلق مشیت الهی بر ترک شرک است با اختیار خود آنان ، همچنانکه در مؤمنین مشیتش تعلق گرفته به اینکه با اختیار خود ایمان بیاورند نه به اضطرار، و این معنا با کمال قدرت خدا و با تسلیت و دلخوش ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بهتر می سازد.

از این رو معنای آیه چنین می شود: از ایشان اعراض کن ، و از جهت اینکه به خدا شرک میورزند غمگین مباش ، چون خدا قادر است اگر میخواست ایمان بیاورند ایمان می آوردند، همانطوری که مؤمنین ایمان آوردند. علاوه بر این ، تو تنها مسؤل ابلاغ رسالت خویش هستی ، نه مسؤل ایمان و کفر ایشان ، چون ایمان و کفر آنان نه تکوینا در دست تو است و نه به غیر آن ، پس دلت آرام و آسوده باشد.

مراد از اینکه پیامبر (ص) حفیظ و وکیل بر مردم نیست .

بنابراین معنایی که ذکر شد، سیاق جمله (( و ما جعلناک علیهم حفیظا و ما انت علیهم بوکیل )) نیز سیاق تسلیت و خوشدل ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) خواهد بود، و گویا مراد از (( حفیظ )) کسی است که اراده شؤن وجود، از قبیل حیات ، نشو، رزق و امثال آن به دست او است ، و مراد از (( وکیل )) کسی است که اداره اعمال به دست او است ، و او اعمال را طوری تنظیم می کند که به وسیله آن اعمال منافع را جلب و مضار را از مؤکل خود دفع می کند، پس حاصل معنای (( و ما جعلناک ... )) این می شود که : امر زندگانی خارجی و همچنین زندگی دینی آنان محول به تو نیست تا اگر دعوت تو را رد کنند و تو را در آنچه که از آنان میطلبی اجابت نمایند اندوهگین شوی .

این بود آن معنایی که از (( حفیظ )) و (( وکیل )) به نظر ما رسید، بعضی از مفسرین دیگر گفته اند: منظور از حفیظ کسی است که از کسی که وی حافظ او است دفع ضرر کند، و وکیل آن کسی است که برای مؤکل خود جلب نفع نماید. و این وجه خالی از بعد نیست ، برای اینکه متبادر از لفظ حفیظ حفظ در امور تکوینی است به خلاف وکیل که هم در امور تکوینی استعمال می شود و هم در غیر آن ، و چون چندان فایده‌های در حمل یکی بر امور تکوینی و حمل دیگری بر اعم از تکوین و غیر تکوین تصور نمی شود لذا بهتر این است که حفیظ به امور تکوینی و وکیل به امور غیر تکوینی حمل گردد.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ مَعْنَاي ( ( سب )) ( دشنام ) معروف و واضح است ، راغب در مفردات خود در باره کلمه (( عدو )) می گوید: (( عدو )) به معنای تجاوز و ضد التیام است که اگر نسبت به قلب ملاحظه شود عداوت و دشمنی را معنا می دهد، و اگر نسبت به راه رفتن ملاحظه شود معنای دویدن را، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۴

و نسبت به اخلال در عدالت در معامله معنای عدوان و ظلم را می دهد، و به این معنا در آیه (( فیسبوا الله عدوا بغیر علم )) آمده ، و اگر نسبت به اجزای زمین و محل نشستن ملاحظه شود معنای ناهمواری را می دهد.

نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی .

این آیه یکی از ادبهای دینی را خاطر نشان می سازد که با رعایت آن ، احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی شود، چون این معنا غریزه انسانی است که از حریم مقدسات خود دفاع نموده با کسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادار سازد، و چون ممکن بود مسلمین به منظور دفاع از حریم پروردگار بتهای مشرکین را هدف دشنام خود قرار داده در نتیجه عصیبت جاهلیت ، مشرکین را

نیز وادار سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتک قرار دهند لذا به آنان دستور می دهد که به خدایان مشرکین ناسزا نگویند، چون اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضه به مثل به ساحت قدس ربوبی توهین کنند در حقیقت خود مؤمنین باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کبریایی خداوند شده اند.

از عموم تعلیلی که جمله (( کذلک زینا لکل امه عملهم )) آنرا افاده می کند نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می شود.

كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (( زینت )) ، هر چیز زیبا و دوست داشتنی است که ضمیمه چیز دیگری می شود و به آن زیبایی میبخشد و آنرا مرغوب و محبوب قرار می دهد و طالب زینت به طمع رسیدن به آن حرکت می کند و در نتیجه از فواید آنچیز هم منتفع می شود، مانند لباس زیبا که انسان آنرا به جهت زیبایش میپوشد و ضمناً بدنش نیز از سرما و گرما محفوظ می ماند.

باید دانست که خدای تعالی ارادهاش بر این تعلق گرفته که بشر تا مدت معینی در این دنیا زندگی کند و با اعمال قوای فعاله خود این زندگی متنوع و متحول را ادامه داده و با قوای خود در نفع و ضررهایی که با حواس ظاهری خود درک می کند تصرف نموده چیزهایی را بخورد و از آشامیدنیهایی بیاشامد و با حرکات مخصوصی عمل نکاح را انجام دهد چیزهایی را به صورت لباس درآورده به تن کند، آشیانه‌های ساخته در آن مسکن گزیند و خلاصه منافی را جلب و مضاری را از خود دفع کند.

خداوند برای انسان در جمیع این تصرفات لذایذی قرار داده که آنها را میچشد و نتایجی قرار داده که منتها الیه همه آن نتایج سعادت واقعی و حقیقی زندگی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۵

به هر حال ، انسان در هر عملی که انجام می دهد لذتی را در نظر می گیرد که یا لذت مادی و بدنی است ، مانند لذت طعام ، شراب ، نکاح و امثال آن ، و یا لذت فکری است مانند لذت دوا، ترقی ، انس ، مدح ، فخر، نام نیک ، انتقام ، ثروت و امنیت و صدها نظایر آن .

این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می دهد، و خداوند هم به وسیله همین لذایذ آدمی را تسخیر کرده ، اگر این لذایذ نبود بشر در صدد انجام هیچ عملی بر نمی آمد و در نتیجه آن نتایجی را که خداوند از خلقت انسان در نظر داشته و همچنین نتایج تکوینی از قبیل بقای شخص و دوام نسل حاصل نمی شد، اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نمی بود هیچ وقت انسان حاضر نمی شد برای رسیدن به آن ، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملازمات روحی را تحمل کند و در نتیجه نظام زندگی مختل می شد، و افراد از بین رفته نوع بشر منقرض میگشت و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو میگردد.

اقسام لذایذی که عمل و متعلقات عمل انسان را زینت داده او را به عمل وامی دارد.

این لذایذی که گفتیم چند قسم اند:

یک قسم آن لذایذی است که لذیذ بودن و زیبایی آن طبیعی شیء لذیذ است ، مانند طمعهای لذیذی که در انواع غذاها است ، و لذت نکاح و امثال آن . اینگونه لذایذ مستند به خلقت و منسوب به خدای سبحان است و خداوند آنرا به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در آنها قرار داده ، و این کار کسی جز خدای تعالی نیست ، او است که هر چیز را که آفریده به سوی کمال وجودیش راهنمایی کرده است .

قسم دیگر، لذایذی است فکری که هم زندگی دنیوی انسان را اصلاح می کند و هم نسبت به آخرت او ضرری ندارد. این قسم نیز مانند قسم اول منسوب به خدای سبحان است ، چون التذاذ از این لذات امری است فطری و ناشی می شود از فطرت سالمی که خداوند مردم را بر اساس آن فطرت آفرید، که هیچ تغییر و تبدیلی در خلقت خدا نمی باشد، و یکی از مثالهای روشن این گونه لذات ایمان است که به مقتضای آیه (( حب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم )) حلاوتش را خدا در دل هر که بخواهد قرار می



دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۳۶:

قسم سوم، لذاتی است فکری که موافق با هوا و مایه بدبختی در دنیا و آخرت است، عبادت را تباه و زندگی طیب را فاسد می‌سازد، لذاتی است که فطرت ساده و سالم مخالف آن است. آری، احکام فطرت و افکاری که از فطرت منبعث می‌شود هیچ وقت با اصل فطرت مخالفت و ناسازگاری ندارد و چون خدای تعالی فطرت انسان را طوری تنظیم کرده که انسان را به سوی سعادتش سوق دهد، پس هر حکم و فکری که مخالف با فطرت سالم باشد و سعادت آدمی را تامین نکند از خود فطرت ترشح نشده، و به طور مسلم القایی است از القائات شیطان و لغزشی است روحی و مستند به شیطان، مانند لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند، اینگونه لذات را خداوند به شیطان نسبت داده و از قول او چنین حکایت می‌کند: ((لازین لهم فی الارض و لاغونینهم اجمعین)) و نیز می‌فرماید: ((فرین لهم الشیطان اعمالهم)).

وجه اینکه لذات موافق با هوای نفس و گناهان بدون واسطه به خدا نسبت داده نمی‌شود.

و وجه اینکه اینگونه لذایذ بدون واسطه به خدا نسبت داده نمی‌شود این است که خدای تعالی که نظام خلقت را منظم ساخته و هر چیزی را به سوی غایتش که همان سعادت آن است سوق داده و هدایت نموده در نهاد آدمیان نیز فطرتی و در آن فطرت افکار و عقایدی قرار داده تا آدمیان اعمال خود را بر اساس آن افکار انجام داده در نتیجه به سعادت خود نایل آیند و دچار شقاوت و گمراهی و تباهی نگردند، ساحت ربوبی او پاک و منزّه است از اینکه از این سنت جاری خود چشم پوشیده امر به فحشا و نهی از معروف کند، و مردم را به سوی هر کار زشتی بخواند، همه مردم را هم به عمل زشت و هم به عمل نیک امر کند و همه مردم را هم از عمل زشت و هم از عمل نیک نهی کند. و خلاصه نظام تکلیف و تشریح و ثواب و عقاب را مختل ساخته و در عین حال در وصف چنین دینی بگوید که: ((این دین دین قیم است و آن دینی است که خداوند فطرت بشر را بر اساس آن قرار داده است)).

هیچ فطرتی حاضر نیست چنین تناقضی را قبول نموده و چنین کاری را که خودش آنرا سفاهت می‌شمارد به خود نسبت دهد.

در اینجا ممکن است کسی بگوید چه مانعی دارد که خداوند نفوسی را که آراسته به زیور تقوا و مجهز به سریره صالحند به اطاعت و عمل صالح دعوت کند و نفوسی را که آلوده به قذارت فسق و فجور و خبث باطنند به حسب اختلاف استعدادها به فسق و فجور دعوت نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۳۷:

و به عبارت دیگر خودش هم داعی به خیر و اطاعت باشد و هم داعی به سوی شر و معصیت؟

در جواب می‌گوییم: این غیر آن نظری است که ما روی آن بحث می‌کنیم، این سؤال راجع به اسباب و وسایطی است که بین خدای تعالی و اطاعت و معصیت بندگانش متخلخل است، و در جای خود هم مطلب صحیحی است، زیرا بدون شک خوب بودن و بد بودن حالات نفسانی دخالت مستقیمی در عمل اعضا دارد، خوبی آن حالات باعث صدور اطاعت و بدی آن باعث صدور معصیت است، و در نتیجه اطاعت و معصیت را هم میتوان به این حالات نسبت داد و هم به خدای تعالی مستند ساخت، البته استنادش به حالات نفسانی بدون واسطه است و به خدای تعالی به واسطه اذن است، چون خدای تعالی است که هر سبب به اذن او مسبب خود را به وجود می‌آورد.

بحث ما راجع به اطاعت و معصیت از نظر تشریح احکام بود، و گفتیم که معقول نیست خدای تعالی در مرحله تکوین میل به اطاعت و نیکی را جزو سرشت انسانی قرار داده باشد آنگاه در مرحله تشریح خودش بدون واسطه امر به معصیت بکند، و در حقیقت هم به ایمان دعوت کند و هم به کفر، هم مردم را به اطاعت و ابدارد و هم به معصیت، و در عین حال دین خود را مایه قوام جامعه بشری و دینی فطری معرفی نماید. گفتار ما در این بود که از دواعی نفسانی آن دواعی فطری است که با شرایع و دستورات دینی الهی موافق باشد، و اما آن دواعی که موافق با هوای نفس و مخالف با احکام شریعت است مخالف با فطرت است، و نمی‌توان آنرا به فطرت سالم که سرشت خدایی است نسبت داده به خدای تعالی مستند ساخت، همچنانکه فرموده: ((و اذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا



علیها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا یامر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لا تعلمون قل امر ربی بالقسط )) .

این بود محل بحث ما نه اینکه بخواهیم استناد گناهان را به خداوند حتی با واسطه انکار کنیم حاشا اینکه کسی بتواند بدون اذن او در سلطنت مطلق و ملک عامش تصرف نماید، شیطان هم که شرک و گناه و هر چیزی را که مایه غضب پروردگار است در دل اولیای خود زینت می دهد به اذن خدای متعال است : (( ما من شفیع الا من بعد اذنه )) این خدای تعالی است که میخواهد بدین وسیله امتحان و حجت را که نظام تشریح اقتضای آنرا دارد بر بندگان خود تمام نماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۸ همچنانکه فرموده : (( و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین )) .

آیه شریفه (( کذلک زینا لکل امة عملهم )) و از آن روشتر آیه (( انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا )) شاهد ادعای ما است که گفتیم زینت اعمال که همان محبوبیت و لذیذ بودن آن است نسبتی به خدای تعالی نیز دارد. اقوال متعددی که درباره مراد از زینت دادن اعمال در (( و کذلک زینالکل امة عملهم )) گفته شده است .

اقوال سایر مفسرین در این باره مختلف و در نتیجه تفسیرهایی هم که برای آیه مورد بحث کرده اند مختلف است . از آن جمله یکی این است که گفته اند: مراد از زینت دادن عمل ، اصلاح آن به وسیله امر و نهی و بیان حسن و قبح آن است ، و معنای آیه این است که : (( ما همانطوری که عمل شما مؤمنین را اصلاح کرده و زینت دادیم عمل امتهای قبل از شما را نیز با دعوت به سوی حق اصلاح کردیم ، به این معنا که ما در دعوت خود خدایان ایشان را دشنام نداده و عقایدشان را جریحهدار نساختم ورا از کارهایی که باعث نفرت کفار از دین و رمیدن آنان از قبول حق می شود نهی کردیم )) .

این تفسیر از جهت اینکه مخالف با ظهور آیه در عمومیت است ، و دلیلی هم بر تخصیص آن نیست مخدوش است .

قول دیگر این است که گفته اند: مراد از زینت دادن اعمال ، مطبوع کردن آن است ، و معنای آیه این است که : (( ما از طرفی عمل امتهای را موافق طبع آنان قرار دادیم ، و از طرف دیگر حق و حقیقت را به آنان معرفی کردیم تا به اختیار خود بر طبق حق عمل کنند و از باطل اجتناب نمایند )) .

اشکال این تفسیر این است که همچنانکه نمیتوانیم دعوت به اطاعت و معصیت و ایمان و کفر را مستقیما و بدون واسطه به خدا نسبت دهیم این را نیز نمیتوانیم بگوییم که خداوند طبایعی در آدمیان قرار داده که به کار نیک و کار بد به یک صورت و یک جور متمایل است ، زیرا در این مرحله هیچ فرقی بین دعوت تکوینی و دعوت تشریحی نیست . تفسیر دیگر این است که گفته اند:

مراد از زینت دادن اعمال بیان آثار نیک اعمال و اجر و ثواب مترتب بر آن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۳۹

و مفاد این آیه مفاد آیه (( و لکن الله حب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم و کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان )) است که می فرماید: خداوند از راه تشویق و ذکر ثواب و مدح نیکوکاران ، ایمان و کار نیک را در نظر نیکوکاران شیرین و محبوب کرد، و از راه بیان عقاب کفر و گناه و مذمت کفار و گنهکاران ، کفر و گناه را از نظرهایشان انداخت .

اشکال این وجه این است که آیه را تخصیص به کارهای نیک داده و حال آنکه آیه مطلق است ، علاوه بر اینکه این وجه از سیاق آیه و همچنین از ظاهر لفظ (( تزین )) به دور است . اشکال مهمتر آن این است که این نحو تزین اختصاص به مؤمنین ندارد چون دعوت دینی به غیر مؤمنین نیز رسیده است .

تفسیر دیگری که برای آیه مورد بحث شده این است که : مقصود از تزین ، زینت دادن مطلق اعمال است چه حسنات و چه سیئات ، و خداوند خودش ابتداء و بدون وساطت و وسایط تمامی اعمال را زینت می دهد، و بشر را وادار به انجام آن می کند، و بشر از خودش هیچ اختیاری ندارد، و در هر کار نیک و بدی که می کند مجبور است .

اشکال این وجه این است که اتفاقا دلالت آیه بر اینکه بشر مختار است بیشتر است از دلالت بر جبر، زیرا تشویق و ترغیب و زینت دادن عمل در جایی صحیح است که فاعل مختار باشد، و بخواهند او را به وسیله تشویق به کار وادار کنند، و خلاف آن کار را از

نظرش بیندازند، اگر قدرت بشر در فعل و ترک عملش یکسان نبود و تنها یک طرف را قادر بود دیگر تشویق و ترجیح که در طاعت و عمل نیک هدایت و توفیق و در عمل زشت اضلال و مکر الهی نامیده می شود معنا نداشت و اگر در پارهای آیات اضلال و مکر به خداوند نسبت داده شده اضلال و مکر به عنوان مجازات است نه ابتدایی، توضیح بیشتر این معنا در چند جای این کتاب و مخصوصا در بحث جبر و تفویض در جلد اول گذشت.

جمله (( ثم الیه مرجعهم فینبئهم بما کانوا یعملون )) نیز ادعای ما را مبنی بر اینکه (( تزیین )) در این آیه مطلق و شامل جمیع اعمال باطنی از قبیل ایمان و کفر، و تمامی اعمال ظاهری و حسنات و سیئات است می نماید، برای اینکه ظاهر این جمله می رساند که انسان هر عملی را که انجام می دهد چه خوب و چه بد به خاطر غرضی است که در نظرش محبوب و لذیذ است، و فکر می کند که این عمل آن غرض را تامین می کند، چیزی که هست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴۰

وقتی به سوی پروردگار خود بازگشت نمود خداوند پرده غفلت را از جلو چشم و فهم او برداشته و حقیقت را مکشوف می سازد، اولیای خدا لذاتی را می بینند که هرگز خیالش را هم نمی کردند، و اولیای شیطان هم حقیقت آن اعمالی را که می کردند می بینند، و اموری برای ایشان کشف می شود که هیچگاه در خاطرشان خطور نمی کرد، پس ظهور حقایق اعمال در روز قیامت اختصاص به یک طائفه ندارد.

وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ...عِنْدَ اللَّهِ كَلِمَهُ (( جهد )) به فتح جیم به معنای طاقت است، و کلمه (( ایمان )) جمع (( یمین )) به معنای سوگند است، و (( جهد یمین )) قسم خوردن به مقدار قدرت و طاقت است، و منظور این است که: ایشان تا آنجا که میتوانند قسم یاد کرده تاء کید نمودند. و مقصود از بودن آیات در نزد خدا، بودن آن در ملک خدا است، و معنایش این است که: هیچ کس مالک چیزی از آن آیات نیست مگر به اذن خدا.

بنابراین ما حاصل معنای آیه چنین است: ایشان تا آنجا که توانستند قسمهای غلیظ و شدید خوردند که اگر معجزهای از ناحیه پروردگار ببینند که دلالت بر صدق ادعای رسول خدا و نبوت وی کند ایمان خواهند آورد البته منظور کفار اقتراح و بازیچه قرار دادن معجزات بود بگو اختیار آوردن آیات و معجزات به دست من نیست تا از پیش خود خواسته شما را اجابت کنم، مالک و محیط بر آنها خدا است.

ایمان آوردن مردم منوط به مشیت الهی است و کفرشان نیز خارج از مشیت خدا نمی باشد.

و ما یشرکم آنها اذا جاءت لا- یؤمنون کلمه (( لا- یؤمنون )) هم با یای غیبت قرائت شده و هم با تایی خطاب (لا تؤمنون) و بنابر قرائت اول روی سخن بطور التفات به مؤمنین، و بنابر قرائت دوم روی سخن با مشرکین است.

و کلام تتمه گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

از ظاهر کلام چنین برمی آید که لفظ (( ما )) در (( ما یشرکم )) استفهامیه می باشد، و بنابراین، معنای آیه چنین می شود: (( شما مؤمنین چه میدانید که واقع مطلب چیست؟ واقع این است که اگر ما معجزه هم برایشان بفرستیم باز ایمان نمی آورند )) و در حقیقت آیه شریفه میخواهد این معنا را برساند که: این مشرکین قسم می خورند اگر معجزهای برایشان بفرستیم حتما ایمان می آورند، و چه بسا شما مؤمنین فریب این قسمهایشان را بخورید، و حال آنکه خبر ندارید که اگر ما معجزه دلخواهشان را برایشان بفرستیم ایمان نخواهند آورد، چون خدا نخواسته که ایشان موفق به ایمان شوند. روی این حساب آیه شریفه جزو آیات راجع به اخبار غیبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴۱

پاره ای از مفسرین گفته اند: لفظ (( ان )) که در جمله (( انها اذا جاءت ... )) است به معنای (( لعل شاید )) می باشد. و لیکن این حرف صحیح نیست، برای اینکه آمدن این لفظ به این معنا به فرضی که در کلام عرب دیده شده باشد بسیار کم است، و نمیتوان کلام خدای تعالی را حمل بر آن نمود. وَ نُقِلَبَ أَفْتَدَتْهُمْ وَ أَبْصَرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ... ظاهر سیاق چنین می رساند که این

جمله عطف بر جمله (( لا- یؤمنون )) باشد و در حقیقت تفسیر و بیان ایمان نیاوردن مشرکین است. و مراد از اینکه فرمود (( اول مره )) دعوت قبل از نزول این آیات است که قهرا آن دعوت بعد از نزول این آیات دعوت دومی می شود.

و معنای آیه این است که: به فرضی هم که آیه و معجزه‌های برای آنان نازل شود ایمان نمی آورند، برای اینکه ما دل‌های ایشان را واژگونه می کنیم دیگر با چنین دل‌هایی نخواهند توانست آنطور که باید تعقل کنند، و همچنین چشم‌هایشان را منقلب میسازیم دیگر آنطور که باید نمی توانند ببینند، و در نتیجه به آن آیهای که پیشنهاد نزولش را می کنند ایمان نخواهند آورد، همچنانکه به آیات قرآنی بار اول ایمان نیاوردند. ما آنها را در طغیان و نافرمانیشان وامیگذاریم تا همچنان در وادی حیرت و سرگردانی باقی بمانند. این آن معنایی است که از ظاهر سیاق آیه استفاده می شود.

مفسرین دیگر معانی و اقوال عجیب و غریب دیگری برای آیه ذکر کرده اند که چون فایده‌های در نقل آنها نیست از ایراد آن خودداری گردید، و طالبین را به کتب تفسیری که مظان آن اقوال است حواله می دهیم.

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى... این آیه بیان دیگری است برای جمله (( انما الایات عندالله )) و اینکه ادعای مشرکین که می گویند: (( لئن جاءتهم آیه لیؤمنن بها )) ادعا و وعده دروغ است که جهل به عظمت پروردگار آنان را به چنین دروغ پردازیه‌ها وادار کرده، این نابخردان خیال کرده اند که آیه و معجزه، ایمان را در دل آنان ایجاد می کند و دل آنان را برای قبول ایمان قابل و مستعد می سازد، و حال آنکه این کار بستگی به مشیت پروردگار دارد.

بنابراین، سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه به منظور اختصار در کلام چیزی حذف شده، و تقدیر آن این است که: اگر ما پیشنهاد مشرکین را میپذیرفتیم و آیات عجیب و غریب برای آنان نازل می کردیم، حتی اگر ملائکه را به چشم آنان در می آوردیم و یا مرده‌ها را برایشان زنده می کردیم و آنان با مرده‌های خود حرف میزدند، و مرده‌ها به صدق دعوت ما شهادت میدادند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۴۲

و یا تمام موجودات را طائفه طائفه جمع نموده و یا مواجه با آنان می کردیم و همه به زبان حال و یا به زبان قال شهادت میدادند، باز ایشان ایمان آور نبودند، و هیچ یک از این کارها در آنان تاءثیر نمی کرد، مگر اینکه خدا خواسته باشد.

پس این مردم جز به مشیت خدا ایمان نمی آورند. آری، گر چه نظام عالم خلقت با همه عرض عریضی که دارد محکوم به قانون علت و معلول است و بر طبق این قانون جریان دارد، لیکن این علل و اسباب خود محتاج به خدای تعالی هستند، و از ناحیه خود استقلال ندارند. و خلاصه خداوند با اجرای این نظام دست بند به دست خود نزده، علل و اسباب وقتی مؤثرند که خداوند خواسته و اذن داده باشد.

اما چه باید کرد که بیشتر مشرکین که شاید عوام و غیر علمای اهل بغی و ستم آنان باشند به مقام پروردگار خود جاهلند، و همه علل و اسباب را مستقل در تاءثیر می پندارند، و خیال می کنند اگر خداوند معجزه را که سبب ایمان است برایشان بیاورد ایمان می آورند و حق را پیرو می شوند هر چند خداوند نخواسته باشد، و اشتباهشان از این جهت است که این اسباب ناقص را اسباب مستقل پنداشتند.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ... (( شیطاین )) جمع (( شیطان )) است که در اصل لغت به معنای شیر می باشد و در اثر غلبه استعمال بیشتر به (( ابلیس )) اطلاق می شود. کلمه (( جن )) از ماده (( جن )) بفتح اتخاذ شده که در اصل لغت به معنای استتار و پنهان شدن است و در عرف قرآن به معنای طائفه‌های از موجودات غیر ملائکه هستند که شعور و اراده دارند و از حواس ما پنهانند، و خداوند ابلیس را از سنخ جن معرفی کرده است. کلمه (( وحی )) به معنای گفتار در گوش و پنهانی و اشاره و امثال آن است. و (( زخرف )) آن آرایشی را گویند که آدمی را به اشتباه بیندازد، پس (( زخرف قول )) آن گفتاری است که امر را بر انسان مشتبه سازد. و کلمه (( غرور )) در این آیه یا مفعول مطلق فعل مقدری است از جنس خود آن یعنی از ماده (( غر ))، و

یا مفعول له .

بنابراین ، معنای آیه چنین می شود: همانطور که برای تو دشمنانی از شیطانهای انسی و جنی درست کرده ایم که پنهانی و با اشاره علیه تو نقشه ریزی می کنند و با سخنان فریبنده مردم را به اشتباه می اندازند برای تمامی انبیای گذشته نیز چنین دشمنانی درست کرده بودیم . و گویا مراد این باشد که شیطانهای جنی به وسیله وسوسه به شیطانهای انسی وحی می کنند و شیطانهای انسی هم آن وحی را بطور مکر و تسویل پنهانی برای اینکه فریب دهند یا برای اینکه خود فریب آنها خورده اندبه همدیگر می رسانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۴۳

(( و لو شاء ربك ما فعلوه )) این جمله اشاره می کند به اینکه حکم و مشیت الهی عمومی و جاری و نافذ است و چنانکه آیات بدون مشیت و خواست خدا کمترین اثری در ایمان مردم ندارد همچنان دشمنی شیاطین با انبیا و سخنان فریبنده که به همدیگر وحی می کنند اگر اثر می کند به اذن خدا است و اگر خدا میخواست وحی نمی کردند و با انبیا دشمن نمی بودند. بنابراین معنی ، اتصال این آیه با آیات قبل روشن است ، زیرا هر دو در صدد بیان این معنی هستند که همه کارها متوقف به مشیت و خواست خدا است .

(( فذرهم و ما یفترون )) این جمله تفریع بر نفوذ مشیت پروردگار است ، و معنایش این است که : وقتی معلوم شد که دشمنی مشرکین و فساد انگیزان و وسوسه کردنشان همه بر وفق مشیت خدا است ، نه مخالف و مانع نفوذ آن ، پس چه جا دارد که از دیدن اخلاص و فساد انگیزی ایشان اندوهناک شوی ؟ واگذارشان تا هر افترابی که می خواهند به خدا ببندند، و هر شریکی را برای او اتخاذ نکنند.

پس در حقیقت جمله (( ولو شاء ربك ما فعلوه )) همان معنایی را افاده می کند که جمله (( و اعرض عن المشركين و لو شاء الله ما اشركوا )) در صدر آیات آنها افاده می کرد.

و اینکه در آیه مورد بحث (( و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس و الجن ... )) دشمنی شیاطین با انبیا که متضمن توسل جستن بشر و برانگیختن به سوی شرک و معصیت است به خدا نسبت داده شده و همچنین در آیه بعدی یعنی آیه (( و لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة )) این ستمگریها و گناهان از جمله هدفهای خدا در دعوت حق قرار داده شده ، نظیر آیه سابق (( كذلك زينا لكل امة عملهم )) می باشد که زینت دادن اعمال به خدا نسبت داده شده ، و ما در توضیح این نسبت سخن گفتیم ، مفسرین نیز در این دو آیه به حسب مذاهب مختلف که در نسبت اعمال به خدا دارند مناسب همان سخنی را گفته اند که در خصوص تزیین اعمال از ایشان نقل کردیم .

در ذیل آیه (( تزیین اعمال )) روشن کردیم که آنچه از ظاهر آیه کریمه برمی آید این است که هر چیز که اسم (( شیء )) بر آن اطلاق شود مملوک خدا و منسوب به او است ، لیکن آیاتی که ساحت مقدس او را از هر بدی و نقص منزّه میدارد دلالت دارد بر اینکه نیکیهایی واسطه و با واسطه همه منسوب به او است و بدیها و گناهان بدون واسطه به شیطان و نفس و با واسطه اذن به خدای تعالی نسبت داده می شود، و نسبتش به خدا از این باب است که اینگونه کارها به اذن او انجام می گیرد تا امتحان الهی جای خود را بیابد و امر دعوت دینی و لوازم آن از قبیل امر و نهی و ثواب و عقاب صورت پذیرد و معطل نماند، چون اگر امتحان در کار نیاید سنتی که خداوند در سوق دادن تمامی انواع موجودات به سوی سعادتشان دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۴۴

و در خصوص انسان ، جریان پیدا نمی کند آن هم در این عالم که عالم کون و فساد است و هر سیر و تکاملی در آن محکوم است به اینکه به تدریج صورت بگیرد.

وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ... کلمه (( اقتراف )) به معنای اکتساب است . و ضمیر مفرد به کلمه (( وحی )) که در آیه قبلی بود برمی گردد. و لامی که در (( لتصغى )) است برای غایت و بیان نتیجه است . و جمله مورد بحث معطوف است بر

کلامی که در تقدیر است، و تقدیر جمله این است که: ما کردیم آنچه را که باید می کردیم و خواستیم آنچه را که باید میخواستیم و در عین حال برای هدفها و نتایجی ناگفتنی از وحیی که شیطانها به یکدیگر می کردند جلوگیری نمودیم، تا هم آن نتایج به دست آید و هم در نتیجه اعراض تو از آنان و رها کردن آنان را دلپایشان وحی شیطان را اجابت نموده، آنرا بپسندند، و در نتیجه بکنند آن کارهای زشتی را که باید بکنند تا به انتها درجه شقاوت که استعداد آنرا دارند برسند. آری، خداوند نه تنها اهل سعادت را در رسیدن به سعادت کمک می کند بلکه اهل شقاوت را نیز در رسیدن به کمال شقاوتشان مدد می نماید، همچنانکه فرمود: (( کلا نمدهو لاء و هو لاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا )) .

بحث روایتی

(روایتی در ذیل آیات شریفه گذشته: نهی از سب خدایان مشرکین، ایمان نیاوردن کفار و...).

در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت: وقتی که ابو طالب (علیهالسلام) از دنیا میرفت مشرکین قریش به یکدیگر گفتند چه خوب است برویم و این مرد را دیده از وی بخواهیم که برادرزاده خود (محمد) را سفارش کند که متعرض ما و خدایان ما نگردد، چون ما بعد از مردن وی از کشتن برادرزاده‌اش شرم داریم، و میترسیم فردا عرب بگوید در ایام زندگی ابوطالب از ترس او متعرض محمد نمی شدند، همینکه از دنیا رفت او را کشتند.

بدنبال این گفتگو ابو سفیان و ابوجهل و نصر بن حارث و امیه و ابی پسران خلف و همچنین عقبه بن ابی معیط و عمرو بن عاصی و اسود بن بختری به راه افتاده مردی را به نام مطلب فرستادند تا از ابی طالب اجازه ملاقات بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴۵:

مطلب نزد ابو طالب رفت و گفت: بزرگان قومت میخواهند از تو دیدن کنند. ابوطالب اجازه داد تا داخل شوند. نامبردگان داخل شده و به ابو طالب گفتند که: تو بزرگ و رئیس مایی، و این محمد، ما و خدایان ما را آزار می دهد تقاضا داریم او را بخواهی و از این عمل نهی کنی تا او به خدایان ما کاری نداشته باشد ما نیز به خدای او کاری نداشته باشیم. ابو طالب محمد (صلی الله علیه و آله) را خواست و به او گفت: این جمع را که می بینی فامیل و پسر عموهای تو هستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت چه میخواهند؟ قریش گفتند: ما از تو میخواهیم که دست از ما و خدایان ما برداری، و در مقابل، ما هم به تو و خدای تو کاری نداشته باشیم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر این پیشنهاد را از شما بپذیرم شما حاضرید یک پیشنهاد از من بپذیرید و کلمهای را بگویید که در اثر گفتن آن ملک عرب را به چنگ آورده و از عجم خراج دریافت کنید؟ ابوجهل در جواب گفت: یک کلمه که چیزی نیست ما حاضریم ده کلمه مثل آن را بگوییم بگو بینیم آن کلمه چیست؟ رسول خدا فرمود: بگویید (( لا اله الا الله )) . ابوجهل و سایر حضار مجلس از شنیدن آن روی ترش کرده و حاضر به گفتن آن نشدند.

ابوطالب در اینجا رو به رسول خدا کرد و گفت: غیر این را بگو، زیرا این مردم از این کلمه وحشت دارند، فرمود: ای عمو! من کسی نیستم که غیر این را بگویم مگر اینکه این مردم آفتاب را از آسمان پایین کشیده و در دست من بگذارند، بلکه اگر بفرض محال چنین کاری را هم بکنند باز من از این حرف دست بر نمی دارم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با این گفتار خود آب پاکی روی دست مشرکین ریخته آنان را برای همیشه از سازش نا امید ساخت. قریش در حالی که خشمگین شده بودند گفتند: یا از بد گویی به خدایان ما دست بازدار و یا اینکه ما نیز تو را و آن کسی که تو را مأمور اینکار کرده ناسزا خواهیم گفت. اینجا بود که خداوند آیه شریفه (( و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم )) را نازل فرمود.

مؤلف: این روایت بطوری که می بینید صدر و ذیلش با هم مختلف است، برای اینکه در صدر روایت اعتراض مشرکین به دعوت رسول خدا بود و می گفتند که وی دست از دعوت مردم به سوی توحید و ترک بتها بردارد، و مقتضای این ذیل این بود که بگویند

اگر دست از دعوت برنداری ما چنین و چنان می‌کنیم نه اینکه اسمی از دعوت نیاورده و بگویند اگر خدایان ما را ناسزا بگویی ما نیز خدای تو را ناسزا می‌گوییم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴۶:

علاوه بر این، داستانی که در این روایت آمده نمیتواند شان نزول آیه باشد، برای اینکه در آیه شریفه صحبتی از دعوت به میان نیامده، بلکه تنها از دشنام بتهای مشرکین نهی شده. از این هم که بگذریم از نظر دیگری روایت مخدوش و غیر قابل قبول است، و آن این است که وقار نبوت و خلق عظیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مانع از این است که لب به ناسزا بگشاید. و اگر در پاره‌های از روایات وارد شده که آنجناب بعضی از بزرگان قریش را لعنت کرده و فرموده: ((اللهم العن فلانا و فلانا)) و یا در قرآن کریم وارد شده که فرموده است: ((لعنهم الله بکفرهم)) و یا فرموده: ((فقتل کیف قدر)) و یا فرموده: ((قتل الانسان)) و یا فرموده: ((اف لکم و لما تعبدون من دون الله)) و امثال این کلمات، ناسزا و توهین نیست بلکه نفرین است. امثال آیه ((منع للخير معتدا عتل بعد ذلك)) زنی هم از قبیل بیان واقع است نه ناسزا.

بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم نهی در آیه مورد بحث متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است بلکه از ظاهر امر برمی‌آید که مسلمانان آنروز در اثر برخورد با مشرکین و مشاجره و جدال با آنان کارشان به دشنام می‌کشیده و آیه ایشان را از ناسزای به خدایان مشرکین نهی کرده است. آری، ناسزا کار عوام است نه کار انبیا، اتفاقاً روایت ذیل هم همین معنا را تاءید می‌کند.

قمی در تفسیر خود می‌گوید: پدرم از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه‌السلام) برایم روایت کرد که شخصی از آنجناب از معنای کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرموده: ((اثر شرک در دل آدمی نامحسوستر است از حرکت مورچه‌های که در شب تاریک روی سنگ سیاه و صاف راه می‌رود)) سؤال کرد. حضرت فرمود: مؤمنین زمان آن حضرت خدایان مشرکین را دشنام می‌دادند، و مشرکین هم خدای مؤمنین را ناسزا می‌گفتند، لذا خدای تعالی ایشان را از دشنام به خدایان مشرکین نهی فرمود، چون مؤمنین با این عمل خود داشتند مشرک می‌شدند و خودشان نمی‌فهمیدند و لذا خدای تعالی فرمود: ((ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۴۷:

در تفسیر عیاشی از عمرو طیالسی روایت شده که گفت از امام صادق (علیه‌السلام) معنای آیه ((ولا تسبوا...)) را پرسیدم، حضرت فرمود: ای عمرو هیچ دیدهای کسی خدا را دشنام بگوید؟ عرض کردم خدا مرا فدایت کند چطور مگر؟ فرمود: مقصود از دشنام به خدا، دشنام به اولیای خدا است، زیرا هر کس ولی از اولیای خدا را دشنام دهد خدا را دشنام داده است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با قریش در باره نبوت خود گفتگو کرد، قریش در پاسخش گفتند: موسی برای اثبات نبوت خود عصائی آورد که به سنگ میزد آب از آن جوشیدن میگرفت، عیسی مرده زنده می‌کرد، ثمود ماده شتری معجزه‌اش بود، تو هم اگر پیغمبری باید معجزه‌های بیاوری تا ما تصدیقت کنیم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید چه معجزه‌های دوست میدارید برایتان بیاورم؟ گفتند: کوه صفا را برای ما طلا کن، فرمود: اگر اینکار را بکنم مرا تصدیق می‌کنید؟ گفتند: آری، و الله اگر چنین کاری بکنی مطمئن باش که همگی ما پیرویت می‌کنیم.

حضرت از جای برخاست تا دعا کند و کوه صفا را طلا بگرداند، جبرئیل نازل شد و عرض کرد: اگر بخواهی طلا می‌شود، و لیکن باید بدانی که اگر قومت بعد از دیدن این معجزه ایمان نیاورند ما ایشان را به عذاب دچار خواهیم کرد مگر اینکه آنان را رها کنی تا هر کدامشان خواستند از کفر دست برداشته و توبه کنند. حضرت این پیشنهاد را قبول کرد، و معجزه مورد نظر آنان را نیاورد، در باره این جریان بود که خدا آیه ((واقسموا بالله جهد ايمانهم...)) را نازل فرموده و بدین وسیله آنان را در وعده‌ای که دادند تکذیب نموده خبر داد که ایشان هرگز ایمان نمی‌آورند. چون خداوند برایشان غضب کرده و توفیق تشرف به ایمان را از آنان سلب فرموده است.



مؤلف: داستانی که در این روایت سبب نزول آیات بالا تصور شده با ظاهر آنها سازگار نیست زیرا پیش از این گفتیم که ظاهر این آیات این است که اینان به آیتی که به ایشان می‌رسد هر چه باشد ایمان نمی‌آورند و شرک را رها نمی‌کنند مگر اینکه خدا بخواهد و خدا هم نخواست است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۴۸

و هر گاه ظاهر آیات این باشد چگونه با سخن جبرئیل در روایت قابل انطباق است که گفت: اگر بخواهی کوه صفا طلا می‌شود سپس اگر ایمان نیاوردند دچار عذاب می‌شوند و اگر می‌خواهی آنان را بگذار تا هر که از ایشان می‌خواهد توبه کند و... پس ظاهر این است که این آیات در معنا با آیه (( ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون )) مطابق می‌باشد، گویا گروهی از سران شرک پیشنهاد آیتی غیر از قرآن کرده بودند و سخت سوگند خورده بودند که اگر این آیات فرود آید ایمان خواهند آورد، خدای متعال هم ایشان را با این آیات تکذیب کرد و خبر داد که هرگز ایمان نمی‌آورند زیرا خداوند به کیفر کردارشان نخواست است ایمان بیاورند.

در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و نقلب افئدتهم و ابصارهم ... )) روایتی از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه‌السلام) نقل شده که فرمود: معنای این جمله این است که ما دل‌های ایشان را وارونه می‌کنیم بطوری که پایین آن بالا و بالای آن پایین قرار گیرد، و چشم‌هایشان را کور می‌کنیم تا نتوانند راه هدایت را ببینند. آنگاه اضافه کرده که امام علی بن ابیطالب فرمود: آن مجاهد‌های که شما به وسیله آن زیر و رو می‌شوید جهاد به دستها (بدنی) و جهاد به دلهاست. پس کسی که دلش معروف را معروف و منکر را منکر نداند دلش زیر و رو و پایین و بالا شده و در نتیجه هیچ چیزی را نمی‌پذیرد.

مؤلف: مقصود از زیر و رو شدن دل واژگونه گشتن نفس در ادراکات و معکوس شدن آن در صدور احکام به خاطر پیروی هوای نفس و اعراض از عقل سلیم است، آن عقلی که تقاضاهای قوای سرکش حیوانی را تعدیل می‌کند.

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه‌السلام) روایت شده که در تفسیر آیه (( و نقلب افئدتهم و ابصارهم )) فرمودند: مقصود از (( اول مره )) در جمله (( کما لم یؤمنوا به اول مره )) آن موقعی است که خداوند از ایشان میثاق و پیمان گرفت.

مؤلف: به زودی بحث در باره میثاق در تفسیر آیه (( و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم ... )) خواهد آمد ان شاء الله ولی سابقاً در بیان آیه گذشت که ظاهر سیاق این است که مراد از آن ایمان نیاوردن ایشان به قرآن در اول دعوت است. الأنعام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۴۹

آیات ۱۲۱ - ۱۱۴، سوره انعام  
أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَتَّبَعِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُفْتَرِينَ (۱۱۴) وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۱۱۵) وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۱۱۶) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۱۱۷) فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (۱۱۸) وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّوكُمْ بِأَهْوَائِهِمْ بغيرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ (۱۱۹) وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۱۲۰) وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَؤِخِرَ إِلَى أُولِي الْأَرْحَامِ لِيُجَدِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ (۱۲۱)

ترجمه آیات

آیا جز خدا داوری بجویم و حال آنکه او است که این کتاب را جزء به جزء به شما نازل کرده و کسانی که کتابشان داده ایم میدانند که قرآن به حق از طرف پروردگار تو نازل شده، پس به هیچ وجه از دودلان مباش (۱۱۴) و گفتار پروردگار از روی

راستی به انجام رسید، کلمات وی تغییر پذیر نیست که او شنوا و دانا است. (۱۱۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۵۰ :

اگر اکثر مردم روی زمین را اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد که جز گمان را پیروی نمی کنند و جز تخمین نمی زنند (۱۱۶) پروردگار تو بهتر می داند چه کسی از راه او گمراه است، و نیز او هدایت شدگان را بهتر می شناسد (۱۱۷) اگر به آیه های خدا ایمان دارید از ذبحی که نام خدا بر آن برده شده بخورید (۱۱۸) و چرا از آنچه اسم خدا بر آن برده شده نمی خورید و حال آنکه خدا آنچه را که به شما حرام کرده برایتان شرح داده جز آنچه بدان ناچار شده اید، و خلیها به هوسهای خویش بدون علم گمراه می شوند که خدای تو تجاوزکاران را بهتر می شناسد (۱۱۹) گناه ظاهر و نهان را واگذارید، کسانی که گناه می کنند به زودی سزای اعمالی را که می کرده اند خواهند دید (۱۲۰) از ذبحی که نام خدا بر آن یاد نشده مخورید که عصیان است، دیو نهادان به دوستان خود القا می کنند تا با شما مجادله کنند اگر اطاعتشان کنید مشرک خواهید بود (۱۲۱)

بیان آیاتین آیات با اینکه به شهادت فاء تفریع در (( افعیر الله )) به آیات پیشین اتصال دارند در میان خودشان نیز که هشت آیه هستند اتصال دارند که برخی را به برخی ربط می دهد و به همدیگر برمی گرداند، زیرا آیات مشتملند بر اینکه نباید جز خدا را حکم گرفت و به حکمش گوش داد در حالی که خدای متعال احکام خود را به تفصیل در کتاب خود بیان فرموده، و مشتملند بر نهی از پیروی و فرمانبرداری از بیشتر مردم زیرا فرمانبرداری از بیشتر مردم که پیروی ظن و تخمین می کنند گمراه کننده است. و در آخر آیات بیان می کند که مشرکین که اولیای شیاطینند با مؤمنین در باره خوردن مردار مجادله می کنند، و در این آیات به خوردن آنچه به نام خدا ذبح شده امر و از آنچه به نام خدا ذبح نشده نهی شده است، و اینکه آنچه خدا فرموده و برای بندگان خود پسندیده همین است.

این بیان مؤید آن روایتی است که از ابن عباس نقل شده که گفته است: مشرکین در مسأله خوردن گوشت میتة با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین مجادله می کردند که چرا شما حیوانی را که خودتان ذبح می کنید میخورید و اما حیوانی را که خداوند کشته است نمیخورید؟ در پاسخ آنان این آیات نازل شد که فرق بین آن دو حیوان را بیان نموده و حکم خدای را اثبات کرده است.

أَفَعِيرَ اللَّهِ أَبْتِغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا در مجمع البیان می گوید: لفظ (( حکم )) و (( حاکم )) به یک معنا است، جز اینکه حکم در رسانیدن مدح بلیغتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۵۱ :

برای اینکه در حق کسی اطلاق می شود که استحقاق حکم کردن را دارد، و جز به حق حکومت و قضاوت نمی کند، به خلاف (( حاکم )) که مطلق است و به اشخاصی هم که گاهی به باطل حکومت و قضاوت می کنند اطلاق می شود. و در معنای کلمه تفصیل می گوید: این کلمه به معنای روشن ساختن معانی و رفع اشتباه از آن است، به نحوی که اگر خلط و تداخلی در آن معانی شده و در نتیجه مراد و مقصود مبهم شده باشد آن خلط و تداخل را از بین ببرد.

حرف (( فاء )) در جمله (( افعیر الله )) حرف تفریع است، یعنی بیان می کند که جمله مزبور فرع و نتیجه جملات قبل است که راجع به بیاناتی بود که از ناحیه خدای تعالی آمده، و نیز پیشتر فرموده بود: (( و هذا کتاب انزلناه مبارک مصدق الذی بین یدیه ... )) پس معنای آیه چنین می شود: آیا من به غیر خدا مانند شرکایی که شما آنها را معبود خود گرفته اید یا کسانی که به آنها انتساب میجوئید حکمی بگیرم و در طلب حکمی که حکمش را پیروی کنم برآیم در حالی که خدای تعالی سزاوار حکمیت است، چون اوست آن کسی که این کتاب (قرآن) را بر شما نازل کرده، که هیچ یک از معارفش مختلط به دیگری نبوده و هیچ یک از احکامش مشتبّه به دیگری نیست، و غیر چنین کسی سزاوار حکمیت نیست.

بنابراین، این آیه در معنای آیه (( و الله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لا یقضون بشیء ان الله هو السميع البصیر )) و آیه ((

افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی )) می باشد.

وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ... در اینجا خطاب را دوباره متوجه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) نموده و مطلبی را گوشزد می سازد که با شنیدن آن ایمان و ثبات قدم آنجناب نسبت به خطابی که قبلاً به مشرکین داشت زیاده تر می گردد. پس در حقیقت در کلام التفاتی بکار رفته، و جمله مورد بحث به منزله جمله معترضه‌ای است که به منظور ثبوت قدم و اطمینان قلب رسول خدا و نیز برای اینکه مشرکین بدانند که آن جناب در کار خود بصیرت دارد، در وسط کلام آورده شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۲

کلمه (( بالحق )) متعلق است به جمله (( منزل من ربک ))، و نازل شدن به حق به همین است که از ناحیه شیطان و از تسویلات او و یا از مقوله کهانت که خداوند در بارهاش فرموده: (( هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاک اثم )) نبوده باشد و شیطان در آن تصرف نکرده، و وحی الهی با تسویلات شیطانی در آن مختلط نشده باشد، همچنانکه در آیه (( عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم )) اشاره فرموده است. وَ تَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِکَلِمَتِهِ وَ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ عَنَی (( کلمه )) و موارد استعمال آن در قرآن. لفظ (( کلمه )) در لغت به معنای لفظی است که دلالت کند بر معنای تام و یا غیر تام، و در قرآن کریم گاهی استعمال می شود در قول حقی که خدای تعالی آنرا گفته باشد از قبیل قضا و وعد، مانند آیه (( و لو لا کلمه سبقت من ربک لقضی بینهم )) که مقصود از کلمه‌ای که می فرماید در سابق گفته شده، آن سخنی است که در موقع هبوط آدم به وی فرموده بود، و قرآن کریم آنرا چنین حکایت می کند: (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) و مانند آیه (( حقت علیهم کلمت ربک لا یؤمنون )) که اشاره است به آن حکمی که در داستان ابلیس کرد و فرمود (( لاملئن جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین )) . و همین قضا و حکم را در جای دیگر تفسیر کرده و فرموده: (( و تمت کلمه ربک لاملئن جهنم من الجنه و الناس اجمعین )) و مانند آیه (( و تمت کلمه ربک الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا )) که اشاره است به آن وعده ای که به بنی اسرائیل داده بود که به زودی ایشان را از ظلم فرعون نجات داده حکومت را به آنان خواهد سپرد، و قرآن آن وعده را چنین حکایت کرده: (( و نرید ان نممن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۳

گاهی هم به معنای موجود خارجی از قبیل انسان استعمال می شود، مانند آیه (( ان الله یشرک بکلمه منه اسمه المسیح عیسی بن مریم )) و مسیح را از این جهت مورد استعمال این کلمه قرار داده که خلقت مسیح (علیهالسلام) خارق العاده بوده، عادت در خلقت انسان بر این جاری است که به تدریج صورت گیرد، و مسیح (علیهالسلام) به کلمه ایجاد به وجود آمد، همچنانکه در قرآن فرموده: (( ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون )) ظاهر سیاق آیات در مورد بحث ما می رساند که مراد از کلمه (( ربک کلمه )) دعوت اسلامی باشد با آنچه لازم آنست از قبیل نبوت محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) و نزول قرآن که به همه کتابهای آسمانی محیط و مسلط است و به عموم معارف الهی و کلیات شرایع دینی مشتمل می باشد، چنانکه خدای تعالی در کلام خود در دعایی که از ابراهیم (علیهالسلام) هنگام بنای کعبه حکایت فرموده: (( ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرزقهم )) به آن اشاره نموده است.

و همچنین به سابقه ذکرش در کتابهای آسمانی گذشته در آیه (( الذین یتبعون الرسول النبوی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل )) اشاره می فرماید، و همچنین آیه (( و الذین آتیانهم الکتاب یعلمون انه منزل من ربک بالحق )) و آیه (( الذین آتیانهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم )) و آیات بسیار دیگر به آن اشاره دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۴

مراد از تمامیت کلمه به صدق و عدل در: (( تمت کلمه ربک ... )) کمال یافتن شرایع با تشریح شریعت اسلام است.

پس مراد از (( تمامیت کلمه )) و خدا بهتر می داند اینست که این کلمه یعنی ظهور دعوت اسلامی با نبوت محمد (صلی الله علیه

وآله و سلم) و نزول قرآن که مافوق همه کتابهای آسمانی است پس از آنکه روزگاری دراز در مسیر تدریجی نبوتی پس از نبوت دیگر و شریعتی پس از شریعت دیگر سیر می کرد به مرتبه ثبوت رسیده در قرارگاه تحقق قرار گرفت، زیرا به دلالت آیات کریمه، شریعت اسلامی به کلیات شرایع گذشته مشتمل است و زیادت بر آنان نیز دارد، چنانکه خدای تعالی می فرماید: (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی )) .

از این بیان روشن شد که مراد از (( تمامیت کلمه )) رسیدن شرایع آسمانی است از مراحل نقص و ناتمامی به مرحله کمال، و مصداقش همین دین محمدی است. خدا می فرماید: (( و الله متم نوره و لو کره الکافرون هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون )) .

و تمامیت این کلمه الهی از جهت صدق این است که آنچنان که گفته شده تحقق پذیرد، و تمامیت آن از جهت عدل این است که مواد و اجزای آن یکنواخت باشد بدون اینکه به تضاد و تناقض مشتمل شود، و هر چیز را آنطور که شانش می باشد بسنجد، بدون حیف و میل. و از اینجا است که این دو قید یعنی صدق و عدل را با جمله (( لا مبدل لکلماته )) بیان فرمود، زیرا کلمه الهی وقتی که قابل تبدیل نباشد خواه تبدیل کننده خودش باشد و به واسطه تغییر اراده، قول خود را به هم زند، یا کسی دیگر باشد که خدا را عاجز و مجبور به تغییر نظر کند، کلمه خدایی صدق و آنچه فرموده محقق می شود، و عدل و بدون انحراف و تعدی انجام می گیرد.

پس جمله: (( لا مبدل لکلماته )) نسبت به (( صدقا و عدلا )) به منزله تعلیل می باشد.

مفسرین دیگر را در معنای این جمله اقوال دیگری است، از آن جمله یکی این است که مراد از (( کلمه )) و (( کلمات ))، قرآن می باشد. و بعضی گفته اند: مراد از (( کلمه )) شرایع قرآن است که نسخ می پذیرد و مراد از (( کلمات )) مطالب دیگر آن است که قابل نسخ نیست، همچنانکه فرموده: (( لا مبدل لکلماته )) . و بعضی گفته اند: منظور از (( کلمه ))، دین است. و بعضی گفته اند مراد از آن حجت است. و در باره معنای صدق و عدل گفته اند: (( صدق ))، وصف اخباری است که در قرآن آمده و عدل وصف احکام آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۵

و اینکه در آخر فرموده: (( و هو السميع العليم )) معنایش این است که او اجابت می کند آنچه را که شما به لسان حاجت از او میطلبید و می داند حقیقت حوائجی را که شما دارید. و یا معنایش این است که او به وسیله ملائکه خود میشوند اخبار حوادثی را که شما دارید. و یا معنایش این است که او به وسیله ملائکه خود میشوند اخبار حوادثی را که در ملکش رخ می دهد و می داند همه آنها را بدون واسطه ملائکه. و یا معنایش این است که او میشوند گفتارهای شما را و می داند کارهایی را که شما انجام می دهید.

در اموری از قبیل معارف الهی و شرایع، نباید به حدس و تخمین بسنده کرد و جز به علمو یقین تکیه نباید کرد.

وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَفْتَلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... کلمه (( خرص )) در لغت هم به معنای دروغ آمده و هم به معنای تخمین، و معنای دوم با سیاق آیه مناسبت است زیرا جمله (( و ان هم الا- یخرصون )) و همچنین جمله قبلش در حقیقت کار تعلیل را می کند، و برای جمله (( و ان تطغ اکثر من فی الارض )) به منزله علت است، و می رساند که تخمین زدن در اموری از قبیل معارف الهی و شرایع که می بایستی از ناحیه خدا اخذ شود و در آن جز به علم و یقین نمیتوان تکیه داشت طبعاً سبب ضلالت و گمراهی است.

گو اینکه سیر انسان در زندگی دنیایش بدون اعتماد به ظن و استمداد از تخمین قابل دوام نیست، حتی دانشمندانی هم که پیرامون علوم اعتباری و علل و اسباب آنها و ارتباطش با زندگی دنیوی انسان بحث می کنند به غیر از چند نظریه کلی به هیچ موردی بر نمی خورند که در آن اعتماد انسان تنها به علم خالص و یقین محض بوده باشد.

لیکن همه این اعتباریات قابل تخمین، مربوط است به جزئیات زندگی دنیوی، و اما سعادتی که رستگاری انسان در داشتن آن و

هلاکت ابدی و خسران دائمیش در نداشتن آن است امری نیست که قابل تخمین باشد، و خداوند در امور مربوط به سعادت انسان و همچنین در مقدمات تحصیل آن از تفکر در عالم و اینکه چه کسی آنرا آفریده و غرضش چه بوده و سرانجام آن به کجا میانجامد و آیا بعث و نشوری در کار است و اگر هست برای تاءمین سعادت در آن نشات، بعثت انبیا و فرستادن کتب لازم است یا نه؟ به هیچ وجه از بندگانش جز به علم و یقین راضی نمی‌شود، همچنانکه در آیات بسیاری از قبیل آیه، ((و لا تقف ما لیس لک به علم)) این معنا خاطر نشان شده، و یکی از روشنترین آنها آیه مورد بحث است که می‌فرماید: بیشتر اهل زمین از آنجا که پیرو حدس و تخمین اند نباید ایشان را در آنچه که بدان دعوت مینمایند و طرقی که برای خداپرستی پیشنهاد می‌کنند اطاعت نمود برای اینکه حدس و تخمین آمیخته با جهل و عدم اطمینان است، و عبودیت با جهل به مقام ربوبی سازگار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۶

این مطلب با قطع نظر از آیات و روایات مطلبی است که عقل صریح نیز به آن حکم می‌کند، البته خدای سبحان هم آنرا امضا نموده و در آیه بعدی که به منزله تعلیل آیه مورد بحث است می‌فرماید: ((ان ربک هو اعلم من یضل عن سبیلہ و هو اعلم بالمہتدین)) که نهی از اطاعت مردم را تعلیل کرده است به علم خدا و اسمی از اینکه عقل چنین حکمی می‌کند نبرده. و در پارهای از آیات به هر دو جهت یعنی هم به علم خدا و هم به حکم عقل تعلیل کرده، از آن جمله فرموده است: ((و ما لہم به من علم ان یتبعون الا-الظن و ان الظن لا- یغنی من الحق شیئا)) تا اینجا تعلیل مطلب است به حکم عقل، و در قسمت بعد، یعنی ((فاعرض عن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا- الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیلہ و هو اعلم بمن اہتدی)) تعلیل شده به علم خدای سبحان و حکم او.

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ كَلِمه ((اعلم)) لفظ ((من)) ذکر نشود گاهی معنای تفضیل (داناتر) می‌دهد و گاهی معنای صفت خالی از تفضیل (دانا). و در این آیه احتمال هر دو معنا هست، چه اگر مقصود از علم حقیقت علم به گمراهان و هدایت یافتگان باشد کلمه مزبور به معنای دوم (دانا) خواهد بود، زیرا غیر خدای تعالی کسی چنین علمی را ندارد تا خدا از او داناتر باشد. و اگر مقصود مطلق علم اعم از علم ذاتی و علمی که به عطیه خدای تعالی است باشد کلمه مزبور معنای اول (داناتر) را خواهد داشت برای اینکه غیر خدا نیز به آن مقداری که خداوند از نعمت علم به او افاضه کرده نسبت به گمراهان و هدایت یافتگان علم دارد.

از اینکه در جمله ((اعلم بالمہتدین)) کلمه ((اعلم)) به حرف ((باء)) متعدی شده است بر می‌آید که کلمه ((من)) در ((من یضل)) منصوب به نزع خافض است، و تقدیر آن ((اعلم بمن یضل)) می‌باشد، آیه ای هم که قبلا از سوره نجم نقل کردیم مؤید این تقدیر است.

فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ بِیانی که پیش از این آیه ایراد نمود به ثبوت رسانید که خدای تعالی که پروردگار جهان و جهانیان است به اطاعت سزاوارتر از دیگران است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۷

اینک در این آیه از بیان قبلی استنتاج می‌کند که بنا بر این باید حکمی را که خداوند تشریح فرموده (خوردن از گوشت حیوانی که نام خدا بر آن برده شده) اطاعت کرد، و آنچه را دیگران از روی هوای نفس و بدون علم، اباحه و تجویز می‌کنند (خوردن از گوشت حیوان مردار که نام خدا بر آن برده نشده) و بر سر آن به وحی و وسوسه شیاطین با مؤمنین به مجادله می‌پردازند باید به دور انداخت.

از اینجا معلوم می‌شود که در جملات این آیه و سه آیه بعد از آن عنایت اصلی متعلق به همین دو جمله ((فکلوا...)) و ((لا تاكلوا...)) است، و جملات دیگر به تبع آن دو جمله ذکر شده، و غرض از ذکر آنها بیان جهات آن دو حکمی است که در آن دو جمله ذکر شده است، و گر نه اصل کلام همان دو جمله ((فکلوا مما ذکر اسم الله علیه و لا تاكلوا مما لم یذکر اسم الله علیه))



است که مفادش فرق گذاشتن بین حیوان ذبح شده و حیوان مردار و حلیت آن و حرمت دیگری است. می فرماید: شما از آن بخورید و از این مخورید هر چند مشرکین با شما در فرق بین آن دو مجادله کنند.

بنابراین، جمله (( فکلوا مما ذکر اسم الله علیه )) تفریع حکم است بر بیان قبلی. و مَآ لَکُمْ اَلَا- تَأْکُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ... این آیه تفریعی را که اجمالا در آیه قبلی ذکر شده بود بطور تفصیل بیان می کند، و معنایش این است که: خداوند آنچه را که بر شما حرام کرده بیان فرموده، و صورت اضطرار را نیز استثنا کرده است و گوشت حیوانی که در هنگام ذبحش اسم خدا بر آن برده شده جزء آن محرّمات نیست، پس خوردن چنین گوشتی مانعی نخواهد داشت. بسیاری از مردم هستند که کارشان گمراه ساختن دیگران است و آنان را با هوای نفس خود و بدون داشتن علم از راه به در می برند، لیکن پروردگارت به کسانی که از حدود خدایی تجاوز می کنند داناتر است. و این متجاوزین همان مشرکین هستند که می گفتند: چه فرق است بین آن گوشتی که با اسم خدا ذبح شده و آن حیوانی که مردار شده و خدا آنرا کشته است، یا باید هیچکدام را نخورد، و یا هر دو را خورد.

بنابراین، حرف (( ما )) در (( ما لکم )) برای استفهام تعجیبی است و معنای جمله (( و ما لکم الا تاکلوا )) این خواهد بود: (( چه فایده‌ای برای شما هست در نخوردن )) . بعضی دیگر گفته اند که (( ما )) نافیه است و معنای جمله مزبور این است که: (( نیست برای شما که نخورید )) .

از آیه شریفه به دست می آید که محرّمات از خوردنیها قبل از سوره انعام نازل شده، و چون این محرّمات در میان سور مکی در سوره نحل است پس باید سوره نحل قبل از انعام نازل شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۸

و ذَرُّوا ظَهْرَ الْاِثْمِ وَ بَاطِنَهُ... این آیه گر چه به حسب مضمون مطلق است، و از جمیع گناهان ظاهری و باطنی نهی می کند ولی از سیاق آیات قبل و بعد از آن استفاده می شود که این آیه تمهید و زمینه چینی است برای نهی که بعدا در جمله (( و لا تاکلوا )) می آید و لازمه آن این است که خوردن از گوشت حیوانی که اسم خدا بر آن برده نشده حرام و از مصادیق اثم باشد، تا این جمله مربوط به جمله (( و ذروا ظاهر الاثم و باطنه )) شود، پس این خوردن، (( اثم ظاهر )) یا (( اثم باطن )) هر دو میتواند باشد، ولی از تاء کید بلیغی که در جمله (( و انه لفسق )) است به دست می آید که خوردن چنین گوشتی جزو گناهان باطنی است، و گرنه هیچ احتیاجی به چنین تاء کید اکیدی نبود.

مراد از گناه ظاهری در: ذروا ظاهر الاثم و باطنه )) واقوال مفسرین در این باره .

از این بیان معلوم شد که مراد از (( گناه ظاهری )) آن گناهی است که شومی عاقبت و زشتی اثرش بر کسی پوشیده نیست، مانند شرک، آشوبگری و ظلم، و مراد از (( گناه باطنی )) آن گناهی است که زشتیش همه کس فهم نیست، مانند خوردن میته، خون و گوشت خوک، این قسم از گناه با تعلیم خدایی شناخته می شود و عقل نیز گاهی آنرا درک می کند.

این معنایی که ما برای گناه ظاهری و باطنی کردیم معنایی است که ظاهر سیاق آنرا افاده می کند، بعضی از مفسرین معانی دیگری برای آن کرده اند، از آن جمله گفته اند: ظاهر بودن گناه و باطن بودن آن به معنای علنی بودن و پنهانی بودن آن است. و نیز گفته اند: مقصود از گناه ظاهری گناهانی است که از جوارح سر میزند، و گناه باطنی گناهان قلبی و درونی است. و نیز گفته اند: گناه ظاهری به معنای زنا و گناه باطنی روابط پنهانی نامشروع است. بعضی دیگر گفته اند: گناه ظاهری ازدواج با زن پدر و گناه باطنی به معنای زنا است. و نیز گفته اند: گناه ظاهری آن زنا بی است که علنی انجام گیرد، و گناه باطنی زنا بی است که در نهان انجام شود، چون مردم جاهلیت بین این دو قسم زنا فرق می گذاشتند، و می گفتند زنا در صورتی که در نهان انجام شود گناه نیست، وقتی گناه است که علنا ارتکاب شود.

این بود اقوال مفسرین در معنای گناه ظاهری و باطنی، و همانطوری که ملاحظه می کنید هیچکدام این اقوال با سیاق آیه سازگار



نیست و دلیلی هم که اقتضا کند آیه را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم در کار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۵۹  
 جمله (( ان الذین یکسبون الاثم سیجزون بما كانوا یقترون )) نهی قبلی را تعلیل نموده از مخالفت آن میترساند.  
 وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِنَّهی در این جمله مقابل امری است که در جمله (( و کلاوا مما ذکر اسم الله علیه )) بود. جمله ((  
 وانه لفسق... )) نیز نهی مزبور را تعلیل نموده تثبیت می‌کند. و تقدیر جمله (( وانه لفسق )) در حقیقت چنین است: (( خوردن از  
 گوشت میت و گوشتی که در هنگام ذبحش اسم خدا بر آن برده نشده فسق است، و هر فسقی اجتنابش واجب است پس اجتناب از  
 خوردن چنین گوشتی نیز واجب است )) .

و اما جمله (( و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلوکم )) این جمله رد آن سخنی است که مشرکین به دهان مؤمنین انداخته و  
 جواب شبهه ای است که به ذهن مؤمنین القا کرده بودند، و آن این بود که: چطور حیوان ذبح شده بدست شما حلال است و اما  
 حیوانی که خدا آنرا کشته خوردنش حرام؟ جواب می‌دهد: این سخن از چیزهایی است که شیطان به دلهای اولیای خود (مشرکین  
 ) القا می‌کند، زیرا بین این دو قسم گوشت فرق هست، یکی خوردنش فسق است و آن دیگری نیست، خدا خوردن میت را حرام  
 کرده و آن دیگری را نکرده، زیرا در بین محرمات الهی اسمی از حیوان تذکیر شده برده نشده است.  
 خطاب به مؤمنین که اگر در خوردن مردار، از مشرکین پیروی کنند در زمره آنان قرار خواهند گرفت.

و اما جمله (( و ان اطعموهم انکم لمشركون )) این جمله تهدید می‌کند مخالفت کنندگان را به خروج از ایمان، و معنایش این  
 است که: اگر شما مشرکین را در خوردن از گوشت میت اطاعت کنید شما نیز مانند ایشان مشرک خواهید شد. حال یا از این جهت  
 که قائل به سنت مشرکین شده‌اند، و یا از این جهت که با اطاعت ایشان از اولیای ایشان می‌شوند، همچنانکه فرموده: (( و من  
 یتولهم منکم فانه منهم )) .

اینکه این جمله، یعنی جمله (( و ان اطعموهم )) در ذیل نهی از خوردن گوشت مردار واقع شده نه در ذیل امر به خوردن گوشتی  
 که اسم خدا بر آن برده شده خود دلیل بر این است که غرض مشرکین از جدالی که با داشتند این بوده که مؤمنین گوشت مردار را  
 هم بخورند نه اینکه گوشت تذکیر شده را نخورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۶۰

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل جمله (( و تمت کلمه ربک ... )) و تذکیر حیوانات و...).

در الدرالمثور است که ابن مردویه از ابی الیمان جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در روز فتح مکه داخل مسجد الحرام شد در حالی که چوبدستی در دست داشت، اقوام عرب هر کدام در مسجد الحرام برای خود بتی داشتند که آنرا می‌پرستیدند، رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) به هر یک از این بتها که می‌گذشت عصای خود را به سینه آن می‌کوبید و می‌گذشت و تا بتی واژگون می‌شد مردمی که دنبال آن حضرت بودند با تبرهایی که در دست داشتند آن بت را خرد کرده از مسجد بیرون می‌انداختند. و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) مکرر این آیه را می‌خواند: (( و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته و هو السميع العليم )) .

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه و ابن النجار از انس بن مالک از رسول خدا روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه (( و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا )) فرمود: مقصود کلمه (( لا اله الا الله )) است.

و در کافی به سند خود از محمد بن مروان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: امام در همان موقعی هم که در شکم مادر است گفتگوها را می‌شنود، و وقتی به دنیا می‌آید بین دو کتفش نوشته شده: (( و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا لا مبدل لکلماته و هو السميع العليم )) . و هر گاه زمام امر به دست او بیفتد خداوند عمودی از نور برایش قرار می‌دهد که با آن نور آنچه را که اهل هر شهری عمل می‌کنند می‌بیند.

مؤلف: این معنا به طرق دیگری از عده ای از اصحاب ما از امام صادق (علیهالسلام) روایت شده. مرحوم قمی و عیاشی نیز در تفسیر خود آنرا از آن حضرت روایت کرده اند، و در بعضی از آن طرق دارد که آیه شریفه در بین دو چشم امام و در بعضی دیگر دارد که در بازوی راست او نوشته می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۶۱

این اختلافی که در مورد نوشته شدن آیه است کشف می کند از اینکه مراد از نوشته شدن، قضای الهی و ظهور حکم او است، و اختلاف در موضع کتابت از جهت اختلاف در اعتبار است، مثلاً آن روایتی که می گوید آیه شریفه بین دو چشم امام نوشته شده آیه را وجهه و هدف امام قرار داده و می رساند که امام همیشه متوجه این آیه است. و آن روایتی که می گوید آیه شریفه بین دو کتف امام نوشته شده منظور از آن این است که بار امامت به دوش آن حضرت گذاشته شده و ظهور و تائید امام به برکت این آیه است. و آن روایتی که می گوید آیه شریفه به بازوی راست امام نوشته شده می رساند که این آیه برنامه عملی امام است و تقویت و تائید امام در عمل به وسیله این آیه است.

این روایت و آن دو روایتی که قبل از آن ایراد شد آنچه را که در بیان آیه گفتیم که آیه ظهور دارد در اینکه مراد از تمامیت کلمه، ظهور دعوت اسلامی و لوازم آن از قبیل نبوت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) و نزول قرآن و امامت ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است را تائید می کند.

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه (( فکلوا مما ذکر اسم الله علیه )) از محمد بن مسلم روایت شده که گفت: من از امام (علیهالسلام) پرسیدم مردی ذبح می کند و در هنگام ذبح (( لا اله الا الله )) و یا (( سبحان الله )) و یا (( الحمد لله )) و یا (( الله اکبر )) می گوید آیا اینگونه ذکرها کفایت از (( بسم الله )) می کند؟ فرمود: آری همه اینها اسمای خدای تعالی است.

و نیز در همین تفسیر عیاشی از ابن سنان روایت شده که گفت: از امام صادق (علیهالسلام) پرسیدم آیا خوردن ذبیحه پسر بچه و زنان حلال است؟ فرمود: آری، در صورتی که زن مسلمان باشد و در هنگام ذبح اسم خدا را ببرد ذبیحهاش حلال است، و همچنین پسر بچه در صورتی که بازویش قدرت ذبح را داشته باشد و در هنگام ذبح اسم خدا را ببرد ذبیحهاش حلال است، و اگر هم مرد مسلمان بردن اسم خدا را فراموش کند باز خوردن ذبیحهاش اشکال ندارد، مگر آنکه در دین متهم باشد. (یعنی در اثر اتهام گمان بری که گفتن بسم الله را عمدا ترک نموده).

مؤلف: در این معنا روایات دیگری از طرق اهل سنت وارد شده.

و نیز در همان کتاب از حرمان روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیهالسلام) شنیدم که در باره ذبیحه ناصبی و یهودی می فرمود: ذبیحه آنان را مخور مگر آنکه بشنوی که در هنگام ذبح اسم خدا را برده اند، مگر نشنیده‌های قول خدای تعالی را که می فرماید: (( و لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۶۲

و در الدر المنثور است که ابو داوود و بیهقی در کتاب سنن خود و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: آیه (( و لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه و انه لفسق )) نسخ شده، و آیه (( و طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم )) ذبیحه اهل کتاب را از مفاد آن آیه استثنا کرده.

مؤلف: مسأله نسخ از ابی حاتم از مکتحول نیز روایت شده. و در اول سوره مائده در تفسیر آیه (( و طعام الذین اوتوا الكتاب )) هم گذشت که این آیه اگر ناسخ آیه مورد بحث هم باشد تنها در مسأله اشتراط اسلام در شخص تذکیر کننده آنرا نسخ کرده نه در مسأله وجوب بردن اسم خدا، برای اینکه آیه اول سوره، نظری به مسأله بردن اسم خدا ندارد و در این مسأله تنافی و تضادی بین دو آیه نیست، و چون بحث در این مسأله مربوط به فقه است لذا از آن میگذریم. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۶۳

آیات ۱۲۷ - ۱۲۲، سوره انعام

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلْمَةِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۲۲) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (۱۲۳) وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سِئِيبَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ (۱۲۴) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۲۵) وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (۱۲۶) \* لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۲۷)

ترجمه آیات

آیا آن کس که مرده بود و زنده اش کرده برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه میرود با کسی که صفت وی در ظلمات (بودن) است و از آن بیرون شدنی نیست چگونه مثل هم توانند بود؟، بدینسان برای کسانی که کافر شده اند اعمالی که می کرده اند آرایش یافته است (۱۲۲) و بدینسان در هر دهکده‌های بزرگانی قرار دادیم که بدکاران آنند تا در آن نیر جز با خودشان نیرنگ نمی کنند ولی نمی فهمند (۱۲۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۶۴

و چون آیهای به سویشان آید گویند هرگز ایمان نمی آوریم مگر آنکه نظیر آنچه پیغمبران را داده اند به ما نیز بدهند، خدا بهتر داند که پیغمبری خویش کجا نهد، کسانی که به گناه پرداخته اند به زودی نزد خدا بخاطر آن نیرنگها که می کرده اند خفتی و عذابی سخت به ایشان می رسد (۱۲۴) هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینهاش را برای پذیرفتن اسلام می گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند سینه اش را تنگ و سخت نموده گوئی می خواهد به آسمان بالا رود، بدینسان خدا بر کسانی که ایمان نمی آورند ناپاکی می نهد (۱۲۵) این است راه راست پروردگار تو، و به راستی ما این آیه ها را برای کسانی که اندرز می گیرند شرح داده ایم (۱۲۶) ایشان در پیشگاه پروردگارشان سرای سلامت دارند و همو به پاداش کارهایی که می کرده اند دوستدار ایشان است (۱۲۷)

بیان آیات تشبیه ایمان ، به حیات و نور و کفر، به مرگ و تاریکی .

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلْمَةِ ....معنای آیه روشن است ، و آنچه از آیه به ذهن ساده و بسیط تبادر می کند اینست که مثلی است که برای هر مؤمن و کافری زده شده ، زیرا انسان قبل از آنکه هدایت الهی دستگیریش کند شبیه میتی است که از نعمت حیات محروم است و حس و حرکتی ندارد، و پس از آنکه موفق به ایمان شد و ایمانش مورد رضایت پروردگارش هم قرار گرفت مانند کسی است که خداوند او را زنده کرده و نوری به او داده که با آن نور می تواند هر جا که بخواهد برود، و در پرتو آن نور راه خود را از چاه و خیرش را از شر و نفعش را از ضرر تمیز دهد، منافع و خیرات را بگیرد و از ضرر و شر احتراز کند. به خلاف کافر که مثلش مثل کسی است که در ظلمت و تاریکی محض به سر میرود و راه نجات و مفری پیدا نمی کند، کافر زندگی و مرگش و همچنین در عوالم بعد از مرگش همه در ظلمت است ، در زندگی خیر را از شر و نفع را از ضرر تشخیص نمی دهد. این آیه از نظری نظیر آیه (( انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يعثهم الله )) و آیه (( من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنحيينه حيوه طيبه )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۶۵

بنابراین ، در آیه شریفه استعاراتی به کار رفته : ضلالت را به مرگ ، ایمان و هدایت یافتن را به زندگی ، هدایت به سوی ایمان را به احیا، راه پیدا کردن به اعمال صالح را به نور، و جهل را به ظلمت تشبیه کرده ، و همه این تشبیهات برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن عامه مردم است ، چون فهم عامه مردم آنقدر رسا نیست که برای انسان از آن نظر که انسان است زندگی دیگری غیر از زندگی حیوانیش سراغ کند، او در افق پستی که همان افق مادیت است به سر میرود، و به لذاذ مادی و حرکات ارادی به سوی آن

سرگرم است، و جز این سنخ لذایذ و این قسم پیشرویها لذت و حرکت دیگری سراغ ندارد، و منشاء این سنخ شعور همان زندگی حیوانی است نه انسانی تا او بتواند به زندگی انسانی خود پی ببرد.

این سنخ مردم فرقی بین مؤمن و کافر نمی بینند و هر دو را از نظر داشتن موهبت حیات برابر میدانند. برای چنین مردمی معرفی کردن مؤمن را به اینکه او زنده است به زندگی ایمانی و دارای نوری است که با آن نور راه می‌رود، و همچنین معرفی کردن کافر را به اینکه او مرده به مرگ ضلالت است و در ظلمتی به سر می‌برد که مخرج و مفری از آن نیست، محتاج است به تشبیهاتی که حقیقت معنای مورد نظر را به افق فهم آنان نزدیک کند.

حیات طیبه مؤمن یکی زندگی ممتاز از دیگر انسانهاست.

این آن معنایی است که هر کس آنرا از آیه می‌فهمد، لیکن اگر در اطراف آیه دقت و تأمل بیشتری شود معنای دقیقتری از آن به دست می‌آید، زیرا می‌بینیم که خدای سبحان در کلام مجید خود به انسانهای الهی حیات جاویدی را نسبت می‌دهد که با مردن سپری نمی‌شود، و پس از مرگ هم در تحت ولایت خدا محفوظ به حفظ او است. در آن زندگی تعب و فرسودگی نیست، ذلت و شقاوت نیست، صاحبان آن زندگی مستغرق در محبت پروردگار خود و خرسند به تقرب درگاه او هستند، و جز خیر چیزی نمی‌بینند، و جز با سعادت مواجه نمی‌شوند، در امنیت و سلام به سر می‌برند، امنیت و سلامتی که آمیخته با خوف و خطر نیست، و سعادت و بهجت و لذتی که آخر نداشته و از بین رفتنی نیست، چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که مردم دیگر از دیدن و شنیدن آن محرومند، عقل و اراده شان به جاهایی دست می‌یابد که عقل و اراده مردم دیگر بدان دست پیدا نمی‌کند، گرچه ظواهر اعمال و صور حرکات و سکنااتشان عینا شبیه به ظواهر اعمال و حرکات و سکناات دیگران است پس ناگزیر شعور و اراده ای فوق شعور و اراده دیگران دارند و ناگزیر در آنان منشا دیگری برای اینگونه اراده و شعور هست. و آن حیات انسانی است، آری، این چنین افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی حیات دیگری دارند که مردم کافر فاقد آنند، و آن حیات انسانی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۶۶

همانطوری که حیوانات در عین اینکه در تغذیه و نمو با نباتات شریکند از آنها امتیاز داشته، و ما به خاطر حرکت ارادی که در آنها می‌بینیم حکم می‌کنیم به اینکه علاوه بر حیات نباتی حیات دیگری بنام حیات حیوانی دارند، و نیز همانطوری که مردم بی‌ایمان را با اینکه در درک لوازم زندگی و داشتن حرکات ارادی با سایر حیوانات مشترکند بخاطر آثار عجیب و افکار و تعقلات عالیتری که در آنان مشاهده می‌کنیم بدون تردید حکم می‌کنیم به اینکه حیاتی فوق حیات سایر حیوانات دارند، همچنین باید حکم کنیم به اینکه انسانهای با علم و ایمان و آن افرادی که پروردگار خود را شناخته و با شناختن او از غیر او قطع علاقه نموده اند دارای حیاتی فوق حیات سایر انسانها هستند، چون این گونه افراد نیز چیزهایی را درک می‌کنند که درک آن در وسع و طاقت دیگران نیست و چیزهایی را اراده می‌کنند که دیگران از اراده کردن آن عاجزند.

خدای تعالی هم درباره آنان فرموده: (( فلنحینه حیوة طیبه )) و نیز در باره انسانهای فاقد ایمان فرموده: (( لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون ))، و در عین اینکه همان دل و چشم و گوش که در مردم با ایمان است برای مردم بی‌ایمان همان را کرده، آن آثار کاملی که دل و چشم و گوش در مردم با ایمان دارد از مردم بی‌ایمان نفی کرده و به این مقدار هم اکتفا نموده برای مردم با ایمان روح مخصوصی اثبات کرده و فرموده: (( اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه )).

پس به خوبی روشن گردید اینکه می‌گوییم برای مؤمن حیات و نوری دیگر است مجاز گویی نبوده بلکه راستی در مؤمن حقیقت و واقعیتی دارای اثر، وجود دارد که در دیگران وجود ندارد. و این حقیقت سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در دیگر مردم است، و آن را در مقابل حیات نباتی حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۶۷

پس اینکه در آیه مورد بحث فرمود: (( او من کان میتا فاحیناه )) معنایش این می شود: (( آیا کسی که از ناحیه نفس خود گمراه و فاقد هدایت است و یا مدتی کافر بوده و این خود نوعی مرگ است و خداوند او را به حیات ایمان و هدایت زنده کرده و برای او نور یعنی علمی که زاییده ایمان است قرار داده مثل کسی است که به گمراهی ذاتی و یا به گمراهی سابق خود باقی است ؟ )) و اینکه گفتیم (( نور )) به معنای آن علمی است که از ایمان متولد می شود شاهدش روایتی است که شیعه و سنی آنرا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که فرمود: (( هر که عمل کند به آنچه که عالم به آن است خداوند علم به آنچه را هم که نمی داند روزیش نموده آنچه را هم که نمی دانست به او یاد می دهد )) جهت این مطلب روشن است ، زیرا وقتی روح ایمان در دل کسی جایگیر شد عقاید و اعمال او هم عوض شده به صورتی که مناسب با ایمان باشد در می آید، عینا مانند ملکات نفسانی از قبیل فضایل و رذایل که وقتی در نفس پیدا شد رنگ اعمال را هم مناسب با خود می سازد.

بعضی دیگر از مفسرین در معنای آیه گفته اند: مراد از (( نور )) ایمان و یا قرآن است . و این معنا از سیاق آیه به دور است . به هر حال ، یکی از آثار این نور را دین شمرده که مؤمن دارای این نور در مسیر زندگی اجتماعی که مسیر تاریک و پرتگاه عجیبی است راه خود را پیدا نموده ، از اعمال ، آن عملی را انجام می دهد که در سعادت زندگی نافع باشد، و آن کارهایی که برایش ضرر دارد نمی کند.

وقتی حال مؤمن چنین باشد آیا او مثل کسی است که در ظلمتهای گمراهی و نداشتن نور ایمان به سر برده و از آن بیرون شدنی نیست ؟ هرگز مثل او نیست ، برای اینکه مرگ هیچوقت اثر زندگی را ندارد، پس نباید امیدوار بود که کافر در عین کفرش به سوی اعمالی که نافع برای آخرتش باشد هدایت شود.

پس ، از آنچه گفته شد روشن گردید که جمله (( کمن مثله فی الظلمات ... )) در تقدیر: (( هو فی الظلمات لیس بخارج منها )) بوده ، و مبتدایی که همان ضمیر (( هو )) باشد حذف شده و ضمیر مزبور ضمیر موصول (من)

و عاید به آن است . بعضیها گفته اند: تقدیرش (( کمن مثله مثل من هو فی الظلمات )) بوده ، و این حرف جز کثرت تقدیر عیب دیگری ندارد. کذلک زین للکافرین ما کانوا یعملوناز ظاهر سیاق صدر آیه چنین برمی آید که تشبیه (( کذلک )) از قبیل تشبیه فرع به اصل و به منظور اعطای قاعده کلی بوده باشد، مانند تشبیهی که در آیه (( کذلک یضرب الله الحق و الباطل )) و (( کذلک یضرب الله الامثال )) است و در حقیقت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فهماند که آن مثالی را که ما زدیم قاعده ای کلی گرفته و بر مثل دیگری که زده می شود بر آن قیاس کن . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۶۸

بنا بر این ، معنای جمله (( کذلک زین ... )) این خواهد بود: کافر مفری از ظلمات ندارد، برای اینکه اعمال او آنچنان به نظرش جلوه کرده و او را مجذوب ساخته که نمی گذارد به فکر بیرون آمدن از ظلمت همان عمل افتاده خود را به فضای روشن سعادت بکشاند. آری ، خداوند مردم ستمگر را هدایت نمی کند.

بعضی دیگر در وجه تشبیه مزبور گفته اند: تشبیه عمل کفار است به عمل مسلمین و مؤمنین ، و معنایش این است که : کفر در نظر کفار جلوه کرده و به آن عمل کرده اند همچنانکه ایمان در نظر مؤمنین جلوه کرده و بدان عمل نموده اند. و لیکن این معنا از سیاق صدر آیه به دور است .

مکر بزرگان و اعیان هر قریه در برابر دعوت انبیاء و استهزائشان به رسالت پیغمبر(ص).

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَوْمٍ مُّجْرِمِيهَا... گویا مقصود این باشد که ما گروهی را زنده نموده و برای ایشان نوری قرار دادیم که با آن نور در میان مردم زندگی کنند، و گروهی دیگر را از این زندگی محروم ساختیم ، در نتیجه در ظلمتها مانده و از آن بیرون شدنی نیستند، اعمالشان هم که در نظرشان خیلی جلوه کرده آنان را در خلاصی از ظلمتها سود نمی دهند، و ما به همین نحو از

مجرمین هر قریه‌های بزرگتران ایشان را واداشتیم تا در آن قریه در مقابل دعوت دینی پیغمبر و گروندگان مکر کنند، لیکن مکرشان سودی به حالشان نمی‌دهد، چون ایشان در ظلمت بسر می‌برند، و نمی‌توانند خیر و شر خود را ببینند، و نمی‌فهمند که خسارت مکرشان به خودشان عاید می‌شود.

روی این حساب منظور از جمله (( کذلک زین للکافرین ما کانوا یعملون )) بیان این جهت خواهد بود که اعمال کفار با همه جلوه‌های که در نظر ایشان دارد در استخلاص از ظلمتهایی که ایشان در آن به سر می‌برند کوچکترین سودی برایشان ندارد. و منظور از جمله (( و کذلک جعلنا فی کل قریه اکابر مجرمیها... )) بیان این جهت خواهد بود که اعمال ایشان و مکر و خدعه‌هایی که به ضرر دعوت دینی و علیه انبیا و گروندگانشان می‌کنند ضرری به حال آنان نداشته بلکه همه ضررها متوجه خودشان می‌شود، و لیکن نمی‌فهمند، چون در ظلمت به سر می‌برند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: (( معنای تشبیهی که در آیه است این است که نظیر آنچه که ما برایت شرح دادیم عمل کفار در نظرشان جلوه کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۶۹

و باز نظیر آن در هر قریه‌های بزرگتران مجرمینش را واداشتیم تا مکر کنند، و در مقابل مکر آنان مؤمنین را نور دادیم، پس هر رفتاری که با مؤمنین کردیم با کفار هم کردیم الا اینکه کفار به سوء اختیار خود گمراهی و مؤمنین به حسن اختیار خود هدایت را اختیار کردند، زیرا (( جعل )) (( جعلنا )) در هر دو به معنای سیوروت است جز اینکه در باره لطف و نسبت به کفار متمکن ساختن ایشان از مکر و فریب می‌باشد )) . و این سخن خالی از بعد نیست .

کلمه (( جعل )) در جمله (( جعلنا فی کل قریه اکابر مجرمیها )) به همان معنایی است که (( جعل )) در جمله (( و جعلنا له نورا )) به آن معنا است، و چون در دومی به معنای خلق است ناگزیر باید در اولی هم به معنای خلق باشد. و بنابراین، معنای جمله اولی این می‌شود که: ما در هر قریه‌های بزرگترین مجرمین آن قریه را برای این خلق کردیم که در آن قریه مکر کنند و غایت خلقت بودن مکر در این آیه نظیر غایت بودن دخول در آتش است در آیه (( ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس )) که معنای آن در چند جای این کتاب گذشته و اگر اکابر مجرمین را اختصاص به ذکر داد برای این است که بفهماند فریب هر فریبکاری به خودش برمی‌گردد، و معلوم است که مکر کننده‌ها در هر قومی اکابر آن قومند، و اما اصاغر و کوچکترها که همان عامه مردمند در حقیقت اتباع اکابرند، و از خود اراده مستقلی ندارند.

و اما اینکه فرمود: (( و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون )) جهتش این است که مکر به معنای عملی است که مکر شده آنرا به حال خود نافع بدانند و حال آنکه مکر کننده آن عمل را به منظور ضرر رسانیدن به او و خنثی کردن زحمات و باطل ساختن غرضش انجام داده، و از آنجا که خداوند سبحان غرضی از دعوت دینی خود نداشته از آن، نفعی عاید او نمی‌شود، و منظورش همه منتفع شدن خود مردم است، پس اگر کسی با خدا مکر کند و نگذارد که غرض از دعوت‌های دینی حاصل شود در حقیقت به خود ضرر زده نه به پروردگار خود.

وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ... رِسَالَتُهَا إِنَّكَ كَقَوْلِكَ: (( ما به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه به خود ما نازل شود )) آنچه که به رسولان خدا نازل می‌شود مقصودشان این بوده که آنان نیز به مقام رسالت نائل شده و علاوه بر اصول و فروع معارف دینی، دارای خود رسالت نیز بشوند، و گر نه اگر مقصودشان این نبود جا داشت گفته آنان به عبارت: (( مثل ما اوتی انبیاء الله )) و امثال آن حکایت شود، مانند آیه (( لو لا یکلمنا الله او تاتینا آیه )) و آیه (( لو لا انزل علینا الملائکه او نری ربنا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۰

پس مرادشان از اینکه گفتند: (( نوتی مثل ما اوتی رسل الله )) این بوده که ما ایمان نمی‌آوریم مگر وقتی که آنچه به فرستادگان خدا آمده برای ما نیز بیاید، و این خود یک نحو استهزا است، زیرا بت پرستان اصل رسالت را قبول نداشتند، پس این سخنشان به



یک معنا شبیه به کلام دیگرشان است که گفتند: (( لو لا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم )) و جوابش هم همان جوابی است که خدای تعالی از این کلامشان داده و فرموده: (( اهم یقسمون رحمۃ ربک )) و نیز در همین آیه مورد بحث فرموده: (( الله اعلم حیث یجعل رسالته: خدا بهتر می داند رسالت خود را در کجا قرار دهد )) .

از آنچه گذشت معلوم شد ضمیری که در جمله (( اذا جاء تهم )) است به (( اکابر مجرمین )) که در آیه قبلی بود بر می گردد، چون اگر بگوییم به عموم کفار و مشرکین بر می گردد جمله (( حتی نؤتی مثل ما اوتی رسل الله )) معنا نمی دهد، زیرا معنا ندارد مشرکین همگی آرزوی رسالت را کرده باشند، اگر همه این توقع را می داشتند دیگر کسی برای تبلیغ رسالت باقی نمی ماند. و نیز جمله (( الله اعلم حیث یجعل رسالته )) هم جواب ایشان نمی شد، برای اینکه جواب مشرکین در این فرض این است که این آرزوی شما نشدنی و لغو است نه اینکه بفرماید: (( خدا دانایتر است بر اینکه رسالتش را در کجا قرار دهد )) .

و عید و تهدیدی هم که در ذیل آیه است، یعنی جمله (( سیصیب الذین اجرموا صغار عند الله و عذاب شدید بما کانوا یمکرون )) نیز نظر ما را تاءید می کند، برای اینکه این جمله می فهماند این آرزو از همان اکابری است که مرتکب جرم شده اند، و علت عذاب را هم همان مکرری قرار داده که در آیه قبل به اکابر مجرمین نسبت داده بود. پس معلوم می شود صغار و ذلت و خواری هم عذاب همانها است، نه دیگران .

معنای (( شرح صدر )) و بیان اینکه خداوند برای هدایت بنده سینه او را شرح و توسعه می دهد.

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ كَلِمَةً (( شرح )) به معنای بسط و وسعت دادن است. راغب در مفردات خود گفته: اصل این کلمه به معنای پهن کردن و بسط کردن گوشت و امثال آن است. و شرح صدری هم که در قرآن به معنای ظرفیت داشتن برای فرا گرفتن علم و عرفان آمده در حقیقت به همان معنای اصلیش استعمال شده، چون سینه را شرح دادن و آنرا پذیرای هر معارفی که پیش بیاید کردن خود یک نحو توسعه است، به شهادت اینکه در باره اضلال که مقابل شرح صدر است می فرماید: (( یجعل صدره ضیقاً حرجاً )) .

پس کسی که خداوند سینهاش را برای قبول اسلام که همان تسلیم بودن است شرح کرده باشد در حقیقت سینه اش را برای تسلیم در برابر اعتقادات صحیح و عمل صالح و وسعت داده، به طوری که هیچ مطلب حق و صحیحی به او پیشنهاد نمی شود مگر آنکه او را می پذیرد، و این نیست مگر بخاطر اینکه چشم بصیرتش نوری دارد که همیشه به اعتقاد صحیح و عمل صحیح میتابد، به خلاف آن کسی که چشم دلش کور شده، او حق را از باطل و راست را از دروغ تشخیص نمی دهد، همچنانکه فرموده: (( فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور )) .

خود خدای تعالی هم شرح صدر را در آیه (( افمن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور من ربه فویل للقاسیة قلوبهم من ذکر الله )) به همین بیان معنا کرده و فرموده: چنین کسی بر نوری خدایی سوار است که پیش پایش را روشن می کند و با توصیف مقابل آن که همان اضلال است به قساوت قلب، فهمانیده که اثر شرح صدر نرمی دل است که دل را برای قبول ذکر خدا قابل و مستعد می کند، سپس فرموده: (( الله نزل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله ذلک هدی الله یهدی به من یشاء و من یضلل الله فما له من هاد )) با ذکر نرمی دل برای پذیرفتن ذکر خدا و خضوع در برابر حق فهماند که نرمی دل همان هدایتی است که خداوند هر که را بخواهد بدان موفق می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۲

اینجا است که میتوان گفت برگشت این دو آیه یعنی آیه مورد بحث و آیه سوره (( زمر )) به یک معنا است، و آن این است که خدای سبحان وقتی بندهای از بندگان خود را هدایت می کند سینه اش را شرح و توسعه می دهد، و در نتیجه سینه اش برای قبول هر اعتقاد حق و عمل صالحی گنجایش یافته و آن را به نرمی می پذیرد، و دارای قساوت نیست تا آنرا رد کند. و این خود یک نوع

نور معنوی است که اعتقادات صحیح و عمل صالح را در نظر روشن ساخته و صاحبش را در عمل به آن مدد می‌کند، و همین معنا معرف هدایت الهی است.

از اینجا معلوم می‌شود جمله (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام )) در حقیقت به منزله بیان دیگری است برای جمله (( او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس )) . و اگر بر سر جمله مزبور (( فاء )) تفریح در آمده از باب تفریح یک بیان بر بیان دیگر و نتیجه بودن دومی برای اولی است، و می‌فهماند که بین این دو بیان آنقدر تضاد هست که میتوان یکی را نتیجه دیگری دانست، و این خود عنایتی است لطیف.

پس بنا بر آنچه گفته شد، معنای جمله مورد بحث این می‌شود: وقتی حال کسی که خداوند او را پس از مرده بودن زنده کرده چنین باشد، یعنی بر نوری خدایی سوار باشد که با آن نور اعتقادات و اعمال صحیح روشن شود لاجرم کسی که خداوند خواسته باشد هدایتش کند سینه اش را فراخ می‌کند تا در نتیجه تسلیم او امر پروردگار خود شده از عبادت او استنکاف نرزد. پس اسلام نوری است از ناحیه خداوند و مسلمانان یعنی آنان که تسلیم امر پروردگار خود شده‌اند بر نوری سوارند که خدا روزیشان کرده است.

وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا... (( اضلال )) معنای مقابل (( هدایت )) است، و به همین جهت اثرش هم مقابل اثر آن است، و آن این است که دل گنجایش حق و صدقه را نداشته و از داخل شدن حق و صدق در آن امتناع داشته باشد، لذا دنبال کلمه (( ضیقا )) کلمه (( حرجا )) را که همان امتناع داشتن است ذکر فرمود.

کلمه (( حرج )) بطوری که صاحب مجمع البیان گفته به معنای تنگترین تنگ است. و در مفردات گفته: (( حرج )) و (( حراج )) در اصل به معنای آن فاصله تنگی است که در هنگام اجتماع دو چیز در میان آن دو مشاهده می‌شود و به همین جهت هر فضای تنگی را حرج می‌نامند و گناه را هم حرج می‌خوانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۳

و بنا به گفته وی جمله (( حرجا کانما یصعد فی السماء )) به منزله تفسیر است برای کلمه (( ضیقا )) و اشاره است به اینکه امتناع دل‌های گمراهان از قبول حق شبیه است به امتناع ظرفی که بخواهند چیزی را که حجمش بیشتر از حجم آن است در آن جای دهند. جمله (( كذلك يجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون )) قاعده ای کلی را در مسأله اضلال ممتنعین از ایمان بیان می‌کند و می‌فرماید: خداوند رجس (ضلال) را نصیب کسانی می‌کند که فاقد حالت تسلیم بودن در برابر خدا و رام بودن در برابر حقند.

در این جمله (( ایمان )) را مطلق ذکر کرده با اینکه مورد بحث آیات، ایمان به خدا بود که نداشتن آن عبارت بود از شرک، لیکن بیانی که ما برای آیه کردیم هم شامل عدم ایمان به خدا (شرک) می‌شود، و هم عدم ایمان به آیات خدا و رد بعضی از معارف دینی او، پاره‌های از جملات هم این اطلاق را می‌رساند، مانند جمله (( یشرح صدره للاسلام و جعلنا له نورا یمشی به )) و جمله (( يجعل صدره ضیقا حرجا )) و جمله (( فی الظلمات لیس بخارج منها )) .

در این آیه ضلال که همان ایمان نیاوردن است (( رجس )) خوانده شده، و (( رجس )) به معنای قذارت و نجاست است، الا اینکه در معنای این قسم نجاست یک نوع استعلا خوابیده، و به همین جهت در آیه آنرا با کلمه (( علی )) که دلالت بر استعلا دارد متعدی نموده و فرموده: (( علی الذین لا- یؤمنون )) و این تعبیر برای این است که بفهماند قذارت مزبور مسلط و محیط به آنان است، به طوری که میان آنان و دیگران حائل شده، دیگران از نزدیکی به آنان نفرت دارند همانطوری که مردم از یک غذای آلوده به قذارت متنفر می‌شوند.

دو اشتباه در مورد انتساب هدایت و ضلال انسان به خدای تعالی.

بعضی از دانشمندان به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه مسأله هدایت و ضلال کار خود خدای تعالی است و هیچ کس را در آن دخالتی نیست. و این حرف اشتباه بزرگی است، برای اینکه آیه شریفه همانطوری که گفته شد در مقام بیان حقیقت هدایت و

ضلالتی است که از ناحیه خدا است و در حقیقت یک نوع معرف برای آن دو است، نه اینکه بخواهد آن دو را منحصر در خدای تعالی کند، و از دیگران نفی نماید.

نظیر این اشتباه را بعضی دیگر کرده اند که گفته اند: آیه شریفه همچنانکه به الفاظش دلالت می کند بر انحصار هدایت و ضلالت در خدای تعالی همچنین با الفاظ خود دلالت می کند بر اینکه این مسأله یعنی مسأله انحصار از مسلمات عقل است.

توضیح اینکه: بنده مخلوق، قدرتش بر ایمان و کفر به یک اندازه است، و مادامی که برای یکی از این دو مرجحی در کار نباشد محال است که آن یکی را بر دیگری ترجیح دهد و برگزیند، پس اختیار یکی از آن دو وقتی صورت می گیرد که مرجحی برای آن باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۴

و این مرجح ناچار یک امر قلبی خواهد بود، و آنهم جز علم یا اعتقاد و یا مظنه بر وجود مصلحت زائده و منفعت راجح و نبود ضرر زائد و منقصت راجح چیز دیگر نمی تواند باشد، و چون در محل خود ثابت شده که حصول علم و اعتقاد و مظنه در قلب از ناحیه خدای تعالی است، پس لاجرم اختیار کفر و یا ایمان مستند به او است و بنده را در انتخاب یکی از آن دو اختیاری نیست. درست است که بنده دارای قدرت هست، و لیکن آن چیزی که باعث بر اختیار است قدرت تنها نیست، بلکه قدرت و داعی است که آن از ناحیه خدا است.

وقتی این معنا ثابت شد اینک می گوئیم صدور ایمان از بنده وقتی ممکن است که خدای تعالی در قلب او اعتقاد رجحان ایمان را بر کفر ایجاد کرده باشد که اگر چنین اعتقادی را خداوند در قلب کسی ایجاد نمود البته قلب و نفس متمایل به ایمان می شود، و گر نه محال است کسی از پیش خود ایمان را اختیار کند، و این همان شرح صدری است که در آیه مورد بحث است. و همچنین صدور کفر از بنده وقتی ممکن است که خداوند در قلب او اعتقاد رجحان آنرا بر ایمان بیافریند و همین که آفرید قلب از ایمان نفرت کرده و به طرف کفر میگرداید و گر نه اختیار کفر هم محال است، مراد از جمله (( یجعل صدره ضیقا حرجا )) هم همین است. بنابراین، تقدیر آیه چنین می شود: کسی که خداوند از او ایمان را بخواهد دواعی نفسانیش را نسبت به ایمان تقویت می کند، و کسی که خداوند کفر را از او بخواهد موانع و صوارف از ایمان را در دلش تقویت نموده در مقابل، دواعی کفر را در دلش قوی می کند. و چون عقل هم همین حکم را می کند پس باید گفت قرآن کریم نیز به همین ادله عقلی اشاره می کند. این بود خلاصه کلام این دانشمند.

و در این کلام چند اشکال است: اول اینکه اگر اشیا را مستند به خدای تعالی می دانیم بخاطر اینکه خدای تعالی اسباب و مقدمات وجود آنرا فراهم نموده باعث نمی شود که به غیر خدا مستند نباشد و گر نه قانون عمومی علت و معلول از بین رفته در نتیجه احکام عقلی به کلی از میان میرود، پس ممکن است تمامی اشیا، و از آن جمله هدایت و ضلالت، در عین اینکه بطور حقیقت مستند به خدا هستند به همان گونه مستند به غیر خدا هم باشند و تناقضی هم نباشد.

دوم اینکه آیه شریفه تنها متعرض این جهت بود که هدایت و ضلالت و یا سعه و ضیق قلب کار خدای تعالی و از صنع او است، و اما اینکه هدایت و ضلالت همان رغبت نفس و نفرت آن باشد گذشته از اینکه سخن درستی نیست آیه شریفه هم از آن ساکت بلکه از آن بیگانه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۵

و صرف اینکه اراده فعل مستلزم رغبت، و کراهت از فعل مستلزم نفرت است باعث نمی شود که بگوئیم مراد از سعه قلب اراده و مقصود از ضیق قلب کراهت است و این مغالطه، و یکی از دو مقارن را در جای آن دیگری اخذ کردن است. و از این عجیب تر اینکه چون خیال کرده که آیه با آن دلیل عقلی که اقامه کرده منطبق است گفته: لفظ آیه بر این دلیل عقلی دلالت دارد!!!

سوم اینکه در سابق گفتیم آیه شریفه تنها در مقام بیان عملی است که خدا در موقع هدایت و اضلال در قلب انجام می دهد و اما اینکه آیا تمامی هدایتها و ضلالتها تنها از ناحیه خدا است، آیه از آن اجنبی است، گو اینکه هدایت و ضلالت از ناحیه خدا است و

لیکن غرض از آیه مورد بحث، افاده آن نیست.

و هَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا... این جمله اشاره است به همان بیانی که در آیه قبلی گذشت، و ما سابقاً معنای صراط و استقامت را بیان کردیم. خدای تعالی در این جمله شرح صدر دادن در موقع هدایت را و سینه را ضیق و حرج قرار دادن در موقعی که بخواهد کسی را گمراه کند، صراط مستقیم و سنت جاری خود خوانده، و خاطر نشان ساخته که این سنت جاری اختلاف و تخلف پذیر نیست، پس هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه دارای شرح صدر و دلش برای تسلیم در برابر خداوند آماده است و هیچ غیر مؤمنی نیست مگر آنکه وضعیتش عکس این است.

پس در حقیقت جمله (( و هذا صراط ربك مستقيما )) بیان دومی است که تعریف در آیه قبلی را تاء کید نموده و میفهماند که تعریف مزبور برای هدایت و ضلالت تعریفی است جامع افراد و مانع اغیار، و همین معنا را نیز در جمله (( قد فصلنا الايات لقوم يذكرون )) تاء کید نموده می فرماید: بیان مزبور نزد آنان که متذکر معارف فطری و عقاید اولیهای شوند که خداوند در نفس آنان به ودیعه سپرده و با تذکر آن انسان به معرفت هر حق و تشخیص آن از باطل راه می یابد بیانی است حق و روشن، علاوه بر اینکه، این بیان بیان آن خدایی است که همو انسان را بعد از هدایت به حجت به سوی نتیجه حجت هدایت می کند.

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَ لِيَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ طوری که از ظاهر سیاق برمی آید کلمه (( سلام )) در اینجا به همان معنای لغوی یعنی دور بودن از آفات ظاهری و باطنی است. و (( دارالسلام )) به معنای آن محلی است که در آن هیچ آفتی از قبیل مرگ، مرض و فقر و هیچ عدم و فقدان دیگری و هیچ غم و اندوهی واردین را تهدید نمی کند، و چنین محلی همان بهشت موعود است و جز آن نمی تواند باشد، مخصوصاً بعد از آنکه مقید به قید (( عند ربهم )) شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۷۶

آری، اولیای خدا در همین دنیا هم وعده بهشت و دارالسلام را که خداوند به آنان داده احساس می کنند، یعنی دنیا هم برای آنان دارالسلام است، برای اینکه اینگونه افراد کسی را جز خداوند مالک نمی دانند، و در نتیجه مالک چیزی نیستند تا بترسند روزی از دستشان برود و یا از فقدان و از دست دادنش اندوهگین شوند، همچنانکه خدای تعالی در حقشان فرموده: (( الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون )) و در فکر هیچ چیزی جز پروردگار خود نیستند، و زندگیشان همه در خلوت با او می گذرد، به همین جهت ایشان در همین دنیا هم که هستند در دارالسلاماند، و خداوند ولی ایشان است و آنان را در مسیر زندگی به نور هدایت سیر می دهد، همان نوری که از دل‌هایشان تابیده چشم عبرت بینشان را روشن ساخته است.

بعضی از مفسرین گفته اند مراد از (( سلام )) خدای تعالی و مقصود از (( دارالسلام )) بهشت او است. و لیکن این تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست. و مرجع ضمیرهای جمعی که در آیه است بطوری که گفته می شود کلمه قوم در (( لقوم يذكرون )) است، چون این کلمه از کلمات دیگری که ممکن است مرجع باشد به ضمائر مزبور نزدیک تر است. لیکن دقت در آیه رجوع ضمائر را به هدایت یافتگان مذکور در آیه قبل تاء یبید می کند، چون آیات مورد بحث در مقام بیان احسانی است که خدا به هدایت یافتگان می کند، پس ناگزیر باید ضمیری که در وعده مزبور است نیز به آنان برگردد، و اگر در میان آیات ذکری از قوم نامبرده به میان آمده تبعی بوده نه بالاصاله.

گفتاری در معنای هدایت الهی.

هدایت به معنایی که از آن می فهمیم در هر حال از عناوینی است که افعال به آن متصف می شود، مثلاً وقتی گفته می شود (( من فلانی را به فلان کار هدایت کردم )) مقصود بیان چگونگی رسیدن فلان شخص به فلان مقصود است، حال چه اینکه فلان راه رسیدن به مقصود را به او نشان داده باشی و چه اینکه دست او را گرفته و تا مقصد همراهیش کرده باشی. که در صورت اول هدایت به معنای ارائه و نشان دادن طریق است و در صورت دوم به معنای ایصال به مطلوب.

خلاصه، آنچه که در خارج از شخص هدایت کننده مشاهده می شود افعالی از قبیل بیان آدرس و یا نشان دادن به اشاره و یا

برخاستن و طرف را به راه رساندن است ، اما خود هدایت عنوان و صفت فعل و دائر مدار قصد است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۷۷

همچنانکه اعمالی که از طرف مقابل سر میزند معنون به عنوان اهتدا و هدایت یافتن است . این معنا را برای این خاطر نشان ساختیم که وقتی می گویی م : (( هدایت که یکی از اسمای حسنی است و به خدا نسبت داده می شود، و به آن نظر خدای تعالی هادی نامیده می شود صفتی است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او )) خواننده محترم به سهولت آنرا درک نماید.

تقسیم هدایت الهی به دو قسم : تکوینی و تشریحی . و تقسیم هدایت تشریحی به دو قسم : ارائه طریق و ایصال به مطلوب . و هدایت خدای تعالی دو قسم است : یکی هدایت تکوینی و دیگری تشریحی . و اما هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می گیرد، مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده ، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و اعمالی که در سرشتش گذاشته راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را به سوی آنچه برایش مقدر شده و نهایت و سر رسیدی که برای وجودش قرار داده است به راه انداخته ، چنانکه می فرماید : (( ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی )) و می فرماید (( الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی )) .

و اما هدایت تشریحی این هدایت مربوط است به امور تشریحی از قبیل اعتقادات حق و اعمال صالح که امر و نهی ، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است . این قسم هدایت نیز دو گونه است : یکی ارائه طریق یعنی صرف نشان دادن راه که هدایت مذکور در آیه (( انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا )) از آن قبیل است . و دیگر ایصال به مطلوب یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن که در آیه (( و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هویه )) به آن اشاره شده . در آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام )) هم به بیان دیگری همین هدایت را تعریف کرده و فرموده : این قسم هدایت عبارت است از اینکه قلب به نحو مخصوصی انبساط پیدا کرده و در نتیجه بدون هیچ گرفتگی قول حق را پذیرفته به عمل صالح بگراید، و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حکم او ابا و امتناع نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۷۸

و آیه شریفه (( افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه ... ذلک هدی الله یهدی به من یشاء )) به همین معنا اشاره نموده و این حالت را نور خوانده است ، چون قلب با داشتن این حالت نسبت به اینکه چه چیزهایی را باید در خود جای دهد، و چه چیزهایی را قبول نکند روشن و بینا است .

خدای تعالی برای این قسم هدایت رسم دیگری را هم ترسیم کرده ، آنجا که هدایت انبیا (علیهم السلام) و اختصاصات ایشان را ذکر کرده دنبالش می فرماید : (( و اجتیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده )) و این آیه همچنانکه در تفسیرش بیان داشتیم دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی افتادن به راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست ، و آن همانا دین او است که نه معارف اصولی و شرایع فروعیش با هم اختلاف دارد، و نه حاملین آن دین و راهروان در آن راه با یکدیگر مناقضت و مخالفت دارند، برای اینکه منظور از تمامی معارف و شرایع دین الهی یک چیز است و آن توحید خالص است که خود حقیقت واحدی است ثابت و تغییر ناپذیر. و نیز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهی است که نه خود آن فطرت عوض شدنی است و نه احکام و مقتضیاتش قابل تغییر است ، به همین جهت حاملین دین خدا یعنی انبیا (علیهم السلام) نیز با یکدیگر اختلاف ندارند، همه به یک چیز دعوت نموده خاتم آنان همان را می گوید که آدم آنان گفته بود، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصیل آن است . بحث روایتی

(در ذیل آیات مربوط به حیات و نور شخص مؤمن و شرح صدر...).

در کافی به سند خود از زید روایت کرده که گفت : از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که در تفسیر آیه (( او من کان میتا

فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس می فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۷۹

میت آن کسی است که هیچ چیز نمی داند، و مقصود از (( نورا یمشی به فی الناس )) امامی است که به او اقتدا کند، و مقصود از (( کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها )) آن کسی است که امام خود را نشناسد.

مؤلف: این تفسیر از باب تطبیق کلی بر مصداق است نه اینکه معنای نور، امام باشد چون قبلا هم گفتیم که مقصود از نور، هدایت به سوی قول حق و عمل صالح است و سیاق آیه جز این را نمی رساند. سیوطی در الدرالمنثور از زید بن اسلم نقل کرده که آیه مزبور در باره عماربن یاسر نازل شده. و روایت دیگری از ابن عباس و زید بن اسلم نقل کرده که گفته اند: آیه در شان عمر بن خطاب و ابی جهل بن هشام نازل شده. و حال آنکه سیاق آیه سیاقی نیست که بتوان گفت در مورد خاصی نازل شده است.

و نیز در الدرالمنثور است که ابن ابی شیبہ، ابن ابی الدنیا، ابن جریر، ابو الشیخ، ابن مردویه، حاکم و بیهقی در کتاب شعب از چند طریق از ابن مسعود نقل کرده اند که گفت وقتی آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام )) نازل شد رسول خدا فرمود: وقتی خداوند نور را در دل کسی بتاباند آن دل فراخ و پر ظرفیت می شود. عرض کردند آیا برای چنین دلی علامتی هست؟ فرمود: علامتش اقبال و رو آوردن به سرای جاوید و اعراض و پرهیز از دار غرور و آمادگی برای مرگ قبل از رسیدن آن است.

مؤلف: سیوطی این روایت را از عده ای از مفسرین نیز نقل کرده، و ایشان آن را از جمعی از تابعین از قبیل ابی جعفر مدائنی و فضل و حسن و عبد الله بن سور از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند.

و در کتاب عیون به سند خود از حمدان بن سلیمان نیشابوری نقل کرده که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) معنای آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام )) را پرسیدم، حضرت فرمود: معنایش این است که: خداوند هر کس را که بخواهد در دنیا به سوی ایمان و در آخرت به سوی بهشت و دار کرامت خود هدایت کند او را برای تسلیم بودن در برابر اوامر خود و وثوق و اطمینان داشتن نسبت به ثواب و پاداشش شرح صدر می دهد، و هر کافر و گنہکاری را که بخواهد از بهشت و دار کرامت خود گمراه سازد در اثر کفر و نافرمانی سینهاش را تنگ و کم ظرفیت می کند تا در ایمان خودش متزلزل شده اضطرابش به حدی برسد که گویا به آسمان بالا می رود، (( کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون )) خداوند اینچنین پلیدی و آلودگی را بهره کسانی که ایمان نمی آورند قرار می دهد.)) مؤلف: در این حدیث نکاتی است که همه آنها به بیان سابق ما اشاره دارد.

و در کافی به سند خود از سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد، که فرمود: خدای عز و جل وقتی برای بندهای از بندگانش خیری بخواهد نقطه نوری در دلش ایجاد نموده گوش دلش را باز می کند، و فرشتهای را بر او می گمارد تا او را به صلاح و سداد وادارد، و وقتی برای بندهای بدی بخواهد نقطه سیاهی در دلش ایجاد نموده گوش دلش را کر می کند و شیطانی را بر او می گمارد تا او را گمراه سازد. راوی می گوید: امام (علیه السلام) به اینجا که رسید آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام )) من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء)) را تلاوت کرد.

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود بدون ذکر سند و صدوق در توحیدش با سند از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند.

و در کافی به سند خود از حلبی از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قلب برای یافتن حق همیشه در اضطراب است و این در و آن در میزند تا به آن دست پیدا کند پس از آنکه دست یافت مطمئن می شود و اضطرابش خاتمه می یابد. راوی می گوید امام (علیه السلام) سپس آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه ... )) را تا کلمه (( فی السماء )) تلاوت فرمود.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از ابی جمیل از عبد الله بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده است.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از خیثمه روایت شده که گفت: از امام ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که می گفت: مادامی که



قلب به حق دست نیافته همواره در زیر و رو شدن است و از جای خود تا حنجره کنده می شود تا به حق دست بیابد، آن موقع در جای خود قرار می گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۸۰

راوی می گوید: امام (علیه السلام) موقعی که فرمود: (( در جای خود قرار می گیرد ))، انگشت‌های دو دست را در هم حلقه زد و سپس آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا )) را تلاوت فرموده و نیز می گوید امام به موسی بن اشیم فرمود: معنای (( حرج )) را میدانی؟ عرض کرد: نه. حضرت دستها را محکم به یکدیگر چسبانیده و فرمود: این را (( حرج )) می گویند که نه چیزی در آن فرو می‌رود و نه چیزی از آن بیرون می‌آید.

مؤلف: قریب به این مضمون در تفسیر برهان از صدوق روایت شده، برقی نیز صدر حدیث را در کتاب محاسن خود از خیشمه از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده. تفسیری که در این روایات برای حرج شده مناسب با آن معنایی است که ما از راغب نقل کردیم.

و در اختصاص به سند خود از آدم بن حر روایت کرده که گفت: موسی بن اشیم از امام صادق (علیه السلام) معنای آیه‌های از آیات قرآن را می پرسید و من در آن مجلس حاضر بودم، امام (علیه السلام) هم به سؤالش جوابی داد، چیزی نگذشت مردی وارد شد و از آنجناب معنای همان آیه را پرسید و لیکن امام جوابی داد بر خلاف آن جوابی که به موسی بن اشیم داده بود. ابن اشیم به من رو کرد و گفت: من از این جوابهای ضد و نقیض آنقدر در اضطراب و شک افتاده‌ام که گویی دلم را با کارد پاره پاره می کنند، با خود گفتم این تقصیر خود ما است که اباقتاده را رها کرده نزد کسی آمدیم که اینجور اشتباهات بزرگ دارد، و جوابی می دهد که سرپایش خطا است، با اینکه اباقتاده حتی در یک واو و یا حرف دیگری اشتباه نمی کند، در این بین که این افکار در دلم خطور می کرد مرد دیگری وارد شد و اتفاقاً او هم از امام معنای همان آیه را سؤال کرد، و با کمال تعجب دیدم جوابی که به او داد بر خلاف جواب من و جواب شخص دوم بود این را که شنیدم قدری آسوده شدم و فهمیدم که امام عمداً اینطور جواب می دهد، و خود را با افکار دیگری سرگرم کردم.

ناگاه امام (علیه السلام) به من التفات کرده و فرمود: ای ابن اشیم! آن کار را که در فکر آن هستی انجام مده. به این ترتیب حدیث نفس من آشکار شد، آنگاه فرمود: ای ابن اشیم! خدای تعالی امر را واگذار کرد به سلیمان بن داوود و فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۸۲

(( هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر حساب )) و واگذار کرد به پیغمبر گرامیش (صلی الله علیه و آله و سلم). آری، ای ابن اشیم! خدا امر را به ما واگذار کرده و هر کس که خدا بخواهد هدایتش کند او را برای اسلام شرح صدر می دهد و هر کس را بخواهد گمراه کند سینه اش را تنگ و حرج می کند، هیچ میدانی حرج چیست؟ عرض کردم نه. دست خود را محکم بست و به من فهماند حرج هر چیزی مصمتی (میان پری) است که نه چیزی از آن بیرون شود و نه چیزی بتواند در آن داخل گردد.

مؤلف: مسأله تفویض و واگذاری امر به سلیمان و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت گرچه روایات زیادی در تفسیرش وارد شده و لیکن از خود این حدیث و اینکه آیه مورد بحث را با داستان سلیمان تطبیق کرده میتوان فهمید که معنای آن این است که علمی که خداوند از معنای قرآن به ایشان داده منحصر در یک معنا و دو معنا نیست، بلکه برای هر آیه قرآن معانی زیادی در نزد ایشان است، و ایشان از آن معانی آن مقداری را انتشار می دهند که خدا اذنشان داده باشد، و بعید نیست که مقصود امام از خواندن آیه راجع به سلیمان اشاره به همین معنا باشد، گو اینکه روایت ظهور دارد در اینکه مقصود از تلاوت آیه بیان حال دلها و تعریض بر موسی بن اشیم و اضطراب و قلق خاطر او است.

در تفسیر قمی در ذیل جمله (( ... ضیقاً حرجاً )) روایت کرده که فرمود: مثل آن دل‌هایی که خداوند ضیق و حرجش قرار داده مثل درختی است که در میان درختهای زیادی سبز شده باشد و شاخه های آن از هیچ طرف جایی برای رشد و باز شدن ندارند و ناچار

این درخت به طرف آسمان رشد نموده هر چه بیشتر بماند بیشتر در تنگنا قرار می گیرد.

مؤلف: این روایت نیز مناسب با معنایی است که راغب برای لفظ (( حرج )) کرده .

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر جمله (( كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون )) فرموده مراد از این رجس شک و تردید است .

مؤلف: این نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق است . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۸۳ :

آیات ۱۳۵ - ۱۲۸، سوره انعام

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَمَعَشِرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالُوا نَارًا مَثْوَاكُمْ خَلِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (۱۲۸) وَكَذَلِكَ نُؤَلِّيُكَ تَوَلَّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۲۹) يَمَعَشِرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ نَارَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (۱۳۰) ذَلِكُمْ أَن لَّمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكًا كَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ (۱۳۱) وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (۱۳۲) وَ رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ (۱۳۳) إِنْ مَا تُوعِدُونَ لِاتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (۱۳۴) قُلْ يَقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَقَبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۱۳۵)

ترجمه آیات

روزی که همگی را محشور کند (و گوید) ای گروه جنیان از آدمیان که پیرو شما بودند بسیار یافتید. دوستان ایشان از آدمیان گویند: پروردگارا! ما از یکدیگر برخوردار شده و به کرده بودی رسیدهایم . گوید: جای شما جهنم است که در آن جاوید باشید مگر آنچه خدا خواهد که پروردگار تو فرزانه و دانا است (۱۲۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۸۴ :

بدینسان بعضی از ستمگران را بر بعض دیگر ولایت می دهی م به سزای اعمالی که (تابعین) می کرده اند (۱۲۹) ای گروه جنیان و آدمیان! مگر پیغمبرانی از خودتان به سوی شما نیامدند که آیه های ما را برای شما می خواندند و شما را به دیدار این روزتان بیم میدادند؟ گویند: علیه خویش گواهی می دهیم، زندگی دنیا فریبشان داده بود و علیه خویش گواهی دهند که کافر بوده اند (۱۳۰) آن به خاطر اینست که پروردگارت این دهکده ها را در آن حال که مردمش بی خبر بودند هلاک نمی کرد (۱۳۱) و همه را از آن عملهایی که کرده اند رتبه هایی است و پروردگار تو از اعمالی که می کنند بی خبر نیست (۱۳۲) پروردگار تو بی نیاز و دارای رحمت است اگر خواهد شما را ببرد و از پی شما هر که را خواهد جانشینتان کند چنانکه شما را از نژاد گروهی دیگر ایجاد کرد (۱۳۳) عذابی که به شما وعده می دهند آمدنی است و شما فرار نتوانید کرد (۱۳۴) بگو ای قوم! شما را هر چه در خور است و توانایی دارید عمل کنید که من نیز عمل میکنم، به زودی خواهید دانست که عاقبت آن سرای از آن کیست، که ستمگران رستگار نمی شوند (۱۳۵)

بیان آیاتین قضای الهی و اختیار انسان، مزاحمتی نیست .

این آیات مربوط و متصل به آیات قبل است، و سرپرستی و ولایتی را که برخی از ستمگران بر برخی دیگر به اذن خدا دارند مانند ولایت شیاطین بر کفار تفسیر می کند، و بیان می کند که این کار از خدای تعالی ظلم نیست، به شهادت اینکه خود ستمگران و کفار به زودی در قیامت اعتراف می کنند به اینکه اگر معصیت کردند و یا به خداوند شرک ورزیدند به سوء اختیار خودشان بوده، و این خود آنان بودند که با شنیدن ندای الهی و هشدارش نسبت به عذاب قیامت، مغرور زندگی دنیا شدند و راه ظلم را پیش

گرفتند، و ستمگران هم رستگار نخواهند شد.

و اینکه قضای الهی با کفر و ظلم آنان موافق است سبب نمی شود که کفر و ظلمشان به خودشان نسبت داده نشود. نه قضای الهی منافات با اختیار که مدار مؤ اخذ و مجازات است دارد، و نه اختیار انسانی که مدار سعادت و شقاوت است مزاحم با قضای الهی است، چون قضای الهی بر این رانده شده که آنان اولیای خود را از شیاطین به اراده و اختیار خود متابعت کنند، نه اینکه متابعت کنند چه اراده داشته باشند و چه نداشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۸۵

تا بتوان گفت خداوند و یا شیاطین ایشان را مجبور به سلوک طریق شقاوت و انتخاب شرک و ارتکاب گناهان کرده، بلکه خدای سبحان غنی مطلق است و نیازی به آنچه در دست ایشان است ندارد تا به طمع آن به آنان ظلم کند، آری، خداوند همه آنان را به رحمت خود آفریده و به استفاده از رحمتش سفارش و تاءکید فرموده، ولی ایشان راه ظلم را پیش گرفته و در نتیجه از رستگاری بازماندند.

و یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا یَمَعَشَرَ الْجِنَّ... أَجَلْتُ لَنَاوَقْتی در لغت عرب گفته می شود: (( اکثر من الشیء )) و یا (( اکثر من الفعل )) و یا (( استکثر منه )) معنایش این است که فلانی از فلان چیز زیاد آورده و یا فلان کار را بسیار انجام داده، و اینکه در آیه مورد بحث می فرماید: شما ای گروه جن زیاد از انسانها آوردهاید، معنایش این نیست که افراد زیادی را آوردهاید برای اینکه آورنده انسانها در دنیا و مبعوث کننده آنان در قیامت خود خدای تعالی است، بلکه معنایش این است که شما ای گروه شیاطین زیاد در انسانها اثر سوء گذاشتید و خیلی آنان را اغوا کردید. و این اغوا کردن شیطانها همانطوری که قبلا هم گفته شد به طور اجبار نیست.

سلطه و ولایت شیاطین بر انسان، قهری نیست، بلکه به اعتراف کفار در قیامت، نتیجه معامله طرفینی است. خلاصه اینکه، ولایت شیطانها بر آدمیان ولایت اجبار نیست بلکه از قبیل معامله طرفینی است، به این معنا که اگر انسانها شیطانها را متابعت می کنند به خاطر منافع و فوایدی است که در این کار تصور می کنند، و اگر شیطانها هم آنان را می فریبند بخاطر منافی است که در ولایت بر آنان و اداره کردن شئون ایشان می پندارند.

آری، شیطانها از فریفتن انسانها و ولایت داشتن بر ایشان یک نوع لذتی می برند، انسانها هم از پیروی شیطانها و وسوسه های آنان یک نوع لذتی را احساس می کنند، چون به این وسیله به مادیات و تمتعات نفسانی می رسند، و این همان اعترافی است که اولیای شیطانها در قیامت خواهند کرد، و خواهند گفت: (( ربنا استمتع بعضنا ببعض )) پروردگارا ما پیروان شیاطین و شیاطین، از یکدیگر استفاده کردیم ما از وسوسه و تسویلات آنها که همان متاع دنیا و زخارف آن باشد استفاده کردیم، و آنان از ولایتی که بر ما داشتند لذت بردند، و نتیجهاش این شد که می بینیم.

از اینجا معلوم می شود که مراد از (( اجل )) در جمله و (( بلغنا اجلنا الذی اجلت لنا )) آن حدی است که خداوند برای وجود ایشان قرار داده. و آن درجه و پایه ای است که ایشان به وسیله اعمالی که کردند بدان رسیدند، نه اینکه معنایش سر رسیدن مدت زندگی باشد، سیاق آیه هم همین معنا را تاءید می کند. روی این حساب برگشت معنای آیه به این است که: بعضی از ما به سوء اختیار و به عمل زشت خود بعض دیگر را پیروی کردیم، و این روش را تا آنجا که تو مقدر کرده بودی ادامه دادیم، یعنی تا سر حد ظلم و کفر پیش رفتیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۸۶

(( و یوم یحشرهم جمیعا )) و روزی که همه آنان را محشور می کند تا احتجاج علیه آنان به طور کامل انجام یابد، آنگاه به طایفه شیطانها می فرماید: (( یا معشر الجن قد استکثرتم من الانس )) ای گروه جن شما ولایت بر انسانها و گمراه نمودن آنان را از حد گذراندید (( و قال اولیائهم من الانس )) پیروان شیطانها به جای ایشان جواب داده به حقیقت اعتراف کرده و می گویند: (( ربنا استمتع بعضنا ببعض )) پروردگارا ما گروه آدمیان خودمان دنبال شیطانها را گرفته و از تسویلات آنان از قبیل زخارف دنیا و هواپرستی لذت بردیم، و گروه جن هم از پیروی کردن ما و القای وسوسه به دلهای ما لذت بردند، ما دو طایفه این روش را ادامه

دادیم تا آنکه: (( بلغنا اجلنا الذی اجلت لنا )) رسیدیم به آن اندازه از زندگی نکبتار و کارهای ناشایسته که فعلا داریم .

به طوری که ملا-حظه می کنید اعتراف دارند که این (( اجل )) را هر چند خداوند مقدر فرموده ولی ایشان با پیمودن راه بهره برداری از یکدیگر به اختیار خویش ، به آن رسیده‌اند. و بنا بر آنچه گفته شد اگر بگوییم آیه شریفه ظهور دارد در اینکه مراد از (( جن )) شیاطین جنی است که در سینه‌ها و سوسه می کنند خیلی بیراهه نرفته‌ایم .

قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَلِدِينَ فِيهَا إِلَّا- مَا شَاءَ اللَّهُ... این جمله حکایت جوابی است که خداوند به آنان می دهد، و در عین حال قضایی است که علیه آنان میراند، و متن آن قضا تنها جمله (( النار مَثْوِيكُمْ )) است . کلمه (( مَثْوِي )) اسم مکان از ماده ثوی یتوی ثواء و به معنای محل اقامت با استقرار است ، پس اینکه فرمود: (( النار مَثْوِيكُمْ )) معنایش این است که : آتش محل اقامتی است برای شما که در آن استقرار خواهید داشت ، و بیرون شدن برایتان نیست ، از این رو جمله (( خالدین فیها )) تاء کید خواهد بود، و چون ممکن بود کسی خیال کند که خود خدای تعالی هم نمیتواند آنان را از آتش بیرون کند لذا فرمود (( الا ما شاء الله )) تا بفهماند که قدرت خدای تعالی بر نجات دادن آنان در عین حال بجای خود باقی است ، گر چه نجات نمی دهد.

و در آخر برای اینکه بیان آیه را تکمیل نموده و خطابی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده تعلیل کرده باشد فرمود: (( ان ربك حکیم علیم )) .

وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ این جمله این معنا را خاطر نشان می سازد که بعضی از ستمکاران را ولی بعضی دیگر قرار دادن به همان ملا-کی است که در آیه قبلی ذکر شد، و آن این بود که تابع (ستمگران) از تسویلات متبوع خود (شیطان) لذت برده از این راه گناهی را مرتکب می شود، و این روش را آنقدر ادامه می دهد تا آنکه خداوند متبوع او را ولی او و او را در تحت ولایت آن متبوع قرار دهد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۸۷

حرف (( باء )) در جمله (( بما كانوا یکسبون )) برای سببیت و یا مقابله است ، و می رساند که قرار دادن این ولایت خود مجازاتی است که خداوند ستمگران را در قبال ظلمهایی که مرتکب شدند کیفر می دهد، نه اینکه مجازات ابتدایی و بدون گناه بوده باشد. و این همان معنایی است که آیه (( یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین )) آن را بیان می کند.

در آیه مورد بحث از غیبت به تکلم التفات شده یعنی سیاق غیبت پیشین تبدیل به خطاب به رسول خدا شده تا اینکه بیان حقایق را اختصاص به رسول خدا داده باشد، چون قوم لایقی برای تلقی این گونه حقایق نبودند، و اگر به تکلم التفات شده و حال آنکه ممکن بود به نحو دیگر بشود برای این است که تکلم برای راز در میان نهادن مناسب تر است البته در آیات مورد بحث التفاتهای دیگری نیز به کار رفته که خواننده محترم خود میتواند با کمی دقت به نکات آنها پی برد.

بعثت پیامبران حجت را بر کافرین تمام کرده است .

يَمَعَشِرَ الْجِنَّ وَالْانْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ... در این خطاب اشکالی که ممکن بود متوجه حجت سابق شود دفع شده ، و آن این است که اگر کفار اعتراف می کنند که پیرویشان از ولایت شیطان به سوء اختیارشان برده ، به خاطر جهل و غفلتی که داشتند معذورند، زیرا ایشان هرگز خیال نمی کردند که ارتکاب معاصی و تمتع از لذات مادی آدمی را به تدریج به ولایت ظالمین و ولایت شیطان میکشاند، و در نتیجه دچار شقاوتی می کند که بعد از آن سعادت نیست . گو اینکه فی الجمله زشتی هر گناه را می دانستند، و لیکن از چنین سرانجامی غافل بودند، و مؤ اخذ غافل صحیح نیست .

آیه مورد بحث این اشکال را دفع می کند، و از ایشان می پرسد آیا انبیا به سوی شما گسیل شدند یا نه ؟ و آیا آیات خدای را به خاطر تان آوردند؟ و شما را از روز رستاخیز و سرانجام گناه و کفر خبر دادند یا خیر؟ و چون به همه اینها اقرار دارند قهرا حجت تمام است و دیگر محلی برای اشکال فوق باقی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۸۸

بنا بر این معنای آیه این می شود که : ما در قیامت همگی آنان را مخاطب قرار داده می پرسیم : ای گروه جن و انس ! آیا پیغمبرانی

از شما به سوی شما نیامدند؟ و آیات مرا بر شما نخواندند؟ و شما را به دین حق دعوت نکردند؟ و از عذاب امروز که روز قیامت است هشدارتان ندادند و به شما نگفتند: خداوند به زودی در موقف بازخواستتان بازداشته و به حساب اعمالتان رسیدگی نموده، به آنچه از نیک و بد کرده اید پاداش و کیفرتان می دهد؟ در جواب خواهند گفت: ما علیه خود گواهی می دهیم که پیغمبران آیات تو را بر ما خواندند و از رسیدن به چنین روزی اندازمان کردند، و ما به دین ایشان کفر ورزیده با علم به حقانیت آنان و بدون هیچ غفلتی ایشان را رد کردیم.

سه نکته که از معنای آیه استفاده می شود.

این معنا که ما برای آیه کردیم چند نکته را روشن می سازد: اول اینکه کلمه (( منکم )) بیش از این دلالت ندارد که پیغمبران از جنس مجموع و روی هم رفته همان جن و انسی بودند که به سوی ایشان مبعوث شدند، و خداوند پیغمبران را از جنس ملائکه قرار نداد تا امتان ایشان از دیدنشان وحشت نکنند، و کلام ایشان را که همان زبان مادری خودشان است بفهمند، و اما اینکه برای جن پیغمبرانی از جن و برای انس انبیایی از انس مبعوث کرده باشد آیه شریفه هیچ گونه دلالتی بر آن ندارد.

دوم اینکه تکرار کلمه شهادت در آیه مورد بحث به این جهت است که متعلق آن دو مختلف است مراد از شهادت اولی شهادت به آمدن انبیا و ابلاغ آیات خداوند و انذار از عذاب قیامت است و مقصود از شهادت دومی شهادت به کفر عمدی خود نسبت به دین انبیا (علیهم السلام) است. و اینکه بعضیها گفته اند: مقصود از شهادت اولی شهادت به کفر و معصیت در حال تکلیف و مقصود از دومی شهادت در آخرت، بر کفر خود در دنیا است، صحیح نیست، برای اینکه بالاخره مرجع هر دو به همان کفر در دنیا است. و این توجیه، اشکال تکرار لفظ را حل نمی کند.

سوم اینکه جمله (( و غرثهم الحیوة الدنیا )) جمله معترضه‌ای است که به منظور دفع توهمی در وسط کلام گنج‌ناییده شده، و آن توهم این است که: چگونه می توان این معنا را قبول کرد که مردمی با اینکه از همدیگر بهره مند می شدند و پیغمبران خود را میشناختند و آن پیغمبران ایشان را از عذاب دوزخ انذار می کردند در عین حال با علم و اختیار خود را به هلاکت برسانند؟ جمله مزبور این توهم را دفع نموده جواب می دهد: زندگی مادی دنیا ایشان را مغرور نموده و در نتیجه هر وقت برقی از حق و حقیقت در دلشان جستن می کرد رذایل اخلاقی و هوای نفس پرده ظلمانی خود را به دل‌هایشان افکنده و بین آنان و دیدن حق حائل می شد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۸۹

سنت الهی چنان نیست که مردم بی خبر را (قبل از اتمام حجت) هلاک سازد.

ذَلِكْ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكِ الْقَرَىٰ بِظُلْمٍ وَّ اَهْلَهَا غَفْلُونَ اَظْهَرَ سِيَاقِ چنين برمی آید که کلمه (( ذَلِكْ )) اشاره است به مضمون آیه قبلی و بر سر جمله (( ان لم يكن )) لام تعلیل مقدر است، و معنای آیه چنین است: آنچه که ما در خصوص ارسال رسل و ابلاغ آیات خدایی و انذار به عذاب روز قیامت بیان داشتیم برای این بود که بدانید سنت ما چنین نیست که اهل قری را قبل از آنکه خواسته خود را گوشزدشان کنیم و آنان مخالفت کنند هلاک نموده به غضب خود دچار سازیم، گو اینکه اینگونه اشخاص و اقوام به قضای الهی و اینکه خداوند ایشان را اولیای شیطانهایی از خود و از جن قرار داده بدبخت هستند، و لیکن چنین هم نیست که سلب قدرت و اختیار از آنان نموده باشد، بلکه این گروه شرک و معصیت را به اختیار خود برگزیدند سپس خداوند پیغمبرانی از جنس خودشان به سویشان گسیل داشت و آن پیغمبران آیات او را برایشان خوانده از لقای روز حساب انذارشان نمودند، آنگاه آنان به مقتضای همان بدبختی و شقاوت به انبیا کفر ورزیده از شقاوت و طغیان خود دست برنداشتند، خداوند هم به پاداش این ولایت حکم کرد به اینکه آتش منزلگاهشان باشد. پس این خودشانند که از روی علم و اراده خواهان هلاکتند، و خداوند ایشان را در حال غفلت هلاک نکرده تا کسی بگوید خداوند به ایشان ظلم کرده است، بلکه این عمل از خداوند تبارک و تعالی عین عدالت است.

پس معلوم شد اولاً اینکه فرمود: (( لم یکن ربک )) معنایش این است که (( سنت خداوند چنین نیست )) نه اینکه (( خداوند چنین نمی کند )) ، زیرا خداوند هر کاری را که می کند به مقتضای سنت جاری و صراط مستقیمی است که دارد، همچنانکه فرموده: (( ان ربی علی صراط مستقیم )) و بطوری که ملاحظه می کنید این جمله به خوبی بر مدعای ما دلالت می کند. و ثانیاً مقصود از هلاک ساختن اهل قری بطوری که از سیاق استفاده می شود عذاب دنیوی نیست ، بلکه مقصود از آن شقاوت در دنیا و عذاب آخرت است .

و ثالثاً مراد از ظمی که در آیه شریفه است ظلم خداوند و هلاک ساختن اهل قری است در صورتی که غافل باشند، نه ظلم اهل قری .

و لِكُلِّ دَرَجَتٍ مَّمَّا عَمِلُوا وَ مَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ متعلق لفظ کل ضمیری است که به دو طایفه جن و انس برمی گردد و در آیه حذف شده ، و معنای آیه این است که : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۹۰

برای هر یک از دو طایفه جن و انس درجاتی است از عمل ، چون اعمال مختلف است و اختلاف اعمال باعث اختلاف درجات صاحبان اعمال است ، و خداوند از آنچه که این دو طایفه می کنند غافل نیست .

نفی جمیع انحاء ظلم از خدای متعال در جمله : (( و ربک الغنی ذوالرحمة )) .

و رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ ... این جمله بیان عامی است برای نفی جمیع انحاء ظلم در خلقت از خداوند. توضیح اینکه : ظلم که عبارت است از بکار بستن چیزی در غیر موردش و به عبارت دیگر تباه ساختن حقی ، پیوسته برای یکی از دو منظور انجام می گیرد: یا برای احتیاجی است که ظالم به وجهی از وجوه داشته و با ظلم ، آن احتیاج را رفع می کند، مثلاً نفعی که یا خودش و یا دوستش به آن محتاج است به دست می آورد، و یا بدان وسیله ضرری از خودش و یا از کسی که دوستش میدارد دفع می کند. و یا به خاطر شقاوت و قساوت قلبی است که دارد، و از رنج مظلوم و مصیبت او متاثر نمی شود. و خدای سبحان از این هر دو صفت زشت منزّه است نه احتیاج به ظلم دارد چون غنی بالذات است ، و نه شقاوت و قساوت دارد چون دارای رحمت مطلق است که همه موجودات هر کدام به مقدار قابلیت و لیاقت خود از رحمت او متنعمند، پس او به احدی ظلم نمی کند، این است آن معنایی که جمله : (( و ربک الغنی ذوالرحمة )) بر آن دلالت می کند، پس معنای آیه این شد که : پروردگار تو آن کسی است که متصف است به غنای مطلق که آمیخته به فقر و احتیاج نیست و نیز متصف است به رحمت مطلق که تمامی موجودات را فرا گرفته است . و مقتضای آن این است که او به ملاک غنایی که دارد میتواند همه شما را از بین برده و به ملاک رحمتش هر مخلوق دیگری را که بخواهد بجای شما بنشاند، همچنانکه به رحمتش شما را از ذریه قوم دیگری آفرید و آن قوم را به ملاک غنایی که از آنان داشت از بین برد و منقرض ساخت . و در اینکه فرمود: (( ما یشاء: هر چه را بخواهد )) و نفرمود: (( من یشاء: هر که را بخواهد )) اشاره است به سعه قدرت او. إِنَّ مَا تُوَعِّدُونَ لَاتٍ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ یعنی امر خدا در باره بعث و جزا که همان وعده های از طریق وحی است آمدنی و محقق شدنی است و شما عاجز کننده خدا نیستید تا او را از تحقق دادن امرش مانع شوید. بنابراین ، جمله مورد بحث تاء کید آن وعده و وعیدی است که در جملات قبل بود.

قُلْ يَقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ... (( مکانت )) به معنای منزلت و آن حالتی است که صاحب منزلت در آن حال به سر می برد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۹۱

و کلمه (( عاقبت )) به معنای سرانجام و منتهی الیه امر هر چیزی است ، و این کلمه به طوری که می گویند در اصل مانند (( عقبی )) مصدر بوده ، و اینکه گفته اند: (( کانت له عاقبة الدار )) کنایه است از رسیدن به مقصد و به نتیجه سعی و کوشش ، و در آیه مورد بحث برگشت به ابتدای کلام است ، چون در چند آیه قبل که مطالب مورد بحث آغاز می شد فرموده بود: (( اتبع ما اوحی الیک من ربک لا اله الا هو و اعرض عن المشرکین )) و اینک در این جمله نیز می فرماید: به ایشان بگو ادامه دهید به آنچه که می



کردید به زودی خواهید دانست که کوشش کدامیک از دو فریق به نتیجه می‌رسد.

و اینکه فرمود: (( ادامه دهید )) تهدید به صورت امر است و معنایش این است که: شما ظلم خود را و من ایمان و دعوت به توحیدم را ادامه می‌دهیم و چیزی نمیگذرد که خواهید فهمید سعادت‌مند کیست و سعی کدامیک از من و شما به نتیجه می‌رسد، و به طور قطع بدانید که در این میان من پیروزم نه شما که با شرک و گناه ظلم کردید، چون هیچ وقت ستمکار در ستمی که می‌کند رستگار نمی‌شود.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله: (( انی عامل )) حکایت کلام خود پروردگار است، و خدای تعالی است که می‌فرماید: من بعث و جزایی را که وعده داده‌ام عملی می‌کنم و لکن این معنا فاسد و دلیل فسادش در خود آیه است که می‌فرماید: (( فسوف تعلمون من تکون له عاقبه الدار )) .

بحث روایتی

(چند روایت درباره محبت ظالم، انتقام از ظالم بدست ظالمی دیگر، آرزوی دراز).

قمی در تفسیر خود در ذیل جمله (( و كذلك نولی بعض الظالمین بعضا... )) می‌گوید: امام در معنای این جمله فرمود: هر کس اولیای ستمکاران را دوست بدارد ما او را در قیامت با ستمکاران محشور می‌کنیم .

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از حضرت ابی جعفر (علیه‌السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند هیچ وقت از ظالمی انتقام نکشیده مگر به دست ظالمی دیگر، و همین است معنای آیه (( و كذلك نولی بعض الظالمین بعضا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۹۲

مؤلف: دلالت آیه بر حصری که در روایت است روشن نیست .

و در الدرالمنثور است که ابن ابی الدنیا در کتاب امل و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب شعب از ابی سعید خدری روایت کرده‌اند که گفت: اسامه بن زید غلام نوزادی را به نسیه به مدت یک ماه به صد دینار خرید و من خود شنیدم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرمود: آیا از اسامه عجب ندارید که نوزادی را به مدت یک ماه خریداری نموده؟ مگر او می‌داند که تا یک ماه دیگر زنده است، و می‌تواند بدھیش را پردازد، راستی چه آرزوی درازی؟ سوگند به کسی که جان من در دست او است هیچ وقت نشده که من چشم باز کنم و خیال کنم که می‌توانم دوباره مژه بر هم نهم و قبل از بر هم نهادن پلک چشمم از دنیا نمی‌روم، و هیچ وقت نشده که به طرفی نگاه بیندازم و خیال کنم که می‌توانم چشمم را قبل از آنکه قبض روحم کنند بجای خود برگردانم، و هیچ نشده که لقمهای در دهن بگذارم و پندارم که میتوانم قبل از آنکه قبض روحم کنند آنرا فروبرم. ای گروه بنی آدم! اگر خود را عاقل میدانید باید همیشه خود را میان مردگان ببینید، و خود را در زمره آنان به شمار آورید سوگند به کسی که جانم در دست قدرت اوست (( ان ما توعدون لات و ما انتم بمعجزین: آنچه که بدان وعده داده شدید خواهد آمد و شما عاجز کننده و مانع کار خدا نیستید )) . الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۴۹۳

آیات ۱۵۰ - ۱۳۶، سوره انعام

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَ هَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَ مَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (۱۳۶) وَ كَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيَزِدُّوهُمْ وَيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَندَرُهُمْ وَ مَا يَفْتَرُونَ (۱۳۷) وَ قَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَ حَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَ أَنْعَمَ حَرَّمَتِ ظُهُورُهَا وَ أَنْعَمَ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۱۳۸) وَ قَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَ مَحْرَمٌ عَلَى أَرْوَاجِنَا وَ إِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (۱۳۹) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ

حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۱۴۰) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّتٍ مَّعْرُوشٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (۱۴۱) وَمِنَ الْأَنْعَمِ حَمُولَهُ وَفَرَشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۱۴۲) تَمَّتِ أَرْوَاحُ مِنَ الضَّالِّينَ وَمِنَ الْمَعْرِائِيِّينَ قُلْ أَلَّذَكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأَنْثِيِّينَ أَمَا اسْتَمَلْتُمْ عَلَيْهِ أَرْحَامَ الْأَنْثِيِّينَ تَبْنُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۴۳) وَمِنَ الْأَبِلِائِيِّينَ وَمِنَ الْبَقَرِائِيِّينَ قُلْ أَلَّذَكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأَنْثِيِّينَ أَمَا اسْتَمَلْتُمْ عَلَيْهِ أَرْحَامَ الْأَنْثِيِّينَ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاهُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۴۴) قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۴۵) وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرِ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (۱۴۶) فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَسِعَتْهَا كُلُّ شَيْءٍ فَاعْلَمُوا بِالْمُجْرِمِينَ (۱۴۷) سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (۱۴۸) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (۱۴۹) قُلْ هَلُمْ شُهَدَاءُ كُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُوا مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدُلُونَ (۱۵۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۹۴

ترجمه آیات

برای خدا از مخلوقات وی از کشت و چارپایان نصیبی نهادند و به خیال خود گفتند این از خدا است، و این از شرکای (عبادت) ما است، آنچه که سهم شرکای ایشان است به خدا نمی رسد اما آنچه از خدا است به شرکایشان می رسد چه بد حکمی است که می کنند (۱۳۶) بدینسان شرکای ایشان کشتن فرزندان را به نظر بسیاری از آنان زینت دادند تا هلاکشان کنند و دینشان را برایشان مشوش سازند و اگر خدا می خواست اینکار را نمی کردند، پس تو ایشان را با دروغهایی که می سازند واگذار (۱۳۷) گویند این حیوانات و این کشتزار قرق است هیچکس جز آنکه ما خواهیم از آن نخورد و این حیواناتی است که سواری آنها حرام شده و این حیواناتی است که هنگام سواری نام خدا را بر آن یاد نمی کنند، به خدا افترا می زنند و خدا برای آن افتراها که می زده اند سزایشان را خواهد داد (۱۳۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۹۵

و گویند آنچه در شکم این حیوانات هست خاص مردان ما است و بر همسران ما حرام است، و اگر مردار باشد همه در آن شریکند، به زودی خدا سزای وصف کردن (ناحق) ایشان را می دهد که او فرزانه و دانا است (۱۳۹) به راستی کسانی که فرزندان خویش را از کم خردی و بی دانشی کشتند زیانبار شدند. و آنچه را خدا روزیشان کرده با افترا زدن به خدا حرام شمردند، بر راستی که گمراه شدند و هدایت یافتگان نبودند (۱۴۰) او است که باغهای داربست زده و بی داربست و نخل و کشتزارها که میوه آن مختلف است و زیتون و انار همانند و غیر همانند آفریده، از میوه آن چون میوه آرد بخورید و حق خدا را از آن هنگام چیدنش بدهید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد (۱۴۱) و از حیوانات بار بردار و نوزاد (پدید آورد) از آنچه خدا روزیتان کرده بخورید و دنبال شیطان مروید که وی برای شما دشمنی آشکار است (۱۴۲) هشت لنگه حیوان دومیش (نر و ماده) و دو بز (نر و ماده) بگو آیا دو نر را حرام کرده یا دو ماده و یا آنچه در رحم دو ماده جای گرفته؟ اگر راستگویی مرا از روی علم و مدرک خبر دهید (۱۴۳) و دو شتر (نر و ماده) و دو گاو (نر و ماده) بگو آیا دو نر را حرام کرده یا دو ماده یا آنچه در رحم دو ماده جای گرفته؟ مگر آن دم که خدا به این حکم سفارستان می کرد شما گواه بوده اید؟ پس ستمگرتر از آن کس که دروغ بر خدا ببندد و

بخواهد بدین وسیله مردم را گمراه کند کیست؟ خدا گروه ستمگران را هدایت نمی کند (۱۴۴) بگو در احکامی که به من وحی شده چیزی را که غذا خوار تواند خورد حرام نمی یابم مگر آنکه مرداری باشد یا خون ریخته شده یا گوشت خوک که آن پلید است یا ذبیحه غیر شرعی که نام غیر خدا بر آن یاد شده، و هر که ناچار باشد نه متجاوز و یا افراطکار (و بخورد) پروردگار تو آمرزگار و رحیم است (۱۴۵) به کسانی که یهودیند هر ناخنداری را حرام کرده ایم و از گاو و گوسفند نیز پیه را به ایشان حرام کرده ایم جز آنچه بر پشت آن یا با روده های آن باشد و یا به استخوان پیوسته باشد، (و این تحریم) بخاطر سرکشی کردنشان بود و ما راستگویانیم (۱۴۶) اگر تو را تکذیب کنند بگو پروردگارتان رحمتی وسیع دارد و عذاب سخت وی از گروه مجرمان دفع نخواهد شد (۱۴۷) کسانی که شرک آورده اند خواهند گفت اگر خدا میخواست نه ما و نه پدرانمان شرک نمی آوردیم و چیزی را حرام نمی کردیم، کسانی که پیش از آنان بودند نیز چنین تکذیب کردند تا عذاب ما را چشیدند بگو مگر پیش شما علم و اطلاعی هست اگر هست آنرا در آورید و به ما نشان دهید، شما جز پیروی گمان نمی کنید و جز تخمین نمی زنید (۱۴۸) بگو دلیل رسا خاص خدا است و اگر می خواست شما را یکسره هدایت کرده بود (۱۴۹) بگو گواهان خویش را که گواهی می دهند خدا این را حرام کرده بیاورید، اگر گواهی دادند تو با آنان گواهی مده و هوسهای کسانی را که آیه های ما را تکذیب می کنند و کسانی که به آخرت ایمان ندارند و برای پروردگار خویش همتا می گیرند پیروی مکن (۱۵۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۹۶

بیان آیات بیان آیات شریفه، که متضمن احتجاج علیه مشرکین در مورد قربانی کردن فرزندانشان در برابر بت ها، و بعض احکام در مورد خوردنی ها، می باشد.

این آیات علیه مشرکین در باره عده ای از احکام حلال و حرام که در خوردنیها میان مشرکین دایر بوده احتجاج نموده حکم خدا را در آنها بیان می کند.

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا... کلمه (( ذره )) به معنای ایجاد بر وجه اختراع است، و گویا معنای اصلیش ظهور بوده. و کلمه (( حرث )) به معنای زراعت است. و اینکه فرمود: (( بزعمهم: به خیالشان )) یک نوع تنزیه است و معنای (( سبحانه )) را که در آیه (( وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه )) است افاده می کند، و (( زعم )) در لغت عرب به معنای اعتقاد است، و لیکن غالباً در اعتقاداتی استعمال می شود که مطابق با واقع نباشد.

و اگر در جمله و (( هذا لشركائنا ))، شرکا را به مشرکین نسبت داده برای این است که قائلین به شرکا همان مشرکین بودند، ایشان چنین خدایانی را اثبات نموده به آنها اعتقاد می ورزیدند، پس این اطلاق نظیر (( ائمة الکفر و ائمتهم و اولیائهم )) است. بعضی دیگر گفته اند: اطلاق مزبور از این باب نیست، بلکه از این جهت است که مشرکین خدایان خود را شریک در اموال خود می دانستند، و مقداری از اموال خود را در راه آنها خرج می کردند.

به هر تقدیر، مجموع دو جمله مورد بحث یعنی جمله: (( هذا لله بزعمهم )) و جمله (( هذا لشركائنا )) از باب تفریع تفصیل بر اجمال است، قبلاً بطور اجمال فرموده بود: (( از آفریده های خدا بهره و سهمی برای خدا قرار دادند )) و سپس آنرا تفسیر نموده و بطور تفصیل فرمود: پس گفتند: این برای خدای عالم و این برای خدایان ما و بدین وسیله زمینه را برای بیان حکم دیگری نیز فراهم نمود، و آن حکم این بود که می گفتند: (( آنچه که سهم شرکا است به خدا عاید نمی شود، و لیکن آنچه که سهم خدا است به شرکا هم می رسد )).

و چون این حکم علاوه بر اینکه از اصل باطل و افترای به خدا است توهین به خدای تعالی و ساحت او را کوچکتر از جانب بتها دانستن است، لذا خدای تعالی با جمله (( ساء ما یحکمون )) آنرا تقییح فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۹۷

وَ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ... غیر از ابن عامر سایر قراء کلمه (( زین )) را به فتح زاء و به صیغه معلوم

خواننده و کلمه (( قتل )) را هم به فتح لام قرائت نموده و آنرا مفعول (( زین )) گرفته‌اند، و کلمه (( اولادهم )) را به کسر دال خوانده و آنرا مضاف الیه کلمه (( قتل )) و مفعول آن دانسته و کلمه (( شرکاؤ هم )) را فاعل (( زین )) گرفته‌اند، و بنابراین قرائت معنای آیه چنین می‌شود: (( بتها با محبوبیت و واقعیتی که در دل‌های مشرکین داشتند فرزندکشی را در نظر بسیاری از آنان زینت داده و تا آنجا در دل‌های آنان نفوذ پیدا کرده بودند که فرزندان خود را به منظور تقرب به آنها برای آنها قربانی می‌کردند )) همچنانکه تاریخ این مطلب را در باره بت پرستان و ستاره پرستان قدیم نیز ضبط کرده است، البته باید دانست که این قربانیا غیر از مؤده‌هایی است که در بنی تمیم معمول بوده، زیرا مؤده عبارت بوده از دخترانی که زنده به گور می‌شدند، و آیه شریفه دارد که اولاد خود را قربانی می‌کردند، و اولاد هم شامل دختران می‌شود و هم شامل پسران.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از (( شرکاء )) شیطانها هستند، و بعضی مقصود از آن را خدام بتکده و بعضی دیگر گمراهان از مردم دانسته‌اند.

و اما ابن عامر در میان قراء کلمه (( زین )) را به ضم زاء قرائت کرده و صیغه مزبور را مبنی بر مفعول و (( کلمه )) قتل را به ضم لام و نائب از فاعل (( زین )) و کلمه (( اولادهم )) را به نصب و مفعول قتل گرفته و کلمه (( شرکاؤ هم )) را به صدای زیر و مضاف الیه قتل و فاعل آن دانسته و کلمه (( اولادهم )) را فاصله بین مضاف (قتل) و مضاف الیه (شرکاء هم) انداخته است.

(( لیردوهم و لیلبسوا علیهم دینهم )) (( ارداء )) در لغت به معنای هلاک کردن و در اینجا مراد از آن هلاک نمودن مشرکین است به کفران نعمت خدا و ستم بر مخلوق او. و (( لبس )) به معنای خلط کردن و مراد در اینجا این است که دین آنان را که دین باطلی بود به صورت دین حق در نظرشان در آورده‌اند، بنابراین ضمیر: (( هم )) که سه مرتبه در جمله آمده در هر سه جا به (( کثیر من المشرکین )) برمی‌گردد.

بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: معنای (( ارداء )) همان هلاک ساختن ظاهری و کشتن است و اگر این حرف صحیح باشد لازم‌هاش این است که ضمیر اولی به اولاد و دومی و سومی به (( کثیر من المشرکین )) برگردد، و یا به عنایتی همه به مشرکین عاید شود، و به هر حال معنای آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۴۹۸:

وَقَالُوا هَيْدِهِ أَنْعَمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ... (( حجر )) به کسر حاء به معنای منع است و جمله (( لا یطعمها الا من نشاء )) همین معنا را تفسیر می‌کند، یعنی: این چارپایان و این زراعتها حرام است مگر تنها بر کسی که ما بخواهیم و او را اذن بدهیم. چون بطوری که از روایات استفاده می‌شود مشرکین چارپایان و زراعت معینی را پیشکش خدایان خود کرده‌اند، می‌گفتند خوردن اینها بر کسی حلال نیست مگر تنها بر خدام بتکده آن هم به شرطی که مرد باشند نه زن.

(( و انعام حرمت ظهورها )) و می‌گفتند: (( سوار شدن بر این چارپایان سواری حرام است )) و یا این است که مشرکین چارپایانی دارند که سوار شدن آنها حرام است.

این (( انعام )) همان (( سائبه ))، (( بحیره )) و (( حام )) هستند که خدای تعالی در آیه (( ما جعل الله من بحیره و لا سائبه و لا وصیله و لا- حام و لکن الذین کفروا یفترون علی الله الکذب و اکثرهم لا یعقلون )) آنرا نفی نموده، و یا بعضی از آن چهار قسم است بنا بر خلافتی که در سوره مائده گذشت.

(( و انعام لا یدکرون اسم الله علیها )) یعنی چارپایانی را هم در موقع ذبح به اسم بتها سر می‌بریدند و نام خدا را نمی‌بردند. بعضی گفته‌اند: مراد آن چارپایانی است که در سفر حج بر آنها سوار نمی‌شدند. بعضی دیگر گفته‌اند: آن چارپایانی است که در هیچ شانی از شوون آنها خدا را ذکر نمی‌کردند، و بهر حال معنای آیه روشن است.

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَيْدِهِ الْأَنْعَمِ خَالِصَةً لِّدُكُورِنَا... مقصود از (( ما فی بطون )) بچه‌هایی است که در شکم بحیره و سائبه باشد، مشرکین آنها را اگر زنده به دنیا می‌آمدند بر مردان حلال و بر زنان حرام می‌دانستند، و اگر مرده به دنیا می‌آمدند هم مردان از

آن می خوردند و هم زنان . بعضی گفته اند مقصود از (( ما فی بطون )) شیر آن حیوانات . و بعضی دیگر گفته اند: مقصود هم شیر آنها و هم جنین آنان است .

(( سیجزیهم و صفهم )) یعنی به زودی خود این حرفها را جزا و کیفر آنان قرار می دهیم . و از این تعبیر برمی آید که همین حرفها به عینه در قیامت به صورت وبال و عذاب مجسم می شود، پس در این کلام نوع خاصی از عنایت بکار رفته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۴۹۹

بعضی از مفسرین گفته اند: تقدیر این جمله : (( سیجزیهم بصفهم )) است . بعضی دیگر تقدیر آن را (( سیجزیهم جزاء و صفهم )) گرفته و گفته اند: مضاف (جزاء) حذف شده و مضاف الیه (وصفهم) به جای آن نشسته است ، و به هر حال معنا واضح است .  
قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ... در این جمله آنچه را که در آیات قبلی از احکام مشرکین نقل کرده بود ابطال نموده می فرماید: همه آن سخنان زیان کاری و گمراهی است ، و متکی بر علم و اهتدا نیست .

در این جمله قتل اولاد، سفاهت و جهل خوانده شده ، و نیز از انعام و حرث با جمله (( ما رزقهم الله )) تعبیر شده ، و تحریم آن ، افترا بر خدا خوانده شده تا هم تنبیهی باشد و هم تا اندازهای جهت خسرانشان ذکر شده باشد، از این رو معنای کلام این می شود: آنان زیانکار شدند در کشتن فرزندان خود، برای اینکه ندانسته سفاهت به خرج دادند، و نیز زیانکار شدند در اینکه اصنافی از چارپایان و زراعتها را بر خود حرام کردند، چون این عمل افترا بر خدا بود، حاشا بر خدا که چیزی را که به کسی روزی کرده همان چیز را تحریم نماید.

آنگاه با جمله (( و هو الذی انشا جنات ... )) همین معنا را به بیان مفصلتری و با ذکر دلیل عقلی و مصلحت زندگی بشر بیان نموده و با جمله (( قل لا- اجد فیما اوچی الی محرما علی طاعم یطعمه ... )) مطلب را به دلیل نقل که همان وحی آسمانی است مبرهن ساخت .

بنابراین ، معنای آیات پنجگانه مورد بحث این می شود که : تحریم انواعی از حرث و انعام ، ضلالت و لغزشی است از آنان ، که نه با حجت عقلی قابل تفسیر و توجیه است و نه با مصالح زندگی بشر سازگار است ، و نه از وحی و دلیل نقلی چیزی با آن مساعد است ، پس این گروه در این گفتار و راء خود حیرانند.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ... وَغَيْرِ مُتَسَبِّهِ (شجره معروشه) آن درختی را گویند که شاخه هایش به وسیله داربست بالا-رفته و یکی بر بالای دیگری قرار گرفته باشد، مانند درخت انگور. و (( عرش )) در اصل لغت به معنای رفع و بلندی است . بنابراین ، جنات معروشات عبارت خواهد بود از تاکستانها و باغهای انگور و مانند آنها، و (( جنات غیر معروشات )) باغهایی که درختهای آن بر تنه خود استوار باشد نه بر داربست .

و اینکه فرمود: (( و الزرع مختلفا اكله )) معنایش این است که خوردنیها و دانه های آن زرع مختلف است ، یکی گندم است و یکی جو، یکی عدس است و آن دیگری نخود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۰۰

مقصود از (( متشابه )) و (( غیر متشابه )) در جمله (( و الزیتون و الرمان متشابهها و غیر متشابه )) بطوری که از سیاق برمی آید این است که هر یک از آن میوه ها از نظر طعم و شکل و رنگ و امثال آن هم متشابه دارد و هم غیر متشابه .

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ... که در اینجا است امر و جویی نیست ، بلکه تنها اباحه را می رساند، چون از اینکه قبلا- مساءله خلقت جنات معروشات و نخل و زرع و غیر آن را خاطر نشان ساخته بود به دست می آید که امر به خوردن از میوه های آنها امر در مورد توهم منع است و معلوم است در چنین موردی صیغه امر تنها اباحه را می رساند نه وجوب را. در حقیقت تقدیر کلام این است که : (( خداوند آن کسی است که جنات و نخل و زرع را آفرید و به شما دستور داد تا از میوه های آنها بخورید و امر فرمود که در موقع چیدن آن حق واجبش را بپردازید، و شما را از اسراف در آن منع و نهی کرد )) و این سیاق بهترین دلیل است بر اینکه معنای ((

دستور داد)) این است که به شما اجازه داد.

و مقصود از (( حق )) در جمله (( و اتوا حقه یوم حصاده )) آن حق ثابتی است که متعلق به میوه های مذکور می شود. و بنابراین ، ضمیری که در (( حقه )) است به کلمه (( ثمر )) برمی گردد و اگر فرمود: (( حق میوه را پردازید )) به این جهت است که حق مزبور به آن میوه ها تعلق می گیرد، همچنانکه گفته می شود: (( حق فقراء )) چون حق به فقر ارتباط خاصی دارد، بعضی ها احتمال داده اند که ضمیر مزبور مانند ضمیری که در: (( انه لا یحب المسرفین )) است به خدای تعالی برگردد و معنای آیه این باشد که : حق خدا را پردازید، چون میوه های مذکور انتسابی هم با خدای تعالی دارند، خدای تعالی است که آن میوه ها را ایجاد فرموده است .

به هر حال آیه شریفه به طور اجمال و سر بسته از میوه ها و حبوبات حقی برای فقرا قائل شده ، و فرموده که در روز درو غلات و چیدن میوه ها حق فقرا باید داده شود. و این اشاره به حکم عقل است ، و در حقیقت حکمی را که عقل در این باره دارد امضاء کرده نه اینکه بخواهد مسأله زکات را خاطر نشان سازد، چون این آیه شریفه در مکه نازل شده و تشریح زکات و وجوب آن در مدینه اتفاق افتاده . علاوه بر این ، اگر آیه شریفه راجع به زکات واجب می بود می بایست زکات در همه انواع نامبرده در آیه واجب بوده باشد، و حال آنکه در میان آنها چیزهایی هست که زکات ندارد.

بله ، بعید نیست بگوییم این آیه اجمال همان تفصیلی است که بعدا در مدینه نازل شده ، چون بطور کلی اصول شرایعی که در مدینه بطور تفصیل نازل شده در مکه بطور اجمال نازل گردیده است ، مثلا در آیات مکی به طور اجمال فرموده : (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم )) تا آنجا که می فرماید (( و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن )) .  
مراد از نهی از اسراف در: (( و لا تسرفوا انه لا یحب المسرفین )) .

و اینکه فرمود: (( و لا تسرفوا )) معنایش این است که در استفاده از این میوه ها و غلات از آن حدی که برای معاش شما صالح و مفید است تجاوز مکنید، درست است که شما صاحب آن هستید و لیکن نمی توانید در خوردن آن و بذل و بخشش از آن زیاده روی کنید، و یا در غیر آن مصرفی که خدا معین نموده به کار بزنید مثلا در راه معصیت خدا صرف نمایند. و همچنین فقیری که از شما می گیرد نمی تواند در آن اسراف نموده مثلا آن را تزیین کند. پس آیه مطلق و خطاب آن شامل جمیع مردم است چه مالک و چه فقیر. و اینکه بعضی گفته اند: خطاب آیه مختص به مالک آن اموال است . و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: خطاب تنها متوجه زمامداری است که صدقات را از صاحبان این اموال می گیرد. و همچنین اینکه بعضی گفته اند: معنایش این است که میوه ها را قبل از چیدن مخورید تا در نتیجه حق فقرا را کم کنید. و نیز اینکه عده ای دیگر گفته اند: معنای آیه این است که از دادن مقدار واجب کوتاهی مکنید. و یا گفته اند معنایش این است که : این اموال را در راه معصیت صرف مکنید، صحیح نیست ، و با اطلاق آیه و سیاق آن نمی سازد.

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا... (( حموله )) به معنای چارپایان بزرگسال است ، و از این جهت آنها را حموله می خوانند که طاقت برداشتن حمل (بار) را دارند. و فرش به معنای خردسالان آنها است ، و وجه این تسمیه یا این است که از کوچکی مانند فرش زمینند، و یا این است که مانند فرش لگد می شوند. امر در جمله (( کلو ما رزقکم الله )) نیز مانند امر قبلی تنها برای اباحه خوردن و امضای حکم عقل به اباحه آن است .

و معنای اینکه فرمود: (( و لا- تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین )) این است که : شما در این امری که خداوند اباحه آنرا تشریح کرده راه پیروی شیطان را پیش مگیرید، و پا در جای پای او نگذارید و حلال خدا را حرام مکنید. در سابق نیز گذشت که پیروی خطوات شیطان معنایش همین تحریم حلال است بدون علم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۰۲

نَمِیْةٌ اَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ... انعامی را که در آیه قبلی بطور اجمال اسم برده بود در اینجا بطور تفصیل بیان می



کند. و مراد، تشدید توییخ و ملامت ایشان است به اینکه یکایک صور و وجوه را به تفصیل ذکر می کند. و از این رو جمله (( ثمانیه ازواج )) عطف بیان (( حموله و فرشا )) در آیه قبلی است. و کلمه (( ازواج )) جمع زوج است که هم به معنای عدد دو است و هم به معنای یکی است که همراه جفت خود باشد. و انواع چارپایانی که در آیه شریفه نامبرده شده چهار است: ۱ ضان (میش) ۲ معز (بز) ۳ بقر (گاو) ۴ ابل (شتر) و این چهار نوع از نظر اینکه هر کدام نر و ماده دارند هشت زوج خواهند بود.

و معنای آیه این است که: خداوند هشت زوج آفریده، از ضان دو زوج یکی نر و یکی ماده و از معز هم دو زوج، بگو آیا خداوند نر این دو نوع چارپا را حرام کرده و یا ماده آن دو را و یا آن بچه هایی را که در شکم ماده های آن دو است، اگر راست می گوئید مرا به علم و مدرک صحیحی که دارید خبر دهید.

وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ...الْاُنثَيْنِ مَعْنَى اَيْنِ آيَةٍ مِنْ آيَةٍ قَبْلِي كَقَوْلِهِ شَدَّ رُشْنِي مِي شُود. بَعْضِيهَا فِي اَيْنِ آيَاتٍ كَقَوْلِهِ مَعْنَى (( اثنین )) در همه چهار موردی که در این آیات آمده اهلی و وحشی است نه نر و ماده.

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا... این جمله یک شق از دو شق تردید است و شق دیگر آن حذف شده، و سیاق کلام دلالت بر آن می کند، و تقدیر کلام این است که: آیا شما علمی را که به خیال خود دارید از طریق فکر تحصیل کرده و به دلیل عقلی و یا نقلی دست یافته‌اید و یا از خود خدا شنیدید که این چارپایان را تحریم نمود، که اینطور سخت و محکم ادعای حرمت آنرا می کنید؟.

(( فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا... )) این جمله تفریع بر ما قبل است، و این تفریع خود اشاره به نکته ای است، و آن این است که مدعیان حرمت چارپایان از جواب این سؤال بازماندند، و از این رو، معنای آیه چنین می شود: (( پس کیست ستمگرتر از شما ))، و جمله (( ممن افتری )) کنایه است از همین مدعیان یعنی مشرکین. و اگر نفرمود: (( فمن اظلم منکم : کیست ستمگرتر از شما )) و بجای کلمه (( شما )) جمله (( آن کس که به خدا افترا بست )) را قرار داد برای این است که سبب آن حکمی را که از استفهام انکاری مفهوم می شود بیان کرده و فرموده باشد: هیچ کس از شما ستمگرتر نیست، برای اینکه شما به دروغ به خدا افتراء بستید تا بدین وسیله مردم را بدون علم گمراه کنید، و معلوم است که با چنین ظلمی دیگر به راه خدا هدایت نمی شوید، چون خداوند مردم ستمگر را هدایت نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۰۳

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ... معنای آیه روشن است، و در تفسیر آیات مشابه آن یعنی آیه سوم از سوره (( مائده )) و آیه (( ۱۷۳ )) از سوره (( بقره )) مطالبی که به این آیه نیز ارتباط دارد گذشت.

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ... کلمه (( ظفر )) مفرد (( اظفار )) است که به معنای ناخن است که بر سر انگشتها میروید. و (( حوایا )) به معنای روده ها است. در مجمع البیان گفته است: احتمال دارد کلمه (( حوایا )) عطف به (( ظهور )) و در تقدیر مرفوع بوده باشد، و احتمال دارد عطف بر کلمه (( ما )) در (( ما حملت )) بوده و در تقدیر منصوب بوده باشد. و اما کلمه ما که در جمله (( ما اختلط بعظم )) است معطوف است به (( ما )) ی اول.

و از این دو احتمال که وی داده احتمال اول به نظر ما قویتر است.

صاحب مجمع البیان سپس فرموده: کلمه (( ذلک )) در جمله (( ذلک جزیناهم )) ممکن است در تقدیر منصوب و مفعول دوم (( جزیناهم )) بوده و تقدیر کلام (( جزیناهم ذلک بیغیهم )) باشد، و لیکن ممکن نیست تقدیر آنرا مرفوع و آنرا در تقدیر مبتدا بگیریم، زیرا در چنین صورت تقدیر کلام: ذلک (( جزیناهم )) می شود، نظیر: (( زید ضربت )) که تقدیرش: (( زید ضربته )) است، و این تنها در شعر آنهم در مواقع ضرورت جایز است نه در همه جا.

و این آیه به نظر می رسد که در مقام جواب از سؤال مقدری است، و آن سؤال این است که اگر چارپایان حلالند، و ما مشرکین را این همه توییخ و ملامت میکنی که چرا انعام و حرث را بر خود تحریم کرده ایم پس چرا خداوند همین انعام را بر یهود حرام

کرد؟ در این آیه جواب می دهد که اگر خداوند طیبانی را بر یهود حرام فرمود به خاطر ظلمی بود که ایشان روا داشتند، و این در حقیقت یک نوع گوشمالی بود، که منافات با حلیت ذاتی ندارد، همچنانکه آیه (( کُلِّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ )) و آیه فَبَطَّلْنَا مِنْ دُونِ آلِ إِبْرَاهِيمَ كُلَّ طَائِفَةٍ لَعْنَهُمْ إِذْ أَخَذُوا مِنَ اللَّهِ عَهْدَ أَنْ يَحْبِسُوا عَنْ أُخْتِ لُوطٍ لَعْنَهُمْ مَا هِيَ إِلَّا ابْنَةُ زَوْجِهِمْ فَذُوقُوا فِيهَا الْعَذَابَ الَّذِي لَعْنَهُمْ أَصَابُوا... معنای آیه روشن است، و در آن رسول خدا را مأمور فرمود تا ایشان را به عذاب الهی که مفری از آن نیست تهدید کند، البته نه بطوری که دچار یاس و نومیدیشان سازد، بلکه به بیانی که بترسند و هم در عین حال امیدوار رحمت او بوده باشند. و به همین منظور جمله ذو رحمة واسعة را جلوتر از ذکر عذاب ذکر فرمود.

نیز به این جواب اشاره دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۰۴ :

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ... معنای آیه روشن است، و در آن رسول خدا را مأمور فرمود تا ایشان را به عذاب الهی که مفری از آن نیست تهدید کند، البته نه بطوری که دچار یاس و نومیدیشان سازد، بلکه به بیانی که بترسند و هم در عین حال امیدوار رحمت او بوده باشند. و به همین منظور جمله ذو رحمة واسعة را جلوتر از ذکر عذاب ذکر فرمود.

خداوند متعال به مشیت تکوینی خود از هیچکس ایمان نخواست است .

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ... احتجاجی است که کفار بر کفر و تحریم حلال خود کرده اند. و در ذیل آن جواب داده که اولاً- شما در آنچه که می گوئید و به آن احتجاج می کنید عالم نیستید، و جز به ظن و تخمین اعتماد ندارید. و ثانیاً حجتی را که ذکر کرده اید گو اینکه در جای خود مطلب صحیحی است و قرآن هم در آیات بسیاری آنرا خاطر نشان ساخته و لیکن مدعای شما را تصحیح نمی کند، چون شما می خواهید با این مطلب شرک و تحریم حلال خود را اثبات نموده و بگوئید خداوند شرک و تحریم حلال ما را امضاء فرموده و دیگر هیچ باکی بر ما نیست، و چنین استدلال کنید که اگر خداوند غیر این را از ما می خواست ما نیز غیر این می شدیم یعنی مشرک نمی شدیم و حلال خدا را حرام نمی کردیم و لیکن از آنجایی که غیر این را از ما نخواست ما می فهمیم که او به ما اذن به شرک و تحریم داده است، پس ما بر شرک و تحریم خود اشکالی نمی بینیم .

و لیکن این حجت نتیجه مورد نظر ایشان را اثبات نمی کند، و نتیجه آن بیش از این نیست که چون خداوند ترک شرک را از ایشان نخواست پس ایشان را مضطر و مجبور به ترک شرک نکرده و بس، و اما ترک شرک اختیاری را هم از ایشان نخواست نتیجه آن حجت نیست، پس نمی توانند قدرت و اختیار بر شرک و ترک شرک را انکار کنند، چون چنین است خداوند میتواند ایشان را به سوی ایمان و ترک افتراء دعوت نماید، پس حجت بالغه همان حجت خدا است نه حجتی که ایشان در این مقام اقامه کرده اند، چون حجت ایشان جز پیروی خیال و تخمین پایه و اساسی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۰۵ :

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ نظر می رسد (( فاء )) اولی که بر سر اسم جلاله است برای تفریع و (( فاء )) دوم که بر سر حرف (( لو )) آمده برای تعلیل، و کلام از قبیل قلب حجت بر خصم بوده باشد، و بعد از آنکه مقتضای حجت خصم را بیان نموده فرموده باشد: این حجت علیه خود شما نتیجه می دهد و شما از آنجایی که در معارف الهی جاهل و پیرو ظن و تخمین نمی فهمید، چون حجت شما دلالت می کند بر اینکه شما در مقابل کسی که شما را به ترک شرک و ترک افتراء به خدا دعوت می کند حجتی ندارید. و آن حجتی که شما به خیال خود علیه او اقامه کرده اید علیه خود شما و حجت خدا است. برای اینکه شما در این حجت اقرار کرده اید بر اینکه اگر خداوند می خواست همه شما را مجبور به ایمان و ترک شرک و ترک تحریم می کرد، و چون نکرده و شما را به اختیار خودتان باقی گذارده میتواند شما را به ترک شرک و تحریم دعوت نماید.

و به عبارت دیگر: نتیجه حجت شما این است که حجت شما حجت خدا و علیه خود شما است .

در عده ای از آیات قبلی هم بیان کرده بود که خداوند بندگان خود را مجبور به ایمان نمی کند، و هیچ وقت و از هیچ کس به مشیت تکوینی خود ایمان را نخواست تا مجبور به آن شود، بلکه به خلاف آن نیز اذن داده است البته اذن تکوینی به این معنا که موانع شرک و کفر را برداشته و بندگان را هم نسبت به فعل قدرت داده و هم نسبت به ترک و این همان اختیار است که اساس تکلیف و امر و نهی و وعد و وعید است .

قُلْ هَلُمَّ شَهَدَاءَكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ... کلمه (( هلم )) اسم فعل است و در مفرد و تنبیه و جمع به همین یک شکل استعمال می شود، و معنای (( هلم شهداء کم )) این است که شهدای خود را بیاورید، و مقصود از این شهادت شهادت اداء است، و اسم اشاره (( هذا )) اشاره به محرمانی است که مشرکین از پیش خود درست کرده اند، و خطایی که در آیه است خطاب تعجیز است نه تکلیف، و مقصود از آن این است که بدانند از عهده اثبات ادعای خود بر نمی آیند، و دعویشان بر اینکه خدا فلاخن چیز را حرام کرده جز افترای بر خدا چیزی دیگری نیست. بنابراین، جمله (( قل هلم شهداء کم ... )) کنایه از عدم تحریم خداوند است، و با جمله (( فان شهدوا فلا تشهد معهم )) مطلب را ترقی داده و فرموده: حتی اگر شهادت هم دادند شهادتشان را می پذیر زیرا شهادت مردمی که پیرو هوای نفسند قابل اعتنا نیست.

بنابراین، جمله (( و لا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا )) عطف تفسیر است برای جمله (( فان شهدوا فلا تشهد معهم )) و معنایش این است که اگر تو هم با آنان شهادت دهی شهادتت پیروی از اهواء ایشان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۰۶. همچنانکه شهادت خود آنان پیروی از اهواء است و چگونه نباشد؟ و حال آنکه ایشان مردمی هستند که آیات باهره خدای را تکذیب نموده، به آخرت ایمان نیاوردند، و غیر خدا را که همان بت‌هایشان باشد معادل و برابر خدا قرار دادند، و کسی با کمال بیان و روشنی برهان به چنین انحرافی جرات نمی کند مگر آنانکه اهواء خود را پیروی نمایند.

بحث روایتی.

در مجمع البیان در ذیل جمله: (( فما كان لشرکائهم فلا یصل الی الله )) از ابن عباس و قتاده نقل کرده که مشرکین وقتی آنچه به بتها داده بودند با آنچه به خدا داده بودند خلط می شد آنرا به بتها بر می گردانیدند و اگر مال خدا به مال بتها خلط می شد رد نمی کردند و می گفتند خدا غنی تر است. و همچنین اگر آبی که از آن زراعت خدا بود بند خود را شکسته به زراعت بتها سرازیر می شد آنرا نمی بستند و اگر آب زراعت بتها به زراعت خدا سرازیر می شد آنرا می بستند و می گفتند خدا غنی تر است. و سپس فرموده: در روایات ائمه ما (علیهم السلام) نیز این معنا وارد است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله (( و كذلك زین لکثیر من المشرکین )) از معصوم (علیه السلام) نقل شده که فرمود: معنایش این است که اسلاف و نیاکان مشرکین فرزندکشی را در نظر آنان زینت دادند.

و نیز در ذیل جمله (( وقالوا هذه انعام و حرث حجر )) آمده که فرمود: (( حجر )) به معنای تحریم شده است. روایاتی در مورد حق فقراء و مساکین در محصول زراعت.

و در همان کتاب در ذیل جمله (( و هو الذی انشا جنات )) نقل شده که فرمود مقصود از (( جنات )) بستانها است. و در ذیل جمله (( و اتوا حقه یوم حصاده و لا تسرفوا انه لا یحب المرفین )) گفته است: احمد بن ادریس از احمد بن محمد از علی بن حکم از

ابان بن عثمان از شعیب عرقوفی برای ما حدیث کرد که وی گفته است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۰۷.

من از امام صادق (علیه السلام) معنای جمله (( و اتوا حقه یوم حصاده )) را پرسیدم، فرمود: حق از خوشه (گندم و جو...) یک دسته و از خرما هنگامی که چیده شود یک مشت است. سپس اضافه کرد که از ایشان پرسیدم آیا ممکن است انسان این حق را بعد از بردن خرمن به خانه پردازد؟ فرمود: نه اگر قبل از بردنش پردازد به سخاوت وی نزدیکتر است.

و نیز در همان تفسیر از احمد بن ادریس از برقی از سعد بن سعد از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که شخصی از آن جناب پرسید: اگر در موقع درو و برداشت حاصل مساکین حاضر نباشند چه باید کرد؟ حضرت فرمود: در این صورت تکلیفی بر او نیست. و در کافی از علی بن ابراهیم از ابن ابی عمیر از معاویه بن حجاج روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: در زراعت دو حق هست: حقی است گرفتنی و حقی است دادنی. عرض کردم گرفتنی آن کدام است و دادنی کدام؟ فرمود: حقی که از زراعت به حکم اجبار می گیرند همان عشر و نصف عشر (صدی ده و صدی پنج) است و اما آن حقی که

انسان خودش به طیب خاطر خود می دهد همان حقی است که آیه: (( و اتوا حقه یوم حصاده )) متعرض آن است. و مقصود از روز حصاد همان روزی است که شروع به چیدن می شود و به تدریج روی هم انباشته می گردد، همه این مدت روز حصاد است. آنگاه معاویه بن حجاج اضافه کرد (که مطلب دیگری را نیز امام فرمود) و به خاطر من جز این نیست که فرمود: حقی که در روز حصاد باید داد عبارت از این است که در طول مدت حصاد هر دفعه که مسکینی مراجعه می کند یک دسته به او بدهد تا از حصاد فارغ شود.

و نیز در کافی به سند خود از ابن ابی نصر از حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که از آنجناب از معنای جمله (( و اتوا حقه یوم حصاده و لا تسرفوا )) پرسیدم، حضرت فرمود: پدرم بارها می فرمود: اسراف در روز درو و روز چیدن خرما به این است که انسان با دو مشت خود بدهد. آنگاه فرمود پدرم وقتی در چنین مواقعی به غلامی برمیخورد که با دو مشت خود صدقه میداد، صدایش میزد و می فرمود: خرما را مشت مشت و سنبل (خوشه) را دسته دسته بده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۰۸

و نیز در همان کتاب به سند خود از مصادف روایت کرده که گفت: وقتی در خدمت امام صادق (علیه السلام) در یکی از زمینهای زراعی بودم، موقعی بود که داشتند درو می کردند، اتفاقاً سائلی نزدیک آمد و سؤال کرد من در جوابش گفتم خدا روزیت دهد، حضرت فرمود: ساکت، شما نمی توانید چنین جوابی بدهید مگر بعد از آنکه به سه نفر داده باشید پس از آن در دادن و ندادن مختارید.

و نیز در کافی به سند خود از ابن ابی عمیر از هشام بن مثنی روایت کرده که گفت: مردی از امام صادق (علیه السلام) معنای جمله (( و اتوا حقه یوم حصاده و لا تسرفوا انه لا یحب المسرفین )) را پرسید. حضرت فرمود: فلان بن فلان انصاری (و اسمش را برد) زراعتی داشت وقتی حاصلش دست می آمد همه را صدقه میداد و برای خود و عیالش چیزی باقی نمی گذاشت خدای تعالی این عمل را اسراف خواند.

مؤلف: مراد امام (علیه السلام) این است که آیه شریفه بر عمل آن شخص منطبق است، نه اینکه آیه در شان او نازل شده، زیرا آیه شریفه مکی است و در آن روز انصاری در میان نبود، بعید نیست که آن انصاری که امام (علیه السلام) اسم برده ثابت بن قیس بن شماس باشد چون طبری و دیگران نیز از ابن جریر نقل کرده اند که گفته است: آیه مورد بحث در باره ثابت بن قیس بن شماس نازل شده، چون وی درخت خرمایی داشت، وقتی آن را چید گفت: امروز هیچ کس نزد من نمی آید مگر اینکه از این خرما به خوردش می دهم، و به مردم همی داد تا شب شد در حالیکه خرمایی برای خودش نمانده بود. خداوند جمله (( و لا تسرفوا انه لا یحب المسرفین )) را نازل فرمود. و لیکن همانطوری که گفتیم داستان ثابت بن قیس نمی تواند شان نزول آیه باشد چون او مردی است مدنی و آیه شریفه نزولش در مکه بوده. آری، آیه با عمل وی منطبق است.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که در ذیل آیه مذکور فرموده: (از محصول جمع آوری شده خود) به هر مسلمانی که نزد آمد، بده و اگر هیچ مسلمانی نزد نیامد به مشرک بده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۰۹

مؤلف: در این معانی روایات وارده از امام باقر و امام صادق و امام رضا (علیه السلام) بسیار است.

و در کتاب الدر المنثور است که ابن منذر، نحاس، ابو الشیخ و ابن مردویه از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ذیل آیه (( و اتوا حقه یوم حصاده )) فرمود: آن حق عبارت است از آنچه از سنبل ها می ریزد. و نیز در همان کتاب می گوید: سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، ابن منذر، ابن ابی حاتم، نحاس و بیهقی در سنن خود از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر (( و اتوا حقه یوم حصاده )) گفته است: این آیه را آیه مربوط به صدی ده و صدی پنج نسخ کرده است.

مؤلف: نسبتی که میان این آیه و آیه زکات است نسبت نسخ نیست، چون تنافی و تضادی در میان آن دو دیده نمی‌شود چه اینکه قائل به وجوب صدقه باشیم و چه به استحباب آن.

و نیز در الدرالمثور است که ابو عبید، ابن ابی شیبیه، عبد بن حمید و ابن منذر از ضحاک روایت کرده‌اند که گفته است: آیه زکات تمامی آیات راجع به صدقه را نسخ کرده است.

مؤلف: اشکال بالا بر این قول نیز وارد است.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه، عبد بن حمید، ابن منذر و ابو الشیخ از میمون بن مهران و یزید بن اصم روایت کرده‌اند که گفت: اهل مدینه رسمشان این بود که وقتی موسم چیدن خرما می‌رسید خوشه خرما را از درخت پایین آورده آن را می‌گذاشتند در مسجد تا فقرا از آن استفاده کنند، هر سائلی می‌آمد که با چوب به آن خوشه می‌زد و آنچه می‌ریخت می‌خورد و آیه شریفه (( و اتوا حقه یوم حصاده )) به همین مناسبت نازل گردید.

معنای: (( ثمانیه ازواج من الظان اثین ... )) .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( ثمانیه ازواج من الضان اثین و من المعز اثین ... )) چنین آمده که: در سوره زمر بطور اجمال هشت جفت از انعام را حلال کرده و فرموده: (( و انزل لکم من الانعام ثمانیه )) ازواج آنگاه در آیه (( ثمانیه ازواج من الضان اثین و من المعز اثین و من الابل اثین و من البقر اثین )) آنرا تفصیل داده و تفسیر فرموده است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در معنای (( من الضان اثین )) فرمود: مقصود اهلی و وحشی آن است، و همچنین مقصود از (( و من المعز اثین و من البقر اثین )) اهل و وحشی است، و اما اینکه فرمود: (( و من الابل اثین )) مقصود از این دو جفت بخاتی و عراب است این چارپایان را خداوند حلال کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۱۰

مؤلف: در کتاب کافی و کتاب اختصاص و تفسیر عیاشی نیز روایتی از داوود رقی و صفوان جمال از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که روایت فوق را تائید می‌کند، چیزی که در اینجا باقی می‌ماند این است که آیا زوجی که در آیه (( ثمانیه ازواج من الضان اثین )) است به معنای همان زوجی است که در آیه (( و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج )) می‌باشد همچنانکه از روایت عیاشی و قمی استفاده می‌شود؟ و یا آنکه هر کدام معنای علی حدهای دارد، بحث از این جهت به زودی خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و در تفسیر عیاشی از حریر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که شخصی از آنجناب از مرغهای وحشی و گوشتخوار سؤال کرد و در سؤال از خارپشت، و طواط (خفاش)، دراز گوش، قاطر و اسب نیز اسم برد، حضرت فرمود: غیر از آنچه که خداوند در قرآن حرام فرموده هیچ حیوان دیگری حرام نیست و اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در روز جنگ خیبر از خوردن گوشت دراز گوش نهی فرمود از این جهت نبود که گوشت دراز گوش حرام است، بلکه غرض آن حضرت این بود که اگر در میان مردم خوردن گوشت این حیوان متداول شود بیم این میرود که نسل این حیوان منقرض گردد و گر نه حرام همان است که در آیه (( قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر فانه رجس او فسقا اهل لغیر الله )) به اسم برده شده است.

مؤلف: در این باره اخبار دیگری از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده، و در پارهای از آنها دارد: حرام همان است که خداوند در کتاب خود تحریم نموده و لیکن چون عرب قبل از اسلام گوشت بسیاری از حیوانات دیگر را نیز نمی‌خوردند ما آل محمد هم آنها را نمی‌خوریم. و در اینکه آن حیوانات کدامند روایات زیادی وارد شده، و در بعضی از آنها حیوانات وحشی و دارای دندان و مرغهای دارای چنگال و غیر آن اسم برده شده، در روایات اهل سنت هم مطلب از همین قرار است،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۱۱

و چون مسأله مورد بحث مسأله‌های است فقهی لذا آنرا دنبال نکرده تنها این جهت را خاطر نشان می‌سازیم که وقتی مسلم شد که غیر از آنچه در قرآن حرام شده نیز محرمانه‌ای هست باید دانست که آن محرمات دیگر چیزهایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جهت خبائثی که در آنها می‌دید تحریم فرموده، و خداوند هم تحریم آنجناب را امضا نموده، و فرموده است: ((الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل یامرهم بالمعروف و ینهیهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث)).

در مجمع البیان در ذیل آیه ((و علی الذین هادوا حرمانا کل ذی ظفر...)) می‌گوید: پادشاهان بنی اسرائیل را رسم چنین بود که فقرای خود را از خوردن گوشت مرغ و پیه نهی می‌کردند، و چون چنین ظلمی را بر فقرای خود روا می‌داشتند خداوند آنرا بر همه آنان تحریم نمود. علی بن ابراهیم نیز همین مطلب را در تفسیر خود ذکر نموده است.

در قیامت از جاهل سؤال می‌شود: چرا علم نیاموختی تا بدان عمل کنی؟

و در امالی شیخ به سند خود از مسعده بن زیاد روایت شده که گفت از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که در پاسخ کسی که معنای جمله ((فله الحجۃ البالغه)) را پرسید، فرمود: خدای تعالی روز قیامت به یک یک بندگان خود می‌فرماید: بنده من! بگو ببینم در دنیا عالم بودی یا جاهل؟ اگر بگویم عالم بودم می‌پرسد پس چرا به علم خود عمل نکردی، و اگر بگویم جاهل بودم می‌فرماید چرا علم نیاموختی تا بدان عمل کنی؟ با همین حجت او را مجاب می‌کند و حجت بالغه این است.

مؤلف: این از باب تطبیق آیه بر مصداق است نه اینکه معنای حجت بالغه تنها همین باشد. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۱۲

آیات ۱۵۷ - ۱۵۱، سوره انعام

قُلْ تَعَالَوْا أَنَا أُنزِلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ نَحْنُ نَزَرُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مِمَّا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مِمَّا بَطَنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱۵۱) وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا- بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَ بَعْدِ اللَّهِ إِلَهًا أَوْفُوا ذَلِكَمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۱۵۲) وَ أَنَّ هَذَا صِرْطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۵۳) ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ (۱۵۴) وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ اتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۱۵۵) أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَفْلِينَ (۱۵۶) أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ وَ صَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ (۱۵۷)

ترجمه آیات

بگو بیایید تا برایتان بخوانم آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرد مکنید و با پدر و مادر به نیکی رفتار کنید و فرزندان خویش را از بیم فقر مکشید که ما شما و ایشان را روزی می‌دهیم و به کارهای زشت آنچه عیان است و آنچه نهان است نزدیک مشوید و نفسی را که خدا کشتن آنرا حرام کرده جز به حق مکشید اینها است که خدا شما را بدان سفارش کرده است شاید تعقل کنید (۱۵۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۱۳

به مال یتیم نزدیک مشوید جز به طریقی که نیکوتر است تا وی به قوت خویش برسد، پیمان و وزن را به انصاف تمام دهید ما هیچ کس را مگر به اندازه توانایش مکلف نمی‌کنیم چون سخن گوید دادگر باشید گر چه علیه خویشاوند و به ضرر او باشد و به پیمان خدا وفا کنید، اینها است که خدا شما را بدان سفارش کرده، باشد که اندرز گیرید (۱۵۲) و این راه من است یگراست، پس



پیروی کنید آن را و به راههای دیگر مروید که شما را از راه وی پراکنده کند اینها است که خدا شما را بدان سفارش کرده بلکه پرهیزکاری کنید (۱۵۳) و باز موسی را آن کتاب (که میدانید) دادیم تا نعمت هدایت را برای کسی که نیکو فهم کند تمام نموده و تا شرح همه چیز و هدایت و رحمت بوده باشد، شاید به (قیامت و) دیدار پروردگار خویش ایمان آورند (۱۵۴) و این کتابیست پر برکت که ما نازلش کردیم تا پیرو آن باشید و پرهیزکاری کنید شاید شما را رحمت کنند (۱۵۵) و تا نگوئید کتاب آسمانی فقط بر دو دسته پیش از ما نازل شده و ما از خواندن آن غافل بودیم (۱۵۶) و یا بگوئید اگر کتاب آسمانی به ما نازل شده بود بهتر از ایشان هدایت می شدیم، اینک حجتی از خدایتان با هدایت و رحمت به سوی شما آمده ستمگرتر از آنکه آیه های خدا را تکذیب کند و از آن رو بگرداند کیست؟ به زودی کسانی را که از آیه های ما روی گردانند برای همینکه روی می گردانند اند عذاب سخت سزا می دهیم (۱۵۷)

بیان آیات بیان آیات مربوط به تحریم محرماتی که به شریعت معینی از شرایع اختصاص ندارد.

این آیات محرماتی را بیان می کند که اختصاص به شریعت معینی از شرایع الهی ندارد، و آن محرمات عبارت است از: شرک به خدا، ترک احسان به پدر و مادر، ارتکاب فواحش و کشتن نفس محترمه بدون حق که از آن جمله است کشتن فرزندان از ترس روزی، نزدیک شدن به مال یتیم مگر به طریق نیکوتر، کمفروشی، ظلم در گفتار، وفا نکردن به عهد خدا و پیروی کردن از غیر راه خدا و بدین وسیله در دین خدا اختلاف انداختن.

شاهد اینکه محرمات مذکور عمومی است و اختصاصی به یک شریعت ندارد این است که می بینیم قرآن کریم همانها را از انبیا (علیهم السلام) نقل می کند که در خطابهایی که به امتهای خود می کرده اند از آن نهی می نموده اند، مانند خطابهایی که از نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، شعیب، موسی و عیسی (علیهمالسلام) نقل کرده، علاوه بر این، در آیه (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقموا الدین و لا تفرقوا فیه )) صریحا فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۱۴

سفارشهایی که به این امت شده همان سفارشهایی است که به انبیای سلف شده است. لطیف ترین تعبیری که اشاره به این معنا می کند این است که هم در آیه فوق شرایع انبیا (علیهم السلام) را (( توصیه )) و سفارش خوانده و هم در سه آیه مورد بحث که اصول محرمات این شریعت را می شمارد سه مرتبه تکرار کرده است که آنچه گفته شد سفارشهایی است که خداوند به شما کرده است، و این خود شاهد روشنی است بر اینکه محرمات مذکور اختصاص به این شریعت نداشته است.

از این هم که بگذریم اگر مسأله را دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید ادیان الهی هر چه هم از جهت اجمال و تفصیل با یکدیگر اختلاف داشته باشند، هیچ یک از آنها بدون تحریم این گونه محرمات معقول نیست تشریح شود، و به عبارت ساده تر، معقول نیست دینی الهی بوده باشد و در آن دین اینگونه امور تحریم نشده باشد حتی آن دینی که برای ساده ترین و ابتدایی ترین نسل بشر تشریح شده است.

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا بَعْضِي مِنْ مَفْسَرِينَ كَقَوْلِهِ (( تعال )) امری است مشتق از ماده (( علو )) به این عنایت که امر این امر در مکان بلندی قرار دارد، گر چه حقیقتاً در مکان بلند قرار نداشته باشد. کلمه (( اتل )) از ماده (( تلاوت )) است که معنایش نزدیک به معنای قرائت است. کلمه (( علیکم )) متعلق است به کلمه ا (( تل )) یا به کلمه (( حرم )) و این را تنازع در متعلق می نامند. بعضیها گفته اند: کلمه (( علیکم )) اصلاً جار و مجرور و مرکب از لفظ (( علی )) و لفظ (( کم )) نیست، بلکه اسم فعل و به معنای (( بر شما است )) می باشد، و جمله (( الا- تشرکوا )) معمول آن و نظم کلام: (( علیکم ان لا تشرکوا: بر شما است که شرک نورزید )) است. و لیکن این معنا از سیاق آیه به ذهن نمی رسد.

و چون در جمله تعالوا (( اتل ما حرم ... )) دعوت کرده است مردم را به اینکه بیاید تا برایتان بخوانم، لذا دنبال آن محرمات را اسم

نبرده بلکه عین وحی را به جای آن نقل کرده ، یعنی اینکه نفرمود: آنچه پروردگار شما حرام کرده شرک و قتل نفس و فلان و فلان است بلکه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۱۵

(( ان لا- تشرکوا به شیئا : اینکه چیزی را شریک او نگیرید )) و نیز فرموده : (( و لا- تقتلوا اولادکم من اطلاق )) ، (( و لا- تقرّبوا الفواحش ... )) ، و (( بالوالدین احسانا )) ، و (( اوفوا الکیل و المیزان )) ، و (( اذا قلتم فاعدلوا... ))

و اگر شرک را از سایر گناهان جلوتر ذکر کرده برای این است که شرک ظلم عظیمی است که با ارتکاب آن هیچ امیدی به مغفرت خداوند نیست ، همچنانکه فرموده : (( ان الله لا- یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء )) ، گناهی است که سرانجام سایر گناهان منتهی به آن است ، همچنانکه منتهای هر عمل صالح و حسنهای توحید خدای تعالی است .

و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا یعنی احسان کنید به پدر و مادر احسان کردنی . در مجمع البیان گفته : (( تقدیر کلام این است که خداوند سفارش کرده در باره پدر و مادر احسان را )) و کلام خود را چنین توجیه کرده که : جمله (( حرم الله کذا : خداوند فلان چیز را حرام کرده )) معنایش این است که (( خداوند پیغمبر خود را سفارش کرده که فلان چیز را تحریم کند و امت خود را امر به اجتناب از آن نماید )) .

عقوق والدین ، بعد از شرک به خدا ، در شمار بزرگترین گناهان است .

به هر حال ، خدای تعالی در قرآن کریمش در چند جا احسان به پدر و مادر را تالی توحید و ترک شرک دانسته و هر جا به آن امر کرده قبلا به توحید و ترک شرک امر کرده است ، مانند آیه (( و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه و بالوالدین احسانا )) و آیه (( و اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه یا بنی لا تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم و وصینا الانسان بوالدیه )) و آیاتی دیگر.

و این خود بهترین دلیل است بر اینکه عقوق والدین بعد از شرک به خدای بزرگ در شمار بزرگترین گناهان ، و یا خود ، بزرگترین آنها است ، اعتبار عقلی هم مؤید این معنا است ، برای اینکه جامعه انسانی که هرگز انسان نمی تواند بدون آن زندگی و دین داشته باشد امری است اعتباری و قراردادی که در حدوث و بقای خود بستگی به محبت نسل دارد ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه :

۵۱۶

و محبت نسل نیز سرچشمهای آن رابطه و علاقهای است که در بین ارحام رد و بدل می شود ، و معلوم است که مرکز این رابطه خانواده است و قوام خانواده از یک طرف به پدر و مادر است و از طرفی دیگر به فرزندان ، و فرزندان موقعی احتیاج به رحمت و رافت پدر و مادر دارند که پدر و مادر طبعاً مشتاق اولاد و شیفته پرورش آنانند ، به خلاف پدر و مادر که احتیاجشان به فرزندان موقعی است که پیری عاجز و زبونشان ساخته و از اینکه مستقلا به ضروریات زندگی خود قیام کنند بازشان داشته . بر عکس ، فرزندان به عنفوان جوانی رسیده و می توانند حوایج پدر و مادر را برآورده کنند . و معلوم است که در چنین روزهایی جفای اولاد نسبت به آنان و متعارف شدن این جفا کاری در میان همه فرزندان نسبت به همه پدران و مادران باعث می شود عواطف تولید و تربیت به کلی از جامعه رخت بر بسته و کسی رغبت به تناسل و تربیت فرزند نکند ، و افراد از تشکیل جامعه کوچک که همان خانواده است استنکاف ورزیده ، در نتیجه از نسل بشر تنها طبقهای باقی بماند که در بینشان قرابت رحم و رابطه خویشاوندی وجود نداشته باشد . و پر واضح است که چنین جامعهای به سرعت رو به انقراض گذاشته دیگر هیچ قانون و سنتی فساد روی آورده را جبران نمی کند ، و سعادت دنیا و آخرت از آنان سلب می شود . و ما در آینده نزدیکی در باره این حقیقت دینی بحث مفصلی خواهیم نمود ان شاء الله تعالی . نهی از کشتن فرزندان از ترس فقر و گرسنگی .

و لا تَقْتُلُوا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَزَّوْقُکُمْ وَاِیَّاهُمْ کَلِمَةٌ (( اطلاق )) به معنای افلاس و نداشتن مال و هزینه زندگی است ، (( تملق )) هم مشتق از همین ماده است ، و این مطلب یعنی کشتن فرزندان از ترس هزینه زندگی آنان در میان عرب جاهلیت سنتی جاری بوده ، چون بلاد عرب غالب سالها دستخوش قحطی و گرانی می شده ، و مردم وقتی می دیدند که قحط سالی و افلاس آنان را تهدید

می کند فرزندان خود را می کشتند تا ناظر ذلت فقر و گرسنگی آنان نباشند.

لذا در آیه مورد بحث که ایشان را از این عمل ناستوده نهی کرده نهی را با جمله (( نحن نرزقکم و ایاهم )) تعلیل کرده و فرموده : منطق شما در فرزندکشی جز این نیست که نمیتوانید روزی و هزینه زندگی آنان را فراهم نمایید، و این خود منطقی است غلط، برای اینکه این شما نیستید که روزی فرزندانان را فراهم می کنید، بلکه خدای تعالی است که روزی ایشان و خود شما را می دهد، پس شما چرا می ترسید و از ترس ، آنان را به دست خود از بین میبرید؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۱۷

نهی از نزدیک شدن به فواحش و قتل بنا حق نفس محترمه .

وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ كَلِمَةً (( فواحش )) جمع (( فاحشه )) است که به معنای کار بسیار زشت و شنیع است ، و خدای تعالی در کلام خود زنا و لواط و نسبت زنا به مردان و زنان پاکدامن را از مصادیق (( فاحشه )) شمرده ، و از ظاهر کلام برمی آید که مراد از (( فاحشه ظاهری )) گناه علنی و مقصود از فاحشه باطنی گناه سری و روابط نامشروع برقرار کردن در پنهانی است .

از اینگونه امور از این جهت نهی فرموده که اگر مباح می بود و تحریم نمی شد شناعت و زشتیش از میان می رفت و شایع می گردید، برای اینکه اینگونه امور از بزرگترین موارد علاقه نفس است و نفس از محرومیت در باره آنها طبعاً سخت ناراحت می باشد و طبیعت بشر طوری است که اگر به خود واگذار شود به سرعت فحشا را در بین افراد خود شیوع می دهد، و شیوع فحشاء باعث انقطاع نسل و فساد جامعه خانواده است ، و با فساد خانواده ها جامعه کبیر انسانی از بین میروند، و ما به زودی در محل مناسبی بحث مفصلی در این باره خواهیم نمود ان شاء الله تعالی .

و همچنین قتل نفس و سایر انواع فحشا امنیت عمومی را سلب نموده و با از میان رفتن امنیت ، بنای جامعه انسانی فرو ریخته ، ارکان آن سست می گردد.

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ... در اینجا دو احتمال هست : یکی اینکه معنای (( حرم الله )) ، (( حرام کرده است خداوند کشتنش را )) باشد، دیگر این که معنایش (( محترم کرده است آنرا به احترام قانونی و بدین وسیله او را و یا حقی از حقوق او را از ضایع شدن حفظ کرده باشد )) . بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه گفته اند: اگر می بینید خدای تعالی تنها قتل را با آنکه آنهم جزء فحشا می باشد اسم برد برای این است که اهمیت آنرا رسانیده باشد، همچنانکه فرزندکشی را هم به همین عنایت اسم برد، چون عرب خیال می کرد خوف از فقر، ریختن خون فرزندان را مباح می کند، و همچنین حفظ آبرو مجوز این عمل شنیع است ، و نیز خیال می کردند پدر بودن خود یکی از اسباب تملک است .

و اینکه فرمود: (( الا بالحق )) مقصود استثنای قتل بعضی از نفوسی است که در اثر پاره ای از گناهان احترامی را که خداوند برای مسلمانان و یا کفار هم پیمان با مسلمین جعل کرده ، از خود سلب نموده اند، مانند قتل به قصاص و حد شرعی .

(( ذلکم وصیکم به لعلکم تعقلون )) بعد از آنکه تحریم امور نامبرده را بیان نمود در آخر آنرا با این کلام تاءکید نمود، و اما اینکه چرا نهی از امور پنجگانه را با جمله (( لعلکم تعقلون )) تعلیل فرمود؟ وجهش در آینده نزدیک بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۱۸

دستور و سفارش در مورد مال یتیم ، وفا و عدالت در میزان و کیل و پرهیز از سخن ناحق حتی به خاطر نزدیکان .

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُاَیْنِکَ از نزدیک شدن به مال یتیم نهی فرموده برای این است که دلالت بر عمومیت مطلب کند، یعنی بفهماند که تنها خوردن آن حرام نیست ، بلکه استعمال و هر گونه تصرفی در آن نیز حرام است مگر اینکه منظور از تصرف در آن حفظ آن باشد آن هم به شرطی که بهترین راههای حفظ بوده باشد. و نهی از نزدیکی به مال یتیم همچنان امتداد دارد تا زمانی که یتیم به حد رشد و بلوغ برسد، و دیگر از اداره اموال خود قاصر و محتاج به تدبیر ولی خود نباشد.

پس معلوم شد مقصود از یلغ آمده رسیدن به حد بلوغ و رشد هر دو است ، چنانکه آیه (( وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم و لا تاکلوها اسرافا و بدارا ان یکبروا )) به آن دلالت می کند.

و نیز معلوم شد که غرض از آیه مورد بحث این نیست که بفرماید وقتی یتیم به حد رشد رسید میتوانید اموالش را تصرف کنید و دیگر خوردن آن حرام نیست ، بلکه مقصود بیان آن وقتی است که مال یتیم صلاحیت این را پیدا می کند که اشخاص به آن نزدیک شوند، در حقیقت آیه شریفه می خواهد بفرماید: مال یتیم را نگهداری و اصلاح کنید تا وقتی که خودش به حد رشد رسیده و بتواند از عهده اصلاح و حفظ آن بر آید.

وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (( ایفاء به قسط )) عبارت است از عمل کردن به عدالت بدون اجحاف . و اینکه فرمود: (( ما هیچ کس را تکلیف نمی کنیم مگر به آنچه که در خور طاقت او است )) به منزله دفع توهمی است که ممکن است بشود، گویا کسی می پرسد: مگر در کیل و وزن ممکن است رعایت عدالت واقعی و حقیقی بشود؟ هرگز ممکن نیست ، و انسان در اینگونه امور هیچ چاره‌ای جز این ندارد که به تقریب و تخمین اکتفا کند، و خدای تعالی با جمله مورد بحث جوابش را داده می فرماید: ما هیچ کس را تکلیف نمی کنیم مگر به چیزی که در وسع طاقت او باشد. و نیز ممکن است بگوییم جمله (( لا نکلف نفسا الا وسعها )) تنها متعلق و مربوط به مسأله کیل و وزن نیست ، بلکه مربوط به آن و به مسأله نزدیک شدن به مال یتیم هر دو است .

وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ... برای این اقربا را یاد آور شد که عاطفه قرابت و خویشاوندی از هر داعی دیگری بیشتر آدمی را به دفاع بیجا و جانبداری ناروا و امیدارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۱۹

و از همین جا میتوان فهمید که مقصود از (( قول )) آن گفتاری است که اگر انسان آنرا بگوید ممکن است نفعی عاید طرف بشود، و یا ضرری متوجه او بگردد. ذکر عدالت نیز دلالت بر این دارد، چون معلوم می شود قول مزبور مانند شهادت و قضاوت و امثال آن دو قسم است یکی ظلم و دیگری عدل .

بنابراین ، معنای آیه این می شود که : (( باید مراقب گفتارهای خود باشید، و زبان خود را از حرفهایی که برای دیگران نفع و یا ضرر دارد حفظ کنید، و عاطفه قرابت و هر عاطفه دیگری شما را به جانبداری بیجا از احدی وادار نکند. و به تحریف گفته های دیگران و تجاوز از حق و شهادت بناحق یا قضاوت ناروا وادار نسازد، و خلاصه بناحق جانب آن کس را که دوستش می دارید رعایت ننموده و حق آن کسی را که دوستش نمیدارید، باطل مسازید.

در مجمع البیان گفته است : آیه مورد بحث با همه کوتاهی و کمی حروفش مشتمل بر دستورات بلیغی در باره اقرار، شهادتها، وصیتها، فتاوا، قضاوتها، احکام ، مذاهب و امر به معروف و نهی از منکر است .  
مراد از عهد خدا که به وفا به آن امر شده ، دستورات الهی است .

وَ بَعِثِ اللَّهُ أَوْفُوا ... راغب در مفردات خود می گوید: (( عهد )) به معنای حفظ و چیزی را در این حال و آن حال مورد مراقبت قرار دادن است . و این معنای صحیحی است که وی کرده ، و لذا کلمه مذکور هم بر دستورات و تکالیف شرعی اطلاق می شود، و هم بر پیمان و میثاق و بر نذر و سوگند.

و لیکن در قرآن کریم این لفظ بیشتر در دستورات الهی استعمال می شود، مخصوصا در آیه مورد بحث که به اسم پروردگار (الله) اضافه شده ، مورد بحث آیه هم مناسب با همین معنا است . البته ممکن هم هست بگوییم مقصود از (( عهد )) در اینجا پیمان و میثاق است ، همچنانکه می گوییم : (( من با خدا عهد بسته ام که چنین و چنان کنم )) و در غیر اینجا هم به این معنا آمده ، مانند آیه (( و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا )) و بنابر اینکه کلمه (( عهد )) به این معنا باشد اضافه شدنش به اسم (( الله )) مثل اضافه شدن شهادت به آن اسم در آیه (( و لا نکتم شهادة الله )) برای اشاره به این است که طرف معامله خدای تعالی است .

در این آیه بعد از بیان وظایف مذکور آنرا با جمله (( ذلکم وصیکم به لعلکم تذکرون )) تاءکید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۲۰

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمُ عَنْ سَبِيلِهِ... بعضی از قراء کلمه اول آیه را (( اءن )) به فتح همزه و با تشدید و بدون تشدید قرائت کرده اند و گویا مدخول آنرا عطف بر محل (( الا تشرکوا به شیئا )) گرفته‌اند. بعضی دیگر آنرا به کسر همزه قرائت کرده اند که بنابراین قرائت ، جمله مدخول آن جمله‌های مستانفه خواهد بود.

از ظاهر سیاق آیه چنین برمی آید که مضمون این آیه ، یکی از همان وصیتهایی است که خداوند رسول گرامی خود را ماءمور به خواندن آن بر مردم فرموده ، و لازمه این مطلب این است که جمله (( و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه )) متعلق غرض اصلی نباشد، چون غرض اصلی متعلق به بیان کلیات دین بود که در دو آیه قبل بیان شد، پس ایراد این جمله وجهی ندارد مگر اینکه مقدمه و زمینه چینی باشد برای جمله (( و لا تتبعوا السبل )) همچنانکه همین جمله نیز توطئه و زمینه است برای جمله (( فتفرق بکم عن سبيله )) . مقصود اصلی از آیه مورد بحث این است که بفرماید: شما از راه خدا متفرق مشوید و در آن اختلاف راه میاندازید. و بنابراین ، سیاق این آیه سیاق آیه شریفه (( شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه )) است . پس اگر بعد از گفتن اینکه این وصایا صراط مستقیم من است و اختصاص به دین معینی ندارد مجددا امر کرد به اقامه دین ، در حقیقت خواست تا زمینه کلام را برای نهی از تفرقه در دین فراهم سازد.

بنابراین ، معنای آیه چنین می شود: علاوه بر محرمانی که گفته شد یکی دیگر از محرمان این است که این صراط را که اختلاف و تخلف پذیر نیست وا گذاشته و راههای دیگر را پیروی کنید، چون این عمل شما را از راه خدا متفرق می سازد و در میان شما ایجاد اختلاف می نماید، و سرانجام باعث می شود که از صراط مستقیم خدا یکسره بیرون شوید.

مقتضای ظاهر سیاق این است که مقصود از: (( صراطی : راه من )) صراط رسول خدا و دین او باشد چون آنجناب است که ماءمور شده این تکالیف را به مردم برساند همچنانکه فرمود: (( قل تعالوا اتل : بگو بیاید تا برای شما بخوانم )) پس گوینده و بیان کننده تکالیف مذکور رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است ، و خدای تعالی در این سیاق مقام غیبت را دارا است ، همچنان که فرموده : (( فتفرق بکم عن سبيله ذلکم وصیکم به : که بیم آن می رود شما را از راه او متفرق سازد او شما را به آن سفارش کرده )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۲۱

و اگر کسی شبهه کند که صراط از آن خدا است نه از پیغمبر او و یا شخصی دیگر، جوابش این است که هیچ مانعی ندارد صراطی را که از آن خدا است به پیغمبر او هم نسبت دهیم ، همچنانکه در آیه شریفه (( اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم )) صراط به جمعی از بندگان که خداوند به ایشان انعام فرموده از قبیل انبیا، صدیقین ، شهدا و صالحین نسبت داده شده است . البته سایر مفسرین همگی مثل اینکه مسلم دانسته‌اند که ضمیر تکلم در (( صراطی )) راجع به خدای سبحان است . بنا به گفته ایشان در آیه شریفه یک نوع التفات به کار رفته ، البته این التفات در (( صراطی )) نیست ، بلکه در (( عن سبيله )) است ، چون بنا به گفته ایشان معنای آیه این است که : بیاید تا من بر شما بخوانم آن وصیتهای و سفارشات را که پروردگار شما به شما کرده ، و آن این است که به شما وصیت کرده : (( بدرستی که این وصایا صراط مستقیم من است پس آنرا پیروی کنید، و راههای دیگر را پیش نگیرید که شما را از راه من متفرق می سازد )) . و اگر در کلمه (( عن سبيله )) التفات به کار نرفته بود جا داشت بفرماید: (( عن سبیلی : از راه من )) پس این التفات در (( عن سبيله )) : از راه او )) به کار رفته است .

به هر حال خدای تعالی در این آیات کلیات دین را صراط مستقیم خود و صراطی خوانده که نه در هدایت پیروان و رسانیدن ایشان به هدف ، تخلف پذیر است و نه در اجزای آن ، و نه در میان پیروان آن مادامی که پیروند اختلاف هست ، سپس پیروان را از پیروی سایر راهها نهی کرده ، چون پیروی از آن راهها باعث تفرقه و اختلاف است ، برای اینکه راههای دیگر راههای هواهای



شیطانی است که در تحت یک ضابطه کلی قرار ندارد، به خلاف راه خدا که اساسش فطرت و آفرینش است، و معلوم است که در خلقت خدا اختلاف و تغییر و تبدیل نیست، و به همین جهت در ذیل آیه حکمی را که در آیه بیان فرموده بود با جمله (( ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون )) تاء کید نمود.

وجه اختلاف تعبیر در آخر سه آیه شریفه: (( لعلکم تعقلون ))، (( لعلکم تذکرون ))، (( لعلکم تتقون )) .

و چنانکه می بینید خاتمه این سه آیه مختلف است. خاتمه آیه (( اولی ذلکم وصیکم به لعلکم تعقلون )) و خاتمه آیه دوم (( ذلکم وصیکم به لعلکم تذکرون )) و خاتمه آیه سوم (( ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون )) قرار داده شده. ممکن است وجه اختلاف این باشد که اموری که در این آیات مورد نهی قرار گرفته مانند سایر احکام الهی اموری است که فطرت خود بشر نیز به حرمت آنها حکم می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۲۲

البته همه این امور فطری بودنشان در وضوح یکسان نیست، بعضی از آنها فطری بودنش بسیار روشن است، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ و عقوق والدین و کشتن فرزندان از ترس فقر و ارتکاب کارهای شنیع و قتل نفس بدون حق که در آیه اول نام برده شده، چون این چند عمل از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر حکم به حرمت آن می کند و هیچ انسانی که فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتکاب آنها نیست مگر اینکه عقل را که عامل تمیز انسان و سایر حیوانات است با پیروی اهواء و عواطف غلط در پس پرده ظلمت قرار داده باشد، و گر نه، تنها داشتن عقل و دور بودن از هواهای شیطانی کافی است که هر انسانی به حرمت و شومی اینگونه امور واقف گردد، و به همین جهت خاتمه آیه (( اولی لعلکم تعقلون )) قرار داده شده است.

و بعضی دیگر فطری بودنش به این روشنی نیست، مانند اجتناب از مال یتیم و ایفای کیل و وزن و رعایت عدالت در گفتار و وفای به عهد خدا، چون اینگونه امور که در آیه دوم نام برده شده اند مانند آنهایی که در آیه اولی ذکر شده روشن نیست بلکه انسان در درک آنها علاوه بر عقل فطری به تذکر نیازمند است و آن همانا مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی است که در نزد عقل فطری روشن می باشند. اگر امور نامبرده از نظر مصالح و مفاسد مورد دقت قرار گیرد پی بردن به مفاسد بنیان کن آنها برای عقل بسیار آسان است، و عقل حکم قطعی می کند به اینکه جامعه ای که در آن به صغیر و ضعیف رحم نشود، و در کیل و وزن خیانت شود، و در حکم و قضاوت رعایت عدالت نگردد، و به کلمه حقی در میان آن جامعه گوش ندهند چنین جامعه ای قابل دوام نبوده، و هیچ خیری در آن نخواهد بود، جمله (( ذلکم وصیکم به لعلکم تذکرون )) اشاره به همین است که با تذکر می توان به حرمت و شناخت اینگونه امور پی برد.

و اما آیه سوم غرضی که این آیه در مقام ایفای آن است نهی از تفرق و اختلاف در دین و پیروی راههای غیر خدایی است، و اینکه پیش گرفتن این راهها با راه خدا سازگاری ندارد و راه خدا و تقوای دینی جز به اجتناب از اینگونه راهها پیموده نمی شود.

توضیح اینکه، پیمودن راه خدا و تقوای دینی وقتی حاصل می شود که در درجه اول محرمات الهی شناخته شود و در درجه دوم به کمک تعقل و تذکر از آن محرمات اجتناب به عمل آید، و به عبارت دیگر انسان به فطرت انسانیت که بنای دین خدا بر اساس آن نهاده شده ملزم شود و از آن تخطی نکند، همچنانکه فرمود: (( و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها )) و نیز پرهیزکاران را به کمک در پرهیزکاریشان و روشن ساختن راهشان بطوری که حق را از باطل به خوبی تشخیص دهند وعده داده و فرموده: (( و من یتق الله یجعل له مخرجا )) و نیز فرموده: (( ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۲۳

تقوای دینی با تفرقه و اختلاف نمی سازد، ولی راههای غیر راه خدا مختلف و متعددند و پیروانشان متشت می باشند.

پس انسان تا وقتی در راه تقوا میتواند باشد که طریق تعقل و تذکر را از دست ندهد، و از فطرت انسانیت منحرف نگردد، که اگر منحرف شد و راه اهواء و غرور به زندگی دنیا را پیش گرفت این هوا و هوسها او را به بی بند و باری کشانیده و به مخالفت با عقل سلیم و ترک تقوای دینی و بی مبالاتی و تهور نسبت به عواقب شوم آن وادار می کند، و کار او را به جایی می کشاند که مانند



مردم مست نمی فهمد چه می کند و با او چه می کنند.

و همانطوری که قبلا هم اشاره نمودیم ، این اهواء شیطانی مختلفند و در تحت یک ضابطه کلی و یک نظامی که حاکم بر آن بوده و اهل آن را در آن مجتمع و یک کلام سازد، قرار ندارند. و لذا دو نفر هواپرست را نخواهید یافت که در یک مسیر با هم همراه شوند و اگر هم بشوند قطعاً این همراهی را تا به آخر نمی رسانند، و لذا می بینیم خدای تعالی هم در کلام خود راه غیر از راه خود را یکی ندانسته ، بلکه آنرا متعدد شمرده : یکجا فرموده : (( ولا تتبع سبیل المفسدین )) و در جای دیگر فرموده : (( ولتستبیل المجرمین )) و نیز یکجا فرموده : (( ولا تتبعان سبیل الذین لا یعلمون )) و در باره مشرکین فرموده : (( ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس و لقد جاءهم من ربهم الهدی )) و این اختلاف تعبیر در آیات راجع به هدایت و ضلالت اگر دقیقاً مورد بررسی قرار گیرد بسیار به چشم می خورد.

خلاصه ، تقوای دینی چیزی است که هیچ وقت با تفرقه و اختلاف نمی سازد، و معقول نیست کسی دارای تقوای دینی باشد و در عین حال به هر سازی بر قصد و هر راهی را پیش بگیرد، چون معنای تقوای دینی التزام به صراط مستقیمی است که اختلاف و تخلف در آن راه ندارد و لذا می بینیم خدای تعالی بدنبال جمله (( ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله )) فرموده است : (( ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۲۴

توجیه ناصحیح صاحب تفسیر روح المعانی در مورد اختلاف تعبیر در آخر سه آیه شریفه .

صاحب تفسیر روح المعانی گفته است : اگر می بینید که در آخر آیه اول فرموده : (( لعلکم تعقلون )) و در آخر آیه دوم فرموده : (( لعلکم تذکرون )) برای این است که مشرکین که روی سخن در آیه اول با ایشان است شرک و فرزند کشی و زنا و قتل نفس را یک عمل پیش پا افتاده میدانستند، و عقل ایشان حکم به قبح اینگونه امور نمی کرد. بنابراین ، نتیجه نهی خداوند از اینگونه امور تعقل آنان و پی بردن به زشتی آن امور است ، به خلاف حفظ اموال یتامی و ایفای کیل و وزن و عدالت در گفتار و وفای به عهد که در آیه دوم ذکر شده ، چون مشرکین اینکارها را می کرده اند و افتخار به آن هم داشتند، خدای تعالی از آنها نهی فرمود تا شاید متوجه شوند که دچار فراموشی شده اند. آنگاه گفته است : قطب رازی هم همین توجیه را کرده است .

خواننده محترم به خوبی می داند که هیچ تاریخی عرب جاهلیت را به حفظ اموال یتام و ایفای کیل و عدالت در گفتار توصیف نکرده ، و خلاصه این قوم هیچ وقت دارای این اوصاف نبود هاند تا بگوییم در زمان نزول این آیه این اوصاف را از یاد برده و آیه شریفه در مقام این است که آنرا به یادشان بیاورد. علاوه ، این توجیه وقتی صحیح است که (( تذکر )) در آیه به معنای (( ذکر )) باشد و حال آنکه لفظ مزبور در عرف قرآن به این معنا نیست .

مفسر مذکور سپس اضافه کرده است ، که : امام فخر رازی در تفسیر خود در توجیه این تعبیرات چند گانه در آخر این آیات چنین گفته است : تکالیف پنجگانه‌ای که در آیه اول نام برده شده از آنجایی که خوب روشن است تنها احتیاج به تعقل دارد، و لذا این آیه به (( جمله لعلکم تعقلون )) ختم شده ، بخلاف تکلیفهای چهارگانه‌ای که در آیه دوم نام برده شده ، که چون اموری خفی و مسائلی غامض بوده و اینگونه مسائل محتاج به اجتهاد و فکر بسیار است تا انسان بتواند حد اعتدال آن را پیدا کند لذا آیه شریفه با جمله : (( لعلکم تذکرون )) ختم شده است .

این توجیه نزدیک است به آن توجیهی که ما در این باره کردیم ، و تنها خرده‌های که می توانیم از آن بگیریم این است که امور نامبرده در این آیه به آن خفا و غموضی که او گفته نیست ، بلکه فکر انسان با مختصر دقتی به آن پی میبرد، و شاید همین جهت باعث شده که فخر رازی تذکر را به پی بردن به حد اعتدال این امور ارجاع دهد نه به اصل آنها، و از این جهت معنای آیه را تباه کرده ؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۲۵

برای اینکه ظاهر سیاق آیه این است که امیدواری به تذکر مشرکین تنها نسبت به حرمت اصل این امور است ، نه پی بردن به حد

اعتدال آنها. و از این امور آن امری که به حسب طبع احتیاج دارد که آدمی به حد اعتدال آن واقف شود مسأله اجتناب از مال یتیم و ایفای کیل و وزن است که آن هم خود آیه و جوب رعایت این مقدار از دقت و مته به خشخاش گذاردن را با جمله (( لا یكلف الله نفسا الا وسعها )) برداشته است دقت کنید .

مفسر مزبور در ذیل آیه سوم از ابو حیان نقل کرده که گفته است: از آنجایی که صراط مستقیم جامع همه تکالیف دینی است، و خداوند هم در این آیه امر به پیروی آن و اجتناب از سایر صراطها و طریقه ها کرده از این رو آیه را با جمله (( لعلکم تتقون )) ختم نموده، چون معنای تقوا پرهیز و ترسیدن از آتش دوزخ است، و معلوم است کسی که صراط مستقیم او را پیروی و دنبال می کند برای همیشه نجات پیدا می کند، و به سعادت جاوید نایل می گردد.

و این توجیه وقتی صحیح است که امر به اتباع و پیروی از صراط مستقیم بخاطر این باشد که این پیروی مقصود اصلی خدا است، و حال آنکه در سابق هم گفتیم که از سیاق آیه بر می آید که امر به اتباع از صراط مستقیم مقدمه و زمینه چینی است برای نهی از پیروی و اتباع صراطهای دیگر، و خلاصه، مقدمه است برای جمله (( ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله )) .

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ... چون کلیات شرایع که خدای تعالی در آیات گذشته بیان و وصیت فرمود تکالیف مشروعه ای بودند که در ادیان همه انبیا عمومیت داشت و هم کلی و مجمل بودند بدین سبب زمینه فراهم شد که بیان کند که پس از آنکه احکام مذکور را بطور اجمال برای همه انبیا تشریح فرموده، بحسب اقتضای مصلحت برای موسی (علیهالسلام) در کتابی که به وی نازل کرده تفصیل داده و پس از آن برای رسول خدا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در کتاب مبارکی که نازل فرموده مفصلاً بیان نموده. این است که به دنبال آیات سابق فرمود: (( ثم آتینا موسی الکتاب تماما علی الذی احسن ... )) .

بنابراین، معنای آیه مورد بحث این است که: ما پس از آنکه آن کلیات و مجملات را تشریح نمودیم به موسی (علیهالسلام) کتابی فرستادیم تا نواقص آن کسانی را که آن شرایع اجمالی را به خوبی عمل کرده و به کار بستند تکمیل کنیم، و فروع آن شرایع را که مورد احتیاج بنی اسرائیل بود تفصیل و توضیح دهیم، و این هدایت و رحمتی بود از ما، شاید ایشان به معاد و لقای پروردگارش ایمان بیاورند. این است آنچه از سیاق خود آیه و اتصالش به سیاق آیات سه گانه گذشته استفاده می شود.

پس در حقیقت جمله (( ثم آتینا موسی الکتاب )) برگشت به سیاق آیات قبل از آیه (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم )) است که در آنها روی سخن با پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، و خطاب در آنها به صیغه متکلم مع الغیر (ما فلان و فلان کردیم) بود و با لفظ ثم که به تاخیر دلالت می کند به این معنی اشاره شده که این کتاب برای این نازل شده که تمام کنند و تفصیل دهنده آن شرایع عمومی اجمالی باشد.

و جوهی که درباره ارتباط آیه شریفه: (( ثم آتینا موسی الکتاب .... )) با آیات دیگر ذکر شده است .

مفسرین دیگر آیه مورد بحث را به وجوه عجیب و غریبی توجیه نموده اند از آنجمله گفته اند: در این آیه چیزی حذف و در تقدیر گرفته شده و آن جمله (( بگو ای محمد )) است و تقدیر آیه: (( ثم قل یا محمد آتینا موسی الکتاب )) است .

و یا گفته اند: تقدیر آیه: (( ثم اخبرکم ان موسی اعطی الکتاب: سپس به شما خبر می دهم که به موسی کتاب داده شد )) است . و نیز از آنجمله گفته اند: تقدیر آیه: (( ثم اتل علیکم آتینا موسی الکتاب: سپس برایتان بخوانم که به موسی کتاب دادیم )) است .

بعضی دیگر گفته اند: این آیه متصل است به آیه (( و وهبنا له اسحاق و یعقوب )) و نظم و ترتیب کلام: (( و وهبنا له اسحق و یعقوب ثم آتینا موسی الکتاب )) است .

چیزی که این مفسرین را وادار به این توجیهاات عجیب و غریب کرده این است که فکر کرده اند تورات قبل از قرآن نازل شده، پس چگونه در این آیه لفظ (( ثم )) که مفید بعدیت و تاءخر است در باره تورات استعمال شده؟ لازمه این لفظ این است که

تورات بعد از قرآن نازل شده باشد، و حال آنکه در همین آیات یعنی در آیه (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم )) تقدم نزول تورات خاطر نشان شده است؟ جواب این شبهه همان بیانی است که ما در ذیل آیه مورد بحث گذراندیم.

جمله (( تماما علی الذی احسن )) این معنا را بیان می کند که غرض از انزال تورات تتمیم نواقص کسانی است از بنی اسرائیل که شرایع کلی و احکام اجمالی سابق الذکر را به خوبی عمل کرده و به کار بستند، همچنانکه در داستان موسی بعد از نازل شدن تورات نیز به مساءله نیکو بکار بستن احکام تورات امر نموده و فرموده: (( و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شیء فخذها بقوة و امر قومک یاخذوا باحسنها )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۲۷

و نیز در جای دیگر این داستان فرموده: (( و ادخلوا الباب سجدا و قولوا حطه نغفر لکم خطایکم و سنزید المحسنین )) از این رو، و به شهادت این دو آیه موصولی که (( الذی احسن )) در آیه مورد بحث است، اشاره به شخص معینی نیست، بلکه مفید جنس است. و معنایش این است: (( نزول تورات برای تکمیل نواقص هر کسی است که .... )) اقوالی که در معنای جمله: (( تماما علی الذی احسن )) گفته شده است.

مفسرین دیگر هر یک برای جمله معنایی ذکر کرده اند، یکی گفته: نزول این کتاب برای این بود که نیکوکاری موسی را با نبوت و کرامت تتمیم کنیم. یکی دیگر گفته: معنایش این است که فرستادن این کتاب برای این بود که هر کس به آن کتاب به نیکویی ایمان بیاورد ما نعمت خود را بر او تکمیل کنیم. و یکی دیگر گفته: معنایش این است که نعمت خود را بر پیغمبرانی که نیکوکارند تمام کنیم. یکی دیگر گفته: معنایش این است که فرستادن این کتاب به این منظور بود که ما کرامت و پاداش نیک خود را در بهشت بر کسانی که در دنیا احسان نمودند تکمیل نماییم. و آن دیگر گفته است: معنایش این است که احسان خود را به موسی (علیه السلام) که با نبوت و غیر آن کرده بودیم با کتاب تتمیم کنیم. و بعضی گفته اند: این جمله متصل و مربوط است به داستان ابراهیم (علیه السلام) و معنایش این است که فرو فرستادن این کتاب برای اتمام نعمت بر ابراهیم (علیه السلام) بود، و ضعف این وجوه بر همه روشن است و احتیاج به توضیح ندارد.

(( و تفصیلا لکل شیء )) یعنی این کتاب را فرستادیم تا در آن تفصیل جمیع احتیاجات بنی اسرائیل و هر چیزی را که غیر بنی اسرائیل از آن منتفع می شوند در دسترسشان قرار داده باشیم، و هدایت و رحمتی بوده باشد که به آن متعم و منتفع شوند، و از اینکه فرموده: (( لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون )) می توان استفاده کرد که بنی اسرائیل از ایمان به مساءله معاد استنکاف داشتند، مؤیدش هم این است که در تورات فعلی که قرآن مجید آنرا دست خورده و تحریف شده خوانده است در هیچ جای آن صحبتی از قیامت به میان نیامده، بعضی از مورخین نیز نوشته اند که حزب بنی اسرائیل معتقد به معاد نبودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۲۸

و هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ... یعنی و این کتاب کتابی است مبارک که در خصایص مذکور در سابق با کتاب موسی (علیه السلام) اشتراک دارد پس آن را نیز باید پیروی کنید.

أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكُتُبَ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا... معنای (( ان تقولوا )) (( کراهه ان تقولوا: تا نگویند )) است، و این نحو تعبیر در کلام عرب بسیار است، و جمله مذکور متعلق است به کلمه (( انزلناه )) که در آیه قبل بود.

و مقصود از (( دو طایفه قبل از ما )) یهود و نصارا است که انجیل و تورات برایشان نازل شد، زیرا کتب دیگری که به انبیا قبل از موسی و عیسی (علیهما السلام) نازل شد مانند کتاب نوح و کتاب ابراهیم (علیهما السلام) مانند این دو کتاب مشتمل بر جزئیات و تفصیل شرایع نبوده، و تنها متعرض اصول و کلیات شرایع بوده است، و اما کتب دیگری که به سایر انبیا نسبت داده شده از قبیل زبور داوود و امثال آن اصلا متعرض شرایع نبوده، معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) از آن اطلاعی نداشته اند.

به هر حال معنای آیه مورد بحث این است که: ما قرآن را نازل کردیم تا نگویند کتاب آسمانی که متعرض جزئیات شرایع الهی

باشد همان دو کتاب انجیل و تورات بود که به دو طایفه قبل از ما یعنی یهود و نصارا نازل شد، و ما از تلاوت و آموختن آن غفلت ورزیدیم و با غفلت هم حرجی بر ما نیست .

أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَصَدَّ... یعنی : و تا نگوئید اگر به ما هم کتابی نازل می شد ما از ایشان ( یهود و نصارا) بهتر و زودتر هدایت می یافتیم .

(( فقد جاءكم بينة من ربكم )) این جمله تفریع بر جمله (( ان تقولوا )) و جمله (( او تقولوا )) هر دو است ، و اگر در آن ، کتاب را بینه خوانده برای این است که دلالت کند بر اینکه حجیت کتاب و دلالتش روشن و واضح است ، و دیگر برای کسی عذری و بهانه‌های باقی نمانده . و کلمه (( یصدفون )) از ماده (( صدف )) است که معنای اعراض را می دهد، و معنای بقیه آیه روشن است .

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل آیه : (( قل تعالوا اتل ... و درباره صراط مستقیم )) .

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر نقل شده که گفت : من در خدمت امام ابی جعفر (علیه السلام) نشسته بودم ، و آنجناب بر بساط خود به متکایی تکیه داشت ، در این بین شروع کرد به تلاوت آیات محکمه ای از سوره انعام که دستخوش نسخ نشده است و وقتی به آیه (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئا )) رسید، فرمود: این آیات را هفتاد هزار ملک مشایعت نمود.

و در الدرالمنثور است که عبد بن حمید، ابن ابی حاتم ، ابو الشیخ ، ابن مردویه و حاکم وی روایت را صحیح دانسته از عباده بن صامت روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کدامیک از شما حاضر است بر این سه آیه یعنی آیه (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم )) و دو آیه بعد از آن با من بیعت کند؟ آنگاه فرمود: پس هر که به این سه آیه وفا کند پاداشش با خدا است ، و هر که چیزی از آن را ناقص بگذارد و خداوند در دنیا عذابش کند عقوبتش همان بوده است ، و اگر عقوبتش را به آخرت بیندازد، در آخرت اگر خواست او را مؤاخذ می کند، و اگر نه او را عفو می فرماید.

مؤلف : این روایت بی اشکال نیست ، برای اینکه از جمله احکامی که در این سه آیه ذکر شده مسأله حرمت شرک به خدا است که عقوبت دنیوی از آن کفایت نمی کند و مرتکب آن در آخرت مشمول مغفرت هم نمی شود، همچنانکه قرآن کریم صراحتاً فرموده : (( ان الله لا یغفر اءن یشرک به )) و نیز فرموده : (( ان الذین کفروا و ماتوا و هم کفار اولئک علیهم لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین خالدین فیها لا یشف عنهم العذاب و لا هم ینظرون )) .

علاوه بر اینکه این روایت ظهور دارد در اینکه احکام نامبرده اختصاص دارد به این شریعت مانند روایت دیگری که از پاره‌های از صحابه و تابعین نقل شد، و سیوطی یکی از آنها را در الدرالمنثور از جمعی از ابن مسعود نقل کرده که گفت : هر که دوست دارد وصیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را که به خاتم آنجناب مهر شده نگاه کند باید آیات : (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ... لعلکم تتقون )) را بخواند. و نظیر آن از منذر ثوری از ربیع بن خثیم روایت شده (و حال آنکه همانطور که در سابق گذشت احکام نامبرده در این آیات اختصاص به این شریعت ندارد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه : ۵۳۰

و در تفسیر عیاشی از عمرو بن ابی المقدام از پدرش از علی بن حسین (علیهما السلام) نقل شده که در معنای (( و لا- تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن )) فرمود: (( فواحش ظاهری )) مانند ازدواج با زن پدر و (( فواحش باطنی )) مانند زنا.

مؤلف : این روایت از باب تطبیق کلی بر مصداق است .

و در الدرالمنثور است که احمد، عبد بن حمید، نسائی ، بزازی، ابن منذر، ابن ابی حاتم ، ابو الشیخ ، ابن مردویه و حاکم از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با دست خود خط مستقیمی کشید و فرمود: راه خدا اینطور مستقیم است ، و سپس خطوط کج و معوجی در طرف چپ و راست آن کشید و فرمود: این راههای غیر خدا است ، و هیچ یک از این راهها نیست مگر اینکه شیطانی بر سر آن قرار گرفته و مردم را به سوی آن دعوت می کند، سپس آیه : (( و ان هذا صراطی

مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله )) را تلاوت فرمود.

و نیز در آن کتاب است که احمد، ابن ماجه، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت: وقتی در نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشسته بودیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خطی در پیش روی خود کشید و فرمود: این راه خدا است، و دو خط در طرف چپ و راست آن کشید و فرمود: اینها راه شیطان است، آنگاه دست خود را بر روی خط وسط نهاد و آیه (( و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ... )) را تلاوت فرمود.

و قمی در تفسیر خود می گوید: حسن بن علی از پدرش حسین بن سعید از محمد بن سنان از ابی خالد قماط از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) برای ما روایت کرد که آن حضرت در ذیل آیه (( و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله )) فرمود: ماییم این راه که خدا فرموده، و هر که زیر بار آن نرود این او و این راههای دیگر، لیکن باید بداند که اگر راه خدا را نیماید کافر می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۱

مؤلف: مقصود این نیست که صراط، تنها امامانند، بلکه مقصود این است که امامان هم صراط مستقیم اند، همچنانکه آیه شریفه (( قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی )) به ضمیمه آیه شریفه (( قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلاً )) این معنا را افاده نموده و از مجموع دو آیه استفاده می شود که ائمه هدی (علیهم السلام) راه خدا و صراط مستقیم اویند. این معنا تنها از طرق شیعه روایت نشده، بلکه هم از طرق شیعه و هم از طرق عامه روایات بسیاری وارد شده که صراط مستقیم خدا عبارت است از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (علیه السلام)، و ما در تفسیر سوره فاتحه در جلد اول این کتاب به آن روایات اشاره کردیم. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۲

آیات ۱۶۰ - ۱۵۸، سوره انعام

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا - أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضَرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (۱۵۸) إِنَّ الَّذِينَ فَزَعُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شَرِيحًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (۱۵۹) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا - يَجْزَى إِلَّا - مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يُظَلَّمُونَ (۱۶۰)

ترجمه آیات

مگر انتظاری دارند جز اینکه فرشتگان به سویشان آیند، یا فرمان پروردگارت بیاید یا بعضی نشانه های پروردگارت بیاید روزی که پاره های از آیات پروردگارت بیاید کسی که از پیش ایمان نیاورده یا در مدت ایمان خویش کار خیری نکرده ایمان آوردنش سودش ندهد، بگو منتظر باشید که ما نیز منتظریم (۱۵۸) کسانی که دین خویش را پراکنده کردند و گروه گروه شدند کاری به آنها نداری، کار ایشان فقط با خدا است که عاقبت از آنچه می کرده اند خبرشان می دهد (۱۵۹) هر کس نیکی ای بیارد ده برابر آن دارد و هر کس بدی بیآورد جز برابر آن سزایش ندهند و ستمشان نکنند (۱۶۰)

بیان آیات این آیات از جهت مضمون متصل است به آیات قبل، و مشرکینی را که از پیروی صراط مستقیم استنکاف می ورزند و در دین خدا متفرق می شوند تهدید می کند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از آنان تبرئه می نماید، و کسانی را که نیکی می کنند به جزای نیک وعده و نوید می دهد و جزای روز قیامت را امری منجز معرفی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۳

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ اسْتَفْهَامٌ فِي إِيْمَانِهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضَرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (۱۵۸) إِنَّ الَّذِينَ فَزَعُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شَرِيحًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (۱۵۹) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا - يَجْزَى إِلَّا - مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يُظَلَّمُونَ (۱۶۰)

خداوند است به اینکه آنان را از بین برده زمین را از لوث وجودشان پاک سازد.

لازمه این سیاق این است که مراد از آمدن ملائکه، عذاب آوردن آنان باشد، همچنانکه در آیه (( و قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون لو ما تاتینا بالملئکه ان کنت من الصادقین ما نزل الملئکه الا بالحق و ما کانوا اذا منظرین )) نیز همین معنی افاده شده است.

مراد از آمدن خدا و آمدن بعض آیات خدا در آیه شریفه: (( هل ينظرون ... )) .

و مراد از آمدن پروردگار آمدن قیامت است که روز ملاقات پروردگار است، زیرا آنروز روز انکشاف تام و جلوه حق و ظهور توحید خدا است، در آنروز دیگر حجابی بین او و بین مخلوقات نیست، چون شان قیامت همین است که پرده از روی حقیقت هر چیز بردارد، همین انکشاف و ظهور بعد از خفا، و حضور بعد از غیبت مصحح اطلاق آمدن خدا است نه اینکه العیاذ بالله آمدن او مانند آمدن دیگران مستلزم اتصاف به صفات اجسام بوده باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از آمدن خدا، آمدن امر او است، در سابق هم نظیر این حرف را در ذیل آیه (( هل ينظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام )) در جلد اول این کتاب نقل کردیم.

و اما مراد از آمدن بعضی از آیات پروردگار، یا آمدن آیه و حادثهای است که باعث تبدل و دگرگونی نشاء حیات ایشان باشد، بطوری که دیگر نتوانند به قدرت و اختیاری که قبلاً داشتند برگردند، مانند حادثه مرگ که نشاء عمل را به نشاء جزای برزخی مبدل می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۴

یا آیه ای است که مستلزم استقرار ملکه کفر و انکار در نفوس آنان باشد بطوری که نتوانند به مساءله توحید اذعان و ایمان پیدا کنند، و دل‌هایشان به حق اقبال نکند، و اگر هم به زبان اعتراف کنند از ترس عذابی باشد که با آن روبرو شده اند، همچنانکه فرمود: (( و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابةً من الارض تکلمهم ان الناس کانوا بایاتنا لا یوقنون )) و نیز فرمود: (( و یقولون متی هذا الفتح ان کنتم صادقین ، قل یوم الفتح لا ینفع الذین کفروا ایمانهم و لا هم ینظرون )) چون ظاهر آیه این است که مراد از فتح، فتح پیغمبر و پیروزی وی به وسیله حکم شدن بین او و بین امت او است، همچنانکه شعیب (علیه‌السلام) نیز این قسم فتح را از خدای تعالی مساءلت نموده و خداوند از قول وی چنین حکایت کرده است: (( ربنا افتتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین )) و نیز از قول سایر پیغمبران حکایت کرده و فرموده: (( و استفتحوا و خاب کل جبار عنید )) .

و یا آمدن عذابی است از ناحیه خداوند که برگشت نداشته مفری از آن نباشد، و ایشان را مضطر به ایمان کند تا بلکه با ایمان آوردن خود را از آن عذاب برهانند، و لیکن ایمانشان سودی نبخشد، چون ایمان وقتی اثر دارد که از روی اختیار باشد، همچنانکه فرموده: (( فلما راوا باسنا قالوا آمنا بالله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنه الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون ))

پس این امور یعنی آمدن ملائکه و یا آمدن پروردگار و یا آمدن بعضی از آیات پروردگار همه اموری هستند که به وقوع پیوستن آن همراه با قضای به قسط و حکم به عدل است، و مشرکین که هیچ حجتی و موعظتی در آنان اثر نمی کند جز همین پیشامدها را نخواهند داشت اگر چه خودشان از آن غافل باشند، آری پیشامدی که دارند واقع خواهد شد چه بدانند و چه ندانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۵

بعضی از مفسرین گفته اند: استفهامی که در آیه شریفه است از باب تهکم و استهزا است و معنایش این است که این مشرکین از تو مطالبه حجت نمی کنند، بلکه مقصودشان این است که تو اقتراحات و درخواستهای بیجای آنان را عملی سازی، چون مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) خواسته بودند که وی وسیله دیدن خدا را برایشان فراهم سازد، و یا ملائکه بر آنان نازل گردد، و یا آن حضرت مانند پیغمبران گذشته عذابی بر آنان بفرستد.



این وجه خیلی بعید نیست، و لیکن آنچنان که با صدر آیه سازگاری دارد با ذیل آن که می فرماید: ((یوم یاتی بعض آیات ربک ...)) سازگار نیست، زیرا ذیل آیه در مقام بیان حقایق و تفصیل آثار است، و این با تهکم جور نمی آید.

ایمان و عمل در موقع روبرو شدن با عذاب الهی یا هنگام مرگ، سودی ندارد.

یَوْمَ یَأْتِی بَعْضَ آئَاتِ رَبِّکَ... این آیه اثر و خاصیت روز بروز و ظهور این آیات را که در حقیقت خصوصیت و اثر خود آیات نیز هست شرح می دهد، به این بیان که ایمان در روز ظهور آیات وقتی مفید است که آدمی در دنیا و قبل از ظهور آیات نیز به طوع و اختیار ایمان آورده و دستوره‌های خداوند را عملی کرده باشد. و اما کسی که در دنیا ایمان نیاورده و یا اگر آورده در پرتو ایمانش خیری کسب نکرده و عمل صالحی انجام نداده، و در عوض سرگرم گناهان بوده چنین کسی ایمانش، که ایمان اضطراری است، در موقع دیدار عذاب و یا در موقع مرگ سودی به حالش نمی دهد، همچنانکه فرموده: ((و لیست التوبه للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان)).

نکته لطیفی که علاوه بر نظم بدیع و بی سابقه در آیه بکار رفته این است که سه مرتبه کلمه ((ربک: پروردگارت)) در آیه تکرار شده، و این بدان خاطر است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در برابر دشمنانش تائید کرده باشد، چون مشرکین همیشه در برابر آنجناب بداشتن بتها افتخار و مباهات می کردند، خدای تعالی خواست تا آن جناب هم پروردگار خود را به رخ آنان بکشد، و به چنین مددکاری افتخار نماید، و در نتیجه در کار دعوت خود پشتگرم باشد، اگر مؤثر واقع شد و کاری از پیش برد که چه بهتر و گر نه از ناحیه قضای فصل و حکمی که خداوند میان او و میان دشمنانش می کند دلگرم بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۶

خدای تعالی تنها به تکرار لفظ ((ربک)) اکتفا ننموده و مطلب را با جمله ((قل انتظروا انا منتظرون)) ختم نموده و فرموده: تو هم آن عذابی را که ایشان انتظارش را دارند منتظر باش، و به ایشان بگو که: من منتظر رسیدن آنم، شما هم منتظر باشید که بی شک خواهد آمد.

امت اسلام هم مانند سایر امم روزی دچار عذاب گشته و مشمول قضای به قسط و حکم خداوند می شود.

از اینجا معلوم می شود آیه شریفه متضمن تهدید جدی است نه صوری، و استفهام در آن همانطوری که گفتیم انکاری است نه برای تهکم. پس اینکه بعضی از مفسرین در جواب آن کسی که گفته استفهام در آیه برای تهکم است تهدید مزبور را صوری دانسته و گفته است: مطالب آیه اموری است واقعی نه اقتراح و تقاضای مشرکین برای اینکه لازمه اقتراح بودن این است که خداوند آنرا عملی نموده و امت اسلام را مانند سایر امتهای به تقاضای عذاب خود هلاک سازد، و حال آنکه خداوند امت نبی رحمت را هلاک نمی کند، جواب صحیحی نیست. زیرا آیات قرآنی بخوبی دلالت دارد بر اینکه امت اسلام هم مانند سایر امم روزی دچار عذاب گشته و به زودی مشمول قضای به قسط و حکم فصل خداوند می شوند، مانند آیه ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون و یقولون متی هذا الوعد ان کتم صادقین قل لا املک لنفسی ضرا و لا نفعا الا ما شاء الله لکل امه اجل)) تا آنجا که می فرماید ((و یستنبؤ نک احق هو قل ای و ربی انه لحق و ما انتم بمعجزین ...)). پس جواب از تهکم بودن استفهام همان است که ما دادیم.

بعضی از مفسرین به آیه مورد بحث استدلال کرده اند بر اینکه ایمان مادامی که توأم با عمل نبوده باشد هیچ اثری ندارد، و این استدلال صحیح است لیکن تا اندازه‌های نه بطور مطلق، زیرا آیه شریفه تنها در مقابل بیان این جهت است که کسی که برایش ممکن بوده که ایمان بیاورد و نیاورده و کسی که برایش ممکن بوده که ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد پس ایمان آورده ولی عمل صالح نکرده تا با مرگ خود مواجه شده چنین کسی را ایمان در موقع مرگش و یا در موقع دیدن عذاب خدا اثر ندارد، و اما کسی که به طوع و اختیار خود ایمان آورده و لیکن اجل مهلتش نداده که عمل صالح انجام دهد و در حال ایمان کسب خیری

بنماید آیه شریفه متعرض حال او نیست، بلکه بر عکس آیه شریفه دلالت و یا دست کم اشعار دارد بر اینکه ایمان نافع آن ایمانی است که اولاً از روی اختیار و طوع و رغبت بوده باشد نه اینکه دیدن مرگ و یا عذاب مضطر به ایمان آوردنش کرده باشد، و ثانیاً گناهان آنرا فاسد و تباه نساخته باشد، پس آیه نه تنها دلالت بر بی اثر بودن ایمان مورد بحث ندارد بلکه دلالت و یا اشعار بر نافع بودن آن دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۷

در جمله (( لا ینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنت )) بین موصوف (نفساً) و صفت آن (لم تکن آمنت) فاعل فعل (ایمانها) فاصله شده است، و گویا برای این بوده که هم بین فعل و فاعلش زیاد فاصله نیفتاده باشد، و هم دو کلمه (( ایمانها )) و (( فی ایمانها )) نزدیک به هم قرار نگیرند.

بیزاری رسول خدا (ص) از مشرکین و کفار و بدعت گزاران و مذهب تراشان امت خود.

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ... گو اینکه روی سخن در آیه قبل با مشرکین بود که در دین حنیف پراکنده شده بودند، و گو اینکه مفهوم آن آیه یهود و نصارا را هم در بر می گرفت، و لازمه آن این است که آیه مورد بحث هر سه فرقه را شامل شود، و لیکن مقتضای اتصال این آیه به آیات گذشته که شرایع کلی و عمومی الهی را بیان می کرد و آن شرایع را از حرمت شرک گرفته به حرمت تفرق از سیل خدا ختم می نمود این است که جمله (( ان الذین فرقوا دینهم و كانوا شیعا )) در مقام بیان حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مقایسه آن جناب با چنین اشخاص بوده باشد، نه در مقام بیان حال این اشخاص. پس کلمه (( فرقوا )) که صیغه ماضی است برای حکایت حال مردمی که در گذشته چنین و چنان بودند نیست، بلکه تنها برای اصل تحقق است چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده.

و وجه اینکه فرمود: (( تو از ایشان نیستی )) معلوم است، زیرا ایشان مردمی بوده و هستند که در دین خدا اختلاف راه انداخته و دسته دسته شدند و هر دستهای پیرو پیشوایی شدند که چوپانوار ایشان را جلو انداخته می راند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نیست، زیرا او به کلمه حق و دین توحید دعوت می کند، و مثال تمام عیار اسلام است که با عمل خود نیز دعوت به اسلام می کند، پس وی از ایشان نخواهد بود. و برگشت معنای جمله (( لست منهم فی شیء )) به این خواهد بود که: ایشان بر دین تو نیستند، و در راهی که تو می پیمایی قرار ندارند.

از این رو معنای آیه این می شود: آن کسانی که در اثر اختلاف کلمه، دین خود را متفرق ساختند، و اختلافشان هم از روی علم بود و ما اختلف الذین اتوه الا بغیا بینهم بر راه تو که اساسش وحدت کلمه است قرار ندارند، و سرانجام کار ایشان با پروردگارشان است، و از ایشان چیزی به تو نمی چسبد، خدای تعالی روز قیامت ایشان را آگاه می کند به آنچه که می کردند و حقیقت رفتارشان را که خود گروگان آند بر ایشان روشن می سازد.

از آنچه گذشت معلوم شد هیچ وجهی نیست که بگوییم آیه شریفه صرفاً برای تبرئه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مشرکین و یا از مشرکین و یهود و نصارا است، بلکه آیه مطلق است و بیزاری رسول خدا را هم از نامبردگان می رساند و هم از اهل بدعت و مذهب تراشان امت اسلام. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه: ۵۳۸

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ... این آیه که کلامی است مستقل و تمام، یکی از منتهای خداوند را که بر بندگان خود نهاده ذکر می کند، و آن این است که: خداوند عمل نیک را ده برابر پاداش می دهد، و عمل زشت و گناهان را جز به مثل تلافی نمی کند. و خلاصه، یک عمل نیک را ده عمل به حساب آورده و یک گناه را یک گناه حساب می کند و در آن ظلم نمی کند یعنی از پاداش آن نمیکاهد و کیفر آن را بیشتر نمی دهد، و از آیه (( مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبت سبع سنابل فی کل سنبله ماء حبه و الله یضاعف لمن یشاء )) استفاده می شود که اگر ممکن باشد پاداش عمل نیک را بیش از ده برابر می دهد و نیز اگر ممکن باشد اصلاً گناه را به حساب نمی آورد.

لیکن آیه شریفه نظر به اینکه سابق اتصال داشته و آنها در یک سیاق قرار گرفته است معنای دیگری می دهد، گویا پس از بیانی که در آیات سابق مربوط به اتفاق و اتحاد و تفرق کلمه ذکر شده: پس حسنه و سیئه. هر کدام از این دو امر جزا و پاداش مناسب عمل باید باشد پس کسی که حسنه ای انجام دهد مثل آن را دریافت خواهد داشت و مضاعف هم می شود، و کسی که سیئه بجا آورد که همان اختلاف منهی عنه است جزای او مانند عملش بد خواهد بود و هرگز نباید طمع نیکی داشته باشد.

به این ترتیب معنای این آیه به معنای آیه (( و جزاء سیئه سیئه مثلها )) برمی گردد، و مراد آیه بیان مماثلت جزای سیئه با خود سیئه می شود نه بیان اینکه جزای یکی است و مضاعف نیست.

بحث روایتی

(درباره آیات الهی قبل از قیامت، تفرقه در دین و پاداش مضاعف حسنات.

در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (علیهما السلام) روایت شده که در ذیل جمله (( یوم یاءتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانا )) فرمودند: مقصود از این آیات طلوع آفتاب از مغرب و خروج جنبنده زمین و پدید آمدن دود است که انسان اگر به گناه اصرار ورزد و عمل ایمانی بجا نیارود و این آیه ها ظاهر شود ایمانش سودی نخواهد داشت.

مؤلف: مساءله اصرار بر گناه چنانکه روایت آینده دلالت می کند تفسیر جمله (( او کسبت فی ایمانها خیرا )) است.

و نیز در همان از ابی بصیر از یکی از دو بزرگوار سابق الذکر روایت شده که در ذیل جمله (( او کسبت فی ایمانها خیرا )) فرموده: مؤمن گنهکار کمی حسنات و کثرت گناهانش میان او و ایمانش حائل گشته و در نتیجه باعث می شود که وی در ایمانش کسب خبری نکرده باشد.

مرحوم قمی در تفسیر خود می گوید: پدرم از صفوان ابن مسکان از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) برایم چنین روایت کرد که آنجناب در تفسیر جمله (( یوم یاءتی بعض آیات ربک ... )) فرموده: این آیت الهی عبارت است از طلوع آفتاب از مغرب، کسانی که در چنین روزی ایمان بیاورند ایمانشان بی فایده است.

و در الدر المنثور است که احمد و ابو عبد بن حمید در مسند خود و ترمذی و ابویعلی و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و ابن مردویه همگی از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند که در تفسیر جمله (( یوم یاءتی بعض آیات ربک )) فرموده است: این آیات عبارت است از طلوع آفتاب از مغربش.

مؤلف از ظاهر این روایات برمی آید که از باب تطبیق کلی بر مصداق باشد و لیکن احتمال هم دارد که تفسیر بوده باشد، و مراد از آیاتی که در آیه شریفه است همین آیات بوده باشد، و به هر حال روز طلوع آفتاب از مغرب روز بروز غضب الهی است که مردم از شدت عذاب آن روز متوسل به ایمان می شوند، و لیکن ایمانشان سودی نمی بخشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۴۰

مساءله طلوع آفتاب از مغرب در روایات بسیاری از طرق شیعه از امامان اهل بیت (علیهم السلام) و از طرق اهل سنت از جمعی از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قبیل ابی سعید خدری، ابن مسعود، ابی هریره، عبدالله بن عمر، حذیفه ابی ذر، عبدالله بن عباس، عبدالله بن اءبی اوفی، صفوان بن عسال، انس، عبدالرحمن بن عوف، معاویه، ابی امامه و عایشه و غیر ایشان وارد شده و البته در مضمون آنها اختلاف فاحشی وجود دارد.

نظریه های علمی امروز هم انکار ندارد که ممکن است روزی کره زمین بر خلاف حرکتی که تا آن روز شرقی بوده حرکت غربی کند، و یا دو قطب آن تغییر یافته شمالیش جنوبی، و یا جنوبیش شمالی شود، حال یا بطور تدریج همچنانکه رصدخانه ها آنرا پیش بینی نموده اند و یا آنکه یک حادثه جهانی و عمومی جوی این تحول را یکمرتبه به وجود بیاورد، البته همه این سخنان در جایی است که کلمه طلوع خورشید از مغرب در روایات رمزی درباره سری از اسرار حقایق نبوده باشد.

به هر حال، از جمله آیت‌هایی که در روایات ذکر شده مسأله بیرون شدن (( دابۀ الارض )) و (( دخان )) و خروج (( یاءجوج و ماءجوج )) است. قرآن کریم نیز به این چند امر ناطق است، و نیز از آن جمله خروج مهدی (صلوات الله علیه) و نزول عیسی بن مریم و خروج دجال و غیر آن است. این چند امر گرچه از علائم آخر الزمان است و لیکن بودنش از آن آیت‌هایی که در هنگام بروزش توبه قبول نمی‌شود و ایمان سود نمی‌بخشد روشن نیست.

در تفسیر برهان از برقی نقل می‌کند که وی به سند خود از عبدالله بن سلیمان عامری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: همواره در روزی زمین از ناحیه پروردگار حجتی که حلال و حرام خدا را بشناسد و به راه خدا دعوت کند بوده و خواهد بود، و این رابطه بین خدا و خلق هیچگاه در زمین قطع نمی‌شود مگر چهل روز مانده به قیامت که در آن چهل روز خداوند حجت خود را از زمین برمی‌دارد، در آن روزها است که در توبه به روی گنهکاران بسته می‌شود، و ایمان آوردن در آن ایام بی‌فایده است، گنهکاران و کفاری که تا آن روز توبه نکرده و ایمان نیاورده‌اند از بدترین خلقتند و کسانی هستند که قیامت بر آنان قیام می‌کند.

مؤلف: این روایت را ابو جعفر محمد بن جریر طبری نیز در کتاب مناقب فاطمه به سند دیگری از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۴۱

و در تفسیر قمی از پدرش از نصر از حلبی از معلی بن خنیس از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل آیه (( ان الذین فرقوا دینهم و كانوا شیعا )) فرمود: به خدا سوگند که اهل سنت نیز دین خود را دسته دسته کردند.

مؤلف: یعنی مذاهب مختلفی در اسلام به وجود آوردند. قبلا هم حدیثی که می‌گفت (( به زودی امت اسلام به هفتاد و سه فرقه متفرق می‌شود. )) گذشت.

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که درباره آیه مورد بحث فرمود: علی (علیه السلام) این آیه را (( فارقوا دینهم )) قرائت می‌فرمود.

مؤلف: قرائتی را که از آنجناب نقل شد بعضی از عامه و از جمله آنان سیوطی نیز به طرق خود از آنجناب نقل کرده‌اند.

و در تفسیر برهان از برقی از پدرش از نصر از یحیی حلبی از ابن مسکان از رزازه روایت شده که گفت: در خدمت امام صادق (علیه السلام) نشسته بودم شخصی از آنجناب از آیه (( من جاء بالحسنه فله عشر امثالها )) سؤال کرد، و عرض کرد این آیه شامل کسانی که با این امر (ولایت اهل بیت علیهم السلام) آشنایی ندارند می‌شود یا نه؟ حضرت فرمود: این آیه تنها راجع به مؤمنین است. عرض کردم: خدایت اصلاح کند چه می‌فرماید درباره کسی که نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد، از محرّمات اجتناب می‌ورزد و ورع خوبی دارد و از ناصبی‌ها هم که دشمن شما خاندانند نیست و لیکن شما را نمی‌شناسند؟ فرمود: خداوند ایشان را به رحمت خود داخل بهشت می‌سازد.

مؤلف: این روایت دلالت می‌کند بر اینکه اجر اخروی به مقدار معرفت اشخاص است و این معنا در روایات شیعه و سنی وارد شده، البته روایات بسیاری از طریق شیعه و سنی بر طبق مضمون (( من جاء بالحسنه فله عشر امثالها )) وارد شده، و مفسرین دو طایفه آن را در ذیل این آیه نقل کرده‌اند، و لیکن چون روایات مذکور مربوط به تشخیص روزه و نماز و امثال آن است لذا ما از ایراد آن در اینجا خودداری نمودیم. الأنعام

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۴۲

آیات ۱۶۵ - ۱۶۱، سوره انعام

قُلْ إِنِّي هِدَاخ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۶۱) قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۶۲) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (۱۶۳) قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا

تَكْسِبُ كُلَّ نَفْسٍ إِلَّا- عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (۱۶۴) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ حَلْفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمُ فِي مَا آتَاكُمُ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۶۵)

ترجمه آیات

بگو همانا پروردگaram مرا به راهی راست رهنمایی کرد. (۱۶۱) دینی قائم به امر بندگان، ملت ابراهیم که به حق گراینده بود و از مشرکین نبود. (۱۶۲) بگو به درستی که نماز و عبادت و زندگی و مرگ من از آن پروردگار جهانیان است، شریکی ندارد، و من بدین کار ماء‌مورم و اولین مسلم می باشم. (۱۶۳) بگو آیا به جز خدا پروردگاری بجویم با اینکه پروردگار هر چیزی است و هیچ نفسی از شما کار (زشتی) نمی کند مگر به زبان خود و هیچ حاملی بار (گناه) دیگری را بر نمی دارد، سپس بازگشت شما به سوی پروردگارتان است و به شما خبر نمی دهد در آنچه اختلاف داشتید. (۱۶۴) او است کسی که شما را خلیفه های زمین قرار داد و برخی را به درجاتی بر بعض دیگر برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده آزمون کند، پروردگارت کیفر کردار را به زودی می دهد و همو آموزگار مهربان است. (۱۶۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۴۳

بیان آیات این آخر سوره است و مشتمل است بر هدفی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعوت این سوره داشته و اینکه به آنچه دعوت می کرده عامل نیز بوده و نیز مشتمل است بر خلاصه دلایلی که در این سوره علیه عقیده شرک اقامه شده است.

قُلْ إِنِّي هَدَاخ رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ... کلمه (( قیم )) بکسر قاف و فتح یاء مخفف قیام است، و توصیف دین به آن برای مبالغه در این است که دین بر مصالح بندگان قیام دارد، بعضی هم گفته اند: این کلمه به معنای قیم و سرپرست امر است.

در این آیه خدای تعالی پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد که به مردم بگوید: پروردگارش او را به هدایت الهی خود به سوی صراط مستقیم و آن راه روشنی که قیم بر سالکان خویش است، و تخلف و اختلاف در آن راه ندارد دینی که چون مبنی بر فطرت است به بهترین وجهی قائم به مصالح دنیا و آخرت انسانی است هدایت فرموده، همچنانکه ابراهیم را به آن دین حنیف و یا به عبارت دیگر آن دینی که از انحراف شرک به سوی اعتدال توحید متمایل است هدایت فرمود. آری، ابراهیم هم از مشرکان نبود. توضیح این معانی در خلال تفسیر آیات این سوره گذشت.

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ کلمه (( نسک )) به معنای مطلق عبادت است، و لیکن بیشتر در ذبح و یا قربانی که منظور تقرب به درگاه خدای سبحان ذبح می شود استعمال شده است.

در این آیه شریفه خدای تعالی برای بار دوم رسول گرامی خود را دستور می دهد که به مردم بگوید: او خودش به آنچه که خداوند به سوی آن هدایتش کرده عمل می کند. و منظور از این اعلام این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تهمت دورتر شده و مردم بهتر دین او را تلقی به قبول کنند، چون یکی از نشانه های راستگویی این است که گوینده به گفته های خود عمل نموده و گفتارش با کردارش مطابقت داشته باشد، لذا می فرماید: به مردم بگو که من نماز و تمامی عبادات و زندگیم و جمیع شئون آن از قبیل اعمال، اوصاف، فعل ها و ترک ها که مربوط به من است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۷ صفحه ۵۴۴

و همچنین مرگم را با هر چه که از امور آن مربوط به من است و آن امور پس از مرگ است که از زندگی دنیا سرچشمه می گیرد چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: (( آنچه‌انکه زندگی می کنید خواهید مرد )) همه را برای خدا قرار دادم، بدون اینکه کسی را در آن ها شریک او بدانم. و خلاصه من در جمیع شئون حیات و ممامت بنده ای هستم تنها برای خدا، و روی خود را تنها متوجه او نمودم. چیزی را قصد نمی کنم و از چیزی روی گردان نیستم مگر برای او، در مسیر زندگیم قدمی بر نمی دارم و به سوی مرگ قدم نمی گذارم مگر برای او، چون او پروردگار همه عالمیان و مالک همه و مدبر همه است.

من به این نحو از عبودیت ماء‌مور شده ام ، و اولین کسی که تسلیم خواسته او شود، و آن عبودیت به تمام معنا را از هر باب و هر جهتی که او خواسته قبول نماید، خودم هستم .

از اینجا معلوم می شود که منظور از جمله (( ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله )) . این است که آنجناب اخلاص بندگی خود را در نماز و عبادات دیگر و زندگی و مرگ اظهار کند، و یا این است که در همه این چهار چیز انشاء (عقد قلب) نماید نه اینکه دو امر اولی را با اخلاص بجای آورد و در دو امر اخیر اعتقاد کند که دست خدا است . دلیل گفته ما جمله (( و بذلک امرت )) است که به یک لسان امر می کند همه آن امور را برای خدای سبحان قرار بدهد به این معنا که در آن دو اخلاص داشته باشد و زندگی و مرگ را برای خدا قرار بدهد یعنی معتقد باشد که زندگی و مرگش در دست او است ، از جمله مذکور چنین چیزی بر نمی آید مگر با تکلف و زحمت .

مقصود از اینکه رسول الله صلی علیه و آله (( اول المسلمین )) می باشد.

جمله (( و انا اول المسلمین )) دلالت دارد بر اینکه مقصود از (( اول )) ، اولویت به حسب درجه است نه اولویت به حسب زمان ، زیرا قبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز مسلمانی بودند، به شهادت حکایتی که قرآن کریم از قول نوح نموده که گفت : (( امرت ان اکون من المسلمین )) و همچنین از قول ابراهیم که گفت : (( اسلمت لرب العالمین )) و از قول او و فرزندش که گفتند: (( ربنا و اجعلنا مسلمین لک )) و نیز درباره لوط فرموده : (( فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین )) و از مکه کشور سبا حکایت کرده که گفت : (( و اوتینا العلم من قبلها و کنا مسلمین )) البته این در صورتی است که مقصود ملکه سبا، اسلام برای خدا باشد و نیز گفت : (( و اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین )) . و در قرآن کریم احدی به وصف : (( اول المسلمین )) توصیف نشده ، تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که در آیه مورد بحث و همچنین در آیه (( قل انی امرت ان اعبد الله مخلصا له الدین و امرت لان اکون اول المسلمین )) اول المسلمین خوانده شد.

بعضی گفته اند: مقصود این است که آنجناب اول مسلمان از این امت است ، زیرا اگر مراد اسلام در همه قرون بوده باشد اولین مسلمان ابراهیم خلیل (علیه السلام) است ، و سایرین تابع او هستند. لیکن این حرف صحیح نیست ، زیرا اسلام در آیه شریفه مقید به اسلام این امت نشده ، پس وجهی برای تقید آن نیست . و اما اینکه گفت : اولین مسلمان ابراهیم بود، جوابش آیات گذشته است که پیغمبران قبل از ابراهیم را هم مسلمان معرفی می کرد. و اما آیه (( و من ذریتنا امه مسلمه لک )) و آیه (( مله ابراهیم هو سمیکم المسلمین )) هیچ کدام دلالتی بر ادعای مذکور ندارد

قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَهُوَ رَبُّكُمْ كُلُّ شَيْءٍ... این آیه و آیه بعدش مشتملند بر سه حجت که در حقیقت جامع همه حجت هایی است که در این سوره بر مسأله توحید اقامه شده است . این حجت ها عبارت است از استدلال به آغاز آفرینش و استدلال به انجام آن و استدلال به حال انسان که بین آن آغاز و این انجام زندگی می کند، و به عبارت دیگر استدلال به نشاء دنیا و قبل از آن و بعد از آن . استدلال از طریق آغاز آفرینش را جمله (( اغیر الله ابغی ربعا و هو رب کل شیء )) متعرض آن است ؛ چون وقتی خدای تعالی رب هر چیزی باشد قهرا تمامی موجودات مربوب او خواهند بود، و غیر او علی الاطلاق رب دیگری که صالح برای پرستش باشد نیست .

و استدلال از طریق انجام آفرینش و بازگشت آن را جمله (( و لا تکسب کل نفس الا علیها )) متعرض است که مفادش این است که بطور کلی اشخاص هیچ عمل زشتی نمی کنند مگر اینکه خود صاحبان عمل ، وزر و وبال آن را به دوش خود خواهند کشید، و هیچ کس وزر دیگری را به دوش نمی کشد و این آثار سوء همچنان باقی باقی است تا روزی که خلایق به سوی پروردگار خود بازگشت کنند، و پروردگار با کشف حقایق اعمال بندگان جزای آنان را بدهد. مسلما وقتی مفری از این جزا نباشد، و مالک روز جزا خدای تعالی باشد پس قهرا تنها او متعین برای پرستش است نه دیگران که مالک چیزی نیستند.



و استدلال از طریق نشاءه دنیا را جمله (( و هو الذی جعلکم خلائف ... )) متعرض است ، و حاصلش این است که این نظام عجیبی که در زندگی دنیوی شما حکومت می کند، و اساس آن مسأله خلافت نسل شما بشر در زمین و اختلاف شوون شما به بزرگی و کوچکی ، ضعف و قدرت ، ذکوریت و انوئیت ، غنا و فقر، ریاست و مرؤوسیت و علم و جهل و غیر آن است گرچه نظامی است اعتباری و قراردادی و لیکن به دنبال تکوین پیدایش یافته و به آن منتهی می شود، پس در حقیقت به وجود آورنده این نظام هم خدای تعالی است ، و منظورش از به وجود آوردن آن امتحان و تربیت شما است ، پس هم او رب و پرورش دهنده شما است ، و آن کسی که سعادت شما را تدبیر می کند و فرمانبران را به سعادت مقدرشان رسانیده ستمگران را وا می گذارد.

از آنچه گذشت معلوم شد که مجموع دو جمله (( و لا تکسب کل نفس الا علیها و لا تزو وازره و زر اخری )) یک معنا را افاده می کنند، و آن این است که : هرکس هر چه می کند مانند سایه ای به دنبالش هست ؛ و از او به دیگری تجاوز نمی کنند، و این مفاد آیه (( کل نفس بما کسبت رهینه )) است که می فرماید هر کس گروگان عملی است که کرده .

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ... (( خلائف )) جمع (( خلیفه )) است . و معنای آیه این است که : او کسی است که بعضی از شما را جانشین بعضی دیگر نموده و نسلی از شما پس از نسلی در زمین بوجود می آورد. و یا معنایش این است که : شما را در زمین خلیفه خود قرار داده ، و معنای (( خلیفه )) در تفسیر آیه (( انی جاعل فی الارض خلیفه )) در جلد اول این کتاب گذشت ، و معنای آیه مورد بحث از بیانی که گذشت روشن می شود. نکته ای که باقی مانده این است که خداوند این سوره را با ذکر رحمت و مغفرت خود ختم فرموده است .

بحث روایتی

پیرامون اسلام خالص و آیه (درجات فوقها بعض)...

در کافی به سند خود از ابن مسکان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در معنای (( حنیفا مسلما )) فرموده : یعنی خالصا مخلصا و بدون اینکه چیزی از بت پرستی در آن مخلوط باشد .

مؤلف : این روایت را صاحب تفسیر برهان از برقی نقل کرده و وی به سند خود از ابن مسکان از امام صادق علیه السلام روایت کرده است ، با این تفاوت که در اینجا بعد از خالصا مخلصا می گوید: (( لا یشوبه شیء : چیزی به آن مخلوط نیست )) و این در حقیقت بیان مراد است نه تفسیر به معنا .

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده که در ذیل جمله (( و رفع بعضکم فوق بعض درجات )) فرموده : اینکه خدای تعالی در اینجا درجات را متعدد گرفته و فرموده : (( درجات بعضها فوق بعض )) و فرموده : (( درجه )) برای این است که بفهماند مردم از نظر عمل همه در یک درجه نیستند

مؤلف : این روایت آیه شریفه را نقل به معنا کرده و عبارت (( درجات بعضها فوق بعض )) از خود امام است ، و گرنه آیه شریفه مورد بحث (( و رفع بعضکم فوق بعض درجات )) آمده است همچنانکه در جای دیگر (( و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات )) آمده ، و احتمال می رود که این روایت در تفسیر آیه (( هم درجات عندالله )) وارد شده ، مرحوم عیاشی و یا ابی بصیر اشتباها آن را در تفسیر آیه مورد بحث ایراد کرده اند؛ چون جمله (( که بفهماند مردم از نظر اعمال همه در یک درجه نیستند )) بر آیه مورد بحث منطبق نیست . والحمد لله رب العالمین

## الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳ :

آیات ۱ - ۹ ، سوره اعراف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سوره اعراف در مکه نازل شده و ۲۰۶ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْمَص (۱) كَتَبَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا- يُكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِيُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (۲) اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا- تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا- مَا تَذَكَّرُونَ (۳) وَكَمْ مِّن قَوْمٍ أَهْلَكْنَا فَبَجَاءَهَا بِأَسْنَا بَيْتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ (۴) فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (۵) فَلَنَسْتَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْتَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (۶) فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعَلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ (۷) وَ الْوِزْنَ يُؤْمِنُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۸) وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِتَابِعَاتِنَا يَظْلِمُونَ (۹)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم المص (۱) این کتابی است که بر تو نازل شده پس دلتنگ و رنج خاطر مباش ، (برای این نازل شده) که مردم را بدان بیم دهیم و برای مؤمنین یاد آور باشد (۲) چیزی که از پروردگارتان به شما نازل شده پیروی کنید و پیرو غیر او نباشید و جز خدا را به دوستی مگیرید، اما اندک مردمی بدین پند متذکر می گردند (۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴: چه بسا آبادیهایی که ما اهلش را هلاک کردیم و آنان را در دل شب و یا هنگام خواب نیمروز به عذابمان سپردیم (۴) آندم که با عذاب ما روبرو شدند ادعایشان جز این نبود که می گفتند: ما ستمگر بوده ایم (۵) ما در قیامت از هر قومی که پیغمبر بسوی آنان فرستاده ایم پرسش نموده ، و از پیغمبران نیز پرسش می کنیم (۶) و آنچه را که کرده اند از روی علم برایشان نقل می کنیم و ما هرگز غایب نبوده ایم (۷) میزان (سنجش اعمال) در آنروز حق است ، آنروز است که هر کس اعمال وزن شده اش سنگین باشد رستگار است (۸) و کسانی که اعمال وزن شده شان سبک باشد همانهاست که با ظلم بر آیات ما بر خود زیان رسانیده اند (۹)

بیان آیات

اشاره به عهدی که خدا از آدمیان گرفته ، و سایر معارفی که در سوره اعراف آورده شده است .

این سوره مشتمل است بر مجموع مطالبی که سوره های ابتدا شده به حروف مقطعه (( الم )) و (( ص )) مشتمل بر آن است . خواننده عزیز این معنا را در خاطر خود بسپارد، زیرا که ما در اول سوره (( حم عسق )) به قدر امکان بحثی درباره حروف مقطعه قرآنی خواهیم گذراند - ان شاء الله تعالی - .

برداشت کلام در این سوره چنین است که گویا عهدی را که خداوند از آدمیان گرفته که او را پرستند و چیزی را شریک او قرار ندهند بنای کلام قرار داده ؛ و آنگاه از سیر تاریخی این عهد که بر حسب مسیر انسانیت در امم و قرون گذشته نموده است بحث می کند.

چون اکثر امم گذشته این عهد را شکسته و آن را از یاد بردند، و در نتیجه وقتی پیغمبری در بین آنان مبعوث می شده و آیات و معجزاتی می آورده که آنان را به یاد عهد خود بیندازد تکذیب می کردند و جز عده کمی به وسیله آن آیات متذکر نمی شدند.

آری ، عهد الهی که در حقیقت اجمالی است از تفصیل دعوت های دینی الهی ، در طبیعت انسان های مختلف از جهت اختلافی که در استعداد قبول و رد آن دارند، و همچنین از جهت اختلاف اماکن و اوضاع و احوال و شرایطی که به نفوس آنان احاطه دارد مختلف می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵:

در بعضی از نفوس پاک که بر اصل فطرت باقی مانده اند هدایت به سوی ایمان به خدا و آیات او را نتیجه می دهد، و در بعضی دیگر که همیشه اکثریت را تشکیل می دهند و مردمی پست و مستغرق در شهوات دنیاوند خلاف آن را، که همان کفر و طغیان و سرپیچی است نتیجه می دهد، و همین معنی باعث می شود که مؤمنین مورد الطاف خاص الهی قرار گرفته ، و در دنیا موفقیت و نصرت و فتح ، و در آخرت نجات از آتش و بهره مندی از بهشت و لذا بد گوناگون آن نصیب شان گردد، و در مقابل ، کفار مورد

غضب و لعنت خدا قرار گرفته به عذاب های ناگهانی که همگی را هلاک ساخته و نسل شان را قطع می کند دچار می شوند (( فجعلناهم احادیث و مزقناهم کل ممزق ))

تازه این عذاب دنیای شان است، و عذاب آخرت بیچاره کننده تر است، و در آن عذاب کسی یاری نمی شود. این است آن سنتی که خداوند آن را در بین بندگان خود اجراء کرده، و از این پس نیز اجراء می کند (( و الله یحکم لا- معقب لحکمه و هو سریع الحساب )) ۲۰

شرح جزئیات همین سنت برای مردمی که ایمان به خدا ندارند انداز است، چون غرض از شرح آن واداشتن آنان به ایمان به خدا و آیات او است. و همین شرح و بیان، نسبت به مردم با ایمان یعنی آنان که به طور اجمال علم به پروردگار خود و به مقام ربوبی او دارند تذکر و یادآوری آیات خدا و تعلیم معارف دینی او، و معرفت به خدا و اسمای حسنی و صفات علیای او، و نیز شناسایی سنت جاری پروردگار در دنیا و آخرت است.

از آیه شریفه (( لتندر به و ذکری للمؤمنین )) هم این معنا استفاده می شود، و از آن به خوبی بر می آید که غرض ادیان همین دو معنا است: انذار غیر مؤمنین، و یادآوری مؤمنین.

بر این اساس می توان گفت: این سوره بنا بر اینکه همه آن در مکه نازل شده باشد و از اختلافی که مفسرین درباره چند آیه آن دارند صرفنظر کنیم روی سخن در آن با مشرکین مکه و تعداد اندکی که به رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آورده بودند خواهد بود، و از خود آیات آن نیز این معنا ظاهر می شود؛ برای اینکه غالباً در اول یا آخر آیات آن عموم مردم را انذار نموده، و اقامه حجت و موعظه کرده، و یا با ذکر داستان آدم و ابلیس و داستانهای نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی (علیهم السلام) وسیله عبرت شان را فراهم ساخته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۶

و این بیان در عین اینکه برای اکثریت مردم انذار است، برای مؤمنین یادآوری و تذکر است، چون همین بیانات آنان را به یاد تفصیل و جزئیاتی از معارف مربوط به مبدء و معاد و آیات الهی می اندازد که اجمال ایمان خود آنان مشتمل بر آن است.

در اینجا باید خاطر نشان سازیم که این سوره قسمت عمده و مقدار قابل ملاحظه ای از معارف الهی را متضمن است، از آن جمله وصف ابلیس و لشکرش، وصف قیامت و میزان، اعراف و عالم در و میثاق، و وصف مردم با ایمانی که همیشه به یاد خدایند. و نیز از آن جمله ذکر عرش و تجلی پروردگار و اسمای حسنی او و بیان این حقیقت که برای قرآن تاءویلی است. و نیز متضمن مجملاتی است از واجبات و محرمات مانند: (( قل امر ربی بالقسط )) ۱ و آیه (( انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن )) ۲ و آیه (( قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطیبات من الرزق )) ۳.

و از همین جا می توان استفاده کرد که نزول سوره اعراف قبل از نزول سوره انعام بوده؛ زیرا در سوره انعام آیه (( قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه ... )) ۴ وجود دارد که از آن بر می آید حکم به اباحه ماسوای آنچه که از محرمات استثنا شده قبلاً نازل شده بوده، و آیه مزبور به آیات این سوره اشاره می کند.

از ظهور این آیه هم که صرفنظر کنیم احکام و شرایعی که در این سوره ذکر شده اجمالی تر از آن احکامی است که در سوره انعام در آیه (( قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم )) ۵ و آیات بعدیش ذکر گردیده. و این خود دلیل روشنی است بر اینکه سوره اعراف قبل از سوره انعام نازل شده است؛ چون همه می دانیم که طریقه تشریح احکام در دین اسلام این بوده که نخست احکام به طور سربسته و مجمل ذکر شده و سپس بتدریج توضیح بیشتری پیرامون آن داده می شد، در آخر، پرده از روی همه جزئیات آن برداشته می شده است.

المص کتب أنزل إلیک فلا یکن فی صدرک حرجٌ منه لتندر به و ذکری للمؤمنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۷

اینکه (( کتاب )) را در این آیه به طور نکره ذکر کرده و آن را با جمله (( بر تو نازل شده )) توصیف کرده، و اسمی از نازل کننده

آن نبرده به خاطر تعظیم کتاب است. تفریعی هم که در جمله (( فلا یکن )) هست خالی از دلالت بر این معنا نیست، گویا فرموده: این کتاب، کتاب مبارکی است که آیات پروردگارت را که بر تو نازل کرده برایت بیان می‌کند، بنابراین اگر مأمور به تبلیغ آن و دعوت مردم به سوی آن شده‌ای دلتنگ مباش، بلی اگر قرآن غیر این کتاب بود و از ناحیه غیر پروردگارت می‌بود روا بود که از جهت زحمات و محنت‌هایی که در تبلیغ آن است دلتنگ باشی.

جمله (( لتندر به )) نتیجه انزال کتاب و از نظر ادبی هم ظرفی است لغو و متعلق به آن، نظیر جمله (( و ذکرى للمؤمنین ))، و هم نتیجه دیگری است برای آن.

و اینکه فقط (( ذکرى )) را اختصاص به مؤمنین داده دلیل بر این است که انذار اختصاص به آنان نداشته، بلکه مؤمنین و غیر مؤمنین را شامل می‌شود. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: این کتاب بر تو نازل شده تا همه مردم را به آن انذار کرده مؤمنین را متذکر کنی؛ چون تنها مؤمنین ند که به وسیله این آیات و معارف الهی که در آن است به آن متذکر مقام پروردگار خود شده به همین وسیله ایمان‌شان زیاده‌تر شده چشمشان روشن می‌گردد، نه عموم مردم.

اثر این کتاب در عموم مردم همان ترسانیدن آنان است، بنابراین، آیاتی عموم مردم را متاثر می‌سازد که سخط و عقاب دنیایی و آخرتی پروردگار را ذکر می‌کند.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی گفته‌اند: جمله (( لتندر به )) متعلق به (( حرج )) است، و معنای آن این است که: (( از تبلیغ آن مترس و دلتنگ مباش )) تا چه اندازه بی‌اساس است؛ زیرا ذکر کردن جمله (( و ذکرى للمؤمنین )) بعد از جمله مزبور شاهد خوبی است برای فساد این احتمال. و همچنین فساد احتمال دیگری که داده و گفته‌اند: مراد از مؤمنین هم آن کسانی است که در روز نزول این آیه مؤمن بوده‌اند و هم آن کسانی که خدا می‌داند بعدها ایمان خواهند آورد؛ زیرا (( ذکرى )) که در آیه ذکر شده جز بر مؤمنین فعلی صادق نیست.

اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ پس از آنکه به پیغمبرش فرمود کتابی که به وی نازل شده برای انذار بوده اینک خود قرآن شروع به انذار مردم نموده، خطاب را متوجه آنان می‌کند؛ چون در انذار مردم باید خطاب متوجه خود آنان شود.

مردم را خطاب می‌کند به اینکه باید پیروی کنند آنچه را که از پروردگارشان نازل گردیده و آن قرآنی است که امر می‌کند به اعتقاد صحیح و عمل صحیح، یعنی اعتقاد به خدا و آیات او و عمل صالح. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۸:

و جمله (( اتبعوا ما انزل الیکم )) به منزله کنایه از دخول در تحت ولایت خدای سبحان است؛ بدلیل اینکه به دنبالش فرمود: (( و بغیر از خدا اولیای دیگر را پیروی مکنید )) و نفرمود: (( پیروی مکنید غیر آنچه را که به سوی تان نازل شده )).

بنابراین، معنای آیه این می‌شود که: غیر از خدای تعالی کسی را پیروی مکنید - در حالی که آنها زیادند - تا آنها اولیای شما نگردند. چه کم شما متذکر می‌شوید! اگر متذکر می‌شدید می‌فهمیدید که خدا پروردگار شما است و جز او پروردگار و اولیای دیگری برای شما وجود ندارد.

وَ كَمْ مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيِّنًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ سستی را خاطر نشان آنان می‌سازد که خداوند در مشرکین امم گذشته جاری می‌ساخته است، و آن این بوده که وقتی مردم غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ می‌کردند خداوند آنان را به عذابی که در روز یا در شب نازل می‌کرده هلاک‌شان می‌ساخته، و پس از دیدن عذاب به ظلم خود اعتراف می‌نمودند.

(( بیات )) و (( تبیت )) به معنای شبیخون زدن به دشمن در شب است. و کلمه (( قائلون )) از ماده (( قیلوله )) و به معنای خواب نیمروز است. و اینکه فرمود: (( بیات او هم قائلون )) و نفرمود: (( لیل- او نهار )) گویا برای اشاره به این است که عذاب در حالی آنان را می‌گرفته که با خیال راحت و غافل از عذابی که در کمین‌شان بوده آرمیده بودند.

فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ جمله تذکر قبلی را تمام نموده بیان می کند که انسان ، با وجدان و حس درونیش درک می کند که شرک و اتخاذ اولیاء، ظلم است ، و می فهمد که سنت الهی بر این جاری است که اگر به طوع و رغبت به ظلم خود اعتراف نکند و نسبت به مقام ربوبی پروردگارش خاضع نگردد خداوند او را دچار عذاب نموده و مجبور به اعتراف می سازد.

مکلف بودن مشرکین به توحید خدای تعالی و مسئول بودن آنان نسبت به ایمان و عمل صالح فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ سابق دلالت بر این داشت که مشرکین مکلف به توحید خدای تعالی و ترک شرک بوده اند، و چنان نبوده که نسبت به این معنا آزاد باشند و هر چه می خواهند بکنند و هر چیزی را که بخواهند شریک خداوند بدانند؛ پس معلوم می شود که آنان نیز نسبت به ایمان و عمل صالح و گفتار حق مسؤ و لند، و معلوم است که این امر و این تکلیف قائم به دو طرف بوده ، یک طرف پیغمبری که مبعوث بر آنان شده ، و یک طرف خود آنان ، و چون چنین بوده در آیه مورد بحث سؤ ال از رسول و مؤ اخذ از مردم را متفرع بر مسأله هلاکت مردم کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۹:

از اینجا معلوم می شود که مراد از ((الذین ارسل الیهم)) مردم و مراد از ((المرسلین)) انبیا و پیغمبران است . این را بدان خاطر گفتیم که معلوم شود اینکه بعضی ها گفته اند: مراد از ((الذین ارسل الیهم)) انبیا و مراد از ((المرسلین)) ملائکه می باشد با سیاق آیه نمی سازد؛ زیرا سیاق آیه سیاق گفتگوی از مشرکین است و معنا ندارد که در چنین زمینه ای اسمی از مؤ اخذ آنان برده نشود و در عوض پای ملائکه به میان آید. علاوه بر اینکه آیه بعدی هم با این احتمال سازگار نیست . از این هم که بگذریم بیان قبلی اسمی از ملائکه نبرده بود تا در اینجا هم مراد از مرسلین ملائکه بوده باشد.

فَلَنَقْصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ خلاصه معنای آیات قبلی این بود که مشرکین مربوب و مدبر بتدبیر خداوندند، و به زودی به آنچه که کرده اند مؤ اخذ شده و جزا داده می شوند، و چون این مؤ اخذ و بازخواست منوط بر این است که پرسش کننده ، دانای به اعمال آنان باشد، و اگر نباشد ایمن از این که در جوابش دروغ بگویند نخواهد بود، لذا جمله ((فَلَنَقْصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ)) را متفرع بر آن کرد. ((علم)) را هم از این نظر نکره و بدون الف و لام آورد تا اشاره به اهمیت آن نموده بفهماند که این علم مانند علم شما نیست که خطا و غلط در آن راه داشته باشد، و برای تاکید همین معنا جمله ((و ما کنا غائبین)) را عطف بر آن نمود، تا دلالت کند بر اینکه خدای تعالی شاهد و ناظر اعمال آنان است ، و علاوه بر اینکه ملائکه را موکل بر آنان نموده تا اعمال آنان را بنویسند خودش هم به هر چیزی محیط است .

وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ... بِنَاتِنَا يَظْلُمُونَ مراد از ((وزن)) و ((میزان)) اعمال این دو آیه خبر می دهد از میزانی که عمل بندگان با آن سنجیده می شود یا خود بندگان را از جهت عمل وزن می کند؛ از آیات دیگری نیز این معنا که مراد از وزن ، حساب اعمال است استفاده می شود، مانند آیه ((و نضع الموازين القسط ليوم القيامة ... و كفى بنا حاسبين)) ۱ و از آن روشن تر آیه ((يومئذ يصدر الناس اشداتا ليروا اعمالهم فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره و من يعمل مثقال ذره شرا يره)) ۱ است ، که عمل را ذکر کرده و سنگینی را به آن نسبت داده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۰ :

و کوتاه سخن اینکه منظور از ((وزن)) سنگینی اعمال است ، نه صاحبان اعمال .

آیه مورد بحث اثبات می کند که برای نیک و بد اعمال وزنی هست ، لیکن از آیه اولئك الذین کفروا بایات ربهم و لقائه فحبطت اعمالهم فلا- نقیم لهم یوم القیامه وزنا استفاده می شود که اعمال حبط شده برایش وزنی نیست و تنها اعمال کسانی در قیامت سنجیده می شود که اعمالشان حبط نشده باشد، پس هر عملی که حبط نشده باشد چه نیک و چه بد ثقلی و وزنی دارد، و میزانی است که آن وزن را معلوم می کند. لیکن این آیات در عین اینکه برای عمل نیک و بد ثقلی و وزنی قائل است در عین حال این سنگینی را سنگینی اضافی می داند، به این معنا که حسنات را باعث ثقل میزان و سیئات را باعث خفت آن می داند، نه اینکه هم

حسنات دارای سنگینی باشد و هم سیئات ، آن وقت این دو سنگین با هم سنجیده شود هر کدام بیشتر شد بر طبق آن حکم شود، اگر حسنات سنگین تر بود به نعیم جنت و اگر سیئات سنگین تر بود به دوزخ جزا داده شود، نه ، از ظاهر آیات استفاده می شود که میزان اعمال از قبیل ترازو و قیان نیست تا فرض تساوی دو کفه در آن راه داشته باشد، بلکه ظاهر آنها این است که عمل نیک باعث ثقل میزان و عمل بد باعث خفت آن است ، چنانکه می فرماید: فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون و من خفت موازینه فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بایاتنا یظلمون و فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون و من خفت موازینه فاولئک الذین خسروا انفسهم فی جهنم خالدون و فاما من ثقلت موازینه فهو فی عیشه راضیه و اما من خفت موازینه فامه هاویه و ما ادریک ما هیه نار حامیه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۱

اشاره به اینکه ممکن است هر یک از اعمال ، واحدی برای سنجش داشته باشد و بیان معنای جمله : (( و الوزن یومئذ الحق )) این آیات بطوری که ملاحظه می کنید سنگینی را در طرف حسنات و سبکی را در طرف سیئات اثبات می کند. و امثال این آیات این احتمال را در نظر انسان تقویت می کند که شاید مقیاس سنجش اعمال و سنگینی آن ، چیز دیگری باشد که تنها با اعمال حسنه سنخیت دارد، بطوری که اگر عمل حسنه بود با آن سنجیده می شود و اگر سیئه بود چون سنخیت با آن ندارد سنجیده نمی شود، و ثقل میزان عبارت باشد از همان سنجیده شدن و خفت آن عبارت باشد از سنجیده نشدن ، عینا مانند موازینی که خود ما داریم ، چون در این موازین هم مقیاسی هست که ما آن را واحد ثقل می نامیم مانند مثقال و خروار و امثال آن ، واحد را در یکی از دو کفه و کالا را در کفه دیگری گذاشته می سنجیم ، اگر کالا از جهت وزن معادل آن واحد بود که هیچ ، و گرنه آن متاع را برداشته متاع دیگری بجایش می گذاریم ، پس در حقیقت میزان همان مثقال و خروار است نه ترازو و یا قیان و یا باسکول ، و اینها مقدمه و ابزار کار مثقال و خروارند که به وسیله آنها حال متاع و سنگینی و سبکی آن را بیان می کند، و همچنین واحد طول که یا ذرع است و یا متر و یا کیلومتر و یا امثال آن ، که اگر طول با آن واحد منطبق شد که هیچ ، و اگر نشد آن را کنار گذاشته طول دیگری را با آن تطبیق می دهیم ، ممکن است در اعمال هم واحد مقیاسی باشد که با آن عمل آدمی سنجیده شود، مثلا برای نماز واحدی باشد از جنس خود آن که همان نماز حقیقی و تمام عیار است ، و برای زکات و انفاق و امثال آنها مقیاس و واحدی باشد از جنس خود آنها، و همچنین برای گفتار واحدی باشد از جنس خودش ، و آن کلامی است که تمامیش حق باشد و هیچ باطلی در آن راه نیافته باشد، همچنانکه آیه (( یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته )) به آن اشاره دارد.

بنابراین ، بسیار به نظر قریب می رسد که مراد از جمله و الوزن یومئذ الحق این باشد، که آن میزانی که در قیامت اعمال با آن سنجیده می شود همانا (( حق )) است ، به این معنا که هر قدر عمل مشتمل بر حق باشد به همان اندازه اعتبار و ارزش دارد، و چون اعمال نیک مشتمل بر حق است از این رو دارای ثقل است . بر عکس عمل بد از آنجایی که مشتمل بر چیزی از حق نیست و باطل صرف است لذا دارای وزنی نیست ، پس خدای سبحان در قیامت اعمال را با (( حق )) می سنجد و وزن هر عملی به مقدار حقی است که در آن است . و بعید نیست قضاوت به حقی هم که در آیه (( واشرقت الارض بنور ربها و وضع الکتاب و جیء بالنبیین و الشهداء و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون )) است اشاره به همین معنا باشد. و مراد از کتابی که در آن روز گذارده شده و خداوند از روی آن حکم می کند همان کتابی است که در آیه (( هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق )) به آن اشاره شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲

پس کتاب مقدار حقی را که در عمل است تعیین نموده و میزان ، مقدار ثقل آن حق را مشخص می کند، بنابراین ، (( وزن )) در آیه مورد بحث به معنای ثقل است نه به معنای مصدریش (سنجیدن). و اگر در آیه (( ۱۰۳ )) سوره (( مؤ منون )) و آیه (( ۱۱ )) سوره (( قارعه )) آن را به صیغه جمع آورده برای این است که دلالت کند بر اینکه میزان اعمال یکی نیست ، بلکه برای هر کسی میزان های زیادی به اختلاف اعمال وی هست ، حق در نمازش نماز واقعی و جامع همه اجزا و شرایط است ، و حق در زکاتش



زکات جامع شرایط است، خلاصه، حق در نماز، غیر حق در روزه و زکات و حج و امثال آن است.

اقوالی که در مورد معنای جمله: (( و الوزن یومئذ الحق )) گفته شده است.

این بود آنچه از بیان سابق ما بدست آمد، و لیکن بیشتر مفسرین آیه را طور دیگری معنا کرده و گفته اند: (( وزن )) در آیه مورد بحث، مبتدا و مرفوع است، و کلمه (( یومئذ )) ظرف، و (( حق )) هم صفت وزن و هم خبر آن است، و تقدیر آیه (( و الوزن یومئذ الوزن الحق )) است، یعنی وزن در آن روز (( وزن حق )) است، و وزن حق به معنای وزن عادلانه است، به شهادت اینکه در آیه دیگری از وزن حق به (( وزن قسط )) تعبیر شده، و آن آیه (( و نضع الموازن القسط لیوم القیمه )) است. بعضی دیگر گفته اند: کلمه (( وزن )) مبتدا و خبرش (( یومئذ )) است، و (( حق )) صفت وزن می باشد و تقدیر آیه چنین است: (( و الوزن الحق یومئذ )) وزن حق در روز قیامت است. صاحب کشاف گفته: (( مرفوع بودن وزن برای این است که وزن در ترکیب مبتدا است، و خبرش (( یومئذ )) است و حق صفت آن است )) . آنگاه وقتی آیه را معنا کرده وزن را مبتدا و خبرش را کلمه حق گرفته است، زیرا در معنای آیه گفته است: (( معنای آیه این است که در روزی که خداوند امت ها و پیغمبران را مورد بازخواست قرار می دهد وزن وزن حق است )) و این از مانند زمخشری بسیار عجیب است مگر اینکه کلامش را توجیه کرده بگوییم: اینکه در آخر گفت (( وزن، وزن حق است )) تتمه معنای آیه نیست، بلکه ابتدای کلام دیگری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۳

مراد از (( موازن )) و معنای (( ثقل موازن )) در جمله: (( فمن ثقلت موازین ))

(( فمن ثقلت موازین )) - (( موازن )) بنا بر بیانی که گذشت جمع (( میزان )) است، آیه (( ۴۷ )) سوره انبیا هم که قبلاً ذکر شد این معنا را تایید می کند. و اگر به آن معنایی باشد که جمهور مفسرین گفته اند مناسب تر آن است که (( موازن )) جمع (( موزون )) باشد، و لو اینکه با صرف نظر از معنایی که ما برای میزان کردیم ممکن هم هست آن را به اعتبار تعدد اعمالی که سنجیده می شود جمع (( میزان )) گرفت، و بدین وسیله معنایی را که مفسرین کرده اند توجیه نموده لیکن تصور اینکه میزان با حسنات سنگین و با سیئات سبک شود مشکل است، زیرا چنین چیزی که با حسنات سنگین و با سیئات سبک شود تصور ندارد. علاوه بر اینکه (( حق )) را صفت وزن گرفتن صحیح نیست، زیرا (( حق )) که همان (( قسط )) و عدل می باشد صفت خداوندی است که اعمال را وزن می کند، نه صفت وزن، به شهادت اینکه می فرماید: (( و نضع الموازن القسط ... ))؛ چون ظاهر جمله (( فلا تظلم ... )) این است که خداوند به آنان ظلم نمی کند، نه میزان، پس عدالت صفت خدا است نه صفت میزان - دقت فرمایید -.

غفلت از همین نکته مفسرین را بر آن داشته که به نوعی از تجوز، (( ثقل موازن )) را به رجحان اعمال تفسیر کرده آن را چنین معنا کنند که (( در روز قیامت سنجش، عادلانه است، پس کسی که اعمالش به خاطر غلبه حسناتش رجحان داشته باشد، رستگار و کسی که اعمالش بخاطر غلبه سیئاتش رجحان داشته باشد او از زیانکاران خواهد بود، و به سبب ظلمی که به آیات ما کردند سرمایه های شان که همان نفس شان است از دست می رود)).

از این مفسرین سؤال می شود: آن ملاک و محکی که رجحان حسنات بر سیئات را - مخصوصاً در آنجا که کسی هم حسنه دارد و هم سیئه - معلوم می کند چیست؟ و با اینکه حسنات همه مثل هم نیستند و سیئات هم همه از حیث زشتی و مفسده در یک درجه نیستند آن ملاکی که غلبه یکی را بر دیگری معلوم کند کدام است؟ از آیه شریفه بر می آید که چنین چیزی در روز قیامت هست، و یقیناً میزان عادلانه ای که حجت را بر بندگان تمام کند در کار هست، و یقیناً آن میزان چیزی است که تنها حسنات بر آن مشتمل است نه سیئه، و در جایی که از هر کدام تعدادی وجود داشته باشد رجحان و غلبه یکی بر دیگری به وسیله آن معلوم می شود بدون اینکه گزافی لازم آید. و اینها همه موید احتمال ما است که گفتیم میزان همان حق است، و مراد از توزین عادلانه همان است، و اعمال بندگان را به همان محک می سنجند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴

هر کس که اعمالش مشتمل بر مقدار بیشتری از حق بود او رستگارتر است و هر کس میزانش سبک بود یعنی اعمالش مشتمل بر حق نبود او از کسانی است که نفس خود را باخته و خود را زیانکار ساخته اند و با ظلم به آیات خدا و تکذیب آن چیزی برای خود باقی نگذاشته اند که در مثل چنین روزی با آن اعاشه و زندگی کنند.

معنای وزن اعمال در روز قیامت، تطبیق اعمال است بر حق و برای هر کدام از اعمال انسان میزانی است.

از بیان قبلی ما دو نکته روشن گردید:

نکته اول: این که معنای وزن اعمال در روز قیامت تطبیق اعمال است بر حق، به این معنا که هر شخصی پاداش نیکش به مقدار حقی است که عمل او مشتمل بر آن است، در نتیجه اگر اعمال شخصی، به هیچ مقداری از حق مشتمل نباشد از عملش جز هلاکت و عقاب بهره و ثمره عایدش نمی شود، و این همان توزین عدلی است که در سایر آیات بود.

با این بیان دیگر محتاج به این نمی شویم که آیه مورد بحث را تاءویل نموده آن را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم، و مانند بعضی ها بگوییم در آیه یک نوع استعاره به کار رفته و مراد از وزن، عدالت و مراد از ثقل میزان، رجحان عمل است. و یا مثل بعضی دیگر بگوییم: خداوند در روز قیامت ترازویی نصب می کند که مانند ترازوهای معمولی دنیا دارای دو کفه و یک زبانه است، و اعمال نیک و بد بندگان را با آن موازنه می کند. و اگر کسی پیوسته عمل قابل کشیدن و سنجیدن نیست علاوه بر اینکه عمل پس از صدورش معدوم می شود، و اعاده معدوم هم در اعراض باطل و محال است، در جواب می گویند: اینکه گفتیم عمل کشیده می شود مرادمان دفتر اعمال است نه خود آن. و یا می گویند: در نشأت آخرت برای هر عمل نیک و بدی آثار و علامتهای مخصوصی ظاهر گشته و آن آثار در ترازوها کشیده می شود. یا می گویند: حسنات به صورت زیبا و سیئات به صورت زشتی مجسم شده بین آن مجسم شده ها اندازه گیری و موازنه بعمل می آید. و یا می گویند: خود مؤمن و کافر وزن می شوند نه اعمالشان. و یا می گویند: وزن عبارت است از ظهور مقدار و منزلت آدمی، و ثقل میزان عبارت است از کرامت و جلالت قدر او، و خفت میزان عبارت است از خواری و ذلتش.

نه تنها هیچ کدام از این حرفها با ظاهر آیه نمی سازد و از الفاظ آیه دلیل و شاهی ندارد بلکه اشکالی هم بر همه آنها وارد است، و آن این است که لازمه این حرفها گزاف بودن وزن است، و سابقا گفته شد که میزان در آن روز علاوه بر اینکه گزافی نیست، بلکه آن قدر دقیق است که حجت را بر عبد تمام می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۵:

نکته دوم: اینکه معلوم شد که برای هر انسانی میزان های متعددی است که هر کدام از عمل هایش با یکی از آنها سنجیده

می شود، و میزان هر عملی همان مقدار حقی است که عمل مشتمل بر آن است، چون روز قیامت روزی است که کسی جز حق، سلطنت نداشته و ولایت در حق هم تنها و تنها در دست خدای تعالی است، به شهادت اینکه از یکطرف می فرماید (( امروز روز حق است )) و از طرفی دیگر می فرماید: (( اینجا ولایت بر حق، تنها و تنها برای خدا است )) و نیز می فرماید: (( هنالک تلبوا کل نفس ما اسلفت و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما كانوا یفترون )).

بحث روایتی (روایاتی در مورد مکی بودن سوره اعراف، وزن و میزان اعمال و ثقل و خفت اعمال و...) در الدر المنثور است که ابن ضریس و نحاس در کتاب ناسخ خود و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائلش از چند طریق از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: سوره اعراف در مکه نازل شده.

مؤلف: این روایت را ابن مردویه از عبدالله بن زبیر هم نقل کرده.

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر و ابوالشیخ از قتاده نقل کرده اند که گفت: از سوره اعراف آیه (( و اسالهم ... )) در مدینه و ما بقی همه در مکه نازل شده است.

مؤلف: این در حقیقت اجتهادی است که قتاده از پیش خود کرده، و به زودی درباره اشتباه وی بحث خواهیم کرد - ان شاء الله -.

و نیز در الدر المنثور در ذیل آیه (( فلنستلن الذین ارسل الیهم ... )) می گوید: احمد از معاویه بن حیده روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: پروردگار من مرا به سوی خود خواهد خواند و از من خواهد پرسید: (( آیا رسالت مرا به بندگان من تبلیغ کردی؟ )) و من عرض خواهم کرد: پروردگارا من دین تو را به آنان تبلیغ نمودم. بنابراین برای اینکه در این جوابم راست گفته باشم باید شما هر چه از من می شنوید به غائبین برسانید، و به زودی شما نیز خواهید مرد، و مورد بازخواست قرار خواهید گرفت، در حالی که دهنهایتان لگام بسته باشد، و بدانید که اولین عضوی که از شما جدا می شود ران و کف دست شما خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶

و نیز در الدر المنثور است که بخاری، مسلم، ترمذی و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: همه شما شبان هایی هستید، و هر کدامتان از رعیت خود پرسش خواهید شد، اگر زمامدار است از ملت و رعیتش و اگر مرد است از زن و فرزندش و اگر زن است از خانه شوهرش و اگر غلام است از مال آقایش بازخواست خواهد شد.

مؤلف: در خصوص این مضمون و همچنین درباره اینکه در روز قیامت از چه چیزهایی سؤال می شود روایات بسیاری از طریق شیعه و سنی وارد شده که - ان شاء الله - در جای مناسبی همه آنها را نقل خواهیم کرد. و نیز در الدر المنثور از ابوالشیخ از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در روز قیامت میزان را می گذارند و حسنات و سیئات را می سنجند، کسی که حسناتش بر سیئاتش رجحان داشته باشد داخل بهشت می شود، و کسی که سیئاتش بر حسناتش رجحان داشته باشد وارد آتش می گردد.

و نیز در الدر المنثور از ابن ابی الدنیا نقل می کند که در کتاب اخلاص از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که در دنیا ظاهرش بر باطنش رجحان داشته باشد کفه میزانش در روز قیامت سبک می شود و کسی که در دنیا باطنش بر ظاهرش رجحان داشته باشد کفه اش در قیامت سنگین می شود.

مؤلف: در این دو روایت از جهت مضمون اشکالی نیست، لیکن صلاحیت تفسیر آیه را ندارند و در مقام آن هم نیستند، برای اینکه این دو روایت هم برای حسنات وزن و رجحان قائل است و هم برای سیئات. و نیز از ابن مردویه از عایشه روایت کرده که گفت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: خداوند دو کفه میزان را مانند آسمان و زمین آفرید، ملائکه عرض کردند: پروردگارا! با این میزان چه کسی را می سنجی؟ فرمود هر که را که بخواهم. و خداوند صراط را به تیزی دم شمشیر آفرید، ملائکه عرض کردند پروردگارا از پلی به این باریکی چه کسی را عبور می دهی؟ فرمود: هر که را که بخواهم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷

مؤلف: حاکم در روایتی صحیح نظیر این روایت را از سلمان نقل کرده، و ظاهر آن این است که میزان آخرتی هم مانند میزان های دنیایی است، از روایات بسیار دیگری نیز این معنا استفاده می شود، و لیکن باید دانست که اینگونه تعبیرات برای تقریب مطلب به ذهن ساده عوام است، بدلیل روایات دیگری که ذیلا از نظر خواننده محترم می گذرد. روایتی در بیان مراد از وزن اعمال که می گوید عمل صفت کاری است که انجام می شود و قابل توزین (اصطلاحی) نیست و خدا جاهل نیست و احتیاج به توزین اشیاء ندارد.

در کتاب احتجاج در حدیث هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) دارد که زندیقی از آنجناب پرسید: آیا نه این است که اعمال وزن می شود؟ فرمود: نه، عمل جسم نیست تا قابل سنجش باشد، بلکه صفت کاری است که عامل انجام می دهد، و دیگر اینکه کسی محتاج به سنجیدن است که عدد و سنگینی و سبکی چیزی را نداند و بخواهد با کشیدن یا شمردن آن علم به مقدار آن حاصل کند، و خداوند چیزی برایش مجهول نیست. پرسید پس معنای میزان چیست؟ فرمود: میزان به معنای عدل است. پرسید:

معنای اینکه خدای تعالی می فرماید: (( فمن ثقلت موازینه )) چیست؟ فرمود: معنایش رجحان عمل است.

مؤلف: این روایت به خوبی شهادت می دهد بر اینکه تعبیراتی که در روایات قبلی بود برای نزدیک کردن مطلب به اذهان است. نکته لطیفی که در این روایت است و احتمال ما را تأیید می کند این است که می فرماید: (( عمل، صفت کاری است که عامل انجام می دهد ))، چون این جمله اشاره به این می کند که مراد از اعمال در این روایات حرکات بدنی و طبیعی صادر از انسان نیست، زیرا این حرکات همانطوری که در اطاعت هست عینا در معصیت هم هست، بلکه مراد از آن، صفات عارض بر اعمال است که سنن و قوانین اجتماعی و یا دینی آن را برای اعمال معتبر می داند، مثلا در حال جماع حرکاتی از انسان سر می زند که اگر مطابق با سنت اجتماعی و یا اذن شرعی باشد نکاح و اگر نباشد زنا نامیده می شود، و حال آنکه طبیعت حرکت در هر دو یکی است.

و امام (علیه السلام) از دو راه استدلال فرموده است: اول اینکه اعمال از صفاتند و صفات وزن ندارند. دوم اینکه خداوند تعالی احتیاج به توزین اشیاء ندارد، زیرا عالم است و متصف به جهل نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۸: بعضی از علما در این روایت اشکال کرده و گفته اند: بنا بر مذهب حق که اعمال در قیامت مجسم می شود و حسن عمل در ثقل میزان صاحبش تاءثیر می کند، و حکمت و غرض از سنجیدن اعمال ترساندن و رسوا کردن گناهکار و بشارت و مزید سرور شخص مطیع است این روایت از جهات متعددی اشکال دارد، و بنابراین مذهب، ناگزیر باید روایت را در صورتی که ممکن باشد تاءویل و توجیه نمود و در صورت عدم امکان، طرح و یا حمل بر تقیه کرد.

مؤلف: ما قبلا درباره معنای تجسم اعمال بحث کردیم، و بنا بر معنایی که ما کردیم روایت منافات با تجسم اعمال ندارد، زیرا بنا بر آن معنا، ممکن است اعمال در موقع حساب مجسم شده، و خدای تعالی با میزان مخصوصی که مناسب با اعمال است آن را سنجیده و در عین حال اعمال هم مانند متاعهای مادی محکوم به جاذبه زمین نباشند که هر قدر جاذبه زمین نسبت به آن بیشتر باشد وزن آن متاع بیشتر شود.

علاوه بر اینکه اشکال مزبور مبنی بر این است که از آیه مورد بحث و سایر آیات چنین بر می آید که کیفیت و وزن به این است که حسنات را در کفه ای و سیئات را در کفه دیگری می گذارند، و آن وقت بین آن دو مقایسه و توزین به عمل می آورند، و حال آنکه آیه مورد بحث و همچنین سایر آیات از این معنا ساکتند، و دلالتی بر آن ندارند.

در کتاب توحید به سند خود از ابی معمر سعدانی از امیر المؤمنین (علیه السلام) حدیثی روایت می کند که در آن حدیث امام (علیه السلام) فرموده: و اما آیه (( فمن ثقلت موازینه )) و آیه (( و من خفت موازینه )) معنایش این است که حسنات و سیئات را با حسنات وزن می کنند، پس حسنات باعث ثقل میزان و سیئات سبب خفت آن است.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می کنید این روایت گفتار ما را به صراحت تأیید می کند، زیرا مقیاس را (( حسنه )) گرفته که عبارت است از امر واحدی که ممکن باشد با آن، غیر آن را سنجید، و معلوم است که چنین امری عملی است که به باطل و معصیت مشتمل نباشد.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از منقری از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه (( و نضع الموازین القسط لیوم القیمه فلا تظلم نفس شیئا )) پرسیدم. فرمود: منظور از (( موازین ))، انبیا و اوصیای انبیا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۹:

مؤلف: این روایت را کافی نیز از احمد بن محمد از ابراهیم همدانی بطور رفع از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و معنای آن روشن است، زیرا مقیاس را همان اعتقاد به حق و عمل حق و حق اعتقاد و عمل گرفته، و معلوم است که چنین اعتقاد و عملی همان اعتقاد و عمل انبیا و اوصیای آنان است.

و در کافی به سند خود از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن مواعظش فرمود: خدای تعالی روی سخن را به اهل معصیت کرد و فرمود: (( و لئن مستهم نفعه من عذاب ربک ليقولن یا ویلنا انا کنا ظالمین )) (( و اگر پر عذاب پروردگارت آنان را بگیرد قطعاً اعتراف به جرم خود نموده و خواهند گفت وای بر ما که ما در دنیا ستمکار بودیم )) و شما ای مردم نمی توانید بگویید مقصود از این آیه مشرکینند، زیرا این آیه شامل همه ستمکاران - که از آن جمله اهل معصیتند - می شود، و آیه (( و نضع الموازين القسط لیوم الیمه فلا- تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبه من خردل اتینا بها و کفی بنا حاسبین )) مخصوص اهل گناه است، چون اهل شرک در آن روز بدون اینکه میزانی برایشان نصب شود و یا دیوانی از اعمالشان باز شود، بدون حساب به سوی جهنم محشور می شوند، تنها اهل اسلامند که موازین برایشان نصب شده و بر طبق نامه اعمال شان جزا می بینند.

مؤلف: امام (علیه السلام) در این روایت اشاره فرموده است به آیه (( فلا نقیم لهم یوم الیمه وزنا )) .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله (( و الوزن یومئذ الحق ... )) از امام (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مقصود از (( وزن حق )) مجازات اعمال است، اگر خیر است خیر و اگر شر است شر.

مؤلف: این تفسیر در حقیقت تفسیر آیه است به نتیجه آن .

و نیز در همان تفسیر در ذیل جمله (( بماکانوا بایاتنا یظلمون )) روایت کرده که امام (علیه السلام) فرمود: مراد از ظلم به آیات، انکار امامت ائمه دین است .

مؤلف: این نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق است، و درباره هر یک از این معانی روایات دیگری نیز هست . الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۰ :

آیات ۱۰ - ۲۵، سوره اعراف

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۱۰) وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (۱۱) قَالَ يَا مَعْرُوكِ الْإِلَهِ تَسْجُدِ لِذِي أَمْرَتِكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ (۱۲) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّغِيرِينَ (۱۳) قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۴) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ (۱۵) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (۱۶) ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمِن خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (۱۷) قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْهُومًا مُّذْحُورًا لَّمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (۱۸) وَيَأْتَاكُمْ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (۱۹) فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (۲۰) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (۲۱) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ يَدَّتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصَصُفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا إِكْبَاهٌ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَفْرَرًا وَمَتَّعَ إِلَىٰ حِينٍ (۲۴) قَالَ فِيهَا تَحْيُونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تَخْرُجُونَ (۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۱ :

ترجمه آیات

ما شما را در زمین جای دادیم و در آنجا برای شما وسائل زندگی قرار دادیم ولی سپاسی که می دارید اندک است (۱۰) شما را خلق کردیم آنگاه نقش بندیتان نمودیم، سپس به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود (۱۱) خداوند فرمود چه چیز مانع تو شد که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم، مرا از آتش آفریده ای و او را از گل خلق کرده ای (۱۲) فرمود از آسمان فرود شو که در اینجا بزرگی و نخوت کردن حق تو نیست،

برون شو که تو از حقیرانی (۱۳) گفت: مرا تا روزی که برانگیخته می شوند مهلت ده (۱۴) فرمود مهلت خواهی داشت (۱۵) شیطان گفت که چون تو مرا گمراه کردی من نیز بندگانت را از راه راست گمراه می گردانم (۱۶) آنگاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست و چپ به آنان می تازم، و بیشترشان را سپاسگزار نخواهی یافت (۱۷) گفت از آسمان بیرون شو، مذموم و مطرود، هر که از آنها از تو پیروی کند جهنم را از همه شما لبریز می کنم (۱۸) و ای آدم! تو و همسرت در این بهشت آرام گیرید و از هر جا خواستید بخورید و به این درخت نزدیک مشوید که از ستمگران می شوید (۱۹) شیطان و سوسه شان کرد تا عورت هایشان را که پنهان بود بر آنان نمودار کند و گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد مگر از بیم اینکه دو فرشته شوید و یا جاوید گردید (۲۰) و برای ایشان سوگند خورد که من خیرخواه شمایم (۲۱) پس با همین فریب سقوطشان داد و چون از آن درخت خوردند عورت هایشان در نظرشان نمودار شد، و بنا کردند از برگ های بهشت به خودشان می چسبانیدند و پروردگارشان به ایشان بانگ زد: مگر من از این درخت منع تان نکردم و به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار شما است (۲۲) گفتند: پروردگارا ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و رحمان نکنی از زیانکاران خواهیم بود (۲۳) خدا گفت (از بهشت) فرود آید که برخی با برخی دیگر مخالف و دشمنید و زمین تا هنگام معینی جایگاه شما است (۲۴) خدا گفت در آنجا زندگی می کنید و در آنجا می میرید و از آنجا بیرون آورده می شوید (۲۵). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۲

#### بیان آیات

این آیات ابتدای خلقت انسان و صورت بندی او و ماجرای آن روز آدم و سجده ملائکه و سریپیچی ابلیس و فریب خوردن آدم و همسرش و خروج شان از بهشت و سایر اموری را که خداوند برای آن دو مقدر کرده بود بیان می فرماید.

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا قَلِيلًا... مَا تَشْكُرُونَ معنای تمکین انسان در زمین در جمله: (( و لقد مکنناکم فی الارض )) (( تمکین در ارض )) به معنای منزل دادن در آن است، یعنی ما منزل شما را زمین قرار دادیم، ممکن است که به معنای مسلط کردن نیز باشد، یعنی ما زمین را مسخر شما و شما را مسلط بر آن کردیم، مؤید معنای دومی این است که این آیات تقریباً مقابل آیاتی است که در سوره بقره راجع به داستان آدم و ابلیس است، زیرا در ابتدای آن آیات فرموده: (( هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً )) و این همان تسلط و مسخر کردن است، الا اینکه در آیات مورد بحث از آنجایی که در آخرش فرموده: (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) از این جهت معنای اول مناسب تر با آن است، زیرا در حقیقت جمله (( و لقد مکنناکم فی الارض )) اجمال مطالبی است که آیات بعد آن را بطور تفصیل بیان می کند. پس معنای (( مکنناکم )) این است که: ما شما را در زمین منزل دادیم. و (( معایش )) جمع معیشت و به معنای چیزهایی است که با آن زندگی می شود، از قبیل خوردنیها و آشامیدنیها و امثال آن. این آیه در مقام منت نهادن بر آدمیان است به نعمت هایی از قبیل نعمت سکونت در زمین و تسلط و استیلاء بر آن که به آنان ارزانی داشته و نیز انواع نعمت هایی که خداوند برای ادامه زندگی انسان در آن قرار داده، و لذا در آخر آیه می فرماید: (( قلیلاً ما تشکرون )) .

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ... این آیه در ابتدای داستانی است که در پانزده آیه مورد بحث بیان شده، و تفصیل اجمالی است که در آیه قبلی ذکر شده بود. البته در این بین اشاره به علل و جهاتی که باعث شد خداوند انسان را در زمین تمکین دهد نیز می کند، و به همین جهت کلام را به (( لام )) قسم آغاز نموده و فرمود: (( و لقد... )) و نیز به همین جهت داستان امر به سجده آدم و داستان بهشت را به صورت یک داستان ذکر کرده و فاصله ای در میان آنها نگذاشت تا کلام جمع و جور شده و به ضمیمه آیات بعدیش با اجمالی که در آیه (( و لقد مکنناکم ... )) بود منطبق شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۳

سجده ملائکه برای جمیع بنی آدم و برای عالم بشریت بوده است.

خطابی که در جمله (( و لقد خلقناکم ... )) است خطاب به عموم آدمیان و خطابی است امتنایی، همچنانکه در آیه قبلی هم گفتیم



که لحن کلام لحن منت نهادن است، زیرا مضمون، همان مضمون است و تنها تفاوت بین آن دو اجمال آن و تفصیل این است. بنابراین، اینکه می‌بینیم از خطاب عمومی: (( و لقد خلقناکم )) به خطاب خصوصی (( ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم )) منتقل شد برای بیان دو حقیقت است: حقیقت اول اینکه سجده ملائکه برای جمیع بنی آدم و در حقیقت خضوع برای عالم بشریت بوده، و اگر حضرت آدم (علیه السلام) قبله گاه سجده ملائکه شده از جهت خصوصیت شخصیش نبوده، بلکه از این باب بوده که آدم (علیه السلام) نمونه کامل انسانیت بوده، و در حقیقت از طرف تمام افراد انسان به منزله نماینده بوده است، همچنانکه خانه کعبه از جهت اینکه حکایت از مقام ربوبی پروردگار می‌کند قبله گاه مردم قرار گرفته است، و این معنا از چند جای داستان آدم و ابلیس استفاده می‌شود:

اول: از قضیه خلافتی که آیات (( ۳۰ - ۳۳ )) سوره (( بقره )) متعرض آن است، چون از این آیات بر می‌آید که ماء مور شدن ملائکه به سجده متفرع بر خلافت مزبور بوده، و خلافت مزبور بطوری که ما استفاده کردیم و در تفسیر آن آیات بیان نمودیم مختص به آدم (علیه السلام) نبوده، بلکه در همه افراد بشر جاری است. پس سجده ملائکه سجده بر جمیع افراد انسان است. دوم: از آنجا که ابلیس گفت: (( فیما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم ثم لاتیئهم من بین یدیهم و من خلفهم ))؛ چون قبل از این آیه ذکر از بنی آدم به میان نیامده بود، و ابلیس ابتداء و بدون اینکه حرفی از بنی آدم در بین باشد متعرض اغوای بنی نوع بشر گردید. و در سوره (( حجر )) هم از او چنین حکایت شده که گفت: (( رب بما اغویتنی لاریزین لهم فی الارض و لاغوینهم اجمعین )) و نیز در سوره (( ص )) گفته است (( فبعزتک لاغوینهم اجمعین )) و اگر جمیع افراد بشر مسجود ابلیس و ملائکه نبودند جا نداشت که ابلیس اینطور در مقام انتقام از آنان برآید.

سوم: علاوه بر همه اینها خطباتی که در سوره (( بقره )) و سوره (( طه )) خداوند با آدم داشته عین آن خطابات را در این سوره با جمیع افراد بشر دارد، و همه جا می‌فرماید: (( یا بنی آدم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۴

بیان این که خلقت آدم در حقیقت، خلقت جمیع بشر بوده است و اشاره به اقوال دیگری که در توجیه نسبت دادن خلقت آدم به همگان گفته شده است.

حقیقت دوم اینکه خلقت آدم در حقیقت خلقت جمیع بنی نوع بشر بوده. آیه (( و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین )) و آیه (( هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه )) نیز دلالت بر این حقیقت دارند، چون از ظاهر آن دو استفاده می‌شود که منظور از خلق کردن از خاک همان جریان خلقت آدم (علیه السلام) است. گفتار ابلیس هم که در ضمن داستان گفت: (( لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتکن ذریته الا قلیلا... )) و همچنین آیه (( و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم... )) به بیانی که خواهد آمد اشعار به این معنا دارد. اقوال مفسرین در تفسیر این آیه مختلف است، مثلاً مؤلف مجمع البیان گفته است: خدای تعالی نعمتی را که در ابتدای خلقت بشر به وی ارزانی داشته ذکر نموده و فرموده: (( و لقد خلقناکم ثم صورناکم... )) اخفش گفته است: کلمه (( ثم )) در اینجا به معنای (( و )) است. زجاج بر او حمله کرده که این اشتباه است، زیرا خلیل و سیبویه و جمیع اساتید عربیت گفته اند کلمه (( ثم )) با او فرق دارد و (( ثم )) همیشه برای چیزی است که نسبت به ماقبل خود بعدیت و تاخر داشته باشد، آنگاه گفته: معنای این آیه این است که ما اول آدم را آفریدیم و بعد او را صورت گری نمودیم، و پس از فراغت از خلقت آدم و صورت گری وی به ملائکه گفتیم تا او را سجده کنند. بنابراین مراد از آفرینش مردم آفرینش آدم است و این معنا مطابق با روایتی است که از حسن رسیده، و در کلام عرب اینگونه تعبیرات زیاد است، مثلاً وقتی می‌خواهند بگویند ما به پدران شما چنین و چنان کردیم، می‌گویند: (( ما به شما چنین و چنان کردیم ))، در قرآن کریم هم از این گونه تعبیرات زیاد دیده می‌شود، از آن جمله است آیه (( و اذ اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور )) و مقصود این است که به یاد آرید آن زمانی را که ما از پدران شما میثاق گرفتیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۵

بعضی دیگر حرف های دیگری زده اند، از آن جمله گفته اند: معنای آیه این است که ما آدم را خلق کردیم و سپس شما را در پشت او صورت گری نمودیم ، و پس از آن به ملائکه گفتیم تا او را سجده کنند، و این معنا با روایت ابن عباس ، مجاهد، ربیع ، قتاده و سدی مطابق است . و نیز گفته اند: ترتیبی که در آیه است ترتیب در اخبار است ، نه در جریان خارجی داستان ، گویا فرموده : (( ما شما را خلق کردیم ، و پس از آن صورتگری نمودیم ، پس از آن اکنون به شما خبر می دهیم که ما به ملائکه گفتیم تا آدم را سجده کنند )) و از این قبیل تعبیرات در کلام عرب زیاد دیده می شود، مثلاً می گویند: (( من پیاده راه می روم و سپس تند می روم یعنی سپس تو را خبر می دهم به اینکه تندرو هم هستم )) ، و این معنا مطابق با قول جماعتی از علمای نحو مانند علی بن عیسی و قاضی ابو سعید سیرافی و غیر آن دو می باشد، و لذا بعضی ها از قبیل عکرمه در آیه شریفه گفته اند که معنایش این است که : (( ما شما را نخست در پشت پدران تان خلق کرده و سپس در رحم مادران تان صورتگری تان نمودیم )) . و بعضی دیگر گفته اند معنایش این است که : (( ما شما را نخست در رحم آفریدیم و پس از آن چشم و گوش و سایر اعضا برایتان درست کردیم )) . این بود کلام صاحب مجمع البیان در معنای آیه و در نقل اقوال سایر مفسرین . اما آن معنایی که از زجاج نقل کرد این اشکال را دارد که اولاً اگر در کلام عرب گفته می شود ما به شما چنین و چنان کردیم و مقصودشان این است که ما به پدران شما چنین و چنان کردیم ، در جایی است که اسلاف و اخلاف هر دو در جهت مورد نظر شریک باشند، مانند مثالی که وی زده است ، نه نظیر بحث ما که به صرف اینکه ما فرزندان آدمیم خلقت آدم را خلقت ما دانسته و بفرماید: (( ما شما را آفریدیم و سپس صورتگری نموده آنگاه به ملائکه گفتیم تا آدم را سجده کنند )) . و ثانیاً اگر خلقت آدم و تصویر او، خلقت بنی نوع بشر و تصویر آنان باشد باید سجده بر آدم هم سجده بر انبای او بوده باشد، و باید فرموده باشد: (( ثم قلنا للملائکه اسجدوا للانسان )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶

و اما آن معانی دیگری که در آخر از دیگران نقل کرده است معانی بی اساسی هستند که از لفظ آیه شریفه فهمیده نمی شود. فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ابلیس با ملائکه بوده و فرقی با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که آن مقام ماء مور به سجده شده است .

در این جمله و همچنین در آیه (( فسجد الملائکه کلهم اجمعون )) خدای تعالی خبر می دهد از سجده کردن تمامی فرشتگان مگر ابلیس . و در آیه (( کان من الجن ففسق عن امر ربه )) علت سجده نکردن وی را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده ، بلکه از طایفه جن بوده است ، از آیه (( بل عباد مکرمون لا- یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون )) نیز استفاده می شود که اگر ابلیس از جنس فرشتگان می بود چنین عصیانی را مرتکب نمی شد. و از همین جهت مفسرین در توجیه این استثنا اختلاف کرده اند که آیا این استثنا به اعتبار اغلیت و اکثریت و اشرفیت ملائکه استثنای متصل است ، و امری که به وی شده بود همان امر به ملائکه بوده ؟ و یا آنکه استثنای منفصل است و ابلیس به امر دیگری ماء مور به سجده شده بود؟ کسانی که این احتمال را داده گفته اند: گر چه ظاهر جمله (( ما منعک ان لا- تسجد اذ امرتک )) این است که امر به ابلیس و امر به ملائکه یکی بوده و هر دو دسته به یک امر ماء مور شده بودند، الا اینکه خلاف ظاهر آیه مقصود است .

لیکن حقیقت مطلب این است که از ظاهر آیه استفاده می شود که ابلیس با ملائکه بوده و هیچ فرقی با آنان نداشته ، و از آیه (( و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدر لک )) نیز استفاده می شود که او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که می توان آن را مقام (( قدس )) نامید، و امر به سجده هم متوجه این مقام بوده نه به یک یک افرادی که در این مقام قرار داشته اند، همچنانکه جمله (( فاهبط منها فما یكون لک ان تتکبر فیها )) نیز اشاره به این معنا دارد،

چه اینکه ضمیر در (( منها )) و (( فیها )) را به مقام و منزلت برگردانیم و چه اینکه به آسمان و یا به بهشت ارجاع دهیم ، زیرا به هر

جا برگردانیم برگشت همه به مقام خواهد بود، و اگر خطاب به یک یک افراد بود و مقام و منزلت دخلی در این خطاب نداشت کافی بود بفرماید: (( فما یکون لک ان تکبر )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷

بنابراین ، معلوم می شود ابلیس قبل از تمردش فرقی با ملائکه نداشته ، و پس از تمرد حسابش از آنان جدا شده ، ملائکه به آنچه مقام و منزلت شان اقتضا می کرده باقی ماندند و خضوع بندگی را از دست ندادند، و لیکن ابلیس بدبخت از آن مقام ساقط گردید، همچنانکه فرموده: (( کان من الجن فسق عن امر ربه - چون از جنس جن بود نسبت به امر پروردگارش فسق ورزید )) ، و (( فسق )) به معنای بیرون شدن خرما از پوسته است ، ابلیس هم با این تمردش در حقیقت از پوست خود بیرون گشت و زندگانی را اختیار کرد که جز خروج از کرامت الهی و اطاعت بندگی چیز دیگری نبود.

بیان اینکه مراد از امتثال و تمرد در امر ملائکه به سجود برای آدم و تمرد ابلیس ، امور تکوینی است .

گرچه سیاق این داستان ، سیاق یک داستان اجتماعی معمولی و متضمن امر و امتثال و تمرد و احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است ، لیکن بیان سابق ما - البته در صورتی که از آیه استفاده شود - ما را هدایت می کند به اینکه این آیه راجع به امور تشریحی و قانونی نیست ، و امری که در آن است و همچنین امتثال و تمردی که در آن ذکر شده مقصود از همه آنها امور تکوینی است . و اگر می گوید که ابلیس تمرد کرد، مقصود این است که وی در برابر حقیقت انسانیت خاضع نشد، و جمله (( فما یکون لک ان تکبر فیها )) این بیان ما را تایید می کند، برای اینکه ظاهر آن این است که آن مقام ، مقامی است که ذاتا قابل تکبر نیست ، و ممکن نیست بتوان از آن سرپیچی کرد و لذا تکبر ابلیس نسبت به این مقام همان و بیرون شدنش از آن و هبوطش به درجه پایین تر همان .

مؤید دیگر این بیان این است که امر به سجده بر آدم نسبت به ابلیس و ملائکه امر واحدی بوده ، و معلوم است که امر به ملائکه امر مولوی نبوده زیرا امر مولوی آن امری است که مأمور نسبتش به اطاعت و معصیت و سعادت و شقاوت یکسان باشد، و ملائکه چنین نیستند، زیرا معصیت و شقاوت درباره ملائکه تصور ندارد و آنان مخلوق بر اطاعت و مستقر در سعادتند، پس امر به ابلیس هم امر مولوی نبوده ، و ابلیس در مقابل ملائکه مخلوق بر معصیت و شقاوت بوده است .

چیزی که هست مادامی که آدم خلق نشده بود و خداوند ملائکه و ابلیس را امر به سجود بر وی نکرده بود ابلیس و ملائکه هر دو در یک رتبه بوده بدون امتیاز از هم هر دو در مقام قرب بودند،

و پس از آنکه آدم آفریده شد این دو فریق از هم جدا شده ، یکی راه سعادت و دیگری راه شقاوت را پیش گرفت . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ إِنَّهُ قَالَ يَا أَبليسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي )) و از این جهت بعضی (( لا )) در (( ان لا تسجد )) را زاید گرفته و گفته اند برای تاکید آمده است مانند قول خداوند در آیه (( لئلا يعلم اهل الكتاب ان لا يقدر على شيء من فضل الله )) که (( لا )) در (( لا يعلم )) اضافی است ، یعنی (( ليعلم )) و مراد از (( منع )) معنی است که متضمن معنای (( حمل - وادار کردن )) و (( دعا - خواندن )) و نظیر آنها باشد. پس معنا این می شود که : چه چیزی تو را خواند و یا وادار کرد به اینکه سجده نکنی و مانع از آن شد؟ تکبر و خودخواهی سرچشمه تمامی گناهان است .

(( قال انا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين )) این آیه جوابی را که ابلیس داده حکایت می کند، و این جواب اولین نافرمانی ابلیس است .

در این جواب خدای تعالی برای اولین بار معصیت شد چون برگشت تمامی معصیت ها به دعوی انانیت (خودخواهی) و منازعه با کبریای خدای سبحان است ، در حالی که کبریا ردایی است که بر اندام کسی جز او شایسته نیست ، و هیچ مخلوقی را نمی رسد که

در مقابل انانیت الهی و آن وجودی که جمیع روی‌ها در برابرش خاضع و گردن همه گردنفرزان در پیشگاه مقدسش خمیده و هر صوتی در برابر عظمتش در سینه حبس شده و هر چیزی برایش ذلیل و مسخر است برای خود انانیت قائل شده به ذات خود تکیه زده و (( من )) بگوید.

آری، اگر ابلیس اسیر نفس خود نمی‌شد و نظر و فکر خود را محصور در چهار دیواری وجود خود نمی‌ساخت هرگز خود را مستقل به ذات نمی‌دید، بلکه معبودی ما فوق خود مشاهده می‌کرد که قیوم او و قیوم هر موجود دیگری است، و ناچار انانیت هستی خود را در برابر او بطوری ذلیل می‌دید که هیچ‌گونه استقلالی در خود سراغ نمی‌کرد، و بناچار در برابر امر پروردگار خاضع شده نفسش بطوع و رغبت تن به امتثال او امر او می‌داد، و هرگز به این خیال نمی‌افتاد که او از آدم بهتر است، بلکه اینطور فکر می‌کرد که امر به سجده آدم از مصدر عظمت و کبریای خدا و از منبع هر جلال و جمالی صادر شده است و باید بدون درنگ امتثال کرد، لیکن او اینطور فکر نکرد و حتی این مقدار هم رعایت ادب را نکرد که در جواب پروردگارش بگوید: (( بهتری من مرا از سجده بر او بازداشت )) بلکه با کمال جرات و جسارت گفت: (( من از او بهترم )) تا بدین وسیله هم انانیت و استقلال خود را اظهار کرده باشد و هم بهتری خود را امری ثابت و غیر قابل زوال ادعا کند، علاوه، بطور رساتری تکبر کرده باشد. از همین جا معلوم می‌شود که در حقیقت این ملعون به خدای تعالی تکبر ورزیده نه به آدم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۹:

۲۹

و اما استدلالی که کرد گرچه استدلال پوچ و بی مغزی بود و لیکن در اینکه او از آتش و آدم از خاک بوده راست گفته است، و قرآن کریم هم این معنا را تصدیق نموده، از یک طرف در آیه (( کان من الجن ففسق عن امر ربه )) فرموده که ابلیس از طایفه جن بوده، و از طرف دیگر در آیه (( خلق الانسان من صلصال کالفخار و خلق الجن من نار )) فرموده که ما انسان را از گل و جن را از آتش آفریدیم. پس از نظر قرآن کریم هم مبداء خلقت ابلیس آتش بوده، و لیکن ادعای دیگرش که (( آتش از خاک بهتر است )) را تصدیق نفرمود، بلکه در سوره (( بقره )) آنجا که برتری آدم را از ملائکه و خلافت او را ذکر کرده این ادعا را رد کرده است.

ملاک برتری در تکوینیات بستگی دارد به بیشتر بودن عنایات الهی و استدلال ابلیس به برتری آتش غلط بوده است. و در آیات (( اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرا من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین ، فسجد ال ملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس استکبر و کان من الکافرین ، قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین ، قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین... )) در رد ادعایش فرموده: ملائکه ماء مور به سجده بر آب و گل آدم نشدند تا شیطان بگوید: (( گل از آتش پست تر است ))، بلکه ماء مور شدند سجده کنند بر آب و گلی که روح خدا در آن دمیده شده بود و معلوم است که چنین آب و گلی دارای جمیع مراتب شرافت و مورد عنایت کامل ربوبی است. و چون ملاک بهتری در تکوینیات دایره مدار بیشتر بودن عنایت الهی است و هیچ یک از موجودات عالم تکوین به حسب ذات خود حکمی ندارند، و نمی‌توان حکم به خوبی آن نمود، از این جهت ادعای ابلیس بر بهتری از چنین آب و گلی، باطل و بسیار موهون است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۰:

علاوه بر این، خدای تعالی در سؤال ی که از آن ملعون کرد عنایت خاص خود را نسبت به آدم گوشزد وی کرده و به این بیان که (( من او را به دو دست خود آفریدم )) این معنا را خاطر نشان ساخته. حال معنای (( دو دست خدا )) چیست بماند، به هر معنا که باشد دلالت بر این دارد که خلقت آدم مورد اهتمام و عنایت پروردگار بوده است، با این وصف آن ملعون در جواب به مسأله بهتری آتش از خاک تمسک جسته و گفت: (( من از او بهترم زیرا مرا از آتش و او را از گل آفریدی )).

و جوب امتثال امر الهی از جهت این است که امر، امر او است و دایره مدار مصالح و جهات خیر نیست

آری، چیزی که مورد عنایت وی بوده همانا اثبات انانیت و استقلال ذاتی خودش بوده و همین معنا باعث شده که کبریای خدای بزرگ را نادیده گرفته خود را در قبال آفریدگارش موجودی مثل او مستقل بداند، و به همین جهت امتثال امر خدا را واجب ندانسته بلکه در جستجوی دلیلی بر رجحان معصیت برآمده و بر صحت عمل خود استدلال کرده، غافل از اینکه چیزی را که خدا حکم به بهتری آن کند آن اشرف واقعی و حقیقی است، مگر اینکه موجود دیگری بیافریند و حکم به برتری آن از موجود قبلی نموده موجود قبلی را مأمور به سجده در برابر آن کند، که در چنین صورت اشرف واقعی و حقیقی موجود دومی خواهد بود، برای اینکه امر پروردگار همان تکوین و آفریدن او است و یا منتهی به تکوین او می شود.

پس وجوب امتثال اوامر او از این جهت است که امر، امر او است، نه از این جهت که در امتثال امرش مصلحت و یا جهتی از جهات خیر هست تا مسأله وجوب امتثال دائر مدار مصالح و جهات خیر باشد.

پس خلاصه کلام این شد که از آیات مربوط به داستان آدم و ابلیس استفاده می شود که اگر ابلیس عصیان ورزید و مستحق طرد شد بخاطر تکبرش بود و جمله (( انا خیر منه )) یکی از شواهد این معنا است، گرچه از ظاهر گفتار ابلیس بر می آید که می خواسته بر آدم تکبر بورزد، لیکن از اینکه ابلیس با سابقه ای که از داستان خلافت آدم داشته و تعبیری که از خداوند درباره خلقت آدم و اینکه (( من او را به دو دست خود آفریده ام )) شنیده بود و مع ذلک زیر بار نرفت بر می آید که وی در مقام استکبار بر خداوند بوده نه استکبار بر آدم.

شاهد دیگرش این است که اگر وی در مقام تکبر بر آدم بود روا بود خدای تعالی در آیه (( ۵۰ )) سوره (( کهف )) بفرماید: (( کان من الجن فاستنکف عن الخضوع لادم - چون از طایفه جن بود از خضوع در برابر آدم استنکاف کرد )) و حال آنکه فرموده: (( فسق عن امر ربه - از امر پروردگارش سرپیچی کرد. ))

توضیح در مورد اینکه امر ملائکه به سجده امری تکوینی بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۱  
در اینجا ممکن است کسی بگوید: اینکه گفتید امر به سجده امری تکوینی بوده منافی با صریح آیاتی است که از مخالفت ابلیس تعبیر به معصیت کرده، زیرا معصیت نافرمانی امر تشریحی است، و اما امر تکوینی قابل معصیت و مخالفت نیست. امر تکوینی عبارت است از همان کلمه ایجاد که معلوم است هرگز از وجود تخلف نمی پذیرد: (( انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون )) .

جواب این حرف این است که: ما نیز نخواستیم بگوییم امر به سجده امری تکوینی بوده بلکه خواستیم بگوییم امری که در این داستان است و همچنین امتثال ملائکه و تمرد ابلیس و رانده شدنش از بهشت در عین اینکه امر و امتثال و تمرد و طرد تشریحی و معمولی بوده در عین حال از یک جریان تکوینی و روابط حقیقی که بین انسان و ملائکه و انسان و ابلیس هست حکایت می کند، و می فهماند که خلقت ملائکه و جن نسبت به سعادت و شقاوت انسان چنین رابطه ای دارد، و این حرف معنایش این نیست که امر و امتثال و تمرد در آیات مورد بحث اموری تکوینی هستند. مثل این داستان مثل داستان پادشاهی است که در یکی از رعایای خود استعداد و قابلیت سرشار سراغ داشته و به همین جهت او را خالص برای خود دانسته مورد عنایت خاصه اش قرار داده و او را خلیفه خود می کند، و سایر خواص خود را مأمور به خضوع در برابر او می نماید و همه را زیر دست او قرار می دهد. خواص سلطان هم این امر را گردن نهاده در نتیجه سلطان از آنان راضی شده و هر کدام را بر مقامی که داشته استقرار می دهد، تنها در آن میان یکی از خواص از در تکبر به این معناتن در نداده سلطان را در این طرز رفتار بر خطا می داند و به عذر اینکه او ذاتا از شخص مورد عنایت شریف تر و عمل و خدماتش ارزنده تر است امر سلطان را اطاعت نمی کند. سلطان هم بر او خشمگین شده او را از دربار خود طرد می نماید و جامعه و رعیت خود را مأمور به بی احترامی و تحقیر او می کند. در این مثل شخص رانده شده هیچگونه عذری نخواهد داشت، برای اینکه اگر عقل آدمی اوامر سلطان را مطاع می داند برای این نیست که امر او با مصالح واقعی مطابق



است، تا اگر در جایی فهمید که سلطان به خطا رفته امرش را اطاعت نکنند، بلکه از این جهت است که زمام امر و صادر کردن فرامین و دستورات به دست او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۲:

دقت در این مثال این معنا را روشن می‌سازد که قبل از صدور امر به تعظیم آن شخص همه خواص سلطان چه آن شخصی که بعدها متمرّد و رانده می‌شود، و چه ما بقی همه مقرب در گاه و برخوردار از مزایای وزارت و تقرب بودند، تا آنکه آن امر صادر شد، و پس از صدور امر بود که خواص سلطان به دو دسته تقسیم شدند، و راه هر دسته از راه دیگران جدا گردید. عده ای اطاعت کردند، و عده ای دیگر و یا یک شخص معین سرکشی و طغیان نمود. از همین جا سجایایی که تاکنون در نفس سلطان نهفته بود و جوه قدرت و نفوذ اراده اش، از قبیل رحمت و غضب، تقریب و تبعید، عفو و انتقام، وعده و وعید و ثواب و عقاب، نمایان می‌شود - و حوادث مانند محک است که به این وسیله جوهر افراد شناخته می‌شود - و حال آنکه قبل از پیش آمدن این داستان کسی آگهی نداشت که در نفس سلطان چنین چیزهایی نهفته است.

حقیقی که در داستان سجده کردن ملائکه و سرپیچی ابلیس هست بی شباهت به این مثال نیست، زیرا امر پروردگار به اینکه ملائکه بر آدم سجده کنند نیز برای احترام آدم و به خاطر قرب منزلتی بود که وی در درگاه پروردگار داشت.

آری، خدای تعالی آدم را با نعمت خلافت و کرامت ولایت، شرافت و منزلتی داد که ملائکه در برابر آن منزلت ناگزیر از خضوع بودند، و اگر ابلیس سر بر تافت بخاطر ضدیتی بود که جوهر ذاتش با سعادت انسانی داشت، و لذا هر جا که با انسانی برخورد کرده و می‌کند در صدد تباهی سعادت وی بر می‌آید، و به محضی که با او تماس پیدا می‌کند گمراهش می‌سازد. آری: (( کتب علیه انه من تولاه فانه یضله و یهدیه الی عذاب السعیر )) . این بود جواب از سؤال مذکور، علاوه بر اینکه تعبیر از انفاذ امور تکوینی به لفظ امر و یا به عبارات دیگر در کلام مجید بسیار است، از آن جمله اوامری است که در آیات زیر است: (( فقال لها و للارض اثتیا طوعا و کرها قالتا اتینا طائعتین )) و (( انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها )) و (( انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۳:

و اگر کسی بگوید: دست از ظاهر آیه برداشتن و آنرا حمل بر جهت تکوین نمودن باعث متشابه بودن سایر آیات قرآن است، زیرا اگر جائز باشد این آیه را حمل بر امور تکوینی کنیم جائز خواهد بود که در سایر آیات قرآنی هم به تاءویل پردازیم، و معلوم است که چنین کاری سر از بطلان دین در می‌آورد. در جواب می‌گوییم: ما تابع دلیل هستیم هر جا دلیل حکمی، صراحت داشت در تشریحی بودن آن مانند ادله راجع به معارف اصولی دین و اعتقادات حق آن و همچنین مانند قصص انبیا و امم گذشته و دعوت های دینی آنان و نیز مانند آیات مربوط به شرایع و احکام فرعی دین و لوازم آن از قبیل ثواب و عقاب، قبول می‌کنیم، و هر جا که دلیل، چنین صراحتی نداشت و برعکس شواهدی داشت بر اینکه مراد از امر و نهی و امتثال و عصیان و امثال آن امور تکوینی است، و مستلزم انکار چیزی از ضروریات دین و مفاد آیات محکمه و یا سنت قائمه و یا برهان یقینی هم نبود البته از التزام به آن باک نخواهیم داشت.

در خاتمه این بحث این نکته را خاطر نشان می‌سازیم که استدلال ابلیس و دلیلی که در مقام جواب آورد و گفت: (( انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین )) (قیاسی است ظنی که به هیچ وجه قابل اعتنا نیست، و لیکن مع ذلک مفسرین آن را مورد اعتنا قرار داده و هر یک به نحوی از آن جواب داده اند. در وهن و بطلان آن همین بس که پروردگار متعال اعتنایی به آن نفرموده، و بطور صریح جوابی از آن نداده بلکه تنها وی را در استکباری که ورزید با اینکه مقام او مقام انقیاد و تذلل بوده مورد مؤاخذه قرار داده است، و لذا چندان لازم به نظر نمی‌رسد که جوهری را که مفسرین در جواب ابلیس ذکر کرده اند در اینجا ایراد نموده و در آن بحث کنیم.

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّغِيرِينَ كَبْرًا يَا خَاصَّ خُدَايَ سَبْحَانَكَ وَأَنْتَ تَكْبُرُ وَتَسْتَكْبِرُ



نیست .

(( تکبر )) عبارت است از اینکه کسی بخواهد خود را ما فوق دیگری و بزرگ تر از او جلوه دهد و لذا وقتی کسی در گفتار و رفتار خود قیافه بگیرد و بخواهد با تصنع در عمل و گفتار، دل دیگران را مسخر خود نموده در دلها جا کند و بخواهد به دیگران بقبولاند که او از آنان شریف تر و محترم تر است به چنین کسی می گویند تکبر ورزید، و دیگران را خوار و کوچک شمرد. و از آنجایی که هیچ موجودی از ناحیه خود دارای احترام و کرامتی نیست مگر اینکه خدای تعالی او را به شرافت و احترامی تشریف کرده باشد از این جهت باید گفت تکبر در غیر خدای تعالی - هر که باشد - صفت مذمومی است، برای اینکه غیر او هر که باشد از ناحیه خودش جز فقر و مذلت چیزی ندارد. آری، خدای سبحان دارای کبریا است و تکبر از او پسندیده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴

بنابراین، می توان گفت تکبر دو قسم است: یکی پسندیده و آن تکبر خدای تعالی است، و یا اگر از بندگان او است منتهی به او می شود مانند تکبر دوستان خدا بر دشمنان او که آنهم در حقیقت افتخار کردن به بندگی خدا است. و دیگر تکبر ناپسند، و آن تکبری است که در مخلوقات وجود دارد که شخص نفس خود را بزرگ تصور می کند اما نه بر اساس حق.

و (( صاغرین )) جمع (( صاغر )) و به معنای خوار و ذلیل است، و (( صغار )) در باب معانی نظیر (( صغر )) در باب غیر معانی است. و جمله (( فاخرج انک من الصاغرین )) تاء کید است برای جمله (( فاهبط منها ))، برای اینکه (( هبوط )) همان خروج است، و تفاوتش با خروج تنها در این است که هبوط خروج از مقامی و نزول به درجه پایین تر است، و همین معنا خود دلیل بر این است که مقصود از هبوط فرود آمدن از مکان بلند نیست، بلکه مراد فرود آمدن از مقام بلند است. و این مؤید ادعای ما است که گفتیم ضمیر در (( منها )) و (( فیها )) به (( منزلت )) بر می گردد نه به آسمان یا بهشت. و شاید کسانی هم که گفته اند مرجع ضمیر، آسمان و یا بهشت است مقصودشان همان منزلت باشد. بنابراین، معنای آیه چنین می شود که خدای تعالی فرمود: به جرم اینکه هنگامی که ترا امر کردم سجده نکردی باید از مقامت فرود آیی، چون مقام تو مقام خضوع و فرمانبری بود، و تو نمی بایستی در چنین مقامی تکبر کنی، پس برون شو که تو از خوار شدگانی. و تعبیر به (( صغار )) با اینکه الفاظ دیگری هم این معنا را می رسانید برای مقابله با لفظ (( تکبر )) است.

درخواست مهلت از خدا توسط ابلیس

قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ابليس از خدای تعالی مهلت می خواهد، و خداوند هم به وی مهلت می دهد. خداوند در جای دیگر نیز این معنا را ذکر کرده و فرموده: (( قال رب فانظرنی الی یوم یبعثون قال فانک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم )) (از این آیه برمی آید که ابلیس بطور مطلق از خدا مهلت خواسته، و لیکن خداوند او را تا زمانی معین مهلت داده است، و به زودی در تفسیر سوره حجر درباره وقت نامبرده بحث خواهیم کرد - ان شاء الله -.

پس اینکه در آیه مورد بحث فرمود: (( تو از مهلت داده شدگانی )) (در حقیقت مهلت وی را بطور اجمال ذکر کرده، و نیز از آن برمی آید که غیر از ابلیس مهلت داده شدگان دیگری نیز هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۵)

و از اینکه ابلیس از خدا خواست تا روز قیامت مهلتش دهد استفاده می شود که وی در این صدد بوده که جنس بشر را هم در دنیا و هم در عالم برزخ گمراه کند، و لیکن خداوند دعایش را به اجابت نرسانید، و شاید خداوند خواسته باشد که او را تنها در زندگی دنیا بر بندگانش مسلط کند، و دیگر در عالم برزخ قدرت بر اغوای آنان نداشته باشد، هر چند به مصداق آیه (( و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین، و انهم لیصدونهم عن السبیل و یحسبون انهم مهتدون، حتی اذا جاءنا قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فبئس القرین، و لن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم انکم فی العذاب مشترکون )) (و همچنین آیه (( احشروا الذین ظلموا و ازواجهم )) رفاقت و همنشینی با آنان را داشته باشد.

قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا يَنبَغُ لَكُمْ أَنْ تُدْبِرُوهُمُ وَلَا تُخْلِفُوهُمُ... (( اغواء )) به معنای انداختن در غوایت و گمراهی است ، البته گمراهی که توأم با هلاک و خسران باشد. و مفسرین گر چه جمله (( اغویتنی )) را بر حسب اختلاف نظریات و سلیقه هایی که داشته اند به همه این معانی یعنی (( غوایت )) ، (( ضلالت )) ، (( هلاک )) و (( خسران )) تفسیر کرده اند ، و لیکن از عبارتی که خدای تعالی در سوره (( حجر )) از ابلیس حکایت کرده و فرموده : (( قال رب بما اغويتني لازين لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين )) استفاده می شود که مراد او همان معنایی بوده که ما ذکر کردیم .

حرف (( باء )) در کلمه (( بما )) برای سببیت و یا مقابله است ، از این جهت معنای آیه چنین است که : (( من به سبب اینکه گمراهم کردی و یا در مقابل اینکه گمراهم ساختی ... )) . و اینکه بعضی ها گفته اند حرف مزبور برای قسم ، و نظیر قسمی است که در آیه (( فبعتك لاغوينهم اجمعين )) است ، اشتباه می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۶

و جمله (( لا قعدن لهم صراطك المستقيم )) به این معنا است که من بر سر راه راست تو که آنان را به در گاهت می رساند و منتهی به سعادت آنان می گردد می نشینم . و (( نشستن بر سر راه مستقیم )) کنایه است از اینکه مراقب آنان هستم ، هر که را در این راه ببینم آن قدر وسوسه می کنم تا از راه تو خارج نمایم .

محاصره انسان توسط شیطان از چهار طرف !

و جمله (( ثم لا تبغونهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم )) بیان نقشه و کارهای او است ، می گوید: ناگهان بندگان تو را از چهار طرف محاصره می کنم تا از راهت بدر برم . و چون راه خدا امری است معنوی ناگزیر مقصود از جهات چهارگانه نیز جهات معنوی خواهد بود نه جهات حسی .

از آیه (( يعدهم و يمنيههم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا )) ۱ و آیه (( انما ذلكم الشيطان يخوف اولياء )) ۲ و آیه (( و لا تتبعوا خطوات الشيطان )) ۳ و آیه (( الشيطان يعدكم الفقر و يامرکم بالفحشاء )) ۴. نیز می توان در این باره چیزهایی فهمید، و از آن استفاده کرد که مقصود از (( من بين ايديهم - جلو رویشان )) حادثی است که در زندگی برای آدمی پیش می آید، حادثی که خوشایند و مطابق آمال و آرزوهای او یا ناگوار و مایه کدورت عیش او است ؛ چون ابلیس در هر دو حال کار خود را می کند. و مراد از (( خلف - پشت سر )) اولاد و اعقاب او است ؛ چون انسان نسبت به آینده اولادش نیز آمال و آرزوها دارد، و درباره آنها از پاره ای مکاره می اندیشد. آری ، انسان بقا و سعادت اولاد را بقاء و سعادت خود می داند، از خوشبختی آنان خوشنود و از ناراحتی شان مکدر و متاثر می شود. انسان هر چه از حلال و حرام دارد همه را برای اولاد خود می خواهد و تا بتواند آتیه آنان را تاءمین نموده ، و چه بسا خود را در این راه به هلاکت می اندازد.

و مقصود از سمت راست که سمت مبارک و نیرومند آدمی است سعادت و دین او است . و (( آمدن شیطان از دست راست )) به این معنا است که وی آدمی را از راه دینداری بی دین می کند، و او را در بعضی از امور دینی وادار به افراط نموده به چیزهایی که خداوند از آدمی نخواسته تکلیف می کند. و این همان ضلالتی است که خداوند آن را (( اتباع خطوات الشيطان )) نام نهاده است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۷

و منظور از (( سمت چپ )) بی دینی می باشد، به این معنا که فحشا و منکرات را در نظر آدمی جلوه داده وی را به ارتکاب معاصی و آلودگی به گناهان و پیروی هوای نفس و شهوات وادار می سازد.

زمخشری در کشاف می گوید: اگر کسی بیرسد چرا نسبت به (( من بين ايديهم )) و (( من خلفهم )) لفظ (( من )) را که برای ابتداء است استعمال کرد، و در (( ايمان )) و (( شمائل )) لفظ (( عن )) را که برای تجاوز است بکار برد؟ در جواب می گوئیم : فعل بطور کلی به هر حرفی که به مفعول به متعدی می شود به همان حرف و به همان وسیله به مفعول فیه متعدی می گردد، و همانطوری که در تعدی به مفعول به حروف تعدیه مختلف است همچنین در تعدی به مفعول فیه حروف تعدیه مختلف می گردد.

نحوه استعمال هر لغتی را باید از عرب اخذ کرد، نه اینکه با قیاس آنرا تعیین نمود، و اگر در لغت بحثی می‌شود، تنها از حیث موارد استعمال آن است؛ به این معنا که بحث می‌شود از اینکه آیا فلان لغت را در چه جایی باید استعمال کرد؟ و استعمالش در چه جایی غلط است؟ مثلاً- وقتی از عرب می‌شنویم که می‌گوید: ((جلس علی یمینه)) (معنای ((علی یمینه)) این است که وی در طرف راست فلانی طوری قرار گرفت که گویی غالبی در کنار مغلوب و زیردست خود قرار گرفته، و وقتی می‌شنویم که می‌گوید: ((فلان جلس عن یمین فلان)) (می‌گوییم معنایش این است که فلانی در طرف راست فلان کس با فاصله طوری نشست که گویی نمی‌خواهد به او بچسبد، این معنای لغوی ((عن یمینه)) است، و لیکن در اثر کثرت استعمال در هر دو قسم نشستن استعمال می‌شود، همچنان که درباره کلمه ((انفال)) نیز به این نکته اشاره نمودیم.

مراد از ((مخلصین)) و ((شاکرین)) که شیطان نمی‌تواند ایشان را بفریبد و اشاره به طریقه گمراه کردن شیطان و جمله ((و لا تجد اکثرهم شاکرین)) (نتیجه کارهایی است که خداوند در جمله ((لا تعبدن لهم صراطک المستقیم ثم لاینهم...)) از ابلیس ذکر فرمود، البته در جاهای دیگر قرآن که داستان ابلیس را نقل فرموده در آخر به جای ((و لا تجد اکثرهم شاکرین)) عبارات دیگری را ذکر فرموده، مثلاً- در سوره ((اسری)) وقتی این داستان را نقل می‌کند در آخر از قول ابلیس می‌فرماید: ((لاحتنکن ذریته الا قليلا)) (و در سوره ((ص)) از قول همو می‌فرماید: ((لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین)) (۳. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۸)

از اینجا معلوم می‌شود که مقصود از ((شاکرین)) (در آیه مورد بحث همان ((مخلصین)) (در سایر آیات است. دقت در معنای این دو کلمه نیز این معنا را تاءبید می‌کند، برای اینکه ((مخلصین)) (به فتح لام - کسانیند که برای خدا خالص شده باشند یعنی خداوند آنان را برای خود خالص کرده است و جز او کسی در آنان نصیبی ندارد، و آنان به غیر خدا به یاد کسی نیستند؛ از خدا گذشته هر چیز دیگری را - حتی خودشان را - فراموش کرده اند. و معلوم است که چنین کسانی در دل‌هایشان جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و چنان یاد خدا دل‌هایشان را پر کرده که دیگر جای خالی برای شیطان و وسوسه هایش نمانده است.

و اما ((شاکرین)) (آنها هم کسانیند که همیشه شکر نعمت‌های خدا کارشان است، یعنی به هیچ نعمتی از نعمتهای پروردگار بر نمی‌خورند مگر اینکه شکرش را بجای می‌آورند. به این معنا که در هر نعمتی طوری تصرف نموده و قولا و فعلا به نحوی رفتار می‌کنند که نشان می‌دهند این نعمت از ناحیه پروردگارشان است، و پر واضح است که چنین کسانی به هیچ چیزی از ناحیه خود و دیگران بر نمی‌خورند مگر اینکه قبل از برخوردشان به آن و در حال برخورد و بعد از برخوردشان به یاد خدایند و همین به یاد خدا بودن شان هر چیزی دیگری را از یادشان برده، چون خداوند در جوف کسی دو قلب قرار نداده، پس اگر حق معنای شکر را ادا کنیم برگشت معنای آن به همان مخلصین خواهد بود، و اگر ابلیس شاکرین و مخلصین را از اغواء و اضلال خود استثنا کرده بیهوده و یا از راه ترحم بر آنان نبوده، و نخواسته بر آنان منت بگذارد، بلکه از این باب است که دسترسی به آنان نداشته و زورش به آنان نمی‌رسیده است.

گر چه ابلیس در کلام خود طریقه گمراه کردن ابنای بشر را ذکر نکرده و لیکن در کلامش اشاره به دو حقیقت هست، و آن دو حقیقت یکی این است که سبب اضلالش هم ضلالتی است که در نفس خود او جایگزین شده، و مانند آتش که به هر چیز برخورد از حرارت خود در آن اثر می‌گذارد او نیز هر کسی را که بخواهد گمراه کند با او تماس حاصل می‌کند و به همین وسیله از گمراهی خود چیزی در نفس او باقی می‌گذارد. این معنا از آیه ((احشروا الذین ظلموا و ازواجهم... و اقبل بعضهم علی بعض یتسائلون قالوا انکم کنتم تاتوننا عن الیمین قالوا بل لم تکنوا مؤمنین... فاغویناکم انا کنا غاویین)) (۱ نیز استفاده می‌شود.

دیگر اینکه آن چیزی که ابلیس خود را به آن تماس می‌دهد شعور انسانی و تفکر حیوانی او است که مربوط به تصور اشیاء و تصدیق به سزاوار و غیر سزاوار آنها است و به زودی تفصیل این اجمال خواهد آمد - ان شاء الله - . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸

صفحه : ۳۹

قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ... ((مذوم)) از ماده ((ذام، یذام)) و به معنای مذموم و معیوب است. و ((مدحور)) از باب ((دحر)) و به معنای رانده شده بخواری و ذلت است. و ((لام)) در جمله ((لمن تبعك منهم...)) (لام قسم و جوابش جمله ((لاملان جهنم...)) است.

از آنجایی که مورد گفتار ابلیس و تهدیدش به انتقام تنها بنی آدم بود و قسم خورد که غرض خلقت آنان را که همان شکر است در آنان نقض نموده و از بین می برد و آنان را بجای شکر وادار به کفران می سازد، خدای تعالی در جوابش پیروانش را هم با او شریک ساخته و فرمود: ((جهنم را از شما یعنی از تو و بعضی از پیروانت پر می کنم)).

در این جمله خدای تعالی از در منت و رحمت جمیع پیروان ابلیس را ذکر نفرمود، بلکه فرمود: ((از شما)) و این خود اشعار به تبعیض دارد.

وَيَأْتِيكُمْ اسْكُنُ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ... این آیه آدم (علیه السلام) را مخاطب قرار داده سپس همسرش را عطف بر او نموده و با جمله ((فكلا من حيث شئتما)) تصرف در همه انواع خوراکیها را بر آنان مباح گردانیده مگر آن درختی را که با جمله ((ولا تقربا هذه الشجرة)) استثنا کرده است. و مقصود از ((ظلم)) در جمله ((فتكونا من الظالمين)) ظلم به نفس و مخالفت امر ارشادی است، نه معصیت و مخالفت امر مولوی.

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ... ((فوسوسه)) در لغت به معنای دعوت کردن به امری است به آهستگی و پنهانی. و ((موارات)) پوشاندن در پس پرده است. و ((سوآت)) جمع ((سوءه)) و به معنایعضوی است که آدمی از برهنه کردن و اظهار آن شرم می دارد. مراد از جمله ((الآن تکنونا ملکین)) در خطاب به آدم و هوا

و جمله ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکنونا ملکین)) در تقدیر ((الا کراهه ان تکنونا ملکین)) است، و معنایش این است که: پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرد مگر از این جهت که مبادا فرشته شوید، و یا از خالدین گردید. و ((ملک)) ((گر چه به فتح لام قرائت شده و به معنای فرشته است، الا اینکه در آن معنای ((ملک)) - به ضم میم و سکون لام - نیز هست، به دلیل اینکه در جای دیگر در همین داستان فرموده: ((قال یا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد و ملک لایبلی)) ۱. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰

و در مجمع البیان از مرحوم سید مرتضی نقل می کند که وی احتمال داده که مراد از جمله ((الا ان تکنونا ملکین)) این باشد که ابلیس به آن دو چنین فهمانید که ماء مور به اجتناب از شجره فقط مخصوص ملائکه و آنانکه خالد در بهشتند می باشد، نه آن دو. و در حقیقت جمله مزبور شبیه است به اینکه شخصی به دیگری بگوید: ((از فلان چیز نهی نشدی مگر اینکه فلان شخص باشی)) یعنی فلان شخص از آن چیز نهی شده است نه تو، و اگر ابلیس به این بیان مطلب را رسانیده برای این بوده که اینطور حرف زدن در تدلیس و القای شبهه و گمراه کردن طرف از هر بیان دیگری مؤثرتر است.

این وجهی بود که سید مرتضی در معنای جمله مورد بحث ذکر کرده و لیکن اشکالش این است که با آیه ((۱۲۰)) سوره ((طه)) نمی سازد؛ برای اینکه در آن آیه خود ابلیس می گوید ((اگر بخواهی تو را به درخت خلد راهنمایی می کنم)). و قَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ((مقاسمه)) به معنای مبالغه در قسم است، و معنای جمله مزبور این است که: ابلیس با قسم های شدید و اءکید به آن دو گفت که من خیرخواه شمایم، و نمی خواهم شما را فریب دهم.

بُعُورٍ فَلَمَّا... ((تدلیه)) به معنای نزدیک کردن و رساندن است، همچنانکه ((تدلی)) به معنای نزدیکی و رهایی از قیود است، و گویا این معنا استعاره از ((دلت الدلو- انداختم دلو را)) (بوده باشد). ((غرور)) به معنای اظهار خیرخواهی و نهان داشتن سوء قصدی است که در دل دارد. و ((خصف)) به معنای جمع کردن و منضم نمودن است، و از همین جهت پاره دوز را ((خاصف النعل

(( می گویند، چون پاره دوز پاره های کفش را که از هم جدا شده جمع نموده و بهم منضم ساخته به صورت اولش در می آورد. و اینکه فرمود: (( و نادیهما ربهما الم انهکما عن تلکما الشجره )) دلالت دارد بر اینکه آدم و حوا در آن موقع که خداوند این خطاب را به آنان می کرده از مقام قرب خدا دور شده بودند، برای اینکه (( ندا )) به معنای صدا زدن از دور است، همچنانکه (( تلکما )) هم که در (( تلکما الشجره )) است این دلالت را دارد؛ زیرا این کلمه نیز برای اشاره به دور است، بخلاف (( هذا )) که برای اشاره به نزدیک است، و لذا در ابتدای ورود آدم به بهشت و قبل از اینکه این مخالفت از او سر بزند خدای تعالی به لفظ (( هذه )) اشاره به درخت مزبور کرد و فرمود: (( و لا تقربا هذه الشجره )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۱

قَالَ- رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَسِرِينَ این حرف از آدم و حوا نهایت تضرع و التماس آن دو را می رساند، و لذا هیچ چیزی درخواست نکردند و تنها احتیاجشان را به مغفرت و رحمت ذکر کرده و گفتند: اگر رحم نکنی بطور دائم و به تمام معنا زیانکار خواهیم شد.

قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ... این خطاب هم خطاب به آدم و همسر او است و هم خطاب به ابلیس است. و دشمنی بعضی از بنی نوع بشر با بعضی دیگر به خاطر اختلافی است که در طبیعت های آنان است، و این قضایی است از خدای تعالی، قضای دیگرش هم این است که فرموده: (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) یعنی تا چندی که به زندگی دنیوی زنده هستید جای تان در زمین است. از ظاهر سیاق بر می آید که این خطاب هم خطاب به هر سه است.

قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تَخْرُجُونَ این نیز قضای دیگری است که بشر را تا روز قیامت خاک نشین کرده. و بعید نیست که خطاب در این جمله مختص به آدم و همسرش و فرزندان شان باشد، برای اینکه اگر این خطاب شامل ابلیس هم بود شایسته بود بدون اینکه با کلمه (( قال )) کلام را از هم جدا کند بفرماید: (( و فیها... )) و چون کلمه مزبور را فاصله قرار داده بعید نیست که خطاب مختص به آنها بوده باشد. ما تفصیل داستان بهشت آدم را در سوره (( بقره )) گذرانیم کسانی که می خواهند به تفصیل آن واقف شوند به آنجا رجوع کنند.

گفتاری درباره شیطان و عمل او

موضوع ابلیس نزد ما امری مبتذل و پیش پا افتاده شده که اعتنایی به آن نداریم، جز اینکه روزی چند بار او را لعنت کرده و از شرش به خدا پناه می بریم و بعضی افکار پریشان خود را به این جهت که از ناحیه او است تقبیح می کنیم. و لیکن باید دانست که این موضوع موضوعی است بسیار قابل تامل و شایان دقت و بحث، و متأسفانه تا کنون در صدد بر نیامده ایم که بینیم قرآن کریم درباره حقیقت این موجود عجیب که در عین اینکه از حواس ما غایب است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد چه می گوید، و چرا نباید در صدد بر آییم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۲

چرا در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی اعتنائیم؟ دشمنی که از روز پیدایش بشر تا روزی که بساط زندگیش برچیده می شود بلکه حتی پس از مردنش هم دست از گریبان او بر نمی دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نیندازد آرام نمی گیرد. آیا نباید فهمید این چه موجود عجیبی است که در عین اینکه همه حواسش جمع گمراه کردن یکی از ماها است و در همان ساعتی که مشغول گمراه کردن او است عینا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنی نوع بشر است؟ در عین اینکه از آشکار همه با خبر است از نهان آنان نیز اطلاع دارد، حتی از نهفته ترین و پوشیده ترین افکاری که در زوایای ذهن و فکر آدمی جا دارد با خبر است. و علاوه بر اینکه با خبر است مشغول دسیسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نیز هست.

اشاره به اهمال و قصور مفسرین در بحث از شیطان و شناختن او

آیا تعجب در این است که ما چنین بحثی را عنوان کردیم و یا در این است که چرا مفسرین تاکنون اسمی از آن نبرده اند؟ و اگر هم احیانا متعرض آن شده اند به پیروی از روشی که دانشمندان صدر اول اسلام داشته اند تنها متعرض اشکالاتی شده اند که مردم

عوام در برخورد با آیات این داستان متوجه آن می شوند، و در این چهار دیواری هر طایفه ای بر آنچه فهمیده استدلال و جنگ و جدال کرده و فهم طایفه دیگر را تخطئه نموده بر آن ایراد کرده و به شمارش اشکالات مربوط به داستان پرداخته است .

۱- چرا خداوند ابلیس را آفرید؟ او که می دانست وی چکاره است ؟ ۲- با اینکه ابلیس از جن بود چرا خداوند او را با ملائکه محشور و همنشین کرد؟ ۳- با اینکه می دانست او اطاعتش نمی کند چرا امر به سجده اش کرد؟ ۴- چرا او را موفق به سجده نکرد و گمراهش نمود؟ ۵- چرا بعد از آن نافرمانی او را هلاک نکرد؟ ۶- چرا تا روز قیامت مهلت داد؟ ۷- چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمی راه داده و بر او مسلطش کرده است ؟ ۸- چرا به لشکریانی تاءیدش نمود و بر همه جهات حیات انسانی او را مسلط نمود؟ ۹- چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان کرد؟ ۱۰- چرا همه کمک ها را به او کرد و به آدمیان کمک نکرد؟ ۱۱- چرا اسرار خلقت بشر را از او پوشیده نداشت تا چنین به اغوای او طمع نبندد؟ ۱۲- با اینکه او دورترین و دشمن ترین مخلوقات بود چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تکلم کرد؟ آیا همانطور که بعضی ها گفته اند از راه معجزه بوده یا آثار و علایمی ایجاد کرده که ابلیس از دیدن آن آثار به مراد او پی برده ؟ ۱۳- ورودش به بهشت از چه راهی بوده ؟ ۱۴- چگونه ممکن است در بهشت که مکان مقدس و طهارت است وسوسه و دروغ و گناه واقع شود؟ ۱۵- با اینکه حرفهایش مخالف گفتار خداوند بود چرا آدم آن را پذیرفت ؟ ۱۶- و با اینکه خلود در دنیا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در خلود کرد؟ ۱۷- با اینکه آدم در زمره پیغمبران بود چطور ممکن است معصیت کرده باشد؟ ۱۸- با اینکه توبه کار مانند کسی است که گناه نکرده است چطور توبه آدم قبول شد و لیکن به مقامی که داشت باز نگشت ؟ و چگونه ...؟ و چگونه ...؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳

اهمال و کوتاهی مفسرین در این موضوع جدی و حقیقی ، و بی بند و باری آنها در اشکال و جواب به حدی رسید که در جواب از این اشکالات بعضی از آنان به خود جرات دادند که بگویند مقصود از آدم در این داستان آدم نوعی است ، و داستان یک داستان خیالی محض است . و یا بگویند مقصود از ابلیس قوه ای است که آدمی را به شر و فساد دعوت می کند . و یا بگویند صدور فعل قبیح از خداوند جایز است ، و همه گناهان از ناحیه خود او است . و او است که آنچه را خودش درست کرده خراب می کند، و بطور کلی ، خوب آن چیزی است که او بخواهد و به آن امر کند و بدان چیزی است که او از آن نهی کند . و یا بگویند اصلاً آدم از زمره پیغمبران نبوده و یا بطور کلی انبیا معصوم از گناه نیستند، و یا قبل از بعثت معصوم نیستند و آدم آن موقع که نافرمانی کرد مبعوث نشده بود و یا بگویند همه این صحنه ها برای امتحان بوده است .

باید دانست تنها چیزی که باعث بی فایده بودن این مباحث شده این است که این مفسرین در این مباحث بین جهات حقیقی و جهات اعتباری فرق نگذاشته و مسائل تکوینی را از مسائل تشریحی جدا نکرده اند، و بحث را درهم و برهم نموده ، اصول قراردادی و اعتباری را که تنها برای تشریحات و نظام اجتماعی مفید است در امور تکوینی دخالت داده و آن را، حکومت داده اند.

ما اگر بخواهیم در پیرامون این مسأله و حقایق دینی و تکوینی که در آن است آزادانه بحث کنیم باید قبلاً چند جهت را تحریر نماییم : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۴

چند مطلب که باید در بحث از مسأله شیطان و حقایق دینی و تکوینی مربوط به آن بیان شود

۱- وجود نفسی اشیاء خیر است . ۱- باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته و یا ممکن است قرار بگیرد وجود نفسی شان (وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد) خیر است . بطوری که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش حالش حال سایر موجودات خواهد بود، یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اینکه وجودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد، و در اثر این ارتباط نظامی از نظامهای عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد، و یا باعث شود عده ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند، اینجاست که شرهایی در عالم پدید می آید.



و اینکه در بالا- گفتیم: (( بدون اینکه وجودشان اضافه به چیزی داشته باشد)) مقصودمان همین معنا بود. بنابراین اگر موجودی از قبیل مار و عقرب دیدیم که از نظر اضافه ای که به ما دارند مضر به حال ما است باید بدانیم که بطور مسلم منافعی دارد که از ضررش بیشتر است و گرنه حکمت الهی اقتضای وجود آن را نمی کرد و در این صورت وجود چنین موجودی هم خیر خواهد بود. این آن معنایی است که آیه شریفه (( الذی احسن کل شیء خلقه )) و آیه (( تبارک الله رب العالمین )) و آیه (( و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم )) نیز به آن اشاره دارد.

۲- مراتب مختلف موجودات مقتضای الهی است .

۲- عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش بسته و مربوط به آخرش می باشد، بطوری که ایجاد جزئی از آن مستلزم ایجاد و صنع همه آن است، و اصلاح جزئی از اجزای آن به اصلاح همه آن مربوط است، همچنانکه فرموده: (( و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر )) و این ارتباط لازمه اش این نیست که جمیع موجودات مثل هم و ربط شان به یکدیگر ربط تساوی و تماثل باشد، زیرا اگر همه اجزای عالم مثل هم بودند عالمی به وجود نمی آمد بلکه تنها یک موجود تحقق می یافت، و لذا حکمت الهی اقتضا دارد که این موجودات از نظر کمال و نقص، و وجدان مراتب وجود و فقدان آن، و قابلیت رسیدن به آن مراتب و محرومیت از آن مختلف باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۵

آری، اگر در عالم، شر و فساد، تعب و فقدان، نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم از خیر، صحت، راحت، وجدان، کمال و قوت نیز مصداقی یافت نمی شد، و عقل ما پی به معانی آنها نمی برد، چون بطور کلی عقل هر معنایی را از مصادیق خارجی آن انتزاع می کند اگر در عالم مصداقی از شقاوت، معصیت، قبح، ذم و عقاب و امثال آن نبود، سعادت، اطاعت، حسن، مدح و ثوابی هم تحقق نمی یافت، و همچنین اگر دنیایی نبود آخرتی هم وجود نداشت، مثلاً اگر معصیتی نبود یعنی نافرمانی امر مولوی مولی به هیچ وجه ممکن نبود قهراً انجام خواسته مولی امری ضروری و اجباری می شد، و اگر انجام دادن فعلی ضروری و غیر قابل ترک باشد دیگر امر مولوی به آن معنا ندارد، و خواستن مولی چنین فعلی را تحصیل حاصل است.

و وقتی امر مولوی معنا نداشت اطاعت هم مصداق نخواهد داشت، و وقتی اطاعت و معصیتی نبود مدح و ذم، ثواب و عقاب، و وعد و وعید و انذار و بشارتی هم نخواهد بود، و وقتی اینگونه امور نبود دین و شریعت و دعوتی هم نخواهد بود، و وقتی دینی در کار نبود نبوت و رسالتی هم نخواهد بود، و وقتی نبوت و رسالتی نباشد قهراً اجتماع و مدنیتی هم نخواهد بود، اجتماع هم که نباشد انسانیتی نیست و همچنین و بر همین قیاس فرض نبود یک چیز مستلزم فرض نبود جمیع اجزای عالم است.

۳- آیات مربوط به داستان سجده آدم تصویری است از روابط بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس

این معنا که معلوم شد اینک می گوئیم اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود، و وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم بشریت است، و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است، و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد متن جاده هم فرض نمی شود. اینجاست که اگر دقت شود معنای آیه (( قال فیما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم )) و آیه (( قال هذا صراط علی مستقیم ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین )) به خوبی روشن گشته و صدق ادعای ما معلوم می گردد.

با در نظر گرفتن این دو جهتی که ذکر شد اگر در آیات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم خواهد شد که این آیات در حقیقت تصویری است از روابط واقعی که بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس است، چیزی که هست این واقعیت را به صورت امر، اطاعت، استکبار، طرد، رجم و سؤال و جواب بیان کرده، و نیز معلوم خواهد شد که تمامی اشکالاتی که شده - و ما پاره ای از آن را در بالا نقل کردیم - ناشی از کوتاهی در تفکر و دقت بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۶

لذا می بینیم بعضی از مفسرین (صاحب المنار) هم وقتی در مقام جواب از آن اشکالات برمی آید به این معنا تنبه یافته و می گوید

که (( این داستان اشاره به فطرت و طبایع انسان و ملائکه و ابلیس می کند )) باز در اثر کوتاه آمدن در تحقیق و تدبر، رشته صحیحی را که تنیده بود پنبه کرده و می گوید (( امر ابلیس به سجده و نهی آدم از خوردن از درخت ، امر و نهی تشریحی نبوده بلکه تکوینی بوده است )) غافل از اینکه امر و نهی تکوینی قابل تخلف و مخالفت نیست ، امر تکوینی یعنی ایجاد، و نهی تکوینی یعنی عدم ایجاد و با این حال چگونه ممکن است امر تکوینی باشد و ابلیس آنرا اطاعت نکند؟ و چطور ممکن است نهی تکوینی باشد و آدم از امتثال آن سرپیچی نماید؟

بهشت قبل از هبوط بهشت برزخی بوده نه بهشت جاویدان !

۳- از داستان بهشت آدم به تفصیلی که در سوره (( بقره )) گذشت چنین بر می آید که قبل از اینکه آدم در زمین قرار گیرد خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داده ، و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهی کرد برای این بود که بدین وسیله طبیعت بشری را آزموده معلوم کند که بشر جز به اینکه زندگی زمینی را طی کرده و در محیط امر و نهی و تکلیف و امتثال تربیت شود، ممکن نیست به سعادت و بهشت ابدی نائل گردد، و جز با پیمودن این راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد. از اینجا نیز معلوم می شود که هیچکدام از اشکالاتی که بر این داستان وارد کرده اند وارد نیست ، برای اینکه بهشت آدم بهشت جاویدان نبوده تا اشکال شود به اینکه بهشت جای اولیای خدا است نه جای شیطان . و یا اشکال شود به اینکه بهشت جای خلود است و کسی که وارد آن شد دیگر بیرون نمی شود پس آدم چطور بیرون آمد؟ و نیز بهشت دنیایی و مادی نبوده تا مانند سرزمین های دیگر دنیا جای زندگی دنیوی باشد و اداره آن زندگی تنها به وسیله قانون و امر و نهی مولوی ممکن باشد، بلکه بهشت برزخی و جایی بوده که سجایا و اخلاق و خلاصه غرایز بشری - نه فقط آدم (علیه السلام) - ظاهر و هویدا می شده .

باز به اول کلام برگشته و می گوئیم : پروردگار متعال درباره حقیقت و ذات این موجود شریری که نامش را ابلیس نهاده جز مختصری بیان نفرموده ، تنها در آیه (( کان من الجن ففسق عن امر ربه )) جن بودن او را بیان کرده ، و در جمله خلقتی من نار)) از قول خود او حکایت کرده که ماده اصلی خلقتش آتش بوده . و اما اینکه سرانجام کارش چیست و جزئیات و تفصیل خلقت او چگونه بوده ؟ صریحا بیان نکرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۷

قلمرو اغوا و اضلال شیطان ، ادراک انسانی و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است .

لیکن آیاتی هست که می توان از آنها چیزهایی در این باره استفاده کرد، از آن جمله آیه (( لا قعدن لهم صراطک المستقیم ، ثم لاتینهم من بین ایدیهم ومن خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاکرین )) است که حکایت قول خود او است ، و از آن استفاده می شود که وی نخست در عواطف نفسانی انسان یعنی در بیم و امید، و در آمال و آرزوهای او، و در شهوت و غضبش تصرف می نماید و آنگاه در اراده و افکاری که از این عواطف برمی خیزد.

قریب به معنای این آیه ، آیه شریفه (( قال رب بما اغویتنی لایزین لهم فی الارض )) است ، زیرا معنای این آیه این است که : من امور باطل و زشتی ها و پلیدی ها را از راه میل و رغبتی که عواطف بشری به آن دارد در نظر آنان زینت داده ، به همین وسیله گمراهشان می کنم ، مثلا- زنا را که یکی از گناهان است از آنجایی که مطابق میل شهوانی او است در نظرش آن قدر زینت می دهم تا به تدریج از اهمیت محذور و زشتی آن کاسته و همچنان می کاهم تا یکباره تصدیق به خوبی آن نموده و مرتکبش شود.

نظیر آیه فوق ، آیه (( یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا )) و همچنین آیه (( فزین لهم الشیطان اعمالهم )) می باشد.

همه این آیات بطوری که ملاحظه می کنید دلالت دارد بر اینکه میدان عمل تاخت و تاز شیطان همانا ادراک انسانی ، و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است . و به شهادت آیه (( الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس )) اوهام کاذب و افکار باطل را شیطان در نفس انسان القا می کند.

البته این القائات طوری نیست که انسان آنرا احساس نموده میان آنها و افکار خودش فرق بگذارد، و آن را مستند به کسی غیر از

خود بدانند، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عینا مانند دو دو تا چهار تا و سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می‌داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۸ :

و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوییم که شیطان آن را در ما القا کرده، همانطوری که بسیاری از افکار و تصمیمات ما در اثر خبری که دیگری داده و یا حکمی که کرده در ما پدید آمده است، و ما در عین حال آن را از خود سلب نموده استقلال و اختیار خود را در آن انکار نمی‌نماییم، و اگر آن فکر و آن تصمیم را عملی کردیم و توبیخ و سرزنشی بر آن مترتب شد تقصیر را به گردن کسی که آن خبر را آورده و یا آن دستور را داده نمی‌اندازیم. ابلیس هم در قیامت همه گناهان را به گردن خود بشر می‌اندازد و قرآن از او چنین حکایت می‌کند: (( و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتُمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم )) .

نحوه تصرفات ابلیس در ادراک انسان

بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه شیطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت داده و از خود سلب کرده، و خود را به تمام معنا بی طرف قلمداد نموده، و گفته است (( تنها کاری که من کرده ام این بوده که شما را به گناه دعوت کرده و به وعده دروغی دلخوش ساختم )) . آیه شریفه (( ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین )) نیز هر قدرت و سلطنتی را از ابلیس نفی نموده، فعالیت های او را تنها در کسانی مؤثر می‌داند که خودشان با پای خود به دنبال شیطان به راه بیفتند. نظیر آیه فوق آیه شریف (( قال قرینه ربنا ما اطغیته و لکن کان فی ضلال بعید )) است که از قول ابلیس حکایت می‌کند که در قیامت می‌گوید: پروردگارا من او را به نافرمانیت مجبور نکردم بلکه او خودش در گمراهی بعیدی بود.

خلاصه سخن اینکه: تصرفات ابلیس در ادراک انسان تصرف طولی است، نه در عرض تصرف خود انسان، تا منافات با استقلال انسان در کارهایش داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۹ :

او - بطوری که از آیه (( ۱۶ )) سوره (( اعراف )) و آیه (( ۳۹ )) سوره (( حجر )) استفاده شد - تنها می‌تواند چیزهایی را که مربوط به زندگی مادی دنیا است زینت داده و به این وسیله در ادراک انسان تصرف نموده، باطل را به لباس حق در آورد، و کاری کند که ارتباط انسان به امور دنیوی تنها به وجهه باطل آن امور باشد، و در نتیجه از هیچ چیزی فایده صحیح و مشروع آن را نبرد. و معلوم است که چنین کسی در طرز تفکرش و در طرز استفاده از امور دنیوی و همچنین اسباب مربوط به زندگی، خود را مستقل دانسته، و همین فکر او را به کلی از حق و زندگی صحیح و حقیقی غافل می‌سازد. وقتی انسان کارش به جایی رسید که از هر چیزی تنها وجهه باطل آن را درک کند، و از وجه حق و صحیح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتی دیگر می‌گردد که ریشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارک و تعالی است. خدای تعالی درباره اینگونه اشخاص می‌فرماید: (( و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون )) .

ولایت شیطان بر آدمیان در ظلم و گناه و ولایت ملائکه بر آدمیان در اطاعت و عبادت

بنابراین، خود را مستقل دیدن، و از پروردگار خود غافل شدن، و جمیع اوهام و افکار باطل و هر شرک و ظلمی که مترتب و متفرع بر آن است همه از تصرفات شیطان است. گرچه چنین شخصی از آنجایی که خود را مستقل می‌داند این اوهام و افکار را هم از خود دانسته، و شرک و ظلم را نیز عمل خود می‌پندارد. و باید هم چنین پندارد، زیرا معنی فریب شیطان خوردن و در تحت ولایت او در آمدن همین است که گمراه بشود و نداند چه کسی او را گمراه کرده (( انه یریکم هو و قبيله من حیث لا ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون )) .

قرآن کریم نظیر این ولایتی را که شیطان در گناه و ظلم بر آدمیان دارد برای ملائکه در اطاعت و عبادت اثبات نموده، می فرماید: (( ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي کنتم توعدون، نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا )) البته این دو نوع ولایت منافاتی با ولایت مطلق پروردگار که آیه (( لیس لکم من دونه من ولی و لا شفیع )) آن را اثبات می کند ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۰

باری، این ولایت همان احتناک و لگام زدنی است که شیطان وعده داده، و قرآن از او چنین حکایت می کند: (( قال ارایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لا-حتنکن ذریته الا قلیلا، قال اذهب فمن تبعک منهم فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا، و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا )) و بطوری که از آیات قرآن بر می آید برای او لشکری است که او را در هر کاری که بخواهد مدد می کنند، از آن جمله آیه شریفه (( انه یریکم هو و قبیله من حیث لا-ترونهم )) است. و اگر در آیه (( و لا-غونهم اجمعین )) گمراهی همه را به خود او نسبت داده برای این است که هر قدر هم لشکریانش زیاد و نقشه اعمال آنها مختلف باشد نتیجه اعمالشان که همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است یکی است، همچنانکه مسأله توفی و گرفتن جانها را هم به ملک الموت نسبت داده و فرموده: (( قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم )) و هم به اعوانش مستند کرده و فرموده: (( حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفیطون )) .

بعضی از لشکریان ابلیس از جنس بشرند

از آیه (( الذی یوسوس فی صدور الناس من الجنه و الناس )) هم بر می آید که لشکریانش همه از جنس خود او یعنی از طایفه جن نیستند، و بعضی از آنان از جنس بشرند، همچنانکه از آیه (( افتتخذونه و ذریته اولیاء من دونی و هم لکم عدو )) استفاده می شود که وی نیز مانند سایر جانداران، ذریه و فرزند دارد، و اما اینکه کیفیت پیدایش فرزندان او چگونه است؟ معلوم نیست، و آیه مزبور از آن ساکت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۱

از آیات کریمه قرآن درباره ابلیس و خصوصیات کارهای او و لشکریانش دو نکته دیگر استفاده می شود: یکی این است که لشکریان او در کندی و تندی در عمل همه مثل هم و برابر هم نیستند، بعضی تند و بعضی کند هستند، به شهادت اینکه در جمله (( و اجلب علیهم بخیلک و رجلک )) بعضی از لشکریان او را سواره و بعضی را پیاده معرفی کرده است.

نکته دیگر اینکه لشکریان او از جهت اجتماع و انفراد در عمل نیز مختلفند، بعضی تنها کار می کنند و بعضی به کمک یکدیگر کاری را از پیش می برند، به دلیل آیه (( و قل رب اعوذبک من همزات الشیاطین، و اعوذبک رب ان یحضرون )) و احتمالاً آیه (( هل انبوکم علی من تنزل الشیاطین تنزل علی کل افاک اثم یلقون السمع و اکثرهم کاذبون )) .

خلاصه بحث درباره شیطان و وسوسه اندازی او

خلاصه بحث این شد که: ابلیس موجودی است از آفریده های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوی گناه سوق می دهد. این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید، با ملائکه می زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم (علیه السلام) پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد، و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها، شقاوتها، گمراهیها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع پیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود، بر عکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می یابد هدایتش به یک حساب مستند به آنها است.

مطلب دیگری که از بحث ما بدست آمد این بود که ابلیس را در کارهایش اعوان و یارانی است از فرزندان خود و از جن و انس که هر کدام به طریق خاصی اوامر او را اجرا می کنند و او به آنان دستور می دهد که در کار بنی نوع بشر مداخله نموده از دنیا و هر

چه در آن است هر چیزی که با زندگی بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زیبا وانمود کنند، ایشان نیز اوامر او را امثال نموده در دلهای بشر و در بدن های شان و در اموال و فرزندان و سایر شؤ و ن زندگی دنیوی شان به گونه های مختلفی تصرف می کنند، گاهی دسته جمعی و گاهی منفرد، زمانی به کندی و زمانی دیگر بسرعت، گاهی بدون واسطه و گاهی به وسیله اطاعت و زمانی به وسیله معصیت به کار گمراه ساختن او می پردازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۵۲

و نیز بدست آمد که تصرفات ابلیس و لشکریان او طوری نیست که برای بشر محسوس باشد - یعنی بفهمد که چه وقت ابلیس در دلش وارد می شود و چگونه افکار باطل را در قلب وی القا می کند، و یا اذعان کند که این فکر از خودش نیست و شخص دیگری در دل او القا کرده - پس نه کارهای شیطان و لشکرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ایشان در عرض وجود وی می باشد جز اینکه خداوند به ما خبر داده که ابلیس از جن است و او و لشکرش از آتش آفریده شده اند و به هر حال گویا آغاز و انجام وجود وی با هم اختلاف دارد.

بحث عقلی و قرآنی (مناظره ای که شارح اناجیل نقل کرده و در تورات ذکر شده که بین ابلیس و ملائکه واقع شده است) در تفسیر روح المعانی از شهرستانی و او از شارح اناجیل اربعه صورت مناظره ای را نقل کرده که بعد از این حادثه میان ملائکه و ابلیس واقع شده است، این مناظره در تورات نیز ذکر شده، و آن این است که ابلیس به ملائکه گفت: من به فرضی که قبول کنم و تسلیم شوم که خالق و ایجاد کننده ای مرا به وجود آورده نسبت به کارهای او اشکال هایی دارم:

اول اینکه می پرسم چه حکمتی در خلقت و آفرینش عالم است، مخصوصا با اینکه خدا می دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود پس چرا ایشان را آفرید و منظورش از آفرینش آنان چه بود؟

دوم اینکه چرا بندگان را مکلف به تکالیف کرد و با اینکه از امثال آنان نفعی عایدش نمی شود؟ چرا آنان را گرانبار ساخت؟ و اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می توانست این فایده را بدون تکلیف نرساند؟

سوم اینکه بر فرض که به خاطر فایده و نفعی مرا مکلف به معرفت و اطاعت خود کرد، تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا؟

چهارم اینکه پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرده عقابم را واجب نمود؟ با اینکه لعنت و عقاب من به حال خود او و به حال دیگران کمترین سودی ندارد و برای من بزرگترین ضررها را به بار می آورد؟ ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۸ صفحه : ۵۳

پنجم اینکه گیرم که در این نیز مصلحتی باشد مسلط کردن من بر اغوای فرزندان آدم چرا؟

ششم اینکه وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود؟ آیا خالی بودن عالم از شر بهتر نبود؟

شارح اناجیل در ذیل این مناظره گفته است: خدای تعالی از سرادق عظمت و کبریا به وی وحی کرد که ای ابلیس تو مرا هنوز نشناخته ای، چون اگر می شناختی این گونه جسورانه بر من خرده نمی گرفتی و می دانستی که بر من در هیچ یک از افعال اعتراضی وارد نیست، زیرا تنها معبود هستم و جز من معبودی نیست، و از آنچه می کنم بازخواست نمی شوم.

این بود آنچه که آلوسی از شهرستانی از شارح اناجیل نقل کرده است آلوسی سپس اضافه کرده است که امام فخر رازی درباره اعتراضات ابلیس گفته است (( اگر اولین و آخرین خلایق جمع شوند نخواهند توانست جوابی از این اعتراضات بدهند مگر اینکه قائل به حسن و قبح عقلی نباشند.

آنگاه می گوید: در اینجا به یاد داستان شیرینی افتادم و آن داستان این است که: روزی سیف الدوله پسر حمدان بر چاکران خویش



در آمد و گفت: من امروز بیتی گفته ام که خیال می کنم احدی جز ابو فراس از عهده ساختن بیت دوم آن بر نیاید، اتفاقاً آن روز ابو فراس هم در آن مجلس حضور داشت. حضار گفتند: امیر بیت خود را بخواند تا بشنویم، سیف الدوله گفت:

(( لک جسمی تعله فدمی لم تطله )) ابو فراس بیدرنگ در جواب گفت:

(( قال ان كنت مالکا فلی الامر کله ))

مؤلف: آنچه که در ابتدای کلام سابق ما ذکر شد این شبهات را تا به آخر دفع می کند، و هیچ احتیاجی نیست به اینکه اولین و آخرین خلاق جمع شده و برای دفع آن دست به دست یکدیگر دهند، و به گفته امام فخر رازی تازه از عهده دفع آن هم بر نیایند، اینک ما یک یک آن شبهات را ذکر نموده و به همان بیان دفع می کنیم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۴

در آفریدن خلاق و مخصوصاً کفاری که نتیجه خلقتشان خلود در آتش است چه حکمتی است؟

اما شبهه اول که گفت در آفریدن خلاق و مخصوصاً کفاری که نتیجه خلقت شان خلود در آتش است چه حکمتی است؟ در جواب آن می پرسیم اولاً آیا مقصود وی از خلاق مطلق خلاق و ما سوی الله است یا فقط انسان؟ و ثانیاً مرادش از حکمت، خیر و صلاحی است که فاعل را به فعل و امیدارد و یا نتیجه ای است که پس از انجام فعل عاید فاعل می گردد؟ اگر مقصودش شق اول باشد جوابش خوب روشن است، برای اینکه خدای تعالی در فاعلیت خود و آفریدن خلاق محتاج به داعی و غرضی که فاعلیتش را تمام کند نیست، بلکه به برهان قطعی فاعلیت او تمام بوده و او به ذات خود مبداء جمیع موجودات و منبع جمیع خیرات است، و معلوم است که اقتضای مبدا و علت برای ایجاد معلولش اقتضایی ضروری و غیر قابل تخلف است، و سؤال از آن به منزله سؤال از جود حاتم و بذل و بخشش هر صاحب ملکه جود است، زیرا همانطوری که ملکه جود ذاتاً اقتضای ظهور و بروز و بذل و بخشش دارد و در بروز اثرش چیز دیگری مؤثر نیست، و خلاصه همانطوری که ظهور اثر جود برای آن ضروری است، و خواه ناخواه هر مستحقی به مقدار استعداد و استحقاقش از آن منتعم می شود همچنین اقتضای ایجاد معلول برای علت و مبدا آن ضروری است. و همانطوری که در مسأله جود اختلاف مستحقین در نیل به خیرات شخص جواد مربوط به اختلاف استحقاق خود آنان است نه به آن شخص همچنین اختلاف موجودات در مراتب کمال و جودشان مستند به خود آنان است نه به خداوندی که مبدا وجود است. پس سؤال از اینکه در خلقت کافر چه حکمتی بوده سؤال الهی است بیجا.

و اگر مقصودش از حکمت معنای دوم آن است جوابش این است که کار خدا را نمی توان به کارهای غیر او مقایسه کرد، و آن را محکوم به احکام عقل نمود، مثلاً اگر عقل حکم می کند به اینکه فاعل هر فعلی باید در کاری که می کند فایده و نتیجه ای در نظر داشته باشد در جایی است که فاعل در صورت نکردن آن کار آن نتیجه عایدش نشود، و بخواهد با انجام آن کار استکمال نموده و به مقدار کمالی که در آن فعل هست به کمالات خود بیفزاید، و کمبودی را در خود جبران نماید.

و اما خداوندی که تمامی کمالات و خیرات در ذاتش مجتمع است لازم نیست که در کار خود فایده ای را در نظر بگیرد، زیرا فایده و نتیجه کارهای او در ذات او موجود هست، چه آن کار را بکند و چه نکند، گو اینکه فواید بیشماری هم بر کارهایش مترتب می شود، زیرا این فواید مقصود بالاصاله و اولاً و بالذات نیست، بلکه مقصود بالعرض است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۵

و اگر چنانچه ابلیس از حکمت خلقت خصوص انسان سؤال کرده و به همین ملاحظه در ذیل کلامش گفته: (( و با اینکه می دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود چرا آنان را خلق کرد )) جوابش این است که: آری، در خلقت انسان حکمت به معنای دوم (نتیجه) وجود ندارد، برای همانکه گفتیم خدای تعالی که فاعل خلقت انسان است غنی بالذات است، و احتیاجی به هیچ چیز از ما سواي خود ندارد تا بخواهد با خلقت آن چیز آن احتیاج را بر طرف سازد. و لیکن حکمت به معنای اول (داعی) وجود دارد و آن همین است که ماده ای زمینی و ناچیز را با ترکیب خاصی به جایی برساند که با پیمودن راه تکامل به گوهری آسمانی و شریف مبدل گشته و از نظر مراتب کمال از هر موجود دیگری برتری یابد، و از جهت تقرب به خداوند هیچ



موجودی به پایه او نرسد، چنین حکمتی در خلقت انسان وجود دارد. البته نباید توقع داشت که تمامی افراد بشر به این پایه از ترقی برسند، برای اینکه این موجود هم خودش از اضمحلال ترکیب یافته، و هم در عالمی به سر می برد که عالم تراحم و تضاد است، و علل و اسباب موافق و مخالفی از هر سو احاطه اش کرده و نمی گذارد همه افراد آن استعداد ذاتی خود را حفظ نموده و از این گرداب نجات یابند، خواه ناخواه جز عده معدودی از افراد نخبه و برجسته آن به سعادت مطلوب خود نمی رسند.

این مطلب اختصاص به جنس بشر ندارد، بلکه جمیع موجوداتی که از مواد موجود در این نشأت تکون یافته و می یابند محکوم به این حکم هستند، هیچ نوعی از انواع حیوانات، یا نباتات، یا معدنیات نخواهید یافت که جمیع افراد و اشخاص آن به کمال وجود خود نایل شده باشند، بلکه غالباً افراد در برابر علل و اسبابی که منافی با تکامل و مانع از پیشرفت آنها است و از نظر علت و سببیتی که دارند خواه ناخواه اثر خود را می کنند محکوم گردیده و قبل از رسیدن به کمال خود از بین می روند، و با فرض علت آن علل ممکن نیست که جمیع افراد انواع به کمال متوقع خود برسند، زیرا فرض اینکه هیچیک از افراد انواع از عوامل منافی با آن متاثر نشوند، مثلاً هیچ گیاهی از حرارت و برودت و نور و ظلمت و خشکی و رطوبت و سمومات و مواد زمینی که منافی با ترکیب خاص آن است متاثر نگردد فرضی است که هم فرض ترکیب خاص آن گیاه را و هم فرض علت و سببیت آن عوامل را باطل می سازد، و معلوم است که ابطال این دو فرض ابطال نظام کون است - دقت فرماید -.

خواهید گفت: آری، این اشکال هست، و لیکن بطلان مساعی بعضی از افراد و سقوط آنان نیز فرضی است غیر قابل قبول. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵۶:

در جواب گوئیم که: چنین نیست، و در صورتی که بطلان مساعی بعضی از افراد باعث تکامل بعضی دیگر و رسیدن آنان به سعادت و کمالی که برای نوع متوقع است بشود هیچ اشکال ندارد، زیرا بنا بر فرض ما که عالم خلقت ظرفیت تکامل همه افراد را ندارد چه عیبی دارد که در راه حصول افرادی نخبه و با ارزش افراد بی ارزشی از بین بروند، و چرا این عمل را استرباح حقیقی ندانیم، و آن را گزاف و یا تبطیر بخوانیم؟ وقتی گزاف است که از ابتدا غرض از آفرینش آنان اضمحلال و از بین رفتن شان باشد. و حال آنکه خدای تعالی انسان را برای اضمحلال نیافریده، بلکه آفریده تا همه افراد آن کامل و همه رهروان به سوی سعادت دنیا و آخرت باشند.

چیزی که هست از آنجایی که انسان به وجود نمی آید مگر از ترکیب مادی خاصی، و آن ترکیب هم به وجود نمی آید مگر در تحت نظام مادی که در سراسر اجزای عالم حکمفرما است، و آن اجزا را به هم مرتبط ساخته آنها را مؤثر در یکدیگر و متاثر از همدیگر نموده است لذا در چنین شرایطی قهراً بعضی از افراد به کمال خود نمی رسند و قبل از رسیدن به آن از بین می روند.

پس نباید اشکال کرد و گفت چرا خدای تعالی کافر آفریده؟ او کافر نیافریده، او هر که را آفریده غرض اولی و ذاتیش این بوده که به سعادت انسانیت نائل آید، البته غرض و اراده ثانوی و عرضیش هم این است که در شرایط دیگری از آن سعادت محروم شود، حال اگر عده ای به اختیار خود، خود را در تحت آن شرایط قرار دادند و از سعادت محروم شدند آیا این محرومیت را باید به خدا نسبت داد؟ و آیا خدای تعالی بخاطر اینکه این محرومیتها پیش نیاید و عده ای کارشان به دوزخ نیانجامد اراده اولی و ذاتی خود را هم عملی نسازد؟ و اگر عملی ساخت و در نتیجه این محرومیتها پیش آمد، بصرف اینکه عالم به آن بوده باید به وی اعتراض کرد و یا کفر و دوزخی شدن کافر را به او نسبت داد؟ حاشا، زیرا گفتیم علت تامه کفر، عوامل و اسباب خارجی بسیار زیادی است که همه دست بدست هم داده و در آخر اختیار خود کافر هم ضمیمه آن شده و کفر را به وجود آورده است، و همینکه پای اختیار به میان آمد دیگر نمی توان آن را به دیگری نسبت داد.

و اما مسأله قضا و قدر خداوند بر کفر، این نیز به این طریق جاری شده که کافر به اختیار خود کفر بورزد، نه به اینکه از او سلب اختیار و اراده شود و او مجبور به قبول کفر گردد درست مانند سنگی که به هوا پرتاب می شود و آن سنگ بر اثر کشش و جاذبه

زمین مجبور به سقوط می شود.

تکلیف بندگان برای خدا چه سودی دارد؟!

اما شبهه دوم، و اینکه فایده تکلیف چیست؟ و با اینکه تکلیف برای خدای تعالی نفع و ضرری ندارد چرا بندگان را بدون جهت گرانبار ساخته است؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵۷ :

این شبهه نیز مغالطه و قیاس کردن کار فاعل ناقص و فقیر است به کار فاعل تام و غنی بالذات، زیرا حکم عقل به اینکه ((فاعل باید فعلی را انجام دهد که از آن نفعی عایدش شود)) (در فاعلی است که ناقص باشد و بخواهد با فعل خود نقص خود را جبران نماید نه فاعلی که غنی بالذات است، عقل چنین حکم عمومی ندارد که حتی فاعلی هم که غنی بالذات است و هیچ جهت نقصی در او نیست باید در فعل خود فایده ای را در نظر بگیرد، و از آن منتفع شود، و نیز نمی تواند حکم کند به اینکه صدور فعل از چنین فاعلی محال و ممتنع است .

تکلیف هم مثل اصل ایجاد به منظور احسان بر بندگان است، زیرا گر چه امری اعتباری و قراردادی است، و در متن آن احکامی که مربوط به امور واقعی و خارجی است جریان ندارد، و لیکن همین امر اعتباری در عین اعتباری بودنش این اثر را دارد که مکلفین را به کمالات تازه ای که فاقد آنند می رساند، پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است: حقیقت ناقص انسانی (قبل از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف).

توضیح این معنا بطور خلاصه این است که: مشاهده و برهان این معنا را ثابت کرده که تمامی انواع موجودات و نظامی که در آنها حکمفرما است، و خلاصه جهانی که ما آن را جهان ماده می نامیم در تحت یک حرکت در گردش است، و این حرکت برای هر نوع از انواع موجودات بقا و وجود ممتدی را که ابتدایش وجود ناقص و انتهایش وجود کامل است ترسیم نموده است، و بین اجزای این امتداد در وجود که نامش بقا است ارتباطی وجودی و حقیقی برقرار است که جزء سابق را به جزء لاحق رسانیده بدین وسیله آن نوع را از این منزل به آن منزل سیر می دهد، و این موجود از همان ابتدای وجودش جز برای رسیدن به آخرین مرحله از کمالی که رسیدن به آن برایش ممکن است در تحت این حرکت قرار نگرفته، مثلاً یک دانه گندم که نوعی از انواع موجودات این جهان است از همان ابتدای جوانه زدن می خواهد به آخرین مرحله از کمال خود رسیده بوته ای کامل و دارای سنبل شود. یک نطفه از نوعی از انواع حیوانات از همان ابتدای وجودش به سوی فرد کاملی که دارای جمیع کمالات نوعیه باشد در حرکت است، و همچنین سایر موجودات .

و نیز این معنا ثابت است که انسان از میان سایر انواع موجودات از این ناموس عمومی که در آنها است استثناء نشده، او نیز از اولین مرحله پیدایش خود متوجه مرتبه انسان کامل و انسان واجد حقیقت سعادت است، حال یا به هدف خود می رسد، و یا در بین راه به موانعی برخورد می نماید و قبل از رسیدن به آن از بین می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵۸ :

تفاوتی که انسان با سایر انواع موجودات دارد این است که انسان سنخ وجودش طوری است که مجبور است به روش اجتماعی زندگی کند، چنین موجودی برای رسیدن به آن هدف چاره ای جز این ندارد که یا خودش قوانین و سننی برای اجتماع خود وضع کند، و یا زیر بار قوانین دینی برود، و از راه عمل به این قوانین عقاید و اخلاق و ملکاتی که ملاک سعادت دنیوی او است، و کارهای نیک که ملاک سعادت اخروی او است کسب نماید.

از اینجا جواب ابلیس که گفت: ((فایده تکلیف چیست؟)) (روشن می گردد، زیرا تکلیف در عین اینکه امری است اعتباری این اثر واقعی را دارد که بطور نامرئی انسان را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر داده به بهترین و پایدارترین مراحل وجودش می رساند، و قهراً کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی نماید از رسیدن به آن مرتبه از کمال محروم می ماند، عیناً مانند یک فرد از سایر انواع موجودات، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد به کمال خود نائل می آید و گرنه از بین می رود.

بنابراین سؤال ابلیس در این باره بی‌شبهت به این نیست که کسی بپرسد فایده تغذیه گیاهان چیست؟ و یا بگوید: چرا حیوانات با اینکه از بچه‌های خود خیری نمی‌بینند توالد و تناسل دارند؟

چرا خداوند انسان را بدون اینکه مکلف نماید کامل نساخت و چرا او را کامل نیافرید؟

و اما اینکه گفت: ((اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می‌توانست این فایده را بدون تکلیف نرساند؟)) جوابش این است که این گفتار نیز مانند گفتار قبلیش مغالطه است، برای اینکه گفتیم تکلیف در انسان و در هر موجود دیگری که قابل تکلیف است واسطه بین نقص و کمال وجودی او است، با این حال اگر می‌خواهد بگوید چرا برای رساندن نفع بر مکلفین این راه را اختیار کرده و راه دیگری را اختیار ننموده؟ می‌گوییم اگر راه دیگری را هم اختیار کرده بود و چیز دیگری غیر تکلیف را واسطه قرار می‌داد باز جای اعتراض او باقی بود که بگوید چرا این راه را اختیار کرده؟ و باز در جوابش می‌گفتیم: علل و اسبابی که در خصوص نوع بشر وجود دارد اقتضا می‌کند که بشر به وسیله عمل تکامل یافته به تکالیفی که عاداتاً عمل به آن باعث اصلاح باطن و پاکی درون او می‌شود گردن نهد.

و اگر می‌خواهد بگوید چرا بشر را از همان ابتدای وجودش کامل نیافریده و بدون تکلیف و هیچ واسطه دیگری واجد جمیع مراحل سعادت و کمال نکرده؟ جوابش این است که لازمه این حرف بطلان حرکات وجودی و ماده و قوه و جمیع شؤون امکانی و خلاصه مجرد بودن انسان مادی است، و این خلف فرض است، زیرا انسانی که مورد نظر ابلیس است انسانی است مادی و مخلوق از زمین و مواد زمینی که در آغاز وجودش ناقص می‌باشد و باید به تدریج دنبال کمالات برود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۹

تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم برای چه بود و لعن و عقاب ابلیس بعد از نافرمانی چرا؟

و اما شبهه سوم که گفت ((بر فرض که بخاطر فایده و نفعی مرا تکلیف به معرفت و اطاعت خود کرد تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا؟)) جوابش بسیار روشن است، برای اینکه خدای تعالی اگر او را امر به سجده کرد برای این بود که یا با امتثال آن امر صفت عبودیتش تمام شود، و یا با تمرد از آن، صفت استکبارش تکمیل گردد، پس در هر صورت خداوند کار خود را که تکمیل بندگان است انجام داده و ابلیس هم وظیفه عبودیت خود را که استکمال است عملی کرده، الا اینکه ابلیس که می‌باید در جانب سعادت تکامل یابد، به اختیار خود در طرف شقاوت تکامل یافته است.

علاوه بر اینکه تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم فایده دیگری هم داشت، و آن این بود که خداوند به همین وسیله خط مشی آدم و نسل او را تعیین فرمود، زیرا صراط مستقیمی که خداوند برای بنی نوع بشر مقدر کرده بود هرگز پیموده نمی‌شد مگر اینکه بیرون از ذات او کسانی باشند که او را به سوی صراط مستقیم هدایت کنند، و نیز دشمنانی باشند که او را به سوی انحراف از صراط مستقیم دعوت نمایند. و داستان تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم این غرض را تأمین نموده، ملائکه در هدایت و شیطان‌ها در ضلالت کمک کار آدمی شدند.

و اما شبهه چهارم که گفت ((پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانی کردم چرا لعنتم کرد و عقابم را واجب نمود با اینکه لعنت و عقاب من به حال او و به حال دیگران کمترین سودی نداشت؟...)) جوابش این است که آن حقیقتی که در لعنت و عقاب است از لوازم گناه است، و استکبار بر خدای تعالی ریشه و مولد جمیع گناهان است، و با این حال ابلیس نباید توقع داشته باشد که بر خدای تعالی استکبار بکند و دچار لعنت و عقاب هم نشود. مسأله سود و زیان هم همانطوری که در سابق اشاره کردیم در کارهای خدای تعالی جریان ندارد، زیرا هیچیک از کارهای خداوند نفع و فایده‌ای برای او ندارد تا بگویی کارهایی که برای او نفعی ندارد صدورش از وی ممتنع است.

خلاصه اینکه اعتراض ابلیس شبیه اعتراض کسی است که درباره شخصی که سمی را خورده و خود را به اختیار خود هلاک کرده

بگوید: (( چرا خداوند این سم را شفا و غذایی لذیذ و یا شربتی گوارا نکرد با اینکه هلاکت او برای خداوند کمترین سودی نداشته و برای شخص مسموم بزرگترین ضررها را داشت؟ )) (و معلوم است که صاحب این اعتراض تا چه اندازه درباره علل و اسبابی که خداوند در عالم صنع و ایجاد به کار انداخته جاهل است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۰

بطور کلی هیچ حادثه‌ای در عالم وجود رخ نمی دهد مگر اینکه حدوث آن مربوط به علتی از سلسله علل است ، و تخلف آن حادثه از آن علت محال است ، گناه هم عینا مانند سمومات اثر غیر قابل تخلفی دارد، اگر سمومات اعتدال مزاج را از بین می برد و مجاری جهاز هاضمه را آلوده نموده از کار می اندازد گناه هم روح گنهکار را آلوده می سازد، و همانطوری که توقع اثر نکردن سم در مزاج توقعی است بیجا، همچنین انتظار اینکه اثر گناه بدون شفاعت و یا توبه و یا کار نیکی که باعث آمرزش آن باشد خنثی گردد، انتظاری است بی مورد، و در حقیقت ابطال قانون علیت است که آن نیز مستلزم انکار همه چیز است .

پاسخ به دو شبهه دیگر

و اما شبهه پنجم که گفت (( بر فرض که در این نیز مصلحتی بوده ، مسلط کردن من بر اغوای فرزندان او چرا؟ )) (جوابش از آنچه گذشت معلوم است ، زیرا گفتیم هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتی محقق می شود که ضلالت و باطل و معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد، و همچنین وقتی دعوت به حق تمام می گردد که دعوت به باطل هم بوده باشد، وقتی صراط مستقیمی بوجود می آید که غیر صراط مستقیمی باشد و سالک را بغیر آنچه که صراط مستقیم میرساند برساند. پس تا زمانی که در روی زمین از جنس بشر افرادی باقی هستند باید کسانی باشند که آنان را به باطل و بسوی عذاب سعیر دعوت کنند و چنین داعیانی که همان ابلیس و لشکریان اویند از خدمتگذاران نوع بشری هستند که خداوند آنان را تنها به مقدار دعوت شان مسلط نموده و فرموده : (( ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین )) (و از خود ابلیس هم حکایت کرده که در قیامت خطاب به مردم می گوید: (( و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم )) .

و اما شبهه ششم که گفت وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود؟ آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود؟ جواب از بخش اول آن (وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد) از مطالب گذشته معلوم گشت . و در جواب از بخش دومش (آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود) می گوییم : معنای اینکه عالم از شر و فساد خالی باشد این است که عالم مادی در عین مادیت مجرد باشد، یعنی فعلیت های آن بدون قوه و خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون تغیر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب باشد و فرض چنین عالمی مادی محال است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۱

بیان و توضیح جمله : (( لایسئل عما یفعل و هم یسئلون )) (از نظر فلسفه و برهان و وحی

جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده این است که : (( لایسئل عما یفعل و هم یسئلون )) (تازه خود این جواب هم جوابی است اجمالی زیرا در این جواب متعرض یک یک شبهات نشده و بطور خلاصه فرموده است ، برگشت همه این شبهات اعتراض بر خدای تعالی است ، و مخلوق را حق آن نیست که بر خالق اعتراض کند، خدای تعالی معبودی است که جز او معبودی نیست ، و کسی را نمی رسد که او را در آنچه می کند مورد بازخواست قرار دهد.

از ظاهر کلام خدای تعالی در این جواب بر می آید که جمله (( از آنچه می کنم بازخواست نمی شوم )) (متفرع بر جمله (( زیرا معبود منم و جز من معبودی نیست )) (می باشد. و بنابراین ، مفاد کلام چنین می شود که : وجود و انانیت خدای تعالی وقتی بذاته و لذاته برایش ثابت باشد و او معبودی باشد که مبداء تمامی عالم از او و معاد آن بسوی او باشد پس او در هیچ فعلی از افعالش جز بذات خود به هیچ فاعل دیگری اتکاء نداشته و در هیچ فعلی محکوم علت غایی دیگری جز ذات خود نمی گردد، و قهرا او فاعلی خواهد بود که در فاعلیت مافوق هر فاعل دیگر و هم خود او غایتی خواهد بود مافوق همه غایات . هر فاعلی هر کاری را انجام می

دهد اتکایش به قوه و نیرویی است که او ارزانش داشته ، و اما خود او به کسی اتکاء ندارد، (( ان القوه لله جمیعا )) . و هر غایتی از این جهت داعی بر فعل می شود که متضمن کمال و خیری است ، و خداوند به خیر چیزی محتاج نیست ، بلکه خیر هر چیزی از او است ، (( بیده الخیر )) . با این حال چگونه ممکن است سبب کار چنین خداوندی را جستجو کرده و او را در این باره بازخواست نمود؟ سبب هر کاری یا فاعل است و یا غایت آن و خدای تعالی فاعل هر فاعلی دیگر و غایت هر غایتی دیگر است .

و اما غیر خدا هر فاعلی دیگری از آنجایی که قدرت بر فعلش از ناحیه خدا است ، و همچنین هر غایت و خیری که فاعل از فعل خود انتظار داشته و یا بدست می آورد همه به عنایت او و به تسبیب اسباب و تنظیم عوامل و شرایطی است که او می کند، از این جهت مسؤل فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار می گیرد که چرا این عمل را انجام داده است و بیشتر این بازخواستها از نتیجه و جهت خیر و صلاح عمل است ، به این معنا که در غالب افعال مخصوصا افعالی که حسن و قبح و مدح و ذم در آن جریان دارد سؤال می شود که به چه منظوری این عمل را کردی ؟ و چه خیر و مصلحتی در آن دیدی ؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۶۲

اشاره به ابی‌حاث ممتد متکلمان اشاعره و معتزله درباره‌فعال خدا

این از نظر فلسفه و برهان و وحی ، و اما از نظر متکلمین :

دانشمندان علم کلام از جهت اختلافی که در مسأله افعال خدا و مسائل متفرع بر آن دارند که آیا فعل خدای تعالی معلول غرض و هدف می شود یا نه در مسأله مورد بحث یعنی جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده نیز اختلاف کرده اند. اشاعره که یک طایفه از متکلمین هستند از جهت اینکه اراده گزافی و اسناد شرور و قبیح را به خداوند تجویز کرده اند در این مسأله نیز گفته اند معنای کلام خدا که فرمود: (( لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون )) این است که خدای تعالی هر کاری می تواند بکند و لازم نیست کارهای او مانند کارهای ما مشتمل بر غرض و نتیجه ای باشد، و عقل نمی تواند خدا را مانند دیگران محکوم به این حکم کند. در مقابل این طایفه معتزله قرار دارند که می گویند: فعل بدون غرض و نتیجه ، صدورش از خدای تعالی محال است ، زیرا چنین فعلی مستلزم لغو و گزاف است ، و خدای تعالی کار لغو نمی کند.

و چون راء معتزله در افعال خدا این بوده لذا در تفسیر آیه مورد بحث نیز گفته اند: معنای آیه این است که خدای تعالی (( حکیم )) است و حکیم کسی را گویند که حق هر ذی حقی را ادا می کند، و معلوم است که چنین کسی مرتکب قبیح و لغو و گزاف نمی شود تا کسی از او بازخواست کند، از کسی بازخواست می شود که ارتکاب قبیح و لغو و گزاف درباره اش احتمال برود. باید دانست که این بحث آنقدر دامنه دار و پر شاخ و برگ است که هزاران دانشمند از این دو طایفه و همچنین پیروان شان از طوایف دیگر قرن ها در پیرامون آن بحث کرده اند، و ما را در این مختصر مجال آن نیست که اقوال آنان را به تفصیل نقل نموده و در آن نظر کنیم ، لذا تنها به یک حقیقت دیگر اشاره نموده و با ذکر آن حقیقت مطلب را روشن ساخته و می گذریم ، چون خواننده عزیز با مطالعه آن به افراط اشاعره و تفریط معتزله و پیروان آن دو واقف می گردد.

تقسیم علوم و مدرکات انسان به : علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و ذهنی

آن حقیقت این است که : بطور کلی علوم و تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آن هستیم بر دو قسمند: اول علوم و تصدیقاتی که هیچ گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می دهد، چه اینکه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه ، مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است ، و عدد یک نصف دو است ، و عالم موجود است ، و در عالم زمین ، آفتاب و ماه وجود دارد، حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است ، و یا نظری منتهی به بداهت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۶۳

قسم دوم علمی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع

نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. اینگونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته‌ذاتاً و حقیقتاً با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم، و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است.

این علوم عبارتند از احکام و قوانین و سنن و شئون اعتباری که در اجتماع معمول گشته و جریان می‌یابد، مانند ولایت، ریاست، سلطنت و ملک و امثال آن. مثلاً ریاستی که ما برای زید اعتبار نموده و می‌گوییم: (( زید رئیس است )) (وصفی است اعتباری که در خارج هیچ برابری جز زید ندارد، یعنی در خارج غیر از انسانی بنام زید چیزی بنام ریاست وجود ندارد، بخلاف بلندقامتی و سیاهی و سفیدی زید که در خارج وجود جداگانه‌ای از وجود زید دارند).

منشاء پیدایش اینگونه علوم و تصدیقات احتیاج بشر به تشکیل اجتماع است، مثلاً همین ریاست از آنجایی که بشر مجبور است اجتماعی زندگی کند، به حکم جبر اداره امور جمعیت را به شخص معینی واگذار می‌کند، تا او هر کاری را در موقع مناسب انجام دهد، اگر جامعه را به شکل یک بدن فرض کنیم نسبت این شخص به آن، نسبت سر خواهد بود به بدن، به همین مناسبت برای اینکه مقام شخص مزبور محفوظ بماند و جامعه از آثار و فواید مقام او برخوردار شود او را به وصف ریاست توصیف نموده می‌گویند: (( زید راس جمعیت و رئیس آنها است )) (پس اعتقاد به اینکه زید راس و رئیس است اعتقادی است وهمی که از ظرف وهم به خارج سرایت نمی‌کند، و لیکن ما همین امر وهمی را یک معنای خارجی اعتبار نموده به خاطر مصالح اجتماعی مان آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم. همه معنایی که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر این قیاس است، و همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگی‌اش وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است. فرق بین این دو قسم از علوم

فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتاً مطابق با خارج است صدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود، و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است، و آن حقیقت که در خارج است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۶۴

و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیقی نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرضش کنیم، و بطور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم و لو اینکه حقیقتاً منطبق نباشد. پس رئیس بودن زید بخاطر یک غرض اجتماعی مثل شیر بودن او است بخاطر یک غرض تخیلی شعری، و توصیفی که ما در جامعه خود از زید کرده و می‌گوییم: (( زید در کشور ما و یا شهر ما رئیس است )) (مانند توصیفی است که یک شاعر از او کرده و می‌گوید: (( زید شیر است ))). تمام معنای اعتباری چه تصویری باشد و چه تصدیقی همه بر این قیاسند، و این معانی گرچه منشأشان ذهن خلاقه آدمی است و چیزی در خارج نیست که ذهن این معانی را از آن انتزاع نموده و در تطبیق اعمال بر آن اعتماد نماید الا اینکه از یک جهت دیگر اعتماد بر خارج دارد، و آن این است که انسان به وسیله همین امور ذهنی و وهمی نواقص خود را جبران نموده به کمال وجودیش و نیز به نتایجی که باید برسد می‌رسد.

و خلاصه، بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحیش او را وادار می‌سازد که معنای اعتباری را معتبر شمرده اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید، و لذا می‌بینیم این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند مختلف می‌شود، یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر، شرقی‌ها در آن طوری قضاوت می‌کنند و غربی‌ها طوری دیگر، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر، حتی چه بسا کارها که نظریه طبقات مختلف یک جامعه از عوام و خواص، فقرا و اغنیاء، موالی و عبید، رؤسا و مرئوسین، سالخوردگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف می‌شود.



البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند، و آن احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن . پس خلاصه این شد که قسم دوم از علوم و تصدیقات ما نیز اعتماد بر خارج دارد، اگر چه مانند قسم اول مستقیماً منطبق بر خارج نباشد.

جمع احکام عقلی از فعل خداوند اتخاذ شده است

این معنا که معلوم شد اینکه می گوئیم تمامی علوم و احکامی که ما داریم چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم اعتمادش بر فعل خدای تعالی است ، زیرا خارجی که تا کنون می گفتیم تکیه گاه علوم ما است ، همان عالم صنع و ایجاد است که خود فعل خدای تعالی است . بنابراین ، برگشت معنای اینکه می گوئیم (( عدد یک نصف عدد دو است )) ( به این است که خدای تعالی دائماً در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می کند، و همچنین سایر مثالهایی که برای تصدیقات قسم اول زدیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۵

و در قسم دوم هم برگشت معنای اینکه می گوئیم (( زید رئیس است و باید احترامش کرد )) ( به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز خود اینطور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید.

پس جمیع احکام عقلی که ما داریم چه احکام نظری که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می کند و چه احکام عملی و حسن و قبحی که عقل از نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می کند همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است . و با این حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیر متناهی او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده بنمایند؟ و آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده بگویند: بر خداوند واجب است که چنین کند، و حرام است که چنان کند؟ و یا آنکه بگویند: فلان عمل از خداوند پسندیده و یا ناپسند است؟ عقل نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است ، و محدودیت مساوق با معلولیت است ، زیرا حد غیر از محدود است ، و ممکن نیست کسی خودش نقشه ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد - دقت فرمایید - .

اشکالاتی که بر رأی اشاعره در احکام نظری عقل وارد است

لغزش بزرگ دیگر، گفتار اشاعره است که عقل را در تشخیص افعال خدای تعالی از کار انداخته و احکام نظری و عملی آن را بی اعتبار دانسته اند. آری ، اشاعره در مرحله نظریات ، قوانین کلی از مشاهده افعال خدای تعالی استخراج نموده از آن قوانین پی به وجود پروردگار برده و وجودش را بدلیل آن قوانین اثبات کرده اند، و لیکن پس از فراغت از اثبات خدای تعالی برگشته احکام ضروری عقل را ابطال نموده اند، و چنین استدلال کرده اند که عقل کوچکتر از آن است که به ساحت قدس ربوبی راه یافته و به کنه ذات و خصوصیات صفاتش احاطه پیدا کند، در اثر این اشتباه بوده که گفته اند: خدای تعالی به ذات خود فاعل نیست ، بلکه به اراده فعلیه اش فاعل است و فعل و ترک نسبت به او یکسان است ، و در کارهای او غرض و نتیجه ای نیست ، و خیر و شر همه مستند به او است . غافل از اینکه اگر بنا باشد احکام عقلی را در خصوصیات افعال خدا و سنن و نوامیسی که در نظام خلقت جاری ساخته ابطال کنیم در کشف اصل وجود او نیز ابطال کرده ایم ، زیرا اگر احکام عقلی در اینجا معتبر نباشد باید در آنجا نیز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است در اینجا چرا معتبر نباشد؟ چطور شد که عقل در استخراج قوانین کلی عالم و پی بردن از آن قوانین به وجود خدای تعالی حجت است ، و لیکن در تشخیص خصوصیات افعال خدا حجت نیست؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه

۶۶ :

از این اشکال مهم تر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد پس احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می‌کند با خارج مطابقت ندارد، و این همان سفسطه ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است، زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد، و وقتی ممکن باشد یکی از احکام ضروری عقلی با خارج مطابقت نکند احتمال عدم مطابقت در سایر احکام عقلی نیز وجود دارد، و با چنین احتمالی دیگر برای بشر علمی باقی نمی‌ماند، زیرا در بدیهی ترین احکام عقلی احتمال خلاف راه دارد، و این همان سفسطه است.

این بود اشکالاتی که بر راء اشاعره در احکام نظری عقل وارد است.

جریان احکام عقلی عملی در افعال خدای تعالی

و اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام همانطوری که مکرر گفته ایم مخترعاتی هستند ذهنی که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف (( خوب و پسندیده )) توصیف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند. و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف (( زشت و ناپسند )) توصیف کرده جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصلحتی است که چشم پوشی از آن برایش ممکن نبوده است.

با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریحی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی است متناقض الاطراف و غیر قابل تصور، و وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی غلط باشد فرض این گونه احکام شرعی نیز غلط خواهد بود، برای اینکه احکامی هم که خدای تعالی تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم سنخا متحدند، و خوب و حرمت، امر و نهی و وعید و وعید خدای تعالی نیز مانند خوب و حرمت، امر و نهی و وعید و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی، با این تفاوت که چون (( ادعا عبارت است از خطای در ذهن )) و ساحت مقدس خدای تعالی از آن منزّه است از این جهت این عناوین از خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع، همچنانکه تمنا و امید از آنجایی که به معنای واقعیش از خدای تعالی سر نمی‌زند قائم به مورد مخاطب و در حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۶۷

و لیکن در این که صدور این عناوین از خدای تعالی بخاطر اغراض و نتایجی است هیچ فرقی با صدور آن از خود ما ندارد و عینا مانند احکام خود ما متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع مترقی به سوی کمال و خلاصه به انسانی است که با تطبیق عمل با آن احکام سعادت زندگی خود را احراز می‌نماید.

پس معلوم شد که برای کارهای تشریحی خدای تعالی مصلحت و غرضی، و برای اوامر و نواهیش حسن و قبحی هست، و چنان نیست که اشاعره می‌گویند. و به خوبی ثابت گردید که گفتار اشاعره به منزله گفتار کسی است که بگوید: راه خدا به جایی نمی‌رسد، و حال آنکه ضرورت و بداهت حکم می‌کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد، و راه بدون غایت نظیر وسط بدون اطراف است. همچنین گفتار دیگرشان که گفته اند: (( عمل نیک آن عملی است که خداوند به آن امر کرده باشد. و عمل زشت آن کاری است که خدا از آن نهی کرده باشد، حتی اگر به ظلم که زشتیش از بدیهیات عقلی است امر کند نیک می‌شود و اگر از عدالت که نیکو بودنش بدیهی است نهی کند زشت می‌گردد )) (شبهه این است که کسی بگوید اگر خداوند آدمی را به سوی هلاکت و نابودی ببرد سعادت زندگیش تاءمین می‌شود، و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگی باز

بدارد آن وقت است که سعادت شقاوت می شود.

عقل نظری در تشخیصهای خود درباره معارف مربوط به خدا مصیب است .

پس حق مطلب در این دو مرحله این است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوتهایی که درباره معارف مربوط به خدای تعالی دارد مصیب است ، زیرا اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم ، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می کند، و یا موجودات را مستند به وی می داند، و یا صفات فعلی از قبیل رحمت ، مغفرت ، رزق ، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می شود همه از این جهت است که در خود نمونه ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد، و لذا در عین اینکه علی رغم اشاعره می گوئیم عقل در تشخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجت است ادعا هم نمی کنیم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف می کنیم به اینکه آنچه را که ما به عقل خود برای او اثبات می کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی است . مثلاً علمی را که ما برای خدا اثبات می کنیم از آنجایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود است ، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۸

و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی شود، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است ، و چنین مفاهیمی نمی تواند آینه وجود بیکران پروردگار باشد. و لیکن این معنا باعث نمی شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم ، بلکه با توسل به صفات سلبيه این نقیصه را جبران نموده و در عین اینکه می گوئیم خدا عالم است ، قادر است ، حی است این را نیز اضافه می کنیم که خداوند در وصف نمی گنجد و بزرگتر از آن است که در چار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود، و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد.

در تفسیر آیه (( لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة )) (پاره ای از خطب غرایی امیر المؤمنین علی (علیه السلام) را که با بهترین بیان این معنا را مبرهن و روشن ساخته نقل کرده ، توضیح دادیم - به آنجا مراجعه شود-.

عقل عملی : جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبحافعال در احکام تشریحی

و اما در مرحله عقل عملی - در این مرحله نیز احکام عقل در افعال تشریحی خدای تعالی جاری می شود، الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریح می کند از روی احتیاج نیست ، بلکه تفضل بر بندگان است تا بدین وسیله حوائج آنان را بر طرف سازد. پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به اغراض هست ، وقتی مطلب از این قرار باشد جای آن هست که عقل در اطراف احکام تشریحی خدا بحث نموده در پی جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال برآید، لیکن نه برای اینکه خدای تعالی را محکوم به حکم خود نموده به چیزهایی امر و از اموری نهی کند، زیرا که خدای تعالی نیازمند به هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم گردد. بلکه همانطوری که گفته شد برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود، چون می بیند پروردگارش شرایع و سننی برایش تشریح کرده و مانند سلطانی عزیز و مقتدر از او خواسته تا در برابر عظمتش به مراسم عبودیت قیام کند. پروردگاری است منعم که حیات بنده و مرگ و رزق و تدبیر امورش و حساب افعال و پاداش بر حسنات و جزای بر گناهانش همه در دست او است ، لذا فکر می کند - و جای آنهم هست که فکر کند - آیا معقول است چنین پروردگاری حکمی را بدون دلیل متوجه او سازد و یا عذری را بدون دلیل از او بپذیرد و یا بی جهت جزا و پاداشش دهد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۹

علاوه بر اینکه خودش به هدایت ارتکازیش جواب خود را می دهد، از آیات قرآنی از قبیل آیه (( لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل )) و آیه (( ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حي عن بينه )) و آیات راجع به احتجاج او در قیامت نیز آن را استفاده می کند.

با این حال چطور می توان گفت احکامی که عقل در افعال ما دارد در افعال خدای تعالی جاری نیست ؟

آیاتی که جریان عقل نظری و عقل عملی را در ناحیه پروردگار تاءید می کند

اگر احکام عقلی در این مرحله جریان نداشت خدای تعالی در امثال آیه (( ان الله لا یظلم الناس شیئاً )) و آیه (( ان الله لا یخلف المیعاد )) و آیه (( و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لا عبین )) و آیات بسیار دیگری (( ظلم )) ، (( خلف وعده )) ، (( لهو )) و (( لعب )) و سایر ردائیل اجتماعی را که عقل آن را قبیح می داند از خود نفی نمی کرد.

تنها این سنخ آیات نیستند که ادعای ما را در جریان احکام عقلی در افعال خدای تعالی تاءید می کنند بلکه آیات زیاد دیگری نیز هست که این ادعا را در هر دو مرحله یعنی مرحله جریان احکام عقل نظری و مرحله جریان احکام عقل عملی در ناحیه پروردگار تاءید می نمایند.

اما آیات راجع به مرحله اولی - از آن جمله یکی آیه (( الحق من ربك فلا تکن من الممترین )) است . توضیح اینکه در این آیه فرموده : (( حق از ناحیه پروردگار تو است )) و فرموده : (( حق با پروردگار تو است )) و این خود دلیل بر این است که هر قضیه حقی و هر حکم واقعی از فعل خدا اخذ می شود نه اینکه حقی هست و خداوند محکوم است به اینکه کارهای خود را بر طبق آن انجام دهد و مانند ما آدمیان با این مطابقت استدلال بر صحت عمل خود کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۷۰

یکی دیگر آیه (( و الله یحکم لا معقب لحکم )) است که از آن بر می آید حکم کردن ، حق مطلق او است و هیچ مانعی چه عقلی و چه غیر عقلی مانع از حکم او نیست ، برای اینکه هر مانعی که فرض شود فعل خدا و مخلوق او و متاءخر از او است نه حاکم و مسلط بر او و نه مؤثر در او.

یکی دیگر جمله (( و هو الواحد القهار )) و جمله (( و الله غالب علی امره )) و جمله (( ان الله بالغ امره )) است ، چون از این جملات بر می آید که خداوند قاهر و غالب است ، و کسی است که هیچ چیزی بر او غلبه و تسلط ندارد و او را از رسیدن به کار خویش باز نمی دارد و بین او و کارش حائل نمی شود.

و نیز از آن جمله ، آیه (( الا- له الخلق و الامر )) و همچنین آیات دیگری که همه در افاده این معنا مطلقند و آیه دیگری هم نیست که این آیات را تقیید کرده بگوید: خداوند در فلان امر محکوم و مغلوب است .

و اگر ما علیه اشاعره می گوئیم حکم عقل نظری در افعال خدای تعالی جاری می شود معنایش این نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می باشد، زیرا همانطوری که مکرر گفته شد عقل ما با همه آثارش در افعالش که همان نفس الامر و خارج است تابع خدا و ماءخوذ از سنت جاری او است ، بلکه معنایش این است که عقل می تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید، و اگر عقل چنین قدرتی نمی داشت این همه در قرآن کریم امر به تعقل ، تذکر ، تفکر ، تدبر و امثال آن نمی کرد.

و اما آیات راجع به مرحله دوم - از آن جمله یکی آیه (( استجیوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) است که دلالت دارد بر اینکه در عمل به احکام خدای تعالی مصالحی است که حیات مقرون به سعادت آدمی را تاءمین می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۷۱

و یکی دیگر آیه (( قل ان الله لا- یامر بالفحشاء )) است که از آن به خوبی بر می آید عملی که فی نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خدا فحشاء و زشت است خداوند به انجام آن امر نمی کند، نه آنکه اشاعره می گفته اند که : اگر خدا امر به چیزی کند ما می فهمیم که آن عمل فحشاء و زشت نیست .

و نیز از آن جمله ، آیه (( لا- تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم )) و همچنین آیات بسیار دیگری است که احکام مجعول را به مصالحی که در آنها موجود است تعلیل می کند، مانند آیات راجع به نماز، روزه ، صدقات ، جهاد و غیر آنها که چون حاجتی به

نقل آن نیست از نقلش خودداری نموده می‌گذریم .

بحث روایتی (روایاتی در مورد شیطان و تمرد تو از سجده بر آدم و وساوس و تصرفات او...) در تفسیر عیاشی از داود بن فرقد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ملائکه قبل از داستان آدم ابلیس را از جنس خود می‌پنداشتند، ولیکن خدای تعالی او را می‌شناخت و با تحریک حمیت و عصیبت او آنچه را که در نفس او پنهان بود آشکار ساخت، و در نتیجه صراحتاً گفت: (( خلقتی من نار و خلقته من طین ))

و در الدر المنثور است که ابونعیم در کتاب حلیه و دیلمی از جعفر بن محمد از پدرش و او از جدش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که فرمود: اولین کسی که دین را به رای خود قیاس کرد ابلیس بود. خدای تعالی فرمود تا بر آدم سجده کند، او در جواب گفت: (( من از او بهترم مرا از آتش و او را از گل آفریدی )) . امام جعفر بن محمد (علیهما السلام) پس از نقل این روایت اضافه کرد که: هر کس امر دین را به رای خود قیاس کند خداوند او را در قیامت با ابلیس قرین می‌سازد، برای اینکه در دنیا همان کاری را کرده که ابلیس کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۷۲

و در کافی به سند خود از عیسی بن عبدالله قرشی نقل می‌کند که گفت: روزی ابوحنیفه بر امام صادق وارد شد، حضرت به وی فرمود: ای ابا حنیفه به من خبر رسانده اند که تو به قیاس عمل می‌کنی؟ گفت آری عمل به قیاس می‌کنم. حضرت فرمود: زنهار! قیاس مکن که اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود، آن موقعی که گفت: (( مرا از آتش و او را از گل آفریدی )) . در کتاب عیون اخبار الرضا از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: ابلیس اولین کسی بود که کفر ورزید و منشا پیدایش و انتشار کفر شد.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده .

در کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که در ضمن حدیثی فرمود: اولین معصیتی که حکایت از نخوت درونی می‌کرد و از روی کبر سر زد از ابلیس بود.

مؤلف: بیان این روایت در سابق گذشت .

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: (( استکبار )) اولین معصیتی بود که خداوند بدان نافرمانی شد.

مؤلف: در بیان سابق ما گذشت که ریشه استکبار انانیت و خود را مستقل از خدای تعالی دانستن است، همچنانکه روایت قبلی هم این معنا را داشت .

در نهج البلاغه در ضمن خطبه ای که امام (علیه السلام) خلقت آدم را وصف می‌کند چنین آمده است: (( و استادی الله سبحانه الملائکه و دیعته لدیهم و عهد وصیته الیهم فی الاذعان بالسجود له و الخشوع لتکرمته فقال سبحانه: اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس اعترته الحمیه و غلبت علیه الشقوه ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۷۳

مؤلف: در این خطبه نکته ای است که ادعای قبلی ما را مبنی بر اینکه (( آدم در این قصه به عنوان مثالی که انسانیت را مجسم می‌سازد ذکر شده و خصوصیتی در شخص او نبوده )) تائید می‌نماید و آن نکته این است که امام (علیه السلام) امر به سجده را متوجه به ابلیس و جنود او دانسته و خصوصیتی برای شخص ابلیس قائل نشده، و نیز معلوم می‌شود که این داستان در عین اینکه داستان است یک جریان تکوینی را حکایت می‌کند.

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در معنای جمله (( ثم لاتینهم من بین ایدیههم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم ... )) (فرمود: منظور از اینکه (( از جلو آنان در می‌آیم )) این است که آخرت را در نظرشان موهون می‌سازم. و مراد از اینکه گفت از (( پشت سرشان در می‌آیم )) این است که آنان را امر می‌کنم به اینکه اموال را جمع نموده و از دادن حقوق خدا خودداری کنند و آن را برای ورثه بگذارند. و مراد از اینکه گفت: (( از طرف راست آنان در می‌آیم )) این است که دین آنان را

به وسیله جلوه دادن گمراهی‌ها و آرایش شبهات تباه می‌سازم. و مقصود از اینکه گفت (( از طرف چپ آنان در می‌آیم )) این است که لذات را آنقدر مورد علاقه‌شان قرار می‌دهم که محبت‌شان به آن از هر چیز دیگری بیشتر شود. در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: به آن خدایی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را مبعوث کرد عفریت‌ها و شیطان‌ها در اطراف مؤمن بیشتر است از زنبورهایی که در پیرامون گوشت آمد و شد دارند. در معانی الاخبار از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: شیطان از این جهت (( ابلیس )) نامیده شد که از رحمت خدا بی‌نصیب شد، چون این کلمه به معنای محروم و مایوس از رحمت خدا است. بهشت آدم از باغهای دنیا بوده است.

قمی در تفسیر خود می‌گوید: پدرم برای من حدیث کرد از امام صادق (علیه السلام) که شخصی از آنجناب پرسید: آیا بهشت آدم از باغهای دنیا بوده و یا از باغهای آخرت؟ حضرت در جواب فرمود: از باغهای دنیا بوده و همین ماه و خورشیدی که بر ما می‌تابد به آن بهشت می‌تابیده. و اگر از باغهای آخرت می‌بود هرگز از آن اخراج نمی‌شد، چون آخرت خانه خلود است، و پس از آنکه خداوند آدم را در آن بهشت جای داد همه خوردنیها را به جز یک درخت برایش مباح کرد. چون خلقت آدم طوری بود که بدون امر و نهی و غذا و لباس و مسکن و نکاح نمی‌توانست بسر ببرد، و سود و زیان خود را جز به راهنمایی خداوند تشخیص نمی‌داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۷۴:

پس ابلیس بر او در آمد و گفت اگر تو و همسرت از این درخت بخورید فرشته خواهید شد و برای همیشه در بهشت خواهید زیست، و اگر نخورید خداوند بیرون تان خواهد کرد، آنگاه قسم خورد که خیرخواه آنان است، همچنانکه خدای تعالی از وی چنین نقل می‌کند: (( ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین و قاسمهما انی لکما لمن الناصحین )) . آدم گفته او را پذیرفت و به اتفاق همسرش از آن درخت خورد و کارشان به آنجایی رسید که خدای تعالی فرمود: (( فبدت لهما سواتهما ))، لباسهای بهشتی‌شان از تن آنان فرو ریخت، ناگزیر از برگ درختان بهشتی خود را پوشانیدند، و خداوند خطابشان کرد که: (( الم انهکما عن تلکما الشجرة و اقل لکما ان الشیطان لکما عدو مبین - آیا به شما نگفتم که از این درخت نخورید؟... )) در جواب چنین عرض کردند: (( ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین )) . خداوند در جواب شان چنین فرمود: (( اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) یعنی تا روز قیامت.

در کافی از علی بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: پس از آنکه آدم از بهشت بیرون شد جبرئیل بر او نازل شد و گفت: مگر این نبود که خداوند تو را به دست خود آفرید و از روح خود در تو دمید و ملائکه را به سجده بر تو واداشت و کنیز خود حوا را همسرت کرد و در بهشت جای داده همه آنها را بر تو مباح نمود؟ و مگر این نبود که تو را رو به رو خطاب نمود و از خوردن آن درخت نهی کرد؟ با این حال چرا از آن خوردی و خدای تعالی را نافرمانی کردی؟ آدم گفت چه کنم، ابلیس فریبم داد و قسم خورد که من خیرخواه تو هستم، و من کجا خیال می‌کردم که یکی از مخلوقات خدا به اسم خدا به دروغ سوگند یاد کند؟

مؤلف: در سوره بقره در ذیل آیات همین داستان تعداد دیگری از روایات راجع به آن نقل شد، و به زودی در جای مناسب باز هم تعدادی از آن روایات نقل خواهد شد - ان شاء الله تعالی -.

در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) حدیثی روایت شده که آنجناب در ضمن آن حدیث این داستان را چنین نقل کرده اند: سپس ابلیس گفت: پروردگارا آیا با اینکه تو خداوند عادل و هرگز ستم روا نمی‌داری ثواب اعمال گذشته مرا نمی‌دهی؟ فرمود: از ثواب آخرت نمی‌دهم و لیکن از لذایذ دنیا هر آنچه بخواهی بگو تا در پاداش عبادت‌هایت بتو بدهم، ابلیس اولین چیزی را که از خدا درخواست کرد این بود که خدایا مرا تا روز قیامت زنده بدار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۷۵:



خدای تعالی نیز درخواستش را پذیرفت. آنگاه درخواست کرد مرا بر فرزندان آدم مسلط کن، این را نیز پذیرفت. باز هم درخواست کرد که مرا مانند خون در سراسر وجود آنان راه ده. فرمود: راهت دادم. سپس درخواست کرد برای بشر هیچ فرزندی به وجود نیاید مگر اینکه برای من دو فرزند به وجود آید، و من آدمیان را بینم و آنان مرا نبینند، و من به هر صورتی که بخواهم بتوانم در برابر آنان به آن صورت در آیم. خدای تعالی اینها را نیز پذیرفت. ابلیس قانع نشد، و گفت خدایا بیشتر از این به من بده. فرمود: من برای تو و ذریه تو در سینه‌های بشر جایی و قرارگاهی دادم. اینجا ابلیس قانع شد و گفت: مرا بس است، (( فبعتک لاغوبینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین )) .

رد اینکه ملائکه و شیاطین به تغییر ذات خود قدرت داشته باشند و به صور مختلفه در آیند.

مؤلف: بحث گذشته ما معنای این حدیث را به خوبی روشن می‌سازد، و حاجت به توضیح دیگری نیست، و آنچه گفته: (( و من به هر صورتی که بخواهم بتوانم در برابر آنان به آن صورت در آیم )) معنایش این نیست که من ذات خود را به هر طوری که بخواهم تغییر دهم، و بیش از این دلالت ندارد که من به هر نحوی که بخواهم در حواس انسان تصرف کنم.

بنابراین، اینکه بعضی از علما گفته‌اند (( اجماع علما بر این است که ابلیس و ذریه او از طایفه جن و مانند سایر اجنه اجسامی هوایی و لطیفند و به هر شکلی که بخواهند در می‌آیند حتی شکل سگ و خوک و لی ملائکه اجسام لطیفی هستند که به هر شکلی در می‌آیند جز به شکل سگ و خوک )) سخنی نادرست است، زیرا ظاهر این کلام این است که ملائکه و شیطانها قدرت بر تغییر ذات خود دارند و این حرفی است که نه از عقل دلیلی بر آن هست و نه از نقل، اجماعی هم که ادعا کرده‌اند در حقیقت اتفاق در فهم است، و چنین اجماعی را اگر خود ما بدست بیاوریم حجت نیست تا چه رسد به اینکه دیگران آن را نقل کنند، وقتی اجماعی در کار نبود باقی می‌ماند کتاب و سنت، و ماخذ قرآنی و روایتی این داستان همان بود که ما ذکر کردیم، و دیدید که از آن چنین چیزی استفاده نمی‌شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۷۶

همچنین مسأله ذریه ابلیس و کثرت آنها چیزی جز این در دست نیست که ذریه ابلیس بسیارند و همه از خود او منشعب شده‌اند، اما این انشعاب از راه تناسلی است که ما داریم و یا راه تخم‌گذاری و جوجه‌کشی است و یا به نحوی دیگر است برای ما معلوم نیست، و مانند بسیاری از چیزها راهی برای فهم آن نداریم.

بله، در بین روایات چند روایت دیده می‌شود که دلالت دارند بر اینکه (( ابلیس با خودش ازدواج می‌کند و یا تخم می‌گذارد و جوجه در می‌آورد، و یا برای ابلیس دو ران و یک عضو تناسلی نر و ماده است، که خودش با خود جفت شده و در هر روز ده بچه می‌زاید، و بچه‌هایش همه نرند و در بین آنان ازدواج و توالد و تناسل نیست )) . و لیکن هیچیک از این روایات قابل اعتماد نیست، زیرا یا مرسل است و یا مقطوع است و یا موقوف، آنهم در مثل این مطالبی که در آن جز به آیه محکمه و یا حدیث متواتر و یا حدیث همراه با قرینه قطعی نمی‌توان اعتماد نمود. حتی اگر این روایات با ظاهر قرآن هم منطبق می‌شد ممکن بود به این وسیله تصحیح شود، و لیکن مفاد هیچیک از آنها با قرآن منطبق نیست.

در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ دلی نیست مگر اینکه دارای دو گوش است، بر در یکی از آن دو گوش ملکی است که آدمی را ارشاد می‌نماید، و بر در دیگری شیطانی است که او را گمراه می‌سازد، این یکی می‌گوید: بکن آن دیگری می‌گوید: زنهار! مکن. شیطان می‌گوید معصیت کن و ملک می‌گوید مکن. و این گفته خدای تعالی است که می‌فرماید: (( عن الیمین و عن الشمال قعید ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید )) .

در بحار از کتاب شهاب نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شیطان در بنی نوع آدم مانند خون است که در همه جای بدن جریان دارد.

در صحیح مسلم از ابن مسعود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: هیچ کسی نیست مگر اینکه خداوند قرین جنیش را بر او موکل نموده. حضار عرض کردند: یا رسول الله! آیا تو هم قرین جنی داری؟ فرمود: آری، بر من هم موکل فرموده، الا اینکه خداوند مرا کمک کرده و او را تسلیم من ساخته به طوری که دیگر مرا جز به خیر دعوت نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۷۷:

مؤلف: بعضی ها کلمه ((اسلم)) را که در روایت است به ضم میم خوانده و بعضی دیگر به فتح میم.

در تفسیر عیاشی از جمیل بن دراج نقل شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا ابلیس از ملائکه بود و یا ماء مور بعضی از امور آسمان بوده؟ فرمود: از ملائکه نبود، و لیکن ملائکه او را از جنس خود می پنداشتند، و خدا می دانست که او از آنها نیست و در آسمان ماء موریتی نداشت و شخصیت و احترامی هم نداشت.

جمیل بن دراج می گوید: از خدمت امام مرخص شده نزد طیار آمدم و آنچه را شنیده بودم برایش بازگو کردم. وی گفت چطور از ملائکه نبود و حال آنکه خدای تعالی به ملائکه امر کرد که بر آدم سجده کنند؟ ناگزیر برخاسته خدمت امام آمدیم، طیار همین سؤال را از آنجناب کرد. حضرت در جواب فرمود: آیا خطابی که خدای تعالی مکرر به مؤمنین کرده و فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا)) شامل منافقین هم می شود یا نه؟ طیار در جواب اعتراف کرد به اینکه شامل منافقین بلکه شامل اهل ضلالت و هر کسی که اقرار ظاهری به دعوت اسلام داشته باشد می شود.

مؤلف: این حدیث رد بر روایاتی است که می گوید ابلیس از ملائکه بوده و یا خازن آسمان پنجم یا خازن بهشت بوده است. دو دسته روایات مربوط به تصرفات ابلیس و کیفیت تصرف او در شعور آدمی

باید دانست که روایات مربوط به تصرفات ابلیس و اینکه چگونه در شعور آدمی تصرف می کند از طرق شیعه و سنی بسیار است، و این روایات دو قسمند: یکی روایاتی که تصرفی از تصرفات ابلیس را بدون تفسیر ذکر می کند. و دیگر روایاتی که تصرفی از تصرفات وی را ذکر نموده و تا اندازه ای آن را تفسیر می کند.

از جمله روایات دسته اول یکی روایتی است که مرحوم کلینی در کافی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که آن حضرت فرمود: دستمال گوشت را در خانه نگذارید که جای شیطان است، و خاک در پشت در نریزید که شیطان آنجا منزل می کند. و نیز در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بر بالای هر پلی شیطانی است، پس هر وقت به آنجا عبورت افتاد ((بسم الله)) بگو تا شیطان از تو دور شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۷۸:

و نیز از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خانه شیطان در خانه های شما، تار عنکبوت است.

و از امام صادق و یا امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: در حال ایستاده آب میاشام و در آب راکد بول مکن، و دور قبر مگرد، و به تنهایی در خانه ای به سر مبر، و با یک لنگه کفش راه مرو، زیرا در این احوالی که گفته شد شیطان از هر حال دیگری به سوی بندگان خدا شتابان تر است.

و نیز از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: هر وقت و هر جا اسم خدا برده شود شیطان دور می گردد، و اگر در موقع جماع اسم خدا برده نشود شیطان نیز آلت تناسلی خود را داخل می کند، و در عین اینکه نطفه از یکی است عمل از هر دو خواهد بود.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: هر چیزی که از مال حرام بدست آید شیطان در آن شریک است. و در حدیثی آمده که: هر کس در حال مستی بخوابد عروس شیطان است.

مؤلف: آیه شریفه ((انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان)) را هم باید از این باب شمرد.

و از جمله روایات قسم دوم روایتی است که در کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود: غضب آتشی است که شیطان

در دل آدمی روشن می‌کند.

و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که فرمود: شیطان در درون آدمی مانند خون جریان دارد، پس مجاری او را با گرسنگی تنگ کنید.

در کتاب محاسن از حضرت رضا (علیه السلام) از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) نقل شده که در ضمن حدیثی فرمودند: اما سرمه شیطان خواب و شربتش غضب و مکیدنش دروغ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۷۹  
و نیز در حدیثی آمده که موسی (علیه السلام) شیطان را دید که کلاه بلندی بر سر دارد، علت آن را سؤال کرد گفت با این کلاه دل‌های بنی آدم را صید می‌کنم.

ماجرای شگفت‌انگیز گفتگوی حضرت یحیی با ابلیس

در کتاب مجالس ابن‌الشیخ از حضرت رضا (علیه السلام) از پدران بزرگوارش نقل شده که فرموده اند: ابلیس از زمان آدم تا زمان حضرت مسیح (علیه السلام) به سراغ انبیا (علیهم السلام) می‌آمد و با آنان به گفتگو می‌پرداخت، و از ایشان پرسش می‌نمود، و با هیچکدام به قدر حضرت یحیی ممانوس نبود. روزی یحیی بن زکریا به وی گفت ای ابامره مرا به تو حاجتی است، گفت تو بزرگتر از آنی که از من چیزی بخواهی و تو را رد کنم، مطمئن باش که هر چه بخواهی دست رد به سینه ات نمی‌زنم. یحیی گفت دلم می‌خواهد دام‌هایی را که با آن بنی نوع بشر را صید می‌کنی به من نشان دهی. ابلیس گفت: با کمال افتخار اطاعت می‌کنم، و فردا آنها را به نظرت می‌رسانم. صبح فردای آن روز یحیی (علیه السلام) در خانه خود نشست و در انتظار وعده ابلیس بود، و در خانه را محکم به روی خود بسته بود که ناگاه ابلیس از سوراخی که در خانه او بود در آمد و در برابرش قرار گرفت. یحیی دید که ابلیس از صورت، میمون و از بدن، خوک است، شکاف چشمها و لب‌هایش بر خلاف معمول از بالا-به پایین و فواصل دندانهایش زیاد و استخوان فک بالا و پایین او به هم چسبیده است، و دید که چهار دست دارد، دو دست در سینه و دو دست در شانه، غوزک پاهایش در جلو و انگشتان آن در عقب است، قبایی بر تن و کمربندی بر کمر دارد که تارهای آن رنگارنگ است، و در دست او زنگی بزرگ و بر سرش کلاهخودی است که آهنی شبیه به قلاب از آن آویزان است.

یحیی (علیه السلام) پس از تماشای این منظره پرسید: این کمر بند چیست که بر کمر داری؟ گفت ت این کیش مجوسیت است که من خود آن را درست کرده و در نظر مجوسیان زینتش دادم. پرسید چرا تارهای آن رنگارنگ است؟ گفت این رنگها انواع آرایش زنان است، زنان خود را به انواع مختلفی می‌آرایند تا یکی از آن انواع با رنگ و جلوه طبیعی شان جور آید، آن وقت است که فریبندگی خاصی به خود می‌گیرند و من مردم را با آن جلوه فریب می‌دهم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۸۰  
پرسید این زنگ چیست که به دست گرفته‌ای؟ گفت این مجمع تمامی لذات از قبیل طنبور، چنگ، ساز، طبل، نی و سرنا است، مردم در مجلس شراب حاضر می‌شوند و شراب هم می‌خورند ولی آنطور که باید لذت نمی‌برند، من این زنگ را در بین آنان به حرکت در می‌آورم، به محض اینکه صدایش بگوش شان خورد شرم از آنان زایل گشته یکی به رقص در می‌آید و یکی چغانه می‌زند و یکی جامه می‌درد.

پرسید چه چیز بیشتر خشنودی تو را فراهم می‌کند؟ گفت زنان بهترین تله و دام من هستند، وقتی بینم پارسایان زیاد مرا لعنت می‌کنند دست بدامن زنان می‌شوم و از راه غریزه جنسی کارشان را ساخته به همین وسیله خاطر خود را آسوده می‌سازم. پرسید این کلاهخود چیست که بر سر نهاده‌ای؟ گفت با این کلاه، خود را از شر نفرین مؤمنین حفظ می‌کنم. پرسید این آهن چیست که در کلاهخود تو می‌بینم؟ گفت با این دل‌های صالحین را زیر و رو می‌کنم.

در اینجا یحیی به یاد خود افتاد و پرسید آیا تاکنون هیچ‌کس به من دست یافته‌ای؟ گفت نه و لیکن در تو خصلتی است که من آن را دوست دارم، پرسید آن کدام است؟ گفت تو مرد پر خوری هستی و وقتی که افطار می‌کنی سنگین می‌شوی، و همین سنگینی

تو را مقداری از نماز و شب زنده داری باز می دارد، و من به همین خوشحال می شوم. یحیی گفت حال که چنین است من هم با خدا عهد می بندم تا چندی که زنده ام هیچ وقت خود را از طعام سیر نکنم. ابلیس گفت: من نیز با خدا عهد می بندم تا چندی که زنده ام نسبت به احدی خیر خواهی نکنم. این بگفت و از نزد یحیی بیرون رفت، و دیگر به سراغ او نیامد.

بررسی گفتگوی ابلیس با پیامبران الهی

مؤلف: این حدیث از طرق اهل سنت بطور مبسوطتری روایت شده است. و در روایات دیگری مجالس و گفتگوها و محاورات دیگری برای ابلیس نقل شده که با آدم و نوح، موسی، عیسی و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داشته است. روایات بسیار زیاد دیگری از طریق شیعه و سنی نیز هست که انواع نیرنگ ها و خدعه های او را در انواع گناهان بیان می کند. همه این روایات شاهد بر این است که تسویلات شیطان از قبیل تشکلاتی است که موجودات مثالی دارند، همانطوری که حوادث این عالم در عالم رویا به شکل مناسب خود مجسم می شود شیطان نیز در هر گناهی به شکلی در می آید که مناسب با نوع آن گناه است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۸۱

اگر در این روایات دقت کنیم خواهیم دید خصوصیتی هم که در روایات قسم اول ذکر شده نسبت های مختلفی است که ابلیس با اشیاء داشته و مردم را به وسوسه هایی دعوت می کند که مناسب با آن است. و بنابراین می توان گفت تمامی تسویلاتی که در این دو دسته روایات از شیطان ذکر شده همه از تجسم های مثالی است نه تجسم مادی که حشویه و بعضی از محدثین قائل شده و پنداشته اند که کیش مجوسیت در بین بشر امری اعتقادی است، عینا همین امر اعتقادی در نزد شیطان کمربندی است از چرم که با آن کمر خود را می بندد.

و یا پنداشته اند که ابلیس گاهی انسان واقعی و دارای حقیقت انسانیت و قوا و اعمال او است، و گاهی حیوانی از حیوانات بی زبان و دارای حقیقت نوعی آن حیوان است و گاهی جماد و موجودی بدون حیات و شعور است. و یا پنداشته اند که این صورتهای اشکالی است که عارض بر ماده ابلیس می شود، زیرا این مطالب احتمالاتی است که روایات بکلی از دلالت بر آن اجنبی و بیگانه است.

البته این روایات طوری نیست که بتوان به یک یک آنها اعتماد نمود، زیرا اولاً سند همه آنها صحیح نیست و ثانیاً آن روایاتی هم که سندشان صحیح است روایاتی آحادند که نمی توان در مثل این مساءله که یک مساءله اعتقادی و اصولی است به آن تمسک جست.

بله، فقیه می تواند در استفاده حکمی از احکام فرعی مانند استحباب و کراهت به آنها استدلال کند، و لیکن این را هم باید بگوئیم که این روایات در عین اینکه متواتر لفظی نیستند چنین هم نیست که بکلی بکار مساءله مورد بحث نخورند، زیرا انسان از مجموع آنها مخصوصاً به ضمیمه آیاتی که مؤید آنها است اطمینان به صدور بعضی از آنها پیدا می کند. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۸۲

آیات ۲۶ - ۳۶، سوره اعراف

يٰۤاٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰیكَمۡ لِبَاسًا يُورِي سُوۡءَتِكُمْ وَّ رِیۡشًا وَّ لِبَاسَ التَّقْوٰی ذٰلِكَ خَیۡرٌ ذٰلِكَ مِّنۡ اٰیٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهٗمۡ یَذَّكَّرُوۡنَ (۲۶) یٰۤاٰدَمُ لَا یَفۡتِنَنَّکُمُ الشَّیۡطٰنُ کَمَاۤ اَخۡرَجَ اَبَوَیۡکُمۡ مِّنَ الْجَنَّةِ یَنۡرُۡعُ عَنْهٗمَا لِبَاسَهُمَا لَیۡرِیۡهٗمَا سُوۡءَتَهُمَا اِنَّهٗ یَرَاکُمۡ هُوَ وَّ قَبِیۡلُهٗ مِنْ حَیۡثُ لَا تَرَوُنَّهٗمۡ اِنَّا جَعَلْنَا الشَّیۡطٰنَ اَوْلِیَآءَ لِلَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ (۲۷) وَاِذَا فَعَلُوۡا فَحِشَّهٗ قَالُوۡا وَجَدْنَا عَلَیۡهَاۤ اٰبَآءَنَا وَّ اللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلۡ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَأۡمُرُ بِالۡفَحۡشَآءِ اَتَقُوۡلُوۡنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ (۲۸) قُلۡ اَمَرَ رَبِّیۡ بِالۡقِسۡطِ وَّ اَقِیۡمُوۡا وُجُوۡهَکُمۡ عِندَ کُلِّ مَسۡجِدٍ وَّ اذۡعُوۡهُ مُخۡلِصِیۡنَ لَهٗ الدِّیۡنَ کَمَاۤ بَدَاۡکُمۡ تَعُوۡدُوۡنَ (۲۹) فَرِیۡقًا هَدٰی وَّ فَرِیۡقًا حَقَّ عَلَیۡهٗمُ الضَّلٰلَةُ اِنَّهٗمۡ اتَّخَذُوۡا الشَّیۡطٰنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوۡنِ اللّٰهِ وَ یَحۡسُبُوۡنَ اَنَّهُمۡ مُّہۡتَدُوۡنَ (۳۰) یٰۤاٰدَمُ خُذۡوَا زِیۡنَتَکُمۡ عِندَ کُلِّ مَسۡجِدٍ وَّ کُلُوۡا وَّ اشۡرَبُوۡا وَّ لَا تُسۡرِفُوۡا اِنَّهٗ لَا یَحِبُّ الْمُسۡرِفِیۡنَ (۳۱) قُلۡ مَنْ حَرَّمَ زِیۡنَةَ اللّٰهِ الَّتِیۡ اُخۡرِجَ لِعِبَادِہٖ وَ الطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزۡقِ قُلۡ هِیَ



تعمیم این قول خدا: (( فاما یاتینکم منی هدی )) می باشد.

اگر این خطاب ها را از قصه مورد بحث انتزاع نموده ، تعمیم بعد از تخصیص آن را و همچنین تفریع احکام دیگری را که بر آن شده در نظر بگیریم خواهیم دید احکامی که در اینجا به طور اجمال ذکر شده شرایع الهی است که بدون استثنا در جمیع ادیان الهی وجود داشته . و نیز خواهیم دید کلیه مقدراتی که انسان نسبت به سعادت و شقاوت و امثال آن دارد همه منتهی به این داستان می شود، و در حقیقت آنچه از اینگونه مقدرات برای بشر پیش می آید حاصلی است که از کشت آن روز درو می شود، و آن داستان ریشه این شاخ و برگ ها و فهرست این تفاضیل است .

یَبْنِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤْرِي سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيشًا كَلِمَةً (( لباس )) در اصل مصدر است و در اینجا به معنای چیزی است که برای پوشیدن و پوشانیدن بدن صلاحیت داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۸۵ :

(( ریش )) به معنای هر پوششی است که مایه زینت و جمال باشد، این کلمه در اصل لغت به معنای پر پرندگان است ، و به اعتبار اینکه پر پرنده مایه زینت آن است در غیر پرنده نیز استعمال می شود، و چه بسا به اثاث خانه و متاع آن نیز اطلاق شود.

و گویا مراد از اینکه فرمود: (( ما بر شما لباس و ریش نازل کردیم )) این باشد که ما آن را برای شما آفریدیم ، همچنانکه در آیه (( و انزلنا الحديد فيه باس شدید و منافع )) و آیه (( و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج )) نازل کردن به این معنا آمده است . علاوه بر اینکه در آیه (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) از نظر اینکه هر موجودی از عالم غیب به عالم شهادت فرود آمده خلقت هر چیزی به انزال آن تعبیر شده است .

جمیع موجودات و آثار و اعمال طبیعی و اختیاری آنها منتهی به ذات پروردگارند.

البته همه می دانیم که (( لباس )) به معنای چیزی است که انسان آن را برای پوشیدن تهیه می کند، نه مواد اصلی آن از قبیل پنبه ، پشم ، ابریشم و غیره که پس از انجام عملیاتی از قبیل رشتن ، بافتن ، بریدن و دوختن به صورت لباس در می آید. بنابراین ، آیه مورد بحث که لباس را با اینکه عمل خود انسان است مخلوق خدا شمرده نظیر آیه (( و الله خلقکم و ما تعملون )) است ، که عمل انسان را هم مخلوق خدا شمرده است . و جهتش این است که از نظر تکوین فرقی میان نسبتی که عمل انسان به خدا دارد، و نسبتی که عمل طبایع از قبیل زردی طلا و شیرینی عسل و روئیدن گیاهان به وی دارد، نیست ، زیرا جمیع علل و اسباب و قدرت آنها همه منتهی به خدای سبحان است ، و خداوند به همه آنها و آثارشان احاطه دارد.

البته اینکه گفتیم جمیع موجودات و آثار و اعمال طبیعی و اختیاری آنها منتهی به ذات پروردگارند، معنایش این نیست که نسبت خلقت به همه اشیا یکنواخت است ، به طوری که نواقص و قبائحی که در آنها دیده می شود مخلوق خدا باشد، نه ، چنین نیست ، زیرا هر چیزی که معنای نقص و قبح را دارا باشد چه مانند گناهان از مقوله عمل اختیاری بوده باشد و چه مانند گزیدن عقرب عمل غریزی باشد برگشت حقیقیش به فقدان کمال و نداشتن تمامیت و زیبایی در خلقت است ، و همه اینها اموری است عدمی که خلقت به آن تعلق نمی گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۸۶ :

جمله (( یواری سواتکم )) که وصف برای (( لباس )) است دلالت دارد بر اینکه لباس پوشش واجب و لازمی است که کسی از آن بی نیاز نیست ، و آن پوشش عضوی است که برهنه بودنش زشت و مایه رسوایی آدمی است ، به خلاف ریش که به معنای پوشش زاید بر مقدار حاجت و باعث زینت و جمال است .

خدای تعالی در این جمله بر آدمیان منت می گذارد که به پوشیدن لباس و آرایش خود هدایت شان کرده است . و به طوری که بعضی گفته اند این آیه دلالت بر اباحه لباس زینت دارد.

مراد از (( لباس تقوی )) و بهتر بودن لباس تقوی از لباس ظاهر.

و لِبَاسِ التَّقْوَى ذَلِكْ خَيْرٌ...در اینجا از ذکر لباس ظاهر و پوشاندن عورت ظاهری به ذکر لباس باطن و چیزی که سیئات باطنی را می



پوشاند، و آدمی را از شرک و گناه که باعث رسوایی او است باز می‌دارد منتقل شده است. آری، آن تاءثر و انفعالی که از کشف عورت به آدمی دست می‌دهد در عورت ظاهری و باطنیش از یک سنخ است، با این تفاوت که تاءثر از بروز معایب باطنی بیشتر و ناگوارتر و دوامش زیادتر است، زیرا حسابگر آن مردم نیستند، بلکه خدای تعالی است و نتیجه اش هم اعراض مردم نیست، بلکه شقاوت و بدبختی دائمی و آتشی است که به دلها سرایت می‌کند، و به همین دلیل لباس تقوی نیز از لباس ظاهر بهتر است. برای متمیم این نکته بدنبال جمله مزبور فرمود: (( ذلک من آیات الله لعلهم یدکرون )) . در این جمله لباسی را که انسان به استفاده از آن هدایت شده آیتی الهی شمرده که اگر انسان به دقت در آن بنگرد خواهد فهمید که در باطن او معایب و نواقصی است که آشکار شدنش باعث رسوایی او است. و آن معایب عبارت است از رذایل نفس که اهمیتش به مراتب بیشتر از معایب ظاهری و پوشاندنش واجب تر از پوشاندن عیب و عورت ظاهری است، و نیز خواهد فهمید که همانظوری که برای پوشاندن معایب ظاهری لباسی است، برای پوشاندن معایب درونی نیز لباسی است، و آن همان لباس تقوا است که خداوند به آن امر فرموده و به زبان انبیای بزرگوار برای بشر آن را بیان کرده است.

البته در تفسیر (( لباس تقوی )) مفسرین را اقوال و نظریات دیگری است بعضی آن را به ایمان به خدا و عمل صالح، و بعضی دیگر به حسن ظاهر، و برخی هم آن را به حیا تفسیر کرده اند. عده ای دیگر گفته اند مقصود از آن، لباس های پشمینه و خشنی است که پارسایان از در تواضع و افتادگی به تن می‌کنند، بعضی هم آن را به اسلام، و بعضی به لباس جنگ، و بعضی به ساتر عورت و بعضی به ترس از خدا معنا کرده اند. عده ای هم آن را به لباسی که پرهیزکاران در قیامت می‌پوشند تفسیر کرده و گفته اند: معنای اینکه فرمود: (( لباس تقوا بهتر است )) این است که لباس تقوای قیامت بهتر از لباس های دنیا است. و خواننده عزیز به خوبی می‌داند که هیچ یک از این اقوال آنطور که باید منطبق با سیاق آیه نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۸۷

بیان ولایت شیطان بر غیر مؤمن و اشاره به اینکه بیرون آوردن لباس آدم و حوا در بهشت مثیلی است از در آوردن لباس تقوی از اندام همه آدمیان توسط شیطان.

یَبْنِيءَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ... این آیه گرچه با خطاب (( یا بنی آدم )) از آیات قبل جدا شده الا اینکه بر حسب معنا تمه همان مفاد است، به شهادت اینکه کلمه (( سوات )) دوباره ذکر شده است، و بنابراین معنای آن چنین می‌شود: (( ای بنی آدم! بدانید که برای شما معایبی است که جز لباس تقوا چیزی آن را نمی‌پوشاند، و لباس تقوا همان لباسی است که ما از راه فطرت به شما پوشانده ایم پس زنهار! که شیطان فریبتان دهد و این جامه خدادادی را از تن شما بیرون نماید، همانظوری که در بهشت از تن پدر و مادرتان بیرون کرد. آری، ما شیطان‌ها را اولیای کسانی قرار دادیم که به آیات ما ایمان نیاورده با پای خود دنبال آنها به راه بیفتند. )) از اینجا معلوم می‌شود آن کاری که ابلیس در بهشت با آدم و حوا کرده (کندن لباس برای نمایاندن عورت هایشان) تمثیلی است که کندن لباس تقوا را از تن همه آدمیان به سبب فریفتن ایشان نشان می‌دهد و هر انسانی تا فریب شیطان را نخورده در بهشت سعادت است و همینکه فریفته او شد خداوند او را از آن بیرون می‌کند.

(( انه یریکم هو و قبيله من حیث لا- ترونهم )) - این جمله نهی قبلی را تاکید نموده می‌فهماند راه نجات از فتنه های ابلیس بسیار باریک است، زیرا وی طوری به انسان نزدیک می‌شود و او را می‌فریبد که خود او نمی‌فهمد. آری، انسان غیر از خود کسی را سراغ ندارد که به جانب شر دعوت و به سوی شقاوت راهنمایی اش کند.

(( انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون )) - این جمله نیز تاءکید دیگری است برای نهی مزبور، و چنین می‌فهماند که ولایت شیطانها در آدمی تنها ولایت و قدرت بر فریب دادن او است به طوری که اگر از این راه توانستند کاری بکنند بدنبالش هر کار دیگری می‌کنند، همچنانکه از آیه (( و استغفر من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی بریک و کیلا )) و آیه (( انه لیس له سلطان

علی الذین آمنوا و علی ربهم يتوکلون (( و آیه (( ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین )) نیز این معنا بر می

آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۸۸

چون اگر این آیات را به ضمیمه آیات مورد بحث یکجا مورد دقت قرار دهیم خواهیم فهمید که شیطانها بر مؤمنین و متوکلین و آنان که خداوند ایشان را بنده خود به شمار آورده و فرموده: (( عبادی ... )) هیچگونه ولایتی ندارند، اگر چه حیانا به لغزش شان دست یابند، تنها ولایت شان بر کسانی است که ایمان به خدا نیاورده اند. و ظاهرا مقصود از این (( ایمان نیاوردن )) تکذیب خدا و آیات او است، و معلوم است که این معنا یک معنای اخصی است از کفر و شرک به خدا، برای اینکه همان معنای عامی است که در ذیل این داستان در سوره بقره در آیه (( و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون )) و در ذیل همین داستان در این سوره در آیه (( و الذین کذبوا بایاتنا و استکبروا عنها اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون )) ذکر شده است.

وَ إِذْ أَفْعَلُوا فَحِشَّةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا... در این جمله از خطابی که در آیات قبل به بنی آدم شده بود رجوع نموده و خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نموده است تا بدین وسیله از همه خطاب های عمومی گذشته خطابهای خاصی برای امتش انتزاع نموده بفهماند آنچه تاکنون به عموم بنی آدم خطاب می کردیم امت اسلام به عنایت بیشتری مورد آن و مخاطب به آن هست، همچنانکه در آیه (( یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا )) همین التفات را به کار برده و پس از خطاب عمومی به بنی نوع بشر خطاب خاصی متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نموده و فرموده: (( ذلک من آیات الله لعلهم یدکرون )) .

کوتاه سخن، در داستان بهشت آدم اصل ثابتی بود، و آن این که باعث خروج آدم و همسرش از بهشت همانا بروز (( سوآت )) بود، و از آن اصل ثابت نیز چنین استفاده شد که خدای تعالی به هیچ وجه راضی نیست که بنی آدم مرتکب فحشا و عمل زشت شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۸۹

اینک بدنبال آن داستان در این آیه فحشا و اعمال شنیع مشرکین را ذکر کرده و عذرشان را که گفته اند: (( اولاً پدران ما چنین می کرده اند و ثانیاً خدا هم به ما چنین دستور داده )) نیز ذکر فرموده، سپس به اصل ثابت فوق تمسک جسته و به رسول گرامیش می فرماید تا به آنان بفهماند که این حرف افترا به خدا است، زیرا خداوند امر به فحشا نمی کند و به هیچ وجه به آن راضی نیست، اگر راضی می بود آدم و همسرش را به خاطر آن از بهشت بیرون نمی کرد.

همانطوری که اشاره شد در این آیه برای مشرکین دو عذر ذکر شده که در ارتکاب فحشا با آن اعتذار می جسته اند: یکی اینکه (( پدران ما چنین می کرده اند )) و دیگری اینکه (( خداوند هم به ما چنین دستور داده )) . از این دو عذر آن عذری که مربوط به خطاب عمومی (( یا بنی آدم )) است که در این داستان مکرر ذکر شده همانا عذر دوم است، و به همین جهت در آیه شریفه متعرض رد و پاسخ از همان شده است. و اما عذر اولشان گر چه در جای خود عذر غیر موجهی است، و خداوند هم آن را موجه نمی داند، و در موارد زیادی از کلام مجید خود آن را به امثال آیه (( اولو کان ابائهم لا یعقلون شیئا و لا یتهدون )) رد کرده الا اینکه داستان مورد بحث تنها شاهد بطلان عذر دوم آنان است.

آنچه در مورد مراد از (( فاحشه )) در: (( اذا فعلوا فاحشه قالوا... )) گفته شده است.

عده ای از مفسرین گفته اند: جمله (( اذا فعلوا فاحشه... )) اشاره است به عادت زشتی که در میان مردم دوران جاهلیت معمول بوده است، آنها به استناد اینکه در لباسهای شان خدا را معصیت کرده اند لخت مادرزاد شده و دور خانه خدا طواف می کرده اند.

از فراء نیز نقل شده که گفته است: اعراب جاهلیت را رسم چنین بود که رشته هایی از چرم و یا از پشم به نواری آویزان کرده آن نوار را طوری به کمر خود می بستند و رشته ها در برابر عورت شان قرار می گرفت و تا اندازه ای آنرا می پوشاند، این رشته ها را در صورتی که از چرم درست می شد (( خوف )) و اگر از پشم بود (( رهط )) می نامیدند. زنان نیز برهنه شده استخوان کتف یا

چیز دیگری به خود می بستند و به این بیت مترنم می شدند:

(( الیوم یبدو بعضه او کله و ما بدا منه فلا احله ))

این رسم همچنان در بین اعراب ادامه داشت تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از فتح مکه علی (علیه السلام) را فرستاد تا آیات برائت را بر آنان تلاوت نموده و ایشان را از این عمل زشت منع کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۹۰: ۹۰ و گویا قبل از تسلط آنجناب بر آنان هر وقت خود آن حضرت و یا بعضی از مسلمین بر این عمل زشت شان اعتراض می نمودند و آنان را سرزنش می کردند در جواب می گفتند: (( ما پدران خود را یافتیم که اینطور طواف می کردند، و خدا به ما چنین دستور داده )) لذا خدای تعالی در آیه (( ان الله لا یامر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لا تعلمون )) گفتارشان را رد نموده و مذمت شان فرموده است .

بعید نیست که این گفته فراء صحیح باشد، و در خود آیه هم شواهدی بر آن هست: یکی اینکه عمل مشرکین را (( فحشاء )) خوانده که به معنای کار بسیار شنیع و زشت است، دیگر اینکه عذر دوم شان را این دانسته که (( خدا ما را به آن امر فرموده ))، چون از این جمله بر می آید عمل شیعی را که مرتکب می شده اند در شکل عبادتی بوده، پس بعید نیست که همان طواف کذایی بوده باشد. و لیکن از آنجایی که کلمه فحشاء در آیه مطلق است قابلیت انطباق بر هر عمل زشت دیگری دارد، عمل زشت هم یکی دو تا نیست، مردم، مخصوصا مردم زمان ما کارهایی می کنند که هیچ دست کم از طواف کذایی اعراب ندارد.

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (فحشاء را نفی نمود و فرمود: (( این افترا بی است که به خدا می بندید و هیچ شاهد و دلیلی از طریق وحی ندارید )) در این آیه چیزی را که خدا به آن امر کرده ذکر می کند، و معلوم است که چنین چیزی مقابل آن امر شیعی است که در آیه قبلی بود، و آن (( قسط )) است که قرار گرفتنش در برابر آن امر شنیع می فهماند که آن امر کاری بوده که از حد میانه به طرف افراط و یا تفریط منحرف بوده است. معنای (( قسط ))

(( قسط )) بنا به گفته راغب، هم بهره عادلانه را گویند. خداوند می فرماید: (( لیجزی الذین آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط )) و (( اقیموا الوزن بالقسط )) . و هم به معنای جور و گرفتن بهره دیگران آمده، چیزی که هست این ماده (قسط) در باب افعال معنای اول را می رساند مانند (( و اقسطوا ان الله یحب المقسطین )) و در باب ثلاثی مجرد معنای دوم را، مانند (( و اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۹۱:

و پس بنا به گفته راغب مقصود از جمله مزبور این خواهد بود: (( بگو پروردگار من امر به گرفتن بهره عادلانه و ملازمت میانه روی در همه امور و ترک افراط و تفریط کرده )) و معلوم است که راه میانه در عبادت این است که مردم به سوی خدا بازگشت نموده به جای پرستش بت ها و تقلید از بزرگان قوم به معابد در آمده خدا را به خلوص عبادت کنند.

(( و اقیموا وجوهکم عند کل مسجد )) - این جمله به حسب ظاهر معطوف است به چیزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باید به مردم برساند، برای اینکه جمله (( پروردگار من امر به میانه روی کرده )) در حقیقت به منزله این است که بفرماید: (( میانه رو باشید )) . و بنابراین، تقدیر این دو جمله چنین است: (( باید میانه رو باشید و روی خود را متوجه هر مسجد کنید )) .

و جوهی که در معنای جمله: (( اقیموا وجوهکم عند کل مسجد )) گفته شده است .

وجه هر چیز آن قسمتی است که با آن با چیزهای دیگر روبرو می شود، و اقامه وجه در هنگام عبادت در یک انسان کامل عبارت از این است که خود را طوری سازد و آنچنان حواس خود را تمرکز دهد که امر به عبادت قائم به او شود و او بتواند آن امر را بطور کامل و شایسته و بدون هیچ نقصی امثال کند. پس برگشت اقامه وجه در هنگام عبادت به این است که انسان در این موقع دلش چنان مشغول خدا باشد که از هر چیز دیگری منقطع شود.

بنابراین ، جمله (( و اقیموا وجوهکم عند کل مسجد )) به ضمیمه (( و ادعوه مخلصین له الدین )) این معنا را افاده می کند که : بر هر عابد واجب است که در عبادت خود توجه را از غیر عبادت ، و در بندگی برای خدا توجه را از غیر خدا منقطع سازد. یکی از چیزهایی که غیر خدا است همان عبادت او است ، پس عابد نباید به عبادت خود توجه کند زیرا عبادت توجه است نه متوجه الیه ، و توجه به عبادت ، معنای عبادت و توجه به خدا بودن آن را از بین می برد.

مفسرین را در معنای جمله (( و اقیموا وجوهکم ... )) اقوال دیگری است : یکی اینکه (( در نماز بطور مستقیم متوجه قبله هر مسجدی شوید )) دیگر اینکه (( در موقع سجده که همان موقع نماز است متوجه آن نقطه ای شوید که خدا دستور داده ، و آن نقطه کعبه است )) دیگر اینکه (( وقتی در مسجدی وقت نمازی را درک کردید همانجا نمازتان را بخوانید، و نگویید باشد تا به مسجد محل خود برگردیم )) دیگر اینکه (( در موقع نمازهایی که باید به جماعت گزارد به سوی مسجد بروید )) و نیز از آن جمله است که (( خدا را به خلوص اطاعت کنید و در عبادت بت ها را شریک او مگیرید )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۹۲

این وجوه و معانی صرف نظر از اینکه آیه شریفه از آن انصراف دارد وجوهی نیست که بتوان آیه را به آن حمل نمود، زیرا سه وجه اول آن با وضعی که مسلمین در موقع نزول این آیه داشتند نمی سازد، برای اینکه این سوره در مکه نازل شده و آن روز کعبه قبله مسلمین نبوده و مسلمانان مساجد مختلف و متعددی نداشتند. وجه آخری هم گر چه با معنایی که ما ذکر کردیم نزدیک است ، ولی اخلاصی را که از آیه استفاده می شود آن طور که باید بیان نمی کند و در حقیقت معنای آیه مورد بحث نیست ، بلکه معنای آیه (( و ادعوه مخلصین له الدین )) است .

معنای جمله : (( کما بداکم تَعُودُونَ ))

کَمَا يَدَاكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ... در معنای این جمله و کیفیت ارتباطش به ما قبل چند احتمال است : احتمال اول که سیاق کلام هم ظهور در آن دارد این است که جمله (( فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله )) حال از فاعل (( تَعُودُونَ )) باشد، و همین حال وجه مشترکی باشد که بازگشت را شبیه به ابتدای خلقت نموده و معنایش این باشد که (( شما در قیامت مانند آن روزی که خدای تان آفرید دو گروه خواهید بود )) ، نظیر آیه (( و لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره )) که حشر انفرادی مردم را در قیامت به خلقت انفرادی آنان تشبیه می کند.

این است آن معنایی که از ظاهر سیاق استفاده می شود، و اما آنچه را که دیگران احتمالش را داده و گفته اند جمله (( فریقا هدی ... )) حال از خصوص عامل خودش است و وجه شباهت (( عود )) به (( بدء )) چیز دیگری است که در کلام ذکر نشده ، و آن به گفته بعضی ، (( تنها بودن در خلقت و حشر )) و به گفته بعضی دیگر این است که (( هم خلقت نخستین آنان از خاک بوده و هم حشرشان از خاک خواهد بود )) ، و به گفته بعضی دیگر این است که (( خلقت دوم آنان برای خدا با خلقت بار اولشان فرقی نداشته و خداوند به هر دو قادر است )) . وجوهی است که دلالت آیه بر آنها بسیار بعید است . و ثانیاً حذف کردن وجه شباهت با اینکه ذکر آن لازم است ، و در عوض ذکر کردن چیزی که مورد حاجت نیست جز خلط و اشتباه فایده ای ندارد. توضیح بیشتر این اشکال به زودی خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۹۳

کلمه (( بدا )) ظهور دارد در ابتدای خلقت دنیوی انسان نه مجموع زندگی او که از کلام بعضی ها استفاده می شود. وجوه دیگری که در معنای جمله فوق محتمل است .

بعضی از مفسرین آیه را چنین تفسیر کرده اند که : (( شما مبعوث خواهید شد به همان صورتی که می میرید، مؤ من با ایمان خود و کافر با کفر خود )) ، چون از این کلام بر می آید که کلمه (( بدء )) را به معنای زندگی دنیا گرفته و خواسته است آیه را چنین معنا کند: (( شما که در دوران زندگی دنیوی تان مخلوق خدا بودید و خداوند فرقه ای از شما را هدایت و فرقه ای را گمراه نمود، در آخرت نیز دو فرقه خواهید بود )) و این معنا صحیح نیست ، زیرا کلمه (( بدء )) در اموری که دارای استمرار و امتداد است به معنای

آغاز آن و اولین جزء وجود آن است نه تمامی آن. در آیه مورد بحث هم این کلمه در خطاب به انسان واقع شده که موجودی است دارای استمرار، و معنای آن ابتدای وجود انسان است نه سرتاسر زندگی دنیوی او. علاوه بر اینکه این آیه تتمه آیاتی است که ابتدای خلقت بشر و داستان سجده ملائکه را بیان می‌کند. پس مراد از ((بدء)) در این آیه آغاز آفرینش نوع بشر است که در اول داستان گفته شده، و از آن جمله این بود که پس از اینکه ابلیس را رجم نمود به وی فرمود: (( اخرج منها مذووما مدحورا لمن تبعك منهم لاملئن جهنم منكم اجمعين )) و در این وعده اش بنی نوع بشر را به دو گروه تقسیم کرد: یکی آنان که صراط مستقیم را دریافتند، و یکی آنان که راه حق را گم کردند، این یکی از خصوصیات ابتدای خلقت بشر بود که در عودشان نیز این خصوصیت هست.

آیات دیگری هست که این خصوصیت را به بیان صریح تری توضیح داده، از آن جمله فرموده است: (( قال هذا صراط علی مستقیم ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من العاوین )) خداوند در این آیه به قضای حتمی خود مردم را دو طایفه کرده: یکی آنان که ابلیس نمی‌تواند گمراهشان کند، و یکی آنان که به اختیار خود او را پیروی می‌کنند و در نتیجه گمراه می‌شوند. همچنان که فرموده: (( کتب علیه انه من تولاه فانه یضله )) و این قضای حتمی به گمراهی آنان، در اثر متابعتی است که از ابلیس می‌کنند، نه اینکه متابعت شان از ابلیس اثر قضای حتمی خدا باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۹۴

و نیز از آن جمله آیه (( قال فالحق و الحق اقول لاملئن جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین )) است که دلالت دارد بر تفرق به دو فریق.

و چون چنین قضایی بوده خداوند در آیه (( قال اهبطا منها جمیعا بعضکم لبعض عدو فاما یاتینکم منی هدی فمن اتبع هدی فلا یضل و لا یشقی و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا و نحشره یوم القیمه اعمی... )) فرموده است: وقتی هدایت من به شما رسید هر کس هدایت را پیروی کند گمراه و بدبخت نمی‌شود، و هر کس از ذکر من اعراض نماید در دنیا به زندگی تنگی گرفتار می‌شود و در آخرت نابینا محسورش می‌کنیم.

احتمال دوم اینکه جمله (( کما بداکم تعودون )) در مقام تعلیل مضمون کلام سابق باشد. بنابراین احتمال، معنای آن کلام و این جمله چنین خواهد بود: در اعمال خود میانه رو باشید و خود را برای خدای سبحان خالص کنید، زیرا خدای سبحان آن موقعی که شما را آفرید به قضای حتمی خود، دو دسته تان کرد، و بنا را بر این گذاشت که یک دسته را هدایت کند و دسته دیگر گمراه شوند، و بدانید که به زودی به همان گونه که خلق تان کرد به سوی بازگشت می‌کنید، در آنروز نیز یک دسته هدایت یافته اند و دسته دیگر کسانی خواهند بود که به خاطر پیروی شان از شیطان دچار ضلالتند، پس میانه رو باشید و خود را خالص کنید تا از آنانی باشید که به هدایت خدا مهتدی شدند، نه از آنان که به ولایت و پیروی از شیطان گمراه گشتند.

بنابراین احتمال، آیه مورد بحث همان مفادی را می‌رساند که آیه (( و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات اینما تکونوا یات بکم الله جمیعا )) در مقام بیان آن است، چون این آیه نیز با اینکه می‌فرماید: (( برای هر کسی وجهه و هدفی است که خواه ناخواه به سوی آن خواهد رفت و از آن تخلف نخواهد کرد، چه آن هدف سعادت باشد و چه شقاوت )) در عین حال امر، به سبقت گرفتن در خیرات می‌کند، و این گرچه به حسب ظاهر تناقض است، زیرا اگر سعادت و شقاوت اشخاص حتمی و قهری است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۹۵

دیگر معنا ندارد که امر به سبقت در خیرات کند، و لیکن با کمی دقت معلوم خواهد شد که می‌خواهد بفرماید برای هر یک از شما سرنوشت معینی از بهشت و دوزخ و سعادت و شقاوت هست، و ممکن نیست کسی راهی غیر از این دو راه داشته باشد پس در خیرات سبقت بگیرید، باشد که از اهل سعادت و بهشت شوید، نه از اهل دوزخ و شقاوت.

و همچنین مفاد آیه مورد بحث این است که: (( شما همانطوری که در ابتدای خلقت به قضای پروردگار دو جور و دو دسته خلق

شدید در آخرت نیز به دو فریق به سوی خدا بازگشت خواهید کرد، پس در کارهایتان میانه روی کنید و خود را برای خدا خالص سازید باشد که از فریق هدایت یافتگان باشید نه از آنان که ضلالت شان حتمی شده است (( .  
احتمال سوم اینکه جمله (( کما بداکم تعودون )) کلامی تازه و غیر مربوط به ماقبل باشد، و در عین تازه بودنش اشاره به دعوت به قسط و اخلاصی که از سیاق استفاده می شد نیز داشته باشد.

و اما جمله (( انهم اتخذوا الشیاطین اولیاء )) - این جمله علت ضلالتی را که جمله (( حقت علیهم الضلاله )) برای آنان اثبات می نمود تعلیل می کند، و از آن استفاده می شود که گویا ضلالت و خسرانی که از مصدر قضای الهی در حق ایشان صادر شده مشروط به ولایت شیطان بوده است .

آیه (( کتب علیه انه من تولاه فانه یضله ... )) و همچنین آیه (( و قیضنا لهم قرناء فرینوا لهم ما بین ایدیهما و ما خلفهم و حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم من الجن والانس انهم کانوا خاسرین )) نیز آن را افاده می کند.  
اگر انسان به جایی برسد که باطل را حق بیندارد، امیدی به رستگاری و هدایت یافتن او نیست .

(( و یحسبون انهم مهتدون )) این جمله نسبت به جمله قبل به منزله عطف تفسیر است ، و معنای تحقق ضلالت و لزوم آن را تفسیر نموده می فهماند انسان وقتی به راه باطل افتاد و از حق دور شد مادامی که اعتراف به باطل بودن آن داشته و حق را از یاد نبرده امید برگشتن به حق در او هست ، و اما اگر کارش بجایی رسید که به حق بودن باطل ایمان پیدا کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۹۶ :

و معتقد شد که راه هدایت همان راهی است که او می رود، آنوقت است که در گمراهی استوار شده و ضلالتش حتمی و برای همیشه امید رستگاریش قطع می گردد، پس وقتی چنین پنداری از لوازم ضلالت باشد جمله (( و یحسبون انهم مهتدون )) به منزله تفسیر جمله (( حقت علیهم الضلاله )) خواهد بود، همچنانکه همین پندار در آیه (( قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا )) و آیه (( ان الذین کفروا سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه )) بعنوان یکی از لوازم ضلالت ذکر شده و آن را تفسیر کرده است .  
آری ، انسان تا زمانی که در مسیر فطرت راه می رود و بر طبق نوامیس خلقت قدم بر می دارد حق را حق و سعادت را سعادت و خلاصه هر چیز را آنطور که هست می بیند، و در نتیجه جز در برابر حق گردن نمی نهد، و جز برای راستی و درستی خاضع نمی شود، و جز چیزهایی را که خیر و سعادتش در آن است اراده نمی کند، این فطرت آدمی است که اگر توفیق هم رفیق شد و انسان به راه هدایت افتاد سعی می کند تمامی مقاصد خود را با مصداق حقیقیش تطبیق دهد، مثلا در عبادت که یکی از مقاصد او است جز خدا را که مطلوب و مقصود حقیقی او است و بندگی در برابر او مصداق حقیقی عبادت است نمی پرستد، و جز حیات دائمی که سعادت مطلوب او است طلب نمی کند.

اما اگر توفیق رفیقش نشد و در نتیجه از راه ، پرت و منحرف گردید، دلش از حق به سوی باطل و از خیر به سوی شر و از سعادت به سوی شقاوت بر می گردد، آن وقت است که هوای نفس را معبود خود گرفته و شیطان را می پرستد، برای بت ها سر فرود می آورد، از عالم ملکوت چشم پوشیده دل به دنیا می بندد، و چشم به زخارف مادی آن می دوزد.

چنین کسی عقیده اش نسبت به هر عملی که انجام می دهد این است که همین طور باید آن را انجام داد، و خیال می کند که در عمل خود راه راست را یافته است ، در نتیجه باطل را به عنوان حق ، و شر و شقاوت را به خیال خیر و سعادت اخذ می کند، و در عین اینکه فطرتش سالم و محفوظ است در مقام عمل فطرت خود را با غیر آن تطبیق می دهد. خدای تعالی در این باره می فرماید:  
(( یا ایها الذین اتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم من قبل ان نطمس وجوها فنردها علی ادبارها )) . ترجمه تفسیر المیزان



آری، محال است کسی باطل را با اعتراف به باطل بودنش پیروی کند، و شقاوت را با علم به اینکه شقاوت و خسران است طلب نماید، همچنان که در این باره نیز فرموده: (( فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله )) .  
و این نه تنها انسان است که چنین نمی‌کند، بلکه هیچ علت و سببی جز غایتی را که سازگار با طبع او است هدف همت قرار نمی‌دهد، و جز کارهایی که خیر و سعادتش را تأمین کند مرتکب نمی‌شود، و اگر هم احیانا به انسانی و یا سببی از اسباب دیگر بر خوریم که بر خلاف این قاعده عملی را انجام داده یا اثری را از خود نشان داده است باید این برخورد خود را سطحی دانسته و آن را تخطئه کنیم .

اختلاف مفسرین در بیان ارتباط جمله: (( کما بدء کم تعودون... )) (با آیاتقبل از آن این است آن معنایی که دقت و تأمل در آیه آن را اقتضا می‌کند، و همانطوری که گفتیم استفاده این معنا وقتی است که جمله (( فریقا هدی... )) (حال از ضمیر (( تعودون )) باشد و وجه شباهت (( عود )) را به (( بدء )) بیان کند، چه اینکه آن را متصل به ماقبل و مبین علت آن بدانیم، و یا آنکه آن را جمله ای مستاءنفة بگیریم .  
و اما مفسرین دیگر، گویا همه در این معنا اتفاق دارند که جمله (( فریقا هدی )) (حالی است که تنها کیفیت (( عود )) را بیان می‌کند، نه (( عود )) و (( بدء )) را، و چنین پنداشته اند که جهت اشتراک و وجه شباهت عود به بدء چیز دیگری است که در کلام ذکر نشده است .

بله، کسانی هم دیده می‌شوند که جمله مزبور را بیان کیفیت عود و بدء هر دو گرفته اند، و لیکن این اشخاص کسانی هستند که به منظور فرار از محذور جبر منظور از بدء را سرتاسر زندگی دنیا و منظور از عود را طول زندگی آخرت گرفته اند، نه ابتدای آن دو. و خواننده عزیز ملاحظه کرد که ما مقصود از عود و بدء را ابتدای وجود در این دو نشأت گرفتیم و محذور جبر هم لازم نیامد.  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۹۸ :

کوتاه سخن، مفسرین بعد از اتفاق مزبور در بین خود اختلاف کرده اند در اینکه این کلام چه ارتباطی به ماقبل خود دارد، و وجه اتصال آن به ماقبل چیست؟ بعضی گفته اند: این کلام مردم را از معاد بیم می‌دهد، تا شاید که از ترس آن، احکام سابق الذکر را عمل کنند، و احتجاج می‌کند بر مسأله معاد به مسأله ابتدای خلقت .  
بنابراین، معنای این جمله و جمله ماقبلش این است که: خدا را به خلوص بخوانید و از مجازات روز حشر بترسید، و اگر مسأله حشر به نظر تان بعید می‌رسد نظری به ابتدای خلقت خود کنید، آن خدایی که شما را از هیچ به وجود آورده قادر است که بار دیگر مبعوث تان کند.

و این وجه صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که جمله مزبور بخواهد قدرت خدا را بر عود، تشبیه کند به قدرتش نسبت به بدء، و اگر این جمله در صدد چنین تشبیهی بود جا داشت به تعبیر (( کما بدأکم یبعثکم و یجازیکم )) نازل می‌شد، و به جای اینکه بفرماید: (( برگشت می‌کنید ))، مجازات را که غرض اصلی از انداز با آن حاصل می‌شود صریحا ذکر می‌کرد، و می‌فرمود: (( خداوند مبعوث تان می‌کند و مجازات تان می‌نماید )) (و حال آنکه اینطور نفرموده، پس با این وجه نمی‌توان این جمله را به جمله قبل مربوط و متصل ساخت .

بعضی دیگر گفته اند: این جمله احتجاج علیه منکرین بعث است، و مربوط است به چند آیه قبل که می‌فرمود: (( فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون )) (و حاصل معنای آن این است که: محشور کردن شما برای خدا کاری ندارد، و این کار مشکل تر از آفریدن تان نیست .

اشکالی که در وجه قبلی بود در این وجه نیز هست، بعلاوه اینکه، این وجه بدون دلیل خود را به زحمت انداختن است .  
بعضی دیگر گفته اند: این جمله مستاءنفة و کلام تازه ای است و هیچ ربطی به ماقبل خود ندارد. عده ای دیگر گفته اند: متصل به

ما قبل خود هست ، و معنایش این است که : زنها را خود را برای خدا خالص کنید که هر کسی به همان حالی مبعوث می شود که با آن حال از دنیا رفته است ، مؤمن بر ایمانش و کافر بر کفرش .

این وجه نیز مانند وجوه قبلیش از سیاق آیه ، دور است و آیه بر آن دلالت ندارد.

یَبْنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ... راغب می گوید: کلمه سرف به معنای تجاوز از حد است در هر عملی که انسان انجام می دهد و لیکن این معنا در انفاق مشهورتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۹۹

معنای (( به همراه برداشتن زینت در موقع رفتن به سوی مسجد )) آرایش ظاهری نیست ، بلکه آرایشی است معنوی که مناسب با نماز و طواف و سایر عبادات باشد. پس معنای آیه بر می گردد به امر به زینت کردن نیکو برای نماز و غیر آن و اطلاق آن شامل نماز اعیاد و جماعات و نمازهای یومیه و سایر وجوه عبادت و ذکر می شود.

(( و کلووا و اشربوا و لا تسرفوا... )) - در این جمله دو امر اباحی و یک نهی تحریمی است که جمله (( انه لا یحب المترفین )) نهی تحریمی مزبور را تعلیل می کند. و همان طوری که قبلا- هم اشاره کردیم این امر و نهی و علتی که برای آن ذکر شده همه از متفرعات داستان بهشت آدم است ، و خطاب این جمله مانند خطاب های آن داستان عمومی است و اختصاص به یک دین و یک صنف ندارد. پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند آیه (( یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد )) دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مبعوث به جمیع امم دنیا است . و همچنین اینکه گفته اند خطاب در این آیه به حسب لغت زنان را شامل نمی شود ولیکن به حسب شرع آنان را به تبع مردها شامل می شود، صحیح نیست ، زیرا همانطوری که گفتیم این خطاب اختصاص به امت اسلام ندارد و شمولش نسبت به زنان از ناحیه تغلیب و وجود قرینه عقلی است نه به حسب شرع .

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... در این آیه به نوعی التفات حکمی مخصوص به این امت از حکم عام سابق استخراج شده ، همچنانکه در جمله (( ذلک من آیات الله لعلهم یدکرون )) و جمله (( فاذا فعلوا فاحشه )) نظیرش گذشت . استفهامی که در این آیه است استفهامی است انکاری .

کلمه (( الزین )) در مقابل معنای (( الشین )) است ، و به معنای کارها و چیزهایی است که عیب و نقص را از بین ببرد و (( الشین )) به معنای هر چیزی است که مایه رسوایی و نقص انسان و نفرت اشخاص از او بوده باشد.

معنای اخراج زینت در طیبات رزق (در ذیل آیه : قل من حرم زینة الله ...) (( اخراج زینت )) استعاره ای است تخیلی و کنایه است از اظهار آن . آری ، این خدای سبحان است که به الهام و هدایت خود انسان را از راه فطرت ملهم کرده تا انواع و اقسام زینت هایی که مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوی او است ایجاد نموده به این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۰۰

پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زینت ها و سایر حوائج زندگی کار خود انسان است ، ولیکن از آنجایی که به الهام خداوند بوده در حقیقت او ایجادش کرده و آن را از پنهانی به عرصه بروز و ظهور در آورده ، چون می دانسته که این نوع موجود محتاج به زینت است .

آری ، اگر انسان در دنیا بطور انفرادی زندگی می کرد هرگز محتاج به زینتی که خود را با آن بیاراید نمی شد، بلکه اصلا بخاطرش هم خطور نمی کرد که چنین چیزی لازم است ، ولیکن از آنجایی که زندگیش جز بطور اجتماع ممکن نیست ، و زندگی اجتماعی هم قهرا محتاج به اراده و کراهت ، حب و بغض ، رضا و سخط و امثال آن است ، از این جهت خواه ناخواه به قیافه و شکل هایی بر می خورد که یکی را دوست می دارد و از یکی بدش می آید، لذا معلم غیبی از ماورای فطرتش به او الهام کرده تا به اصلاح مفاسد خود پردازد، و معایب خود را بر طرف ساخته خود را زینت دهد، و شاید همین نکته باعث شده که از انسان به لفظ (( عباد )) که صیغه جمع است تعبیر بفرماید.

و این زینت از مهم ترین اموری است که اجتماع بشری بر آن اعتماد می کند، و از آداب راسخی است که به موازات ترقی و تنزل، مدنیت انسان ترقی و تنزل می نماید، و از لوازمی است که هیچ وقت از هیچ جامعه ای منفک نمی گردد، به طوری که فرض نبودن آن در یک جامعه مساوی با فرض انعدام و متلاشی شدن اجزای آن جامعه است. آری، معنای انهدام جامعه جز از بین رفتن حسن و قبح، حب و بغض، اراده و کراهت و امثال آن نیست، وقتی در بین افراد یک جامعه اینگونه امور حکمفرما نباشد دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نمی ماند - دقت بفرمایید -.

(( طیب )) (به معنای چیزی است که ملایم با طبع باشد، و در اینجا عبارت است از انواع مختلف غذاهایی که انسان با آن ارتزاق می کند. و یا عبارت است از مطلق چیزهایی که آدمی در زندگی و بقای خود از آنها استمداد می جوید، مانند مسکن، همسر و... برای تشخیص اینکه کدامیک از افراد این انواع (( طیب )) و مطابق با میل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمانی او است، خداوند او را مجهز به حواسی کرده که با آن می تواند سازگار آن را از ناسازگارش تمیز دهد.

این مسأله که زندگی صحیح و سعید آدمی مبتنی بر رزق طیب است احتیاج به گفتن ندارد، و ناگفته پیدا است که انسان وقتی در زندگی خود به سعادت مطلوبش نائل می شود که وسیله ارتزاقش چیزهایی باشد که با طبیعت قوا و جهازاتش سازگار بوده، و با بقای ترکیب خاصی که آن جهازات دارد مساعد باشد، چون انسان به هیچ جهازی مجهز نشده مگر اینکه زندگیش موقوف و منوط بر آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۰۱

بنابراین، اگر در موردی، حاجت خود را با چیزی که با طبعش سازگار نیست برآورده سازد نقصی به خود وارد آورده، و مجبور است آن نقص را به وسیله سایر قوای خود متمیم و جبران نماید.

مثلاً گرسنه ای که احتیاج به غذا را به صورتی غیر صحیح بر طرف می سازد و بیش از اندازه لازم غذا می خورد نقصی به جهاز هاضمه خود وارد می آورد، و مجبور می شود به وسیله دوا و اتخاذ رژیم، جهاز هاضمه و غدد ترشحی آن را اصلاح نماید، و وقتی این عمل را چند بار تکرار کرد دواهای مزبور از اثر و خاصیت می افتد، و انسان برای همیشه علیل شده از انجام کارهای حیاتی اش که اهم آن فکر سالم و آزاد است باز می ماند، و همچنین سایر حوائج زندگی.

علاوه بر اینکه تعدی از این سنت انسان را به چیز دیگری تبدیل می کند، و به صورت موجودی در می آورد که نه عالم برای مثل او آفریده شده، و نه امثال او برای عالم خلق شده اند. آری، انسانی که یکسره خود را به دست شهوات بسپارد و بکوشد که تا آخرین مرحله امکان و قدرت از لذات حیوانی و شکم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانی است که می خواهد در ظرفی زندگی کند که عالم هستی برایش معین نکرده و به راهی رود که فطرت برایش تعیین ننموده است.

خدای سبحان در این آیه شریفه زینت هایی را سراغ می دهد که برای بندگانش ایجاد نموده، و آنان را فطرتاً به وجود آن زینت ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم کرده، و معلوم است که فطرت الهام نمی کند مگر به چیزهایی که وجود و بقای انسان منوط و محتاج به آن است. در وضوح این امر همین بس که هیچ دلیلی بر مباح بودن چیزی بهتر از احتیاج به آن نیست، زیرا احتیاج به حسب وجود و طبیعت خاص انسانی خود دلیل است بر اینکه خدای تعالی انسان را طوری آفریده که به آن چیز محتاج باشد. و به عبارت دیگر با تعبیه قوا و ادوات انسان رابطه ای بین او و بین آن چیزها برقرار کرده که خواه ناخواه، در صدد تحصیل آنها بر می آید.

ذکر طبیات از رزق و عطف آن بر زینت و قرار داشتن این عطف در سیاق استفهام انکاری این معنا را می رساند که اولاً رزق طیب دارای اقسامی است. و ثانیاً زینت خدا و رزق طیب را هم شرع اباحه کرده و هم عقل و هم فطرت. و ثالثاً این اباحه وقتی است که استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نکند و گرنه جامعه را تهدید به انحطاط نموده شکافی در بنیان آن ایجاد می کند که مایه انعدام آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۰۲

آری، کمتر فسادی در عالم ظاهر می‌شود و کمتر جنگ خونینی است که نسل‌ها را قطع و آبادی‌ها را ویران سازد و منشاء آن اسراف و افراط در استفاده از زینت و رزق نبوده باشد، چون انسان طبعاً اینطور است که وقتی از جاده اعتدال بیرون شد و پا از مرز خود بیرون گذاشت کمتر می‌تواند خود را کنترل کند، و به یک حد معینی اکتفا نماید، بلکه مانند تیری که از کمان بیرون شود تا آخرین حد قدرتش جلو می‌رود، و چون چنین است سزاوار است که همه وقت و در همه امور در زیر تازیانه تربیت کنترل شود، و به ساده‌ترین بیانی که عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود. چرا خداوند به ضروریات زندگی از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن امر نموده است؟

امر پروردگار به ضروریات زندگی از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن از همین باب است که می‌خواهد تربیتش حتی در اینگونه امور ساده و پیش‌پا افتاده رعایت شده باشد، پس کسی نگوید امر به پوشیدن لباس و تنظیف و آرایش چه معنا دارد. صاحب تفسیر المنار جواب دیگری از این حرف داده - و چه نیکو گفته است: این حرف را کسانی می‌زنند که از تاریخ امم و سرگذشت ملل گذشته بی‌خبرند، و گرنه آن را سطحی و ساده تلقی ننموده به اهمیت و ارزش آن پی می‌بردند، چون اکثر مردم نیمه وحشی جزیره نشین و کوهستانی‌های آفریقا که در جنگل‌ها و غارها تنها و یا دسته جمعی زندگی می‌کردند زن و مردشان لخت بسر می‌بردند، اسلام به هر قومی از آنان که دست یافت با امثال آیه مورد بحث لباس پوشیدن را به آنان یاد داد و ستر عورت را بر ایشان واجب کرد، و به سوی تمدن سوق شان داد. و من خیال می‌کنم این قبیل حرفها از ناحیه دشمنان اسلام در دهن‌ها افتاده است، گویا مبلغین مسیحیت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت شان به کیش خود این طعنه‌ها را زده‌اند، و گرنه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرایش بر هیچ کس پوشیده نیست. و لذا بعضی از منصفین مسیحی اعتراف کرده‌اند به اینکه این گونه طعنه‌ها نسبت به اسلام بی‌انصافی است، اسلام با این حکم خود منت بزرگی به گردن ما اروپائیان دارد، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفریقا تجارت پارچه و قماش نداشته و سالیانه مبالغ هنگفتی سود نمی‌بردیم. این حکم اسلام تنها در بین مسلمین آنجا حسن اثر نداشته بلکه امم و ملل بت پرست نیز وقتی هموطنان خود را دیدند که پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زینت و آرایش خود پرداختند آنان نیز به تقلید از مسلمین لباس پوشیده رسم دیرینه خود را ترک گفتند.

شاهد زنده این مدعا، ساکنین بلاد هندند، چون بت پرستان این ناحیه در عین اینکه از قدیم الایام مردمی متمدن بودند مع ذلک هم اکنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد و یا نصف و یا ربع بدن شان برهنه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه:

۱۰۳

بعضی از مردان شان در بازارها و کارگاه‌ها بدون لباس آمد و شد می‌کنند، و فقط عورت‌ها و یا حد اکثر از کمر به پایین را می‌پوشانند، زنان شان شکم و ران‌ها را برهنه نموده و از کمر به بالای شان هم برهنه است. دانشمندان همین قوم اعتراف کرده‌اند که این مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته‌اند. و همچنین غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است، چون می‌دیدند که مسلمین هیچ وقت بدون ظرف غذا نمی‌خورند حتی فقرای آنان که دسترسی به ظرف ندارند غذا را روی برگ درختان ریخته از روی آن بر می‌دارند و می‌خورند، و در عین تهی دستی هرگز از لباس و آرایش خود کم نمی‌گذارند.

و چون مسلمین از دیر زمان در بلاد هند حکومت می‌کردند، و غالباً فاضل‌ترین و پارساترین حکومت‌های اسلامی بودند تا تأثیرشان در بت پرست‌ها بیش از تأثیری بود که سایر حکومت‌های اسلامی در نقاط مختلف گیتی داشتند، لذا مسأله ملبس به لباس شدن هم از جاهای دیگر بیشتر شایع گردید، و لذا می‌بینیم در بلاد شرق یعنی سیام و نواحی آن، مسلمین آن طور نفوذ و تأثیر نداشته بلکه خودشان در جهل و دوری از تمدن دست کمی از بت پرست‌ها نداشتند، و از حیث لباس و سایر اعمال دینی به کیش بت پرستی نزدیک‌ترند تا به اسلام. زنان آن نواحی غیر از عورت جلو و عقب، عورت دیگری که پوشاندنش لازم باشد برای خود قائل نیستند. و حال آنکه در اسلام همه بدن زن عورت است.



برای کفار به طور طفیلی و گرنه خود کفار استحقاق آن را ندارند و همین نعمت ها در قیامت برای مؤمنین خالص است (( .  
 آنگاه کلام خود را توضیح داده و گفته است : روی سخن در این آیه به اشخاصی است که در اصلاح حیات صالح مؤثر باشند، و علوم نافع و اوامر محرک به سوی اصلاح حیات و همچنین اخذ زینت و ارتزاق از طیبات و قیام به واجبات زندگی منتهی به آنان باشد، اشخاصی مخاطب به این آیه هستند که کارشان تفکر در آیات آفاقی و انفسی و ایجاد صنایع و فنون و ترقی دادن جامعه و قدردانی و شکرگزاری از این موهبت های الهی بوده باشد، و چنین کسانی همان مردم با ایمانند که سر و کارشان با وحی آسمانی و انبیا (علیهم السلام) است .

وجه فساد این کلام این است که اگر می خواهد بگوید این اصالت و تبعیت از آیه استفاده می شود، آیه شریفه هیچ دلالتی بر آن ندارد. و اگر منظورش این است که گر چه سیاق آیه سیاق این است که اثبات کند نعمت های دنیوی برای مؤمنین خلق شده و لیکن از کلمه (( خالصه )) استفاده این معنا می شود که به طور طفیلی غیر مؤمنین با آنان شرکت دارند، آیه شریفه دلالت بر چنین اختصاصی نداشته بلکه بر عکس اشتراک دو طایفه را می رساند: علاوه بر اینکه از امثال آیه (( و لولا ان یکون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیوتهم سقفا من فضه و معارج علیها یظهرون ... و ان کل ذلک لما متاع الحیوه الدنیا و الاخره عند ربک للمتقین )) خلاف این معنا استفاده می شود، چون این قبیل آیات دلالت دارند بر اختصاص دنیا به کفار و آخرت به مؤمنین .  
 (( کذلک فصل الایات لقوم یعلمون )) - خدای تعالی در این جمله بر اهل علم منت می گذارد به اینکه آیات خود را برایشان بیان فرموده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۰۶

معنای (( فواحش ))، (( اثم )) و (( بغی )) و اشاره به اینکه امم و جوامع بشری هم مانند افراد عمر و اجل معینی دارند.  
 قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ... سابقا پیرامون مفردات این آیه به طور کامل بحث شد، و گفتیم که مراد از (( فواحش )) گناهانی است که حد اعلای شناعت و زشتی را داشته باشد، مانند زنا، لواط و امثال آن . و منظور از (( اثم )) گناهانی است که باعث انحطاط، ذلت و سقوط در زندگی گردد، مانند می گساری که آبروی آدمی و مال و عرض و جانش را تباه می سازد. و نیز گفتیم که منظور از (( بغی )) تعدی و طلب کردن چیزی است که حق طلب کردن آن را نداشته باشد، مانند انواع ظلم ها و تعدیات بر مردم و استیلائی غیر مشروع بر آنان .

توصیف (( بغی )) به وصف (( غیر حق )) از قبیل توصیف به لازمه معنا است ، نه تقسیم بغی به حق و غیر حق ، همچنانکه تقیید شرک در (( و ان تشرکوا )) به قید (( ما لم ینزل به سلطانا )) از این باب است ، نه تقسیم شرک به شرک با دلیل و بدون دلیل .  
 گویا شنونده پس از شنیدن خطاب اباحه زینت و طیبات رزق علاقه مند می شود به اینکه بفهمد غیر طیبات چه چیزهایی است ، لذا در این آیه چیزهایی را که غیر طیب است به طور فهرست و خلاصه و به بیانی که شامل تمام انواع گناهان باشد بیان کرده است ، چون محرمات دینی از دو حال خارج نیستند: یا محرمات مربوط به افعالند و یا مربوط به اقوال و عقاید. کلمات : (( فواحش ))، (( اثم )) و (( بغی )) مربوط به قسم اول و جملات : (( و ان تشرکوا بالله )) و (( ان تقولوا علی الله )) قسم دوم را خلاصه می کند، قسم اول هم دو نوع است : یکی آنهایی که مربوط به حق الناس است که کلمه (( بغی )) جامع آنها است ، و دیگری گناهانی است که مربوط به حق الناس نیست ، این نیز دو گونه است : یکی آنهایی که زشت و شنیعد و کلمه (( فاحشه )) اشاره به آنها است . و دیگری گناهانی است که تنها دارای مفسده و ضرر برای گنهکار است و کلمه (( اثم )) عنوان اینگونه گناهان است . قسم دوم نیز یا شرک به خدا است و یا افتراء بر او .

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ... این آیه حقیقتی را بیان می کند که از جمله (( قال فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون )) که در ذیل داستان آدم و بهشت بود، استخراج شده است ، نظیر احکام دیگری که از آن استخراج شده بود، و مفادش این است که : امم و جوامع بشری هم مانند افراد دارای عمری معین و اجلی محدودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۰۷



و چه بسا بخاطر این تفریح و استخراج بتوان گفت که جمله (( فیها تحیون و فیها تموتون )) راجع است به زندگی و مرگ افراد و امت‌ها، و جمله (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) که قبلا ذکر شده بود راجع به زندگی دنیوی نوع بشر و اینکه این نوع از موجودات هم، روزی بطور کلی منقرض خواهند گردید.

یَبْنِیْ ءَادَمَ اِمًّا یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَیْسَ لَکُمْ فِی الْاَرْضِ مَسْجِدٌ وَّ لَیْسَ لَکُمْ فِی الْاَرْضِ مَسْجِدٌ... کلمه (( اما )) در اصل (( ان ما )) بوده یعنی (( ان )) شرطیه بوده و (( ما )) زایده بر سرش در آمده است، و از اینکه در فعل شرطش (( یاتینکم )) نون تاء کید ثقیله در آمده استفاده می شود که شرط مزبور قطعی الوقوع است. و منظور از (( قص )) بیان و تفصیل آیات است، چون در این کلمه هم معنای قطع هست و هم معنای اظهار. این آیه مشتمل بر چهارمین خطاب عمومی است که از داستان آدم و بهشت استخراج شده، و این خطاب که آخرین خطاب‌ها است تشریح عام الهی را در خصوص پیروی از انبیا و متابعت از طریق وحی را بیان می کند، و اصلی که این خطاب از آن استخراج شده آیه ای شبیه به آیه (( قال اهبطا منها جمیعا بعضکم لبعض عدو فاما یاتینکم منی هدی )) است که بیان می کند هدایت خدا از طریق وحی و رسالت است.

بحث روایتی روایاتی در مورد شادن نزول آیه: (( قد انزلنا علیکم لباسا... )) و (( خذوا زینتکم عند کل مسجد )) در الدر المنثور از ابن منذر از عکرمه نقل کرده که در ذیل آیه (( قد انزلنا علیکم لباسا یواری سواتکم )) گفته است این آیه در شان قبیله (( بنو حمس )) از قریش و قبایل دیگری که هم عقیده با آنان بودند مانند انصار، اوس، خزرج، خزاعه، ثقیف، بنی عامر بن صعصعه و بطون کنانه بن بکر نازل شده، چون این قبایل گوشت نمی خوردند و همیشه از پشت خانه‌ها داخل می شدند، هیچ وقت پشم و مو استعمال نمی کردند، برای پوشاندن اطفال پوست گوسفند و یا بز را خیکی کنده و در پایین آن در محل پاهای حیوان دو سوراخ در آورده و آن را (نظیر شلوار پلاستیکی امروز) به تن اطفال خود می کردند و همواره برهنه طواف می کردند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۰۸

تنها قریش بود که در هنگام طواف لباس می پوشید، و گرنه سایر قبایل در موسم طواف از راه که می رسیدند لباسها را کنده و به عقیده خود بدین وسیله خود را از لباسی که در آن گناه کرده بودند عاری ساخته آنگاه اگر از قریش کسی لباسی به آنان عاریه می داد می پوشیدند و گرنه برهنه مشغول طواف می شدند، و پس از فراغت از طواف لباس های خود را پوشیده بر می گشتند.

و نیز در الدر المنثور است که عبد بن حمید از سعید بن جبیر نقل کرده که گفت: مردم جاهلیت را رسم چنین بود که برهنه در خانه کعبه طواف می کردند، و می گفتند که در لباسی که خدا را در آن معصیت کرده ایم طواف نمی کنیم، حتی نقل می کنند زنی از بادیه وارد شد و همه لباس هایش را کند و دست خود را در جلو ساتر ساخت و گفت:

(( الیوم یدو بعضه او کله فما بدامنه فلا احله ))

و آیه شریفه (( خذوا زینتکم عند کل مسجد... )) در این باره نازل گردید.

مؤلف: قریب به این مضمون از ابن عباس و مجاهد و عطاء نیز نقل شده و لیکن اگر بخاطر داشته باشید گفتیم آیاتی که در اولش خطاب (( یا بنی آدم )) است متضمن احکام عامی است که اختصاص به یک امت ندارد، و این روایات اخبار آحادی بیش نیستند، علاوه بر اینکه متضمن اجتهاد راویان حدیثند، و به هیچ وجه حجیت ندارند.

معتبرترین روایاتی که در این باب نقل شده یکی روایتی است که در الدر المنثور از ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده که گفت: مردمی در خانه کعبه برهنه طواف می کردند، لذا خدای تعالی امر به زینت شان فرمود، و زینت همان لباس و ساتر عورت و انواع لباس های نیک است.

دوم روایتی است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: مردم جاهلیت چیزهایی از قبیل لباس و غیر لباس را که خداوند حلالش کرده حرام می دانستند، و آیه (( قل ارایتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و

حلالاً)) اشاره به این عادت و عقیده آنان است، آنگاه خدای تعالی در رد این عقیده آیه (( قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحيوه الدنيا)) را فرو فرستاد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۰۹ و معنایش این است: مسلمین با کفار در استفاده از طیبات شریکند، از طعام طیب آن و لباس پاکیزه اش و زنان صالح و سایر طیباتش استفاده می کنند، و لیکن خداوند این طیبات را در قیامت خالص برای مؤمنین قرار می دهد و دیگر مشرکین از آن بهره ای ندارند.

این دو روایت بطوری که می بینید شان نزول آیه را بیان نمی کند، بلکه ابن عباس در این دو روایت یک حقیقت خارجی را تطبیق بر آیه قرآن کرده است.

چند روایت درباره: (( لباس التَّقوی )) در آیه شریفه

و نیز در الدر المنثور از ابوالشیخ از حسن نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ بنده ای عمل نیک و بدی نمی کند مگر آنکه روزی لباس مناسب عملش را به تن خواهد کرد، و مردم او را خواهند شناخت، و جمله (( و لباس التَّقوی ذلک خیر)) از آیات قرآن گواه این معنا است.

در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: مراد از لباس تقوا لباس های سفید است.

در الدر المنثور است که ابن مردویه از عثمان نقل کرده که گفت: از رسول خدا شنیدم که در این آیه (( ریشا)) میخواند نه (( ریشا)).

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که آنجناب در ذیل آیه شریفه (( یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سواتکم و ریشا و لباس التَّقوی )) فرمودند: مراد از (( لباس )) همین لباسی است که می پوشید و مراد از (( ریش )) متاع و مال است، و مقصود از (( لباس تقوا)) لباس عفاف است، زیرا شخص عقیف هم مانند کسی که لباس به تن دارد عورت و عیبش پوشیده است، هر چند لباس نداشته باشد، بخلاف فاجر که هر چه هم لباس بپوشد عورت و معایشش هویدا است.

مؤلف: معنایی که در این دو روایت برای لباس شده از باب تطبیق کلی بر مصداق است که نظیرش در روایات دیگری تکرار شده.

و نیز در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و اذا فعلوا فاحشه قالوا...)) است که این آیه حکایت قول بت پرستان است، و خداوند آن را در جمله (( قل ان الله لا یامر بالفحشاء)) رد کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۱۰

روایتی که می گوید فاحشه ای که می گفتند خدا به آن امر کرده است، ادعای لزوم اطاعت از زمامداران جائر است.

در کتاب بصائر الدرجات از احمد بن محمد از حسین بن سعید از محمد بن منصور روایت شده که گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه (( و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا علیها ابائنا و الله امرنا بها...)) را پرسیدم فرمود: آیا کسی را سراغ داری که خیال کند خداوند انسان را امر به زنا و نوشیدن شراب و سایر محرّمات کرده باشد؟ عرض کردم: نه. فرمود پس فکر می کنی. این فاحشه ای که مردم جاهلیت می گفتند: خدا ما را به آن امر کرده چیست؟ عرض کردم خدا و رسول بهتر می دانند. فرمود: این آیه راجع به زمامداران و زعمای جور است که مردم ادعا می کنند خدا ایشان را امر به اقتداء به آنان نموده با اینکه خداوند چنین دستوری نداده است، و خداوند در این آیه ادعای آنان را رد نموده، به ما خبر می دهد که آنان دروغ می گفته اند، و این دروغشان را (( فاحشه )) نامیده است.

مؤلف: این روایت در کافی نیز از عده ای از روات شیعه از احمد بن محمد بن حسین بن سعید از ابی وهب از محمد بن منصور نقل شده. و به این مضمون در تفسیر عیاشی از محمد بن منصور از عبد صالح (علیه السلام) روایت شده. پس معلوم می شود از

سند بصائرالدرجات ابو وهب افتاده ، و حسین بن سعید از او و او از محمد بن منصور روایت کرده ، و نیز معلوم می شود محمد بن منصور این سؤال را از عبد صالح موسی بن جعفر (علیه السلام) کرده است .

به هر حال مضمون این روایت منطبق با ایام نزول آیه نیست ، و همچنین استدلالی هم که در آن است منطبق با مورد آیه نیست ، زیرا اهل جاهلیت احکام زیادی درباره فحشاء و منکرات داشته و آن را به خدای سبحان نسبت می دادند، از آن جمله یکی که جای تردید نیست طواف بدون ستر عورت است . پس نمی توان گفت که این روایت شان نزول آیه را بیان می کند، و لیکن این هم هست که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ عمل زشت و شنیعی که مردم آن را جایز دانسته و به خداوند نسبتش دهند جز مساءله امامت غاصبانه ائمه جور عمل دیگری نیست که مصداق این آیه بوده باشد، و مساءله مزبور با آیه شریفه کاملاً منطبق است ، زیرا بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرن ها بر مسلمین گذشت که زنازادگانی امثال زیاد بن ابیه و فرزند نامشروعش عبیدالله زیاد و حجاج بن یوسف و طاغیانی امثال آنان بر ایشان حکومت می کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۱۱

در حالی که در اطراف تخت سلطنت شان علمایی بودند که به امثال آیه (( اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم )) تمسک نموده و به نفوذ اوامر ایشان و وجوب اطاعت شان فتوا می دادند، پس این روایت ناظر به این جهت است که مصداق آیه مورد بحث تنها رفتار مردم جاهلیت نبوده ، بلکه رفتار مسلمین هم یکی از مصداق آن است .

چند روایت در مورد دروغ بستن به خدا تعالی

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر نقل شده که گفت : از ابی عبدالله (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: اگر کسی بگوید خداوند امر به فحشاء می کند دروغ به خدا نسبت داده ، و اگر کسی بگوید خیر و شر همه مستند به او است باز هم به خداوند دروغ نسبت داده . و نیز در کتاب مزبور از مسعده بن صدقه از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که فرمود: اگر کسی بگوید خداوند امر به کار بد و فحشاء می کند به خداوند دروغ بسته ، و اگر بگوید خیر و شر عالم بدون مشیت او صورت می گیرد خدا را از سلطنتش بیرون نموده ، و اگر بگوید گناهان بدون قوت خدا ارتکاب می شود باز به خدا دروغ بسته ، و کسی که به خدا دروغ ببندد خداوند او را داخل آتشش می نماید.

مؤلف : اینکه فرمود: (( و کسی که بگوید خیر و شر عالم بدون مشیت او صورت می گیرد... )) ناظر به قول مفوضه است که می گویند: بنده در کار خیر و شر خود مستقل است . همچنانکه جمله (( و اگر کسی بگوید خیر و شر همه مستند به او است )) که در روایت قبلی بود ناظر است به قول جبری مذهب ها که می گفتند: خیر و شر و اطاعت و معصیت همه مستند به اراده خود خدا است ، و اراده و مشیت عبد کوچکترین دخالتی در صدور آن ندارد، البته این وقتی است که ضمیر (( او )) در آن روایت به خدای تعالی برگردد و اما اگر به خود صاحب عمل برگردد آن وقت مانند روایت دوم ناظر به قول مفوضه خواهد بود.

روایاتی در ذیل جمله : (( و اقیموا و جوهکم عند کل مسجد ))

شیخ در تهذیب به سند خود از ابن مسکان نقل کرده که گفت : از ابی عبدالله (علیه السلام) سؤال کردم معنای آیه (( و اقیموا و جوهکم عند کل مسجد )) چیست ؟ فرمود: این آیه راجع به قبله است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۱۲

مؤلف : این نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق است ، و عیاشی هم در تفسیر خود نظیر این روایت را از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) نقل کرده است .

و نیز در کتاب نامبرده به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه (( و اقیموا و جوهکم عند کل مسجد )) فرمود: مقصود مساجدی است که در اسلام بنا شده و معنای آیه این است که : در مساجد نوبیاد هم روی خود را به جانب مسجد الحرام کنید. این مضمون را عیاشی نیز از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت

کرده است .

مؤلف: گویا مراد امام (علیه السلام) این است که معنای (( اقامه وجوه )) در این آیه صرف توجه به خدا و استقبال قبله است ، و اما اینکه این قبله کجا است متعرض آن نیست . در این آیه اجمالا گوشزد می کند که قبله ای هست ، و در آیه (( فول وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فولوا وجهکم شطره )) آن قبله را معین می کند. قبلا- هم در بحث پیرامون آیات قبله گفتیم که کعبه در مدینه ، و بعد از هجرت قبله مسلمین شد، و آیه مورد بحث که از آیات سوره (( اعراف )) است در مکه نازل شده ، و اگر با سیاق آیات قبله سازگار باشد بعید نیست گفته شود: اصل تشریح قبله در مکه و در این سوره بوده ، و تفصیل و تفسیر جزئیات آن در مدینه در سوره بقره بوده است ، و از این قبیل احکام از واجبات و محرمات زیاد داریم که سوره های مکی اجمال آن را متعرض شده اند و سوره های مدنی تفصیل و تفسیر آن را.

بنابراین ، اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (( مساجدی است که در اسلام بنا شده )) معنایش این است که مراد از این مساجد هر مسجدی است که مسلمین در اکناف زمین بنا می کنند و منظور از (( اقامه وجوه )) گردانیدن وجوهی است که در آیه کعبه است . در تفسیر عیاشی از حسین بن مهران از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله (( و اقیموا وجهکم عند کل مسجد )) فرمودند: منظور ائمه می باشند.

مؤلف: ظاهرا مراد امام (علیه السلام) از کلمه ائمه ، ائمه جماعات است ، و به زودی معنای دیگری برای آن خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۱۳

روایاتی در ذیل جمله: (( خذوا زینتکم ... )) و (( قل من حرم زینة الله ... )) پیرامون استفاده از نعمتهای الهی

و نیز از حسین بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (( خذوا زینتکم عند کل مسجد )) فرمود: یعنی ائمه .

مؤلف: این حدیث نظیر حدیث سابق است ، و ممکن است اشاره به جلو انداختن امام جماعت باشد، چون این هم خود برای نماز زینتی است ، همچنانکه جلو انداختن نیکان و بزرگترها و به آنان اقتدا کردن زینت نماز است . و نیز ممکن است منظور از ائمه ، ائمه دین باشد نه امام جماعت . و به زودی در ذیل روایت علاء بن سیابه در آخر بحث این احتمال خواهد آمد.

در الدر المنثور است که عقیلی و ابوالشیخ و ابن مردویه و ابن عساکر از انس از رسول خدا نقل کرده اند که در ذیل آیه (( خذوا زینتکم عند کل مسجد )) فرمود: نماز بخوانید با کفش هایتان .

مؤلف: این معنا بطریق دیگری از علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ابی هریره و ابن مسعود و شداد بن اوس و دیگران نیز نقل شده .

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) مرا نزد ابن الکواء و یارانش فرستاد، وقتی من بر آنها وارد شدم پیراهنی نازک و حله ای بر تن داشتم . گفتند: تو ابن عباسی و مثل این لباسها بر تن کرده ای؟ گفتم آری ، و اولین چیزی که با آن با شما مخاصمه می کنم همین لباس ها است ، زیرا خداوند در آیه (( قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده )) و در آیه (( خذوا زینتکم عند کل مسجد )) آن را حلال کرده ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم در عید فطر و عید قربان دو برد حبره (که از بافته های یمن و لباس های فاخر آنروز بود) می پوشید، و شما آن را بر خود حرام کرده اید.

در کافی به سند خود از یحیی بن ابی العلاء از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) عبدالله بن عباس را پیش ابن الکواء و یارانش روانه کرد، ابن عباس آن روز پیراهن نازک و حله ای به تن داشت اصحاب ابن الکواء وقتی او را دیدند گفتند: ای ابن عباس تو بهترین مردان ما بودی ، و ما تو را از همه مردم بهتر می دانستیم ، حالا می بینیم که اینگونه لباس

به تن کرده ای؟ ابن عباس گفت: همین لباس اولین چیزی است که من بر سر آن با شما بحث خواهم کرد، و به شما ایراد خواهم نمود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۱۴

(زیرا شما آن را حرام می دانید، و مرا به پوشیدن آن ملامت می کنید) در حالی که خدای سبحان فرموده: ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق)) و نیز فرموده: ((خذوا زینتکم عند کل مسجد)).

و نیز در کافی به سند خود از فضاله بن ایوب نقل کرده که در تفسیر آیه ((خذوا زینتکم عند کل مسجد)) فرموده است: در عید و جمعه.

مؤلف: این روایت را تهذیب از فضاله از عبدالله بن سنان از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده. و به همین مضمون عیاشی در تفسیر خود و طبرسی در مجمع البیان از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده اند.

و در کتاب فقیه است که شخصی از حضرت رضا (علیه السلام) پرسید منظور از زینت در آیه ((خذوا زینتکم عند کل مسجد)) چیست؟ حضرت فرمود از آن جمله است شانه زدن قبل از هر نمازی.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در تفسیر عیاشی از خیثمه بن ابی خیثمه روایت شده که گفت: حسن بن علی (علیهما السلام) هر وقت می خواست به نماز بایستد بهترین لباس های خود را می پوشید. خدمتش عرض کردند یا بن رسول الله چرا لباس های خوب خود را در موقع نماز می پوشید؟ فرمود: خداوند جمیل و زیبا است، و هر زیبایی را دوست می دارد و می فرماید: ((خذوا زینتکم عند کل مسجد))، من نیز خود را برای پروردگارم زینت می دهم و دوست دارم بهترین لباسم را بپوشم.

مؤلف: این حدیث از طرق اهل سنت نیز روایت شده است.

و در کافی به سند خود از یونس بن ابراهیم روایت کرده که گفت: بر ابی عبد الله (علیه السلام) وارد شدم در حالی که طیلسان و کلاهی از خز بر تن داشتم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۱۵

حضرت نگاهی به من کرد و چیزی نگفت. من عرض کردم: فدایت شوم جبه و طیلسان من از خز است درباره آن چه می فرمایید؟ حضرت فرمود: خز عیبی ندارد، عرض کردم تاری که در بافت آن به کار رفته ابریشم است. فرمود: این نیز اشکال ندارد، چون حسین بن علی (علیهما السلام) در حالی که کشته شد جبه ای از خز بر تن مبارکش بود. آنگاه حضرت، داستان عبدالله بن عباس و خوارج و احتجاج او را علیه آنان نقل کرد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از احمد بن ابی عبدالله از محمد بن علی بطور مرفوع نقل می کند که وقتی سفیان ثوری در مسجد الحرام قدم می زد، امام صادق (علیه السلام) را دید که لباس های زیبا و گرانبها پوشیده بود. گفت به خدا سوگند می روم و ملامتش می کنم. نزدیک رفت و عرض کرد: یا بن رسول الله به خدا سوگند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی بن ابی طالب و هیچکس از پدران از این لباس ها نپوشیدند. حضرت فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در روزگاری تنگ زندگی می کرد و به مقتضای فقر و تنگدستی اش رفتار می نمود، و پس از آن حضرت روزگار به وسعت گرایید، و سزاوارترین مردم به استفاده از نعمت ها ابرار و نیکانند. آنگاه آیه ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق)) را تلاوت نموده، فرمود: ما از هر کس دیگری به استفاده از داده های پروردگار سزاوارتریم.

ای ثوری! این لباس ها را که بر تن من می بینی برای آمیزش با مردم پوشیده ام. آنگاه امام دست ثوری را گرفت و به طرف خود کشید و لباس های زیبا را کنار زده لباس زبری را از زیر آن نشان داد و فرمود: این را برای خود و آنچه را می بینی برای مردم پوشیده ام. آنگاه لباسهای پشمینه و زبر ثوری را کنار زده لباس نرمی نمایان ساخت و فرمود تو این را برای خود می پوشی و آن پشمینه ها را برای نشان دادن به مردم.

و نیز به سند خود از ابن قدام روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) در حالی که لباسی زیبا از جنس پارچه های مرو به تن داشت و به دست من تکیه کرده بود به عباد ابن کثیر برخورد نمود. عباد عرض کرد: یا ابا عبدالله تو از خاندان نبوتی و پدرت علی امیر المؤمنین بود که همیشه کرباس می پوشید، این لباسهای فاخر مروی چیست که به تن کرده ای؟ چرا به لباس ساده تری اکتفا نمودی؟ حضرت فرمود: وای بر تو ای عباد! این چه اعتراضی است که می کنی؟ زینت خدایی و طیبات رزق را چه کسی حرام کرده؟ خدای عز و جل وقتی به بنده اش نعمتی بدهد دوست دارد آن نعمت را در بنده اش ببیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۱۶

در الدر المنثور است که ترمذی از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند دوست دارد اثر نعمت خود را در بنده اش ببیند.

در قرب الاسناد حمیری از احمد بن محمد بن ابی نصر روایت شده که گفت حضرت رضا (علیه السلام) در ضمن حدیثی طولانی به من فرمود: درباره لباس خشن چگونه فکر می کنی؟ عرض کردم شنیده ام که حسن این نوع لباس می پوشیده، و نیز شنیده ام که جعفر بن محمد هر وقت لباس نو تهیه می کرد در آب می شست تا به نظرها مستعمل بیاید. فرمود: لباس خوب بپوش و خود را بیارای، علی بن الحسین (علیهما السلام) جبه های خز پانصد درهمی و ردای خز پنجاه دیناری می پوشید، و وقتی زمستان تمام می شد می فروخت و پول آنها را صدقه می داد. آنگاه حضرت رضا (علیه السلام) آیه ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده و الطیبات من الرزق)) را تلاوت فرمود.

مؤلف: در این باره روایات بسیار زیادی هست که از همه جامع تر روایت زیر است.

در تفسیر عیاشی از ابان بن تغلب روایت شده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: خیال می کنی که اگر خداوند به کسی نعمتی می دهد از کرامت آن کس است؟ و اگر دریغ می دارد از خواری او است؟ نه، چنین نیست، مال مال خدا است که به ودیعه بدست هر کس بخواهد می سپارد، و خوردن، آشامیدن، پوشیدن، نکاح و سواری و سایر انواع تصرفات در آن را مباح کرده به شرطی که رعایت اعتدال و اقتصاد را بنمایند و مازاد آن را به فقرا می رسانند یا با آن امور خود را اصلاح کنند، وگرنه همه آن تصرفات حرام خواهد بود. آنگاه جمله ((ولا تسرفوا انه لا یحب المسرفین)) را تلاوت نمود.

سپس فرمودند: آیا می پنداری خدا کسی را در مالی که به او داده امین می کند که اسبی به ده هزار درهم بخرد با اینکه اسبی به ارزش بیست درهم او را کفایت می کند، و کنیزی به بهای هزار دینار بخرد با اینکه کنیزی به قیمت بیست درهم برای او کافی است، و از طرف دیگر بفرماید اسراف نکنید چون خدا اسراف کنندگان را دوست ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۱۷

روایتی در معنای: ((اسراف)) و ((اقتار)) چند روایت در بیان مراد از فواحش ظاهر و باطن.

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عبدالعزیز از بعضی از اصحاب خود نقل کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم در راه مکه بودیم و می خواستیم احرام ببندیم لذا نوره کشیدیم، و چون سبوس همراه نداشتیم که به بدن خود بمالیم و اثر نوره را از بدن بزداییم ناگزیر قدری آرد به خود مالیده و با آن رفع حاجت نمودیم، من ناگهان به این فکر افتادم که این چه کاری بود کردم، و خدا می داند که چقدر ناراحت شدم. حضرت فرمود: آیا ترس تو از این جهت است که مبادا اسراف کرده باشی؟ عرض کردم: آری، فرمود: ناراحت مباش در هر چیزی که بدن را اصلاح کند اسراف نیست. من خودم بارها شده که دستور داده ام مغز استخوان برایم بیاورند تا بدنم را چرب کنم، روغن زیتون آورده اند، و من به خود مالیده ام، این اسراف نیست، اسراف ((عبارت)) است از کاری که مال را ضایع کند، و به بدن ضرر برساند.

عرض کردم: ((اقتار)) چیست؟ فرمود: اقتار این است که انسان با قدرت بر تحصیل غذای گوارا به نان و نمک اکتفا کند. عرض کردم، پس اقتصاد به چه معنا است. فرمود: اقتصاد این است که انسان همه رقم غذا از قبیل نان، گوشت، شیر، سرکه و روغن



بخورد و لیکن در هر وعده یک رقم .

در کافی به سند خود از علی بن یقین از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق)) فرمود: منظور از ((فواحش ظاهری)) زنا است که علنا انجام شود، چون این عمل در جاهلیت بی پرده انجام می یافته، و زنان فاحشه آن روز بر سر در خانه های خود بیرقی می افراشتند. و منظور از ((فواحش باطنی)) ازدواج با همسر پدر است، چون مردم در جاهلیت پس از مرگ پدر اگر غیر از مادرشان زنی می داشت آن زن را به عقد خود در می آوردند، خداوند در این آیه آن را حرام کرد. و منظور از ((اثم)) همان خمر است.

مؤلف: این روایت خلاصه کلام موسی بن جعفر (علیه السلام) با مهدی عباسی است که کلینی آن را در کافی مسندا و عیاشی مرسل نقل کرده اند. ما هم آن را در ذیل آیات راجع به شرب خمر در سوره مائده نقل کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۱۸:

و در تفسیر عیاشی از محمد بن منصور روایت شده که گفت: از عبد صالح موسی بن جعفر (علیه السلام) از آیه ((انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن)) سؤال کردم. حضرت فرمود: قرآن دارای ظاهر و باطن است، آنچه را که خدای تعالی در قرآن حرام کرده ظاهر محرمات است و اما باطن آنها ائمه جورند. و همچنین آنچه را که در قرآن حلال کرده ظاهر مباحات دینی است، و باطن آنها امامان حق اند.

مؤلف: این روایت را کافی نیز مسندا از محمد بن منصور نقل کرده، با این تفاوت که در روایات کافی امام (علیه السلام) پس از آن فرمود: پس جمیع محرماتی که در قرآن ذکر شده ظاهر است، و باطن آن محرمات ائمه جور است و همچنین جمیع حلال هایی که خداوند در قرآن اباحه فرموده ظاهر است و باطن آنها امامان حق اند.

مؤلف: انطباق معاصی و محرمات بر ائمه جور، و انطباق حلال ها بر امامان حق از این نظر است که محرمات و ائمه جور باعث دوری از خدا و محلات و ائمه حق باعث نزدیکی به خدایند.

و نیز ممکن است از این نظر باشد که پیروی از امامان جور باعث ارتکاب گناهان و متابعت از امامان حق باعث موفقیت در اطاعت می شود.

و از همین باب است روایتی که شیخ در تهذیب به سند خود از علاء بن سیابه از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه ((خذوا زینتکم عند کل مسجد)) فرموده: منظور غسل برای زیارت امامان است و همچنین آن دو روایتی که ما قبلا از حسین بن مهران نقل کردیم.

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه، بخاری، مسلم و ابن مردویه از مغیره بن شعبه نقل کرده اند که گفت: سعد بن عباد می گفت: اگر مردی را با همسر بی درنگ گردنش را با شمشیر می زنم. این حرف به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید. حضرت فرمود: آیا از غیرت سعد تعجب می کنید؟ و لیکن به خدا سوگند من از سعد غیرتمندترم و خداوند از من غیورتر است، و از همین جهت فواحش ظاهری و باطنی را تحریم کرده، چون هیچ کس غیورتر از خدا نیست. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۸ صفحه ۱۱۹:

و در تفسیر عیاشی از علی بن ابی حمزه روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: احدی غیورتر از خدای تعالی نیست، کیست غیرتمندتر از کسی که فواحش ظاهری و باطنی را تحریم کرده؟

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)) فرمود: آن اجل است که خدای تعالی برای ملک الموت تعیین می کند.

مؤلف: در ذیل آیه (( هو الذی قضی اجلا و اجل مسمی عنده )) روایاتی قریب به این مضمون گذشت.

بحث و بررسی پیرامون چند روایت بررسی آیات و روایاتی که ذاتی بودن سعادت و شقاوت را می‌رسانند. علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود روایتی از ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که آنجناب در خلال آن روایت در ذیل آیه (( کما بداکم تعودون فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله )) فرموده اند: خداوند در همان حینی که بشر را خلق می‌کرد مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق فرمود، و در روز قیامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند. آنگاه خود قمی می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرموده: شقی آن کسی است که در شکم مادرش شقی بوده و سعید آن کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده.

مؤلف: روایت بالا- گرچه از ابی الجارود نقل شده که در نظر علمای رجال مطعون و مخدوش است، و لیکن اهل فن روایاتی را که وی قبل از انحرافش از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده قبول کرده اند، و به آنها عمل می‌کنند، علاوه بر اینکه روایات دیگری نظیر آن در تفسیر آیه مزبور وارد شده، مانند روایت ابراهیم لیتی از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و همچنین امثال آن. در روایات دیگری هم که در تفسیر آیات قدر وارد شده این مضمون بسیار به چشم می‌خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۲۰

گرچه این روایات از حیث مفاد مختلفند، و لیکن همه در افاده اینکه آخر خلقت به شکل اول خلقت است مشترکند. البته این روایات و همچنین آیات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند، و آنچه را برای انسان اثبات می‌کنند از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست، و اصلا سزاوار هم نیست کسی چنین توهمی بکند، برای اینکه اگر برگشت آن صرفا به تصویر عقلی بوده و با واقعیت خارجی منطبق نباشد اثر حقیقی نخواهد داشت، و اگر برگشت آن به اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد بوده باشد، منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است. علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا است، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تاءثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفقند بر اینکه کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است. از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی فایده باشد، و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت، زیرا بنابراین فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است.

آنچه از قرآن درباره ماهیت انسان و سعادت و شقاوت او استفاده می‌شود.

آری، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است و در خلال آیاتش می‌فرماید: خداوند انسان را از گل آفریده و سپس نسل او را در چکیده آب پستی قرار داد، آنگاه همان چکیده را بطور خوبی رویانید و بزرگ کرد تا بالغ گردید و از نعمت عقل برخوردار شد، بطوری که کار نیک و بد را به اختیار خود انجام داده، خیر و شر، نفع و ضرر، اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب را با عقل خود تمیز می‌دهد، و بخاطر همین تمیز به افتخار مکلف شدن به تکالیف دینی مفتخر گردید. و اگر او از عقل خود پیروی و اوامر پروردگارش را اطاعت و از منهیاتش دوری نماید سعادت مند شده به بهترین وجه پاداش داده می‌شود. و اگر با عقل خود مخالفت نماید و هوای نفس را متابعت و پروردگارش را نافرمانی کند بدبخت شده، و بال گناهان خود را می‌چشد، و سرای دنیا سرای امتحان و آزمون است، امروز عمل و فردا روز پاداش می‌باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۲۱

این آن مطلبی است که از قرآن در این باره استفاده می‌شود، و بطوری که ملاحظه می‌کنید اساس این بیان بر دو قضیه عقلی است: یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست. و دیگری اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مستتبع مدح و ذم

و ثواب و عقاب است ، و این دو قضیه از قضایای قطعی است که هیچ عاقلی که در تحت نظام اجتماعی زندگی می کند و خود را محکوم به احکام آن نظام می داند به هیچ وجه نمی تواند آن را انکار نموده قائل به ذاتیت سعادت و شقاوت انسان شود. روایات بسیاری که در این باره وارد شده مانند آیات از حیث مضمون و نحوه بیان مختلفند:

بعضی از روایات اجمالا دلالت دارد بر اینکه : خدای تعالی مردم را در موقع خلقت شان دو گونه خلق کرده : سعید و شقی و کافر و مؤمن ، مانند روایت ابی الجارود که در چند صفحه قبل نقل شد. و روایتی که در تفسیر آیه (( هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء )) از کافی راجع به خلقت چنین نقل نمودیم . موافق این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست ، مانند آیه (( هو الذی خلقکم فمکم کافر و منکم مؤمن )) و نیز مانند آیه (( هو اعلم بکم اذ انشاکم من الارض و اذ انتم اجنه فی بطون امهاتکم فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی )) و آیه (( کما بداکم تعودون فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله )) .

اینگونه آیات و روایات چندان اشکال ندارند زیرا سیاق آیات و مخصوصا آیه آخری دلالت دارد بر اینکه اجمالا نوع انسان به قضای الهی به دو جور و دو قسم تقسیم شده ، و اما تفصیل این اجمال و اینکه چه کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم اند، مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است ، و این بستگی به عمل شان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲۲

و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذشته قضای مشروط بوده ، و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می شود که پای افعال اختیاری به میان آید، چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می شود.

بررسی روایاتی که به خلقت انسانها از طبیعتهای مختلف دلالت دارند و بیان مراد آنروایات .

بعضی دیگر از روایات بطور تفصیل دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان خلایق را مختلف آفریده ، بعضیها خلقت شان از گل بهشت است ، و سرانجام شان نیز به سوی بهشت خواهد بود. و بعضی ها از گل جهنم است ، و بازگشت شان نیز به سوی جهنم ، مانند روایت بصائر الدرجات از علی بن الحسین (علیهما السلام) که فرمود: خداوند متعال میثاق شیعیان ما را با بر ولایت ما گرفت ، آنان کم و زیاد نمی شوند، خداوند متعال ما را از طینت علیین و شیعیان ما را از طینتی پایین تر از آن آفرید، و دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیان شان را از طینتی پایین تر از آن خلق فرمود.

مؤلف : در این معنا روایات بسیار زیادی هست .

و در کتاب محاسن از عبدالله بن کیسان روایت شده که گفت : خدمت حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم : فدایت شوم من عبدالله بن کیسان از دوستداران شمایم . فرمود: نسب تو را شناختم و اما خودت را نه . عرض کردم : من در شام به دنیا آمده و در فارس نشو و نما کرده ام ، و چون مردی بازرگانم سر و کار زیادی با مردم دارم ، و بسیار برایم اتفاق افتاده که به مردی ظاهر الصلاح و خوش خلق و امین برخورد کرده ام و وقتی از عقایدش جستجو کرده دیده ام که از دشمنان شما است ، و بر عکس به مردمی بد اخلاق و نادرست برخورد کرده که پس از تفتیش از عقایدش برایم معلوم شده که وی از دوستان شما است ، و این معنا برای من قابل هضم نیست .

حضرت فرمود: مگر نمی دانی که خدای تعالی طینتی را از بهشت و طینتی را از دوزخ گرفت و درهم آمیخت سپس آنها را از هم جدا ساخت ، پس این امانت داری و حسن ظاهر و خوش خلقی که از دشمنان ما می بینی بخاطر آن اختلاطی است که طینت شان با طینت دوستان ما داشته ، و آن کمی امانت و بدی خلق و خشونتی که در دوستان ما می بینی بخاطر تماسی است که طینت شان با طینت دشمنان ما داشته ، و گرنه سرانجام دشمنان امین و خوش خلق ما به همان اصل خودشان ، و عاقبت امر دوستان خشن ما نیز به اصل خودشان خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲۳

مؤلف : در این معنا نیز روایات بسیار دیگری هست .

و در کتاب علل الشرایع از حبه عنری از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک ها و سرزمین ها مختلفند، بعضی بایر و بعضی شوره زار و بعضی پاکیزه و حاصل خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکو کار و بعضی بدکار شدند.

مؤلف: مسأله خلقت انسان از طینت علیین و سجین اشاره است به مفاد آیه (( کلا- ان کتاب الفجار لفی سجین و ما ادریک ما سجین کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین ... کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون )) ، و بیان این آیات ان شاء الله در محل خود خواهد آمد.

و اما روایات - باید دانست که روایت آخری خالی از بیان روایت قبلیش نیست زیرا دلالت دارد بر اینکه ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و خواص آن است بی ارتباط به احوال انسان و اوصاف مختلفی که از جهت صلاح و فساد دارد نیست، و اینکه ترکیب بدن انسان از ماده زمین عینا مانند نباتات و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ترکیب می شود به حسب اختلافی که در ماده زمینی آن است مختلف می گردد، البته صحیح است، و لیکن این ارتباط بنحو علیت تامه نیست، بلکه بنحو اقتضاء است.

پس، از اینکه خدای تعالی فرمود (( خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده )) بدست می آید که زمین هم بعضی از قسمت هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم بوده و سرانجام هم هر کدام به اصل خود بر می گردند، برای اینکه هر کدام بتدریج به صورت انسان هایی در می آیند که یا راه بهشت را می پیمایند و یا راه جهنم را، و معلوم است که هر کدام راهی را می روند که مناسب با ماده اصلی خلقت شان باشد. انسانی که ماده اصلیش خاک بهشتی است در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانیت داده و به اصل و منشاء خود که بهشت است می پیوندد. و انسانی که ماده اصلیش خاک جهنمی است، در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر می کند و همچنان رو به انحطاط می گذارد تا سرانجام به اصل اولی خود یعنی جهنم پیوسته و آتش گیره دوزخ شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۲۴

آیه (( الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض نتوء من الجنه حیث نشاء )) که حکایت سخن اهل بهشت است نیز تا اندازه ای به این مطلب اشعار دارد، زیرا از ظاهر آن بر می آید که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می کند و در آن می میرد و از آن برانگیخته می شود. و منظور از جنت هم همین زمین است. و نیز آیه (( یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات ... )) به آن اشاره دارد.

سعادت و شقاوت آدمی، به نحو اقتضا نه علیت، ارتباط مستقیمی با آب و گل (مواد اصلی) او دارد.

پس بعید نیست که منظور از (( طینت بهشت )) و (( طینت دوزخ )) که در روایات است همان طینتی باشد که بعدها از اجزای بهشت و یا دوزخ می شود، و خصوصا این احتمال با توجه به بعضی از تعبیراتی از قبیل (( طینت علیین ))، (( طینت سجین ))، (( طینت جنت ))، و (( طینت نار )) که در روایات است به نظر قوی می رسد.

و بنابراین احتمال، مراد این خواهد بود که: انسان بر حسب ترکیبی که اجزای بدن او دارد از ماده ای زمینی گرفته شده که یا ماده ای پاک بوده و یا ماده ای ناپاک، و این ماده پاک و ناپاک در ادراکات و عواطف و قوای انسانی که از آن ترکیب شده مؤثر است، به این معنا که انسان مرکب از طینت پاک و یا ناپاک وقتی ادراکات و عواطف و قوایش شروع به کار می کند بیشتر کارهایی می کند و آثاری از خود نشان می دهد که مناسب با ماده اصلیش باشد، اعمالش اعمال و آثار ماده اش را تاءید نموده و آثار ماده اش اعمالش را کمک می کند، تا کارش بالا گرفته انسانی سعید و یا شقی تمام عیار گردد. و اینکه گفتیم این ارتباط بنحو اقتضا است نه به طور علیت برای این است که خاصیت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نیست. و خداوند می تواند در این مورد سبب دیگری قوی تر از اسباب فعال موجود را بر انسان مسلط نماید که مجرای سیر فعلی انسان را مبدل به مجرای دیگری نماید، زیرا اسباب و شرایطی که در سرنوشت نیک و بد انسان دخالت دارند یکی و دو تا نیستند، و آنچه را

که ما سراغ داریم در قبال آنچه که از حیطة علم ما بیرون است ذره ای بیش نیست ، به شهادت اینکه نوادری از افراد سراغ داریم که نشو و نمایشان بر خلاف آن مقتضیاتی است که ما آنرا منشاء می پنداریم ، آری ، (( یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی )) .

از جمله اسباب و شرایطی که ما از آن اطلاع داریم این است که : انسانی که نطفه اش صالح و سالم باشد و در رحمی سالم پرورش یابد ، و در دوران جنینی و همچنین بعد از ولادت آب ، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیشتر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیشتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲۵

برعکس انسانی که نطفه اش آلوده و یا مریض باشد و یا در رحم ناپاک و ناسالم پرورش یابد و یا غذای سالم به آن نرسد ، یا پس از ولادت محیط زندگی سالم نباشد و یا در مناطق استوایی و قطبی به وجود آمده باشد آن استعداد و آن فهم و ادراک را ندارد ، و بخشونت و قساوت قلب و کم فهمی نزدیک تر است . علاوه بر این ، مزاج های سالمی که از عوامل مذکور و سایر موانع و مزاحمت دورترند دارای روحی لطیف تر و عقلی کاملتر و عواطفی رقیق ترند ، و این روح و عقل و این عواطف ، انسان را به عقاید و تصمیمات و کارهایی وامیدارد که صلاح انسانیتش در آن است و او را نخست به تحصیل مواد غذایی صالح و استفاده صالح و شایسته از آن واداشته سپس از همین راه روح او را تکمیل نموده در انجام اعمال صالح و تصمیمات شایسته تاءید می کند و این تاءثیر طرفینی یعنی تاءثیر مواد غذایی صالح در روح و تاءثیر عمل روح در استفاده صحیح از مواد غذایی همچنان ادامه دارد تا آنکه او را به سعادت واقعی برساند .

عین این حرف در طرف شقاوت نیز صحیح است .

قرآن کریم در این باره نسبت بطرف سعادت فرموده : (( و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین )) و نسبت بطرف شقاوت می فرماید : (( ثم کان عاقبه الذین اساءوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتستزون )) و نظایر این دو آیه در دو طرف بسیار است .

کوتاه سخن ، سعادت انسان در زندگی خاص انسانیش یعنی سعادتش در علم و عمل ارتباط تامی به پاکیزه بودن مواد اصلیش دارد ، چون حامل روح انسانی همین موادند و همین موادند که او را به سوی بهشت هدایت می کنند ، همچنانکه شقاوتش در علم که همان ترک عقل و سرگرمی به اوهام و خرافاتی که شهوت و غضب را در نظرها جلوه می دهد و همچنین شقاوتش در عمل که همان سرگرمی به لذات مادی و بی بند و باری در شهوات حیوانی و استکبار از هر حقی است که مزاحم و مخالف با هوای او است ، ارتباط مستقیمی با آب و گل او دارد ، این دو قسم آب و گل است که یکی انسان را به حق و سعادت و بهشت ، و دیگری به باطل و شقاوت و دوزخ سوق می دهند . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲۶

و البته این سوق دادن بنحو اقتضاء است نه علیت تامه ، چون خدای تعالی است که این آثار را در آب و گل قرار داده و او می تواند سبب دیگری قوی تر از آن به کار ببرد و اثر آنرا خنثی سازد .

سابقا در حدیث خلقت جنین در اوایل سوره (( آل عمران )) مطالبی که دلالت بر این معنا می کند گذشت ، و روایات دیگری نظیر آن هست که برای خدا مشیت و قدرت بر محو و اثبات در هر امری را اثبات می کند .

وجه دقیق تری در بیان روایات گذشته

البته روایات مورد بحث را به وجه دقیق تری که تعقلش محتاج به صفای ذهن و قدم راسخ در معارف حقیقی است می توان توجیه نمود ، و آن این است که : سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد ، و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است قهرا مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آنها زمان (مقدار حرکت )

است، نیست. بنابراین، گو اینکه ما بنظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود، ولیکن حقیقت امر این است که منشاء سعادت یعنی ادراک از آنجایی که مجرد است مقید به زمان نیست. پس سعادت می‌شود که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود عینا قبل از حرکت نیز وجود داشته، نظیر نسبت دادن ما امور حادث را به فعل خدای تعالی، که اگر ما فعل خدا را در این نسبت مقید به زمان کرده می‌گوییم: (( خداوند زید را در فلان روز آفریده )) و یا می‌گوییم: (( در فلان تاریخ قوم نوح را هلاک کرد، و یا قوم یونس را نجات داد، و یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) را مبعوث فرمود )) این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ما است، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم نظرمان به خود حادثه است، و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم، و گرنه فعل خدای تعالی مقید به زمان نیست، مجموع حوادث و همچنین زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی را که دارد او ایجاد کرده، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟ پس اینکه می‌گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الان فلان چیز را فهمیدم در حقیقت عمل سلولهای دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند مقید به زمان می‌کنیم، و گرنه اصل علم و ادراک مجرد است، و به روز و ساعت مقید نمی‌شود.

پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمی او است که مجرد و بیرون از زمان است می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگی‌گشت گرفت چنانکه به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متاخرتر از آنها گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۲۷

بررسی روایاتی که می‌گویند خلقت انسان منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور است.

دسته سوم از روایات این باب روایاتی است که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند.

از آن جمله روایتی است که در کتاب علل الشرایع از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: خدای عز و جل آب گوارایی آفرید و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود. بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد. سپس امر کرد تا این دو آب بهم در آمیزند و مخلوط شوند، که اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد.

و نیز از محمد بن سنان نقل کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ حضرت فرمود: اولین چیزی که خدای عز و جل آفرید چیزی بود که تمامی موجودات عالم از آن آفریده شد. عرض کردم آن چه بود؟ فرمود: آب بود، خدای تبارک و تعالی نخست دو دریای آب یکی گوارا و یکی تلخ آفرید آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد، دریای آب گوارا عرض کرد: لبیک و سعیدیک. فرمود: برکت و رحمت من در تو است، بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق می‌کنم. آنگاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد، دریا جواب نداد، بار دیگرش صدا زد جواب نداد - تا سه بار - لاجرم فرمود لعنتم بر تو باد، من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می‌کنم. آنگاه بار دیگر امر نمود تا بهم مخلوط شدند. سپس امام (علیه السلام) اضافه کرد: از همین جهت است که می‌بینیم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می‌آید.

در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی به آبی فرمود: شیرین و گوارا باش تا از تو بهشتم و اهل طاعتم را خلق کنم. و به آبی فرمود: شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیتم را بیافرینم آنگاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت ....

مؤلف: در معنای هر یک از این سه حدیث احادیث بسیار دیگری از امیرالمؤمنین و امام باقر و امام صادق (علیه السلام) هست، و ما این سه حدیث را بعنوان نمونه در اینجا آوردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۲۸

بر طبق این دسته از اخبار نیز آیاتی هست، مانند آیه (( و الله خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم جعلکم ازواجاً و ما تحمل من انثی و لا تضع الا بعلمه و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب ان ذلک علی الله یسیر. و ما یستوی البحران هذا عذب فرات



سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و من كل تاكلون لحما طريا و تستخرجون حليه تلبسونها و ترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون (( به طوری که ملاحظه می کنید آیه دومی به منزله مثالی است برای بیان مضمون آیه قبلیش ، و اینکه چطور مردم با اینکه در جامع انسانیت و در بعضی از منافع و آثار مشترکند با هم اختلاف دارند، آیه (( و جعلنا من الماء کل شیء حی )) نیز این اشتراک را می رساند.

و نیز مانند آیه (( و هو الذی مرج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخا و حجرا محجورا و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا )) بیان این آیات به زودی در محل خود خواهد آمد.

و اما روایات سه گانه ای که نقل شد و همچنین روایات دیگری که به آن مضمون وارد شده از جهت معنا به دو قسم تقسیم می شوند: یکی روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر می کرد، و می فرمود (( که خداوند آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل ها به جهت اختلاف آب ها مختلف شدند )) این قسم از اخبار برگشت معنایش به همان طایفه از اخبار است که اختلاف خلقت بشر را از ناحیه اختلاف طینت می دانست . بنابراین ، حرفهایی که در این روایات باید زده شود همان حرفهایی است که در اخبار طینت زدیم .

قسم دوم اخباری است که تنها متعرض خلقت انسان نیست ، بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آب می دانست ، و می فرمود: (( اختلاف آب ها منشاء اختلاف خصوص مردم در سعادت و شقاوت است )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۲۹

و این همان معنایی است که در قسم اول از روایات بود، در نتیجه حرفهایی که آنجا زدیم در اینجا نیز جریان دارد، و در حقیقت اخبار دسته اول به منزله مفسر برای اخبار دسته دوم ، و هر دو به منزله مفسر برای اخبار طینتند. و اما اینکه می فرمود: انتهای خلقت به سوی آب است همانطوری که ابتدایش از آب بود، به زودی در جای مناسب بحثش خواهد آمد - ان شاء الله - . بررسی روایاتی که برگشت اختلاف در خلقت را به نور و ظلمت می داند

دسته چهارم روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می داند، مانند روایتی که در کتاب علل الشرایع از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ما را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلی علین است و دلهای شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن های ما را خلق کرد، و بدن های آنان را از طینتی پایین تر از آن آفرید، به همین جهت است که دلهای شیعیان همواره متمایل به سوی ما است ، برای اینکه از همان چیزی آفریده شده اند که ما آفریده شده ایم . آنگاه امام (علیه السلام) آیه : (( کلا ان کتاب الابرار لفی علین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون )) را تلاوت نمود و سپس اضافه کرد که خدای تعالی دلهای دشمنان ما را از طینتی از سجن و بدن هایشان را از طینتی پست تر از آن آفرید، دلهای شیعیان آنان را هم از آب و گلی آفرید که بدن آنان را از آن خلق فرموده ، و از همین جهت دلهای شیعیان ایشان متمایل به آنان است ، آنگاه آیه (( ان کتاب الفجار لفی سجن و ما ادریک ما سجن کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین )) را تلاوت فرمود.

مؤلف : در این معنا روایات دیگری نیز هست . برگشت این دسته از روایات در حقیقت به همان روایاتی است که دلالت می کنند بر اینکه انتهای خلقت و ریشه آن ، طینت علین و طینت سجن می باشد، با این تفاوت که در این روایات این معنا اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و یا ظلمت می شود. و شاید جهتش این باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و انجلای معرفت ، و طینت شقاوت ملازم با جهل است و جهل هم همان ظلمت و کوری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۰

پس طینت سعادت نور و طینت شقاوت ظلمت است . قرآن کریم هم غالبا علم و هدایت را نور می نامد. همچنانکه ایمان را زندگی می خواند. از آن جمله می فرماید: (( اومن کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج

منها)) و نیز می فرماید: (( الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاءهم الطاغوت ینخرجونهم من النور الی الظلمات )) و در اینکه نور اصل خلقت طایفه ای از موجودات از قبیل انبیا، ملائکه، لوح، قلم، عرش، کرسی و بهشت است، اخبار بسیاری وارد شده که به زودی - ان شاء الله - نقل خواهد شد.

بررسی روایات که به انتقال حسنات اشقیاء به نامهاعمال سعدها و انتقال سیئات سعدها به نامه عمل اشقیاء دلالت دارند. دسته پنجم از اخبار این باب روایاتی است که دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و بعکس، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی، مانند روایتی که علل الشرایع به سند خود از ابراهیم لیثی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که آنجناب در ضمن حدیث طولیلی فرمود: ای ابراهیم! بگو بینم وقتی قرص خورشید طلوع می کند، و شعاع خود را به همه جا می تاباند آیا شعاعش از خود قرص جدا است یا نه؟ عرض کردم آری، در حال طلوع شعاعش از خودش جدا است. فرمود: آیا جز این است که وقتی غروب می کند دامنه شعاعش نیز بر چیده شده به دنبالش می رود. عرض کردم چرا. فرمود: به همین نحو هر موجودی به سوی اصل و جوهر خود بازگشت می کند، و وقتی قیامت قیام می کند خدای تعالی وزر و وبال ها را که از سنخ وجود ناصبی ها و از طینت آنان است از نامه مؤمنین به نامه ناصبیها منتقل نموده و حسنات و نیکی ها و مساعی خیری که در نامه عمل ناصبیها است از آنجایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت او است به نامه مؤمنین منتقل می کند آیا این ظلم و تعدی است؟ عرض کردم نه، یا ابن رسول الله. فرمود به خدا سوگند نه تنها ظلم و عدوان نیست، بلکه قضاء فاصل و حکم قاطع و عدالت آشکار است: (( لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون )) ای ابراهیم! این حقی است از ناحیه پروردگارت، و حکمی است از احکام ملکوت او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۳۱

عرض کردم: یا بن رسول الله! (( حکم ملکوت )) چیست؟ فرمود حکم خدا و انبیای او است، همان حکمی است که خضر در جواب موسی (علیهما السلام) به آن تمسک جست و گفت: (( انک لن تستطیع معی صبرا و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا )) تو ای ابراهیم فکر می کنی که موسی (علیه السلام) از کارهای خضر سر در می آورد مع ذلک اعمالش را منکر و شنیع می دانسته. نه، او از وجهه اعمال خضر آگاه نبود، تا آنکه خضر در جوابش گفت: (( من این کارها را به دستور و اذن خدای تعالی انجام دادم )) .

این بود قسمتی از آن حدیث، و در قبال این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست که بعضی از آنها در خود این حدیث ایراد شده است، و از جمله آیاتی که در متن حدیث ایراد نشده آیه (( لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم )) است، که می فرماید خدای تعالی در روز قیامت طیب را از خبیث جدا می سازد به طوری که ذره ای از خبیثات در طیب مخلوط نباشد، و ذره ای از جنس طیب در خبیث باقی نماند، آنچه از آلودگیها و خبیثات متفرق در بنی نوع بشر است، یکجا جمع نموده و شاخ و برگهایی را که از ریشه درخت خبیثات در آنان دویده شده به اصل درخت باز می گرداند، نتیجه این جدا ساختن طیب از خبیث این است که همه حسنات در یک طرف گرد آمده به سعادت خالص و بی شائبه ذات برگردند و همه سیئات نیز در جانبی گرد آمده به منشاء و اصل خود رجوع کنند و این بیان بعینه همان بیانی است که در حدیث بود.

توضیح بخش دیگری از کلام امام (ع)

اینکه امام (علیه السلام) فرمود: ای ابراهیم (( بگو بینم وقتی قرص خورشید طلوع می کند... )) خواست تا با این مثال محسوس بفهماند هر اثری مظهر مؤثر و هم سنخ آن و وجودش قائم به وجود آن و ملازم وجود آن است، و این هم که فرمود: (( این عمل نه تنها ظلم و عدوان نیست، بلکه به خدا سوگند قضاء فاصل و حکم قاطع و عین عدالت است )) (با این که بظاهر و به حسب نظر ابتدائی عملی مخالف عدالت بنظر می رسد، مبنی بر همان سنخیت بین فعل و فاعل و اثر و مؤثر است. چون این سنخیت از

چیزهایی است که عقل به ضرورت و بداهت، حکم به آن می‌کند، همچنانکه حکم می‌کند به اینکه هر فعلی از افعال که فرض شود، فاعلی آن را از خود ابراز می‌کند که ذاتش تناسب با آن فعل را داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۳۲

و اگر نظر سطحی بر خلاف این حکم کند برای این است که انسان به نظر سطحی از هر فعلی همان حرکات و سکانات ظاهریش را می‌بیند، و لذا می‌گوید این شرابخواری از زید مؤمن سر زده به چه ملاک در نامه عمرو کافر نوشته شود؟ و لیکن اگر دقیق شود و درک کند که این فعل دارای معنویتی است که آن معنا یا از معانی حسنه است و از آثار سعادت و یا از معانی سیئه و از آثار شقاوت است، آن وقت تصدیق خواهد کرد که این اثر اثر ذاتی است که در وصف سعادت و شقاوت هم سنخ آن عمل است، و اگر درباره یک عمل زشتی که از ذات انسان سعیدی سر زده دو جور حکم می‌کنیم، برای اختلاط و امتزاجی است که بین دو موضوع رخ داده عیناً نظیر حرارتی است که ما آن را به آب نسبت داده و می‌گوییم: (( آب گرم )) است و حال آنکه عامل اصلی آن آتش و یا تابش خورشید است.

بنابراین، در نظر یک دانشمند آشنا به حقایق، جمیع حسنات از هر کس سر بزند عمل کسانی است که ذاتاً نیکوکار و سعیدند، و جمیع سیئات از هر کس صادر شود عمل کسانی است که ذاتاً بدکار و شقی‌اند، عدالت واقعی و همچنین سرای آخرت که ظرف حق و حقیقت است نیز همین را اقتضا می‌کند.

البته این معنا با امثال آیه (( فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرایره )) و آیه (( الا تزر وازره وزر اخری )) و آیه (( لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت )) که ثواب و عقاب هر عمل نیک و بدی را عاید فاعل آن عمل می‌داند، منافاتی ندارد. زیرا مفاد این قبیل آیات هم در محل خود صحیح و بجا است.

البته بر حسب نظر اجتماعی دنیوی، فاعل هر فعلی همان کسی است که حرکت و سکون فعل از او سر زده و پیامدهای فعل و آثار آن هم اگر مدح و ثواب و یا ذم و عقاب است به او عاید می‌شود، و لیکن این را هم باید دانست که این حکم در ظرف اجتماع دنیوی صحیح است، و اما در ظرف حقیقت و واقع، فاعل هر فعلی آن اصلی است که متسانخ و متناسب آن فعل است، و آن اصل ممکن است غیر آن کسی باشد که حرکات و سکانات فعل از او سر زده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۳۳

و اگر می‌گوییم آثار حسنه و سیئه عمل به اصلش بر می‌گردد معنایش این نیست که ثواب و عقاب عمل بغير فاعل آن عاید می‌شود، تا کسی بگوید این حرف منافات با آن آیات دارد، و لذا در حدیث بالا هم امام (علیه السلام) فرمود (( این حکم حکم ملکوتی است )) که در طول حکم ظاهری دنیوی و احکام زندگی اجتماعی آن قرار دارد.

آری وقتی روز قیامت روز بروز باطن‌ها و ظهور حق باشد قهرا در آن روز احکام هم ملکوتی خواهد بود، یعنی هر حکمی به موضوع حقیقی خود ملحق شده، هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد، همچنانکه فرموده: (( و بدا لهم من الله ما لم یکنوا یحتسبون )) و: (( لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید )) و نیز: (( الحقنا بهم ذریتهم ما التناهم من عملهم من شیء )) و (( و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم )) .

از اینجا وجه اختصاص حکم ملکوتی به روز قیامت با اینکه عالم برزخ هم از ظرفهای مجازات و جزء ایام الله است نیز معلوم می‌شود، زیرا ظاهر کلام خدای تعالی که می‌فرماید: (( قال کم لبثتم فی الارض عدد سنین ، قالوا لبثنا یوما او بعض یوم فسئل العادین ، قال ان لبثتم الا-قلیلا )) و همچنین ظاهر آیه (( و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه کذلک کانوا یوفکون ، و قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث )) این است که عالم برزخ و زمانی که فاصله بین مرگ و قیامت است تمه زندگی دنیا و مکث در زمین است، و در پاره ای از احکام با زندگی دنیوی شرکت دارد، و مردم در آن عالم هنوز در راه تصفیه و تکامل به سوی سعادت خالص و یا شقاوت خالص هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۳۴

و جای حکم قطعی زمانی است که مردم تکلیف شان یکسره شده یا سعادت خالص و یا شقاوت خالص کسب کرده باشند، و آن

خانه آخرت است .

و نیز از اینجا سر این گفته قرآن و حدیث که : (( خداوند جزای حسنات کفار را در دنیا می دهد، و در آخرت میزانی برایشان بر پا نمی کند، و در آنجا جز آتش بهره ای ندارند )) معلوم می شود - دقت فرمایید - .

وجه استشهاد در روایت به آیه : (( لائسئل عمایفعل و هم یسئلون )) برای اینکه نقل حسنات سعداء به اشقیاء و به عکس ، ظلم و خلافعدل نیست .

استشهادی که امام (علیه السلام) به آیه (( لایسئل عما یفعل و هم یسئلون )) فرمود به منظور تعلیل بیان حکم ملکوتی بود. توضیح اینکه : حقیقت سؤال از هر چیزی ، چه فعلی باشد که از فاعلی سر زده ، و یا حکمی که از حاکمی صادر شده ، و یا خبری که از مخبری رسیده ، این است که فاعل و یا حاکم و یا مخبر، کردار و گفتار خود را با واقع تطبیق نموده ، و نحوه مطابقت آن را با واقع بیان نماید، و مادامی که این معنا را بیان ننموده جای سؤال باقی است . و اما در جایی که فعل و یا حکم و یا خبر عین واقع و بی نیاز از بیان فاعل و یا حاکم و یا مخبر باشد البته سؤال معنا نخواهد داشت .

مثلا وقتی سائل از شما می پرسد چرا این یتیم را زدی ؟ و یا چرا حکم کردی به اینکه فلان چیز مال زید است ؟ و یا پرسد این که خبر آوردی زید ایستاده از کجا گفتی ؟ دست از این سؤال بر نمی دارد و همچنان حق سؤال دارد تا شما عمل خود را با واقع و حق تطبیق کنی ، مثلا بگویی من اگر یتیم را زدم منظورم تاءدیب او بود، و یا اگر حکم کذایی را دادم برای این بود که زید آن مال را از پدرش ارث برده بود، و یا اگر گفتم زید ایستاده برای این بود که من به چشم خود دیدم که ایستاده . سؤال از اینگونه مطالب که محتاج به دفاع و تطبیق با حق و واقع است صحیح است . و اما مطالبی که احتیاج به تطبیق ندارد از قبیل جفت بودن عدد چهار و بیشتر بودن عدد ده از عدد پنج و مردن زید پس از جدا شدن سرش از بدن از آنجایی که عین واقع و حق است سؤال از آن معنا ندارد، و صحیح نیست کسی پرسد چرا عدد چهار جفت و چرا عدد ده بیشتر از عدد پنج است ؟ و یا چرا فلان علت تامه فلان معلول را به وجود آورد؟ این معنا که روشن شد اینک می گوئیم : فعل خدای سبحان عین حق و واقع است و قولش عین موجود خارجی و واقعی است ، فعل و قول او مستند به چیز دیگری نیست تا سؤال از آن به چرا و چطور صحیح باشد، آری جمیع قضایای حقی که ما عقاید و افعال خود را بر آن تطبیق می دهیم و بدین وسیله حقانیت آن را اثبات می کنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۵

همه از موجودات خارجی که همان فعل خدای سبحان است اخذ شده ، با این حال چگونه ممکن است فعل خود او محکوم به آن شود؟ نسبتی که فعل خداوند با آن قضایا دارد نسبت محکوم به حاکم نیست ، بلکه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشاء انتزاع به منتزاع است - دقت فرمایید - .

به عبارت دیگر فعل خدای تعالی به وسیله اسباب تکوینی تحقق می یابد، و اسباب تکوینی به منزله آلات و ابزاری هستند که فعل خدا جز به توسط آنها ظاهر نمی شود، و اگر سائلی از یکی از افعال خدا سؤال کند قطعاً سؤالش از علتی است که برایش مجهول است .

مثلا اگر دیواری بر سر زید فرو ریزد و زید در این حادثه بمیرد سائل می پرسد چرا خدا این جوان را از بین برد و چرا به جوانی او و به حال پدر و مادر فقیرش رحم نکرد؟ و اگر در جوابش گفته شود: دیوار بر سرش فرو ریخت ، می گوید چرا دیوار را خراب کرد، و اگر کسی بگوید باران بارید و بن دیوار سست شد و سنگینی دیوار دیوار را متمایل و ساقط کرد، در جواب نقل کلام به مسأله باریدن ابر می کند، و همچنین به سؤال خود ادامه می دهد و در هر بار سؤالش از علتی است که برایش مجهول است . او از در نادانی برای زید عمر و حیاتی قائل است که مستند به عللی است که هیچکدام آنها باعث مرگ ناگهانی او نیست و وقتی با مرگ ناگهانی او مواجه می شود پیش خود خیال می کند این مرگ گزاف و بی جهت بوده ، و لذا لب به سؤال و اعتراض می گشاید، و

اگر به علل هر حادثه ای احاطه می داشت قطعاً سؤال نمی کرد - در تفسیر آیه (( لا یسئل عما یفعل... )) در بحث از اعتراضات ابلیس مطالبی مناسب با این بحث گذشت .

اینکه امام (علیه السلام) در ضمن گفتارش فرمود: (( حکم خدا و حکم انبیای اوست... )) (معنایش این است که قضای خدای تعالی و قضایی که انبیای او به اذن او رانده اند، به حسب حقیقت امر و باطن آن است، نه به حسب ظاهر و مانند احکام ما به اعتماد بر شواهد و امارات .

وجه اختصاص حسنات به ذوات طیبه و اختصاص سیئات به ذوات خبیثه

پس معنای لحوق حسنات و آثار حسنه به ذوات طیبه و لحوق سیئات و آثار آن به ذوات خبیثه، و از سنخ ظلمت و فساد معلوم گردید، و همچنین با روشن شدن معنای (( لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون )) (جواب شبهه ای هم که ممکن است به ذهن خلیجان کند معلوم شد.

و آن شبهه این است که چرا حسنات و آثار آن تنها از ذواتی صادر شود که از سنخ نورند، و چرا سیئات و آثار سوء آن اختصاص به ذواتی داده شد که از سنخ ظلمتند؟ و چرا اثر حسنات نعمت دائم و بهشت جاوید، و ثمره سیئات نعمت و دوزخ شد؟ از بیان قبلی ما جواب این شبهه نیز داده می شود، زیرا گفتیم بین حسنات و آثارش و همچنین بین سیئات و آثار سوء آن یک رابطه حقیقی و واقعی برقرار است، و صرف احکام وضعی و قراردادی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۶

و اگر در لسان شارع از آن آثار به لسان احکام وضعی و قراردادی و به نظائر تعبیراتی که ما از تبعات احکام وضعی موجود در ظرف اجتماعمان می کنیم، تعبیر کرده به منظور تعمیم نظام تشریح بوده، نه از این جهت که تبعات و آثار مذکور مانند مجازات ها و پاداش های قراردادی نظام های دنیوی، صرف اعتبار و خالی از حقیقت و واقعیت است .

این معنا که معلوم شد و بدست آمد که اختصاص حسنات به ذوات طیبه و سیئات به ذوات خبیثه و همچنین اختصاص بهشت به حسنات و دوزخ به سیئات از جهت روابط تکوینی و خارجی است، که بین ذوات اشیاء و آثار ذاتی آنها است، و ذاتیات را نمی توان مورد سؤال قرار داد، اینک بخواننده محترم تذکر داده تاءکید هم می کنیم که مبدا از مطالب گذشته ما غفلت ورزیده و خیال کند معنای اختصاص هر اثری به ذات هم سنخ و متناسبش این است که آن ذات در ابراز آن اثر، مستقل به ذات و مستغنی از خدای سبحان است، چون بطلان این معنا را ما از بیانات خود قرآن اثبات نمودیم، و این همان معنایی است که آیه شریفه (( و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا )) (به آن اشاره می کند، و برای این معنا که هر ذاتی دارای اقتضایی است مثل آورده است . و اگر می بینید که اقتضای مزبور را مقید به قید (( باذن ربه )) کرده، برای دفع این توهم است که، لزوم ذاتی به معنای استقلال و استغناء از خدای سبحان است، همچنانکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم روایت شده که در این باره فرموده اند: (( قلم بر سعادت کسی که ایمان آورده و تقوا پیشه ساخته خشکیده است )) . یعنی چنین تقدیر شده است .

الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۷

آیات ۳۷ - ۵۳، سوره اعراف

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصَبٌ مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَهُمْ مَا قَالُوا لَا يَنصَحُونَكَ بِالْحَقِّ قَوْلًا وَلَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا آئِنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَيْنَا فَمَا نَعْلَمُ لَهُمْ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۳۷) قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ الْجِنِّ وَالنَّاسِ فِي النَّارِ كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا آذَرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ ضَلُّوا فَنَاتَمَّ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِن لَّا تَعْلَمُونَ (۳۸) وَقَالَتْ أُوَلَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (۳۹) إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ



كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ (۴۰) لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (۴۱) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۴۲) وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تُلَكُمُ الْجَنَّةُ أُورَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۴۳) وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبَّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (۴۴) الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ (۴۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۸

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلِّمُوا عَلَيْنَا لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ (۴۶) وَإِذَا صرِفَتْ أَبْصُرُهُمْ تَلَقَّاءُ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۴۷) وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ (۴۸) أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا- يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ إِذْ خَلُّوا الْجَنَّةَ لَا- خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ (۴۹) وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَهْمَا عَلَى الْكٰفِرِينَ (۵۰) الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هٰذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (۵۱) وَلَقَدْ جِئْتُم بِكُتُبٍ فَلَئِنَّ عَلَيْكُمْ عَلْمٌ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۵۲) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۵۳)

ترجمه آیات

کیست ستمگرتر از آن کس که به دروغ بر خدای تعالی افتراء ببندد؟ یا آیات او را تکذیب کند؟ نصیب مقررشان به ایشان می رسد، تا آنکه فرستادگان ما به سویشان رفته بخواهند جانشان را بگیرند از ایشان می پرسند: کجاست آن چیزهایی که غیر از خدا می خواندید؟ گویند آنها را نمی بینیم، و با این اعتراف علیه خود گواهی دهند که کافر بوده اند (۳۷) (خدای تعالی) می فرماید: با گروه هایی از جن و انس که پیش از شما در گذشته اند به جهنم وارد شوید، وقتی گروهی وارد شود گروه هم عقیده خویش را لعنت کند، و چون همگی در آنجا مجتمع شوند پیروانشان درباره پیشروانشان گویند: پروردگارا اینان ما را به گمراهی کشیدند، عذاب ایشان را از جهنم دو چندان کن، گوید همه را (عذاب) دو چندان است. و لیکن شما نمی دانید (۳۸) پیشروانشان به پیروان گویند: پس شما را بر ما برتری نبوده اینک به سزای اعمالی که می کردید این عذاب را تحمل کنید (۳۹) کسانی که آیه های ما را تکذیب کرده و نسبت به آنها تکبر ورزیدند درهای آسمان را به رویشان نکشایند و به بهشت وارد نشوند تا طناب کشتی به سوراخ

سوزن داخل شود. آری، بدکاران را این چنین سزا می دهیم (۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۳۹

برای ایشان از آتش بستری و (بجای روپوش) بر بالای آنان پوششهای آتشی است، آری ستمگران را چنین کیفر می دهیم (۴۱) و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، هیچ کس را جز به اندازه توانایش تکلیف نمی کنیم، آنان اهل بهشتند و همانها در بهشت جاوداند (۴۲) کینه ای که در سینه هایشان بود برون کردیم، و اینک در جایگاهشان جویها روان است. گویند: ستایش خدایی را که ما را به این نعمت هدایت کرد، که اگر خداوند هدایتمان نکرده بود راه نمی یافتیم، راستی پیامبران پروردگار ما به حق آمده بودند، و ندایشان کنند که این بهشت را به پاداش اعمالی که می کردید میراث برده اید (۴۳) اهل بهشت به اهل جهنم بانگ زنند که ما وعده پروردگار خویش را درست یافتیم آیا شما نیز وعده پروردگارتان را درست یافتید؟ گویند: آری، پس اعلام کننده ای میان آنان بانگ می زند که لعنت خدا بر ستمگران باد (۴۴) همان کسانی که سد راه خدا شده آن را منحرف می خواهند و خود هم به آخرت کافرند (۴۵) میان بهشتیان و دوزخیان حائل است و بر بالای آن مردمی هستند که همه خلاق را به سیما و رخسارشان می شناسند، و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده اند اما طمع آن را دارند (۴۶) و



چون دیدگان‌شان به سوی اهل جهنم بگردد گویند پروردگارا ما را قرین گروه ستمگران مکن (۴۷) اصحاب اعراف مردمی را که به سیمایشان می‌شناسند ندا دهند و گویند جماعت شما و آن تکبری که می‌کردید کاری برای شما نساخت (۴۸) آیا همین‌ها بودند که شما قسم می‌خوردید که رحمت خدا به آنان نمی‌رسد؟ شما (تحقیر شدگان) به بهشت وارد شوید که نه بیمی دارید و نه غمگین می‌شوید (۴۹) و اهل جهنم اهل بهشت را ندا زنند که از آن آب یا از آن چیزها که خدا روزیتان کرده برای ما بریزید. گویند: خداوند آن را بر کافران حرام کرده است (۵۰) و کافران همان‌ها هستند که دین خویش را سرگرمی و بازیچه گرفته، و زندگی دنیا فریشتان داد، امروز ایشان را به فراموشی می‌سپاریم، همچنانکه در دنیا دیدار امروزشان را فراموش کرده آیات ما را انکار می‌نمودند (۵۱) کتابی به سوی آنان بیاوریم که شرح آن را از روی علم داده ایم، کتابی است که برای آنانکه ایمان بیاورند، مایه هدایت و رحمت است (۵۲) مگر جز تاءویل (آیه‌های) آن، انتظاری می‌برند، روزی که تاءویل آن بیاید کسانی که از پیش آنرا فراموش کردند گویند: فرستادگان پروردگار ما به حق آمده بودند، آیا شفیعانی داریم که از ما شفاعت کنند؟ و یا ممکن است برگردیم و اعمالی غیر آنچه می‌کردیم بکنیم؟ به خویشتن ضرر زدند و از آن خدایان دروغین که می‌خواندند خبری و اثری ندیدند (۵۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۰

#### بیان آیات

آیه اولی تفریع و استخراج از آخرین خطاب عام (( یا بنی آدم )) است، نظیر تفریعاتی که پس از هر کدام از خطابه‌های عام قبلی ذکر شد. و آیات بعدی همه راجع به پیامدهای دروغ بستن به خدا و عواقب وخیم تکذیب آیات او و همچنین بیان آثاری است که بر ایمان به خدا و عمل صالح مترتب می‌شود، الا دو آیه آخر که در آن دو به اول کلام برگشت شده و با ذکر مسأله نزول کتاب، حجت را بر آنان تمام کرده است. مراد از افترا بر خدا به کذب در آیه (( فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى... )) شرک ورزیدن به خدا و انکار توحید است.

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ... این آیه همانطوری که خاطر نشان ساختیم متفرع بر مضمون آیه قبل است که جمیع بنی نوع آدم را مخاطب قرار داده می‌فرمود: ما به وسیله پیغمبران شرایع را به همه شما بنی نوع بشر ابلاغ نمودیم. و اینکه در این آیه می‌فرماید: حال که خداوند دین عمومی خود را به جمیع اولاد آدم ابلاغ کرده و آنان را به پاداش کسانی که به احکام دین شان عمل می‌کنند، و کیفر کسانی که شانه خالی می‌کنند خبر داده. پس با این حال آیا ستمگرتر از کسی که از عمل به دین استنکاف بورزد یافت می‌شود؟ هرگز! کیست ستمگرتر از کسی که یا به دروغ به خدا افترا می‌بندد و یا بجای پذیرفتن دین توحید که انبیا به سوی آن دعوت می‌کنند، دین دیگری به خدا نسبت می‌دهد؟ با اینکه خداوند اعلام کرده به اینکه انبیا (علیهم السلام) واسطه‌های بین او و بین خلق و مبلغین دین اویند.

از این جا معلوم می‌شود که گر چه افترای کذب بر خدای تعالی هر بدعتی را چه در اصول باشد و چه در فروع شامل می‌شود، الا اینکه مورد آیه خصوص اصول دین و انکار توحید و شرک ورزیدن به خدا است، جمله (( قالوا این ما کنتم تدعون من دون الله )) نیز دلالت بر این اختصاص دارد.

أُولَئِكَ يَتْلُوهُمْ نَصَبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا... منظور از (( کتاب )) قضایی است که خداوند گذرانیده، و مقدراتی است که در مورد عمر، معیشت، بی‌نیازی صحت، مال و اولاد انسان و سایر بهره‌های حیاتی او حتمی نموده، بدلیل اینکه آن را مقید و محدود به آمدن (( رسل )) فرموده که مراد از آن همان فرا رسیدن اجل و مرگ است، و معلوم است که با فرا رسیدن مرگ، زندگی دنیا با همه شو‌ونش خاتمه پیدا می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۱

و منظور از (( نصیب از کتاب سهمی )) است که هر فردی از مقدرات دارد. و اینکه فرمود: (( بهره هر یک از آنان از کتاب به ایشان می‌رسد )) و حال آنکه به حسب ظاهر انسان به آن بهره‌ها می‌رسد نه آن بهره‌ها به انسان، برای این است که دلالت کند بر



## مشاجره و گفتگوی دوزخیان با یکدیگر

در جمله (( قالت اخریهم لاولیهم ربنا هولاء اضلونا... )) (یک نوع التفات لطیفی بکار رفته ، و آن اینکه در حین مخاطبه و مشاجره با یکدیگر، خدای تعالی را مخاطب قرار داده و به یکدیگر نفرین کردند، و این التفات هم کار اشاره به ملزوم و افاده ملازمه را کرده و هم باعث ایجاز که نکته ادبی دیگری است گردیده و در نتیجه از نقل دو محاوره و گفتگو، به نقل یکی اکتفا شده است ، چون تقدیر کلام این است که : طبقه بعدی نخست به قبلی ها گفتند شما از ما ظالم ترید، برای اینکه هم خودتان گمراه بودید و هم ما را گمراه کردید، لذا امیدواریم خداوند عذاب آتش شما را دو برابر کند - آنگاه رو به درگاه خدا آورده و عرض کردند: ((

پروردگارا اینان ما را گمراه ساختند، پس عذابشان را دو چندان کن . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۴۳

خداوند هم در جوابشان فرمود: عذاب هر دوی شما دو چندان است و لیکن نمی فهمید. آنگاه طبقه قبلی در جوابشان گفتند: شما از جهت خفیف بودن عذاب فضیلتی بر ما ندارید... )) .

بنابراین ، معنای آیه چنین می شود: (( حتی اذا ادارکوا )) تا آنکه طبقه قبلی و بعدی با هم جمع شدند (( فیها )) در دوزخ و مشاجره را به راه انداختند و (( قالت اخریهم )) و گفتند طبقه بعدی که یا به حسب مرتبه و یا به حسب زمان تابع طبقه قبلی بودند (( لاولیهم )) به طبقه قبلیشان - یعنی نیاکان و پدرانی که قبل از آنان می زیسته و طریق ضلالت را برای آنان هموار کرده بودند، و یا رؤ سا و پیشوایان خود - شما ما را گمراه کردید پس خداوند عذابتان را از عذاب ما شدیدتر کند، آنگاه به درگاه خدا روی آورده و گفتند: (( ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار )) (خدایا عذاب ایشان را دو برابر عذاب ما کن ، چون هم خود گمراه بودند و هم باعث گمراهی ما شدند. )) قال (( خدای تعالی فرمود: )) لکل (( عذاب برای اولی و آخری هر دو )) (ضعف )) (است اما برای اولی ، به جهت این که هم خودشان گمراه بودند و هم دیگران را در گمراهی اعانت کردند، و اما برای شما، از این جهت که هم خودتان گمراه بودید و هم در این گمراهی به گمراه کردن آنان کمک کردید و حرفه ایشان را پذیرفته و دعوتشان را اجابت کردید، و با پیوستن به آنان باعث سیاهی لشکرشان شدید، )) و لکن لا تعلمون (( نمی فهمید و نمی توانید بفهمید، چون فهمیدن مقدار عذاب فرع علم و ادراک است ، و عذاب خود شما، شما را چنان احاطه کرده که نمی توانید نسبت به مقدار عذاب آنان علم پیدا کنید، تنها از دور می بینید که آنان نیز در آتشند، و لذا خیال می کنید که عذاب آنان مثل عذاب شما است ، آنان نیز همین خیال را می کنند و حال آنکه چنین نیست ، هم عذاب آنان ضعف است ، و هم عذاب شما.

باید دانست که این خطاب الهی خطابی است از در قهر، تا هر دو طایفه با شنیدن آن ذلیل تر و معذب تر شوند، لذا بنا به حکایت قرآن طبقه قبلی پس از شنیدن جوابی که خداوند به نفرین طبقه بعدی داد (( قالت اولیهم لاخریهم )) گفتند: (( فما کان لکم علینا من فضل )) (کار شما بهتر از ما و عذابتان خفیف تر از عذاب ما نیست (( فذوقوا العذاب بما کنتم تکسبون )) (بچشید عذاب را به کیفر گناهانی که در دنیا کردید.

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ... کلمه (( سم )) (به معنای سوراخ و جمع آن (( سموم )) است ، و کلمه (( خیاط )) مانند (( مخیط )) (به معنای سوزن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۴۴

نفیی که خداوند از فتح درهای آسمان کرده با قطع نظر از جمله (( و لا یدخلون الجنة )) (که دنبال آن ذکر شده مطلق است ، هم شامل فتح آن برای ورود و صعود ادعیه و اعمال آنان می شود، و هم شامل فتح آن برای صعود ارواحشان ، الا اینکه جمله مزبور قرینه است بر اینکه مقصود از نگشودن درهای آسمان تنها برای ورودشان به بهشت است ، چون از ظاهر این آیه و همچنین آیه (( و فی السماء رزقکم و ما توعدون )) (بر می آید که بهشت در آسمان است .

(( حتی یلج الجمل فی سم الخیاط )) (در این جمله ورودشان به بهشت تعلیق بر محال شده ، و این تعلیق بر محال کنایه است از اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد، و باید برای همیشه از آن ماء یوس باشند، همچنانکه گفته می شود (( من این کار را نمی کنم مگر



راجع به معنای حمد خدای تعالی و خصوصیات آن در تفسیر سوره حمد بحث کرده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۶ اینکه گفتند: (( هداانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله )) اشاره است به اینکه هدایت کار خدای تعالی است، و انسان هیچ قدرت و اختیاری درباره آن ندارد. جمله (( لقد جاءت رسلنا بالحق )) اعتراف به حقیقت داشتن وعده هایی است که خداوند به وسیله انبیای خود داده، و این اعتراف و همچنین سایر اعترافات که در روز قیامت از طرف مصدر عظمت و کبریایی از مؤمن و کافر گرفته می شود خود ظهوری است برای قهاریت خدای تعالی و تمامیت ربوبیت او، و این اعتراف از ناحیه اهل بهشت شکر و از ناحیه دوزخیان اقرار به تمامیت حجت پروردگار است، شاید به نظر ساده بعضی ها اعتراف دسته اول امری پیش پا افتاده و مبتذل آید، و لیکن چنین نیست، اگر خداوند به ما توفیق دهد در ذیل این آیات بحثی مختصر درباره آن ایراد نموده اثبات خواهیم کرد که این اعتراف یکی از حقایق عالی قرآن و بسیار قابل اهمیت است.

وَنُودُوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

اسم اشاره (( تلکم )) که مخصوص اشاره به دور است در اینجا رفعت قدر و علو شان بهشت را می رساند نه دوری آن را، زیرا از ظاهر سیاق به طوری که دیگران هم گفته اند چنین بر می آید که این ندا وقتی به آنان می شود که خود در بهشت منزل گرفته اند، و با این حال اشاره برای افاده دوری مسافت نخواهد بود.

توضیحی در مورد تعبیر به اینکه مؤمنین بهشت را به ارث می برند.

در اینجا سؤال پیش می آید و آن اینکه چرا این آیه بهشت را در مقابل اعمال صالحشان ارث آنان قرار داده؟ و حال آنکه معنای ارث تملک مال و یا هر چیز قابل انتفاعی است از کسی که قبلا او مالک بوده و با زوال، ملک او به دیگری منتقل شده، مانند فرزند که از پدر ارث می برد یعنی پدر می میرد و مالی باقی می گذارد و فرزند آن را ارث می برد، و یا انبیا که از دنیا می روند و علم را برای بازماندگان و ورثه خود یعنی علما به ارث باقی می گذارند و یا مردم می میرند و زمین و آنچه را که در آن است برای مالک اصلی خدای تعالی به ارث باقی می گذارند. در همه این موارد معنای انتقال از غیر در کلمه ارث نهفته است. جواب این سؤال این است که در آیه مورد بحث نیز می توان این معنا را اعتبار کرد، برای اینکه خدای تعالی بهشت را آفرید تا تمامی بندگان با سرمایه عمل صالح آن را بدست آورند، ولی کفار با ارتکاب شرک و معاصی، خود را از آن محروم ساختند در نتیجه بهشت به ارث مؤمنین در آمد، پس در حقیقت مؤمنین با عمل صالح خود آن را از دیگران ارث برده اند چنانکه می فرماید: (( اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس )) (و از قول اهل جنت می فرماید: (( الحمد لله الذي صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء ))). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۷

راغب در مفردات درباره معنای آیه مورد بحث وارث بهشت گفته است: (( ارث )) و (( وراثت )) به معنای انتقال قهری و بدون معامله دسترنج کسی است به غیر، و به همین جهت مالی را که از میت به وارثش منتقل می شود (( میراث )) - با قلب او بالف - و (( تراث )) - با قلب او به تاء - گویند، مانند آیه (( و تاكلون التراث )) و روایت (( اثبتوا علی مشاعرکم فانکم علی ارث ایکم )) و قول شاعر:

فتنظر فی صحف کالرباط فیهن ارث کتاب محی

که در آن (( ارث )) به معنای اصل و بقیه آمده است. راغب اضافه کرده که این کلمه به معنای منافی که در تحصیلش رنج و زحمتی تحمل نشده نیز آمده، و در آیه (( تلک الجنة الی اورثتموها )) و آیه (( اولئك هم الوارثون الذين يرثون )) به معنای نعمت گوارا است، و منظور از ارث در آیه (( و یرث من آل یعقوب )) نبوت و فضیلت است، نه مال دنیا، چون مال دنیا در نظر انبیا (علیهم السلام) ارزش آن را ندارد که دل بر او ببندند و به آن افتخار کنند، کمتر کسی از انبیا در صدد تحصیل مال بر آمده، همچنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: (( کسی از ما گروه انبیا ارث نمی برد و آنچه از خود باقی گذاریم صدقه

است (( یعنی آنچه از ما بماند علم است که صدقه ای است مشترک میان همه امت . و نیز فرموده (( علما ورثه انبیانند )) که از آنان علم و فضیلت را به ارث می برند.

و اگر لفظ ارث را به کار برده برای این است که این علم و فضیلت را بدون ثمن و متنی بدست می آورند. و نیز به علی (رضی الله عنه) فرمود: (( تو ای علی! برادر و وارث منی )) (پرسید از تو چه چیز ارث می برم؟ فرمود (( همان چیزی که من از انبیای قبل از خودم ارث بردم، تو نیز از من کتاب خدا و سنت مرا ارث می ببری )) و اگر خدای تعالی در قرآن کریم خود را وارث خوانده برای این است که بازگشت جمیع موجودات به سوی اوست .

خواننده محترم با مقایسه آنچه که ما گفتیم با آنچه وی درباره معانی این کلمه گفته به خوبی می فهمد که بیان ما روشن تر است، زیرا معانی که او برای این کلمه کرده به یک اصل واحدی بر نمی گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۸

وَنَادَى أَصْحَبَ الْجَنَّةِ أَصْحَبَ النَّارِ... این آیه شریفه کلامی را که بهشتیان با دوزخیان دارند حکایت می کند، و کلام مزبور، هم اقرار گیری از دوزخیان است و هم استهزایی است که بهشتیان از دوزخیان می کنند، و این نوع مسخره کردن لغو و باطل نیست تا صدورش از اهل بهشت معقول نباشد، چون سخریه وقتی باطل است که از آن هیچ غرض صحیحی منظور نباشد مانند استهزای حق . اما اگر منظور معارضه به مثل و یا غرض حق دیگری باشد البته لغو نخواهد بود، همچنانکه در آیه (( و يصنع الفلك و كلما مر عليه ملا من قومه سخروا منه قال ان تسخروا منافانا نسخر منكم كما تسخرون )) و آیه (( ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون ، و اذا مروا بهم يتغامزون ... فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون )) سخریه دو قسم آمده یکی حق و یکی باطل .

وجه اختلاف تعبیر در (( وعدنا ربنا )) و (( وعد ربکم )) در آیه شریفه

و اما اینکه چرا اهل بهشت نسبت به وعده ای که خداوند به دوزخیان داده گفتند: (( ما وعد ربکم )) و مفعول را که همان دوزخیانند ذکر نکردند، و نسبت به وعده ای که به خود آنان داده گفتند: (( ما وعدنا ربنا )) و مفعول (نا) را ذکر کردند؟ شاید برای این بوده که دلالت کند بر تشریف و احترام، و گرنه (( ما وعدنا الله )) نیز ظاهر در جمیع وعده هایی است که خداوند به جمیع مردم داده چه وعده ثواب و چه وعده عقاب .

ممکن هم هست بگوئیم اختلافی که متعلق اعتراف مؤ منین با متعلق انکار کفار داشته باعث این اختلاف تعبیر شده، توضیح اینکه مؤ منین جمیع جزئیات و خصوصیات را که خداوند از امر معاد برای آنان بیان کرده اثبات می کردند، و کفار اصل معاد را که مؤ من و کافر در آن مشترکند انکار می نمودند، به شهادت اینکه هر جا خداوند درباره معاد علیه کفار احتجاج فرموده به جزئیات آن پرداخته، مثلاً- فرموده: (( لو تری اذوقفوا علی ربهم قال الیس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا )) و نیز فرموده: (( و یوم یعرض الذین کفروا علی النار الیس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۴۹

از همین جهت مؤ منین در مقام اعتراف گفته اند: (( ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا )) و بدین وسیله به حقیقت جمیع خصوصیات و جزئیاتی که خداوند به زبان انبیای کرامش برای آنان از امر معاد بیان کرده اعتراف نموده اند، و لیکن در سؤال از کفار اسمی از خصوصیات معاد و جزئیات عذابش نبرده و درباره اصل آن پرسیده اند: (( فهل وجدتم ما وعد ربکم حقا آیا وعده پروردگارتان را حق یافتید؟ )) و نگفتند: (( فهل وجدتم ما وعدکم ربکم حقا آیا وعده هایی را که پروردگارتان به شما داده بود حق یافتید؟ )) برای اینکه وعده هایی که خداوند فقط به کفار داده همان خصوصیات عذاب قیامت است نه اصل قیامت، چون اصل قیامت وعده ای است که هم به کفار داده و هم به مؤ منین .

به همین بیان اشکالی هم که بعضی ها به آیه کرده اند جواب داده می شود، و آن اشکال این است که: بنا بر آنچه که در علم کلام به ثبوت رسیده وفای به وعده پاداش واجب است، نه وفای به وعده عذاب و کیفر، و با این حال چرا این آیه از کفار اعتراف می گیرد به اینکه آنچه که در دنیا درباره عقاب و کیفر آخرت وعده داده بود حق بوده؟ این وقتی صحیح است که تحقق دادن به آن



وعیدها مانند وفای به وعده خیر، لازم باشد و حال آنکه لازم نیست؟

در جواب می‌گوییم فرق است بین عقاب‌های خصوصی و بین اصل عقاب، آن عقابی که علمای کلام گفته‌اند تنجیزش واجب نیست، عقاب‌های خصوصی است که چون حق خدای تعالی است می‌تواند صرف‌نظر کند، بخلاف ثواب که حق عامل به عمل صالح است و ابطالش روا نیست و اما اصل عقاب بر گناه و ابطال اساس مجازات بر نافرمانی هیچ متکلمی نمی‌تواند آن را تجویز کند، زیرا مستلزم ابطال اصل تشریح ادیان و اخلال به نظام عام بشری است.

برخی در توجیه فرق بین (( وعدنا ربنا )) و بین (( وعد ربکم )) گفته‌اند: منظور از وعده، در (( وعدنا )) وعده‌هایی است که خداوند فقط به متقین داده، و منظور از آن در (( وعد ربکم )) عموم وعده‌ها و ثواب و عقاب‌هایی است که به مؤمنین و کفار داده، و معلوم است که همه این وعده‌ها مخصوص کفار نیست تا گفته شود: (( وعدکم ربکم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۵۰

اشکال این توجیه این است که گرچه برای اصل فرق وجه صحیحی است، و لیکن سؤال سائل و مستشکل را قطع نمی‌کند، زیرا سائل و آنکسی که اشکال می‌کرد دوباره می‌پرسد: چرا اصحاب جنت وقتی اعتراف خودشان را به زبان می‌آورند اکتفا می‌کنند به اعتراف به حقانیت ثواب‌هایی که مخصوص خودشان است، و اما وقتی می‌خواهند از کفار اقرار بگیرند از ثواب و عقاب هر دو سؤال می‌کنند؟

بعضی دیگر در توجیه فرق بین این دو تعبیر گفته‌اند: منظور از (( ما وعد ربکم )) هم همان وعده‌هایی است که خداوند به مؤمنین اهل بهشت داده، چون اهل جهنم همانطوری که آتش خود را می‌بینند، بهشت اهل ایمان را نیز می‌بینند این وجه در سخافت و بطلان به حدی است که احتیاجی به ابطال ندارد.

(( فاذن مؤذن بینهم ان لعنه الله علی الظالمین )) - این جمله فرعی است که بر تحقق اعتراف آن دو طایفه بر حقانیت وعده‌های خدای سبحان متفرع شده، و مقصود از (( اذان )) اعلامی است که به هر دو طایفه شده، برای اینکه می‌فرماید: (( بینهم )) . و منظور از (( لعنت )) راندن و دور کردن ستمکاران است از رحمت الهی، و این ظالمین با آیه (( الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا و هم بالآخره هم کافرون )) تفسیر شده، پس (( ظالمین )) عبارتند از کفار و منکرین آخرت و معاندین حق که همواره راه خدا را ناهموار و منحرف می‌خواهند، و دیگران را نیز از سلوک آن باز داشته‌اند منصرف می‌سازند. و این وصف شامل منکرین صانع و بی‌دینان هم می‌شود، برای اینکه خدای سبحان در کتاب مجیدش مکرر فرموده که دین او و راهی که بندگان را به آن هدایت می‌کند همان راه انسانیتی است که فطرت خود انسان به آن دعوت می‌کند، و جز آن دین و راهی نیست.

پس راهی که انسان در زندگی خود می‌پیماید همانا راه خدا و دین الهی است، لیکن اگر آن را مطابق آنچه فطرت به سوی آن دعوت می‌کند و سعادتش نیز در آن است سلوک کرد همان صراط مستقیم و اسلام است، که راه راست و دین پسندیده خدا می‌باشد و اگر آن را مطابق فطرت سلوک نکرد خواه در خلال آن ایمانی به خدا و عبادت معبودی باشد، مانند دین‌های باطل و خواه خضوع و عبادتی در آن نباشد، مانند مادیت، در هر حال همان راه خدا است که کج گرفته شده و اسلامی است که تحریف شده و نعمت خدا است که کفران شده - دقت فرمایید - . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۵۱

اشاره به نفوذ حکم و امر انسان در قیامت

خدای تعالی در این آیه تصریح نفرموده به اینکه این مؤذن و منادی از جنس بشر است و یا از جن است و یا از ملائکه، و لیکن از تدبر در کلام مجیدش چنین بر می‌آید که این مؤذن از جنس بشر باشد، نه جن و نه ملک. اما جن، برای اینکه در سرتاسر کلام خدای تعالی هیچ کجا دیده نمی‌شود که جن از طرف او متصدی امری از امور آخرتی انسان شده باشد، پس احتمال اینکه مؤذن مزبور از طایفه جن باشد احتمال بی‌وجهی است. و اما ملائکه، این طایفه گرچه واسطه‌های امر خدا و حاملین اراده او هستند، و

انفاذ اوامر او به دست ایشان است ، و اجرای قضا و قدر او در مخلوقات محول به ایشان ، و قرآن کریم هم درباره نفوذ تصرفات آنان در مسأله مرگ و بهشت و دوزخ تصریحاتی دارد، از آن جمله مثلا به ستمکاران می گویند: (( اخرجوا انفسکم ... )) و به اهل بهشت می گویند: (( سلام علیکم ادخلوا الجنة ... )) و مالک دوزخ به دوزخیان می گوید: (( انکم ما کثون ... )) و امثال اینها، الا اینکه درباره محشر که معرکه بعث و سؤال و تطایر کتب و وزن و حساب و جای حکم فصل است هیچ تصرف و امر و نهی را برای ملائکه و هیچ موجود دیگری اثبات نکرده ، جز انسان که در ذیل آیات مورد بحث از او چنین حکایت می کند: (( و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم )) . و نیز از اصحاب اعراف حکایت می کند که به یک دسته از مؤمنین می گویند: (( ادخلوا الجنة لا خوف علیکم و لا اتم تحزنون )) و این خود نفوذ حکم و امر انسان را در قیامت می رساند، و همچنین درباره اوصاف روز قیامت می فرماید: (( قال الذین اتوا العلم ان الخزی الیوم و السوء علی الکافرین )) و نیز می فرماید: (( و قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث و لکنکم کتم لا تعلمون )) .

این آیات و همچنین آیات راجع به شفاعت و شهادت انسان قرائنی است که احتمال انسان بودن مؤذن مزبور را در ذهن تقویت می کند، در بحث روایتی آینده نیز روایاتی خواهد آمد که این معنا را تأیید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۵۲

و یَبْنِيهِمَا حِجَابًا وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلِمَاتٍ بِسِيمَاهُمَا مَعْنَايَ (( اعراف )) و مراد از آن در آیه شریفه

معنای (( حجاب )) روشن است ، و آن ساتری است که بین دو چیز حائل شود، و (( اعراف )) (به معنای قسمت های بالای حجاب و تل های شنی و (( عرف )) (به معنی یال اسب و تاج خروس و قسمت بالای هر چیزی است . معلوم می شود که این کلمه به هر معنا که استعمال شود، معنای علو و بلندی در آن هست . و از اینکه حجاب را قبل از اعراف ذکر کرده و همچنین از اینکه فرموده : اهل اعراف مشرف بر جمیع مردم از بهشتیان و دوزخیانند، معلوم می شود که منظور از اعراف قسمت های بالای حجابی است که حائل بین دوزخ و بهشت است ، بطوری که اعرافیان در آنجا، هم دوزخیان را می بینند و هم بهشتیان را.

(( سیماء )) (به معنای علامت است ، راغب در مفردات می گوید: (( سیماء )) و (( سیماء )) (به معنای علامت است ، همچنانکه شاعر گفته (( له سیماء لا تشق علی البصر )) و در قرآن می فرماید: (( سیماهم فی جوههم )) . بنابراین ، معنای (( سومه )) (( اعلمته )) و معنای (( مسومین )) (( معلمین )) است .

دقت در این آیه و آیات بعدیش این معنا را بدست می دهد که حجاب مزبور بین دوزخیان و اهل بهشت قرار دارد، و مرجع ضمیری که در (( بینهما )) است همان اهل دوزخ و بهشت است . از آیه (( یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا نقبیس من نور کم قیل ارجعوا وراء کم فالتمسوا نورا فضررب بینهم بسور له باب باطنه فیہ الرحمه و ظاهره من قبله العذاب )) هم که درباره محاوره و گفتگوی مؤمنین با منافقین است این معنا استفاده می شود، و این حجاب از این جهت حجاب خوانده شده که حائلی است بین دو طایفه اهل دوزخ و بهشت ، نه از این جهت که مانند حجاب های دنیا پارچه ای باشد که از نخ بافته شده و در بین بهشت و جهنم آویزان شده باشد.

بنابراین معنای آیه این می شود که : در قسمت های بالای حجاب رجالی هستند که بر هر دو طرف مشرفند، چون در محل مرتفعی قرار دارند، مردانی هستند که اهل جهنم و بهشت را به قیافه و علامت هایشان می شناسند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۵۳

رجال اعراف از طایفه جن یا ملک نیستند

و این سیاق بدون تردید این معنا را افاده میکند که رجال اعراف منحاز و متمایز از دو طایفه نامبرده هستند، و خلاصه اینکه نه از اهل بهشتند و نه از اهل دوزخ . حال یا از این جهت است که اصلا انسان نیستند، و یا از این جهت است که از حیث سؤال و جواب و سایر شؤون و خصوصیات قیامت از آن دو طایفه بیرونند. و در حقیقت اهل محشر سه طایفه هستند: دوزخیان ، اهل بهشت و اهل اعراف ، همچنانکه در دنیا هم به سه طایفه تقسیم می شدند: مؤمنین ، کفار و مستضعفین ، یعنی کسانی که از جهت ضعف عقل

حجت بر ایشان تمام نیست مانند برخی از زنان و اطفال و پیران ناتوان و دیوانگان و سفهاء و امثال آنان . و یا از این جهت است که مقام و مرتبه آنان مافوق مقام این دو طایفه است ، پس در اصحاب اعراف سه احتمال هست :

اما احتمال اول که انسان نباشند، و از یکی از دو طایفه جن و ملک بوده باشند، احتمالی است که نمی توان به آن اعتناء نمود، زیرا اطلاق لفظ رجال شامل ملک نمی شود، چون این دو طایفه متصف به رجولیت و انوئیت نمی گردند. اگر چه گاهی به شکل مردانی ظاهر شوند، ولیکن صرف تمثل به صورت انسان مصحح اطلاق نیست ، علاوه بر اینکه دلیل معتبری هم بر این معنا نداریم . ناگفته نگذاریم که تعبیر به (( رجال )) آنها بطور نکره و بدون الف و لام به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتنا به شان اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد، چون عادات کلمه (( رجل )) دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد، همچنانکه در امثال آیات : (( رجال لا تلهیهم تجاره و لا بیع عن ذکر الله )) و (( فیه رجال یحبون ان یتطهروا )) و (( رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه )) و (( و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم )) و حتی در مثل آیه (( ما لنا لاری رجالا کنا نعدهم من الاشرار )) و آیه (( و انه کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن )) این معنا بخوبی مشاهده می شود. پس منظور از (( رجال )) افرادی هستند که در انسانیت خود در سر حد کمال می باشند، و اگر در میان آنان افرادی از زنان فرض شود از باب تغلیب ، لفظ رجال در مورد مجموع ایشان به کار می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۵۴

مراد از رجال اعراف ، مستضعفین نیستند

اما مستضعفین ، چون مزیت قابل اعتنایی ندارند، و غالباً از جنس زنان و یا اطفال و یا مردان دیوانه و خرف هستند، لذا نمی توانیم مراد از (( رجال یعرفون )) را چنین کسانی بدانیم زیرا اگر مراد چنین کسانی بود نمی فرمود: (( رجال یعرفون )) بلکه می فرمود: (( قوم یعرفون )) یا (( طائفه یعرفون )) و یا (( اناس یعرفون )) و یا تعبیرات دیگری که از قرآن کریم معهود است ، مانند: (( لم تعظون قوما الله مهلکهم او معذبهم )) و (( انهم اناس یتطهرون )) و (( فامنت طائفه من بنی اسرائیل و کفرت طائفه )) .

علاوه بر اینکه اوصافی که خدای تعالی در آیات بعد برای رجال مزبور ذکر می کند و تذکراتی که به آنان می دهد اموری است که جز به اهل منزلت و مقربین درگاه خدا نمی تواند قائم باشد تا چه رسد به اینکه مردم متوسط و مستضعفین را هم شامل شود.

خلاصه کلام اینکه از چند جهت نمی توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند:

یکی اینکه این رجال در محلی قرار دارند به نام اعراف ، و در مقامی هستند که از خصوصیات که در سیمای فرد فرد اهل محشر است به جمیع امتیازات نفسانی و تفصیل اعمال آنان پی می برند و حتی اهل دوزخ و بهشت را پس از رفتن به دوزخ و بهشت نیز می بینند، و این مقام بدون شک مقام و منزلت رفیعی است مخصوص آنان ، نه دوزخیان دارای چنان خصوصیتی هستند و نه اهل بهشت ، به شهادت اینکه قرآن کریم از زبان اهل دوزخ می فرماید: (( ما لنا لاری رجالا کنا نعدهم من الاشرار )) و نیز می فرماید: (( ربنا ارنا الذین اضلانا من الجن و الانس نجعلهما تحت اقدامنا لیکونا من الاسفلین )) و نیز می فرماید: (( لکل امرء منهم یومئذ شان یغنیه )) .

معنای (( سیمای )) این نیست که در قیامت اهل بهشت را به علامتی و اهل دوزخ را به علامتی دیگر از قبیل رو سفیدی و رو سیاهی نشان کرده باشند تا هر کس بتواند از آن علامت پی به بهشتی بودن و یا دوزخی بودن اشخاص ببرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۵۵

چون از آیه (( و نادى اصحاب الا-اعراف رجالا- یعرفونهم بسیماهم قالوا ما اغنی عنکم جمعکم و ما کنتم تستکبرون اهولاء الذین اقستم لا ینالهم الله برحمه )) استفاده می شود که اصحاب اعراف نه تنها از سیمای اشخاص کفر و ایمان و بهشتی بودن و دوزخی بودن آنان را درک می کنند بلکه از قیافه ها به جمیع خصوصیات احوال و اعمال آنان پی می برند، حتی از دیدن سیمای شخص می فهمند که این شخص از آنهایی است که در دنیا همش همگی صرف جمع آوری مال دنیا می شده ، و ناگفته پیدا است که

مردم مستضعف هرگز دارای چنین قدرتی نیستند.

دوم اینکه رجال اعراف هم با دوزخیان معاوره دارند و هم با بهشتیان، معاوره آنان با اهل دوزخ به این است که آنان را که همان پیشوایان کفر و ضلالت و طغیانند به احوال و اقوال شان بی پروا شماتت و سرزنش می کنند. و معاوره آنان با اهل بهشت به این است که آنان را با تحیت های بهشتی درود می گویند، با این حال و با اینکه به مقتضای آیه (( لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا )) می دانیم که در روز قیامت هر کسی مجاز به حرف زدن نیست، و تنها بندگان حق گوی خدا حق تکلم را دارند، چگونه می توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند؟

سوم اینکه از سیاق آیه بعد استفاده می شود که اصحاب اعراف آنقدر مقامشان بلند است که سلام شان به اهل بهشت باعث ایمنی آنان می شود، و به فرمان آنها وارد بهشت می شوند، چنین مقامی چطور ممکن است برای مستضعفین دست دهد؟ چهارم اینکه آیات کریمه ای که جای این رجال و مقام و منزلت شان و معاوره آنها با اصحاب جنت و اصحاب جهنم را بیان می کند هیچگونه قلق و اضطرابی درباره ایشان نشان نمی دهد و ایشان را اصلا داخل در محضرین (احضار شدگان) و در هول و فزعی که دارند نمی داند، بلکه می فرماید: (( فانهم لمحضرون الا عباد الله المخلصین )) و بندگان مخلص خود را از حکم کلی احضار و هر گرفتاری و هول دیگری استثنا می کند و از اینکه در جمله (( و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین )) دعای شان را نقل نموده و آن را رد نفرموده، استفاده می شود که رجال اعراف در هر حرفی که بخواهند بزنند مجاز هستند و دعای شان هم مستجاب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۵۶ چون اگر اینطور نبود قطعاً دعای شان را رد می کرد همچنانکه هر جا دعای اهل جمع و خواسته های اهل دوزخ را حکایت می کند، بلافاصله آن را جواب داده و رد می نماید.

اصحاب اعراف از جنس بشر هستند و خصوصیتی که برای آنان ذکر شده با جمله: (( والامر یومئذ لله )) منافات ندارد از دقت در این آیات این خصوصیات استفاده می شود که: اولاً- رجال اعراف از جنس ملائکه نیستند و ثانیاً جمعی از بندگان مخلصند که مقام و منزلتشان از سایر اهل جمع بالاتر است، مردمی هستند که هر دو طایفه بهشتی و دوزخی را می شناسند، و در تکلم به حق مجازند می توانند شهادت دهند، و شفاعت کنند، امر کنند و حکم نمایند. و اما اینکه این رجال از جنس بشر هستند یا از جنس جن و یا مختلط از این دو جنس، الفاظ این آیات از آن ساکت است، و از خود آیات نمی توان این معنا را استفاده کرد. جز اینکه در هیچ جای از قرآن کلامی هم که دلالت کند بر تصدی جن نسبت به شاعنی از شئون بشر و وساطتش در کار آخرتی او از قبیل شهادت و شفاعت، دیده نمی شود، پس وقتی از جنس ملائکه و جن نبوده باشند، قهراً از جنس بشر خواهند بود.

خواهید گفت: اثبات اینگونه خصوصیات برای بشر با امثال آیه (( یوم لا تملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله )) منافات دارد. جواب این است که این گونه آیات به آیات دیگری تفسیر شده که دلالت دارند بر اینکه مقصود از آنها بیان این جهت است که در روز قیامت احاطه ملک خدای تعالی بر جمیع موجودات برای مردم ظاهر می شود و در آن روز مردم به احاطه و اطلاق ملک خدا اعتراف می کنند، نه اینکه تنها این مالکیت در روز قیامت برای خدا پیدا می شود، زیرا خداوند پیوسته مالک علی الاطلاق است و کسی هیچگاه به نفع کسی مالک چیزی نیست، نه اینکه در آخرت چنین باشد. ملائکه در آن روز در وساطت خود و شهداء بر شهادت خویش و شفاعت دارای شفاعت خویشتن می باشند و قرآن کریم به این معنا تصریح دارد، چنانکه فرموده: (( و تلقاهم الملائکه هذا یومکم الذی کنتم توعدون )) و نیز فرموده: (( یوم یقوم الاشهاد )) و نیز فرموده: (( و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۵۷

پس در عین اینکه ملکیت و حکم برای خدا است، دیگران هم به اذن او دارای حکم هستند - مانند دنیا - با این تفاوت که در دنیا حکم خداوند برای همه افراد ثابت و ظاهر و خلاصه مورد قبول نبود، و در آخرت بطور عیان ظاهر گشته دیگر کسی درباره آن

دچار شک و یا خطا نخواهد شد.

اشاره به اقوال متعددی که درباره معنای اعراف و مراد از اصحاب اعراف گفته شده است .

این است آن معنایی که ما از آیات کریمه قرآن درباره اصحاب اعراف می فهمیم ، البته دیگران در این باره حرف های دیگری زده اند که بعضی از آن حرفها خالی از بیهوده گویی نیست ، و اینک ما به طور فهرست به آن اقوال اشاره نموده ، می گذریم :

۱- اعراف چیزی است که بر هر دو طایفه مشرف است .

۲- دیواری است که مانند خروس دارای تاج است .

۳- تلی است بین بهشت و جهنم که عده ای از گنهکاران بر آن تل می نشینند.

۴- این همان دیوار بین مؤمنین و منافقین است که آیه فضررب (( بینهم بسور له باب )) اشاره به آن دارد.

۵- اعراف به معنی تعرف و آشنایی است ، یعنی در قیامت رجالی آگهی از حال مردم دارند.

۶- اعراف همان صراط معروف است .

اینها حرفهایی است که درباره معنای اعراف زده اند، درباره رجالی هم که بر اعراف قرار دارند اختلافاتی است که شاید به دوازده قول بالغ شود:

۱- اینکه آنها اشرف و بزرگانی هستند که از بین خلایق به کرامت خداوندی مخصوص و ممتاز شده اند.

۲- قومی هستند که حسنات و سیئاتشان برابر است ، نه حسناتشان بر سیئاتشان ترجیح دارد تا داخل بهشت شوند، و نه سیئاتشان بر حسناتشان فزونی گرفته تا به دوزخ در آیند، ناچار خداوند تا مدتی بر اعراف که درجه ای است بین بهشت و دوزخ بازداشتشان نموده ، سپس به رحمت خود، آنها را داخل بهشت می نماید.

۳- اهل فترتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۵۸

۴- مؤمنین از طایفه جن هستند.

۵- کودکانی هستند از کفار که قبل از رسیدن به حد تکلیف از دنیا رفته اند.

۶- زنا زادگانند.

۷- کسانی هستند که در دنیا به خوبی خود می بالیدند.

۸- ملائکه ای هستند که بر بالای اعراف ناظر اشخاصند و هر کسی را از سیما و قیافه اش می شناسند. و اگر کسی از صاحبان این قول بپرسد با اینکه ملائکه متصف به رجولیت و انوئیت نمی شوند، چطور آیه از آنها تعبیر به (( رجال )) کرده ؟ در جواب می گویند درست است که ملائکه مرد و زن ندارند و لیکن به شکل مرد در می آیند.

۹- انبیاء (علیهم السلام) اند که هم به خاطر احترامی که دارند و هم برای اینکه گواهان بر خلایقند از مردم جدا شده ، و بر اعراف قرار می گیرند.

۱۰- مردمان عادل از هر امتی هستند که برای شهادت دادن بر افراد امت خود بدانجا می روند.

۱۱- صلحا و فقها و علما هستند.

روایتی از آلوسی درباره مراد از رجال اعراف نقل کرده و صاحب المنار آن را بی اعتبار دانسته است .

۱۲- رجال اعراف عبارتند از: عباس ، حمزه ، علی (علیه السلام) و جعفر طیار که در نقطه ای از صراط می ایستند تا دوستان خود را به سفیدی روی و دشمنان خود را به سیاهی روی بشناسند، این قول را آلوسی در روح المعانی از ضحاک از ابن عباس نقل کرده است .

در المنار می گویند: (( من این قول را در کتب تفسیر نیافتم ، و ظاهرا آلوسی آنرا از تفاسیر شیعه نقل کرده . و این قول صحیح

نیست، زیرا رجال اعراف اهل بهشت و دوزخ را به قیافه هایشان می‌شناسند و دیگر حاجتی نیست در اینکه این بزرگواران سر راه صراط بایستند تا منافقین و ناصیبان را که همان دشمنان علی (علیه السلام) و هواخواهان بنی امیه اند از دیگران بشناسند؟ علاوه بر اینکه از سیاق آیه و نظم کلام خداوند خیلی دور است که مرادش از اعراف، صراط بوده باشد.

مؤلف: اینکه صاحب المنار گفته است که روایت مذکور از کتب شیعه نقل شده صحیح نیست، زیرا هیچ یک از تفاسیر شیعه این روایت را به طریقی که شیعه به ضحاک دارد از ضحاک نقل نکرده، بلکه اگر هم متعرض نقل آن شده از یکی از تفاسیر عامه نقل کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۵۹

مثلاً- مجمع البیان روایت را از تفسیر ثعلبی و او به سند خود از ضحاک از ابن عباس نقل کرده است، و ما به زودی روایاتی را که شیعه درباره رجال اعراف دارد در بحث روایتی آینده ایراد خواهیم نمود - ان شاء الله تعالی -.

سخن ما با صاحب المنار که با مقایسه مسائل قیامت با نظام جاری در دنیا روایت مذکور را مردود دانسته است.

در اینجا ما را با صاحب المنار گفتاری است، و آن این نیست که چرا روایت مذکور را طرح کرده و قابل قبول ندانسته، چون روایت مزبور قابل اعتماد نیست، بلکه گفتار ما با او در آن علتی است که برای طرح روایت ذکر کرده، چه از آن بر می‌آید که گویا وی در اباحت راجع به معاد، نظامی را که آیات و احادیث برای روز قیامت بیان می‌کند با نظام جاری در دنیا مقایسه نموده و آن را از نوع همین نظام پنداشته، و در نتیجه هر جای آن با نظام دنیا وفق داشته قبول نموده، و هر کجایش وفق نداشته طرح کرده، و این جمود در فهم، و گزاف گویی عجیبی است - دقت بفرمایید -.

چون اگر صحیح باشد بگوییم با بودن اهل اعراف و تشخیص افراد نیک و بد از هم دیگر چه حاجت به اینکه آن بزرگواران در صراط بنشینند و آنگاه نتیجه بگیریم که پس این روایت باطل است، چرا صحیح نباشد بگوییم: ((با بودن اهل صراط و تشخیص شان افراد نیک و بد را از یکدیگر، دیگر چه حاجت به اهل اعراف؟)) و نیز چرا صحیح نباشد بگوییم حالا که اهل اعراف نیک و بد را از هم جدا می‌کنند دیگر چه حاجت به سؤال و حساب و باز کردن نامه‌های اعمال و نصب میزان‌ها و حضور اعمال و اقامه شهود و به زبان در آوردن اعضای بدن؟ و یا بگوییم این همه راههای گوناگون برای سنجیدن اعمال برای چه؟ یکی از این راهها کافی بود. و یا بگوییم با بودن علم خدا به هیچ یک از این راهها حاجت نبود همانطوری که گفتیم.

گویا صاحب المنار صحنه قیامت را به یکی از صحنه‌های دنیا مقایسه کرده و با خود گفته است چطور ممکن است اعراف و دیوار بلندی که کشیده شده با صراط، متحد باشد؟ و یک نفر در عین اینکه در بالای دیوار اعراف است بر سر راه صراط هم ایستاده باشد؟ لذا از در تعجب گفته است: ((اعراف کجا و صراط کجا؟)) و حال آنکه جزئیات امور آخرت هیچ ربطی به امور دنیا نداشته و قابل قیاس با آن نیست، و اگر قابل قیاس هم باشد تازه باز اشکال وی بر روایت وارد نیست، زیرا ممکن است صراط و اعراف را طوری معنا کنیم که با هم متحد شده و در نتیجه روایت مورد بحث از کار نیفتد، و آن معنا این است که بگوییم صراط به همان معنای معروف است و اعراف حجابی است که بر بالای صراط و پل مزبور زده شده، و عباس و حمزه و علی (علیه السلام) و جعفر در آن حجاب قرار می‌گیرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۰

علاوه بر اینکه صاحب المنار فراموش کرده که اصلاً یکی از اقوال در مساءله اعراف این است که اعراف همان صراط است، و این قول را طبری در تفسیر خود از ابن مسعود، و سیوطی در الدرالمثور از ابن ابی حاتم از ابن جریج نقل کرده اند.

و اما اینکه گفت: ((علاوه بر اینکه از سیاق آیه و نظم کلام خداوند بسیار دور است که بگوییم مرادش از اعراف، صراط است فسادش از حرفهای قبلی او روشن تر است، برای اینکه این قبیل آیات از جزئیات معاد تنها کلیات و صفات عامی را بیان می‌کند که معانی معلوم ولی حقایقش مبهم و مجهول است، بنابراین ممکن است پاره‌ای از جزئیات با صفاتی که در پاره‌ای اشخاص هست منطبق بوده و مراد از آن جزئیات و صفات آن اشخاص بوده باشد، همچنانکه ممکن است پاره‌ای از بیانات با بیان دیگری



منطبق شود، مثلاً مقصود از اعراف، همان صراط باشد، همچنانکه مقصود از میزان، عدل است.

دو قول دیگر در معنای اعراف و بیان اصول اقوال در مسئله اعراف

این بود آن دوازده قولی که در معنای اعراف بود، و ممکن است دو قول دیگر زیر را نیز به آن اضافه کرد: یکی اینکه بگوییم مقصود از رجال اعراف، مستضعفینی هستند که از جهت ضعف عقل، حجت بر آنها تمام نشده و مکلف به تکلیف نشدند، مانند مردان و زنان ضعیف و اطفال غیر بالغ، البته ممکن هم هست این قول را با دومین قول از دوازده قول متقدم یکی گرفته بگوییم این دسته از مردم هم حسنات و سیئاتشان برابر است چون اصلاً حسنه و سیئه‌ای ندارند، و حجت بر آنان تمام نشده و مکلف به تکالیف شرع نبوده‌اند.

دوم اینکه مراد از رجال اعراف کسانی هستند که بدون اذن پدر به جهاد رفته و در جهاد شهید شده‌اند، از جهت خروج بدون اذن پدر اهل آتش، و از جهت کشته شدن در راه خدا اهل بهشت هستند، و بر طبق این قول روایتی هم هست، البته این قول را نیز ممکن است به همان قول دوم ارجاع داد. همچنانکه تعدادی از اقوال دوازده گانه را می‌توان در عده دیگر آن گنجانید، مثلاً می‌توان قول پنجم را که مقصود از رجال اعراف را اولاد کفار می‌دانست و همچنین قول سوم را که می‌گفت مراد اهل فترتند به قول دوم ارجاع داد، چون اهل فترت و اولاد کفار ترجیحی در حسنات و یا سیئاتشان نیست. و همچنین می‌توان قول ششم را که می‌گفت منظور، اولاد زنا هستند از آن جهت که نه مؤمن و نه کافر شمرده می‌شوند، و نیز قول نهم، دهم، و یازدهم و دوازدهم را به قول اول برگردانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۶۱:

بنابراین، اصول اقوالی که در مسأله رجال اعراف هست، سه قول خواهد بود:

اول اینکه مراد از رجال اعراف صاحبان مقام و منزلت است، چیزی که هست بعضی گفته‌اند دارندگان این مقام و منزلت، انبیا (علیهم السلام) هستند، و بعضی گفته‌اند گواهان بر اعمالند، و بعضی گفته‌اند علماء و فقهایند، و بعضی گفته‌اند اشخاص دیگری هستند.

دوم اینکه آنها کسانی هستند که نه حسناتشان بر سیئاتشان ترجیح دارد و نه سیئاتشان بر حسناتشان.

سوم اینکه آنها ملائکه هستند.

اغلب مفسرین قول دوم را اختیار کرده و عمده چیزی که به آن استناد کرده‌اند روایاتی است که آنها را به زودی در بحث روایتی آینده، ایراد خواهیم کرد.

و اگر به خاطر داشته باشید گفتیم سیاق آیات اعراف با قول اول سازگار است، حتی بعضی از مفسرین از قبیل آلوسی با اینکه به قول دوم تمایل داشته مع ذلك از نظر سیاق چاره‌ای ندیده جز اینکه اعتراف کند به اینکه این قول با سیاق آیات نمی‌سازد.

نَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَّمَ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ نَاز سیاق آیات استفاده می‌شود که این منادیان همان رجال اعراف هستند، و جمله (( لم یدخلوها و هم یطمعون )) دو جمله است که هر دو حال برای اصحاب جنت می‌باشند، یکی جمله (( لم یدخلوها )) و دیگری جمله (( و هم یطمعون ))، و معنایش این است که: اصحاب جنت در حالی که هنوز به بهشت داخل نشده‌اند و اشتیاق دارند هر چه زودتر برسند، ندا می‌شوند. و ممکن هم هست بگوییم - همچنانکه زمخشری هم در کشاف گفته - که این دو جمله، حال از ضمیر جمع در (( لم یدخلوها )) است و همان فعل عامل در حال است و معنایش این است که: اصحاب جنت به این مطلب ندا شدند در حالی که در بهشت بودند و لیکن دخولشان در بهشت در حال یأس و نومیدی بوده، برای اینکه از مشاهده موقف هولناک قیامت و مسأله دقت حساب دیگر امیدی برایشان نمانده بود. و لیکن جمله (( اهولاء الذین... )) احتمال اول را تائید می‌کند، و از آن استفاده می‌شود که سلام رجال اعراف به اهل بهشت قبل از ورود ایشان به بهشت است. و اما احتمال اینکه دو جمله مزبور حال باشند از ضمیر جمع در (( نادوا )) احتمال ضعیفی است، برای اینکه باعث می‌شود جمله از افاده معنا

ساقط گردد، و برگشت معنا به این شود که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۲

(( رجال اعراف که نه اهل بهشتند و نه اهل دوزخ و مکانشان در حجاب و حائل بین بهشت و دوزخ است، اهل بهشت را ندا کردند در حالی که خود داخل بهشت نشدند، و خیلی میل دارند داخل شوند)) (علاوه بر این، کسی که چنین احتمالی را می دهد لابد باید جمله (( لم یدخلوها و هم یطمعون )) را استینافیه بگیرد، و بگوید: این جمله ابتدای مطلب است و خبر می دهد از حال رجال اعراف. و یا جمله وصفیه است که بیان می کند اوصاف آنان را، و تقدیر کلام این است که: بر اعراف رجالی هستند که داخل بهشت نشده و آرزوی آن را دارند.

و این بسیار بعید است که جمله مزبور استینافیه باشد، چون اگر استینافیه بود قاعدتا می بایستی برای رفع اشتباه فاعل را اظهار می کرد، نه آنکه با ضمیر به آن اشاره کند، همچنانکه در (( و نادی اصحاب الاعراف رجالا)) که جمله ای است استینافیه، فاعل که همان اصحاب است اظهار شده است.

وصفیه بودن آن نیز بعید است، زیرا جمله (( و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم )) بدون هیچ ضرورتی بین وصف و موصوف فاصله شده است، و این جائز نیست. و همین احتمال یعنی احتمال برگشتن معنای (( لم یدخلوها و هم یطمعون و اذا صرفت ابصارهم )) به اینکه بگوییم: (( رجال اعراف وقتی چشم شان به اهل بهشت می افتد آرزوی بهشت می کنند، و وقتی چشم شان به دوزخیان می افتد، از رفتن به دوزخ به خدا پناه می برند)) باعث شده عده ای اصحاب اعراف را رجالی بدانند که حسنات و سیئاتشان برابر است، و لیکن ما به هیچ وجه این احتمال را قبول نمی کنیم، نظر ما این است که جمله (( لم یدخلوها)) حال از اصحاب جنت است، نه وصف اصحاب اعراف، و اما جمله (( و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا)) در باره حال بودن آن برای اصحاب اعراف نیز کلامی است که به زودی خواهد آمد.

وَ إِذَا صَرَفَتْ أَبْصَرُهُمْ تَلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)) تلقاء)) بر وزن تیان و در اصل مصدر از (( لقی یلقى )) است، و لیکن در اینجا در معنای جهت لقاء استعمال شده، ضمیر جمعی که در (( ابصارهم )) و در (( قالوا)) است به رجال بر می گردد. و اگر از نگاه کردن به اصحاب نار به جمله (( صرفت ابصارهم )) تعبیر فرموده، گویا برای این بوده که انسان به اختیار خود میل ندارد به چیزی که نگاه به آن باعث ناراحتی است نگاه کند، آنهم در مثل آتش دوزخی که تلخ ترین و دشوارترین عذابها است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۳

و لیکن معمولا در چنین مناظری از جهت اضطراب نفس و سراسیمگی که در دل آدمی پیدا می شود، گاهی بدون اختیار گوشه چشمی به سوی آن منظره باز می کند، و در این باز کردن چشم، آنقدر بی اختیار و بی میل است که گویی شخص دیگری چشم او را باز کرده، از این جهت است که می فرماید: (( و زمانیکه گردانیده می شود چشمهایشان به طرف دوزخ )) و فرموده (( و اذا نظروا و وقتی که نگاه کنند به آنان )).

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: و زمانیکه اصحاب اعراف به ناگاه چشمشان به اصحاب آتش می افتد به خدا پناه می برند از اینکه با آنان محشور شده در آتش شوند، و می گویند: (( ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین )).

البته این را هم باید بگوییم که این گونه دعا کردنشان دلیل بر این نیست که از منزلت و مقامشان ساقط شده از همین جهت می ترسند مبادا به آتش روانه شوند، برای اینکه از اینگونه دعاها پیغمبران اولوالعزم و انبیا و بندگان صالح خدا و ملائکه مقربین نیز می کردند و این دلالت بلکه کوچکترین اشعار هم ندارد بر اینکه صاحب این دعا از مقام رفیعش ساقط گشته و فعلا دچار حیرت شده است.

این در وقتی است که ضمیر جمع در (( ابصارهم )) و در (( قالوا)) را به رجال برگردانیم، و این صحیح نیست، برای اینکه کلام در این چهار آیه درباره اوصاف اصحاب اعراف جریان دارد، و لازمه این وحدت سیاق این است که بفرماید: (( و نادوا - یعنی اصحاب

اعراف - رجالا يعرفونهم... (( نه اینکه بدون هیچ ضرورتی و بدون اینکه بخواهد نکته ای را بفهماند از این بیان عدول نموده و پس از اینکه همه جا با ضمیر اشاره به اصحاب اعراف می شد ناگهان به اسم ظاهرشان تصریح نموده ، بفرماید: )) (و نادى اصحاب الاعراف )) .

پس معلوم می شود که ضمیر جمع در (( ابصارهم )) و در (( قالوا )) به اصحاب جنت بر می گردد و جمله مورد بحث از دعای آنان حکایت می کند، نه اصحاب اعراف ، همچنانکه جمله قبلی طمع و امیدواری آنان را می رسانید.

و نَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسَيَمَاهُمْ... اینکه رجال را توصیف کرد به اینکه اصحاب اعراف آنها را به سیمایشان می شناسند دلالت دارد بر اینکه سیمای اصحاب دوزخ نه تنها اعرافیان را به دوزخی بودن آنان واقف می کند، بلکه به خصوصیات دیگری هم که دارند راهنمایی می نماید.

جمله (( قالوا ما اغنى عنكم جمعكم و ما كنتم تستكبرون )) دوزخیان را شماتت می کند به اینکه شما در دنیا از قبول حق استکبار می کردید، و از جهت شیفتگی و مغرور بودن به دنیا، حق را ذلیل و خوار می پنداشتید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۶۴  
أَهْوَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ... اسم اشاره (( هؤلاء )) اشاره است به اصحاب جنت ، و استفهامی که در این جمله است ، استفهام تقریر، و معنایش این است که (( اینها همان کسانی هستند که شما درباره شان به طور جزم می گفتید از این راهی که برای عبودیت اتخاذ کرده اند خیری نمی بینند )) و خیر دیدن همان رسیدن به رحمت خدا است .

در این جمله وقوع رحمت که لفظی است نکره در سیاق نفی ، استغراق و عمومیت را می رساند، و معلوم می شود که از مؤمنین به طور کلی خیر و رحمت را نفی می کرده اند.

جمله (( ادخلوا الجنة لا- خوف عليكم و لا- انتم تحزنون )) - امری است از طرف اصحاب اعراف به مؤمنین که پس از تقریر حال آنها به استفهام ، امر می کنند ایشان را تا داخل جنت شوند، و اینکه بعضی گفته اند: (( در این جمله تقدیری هست ، و آن این است که : کسی از جانب پروردگار به آنها گفت داخل بهشت شوید، نه بیمی بر شما است و نه اندوهگین می شوید شما نسبت به حال و آینده تان هیچ بیمی نخواهید داشت ، و آنگاه اضافه کرده اند که حذف قول در قرآن کریم و در کلام عرب در مواردی که قرینه حکایت از آن کند، بسیار است )) ، صحیح نیست ، زیرا نه سیاق مساعد با آن است ، و نه قرینه ای هست که دلالت بر آن محذوف کند، و اگر در جایی تقدیر گرفتن قول جایز باشد چون معنای آن از تبادر کلام فهمیده می شود، دلیل بر این نیست که هر جا که ما بخواهیم اگر چه قرینه ای هم نباشد بتوانیم چنین تقدیری را مرتکب شویم .

معنای اعراف در قرآن

در قرآن کریم در غیر این چهار آیه ای که در سوره اعراف است لفظ اعراف در جای دیگر نیامده است ، و ما از بحثی که در این آیات کردیم این نتیجه را گرفتیم که اعراف یکی از مقامات عالی انسانیت است که خداوند آن را به حجابی که حائل بین بهشت و دوزخ است مثال زده ، و معلوم است که هر حائلی ، در عین اینکه مرتبط به دو طرف خود هست ، طبعاً از حکم دو طرف خود خارج است ، و لذا فرمود: این حجاب دارای اعراف و بلندی هایی است ، و بر آن اعراف رجالی هستند که مشرف بر جمیع اهل

محشر از اولین و آخرینند، و هر کسی را در مقام مخصوص خودش مشاهده می کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۶۵

با اینکه مقامات و درجات مردم در بین دو حد (( اعلا- علیین )) و (( اسفل السافلین )) مختلف است با این حال از حال یک یک اشخاص و اعمالی که در دنیا کرده اند آگاهند، و با هر کس که بخواهند می توانند حرف بزنند، هر کسی را که بخواهند می توانند ایمنی داده و به اذن خدا اجازه ورود به بهشت دهند. از اینجا معلوم می شود که موقف و مقام این رجال از دو موقف سعادت که عبارت است از نجات به وسیله عمل صالح و شقاوت که عبارت است از هلاکت به خاطر عمل زشت ، بیرون است . و خلاصه مقامی است مافوق این دو مقام ، و حاکم و مسلط بر آن دو.

برای تقریب ذهن و روشن شدن مطلب می توانیم این مقام را به مقام پادشاهان و حکام تشبیه کرده بگوییم: همچنانکه در زیر سلطه حکام اقوامی سعید و متنعم به نعمت آنان و مشمول رحمت آنانند، و هر چه را که بخواهند برایشان فراهم است، و اقوام دیگری شقی و در زندانهای آنان معذب به انواع عذاب های دردناکند، و طایفه سومی مافوق این دو طایفه ماءمور تنظیم امور آنان و رساندن نعمت به آن طایفه و عذاب به این طایفه و در عین حال خود نیز از متنعمین هستند، و نیز قوم دیگری مافوق این خدمه و عمال، ماءمور به تدبیر همه طبقات مادون خود هستند. همچنین ممکن است خدای تعالی که حاکم در روز جزا است اقوامی را مشمول رحمت خود قرار داده و از آنجایی که خدایی است آمرزگار و صاحب فضل بزرگ، آنان را به پاداش حسنات شان داخل بهشت نموده، از هر طرف برکات خود را بر آنان نازل کند، و از آنجایی که عزیز ذو انتقام است، اقوام دیگری را به کیفر گناهانشان در آتش خود انداخته و طایفه سومی را اذن دهد که بین این دو طایفه واسطه شوند، و احکام و اوامرش را در بین آنان اجرا نمایند، همچنانکه خودش فرموده: (( لمن الملک الیوم لله الواحد القهار برای کیست سلطنت امروز؟ برای خدای یگانه قهار )) - دقت فرمایید -.

وَنَادَى أَصْحَبَ النَّارِ أَصْحَبَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا... (( افاضه )) از ماده (( فیض )) و به معنای لبریز شدن و ریختن آب است، و معنای آیه (( تری اعینهم تفیض من الدمع )) (این است که: می بینی دیدگان شان را که لبریز از اشک شده). در آیه مورد بحث سایر نعمت هایی را که خداوند به اهل بهشت روزی کرده عطف بر آب نموده، و از اینجا معلوم می شود که اهل دوزخ از اهل بهشت تنها انتظار آب ندارند، بلکه تقاضای همه انواع نعمت ها را می کنند، چیزی که هست به طور عموم مجاز از همه آنها به افاضه تعبیر شده. ممکن هم هست کسی بگوید: (( افاضه )) تنها به معنای فرو ریختن آب نیست تا اطلاقش در غیر آب مجاز باشد، بلکه به معنای دادن نعمت فراوان است. بنابراین، این اطلاق به طور حقیقت خواهد بود نه عموم مجاز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۶

به هر حال، آیه شریفه اشعار دارد بر اینکه مکان اهل جنت بلندتر از مکان دوزخیان است. و اگر ابتدا از میان همه نعمت ها آب را ذکر کرد و آنگاه بقیه نعمت ها را بر آن عطف نمود، از این جهت است که برای دوزخیان و مبتلایان به حرارت دوزخ آب از هر چیز دیگری ضروری تر است.

الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا... (( لهو )) به معنای چیزی است که انسان را از کار لازم و ضروریش باز بدارد. و (( لعب )) به معنای کاری است که از روی خیال انجام شود، و هدف و نتیجه اش خیالی و خالی از حقیقت بوده باشد. و (( غرور )) به معنای اظهار خیرخواهی کسی است که در دل بنای فریب و خدعه وی را داشته باشد، و (( نسیان )) به حسب اصل لغت به معنای فراموشی و در مقابل (( ذکر )) است، و لیکن در بسیاری از اوقات به طور استعاره بر ترک چیزی و بی اعتنایی به آن نیز اطلاق می شود، همچنانکه در آیه مورد بحث به همین معنا آمده. و (( جحد )) به معنای نفی و انکار است.

از این آیه که حال کفار را تفسیر می کند، سه قسم تفسیر برای کفر استفاده می شود: یکی اینکه کفر عبارت است از اینکه انسان دین را وسیله سرگرمی و بازیچه قرار داده، مغرور حیات دنیا شود. دوم فراموش کردن روز لقای خداوند. سوم انکار آیات خدا. و هر سه تفسیر صحیح، و برای هر یک وجهی است. دلالت جمله: (( الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا )) بر اینکه انسان ناچار از تدین به دیناست.

جمله (( الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا )) دلالت دارد بر اینکه انسان در هیچ حالی از احوال بی نیاز از دین نیست، حتی آن کسی هم که سرگرم لهو و لعب است و زندگی خود را مخصوص اینکار کرده به دین محتاج است، زیرا همانطوری که در تفسیر آیه (( الَّذِينَ يَصُدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا... )) گفتیم: دین عبارت است از راهی که انسان در زندگی دنیا چاره ای جز پیمودن آن راه ندارد، برای اینکه خداوند دین را بر طبق فطرت خود بشر تنظیم کرده، پس دین با انسانیت انسان بستگی دارد و او را به سعادت

حقیقی زندگیش می‌رساند، و با این حال اگر آدمی از آن اعراض نماید و بغیر آن یعنی به چیزهایی که انسان را جز به نتایج خیالی و لذا اید مادی و ناپایدار نمی‌رساند سرگرم شود، در حقیقت دین خود را بازیچه گرفته، و زندگی مادی دنیا و سراب لذا اید آن، او را گول زده است.

فَالْيَوْمَ نَسْأَلُهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا هَمَانُطُورِي كَمَا كَذَبُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا هَمَانُطُورِي كَمَا كَذَبُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا هَمَانُطُورِي كَمَا كَذَبُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا هَمَانُطُورِي (نسیان) (( در این آیه به معنای فراموشی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۷

چون خداوند چیزی را فراموش نکرده و از حال کسی غافل نمی‌شود، بلکه معنایش این است که همانطوری که اینها در دنیا ما را فراموش کردند ما نیز امروز به لوازم زندگیشان نمی‌پردازیم، نظیر این آیه در اینکه تکذیب آیات خدا را سبب نسیان خدا در قیامت قرار داده آیه: (( قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى است ))، با این تفاوت که در این آیه بجای انکار آیات تنها نسیان را ذکر کرده است.

وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ... در این آیه به ابتدای کلام یعنی به آیه (( فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته )) برگشت شده، و رویهمرفته معنای آن دو چنین است: (( چه کسی از اینها ستمکارتر است که با اینکه ما حجت را بر ایشان تمام کردیم و اقامه بیان و برهان نمودیم و کتابی بر ایشان نازل کردیم، مع ذلک دین ما را بازیچه گرفته و آیات ما را تکذیب کردند )) ؟

جمله (( علی علم )) متعلق است به جمله (( لقد جئناهم )) و متضمن احتجاج بر حقانیت کتاب است، و تقدیرش چنین است که: ما کتاب حقی بر آنان نازل کردیم، و چطور حق نیست؟ و حال آنکه نزولش به نظر ما بود و ما به مطالب آن اطلاع داشتیم.

(( هدی و رحمه لقوم یومنون )) - یعنی در حالی که این کتاب راهنمای جمیع و رحمت برای خصوص مؤمنین است. و یا خصوص مؤمنین را هم رحمت است و هم به مطلوب شان می‌رساند، البته معنای اول با مقام احتجاج مناسب تر است.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ... ضمیری که در (( تاویل )) است به (( کتاب )) بر می‌گردد، در تفسیر آیه (( هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات... )) گفتیم: که در عرف قرآن تاویل به معنای حقیقی است که حکم و یا خبر و یا امر ظاهر دیگری بر آن اعتماد داشته باشد، همان اعتمادی که ظاهر بر باطن و مثال بر ممثل دارد.

بنابراین، اینکه فرمود: (( هل ينظرون الا- تاویل )) معنایش این است که: آیا اینان که به خداوند افتراء می‌بندند و در عین اینکه قرآن حجت را بر آنان تمام کرده، آیات او را تکذیب می‌کنند، انتظار این را می‌برند که خداوند همان حقیقتی را که موجب نزول بیانات قرآن و احکام آن و انذار و تبشیر آن شده و در روز قیامت ظاهر خواهد شد، برایشان نمایان کند، لابد چنین انتظاری را

دارند و گرنه هرگز از پیروی و عمل به دستورهای او سرپیچی نمی‌کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۶۸

آنگاه از حالشان در روز قیامت که روز بروز تاویل است خبر داده، می‌فرماید: (( یوم یاتی تاویلہ یقول الذین نسوه... )) یعنی وقتی در روز قیامت حقیقت امر برایشان معلوم شد آن وقت به حقانیت شریعی که انبیا برایشان آورده بودند اعتراف خواهند کرد، و وقتی می‌بینند دست شان از هر چیزی خالی است و با عمل های زشتی که مرتکب شده اند خود را هلاک ساخته اند، ناچار یکی از دو چیز را مسئلت می‌نمایند، باشد که مفاسدشان اصلاح شود. یا می‌گویند: آیا شفیع هست که ما را از هلاکتی که بر سرمان سایه افکنده نجات دهد؟ و یا التماس می‌کنند: آیا ممکن است ما را به دنیا برگردانید تا این بار عمل صالح نموده و غیر آنچه انجام داده ایم، انجام دهیم. و این همان چیزی است که خداوند از ایشان حکایت می‌کند که می‌گویند: (( فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل )) .

فَدَحَّيْرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ در اینجا گویی کسی می‌پرسد غرض اینان از این دو خواهش چه بوده؟ در جواب می‌فرماید: (( قد خسروا انفسهم )) بخاطر اینکه به قیمت جان و گوهر ذات خود ضرر کردند، چون دین خود را لهو و لعب گرفته

انکار حق را بر تسلیم در برابر حق ترجیح دادند، و حالا می بینند بهانه ها و افتراهایی که در دنیا بهم می بافتند و روی رسوائی خود را می پوشاندند، امروز اعتباری ندارد، و نیز می بینند نجاتشان در این است که یا کسی به دادشان برسد و اعمال فاسدشان را اصلاح کند و یا خودشان به دنیا برگشته ، جبران نمایند.

در جلد اول این کتاب در بحث شفاعت در ذیل جمله (( فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا )) گفتیم که این جمله دلالت دارد بر اینکه در قیامت شفعايي که برای مردم وساطت کنند بسیارند، چون اگر شفيع روز محشر یکی بود، می فرمود: (( هل لنا من شفيع )) .

بحث روایتی (در ذیل آیات شریفه ) در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام ابی جعفر (علیه السلام ) روایت کرده که در ذیل آیه (( و ما اضلنا الا-المجرمون )) فرمود: چون مجرمین مردم را دعوت به راه خود می کنند. و این همان مطلبی است که

خداوند از مجرمین نقل کرده که موقعی که همه در دوزخ جمع می شوند می گویند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۶۹ (( قالت اخريهم لاوليهم ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار )) و نیز درباره آنان می فرماید: هر امتی که داخل دوزخ شود

امت دیگر را لعنت می کند تا آنکه با یکدیگر روبرو شوند، آنوقت هر کسی از دیگری تبری جسته و هر کس دیگری را لعنت می کند به این معنا که با یکدیگر احتجاج می کنند، این به آن می گوید تو مرا به اینجا کشانیدی ، او جواب می گوید، و همچنین هر

کسی می خواهد کاسه را سر دیگری بشکند، و دیگری را به اعتراف وادار سازد بلکه بدین وسیله خود را از عذاب عظیمی که او را احاطه کرده برهاند، غافل از اینکه امروز روز قبول عذر و روز نجات نیست (( .

مؤ لف : اینکه امام (علیه السلام ) فرمود: (( هر امتی که داخل دوزخ شود )) معنای آیه را نقل فرموده .

و در الدر المنثور در تفسیر آیه (( لا تفتح لهم ابواب السماء )) می گوید: ابن مردویه از براء بن عازب نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) این جمله را (( لا یفتح لهم )) - بایاء - قرائت فرمود.

روایتی از پیغمبر اکرم (ص ) درباره کیفیت مرگ مؤ من و کافر

و نیز در الدر المنثور می گوید طیالسی ، ابن ابی شیبیه ، احمد، هناد بن سری ، عبد بن حمید و ابو داوود در سنن خود و ابن جریر، ابن ابی حاتم ، حاکم - وی روایت را صحیح شمرده -، ابن مردویه و بیهقی در کتاب عذاب قبر همگی از براء بن عازب نقل کرده

اند که گفت : ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) بدنبال جنازه ای از انصار برای تشییع بیرون شدیم ، وقتی به قبر رسیدیم که هنوز لحد را نچیده بودند، حضرت نشست ما نیز در اطراف آنجناب نشستیم ، لیکن چنان مرعوب و مجذوب بودیم که تو گویی

مرگ بر سر ما سایه افکنده ، نفس از کسی بیرون نمی آمد. حضرت چوبی در دست داشت و آن را به زمین می زد، ناگاه سر بلند کرد و دو یا سه نوبت فرمود: (( پناه ببرید به خداوند از عذاب قبر )) .

سپس فرمود: بنده مؤ من اگر در دنیا دل از دنیا کنده باشد و دل بستگی همه به آخرت باشد در دم مرگ فرشتگانی نورانی و سفید روی با کفن های بهشتی و حنوطی از حنوط بهشت نازل می شوند و در چشم انداز مؤ من می نشینند، بطوری که مؤ من همه را می

بیند. آنگاه ملک الموت فرود آمده در بالین او می نشیند و می گوید: ای جان پاک بیرون شو به سوی مغفرت پروردگارت و رضوان او، پس جانش مانند آبی که از دهان مشک فرو می ریزد بیرون می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۷۰

آری ، شما جان کندن را غیر این می بینید، و به چشم شما طور دیگری می آید. به هر حال ، ملک الموت ، آن جان را گرفته ، همینکه گرفت نمی گذارند حتی یک چشم بر هم زدن در دست او بماند، فوراً از او می گیرند و در لای حنوط و کفنش می

گذارند، بویی خوشتر از هر مشکی از آن برخاسته ، و به این ترتیب او را به آسمان بالا می برند، از هیچ جمعیتی از ملائکه عبور نمی کنند مگر اینکه از در تعجب می گویند: این چه روح پاکي است ! و در جواب می شنوند این روح فلان ، پسر فلان است . البته

در اینجا بهترین اسمهای او را به زبان می آورند، تا آنکه به این منوال به آسمان دنیایش برسانند، در آنجا اجازه ورود خواسته پس از کسب رخصت وارد می شوند، در همین منزل مقربین هر آسمانی به پیشوازش می آیند و هر کدام تا آسمانی که ماء مور آن



آسمان است وی را بدرقه می کند، و همچنین تا به آسمان هفتم برسد، در آنجا از ناحیه پروردگار خطاب می رسد که نامه بنده مرا در علین بنویسید، و او را به زمین برگردانید، چون من بندگان مؤمن را از زمین آفریده ام و دوباره به زمین بر می گردانم، و در قیامت از زمین بیرون شان می آورم، و آن وقت روحشان را به جسدشان عودت می دهم.

پس روحش را به جسدش برمی گردانند و آن دو ملک در قبرش فرود آمده او را می نشانند، و از او می پرسند (( پروردگارت کیست؟ )) (در جواب می گوید: (( الله تعالی پروردگار من است )) . می گویند: (( دینت چیست؟ )) می گوید: (( دین من اسلام است )) . می پرسند: (( این مرد که در بین شما مبعوث شده چه کاره است؟ )) . می گوید: (( رسول الله و فرستاده خداوند است )) . می پرسند: (( از کجا می گویی؟ )) . می گوید: (( کتاب خدا را خواندم، و به او ایمان آورده و تصدیقش نمودم )) . در اینجا از آسمان ندایی می رسد که بنده مرا تصدیق کنید، و از بهشت برایش فرش و لباس برده، از قبرش دری به سوی بهشت باز کنید، در نتیجه نسیم و بوی بهشت تا قبرش می وزد و قبرش تا آنجا که چشمش کار کند فراخ شده آن وقت مردی خوش رو و خوش لباس و خوشبو به نزدش می آید و به او می گوید: بشارت باد تو را به چیزی که باعث مسرت تو است، این بود آن روزی که در دنیا وعده داده شدی. می پرسد تو کیستی که از سر و رویت خیر می بارد؟ آن مرد می گوید: من عمل صالح توام. در اینجا از فرط خوشحالی عرض می کند: پروردگارا! قیامت را زودتر بپادار تا زودتر به اهل و مال خود برسم.

سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بنده کافر وقتی به طرف آخرت و مرگ روی می آورد و از دنیا ناامید می شود، فرشتگانی سیاه چهره با پلاسهایی خشن به استقبالش آمده و تا آنجا که چشمش کار کند در چشم اندازش می نشینند، آنگاه ملک الموت بر بالینش حاضر شده می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۱

ای جان خبیث از بدن خود به سوی سخط و غضب پروردگار بیرون آی، و آنگاه مانند شانه که خس و خاشاک را از پشم تر می گیرد جان او را از کالبدش بیرون می کشد، آنگاه پس از آنکه روحش را گرفت فرشتگان بدون لحظه ای درنگ آن را از دست وی گرفته و در آن پلاسهها نهاده بالا می برند، در اینجا بویی گندیده تر از هر مردار از آن خارج شده به هیچ جماعتی از فرشتگان عبور داده نمی شود، مگر اینکه از در تعجب می پرسند این روح پلید از کیست؟ می گویند این روح فلان بن فلان است، و در این جواب زشت ترین اسماء او را به زبان می آورند و همچنان او را می برند تا به آسمان دنیا برسند، در آنجا اجازه ورود می خواهند، و لیکن در را به روی شان باز نمی کنند.

در اینجا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را قرائت فرمود: (( لا تفتح لهم ابواب السماء )) . سپس فرمود: خدای تعالی خطاب می کند به فرشتگان که نامه این شخص را در سجین در پایین ترین طبقات زمین بنویسید. ملائکه پس از شنیدن خطاب، روح او را به وضع خفت باری دور می اندازند. سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه: (( و من یشرك بالله فکانما خر من السماء فتخطفه الطیر او تهوی به الريح فی مکان سحیق )) را تلاوت فرمود.

آنگاه اضافه کرد که: روحش را در قبر به جسدش ملحق می کنند، سپس دو ملک ماءمور پرسش قبر، او را می نشانند، و از وی می پرسند: (( پروردگار تو کیست؟ )) (در جواب می گوید: (( هاه هاه )) . می پرسند: (( دین تو چیست؟ )) (در جواب می گوید: (( هاه هاه )) . می پرسند: (( این مرد که در بین شما مبعوث شده بود چه می گفت؟ )) (باز در جواب می گوید: (( هاه هاه )) . می پرسند: (( از آسمان ندا می رسد: این بنده من دروغگو است، بسترش را از آتش فراهم کنید و از قبرش دری به دوزخ باز کنید تا از حرارت دوزخ و سموم آن به او برسد، و قبر او چنان تنگ گردد که شانه هایش در هم خرد شود.

آنگاه مردی زشت رو و کتیف و بدبو در برابرش مجسم شده او را به وضع نکبت بارش بشارت می دهد و می گوید: این همان روزی بود که در دنیا انبیا فرا رسیدنش را وعده می دادند. می پرسد: تو کیستی که از سر و رویت شر می بارد؟ می گوید من عمل بد توام. آنگاه سر به آسمان برداشته عرض می کند: پروردگارا قیامت را بپامدار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۲

مؤلف: این روایت از روایات مشهوری است که غالب مؤلفین آن را به همین نحوی که دیدید روایت کرده اند، و در معنای آن، روایات دیگری از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده که ما پاره ای از آنها را در بحث روایتی تفسیر آیه ((ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات...)) (در جلد اول این کتاب نقل کردیم).

چند روایت دیگر درباره جهنم کافر و اهل دوزخ

و در تفسیر عیاشی از سعید بن جناح روایت شده که گفت: عوف بن عبد الله از دی از جابر بن یزید جعفری از امام باقر (علیه السلام) حدیثی درباره جان کندن کافر برای من نقل کرد که در آن می گوید: امام فرمود: وقتی روح کافر را به آسمان می برند، درهای آسمان به رویش بسته می شود، چنانکه خدای تعالی فرموده: ((لا تفتح لهم ابواب...)) (و خداوند می فرماید: او را برگردانید، چون ما آنان را از خاک آفریده ایم و به خاک بر می گردانیم و دوباره از خاک خارجشان می کنیم).

مؤلف: قریب به این مضمون روایتی در مجمع البیان از همان جناب نقل شده.

و در کتاب الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه نقل کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ((لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش)) (را تلاوت فرمود و سپس گفت: مافوق جهنمیان طبقاتی و در زیر آنان طبقاتی است که معلوم نمی شود طبقات بالا بزرگتر است یا طبقات پایین، فقط می فهمند که طبقات زیر آنان را به طرف بالا فشار می دهد، و طبقات بالا آنان را به طرف پایین و آنان در بین این دو طبقه در تنگنا قرار می گیرند، همانطوری که نوک نیزه در آهن سر نیره محکم کوبیده می شود.

و نیز در آن کتاب از عبد الرزاق، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابوالشیخ روایت کرده اند که همگی از علی (علیه السلام) نقل کرده اند که فرمود: به خدا سوگند آیه ((و نزعنا ما فی صدورهم من غل)) (درباره ما اهل بدر (شرکت کنندگان در جنگ بدر) نازل شده است).

مؤلف: با اینکه این جمله در بین آیات مورد بحث است و آیات مورد بحث هم در مکه نازل شده بسیار بعید به نظر می رسد که جمله مزبور در جنگ بدر و یا درباره اهل بدر نازل شده باشد، شاهد دیگر این معنا این است که نظیر این جمله یعنی آیه ((و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلین)) (در سوره ((حجر)) که آن نیز سوره ای است مکی، واقع شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۳

و نیز در کتاب مزبور از ابن ابی حاتم از حسن روایت شده که گفت: شنیدم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پس از اینکه اهل بهشت از صراط می گذرند همه بازداشت می شوند تا اگر در دنیا به یکدیگر ظمی کرده باشند آن ظلم ها را جبران نمایند تا در موقع ورود به بهشت از یکدیگر بغض و کینه ای در دل نداشته باشند.

باز در همان کتاب از نسائی و ابن ابی الدنيا و ابن جریر در رساله ذکر الموت و ابن مردویه نقل می کند که همگی از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: همه اهل دوزخ منزل های خود را در بهشت می بینند، و این خود حسرت بزرگی است برای آنان، همچنان که تمامی اهل بهشت منزل های خود را در دوزخ می بینند، و این خود باعث شکر گزاری بیشتری برای آنان است.

و نیز از ابن ابی شیبه، احمد، عبد بن حمید، دارمی، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابی هریره و ابی سعید نقل می کند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که در تفسیر جمله ((و نودوا ان تلکم الجنة اورثتموها بما کنتم تعملون)) (فرمود: ندا می شوند که همیشه سالم باشید و مریض نشوید، و همواره متنعم باشید و محروم و مایوس نشوید، و دائما جوان بمانید و دستخوش پیری نگردید، و تا ابد زنده بمانید و نمیرید).

مؤلف: درباره معنای وراثت بهشت روایات دیگری است که ان شاء الله به زودی خواهد آمد.

روایاتی در این باره که مراد از (( مؤذن )) در (( و اذن مؤذن بینهم... )) (علی ع) میباشد در کافی و تفسیر قمی به سند خود از محمد بن فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده اند که در ذیل (( و اذن مؤذن بینهم ان لعنه الله علی الظالمین )) (فرمود: آن مؤذن امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) است و مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از آنجناب و صاحب روضه الواعظین از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۴

و در معانی الاخبار به سند خود از جابر جعفی از حضرت ابی جعفر محمد بن علی (علیهما السلام) نقل کرده که فرمود: پس از اینکه امیر المؤمنین (علیه السلام) از جنگ نهران به کوفه بازگشت شنید که معاویه او را دشنام می دهد و بر او خرده می گیرد و اصحاب او را می کشد. حضرت به خطبه ایستاد و در ضمن بیاناتش فرمود: منم مؤذن در دنیا و آخرت، منم آن مؤذنی که خداوند درباره اش می فرماید: (( فاذن مؤذن ان لعنه الله علی الظالمین )) (و نیز می فرماید: (( و اذان من الله و رسوله ))). مؤلف: یعنی مؤذن به آن اذان منم، و این اذان همان داستان تبلیغ آیات برائت است که جز علی (علیه السلام) کسی از عهده انجامش بر نیامد.

در مجمع البیان است که حاکم ابو القاسم حسکانی به سند خود از محمد بن حنفیه از پدرش علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: آن مؤذن منم.

و نیز از حسکانی نقل کرده که به سند خود از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده که گفت: برای علی (علیه السلام) در قرآن کریم اسمائی هست که مردم معنای آن را نمی دانند، از آن جمله (( مؤذن )) (است در آیه شریفه (( فاذن مؤذن بینهم ))، حضرت ندا خواهد داد: (( الا لعنه الله علی الذین کذبوا بولایتی و استخفوا بحقی لعنت خداوند بر کسانی که ولایت مرا تکذیب نموده و حق مرا سبک شمردند)).

مؤلف: آلوسی در تفسیر روح المعانی در ذیل جمله (( فاذن مؤذن بینهم... )) (می گوید: این مؤذن بنا به روایت ابن عباس همان صاحب صور است. بعضی هم گفته اند: مالک متصدی دوزخ است، و بعضی گفته اند: فرشته دیگری است غیر صاحب صور و خازن دوزخ. و در روایات امامیه که از رضا و ابن عباس نقل شده دارد که این مؤذن علی (کرم الله وجهه) می باشد، و این قول از طرف اهل سنت روایت نشده، علاوه بر اینکه از مثل چنین امامی که در آن روز در حظیره های قدس جای دارد خیلی بعید است که به عرصه محشر در آمده و چنین اعلامی بکند.

صاحب تفسیر المنار وقتی این کلام را از آلوسی نقل می کند، می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۵  
 علمای رجال که درباره جرح و تعدیل راویان اخبار و برای تشخیص راویان موثق و معتبر از غیر موثق کتاب هایی نوشته و قواعدی تدوین کرده اند در قواعد خود اختلافات مذهبی را دخالت نداده اند، به شهادت اینکه می بینیم بسیاری از راویان اخبار را از قبیل عبد الرزاق و حاکم که از شیعیان علی (علیه السلام) هستند تعدیل نموده و معتبر شمرده اند، و هیچیک از این علما نیست مگر اینکه عده بسیاری از رجال شیعه را توثیق و تعدیل کرده اند. بنابراین، اگر سند اینگونه روایات را قبول کردیم و آن را معتبر دانستیم ناگزیر باید مضمون آن را بپذیریم، و صرف اینکه علی (علیه السلام) در آن روز در حظیره های قدس جای دارد مانع از این نیست که در بین اهل محشر مؤذن باشد، علاوه بر اینکه اگر بتوانیم برای چنین نسبتی به علی (علیه السلام)، معنایی تصور کنیم که از فضائل و ثنویات آنجناب حساب شود روایت را قبول می کنیم هر چند سندش صحیح هم نباشد، البته این وقتی است که روایات مذکور جعلی و یا معارض با روایت قوی تری از حیث سند و دلالت نبوده باشد.

مؤلف: صاحب المنار جواب خوبی به آلوسی داده، لیکن باید بگوییم که: رویه ما امامیه از این هم متقن تر است، زیرا ما در غیر از مسائل فقهی بطور کلی در هیچ مسأله ای چه اعتقادی و چه تاریخی و چه فضائل و چه غیر آن به خبر واحد عمل نمی کنیم،

مگر اینکه همراه خبر واحد قرینه‌هایی باشد که یا مفید علم و یا حد اقل مفید اطمینان و وثوق شخصی باشد، تنها در مسائل فقه است که در حجیت روایاتش به وثوق نوعی اکتفا می‌کنیم آن هم بعد از آنکه بدست بیاوریم که روایت، مخالفتی با قرآن کریم ندارد. تفصیل این بحث در کتب اصول فقه ما موجود است.

مؤذن بودن علی علیه السلام و اعلام حکم خداوند توسط او در آخرت از فضائل آن حضرت به حساب می‌آید.

و اما اینکه گفت: (( اگر بتوانیم برای چنین نسبتی معنایی تصور کنیم که از فضائل آنجناب حساب شود... )) (البته فضیلت بودن چنین سمتی جای شبهه نیست، برای اینکه اعلام حکم پروردگار در آخرت مانند اعلام حکم یک حاکم دنیوی است در دنیا. اعلام کننده حکم، رابطی است که حکم حاکم را به محکومین مرتبط می‌سازد و به نسبت شرافت و پستی حاکم مقام و منزلت او نیز کم و زیاد می‌شود، و در این آیه، حاکم پروردگار متعال است، و معلوم است که اعلام کننده احکام چنین خدایی چه مقام و منزلتی را دارا است.

قرآن کریم چنین مقامی را برای بعضی‌ها اثبات نموده، مثلاً درباره ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید: (( و اذن فی الناس بالحج )) و درباره وساطت علی (علیه السلام) در ابلاغ آیات برائت می‌فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۶

(( و اذن من الله و رسوله الی الناس... )) (( اذن )) (در این دو مورد، به معنی اعلام احکام شرعی است که باعث استقرار حکم حاکم بر محکومین است، همچنانکه اذن غیر تشریعی باعث استقرار بعد از خدا و لعنت مطلق و دائم است، مانند: (( فاذن مؤذن بینهم ان لعنه الله علی الظالمین )) که ظهور حقایق وعد و وعید را برای ستمکاران تثبیت می‌کند، چون حقانیت وعده‌های الهی را از راه انبیاء و پیغمبران خدا بدست آورده و مع ذلک انکار کردند - دقت فرمایید - و اگر صاحبان قدم‌های راسخی هستید در بحث از حقایق مسامحه و سهل‌انگاری نکنید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در آن خطبه‌ای که نقل شد، هم مؤذن بودن در شرایع را برای خود اثبات کرده و هم مؤذن بودن در آخرت را، و فرموده: من مؤذن در دنیا و آخرت هستم.

و این روایت همانطوری که گفتیم بطرق متعددی از طرق شیعه از امیر المؤمنین و امام باقر و امام رضا (علیه السلام) روایت شده. و از طرق اهل سنت به سند حاکم از ابن حنفیه از علی (علیه السلام) و از ابی صالح از ابن عباس روایت شده. و این حاکم از کسانی است که روایاتش مورد پسند و در نقل حدیث دارای ضبط است، و بیشتر روایاتش مربوط به تفسیر، و منقول در کتب تفسیر است، و عجیب اینجا است که شخصی همچون سیوطی که بنایش بر نقل همه روایات او است با اعتراف به این معانی، این روایت را نقل نکرده، و معلوم نیست چرا از نقل آن خودداری کرده است.

روایاتی درباره اصحاب اعراف

در الدر المنثور از ابوالشیخ و ابن مردویه و ابن عساکر از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در قیامت میزان را بپا داشته، حسنات و سیئات خلق را می‌سنجد، کسی که حسناتش افزون بر سیئاتش باشد اگر چه بسیار کم، داخل بهشت می‌شود و کسی که گناهانش افزون بر حسناتش باشد اگر چه بسیار کم، به دوزخ می‌رود، شخصی از آنجناب پرسید: یا رسول الله! کسی که حسنات و سیئاتش برابر شد چگونه؟ فرمود: چنین کسانی اصحاب اعرافند که با آرزوی دخول در بهشت، از دخول در آن بی‌بهره‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۷

و نیز از ابن جریر و ابن منذر از ابی زرعه بن عمر و بن جریر نقل کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: اصحاب اعراف چه کسانی هستند؟ فرمود: ایشان آخرین کسانی هستند که خداوند به حسابشان می‌رسد، پس از آنکه به حساب جمیع بندگان رسید به این گروه می‌فرماید: شما قومی هستید که حسناتتان شما را از آتش بیرون کرد و تا کنون وارد بهشت نشده‌اید، اینک شما آزاد شدگان من هستید، در بهشت آزادانه بگردید، و از میوه‌های آن استفاده کنید.

مؤلف: قول به اینکه اصحاب اعراف کسانی هستند که حسنات و سیئات شان با هم برابر باشد از ابن مسعود و حذیفه و ابن عباس نیز نقل شده است.

در کافی به سند خود از حمزه طیار نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: مردم شش طایفه اند - تا آنجا که می گوید - من عرض کردم: اصحاب اعراف چه کسانی هستند؟ فرمود: مردمی هستند که حسنات و سیئات شان برابر است، چون اگر خداوند چنین کسانی را به دوزخ ببرد به جهت گناهان خود آنان است و اگر به بهشت داخل شان کند به رحمت خود با آنان رفتار کرده است.

و نیز در کافی به سند خود از زراره نقل کرده که گفت: امام ابو جعفر به من فرمود: درباره اصحاب اعراف چه می گویی؟ عرض کردم: بالاخره از دو حال بیرون نیستند، یا مؤمنند یا کافر، اگر داخل بهشت شوند مؤمن، و گرنه کافرند. فرمود: به خدا سوگند نه مؤمنند و نه کافر، چون اگر مؤمن بودند در اعراف نمی ماندند، و مانند سایر مؤمنین داخل بهشت می شدند، و اگر کافر بودند، باز در اعراف کاری نداشتند، و مانند سایر کفار داخل دوزخ می شدند، و لیکن اینان قومی هستند که حسنات و سیئات شان برابر است. عرض کردم: سرانجام اهل بهشتند یا اهل دوزخ؟ فرمود: همانطوری که خداوند درباره آنان چیزی نفرموده تو نیز چیزی مگو. عرض کردم: پس امر آنان را به خدا واگذار کنم؟ فرمود: بلی، همچنانکه خداوند هم آنان را به مشیت خود واگذار کرده، اگر بخواهد آنان را به رحمت خود داخل بهشت می کند و اگر بخواهد به کیفر گناهانشان به دوزخ می برد، و ستمی هم به ایشان نکرده. عرض کردم: آیا کافر به بهشت می رود؟ فرمود: نه. عرض کردم: غیر کافر به جهنم می رود؟ فرمود: نه، مگر خدا بخواهد. ای زراره اگر از اینکه گفتم (( مگر خدا بخواهد )) تعجب کنی و آن را قبول نکنی از حق خارج خواهی شد، و عقد ایمان و تصدیقت گشوده خواهد گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۷۸

اشکال وارد بر روایاتی که اصحاب اعراف را به کسانی که دارای حسنات و سیئات مساوی هستند تفسیر می کنند.

مؤلف: این روایات همانطوری که می بینید اصحاب اعراف را به کسی تفسیر می کند که حسنات و سیئاتش در میزان برابر هم باشد، و اینکه در بعضی از روایات دارد که جمله (( لم یدخلوها و هم یطمعون )) کلام اصحاب اعراف است، با آیات اعراف منطبق نیست، و بیانش گذشت.

علاوه بر اینکه در تفسیر (( والوزن یومئذ الحق )) گفتیم که میزان یا به رجحان حسنات سنگین می شود، و یا به رجحان سیئات خفیف، و اما اینکه حسنات و سیئات در میزان با هم برابر باشد فرض ندارد چون معنا ندارد میزان هم سنگین شود و هم سبک و اگر هم فرض کنیم کسانی باشند که حسنات و سیئات شان با هم برابر باشد چنین کسانی مانند کفار و مستضعفینی که حجت بر آنها تمام نشده و در اثر ضعف مشاعر مکلف به تکلیف نگردیده اند، اعمالشان سنجیده نمی شود.

بله، از روایت اخیر چه بسا استفاده شود که منظور از کسانی که حسنات و سیئاتشان برابر است همان مستضعفینی هستند که در انتظار امر خدایند، که اگر خواست مشمول غفرانشان قرار دهد و اگر خواست عذابشان کند. و خلاصه استفاده شود که برابری حسنات و سیئات کنایه از نبودن رجحان باشد. بنابراین، اشکال وزن بر طرف می شود، و لیکن اشکال دیگری در روایت باقی می ماند، و آن این است که با ظاهر آیات اعراف منطبق نیست، چون در این آیات برای اصحاب اعراف صفاتی ذکر شده که جز بر مردان فوق العاده و مقربین در گاه خدا و صدرنشینان مقام کرامت و سعادت تطبیق نمی شود، و معلوم است که مستضعفین هر چه هم ما آنان را اهل سعادت بدانیم دارای چنین مقامی نیستند.

در مجمع البیان از ابو عبدالله (علیه السلام) نقل می کند که فرموده است: اعراف تل هایی است بین بهشت و دوزخ که هر پیغمبر و یا وصی پیغمبر با گناهکاران امتش در آنجا می ایستند، مانند سرلشکرانی که با ضعفای لشکر خود در قلب لشکر قرار می گیرند، آنگاه وقتی نیکوکاران امتش راه بهشت را پیش می گیرند آن وصی پیغمبر به گناهکارانی که با او ایستاده اند می گوید: ببینید

برادران نیکوکار خود را، که به بهشت می روند، لاجرم گناه کاران به آنان سلام می کنند، این است معنای (( و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم )) و معنای جمله (( لم یدخلوها و هم یطمعون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۷۹

این است که این گناه کاران هنوز خود داخل بهشت نشدند و امیدوارند که آن پیغمبر و یا امام که همراه آنان است شفاعت شان کند، و وقتی می بینند که گناه کاران راه دوزخ را پیش گرفته و می روند از در تضرع می گویند: (( ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین )) .

آنگاه اصحاب اعراف یعنی انبیاء و جانشینان ایشان ، رجالی را از اهل عذاب صدا زده و از در شماتت می گویند: جماعت شما و استکباری که می ورزیدید شما را بی نیاز نکرد، آیا این همراهان ما نبودند که شما آنان را به خاطر فقر و فلاکت شان به بازی می گرفتید؟ و آنان را تحقیر نموده ، دنیای تان را به رخ شان می کشیدید؟ آنگاه رو به مستضعفین کرده ، به امر خداوند می گویند: (( ادخلوا الجنة لا خوف علیکم و لا انتم تحزنون )) .

مؤلف : مرحوم قمی در تفسیر خود از پدرش از حسن بن محبوب از ابی ایوب از مرثد از امام صادق (علیه السلام) قریب به این مضمون را نقل کرده است .

و این روایت به طوری که ملاحظه می کنید به جای کسانی که حسنات و سیئاتشان برابر است صریحا مستضعفین را اسم برده ، و آنگاه فرموده که در این میان جماعتی از مستضعفین هستند که امید رفتن به بهشت را داشته و از رفتن به دوزخ به خدا پناه می برند، و دیگر تفسیر نمی کند که این مستضعفین همان اصحاب اعرافند که هر کسی را به سیمای مخصوصش می شناسند یا غیر آنان . بنابراین ، انطباق مضمون این روایت با آیات اعراف آسان است ، فقط یک اشکال در آن هست و آن ظهور آیات اعراف است در اینکه کسانی که به اهل بهشت سلام می دهند مقربین اهل اعراف می باشند نه مستضعفین .

و بعید نیست که روایات این باب دستخوش اشتباهات ناقلین روایت و کج فهمی آنان شده باشد، مثلا ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یا بعضی از امامان فرموده باشند که جماعتی از مستضعفین هستند که خداوند آنان را یا به شفاعت شفعا و یا به مشیت خود داخل بهشت می سازد، آنگاه راوی فرمایش آنجناب را در اثر نقل به معنی به این صورت که می بینی در آورده باشد، مخصوصا این اختلال در نقل به معنی و مضمون ، در روایات وارده از ابن عباس و ابن مسعود و حذیفه و امثال آنان که می گوید: رجال اعراف کسانی اند که حسنات و سیئات شان برابر باشد، به خوبی به چشم می خورد، چون این دسته از روایات اختلاف فاحشی در متن آنها است . و همچنین روایت قمی از امام صادق که اگر به دقت مطالعه شود صدق ادعای ما معلوم می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۸۰

در بصائر الدرجات به سند خود از جابر بن یزید نقل کرده که گفت : از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم اعراف چیست ؟ فرمود: رجال اعراف محترم ترین خلق خدای متعال هستند.

مؤلف : سائل رجال را با اعراف یکی دانسته ، و لذا امام هم در جواب بر طبق ارتکاز او جواب داده ، و گویا سائل اعراف را جمع عرف ، به معنای عریف و عارف می دانسته ، همچنانکه به این معنا نیز روایات زیادی وارد شده که پاره ای از آن در اینجا نقل خواهد شد.

چند روایت در مورد اینکه ائمه اهل بیت علیهم السلام اصحاب اعراف هستند.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر (( و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم )) فرموده : مائیم اصحاب اعراف ، چون هر کسی را که ما بشناسیم (من عرفنا) بازگشتش به سوی بهشت و هر کسی را که ما نشناسیم (من انکرنا) سرانجام کارش به سوی دوزخ خواهد بود.

مؤلف : جمله (( من عرفناو من انکرنا )) که در کلام حضرت است ممکن است به صورت فعل و فاعل (او را شناختیم) باشد و می



تواند فعل و مفعول (ما را شناخت) باشد، در صورت دوم به همان معنای سایر روایات است که هر کس آنان را بشناسد ایشان هم او را می‌شناسند و هر که آنان را نشناسد ایشان هم او را نمی‌شناسند.

و نیز در همان کتاب به سند خود از اصبع بن نباته نقل کرده که گفت: در محضر مبارک امیر المؤمنین (علیه السلام) بودم، مردی از آنجناب معنای آیه ((و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم)) (را پرسید، حضرت در جوابش فرمود: اعراف مائیم که انصار خود را به سیمایشان می‌شناسیم، اعراف مائیم که کسی خدا را جز از راه ما نمی‌تواند بشناسد، اعراف مائیم که در قیامت بین بهشت و دوزخ می‌ایستیم و کسی داخل بهشت نمی‌شود مگر اینکه ما او را شناخته، او نیز ما را بشناسد، و در آتش داخل نمی‌شود مگر کسانی که ما را نشناسند و ما آنان را نشناسیم، این است معنای آیه، و خداوند اگر می‌خواست خود را به همه مردم می‌شناساند، تا قدرتش را بشناسند و از دری که قرار داده بر وی در می‌آمدند، و خداوند ما را باب خود و صراط و سبیل خود قرار داده، همان بابی که هر کس بخواهد به درگاهش راه یابد، باید از آن باب وارد شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۸۱

مؤلف: بصائر الدرجات این روایت را به سند خود از مقرن از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده است و مقصود از آن مرد، ابن الکواء است. و این داستان را کلینی هم در کافی از مقرن نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: ابن الکواء نزد امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد....

ظاهراً مراد از شناختن و شناختن که در روایت است محبت و بغض است، و معنایش این است که داخل بهشت نمی‌شود مگر کسی که او را به ولایت و محبت بشناسد و ما او را به اطاعت بشناسیم، و داخل دوزخ نمی‌شود مگر کسی که او را به ولایت نشناسد و ما او را به اطاعت نشناسیم، چون اگر مراد از معرفت صرف شناختن بود آن وقت با جمله ((یعرفون کلا بسیماهم)) منافات داشت، اینهم باز بعید نیست که ناشی از تصرف راوی در الفاظ روایت باشد، به شهادت این روایت که صاحب مجمع البیان آن را از حاکم ابوالقاسم حسکانی به سندی که خود داشته و آن را ذکر نکرده از اصبع بن نباته نقل می‌کند، چون در این روایت اصبع می‌گوید: من در حضور حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) نشسته بودم که ناگاه ابن الکواء وارد شد، و از آنجناب معنای این آیه را پرسید؟ حضرت فرمود: وای بر تو ای ابن الکواء! این مائیم که در قیامت بین آتش و بهشت می‌ایستیم، پس هر کس ما را یاری کرده باشد او را به سیمایش شناخته داخل بهشتش می‌کنیم، و هر کس ما را دشمن می‌داشته می‌شناسیم و به دوزخ روانه اش می‌کنیم.

و در تفسیر عیاشی از هلقام از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آنجناب معنای آیه ((و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم)) (را پرسیدم و عرض کردم معنای ((و علی الاعراف رجال)) چیست؟ فرمود: شما در آن قبیله ای که هستید مردانی را سراغ دارید که همه افراد قبیله را از خوب و بد بشناسند؟ عرض کردم: بلی. فرمود ما نیز از آن رجالی هستیم که هر کس را به سیمایش می‌شناسند.

مؤلف: در این روایت ((اعراف)) جمع ((عرف)) گرفته شده، مانند ((اقطاب)) که جمع ((قطب)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۸۲

و عرف به معنای معروف از هر چیزی است، و بعید نیست این کلمه مصدری باشد به معنای مفعول که اگر چنین باشد معنای ((و علی الاعراف رجال)) (این می‌شود که: بر احوال و امور معروف آنان رجالی موکلند، و این معنا با آنکه گفتیم اعراف به معنای قسمت های بالای حجاب است و همچنین با آن روایاتی که می‌گفت اعراف تل‌هایی است بین بهشت و دوزخ منافات ندارد، برای اینکه ممکن است اعراف به همان معنا باشد، و در عین حال معرفت هم که در ماده لفظ اعراف هست معنای خود را در همه موارد استعمال حفظ کند.

این مطلب را نباید از نظر دور داشت که اخبار وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در معانی فوق و قریب به آن معانی بسیار

زیاد است ، و آنچه را که ما در اینجا نقل کردیم ، نمونه ای از آن بود.

و در تفسیر برهان از تفسیر ثعلبی از ابن عباس روایت کرده که گفت : اعراف موضع بلندی است از صراط که علی (علیه السلام) ، عباس ، حمزه و جعفر ذو الجناحین در آنجا قرار می گیرند، و شیعیان خود را به سفیدی روی و دشمنان خود را به سیاهی رویشان می شناسند.

مؤلف : در بیان سابق همین روایت را از تفسیر مجمع البیان از ثعلبی از ضحاک از ابن عباس نقل کردیم .

و در الدر المنثور از مسند حارث بن ابی اسامه و از ابن جریر و ابن مردویه نقل کرده که همگی از عبدالله بن مالک هلالی از پدرش روایت کرده اند که گفت : شخصی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: اصحاب اعراف چه کسانی هستند؟ فرمود: قومی هستند که بدون اجازه پدرانشان برای جهاد در راه خدا خارج شده و در این راه شهید شدند، شهادت شان مانع می شود از اینکه به دوزخ روند، و نافرمانی پدران مانع می شود از اینکه به بهشت در آیند، و اینگونه اشخاص آخرین کسانی خواهند بود که وارد بهشت می شوند.

مؤلف : این معنا به طریق دیگری از ابی سعید خدری و ابی هریره و ابن عباس نیز روایت شده ، و ما سابقاً اشکال آن را بیان کرده گفتیم که با ظاهر آیات راجع به اعراف منطبق نیست . علاوه بر اینکه مسأله جهاد در راه خدا اگر واجب عینی باشد که اذن ندادن پدر آن را ساقط نمی کند، و اگر واجب عینی نباشد بیرون شدن برای آن حرام است ، و مسأله شهادت هم حرمتش را بر نمی دارد مگر اینکه شخص جاهل مستضعف باشد که در چنین صورت باز همان حرفهایی که درباره مستضعف بودن اصحاب اعراف زدیم ، در اینجا می آید. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۸۳

آیات ۵۴ - ۵۸، سوره اعراف

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۵۴) ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۵۵) وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ (۵۶) وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتِ سَحَابًا تَقَالَا سَفْنَةٌ لِّبَسَدٍ لِّبَسَدٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نَخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۵۷) وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (۵۸)

ترجمه آیات

پروردگار شما خدایی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش (و مقام تدبیر امر اشیاء) بر آمد، شب را با روز می پوشاند در حالی که روز، شتابان شب را می جوید و (نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید در حالی که رام فرمان اویند، هان ! از آن او است آفرینش و امر، پر برکت است پروردگار جهانیان (۵۴) پروردگار خویش را از روی لابه و در نهان بخوانید زیرا او تجاوز کاران را دوست ندارد (۵۵) و در زمین پس از اصلاح آن فساد نینگیزید و او را از روی بیم و امید بخوانید چون رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است (۵۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۸۴

و او است که در پیشاپیش رحمت (باران) خود بادها را مژده دهنده می فرستد تا آنگاه که ابری سنگین بردارد آن را به سرزمین مرده برانیم بدانوسیله آب فرو باریم و با آن آب از هر گونه میوه ها (از زمین) بیرون آوریم ، همچنان مردگان را بیرون آوریم شاید شما متذکر شوید (۵۷) و سرزمین پاک روئیدنیش به اذن خدایش بیرون می آید و آنکه ناپاک است (گیاهش) جز اندکی ناچیز بیرون نمی آید، همچنان آیات را می گردانیم (و پیاپی ذکر می کنیم) برای مردمی که سپاسگزارند (۵۸).

بیان آیات



## معنای عرش در ضمن بیان یک مثال و تطبیق آن با نظام تکوین

برای روشن شدن این مطلب ناگزیر باید مملکتی را در نظر بگیریم که در آن عده ای از نفوس بشر یا به علت و عاملی از عوامل طبیعی و یا اقتصادی و یا سیاسی دور هم جمع شده و در امور خود مستقل و از سایر جوامع متمایز گشته اند، چون می بینیم چنین مردمی وقتی می توانند به اعمال حیاتی خود ادامه داده و هر کدام به قدر وزن اجتماعیش کار کرده، از نتایج کار خود بهره مند شوند که وحدت اجتماعی شان محفوظ باشد و به شهادت تجربه قطعی، وقتی این وحدت محفوظ می ماند و زمانی ممکن است عوامل مختلف و اعمال و خواسته های متشتت متوجه به یک غرض شود و همه در یک مسیر قرار گیرند که زمام و سر نخ تمامی این مختلفات در یک جا جمع شده و به دست شخص واحدی سپرده شود که بتواند با حسن تدبیر، حیات جامعه را ادامه دهد، و گرنه در اندک زمانی جامعه متلاشی می گردد، و لذا می بینیم جوامع متری دنیا اعمال جزئی را تقسیم نموده و زمام هر قسمتی را به یک کرسی و یک اداره می سپارند، آنگاه آن کرسی ها و آن دوائر را نیز به شعبه هایی تقسیم بندی نموده، باز زمام شعبه هر قسمتی را به یک کرسی مافوقی می دهند، و این روش را از پایین به بالا ادامه می دهند تا زمام و سر نخ تمامی شئون کشور را در یک جا متمرکز ساخته آن را به دست شخص واحدی که در بحث ما صاحب عرش نامیده می شود بسپارند.

اثر عجیب این وحدت در عین کثرت این است که وقتی که یک امری از ناحیه صاحب عرش صادر می شود در کمترین مدت به جمیع کرسی های مملکتی رسیده و در هر اداره ای به شکل مناسب به آن اداره متشکل شده، کرسی نشین آن اداره از آن امر درس و دستور مخصوص مناسب با کار خود را می گیرد، مثلاً همین امر در کرسی های مربوط به امور مالی به صورت یک تکلیف مالی در می آید، و در ادارات مربوط به سیاست یک دستور سیاسی می شود، و در ارتش صورت یک تکلیف دفاعی به خود می گیرد و همچنین.

پس جمیع اعمال و ارادات و احکام بیرون از حد و حصری که در پهنای مملکت و در بین میلیونها جمعیت جریان دارد پیوسته در کرسی ها و ادارات، مجتمع و متمرکز شده و آن ادارات نیز در کرسی های مافوق خود متراکم می شوند تا منتهی به صاحب عرش گردند، آنجا است که جمیع تفصیل و جزئیات امور جاری در کشور متراکم و متحد می شود، همچنانکه این امر واحد و متمرکز در نزد صاحب عرش هر چه از مقام او پایین تر آید تکرر و انشعابش بیشتر می شود تا منتهی به اعمال و ارادات اشخاص جامعه گردد. این مثال را زدیم تا خواننده از این نظام، که نظامی است اعتباری و قراردادی، پی به نظام تکوین ببرد، چون اگر در نظام تکوین دقت کنیم، خواهیم دید که آن نیز همینطور است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۸۷

یعنی حوادث جزئی عالم منتهی به علل و اسباب جزئی است و آن اسباب منتهی و مستند به اسباب کلی دیگری است، همچنین تا همه منتهی به ذات خدای سبحان شود، با این تفاوت که صاحب عرش در مثالی که زدیم خودش در کرسی های پایین و بالای سر صاحبان کرسی و حاضر در نزد یک یک افراد نیست، بخلاف خدای سبحان که با همه و محیط بر همه است، چون مالکیت خدای سبحان حقیقی و مالکیت صاحب عرش در مثال بالا اعتباری است.

پس در عالم کون با همه اختلافی که در مراحل آن است مرحله ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادثند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجا می باشد و نام آن مرحله و مقام، (( عرش )) است. و به زودی خواهد آمد که صور امور کونیه ای که به تدبیر خدای تعالی اداره می شود هر چه هست در عرش خدای تعالی موجود است، و در این باره است که می فرماید: (( و عنده مفاتح الغیب... ))

پس اینکه فرمود: (( ثم استوی علی العرش )) کنایه است از استیلاء و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی شود، و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می دهد، و لذا در سوره (( یونس )) آیه (( ۳ )) پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می کند و می

فرماید: (( یدبر الامر )) .

سپس بیان اجمالی قبل را تفصیل داده ، می فرماید: (( یغشی الليل النهار یطلبه حیثا )) یعنی شب را به روز می پوشاند، و روز به سرعت شب را طلب می کند تا آن را پوشاند، این جمله اشعار دارد به اینکه اصل ، ظلمت است و نور روز چیزی است که از درخشندگی خورشید پیدا می شود، و روز پدیده ای است که عارض بر شب و همان ظلمت مخروطی شکلی می شود که دائما نصف کمتر سطح کره زمین را پوشانیده است .

و چون دائما نور خورشید در روی زمین در حرکت است قهرا ظلمت مخروطی شکل هم در حرکت و گویا مورد تعقیب روز است . و اینکه فرمود: (( و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامر )) معنایش این است که خداوند آفتاب و ماه و ستارگان را آفرید در حالی که همه مسخر امر او و جاری بر طبق مشیت او هستند.

بعضی از قراء (( شمس )) ، (( قمر )) و (( نجوم )) را به رفع قرائت کرده ، و بنابراین قرائت ، این سه کلمه مبتدای معطوف به هم و (( مسخرات )) خبر آنها خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۸۸

حرف باء در (( بامر )) برای سببیت است ، و بطوری که از سیاق آیه بر می آید مجموع آیه مورد بحث به منزله تفسیری است برای جمله (( ثم استوی علی العرش )) ، و اغلب آیاتی که عرش خدا را ذکر می کند، مانند همین آیه چیزی را هم که دلالت بر تدبیر خدای تعالی کند، ذکر می نماید.

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ معنی و مراد از (( خلق )) و (( امر )) در: (( له الخلق و الامر ))

(( خلق )) به حسب اصل لغت به معنای سنجش و اندازه گیری چیزی است برای اینکه چیز دیگری از آن بسازند، و در عرف دین در معنای ایجاد و ابداع بدون الگو استعمال می شود. امر (( گاهی )) به معنای شان بوده و جمع آن (( امور )) است ، و گاهی هم به معنای دستور دادن و وادار کردن ماء مور، به انجام کار مورد نظر می باشد، و بعید نیست که در اصل هم به همین معنا باشد، و سپس به صورت اسم مصدر استعمال می شود و به معنای نتیجه امر و آن نظمی است که در جمیع کارهای ماء مور و مظاهر حیات او است ، و چون این معنا منطبق با همه شئون حیاتی انسان است ، لذا لفظ (( امر )) به معنای اسم مصدر در شائن انسان استعمال شد و آن چیزی که وجودش را اصلاح می کند، و نیز از این هم بیشتر وسعت یافته در شائن هر چیز، چه انسان و چه غیر انسان استعمال شد. بنابراین ، امر هر چیزی همان شائنی است که وجود آن را اصلاح و حرکات و سکونات و اعمال و ارادات گوناگونش را تنظیم می کند، پس اگر می گویند: (( امر العبد الی مولا )) معنایش این است که مولای عبد حیات و معاش عبد را تدبیر می کند، و معنای (( امر المال الی مالک )) این است که : اختیار مال به دست مالک است ، و معنای : (( امر الانسان الی ربه )) این است که تدبیر مسیر زندگی انسان بدست پروردگار او است .

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که اگر (( امر )) به معنای شائن باشد به صیغه امور، جمع بسته می شود، همچنانکه (( امر )) به معنای دستور به صیغه (( اوامر )) جمع بسته می شود، این معنا با اینکه یکی از این دو معنا به دیگری برگردد منافات دارد. جواب این اشکال این است که امثال این تفنن ها در لغت بسیار است ، و اهل دقت و تتبع به اشباه و نظائر آن زیاد بر می خورند، پس امر واسطه ای است که هم به عبد ارتباط و اضافه دارد و هم به مولا. هم (( امر العبد )) گفته می شود، مانند: (( و امره الی الله )) و هم امر مولی مانند (( اتی امر الله )) .

خدای تعالی امری را که از اشیاء مالک است در آیه (( انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسیحان الذی بیده ملکوت کل شیء )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۸۹

تفسیر و بیان کرده ، که امری را که او از ذات و صفات و آثار و فعل هر چیزی مالک است همان گفتن (( کن )) است که به هر چیزی بگوید موجود می شود، یعنی با گفتن کلمه (( کن )) حصه ای از وجود را بر آن چیز افاضه می کند، و آن چیز به آن حصه

از وجود موجود می شود.

این وجود، نسبتی به خدای متعال دارد که به آن اعتبار امر خدا و کلمه الهی (( کن )) است و نسبتی هم به شیء موجود دارد که به آن اعتبار امر آن شیء است و به خداوند بر می گردد و خداوند در این آیه از آن به (( فیکون )) تعبیر فرموده است .

خدای تعالی برای این دو نسبت یعنی نسبتی که امر از یک طرف به خدا و از طرفی دیگر به موجود مخلوق دارد صفات و احکام مختلفی را ذکر کرده ، که ما به زودی در جای مناسبی پیرامون آن بحث خواهیم کرد - ان شاء الله تعالی - .

فرق بین (( خلق )) و (( امر ))

حاصل کلام این شد که امر همان ایجاد است چه به ذات چیزی تعلق بگیرد و چه به صفات و افعال و آثار آن ، پس همانطوری که امر ذوات موجودات به دست خدا است همچنین امر نظام وجودش نیز به دست او است ، چون او از ناحیه خود چیزی از صفات و افعال خود را مالک نیست .

فرقی که خلق با امر دارد این است که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تالیف به کار رفته باشد، حال چه به نحو ضم چیزی به چیز دیگر باشد، مانند ضم اجزاء نطفه به یکدیگر و یا ضم نطفه ماده به نطفه نر و سپس ضم مواد غذایی به آن و هزاران شرایط که در پیدایش و خلقت یک انسان و یا حیوان است ، و چه به نحو دیگری که از قبیل ضم جزئی به جزء دیگری نباشد، مانند تقدیر ذات موجود بسیط و تعیین حد وجودی و آثار آن و روابطی که با سایر موجودات دارد. و این معنا از آیات کریمه قرآن نیز به خوبی استفاده می شود، مانند آیه (( و خلق کل شیء فقدره تقدیر )) و آیه (( الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی )) و آیه (( الله خالق کل شیء )) که خلقت خود را به همه چیز تعمیم داده . بخلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و تنظیم آن نیست ، به همین جهت است که امر تدریج بردار نیست ، و لیکن خلقت قابل تدریج است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۰

همچنانکه درباره خلقت فرموده : (( خلق السموات و الارض فی سته ایام )) . و درباره امر فرموده : (( و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر )) و نیز به همین جهت است که در کلام مجیدش خلقت را به غیر خود نیز نسبت داده و فرموده : (( و اذ تخلق من الطین کهیئه الطیر باذنی فتنفخ فیہ )) و نیز فرموده : (( فتبارک الله احسن الخالقین )) .

و اما امر به این معنا را به غیر خود نسبت نداده ، بلکه آنرا مختص به خود دانسته و آن را بین خود و بین هر چیزی که می خواهد ایجاد کند از قبیل روح و امثال آن واسطه قرار داده ، در آیات زیر دقت فرمایید : (( و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ )) و (( ولتجرى الفلک بامرہ )) و (( ينزل الملائک بالروح من امرہ )) و (( و هم بامرہ يعملون )) و آیات دیگری از این قبیل نیز هست که از آن بر می آید خدای تعالی امر خود را سبب و یا همراه ظهور اینگونه امور می داند.

پس معلوم شد که گر چه برگشت خلق و امر به یک معنا است ، ولی به حسب اعتبار مختلفند و به همین جهت صحیح است که هر کدام را متعلق به خصوص یک قسم از ایجاد بدانیم ، حال چه این دو لفظ هر کدام به تنهایی ذکر شده باشند، و چه با هم ، برای اینکه در جایی هم که مانند آیه مورد بحث با هم ذکر شده باشند، باز صحیح است بگوییم خلق به معنای ایجاد ذوات موجودات است ، و امر به معنای تقدیر آثار و نظام جاری در آنها است ، و خلق بعد از امر است ، چون تا چیزی نخست تقدیر نشود، خلق نمی شود، همچنانکه هیچ مخلوقی بعد از خلقت تقدیر نمی شود - دقت بفرمایید - .

اینجا است که نکته عطف امر بر خلق در جمله (( الا له الخلق و الامر )) که به وجهی مشعر بر مغایرت آن دو است معلوم می شود . و نیز معلوم می شود که اگر این دو جهت را در اول آیه از هم جدا کرده و نخست فرموده : (( خلق السموات و الارض فی سته ایام )) و سپس فرموده : (( ثم استوی علی العرش یدبر الامر )) برای همین بوده که فرق بین خلق و امر را برساند، چون خلق به معنای ایجاد ذوات موجود است و امر به معنای تدبیر آنها و ایجاد نظام احسن در بین آنها است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۱



در اینجا ممکن است کسی بگوید عطف امر بر خلق دلیل بر مغایرت آن دو نیست، چون اگر عطف دلیل بر مغایرت بود باید در جمله (( من كان عدوا لله و ملائکته و رسله و جبریل )) دلالت کند بر اینکه جبرئیل از جنس ملائکه نیست، و حال آنکه چنین دلالتی ندارد؟

جواب این اشکال این است که ما نخواستیم بگوییم عطف دلیل بر مغایرت به تمام معنا است، بلکه خواستیم بگوییم که عطف دلیل بر این است که معطوف و معطوف علیه دو چیزند، زیرا پر واضح است که شیء واحد را به خودش عطف نمی کنند، و هیچ وقت نمی گویند: زید و زید به منزل من آمد، و من عمرو و عمرو را دیدم، پس در عطف باید مغایرتی در کار باشد و لو مغایرت اعتباری، و در آیه مورد نقض بین جبرئیل و سایر ملائکه چنین مغایرتی هست، زیرا او دارای مقام و منزلت و قدرتی است که سایر ملائکه فاقد آنند.

(( تبارک الله رب العالمین )) - یعنی پروردگار عالمیان دارای برکاتی است که آن را بر مربوب های خود نازل می کند. گفتاری پیرامون معنای عرش

در معنای عرش و جمله (( ثم استوی علی العرش )) و سایر آیات مشابه آن آرای مختلفی وجود دارد. اکثر علمای گذشته بر آنند که اینگونه آیات از متشابهاتی هستند که باید از بحث در پیرامون آن خودداری شود، اینان کسانی هستند که بطور کلی بحث در اطراف حقایق دینی و تجاوز از ظواهر کتاب و سنت را بدعت می دانند، و حال آنکه عقل بلکه قرآن و سنت نیز بر خلاف عقیده آنان مردم را بر تدبر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسائی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت های عقلی تحریص و تشویق می کند، و با این همه تشویق که در مقدمات کرده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟ آری، اینگونه اشخاص نه تنها بحث آزاد عقلی و علمی را در پیرامون کتاب و سنت ممنوع می دانند، بلکه بحث کلامی را هم که بنایش بر تسلیم ظواهر دینی و اساسش بر محدود ساختن بحث از معارف دین است به حدود چار دیواری فهم عوام، تحریم نموده، آن را هر قدر هم که ادله اش پیش پا افتاده و مسلم در نزد اهل دین باشد، بدعت می دانند، ما هم فعلا کاری به کار آنان نداریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۱۹۲:

طبقه دیگری که همان علمای اهل بحثند درباره معنای عرش به چند قول اختلاف کرده اند: اقوال مختلف درباره معنای عرش

۱- عرش به همان معنای ظاهری کلمه است و منظور از آن مخلوقی است عینا شبیه به تخت که دارای پایه هایی است و آن پایه ها بر آسمان هفتم تکیه داشته و خداوند - تعالی عما یقول الظالمون - هم مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته، اکثر این علما عقیده دارند که عرش و کرسی شیء واحدی هستند.

این طایفه از مسلمین را (( مشبهه )) می نامند، و در سخافت و بطلان عقیده شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزله تر از آن می داند که با خلقی از خلایقش در ذات و یا صفات و یا افعال شباهت داشته باشد.

۲- عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم جسمانی و محدود جهات آن است، و آن را از جهت اینکه خالی از ستاره است، اطلس می گویند، و آن فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می آورد، و در جوفش و مماس با سطح مقعرش فلک هشتم قرار دارد که محل ستارگان ثابت است، و در جوف فلک هشتم افلاک هفتگانه دیگری وجود دارد که هر کدام حامل یکی از سیارات: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر می باشند.

این نظریه را نمی توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید، بلکه در حقیقت تحمیل قواعد هیئت بطلمیوس بر قرآن کریم است. لذا می بینیم که صاحبان این نظریه آنچه را که از این فرضیه بر حسب ظاهر قابل انطباق بر قرآن بوده قبول کرده و آیات راجع به آسمان های هفتگانه و کرسی و عرش و امثال آن را به آن تفسیر کرده اند، و آنچه را که مخالف با ظواهر قرآن دیده اند رد کرده اند، مثلا در فرضیه مذکور، گفته شده است که بعد از فلک نهم که همان فلک محدود است دیگر چیزی نیست، حتی خلا هم وجود ندارد. و

نیز گفته شده که حرکات افلاک ابدی و دایمی است، و همچنین قابل خرق و التیام نیست، و هر فلکی سطح محدبش بدون هیچ فاصله و بعدی به سطح مقعر فلک مافوق چسبیده است. و نیز اجسام افلاک بسیط و همه از یک جنسند، و در هیچ یک از آنها دری و یا سوراخی وجود ندارد.

و اینها چون دیده اند که ظواهر قرآن و حدیث بر خلاف این فرضیه‌ها از وجود حجاب‌ها و سرادقات در مافوق عرش خبر می‌دهد، و برای عرش پایه‌ها و حاملین قائل است، و نیز بر خلاف قواعد مزبور می‌گوید که خداوند به زودی آسمان‌ها را مانند کاغذ و نامه‌ای که می‌پیچند خواهد پیچید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۱۹۳

و نیز می‌فرماید: در آسمان‌ها ساکنینی از جنس ملائکه هستند، و حتی به قدر راه باریکی که بتوان در آن قدم زد جای خالی نیست، و تمامی آن را فرشتگانی که یا در حالت رکوع و یا در حالت سجده و یا در صعود و یا در نزول هستند اشغال کرده‌اند. و نیز برای آسمان دری است، و بهشت در همان آسمان در نزدیکی سدره المنتهی که اعمال بندگان به آنجا برده می‌شود قرار دارد. و این صریحا مخالف با قواعدی است که علمای هیئت و طبیعی دانهای سابق معتقد به آن بوده‌اند، لذا همه اینها را به عذر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و سنت است رد کرده‌اند، و هیچ به فکرشان نیفتاده که وقتی صدها قاعده علمی آنان با ظاهر قرآن و حدیث مطابقت ندارد، پس ممکن است چیزهایی هم که قرآن درباره آسمانها فرموده، غیر آن حرفهایی باشد که آنان زده‌اند. نتیجه این غفلت آن شد که پس از روی کار آمدن فرضیه منظومه شمسی و متروک شدن فرضیه افلاک-ک نه گانه، آنان نیز خط بطلان بر تطبیقات خود کشیده، و از تحمیل‌هایی که بر قرآن و حدیث کرده بودند دست برداشتند.

۳- اصلا در خارج جسمی به نام عرش وجود ندارد، (( و جمله ثم استوی علی العرش )) و همچنین جمله (( الرحمن علی العرش استوی )) کنایه است از سلطنت و استیلائی خدای تعالی بر عالم خلقت، و استعمال کلمه (( استوی )) در استیلا- بسیار است، همچنانکه شاعر گفته است:

۵۴ قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

ممکن هم هست مراد از استوای بر عرش شروع در تدبیر امور عالم بوده، و این تعبیر از باب حرف زدن با کودکان به زبان کودکی باشد، چون معمول ملوک و مدبرین امور بشر این است که در هنگام شروع به رسیدگی امور مملکت بر تخت می‌نشینند، لذا قرآن نیز خواسته است با زبان خود مردم حرف زده باشد.

خواهید گفت: شروع در کار که یک نوع تغییر در معنای آن خوابیده در حق خدای تعالی ممتنع است، زیرا خدا منزله است از تغییر و تبدل. و لیکن این اشکال وارد نیست، زیرا شروع نسبت به خدای تعالی دلالت بر تغییر خود او ندارد، این تعبیر بخاطر حدوثنی است که مخلوقات دارند، لذا مانعی ندارد که کار او که همان رحمت بر بندگان و مخلوقات است شروع نامیده شود، همچنانکه به همین عنایت می‌گوییم: خدا فلان موجود را آفرید، زنده کرد، معدوم ساخت، روزی داد و... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه:

۱۹۴

اگر چه تعبیر (( استواء رحمن بر عرش )) تمثیل است ولی مبین حقیقتی نیز می‌باشد که عبارت است از مقامی که زمام جمیع امور منتهی بدان است.

اشکال این قول این است که گر چه ما نیز قبول داریم که جمله (( ثم استوی علی العرش )) به منزله کنایه است، و لیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد، و استوای پروردگار بر عرش از قبیل سلطنت و استیلا و ملکیت و امارت و ریاست و ولایت و سیادت دائر میان خود ما امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت نبوده باشد، درست است که ظواهر دینی از حیث بیان نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است، و لیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می‌کند.

به عبارت دیگر گر چه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می فهمیم ، ولیکن مصداق ها با هم متفاوتند، مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند، و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند که به اندازه یک سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی کنند، مثلا ما اگر کسی را رئیس خود می نامیم از این باب است که تابع اراده و تصمیم اویم ، نه اینکه راستی جامعه ما بدنی است و او راس (سر) آن بدن است . و همچنین اگر کسی را عضو اجتماع می خوانیم برای این نیست که او راستی دست جامعه و یا دل آن است ، بلکه از این باب است که او نیز مانند دست و دل که در تشکیل بدن مؤثرند در تشکیل اجتماع ما تاءثیر دارد، و از همین جهت که زندگی ما متشکل از یک مشت امور اعتباری است خدای تعالی در آیه (( و ما هذه الحیوه الدنیا الا- لهو و لعب )) زندگی دنیایی ما را لهو و لعب نامیده ، چون مقاصد دنیوی ما و مال و اولاد ما و ریاست و حکومت ما جز عناوینی پنداری چیز دیگری نیست و جز در عالم وهم ، تحقق و واقعیتی نداشته ، و سر و دست شکستن ما برای بدست آوردن آن هیچ تفاوتی با مسابقه اطفال در بازی های خود ندارد.

و حاشا بر خدای سبحان که زندگی ما را به خاطر اینکه اموری است وهمی بازیچه بشمارد، آن وقت خودش هم مانند ما بازیگری بوده باشد.

کوتاه سخن اینکه فرمود: (( ثم استوی علی العرش )) در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می سازد، بر این هم دلالت دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۵

که در این میان حقیقتی هم در کار هست ، و آن عبارت است از همان مقامی که گفتیم ، زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می شود، آیه (( و هو رب العرش العظیم )) و آیه (( الذین یحملون العرش و من حوله )) و آیه (( و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه )) و آیه (( و تری الملائکه حافین من حول العرش )) نیز دلالت بر این معنا دارند، چون از ظاهر این آیات بر می آید که عرش حقیقتی است از حقایق خارجی ، و آیه مورد بحث مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده شده ، صرف مثل نیست ، و لذا ما می گوئیم که برای عرش ، مصداقی خارجی و حقیقی الهی است ، و همچنین برای (( لوح )) ، (( قلم )) و (( کتاب )) مصداقی الهی است ، در مثل آیه نور نمی گوئیم که در عالم آینه ای الهی و یا درخت زیتونی الهی و یا زیتی الهی وجود دارد، چون ما نیز اعتراف داریم که آینه و درخت و زیتی که در این آیه ذکر شده صرفا برای مثال است - دقت فرمایید -.

معنایی را که ما برای کلمه عرش در جمله (( ثم استوی علی العرش )) کرده و گفتیم : این کلمه به معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخهای حوادث و امور در آن متراکم و جمع است ، از آیه (( ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه )) به خوبی استفاده می شود، چون این آیه استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده ، و از وجود چنین صفتی برای خدای تعالی خبر می دهد، و چون این آیه در مقام توصیف ربوبیت و تدبیر تکوینی خدای تعالی است لا جرم مراد از شفاعتی هم که در آخر آن است شفاعت در امر تکوینی خواهد بود، پس مفاد جمله (( ما من شفیع الا من بعد اذنه )) این می شود که هیچ سببی از اسباب تکوینی که واسطه هایی بین خدا و بین حوادث عالمند از قبیل سببیت آتش برای حرارت و حرارت برای ذوب کردن اجسام و امثال آن ، سببیت شان از خودشان نیست ، و به اذن خدا است ، که هر یک از آنها در ایجاد حادثه ای از حوادث تاءثیر می کنند، و این جمله توحید ربوبیتی را می رساند که در صدر آیه یعنی در جمله (( ان ربکم ... )) بود.

عمومیت تدبیر و اراده خداوند و نفی هر مدبر دیگری

جمله مزبور به حقیقت دیگری نیز اشاره دارد، و آن این است که عوض شدن تدبیری به تدبیر دیگر نیز به اذن خود او است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۶

چون شفاعت عبارت است از اینکه شفیع بین خدای پذیرای شفاعت و بین امر مورد شفاعت واسطه شود تا مجرای محکمی از

احکام او تغییر یافته ، و حکم دیگری بر خلاف آن جاری شود، مثلا- آفتاب بین خدا و زمین واسطه می شود تا ظلمتی را که بر حسب اقتضای نظام عام باید زمین را فرا گیرد از بین برده ، در عوض زمین را به نور خود روشن سازد، سقف و یا سایبان نیز واسطه می شود تا نوری را که بر حسب تابش جهانی آفتاب باید بر فلان قسمت از زمین بتابد از بین برده و آنجا را سایه بیندازد.

و وقتی این شفاعت هم به اذن خود او بوده باشد پس جمیع تدابیر جاری در عالم از خود او خواهد بود، حتی هر وسیله ای که برای ابطال تدبیر و تغییر مجرای حکمی از احکام او اتخاذ شود چه وسائل تکوینی و چه وسائلی که انسان آن را به منظور فرار از حکم اسباب الهی به کار بیندازد، همه از تدابیر خود او می باشد.

بنابراین ، اگر می بینیم بعضی از موجودات پست از جهت قصوری که در استعداد آنها است عصیان ورزیده و پذیرای صور زیبا و مواهب عالی نیستند، باید بدانیم که همین عصیان آنها عین اطاعت و این رد از آنها عین قبول است ، و این امتناعی که از تربیت دارند عین تربیت است ، مثلا- اگر می بینیم انسان بخاطر جهلی که دارد در برابر پروردگار خود طغیان و سرکشی می کند همین استنکافش از خضوع در برابر خدا نیز انقیاد و تسلیم شدن در برابر حکم او است ، و اگر انسان به خیال خود، با خدای خود مکر کرده ، همین مکرش عین گرفتار مکر خدا شدن است ، همچنانکه فرموده : (( و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون )) و فرموده : (( و ما یضلون الا انفسهم و ما یشعرون )) و نیز فرموده : (( و ما انتم بمعجزین فی الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر )) . پس اینکه فرمود: (( ما من شفیع الا من بعد اذنه )) دلالت دارد بر اینکه شفاعت شفعاء و همچنین هر سبب مخالفی که حائل شود بین تدبیر الهی و بین مقتضیات آن از جهت دیگری که عبارت باشد از اذن ، باز تدبیر الهی به شمار می رود - دقت بفرمایید -.

در حقیقت اسباب متخالف و متزاحم مانند دو کفه ترازو هستند که یا این آن را بلند می کند و آن این را پایین می آورد و یا بعکس ، و اختلافی که در آن دو مشاهده می شود عین اتفاق و دست بدست هم دادن برای کمک به تشخیص ترازودار است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۷

آیات دیگری که دلالت دارد بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری می کند

نظیر آیه (( ۳ )) سوره (( یونس )) در افاده این معنا یعنی در دلالت بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری غیر او آیه چهارم از سوره (( سجده )) است که می فرماید: (( ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا- شفیع افلا- تتذکرون )) همچنانکه نظیر آن در افاده اینکه عرش مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آنجا منشاء گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می شود، آیه شانزدهم از سوره (( بروج )) است که می فرماید (( ذو العرش المجید فعال لما یرید )) .

آیه (( و تری الملائکه حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق )) نیز اشاره به این معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که واسطه ها و حاملین اوامر او و به کارزنان تدابیر او هستند اطراف عرش دانسته است . و همچنین آیه (( الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یومنون به و یتستغفرون للذین آمنوا )) است که علاوه بر اینکه مانند آیه قبلی احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می کند نکته دیگری را نیز افاده می نماید، و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می کنند، و معلوم است که این اشخاص کسانی باید باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد.

آیه شریفه (( و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه )) موبد این معنا است ، همچنانکه آیه (( ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض و ما یرج منها و ما ینزل من السماء و ما یرج فیها و هو معکم اینما کنتم والله بما تعملون بصیر )) معنایی را که ما برای عرش کردیم تاء ید می نماید و از آن بر می آید که صورت جمیع حوادث و وقایع به نحو اجمال در نزد خدا حاضر و برایش معلوم است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۸

و روی این حساب جمله (( یعلم ما یلج ... )) به منزله تفسیری است برای استوای بر عرش . پس عرش همانطوری که مقام تدبیر عام

عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده همچنین مقام علم نیز هست ، و چون چنین است قبل از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست ، همچنانکه آیه (( و تری الملائکه حافین من حول العرش )) محفوظ بودن آن را حتی در قیامت ، و آیات مربوط به خلقت آسمان ها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم ، و آیه (( و هو الذی خلق السموات والارض فی سته ایام و کان عرشه علی الماء )) موجود بودنش را قبل از خلقت این عالم بیان می نماید.

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... (( تضرع )) از (( ضراعت )) و به معنای اظهار ضعف و ذلت است . (( خفیه )) به معنای پنهانی و پوشیده داشتن است ، و بعید نیست کنایه از همان تضرع بوده و غرض از ذکرش تاءکید همان اظهار ذلت و عجز باشد، چون شخص متذلل همواره در اثر ذلت و خواری در صدد پنهان ساختن خویش است .

دو وجه در معنای : (( ادعوا ربکم تضرعا و خفیه ))

ذکر این دو آیه بعد از آیه (( ان ربکم الله الذی خلق ... )) که توحید ربوبیت خدا را از راه وحدت خالقیت او اثبات می کرد به منزله نتیجه گیری از آن است ، گویا می فرماید: وقتی خدای تعالی در مسأله خلقت و تدبیر شریکی ندارد پس بر هر بنده ای لازم است که تنها او را بخواند، و او را بندگی کند، و دینی را اتخاذ نماید که موافق با ربوبیت انحصاری او باشد.

و چون در صدد نتیجه گرفتن بود بلافاصله شروع به دعوت بشر کرد، نخست بشر را به این عبودیت خواند، و فرمود: (( ادعوا ربکم تضرعا و خفیه انه لا یحب المعتدین ... )) (و دستور داد تا این عبادت را با تضرع و زاری انجام دهند و این تضرع و زاری هم علنی و به صدای بلند که منافی با ادب عبودیت است نبوده باشد، البته این معنا در صورتی است که (( واو )) برای جمع باشد، و اما اگر (( واو )) برای تنویع باشد معنای آیه چنین می شود: باید خدای را عبادت کنند، یا علنا و به صدای بلند و یا آهسته . ممکن هم هست منظور از تضرع را عبادت با سر و صدا دانسته و بگوییم معنای آیه این است که : عبادت باید آهسته انجام شود نه با داد و فریاد، مگر اینکه از در تضرع و زاری باشد که در آن صورت سر و صدا داشتن عیب ندارد.

این نسبت به خدای تعالی ، و اما نسبت به یکدیگر در جمله (( و لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها )) دستور می دهد به اصلاح امور مردم ، و ریشه کن ساختن ظلم از میان آنان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۱۹۹

و در مرحله دوم دستور می دهد به اینکه عبادت شان مانند عبادت بت پرستان از یکی از دو راه خوف و طمع نباشد، بلکه در هنگام عبادت هم خوف داشته باشند و هم طمع ، چون بت پرستان بت های خود را یا از ترس و برای محفوظ بودن از شرشان می پرستیدند و یا به طمع خیرات و برکات آنها در برابرشان خاضع می شدند. و این رویه بطوری که تجربه شده است آدمی را به ترک عبادت وادار می سازد، چون عبادت از راه خوف تنها و بدون امید معمولا انسان را دچار نومیدی و وادار به ترک عبادت می کند، همچنانکه عبادت تنها از راه امید و بدون خوف نیز انسان را به وقاحت و بیرون شدن از زی عبادت و او می دارد، لذا فرمود: (( و ادعوه خوفا و طمعا )) تا هر یک از خوف و طمع مفسد دیگری را جبران نموده و عبادت نیز مانند سایر کائنات در مجرای ناموس عام جهانی ، یعنی ناموس جذب و دفع قرار گیرد.

(( ان رحمه الله قریب من المحسنین )) - اعتدال در عبادت و اجتناب از فساد در روی زمین بعد از اصلاح آن را احسان خوانده ، و کسانی را که به این دستورات عمل کنند محسنین نامیده ، که رحمت خدا نزدیک به آنان است .

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که چرا نفرمود: (( رحمه الله قریبه )) جواب داده شده که : چون (( رحمت )) مصدر است و در مصدر، مذکر و مؤنث یکسان است . بعضی در جواب این اشکال گفته اند: در حقیقت منظور از (( رحمت )) احسان است ، و چون احسان مذکر است ، لفظ (( قریب )) را نیز مذکر آورد. بعضی دیگر گفته اند: (( قریب )) بر وزن فعیل و به معنای مفعول است و در فعیل به معنای مفعول ، مذکر و مؤنث یکسان است ، همچنانکه در آیه (( ۱۷ )) سوره (( شوری )) نیز فرموده : (( لعل

الساعه قریب )) .

وَ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ... در این آیه ربوبیت خدا را از جهت عود بیان می کند، همچنانکه آیه (( ان ربکم الله )) از جهت بدء بیان می نمود.

کلمه (( بشر )) در اصل (( بشر )) - به دو ضمه - جمع (( بشیر )) است، مانند (( نذر )) جمع (( نذیر )) . و منظور از (( رحمت )) در اینجا باران است . (( و بین یدی رحمت )) به معنای (( قبل از فرود آمدن باران )) است، و در این تعبیر استعاره تخیلیه به کار رفته، به این معنا که باران را به انسانی تشبیه کرده که خانواده و دوستانش انتظار آمدنش را دارند، و جلوتر از او کسی است که آمدن او را بشارت می دهد.

(( حتی اذا اقلت سحابا ثقالا - سقناه لبلد میت... )) - (( اقلال )) به معنای حمل کردن، و (( سحاب )) و (( سحابه )) به معنای ابر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۰۰ :

و بین این دو کلمه همان فرقی است که بین (( تمر )) و (( تمر )) است . و سنگین بودن سحاب، به اعتبار سنگینی آبی است که حمل می کند، و لام (( لبلد )) یا به معنای الی و معنی جمله این است که : ما باران را به سوی سرزمینی مرده روانه کردیم، و یا به همان معنای خودش ( برای ) است .

این آیه شریفه برای مسأله معاد و زنده کردن مردگان احتجاج به زنده کردن زمین می کند، چون به گفته دانشمندان (( حکم الامثال فیما یجوز و فی ما لا یجوز واحد )) وقتی منکرین معاد احیای زمین را در فصل بهار به چشم خود می بینند ناگزیرند معاد را هم قبول کنند، و نمی توانند بین آن دو فرق گذاشته و بگویند احیای زمین بیدار کردن درختان و گیاهان خفته است، و اما معاد، اعاده معدوم است، زیرا انسان مرده هم به تمام معنا معدوم نشده، تا زنده کردنش اعاده معدوم باشد بلکه جاننش زنده و محفوظ است، تنها اجزای بدن است که آن هم از هم پاشیده می شود، نه اینکه معدوم شده باشد، بلکه در روی زمین به صورت ذراتی پراکنده باقی است، همچنانکه اجزای بدن نبات در فصل پائیز و زمستان پوسیده و متلاشی می شود، اما روح نباتیش در ریشه آن باقی مانده و در فصل بهار دوباره همان زندگی فعال خود را از سر می گیرد. پس مسأله معاد و زنده کردن مردگان هیچ فرقی با زنده کردن گیاهان ندارد، تنها فرقی این است که بعث بشر در قیامت بعث کلی، و بعث نباتات جزئی است . توضیح و دنباله این مطلب در محل دیگری خواهد آمد - ان شاء الله - .

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ... (( نکند )) به معنای کم است، و این آیه صرفنظر از انضمامش به آیه قبلی، به منزله مثال عامی است که به همان بیانی که در آیه : (( کما بداکم تعودون )) گذشت می رساند که اعمال حسنه و آثار ارزنده از گوهر پاک سرچشمه می گیرد، و خلاف آنها از خلاف آن، و لیکن اگر آن را به انضمام آیه قبلیش یکجا در نظر بگیریم، این معنا را می فهماند که مردم گر چه در قبول فیض پروردگار اختلاف دارند، و لیکن این اختلافشان از ناحیه خود ایشان است، و گرنه رحمت الهیه عام و مطلق است .

بحث روایتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۰۱ :

روش تفسیری صحابه و تابعین، سکوت در مورد معارف قرآنی از قبیل مسأله عرش و کرسی بوده است و فقط مولی علی و دیگر ائمه معصومین علیهمالسلام متعرض این حقائق شده اند

از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده نشده که در مثل، مسأله عرش و کرسی و سایر حقایق قرآنی و حتی در اصول معارف مثل مسأله توحید و ملحقات آن بحثی کرده باشند، بلکه این طبقه از مسلمین تنها به ظواهر قرآن اکتفا نموده، قدمی از آن فراتر نمی گذاشتند. تابعین و همچنین قدمای از مفسرین نیز همین روش را سلوک کرده اند، حتی نقل شده که سفیان بن عیینه می گفته : آیاتی که خداوند در آن خود را وصف فرموده، تفسیرش همان تلاوت و سکوت بر آن است . از امام مالک نیز



نقل می کنند که مردی به وی گفت: ای ابا عبد الله! بگو بینم معنای استوای بر عرش چیست؟ و چطور خداوند بر عرش استواء دارد؟ راوی این داستان می گوید: من هیچ وقت مالک را ندیدم که مانند آنروز ناراحت شود، عرق بر پیشانی‌اش نشست، و شاگردانش به فکر فرو رفتند، خلاصه مالک پس از آنکه خود را کنترل کرد گفت: ((چطور)) گفتن معقول نیست، و استوای خداوند بر عرش مجهول نیست، و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است، و من از این می ترسم که تو مردی گمراه باشی. سپس دستور داد او را از مجلسش بیرون کردند.

و گویا اینکه گفت ((چطور گفتن معقول نیست)) اقتباس از روایتی باشد که در تفسیر آیه ((الرحمن علی العرش استوی)) از ام سلمه زوجه پیغمبر نقل شده که گفته است: سؤال کردن و به کار بردن کلمه ((چطور)) غیر معقول است، و استوای بر عرش مجهول نیست، و اقرار به آن ایمان و انکار آن کفر است.

این چنین بوده است روش تفسیری آنان، لذا می بینیم که از علمای آن روز اسلام یک کلمه در این باره به ارث باقی نمانده، تنها کسی که در این باره سخن گفته امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) و همچنین ائمه معصومین (علیهم السلام) از فرزندان او هستند، که اینک ما پاره ای از کلمات آن بزرگواران را درباره آیه مورد بحث در اینجا نقل می کنیم.

جواب امام علی (علیه السلام) به سؤالات جاثلیق در مورد عرش و...

شیخ صدوق در کتاب توحید به سند خود از سلمان فارسی نقل می کند که گفت: امیر المؤمنین علی (علیه السلام) در ضمن جواب هایی که به جاثلیق داد یکی این بود که فرمود: ملائکه عرش خدای را حمل می کنند، و عرش خدا آنطور که تو می پنداری مانند تخت نیست، بلکه چیزی است محدود و مخلوق و مدبر به تدبیر خدا، و خداوند مالک او است، نه اینکه روی آن بنشینند... در کافی از برقی با رفع سند روایت کرده که جاثلیق از امام امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسید: مرا خبر ده از اینکه آیا خدای عز و جل عرش را حمل می کند یا عرش خدا را؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۲

حضرت فرمود: خدای عز و جل عرش و آسمانها و زمین و آنچه را که در آنها و در میان آنها است حمل می کند، همچنانکه در قرآنش فرموده: ((ان الله یمسک السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسکهما من احد من بعده انه کان حلیمًا غفورًا)).

جاثلیق پرسید: پس مرا خبر ده از معنای آیه ((و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه)) و با اینکه فرمودی خدای تعالی عرش و آسمانها و زمین را حمل می کند چطور در این آیه می فرماید: آن روز عرش پروردگارت را هشت نفر حمل می کنند؟ حضرت فرمود: خدای تعالی عرش را از چهار نور آفریده، یکی نور سرخ که از آن نور، هر رنگ سرخی، سرخ شده است، دوم نور سبز که از آن هر رنگ سبزی، سبز شده است، سوم نور زرد که هر رنگ زردی از آن نور زرد شده است، چهارم نور سفید که هر سفیدی از آن سفید شده.

منظور از عرش آن علمی است که خداوند به حاملین عرش داده، و آن نوری است از نور عظمتش، پس به عظمت و نورش دل‌های مؤمنین را بینا کرده، و به عظمت و نورش نادانها دشمنش می دارند، و به عظمت و نورش همه موجودات در آسمان و زمین در صدد جستجوی راهی به سوی او هستند، و برای یافتن آن راه دست به کارهای مختلف زده و ادیان گوناگونی را به وجود می آورند، سپس همه موجودات محمولهایی هستند که خداوند آنها را به نور و عظمت و قدرتش حمل می کند، و خود آنها قادر بر تحصیل ضرر و نفع و مرگ و زندگی و بعث خود نیستند. آری، هر چیزی محمول خدا است، و خداوند تبارک و تعالی است که آسمانها و زمین را از زائل شدن نگهداشته و به آن دو احاطه دارد، او است حیات و نور هر چیزی ((سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیراً)).

جاثلیق گفت: پس مرا خبر ده از اینکه خدای تعالی کجا است؟ امیر المؤمنین فرمود: او اینجا و آنجا و در پایین و در بالا و محیط به ما و با ما هست، همچنانکه خود فرموده: ((ما یكون من نجوى ثلاثة الا- هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من

ذلک و لا- اکثر الا هو معهم اینما كانوا)) و نیز فرموده: (( و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفی )) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۳)

و نیز فرموده: (( وسع کرسیه السموات و الارض و لا- یوده حفظهما و هو العلی العظیم )) . پس کرسی خدای محیط است به همه آسمانها و زمین و به آنچه در زیر زمین است، و روی این حساب حاملین عرش خدای تعالی، علمایی هستند که خداوند از علم خود به آنان داده و هیچ موجودی که خدای تعالی در ملکوت خود آفریده از تحت این چهار نور خارج نیست، و این همان ملکوتی است که خداوند آن را به اصفیای خود نشان داده، و درباره نشان دادن آن به ابراهیم خلیل فرموده: (( و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین )) . چطور حاملین عرش می توانند خدا را حمل کنند و حال آنکه به حیات خداوندی دلپایشان زنده است و به نور خود او به سوی او راه یافته اند... توضیح برخی فقرات حدیث جاثلیق

مؤلف: اینکه جاثلیق پرسید مرا خبر ده از اینکه آیا خدای عزوجل عرش را حمل می کند یا عرش، خدا را...؟ ظاهرش این است که جاثلیق حمل را به معنای بار کردن و به دوش گرفتن معمولی و جسمانی گرفته و در کلام امام (علیه السلام) که فرمود: (( خدای عزوجل عرش و آسمانها و زمین را حمل می کند... )) (حمل به معنای تحلیلش اخذ شده، و آن را به قیام وجود اشیاء به خدای تعالی تفسیر کرده، و پر واضح است که با این حال موجودات عالم، محمول خدا خواهند بود نه حامل او.

و لذا وقتی جاثلیق این پاسخ را شنید از معنای آیه (( و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه )) (پرسید، چون دید حمل به آن معنا جز در خدای سبحان نیست، و کسی در عالم نیست که چیزی را به آن معنا حمل کند. و این با آیه فوق نمی سازد، لذا امام (علیه السلام) هم آیه را تفسیر کرد به حمل علم و فرمود: عرش در این آیه به معنای علم است .

و چون به حسب ظاهر بین این دو تفسیر مناقضه و اختلاف بود، لذا برای توضیح کلام خود فرمود: مراد از این علم آن معنایی نیست که از این لفظ به ذهن عوام می رسد، عوام از لفظ علم همان علم حصولی را می فهمند که عبارت است از صور نفسانی . بلکه مراد از آن، نور عظمت و قدرت پروردگار است که به اذن خدا برای این حاملین حاضر و شهود شده و همین حضور است که آن را حمل می نامیم، و لذا، هم بدون هیچ منافاتی برای حاملین حمل است و هم برای خدای تعالی همچنانکه افعال ما در عین اینکه حاضر است نزد خود ما و محمول است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۴

برای ما، حاضر نزد خدا و محمول برای او نیز هست، چون مالک افعال ما او است و او آن را به ما تملیک نموده است . پس نور عظمت و قدرت الهی که جمیع اشیاء به وسیله آن بوجود و به ظهور آمده اند همان عرشی است که به مادون خود احاطه دارد، و نیز همان نور عبارت است از ملک خدا نسبت به مادون عرش، و این نور را هم خدای تعالی حامل است و هم کسانی که این نور بر ایشان ظاهر شده، پس خدای تعالی حامل آن نور و حامل حاملین آن است .

بنابراین، عرش و یا استوای بر عرش در جمله (( ثم استوی علی العرش )) (به معنای ملک خدا و در جمله (( و یحمل عرش ربک )) به معنای علم خدا است، و این هر دو به معنای مقامی است که با آن مقام جمیع اشیاء ظاهر گشته و تدابیر جاری در نظام وجود همه در آن مقام متمرکز می باشد. و به عبارت دیگر این مقام، هم مقام ملک است و از آن جمیع تدابیر صادر می شود، و هم مقام علم است که با آن جمیع موجودات ظاهر می گردد.

و اینکه فرمود: (( به عظمت و نورش دلپای مؤمنین را بینا کرد )) (مقصودش این است که این مقام، مقامی است که نه تنها تدبیر و اداره نظام سعادت جامعه مؤمنین و آن نظامی که قافله مؤمنین بر طبق آن نظام به سوی خدای سبحان راهپیمایی می کند، از آن سرچشمه می گیرد، بلکه نظام شقاوت دشمنان خدا و جاهلین به مقام پروردگار نیز به وسیله آن مقام تدبیر می شود، بلکه از این هم بالاتر بطور کلی نظام جمیع موجودات عالم از آنجا است حال چه موجودات خودشان بدانند و یا از آن غافل باشند.

و اینکه فرمود: (( و او حیات هر چیز و نور هر چیزی است )) (به منزله تعلیلی است که علت و چرایی جمله قبل را که فرموده بود: ((

پس هر چیزی محمول خدای تعالی است (( بیان می کند، و حاصل آن این است که : خدای تعالی کسی است که به وسیله او هر چیزی هست می شود، و به وسیله او هر چیزی از چیز دیگری متمایز می گردد، و راه مخصوصی که آن موجود در مسیر وجود خود دارد از راهی که سایر موجودات دارند مشخص می شود، پس موجودات عالم از ناحیه خود مالک هیچ چیزی نیستند، بلکه خدای سبحان مالک آنها و حامل وجود آنها است .

و اینکه فرمود: (( او اینجا و آنجا و در بالا و پایین هست ... ))، مقصودش این است که از آنجایی که قوام هر موجودی به او است و او حافظ و حامل وجود آن است، از این جهت هیچ محل و مکانی از او خالی نیست، و چنان نیست که او در مکانی باشد و در مکانی نباشد، و وقتی می گوئیم او اینجا هست و یا با فلان موجود هست، معنایش این نیست که او در جای دیگر و با شخص دیگر نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۵

بلکه معنایش این است که خداوند حافظ و حامل آن مکان، و آن موجود مکانی و محیط به آن است، و آن مکان و سایر امکانه، و آن موجودات و سایر موجودات، همه و همه محفوظ به حفظ خداوند و محمول و محاط اویند.

این معنا عبارت اخرای علم فعلی خداوند است، چون منظور از علم فعلی خداوند به همه موجودات نیز این است که هر چیزی در نزد خدا حاضر است، و وجودش برای او غایب و محجوب نیست، لذا امام (علیه السلام) نخست می فرماید: (( پس کرسی به آسمانها و زمین و هر چه در آندو و در زیر زمین است احاطه دارد )) (و با این جمله به احاطه او اشاره می فرماید، و سپس اضافه می کند که: (( و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفی )) (و با استشهاد به این آیه، به علم خداوند اشاره نموده و نتیجه می گیرد که پس کرسی که همان عرش باشد مقام احاطه و تدبیر و حفظ خدا و در عین حال مقام علم و حضور نیز هست، آنگاه این نتیجه را با آیه (( وسع کرسیه السموات و الارض )) تطبیق می نماید.

و اینکه فرمود: (( و هیچ موجودی که خدای تعالی در ملکوت خودش آفریده از تحت این چهار نور خارج نیست )) گویا اشاره به همان چهار نوری است که در صدر کلام آن جناب بود. و به زودی - ان شاء الله - در ذیل احادیث معراج راجع به این چهار نور بحث خواهیم نمود.

و در جمله (( و این همان ملکوتی است که خداوند آن را به اقتضای خود نشان داد )) (در حقیقت عرش و ملکوت را یکی دانسته، و لیکن باید دانست که مراد از این ملکوت، ملکوت اعلی است، چون برای خدای تعالی دو ملکوت است یکی اعلی و یکی اسفل و چون عرش مقام اجمال و باطن غیب است لذا همانطوری که از روایات بعدی هم بر می آید عرش به ملکوت اعلی بهتر می خورد تا به ملکوت اسفل .

و اینکه فرمود: (( چطور حاملین عرش می توانند خدا را حمل کنند... )) (کلامی را که در اول فرموده بود، تاء کید و تثبیت می کند، و آن این بود که عرش همان مقام حمل وجود موجودات و تقویم آنها است، پس حاملین عرش، خودشان محمول خدای سبحانند، چون قوام وجودشان به او است. امام (علیه السلام) از آنجایی که این مقام را مقام علم خداوند دانسته، لذا از وجود حاملین عرش و همچنین از کمال وجودی آنان به قلب و نور هدایت تعبیر کرده و فرموده: (( و حال آنکه به حیات او دلهایشان زنده و به نور او به سوی او راه یافته اند )) .

روایتی دیگر از امام صادق (علیه السلام) درباره معنای عرش و کرسی و شرح آن روایت و نیز مرحوم صدوق در کتاب توحید به سند خود از حنان بن سدید نقل می کند که گفت: از حضرت صادق (علیه السلام) معنای عرش و کرسی را پرسیدم، فرمود: عرش، صفات کثیر و مختلفی دارد، در هر جای قرآن به هر مناسبتی که اسم عرش برده شده، صفات مربوط به همان جهت ذکر شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۶

مثلاً- در جمله (( رب العرش العظیم )) عرش عظیم به معنای ملک عظیم است، و در جمله (( الرحمن علی العرش استوی )) (به این

معنا است که خداوند احاطه به ملک خود دارد، و این همان علم به چگونگی اشیاء است، و این کلمه اگر با کرسی ذکر شود معنایش غیر معنای کرسی خواهد بود، زیرا عرش و کرسی دو درند از بزرگترین درهای غیب، و خود آنها نیز از غیب بوده و در غیب بودن مثل همنند، با این تفاوت که کرسی، در ظاهری غیب است و طلوع هر چیز بدیع و تازه ای از آنجا و پیدایش همه اشیاء از آن در است، و عرش در باطنی آن است، یعنی علم به کیفیت موجودات و هستی آنها و قدر و حد و مکان آنها، و همچنین مشیت و صفت اراده و علم الفاظ و حرکات و ترک و علم به آغاز موجودات و انجام آنها همه از آن در است.

پس عرش و کرسی دو در مقرون به هم هستند، جز اینکه ملک عرش، غیر از ملک کرسی، و علم آن غیب تر و نهان تر از علم کرسی است، از همین جهت است که خدای تعالی می فرماید: (( رب العرش العظيم ))، چون معنایش این است که: خداوند پروردگار عرشی است که از کرسی بزرگتر، و در عین اینکه مقرون به کرسی است، صفاتش از صفات کرسی عظیم تر است. عرض کردم: فدایت شوم، اگر چنین است پس چرا عرش در فضیلت، مقرون و همسایه کرسی شد؟ فرمود: برای این همسایه کرسی است که در آن، علم به کیفیات و احوال موجودات است، و نیز در آن درهای ظاهری بداء و انیت و حدود رتق و فتق آنها است، پس عرش و کرسی دو موجود قرین همنند که یکی دیگری را وادار به صرف و اشتقاق می کند، یعنی وادار می کند به اینکه از یک موجود، موجودات دیگری را منشعب سازد، همانطوری که علماء از یک کلمه کلمات دیگری را جدا و منشعب می سازند، و برای این از هم جدا و متمایز شدند که علماء بر صدق دعوی آن دو استدلال کنند. آری، (( یختص برحمته من یشاء و هو القوی العزیز ))

مؤلف: اینکه فرمود: (( برای عرش صفات بسیاری است )) گفتار قبلی ما را مبنی بر اینکه عرش محل اجتماع و تمرکز سر رشته های تدابیر عالم است، تأیید می نماید، همچنانکه آخر حدیث هم که فرمود: (( همانطوری که علما از یک کلمه، کلمات دیگری را جدا و منشعب می سازند )) این معنا را تأیید می نماید.

و اینکه فرمود: (( و این همان علم به چگونگی اشیاء است )) مراد از آن، علم به علل و اسباب نهایی موجودات است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۷

چون در عرف لغت، لفظ (( کیف )) تنها در سؤال از چگونگی و صفات چیزی به کار نمی رود، بلکه در سؤال از وجود و پیدایش آن نیز استعمال می شود، و همانطوری که در عرف گفته می شود: (( فلانی چگونه این کار را انجام داد و حال آنکه از او ساخته نبود؟ )) همچنین گفته می شود: (( فلان موجود چگونه پیدا شد؟ )) .

و اینکه فرمود: (( این کلمه اگر با کرسی ذکر شود معنایش غیر معنای کرسی خواهد بود )) مقصود آن حضرت این است که عرش و کرسی از این جهت که مقام غیب و منشاء پیدایش و ظهور موجوداتند مثل هم هستند و لیکن در آنجا که هر دو در کلام ذکر می شوند معنایشان فرق می کند، و هر کدام یک مرحله از غیب را می‌رسانند، چون مقام غیب در عین اینکه یک مقام است دارای دو در می باشد، یکی در ظاهر که مشرف و متصل به این عالم است، و یکی هم در باطن که بعد از آن قرار دارد.

و اینکه فرمود: (( کرسی، در ظاهری غیب است، و ظهور تمامی اشیاء از آن در است )) معنایش این است که طلوع و ظهور موجودات بدیع و بدون سابقه و الگو، از ناحیه کرسی است، و چون تمامی موجودات خلقتشان بدون الگو است پس همه از آن ناحیه است.

و پر واضح است که موجود وقتی بدیع و بی سابقه است که انتظار نرود بر طبق اوضاع و احوال موجودات قبلی وجود پیدا کند، زیرا اگر اوضاع و احوال و خلاصه سلسله علل بطور خودکار، امور و موجوداتی را یکی پس از دیگری ایجاد کند دیگر آن امور و آن موجودات بدیع نخواهند بود، پس ناگزیر وقتی بدیعند که آن اوضاع و احوال، تازه و بدیع باشند، یعنی خداوند در هر آنی اوضاع و احوالی را پیش کشیده از آن موجوداتی را به وجود بیاورد، و سپس آن اوضاع و احوال را از بین برده اوضاع و احوال دیگری را

موجود سازد، سببیت قبلی را از سبب بگیرد، و سببیت دیگری به آن افاضه بفرماید.

و چون همانطوری که گفتیم همه موجودات بدیعند پس سببیت تمامی اسباب نیز بدیع است، و این همان (( بداء )) است، پس در حقیقت همه وقایع حادث در عالم که هر کدام مستند به عمل اسباب متضاد و مزاحمی هستند، همه اموری بدیع و بداءهایی در اراده خدای متعال هستند.

آری، فوق این سبب های متراحم و متنازعی که در عالم وجود دست اندر کارند یک سبب و یک اراده دیگری است که بر آن اسباب حکومت دارد، و هیچ چیزی واقع نمی شود مگر آنکه آن اراده خواسته باشد، و آن اراده فوق است که این سبب را به جان آن سبب انداخته و از تاءثیر آن جلوگیری می کند، و با این اراده، حکم اراده دیگری را باطل می سازد و اطلاق تاءثیر فلان مؤثر را تقیید می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۸

مثلا کسی که اراده کرده است راهی را طی کند در بین راه ناگهان می ایستد، چون اراده دیگری که همان اراده استراحت و رف ع خستگی است جلو تاءثیر اراده اولی را می گیرد، و این دو اراده گر چه هر کدام مزاحم دیگری است، و لیکن در عین حال هر دو اراده فوق را اطاعت می کنند، و آن اراده فوق است که این دو اراده را تنظیم نموده، و برای رسیدن به مقصد، هر کدام را در جای خود به کار می بندد، در این مثالی که زدیم کرسی، در مثل مقام تراحم آن دو اراده، و عرش، مقام ائتلاف و توافق آن دو است، و معلوم است که اراده دومی، مقدم بر اولی است، چون اراده دوم تفصیل و ظهور اراده اولی است که مجمل و باطن است. و اگر اولی کرسی و دومی عرش نامیده شده، برای این است که کرسی محل آشکار شدن احکام سلطان به دست عمال و ایادی او است، و در این مرحله است که هر یک از کارکنان سلطان، در یکی از شؤون مملکتی مشغول کارند. اینجا است که گاهی صاحبان کرسی با هم اختلاف نموده در نتیجه حکم یکی بر حکم دیگری مقدم شده، آن را نسخ می کند. بر خلاف عرش که مخصوص خود سلطان است، و احکامش از نسخ و معارضه، محفوظ است، و باطن تمامی ظواهر و اجمال همه تفصیلاتی که در کرسی بود در آن موجود است.

با این مثالی که زدیم معنای اینکه فرمود: (( با این تفاوت که کرسی، در ظاهری غیب است )) روشن می شود، و همچنین اینکه فرمود: (( و طلوع هر بدیعی از آنجا است )) معنایش این است که ظهور و وجود همه موجودات بدون سابقه و بدون الگو است، و اینکه فرمود: (( و پیدایش همه اشیاء از آن در است )) معنایش این است که اجمال آنچه در عرش است در کرسی به طور تفصیل و به صورت مفرداتی مختلف ظهور می کند، و اینکه فرمود: (( و عرش، همان در باطن است )) در برابر اینکه کرسی باب ظاهر است، می باشد، و بطون و ظهور در هر دو به اعتبار تفرقی است که در احکام صادر از آن دو به وقوع می پیوندد، و اینکه فرمود: (( در آن یافت می شود... )) یعنی همه علوم، در صورتی که تفصیل اشیاء به اجمال آنها بر می گردد.

و گویا مقصود از (( علم کیف )) علم به خصوصیات صدور هر موجودی از اسباب آن است، و همچنین مقصود از (( کون موجودات )) تمامیت وجود آنها است، همچنانکه مراد از (( عود )) و (( بدء )) اول و آخر وجودات اشیاء است.

(( قدر )) و (( حد )) به یک معنا است، الا اینکه قدر عبارت است از حال و مقدار هر چیز فی حد نفسه، و حد عبارت است از حال و مقدار هر چیزی نسبت به چیزهای دیگر.

مقصود از مکان، در آنجا که فرمود: (( و حد و قدر و مکان آنها )) نسبت مکانی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۰۹

مشیت و صفت اراده، به یک معنا است، ممکن هم هست بگوئیم مراد از مشیت، اصل مشیت و مراد از صفت، اراده خصوصیات آن است.

در جمله (( و علم الفاظ و حرکات و ترک )) علم الفاظ به معنای علم به کیفیت دلالت کردن الفاظ بر معانی و ارتباطی است که طبعاً با خارج دارند، چون دلالت های وضعی هم بالاخره منتهی به طبع می شوند، و علم حرکات و ترک علم به اعمال و تروک

است، از نظر ارتباطی که عمل و ترک عمل با ذوات خارجی دارند. ممکن هم هست بگوییم مقصود از مجموع (( علم الفاظ و علم حرکات و ترک )) علم به کیفیت، ناشی شدن اوامر و نواهی از اعمال و تروک و ناشی شدن لغات از حقایقی است که همه از یک منشاء سرچشمه گرفته و همه به آن منتهی می گردند، و بنابراین، ترک، عبارت خواهد بود از سکون نسبی در مقابل حرکت.

ضمیر (( آن )) در جمله (( برای این همسایه کرسی است که در آن علم به کیفیات و احوال موجودات است )) (به عرش، و در جمله (( و نیز در آن در ظاهری بداء... )) (به کرسی بر می گردد، و (( بداء )) به معنای ظهور و غلبه سببی بر سببی دیگر و ابطال اثر آن است، و به این معنا بر جمیع سبب های مختلف و متغایر عالم منطبق می شود.

و بنا بر آنچه گذشت، مقصود از جمله (( پس عرش و کرسی دو همسایه هستند که یکی دیگری را وادار به صرف و اشتقاق می کند )) این است که عرش و کرسی دو همسایه اند، بلکه در حقیقت امر واحدی هستند که بحسب اجمال و تفصیل به دو مرتبه تقسیم و از هم جدا می شوند، و قضیه صرف و اشتقاق هم از باب مثال ذکر شده، تا معارف دقیق و مبهم را با تشبیه و ضرب المثل برای علماء بیان کرده باشد.

و مراد از (( دعوی )) در جمله (( که علماء بر صدق دعوی آن دو... )) (دعوی عرش و کرسی است، یعنی این مثال برای آن آورده شد تا علماء به آن وسیله بر صدق معارف حقه ای که به آنان القاء می شود پی برده و از چگونگی تدبیر جاری در عالم و اینکه این تدبیر دارای دو مقام اجمال و تفصیل و ظاهر و باطن است آگاه شوند.

مرحوم صدوق در کتاب توحید به سند خود از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که شخصی از آنجناب از معنای آیه (( و کان عرشه علی الماء )) (سؤال کرد، و آن حضرت در جوابش فرمود: مردم در معنای آن چه می گویند؟ آن شخص در جواب عرض کرد، می گویند عرش بر بالای آب و خداوند بر بالای عرش قرار دارد. فرمود: اینها به خدا دروغ بسته اند، زیرا معنای حرفشان این است که خداوند به صفات مخلوقات متصف بوده و مانند آنها محمول چیزی می باشد، و این باطل است، زیرا مستلزم این است که چیزی بزرگتر و قوی تر از خدای تعالی باشد تا بتواند او را حمل کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۰

بلکه معنای آیه این است که خداوند قبل از آنکه آسمان و زمین، یا جن و انس، یا آفتاب و ماه را بیافریند، علم خود را بر آب که قبل از اینها موجود شده بود، حمل می کرد.

مؤلف: این روایت از جهت دلالت بر اینکه (( مراد از عرش، علم است )) و نیز (( اصل خلقت عالم آب بوده )) و (( در آن موقع که هنوز تفصیل موجودات، موجود نشده بودند علم فعلی خدای تعالی متعلق به آب بوده )) مانند روایت قبلی است. دو روایت در جواب سؤال درباره فاصله زمین و عرش

در کتاب احتجاج از علی (علیه السلام) روایت شده که شخصی از آنجناب از فاصله بین زمین و عرش سؤال کرد، حضرت فرمود: فاصله اش به قدر این است که بنده ای از در اخلاص بگوید: (( لا اله الا الله )) .

مؤلف: این از لطایف کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) است که آن را از آیه (( الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه )) اقتباس فرموده، و معنای آن این است که وقتی بنده با گفتن کلمه توحید الوهیت را از غیر خدای تعالی نفی نمود و آن را خالص برای خدا دانست، بطور مسلم غیر خدا را فراموش خواهد نمود، و جمیع موجودات را مستند به او خواهد دانست، و این مقام همان مقام عرشی است که بیانش در سابق گذشت.

نظیر این بیان در لطافت جواب دیگری است که آن حضرت از این سؤال داده، و فرمود: فاصله بین زمین و آسمان، دید چشم و دعای مظلوم است، در موقعی که نفرین می کند.

و نیز شیخ صدوق در سه کتاب (( فقیه ))، (( علل )) و (( مجالس )) (خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در پاسخ شخصی که از آنجناب پرسید: چرا کعبه، کعبه نامیده شد؟ فرمود: برای اینکه چهار گوشه و مربع بود. و وقتی سائل پرسید، چرا



مربع شد؟ در جواب فرمود: برای اینکه محاذی بیت المعمور بود و بیت المعمور مربع است. و چون سائل پرسید: بیت المعمور چرا مربع شد؟ فرمود: چون بیت نامبرده، محاذی با عرش است و عرش مربع است. و چون سائل از مربع بودن عرش سؤال کرد فرمود: برای اینکه کلماتی که دین اسلام بر مبنای آنها بنا نهاده شده، چهار است، و آن چهار کلمه عبارت است از: ۱- سبحان الله ۲- و الحمد لله ۳- و لا اله الا الله ۴- و الله اکبر.... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۱

مؤلف: کلمه اول متضمن تنزیه و تقدیس است، و کلمه دوم متضمن تشبیه و ثناء، و کلمه سوم توحید جامع بین تنزیه و تشبیه، و کلمه چهارم توحید اعظم که مختص به اسلام است. و معنای آن این است که: خداوند سبحان بزرگتر از آن است که در وصف بگنجد، زیرا وصف خود یک نحوه تقیید و تحدید است، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را محدود و قیدی او را مقید سازد، همچنانکه در تفسیر آیه (( لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة... )) بیان گذشت.

و کوتاه سخن، برگشت معنایی که این روایت برای عرش کرده نیز به همان علم است، روایات مختلفی که در معنای عرش و یا در اموری که مربوط به عرش است وارد شده، بسیار زیاد است، مثل روایتی که می گوید: آیه الکرسی و آخر سوره بقره و سوره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) از گنج های عرش است. یا روایتی که می گوید: (( ص )) در سوره (( ص )) اسم نهری است که از پای عرش سرازیر می شود. و یا افق مبین که در قرآن است، اسم سرزمینی است که در جلو عرش قرار دارد و در آن نه‌هایی جاری است، و بر لب آن نه‌ها به عدد ستارگان جامه‌هایی نهاده شده است.

در تفسیر قمی از عبدالرحیم اقصی روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای (( ن )) و القلم چیست؟ حضرت فرمود: خداوند قلم را از درختی بهشتی آفرید که اسمش خلد است، آنگاه به نه‌ری که در بهشت بود و از برف سفیدتر و از شهد شیرین تر بود، فرمود: مداد شو، پس آن نه‌ خشک گردید و مداد شد، آنگاه به قلم فرمود: بنویس. عرض کرد پروردگارا چه بنویسم؟ فرمود: آنچه را که بوده و تا قیامت خواهد بود، پس قلم در ورقی که از نقره سفیدتر و از یاقوت صاف تر بود نوشت و آن را پیچید و در رکن عرش جای داد. آنگاه خداوند بر دهان قلم مهر نهاد، پس دیگر سخن نگفت و نخواهد گفت، و آن ورقه همان کتاب مکنونی است که همه نسخه‌ها از آن استنساخ شده است بقیه این روایت را - ان شاء الله - در تفسیر سوره (( ن )) نقل خواهیم نمود.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست که در بعضی از آنها بعد از آنکه راوی اصرار ورزیده و توضیح بیشتری خواسته، امام (علیه السلام) اضافه فرموده که: قلم و لوح هر کدام فرشته‌ای هستند، و با همین جمله فهمانده که بیان قبلی از قبیل تشبیه معقول به محسوس بوده تا غرض به آن وسیله فهمانیده شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۲

در کتاب روضه الواعظین از امام صادق از پدر بزرگوارش از جدش روایت شده که فرمود: در عرش، تمثال موجوداتی است که خداوند در تری و خشکی عالم خلق فرموده. و سپس فرمود: این است تاءویل آیه شریفه (( وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) .

مؤلف: یعنی آیه شریفه مزبور نیز همین حقیقت را بیان می کند که صور جمیع موجودات در عرش است، و ما سابقا معنای بودن صور اشیاء در عرش را بیان کردیم. نظیر این روایت در افاده این معنا روایتی است که در تفسیر دعای (( یا من اظهر الجمیل )) وارد شده است.

و نیز در روضه الواعظین از امام صادق از پدرش از جدش (علیهم السلام) روایت شده که در ضمن حدیثی فرمود: بین یک قائمه از قوائم عرش و بین قائمه دیگر آن آنقدر فاصله است که اگر مرغ تیز پروازی بخواهد آن را طی کند باید هزار سال راه برود، و عرش هر روز هفتاد هزار رنگ از نور به خود می گیرد، و هیچ خلقی از مخلوقات خدا توانایی اینکه به آن نگاه کند ندارد، و همه موجودات عالم در مقابل عرش خدا به منزله حلقه‌ای است در بیابانی پهناور.

مؤلف: این جمله اخیر را شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روایت کرده اند. این روایت هم مانند سایر روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) حقایق را در ضمن مثال بیان فرموده، به دلیل ظاهر توصیفی که از بزرگی و وسعت عرش کرده، به هر حسابی هم که فرض شود درست در نمی آید، زیرا دوائری که اشعه نورانی ترسیم می کنند به مراتب بزرگتر و وسیع تر از آن حدی است که در این روایت برای عرش خدا ذکر شده، پس ناگزیر باید گفت: مقصود امام (علیه السلام) تشبیه معقول به محسوس بوده، نه مدلول مطابقی کلام.

و در کتاب علل از کتاب علل محمد بن سنان از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: علت طواف به کعبه این است که بعد از آنکه خدای تعالی به ملائکه فرمود: (( من در زمین خلیفه ای قرار خواهم داد )) و ملائکه اعتراض کردند که آیا می خواهی کسانی در زمین بیافرینی که خونریزی کنند؟ و آنگاه از اعتراض خود پشیمان شده، فهمیدند که گناه کرده اند ناچار به عرش خدا پناه برده استغفار کردند، و خداوند از این حالت ملائکه خوشش آمد و به همین خاطر در آسمان چهارم خانه ای برابر عرش ساخت و اسم آن را (( ضراح )) گذاشت، و در مقابل آن خانه دیگری به نام (( بیت المعمور )) در آسمان دنیا بنا نهاد آنگاه خانه کعبه را مقابل (( بیت المعمور )) قرار داد و آدم را فرمود تا آن را طواف نماید، و این سنت در میان فرزندان او تا قیامت معمول خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۳

مؤلف: این حدیث از چند جهت غریب بنظر می رسد، زیرا اولاً غیر از بیت المعمور خانه دیگری را به نام (( ضراح )) اسم برده و حال آنکه در بیشتر روایات تنها بیت المعمور در آسمان چهارم ذکر شده. و ثانیاً برای ملائکه گناه اثبات کرده و حال آنکه به نص قرآن کریم ملائکه معصوم از گناهند، البته این معنا را می توان تاءویل کرد و گفت: مراد از پی بردن به گناه علم به قصور است، و به همین جهت می توان گفت بنا بر اینکه عرش به علم تفسیر شود معنای پناه بردن ملائکه به عرش اعتراف آنان به جهل خود و ارجاع علم است به خداوند سبحان، همچنانکه قرآن نیز معذرت خواهی آنان را چنین حکایت فرموده: (( سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم )) .

و اما اینکه گفت: (( کعبه در برابر بیت المعمور واقع شده )) ظاهراً مراد از محاذات و برابری محاذات معنوی است، نه حسی و جسمانی، به شهادت جمله (( و به همین خاطر در آسمان چهارم خانه ای برابر عرش ساخت )) زیرا به طوری که از قرآن و حدیث استفاده می شود عرش و کرسی محیط به همه آسمان و زمین هستند، و با فرض احاطه و مخصوصاً اگر به حسب فرض این احاطه جسمانی بوده باشد دیگر محاذات معنا نخواهد داشت، پس نه این احاطه، جسمانی است (زیرا گفتیم، عرش به معنای علم است) و نه آن محاذات، حسی و جسمانی است.

چند روایت در مورد حاملین عرش

در کتاب خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: یکی از حاملین عرش به صورت آدم است، و از خدا به جهت فرزندان آدم طلب روزی می کند. و یکی دیگر به صورت خروس است که برای پرندگان طلب رزق می کند. و سومی به شکل شیر است که برای درندگان روزی طلب می نماید. و چهارمی به صورت گاو است که برای چارپایان طلب روزی می کند. و از آن روزی که بنی اسرائیل گوساله پرستیدند، آن گاوی که حامل عرش است، سر افکنده شده و از شرم دیگر سر بلند نکرد، و وقتی قیامت می شود حاملین عرش هشت نفر می شوند... (( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۴

مؤلف: اخباری که قریب به این مضامین هستند، بسیار زیادند، و بعضی از آنها این چهار حامل را که در روایت قبلی بود حاملین کرسی دانسته، و حال آنکه تا آنجا که ما اطلاع داریم هیچ روایتی برای کرسی، حامل معرفی نکرده. و ما روایات مربوط به کرسی را در سوره بقره در تفسیر آیه الکرسی ایراد نمودیم.

در حدیثی دیگر حاملین عرش هشت نفر شمرده شده، چهار نفر از اولین که عبارت اند از: نوح، ابراهیم، موسی و عیسی

(علیهما السلام) و چهار نفر از آخرین که عبارت اند از: محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی، حسن و حسین (علیهما السلام). مؤلف: بنا بر اینکه عرش به معنای علم باشد هیچ مانعی ندارد که بعضی روایات حاملین عرش را ملائکه بدانند، و بعضی دیگر آنان را انبیاء معرفی کند.

و خوشبختانه روایات وارد درباره عرش با همه کثرتی که دارد این تفسیر را تائید می کند، و اگر بعضی از آنها مختصر ظهوری دارد در اینکه عرش یک موجود جسمانی است، به روایات بسیار دیگری که عرش را علم می داند تفسیر می شود. و اما اینکه بعضی گفته اند: عرش جسمی است به شکل تخت و آن را بر بالای آسمان هفتم گذاشته اند هیچ روایت قابل اعتمادی بر طبق آن دیده نشده است، و روایات معتبر، این معنا را جدا تکذیب می کند.

قمی در تفسیر خود در ذیل آیه (( خلق السموات و الارض فی سته ایام )) می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: مراد از شش روز، شش وقت است.

صاحب تفسیر برهان روایتی را از صاحب کتاب ثاقب المناقب نقل می کند که وی آن را به ابی هاشم جعفری نسبت داده، و او از محمد بن صالح ارمنی نقل کرده، و آن این است که: من (محمد بن صالح) خدمت حضرت ابی محمد عسکری (علیه السلام) عرض کردم معنای آیه (( الله الامر من قبل و من بعد )) را برایم شرح دهید. فرمود: معنایش این است که خداوند قبل از اینکه امر کند و همچنین بعد از آن نیز هر چه را بخواهد می تواند انجام دهد، من در دلم خطور کرد که این معنا تاءویل آیه (( الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین )) است، حضرت فهمید که من چه فکری کردم، فرمود: همانطور است که تو در دل خود گذراندی آری، (( الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین )) .

مؤلف: معنای این روایت این است که جمله (( الا له الخلق و الامر )) در مقام افاده این معنا است که اطلاق ملک خدای تعالی قبل از آنکه چیزی را بیافریند و بعد از آن، یک جور است، و او مثل ما نیست که بعد از دادن چیزی، دیگر مالک و صاحب اختیار آن نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۵

در الدر المنثور است که ابن جریر از عبد العزیز شامی از پدرش که صحبت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک کرده بود نقل می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کسی که خدای تعالی را در عمل صالحی که به آن موفق شد، شکر گزار نباشد، و در عوض خود را بستاید، کافر شده، و ثواب عملش حبط می شود. و کسی که چنین می پندارد که خداوند اختیار در امری را به بندگان خود واگذار نموده نیز کافر و منکر آن چیزی است که خداوند به انبیای خود نازل کرده، زیرا آیه (( الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین )) داشتن هر گونه اختیاری را از غیر خداوند سلب و نفی کرده است.

مؤلف: اینکه در این روایت (( عجب )) را کفر خوانده، غرض از کفر، کفران نعمت و یا انکار بودن حسنات از برای خدا است، چون از آیات کریمه قرآن بر می آید که حسنات برای خدای تعالی است. و همچنین اینکه اختیار در هر چیزی را از بندگان سلب کرده، مراد از آن نفی اختیار و مالکیت استقلالی است، نه تبعی.

در کافی به سند خود از میسر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آنجناب از معنای (( ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها )) پرسش نمودم، حضرت فرمود: ای میسر! زمین فاسد بود، پس خدای عزوجل با بعثت پیغمبر گرامیش آن را احیاء نمود و پس از آن فرمود که بار دیگر آن را فاسد نسازید، و در آن فساد راه نیندازید.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از میسر از ابی عبد الله (علیه السلام) بدون ذکر سند نقل کرده است.

در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم و نسائی از ابی موسی روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مثل هدایت و علمی که خداوند مرا بدان مبعوث فرمود مثل باران شدیدی است که در سرزمینی بیارد و قسمتی از آن زمین، آب را در خود فرو برد و در نتیجه گیاهان بسیار برویاند، و قسمتی دیگر که بایر است آب را در خود نگهداشته و مردم از

آن آب نوشیده و سیراب شوند و با آن زراعت خود را نیز مشروب سازند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۶  
 قسمتی دیگر بلندی‌ها و کوه‌های سنگی است که نه آب را در خود نگهداری و ذخیره می‌کند و نه گیاهی در خود می‌رویاند.  
 مردم نسبت به دین من نیز سه طایفه اند: بعضی‌ها آن را یاد می‌گیرند و گلیم خود را از آب در می‌آورند، ولی از دیگران  
 دستگیری ننموده چیزی از آن را به دیگران نمی‌آموزند، بعضی دیگر هم خود از آن بهره‌مند می‌شوند و هم به دیگران می  
 آموزند، طایفه سوم، کسانی هستند که نه خود آن را می‌آموزند و نه به دیگران یاد می‌دهند. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۷

آیات ۵۹ - ۶۴، سوره اعراف

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۵۹) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۶۰) قَالَ يَقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۶۱) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۶۲) أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۶۳) فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ (۶۴)

ترجمه آیات

به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم، وی گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی برای شما نیست بپرستید که من از عذاب روزی بزرگ بر شما بیمناکم (۵۹) بزرگان قوم او گفتند: ما تو را در ضلالتی آشکار می‌بینیم (۶۰) گفت: ای قوم! در من ضلالت نیست بلکه پیغمبری از جانب پروردگار جهانیانم (۶۱) که پیغامهای پروردگار خویش را به شما می‌رسانم، شما را نصیحت می‌کنم و از خدا چیزها می‌دانم که شما نمی‌دانید (۶۲) مگر در شگفتید از اینکه مردی از خودتان را از ناحیه پروردگارتان تذکری آمده باشد تا شما را بیم دهد؟ و در نتیجه مردمی پرهیزکار شده، شاید بدین وسیله رحمت ببینید (۶۳) قوم نوح او را تکذیب کرده و

او را با کسانی که همراهش بودند که در کشتی نشانده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۱۸

و کسانی که آیات ما را تکذیب کرده بودند غرق کردیم، چه آنان گروهی کوردل بودند (۶۴)

بیان آیات

بیان آیات مربوط به گفتگوی نوح علیه السلام با قوم خود و نجات یافتن او و غرقگشتن مکذبین آیات الهی

این آیات با ذکر داستان نوح (علیه السلام) و اینکه چگونه مردم را به توحید و ترک شرک دعوت می‌نمود، و قومش او را انکار نمود، بر شرک خود اصرار می‌ورزیدند و اینکه چگونه خداوند طوفان را بر ایشان مسلط نمود و همه را تا به آخر هلاک ساخت و نوح و گروندگان به وی را نجات داد، تعقیب و دنباله آیات قبلی است که آن نیز راجع به دعوت به توحید و نهی از شرک به خدای سبحان و تکذیب آیات او بود، و به منظور تکمیل همین بیان، داستان عده دیگری از انبیاء از قبیل هود، صالح، شعیب، لوط و موسی (علیهما السلام) را نیز ذکر می‌فرماید.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ... نخست داستان نوح را ذکر فرموده، چون نوح (علیه السلام) اولین پیغمبری است که تفصیل نهضت او در قرآن ذکر شده، و به زودی در تفسیر سوره هود تفصیل داستان آنجناب خواهد آمد - ان شاء الله -.

لام در کلمه (( لقد )) برای قسم است، و به منظور تاءکید مطلب آورده شده، چون روی سخن با مشرکین بوده که منکر نبوت هستند.

(( فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره )) - نوح (علیه السلام) بخاطر اینکه به مردم بفهماند که او خیرخواه آنان است و می‌خواهد مراتب دلسوزی خود را نسبت به آنان برساند می‌گوید: (( یا قوم: ای قوم من ))، آنگاه اولین پیشنهادی که به آنان می‌کند این است که بیاید به دین توحید بگرایید، سپس با جمله (( انی اخاف علیکم عذاب یوم عظیم )) آنان را انداز نموده، تهدید می‌کند.

کند. و چون مقصودش از این عذاب، عذاب روز قیامت است، پس در حقیقت در این دو جمله دو تا از اصول دین را که همان توحید و معاد است به آنان گوشزد نموده، بعداً در جمله (( یا قوم لیس بی ضلاله و لکنی رسول من رب العالمین )) به اصل سوم از اصول دین یعنی مسأله نبوت اشاره می نماید. علاوه بر اینکه در همان دعوت به دو اصل اولی نیز اشاره به مسأله نبوت هست، برای اینکه دعوت به یک نوع عبادت، انذار از یک نوع عذاب است که قومش هیچگونه اطلاعی از آن نداشته اند، و معلوم است که دارنده چنین دعوت هایی جز پیغمبری نمی تواند باشد.

از جمله (( او عجبتم ان جاءکم ذکر من ربکم علی رجل منکم لینذرکم )) هم بر می آید که قومش از شنیدن همان دو مطلب به مسأله نبوت که اصل سوم است، نیز منتقل شده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۱۹ :  
چون می فرماید: از شنیدن آن دو دعوت بلکه از شنیدن اولین دعوت او نسبت به رسالت وی تعجب کرده اند.

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينَةٍ كَلِمَةً (( ملا )) (به معنای اشراف و بزرگان قوم است، و این طبقه از افراد اجتماع را از این نظر ملا گفته اند که هیبت آنان دلها، و زینت و جمال شان چشم ها را پر می کند، و اگر با این تاء کید شدید نسبت ضلالت به او داده اند، برای این است که این طبقه هرگز توقع نداشتند که یکنفر پیدا شود و بر بت پرستی آنان اعتراض نموده، صریحاً پیشنهاد ترک خدایان شان را کند و از این عمل انذارشان نماید، لذا وقتی با چنین کسی مواجه شده اند تعجب نموده، او را با تاء کید هر چه تمامتر گمراه خوانده اند، این هم که گفته اند: ما به یقین تو را گمراه می بینیم، مقصود از (( دیدن )) حکم کردن است، یعنی به نظر چنین می رسد که تو سخت گمراهی .

قَالَ يَقَوْمٍ لَيْسَ بِي ضَلُّةٌ... نوح (علیه السلام) در جواب آنان گمراهی را از خود نفی نموده و در جمله (( و لکنی رسول من رب العالمین )) خود را پیغمبری مبعوث از طرف خدای سبحان معرفی می کند، و اگر خدا را به وصف (( رب العالمین )) ستوده، برای این است که نزاع بر سر ربوبیت بوده، آنان به غیر از خدا برای هر شئی از شئون عالم مانند آسمان و زمین و انسان و غیر آن ارباب دیگری داشتند، و آنجناب با ذکر این وصف ربوبیت را منحصر به خدای تعالی نمود، و در این جواب هیچ گونه تاء کیدی به کار نبرد- تا بفهماند مطلب یعنی رسالت وی و گمراه نبودنش آنقدر روشن است که هیچ احتیاجی به قسم یا تاء کید دیگری ندارد. اُبَلِّغُكُمْ رِسَالَتِي رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ در این چند جمله اوصاف خود را می شمارد، نخست می فرماید: من از آنجایی که رسولی از ناحیه پروردگار هستم، به مقتضای رسالتم پیام هایی را به شما می رسانم، و رسالت و پیغام را به صیغه جمع ذکر کرد تا بفهماند که او تنها مبعوث به توحید و معاد نشده، بلکه احکام بسیار دیگری نیز آورده، چون نوح (علیه السلام) از پیغمبران اولی العزم و صاحب کتاب و شریعت بوده است .

سپس می فرماید: من خیرخواه شمایم، و با شما نصیحت هایی دارم که شما را به خداوند و اطاعت او نزدیک و از استنکاف از پرستش او دور می سازد. آنگاه می فرماید: و من چیزهایی می دانم که شما نمی دانید، و مقصودش از آن چیزها معارفی است که خداوند از سنن جاری در عالم و از آغاز و انجام عالم به وی آموخته است، مانند وقایع قیامت، جزئیات مسأله ثواب و عقاب، اطاعت و معصیت بندگان، رضا و غضب و نعمت و عذابش . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۲۰ :

پس اینکه بعضی گفته اند: دو جمله (( ابلغکم ))... و (( انصح لکم )) دو صفت و جمله (( اعلم ))... حال از فاعل (( انصح لکم )) است، صحیح نیست، بلکه همانطوری که گفتیم این سه جمله هر کدام برای غرض خاصی ذکر شده اند.

أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ... این جمله استفهامی است انکاری که می فهماند تعجب آنان از ادعای رسالت و دعوت به دین حق بی جا و بی مورد بوده، و مقصود از (( ذکر )) همان معارف حق او است که بشر را به یاد خدا می اندازد. و کلمه (( من ربکم )) متعلق است به (( کائن )) تقدیری .

(( لینذرکم و لتتقوا و لعلکم ترحمون )) - این سه جمله متعلق است به جمله (( جاءکم )) و معنای آن این است که : این ذکر (دین

( به این جهت برای شما فرستاده شده تا رسول ، شما را انداز نموده ، به این وسیله وظیفه خود را ادا نماید، و شما نیز از خدا بترسید، تا در نتیجه رحمت الهی شامل حالتان شود، چون تنها تقوا و ترس از خدا آدمی را نجات نمی دهد، بلکه باید رحمت الهی هم دستگیر بشود.

این سه جمله از کلام نوح (علیه السلام)، مشتمل است بر اجمالی از معارف عالی الهی .

فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ ... بنا به گفته راغب لفظ (( فلك )) که به معنای کشتی است هم در یک کشتی استعمال می شود، و هم در کشتی های زیاد، و به گفته صحاح اللغه هم معامله مذکر با آن می شود و هم مونث . و دو کلمه (( قوما عمین )) یکی وصف است و دیگری موصوف ، و (( عمین )) جمع (( عمی )) بر وزن (( خشن )) ، صفتی است مشبه از ماده (( عمی ، یعمی )) فرق (( عمی )) با (( اعمی )) بطوری که گفته اند این است که عمی تنها کسی را می گویند که بصیرت نداشته باشد، و اعمی به کسی اطلاق می شود که بصر (چشم) نداشته باشد. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۱

آیات ۶۵ - ۷۲، سوره اعراف

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَقَوْمِ اغْبُدُوا لِلَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۶۵) قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (۶۶) قَالَ يَقَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (۶۷) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ (۶۸) أَوْ عَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَآذَوْا آءَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ (۶۹) قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبِدَ اللَّهَ وَخِدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۷۰) قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (۷۱) فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ (۷۲)

ترجمه آیات

و به سوی قوم عاد برادرشان هود را (فرستادیم)، گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید بپرستید، چرا پرهیزکاری نمی کنید؟ (۶۵) بزرگان قومش که کافر بودند، گفتند: ما تو را دستخوش سفاهت می بینیم، و از دروغگویان می پنداریم (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۲

گفت: ای قوم! من دستخوش سفاهت نشده ام بلکه پیغمبری از ناحیه پروردگار جهانیانم (۶۷) که پیغام های پروردگار خویش به شما می رسانم و برای شما خیرخواهی امینم (۶۸) مگر شگفت دارید که شما را از پروردگارتان به وسیله مردی از خودتان تذکاری آمده باشد تا شما را بیم دهد؟ به یاد آرید آدم که شما را از پس قوم نوح جانشین آنان کرد و جثه های شما را درشت آفرید، نعمت های خدا را به یاد آرید شاید رستگار شوید (۶۹) گفتند: مگر به سوی ما آمده ای تا خدا را به تنهایی بپرستیم و آنچه را پدران ما می پرستیدند واگذاریم؟ اگر راست می گویی عذابی را که از آن بیمان می دهی بیار (۷۰) گفت: عذاب و غضب پروردگارتان بر شما وقوع یافت، چرا با من بر سر نام هایی که شما و پدرانتان ساخته و روی یک مشت سنگ و چوب گذاشته اید در حالی که خداوند حجتی درباره آنها نازل نکرده، مجادله می کنید؟ منتظر باشید که من نیز با شما انتظار آن عذاب را می برم (۷۱) پس او را با کسانی که همراه وی بودند به رحمت خویش نجات دادیم و نسل کسانی را که آیه های ما را تکذیب کرده بودند، و مؤمن نبودند، قطع کردیم (۷۲)

بیان آیات

بیان آیات مربوط به محاجه هود علیه السلام با قوم خود

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَقَوْمِ اغْبُدُوا لِلَّهِ... (( اخ )) که اصلش (( اخو )) است به معنای برادر است، حال یا برادر تکوینی یعنی آن



کسی که در ولادت از پدر یا مادر و یا هر دو با انسان شریک است، یا برادر رضاعی که شرع او را برادر دانسته، و یا برادرخواندگی، که بعضی از اجتماعات آن را معتبر شمرده اند، این معنای اصلی کلمه مزبور است، و لیکن بطور استعاره به هر کسی که با قومی یا شهری، یا صنعتی و سنجیه ای نسبت داشته باشد نیز برادر آن چیز اطلاق می کنند مثلاً می گویند: (( اخو بنی تمیم برادر قبیله بنی تمیم )) و یا (( اخو یثرب برادر یثرب )) و یا (( اخوالحیاکه برادر پشم بافی )) و یا (( اخوالکرم برادر کرامت )) . در آیه مورد بحث: (( و الی عاد اخاهم هودا )) برادر به همین معنای استعاری است. حرفهایی که در پیرامون جمله (( قال یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره )) باید زده شود همان حرفهایی است که در ذیل همین جمله در داستان قبلی زده شد، تنها تفاوتی که جمله مورد بحث با جمله مشابهش در داستان نوح (علیه السلام) دارد این است که در آنجا داشت: (( فقال... )) و در اینجا دارد (( قال )) و جای این هست که کسی پرسد چرا در آنجا حرف عطف (فاء) بر سر جمله در آمد و در اینجا در نیامد؟ جوابش همانطوری که زمخشری نیز در کشاف گفته این است که: در آیه مورد بحث سؤ الی در تقدیر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۲۳

گویا پس از آنکه فرمود: (( و الی عاد اخاهم هودا و هود را فرستادیم به سوی قوم عاد )) کسی پرسیده است: از کلام نوح با خبر شدیم، اینک بفرما ببینیم هود به قوم چه گفت؟ در جواب فرمود: (( قال یا قوم... )) . و این سؤ ال و جواب در داستان نوح (علیه السلام) تصور ندارد، برای اینکه داستان مزبور، اولین داستانی است که در این آیات ایراد شده است.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ... بطوری که از داستان هود و قومش که به زودی آن را نقل می کنیم بر می آید عده ای از قوم وی ایمان داشته و از ترس سایرین ایمان خود را پنهان می داشتند، بخلاف قوم نوح که یا هیچ یک از آنها ایمان نداشتند، یا اگر داشتند ایمانشان را پنهان نمی کردند، و به داشتن ایمان، معروف و انگشت نما بوده اند، لذا در آیه مربوط به قوم نوح فرمود: (( قال الملا من قومه همه بزرگان قومش گفتند... ))، و لیکن در خصوص داستان هود فرمود: (( قال الملا الذین کفروا من قومه گروهی که از بزرگان قوم وی که کافر بودند، گفتند... )) . زمخشری نیز در وجه فرق بین این دو تعبیر همین معنا را ذکر کرده است.

(( انا لنریک فی سفاهه و انا لنظنک من الکاذبین )) - قوم هود از آنجایی که بر سنت بت پرستی خو کرده بودند، و بت ها در دلهایشان، مقدس و محترم بود، و با این حال کسی جرات نداشت سنت غلط آنان را مورد اعتراض قرار دهد لذا از کلام هود خیلی تعجب کرده، با تاء کید هر چه بیشتر (یعنی با بکار بردن لام در (( لنریک )) و استعمال لفظ (( ان )) در (( انا )) و لام در (( لنظنک )) اولاً- او را مردی سفیه و کم عقل، و راءى او را راءى غلط خوانده، و ثانیاً او را به ظن بسیار قوی از دروغگویان پنداشتند.

از لفظ (( کاذبین )) و همچنین از لفظ (( رسل )) که در جمله (( و تلک عاد جحدوا بایات ربهم و عصوا رسله )) بر می آید که قوم هود غیر از آنجناب، پیغمبران دیگری را هم تکذیب و نافرمانی کرده اند.

جواب مؤ دبانه هود علیه السلام به قومش که او را سفیه خوانده بودند و اشاره بهاینکه قوم هود دارای تمدن بوده اند قَالَ یَقَوْمِ لَیْسَ بى سَفَاهَةٌ... حرفی که در تفسیر این آیه باید گفته شود، همان حرفی است که در آیه مشابه آن در داستان نوح گفتیم، تنها چیزی که در خصوص این جمله باید بگوییم این است که قوم هود بیشتر از قوم نوح بی شرمی و وقاحت کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۲۴

چه آنان نوح (علیه السلام) را تنها مردی گمراه دانستند، واینان هود را مردی سفیه خواندند، و در عین حال هود (علیه السلام) وقار نبوت را از دست نداد و ادبی را که انبیاء در دعوت الهی خود باید رعایت کنند فراموش نفرمود، و با کمال ادب فرمود: (( یا قوم )) و این لحن، لحن کسی است که نهایت درجه مهربانی و حرص بر نجات مردمش را دارد.

(( لیس بی سفاهه و لکنی رسول من رب العالمین )) - و به طوری که می بینید در رد تهمت سفاهت از خود و اثبات ادعای رسالت خویش ، هیچ تاء کیدی به کار نبرد، برای اینکه اولاً در مقابل مردمی لجوج ، لجبازی و اصرار نکرده باشد، و در ثانی بفهماند که ادعایش آنقدر روشن است که هیچ احتیاجی به تاء کید ندارد.

أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ یعنی من از جهت اینکه فرستاده ای هستم به سوی شما، کاری جز تبلیغ پیام های پروردگارم ندارم ، و از آنچه شما درباره ام می پندارید، بکلی منزّه هستم . آری ، من در آنچه شما را به سوی آن می خوانم حيله گر نبوده ، نسبت به آن دین حقی که به آن مبعوث شده ام ، خائن نیستم ، و چیزی از آن را زیر و رو نکرده ، جز تدین شما را به دین توحید یعنی دینی که نفع و خیر شما در آن است چیز دیگری نمی خواهم . و در برابر اینکه آنان او را دروغگو شمردند، خود را (( امین )) نامید.

أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ... کلمه (( بصطه )) همان (( بسطه )) با سین است ، و از آنجایی که پهلوی (( طا )) که از حروف اطباق است قرار گرفته ، مبدل به (( صاد )) شده همچنانکه (( صراط )) را با اینکه اصلش (( سراط )) است ، به همین خاطر با (( صاد )) می نویسند. کلمه (( آلاء )) جمع : (( اءلی )) - به فتح همزه - و (( الی )) - له کسر آن - له معنای نعمت است ، همچنانکه (( آناء )) جمع (( اءنی )) و (( انی )) است .

هود (علیه السلام) در این جمله مانند نوح (علیه السلام) تعجب قوم را بی مورد دانسته و از نعمتهای الهی دو نعمت را که بسیار روشن بوده ، ذکر فرموده است ، یکی اینکه خداوند آنان را پس از انقراض قوم نوح ، خلیفه خود قرار داده ، و دیگر اینکه به آنها درشتی هیکل و نیروی بدنی فراوان ارزانی داشته است . از همین جا معلوم می شود که قوم هود، دارای تمدن بوده و تقدم بر سایر اقوام داشته ، و قوه و قدرت بیشتری را دارا بودند. هود (علیه السلام) بعد از ذکر این دو نعمت اشاره به سایر نعمت های الهی نموده و فرموده : (( فاذا کروا آلا الله لعلکم تفلحون... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۵

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْجِبَ اللَّهَ وَحِدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا قَوْمِ هود برای اینکه او را به نوعی از استهزاء ساکت کنند، مسأله تقلید از پدران را به رخ او کشیدند.

قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ... (( رجبس )) و (( رجز )) چیزی است که اگر با چیزی دیگر برخورد بکنند باید از آن چیز صرف نظر نموده ، آن را دور انداخت . مدفوع انسان را هم از همین جهت رجبس و رجز گفته اند، هود (علیه السلام) نیز در این کلام خود، عذاب را رجبس خوانده ، چون طبعاً انسان از عذاب تنفر داشته و شخص معذب خود را از اشخاص ایمن از عذاب دور می سازد.

هود (علیه السلام) در جواب قوم گفت : این اصراری که شما در پرستش بت ها و تقلید کور کورانه از پدران خود می ورزید، باعث دوری شما از خدا و غضب خدا بر شما گشت ، و سبب شد آن عذابی که از در انکار می گفتید: چه وقت نازل می شود؟ به همین زودی بر شما نازل گردد، پس منتظر آن باشید و من هم با شما انتظار آن را دارم .

احتجاج هود علیه السلام با قوم خود و رد مسلک بت پرستی آنان

(( اتجادلوننی فی اسماء سمیتموها انتم و ابائکم ما نزل الله بها من سلطان )) - هود (علیه السلام) در این جملات استدلالی را که قوم بر الوهیت بت ها می کردند رد می کند، چون قومش می گفتند: پدران ما که این بت ها را می پرستیدند از ما عاقل تر بودند، و ما ناگزیر باید از آنان پیروی کنیم ، هود (علیه السلام) در جواب می فرماید: پدران شما نیز مانند شما برهان و دلیل صحیحی بر خدایی این بت ها نداشتند، و مسأله خدا بودن آنها جز نامهایی که شما بر آنها نهاده اید چیز دیگری نیست ، این شماست که به دست خود سنگ یا چوب هایی را تراشیده یکی را خدای ارزانی و فراوانی نعمت ، و دیگری را خدای جنگ و سومی را خدای دریا و یا خشکی خوانده اید، جز نامگذاری شما ماءخذ دیگری نداشته و خدایی آنها جز در اوام شما مصداق دیگری ندارد، و آیا

با یک مشت اوهام که اسم گذاریش به اختیار خود انسان است ، می خواهید ادعای مرا که تواءم با دلیل و برهان قطعی است جواب دهید؟.

این طرز بیان در استدلال بر بطلان مسلک بت پرستی در قرآن کریم فراوان به چشم می خورد، و این خود لطیف ترین بیان و برنده ترین حجتی است بر بطلان این مسلک ، زیرا هر صاحب ادعایی که نتواند بر حقانیت ادعای خود اقامه حجت و برهان کند، در حقیقت برگشت ادعایش به خیال و فرض نامگذاری می شود، و از بدیهی ترین جهالت ها است که انسان در مقابل برهان لجاجت ورزیده به یک مشت موهومات و فرضیات اعتماد کند، و این طرز بیان ، تنها در مسأله پرستش جریان ندارد، بلکه اگر در آن دقت شود در هر چیزی که انسان به آن اعتماد نماید و آن را در قبال خدای تعالی موجودی مستقل پنداشته ، در نتیجه به آن دلبستگی پیدا نماید، آن را اطاعت کند و به سویش تقرب بجوید این بیان جریان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۶

لذا خدای تعالی اطاعت غیر خود را نیز عبادت خوانده ، مثلاً درباره اطاعت از شیطان فرموده : (( الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعدونی هذا صراط مستقیم )) .

فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا... اینکه در این آیه (( رحمت )) نکره یعنی بدون اضافه ذکر شده و خلاصه نفرمود: (( رحمتی )) برای این است که دلالت بر نوع مخصوصی از رحمت کند، و آن رحمتی است که مخصوص به مؤمنین است و آن همانا نصرت و پیروزی بر دشمنان است ، همچنانکه فرمود: (( انا لننصر رسلا و الذین آمنوا فی الحیاه الدنیا و یوم یقوم الاشهد )) و نیز فرموده : (( و کان حقاً علینا نصر المؤمن )) .

(( و قطعنا دابر الذین کذبوا بایاتنا... )) - (( قطع دابر )) کنایه از هلاکت و قطع نسل است ، چون دابر هر چیزی به معنای دنباله آن است ، حال چه دنباله از طرف گذشته ، همچنانکه می گویند: (( امس الدابر )) و یا از طرف آینده ، مثل اینکه می گویند: (( دابر القوم )) و معلوم است که هلاکت قومی باعث هلاکت دنباله و نسل آن قوم نیز هست . و ما - ان شاء الله - به زودی بحث مفصلی در پیرامون داستان هود (علیه السلام) در سوره هود ایراد خواهیم نمود. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۷

آیات ۷۳ - ۷۹، سوره اعراف

وَ اِلٰی ثَمُوْدَ اٰحَاهُمْ صٰلِحًا قَالَ یَقُوْمُ اعْبُدُوْا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ قَدْ جَآءَکُمْ بَیِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ هٰذِهِ نٰقَةُ اللّٰهِ لَکُمْ اٰیَةٌ فَاذْرُوْهَا تٰکُلْ فِیْ اَرْضِ اللّٰهِ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسُوْءٍ فَاِخْذٰکُمْ عٰذَابٌ اَلِیْمٌ (۷۳) وَ اذْکُرُوْا اِذْ جَعَلْکُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ عِآدٍ وَ بَیَّوْاْکُمْ فِی الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سَهْلِیْهَا قُصُوْرًا وَ تَتَّخِذُوْنَ الْجِبَالَ یُبُوْتًا فَاذْکُرُوْا اِلٰهَ اللّٰهِ وَ لَا تَعْبُوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ (۷۴) قَالَ الْمَلَا الَّذِیْنَ اسْتَكْبَرُوْا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِیْنَ اسْتَضَعُّوْا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ اَتَعْلَمُوْنَ اَنْ صٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّنْ رَّبِّهِ قَالُوْا اِنَّا بِمَا اُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُوْنَ (۷۵) قَالَ الَّذِیْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا بِالَّذِی ءَامَنْتُمْ بِهٖ کٰفِرُوْنَ (۷۶) فَعَقَرُوْا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ اَمْرِ رَبِّهِمْ وَ قَالُوْا یٰصٰلِحُ اِنْتَبَا بِمَا تَعِدُنَا اِنْ کُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ (۷۷) فَاِخْذٰتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَاَصْبَحُوْا فِی دَارِهِمْ جَثْمِیْنَ (۷۸) فَتَوَلٰی عَنْهُمْ وَ قَالَ یَقُوْمُ لَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ رِسَالَهٗ رَبِّی وَ نَصَحْتُ لَکُمْ وَ لٰکِنْ لَا تَحِبُّوْنَ النَّصِیْحَ (۷۹)

ترجمه آیات

و به سوی قوم ثمود، برادرشان صالح را (فرستادیم) گفت: ای قوم! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید بپرستید، که شما را از پروردگارتان حجتی آمد، این شتر خدا است که معجزه ای برای شما است، بگذاریدش تا در زمین خدا چرا کند، و زنهارا! به آن آسیب مرسانید که به عذابی دردناک دچار شوید (۷۳) به یاد آرید زمانی را که خداوند پس از قوم عاد شما را جانشین آنان کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۲۸

و در این سرزمین جایتان داد، و اینکه در دشتهای آن کوشک ها می سازید، و از کوه ها خانه ها می تراشید، به یاد آرید نعمت های خدا را و در این سرزمین فساد نینگیزید. (۷۴) بزرگان قومش که گردنکشی کرده بودند به کسانی که زبون به شمار می رفتند،

(یعنی) به آنهایی که مؤمن شده بودند گفتند: شما چه می‌دانید که صالح پیغمبر پروردگار خویش است؟ گفتند: ما به آیینی که وی را به ابلاغ آن فرستاده اند مؤمنیم (۷۵) کسانی که گردنکشی کرده بودند گفتند: ما آیینی را که شما بدان گرویده اید منکریم (۷۶) پس شتر را بکشتند و از فرمان پروردگار خویش سرپیچیدند، و گفتند: ای صالح اگر تو پیغمبری عذابی را که به ما وعده می‌دهی بیار (۷۷) پس دچار زلزله شده و در خانه های خویش بی‌جان شدند (۷۸) آنگاه صالح از آنان دور شد و گفت: ای قوم! من پیغام پروردگار خویش را رسانیدم و به شما خیرخواهی کردم، ولی شما خیرخواهان را دوست نمی‌دارید (۷۹)

بیان آیات

بیان آیات مربوط به رسالت صالح (علیه السلام) و داستان ناقه

و الی نمود اخاهم صالحا...

نمود یکی از امت های قدیمی عرب بوده که در سرزمین یمن در احقاف می زیسته اند، و خداوند متعال شخصی از خود آنان را به نام (( صالح )) در میانشان مبعوث نمود. صالح (علیه السلام) قوم خود را که مانند قوم نوح و هود مردمی بت پرست بودند به دین توحید دعوت نمود و فرمود: (( یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره )) .

(( قد جاء تکم بینه من ربکم )) - یعنی برای شما شاهی که شهادتش قطعی است آمد.

(( هذه ناقة الله لکم آیه )) - این جمله بینه ای را که در جمله قبل بود بیان می کند و مقصود از (( ناقه )) همان ماده شتری است که خداوند آن را به عنوان معجزه برای نبوت صالح از شکم کوه بیرون آورد، و به همین عنایت بود که آن را ناقه خدا نامید.

(( فذروها تاکل فی ارض الله... )) - استعمال لفظ (( فاء ))، تفریح را می رساند، و چنین می فهماند که چون ناقه مذکور، ناقه خدا است پس بگذارید تا در زمین خدا بچرد. و این تعبیر یعنی به کار بردن لفظ (( فاء )) خالی از تشدید هم نیست، هم آن تفریح را می رساند و هم زمینه را برای ذکر عذاب که به مقتضای آیه (( و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون )) حساب هر پیغمبری را با امتش تصفیه می کند، آماده می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۲۹

آیه شریفه، مخصوصا جمله (( فی ارض الله )) بطور تلویح می فهماند که قوم صالح، از آزاد گذاشتن ناقه در چریدن و گردش کردن، اکراه داشتند و گویا این معنا بر آنان گران می آمده و نمی خواستند زیر بار آن بروند، لذا توصیه کرده که از آزادی آن جلوگیری نکنند، و تهدید فرموده که اگر آسیبی به آن رسانیده، یا آن را بکشند به عذاب دردناکی دچار می شوند.

وَ اذْکُرُوا اِذْ جَعَلْکُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ... صالح در این جمله قوم خود را به تذکر و یاد آوردن نعمت های خدا دعوت می کند، همچنانکه هود قوم عاد را به آن دعوت می نمود. و از جمله نعمت هایی که به یاد آنان می آورد این است که خداوند آنان را جانشین قوم عاد و سایر امت های گذشته قرار داده و در زمین مکتشان داده، و اینک قسمت های جلگه زمین و همچنین کوهستانی آن را اشغال نموده و در آن خانه و آبادی به وجود آورده اند، آنگاه تمامی نعمت ها را در جمله (( فاذکروا آلاء الله )) خلاصه می کند، و با به کار بردن لفظ (( فاء )) که برای تفریح است، مغایرت آن را با جملات قبل می رساند، و گویا پس از اینکه فرمود: نعمت های خدا را به یاد بیاورید، و تعدادی از آن نعمت ها را بر شمرد، برای بار دوم فرمود: با این همه نعمت ها که خداوند در دسترس شما قرار داده، جا دارد که آن نعمت ها را به یاد بیاورید.

(( و لا- تعثوا فی الارض مفسدین )) - این جمله عطف بر جمله (( فاذکروا )) و لازمه آن است، و ماده (( عثی )) هم به معنای فساد تفسیر شده، و هم به معنای اضطراب و مبالغه آمده است. راغب در مفردات می گوید: (( عیث و عثی )) با اینکه دو ماده هستند از جهت معنا به هم نزدیک هستند، مانند (( جذب و جذب ))، چیزی که هست ماده (( عیث )) بیشتر در فسادهایی گفته می شود که محسوس باشد، به خلاف ماده (( عثی )) که بیشتر در فسادهای معنوی و غیر حسی به کار برده می شود، مانند آیه (( و لا تعثوا فی الارض مفسدین )) . فقط مستضعفین از قوم صالح به وی ایمان آورده بودند

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ... جمله (( للذین استضعفوا )) را با جمله (( لمن آمن منهم )) تفسیر کرد تا دلالت کند بر اینکه مستضعفین از قوم صالح ، مؤمنین آن قوم بودند، و خلاصه ، تنها مستضعفین به وی ایمان آورده بودند.

(( فعقروا الناقه و عتوا عن امر ربهم... )) - (( عقر نخله )) به معنای بریدن آن از بیخ است ، و (( عقر ناقه )) به معنای نحر آن است ، و به معنای بریدن دست و پای آن نیز آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۳۰  
 و (( عتوا )) به معنای تمرد و سرپیچی است . و در این آیه از آنجایی که با لفظ (( عن )) متعدی شده ، متضمن سرپیچی از روی استکبار است . معنای بقیه جملات این دو آیه روشن است ، و احتیاج به توضیح ندارد.  
 فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ... (( رجفه )) به معنای لرزیدن و اضطراب شدید است ، مانند زلزله در زمین و تلاطم در دریا. و (( جثوم )) در انسان و پرندگان مانند به سینه در افتادن شتر است .

در آیات مورد بحث عذابی را که قوم صالح با آن به هلاکت رسیده اند، (( رجفه )) خوانده و در آیه (( ۶۷ )) سوره هود آن را (( صیحه )) و در آیه (( فاخذتهم صاعقه العذاب الهون )) آن را (( صاعقه )) نامیده است . و این بدان علت است که نوعاً صاعقه های آسمانی بدون صیحه و صدای هولناک و نیز بدون رجفه و زلزله نیست ، چون معمولاً اینگونه صاعقه ها باعث اهتزاز جو می شود، و اهتزاز جوی نیز وقتی به زمین می رسد باعث لرزیدن زمین شده ، ایجاد زلزله می کند. ممکن هم هست گفته شود وجه تسمیه (( صاعقه )) به (( رجفه )) این است که صاعقه باعث تکان خوردن دلها و لرزیدن اندام آدمی است .

این آیه تنها دلالت دارد بر اینکه این عذاب که مقصود از آن استیصال و انقراض آن قوم بوده ، اثر کفر و ظلمی بوده است که نسبت به آیات خدا روا می داشتند، و اما اینکه این عذاب چگونه بوجود آمده ، آیه شریفه متعرض آن نیست . الأعراف  
 ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۳۱

آیات ۸۰ - ۸۴ ، سوره اعراف

و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (۸۰) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (۸۱) وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ (۸۲) فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (۸۳) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ (۸۴)

ترجمه آیات

و لوط را فرستادیم ، به یاد آر زمانی را که وی به قوم خود گفت : چرا این کار زشتی را می کنید که هیچ یک از جهانیان پیش از شما نکرده اند (۸۰) شما از روی شهوت به جای زنان به مردان رو می کنید، بلکه شما گروهی اسراف پیشه اید (۸۱) پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: از دهکده خویش بیرونشان کنید، که اینان خود را پاکیزه قلمداد می کنند (۸۲) پس او را با کسانش نجات دادیم ، مگر زنش را که قرین بازماندگان بود (۸۳) آنگاه بارانی عجیب بر آنان بباراندیم ، بنگر تا عاقبت بدکاران چسان بود (۸۴)

بیان آیات

و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ ...

ظاهر جمله این است که این داستان عطف به داستان نوح است که قبلاً ذکر نموده و در ابتدای آن فرموده بود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۳۲

(( و لقد ارسلنا نوحاً )) و بنابراین تقدیر آیه مورد بحث نیز: (( و لقد ارسلنا لوطاً اذ قال لقومه )) خواهد بود، این آن چیزی است که از ظاهر آیه استفاده می شود، و لیکن معهود از اینگونه سیاق های قرآنی این است که لفظ (( اذکر به یاد آر )) مقدر بوده و تقدیر آیه : (( اذکر لوطاً الذی ارسلناه اذ قال لقومه )) می باشد.

وحدت سیاق اقتضا داشت که همچنانکه در داستان هود و صالح فرمود: (( و الی عاد اخاهم هود)) و (( و الی ثمود اخاهم صالح)) در اینجا نیز بفرماید (( و الی فلان اخاهم لوط)) و اگر در خصوص قوم لوط سیاق را تغییر داده و بعد از ذکر داستان آن قوم مجدداً به سیاق قبلی برگشته و فرموده: (( و الی مدین اخاهم شعیبا)) برای این بوده که لوط از پیروان شریعت ابراهیم (علیه السلام) بوده، به خلاف هود و صالح که از پیروان شریعت نوح (علیه السلام) بودند، و در تفسیر سوره (( هود)) خواهیم گفت که لوط از بستگان ابراهیم (علیه السلام) بوده، و آن حضرت او را به سوی اهل سدوم و اقوام مجاور آنان فرستاد، تا آنان را که مشرک و از بت پرستان بودند، به دین توحید دعوت کند.

(( اتاتون الفاحشه )) مراد از (( فاحشه )) عمل لواط است، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: (( اتاتون الرجال شهوه )) .  
 (( ما سبقکم بها من احد من العالمین )) - یعنی هیچ یک از امم و اقوام روی زمین مرتکب چنین گناهی نشدند. و این جمله، دلالت دارد بر اینکه تاریخ پیدایش این عمل منتهی به همین قوم می شود.

و ما در تفسیر سوره هود، به تفصیل قصه لوط، متعرض خواهیم شد - ان شاء الله تعالی - .

إِنكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ... (( اتیان الرجال )) به قرینه کلمه (( شهوه )) و همچنین به قرینه (( من دون النساء )) کنایه است از عمل نامشروع با مردان، و این دو قرینه، علاوه بر اینکه (( اتیان الرجال )) را معنا می کند، این معنا را نیز می رساند که قوم لوط عمل زناشویی با زنان را ترک گفته و به مردان اکتفاء می کردند، و این عمل را از آنجایی که تجاوز و انحراف از قانون فطرت است، (( اسراف )) نامیده و فرموده: (( بل انتم قوم مسرفون )) .

جمله مورد بحث جمله ای است استفهامی و تقدیر آن (( انکم )) است، از آنجایی که عمل مزبور، فاحشه بی سابقه ای بوده از در تعجب و استبعاد می پرسد: (( آیا شما چنین کاری را مرتکب می شوید؟ )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۳۳  
 وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا - أَنْ قَالُوا... یعنی از آنجایی که جواب درستی از این سؤال نداشتند لا-جرم او را تهدید به تبعید نموده، گفتند: (( اخرجوهم من قریتم )) و این خود دلیل بر سفاهت قوم لوط است، که اصلاً متعرض جواب از سؤال لوط نشده، در مقام جواب چیزی گفتند که هیچ ربطی به سؤال او نداشت، چون جواب از سؤال لوط یا به اعتراف به آن است، و یا به این است که با دلیل آن را ابطال کنند، و قوم لوط چنین نکردند، بلکه او را بخاطر اینکه مردی غریب و خوش نشین در شهر است، خوار شمرده و کلامش را بی ارزش دانسته، گفتند: شهر از ما است، و این مرد در این شهر خوش نشین است، و کس و کاری ندارد، او را نمی رسد که به کارهای ما خرده گیری کند.

فَأَنْجَيْنَهُ وَ أَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرَاتِ... و همچنین آیه (( فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین )) دلالت دارند بر اینکه جز اهل خانه لوط هیچ کس در آن قریه ایمان نیاورده بودند.

کلمه (( غابرین )) به معنای گزشتگان از قوم است، و در اینجا کنایه از هلاکت است، یعنی همسر او هم جزو از بین رفتگان است. وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطْرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ... اینک در اینجا انتظار می رفت عذابی را ذکر کند، و مع ذلك اسمی از عذاب نیاورده و به جای آن، فرستادن باران را ذکر فرموده، برای این بود که بفهماند عذاب و هلاکت قوم لوط به وسیله باران بوده، و به همین جهت باران را نکره آورده و فرمود: (( مطرا بارانی )) تا بفهماند باران مزبور از باران های معمولی نبوده، بلکه بارانی مخصوص و از جهت غرابت و شدت اثر، بی سابقه بوده است، چنانکه در جای دیگر قرآن درباره این باران توضیح داده و فرموده: (( و امطرنا علیها حجاره من سجیل منضود مسومه عند ربک و ما هی من الظالمین بیعد )) .

جمله (( فانظر کیف کان عاقبه المجرمین )) خطاب به پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است تا او و امتش عبرت بگیرند.  
 الأعراف



آیات ۸۵ - ۹۳، سوره اعراف

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعْبِيًّا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعِيدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۸۵) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (۸۶) وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۸۷) قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعَبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُدُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ (۸۸) قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعِيدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ (۸۹) وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنَّ اتَّبَعْتُمْ شَعْبِيًّا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَّيْتُمُونَا (۹۰) فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَثِيمِينَ (۹۱) الَّذِينَ كَذَبُوا شَعْبِيًّا كَأَن لَّمْ يَعْنُوا فِيهَا الَّذِينَ كَذَبُوا شَعْبِيًّا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ (۹۲) فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَأَسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ (۹۳)

ترجمه آیات

و به سوی مردم مدین برادرشان شعیب را فرستادیم ، (او به قوم خود) گفت : ای قوم ! خدای یگانه را که جز او خدایی ندارید بپرستید، برهانی از پروردگارتان به سوی شما آمده (و حجت بر شما تمام شده ) پیمانان و وزن را تمام دهید (کم فروشی نکنید) و حق مردم را کم مدهید و در این سرزمین پس از اصلاح آن فساد راه میندازید، این دستور را اگر باور داشته باشید برای شما بهتر است (۸۵) بر سر هر راه منشینید که مردم را بترسانید، و کسی را که به خدا ایمان آورده از راه خدا باز دارید، و راه خدا را منحرف خواسته باشید، زمانی را به یاد آرید که اندک بودید، و خدا بسیارتان کرد، به یاد آرید و بنگرید سرانجام تباہکاران چگونه بود (۸۶) اگر گروهی از شما به این آیین که من برای ابلاغ آن مبعوث شده ام ایمان آورده اند و گروهی ایمان نیاورده اند، صبر کنید تا خدای مان داوری کند، او بهترین داوران است (۸۷) بزرگان قوم وی که گردن کشی می کردند گفتند: ای شعیب ! ما تو را با کسانی که به تو ایمان آورده اند، از آبادی خود بیرون می کنیم ، مگر اینکه به آیین ما باز گردید، گفت : (به آیین شما باز گردیم ) هر چند از آن نفرت داشته باشیم ؟ (۸۸) اگر پس از آنکه خدا ما را از آیین شما رهایی داده بدان باز گردیم درباره خدا دروغی ساخته ایم ، ما را نسزد که بدان باز گردیم ، مگر خدا، پروردگارمان بخواهد که علم پروردگار ما به همه چیز رسا است ، و ما کار خویش را به خدا وا گذاشته ایم ، پروردگارا! میان ما و قوممان به حق داوری کن که تو بهترین داورانی (۸۹) بزرگان قوم که کافر بودند گفتند: اگر شعیب را پیروی کنید زیان خواهید دید (۹۰) زلزله گریبان ایشان را بگرفت و در خانه های خویش بی جان شده و به زانو درآمدند (۹۱) گویی کسانی که شعیب را تکذیب کردند هرگز در آن دیار نبودند، و کسانی که شعیب را تکذیب می کردند، خود مردمی زیانکار بودند (۹۲) آنگاه از آنان رو برتافته و گفت : ای قوم ! من پیغام های پروردگار خویش را به شما رساندم و نصیحتتان کردم ، چگونه برای گروهی که کفر می ورزند اندوهگین شوم ؟ (۹۳).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به رسالت شعیب (علیه السلام)

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعْبِيًّا... این آیه عطف است بر داستان نوح (علیه السلام)، چون شعیب (علیه السلام) نیز مانند نوح و سایر انبیای قبل از خود دعوت خویش را بر اساس توحید قرار داده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۳۶

(( قد جاء تکم بینه من ربکم )) این جمله دلالت دارد بر اینکه شعیب (علیه السلام) معجزاتی که دلیل بر رسالتش باشد داشته ، و اما آن معجزات چه بوده ، قرآن کریم اسمی از آن نبرده است .

و مقصود از این آیات و معجزات ، آن عذابی که در آخر داستان ذکر می کند نیست ، زیرا گر چه آن نیز در جای خود آیتی بود،

و لیکن آیتی بود که همه آنان را هلاک ساخت ، و معلوم است که آیه عذاب آیه و معجزه رسالت نمی تواند باشد. علاوه بر اینکه پس از ذکر این آیه و بینه نتیجه گرفته و می فرماید: پس به کیل و وزن وفا کنید، و این نتیجه گیری وقتی صحیح است که عذاب نازل نشده باشد، و مردم هلاک نشده باشند.

تعالیم شعیب (ع) به قوم خود

(( فافوا الکیل و المیزان و لا تبخسوا الناس اشیاءهم و لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها )) (شعیب (علیه السلام) نخست قوم خود را پس از دعوت به توحید که اصل و پایه دین است به وفای به کیل و میزان و اجتناب از کم فروشی که در آن روز متداول بوده دعوت نموده ، و ثانیاً آنان را دعوت به این معنا کرده که در زمین فساد ایجاد نکنند، و بر خلاف فطرت بشری - که همواره انسان را به اصلاح دنیای خود و تنظیم امر حیات دعوت می کند - راه نروند.

گر چه افساد در زمین بر حسب اطلاق شامل گناهان مربوط به حقوق الله نیز می شود، و لیکن از ما قبل و ما بعد جمله مورد بحث بر می آید که مقصود از فساد خصوص آن گناهایی است که باعث سلب امنیت در اموال و اعراض و نفوس اجتماع می شود، مانند راهزنی ، غارت ، تجاوزهای ناموسی و قتل و امثال آن .

(( ذلکم خیر لکم ان کنتم مؤ منین )) (شعیب (علیه السلام) سپس این دو دعوت خود را چنین تعلیل می کند که : وفای به کیل و وزن و بر هم نزدن نظم جامعه برای شما بهتر است ، و سعادت دنیای شما را بهتر تاءمین می کنند، زیرا زندگی اجتماعی انسان وقتی قابل دوام است که افراد، مازاد فرآورده خود را در مقابل فرآورده های دیگر مبادله نموده و بدین وسیله حوائج خود را برآورده کنند، و این وقتی میسر است که در سراسر اجتماع امنیت حکم فرما بوده و مردم در مقدار و اوصاف هر چیزی که معامله می کنند به یکدیگر خیانت نکنند، چون اگر خیانت از یک نفر صحیح باشد از همه صحیح خواهد بود، و خیانت همه معلوم است که اجتماع را به چه صورت و وضعی در می آورد، در چنین اجتماعی مردم به انواع حيله و تقلب ، سم مهلک را به جای دوا، و جنس معیوب و مخلوط را به جای سالم و خالص به خورد یکدیگر می دهند.

و همچنین عدم افساد در زمین ، چون فسادانگیزی نیز امنیت عمومی را که محور چرخ اجتماع انسانی است از بین برده و مایه نابودی کشت و زرع و انقراض نسل انسان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۳۷

خلاصه بیان شعیب این شد که : شما اگر به گفته های من ایمان داشته باشید - و یا اگر ایمان به حق داشته باشید - بطور مسلم تصدیق خواهید کرد که وفای به کیل و وزن و اجتناب از کم فروشی و تقلب و خودداری از افساد در زمین به نفع خود شما است . بعضی از مفسرین آیه مورد بحث را طوری دیگر معنا کرده و گفته اند: معنای ایمان در این آیه ایمان به دعوت است ، چون وقتی مردم از دعوت انبیاء منتفع می شوند که به آنان ایمان داشته باشند، کسانی که در دل کافرنند، همان کفر و شقاوت و ضلالت شان نمی گذارد که دعوت انبیاء را قبول نموده ، از خیرات دنیوی آن طور که شایسته است منتفع شوند، در نتیجه انتفاعاتی که از دنیا و زندگی آن دارند، انتفاعاتی است خیالی همچنانکه فرموده : (( و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون )) .

بعضی دیگر گفته اند: احتمال دارد لفظ (( ذلکم )) اشاره به وفای به کیل و سایر مذکورات بعد از آن نباشد بلکه اشاره به جمیع مطالب گذشته بوده ، و مراد به ایمان هم همان معنای اصطلاحی باشد نه معنای لغوی ، خلاصه اینکه معنای آیه چنین باشد: شما اگر ایمان به خدا می داشتید، تنها او را می پرستیدید و به کیل و وزن وفا نموده و در زمین فساد نمی انگیختید.

اشکالی که به این دو تفسیر وارد است این است که از ظاهر آیه بر می آید که قوم شعیب قبل از این خطاب متصف به ایمان بوده اند، برای اینکه فرموده : (( ان کنتم مؤ منین )) هم لفظ (( کنتم )) که ماضی است و هم لفظ (( مؤ منین )) که اسم فاعل از ایمان است ظهور در این دارد که صفت ایمان مدتی در بین آنان مستقر بوده ، و اگر قوم شعیب ایمان نداشتند یا همه آنان کافر بودند و یا

بعضی کافر و مستکبر و بعضی مؤمن و منقاد می بودند، جا داشت بفرماید: (( ذلکم خیر لکم ان آمتتم (و یا) ان تومنوا این برای شما بهتر بود اگر ایمان می آوردید و یا اگر ایمان بیاورید)) (پس از اینجا می فهمیم که منظور از ایمان در این آیه، ایمان به معنای اصطلاحی نیست.

وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصَدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا... ظاهر سیاق این است که (( توعدون )) و (( تصدون )) (حال از فاعل) (( لا تقعدوا ))، و جمله (( و تبغونها )) (حال از فاعل) (( تصدون )) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۳۸:

شعیب (علیه السلام) در این جمله، سومین بخش دعوت خود را بیان می کند، و آن این است که کاری به صراط مستقیم خدا نداشته باشند. از این جمله بر می آید که قوم شعیب به انحای مختلف مردم را از شعیب گریزان می کرده اند، و از اینکه به وی ایمان آورند و نزدش رفته کلماتش را گوش دهند، و در مراسم عبادتش شرکت جویند، بازشان داشته آنان را در اینکه به دین حق و طریقه توحید در آیند تهدید می کردند، و همواره سعی می کردند راه خدا را که همان دین فطرت است کج و ناهموار طلب کنند و پیمایند.

کوتاه سخن، در راه ایمان راهزنانی بودند که با تمام قوا و با هر نوع حيله و تزویر مردم را از راه بر می گرداندند. شعیب (علیه السلام) هم در مقابل، ایشان را به یاد نعمت های خداوند انداخته توصیه می کند که از تاریخ امم گذشته و سرانجام مفسدین ایشان عبرت گیرند.

اشاره به اینکه ازدیاد نسل از نعمت های الهی و از پایه های تکامل بشر است

(( و اذکروا اذ کنتم قلیلا فکثرکم و انظروا کیف کان عاقبه المفسدین )) - این دو جمله در حقیقت موعظه و نصیحت درباره امتثال اوامر و نواهی قبلی است. در جمله اول مردم را به یاد یکی از نعمت های بزرگ خدا می اندازد، و آن مسأله ازدیاد نسل است برای اینکه انسان بر خلاف سایر انواع حیوانات زندگی اجتماعی است، و آن کمالاتی که برای این نوع میسر و متوقع است و خلاصه، سعادت عالی ای که انسان را از سایر انواع حیوانات متمایز می کند و حساب او را از آنها جدا می سازد اقتضاء می کند که این موجود دارای ادوات و قوای مختلف و ترکیبات وجودی خاصی بوده باشد که با داشتن آن نمی تواند مانند سایر حیوانات بطور انفرادی زندگی نموده و همه حوائج ضروری خود را تاءمین نماید، بلکه ناگزیر است از اینکه در تحصیل خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و سایر حوائج با سایر افراد تشریک مساعی نموده و همه با کمک فکری و عملی یکدیگر حوائج خود را تاءمین نمایند.

پر واضح است که برای چنین موجودی کثرت افراد، نعمت بسیار بزرگی است، زیرا هر چه بر عدد افراد اجتماعش افزوده شود نیروی اجتماعیش بیشتر و فکر و اراده و عمل آن قوی تر می گردد و به دقایق بیشتر و باریک تری از حوائج پی برده در حل مشکلات و تسخیر قوای طبیعت راه حل های دقیق تری را پیدا می کند.

روی این حساب مسأله ازدیاد نسل و اینکه عدد افراد بشر به تدریج رو به فزونی می گذارد خود یکی از نعمت های الهی و از پایه ها و ارکان تکامل بشر است. آری، هیچ وقت یک ملت چند هزار نفری نیروی جنگی و استقلال سیاسی و اقتصادی و قدرت علمی و ارادی و عملی ملت چندین میلیونی را ندارد.

و اما عاقبت مفسدین، این نیز برای کسانی که چشم بصیرت داشته باشند موعظه و عبرت بزرگی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۳۹:

و خوشبختانه تاریخ به اندازه کافی از احوال امم گذشته ضبط کرده، همه می دانند که در دورانهای گذشته از قیصره و فراعنه و اکاسره و فغافره و امثال آنان گردن فرازانی طاغی بوده اند که دلها را از هیبت سلطنت خود مرعوب نموده خانه ها را خراب و اموال

را غارت می کردند، و خون مردم را به سهولت ریخته، زن و فرزند آنان را به زیر یوغ بردگی خود می کشیدند، خدای تعالی هم آنان را در این ظلم و ستم مهلت داد تا به اوج قدرت خود رسیده و به منتهای درجه شوکت نائل آمدند، دنیا و زینت و شهواتش دل آنان را فریفته و از اینکه ساعتی عقل خود را به کار اندازند بازمان داشت، و تمامی اوقات خود را صرف عیش و نوش نموده، هوای دل را معبود خود ساختند، و به این وسیله خداوند گمراهشان ساخته کارشان را به اینجا کشانید که در عین داشتن قدرت و اراده و هر نعمت دیگری از آن استفاده ننموده، به تدریج از میان رفتند و امروز جز نام ننگینی از بعضی از آنان باقی نمانده است، آری سنت پروردگار بر این جریان یافته که انسان زندگی خود را بر اساس تعقل بنا کند، و اگر غیر این کند و راه فساد و افساد را پیش گیرد، طبع عالم و اسباب جاری در آن با او بنای ضدیت و دشمنی را می گذارد و او هر قدر هم نیرومند باشد در بین دو سنگ آسیای طبیعت له و نابود می شود.

امر به شکیبایی در برابر کفر کافران، تعلیم دیگر شعیب (ع) بوده است

وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ... در این آیه چهارمین دستور خود را به آنان گوشزد می کند، و آن این است که در صورتی که اختلاف کلمه در بین شما روی داد و عده ای از شما به طرف کفر متمایل شدند شما بخاطر آنان دست از حق و حقیقت بر ندارید. بلکه به طرف حق گزاشیده، در مقابل کارشکنی های آنان صبر کنید، از اینجا معلوم می شود که شعیب (علیه السلام) از اتفاق مردم بر ایمان و عمل صالح مأیوس بوده، و احساس کرده که چنین اتفاقی نخواهند کرد و مسلماً اختلاف خواهند داشت، و طبقه اول و توانگران قومش به زودی دست به خرابکاری و کارشکنی و آزار مؤمنین خواهند زد، و قهراً مؤمنین در تصمیم خود سست خواهند شد، ناچار همه ایشان را از مؤمن و کافر امر به صبر و انتظار فرج نموده است تا خداوند در میان شان حکومت کند، چرا که او بهترین حکم کنندگان است، یکی از شواهد بر اینکه او بهترین حکم کنندگان است، همین امر به صبری است که به کافر و مؤمن قوم شعیب کرده، زیرا صلاح جمعیتی که مرکب از کافر و مؤمن است در همین است که در برابر یکدیگر صبر و خویشن داری را پیشه کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۴۰:

مؤمنین در زندگی خود آرامش خاطر را از دست نداده و در دین خود دچار حیرت و اضطراب نشوند، کفار هم به کفر خود اکتفا نموده، کارهایی که مایه ندامت است نکرده و از در نادانی دامن خود را به ننگ ظلم و مفسده جویی آلوده نسازند، پس همین دستور خود یکی از شواهدی است بر اینکه خداوند خیر الحاکمین است برای اینکه در هر موقع مناسبی حکمی می کند که مایه خیر همه مردم است، و هر حکمی هم که می کند، عادلانه و خالی از جور و تعدی است.

بنابراین جمله ((فاصبروا)) نسبت به کافر حکمی است ارشادی، و نسبت به مؤمنین حکمی است مولوی، و یا به عبارت دیگر نسبت به هر دو طبقه حکمی است ارشادی که آنان را به صلاحشان راهنمایی می کند.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعِيبَ... شعیب (علیه السلام) به وظیفه ارشاد و راهنمایی خود قیام نمود، و لیکن قوم او استکبار نموده به دستوراتش گردن نهادند و در عوض او و گروندگان به او را تهدید نموده و گفتند: باید از دین توحید دست بر دارید و گرنه از شهر و دیارتان اخراج خواهیم کرد.

و از آنجایی که تهدید خود را بطور قطع خاطر نشان شعیب کردند، همچنانکه از لام و نون تاء کید در دو جمله ((لنخرجنک)) و ((و)) او لتعودن)) بر می آید شعیب ترسیده و از خدای تعالی فتح و فیروزی و نجات از این گرفتاری را طلب نمود، و گفت: ((ربنا افتح بیننا...)).

قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَرِهِينَ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُذْنَا فِي مَلَّتْكُمْ... شعیب (علیه السلام) در آیه شریفه از ارتداد و اعراض از دین توحید اظهار کراهت نموده و با جمله ((قد افترینا علی الله کذبا)) و سایر جملات بعدی کراهت خود را توجیه نموده، فهمانید در صورتی که او و قومش مجبور به اختیار یکی از دو شق ارتداد و یا تبعید شوند جز شق دوم را اختیار نخواهند کرد. اشتباه یک مفسر

که جمله : (( ان عدنا فی ملتکم )) (رادلیل بر مشرک بودن شعیب (ع) قبل از نبوتش گرفته است .

بعضیها جمله (( ان عدنا فی ملتکم )) (را دلیل گرفته اند بر اینکه شعیب (علیه السلام) قبل از نبوتش مشرک و بت پرست بوده ، و این اشتباه بسیار بزرگی است ، و حاشا بر مقام شامخ انبیاء که بتوان چنین نسبت هایی به آنان داد، مفسر مزبور از این معنا غفلت کرده که شعیب (علیه السلام) اینکلام را از زبان قوم که قبلا کافر بوده اند گفته و در حقیقت این جمله و همچنین جمله : (( نجینا الله )) (از باب نسبت دادن وصف اکثریت افراد یک اجتماع به همه ایشان است ، البته این در صورتی است که مراد از نجات دادن ، نجات دادن ظاهری از شرک فعلی باشد، و گرنه اگر مراد نجات حقیقی از هر ضلالتی چه محقق و چه مقدر بوده باشد، خود شعیب هم مانند سایر افراد قومش از کسانی خواهد بود که خداوند نجاتشان داده اگر چه خود او یک لحظه هم به خدا شرک نوزیده باشد، برای اینکه شعیب هم مانند سایر مردم هیچ خیر و شری را از خود مالک نبوده و هر خیری که به او رسیده از ناحیه پروردگار بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۱

(( و ما یكون لنا ان نعود فیها )) - این جمله به منزله اعراض از گفته های قبلی و ترقی دادن مطلب و آن را که قبلا قطعی نبود بطور قطع بیان داشتن است ، گویا فرموده : ما از برگشتن به کیش شما کراهت داریم ، زیرا این برگشت مستلزم افترای به خدا است ، بلکه چنین کاری را به هیچ وجه مرتکب نمی شویم .

(( الا- ان یشاء الله ربنا )) - همانطوری که گفتیم جمله (( و ما یكون لنا ان نعود فیها )) به منزله این است که گفته شود: (( ما ابداء به کیش شما بر نمی گردیم )) (و چون این قسم حرف زدن از ادب انبیاء دور و به گفتار اشخاص جاهل به مقام پروردگار بیشتر شبیه است ، لذا شعیب (علیه السلام) اضافه کرد که (( مگر خداوند متعال بخواهد که ما از راه راست منحرف شویم )) (آری آدمی هر چه هم کامل باشد، باز جائز الخطا است ، و ممکن است در اثر ارتکاب گناهی دچار عقوبت پروردگار گردد و سلب عنایت از او شده ، و در نتیجه از دین خدا مطرود گشته ، در ضلالت بیفتد .

اینکه شعیب (علیه السلام) هم الله تعالی را اسم برد و هم ربنا را برای اشاره به این بود که الله تعالی همان کسی است که امور ما آدمیان را اداره می کند، او هم اله (معبود) است و هم رب ، پس اینکه بت پرستان خدای تعالی را اله دانسته و لیکن ربوبیت را از شؤ و ن بت ها پنداشته ، یکی را رب دریا و دیگری را رب خشکی یکی را رب آسمان و دیگری را رب زمین و خلاصه هر بتی را رب یکی از شؤ و ن عالم دانسته اند، صحیح نیست .

(( وسع ربنا کل شیء علما )) - این جمله به منزله تعلیل جمله قبلی است ، گویا کسی از او می پرسد: (( بعد از آنکه بطور قطع گفتی هرگز به کیش شما بر نمی گردیم )) (دیگر گفتن ان شاء الله چه معنا داشت ؟ شعیب (علیه السلام) هم در جواب فرموده ، این حرف را برای این زدم که پروردگار من به هر چیزی عالم است ، و من به آنچه که او می داند احاطه ندارم و هر علم و اطلاعی را هم که دارم او به من عطا فرموده ، بنابراین ممکن است مشیت او به چیزهایی تعلق بگیرد که به نفع یا به ضرر من باشد و من از آن بی خبر باشم ، مثلا ممکن است او بداند که ما به زودی نافرمانیش خواهیم کرد، و به همین جهت مشیت او تعلق بگیرد به اینکه ما به کیش شما برگردیم ، اگر چه الان به حسب ظاهر از کیش شما متنفریم .

(( علی الله توکلنا )) - بعید نیست که ذکر این جمله نیز برای اشاره به همان نکته قبلی باشد، چون خداوند کسی را که به او اعتماد و توکل می کند از شر هر چیزی که از آن بترسد حفظ می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۲

(( ربنا افتح بیننا و بین قوما بالحق و انت خیر الفاتحین )) (پس از آنکه قوم شعیب را در صورتی که به کیش آنان بر نگردد تهدید به اخراج نمودند، و شعیب هم بطور قطع آنان را از برگشتن به کیش و ملت آنان مایوس نمود اینک به خدای خود پناه برده و برای خود و یارانش فتح و پیروزی طلب می کند، و مقصودش از فتح ، همانا حکم کردن بین دو فریق است ، چون فتح بین دو چیز، مستلزم جدا کردن آن دو از یکدیگر است ، و این کلام خود کنایه از یک نحو نفرینی است که باعث هلاکت قوم است ، و اگر

صریحا هلاکت آنان را از خداوند طلب نکرد، و اهل نجات و اهل هلاکت را معلوم نساخت، برای این بود که حق را به صورت انصاف بگیرد، و نیز برای این بود که با علم و اطمینانی که به عنایت پروردگارش داشته و می دانست که به زودی او را یاری خواهد نمود، رسوایی و بدبختی نصیب کفار خواهد گردید، خواست تا در حرف زدن رعایت ادب را نموده، امر را به خدا واگذار نماید، همچنانکه در جمله (( فاصبروا حتی یحکم الله بیننا و هو خیر الحاکمین )) آن را مرعی داشت.

(( خیر الحاکمین )) و (( خیر الفاتحین )) از اسماء حسنی پروردگار است، و ما در سابق درباره معنای حکم و همچنین در همین گذشته نزدیک درباره معنای فتح بحث نموده و به زودی در تفسیر آیه (( والله الاسماء الحسنی فادعوه بها )) درباره همه اسماء حسنی پروردگار بحث خواهیم کرد.

وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ... در این جمله کفار، مؤمنین به شعیب و کسانی را که بخواهند به او ایمان آورند تهدید می کنند، و این همان عمل زشتی است که شعیب در جمله (( و لا تقعدوا بكل صراط توعدون و تصدون عن سبیل الله )) آنان را از ارتکاب آن نهی فرموده بود، و اگر در اینجا از همه اقسام کارشکنی های آنان خصوص این گفتارشان را اسم می برد در حقیقت برای این است که زمینه را برای جمله (( الذین کذبوا شعیبا کانوا هم الخاسرین )) فراهم نماید.

البته احتمال هم دارد که اتباع در این جمله به معنای ظاهری و عرفی کلمه که همان پیروی آدمی است، بوده باشد، و کفار بعد از این گفت و شنودها اطمینان پیدا کرده باشند که گروندگان به آن حضرت به زودی دنبال وی راه افتاده، از سرزمین خود مهاجرت می کنند لذا گفته اند: (( اگر دنبال شعیب به راه بیفتید بطور یقین زیانکار خواهید بود )) تا به این وسیله شعیب را در مهاجرتش تنها بگذارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۴۳

و به خیال خود از مزاحمتش آسوده گشته و افراد قوم خود را هم از دست نداده باشند، چون کفار تنها با شعیب دشمن بودند و دشمنی آنان با گروندگان به او به خاطر او بود، و گرنه با خود گروندگان هیچ گونه عداوتی نداشتند.

به هر تقدیر آیه مورد بحث چه به معنای اول باشد و چه به معنای دوم، و خلاصه مقصود از متابعت چه به معنای گرویدن به او باشد و چه به معنای مهاجرت با او، به هر حال به منزله توطئه و زمینه چینی برای جمله (( الذین کذبوا شعیبا کانوا هم الخاسرین )) است.

فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمًا كَلِمَةً (( اصبحوا )) (به معنای (( صاروا )) (گردیدند، شدند) و یا به معنای (( صبح کردند )) است، و معنای آیه، در آیه مشابه آن در داستان صالح گذشت.

الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعِيْبًا كَانُوا لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا... کانوا هُمُ الْخَسِرِينَ (( غنی فی مکان کذا )) (به این معنا است که فلانی در فلان مکان زیاد اقامت گزید، تو گویی با اقامت در آن مکان از هر مکان دیگری بی نیاز است و کلمه کان مخفف (( کان )) است، و جهت تخفیفش این است که بر سر جمله فعلیه در آمده است

بنا به گفته راغب جمله (( الذین کذبوا شعیبا... )) حال تکذیب کنندگان قوم شعیب را به حال کسی تشبیه می کند که نتوانسته در وطن اصلی خود زیاد اقامت کند، چون نوعا این گونه اشخاص از جهت نداشتن علاقه و اهل و عشیره و خانه و زندگی به آسانی از وطن چشم می پوشند، به خلاف کسانی که در وطن خود علاقه دارند و در آن زیاد اقامت گزیده اند که چشم پوشی از آن برایشان دشوار است تا چه رسد به مردمی که قرنهای و نسلها بعد نسل در سر - زمینی به سر برده باشند.

خدای متعال قوم شعیب را که چنین مردمی بودند، به مردمی تشبیه نموده که هیچ علاقه ای به سرزمین خود نداشته اند، زیرا به اندک مدتی و با یک زلزله شدید به دیار خاموشی شتافتند.

کفار خیال می کردند که شعیب و قومش ضرر خواهند کرد، و لیکن خیالشان باطل شد و خودشان زیانکار شدند (( و مکروا و مکر



الله و الله خیر الماکرین (( . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۴

خدای تعالی به منظور اینکه مفاد آیه مورد استشهاد را در خلال گفتار خود بگنجانند نخست گفتار کفار را که (( شعیب و پیروانش زیانکار هستند)) نقل نموده و پس از آن مسأله نزول عذاب را بطور مبهم ذکر فرموده ، و بیان نکرد که چه کسانی دچار زلزله شدند، صریحا فرمود کفار به این عذاب دچار گردیدند، آنگاه پرده از روی این ابهام برداشته صریحا فرمود: (( کسانی که شعیب را تکذیب نمودند زیانکار شدند)) و اگر در این سیاق دقت شود معنای مزبور از خلال آن استفاده می شود.

فَتَوَلَّى عَنْهُمْ ... از ظاهر سیاق این آیه استفاده می شود که اعراض شعیب از کفار بعد از نزول عذاب و هلاکت آنان بوده ، و منظور از خطاب در آن عبرت گرفتن دیگران از سرنوشت آنان بوده و کلمه (( آسی )) در جمله (( کیف آسی ... )) به این معنا است که چگونه اندوهگین شوم درباره قومی که کفر ورزیدند. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۵

آیات ۹۴ - ۱۰۲، سوره اعراف

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ (۹۴) ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَهُ وَهُمْ لَا يُشْعُرُونَ (۹۵) وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۹۶) أَمْ مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيِّنًا وَهُمْ نَائِمُونَ (۹۷) أَمْ آمَنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضَعْفَىٰ وَهُمْ يُلْعَبُونَ (۹۸) أَمْ آمَنُوا مَكَرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكَرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (۹۹) أَمْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ شَاءَ أَصْبَغْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۱۰۰) تَلَسَّكَ الْقُرَىٰ نَقُصَّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِن قَبْلُ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ (۱۰۱) وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ (۱۰۲)

ترجمه آیات

و در هیچ قریه ای پیغمبری نفرستادیم مگر مردم آن قریه را به سختی و بیماری دچار کردیم ، شاید زاری کنند (۹۴) آنگاه به جای بدی خوبی آوردیم تا فرونی گرفتند، و گفتند: بیماری و سختی به پدران ما می رسید پس ناگهان در آن حال که بی خبر بودند، ایشان را بگرفتیم (۹۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۶

اگر مردم قریه ها ایمان آورده و پرهیزکاری کرده بودند برکت هایی از آسمان و زمین به روی ایشان می گشودیم ، ولی تکذیب کردند، و ما نیز ایشان را به اعمالی که می کردند مؤاخذه کردیم (۹۶) مگر مردم این قریه ها ایمنند که عذاب ما شبانه هنگامی که در خوابند به سوی ایشان بیاید؟ (۹۷) مگر مردم این قریه ها ایمنند که عذاب ما نیم روز هنگامی که بازی می کنند به سوی ایشان بیاید؟ (۹۸) مگر از مکر و تدبیر خدای ایمن شده اند؟ که جز گروه زیانکاران از تدبیر خدای ایمن نمی شوند (۹۹) مگر برای کسانی که این سرزمین را پس از هلاکت مردمش به میراث برده اند روشن نشده که اگر بخواهیم سزای گناهشان را به ایشان می رسانیم ، و بر دلهاشان مهر می نهیم تا نتوانند بشنوند (۱۰۰) این قریه هایی که ما از خبرهای آن بر تو می خوانیم پیغمبرانشان با حجت ها سویشان آمدند و به آن چیزها که قبلا به تکذیب آن پرداخته بودند ایمان آور نبودند، اینچنین بر دلهای کفار خداوند مهر می نهد (۱۰۱) غالب آنان را به پیمانی پایبند نیافتیم ، و بدرستی که بیشترشان را عصیان پیشگان یافتیم (۱۰۲).

بیان آیات

این آیات مربوط و متصل به آیات قبل اند، برای اینکه مطالبی را که در آن آیات درباره امت های گذشته بود خلاصه کرده و درباره همه آنها می فرماید: این امت ها از این جهت منقرض شدند که بیشتر افرادشان فاسق و از زی عبودیت بیرون بودند، و به عهد الهی و آن میثاقی که در روز اول خلقت از آنان گرفته شده بود وفا نکردند، در نتیجه سنت های الهی که ذیلا توضیح آن را

خواهیم داد یکی پس از دیگری درباره آنان جریان یافت و منتهی به انقراض شان گردید.

سنن الهی در مورد امت هایی که به سويشان پیامبر می فرستاد

آری ، خدای سبحان هر پیغمبری را که به سوی امتی از آن امت ها می فرستاد به دنبال او آن امت را با ابتلای به ناملایمات و محنت ها آزمایش می کرد، تا به سويش راه یافته و به درگاهش تضرع کنند، و وقتی معلوم می شد که این مردم به این وسیله که خود یکی از سنت های نامبرده بالاست متنبه نمی شوند سنت دیگری را به جای آن سنت بنام (( سنت مکر )) جاری می ساخت ، و آن این بود که دلهای آنان را بوسیله قساوت و اعراض از حق و علاقمند شدن به شهوات مادی و شیفتگی در برابر زیباییهای دنیوی مهر می نهاد.

بعد از اجرای این سنت ، سنت سوم خود یعنی (( استدراج )) (را جاری می نمود، و آن این بود که انواع گرفتاریها و ناراحتی های آنان را بر طرف ساخته زندگیشان را از هر جهت مرفه می نمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۷

و بدین وسیله روز به روز بلکه ساعت به ساعت به عذاب خود نزدیکترشان می کرد، تا وقتی که همه شان را به طور ناگهانی و بدون اینکه احتمالش را هم بدهند به دیار نیستی می فرستاد، در حالی که در مهد امن و سلامت آرمیده و به علمی که داشتند و وسایل دفاعی که در اختیارشان بود مغرور گشته و از اینکه پیشامدی کار آنها را به هلاکت و زوال بکشاند غافل و خاطر جمع بودند.

خدای تعالی در این آیات علاوه بر خلاصه گیری از آیات قبل یک حقیقت خالی از هر شائبه ای را هم خاطر نشان ساخته و در جمله (( و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء )) (بدان اشاره نموده است ، و آن حقیقت عبارت است از چیزی که معیار و مدار اساس نزول نعمت و نعمت بر آدمیان است .

توضیح اینکه : بطور کلی همه اجزای عالم مانند اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و مربوط است ، بطوری که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک عضو در صدور افعال از سایر اعضا تاثیر داشته و این تفاعل در خواص و آثار در همه اجزاء و اطراف آن جریان دارد.

و این اجزاء - بطوری که قرآن شریف بیان کرده - همه به سوی خدای سبحان و آن هدفی که خداوند برای آنها مقدر نموده در حرکتند، انحراف و اختلال حرکت یک جزء از اجزای آن مخصوصا اگر از اجزای برجسته باشد در سایر اجزاء بطور نمایان اثر سوء باقی می گذارد و در نتیجه آثاری هم که سایر اجزای عالم در این جزء دارند فاسد شده ، فسادى که از جزء مزبور در سایر اجزاء راه یافته بود به خودش بر می گردد، اگر جزء مزبور به خودی خود و یا به کمک دیگران استقامت قبلی خود را بدست آورد حالت رفاه قبل از انحرافش هم بر می گردد، ولی اگر به انحراف و اعوجاج خود ادامه دهد فساد حال و محنت و ابتلاءش نیز ادامه خواهد یافت تا آنجا که انحراف و طغیان از حد بگذرد، و کار سایر اجزاء و اسباب مجاورش را به تباهی بکشاند، اینجاست که همه اسباب جهان علیه او قیام نموده ، و با قوایی که خداوند به منظور دفاع از حریم ذات و حفظ وجودشان در آنها به ودیعه سپرده جزء مزبور را تا خبردار شود از بین برده و نابود می سازند.

این خود یکی از سنت هایی است که خدای تعالی در جمیع اجزای عالم که یکی از آنها انسان است جاری ساخته ، نه این سنت تخلف بردار است و نه انسان از آن مستثنا است .

دود کجروی هر امتی به چشم خودش می رود

و چون چنین است اگر امتی از امت ها از راه فطرت منحرف گردد، و در نتیجه از راه سعادت انسانی که خداوند برایش مقرر کرده باز بماند اسباب طبیعی هم که محیط به آن است و مربوط به او است اختلال یافته ، و آثار سوء این اختلال به خود آن امت بر می

گردد، و خلاصه دود کجروی هایش به چشم خودش می رود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۴۸

برای اینکه این خودش بود که با انحراف و کجروی اش آثار سوئی در اسباب طبیعی باقی گذارد، و معلوم است که در بازگشت آن آثار چه اختلالات و چه محنت‌هایی متوجه اجتماعش می‌شود، فساد اخلاق و قساوت قلب، و از بین رفتن عواطف رقیقه روابط عمومی را از بین برده و هجوم بلیات و تراکم مصیبات تهدید به انقراضش می‌کند، آسمان از باراندن باران‌های فصلی و زمین از رویاندن زراعت و درختان دریغ نموده، و در عوض باران‌های غیر فصلی، سیل، طوفان و صاعقه به راه انداخته، و زمین با زلزله و خسف آنان را در خود فرو می‌برد. اینها همه آیاتی است الهی که چنین امتی را به توبه و بازگشت به سوی راه مستقیم فطرت وا می‌دارد، و در حقیقت امتحانی است به عسر بعد از امتحان به یسر.

شاهد گویای گفتار ما آیه شریفه (( ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لندیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون )) است که می‌فرماید: مظلالم و گناهانی که مردم مرتکب می‌شوند باعث فساد در بر و بحر عالم است، فسادی که یا مانند وقوع جنگ و بسته شدن راه‌ها و سلب امنیت دامنگیر خصوص انسان می‌شود و یا مانند اختلال اوضاع جوی و زمینی که زندگی و معاش انسان و غیر انسان را مختل می‌سازد.

آیه شریفه (( و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر )) نیز به وجهی که - ان شاء الله - به زودی درباره معنای آن خواهد آمد گفتار ما را مانند آیه قبلی تائید می‌کند، و همچنین آیه شریفه (( ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفسهم )) و آیات دیگری که قریب به این معنا است.

و کوتاه سخن اینکه، اگر امت مورد فرض به سوی خدا بازگشت نمود - و چه اندک است چنین امتی - که هیچ، و گرنه اگر به کجروی و انحرافش ادامه داد خداوند دل‌هایشان را مهر نهاده، و در نتیجه به اعمال زشت خود عادت می‌کنند، و کارشان به جایی می‌رسد که جز آنچه می‌کنند معنای دیگری برای زندگی نمی‌فهمند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۴۹

و چنین می‌پندارند که زندگی یعنی همین حیات نکبت‌بار و سراسر اضطرابی که تمامی اجزای عالم و نوامیس طبیعت مخالف و مزاحم آن است، حیاتی که مصائب و بلاها از یک طرف و قهر طبیعت از طرفی دیگر تهدید به زوالش می‌کند.

تمدن بشری توانائی تسلط بر نظام کون و نوامیس طبیعت را ندارد.

این سنت پروردگار و اثری است که خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب می‌کند، و لو اینکه بشر امروز آن را باور نداشته و بگوید: این افکار زائیده عقب افتادن در علم و دانش و نداشتن وسیله دفاع است، و گرنه اگر انسان در صنعت پیشروی نموده و خود را مجهز به وسائل دفاعی سازد می‌تواند از همه این حوادث که نامش را قهر طبیعت می‌گذاریم پیشگیری کند، همچنانکه ملل متمدن توانستند از بسیاری از این حوادث از قبیل قحطی، وبا، طاعون و سایر امراض واگیردار و همچنین سیل‌ها، طوفان‌ها، صاعقه‌ها و امثال آنها جلوگیری بعمل آورند.

لیکن باید گفت خدا این فکر و صاحبان چنین افکاری را نابود کند که در اثر کفر و غرور فکری خیال کرده‌اند پیشرفت و جلو افتادن ملتی از ملتی دیگر که نامش را تمدن گذاشته‌اند - می‌تواند بر نظام کون و نوامیس طبیعت مسلط شده و احکام آن را ابطال نموده و آن را مطیع خود سازد. و خلاصه، دستگاه آفرینش که این مخمورین دستخوش هوا و غرور، جزئی به حساب نیامدنی از آنند - به کاکل آنان چرخیده و محکوم امر و نهی ایشان است، و حال آنکه اگر حق و حقیقت - که گردش گردون بر مدار آن است - تابع هوا و هوس آنان شود آسمان و زمین از هم می‌پاشد: (( و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض )) (و معلوم است که اگر آسمان و زمین رو به فساد گذارد اولین جزئی که از آن فاسد می‌شود همین انسان ضعیف است).

اینها خیال کرده‌اند معارف دینی این قبیل حوادث را معلول اسباب مادی و طبیعی نمی‌داند و زمام همه را بدون واسطه به دست پروردگار دانسته و خلاصه امثال وبا، قحطی، فرستادن باران و صاعقه را کار خدا و سایر حوادثی که به علل و اسبابش پی برده ایم کار آن علل و اسباب می‌داند، لابد چنین خیال کرده‌اند که وقتی برای وقوع حادثه‌ای از حوادث علتی طبیعی کشف می‌کنند

حدوث آن حادثه را بی نیاز از خدا و تدبیر ربوبی او را در آن حادثه هیچ کاره می دانند. غافل از اینکه معارف دینی به یک فرد دین دار اجازه چنین اعتقادی را نداده ، و خدا را سببی در عرض سایر اسباب و علتی در صف سایر علل مادی و قوای فعاله طبیعی نمی داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۵۰

آری ، خدای تعالی آن کسی است که به هر چیزی محیط است ، و هر سببی را او به سوی مسببش می کشاند، و او است که هر چیزی را که خلق کرده هدایتش هم نموده است ، و جز خود او کسی محیط به مخلوقات و مسبب مخلوقات او نیست ، پس او می تواند هر چیزی را وسیله انجام خواسته های خود قرار داده و در این باره سبب هایی به کار ببرد که دانش و فهم ما از درک سببیت آن عاجز باشد، همچنانکه در آیات زیر از قرآن کریمش به این معنا اشاره کرده می فرماید: (( ان الله بالغ امره قد جعل الله بكل شیء قدرا )) و نیز می فرماید: (( و الله غالب علی امره و لكن اکثر الناس لا یعلمون )) و نیز می فرماید: (( و ما انتم بمعجزین فی الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر )) و همچنین در آیاتی دیگر.

مگر انسان می تواند در ملک خدا، با خدا در افتد، و با فکر خود که آنهم ملک خدا است راهی برای ابطال حکم و اراده او به دست بیاورد، انسان در طول خداوند قرار دارد، نه در عرض و در مقابل او، او انسان را و از انسان اراده و فکر را آفریده ، و هر وسیله دیگری را هم او در اختیار انسان قرار داده ، و برای هر کدام محل معینی مقرر فرموده ، و سپس بین همه آنها از اول تا به آخرش ارتباط برقرار کرده ، و همه را بهم پیوسته تا به این یکی - دانش بشری - رسیده ، که بشر ناآشنای به مقام پروردگار می خواهد بوسیله آن به جنگ پروردگار خود رفته و با او در حکمتش و قضاء و قدرش بستیزد، و حال آنکه او و دانش او خود یکی از ایادی و عمال تحقق یافتن اراده و نفوذ حکم خدا و جریان یافتن قضا و قدر او است .

خدای متعال چه خوب بنده خود را شناخته که در یکی از آیات مورد بحث یعنی آیه (( ثم بدلنا مکان السیئه الحسنه ... )) (به رسوائی آدمیان و این فکر غلطشان اشاره فرموده ، و به زودی بیان آن خواهد آمد.

#### چکیده سخن در سنت لایتغیر الهی

این بود آن حقیقت برهانی که گفتیم آیات مورد بحث به آن اشاره می کند، و حاصلش این شد که : انسان مانند سایر انواع موجودات ، وجودش مربوط و بسته به سایر اجزای عالم است ، و اعمالی که از او سر می زند و حرکاتی که در مسیر زندگیش و در سیر بسوی سر منزل سعادت از خود نشان می دهد با سایر اجزای عالم که محیط به او است ارتباط کامل دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۵۱

بطوری که اگر حرکاتش صالح و سازگار با آن اجزاء و موجودات باشد آن موجودات نیز سازگار با او خواهند بود، و برکات آسمان به سویس سرازیر خواهد شد، و اگر سازگار نباشد عالم نیز با او سازگاری نداشته و در نابود ساختن او سعی خواهد نمود، مگر اینکه دست از گناه و فساد بردارد و گرنه به تدریج به تباهی خو گرفته و ناگهان همه اجزای عالم در تباہ ساختنش دست بهم داده و اثری از وجودش باقی نمی گذارند، و زمین را از لوث وجودش پاک می کنند. آری ، چگونه یک انسان می تواند با رفتار خود در مقابل همه عالم که او خود یکی از اجزای آن است و به هیچ وجه از آن مستقل نیست معارضه نموده و شاخ و شانه بکشد و یا بخواهد با فکر خود بر سر دستگاه آفرینش شیره بمالد و حال آنکه فکر او مولود شرایط و قوانین کلی ایست که از جریان آفرینش گرفته شده است - دقت بفرمایید - .

این مطلب همانطوری که گفته شد حقیقتی است که هم برهان و دلیل مطابق آن است ، و هم قرآن آن را تصدیق و برآن تصریح نموده و می فرماید: (( خداوند هر چیزی را که آفریده اندازه گیری دقیقی در خلقت آن به کار برده و آن را به سوی سعادتش راهنمایی کرده )) و نیز می فرماید: (( خداوند عالم را - که یکی از اجزای آن انسان است - بیهوده نیافریده ، بلکه هر چه را که خلق کرده به این منظور خلق کرده که به درگاه او راه یافته و به سوی او بازگشت کند، و برای هر مخلوقی سر منزل سعادت معین

کرده تا بر حسب فطرتش به آن سوی رانده شود، و برای هر یک راه و روشی مقرر نموده که اگر آن راه را سلوک کند به سعادت مقدرش می‌رسد، و اگر از آن راه منحرف شود و آنقدر بیراهه رود که دیگر امید برگشتن نداشته باشد نتیجه و هدف از خلقتش باطل گشته و عذاب خداوند بر او حتمی می‌گردد.

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ... بعضی‌ها کلمه (( باساء )) را به بد حالی از نظر مال، از قبیل فقر و ضررهای مالی و کلمه (( ضراء )) را به بد حالی جانی از قبیل مرض و مانند آن معنا کرده‌اند و بعضی دیگر به عکس گفته‌اند.

بعضی دیگر معانی دیگری را درباره این دو کلمه گفته‌اند، و بعضی گفته‌اند: استعمال لفظ (( باساء )) بیشتر در بلیاتی است که مایه عبرت دیگران باشد، همچنانکه فرموده: (( و الله اشد باسا و اشد تنکیلا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۲

بعید نیست بگوییم کلمه (( الضراء و السراء )) در آیه بعدی (که مراد از آنها چیزهایی است که مایه بد حالی و خوشحالی انسان است) قرینه باشد بر اینکه مراد از (( ضراء )) در آیه مورد بحث مطلق اموری باشد که مایه بد حالی انسان است. و بنابراین ذکر (( ضراء )) بعد از (( باساء )) از قبیل ذکر عام بعد از خاص خواهد بود.

سنت ابتلاء به سختی‌ها (باء ساء و ضراء) و سنتعطاء نعمت، دو سنت الهی برای آزمایش امت‌ها است.

بهر حال خدای سبحان در این جمله این معنا را خاطر نشان می‌سازد که سنت الهی بر این جاری بوده که هر پیغمبری از پیغمبران را به هر ناحیه‌ای از نواحی می‌فرستاده از آنجایی که منظورش از فرستادن انبیاء هدایت‌بندگان بوده به همین منظور اهل آن ناحیه را به نحوی از انحاء گرفتار شداید مالی و جانی می‌کرد تا شاید بدین وسیله به تضرع و توسل به پروردگارشان وادار شوند، و در نتیجه دعوت آن پیغمبر بهتر و زودتر به نتیجه برسد. آری، ابتلائات و شدائد کمک خوبی است برای دعوت انبیاء (علیهم السلام) زیرا انسان مادامی که متنعم به نعمت‌ها است سرگرمی به آن از توجه به خدای تعالی که ولی همه آن نعمت‌ها است باز می‌دارد، وقتی نعمتی از کفش رود احساس حاجت نموده، همین احتیاج، غرور او را به ذلت و مسکنت مبدل می‌نماید و به جزع و فزع وادارش می‌کند، و بناچار به درگاه کسی که دفع ذلت و برآمدن حاجتش به دست او است التجاء می‌برد، و آن کس خدای سبحان است، و لو اینکه او خودش نداند، و لیکن وقتی پیغمبر و یا وصی پیغمبری به او گفت که فریادرس تو همان آفریدگار تو است زودتر از دوران غرورش به سوی حق هدایت می‌شود، همچنانکه فرموده: (( و اذا انعمنا علی الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسه الشر فذو دعاء عریض )) .

ثُمَّ بَدَلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا... تبدیل چیزی به چیز دیگر، نهادن دومی است در موضع اولی. و معنای کلمه (( سیئه )) و (( حسنه )) معلوم است، و مراد از آنها گرفتاری و آسایش و ناامنی و امنیت و خلاصه نعمت و نعمت است، به شهادت اینکه در آخر همین آیه می‌فرماید: (( قد مس ابائنا الضراء و السراء )) .

کلمه (( عفو )) از ماده (( عفو )) است که به معنای کثرت تفسیر شده، یعنی تا آنکه زیاد کردند مال و اولاد را بعد از آنکه خداوند با فرستادن بلا کم کرده بود مال و اولادشان را ممکن هم هست که به معنای محو اثر بوده باشد و لو اینکه مفسرین این احتمال را نداده‌اند - همچنانکه شاعر می‌گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۳

ربع عفاه الدهر طولاً فانمحي قد كاد من طول البلاء ان يمسخا

بنابراین احتمال، معنای جمله چنین می‌شود که: ایشان به وسیله حسنه و نعمت‌هایی که به آنها داده شده بود آثار سوء سیئات و نعمت‌های قبلی را محو کردند و لیکن بجای اینکه به راه حق هدایت شده و ضراء و سراء را از ناحیه خدای تعالی بدانند گفتند: (( قد مس ابائنا الضراء و السراء )) یعنی انسان از آنجایی که در عالم طبیعت قرار گرفته و این عالم همواره در تحول و دگرگونی است لذا خواه ناخواه محکوم به تحول و ناکامی و کامروائی است، پس نه کامروائی امتحان خدا است و نه ناکامیش عذاب و نعمت او است.

و بنابراینکه معنای دوم درست باشد ممکن است جمله (( و قالوا... )) را عطف تفسیر جمله (( حتی عفو )) گرفته و بگوییم: منظور از (( حتی عفو )) این است که ایشان با گفتن اینکه (( سراء و ضراء از عادت دهر ناپایدار است که هر روز نعمتی را از شخصی گرفته و به شخص دیگری می دهد همچنانکه رفتارش با پدران ما هم همینطور بود )) امتحان الهی را انکار و رسم آن را محو کردند، و این همان معنایی است که آیه شریفه (( و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لى و ما اظن الساعة قائمه )) متعرض آن است. (( حتی )) در جمله (( حتی عفو و قالوا... ))، برای غایت و معنی آن این است که: ما به آنها به جای آن گرفتاری ها که داشتند نعمت ها دادیم، و آنها چنان غرق نعمت شدند که شدت و محنت قبل را فراموش نموده و گفتند: نعمت الان و گرفتاری های قبل ما از عادت روزگار است. آری، نتیجه ضراء و سرائی که ما بدانها دادیم این شد، و حال آنکه ما این کار را برای این کردیم که متذکر شده و به سوی شکرگزاری بیشتری هدایت شوند، و لیکن به جای گرفتن آن نتیجه، این نتیجه سوء را گرفتند، خداوند هم به کیفر این کفران، مهر بر دلهاشان نهاده تا دیگر کلمه حقی نشنوند.

و اگر کلمه (( ضراء )) مقدم بر (( سراء )) ذکر شده شاید برای این است که در جمله قبلی سیئه مقدم بر حسنه ذکر شده بود. (( فاخذناهم بغيته و هم لا يشعرون )) - این جمله اشاره است به اینکه انسان به جریان امر الهی جاهل است، زیرا می فرماید: گرفتار شدنشان به عذاب، ناگهانی بود و خود آنان اطلاعی از آن نداشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۴

با اینکه خود را دانای به مجاری امور، و خصوصیات اسباب می دانستند، و همین عذاب ناگهانی دلیل بر این است که از مجاری امور آگاهی نداشتند، و گرنه جا داشت وقتی می دیدند که زمینه برای نزول عذاب فراهم می شود با وسائل دفاعی که به خیال خود در اختیار داشتند از پیش آمدن آن جلوگیری کنند، (( فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم )) . و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات... (( بركات )) به معنای هر چیز کثیری از قبیل امنیت، آسایش، سلامتی، مال و اولاد است که غالباً انسان به فقد آنها مورد آزمایش قرار می گیرد.

در جمله (( لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض )) استعاره به کنایه به کار رفته، برای اینکه بركات را به مجرائی تشبیه کرده که نعمت های الهی از آن مجرا بر آدمیان جریان می یابد، باران و برف هر کدام در موقع مناسب و به مقدار نافع می بارد، هوا در موقعش گرم و در موقعش سرد شده، و در نتیجه غلات و میوه ها فراوان می شود، البته این در موقعی است که مردم به خدای خود ایمان آورده و تقوا پیشه کنند و گرنه این مجرا بسته شده و جریانش قطع می گردد.

جمله (( و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا... )) دلالت دارد بر اینکه افتتاح ابواب بركات ها مسبب از ایمان و تقوای جمعیت ها است، نه ایمان یک نفر و دو نفر از آنها، چون کفر و فسق جمعیت، با ایمان و تقوای چند نفر، باز کار خود را می کند. جمله (( و لکن کذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون )) دلالت دارد بر اینکه عذابی که بر جمعیت ها نازل می شده به عنوان مجازات بوده، در بیان قبلی هم این معنا را روشن و برهانی نموده و اثبات کردیم که اینگونه عذاب ها در حقیقت اعمال خود مردم است که به آنان بر می گردد.

أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بئياً و هم نائمون کلمه (( بیات )) و همچنین (( تبییت )) به معنای شبیخون و شبانه بر سر دشمن تاختن است، که یک نوع مکر به شمار می رود، برای اینکه شب، هنگام خفتن و آسایش انسان است، و طبع آدمی متمایل به استراحت و صرفنظر کردن از هر کار دیگری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۵

این جمله متفرع بر ما قبل خود ذکر شده، و بنابراین، معنایش این می شود که: وقتی حال جمعیت ها اینچنین بوده که با رسیدن نعمت های مادی و محسوس، مغرور و از عالم ماورای حس غافل می شدند، عذاب خدا بدون اطلاع قبلی آنان و بطور ناگهان، همه را نابود می کرده، آیا با این حال جمعیت ها می توانند از عذابی که شبانه و در حال خواب آنها را از بین ببرد ایمن بوده باشند؟



أَوْ أَمِنَ أَهْلَ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضَعَىٰ وَهُمْ يَلْعَبُونَ كَلِمَةً ((ضحی)) (به معنای اوائل روز و موقع پهن شدن نور خورشید است. و منظور از ((لعب)) تنها بازی نیست، بلکه همین کارهایی هم که انسان به منظور رفع حوائج زندگی دنیا و برخوردار شدن از مزایای شهوات انجام می‌دهد در صورتی که بخاطر تحصیل سعادت حقیقی و خلاصه در راه طلب حق نبوده باشد لعب است. پس اینکه فرمود: و ((هم یلعبون)) (کنایه است از اشتغال به دنیا، و چه بسا گفته شده که لعب استعاره از هر عملی است که سودی در آن نباشد، اگر این معنا را قبول کنیم ممکن است بگوییم: جمله و ((هم نائمون)) (در آیه قبلی هم استعاره از غفلت است - معنای بقیه الفاظ آیه روشن است لذا به آیه دیگر می‌پردازیم).

مکر خدا به عنوان مجازات صحیح و مکر ابتدائی از خداوند ممتنع است.

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ كَلِمَةً ((مکر)) (به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند، این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود، و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید و یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود بسوی عذاب برود، و اما مکر ابتدایی و بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است، و ما این معنا را مکر خاطر نشان کرده ایم.

نکته بسیار لطیفی در این سه آیه یعنی آیه ((افامن اهل القری)) و آیه ((او امن اهل القری)) و آیه ((افامنوا مکر الله)) (بکار رفته و آن این است که در دو آیه اول فاعل ((امن)) (را اسم ظاهر (اهل القری) آورده، با اینکه ممکن بود در آیه دومی ضمیر بیاورد و بفرماید: ((او امنوا)) (لیکن این کار را نکرد تا ضمیر در آیه سومی که فاعل فعل است به هر دو آیه برگشته و در نتیجه جمعیت هلاک شده در خواب غیر از جمعیتی به حساب آید که در حالت غفلت و لعب دستخوش عذاب شدند.

و اما اینکه فرمود: ((فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون)) (جهتش را در آیه اول بیان کرد، و آن این بود که فرمود: ایمن بودن از مکر خدا در حقیقت خود مکاری است از خدای تعالی که دنبالش عذاب است، پس صحیح است گفته شود: مردم ایمن از مکر خدا زیانکارانند، زیرا همان ایمنی شان هم مکر خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۶

أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا... ظاهراً فاعل فعل ((یهد)) (ضمیری است که به داستان اجمالی اهل قری بر می‌گردد و ((للذین یرثون)) (مفعول فعل مزبور است، و آن فعل که متضمن معنای تبیین است برای گرفتن این مفعول با لام متعدی شده، و معنای آیه چنین است که: ((آیا آنچه که ما از قصص اهل قری برای کسانی که جانشین آنان شدند و زمین را بعد از آنان تصرف کردند، به منظور هدایت شان تلاوت کردیم روشن نکرد که...)).

جمله ((ان لو نشاء اصبناهم...)) (نیز مفعول فعل ((یهد)) (است، و منظور از ((کسانی که زمین را ارث برده اند)) (نسل حاضر در زمان نزول آیه است) کسانی هستند که زمین را از نیاکان خود ارث برده اند. و خلاصه، معنای آیه این است که: آیا نسل آن اقوامی که ما آنان را به کیفر گناهانشان نخست امتحان نموده و سپس مهر بر دل‌هایشان نهاده و قدرت شنیدن مواعظ انبیاء را از آنان سلب کردیم و در آخر هم هلاک شان ساختیم این معنا را به دست نیاوردند که اگر بخواهیم می‌توانیم خود آنان را نیز مانند نیاکانشان عذاب کنیم، بدون اینکه چیزی و یا کسی بتواند جلو عذاب ما را بگیرد، و یا بتوانند به وسیله چیزی خود را از آن حفظ کنند؟

چند وجه از وجوهی که در معنای آیه: ((اولم یهد للذین یرثون الارض...)) (گفته شده است.

بسیاری گفته اند: کلمه ((یهد)) (در اینجا در لازمه معنایش استعمال شده، و معنای آن این است که: آیا هدایت، معرفت ایشان را به این پایه نرسانیده که بدانند اگر ما بخواهیم به کیفر گناهانشان هلاک شان می‌کنیم، همچنانکه در آیه شریفه ((اولم یهد لهم کم اهلکنا من قبلهم من القرون یمشون فی مساکنهم)) (نیز به همین معنا آمده است.

جمله (( و نطبع علی ق لوبهم فهم لا- یسمعون )) عطف است بر جمله (( اصبناهم )) چون کلمه (( اصبنا )) گر چه ماضی است و لیکن در معنای مستقبل است ، و معنای این معطوف و معطوف علیه این است که آیا این معنا که اگر ما بخواهیم آنان را به کیفر گناهانشان مؤاخذه می کنیم و بر دلهاشان مهر می زنیم ، آنان را هدایت نکرده ؟.

بعضی ها هم گفته اند: جمله (( و نطبع ... )) ، جمله ای است معترضه و از باب (( الکلام یجر الکلام )) در اینجا آمده است . البته در معنای آیه وجوه دیگری هم هست که چون فایده ای در آنها نیست از نقلش صرفنظر کرده ، م ی گذریم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۵۷

تفسیر و شرح آیه شریفه : (( تلک القرى نقص علیک ... ))

تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أُنْبَاءِهَا ... آیه (( و ما ارسلنا فی قریه من نبی )) و یکی دو آیه بعد از آن ، داستان سابق الذکر را خلاصه می کند، و این دومین بار است که داستان مزبور خلاصه گیری می شود.

فرق بین تلخیص اول و این تلخیص این است که تلخیص اول داستان را از نظر کارهایی که خداوند در حق ایشان انجام داده بود، در اخذ به (( باساء )) و (( ضراء )) و تبدیل (( سیئه )) به (( حسنه )) و اخذ ناگهانی و بدون اطلاع ایشان خلاصه گیری می کرد، و تلخیص دوم داستان را از نظر حالی که خود ایشان در برابر دعوت الهی داشتند خلاصه گیری نموده و می فرماید: پیغمبرانشان با معجزات و دلائل روشن آمدند، و لیکن ایشان ایمان نیاوردند، و چون قبلاً پیغمبران خود را تکذیب کرده بودند دیگر نمی توانستند ایمان بیاورند، و این همان مهر نهادن بر دلها است .

(( فما كانوا لیومنوا بما كذبوا من قبل )) - از ظاهر آیه چنین بر می آید که کلمه (( بما )) متعلق به جمله (( لیومنوا )) است ، و بنابراینکه چنین باشد، حرف (( ما )) موصوله خواهد بود. جمله (( فما كانوا لیومنوا بما كذبوا به من قبل و هرگز ایمان نمی آوردند به چیزی که قبلاً تکذیبش کرده بودند )) هم که همین مضمون را افاده می کند موید موصوله بودن لفظ (( ما )) است . برای اینکه این معنا در آیه مذکور روشن تر به چشم م می خورد، چون که دارد: (( بما كذبوا به )) و ضمیر (( ها )) در (( به )) دلیل روشنی است بر اینکه لفظ (( ما )) موصوله است ، بنابراین برگشت معنای آیه به این می شود که : ایشان تکذیب کردند آنچه را که بار اول به آن دعوت شدند، و در بار دوم هم که از راه نبوت دعوت شدند ایمان نیاوردند.

و نیز ظاهر جمله (( فما كانوا لیومنوا )) مؤید آن است ، برای اینکه این سنخ ترکیب و جمله بندی دلالت دارد بر اینکه ایشان قبلاً هم آمادگی نداشتند، مثلاً وقتی می گوئیم : (( ما كنت لاتی فلانا )) یا می گوئیم : (( ما كنت لا کرم فلانا و قد فعل کذا )) معنایش این است که من هرگز حاضر نیستم به دیدن فلانی بیایم ، و نمی توانم خود را آماده و حاضر کنم که از او احترام به عمل آورم با آن کارهایی که کرد. در قرآن کریم هم که می فرماید: (( ما كان الله لیذر المؤمنین علی ما اتمت علیه حتی یمیز الخبیث من الطیب )) معنایش این است که خداوند حاضر نبوده و نیست که مؤمنان را بر این حال که شمائید بگذارید، تا آنکه پلید را از پاک جدا کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۵۸

و نیز آنجا که می فرماید: (( لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلاً )) معنایش این است که خداوند بنایش بر این نبوده که ایشان را پیامزد، و نه اینکه به راهی هدایت شان کند. آیه بعد از آیه مورد بحث هم که می فرماید: (( و ما وجدنا لا کثرهم من عهد و ان وجدنا اکثرهم لفاسقین )) این معنا را تأیید می کند، برای اینکه ظاهر سیاقش می رساند که نسبت به جمله (( فما كانوا لیومنوا بما كذبوا من قبل )) عطف تفسیر است ، و آن را به این بیان شرح و تفسیر می کند که ایشان قبلاً با خدا عهدی بسته بودند و نسبت به آن عهد وفا نکرده و بلکه در همان موقع عهد بستن زیر بار نرفته و عهد خدا را تکذیب کردند. وقتی هم که انبیاء برایشان معجزاتی آوردند ایشان را تکذیب کرده ، و به آنان ایمان نیاوردند، و این ایمان نیاوردنشان بخاطر همان تکذیبی است که قبلاً کرده بودند. آیه مورد بحث دنباله ای دارد که می رساند این ایمان نیاوردن ایشان که خود مسبب از تکذیب سابق شان بود یکی از مصادیق مهر

بر دل داشتن است، و آن دنباله عبارت است از جمله (( کذلک یطبع الله علی قلوب الکافرین )) . و مقصود از این جمله که می فرماید: (( خداوند اینچنین بر دل‌های کفار مهر می زند )) این است که خداوند صفت تکذیب انبیاء و لجاجت در مقابل آنها را در دل‌هایشان راسخ و جایگزین کرده، بطوری که دیگر جایی برای قبول و پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) در آن نمانده، چون همه ظرفیت آن مشغول به ضد دعوت آنان است.

بنابراین، آیه مورد بحث و آیه بعدیش همان معنایی را می‌رسانند که دو آیه اول آیات مورد بحث در صدد بیان آن است، زیرا این دو آیه نیز مانند آن دو آیه سنت پروردگار را چنین توصیف می‌کنند که خداوند نخست آیات و معجزاتی که دلالت کند بر حقایق اصول دعوت انبیا - از توحید و غیر آن - فرستاده، و به منظور راه یافتن بندگان به در خانه اش و آشنا شدنشان به آن درگاه دچار باسء و ضراءشان نموده، پس آنگاه سنت تبدیل سیئه به حسنه را اجراء و در آخر مهر بر دل‌هایشان می‌زند.

بنابراین معنی آیه مورد بحث این می‌شود که: انبیای آنها به سويشان آمدند و لیکن از آنجایی که به آیات داعیه بر تضرع و بر شکر نعمت ایمان نیاورده بودند و در آن تردید نموده و آن را بر عادت دهر حمل کرده بودند از این رو آیات نازل به انبیای خود را نیز تکذیب نموده و چون ایشان را به دین حق دعوت کردند زیر بار نرفتند، زیرا خدای تعالی دل‌های ایشان را به خاطر تکذیبی که قبلاً کرده بودند مهر کرده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۵۹

خلاصه اینکه ایمان نیاوردن کفار به دعوت انبیاء در اثر مهری است که خدا بر دل‌هایشان زد، و مهر خدا هم اثر تکذیبی است که نسبت به دلالت باسء و ضراء و سپس دلالت تبدیل سیئه به حسنه بر وجود صانع روا داشته و گفتند باسء و ضراء کار دهر است.

آیه شریفه (( و لقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا و جاءتهم رسلهم بالبینات و ما کانوا لیؤمنوا کذلک نجزی القوم المجرمین )) و همچنین آیه (( ثم بعثنا من بعده - یعنی نوح (علیه السلام) - رسلا الی قومهم فجاءهم بالبینات فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل کذلک نطبع علی قلوب المعتدین )) نیز همین معنا را می‌رساند. پس اینکه در آیه مورد بحث فرمود: (( فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا من قبل )) تفریع بر جمله (( و لقد جاءتهم رسلهم بالبینات )) است، و منظور از (( ما کذبوا )) همان آیات آفاقی و انفسی و دلائل روشنی است که انبیاء به وسیله آنها به سوی خدا دعوتشان می‌کردند، زیرا همه اینها آیات خداوند. و منظور از تکذیب سابق آنان تکذیب و زیر پا گذاشتن حکم عقل است. و منظور از ایمان نیاوردن در مرحله دوم نپذیرفتن دعوت انبیاء است، چون قبل از اینکه انبیاء آنان را به دین توحید دعوت کنند عقول خود آنان با مشاهده آیات خدایی حکم می‌کرد به مربوب بودن آنان برای پروردگار متعال و اینکه جز پروردگار رب دیگری بر ایشان نیست، پس کفار قبل از ایمان نیاوردن به انبیاء حکم عقل خود را تکذیب کرده‌اند. و به این اعتبار معنای آیه مورد بحث این خواهد بود که: کفار به آیاتی که انبیاء، آنان را به وسیله آن آیات تذکر می‌دهند ایمان آور نیستند، برای اینکه به آیاتی هم که عقولشان با آن آیات تذکرشان می‌داد ایمان نیاوردند، خداوند آن آیات (زلزله، صاعقه و امثال آن) را فرستاد تا به حکم عقل به درگاه پروردگارشان ملتجی شده و قدر عافیت را دانسته شکر آن را بهتر بجا آورند، و لیکن بجا نیاوردند، و گفتند این تحولات مربوط به طبیعت است.

از این روی باید گفت منظور از عهدی که در آیه (( و ما وجدنا الا کثرهم من عهد و ان وجدنا اکثرهم لفاسقین )) است همین احکامی است که خداوند به عقل آنان داده که یکی از آن احکام این است که جز او را نپرستند: (( ان لا تعبدوا الا اياه )) و قهرا منظور از فسق هم مخالفت و خروج از حکم عقل و وفا نکردن به این عهد خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۶۰

نکته اینکه حکم عقل را سابق بر حکم انبیاء دانست این است که احکام عقلی عهدهایی است که خدای سبحان در حین خلقت بشر و آن روزی که پدر بشر را صورتگری می‌کرد از وی گرفت، آن روز بعد از آنکه آدم را که در حقیقت الگوی انسانیت بود آفرید و ملائکه را ماء مور به سجده بر او کرد و او را در بهشت منزل داد و پس از آن ماء مورش کرد تا به زمین فرود آید و از او عهد و پیمان گرفت که او و ذریه او تنها وی را پرستند، و چیزی را در پرستش شریک او نگیرند، البته در آن روز چیزهایی را هم

مقدر نمود و سرنوشت‌هایی هم تعیین کرد، که اقتضاء داشت گروهی هدایت شوند و گروه دیگری از نعمت هدایت محروم بمانند، و همینطور هم شد، وقتی بشر اولی به زمین فرود آمد و ذریه اش شروع به سیر در مسیر زندگی دنیوی کرد، عده‌ای هدایت یافته و عده دیگری از وفای عهد خدا سر باز زدند، و همچنین در انکار خود اصرار ورزیدند تا آنجا که خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاد و ضلالت در دنیا به بیانی که در تفسیر آیه (( کما بداکم تعودون فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله )) گذشت بر آنان حتمی گردید.

بنابراین معنای آیه این می‌شود: (( فما کانوا لیومنوا اینها ایمان آور به دعوت انبیاء نیستند ))، (( بما کذبوا من قبل به خاطر اینکه عهد نخستین را نپذیرفتند ))، (( و ما وجدنا لا کثرهم من عهد ما از بیشترشان وفای به عهد نخستین را ندیدیم ))، (( و ان وجدنا اکثرهم لفاسقین بلکه یافتیم بیشترشان را فاسق، یعنی خارج از حکم آن عهد )) .

البته این معنای دیگری است برای آیه، و لیکن با معنایی که در سابق برای آیه کردیم منافاتی ندارد، برای اینکه این دو معنا در طول هم قرار دارند نه در عرض، تا متعارض و متنافی باشند. معنای دوم راه سعادت و شقاوت انسان را به مقتضای قضا و قدر الهی امری مقدر و معین می‌داند، و معنای اول سعادت و شقاوت او را در دنیا امری ممکن و در تحت اختیار و انتخاب او می‌داند، و این دو با هم هیچ منافاتی ندارند.

اقوال متعدد دیگری که در تفسیر آیه فوق گفته شده است

درباره تفسیر آیه مورد بحث اقوال دیگری است که ذیلاً نقل می‌شود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۶۱ :

۱- مراد از (( تکذیب سابق )) تکذیبی است که از موقع آمدن پیغمبران تا موقع در افتادن و لجاج و عناد کردن با آنان از خود نشان می‌دادند، و مراد از اینکه فرمود: (( اینها از اول ایمان آور نبودند )) کفری است که در حین اصرار و لجاجت خود می‌ورزیدند، و بنابراین، معنای آیه این است که انتظار نباید داشت از اینها که در حین عناد و لجاجت ایمان بیاورند، چون اینها در همان اوائل دعوت هم ایمان نیاورده و آن را تکذیب کردند.

این تفسیر از نظر اینکه هیچ شاهی از لفظ و ظاهر آیه بر آن نیست تفسیری است سخیف و بی اساس .

۲- مراد از تکذیب سابق تکذیب اصول دین و معارفی است از قبیل توحید، معاد، حسن - عدالت، زشتی ظلم و سایر مستقلات عقلی که اختلافی در آن نیست، و مراد از تکذیب بعدیشان تکذیب جزئیات و فروع دین است، و معنایش این است که: (( فما کانوا لیومنوا اینها به این شرایط و فروع دین ایمان نخواهند آورد، چون قبل از این یعنی آن موقعی که دعوت دینی کلی و اجمالی بود، ایمان نیاوردند )) .

اشکال این وجه این است که با ظاهر آیه موافقت ندارد، زیرا کفر به خدا و هر حکم فطری و عقلی دیگر را تکذیب نمی‌گویند، و در آیه عمل سابق کفار را تکذیب خوانده . بعلاوه، قرائنی که قبلاً گفتیم در آیه است مخالف با این وجه است .

۳- این آیه همان معنایی را می‌رساند که آیه شریفه (( و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه )) در مقام بیان آن است، و معنایش این است که اینها ایمان آور نیستند، و لو اینکه ما هلاکشان کرده و دوباره زنده‌شان کنیم باز همان تکذیب اول را از سر خواهند گرفت . و این سست‌ترین وجهی است که در تفسیر آیه گفته شده .

۴- ضمیر در (( کذبوا )) به اسلاف آنان و ضمیر در (( لیومنوا )) به ذریه و اخلافشان بر می‌گردد، و معنای آیه این است که: این اخلاف ایمان نخواهند آورد، چون اینها نسل همان اسلافی هستند که انبیاء را تکذیب می‌کردند.

اشکال این وجه نیز این است که بدون دلیل است، و ظاهر سیاق جمله (( فما کانوا لیومنوا بما کذبوا )) این است که مرجع ضمیر در (( کانوا )) و در (( لیومنوا )) و در (( کذبوا )) هر سه یکی است، البته این وجه را می‌توان طور دیگری تفسیر کرد که با وجه آینده یکی شود.

۵- کلام در این آیه روی این مبنا است که اسلاف و اخلاف یکجا و به منزله شخص واحد تصور شوند، بطوری که تکذیب اسلاف و زیر بار انبیاء نرفتن آنان تکذیب اخلاف بوده و ایمان نیاوردن اخلاف ایمان نیاوردن اسلاف هم شمرده شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۶۲

و در حقیقت این آیه نظیر آیاتی است که اهل کتاب و مخصوصا یهودی های زمان پیغمبر را به اعمال زشت و کفری که نیاکان و اسلاف آنان مرتکب شده بودند، مواخذه می کند، و ظلم سابقین آنان را به لاحقین و آیندگان نسبت می دهد. بنابراین، معنای آیه چنین می شود: بشر از روزی که خلق شد تا به امروز در هر عصری انبیایی به سوی آنان فرستاده می شد و این انبیاء همواره برای بشر آیات و بیناتی می آوردند، و لیکن با تکذیب آنان بر می خوردند، پس توقع مدار که نسل حاضر بشر به چیزی که نسل سابق آن را تکذیب کرده بود ایمان بیاورد.

اشکال این وجه این است که گر چه در جای خود معنایی است صحیح، و لیکن سیاق آیه با آن سازگار نیست، زیرا سیاق آیه سیاق بیان حال امم گذشته است، نه حال گذشته و حاضر از نسل بشر، به شهادت جمله (( تلک القرى نقص علیک من انبائها )) که می فرماید: (( اینک داستانهای اهل آن قریه ها را برایت شرح می دهم ))، و اگر مربوط به گذشته و حاضر نسل بشر بود و همه به وحدت ممتدی به امتداد قرون گذشته موجودی واحد و دارای اول و آخر فرض شده بودند که آخرش به خاطر تکذیب اولش کفر ورزیده، جا داشت به بیانی تعبیر کند که این امتداد و استمرار را برساند، مثلا بفرماید: (( کانت تاتیههم رسلهم بالبینات همواره پیغمبرانیشان برایشان بینه و معجزه می آوردند ))، نه اینکه بفرماید: (( جاءتهم پیغمبرانیشان به سویشان آمدند )) زیرا این تعبیر ظهور در یکبار و دو بار دارد نه استمرار - دقت بفرمایید -.

همچنانکه در آیه (( کما جاءهم رسول بما لا تهوی انفسهم فریقا کذبوا و فریقا یقتلون )) (با اینکه چه بسا مباشرین قتل انبیاء غیر از تکذیب کنندگان بودند، مع ذلک بخاطر همینکه خلف (تکذیب کنندگان) و سلف (کشندگان انبیاء) را امت واحدی فرض کرده هم تکذیب را به همه آنان نسبت داده و هم کشتن انبیاء را. و همچنین آیه (( ذلک بانه کانت تاتیههم رسلهم بالبینات فقاوالا ابشر یهدوننا فکفروا و تولوا و استغنی الله )) (و آیه (( ثم بعثنا من بعده رسلا الی قومهم فجاءوهم بالبینات فما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل )) (که راجع به داستان انبیای بعد از نوح (علیه السلام) است،

زیرا مفاد اینکه می فرماید: (( مبعوث کردیم بعد از نوح پیغمبرانی به سوی قومش )) این است که هر پیغمبری را به سوی قوم خودش مبعوث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۶۳

۶- (( بآء )) در کلمه (( بما )) برای سببیت و (( ما )) مصدریه است، و مراد از تکذیب قبلی آنان عادتی است که ایشان در تکذیب رسل و یا هر مطلب حقی که پیشامدشان می کرد داشتند، و معنای آیه این است که: اینها بخاطر آن عادتی که به تکذیب رسل و هر حق دیگری داشته و مکرر از خود نشان داده اند هرگز به پروردگار خود ایمان نمی آورند.

اشکال این وجه این است که به شهادت آیه (( ۱۴ )) سوره (( یونس )) که لفظ (( به )) را اضافه کرده و فرموده: (( فما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل )) لفظ (( ما )) در آیه مورد بحث نیز مصدریه نیست، بلکه موصوله است، علاوه بر این، ظاهر خود آیه مورد بحث هم شهادت می دهد بر اینکه لفظ (( بآء )) در (( بما )) صرفا برای متعدی کردن فعل (( لیومنوا )) است، نه سببیه. از همه اینها گذشته این وجه به یک اعتبار همان وجه اول است، و وجهی جداگانه نیست.

۷- مراد از تکذیبی که در آخر آیه به آن اشاره شده تکذیبی است که در روز میثاق آن را پنهان داشته بودند، و معنای آیه این است که: ایشان امروز در مقابل دعوت انبیاء تکذیبی را که در روز میثاق مکتوم داشتند اظهار نموده و در نتیجه دعوت انبیاء را نمی پذیرند.

اشکال این وجه این است که گر چه در جای خود وجه صحیحی است الا اینکه این قول در حقیقت معنای باطن آیه است، و ظاهر



آیه که دایره مدار فن تفسیر است هیچ دلالتی بر این وجه ندارد، به شهادت جمله (( کذلک یطبع الله علی قلوب الکافرین )) که صراحتاً ایمان نیوردن کفار را ناشی از مهر بر دل داشتن آنان دانسته و آن را نیز اثر تکذیب قبلی شان می داند، و همینطور هم باید باشد، زیرا مهر شدن دل ها بدون جرم قبلی معنا ندارد، و این بهترین شاهد است بر اینکه تکذیبی که باعث مهر شدن دل هاشان شد و همچنین مهر شدن دل هایشان که باعث ایمان نیوردنشان شد همه در دنیا اتفاق افتاده ، نه اینکه قسمتی از آن در عالم میثاق انجام یافته باشد.

آیات بسیار دیگری نیز هست که می رساند مهر شدن دل های کفار ناشی از جرمی بوده که در دنیا مرتکب شده اند. آری ، صرف تکذیب در عالم میثاق باعث مهر شدن دل ها نمی شود، و این لایق به ساحت مقدس خدای سبحان نیست ، با اینکه خودش فرموده : (( یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶۴

وَمَا وَجَدْنَا لَأَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ... در مجمع البیان فرموده : مقصود از (( عهد )) (وفای به آن است ، همچنانکه گفته می شود: (( فلانی عهد ندارد )) و مقصود این است که به عهد خود وفا نمی کند. و اما اینکه این چه عهدی بوده ؟ ممکن است مراد عهدی باشد که خدای تعالی بوسیله آیاتش با آنان منعقد کرده ، و یا عهدی باشد که ایشان با خدا بسته اند که او را بپرستند و در عبادتشان چیزی را شریک او نگیرند، چه برهان احتیاج ممکن به واجب خود از بدیهیات عقل آنان است ، این معنای عهد، و معنای آیه از آنچه گذشت بدست می آید.

بحث روایتی (روایتی در ذیل جمله : (( و ما وجدنا لا کثرهم من عهد )) مرحوم کلینی در کتاب کافی به سند خود از حسین بن حکم نقل کرده که گفت عریضه ای به عبد صالح (حضرت موسی بن جعفر علیه السلام) نوشته و در آن نامه به عرضشان رسانیدم که من درباره گفتار ابراهیم (علیه السلام) که عرض کرد: (( رب ارنی کیف تحیی الموتی )) در شک هستم و خیلی علاقمندم به اینکه شما در این باره توضیحی جهت من مرقوم دارید. حضرت در جواب نوشته بودند: ابراهیم به خداوند و مسأله بعثت ایمان داشت ، ولی دوست می داشت ایمان خود را بیشتر کند، و در مرد شاکی مانند تو خیری نیست سپس اضافه فرموده بودند که شک وقتی است که انسان یقین نداشته باشد، وقتی یقین آمد شک از بین می رود، آنگاه نوشته بودند: خدای عز و جل می فرماید: (( و ما وجدنا لا کثرهم من عهد و ان وجدنا اکثرهم لفاسقین )) (و این آیه درباره اشخاص شاک نازل شده است .

مؤلف : انطباق این آیه با بیان سابق ما روشن است ، مخصوصاً دنباله ای که این حدیث به روایت عیاشی از حسین بن حکم واسطی دارد، و آن این است که فرمود: این آیه درباره اهل شک نازل شده . الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶۵

آیات ۱۰۳ - ۱۲۶ ، سوره اعراف

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (۱۰۳) وَقَالَ مُوسَىٰ يَفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۰۴) حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (۱۰۵) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۱۰۶) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ (۱۰۷) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ (۱۰۸) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ (۱۰۹) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (۱۱۰) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (۱۱۱) يَا ثَوَكُ بِكُلِّ سِحْرٍ عَلِيمٍ (۱۱۲) وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ (۱۱۳) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (۱۱۴) قَالُوا يَمُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْتَمِينَ (۱۱۵) قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ (۱۱۶) وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (۱۱۷) فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۱۸) فَوَعَلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَغِيرِينَ (۱۱۹) وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدِينَ (۱۲۰) قَالُوا ءَأَمَّنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۲۱) رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ (۱۲۲) قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمْسُكُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَأَذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرُتُمْؤُهُ فِي الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (۱۲۳) لَأَقْطَعَنَّ



أَيُّدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ مِّنْ خَلْفٍ ثُمَّ لَأَضَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ (۱۲۴) قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (۱۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶۶  
وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِبَنَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (۱۲۶)  
ترجمه آیات

از پس آنها موسی را با آیه های خویش بسوی فرعون و بزرگان او فرستادیم که درباره آن ستم کردند، بنگر سرانجام تبهکاران چسان بود (۱۰۳) موسی گفت ای فرعون من فرستاده پروردگار جهانیانم (۱۰۴) سزاوارم بر اینکه درباره خدا جز حق نگویم ، برای شما معجزه ای از پروردگارتان آورده ام ، بنابراین بنی اسرائیل را با من بفرست (۱۰۵) گفت اگر راست می گویی معجزه ای آورده ای آن را بیار (۱۰۶) پس عصای خویش بیفکند که در دم ازدهایی بزرگ شد (۱۰۷) و دست خویش برون آورد که در دید بینندگان سفید می نمود (۱۰۸) بزرگان قوم فرعون گفتند: راستی این جادوگری ماهر است (۱۰۹) که می خواهد شما را از سرزمینتان بیرون کند، اکنون چه رایی می دهید (۱۱۰) گفتند او و برادرش را نگهدار و مأمورین جمع آوری به شهرها فرست (۱۱۱) تا همه جادوگران ماهر را پیش تو آرند (۱۱۲) جادوگران نزد فرعون آمدند و گفتند اگر ما غالب شدیم آیا مزدی خواهیم داشت ؟ (۱۱۳) گفت آری شما از مقربان خواهید بود (۱۱۴) گفتند ای موسی نخست تو عصای خویش می افکنی یا ما ابزار خویش بیفکنیم ؟ (۱۱۵) گفت نخست شما بیفکنید، چون ابزار جادوی خود بیفکندند دیدگان مردم را مسحور کردند و به رعیشان انداختند و جادویی بزرگ آوردند (۱۱۶) به موسی وحی کردیم که عصای خویش بیفکن ، و هماندم چیزهایی را که ساخته بودند ببلعید (۱۱۷) و حق آشکار شد و آنچه کرده بودند بیهوده گشت (۱۱۸) در آنجا مغلوب شدند و خفت زده بازگشتند (۱۱۹) و جادوگران سجده کنان خاکسار شدند (۱۲۰) و گفتند به پروردگار جهانیان ایمان داریم (۱۲۱) که پروردگار موسی و هارون است (۱۲۲) فرعون گفت چرا پیش از آنکه به شما اجازه دهم بدو ایمان آوردید؟ این نیرنگی است که در شهر اندیشیده اید تا مردمش را از آن بیرون کنید، زود باشد که بدانید (۱۲۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶۷

محققا دست ها و پاهایتان را به عکس یکدیگر می برم ، آنگاه شما را جملگی بر دار می کنم (۱۲۴) گفتند ما به سوی پروردگار خویش بازگشت می کنیم (۱۲۵) کینه و انتقام تو از ما به جرم آن است که وقتی آیه های پروردگارمان به سوی ما آمد بدان ایمان آوردیم ، پروردگارا صبری به ما عطا کن و ما را مسلمان بمیران (۱۲۶). بیان آیات  
بیان آیات مربوط به بعثت موسی علیه السلام به سوی فرعون

این آیات با بیان داستان موسی بن عمران (علیهما السلام) شروع شده و از جزئیات آن یعنی آمدنش به نزد فرعون و ادعایش بر اینکه (( خداوند مرا به سوی تو رسالت داده تا نجات بنی اسرائیل را از تو بخواهم )) و آن دو معجزه را که خداوند در شب طور بوی کرامت فرموده ذکر می کند.

این خصوصیات فهرست آن مطالبی است که در این آیات ذکر شده ، و در آیات بعدی اجمالی از بقیه داستان آنجناب در ایامی که در مصر در میان بنی اسرائیل می زیسته و عذاب هایی که بر قوم فرعون نازل شده ، و نجات بنی اسرائیل و داستان نزول تورات و گوساله پرستی بنی اسرائیل و داستانهای متفرقه و عبرت انگیز دیگری از بنی اسرائیل را ذکر میکند.

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بِنَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ... در ابتدای داستان موسی (علیه السلام) لحن آیات و سیاق آن تغییر یافته ، بدان سبب که اهمیت داستان آنجناب را برساند، چون آن حضرت از انبیای اولی العزم و صاحب کتاب و شریعت بوده ، و دین توحید با مبعوث شدن او پا به مرحله تازه تری گذاشت و بعد از دو مرحله ای که در بعثت نوح و ابراهیم (علیه السلام) داشت احکامش مفصل تر گردید، در الفاظ آیات راجع به انبیای قبل از او نیز اشاره به این مراحل هست ، مثلا آیات راجع به قوم نوح و عاد و ثمود که پیغمبرانشان یعنی هود و صالح بر شریعت نوح بودند به یک سیاق است ، درباره قوم نوح فرموده : (( و لقد ارسلنا نوحا الی قومه )) و درباره عاد می فرماید: (( و الی عاد اخاهم هودا )) و درباره ثمود می فرماید: (( و الی ثمود اخاهم صالحا )) ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۸ صفحه : ۲۶۸

و وقتی به قوم لوط که در مرحله دوم قرار داشته و مأمور به پیروی از دین ابراهیم (علیه السلام) بوده اند می‌رسد این سیاق را تغییر داده و می‌فرماید: (( و لوطا اذ قال لقومه ))، و در ابتدای داستان شعیب باز به سیاق قبلی برگشته و در داستان موسی (علیه السلام) سیاق را تغییر داده و فرموده: (( ثم بعثنا من بعدهم موسی ))، برای اینکه موسی (علیه السلام) سومین پیغمبر اولی العزم و صاحب سومین کتاب آسمانی و سومین شریعت است، گو اینکه شریعت‌های خدایی همه یکی هستند، و تناقض و تنافی در بین آنها نیست، الا- اینکه از نظر اجمال و تفصیل و کمی و زیادی فروع مختلفند، چون سیر بشر از نقص بسوی کمال تدریجی و استعداد قبول معارف الهی در هر عصری با عصر دیگر مختلف است، وقتی این سیر به پایان رسید و بشر از نظر معرفت و علم به عالی‌ترین موقف خود رسید آن وقت است که رسالت نیز ختم شده و کتاب خاتم انبیاء و شریعتش در میان بشر برای همیشه می‌ماند، و دیگر بشر انتظار آمدن کتاب و شریعت دیگری را ندارد، (و اگر امروز با اینکه خاتم پیغمبران صلوات الله علیه مبعوث شده و آخرین کتاب آسمانی را آورده و در عین حال بشر به مرحله‌ای که می‌بایست از کمال برسد، نرسیده برای این است که دین اسلام آنطور که باید در مجتمعات بشری گسترش نیافته) و گرنه بشر می‌تواند با بسط دایره دین و بررسی حقایق معارف آن رو به کمال گذاشته و به تدریج مراحل علم و عمل را یکی پس از دیگری طی کند.

همچنانکه خود قرآن کریم این معنا را به بیانات مختلف و هر چه رساتر توصیه فرموده و در آیه (( ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین )) (فرا رسیدن روزی را که بشر به حد کمال خود رسیده باشد وعده و نوید می‌دهد.

(( ثم بعثنا من بعدهم موسی بایاتنا )) این جمله اجمال داستان موسی (علیه السلام) است، و از جمله (( و قال موسی یا فرعون )) شروع به تفصیل آن می‌کند. در اینجا ناگفته نگذاریم که گرچه، این گونه داستانه‌های قرآنی را داستان موسی و نوح و داستان هود و یا صالح می‌نامیم ولی در حقیقت این داستانه‌ها داستان اقوام و مللی است که این بزرگواران در میانشان مبعوث شده‌اند، چون در این داستانه‌ها جریان حال آن اقوام و رفتاری که با پیغمبران خود کرده‌اند و سرانجام انکارشان و اینکه عذاب الهی همه‌شان را از بین برده و منقرضشان نمود ایراد شده، و لذا می‌بینیم تمامی این داستان‌ها به آیاتی ختم شده که کیفیت نزول عذاب و هلاکت آنان را بیان می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۶۹

اگر خواننده عزیز بیاد داشته باشد در آغاز کلام هم این معنا را خاطر نشان ساخته و گفته بودیم که غرض از این آیات بیان حال مردم از حیث قبول عهد الهی و رد آن است تا برای مردم و مخصوصاً امت اسلام انذار و مایه عبرت بوده باشد. و نیز گفته بودیم که بطور کلی سوره‌هایی که اولش (( الف - لام - میم )) آمده در یک غرض مشترکند، و آن همین انذار و تذکر مردم است. پس اینکه فرمود: (( ثم بعثنا من بعدهم معنایش )) این است که: بعد از انبیایی که ذکر کردیم یعنی نوح، هود، صالح، لوط و شعیب (( موسی را به سوی فرعون و قوم او )) یعنی پادشاه مصر و اشرافیانی که دور او بودند فرستادیم.

البته لفظ (( فرعون )) اسم پادشاه مصر نبوده، بلکه لقبی بوده مانند (( خدیو )) (که مصری‌ها بطور کلی پادشاهان خود را به آن لقب می‌خوانده‌اند، همچنانکه رومیان پادشاهان خود را (( قیصر )) و ایرانیان (( کسری )) و چینی‌ها (( فغفور )) لقب می‌داده‌اند، و اما اینکه اسم فرعون معاصر با موسی بن عمران (علیهما السلام) و آن شخصی که به دست موسی غرق شده چه بود؟ قرآن درباره آن تصریح نکرده است.

اینکه فرمود: (( بایاتنا )) مقصود از این آیات همان معجزاتی است که خداوند به موسی کرامت فرموده، بعضی‌ها را در اوائل بعثت از قبیل انداختن عصا و اژدها شدن آن و بیرون کردن دست از گریبان و روشن شدن بین انگشتانش، و برخی دیگر را در مواقع دیگر مانند طوفان و ملخ و شپش و وزغ و خون، و قرآن کریم برای هیچ پیغمبری، به اندازه موسی (علیه السلام) معجزه نقل نکرده.

(( فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبه المفسدين )) یعنی ظلم کردن به آیاتی که برایشان فرستاده شد، و اما اینکه چگونه ظلم کردند به آن آیات؟ خدای تعالی خودش در خلال داستان، آن را بیان می فرماید، البته معلوم است که ظلم به هر چیزی به تناسب خود آن چیز است و ظلم به آیات همان تکذیب و انکار آن است، و ذکر عاقبت فساد انگیزی به منظور عبرت گرفتن مردم بوده، تا بدانند اگر فرعونیان منقرض شدند برای این بوده که در زمین فساد می کردند و بنی اسرائیل را خوار و ذلیل و زیر دست خود کرده بودند، لذا در متن کلامی که خداوند از موسی نقل کرده پیشنهادی که از فرعون کرد این بود که (( فارسل معی بنی اسرائیل )) و همچنین در سوره (( طه )) اینچنین دارد (( فارسل معنا بنی اسرائیل و لا تعذبهم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۰

گفتگوی موسی (علیه السلام) با فرعون

وَقَالَ مُوسَى يَفْرَعُونَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (علیه السلام).  
موسی (علیه السلام) خود را به رسالت معرفی کرده تا زمینه برای بیان چیزهایی که مأمور ابلاغ آن است فراهم سازد، و اگر از اسامی خدای تعالی اسم (( رب العالمین )) را ذکر کرده برای این است که مناسب ترین اسم خدای تعالی در مقابل بت پرستانی که برای هر قوم و هر شأنی از شئون عالم و هر ناحیه ای از نواحی آن پروردگاری علیحده قائل بودند همان اسم رب العالمین است .  
حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ... این آیه صدق موسی را در ادعای رسالتش تاء کید می کند، و معنایش این است که من سزاوارم به اینکه حرف حق بزنم و در رسالتی که به من داده باطلی به او نسبت ندهم و در خلال چیزهایی که مأمور به ابلاغ آنم چیزی را که مأمور نیستم نگویم .

(( قد جئتكم ببینه من ربکم )) - این جمله نسبت به جملات گذشته و یا نسبت به خصوص جمله (( انی رسول من رب العالمین )) که در حقیقت اصلی است که بقیه جملات متفرع بر آن است به منزله تعلیل و بیان چرایی است .  
بعید نیست که متعدی شدن کلمه (( حقیق )) با لفظ (( علی )) از این جهت باشد که این کلمه معنای حریص را می دهد و بنابراین احتمال معنا چنین می شود: (( من حریصم بر اینکه بر خدا جز حق نگویم در حالیکه سزاوار هم همین است )) . و اگر به معنای سزاوار بود جا داشت با لفظ (( باء )) متعدی شود، چه معروف در لغت چنین است، مثلاً گفته می شود: (( فلان حقیق بالا کرام )) فلانی سزاوار احترام است .

البته بعضی هم لفظ (( علی )) را (( علی )) - با تشدید - خوانده اند، بنابراین قرائت، کلمه حقیق هم ماءخود از (( حق علیه کذا )) و معنایش این خواهد بود که بر من واجب است که از ناحیه خدای تعالی جز حق نگویم . بنابراین کلمه (( حقیق )) خبر و مبتدای آن جمله (( ان لا اقول ... )) خواهد بود.

قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِبَيِّنَاتٍ فَأَتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ شرطی که در اول آیه است یعنی جمله (( ان كنت جئت بایه )) صدق موسی (علیه السلام) را می رساند، برای اینکه اگر واقعا معجزه ای آورده باشد در این ادعایش راست گفته، لیکن شرط در ذیل آیه یعنی جمله (( ان كنت من الصادقين )) تعریضی است که بوسیله آن اشاره می کند به اینکه وی معتقد به صدق موسی در اینکه آیه ای آورده نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۱

پس کانه گفته است: اگر معجزه ای آورده ای به ما نشان بده، ولی گمان نمی کنم تو در ادعایت راست بگویی، و بنابراین، در آیه شریفه شرط تکرار نشده و هر کدام معنایی جداگانه افاده می کند.

تبدیل عصای موسی (ع) به اژدها و بیضاء گشتن دست آن حضرت  
فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ حرف (( فاء )) در اول جمله، فاء جوابیه است، به این معنا که با در آمدن آن بر سر جمله - جمله معنی جواب را به خود گرفته و تقدیر چنین می شود: (( پس در جواب فرعون عصای خود را انداخت ))، البته باید دانست که در هر موردی که فای جوابیه است در حقیقت فاء همان فای تفریع است و جواب از خصوصیات مورد استفاده می شود.

(( ثعبان )) به معنای مار بسیار بزرگ است ، و هیچ منافاتی بین این آیه که معجزه موسی را (( ثعبان مبین )) خوانده با آیه (( فلما رأها تهتز كأنها جان ولی مدبرا و لم یعقب )) نیست ، برای اینکه گر چه کلمه (( جان )) در زبان عرب به معنای مار کوچک است ، و لیکن باید دانست که این کلمه در آیه ای به کار رفته که مربوط به داستان موسی در شب طور است که در جای دیگر درباره آن فرموده : (( فاذا هی حیه تسعی )) و کلمه (( ثعبان مبین )) در آیه ای است که مربوط به جریان ملاقات با فرعون است .

وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءٌ لِلنَّظَرِ يَمَعْنَى اِيْن جَمَلَه بَه قَرِيْنَه اِيْه (( و اضمم يدك الى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء )) و آیه (( اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء )) این است که موسی دست خود را از گریبان بیرون کرد.

گر چه از اخبار وارده در این باب استفاده می شود که وقتی موسی به منظور اعجاز دست خود را بیرون می کرد و نوری بمانند نور آفتاب از بین انگشتانش می درخشید، و لیکن از آیات قرآنی بیش از این استفاده نمی شود که موسی دست به گریبان خود اندر کرده و وقتی بیرونش می آورد برای بینندگان سفید و درخشانده بود، البته این هم هست که این درخشندگی و سفیدی به حدی بوده که برای بینندگان خارق عادت بشمار می رفته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۲

احضار ساحران ، عکس العمل فرعون و فرعونیان در برابر موسی علیه السلام

قَالَ الْمَلَأُ- مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ خدای تعالی در اینجا کلام فرعون را نقل نکرده که او در این هنگام چه گفته ، بلکه گفتگویی را که بزرگان قومش با یکدیگر داشته اند نقل کرده ، و از آن چنین بر می آید که این بزرگان در هر امر مهمی مجلس شور تشکیل داده و با یکدیگر شور می کرده اند و آنچه را که به اتفاق تصویب می کردند به نظر فرعون می رسانده اند تا او آن را به مرحله اجراء در آورد. درباره این معجزه هم با هم مشورت کردند و رای نهایی خود را چنین اظهار کردند که : (( ان هذا لساحر عليم )) این مرد به یقین ساحری است استاد که مسأله رسالت را بهانه کرده تا بدین وسیله بنی اسرائیل را از چنگک ما نجات داده و آنان را مستقل کرده و به دستگیری آنان شما را از سرزمینتان بیرون کند و دین و طریقت شما را هم باطل سازد، اینک برای باطل کردن نقشه های او و خاموش کردن این آتشی که افروخته هر امری که می خواهی بفرما تا اجراء شود، آیا می فرمایی تا او را بکشیم و یا بدار زنیم و یا به زندانش افکنیم ؟ و یا در مقام معارضه به مثل در آمده سحری مثل سحر او فراهم سازیم .

آنگاه در این باره نیز با یکدیگر مشورت نموده و به عنوان آخرین رای تصویب شده اظهار داشتند: (( ارجه و اخاه و ابعث فی المدائن حاشرین یاتوک بکل ساحر عليم )) او و برادرش را نگهدار و ماءمورینی به شهرستانها بفرست تا هر چه ساحر درس خوانده و استاد هست همه را حاضر سازند.

از اینجا معلوم می شود که جمله (( فما ذاتامرون )) کلامی است که بعضی از بزرگان قوم فرعون به بعضی دیگر گفته اند، و جمله (( قالوا ارجه )) حکایت آخرین رایی است که همه کرسی نشینان فرعون متفقا به عرض او رسانده اند، در موضع دیگری از قرآن همین حرف را از خود فرعون حکایت کرده و فرموده : (( قال للملا- حوله ان هذا لساحر عليم ، یرید ان یخرجکم من ارضکم بسحره فما ذاتامرون ، قالوا ارجه و اخاه و ابعث فی المدائن حاشرین ، یاتوک بکل ساحر عليم )) از این آیه و از آیه مورد بحث بر می آید که این کلام را اول خود فرعون پیشنهاد کرده و سپس کرسی نشینان او در اطراف آن مشورت کرده و سرانجام همان را تصویب نموده اند.

و از آیه (( قال اجئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرک یا موسی فلناتینک بسحر مثله )) که همین حرف را از فرعون نقل می کند - که در خطاب به موسی گفته - بر می آید که فرعون آن سخن را بعد از مطالعه کرسی نشینان و تصویب کردن آنان گفته است . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۳

از آیه (( فتنازعوا امره م بینهم و اسروا النجوی قالوا ان هذان لساحران یریدان ان یخرجاکم من ارضکم بسحرهما و یدهبا بطریقتکم المثلی )) بر می آید که وزرای فرعون غیر از آن جلسه مشاوره یک جلسه دیگری بعد از جمع شدن ساحران در نزد فرعون تشکیل

داده و محرمانه با یکدیگر مشورت کرده اند.

از آنچه گفته شد معلوم شد که اصل این حرف از خود فرعون بوده، و او آن را به وزرای خود داده تا در پیرامونش مشورت کرده و روی آن رأی دهند، وزراء هم در اطرافش مطالعه کرده و گفتند: باید آن دو را توقیف نموده و ساحران مملکت را برای معارضه با سحر او جمع کنی، او نیز قبول کرده و آن را به رخ موسی کشید. بعد از آنکه ساحران مملکت در نزد فرعون گرد آمدند باز وزراء برای مشورت دور هم نشسته و به اتفاق رأی دادند که باید تمام قوا را در راه معارضه به مثل به کار برند.

يُرِيدُ أَنْ يَخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَأَمَّا ذَا تَأْمُرُونِيعْنِي موسى می خواهد با همدستی بنی اسرائیل شما را بیرون کرده و خود کشور مصر را مالک شود، و اگر فرعون از این راه مغلظه کاری کرد برای این بود که در آن زمانها بسیار اتفاق می افتاد که قومی بر قومی دیگر هجوم می برد و سرزمینش را تملک می نمود و اهلش را آواره بیابانها می کرد.

قَالُوا أُرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ... کلمه (( ارجه )) با سکون (( هاء )) امر از ماده (( ارجاء )) به معنای تاءخیر انداختن است، و حرف (( هاء )) در آخر آن جزء کلمه نیست، بلکه هاء سکت است که بر آخر بعضی از کلمات در می آید، معنای کلمه مزبور این است که در کشتن او عجله مکن که تو را ظالم و سنگدل بخوانند، بلکه نخست ماءمورینی به شهرستانها گسیل دار تا ساحران را جمع کنند.

(( یاتوک بکل ساحر علیم )) و همه را نزدت حاضر سازند، و تو با سحر آنان در برابر موسی معارضه به مثل کن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۷۴

کلمه (( ارجه )) - به کسر جیم و هاء - نیز قرائت شده، و معلوم است کسانی که چنین قرائت کرده اند اصل آن را (( ارجئه )) دانسته اند، همزه به یاء مبدل و سپس حذف شده، و هاء که ضمیر مفعول است به موسی بر می گردد. و برادر موسی همان هارون بوده است.

وَجَاءَ السَّحْرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا... به منظور اختصار جمله (( پس فرستاد و سحره را از اطراف مملکت جمع کرده و جریان را با آنان در میان گذاشت )) حذف شده، و تنها فرموده: (( ان لنا لاجرا )) و این کلام سؤالی است که ساحران از فرعون کردند، و در این سؤال تقاضای اجرت نکرده و به منظور تاءکید، آن را خبر ادا نموده و گفتند: برای ما اجرتی خواهد بود. و اینگونه تعبیرات یعنی افاده طلب و تقاضا به صورت خبر در کلام عرب خیلی شایع است. ممکن هم هست که جمله مزبور جمله ای استفهامی بوده و حرف استفهام از اولش افتاده باشد، مؤید این احتمال قرائت ابن عامر است که جمله را استفهامی گرفته و آن را (( ان لنا لاجرا )) خوانده است.

(( قال نعم و انکم لمن المقربین )) این جمله اجابت سؤال ساحران است، فرعون در این جمله علاوه بر اینکه تقاضای آنان را اجابت کرده وعده مقرب کردن را هم به آنان داده است.

معارضه ساحران با موسی (ع) و تسلیم شدنشان در برابر آن حضرت

قَالُوا يَمُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْفَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُتْلِقِينَ ساحران اختیار این را که او نخست عصای خود را بیندازد و یا ایشان سحرهای خود را بکار برند به موسی واگذار نمودند، چون به خیال خود آمادگی مقابله با او را داشتند، لذا گفتند: اختیار با تو، اگر خواهی تو اول عصایت را بینداز، و اگر خواهی ما طنابها و چوبدستی های خود را به کار بریم، و این خود یک نوع زرنگی است که انسان در برابر خصم خود را قوی و آماده، و خصم را ضعیف و خوار جلوه دهد. فرعونیان نیز با این کلام خود به موسی (علیه السلام) فهماندند که نسبت به غلبه خود اطمینان دارند، علاوه بر اینکه رعایت ادب را هم کردند.

قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ... (( سحر )) در اینجا بطوری که در تفسیر آیه (( و اتبعوا ما تلتوا الشیاطین علی ملک سلیمان )) در جلد دوم این کتاب گذشت یک نوع تصرف در حاسه انسان است، بطوری که حاسه بیننده چیزهایی را ببیند و یا بشنود که

حقیقت نداشته باشد.

(( استرهاب )) به معنای - ترساندن است ، در این آیه خداوند سحر فرعونیان را امر عظیمی خوانده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۵

وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ ... کلمه (( ان )) در (( ان التی )) تفسیریه است . و کلمه (( تلقف )) از ماده (( لقف )) و (( لقفان )) و به معنای چیزی را به سرعت گرفتن است . و (( افک )) به معنای گرداندن هر چیزی است از صورت اصلیش ، و لذا به دروغ هم (( افک )) اطلاق می شود، در این آیه از چند جهت ایجاز و اختصار که خود یکی از نکات ادبی است به کار رفته ، و تقدیر آن این است که : ما بعد از آنکه ساحران سحر خود را انداختند به موسی وحی فرستادیم که تو نیز عصای خود را بینداز، وقتی انداخت آنرا به صورت مار بزرگی در آمده و شروع به بلعیدن سحرهای ساحران کرد.

جمله (( فوقع الحق )) در این آیه استعاره به کنایه است ، زیرا حق را به چیزی تشبیه کرده که قبلا پا در هوا و معلق بود، و معلوم نبود بالاخره در زمین قرار می گیرد یا نه ؟ لذا فرموده : حق واقع شد، و باطل شد آن سحری که کرده بودند.

فَعَلَّبُوا هُنَالِكَ وَ انْقَلَبُوا صَغِيرِينَ فرعون و اصحابش در آن مجمع عظیمی که همه مردم از هر طرف هجوم آورده بودند مغلوب شدند، و لفظ (( هنالك )) که برای اشاره بدور است اشاره به همین مجمع است . و جمله (( و انقلبوا صاغرين )) به این معنا است که فرعون و اصحابش بعد از آن عزتی که در اجتماع داشتند به حالت ذلت و خواری برگشت نمودند.

وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجِدِينَ قَالُوا ءَأَمْنَا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ فرمود: ساحران خود را به سجده افتاده شدند تا کمال تاءثیر معجزه موسی و خیره شدن ساحران را برسانند، تو گوئی فرموده است : وقتی عظمت معجزه را دیدند آنقدر دهشت کردند که بی اختیار به سجده در آمدند، بطوری که نفهمیدند چه کسی آنان را به حالت سجده در آورد، لذا خود را ناگزیر از ایمان به رب العالمین دیدند. و اینکه فرمود: (( رب موسی و هارون )) برای این است که دلالت کند بر اینکه ایمان به خدا توأم با ایمان به موسی و هارون است .

بعضی گفته و یا شاید بگویند: اینکه (( رب العالمین )) را به (( رب موسی و هارون )) توضیح داد برای رفع توهمی بوده که در اینجا به ذهن می رسد، توضیح اینکه فرعون داشت ادعای ربوبیت می کرد، و می گفت رب العالمین منم ، و با چنین وضعی اگر فقط می گفتند: ما ایمان آوردیم به رب العالمین ، ممکن بود کسی توهم کند که مقصودشان ایمان به فرعون است ، لذا برای رفع این توهم مقصود خود را با جمله (( رب موسی و هارون )) توضیح دادند. لیکن این وجه خیلی روشن نیست ، برای اینکه بت پرستان اصلا قائل به رب العالمین یعنی کسی که به حقیقت معنای این کلمه مالک و مدبر بلا واسطه جمیع اجزای عالم باشد نبودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۶

بلکه اجزای عالم و امور آن را در بین ارباب های مختلفی تقسیم نموده ، و برای خدای تعالی تنها مقام (( اله الاله )) و (( رب الارباب )) قائل بودند، نه اینکه هم رب ارباب باشد و هم رب مربوبهای آن ارباب .

و ادعای فرعون بنا بر حکایت قرآن که می فرماید: (( انا ربکم الاعلی )) این بود که وی از جهت اینکه حوائج مردم آنها تنها مردم مصر را برآورده می ساخت دارای مقام بلندتری است از سایر ارباب ، نه اینکه ربوبیت تمامی عالم قائم به ذات او باشد، البته این را هم از نفهمی مردم بت پرست بعید نمی دانیم که مثل فرعون انسانی را پروردگار عالمیان بدانند، و لیکن می گوییم که اصول مذهب و ثنیت این نیست که شخصی را رب العالمین بدانند.

فرعون بعد از ایمان آوردن ساحران آنان را به توطئه و تبانی قبلی با موسی (ع) متهمو آنان را تهدید می کند قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمِنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَأْدَنَ لَكُمْ ... این جمله خطابی است که فرعون از در خشم و استکبار به ساحران کرده و جمله ای است خبری که به قرینه مقام انکار و توبیخ را افاده می کند، ممکن هم هست بگوییم جمله استفهام انکاری و یا توبیخی است ، و علامت



استفهام و یا توییخ در اولش بوده و حذف شده .

جمله (( ان هذا لمکر مکرتموه فی المدینه )) تهمتی است که فرعون به ساحران زده و آنان را در توطئه با موسی متهم می سازد، خلاصه فرعون در این جمله می خواسته است بگوید: شما در همین چند روزی که در شهر مجتمع بودید بجای اینکه خود را برای مقابله با موسی آماده کنید پنهانی او را دیده و با او توطئه کرده اید که علیه من و به نفع وی کار کنید، و بدین وسیله بر مصر دست یافته اهلش را بیرون کنید، چون ساحران تا آن روز موسی را ندیده بودند، و اگر توطئه ای در کار بوده مسلماً در آن موقعی بوده که ساحران در عاصمه فرعون اجتماع کردند.

فرعون با جمله (( آمتم )) به ایمان سحره را انکار نموده و با جمله (( ان هذا لمکر )) آنان را به توطئه علیه خود متهم ساخت و این تهمت را برای این جهت زد که ساحران را مفسد در مملکت قلمداد کند و با این دستاویز بتواند آنان را به شدیدترین وجهی مجازات نموده و از بین ببرد.

لذا نخست با جمله (( فسوف تعلمون )) سر بسته و بطور اجمال تهدیدشان نموده و آنگاه با جمله (( لاطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف ثم لاصلبنکم اجمعین )) بطور تفصیل تهدیدشان کرد و گفت : اول دست و پاهاتان را بطور خلاف ، یعنی دست راست را با پای چپ و دست چپ را با پای راست قطع می کنم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۷

و در ثانی شما را به دار می آویزم ، و دار زدن ، بستن مجرم است به چوب و بلند کردن چوب و طرف آن را در زمین کوبیدن است تا همه مردم ماجرای او را ببینند و عبرت گیرند. و ما در تفسیر سوره (( آل عمران )) در ذیل داستان مسیح (علیه السلام) بیان مفصلی درباره صلب دار زدن گذرانیم .

قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ... پاسخ سحره به تهدیدات فرعون : انا ربنا منقلبون ...

این جمله پاسخی است که ساحران به فرعون داده و با این گفتار خود حجت او را ابطال و راه استدلال را از هر طرف بر او بستند، زیرا حاصل معنایش این است که : تو ما را در برابر ایمان به پروردگارمان تهدید به عذاب می کنی ، خیال کرده ای که اگر با این عذاب رشته حیات ما را پاره کنی ما را آسیب رسانده و شری متوجه ما کرده ای ، و حال آنکه مردن در راه ایمان شر نیست ، چرا که ما پس از کشته شدن به سوی پروردگارمان بازگشت نموده و نزد او به زندگی قرب و سعادت زنده خواهیم شد، زیرا ما در خود جرم و گناهی جز همان ایمانمان به خدا که تو آن را جرم پنداشته ای سراغ نداریم ، پس آینده ما جز خیر نخواهد بود.

این آن معنایی است که از جمله (( قالوا انا الی ربنا منقلبون )) استفاده می شود، و از آن نیز بر می آید که سحره به مسأله معاد هم ایمان داشتند، و اگر در جمله (( و ما تنقم منا الا ان آمننا بایات ربنا لما جاءتنا )) معجزه عصا را علی الظاهر - معجزات خوانده برای این بوده که همین یک معجزه از چند جهت معجزه بوده ، یکی اینکه چوب اژدها شده ، دوم اینکه طناب ها و چوبدستی های سحره را بلعیده ، سوم اینکه مجدداً به حالت اولی برگشته است .

کلمه (( تنقم )) از (( نقم )) به معنای کراهت و خشم است ، گفته می شود (( نقم منه کذا )) از باب (( ضرب ، یضرب )) و (( علم ، یعلم )) .

در اینجا جذبه معنوی و الهی سحره را گرفت و با کمال دلیری و بدون اینکه از تهدید فرعون اندیشه ای بکنند به درگاه پروردگار خود استغاثه برده و از آن درگاه صبر و تحمل در برابر شکنجه فرعون را مسألت نموده و گفتند: (( ربنا افرغ علینا صبراً )) پروردگارا ما را در برابر عذابی که فرعون اراده آن را کرده صبر و تحمل ده (( و توفنا مسلمین )) و اگر ما را کشت ما را مسلم بمیران .

و تعبیر دادن (( صبر )) به (( افرغ )) استعاره به کنایه است ، به این معنا که خود را به ظرف و صبر را به آب و دادن خدا را به ریختن آب در ظرف و لب ریز کردن آن تشبیه کردند، و منظورشان این بوده که دل های ما را لب ریز و سرشار از صبر کن تا در برابر

نزول هیچ غذایی جزع نکیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۸

براستی ساحران در برابر فرعون که مردی دیکتاتور و جباری متکبر بود شجاعت عجیبی از خود نشان دادند، برای اینکه قدرت و سلطنت مردی را که کوس (( انا ربکم الاعلی )) می‌کوبید و مردم مصر او را می‌پرستیدند به هیچ گرفته و با کمال قدرت و اطمینان حجت خود را در برابرش ایراد نمودند، و اینچنین دل‌های مطمئن و عزم‌های راسخ و ایمان‌های ثابت و برهان قوی و بلاغت گفتار، کم‌نظیر و مایه شگفت است، و اگر آیات این سوره و سوره (( طه )) و (( شعراء )) که محاوره و گفتگوی ساحران را با فرعون حکایت می‌کند دقیقاً مورد مطالعه قرار دهید خواهید دید که چه معلومات پایدار و چه حالات روحی و اخلاق کریمی را متضمن است، و اگر محذور خروج از رسم تفسیر نبود پاره‌ای از این حقایق را که از خلال آیات این داستان استفاده می‌شود در اینجا مورد بحث قرار می‌دادیم، اینک ایراد آن مباحث را موقوف به محل مناسب نموده و می‌گذریم . بحث روایتی (روایات عجیبه در مورد داستان حضرت موسی و فرعون و بیان ضعف آنها)

آنچه که در قرآن کریم از جزئیات قصه حضرت موسی و فرعون از قبیل رسالت، معجزه عصا، ید بیضا، مشارکت هارون با موسی، داستان معارضه سحره با موسی و ایمان آوردن آنان آمده همان است که اجمالاً در آیات مورد بحث ذکر کرده، ولی روایات اضافه بر این، تفصیلی را متعرض است که قرآن شریف متعرض آن نشده، چنانچه در برخی از روایات عامه و خاصه وارد شده که عصای موسی از درخت آس بهشتی بود، و آن همان عصائی بوده که از آدم به شعیب و از شعیب به موسی رسیده، و در روایات دیگری دارد که این چوبدستی عصای حضرت آدم بوده و در موقعی که موسی متوجه مدین بود فرشته‌ای آن را به موسی داد، و از خصوصیات آن این بود که در شب می‌درخشید، و موسی شب‌ها از آن بجای چراغ استفاده می‌کرد، و روزها هر جا محتاج به غذا می‌شد آن را به زمین می‌کوبید از زمین روزیش بیرون می‌آمد. و در بعضی دیگر دارد: هر وقت موسی آن را استنطاق می‌کرد به زبان می‌آمد، و وقتی ازدها می‌شد بین دو طرف فک آن دوازده ذراع فاصله بود، و به روایتی چهل ذراع، و به روایت دیگر هشتاد ذراع بود، و وقتی روی دم خود می‌نشست بلندیش تا یک میل می‌شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۷۹

و در بعضی از روایات دارد که وقتی دهن باز می‌کرد یک لب خود را به زمین و لب دیگرش را بر بام قصر فرعون می‌گذاشت . و در بعضی دیگر دارد وقتی بارگاه فرعون را بین دندانهایش جای داد و بر مردم حمله برد، مردم برای فرار از آن چنان ازدحامی کردند که بیست و پنج هزار نفر زیر دست و پا تلف شدند. و نیز در پاره‌ای از روایات دارد: طول قامت آن هشتاد ذراع بود. و در بعضی دیگر دارد: جثه اش آنقدر بزرگ بود که یک شهر را پر می‌کرد. و در روایتی دارد: فرعون از دیدن آن بقدری وحشت کرد که جامه خود را آلوده ساخت . و در بعضی دیگر دارد: در آن روزی که این ازدها را دید چهارصد بار خود را آلوده کرد. و در بعضی از آن روایات است که از آن ببعث تا چندی که زنده بود به مرض اسهال دچار شده بود. و نیز درباره خصوصیات ید بیضاء آن حضرت در روایات دارد که وقتی دست خود را از گریبان بیرون می‌کرد چنان نوری از دستش تابیدن می‌گرفت که بر نور آفتاب غلبه می‌کرد.

و در روایتی دارد: سحره هفتاد نفر بودند، و بر ششصد تا نهصد، و همچنین دوازده هزار نفر و پانزده هزار نفر و هفده هزار نفر و نوزده هزار نفر و سی و چند هزار نفر و هفتاد هزار نفر و هشتاد هزار نفر نیز روایاتی وارد شده .

و نیز در روایات دارد که این ساحران علم سحر را از دو نفر مجوسی از اهل نینوا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۰  
آموختند، و اسم رئیس آنان شمعون، و در بعضی دیگر یوحنا، و در بعضی دارد که رئیس آنان چهار نفر بنام (( سابور )) و (( عازور )) و (( حط حط )) و (( مصفی )) بودند.

و همچنین درباره خود فرعون وارد شده که اسمش (( ولید بن مصعب بن ریان )) و از اهالی اصطخر فارس بوده است . و در بعضی از آنها دارد که وی اهل مصر بوده . و در بعضی دارد که این فرعون همان فرعون نبی بوده که در زمان یوسف (علیه السلام) سلطنت

داشته ، و چهارصد سال زندگی کرد و یک مو از سر و رویش سفید نشد.

و در بعضی از آنها دارد که وی از ترس حضرت موسی (علیه السلام) شهرها و قلعه های تو در تو ساخته و خود در میان آنها متحصن می شد، و به همین منظور بین این قلعه ها جنگل ها و نیزارها غرس کرده و در آن جنگل ها شیرهای درنده جای داده بود. و پس از آنکه خداوند موسی را به سوی او مبعوث کرد و موسی به شهر خصوصی وی در آمد شیرها در برابرش تبصص نموده و دم جنبانده و برگشتند، موسی (علیه السلام) بهیچ قلعه ای نزدیک نمی شد مگر آنکه در قلعه بخودی خود باز می شد، تا آنکه موسی به قصری که فرعون در آن می زیست وارد شد و در حالی که لباس پشمینه بر تن و عصای کذائیش در دست بود بر در خانه وی به انتظار در آمدن دربان نشست ، وقتی دربان بیرون آمد موسی به وی گفت : از فرعون جهت من اذن بگیر، دربان به وی اعتنائی نکرد. موسی به وی گفت : من فرستاده رب العالمینم . باز اعتنائی نکرد. موسی مدتی به انتظار اذن نشست ، تا آنکه در آخر دربان به موسی رو کرد و گفت : آیا رب العالمین کسی غیر از تو را نداشت که به عنوان رسالت نزد فرعون بفرستد؟

موسی از شنیدن این حرف به خشم آمد و با عصا به درخانه فرعون کوفت ، ناگهان تمامی حجاب هایی که بین او و فرعون بود کنار رفته چشم فرعون در حالی که بر تخت خود نشسته بود به او افتاد، لا-جرم بانگ بر زد که موسی را داخل کنید، موسی بر فرعون در آمد در حالی که فرعون بر تختی به ارتفاع هشتاد ذراع تکیه زده بود، موسی به وی گفت : من فرستاده رب العالمینم به سوی تو. فرعون گفت : اگر راست می گویی معجزه ای بیاور. موسی عصای خویش را که دارای دو شعبه بود به زمین انداخت و بی درنگ به صورت ماری بزرگ در آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۱

یک شعبه اش بر زمین و شعبه دیگرش بر بالای تخت فرعون قرار گرفت ، فرعون که روبروی آن مار قرار داشت چشمش به اندرون شکم مار افتاد و دید که از جوف شکمش آتش زبانه می کشد، از ترس جامه خود را آلوده کرد و فریاد زد موسی آن را بگیر.

اینها روایاتی است که درباره عجائب این قصه وارد شده ، و بیشتر آن عجائب در قرآن ذکر نشده ، مطالبی است که دلیلی بر رد همه آنها جز استبعاد نیست ، همچنانکه قبول همه آنها هم محتاج به حسن ظن زیادی نسبت به روایات وارده است ، و معلوم است که این مقدار حسن ظن که انسان هر روایتی را ببیند و آن را قبول کند صحیح نیست . آری ، اگر این روایات متواتر و یا مشتمل بر قرائن اطمینان آوری بود البته قبول آن صحیح بود، و لیکن بیشتر آنها بلکه همه آنها روایاتی هستند که یا به علت ارسال و یا وقف و یا ضعف از جهت سند و یا از جهاتی دیگر نمی توان قبول کرد، صرفنظر از اینکه خود این روایات هم بینشان تعارض هست ، پس چشم پوشی از آنها بهتر است . الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۲

آیات ۱۲۷ - ۱۳۷ ، سوره اعراف

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتِكَ قَالَ سُنُقْتُلْ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِ نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ (۱۲۷) قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعِقَبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (۱۲۸) قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (۱۲۹) وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (۱۳۰) فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحُسْنَىٰ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِن تَصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطِيرُوا بِمُوسَى وَ مَنْ مَعَهُ إِلَّا - إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۳۱) وَ قَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنُحْزِنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (۱۳۲) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَ الْجُرَادَ وَ الْقُمَّلَ وَ الضَّفَادِعَ وَ الدَّمَ آيَاتٍ مُفْصَلَةٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ (۱۳۳) وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَ لَنْرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (۱۳۴) فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجْلِ هِمَّ يَلْغُوهُ إِذَا هُمُ يَنْكُثُونَ (۱۳۵) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (۱۳۶) وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَ مَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي

إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَ دَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ (۱۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۳

ترجمه آیات

بزرگان قوم فرعون گفتند چرا موسی و قوم او را می گذاری که در این سرزمین فساد کنند و ترا و خدایانت را واگذارند، گفت پسرانشان را خواهیم کشت و زنانشان را ننگه خواهیم داشت که ما بالا دست آنهایم و نیرومند (۱۲۷) موسی به قوم خود گفت از خدا کمک جویید و صبور باشید که زمین متعلق به خدا است و به هر کسی از بندگان خویش بخواهد وا می گذارد و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است (۱۲۸) اسرائیلیان گفتند پیش از آمدن تو (به رسالت) و هم بعد از آن در رنج و شکنجه بوده ایم موسی گفت شاید پروردگارتان دشمنانتان را هلاک کند و شما را در این سرزمین جانشین (آنها) کند و بنگرد چگونه عمل می کنید (۱۲۹) فرعونیان را به خشکسالی و کمبود حاصل دچار کردیم شاید متذکر شوند (۱۳۰) و چون حادثه خوبی به آنها می رسید می گفتند این به خاطر ما است و چون حادثه بدی به آنها می رسید به موسی و پیروان او شگون می زدند، حق این بود که سرنوشت آنها نزد خدا بود لکن بیشترشان نمی دانستند (۱۳۱) می گفتند هر معجزه ای برای ما بیاوری و ما را بدان جادو کنی ما به تو ایمان نمی آوریم (۱۳۲) پس طوفان و ملخ و شپش و وزغ ها و خون را (خون شدن دریای نیل) که معجزه هایی از هم جدا بود به آنها فرستادیم و باز گردنکشی کردند که گروهی بزهکار بودند (۱۳۳) و چون عذاب بر آنها نازل شد گفتند ای موسی پروردگار خویش را به آن پیمان که با تو نهاده برای ما بخوان که اگر این عذاب از ما برداری قطعاً به تو ایمان می آوریم و پسران اسرائیل را با تو می فرستیم (۱۳۴) و چون این عذاب ها را برای مدتی که به سر بردند از آنها برداشتیم آن وقت پیمان شکنی کردند (۱۳۵) پس از آنها انتقام گرفتیم و به دریا غرقشان کردیم برای آنکه آیه های ما را تکذیب کرده و از آنها غافل مانده بودند (۱۳۶) و خاورها و باخترهای آن سرزمین را که برکت در آن نهاده بودیم به گروهی که خوار به شمار می رفتند واگذاشتیم و کلمه نیکوی پروردگار تو درباره پسران اسرائیل به پاداش صبری که کرده بودند انجام شد و آنچه را فرعون و قوم وی می ساختند با بناهایی که بالا می بردند ویران کردیم (۱۳۷)

بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۴

این آیات مشتمل است بر اجمال آنچه که بین موسی و فرعون - در ایامی که موسی (علیه السلام) در میان قوم فرعون به سر می برده - جریان یافته و آن خاطراتی را که وی پس از دعوت آنان به دین توحید و نجات دادن بنی اسرائیل داشته و آن معجزاتی را که یکی پس از دیگری برایشان آورده تا آنجا که خدا او و بنی اسرائیل را نجات داده و فرعون و لشکریانش را غرق کرده و سرزمین مبارک و مشارق و مغارب آن را در اختیار او و قومش گذاشته خاطر نشاءن میسازد.

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ... این جمله حکایت گفتاری است که قومش با فرعون داشته و می خواستند او را فریب دهند و به قتل موسی و قوم او تحریک کنند، لذا فرعون در رد پیشنهاد آنان گفت: کشتن موسی و بنی اسرائیل برای ما مهم نیست، برای اینکه فعلاً قدرت در دست ما است، و در هر حال برایشان تسلط داریم، پس چه بهتر همان عذاب قبلی را در حق ایشان اجراء نموده فرزندانیشان را کشته و زنانشان را زنده نگهداریم. و این جواب خود دلیل روشنی است بر اینکه قوم فرعون از او خواستند تا موسی و قومش را بکشد، زیرا اگر پیشنهاد ایشان چیز دیگری غیر از کشتن بود جمله (( و انا فوقهم قاهرون )) آن موقعیتی را که می بایست داشته باشد نمی داشت.

فرعون هم مدعی خدایی بوده و هم خدایانی را می پرستیده است

و اینکه گفتند: (( و یذرك و آلهتك )) تاء کید در تحریک وی بر قتل ایشان است، و معنایش این است که: ای فرعون! این شخص علاوه بر فسادی که او و قومش در زمین انگیزته اند زیر بار پرستش تو و خدایانت هم نرفته اند. از این جمله به خوبی بر می آید که فرعون هم ادعای الوهیت می کرده و مردم را به پرستش خود می خوانده و هم خودش خدایانی برای خود داشته و آنها را

می پرستیده. تاریخ هم این معنا را درباره پاره ای از امت های گذشته اثبات کرده، از آن جمله نقل شده که در روم و ممالک دیگر، مردم، بزرگ خانواده و روسای قبائل و عشایر را می پرستیدند، و آن بزرگان و رؤسا هم، پدران نخستین و بت ها را پرستش می کرده اند. و نیز در تاریخ دارد که بعضی از بت پرستان برای بت هایی که می پرستیدند بت ها و ارباب دیگری قائل بودند، و معتقد بودند که بت های مورد پرستش آنان آن بت ها را می پرستند، از آن جمله پدر و مادر را رب خود می دانستند و برای پدر و مادر ارباب دیگری قائل بودند.

این آن چیزی است که از جمله مورد بحث به دست می آید، الا- اینکه از کلامی که فرعون با قوم خود داشته و قرآن از او چنین حکایت می کند: (( انا ربکم الاعلی )) و همچنین از جمله دیگری که گفت: (( ما علمت لکم من الهه غیری )) بر می آید که او برای خود معبودی اتخاذ نکرده بوده، و تنها خود را معبود مردم می دانسته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۸۵ و لذا بعضی از مورخین نوشته اند که خود فرعون دهری مسلک بوده، و اصلاً برای عالم صانعی قائل نبوده، و مردم را هم از پرستش بت ها منع می کرده، و می گفته که تنها باید مرا پرستید، و به همین جهت بعضی از ایشان بطوری که شنیده می شود آیه مورد بحث را (( والهتک )) - به کسر همزه و فتح لام با الف بعد از لام - قرائت کرده اند که هم بر وزن عبادت است و هم به معنای آن.

لیکن صحیح تر همان چیزی است که از ظاهر جمله مورد بحث استفاده می شود.

و از جمله (( ما علمت لکم من الهه غیری )) هم بیش از این بر نمی آید که می خواسته اله و معبود دیگری که مالک و مدبر امور خصوص قبطیان باشد نفی کرده و تدبیر امور آنان را به خود اختصاص دهد. و این حرف هم تنها از او نبوده، همه بت پرستان - تا آنجا که ما سراغ داریم - همین را می گفته اند، یعنی برای هر صنفی از اصناف خلایق از قبیل آسمان و زمین، دریا و خشکی و اقوام و همچنین برای اقسام مختلف حوادث از قبیل صلح و جنگ، دوستی و دشمنی و زشتی و زیبایی خدای جداگانه ای قائل بودند، و خود از میان همه آن خدایان آن خدائی را می پرستیدند که مورد حاجت و نیازشان بوده، مثلاً سکنه سواحل دریاها بیشتر پروردگار دریا و طوفان را می پرستیدند.

بنابراین، معنای گفتارش که گفت: (( ما علمت لکم من الهه غیری )) این است که: من برای شما قبطی ها پروردگاری غیر از خودم سراغ ندارم، پروردگار شما قبطی ها منم نه آنکه موسی ادعا می کند که از طرف او مبعوث شده، و خودش هم او را می پرستد. مویذ این معنا قرینه ای است که همراه کلام او است، و آن این است که بعد از جمله مزبور بنا به حکایت قرآن اضافه کرده: (( فاوقد لی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحاً لعلی اطلع الی الهه موسی و انی لاطنه من الکاذبین )) (از این کلام به خوبی بر می آید که فرعون در معبود بودن خود برای موسی شک داشته و این خود قرینه است بر اینکه در جمله قبلی نمی خواسته وجود خدائی غیر خود را انکار کرده و بگوید: من علم به عدم وجود آن دارم، بلکه می خواسته علم به وجود چنین خدائی را نفی و انکار کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۸۶)

و کوتاه سخن اینکه خواسته است بگوید: من خدائی بجز خودم برای شما سراغ ندارم، نه اینکه شما خدائی به غیر من ندارید.

سخن فخر رازی درباره معتقدات فرعون و اشکالی که بر آن وارد است

و اما آن احتمال که گفتیم بعضی ها داده و گفته اند: فرعون مردی دهری مسلک بوده، ظاهراً احتمالی است که فخر رازی داده و در تفسیر خود چنین گفته است:

آنچه به نظر من می رسد این است که فرعون یا مرد عاقلی بوده و یا عقل نداشته، اگر عقل نمی داشت از حکمت خدا دور بود که به سوی چنین کسی پیغمبری گسیل بدارد، و اگر عقل داشته و عقلش هم کامل بوده، معقول نیست که چنین کسی واقعا معتقد به الوهیت خود باشد، و خود را خالق آسمان و زمین بداند، از خود او هم که بگذریم معنا ندارد خلق کثیری از عقلا چنین اعتقادی

درباره او داشته باشند، چون فساد این عقیده از ضروریات عقل است .

پس بهتر این است که بگوییم فرعون مردی دهری و منکر وجود صانع بوده ، و کواکب را مدبر این عالم خاکی و خود را مدبر و مربی آدمیان می دانسته ، پس اینکه گفته : (( انا ربکم الاعلی )) مقصودش این بوده که من مربی و ولی نعمت و روزی دهنده شمایم . و اینکه گفت : (( ما علمت لکم من الهه غیری )) مقصودش این بوده که من جز خود کسی را سراغ ندارم که پرستش و عبادتش بر شما واجب باشد.

و وقتی مسلک و مرامش این بوده بعید نیست که بگوییم وی بت هایی به صورت کواکب برای خود درست کرده و می پرستیده ، و مانند سایر ستاره پرستان به آن بتها تقرب می جسته ، و بنابراین مانعی ندارد که جمله (( و یذکرک و آلهتک )) را حمل بر همین معنایی کنیم که به نظرمان رسید.

این بود کلام فخر رازی ، اشکالی که ما بر گفتار وی داریم این است که این شخص اینقدر نفهمیده که معنای الوهیت و ربوبیت در نظر بت پرستان و ستاره پرستان آفریدن آسمانها و زمین نیست ، و هیچ بت پرست و ستاره پرستی بت و ستاره خود را آفریدگار و خالق آسمانها و زمین نمی داند، بلکه معنای الوهیت در نظر آنان تدبیر یک قسمت از امور عالم است که خود فخر هم در آخر کلامش احتمال آن را داده ، و این اشتباه را هم کرده که هیچ دهری مذهبی ستاره پرست و هیچ ستاره پرستی دهری و منکر وجود صانع نمی شود.

پس حق مطلب همان است که گفتیم فرعون خود را پروردگار مصر و مصریان می دانسته ، و اگر مربوب بودن آنان را برای رب و پروردگاری دیگر انکار می کرده روی قاعده و اعتقاد خود آنان بوده ، نه اینکه مخلوق بودن آنان و خالقیست خدای سبحان را انکار کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۷

(( قال سنقتل ابناءهم و نستحیی نساءهم و انا فوقهم قاهرون )) این جمله وعده ای است که فرعون به کرسی نشینان خود داده ، و آنان را به این معنا دلخوش کرده که بزودی همان سخت گیریها و عذابی که درباره بنی اسرائیل داشت از سر می گیرد، پسران آنان را می کشد و دخترانشان را برای کلفتی و خدمتگزاری قبطیان زنده می گذارد، و در آخر هم برای فرو نشاندن خشم و از بین بردن اضطراب درونی آنان اضافه کرده است که : (( ما مسلط و قاهر بر ایشانیم )) .

تحریک و تشویق موسی (ع) بنی اسرائیل را به قیام علیه فرعون و استعانت از خدا و صبر در برابر شدائد مبارزه *قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا...موسى (عليه السلام) در این جمله بنی اسرائیل را بر قیام و شورش علیه فرعون بر می انگیزد و آنان را به استمداد و استعانت از خدای تعالی در رسیدن به هدف که همان رهایی از اسارت و بندگی فرعون است توصیه می نماید، و آنان را به صبر در برابر شدایدی که فرعون خط نشان آن را می کشد سفارش می کند. آری ، صبر در برابر شداید راهنمای به سوی خیر و پشتتاز فرج و نجات است . موسی (عليه السلام) در آخر کلام خود با جمله (( ان الارض لله یورثها من یشاء )) گفتار خود را تعلیل می کند.*

و حاصل این تعلیل این است که : اگر من این نوید را می دهم برای این است که فرعون مالک زمین نیست تا آن را به هر کس بخواهد بدهد و از هر کس بخواهد بگیرد، بلکه زمین ملک خدای سبحان است ، او است که به هر کس بخواهد ملک و سلطنت در زمین را می دهد، و سنت او هم بر این جریان دارد که حسن عاقبت را به کسانی از بندگان خود اختصاص دهد که از او بترسند، و از او حساب ببرند، بنابراین شما ای بنی اسرائیل ! اگر تقوا پیشه کنید، یعنی از خدای تعالی استعانت جسته و در راه او در شداید صبر کنید خداوند این سرزمین را که امروز در دست فرعونیان است به دست شما خواهد سپرد.

موسی (عليه السلام) به منظور فهماندن همین معنا دنباله کلام خود (( ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده )) اضافه کرد که : (( و العاقبه للمتقین )) ، و لفظ (( عاقبه )) در لغت به معنای دنباله هر چیز است ، همچنانکه لفظ (( البادئه )) (به معنای آن چیزی است



که هر عمل و یا هر چیزی به آن ابتداء و شروع می شود.

و اگر بطور مطلق فرمود: (( عاقبت از آن پرهیزکاران است )) برای این بود که سنت الهی بر این جریان دارد. آری، خدای تعالی نظام عالم را طوری قرار داده که هر نوعی از انواع موجودات به منتهای سیری که خداوند برایش معلوم کرده برسد، و سعادت مقدر خود را نائل گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۸

حال انسان هم که یکی از انواع موجودات است حال همانها است، او نیز اگر در راهی قدم بگذارد که خداوند و فطرت برایش ترسیم کرده و از انحراف از راه خدا یعنی از کفر به خدا و به آیات خدا و فساد انگیزدن در زمین پرهیزد خداوند به سوی عاقبت نیک هدایتش نموده و به زندگی پاک زنده اش داشته و به سوی هر خیری که بخواهد ارشادش می کند.

شکوه بنی اسرائیل نزد موسی (ع) و جواب موسی (ع) به ایشان

قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا كَلِمَةً (( اتیان )) و کلمه (( مجیی )) در این آیه به یک معنا است و به کار بردن هر دو تنها به منظور تفنن در تعبیر است، و اینکه بعضی از مفسرین این دو کلمه را به دو معنا گرفته و گفته اند (( تاتینا )) به معنای (( آوردی برای ما )) و (( جئتنا )) به معنای (( آمدی ما را )) است و تقدیر آیه این است که: (( من قبل ان تاتینا بالایات و من بعد ما جئتنا قبل از اینکه این آیات را برای ما بیاوری و بعد از آنکه آمدی ما را )) صحیح نیست، برای اینکه دلیلی بر تقدیر گرفتن (( بالایات )) در دست نیست.

علاوه بر اینکه غرض بنی اسرائیل این بوده که شکایت خود را به موسی عرضه داشته و بگویند ما چه قبل از آمدنت و چه بعد از آمدنت آن عذاب و شکنجه ای که از فرعونیان می دیدیم هنوز هم می بینیم، و از آن وعده ای که خداوند داده بود که به دست تو از دست فرعونیان نجات پیدا می کنیم خبری نشد، و معلوم است که در رساندن این غرض حاجتی به ذکر آیات نیست و اصلاً آوردن آیات هیچ ربطی به این غرض ندارد، پس تقدیر گرفتن (( بالایات )) درست نیست و مطلب همان است که گفتیم این دو کلمه در آیه به یک معنا و هر دو به معنای آمدن است، نه یکی به معنای آوردن و دیگری به معنای آمدن.

قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ اِنَّ جَوَابِي است که موسی از شکایت بنی اسرائیل داده، و خاطر آنان را بدین وسیله تسلیت داده و امیدوارشان ساخته است، در حقیقت تکرار همان کلام قبلی است که فرمود: (( استعینوا بالله و اصبروا ان الارض لله )) کانه خواسته است بفرماید: اینکه به شما دستور دادم که در راه رسیدن به هدف از خدا بترسید حرف زنده ای بود که هرگز غیر آن را از من نخواهید شنید، اگر به آن دستور عمل کنید امید این هست که خداوند دشمنان شما را هلاک کرده و زمین را بعد از ایشان به شما واگذار کند. آری، اگر می خواهید خداوند شما را جانشین آنان در زمین قرار بدهد باید بدانید که خداوند چنین کاری را بیهوده نمی کند، و شما را بدون هیچ قید و شرطی بر آنان ترجیح نمی دهد، و اگر شما را به آرزویتان برساند برای این است که ببیند رفتار شما چگونه خواهد بود، و این همان معنایی است که آیه شریفه (( و تلک الایام نداولها بین الناس و لیعلم الله الذین آمنوا و یتخذنکم شهداء )) در مقام افاده آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۸۹

و این یکی از آیاتی است که خداوند در آن یهود را که برای خود منصب بلا- عزل الهی قائل بودند تخطئه نموده است. آری، توراتی که در دست یهود است یهودیان را دارای کرامتی بدون قید و شرط و آنان را حزب خدا و سرزمین بیت المقدس را سرزمینی دانسته که خداوند به یهود تملیک کرده، آن هم تملیکی که نه نقل و انتقال بردار است و نه اقاله پذیر.

مبتلا نمودن خداوند فرعونیان را به قحطی و تفتال بدآنان درباره موسی (ع)

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ الْمُمْرَاتِ (( سنین )) جمع (( سنه )) به معنای قحط و نیابی است. و گویا معنای اصلی آن (( سنه القحط سال قحطی )) بوده و به تدریج گفته شده: (( السنه آن سال )) سپس به کثرت استعمال تدریجاً کارش به جایی

رسیده که معنای قحطی و نایابی را به خود گرفته است .

خدای سبحان در این آیه می فرماید - و قسم هم یاد می کند - که آل فرعون را یعنی همان قبطی ها را که فامیل او بودند به قحطی های متعدد و کمی میوه ها دچار کرد تا شاید بدین وسیله متذکر شوند.

و اینکه گفتیم (( قحطی متعدد )) برای این است که از ظاهر سیاق بر می آید که این قحطی ممتد در امتداد چند سال نبوده ، بلکه بین دو سال قحطی یک و یا چند سال فاصله می شده ، زیرا اگر اینطور نبود (( سنه قحط سالی )) ( را به صیغه جمع نمی آورد ، زیرا قحطی ممتد به امتداد چند سال یک قحطی است ، نه قحطی های متعدد . علاوه بر اینکه جمله (( فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه )) ظهور دارد در اینکه حسنه مذکور در آن ، بعد از سیئه ( قحطی ) بوده و بعد از آن حسنه مواجه با سیئه دیگری شدند .

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ... از ظواهر امر بر می آید که قوم فرعون وقتی پس از قحط سالی به سال خوشی می رسیده و نعمت و روزی شان فراوان می شده می گفته اند: (( این از خود ما است )) و مقصودشان این بوده که (( ما تا آنجا که به یاد داریم هرگز به قحط سالی دچار نشده ایم ، و اگر در گذشته مبتلا به آن خشکسالی شدیم از نحوست موسی بوده است )) و اگر این حرف را پس از نجات از قحط سالی زده اند برای این بوده که تا آنروز دچار چنین بلائی نشده بودند ، و معلوم است که انسان معمولاً وقتی متوجه ارزش و اهمیت نعمتی می شود که به ضد آن مبتلا بشود . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۹۰

قوم فرعون هم اگر به قحط سالی دچار نشده بودند پس از نجات و رسیدن به فراوانی نعمت نمی گفتند: (( این از ما است )) گو اینکه طبعاً و عادتاً بایستی قضیه بر عکس اینکه واقع شده بود واقع می شد ، به این معنا که بایستی قبل از تفال بد به موسی زدن می گفتند: (( این از ما است )) چون وقتی مردمی قحط سالی و بلا را از نحوست شخص معینی می دانند که بر حسب ارتکک از و عادت دیرینه ، نعمت و فراخی روزی و رفاه عیش را از خود بدانند ، زیرا تا به رفاه و راحت خو نکرده باشند از گرفتاری و بلا آنطور که باید وحشت نمی کنند ، ولیکن همانطور که گفتیم از ظواهر قضیه بر می آید که تفال بد به موسی زدن قبل از گفتن (( این از ما است )) بوده .

و شاید به همین جهت قوم فرعون را قبل از فال بد زدنشان ذکر کرده و نیز به همین مناسبت کلمه (( حسنه )) را با لفظ (( اذا )) و کلمه (( سیئه قحط سالی )) ( را با لفظ (( ان )) آورده و فرموده : (( فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و ان تصبهم سیئه یطیروا بموسی و من معه )) ، از این اختلاف در تعبیر بر می آید که (( حسنه - رفاه عیش )) در نظر فرعونیان اصل ثابتی بوده ، و ابتلای به قحط سالی نادر و بی سابقه بوده است . شاهد دیگر این معنا این است که کلمه (( حسنه )) را با (( الف و لام )) جنس که مفید تعریف است و کلمه (( سیئه )) را نکره و بدون (( الف و لام )) آورده .

کلمه (( یطیروا )) از (( تطیر )) و تطیر مشتق از (( طیر )) است ، و جهت این اشتقاق این است که عرب به خیلی چیزها از آن جمله به طیور تفال می زدند به همین جهت کلماتی از ماده (( طیر )) اشتقاق کردند که معنای تفال و یا بهره ای از شر و شامت را بدهد مانند تطیر که به معنای اول و طائر که به معنای دوم است .

پس اینکه فرمود: (( الا- انما طائرهم عند الله و لكن اکثرهم لا- یعلمون )) ( معنایش این می شود: بهره ای که ایشان از شر و شامت دارند نزد خداست ، و آن عذابی است که خداوند برای آنان تهیه دیده ، و لیکن بیشتر ایشان از این عذاب غافلند ، و خیال می کنند از گناهان و جنایاتی که مرتکب می شوند اثری باقی نمی ماند ، و در دفتری بایگانی نمی شود .

البته برای کلمه (( طائر )) معانی دیگری هم از قبیل نامه اعمال و غیر آن ذکر کرده اند ، و لیکن مناسب با سیاق همان معنایی است که ما ذکر کردیم .

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لُتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ كَلِمَةً (( مهما )) از اسمای شرط و به معنای (( هر چه )) است ، و معنای آیه این است که (( هر چه برای ما معجزه بیاوری که ما را جادو کنی ما به تو ایمان آور نیستیم )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸

صفحه : ۲۹۱

قوم فرعون با این کلام خود خواسته اند موسی را برای همیشه از خود ماء‌یوس سازند، و اینکه معجزات او را جادو خواندند در حقیقت خواسته اند او را استهزاء نموده و بگویند تو بی خود اسم این اعمال را معجزه گذارده ای .

نزول عذابهای متعدد بر قوم فرعون ، به تفصیل و در زمانهای مناسب

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجُرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ ... کلمه (( طوفان )) به گفته راغب به معنای هر حادثه ای است که انسان را احاطه کند، و لیکن بیشتر متعارف شده که در آب بسیار زیاد استعمال شود. و در مجمع البحرین می گوید: این کلمه به معنای سیلی است که زمین را در خود غرق کند، و اصل آن ، ماده (( طوف )) است که به معنای طواف و دور زدن می باشد.

کلمه (( قمل )) - به ضم قاف و تشدید میم - به گفته بعضی ها به معنای میمون های درشت هیکل و به گفته بعضی دیگر به معنای مگس های ریز است . و قمل - به فت ح قاف و سکون میم - به معنای شپش معروف است . (( جراد )) و (( ضفادع )) و (( دم )) به ترتیب به معنای ملخ ، قورباغه و خون است .

کلمه (( مفصلات )) از تفصیل به معنای جدا جدا کردن اجزای یک شیء متصل است ، که لازمه آن متمایز شدن هر جزئی است از اجزای دیگر. پس بنابراین ، از اینکه فرمود: (( آیات مفصلات )) استفاده می شود آیاتی که به سوی قوم فرعون فرستاده می شده یکجا و یکدفعه نبوده ، بلکه هر کدام جدای از مابقی فرستاده می شده ، و این خود دلیل بر این است که این آیات آیاتی است الهی که هر کدام در موقع مناسبش نازل می شود، چون اگر یکجا نازل می شد ممکن بود خیال کنند یک امر اتفاقی و جزافی بوده و ربطی به موسی و نفرین او نداشته است .

آیه بعدی شاهد بر این است که معنای (( مفصلات )) همان معنایی است که ما کردیم ، برای اینکه از آن آیه استفاده می شود: هر کدام از آیات که فرستاده می شده قبلاً موسی از آمدن آن آیه و آن عذاب خبر می داده ، لذا وقتی به آن برخورد می کردند دست به دامن موسی می شدند تا بلکه دعائی کند و آن عذاب را از ایشان برگرداند، و با موسی عهد می بستند که اگر این عذاب را از آنان بر دارد به وی ایمان می آورند و دست از بنی اسرائیل برداشته و ایشان را به موسی می سپارند، ولی وقتی به دعای موسی عذاب برداشته می شد عهد خود را می شکستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۲۹۲

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ ... (( رجز )) به معنای عذاب است ، و الف و لامی که در اینجا بر سر آن است ، اشاره به عذابی است که هر کدام از آیات قوم فرعون مشتمل بر آن بوده است ، و جمله (( بما عهد عندک )) بطوری که قرینه مقام افاده می کند به این معنا است که : از پروردگارت برای ما رفع عذاب را بخواه ، چون خدایت با تو عهد بسته که هیچ وقت دعایت را رد نکند. بنابراین ، لامی که در جمله به کار رفته لام قسم خواهد بود.

جمله (( لئن کشفنا عن الرجز لنومنن لک و لنرسلن معک بنی اسرائیل )) همان عهدی است که گفتیم قوم فرعون با موسی بسته و آن را شکستند. عهدشکنی قوم فرعون بعد از برداشته شدن عذاب از آنان

فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ يَلْعَوْنَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ کلمه (( نکث )) به معنای عهد شکستن است ، و جمله (( الی اجل هم بالغوه )) متعلق است به جمله (( کشفنا )) ، و از این دو جمله بر می آید عهدهایی که بین موسی و قوم فرعون می گذشته موجب به مدت معینی بوده ، مثلاً اگر موسی (علیه السلام) می گفته که خداوند این عذاب را از شما بر می دارد به شرطی که ایمان بیاورید و بنی اسرائیل را با من روانه کنید در آخر اضافه می کرده که اگر تا فلان مدت به این عهد وفا نکردید عذاب مرتفع نخواهد شد.

و همچنین اگر بنی اسرائیل با وی عهد می بسته اند آنان نیز عهد خود را محدود به مدت معین می کردند، لذا آیه شریفه می فرماید: (( پس از آنکه عذاب برداشته می شد و آن اجل معین سر می رسید عهد خود را که با موسی بسته بودند، می شکستند )) .

فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ كَلِمَةً (( یم )) در زبان عرب به معنای دریا است ، ما بقی الفاظ آیه معنایش روشن است .

وَ أَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَ مَغْرِبَهَا...ظاهرا مراد از (( ارض )) سرزمین شام و فلسطین است ، موید و یا دلیل بر این معنا جمله بعدی است که می فرماید: (( الّتی بارکنا فیها )) برای اینکه خداوند در قرآن کریمش غیر از سرزمین مقدس که همان نواحی فلسطین است و غیر از کعبه هیچ سرزمینی را به برکت یاد نکرده .

معنای آیه این است که : ما بنی اسرائیل را که مردمی ضعیف به شمار می رفتند قدرت داده و مشارق و مغارب سرزمین مقدس را به ایشان واگذار نمودیم . و اگر در اینجا بنی اسرائیل را به مردمی مستضعف وصف کرده برای این است که کارهای عجیب خارق العاده خدا را برساند، و بفهماند چگونه خداوند افتادگان را بلند می نماید و کسانی را که در نظرها خوار می آیند تقویت نموده و زمین را در تیول آنان قرار می دهد، چه قدرتی بالاتر از این ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۹۳

اینهم که فرمود: (( و تمت کلمه ربک الحسنی )) برای این است که برساند به ملک و سلطنت رسانیدن بنی اسرائیل و هلاک کردن دشمنان ایشان بر وفق قضای حتمیش بوده ، موسی (علیه السلام) هم گویا از این قضا خبری داشته که در وعده به بنی اسرائیل گفته است : (( عسی ربکم ان یهلک عدوکم و یتخلفکم فی الارض )) . آیه شریفه (( و نرید ان نمّن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین )) نیز اشاره به همین معنا دارد.

و اما معنای (( تمامیت کلمه )) - تمام شدن کلمه ، خارج شدن آن از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعلیت و وقوع است ، البته ناگفته نگذاریم که جهت و علت تمام شدن کلمه پروردگار در خصوص داستان بنی اسرائیل صبر ایشان بوده و لذا فرموده : (( بما صبروا )) .

جمله (( و دمرنا ما کان یصنع فرعون ... )) (به این معنا است که ما آن صنایعی که قوم فرعون داشته و آن قصرهایی که افرشته بودند و آن تاکستانهایی که به وجود آورده و داربست هایی را که برای موبین ها ساخته بودند از بین بردیم .

بحث روایتی (درباره مبتلا گشتن فرعونیان به عذابهای متعدد و عهدشکنی ایشان) در مجمع البیان است که ابن عباس و سعید بن جبیر و قتاده و محمد بن اسحاق بن بشار مطلبی را گفته اند، و علی بن ابراهیم هم همان مطلب را به سند خود از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده ، و آن مطلب که از مجموع روایات گرفته شده این است که : بعد از ایمان ساحران به موسی و شکست خوردن فرعون و اصرار بر کفر خود، همامان به فرعون گفت : مردم بطوری که می بینی یکی پس از دیگری به موسی ایمان می آورند، باید فکری کرد، من فکر می کنم صلاح در این باشد که ماء مور بگذاری تا هر کس را که به دین موسی در آمده زندانش کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۲۹۴

پس فرعون هر کس را که به موسی ایمان آورده بود حبس نمود. خداوند هم فرعونیان را به عذاب های گوناگونی از قبیل کمبود زراعت و امثال آن مبتلا نمود، و در آخر طوفانی بر آنان مسلط کرد تا تمامی خانه های آنان را در هم فرو ریخت ، فرعونیان ناگزیر به بیابان گریختند، و خیمه ها به پا کردند، و اما خانه های بنی اسرائیل یک قطره از آب سیل به آنها نرسید، و زمین های زراعتی آنان نیز آسیبی ندید، بر عکس برای فرعونیان هیچ زمین زراعتی نماند، لذا به موسی گفتند: از خدایت بخواه این بارندگی هولناک را از ما قطع کند، که اگر چنین کنی ما به تو ایمان آورده و بنی اسرائیل را از زندانها رها کرده با تو روانه می سازیم .

موسی (علیه السلام) از خدا خواست و خداوند هم عذاب را از آنان برداشت ، و لیکن متأسفانه به وعده خود وفا ننموده و ایمان نیاوردند. این بار همامان به فرعون گفت : اگر بنی اسرائیل را آزاد کنی به دست خود، موسی را بر خود غلبه داده ای ، و او بطور مسلم سلطنت تو را از بین خواهد برد، لذا فرعون بنی اسرائیل را رها نمود و درباره باران های خطرناک گفت : بارانی که آمد عذاب نبود، بلکه نعمتی بود برای ما زیرا دشت و صحرای ما را پس از خشکی و مردگی زنده و سرسبز و خرم نمود، و چون چنین کردند خداوند هم - به روایت علی بن ابراهیم در سال دوم و به روایت دیگران در ماه دوم ملخ را بر زراعتها و اشجار ایشان مسلط

کرد، بطوری که از زراعت و درختان چیزی باقی نگذاشت بلکه موی سر و ریش آنان و لباس و فرش و زندگی شان را هر چه بود خوردند، و حال آنکه همین ملخ ها به خانه های بنی اسرائیل داخل نمی شدند و هیچگونه آزاری نمی رساندند.

مردم همه سر و صدایشان بلند شد، و فرعون شدیداً به جزع و فرع در آمد، و به موسی (علیه السلام) گفت: این بار هم از پروردگارت بخواه این بلا را از ما بگرداند، و بطور قطع من نیز دست از بنی اسرائیل بر می دارم. موسی (علیه السلام) دعا کرد و ملخ بعد از آنکه یک هفته یعنی از شنبه تا شنبه دیگر بر ایشان مسلط بود از آنان بر طرف گردید.

بعضی ها در کیفیت دعای موسی (علیه السلام) گفته اند که وی نگاهی به آسمان نمود و سپس عصای خود را به طرف مشرق و مغرب به حرکت در آورد، و بدون درنگ ملخ ها از همان طرف که آمده بودند برگشتند، تو گوئی اصلاً ملخی نیامده بوده. این بار هم همام نگذاشت فرعون به وعده خود وفا کند و بنی اسرائیل را آزاد سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۹۵

لذا در سال سوم - به روایت علی بن ابراهیم - و در ماه سوم - به روایت دیگران - خداوند (( قمل )) (را که عبارت است از ملخ ریز و بدون بال و خیلی خبیث تر و خطرناک تر از سایر انواع ملخ بر همه زراعت آنان مسلط نمود، به این معنی که این بار ملخ ساقه و ریشه ها را هم خورد، و خلاصه زمین را لیسید.

بعضی دیگر گفته اند: موسی (علیه السلام) ماء مور شد تا به تلی خاکی که در دهی از دهات مصر معروف به عین شمس قرار داشت برود، موسی بدانجا رفت و عصای خود را به آن تل خاک زد و بلافاصله ملخ های نام برده سراسر مصر را پر کرده حتی به جامه های فرعونیان در آمده و آنان را گزیدند، و اگر کسی مشغول غذا خوردن بود قمل در غذایش شده و ظرف غذایش از آن پر می شد.

سعید بن جبیر گفته است: (( قمل )) همان شپشه ای است که به حبوبات می افتد، و نیز گفته است: اگر کسی ده جراب (مشک) گندم به آسیاب می برد از آن ده مشک بیش از سه قفیز (پیمان) عایدش نمی شد، و این بلا شدیدترین بلائی بود که فرعونیان بدان دچار شدند، زیرا نه تنها حبوبات آنان به خطر افتاد بلکه موی بدن و حدقه و پلک چشم و ابروهای آنان نیز دستخوش این بلا شد. وقتی به بدنهایشان حمله می کرد هر که میدید خیال می کرد پوست بدن های آنان مبتلا به گری شده. خلاصه خواب و آرامش از آنان سلب شد، همه به ناله و فریاد در آمدند. ناچار فرعون موسی را طلبید و گفت: اگر این بار از خدایت بخواهی تا عذاب را از ما بردارد بطور قطع و مسلم دست از بنی اسرائیل بر می دارم. موسی این بار نیز پذیرفت و دعا کرد، و به دعای او قمل که هفت روز تمام یعنی از روز شنبه ای تا شنبه بعد مسلط بر آنان شده بود بر طرف گردید. و این بار هم عهد خود را شکسته خداوند در سال چهارم و به آن روایت دیگر در ماه چهارم ضفدع (قورباغه) را بر آنان مسلط کرد.

تمام زندگی آنان مالا مال از ضفدع شد، لباس و یا ظرف و یا طعام و یا آبی نماند مگر اینکه پر از ضفدع بود، غذا می پختند چیزی نمی گذشت که می دیدند پر از ضفدع شده، می خواستند با یکدیگر صحبت کنند تا دهن باز می کردند ضفدع به دهانشان می افتاد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۹۶

لقمه بر می داشتند تا دهانشان باز می شد ضفدع قبل از لقمه دهانشان را پر کرده بود. این بار به گریه در آمده به شکایت نزد موسی آمدند، و گفتند اینبار توبه کرده و دیگر به کردار زشت خود بر نمی گردیم، از خدا بخواه تا ما را از شر قورباغه ها رهائی دهد، موسی دعا کرد و خداوند ضفدع را پس از آنکه هفت روز یعنی از روز شنبه تا شنبه دیگر بر ایشان مسلط بود از آنان بر داشت.

و چون این بار نیز عهد خود را شکستند خداوند در سال پنجم خون را روانه بسوی ایشان کرد، به این معنا که آب نیل را برای ایشان خون گردانید، بنی اسرائیل آن را آب و قبطی ها آن را خون می دیدند، حتی قبطی ها به بنی اسرائیل التماس می کردند که ایشان آب را در دهان خود ریخته و از دهان خود به دهان قبطی ها بریزند، با این حال تا در دهن اسرائیلی ها بود آب بود و به محضی که به دهان قبطی ها منتقل می شد خون می گردید. فرعون که دید از عطش هلاک می شود، ناچار شد برگ درختان را بجود ولی مع







و وعده پروردگارش چهل شب تمام شد موسی به برادر خویش هارون گفت: میان قوم من جانشین من باش و به اصلاح کارشان پرداز و طریقه مفسدین را پیروی مکن (۱۴۲) و چون موسی به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من بنما که ترا بنگرم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید ولی به این کوه بنگر اگر بجای خویش برقرار ماند شاید مرا توانی دید و همینکه پروردگارش بر آن کوه جلوه کرد آن را متلاشی نمود و موسی بیهوش بیفتاد و چون به خود آمد گفت: منرهی تو، سوی تو باز می گردم و من اولین مؤمن هستم (۱۴۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۲۹۹

گفت: ای موسی من تو را به پیغمبری و به سخن گفتن خویش از مردم برگزیدم، آنچه را به تو دادم بگیر و از سپاسگزاران باش (۱۴۴) و برای وی در آن لوح ها از هر گونه اندرز و شرحی از همه چیز ثبت کرده بودیم آن را محکم بگیر و به قوم خویش فرمان بده که نیکوترش را بگیرند، و به زودی سزای عصیان پیشگان را به شما خواهیم نمود (۱۴۵) و کسانی را که در این سرزمین بناحق بزرگی می کنند از آیه های خویش منصرف خواهیم کرد که هر آیه ای ببینند بدان ایمان نیارند اگر راه کمال ببینند آن را پیش نگیرند، و اگر راه ضلال ببینند آن را پیش گیرند، چنین شود زیرا آیه های ما را دروغ شمرده و از آن غفلت ورزیده اند (۱۴۶) و کسانی که آیه های ما و دیدار آخرت را دروغ شمرده اند اعمالشان تباه است مگر جز در مقابل اعمالی که می کرده اند پاداشی به ایشان می دهند؟ (۱۴۷) و قوم موسی پس از رفتن وی از زیورهای خویش گوساله ای، پیکری که صدای گوساله داشت بساختند، مگر نمی دیدند که پیکر با آنها سخن نمی گوید؟ و براهی هدایتشان نمی کند؟ آن را خدا گرفتند و ستم کاران بودند (۱۴۸) و چون پشیمان شدند و بدانستند که گمراه شده اند گفتند اگر پروردگارمان به ما رحم نیاورد و ما را نیامرزد از زیانکاران خواهیم بود (۱۴۹) و چون موسی خشمناک و اندوهگین به سوی قوم بازگشت، گفت: پس از من چه بد نیابت کردید چرا از فرمان پروردگارتان پیشتر رفتید، و لوح ها را بینداخت، و سر برادر خویش گرفته بخود می کشید که گفت: پسر مادرم این گروه زبونم داشتند و نزدیک بود مرا بکشند شادمانی دشمنان بر من نپسند و مرا با گروه ستمکاران همسنگ مگیر (۱۵۰) گفت: پروردگارا من و برادرم را بیامرز و ما را به رحمت خویش در آر که تو از همه رحیمان رحیمتری (۱۵۱) کسانی که گوساله پرستیدند بزودی خشم پروردگارشان با ذلتی در زندگی این دنیا به آنها می رسد، و دروغ سازان را چنین سزا می دهیم (۱۵۲) و کسانی که کارهای بد کرده و پس از آن توبه آورده و مؤمن شده اند پروردگار تو از پی آن آمرزگار و رحیم است (۱۵۳) و همینکه خشم موسی آرام گرفت لوح ها را بر گرفت که مکتوب آن برای کسانی که از پروردگار خویش می ترسند هدایت و رحمتی بود (۱۵۴)

بیان آیات

در این آیات شروع می شود به نقل پاره ای از داستانهای بنی اسرائیل و حوادثی که بعد از خلاصی از اسارت فرعونیان برایشان پیش آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۰۰

و اینکه گفتیم (( پاره ای )) برای این است که قرآن کریم در این آیات تنها آن حوادثی را نقل کرده که با غرض منظور نظر در آیات قبل تناسب دارد، و آن غرض بیان این جهت بود که هیچ وقت دعوت دینی متوجه به قومی نشد مگر اینکه اکثریت آن قوم را کسانی تشکیل دادند که به آن دعوت کافر و عهد خدای را ناقض بودند، و خداوند مؤمنین ایشان را به مزید کرامت خود و کافرین ایشان را به عذاب شدیدش اختصاص داد، اینک در این آیات داستان عبور بنی اسرائیل از دریا و درخواستشان از موسی مبنی بر اینکه موسی (علیه السلام) جهت ایشان بتی درست کند تا آن را عبادت کنند، و داستان گوساله پرستی و در ضمن آن مساءله نزول تورات را بیان می کند.

وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ... کلمه (( عکوف )) (به معنای اقبال و روی آوردن و ملازمت نمودن آن به چیزی است بر سبیل تعظیم.

و معنای اینکه فرمود: (( اجعل لنا الها کما لهم آلهه )) (این است که (( تو برای ما معبودی قرار بده همچنانکه این قوم برای خود

معبودی قرار داده و درست کرده اند)) .

اشاره به اینکه بنی اسرائیل مردمی مادی و حس گرا و تحت تاءثیر مرام بت پرستی قبطیان بوده اند.

در اینجا برای اینکه خواننده محترم زمینه این فقره از کلام الهی را در دست داشته باشد ناگزیریم چند کلمه بطور اختصار درباره سیر تاریخی بنی اسرائیل ایراد نماییم، و آن این است که: بنی اسرائیل بعد از جدشان ابراهیم (علیه السلام) به دین همان جناب باقی بوده و از میان آنان اسحاق، یعقوب و یوسف (علیه السلام) برگزیده شدند که ایشان را به آن دین یعنی به دین توحید دعوت نموده و چنین اعلام می کردند که در دین توحید جز خدای سبحان کسی و یا چیزی نباید پرستش شود، و خدا را در این باره شریکی نیست، او بزرگتر از آن است که جسم و یا جسمانی بوده باشد و متشکل به اشکال و محدود به حدود و اندازه ها گردد، و لیکن از داستان بنی اسرائیل بر می آید که مردمی مادی و حسی بوده اند، و در زندگی هیچ وقت از مسأله اصالت حس تجاوز نمی کردند، و اعتنائی به ماورای حس نداشته اند، و اگر هم داشته اند از باب تشریفات بوده، و اصالت حقیقی نداشته. یهودیها با داشتن چنین عقایدی سالهای دراز تحت اسارت قبطی ها که رسمشان بت پرستی بود، و در عین اینکه عصبیت ایلی و خانوادگی مجبورشان می کرده که دین آباء و اجدادی خود را تا اندازه ای حفظ کنند باری تحت تاثیر بت پرستی آنان نیز بودند، و این تقریباً یک طبیعتی برای ایشان شده، و خلاصه در ارواحشان اثر عمیقی باقی گذاشته بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۰۱

و به همین جهت بیشترشان خدای تعالی را جز جسمی از اجسام تصور نمی کردند، بلکه بطوری که از ظاهر تورات های موجود امروز بر می آید او را جوهر الوهی می پنداشتند که از نظر شکل شبیه به انسان است، و هر چه موسی (علیه السلام) ایشان را به معارف دینی و به حق نزدیک می کرد نتیجه اش تنها این می شد که صورت و شکل خدا را در ذهن خود تغییر دهند، به همین علت وقتی در مسیر راه به قومی برخوردند که دارای بت هایی بوده و آن بت ها را می پرستیدند، عمل ایشان را پسندیده یافته و آرزو کردند که آنان نیز چنین بت هایی می داشتند، لذا از موسی (علیه السلام) تقاضا کردند برای ایشان بت هایی درست کند همچنانکه آن قوم برای خود درست کرده بودند.

موسی (علیه السلام) چاره ای جز این ندید که بیان توحید خدای سبحان را تا افق فهم ناقص و قاصر ایشان تنزل دهد، لذا نخست بر جهلی که به مقام پروردگار خود داشتند و با اینکه بطلان روش بت پرستی روشن و واضح بود چنین تقاضایی کردند توبیخشان نمود، آنگاه پروردگارشان را برایشان تعریف و توصیف کرد، و در جملات بعدی خاطر نشان ساخت که خدای تعالی پرستش این بت ها را قبول نمی کند، و خداوند به هیچ شبه و مثالی تشبیه نمی شود.

إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَ بَطُلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ كَلِمَةً (( متبر )) از ماده (( تبار )) به معنای هلاک است، و مقصود از (( ما هم فیه )) روش بت پرستی است که آن را معمول می داشتند، و مراد از (( ما کاناو یعملون )) طرز عبادت کردن آنان است، و معنای آیه این است که: این بت پرستان طریقتشان هالک و اعمالشان باطل است، پس سزاوار نیست هیچ انسان عاقلی به آن متمایل شود، چون غرض از عبادت خدای تعالی این است که انسان به سعادت دائمی و خیر همیشگی هدایت شود، در حالی که پرستش این بت ها چنین اثری ندارد.

برهانی کوتاه و لطیف در بیان مصنوع نبودن خدای تعالی

قَالَ أَعْبَدُ اللَّهَ أَعْبَدُكُمْ إِلَهًا وَ هُوَ فَضَلَكُمْ عَلَى الْعَلَمِينَ كَلِمَةً (( ابغیکم )) (به معنای (( درخواست کنم برای شما )) است و موسی (علیه السلام) در این جمله، پروردگار ایشان را برایشان تعریف و توصیف می کند، و در آن حکم و قاعده ای کلی تاءسیس نموده و می فرماید: بطور کلی هر معبودی که من برای شما قرار دهم و یا بفرض محال برایتان بسازم آن معبود غیر خدای سبحان خواهد بود، و آن کسی نخواهد بود که عبادتش بر شما جایز و واجب باشد، زیرا آنچه که بر شما واجب است این است که خدای تعالی را که پروردگار شما است به صفت ربوبیتش که شما را بر عالمیان برتری داده عبادت کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۰۲

تو گویی در جواب آنان که گفته بودند: (( برای ما معبودی قرار ده همچنانکه این قوم برای خود معبودهائی درست کرده اند )) فرموده: چطور من برای شما غیر از خدا معبودی مصنوع تهیه کنم و حال آنکه معبود مصنوع معبود نیست چون سمت پروردگاری ندارد، و پرستش غیر پروردگار باطل است. قوم برگشته و گفته اند: ما چطور خدایی را پرستیم که نه او را می بینیم و نه بدو راهی می یابیم. موسی (علیه السلام) فرموده: او را به صفاتی که از او سراغ دارید پرستید، و آن صفت این است که او شما را با آیات باهره و دین حقی که برای شما فرستاده و همچنین با نجات دادن شما از چنگ فرعون و عمل او شما را بر عالمیان برتری داده.

این آن معنایی است که از آیه شریفه استفاده می شود، و همانطور که ملاحظه گردید آیه شریفه در عین کوتاه بودن، متضمن لطیف ترین بیان و کوتاه ترین برهان است، و حقیقت را برای ذهن هایی که قوه تعقل شان ضعیف است بطور صریح و روشن جلوه می دهد.

وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَمْ سُوءَ الْعَذَابِ... کلمه (( یسومونکم )) از (( سام، یسوم )) به معنای خوار داشتن و ذلیل کردن است. و (( یقتلون )) از مصدر (( تقتیل )) است که به معنای زیاده روی در کشتن است و (( یستحيون )) از مصدر (( استحياء )) است که به معنای زنده نگاه داشتن برای خدمت است.

از ظاهر آیه بر می آید که جمله (( و فی ذلکم )) اشاره به شکنجه هایی باشد که بنی اسرائیل از آل فرعون می دیدند. بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه خطاب به اسرائیلی های زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و برایشان منت می گذارد آن رفتاری را که خداوند با پدران ایشان در زمان فرعون کرده بود، و لیکن مناسب تر با سیاق کلام این است که خطاب به همان بنی اسرائیل زمان فرعون بوده باشد که چنان نعمت بزرگی را از یاد برده و نجات از آن بلای عظیم را فراموش کردند، و از این قبیل خطاب ها یعنی خطاب به مردمی که در زمان خطاب وجود نداشته اند در قرآن یافت می شود، مانند آیه (( الم یروا انه لا یکلهمم ولا یهدیهم سیبلا )) که در همین آیات مورد بحث است و روی سخن در آن با اسرائیلی های همان دوره است.

وَ وَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ... کلمه (( میقات )) معنایش نزدیک به معنای کلمه (( وقت )) است و تقریباً همان معنا را می دهد، و فرق آن دو بطوری که صاحب مجمع البیان گفته این است که: میقات آن وقت معین و محدودی است که بنا است در آن وقت عملی انجام شود، بخلاف وقت که به معنای زمان و مقدار زمانی هر چیز است، و لذا در حج می گویند: میقات های حج یعنی آن مواضعی که برای بستن احرام معین شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۰۳

مواعده خداوند با موسی (ع)

خدای تعالی در این آیه مواعده ای را که با موسی بسته بود ذکر نموده، و اصل آن را سی شب گرفته و با ده شب دیگر آن را تکمیل نموده، آنگاه فرموده که جمعا مواعده با وی چهل شب بوده، و در حقیقت این آیه، آیه سوره بقره را تفسیر می کند که می فرمود: (( و اذ واعدنا موسی اربعین لیله )) و توضیح می دهد که آن عدد، مجموع دو مواعده اصلی و تکمیلی است.

و کوتاه سخن اینکه برگشت معنای آیه به این است که خدای تعالی موسی (علیه السلام) را برای مدت سی شب به درگاه خود و برای گفتگوی با وی نزدیک ساخته و ده شب دیگر برای اتمام آن گفتگوها بر آن مدت افزوده و در نتیجه میقات پروردگارش چهل شب تمام شده است، و اگر حساب را بر روی شب ها برده نه روزها و حال آنکه در این مدت موسی روزها هم در میقات بسر برده و معمولا در اینگونه موارد حساب روی روزها برده می شود نه شب ها، شاید برای این است که غرض از این میقات تقرب به درگاه خدا و مناجات با او است که شب ها اختصاص بیشتری برای این کار داشته و حواس انسان جمع تر و نفس برای انس گرفتن آماده تر است، آنهم در چنین مناجاتی که در آن تورات نازل شده است.

همچنانکه درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرموده: (( یا ایها المزملم قم اللیل الا قلیلا )) تا آنجا که فرموده: (( انا سنلقى علیک قولا ثقیلا، ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا ان لک فی النهار سبحا طویلا )) و جمله (( و قال موسی لایخیه هارون

اخلفنی فی قومی (( حکایت کلامی است که موسی (علیه السلام) در موقع حرکت به میقات و جدائی از قوم خود با برادر در میان نهاده، به دلیل اینکه موقع خلیفه قرار دادن و جانشین درست کردن همان هنگام مفارقت و برای ایام غیبت است، و اگر در این جمله از بنی اسرائیل به عبارت (( قوم من )) تعبیر کرد، برای این بود که با سیاق سایر داستانهای این سوره موافق باشد، چون در مطالبی که این سوره از نوح و هود و سایر انبیاء (علیهم السلام) نقل کرده بود تکیه زبان آن حضرات (( یا قوم، یا قوم )) بود. لذا در این داستان هم از بنی اسرائیل به (( قوم من )) تعبیر فرمود، و گرنه در سوره (( طه )) از ایشان به همان بنی اسرائیل تعبیر کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۰۴

مراد از خطاب موسی (ع) به هارون: (( و اصلح و لا تتبع سیبیل المفسدین )) (( و اصلح و لا تتبع سیبیل المفسدین )) - برادرش هارون را امر به اصلاح و اجتناب از پیروی روش اهل فساد می کند، و حال آنکه هارون (علیه السلام) هم خود پیغمبری مرسل و معصوم از معصیت و پیروی اهل فساد بوده، و قطعاً موسی بهتر از هر کس به مقام برادرش عارف بوده، پس قطعاً مقصود آن حضرت از این کلام نهی هارون از کفر و معصیت نبوده، بلکه مقصودش این بوده که در اداره امور مردم به آراء مفسدین ایشاء گوش ندهد، و مادامی که موسی (علیه السلام) غائب است از آنان پیروی ننماید.

از جمله ادله این معنا یکی کلمه (( واصلح )) است که دلالت می کند بر اینکه مراد از جمله (( لا-تتبع سیبیل المفسدین )) همان اصلاح امور ایشان و بر حذر بودن از این است که در میان ایشان روشی را پیش گیرد که مطابق سلیقه مفسدین و مورد پیشنهاد آنان باشد.

از اینجا معلوم می شود که در آن روز در میان بنی اسرائیل مردمی مفسد وجود داشته اند که همواره در کمین بوده اند که زحمات این دو بزرگوار را خنثی نموده و با نقشه های شوم خود در کار ایشان کارشکنی کنند، لذا موسی (علیه السلام) سفارش می کند مبادا راه و روش و پیشنهادات ایشان را بپذیرد و در نتیجه دستخوش کید و مکر ایشان گردد و جمعیت قوم اتحاد شان که با تحمل آن همه محنت ها و زحمات به دست آمده به اختلاف مبدل گردد.

وَلَمَّا حَيَّاهُ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ وَكَانَ فَسُوفَ تَرَاهُ... کلمه (( تجلی )) که در آخر این آیه آمده است به معنای قبول جلاء و ظهور است، و کلمه (( دک )) مصدر و به معنای کوبیدن به محکمی است، و در این آیه به معنای اسم مفعول (مدکوک) است، و معنای (( جعله دکا )) این است که خداوند آن کوه را مدکوک و کوبیده می کرد، و کلمه (( خر )) از (( خرور )) به معنای سقوط است و (( صعقا )) از (( صعقه )) است که به معنای مرگ و بیهوشی و از کار افتادن حواس و بطلان ادراک می باشد، و (( افاقه )) برگشتن به حالت سلامت عقل و حواس را گویند، مثلاً گفته می شود: (( فلانی از حالت غش افاقه پیدا کرد )) یعنی به حال عادی و استقامت درک و شعور برگشت.

معنای این آیه بطوری که از ظاهر نظم و سیاق آن بر می آید این است که: (( لما جاء موسی لمیقاتنا )) وقتی موسی به میقات ما که برای او تعیین کرده بودیم آمد (( و کلمه ربه )) و پروردگارش با او گفتگو کرد (( قال )) موسی گفت: (( رب ارنی انظر الیک )) پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم، یعنی وسائل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را بینم. آری، دیدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمکین و تمکین از دیدن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۰۵

(( قال )) خدای تعالی به موسی فرمود: (( لن ترانی )) تو ابداً مرا نخواهی دید، (( و لکن انظر الی الجبل )) معلوم می شود کوهی در مقابل موسی (علیه السلام) مشهود بوده که خدای تعالی با لام عهد (الجبل) اشاره به آن نموده، (( فان استقر مکانه فسوف ترینی )) به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر می سازم، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای خود استوار بماند، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به من و دیدن مرا داری، (( فلما تجلی ربه للجبل )) و وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید (( جعله دکا )) با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا متلاشیش ساخت و پرتابش کرد، (( و خر موسی صعقا )) موسی از هیبت

منظره افتاد و از دنیا رفت ، و یا بیهوش شد، (( فلما افاق قال سبحانک تبت الیک )) (وقتی به هوش آمد گفت : منزهی تو و من درباره درخواستی که کردم توبه نموده (( و انا اول المؤمنین )) ( و اولین کسی هستم که درباره نادیدنی بودن تو ایمان آورده ام .  
معنای رؤیت در کلام موسی (ع) : رب ارنی انظر الیک

این بود آن معنایی که از ظاهر الفاظ آیه شریفه استفاده می شود، و دقت در آن این معنا را افاده می کند که اگر مسأله رویت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف کنیم بدون درنگ آن را حمل بر رویت و نظر انداختن به چشم می کنند، و لیکن این حمل صحیح نیست ، زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت در اینکه رویت عبارت است از اینکه جهاز بینائی بکار بیفتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند، خلاصه اینکه عملی که ما آن را دیدن می خوانیم عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو، و حال آنکه بطور ضرورت و بداهت از روش تعلیمی قرآن بر می آید که هیچ موجودی بهیچ وجهی از وجوه شباهت به خدای سبحان ندارد، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست ، و هیچ مکان ، جهت و زمانی او را در خود نمی گنجانند، و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از وجوه یافت نمی شود.

و معلوم است کسی که وضعش اینچنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما بر ای آن قائلیم به وی متعلق نمی شود، و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی گردد، نه در دنیا و نه در آخرت ، پس غرض موسی بن عمران (علیهما السلام) هم از تقاضایی که کرد این نبوده ، چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم است ، و موقف خطیری که وی داشته با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست . آری ، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزله از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه تر است ، تا به یک پیشنهاد جدی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۰۶

خلاصه کلام اینکه مگر ممکن است خداوند سببی از اسباب مادی را آنقدر تقویت کند که با حفظ حقیقت و اثر خود، در یک امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت عمل نموده و اثر باقی بگذارد؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد.

مراد از رؤیت در درخواست موسی (ع) : (( رب ارنی انظر الیک )) ( و در آیات مشابه دیگر، علم ضروری است

بنابراین بطور مسلم اگر موسی (علیه السلام) در آیه مورد بحث تقاضای دیدن خدا را کرده غرضش از دیدن غیر این دیدن بصری و معمولی بوده ، و قهرا جوابی هم که خدای تعالی به وی داده نفی دیدنی است غیر این دیدن ، چه این نحو دیدن امری نیست که سؤال و جواب بردار باشد، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست رد به سینه اش بزند.

خواهید گفت پس معنای رویت خدا در آیه مورد بحث و همچنین در آیه (( وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره )) و آیه (( ما کذب الفواد ما رای )) و آیه (( من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لات )) و آیه (( اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط )) و آیه (( فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا )) و نیز آیات بسیار دیگری که رویت خدا و لقای او را اثبات می کند چیست ؟ و آیا شما بین این آیات و آیاتی که صریحا امکان رویت را نفی می کند مانند جمله (( لن ترانی )) (از آیه مورد بحث و همچنین مانند آیه (( لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار )) و امثال آن چگونه جمع می کنید؟ و به چه بیانی منافاتی را که بین این دو دسته از آیات به چشم می خورد بر طرف می سازید؟

جواب این سؤال را دیگران هم داده و گفته اند: مراد از این رؤیت قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است ، و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است ، چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می نامیم چیست ؟ چون از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۰۷



مثلا ما به علم ضروری می دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل و یا به نام اسکندر و یا کسری وجود داشته ، و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است علم خود را رؤیت نمی خوانیم ، و همچنین ما به علم ضروری می دانیم که شهری بنام لندن و یا شیکاگو و یا مسکو وجود دارد، و لیکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم (( ما لندن را دیده ایم )) حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری بکار بریم ، اگر هم بخواهیم مبالغه کنیم باید بگوییم : (( وجود ابراهیم و اسکندر و کسری آنقدر برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آنقدر زیاد است که تو گوئی من ایشان را دیده ام )) نه اینکه بگوییم : (( من ایشان را دیده ام )) و همچنین در مثال لندن و شیکاگو و مسکو.

حقیقت علم ضروری که از آن به رؤیت تعبیر می شود

از این مثال روشن تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل (( یک نصف عدد دو است )) و یا (( عدد چهار جفت است )) می باشد، زیرا این بدیهیات بخاطر کلیتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند می توانیم اطلاق علم بر آنها بکنیم و لیکن صحیح نیست آنها را رؤیت بنامیم ، و همچنین تمامی تصدیقات عقلی که در قوه عاقله انجام می گیرد و یا معانی که ظرف تحققش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آنها می کنیم و لیکن آنها را رؤیت نمی نامیم ، و اگر در پاره ای از امور عقلی کلمه (( راءى و راءیت )) را بکار می بریم مقصودمان دیدن به چشم نیست بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است .

بله ، در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می شود و آن معلومات به علم حضوری ما است ، مثلا می گوییم : (( من خود را می بینم که منم و می بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم ، و می بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می دارم ، و می بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم )) (معنای این دیدنها این است که من ذات خود را چنین می یابم و آن را بدون اینکه چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافتم ، و من خود ذاتم را یافتم که نسبت به فلان امر ارادت و محبت دارد، کراهت و بغض دارد، امید و آرزو دارد و...، و این امور نه به حواس محسوس اند و نه به فکر، بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند، و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد.

البته اشتباه نشود این تعبیر غیر تعبیر (( می بینمت که فلان چیز را دوست می داری و فلان چیز را دشمن می داری )) می باشد، برای اینکه معنای جمله اخیر این است که من با چشم خود تو را در هیأتی می بینم که آن و قیافه دلالت دارد بر این که تو در دل ، فلان چیز را دوست می داری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۰۸

و این غیر آن مطلبی است که ما خاطر نشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و کراهت نفس مثال آوردیم ، چون در آن مثال که می گفتیم : (( من می بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم ... )) مقصودمان این است که من خود ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می یابم ، نه اینکه از چیزی دیگری به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال می کنم .

تعبیر از اینگونه معلومات به رؤیت تعبیری است شایع ؛ در مواردی که تعبیر (( رؤیت خدا )) آمده است خصوصیات ذکر شده که مراد از رؤیت را می رساند.

این معنا که معلوم شد اینک می گوییم : هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده در همانجا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می نامیم : مثلا در آیه (( اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط )) که یکی از آیات اثبات کننده رویت است ، قبل از اثبات رویت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است ، و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است ، بطوری که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند می تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در



باطن آن ببیند، این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد.

آیه شریفه (( ما کذب الفواد ما رآی )) (نیز به این معنا اشعار دارد. چون نسبت رؤیت را به فواد می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد.

نظیر آیه فوق آیه شریفه (( کلاب ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون ، کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون )) (است که دلالت دارد بر اینکه آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده همانا تیرگی گناہانی است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها است که دیده دلها (جان‌ها) ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشرف یابند، پس معلوم می‌شود که اگر گناہان نباشد جانها خدا را می‌بینند نه چشمها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۰۹

خدای تعالی در کلام مجید خود یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده که در آن رؤیت، مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینائی نیست، و آن رویتی است که در آیه شریفه (( کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین )) (و آیه) و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین )) (ذکر شده، زیرا در تفسیر آیه دوم در جلد هفتم ص ۲۴۰ این کتاب گفتیم که مقصود از (( ملکوت )) (باطن اشیاء است، نه ظاهر محسوس آنها.

حاصل سخن در مراد از رؤیت در کلام خدا

پس به وجوهی که ذکر شد معلوم گردید که خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به کار رود، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور بوجود پروردگار خود پی برده معتقد می‌شود، غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند، و اگر نکند به خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناہانی شده است که ارتکاب نموده، و این درک نکردن هم غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه اینکه علم به کلی از بین رفته باشد. در هیچ جای از قرآن هم آیه‌ای که دلالت کند بر زوال علم دیده نمی‌شود بلکه همه جا از این جهل به غفلت تعبیر شده که معنایش اشتغال به علمی دیگر و در نتیجه از یاد بردن او است نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد، و این آن چیزی است که کلام خدای سبحان آن را بیان نموده و عقل هم با براهین روشن خود، آن را تائید می‌کند و همچنین با روایات وارده از ناحیه مقدسه ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم اجمعین) که بزودی در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت، صدق ادعای ما روشن خواهد گردید - ان شاء الله -.

البته بطوری که از کلام مجید خدای تعالی استفاده می‌شود، این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده تنها برای صالحین از بندگانش آنهم در روز قیامت دست می‌دهد، همچنانکه فرمود: (( وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۱۰

آری، قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خویش و یکسره در پی تحصیل حوائج طبیعی خویشتن است، دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات او است، و تا به عالم دیگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نائل نمی‌شود، همچنانکه فرموده: (( یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه )) (و در این معنا آیات بسیار دیگریست که دلالت دارند بر اینکه مرجع و بازگشت و منتهای همه به سوی اوست. و همه در تلاش رسیدن به اویند.

علم ضروری مخصوص به خدای تعالی، حقیقتی است که قرآن پرده از آن برداشته است.

این است آن علم ضروری مخصوصی که خدای تعالی آن را درباره خود اثبات نموده و از آن به رؤیت و لقاء تعبیر فرموده است ، حال این تعبیر به نحو حقیقت است یا مجاز، بحث از آن خیلی دارای اهمیت و مورد احتیاج ما نیست ، هر چه هست باشد، ما اینقدر می دانیم که به شهادت قرائنی که ذکر کردیم مقصود از رؤیت ، آن علم ضروری مخصوص است ، حال اگر این تعبیر به نحو حقیقت باشد قهراً قرائن مذکور قرائن معینه می شود، و اگر به نحو مجاز باشد قرینه های صارفه خواهد بود.

آن نکته ای که قابل توجه است این است که قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده برداشته ، و به بی سابقه ترین بیانی این راز را آشکار ساخته است ، چون در کتابهای آسمانی قبل از قرآن اثری از این راز دیده نمی شود و اصلاً در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده اند، کتب فلاسفه ای هم که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می کنند از این نکته و این حقیقت خالی است ، چرا که در نزد فلاسفه علم حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش ، آری این منتهی است که اسلام و کتاب آسمانیش در تنقیح معارف الهی بر بشر دارد.

در اینجا به تفسیر آیه مورد بحث برگشته و می گوئیم : بنابر آنچه که گذشت موسی (علیه السلام) در جمله (( رب ارنی انظر الیک )) از پروردگار متعال درخواست کرده که او را علم ضروری به مقام پروردگارش ارزانی بدارد، چون خدای تعالی قبلاً به وی علم نظری (پی بردن از آیات و موجودات او به خود او) را به وی ارزانی داشته بود، از این هم بیشتر و بالاتر، او را برای رسالت و تکلم که همان علم به خدا از طریق سمع است برگزیده بود، موسی (علیه السلام) می خواست از طریق رؤیت که همان کمال علم ضروری است نیز علم به او پیدا کند، و خداوند بهترین مایه امید است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۱

نفی رؤیت خدا (( لن ترانی )) مربوط به دنیا است و معنای نفی رؤیت نفی طاق و قدرت بر آن است .

و قهراً وقتی مسأله رؤیت خدا به آن معنا که گفته شد در چند جای قرآن برای روز قیامت اثبات شد نفی ابدی آن در جمله (( لن ترانی )) راجع به دنیا خواهد بود، و معنایش این می شود: مادامی که انسان در قید حیات دنیوی و به حکم اجبار سرگرم اداره جسم و تن خویش و بر آوردن حوائج ضروری آن است هرگز به چنین تشریفی مشرف نمی شود، تا آنکه بطور کلی و به تمام معنای کلمه از بدنش و از توابع بدنش منقطع گردد (یعنی بمیرد) و تو ای موسی هرگز توانائی دیدن من و علم ضروری مرا در دنیا نداری ، مگر اینکه بمیری و به ملاقات من آئی ، آن وقت است که آن علم ضروری را که درخواست می کنی نسبت به من خواهی یافت . و کسی خیال نکند که ثبوت رؤیت در آخرت منافات با تعبیر (( لن ترانی )) دارد به توهم اینکه کلمه (( لن )) نفی ابدی را می رساند، زیرا برای نفی ، امکان رؤیت در سراسر زندگی دنیایی موسی و غیر موسی تعبیر به (( لن ترانی )) کافی است ، همچنانکه کلمه مذکور در آیه (( انک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولاً )) و آیه (( انک لن تستطیع معی صبراً )) نیز در معنای نفی ابد در دنیا استعمال شده .

و به فرضی که این جمله ظاهر در نفی ابد در دنیا و آخرت باشد تازه بیش از یک ظهور نیست ، که قابل تقیید است ، همچنانکه در آیه (( و لن ترضی عنک الیهود و لا النصراری حتی تتبع ملتهم )) با جمله (( حتی ... )) تقیید شده است ، با این حال چه مانعی دارد امثال آیه (( وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره )) نیز مقید آیه مورد بحث و مفسر معنای نفی ابدی آن بوده باشد؟.

مویذ اینکه گفتیم برگشت نفی رؤیت به نفی طاق و قدرت بر آن است جمله (( و لکن انظر... )) است که در آن نشان دادن خود را به موسی تشبیه کرده به نشان دادن خودش را به کوه ، و فرموده : ظهور و تجلی من برای کوه عیناً مانند ظهوری است که من برای تو کنم ، اگر کوه با آن عظمت و محکمیش توانست به حال خود باقی بماند تو نیز می توانی تجلی پروردگارت را تحمل کنی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۲

پس جمله (( و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی )) استدلال بر محال بودن تجلی نیست ، به شهادت اینکه برای کوه تجلی کرد، بلکه غرض از آن نشان دادن و فهماندن این معنا است که موسی قدرت و استطاعت تجلی را ندارد و اگر تجلی

خدا واقع شود او در جای خود قرار نمی‌گیرد، و خواسته است به وی بفهماند اگر تجلی کنم وجودت به کلی از بین می‌رود، همانطوری که دیدی کوه از بین رفت .

جمله (( فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسی صعقا )) این معنا را به خوبی افاده می‌کند، چون خدای تعالی وقتی که برای کوه تجلی نمود کوه را مدکوک و متحول به صورت ذراتی از خاک گردانید، و هویت کوه بودنش را نیز به کلی از بین برد. بطوری که از ظاهر سیاق بر می‌آید بیهوشی موسی از هول و هیبت آن منظره‌ای بوده که مشاهده کرده، و لیکن این ظاهر قابل قبول نیست، برای اینکه موسی از مظاهر قدرت پروردگارش چیزهایی دیده بود که مسأله از هم پاشیدن کوه در مقابل آن خیلی مهم نبود، موسی همان کسی است که عصای خود را می‌انداخت و فوراً ازدهایی دمان می‌شد و هزاران هزار مارها و طناب‌ها را می‌بلعید، این همان کسی است که دریا را شکافت و در یک لحظه هزاران هزار از آل فرعون را در آن غرق کرد، و کوه را از ریشه کند و بر بالای سر بنی اسرائیل مانند سایه نگهداشت، موسی صاحب چنین معجزاتی بود که به مراتب هول‌انگیزتر از متلاشی شدن کوه بوده، پس چگونه تصور می‌شود در این قضیه از ترس مرده و یا بیهوش شده باشد، با اینکه بر حسب ظاهر می‌دانسته که در این تجلی آسیبی به خود او نمی‌رسد، و خدا می‌خواهد او سالم باشد، و تجلی به کوه را ببیند. پس معلوم می‌شود که غیر از مسأله متلاشی شدن کوه چیز دیگری او را به این حالت در آورده، گویا در آن صحنه، قهر الهی برای او و در مقابل درخواستش مجسم گردیده و او خود را به مشاهده آن مشرف دیده، که چنان اندک‌کاک عجیبی به او دست داده و نتوانسته حتی یک چشم بر هم زدن در جای خود و به روی پاهایش قرار بگیرد، استغفاری هم که بعد از به حال آمدن کرده شاهد این معنا است .

(( فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین )) - توبه ای است که وی بعد از به هوش آمدن کرده، چون فهمید درخواستی که کرده بود بی‌موقع بوده و خداوند او را به اشتباهش واقف ساخته، و به عنایت الهی خود، او را عملاً تعلیم داد و به او فهماند که تقاضای غیر ممکن کرده است .

لذا موسی (علیه السلام) نخست شروع کرد به تقدیس خدای تعالی و منزّه دانستن او از آن خیالی که وی درباره اش نموده و سپس، از اقدام به آن تقاضا، توبه نمود و اظهار امیدواری کرد که خدا توبه اش را بپذیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۱۳

ما در جلد چهارم این کتاب بطور مفصل بیان نمودیم که توبه لازم نیست همیشه از معصیت بوده باشد، بلکه معنای آن بازگشت به خدا است که ممکن است از کوچکترین شائبه دوری از خدا بوده باشد.

موسی سپس اقرار نمود و چنین شهادت داد: (( و انا اول المؤمنین )) (یعنی من در میان قوم خودم اولین کسی هستم که به عدم امکان رؤیت تو ایمان آورده ام .

این آن معنایی است که از مقام و سیاق آیه استفاده می‌شود، البته احتمال هم هست که معنای جمله مورد بحث، اولین ایمان آورنده به دین و هدایت بوده باشد و مقصود موسی (علیه السلام) هم این باشد که: من به تو ایمان آوردم قبل از آنکه دیگران به تو ایمان بیاورند، پس جا دارد در هر قصور و یا تقصیری به تو بازگشت کنم . و لیکن این احتمال خیلی بعید است .

قَالَ يَمُوسَى اِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بَكَلْمِي فَخَذُ مَا ءَاتَيْتُكَ وَ كُنَّ مِنَ الشَّكِرِيْنَ فَرَّقَ مِىَانِ كَلِمَةٍ (( اصْطَفَاء )) وَ كَلِمَةٍ (( اِخْتِيَار )) اِنِّى اسْتَفَاءَ مَعْنَى اِخْتِيَارٍ رَا مِى دَهْدَ بَهْ اِضَافَهْ اِنِّى كَهْ دَرِ اَنِّ تَصْفِيَهْ نِزْ نَهْفَتَهْ ، وَ لِنْدَا دَرِ اَيَهْ مَوْرَدِ بَحْثِ بَا كَلِمَهْ (( عَلِى )) مَتَعَدِى شَدَهْ وَ (( نَاس )) رَا مَفْعُوْلَ مَگْرُفَتَهْ . وَ مَقْصُوْدُ اِزْ (( رَسَالَات )) مَعَارِفِ اِلَهِيْ اِزْ قَبِيْلِ اَوَامِرْ، نَوَاهِيْ ، حَكْمِ وَ شَرَاعِيْ اسْتِ كَهْ پِيْغَمْبِرَانِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام) مَاءِ مَوْرَ بَهْ تَبْلِيْغِ اَنَّهُا مِى شَوْنَدْ، چَهْ اِنِّى كَهْ اِنِّى مَعَارِفِ بَهْ وَ سِيْلَهْ فَرَشْتَهْ اِى بَهْ اِيْشَانِ وَحِى شَوْدِ وَ يَا اِنِّى كَهْ پِيْغَمْبِرِىْ اَنِّ رَا مَسْتَقِيْمَا اِزْ خُدَا بَشَنُوْدْ، دَرِ هَرِ دُوْ صَوْرَتِ رَسَالَتِ اسْتِ . چِيْزِى كَهْ هَسْتِ اِطْلَاقِ رَسَالَتِ بَرِ كَلَامِ بَدُوْنِ وَاسْطَهْ خُدَاوْنَدِ بَهْ اِعْتِبَارِ مَعْنَاىْ اَنِّ كَلَامِ اسْتِ ، چُوْنِ كَلَامِ اَمْرِىْ اسْتِ وَ مَعْنَاىِى كَهْ شَوْنُوْدَهْ اِزْ اَنِّ مِى فَهْمَدِ اَمْرِىْ دِيْگَرِ .

مراد از تکلم خدا با موسی (ع) و چگونگی آن

و مقصود از (( کلام )) که در آیه است آن خطاب هایی است که خداوند بدون واسطه فرشته به موسی (علیه السلام) نموده، و به عبارت دیگر آن چیزی که به وسیله آن مکنون غیب برای آنجناب کشف شده نه کلام معمولی دائر در میان ما آدمیان، چون آن کلامی که در میان ما معمول است عبارت از قرار و تعهدی است که ما در بین خود جعل کرده ایم، و بنا گذاشته ایم که مثلا فلان صوت معین اختصاص به فلان معنا داشته باشد، و هر وقت آن صدا از گوینده ای سر زند ذهن شنونده فوراً منتقل به آن معنا بشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۴

گوینده هم متعهد شده که هر وقت بخواهد آن معنا را به شنونده بفهماند خصوص آن صوت را از دهان خارج نموده و یا به عبارتی دیگر آن موج هوای مخصوص را در فضا ایجاد نماید، و پر واضح است که کلام به این معنا مستلزم این است که متکلم دارای جسم بوده باشد، و خدای سبحان منزّه است از اینکه دارای جسم باشد. از طرفی هم صرف ایجاد صوت در درخت و یا در مکانی دیگر دلالت نمی کند بر اینکه معانی اصوات، مقصود خدای سبحان است، چیز دیگری غیر از اصوات لازم است که اراده و قصد خدای تعالی را کشف نموده و دلالت کند بر اینکه خدای تعالی معانی اصوات را اراده کرده، همچنانکه اگر کسی با کوبیدن چیزی و یا مثلا دست بر هم زدن، صدایی ایجاد کند که معنای مخصوصی را دارا است، مادامی که قرینه ای در کار نباشد و یا قبلاً نگفته باشد که هر وقت من این صدا را ایجاد کردم فلان معنا را اراده نموده ام ما به صرف ایجاد صدا نمی توانیم بگوییم مقصودش آن معنا است.

و نیز از طرف دیگر می بینیم قرآن کریم که داستان موسی و کلام خدا را نقل می کند این را نگفته که موسی از خدا پرسید آیا این صدا از تو است؟ و آیا تو معانی این کلمات را اراده کرده ای یا نه؟! بلکه از حکایت قرآن بر می آید که موسی به محض شنیدن آن کلام یقین کرده است که کلام کلام خدای تعالی است، همچنانکه در سایر اقسام وحی نیز انبیاء (علیهم السلام) بلا درنگ یقین می کرده اند که پیغام از ناحیه خدا است.

پس بطور قطع و مسلم معلوم می شود در این موارد ارتباط خاصی هست که آن ارتباط باعث می شود ذهن شنونده بدون هیچ تردیدی از الفاظ منتقل به معنا شده و حکم کند که این معنا را خدای تعالی اراده هم کرده، و گرنه صرف اینکه خدای تعالی صوتی را ایجاد کند که در لغت معنایی را دارا بوده باشد مجوز این نیست که معنای مزبور را به خدای تعالی استناد بدهند، و بگویند این کلام، کلام خدا بود، به شهادت اینکه تمامی کلماتی که از تمامی انسان ها و متکلمین سر می زند صوت آن از خدای تعالی است، و با اینکه خدای تعالی صوت را به آدمیان داده مع ذلك ما نمی گوییم همه این کلمات کلام خداست، بلکه می گوییم متکلم به این کلامی که خدا آن را آفریده حسن و حسین و تقی و نقی است، و چه بسا صداها که از برخورد دو جسم بوجود می آید و معنایی را هم می رساند و لیکن ما نمی گوییم این صوت و صدا کلام خداست.

و کوتاه سخن اینکه معنای تکلم خدا با موسی (علیه السلام) این است که: خداوند اتصال و ارتباط خاصی بین موسی و عالم غیب برقرار نمود که با دیدن بعضی از مخلوقات به آن معنایی که مراد اوست منتقل می شده، البته ممکن هم هست این انتقال مقارن با شنیدن صوتهایی بوده که خداوند آن را در خارج و یا در گوش او ایجاد کرده، و ما در بحثی که در سابق راجع به کلام نمودیم مطالبی گذرانیم و ان شاء الله تتمه آن را در تفسیر سوره شوری ایراد خواهیم نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۵

به هر حال جمله (( قال یا موسی انی اصطفتیک )) کلامی است که ورودش در مورد امتنان و در موعظه موسی (علیه السلام) است، و غرض از آن این است که به موسی خاطر نشان سازد که این موهبت بزرگ را کوچک نشمرده و شکر آن را بجا آورد. وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ... کلمه (( لوح )) به معنای آن صفحه ای است که برای کتابت تهیه شده، و از این جهت آن را لوح می خوانند که آن نوشته را ظاهر می سازد، مانند (( لاج، يلوح )) که به معنای ظاهر شدن است، مثلا می گویند: (( لاج البرق )) یعنی برق ظاهر گردید.

تورات نسبت به معارف و شرایعی که مورد نیاز بشر است کتاب کاملی نیست

کلمه (( من )) در جمله (( من کل شیء )) به شهادت سیاق بعدیش ، تبعیض را می رساند، و از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه (( موعظه )) بیان (( کل شیء )) است و جمله (( و تفصیلا لكل شیء )) عطف است بر آن ، و اگر (( تفصیلا )) را نکره آورده برای این است که ابهام و تبعیض را افاده کند. بنابراین برگشت معنای آیه به این می شود که ما برای موسی در الواح که همان تورات است منتخبی از هر چیز نوشتیم ، به این معنا که ما برای او مقداری موعظه نوشته و از هر مطلب اعتقادی و عملی آن مقداری را که مورد احتیاج قوم او بود تشریح نموده و تفصیل دادیم .

بنابراین ، آیه شریفه به خوبی دلالت دارد بر اینکه تورات نسبت به معارف و شرایعی که مورد نیاز بشر است کتاب کاملی نیست ، و همینطور هم هست ، همچنانکه در آیه (( و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب و مهیمنا علیه )) بعد از ذکر تورات و انجیل ، قرآن را مهیمن و مکمل آن دو خوانده است .

(( فخذها بقوه و امر قومک یاخذوا باحسنها )) - این جمله تفریح است بر جمله (( و کتبنا له فی الالواح )) چون در حقیقت جمله (( نوشتیم برای او در الواح )) به معنای گفتن هم اشعار دارد، و مثل این است که فرموده باشد: (( ما به موسی گفتیم برای تو در الواح از هر چیزی نوشته ایم پس آن الواح را محکم بگیر )) ، و محکم گرفتن کنایه است از اینکه آن را شوخی و سرسری فرض نکند بلکه جدیش بگیرد و در آن رعایت احتیاط را بکند. و وجه این کنایه این است که اگر کسی امری را جدی بداند و درباره آن رعایت احتیاط را بنماید قهرا همه قوت و قدرت خود را در نگهداری و فوت نشدن آن بکار می بندد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۶

از ظاهر جمله (( و امر قومک یاخذوا باحسنها )) بر می آید که ضمیر (( ها )) به آن مواعظ و آداب و شرایعی بر می گردد که جمله (( من کل شیء )) اشاره به آن می کرد، و (( اخذ به احسن )) ، کنایه است از حسن ملازمت در آن امور، و پیروی و اختیار آن ، وجه این کنایه هم این است که اگر کسی در کارهایش همواره پی خوبی باشد طبعاً از خوب و بد هر چیز و هر عمل ، خوب آن را انتخاب می کند و همچنین از خوب ، خوبتر را زیرا غریزه زیبا پسندیش او را وادار می کند به اینکه خوبتر را برگزیند. پس اخذ به احسن امور، لازمه زیبا پسندی است . و بنابراین ، معنای جمله این است که : قوم خود را دستور ده تا از گناهان و زشتی ها دوری نموده و ملازمت کنند آنچه را از حسنات که تورات به سوی آن هدایت می کند.

نظیر این آیه در کنایه آیه شریفه (( الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب )) است . مقصود از جمله : (( ساریکم دارالفاسقین )) در آیه شریفه و جوهی که در معنای آن گفته شده است

(( ساریکم دار الفاسقین )) - از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از این فاسقان آن کسانی باشد که با زیر بار نرفتن هدایت موسی و نپذیرفتن دستور اخذ به احسن ، مرتکب فسق شده اند، یعنی طریق احسان در امور و پیروی حق و رشد را ملازمت نکرده اند، چون کسی که نسبت به طریق حق فسق ورزد خداوند او را از راه راست به سوی پیروی و دنبال کردن گناهان منحرف می سازد، و از رشد به سوی ضلالت می کشاندش ، و در نتیجه همانطوری که در آیه بعد تفصیل می دهد سرانجام کارش به خسران و هلاکت می کشد.

بنابراین ، آیه بعدی که می فرماید: (( ساصرف عن آیاتی )) تفسیر و یا شبه تفسیری است برای جمله (( ساریکم دار الفاسقین )) . بعضی ها گفته اند: مقصود از (( دار فاسقان خانه تبهکاران )) جهنم است ، و در حقیقت کلام مشتمل بر تهدید و تحذیر است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن خانه های فرعون و فرعونیان است ، بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن خانه های عاد و ثمود است . مفسرینی دیگر آن را به خانه های عمالقه و غیر ایشان که در شام بوده تفسیر کرده و در معنای آیه گفته اند: به زودی خداوند شهر شام و خانه های آنجا را به شما نشان می دهد. بعضی دیگر در معنای آن گفته اند: بزودی حکومت و قدرت به دست مردمی فاسق

می افتد و ایشان بر شما حکومت خواهند کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۱۷

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّآءَآئِهِ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا... وجه تقيید تکبر و امثال آن به (( بغير الحق ))

در این آیه تکبر در زمین به قید (( بغير حق )) مقید شده و حال آنکه تکبر در زمین جز به غیر حق نیست، همچنانکه در جای دیگر (( بغی - ستمگری و فساد انگیزی )) در زمین مقید به همین قید شده، در صورتی که همیشه بغی به غیر حق هست، و دو قسم نیست یکی به حق و یکی دیگر به غیر حق. جواب این شبهه این است که این گونه تقيیدها در حقیقت توضیح است نه تقيید، و غرض از این توضیح این است که بفهماند تکبر و یا بغی از این جهت مذموم است که به غیر حق است، پس اینکه بعضی ها گفته اند: (( قید مزبور احترازی است، و دلالت می کند بر اینکه تکبر دو قسم است به حق و به غیر حق، و تکبر به حق تکبر بر دشمنان خدا و بر اشخاص متکبر است )) صحیح نیست، زیرا تکبری که در آیه است مطلق تکبر نمی باشد، بلکه تکبر در زمین است که معنایش خودنمایی و خوار شمردن بندگان خدا و زیر دست قرار دادن آنان است، و این قسم تکبر هیچوقت به حق و ممدوح نمی شود.

جمله (( و ان یروا کل آیه لا یومنوا بها )) عطف است بر جمله (( یتکبرون )) و بیان یکی از اوصاف متکبرین است که همان اصرار بر کفر و تکذیب می باشد.

و همچنین جمله (( و ان یروا سبیل الرشد لا یتخذوه سبیلًا... )) و اینکه جمله را با تمام خصوصیات که در اثبات دارد در نفی تکرار نموده برای این است که شدت اعتنای متکبرین را به مخالفت با (( سبیل رشد )) و پیروی از (( سبیل بغی )) برساند و دلالت کند بر اینکه انحراف ایشان قصدا و از روی عمد بوده و هیچ عذری از قبیل خطا و یا جهل نداشتند.

و جمله (( ذلک بانهم کذبوا بآیاتنا )) صفات رذیله ایشان را تعلیل نموده و می فرماید: همه این کجروی های ایشان آثار تکذیبی است که به آیات خدا نموده و از آن غفلت ورزیده اند، البته ممکن هم هست تعلیل جمله (( ساصر عن آیاتی )) بوده باشد. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ هَلْ يُعْزَوْنَ إِلَّا - مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ معنای این آیه روشن است و از آن چند نکته استفاده می شود:

اول اینکه کيفر و پاداش اعمال خود اعمال است، توضیح این نکته در مباحث گذشته مکرر ایراد شد.

حبط عمل و بی اجر بودن آن، خود یک نحو کيفر است

دوم اینکه حبط عمل و بی اجر بودن آن، خود یک نحو کيفر است، زیرا همانطوری که گفته شد پاداش هر عمل، نیکی خود عمل است و وقتی عمل نیک بی اجر باشد پس در حقیقت بی اجر کردن آن خود یک نحو کيفر است، چون نتیجه بی اجر شدن حسنات کسی که هم حسنات دارد و هم سیئات این است که چنین کسی جز کيفر سیئات پاداش دیگری نداشته باشد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۱۸

البته ممکن هم هست آیه را طور دیگری معنا کرده و بگوئیم: مراد از جزاء، پاداش نیک است و جمله (( هل یجزون الا - ما کانوا یعملون )) کنایه است از اینکه ایشان به هیچ عملی پاداش و ثواب داده نمی شوند، چون بعد از حبط، هیچ عمل صالحی ندارند، همچنانکه فرموده: (( و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا )) و دلیل اینکه مراد از جزاء، پاداش و ثواب می باشد این است که این جزاء همان جزای اعمال است که قبلا در آیه ذکر شده بود، و قهرا به قرینه ذکر حبط، منظور از آن جزای اعمال صالح خواهد بود.

پس اینکه بعضی ها به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ترک واجب در صورتی که تارک آن در آن موقع که می بایست واجب را انجام دهد به هیچ کاری مشغول نشود عقاب ندارد، به توهم اینکه چنین کسی کاری نکرده که عقاب داشته باشد، و در آیه ((



هل یجزون الا ما كانوا یعملون (( نیز عقاب بر اساس عمل بیان شده است ، استدلالشان فاسد است ، زیرا همانطوری که گفته شد مقصود از جزایی که در آیه است ثواب و پاداش نیک است و معنای آیه این است که : برای ایشان در آخرت ثوابی نیست ، چون در دنیا عمل نیکی انجام ندادند تا آن روز پاداش آن را ببینند. علاوه بر اینکه مسأله عقاب داشتن ترک اوامر الهی چه در صورت اشتغال به کاری دیگر و چه در غیر آن صورت اگر از ضروریات کلام خدای تعالی نباشد نزدیک به ضرورت هست ، و در امثال آیه (( و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم )) بطوری که ملاحظه می کنید صحبتی از اشتغال به کار دیگر در میان نیست .

وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَّهُ خُورًا... کلمه (( حلی )) که در اصل بر وزن فاعول بوده جمع (( حلی )) - به فتح حاء و سکون لام - است مانند (( ثدی )) که جمع (( ثدی )) است ، و این کلمه به معنای چیزهایی است که آدمی خود را با آن زینت می دهد از قبیل طلا، نقره و امثال آن . و کلمه (( عجل )) به معنای بچه گاو، و (( خوار )) به معنای آواز مخصوصی است که گاوها دارند، و اینکه در بیان خصوصیات گوساله سامری فرمود: (( جسد له خوار )) دلالت دارد بر اینکه گوساله مزبور جاندار نبوده بلکه تنها صدای گوساله را داشته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۱۹

اشاره به ماجرای گوساله پرستیدن بنی اسرائیل

این آیه داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل را ذکر می کند، و تفصیل آن بطوری که در سوره (( طه )) آمده این است که : بعد از رفتن موسی (علیه السلام) به میقات پروردگار، بنی اسرائیل از دیر آمدنش به تنگ آمدند و سامری از ناشکیبائی ایشان استفاده نمود و آنان را بفریفت ، به این طریق که زینت آلات ایشان را گرفت و از آن مجسمه گوساله ای ریخت که مانند سایر گوساله ها صدا می کرد، و آن را معبود ایشان خواند و گفت : این است اله شما و اله موسی . بنی اسرائیل هم گفته او را پذیرفته و در برابر آن به سجده در آمدند و آن را معبود خود پنداشتند. البته در سوره مورد بحث این جزئیات ذکر نشده ، و آنچه هم که ذکر شده بی نیاز از جزئیات مذکور در سوره (( طه )) نیست . و این خود دلیل روشنی است بر اینکه سوره (( طه )) قبل از سوره مورد بحث نازل شده .

به هر حال اینکه فرمود: (( و اتخذ قوم موسی من بعده من حلیهم عجلا جسدا )) معنایش این است که : قوم موسی بعد از رفتن وی به میقات پروردگار خود و قبل از آنکه برگردد - چون بعد از ذکر این داستان مراجعت موسی را بیان می کند - گوساله ای را برای خود معبود گرفتند، و این گوساله مجسمه ای بود دارای آواز.

جمله (( الم یروا انه لا یكلمهم و لا یهدیهم سبیلا )) ایشان را مذمت می کند به اینکه چطور یک مطلب روشن و واضحی را که عقل هر کس در اولین نظر آن را درک می کند درک نکردند و هیچ به خود نگفتند: اگر این گوساله خدای ما بود لابد و لاجرم با ما حرفی می زد و ما را به راه راست هدایت می کرد.

و اگر از میان همه صفاتی که منافی با الوهیت گوساله است ، خصوص حرف نزدن و هدایت نکردن آن را ذکر نمود و از سایر صفات آن از قبیل جسمیت ، مصنوع بودن ، محدودیت و گنجیدنش در مکان و زمان و امثال اینها سکوت کرد، با اینکه اینها نیز منافات با الوهیت آن دارد، برای این بود که این دو صفت یعنی تکلم و هدایت از روشن ترین صفاتی است که الوهیت مستلزم آن است ، زیرا هر کس هر چیزی را اله و معبود خود می داند ناگزیر است از اینکه آن اله را به آن نحوی که خود او دوست می دارد پرستش کند، لاجرم آن اله می بایستی راه پرستش مورد علاقه خود را به بندگان خود معرفی کند و این خود مستلزم تکلم و تفهیم است ، و بنی اسرائیل با اینکه می دیدند گوساله حرف نمی زند و آنان را هدایت نمی کند با این همه پیشنهاد الوهیت آن را از سامری پذیرفتند.

جهت دیگری که باعث شد از میان همه صفات گوساله مزبور این دو صفت ذکر شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۲۰  
این بود که در ذهن بنی اسرائیل این مشخصه از موسی (علیه السلام) مرکوز و معهود بود که او با خداوند حرف می زند و مردم را

به راه او هدایت می کند و خداوند با او حرف می زند و او را به راه خود دلالت می نماید و چون چنین ارتکازی را داشتند می بایست این معنا را فهمیده باشند که اگر گوساله مزبور خدای ایشان و خدای موسی بود، قدرت بر سخن گفتن می داشت و مردم را هدایت می کرد، و چون این سؤال بود که چطور بنی اسرائیل مطلبی به این روشنی را نفهمیدند لذا فرمود: (( اتخذوه و كانوا ظالمین )) .

معنای جمله : (( و لَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ ... )) در آیه شریفه

وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا... در مجمع البیان فرموده : معنای جمله (( سقط فی ایدیهم )) این است که بلا در دست هایشان قرار گرفت ، یعنی طوری بلا بر ایشان مسلط شد که گویی دستهایشان در آن بود، و این تعبیر را غالباً درباره نادمی که به آثار سوء عمل گذشته شان مبتلا شده اند و این ابتلاء را پیش بینی نمی کردند بکار برده و گفته می شود (( سقط فی یده )) ، البته (( اسقط فی یده )) هم گفته می شود، و لیکن اولی فصیح تر است . بعضی هم گفته اند معنای جمله مزبور این است که : اثر سوئی که او را زیان می رساند در دستش افتاد.

البته در تفسیرهای مطول وجوه بسیاری در توجیه این جمله ذکر شده و لیکن بیشتر آن وجوه - اگر نگوییم همه آنها - خالی از تکلف نیست ، و از همه آنها نزدیک تر به ذهن همان وجهی است که ما از کتاب مجمع البیان نقل نمودیم ، چون از ظاهر سیاق آیه بر می آید که مراد از جمله مورد بحث این است که بنی اسرائیل وقتی بخود آمدند و فهمیدند که چه عملی کرده اند، و بدست آوردند که در این عمل گمراه بوده اند گفتند: (( چه و چه )) . پس ظاهر سیاق ، معنای تنبه و توجه به غفلت گذشته را افاده می کند، گویا عملی را که کرده اند به حضور آن کسی که برای او کرده اند تقدیم نموده اند و او عملشان را زشت و نکوهیده یافته و آن را جلو صاحبانشان پرت کرده ، و صاحبان عمل آن را برداشته و از نزدیک در آن نظر انداخته و دیده اند که سخت گمراه بوده اند و در انجام این عمل آن امری را که نمی بایست در آن اهمال کنند رعایت ننموده و در نتیجه عملشان فاسد شده است ، و بهر حال جمله مورد بحث به منزله یک مثل معروف است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۲۱

آیه شریفه از جهت معنا مترتب بر آیات بعدی است که داستان مراجعت موسی را ذکر می کند، چون بنی اسرائیل بعد از مراجعت موسی متنبه شدند. و در آیات سوره (( طه )) نیز تنبه ایشان را بعد از مراجعت موسی (علیه السلام) ذکر می کند، و اگر در اینجا جلوتر ذکر کرده برای این است که در اینجا تنها خواسته است ندامت ایشان را از کرده خود ذکر نماید و بدنبال آن ، اظهارات ایشان را که گفتند: (( لئن لم یرحمنا ربنا و یغفر لنا لکنونن من الخاسرین )) نقل نماید، چون هر گوینده ای وقتی بخواهد ندامت و پشیمانی قومی را حکایت کند مناسب تر آن است که خطای آنها را ذکر نموده آنگاه بلافاصله اظهار ندامتشان را نقل کند، و میان این دو فاصله زیاد نیندازد، خدای تعالی هم به همین ملاحظه وقتی در آیه قبلی گوساله پرستی ایشان را ذکر نمود بلافاصله و بدون پرداختن به جریان برگشتن موسی (علیه السلام) در آیه بعد، ندامت و حسرت ایشان را نقل نمود.

علاوه بر این ، از آنجائی که اظهار ندامت بنی اسرائیل صورت دعا را دارد، و در ذیل داستان مراجعت موسی (علیه السلام) هم صحبت از دعای موسی به خود و برادرش به میان آمد لذا اظهار ندامت بنی اسرائیل را جلوتر ذکر کرد تا این دو دعا با هم نقل نشده باشد.

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضَبَ عَلَيْهِمْ... کلمه (( اسف )) - به کسر سین - صفت مشبهه از (( اسف )) است که به معنای شدت غضب و اندوه است . و (( خلفتمونی )) از (( خلافه )) است که به معنای جانشینی برای کسی است بعد از آن کس .

معنای جمله : (( اعجلتم امر ربکم ))

و (( عجلتم )) از (( عجله )) است که معنایش طلب کردن چیزی است قبل از رسیدن موقعش ، راغب در کتاب مفردات می گوید: وقتی گفته می شود (( عجلت امرا کذا )) معنایش این است که تو فلان کار را قبل از رسیدن موقعش انجام دادی . در نتیجه معنای

آیه این می شود: وقتی موسی به سوی قوم خود بازگشت در حالی که خشمگین و اسفناک بود - چون خدای تعالی او را در هنگام مراجعتش از گمراهی و گوساله پرستی قومش خبر داده بود - ایشان را مذمت و توبیخ نمود و گفت: چه بد جانشینانی برای من بودید، چرا از فرمان پروردگارتان پیشتر رفتید؟ و حال آنکه فرمان او فرمان کسی است که خیر و صلاح شما به دست اوست، و او هیچ فرمانی نمی دهد مگر اینکه همه به مقتضای حکمت بالغه او است، و عجله دیگران و رضایت و کراهتشان هیچ اثری در کارهای او ندارد. و از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از امر همان چیزی بوده که خداوند بخاطر او موسی را به میقات خود دعوت فرمود، و آن مسأله نزول تورات بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۲

بعضی از مفسرین جمله (( اعجلتم امر ربکم )) را چنین معنا کرده اند: چرا شتاب کردید در پرستش گوساله و صبر نکردید تا از ناحیه پروردگارتان امر صادر شود؟ بعضی دیگر در معنای آن گفته اند: باعث این گمراهی شما و گوساله پرست شدنتان این بود که شما درباره وعده ثوابی که خداوند در مقابل پرستش داده بود عجله کردید و چون وعده خداوند به آن زودی که شما انتظار داشتید نرسید از عبادت او به عبادت گوساله عدول کردید، و چرا عجله کردید؟ بعضی دیگر گفته اند معنایش این است که: شما درباره آن امری که خداوند به شما کرده بود که منتظر برگشتن موسی باشید و در غیابش عهد او را حفظ کنید عجله کردید و پیش خود گفتید مدتی را که موسی مقرر کرده بود به پایان رسید و باز نگشت، پس دیگر باز نمی گردد، آنگاه عهد وی را شکسته و آن را تغییر دادید. و از میان این چند معنایی که برای این جمله شده آن معنایی که ما ذکر کردیم با سیاق آیه مناسب تر است.

رفتار تند موسی (ع) با هارون (ع) بعد از بازگشتن به سوی بنی اسرائیل و مواجه شدن با گوساله پرستی و کوتاه سخن اینکه موسی (علیه السلام) وقتی از جریان کار قومش آگاه شد عصبانی شد و از در توبیخ و مذمت روی به آنان کرد و بطور استفهام انکاری پرسید: (( بئسما خلفتمونی من بعدی اعجلتم امر ربکم؟ و القی الالواح )) آنگاه الواح را که همان الواح تورات بود از دست خود انداخت، (( و اخذ براس اخیه )) و موی سر برادر خود را در دست گرفت (( یجره الیه )) و او را به طرف خود می کشید. و بطوری که در سوره (( طه )) حکایت شده به وی گفت: ای هارون! چه مانع شد تو را از اینکه وقتی دیدی گمراه می شوند دستور مرا پیروی نکنی؟ آیا امر مرا عصیان ورزیدی؟ (( قال )) هارون گفت: (( یابن ام )) ای فرزند مادر! - و اگر در این خطاب اسم مادرش را برد، و نگفت (( ای برادر )) و یا (( ای پسر پدر )) برای اینکه شفقت و رحمت او را تحریک کند - (( ان القوم استضعفونی و کادوا یقتلوننی )) من درباره گوساله پرستیدن ایشان اظهار مخالفت نمودم، و ایشان را از این عمل منع کردم، و لیکن دیدم اعتنایی به حرفهای من نکردند و نزدیک بود مرا بکشند، (( فلا- تشمت بی الاعداء و لا- تجعلنی مع القوم الظالمین )) پس مرا پیش روی این دشمنان خوار مکن و زبان شماتت ایشان را بر من دراز مساز، و مرا یکی از دشمنان خود مپندار. و در سوره (( طه )) آیه ۹۴ (( عذر او را چنین ذکر می کند: )) انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل و لم ترقب قولی )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۳

رفتار حضرت موسی (ع) با برادرش هارون منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد!

و بطوری که از ظاهر سیاق آیه مورد بحث و همچنین آیات راجع به این داستان از سوره (( طه )) بر می آید موسی (علیه السلام) همان مقدار که بر بنی اسرائیل غضب کرد بر هارون نیز غضب کرد و معلوم می شود وی چنین پنداشته که هارون در مبارزه علیه بنی اسرائیل کوتاه آمده، و همه جد و جهد خود را به کار نبرده، و به نظر خود چنین صلاح دانسته، با اینکه موقع جدا شدن از او سفارش کرده و بطور مطلق گفته بود: (( و اصلح و لا تتبع سیل المفسدین - در میان قوم به اصلاح امر ایشان بپرداز و راه مفسده جویان را پیروی مکن )) . در اینجا ممکن است کسی پرسد آیا این مقدار اشتباه از موسی بن عمران (علیهما السلام) با عصمت آنجناب منافات ندارد؟ جوابش این است که: نه، ادله عصمت انبیاء این سنخ اشتباهات را که در حقیقت اختلاف در سلیقه و مشی است نفی نمی کند، تنها اموری را نفی می کند که مربوط به حکم خدای سبحان باشد، نه چیزهایی که مربوط به زندگی و مشی

در زندگی است .

و همچنین است گرفتن موی سر هارون و کشیدن آن ، چون این نیز اثر آن خیالی بود که موسی (علیه السلام) درباره هارون کرد، و مقدمه زدن او بود، موسی (علیه السلام) می خواسته برادر خود را در یک امر ارشادی تادیب کرده باشد نه در یک حکمی از احکام مولوی پروردگار، تا اشتباه در آن منافات با عصمت داشته باشد، و لذا می بینیم وقتی هارون جریان را برایش شرح داد و موسی فهمید که وی بی تقصیر و معذور بوده برای خودش و او دعا نمود و عرض کرد: (( رب اغفر لی و لانی ... )) .

وجوهی که مفسرین برای این عمل حضرت موسی (ع) بیان کرده اند.

البته سایر مفسرین برای این عمل موسی بن عمران (علیهما السلام) وجوه دیگری ذکر کرده اند که ذیلاً از نظر خواننده گرامی می گذرد.

۱ - موسی (علیه السلام) این کار را برای این کرد که به قوم خود بفهماند عملی که در غیاب او کرده اند خطای بسیار بزرگی بوده ، عملی بوده که او را سخت در اندیشه و اندوه فرو برده ، چون انسان در اینگونه مواقع که به نهایت درجه خشم و اندوه دچار می شود از این سنخ کارها از خود نشان می دهد، مثلاً ریش خود را می کند و یا لبان خود را با دندانهایش فشار می دهد. موسی (علیه السلام) هم هارون را به جای خود فرض کرده همان کارهایی را که دیگران به خود می کنند او به هارون کرد.

۲ - موسی (علیه السلام) مقصودش این بود که به مردم بفهماند عملی که کرده اند کوچک و ناچیز نبوده ، بلکه کفر و برگشتن از دین بوده و این خود انحراف بسیار بزرگی است ، و خواست تا بار دیگر امثال و نظائر این کار را تکرار نکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۲۴

۳ - مقصودش از اینکه هارون را بطرف خود کشید این بود که آهسته از او حال قوم را پرسد، و لذا وقتی هارون جریان حال مردم را برایش شرح داد عذرش را پذیرفته و برایش دعا کرد.

۴ - موسی (علیه السلام) دید که برادرش هارون مانند خودش دچار خشم و تاءسف شده لذا دست بر سر او گذاشت و او را نوازش نمود، باشد که بدین وسیله قلق و اضطرابش را تسکین دهد، از طرفی هارون دید ممکن است مردم این عمل موسی (علیه السلام) را حمل بر توهین و استخفاف وی کنند لذا شروع کرد به اظهار براءت و بی تقصیری خود، موسی هم که از منظور وی آگاه بود او را دعا فرمود.

این بود بعضی از آن وجوهی که مفسرین در ذیل آیه مورد بحث ذکر کرده اند، و اگر نگوییم همه آنها لااقل بیشتر آنها وجوهی هستند که با سیاق آیات راجع به این داستان سازگاری ندارند.

چرا با این که موسی (ع) قبل از بازگشت از میقات از گوساله پرستی بنی اسرائیل خیر داشته غضبناک نشد؟

مطلبی که در اینجا ممکن است مورد سؤال واقع شود این است که موسی (علیه السلام) قبل از مراجعت به سوی قوم در همان میقات از جریان کار قومش خبردار بود، به شهادت اینکه آیه شریفه می فرماید: (( و لما رجع موسی الی قومه غضبان اسفا - وقتی که موسی با خشم و اندوه به سوی قوم خود بازگشت )) . علاوه بر این ، آیه (( فانا قد فتنا قومک من بعدک و اضلهم السامری )) صریحاً می فرماید که خداوند در میقات جریان کار قوم موسی را به موسی خبر داد، موسی در میقات عصبانی و خشمناک نشد، وقتی به سوی قوم بازگشت غضب کرد و الواح را به زمین زد و موی سر هارون را گرفت و می کشید. و حال آنکه خبری را که خداوند بدهد حتی از حس صادق تر است ، چون حس ممکن است خطا تشخیص دهد و لیکن خدای تعالی جز به حق چیزی نمی فرماید، پس چه شد که موسی در میقات از شنیدن خبر قوم خود خشمناک نشد، و وقتی خبر مزبور را به حس دید خشمناک گردید؟.

جواب این است که اطلاع پیدا کردن به یک مطلبی غیر از مشاهده و احساس آن است ، و هر کدام حکم جداگانه ای دارد، و

هرگز غضب که همان هیجان قوه دافعه است به صرف علم و اطلاع، تحقق پیدا نمی کند بلکه وقتی صورت خارجی پیدا می کند که شخص مورد غضب در برابر انسان قرار بگیرد، آن موقع است که قوه دافعه به هیجان می آید و انسان با بد و بیراه گفتن و یا احیاناً با زدن آن شخص خشم خود را فرو می نشاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۵

و همچنین علم به یک پیش آمد خیر حکمی دارد و رسیدن به آن و احساس آن، حکمی دیگر، مثلاً وقتی خبردار شوید از اینکه دوست مورد علاقه تان از سفر آمده حالی پیدا می کنید، و موقعی که به دیدار آن دوست نائل می شوید حال دیگری به شما دست می دهد، موقعی که خبر را می شنوید تنها خوشحال می شوید، و لیکن اعضاء و جوارح اثری از خود نشان نمی دهد، و اما موقعی که خبر را به حس مشاهده می کنید یعنی دوست خود را زیارت می کنید دست به گردنش انداخته و او را در آغوش می گیرید. و همچنین موقعی که به تنهایی امر عجیبی می بینید تنها تعجب می کنید، و اما اگر کسی همراه شما باشد علاوه بر تعجب خنده هم می کنید، و نظائر این معنا بسیار است.

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لَأَخِي وَ أَذْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ... این آیه شریفه دعای موسی (علیه السلام) است، و ما در آخر جلد ششم این کتاب در بحثی که پیرامون معنای مغفرت گذرانیم این معنا را بحث کردیم که طلب مغفرت موردش منحصر در صورت ارتکاب گناه نیست، بلکه در جایی هم که گناهی ارتکاب نشده طلب مغفرت معنا دارد.

إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَأْتِيهِمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ... اگر کلمه (( غضب )) و همچنین کلمه (( ذلت )) در این جمله بطور نکره یعنی بدون (( الف و لام )) استعمال شده برای این است که عظمت غضب و ذلت را برساند.

در این آیه خدای تعالی غضب و ذلت حیات را بیان نکرده که چیست، احتمال دارد اهمال در آن برای اشاره به آن حادثی باشد که بعداً برایشان پیش آمده، و آن حادث این بوده که گوساله معبودشان سوخته و زباله اش در آب دریا پراکنده گردیده است، و سامری مطرود و جمعی از پیروانش کشته شده اند. و یا اشاره به کشتار دسته جمعی و از بین رفتن و اسارت آنان باشد، ممکن هم هست منظور از غضب عذاب آخرت و منظور از ذلت انحطاط و خواری در دنیا بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه:

۳۲۶

و بهر حال از ذیل آیه که فرمود: (( و كذلك نجزي المفترين )) بر می آید که این غضب و ذلت در زندگی دنیا اختصاص به قوم موسی نداشته بلکه سنتی است که خداوند آن را در حق هر ملتی که به خدا افتراء ببندد جاری می سازد، بحث های علمی و عقلی که مکرر از نظر خواننده گذشت نیز موید همین معنایی است که از جمله استفاده می شود.

وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِهَا وَ ءَامَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ضمیری که در (( من بعدها )) ی اول است به سیئات و ضمیری که در دومی است به توبه بر می گردد، و معنای آیه روشن است.

و این آیه گر چه عام است، و لیکن از نظر مورد به منزله استثنائی است برای جمله (( الذین اتخذوا العجل )) . و بنابراین، معنایش این می شود که: توبه اگر به معنای واقعی و حقیقیش برای کسی دست بدهد، حتی اگر برای گوساله پرستان هم دست بدهد خداوند آن را پذیرفته و مانعی برای قبول شدنش نیست. و این معنا در تفسیر آیه (( انما التوبه علی الله... )) نیز گذشت.

آیه مورد بحث و همچنین آیه قبلی آن، دو جمله معترضه هستند که در وسط داستان قرار گرفته و خطاب در آن دو متوجه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، برای اینکه در آیه اول فرمود: (( و كذلك نجزي المفترين )) و در دومی فرمود: (( ان ربك... ))، که معلوم است کاف خطاب در هر دو متوجه به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و از جمله (( سینالهم غضب )) نیز به خوبی استفاده می شود که سیاق کلام سیاق حکایت حال گذشته گان است برای آنجناب.

وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْعُغْظُ أَخَذَ اللَّوْاحَ... کلمه (( رهبه )) (به معنای ترسی است که تواءم با احتیاط باشد و معنای سایر کلمات آیه روشن است.

بحث روایتی روایاتی در ذیل (اجعل لنا الها کما لهم آلهة)

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ و احمد و نسائی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و ابن مردویه همگی از ابی واقد لیثی روایت کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۷

قبل از جنگ حنین روزی در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از شهر بیرون شده و به درخت سدري رسیدیم. من عرض کردم یا رسول الله! چه می شود که شما این درخت را برای ما مسلمین ((ذات انواط)) قرار دهی تا ما نیز مانند مشرکین ذات انواط داشته باشیم و این ذات انواط درخت سدري بوده که کفار شمشیرهای خود را به آن آویخته و در پیرامون آن معتکف می شدند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ من از در تعجب و وحشت فرمود: ((الله اکبر)) آنگاه اضافه کرد: این همان پیشنهادی است که بنی اسرائیل به موسی کرده و گفتند: ((اجعل لنا الها کما لهم آلهة)) شما نیز سنت امت های گذشته را عملی می کنید.

مؤلف: الدر المنثور این روایت را به طرق دیگری از عبدالله بن عوف از پدرش از جدش نیز روایت کرده، الا اینکه در این روایات اسم ابی واقد لیثی برده نشده، و در آنها این جمله نیز ذکر شده که درخت سدر مذکور درخت بسیار بزرگی بوده که مشرکین سلاح های خود را به آن آویخته و سپس به عبادت آن می پرداختند، و به همین جهت ((ذات انواط)) نامیده شد، چون ((نوط)) به معنای آویزان است.

و در تفسیر برهان در ذیل آیه ((و جاوزنا بنی اسرائیل البحر...))، از محمد بن شهر آشوب روایت شده که گفت: وقتی راس الجالوت به امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) عرض کرد که شما مسلمانان بیش از سی سال از رحلت پیغمبرتان نگذشت که به جان هم افتاده و بروی یکدیگر شمشیر کشیدید، حضرت در جوابش فرمود: شما پاهایتان از آب دریا خشک نشده به پیغمبر خود موسی بن عمران (علیه السلام) گفتید: ((اجعل لنا الها کما لهم آلهة))!

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی موسی (علیه السلام) می خواست از بین بنی اسرائیل خارج شده و به میقات پروردگار خود برود ایشان را وعده داد که بعد از سی روز برگردد، و چون خدای تعالی ده روز بر مدت میقات افزود و در نتیجه مراجعت موسی ده روز عقب افتاد بنی اسرائیل به یکدیگر گفتند: موسی با ما خلف وعده کرد و به همین بهانه، کردند آنچه را که نمی بایست می کردند.

روایتی پیرامون نحوه سخن خداوند با موسی علیه السلام

و در الدر المنثور است که بزاز و ابن ابی حاتم و ابونعیم در کتاب حلیه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از جابر روایت کرده اند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۸

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی خدای تعالی در میقات با موسی سخن گفت نحوه سخنش غیر آن نحوه سخنی بود که در روز اول بعثتش با او سخن گفته بود و موسی چون چنین دید پرسید: پروردگارا! آیا این کلامی است که قبلا آن را با من در میان نهادی؟ فرمود: ای موسی! من با تو با نیروی ده هزار زبان حرف زدم و مرا نیروی تمامی زبان ها بلکه از آن هم بیشتر است. پس وقتی بسوی بنی اسرائیل باز گشت از وی پرسیدند کلام رحمان را چگونه یافتی برای ما توصیف کن. گفت: شما توانایی درک آن را ندارید، فقط می توانم بگویم که دل نشین ترین صوت صاعقه هایی که شنیده اید شبیه به آن است، و لیکن باز هم آن نیست.

مؤلف: ذیل روایت اشکالی ندارد، زیرا مثالی که زده برای تقریب ذهن بوده، و لیکن صدر آن اشکال دارد، و معلوم نیست مقصود از ده هزار زبان چیست، و بعید نیست که منظور از آن تاءثیر در تفهیم بوده باشد، و غرض این باشد که کلام خدای تعالی از جهت تفهیم به منزله ده هزار زبان است که یکدیگر را در فهمانیدن مطلب کمک کنند، چون قدرت زبانها در فهمانیدن مطلب



مختلف است، بعضی از زبانها قدرت کمتری و بعضی دیگر قدرت بیشتری را دارند، و مغایرتی هم که در دو کلام خداوند بوده از همین نظر بوده است.

دو روایت در مورد تقاضای موسی (ع) رؤیت خداوند را

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از هشام روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که ناگاه معاویه بن وهب و عبدالملک بن اعین بر آن جناب در آمدند، معاویه بن وهب رو به آن حضرت نمود و عرض کرد: شما درباره روایتی که می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پروردگار خود را دیده چه می گوید؟ و اگر این روایت بنظر شما صحیح است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پروردگار خود را به چه صورتی دیده؟ و همچنین روایتی که می گوید مؤمنین در بهشت پروردگار خود را می بینند؟ اگر این نیز صحیح است به چه صورتی خواهند دید؟

حضرت تبسمی نمود و فرمود: ای معاویه! چقدر زشت است که مردی هفتاد یا هشتاد سال از عمرش بگذرد، و در این مدت در ملک خدا زندگی نموده و از نعمت های خداوندی بهره مند باشد و خدا را آنطور که باید نشناسد؟ آنگاه فرمود: ای معاویه! محمد بن عبدالله (صلوات الله علیه) پروردگار خود را ندید، و خداوند بزرگتر از آن است که بمشاهده چشم ها در آید، باید دانست که رؤیت دو گونه است، یکی رؤیت به چشم و یکی رؤیت به قلب، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۲۹

هر کس مقصودش از رؤیت خدا رؤیت به قلب باشد او مصیب است و به خطا نرفته و هر کس مقصودش از آن رؤیت به چشم باشد او دروغ گفته و به خدای تعالی و آیات او کفر ورزیده، برای اینکه خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کس خدا را به خلق خدا تشبیه کند کافر شده است.

پدرم نیز از پدرش از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: شخصی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسید: ای برادر رسول خدا آیا پروردگار خود را دیده ای؟ حضرت فرمود: من هرگز عبادت نمی کنم پروردگاری را که ندیده ام و لیکن چشم ها او را به مشاهد اعیان نمی بیند، بلکه دل ها او را به حقیقت ایمان می بیند.

ای معاویه! چطور ممکن است مؤمن پروردگار خود را به مشاهده بصری ببیند؟ و حال آنکه هر چیزی که در چشم بگنجد و به رؤیت در آید آن چیز بدون شک مخلوق است و مخلوق را هم ناچار خالق می باید، پس هر کس چنین ادعایی بکند خدا را مخلوق و حادث دانسته، و هر کس او را به مخلوقات او تشبیه کند برای او شریکی اتخاذ نموده.

وای بر چنین مردمی، مگر نشنیده اند کلام خدای را که فرموده: ((لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر))؟ و آن کلام دیگرش را که خطاب به موسی نموده و فرموده: ((لن ترینی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاو خر موسی صعقا))، تازه آن تجلی هم که به کوه کرد و کوه را به آن صورت در آورد به این نحو بود که از نور بی پایان خود مقداری را که - در مثل - از سوراخ سوزن عبور کند ظاهر ساخت، و سرزمین طور را آنطور متلاشی و کوه ها را منهدم ساخت و موسی از ترس افتاد و مرد، بلکه مرد و افتاد، ((فلما افاق)) یعنی وقتی خداوند جان او را دوباره به کالبدش برگردانید: ((قال سبحانک تبت الیک)) توبه کردم از اینکه به زبان بیاورم گفتار کسانی را که خیال می کنند تو به چشم در می آیی، من به معرفتی که به تو داشتم و می دانستم که تو به چشم ها در نمی آیی باز گشت نموده ((و انا اول المؤمنین)) و من اولین کس هستم که ایمان آورده ام به اینکه تو می بینی و دیده نمی شوی و اینکه تو در منظر اعلی و مسلط بر همه عالمی.

و در کتاب توحید به سند خود از علی بن ابی طالب (صلوات الله علیه) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: موسی (علیه السلام) م) در ضمن حمد و ثنائی که بر زبان جاری می ساخت عرض کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۳۰

((رب ارنی انظر الیک)) و چون این سؤال، سؤال بزرگی بود لذا مورد عتاب الهی قرار گرفت و جواب آمد: ((لن ترینی)) (تو در دنیا مرا نخواهی دید تا آنکه بمیری، وقتی مردی در آخرت مرا خواهی دید. و لیکن اگر میل داری در همین دنیا مرا ببینی نظر به

کوه کن ، اگر کوه بر جای ماند تو نیز مرا خواهی دید. آنگاه خداوند بعضی از آیات خود را اظهار نمود و به کوه تجلی کرد، کوه قطعه قطعه شد و از هم پاشید، (( و خر موسی صعقا)) و موسی مرد و به زمین افتاد، آنگاه خداوند او را دوباره زنده نمود و مبعوث کرد، موسی وقتی زنده شد عرض کرد: (( سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین )) یعنی من اولین کس هستم که ایمان آورده به اینکه تو را نمی توان دید.

مؤلف : بطوری که ملاحظه می کنید این دو روایت همان بیانی را که ما در ذیل این آیه کردیم تاءید می کنند، زیرا چند نکته از آن دو استفاده می شود:

اول اینکه درخواست موسی رویت قلبی بوده نه بصری که بهر معنا تصور شود بر خدای تعالی محال است ، و حاشا بر مقام موسی بن عمران و کلیم الله که نسبت به ساحت پروردگار خود از یک امر بدیهی بی خبر بوده باشد، در حالی که او خودش مردمی را که برای میقات انتخاب نموده بود بخاطر همین که درخواست رؤیت خدا را کرده بودند سفیه خواند و به پروردگار خود عرض کرد: (( اتهلکنا بما فعل السفهاء منا )) (با این حال چطور ممکن است خودش اقدام به کاری کند که مردم را بخاطر همان کار سفیه خوانده ؟

گفتگوها و مشاجرات علماء و اهل بحث اشاعره و معتزله درباره درخواست رؤیت توسط موسی

و عجب اینجا است که روزگاری همین مطلب بدیهی ، اهل بحث و علمای اسلامی را به خود مشغول کرده و از صدر اسلام تا زمان حضرت رضا (علیه السلام) مورد نزاع واقع شده است ، مخصوصا در زمان امام باقر و امام صادق (علیه السلام) که نزاع و مشاجره در آن به اوج شدت رسیده ، معتزله آن را بطور مطلق انکار می کردند، و اشاعره آن را نسبت به آخرت اثبات و نسبت به دنیا انکار می نمودند. طایفه دیگری هم بودند که می گفتند خداوند هم در آخرت دیده می شود و هم در دنیا. و از این عجیب تر اینکه هر سه فرقه به همین آیه استدلال می کردند، و این مشاجره همچنان ادامه داشت تا آنکه با از بین رفتن فرقه معتزله بدست آل ایوب سر و صدای آن خوابید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۳۱

این فرقه بر مدعای خود - خداوند نه در دنیا دیده می شود و نه در آخرت - به آیه (( لن ترانی )) و سایر ادله عقلیه و نقلیه عدم امکان رؤیت بصری استدلال می کردند، و آیات و روایاتی را که دلالت بر امکان آن دارند تاءویل می کردند.

و اما اشاعره - عمده چیزی که این طایفه به آن استدلال می کردند تنظیر در جمله (( و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی )) ، و نیز آیات و روایاتی که دلالت دارند بر امکان رؤیت در آخرت ، این طایفه نیز روایات و آیات داله بر عدم امکان را تاءویل می کردند، همچنانکه در سایر مسائل کلامی همین روش را معمول می داشتند، البته بغیر از آیات و روایات مزبور، گاه گاهی به ادله دیگری نیز تمسک می جستند از آن جمله می گفتند: هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت بر انحصار رؤیت بصری در جسمانیات کند و بنابراین چه مانعی دارد بگوئیم رؤیت بصری به امور غیر مادی نیز تعلق می گیرد، و خلاصه چشم انسان مجردات را هم می بیند. و نیز استدلال کرده اند به اینکه چشم جوهر و عرض را می بیند، و جز موجود مطلق هیچ جامعی بین جوهر و عرض نیست ، پس وقتی چشم آدمی موجود مطلق را می بیند صحیح است بگوئیم چشم همه چیز را می بیند هر چند آن چیز موجود مادی جسمانی نبوده باشد.

و لیکن امروز بطلان این دو استدلال و همچنین حرف های دیگری که در این باره زده اند آنقدر روشن شده که می توان آن را جزو بدیهیات شمرد.

بهر حال ، ما فعلا لازم نمی دانیم درباره آن حرف ها و نقض و ابرامی که طرفین دارند گفتگو کنیم ، خواننده اگر بخواهد درباره آن اطلاعی بدست آورد باید به کتب کلامی و تفاسیر مبسوط این دو فرقه مراجعه کند.

گفتگوی ما در این بود که روایت توحید و روایت معانی الاخبار بحث گذشته ما را تاءید می کند.

آری، از بحثی هم که ما درباره رؤیت ایراد نمودیم این معنا بدست آمد که:

اولاً- رؤیت بصری چه به همین نحوی که تاکنون بوده باقی بماند و چه در اثر پیشرفت زندگی مثلاً در آخرت تحولاتی به خود بگیرد مادامی که مادی بوده باشد، و تنها به اجسام و اشکال و الوان تعلق بگیرد و خلاصه مادامی که رؤیت عبارت بوده باشد از بکار افتادن عضلات و عدسی های چشم و گرفتن و پس دادن نور، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۳۲

محال است که به خدای تعالی تعلق گرفته و در نتیجه انسان خدا را ببیند، و در این معنا هیچ فرقی بین دنیا و آخرت نیست، برهان عقلی و آیات و روایات هم بر این معنا دلالت دارند. بله، در این میان علمی است ضروری و مخصوص که به خدای تعالی تعلق می گیرد و آن را نیز رؤیت می نامند، و مقصود آیات و روایاتی که رؤیت خدا را اثبات می کند به شهادت قرائن بسیار و صریحی که در آنهاست همین علم است که جز در موطن آخرت برای کسی دست نمی دهد، و این غیر آن علم ضروری است که از راه استدلال حاصل می شود. و ثانیاً جمله (( رب ارنی انظر الیک ... ))، بطور کلی از مسأله رؤیت بصری از حیث اثبات و نفی و سؤال و جواب اجنبی است، و اصلاً متعرض آن نیست، و مدار کلام در آن رؤیت، به معنای دیگری است که اصطلاح روایات بر آن است، و آن رؤیت به قلب است.

بیان ضعف روایتی که می گوید موسی (ع) از زبان قومش تقاضای رؤیت کرد

و اما روایت عیون الاخبار که متضمن سوالات ماءمون است از حضرت رضا (علیه السلام) و در آن دارد که: (( حضرت رضا (علیه السلام) در جواب از مسأله درخواست رؤیت فرمود: موسی این سؤال را از زبان قومش کرد، چون قوم او اصرار داشتند خدا را ببینند و می گفتند: (( ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه )) و وقتی خداوند دوباره زنده شان کرد ناچار موسی را وادار کردند که این درخواست را برای خود کند، و موسی قبول نمی کرد ولی وقتی دید اصرار می کنند عرض کرد: (( رب ارنی )) یعنی خدایا اینها می گویند که تو خودت را به من بنمائی ((؟ همانطوری که در اخبار راجع به بهشت آدم اشاره کردیم سندش ضعیف است. علاوه بر این مضمون آن با اصول مسلم اخبار ائمه اهل بیت (علیهم السلام) سازگار نیست، زیرا اخبار آن حضرات و مخصوصاً خطبه های امیرالمؤمنین و حضرت رضا (علیه السلام) مملو است از داستان تجلی و رؤیت به قلب، و با این حال جهت ندارد که آن حضرت رؤیتی را که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب واقع شده حمل بر رؤیت بصری نموده، آنگاه به امثال جوابهای جدلی متوسل شده و آیه را توجیه کنند، توجیهی که هم خلاف ظاهر خود آیه است و هم خلاف ظاهر حال موسی (علیه السلام) است، زیرا اگر بنی اسرائیل از او درخواست کرده بودند که رؤیت خدا را برای خود تقاضا کند، بطور مسلم درخواستشان را رد می کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۳۳

همچنانکه وقتی از او خواستند که برایشان بتی تعیین کند و گفتند: (( اجعل لنا الها کما لهم آلهه )) درخواستشان را رد نموده و فرمود: (( انکم قوم تجهلون )).

تجلی خدا تعالی فی حد نفسه امر ممکنی است ولی کسی و چیزی تابتحمّل آن را ندارد

دومین نکته ای که از روایت توحید و روایت معانی الاخبار استفاده می شود این است که خداوند درخواست موسی را اجابت نموده و او را به دیدار خود - به آن معنایی که ما برای رؤیت خدا نمودیم - امیدوار ساخت این اجابت وعده برای ایام زندگی دنیوی موسی نبود، بلکه او را وعده داد که در آخرت به دیدار خود نائل سازد، و از ظاهر روایات بر می آید که ائمه (علیهم السلام) این معنا را از خود قرآن و از آیه (( فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا )) استفاده نموده اند.

آری، از استدراک (( و لکن انظر الی الجبل )) بر می آید که همان تالی فاسد و اثری که در تجلی به کوه فرض شده عیناً همان اثر در تجلی به موسی هست، و همچنانکه کوه تاب تجلی خدا را ندارد موسی نیز نمی تواند آن را تحمل کند، به شهادت اینکه وقتی تجلی صورت گرفت کوه از هم پاشیده شد، و اگر این تجلی به موسی می شد موسی نیز مانند کوه از بین می رفت. از اینجا به

خوبی معلوم می شود که تجلی خدای تعالی فی حد نفسه امر ممکنی است و تنها اندکاک و از بین رفتن طرف تجلی مانع از این است که خداوند خود را تجلی دهد، و اگر این مانع نبود خداوند خود را برای هر کسی که شایستگی دارد تجلی می داد، همچنانکه در روایات بسیار زیادی از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) دارد که خداوند سبحان برای اهل بهشت تجلی می کند، و اهل بهشت در هر روز جمعه به زیارت خدای تعالی موفق می شوند، و همچنانکه آیه (( وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره )) آن را تائید می کند.

دو نکته دیگر که از روایت استفاده می شود.

نکته سومی که از دو روایت مزبور، استفاده می شود این است که صعقه موسی عبارت بود از مردن او و خلاصه اینکه موسی با دیدن تجلی به کوه از دنیا رفت نه اینکه بیهوش شده باشد.

چهارم آنکه مقصود از تحدید نور خدا به مقدار سوراخ سوزن که در روایت معانی الاخبار بود، تشبیه معنا به امور محسوسه است، و گرنه نور خدا نور جسمی نیست تا به سوراخ سوزن و یا اندازه های حسی دیگر تقدیر و تحدید شود، و لذا می بینیم همین معنا را در روایت دیگری که به زودی خواهد آمد به نوک انگشت کوچک مثال زده اند، و بهر حال مقصود از اینگونه مثالها بیان کمی مقدار و کوچکی آن است، می خواسته اند بفهمانند نوری که خداوند آن روز تجلی داد به مقداری بود که برای متلاشی ساختن کوه کافی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۳۴

و گرنه کمال نور او نامتناهی است، و هیچ امر متناهی و مفروضی نیست که با نور او برابری کند، آری متناهی، محاذی و برابر غیر متناهی قرار نمی گیرد.

روایاتی دیگر در مورد تقاضای رؤیت، تجلی برای جبل، صعقه موسی، دگجبل و...

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی - ترمذی این روایت را صحیح دانسته - و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن عدی در کتاب کامل و ابوالشیخ و حاکم - وی نیز صحیح دانسته - و ابن مردویه و بیهقی در کتاب رؤیت از چند طریق از انس بن مالک روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی آیه (( فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی )) را قرائت کرد، فرمود: اینطور، و نوک انگشت ابهام رابه بند انگشت کوچک - و در روایت دیگری دارد که بر مفصل بالائی انگشت کوچک - گذارد، و فرمود: کوه از هم پاشیده شد و موسی در حالی که دچار صعقه شده بود به زمین افتاد - و در روایت دیگری دارد که کوه در زمین فرو رفت و تا قیامت همچنان در زمین نشست می کند.

مؤلف: در احادیث ائمه اهل بیت (علیهم السلام) چنین آمده که کوه در اثر اندکاک پوسیده شد. و در بعضی دارد که به دریا فرو رفت و تا روز قیامت در آن فرو می رود. و در بعضی دیگر تا این ساعت همچنان در دریا فرو می نشیند. و ما اگر این روایات را با یکدیگر تفسیر کنیم حاصل جمع آنها این می شود که کوه مزبور پوسیده شده و در دریا فرو ریخت و دیگر اثری از آن باقی نیست.

و نیز در آن کتاب است که: ابوالشیخ و ابن مردویه از طریق ثابت از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که در ذیل آیه (( فلما تجلی ربه للجبل )) فرمود: این مقدار از نور خود را ظاهر ساخت - آنگاه انگشت بزرگ را به روی بند انگشت کوچک قرار داد - حمید که راوی این حدیث است به ابامحمد که روایت را از انس نقل کرده گفت: این حرفها چیست که تو به آن دل می بندی؟ ابامحمد به سینه اش زد و گفت: تو کیستی و چیستی ای حمید؟! انس بن مالک از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای من حدیث نقل می کند آن وقت تو می گویی این حرفها چیست؟!

و نیز در الدر المنثور است که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصول و ابو نعیم در کتاب حلیه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه (( رب ارنی انظر الیک )) را تلاوت کرد و فرمود: خدای تعالی در جواب

موسی فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۳۵

ای موسی! هیچ زنده ای مرا نمی بیند مگر آنکه می میرد، و هیچ خشکی نمی بیند مگر آنکه از جای کنده می شود، و هیچ تری نمی بیند مگر آنکه متلاشی می شود، تنها اهل بهشت مرا می بینند که مرگ ندارند نه چشم هایشان از کار می افتد و نه بدن هایشان می پوسد.

مؤلف: این روایت نظیر روایت قبلی است که از کتاب توحید از علی (علیه السلام) نقل شد، و توضیح معنایش گذشت. و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر، از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: وقتی موسی (علیه السلام) از خدای تعالی درخواست رؤیت نمود و عرض کرد: (( رب ارنی انظر الیک )) و خطاب آمد: (( لن ترینی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی )) (به بالای کوه رفت تا تماشا کند درهای آسمان باز شد و ملائکه فوج فوج با گرزهایی که از نوک آنها نور می درخشید بیرون شده و دسته دسته از جلوی موسی عبور کردند، و هر دسته ای که بر وی عبور می کردند می گفتند: ای پسر عمران! ثابت باش که امر عظیمی درخواست کرده ای، موسی همچنان در تماشای این صحنه سرگرم بود که خدای عزوجل به کوه جلوه ای کرد و کوه را از هم متلاشی نمود و موسی به زمین در غلتید. بعد از آنکه خداوند دوباره جان او را به او برگردانید و موسی به خود آمد عرض کرد: (( سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین )) .

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: وقتی موسی بن عمران از خداوند درخواست کرد که او را ببیند خداوند دستور داد تا وی در یک محل معینی بنشیند، آنگاه ملائکه را دستور داد تا دسته دسته با رعد، برق، باد و صاعقه از وی عبور کنند، هر موبی که از ملائکه به وی عبور می کرد موسی بند بند بدنش به لرزه درمی افتاد و می پرسید کدامیک از شما پروردگار منید؟ هر دسته ای در جوابش می گفتند موبک پروردگارت از دنبال می آید ولی ای موسی بدانکه امر عظیمی را درخواست کرده ای. مؤلف: این روایت جعلی است، چون مطالب آن با هیچ یک از اصول مسلمی که از کتاب و سنت اتخاذ شده سازگاری ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۳۶

یکی از (کرویین) وسطه تجلی خدا شده است

و در بصائر الدرجات به سند خود از ابی محمد عبدالله بن ابی عبدالله فارسی و از غیر او روایت کرده که ایشان بدون ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: (( کرویین )) (قومی هستند از شیعیان ما که از خلق اولند و خداوند محل ایشان را پشت عرش خود تعیین نموده، اگر نور یکی از آنان بر اهل زمین تقسیم شود کافی است که همه اهل زمین صاحب نور شوند. آنگاه فرمود: موسی (علیه السلام) بعد از آنکه آن درخواست را از خدای تعالی کرد خداوند یکی از همین کرویین را امر کرد تا تجلی کند، و این تجلی بود که کوه را متلاشی ساخت.

مؤلف: از این روایت بر می آید که تجلی خداوند هم مانند سایر اموری که منسوب است به او از قبیل قبض ارواح، زنده کردن، روزی دادن و وحی و غیر آن قابل وساطت هست، همانطوری که سایر امور را بواسطه فرشتگان خود انجام می دهد، مثلاً قبض ارواح را بوسیله ملک الموت و زنده کردن مردگان را بوسیله صاحب صور و رزق را بوسیله میکائیل و وحی را بوسیله جبرئیل روح الامین انجام می دهد، تجلی را نیز بوسیله یکی از ملائکه کرویین می کند. و ما به زودی در محل مناسبی شرح این روایت را خواهیم داد. - ان شاء الله - و نام کرویین در تورات هم آمده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه و حاکم -وی سند را صحیح دانسته - از انس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کلمه (( دکا )) را با تنوین و بدون مد قرائت می فرمود.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کلمه (( دکا )) را با تشدید و با مد قرائت کرده است.

و نیز می نویسد ابو نعیم در کتاب حلیه از معاویه بن قره از پدرش روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی خداوند تجلی کرد از عظمت تجلی او، شش کوه که در آن حوالی بودند از جای کنده شده و به طرف حجاز پرتاب شدند و از آن شش کوه ((احد))، ((ورقان)) و ((رضوی)) در مدینه و ((ثور))، ((ثبیر)) و ((حراء)) در مکه قرار گرفتند. مؤلف: این روایت را از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ و ابن مردویه از انس نیز نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۳۷

و نیز می نویسد: طبرانی در کتاب اوسط از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بعد از آنکه خداوند برای موسی تجلی کرد هفت کوه از جای خود کنده شدند، از آن هفت کوه پنج عدد در حجاز و دو عدد در یمن قرار داشتند، کوه ((احد))، ((ثبیر))، ((حراء))، ((ثور)) و ((ورقان)) در حجاز و کوه ((حضور)) و ((صیر)) در یمن. مؤلف: راجع به کوه هایی که در آن روز در اثر تجلی از جای کنده شدند روایات دیگری نیز هست، و این روایات صرفنظر از اختلافی که در مضمون آنها است نمی تواند مفسر کلمه ((دکا)) باشد، چون با مورد آیه منطبق نیست، و اگر مقصود آنها تفسیر کلمه مزبور نباشد اشکالی در آنها نیست، الا اینکه اثبات مضمون آنها مشکل است، زیرا این سنخ مطالب را نمی توان با امثال این روایات آحاد که به حد تواتر نیستند اثبات نمود.

روایاتی درباره الواح تورات و گوساله پرستی بنی اسرائیل

و همچنین روایاتی که از طرق شیعه و سنی وارد شده بر اینکه الواح تورات از جنس زبرجد بوده و یا روایاتی که تنها از طرق اهل سنت وارد شده بر اینکه الواح مذکور از درخت سدر بهشتی و طول آن لوح دوازده ذراع بوده، و یا اینکه موسی در موقعی که خداوند الواح را می نوشت صدای صفیر قلم را می شنید، و یا بعضی اخبار ما که دارد الواح موسی فعلا در کوهی از کوه های یمن دفن است، و یا در آن موقع سنگی آن الواح را در خود فرو برد، و در شکم آن سنگ محفوظ است، و یا اخبار آحاد دیگری که هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده و برای اثبات مضمون خود حجیت ندارند، چون همه آنها خبر واحد است و قرینه قطعی ای هم همراه هیچ یک از آنها نیست، علاوه بر اینکه ربطی هم به تفسیر ندارد، و بحث تفسیر بی نیاز از این است که در پیرامون اینگونه روایات غور و موشکافی کند.

و در کتاب روح المعانی می گوید: از علی بن ابیطالب (کرم الله وجهه) روایت شده که آنجناب کلمه ((خوار)) را ((جوار)) - با جیم به صدای پیش و با همزه - قرائت نموده و معنای آن آواز و صوت شدید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۳۸ و در الدر المنثور در ذیل آیه ((و القی الالواح...)) می گوید: احمد، عبد بن حمید، بزاز، ابن ابی حاتم، ابن حیان، طبرانی، ابوالشیخ و ابن مردویه همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند موسی را رحمت کند، کجا شنیدن مثل دیدن است، موسی تنها از خدای تعالی شنید که قومش در غیاب او فریب خورده اند، و با اینکه از پروردگارش شنید مع ذلک از در خشم الواح را به زمین نکوبید، ولی وقتی که به سوی قومش برگشت و به چشم خود دید که قومش چه کرده اند آنها را به زمین کوبید.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن ابی حمزه از مرد دیگری که اسم نبرده از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی خدای تبارک و تعالی به موسی خبر داد که قومش در غیاب او مجسمه گوساله ای ساخته و آن را معبود خود گرفته اند آن موقع عصبانی نشد، ولی وقتی بسوی قوم بازگشت و انحراف ایشان را به چشم خود دید با شدت خشم الواح را به زمین زد، آری دیدن اثر بیشتری دارد تا شنیدن.

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از سدی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ بنده ای چهل روز ایمان خود را برای خداوند خالص نمی کند مگر اینکه خداوند او را موفق به زهد نموده یعنی دنیا را از نظرش می اندازد و او را نسبت به



دردهایش و دوی دردش بینا می سازد و حکمت را در دلش ثابت و پای برجا نموده و آن را از زبانش جاری می سازد. راوی این حدیث تردید داشته در اینکه امام فرمود: ((چهل روز ایمان خود را برای خداوند خالص نمی کنی)) و یا فرمود: ((چهل روز ذکر خدا را تجلیل نمی کنی)) و سپس اضافه کرده است که امام (علیه السلام) آیه ((ان الذین اتخذوا العجل سینالهم غضب من ربهم و ذله فی الحیوه الدنیا و كذلك نجزی المفترین)) (را تلاوت نمود و فرمود: تنها قوم موسی دچار ذلت نشدند بلکه هر صاحب بدعتی ذلیل می شود، و هیچکس نیست که به خدای عزوجل و به رسول خدا و اهل بیت او افتراء ببندد و ذلیل نشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۳۹

بحث روایتی (پاره ای از روایات از ائمه علیهم السلام در معنای رؤیت قلب) در این بحث پاره ای از روایات را که در معنای رؤیت قلب از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده نقل می کنیم .

مرحوم صدوق در کتاب توحید و امالی به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن خطبه ای از خطبه های خود فرمود: خداوند یگانه است اما نه یگانه عددی، و او ظاهر است، اما ظهورش مانند ظهور سایر موجودات نیست که ما به مباشرت خود آنها را می بینیم، و او متجلی است، اما تجلیش مانند تجلی و طلوع خورشید و ماه نیست تا در انتظار طلوعش به جستجو برآیم، و او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و یا غیبت سایر موجودات به مفارقت و جدا شدن نیست . مؤلف : داستان تجلی دائمی خدای تعالی برای تمامی موجودات و مخلوقات خود در کلمات امیرالمؤمنین و سایر ائمه (علیهم السلام) مکرر آمده، و ما در مباحث توحید در ذیل آیه ((لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة)) (پاره ای از آن کلمات را ایراد نمودیم .

و نیز در کتاب توحید به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن مطالبی که درباره توحید ایراد نموده چنین فرموده است : خدای تعالی واحد و صمد است، ازلی و صمدی است، او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد، بلکه او است که هر چیزی را به ظلش نگاه می دارد، او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است نه او در خلق خویش است و نه خلقش در او است .

مؤلف : ظاهر اینکه فرمود: ((معروف در نزد هر جاهل است)) (این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش غفلت نمی شود، و در پس پرده جهل قرار نمی گیرد، بخلاف معرفتی که از طریق استدلال حاصل می شود، و در نتیجه وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نیز از بین می رود، این در صورتی است که مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان درباره هر چیز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۴۰

و اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن تر خواهد بود.

اصطلاح ((ظل)) و ((ظلال)) در لسان اهل بیت علیهم السلام و کلمه ((ظل)) در آنجا که فرمود: ((او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد...))، اصطلاحی است در میان ائمه هدی (علیهم السلام) و مقصود از ظل چیزی، حد آن چیز است، و به همین جهت آن را از خدای سبحان نفی و درباره غیر او اثبات کردند. امام باقر (علیه السلام) آن را در پاره ای از احادیث ذر و احادیث طینت تفسیر نموده و از آن جمله فرموده: ((خدای تعالی طایفه ای از بندگان خود را از طینت بهشت و طایفه دیگری را از طینت آتش خلق فرمود، آنگاه همه آنان را در ظلال قرار داد. پرسیدند ظلال چیست؟ فرمود: هیچ سایه خود را در آفتاب ندیده اید، سایه شما چیز است ولی چیزی نیست)) . خواسته اند بفهمیند ظل همان حدود وجودی موجودات است که بنظر می رسد چیزی غیر وجود آنها است و حال آنکه نیست، مانند سایه که بنظر می رسد غیر خود انسان است و حال آنکه نیست، آری حدود وجودی موجودات غیر از تعینات آنها چیز دیگری نیست، لیکن در عین اینکه

چیزی نیست اگر نباشد موجودی به وجود در نمی آید، و بعید نیست که ائمه (علیهم السلام) این اصطلاح را از آیه (( ظللال )) اقتباس کرده باشند.

و در کتاب ارشاد و غیر آن از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که در ضمن یکی از کلمات خود فرموده است: خداوند بزرگتر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود، و یا چیزی از او پوشیده بماند.

و نیز از همان جناب روایت شده که فرمود: من هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن، خدا را دیدم. و نیز فرموده: من هرگز پروردگاری را که ندیده باشم عبادت نمی کنم.

و در نهج البلاغه از آنجناب نقل شده که فرمود: دیدگان او را به رؤیت بصری ندیده، و لیکن دلهاست که او را به حقیقت ایمان دیدار کرده است.

همانطور که مقصود از رؤیت، دیدن به چشم نیست، مقصود ایمان قلبی از راه استدلال هم نیست

و در کتاب توحید به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا مؤمن در روز قیامت خدا را می بیند؟ فرمود: آری قبل از قیامت او را دیده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴۱

عرض کردم چه وقت؟ فرمود: در آن موقعی که از ایشان پرسید: (( الست بربکم - آیا من پروردگار شما نیستم ))؟ و ایشان در جواب گفتند: بلی. آنگاه پس از مقداری سکوت فرمود: مؤمنین او را در دنیا هم می بینند، مگر تو همین الان او را نمی بینی؟ عرض کردم: اجازه دارم این مطلب را از قول شما برای دیگران نقل کنم؟ فرمود: نه، برای اینکه هر کسی معنای اینگونه مطالب را نمی فهمد، آنوقت مردم جاهل گفتارت را شبیه به کفر می پندارند، و نمی فهمند که رؤیت به قلب غیر از رؤیت به چشم است، و هیچ با هم ربطی ندارند، و خداوند بزرگتر از آن اوصافی است که ملحدین و مشبهه برایش قائلند.

مؤلف: از این روایت بخوبی استفاده می شود که مقصود از رؤیت همانطور که رؤیت به چشم نیست اعتقاد و ایمان قلبی هم که از راه استدلال کسب می شود نیست، و اگر لفظ رؤیت در مورد خدای تعالی زیاد استعمال نمی شود جهتش همین است که از این لفظ معنای رؤیت جسمانی به ذهن عامه مردم تبادر می کند، و خلاصه اینکه ترس از گمراه شدن مردم مانع شیوع استعمال این لفظ در مورد خدای تعالی است، و گرنه در مورد خدا نیز حقیقت رؤیت که عبارت از مشاهده علمی چیزی غیر از راه استدلال است ثابت و صادق است، بلکه تعدادی از روایات هم که رؤیت خدا را انکار می کنند - و بزودی بعضی از آنها از نظر خواننده می گذرد - به این لسان انکار شده که خدای سبحان از طریق فکر، معلوم و معروف واقع نمی شود.

چند روایت درباره حجاب بین خدا و خلق

و در توحید به سند خود از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند: بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محبوب شده این محجوبیش مانند محجوب بودن مادیات بخاطر حائل شدن حائلی نیست، آری، او از خلقش مستور است بدون ستری مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی جز او نیست.

مؤلف: در کتاب علل و کتاب جوامع توحید همین معنا از حضرت رضا (علیه السلام) نیز روایت شده و روایت شریفه بالا معرفت حقیقی به خدا و آن معرفتی را که جهل و خطا و زوال و تغییر نمی پذیرد تفسیر نموده و می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴۲

خدای تعالی از هیچ موجودی پوشیده و نهان نیست مگر بوسیله خود آن موجود - بخلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می شویم بوسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می کنیم - پس در حقیقت حجاب و مانع از مشاهده خدای تعالی خود موجودات هستند. آنگاه اضافه می کند که ساتریت و حجاب بودن موجودات بطور حقیقت نیست، حجابی است که نمی بایست حجاب و

مانع باشد، و خلاصه اینکه می فهماند: خدای سبحان بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خود بینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائما مشاهده می کنند. آری، علم به او همیشه و در هر حال هست، و لیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می گردد.

امام صادق (علیه السلام) هم همین نکته را در پاسخ شخصی که نزد وی از ابتلای به وسوسه و کثرت شبهات شکایت کرد اساس کلام قرار داده و به آن تکیه کرد و فرمود: آیا هیچ سوار کشتی شده ای و هیچ برایت پیش آمد کرده که کشتیت در دریا شکسته شده باشد و تو تنها بر تخته ای سوار شده باشی و امواج هولناک دریا تو را به اینطرف و آنطرف کشانیده و تو به کلی از نجات مایوس شده باشی؟ و آیا اگر به چنین ورطه ای در افتاده ای هیچ در آن حال دلت به جایی بستگی داشته؟ عرض کرد: آری. حضرت فرمود همان کسی که در آن حال تکیه گاه تو بود خدای متعال است.

و در کتاب جوامع توحید از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود: حجاب میان خدا و خلق همان آفرینش خلق است. و در کتاب علل به سند خود از ثمالی روایت کرده که گفت: خدمت امام علی بن الحسین (علیهما السلام) عرض کردم به چه علت خدا خود را از خلایق محبوب کرد؟ فرمود: برای اینکه خداوند خلقت ایشان را تا اندازه ای و به اعتباری بر اساس جهل بنا نهاده است.

مؤلف: معنای این روایت از روایت قبلی کتاب توحید به خوبی بدست می آید، و از آن بر می آید که مقصود از (( خلقت انسان بر اساس جهل )) این است که خداوند انسان را طوری آفریده که به خود مشغول باشد و این اشتغال او را از لقای پروردگار حاجب و مانع گردد.

و در کتاب محاسن به سند خود از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۴۳: (( خدای تعالی بود و هیچ چیز جز او نبود، نوری بود که ظلمتی در او نبود، راستی بود که دروغی در او نبود، دانایی بود که هیچ جهلی در او نبود، حیاتی بود که مرگ در او راه نداشت، و اکنون هم همین طور است و از این ببعد هم تا ابد همین طور خواهد بود... ))

و در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند: رسول خدا هر وقت در مقام بر می آمد که با چشم دل پروردگار خود را ببیند خداوند او را در نوری نظیر نور حجاب ها قرار می داد و در نتیجه هر چه در آن حجاب ها بود برایش روشن می شد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت از امام ابی الحسن (علیه السلام) پرسیدم آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پروردگار خود را می دید؟ فرمود: آری با دل خود می دید، مگر نشنیده ای کلام خدای عزوجل را که می فرماید: (( ما کذب الفواد ما رای دل در آنچه دیده بود دروغ نگفت ))، از این آیه به خوبی بر می آید که آنجناب پروردگار خود را می دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب.

روایتی از امام صادق (ع) درباره معرفت به خدا

و نیز به سند خود از عبدالاعلی مولی آل سام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند: و هر که گمان کند که خدا را شناخته و وقتی از او پرسند چطور شناختی او در جواب، خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی تشبیه کند چنین کسی مشرک است، زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خدا است، خدای تعالی واحد است و توحید او ضروری است، بنابراین، چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته است، تنها راه شناختن خدا این است که او را با او و از راه خود او بشناسند، هر کس او را به وسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است، چون میان خدا و خلایق واسطه ای نیست تا خلایق او را به وسیله آن واسطه بشناسند، خداوند همه عالم را از هیچ آفریده.

به اسمائی مسمی می شود و او غیر آن اسماء است و اسماء هم غیر اوست ، و اگر به وصفی توصیفش می کنیم او غیر واصف و واصف غیر اوست ، بنابراین هر کس خیال کند که ایمانش به خدای تعالی ایمان به کسی است که او را نمی شناسد او گمراه از معرفت است ، چون مخلوق جز با خدا چیزی را درک نمی کند، پس معرفت به خدا هم جز با خدای تعالی بدست نمی آید. آری ، نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۴۴

انحصار معرفت به خدا در فکر و استدلال ، خودجهل به خدا و شرک خفی به او است مؤلف : این روایت معرفت خدا را برای هر موجودی که دارای درک است هر چند درکش ناچیز باشد اثبات می کند، و آن را به آدمیان انحصار نمی دهد، چون ملاک این معرفت و راه آن را فکر ندانسته تا در نتیجه مخصوص آدمیان باشد و صریحا می رساند که انحصار معرفت به فکر و استدلال خود جهل به خدا و شرک خفی به او است .

بیان این معنا منوط به یادآوری مقدماتی است که در همین روایت می باشد، و آن مقدمات یکی این است که تعلق گرفتن معرفت انسان به چیزی ادراک همان چیز است ، همچنانکه ادراک چیزی عبارت است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چیز و لا غیر. پس اگر فرض کنیم که ما چیزی را به وسیله چیز دیگری شناخته ایم و آن چیز دیگر واسطه در شناسائی ما بوده پس در حقیقت همین واسطه متعلق ادراک ما قرار گرفته نه آن چیزی که صاحب این واسطه بود، زیرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بایستی به یک معنا واسطه و صاحب واسطه یکی باشند هر چند به اعتباری دیگر غیر هم بوده باشند، و تا به یک اعتبار یکی نباشند ممکن نیست معرفت به یکی از آن دو معرفت به دیگری باشد، مثلا حسین نامی که از جلو ما عبور می کند و ما او را در ذهن خود تصور می کنیم ، این صورتی که از آن شخص در ذهن ما ترسیم می شود واسطه میان ما و درک حسین است در عین اینکه به وجهی عین او نیست به وجه دیگری عین او است زیرا اگر عین او نباشد لازمه اش این است که ما حسین را ندیده درک نکرده باشیم و در نتیجه تمامی علوم ما جهل بوده باشد.

و لیکن این حرف در معرفت خدا جریان ندارد زیرا میان ما و خدای تعالی چیزی واسطه نیست و در نتیجه ما آنطور که حسین را درک می کردیم و به وی معرفت پیدا می کردیم نمی توانیم به خداوند معرفت پیدا کنیم ، مگر اینکه او را با خود او بشناسیم . بنابراین ، کسی که ادعا می کند من خدای تعالی را بوسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا بوسیله آیات خارجی شناخته ام در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده چون قائل به وجود واسطه ای بین خدا و خلق شده ، واسطه ای که نه خدا است و نه خلق خدا و معلوم است که چنین چیزی باید مستقل و بی نیاز از خدا باشد، و یا به عبارتی دیگر خدایی مانند خدای تعالی و شریک او خواهد بود، پس اگر خدای تعالی به ذات خود شناخته شد که خوب و گرنه به هیچ وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی شود و چون خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او شناخته به ذات خویش است ، یعنی معرفت او و ذات او یک چیز است ، و چون محال است که شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عین ثبوت شناخته شدن او است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۴۵

در علم به هر چیزی نخست علم به آفریدگار آنحاصل می شود و محال است که خدای تعالی شناخته نشود خواهید پرسید چطور خدای تعالی قابل شناسائی است و محال است که شناخته نگردد؟ در جواب برای توضیح مطلب می گوئیم : هیچ موجودی از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خدای تعالی نیست ، نه در خارج و نه در ذهن ، و هر موجودی که ما تصور و فرض کنیم وجودش نظیر وجود رابطه ای است که در جمله (( عدد چهار جفت است )) میان عدد چهار و جفت برقرار است ، همچنانکه رابطه میان آن دو به هیچ وجهی از وجوه مستقل از آن دو طرف نیست ، همینطور هیچ موجودی مستقل از آفریدگار خود نخواهد بود. بنابراین ، اگر علم ما و یا علم مخلوق دیگری به چیزی تعلق بگیرد در همان حال به آفریدگار آن چیز نیز تعلق گرفته ، چون آن چیز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفریدگارش است ، چون اگر وجودش متکی به وجود آفریدگارش نباشد خواه ناخواه باید مستقل از او باشد. پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی برد مگر اینکه قبل از پی بردن به آن

معلوم به وجود آفریدگار آن معلوم پی برده باشد.

و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نیست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومی که تحصیل کرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است، به این معنا که معلوم هیچ وقت معلوم نمی شود مگر آنکه خالقش معلوم شود، و ما هر چیزی را که بفهمیم و به هر چیزی که علم پیدا کنیم نخست علم ما به خالق آن چیز تعلق گرفته و در ثانی به خود آن چیز، همچنانکه خالق آن چیز نخست خودش عالم بود نه اینکه به طفیل علم او ما نیز عالم شده ایم. با در نظر گرفتن این مطلب در آیه شریفه (( ولا یحیطون بشیء من علمه الا- بماشاء ))، و همچنین در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) که فرمود: (( ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله - من هیچ چیز ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن چیز خدا را دیدم )) - دقت بفرمایید -.

خلاصه کلام اینکه خدای تعالی معروف و معلوم است به دلیل اینکه به حکم ضرورت ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست او معروف و معلوم باشد.

پس اینکه امام صادق (علیه السلام) در روایت بالا- فرمودند: (( هر که گمان کند که خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی شناخته او در حقیقت به خدا شرک ورزیده )) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۴۶)

بعید نیست که مقصود آنجناب از کلمه حجاب همان واسطه هایی باشد که فرض کردیم فاصله میان خدا و عارف به او قرار گیرد، و مراد از صورت، صورت ذهنی باشد که همیشه توأم با اوصاف محسوس از قبیل اشکال و الوان و مقادیر است، و مراد از مثال، معانی عقلی و غیر محسوس باشد. ممکن هم هست بگوییم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال صور خیالی است. و یا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصدیق آن تصور است، و به هر حال روایت به هر کدام از این چند معنا باشد علوم فکری را شامل است، و روایات دیگر در اینکه علم فکری به خدای تعالی احاطه پیدا نمی کند بسیار زیاد است.

توضیح فقرات دیگری از روایت که معرفت با واسطه به خدا را شرک دانسته است

مقدمه دیگر جمله (( خدای تعالی واحد است و توحیدش ضروری است )) می باشد، زیرا از این جمله نیز بدست می آید که معرفت با واسطه، شرک است، زیرا در چنین معرفت، چیزی بعنوان واسطه اثبات شده که نه خالق است و نه مخلوق، و چنین چیزی هر چند به وجهی از وجوه مباین با خدا است لیکن به وجهی دیگر باید مشارک با او باشد، و این خود شرک است، و خداوند کسی است که هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه مشارک با او نیست، تا در نتیجه واحد نباشد، و از قبیل صور علمیه نیست، که در معنا و حقیقت با معلوم خارجی متحد و در وجوه از آن جدا و در نتیجه مرکب از ماهیت و وجود باشد.

مقدمه دیگر جمله (( چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته )) می باشد، زیرا در این جمله خاطر نشان ساخته که چنین عقیده ای شرک است، چرا که ذات خدا را مرکب دانسته و برای او شریک اثبات کرده است.

و نیز جمله (( تنها راه شناختن خدا این است که او را با خود او از راه خود او بشناسند )) است که واسطه در معرفت را لغو کرده، و جمله (( هر کس او را بوسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته بلکه همان غیر را شناخته )) است که به ضمیمه تعلیل (( چون میان خدا و خلاق واسطه ای نیست )) می رساند که بیرون از خدا و خلاق هیچ موجودی نیست که خلاق را با خدا مرتبط سازد: (( خداوند همه عالم را از هیچ آفریده )) آفریدن او مانند صنع صنعتگران نیست که مواد ترکیبی خارجی به ضمیمه نقشه مصنوع در ذهن او، او را با مصنوعش ارتباط دهد.

و جمله (( به اسمائی مسمی می شود و او غیر آن اسماء است )) به منزله دفع اعتراضی است که ممکن است بشود، و آن این است که کسی بگوید: (( ما اگر خدا را می شناسیم تنها از راه اسمائی می شناسیم که جمال و جلال او را حکایت می کنند )) در جمله بالا این اعتراض را جواب می دهد به اینکه مسمی شدن به اسماء، خود اقتضا دارد که او غیر اسماء باشد، برای اینکه اگر غیر اسماء نبود

و اسماء عین او و او عین اسماء بود می بایست معرفت او به اسماءش معرفت خود او باشد نه معرفت او به چیز دیگر. جمله (( او غیر واصف و واصف غیر او است )) نیز همین معنا را تاء کید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴۷

جمله (( هر کس خیال کند که ایمانش به خدا ایمان به کسی است که او را نمی شناسد )) اشکالی است که از طرف صاحب اعتراض بیان شده، در حقیقت صاحب اعتراض برگشته و می گوید: (( ایمان ما به خدا ایمان به امر مجهولی است که راهی به شناسائی ذات او نداریم، تنها چیزی که در این باره برای ما امکان دارد ایمان به آیات او است، که آن را بطور مجاز ایمان به خدا هم می گوئیم، در حالی که ایمان به خدا نیست، جمله )) او گمراه از معرفت است (( اشکال بالا را جواب داده و می فرماید: چنین کسی نمی فهمد که چه می گوید، برای اینکه او بدون تردید چیزی را درک می کند و چنان نیست که هیچگونه درکی نداشته باشد، و چون ناگزیر از اقرار به چنین درکی است می گوئیم (( هیچ مخلوقی هیچگونه درکی ندارد مگر بوسیله خدا )) پس این شخص خدا را می شناسد و گرنه ممکن نبود که بوسیله خدا چیز دیگری را بشناسد، (( معرفت خدا هم جز بوسیله خود خدای تعالی بدست نمی آید )) چون گفتیم هیچ رابطه مشترکی میان خالق و مخلوق نیست، آری نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند.

پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب شعوری ضروری است، الا اینکه بسیاری از خلق از اینکه چنین معرفتی دارند غافلند، و کسانی هم که خدا را شناخته و می فهمند که خدا را شناخته اند اینگونه افراد به خوبی می دانند که خدا را با خود خدا شناخته اند، بلکه هر چیز دیگری را هم بوسیله خدا شناخته اند، و این مفاد بعضی از قسمت هایش در روایات دیگری نیز دیده می شود، و این قبیل روایات در میان روایات صادره از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آنقدر زیاد است که نه می شود همه را در اینجا نقل کرد و نه حاجتی به نقل آنها است.

در خاتمه این بحث خاطر نشان می سازیم که اگر ما در مساءله رؤیت و دیدن خدای تعالی بحث فلسفی جداگانه ای ایراد نمودیم برای این بود که بیانات ائمه (علیهم السلام) در روایات این باب خود بیاناتی بود فلسفی و با نقل روایات مذکور دیگر حاجتی به ایراد بحث فلسفی جداگانه ای نبود. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴۸

آیات ۱۵۵ - ۱۶۰، سوره اعراف

وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِّن قَبْلِ وَ اِيَّيْ أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا اِنْ هِيَ اِلَّا- فِتْنَتِكَ تَضَلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ اَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ اَنْتَ خَيْرُ الغَافِرِينَ (۱۵۵) وَ اَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْاٰخِرَةِ اِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ قَالَ عَذَابِيْ اَصْحَبِ بِهٖ مِّنْ اَشْءٍ وَ رَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسا كُتِبَ لَهَا لِلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ وَ يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَ الَّذِيْنَ هُمْ بِبَآئِنَاتِنَا يُؤْمِنُوْنَ (۱۵۶) الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْاِنْجِيْلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيْثُ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلَالَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِيْنَ ءَامَنُوْا بِهِ وَ عَزَّوْهُ وَ نَصَرُوْهُ وَ اتَّبَعُوا التَّوْرَ الَّذِيْ اُنزِلَ مَعَهُ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۱۵۷) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لَا- اِلٰهَ اِلَّا- هُوَ يُحْيِيْ وَ يُمِيْتُ فَتَمٰمُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمٰتِهِ وَ اتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ (۱۵۸) وَ مِّنْ قَوْمٍ مُّوسٰى اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهٖ يَّعْدِلُوْنَ (۱۵۹) وَ قَطَعْنٰهُمْ اِثْنِيْ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَّةً وَ اَوْحَيْنَا اِلَى مُّوسٰى اِذِ اسْتَسْقٰهُ قَوْمُهُ اَنْ اَضْرِبَ بِعَصٰكِ الْحَجْرَ فَمَا يَبْجَسُ مِنْهُ اِثْنِيْ عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَ ظَلَلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَمَ وَ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَ السَّلٰوٰى كُلُوْا مِّنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَ مَا ظَلَمُوْنَا وَ لٰكِن كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ (۱۶۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۴۹

ترجمه آیات

و موسی از قوم خویش هفتاد مرد برای وعده گاه ما انتخاب کرد، و چون به زلزله دچار شدند گفت: پروردگارا اگر خواسته بودی



از این پیش ایشان و مرا هلاک کرده بودی، چرا ما را برای کاری که کم خردان ما کرده اند هلاک می کنی؟ این جز آزمایش تو نیست، و هر که را خواهی بدان گمراه کنی، و هر که را خواهی هدایت کنی، سرپرست ما تویی ما را بیمارز و به ما رحمت آر که تو از همه آمرزگاران بهتری (۱۵۵) و برای ما در این دنیا و در آخرت نیکی مقرر دار، که ما به تو بازگشته ایم، گفت: عذاب خویش را به هر که خواهم می رسانم، و رحمت من به همه چیز رساست، و آن را برای کسانی که پرهیزکاری کنند و زکات دهند و کسانی که به آیه های ما ایمان بیاورند مقرر می کنیم (۱۵۶) همان کسان که آن رسول پیغمبر ناخوانده درس را که وصف وی را نزد خویش در تورات و انجیل نوشته می یابند پیروی کنند، پیغمبری که به معروفشان و می دارد و از منکر بازشان می دارد و چیزهای پاکیزه را حلالشان می کند و پلیدی ها را حرامشان می کند تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است بر می دارد، کسانی که بدو ایمان آورده و گرامیش داشته و یاریش کرده اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده اند آنها خودشان رستگارانند (۱۵۷) بگو: ای مردم من فرستاده خدای یکتا به همه شمایم، خدایی که ملک آسمانها و زمین از او است، خدایی جز او نیست، زنده می کند، و می میراند، پس به خدا و فرستاده او پیغمبر ناخوانده درس که به خدا و کلمات او مؤمن است ایمان بیاورید و او را پیروی کنید شاید که هدایت شوید (۱۵۸) و از قوم موسی گروهی هستند که به حق هدایت می یابند و بدان باز می گردند (۱۵۹) آنان را به دوازده سبط دوازده گروه تقسیم کردیم، و چون قوم موسی از او آب خواستند بدو وحی کردیم که عصای خود را به این سنگ زن و از آن دوازده چشمه بشکافت و هر گروهی آبخورگاه خویش را بدانت، و ابر را سایه بان ایشان کردیم و ترنجبین و مرغ بریان به ایشان نازل کردیم، از چیزهای پاکیزه که روزیتان کرده ایم بخورید، با کفران نعمت به ما ستم نکردند بلکه به خودشان ستم می کردند (۱۶۰).

#### بیان آیات

در این آیات چند فصل دیگر از داستانهای بنی اسرائیل آمده و در آن بسیاری از آیات و معجزاتی که خداوند بر آنان نازل کرده بود ذکر شده و نیز خاطرنشان شده است که بنی اسرائیل نسبت به این آیات که همه به منظور هدایت ایشان به راه حق و به سوی تقوا نازل شده بود کفر ورزیده و ستم کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۵۰

و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا...

تقدیر آیه (( و اختار موسی من قومه )) است، یعنی موسی از قوم خود هفتاد نفر را انتخاب کرد، و بنابراین، کلمه (( قومه )) که به صدای بالا خوانده می شود فتحه آن بخاطر حذف کلمه (( من )) و به اصطلاح منصوب به نزع خافض است.

انتخاب هفتاد نفر از بنی اسرائیل و حضور آنان در میقات و نزول رجه، جزئی از داستان میقات و نزول تورات است.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان برای بنی اسرائیل میقاتی معین کرده بود تا برای امر عظیمی در آن میقات حاضر شوند، و موسی (علیه السلام) هفتاد نفر از ایشان را برای اینکار انتخاب کرد، و اما اینکه این امر عظیم چه بوده آیه شریفه از آن ساکت است، و تنها این جهت را ذکر کرده که بعد از حضور در میقات بخاطر ظلم بزرگی که مرتکب شده بودند زلزله مهیبی ایشان را هلاک کرد، چون در آیه شریفه دارد که موسی عرض کرد: (( پروردگارا اگر می خواستی مرا و این قوم را قبل از این هلاک می کردی آیا ما را بخاطر کار زشتی که سفهائی از ما مرتکب شده اند هلاک می فرمایی ))، از این جمله به خوبی بر می آید که خداوند ایشان را با رجه هلاک ساخته.

و همین معنا این احتمال را تاءید می کند که قصه مذکور در این آیه همان قصه ای است که خداوند در آیه شریفه (( و اذ قلمت یا موسی لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقه و انتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلکم تشكرون )) و در آیه شریفه (( یسئلك اهل الكتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سالوا موسی اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات ففعلونا عن ذلك )) به آن اشاره فرموده است.

وقتی داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستان باشد قهرا مقصود از (( رجفه )) که در آیه مورد بحث است همان رجفه صاعقه ای خواهد بود که در آن داستان بوده، نه رجفه در اندام ایشان که بعضی از مفسرین احتمالش را داده اند، و این اختلاف در تعبیر در آیات راجع به داستان صالح (علیه السلام) نیز دیده می شود، یکی می فرماید: (( فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فی دارهم جاثمین )) و یکی می فرماید: (( فاخذتهم صاعقه العذاب الهون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۵۱

و از آیه (( ۱۵۳ )) سوره (( نساء )) که چند سطر قبل نقل شد بر می آید که درخواست رؤیت مربوط به نزول کتاب بوده، و گوساله پرستی ایشان بعدا اتفاق افتاده، و چنین استفاده می شود که همراهان موسی به این منظور در میقات حاضر شدند که نزول تورات را ناظر باشند، و مقصودشان از رؤیت این بود که نزول تورات را به چشم خود ببینند، تا کاملا اطمینان پیدا کنند به اینکه تورات کتابی است آسمانی، و نازل از طرف خدای تعالی شاهد دیگر این معنا این است که از ظاهر آیه بر می آید همراهان موسی که موسی ایشان را از میان بنی اسرائیل انتخاب کرده بود نسبت به اصل دعوت وی ایمان داشته اند، و غرضشان از اینکه گفتند: (( ما هرگز ایمان نمی آوریم تا خدا را آشکارا ببینیم )) (این بوده که ایمان خود را از جهت نزول تورات مشروط و متعلق بر مشاهده و رؤیت کرده باشند.

و همه این قرائن شاهد بر این است که داستان مورد نظر آیه مورد بحث جزئی از داستان میقات و نزول تورات است، و از مجموع آیات بر می آید که موسی وقتی خواست به میقات برود و تورات را بگیرد از میان بنی اسرائیل این هفتاد نفر را انتخاب کرده، و نامبردگان، به شنیدن صدای خدا و اینکه چگونه با پیغمبر خود سخن می گوید قناعت نکرده از وی درخواست کردند تا خدا را به ایشان نشان دهد، و بخاطر همین درخواست صاعقه ای بر ایشان نازل شد و همه را هلاک کرد، و خداوند با دعای موسی دوباره ایشان را زنده نمود، آنگاه خود موسی درخواست رؤیت نموده و آن وقایع پیش آمد، که از جمله آنها داستان گوساله پرستی قوم بود در ایام غیبت موسی .

و این معنا در اخبار وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز وارد شده، و به زودی از نظر خوانندگان خواهد گذشت - ان شاء الله تعالی - .

البته همانطوری که گفتیم این مطلب از قرائنی که در سیاق آیات هست استفاده می شود، نه اینکه آیه مورد بحث در مقام بیان آن باشد، ما خود اعتراف داریم که آیه تنها در مقام بیان ظلم بنی اسرائیل و نزول عذاب بر ایشان و دعای موسی در حق ایشان است و اما اینکه این داستان جزئی از داستان میقات است آیه از آن ساکت است، لیکن باید دانست از این هم که غیر آن داستان است ساکت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۵۲

سخن صاحب المنار مبنی بر اینکه داستان هفتاد نفر غیر داستان میقات موسی (ع) است .

صاحب تفسیر المنار در ذیل آیه مورد بحث گفته : داستان مذکور در این آیه غیر داستان میقات موسی است، و استدلال کرده به اینکه اولاً از فصاحت کلام خدای تعالی به دور است که در وسط نقل داستانی به داستان دیگری پردازد، و ثانیاً اگر رجفه، کیفر درخواست رؤیت بود جا داشت بفرماید: (( آیا ما را به جرم سخنی که سفهای ما گفته اند هلاک می سازی )) نه اینکه بفرماید: (( آیا ما را به جرم عملی که سفهای ما کرده اند... )) (بعلاوه در این آیه نفرموده که همراهان موسی چه گفته اند، و معلوم نیست که در اینجا نیز جمله (( خدا را به ما آشکارا نشان ده )) (را گفته باشند، بلکه حق مطلب این است، که در اینجا سه داستان از بنی اسرائیل نقل شده، یکی داستان درخواست رؤیت و نزول صاعقه، دیگر داستان میقات موسی و صعقه خود او، و سوم داستان میقات رفتن هفتاد نفر و نزول رجفه که - ان شاء الله - در مبحث روایتی آینده ایرادش خواهیم کرد.

صاحب المنار سپس اضافه کرده است که : بخاطر همین اشکالات بوده که جمعی از مفسرین گفته اند میقاتی که در آیه مورد بحث ذکر شده غیر از میقات اول است که میقات خود موسی است، و داستان از این قرار بوده که پس از بازگشتن موسی از میقات و

مواجه شدن با گوساله پرستی قوم، خداوند او را مأمور کرده تا دوباره به اتفاق جمعی از بنی اسرائیل به میقات برود، و این عده در آنجا از عمل زشتی که مرتکب شده اند عذرخواهی کنند. موسی (علیه السلام) هفتاد نفر از ایشان را برگزیده و به طور برده است، و در آنجا بود که بخاطر آن سخنی که گفته بودند به رجفه یعنی لرزه بدنی مبتلا شدند، و وقتی موسی دید نزدیک است همگی از این درد هلاک شوند دعا کرد و به دعای وی نجات یافتند.

آنگاه گفته است: عده دیگری از مفسرین گفته اند: بعد از مرگ هارون، بنی اسرائیل موسی را به قتل وی متهم ساخته و گفتند: تو به وی حسد برده و او را کشتی. موسی وقتی دید در این امر خیلی پافشاری دارند هفتاد نفر از ایشان را که از آن جمله فرزند خود هارون بود انتخاب نمود و به کنار قبر هارون آورد و در این باب با قبر او سخنی گفته و هارون از قبر جواب داده و او را بی گناه معرفی نموده، در اینجا بود که گفتند: ما به برائت تو نزد قوم شهادت نمی دهیم مگر اینکه از خدایت بخواهی تا ما را نیز پیغمبرانی قرار دهد، و بخاطر این حرف دچار رجفه شدند.

و بعضی دیگر گفته اند: بنی اسرائیل از موسی تقاضای رؤیت خدا را کرده و موسی از میان ایشان هفتاد نفر را انتخاب نموده و به طور برد، در آنجا این تقاضا را کردند و به رجفه دچار شدند، و خداوند دوباره ایشان را زنده کرد، الا اینکه این خود یک جریان مستقل و غیر از جریان میقات موسی بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۵۳

اشکال بر کلام صاحب المنار و اشاره به قرآن در نقل داستان ها

این بود کلام صاحب المنار در ذیل آیه مورد بحث، و لیکن خواننده محترم به خوبی می داند اقوالی که صاحب المنار نقل کرده مخصوصاً دو قول اول هیچ شاهدی بر آنها در خود آیه دیده نمی شود، و روایات وارده در این داستان نیز هیچ یک از آنها را تائید نمی نماید.

و اما اینکه گفت: (( اگر داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستانی باشد که در آیه (( ۱۴۳ )) یعنی آیه (( لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه )) وارد شده، لازمه اش این است که داستان گوساله پرستی بنی اسرائیل در وسط این داستان گنجیده شده باشد و این از فصاحت قرآن بدور است. ))

جوابش این است که وقتی از فصاحت قرآن بدور است که عنایتی در کار نباشد و اما اگر عنایت و خصوصیتی در کار بیاید هیچ مانعی نیست از اینکه در وسط نقل داستانی به داستان دیگری پرداخته شود، و امثال آن در قرآن کریم بسیار است، آری اگر قرآن کریم کتابی تاریخی و رمانی مانند سایر رمانها بود البته این انتقال به داستانی در خلال داستانی دیگر عیب شمرده می شد، و لیکن قرآن کریم کتاب هدایت و دلالت و حکمت است، از هر قضیه و هر اتفاقی که در ادوار گذشته رخ داده تنها آن قسمتش را نقل می کند که به کار هدایت بخورد.

و اما اینکه گفت: (( اگر رجفه بخاطر همان سؤال رؤیتی باشد که در آیه (( ۱۴۳ )) بود جا داشت در این آیه بفرماید: )) بما قال السفهاء منا)) نه (( بما فعل ))، جوابش این است که مؤ اخذه ای که خداوند از ایشان کرده و ایشان را به رجفه مبتلا ساخته بخاطر نافرمانی ایشان بوده. و نافرمانی خود عمل و فعلی است، هر چند از قبیل گفتار باشد و لذا می گوئیم آیه (( انما تجزون ما کنتم تعملون )) بدون تردید شامل گناهان زبانی از قبیل کلمات کفرآمیز و دروغ و افتراء نیز می شود، و علی الظاهر جهتش همین است که عذاب و کیفر در مقابل خود عمل نیست، تا گناهان زبانی را شامل نشود بلکه در مقابل چیزی است که لازمه عمل و قول است، از قبیل اسائه ادب و یا عناد و یا بی اعتنایی به مقام پروردگار که اینها جداگانه عمل شمرده می شوند.

علاوه بر این، این اشکال اگر وارد باشد و جواب نداشته باشد تازه اشکالی است که بر اقوال منقول در المنار نیز وارد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۵۴

برای اینکه همه آن اقوال عذاب رجفه را در قبالی سخن نکوهیده ای می دانستند که از همراهان موسی سر زده بود، پس بخوبی

معلوم شد که هیچ یک از اشکالهای المنار وارد نیست. و داستان وارده در آیه مورد بحث همان داستانی است که در چند آیه قبل وارد شده بود.

قال رب لو شئت اهلکتهم من قبل و ایای ... من تشاء

غرض موسی (علیه السلام) از این جمله این بود که خداوند همراهانش را دوباره زنده کند، چون می دید اگر تنها به میان قوم برگردد و خبر مرگ همراهان را برای ایشان ببرد او را به قتل آنان متهم ساخته و به همین بهانه از دین بیرون می روند، و دعوتش بکلی از بین می رود، این بود مقصود موسی، و لیکن از آنجایی که موقف و موقعیتی که داشت اجازه نمی داد غرض خود را صریحا به زبان بیاورد، و همراهان خود را بخاطر آن معصیت بزرگی که مرتکب شدند، و در نتیجه مورد غضب شدید الهی قرار گرفته و هلاک گردیدند مستحق این نمی دید که بار دیگر عنایت الهی دستگیرشان شده و چشم به دنیا باز کنند.

لذا مطلب را پوست کنده به زبان بیاورد، بلکه برای اینکه رحمت خدا را بر غضبش غلبه داده و راءفتش را بر انگیزد، و به عبارت دیگر برای اینکه زمینه ذکر حاجت را با بر طرف کردن موانع اجابت فراهم ساخته باشد در آغاز سخن اسم ربوبیت را که خود مهیج رحمت است به زبان آورد و آنگاه گفت: (( لو شئت اهلکتهم من قبل )) (زام امر این مردگان از پیش هم در دست تو بود (( و ایای )) و همچنین من، اگر می خواستی می توانستی قبل از این همه ما را هلاک کنی، و اگر همراهان مرا قبل از این هلاک می کردی هیچگونه تهمتی متوجه من نمی شد. آنگاه گفت: (( اهلکنا بما فعل السفهاء منا )) (و برای اینکه رعایت ادب را کرده باشد بصورت استفهام گفت از شائن تو و رحمت و سنت ربوبیت دور است که مردمی را بخاطر اعمال سفهای آنان مواخذه فرمایی.

سپس گفتار خود را با جمله (( ان هی الا فتنتک - این نیست جز امتحانی از تو )) و همچنین با جمله (( تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء )) تاء کید نموده و خلاصه چنین رسانید که هلاک کردن همراهان من یکی از موارد امتحان عمومی تو است که بندگان خود را با آن می آزمایی تا هر که گمراه شدنی است گمراه شده و هر که هدایت شدنی است هدایت شود، و از سنت تو نیست که هر که در اثر امتحان تو گمراه شد هلاکش سازی.

و کوتاه سخن اینکه، تو آن خدایی که رحمت همواره بر غضبت پیشی دارد، و سنت تو چنین نیست که در عقاب بدکاران از بندگان عجله کنی، و یا آنان را بخاطر نفهمی های عده ای سفیه و نادان عقاب نمایی، تو آن خدایی هستی که مرا به سوی قوم مبعوث فرمودی، و به من وعده دادی که در پیش بردن دعوتم یاریم کنی، و هلاکت این عده فعلا برای من صلاح نیست و باعث تهمت بر من است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۵۵

أنت وَئِيَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ در این جمله شروع می شود به نقل دعاهایی که موسی (علیه السلام) در آن روز کرده بود، موسی (علیه السلام) در این جمله کوتاه نیز حاجت و دعای خود را در بین دو صفت از صفات خدای تعالی یکی صفت ولایت که مخصوص به مقام ربوبی است و یکی آموزش او که بهترین آموزش ها است قرار داد و بعد حاجت خود را درخواست نمود و چنین گفت: (( فاغفر لنا و ارحمنا )) (و این بهترین حاجتی است که خدا درخواست آن را از بندگان خود می پسندد.

موسی (علیه السلام) ذکر این دو صفت را کافی دانست از اینکه به حاجت اصلیش (زنده کردن همراهان) تصریح کند، و خواست تا با تصریح نکردن به آن اظهار تذلل و شرمساری نماید، و گرنه شکی نیست که مقصودش از این کلام اظهار حاجت خود بوده، اگر چه تصریح نکرده، برای اینکه آیه ای که در سوره بقره راجع به این مطلب است می فرماید: خداوند همراهان موسی را زنده کرد، و معلوم است که اگر استجاب دعای موسی در کار نبود خداوند مردمی را که به عذاب خود هلاک کرده دوباره بدون جهت آنان را زنده نمی کند.

وَ أَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا لِأَيْكَلُكَلِمَةٍ (( هدنا )) (از ماده (( هاد، )) یهود)) است که به معنای بازگشتن است، و جمله (( انا هدنا لیک )) (جملات قبل از خود را که فصلی از دعاهای موسی است تعلیل می کند، موسی نخست از درگاه پروردگار



دیگران ارزانی داشته محروم مانده اند و این حرمان را یک نوع عذاب و ناراحتی می یابیم قهرا نعمتی را که آن دسته دیگر دارا هستند در مقابل این عذاب رحمت می شود، و همچنین وقتی آفات و ناگواریها و عقاب دنیوی و اخروی عذاب باشد قهرا ایمنی از آنها خود یک نوع رحمت می شود، و لیکن به آن معنایی که گذشت همه اینها رحمت است .

اشاره به دو قسم رحمت برای خدای تعالی : رحمت عام و رحمت خاص

پس می توان گفت که برای خدای تعالی دو قسم رحمت است ، یکی رحمت عام که مؤ من و کافر، نیکوکار و فاجر و با شعور و بی شعور همه بوسیله آن به وجود آمده و از ابتدای هستی و در مسیر وجودشان مادامی که وجود دارند بوسیله آن روزی می خورند. و دیگر رحمت خاص که خود عطیه ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می دهد که دارای ایمان و عبودیت باشند، مانند حیات طیب و زندگی نورانی در دنیا، و جنت و رضوان در آخرت که کفار و مجرمین بخاطر کفر و جرمشان از آن بهره ای ندارند، و بهره آنان چیزی است در مقابل این رحمت مانند عذاب استیصال و زندگی نکبت بار از دنیا، و آتش و آلام آن در آخرت . پس این رحمت است که در مقابل عذاب است نه رحمت واسعه عامه ، زیرا عذابی که در مقابل رحمت واسعه قرار بگیرد وجود ندارد بلکه هر موجودی که بتوان کلمه (( چیز )) را بر آن اطلاق کرد مصداقی از مصادیق رحمت واسعه است ، حال یا برای خودش رحمت است و یا برای غیر، چون اصل خلقتش به ملائک و به منظور رحمت بوده ، بنابراین ، چیزی باقی نمی ماند که کلمه (( چیز )) بر آن اطلاق بشود، و ما آن را از مصادیق عذاب بشماریم .

وقتی این معنا معلوم شد به خوبی روشن می گردد که جمله (( عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء )) ، خصوصیت عذاب و عمومیت رحمت را بیان می کند، و اگر میان عذاب و رحمت عامه مقابله انداخته با اینکه میان آندو تقابل نیست برای این است که با ذکر رحمت عامه زمینه را برای خصوصی شدن آن در حق پرهیزکاران از مؤ منین فراهم نموده بفرماید: (( فساکتبه... )) .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۵۸

از آنچه گذشت به دست آمد که سعه رحمت شائنی نیست تا در جمله (( و رحمتی وسعت کل شیء )) رحمت را مقید به مشیت تقدیری نموده و بگوییم : در این جمله نیز چیزی نظیر (( من اشاء )) در تقدیر است ، زیرا بطوری که از ظاهر آیه بر می آید مراد از رحمت ، رحمت عامه است که بالفعل همه موجودات را فرا گرفته و لابد خدا خواسته که فرا گرفته ، پس اینکه جمعی از مفسرین گفته اند در این جمله نیز (( ان شئت - اگر بخواهیم )) در تقدیر است ، صحیح نیست .

فَسَاكْتُبَهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ این جمله تفریع بر جمله (( عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی ... )) است ، و معنای آن این است که لازمه وجوب اصابه عذاب به پاره ای از مردم و شمول رحمت بر تمامی موجودات این است که رحمت را بر آن بعض دیگر که عبارتند از: پرهیزکاران و دهندگان زکات واجب کنم .

آیه : (( فساکتبه للذین یتقون ... )) ( استجاب و تقیید دعای موسی (ع) را می رساند

خدای سبحان مشمولین رحمت خود را به اوصاف عامی توصیف کرده و فرموده : (( هر کس تقوی داشته باشد و زکات دهد و به آیات خدا ایمان آورد )) ، و فرموده : (( هر کس از شما چنین و چنان باشد )) همچنانکه مشمولین عذاب را هم بطور عموم ذکر کرد، و به قوم و قبیله موسی (علیه السلام) اختصاص نداد و فرمود: (( هر که رابخواهم )) ( تا نتیجه این بیان عام نیز عمومیت داشته باشد.

و این بیان عام نسبت به درخواست موسی (علیه السلام) یک نحوه تقیید است ، برای اینکه موسی درخواست حسنه و رحمت را برای قوم خود با جمله (( انا هدنا الیک )) تعلیل کرده ، و در حقیقت خواسته است بگوید: پروردگارا از قوم من همه آن افرادی را که بازگشت کرده اند بخاطر همان بازگشتشان مشمول رحمت و حسنه خود کن ، و خداوند درخواست این عمومیت و وسعت را اجابت نکرد، بلکه آن را تقیید نمود و فرمود: من به زودی رحمت خود را برای آن افرادی که هم بازگشت کردند و هم تقوا پیشه



خود ساخته و هم به آیات من ایمان آوردند می نویسم .

و این تقييد كسر شادن موسى (عليه السلام) نيست ، زيرا راهنما و معلم انبياء (عليهم السلام) خداى سبحان است ، و اين خدا است كه به كلیم خود روش درخواست كردن را می آموزد، و دستور می دهد كه درخواست خود را مقيد به پرهيز از محرمات و ايمان به آیات خدا و تسليم در برابر احكام نازل بر انبياء كند، و موسى چنین نكرده بود، او تنها مساءله بازگشت را ذكر کرده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۵۹

و معلوم است كه كلمه بازگشت شامل تقوا و ايمان به آیات خدا و خلاصه شامل تسليم در برابر احكام خدا نيست ، و اين تصرفی كه خداى تعالى در درخواست موسى كرده نظير تصرفی است كه در درخواست ابراهيم كرده و آن را تقييد نموده بود.

ابراهيم (عليه السلام) در آيه (( قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين )) از خدا خواسته بود كه ذريه اش را نيز مانند خودش امام قرار دهد، و خداوند در جوابش فرمود دعائت تنها درباره آن افرادى از ذريه ات مستجاب است كه ستمكار نباشند، چون عهد من (امامت) به ستمكاران نمی رسد. و نيز مانند تصرفی است كه در آن دعای ديگرش كرده و آن را تعميم داد، و قرآن كريم آن دعا و جوابش را چنین حكایت می كند: (( و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الاخر قال و من كفر فامتعته قليلا- ثم اضطره الى عذاب النار و بس المصير )) ابراهيم در اين دعا تنها مردم با ايمان اهل مكه را مورد نظر قرار داده بود، و ليكن خداى تعالى فرمود: من دعای خير او را در حق كفار ايشان نيز اجابت می كنم .

پس معلوم شد: اولآ آيه مورد بحث متضمن استجاب و تقييد دعایی است كه موسى (عليه السلام) در جمله (( و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره )) كرده بود، و عجب از بعضى مفسرين است كه گفته اند سياق آيه مورد بحث دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى دعای موسى را رد كرده و آن را مستجاب ننموده . و همچنين از بعضى ديگر كه گفته اند موسى (عليه السلام) برای قوم خود دعا كرد و خداوند دعایش را در حق امت محمد (صلوات الله عليه) مستجاب نمود و استدلال كرده اند به اينكه جمله (( الذين يتبعون الرسول )) بيان از جمله (( للذين يتقون )) است . - و ما به زودى به نقل و جواب آن می پردازيم .

و ثانيا معلوم شد كه خداى تعالى دعای اول موسى (عليه السلام) را هم كه همان طلب مغفرت برای قوم خود بود مستجاب كرده است ، چون معقول نيست كه خداوند دعای بيهوده غير مستجابى را در كلام خود نقل كند، چيزى كه هست در اينجا مانند موارد ديگرى مشابه آن به سكوت از رد دعا اكتفا شده است ، چون همين سكوت از رد دعا خود دليل بر استجاب آن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۶۰

و جمله (( فساکتبا )) به هيچ وجه مربوط به اين دعا نيست ، بلكه استجاب دعای دوم او است ، كه از خداوند حسنه دنيا و آخرت خواسته است .

مؤيد اينكه خداوند دعای اول موسى را نيز مستجاب كرده و از گناه قومش كه گفتند: (( ارنا الله جهره )) در گذشته اين است كه در جای ديگر داستان می فرمايد: (( ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون )) (زيرا به نظر خيلى بعيد می رسد كه خداوند ايشان را دوباره زنده كرده باشد در حالى كه آن گناهانشان را كه بخاطر آن هلاكشان كرده بود نيامرزيده باشد).

و به هر حال معنای جملات آن آيه اين است كه : (( فساکتبا )) يعنى به زودى رحمت خود را نصيب و واجب می كنم (و اگر تعبير به كتابت كرده برای اين بوده كه حتمی بودن آن را بهتر برساند، چون كتابت ثبوت و وجوب بيشتري را افاده می كند). (( للذين يتقون )) برای كسانى كه از گناهان و ترك واجبات دورى می كنند، (( و يوتون الزكوه )) (و زكات می دهند. زكات به معنى حق مالى و يا مطلق انفاق در راه خدا است ، و برای اين زكاتش گفته اند كه باعث زيادى مال و اصلاح مفاسد اجتماع و تكميل نواقص آن می شود، و چه بسا اشخاصى كه گفته اند: منظور از دادن زكات پاك كردن دل و اصلاح اخلاق است ، و ليكن اين حرف قابل اعتنا نيست .

((والذین هم بایاتنا یومنون)) ایمان آوردن به آیات به معنای تسلیم در برابر هر آیه و نشانه‌ای است که از ناحیه خداوند رسیده باشد، چه اینکه آن نشانه معجزه باشد، مانند معجزات موسی و عیسی و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و چه اینکه احکام آسمانی باشد، مانند شرایع دین موسی و دستورات سایر انبیاء (علیهم السلام) و چه خود انبیاء باشند، و یا علامتی از علامات نبوت پیغمبری باشد، مانند علائمی که خداوند در کتاب تورات موسی و انجیل عیسی برای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر کرده، همه اینها آیات خداوند هستند که بر هر کس واجب است در برابر آن تسلیم شود و آن را تکذیب نکند.

این بود معنای آیه، و در این آیه التفات بکار رفته یعنی سیاق کلام از تکلم مع الغیر (ما) به غیبت (قال) تغییر یافته است، زیرا در اول فرموده: ((موسی از قوم خود هفتاد نفر برای میقات ما برگزید)) (آنگاه در آخر فرموده: ((خدا گفت عذاب خود را به هر کس بخواهم می رسانم)) (و گویا این تغییر لحن برای این بوده که زمینه و مقام گفتار در اول کلام مقام اظهار عظمت بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۱

و عظماء در این مقام همیشه از خود و اطرافیان خود دم می زنند، و می گویند: ((ما چنین کردیم و ما چنان کردیم)) (به خلاف آخر کلام که مقام، مقام اظهار عنایت خاصه نسبت به مخاطب و یا نسبت به خطاب است و در چنین مقامی باید به صیغه افراد (قال) تعبیر کرد، و لذا می بینیم در آیات مورد بحث و در موارد دیگری که مناجات انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) نقل شده، آنجا که دعاهای نوح و ابراهیم (علیه السلام) آمده و آنجا که دعای موسی (علیه السلام) در شب طور بازگو شده و آنجا که ادعیه سایر صالحین و استجابات دعاهایشان به میان آمده همه جا لحن کلام آنان لحن متکلم و حده است، که با مقام مناجات و اظهار کوچکی تناسب دارد، و هیچ جا از این لحن عدول نشده است مگر برای فهماندن نکته زائدی.

و اما التفاتی که در جمله ((والذین هم بایاتنا یومنون)) بکار رفته و با اینکه سیاق کلام در اول آیه سیاق متکلم و حده بوده و می فرمود: ((پس من به زودی می نویسم رحمت خود را...)) (در آخر فرموده: ((و کسانی که به آیات ما ایمان می آورند))، ظاهراً نکته اش این باشد که بخواهد این آیه را با آیه بعدی که خود یک نوع بیانی است برای جمله ((و کسانی که...)) متصل سازد، زیرا آیه بعدی بطوری که بعداً نیز اشاره خواهیم کرد به منزله جمله معترضه‌ای است که از نتیجه بحث گریز می زند و سیاق آن از سیاق آیه مورد بحث یعنی خطاب مشافهی میان موسی و خدای تعالی خارج است، و از آن آیه به بعد به سیاق اصلی کلام یعنی سیاق تکلم با غیر برگشت می شود.

پس اینکه فرمود: ((والذین هم بایاتنا یومنون)) و فرمود: ((والذین هم بایاتی یومنون)) برای این است که به نحو لطیفی آیات بعدی را با آیات قبل از آیه مورد بحث متصل سازد و این از عجائب سیاقات قرآنی است - دقت بفرمایید که جای دقت است -  
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ... كَانَتْ عَلَيْهِمْ مَعْنَى ((اصر)) در ((و يضع عنهم اصرهم))

راغب در مفردات گفته است: ((اصر)) به معنای گره زدن و حبس کردن به قهر است، گفته می شود: ((اصرته فهو ماصور)) یعنی زندانی کردم او را و او فعلاً زندانی است، کلمه ((ماصر و ماصر)) - به فتح صاد و کسر آن - به معنی زندان کشتی است، در قرآن هم که می فرماید: ((و يضع عنهم اصرهم)) (معنای ش این است که خداوند چیزهایی را که مانع ایشان از خیرات و رسیدن به صواب می شود از آنان بردارد، و در آنجا که می فرماید: ((ولا تحمل علينا اصرًا)) (نیز به همین معنا است، گرچه بعضی ها گفته اند معنایش ثقل و سنگینی است، و لیکن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۲

تحقیقش همان است که من گفتم. و ((اغلال)) جمع ((غل)) (و به معنای طوق و بندی است که به دست و پای اشخاص می اندازند.

((الذین يتبعون الرسول النبي الامي...)) (این آیه بحسب ظاهر سیاق، بیان جمله ((والذین هم بایاتنا یومنون)) است، و ظاهر آن

نیز بیان بودنش را تائید می کند، برای اینکه رسول خدا را پیغمبری درس نخوانده معرفی می کند که امر به معروف و نهی از منکر کرده و هر پاک و پاکیزه ای را بر بشر حلال و هر ناپاک و پلیدی را حرام می کند، و موانع و غل و زنجیرهایی را که مانع سعادت بشر است از دست و پای آنان باز می کند، و همه اینها آیات و نشانه های نبوت آن حضرت و خاتمیت نبوت او است، و همان آیاتی است که خداوند قبلا در تورات و انجیل برای ایشان بیان کرده بود پس ایمان به آنها ایمان به آن آیات است، و یهود و نصارا اگر بخواهند دستورات اکید تورات و انجیل را درباره ایمان به آیات بکار ببندند ناگزیرند به نشانه های نبوت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز ایمان بیاورند.

این آن معنایی است که از ظاهر سیاق آیه استفاده می شود، و لیکن انصاف این است که نمی توان به چنین معنایی ملتزم شد، و بدون شک نمی توان گفت آن رحمتی که خداوند بر یهود واجب کرد به شرط اینکه تقوا پیشه کرده و به آیات خداوند ایمان بیاورند تنها شامل آن عده معدود و انگشت شماری است که معاصر عصر رسول خدا بوده و به دعوت وی ایمان آورده اند، و میلیون ها یهود حتی پارسایان بی شماری که از زمان موسی و استجابت دعایش تا زمان بعثت خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) به دنیا آمده و رفته اند همه از آن رحمت محرومند، توهم این معنا را هم نمی توان کرد، چرا که خود قرآن شهادت می دهد به اینکه گروه بی شماری از بنی اسرائیل دعوت الهی موسی را اجابت نموده و خداوند هم ایمانشان را پذیرفته و وعده خیرشان داده است، با این حال چطور ممکن است رحمت الهی مبسوط بر بنی اسرائیل را منحصر در عده قلیلی از ایشان دانست.

بنابراین، جمله ((الذین یتبعون الرسول النبى الامى...)) (گر چه بیان جمله ((و الذین هم بایاتنا یومنون)) است و لیکن در سعه و ضیق مساوی با آن نیست، بلکه بیان خاصی است که از مبین عام خود، استخراج و انتزاع شده، و در آن از هزاران نفر یهود - که مشمول مبین عام است - تنها مؤ منین به نبوت خاتم النبیین و آیات آن ذکر شده تا غرض از سوق کلام که همان بیان حقیقت دعوت محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) و لزوم اجابت آن بر یهودیان است معلوم گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۳

و از این سنخ بیان که میان ((مبین)) و ((بیان)) از نظر سعه و ضیق اختلاف باشد در قرآن کریم بسیار دیده می شود، مثلا از ابلیس حکایت شده که بطور عموم گفته است: ((فبعتک لاغوینهم اجمعین...)) (و در جای دیگر دایره فعالیت خود را تنگ کرده و گفته است: ((لاتخذن من عبادک نصیبا مفروضا)) بطوری که ملاحظه می کنید این جمله استخراج شده است از جمله اول که از او حکایت شده.

و نیز در اول همین سوره نخست خطاب به این امت نموده می فرماید: ((ولقد خلقناکم ثم صورناکم)) (آنگاه بطور عموم می فرماید: ((یا بنی آدم اما یتینکم رسل منکم)) (در این مثال بعکس مثال بالا)) بیان ((عام و)) مبین ((خاص است، و این سنخ بیان همانطوری که در سابق گفته شد از قبیل استخراج خطاب از خطاب و منظور از آن تعمیم دادن مطلب است، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است.

بنا بر آنچه گذشت برگشت بیان بودن جمله ((الذین یتبعون الرسول)) (به استخراج بیان از بیان برای تطبیق دادن بیان بر مورد حاجت است، و مثل این است که فرموده باشد: وقتی رحمت مکتوب بر بنی اسرائیل منحصرا برای کسانی مکتوب و واجب شده است که تقوی پیشه کنند و زکات دهند و به آیات ما ایمان بیاورند، در این زمان که زمان بعثت آخرین پیغمبر ما است مصداق آن اشخاص از بنی اسرائیل تنها کسانی هستند که این پیغمبر را پیروی کنند، برای اینکه در این عصر تنها ایشانند که تقوی داشته و زکات می دهند و هم به آیات ما ایمان دارند، موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تصدیق نموده و آیات و معجزات و شرایع و احکامی را که ما بوسیله ایشان فرستادیم پذیرفتند، آری، تنها ایشانند که به آیات و امارات نبوت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و علامات ظهور دعوت وی که در تورات و انجیل آمده ایمان آوردند.

در این آیه به جای (( یومنون )) کلمه (( یتبعون )) بکار رفته ، و این بهترین تعبیر است ، زیرا ایمان به آیات خدای سبحان و ایمان آوردن به انبیاء و شرایع ایشان به اطاعت و تسلیم در برابر دستورات ایشان است ، و تعبیر به (( یتبعون )) دلالت بر همین معنا می کند و می فهماند ایمان به معنای صرف اعتقاد فائده ای ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۶۴

چون هر قدر هم شخص اعتقاد به حقانیت آیات و شرایع الهی داشته باشد مع ذلك وقتی اطاعت و تسلیم در کارش نباشد عملا حق بودن آن آیات را تکذیب کرده است .

و از اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را اسم نبرده و با سه وصف (( رسول )) ، (( نبی )) و (( امی )) یاد کرده و مخصوصا از اینکه دنباله اش فرموده : (( الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراه و الانجیل )) به خوبی بدست می آید که آنجناب در تورات و انجیل هم به همین سه وصف معرفی شده است ، چون غیر از آیه مورد بحث که راجع به شهادت تورات و انجیل بر نبوت آن حضرت است در هیچ جای دیگر قرآن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به مجموع این اوصاف یکجا توصیف نشده ، و اگر منظور از توصیف وی به این اوصاف تعریف آنجناب به اوصاف آشنای در نظر یهود و نصارا نبود در خصوص این آیه وی را به این اوصاف و مخصوصا صفت سوم توصیف کردن هیچ نکته ای را افاده نمی کرد. امر به معروف ، نهی از منکر، تحلیل حلال ، تحریم خبائث ، و برداشتن تکالیف شاقه ، از مختصات اسلام است .

و همچنین ظاهر آیه دلالت و یا حد اقل اشعار دارد بر اینکه مسأله امر به معروف و نهی از منکر و خلاصه امور پنجگانه ای که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در این آیه به آن امور وصف شده همه از علائمی است که از آنجناب در تورات و انجیل ذکر شده است ، و بر اینکه این امور از مختصات پیغمبر اسلام و ملت بیضای او است - و همین طور هم هست - برای اینکه هر چند به شهادت آیه (( لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه )) تا آنجا که می فرماید: (( و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین )) (سایر امم صالح نیز به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قیام می کرده اند، و به شهادت آیه (( قل من حرم زینه الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق )) (حلال دانستن طیبات و حرام دانستن خبائث و پلیدیها تا اندازه ای از فطریاتی بوده که همه ادیان بر آن اتفاق داشته اند، و همچنین هر چند مسأله برداشتن موانع و غل و بندهای معنوی از دست و پای بشر تا حدی در شریعت عیسی (علیه السلام ) هم بوده و حکایت قرآن در آیه (( ومصدقا لما بین یدی من التوریه و لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم )) (بر آن دلالت و آیه (( قد جتکم بالحکمه و لایین لکم بعض الذی تختلفون فیه )) (که خطاب به بنی اسرائیل است بر آن اشعار دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۶۵

الا اینکه هیچ خردمندی تردید ندارد در اینکه دینی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم ) به همراهی کتابی از ناحیه خدا آورده هر چند بر کتب آسمانی دیگر صحه گذارده و آنها را تصدیق کرده است ، و لیکن خودش یگانه دینی است که در قالب بی روح امر به معروف و نهی از منکر تا آنجا که ظرفیت داشته روح حیات دمیده و کار آن را که جز دعوت زبانی چیز دیگری نبود به جایی رسانید و آنقدر آن را توسعه داد که شامل جهاد با اموال و نفوس گردید، و تنها دینی است که جمیع امور مربوط به زندگی بشر و همه شؤون و اعمال وی را بر شمرده و آنها را به دو قسم طیبات و خبائث تقسیم ، و طیبات را حلال و خبائث را حرام نموده است .

کامل و جامع بودن اسلام ، خود دلیلی است ، مستقل بر حقانیت آن

آری قوانین مجعوله در هیچ دین و هیچ قانون اجتماعی به تفصیل قوانین این شریعت نبوده و بمانند آن به جزئیات و دقائق امور نپرداخته است ، دینی است که جمیع احکام و تکالیف شاقه ای که در سایر ادیان و مخصوصا در دین یهود و به دست اجبار و ملایان ایشان رخنه پیدا کرده بود نسخ کرده و از بین برده ، پس حد اعلا- و کامل امور پنجگانه مذکور در آیه مورد بحث که عبارت بود از: ۱- امر به معروف ۲- نهی از منکر ۳- تحلیل طیبات ۴- تحریم خبائث ۵- برداشتن تکالیف شاقه جعلی و غیر الهی ، تنها و تنها در اسلام یافت می شود، هر چند در سایر ادیان نمون های از هر یک آنها دیده می شود.

و همین معنا صرفنظر از شهادت تورات و انجیل بر حقانیت اسلام، خود بهترین شاهد و روشن ترین گواه بر صدق ادعای آورنده آن است، بطوری که اگر بشارت و علائم آنجناب در تورات و انجیل هم نیامده بود، و آن دو کتاب شهادت صریحی بر نبوت وی نداشتند. همین کمال شریعتش در شهادت بر صدق ادعایش کافی بود، چون شریعت آن حضرت در حقیقت تکمیل شده همان شریعت موسی و عیسی (علیهما السلام) است. حال باید از یهود و نصارا پرسید غرض از پیروی یک دین صحیح و اصولاً انتظاری را که از یک شریعت حق می توان داشت چیست؟ آیا علامت صحیح بودن یک دین جز این است که برگشت تمامی احکام و قوانینش به یکی از امور پنجگانه بالا باشد و بخواهد با تفصیل احکامش معروف را معروف و منکر را منکر دانسته طیبات را حلال و خبائث را حرام نموده و خرافات و عقائد ساختگی سودپرستان را لغو کند؟ اگر چنین است پس باید اعتراف کنند به اینکه شریعتی که متضمن حد اعلا و کامل این امور است همان مرحله کامل شریعت خود ایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۶

از این بیان به خوبی ظاهر گردید که جملات (( یا مرهم بالمعروف و نیهیم عن المنکر... )) (مجموعاً توضیح می دهد معنای آیاتی را که می فرماید: قرآن تورات و انجیل را تصدیق دارد، مانند آیه (( و لما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اتوا الكتاب كتاب الله و راء ظهورهم کانهم لا یعلمون )) و آیه (( و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدق لما معهم و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به فلعله الله علی الکافرین )) و مقصود از این دو آیه این است که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مبعوث شد و شریعت و کتابی آورد که شریعت و کتاب ایشان را تکمیل می کرد به آن کافر شدند، با اینکه می دانستند که این همان پیغمبری است که در کتابهایشان پیش گویی شده، و انبیایشان به آمدنش بشارت داده اند، همچنانکه از مسیح (علیه السلام) نیز حکایت کرده که فرموده: (( یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد )) .

و ما - ان شاء الله - به زودی درباره بشارت هایی که در کتب مقدس یهود و نصارا است تا آنجا که میسور است بحث خواهیم کرد. و اگر در آیه مورد بحث مانند آیات سابق الذکر بطور اجمال نفرمود: (( مصدقا لما بین یدی )) بلکه بطور تفصیل امور پنجگانه را بر شمرد برای این بود که در این آیه وجهه کلام تنها به دو ملت یهود و نصارا نیست، بلکه به تمام مردم است، و لذا می بینیم در آیه بعدیش پیغمبر خود را دستور می دهد که جمیع بشر را خطاب کرده و بگوید: (( انی رسول الله الیکم جمیعاً - من فرستاده خدا به سوی همگی شمایم )) . شاهد دیگر اینکه در خود آیه بطور عموم فرموده: (( فالذین آمنوا به - پس هر آن کسانی که ایمان آوردند به او )) و طوری نفرمود که مختص به یهود و نصارا باشد.

فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوْهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ... کلمه (( عزروه )) از مصدر (( تعزیر )) به معنای یاری توأم با تعظیم است. و مقصود از نوری که با او نازل شده همان قرآن کریم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۷

و غرض از این تعبیر این است که بفهماند قرآن کریم نوری است که راه زندگی و آن طریقی را که انسان باید برای رسیدن به سعادت و کمال خود بپیماید روشن می سازد، چون زمینه کلام اثبات همین معنا است.

و در اینکه فرمود (( انزل معه نازل - شده با او )) و نفرمود (( انزل علیه - نازل شد بر او )) و یا (( انزل الیه - نازل شد بسوی او )) با در نظر گرفتن اینکه کلمه (( مع )) به معنای همراه بودن چیزی با چیز دیگری است، اشاره و تلویح است به همان معنای شهادتی که گفتیم، و همین یک کلمه معنای آیه را به این بر می گرداند که پیروی کنید نوری را که نازل بر وی شده در حالی که این نور (قرآن) با شرایعی که در بر داشته و اظهار می کند خود شاهد صدق وی است و گواه بر این است که وی همان کسی است که انبیای خود شما و کتاب های آسمانی تان از آمدنش خبر داده است. و بنابراین، کلمه (( معه )) حال از نائب فاعل (( انزل )) خواهد بود. و نظیر این تعبیر در آیه (( فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه )) نیز به کار رفته.

وجوهی که در معنای جمله: (( انزل معه )) و علت تعدیه کلمه: (( انزل )) با (( مع )) گفته شده است.

مفسرین دیگر در توجیه این تعبیر و معنای کلمه مزبور اختلاف کرده، بعضی گفته‌اند: ظرف (( مع )) متعلق است به (( انزل )) و میان کلمه مزبور و ضمیری که بدان اضافه شده است مضاف دیگری است که حذف شده، و آن یا رسالت است و یا نبوت، و تقدیر کلام (( مع نبوت )) و یا (( مع رسالت )) است، برای اینکه اگر این مضاف را در تقدیر نگیریم معنای آیه (( پیروی می کنند قرآنی را که با او نازل شده )) می شود و حال آنکه قرآن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل نشده بلکه با جبرئیل نازل شده.

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه مذکور متعلق است به (( اتبعوا )) و معنای آیه (( پیروی و شرکت می کنند با او در پیروی کردن قرآن )) است، و یا این است که (( با پیروی کردن او قرآن را نیز پیروی می کنند )).

بعضی دیگر گفته‌اند: حال از فاعل (( اتبعوا )) است و معنایش این است که (( پیروی می کنند قرآن را در حالی که در پیروی کردنشان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند )).

عده ای دیگر گفته‌اند: کلمه (( مع )) به معنای (( علی )) است. و بعضی دیگر گفته‌اند: در معنای کلمه (( عند - نزد )) می باشد.

و لیکن دور بودن این معانی از ظاهر آیه شریفه بر کسی پوشیده نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۳۶۸

پس اینکه فرمود: (( فالذین آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور... )) (به منزله تفسیری است برای صدر آیه که فرمود: (( الذین یتبعون الرسول )) و توضیح می دهد که منظور از پیروی رسول بطور حقیقت، همانا پیروی کتاب خداست که مشتمل است بر شرایع و احکام خدا، و آن چیزی که برای او معنای اتباع را دارد همان ایمان به نبوت و رسالت او و تکذیب نکردن و احترامش را رعایت کردن و در برابر او امرش تسلیم بودن و در انجام مقاصد یاریش کردن است.

و این جمله یعنی جمله (( فالذین آمنوا به... )) نتیجه ای است که بر صدر آیه یعنی جمله (( الذین یتبعون الرسول... )) متفرع می شود، چنانکه قبلاً هم گفتیم جمله دوم بیان خاصی است که از بیان عام (( و الذین هم بایاتنا یؤمنون )) استخراج شده است، و معنایش این است که: وقتی پیروی رسولی که دارای این صفات است همان ایمان به آیات ما باشد که ما آن را به بنی اسرائیل توصیه نموده و پاداش آن را بسط رحمت در دنیا و آخرت قرار داده و گفتیم اگر به آیات ما ایمان بیاورید با رسیدن به حسنه در دنیا و آخرت رستگار می شوید، پس کسانی که از یهود به وی ایمان آورده و او را یاری کنند همانا اینان رستگارند.

عمومیت و شمول رسالت پیغمبر اکرم اسلام (ص) و استدلال برای رفع استیحاş یهود و مردم غیر عرب از بعثت آن حضرت.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا... وَ يُمَيِّتُكُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسُفِّجَ بِهِ نَبَاتَ بَدْيَ كُلِّ الْأَرْضِ لِكَيْ تُحْشَرُوا مِنْهَا فَرَأَى نُوحًا إِذْ يَقُولُ لِوَلَدَيْهِمَا يَبَىٰ ثَمُودَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَأَشْرَكَ بِابْنِكُمَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكُنَّا لَكُمْ فِي هَٰذِهِ أَعْيُنًا عَٰوِيذًا لِمَنْ يَرْتَدَّ وِجْهَهُ عَنَّا فَرَّكَ بِرَأْسِهِ مِنَ الْغَضَبِ وَأَقْبَلَ بَعْضَ عُنُقِهِ وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ رَبِّهِ إِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتَنِي فَأَعَزَّنَا فِي الْبِلَادِ فَكُنَّا آلًا مَكْرُوهًا

است که حیاط طیب بشری را در هر مکان و در هر زمانی که فرض شود تضمین می کند، و بشر در رسیدن به چنین زندگانی احتیاجی به بیش از امر به معروف و نهی از منکر و تجویز طیبات و تحریم خباث و الغاء خرافات و گشودن قید و بندهای بیهوده ای که خود به دست خویش زده است، ندارد، اینک در جمله مورد بحث پیغمبر خود را دستور می دهد تا نبوت خود را بر جمیع طبقات بشر اعلام نماید، و بدون اینکه آن را مخصوص قومی کند، بگوید: (( ایها الناس! من بدرستی فرستاده خدا به سوی همگی شمایم )).

(( الذی له ملک السموات و الارض لا اله الا هو یحیی و یمیت )) - صفاتی است که خداوند خود را به آن توصیف نموده، و مجموع آنها به منزله تعلیلی است که امکان رسالت از ناحیه خدا را فی نفسه بیان نموده، و در ثانی امکان عمومیت این رسالت را اثبات می کند، و بدین وسیله استیحاş و تعجب بنی اسرائیل را که چگونه ممکن است مردی غیر از یهود آنها از طبقه درس خوانده به چنین نبوتی جهانی برسد از بین می برد، چون یهودیها پیش خود چنین خیال می کردند که در میان همه اقوام بشری فقط آنها از حزب خدایند بلکه آنها خود را از نزدیکان درگاه خدا و حتی فرزندان و دوستان خدا می پنداشتند، و همچنین استیحاş



ناشی از عصیت غیر عرب را از اینکه مردی عرب بر آنان مبعوث شود زائل می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۶۹

وجه دلالت جمله مورد بحث بر این معانی این است که در جمله قبل می‌فرمود: (( من فرستاده خدا به سوی همگی شمایم )) و در این جمله خدا را توصیف نموده و می‌فرماید: (( آن خدایی که ... )) (پس برگشت معنای این دو جمله به این است که: (( آن خدایی مرا به رسالت خود برگزیده که ملک آسمانها و زمین و سلطنت عالی بر آسمان و زمین از آن او است، همان خدایی که معبودی جز او نیست که مالک گوشه‌ای از آسمانها و زمین باشد، پس تنها اوست که می‌تواند به هر چه بخواهد حکم کند و هیچ مانعی مزاحم نفوذ حکمش نیست و هیچ اراده‌ای جلوگیر نفوذ اراده اش نمی‌باشد، اوست که می‌تواند به اراده خود رسولی به سوی طایفه‌ای از بندگانش و یا به سوی همه آنان گسیل بدارد، او همان خدایی است که زنده کردن و میراندن به دست او است، پس همو می‌تواند مردمی را و یا همه بشر را به حیاتی سعید و طیب زنده کند، چون سعادت و هدایت از زندگی است همانطور که شقاوت و ضلالت از مرگ است، همچنانکه فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) و نیز فرموده: (( او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس )) و نیز فرموده: (( انما یتجیب الذین یسمعون و الموتی یتبعهم الله )) .

فَمَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ... این آیه شریفه تفریع بر آیه قبل است، و معنایش این است که: وقتی مطلب از این قرار باشد، پس به من ایمان بیاورید، زیرا من همان پیغمبر امی هستم که تورات و انجیل شما به آمدنم بشارت داده، و من به خدا ایمان داشته و به وی کفر نمی‌ورزم، و همچنین به کلمات او ایمان آورده‌ام، و کلمات او همان شرایع و احکامی است که بر من و بر انبیای سابق بر من نازل کرده است، مرا پیروی کنید باشد که رستگار شوید.

این آن معنایی است که سیاق آیه اقتضای آن را دارد، و از این معنا وجه التفات از تکلم (( انی رسول الله )) به غیبت (( رسوله ... ))، معلوم می‌شود، البته باید دانست که از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که این آیه دنباله آیه سابق و هر دو کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۰

و وجه التفات همانطور که قبلا هم خاطر نشان شد این است که بجای اینکه بفرماید: (( پس ایمان آورید به خدا و به من )) فرمود: (( پس ایمان بیاورید به خدا و به رسول او ))، آنگاه رسول را به اوصافی وصف کرد تا بدین وسیله امر در (( فامنوا )) و در (( فاتبعوه لعلکم تهتدون )) را تعلیل کرده باشد.

و مقصود از (( اهتداء )) در (( تهتدون )) هدایت یافتن بسوی سعادت اخروی است که عبارت است از خوشنودی خدا و بهشت او، نه هدایت یافتن به راه حق، زیرا ایمان به خدا و به رسول خدا و پیروی کردن احکام و شرایع رسول، خودش اهتداء به راه حق است، نه اینکه نتیجه اش اهتداء به راه حق باشد. پس برگشت معنای (( لعلکم تهتدون )) به معنای (( اولئک هم المفلحون )) است که در آیه قبلی بعنوان نتیجه ایمان به خدا و پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر شده است.

مراد از (( هدایت )) و (( امت )) در: (( و من قوم موسی امة یهدون بالحق ))

وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ در این جمله عمل صالح نیکان از بنی اسرائیل را می‌ستاید، و این از انصاف قرآن است که بعد از بر شمردن سنیاتی که از آنان سر زده مستحقین مدح را نیز مدح می‌کند، و حاصل معنایش این است که: همه بنی اسرائیل خدا و رسول را مخالفت نکرده و بر ضلالت و ظلم پافشاری نداشتند، بلکه پاره‌ای از ایشان مردمی بودند که دیگران را به سوی حق راهنمایی نموده و در میان ایشان به حق و عدالت حکم می‌کردند. بنابراین، باید گفت: (( بآء )) در (( بالحق )) همان بائی است که علمای نحو آن را (( بآء آلت )) می‌نامند، می‌توان هم گفت که (( بآء ملابسه )) است.

بنابراین معنا، آیه مورد بحث از مواردی است که خداوند هدایت را به غیر خود و به غیر انبیاء و امامان نسبت داده، نظیر حکایتی که از مؤمن آل فرعون کرده و با اینکه ظاهرا پیغمبر نبوده درباره اش فرموده: (( و قال الذی آمن یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد ))

و بعید نیست که مراد از امت از قوم موسی در آیه مورد بحث، انبیاء و امامانی باشند که بعد از موسی در میان بنی اسرائیل پدید آمدند و قرآن درباره شان در چند مورد و از آن جمله فرموده: (( و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۱

چون اگر هدایت به حق را که در آیه مورد بحث است بر معنای حقیقیش حمل کنیم جز از پیغمبران و امامان ساخته نیست، و بحث از این معنا را در تفسیر آیه (( قال انی جاعلک للناس اماماً )) و آیه (( فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره )) و همچنین در ذیل آیاتی دیگر گذراندیم. معنای (( اسباط )) و اشاره به آیات و معجزاتی که از موسی (ع) در سوره اعراف آمده است

وَ قَطَعْنَهُمْ اِثْنَتَی عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَمًا... کلمه (( سبط )) در لغت به معنای پسر زاده و یا دختر زاده است، و جمع آن (( اسباط )) می آید، و لیکن در بنی اسرائیل به معنای قوم خاصی بوده، سبط در اصطلاح ایشان به منزله قبیله در نزد عرب است، از این حاجب نقل شده که گفته است: کلمه (( اسباط )) در این آیه بدل از عدد است نه تمیز عدد و گرنه اگر تمیز می بود می بایستی اسباط بنی اسرائیل حداقل سی و شش سبط و تیره می بودند و حال آنکه نبودند، چون سبط در بنی اسرائیل دوازده تیره بود و بنابراین حداقل جمع سبط سی و شش است، پس ناچار باید بگوییم کلمه (( اسباط )) بدل از عدد است، و تمیز عدد حذف شده چون با بودن اسباط احتیاجی به ذکر آن نبوده، و تقدیر کلام (( و قطعناهم اثنتی عشره فرقه اسباط )) است. البته کسانی دیگر هم گفته اند که کلمه مذکور تمیز است، و اشکال این حاجب هم وارد نیست زیرا اگر چه کلمه به صیغه جمع است ولی در اینجا به معنای مفرد آمده و معنای آن، جماعت و یا طایفه و یا نظیر آن است.

(( و اوحینا الی موسی اذ استسقیه قومه... )) (( انبجست )) از (( انبجاس )) و به معنای انفجار است، و بعضی گفته اند به معنای بیرون شدن اندک اندک آب است، بخلاف انفجار که به معنای بیرون شدن به کثرت و فراوانی است. و از ظاهر اینکه فرمود: (( پس منفجر شد از آن دوازده چشمه و هر گروهی از مردم چشمه خود را شناختند )) بدست می آید که چشمه ها به عدد اسباط بنی اسرائیل یعنی دوازده بود، چون می رساند که هر چشمه مخصوص یک تیره بوده و اینکه این اختصاص به خاطر مشاجره ای بوده که با یکدیگر داشته اند، و این ظاهر تائید می کند روایاتی را که درباره داستان این چشمه ها وارد شده. معنای بقیه آیه شریفه روشن است.

در آیات این سوره خدای سبحان از معجزات موسی (علیه السلام) و آیات وی چند معجزه زیر را بر شمرده: ۱ - ازدها ۲ - ید بیضاء ۳ - قحطی فرعونیان ۴ - نقص ثمرات ایشان ۵ - طوفان ۶ - ملخ های بالدار ۷ - ملخ های بی بال ۸ - قورباغه ۹ - خون شدن آب نیل ۱۰ - غرق شدن فرعونیان در نیل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۲

۱۱ - میراندن و زنده کردن هفتاد نفر از یاران موسی ۱۲ - شکافته شدن دوازده چشمه از سنگ با ضربت موسی ۱۳ - سایه افکندن ابر بر سر بنی اسرائیل ۱۴ - فرو فرستادن من و سلوی ۱۵ - کندن کوه از ریشه و آن را بر بالای سر بنی اسرائیل مانند سایه بان نگهداشتن. و لیکن می توان تکلم با خدای تعالی و نزول تورات و مسخ شدن پاره ای از بنی اسرائیل به صورت میمون را نیز بر آن اضافه نمود، و ما - ان شاء الله - در تفسیر سوره هود راجع به این چند معجزه نیز بحث خواهیم کرد.

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از محمد بن سالم نی فروش از حارث بن مغیره از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت می کند که حارث گفت: به حضرتش عرض کردم، عبد الله بن عجلان در مرضی که به آن مرض در گذشت می گفت من در این مرض نمی میرم و مرد. حضرت فرمود خداوند: هیچ گناهی از او نیامرزد این چه فکر باطلی بوده که او کرده؟ موسی (علیه السلام) از قوم خود هفتاد مرد برگزید و وقتی دچار رجفه شدند و هم ه هلاک گردیدند موسی گفت: پروردگارا اصحابم اصحابم خطاب آمد من بجای ایشان اصحابی بهتر به تو می دهم عرض کرد: من ایشان را می شناختم و به ایشان علاقمند بودم، خداوند بجای آنان انبیایی برای وی

مبعوث کرد.

مؤلف: مقصود امام (علیه السلام) این بوده که بعد از درگذشت عبدالله عجلان خداوند اصحابی بهتر از او به وی ارزانی بدارد، همچنانکه به موسی (علیه السلام) داد، و لیکن این روایت در باب خود روایت غریبی است و با ظاهر قرآن سازگار نیست. روایتی درباره علت اینکه انتخاب امام به مردم واگذار نشده است

و در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از سعد بن عبدالله قمی در ضمن حدیث طویلی روایت کرده که گفت: خدمت امام قائم (علیه السلام) عرض کردم ای مولای من مرا خبر ده از اینکه چرا مردم از انتخاب امام و زمامدار برای خود ممنوع شدند؟ فرمود: امام مصلح و یا مفسد؟ عرض کردم البته مصلح. فرمود: آیا با اینکه احدی از مردم از صلاح و فساد درونی اشخاص آگاهی ندارند آیا ممکن است شخصی را که انتخاب می کنند اتفاقاً برخلاف تشخیصشان مفسد از کار در آید؟ عرض کردم بلی ممکن است. فرمود: علت ممنوعیت مردم همین است که من آن را به صورت برهان برایت ایراد کردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۳

سپس رو به سعد کرده و فرمود: بگو بینم پیغمبرانی که خدا آنها را برگزیده و کتابشان داده و با عصمت تائیدشان کرده با اینکه اعلم - در دو نسخه چاپی از برهان اعلام وارد شده و لیکن احتمال دارد که تصحیف شده باشد - همه امت ها هستند مانند موسی و عیسی (علیهما السلام) آیا با وفور عقل و کمال علمی که دارند هیچ ممکن نیست که وقتی بخواهند اشخاص نیکی را برای کاری انتخاب کنند اتفاقاً منافق از کار در آیند؟ عرض کردم: نه. فرمود: بلکه ممکن است، به شهادت اینکه موسی کلیم الله (علیه السلام) با وجود عقل و کمال علمش و با اینکه وحی به او می شد مع ذلک وقتی از اعیان قومش و از جوه لشکریانش و خلاصه از کسانی که شکی در ایمان و اخلاصشان نداشت هفتاد نفر برای رفتن به میقات برگزید انتخابش به خطا رفت و بجای هفتاد نفر با ایمان هفتاد نفر منافق برگزید و قرآن درباره اش فرموده: ((و اختار موسی قومه سبعین رجلاً لمیقاتنا - تا آنجا که میفرماید - لن نومن لک حتی نری الله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم)). پس با اینکه می بینیم اختیار و انتخاب مثل موسی کسی که خداوند برای نبوتش برگزیده به خطا می رود و افسد را بجای اصلح بر می گزیند می فهمیم که انتخاب تنها و تنها کار کسی است که به باطن اشخاص راه داشته و ضمائر و سریره های افراد برایش آشکار باشد، و نیز می فهمیم که بعد از خطا رفتن انتخاب انبیاء انتخاب مهاجر و انصار یک پیشیز ارزش نداشته است.

مؤلف: آیه ای که امام (علیه السلام) در این روایت بدان استشهاد کرده نقل به معنی شده، یعنی امام (علیه السلام) آن را از آیات سوره اعراف و سوره نساء ترکیب کرده است.

چند روایت در مورد داستان هفتاد نفر برگزیدگان موسی (ع) برای حضور در میقات

و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابوالشیخ از نوف حمیری روایت کرده که گفت: وقتی موسی برای رفتن به میقات پروردگارش هفتاد نفر از قوم خود را برگزید خدایش فرمود: من زمین را برای شما سجده گاه و مایه طهارت قرار داده و سکینت را با شما در خانه هاتان قرار می دهم، و چنانتان می کنم که تورات را از حفظ بخوانید و در نتیجه مردان و زنان و غلامان و آزادگان همگی بتوانند آن را قرائت کنند.

موسی به قوم خود گفت: ((خداوند برای شما تمامی روی زمین را سجده گاه و آن را مایه طهارت قرار داده)) گفتند: ما در غیر معابد نماز نمی خوانیم چه احتیاج به چنین ترخیصی داریم. گفت: ((خداوند سکینت را با شما و در خانه های شما قرار داده)) گفتند: ((لازم نیست، ما دوست داریم که در همان تابوت که بود بماند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۴

گفت: ((خداوند قدرتی به شما می دهد که زن و مرد و صغیر و کبیر و آزاد و بنده شما همگی بتوانید تورات را از بر بخوانید)) گفتند: ((ما نمی خواهیم مگر خواندن از روی کتاب را)) بعد از این گفت و شنود و لجاجت بنی اسرائیل بود که خداوند فرمود: ((

فساكتبها للذین یتقون و یوتون الزکوه ... - تا آنجا که می فرماید - المفلحون (( ، )) (آنگاه موسی گفت: پروردگارا من قوم خود را به درگاه تو آوردم و نتیجه آمدنش را به دیگران دادی پروردگارا پس مرا پیغمبر آن مردم قرار بده (( فرمود: )) پیغمبر ایشان از خود ایشان است (( عرض کرد: )) پس مرا از آن امت قرار بده (( فرمود: )) تو آن امت را درک نمی کنی (( عرض کرد: )) من قوم خود را به درگاهت آوردم وفاده ایشان را به دیگران دادی (( ؟ اینجا بود که خداوند به وی وحی فرستاد: )) و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون (( حمیری گفت )) در اینجا موسی راضی شد، آنگاه رو به حضار کرده و گفت آیا ستایش نمی کنید خدایی را که در آن روز حفظ غیبت شما را کرده و بجای شما گوش داد مطالب مربوط به شما را و وفاده دیگران را برای شما قرار داد؟

و نیز در همان کتاب از ابن ابی حاتم و ابوالشیخ از نوف بکالی روایت کرده که گفت: موسی بعد از آنکه از قوم خود هفتاد نفر انتخاب نمود به ایشان گفت: اینک به سوی خدا روانه شوید، و از او هر چه می خواهید درخواست کنید، خود موسی درخواستی داشت و ایشان درخواستی، وقتی به میقاتگاه یعنی به کوه طور رسیدند موسی رو به ایشان کرده و گفت: اینک درخواست خود را عرضه بدارید، ایشان گفتند: (( خدا را به ما نشان بده )) گفت: (( وای بر شما دوباره این درخواست را از خدا می کنید )) گفتند: (( درخواست ما همین است باید خدا را آشکارا به ما نشان دهی )) این را که گفتند صاعقه ایشان را گرفت و همگی مدهوش افتادند، موسی عرضه داشت: (( پروردگارا من هفتاد نفر از نیکان و سرشناسان بنی اسرائیل را به میقات تو آوردم حال به سوی ایشان برگردم و یک نفر از آنان با من نباشد جواب بنی اسرائیل را چه بگویم؟ آیا مرا نخواهند کشت؟ صدائی به گوش موسی رسید که درخواست خود را عرضه بدار، موسی گفت: (( پروردگارا از تو می خواهم که همراهان مرا زنده کنی )) خداوند همگی ایشان را زنده کرد و در نتیجه درخواست ایشان و درخواست موسی هدر رفت، و این درخواست ماند برای این امت، چون آنها نتوانستند استفاده کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۵

#### بیان ضعف آن آیات

مؤلف: این دو روایت را از این جهت ایراد کردیم که از نظر شباهت در قصه شبیه به روایات موقونه بود، و لیکن صرفنظر از اختلافی که در مضمون آندو است از نظر جزئیات قصه نه با یکدیگر تطبیق می شوند و نه با ظاهر آیات، درخواستی که کردند تنها مسأله دیدن خدا بود که رد شد، و درخواست موسی هم زنده شدن ایشان بود که زنده شدند، و درخواست دیگرش نوشته شدن رحمت بر بنی اسرائیل بود که آنهم به شرط تقوا و ایمان به آیات خدا مستجاب شد، دیگر چه وفاده و اجری طلب داشتند که به ایشان داده نشد و در عوض آن را به امت آخرالزمان دادند؟ اشکال دیگر اینکه از ظاهر سیاق استفاده می شود که در جمله (( و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون )) خطاب به پیغمبر اکرم است نه به موسی.

نظیر این دو روایت در منطبق نشدن با آیه، روایتی است که از ابن عباس در ذیل جمله (( اکتب لنا فی هذه الدنیا حسنه و فی الاخره )) نقل شده، در این روایت ابن عباس گفته است: خداوند این درخواست را به موسی نداد، بلکه در جوابش فرموده: (( عذابی اصیب به من اشاء - تا آنجا که می فرماید - المفلحون ))، مقصود ابن عباس این است که خداوند این دعای موسی را در حق امت اسلام مستجاب کرد نه در حق خود او، و ما گفتیم که ظهور آیه در غیر این معنا است.

و نیز نظیر این روایت آن روایتی است که از سدی نقل شده که در ذیل جمله (( ان هی الا فتنتک ... ))، گفته است: موسی گفت پروردگارا! سامری به ایشان گفت گوساله درست کنند لیکن چه کسی گوساله را زنده کرد و روح در آن دمید؟ پروردگار فرمود: (( من )) . گفت: پس تو خودت ایشان را گمراه کردی .

عیاشی نیز نظیر این روایت را در تفسیر خود از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) بطور مرسل یعنی بدون ذکر سند نقل کرده، و در آن دارد که موسی گفت: پروردگارا چه کسی گوساله را به صدا درآورد؟ فرمود: (( من )) . موسی این را که شنید گفت:

(( ان هی الا فتنتک تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء )) .

و اشکال این روایات این است که موسی (علیه السلام) جمله مذکور را در موقع هلاک شدن هفتاد نفر گفته نه در داستان سامری و گوساله اش، مگر اینکه بگوییم موسی این جمله را دوباره و در دو جا گفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۶ روایاتی درباره رحمت و استعه خدای تعالی

و در الدر المنثور از احمد و ابو داود از جنبد بن عبدالله بجلی روایت کرده است که گفت: مردی عرب از بادیه وارد شد و شتر خود را خوابانید و آن را عقال کرد و سپس پشت سر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به نماز ایستاد، بعد از نماز به صدای بلند چنین دعا کرد: پروردگارا مرا و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را رحم کن و احدی را در رحمت من و او شریک مساز. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود از رحمت عمومی و واسع خداوند جلوگیری می کنی؟ برای خدا صد رحمت است که از آنهمه تنها یک رحمت را بر خلق خود نازل کرده و با آن جن و انس و چارپایان را با یکدیگر مهربان می کند، نود و نه رحمت دیگر دارد.

و نیز در همان کتاب از احمد و مسلم از سلمان فارسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: برای خداوند صد رحمت است، از آن جمله رحمتی است که با آن خلق خود را با یکدیگر مهربان کرده و میان وحوش با بچه هایشان عاطفه قرار داده، و نود و نه رحمت دیگر خود را برای روز قیامت قرار داده.

و نیز می گوید: ابن ابی شیبہ از سلمان بطور موقوف و ابن مردویه نیز از همان جناب روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند روزی که آسمانها و زمین را می آفرید صد رحمت آفرید که هر یک از آنها درست قالب زمین و آسمانها است، از آن صد رحمت یکی را به زمین فرستاد که باعث مهربانی خلایق با یکدیگر شد، و با آن رحمت است که مادران نسبت به فرزندان مهر می ورزند، و وحوش و طیور از یک آبخور آب می آشامند، و خلایق با هم زندگی می کنند، ولی روز قیامت خداوند این رحمت را از دل ها می کند و آن را به اضافه نود و نه رحمت دیگر تنها به متقین واگذار می کند، آنگاه آن حضرت آیه (( و رحمتی وسعت کل شیء فساکتبها للذین یتقون )) را قرائت کردند.

مؤلف: این معنا از طریق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایت شده، و گویا روایت دوم از سلمان همان روایت اول است که نقل به معنا شده، و لیکن راوی که آن را نقل به معنا کرده با اضافه کردن جمله (( ولی روز قیامت خداوند این رحمت را از دل ها می کند )) روایت را ضایع کرده، و باید از او پرسید اگر در قیامت خداوند این رحمت را از غیر متقین سلب کند پس چگونه آسمان و زمین باقی مانده و بهشت و دوزخ بجای می ماند؟ و چگونه ملائکه و غیر ایشان بدون رحمت شامله خدا زنده می ماند؟

پس تعبیر بهتر آن تعبیری است که در پاره ای از روایات ما امامیه وارد شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۷۷

که - بطوری که به یاد دارم - فرموده اند: در آن روز خدا همه صد رحمت خود را در مؤمنین جمع می کند، و این معنا غیر از کندن و سلب رحمت از غیر مؤمنین است، اولی جائز و معقول هست و لیکن دومی معقول و متصور نیست - دقت بفرمایید - و نیز در الدر المنثور از طبرانی از حذیفه بن الیمان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در حدیثی فرمود: به آن خدایی که جان من در دست اوست هر آینه خداوند در قیامت آمرزشی کند که ابلیس هم به طمع بیفتد.

مؤلف: و از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز نظیر این معنا روایت شده.

باز در همان کتاب از ابن ابی حاتم و ابوالشیخ از ابی بکر هذلی روایت شده که گفت: وقتی آیه (( و رحمتی وسعت کل شیء )) نازل شد، ابلیس گفت: پروردگارا من هم چیزی هستم، خطاب آمد (( فساکتبها للذین یتقون ... ))، پس آن رحمت را از ابلیس سلب کرد.

مؤلف: ظاهراً مضمون این روایت فرضی است که خود ابی بکر هذلی کرده نه اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) صادر شده باشد، به جهت اینکه بدون شک شیطان هم از رحمت و اسعه خداوند که در صدر آیه است برخوردار است، و آن رحمت خاصه خدا است که در ذیل آیه ذکر شد و ابلیس از آن محروم است.

اهمیت و ارزش بیشتر ایمان کسانی که پیامبر (ص) را ندیده به آن حضرت ایمان آورده‌اند

در تفسیر برهان از نهج البیان روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کدام یک از خلائق ایمانشان حیرت انگیزتر است؟ گفتند: ملائکه. فرمود: ملائکه خود در نزد پروردگارانند، جهت ندارد که ایمان نداشته باشند. گفتند: انبیاء (علیهم السلام). فرمود: انبیاء هم مورد وحی خدای تعالی هستند، با این حال ایمان آوردنشان خیلی مهم نیست. گفتند: ما. فرمود: شما هم با من که پیغمبرم معاصر هستید، جهت ندارد که ایمان نیاورید، بلکه ایمان آن مردمی مهم و با ارزش است که بعد از شما می آیند، با اینکه جز نوشته ای در اوراق چیزی ندیده اند مع ذلک به همان نوشته ایمان می آورند، این است معنای آیه (( و اتبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم المفلحون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۷۸

مؤلف: این خبر هیچ اشکالی ندارد، چیزی که هست باید دانست که مقصود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان شائن نزول آیه نبوده بلکه تطبیق آیه بر یکی از مصادیقش بوده است. و همچنین آن روایتی که می گوید مقصود از نور در آیه شریفه علی (علیه السلام) است معنایش این است که یکی از مصادیق آن نور، علی (علیه السلام) است، ممکن هم هست بگوییم روایت دوم ناظر به باطن آیه است نه به ظاهر آن.

منشعب شدن بنی اسرائیل به هفتاد و چند فرقه و ناجیه بودن یکی از آن فرق

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت: بنی اسرائیل بعد از موسی به هفتاد و یک فرقه منشعب شدند و اهل نجات از همه آنها یک فرقه است و ما بقی در آتشند و نصارا بعد از عیسی (علیه السلام) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند و اهل نجات از آنها تنها یک فرقه است، و ما بقی در آتشند، امت اسلام هم به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهند شد و همه آن فرق در آتشند مگر یک فرقه، قرآن درباره آن یک فرقه از امت موسی فرموده: (( و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون )) (و درباره امت عیسی فرموده: (( منهم امه مقتصده )) (این آن دو امت اهل نجات از قوم موسی و عیسی هستند. و درباره ما مسلمانان می فرماید: (( و ممن خلقنا امه یهدون بالحق و به یعدلون )) (این آن فرقه اهل نجات از امت اسلام است).

و در تفسیر عیاشی از ابی الصهبان بکری روایت کرده که گفت: من در حضور علی بن ابیطالب (علیه السلام) بودم که آن حضرت رءس الجالوت و اسقف نصارا را احضار نمود و به ایشان گفت: من از شما پرسشی خواهم کرد که خودم به جواب آن دانایتر از شمایم، پس بیهوده از دادن جواب آن طفره نروید و از من کتمان نکنید. آنگاه به رءس الجالوت گفت: به حق آن کسی که تورات را بر موسی نازل کرد، و بنی اسرائیل را از من و سلوی خوراند، و برای ایشان از دل دریا راه خشکی باز کرد، و از سنگ کوه طور برای ایشان دوازده چشمه جوشانید، و هر یک را به سبطی از اسباط بنی اسرائیل اختصاص داد مرا خبر ده از اینکه بنی اسرائیل بعد از موسی به چند فرقه منشعب شدند؟ رءس الجالوت گفت: به یک فرقه باقی ماندند. حضرت فرمود: به حق آن خدایی که جز او معبودی نیست دروغ گفتی، بنی اسرائیل به هفتاد و یک فرقه منشعب شدند، و همه در آتشند مگر یک فرقه، که قرآن درباره ایشان می فرماید: (( و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۷۹

و در مجمع البیان گفته است: این فرقه از یهود قومی هستند که در ماورای چین زندگی می کنند، و بین آنان و سرزمین چین وادی ریگزاری فاصله است، قومی هستند که چیزی از شرایع و احکام تورات را تغییر نداده اند. صاحب مجمع البیان سپس اضافه کرده است که این معنا مضمون روایتی است که از ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده است.



اشاره به روایات و داستان های خرافی و مجعولی که درباره فرقه یهود ساخته و پرداخته شده است

مؤلف: روایت مزبور ضعیف و غیر مسلم الصدور است. علاوه بر این، از چنین فرقه یهودی که به راه حق هدایت کنند و در بین خود به عدالت حکم نمایند اثری نمی بینیم، و بفرض هم که در روزگار ما چنین مردمی در ماورای چین بوده باشند قطعاً فرقه هادی و عادل نیستند، برای اینکه اولاً دین یهود با شریعت عیسی نسخ شده، و ثانیاً شریعت عیسی هم به آمدن دین اسلام از اعتبار ساقط گردیده، پس اگر در ماورای چین مردمی هادی به حق و عادل یافت شوند جز مسلمان نمی توانند باشند، و لذا بعضی از دانشمندان که این داستان خرافی را نقل کرده اند ناگزیر شده اند یک جمله به آن بیفزایند و آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در شب معراج در میان آنان فرود آمد و به دین اسلام دعوتشان کرد، و آنان به وی ایمان آورده و مسلمان شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز را به ایشان تعلیم داد.

علاوه بر این، داستان های عجیب و غریبی برای ایشان تراشیده و نقل کرده اند، از آن جمله مقاتل گفته است: از جمله چیزهایی که خداوند با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را فضیلت داده این است که او را در شب معراج به سوی پدران قوم موسی که در ماورای چین هستند فرستاد، و داستان این قوم چنین است که: وقتی بنی اسرائیل گناه کار شدند، و مردان نیکی را که امر به عدالت می کردند، کشتند، این نیک مردان که آن روز در زمین مقدس بسر می بردند از خدا خواستند (( پروردگارا ما را از میان بنی اسرائیل بیرون کن ))، خداوند دعایشان را مستجاب کرد و راهی از زیر زمین برایشان باز کرد، نیک مردان یهود وارد آن نقب شدند، خداوند در آن نقب نهی جاری ساخت که همه جا با ایشان در جریان بود، و چراغی از نور برای - شان قرار داد که همه جا پیش پایشان را روشن می کرد، نیک مردان یهود یک سال و نیم در این نقب راه پیمودند تا از بیت المقدس به سرزمین فعلی خود در چین رسیدند، خداوند ایشان را از زیر زمین بیرون آورد و در سرزمینی منزل داد که پرندگان و چارپایان و درندگان با هم زندگی می کنند، سرزمینی که در آنجا گناه و نافرمانی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۸۰

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در شب معراج در میان ایشان آمد در حالی که جبرئیل با او بود، همگی به وی ایمان آورده و او را تصدیق کردند، و آن جناب ایشان را نماز آموخت، و ایشان اقرار کردند که موسی به آمدن وی بشارتشان داده است.

خرافه دیگر روایتی است که شعبی نقل کرده و گفته: برای خداوند بندگانی است در ماورای اندلس به همان مقدار مسافتی که ما با اندلس داریم، مردمی هستند که حتی تصور اینکه کسانی خدا را معصیت می کنند برایشان ممکن نیست، ریگ های زمینشان در و یاقوت و کوه هایشان طلا و نقره است، نه زراعتی به عمل می آورند و نه با درو کردن و بلکه با هیچ کاری سر و کار ندارند، برای هر یک جلو خانه هایشان درختی است که برگ های پهنی دارد، از همان برگ ها لباس تهیه می کنند، و درخت دیگری است که از میوه آن ارتزاق می نمایند. و همچنین روایات دیگری که در داستان این فرقه خیالی از یهود وارد شده که تمامی مجعول و دروغی است.

معنای آیه مورد بحث از بیان سابق معلوم شد، و احتیاج به بیان زائدی ندارد. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۸۱

آیات ۱۶۱ - ۱۷۱، سوره اعراف

وَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَ قُولُوا حِطَّةٌ وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سَجْدًا تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ سَتَجِدُوا الْمُحْسِنِينَ (۱۶۱) فَذَلَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا - غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ (۱۶۲) وَ سَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْتَدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (۱۶۳) وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعِذْرَةٌ إِيَّاكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ

يَتَّقُونَ (۱۶۴) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِقَابٍ يَتَّبِعُهُمْ لَئِيْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَا يَكْفُرُونَ إِلَّا بِالْأَلْبَانِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ سَوْءِ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۶۷) وَقَطَّعَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَّوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۱۶۸) فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِّثْقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأَخْرَجُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۱۶۹) وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (۱۷۰) وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۷۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۸۲

ترجمه آیات

و چون به ایشان گفته شد در این قریه جای گیرید و از هر جای آن خواستید بخورید و در دعا گوید گناهان ما فرو ریز، و از این در سجده کنان درون شوید تا گناهاتتان بیامرزیم، و نیکوکاران را فزونی خواهیم داد (۱۶۱) کسانی از ایشان که ستمگر بودند سخنی جز آنچه دستور داشتند بجای آن آوردند و به سزای آن ستم ها که می کردند از آسمان عذابی به ایشان فرستادیم (۱۶۲) ایشان را از دهکده ای که نزدیک دریا بود بپرس، چون به حرمت شنبه تعدی کردند چون ماهی هایشان روز شنبه دسته دسته سوی ایشان می آمدند، و روزی که شنبه نمی گرفتند نمی آمدند، بدینسان به سزای آن عصیان که می کردند مبتلایشان می کردیم (۱۶۳) و چون گروهی از آنها گفتند برای چه گروهی را که خدا هلاکشان می کند یا عذاب سختشان می کند پند می دهید، گفتند: پند دادن ما عذر جویی به پیشگاه پروردگارتان است و به این امید که شاید پرهیزکاری کنند (۱۶۴) و چون چیزهایی را که بدان تذکرشان داده شده بود به غفلت سپردند کسانی را که از بدی منع می کردند رهانیدیم، و کسانی را که ستم کرده بودند به سزای آن عصیان که می کردند به عذابی سخت دچار کردیم (۱۶۵) وقتی از آنچه نهی شده بودند سر پیچیدند گفتیمشان بوزینگان مطرود شوید (۱۶۶) و چون پروردگارت اعلام کرد که تا روز قیامت بر یهودان کسی را می گمارد که آنها را عذابی سخت کند که پروردگارت تند مجازات است، و هم او آمرزگار و رحیم است (۱۶۷) و آنها را در زمین به گروهها تقسیم کرده ایم، بعضی آنها شایسته گانند، و بعضی دیگر کم از آنند، و آنها را به خوبی ها و بدی ها بیامودیم شاید به خدا باز گردند (۱۶۸) از پس آنها جانشینان به جا ماندند که کتاب آسمانی را به میراث برده اند و خواسته این دنیا به رشوه گیرند و گویند ما را خواهند بخشید، و اگر خواسته ای نظیر آن پیششان آید بگیرند مگر از ایشان در تورات که مندرجات آن را آموخته اند پیمان نگرفته اند که درباره خدا جز حق نگویند، سرای آخرت برای کسانی که پرهیزکاری می کنند بهتر است چرا خرد ورزی نمی کنید (۱۶۹) و کسانی که به کتاب خدا چنگ زند و نماز پیا کنند ما پاداش اصلاح گران را تباہ نمی کنیم (۱۷۰) و چون آن کوه را بکندید بالای آنها بردیم که گویی سایبانی بود و گمان بردند که کوه رویشان افتادنی است کتابی را که به شما داده ایم محکم بگیرید و مندرجات آن را به خاطر بسپارید شاید پرهیزکاری کنید (۱۷۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۸۳

بیان آیات

بیان آیات شریفه، که قسمت دیگری از داستان های بنی اسرائیل و نافرمانی هایشان را نقل می کند.

در این آیات چند قسمت دیگر از داستانهای بنی اسرائیل و نافرمانی های ایشان نقل شده که بخاطر نقض عهدهی که کردند خداوند به عقوبت گرفتارشان کرده است، و از ستمگران کسانی برایشان مسلط کرده که شکنجه شان داده اند، این حال اسلاف ایشان بوده از این اسلاف و نیاکان بنی اسرائیل نسلهایی به وجود آمدند که آیات خدا را به بهای اندکی فروخته و در امر دین بی اعتنایی کردند، مگر عده کمی که از حق نگذشتند.

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ... مقصود از (( قریه )) همان سرزمینی است که در بیت المقدس واقع بوده و بنی اسرائیل مأمور

شدند تا آن شهر را فتح نموده و با اهل آنجا که از عمالقه بوده اند جنگیده و ایشان را هزیمت دهند و شهر را تصرف کنند، بنی اسرائیل از این ماءموریت سر باز زده و در نتیجه به سرگردانی در بیابان (( تیه )) مبتلا شدند، تفصیل این داستان در سوره (( مائده )) آیه (( ۲۰ - ۲۶ )) گذشت .

(( و قولوا حطه و ادخلوا الباب سجدا... )) گفتار در پیرامون نظیر این آیه در سوره (( بقره )) آیه (( ۵۸ - ۵۹ )) گذشت ، و جمله (( سنزید المحسنین )) در موضع جواب از سؤال مقدر است ، کانه بعد از آنکه فرمود: (( یغفر لکم خطیئاتکم )) کسی می پرسد: دیگر چه ؟ می فرماید: ما نیکوکاران را زیاده می دهیم .

وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ... یعنی از بنی اسرائیل حال اهل آن قریه ای را که در ساحل دریا قرار داشت پرس . مقصود از (( حاضر دریا بودن )) در نزدیکی دریا و مشرف به آن قرار داشتن است . (( یعدون )) از (( تعدی )) و در اینجا مقصود تجاوز از آن حدود و مقرراتی است که خداوند برای روز شنبه یهود جعل فرموده بود، و آن این بود که بخاطر بزرگداشت این روز شکار ماهی را ترک کنند. (( اذ تاتیهم حیتانهم )) مقصود از (( ماهی های ایشان )) ماهی های سمت ایشان است . (( یوم سبتهم شرعا )) کلمه (( شرع )) جمع (( شارع )) است که به معنای ظاهر و آشکار است ، یعنی روزهای شنبه ماهی های سمت ایشان خود را آشکار می کردند و روی آب پیدا می شدند. (( و یوم لا یسبتون لا تاتیهم )) یعنی تجاوزشان از حدود خدایی روز شنبه بود که ماهی ها روی آب آشکار می شدند و ایشان ممنوع از صید بودند، و اما بعد از روز شنبه که مجاز در صید بودند ماهی ها نزدیک نمی آمدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۸۴

و این خود یک امتحانی بوده از خدای تعالی ، و خداوند به این جهت ایشان را به چنین امتحانی مبتلا کرد که فسق و فجور در میان ایشان رواج یافته بود، و حرص بر این اعمال ، ایشان را وادار به مخالفت امر خدا و صید ماهی و بدست آوردن هزینه فسق و فجورشان می کرد، و تقوائی که ایشان را از مخالفت باز بدارد نداشتند لذا فرمود: (( و کذلک نبلوهم )) یعنی اینچنین ما ایشان را می آزماییم (( بما کانوا یفسقون )) بخاطر فسقی که مرتکب می شدند.

جواب دسته ای از امت موسی (ع) که نهی از منکر می کردند به دسته دیگری که سکوت پیشه کرده بودند وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا لَّهُ مُهْلِكُهُمْ... معلوم می شود امت دیگری بوده که این امت را موعظه می کرده اند، پس تقدیر آیه چنین است : (( اذ قالت امه منهم لآمه اخی کانت تعظهم - آن زمان که امتی از ایشان به امت دیگری که ایشان را موعظه می کرد گفتند... )) و جمله (( لآمه اخی کانت تعظهم )) برای اختصار حذف شده است . و ظاهر اینکه گفتند: (( چرا موعظه می کنید مردمی را که خدا هلاکشان خواهد کرد )) این است که ایشان اهل تقوا بوده اند، و از مخالفت امر خدا پروا داشته اند جز اینکه دیگران را که اهل فسق بودند نهی از منکر نمی کردند، چون اگر خود این امت نیز اهل فسق و تعدی بودند آن قوم دیگر ایشان را نیز موعظه می کردند و در پاسخ اعتراض و ملامتشان نمی گفتند: (( معذره الی ربکم - تا نزد پروردگار شما معذور باشیم )) و نیز از گفتار عده ای که سکوت کردند بر می آید که اهل فسق و فجور مسأله تجاوز و عصیان را به حدی رسانده بودند که علنا مرتکب فسق می شدند، و دیگر نهی از منکر در ایشان اثر نمی کرده ، چیزی که هست آن امت دیگر که سکوت نکرده و همچنان نهی از منکر می کردند ماءیوس از موعظه نبودند و هنوز امیدوار بودند بلکه در اثر پافشاری بر موعظه و نهی از منکر دست از گناه بردارند، و لا اقل چند نفری از ایشان ، تا اندازه ای به راه بیایند.

علاوه بر این ، غرضشان از اصرار بر موعظه این بوده که در نزد خدای سبحان معذور باشند، و بدین وسیله مخالفت با فسق ، و انزجار خود را از طغیان و تمرد اعلام داشته باشند. و لذا در پاسخ امت ساکت که به ایشان می گفتند: (( چرا موعظه می کنید )) اظهار داشتند: (( معذره الی ربکم و لعلمهم یتقون - تا هم نزد پروردگارتان معذور باشیم و هم شاید ایشان از گناه دست بردارند )) . و در اینکه گفتند: (( نزد پروردگارتان )) و نگفتند (( نزد پروردگاران )) اشاره است به اینکه نهی از منکر به ما اختصاص ندارد،



معنای : ان ربك لسريع العقاب

و اینکه فرمود: (( ان ربك لسريع العقاب )) معنایش این است که پاره ای از عقاب های خداوند عقابی است که فوری و با شتاب روی می آورد، مانند عقاب اهل طغیان ، همچنانکه در آن آیه دیگر فرموده : (( الذين طغوا في البلاد... ان ربك لبالمرصاد )) و اگر ما در معنای آیه گفتیم (( پاره ای از عقابهای ... )) ، و حال آنکه در آیه کلمه (( بعض )) نیامده است ، دلیلش جمله (( وانه لغفور رحيم )) است ، چون بحسب ظاهر، این جمله در دنباله آیه شریفه نیامده مگر برای اینکه بفهماند همه عقاب های خدا سریع و فوری نیست ، چه اگر خداوند همواره سریع العقاب می بود، و همه عقاب هایش فوری بود دیگر جمله (( وانه لغفور رحيم )) در ذیل آیه معنا نداشت ، چون سیاق آیه سیاقی است محض در معنای مؤ اخذ و انتقام ، پس جمله مذکور معنای آیه را به این برگشت می دهد که (( پروردگار تو بخشنده گناهان ، و مهربان با بندگانش هست ، و لیکن اینطور هم نیست که وقتی حکم عقاب را درباره بعضی از بندگانش بخاطر استحقاقی که بجهت طغیان و سرکشی دارند براند، عقابش سریع است ، و فوراً محکوم را می گیرد، چون بعد از حکم راندنش هیچ چیزی مانع از نفوذ حکمش نمی شود )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۸۷

و بعید نیست که همین معنا مقصود کسانی باشد که گفته اند معنای جمله (( ان ربك لسريع العقاب )) این است که خدای تعالی عقابش نسبت به کسانی که بخواهد ایشان را در دنیا عقاب کند سریع است ، گو اینکه مناسب تر این بود که گفته شود: این معنی ، معنای مجموع (( ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم )) است ، تا کسی توهم نکند که سریع العقاب بودن خداوند با حلیم بودنش منافات دارد.

وَقَطَعْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّامًا مِّنْهُمْ الصَّالِحُونَ... در مجمع البیان می گوید: کلمه (( دون )) در محل رفع است ، چون مبتدا است ، و اگر در ظاهر منصوب آمده برای تمکن در ظرفیتش است ، نظیر آن - بنا بر قول ابی الحسن - کلمه (( بین )) در جمله (( لقد قطع بینکم )) است ، زیرا این کلمه نیز در این جمله قائم مقام فاعل و در موضع رفع است ، و بخاطر اینکه ظرف است منصوب آمده ، و همچنین است کلمه (( بین )) در جمله (( يوم القيامة يفصل بینکم )) ، زیرا در اینجا از جهت اینکه قائم مقام فاعل است باید مرفوع باشد و منصوب شده . ممکن هم هست در آیه مورد بحث بگویی تقدیر (( و منهم جماعه دون ذلك )) بوده و موصوف مرفوع یعنی جماعت حذف شده و صفت آن یعنی کلمه (( دون )) به جایش نشسته است .

و مقصود از (( حسنات )) و (( سیئات )) در آیه مورد بحث نعمتها و گرفتاریهای دنیا است ، و مابقی آیه معنایش روشن است . فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ... کلمه (( عرض )) به معنای هر چیز غیر ثابت است ، و در جمله (( عرض الحياه الدنيا- شؤ ون ناپایدار زندگی دنیا )) به همین معنا است ، و مراد از (( عرض هذا الادنی )) نیز لذائذ زندگی دنیا و نعمتهای زود گذر آن است ، و اگر به اشاره مذکر (هذا) به آن اشاره فرموده و حال آنکه جا داشت به مونث (هذه) به آن اشاره شود برای تحقیر آن است ، گویا خواسته است با تجاهل کردن در حق آن برساند که دنیا آنقدر بی ارزش و غیر قابل اعتنا است که هیچ خصوصیت و صفت مرغوبی که جلب نظر کند ندارد، نظیر این توجیه در جمله (( هذا ربی هذا اکبر )) که حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) است گذشت . جمله (( و يقولون سیغفر لنا )) سخن گزافی است بدون سند که اسلاف یهود آن را در غروری که به تشکیلات خود داشتند، از خود تراشیده اند، همچنانکه حزب خود را حزب خدا و خویشان را فرزندان و دوستان خدا می نامیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۸۸

و نمی توان آن را حمل بر این کرد که خواسته اند به خود وعده توبه دهند، زیرا در آن هیچ قرینه ای که دلالت بر این کند دیده نمی شود، همچنانکه نمی توان آن را حمل بر امید رحمت و مغفرت الهی کرد، برای اینکه امیدواری به مغفرت خدا آثاری دارد که با رفتار ایشان هیچ سازگاری ندارد. امیدواری به خدا، بدون اضطراب و بیم از گناه و گفتن اینکه خدا ما را می آمرزد(سیغفرلنا) امید صادق نیست .



آری، امید خیر همیشه تواءم با خوف از شر است، همچنانکه امید خیر مایه آرامش خاطر و مسرت درونی است همچنین خوف از شر باعث اضطراب خاطر و اندوه درونی است، پس امیدواری صحیح و صادق نشانش این است که نفس آدمی حالتی متوسط بین سکون و اضطراب و جذب و دفع و مسرت و اندوه داشته باشد، و کسی که خود را یکسره به دست شهوات سپرده و غوطه ور در لذائذ مادی است، و اصلاً به یاد عقوبت کارهای زشت خود نیست، و وقتی هم کسی او را از وعده‌هایی که خداوند به ستمکاران داده می‌ترساند، و او را به یاد عواقب وخیم مجرمین می‌اندازد، در پاسخ می‌گوید: ((خدا کریم و بخشنده است)) و با همین حرف به خیال خود، خود را از حمله بدگویان رها نموده، و خیال خود را در تمتع از لذائذ مادی راحت می‌کند چنین کسی امیدش امید صادق نیست، بلکه آرزویی است کاذب و نقشه خطرناکی است از وسوسه‌های شیطان، ((فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً- کسی که امید لقای پروردگار خود را دارد باید عمل صالح کند و در پرستش کسی را شریک پروردگار خود نگیرد)).

((و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه)) ولی اگر سود مادی دیگری غیر از آنچه دارند عایدشان شود از هوا می‌قاپند و به آنچه که دارند قناعت نمی‌کنند و اگر راستی امید مغفرت می‌داشتند از اینگونه عایدیها صرفنظر نموده و بدین وسیله بازگشت خود را به خدا و پرهیزشان را از محرمات او ابراز می‌داشتند، زیرا همین چشم پوشی از اینگونه عوائد خود یک نحوه بازگشت است، در این صورت ممکن بود کلامشان را که گفتند: ((سیغفر لنا)) حمل بر آن امیدی کنیم که تائبین به آمرزش خدا دارند، لیکن این بینوایان هر چه از مال دنیا عایدشان شود بدون اینکه خدا را منظور داشته باشند می‌خورند.

بنابراین، جمله ((و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه)) در حقیقت همان معنایی را می‌رساند که آیه ((كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه)) در وصف ایشان بیان می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۸۹

((و در سوا ما فيه)) گویا ((واو)) در این جمله واو حالیه و جمله بعد از آن حال از ضمیر در ((علیهم)) است. بعضی دیگر گفته اند: ((واو)) عاطفه و جمله عطف بر ((ورثوا الكتاب)) در صدر آیه است، ولی این احتمال خالی از بعد نیست.

بهر حال، معنای آیه این است که: ((فخلف من بعدهم)) بعد از آن اسلاف و نیاکان از بنی اسرائیل که وصفشان را نسبت به تقوا و اجتناب محرمات شنیدید ((خلف ورثوا الكتاب)) بازماندگانی باز ماندند که کتاب را به ارث برده و معارف و احکام و مواظب و عبرت‌هایی که در آن کتاب بود تحمل نمودند، و لازمه این ارث این بود که تقوا پیشه ساخته و به خانه آخرت پردازند و از لذائذ ناپایدار دنیا و عوائدی که مانع ثواب دائم و ابدی است چشم‌پوشند، ولی با کمال تأسف ((یاخذون عرض هذا الادنی)) دو دستی این لذائذ را گرفته و خود را به روی آن می‌افکنند، و هیچ پروایی از گناه هر چه هم زیاد باشد ندارند، تازه می‌گویند: ((سیغفر لنا)) و بدون حق وعده آمرزش به خود می‌دهند، بدون اینکه از گناه بازگشتی کرده باشند، و گناهکاری، کار یکبار و دو بارشان باشد، بلکه همچنان بر سر آنند که هر وقت دست پیدا کنند مرتکب شوند ((و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه)) بدون اینکه نهی ناهیان از منکر در ایشان مؤثر افتد ((الم یؤخذ علیهم میثاق الكتاب)) آیا معنای پیروی شان از تورات تعهد و التزام بر این نبود ((ان لا یقولوا علی الله الا- الحق)) که جز حق چیزی بر خدا نبندند؟ لیکن آنان در حالی که ((در سوا ما فيه)) مطالب تورات را خوانده و به این تعهد پی برده بودند مع ذلک به غیر حق گفتند: ((سیغفر لنا)) با اینکه می‌دانند که حق ایشان نبود به چنین ادعایی خرافی تفوه کنند، و اینکه این فکر باطل ایشان را در ارتکاب گناهان جری نموده و مستلزم هدم دین است در حالی که ((و الدار الاخره خیر للذین یتقون)) خانه آخرت بهتر است برای کسانی که تقوی پیشه سازند، ((افلا تعقلون)).

وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ در مجمع البیان گفته است: ((امسک و مسک و تمسک و استمسک بالشیء)) همه در معنا یکی است و به معنای دست آویختن به آن چیز است.

و اگر از میان همه اجزای دین تنها اقامه نماز را ذکر کرد برای شرافتی است که نماز بر سایر اجزای دین دارد، چون نماز رکن دین



است، بوسیله نماز یاد خدا و خضوع در برابر او که جان همه شرایع دینی است حفظ می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه :

۳۹۰

توضیحی درباره رابطه دین و فطرت بشر و اصلاح شؤن زندگی بشر

این آیه تمسک به کتاب را اصلاح خوانده، و مقابل اصلاح، افساد در زمین و یا افساد جامعه بشری است، و زمین و یا جامعه بشری در زمین فاسد نمی شود مگر با فساد طریقه فطرت، آن طریقه ای که خداوند مردم را بر طبق آن آفریده. و بطور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است در هر عصری که نازل شده باشد متضمن طریقه فطرت است، چیزی که هست در هر عصری از احکام فطرت آن مقداری را متضمن است که اهل آن عصر استعداد پذیرفتن آن را دارند، دلیل این مدعا آیات قرآنی است که می فرماید: (( دین قیم و آن شریعتی که تمامی حوائج زندگی بشر را بر می آورد همان فطرتی است که خداوند بشر را بر طبق آن خلق کرده و هیچ تبدیلی در خلقت خداوند نیست، این است آن دین قیم و لیکن بیشتر مردم نمی دانند)).

آنگاه در جای دیگر می فرماید: (( دین در نزد خداوند اسلام است )) (و اسلام تسلیم در برابر خدای سبحان و سنت جاری او در تکوین، و تشریح مبتنی بر تکوین است، و این دو آیه بطوری که ملاحظه می کنید به بانگ رسا اعلام می دارند که دین خدای سبحان همان تطبیق دادن افراد است زندگی خود را با آنچه که قوانین تکوینی اقتضای آن را دارد، و غرض از این تطبیق این است که این نوع برسد به آن مقامی که حقیقت این نوع استحقاق رسیدن به آن را دارد و کارش برسد به جایی که بتوان او را بطور حقیقت انسانی طبیعی و مربی تربیتی نامید که ذاتش و ترکیب طبیعی اقتضای آن را دارد، و آن چیزی که واقعیت انسان طبیعی اقتضای آن را دارد خضوع در برابر مبدء غیبی است که وجود، بقا، سعادت و توفیق وی در شؤن زندگی و قوانین حاکم در عالم، قائم به او است، و این خضوع همان دینی است که ما آن را اسلام نامیده و قرآن و سایر کتب آسمانی که بر انبیاء و رسولان خدا نازل شده بشر را بسوی آن دعوت می کنند.

پس اصلاح شؤن زندگی بشر و دور کردن هر خرافه ای که به آن راه یافته و از بین بردن هر تکلیف شاقی که اوهام و اهواء به گردن بشر انداخته، جزء معنای دین اسلام است، نه این که اثر و خاصیت آن و یا حکمی از احکام آن باشد تا راء و اجتهاد بعضی آن را امضا نموده و بعضی دیگر رد کنند، و یا دانشمندانی اهل بحث در رد و امضای آن اجتهاد نموده و با رعایت انصاف نتیجه راء و نظر خود را اعلام بدارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۹۱

و به عبارت دیگر آن چیزی که به منطق دین الهی، بشر بسوی آن دعوت شده همانا شرایع و سننی است که مصالح او را در زندگی دنیوی و اخرویش تاءمین می کند نه اینکه اول مجموعه ای از معارف و شرایع از پیش خود وضع نموده و سپس ادعا کند که این شرایع با مصالح بشر تطبیق نموده و مصالح بشر با آن منطبق است - دقت فرماید -.

این را گفتیم تا کسی توهم نکند که دین الهی مجموعه ای از معارف و شرایع تقلیدی خشک و بی مغزی است که در کالبدش هیچ روحی جز روح استبداد نیست، و نپندارد که لسان شارعش لسان تحکم و اعمال زور است، و به زور به گردن بشر گذاشته که در برابرش اطاعت کنند، و بخاطر رسیدن به نعیم مخلدی که برای پس از مرگ فرمانبران تهیه دیده و نجات از عذاب دائمی که برای متخلفین آماده کرده دستوراتش را گردن نهند، آری، ممکن است کسانی باشند که چنین توهمی بکنند، و خیال کنند که بین شرایع و معارف دینی و بین نوامیس طبیعی مربوط به عالم انسانی و حاکم در زندگی او و قائم به اصلاح شؤن حیاتیاتش هیچ ارتباطی وجود ندارد، و خلاصه عمل به دستورات دینی جز اینکه دست و پاگیر او شود و از پیشرفت در زندگی دنیایی او جلوگیری کند هیچ خاصیت دیگری ندارد، و همچنین در زندگی اخرویش، برای اینکه ضامن اصلاح آن زندگی، تنها و تنها اراده مولوی الهی است، و از قدرت خود بشر بیرون است، بلکه تنها خاصیتی که در ادیان هست و تنها دخالتی که در سعادت دنیای آدمی دارد این است که متدین به آن و معتقد به اصول آن از سرگرمی به آن لذتی را احساس می کند که یک نفر افیونی و یا معتاد به

سمومات از اعتیاد خود احساس می نماید، او از چیزی که مورد نفرت و تالم دیگران است لذت می برد، و از چیزی که دیگران لذت می برند متالم می شود.

منشاء این پندار، جهل به معارف دینی است، و جز افتراء بر ساحت مقدس شارع چیز دیگری نیست، و قرآن کریم آن را دفع نموده و در آیات بسیاری یا به تصریح و یا به اشاره و کنایه از آن تبری می جوید.

دین، بشر را جز به اصلاح اعمال و شؤ و نش دعوت نمی کند کوتاه سخن اینکه، کتاب الهی مصالح بشر را متضمن است، و اجراء دستوراتش تمامی مفاصد جامعه بشری را اصلاح می کند، و اصولاً ما آن کتابی را کتاب الهی می نامیم که اینطور باشد، و آن دینی را صحیح می دانیم که مجموعه ای از قوانین مصلح باشد همچنانکه مجموعه قوانین مصلح را دین می دانیم. پس دین، بشر را جز به اصلاح اعمال و سایر شؤ و ن اجتماعی خود دعوت نمی کند، و اگر آن را اسلام و تسلیم در برابر خدا نام نهاده اند برای همین است که عمل بر طبق دین عمل بر وفق قوانینی است که نظام خلقت برایش مقرر کرده، و تسلیم در برابر دین تسلیم در برابر خط مشیی است که خلقت پیش پایش نهاده، و این تسلیم، تسلیم در برابر خواسته خدای تعالی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۹۲

باز هم تکرار می کنیم اینطور نیست که دین، آدمی را به متابعت قوانینی دعوت نموده آنگاه ادعا کند که خیر و سعادت بشر در عمل کردن به آن قوانین است تا آنکه کسی در صحت ادعایش شک و تردید کند.

آیه مورد بحث یعنی آیه (( و الذین یمسکون بالکتاب... )) (گر چه فی نفسه و با صرف نظر از آیات قبل و بعدش عام و مستقل است، و لیکن از آنجا که در سیاق گفتار درباره بنی اسرائیل قرار گرفته آن ظهور در عمومیت را از دست داده و تنها مربوط به بنی اسرائیل شده است، و بنابراین، مقصود از کتابی که در آن نامبرده شده نیز فقط تورات و یا تورات و انجیل خواهد بود.

وَ إِذْ تَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ... کلمه (( نطق )) به معنای از بیخ و بن کردن چیزی است، و کلمه (( ظله )) به معنای ابر و یا سقف و هر چیزی است که سایه بیفکند؛ معنای مابقی کلمات آیه روشن است.

این آیه داستان از جای کردن کوه طور و نگهداشتن آن بر بالای سر بنی اسرائیل را متعرض است، و این داستان در سوره (( بقره )) و سوره (( نساء )) مکرر ایراد و تفسیر شد.

بحث روایتی

روایتی درباره نافرمانی قومی از اهل (( ایله )) در مورد ترحیم صید ماهی در روز شنبه و مسخ شدنشان به میمون.

در تفسیر قمی از پدرش از حسن بن محبوب از ابن ابی عمیر از ابی عبیده از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: در کتاب علی بن ایطالب (علیه السلام) چنین یافتیم که: قومی از اهل (( ایله )) از دودمان (( ثمود )) در روزهای شنبه ماهی هایی به امر خدای تعالی به سمتشان می آمدند تا بدین وسیله اطاعتشان آزمایش شود، ماهی ها تا لب آب آمده و بلکه از دریا راه نهر را گرفته و تا درب منزلهاشان نزدیک می شدند، و ایشان با اینکه ممنوع بودند، ماهیان را گرفته و می خوردند، و علمای ایشان از صید آنها بازمان نمی داشتند، شیطان هم برایشان کلاه شرعی درست کرد و به عده ای از ایشان الهام کرد که شما از خوردن آن ممنوع شده اید نه از صیدش، به همین جهت روز شنبه صید می کردند و روزهای دیگر آن صید را می خوردند.

طایفه دیگری از ایشان که اصحاب یمین بودند به اعتراض برخاسته و گفتند: ما شما را از عقوبت خداوند تحذیر می کنیم، زنهار که مخالفت امر او مکنید، طایفه سوم از ایشان که اصحاب شمال بودند سکوت کرده و از اندرز ایشان لب فرو بستند و تازه طایفه دوم را ملامت کردند که شما چرا گنهکاران را موعظه می کنید، با اینکه می دانید ایشان مردمی هستند که خداوند به عذاب شدیدی عذاب و یا هلاکشان خواهد کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۹۳

آن طایفه در جواب گفتند: برای اینکه در نزد پروردگارتان معذور باشیم، و برای اینکه شاید گنهکاری از گناه دست بردارد،

خدای تعالی می فرماید: (( فلما نسوا ما ذکرنا )) (به یعنی بعد از آنکه آن مواعظ را ندیده گرفته و همچنان به گناه خود ادامه دادند طایفه دوم به ایشان گفتند: از این به بعد با شما زندگی نخواهیم کرد، حتی یک شب هم در شهر نمی مانیم، این شهری است که خدا در آن نافرمانی می شود، و خوف این هست که بلایی بر شما نازل شود و ما را هم بگیرد.

علی (علیه السلام) سپس اضافه کردند که این طایفه همانطور که گفته بودند از ترس بلا از شهر بیرون رفته در نزدیکی شهر فرود آمدند، و شب را زیر آسمان بسر برده صبح رفتند تا سری به اهل معصیت بزنند، دیدند دروازه شهر بسته شده و هر چه در زدند صدای احدی را نشنیدند، ناگزیر نردبانی گذاشته و از دیوار بالا رفتند، و مردی از نفرات خود را به بالای نقطه ای که مشرف به اهل شهر بود فرستادند تا خبری بیاورد، آن مرد وقتی نگاه کرد گروهی میمون دمدار را دید که صدا به صدای هم داده بودند، وقتی برگشت و آنچه دیده بود باز گفت همگی دروازه ها را شکسته و وارد شهر شدند، میمونها همشهریها و بستگان خود را شناختند و لیکن انسانها افراد میمونها را از یکدیگر تشخیص نداده و بستگان خود را شناختند، وقتی چنین دیدند گفتند: شما را نهی کردیم و از عاقبت شوم گناه زنهار دادیم.

سپس علی (علیه السلام) اضافه کردند: به آن خدایی که دانه های گیاه را در زیر خاک می شکافد و خلاق را می آفریند من قوم و خویش همان میمون ها را که در این امت اند می شناسم، مردمی هستند که از کار زشت نهی ننموده، و در برابر آن اعمال غیرت نمی کنند، بلکه معروفی را هم که بدان ماءمور شده اند ترک می کنند، و در نتیجه دچار تفرقه شدند، خدای تعالی هم در حق ایشان فرموده: (( فبعدا للقوم الظالمین: پس از رحمت خدا دور باشند مردم ستمکار )) (همچنانکه در حق بنی اسرائیل فرموده: (( و انجینا الذین ینھون عن السوء و اخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما كانوا یفسقون ))).

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از ابی عبیده از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده، و همین معنا را الدر المثور از عبد الرزاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم و بیهقی در سنن خود از عکرمه از ابن عباس روایت کرده اند، الا- اینکه در روایات ایشان دارد که نامبردگان در آیه قبیله ای از یهود از اهل ایله بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۹۴

و ظاهرش این است که از بنی اسرائیل بوده اند، و در روایت ابی جعفر تصریح شده به اینکه نامبردگان از قوم ثمود بوده اند، و بعید نیست که قومی از عرب ثمود بوده و بخاطر هم جواری با اهل ایله داخل در دین یهود شده باشند، چون بطوری که می گویند ایله شهری بوده میان مصر و مدینه در ساحل دریای احمر.

و بسا گفته اند: آن قریه ای که آیه شریفه به آن اشاره کرده شهر (( مدین )) است. و بعضی دیگر گفته اند: (( طبریه )) (و عده ای گفته اند: قریه ای بوده بنام (( مقنا )) میان مدین و عینونا.

فقط فرقه ای که نهی از منکر کردند از عذاب نجات یافتند و مرتکبین صید و ساکتین در برابر آنها عذاب شدند و در روایت ابن عباس که در بالا به آن اشاره شد و روایات دیگری که باز از او نقل شده دارد که وی گریه می کرد و می گفت: نهی کنندگان از بنی اسرائیل نجات یافتند، و مرتکبین هلاک شدند، نمی دانم خداوند با کسانی که سکوت کرده بودند چه معامله ای کرد.

و در روایت عکرمه دارد که من به ابن عباس گفتم: خدا مرا قربانت کند مگر نمی دانی که ساکتین، از گنهکاری گناهکاران بدشان می آمده، و در این باره مخالف ایشان بوده اند، به شهادت اینکه به آن طایفه دیگر که سکوت نمی کردند می گفتند: چرا موعظه می کنید مردمی را که خداوند هلاکشان خواهد کرد، و همینکه گناه را کراهت داشته اند خود شاهد این است که ایشان هم اهل نجات بوده اند، ابن عباس این را که از من شنید دستور داد دو دست لباس ضخیم برایم آوردند، و خواست بفهماند که خیلی از گفتار من و اینکه از اعتقاد ایشان به اینکه مرتکبین اهل عذابند استفاده کرده ام که پس خود ایشان اهل نجاتند خوشش آمده، آنگاه خودش لباس ها را به من خلعت داد و نظریه مرا اخذ کرد.

و لیکن عکرمه بسیار اشتباه کرده و نظریه اش غلط است، زیرا این طایفه هر چند کراهت داشته اند و خود مرتکب صید نمی شدند و لیکن گناهی کرده اند که بزرگتر از گناه صید ماهی بوده و آن ترک نهی از منکر است، با آنکه آن طایفه دیگر، ایشان را به بزرگی گناه ترک نهی از منکر آگاه کرده و گفته بودند: (( معذره الی ربکم و لعلمم یتقون )) و فهمانده بودند که هنوز کار مرتکبین به جایی نرسیده که دیگر موعظه در ایشان اثر نکند و تکلیف نهی از منکر ساقط شود به شهادت اینکه وقتی خودشان از تاءثیر موعظه و اندرزشان مایوس شدند بلا درنگ از آنان فاصله گرفته و از شهر بیرون رفتند، و ساکنین بنا بر آنچه که در روایات است همچنان با ایشان آمیزش داشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۹۵

علاوه بر این، خدای تعالی در ذیل آیه تنها موعظه کنندگان را اهل نجات دانسته و فرموده: (( انجینا الذین ینهون عن السوء و اخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما کانوا یفسقون )) (و در میان نجات یافتگان اسمی از ساکتین نبرده و در مقابل، ستمگران را اهل عذاب دانسته و نفرموده: ما آن کسانی را هلاک کردیم که صید ماهی کردند، و چه مانعی دارد که ستمگران هم شامل مرتکبین صید شود و هم شامل تارکین نهی از منکر.

و اما اینکه فرمود: (( فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قرده خاسئین ))، اگر معنایش سرپیچی از ترک صید بود همچنانکه مفسرین گفته اند و قبلاً اقوالشان را نقل کردیم البته آیه شریفه دلالت خواهد داشت بر اینکه ستمگران تنها همان مرتکبین بوده اند، لیکن باز نمی توان از عموم آیه قبلی که هم مرتکبین را شامل می شد و هم ساکتین را جلوگیری کند چون هر دو طایفه در ظلم و فسق شریک بودند، و اگر معنایش اعراض و روگردانی از سرپیچی از صید باشد و در معنایش ترک و یا کلمه دیگری که معنای ترک را برساند تقدیر نگیریم در این صورت آیه مخصوص می شود به بیان عذاب ساکتین، و آیه سابق یعنی آیه (( فلما نسوا ما ذکروا به انجینا... )) متعرض بیان عذاب مرتکبین خواهد بود، همچنانکه روایاتی که بعداً نقل می شود به این معنا اشاره دارد.

و در مجمع البیان گفته است: هر دو فرقه هلاک شدند و تنها فرقه نهی کننده نجات یافت، و این معنا از ابی عبد الله (علیه السلام) نیز رسیده است.

مؤلف: این روایت از جهت اینکه تعبیر به هلاکت دارد با آیه شریفه که تعبیر به مسخ دارد منافات ندارد، برای اینکه هلاکت شامل مسخ هم می شود، علاوه بر اینکه، از اخبار بسیاری استفاده می شود هر قومی که مسخ شود بعد از مسخ جز چند روزی زنده نمی ماند، به فاصله کمی هلاک می شود.

روایتی از امام صادق (ع) در ذیل (فلما کنسوا ما ذکروا به...) و بررسی آن

و در کافی از سهل بن زیاد از عمرو بن عثمان از عبد الله بن مغیره از طلحه بن یزید از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه (( فلما نسوا ما ذکروا به انجینا الذین ینهون عن السوء )) فرموده: ایشان سه طایفه بودند یک طایفه هم امر پروردگار را پذیرفتند، هم دیگران را امر کردند و نجات یافتند، طایفه دیگر امر خدا را پذیرفتند و لیکن درباره دیگران سکوت کردند و در نتیجه مسخ شدند، طایفه سوم نه امر خدا را قبول کردند و نه کسی را امر به معروف نمودند و در نتیجه هلاک گردیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۳۹۶

مؤلف: این روایت بطوری که ملاحظه می کنید آیه (( فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قرده )) را فقط ناظر به عذاب سکوت کنندگان دانسته و آن را چنین معنا می کند: (( پس وقتی از شکار صیدی که از آن نهی شده بودند خودداری نمودند، گفتیم... )) و بنابراین حاجتی به تقدیر گرفتن کلمه (( ترک )) و امثال آن نخواهد بود، و نیز بنابراین روایت، تنها آیه (( و اخذنا الذین ظلموا )) باقی می ماند برای مرتکبین صید.

هیچ اشکالی در این معنا نیست، جز اینکه علت عذاب ساکتین را خودداری از صید دانسته، و حال آنکه مقام اقتضاء داشت که سبب عذاب آنان را سکوت و ترک موعظه مرتکبین بدانند، علاوه بر اینکه استعمال کلمه (( عتوا )) در خودداری کردن،

استعمالی است بسیار بعید، از همه اینها که بگذریم سند روایت هم ضعیف است، و مرحوم صدوق عین این روایت را با سندش از طلحه از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده و با نقل کافی اختلاف دارد و با معنایی که شد منطبق نمی شود، زیرا در آن دارد که: ایشان سه طایفه بودند یک طایفه امر خدا را قبول کرده و دیگران را هم امر به معروف کردند، و طایفه دیگر امر خدا را پذیرفتند و لیکن دیگران را امر نکردند، طایفه سوم نه امر خدا را پذیرفتند و نه دیگران را امر کردند، و در نتیجه هلاک شدند. و همین روایت را عیاشی در تفسیر آیه مورد بحث از طلحه از جعفر بن محمد از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: قوم به سه فرقه منشعب شدند یک فرقه نهی خدا را پذیرفته و کناره گیری کردند، یک فرقه همچنان در اجتماع بودند و لیکن خود مرتکب گناهان نمی شدند و یک فرقه مرتکب می شدند، و از این سه فرقه تنها آن فرقه ای که نهی خدا را پذیرفتند نجات یافتند. جعفر بن محمد بعد از نقل این روایت فرمود: من به پدرم گفتم: خداوند با دسته دوم که در اجتماع باقی ماندند ولی مرتکب گناه نشدند چه معامله ای کرد؟ ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: شنیده ام که ایشان بصورت ذرّ (مورچگان ریز) در آمدند. و به احتمال قوی همه این روایات یک روایت است که با مضمون های مختلف از طلحه نقل شده، و چون هم سندش ضعیف است و هم متن آن مشوش، لذا نمی توان به آن اعتماد کرد.

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عبد الله از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند بندگان خود را در کتابش به دو آیه مخصوص کرد، یکی آنکه نگویند آنچه را که به آن علم ندارند، دیگر آنکه رد کنند چیزی را که از صحت و سقمش بی خبرند، درباره اولی فرمود: ((الم یؤخذ علیهم میثاق الكتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق)) (و درباره دومی فرمود: ((بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله: بلکه تکذیب کردند چیزی را که احاطه ای به علم آن نداشتند و هنوز تاویل آن را نشنیده بودند)).

چند روایت در مورد قرار گرفتن کوه بر بالای سر بنیاسرائیل و پذیرفتن آنان تورات را پی از آن مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از اسحاق از آن جناب نقل کرده، و نظیر آن را از اسحاق بن عبد العزیز از ابی الحسن اول (علیه السلام) روایت کرده است.

و در تفسیر قمی در معنای ((و اذ نتقنا الجبل...)) (گفته است: امام صادق (علیه السلام) فرموده: وقتی تورات بر بنی اسرائیل نازل شد بنی اسرائیل زیر بار آن نرفتند، خداوند کوه طور را از جای کند و بر بالای سرشان نگهداشت و فرمود: اگر قبول نکنید کوه را بر سرتان می کوبم، بنی اسرائیل در حالی که سرهایشان را از ترس دزدیده بودند ناگزیر تورات را پذیرفتند.

و در احتجاج از ابی بصیر روایت کرده که گفت: روزی مولانا ابو جعفر محمد بن علی (علیهما السلام) در حرم نشسته بود و جماعتی از دوستانش دورش حلقه زده بودند، در این میان طاووس یمانی با یک دسته از اصحابش نزدیک شد و به حضرت عرض کرد: اجازه می دهی سؤالی بکنم؟ حضرت فرمود: اذنت دادیم بپرس، طاووس یکی پس از دیگری سوالاتی می کرد و جواب خود را می گرفت، از جمله سوالاتی که کرد یکی این بود که مرا خبر ده از طائری که بالا رفت و قبل از آن و بعد از آن چنین طائری بالا رفت و قرآن هم آن را ذکر کرده؟ حضرت فرمود: کوه طور سینا بود که خداوند آن را بر بالای سر بنی اسرائیل نگاه داشت، و آن کوه با همه اطراف خود بر سر ایشان سایه افکند، و بنی اسرائیل از سایه افکندنش عذاب های گوناگونی دیدند تا سرانجام تورات را قبول کردند، و اینکه گفتم قرآن نیز از آن خبر داده آیه ((و اذ نتقنا الجبل فوقهم کانه ظلّه و ظنوا انه واقع بهم)) است.

مؤلف: از طرق اهل سنت از ثابت بن حجاج نیز قریب به این معنا روایت شده، ثابت می گوید: تورات یکمرتبه بر بنی اسرائیل نازل شد، این معنا بر ایشان گران آمد، و از پذیرفتن آن امتناع نمودند، تا آنکه خداوند کوه را سایبان آنان قرار داد و ناگزیر آن را پذیرفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۹۸

روایت دومی که از طرق ایشان رسیده از ابن عباس است و یکی از جواب‌هایی است که وی به سوالات (( هرقل )) امپراطور روم داده چون هرقل نامه‌ای به معاویه نوشته و از وی سوالاتی کرده بود، اطرافیان معاویه به وی گفتند: خودت جواب نده، زیرا ممکن است در جواب‌هایت راه خطا بروی و این برای تو عیب است، بنویس به ابن عباس تا وی جواب دهد، معاویه چنین کرد و جواب‌های ابن عباس را برای هرقل فرستاد، هرقل وقتی خواند گفت: کسی جز پیغمبر و اهل بیت پیغمبر به این مطالب آگاهی ندارد.

البته باید دانست که در ذیل آیه مورد بحث روایات دیگری نیز هست که در ذیل آیه دیگری نظیر آن در سوره بقره گذشت، خواننده اگر بخواهد می‌تواند بدانجا رجوع کند. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۳۹۹

آیات ۱۷۲ - ۱۷۴، سوره اعراف

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (۱۷۲) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (۱۷۳) وَ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۱۷۴)

ترجمه آیات

و چون پروردگار تو از پسران آدم از پشت هایشان نژادشان را بیاورد و آنها را بر خودشان گواه گرفت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواهی می‌دهیم تا روز رستاخیز نگویند که از این نکته غافل بوده ایم (۱۷۲) یا نگویند که فقط پدران ما از پیش شرک آورده‌اند و ما فرزندانمان از پی آنها بوده‌ایم، آیا ما را به سزای اعمالی که بیهوده کاران کرده‌اند هلاک می‌کنی (۱۷۳) بدینسان این آیه‌ها را شرح می‌دهیم شاید به خدا باز گردند (۱۷۴)

بیان آیات

این آیات مسأله پیمان گرفتن از بنی نوع بشر بر ربوبیت پروردگار را ذکر می‌کند، و خود از دقیق‌ترین آیات قرآنی از حیث معنا و از زیباترین آیات از نظر نظم و اسلوب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۰۰

معنای اخذ ذریه بنی آدم از ظهور آنان و گواه گرفتن (اشهاد) آنان بر خودشان

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا

مستلزم این است که اولی جدا و به نحوی از انحاء مستقل از دومی باشد، و این جدایی و استقلال بحسب اختلاف عنایاتی که متعلق اخذ می‌شود و نیز به اختلاف عباراتی که در آن لحاظ می‌گردد مختلف می‌شود، مثلاً اخذ لقمه از سفره و اخذ جرعه از قده آب یک نوع اخذ است، و اخذ مال و اثاث از دزدی که آن را غصب کرده یک نوع دیگر اخذ است، و اخذ مال از فروشنده و یا بخشنده و یا کسی که چیز به عاریه می‌دهد نحو دیگر و یا انحاء مختلف دیگر اخذ، و همچنین گرفتن علم از عالم و اخذ هبه و گرفتن حظ از ملاقات دوستان یک نوع اخذ است، و گرفتن فرزند از پدرش تربیت را، نوع دیگر اخذ است، و... پس هر جا که دیدیم صحبت از اخذ به میان آمد نمی‌توانیم بفهمیم که نوع آن کدامیک از این انواع مختلف است، مگر اینکه بیان زائدی در کار باشد، به همین جهت در آیه مورد بحث خدای تعالی بعد از جمله (( و اخذ ربک من بنی آدم )) که تنها جدایی ماءخوذ را از ماءخوذ منه می‌رساند جمله (( من ظهورهم )) را اضافه کرد تا دلالت کند بر نوع جدایی آن دو، و اینکه این جدایی و این اخذ از نوع اخذ مقداری از ماده بوده، بطوری که چیزی از صورت ما بقی ماده ناقص نشده، و نیز استقلال و تمامیت خود را از دست نداده، و پس از اخذ آن مقدار ماءخوذ را هم موجود و مستقل و تمام عیاری از نوع ماءخوذ منه کرده، فرزند را از پشت پدر و مادر گرفته، و آن را که تا کنون جزئی از ماده پدر و مادر بوده موجودی مستقل و انسانی تمام عیار گردانیده و از پشت این فرزند نیز فرزند دیگر اخذ کرده و همچنین تا آنجا که اخذ تمام شود، و هر جزئی از هر موجودی که باید جدا گردد، و افراد و انسانها موجود



گشته و منتشر شوند، و هر یک از دیگری مستقل شده و برای هر فردی نفسی مستقل درست شود، تا سود و زیانش عاید خودش گردد، این آن مفادی است که از جمله (( و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم )) استفاده می شود، و اگر فرموده بود: (( و اذ اخذ ربك من بنی آدم ذریتهم )) (و یا می فرمود: (( اذ نشر بنی آدم )) (معنای کلام مبهم می ماند.

جمله (( و اشهدهم علی انفسهم الست بر بكم )) (از یک فعل دیگر خداوند بعد از جدا ساختن ابناء بشر از پدران خبر می دهد، و آن فعل خدا این است که هر فردی را گواه خودش گرفت، و اشهاد بر هر چیز حاضر کردن گواه است در نزد آن و نشان دادن حقیقت آن است تا گواه، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک نموده و در موقع به شهادت به آنچه که دیده شهادت دهد، و اشهاد کسی بر خود آن کس نشان دادن حقیقت او است به خود او تا پس از درک حقیقت خود و تحمل آن در موقعی که از او سؤال می شود شهادت دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰۱

و از آنجایی که نفس هر صاحب نفسی از جهاتی بغیر خود ارتباط و تعلق دارد، و ممکن است انسان نسبت به پاره ای از آنها استشهاد شود، و نسبت به پاره ای دیگر نشود، از این رو اضافه کرد: (( الست بر بكم )) (تا بدین وسیله مورد استشهاد را معلوم کرده باشد، و بفهماند آن امری که برای آن، ذریه بشر را استشهاد کرده ایم ربوبیت پروردگار ایشان است تا در موقع پرستش به ربوبیت خدای سبحان شهادت دهند.

پس انسان هر قدر هم دچار کبر و غرور باشد و هر چند رو به راه بودن وضع زندگی مغرورش کرده باشد نمی تواند این معنا را حاشا کند که مالک وجود خود نبوده، و در تدبیر امور خود مستقل و بی نیاز نیست، چون اگر مالک وجود خود بود خویشتن را از مرگ و سایر آلام و مصائب زندگی ننگه می داشت، و اگر در تدبیر امور خود مستقل بود، هرگز ناچار نمی شد که در برابر اسباب طبیعی و وسائلی که او به خیال خود مدبر آنها و حاکم در آنها است خضوع کند، آنهم اسباب و وسائلی که خود آنها نیز مانند انسان بغیر خود محتاجند، و در برابر حکم حاکمی غیبی هر چند علیه شان باشد مطیع و منقادند، و حوائجشان بدست انسان برآورده نمی شود و انسان حاکم و مدبر آنها نیست. اعتراف بنی نوع بشر به ربوبیت خدای سبحان در عالم ذر ناشی از فقر ذاتی انسانیه خدا است

پس احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است، و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف بر پیشانی مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل، صغیر و کبیر و شریف و وضع همه در این درک مساویند.

آری، انسان در هر منزلی از منازل انسانیت قرار داشته باشد از ناحیه ذات خود این احساس را می کند که برای او پروردگاری است که مالک او و مدبر امور او است، و چطور ممکن است این احساس را نداشته باشد با اینکه احتیاج ذاتیش را درک می کند؟ و چگونه تصور دارد که شعور او حاجت را درک بکند و لیکن آن کسی را که احتیاجش به او است درک نکند؟ پس اینکه فرمود: (( الست بر بكم )) (بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله (( بلی شهدنا )) اعتراف انسانها است به اینکه این مطلب را ما شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد.

و لذا بعضی گفته اند آیه شریفه اشاره است به آن مواردی که انسان در زندگی دنیایش به احتیاج خود در جمیع جهات زندگی و متعلقات و لوازم و احکام وجودش پی می برد، و معنایش این است که ما بنی آدم را در زمین خلق کردیم و ایشان را در اقطار زمین پراکنده نموده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰۲

و با توالد و تناسل از یکدیگر متمایزشان ساختیم، و ایشان را به محتاج بودن و مربو بودنشان واقف ساختیم و در نتیجه همه به این معنا اعتراف کرده و گفتند: (( آری ما شاهدیم که تو پروردگار مایی )) .

و بنابراین، جمله (( بلی شهدنا )) (از قبیل زبان حال و یا لازمه گفتار را به صاحب گفتار نسبت دادن است، چون وقتی محتاج بودن

خود را اعتراف کنند لازمه اش این است که به وجود آن کسی که به او احتیاج دارند نیز اعتراف کرده باشند، و فرق میان زبان حال و میان اخذ به لازمه کلام این است که اولی از باب بدست آوردن معنا از ناحیه دلالت صفتی از صفات و حالی از احوال است، چه اینکه صاحب صفت و حال خودش به آن معنا متوجه باشد یا نباشد، مانند دلالتی که آثار باستانی بر حال ساکنین خود دارد، و اینکه چگونه دست روزگار با آنان بازی کرده و به دیار خاموشی رهسپارشان ساخته است، و نیز مانند دلالتی که چهره افسرده مسکین بر فقر و مسکنت و بد حالیش دارد، و دومی انکشاف و درز کردن معنا از قائل است، به این معنا که قائل حرفی بزند که علاوه بر معنای تحت اللفظی مستلزم معنای دیگری نیز باشد، و یا حرفی بزند که به دلالت التزامی بر آن معنا دلالت کند.

در آیه مورد بحث جمله (( بلی شهدنا )) که حکایت اعتراف بنی نوع بشر است باید به یکی از دو نحو کلامی که شرح دادیم حمل شود، البته اگر به اولی از آن دو حمل شود هم نزدیک تر و هم مناسب تر است، چون در مقام شهادت جز به دلالت صریح و مطابقی کلام به چیز دیگر اکتفا نمی شود یعنی دلالت التزامی آن کفایت نمی کند.

و پر واضح است که این شهادت بهر نحوی که صورت گرفته باشد از سنخ همان استشهادی است که جمله (( الست بریکم )) از آن حکایت می کند، و جوابی که داده به همان زبانی بوده که سؤال با آن صورت گرفته،

چند وجه در مورد سؤال و جواب در: (( الست بریکم قالوا بلی ))

اینجا است که می توان گفت به غیر از آن دو نحو کلامی که گذشت نحو سومی نیز هست که ممکن است سؤال و جواب مورد بحث را حمل بر آن نمود و آن به نحوی از تحلیل عبارت است از ایجاد، چون کلام چیزی است که کشف از منویات کند، و در خدای تعالی فعل او است که کشف از مقاصد او می کند، و فعل او همان ایجاد است، و این مطلب بطور مکرر در مباحث سابق ما گذشته است، و بنابراین می توان گفت که سؤال (( الست بریکم )) جواب (( بلی شهدنا )) از همین باب است، و به زودی تتمه ای برای این مطلب خواهد آمد.

و بهر حال آیه (( و اذ اخذ ربک من بنی آدم... )) دلالت دارد بر اینکه تمامی افراد بشر مورد این استشهاد واقع شده، و یکایک ایشان به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده اند و ذیل آن و همچنین آیه بعدش یعنی جمله (( ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین )) و جمله (( او تقولوا انما اشکرک آبونا من قبل و کنا ذریه من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون )) غرض از این اخذ و استشهاد را بیان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰۳

و این دو جمله بطوری که از سیاق کلام استفاده می شود ابطال دو حجت را که ممکن است بندگان به آنها احتجاج کنند می رساند، و می فهماند که اگر این اخذ و اشهاد از بندگان و اخذ میثاق بر انحصار ربوبیت نبود بندگان می توانستند در روز قیامت به یکی از آن دو تمسک جسته، و حجتی را که خداوند علیه شرک ایشان اقامه می کند و به استناد آن، مشرکین را محکوم به آتش می سازد، دفع نمایند.

اتمام صحبت خدای تعالی بر بندگان با گواه گرفتن آحاد افراد بشر بر خودشان

و دقت در این دو آیه مخصوصا با در نظر داشتن اینکه دو حجت بندگان با حرف او که تردید را می رساند عطف بهم شده، و این که مبنای هر دو حجت بر اشهاد است که خود مستلزم علم است، و اینکه هر دو از یکایک بنی آدم نقل شده این معنا را دست می دهد که حجت های مذکور بنابراین که اخذ و اشهادی نمی بود تمام بود، چه اینکه اصلا اخذ و اشهادی نبود و چه اینکه از تمامی افراد صورت نمی گرفت، و چنین استفاده می شود که ما ذریه بنی آدم را از پشتهایشان گرفته و یک یک ایشان را علیه خودشان گواه گرفتیم، و همه به ربوبیت ما اعتراف کردند، و در نتیجه حجت ما در قیامت علیه ایشان تمام شد، و اگر چنین نمی کردیم، و فرد فرد ایشان را هر کدام را علیه خودش شاهد نمی گرفتیم و به کلی اشهادی در کار نمی آوردیم و یا اگر می آوردیم در کار همه افراد نمی آوردیم حجت ما تمام نمی شد.

زیرا اگر بکلی از این کار صرف نظر می‌کردیم و احدی را شاهد بر خودش نمی‌گرفتیم، و احدی به ربوبیت ما شهادت نمی‌داد، و به این معنا علم و اطلاعی بهم نمی‌رسانید همه در قیامت بر ما اقامه حجت می‌کردند، و می‌گفتند: ما در دنیا از ربوبیت پروردگار غافل بودیم، و بر غافل هم تکلیف و مواخذه ای نیست (( ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین )) .

و اگر بکلی از این کار صرف نظر نمی‌کردیم، و لیکن در تمامی افراد اعمال نمی‌نمودیم، و به اشهاد بعضی از آنان اکتفاء می‌کردیم مثلاً- تنها پدران را مورد این امر عظیم قرار می‌دادیم در این صورت نیز حجت آنان بر ما تمام بود، زیرا اگر پدران که بحسب فرض میثاق داده اند شرک می‌ورزیدند مقصر و گناه کار شناخته می‌شدند ولی فرزندان در این گمراهی هیچ تقصیری نداشتند، برای اینکه در یک امری که جز تقلید از پدران هیچ راه دیگری نسبت به آن ندارند و هیچگونه علمی نه اجمالی و نه تفصیلی به آن نداشته و نمی‌توانستند داشته باشند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۰۴

از پدران خود پیروی کرده اند، این پدران بوده اند که با علم به حقیقت امر فرزندان ضعیف خود را به سوی شرک سوق داده اند و با تلقینات سوء خود آنان را بر این رسم نکوهیده بار آوردند، حتی فرزندان اطلاعی از ضلالت و اضلال پدران هم نداشتند، و به همین جهت حجت آنان بر ما تمام بود، و می‌توانستند بگویند: شرک و عصیان و ابطال حق همه از پدران ما بوده، و تنها آنان مستحق مواخذه هستند ما حقی را نمی‌فهمیدیم تا ما مور به احقاق آن شده و در صورت عصیان آن امر مورد مواخذه قرار بگیریم، پس ما در عین اینکه همه عمر مشرک بوده ایم مع ذلک هیچ گناهی از ما سر نزده، و هیچ حقی را ابطال نکرده ایم، (( او تقولوا انما اشرك آبونا من قبل و کنا ذریه من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون )) (و حرفشان هم حسابی بود.

جواب به این احتمال که پدران اصلاً اشهاد نشده و تنها ذریه یا بعض ذریه اشهاد شده باشند

ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو فرض دیگر هست که بیان سابق وافی به آن نیست و آیه شریفه هم آن را دفع نمی‌کند، یکی اینکه پدران اصلاً اشهاد نشده و تنها ذریه مورد اشهاد قرار گرفته باشند، و آن دیگر اینکه بعضی از ذریه اشهاد شده باشند، و خیلی هم بعید نیست، برای اینکه بطور کلی تکامل نوع انسانی در علم و تمدن بوسیله ذریه ها و نسل ها صورت گرفته، یعنی مردم هر دوره مقدراری از علم و تمدن را از نسل سابق خود ارث برده و مقدراری را هم خود بر آن افزوده و می‌افزایند، و در نتیجه مردم هر دوره از علم و تمدن چیزی را دارا هستند که دوره سابق بر ایشان دارای آن نبوده اند (و از کجا که اشهاد هم به این منوال نبوده باشد: مترجم).

جواب این گفتار این است که بنابراین دو فرض حجت خدا بر همه ذریه و یا آن عده که مورد اشهاد قرار گرفته اند تمام است و بعکس فرض ما پدران بخاطر غفلتی که درباره مسأله ربوبیت پروردگار داشته و در شرک خود مستقل نبوده اند معذورند، چون بحسب فرض، نه مورد اشهاد واقع شده اند و نه نسل دیگری قبل از ایشان بوده تا از آن نسل تقلید کرده باشند، در نتیجه بنابراین دو فرض جمله (( انا کنا عن هذا غافلین )) (زبانحال پدران و ذریه ای که اشهاد نشده اند می‌شود.

و اما داستان تکامل نوع انسانی در علم و تمدن در جای خود صحیح است، و لیکن نباید مسأله اشهاد را به آن قیاس کرد، تکامل انسان در علوم نظری و اکتسابی است که نتایج و فروعی است که تدریجاً برای انسان حاصل می‌شود، بخلاف اشهاد و خود بینی انسان، و اینکه من محتاج به مربی هستم که تربیت کند. زیرا این معنا از مواد علم است، و قبل از نتایج برای انسان حاصل می‌شود، و از علوم فطری و اولین نقشی است که در نفس منتقش می‌گردد، و بعد از این انتقاش است که نتایج و فروع متفرع بر آن می‌شود و چنین علمی معقول نیست که بعد از علوم دیگر برای انسان حاصل شود، و چگونه ممکن است و حال آنکه سایر علوم مولود احتیاج انسان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۰۵

و همانطور که در جای خود مسلم شده و نوع انسانی در این علوم به تدریج و به مقدار احساس باطنی خود به احتیاج پیش رفته و می‌رود.

کلام عده ای از مفسرین که قضیه اشهاد را مربوط به دنیا دانسته اند و جوهی که در ردعالم ذر آورده اند

پس آنچه که از دو آیه مورد بحث بدست آمد این شد که خدای سبحان نسل بشر را از یکدیگر متمایز کرده و بعضی (فرزندان) را از بعض دیگر (پدران) اخذ نموده آنگاه همه آنان را بر خودشان گواه و از همه بر ربوبیت خود پیمان گرفته، پس هیچ فردی از سلسله پدران و فرزندان از این اشهاد و از این میثاق غافل نمانده تا آنکه بتوانند همه ایشان به غفلت و یا فرزندان به شرک و عصیان پدران احتجاج کنند و خود را تبرئه نمایند.

و لذا عده ای از مفسرین گفته اند: مقصود از ظرف ((اذ)) در جمله ((و اذ اخذ ربک)) دنیا است، و این دو آیه اشاره دارند به سنت خلقت الهی، آن سنتی که خداوند در خلقت انسان در دنیا جاری نموده، چون خدای سبحان ذریه انسان را از پشت پدران بیرون و به ارحام مادران منتقل و از آنجا به دنیا می آورد، و همگی را در خلال زندگی‌شان بر نفوس خود گواه گرفته، و آثار صنع و آیات وحدانیت خود را به همه ایشان ارائه می دهد، و آنان را به وجوه احتیاجات که از همه طرف ایشان را احاطه و مستغرق نموده واقف می سازد، و از همین راه به وجود و وحدانیت خود راهنمائی‌شان می کند، گویا در این شرایط ایشان را مخاطب قرار داده و می فرماید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ایشان به زبان حال جواب می دهند: چرا، ما خود به این معنا شهادت می دهیم، و معترفیم که توئی رب ما و به غیر از تو ما را ربی نیست.

و خداوند اینکار را کرد تا در روز قیامت علیه او احتجاج نکنند و نگویند: ما از معرفت تو غافل بودیم، و یا ذریه ایشان نگویند که پدران ما مشرک شدند و ما را مشرک بار آوردند، و ما هیچگونه معرفتی به این مطلب نداشتیم.

همین عده از مفسرین روایاتی را که دلالت بر عالم ذر دارد و می گوید: ((خداوند ذریه آدم را از پشت او بیرون کشیده و ایشان را که به شکل ذره هایی بودند علیه خود آنها گواه گرفته و خود را به ایشان شناسانید، و از آنان بر ربوبیت خود گواه گرفت و بدین وسیله حجت را بر ایشان تمام کرد)) طرح نموده و آنها را حجت ندانسته و در ابطال دلالت این دو آیه بر عالم ذر و طرح روایات مزبور و مخالفت آنها با ظاهر قرآن و جوهی ذکر کرده اند که ذیلا ایراد می گردد.

۱- بنا به مضمون این روایات داستان عالم ذر از دو حال بیرون نیست، یا این است که ذریه را که خداوند از صلب آدم استخراج کرده به آنها عقل داده و سپس مورد خطاب خود قرارشان داده است، و یا اینکه عقل نداده، اگر عقل نداده پس چگونه مسأله توحید را درک نموده و خطاب خداوند را فهمیده اند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۰۶

و اگر عقل داده و آنگاه از آنان میثاق گرفته و همین معنا را مبنای صحت تکلیف قرار داده، بایستی هیچ یک از افراد ذریه این میثاق را فراموش نکنند، چون به نفس آیه شریفه که می فرماید: ((ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین)) وقتی اخذ میثاق حجت را تمام می کند و مبنای صحت تکلیف می تواند باشد که مکلف آن میثاق را به یاد داشته باشد و فراموش نکند، و حال آنکه ما که همان ذریه هستیم جز همین خلقت دنیوی خود چیزی از عالم ذر بخاطر نداریم، و این خود شاهد است که منظور آیه شریفه جز همین موقف دنیایی انسان و احساس حاجتش به ربی که مالک و مدبر او و رب هر چیز دیگری باشد چیز دیگری نیست. ۲ معقول نیست که از تمامی عقلا و گروه بی شمار آنان یکنفر یافت نشود که خاطرات عالمی را که دیده و شناخته به یادش نمانده باشد، و حال آنکه این خاطره دورتر از خاطرات دنیایی بهشتیان نیست، بهشتیان بطوری که قرآن کریم در چند جا حکایت کرده خاطرات دنیایی خود را از یاد نمی برند، از آن جمله فرموده: ((قال قائل منهم انی کان لی قرین...)) و نظیر آن را از اهل دوزخ حکایت کرده و فرموده: ((وقالوا ما لنا لا نری رجالا کنا نعدهم من الاشرار)) و همچنین آیات دیگر.

و اگر جایز باشد که چنین جمعیت بی شماری خاطره خود را فراموش کنند چرا جایز نباشد بگوییم خداوند در روزگار گذشته مردم را مکلف به تکالیفی کرده و پس از مرگ دوباره ایشان را زنده کرده تا جزا و پاداش آن روزشان را بدهد، و مردم آن زندگی اول خود را فراموش کرده و این زندگی که دارند زندگی دوم ایشان است، و خلاصه، لازمه این حرف صحت گفتار تناسخی ها است

که می گویند (( معاد عبارت است از بیرون شدن جان از کالبد یک انسان و حلول او در یک کالبد دیگر و کیفر و پاداش دیدن در این کالبد)).

۳- روایاتی که می گویند (( خداوند ذریه آدم را از صلب آدم اخذ و از آنان میثاق گرفته )) مخالف ظاهر آیه ای است که می فرماید: (( پروردگار تو از بنی آدم گرفت )) و فرمود: (( از آدم گرفت )) و نیز آیه شریفه ای که می فرماید (( از پشت های ایشان )) و فرمود: (( از پشت او )) و نیز می فرماید: (( ذریه ایشان را )) و فرموده (( ذریه او را ))، علاوه بر این ، آیه شریفه می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۰۷

(( پروردگار تو اینکار را به این خاطر کرد که روز قیامت نگویند ما از این مطلب غافل بودیم ، و یا بگویند: پدران ما قبل از ما شرک ورزیده اند و ما را که نسل بعد از ایشانیم چنین بار آورده اند )) و لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه پدران مشرکی فرض کرد، و این معنا شامل فرزندان بلا فصل آدم نمی شود، چون پدر ایشان مشرک نبوده است . و از همین جهت بعضی از مفسرین ناچار شده اند بگویند آیه شریفه عام نیست ، بلکه تنها مخصوص مشرکینی است که دارای پدران مشرک بوده اند و شامل فرزندان بلا فصل آدم و جمیع افراد با ایمان و همچنین مشرکینی که دارای پدران مشرک نبوده اند نمی شود.

۴- تفسیر آیه به عالم ذر با جمله (( انما اشرك آبوانا )) که حکایت کلام ذریه است منافات دارد، برای اینکه این جمله دلالت دارد بر اینکه ذریه ، پدران مشرکی داشته اند و این با وجود دسته جمعی تمام افراد بشر در یک جا و به یک وجود منافات دارد.

۵- اشکالی است که بعضی از مفسرین کرده و گفته اند: روایات عالم ذر همه مقبول و صحت آنها مسلم است ، الا اینکه مربوط به آیه مورد بحث نیست ، و داستانی که در این روایات راجع به عالم ذر آمده حکایت عملی است که خدای سبحان قبل از ایجاد بنی آدم درباره ایشان انجام داده تا بدین وسیله افراد بشر در معرفت ربوبیتش دارای عرق و فطرتی بوده باشند همچنانکه در روایت آمده که : بنی نوع بشر بر فطرت توحید دنیا می آیند. و نیز گفته شده که : نعمت های بهشتی اطفالی که در سن طفولیت از دنیا رفته اند بخاطر ایمانی است که در عالم ذر آورده اند.

و اما آیه شریفه ربطی به این مطلب که در روایات آمده ندارد، آیه شریفه در مقام بیان این است که با اخذ میثاق ، حجت خدا در روز قیامت تمام است ، و مردم نمی توانند بگویند: پروردگارا تو ما را در عالم ذر و آن روزی که از صلب آدم بیرونمان آوردی بر نفوسمان گواه گرفتی و ما آن روز مانند امروز که روز قیامت است به ربوبیت تو یقین داشتیم لیکن در دنیا که مکان تکلیف و عمل بود آن موقف اشهاد را از یاد ما بردی و ما را در شناختن ربوبیت به عقولمان واگذار کردی ، یک دسته عقل هایشان به ربوبیت تو حکم کرد، دسته دیگری عقلشان آن را انکار نمود، هم دسته اول دلیل عقلی داشتند هم دسته دوم ، بنابراین گناه ما چیست ؟ ما که نمی توانستیم به مشاهده ، تو را ببینیم و تو چنین چشمی به ما نداده بودی ، ما بودیم و عقلمان ، آن هم در پاره ای مسائل واقع را درک می کرد و در پاره ای از مسائل به خطا می رفت .

۶- آیه شریفه نسبت به آن مطلبی که روایات دلالت بر آن دارد حاجت ندارد، و طوری نیست که نتوان آن را به محمل دیگری حمل کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۰۸

بلکه ممکن است آن را حمل بر تمثیل (مجسم جلوه دادن معنا) نمود و روایات هم از حیث سند طوری نیستند که بتوانند مفسر آیه باشند، زیرا یا مرفوعه است و روات آخر سند در آنها ذکر نشده ، و یا موقوفه است و مروی عنه ذکر نشده ، و اینگونه روایات حجت نیستند.

پاسخ به یکایک اشکال های منکرین عالم ذر

این بود پاره ای از اشکالاتی که مفسرین بر دلالت آیه و حجیت روایات دال بر عالم ذر ایراد کرده اند، و قائلین به عالم ذر که

عبارتند از همه علمای حدیث و جمعی از مفسرین ، همه این اشکالات را جواب داده اند، و اینکه جواب های هر یک از آنها ذیلا از نظر خواننده محترم می گذرد.

۱- اینکه گفتید: بایستی هیچ یک از ذریه این میثاق را فراموش نکنند صحیح نیست ، زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی زند، آنچه ضرر می زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است ، و این نه فراموش می شود، و نه از صفحه دل زایل می گردد، و همین بس است برای تمامیت حجت ، به شهادت اینکه اگر جنابعالی بخواهی از شخصی میثاق و عهده بگیری و او را به خانه خود دعوت نموده و پذیرائی کنی و تا آنجا که قدرت داری برای گرفتن این عهد بیخ گوشش بخوانی ، بشارتش دهی ، انذارش کنی تا سرانجام عهد را از او بگیری مادامی که این شخص اصل میثاق و عهد را از یاد نبرده باشد، ماخوذ به عهد خود هست ، هر چند خصوصیات پذیرائی آن روز منزل تو را فراموش کرده باشد.

۲- ممتنع بودن اینکه گروه بی شمار ذریه ، همگی خاطرات عالم ذر را فراموش کنند صرف استبعاد است و هیچ دلیلی بر این امتناع نیست ، علاوه بر اینکه اصل میثاق که همان معرفت به ربوبیت پروردگار است فراموش نشده و نمی شود، و به یاد داشتن همین مقدار از آن خاطرات برای تمامیت حجت کافی است . و اینکه مسأله مورد بحث را با مسأله تناسخ قیاس کردید صحیح نیست ، زیرا بطلان تناسخ دلیلش منحصر در امتناع فراموش کردن گروه بی شمار ذریه نیست ، تا اگر این امتناع باطل شد مسأله تناسخ صحیح شود، بلکه مسأله بطلان تناسخ دلیل دیگری دارد که در جای خود ذکر شده و باید بدانجا مراجعه کرد. و کوتاه سخن ، هیچ دلیلی نیست که فراموش کردن خاطرات یک عالم را در یک عالمی دیگر ممتنع بسازد.

۳- آیه مورد بحث از فرزندان بلا-فصل آدم و اینکه ایشان هم از صلب آدم بیرون آمده اند ساکت نیست ، و جمله (( و اذ اخذ ربك من بنی آدم )) به تنهایی کافی است در اینکه دلالت بر آن بکند، چون کلمه (( بنی آدم )) معنایش این است که از صلب آدم بیرون شده اند، و در دلالت بر این معنا هیچ احتیاجی به مؤونه بیشتری نیست ، و همچنین کلمه ذریه که دلالت می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰۹ :

بر اخراج اولاد اولاد از صلب اولاد و همچنین . پس ، از کلمه بنی آدم استفاده می شود که خدای تعالی اولاد بلافصل آدم را از صلب آدم ، و از کلمه ذریه استفاده می شود که اولاد اولاد او را از صلب اولاد او بیرون آورد تا رسید به آخرین اولاد او، عینا نظیر بیرون آمدن ایشان در دنیا که نشاء توالد و تناسل است .

فخر رازی در تفسیر خود از اشکال سوم چنین پاسخ داده که : بیرون آمدن اولاد صلبی آدم از صلب او از ناحیه خبر استفاده می شود، همچنانکه بیرون آمدن اولاد اولاد از صلب پدران خود، از ناحیه آیه شریفه بدست می آید، پس دلالت مجموع آیه و خبر بر مجموع بنی آدم تمام است . و لیکن همانطوری که خواننده خود ملاحظه می کند جواب فخر رازی قانع کننده نیست . اما اخباری که می گوید: خداوند ذریه آدم را از صلب او بیرون آورده و از آنها میثاق گرفت ؟ این اخبار در مقام شرح داستان مزبور است نه در مقام شرح الفاظ آیه تا در آنها اشکال کنید به اینکه با ظاهر قرآن موافق نیست و یا مخالف آن است .

و اما اینکه گفتید: (( و لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه ، پدران مشرکی فرض کرد و این معنا شامل فرزندان بلافصل آدم نمی شود )) و نیز اینکه گفتید: (( آیه شریفه عام نیست بلکه تنها مخصوص مشرکینی است که دارای پدران مشرک بوده اند و فرزندان بلافصل آدم و جمیع افراد با ایمان و همچنین مشرکینی را که دارای پدران مشرک نبوده اند شامل نمی شود )) اشکال صحیحی نیست ، برای اینکه منظور آیه شریفه این است که : خدای سبحان اینکار را کرد تا مشرکین در روز قیامت نگویند: (( انما اشرك آبوانا... )) (این معنایش این نیست که فرد فرد مشرکین بگویند: (( انما اشرك آبائی )) تا برگشت معنای آیه به این شود که ما اگر اینکار را نمی کردیم یک یک افرادی را که می خواستیم عذاب کنیم می گفتند: من مشرک نشدم بلکه نیاکان من مشرک



شدند و من تابع ایشان بودم نه متبوع، غرض آیه شریفه متعلق به چنین معنایی نشده بلکه گفتاری را که نقل کرده کلام مجموع مشرکین است.

۴- جواب از این اشکال نیز از جواب اشکال قبلی استفاده می شود، آیه و روایت هم دلالت دارند بر اینکه خداوند بعد از آنکه جدا کرد بنی آدم را، و پدران را از فرزندان متمایز ساخت آنگاه همه را به حالت جمعیت و وحدت برگردانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۰

۵- این معنا خلاف ظاهر بعضی از روایات و خلاف صریح بعضی دیگر آنها است، چون ظاهر آن دسته و صریح این دسته این است که در مقام بیان تاءویل آیه است، و اینکه در آخر گفتند: ((و لیکن در دنیا که مکان تکلیف و عمل بود آن موقف را از یاد ما بردی)) جوابش از جواب اشکال اول معلوم می شود.

۶- ظهور کلام همینکه در معنایی مستقر گردید کافی است در اینکه کلام حجت باشد و موقوف بر این نیست که در آن معنا صراحت داشته باشد، و صرف اینکه ممکن است آیه مورد بحث را حمل بر تمثیل کرد باعث نمی شود که حمل بر آن هم بکنیم مگر اینکه بخاطر موانعی نتوانیم بر ظاهرش حمل کنیم و از در ناچاری بگوییم مقصود از آن، تمثیل است، و در آیه مورد بحث چنین مانعی وجود ندارد.

و اما اینکه گفتید: روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد است چنین نیست، زیرا بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر موثق است، و در بحث روایتی آینده به زودی خواهد آمد که صدور آنها مورد وثوق است.

این بود خلاصه بحث و اعتراض درباره مفاد آیه که در بین منکرین عالم ذر و مثبتین آن در گرفته، و دقت کامل در آیه و روایات و تاءمل در آنچه که مثبتین در صدد اثبات آن و منکرین در مقام دفعش هستند ما را وادار می کند به اینکه بحث را به یک جهت دیگری غیر آن جہتی که دو فریق نامبرده در آن مشاجره دارند سوق دهیم.

شرح و بیان مثبتین عالم ذر در مورد آن عالم و اشهاد بنی آدم بر خودشان

آنچیزی که مثبتین از روایت فهمیده و آن را حمل بر آیه نموده و بر اثبات آن همت گمارده اند خلاصه اش این است که: خدای سبحان بعد از آنکه آدم را به صورت انسانی تمام عیار آفرید نطفه هایی را که در صلب او تکون یافته و بعدها عین آن نطفه ها اولاد بلافصل او شدند بیرون آورد و از آن نطفه ها نطفه های دیگری که بعدها فرزندان نطفه های اول شدند بیرون کشید، و اجزای آن را تجزیه نموده اجزاء اصلی را از سایر اجزاء جدا ساخت، آنگاه از میان این اجزاء اجزای دیگری را که نطفه سایر اجزاء بودند بیرون آورده و همچنین از اجزاء اجزاء، اجزای دیگری را بیرون آورد و این عمل را آنقدر ادامه داد تا آخرین اجزایی که از اجزاء متعاقبه در تجزیه مشتق می شد بیرون آورد، و به عبارت دیگر نخست نطفه آدم را که ماده اصلی بشر است بیرون آورد و آن را با عمل تجزیه به عدد بی شمار بنی آدم تجزیه نمود، و نصیبی که بر هر فرد فرد بنی نوع بشر از نطفه پدر بزرگ خود داشتند معلوم کرد، و در نتیجه نطفه های مزبور به صورت ذراتی بی شمار درآمد. آنگاه خدای سبحان هر یک از این ذرات را به صورت انسانی تام الخلقه و عینا نظیر همان انسان دنیوی که این ذره جزئی از آن است در آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۱

بطوری که جزئی که از اجزای زید بود عینا زید شد و جزئی که از اجزای عمرو بود عینا عمرو شد، و همه را جان داد و صاحب عقل کرد، و به آنها چیزی که بتوانند با آن بشنوند و چیزی که بتوانند با آن تکلم کنند و دلی که بتوانند معانی را در آن پنهان و یا اظهار و یا کتمان کنند بداد، حال یا در موقع خلقت آدم این عمل را انجام داد و یا قبل از آن، بهر تقدیر در این موقع خود را به ایشان معرفی کرد و ایشان را مخاطب قرار داد، آنان نیز در پاسخ به ربوبیتش اقرار کردند، چیزی که هست بعضی اقرارشان موافق با ایمان درویشان بود، و بعضی دیگر نبود.

آنگاه بعد از آنکه این اقرار را از ایشان گرفت بسوی موطن اصلی شان که همان اصلاط است برگردانید، و همه در صلب آدم جمع

شدند در حالی که آن جان و آن معرفت به ربوبیت را دارا بودند، هر چند خصوصیات دیگر آن عالم را، یعنی عالم ذر و اشهاد را فراموش کردند، و همچنان در اصلاّب می گردند تا خداوند اجازه خروج بدنی را به ایشان بدهد، در این موقع به دنیا می آیند در حالی که آن معرفت به ربوبیت را که در خلقت نخستین بدست آورده بودند همراه دارند، و لذا با مشاهده احتیاج ذاتی خود حکم می کنند به اینکه محتاج رب و مالک و مدبری هستند که امور آنان را اداره می کند. اشکالاتی که بر آنچه مثبتین عالم ذر از آیه و روایات مربوط به عالم ذر فهمیده اند وارد است .

این آن مطلبی است که آقایان از آیه و روایات فهمیده و در صدد اثبات آن و دفاع از آن بر آمده اند، و حال آنکه ضرورت ، آن را دفع نموده و قرآن کریم و همچنین روایت بدون شک مخالف آن است ، برای اینکه هیچ راهی برای اثبات آن نیست و چطور می توان اثبات کرد که یک ذره از ذرات بدن زید - که یک جزء از اجزائی است که از صلب آدم و از طریق نطفه او به فرزندش و از آن فرزند به فرزند فرزندش و همچنین از فرزند چندمین پشت او منتقل به زید شده عینا خود زید و دارای عقل و ضمیر و ادراک و گوش و چشم زید است ، و همین یک ذره از زید است که مورد توجه تکلیف است و برای همین یک ذره اتمام حجت شده و از آن عهد و میثاق گرفته شده است و ثواب و عقاب همه بر او واقع می شود؟ و حال آنکه حجت قطعی عقلی و نقلی قائم است بر اینکه انسانیت انسان به نفس او است که امری است ماوراء ماده و حادث به حدوث دنیوی ، و در سابق مختصر بحثی از این معنا گذشت .

علاوه بر اینکه به بحث قطعی ثابت شده که بطور کلی علوم تصدیقی انسان چه بدیهی آن و چه نظریش که از آن جمله تصدیق به وجود ربی است که مالک و مدبر او است همه بعد از حصول تصوراتی برای انسان حاصل می شود، و همه این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی منتهی می گردد، و داشتن این احساسات موقوف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است ، این است حال علوم حصولی که یکی از آنها تصدیق به وجود ربی است که قائم به رفع حوائج انسان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۱۲

علاوه ، این حجتی را که خداوند بر انسان تمام کرده اگر تمامیتش موقوف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان موقعی که به موطن اصلیش که همان صلب است برگشته تا موقعی که دوباره به دنیا بیاید قطعاً زایل گشته ، و اگر هم کسی بگوید در این فاصله عقل از او مسلوب نشده ، می گوئیم در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ قطعاً از او سلب شده ، و همین بس است برای اینکه نظام آن حجت را مختل سازد. و اگر کسی بگوید: تمامیت حجت موقوف به عقل نیست و داشتن معرفت کافی است ، در جواب می گوئیم : اگر چنین است پس چه حاجت به اشهاد و اخذ میثاق ؟ و حال آنکه ظاهر آیه این است که اشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده ، پس ناگزیر باید اعتراف کنند که برگشت معنائی که ایشان برای آیه کرده اند به آن معنایی است که منکرین عالم ذر برای آیه کرده اند.

و به بیان دیگر: اگر حجت خدا به مجموع اشهاد و تعریف و اخذ میثاق هر سه تمام می شود، پس با فراموش کردن یکی از آنها حجت ناقص خواهد شد، و فرض هم این است که اشهاد و تکلیم و اخذ میثاق فراموش شده ، و اگر اشهاد و اخذ میثاق هر دو مقدمه برای تعریف یعنی حصول معرفت است ، و همینکه معرفت حاصل شد حجت تمام است ، هر چند آن دو مقدمه فراموش شده باشد بایستی بگوئیم که حجت بر تمامی افراد بشر حتی جنین ، کودک ، دیوانه و جاهل تمام است ، و حال آنکه هیچ عقل و نقلی مساعد این حرف نیست .

و اگر گفته شود: آری حصول معرفت در تمام شدن حجت بوسیله آن موقوف است بر حصول عقل و بلوغ و امثال آن ، و در عالم ذر هم که این معرفت حاصل شد بوسیله عقل و بلوغ حاصل شده و حجت تمام گشته و لیکن بعد از آن مدتی عقل و بلوغ زایل گشته و معرفت به صورت حجتی ناقص باقی مانده ، و بعد از وجود مجددش در دنیا برای بعضی تکمیل شده است ، در جواب می

گوییم: همانطوری که برای حصول عقل در دنیا اسبابی است تکوینی و آن عبارت است از تکرار حوادث خیر و شر و حصول تدریجی ملکه ممیره بین آن دو بوسیله تجارب، و عقل از مشاهده این حوادث متکرر و بدست آوردن تجربه به تدریج دارای ملکه ممیره میان خیر و شر می شود، و این سیر تدریجی از یکطرف به حد کمال عقل منتهی می گردد و از طرفی دیگر به حد ضعفی که خیلی قابل اعتنا نیست، همچنین برای معرفت نیز اسباب و مقدماتی است که آن را برای آدمی فراهم می سازد، و بدون آن مقدمات بدست آدمی نمی آید، و وقتی معرفت هم مانند عقل در همین عالم بوسیله اسبابی که دارد برای انسان حاصل می شود چه احتیاجی داشت که خداوند در زمان های قبل در یک عالم دیگری انسان را خلق کند و حجت را بر او تمام نماید، و حال آنکه در همین دنیا حجت بر او تمام می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۳

از همه اینها گذشته این عقلی که حجت بدون آن تمام نمی شود و اشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست حتی در عالم ذر، عقل عملی است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که زندگی اجتماعی است حاصل نمی شود، آری، در این زندگی است که حوادث خیر و شر تکرار گشته و عواطف و احساسات باطنی انسان بسوی جلب نفع و دفع ضرر تهییج شده، و بخاطر آن به فعالیت می افتد و اعمالی متعاقب هم انجام می دهد یکی به خطا می رود در جای دیگر راه صواب را می پیماید، تا به تدریج در تشخیص صواب از خطا و خیر از شر و نفع از ضرر مهارتی کسب می کند، و اما آن زندگی که آقایان فرض کرده و آن را عالم ذر نامیده اند آنجا جای عقل عملی نیست، زیرا شرایط و اسباب حصول آن در آنجا فراهم نیست.

و اگر دامنه فرض را توسعه داده و فرض کنند که در آنجا نیز همه اسباب و شرایطی که در اینجا برای حصول عقل عملی فراهم است فراهم بوده - همچنانکه از کلماتشان بر می آید که چنین فرضی را نیز تصور کرده اند - به ظواهر روایاتی که می گوید خداوند در آن عالم بشر را به توحید دعوت کرد بعضی با زبانی که موافق دلشان بود جواب دادند و بعضی به ظاهر اجابت کرده و در باطن کفر را نهان داشتند و روایاتی که می گوید: خداوند در آن عالم انبیاء و اوصیاء را بر ایشان مبعوث کرد بعضی ایشان را تصدیق و بعضی دیگر تکذیب کردند اتکاء کرده و گفته اند: در این عالم هیچ چیزی جاری نمی شود مگر آنچه که در آنجا جاری شده است، تازه دنیای دیگری قبل از این دنیا اثبات کرده اند نظیر آن دنیایی که قائلین به ادوار و اکوار اثبات کرده اند که آن نیز محتاج به یک عالم ذر دیگری است تا حجت را بر انسان های آن عالم تمام کند، چون بحسب فرض هیچ فرقی میان این عالم که ما در آن هستیم با عالم ذری که آقایان اثبات می کنند نیست، و وقتی اتمام حجت در این عالم محتاج به عالم ذر باشد آن عالم ذر نیز در تمامیت حجت محتاج به عالم ذر دیگری خواهد بود بدون کمترین فرق.

علاوه بر این، اگر انسان در دارا شدن معرفت محتاج باشد به اینکه قبل از موجود شدنش در نشئه دنیوی در عالم دیگری به وجود ذری موجود شود و دوره اشهاد و اخذ میثاق را در آن عالم طی نماید تا در این عالم دارای معرفت به ربوبیت پروردگار شود باید هیچ فردی از افراد انسان از این قانون کلی مستثناء نباشد، و حال آنکه آدم و حوا استثناء شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۴

اگر بگوییم این استثناء بخاطر فضیلتی بوده که آندو دارا بوده اند، می گوییم در میان ذریه آندو افرادی به وجود آمده اند که دارای فضائل بیشتری بودند، و اگر بگوییم برای این بوده که خلقت آندو در آنروز خلقتی تام و کامل و در حین موجود شدن تواءم با معرفت به وجود آمدند و به همین جهت محتاج نبودند به اینکه به وجود ذری احضار شوند، می گوییم همه ذریات ایشان نیز در ظرف خاص به خود دارای خلقت تام و کامل بوده و هستند، ممکن بود خداوند همه افراد را در هنگام به وجود آمدن تواءم با معرفت به وجود بیاورد، چطور شد که آندو این طور به وجود آمدند و ذریه شان محتاج شدند به اینکه قبل از خلقت در عالم ذر موجود شده و دارای معرفت شوند؟.

این جهات اشکالی بود که بر مسأله عالم ذر و وجود ذری که آقایان آن را از روایات فهمیده اند وارد می شود، و هیچ بحث علمی

قادر بر حل آنها نیست و به هیچ وجه نمی توان آیه و روایات را بر آن حمل کرد، حتی بنابر عادت قوم که همیشه مدلول روایت را بر قرآن تحمیل می کنند و موافقت لفظ آیه را لازم نمی دانند، زیرا این عادت هر چند صحیح نیست در جایی است که روایت بر معنای قابل قبولی دلالت بکند و لیکن الفاظ آیه با آن معنا مساعد نباشد، و اما در معنای مورد بحث ما که معنای محالی است ممکن نیست روایتی دلالت بر آن کند، همچنانکه آیه شریفه دلالتی بر آن ندارد، همه این حرفها در قبال نظریه دانشمندان غیر حشویه و غیر از برخی از محدثین است، و اما حشویه و برخی از محدثین که حجیت عقل ضروری را در قبال روایت باطل نموده و بهر روایت واحدی هر چند مخالف با برهان عقل باشد تمسک می جویند، و با چنین روایات معارف یقینی را اثبات می کنند ما با ایشان هیچ بحثی نداریم. این بود اعتراضاتی که بر مثبتین عالم ذر وارد است.

سخن منکرین عالم ذر و بیان عدم سازگاری آن با سیاق آیه شریفه

باقی ماند کلام در گفته های منکرین آن، که گفته اند: آیه شریفه اشاره می کند به وضع و حالتی که انسان در این زندگی دنیایی دارد، و آن عبارت از این است که خدای سبحان یک یک افراد انسان را از اصلاّب و ارحام به سوی مرحله انفصال و جدایی از پدران بیرون آورده و در آنان معرفت به ربوبیت خود و احتیاج به خود را ترکیب کرده است، گوئیا بعد از آنکه متوجه شان کرد به اینکه مستغرق در احتیاجند روی به ایشان کرده و می فرماید: (( آیا من پروردگار شما نیستم ))؟ و ایشان هم بعد از شنیدن این خطاب به زبان حال جواب داده اند به اینکه بلی، تویی پروردگار ما و ما به این معنا شهادت می دهیم. خدای تعالی این سؤال و جواب درونی را در درون دل فرد انسانها جای داد تا حجت را بر ایشان تمام کند و عذر ایشان و حجتشان را از کار بیندازد و دیگر نتوانند بگویند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۵

(( ما معرفتی به این معنا نداشتیم )) و این میثاق ماخوذ در سراسر دنیا و مادام که انسانی به وجود می آید ادامه داشته و با جریان او جریان دارد.

کلامی که ما در این گفتار داریم این است که سیاق آیه مساعد با آن نیست، برای اینکه خدای تعالی آیه شریفه را با جمله (( و اذ اخذ ربک )) افتتاح کرده و از ظرف وقوع این داستان به لفظ (( اذ: زمانی که )) تعبیر فرموده، و این تعبیر دلالت دارد بر اینکه این داستان در زمان های گذشته و یا در یک ظرف محقق الوقوعی مانند آنها صورت گرفته است، نظیر تعبیری که در جمله (( و اذ قال الله یا عیسی بن مریم ائت قلت للناس... قال الله هذا یوم ینفع الصادقین صدقهم )) کرده، و با اینکه داستان در زمان آینده رخ می دهد بخاطر اینکه رخ دادنش حتمی است از ظرف وقوع آن به لفظ (( اذ )) تعبیر کرده.

و با در نظر گرفتن اینکه مورد خطاب در آیه رسول خدا و یا او و غیر او است به شهادت اینکه می فرماید: (( ان تقولوا یوم القیمه: تا در قیامت نگوئید ))، از آقایان می پرسیم با اینکه خطاب متوجه ما شنوندگان و مخاطبین به آیات قرآنی است و خطاب به گفته شما هم خطابی است دنیوی و مربوط به ما اهل دنیا و ظرفی هم که به آن اتکاء شده زمان زندگی دنیائی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است، و خلاصه ظرف داستان مورد بحث آیه عین ظرف وجود نوع انسان در دنیا است با این حال چرا از این ظرف به لفظ (( اذ )) تعبیر فرمود؟ و حال آنکه هیچ مصححی برای تعبیر به این لفظ نیست، چون همانطور که گفته شد لفظ مزبور دلالت دارد بر اینکه داستان، قبل از نقل آن واقع شده است، عنایت دیگری از قبیل تحقق وقوع و امثال آن هم در کار نیست تا مصحح آن باشد.

پس اینکه فرمود: (( و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم )) چنانکه دلالت دارد بر خلقت نوع انسان به نحو تولید و بیرون کشیدن فردی از فرد دیگر و به راه انداختن افراد بی شمار از افراد انگشت شمار به همین نحوی که ما مشاهده می کنیم و می بینیم که همواره نسل های متعاقب وجود نوع انسان را حفظ می کند در عین حال دلالت دارد بر اینکه داستان یک نوع تقدیمی بر جریان خلقت و سیر مشهود آن دارد.

عالم ذر، نشاء انسانی متقدم بر نشاء دنیوی است، نه به تقدم زمانی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۱۶ فراموش نشود که گفتیم آن تقدمی که آقایان فرض کرده و آن را تقدم زمانی گرفته و گفته بودند: (( خداوند اولین فرد از این نوع را گرفته و ماده نطفه ای که منشا نسل و ذریه این نوع است از او بیرون کشیده و آن را به عدد افرادی که از این نوع تا قیامت به وجود می آیند تجزیه نموده و به عین آن لباس و قالبی که در دنیا به تن می کند یعنی با همان عقل، گوش، چشم ضمیر، پشت و شکم و غیره ملبس نموده و او را بر خود شاهد گرفته و از او میثاق می ستاند و بعد از گرفتن میثاق دوباره او را به صلب بر می گرداند تا نوبت به سیر طبیعیش برسد)) فرضی است محال و آیه شریفه هم با آن بیگانه است.

جز اینکه سر محال بودن آن را نگفتیم، و اینک می گوئیم آن اشکالی که فرض مزبور را محال می سازد مستلزم بودن آن است که انسان با شخصیت دنیایش دوبار در دنیا موجود شود، یکی بار اول و یکی بار دوم، و این مستلزم این است که شیء واحد بواسطه تعدد شخصیت غیر خودش شود، ریشه همه اشکالات این فرض تنها همین است.

و اما اینکه انسان و یا غیر انسان در امتداد مسیر بسوی خدا و رجوع به سوی او در عوالم مختلف دارای نظام ها و احکام مختلف موجود شود، محال نبوده و بلکه امری است که قرآن کریم آن را علی رغم کفار اثبات می کرده است، و علیه کسانی که می گویند: (( ان هی الا حیوتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر: زندگی جز همین زندگانی دنیا نیست، می میریم و زنده می شویم و جز طبیعت کسی ما را نمی میراند)) زندگی دیگری در قیامت اثبات کرده و فرموده که انسان به عین وجود و شخصیتی که در دنیا دارد در آن عالم موجود می شود، در حالی که نظام و احکام آن عالم و آن زندگی غیر از نظام و احکام زندگی دنیا است، و نیز زندگی دیگری در برزخ اثبات کرده که انسان به عین وجود و خصوصیاتش در آن عالم موجود شده و زندگی می کند، در حالی که نظام و احکام آن عالم نیز غیر نظام و احکام عالم دنیا است، و در آیه (( و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) اثبات کرده که برای هر موجودی در نزد خدای تعالی وجود وسیع و غیر محدودی در خزائن او است، که وقتی به دنیا نازل می شود دچار محدودیت و مقدار می گردد، برای انسان هم که یکی از موجودات است سابقه وجودی در نزد او و در خزائن او است که بعد از نازل شدن به این نشات محدود شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۱۷:

و در آیه شریفه (( انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)) و همچنین آیه (( و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)) و نظائر آن اثبات کرده که این وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه (( کن)) و بدون تدریج بلکه دفعه افاضه می شود، و این وجود دارای دو وجه است یکی آن وجه و روئی که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد، حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود در آید، نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تکامل یابد، تا آنجا که از این نشاء رخت بر بسته و به سوی خدای خود برگردد، و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیر تدریجی بطوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش دارا است و هیچ قوه ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست.

و این دو وجه هر چند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکامشان مختلف است، و لذا تصور آن محتاج به داشتن قریحه ای نازک بین است، و ما آن را در اباحت سابق خود مقداری شرح داده و شرح مفصل آن را به زودی از نظر خواننده می گذرانیم - ان شاء الله -.

و مقتضای آیات فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد، و این وجود جمعی همان وجهی است که گفتیم وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده، و در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست، چون معقول نیست فعل از فاعل و صنع از

صانع خود غایب شود، و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده و فرموده: ((و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين)) و آیه شریفه ((كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين)) نیز بدان اشاره دارد.

و اما این وجه دنیایی انسان که ما آن را مشاهده کرده و می بینیم آحاد انسان و احوال و ترجمه اعمال آنان به طبقات زمان تقسیم شده، و بر مرور لیالی و ایام منطبق گشته و نیز اینکه می بینیم انسان بخاطر توجه به تمتعات مادی زمینی و لذائذ حسی از پروردگار خود محجوب شده، همه این احوال متفرع بر وجه دیگر زندگی است که گفتیم سابق بر این زندگی و این زندگی متاخر از آن است، و موقعیت این نشات در تفرعش بر آن نشأت موقعیت ((یکون)) و ((کن)) در جمله ((ان نقول له کن فیکون)) را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۸

و به این بیان روشن گردید که این نشأت دنیوی انسان مسبوق است به نشأت انسانی دیگری که عین این نشأت است، جز اینکه آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند، و در آن نشأت وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می کنند، و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند، و حتی یک لحظه او را غایب نمی بینند، و لذا به وجود او و به هر حقی که از طرف او باشد اعتراف دارند. آری، قذارت شرک و لوث معصیت از احکام این نشأت دنیایی است، نه آن نشأت، آن نشأت قائم به فعل خدا است، و جز فعل خدا کس دیگر فعلی ندارد دقت فرماید -.

خواننده محترم اگر در آیه مورد بحث یعنی آیه ((واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم...)) به خوبی دقت بفرماید خواهد دید که آیه اشاره می کند به تفصیل حقیقتی که آیات فوق بطور اجمال به آن اشاره داشت، اشاره می کند به یک نشأت انسانی که سابق بر نشأت دنیایی او است، این نشأت است که خداوند در آن بین افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که ((الست بربکم: آیا من پروردگار شما نیستم؟ قالوا بلی گفتند آری)) این است معنای آیه شریفه و دیگر آن اشکالاتی که بر کلام مثبتین عالم ذر وارد می شد بر آن وارد نمی شود، ایشان از آیه و روایات، عالم ذری فهمیده بودند که تقدم زمانی بر این عالم دارد، لیکن در معنایی که ما از آیه شریفه و از سایر آیات فهمیدیم تقدم زمانی نیست، نشاتی است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدائی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است، و تقدیمی که بر آن دارد مانند تقدم ((کن)) بر ((فیکون)) است، پس آن محذورها و اشکالاتی که در تقدم زمانی بود در این وجه راه ندارد. و همچنین اشکالاتی هم که بر گفتار منکرین عالم ذر در تفسیر آیه مورد بحث وارد می شد بر این وجه وارد نمی شود، ایشان آیه شریفه را به حالت وجود نوع انسانی در نشأت دنیا تفسیر کرده بودند، و ما بر کلام ایشان اشکال کرده و گفتیم: این توجیه مخالف با جمله ((واذ اخذ ربك)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۱۹

و نیز مستلزم این است که اشهاد را مجازا حمل بر تعریف کنیم و نیز سؤال ((الست بربکم)) و جواب ((قالوا بلی شهدنا)) را حمل بر زبان حال کنیم، و حال آنکه چنین نیست، و این گفت و شنود مربوط به نشأت دنیا نبوده بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیا است، و اشهاد هم معنای حقیقیش اراده شده، و خطاب هم زبان حال نیست بلکه خطاب حقیقی است. و نیز معنایی که ما برای آیه کردیم معنای تحمیلی نبوده، بلکه معنایی است که آیه شریفه از آن تاءبی ندارد، و سایر آیات هم به شرطی که به یکدیگر ضمیمه شود اشاره به آن دارد.

و اما روایات - به زودی خواهد آمد که پاره ای از آنها مانند آیه شریفه دلالت دارد بر اصل تحقق این نشأت انسانی، و بعضی دیگر دارد که خداوند برای آدم از این نشأت انسانی پرده برداری نموده و ملکوت عالم انسانی و اشهاد و اخذ میثاقی را که در آن واقع شده به وی نشان داده، همانطوری که ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان داده است. اینک خواننده گرامی را به انتظار



رسیدن بحث روایتی گذاشته و به تفسیر آیه باز می‌گردیم .

(( و اذ اخذ ربك )) یعنی بیان سابق را برای اهل کتاب تتمیم نموده و داستان اخذ میثاق را بر ایشان نقل کن و یا برای مردم نقل کن آن بیانی را که این سوره بخاطر آن نازل شده و آن این است که برای خدا عهدی است بر گردن بشر که از آن عهد بازخواست خواهد کرد، و اینکه بیشتر مردم با اینکه حجت بر ایشان تمام شده به آن عهد وفا نمی‌کنند.

ذکر کن برای مردم موطنی را که در آن موطن خداوند از بشر از صلب هایشان ذریه شان را گرفت ، بطوری که احدی از افراد نماند مگر اینکه مستقل و مشخص از دیگران باشد، و همه در آن موطن جدا جدای از هم اجتماع نمودند، و خداوند ذات وابسته به پروردگارش را به ایشان نشان داد، و علیه خود گواهاشان گرفت ، و ایشان در آن موطن غایب و محجوب از پروردگارشان نبوده و پروردگارشان هم از ایشان محجوب نبود، بلکه به معاینه دیدند که او پروردگارشان است ، همچنان که هر موجود دیگری به فطرت خود و از ناحیه ذات خود پروردگار خود را می‌یابد بدون اینکه از او محجوب باشد.

و این معنا، ظاهر برخی از آیات قرآنی از قبیل آیه (( و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۲۰

(( الست بر بکم قالوا بلی شهدنا )) - همانطوری که گفتیم این خطاب و جواب از باب زبان حال نیست ، بلکه خطابی است حقیقی و کلامی است الهی ، مگر کلام چیست ؟ کلام عبارت است از (( القائاتی که بر معنای مورد نظر دلالت کند )) و خدای تعالی هم کاری کرده و در نهاد بشر القائاتی کرده است که بشر مقصود خدا را از آن فهمیده و درک می‌کند که باید به ربوبیت پروردگارش اعتراف نموده و به این عهد ازلی وفا کند.

(( ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین )) خطاب در این جمله به مخاطبین در جمله (( الست بر بکم )) و به همان کسانی است که گفتند: (( بلی شهدنا )) و به مقتضای این آیه بشر در قیامت اشهاد و خطاب خدا و اعتراف خود را به معاینه می‌بیند و درک می‌کند، هر چند در دنیا از آن و از ما سوای معرفت غافل بوده آری ، در روز قیامت که بساط بر چیده می‌شود و شواغلی که انسان را از اشهاد و خطاب خدا و اعتراف درونی خود غافل می‌ساخت از بین می‌رود و پرده‌هایی که میان بشر و پروردگارش حائل بود برچیده می‌شود، بشر به خود می‌آید و دوباره این حقایق را به مشاهده و معاینه درک می‌کند، و آنچه را که میان او و پروردگارش گذشته بود به یاد می‌آورد.

احتمال هم دارد که خطاب در آیه راجع به ما باشد که مخاطب به آیات قرآنی هستیم ، و بخواهد بفرماید: ما این عمل را با شما گروه مخاطبین انجام دادیم تا فردای قیامت چنین و چنان نگوئید؛ و لیکن احتمال اول به ذهن نزدیک تر است ، و قرائت (( ان یقولوا )) به لفظ غیبت هم آن احتمال را تایید می‌کند.

(( او تقولوا انما اشرك آبونا من قبل )) (این جمله حکایت حجتی است که بنا به فرض انحصار اشهاد و اخذ میثاق در پدران ممکن بود فرزندان (ذریه) به آن تمسک کنند، همچنانکه جمله (( ان تقولوا )) حجت جمیع مردم از پدران و فرزندان است که به فرض ترک اشهاد ممکن بود به آن استدلال نمایند.

و پر واضح است که اگر فرض کنیم خداوند اشهاد و اخذ میثاق را در آن نشات بکلی ترک می‌کرد لازمه اش این می‌شد که احدی از افراد ذریه در این نشات به خدای تعالی معرفت پیدا نکند، برای اینکه آن نشات نشاتی است که میان بشر و پروردگارش حائلی نیست ، و اگر فرضاً در آنجا کسی به ربوبیت پروردگارش علم پیدا کند همین علم ، خود اشهاد و اخذ میثاق است ، به خلاف این نشات که بخاطر محجوب بودن بشر تنها راه علمش از طریق استدلال است ، و تنها بدین وسیله می‌تواند به ماورای حجاب پی ببرد.

بنابراین ، اگر در آن نشات بالنسبه به ذریه اشهاد و اخذ میثاق واقع نمی‌شد لازمه اش این بود که احدی از افراد ذریه اصلاً راهی به

سوی معرفت ربوبیت نداشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۲۱

و آن وقت معصیت شرک از ایشان فرض نداشت ، زیرا اگر هم شرک می شدند شرکشان عمل پدرانشان محسوب می شد، چون راهی جز پیروی از پدران و بار آمدن کورکورانه بر شرک آنان نداشتند، آن وقت صحیح بود بگویند: (( انما اشرك آبوانا من قبل و كنا ذریه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون )) .

و كذلك نفضل الايات و لعلمهم يرجعون

(( تفصیل آیات )) (به معنای جدا کردن آنها از یکدیگر است تا معنا و مدلول هر یک در جای خود روشن شود، و در اثر اختلاط آنها مختلط نگردد، و اینکه فرمود: (( و لعلمهم يرجعون )) عطف است بر مقدر و تقدیر آیه این است که : ما آیات را تفصیل دادیم به منظور فلان و فلان و اینکه شاید ایشان از باطل به سوی حق بازگشت کنند.

بحث روایتی (روایاتی در تفسیر آیه ذر، اخراج بنی آدم ، اخذ میثاق از آنان و اشهاد آنان ) در کافی به سند خود از زراره از حرمان از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موقعی که خداوند تبارک و تعالی خلق را می آفرید نخست آبی گوارا و آبی شور و تلخ آفرید و آندو را بهم آمیخت ، و از روی زمین خاکی بر گرفت و آن را به شدت مالش داد، سپس به اصحاب یمین که در آن روز به صورت ذراتی جاندار در جنبش بودند فرمود: بسوی جنت شوید که مرا در این امر باکی نیست ، و به اصحاب شمال فرمود: بسوی آتش شوید و مرا در این امر باکی و اعتنائی نیست ، آنگاه فرمود: (( آیا من پروردگار شما نیستم؟ )) (( قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا كنا عن هذا غافلین... ))

و نیز به سند خود از عبدالله بن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آنجناب پرسیدم این کدام فطرت است که آیه شریفه (( فطره الله التي فطر الناس علیها )) از آن یاد کرده ؟ فرمود: اسلام است که خداوند بشر را در موقعی که از او بر توحید خود میثاق می گرفت به کافر و مؤمن فرمود: (( الست بربکم )) (بشر را بر فطرت اسلام خلق کرد.

و در تفسیر عیاشی و خصائص سید رضی از اصیغ بن نباته از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت شده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۲۲

وقتی ابن الکواء نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین مرا خبر ده از خدای تعالی و اینکه آیا قبل از موسی با کسی از اولاد آدم تکلم کرده ؟ حضرت فرمود: خداوند با جمیع مخلوقات خود تکلم کرده چه خوب آنان و چه بدشان ، و همه جواب او را داده اند، این معنا بر ابن الکواء گران آمد و مقصود امام را نفهمید و لذا پرسید چطور یا امیرالمؤمنین ؟ حضرت فرمود: مگر کتاب خدا را نخوانده ای که به پیغمبر خود می فرماید: (( و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی )) (اگر این آیه را خوانده ای باید بدانی که خداوند کلام خود را به جمیع افراد بنی آدم شنونده و ایشان هم جواب او را داده اند. ای ابن کواء! جمله (( قالوا بلی )) جواب بنی آدم است ، خداوند به بنی آدم فرمود: بدرستی منم معبود یکتا، معبودی نیست جز من و منم رحمان و رحیم پس اقرار آوردند به اطاعت و ربوبیت ، و رسل و انبیاء و اوصیای انبیاء را از دیگران جدا کرد و بشر را مأمور به اطاعتشان کرد، بشر نیز در عهد ازل به همه اینها اقرار نمود، موقعی که اقرار می کردند ملائکه ناظر بودند و گفتند: ای بنی آدم ما علیه شما گواه شدیم تا در قیامت نتوانید بگویید ما از این امر غافل بودیم .

مؤلف : این روایت مانند روایت قبلی و بعضی از روایاتی که بعدا نقل می شود تنها مطلق اخذ میثاق را ذکر می کند و متعرض بیرون آوردن ذریه از صلب آدم و نشان دادن خویش به ایشان نشده .

و گویا تشبیه (( ذریه )) به (( ذر )) که در بعضی از روایات آمده به منظور فهماندن کثرت ذریه است ، نه خردی آنها و اینکه از کوچکی حجم به اندازه ذر بودند، و از آنجا که این تعبیر در روایات بسیار و مکرر وارد شده از این رو این نشات را (( عالم )) ذر نامیده اند.

و این روایت به خوبی دلالت دارد بر اینکه سؤال و جواب مزبور گفتگوی حقیقی بوده نه صرف زبان حال .

و نیز دلالت دارد بر اینکه عهد مزبور تنها بر ربوبیت پروردگار گرفته نشده بلکه اقرار به نبوت انبیاء و سایر عقاید حقه نیز جزو آن پیمان بوده است ، و همه اینها موید بیان سابق ما است .

و نیز در تفسیر عیاشی از رفاعه روایت شده که گفت : از حضرت صادق (علیه السلام) معنای آیه (( و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم )) را پرسیدم ، فرمود: آری ، برای خداست حجت بر جمیع خلق ، و همه را ماخوذ به آن حجت کرد روزی که از همه اینطور میثاق گرفت - سپس حضرت دست خود را گرفت - و فرمود: این چنین . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۲۳ مؤلف : از ظاهر این روایت بر می آید که امام (علیه السلام) تنها کلمه (( اخذ )) را که در آیه است معنا کرده و آن را به معنای احاطه و ملکیت تفسیر نموده . چند روایت صحیح که بر وجود عالم ذر دلالت می کنند

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن مسکان از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که گفت : از آنجناب پرسیدم اشهادی که در آیه (( و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالوا بلی )) آمده آیا بطور معاینه بوده ؟ فرمود آری ، چیزی که هست مردم خصوصیات آن موقف را فراموش کردند ، و تنها معرفت را از دست ندادند ، و بزودی آن خصوصیات به یادشان خواهد آمد ، و اگر معرفت هم از دست می رفت احدی نمی فهمید که خالق و رازق او کیست ، و اشخاصی هم که در این نشأت کافر شدند کسانی هستند که در آن نشأت ایمان نیاوردند و اقرارشان زبانی بوده ، و همانها ایند که خداوند در حقشان فرموده : (( فما كانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل : ایمان نخواهند آورد به چیزی که در سابق آن را تکذیب کرده بودند )) .

مؤلف : این روایت گفتار کسانی را که دلالت آیه را بر اخذ میثاق در عالم ذر انکار کرده و آیه (( و اشهدهم علی انفسهم الست برکم )) را تفسیر کرده اند به اینکه خداوند آیات دال بر ربوبیتش را به ایشان آموخت ، رد می کند ، و روایت از حیث سند صحیح است و نظیر آن در صراحت و صحت روایت زراره و غیر آن است که ذیلا نقل می شود .

در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از زراره روایت کرده که گفت : مردی از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) از معنای آیه (( و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم ... )) ، سؤال کرد ، حضرت در حالی که پدرش هم می شنید فرمود: پدرم مرا حدیث کرد که خدای عز و جل قبضه ای از خاک یعنی خاکی که آدم را از آن آفریده بود گرفت و آب گوارا و شیرین بر آن بریخت ، و تا چهل روز به همان حال بگذاشت و پس از اینکه ور آمده شد گرفته و به شدت مالش داد و از چپ و راست آن ذریه بنی آدم بیرون آمدند ، دستور داد تا همه در آتش شوند ، اصحاب یمین داخل شدند و آتش بر ایشان سرد و سلام شد ، و لیکن اصحاب شمال از داخل شدن در آن خودداری کردند . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۲۴ مؤلف : و در این معنا روایات دیگری نیز هست ، و گویا امر به در آتش شدن کنایه از داخل شدن در حظیره عبودیت و انقیاد و طاعت است .

و نیز در همان کتاب به سند خود از عبدالله بن محمد جعفری و عقبه نقل می کند که هر دو از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: خدای عزوجل خلق را آفرید ، به این نحو که دوستان خود را از چیزی آفرید که آن را دوست می داشت و آن خاک بهشت بود ، و دشمنانش را از چیزی آفرید که دشمن می داشت و آن خاک جهنم بود ، آنگاه هر دو فریق را در ظلال مبعوث کرد ، شخصی پرسید ظلال چیست ؟ فرمود: نمی بینی که سایه ات در آفتاب چیز است و حال آنکه چیزی نیست ، سپس انبیاء را با ایشان مبعوث کرد ، انبیاء ایشان را به اقرار به خدا دعوت کردند ، و این همان کلام خداست که می فرماید: (( و لئن سالتهم لیقولن الله )) سپس ایشان را به اقرار دعوت کردند ، بعضی اقرار کردند و بعضی دیگر انکار ، آنگاه ایشان را به ولایت ما دعوت کردند و به خدا سوگند کسانی اقرار کردند که خدا دوستشان می داشت ، و کسانی انکار کردند که خدا دشمنشان می داشت ، و

این همان کلام خدا است که می فرماید: (( و ما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل )) ، آنگاه ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: تکذیب بود (یعنی تکذیب سابقه دارد).

مؤلف: این روایت گرچه از روایات وارده در تفسیر آیه ذر نیست، ولی از آنجا که مشتمل بر داستان اخذ میثاق است ما در اینجا ایرادش کردیم، و در این روایت ذکری از ضلال شده، و این تعبیر در لسان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) مکرر آمده، و مراد از آن بطوری که از ظاهر این روایت استفاده می شود توصیف آن نشاءت است که به وجهی عین نشاءت دنیا است و به وجهی غیر آن است، و احکامی دارد که به وجهی غیر احکام دنیا است و به وجهی عین آن است، و بنابراین، روایت با بیان سابق ما کاملا منطبق است.

و در کافی و تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت شده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم، مردم در عالم ذر چگونه جواب دادند و حال آنکه ذراتی بودند؟ فرمود: خداوند در همان ذرات چیزی قرار داده که اگر از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند. عیاشی اضافه کرده که مقصود جواب دادن در میثاق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۲۵

مؤلف: این قسمتی را که عیاشی اضافه کرده کلام راوی است، و مقصود از جمله (( خداوند در همان ذرات چیزی قرار داده بود که وقتی از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند )) صرف زبان حال نیست، بلکه از آنجایی که راوی دیده بوده که جواب ذرات از نوع جوابهای دنیوی است، و استبعاد کرده بوده از اینکه چنین جوابی از ذره صادر شود، لذا از این معنا سؤال کرده، امام (علیه السلام) هم جواب داده است به اینکه امر آن عالم به نحوی بوده که اگر به عالم دنیا نازل می شدند همان حال، جواب دنیوی و زبانی ایشان می شد، مؤید این معنا جمله (( چیزی قرار داده بود که اگر از آنها سؤال شود بتوانند جواب بگویند )) است، چون این تعبیر با تعبیر (( چیزی در آنها قرار داد که اگر حرف زن می بودند جواب می دادند )) و امثال آن فرق دارد.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله (( الست بریکم )) از آنجناب پرسید آیا این کلام را به زبانهای خود ادا کردند، فرمود: آری، و هم با دل های خود گفتند. ابی بصیر می گوید: پرسیدم در آن روز این ذرات کجا بودند؟ فرمود: آن روز خداوند در آن ذرات کاری کرد و آن ذرات عکس العملی نشان دادند که همان جوابشان بود.

مؤلف: جواب امام (علیه السلام) که فرمود: (( آری به زبانها و هم با دلهايشان )) مبنی بر این است که وجود ذرات در آن روز طوری بوده که اگر به دنیا منتقل می شدند همان نحوه وجودشان جواب زبانی و دنیائی می شد، لیکن در آن عالم زبان و دل یکی بوده و از این رو امام (علیه السلام) فرمود: (( آری و با دلهايشان )) و با این تعبیر جواب زبانی را تصدیق کرده و جواب با دلها را اضافه کرده است.

سپس از آنجایی که در ذهن راوی بوده که این داستان در دنیا و نشاءت طبیعت واقع شده، و بعضی از روایات داستان اخراج ذریه از صلب آدم و مکان وقوع این داستان را هم ذکر کرده، و بعضی از آنها را همین راوی یعنی ابا بصیر روایت کرده لذا در این روایت از محل و وقوع این قصه پرسید، و امام (علیه السلام) هم با جمله (( صنع منهم ما اکتفی به )) جوابش داد، و در جواب تعیین مکانی نکرد، بلکه فرمود: خداوند ذریه را طوری آفرید که سؤال و جواب از او صحیح و ممکن باشد.

و همه این تعبیرات، بیان سابق ما را درباره وصف عالم ذر تأیید می کند، و علاوه بر این، روایت مورد بحث مانند سایر روایات در افاده اینکه سؤال و جواب واقع در آن نشاءت به نحو حقیقت بوده نه بنحو مجاز صراحت داشته و یا نزدیک به صریح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۲۶

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصول و ابو شیخ در عظمت و ابن مردویه از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود خداوند خلق را آفرید و کار خلقت تمام شد، و در آن موقع که عرشش بر روی آب بود میثاق انبیاء را گرفته و اصحاب یمین را به دست راست خود و اصحاب شمال را به دست چپ

خود گرفت گر چه هر دو دست خدا راست است آنگاه اصحاب یمین را صدا زد، ایشان جواب دادند و گفتند: پروردگار ما لیبک و سعدیک، فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری. اصحاب شمال را صدا زد، ایشان نیز جواب دادند و گفتند پروردگار ما لیبک و سعدیک، فرمود آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری.

آنگاه همه را به یکدیگر آمیخت یکی از ایشان گفت: پروردگارا چرا ما را بهم مخلوط کردی؟ فرمود: ایشان غیر این اعمال دیگری دارند که مرتکب خواهند شد، بهمین جهت اینکار را کردم تا روز قیامت نگویند پروردگارا ما از این امر غفلت داشتیم، آنگاه همه ذریه را دوباره به صلب آدم برگردانید، پس اهل بهشت بهشتیان آن روز و اهل آتش دوزخیان آن روزند. وقتی سخنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اینجا رسید شخصی پرسید یا رسول الله پس خاصیت اعمال چیست؟ حضرت فرمود: هر قومی برای سر منزل مقصودش عمل می کند عمر بن خطاب وقتی این را شنید گفت: حال که مطلب چنین است برای آن منزل تلاش می کنیم.

مؤلف: از اینکه فرمود: ((عرشش بر روی آب بود)) کنایه است از اینکه مسأله اخذ میثاق مقدم بر خلقت بوده، و مقصود از آن، تقدم خلقت ارواح، بر خلقت اجسام نیست، زیرا اگر مقصود این باشد همه آن اشکالاتی که بر عالم ذر به آن معنا که مثبتین آن فهمیده بودند وارد می شد بر این روایت نیز وارد می شود.

و اینکه فرمود: ((هر قومی برای سر منزل مقصودش عمل می کند)) معنایش این است که هر یک از دو منزل محتاج به عمل دنیوی مناسب با خودش است، اگر عامل اهل بهشت باشد لاجرم عمل خیر انجام می دهد، و اگر اهل دوزخ باشد خواه ناخواه عمل شر مرتکب می شود، و دعوت انبیاء بسوی بهشت و بسوی عمل خیر برای این است که عمل خیر منزل صاحبش را در بهشت معین و مشخص می کند، همچنانکه عمل شر منزل صاحبش را در آتش معلوم می سازد، چنانچه فرموده: ((و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات)) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۲۷

و صرف تعیین وجهه، مانع از دعوت بسوی سبقت جستن در خیرات نیست، و منافات ندارد که سعادت و شقاوت انسان از نظر علل تامه آن معین باشد و در عین حال از نظر اختیار انسان در تعیین سرنوشت خود معلوم و معین نباشد، چون اختیار انسان نسبت به سعادت و شقاوتش جزء علت تامه است نه تمام آن، و جزء علت هر چیزی وجود و عدم آنچیز را معین نمی سازد، به خلاف علت تامه، و بحث مفصل این مطلب در چند جای از این کتاب گذشت که آخری آنها در ذیل آیه ((کما بدأکم تعدون فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله)) است، اخبار طینت هم که در سابق ایراد شد به یک معنا اخبار این بحث نیز هست.

و در همان کتاب است که عبد بن حمید، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر ((و اذ اخذ ربک من بنی آدم...)) گفته است: خداوند آدم را خلق کرد و از او میثاق گرفت به اینکه پروردگار او است، و مقدرات او را از قبیل اجل، رزق و مصیبت تعیین نموده، آنگاه فرزندان او را که به شکل ذره هایی بودند از صلب او بیرون کشیده از ایشان نیز میثاق گرفت به اینکه پروردگار ایشان است، و اجل، رزق و مصیبت هر یک از ایشان را تعیین نمود.

مؤلف: این معنا به طرق بسیار و به عبارات مختلفی از ابن عباس روایت شده لیکن همه آنها در اصل معنا شریکند، و آن مسأله اخراج ذریه از صلب آدم و گرفتن میثاق از ایشان است.

و نیز در الدر المنثور است که ابن عبد البر در کتاب تمهید از طریق سدی از ابی مالک و از ابی صالح از ابن عباس و از مره همدانی از ابن مسعود و عده دیگری از صحابه روایت کرده که در ذیل آیه ((و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم)) گفته اند: وقتی که خدای تعالی آدم را از بهشت راند قبل از اینکه به زمین فرودش فرستد صفحه طرف راست پشتش را مسح کرد و از همانجا ذریه سفید رنگی مانند لولو و به صورت مورچه های ریز بیرون آورد و فرمود: به رحمت من به بهشت درآید، آنگاه صفحه طرف چپ پشتش را مسح کرد و ذریه سیاه رنگی به صورت مورچه های خرد بیرون آورد و فرمود: به دوزخ اندر شوید که از این

کار باکی ندارم، این است معنای اصحاب یمین و اصحاب شمال که در قرآن آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۲۸: آنگاه از هر دو فرقه میثاق گرفت و فرمود: ((الست بربکم قالوا بلی)) (بعضی به طوع و رغبت عهد کردند و بعضی به کراهت و بر وجه تقیه، در اینجا خدای تعالی و ملائکه گفتند که ما شاهدیم تا در روز قیامت نگوئید ما از این امر غافل بودیم، و یا پدران ما قبل از ما مشرک شدند).

این عده از اصحاب اضافه کردند که احدی از فرزندان آدم نیست مگر اینکه می داند که خدای تعالی پروردگار او است، و این گفته خدا است که می فرماید: ((وله اسلم من فی السموات و الارض طوعا و کرها: و برای او به رغبت و یا به کراهت تسلیم شده است آنکه در آسمانها و زمین است)) (و نیز می فرماید: ((فله الحجه البالغه فلو شاء لهدیکم اجمعین: پس برای خدا است حجت بالغه، و اگر می خواست همه شما را هدایت می کرد)) (یعنی در روز اخذ میثاق).

تواتر معنوی حدیث ذر و اشاره به بعضی طرف نقل آن در عامه و خاصه

مؤلف: حدیث ذر به تفصیلی که در این روایت آمده به سند موقوف و سند موصول از عده ای از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ابن عباس، عمر بن خطاب، عبدالله بن عمر، سلمان، ابی هریره، ابی امامه، ابی سعید خدری، عبدالله بن مسعود، عبد الرحمن بن قتاده، ابی الدرداء، انس، معاویه و ابی موسی اشعری روایت شده است.

همچنانکه از طرق شیعه از علی بن ایطالب، علی بن الحسین، محمد بن علی، جعفر بن محمد و حسن بن علی العسکری (علیهما السلام) و از طرف اهل سنت نیز از علی بن الحسین، محمد بن علی و جعفر بن محمد به طریق کثیره ای روایت شده. پس بنابراین، می توان درباره این حدیث ادعای تواتر معنوی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۲۹:

و نیز در الدر المنثور است که ابن سعد و احمد از عبدالرحمن بن قتاده سلمی که از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: خدای تبارک و تعالی آدم را خلق کرد و سپس خلائق را از پشتش بیرون آورد و فرمود: این عده در بهشت، و پروائی ندارم و این عده در جهنم، و پروائی ندارم، مردی پرسید: یا رسول الله ما بر چه پایه و اساس عمل کنیم؟ حضرت فرمود: بر طبق مقدر زمان.

مؤلف: کلامی که در ذیل این روایت است نظیر کلامی است که در ذیل روایت ابی امامه است که قبلا نقل شد، و معلوم می شود سائل از جمله این عده در بهشت، و پروائی ندارم و این عده در جهنم، و پروائی ندارم جبر و بی اختیاری انسان را فهمیده بوده، و لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در جواب سؤال فرمود: این تقدیر خدای تعالی است، و اعمال ما در عین اینکه عمل ما و منسوب به ما است در عین حال همه بر وفق قدر انجام یافته و قدر هم با آنها منطبق است، زیرا خدای تعالی آنچه را که مقدر کرده همه را مقدر کرده که به اختیار ما صورت گیرد، پس ما بر وفق قدر آنچه را که می کنیم به اختیار خود می کنیم و در انجام و یا ترک اعمالمان مجبور نیستیم، و در عین حال با اعمال ما مقدر خدای تعالی هم واقع می شود، این است معنای کلام آن حضرت، نه اینکه خدای تعالی با تقدیرش اختیار را از ما سلب کرده و اراده ما را از کار انداخته باشد، و روایات به این معنی بسیار است.

چند روایت از امام صادق (ع) در این زمینه

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از معنای جمله ((حنفاء غیر مشرکین)) (سؤال کردم، فرمود: ((حنفیت)) (از فطرتی است که خداوند بشر را بر آن فطرت سرشته است، و در خلقت خدا تبدیل نیست، و سپس فرمود: خداوند بشر را بر فطرت معرفت خود سرشته است).

زراره می گوید: وقتی این بیان را از آنجناب شنیدم پرسیدم معنای آیه ((واخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی...)) (چيست؟ فرمود: خداوند از پشت آدم ذریه اش را تا روز قیامت بیرون آورد، و ایشان مانند ذره ها بیرون آمدند و خداوند خود را به ایشان شناسانید و نشان داد، و اگر این نبود احدی پروردگار خود را نمی



شناخت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۰

و نیز می گوید: رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فرموده: هر فرزندی بر طبق فطرت به دنیا می آید و مقصود از فطرت معرفت خدا است و اینکه او خالق و آفریدگار وی است، در قرآن هم فرموده: ((وَلئن سألْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ليقولنَّ اللهُ: إِنْ كُنَّا مِنْكُمْ لَمَنبُؤِينَ بِمَا تُكْفِرُونَ)) .

مؤلف: وسط این حدیث را به عین همین الفاظ عیاشی در تفسیر خود از زراره نقل کرده، و این روایت به خوبی بیان سابق ما را درباره اشهاد و خطابی که در آیه مورد بحث بود گواهی می کند، بخلاف گفته های منکرین عالم ذر که گفته بودند مقصود از این آیه معرفت به آیات داله بر ربوبیت خدای تعالی برای جمیع خلایق است، چون روایت بالا مخالف با گفته های ایشان است.

صاحب معانی الاخبار هم این روایت را به همین سند و به عین همین الفاظ از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده، در نقل وی به جای عبارت: ((خود را به ایشان شناسانید و نشان داد)) عبارت: ((خود را به ایشان شناسانید و صنع خود را نشان داد)) آمده، و بعید نیست این تغییر عمدی بوده و راوی چون دیده که از عبارت ((خود را به ایشان نشان داد)) بوی تجسم و جسمانی بودن خدا می آید، لذا روایت را نقل به معنا کرده، غافل از اینکه این تغییر عبارت، هم لفظ روایت را خراب می کند و هم معنای آن را، و خوانندگان محترم ملاحظه کردند که همین روایت در کافی و تفسیر عیاشی به عبارت ((و خود را به ایشان نشان داد)) نقل شده بود.

و در حدیث ابن مسکان از امام صادق (علیه السلام) که قبلا نقل شد نیز وارد شده بود که گفت پرسیدم ((آیا این معنا بطور معاینه بوده؟ فرمود آری)) (و در آنجا هم گفتیم که این کلام ربطی به جسمانی بودن خدا ندارد).

و در محاسن از حسن بن فضال از ابن بکیر از زراره روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای آیه ((و اذ اخذ ربك من بنی آدم)) را پرسیدم، فرمود: از آن خاطرات معرفت در دلها بجای ماند و لیکن سایر خصوصیات موقف از یادها برفت، و روزی خواهد آمد که دوباره به یادشان بیاید، و اگر این معنا نبود احدی از مردم نمی فهمید که آفریدگار و روزی دهنده اش کیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۱

و در کافی به سند خود از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امام علی بن الحسین (علیهما السلام) عزل (بیرون ریختن منی در خارج رحم) را اشکال نمی کرد، و در استدلال برای آن آیه ((و اذ اخذ ربك من بنی آدم...)) را قرائت می نمود، و می فرمود: نطفه هایی که خداوند آنها را در عالم ذر بیرون کشید و از آنها میثاق گرفت خواه ناخواه به دنیا خواهند آمد هر چند پدران آن نطفه ها را روی سنگ سخت بریزند.

مؤلف: این روایت را صاحب الدر المنثور نیز از ابن ابی شیبیه و ابن جریر از امام سجاد (علیه السلام) نقل کرده، و این معنا از سعید بن منصور و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) روایت شده.

البته خواننده محترم باید بداند که روایات راجع به عالم ذر بسیار زیاد است که ما در اینجا بیشتر آنها را نقل نکردیم، برای اینکه آنچه را که نقل کردیم وافی از معنای دیگر روایات است، و روایات دیگری نیز در این باره از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) و سایر انبیاء (علیهم السلام) در دست هست که - ان شاء الله - در محل خود نقل می شود. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۲

آیات ۱۷۵ - ۱۷۹، سوره اعراف

وَآتَىٰ عَلَيْهِم نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِينَ (۱۷۵) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلٰكِنَّهُ اٰخَذَ اِلَى الْاَرْضِ وَاتَّبَعَ هٰوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ اِنْ تَحِمَلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتَرَّكَهٗ يَلْهَثْ ذٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيٰتِنَا فَاقْصِصْ الْقٰصِصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (۱۷۶) سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيٰتِنَا وَ اَنْفُسُهُمْ كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ (۱۷۷) مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِىْ وَ مَنْ يُضِلِلْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ

الْخُسْرُونَ (۱۷۸) وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعُقُلُونَ (۱۷۹)

ترجمه آیات

حکایت کسی را که آیه های خویش به او تعلیم دادیم و از آن بدر شد و شیطان بدنبال او افتاد و از گمراهان شد برای آنها بخوان (۱۷۵) اگر می خواستیم وی را بوسیله آن آیه ها بلندش می کردیم ولی به زمین گرایید (پستی طلبید و به دنیا میل کرد) و هوس خویش را پیروی کرد، حکایت وی حکایت سگ است که اگر بر او هجوم بری پارس می کند و اگر او را واگذاری پارس می کند. این حکایت قومی است که آیه های ما را تکذیب کرده اند پس این خبر را بخوان شاید آنها اندیشه کنند (۱۷۶) چه بد است صفت قومی که آیه های ما را دروغ شمرده و با خویش ستم می کرده اند (۱۷۷) هر که را خدا هدایت کند هدایت یافته اوست و هر که را که گمراه کند آنان خودشان زیانکارانند (۱۷۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۳

بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده ایم دل ها دارند که با آن فهم نمی کنند چشم ها دارند که با آن نمی بینند گوش ها دارند که با آن نمی شنوند ایشان چون چار پایانند بلکه آنان گمراه ترند ایشان همانانند غفلت زدگان (۱۷۹) بیان آیات بیان آیات مربوط به بلعم باعوراء و اشاره به اینکه تا مشیت خدا کمک نکند، اسباب و وسائل معمولی برای تحصیل سعادت بسنده نیست .

این آیات داستان دیگری از داستانهای بنی اسرائیل را شرح می دهد، و آن داستان (( بلعم بن باعورا )) است ، خدای تعالی پیغمبر خود رسول اکرم (صلوات الله علیه ) را دستور می دهد که داستان مزبور را برای مردم بخواند تا بدانند صرف در دست داشتن اسباب ظاهری و وسایل معمولی برای رستگار شدن انسان و مسلم شدن سعادتش کافی نیست ، بلکه مشیت خدا هم باید کمک کند، و خداوند، سعادت و رستگاری را برای کسی که به زمین چسبیده (سر در آخور تمتعات مادی فرو کرده ) و یکسره پیرو هوا و هوس گشته و حاضر نیست به چیز دیگری توجه کند، نخواسته است ، زیرا چنین کسی راه به دوزخ می برد. آنگاه نشانه چنین اشخاص را هم برایشان بیان کرده و می فرماید: علامت اینگونه اشخاص این است که دلها و چشمها و گوشهایشان را در آنجا که به نفع ایشان است بکار نمی گیرند، و علامتی که جامع همه علامتهاست این است که مردمی غافلند.

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءآيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا...بطوری که از سیاق کلام بر می آید معنای آوردن آیات ، تلبس به پاره ای از آیات انفسی و کرامات خاصه باطنی است ، به آن مقداری که راه معرفت خدا برای انسان روشن گردد، و با داشتن آن آیات و آن کرامات ، دیگر درباره حق شک و ریبی برایش باقی نماند.

و معنای (( انسلاخ )) بیرون شدن و یا کندن هر چیزی است از پوست و جلدش ، و این تعبیر کنایه استعاری از این است که آیات چنان در بلعم باعورا رسوخ داشت و وی آنچنان ملازم آیات بود که با پوست بدن او ملازم بود، و بخاطر حبث درونی که داشت از جلد خود بیرون آمد.

و (( اتباع )) مانند (( اتباع )) و (( تبع )) پیروی کردن و بدنبال جای پای کسی رفتن است ، و کلمات : (( تبع )) و (( اتباع )) و (( اتباع )) هر سه به یک معنا است . و (( غی )) و (( غوی )) ضلالت را گویند، و گویا بیرون شدن از راه بخاطر نتوانستن حفظ مقصد باشد، پس فرق میان (( غوایت )) و (( ضلالت )) این است که اولی دلالت بر فراموش کردن مقصد و غرض هم می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۴

پس کسی که در بین راه درباره مقصد خود متحیر می شود (( غوی )) است و کسی که با حفظ مقصد از راه منحرف می شود (( ضال )) است ، و تعبیر اولی نسبت به خبری که در آیه است مناسب تر است ، برای اینکه بلعم بعد از انسلاخ از آیات خدا و بعد از اینکه شیطان کنترل او را در دست گرفت راه رشد را گم کرد و متحیر شد، و نتوانست خود را از ورطه هلاکت رهایی دهد، و چه

بسا هر دو کلمه یعنی غوایت و ضلالت در یک معنا استعمال شود، و آن خروج از طریق منتهی به مقصد است .

مفسرین در تعیین صاحب این داستان اقوال مختلفی دارند و ان شاء الله همه آنها و یا بعضی از آنها در بحث روایتی آینده نقل می شود، و آیه شریفه هم بطوری که ملاحظه می فرمایید اسم او را مبهم گذاشته و تنها به ذکر اجمالی از داستان او اکتفاء کرده است ، ولیکن در عین حال ظهور در این دارد که این داستان از وقایعی است که واقع شده ، نه اینکه صرف مثال بوده باشد.

و معنای آیه چنین است : (( و اتل علیهم )) بخوان بر ایشان ، یعنی بر بنی اسرائیل و یا همه مردم ، خبر از امر مهمی را و آن (( نبا )) داستان مردی است که (( الذی آتیناه آیاتنا )) ما آیات خود را برایش آوردیم ، یعنی در باطنش از علائم و آثار بزرگ الهی پرده برداشتیم ، و بهمین جهت حقیقت امر برایش روشن شد (( فانسلخ منها )) پس بعد از ملازمت راه حق آن را ترک گفت . (( فاتبعه )) الشیطان فکان من الغاوین (( شیطان هم دنبالش را گرفت و او نتوانست خود را از هلاکت نجات دهد.

و لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ... (( اخلاذ )) به معنای ملازمت دائمی است ، و اخلاذ بسوی ارض ، چسبیدن به زمین است ، و این تعبیر کنایه است از میل به تمتع از لذات دنیوی و ملازمت آن .

کلمه (( لهث )) وقتی در سگ استعمال می شود به معنای بیرون آوردن و حرکت دادن زبان از عطش است .

مشیت الهی بر هدایت نکردن مردم ظالم و دلبستگان به زندگی خاکی قرار گرفته است

پس اینکه فرمود: (( و لو شئنا لرفعناه بها )) معنایش این می شود که اگر ما می خواستیم او را بوسیله همین آیات به درگاه خود نزدیک می کردیم (آری در نزدیکی به خدا ارتفاع از حسیض و پستی این دنیا است همچنانکه دنیا بخاطر اینکه انسان را از خدا و آیات او منصرف و غافل ساخته و به خود مشغول می سازد اسفل سافلین است ) و بلند شدن و تکامل انسان بوسیله آیات مذکور که خود اسباب ظاهری الهی است باعث هدایت آدمی است ، و لیکن سعادت را برای آدمی حتمی نمی سازد زیرا تمامیت تاءثیرش منوط به مشیت خدا است و خداوند سبحان مشیتش تعلق نگرفته به اینکه سعادت را برای کسی که از او اعراض کرده و به غیر او که همان زندگی مادی زمینی است ، اقبال نموده حتمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۵

آری ، زندگی زمینی آدمی را از خدا و از بهشت که خانه کرامت او است باز می دارد، و اعراض از خدا و تکذیب آیات او ظلم است ، و حکم حتمی خدا جاری است به اینکه مردم ظالم را هدایت نکند، (( و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون )) .

و لذا بعد از جمله (( و لو شئنا لرفعناه بها )) فرمود: (( لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه )) و بنابراین بیان ، تقدیر کلام این می شود: (( لکننا لم نشاء ذلک لانه اخلد الی الارض و اتبع هواه : و لیکن ما چنین چیزی را نخواستیم برای اینکه او به زمین چسبیده و هوای دل خود را پیروی کرده ، و چنین کسی مورد اضلال ما است نه مورد هدایت )) . همچنانکه فرموده : (( و یضل الله الظالمین و یفعل الله ما یشاء )) .

(( فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث )) یعنی او دارای چنین خوئی است ، و از آن دست بر نمی دارد، چه او را منع و زجر کنی و چه به حال خود واگذاریش . و کلمه (( تحمل )) از جمله کردن است نه از حمل و بدوش کشیدن .

(( ذلک مثل القوم الذین کذبوا بآیاتنا )) پس تکذیب از آنان سنجیه و هیئت نفسانی خبیثی است که دست بردار از صاحبش نیست ، زیرا آیات ما یکی دو تا نیست ، همواره آیات ما را به حواس خود احساس می کنند و در نتیجه تکذیب ایشان نیز مکرر و دائمی است . (( فاقصص القصص )) کلمه (( القصص )) مصدر است ، و به معنای (( اقصص قصصا داستان بگو داستان گفتنی )) است و ممکن هم هست اسم مصدر و به معنای (( اقصص القصصه : داستان کن این قصه را )) بلکه تفکر کنند و در نتیجه برای حق منقاد شده و از باطل بیرون آیند.

ساءَ مَثَلًا لِّلْقَوْمِ الَّذِیْنَ کَذَّبُوا بِآیَاتِنَا وَ انْفُسَهُمْ کَانُوا یظَلُمُوْنَ صفت نکوهیده آنان را مذمت نموده و اعلام می کند به اینکه تکذیب

ایشان به جایی ضرر نمی زند، بلکه ظلمی است که در حق خود می کنند، زیرا دیگران از تکذیب ایشان ضرری نمی بینند.

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۶

(( الف و لامی )) که در (( المهتدی )) و در (( الخاسرون )) است ظاهراً مفید کمال است نه حصر، بدون مشیت الهی بر هدایت یا ضلالت کسی، هدایت و ضلالتتصوری است و حقیقی نیست

و مفاد آیه این است که صرف راه یافتن به چیزی نافع نیست، و اثر راه یافتن را ندارد مگر وقتی که هدایت خدای سبحان با آن توأم باشد، و این هدایت است که موجب کمال راه یافتن گشته و با آن سعادت آدمی حتمی می شود، و همچنین صرف ضلالت ضرر قطعی نمی رساند مگر اینکه با اضلال خدای سبحان توأم شود، در این موقع است که اثرش تمام گشته و با آن، زیانکاری آدمی حتمی می گردد.

پس صرف اتصال انسان به اسباب سعادت از قبیل ایمان و تقوی موجب نجات نبوده و صرف اتصال به اسباب ضلالت باعث هلاکت نمی شود، مگر اینکه خدا بخواهد و آن کس را که در صدد بدست آوردن هدایت است هدایت نموده و آن را که در طریق ضلالت است اضلال نماید.

بنابراین برگشت معنای جمله مورد بحث به این می شود که : هدایت وقتی حقیقتاً هدایت است و آثار هدایت بر آن مترتب می شود که در آن خداوند هم مشیت داشته باشد، و گر نه صرف صورت است، و حقیقتی ندارد، و همچنین است امر در اضلال، و اگر خواستی بگو که کلام مورد بحث دلالت می کند بر حصر هدایت حقیقی در خدای سبحان، و حصر اضلال واقعی در او (( و ما یضل به الا الفاسقین )) .

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ... توضیح عدم منافات بین آیاتی که دلالت دارند بر اینکه نتیجه خلقت، رحمت است با آیه: (( لقد ذرأنا لجهنم کثرا من الجن والانس )) و آیات مشابه آ

کلمه (( ذرء )) به معنای آفریدن است، و در این آیه خدای تعالی جهنم را نتیجه و غایت آفریدن بسیاری از جن و انس دانسته، و این با تعریفی که در جای دیگر کرده و فرموده نتیجه آفریدن خلق رحمت است که همان بهشت آخرت باشد، از قبیل آیه (( الا من رحم ربک و لذلك خلقهم )) منافات ندارد، برای اینکه معنای غرض بحسب کمال فعل و آن هدفی که فعل منتهی به آن می شود مختلف می گردد.

توضیح اینکه، نجار وقتی بخواهد دربی بسازد نخست به چوب هایی که برای اینکار تهیه دیده می پردازد، آنگاه آنها را ورنانداز نموده سپس به اره کردن و تیشه زدن و رنده نمودن آن می پردازد تا در آخر، درب مورد نظر خود را می سازد، پس کمال غرض نجار از اینکارها که روی انجام می دهد تنها و تنها به عمل آوردن درب است، و این از یک جهت است، و از جهت دیگر نجار از همان اول امر می داند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۳۷

که تمامی این چوب ها (مثلاً اگر بیست من است همه این بیست من) صالح برای درب شدن نیست، چون درب هیئت مخصوصی دارد غیر هیاتی که این الوارها و چوب ها دارند، و برگرداندن هیئت آنها به هیئت یک جفت درب مستلزم این است که مقداری از آن ضایع گشته و به صورت هیزم در آید، چون این مقدار، از هندسه و نقشه عمل بیرون است، و این هیزم شدن مقداری از ابعاض چوب و دور ریختن آن در نقشه و قصد نجار داخل بوده، و نجار نسبت به آن اراده ای داشته که باید آن را اراده ضروری نامید، پس این نجار نسبت به این الوار و تیرهایی که در جلو خود گذاشته دو نوع غایت در نظر دارد، یکی غایت کمالی است، و آن این است که این چوب ها را به صورت دربی در آورد، دوم غایتی است تبعی و آن این است که مقداری از این چوب ها را درب بسازد و مقداری را که استعداد درب شدن ندارد، ضایع کرده و دور بریزد.

و همچنین زارع؛ او نیز زمین را زراعت می کند برای اینکه گندم درو کند، و لیکن در روز درو، همه کشت هایش عایدش نمی

شود، بلکه مقداری از بذرش فاسد گشته در زمین می پوسد، و یا کرم ها آن را می خورند و یا بعد از سبز شدن گوسفندان آن را می چرند، و حال آنکه غرض زارع از افشاندن بذر این بوده که همه آن عایدش شود، پس او نیز دو غرض دارد به دو وجه یکی همینکه همه عایدش شود، دیگر اینکه مقداری از آن عایدش گشته ما بقی ضایع شود.

خدای تعالی نیز مشیتش تعلق گرفت به اینکه در زمین موجودی خلق کند تمام عیار و کامل از هر جهت به نام انسان تا او را بندگی نموده و بدین وسیله مشمول رحمتش شود، و لیکن اختلاف استعداداتی که در زندگی دنیوی کسب می شود، و اختلافی که در ثواب است نیز هست نمی گذارد تمامی افراد این موجود (انسان) در مسیر و مجرای حقیقی خود قرار گرفته و راه نجات را طی کند، بلکه تنها افرادی در این راه قرار می گیرند که اسباب و شرایط برایشان فراهم باشد، اینجاست که غرض خدای تعالی هم مانند آن نجار و زارع به دو اعتبار متعدد می شود، و صحیح است بگوییم: برای خدای تعالی غایتی است در خلقت انسان مثلا و آن این است که رحمتش شامل آنان گشته و همه را به بهشت ببرد، و غایت دیگری است در خلقت اهل خسران و شقاوت، و آن این است که ایشان را با اینکه برای بهشت خلق کرده به دوزخ ببرد، ولی غایت اولی غایتی است اصلی، و غایت دوم غایتی است تبعی و ضروری، و در هر جا که می بینیم سعادت سعید و شقاوت شقی مستند به قضای الهی شده باید بدانیم که آن دلیل ناظر به نوع دوم از غایت است، و معنایش این است که خدای تعالی از آنجایی که مال حال بندگان خود را می داند و از اینکه چه کسی سعید و چه کسی

شقی است همین سعادت و شقاوت مورد اراده او هست، لیکن اراده تبعی نه اصلی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۳۸ و از جمله ادله ای که باید حمل بر این نوع از غایت شود آیه (( و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس )) و آیات دیگری است که دارای چنین سیاقی باشد، و آن بسیار است. دوزخیان خود سبب شدند بر جوارح آنان مهر بزند

(( لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها )) این قسمت از آیه شریفه اشاره است به اینکه دوزخیان کسانی هستند که استعداد برای وقوع در مجرای رحمت الهی در آنان باطل گشته، و دیگر در مسیر وزش نفحات ربانی قرار نمی گیرند، و از مشاهده آیات خدا تکانی نمی خورند، گویا چشم هایشان نمی بیند، و از شنیدن مواعظ مردان حق متاثر نمی گردند تو گوئی گوش ندارند، و حجت ها و بیناتی که فطرتشان در دل هایشان تلقین می کند سودی به حالشان ندارد و یا گوئی دل ندارند.

البته هیچ عقل و گوش و چشمی در عمل خود فاسد نمی شود، چون همانطور که قرآن فرموده: (( لا تبدیل لخلق الله )) در خلقت خدا تغییر و تبدیلی رخ نمی دهد، مگر اینکه همین تغییر و تبدیل هم به دست خود خدای تعالی انجام شده و خود از باب خلقت باشد، و لیکن آیه شریفه (( ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) صریحا اعلام می دارد به اینکه خدای تعالی نعمتی را که به قومی داده پس نمی گیرد، مگر آنکه خود آنان باعث زوال و دگرگونی آن شوند.

پس این نفهمیدن و ندیدن و نشنیدن دوزخیان از چیست؟ جواب این است که گر چه بطلان استعداد و فساد عمل دل ها و چشم ها و گوش های ایشان مستند به خدای تعالی است، الا اینکه خدای تعالی این کار را به عنوان کیفر عمل های زشت ایشان کرده، پس خود آنان سبب شدند که با تغییر راه عبودیت نعمت خدا را تغییر دادند، خداوند هم مهر بر دل هایشان نهاده و دیگر با این دل ها آنچه را که باید بفهمند نمی فهمند، و پرده بر چشم هایشان کشیده و دیگر با این چشم ها آنچه را که باید بینند نمی بینند، و سنگینی را بر گوش هایشان مسلط کرده و دیگر با این گوش ها آنچه را که باید بشنوند نمی شنوند، و همه اینها نشانه این است که ایشان راه به دوزخ می برند.

(( اولئک کالانعام بل هم اضل )) این جمله نتیجه بیان سابق و شرح حال ایشان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۳۹ آنچه را که مایه امتیاز انسان از سایر حیوانات است از دست داده اند، و آن تمیز میان خیر و شر، و نافع و مضر در زندگی سعید انسان، به وسیله چشم و گوش و دل است. و اگر در میان همه حیوانات بی زبان به انعام تشبیه شدند با اینکه اینگونه اشخاص خوی

و خصال درندگان را نیز دارا هستند، برای این است که در میان صفات حیوانیت تمتع به خوردن و جهیدن که خوی انعام است مقدم تر نسبت به طبع حیوانی است، چون جلب نفع، مقدم بر دفع ضرر است، و اگر در انسان قوای دافعه و غضبیه نیز به ودیعه سپرده شده باز بخاطر همان قوای جاذبه شهویه است، و غرض نوع انسان در زندگی حیوانیش اول به تغذی و تولید مثل تعلق می گیرد، و سپس برای حفظ و تحصیل این دو غرض، قوای دافعه را اعمال می کند، پس آیه مورد بحث از نظر مفاد نظیر آیه ((و الذین کفروا یتمتعون و یاء کلون کما تاکل الانعام و النار مثنوی لهم)) است.

توضیحی درباره گمراه تر بودن دسته ای از مردم، از چهارپایان ((اولئک کالانعام بل هم اضل)) و اما جمله ((بلکه ایشان از چهارپایان هم گمراه ترند)) که لازمه اش وجود یک نحوه ضلالتی در چهارپایان است دلیلش این است که ضلالتی که در چهارپایان هست ضلالتی است نسبی و غیر حقیقی، برای اینکه چهارپایان بحسب قوای مرکبه ای که آنها را وادار می کند به اینکه همه همت خود را در خوردن و جهیدن صرف کنند، در تحصیل سعادت زندگی ای که برایشان فراهم شده گمراه نیستند و در اینکه قدمی فراتر نمی گذارند هیچ مذمتی بر آنها نیست، و گمراه خواندنشان به مقایسه با سعادت زندگی انسانی است که آنها مجهز به وسائل تحصیل آن نیستند.

بخلاف کر و کورهای از افراد انسان که با مجهز بودن به وسائل تحصیل سعادت انسانی و با داشتن چشم و گوش و دلی که راهنمای آن سعادت است با این حال آن وسائل را اعمال نکرده و چشم و گوش و دل خود را نظیر چشم و گوش و دل حیوانات ضایع و معطل گذارده اند مانند حیوانات تنها در تمتع از لذائذ شکم و شهوت استعمال کرده اند به همین دلیل اینگونه مردم از چهارپایان گمراه ترند، و بر خلاف چهارپایان استحقاق مذمت را دارند.

((اولئک هم الغافلون)) این جمله نتیجه کلام قبلی و بیان حال دیگری است برای آنان، و آن این است که حقیقت غفلت همان است که ایشان دچار آنند، چون غفلتی است که مشیت خدای سبحان مساعد آن است، و مشیت خدا با مهر زدن بر دل ها و چشم ها و گوش هایشان، ایشان را به آن مبتلا کرده، و معلوم است که غفلت ریشه هر ضلالت و باطلی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۴۰

بحث روایتی (روایاتی در مورد آیات مربوط به بلعم باعورا) علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود در ذیل آیه ((و اتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا...)) (می گوید: پدرم از حسین بن خالد از ابی الحسن امام رضا (علیه السلام) برایم نقل کرد که آن حضرت فرمود: بلعم باعورا دارای اسم اعظم بود، و با اسم اعظم دعا می کرد و خداوند دعایش را اجابت می کرد، در آخر بطرف فرعون میل کرد، و از درباریان او شد، این بود تا آنروزی که فرعون برای دستگیر کردن موسی و یارانش در طلب ایشان می گشت، عبورش به بلعم افتاد، گفت: از خدا بخواه موسی و اصحابش را به دام ما بیندازد، بلعم بر الاغ خود سوار شد تا او نیز به جستجوی موسی برود الاغش از راه رفتن امتناع کرد، بلعم شروع کرد به زدن آن حیوان، خداوند قفل از زبان الاغ برداشت و به زبان آمد و گفت: وای بر تو برای چه مرا می زنی؟ آیا می خواهی با تو بیایم تا تو بر پیغمبر خدا و مردمی با ایمان نفرین کنی؟ بلعم این را که شنید آنقدر آن حیوان را زد تا کشت، و همانجا اسماعظم از زبانش برداشته شد، و قرآن درباره اش فرموده: ((فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین، و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث)) (این مثلی است که خداوند زده است).

مؤلف: ظاهر اینکه امام در آخر فرمود: ((و این مثلی است که خداوند زده است)) (این است که آیه شریفه اشاره به داستان بلعم دارد، و به زودی در بحث از اسماء حسنی بحث از اسم اعظم خواهد آمد ان شاء الله -).

و در الدر المنثور است که فاریابی و عبدالرزاق و عبد بن حمید و نسائی و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و طبرانی و ابن مردویه همگی از عبدالله بن مسعود نقل کرده اند که در ذیل آیه ((و اتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها))



گفته است: این شخص مردی از بنی اسرائیل بوده که او را (( بلعم بن ابر )) می گفتند.

و نیز در همان کتاب آمده که عبد بن حمید و ابو الشیخ و ابن مردویه از طرقي از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: این مرد بلعم بن باعورا و در نقل دیگری بلعام بن عامر بوده و همان کسی بوده که اسم اعظم می دانسته، و در بنی اسرائیل بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۴۱

مؤلف: اینکه وی اسمش بلعم و از بنی اسرائیل بوده از غیر ابن عباس نیز روایت شده، و از ابن عباس غیر این هم روایت کرده اند. داستانی که در روح المعانی درباره شائن نزول آیات شریفه: (( وائل علیهم نباء الذی... )) نقل کرده است.

و در روح المعانی در آنجا که قول به این را که، آیه در حق امیه بن ابی الصلت ثقفی نازل شده نقل می کند، می گوید: امیه بن ابی الصلت کتب قدیمه را خوانده و به دست آورده بود که خداوند پیغمبری را خواهد فرستاد، و امیدوار بود بلکه خداوند خود او را مبعوث کند، در این میان سفری به بحرین کرد و در آنجا مدت هشت سال بماند، در همان اوائل ورودش به بحرین بعثت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله) را شنیده بود، بعد از هشت سال به اتفاق عده ای از یارانش به زیارت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را به اسلام دعوت فرمود، و سوره یس را بر او تلاوت کرد، وقتی سوره تمام شد امیه از جای جست و در حالی که پاهایش را می کشید بیرون آمد، قریش به دنبالش بیرون آمده پرسیدند، نظر تو درباره این مرد چیست؟ گفت باید درباره اش فکر کنم.

از آنجا به شام رفت و بعد از واقعه جنگ بدر می خواست تا به مدینه آمده و اسلام بیاورد، و لیکن وقتی در بین راه قضیه بدر را شنید از تصمیم خود برگشت و گفت: اگر این مرد پیغمبر بود خویشاوندان خود را نمی کشت، از همان نیمه راه به طرف طائف رفت و در همانجا بماند تا در گذشت.

خواهرش فارعه بعد از مرگ برادرش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و آن حضرت از خاطرات هنگام وفات برادرش پرسید، فارعه عرض کرد: برادرم در هنگام مرگ این اشعار را سرود:

کل عیش و ان تطاول دهرًا صائر مره الی ان یزولا

لیتنی کنت قبل ما قد بدالی فی قلال الجبال ارعی الوعولا

ان یوم الحساب یوم عظیم شاب فیہ الصغیر یوما ثقیلا

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: از اشعار برادرت برایم بخوان، فارعه اشعار زیر را از او نقل کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۴۲

لک الحمد و النعماء و الفضل ربنا و لا شیء اعلی منك جدا و امجد

ملیک علی عرش السماء مهیمن لعزته تعنوا الوجوه و تسجد

فارعه این اشعار را تا به آخر خواند و آن قصیده ای را که امیه در اولش سروده بود:

وقف الناس للحساب جمیعا فشققی معذب و سعید

برای آن حضرت خواند و بعد از آن قصیده دیگری را که چند بیت زیر از آن است انشاد کرد:

عند ذی العرش یعرضون علیه یعلم الجهر و السرار الخفیا

یوم یاتی الرحمان و هو رحیم انه کان وعده ماتیا

رب ان تعف فالمعافاه ظنی او تعاقب فلم تعاقب بریا

رسول خدا بعد از شنیدن این اشعار فرمود: اشعار برادرت ایمان آورد و لیکن دلش ایمان نیاورد، و در شان این جریان بود که آیه مورد بحث نازل شد.

مؤلف: داستان بالا- که روح المعانی آن را نقل کرده مجموعه ای است که از چند روایت بدست آمده، و در مجمع البیان هم اجمال داستان را نقل کرده و گفته: اینکه این آیه درباره این مرد نازل شده مطلبی است که از روایت عبد الله بن عمر و سعید بن مسیب و زید بن اسلم و ابی روق استفاده می شود. و ظاهراً آیات مورد بحث مکی هستند چون سوره در مکه نازل شده، بنابراین مطلبی که راویان بالا آن را روایت کرده اند از باب تطبیق آیه بر مصداق است، نه اینکه آیه درباره خصوص آن داستان نازل شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۴۳

راهب فاسق به نفرین خود مبتلا گردید!

صاحب مجمع البیان اضافه کرده است: بعضیها گفته اند قهرمان این داستان ابو عامر بن نعمان بن صیفی راهب است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را به اسم فاسق مسمی کرده بود، و او مردی بود که در جاهلیت در سلک رهبانان در آمد. و لباس خشن می پوشید، و در عهد اسلام به مدینه آمد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید این چه دینی است که آورده ای؟ گفت این حنفت و دین ابراهیم است، او گفت: من نیز بر همان دینم. حضرت فرمود: تو بر دین ابراهیم نیستی، چون در دین ابراهیم چیزی را داخل کرده ای که جزء آن نیست، ابو عامر گفت: خداوند از من و تو آن کس را که دروغگو است به دردی دچار کند که خویشتنش او را در بیابان انداخته و او در تنهایی جان بدهد.

این را بگفت و به میان شامیان در آمد، و از آنجا به منافقین پیغام داد تا اسلحه جمع آوری کنند، آنگاه نزد قیصر روم رفت و از او قشونی گرفت تا بیاید و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از مدینه بیرون کند، لیکن در شام به نفرین خود مبتلا شد، و تنها و رانده شد و جان بداد (راوی این داستان سعید بن مسیب است).

مؤلف: اشکال اینکه سوره مورد بحث کلی است اشکالی است بجا و صحیح، البته داستانهای دیگری که آیه را بر آنها تطبیق کرده اند نیز هست که چون فایده ای در نقل آنها نیست می گذریم.

و نیز در مجمع البیان است که امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: اصل در داستان مورد نظر آیه بلعم باعورا است، و سپس خداوند آن را برای هر کس از مسلمین که هوای نفس خود را بر هدایت خدا ترجیح دهد مثل زده است.

و در تفسیر قمی در روایتی که ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده آمده که آن حضرت در ذیل جمله (( لهم قلوب لا یفقهون بها )) فرمود: خداوند مهر بر دل هایشان زده و دیگر تعقل نمی کنند، و در معنای (( و لهم اعین )) فرمود: بر چشم هایشان پرده ای است مانع از هدایت (( لا یبصرون بها )) و دیگر راه هدایت را نمی بینند (( و لهم آذان لا یسمعون بها )) خداوند در گوش هایشان ثقلی قرار داده که هرگز ندای هدایت را نمی شنوند.

و در الدر المنثور است که بیهقی در کتاب اسماء و صفات از عبد الله بن عمرو بن عاصی روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۴۴

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: خدای تعالی خلق خود را در ظلمتی آفریده و سپس نوری از خود بر ایشان تابانید، پس هر کس که تابش آن نور او را گرفت هدایت یافت، و هر کس را نگرفت گمراه گشت.

و نیز در همان کتاب است که حکیم ترمذی و ابن ابی الدنیا در کتاب مکائد الشیطان و ابو العلی و ابن ابی حاتم و ابوالشیخ و ابن مردویه همگی از ابی درداء روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند جن را بر سه صنف آفرید، یک صنف مارها و عقربها و حشرات زمین و صنف دیگر مانند باد در هوا هستند، و صنف سوم طایفه ای هستند که ثواب و عقاب دارند، و خداوند آدمیان را نیز بر سه صنف آفرید، یک صنف بهائم را می مانند و خداوند در حقشان فرمود: (( لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل )) و جنس دیگری اندامشان اندام آدمی است ولی ارواحشان ارواح شیاطین است، صنف سوم مردمی هستند که در روز قیامت که هیچ سایه ای جز سایه خدا نیست

در زیر سایه خدا قرار دارند.

مؤلف: و به زودی در یک مقام مناسب بحث در پیرامون جن و شیاطین انسی خواهد آمد ان شاء الله - الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۴۵ :

آیات ۱۸۰ - ۱۸۶، سوره اعراف

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُّوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سِيْجُرُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۸۰) وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (۱۸۱) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (۱۸۲) وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (۱۸۳) أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۱۸۴) أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (۱۸۵) مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (۱۸۶)

ترجمه آیات

خدا را نام های نیکوتر است او را بدانها بخوانید و کسانی را که در نام های وی کجروی می کنند واگذارید. به زودی سزای اعمالی را که می کرده اند خواهند دید (۱۸۰) از کسانی که آفریده ایم جماعتی هستند که به حق هدایت می کنند و بدان باز می گردند (۱۸۱) و کسانی که آیه های ما را دروغ شمرده اند به مهارت از آنجا که ندانند بدامشان می آوریم (۱۸۲) و مهلتشان نیز دهم که کید من بسیار محکم است (۱۸۳) مگر نیندیشیده اند که مصاحب ایشان جنون ندارد که او جزیم رسانی آشکار نیست (۱۸۴) چرا در ملکوت آسمانها و زمین و هر چه را خدا آفریده نمی نگرند و نمی اندیشند که شاید اجلشان نزدیک شده باشد راستی پس از قرآن کدام سخن را باور می کنند (۱۸۵) هر که را که خدا گمراه کند راهبری ندارد و در طغیانشان رهاشان می کند که کوردل بمانند (۱۸۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۴۶ :

بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبلی و به منزله تجدید بیان آن چیزی است که کلام در آیات قبلی بدان منتهی گردید، توضیح اینکه، هدایت دائر مدار دعوت خدا بسوی اسماء حسنی و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است، و مردم از دین دار و بی دین و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سریره باطنیشان اختلافی ندارند در اینکه این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن، بر آن حقیقت استوار است، و آن حقیقت خدای سبحان است که هر موجودی از او ابتداء گرفته و به او بازگشت می کند، و اوست که جمال و کمال مشهود در عالم را بر اجزای عالم افاضه می کند، و این جمال، جمال او و از ناحیه اوست.

همین مردم در عین این اتفاقی که بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند، صنفی اسمائی برای او قائلند که معانی آن اسماء لایق آن هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود، یعنی معانی آن اسماء صفاتی است که مبین کمال و یا نفی نواقص و زشتی ها است، صنف دیگری در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را بغیر او نسبت می دهند، مانند مادین و دهرین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را، کار ماده یا دهر می دانند، و نیز مانند وثنی ها که خیر و نفع را به خدایان نسبت می دهند، و مانند بعضی از اهل کتاب که پیغمبر و اولیای دین خود را به صفاتی توصیف می کنند که جز خدای تعالی کسی سزاوار و برازنده آن نیست، و در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای اینکه اسباب هستی را مستقل در تاثیر دانسته و درباره آنها نظریه ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست، صنف سوم مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند و لیکن در اسمای او انحراف می ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را برای او اثبات می کنند مثلاً او را جسم و محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط، او را قابل درک می دانند و علم، اراده، قدرت، وجود و بقائی از قبیل علم، اراده، قدرت، وجود و بقای خود ما برایش اثبات می کنند، و نسبت ظلم در کارها و جهل در حکم و امثال آن به وی می دهند، و همه

اینها الحاد در اسماء او است .

و در حقیقت برگشت این سه صنف به دو صنف است ، یکی کسانی که خدا را به اسماء حسنی می خوانند و او را خدائی ذو الجلال و الاکرام دانسته و عبادت می کنند و این صنف هدایت یافتگان به راه حقند، صنف دوم مردمی هستند که در اسماء خدا الحاد ورزیده و غیر او را به اسم او، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۴۷

یا او را به اسم غیر او می خوانند، و این صنف اهل ضلالتند، که مسیرشان به دوزخ است ، و جایگاه شان در دوزخ بحسب مرتبه ای است که از ضلالت دارا هستند.

خدای تعالی همه جا هدایت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم ، و سرش این است که هدایت از صفات جمیله است و همانطور که در بالا گذشت حقیقت جمال خدای را سزااست ، به خلاف ضلالت که حقیقتش عدم اهداء به هدایت خدا است و این خود معنایی است عدمی و از صفات نقص ، (خداوند به عدم و نقص متصف نمی شود) و اما تثبیت آن ضلالت در فردی که به اختیار خود ضلالت را بر هدایت ترجیح داده و به آیات خداتکذیب کرده مستند به خدای تعالی است ، یعنی خداوند کسی را که بخواهد کیفر کند ضلالت او را در همان اولین بار تحققش در دل وی استوار نموده و با سلب توفیق و قطع عطیه الهی خود، آن را صفت لازمی قرار می دهد، و این همان (( استدراج )) و (( املاء )) است که در قرآن کریم آن را به خود نسبت داده است .

پس معلوم شد که آیات مورد بحث به همان مطلبی اشاره می کند که کلام سابق بدان منتهی گردید، و آن این بود که حقیقت معنای اینکه هدایت و اضلال از خدا است این است که او بشر را به اسماء حسنی خود دعوت کرده و باعث شد مردم دو فریق شوند یکی آن عده ای که هدایت خدا را قبول کردند و یکی آن افرادی که نسبت به اسماء او الحاد ورزیده و آیات او را تکذیب کردند، و خداوند ایشان را به کیفر تکذیبشان بسوی دوزخ سوق می دهد، همچنانکه در آخر کلام سابق فرموده : (( و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس ... )) و این سوق دادن را بوسیله استدراج و املاء انجام می دهد.

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ... کلمه (( اسم )) بحسب لغت چیزی را گویند که بوسیله آن انسان بسوی چیزی راه پیدا کند، چه اینکه علاوه بر این دلالت ، معنای وصفی ای را هم افاده بکند مانند لفظی که حکایت کند از معنای موجود در آن چیز، و یا صرف اشاره به ذات آن چیز باشد مانند زید و عمرو و مخصوصا اسم های مرتجل که قبلا سابقه وصفی نداشته و تنها اشاره به ذات دارد.

اختلاف و انشعاب مردم به دو صنف درباره اسماء و صفات خدای سبحان مراد از (( اسماء حسنی ))

و توصیف اسماء خدا به وصف (( حسنی )) که مونث احسن است دلالت می کند بر اینکه منظور از این اسماء، قسم اول از معنای اسم است ، یعنی آن اسمائی است که در آنها معنای وصفی می باشد، مانند آن اسمائی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد، اگر چنین اسمائی در میان اسمای خدا وجود داشته باشد، آنهم نه هر اسم دارای معنای وصفی ، بلکه اسمی که در معنای وصفیش حسنی هم باشد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفیش حسن و کمال نهفته باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه :

۴۴۸

بلکه آن اسمائی که معنای وصفیش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عفیف هر چند از اسمائی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آنها حسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند، برای این که از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند، و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت را از آنها سلب کرد (و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عفیف برده می شود جسمانیت موصوف به ذهن نیاید) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آنها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت (و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عفیف و امثال آن را اطلاق کرد) مانند جواد، عدل و رحیم .

پس لازمه اینکه اسمی از اسماء خدا بهترین اسماء باشد این است که بر یک معنای کمالی دلالت کند، آنهم کمالی که مخلوط با نقص و یا عدم نباشد، و اگر هم هست تفکیک معنای کمالی از آن معنای نقصی و عدمی ممکن باشد، پس هر اسمی که در معنای آن احتیاج و عدم و یا فقدان نهفته باشد مانند اسامی که بر اجسام و جسمانیات و افعال زشت و معانی عدمی اطلاق می شود اسمای حسنی نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحیح نیست .

چون اینگونه اسماء پدیده های زبان ما آدیان است ، و آنها را وضع نکرده ایم مگر برای آن معنایی که در خود ما وجود دارد، و معلوم است که آن معانی هیچوقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالی نیست ، چیزی که هست بعضی از آنها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب کرد مانند کلمه جسم ، رنگ و مقدار و امثال آن . بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آنها ممکن است ، مانند علم ، حیات و قدرت ، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می شود به معنای احاطه از طریق عکس برداری ذهن به وسائل مادی تعبیه شده در ذهن است ، و همچنین قدرت در ما به معنای منشآت فعل است به آن کیفیتی که در عضلات ما تعبیه گشته ، و نیز حیات در ما عبارت است از اینکه ما با همین وسائل مادی علم و قدرت ، دانا و توانا شویم ، و این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست ، و لیکن چنان هم نیست که نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد، زیرا اگر ما معانی آنها را از خصوصیات مادی مجرد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم مثلا صرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و معنای قدرت منشآت ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات بنحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد، چنین علم و قدرت و حیاتی را می توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد، برای اینکه معنایی است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت ، و عقل و نقل هم دلالت می کند بر اینکه هر صفت کمالی از آن خدای تعالی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۴۹

و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون اینکه الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

حقیقت بهترین اسم ها فقط و فقط از خدای سبحان است

پس خدای تعالی عالم ، قادر و حی است ، ولی نه مثل عالم و قادر و حی بودن ما، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است ، و آن همانطور که گفته شد حقیقت این معنای کمالیه است مجرد از نقائص .  
در جمله (( و لله الاسماء الحسنی )) که (( لله )) خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می رساند (و معنای جمله این است : تنها برای خدا است اسماء حسنی).

(( اسماء )) هم با (( الف و لام )) آمده و هر جمعی که (( الف و لام )) بر سرش در آید عمومیت را می رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در وجود باشد از آن خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست ، و چون خود خدای تعالی همین معنای را بغیر خود هم نسبت می دهد و مثلا غیر خود را نیز عالم ، قادر، حی و رحیم می داند لذا تنها برای خدا بودن آنها معنایش این است که حقیقت این معنای فقط و فقط برای خدا است و ک سبی در آنها با خدا شرکت ندارد. و ظاهر آیات بلکه صریح بعضی از آنها این معنا را تایید می کند، مانند جمله (( ان القوه لله جمیعا )) و جمله (( فان العزه لله جمیعا )) و جمله (( و لا یحیطون بشیء من علمه الا- بما شاء )) و جمله (( هو الحی لا- اله الا- هو )) بطوری که ملاحظه می کنید، از این آیات بر می آید که حقیقت هر اسم احسنی تنها و تنها از خداست ، و کسی در آنها شریک او نیست مگر به همان مقداری که او تملیک به اراده و مشیت خود کند.

ظاهر کلام خدای تعالی در هر جا که ذکر از اسماء خود کرده نیز این معنی را تایید می کند، مانند آیه (( الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی )) و آیه (( قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی )) و آیه (( له الاسماء الحسنی یسبح له ما

فی السموات و الارض )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۰

و ظاهر همه این آیات این است که هر اسم احسنی حقیقتش تنها برای خدا است و بس .

و اینکه بعضی ها احتمال داده اند که (( الف و لام )) در (( الاسماء )) برای عهد است ، از گفته هایی است که نه دلیلی بر آن هست و نه قرائنی در خود آیات است که آن را تایید کند، تنها چیزی که قائل را به این احتمال واداشته اخباری است که اسماء حسنی را می شمارد، و به زودی در بحث روایتی آینده راجع به آن اخبار بحث خواهد شد ان شاء الله . - معنای جمله : (( فادعوه بها )) این است که خدا را با اعتقاد به اتصاف او به صفات حسنهو معنای جمیله عبادت کنید .

و اینکه فرمود: (( فادعوه بها )) یا از دعوت به معنای نام نهادن است همچنانکه می گوئیم : (( من او را زید خواندم و تو را اباعبدالله )) خواندم یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم ؛ و یا از دعوت به معنای ندا است ، و معنایش این است که خدا را به اسماء حسنایش ندا کنید مثلا- بگوئید: (( ای رحمان ای رحیم ... )) ( و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به اینکه او متصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد .

مفسرین همه این چند معنا را برای دعوت احتمال داده اند، و لیکن کلام خود خدای تعالی در موارد مختلفی که دعای خود او را ذکر می کند موید همین معنای اخیر است ، مانند: (( قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی )) ( و آیه )) و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یتکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین )) ( وجه تایید این است که اول دعا را ذکر کرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده که عبادت و دعا یکی است .

و همچنین آیه (( و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یتستجیب له الی یوم القیمه و هم عن دعائهم غافلون ، و اذا حشر الناس کانوا لهم اعداء و کانوا بعبادتهم کافرین )) ( و آیه )) ( هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین )) ( که دعا را به معنای اخلاص در عبادت گرفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۱

ظاهر ذیل آیه (( و ذروا الذین یلحدون فی اسمائهم سیجرون ما کانوا یعملون )) نیز این معنا را تایید می کند، برای اینکه اگر مراد از دعا نام نهادن و یا نداء می بود، نه عبادت مناسب تر این بود که بفرماید: (( بما کانوا یصفون )) ( بخاطر آن وصف ها که از خدا می کردند )) همچنانکه در جای دیگر همینطور تعبیر کرده و فرموده : (( سیجزیهم و صفهم به زودی وصف کرد نشان را جزا خواهد داد ))

بنابر آنچه گذشت معنای آیه مورد بحث چنین می شود و خدا داناتر است : (( برای خدا است تمامی اسمائی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آنها بسویش توجه نمایید )) ( البته معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می شود چون این دو از لواحق عبادت است .

ذَرُّوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ... کلمه (( لحد )) و (( الحاد )) هر دو به یک معنا می باشد، و آن میل از حد وسط به یکی از دو طرف افراط و تفریط است ، لحد قبر را هم به همین مناسبت لحد می گویند، چون لحد هم در یک طرف قبر قرار دارد به خلاف (( ضریح )) ( که در وسط قبر است و )) ( یلحدون )) ( چه از ثلاثی مجرد بوده و به فتح )) ( یا )) ( قرائت شود، و چه به ضم )) ( یا )) ( و از باب افعال به یک معنا است ، و از بعضی از لغویین نقل شده که گفته اند به یک معنا نیست بلکه از ثلاثی مجرد به معنای میل به یکی از دو طرف ، و از باب افعال به معنای جدال و مغلوب ساختن طرف است .

(( سیجرون ... )) ( اگر در صدر این جمله و او عاطفه به کار برده نشده برای این است که این جمله به منزله جواب از سؤال مقدر است ، کانه وقتی فرمود: )) ( و واگذار آن کسانی را که در اسمای او الحاد می ورزند )) ( کسی پرسیده است سرانجام حال ایشان چه می شود؟ جواب می دهد به اینکه : )) ( سیجرون ما کانوا یعملون )) . راجع به بحث در اسماء حسنی تتمه ای باقی مانده که در گفتار آینده بعد از فراغ از تفسیر آیات خواهد آمد ان شاء الله . -

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ



در سابق یعنی در تفسیر آیه (( و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون )) (مقداری در پیرامون این مطلب بحث شد، خصوصیتی که در این آیه است این است که در سیاق تقسیم مردم به دو قسم گمراه و مهتدی (و بیان اینکه ملاک در دو قسم شدن مردم دعوت خدا به اسماء حسنی و الحاد در آن است) قرار گرفته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۵۲

و همین قرار گرفتن در این سیاق دلالت می کند بر اینکه در نوع انسانی افرادی کم و یا زیاد وجود دارند که بطور حقیقت مهتدی شده اند، چون کلام در اهتداء و ضلالت حقیقی و مستند به صنع خدا است، و معلوم است که خداوند وقتی کسی را هدایت کرد آن کس مهتدی حقیقی است، آری: (( من یهدی الله فهو المهتدی و من یضلل فاولئک هم الخاسرون )) (و اهتداء حقیقی جز بوسیله هدایت حقیقی که منحصر کار خدای سبحان است صورت نمی گیرد، و در تفسیر آیه (( فان یکفر بها هؤ لاء فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین )) (و مواردی دیگر گذرانیم که هدایت حقیقی الهی به هیچ وجه از مقتضای خود تخلف ننموده و مستلزم عصمت از گمراهی است، همچنانکه تردیدی که در آیه (( افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی )) (دلالت دارد بر اینکه کسی که به سوی حق هدایت شود واجب می شود که با کس دیگر جز خدا هدایت نشود دقت بفرمایید -

بنابراین، اسناد هدایت به این امت خالی از دلالت بر این نیست که امت مزبور مردمی هستند که از ضلالت مصونند، و خداوند ایشان را از گمراهی حفظ می کند، حال یا مقصود جمیع افراد امتی است که در آیه به ایشان اشاره شده، که در این صورت باید مراد از آن انبیاء و اوصیاء ایشان باشند، و یا آنکه مراد از امت بعض افراد امت است و کل به وصف بعضی توصیف شده، نظیر آیه (( و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوه )) (و آیه (( و جعلکم ملوکا )) (و آیه (( لتکونوا شهداء علی الناس )) (وصف بعض افراد را به همه امت نسبت داده .

و مطلبی که آیه شریفه در صدد افهام آن می باشد و خدا دانایتر است این است که: ما شما مردم را به امری واقع نشدنی و خارج از طاقت بشر امر نمی کنیم، برای اینکه در میان همین شما مردم امتی هستند که حقیقتا به هدایت به حق مهتدی شده اند، چون خداوند به هدایت خاصه خود تکریمشان کرده است .

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (۴۵۳)

(( استدراج )) (در لغت به معنای این است که کسی در صدد بر آید پله پله و به تدریج از مکانی و یا امری بالا رود یا پائین آید و یا نسبت به آن نزدیک شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۵۳

و لیکن در این آیه قرینه مقام دلالت دارد بر اینکه منظور نزدیک شدن به هلاکت است یا در دنیا و یا در آخرت . و اینکه استدراج را مقید کرد به راهی که خود آنان نفهمند، برای این است که بفهماند این نزدیک کردن آشکارا نیست، بلکه در همان سرگرمی به تمتع از مظاهر زندگی مادی مخفی است، و در نتیجه ایشان با زیاده روی در معصیت پیوسته بسوی هلاکت نزدیک می شوند، پس می توان گفت استدراج تجدید نعمتی بعد از نعمت دیگری است تا بدین وسیله التذاذ به آن نعمت ها ایشان را از توجه به وبال کارهایشان غافل بسازد، همچنانکه در آیه (( ثم بدلنا مکان السیئه الحسنه حتی عفا )) (و آیه (( لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بش المهاد )) گذشت .

و به وجه دیگری وقتی که از ذکر پروردگارش غافل گشته و آیات او را تکذیب کردند اطمینان و آرامش دلهايشان را از دست دادند، و ناگزیر شدند با تشبث به اسباب دیگری غیر از خدا دل خود را آرامش دهند، و چون غیر خدا چیزی نمی تواند دلها را آرامش دهد، لذا بیش از پیش به قلق و اضطراب درونی دچار شدند، و دیگر از حقیقت سعادت زندگی بی خبر ماندند، خیال کردند معنای زندگی همین است که ایشان در آنند، لا جرم این سرگرمی به زخارف دنیا و مهلکات را روز بروز زیادتیر کرده و در واقع روز بروز عذاب خود را بیشتر کردند تا سرانجام به عذاب آخرت که تلخ تر و کشنده تر از هر عذاب است ملحق گشتند، و این

همان استدراج در عذاب است که ایشان به کیفر تکذیب آیات خدا به آن دچار گشتند، تا روزی را که به ایشان وعده داده شده بود ملاقات کنند.

و این یک معنای دیگری از استدراج است که آیات زیر اشاره به آن دارد: ((ال- بذكر الله تطمئن القلوب )) (( و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا )) (( فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياه الدنيا و تزهق انفسهم و هم كافرون )) و لیکن این معنا با جمله (( واملی لهم )) که در آیه مورد بحث است سازگاری ندارد، بنابراین ، همان معنای اول متعین است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۴

وَ اَمَلِي لَهُمْ اِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ معنای (( املاء )) در: (( واملی لهم )) و فرق آن با استدراج .

کلمه (( املاء )) به معنای مهلت دادن است ، و جمله (( ان کیدی متین )) تعلیل مطالبی است که در دو آیه سابق بود و التفاتی که از تکلم مع الغیر در (( سنستدرجهم )) به تکلم وحده در املی بکار رفته برای این است که دلالت کند بر مزید عنایت بر محروم ساختن ایشان از رحمت الهی و وارد ساختنشان در مورد هلاکت .

نکته دیگر این التفات این است که املاء مهلت دادن تا مدت معین است و به همین جهت آیه شریفه در معنی نظیر آیه (( و لو لا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمى لفضی بینهم )) است و کلمه ای که در این آیه است همان است که در هنگام هبوط آدم به وی فرموده : (( و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین )) و قضای الهی هم همین است ، و قضاء مختص به خدای تعالی است و در آن کسی با او شریک نیست ، به خلاف استدراج که به معنای رساندن نعمت بعد از نعمت است ، و این نعمت های الهی به وساطتی از ملائکه و امر به انسان می رسد، به همین مناسبت استدراج را به صیغه متکلم مع الغیر آورد ولی در املاء و در کیدی که نتیجه استدراج و املاء است به صیغه متکلم وحده تعبیر کرد.

أ و لَمْ يَتَفَكَّرُوا مِا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ اِنَّ هُوَ اِلَّا- نَذِيرٌ مُّبِينٌ میان مفسرین راجع به ترکیب این کلام اختلاف شدیدی است ، و آن معنایی که از سیاق کلام به ذهن تبادر می کند این است که جمله (( او لم يتفكروا )) کلام تمامی است که منظور از آن انکار و توییح است ، و جمله (( ما بصاحبهم من جنه )) کلام دیگری است که منظور از آن تصدیق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در ادعای نبوت است ، و در عین حال اشاره به آن چیزی که مردم درباره اش تفکر می کردند دارد، گویا فرموده است : (( آیا تفکر نمی کنند در اینکه صاحبشان جن زده نیست تا حقیقت مطلب برایشان روشن شود؟ آری ، او دیوانه نیست و نیست او مگر بیم رسانی آشکار )) .

و تعبیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) به (( صاحب ایشان )) برای اشاره به ماده استدلال فکری است ، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در تمام طول زندگی مصاحب ایشان و ایشان مصاحب وی بوده اند، و اگر او دیوانه می بود در طول این مدت معلوم می شد، پس معلوم می شود او ترساننده است نه دیوانه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۵

و کلمه (( جنه )) بطوری که گفته اند به اصطلاح ادبی بناء نوع است ، یعنی نوعی از جنون ، گرچه احتمال هم دارد که مراد از آن یک فرد از جن باشد، چون مردم آنروز معتقد بودند که دیوانه کسی است که یکی از جن در بدن او حلول نموده و به زبان او تکلم کند.

أ و لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ... اشاره به معنای (( ملکوت )) در عرف قرآن مجید

در سابق مکرر گذشت که (( ملکوت )) در عرف قرآن و بطوری که از آیه (( انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له کن فيكون ، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء )) استفاده می شود عبارت است از باطن و آن طرف هر چیز که بسوی پروردگار متعال است ، و نظر کردن به این طرف با یقین ملازم است ، همچنانکه از آیه (( و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين )) این تلازم به خوبی استفاده می شود.

پس غرض از این آیه توییخ آنان در اعراض و انصراف از وجه ملکوتی اشیاء است که چرا فراموش کردند و در آن نظر نینداختند تا برایشان روشن شود که آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بسوی آن دعوتشان می کند حق است .  
و اینکه فرمود (( و ما خلق الله من شیء )) عطف است بر محل سماوات ، و کلمه من شیء بیان می کند (( ما )) ی موصوله را ، و معنای آیه این است که : چرا در خلقت آسمانها و زمین و هر چیز دیگری از مخلوقات خدا نظر نکردند؟ و باید نظر کنند، اما نه از آن طرف که برابر اشیاء است ، و نتیجه تفکر در آن علم به خواص طبیعی آنها است ، بلکه از آن طرف که برابر خداست ، و تفکر در آن آدمی را به این نتیجه می رساند که وجود این موجودات مستقل به ذات نیست ، بلکه وابسته بغیر و محتاج به پروردگاری است که امر هر چیزی را او اداره می کند و آن پروردگار رب العالمین است .

(( و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم )) این جمله عطف است بر جمله (( ملکوت السموات ... )) چون جمله مورد بحث (بخاطر اینکه مصدر به کلمه ان است) در تاویل مفرد است ، و تقدیر چنین است که : (( آیا نظر نکردند در اینکه شاید اجل هایشان نزدیک شده باشد، زیرا نظر کردن در همین احتمال چه بسا ایشان را از ادامه و پافشاری بر ضلالت برگرداند )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۶

چون در غالب مردم چیزی که ایشان را از اشتغال به امر آخرت باز داشته و بسوی دنیا و مغرور گشتن به آن می کشاند مسأله فراموش کردن مرگ است ، مرگی که انسان نمی داند کارش به کجا می انجامد، و اما اگر التفات به آن داشته باشند، و متوجه باشند که از اجل خود بی اطلاع اند، و ممکن است که اجلشان بسیار نزدیک باشد قهرا از خواب غفلت بیدار می شوند، و همین یاد مرگ آنان را از پیروی هوا و هوس و آرزوهای دراز باز می دارد.

(( فبای حدیث بعده یؤ منون )) از سیاق کلام بر می آید که ضمیر در (( بعده )) به قرآن بر می گردد، و این جمله خبر یاس از ایمان آنان را می دهد و معنایش این است که : اگر به قرآن که تجلی پروردگار سبحان است به کلام خود بر ایشان ، و با آنان به براهین و حجت ها و مواعظ حسنه ای صحبت می کند که عقولشان را مضطر به قبول می سازد، و در عین حال معجزه باهره ای است ایمان نیاورند بطور مسلم به هیچ چیز دیگری ایمان نخواهند آورد، خدای سبحان هم خبر داده که بر دل های ایشان مهر نهاده و با این حال هیچ امیدی نیست در اینکه حرف به خرجشان برود و به حق ایمان بیاورند، و لذا بعد از جمله مورد بحث فرموده : (( من یضلل الله فلا هادی له ... ))

مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذُرُهُمْ فِي طَعْنِهِمْ يَعْمَهُونَ... کلمه (( عمه )) به معنای حیرت و سرگردانی در ضلالت و یا به معنای نفهمیدن حجت است ، و اگر مقابل این جمله را که عبارتست از: و کسی که او هدایتش کند دیگر گمراه کننده ای برای او نیست ذکر نکرد برای این بود که کلام در تعلیل آیه قبلی یعنی جمله (( فبای حدیث ... )) بود، گویا کسی پرسیده جهت اینکه به هیچ حدیث دیگری ایمان نمی آورند چیست در جواب فرموده : جهتش این است که خدا گمراهشان کرده و کسی که خدا گمراهش کند دیگر هدایت کننده ای برایش نیست .

گفتاری پیرامون اسماء حسنی

در چند فصل

۱- معنای اسماء حسنی

۱- معنای اسماء حسنی چیست ؟ و چگونه می توان بدان راه یافت ؟ اولین باری که ما چشم بدین جهان می گشاییم و از مناظر هستی می بینیم آنچه را که می بینیم نخست ادراک ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چیز خود را می بینیم ، و سپس نزدیک ترین امور را به خود که همان روابط ما با عالم خارج و مستدعیات قوای عامله ما در بقاء ما است ، درک می کنیم ، پس خود ما و قوای ما و اعمال متعلق به آن اولین چیزی است که درب دلهای ما را می کوبد

و به درک ما در می آید، لیکن ما خود را نمی بینیم مگر مرتبط بغیر، و همچنین قوا و افعالمان را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۷

پس می توان گفت که احتیاج اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می کند، و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنین در سراسر جهان برون از خود می بیند، و در همین اولین ادراک حکم می کند به وجود ذاتی که حوایج او را بر می آورد، و وجود هر چیزی منتهی به او می شود، و آن ذات خدای سبحان است .

آیه شریفه (( یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی )) این ادراک و این حکم ما را تصدیق می کند.

البته تاریخ نتوانسته ابتدای ظهور عقیده به ربوبیت را در میان افراد بشر پیدا کند، و لیکن تا آنجا که سیر بشر را ضبط کرده از همان قدیم ترین عهدها این اعتقاد را در انسان ها سراغ می دهد، حتی اقوام وحشی که الان در دور افتاده ترین نقاط آمریکا و استرالیا زندگی می کنند و در حقیقت نمونه ای از بساطت و سادگی انسانهای اولی هستند، وقتی وضع افکارشان را بررسی کنیم می بینیم که به وجود قوای عالییه ای در ماورای طبیعت معتقدند و هر طایفه ای کیش خود را مستند به یکی از آن قوا می داند، و این در حقیقت همان قول به ربوبیت است ، هر چند معتقدین به آن در تشخیص رب به خطا رفته اند، و لیکن اعتقاد دارند به ذاتی که امر هر چیزی به او منتهی می گردد، چون این اعتقاد از لوازم فطرت انسانی است ، و فردی نیست که فاقد آن باشد، مگر اینکه بخاطر شبهه ای که عارضش شده و از الهام فطریش منحرف شده باشد، و مثل کسی که خود را به خوردن سم عادت داده باشد، هر چند طبیعتش به الهام خود، او را از این کار تحذیر می کند درحالی که او عادت خود را مستحسن می شمارد.

درک وجود خدای تعالی و فقر همه چیز به او، نخستین درک و حکم ما است

بعد از فراغ از وجود چنین حقیقتی اینک می گوئیم قدم دومی که در این راه پیش می رویم و ابتدائی ترین مطلبی که به آن برمی خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است ، و خلاصه وجود هر چیزی از او است ، پس او مالک تمام موجودات است ، چون می دانیم اگر دارای آن نباشد نمی تواند آن را بغیر خود افاضه کند، علاوه بر اینکه بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است ، و خودش از نقص خود خبر می دهد، و خدای تعالی منزله از هر حاجت و هر نقیصه ای است ، برای اینکه او مرجع هر چیزی است در رفع حاجت و نقیصه آن چیز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۵۸

اینجا نتیجه می گیریم که پس خدای تعالی هم دارای ملک به کسر میم است ، و هم صاحب ملک به ضم میم یعنی همه چیز از آن او است و در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی الاطلاق است ، پس او دارا و حکمران همه کمالاتی است که ما در عالم سراغ داریم ، از قبیل حیات ، قدرت ، علم ، شنوائی ، بینائی ، رزق ، رحمت و عزت و امثال آن ، و در نتیجه او حی ، قادر، عالم ، سمیع و بصیر است ، چون اگر نباشد ناقص است ، و حال آنکه نقص در او راه ندارد، و همچنین رازق ، رحیم ، عزیز، محیی ، ممیت ، مبدی ، معید و باعث و امثال آن است ، و اینکه می گوئیم رزق ، رحمت ، عزت ، زنده کردن ، میراندن ، ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است ، و او است سبوح ، قدوس ، علی ، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم .

این طریقه ساده ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می پیماییم ، قرآن کریم هم ما را در این طریقه تصدیق نموده و در آیات بسیاری ملک به کسر میم و به ضم آن را بطور مطلق برای خدای تعالی اثبات کرده ، و چون حاجتی به ذکر آن آیات نیست ، می گذریم .

۲- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست ؟ از بیانی که در فصل اول گذشت روشن گردید که ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم

مشاهده می‌کنیم از خدای تعالی نفی می‌نماییم، مانند مرگ، فقر، فاقد بودن، ذلت، زبونی و جهل و امثال آن که هر یک از آنها در مقابل کمالی قرار دارند، و معلوم است که نفی این امور با در نظر داشتن اینکه اموری سلبی و عدمی هستند در حقیقت اثبات کمال مقابل آنها است، مثلاً- وقتی فقر را از ساحت او نفی می‌کنیم برگشت این نفی به اثبات غنی برای او است، و نفی ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم است و همچنین سایر صفات و جهات نقص.

و اما صفات کمال که برای او اثبات می‌کنیم از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن بطوری که خواننده محترم به یاد دارد گفتیم که اینگونه صفات را ما از راه اذعان به مالکیت او، نسبت به جمیع کمالات ثابت در دار وجود اثبات می‌کنیم، چیزی که هست این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم.

مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از احاطه حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج، و لیکن در خدای تعالی عبارت است از احاطه حضوری، و اما اینکه از راه عکس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادی بدنی و بینائی و این که موجود خارجی قبل از علم وجود داشته باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۵۹

از آنجایی که جهت نقص است ما آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم، چون او منزله از جهات نقص است.

و کوتاه سخن اینکه، اصل معنای ثبوتی و وجودی علم را درباره او اثبات می‌کنیم و خصوصیت مصداق را که مودی به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب می‌نماییم.

از طرفی دیگر وقتی بنا شد تمامی نقائص و حوائج را از او سلب کنیم، برمی‌خوریم به اینکه داشتن حد هم از نقائص است، برای اینکه، چیزی که محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نکرده، بلکه موجود دیگری بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش تعیین حد کرده، لذا همه انحاء حد و نهایت را از خدای سبحان نفی می‌کنیم، و می‌گوییم خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، قرآن کریم هم این را تایید نموده و می‌فرماید: ((و هو الواحد القهار)) پس او وحدتی را دارا است که آن وحدت بر هر چیز دیگری قاهر است، و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

محدود نبودن خداوند و اینکه صفات او عین ذات او است

اینجا است که قدم دیگری پیش رفته حکم می‌کنیم به اینکه ه صفات خدای تعالی عین ذات او است، و همچنین هر یک از صفاتش عین صفت دیگر او است، و هیچ تمایزی میان آنها نیست مگر بحسب مفهوم، چرا؟ برای اینکه فکر می‌کنیم اگر علم او مثلاً غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش باشد همانطور که در ما آدمیان اینطور است بایستی صفاتش هر یک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگر منتهی به آن شود، پس باز پای حد و انتهای و تناهی به میان می‌آید، و با به میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به ما فوقی که تحدید کننده او باشد نیز در کار خواهد آمد، و حال آنکه در قدم‌های قبلی طی کردیم که خدای تعالی منزله از این نقائص است.

و همین است معنای صفت احدیت او که از هیچ جهتی از جهات منقسم نمی‌شود، و نه در خارج و نه در ذهن متکثر نمی‌گردد.

از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: (( برگشت معانی صفات خدای تعالی به نفی است، مثلاً برگشت علم، قدرت و حیات او به عدم جهل، عدم عجز و عدم موت است و همچنین سایر صفات، برای اینکه خداوند منزله است از صفاتی که در مخلوقات او است )) صحیح نیست، زیرا مستلزم این است که تمامی صفات کمال را از خدای تعالی نفی کنیم،

و خواننده محترم متوجه شد که راه فطری که ما قدم به قدم پیش رفتیم مخالف این حرف و ظواهر آیات کریمه قرآن هم منافی آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۶۰

نظیر این گفتار در فساد گفتار کسانی است که یا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و یا بکلی آن را نفی کرده و گفته‌اند در خدای تعالی آثار این صفات است نه خود آنها و همچنین اقوال دیگری که درباره صفات خدا هست، همه اینها با راه فطری که از نظر

خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت ، آنها را دفع می کند، و تفصیل بحث از بطلان آنها مو کول به محل دیگری است .

۳- انقسام هایی که برای صفات خدای تعالی هست : از کیفیت و طرز سلوک فطری که گذشت بر آمد که بعضی از صفات خدا صفاتی است که معنای

ثبوتی را افاده می کند، از قبیل علم و حیات ، و اینها صفاتی هستند که مشتمل بر معنای کمالند، و بعضی دیگر آن صفاتی است که معنای سلبی را افاده می کند مانند سبوح و قدوس و سایر صفاتی که خدا را منزله از نقائص می سازد، پس از این نظر می توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد: یکی ثبوتیه و دیگر سلبیه .

و نیز پاره ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زائد بر ذات مانند حیات ، قدرت و علم به ذات ، و اینها صفاتی ذاتی اند، و پاره ای دیگر صفاتی است که تحقیقشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند، و اینگونه صفات زائد بر ذات و منترع از مقام فعلند، و معنای انتزاع آنها از مقام فعل این است که مثلاً بعد از آنکه نعمت های خدا را که متنعم به آن و غوطه ور در آنیم ملاحظه می کنیم نسبتی را که این نعمت ها به خدای تعالی دارد نسبت رزقی است که یک پادشاه به رعیت خود جیره می دهد، و این ماییم که بعد از چنین مقایسه ای نعمت های خدا را رزق می نامیم ، و خدا را که همه این نعمت ها منتهی به او است رازق می خوانیم ، و همچنین خلق ، رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می شود، و خدا به آن اسماء نامیده می شود بدون اینکه خداوند به معنای آنها متلبس باشد، چنانکه به حیات و قدرت و سایر صفات ذاتی متصف می شود، چون اگر خداوند حقیقتاً متلبس به آنها می بود می بایستی آن صفات ، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات ، پس از این نظر هم می توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد یکی صفات ذاتی و دیگری صفات فعلی .

تقسیم دیگری که در صفات خدا هست ، تقسیم به نفسی و اضافی است ، آن صفتی که معنایش هیچ اضافه ای به خارج از ذات ندارد صفات نفسی است مانند حیات ؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۶۱

و آن صفتی که اضافه به خارج دارد صفت اضافی است ، و این قسم دوم هم دو قسم است ، زیرا بعضی از اینگونه صفات نفسی هستند و به خارج اضافه دارند، آنها را صفات نفسی ذات اضافه می نامیم ، و بعضی دیگر صرفاً اضافی اند مانند خالقیت و رازقیت که امثال آن را صفات اضافی محض نام می گذاریم . ۴- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند؟ و چه نسبتی در میان خود؟ میان اسم و صفت هیچفرقی نیست جز اینکه صفت دلالت می کند بر

معنایی از معنایی که ذات متصف به آن و متلبس به آن است ، چه عین ذات باشد و چه غیر آن ، و اسم دلالت می کند بر ذات ، در آن حالی که ماخوذ به وصف است ، پس حیات و علم و صفند، وحی و عالم اسم ، و چون الفاظ کاری جز دلالت بر معنا و انکشاف آن را ندارند، لذا باید گفت حقیقت صفت و اسم آن چیزی است که لفظ صفت و اسم آن حقیقت را کشف می کند، پس حقیقت حیات و آن چیزی که لفظ حیات دلالت بر آن دارد در خدای تعالی صفتی است الهی که عین ذات او است ، و حقیقت ذاتی که حیات عین او است اسم الهی است ، و به این نظر حی و حیات هر دو اسم می شوند برای اسم و صفت ، هر چند نسبت به نظریه قبلی خود اسم و خود صفتند.

در سابق هم گفتیم که ما در سلوک فطری که بسوی اسماء داریم ، از این راه متفطن به آن شدیم که کمالاتی را در عالم کون مشاهده کردیم ، و از مشاهده آن یقین کردیم که خداوند نیز مسمای به آن صفات کمال هست ، چون او مالک عالم است ، و همه چیز را بر ما و بر همه چیز افاضه می کند، و نیز گفتیم که از دیدن صفات نقص و حاجت یقین کردیم که خدای تعالی منزله از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات کمال است ، و او با داشتن آن صفات کمال است که نقص های ما و حوائج ما را بر می آورد، البته در آنجا که بر می آورد. مثلاً وقتی علم و قدرت را در عالم مشاهده می کنیم ، همین مشاهده ، ما را هدایت می کند به اینکه



یقین کنیم که خدای سبحان نیز علم و قدرت دارد که به دیگران افاضه می‌کند، و وقتی به وجود جهل و عجز در عالم بر می‌خوریم، همین برخورد، ما را راهنمایی می‌کند بر اینکه خدای تعالی منزله از این نواقص و متصف به مقابل آنها یعنی به علم و قدرت است، که با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر می‌آورد، و همچنین در سایر صفات

و از این بیان روشن گردید که وسیله ارتباط جهات خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعالی پروردگار همانا صفات کریمه او است، یعنی صفات، واسطه میان ذات و مصنوعات او است، پس علم، قدرت، رزق و نعمتی که در این عالم است به ترتیب از خدای سبحان سرچشمه گرفته، بخاطر اینکه خدای سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقیت و منعیت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۶۲:

و جهل ما بوسیله علم او، عجز ما بوسیله قدرت او، ذلت ما بوسیله عزت او و فقر ما بوسیله غنای او برطرف گشته و گناهان بوسیله مغفرت او آمرزیده می‌شود.

و اگر خواستی از یک نظر دیگر بگو: او به قهر خود ما را مقهور خود کرده و به نامحدودی خود ما را محدود ساخته، و به بی‌نهایتی خود برای ما نهایت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده کرده و به عزتش ذلیلان ساخته، و به ملکش به ضم میم به هر چه که بخواهد در ما حکم می‌کند، و به ملکش به کسر میم به هر نحوی که بخواهد در ما تصرف می‌کند دقت فرماید.

این آن روشی است که ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتی صاف اتخاذ نموده ایم، بنابراین کسی که می‌خواهد از خدای تعالی بی‌نیازی را مسئلت نماید نمی‌گوید: ((ای خدای مذل و ای خدای کشنده مرا بی‌نیاز کن)) بلکه او را به اسماء غنی، عزیز و قادر و امثال آن می‌خواند، و همچنین مریضی که می‌خواهد برای شفا و بهبودیش متوجه خدا شود می‌گوید: ((یا شافی، یا معافی، یا رووف، یا رحیم بر من ترحم کن و از این مرض شفایم ده)) و هرگز نمی‌گوید: ((یا ممیت یا منتقم یا ذالبطش مرا شفا ده)) و... قرآن کریم هم در این روش و در این حکم ما را تصدیق نموده است، و او صادق‌ترین شاهد است بر صحت نظریه ما. آری، قرآن کریم همواره آیات را به آن اسمی از اسماء خدا ختم می‌کند که مناسب با مضمون آن آیه است، و همچنین حقایقی را که در آیات بیان می‌کند در آخر آن آیه با ذکر یک اسم و یا دو اسم ب حسب اقتضای مورد آن حقایق را تعلیل می‌کند.

و قرآن کریم در میان کتابهای آسمانی که به ما رسیده و منسوب به وحی است تنها کتابی است که اسماء خدا را در بیان مقاصد خود استعمال می‌کند و علم به اسماء را به ما می‌آموزد.

پس، از آنچه گذشت روشن گردید که انتساب ما به خدای تعالی بواسطه اسماء او است، و انتساب ما به اسمای او بواسطه آثاری است که از اسمای او در اقطار عالم خود مشاهده می‌کنیم. آری، آثار جمال و جلال که در پهنای گیتی منتشر است تنها وسیله ای است که ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبیل حی، عالم، قادر، عزیز، عظیم و کبیر و امثال آن هدایت نموده و این اسماء ما را به سوی ذات متعالی که قاطبه اجزای عالم در استقلال خود به او متکی است راهنمایی می‌کند.

و این آثاری که از ناحیه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضیق مختلفند، و این سعه و ضیق در ازای عمومیت و خصوصیت مفاهیم آن اسماء است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۶۳:

مثلاً- از موهبت علمی که نزد ما است چند موهبت دیگر یعنی گوش، چشم، خیال و تعقل و امثال آن منشعب می‌شود، آن وقت همین علم (که نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است) با قدرت و حیات و غیر آن در تحت یک اسم اعمی از قبیل رازق و یا معطی و یا منعم و یا جواد قرار می‌گیرد، باز وقتی علم، قدرت، حیات، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه کنیم همه در تحت یک اسم اعم که همان رحمت شامله است قرار می‌گیرد.

از اینجا معلوم می‌شود که سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار

موجود از آن اسماء در عالم ما هست ، بعضی از آثار خاص است ، بعضی ها عام ، این عام و خاص بودن آثار نیز از ناحیه عام و خاص بودن حقایق است که آثار مذکور کشف از آن می کند، و کیفیت نسبت هایی که آن حقایق با یکدیگر دارند را نسبت های میان مفاهیم کشف می کند، پس علم نسبت به حیات اسم خاص و نسبت به شنوایی ، بینائی ، شهید، لطیف و خبیر بودن اسمی است عام و همچنین رازق اسم خاص است به رحمان ، و نسبت به شافی ، ناصر و هادی اسمی است عام و...

بنابراین ، برای اسماء حسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می شود به یک و یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست ، و از طرف بالا شروع می کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری . است از آن وسیع تر و عمومی تر تا آنکه منتهی شود به بزرگترین اسماء خدای تعالی که به تنهایی تمامی حقائق اسماء را شامل است ، و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد، و آن اسمی است که غالباً آن را (( اسم اعظم )) می نامیم .

و معلوم است که اسم هر قدر عمومی تر باشد آثارش در عالم وسیع تر و برکات نازله از ناحیه اش بزرگتر و تمام است ، برای اینکه گفتیم آثار، همه از اسماء است ، پس عمومیت و خصوصیتی که در اسماء است بعینه در مقابلش در آثارش هست ، بنابراین ، اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمامی آثار منتهی به آن می شود، و هر امری در برابرش خاضع می گردد.

۵- معنای اسم اعظم چیست ؟ در میان مردم شایع شده که اسم اعظم اسمی است لفظی از اسمای خدای تعالی که اگر خدا را به آن ب خوانند دعا مستجاب می شود، و در هیچ مقصدی از تاثیر باز نمی ماند. و چون در میان اسماء حسنی خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) نیز چنین اثری ندیده اند معتقد شده اند به اینکه اسم اعظم مرکب از حروفی است که هر کس آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی داند، و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در می آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۶۶۴

و به نظر اصحاب عزیمت و دعوت ، اسم اعظم دارای لفظی است که به حسب طبع دلالت بر آن می کند نه به حسب وضع لغوی ، چیزی که هست ترکیب حروف آن بحسب اختلاف حوایج و مطالب مختلف می شود، و برای بدست آوردن آن ، طرق مخصوصی است که نخست حروف آن ، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را ترکیب نموده و با آن دعا می کنند، و تفصیل آن محتاج به مراجعه به آن فن است .

و در بعضی روایات وارده نیز مختصر اشعاری به این معنا هست ، مثل آن روایتی که می گوید: (( بسم الله الرحمن الرحیم )) نسبت به اسم اعظم نزدیکتر است از سفیدی چشم به سیاهی آن ، و آن روایتی که می گوید: اسم اعظم در (( آیه الکرسی )) و اول سوره (( آل عمران )) است ، و نیز روایتی که می گوید: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است ، و امام آن حروف را می شناسد و هر وقت بخواهد آن را ترکیب نموده و با آن دعا می کند، و در نتیجه دعایش مستجاب می شود.

و نیز روایتی که می گوید: آصف بن برخیا وزیر سلیمان با حروفی از اسم اعظم که پیشش بود دعا کرد و توانست تخت بلقیس ، ملکه سبا را در مدتی کمتر از چشم بر هم زدن نزد سلیمان حاضر سازد، و آن روایتی که می گوید اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است ، و خداوند هفتاد و دو حرف از این حروف را در میان انبیایش تقسیم نموده ، یکی را به خود در علم غیب اختصاص داده است ، و همچنین روایات دیگری که اشعار دارد بر اینکه اسم اعظم مرکب لفظی است .

توجه و تفسیر روایاتی که دلالت می کنند بر اینکه اسم اعظم خدا اسم لفظی است .

و لیکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن ، همه این سخنان را رفع می کند، زیرا تاثیر حقیقی دایر مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخیت بین موثر و متاثر است ، و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن ، چیزی جز مجموعه ای از صوت های شنیدنی نیست ، و شنیدنی ها از کیفیات عرضیه ای هستند که اگر از جهت معنای متصورش اعتبار شود، صورتی است ذهنی که فی نفسه هیچ اثری در هیچ موجودی ندارند، و محال است که یک صوتی که ما آن را از حنجره خود خارج می کنیم ، و

یا صورت خیالی که ما آن را در ذهن خود تصور می‌نماییم کارش بجایی برسد که به وجود خود، وجود هر چیزی را مقهور سازد، و در آنچه که ما میل داریم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمین و زمین را آسمان کند، دنیا را آخرت و آخرت را دنیا کند، و... و حال آنکه خود آن صوت معلول اراده ما است.

و اسماء الهی و مخصوصا اسم اعظم او هر چند موثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لیکن این تاثیرشان بخاطر حقایق شان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۶۵  
 نه به الفاظشان که در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، و همچنین نه به معانیشان که از الفاظ فهمیده شده و در ذهن تصور می‌شود، بلکه معنای این تاثیر این است که خدای تعالی که پدید آورنده هر چیزی است، هر چیزی را به یکی از صفات کریمه اش که مناسب آن چیز است و در قالب اسمی است، ایجاد می‌کند، نه اینکه لفظ خشک و خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت دیگری غیر ذات متعالی خدا چنین تاثیری داشته باشد.

چیزی که هست خدای تعالی وعده داده که دعای دعا کننده را اجابت کند، و فرموده: ((اجیب دعوه الداع اذا دعان)) و این اجابت موقوف بر دعا و طلب حقیقی و جدی است، و نیز همانطوری که در تفسیر آیه فوق گذشت موقوف بر این است که درخواست از خود خدا شود نه از دیگری. آری، کسی که دست از تمامی وسائل و اسباب برداشته و در حاجتی از حوائش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت متصل به حقیقت اسمی شده که مناسب با حاجتش است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تاثیر کرده و دعای او مستجاب می‌شود، این است حقیقت دعای به اسم، و به همین جهت خصوصیت و عمومیت تاثیر بحسب حال آن اسمی است که حاجتمند به آن تمسک جسته است، پس اگر این اسم، اسم اعظم باشد تمامی اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده، و دعای دعا کننده بطور مطلق و همه جا مستجاب می‌شود، بنابراین، روایات و ادعیه این باب باید به این معنا حمل شود.

و اینکه در روایت دارد خداوند اسمی از اسماء خود و یا چیزی از اسم اعظم خود را به پیغمبری از پیغمبران آموخته معنایش این است که راه انقطاع وی را بسوی خود به وی آموخته، و اینطور یاد داده که اسمی از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جاری ساخته است، پس اگر واقعا آن پیغمبر دعا و الفاظی داشته و الفاظش معنایی را می‌رسانده، باز هم تاثیر آن دعا از این باب است که الفاظ و معانی وسائل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ می‌کنند- دقت فرمایید -.

خواننده محترم باید متوجه باشد که چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چیزی که جز خدای سبحان کسی به آن چیز مسمی نمی‌شود همچنانکه گفته اند در دو اسم ((الله)) و ((رحمان)) چنین است، اما لفظ جلاله آن اسمی نیست که ما در این بحث در پیرامون آن بحث می‌کنیم، چون این لفظ، علم است برای خدا و مخصوص او، و اما لفظ ((رحمان)) قبلا از نظر خوانندگان گذشت که معنای آن مشترک میان خدای تعالی و غیر او است برای اینکه گفتیم رحمان از اسماء حسنی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۶۶

البته این از نظر بحث تفسیری است، و اما از نظر بحث فقهی از مبحث ما خارج است.

۶- شماره اسماء حسنی: در آیات کریمه قرآن دلیلی که دلالت بر عدد اسماء حسنی کند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلکه از ظاهر آیه ((الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی)) و آیه ((و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها)) و جمله ((له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و الارض)) و امثال آن بر می‌آید که هر اسمی در عالم که از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست، پس نمی‌توان اسماء حسنی را شمرد و به عدد معینی محدود کرد.

ولی آن مقداری که در خود قرآن آمده صد و بیست و هفت اسم است:

(الف) اله، احد، اول، آخر، اعلی، اکرم، اعلم، ارحم الراحمین، احکم الحاکمین، احسن الخالقین، اهل التقوی، اهل المغفره، اقرب، ابقی.

(ب) باری ، باطن ، بدیع ، بر ، بصیر .

(ت) تواب .

(ج) جبار، جامع .

(ح) حکیم ، حلیم ، حی ، حق ، حمید، حسیب ، حفیظ، حفی .

(خ) خبیر، خالق ، خلاق ، خیر، خیر الما کرین ، خیر الرازقین ، خیر الفاصلین ، خیر الحاکمین ، خیر الفاتحین ، خیر الغافرین ، خیر الوارثین ، خیر الراحمین ، خیر المنزلین .

(ذ) ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظیم ، ذو الرحمه ، ذو القوه ، ذو الجلال و الاکرام ، ذو المعارج .

(ر) رحمان ، رحیم ، رووف ، رب ، رفی ع الدرجات ، رزاق ، رقیب .

(س) سمیع ، سلام ، سریع الحساب ، سریع العقاب .

(ش) شهید، شاکر، شکور، شدید العقاب ، شدید المحال .

(ص) صمد .

(ظ) ظاهر .

(ع) علیم ، عزیز، عفو، علی ، عظیم ، علام الغیوب ، عالم الغیب و الشهاده . ترجمه تفسیر المیزان جلد \*\*\* ۸

صفحه : ۴۶۷

(غ) غنی ، غفور، غالب ، غافر الذنب ، غفار .

(ف) فالق الاصباح ، فالق الحب و النوی ، فاطر، فتاح .

(ق) قوی ، قدوس ، قیوم ، قاهر، قهار، قریب ، قادر، قدیر، قابل التوب ، القائم علی کل نفس بما کسبت .

(ک) کبیر، کریم ، کافی . (ل) لطیف .

(م) ملک ، مؤ من ، مهیمن ، متکبر، مصور، مجید، مجیب ، مبین ، مولی ، محیط، مقیت ، متعال ، محیی ، متین ، مقتدر، مستعان ، مبدی ، مالک الملک .

(ن) نصیر، نور .

(و) وهاب ، واحد، ولی ، والی ، واسع ، وکیل ، ودود .

(ه) هادی .

در سابق هم گذشت که ظاهر جمله (( و لله الاسماء الحسنی )) و همچنین جمله (( له الاسماء الحسنی )) این است که معانی این اسماء را خدای تعالی به نحو اصالت داراست ، و دیگران به تبع او دارا هستند، پس مالک حقیقی این اسماء خداست ، و دیگران چیزی از آن را مالک نیستند مگر آنچه را که خداوند به ایشان تملیک کرده باشد، که بعد از تملیک هم باز مالک است و از ملکش بیرون نرفته ، پس حقیقت علم مثلا از آن خدا است ، و غیر از او کسی چیزی از این حقیقت را مالک نیست مگر آنچه را که او به ایشان بخشیده باشد که باز مالک حقیقی همان مقدار هم خدا است ، چون بعد از تملیک از ملک و سلطنتش بیرون نرفته است .

و از جمله ادله بر این معنا، یعنی بر اینکه اسماء و اوصافی که هم بر خدا اطلاق می شود و هم بر غیر او مشترک معنوی هستند، اسمائی است که به صیغه افعال التفضیل (یعنی بر وزن افعال) وارد شده است ، مانند: اعلی و اکرم ، زیرا صیغه افعال التفضیل به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه مفضل علیه و مفضل هر دو در اصل معنی شریکند، و همچنین اسمائی که به نحو اضافه وارد شده مانند) خیر الحاکمین بهترین حکم کنندگان) و خیر الرازقین ، و احسن الخالقین ، زیرا اینگونه اسماء نیز ظهور در اشتراک دارند.

۷- آیا اسماء خدا توقیفی است؟ از آنچه گذشت روشن گردید که در قرآن هیچ دلیلی بر توقیفی بودن اسماء خدای تعالی وجود ندارد

بلکه دلیل بر عدم آن هست، آیه شریفه (( و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه... )) (که بعضی با آن بر توقیفی بودن اسماء خدا استدلال کرده اند، استدلالشان وقتی صحیح است که (( الف لام )) در (( الاسماء )) برای عهد باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۶۸

و مراد از الحاد در اسماء تعدی از اسماء معین خدا و اضافه کردن اسمائی که از طریق نقل نرسیده، بوده باشد، و لیکن هم عهد بودن (( الف لام )) و هم به معنای تعدی بودن الحاد مورد نظر و اشکالی است که در سابق بیان شد.

و اما روایات بسیاری که از طرق شیعه و سنی وارد شده که پیغمبر اکرم فرمود: (( برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است، هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود )) (و همچنین روایات دیگری که قریب به این مضمون است هیچ یک دلالت بر توقیف ندارد، البته همانطوری که گفتیم این از نظر بحث تفسیری است، نه بحث فقهی، ممکن است از نظر بحث فقهی و احتیاط در دین جایز نباشد انسان از پیش خود برای خدا اسم بگذارد، زیرا احتیاط اقتضا دارد که در اسم بردن از خدا به همان اسمائی اکتفا شود که از طریق نقل رسیده باشد، همه این حرفها راجع به اسم گذاردن است، و اما صرف اطلاق، بدون اینکه پای اسم گذاری در میان بیاید البته اشکالی نداشته و امر در آن آسان است.

بحث روایتی

روایاتی که می گویند برای خدا نود و نه اسم است ...

در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس خدا را با آنها بخواند دعایش مستجاب می شود و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد. مؤلف: نظیر این روایت بزودی از طرق ائمه اهل بیت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواهد آمد، و مراد از اینکه فرمود: هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد ایمان به این است که خدای تعالی متصف به جمیع آن صفاتی است که این اسماء دلالت بر آنها دارند، بطوری که درباره ات صاف خداوند به یکی از آنها بی ایمان نباشد.

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم، احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، ابن خزیمه، ابو عوانه، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن حیان، طبرانی و ابو عبد الله بن منده در کتاب توحید و ابن مردویه، ابو نعیم و بیهقی در کتاب اسماء و صفات همگی از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم، یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود. آری، خدا تک است و تک را دوست می دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۶۹

مؤلف: صاحب الدر المنثور این روایت را از ابی نعیم و ابن مردویه از ابی هریره نیز روایت کرده، و عبارت آن چنین است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا صد اسم منهای یک اسم است، هر کس خدا را به آن اسماء بخواند خداوند دعایش را مستجاب می کند. و نیز از دارقطنی در کتاب (( غرائب )) از ابی هریره روایت کرده و عبارت آن چنین است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی فرموده: برای من نود و نه اسم است هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود.

و در الدر المنثور است که این روایت را ابی نعیم و ابن مردویه از ابن عباس و ابن عمر نیز نقل کرده و گفته اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود.

مؤلف: و نیز همین روایت را از ابی نعیم از ابن عباس و ابن عمر به این عبارت روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود، و این اسماء در قرآن کریم است.

مؤلف: این روایت معارض است با روایاتی که درباره شمردن اسماء خدا بعدا نقل می شود، زیرا همه آن روایات مشتمل است بر اسمائی که عین الفاظ آنها در قرآن نیست، مگر اینکه بگوییم مقصود این روایت این است که معانی آن اسماء در قرآن است.

و در کتاب توحید به سند خود از امام صادق از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم، یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود، و آن اسماء عبارتند از: (( الله، اله، واحد، احد، صمد، اول، آخر، سمیع، بصیر، قدیر، قاهر، علی، اعلی، باقی، بدیع، باری، اکرم، ظاهر، باطن، حی، حکیم، علیم، حلیم، حفیظ، حق، حسیب، حمید، حفی، رب، رحمان، رحیم، ذاری، رازق، رقیب، رووف، رائی، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، سید، سبوح، شهید، صادق، صانع، ظاهر، عدل، عفو، غفور، غنی، غیاث، فاطر، فرد، فتاح، فالق، قدیم، ملک، قدوس، قوی، قریب، قیوم، قابض، باسط، قاضی

الحاجات، مجید، مولی، منان، محیط، مبین، مغیث، مصور، کریم، کبیر، کافی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۰: کاشف الضر، وتر، نور، وهاب، ناصر، واسع، ودود، هادی، وفی، وکیل، وارث، بر، باعث، تواب، جلیل، جواد، خبیر، خالق، خیر الناصرین، دیان، شکور، عظیم، لطیف، شافی)).

و در الدر المنثور است که ترمذی و ابن المنذر و ابن حبان و ابن منده و طبرانی و حاکم و ابن مردویه و بیهقی همگی از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم یعنی صد منهای یک اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد، او تک است و تک را دوست می دارد و آن اسماء عبارتند از: (( الله الذی لا اله الا- هو، رحمان، رحیم، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باری، مصور، غفار، قهار، وهاب، رازق، فتاح، علیم، قابض، باسط، خافض، رافع، معز، مذل، سمیع، بصیر، حکم، عدل، لطیف، خبیر، حلیم، عظیم، غفور، شکور، علی، کبیر، حفیظ، مقیت، حسیب، جلیل، کریم، رقیب، مجیب، واسع، حکیم، ودود، مجید، باعث، شهید، حق، وکیل، قوی، متین، ولی، حمید، محصی، مبدی، معید، محیی، ممیت، حی، قیوم، واجد، ماجد، واحد، احد، صمد، قادر، مق تدر، مقدم، موخر، اول، آخر، ظاهر، باطن، بر، تواب، منتقم، عفو، رووف، مالک الملک، ذو الجلال و الا- کرام، والی، متعال، مقسط، جامع، غنی، مغنی، مانع، ضار، نافع، نور، هادی، بدیع، باقی، وارث، رشید، صبور)).

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی الدنیا در کتاب دعا و هر دو طبرانی و ابو الشیخ و حاکم و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود، از خدا به این اسماء درخواست کن: (( الله، رحمان، رحیم، اله، رب، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باری، مصور، حکیم، علیم، سمیع، بصیر، حی، قیوم، واسع، لطیف، خبیر، حنان، منان، بدیع، غفور، ودود، شکور، مجید، مبدی، معید، نور، بادی و در نقلی به جای بادی لفظ قائم آمده اول، آخر، ظاهر، باطن، عفو، غفار، وهاب، فرد و در نقلی به جای فرد، قادر آمده احد، صمد، وکیل، کافی، باقی، مغیث، دائم، متعال، ذو الجلال و الاکرام، مولی، نصیر، حق، مبین، وارث، منیر، باعث، قدیر و در نقلی به جای قدیر مجیب آمده محیی، ممیت، حمید و در نقلی جمیل صادق، حفیظ، محیط، کبیر، قریب، رقیب، فتاح، تواب، قدیم، وتر، فاطر، رزاق، علام، علی، عظیم، غنی، ملیک، مقتدر، اکرم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۱:

رووف، مدبر، مالک، قاهر، هادی، شاکر، کری م، رفیع، شهید، واحد، ذوالطول، ذا المعارج، ذو الفضل، خلاق، کفیل، جلیل



مؤلف: ذکر لفظ جلاله (الله) در این چند روایت که اسمای خدا را می‌شمردند خارج از عدد نود و نه بود، و تنها به منظور شمردن اسمای آن آمده بود.

و نیز در همان کتاب است که ابو نعیم از محمد بن جعفر روایت کرده که گفت من از پدرم جعفر بن محمد الصادق پرسیدم آن نود و نه اسمی که هر کس آنها را بشمار داخل بهشت می‌شود کدام است؟ گفت: اسمائی است که در قرآن آمده، در سوره حمد پنج عدد آنها است و آن ((یا الله، یا رب، یا رحمان، یا رحیم، و یا مالک)) است، و در سوره بقره سی و سه عدد آمده و آن ((یا محیط، یا قدیر، یا علیم، یا حکیم، یا علی، یا عظیم، یا تواب، یا بصیر، یا ولی، یا واسع، یا کافی، یا رووف، یا بدیع، یا شاکر، یا واحد، یا سمیع، یا قابض، یا باسط، یا حی، یا قیوم، یا غنی، یا حمید، یا غفور، یا حلیم، یا اله، یا قریب، یا مجیب، یا عزیز، یا نصیر، یا قوی، یا شدید، یا سریع، یا خبیر)) است.

و در سوره آل عمران: ((یا وهاب، یا قائم، یا صادق، یا باعث، یا منعم، یا متفضل)) آمده است.

و در سوره نساء: ((یا رقیب، یا حسیب، یا شهید، یا مقیت، یا وکیل، یا علی، یا کبیر)) آمده است.

و در سوره انعام: ((یا فاطر، یا قاهر، یا لطیف، یا برهان)) آمده. و در سوره اعراف: ((یا محیی، یا ممیت)) آمده. و در سوره انفال: ((یا نعم المولی، یا نعم النصیر)) آمده. و در سوره هود: ((یا حفیظ، یا مجید، یا ودود، یا فعلا لما یرید)) آمده. و در سوره رعد: ((یا کبیر، یا متعال))، و در سوره ابراهیم: ((یا منان، یا وارث))، و در سوره حجر: ((یا خلاق)) آمده است.

و در سوره مریم: ((یا فرد)) و در سوره طه: ((یا غفار)) و در سوره قدافلح: ((یا کریم)) و در سوره نور: ((یا حق، یا مبین)) و در سوره فرقان: ((یا هادی)) و در سوره سباء: ((یا فتاح)) و در سوره زمر: ((یا عالم)) و در سوره غافر: ((یا غافر، یا قابل التوب، یا ذا الطول، یا رفیع)) و در سوره ذاریات: ((یا رزاق، یا ذا القوه، یا متین)) و در سوره طور: ((یا بر)) آمده.

و در سوره اقترب: ((یا ملیک، یا مقتدر)) و در سوره رحمن: ((یا ذو الجلال و الاکرام، یا رب المشرقین، یا رب المغربین، یا باقی، یا محسن)) و در سوره حدید: ((یا اول، یا آخر، یا ظاهر، یا باطن)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۲.

و در سوره حشر: ((یا ملیک، یا قدوس، یا سلام، یا مؤمن، یا مهیمن، یا عزیز، یا جبار، یا متکبر، یا خالق، یا باری، یا مصور)) و در سوره بروج: ((یا مبدی، یا معید)) و در سوره فجر: ((یا وتر)) و در سوره اخلاص: ((یا احد، یا صمد)) آمده است.

مؤلف: این روایت خالی از تشویش نیست، برای اینکه لفظ جلاله را نیز داخل در اسماء نود و نه گانه کرده و حال آنکه جزء آنها نیست. علاوه، بعضی از اسماء را نظیر ((کبیر)) تکرار کرده است. دیگر اینکه در اول، اسماء وارده در قرآن را نود و نه عدد شمرده و لیکن وقتی آنها را تفصیل داد صد و ده عدد شمرده، از همه اینها گذشته موارد دیگری برای مناقشه در آن هست، و آن چند مورد است که اسمائی را از یک سوره دانسته، و حال آنکه در آن سوره نیست مانند اسم ((فرد)) در سوره مریم و اسم ((برهان)) در سوره انعام و همچنین مواردی دیگر.

آنچه در مورد این روایات باید گفت

از این چند روایتی که ما از روایات شماره اسمای خدا به آن دست یافتیم بخوبی بر می‌آید که روایات مذکور دلالت ندارد بر اینکه اسمای خدا منحصر در آن مقدار است که روایات شمرده است، علاوه بر اینکه اسمای وارده در خود این روایات با هم تطبیق نمی‌کند، و پاره‌ای از اسماء که در قرآن به عنوان اسم آمده در این روایات ذکر نشده و پاره‌ای دیگر را که در قرآن به این عنوان وجود ندارد ذکر شده است، بلکه تنها چیزی که این روایات دلالت بر آن دارند این است که از اسمای خدا نود و نه اسم است که از خواص آن این است که هر کس خدا را به آنها بخواند دعایش مستجاب می‌شود، و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود.

علاوه بر این، در این میان روایات دیگری نیز هست که دلالت دارد بر اینکه اسمای خدا بیشتر از نود و نه عدد است و به زودی

بعضی از آن روایات خواهد آمد و در ادعیه ماثوره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) اسما بسیار زیادی غیر آنچه که در قرآن است دیده می شود که نوعا در روایات شماره اسما ذکر نشده است. در کافی به سند خود از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید که با حروف تلفظ کردنی نیست، و به لفظی ادا کردنی نیست، و شخصیت جسدی و کالبدی ندارد و به تشبیهی وصف کردنی نیست، و به رنگی رنگریزی نشده، اقطار از آن منفی و نواحی و حدود از آن دور است، و حس هر متوهم از درک آن محجوب، و مستتری است غیر مستور. آنگاه این اسم را کلمه تامه ای قرار داد و بر چهار جزء باهم ترکیبش کرد بطوری که هیچ یک از آن چهار جزء جلوتر از بقیه نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۷۳

سپس از این اسم سه اسم دیگر ظاهر کرد، چون خلایق به آنها احتیاج داشتند، و یک اسم دیگر را همچنان در پرده گذاشت، و اسم مکنون و مخزونی که معروف است همان اسم است، پس این است آن اسمائی که ظاهر شد، پس ظاهر عبارت است از ((الله))، ((تبارک)) و ((تعالی))، خدای سبحان مسخر کرد برای هر یک از این اسما سه گانه چهار رکن را، در نتیجه مجموع ارکان دوازده شد، آنگاه برای هر رکن سی اسم خلق کرد که فعلی منسوب به آن اسما است و آن اسما عبارتند از: رحمان، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، لا تاخذه سنه و لا نوم، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیم، باری، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، محیی، ممیت، باعث، وارث.

این اسما با تتمه اسمای حسنی که بر سیصد و شصت اسم بالغ می شود، نسبتی است برای اسمای سه گانه، و اسمای سه گانه ارکان و حجاب هایی است برای آن اسم واحدی که با این سه اسم مکنون و مخزون شد، این است معنای کلام خدای عز و جل که می فرماید: ((قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایما تدعوا فله الاسماء الحسنی)) (شرح و تفسیر روایتی از امام صادق (ع) درباره اسماء حسناى خدای تعالی

مؤلف: اوصافی که در این روایت برای اسما ذکر کرده و فرموده: ((خدای تعالی اسمی را آفرید که حروفی که تلفظ کردنی نیست...)) صریح است در اینکه منظور از اسم، لفظ نیست و معنایی هم که لفظ دلالت بر آن کند نیست، خلاصه از باب مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن کند نیست، برای اینکه لفظ و یا مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن می کند چیزی نیست که متصف به اوصاف مذکور در روایت بشود، و این بسیار روشن است، ما بقی فقرات هم با لفظ بودن و یا مفهوم ذهنی بودن آن نمی سازد.

پس ناگزیر منظور از اسم جز مصداقی که اگر لفظی در کار می بود مطابق آن لفظ بود چیز دیگری نمی تواند باشد، و معلوم است که اسم به این معنی و مخصوصا از نظر اینکه فرمود: به سه اسم: ((الله، تبارک و تعالی)) تجزیه گردید جز ذات متعالی او و یا لا اقل چیزی که قطعا قائم به ذات و غیر خارج از ذات است نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۷۴

پس نسبت آفریدن به این اسم دادن در آنجا که فرمود: ((خدای تعالی اسمی را آفرید)) خود کاشف از این است که مراد از آفریدن نیز آن معنای متعارف از این کلمه نیست، بلکه منظور از آن ظهور ذات متعالی است بنحوی که منشا بروز اسمی از اسما می شود، اینجاست که روایت بر بیان گذشته ما منطبق می شود، و آن این بود که گفتیم در بین اسما خدا ترتب است یعنی بعضی واسطه ثبوت دیگری و آن دیگر مترتب بر وجود آن بعض است، تا اینکه سلسله مترتبه منتهی به اسمی شود که تعین آن عین عدم تعین آن است، و مقید بودن ذات متعالی به آن، عین اطلاق و عدم تقید او است.

و اینکه فرمود: ((پس ظاهر عبارت است از: الله، تبارک و تعالی)) اشاره است به جهات عامه ای که تمامی جهات خاصه از کمال به آنها منتهی می گردد، و خلق از تمامی جهات به آنها محتاجند، و آنها سه هستند، یکی آن اسمی است که لفظ جلاله ((الله)) دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه کمالات است، و یکی دیگر آن اسمی است که لفظ تبارک دلالت بر

آن می‌کند، و آن جهت ثبوت کمالات و منشائیت خیرات و برکات است، سوم آن اسمی است که لفظ تعالی حاکی از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است.

و اینکه فرمود: (( فعلی منسوب به آن اسماء است اشاره است به همان مطلبی که ما در سابق گفتیم و آن ناشی شدن اسمی از اسم دیگر است. و اینکه فرمود: (( که بر سیصد و شصت اسم... ))، صریح است در اینکه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نیست. و اینکه بنا به نقل توحید فرمود: (( و اسماء سه گانه ارکان و حجاب هایی است برای آن یک اسم )) سرش این است که اسم مکنون مخزون از آنجایی که اسم است، تعین و ظهوری است از ذات متعالی، و از جهت اینکه بحسب ذات و از ناحیه خودش مکنون و غیر ظاهر است، ظهورش عین عدم ظهور و تعینش عین عدم تعین خواهد بود، و این همان تعبیریست که گاه گاهی خود ما می‌کنیم و می‌گوییم: خدای تعالی محدود به حدی نیست حتی به این حد عدمی، و هیچ وصف و صفتی محیط به او نیست حتی این وصف سلبی و همه این مطالبی که ما درباره او می‌گوییم توصیفی است از ما، و خدای تعالی عظیم تر و بزرگتر از آن است.

و لازمه این حرف این است که اسم جلاله که کاشف از ذات مستجمع جمیع صفات کمال است اسمی از اسماء ذات باشد نه خود ذات، و نه آن اسم مکنون و مخزون، و همچنین اسم تبارک و تعالی که با اسم جلاله سه اسم هستند که البته با هم حجاب اسم مکنونند، بی اینکه یکی از دیگری جلوتر باشد، و این سه حجاب و اسم مکنون که با هر سه این اسماء محجوب شده غیر ذاتند و اما ذات باری تعالی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۵:

نه اشاره ای به او منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت کند، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و هر ایمانی که بخواهد بسوی او اشاره کند خود اسمی از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است، و ذات متعالی اجل از محدودیت است.

و اینکه فرمود: (( این است معنای کلام خدای عزوجل که فرمود: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی )) وجه استفاده فرمایشاتش از آیه شریفه این است که ضمیر در کلمه (( فله )) به کلمه (( ایا )) بر می‌گردد و این کلمه اسم شرط و از کنایاتی است که معنایش تعین ندارد و تعینش همان نداشتن تعین است، و معلوم است که از الله و رحمان که در آیه شریفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها، و گرنه می‌فرمود: (( ادعوا بالله دعا کنید به خدا یا به رحمان )) و لیکن فرمود: (( بخوانید خدای را... )) پس مدلول آیه این می‌شود که اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامی هستند که هیچ خبری از آن مقام در دست نیست، و هیچ اشاره و نشانه ای از آن نمی‌توان داد مگر همین که خبری از آن در دست نیست، و اشاره ای به آن واقع نمی‌شود.

در این روایت تبارک و تعالی و همچنین لا تاخذه سنه و لا نوم را از اسماء خدا شمرده، و این از نظر ادبی صحیح نیست، و حتما مقصود از اسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالی که ماخوذ با صفتی از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده.

و این روایت از روایات برجسته ای است که متعرض مسأله ای شده که بسیار از افکار عامه و فهم های متعارف بالا تر و دورتر است، و لذا ما نیز در شرح آن به اشاراتی اکتفا کردیم و گرنه روشن کردن کامل آن محتاج به بحث مبسوطی است که از حوصله مقام ما بیرون است.

چیزی که هست اساس آن جز بر همان بحث سابق که ما در تحت عنوان اسماء و صفات چه نسبتی به ما و در میان خود دارند گذرانندیم نیست و مبنای زائدی ندارد، و بر شما خواننده محترم است که کمال دقت را در آن بحث بکار برید تا آنکه مسأله آنطور که باید برایتان روشن گردد و توفیق آن با خدا است.

روایات دیگری درباره اسم اعظم و اسماء حسناى خداوند

و در کتاب بصائر به سند خود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است، و آصف از همه آنها تنها یکی را می دانست، و همان یکی را به کار برد و در یک چشم بر هم زدن فاصله سرزمین خود و کشور سبا را در هم نوردید و تخت بلقیس را بدست گرفته نزد سلیمان حاضر کرد و دوباره زمین بحال خود برگشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۷۶

ولی در نزد ما از آن هفتاد و سه حرف هفتاد و دو حرف است فقط یک حرف نزد ما نیست، و آن هم مخصوص خداست و خداوند آن را برای علم غیب خود نگهداشته و (با همه اینها) حول و قوه ای نیست مگر بوسیله خدای علی عظیم.

و نیز در همان کتاب به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عزوجل اسم اعظم خود را مرکب از هفتاد و سه حرف کرده و از آن حروف بیست و پنج حرف را به آدم و بیست و پنج حرف را به نوح و هشت حرف را به ابراهیم و چهار حرف را به موسی و دو حرف را به عیسی داد، با همان دو حرف بود که عیسی مرده ها را زنده می کرد و کور مادر زاد و پیسی را شفا می داد، ولی به رسول خدا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن حروف هفتاد و دو حرف را آموخت و یکی را در پرده داشت تا کسی به آنچه که در ذات او است پی نبرد و او به آنچه که در ذات دیگران است آگاه باشد.

مؤلف: بر طبق سیاقی که در این دو روایت است روایات دیگری نیز وجود دارد، و جای تردید نیست که همانطوری که در سابق گفته شد تجزیه اسم اعظم به هفتاد و سه حرف و یا ترکیب آن از حروفی دلیل بر این نمی شود که حقیقت آن مرکب از هفتاد و سه حرف از حروف تهجی بوده باشد، و در خود این دو روایت نیز دلیل بر این معنا هست، برای اینکه این دو روایت اسم را در عین اینکه یکی معرفی کرده می گوید خداوند حروف آن را تجزیه کرده و به هر پیغمبری چند حرف داده است، و اگر از قبیل اسماء لفظیه بود و مجموع حروفش یک معنا را می رساند دیگر معنا نداشت که چند حرف آن نافع و مفید به حال پیغمبری باشد.

و در کتاب توحید به سند خود از علی (علیه السلام) روایت کرده که در یکی از خطبه هایش فرمود: پروردگار من لطیف لطافت است، پس دیگر نباید او را به وصف لطف توصیف کرد، او عظیم عظمت است، دیگر به وصف عظیم توصیف نمی شود، او کبیر کبریاء است، دیگر به وصف کبیر توصیف نمی شود، جلیل جلال است با این حال نباید خودش را به وصف جلال یعنی غلظت توصیف نمود، او قبل از هر چیز است و گفته نمی شود چیزی قبل از او بوده، و بعد از هر چیز است و گفته نمی شود چیزی بعد از او هست، او خواستار اشیاء است لیکن نه به همت و تحمل زحمت، دراک است اما نه به نیرنگ، او در تمامی اشیاء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است، ظاهر است اما خیال نکنی که ظهورش مانند ظهور سایر موجودات به مباشرت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۷۷

نمودار و جلوه گر است، اما نه بطوری که بر خیزی و در صدد دیدنش بیفتی، جدا است اما نه به مسافت، نزدیک است اما نه نزدیک بودن مکان او با مکان ما، لطیف است اما نه به اینکه جسم لطیفی داشته باشد، موجود است، اما نه موجود بعد از عدم، آفریدگار است اما نه به اینکه اضطرار و ادارش کرده باشد، اندازه گیر است اما نه به حرکت، اراده کن است اما نه به همت، شنوا است، نه بوسیله جهاز شنوائی، بینا است، نه بوسیله ابزار بینائی.

مؤلف: آن حضرت بطوری که ملاحظه می کنید در اسماء و صفات خدای تعالی تنها اصل معانی آنها را اثبات نموده و خصوصیات را که مصادیق ممکنه آن دارند و نواقصی را که در مصادیق مادی آن است از خدای تعالی نفی فرموده، و این نیز همان مطلبی است که ما سابقاً بیانش کردیم. و این معانی در احادیث بسیاری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و مخصوصاً از امام علی، امام حسن، امام حسین، امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) در خطبه های بی شماری وارد شده که هر کس بخواهد باید به کتب حدیث مراجعه نماید، و خدا راهنما است.

و در معانی الاخبار به سند خود از حنان بن سدیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: پس برای او شبیه و مانند و همتائی نیست، و برای خداست اسماء حسنائی که جز او کسی به آن اسماء نامیده نمی شود، و آن اسماء همان است که خدای تعالی آن را در قرآن کریم توصیف کرده و فرموده: (( فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه )) و این اشخاصی که می فرماید در اسماء خدا الحاد می ورزند از جهلشان است، و نمی دانند که چه می کنند، کفر می ورزند و خیال می کنند که کار نیکی می کنند همچنانکه فرموده: (( و ما یومن اکثرهم بال له الا و هم مشرکون بیشتر ایشان ایمان نمی آورند به خدا مگر اینکه مشرکند (و خیال می کنند ایمان دارند)) و همین هایند آن کسانی که در اسماء خدا الحاد ورزیده و آنها را در غیر مواردش بکار می برند.

مؤلف: این حدیث گفتار ما را که درباره معنای اسماء حسنی و الحاد در آن گذرانندیم تایید می کند، و اینکه فرمود: (( جز او کسی به آن نامیده نمی شود)) معنایش این است که جز او کسی به آن معانی که این اسماء اختصاص به آنها یافته و می توان از آنها به این اسماء تعبیر کرد متصف نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۸  
مانند خالق که به حقیقت معنایش یعنی آن معنائی که بر خدای تعالی اطلاق می شود به آن معنا بر کسی جز خدای تعالی اطلاق نمی گردد و همچنین سایر اسماء.

و در کافی به سند خود از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (( و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها )) فرموده: مائیم به خدا سوگند آن اسماء حسنی که خداوند عمل بندگان را جز با معرفت ما قبول نمی کند.  
مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از آن حضرت نقل کرده، و در آن، (( اسم )) به معنای چیزی که دلالت بر چیزی کند گرفته شده چه اینکه لفظ باشد و چه نباشد، و بنابر این معنا، انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) اسماء خدا خواهند بود چون دلالت بر خدا می کنند و وسائلی هستند بین او و بین خلقش، و چون آن حضرات در عبودیت به پایه ای هستند که جز خدا چیز دیگری ندارند، پس نشان دهنده اسماء خدا و صفات او هم ایشانند.

چند روایت در مورد اینکه در: (( و ممن خلقنا امه یتهدون بالحق و به یعدلون )) امت چه کسانی هستند؟  
و در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان روایت کرده که گفت از حضرت صادق (علیه السلام) معنای آیه (( و ممن خلقنا امه یتهدون بالحق و به یعدلون )) را پرسیدم، فرمود: آن امت، امه (علیهم السلام) هستند.  
مؤلف: این روایت را عیاشی از حرمان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و از محمد بن عجلان نقل کرده که امام (علیه السلام) فرمود: مائیم آنان. در بیان سابق هم نکته ای که موید این معنا باشد گذشت.  
و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ربیع نقل کرده که در تفسیر آیه (( و ممن خلقنا امه یتهدون بالحق و به یعدلون )) گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: در میان امت من همواره عده ای هستند که پایدار بر حقند تا روزی که عیسی بن مریم نازل شود، هر وقت که نازل شود.

و در تفسیر برهان از موفق بن احمد از سری از ابن منذر از حسین بن سعید از پدرش از ابان بن تغلب از فضل از عبدالملک همدانی از زادن از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این امت بر هفتاد و سه فرقه منشعب می شود هفتاد و دو فرقه در آتش و یک فرقه در بهشت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۷۹  
و آن فرقه همان کسانی اند که خدای عزوجل درباره شان فرمود: (( و ممن خلقنا امه یتهدون بالحق و به یعدلون )) و ایشان من و شیعیان منند.

مؤلف: عیاشی نیز نظیر این روایت را از زادن از علی (علیه السلام) نقل کرده، لیکن در آخر آن به جای و ایشان من و شیعیان منند دارد: (( و ایشان بر حقند )) و در تفسیر آیه (( و من قوم موسی یتهدون بالحق و به یعدلون )) روایتی در این معنا از عیاشی

از ابی الصهبان از علی (علیه السلام) گذشت و همچنین روایتی نظیر آن از الدر المنثور سیوطی به طریقی از آن حضرت .

چند روایت درباره سنت استدراج و املاء

و در کافی به سند خود از سفیان بن سمط روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند وقتی بخواهد به بنده اش خیری برساند وقتی بنده اش گناهی می کند به دنبال گناهش ، بیاء و ناملایمی دچارش می سازد، تا استغفار بیادش بیندازد و وقتی بخواهد به بنده اش شری برساند وقتی بنده اش گناهی کرد دنبال گناهش نعمتی به او می رساند، تا بدین وسیله استغفار از یادش برود، و او همچنان به گناه کاری خود ادامه دهد، و این سخن خداست که می فرماید: (( سنستدرجهم من حیث لا یعلمون )) و این استدراج به نعمت دادن در وقت معصیت است .

و نیز در همان کتاب به سند خود از سماعه بن مهران روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای : (( سنستدرجهم من حیث لا یعلمون )) چیست ؟ فرمود: این درباره بنده ایست که گناهی می کند و در اثر آن ، نعمتهای تازه ای به او رو می آورد، و این نعمتها او را از استغفار از آن گناهش باز می دارد.

مؤلف : کافی این روایت را بهمین مضمون به سند خود از ابن رثاب از بعضی از اصحاب ما از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده

و نیز به سند خود از حسن صیقل روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای این روایتی که مردم نقل می کنند که (( تفکر یک ساعت بهتر است از زنده داری یک شب )) چیست ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۸۰

و این تفکر چگونه است ؟ فرمود: عبرت گرفتن است مثلاً- وقتی به خرابه ای عبور می کند پرسد مردمی که در تو سکنی داشتند کجا رفتند، مردمی که تو را بنا نهادند چه شدند؟ چرا با من حرف نمی زنی ؟

مؤلف : این از قبیل نشان دادن بعضی از مصادیق روشن تفکر است .

و نیز به سند خود از معمر بن خلاد روایت کرده که گفت : از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: عبادت ، بسیاری نماز و روزه نیست بلکه عبادت تفکر در امر خدای عزوجل است .

و در همان کتاب به سند خود از ربیع روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده : تفکر، آدمی را به نیکی و عمل به آن دعوت می کند. و نیز به سند خود از محمد بن ابی نصر از بعضی از رجال خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بهترین عبادت تفکر درباره خدا و قدرت او بطور مداوم است .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله (( و یدرهم فی طغیانهم یعمهون )) گفته که معصوم (علیه السلام) فرموده : معنایش این است که ما او را به خودش واگذار می کنیم .

مؤلف : و معنای اینکه در آیه فرمود: (( ما ایشان را وامیگذاریم تا در طغیان خود سرگردان شوند )) این است که ایشان را بر نفسشان کمک نمی کنیم و خلاصه توفیق را از ایشان سلب می کنیم ، و همین معنا برابر با به خودشان واگذاشتن است . الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۸۱

آیات ۱۸۷ - ۱۸۸، سوره اعراف

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعِيَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا- يَجْلِيهَا لَوْقَتَهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً  
يَسْأَلُونَكَ كَذَاتِكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۱۸۷) قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ  
اللَّهُ وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ مَا مَسَنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۱۸۸)

ترجمه آیات

تو را از رستاخیز پرسند که کی بیا می شود بگو علم آن نزد پروردگار من است که جز وی ، آن را به موقع خود آشکار نمی کند



در آسمانها و زمین سنگین است و جز ناگهان به شما در نمی آید از تو می پرسند گویی تو آن را می دانی بگو علم آن نزد خداست ولی بیشتر مردم این نکته را نمی دانند. (۱۸۷) بگو من اختیار سود و زیان خویش ندارم جز آنچه خدا خواسته است اگر غیب می دانستم سود بسیار می بردم و بدی به من نمی رسید من جز بیم رسان و نوید بخش برای گروهی که ایمان می آورند نیستم. (۱۸۹).

بیان آیات

در این دو آیه این معنا روشن می شود که علم به زمان وقوع قیامت از غیبهایی است که مختص به خدای تعالی است، و کسی جز خدا از آن اطلاعی ندارد، و بطور کلی هیچ دلیلی در تعیین وقت و حدس وقوع آن نیست، پس قیامت پیا نمی شود مگر ناگهانی، و

در این بیان بعضی از اوصاف قیامت به حقیقت آن اشاره شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۸۲

توضیحی در مورد اینکه قیامت را جز خدا کسی هویدا نمی کند و در مورد سنگین بودن قیامت در آسمانها و زمین

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا... إِلَّا هُوَ... ((ساعة)) (در اینجا به معنای ساعت برانگیختن خلایق و بازگشت بسوی خدا و یکطرفی شدن و فیصل یافتن دادرسی عمومی است، بنابر این، الف و لام ((الساعة)) برای عهد است، و لیکن در عرف قرآن و همچنین در لسان شرع لفظ ساعت در معنای قیامت حقیقت شده.

((مرسی)) (اسم زمان و مکان و مصدر میمی از ((ارسیت الشیء)) است که به معنای ((اثبات کردم آن را)) است، و معنای آیه این است که: ((از تو می پرسند وقوع و ثبوت قیامت چه وقت است))، و کلمه ((یجلیها)) از ((تجلیه)) و به معنای کشف و اظهار است، و وقتی گفته می شود ((جلاه فانجلی)) معنایش این است که پرده از روی آن چیز برداشت و آن چیز هویدا گشت. پس جمله ((لا- یجلیها لوقتها الا هو)) معنایش این است که قیامت را هویدا نمی کند و پرده از روی آن و اینکه چه وقت واقع می شود بر نمی دارد مگر خدای سبحان، و همین معنا دلالت می کند بر اینکه ثبوت و وجود قیامت و علم به آن یکی است، یعنی وقوع و ثبوتش در کمون غیب نزد خدا محفوظ است، و هر وقت بخواهد پرده از آن برداشته و آن را ظاهر می کند بدون اینکه غیر او کسی به آن احاطه یافته و یا برای چیزی از اشیاء ظاهر گردد. آری، چگونه ممکن است چیزی به آن احاطه یابد و یا آن برای چیزی ظاهر گردد و حال آنکه ظهور و تحققش ملازم با فنای هر چیز است، و هیچ موجودی از موجودات نیست که خودش ناظر و محیط به فنای خود بوده و یا فنای ذاتش برایش ظاهر گردد، علاوه بر اینکه این علم و احاطه ای که می خواهد به قیامت تعلق بگیرد خود جزو نظام این عالم است، و نظام سببی که حاکم بر این عالم است و در موقع وقوع قیامت بر هم خورده و به یک نظام دیگری متبدل می شود از همین جا ظاهر می شود که منظور از اینکه فرمود: ((ثقلت فی السموات و الارض)) و خدا دانایتر است این است که علم به قیامت در آسمانها و زمین سنگین است، و البته سنگینی علم به آن عین سنگینی وجود آن است، پس این اختلافی که کرده اند در اینکه آیا مقصود از ((ثقل ساعت در آسمانها و زمین ثقل علم به آن است؟ یا ثقل صفت آن بر اهل آسمانها و زمین است، چون مشتمل بر شدائد عقبات و حساب و جزاء است؟ و یا ثقل وقوع آن بر ایشان است بخاطر اینکه وقوعش مستلزم در هم پیچیده شدن آسمان و فرو ریختن ستارگان و بر هم خوردن مهر و ماه و به راه افتادن کوه ها است؟ و یا منظور این است که آسمانها و زمین طاقت تحمل آن را ندارد چون بس عظیم و شدید است؟)) اختلاف بی ثمری است. برای اینکه ثقل قیامت منحصر در یک جهت و دو جهت نیست بلکه تمامی آنچه که راجع به آن است از قبیل ثبوت آن و علم به آن و صفات آن بر آسمانها و زمین و غیره همه ثقیل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۸۳

زیرا همین بس که ثبوت آن مستلزم فنا و نابودی آنها است، و در آنها یعنی در آسمانها و زمین چیزی که فنای خودش را تحمل کند وجود ندارد.

اینجا است که وجه کلام خدای سبحان در ((لا- تاتیکم الا- بغه)) ظاهر می شود، چون ((بغته)) و همچنین ((فجاه)) به معنای

پدید آمدن چیزی است بطور ناگهانی و بدون اینکه قبل از پدید آمدن معلوم باشد، و قیامت بخاطر همان سنگینی و عظمتش است که بطور ناگهانی پدید می آید، چون هیچ وصف و علامتی از آن ممکن نیست قبلا معلوم شود، و نیز ممکن نیست که اول مقداری از آن ظاهر شود و سپس همه آن صورت وقوع بگیرد، و لذا پدید آمدنش برای تمامی اشیاء بطور ناگهانی است .

و نیز از همین جا است که معنای ما بقی آیه یعنی جمله (( یسالونک کانک حفی عنها قل انما علمها عند الله )) نیز روشن می گردد، و توضیحش خواهد آمد ان شاء الله - .

يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ...

راغب گفته : کلمه (( حفی )) به معنای عالم و با خبر از چیزی است ، و گویا این کلمه از ماده (( حفیت فی السؤل : اصرار کردم در پرسش )) گرفته شده .

و تقدیر آیه (( یسألونک عنها کانک حفی بها )) است و جمله (( کانک حفی )) در وسط کلام و بین (( یسألونک )) و ظرف متعلق به آن قرار گرفته ، و این خود اشاره می کند به اینکه معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) این سؤل را مکرر از وی کرده و اصرار ورزیده اند، و به همین جهت قرآن کریم تا اندازه ای سؤل و جواب را در عبارت تکرار کرده .

و اینکه دوباره فرمود: (( یسألونک کانک حفی عنها )) اشعار و یا دلالت دارد بر اینکه پرسش کنندگان خیال کرده بودند جوابی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) به امر پروردگارش در سؤل اول ایشان داد و فرمود: (( انما علمها عند ربی علم آن تنها نزد پروردگار من است )) از قبیل حواله دادن علم چیزی که نمی داند به خدای تعالی است - کما اینکه ادب دینی هم همان را اقتضاء می کند و بخاطر رعایت آن بود که فرمود: نزد پروردگار من است تا به عبودیت و وظیفه آن اشعار کرده باشد، و نیز خیال کرده بودند که جمله (( لا یجلیها لوقتها الا هو )) تنها وصف عظمت قیامت است ، بدون اینکه ارتباطی با علم به وقت آن داشته باشد و لذا بخاطر این خیال ها دوباره سؤل خود را تکرار کردند بلکه آن حضرت جواب دیگری بدهد که در ضمن آن درباره قیامت چیزی گفته و یا به جهل خود اعتراف کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۸۴

لذا خدای تعالی دستور داد تا همان جواب را دوباره به ایشان داده و بگوید: (( انما علمها عند الله تنها علم آن نزد خداوند است )) تا بدین وسیله به ایشان بفهماند که جواب اول از (جنبه تعارف و رعایت ادب نبود) بلکه جوابی بود جدی ، و اگر آن حضرت در دو نوبت اینطور جواب داده اعتراف به جهل نکرده ، چون اظهار بی اطلاعی از امر قیامت جهل نیست ، بلکه علم (به عالی ترین معارف ) است ، و خواسته است این علم را به ایشان هم آموخته و بفهماند که علم به قیامت منحصر در خدا است نه اینکه وی نسبت به آن جاهل است ، البته در جواب اول رعایت وظیفه عبودیت را هم نموده و اسم رب را بکار برد، ولی در جواب دومی به جای آن (( الله )) را قرار داد.

سپس فرمود: (( و لکن اکثر الناس لا یعلمون )) و بدین وسیله اشاره کرد به اینکه ایشان معنای (( انما علمها عند ربی ... )) را نمی فهمند، چه ایشان بخاطر انس ذهنی که با حس و محسوسات دارند هر چیزی را که بشنوند بهمان محسوسات مقایسه نموده ، و آن را محکوم به حکم محسوسات می سازند، و خیال می کنند هر چیزی را که تا اندازه ای برایشان توصیف کردند می توانند بفهمند، و احاطه علمی به آن پیدا کنند، و اگر در این بیان مطلبی از ایشان پنهان داشتند صرفا خواسته اند کتمان کنند، و گرنه اگر کتمان نمی کردند ایشان آن را عینا مانند سایر امور محسوسه می فهمیدند، و لیکن قیاس شان باطل ، و امر بر ایشان مشتبه است ، زیرا پاره ای از مغیبات و از آن جمله مسأله قیامت است که جز خدای سبحان کسی یارای علم آن را ندارد.

از آیه شریفه تنها استفاده شد که علم به قیامت را جز خدا کسی طاقت تحملش را ندارد، و لیکن باید دانست که تنها علم به خود قیامت اینطور نیست ، بلکه علم به خصوصیات و اوصاف آن نیز همینطور است .

سبب حقیقی اختصاص علم غیب به خدای تعالی

قُلْ لَا أُمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ... از آنجایی که سوال ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اینکه وی ایشان را از غیب خبر دهد حکایت می کرد از اینکه ایشان ادعای نبوت آنجناب را ادعای علم به غیب تلقی کرده اند، و چون علم به غیب حقیقتش از خدا است، و اگر غیر او هم چیزی از آن دارد به تعلیم خدا و وحی او است لذا دستور داد تا پیغمبرش خود را از ادعای داشتن علم به غیب بری ساخته، و این اشتباه را از ذهن ایشان بیرون کند.

سبب حقیقی اختصاص علم غیب به خدای تعالی این است که غیر او هر چه باشد وجودش محدود است، و ممکن نیست که از حدش بیرون شده و به آنچه که خارج از حد او و غایت از او است آگاه شود، و معلوم است که هیچ موجودی غیر محدود و غیر متناهی و محیط به تمام اشیاء نیست مگر خدای تعالی، پس تنها او عالم به غیب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۸۵

و لیکن از آنجایی که سؤال کنندگان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فهم ساده و عامیانه شان قاصر از درک این معنا بوده لذا خدای تعالی دستور داده که جواب ایشان را طوری بدهد که در خور فهم ایشان باشد، و آن این است که بگوید: علم غیب آدمی را به تمامی خیر و شرها واقف می سازد، و عاده معقول نیست کسی که به همه خیر و شرها اطلاع دارد از اطلاعات خود استفاده نکند، و اگر کسی تمامی خیرات را به خود جلب نکرده و همه شرور را از خود دفع نمی کند باید بفهمیم که قطعاً علم غیب نداشته است.

پس جمله (( قل لا املک لنفسی )) (در صدر آیه توصیف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است از خود بنحوی که با نتیجه داشتن علم غیب منافات داشته باشد: (( و لو کنت اعلم الغیب... ))، بیان نتیجه داشتن علم غیب است، تا این دو فصل از آیه نتیجه دهد که وی علم به غیب ندارد، آنگاه جمله (( ان انا الا نذیر )) بیان حقیقت حال آنجناب در ادعائی است که می کند، و آن این است که من فقط مدعی رسالتم و با این ادعای دیگری ندارم.

#### بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه (( یسئلونک عن الساعه ایان مرسیها... ))، گفته: معصوم (علیه السلام) فرموده است: قریش عاص بن وائل سهمی و نصر بن حارث بن کله و عقبه بن ابی معیط را به نجران فرستادن تا در آنجا از علماء یهود مسائلی را آموخته آنگاه آن مسائل را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بپرسند، از مسائلی که نامبردگان آموخته بودند و از آن حضرت پرسیدند این بود که قیامت چه وقت بیا می شود، خدای تعالی در جواب سؤال ایشان آیه (( یسئلونک عن الساعه ایان مرسیها... ))، را نازل کرد

و در تفسیر عیاشی از خلف بن حماد از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند در کتابش می فرماید: (( و لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ما منسی السوء )) (و مقصود از (( سوء ))، فقر است.

مؤلف: این روایت را صدوق نیز در معانی الاخبار به سند خود از خلف بن حماد از مردی از آن حضرت روایت کرده، حسین بن بسطام هم در کتاب طب الاثمه آن را از جابر بن یزید از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده است. الأعراف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۸۶

آیات ۱۸۹ - ۱۹۸، سوره اعراف

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صِلْحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (۱۸۹) فَلَمَّا آتَاهُمَا صِلْحًا جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۱۹۰) أَلَيْسَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَائِلٌ وَهُمْ يَخْلُقُونَ (۱۹۱) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ (۱۹۲) وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سِوَاءَ عَلَيْكُمْ أَدْعَاؤُهُمْ وَهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَمِيمُونَ (۱۹۳) إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِوَاءٌ أَثْمَالِكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۹۴) أَلَمْ لَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ

ثُمَّ كِيدُونَ فَلَا تُنظِرُونَ (۱۹۵) إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ (۱۹۶) وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصَرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصِرُونَ (۱۹۷) وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (۱۹۸)

ترجمه آیات

اوست که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید تا بدو آرام گیرد و چون وی را فرا پوشاند باری سبک گرفت و با آن مدتی سر کرد و چون سنگین شد، خدا، پروردگار خویش را بخوانند که اگر فرزند شایسته‌ای به ما دهی سپاسگزار خواهیم بود (۱۸۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۸۷ :

و چون فرزندی شایسته به آنها داد برای خدا در عطیه وی شریکان انگاشتند اما خدا از آن چیزها که با او شریک می‌انگارند برتر است (۱۹۰) چرا این بتان را که چیزی خلق نمی‌کنند و خودشان ساخته شده‌اند با خدا شریک می‌کنید (۱۹۱) بتانی که نمی‌توانند آنها را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت می‌دهند (۱۹۲) اگر ایشان را به هدایت دعوت کنید شما را پیروی نمی‌کنند چه آنان را بخوانید و چه ساکت بمانید نتیجه یکسان است (۱۹۳) آن کسان که سوای خدا می‌خوانید بندگان می‌خوانند اگر راست می‌گویید آنها را بخوانید که شما را اجابت کنند (۱۹۴) مگر پاهائی دارند که با آن راه روند یا دست هائی دارند که با آن به قوت گرفتن توانند یا چشم هائی دارند که با آن ببینند یا گوش هائی دارند که با آن بشنوند، بگو شرکای خویش را بخوانید و درباره من نیرنگ کنید و مهلت ندهید (۱۹۵) سرپرست من خدایی است که این کتاب را نازل کرده و او شایستگان را سرپرستی می‌کند (۱۹۶) و جز خدا کسانی را که می‌خوانید نمی‌توانند شما را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت می‌دهند (۱۹۷) اگر ایشان را به هدایت دعوت کنی نمی‌شنوند می‌بینشان که سوی تو می‌نگرند ولی نمی‌بینند (۱۹۸) بیان آیات

زمینه کلام در این آیات همان زمینه‌ای است که در سایر آیات این سوره بود، و آن عبارت بود از بیان میثاق‌های نوع انسانی و اینکه اغلب و اکثر افراد این نوع آن میثاقها را شکستند.

شرح آیات مربوط به خلقت انسان از نفس واحده و نقض عهد والدین بعد از فرزنددار شدن

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... این دو آیه مثلی است که برای بنی آدم در رفتارشان و اینکه عهد ازلی خود را شکسته و به آیات خدا ظلم کردند زده شده است .

و معنای آن این است که : (( هو الذی خلقکم )) ای گروه بنی آدم خدای تعالی آن کسی است که شما را آفرید (( من نفس واحده )) از تن واحدی که پدرتان بود (( و جعل منها )) و از آن یعنی از نوع آن (( زوجها لیسکن الیها )) همسرش را آفرید تا آن مرد به داشتن آن همسر آرامش دل یابد (( فلما تغشیها )) پس وقتی با او در آمیخت تغشی به معنای جماع است (( حملت حملا خفیفا )) بار سبکی که عبارت بود از نطفه برداشت (( فمرت به )) و همچنان این بار را داشت و با آن آمد و شد و نشست و برخاست می‌کرد تا آنکه نطفه در رحمش رشد نموده به حد جنین رسید و سنگین شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۸۸ :

و همسر آدم احساس سنگینی آن را می‌کرد (( فلما اثقلت دعوا الله ربهما )) پس وقتی سنگین شد الله را که پروردگارشان باشد بخوانند و با او عهد و پیمان بستند که (( لئن آتینا )) اگر روزی کنی ما را فرزندی (( صالحا )) صالح برای زندگی و بقاء به اینکه فرزندی تام الخلقه و بی عیب و آفت باشد چون در هنگام فرزنددار شدن و روزهای ولادت فرزند آرزوی انسان این است نه اینکه صالح دینی باشد (( لنکونن من الشاکرین )) در این صورت از شکر گزارانت خواهیم بود، نعمت را اظهار می‌کنیم، و در امور خود از هر چیز به سویت منقطع می‌شویم، و به هیچ سببی جز تو نگرانیده و به هیچ چیز جز تو دست نمی‌آویزیم .

(( فلما آتاهما صالحا )) پس وقتی خداوند آن فرزند دلخواهشان را به ایشان داد، و او را انسانی تام الخلقه و صالح برای بقاء قرار داد و به وسیله او چشم آن دو را روشن کرد، پدر و مادر (( جعل لهما شرکاء فیما آتاهما )) در فرزنددار شدن خود برای خدا شریک قرار دادند، و جهتش این بود که علاقه و شفقت به آن فرزند ایشان را وادار کرد تا به هر سببی غیر خدا دست آویخته، و در برابر هر

چیزی غیر خدا خاضع شوند، با اینکه با خدا شرط کرده بودند که از شاکرین او باشند، و نعمت او و ربوبیتش را کفران نکنند، لیکن عهد خود را شکستند، و شرط خود را نادیده گرفتند.

و جز آن کسانی که خداوند به ایشان رحم کرده همه مردم اینطورند، یعنی همه همت و نیروی خود را صرف نقض عهد و خلف وعده و شکستن عهده می کنند که با خدا بسته اند (( فتعالی الله عما یشرکون )) .

داستان شریک قائل شدن برای خدا بعد از فرزندان شدن، مربوط به آدم و حوا نیست بلکه شرح حال نوع بشر است .

در این قصه چند احتمال است، اول اینکه منظور بیان حال ابویین از نوع بشر در موقع فرزندان شدن و بیان هم، بیان عام نوعی باشد، چون تمامی انسان هایی که می آیند و میروند همه مولود پدر و مادری هستند، پس می توان گفت که کثرت این نوع، نتیجه توالد پدر و مادر است، همچنانکه فرموده: (( یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل )) .

و غالبا حال پدر و مادر مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه نسبت به فرزندشان محبت و شفقت دارند اینطور است که طبعا در امر فرزندشان متوجه و منقطع بسوی خدا می شوند، هر چند خودشان به تفصیل توجه و انقطاع خود التفات نداشته باشند، عینا نظیر دریانوردی هستند که در هنگام طوفان و تلاطم دریا و آنجا که امواج با سرنوشت او بازی می کند تمام توجهش معطوف به پروردگارش می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۸۹

هر چند تا آن روز پروردگاری را بندگی نکرده باشد، و خودش هم نفهمد که الان دلش به کجا تکیه دارد، چون این حالت یک حالت قلبی و درونی است که خواه ناخواه با توجه و بی توجه به انسان دست می دهد.

پدر و مادر نیز نسبت به فرزند همین حال را دارند، و از سویدای دل منقطع به سوی پروردگارشان هستند، و چنین زبانهالی دارند که (( پروردگارا اگر به ما فرزندی صالح و مطابق دلخواهمان روزی کنی البته از شکر گزارانت خواهیم شد )) و وقتی خداوند این خواسته درونی ایشان را مستجاب می کند و فرزند صالحی به ایشان ارزانی می دارد همین پدر و مادر در امر این فرزند برای خدا شریک قائل شده و در حفظ و تربیت او به هر دست آویزی دست زده و به هر پناهگاهی پناهنده می شوند.

مویذ این معنایی که برای آیه کردیم ذیل خود آیه است که می فرماید: (( فتعالی الله عما یشرکون )) (چون اگر مقصود از (( نفس )) و (( زوج آن )) که در صدر آیه بود دو نفر معین از افراد انسان مثلا از قبیل آدم و حوا باشد حق کلام این بود که در ذیل آیه بفرماید: (( فتعالی الله عما اشکرکا و یا بفرماید: عن شرکهما پس بزرگتر است خدا از آن چیزی که آندو برای خدا شریک گرفتند و یا بزرگتر است از شرکی که آندو ورزیدند )) (و چون به صیغه جمع آورد معلوم می شود آیه راجع به سرگذشت آدم و حوا نیست بلکه راجع به شرح حال نوع انسانی است).

علاوه بر این، خدای تعالی بعد از آیه مورد بحث آیات دیگری قرار داده که همه شرک را مذمت و مشرکین را توبیخ می کند، و مخصوصا ظاهر از آنها این است که منظور از شرک در آنها پرستیدن غیر خدا است، و حاشا که آدم صفی الله غیر خدا را پرستیده باشد، با اینکه خداوند خودش تصریح کرده به اینکه آدم را برگزیده و هدایت فرموده، و نیز خودش تصریح کرده به اینکه هر که را که او هدایت کند دیگر گمراهی در او راه ندارد، و چه گمراهی بالاتر از پرستیدن غیر خدا است؟

خداوند متعال یکجا فرموده: (( ثم اجتبیه ربه فتاب علیه و هدی )) (و جای دیگری می فرماید: (( و من یهد الله فهو المهتد )) و یکجا هم می فرماید: (( و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یتستجیب له الی یوم القیمه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۹۰

از این آیات به خوبی استفاده می شود که به هیچ وجه ضلالت و پرستیدن غیر خدا را نمی شود به آدم نسبت داد هر چند آدم را پیغمبر هم ندانیم و یا درباره پیغمبران قائل به عصمت نباشیم .

بررسی این احتمال که آیات مذکوره آدم و حوا باشد و اشکال وارد بر آن

تا اینجا گفتگوی ما در این بود که آیه راجع به داستان دو فرد از افراد بشر بنام آدم و حوا نبوده بلکه راجع به شرح حال نوع بشر

است ، حالا- می گوییم ممکن هم هست آیه را مربوط به داستان شخصی آن دو گرفت و لیکن به این بیان که مقصود از اینکه فرمود: (( برای خدا شرکاء گرفتند)) این است که سرگرم تربیت فرزند خود شده و دربارہ او به تدبیر اسباب و عوامل پرداخته ، و همین معنا ایشان را از خلوص در بعضی از توجهات که به پروردگار خود داشتند باز داشت .

و این احتمال را جمله (( لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ )) هم که حکایت کلام آندو است تایید می کند، توضیح اینکه در تفسیر اوائل این سوره در ذیل جمله (( و لا تجد اکثرهم شاکرین... )) ، گفته شد که (( شاکرین )) در (( عرف )) قرآن (( مخلصون )) به فتح لام هستند که ابلیس راهی برای اغوای ایشان نداشته و غفلت در دل ایشان رخنه نمی کند، پس عتابی که در جمله (( فتعالی الله عما یشرکون )) به آن دو شده بخاطر شرک یعنی اشتغال بغير خدا از قبیل اسباب هستی ، و باز ماندن از اخلاص در توجه به خدا است . لیکن یک اشکال در این احتمال باقی می ماند، و آن این است که اگر مقصود این بود چرا جمله فوق را بصورت جمع آورده و علاوه ، بعد از آیه مورد بحث هم صحبت را کشانید به توبیخ از شرکی که ظاهرش پرستش غیر خدا است .

این دو اشکال را بعضی از مفسرین چنین جواب داده اند. این آیه در اینکه اول دربارہ خصوص آدم صحبت کرده و در آخر بیان را عمومی کرده است عکس آیه (( هو الذی یشیرکم فی البر و البحر حتی اذا کنتم فی الفلک و جرین بهم بريح طيبه )) می باشد، زیرا اول ، خطاب را به عامه مردم متوجه نموده و دربارہ گرداندن ایشان در خشکی و تری صحبت کرده و در آخر خطاب را مختص دریانوردان کرده است .

آیه مورد بحث هم اول خصوص داستان آدم و همسرش را ذکر کرده و مقصودش از جمله (( هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها )) تنها آن دو بوده و لیکن بعد از تمام شدن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۹۱

داستان آندو خصوص مشرکین از بنی آدم را که از خدا فرزند خواسته و سپس به وی شرک ورزیده اند منظور کرده است تا بفهماند هر دو نفری از بنی آدم که فرزندان می شوند حالشان چنین است که عهد می بندند و سپس آن را نقض می کنند. و لیکن این تشبیه صحیح نیست ، برای اینکه اگر بیان در آیه (( هو الذی یشیرکم... )) نخست عام بوده و در آخر خاص شده قرینه قطعی ای در آن بوده که دلالت بر مقصود نموده و از اشتباه جلوگیری می نماید، بخلاف عمومی شدن تدریجی بیان خاص در آیه مورد بحث که چون باعث اشتباه است نمی توان کلام بلیغی آنهم مانند قرآن را حمل بر آن کرد، مگر اینکه بگوییم در این آیه نیز قرینه هست ، و آن جمله (( فتعالی الله عما یشرکون )) ( و سایر آیات بعد از آن است .

و بهر حال این وجه در حقیقت مثل این است که از دو وجه اول استفاده شده و مفسر مزبور صدر آیه را حمل بر وجه ثانی کرده و ذیل آن را حمل بر وجه اول نموده است (و یک وجه جداگانه ای نیست).

و چه بسا اعتراض سابق ما (عمومی شدن تدریجی بیان خاص بدون قرینه) بدینصورت دفع شود که در آیه شریفه حذف و ایصال و تقدیر بکار رفته و تقدیر آن چنین بوده : (( فلما آتاهما جعل اولادهما له شرکاء پس وقتی خداوند به آدم و حوا فرزند داد اولاد آندو برای خدا شریک قرار دادند )) (سپس مضاف (اولاد) حذف شده و مضاف الیه که همان ضمیر تشبیه مستفاد از کلمه (( جعل )) باشد بجای مضاف قرار گرفته ، و لیکن دلیلی بر این حذف و ایصال و تقدیر نیست .

و چه بسا بعضی از مفسرین که ملتمز به اشکال شده و تسلیم شده اند به اینکه منظور همان آدم و حوا هستند که به خدا شرک ورزیدند، و این التزامشان بخاطر این است که خواسته اند به روایاتی که از بعضیها نقل شده عمل کرده باشند، غافل از اینکه این روایات جعلی و مخالف با قرآن است ، و به همین جهت نمی توان به امثال آنها عمل کرد.

أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَ هُمْ يَخْلُقُونَ... هر چند صدر آیات احتمال دارد که شرک در آن ، عبارت از پرستش بت ها و یا غیر خدا چیزهای دیگری باشد که اعتماد بر آنها نوعی شرک است ، و لیکن ذیل آن ظاهر در این است که منظور شرک به صنم و آلهه متخذہ از جمادات است ، چون می فرماید: این بت ها قدرت ندارند که خودشان را و پرستش کنندگان خود را یاری کنند، و دعا



کردن و نکردن ایشان را نمی فهمند.

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ... يَسْمَعُونَ بِهَا... در این آیه به مضمون آیات سه گانه قبل احتجاج نموده و معنایش این است که اگر گفتیم: (( این بت ها مخلوقند و قدرت بر هیچ کاری ندارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۹۲

چون خودشان مثل شما بندگانی هستند، همانطور که شما مخلوقید و تدبیر امورتان به دست غیر است همچنین آن بت ها)) دلیلش این است که اگر شما آنها را بخوانید دعایتان را مستجاب نمی کنند، بخوانید آنها را اگر راست می گوید که بت ها علم و قدرت دارند، گر چه مشرکین صریحا ادعای علم و قدرت برای بت ها نکرده اند، و لیکن ادعاهای دیگر کرده اند که دلالت می کند بر چنین اعتقادی در ایشان و چطور مستجاب می کنند و حال آنکه دست و پایی که شما برای آنها تراشیده اید حرکت نداشته نه آن از خود قدرتی نشان می دهد و نه این راه می رود، و نه چشمی که برایشان درست کرده اید می بیند، و نه گوشی که برای آنها ساخته اید می شنود، البته این را هم باید تذکر دهیم که در این آیات به جماد هم اطلاق عبد شده است .

قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونَ ...

سپس دستور می دهد تا به منظور تحدی و واداشتن به اظهار عجز، ایشان را تحریک کند به اینکه از خدایان خود یاری بطلبند، تا بدین وسیله راه و روش خودش را از راه آنان جدا و متمایز سازد، و بفهماند که پروردگار او آن خدائی است که تمام علم و قدرت از او است و خدایان ایشان دارای هیچ علمی نیستند تا بوسیله آن راه به جایی ببرند، و هیچ قدرتی ندارند تا آن را در یاری ایشان اعمال کنند.

لذا فرمود: به ایشان بگو خدایان خود را بخوانید تا شما را یاری کنند آنگاه با کمک آنها با من کید و دشمنی نموده و بهیچوجه مرا مهلت ندهید، زیرا پروردگارم مرا یاری نموده و کید شما را از من دفع می کند، چون او کسی است که کتاب نازل کرده ت بشر را هدایت کند، و او خودش کار مردم صالح را می کند و نصرتشان می دهد، او همان کسی است که فرموده: (( ان الارض یرثها عبادى الصالحون )) و من از همان مردم پس قطعا مرا یاری خواهد کرد، بخلاف خدایان شما که هیچ قدرتی بر یاری شما و حتی بر یاری خود نداشته ، نه می شنوند و نه می بینند، پس آنها علم و قدرتی ندارند.

و در این آیات به رسول خدا دستور می دهد به آنها خبر دهد که وی از صالحین است ، و در هیچ موردی که قرآن از صالح بودن پیغمبری خبر می دهد سابقه ندارد که چنین بیانی را در صلاح پیغمبری غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) بکار برده باشد.

در این آیات علیه اصنام و پرستش کنندگان آنها تحدی شده همچنانکه غیر آنجناب از سایر انبیاء (علیهم السلام ) نیز این تحدی را کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۹۳

بحث روایتی

در کتاب عیون به سند خود از ابی الصلت هروی از حضرت رضا (علیه السلام ) روایت کرده که در ضمن حدیثی مامون از حضرتش سؤال کرد که معنای آیه (( فلما آتاهما صالحا جعلا له شرکاء فیما آتاهما )) چیست ؟ حضرت در جوابش فرمود: حوا برای آدم پانصد شکم فرزند آورد و در هر شکم یک پسر زائید و یک دختر، و آدم و حوا با خدا عهد کرده و از او درخواست کرده بودند که: (( لئن آتیتنا صالحا لنکونن من الشاکرین )) اگر فرزند صالحی به ما ارزانی بداری البته از شکر گزاران خواهیم بود، (( فلما آتاهما صالحا )) و وقتی که فرزندان صحیح الخلقه و سالم از آفت و مرض به ایشان ارزانی داشت این فرزندان در هر شکم دو صنف یعنی پسر و دختر به دنیا می آمدند، و (( فیما آتاهما )) در میان این فرزندان که خدا به آن دو می داد دو صنف از ایشان (( جعل له شرکاء )) برای خدا شریک قائل شدند، و مانند پدر و مادرشان شکر خدا را نکردند: (( فتعالی الله عما یشرکون )) پس بزرگتر است خدا از آنچه که ایشان برای او شریک گرفتند.

ماءمون وقتی این بیان را شنید گفت: من شهادت می‌دهم که تو حقا فرزند رسول خدایی.

مؤلف: برگشت این روایت به یکی از جوهی است که قبلا در دفع اشکال وارد بر آیه ایراد شد، و البته تعدادی روایت در تفسیر این آیه از سمره بن جندب و ابی و زید وابن عباس نقل شده، و در آنها دارد آدم و حوا هر چه فرزند برایشان متولد می‌شد نمی‌ماند، شیطان به ایشان و یا تنها به حوا گفت: این دفعه اسم فرزندت را ((عبد الحارث)) نام بگذار تا برایت بماند و حارث اسم شیطان بود در آن موقعی که در آسمان زندگی می‌کرد و در بعضی از این روایات دارد که گفت: اسمش را ((عبد الشمس)) بنده آفتاب بگذار، و در بعضی دیگر دارد که وی حوا را تهدید کرد که اگر اسم او را عبد الحارث و یا عبد الشمس نگذارد در شکم بعدی بچه شتر و یا گوساله و یا چارپای دیگری خواهد زائید، و با او شرط کرد که اگر این اسمی را انتخاب کند بچه در شکمش انسانی تام الخلقه خواهد بود، و لیکن این احادیث همه جعلی و از دسیسه‌هایی است که اسرائیلی‌ها در روایات ما کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۹۴

و در مجمع البیان از تفسیر عیاشی از معصومین (علیهم السلام) روایت شده که فرموده‌اند: ((شرک ایشان ترک در اطاعت بود نه شرک در معصیت)) و ظاهر این روایت این است که جاری مجرای همان احادیث موضوعه است و حال این هم حال همانها است، برای اینکه مگر اطاعت با عبادت فرق دارد، آنها اطاعت و عبادت ابلیس که خدای تعالی درباره اش فرموده: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعدونی)).

و با همه این احوال بعضی از مفسرین این احادیث را قبول کرده و گفته‌اند روایات مزبور بیشتر از این دلالت ندارد که آدم و حوا در صرف اسم شرک ورزیده‌اند و این نه کفر است و نه معصیت، و این وجه را طبری هم قبول کرده. الأعراف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۹۵

آیات ۱۹۹ - ۲۰۶، سوره اعراف

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (۱۹۹) وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۰۰) إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طُغْيَانٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ (۲۰۱) وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ (۲۰۲) وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِبَيِّنَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۲۰۳) وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۲۰۴) وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ (۲۰۵) إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ (۲۰۶)

ترجمه آیات

ندیده انگاری پیشه کن و به نیکی وادار کن و از مردم نادان روی بگردان (۱۹۹) و چون از شیطان و سواسی به تو رسید به خدا پناه جوی که وی شنوا و دانا است (۲۰۰) کسانی که پرهیزکاری پیشه کردند چون با پندار شیطانی برخورد کنند (خدا را) یاد کنند و در دم به بصیرت آیند (۲۰۱) و هم زادگان کفار به گمراهیشان می‌کشند و کوتاهی نمی‌کنند (۲۰۲) و اگر (مدتی) آیه ای برای آنها نیاوردی گویند چرا از این سو و آن سو آیه ای فراهم نیاورده ای بگو من فقط آنچه را به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم این بصیرت‌هایی از پروردگار شما که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۴۹۶

ایمان دارند هدایت و رحمت است (۲۰۳) و چون قرآن خوانده شود بدان گوش دارید و خاموش مانید شاید رحمتتان کند (۲۰۴) پروردگار خویش را به زاری و بیم در ضمیر خود و به آواز غیر بلند بامداد و پسینها یاد کن و از غفلت زدگان مباش (۲۰۵) زیرا کسانی که نزد پروردگار تواند از بندگی وی سربچی نکنند و تسبیح او گویند و سجده وی کنند (۲۰۶)

بیان آیات

این آیات آخر سوره است، و در آنها مجدداً غرضی را که سوره بخاطر ایفاء آن نازل شده ذکر نموده یعنی به پیغمبرش دستور می‌

دهد به اینکه سیره حسنه و رفتار ملایمی را اتخاذ کند که دلها را متوجه آن سازد تا نفوس بدان بگرایند، و نیز تذکر، و در آخر ذکر را هم توصیه می کند.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

معنای عفو در: (( خذ العفو و امر بالعرف ))

(( اخذ به چیزی )) ، به معنای ملازمت و ترک نکردن آن چیز است پس معنای اینکه فرمود: (( بگیر عفو را )) این است که همواره بدی های اشخاصی که به تو بدی می کنند بپوشان و از حق انتقام که عقل اجتماعی برای بعضی بر بعضی دیگر تجویز می کند صرف نظر نما و هیچ وقت این رویه را ترک مکن ، البته این چشم پوشی نسبت به بدیهای دیگران و تضييع حق شخص است ، و اما مواردی که حق دیگران با اسائه به ایشان ضایع می شود عقل در آنجا عفو و اغماض را تجویز نمی کند، برای اینکه عفو در اینگونه موارد وادار کردن مردم به گناه است ، و مستلزم این است که حق مردم بنحو اشد تضييع گردد و نوامیس حافظ اجتماع لغو و بی اثر شود، و تمامی آیات ناهیه از ظلم و افساد و کمک به ستمکاران و میل و خضوع در برابر ایشان و بلکه تمامی آیاتی که متضمن اصول شرایع و قوانین است از چنین اغماضی جلوگیری می کند، و این خود روشن است .

پس منظور از اینکه فرمود: (( خذ العفو )) اغماض و ندیده گرفتن بدیهایی است که مربوط به شخص آنجناب بوده ، و سیره آن حضرت هم همین بود که در تمامی طول زندگیش از احدی برای خود انتقام نگرفت ، کما اینکه در بعضی از روایات راجع به ادب آنجناب گذشت .

این مطلب بنا به تفسیری است که دیگران درباره کلمه عفو کرده و آن را طوری معنا کرده اند که مساوی با مغفرت است ، و لیکن در بعضی از روایاتی که بعدا خواهد آمد از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: (( منظور از عفو وسط است )) و این تفسیر با مضمون آیه شریفه مناسبتی و از نظر معنا جامع تر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۴۹۷

و علاوه بر این ، اگر تفسیر اول مستلزم این است که در جمله (( و اعرض عن الجاهلین )) شائبه تکرار باشد بنا بر تفسیر دوم این شائبه هم در کار نمی آید (چون جمله (( خذ العفو )) به یک معنا و جمله (( و اعرض عن الجاهلین )) به معنای دیگری خواهد بود).

معنای (( عرف )) و (( معروف )) و (( نزع شیطان ))

کلمه (( عرف )) به معنای آن سنن و سیره های جمیل جاری در جامعه است که عقلای جامعه آنها را می شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غیر مرسومی که عقل اجتماعی انکارش می کند (که اینگونه اعمال عرف (( معروف )) نبوده بلکه منکر است) و معلوم است که امر به متابعت عرف ، لازمه اش این است که خود امر کننده عامل به آن چیزی که دیگران را امر به آن می کند بوده باشد، و یکی از موارد عمل همین است که تماسش با مردم و مردم را امر کردن طوری باشد که منکر شمرده نشود، بلکه بنحو معروف و پسندیده مردم را امر کند، پس مقتضای اینکه فرمود: (( و امر بالعرف )) این است که اولاً به تمامی معروفها و نیکی ها امر بکند و در ثانی خود امر کردن هم بنحو معروف باشد نه بنحو منکر و ناپسند.

جمله (( و اعرض عن الجاهلین )) دستور دیگری است در مراعات مدارای با مردم ، و این دستور بهترین و نزدیکترین راه است برای خنثی کردن نتایج جهل مردم و تقلیل فساد اعمالشان برای اینکه بکار نبستن این دستور و تلافی کردن جهل مردم ، بیشتر مردم را به جهل و ادامه کجی و گمراهی وا می دارد.

وَإِنَّمَا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ رَغَبٌ در مفردات می گوید: (( نزع )) وارد شدن و مداخله در امری برای خرابکاری و فاسد کردن آن است ، و در آیه (( من بعد ان نزع الشيطان بيني وبين اخوتي بعد از آنکه شیطان میان من و برادرانم را بهم زد )) به این معنا است .

و بعضی دیگر گفته اند: به معنای تکان دادن و از جای کردن و وادار کردن است ، و غالباً در حال غضب بکار می رود، بعضی

دیگر گفته اند: (( نزع شیطان )) (به معنای کمترین وسوسه او است، و لیکن همه این معانی نزدیک به همدند، البته نسبت به آیه مورد بحث معنای دوم نزدیکتر است، چون با آیه قبلی هم که دستور می داد تا از جاهلان اعراض کند مناسبت دارد، زیرا تماس گرفتن جاهلان با آدمی و مشاهده جهالت ایشان خودش یک نوع مداخله ای است از شیطان برای عصبانی کردن و آتش بجان کردن آدمی، آری، برخورد زیاد با جاهل، آدمی را بسوی جهالت و مثل او شدن سوق می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه:

۴۹۸

پس برگشت معنای آیه به این می شود که: اگر شیطان خواست مداخله نماید و با رفتار جاهلانه ایشان، تو را به غضب و انتقام وادار کند تو به خدا پناه بر، که او شنوا و دانا است، با اینکه خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و لیکن مقصود، امت آنجناب است چون خود آن حضرت معصوم است.

پناه بردن به خدا از شر شیطان

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طُغْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ نَحْوَهُ تَعْلِيلِيٌّ اسْتِ بَرَاءِ امْرِي كِهْ دَرِ آيَهْ قَبْلِي بُوْد، وَ (( طَائِفْ از شیطان )) (آن شیطانی است که پیرامون قلب آدمی طواف می کند تارخه ای پیدا کرده وسوسه خود را وارد قلب کند یا آن وسوسه ای است که در حول قلب می چرخد تا راهی به قلب باز کرده وارد شود.

کلمه (( من )) (بنابر اول (خود شیطان) بیانیه و بنابر دوم (وسوسه شیطان) نشویه است، و لیکن در عین حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و کلمه (( تذکر )) (به معنای تفکر آدمی است در امور برای پیدا کردن نتیجه ای که قبلاً مجهول و یا مورد غفلت بود.

و این آیه همانطوری که گفته شد امر به استعاذه در آیه قبلی را تعلیل می کند، و معنایش این است که در موقع مداخله شیطان به خدا پناه ببر، زیرا این روش، روش پرهیزکاران است. آری پرهیزکاران وقتی شیطان طائف نزدیکشان می شود به یاد این می افتند که پروردگارشان خداوند است که مالک و مربی ایشان است، و همه امور ایشان بدست او است پس چه بهتر که به خود او مراجعه نموده و به او پناه ببریم، خداوند هم شر آن شیطان را از ایشان دفع نموده و پرده غفلت را از ایشان بر طرف می سازد، ناگهان بینا می شوند.

پس آیه شریفه همانطور که ملاحظه کردید همان مضمونی را افاده می کند که آیه (( انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون )) (در صدد افاده آن است.

و نیز معلوم شد که پناه بردن به خدا خود یکنوع تذکر است، چون اساسش بر این است که خدای سبحان که پروردگار آدمی است یگانه رکن و پناهگاهی است که می تواند این دشمن مهاجم رادفع کند، علاوه بر اینکه پناه بردن به خدا همچنانکه قبلاً هم گفته شد خود یکنوع توکل به او است.

وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ مَثَلِ اَيْنَكِهْ اَيْنِ جَمَلِهْ حَالِيَهْ اسْتِ، وَ مَنْظُورِ از (( برادران ایشان )) (برادران مشرکین است که همان شیطانهایند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۴۹۹

همچنانکه در آیه (( ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين )) (چنین تعبیری بکار رفته، و کلمه (( يقصرون )) (به معنای کوتاه آمدن و اطاعت نهي است.

و معنای آیه این است که: کسانی که تقوی پیشه خود کرده اند حالشان نسبت به تذکر و ابصار چنین است، اما مشرکین در همین حال که مردم با تقوی آنطورند اینان گرفتار برادران جنی خود هستند که همواره ایشان را به سوی کژی و گمراهی می کشانند و در این راه کمک شان می کنند، و یک لحظه از کشاندن و یاری کردن آنان کوتاه نمی آیند. و یا معنایش این است که: خود مشرکین از شرک کوتاه نمی آیند و از گمراهی دست بر نمی دارند.

وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا... ((اجتباء)) از باب افتعال از ((جباه)) و به معنای جمع آوری کردن است، و اینکه گفتند: ((چرا جمع آوری نکردی آن را)) کلامی است از ایشان که به منظور تهکم و سخریه گفته اند و معنایش بطوری که از سیاق بر می آید این است که: تو وقتی آیه های قرآن را برایشان بخوانی تکذیب می کنی، و اگر آیه ای برایشان نبری و یا دیر کنی می گویند چرا رفتی از این حرفهایی که اسمش را آیه گذاشته ای از این طرف و آن طرف جمع آوری کنی و برای ما بیاوری؟ ((قل انما اتبع ما یوحی الی من ربی)) بگو: من از خود چیزی ندارم، تنها گوش به فرمان دستوراتی هستم که پروردگارم به من وحی می فرستد، ((هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكَ)) و این قرآن بصیرت هایی است از ناحیه پروردگار شما، او می خواهد شما را به وسیله آن بینا و روشن کند ((و هدی و رحمه لقوم یؤمنون)).

وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ((انصات)) سکوت توام با استماع است، و بعضی گفته اند: به معنای استماع با سکوت است، و معنای ((انصت الحدیث و انصت للحدیث)) این است که به حدیث گوش می داد در حالی که سکوت کرده بود، و ((انصته غیره)) یعنی دیگری به سخن او گوش داد و ((انصت الرجل)) یعنی ساکت شد، پس معنای جمله مورد بحث این شد که: گوش فرا دهید به قرآن و ساکت شوید. هر چند گفته اند این آیه درباره نماز جماعت و گوش دادن به قرائت امام جماعت است و لیکن بحسب دلالت عام است.

وَ اذْکُرْ رَبَّكَ فِی نَفْسِکَ تَضَرُّعًا وَ خِیْفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ... ذکر و یاد پروردگار را بدو قسم تقسیم کرده، یکی توی دل و یکی به زبان و آهسته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۰۰

آنگاه هر دو قسم را مورد امر قرار داده، و اما ذکر به صدای بلند را مورد امر قرار نداده بلکه از آن اعراض کرده، و این نه به خاطر ذکر نبودن آن است، بلکه به خاطر این است که چنین ذکر گفتنی با ادب عبودیت منافات دارد، دلیل این معنا روایتی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شده که در بعضی از جنگهایش با اصحابش طی مسافت می کرد تا رسیدند به بیابانی هولناک، و اتفاقاً آن شب شبی تاریک بود یکی از اصحابش به صدای بلند تکبیر می گفت، حضرت فرمود: آن کسی را که شما می خوانید نه دور است و نه غایب البته نا گفته نماند که این روایت نقل به معنا شده - امر به ذکر خدای تعالی با ((تضرع)) و ((خیفه)) و در صبح و شام

((تضرع)) از ((ضراعه)) و به معنای تملق توام با نوعی خشوع و خضوع است، و ((خیفه)) یک نوع مخصوصی از ترسیدن را گویند، و منظور از آن، آن نوعی است که با ساحت مقدس باری تعالی مناسب است، بنابراین در معنای ((تضرع)) میل و رغبت به نزدیک شدن به شخص متضرع الیه، و در معنای ((خیفه)) پرهیز و ترس و میل بدور شدن از آن شخص نهفته است، پس مقتضای اینکه ذکر را توصیف کرد به دو وصف تضرع و خیفه، این است که آدمی در ذکر گفتنش حالت آن شخصی را داشته باشد که چیزی را هم دوست دارد و به این خاطر نزدیکش می رود و هم از آن می ترسد و از ترس آن به عقب برگشته و دور می شود، و خدای سبحان هر چند خیر محض است، و شری در او نیست، و اگر شری به ما می رسد از ناحیه خود ما است، و لیکن خدای تعالی ذو الجلال و الاکرام است، هم اسماء جمال را دارد که ما و هر چیزی را به تقرب به درگاهش دعوت نموده و بسویش جذب می کند، و هم دارای اسماء جلال است که قاهر بر هر چیز است، و هر چیزی را از او دفع و دور می کند، پس ذکر شایسته او که دارای همه اسماء حسنی است به این است که مطابق با مقتضای همه اسماءش بوده باشد چه اسماء جمالیه او و چه اسماء جلالیه اش (نه اینکه تنها بر طبق اسماء جمالیه اش باشد) و این صورت نمی گیرد مگر اینکه تضرعا و خیفه و رغبا و رهبا باشد.

((بالغدو و الاصال)) ظاهر این جمله این است که قید جمله ((و دون الجهر من القول)) باشد و در نتیجه تنها ذکر قولی است که به دو قسم ذکر در صبح و ذکر در شام تقسیم می شود نه ذکر قلبی، آن وقت با بعضی از فرائض یومیه نیز تطبیق می کند. ((و لا تکن من الغافلین)) این جمله تاکید امر به ذکر در اول آیه است، و در آن از خود غفلت، نهی نکرد بلکه از داخل شدن در

زمره غافلان نهی فرمود، و مقصود از غافلان آن کسانی هستند که غفلت در ایشان مستقر شده .

با این بیان روشن می شود آن ذکر مطلوبی که در این آیه به آن امر شده عبارت است از اینکه انسان ساعت بساعت و دقیقه بدقیقه بیاد پروردگارش باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۵۰۱

و اگر احیانا غفلت و نسیانی دست داد مجددا مبادرت به ذکر نموده و نگذارد که غفلت در دلش مستقر گردد، و در آیه بعدی نیز دلالت بر این معنا هست ، و بزودی خواهد آمد.

پس آنچه که از آیه استفاده می شد استمرار بر ذکر خدا در دل است در حالت تضرع و خیفه ساعت بساعت و ذکر به زبان در صبح و شام .

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ ظَاهِر سیاق آیه می رساند که در مقام بیان علت امری است که در آیه سابق بود، بنابراین ، معنایش این می شود: بیاد پروردگارت باش چنین و چنان ، زیرا کسانی که نزد پروردگارت هستند، همین طورند، یعنی به یاد آر پروردگارت را تا از کسانی باشی که نزد پروردگارت هستند، و از زمره آنان خارج نشوی .

و به همین بیان روشن شد که منظور از اینکه فرمود: (( کسانی که نزد پروردگار تواند )) تنها ملائکه نیستند، همچنانکه بعضی از مفسرین تفسیر کرده اند، زیرا معنا ندارد بگوییم : تو این چنین به یاد پروردگارت باش ، برای اینکه ملائکه همینطور به یاد اویند، بلکه از لفظ (( عند ربك )) استفاده می شود که مقصود مطلق مقربین درگاه خدایند، چون این تعبیری است که حضور بدون غیبت را می رساند.

قرب به خدا فقط به وسیله یاد و ذکر او حاصل می شود

و از آیه ظاهر می شود که قرب به خدا تنها به وسیله یاد و ذکر او حاصل می شود، و به وسیله ذکر است که حجاب های حائل میان او و بنده اش بر طرف می گردد، و اگر ذکری در کار نباشد جمیع موجودات نسبت به نزدیکی به او و دوری از او یکسان می بودند و از این نظر هیچ اختلافی میان موجودات نمی بود که یکی به او نزدیکتر و یکی دورتر باشد.

و در جمله (( لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون )) امور سه گانه ای ذکر شده که ذکر باطنی مانند ذکر زبانی به آن متصف می شود، توضیح اینکه ، نفس می تواند متصف باشد به حال عدم استکبار و به حال تقدیس خدا، و به حال سجده ، و کمال خشوع در برابر او عینا همانطوری که ذکر زبانی که مقصود از آن عمل خارجی است می تواند به این سه حالت متصف باشد، و چنان نیست که تسبیح مختص به زبان و سجده مختص به سایر اعضاء بوده باشد، همچنانکه آیه و (( ان من شیء الا يسبح بحمده )) و آیه (( و النجم و الشجر يسجدان )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه : ۵۰۲

و آیه (( و لله يسجد ما في السموات و ما في الارض )) نیز بدان دلالت دارد.

توصیف مقربین درگاه خدا به سه وصف (( استکبار نکردن )) ، (( تسبیح نمودن )) و سجده کردن توصیف سبک تر و آسانتری است نسبت به توصیفی که در آیه (( و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون يسبحون الليل و النهار لا يفترون )) و آیه (( فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هم لا يسمون )) (۳ از ایشان شده ، چون از این دو آیه استمرار فهمیده می شود، بطوری که هیچ دقیقه ای بی کار و یا سرگرم به کاری که منافی با عبادت باشد نیستند، و اما آیه مورد بحث اینطور امر نمی کند، بلکه همانطور که ملاحظه کردید از عبادت به این مقدار اکتفا کرده که باعث شود غفلت در دل رخنه نکند.

پس این آیه مرتبه ای از ذکر را مورد امر قرار داده که پائین تر از آن مرتبه ای است که آیات سوره (( حم )) و سوره (( انبیاء )) به آن امر کرده است و خدا دانا است -.

بحث روایتی : روایاتی درباره : عفو و گذشت ، ذکر خدا، استماع به تلاوت و قرآن و...

در تفسیر عیاشی از حسین بن علی بن نعمان از پدرش از کسی که او از امام صادق (علیه السلام) شنیده روایت کرده است که امام



فرمود: خدای تعالی رسول خود را ادب کرد و از در تادیب فرمود: ای محمد ملازم با عفو باش و آن را ترک مکن و به معروف دستور ده و از نادانها اعراض کن، آنگاه حضرت فرمود: معنایش این است که از ایشان به همان حفظ ظاهر اکتفا نموده و آنچه مقدورشان هست بگیر، و کلمه عفو به معنای وسط است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آن مکارم اخلاقی که خداوند آن را می خواهد این است که عفو کنی و در گذری از هر کس که تو را ظلم کرد، و پیوند خویشی کسی را که با تو قطع کرده تو وصل کنی، و آنکس که تو را محروم کرده به او بدهی، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه (( خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین )) را قرائت نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵۰۳.

مؤلف: و در این معنی روایات بسیاری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق اهل سنت رسیده است. و نیز در همان کتاب است که ابن ابی الدنیا در کتاب مکارم اخلاق از ابراهیم بن ادهم روایت کرده که گفت: بعد از آنکه آیه (( خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین )) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من ماء مور شدم به اینکه اخلاق متوسط مردم را اتخاذ کنم.

و نیز می نویسد: ابن جریر از ابن زید روایت کرده که گفت: وقتی آیه (( خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین )) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا این دستور با غضب چطور قابل امتثال است؟ لذا آیه نازل شد: (( و اما ینزغنک من الشیطان نرغ... ))

مؤلف: در این روایت اشکالی است که ممکن است آن را به آنچه که در تفسیر آیه گذشت توجیه کنیم. و در تفسیر قمی، در ذیل آیه بالا می گوید: معصوم (علیه السلام) فرموده: اگر از ناحیه شیطان چیزی و وسوسه ای در دلت افتاد پس پناه ببر به خدا که او شنوا و دانا است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که آیه (( اذا مسهم طائف... ))، را با الف می خواند.

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن حضرت معنای آیه (( اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون )) را پرسیدم، حضرت فرمود: درباره بنده ای است که تصمیم می گیرد گناهی مرتکب شود، ناگهان بیاد خدا افتاده و خودداری می کند، و این است معنای: (( تذکروا فاذا هم مبصرون )).

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از ابی بصیر و علی بن ابی حمزه و زید بن ابی اسامه از آن حضرت روایت کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه ۵۰۴.

و در روایت دو نفر اول عبارت چنین آمده: (( درباره مردی است که تصمیم می گیرد گناهی مرتکب شود ناگهان به یاد خدا افتاده و از آن صرف نظر می کند )) و در روایت نفر آخر یعنی زید بن ابی اسامه چنین آمده: (( درباره گناهی است که عبد تصمیم به ارتکاب آن گرفته و ناگهان بیاد خدا می افتد و آن را وا می گذارد )) و در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز خواند، و دنبال سرش عده ای قرآن خواندند، آیه نازل شد که: (( و اذا قرى القرآن فاستمعوا له و انصتوا )).

مؤلف: در این باره روایات دیگری از طرف اهل سنت وارد شده که در بعضی از آنها دارد آن عده دنبال آن حضرت در نماز حرف می زدند لذا آیه مذکور نازل شد. و در بعضی دیگر دارد که تنها جوانی از انصار و در بعضی دیگر مردی بود که چنین می کرد.

و در مجمع البیان بعد از نقل این قول که آیه درباره نماز جماعت دنبال امام نازل شده می گوید: این قول از حضرت ابی جعفر

روایت شده .

و نیز در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: واجب است سکوت برای قرآن چه در نماز و چه در غیر نماز.

مؤلف: این روایت را عیاشی از زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده ، و در آخر آن دارد: وقتی نزد تو قرآن خوانده شود واجب است بر تو که سکوت نموده و گوش فرا دهی . و نیز در مجمع البیان از عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرض کردم: مردی قرآن می خواند و من در نمازم آیا واجب است بر من که سکوت نموده و گوش فرا دهم؟ فرمود: آری وقتی قرآن تلاوت می شود واجب است بر تو سکوت و گوش دادن .

و در تفسیر عیاشی از ابی کهمس از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ابن الکواء دنبال امیرالمؤمنین (علیه السلام) این آیه را تلاوت می کرد: (( لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین )) امیرالمؤمنین در نماز خود سکوت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۸ صفحه: ۵۰۵

مؤلف: البته این روایات حمل می شود به آن صورتی که خود امام مشغول خواندن حمد و سوره و یا قرآن نباشد، و گرنه در آن صورت باید حمل بر استحباب شود و بحث کامل این معنا مربوط به فقه است .

و در الدر المنثور است که حکیم ترمذی از عمر بن خطاب روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نزد من آمد، و من او را غمگین یافتم ، حضرت ریش مرا گرفت و گفت: (( انا لله وانا الیه راجعون )) سپس فرمود: جبرئیل هم اکنون بر من نازل شد و گفت: (( انا لله وانا الیه راجعون )) گفتم: آری ما برای خدائیم و ما بسوی او بازگشت خواهیم کرد، لیکن این از چیست ای جبرئیل؟ گفت: چیزی نمی گذرد که امت تو بعد از تو به اندک مدتی مورد فتنه قرار می گیرند، پرسیدم آیا این فتنه، فتنه کفر است، یا فتنه ضلالت؟ در جوابم گفت: بزودی هر دو قسمش صورت می گیرد. پرسیدم این از چه ناحیه ای است و حال آنکه من قرآن را در میان آنان می گذارم؟ گفت: از ناحیه همین کتاب خدا گمراه می شوند. و اولین مرحله اش از ناحیه قاریان قرآن و امراء ایشان شروع می شود، امراء، حق مردم را نمی دهند، و مردم به جان هم می افتند، و قاریان هم خواسته امراء را پیروی نموده و آنان را بسوی ضلالت می کشانند، و در این راه کوتاه نمی آیند، پرسیدم: ای جبرئیل، با اینحال پس آن عده ای که سالم می مانند به چه وسیله سالم می مانند؟ فرمود: بوسیله خویشتنداری و صبر، اگر امراء حقشان را دادند می گیرند، و اگر ندادند صرفنظر می کنند.

و در تفسیر قمی در معنای آیه (( ان الذین عند ربک ... ))، گفته است: مراد از آن انبیاء و رسل و امامانند.

## الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳

آیات ۶ - ۱، سوره انفال

(سوره انفال در مدینه نازل شده و دارای هفتاد و پنج آیه می باشد)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۲) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۳) أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (۴) كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنَ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ (۵) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (۶)

## ترجمه آیات

از تو از انفال پرسش می کنند، بگو انفال مال خدا و رسول است، پس از خدا بترسید، و میان خود صلح برقرار سازید، و خدا و رسول او را اطاعت کنید اگر با ایمان هستید (۱) مؤمنین تنها کسانی اند که وقتی یاد خداوند به میان می آید دل‌هایشان از ترس می تپد و وقتی آیات او برایشان تلاوت می شود ایمانشان زیادتر می گردد و بر پروردگار خود توکل می کنند (۲) همان کسانی اند که نماز بپا داشته و از آنچه که روزیشان کرده ایم انفاق می کنند (۳) آنان آری، هم ایشانند مؤمنین حقیقی، برای ایشان است درجاتی نزد پروردگارشان و مغفرتی و رزقی کریم (۴) همچنانکه پروردگارت تو را به حق از خانه ات بیرون کرد، در حالی که طایفه ای از مؤمنین کراهت داشتند (۵) با تو در امر حق مجادله می کنند و این جدالشان بعد از آن است که حق برایشان روشن گردید. در مثل مانند کسانی هستند که به سوی مرگشان می کشند و ایشان (ابزار قتل خود را) تماشا می کنند (۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴

## بیان آیات

از سیاق آیات این سوره بدست می آید که این سوره در مدینه و بعد از واقعه جنگ بدر نازل شده، به شهادت اینکه پاره ای از اخبار این جنگ را نقل می کند و مسائل متفرقه ای در باره جهاد و غنیمت جنگی و انفال و در آخر اموری را مربوط به هجرت ذکر می نماید.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ... معنای (( انفال ))، (( ذات )) و مراد از اصلاح طلبی ذات البین

کلمه (( انفال )) جمع (( نفل )) - به فتح فاء - است، که به معنای زیادی هر چیزی است. و لذا نمازهای مستحبی را هم (( نافله )) می گویند چون زیاده بر فریضه است، و این کلمه بر زیادیهایی که (( فی )) هم شمرده شود اطلاق می گردد، و مقصود از (( فی )) اموالی است که مالکی برای آن شناخته نشده باشد، از قبیل قله کوهها و بستر رودخانه ها و خرابه های متروک، و آبادیهایی که اهالی اش هلاک گردیده اند، و اموال کسی که وارث ندارد، و غیر آن، و از این جهت آن را انفال می گویند که گویا اموال مذکور زیادی بر آن مقدار اموالی است که مردم مالک شده اند، بطوری که دیگر کسی نبوده که آنها را مالک شود، و چنین اموالی از آن خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. غنائم جنگی را نیز انفال می گویند، این هم باز بخاطر این است که زیادی بر آن چیزی است که غالباً در جنگها مورد نظر است، چون در جنگها تنها مقصود ظفر یافتن بر دشمن و تار و مار کردن او است، و وقتی غلبه دست داد و بر دشمن ظفر پیدا شد مقصود حاصل شده، حال اگر اموالی هم به دست مردان جنگی افتاده باشد و یا اسیری گرفته باشند موقعیتی است زیاده بر آنچه مقصود بوده، (پس همه جا، در معنای این کلمه، زیادتی نهفته است).

کلمه (( ذات )) در اصل مؤنث (( ذا )) به معنای صاحب و از الفاظی است که همیشه باید اضافه شود، چیزی که هست بسیار استعمال شده است در (( نفس هر چیز )) یعنی در آن چیزی که حقیقت هر شیء با آن محفوظ است، مثلاً وقتی می گویند: (( ذات انسان )) معنایش آن چیزی است که انسان به وسیله آن انسان است، و (( ذات زید )) به معنای نفس انسانیت خاصه ای است که به اسم (( زید )) مسمی شده. و بعید نیست که اصل در این لغت (( نفس ذات اعمال کذا: نفس صاحب فلان اعمال )) بوده باشد، و سپس به منظور اختصار گفته باشند (( ذات اعمال: صاحب کارها )) و یا تعبیر دیگری که این معنا را برساند، و به تدریج اعمال را هم انداخته و تنها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵ گفته اند: (( ذات )).

و همچنین در عبارت ذات بین که به معنای آن حالت و رابطه بدی است که در میان دو فرقه پدید می آید، چون دشمنی و خصومت همیشه بین دو طرف واقع می شود، پس این دشمنی (( صاحب بین )) است که عبارت دیگر آن (( ذات بین )) می شود، پس منظور از جمله (( و اصلحوا ذات بینکم )) این است که آن حالت بد و آن فسادی که در بیبتان رخ نموده و آن تیرگی رابطه را

اصلاح کنید.

راغب در مفردات می گوید: (( ذو )) بر دو وجه است یکی آن است که به توسط آن چیزی را که بخواهیم به اسم جنس و اسم نوع وصف می کنیم. و در این صورت تنها به اسم ظاهر اضافه می گردد، و به صیغه تشبیه و جمع نیز در می آید، مثلاً در تشبیه گفته می شود: (( ذواتا )) و در جمع: (( ذوات )) و بهیچ وجه در هیچ صورت جز به اضافه استعمال نمی شود.

سپس اضافه کرده است: علمای معانی این کلمه را استعاره گرفته و عبارت دانسته اند از عین هر چیز، چه اینکه جوهر باشد و یا عرض، (( و بر خلاف آنچه که گفتیم )) آن را مفرد و مضاف به ضمیر و با الف و لام استعمال نموده و عینا معامله لفظ نفس و خاصه را با آن کرده و گفته اند: (( ذاته، نفسه و خاصته )) لیکن باید دانست که این نحوه استعمال از کلام عرب نیست.

وجه دوم از لفظ (( ذو )) لغت قبیله (( طی )) است که آن را عینا بجای (( الذی )) بکار برده و در حالت رفع و نصب و جر و همچنین در حالت جمع و تانیث به یک لفظ استعمال می کنند همچنانکه شاعر گوید: (( و بئری ذو حفرت و ذو طویت )) یعنی (( و چاه من آن چاهی که حفر کردم، و آن چاهی که سنگ چین کردم )).

و اینکه گفت در این صورت تنها به اسم ظاهر اضافه می شود از (( فراء )) نقل شده است و لازمه اش این است که اگر دیدیم مضاف به ضمیر استعمال شده بگوییم: (( این نحوه استعمال از کلام مولدین است )) و انصاف بر این است که این نحوه استعمال کم است نه اینکه به کلی متروک شده باشد، به شهادت اینکه در کلمات امیر المومؤ منین (علیه السلام) در بعضی از خطبه های نهج البلاغه دیده می شود.

اختلاف مفسرین در قرائت (( یستلونک عن الانفال ))

مفسرین در اینکه آیه شریفه در میان آیات قبل و بعدش چه موقعیتی دارد، و معنایش چیست؟ از چند جهت شدیداً اختلاف کرده اند و این اختلاف در معنای آیه بخاطر قرائت های مختلفی است که در جمله (( یستلونک عن الانفال )) رسیده، برخی آن را به اهل بیت پیغمبر علیهم السلام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶

نسبت داده اند و بعضی دیگر مانند عبد الله بن مسعود، سعد بن ابی وقاص و طلحة بن مصرف آن را چنین قرائت کرده اند: (( یستلونک الانفال )) و آنگاه بنا بر این قرائت گفته اند کلمه (( عن )) در قرائت مشهور زائد است.

بعضی دیگر گفته اند: در قرائت غیر مشهور این کلمه مقدر است؛ عده ای گفته اند: منظور از انفال غنائم جنگی است؛ و عده ای دیگر گفته اند: فقط غنائم جنگ بدر است، و (( الف و لام )) در (( الانفال )) برای عهد است، (( و معنایش انفال معهود است )) . بعضی دیگر گفته اند: منظور از آن (( فیئ )) است که مختص به خدا و رسول و امام است؛ عده ای دیگر گفته اند: اصلاً این آیه با آیه خمس نسخ شده؛ و بعضی گفته اند: بلکه نسخ نشده و از محکومات است؛ و بطوری که از مراجعه به تفاسیر مفصل از قبیل تفسیر رازی و تفسیر آلوسی و غیره مشهود می شود این نزاع و مشاجره از جهاتی که ذکر شد در میان مفسرین خیلی کش پیدا کرده

ولیکن آن چیزی که در اینجا با استمداد از سیاق کلام می توان گفت این است که آیه به سیاق خود دلالت دارد بر اینکه در میان اشخاص مشارالیه به (( یستلونک )) نزاع و تخاصمی بوده، و هر کدام حرفی داشته اند که طرف مقابلشان آن را قبول نداشته، و تفریعی که در جمله (( فاتقوا الله و اصلحوا ذات بینکم )) است به خوبی دلالت دارد بر اینکه این نزاع و تخاصم در امر انفال بوده، و لازمه این تفریع این است که سؤال در صدر آیه بخاطر اصلاح و رفع نزاع از ایشان واقع شده، گویا این اشخاص در میان خود راجع به انفال اختلاف کرده اند، و سپس به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مراجعه نموده اند تا حکم آن را از آنجناب بپرسند، و جوابی که می شنوند نزاعشان را خاتمه دهد.

و این سیاق - بطوری که ملاحظه می کنید - تائید می کند اولاً اینکه قرائت مشهور یعنی (( یستلونک عن الانفال )) راجح تر است

؛ زیرا وقتی سؤال با لفظ (( عن )) متعدی شود معنای استعمال حکم و استخبار خیر را می دهد، بخلاف آنجایی که بدون (( عن )) متعدی شود که به معنای درخواست عطیه است، و با مقام ما سازگار نیست.

و ثانیاً اینکه انفال هر چند بحسب مفهوم عام است، هم غنیمت را شامل می شود و هم فیء را - لیکن مورد آیه تنها غنائم جنگی است، آنها هم نه فقط غنائم جنگ بدر، چون وجهی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷ برای این تخصیص نیست، و اگر نزاع کنندگان درباره غنیمت جنگ بدر هم نزاع داشته اند قطعاً برای این نبوده که خصوص جنگ بدر دخالتی داشته، بلکه برای این بوده که بطور کلی حکم اموالی را که مسلمین در جهادهای خود از دشمنان دین به دست می آورند بپرسند، و این بسیار روشن است.

و اگر مورد آیه اختصاص به غنیمت جنگی دارد موجب نمی شود که حکم وارد در آن را هم مختص به موردش کنیم، چون (( همه می دانیم )) که مورد مختص نیست، پس اطلاق آیه نسبت به هر درآمدی که آن را انفال بگویند محفوظ است؛ نه تنها اختصاص به جنگ بدر ندارد بلکه اختصاص به غنائم جنگی نیز نداشته و همه درآمدهای موسوم به نفل را شامل می شود؛ برای اینکه می فرماید انفال همه اش مال خدا و رسول او است و احدی از مؤمنین در آن سهم ندارد چه غنیمت جنگی باشد و چه فیئی. و اما جمله (( قل الانفال لله و الرسول )) از ظاهر این جمله و همچنین از ظاهر موعظه ای که بعد از این جمله کرده و ایشان را به ایمان به خدا واداشته استفاده می شود که خدای تعالی اختلاف ایشان را تنها با همین که ملکیت انفال را مخصوص خود و رسولش کرده و از دست ایشان گرفته برطرف ساخته است، و لازمه این ظهور این است که نزاع این دو طایفه در این بوده که آن طایفه انفال و یا مقداری از آن را مخصوص خود می دانستند، و این طایفه منکر آن بوده اند، و خداوند سبحان با سلب ملکیت از هر دو طایفه و به اختصاص دادن آن به خود و پیغمبر گرامی خود نزاع ایشان را حل و فصل نموده، و علاوه، موعظه می کند به اینکه از این مشاجره و نزاع دست بردارند. و اما اینکه بعضی گفته اند به دلیل اجماع سربازان جنگی هر غنیمتی را که در جنگ به دست بیاورند خودشان مالک می شوند مطلبی است که باید در فقه بررسی شود، و مربوط به فن تفسیر نیست.

معنی و ترتیبی که از ضمیمه ساختن آیات ساختن آیات مربوط به انفال استفاده می شود

و کوتاه سخن، نزاعشان در انفال کاشف از این است که قبلاً سابقه این را که غنیمت از خود ایشان باشد و یا سابقه دیگری نظیر این را داشته اند، چیزی که هست این سابقه، حکم مجملی داشته که باعث اختلاف ایشان شده، و هر طایفه ای آن را به نفع خود تفسیر می کرده، و آیات کریمه قرآن این برداشت ما را تایید می کند.

توضیح اینکه، ارتباط آیات در این سوره و تصریح به داستان بدر کشف می کند از اینکه این سوره تماماًش مربوط به جنگ بدر و کمی پس از آن نازل شده، حتی ابن عباس هم بطوری که از وی نقل شده این سوره را (( سوره بدر )) نامیده، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۹ صفحه ۸

و آیاتی هم از این سوره که متعرض مساله غنیمت است پنج آیه است که در سه جای سوره قرار گرفته و بر حسب ترتیب عبارت است از آیه (( یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول ... )) و آیه (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمس و للرسول ولذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کنتم امنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان و الله علی کل شیء قدير... )) و آیات زیر: (( ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یشخن فی الارض تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخره و الله عزیز حکیم، لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم، فکلوا مما غنمتم حلالاً طیباً و اتقوا الله ان الله غفور رحیم )).

و از سیاق آیه دوم به دست می آید که بعد از آیه اول و همچنین آیات بعدی نازل شده، برای اینکه فرموده: اگر به خدا و به آنچه که بر بنده مان در روز فرقان و روز تلاقی دو گروه نازل کردیم ایمان آوردید پس معلوم می شود این کلام بعد از واقعه بدر نازل شده.

از آیات اخیر هم استفاده می شود که پرسش کنندگان از آنجناب درباره امر اسیران پرسش نموده اند، و درخواست کرده اند تا اجازه دهد اسیران کشته نشوند، بلکه با دادن فدیة آزاد گردند، و در جواب ایشان را مورد عتاب قرار داده است، و از اینکه فرمود: (( فکلوا... )) و تجویز کرد خوردن از غنیمت را، به دست می آید که اصحاب بطور ابهام چنین فهمیده بودند که مالک غنیمت و انفال می شوند، جز اینکه نمی دانستند آیا تمامی اشخاصی که حاضر در میدان جنگ بوده اند مالک می شوند؟ و یا تنها کسانی که قتال کرده اند؟ و آنها که تقاعد ورزیده اند از آن بی نصیبند، و آیا مباشرین که از آن سهم می برند بطور مساوی بینشان تقسیم می شود و یا باختلاف؟ مثلاً سهم سواره ها بیشتر از پیاده ها و یا امثال آن است؟.

چون جمله (( فکلوا )) مبهم بود باعث شد که مسلمین در میان خود مشاجره کنند، و سرانجام به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مراجعه نموده و توضیح بپرسند، لذا آیه نازل شد: (( قل الانفال لله و الرسول فاتقوا الله و اصلحوا ذات بینکم ... )) و ایشان را در استفاده ای که از جمله (( فکلوا مما غنمتم )) کرده و پنداشته بودند که مالک انفال هم هستند تخطئه نموده و ملک انفال را مختص به خدا و رسول کرده، و ایشان را از تخصم و کشمکش نهی نموده و وقتی بدین وسیله مشاجره شان خاتمه یافت آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را به ایشان ارجاع داده و در میانشان بطور مساوی تقسیم کرد، و به همان اندازه سهمی برای آن عده از اصحاب که حاضر در میدان جنگ نبودند کنار گذاشت، و میان کسانی که قتال کرده و آنهایی که قتال نکردند و همچنین میان سوارگان و پیادگان تفاوتی نگذاشته است. آنگاه آیه دوم: (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ ... )) به فاصله کمی نازل گردیده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (( بخاطر امثال آن )) از آنچه که به افراد داده بود پنج یک را دوباره پس گرفت، این است آن معنا و ترتیبی که از ضمیمه کردن آیات مربوط به انفال به یکدیگر استفاده می شود.

پس اینکه فرمود: (( یسئلونک عن الانفال )) به ضمیمه قرائنی که در سیاق کلام است این معنا را به دست می دهد که سؤال کنندگان، این سؤال را وقتی کردند که پیش خود خیال کرده بودند مالک غنیمت هستند و اختلافشان در این بود که مالک آن کدام طایفه است، و یا در این بود که به چه نحو مالک می شوند، و به چه ترتیبی در میانشان تقسیم می شود، و یا در هر دو جهت اختلاف داشته اند.

و جمله (( قل الانفال لله و الرسول )) جواب پرسش ایشان است، که می فرماید: انفال ملک کسی از ایشان نیست، بلکه ملک خدا و رسول او است که به هر مصرفی بخواهند می رسانند، و این بیان ریشه اختلافی که در میان آنان رخنه کرده بود برکند و بکلی از بین برد.

بیان عدم منافات بین آیات مربوط به غنیمت و خمس با آیه: (( قل الانفال لله و الرسول ))

و از همین بیان به خوبی برمی آید که آیه شریفه ناسخ آیه (( فکلوا مما غنمتم ... )) نیست، بلکه مبین معنای آن و تفسیر آن است، و جمله (( فکلوا )) کنایه از مالکیت قانونی ایشان به غنیمت نیست، بلکه مراد از آن اذن در تصرف ایشان در غنیمت و تمتعشان از آن است، مگر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را در میان ایشان تقسیم کند، که در اینصورت البته مالک می شوند.

و نیز روشن می گردد که آیه (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ و للرسول و لذی القربی ... )) ناسخ برای آیه (( قل الانفال لله و الرسول ... )) نیست، بلکه تاثیری که نسبت به جهادکنندگان دارد این است که ایشان را از خوردن و تصرف در تمامی غنیمت منع می کند، چون بعد از نزول (( الانفال لله و الرسول )) - و با اینکه قبلاً دانسته بودند که انفال ملک خدا و رسول است - و از آیه (( انما غنمتم )) غیر این را نمی فهمیدند، و آیه (( قل الانفال لله و الرسول )) هم غیر این را نمی رساند که اصل ملک انفال از خدا و رسول است، بدون این که کوچکترین تعرضی نسبت به کیفیت تصرف در آن و جواز خوردن و تمتع از آن را داشته باشد، خوب، و وقتی متعرض این جهات نبود، پس با آیه (( انما غنمتم ... )) هیچ منافاتی ندارد تا کسی بگوید آیه (( انما غنمتم ... )) ناسخ آن است.



پس از مجموع این سه آیه این معنا استفاده می شود که اصل ملکیت در غنیمت از آن خدا و رسول است ، و خدا و رسول چهار پنجم آن را در اختیار جهادکنندگان گذارده اند تا با آن ارتزاق نموده ، و آن را تملک نمایند، و یک پنجم آن را به خدا و رسول و خویشاوندان رسول و غیر ایشان اختصاص داده تا در آن تصرف نمایند.

دقت در این بیان این معنا را هم روشن می کند که تعبیر از (( غنائم )) به (( انفال )) که جمع نفل و به معنای زیادی است ، اشاره است به علت حکم از طریق بیان موضوع اعم آن ، گویا: فرموده است : از تو مساله غنائم را می پرسند که عبارت است از زیادتی که در میان مردم کسی مالک آن نیست ، و چون چنین است در جوایشان حکم مطلق زیادات و انفال را بیان کن و بگو: همه انفال (( نه تنها غنائم )) از آن خدا و رسول او است و لازمه قهریش این است که غنیمت هم از آن خدا و رسول باشد.

و چه بسا به همین بیان این معنا تایید شود که الف و لام در لفظ الانفال اولی ، الف و لام عهد و در الانفال دومی برای جنس و یا برای استغراق بوده باشد، و روشن شود سر اینکه چرا فرمود: (( قل الانفال )) و نفرمود: (( قل هی لله و الرسول )) (بگو آن برای خدا و رسول است) .

و نیز به این بیان روشن می شود که جمله (( قل الانفال لله و الرسول )) یک حکم عمومی را متضمن است که به عموم خود، هم غنیمت را شامل می شود، و هم سایر اموال زیادی در جامعه را، از قبیل سرزمین های تخلیه شده و دهات متروکه و قله کوهها و بستر رودخانه ها و خالصه جات پادشاهان و اموال اشخاص بی وارث ، و از همه این انواع تنها غنیمت جنگی متعلق به جهادکنندگان به دستور پیغمبر است ، و مابقی در تحت ملکیت خدا و رسول او باقی است .

این آن معنایی است که دقت در آیات کریمه فوق آن افاده می کند، و لیکن مفسرین درباره آنها حرفهای دیگری زده اند که نقل آنها و اشکال و نقض در آنها فایده ای ندارد، و خواننده خود می تواند برای اطلاع از آن اقوال به تفاسیر مطول مراجعه نماید.

پنج صفت برای مؤمنین حقیقی

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ... این دو آیه و آیه بعدی آنها خصائص و امتیازات مردانی را که به معنای حقیقی کلمه ، مؤمن هستند بیان نموده و اوصاف کریمه و ثواب جزیلشان را برمی شمارد تا بدین وسیله جمله سابق را که فرموده بود: (( فاتقوا الله و اصلحوا ذات بینکم )) تاکید نماید.

و از میان همه صفات ایشان ، پنج صفت را انتخاب نموده و در این آیه ذکر کرده است و این پنج صفت ، صفاتی هستند که داشتن آن مستلزم داشتن تمامی صفات نیک و ملازم با دارا بودن حقیقت ایمان است ، صفاتی است که اگر خود انسان در آنها تامل و دقت کند خواهد دید که داشتن آن ، نفس را برای تقوا و اصلاح ذات بین و اطاعت خدا و رسول آماده می سازد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱

و آن صفات عبارت است از: ۱- ترسیدن و تکان خوردن دل در هنگام ذکر خدا، ۲- زیاد شدن ایمان در اثر استماع آیات خدا، ۳- توکل ، ۴- پاداشتن نماز، ۵- انفاق از آنچه که خدا روزی فرموده . و معلوم است که سه صفت اول از اعمال قلب و دو صفت اخیر از اعمال جوارح است ، و در ذکر آن رعایت ترتیب واقعی و طبیعی آن شده است ، چون نور ایمان به تدریج در دل تابیده می شود و همچنان رو به زیادی می گذارد تا به حد تمام رسیده و حقیقتش کامل شود. مرتبه اول آن که همان اثر قلب است عبارت است از وجل و ترس و تکان خوردن دل در هنگام ذکر خدا، و جمله (( انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم )) اشاره به آن است .

و این ایمان همچنان رو به انبساط نهاده و شروع به ریشه دواندن در دل می کند، و در اثر سیر در آیات داله بر خدای تعالی و همچنین آیاتی که انسان را به سوی معارف حقه رهبری می کند در دل شاخ و برگ می زند، بطوری که هر قدر مؤمن بیشتر در آن آیات سیر و تامل کند ایمانش قوی تر و زیادتر می گردد، تا آنجا که به مرحله یقین برسد، و جمله (( و اذا تلیت علیهم آیاته

زادتهم ایمانا)) اشاره به آن است .

وقتی ایمان انسان زیاد گشت و به حدی از کمال رسید که مقام پروردگارش را و موقعیت خود را شناخت ، و به واقع مطلب پی برد، و فهمید که تمامی امور به دست خدای سبحان است ، و او یگانه ربی است که تمام موجودات به سوی او بازگشت می کنند در این موقع بر خود حق و واجب می داند که بر او توکل کرده و تابع اراده او شود، و او را در تمامی مهمات زندگی خود وکیل خود گرفته به آنچه که او در مسیر زندگیش مقدر می کند رضا داده و بر طبق شرایع و احکامش عمل کند، اوامر و نواهی را بکار بندد؛ و جمله و (( علی ربهم یتوکلون )) اشاره به همین معنا است .

و وقتی ایمان به حد کاملش در دل مستقر گردید قهرا انسان به سوی عبودیت معطوف گشته و پروردگار خود را به خلوص و خضوع عبادت می کند، و این عبادت همان نماز است ، علاوه ، به سوی اجتماع نیز معطوف گشته حوائج اجتماع خود را برآورده می کند، و نواقص و کمبودها را جبران می نماید، و از آنچه خدا ارزانش داشته از مال و علم و غیر آن انفاق می نماید، و آیه (( الذین یقیمون الصلوه و مما رزقناهم ینفقون )) همین معنا را می رساند. از آنچه گذشت روشن گردید که جمله (( زادتهم ایمانا )) اشاره است به زیادی از جهت کیفیت ، یعنی ایمانشان رو به شدت و کمال می گذارد؛ پس اینکه بعضی از مفسرین آن را به معنای زیاد شدن کمیت و عدد مؤمنین گرفته اشتباه است .

أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ این حکمی است که خداوند کرده و فرموده : ایمان حقیقی تنها در دل آن کسانی ثابت و مستقر گشته که دارای پنج صفت بالا باشند، و به همین جهت هم اجر کریم ایشان را مطلق ذکر کرده و توضیح نداده که چیست بلکه فرموده : (( لهم درجات عند ربهم )) . پس صفات کمال و ثواب و اجر عظیمی که اینگونه مردم دارند همان صفات و ثواب و اجری است که مؤمنین حقیقی دارای آنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲

مراد از درجات در: (( لهم درجات عند ربهم )) مراتب قرب به خدا است

و اینکه فرمود: (( لهم درجات عند ربهم و مغفره و رزق کریم )) ، کلمه (( مغفرت )) به معنای گذشت الهی از گناهان است ، و (( رزق کریم )) نعمتهای بهشتی است که نیکان از آن ارتزاق می کنند، و این تعبیر در چند جای قرآن واقع شده ، مانند آیه (( فالذین امنوا و عملوا الصالحات لهم مغفره و رزق کریم ، و الذین سعوا فی ایاتنا معاجزین اولئک اصحاب الجحیم )) و امثال آن .

و از همین جا معلوم می شود که منظور از (( درجات )) در جمله (( لهم درجات عند ربهم )) مراتب قرب و منزلت و درجات کرامت معنوی است ، و همینطور هم هست ، برای اینکه مغفرت و جنت از آثار مراتب قرب به خدای سبحان و فروع آن است . البته درجاتی که خدای تعالی در این آیه برای مؤمنین نامبرده اثبات می کند تمامی آن برای فرد فرد مؤمنین نیست ، بلکه مجموع آن برای مجموع مؤمنین است ، برای اینکه درجات مذکور از آثار و لوازم ایمان است ، و چون ایمان دارای مراتب مختلفی است ، لذا درجات هم که خداوند به ازای آن می دهد مختلف می باشد، بعضی از مؤمنین کسانی هستند که یکی از آن درجات را دارا می شوند، بعضی دیگر دو درجه و بعضی چند درجه بحسب اختلافی که در مراتب ایمان ایشان است .

مؤید این معنا آیه (( یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات )) و آیه (( افمن اتبع رضوان الله کمن بآء بسخط من الله و ماویه جهنم و بس المصیر، هم درجات عند الله و الله بصیر بما یعملون )) است .

المیزان ج ۹، ص : ۱۳

پس می توان گفت تفسیری که بعضی کرده و درجات آیه را به درجات بهشت معنا کرده اند تفسیر صحیحی نیست ، و متعینا باید همان معنای سابق ما را کرده و گفت : منظور از آن درجات قرب به مقام پروردگار است ، گو اینکه این درجات ملازم با درجات بهشت هم هست .

کَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنَ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ... ظاهر سیاق چنین می رساند که جمله (( کما اخرجک ))

متعلق به مدلول جمله (( قل الانفال لله و الرسول )) است و تقدیرش چنین می باشد: خداوند حکم کرده به اینکه انفال برای او و رسولش باشد، و این حکم به حق است، هر چند بعضی از مؤمنین کراهت داشته باشند، همچنانکه خدا تو را از خانه ات به حق بیرون کرد با اینکه طایفه ای از ایشان کراهت داشتند، پس همه اینها حق و بر طبق مصلحت دین و دنیای ایشان بوده، و ایشان از آن مصالح غفلت داشته اند.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله مذکور متعلق به جمله (( یجادلونک فی الحق )) است. بعضی دیگر گفته اند: عامل در این جمله معنای حق است و تقدیر آن چنین است (( این ذکر از حق است، همانطور که پروردگارت تو را به حق از خانه ات خارج کرد )) ولیکن این دو معنا بطوری که ملاحظه می کنید از سیاق آیه به دور است.

معنای (( حق )) و (( جدال ))

و اما کلمه (( حق )) - منظور از این کلمه مقابل باطل است، و آن عبارت است از امر ثابتی که آثار واقعی مطلوبش بر آن مترتب بشود، و بحق بودن فعل خدا (( بیرون کردن )) به این معنا است که به حسب واقع متعین و واجب، همین فعل باشد. بعضی گفته اند: منظور از آن وحی است. بعضی دیگر گفته اند: منظور از آن جهاد است، و لیکن اینها معناهای بعیدی است.

اما (( جدل )) اصل در معنای جدل تافتن است، مثلاً می گویند: (( زمام جدیل )) یعنی لگامی که بشدت تابیده شده، و اگر جدال را هم جدال می گویند - بطوری که در مجمع البیان گفته - به این اعتبار است که نزاع در آن از ناحیه پیچیدن از مذهبی به مذهبی دیگر برخاسته می شود.

و معنای دو آیه مورد بحث این است که: خدای تعالی با اینکه مردم میل نداشتند مع ذلک در امر انفال حکم بحق کرد، همچنانکه تو را در مدینه از خانه ات بیرون کرد، بیرون کردنی که توام با حق بود، و طایفه ای از مؤمنین از آن کراهت داشتند، و با تو در امر حق نزاع می کردند، و این نزاعشان بعد از آن بود که حق بطور اجمال برای ایشان روشن شده بود، و ایشان شبیه به مردمی هستند که بخواهند آنان را بکشند و آنها ایستاده و وسائل و ابزار قتل خود را تماشا می کنند. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۹ صفحه ۱۴

بحث روایتی

(معنای انفال، شاءن نزول آیات مربوط به انفال...)

مرحوم طبرسی در کتاب جوامع الجامع خود می گوید: ابن مسعود و علی بن الحسین زین - العابدین و امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آیه مورد بحث را یسئلونک الانفال قرائت کرده اند.

مؤلف: این روایت را دیگران هم از ابن مسعود و همچنین از امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند. و در کافی به سند خود از عبد صالح (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: انفال عبارت است از هر زمین خرابی که اهلش منقرض شده باشند، و هر سرزمین که بدون جنگ و بدون بکار بردن اسب و شتر تسلیم شده است و با پرداختن جزیه صلح کرده باشند، سپس فرمود: و برای او است (( یعنی برای والی و زمامدار )) رؤس جبال و دره های سیل گیر و نیزارها و هر زمین افتاده ای که مربی نداشته باشد، و همچنین برای او است خالصه جات سلاطین، البته آن خالصه جاتی که به زور و غضب بدست نیآورده باشند، چون اگر به غضب تحصیل کرده باشند، هر مال غضبی مردود است، و باید به صاحبش برگردد، و او است وارث هر کسی که بی وارث مرده باشد و متکفل هزینه زندگی کسانی است که نمی توانند هزینه خود را به دست بیاورند.

و نیز به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( یسئلونک عن الانفال )) فرموده: هر کس بمیرد و وارثی نداشته باشد مالش جزو انفال است.

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایات بسیاری از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده است، و اگر در این روایات

انفال به معنای غنائم جنگی را ذکر نکرده ضرر به جایی نمی زند، زیرا خود آیه بطوری که از سیاق آن برمی آید به مورد خود بر غنائم جنگی دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵

و در الدر المنثور است که: طیالسی و بخاری در کتاب ادب المفرد و مسلم و نحاس در کتاب ناسخ و ابن مردویه و بیهقی در کتاب شعب همگی از سعد بن ابی وقاص روایت کرده اند که گفت: از آیات قرآن چهار آیه در شان من نازل شده: اول اینکه مادرم قسم خورده بود که اعتصاب غذا نموده و لب به آب و غذا نگشاید تا من از محمد (صلی الله علیه و آله) دست بردارم خداوند این آیه را نازل کرد: ((و ان جاهدک علی ان تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما و صاحبهما فی الدنیا معروفا)). دوم اینکه در جنگ شمشیری بدست من افتاد که خیلی از آن خوشم آمد، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کردم: این شمشیر را به من بده، آیه نازل شد: ((یسئلونک عن الانفال)).

سوم اینکه وقتی من مریض شدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عیادت آمد، عرض کردم: یا رسول الله! من می خواهم مال خودم را تقسیم کنم، آیا می توانم به نصف وصیت کنم؟ فرمود: نه، عرض کردم: به ثلث چطور؟ حضرت ساکت شد، و همین باعث شد که وصیت به ثلث جایز گردید. چهارم اینکه من با عده ای از انصار شراب خوردم، و یکی از ایشان با استخوان فک شتر به بینی من زد، من خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدم، خداوند حکم حرمت شراب را نازل کرد.

مؤلف: این روایت خالی از اشکال نیست، اولاً برای اینکه جمله ((و ان جاهدک علی ان تشرک بی ...)) در ذیل آیه ((و وصینا الانسان بوالدیه)) قرار دارد که سیاقش با اینکه در باره شخص معینی و جهت خاصی نازل شده باشد منافات دارد، علاوه بر اینکه در ذیل آیه ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیئا و بالوالدین احسانا...)) گفتیم که دستور احسان به پدر و مادر از احکام عامه است که اختصاص به این شریعت و آن شریعت ندارد.

و ثانیاً برای اینکه گرفتن شمشیر و آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست کردن با قرائت ((یسئلونک عن الانفال: از تو انفال می خواهند)) مناسبت دارد، نه با قرائت ((یسئلونک عن الانفال: از تو از انفال سؤال می کنند)) و توضیحش در سابق گذشت.

و ثالثاً برای اینکه استقرار سنت بر وصیت به ثلث به آیه قرآن نبوده بلکه به سنت نبوی

بوده است، ((و با این حال چطور سعد گفته است: از آیات قرآن چهار آیه در شان من نازل شده؟)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶

و رابعاً گو اینکه داستان شرابخوردنش با جماعتی از اصحاب و پاره شدن بینش بوسیله استخوان فک شتر حق است، و لیکن چرا نگفت که رفقایش مختلط از مهاجر و انصار هر دو طایفه بودند، و چرا نگفت که بینش را عمر بن خطاب پاره کرد؟ علاوه، در این قضیه آیه سوره مائده نازل شد، که نزولش برای تحریم نبوده، بلکه به منظور تشدید و تاکید تحریم بود، و بیان این معنا در ذیل آیه ((یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان)) گذشت.

و نیز در همان کتاب است که احمد، عبد بن حمید، ابن جریر، ابو الشیخ، ابن مردویه، حاکم و بیهقی در سنن خود همگی از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: من از عباد بن صامت معنای انفال را سؤال کردم، او گفت: درباره ما اصحاب بدر نازل شده، چون در آن روز ما، درباره نفل اختلاف کردیم، و اختلاف ما منجر به کدورت شد، در نتیجه خداوند آن را از دست ما گرفت و اختیار آن را به رسول خدا و اگذار کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم آن را میان مسلمین تقسیم کرد، و همین روایت را از براء نقل کرده اند که در آخر گفت یعنی: بطور مساوی تقسیم کرد.

و نیز می گوید: سعید بن منصور، احمد، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، ابو الشیخ و حاکم - وی روایت را صحیح دانسته - و بیهقی و ابن مردویه همگی از عباد بن صامت روایت کرده اند که گفت: ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیرون شدیم و من

با او حاضر در جنگ بدر گشتم ، تا اینکه دو صف برابر هم قرار گرفته و مشغول جنگ شدند، و خداوند دشمن را فراری داد، یک دسته از مسلمین دشمن را تعقیب کرده و به هر که دست می یافتند می کشتند، دسته ای دیگر به جمع آوری غنیمت سرگرم شده و دسته سوم اطراف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلقه زدند تا او را از شر دشمنان نهبانی کنند، این بود تا شب ، وقتی شب شد همه لشکریان به لشکرگاه برگشته و دور هم گرد آمدند، در نتیجه آن عده ای که به جمع آوری غنیمت پرداخته بودند گفتند: کسی غیر ما حقی از آن ندارد، که ما خودمان جمع کرده ایم ، آن عده که دشمن را تعقیب کرده بودند در جواب می گفتند: شما از ما سزاوارتر نیستید، برای اینکه ما دشمن را از اموالشان جدا کرده و فراری دادیم ، آن عده هم که دور پیغمبر را گرفته بودند گفتند: شما از ما سزاوارتر نیستید و ما کاری که مستلزم بی بهرگی ما شود نکردیم ، زیرا اگر با شما نبودیم برای این بود که می ترسیدیم از ناحیه دشمن آسیبی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برسد، لذا به حراست او پرداختیم ، آیه شریفه (( یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول فاتقوا الله و اصلحوا ذات بینکم )) نازل شد و رسول خدا آن را در میان مسلمین تقسیم کرد... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷

و نیز می گوید: ابن ابی شیبیه ، ابو داود، نسائی ، ابن جریر، ابن منذر، ابن حبان ، ابو الشیخ ، ابن مردویه و حاکم - وی سند را صحیح دانسته - و بیهقی در کتاب دلائل ، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : در روز بدر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس که دشمنی را بکشد فلان مقدار از غنیمت می برد و هر کس شخصی را اسیر بگیرد فلان مبلغ . پیرمردان در زیر پرچمها استقامت کرده ، و جوانان به سوی قتال و گرفتن غنیمت شتافتند، لذا پیرمردان به جوانان گفتند: ما را باید با خود شریک کنید، چون ما برای شما پایگاهی بودیم اگر به خطری برمی خوردید بما پناهنده می شدید، جوانها زیر بار نمی رفتند، لذا مخاصمه را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برده و در جوابشان این آیه نازل شد: (( یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول )) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) غنائم را در میان همه لشکریان بطور مساوی تقسیم کرد.

مؤلف : در این معانی روایات دیگری نیز هست ، البته در اینجا روایاتی است راجع به تفصیل داستان انفال که در روشن شدن معنای آیات خیلی تاثیر دارند و ما آنها را در ذیل آیات بعدی ایراد خواهیم کرد.

و در بعضی از روایات دارد که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) ایشان را وعده داد که (( سلب )) و (( غنیمت )) را به ایشان بدهد و لیکن خداوند با جمله (( قل الانفال لله و الرسول )) آن را نسخ کرد، و به این معنا اشاره دارد آنچه که در این روایت است ، و لذا بعضی ها بهمین روایت استناد کرده و گفته اند (( زمامدار می تواند به وعده ای که به لشکریان خود داده وفا نکند )) لیکن این روایت با اختلافی که در روز بدر در باره غنیمت کردند جور در نمی آید، برای اینکه اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان چنین وعده ای داده بود دیگر با وعده صریح آنجناب اختلاف نمی کردند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از مجاهد روایت کرده که گفت : اصحاب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مساله خمس را پرسیدند که وقتی چهار پنجم غنیمت بین لشکریان تقسیم شود یک پنجم آن چه می شود؟ آیه نازل شد: (( یسئلونک عن الانفال )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸

مؤلف : این روایت هم با مضمون آیه به آن بیانی که ما از سیاق آیه در آوریم مطابقت نمی کند، و در بعضی از روایاتی که از مفسرین صدر اول از قبیل سعید بن جبیر و مجاهد و عکرمه و همچنین از ابن عباس رسیده دارد که آیه (( یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول ... )) با آیه (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمس و للرسول ... )) نسخ شده ، و لیکن در سابق که آیه را شرح می دادیم وجوهی گذشت که احتمال نسخ را نفی می کند.

و نیز در الدر المنثور است که مالک ، ابن ابی شیبیه ، ابو عبید، عبد بن حمید، ابن جریر، نحاس ، ابن منذر، ابن ابی حاتم ، ابو الشیخ و ابن مردویه همگی از قاسم بن محمد روایت کرده اند که گفت : شنیدم که مردی از ابن عباس از انفال می پرسید، ابن عباس در

جوابش گفت: اسب و اسلحه ای که از دشمن گرفته شود از نفل است، آن مرد دوباره سؤال خود را تکرار کرد، ابن عباس هم همان جواب را داد.

سپس آن مرد پرسید: انفالی که خدای تعالی در کتابش فرموده چیست؟ و این سؤال را آنقدر تکرار کرد که نزدیک بود ابن عباس به تنگ بیاید، ناگزیر در جوابش گفت، این مرد مثل صبیغ است که عمر او را کتک کاری کرد - و در نقل دیگری - چنین گفت: چقدر احتیاج به کتک داری، تو عمر را می خواهی که مانند صبیغ عراقی کتک کاریت کند، و عمر صبیغ را آنقدر زد که خون از پاشنه پایش سرازیر شد.

و نیز در ذیل جمله (( اولئک هم المومنون حقا )) می نویسد: طبرانی از حارث بن مالک انصاری روایت کرده که وقتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گذشت حضرت پرسید حارث حالت چطور است؟ عرض کرد مؤمن حقیقی شده ام، فرمود: فکر کن و حرف بزن برای هر چیزی حقیقتی است، حقیقت ایمان تو چیست؟ عرض کرد نفس خود را از دنیا گریزان و بی رغبت کرده ام، و در نتیجه همه شب را به عبادت می گذرانم، و روزم را به روزه و تشنگی، و گویا اهل بهشت را می بینم که در بهشت به دیدار یکدیگر می روند، و گویا اهل جهنم را می بینم که از ناله و فریاد صدا به صدای هم داده اند، حضرت سه مرتبه فرمود: حارث درست شناخته ای از دست مده.

مؤلف: این روایت از طرق شیعه نیز به سندهای متعددی وارد شده. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹

آیات ۱۴ - ۷، سوره انفال

وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِخْدَى الطَّائِفِينَ أُنْهَى لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّكُوهِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعُ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (۷) لِيَحَقَّ الْحَقَّ وَ يَبْطُلَ الْبَطْلُ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (۸) إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ (۹) وَ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَ لَتَطْمَنَّنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۱۰) إِذْ يَغْشِيكُمُ النَّعَاسُ أَمَنَّهُ مِنْهُ وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يَذْهَبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ (۱۱) إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَجَبَّتُوا الدِّينَ ءَامَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (۱۲) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ مَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۱۳) ذَلِكَمُ فُذُوقُهُ وَ أَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ (۱۴)

ترجمه آیات

به یاد آر آن هنگامی را که خداوند در باره یکی از دو طائفه (( عیر و نفیر قریش )) به شما وعده می دهد که بر آن دست یابید و شما دوست می داشتید بر آن طایفه که شوکتی همراه نداشت دست یابید، و خداوند می خواست با مشیت خود حق را پا بر جا نموده و نسل کفار را براندازد (۷) (( و این وعده را از این جهت داد )) تا حق را احقاق و باطل را ابطال کند هر چند مجرمین کراهت داشته باشند (۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰

آن هنگامی را که به پروردگارتان استغاثه می کردید، و خداوند استغاثه تان را مستجاب کرد (و فرمود: من شما را به هزار نفر از ملائکه های منظم شده کمک خواهم کرد (۹) و خداوند این وعده را نداد مگر برای اینکه بشارتی بر شما بوده و شما دلهایتان قوی و مطمئن شود، و هیچ یاری جز از ناحیه خدا نیست که خدا مقتدری است شایسته کار (۱۰) آن هنگام را که افکند بر شما خمار خواب را تا آرامشی باشد از ناحیه او، و او فرستاد بر شما از آسمان آب را تا با آن تطهیرتان داده و از شما چرک شیطان را ببرد، و دلهایتان را محکم ساخته (( و جا پایتان را سفت کند )) و در نتیجه قدمها را استوار سازد (۱۱) آن هنگام را که خداوند وحی کرد به ملائکه که من با شما پس استوار بدارید کسانی را که ایمان آوردند. بزودی در دلهای آنان که کافر شدند ترس و وحشت می افکنم، پس شما بالای گردنها را بزنید، و از ایشان هر سرانگشت را قطع کنید (۱۲) این بخاطر آن بود که ایشان با خدا و رسولش



مخالفت کردند، و هر که با خدا و فرستاده او مخالفت کند (( باید بداند )) که خدا شدید العقاب است (۱۳) اینک بپشیدش ، و همانا کافران را است عذاب آتش (۱۴)

بیان آیات مربوط به جنگ بدر و وضع و حال روحی مسلمین در آن جنگ که نخستین جنگ آنان بود  
بیان آیات

این آیات اشاره به داستان بدر می کند که اولین جنگ در اسلام است ، و ظاهر سیاق آیات چنانچه به زودی روشن خواهد شد این است که بعد از پایان یافتن واقعه نازل شده باشد.

وَ إِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهُمَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ عَنَى بِهِ يَد آرید زمانی را که خداوند به شما وعده می دهد (غلبه بر یکی از دو طائفه غیر و نفیر را)؛ خداوند در این آیه نعمتها و سنتهای خود را برای ایشان برمی شمارد تا چنین بصیرتی بهم برسانند که خدای سبحان امری به ایشان نمی کند و حکمی بر ایشان نمی آورد مگر بحق و در آن مصالح و سعادت ایشان و به نتیجه رسیدن مساعی ایشان را در نظر می گیرد، و وقتی دارای چنین بصیرتی شدند دیگر در میان خود اختلاف نکرده ، و نسبت به آنچه که خداوند برای آنان مقدر کرده و پسندیده اظهار کراهت ننموده بلکه امر خود را به او محول نموده و او و رسول او را اطاعت می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱

و منظور از (( طائفتین )) دو طایفه غیر و نفیر می باشند که مقصود از (( غیر )) قافله چهل نفری قریش است که با مال التجاره و اموال خود از مکه به شام می رفت ، و همچنین از شام به مکه باز می گشت ، و ابو سفیان هم در میان ایشان بود، و مقصود از (( نفیر )) لشکر قریش است که قریب به هزار نفر بودند (( و لشکر اسلام پس از دست نیافتن به مال التجاره آنان در بدر با خود آنان روبرو شدند )) ، و (( احدی الطائفتین )) مفعول دوم (( یعدکم )) و جمله (( انها لکم )) بدل از آن است ، و جمله (( و تودون )) در موضع حال است ، و مقصود از (( غیر ذات الشوک )) آن طایفه بی شوکت است که عبارت است از همان چهل نفر حامل مال التجاره که قوا و نفراشان از نفیر کمتر بود، و (( شوکت )) به معنای تیزی و برندگی است ، چون این کلمه استعاره از (( شوک )) به معنای خار است .

و اینکه فرمود: (( یرید الله ان یحق الحق بکلماته )) نسبت به آیه شریفه ، حال است ، و منظور از (( احقاق حق )) اظهار و تثبیت آن به ترتیب آثار آن است ، و (( کلمات خدا )) قضا و قدری است که رانده به اینکه انبیای خود را یاری نموده و دین حق خود را ظاهر سازد، همچنانکه در آیه (( و لقد سبقت کلماتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون )) و همچنین آیه (( یریدون لی طفوا نور الله بافواههم و الله متم نوره و لو کره الکافرون ، هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون )) اشاره به آن کرده است .

بعضی از قاریان قرآن آیه را به (( بکلمته )) قرائت کرده اند، و این قرائت موجه تر و به عقل نزدیک تر است . و کلمه (( دابر )) به معنای متعلقات هر چیز است که بعد از آن چیز بیاید و به آن بیوندد، و (( قطع دابر )) کنایه از نابود کردن و منقرض ساختن چیزی است بطوری که بعد از آن اثری که متفرع بر آن و مربوط به آن باشد باقی نماند.

و معنای آیه این است که : به یاد آورید آن روزی را که خداوند به شما وعده داد که با یاری او بر یکی از دو طایفه (( غیر )) و یا (( نفیر )) غالب شوید، و شما میل داشتید که آن طایفه ، طایفه غیر (( قافله تجارتنی قریش )) باشد، چون نفیر (( لشکریان قریش )) عده شان زیاد بود، و شما ضعف و ناتوانی خود را با شوکت و نیروی آنان مقایسه می کردید، و لیکن خداوند خلاف این را می خواست ، خداوند می خواست تا با لشکریان ایشان روبرو شوید، و او شما را با کمی عددتان بر ایشان غلبه دهد، و بدین وسیله قضای او مبنی بر ظهور حق و استیصال کفار و ریشه کن شدن ایشان به کرسی بنشیند.

لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَ يُبْطَلَ الْبُطْلُ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲

از ظاهر سیاق برمی آید که (( لام )) در (( لیحق )) برای غایت است ، و کلمه مذکور تا آخر آیه متعلق به جمله (( یعدکم الله )) باشد، و بنا بر این ، معنای آیه چنین می شود: اگر خداوند به شما چنین وعده ای داد - و او هرگز خلف وعده نمی کند - برای این بود که بدین وسیله حق را تثبیت کرده ، و باطل را باطل معرفی نماید هر چند کفار نخواستند باشند و بلکه کراهت داشته باشند. و به این بیان روشن می گردد که جمله (( لیحق الحق ... )) ، تکرار جمله (( یرید الله ان یحق الحق بکلماته )) نیست ، هر چند همان معنا را افاده می کند (( چون یکی مربوط به اصل وعده ای است که خدا داده ، و دیگری مربوط است به مواجه نمودن مسلمین بر خلاف میل و انتظار آنان با لشکر کفار )) .

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبُّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْدِفِينَ (( استغاثه )) به معنای درخواست یاری است ، همچنانکه در جای دیگر می فرماید: (( فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه )) معنای (( امداد )) معروف است ،

مراد از (( مردف )) بودن ملائکه ای که در جنگ بدر به یاری مسلمین نازل شدند

و (( مردفین )) از ماده (( ارداف )) است و ارداف به معنای این است که شخص سواره کسی را ردیف (( ترک )) خود سوار کند، و (( ردف )) - بطوری که راغب گفته است به معنای تابع است (( و ردف المراه )) به معنای سرین و کفل زن است و ترادف به معنای این است که دو چیز و یا دو کس یکدیگر را متعاقب کنند، و (( رادف )) به معنای متاخر است ، و (( مردف )) آن کس است که جلو سوار شده و کسی را پشت سر خود سوار کند.

و به این معنا آیه مورد بحث با آیه (( و لقد نصرکم الله ببدر و انتم اذله فاتقوا الله لعلکم تشکرون ، اذ تقول للمؤمنین ان یمدکم ربکم بثلاثه الالف من الملائکه منزلین ، بلی ان تصبروا و تتقوا و یاتوکم من فورهم هذا یمدکم ربکم بخمسه الالف من الملائکه مسومین ، و ما جعله الله الا بشری لکم و لتطمئن قلوبکم به و ما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم )) که آن نیز اشاره به همین داستان می کند سازگار می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳

چون تطبیق آیات این سوره با آیات سوره (( آل عمران )) این معنا را افاده می کند که منظور از نزول هزار ملائکه ردیف شده نزول هزار نفر از ملائکه است ، که عده دیگری را در پی دارند، بنا بر این هزار ملائکه ردیف شده با سه هزار ملائکه نازل شده منطبق می شود.

و به همین بیان فساد این کلام ظاهر می گردد که گفته اند: (( منظور از مردف بودن ملائکه این است که هزار نفر از ملائکه در پی هزار نفر دیگر باشد، چون اگر اینطور معنا کنیم لازمه اش این می شود که با هر یک نفر از ایشان یک نفر ردیف باشد و در نتیجه عده ملائکه دو هزار نفر باشد.

و همچنین فساد اینکه گفته اند: مراد از مردف بودن ملائکه این است که دنبال هم نازل شده باشند، و نیز اینکه گفته اند: مراد آمدن ایشان از پی مسلمین است ، و در حقیقت مردف به معنای رادف است . و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که ملائکه مسلمین را ردیف خود قرار داده اند، یعنی در پیش روی مسلمین قرار گرفتند، تا در دلهای کفار ایجاد رعب و وحشت بکنند.

امداد مسلمین با فرستادن ملائکه به منظور بشارت مسلمین و آرامش دلهای آنان بوده نه برای کشتن کفار و مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَ لِيَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ و ضمیری که در (( جعله )) و در (( به )) است بطوری که سیاق دلالت می کند به امداد بر می گردند، و معنای آیه این است که : امداد به فرستادن ملائکه به منظور بشارت شما و آرامش دلهای شما بود، نه برای اینکه کفار به دست آنان هلاک گردند، همچنانکه آیه (( اذ یوحی ربک الی الملائکه انی معکم ففتوا الذین آمنوا سألقی فی قلوب الذین کفروا الرعب )) نیز اشاره به آن دارد.

این معنا کلام بعضی از تذکره نویسان را تایید می کند که گفته اند (( ملائکه برای کشتن کفار نازل نشده بودند، و احدی از ایشان

را نکشتند، برای اینکه نصف و یا ثلث کشتگان را علی بن ابیطالب (صلوات الله علیه) کشته بود و ما بقی یعنی نصف و یا دو ثلث دیگر را ما بقی مسلمین به قتل رسانیده بودند، و منظور از نزول ملائکه تنها و تنها سیاهی لشکر و در آمیختن با ایشان بوده، تا بدین وسیله مسلمانان افراد خود را زیاد یافته دل‌هایشان محکم شود و در مقابل دل‌های مشرکین مرعوب گردد)) - و به زودی گفتاری در این باره خواهد آمد - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴

و اینکه فرمود: (( و ما النصر الا- من عند الله ان الله عزیز حکیم )) بیان انحصار حقیقت یاری در خدای تعالی است، و اینکه اگر پیشرفت و غلبه به کثرت نفرات و داشتن نیرو و شوکت بود، می‌بایستی مشرکین بر مسلمانان غلبه پیدا کنند که هم‌عده‌شان بیشتر بود، و هم مجهزتر از مسلمین بودند.

جمله (( ان الله عزیز حکیم )) تمامی مضمون آیه و متعلقات آن را که در آیه قبلی بود تعلیل می‌کند، و می‌فرماید: به عزت خود ایشان را یاری داده و به حکمتش یاریش را به این شکل و به اینصورت اعمال کرد.

امداد مسلمین در جنگ بدر با فرو فرستادن باران  
 إِذْ يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ أَمْتَةً مِّنْهُ... ((نعاس)) ابتدای خواب را گویند که عبارت است از خواب سبک؛ و ((تغشیه)) به معنای احاطه است؛ و ((امنه)) به معنای امان است؛ و ضمیر ((منه)) به خدای تعالی برمی‌گردد، و بعضی گفته‌اند به ((عدو)) برمی‌گردد؛ و ((رجز)) به معنای پلیدی و نجاست است، و در اینجا مقصود از ((رجز شیطان)) آن وسوسه‌های پلیدی است که در قلب راه می‌یابد.

و معنای آیه این است که: این نصرت و مددکاری خدا به وسیله بشارت و آرامش دادن به دل‌ها همان موقعی بود که در اثر آرامش یافتن دل‌ها همه تان به خواب رفتید و معلوم است که اگر ترس و رعب شما از بین نرفته بود معقول نبود که در میدان جنگ خواب بر شما مسلط شود، خداوند باران را هم بر شما نازل کرد تا شما را پاکیزه کند و وسوسه شیطان را از دل‌هایتان بزدايد، تا دل‌هایتان را قوی و نیرومند سازد - جمله (( لیربط علی قلوبکم )) کنایه از تشجیع است - و نیز تا با فرستادن باران قدم‌های شما را بر روی ریگ‌های بیابان استوار نموده و یا بدین وسیله دل‌هایتان را محکم سازد.

این آیه شریفه موید روایاتی است که می‌گوید: کفار قبل از مسلمین به لب‌چاه رسیدند و مسلمین وقتی پیاده شدند که کفار آب را گرفته بودند و به ناچار در زمین خشک و ریگزار پیاده شدند. بعد از مدتی که مسلمانان محدث و جنب شده، و همه دچار تشنگی گشتند شیطان در دل‌هایشان وسوسه کرد و گفت دشمنان شما آب را گرفتند و اینک شما با جنابت و نجاست نماز می‌خوانید و پاهایتان در ریگ‌ها فرو می‌رود، لذا خدای تعالی باران را برایشان بارانید و با آن هم غسل جنابت کرده و خود را از حدث تطهیر نمودند، و نیز اردوگاه آنان که ریگزار بود سفت و محکم و اردوگاه کفار گل و لغزنده گشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَجَبَّتُوا الدِّينَ ءَأَمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الدِّينِ كَفَرُوا الرُّعْبَ... ظرفی که در اول آیه است حالش حال ظرفی است که در جمله (( اذ تستغيثون ربكم )) و (( اذ يغشيكم النعاس )) است، و معنای آیه احتیاج به توضیح ندارد.  
 (( فاضربوا فوق الاعناق و اضربوا منهم كل بنان )) مراد از اینکه فرمود (( بالای گردن‌ها را بزنید )) این است که سرها را بزنید، و مراد از (( كل بنان )) جمیع اطراف بدن است، یعنی دو دست و دو پا و یا انگشتان دست‌هایشان را بزنید تا قادر به حمل سلاح و به دست گرفتن آن نباشند.

ممکن هم هست خطاب در (( فاضربوا... )) به ملائکه باشد و اتفاقاً همین مطلب هم به ذهن می‌رسد، و آن وقت زدن بالای گردن‌ها و زدن همه بنان همان معنای ظاهریش مقصود باشد، و یا کنایه است از ذلیل کردن ایشان و اینکه با ارعاب، قوه و نیروی امساک را از دست‌های ایشان سلب کنند، و نیز ممکن است خطاب به مؤمنین باشد و غرض تشجیع ایشان علیه دشمنان باشد و خواسته است

قدمهای ایشان را ثابت تر و دل‌هایشان را محکم تر نموده و ایشان را بر علیه مشرکین تحریک کنند.

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ((مشاقه)) به معنای مخالفت است و اصل آن شق به معنای بعض است، و گویا مخالفت را از این جهت مشاقه گفته اند که مخالفت، آن بعض و آن ناحیه ای را می گیرد که غیر از ناحیه طرف مقابل است، و معنای آیه این است که: این عذاب را خداوند به این خاطر بر سر مشرکین آورد که خدا و رسول را مخالفت می کردند و بر مخالفتشان اصرار می ورزیدند و کسی که با خدا و رسول مخالفت کند خداوند شدید العقاب است. ذَلِكَ كَمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ خطاب تشدید است بر کفار و عذابی را که نازل شده به ایشان نشان داده و می فرماید: این عذاب را بچشید، و علاوه خاطر نشان می سازد که به دنبال این عذاب، عذاب آتش را در پی دارید.

بحث روایتی

(روایاتی درباره جنگ بدر و شادن نزول آیات مربوطه)

در مجمع البیان از ابن عباس نقل کرده که گفته است: در روز بدر بعد از آنکه هر دو لشکر روبرو شده و صف آرایی کردند و آماده جنگ شدند ابو جهل گفت: بار الها! هر کدام از ما دو فریق سزاوارتر به نصرتیم آن فریق را نصرت ده، مسلمین هم استغاثه کردند و در نتیجه ملائکه فرود آمدند و آیه ((اذ تستغيثون ربكم...)) نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶ و بعضی گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی کثرت نفرات مشرکین و کمی نفرات مسلمین را بدید رو به قبله کرد و گفت: بار الها! وفا کن به آنچه مرا وعده دادی، پروردگارا! اگر این گروه (اصحاب من) را به دست این دشمنان هلاک سازی دیگر در روی زمین عبادت نمی شوی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همچنان خدای خود را می خواند و دستها را رو به آسمان بلند کرد تا حدی که ردایش از شانه اش افتاد، در این موقع بود که خداوند آیه ((اذ تستغيثون ربكم)) را نازل کرد، صاحبان این قول گفتار خود را به عمر بن خطاب و سدی و ابی صالح نسبت داده اند، و از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نیز روایت شده است.

صاحب مجمع البیان سپس اضافه کرده که: وقتی عصر شد، و رفته رفته تاریکی شب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش را فرا گرفت، خداوند خواب را بر یاران او مسلط کرد، و همه به حالت چرت در آمدند، و چون زمینی که ایشان در آنجا اطراق کرده بودند ریگزار بود، و قدم‌هایشان می لغزید (و از این ناحیه ناراحت بودند)، خداوند باران را برایشان نرم نرم نازل کرد تا زمین نمناک و سفت گردید، و قدمها استوار گشت، و همین باران در ناحیه لشکرگاه قریش مانند دهانه مشک می ریخت، علاوه بر این خداوند دل‌های کفار را پر از وحشت نمود، همچنانکه فرموده: ((سألني في قلوب الذين كفروا الرعب)).

مؤلف: لفظ ((اذ تستغيثون ربكم)) با نازل شدن آن در روز بدر و در پی استغاثه مسلمین سازگار نیست، بلکه سیاق آیه دلالت می کند بر اینکه با آیه یستلونك عن الانفال و آیات بعد از آن نازل شده، و این آیات دلالت دارد بر یک حکایتی که قبلا رخ داده است، و خداوند در آن داستان بر مسلمین منت نهاده که آیات نصرت را برایشان فرو فرستاده و نعمتهایی به ایشان ارزانی داشته است، و این نعمتها را به رخ ایشان می کشد تا شکرش را به جا آورده، و در اوامر و نواهی اطاعتش کنند. و بعید نیست اینکه در روایت مجمع البیان نزول آیه را بعد از استغاثه مسلمین در روز بدر دانسته، از باب انطباق مضمون آیه با واقعه بدر باشد (نه اینکه آیه در بدر نازل شده باشد) و این قبیل از مضمونها در روایات مربوط به شان نزول آیات زیاد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در عریش فرمود: بار الها! اگر تو امروز این گروه (مسلمین) را هلاک کنی بعد از این روز، دیگر پرستش نخواهی شد، در این موقع بود که آیه ((اذ تستغيثون)) نازل گردید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیرون آمد در حالی که می فرمود: بزودی جمع مشرکین شکست خورده و پا به فرار می گذارند،

خداوند هم او را با پنج هزار ملک سواره کمک نمود و عدد ایشان را در چشم مشرکین بسیار وانمود کرد، و در عوض عدد مشرکین را در نظر مسلمین اندک جلوه داد، و این آیه نازل شد: (( و هم بالعدوه القصوی ))؛ آنان در دورترین نقطه مرتفع وادی و پشت ریگزاری وسیع قرار گرفته بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نقطه مرتفع نزدیک یک چاه قرار داشت.

مؤلف: در این روایت نیز همان حرفی است که در روایت قبل گفتیم.

و در مجمع البیان می گوید: بلخی از حسن نقل کرده که گفته است آیه (( و اذ یعدکم الله ... )) قبل از آیه (( کما اخرجکم ربکم من بیتکم بالحق )) نازل شده و لیکن در تنظیم قرآن بعد از آن نوشته شده است.

مؤلف: تقدم مدلول یک آیه بر مدلول آن دیگری از نظر وقوع در خارج ملازم این نیست که جلوتر هم نازل شده باشد، و از سیاق آیه هیچ دلیلی بر گفتار حسن نمی توان یافت.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن یحیی خثعمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( و اذ یعدکم الله احدی الطائفین انها لکم و تودون ان غیر ذات الشوکه تکون لکم )) فرموده: شوکت آن برخوردی بود که در آن قتال بود.

داستان جنگ بدر

مؤلف: نظیر این روایت را قمی نیز در تفسیر خود نقل کرده است.

و در مجمع البیان می گوید: سیره نویسان و نیز ابو حمزه و علی بن ابراهیم در کتب تفسیرشان نقل کرده اند که: ابو سفیان با قافله قریش از شام می آمد با اموالی که در آنها عطریات بود و در آن قافله چهل سوار از قریش بودند، پیغمبر اکرم (صلوات الله علیه) چنین رای داد که اصحابش بیرون روند و راه را بر ایشان گرفته و اموال را بگیرند، لذا فرمود: امید است خداوند این اموال را عاید شما کند. اصحاب نیز پسندیدند، بعضی به عجله حرکت کردند، و بعضی دیگر به کندی، چون باور نمی کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از رموز جنگی آگاهی داشته باشد، لذا فقط قافله ابو سفیان و گرفتن غنیمت را هدف خود قرار دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸

وقتی ابوسفیان شنید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حرکت کرده ضمضم بن عمرو غفاری را خبر داد تا خود را به مکه رسانیده، به قریش برساند که محمد (صلی الله علیه و آله) با اصحابش متعرض قافله ایشان شده، و به هر نحو شده قریش را حرکت دهد.

سه شب قبل از اینکه ضمضم وارد مکه شود عاتکه دختر عبدالمطلب در خواب دیده بود که مرد شترسواری وارد شده و فریاد می زند ای آل غالب رهسپار به سوی قتلگاه خود شوید، آنگاه با شتر خود بر بالای کوه ابو قیس رفته سنگی را از بالای کوه غلطانید، و این سنگ همچنان که سرازیر می شد پاره پاره شده و هیچ خانه ای از خانه های قریش نبود مگر اینکه پاره ای از آن سنگ در آن بیفتاد، عاتکه از وحشت از خواب پرید و داستان رویایش را با عباس در میان نهاد، عباس قضیه را به عتبه بن ربیعہ گفت، عتبه در تعبیر آن گفت: این مصیبتی است که به قریش رو می آورد، آهسته آهسته، خواب عاتکه دهن به دهن منتشر شد و به گوش ابو جهل رسید، وی گفت: این هم یک پیغمبر دیگر در خاندان عبدالمطلب، به لات و عزی سوگند من سه روز صبر می کنم، اگر خواب او حق بود که هیچ، و گر نه همه قریش را وادار می کنم نامه ای در بین خود بنویسیم که هیچ اهل بیت و دودمانی دروغگوتر از بنی هاشم نیست چه مردهایشان و چه زندهایشان.

خواب عاتکه (دختر عبدالمطلب) تعبیر شد!

وقتی روز سوم رسید ضمضم وارد شد، در حالی که به صدای هر چه بلندتر فریاد می زد: ای آل غالب، ای آل غالب! مال التجاره، مال التجاره، قافله، قافله، دریابید و گمان نمی کنم که بتوانید دریابید. محمد و مشتی بی دینان از اهل یثرب، حرکت کردند و متعرض قافله شما شدند، آماده حرکت شوید، قریش وقتی این را شنیدند احدی از ایشان نماند مگر اینکه دست به جیب کرده و

پولی جهت تجهیز قشون بداد، و گفتند: هر کس حرکت نکند خانه اش را ویران می کنیم، عباس بن عبد المطلب و نوفل بن حارث بن عبد المطلب و عقیل بن ابی طالب نیز حرکت کردند، قریش کنیزان خود را نیز در حالی که دف می زدند حرکت دادند. از آنسو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با سیصد و سیزده نفر بیرون رفت و در نزدیکیهای بدر یک نفر را مأمور دیده بانی کرد، تا وی را از قریش خبر دهد. و در حدیث ابی حمزه دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردی را بنام عدی فرستاد تا برود و از قافله قریش خبری به دست بیاورد، وی برگشت و به عرض رسانید که در فلان موضع قافله را دیدم، جبرئیل در این موقع نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را خبر داد که مشرکین قریش تجهیز لشکر کرده و از مکه حرکت کرده اند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قضیه را با اصحاب خود در میان نهاد. و در اینکه به دنبال قافله و اموال آن به راه بیفتند، و یا با لشکر قریش مصاف دهند مشورت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹

ابوبکر برخاست و عرض کرد: یا رسول الله این لشکر، لشکر قریش است، همان قریش متکبر که تا بوده کافر بوده اند، و تا بوده با عزت و قدرت زندگی کرده اند، علاوه، ما از مدینه که بیرون شدیم برای جنگ بیرون نشدیم، و از نظر قوا و اسلحه آمادگی نداریم. و در حدیث ابی حمزه دارد که وی گفت: من این راه را بلدم، عدی (بطوری که می گوید) در فلان جا قافله قریش را دیده، اگر این قافله راه خود را پیش گیرند ما نیز راه خود را پیش گیریم درست بر سر چاه بدر به یکدیگر می رسیم. حضرت فرمود: بنشین، ابو بکر نشست. عمر برخاست، او نیز کلام ابو بکر را تکرار کرد و همان نظریه را داد، به او نیز فرمود بنشین، عمر نشست.

بعد از او، مقداد برخاست و عرض کرد: یا رسول الله این لشکر، لشکر قریش متکبر است، و لیکن ما به تو ایمان آورده و تو را تصدیق نموده ایم، و شهادت داده ایم بر اینکه آنچه که تو آورده ای حق است، به خدا سوگند اگر بفرمایی تا در زبانه های آتش پر دوام چوب درخت غضا برویم و یا در انبوه تیغ هراس در آیم درمی آیم و تو را تنها نمی گذاریم، و ما آنچه را که بنی اسرائیل در جواب موسی گفتند که: (( تو و پروردگارت بروید ما اینجا نشسته ایم )) در جوابت بر زبان نمی آوریم، بلکه می گویم: آنجا که پروردگارت امر کرده برو ما نیز همراه تو می آیم، و در رکابت می جنگیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مقابل این گفتارش جزای خیرش داد.

انصار هم همچو مهاجرین دست یاری به پیامبر اکرم (ص) می دهند

سپس فرمود: مردم شما رای خود را بگویید، و منظورش از مردم انصار (اهل مدینه) بود، چون عده انصار بیشتر بود، علاوه، انصار در بیعت عقبه (ما بین مکه و منا) گفته بودند: ما در باره تو هیچ تعهدی نداریم تا به شهر ما (مدینه) در آیی، وقتی بر ما وارد شدی البته در ذمه ما خواهی بود، و از تو دفاع خواهیم کرد، همچنانکه از زنان و فرزندان خود دفاع می کنیم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فکر می کرد منظور ایشان در آن بیعت این بوده باشد که ما تنها در شهرمان از تو دفاع می کنیم، و اما اگر در خارج مدینه دشمنی به تو حمله ور شد ما در آن باره تعهدی نداریم.

چون چنین احتمالی را می داد خواست تا ببیند آیا در مثل چنین روزی هم او را یاری می کنند یا خیر، لذا از میان انصار سعد بن معاذ برخاست و عرض کرد: پدر و مادرم فدایت باد ای رسول خدا! گویا منظور ما انصار است. فرمود: آری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰

عرض کرد: پدر و مادرم به قربانت ای رسول خدا! ما به تو ایمان آوردیم، و تو را تصدیق کردیم، و شهادت دادیم بر اینکه آنچه بیاوری حق و از ناحیه خدا است، بنابراین به آنچه که می خواهی امر کن (تا با دل و جان امثال کنیم) و آنچه که می خواهی از اموال بگیر و هر قدر می خواهی برای ما بگذار، به خدا سوگند اگر دستور دهی تا در این دریا فرو شویم امثال نموده و نهایت نمی گذاریم، و از خدا امیدواریم که از ما به تو رفتاری نشان دهد که مایه روشنی دیدگان باشد، پس بی درنگ ما را حرکت بده که



برکت خدا همراه ما است .

پیامبر اکرم (ص) دستور حرکت صادر می کند

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از گفتار وی خوشحال گشت و فرمود: حرکت کنید به برکت خدا، که خدای تعالی مرا وعده داده بر یکی از دو طایفه (عیر و نفیر) غلبه یابم و خداوند از وعده خود تخلف نمی کند، به خدا سوگند گویا همین الساعه قتلگاه ابی جهل بن هشام و عتبه بن ربیع و شیبه بن ربیع و فلانی و فلانی را می بینم .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور حرکت داد و به سوی بدر که نام چاهی بود روانه شد، و در حدیث ابی حمزه ثمالی دارد که: بدر اسم مردی از قبیله جهنیه بود که صاحب آن چاه بود و بعدا آن چاه را به اسم وی نامیدند، بهر حال قریش نیز از آنسو به حرکت درآمده و غلامان خود را پیشاپیش فرستادند تا به چاه رسیده و آب را برگیرند، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را گرفته دستگیر نمودند، پرسیدند شما چه کسانی هستید؟ گفتند: ما غلامان و بردگان قریشیم، پرسیدند: قافله عیر را کجا دیدید؟ گفتند: ما از قافله هیچ اطلاعی نداریم، اصحاب رسول خدا آنها را تحت فشار قرار دادند بلکه بدین وسیله اطلاعاتی کسب نمایند، در این موقع رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، مشغول نماز بود، از نماز خود منصرف گشت و فرمود: اگر این (بیچاره ها) واقعا به شما راست می گویند شما همچنان ایشان را خواهید زد، و اگر یک دروغ بگویند دست از آنان برمی دارید (پس کتک زدن فائده ندارد) ناچار اصحاب غلامان را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بردند حضرت پرسید: شما چه کسانی هستید؟ عرض کردند: ما بردگان قریشیم، فرمود: قریش چند نفرند؟ عرض کردند ما از عدد ایشان اطلاعی نداریم، فرمود در شبانه روز چند شتر می کشند؟ گفتند نه الی ده عدد، فرمود: عدد ایشان نهصد تا هزار نفر است آنگاه دستور داد غلامان را بازداشت کنند. این خبر به گوش قریش رسید، بسیار وحشت کرده و از حرکت کردن خود پشیمان شدند، عتبه بن ربیع، ابوالبختری پسر هشام را دید و گفت: این ظلم را می بینی؟ به خدا سوگند من جای خود را نمی بینم (نمی فهمم کجا می روم) ما از شهر بیرون شدیم تا از اموال خود دفاع کنیم و اینک مال التجاره ما از خطر جست، حالا می بینم راه ظلم و تعدی را پیش گرفته ایم، با اینکه به خدا سوگند هیچ قوم متجاوزی رستگار نشد، و من دوست می داشتم اموالی که در قافله از بنی عبد مناف بود همه از بین می رفت و ما این راه را نمی آمدیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱

ابوالبختری گفت: تو برای خودت یکی از بزرگان قریشی، (این مردم بهانه ای ندارند مگر آن اموالی که در واقعه نخله از دست دادند و آن خونی که از ابن الحضرمی در آن واقعه به دست اصحاب محمد ریخته شد) تو آن اموال و همچنین خون بهای ابن الحضرمی را که هم سوگند تو است به گردن بگیر و مردم را از این راه برگردان، عتبه گفته به گردن گرفتیم . و هیچیک از ما مخالفت نداریم مگر ابن الحنظلیه یعنی ابو جهل (که می ترسم او زیر بار نرود) تو نزد او شو و به او بگو که من اموال و خون ابن الحضرمی را به گردن گرفته ام، و چون او هم سوگند من بوده دیه اش با من است .

ابوالبختری می گوید: من به خیمه ابو جهل رفتم و مطلب را به وی رساندم: ابو جهل گفت: عتبه نسبت به محمد تعصب می ورزد چون او خودش از عبد مناف است، و علاوه بر این، پسرش ابو حذیفه در لشکر محمد است، و می خواهد از این کار شانه خالی کند، از مردم رودبایستی دارد، و حاشا که بپذیرم، به لات و عزی سوگند دست بر نمی دارم تا آنکه ایشان را تا مدینه فراری داده و سر جایشان بنشانیم و یا همه شان را اسیر گرفته و به اسیری وارد مکه شان کنیم تا داستانشان زبانزد عرب شود.

از آن سو وقتی ابوسفیان قافله را از خطر گذراند شخصی را نزد قریش فرستاد که خداوند مال التجاره شما را نجات داد، لذا متعرض محمد نشوید، و به خانه هایتان برگردید و او را به عرب واگذار نموده و تا می توانید از مقاتله با او اجتناب کنید، و اگر بر نمی گردید، کنیزان را برگردانید.

فرستاده ابو سفیان در جحفه به لشکر قریش برخورد و پیغام ابو سفیان را رسانید، عتبه خواست از همانجا برگردد، ابو جهل و بنو

مخزوم مانع شدند و کنیزان را از جحفه برگرداندند.

راوی گوید اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی از کثرت قریش خبردار شدند جزع و فزع کرده و استغاثه نمودند، خداوند آیه (( اذ تستغيثون ربكم )) و آیه بعدش را نازل فرمود. طبرسی سپس اضافه کرده است که: وقتی صبح روز بدر شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را گرد آورد (و به تجهیزات آنان رسیدگی کرد)، در لشکرش دو راس اسب بود، یکی از زبیر بن عوام، و یکی از مقداد بن اسود، و هفتاد شتر بود که آنها را به نوبت سوار می شدند، مثلاً رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی بن ابی طالب و مرثد بن ابی مرثد غنوی به نوبت بر شتر مرثد سوار می شدند، در حالی که در لشکر قریش چهار صد اسب، و به روایتی دویست اسب بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲

قریش وقتی کمی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدند ابوجهل گفت: این عدد بیش از خوراک یک نفر نیست، ما اگر تنها غلامان خود را بفرستیم ایشان را با دست گرفته و اسیر می کنند. عتبه بن ربیعہ گفت: شاید در دنبال عده ای را در کمین نشانده باشند، و یا قشون امدادی زیر سر داشته باشند، لذا قریش عمیر بن وهب جمحی را که سواره ای شجاع و نترس بود فرستادند تا این معنا را کشف کند، عمیر اسب خود را به جولان در آورد و دورادور لشکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جولان داد و برگشت و چنین گفت: ایشان را نه کمینی است و نه لشکری امدادی و لیکن شتران یثرب مرگ حتمی را حمل می کنند، و این مردم تو گوئی لالند، حرف نمی زنند، بلکه مانند افعی زبان از دهان بیرون می کنند، مردمی هستند که جز شمشیرهای خود پناهگاه دیگری ندارند، و من ایشان را مردمی نیافتم که در جنگ پا به فرار بگذارند، بلکه از این معرکه بر نمی گردند تا کشته شوند، و کشته نمی شوند تا به عدد خود از ما بکشند، حالا فکر خودتان را بکنید. ابو جهل در جوابش گفت: دروغ گفتی و ترس تو را گرفته است.

در این موقع بود که آیه (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها )) نازل گردید، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شخصی را نزد ایشان فرستاد که: ای گروه قریش! من میل ندارم که جنگ با شما را من آغاز کرده باشم، بنا بر این مرا به عرب واگذارید، و راه خود را پیش گرفته بر گردید، عتبه (این پیشنهاد را پسندید و) گفت: هر قومی که چنین پیشنهادی را رد کنند رستگار نمی شود، سپس شتر سرخی را سوار شد و در حالی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را تماشا می کرد میان دو لشکر جولان می داد و مردم را از جنگ نهی می کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر نزد کسی امید خیری باشد نزد صاحب شتر سرخ است، اگر قریش او را اطاعت کنند به راه صواب ارشاد می شوند.

عتبه بعد از این جولان خطبه ای در برابر مشرکین ایراد کرد و در خطبه اش گفت: ای گروه قریش مرا یک امروز اطاعت کنید و تا زنده ام دیگر گوش به حرفم مدهید، مردم! محمد یک مرد بیگانه نیست که بتوانید با او بجنگید، او پسر عموی شما و در ذمه شما است، او را به عرب واگذارید (و خود مباشر جنگ با او نشوید) اگر راستگو باشد شما بیش از پیش سرفراز

می شوید و اگر دروغگو باشد همان گرگ های عرب برای او بس است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳

ابوجهل از شنیدن حرفهای او به خشم در آمد و گفت: همه این حرفها از ترس تو است که دلت را پر کرده، عتبه در جواب گفت: ترسو توئی که همیشه فلان جای از ترس صفیر می زنی، آیا مثل من کسی ترسو است؟ به زودی قریش خواهد فهمید که کدامیک از ما ترسو تر و پست تر و کدامیک مایه فساد قوم خود هستیم.

جنگ بدر آغاز می شود

آنگاه زره خود را به تن کرده و به اتفاق برادرش شیبه و فرزندش ولید به میدان رفته صدا زدند: ای محمد! حریف های ما را از قریش تعیین کن تا با ما پنجه نرم کنند. سه نفر از انصار از لشکر اسلام بیرون شده خود را برای ایشان معرفی نموده و گفتند: شما برگردید سه نفر از قریش به جنگ ما بیاید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چون این بدید نگاهی به عبیده بن حارث بن عبد

المطلب که در آن روز هفتاد سال عمر داشت انداخت و فرمود: عیبده برخیز، سپس نگاهی به حمزه افکنده و فرمود: عمو جان برخیز آنگاه نظر به علی بن ابیطالب (علیه السلام) که از همه کوچکتر بود انداخت و فرمود: علی برخیز و حق خود را که خدای برای شما قرار داده از این قوم بگیرید، برخیزید که قریش می خواهد با به رخ کشیدن نخوت و افتخارات خود نور خدا را خاموش کند، و خدا هر فعالیت و کارشکنی را خنثی می کند تا نور خود را تمام نماید.

آنگاه فرمود: عیبده تو به عتبه بن ربیعہ بپرداز و به حمزه فرمود: تو شبیه را در نظر بگیر، و به علی (علیه السلام) فرمود: تو به ولید مشغول شو. نامبردگان به راه افتاده تا در برابر دشمن قرار گرفتند و گفتند: و اینک سه حریف شایسته. آنگاه عیبده از گرد راه به عتبه حمله کرد و با یک ضربت فرق سرش را بشکافت، عتبه هم شمشیر به ساق پای عیبده فرود آورد. و آن را قطع کرد، و هر دو به زمین در غلطیدند، از آن سو شبیه بر حمزه حمله برد و آنقدر به یکدیگر شمشیر فرود آوردند تا از کار بیفتادند، و اما امیر المؤمنین (علیه السلام) وی چنان شمشیر به شانه ولید فرود آورد که شمشیرش از زیر بغل او بیرون آمد و دست ولید را بینداخت. علی (علیه السلام) می فرماید آن روز ولید دست راست خود را با دست چپ گرفت و آن را چنان بسر من کوفت که گمان کردم آسمان به زمین افتاد.

سپس حمزه و شبیه دست به گریبان شدند، مسلمین فریاد زدند: یا علی! مگر نمی بینی که آن سگ چطور برای عمویت کمین کرده، علی (علیه السلام) به عموی خود که بلند بالاتر از شبیه بود گفت: عمو سر خود را بدزد، حمزه سر خود را در زیر سینه شبیه برد، و علی (علیه السلام) با یک ضربت نصف سر شبیه را پراند و به سراغ عتبه رفت و او را که نیمه جانی داشت بکشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴

و در روایت دیگری آمده که حمزه با عتبه و عیبده با شبیه و علی با ولید روبرو شدند، حمزه عتبه را کشت و عیبده شبیه را و علی (علیه السلام) ولید را، و از آنسو شبیه پای عیبده را قطع کرد، علی (علیه السلام) و حمزه او را دریافته و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آوردند عیبده در حضور آن حضرت اشک ریخت و پرسید یا رسول الله آیا من شهید نیستم؟ فرمود: چرا تو اولین شهید از خاندان منی.

ابوجهل چون این بدید رو به قریش کرد و گفت: در جنگ عجله نکنید و مانند فرزندان ربیعہ غرور به خرج ندهید، و بر شما باد که به اهل مدینه بپردازید و ایشان را از دم شمشیر بگذرانید، و اما قریش را تا می توانید دستگیر کنید تا ایشان را زنده به مکه برده ضلالت و گمراهی شان را به مردم بنمایانیم.

در این موقع ابلیس به صورت سراقه بن مالک بن جشعم درآمد و به لشکر قریش گفت: من صاحب جوار شمایم (و به همین خاطر می خواهم امروز شما را مدد کنم) اینک پرچم خود را به من دهید تا برگیرم، قریش رایت جناح چپ لشکر خود را که در دست بنی عبد الله بود به او سپردند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی ابلیس را دید به اصحاب خود گفت: چشمهایتان را ببندید، و دندانها را روی هم بگذارید (کنایه از اینکه اعصاب خود را کنترل کنید و استوار باشید) آنگاه دستهایش را به آسمان بلند کرده و عرض کرد: بار الها! اگر این گروه کشته شوند دیگر کسی نیست که تو را پرستد، در همین موقع بود که حالت غشوه (حالت وحی) به آنجناب دست داد و پس از اینکه به خود آمد و در حالی که عرق از صورت نازنینش می ریخت فرمود: اینک جبرئیل است که هزار فرشته منظم شده را به کمک شما آورده است.

و در کتاب امالی به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) روایت کرده که فرمودند: رسول خدا در ماه رمضان به سوی بدر مسافرت کرد، و فتح مکه هم در این ماه اتفاق افتاد.

مؤلف: تذکره نویسان و مورخین هم همه بر این قولند، یعقوبی در تاریخ خود می گوید: واقعه بدر در روز جمعه هفدهم رمضان اتفاق افتاد، و در هجدهمین ماهی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه تشریف آورده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹

واقعی می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در شب جمعه هفدهم رمضان در بدر نزول اجلال کرد و علی (علیه السلام)، زبیر، سعد بن ابی وقاص و بسبس بن عمرو را به جستجوی آب فرستاد، نامبردگان در ضمن جستجو به راهی لشکر قریش برخوردند که سقایان ایشان هم همراهشان بودند، نامبردگان سقایان را دستگیر و اسیر نموده و عده ای از ایشان گریختند و اسیران را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آوردند، آن حضرت مشغول نماز بود، مسلمانها خودشان اسرا را به استنطاق کشیده و پرسیدند شما چه کسانی هستید؟ گفتند ما سقایان لشکر قریشیم، ما را فرستادند تا آب تهیه نموده برایشان ببریم. مسلمانان آنها را کتک زدند، و آنان ناگزیر گفتند ما غلامان ابی سفیانیم و ما در قافله ای هستیم که اینک در این تل ریگ قرار دارد، مسلمانها هر وقت این اسیران حرف می زدند دست از کتک کاری شان بر می داشتند، این بود تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز خود را سلام داد و فرمود: (این رفتار صحیح نیست) اگر راست بگویند شما ایشان را می زنید، و اگر دروغ بگویند دست از زندنشان برمی دارید؟!!

خطابه رسول الله (ص) برای لشکر اسلام در روز جنگ بدر

فردای آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لشکر خود را بیاراست و سپس برای مسلمانان خطبه ای خواند و بعد از حمد و ثنای پروردگار فرمود: اما بعد، پس اینک من شما را به چیزی دعوت و تحریص می کنم که خداوند بر آن تحریصتان کرده است، و از چیزهایی نهیتان می کنم که خداوند از آن نهی فرموده، شان خداوند عظیم است، همیشه به حق امر می کند، و صدق را دوست می دارد، و اهل خیر را به خاطر همان نیکی هایشان به اختلاف مراتب نیکی - شان جزا می دهد، به خیر یاد می شوند، و به همان از یکدیگر برتری پیدا می کنند، و شما ای مردم در منزلی از منزلها (و مرحله ای از مراحل) حق قرار گرفته اید، خداوند از احدی از شما قبول نمی کند مگر آن عملی را که صرفاً برای خاطر او انجام شده باشد، صبر در مواقع دشوار و خطرناک از وسائلی است که خداوند آدمی را با آن وسائل گشایش داده و از اندوه نجات می دهد، و صبر در این موقف شما را به نجات اخروی می رساند، در میان شما است پیغمبر خدا، شما را زنده می دهد، امر می کند، پس در چنین روزی شرم کنید از اینکه خداوند به گناه و یا نقطه ضعفی از شما خبردار شود، و به کیفر آن شما را مورد خشم شدید خود قرار دهد، زیرا او می فرماید: ((لمقت الله اکبر من مقتکم انفسکم)) - ((خشم خدا بزرگتر از خشمی است که شما به یکدیگر می گیرید)) پس اموری را که او در کتاب خود به آنها امر فرموده در نظر بگیرید (تا همه را به کار ببندید) دلایل روشنش را از یاد نبرید، مخصوصاً این آیت را که شما را بعد از ذلت به عزت رسانید، پس در برابرش اظهار مسکنت کنید تا از شما راضی شود، و در این موطن، خدای خود را امتحان کنید، و آن شرطی را که کرده رعایت کنید ببینید رحمت و مغفرتی که در برابر آن شرط به شما وعده داده آیا عملی می کند یا نه (و مطمئن بدانید که اگر به شرطش وفا کنید او نیز به وعده اش وفا می کند) چون وعده او حق و قول او صدق است، همچنانکه عقابش هم شدید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶

مردم! جز این نیست که قوام من و شما به خدای حی قیوم است، و اینک ما به سوی او پناه برده و به او تکیه می کنیم، و از او می خواهیم که ما را از آلودگی حفظ کند، و بر او توکل جسته بازگشت ما به سوی او است، و خداوند مرا و مسلمین را بیامزد. و در مجمع البیان می گوید: جماعتی از مفسرین مانند ابن عباس و غیر او گفته اند: جبرئیل در روز بدر به رسول خدا عرض کرد، مثنی خاک بگیر و به طرف دشمن پاش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی دو لشکر روبرو شدند به علی (علیه السلام) فرمود: یک مشت سنگ ریزه از این وادی به من بده، علی (علیه السلام) از بیابان مثنی ریگ خاک آلود برداشته به آنجناب داد، حضرت آن را به طرف مشرکین پاشید و گفت: ((شاهت الوجوه)) - ((زشت باد این روی ها)) و هیچ مشرکی نماند مگر اینکه از آن مشت خاک ذره ای به حلق، بینی و چشمش فرو رفت و مؤمنین حمله آورده و از ایشان کشتند و اسیر کردند، و همین مشت

خاک سبب هزیمت لشکر کفار شد.

و در امالی به سند خود از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از خاتمه جنگ بدر بر سر کشته های کفار رفت و به ایشان فرمود: خداوند به شما جمعیت جزای شرمی دهد، شما مرا تکذیب کردید در حالی که راستگو بودم، و خیانتم کردید در حالی که امین بودم، آنگاه متوجه کشته ابی جهل بن هشام شد، و فرمود: این مرد در برابر خدا یاغی تر از فرعون بود، چون فرعون وقتی یقین کرد که غرق خواهد شد به وحدانیت خدا اقرار کرد، اما این مرد با اینکه یقین کرد که هم اکنون کشته می شود مع ذلک متوسل به لات و عزی شد.

حکایت جریان جنگ بدر بنقل از واقدی در کتاب مغازی

و در کتاب مغازی واقدی است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز بدر دستور دادند تا لشکریان چاهی حفر کرده و کشتگان را در آن ریختند الا-امیه بن خلف را که چون مرد فریبی بود جسدش همان روز باد کرد و وقتی می خواستند حرکتش دهند گوشت بدنش جدا می شد و می ریخت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: همانجا که هست خاک و سنگ رویش بریزید تا پنهان شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷

آنگاه بر سر چاه آمد و کشته ها را یک به یک صدا زد و فرمود: آیا یافتید و دستگیرتان شد که آن وعده ای که پروردگارتان می داد حق بود؟ من آنچه را که پروردگارم وعده ام داده حق یافتم، چه خویشاوندان بدی بودید برای پیغمبرتان، مرا تکذیب کردید، و بیگانگان تصدیقم کردند، مرا از وطن بیرون کردید، و بیگانگان منزلم دادند، با من به جنگ برخاستید، بیگانگان یاریم کردند. اصحاب عرض کردند: یا رسول الله با مردگان سخن می گوئی؟ فرمود: مسلما بدانید که ایشان فهمیدند که وعده پروردگارشان حق بود.

و در روایت دیگری دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: شما زندگان آنچه را که من گفتم بهتر و روشن تر از این مردگان شنیدید، چیزی که هست ایشان نمی توانند جواب مرا بدهند.

مورخ نامبرده سپس اضافه می کند که: هزیمت قریش در هنگام ظهر بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن روز را تا به آخر، در بدر ماند و عبد الله بن کعب را فرمود تا غنیمتها را تحویل گرفته و به مدینه حمل کند، و چند نفر از اصحاب خود را فرمود تا او را کمک کنند، آنگاه نماز عصر را در آنجا خواند و حرکت کرد، هنوز آفتاب غروب نکرده بود که به سرزمین (( ائیل )) رسید و در آنجا بیتوته فرمود، چون بعضی از اصحابش آسیب دیده بودند - البته جراحاتشان خیلی زیاد نبود - ذکوان بن عبد قیس را فرمود تا نیمه شب مسلمین را نگرهبانی کند، نزدیکی های آخر شب بود که از آنجا حرکت کرد.

جنگ بدر بروایت تفسیر قمی

و در تفسیر قمی در خبری طولانی دارد: ابی جهل (در جنگ بدر) از صف مشرکین بیرون آمد و در میان دو صف صدا زد پروردگارا محمد از میان ما بیشتر از ما قطع رحم کرد، و برای ما دینی آورد که ما آن را نمی شناسیم پس او را در همین بامداد هلاک کن، خدای تعالی هم آیه (( ان تستفتحوا فقد جاءکم الفتح و ان تنتهوا فهو خیر لکم و ان تعودوا نعد و لن تغنی عنکم فتتکم شیئا و لو کثرت و ان الله مع المومنین )) را نازل کرد.

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشتی ریگ بر گرفت و به جانب آنان پاشید و فرمود: (( شاهت الوجوه )) - (( زشت باد این روی ها )) و خداوند بادهایی را مأمور کرد که بر روی کفار قریش می کوبیدند، و به همین وسیله آنان را مجبور به هزیمت کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد: بار الها! فرعون این امت ابو جهل پسر هشام، جان به در نبرد، آنگاه شمشیر در آنان گذاشت و هفتاد نفرشان را کشت و هفتاد نفر را اسیر گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸

عمرو بن جموح با وی روبرو شد و ضربتی بر ران او زد، ابو جهل هم ضربتی بر دست عمرو زد و دست او را از بازو جدا کرد،

بطوری که به پوست آویزان شد، عمرو آن دست را زیر پای خود قرار داد و خود بلند شد و دستش را از بدن خود جدا کرده انداخت. عبدالله بن مسعود می‌گوید: در این موقع گذار من به ابو جهل افتاد، دیدم که در خون خود می‌غلطد، گفتم: حمد خدای را که ذلیلت کرد. ابو جهل سربلند کرد و گفت: خداوند برده برده زاده را ذلیل کرد وای بر تو بگو بینم کدام طرف هزیمت کردند؟ گفتم خدا و رسول شما را هزیمت دادند، و من اینک تو را خواهم کشت، آنگاه پای خود را روی گردنش گذاشتم تا کارش را بسازم، گفتم: جای ناهمواری بالا رفتی، ای گوسفند چران پست! اینقدر بدان که هیچ دردی کشنده تر از این نیست که در چنین روزی کشتن من به دست تو انجام شود، چرا یک نفر از دودمان عبدالمطلب و یا مردی از هم پیمانهای ما مباشر قتل من نشد؟ من کلاهخودی را که بر سر داشت از سرش کنده و او را کشتم. و سر نحسش را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورده عرض کردم: یا رسول الله بشارت که سرابی جهل بن هشام را آوردم، حضرت سجده شکر کرد.

اسامی کفاری که به نقل شیخ مفید عامه و خاصه اتفاق دارند در جنگ بدر به دست امیرالمؤمنین علی (ع) هلاک شدند در ارشاد مفید هست بعد از آنکه عده ای بر عاص بن سعید بن العاص حمله برده و کاری از پیش نبردند امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر او حمله برد و از گرد راه به خاک هلاکتش در انداخت، از پی وی حنظله پسر ابو سفیان با آنجناب روبرو شد، حضرت او را هم کشت، بعد از او طعیمه بن عدی بیرون آمد او را هم کشت، و بعد از او نوفل بن خویلد را که از شیطانهای قریش بود کشت، و همچنان یکی را پس دیگری کشت تا کشتگانش به عدد نصف همه کشتگان بدر که هفتاد نفر بودند رسید، یعنی تمامی لشکریان حاضر در جنگ با کمکی که سه هزار ملائکه به ایشان کردند همگی به اندازه آن مقداری که علی (علیه السلام) به تنهایی کشته بود از کفار کشته بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹

و از نیز در ارشاد دارد که: عامه و خاصه همگی اتفاق دارند در اسماء آن کسانی که به شمشیر علی (علیه السلام) کشته شده اند، و هیچ اختلافی در میان نیست، از جمله آن اشخاصی که شمرده اند ولید بن عتبه بود ما قبلا هم داستانش را نقل کردیم، و او مردی شجاع و پر جرات و نامردی بی شرم بود که شجاعان از نامردی و غافل گیر کردنش می‌ترسیدند، و عاص بن سعید بود که مردی درشت هیکل و مخوف بود، بطوری که مردان جنگی از وی حساب می‌بردند، و او همان کسی است که عمر بن خطاب از روبرو شدنش شانه خالی کرد، و داستانش بطوری که در جای خود خواهید دید معروف است.

و از آن جمله طعیمه بن عدی بن نوفل است که از بزرگان اهل ضلالت بود، و نوفل بن خویلد است که یکی از دشمن ترین مشرکین نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و در قریش سمت پیشوائی داشت، قریش او را تعظیم نموده اطاعتش می‌کردند، و او همان کسی است که قبل از هجرت، در مکه ابو بکر و طلحه را گرفت و هر دو را به یک طناب بست، و یک روز از صبح تا به شام آنها را کتک زد تا آنکه با شفاعت دیگران آزادشان کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی شنید که او نیز در جنگ حاضر شده از خدا خواست تا خودش شر او را کفایت کند. و عرض کرد: بار الها! مرا از شر نوفل بن خویلد کفایت کن، خداوند هم او را به شمشیر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بکشت.

و از آن جمله زمعه بن اسود است، و در بعضی از نسخه‌های ارشاد عقیل بن اسود آمده و در همین نسخه بعد از بردن نام او می‌گوید: ((این شد سی و شش نفر)) و نیز حارث بن زمعه و نصر بن حارث بن عبد الدار، و عمیر بن عثمان بن کعب بن تیم عموی طلحه بن عبید الله، و عثمان و مالک دو پسران عبید الله و برادران طله بن عبید الله، و نیز مسعود بن ابی امیه بن مغیره، و قیس بن فاکه بن مغیره، و حدیفه بن ابی حدیفه بن مغیره، و ابو قیس ولید بن مغیره - وی برادر خالد بن ولید بن مغیره است و آن سه تن که قبلا شمردیم پسران عموهای خالدند - و حنظله بن ابی سفیان و عمرو بن مخزوم، و ابو منذر بن ابی رفاعه، و منبه بن حجاج سهمی، و عاص بن منبه، و علقمه بن کلده، و ابو العاص بن قیس بن عدی، و معاویه بن مغیره بن ابی العاص، و لوذان بن ربیع، و عبد الله بن منذر بن ابی رفاعه، و مسعود بن امیه بن مغیره، و حاجب بن سائب بن عویمر، و اوس بن مغیره بن لوذان، و زید بن



ملیص ، و عاصم بن ابی عوف ، و سعید بن وهب - هم قسم بنی عامر، و معاویه بن (عامر بن) عبد قیس ، و عبد الله بن جمیل بن زهیر بن حارث بن اسد، و سائب بن مالک ، و ابو الحکم بن احنس ، و هشام بن ابی امیه بن مغیره است .

پس این عده سی و پنج نفرند که در آنها هیچ اختلافی نیست ، البته نفرات دیگری نیز هستند که در آنان اختلاف است که آیا فقط به شمشیر علی (علیه السلام) کشته شده اند و یا آنکه دیگران هم با آنجناب شریک بوده اند، و این عده همانطوری که گفتیم اکثریت کشتگان در جنگ بدر را تشکیل می دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰

مؤلف : بطوری که مجمع البیان می گوید غیر از شیخ مفید بعضی از مورخین گفته اند که در روز جنگ بدر بیست و هفت نفر کشته شدند، واقدی گفته است آن عده ای که مورد اتفاق است که به دست آن حضرت کشته شده اند نه نفرند، و ما بقی مورد اختلاف است .

لیکن بحث دقیق در پیرامون این داستان و بررسی اشعاری که از شعرای عرب در این باره رسیده ، و دقت در حوادث مختلفی که بعد از جنگ بدر اتفاق افتاده آدمی را نسبت به اختلاف مزبور بدبین می کند، علاوه بر اینکه خود واقدی از محمد بن اسحاق نقل می کند که گفته است اکثر کشتگان در جنگ بدر به دست علی (علیه السلام) کشته شده اند.

و همین واقدی بطوری که ابن ابی الحدید از او نقل می کند گفته است : کشتگان واقعه بدر پنجاه و دو نفر بودند، و قتل بیست و چهار نفر از ایشان را به علی (علیه السلام) نسبت داده است ، که یا او خودش به تنهایی کشته و یا دیگران را در این باره کمک کرده است .

و از جمله اشعار این داستان ، شعر سید بن ابی ایاس است که مشرکین قریش را تحریک می کند به کشتن علی (علیه السلام) و از جمله آن ابیات بطوری که ارشاد و مناقب نقل کرده اند چند بیت ذیل است :

فی کل مجمع غایه اخزاکم جزع ابر علی المذاکی القرع

لله درکم الما تنکروا قد ینکر الحر الکریم و یستحیی

هذا ابن فاطمه الذی افناکم ذبحا و قتله قعصه لم تذبح

اعطوه خرجا و اتقوا تضریبه فعل الذلیل و بی عه لم تریح

این الکحول و این کل دعامه فی المعضلات و این زین الابطح

افناهم قعصا و ضربا یفتری بالسیف یعمل حده لم یصفح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱

و در ارشاد دارد که : شعبه از ابی اسحاق از حارث بن مضرب روایت کرده که گفت : من از علی بن ابیطالب (علیه السلام) شنیدم که فرمود: جنگ بدر برای ما پیش آمد در حالی که غیر از مقداد بن اسود کسی اسب سوار نبود و من در آن شب دیدم که همه بخواب رفته بودیم غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که در پای درختی همه شب را به نماز و دعا گذراند تا صبح شد.

مؤلف : روایات در داستان جنگ بدر بسیار است ، و ما در اینجا تنها به آن مقدری که در فهم مضمون آیات دخالت دارد اکتفا کردیم ، البته پاره ای از آن اخبار در خلال بحث از آیات بعدی که آنها نیز به بعضی از اطراف این داستان اشاره دارد خواهد آمد - ان شاء الله -.

فهرست اسامی شهدای جنگ بدر

در کتاب بحار از واقدی نقل می کند که گفته است : عبد الله جعفر مرا حدیث کرد که من از زهری پرسیدم در جنگ بدر از مسلمانان چند نفر به شهادت رسیدند؟ گفت ۱۴ نفر، شش نفر از مهاجرین و هشت نفر از انصار.

آنگاه برشمرد و گفت : از بنی المطلب بن عبد مناف ، عبیده بن حارث که او را عتبه شهید کرد - و در غیر روایت واقدی دارد که او را شبیه کشت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدنش را در صفراء به خاک سپرد.

و از بنی زهره، عمیر بن ابی وقاص که او را عمرو بن عبدود همان یکه سوار جنگ احزاب شهید کرد، و نیز از این قبیله عمیر بن عبدود ذو الشمالین هم قسم بنی زهره بود که ابو اسامه جشمی او را بکشت، و از بنی عدی عامل بن ابی بکیر بود که هم قسم ایشان از بنی سعد بود، وی را مالک بن زهیر شهید کرد، و مهجع غلام عمر بن خطاب بود که عامر بن حضرمی او را بکشت - بعضی گفته اند که او اول کسی بود که از مهاجرین به شهادت رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲

و از بنی حارث بن فهر، صفوان بن بیضاء بود که به دست طعیمه بن عدی کشته شد. و از انصار از قبیله بنی عمرو بن عوف، یکی مبشر بن عبد منذر بود که ابو ثور او را به قتل رسانید، و دیگر سعد بن خیمه بود که نیز عمرو بن عبدود او را کشت، و بعضی گفته اند: قاتل او طعیمه بن عدی بود.

و از قبیله بنی عدی بن نجار، حارثه بن سراقه بود که حنان بن عرقه تیری به سوی او پرتاب کرد، و تیر به گلوی او اصابت نمود و او را کشت، و از قبیله بنی مالک بن نجار، عوف و معوذ دو پسران عفراء بودند، که هر دو را ابو جهل کشت، و از قبیله بنی سلمه، عمیر بن حمام بن جموح بود که خالد بن اعلم او را به قتل رسانید، و به قول بعضی او اولین کشته از انصار است، البته روایتی هم هست که می گوید اولین شهید از انصار حارثه بن سراقه است.

و از بنی زریق رافع بن معلی بود که عکرمه بن ابی جهل او را کشت، و از بنی حارث بن خزرج یزید بن حارث بود که نوفل بن معاویه به قتلش رساند، و این هشت نفر از انصار بودند.

از ابن عباس روایت شده که گفت: انسه، غلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز در جنگ بدر کشته شد، و نیز روایت شده که معاذ بن معص در جنگ بدر جراحی برداشت، و در مدینه از همان جراح درگذشت، و نیز ابن عبید بن سکن (در نسخه ای دیگر عبید بن سکن) در این جنگ جراح برداشت و به همان وسیله از دار دنیا رفت. الانفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳

آیات ۲۹ - ۱۵، سوره انفال

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْآدْبَارَ (۱۵) وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمِأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۱۶) فَلَمَّ تَفْتَلَوْهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَ لِيَبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۷) ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكٰفِرِينَ (۱۸) إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَ كُمْ الْفَتْحُ وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ إِنْ تَعُوذُوا نُعَذُّ وَ لَنْ نُغْنِيَ عَنْكُمْ فِتْنَتَكُمْ شَيْئًا وَ لَوْ كَثُرَتْ وَ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۹) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ لَا تَوَلُّوْا عَنَّهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ (۲۰) وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۲۱) إِنْ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبِكْمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (۲۲) وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّاسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُّعْرِضُونَ (۲۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تَخَشَّرُونَ (۲۴) وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۲۵) وَ اذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَثَاوَأَكُمُ وَ آيَدُكُمْ بِنَصْرِهِ وَ رَزَقَكُمُ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۲۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲۷) وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۲۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُعْفُوْا لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (۲۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴

ترجمه آیات

ای آنانکه ایمان آورده اید هرگاه با تهاجم کافران در میدان کارزار روبرو شوید مبادا از بیم آنها پشت به دشمن کرده و از جنگ بگریزید (۱۵) و آن کس که پشت به آنان کند پس همانا بازگشتی به خشم خدا کرده و جایش جهنم است و چه بد جایگاهی است، مگر آنکه به منظور بکار بردن حيله جنگی باشد و یا بخواهد به گروه خود ملحق شده (و به اتفاق ایشان بجنگد) (۱۶) پس شما

ایشان را نکشید و لیکن خدا آنها را کشت ، و تو (آن مشت خاک را) نپاشیدی و لیکن خدا پاشید و برای اینکه از ناحیه خود مؤمنان را بیازماید آزمایشی نیکو که خدا شنوای دانا است (۱۷) این است و آنکه خدا است سست کننده نیرنگ کافران (۱۸) اگر پیروزی می جوید همانا پیروزی بیامد شما را و اگر دست بردارید پس آن بهتر است برای شما، و اگر باز گردید باز می گردیم و جمعیت شما به هیچ چیز بی نیازتان نکند هر چند فزون باشد که خدا با مؤمنان است (۱۹) ای کسانی که ایمان آورده اید فرمان برید خدا و فرستاده اش را و بر نگردید از او با اینکه می شنوید (۲۰) و مانند کسانی که گفتند شنیدیم و حال آنکه نمی شنوند مباحثید (۲۱) همانا بدترین جنبندگان نزد خدا کران لالند که تعقل نمی کنند (۲۲) و اگر خدا در ایشان خیری سراغ می داشت هر آینه می شنواندشان و اگر می شنواندشان باز هم پشت می کردند (آری) آنان در هر حال روی گردانند (۲۳) ای کسانی که ایمان آورده اید اجابت کنید خدا و رسولش را زمانی که شما را می خوانند بدانچه زنده تان می سازد، و بدانید که خدا حائل می شود میان مرد و دل او و اینکه به سوی او محشور می شوید (۲۴) و پرهیزید فتنه (آزمایشی) را که چون آید تنها مخصوص ستمکاران شما نباشد و بدانید که خدا شدید - العقاب است (۲۵) و به یاد آرید آن روزی را که شما کم بودید (و دشمن شما را) در روی زمین ضعیف می شمرد، و شما می ترسیدید که مردم بر بایندتان و او به نصرت خود شما را یاری کرد و از پاکیزه ها روزیتان داد شاید شکر گزارید (۲۶) ای کسانی که ایمان آورده اید خیانت مکنید به خدا و رسول و زنهار از اینکه خیانت کنید امانتهای خود را با اینکه می دانید (۲۷) و بدانید که اموال و اولاد شما فتنه است و اینکه نزد خداوند اجری عظیم است (۲۸) ای کسانی که ایمان آورده اید اگر از خدا بترسید خداوند قوه تشخیص حق از باطل روزیتان می کند، و گناهانتان را محو می سازد و خدا دارای فضلی بزرگ است (۲۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵

#### بیان آیات

بیان آیات شریفه متضمن دستوراتی راجع به جهاد اسلامی و نهی از فرار از جنگ

این آیات متضمن نواهی و اوامری است راجع به جهاد اسلامی و مربوط و مناسب با داستان جنگ بدر، و نیز مردم را تشویق و تحریک می کند بر ترس از خدا و زنهار می دهد از مخالفت خدا و رسول او و اینکه مردم خود را در معرض غضب خدای سبحان در آورند، و در آنها اشاره به پاره ای از وقایع که در جنگ بدر رخ داده و منتهایی که خداوند بر مؤمنین نهاده نیز می کند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْآدْبَارَ (( لقاء )) مصدر (( لقی ، یلقى )) ثلاثی مجرد و (( لاقی ، یلاقی )) ثلاثی مزید است ، راغب در مفردات خود می گوید: (( لقاء )) به معنای روبرو شدن و برخوردن دو چیز با یکدیگر است ، و گاهی هم با این کلمه تعبیر می شود از برخورد یکی با دیگری و گفته می شود فلانی را ملاقات کرد و یا ملاقات می کند، البته این کلمه در ادراک به حس و به چشم و بصیرت استعمال می شود، ادراک به حس مانند: (( تمنون الموت من قبل ان تلقوه )) - (( آرزوی مرگ می کنید قبلا از آنکه آن را ملاقات نمایید )) ، و ادراک به چشم مانند: (( لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا )) : (( راستی از این سفرمان چه ناراحتی دیدیم )) . و ملاقات خدا عبارت است از قیامت و بازگشت به سوی او، مانند: (( و اعلموا انکم ملاقوه )) : (( بدانید که شما او را خواهید دید )) و نیز مانند: (( الذین یظنون انهم ملاقوا الله )) : (( و آنانکه می پندارند که خدا را خواهند دید )) ، و لقاء به معنای ملاقات هم آمده مانند: (( و قال الذین لا یرجون لقاءنا )) : (( و آنانکه دیدار ما را آرزو ندارند گفتند )) و نیز مانند: (( انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه )) : (( تو کوشنده ای به سوی پروردگارت کوشیدنی تا او را ملاقات کنی )) .

و در مجمع البیان می گوید: لقاء به معنای اجتماع بر وجه مقاربت و نزدیکی است ، چون اجتماع گاهی به غیر این وجه هم می شود، و آن اجتماع را لقاء نمی گویند مانند اجتماع چند عرض در یک محل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ص ۴۶

و نیز در باره کلمه (( زحف )) می گوید: زحف به معنای نزدیک شدن به آرامی و آهسته آهسته است ، و (( تراحف )) به معنای نزدیک شدن دو چیز است به یکدیگر، مثلا وقتی گفته می شود: (( زحف ، یزحف ، زحفا )) و یا گفته می شود: (( ازحفت للقوم

(( معنایش این است که من برای اینکه با مردم بجنگم به ایشان نزدیک شده و در برابرشان استوار ایستادم ، لیث می گوید: زحف عبارت است از جماعتی که با هم یکدفعه به دشمن خود نزدیک شوند، و جمع آن زحوف است .

(( تولیت ادبار دشمنان )) به معنای این است که دشمنان را در پشت سر خود قرار دهند، و معنای آیه این است که پشت به دشمن و رو به جهت هزیمت مکنید. خطاب در این آیه خطابی است عمومی و مختص به یک وقت و یک جنگ نیست ، پس اینکه بعضی از مفسرین آن را مختص به جنگ بدر و حرمت فرار از آن جنگ گرفته اند صحیح نیست ، علاوه بر اینکه قبلاً متوجه شدید که این آیات بعد از جنگ بدر نازل شده نه در آن روز، و اینکه این آیات دنباله آیات صدر سوره است که می فرمود: (( یسئلونک عن الانفال ... )) البته برای این حرف تمه ای است که بزودی - ان شاء الله - در بحث روایتی از نظر خواننده خواهد گذشت .

وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ... (( تحرف )) به معنای انحراف از خط وسط و میل به (( حرف )) است که به معنای طرف هر چیزی است ، و در اینجا به این معنا است که مرد جنگی در میدان جنگ از این سو به آن سو شود تا بدین وسیله راهی برای غافلگیر کردن حریف خود پیدا کند.

و (( تحیز )) به معنای گرفتن (( حیز )) است که به معنای مکان است ، و کلمه (( فئه )) به معنای یک قطعه از جماعت مردم است و (( تحیز به سوی فئه )) به این معنا است که مرد جنگی از یک تاختن صرف نظر نموده و خود را به طرف عده ای از قوم خود بکشانند تا به اتفاق ایشان بجنگد.

کلمه (( باء )) از (( بواء )) به معنای رجوع به مکان و استقرار در آن است لذا راغب می گوید: معنای اصلی کلمه (( بواء )) مساوی بودن اجزاء در مکان است به خلاف (( نبوه )) که معنایش منافی بودن آن اجزاء است ؛ و بنا بر آنچه راغب گفته معنای آیه چنین می شود: (( برگشت به جای خود در حالی که غضب خدا را به همراه داشت )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷

پس معنای دو آیه مورد بحث این می شود: ای کسانی که ایمان آورده اید وقتی کفار را ملاقات می کنید ملاقات جنگی و یا در حالی که می روید تا با ایشان بجنگید پس از ایشان نگریزید، که هر کس در چنین وقتی از ایشان بگریزد و از میدان جنگ برگردد با غضب خدا برگشته است ، و ماءوای او جهنم است که بد بازگشت گاهی است ، مگر اینکه فرارش به منظور بکار بردن حيله های جنگی و یا برای این باشد که بخواهد به اتفاق رفقاییش بجنگد که در این دو صورت اشکال ندارد.

پیروزی مسلمین در جنگ بدر مرهون عنایت الهی و امدادهای غیبی بوده است (... ما رمیت اذا رمین...)

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ... دقت در این آیه شکی باقی نمی گذارد در اینکه آیه شریفه اشاره به جنگ بدر می کند، و جمله (( ما رمیت ... )) هم اشاره به آن مشت ریگی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف مشرکین پاشید، و منظور از (( قتل )) کشتار کفار بدست مسلمین در همان جنگ است ، و ذیل آیه که می فرماید: (( و لیلی المؤمنین منه بلاء حسنا )) دلالت دارد که سیاق آیه سیاق منت گذاری است ، و خدای تعالی می خواهد نصرت خود را بر مسلمین منت بگذارد، و به همین جهت نیز عین آن عملی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفی کرده برای وی اثبات نموده و می فرماید: (( تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی )) .

از همه این شواهد بدست می آید که منظور از جمله (( فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی )) این است که عادی بودن داستان بدر را نفی نموده و انکار فرماید، و بفرماید: که خیال نکنید استیصال کفار و غلبه شما بر ایشان امری عادی و طبیعی بود، چگونه ممکن است چنین باشد و حال آنکه عادتاً و طبیعتاً مردمی اندک و انگشت شمار و فاقد تجهیزات جنگی با یک یا دو راس اسب ، و عدد مختصری زره و شمشیر نمی توانند لشکری مجهز به اسبان و اسلحه و مردان جنگی و آذوقه را تارومار سازند چون عدد ایشان چند برابر است و نیروی ایشان قابل مقایسه با نیروی این عده نیست ، و وسائل غلبه و پیروزی همه با آنها است ، پس قهراً آنها باید پیروز شوند.



آیه چنین است: (( الامر ذلکم و الامر ان الله موهن )): (( امر این است و آن امر این است که خدا خوار کننده ... ))، و در جمله (( ذلکم فذوقوه و ان للکافرین عذاب النار )) نیز همین تقدیر هست، و اینکه بعضی گفته اند: کلمه (( ذلکم )) مبتداء و کلمه (( فذوقوه )) خبر می باشد اشتباه است، برای اینکه ما بعد (( فاء )) هیچ وقت خبر مبتداء نمی شود چون هیچوقت گفته نمی شود: (( زید فمطلق، زید فاضربه )) مگر اینکه کلمه (( هذا )) در تقدیر فرض و گفته شود: (( هذا زید فاضربه )) . و بنابراین، معنای آیه چنین می شود: (( قضیه از همین قرار است که ما برایتان شرح دادیم و خلاصه، امر از این قرار است که خدا کید کفار را خوار و خنثی می کند )) .

إِنْ تَسْتَفْتِيَهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ... ظاهر آیه به قرینه جملاتی که در آن است از قبیل جمله (( و ان تنتهوا فهو خیر لکم )) و جمله (( و ان تعودوا نعد... )) این است که خطاب در آن به مشرکین باشد نه به مؤمنین، البته در این صورت کلام مشتمل بر التفات و منظور از آن تهکم و استهزاء خواهد بود، و همین معنا مناسب با جمله (( و ان الله موهن کید الکافرین )) است .

پس معنای آیه این است که: اگر شما ای مشرکین طالب فتح هستید و از خدا خواسته اید که شما را در میان خود و مؤمنین فتح دهد اینک فتح برای مؤمنان آمد و خداوند در روز بدر حق را اظهار نمود و مؤمنین را بر شما غلبه داد، و شما اگر در اینجا از کید خود علیه خدا و رسول او دست بردارید که به نفعتان تمام می شود، و اگر دست بر ندارید و باز برگردید و در صدد نقشه و طرح ریزی باشید ما نیز برمی گردیم، و همین بلا را که دیدید بر سرتان می آوریم و باز کید شما را خنثی می کنیم، و جمعیت شما کاری برایتان صورت نمی دهد هر چند هم زیاد باشد، همچنانکه در این دفعه کاری صورت نداد، آری خداوند با مردمان با ایمان است، و کسی که خدا با او است هرگز مغلوب نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰

و به این بیان تایید می شود روایاتی که وارد شد به اینکه ابو جهل در روز جنگ بدر در موقعی که دو صف روبرو شدند و یا در موقعی که داشتند صف آرائی می کردند گفت:

(( بار الها محمد از میان ما بیشتر از ما قطع رحم کرد، و دینی آورد که ما آن را نمی شناسیم پس ما را علیه او یاری کن )) و همچنین روایات دیگری که مجمع البیان از ابی حمزه نقل کرده - و مضمونش با بیان ما مناسب تر است - که وی گفت: بار الها دین ما دین قدیمی است و دین محمد دین تازه است پروردگارا هر کدام از این دو دین نزد تو محبوب تر و مورد رضایت بیشتر تو است اهل آن دین را امروز نصرت بده . ))

البته بعضی از مفسرین گفته اند خطاب در آیه متوجه به مؤمنین است، و آنگاه مضامین جملات آن را بر طبق این نظریه توجیه کرده اند، و لیکن توجیهاتشان موافق با ذوق سلیم نیست، و فائده ای هم ندارد که ما بحث خود را با نقل آن و مناقشه در آن طولانی کنیم، کسانی که بخواهند از آن نظریه اطلاع حاصل کنند می توانند به تفسیرهای مبسوط مراجعه نمایند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ضَمِير (( عنه )) بطوری که از سیاق کلام برمی آید به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر می گردد، یعنی از رسول خدا روی بر متایید با اینکه دارید دعوت حقه ای را که به وی وحی شده می شنوید و اوامر و نواهی او را که همه به صلاح دین و دنیای شما است به گوش خود می شنوید، البته در آیه شریفه اوامر و نواهی مربوط به جنگ منظور کلام است و لیکن بیان آیه عام است .

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ معنای این جمله روشن است ولی باید دانست که در آن یک نوع توهینی به مشرکین شده که گفتند ما شنیدیم و لیکن نمی شنوند، و این گفتارشان را خدای تعالی در چند آیه بعد حکایت نموده و می فرماید: (( و اذا تتلى عليهم اياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا )) و اینکه می فرماید نمی شنوند معنایش این است که اگر می شنیدند قبولش می کردند همچنانکه فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱

(( و لهم اذان لا- يسمعون بها )) و نیز از اصحاب سعیر حکایت کرده و فرموده: (( و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب



السعیر)) پس مقصود از ((سمع)) در آیه اولی شنیدن کلام حق از طریق گوش است، و در آیه دومی به معنای انقیاد و پذیرفتن مضمون کلام حقی است که مسموع شده است.

معنای ((الذین قالوا سمعنا و هم لا یسمعون)) و اینکه مراد از آن در آیه شریفه چه کسانی است

و این دو آیه بطوری که ملاحظه می کنید خطابی است به مؤمنین که به نوعی از اتصال متصل به آیه قبل است، - و همانطوری که گفته شد - تعریض به مشرکین است، پس خدای تعالی بعد از آنکه خطاب را متوجه مشرکین نموده و ایشان را در درخواست فتح و پیروزی مذمت و استهزاء می کند، و می فرماید که: غلبه همیشه با کلمه ایمان بر کلمه کفر و یا دعوت حق بر دعوت باطل است، خطاب را متوجه حزب خود یعنی مؤمنین نموده و ایشان را امر به اطاعت خود و اطاعت رسولش می فرماید، و از اینکه بعد از شنیدن دعوت حقه او از وی رو برتابند زنهاریشان می دهد، و از اینکه مانند مشرکین باشند که بگویند شنیدیم و حال آنکه نشنوند بر حذرشان می دارد.

ممکن هم هست آیه شریفه اشاره به آن عده ای از اهل مکه باشد که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایمان آوردند ولی دل‌هایشان از تردید بیرون نیامده بود و با مشرکین برای جنگ با آن حضرت حرکت کردند، و در بدر به بلائی که بر سر مشرکین آمد دچار گردیدند، چون در خبر آمده که عده ای از قریش در همان مکه ایمان آورده بودند، و لیکن پدران‌شان نمی گذاشتند که از مکه بیرون بیایند، و در مدینه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیوندند، و ناچار با پدران‌شان که برای شرکت در جنگ بدر حرکت کردند بیرون آمده و به بدر آمدند، و لیکن وقتی در آنجا قلت مسلمانها را دیدند از ایمان خود منصرف شده و گفتند این بیچاره ها فریب دینشان را خوردند، و آن عده عبارت بودند از قیس بن ولید بن مغیره، علی بن امیه بن خلف، عاص بن منبه بن حجاج، حارث بن زمه، و قیس بن فاکه بن مغیره. و آیه ((و اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هولاء دینهم ...)) که بعد از چند آیه دیگر همین سوره است اشاره به داستان ایشان است.

بعضی هم گفته اند: منظور از کسانی که گفتند: ((سمعنا)) و حال آنکه نمی شنوند اهل کتاب یعنی یهودیهای بنی قریظه و بنی نضیر است، و لیکن این قول بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲

بدترین جنبندگان، کر و لالهایی هستند که تعقل نمی کنند

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِي لَا يَعْقِلُونَ... از سیاق کلام و موصول و ضمیرهای اولی العقلی که در این دو آیه بکار رفته برمی آید که این دو آیه تعریض و مذمت همان کفاری است که قبلا در باره آنان صحبت شد، و بنابراین چنین می نماید که ((الف و لام)) در ((الصم)) و در ((البکم)) الف و لام عهد ذکری باشد، و اگر چنین باشد برگشت معنا به این می شود که: بدترین جنبندگان که از انواع حیوانات در روی زمین در حرکتند همین کر و لالهایی هستند که تعقل نمی کنند، و این تعقل نکردنشان برای این است که راهی به سوی تلقی حق و قبول آن ندارند، چون زبان و گوش ندارند، پس در حقیقت کر و لالند.

سپس خدای تعالی سبب گرفتاری آنان را ذکر می کند و می فرماید که اگر به کری و لالی دچار شدند و در نتیجه کلمه حق را نمی شنوند و به کلمه حق تکلم نمی کنند، و کوتاه سخن اگر خداوند نعمت شنوائی و قبول را به کلی از ایشان سلب کرد، برای این بود که در ایشان خیری سراغ نداشته، و قطعا اگر خیری می داشتند خداوند از آن خبر می داشت، و چون چنین خیری را در ایشان ندید موفق به شنیدن و پذیرفتنشان نکرد، و اگر با این حال نعمت شنوائی را به ایشان ارزانی می داشت، از این نعمت استفاده نمی شد، و باز دعوت حق را نمی شنیدند و قبول نمی کردند، بلکه از آن روی برتافته و اعراض می کردند.

از اینجا معلوم می شود که منظور از ((خیر)) در جمله ((و لو علم الله فیهم خیرا)) حسن سریره این است که انسان را برای قبول حق و نقش بستن آن در دلش آماده می سازد، و همچنین معلوم می شود که منظور از اینکه فرمود: ((و لو اسمعهم)) این اسماع روی تقدیری است که چنین آمادگی و استعداد در دل مستقر نشده باشد، و اگر در این معنا دقت کنید دیگر این اشکال به نظر تان

نمی رسد که اگر خداوند ایشان را اسماع نموده و قبول حق را روزیشان کند، آن خیر در ایشان پیدا می شود، و دیگر وجهی برای روی برتافتن و اعراضشان نمی ماند، توضیح اینکه شرط در جمله (( و لو اسمعهم )) بطوری که از سیاق برمی آید بر تقدیر فقدان خیر است .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ بعد از آنکه در جمله (( اطيعوا الله و الرسول )) مؤ منین را به اطاعت دعوت حقه و اینکه از آن اعراض نکنند دعوت فرمود اینک برای دومین بار آن را تاکید نموده و مؤ منین را به استجابت خدا و رسولش در پذیرفتن دعوت پیغمبر سفارش می کند، و این تاکید را بوسیله بیان حقیقت امر و آن رکن واقعی که تکیه گاه این دعوت است انجام داده و می فرماید حقیقت امر و رکن واقعی این دعوت چیزی است که انسان را از پرتگاه فنا و هلاکت رهایی داده و زنده اش می کند، و اینکه موقف وجود ایشان چنین است که خداوند از دلش به او نزدیک تر است و او بزودی نزد آن خدا می رود، پس باید هوشیار بوده و به آنچه باید بکند تصمیم بگیرد.

شرحی در مورد (( حیات )) و اقسام آن از نظر قرآن ، در ذیل آیه شریفه : (( استجیبوا لله و للرسول اذا دعاكم و لما یحییکم )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳

توضیح اینکه ، زندگی گرانبهاترین متاعی است که یک موجود زنده برای خود سراغ دارد، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه در ماورای زندگی غیر از عدم و بطلان چیز دیگری نیست ، و معلوم است که این ارزش را برای زندگی به خاطر اثر آن قائل است که عبارت است از شعور و اراده که نشاط و سعادت زندگی انسانی به آن است ، و برای همین جهت است که همواره از جهل و نداشتن حریت اراده و اختیار می گریزد.

آری ، انسان هم که یکی از موجودات زنده است مانند همه موجودات مجهز به سلاحی که زندگی معنوی او را که حقیقت وجود او است تامین کند می باشد، همانطوری که تمامی انواع موجودات مسلح به سلاحی که حافظ وجود و بقایشان باشد هستند، و سلاح انسانی همین اراده و اختیار او است که خیرات و منافع او را از شرور و مضارش مشخص نموده و او را به آن یکی سوق و از این یکی زنهار می دهد.

و از آنجایی که این هدایت الهی که نوع انسانی را به سوی سعادت و خیر و به سوی منافع وجودش دلالت می کند هدایتی است تکوینی و از مشخصات نحوه خلقت اوست ، و محال است که نظام آفرینش در یک مورد دچار خطا و اشتباه شود لا جرم باید بطور قطع گفت که انسان سعادت وجود خود را بطور قطع درک می کند، و در این درکش دچار تردید نمی شود، همچنانکه سایر انواع مخلوقات بدون اینکه دچار سهو و اشتباه شوند به جبلت و فطرت خود راهی را که منتهی به سعادت و منفعت و خیرشان می شود می پیمایند، و اگر در جائی دچار خبط می شوند بخاطر تاثیر عوامل و اسباب نامناسب دیگری است که موجودی را از مسیر خیرات و منافع منحرف ساخته به سوی ضرر و شرش سوقش می دهد، مانند جسم ثقیل زمینی که به حسب طبع زمینی اش باید در روی زمین قرار بگیرد، و لیکن فشار نیروئی او را مجبور به دور شدن از زمین نموده و به رفتن به سمت بالا وادارش می سازد، و آن جسم تا آنجا که مجبور است بر خلاف طبع خود بالا- می رود و وقتی آن فشار تمام شد دوباره به سوی زمین باز می گردد، و این بازگشتن هم اگر فشار دیگری نباشد بطور طبیعی یعنی به خط مستقیم انجام می گیرد، مگر اینکه در بازگشتن هم محکوم به یک نیروی مخالفی باشد که در آن صورت بطور منحنی صورت می گیرد.

و این معنا همان معنائی است که در قرآن کریم روی آن پافشاری نموده و می فرماید راه سعادت و علم و عملی که منتهی به آن می شود بر هیچ انسانی پوشیده و مخفی نیست ، و هر انسانی به فطرت خود می فهمد که چه معارفی را باید معتقد باشد و چه کارهائی را باید بکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴

خداوند در قرآن مجید می فرماید: (( فطره الله التي فطر الناس عليها لا- تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و در سوره اعلی )) می

فرماید: (( الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی )) - و پس از پنج آیه - (( فذکر ان نفعت الذکری سیدکر من یخشی و یتجنبها الاشقی )) و در سوره (( شمس )) می فرماید: (( و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها ))

آری ، گاهی می شود که انسان در اعتقاد و یا عملش از طریق حق منحرف شده و دچار اشتباه می گردد، لیکن این خطا و اشتباه مستند به فطرت انسانی او و هدایت الهی نیست ، بلکه بخاطر این است که او خودش عقل خود را دزدیده و در اثر پیروی هوای نفس و تسویلات جنود شیطان راه رشد خود را گم کرده است ، همچنانکه قرآن فرموده : (( ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس و لقد جاءهم من ربهم الهدی )) و نیز فرموده : (( افرايت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم )) .

پس این امور و علم و عملی که فطرت انسانی انسان را به سوی آن دعوت می کند لوازم زندگی سعید انسانی و آن زندگی است که جا دارد نامش را زندگی گذاشت و چنین زندگی به چنین علم و عملی نیازمند است همچنانکه چنین علم و عمل مستلزم چنان زندگی است ، و زندگی را از اینکه دچار منافیات شده و در نتیجه اثرش خنثی گردد حفظ نموده و دوباره به مسیر اولش باز می گرداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵

از اینجا نتیجه می گیریم که اگر انسان از راه راستی که فطرتش او را به آن دعوت نموده و هدایت الهی به سوی آن سوقش می دهد منحرف شود قطعاً لوازم سعادت زندگی را از دست داده است ، یعنی در علم نافع و عمل صالح کوتاهی کرده و با گرائیدن به سوی جهل و فساد، اراده آزاد و عمل نافع خود را به مردگان ملحق کرده ، و دیگر زنده به آن زندگی نمی شود مگر اینکه علم حق و عمل حق را دوباره کسب کند، و این آن معنایی است که آیه مورد بحث به آن اشاره نموده و می فرماید: (( ای کسانی که ایمان آورده اید استجابت کنید دعوت خدا و رسول را وقتی شما را دعوت می کنند به چیزی که شما را زنده می کند )) . لام در جمله (( لما یحییکم )) به معنای (( الی )) است ، و این تعبیر در استعمالات عرب زیاد است ، و آن چیزی که رسول مردم را به آن دعوت می کند دین حق است و دین حق همان اسلام است که قرآن کریم آن را به پیروی فطرت و پذیرفتن دعوت آن به علم نافع و عمل صالح تفسیر کرده است .

البته از نظر قرآن کریم برای حیات یک معنای دیگری است دقیق تر از آن معنایی که به نظر ساده و سطحی انسان می رسد، چون در نظر سطحی ، حیات عبارت است از زندگی دنیوی از روز ولادت تا رسیدن مرگ که دورانی است توأم با شعور و فعل ارادی که نظیرش و یا نزدیک به آن در حیوانات نیز یافت می شود، و لیکن خدای سبحان بطوری که از آیه (( و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون )) برمی آید غیر این زندگی دنیایی یک زندگی دیگری برای انسان سراغ می دهد که اشتغال به زندگی دنیا که مشتی اوهام است از آن زندگی که حقیقت زندگی است باز می دارد و حال آنکه اشتغال به آن اهم و نتیجه آن نتیجه وجود آدمی و تحقق دادن به اغراض روحی او است ، پس اشتغال به زندگی دنیا حجابی است که میان آدمی و رسیدن به حقیقت آن زندگی که در پیش هست حایل می شود.

و این همان معنایی است که خدای تعالی در یکی از آیات خطابیّه روز قیامت می فرماید: (( لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید )) .

آیه شریفه ناظر به زندگی حقیقی انسان است که اشرف و اکمل از حیات دنیوی است و با علم و عمل درک می شود پس معلوم شد: برای انسان زندگی دیگری شریف تر و گرانبه تر از زندگی دنیا که خداوند لهو و لعبش خوانده هست ، و آن زندگی اخروی است که ، به زودی پرده از رویش برداشته می شود، و آن زندگی است که دیگر مشوب و آمیخته با لهو و لعب و لغو و گناه نیست ، و در آن آدمی جز به نور ایمان و روح عبودیت سیر نمی کند، همچنانکه فرموده : (( اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه )) و نیز فرموده : (( او من کان میتا فاحییانه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس

بخارج منها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶

پس این زندگی یک زندگی دیگری است عالی تر و گرانباتر از زندگی عمومی دنیا که در آن همه رقم آدمها و حتی حیوانها هم به سر می برند، و از امثال جمله (( و ایدناه بروح القدس )) و همچنین جمله (( و کذلک او حینا الیک روحا من امرنا )) برمی آید که باز یک زندگی دیگری است ما فوق آن دو زندگی که گفتیم؛ و به زودی در باره این زندگی سوم بحث مفصلی در جای مناسب خواهد آمد - انشاء الله -.

و کوتاه سخن، پس برای آدمی یک زندگی حقیقی هست که اشرف و کامل تر از حیات و زندگی پست دنیایی او است، و وقتی به آن زندگی می رسد که استعدادش کامل و رسیده شده باشد، و این تمامیت استعداد به وسیله آراستگی به دین و دخول در زمره اولیای صالحین دست می دهد، همچنانکه رسیدن به زندگی دنیایی وقتی دست می دهد که نطفه اش رشد نموده و همچنان نمو کند تا استعدادش برای درک آن کامل شود یعنی به صورت جنین در آید.

و آیه مورد بحث که می فرماید: (( یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و لرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) اشاره به همان استعداد نموده و می فرماید پذیرفتن و عمل کردن به آن دستوراتی که دعوت حقه اسلامی، بشر را به آن می خواند انسان را برای درک آن زندگی حقیقی مستعد می سازد، همچنانکه این زندگی حقیقی هم منشا و منبع اسلام است، و علم نافع و عمل صالح از آن زندگی سرچشمه می گیرد، و در همین معنا است آیه شریفه (( من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحیینه حیوه طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۷

و جوهی که درباره مراد از آنچه رسول الله (ص) بدان دعوت می کند و موجب احیاء است گفته شده است و آیه مورد بحث که می فرماید: (( اذا دعاکم لما یحییکم )) مطلق است، و از اینکه شامل مجموع دعوت های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که مایه زنده شدن دلها است، و یا دسته ای از دعوتهایش که طبیعت احیاء را دارد بشود هیچ ابائی نداشته و همچنین شامل نتایج دعوت او که عبارت است از انواع زندگی های سعید حقیقی مانند زندگی اخروی در جوار خدا نیز می شود. و چون همه اینها را شامل می شود پس نباید آیه شریفه را مقید کرد و مانند بیشتر مفسرین گفت که منظور از جمله (( اذا دعاکم لما یحییکم )) با در نظر گرفتن مورد نزول آیه حکم جهاد است و معنای آیه این است که: ای کسانی که ایمان آورده اید بپذیرید دعوت خدا و رسول را وقتی شما را می خوانند به جهاد که خود مایه احیای امر شما و عزت دین شما است. بعضی دیگر در توجیه اینکه جهاد مایه زندگی است گفته اند: چون خدای سبحان شهدای در میدان جهاد را زندگان خوانده و فرموده (( و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون )) .

بعضی دیگر گفته اند معنای آیه این است که: بپذیرید دعوت خدا و رسول را وقتی شما را می خوانند به ایمان و یا به حق. و دلیل آورده اند که ایمان و یا حق مایه حیات دل، و کفر و باطل باعث مرده شدن دل است. عده ای دیگر گفته اند: وقتی شما را می خوانند به قرآن و علم دین. و دلیل آورده اند به اینکه علم مایه حیات و جهل در حقیقت مردن است، و قرآن هم نور است و هم حیات است و هم علم.

عده ای دیگر گفته اند: وقتی شما را می خوانند به بهشت، و استدلال کرده اند به اینکه بهشت زندگی دائمی و نعمت باقی و زوال ناپذیر است.

و لیکن این گفته ها و جوهی است که می توان آیه را با آن منطبق کرد، نه اینکه بگوییم آیه همین را می گوید و لا غیر، بلکه آیه شریفه همانطوری که گفتیم عام است و همه را شامل می شود، و هیچ دلیلی نیست که آن را از معنای عام و وسیعش برگردانیده و بگوییم مقصودش این وجه است یا آن وجه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۸

معنای (( قلب )) در قرآن کریم و توضیح درباره جمله: (( ان الله یحول بین المرء و قبله ))

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (( حیلوله )) به معنای حائل شدن در وسط دو چیز است ، و (( قلب )) عضوی است معروف ، و لیکن بیشتر در قرآن کریم استعمال می شود در آن چیزی که آدمی بوسیله آن درک می کند، و بوسیله آن احکام عواطف باطنیش را ظاهر و آشکار می سازد مثلاً حب و بغض ، خوف و رجاء، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می دهد، پس قلب آن چیزی است که حکم می کند و دوست می دارد و دشمن می دارد و می ترسد و امی دوار می شود و آرزو می کند و خوشحال می شود و اندوهناک می گردد، وقتی معنای قلب این باشد پس در حقیقت قلب همان جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنیه ای که مجهز است به کارهای حیاتی خود می پردازد. و انسان مانند سایر مخلوقات که هر یک جزئی از عالم خلقت را تشکیل می دهند مرکب از اجزای مختلف و مجهز به قوا و ابزاری است که تابع وجود او است ، و او آنها را مالک است ، و در مقاصد وجود خود از همه آنها کار می کشد، و این اجزاء و قوا و ادوات همه با او مربوط و او حاکم بر همه آنها است ، و آن اجزاء را با همه کثرتی که دارند و آن قوا و ادوات را با همه تعددی که دارا هستند یکی می کند، البته یک واحد تامی که در عین وحدتش هم کار می کند، و هم ترک می کند، هم حرکت می کند و هم از حرکت می ایستد.

چیزی که هست از آنجایی که خدای سبحان آفریننده این انسان و پدید آورنده یک - یک اجزاء وجود و ابعاض قوا و ادوات او است ، لذا خود او به یک یک اجزاء وجود وی و توابع اجزایش محیط است ، و بطور حقیقت همه آنها را مالک است ، و در آنها بهر صورت که بخواهد تصرف می کند، و از ملک خود و تصرفاتش هر مقدار که بخواهد به خود انسان واگذار می نماید، و به او تملیک می کند، پس خدای تعالی میان انسان و جزء جزء وجودش و تمامی توابعش حائل است ، بین او و قلبش ، بین او و گوشش ، بین او و چشمش ، بین او و بدنش و بین او و جانش ؛ و در آنها هم به نحو ایجاد تصرف می کند، و هم به نحو مالک قرار دادن انسان ، که هر مقدار از آن را به هر نحوی که بخواهد به سود انسان تملیک می کند، و هر مقدار را که نخواهد نمی کند.

نظیر انسان در این مطلب سایر موجودات است ، چون هیچ موجودی نیست مگر اینکه ذاتی دارد، و نیز توابع ذاتی ، یعنی قوا و آثار و افعالی دارد، چیزی که هست مالک حقیقی ذات آن و توابع ذاتش خدا است ، خدا است که آن ذات و آن توابع ذات را به آن موجود تملیک کرده ، پس او میان آن موجود و میان ذاتش حائل است ، میان آن موجود و توابع ذاتش و قوا و آثار و افعالش حایل است .

پس خدای سبحان حایل میان آدمی و میان قلب او است ، و انسان هر چه را که دارد و بهر چیزی که به نحوی از انحاء اتصال و ارتباط دارد، خداوند به آن چیز نزدیک تر و مربوطتر است ، همچنانکه فرموده : (( و نحن اقرب الیه من حبل الوريد )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۹

از آنجا که خدا مالک حقیقی تمام موجودات است و انسان به تملیک او مالک می شود، پس خداوند میان انسان و متعلقات او حائل و رابط است

آیه مورد بحث هم که می فرماید: (( و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه )) به همین حقیقت اشاره می کند، پس خدای تعالی از آنجایی که مالک حقیقی تمامی موجودات و از آن جمله انسان است ، و خود او کسی حقیقی نیست پس او از خود انسان به انسان و قوایی که انسان مالک است نزدیک تر است ، چون هر چه را که انسان دارد خدای تعالی به او تملیک کرده ، پس او میان وی و میان مایملکش حائل و رابط است - دقت فرمائید.

به همین جهت در آیه مورد بحث جمله بالا- را با جمله (( و انه الیه تحشرون )) ختم کرده ، چون (( حشر )) و (( بعث )) نشئه ای است که در آن نشئه برای هر کسی آشکار می شود که مالک حقیقی خدا است و حقیقت ملک تنها از آن او است و بس ، و شریکی برای او نیست ، و در آن نشئه ملک های صوری و سلطنت های پوچ ظاهری باطل می شود، و تنها ملک او باقی می ماند، همچنانکه فرموده : (( لمن الملك الیوم لله الواحد القهار )) و نیز فرموده : (( یوم لا تملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله )) .

پس گویا آیه مورد بحث می‌خواهد بفرماید: بدانید که خدا مالک حقیقی شما و دل‌های شما است، و او از هر چیز به شما نزدیک‌تر است، و شما به زودی به سویش باز می‌گردید، و برایتان معلوم می‌شود که چگونه مالک حقیقی شما است و چطور بر شما مسلط است، و هیچ چیز شما را از او بی‌نیاز نمی‌کند.

و اما وجه اتصال کلام یعنی ارتباط جمله (( و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه ... ))، با جمله (( استجيبوا لله و لرسول اذا دعاكم لما يحييكم )) - بیان آن این است که حائل بودن خداوند میان آدمی و قلب او تمامی عذرهای را در نپذیرفتن دعوت او و رسولش را از اعتبار می‌اندازد، چون دعوت او دعوت به چیزی است که آدمی را زنده می‌کند و آن توحید است که حقیقت و لب دعوت اوست، و از آنجایی که خدا از هر چیزی به انسان نزدیک‌تر است حتی از قلب او و از آنجایی که قلب اولین چیزی است که انسان آن را به وجدان خود درک نموده و می‌شناسد پس انسان خدای تعالی را از قلب خود که بوسیله ادراک و سبب اصلی علم و معرفت او است بهتر و زودتر می‌شناسد.

برای ترک اجابت دعوت پیامبر (ص) هیچ عذری مقبول نیست

پس انسان قبل از اینکه قلب خود را و هر چیزی را که با قلب می‌شناسد بشناسد خدای تعالی را معبودی یکتا و بی‌شریک می‌شناسد، پس او اگر درباره چیزی شک کند باری درباره معبود واحدش که پروردگار هر چیز است شک نموده و در تشخیص مصداق حقیقی این کلمه گمراه نمی‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۰

و با این حال اگر داعی حق (رسول خدا) او را به سوی کلمه حق و دین توحید که مایه حیات او است دعوت کند باید بی‌درنگ دعوت او را اجابت نماید، و در ترک اجابت آن هیچ عذری ندارد، و نمی‌تواند بگوید: من حقانیت دعوت را نمی‌دانستم، و یا امر بر من مشتبّه شد، و من در تردید افتادم، و یا در اقبال به سوی حق صریح گنج شدم، چون حق صریح همان خدای سبحان است که هیچ پرده‌ای میان او و بنده اش نیست، چون هر پرده و حجابی که فرض شود خدای سبحان از آن پرده به انسان نزدیک‌تر است، و هر وسوسه و حجابی که فرض شود خدای سبحان از آن پرده به انسان نزدیک‌تر است، و هر وسوسه و شبهه‌ای که در دل خلجان کند باز خدای سبحان میان آن و قلب آدمی حائل است، پس انسان هیچ راهی به نفهمیدن و نشناختن خدا و شک در توحید او ندارد.

علاوه، وقتی خدا میان انسان و قلبش حایل باشد پس او از قلب انسان به انسان نزدیک‌تر خواهد بود، همچنانکه از خود انسان به قلبش نزدیک‌تر است چون هر حایلی نزدیک‌تر است به دو طرف خود از هر طرف به طرف دیگر، و وقتی خدای تعالی از خود انسان نزدیک‌تر باشد به قلب او قهرا او به آنچه که در قلب انسان است داناتر هم هست.

پس انسان ناگزیر است از اینکه وقتی داعی حق او را به حق - که مایه حیاتش می‌باشد - دعوت می‌کند به زبان و قلب خود بپذیرد نه اینکه نفاق ورزیده در دل چیزی را که با قبول زبانش مخالف است پنهان بدارد، زیرا خدای تعالی از خود او به آنچه که در دلش نهان کرده عالم‌تر است، و به زودی او به سوی خدا محشور شده و نفاق درویش را به رخس می‌کشد، همچنانکه فرموده: (( یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء )) و نیز فرموده: (( ولا یکتومون الله حدیثا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۱

از آنجا که دلها مسخر خداوند است، غرور به خاطر تمایل قلب به صلاح و تقوا، و یأس و نومیدی از عدم اقبال قلب به خیرات و صالحات بی‌مورد است

از این هم که بگذریم وقتی خدای سبحان میان انسان و قلب او حایل باشد، و با در نظر گرفتن اینکه، او مالک حقیقی قلب نیز هست، پس قبل از اینکه انسان در قلبش تصرف کند او در قلب انسان بهر نحوی که می‌خواهد تصرف نموده آنچه را که انسان از ایمان و یا شک، خوف و یا رجاء، اضطراب و یا اطمینان، و یا غیر آن هر چیز اختیاری و اضطراری را به خود نسبت می‌دهد همه



به خدای تعالی نیز انتساب دارد، بلکه انتسابش به خدا بیشتر است چون این انتساب، انتساب تصرفی است، یعنی خدای تعالی نسبتی که با قلوب دارد این است که در آنها با توفیق و خذلان و انواع دیگر تربیت الهی خود تصرف نموده و بدون اینکه مانعی او را از کارش منع کند و یا مذمت و سرزنش کسی او را تهدید نماید در دلها به هر چه بخواهد حکم می کند، همچنانکه فرموده: (( و الله یحکم لا معقب لحکمه )) و نیز فرموده: (( له الملک و له الحمد و هو علی کل شیء قدير )) .

پس اینکه انسان به ایمان درونی و یا حسن نیت خود وثوق یافته و از تصمیمش بر کار نیک کردن و به صلاح و تقوا گزینیدن مغرور شود از کمال جهل او است، آری، از نادانی انسان است که خود را در مالکیت قلب خود مستقل دانسته و برای خود در این باره قدرت مطلقه ای قائل شود، چون دلها همه مسخر خدا است و او است که بهر طرف بخواهد آن را با انگشتان خود می گرداند، او است مالک حقیقی دلها و محیط به تمام معنای آن، همچنانکه فرموده: (( و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یومنوا به اول مره )) .

پس جا دارد آدمی به جای مغرور شدن همیشه از اینکه خداوند دلش را واژگونه کند در حذر و در ترس باشد چون خدا در هر لحظه می تواند دل انسان را از سعادت به شقاوت و از استقامت به واژگونی و انحراف برگرداند، آری در هیچ حالی نمی توان از مکر خدا ایمن شد: (( فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون )) . و همچنین بر عکس، اگر دید که قلبش نسبت به کلمه حق اقبال نداشته و متمایل به سوی خیرات و اعمال صالح نیست مایوس نگردد، و برای اصلاح دل خود به پذیرفتن دعوت خدا و رسول مبادرت جسته و بدین وسیله دل مرده خود را زنده کند و در برابر حوادث با یاس و نومییدی از میدان هزیمت نکند، و بداند که همیشه خدا میان آدمی و قلبش واسطه است، و می تواند قلب او را در هر حال که هست به بهترین احوال برگرداند، و دل او را مشمول رحمت خود کند، آری زمام همه امور به دست او است، همچنانکه خودش فرموده: (( انه لا یاس من روح الله الا القوم الکافرون )) و نیز فرموده: (( و من یقنظ من رحمه ربه الا الضالون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۲

اشاره به اینکه آیه شریفه: (( ان الله یحول بین المرء و قبله )) از جامع ترین آیات قرآنی است

پس آیه شریفه بطوری که ملاحظه می کنید از جامع ترین آیات قرآنی است، و مشتمل بر معرفت حقیقیه ای از معارف الهی (مساله واسطه بودن خدا میان آدمی و قلب او) است، آری، با توجه دادن منافقین به مقام پروردگار و اینکه خدای تعالی از خود آنان به آنچه در دلهایشان است داناتر است ریشه نفاق و مغروریت را به کلی از بیخ برمی کند و مؤمنین را که در راه ایمان به خدا و آیات او هستند به یک مساله روانی توجه داده، و به ایشان خاطر نشان می سازد که زمام امر دلهایشان به دست خدا است، و خود آنان در اختیار داشتن و مالک بودن دلهایشان مستقل و بی نیاز از خدا نیستند، در نتیجه صفت رذیله تکبر را از دلهای ایشان و هر کس که خیال کند در تسلط بر آنچه دارد مستقل است دور نموده، و دیگر وقتی می بیند که موفق به ایمان و تقوای درونی هستند مغرور نمی شوند، و یا وقتی می بیند انگیزه های هوی و هوس و علاقه کشنده به زیور دنیا دلهایشان را احاطه کرده، و در نتیجه دلهایشان از ایمان به حق و اقبال بر خیرات انزجار دارد از رحمت خدا مایوس نمی شوند.

از بیان گذشته به خوبی ظاهر می شود که جمله (( و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قبله ... ))، بهر معنایی که فرض شود تعلیل جمله (( استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحیکم )) است .

و نیز روشن می شود که آیه شریفه از حیث معنا وسیع تر از آن چیزی است که مفسرین در تفسیرش گفته اند: مثل کلام آن مفسری که گفته: منظور این است که خدای تعالی نزدیک تر است به انسان از قلبش، همچنانکه در جای دیگر همین تحذیر شدید را کرده و فرموده: (( و نحن اقرب الیه من حبل الوری )): (( و ما از رگ دل به او نزدیک تریم )) .

و نیز مانند کلام مفسر دیگری که گفته: منظور این است که قلب نمی تواند مطلبی را از خدا مخفی بدارد، چون خدا از خود انسان به قلبش نزدیک تر است پس آنچه را که خود انسان از قلب خود خبر دارد خدا جلوتر از او خبردار است. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۹ صفحه ۶۳

و گفتار آن مفسری که گفته: منظور این است که خدا میان آدمی و بهره مند شدن از قلبش واسطه است، هر وقت بخواهد قلب او را از کار می اندازد، پس چنین نیست که انسان همیشه بتواند مافات را جبران کند، و چون چنین است جا دارد انسان هر چه زودتر طاعات را انجام داده و امروز و فردا نکند، و خلاصه این آیه انسان را تحریک می کند به اینکه قبل از رسیدن مرگ، طاعات خدا را انجام دهد.

و آن مفسری که گفته: معنای آیه این است که خداوند مالک دلها و مقلب القلوب است، می تواند دلها را از حالی به حال دیگری برگرداند، و چون مسلمین از جنگ می ترسیدند می فرماید خداوند قادر است که این ترس ایشان را مبدل به امنیت و آرامش نموده، و میان ایشان و آن اوهام و خیالاتی که باعث ترس ایشان است حائل گردد.

همچنانکه در حدیثی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آمده که منظور آیه این است که خدای سبحان حائل است و نمی گذارد که مردم حق را باطل و باطل را حق ببینند، و به زودی در بحث روایتی خواهد آمد - ان شاء الله -.

فتنه ای که دامنه آن همه را (ظالمین و غیر ظالمین) فرا می گیرد و از آن زنهار داده شده است عبارتست از اختلاف داخلی بین امت

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ امام سجاد و امام باقر از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و همچنین زید بن ثابت و ربیع بن انس و ابو العالیه بطوری که مجمع البیان نقل کرده آیه را (( لتصیین )) - با لام و نون تاکید ثقیله - قرائت کرده اند، و بقیه قاریان آن را (( لا تصیین )) - بالای ناهیه و نون تاکید ثقیله - قرائت نموده اند.

و بهر تقدیر که باشد می خواهد همه مؤمنین را از فتنه ای که مخصوص به ستمکاران از ایشان است و مربوط به کفار و مشرکین نیست زنهار دهد، و اگر در عین اینکه مختص به ستمکاران از مؤمنین است و مع ذلک خطاب را متوجه به همه مؤمنین کرده برای این است که آثار سوء آن فتنه گریبان گیر همه می شود.

و دلیلی که دلالت کند بر اینکه (( عقاب )) در جمله (( و اعلموا ان الله شديد العقاب )) مختص به عقاب دنیوی از قبیل اختلافات قومی و شیوع قتل و فساد و از میان رفتن امنیت و آسایش باشد در دست نیست، و به همین جهت باید مقصود از فتنه هر چند مختص به بعضی از مؤمنین است فتنه ای باشد که تمامی افراد امت بایستی در صدد دفع آن برآیند، و با امر به معروف و نهی از منکر که خدا بر ایشان واجب کرده از شعله و آتش آن جلوگیری به عمل آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۴

و بنابراین، برگشت معنای آیه به تحذیر تمامی مسلمانان از سهل انگاری در امر اختلافات داخلی خواهد بود، چون این گونه اختلافات آنان را به تفرقه و اختلاف کلمه تهدید نموده و باعث می شود که وحدت مسلمین به تشتت و چند دستگی مبدل شود، و معلوم است که در این صورت هر دسته که غالب شود زمام را به دست می گیرد، و نیز معلوم است که این غلبه، غلبه فساد است نه غلبه کلمه حق و دین حنیف که خداوند تمامی مسلمانان را در آن شریک کرده.

پس گو اینکه فتنه مختص به یک دسته است یعنی مختص به ستمکاران، و لیکن اثر سوء آن دامن گیر همه شده، و در اثر اختلاف همه دچار ذلت و مسکنت و هر بلا و تلخکامی دیگری می شوند، و همه در پیشگاه خدای تعالی مسؤل می گردند و خدا شدید العقاب است.

گر چه خدای تعالی این فتنه را به اسم و رسم معرفی نکرده و آن را بطور مهمل ذکر فرموده و لیکن جمله بعدی که می فرماید: (( لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه )) و همچنین جمله (( و اعلموا ان الله شديد العقاب )) همانطوری که گفتیم آن را تا اندازه ای توضیح داده و می رساند که (( فتنه )) عبارت از این است که بعضی از امت با بعضی دیگر اختلاف می کنند در امری که تمامی امت حقیقت امر را می فهمند که کدام است، و لیکن یک دسته از قبول آن سرپیچی نموده، و آگاهانه به ظلم و منکر اقدام می

کنند، آن دسته دیگر هم که حقیقت امر را قبول کرده اند آنان را نهی از منکر نمی کنند و در نتیجه آثار سوئش دامن گیر همه امت می شود.

و بطور مسلم همه ظلمها اینطور نیستند، و مقصود، ارتکاب تمامی انحاء ظلم هم نیست، چون همه ظلمها چنین اثر سوئی ندارند. و از اینکه خداوند همه امت را از آن زنهار داده معلوم می شود که منظور آن ظلمی است که اثر سوئش عمومی باشد، و چنین ظلمی ناچار باید از قبیل بر هم زدن حکومت حقه اسلامی و زمام آن را به ناحق به دست گرفتن و یا پایمال کردن احکام قطعی از کتاب و سنت که راجع به حکومت حقه است باشد.

و هر چه باشد در فتنه های واقع شده در صدر اسلام نمونه اش دیده می شود، بطوری که آیه شریفه کاملا و بطور وضوح بر آن فتنه ها منطبق می گردد، چون فتنه های مزبور وحدت دینی اسلام را منهدم نموده و با ایجاد تفرقه قدرت و شوکت اسلام را در هم شکست، و خونهایی به ناحق ریخت و باعث اسارت و غارت و هتک نوامیس و حرمتها گردید و کتاب و سنت متروک شد، همچنانکه خود قرآن از زبان پیغمبرش حکایت نموده که گفت: (( یا رب ان قومی اتخذوا هذا القران مهجورا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۵

و از جمله مفساد شوم این فتنه این است که امت اسلام حتی بعد از آنکه به اشتباهات و اعمال زشت خود تنبه پیدا کند نمی تواند از آن عذاب دردناکی که این فتنه به بار آورده خود را نجات دهد، آری (( کما ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعدوا فیها و ذوقوا عذاب الحریق )) . یکی از مفسرین هم به این معنا که ما برای آیه کردیم تظنن یافته و گفته است که آیه شریفه امت اسلام را به فتنه ای تهدید کرده که وحدت کلمه شان را بر هم زده و دچار تفرقه و پراکندگیشان می کند، و اگر از آن فتنه پرهیز نکنند دچار عذاب شدیدی می شوند، ولی این مفسر زحمت زیادی به خود داده تا بلکه عذاب مزبور را به عذاب دنیوی توجیه نموده و اطلاق آیه را تقیید کند و لیکن (( انی لهم التناوش من مکان بعید )) : (( کجا می تواند با این تمحلات و توجیحات دور، اطلاق آیه را مقید سازد )) .

معنای آیه شریفه: (( واتقوا فتنه لتصیبن الذین ظلموا منکم خاصه )) بنا بر قرائت مشهور و بنا بر قرائت (( لتصیبن )) در اینجا به توضیح الفاظ آیه پرداخته و می گوئیم:

بنا بر قرائت زید و قرائت اهل بیت (علیهم السلام) که آیه را (( و اتقوا فتنه لتصیبن الذین ظلموا منکم خاصه )) قرائت کرده اند لام در (( لتصیبن )) لام قسم و نون آن نون تاکید ثقیله است، و تقدیر آیه این است که: (( پرهیزید از فتنه ای که قسم می خورم که خواهد رسید به آن کسانی از شما که ظلم کردند ))، و کلمه (( خاصه )) حال از فتنه است، و معنایش این است که (( پرهیزید )) از فتنه ای که رسیدنش مختص به آن کسانی از شما است که ظلم کردند)) و خطاب آیه به عموم مردمی است که ایمان آورده بودند.

البته خواننده محترم باید در نظر بگیرد آن معنا و بیانی را که ما در گذشته برای جمله (( الذین امنوا )) گذرانیده و گفتیم که این خطاب در آیاتی که در اول بعثت نازل شده اگر قرینه صارفه ای در کلام نباشد حمل بر تشریف می شود (یعنی منظور آن احترام کردن مؤمنین و دلگرم ساختن ایشان است) و نیز باید دانست که فتنه های صدر اسلام همه منتهی به اصحاب بدر می شود، بنا بر این آیه شریفه تمامی مؤمنین را از فتنه ای که بعضی از ایشان بپا می کنند زنهار می دهد، و این نیست مگر برای اینکه آثار سوئش دامنگیر همه می شود.

و اما بنا بر قرائت مشهور که آیه را: (( و اتقوا فتنه لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصه )) قرائت کرده اند، درباره کلمه (( لا )) گفته اند که (( لای ناهیه )) است، و (( نون مشدد )) نهی را تاکید می کند، و کلمه (( لا تصیبن )) جواب امر در (( اتقوا )) نیست، بلکه کلام، جاری مجرای استیناف و ابتداء است یعنی در حقیقت دوبار زنهار داده، در بار اول فرموده: (( پرهیزید از فتنه ای )) و در

بار دوم از نو فرموده: (( لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه )) چون امر قبلی و نهی در این جمله از جهت معنا متصل و مرتبط بهم بودند، عینا مانند امر و نهی که در آیه (( یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحظمنکم سلیمان و جنوده )) دنبال هم قرار گرفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۶

و چه بسا بعضی از علمای نحو تجویز کنند که نهی در (( لا تصیین )) نهی باشد که در جواب امر وارد شده است، همچنانکه گفته می شود: (( از زید بر حذر باش نزندت )) و تقدیرش این است که: (( از زید پرهیز، چون اگر پرهیزی نمی تواند تو را بزند )) و اگر کسی بگوید: در این مثالی که زدید جمله (( نزندت: لا- یضربنک )) است، و نون تاکید ثقیله مختص امر و نهی است در جواب می گویم در نون تاکید ثقیله شرط نشده که بر سر خبر در نیاید.

و چه بسا بعضی دیگر که گفته اند: کلمه (( لا )) زائد است و معنای آیه این است که (( پرهیزید از فتنه ای که تنها به آن کسانی از شما می رسد که ظلم کردند )) .

و بعضی دیگر گفته اند: اصل (( لا تصیین ))، (( لتصیین )) بوده، و فتحه لام اشباع شده، و از اشباع فتحه، الفی پیدا شده است، و اشباع فتحه به حدی که موجب پیدا شدن الف شود در کلام عرب کمیاب نیست؛ مثلا شاعر می گوید:

فانت من الغوائل حین ترمی و من ذم الرجال بمنتراح

که مقصود (( منتراح )) است؛ و لیکن این دو وجه اخیر بعید است و نمی توان کلام خدای تعالی را حمل بر چنین وجوهی نمود. بهر حال، برگشت معنای آیه بنا بر این قرائت نیز به همان معنایی است که قرائت اهل بیت (علیهم السلام) آن را افاده می کرد. بطوری که ملاحظه می کنید آیه شریفه متضمن خطاب است اجتماعی و متوجه به عموم و مجموع، و این خود موید گفتار ما است که گفتیم خطاب در آیه قبلی هم که می فرمود: (( یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول ... )) خطاب است اجتماعی و متوجه به عموم مؤمنین، و در این صورت این نتیجه به دست می آید که پس منظور از دعوت به خیری که ایشان را زنده می کند، دعوت به اتفاق و تمسک عموم به حبل الله و اقامه دین و اجتناب از تفرقه و اختلاف است، همچنانکه فرموده: (( واعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا )) و نیز فرموده: (( ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه )) و نیز در همان باره فرموده: (( و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیل )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۷

و نیز در این صورت بعضی از وجوهی که در ذیل (( اذا دعاکم لما یحییکم )) و همچنین در ذیل (( ان الله یحول بین المرء و قلبه )) ذکر شد تایید می شود، و باید به پیروی از سیاق، آیه شریفه را حمل بر آن وجه نمود هر چند آیه به اعتبار خودش و با صرف نظر از سیاق، معنای وسیع تری را افاده می کند، و معلوم است که دانشمندان بصیر از تشخیص آن وجه عاجز نیستند، و خدا راهنما است.

روزگار استضعاف و نگرانی خود و تاءبید و یاری خدا را بیاد آورید

وَ اذْکُرُوا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِی الْاَرْضِ تَخَافُونَ اَنْ یَتَخَطَّفَکُمُ النَّاسُ... (( استضعاف )) به معنای ضعیف شمردن و توهین و بی اعتنائی به امر چیزی است. و (( تخطف )) و (( خطف )) و (( اختطاف )) به معنای قاپیدن و گرفتن چیزی است به سرعت. و (( ایواء )) به معنای منزل دادن به کسی است تا در آن جای گرفته و هر جا رفت به آنجا باز گردد، و (( تایید )) از ماده (( اید )) است که به معنای قوه و نیرو است.

از سیاق آیه استفاده می شود که منظور از (( آن روزی که مسلمین در زمین مستضعف بودند )) روزگار ابتدای اسلام و قبل از هجرت بوده که مسلمین در مکه (در میان کفار) محصور بوده اند. و نیز منظور از (( ناس )) در جمله (( تخافون ان یتخطفکم الناس )) همان مشرکین عرب و رؤسای قریش است. و مقصود از اینکه فرمود: (( فاواکم )) این است که شما را در مدینه جای داد. و منظور از نصرت و تایید در (( و ایدکم بنصره )) نصرتی است که خداوند در جنگ بدر از مسلمین کرد، و مقصود از (( رزق طیب )) آن غنیمت های جنگی است که خداوند به ایشان روزی نمود، و آن را برای آنها حلال کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

احوالی که خداوند در این آیه از مؤمنین برشمرده و منت‌هایی که در باره ایشان ذکر کرده هر چند مختص به مهاجرین است، و مربوط به انصار نیست، ولی منظور آیه در اینجا منت نهادن بر هر دو طایفه است، چون هر دو طایفه امت واحده و دارای دین واحد بودند، علاوه بر اینکه منت‌هایی که در این آیه می‌شمارد نصرت و رزق طیب است که هر دو طایفه مشمول آن بوده‌اند، البته این معانی همه در صورتی است که قرار داشتن آیه را در سیاق آیات راجع به جنگ بدر در نظر بگیریم، چون اگر آیه را به لحاظ خودش به تنهایی معنا کنیم معنایش عمومی تر شده و شامل همه امت اسلام می‌شود، نه فقط شامل مهاجر و انصار، چون اسلام تمامی مسلمین و گذشته و آینده ایشان را به صورت یک امت در آورده، پس داستانی که در این آیات نقل شده هر چه باشد داستان امت اسلام در ابتدای ظهور آن است، و خلاصه امت اسلام است که در بدو ظهورش از نظر نفرات و نیرو ناچیز بوده تا آن حدی که می‌ترسیدند مشرکین مکه ایشان را به یک حمله کوتاه از بین ببرند، و خداوند آنان را در مدینه جای داد و با مسلمان شدن سکنه مدینه عده ایشان را زیاد کرد، و در جنگ بدر و سایر مبارزات یاریشان نمود، و غنیمتها و انواع نعمت‌ها را روزیشان کرد تا شاید شکرگزاری کنند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ... ((خیانت)) به معنای نقض امانت و ((امانت)) عبارت است از اینکه بوسیله عهد و یا وصیت و امثال آن، امنیت حقی از حقوق حفظ شود. راغب در مفردات خود می‌گوید: خیانت و نفاق به یک معنا است، ولی خیانت گفته می‌شود به اعتبار عهد و امانت، و نفاق گفته می‌شود به اعتبار دین و لیکن در استعمال، هر دو لفظ در هر دو معنا استعمال می‌شود. پس خیانت به معنای مخالفت نهانی با حقی از حقایق و شکستن پیمان آن است، مثلا گفته می‌شود: ((خت فلانا: عهد فلانی را شکستم)) و ((خت امانه فلان: امانت فلانی را خیانت کردم)) یعنی پیمانی را که با او داشتیم در خفا نقض کردم، و به همین معنا است آیه شریفه ((لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم)).

و جمله و ((تخونوا اماناتکم)) جایز است که مجزوم و معطوف بر ((تخونوا)) ی سابق باشد، در این صورت معنایش و ((لا تخونوا اماناتکم)): ((به امانت‌های خود خیانت نکنید)) می‌باشد. و نیز جایز است که منصوب به ((آن)) مقدر باشد و تقدیر آن ((و آن تخونوا اماناتکم)) است؛ موید وجه دوم جمله ((و انتم تعلمون)) می‌باشد که بعد از آن ذکر شده است؛ چون اگر نکته ای در کار نمی‌بود و تقدیر کلام ((و لا تخونوا)) می‌شد، ذکر ((و انتم تعلمون)) بی‌فایده به نظر می‌رسید، برای اینکه هر چند خیانت در صورتی متعلق نهی تحریمی می‌شود که برای مکلف معلوم باشد، و در صورت جهل به آن و جهل به حکم حرمت متعلق نهی قرار نمی‌گیرد، و لیکن علم، از شرایط عامه هر تکلیف است، که بدون آن هیچ تکلیف مولوی منجز نمی‌شود، و با این حال هیچ احتیاجی به ذکر و ((انتم تعلمون)) و تقید نهی از خیانت را به علم به نظر نمی‌رسد، پس بطور مسلم نکته ای در کار است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۹

از طرفی هم ظاهر اینکه فرمود: ((و انتم تعلمون)) و متعلق علم را بیان نکرد این است که منظور، علم به موضوع و اینکه این عمل خیانت است می‌باشد، نه آنچه که بعضی‌ها گفته‌اند که منظور از آن علم به مفسد خیانت و سوء عاقبت آن و حکم خدا به حرمت آن است برای اینکه نه ظاهر لفظ آیه و نه سیاق آن هیچ دلالتی بر این معانی ندارد.

معنای: ((و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون)) در آیه شریفه که از خیانت به خدا و رسول (ص) نهی می‌کند

پس یقیناً تقدیر جمله، ((و ان تخونوا اماناتکم)) است، بنابراین، مجموع دو جمله ((و لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم)) یک نهی واحدی می‌شود که به یک نوع خیانت تعلق گرفته، و آن خیانت امانت خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که خود بعینه خیانت به امانت خود مؤمنین هم هست، چون بعضی از امانت‌ها منحصر امانت خدا است در نزد مردم، مانند احکام مشروعه خدا، و بعضی از آنها منحصر امانت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، مانند سیره حسنه آنجناب، و بعضی از آنها

امانت خود مردم در میان خودشان است، مانند اماناتی که در اموال و اسرار خود به یکدیگر می سپارند، و بعضی از امانت‌ها آن امانتی است که خدا و رسول و خود مؤمنین در آن شریکند، و آن عبارت است از اموری که خداوند به آنها امر می کند، و رسول خدا امر آنجناب را اجراء می نماید، و مردم از اجرای آن منتفع گشته، و مجتمعاتشان نیرومند می گردد، مانند دستورات سیاسی و اوامر مربوط به جهاد و اسرار جنگی که اگر افشاء شود آرزوهای دینی عقیم گشته و مساعی حکومت اسلامی بی نتیجه مانده و قهرا حق خدا و رسول هم پایمال می شود، و ضررش دامنگیر خود مؤمنین هم می گردد.

پس خیانت در این نوع از امانت، خیانت به خدا و رسول و مؤمنین است، و مؤمنی که به چنین خیانتی دست می زند علاوه بر اینکه می داند به خدا و رسول خیانت کرده می داند که به خودش و سایر برادران ایمانش هم خیانت کرده است، و هیچ عاقلی حاضر نیست، که به خیانت به خود اقدام نماید، چون عقل هر کس قبح خیانت را درک می کند، و با داشتن این موهبت الهی چگونه آدمی به خود خیانت می کند؟

پس معلوم شد منظور از اینکه فرمود: (( و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون )) - و خدا داناتر است - این است که در ضمن خیانت به خدا و رسول به امانتهای خود خیانت می کنید با اینکه می دانید که امانتهای خدا و رسول امانتهای خود شما است، که در آن خیانت می کنید، و کدام عاقل است که به خیانت به خود اقدام نموده و خرابیهایی به بار آورد که می داند ضررش جز به خودش عاید نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۰

پس اینکه در ذیل نهی از خیانت فرمود: (( و انتم تعلمون )) برای این است که غیرت عصیبت حقه مسلمین را تهییج کرده و فطرت آنان را در این قضاوت بیدار کند، نه اینکه بخواهد شرطی از شرایط تکلیف را بیان کرده باشد.

نهی از خیانت به خدا و رسول (ص) ناظر به عمل بعضی از مسلمین بوده است که تصمیمات سری را به دشمن اطلاع می داده اند پس معلوم می شود گویا بعضی از افراد مسلمین تصمیمات سری و سیاسی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در نزد مشرکین فاش می کرده، و خدا این عمل را خیانت دانسته و از آن نهی کرده است، و آن را خیانت به خدا و رسول و مؤمنین اعلام نموده است. مویذ این بیان، جمله (( و اعلموا انما اموالکم و اولادکم فتنه ... )) است که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد، چون از ظاهر سیاق برمی آید که این جمله با آیه مورد بحث متصل است و بی نیاز و مستقل از آن نیست، و با این حال بخوبی معلوم می شود که موعظه مؤمنین در باره اموال و اولاد با اینکه قبلاً ایشان را از خیانت به امانتهای خدا و رسول و امانتهای خود ایشان نهی کرده بود برای این بوده که آن فرد خیانت کار اسرار و تصمیمات سری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به مشرکین گزارش می داده تا بدین وسیله محبت مشرکین را به خود جلب نموده و در نتیجه از اینکه به اموال و اولادش که در مکه مانده بود تجاوز کنند جلوگیری به عمل آورد، و خلاصه، منظور آن فرد خیانت کار حفظ مال و اولاد و امثال آن بوده، همچنانکه نظیرش از ابی - لبابه سرزد، و اسرار آنجناب را برای بنی قریظه فاش کرد.

این استظهار مویذ آن روایتی است که در شان نزول آیه مورد بحث وارد شده که ابو سفیان با مال التجاره بسیاری از مکه بیرون آمد و جبرئیل جریان را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبر داد و سفارش کرد که با نفرات خود بر سر راه ابو سفیان رفته تصمیم خود را نزد کسی اظهار نکند، یکی از مسلمین از جریان خبردار شده و نامه ای به ابی سفیان نوشت و او را از تصمیم آن حضرت خبردار کرد، در این باره آیه نازل شد که: (( یا ایها الذین امنوا لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون ))، البته در شان نزول این آیه احادیث دیگری نیز وارد شده که بزودی در بحث روایتی خواهد آمد - ان شاء الله -.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (( فرقان )) به معنای چیزی است که میان دو چیز فرق می گذارد، و آن در آیه مورد بحث به قرینه سیاق و تفریعی بر تقوا فرقان میان حق و باطل است، چه در اعتقادات و چه در عمل، فرقان در اعتقادات جدا کردن ایمان و هدایت است از کفر و ضلالت، و در عمل جدا کردن اطاعت و



هر عمل مورد خشنودی خدا است از معصیت و هر عملی که موجب غضب او باشد، و فرقان در رای و نظر جدا کردن فکر صحیح است از فکر باطل، همه اینها نتیجه و میوه ای است که از درخت تقوا به دست می آید، در آیه شریفه هم فرقان مقید به یکی از این چند قسم تفرقه نگشته، و اطلاقیش همه را شامل می شود، علاوه بر اینکه در آیات قبلی تمامی خیرات و شرور را ذکر کرده بود، پس فرقان در آیه مورد بحث شامل همه انحاء خیر و شر می شود، چون همه احتیاج به فرقان دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۱

نظیر آیه مورد بحث از جهت معنا آیه شریفه (( و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب و من یتوکل علی الله فهو حسبه )) است.

و معنای (( تکفیر سیئات و آمرزش )) در سابق ذکر شد، و آیه شریفه در حقیقت به منزله خلاصه گیری مطالب و اوامر و نواهی است که آیات سابق متضمن آن بود. و معنایش این است که: اگر از خدا بترسید موجبات رضای خدا برای شما مشتبه به موجبات سخطش نمی شود، و اوامر و نواهی که بیان کردیم به یکدیگر مختلط نمی گردد، علاوه اگر از خدا بترسید خداوند گناهان شما را تکفیر نموده و شما را می آمرزد و خداوند دارای فضل عظیم است.

بحث روایتی

(در ذیل آیات مربوط به جنگ بدر)

در کافی به سند خود از عقیل خزاعی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رعب و ترسیدن از جهاد با کسانی که باید با آنان جهاد کرد و آن کسانی که یکدیگر را در ضلالت پشتیبانی می کنند خود ضلالت در دین و ذلت و خواری در دنیا است، علاوه بر اینکه مسلمان را مستوجب آتش می کند، چون مرعوب شدن و ترسیدن انسان را وادار به فرار از زحف (جنگ) می کند، و خداوند در باره این عمل نکوهیده فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوهم الادبار )): (( ای کسانی که ایمان آورده اید وقتی با کفار در جنگ روبرو می شوید پشت به ایشان مکنید. )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۲

و در کتاب فقیه و علل به سند خود از ابن شاذان روایت کرده که گفت: حضرت رضا (علیه السلام) در ضمن جواب مسائلی که وی از آنجناب با نامه پرسیده بود نوشت: خداوند فرار از جنگ را حرام کرده چون موجب وهن در دین و استخفاف به انبیاء و پیشوایان عادل و ترک نصرت ایشان علیه دشمنان است، و این موجب عقاب ایشان است، چون با این عمل خود دعوت خدا را مبنی بر اقرار به ربوبیت او و اظهار و گسترده عدالت و ترک جور و از میان برداشتن فساد زیر پا گذاشته و باعث می شوند که دشمنان بر مسلمانان جرات یابند، علاوه بر اینکه با این عمل باعث کشته شدن و اسیر گشتن مسلمانان و باطل شدن دین خدای عزوجل و فسادهای دیگر می شوند.

مؤلف: روایات دال بر اینکه فرار از زحف از گناهان کبیره و هلاک کننده است از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار وارد شده، و ما در بحث از گناهان کبیره در تفسیر آیه (( ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم )) در جلد چهارم ص ۵۱۱ این کتاب تعدادی از آنها را ایراد کردیم.

و در همین معنا روایاتی از طرق اهل سنت وارد شده، مانند روایتی که صحیح بخاری و مسلم از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند که فرمود: از هفت گناه هلاک کننده اجتناب کنید، پرسیدند آن هفت گناه کدامند یا رسول الله، فرمود: ۱ - شرک به خدا ۲ - کشتن کسی که خداوند کشتنش را حرام کرده مگر به حق ۳ - سحر ۴ - ربخواری ۵ - خوردن مال یتیم ۶ - پشت به جنگ کردن در روز جنگ ۷ - نسبت دادن زنا به زنان پاکدامن و بی خبر از فحشاء البته روایات دیگری نیز هست که از ابن عباس و دیگران نقل کرده اند، و دلالت دارد بر اینکه فرار از جنگ از گناهان کبیره است.

بله ، آیه شریفه (( الیوم خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفا فان یکن منکم ماه صابره یغلبوا ماتین )) اطلاق آیه حرمت فرار از جنگ را به صورتی که عده مسلمین کمتر از ثلث عده کفار باشد تقید نموده است .

و نیز از طرق اهل سنت از عمر بن خطاب و عبد الله بن عمر و ابن عباس و ابی هریره و ابی سعید خدری و دیگران روایت شده که تحریم فرار از جنگ که در این آیه آمده مخصوص به روز بدر است ، و این روایت را به این طرق الدر المنثور نقل کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۳

عدم اختصاص نهی از فرار از جنگ به جنگ بدر و سخن صاحب المنار در این باره و چه بسا توجیه شده باشد به اینکه آیه شریفه در جنگ بدر نازل شده ، و ظرف (( یومئذ )) در جمله (( و من یولهم یومئذ )) دبره اشاره به روز بدر است ، و لیکن خواننده فهمید که سیاق آیات شهادت می دهد بر اینکه آیه شریفه بعد از روز بدر نازل شده ، و منظور از ظرف یومئذ همان روز جنگ است نه روز بدر، علاوه بر اینکه اگر هم فرض کنیم آیه روز بدر نازل شده باشد خصوصیت سبب نزول در عمومیت مدلول آیه هیچ اثری نمی گذارد، همچنانکه در سایر آیاتی که سبب نزول را با عمومیت مدلول جمع کرده خاص بودن سبب عمومیت مدلول را از بین نمی برد.

صاحب المنار در تفسیر خود گفته است : البته وقتی می توان به دلالت قرینه حالیه این آیه را مخصوص به خصوص جنگ بدر دانست که بتوان بر خلاف بیشتر مفسرین گفت که آیه شریفه قبل از درگرفتن جنگ نازل شده است ، که در این صورت شواهد دیگری هم دلالت بر خصوصیت می کند، یکی اینکه جنگ بدر اولین جنگ در اسلام بود و اگر مسلمین در این جنگ شکست می خوردند، و با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در میان ایشان بود پا به فرار می گذاشتند معلوم است که چه فتنه بزرگی رخ می داد (و آن این بود که برای همیشه افراد مسلمان روحیه خود را از دست می دادند)، دوم اینکه در این جنگ ملائکه مسلمانها را تایید نموده و استقامت می دادند. سوم اینکه خداوند صراحتاً وعده نصرت و القاء رعب در دلهای دشمنان داده بود.

پس وقتی همه این شواهد و خصائص را با قرینه حالیه ای که در نهی است در نظر بگیریم ادعای اینکه تحریم با وعید شدیدی که در آیه است مختص به جنگ بدر است به نظر ادعایی صحیح و وجیه می رسد، علاوه بر اینکه خداوند، صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در دو نوبت با مساله فرار و گریختن در جنگ امتحان کرد، یکی در روز احد و در آن باره فرموده : (( ان الذین تولوا منکم یوم التقی الجمع انما استزلهم الشیطان ببعض ما کسبوا و لقد عفا الله عنهم ان الله غفور حلیم )) و یکی هم در روز حنین که در باره اش فرموده : (( لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره و یوم حنین اذ اعجتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا و ضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیم مدبرین ، ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۴

و این معنا منافات ندارد با اینکه فرار از جنگ حرام و از گناهان کبیره بوده باشد، و مقتضی این است که مطلق عقب نشینی و فرار حرام باشد مگر بخاطر آن دو سببی که در سوره (( انفال )) استثناء شده ، و شخص فراری به غیر آن دو سبب به غضب عظیمی از جانب خدا دچار گشته و موایش جهنم می باشد - (( و بس المصیر )) . بلکه ممکن است صورتی فرض شود که فرار از جنگ در آن صورت آن حرمت را نداشته باشد، آیه زحف با آیه رخصت ضعف که در این سوره خواهد آمد و آیه تهلکه که در سوره (( بقره )) گذشت از حیث عموم مقید شود و فرار از جنگ را در صورت ضعف نیروی دفاعی اسلام جایز بدانند، و نیز مشمول آیه ای باشد که مردم را از اینکه خود را به هلاکت اندازند نهی می کند و در سوره بقره گذشت ، و تفصیلش به زودی خواهد آمد.

احمد و صاحبان سنن بغیر از نسائی همه از حدیث ابن عمر این جمله را نقل کرده اند که گفته است : من در یکی از سریه های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (جنگهایی که خود رسول خدا شرکت نمی کرد) بودم ، مردم پا به فرار گذاشتند، من نیز در میان فراریان بودم ، با خود گفتم چه کنیم و این چکار بود که کردیم و خود را دچار غضب پروردگار نمودیم ؟ آنگاه بنظرمان رسید برویم مدینه و شب را در آنجا بسر ببریم ، دوباره گفیم چطور است حال خود را مستقیماً به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

عرضه کنیم، اگر این گناه توبه پذیر بود توبه کنیم، و گر نه به میدان جنگ برگردیم، همینطور هم کردیم، و قبل از نماز صبح شرفیاب حضورش شدیم، حضرت بیرون آمد و فرمود شما از فراریانید؟ عرض کردیم: آری، از جنگ فرار کرده ایم. فرمود: بلکه شما آمده اید که برگردید و حمله سنگین تری بنمایید، من فئه شما و فئه مسلمانانم (شما مشمول جمله (( او متحیزا الی فئه )) هستید - مترجم) ابن عمر سپس اضافه کرد که وقتی این را شنیدیم نزدیک شده و دست آن حضرت را بوسیدیم. ابی داوود روایت را چنین نقل کرده: با خود گفتیم به مدینه می رویم و شب را در آنجا بسر می بریم، البته باید مواظب باشیم کسی ما را نبیند، و چنین کردیم، داخل مدینه شده و با خود گفتیم چطور است خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرضه نموده اگر توبه ای برای ما باشد که در مدینه می مانیم، و اگر نبود به جنگ برمی گردیم، قبل از اذان صبح در انتظار آمدن آن حضرت نشستیم، وقتی از منزل خارج شد شرفیاب حضورش شده و عرض کردیم ما فراریان هستیم... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۵

بعضی از علماء برای سر و صورت دادن به این حدیث آیه را طوری تاویل کرده اند که با تاویل خود نه معنایی برای تهدید و وعید آیه باقی گذارده، و نه حکمی برای قواعد لغوی.

ترمذی هم در باره این حدیث گفته: روایت حسنی است که از مختصات یزید بن ابی زیاد است و ابن ابی زیاد مورد اختلاف است، و بیشتر علمای حدیث آن را تضعیف کرده اند و ابن حبان در باره وی گفته است: وی مردی راستگو بود، جز اینکه در ایام پیریش دچار ضعف در حافظه شد، و وضعش تغییر یافت، بطوری که حرفهای غیر قابل قبولی را به عنوان روایت نقل می کرد، بنا بر این راویانی که از وی روایتی را قبل از تغییر حالش از او شنیده اند شنیدنشان صحیح و روایتشان قابل اعتماد است.

و خلاصه کلام اینکه، این حدیث در مساله مورد بحث هیچ وزنی و اعتباری ندارد نه از جهت متن و نه از جهت سند، و در معنای آن اثری از عمر رسیده که وضعش از آن پست تر است، و در این مساله نمی توان بدان استناد نمود.

#### اشکال سخن صاحب المنار

مؤلف: اینکه در اول کلامش گفت وجوه و قرائنی دلالت دارد بر اینکه حکم حرمت فرار از جنگ مخصوص به جنگ بدر بوده صحیح نیست، زیرا یکی از آن قرائن این بود که جنگ بدر اولین جنگ اسلام بوده، و قرینه دیگر این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن جنگ حاضر بوده، و این قرائن و امثال آن بر حسب حقیقت ملاک مشترک میان جنگ بدر و جنگ احد، خندق، خیبر و حنین است، زیرا همه این جنگها در ایامی واقع شده که اسلام احتیاج شدیدی به مردان جنگی ثابت قدم داشته و پیغمبر اکرم هم در همه این جنگها حاضر بوده، و خداوند در همه آنها مسلمین را وعده نصرت داده است و در برخی از آنها ملائکه را برای تایید ایشان و ایجاد رعب در دلهای دشمنان نازل کرد.

و اینکه گفت: در باره فرار مسلمانان در روز احد و روز حنین آیات جداگانه ای نازل شده جوابش این است که این معنا دلالت ندارد بر اینکه وعید در آیه مورد بحث شامل فراریان در آن جنگها نیست، چه مانعی دارد که این آیه هم شامل ایشان بشود، با اینکه آیه مطلق است، و هیچ مقیدی که آن را تقیید کند در میان نیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۶

عجب اینجاست که صاحب المنار اعتراف کرده که فرار فراریان در جنگ احد و حنین نیز حرام بوده و در عین حال می گوید: (( و مقتضی این نیست که شخص فراری بغیر آن دو سبب به غضب عظیمی از جانب خدا دچار گشته و مواویش جهنم باشد و بش المصیر، بلکه ممکن است صورتی فرض شود که فرار از جنگ در آن صورت آن حرمت را نداشته باشد، علاوه بر اینکه گناه کبیره آن گناهی است که خداوند بر ارتکابش وعده آتش داده باشد)).

و از این عجیب تر این است که گفته: (( آیه زحف با آیه رخصت ضعیف در این سوره خواهد آمد و آیه تهلکه که در سوره بقره گذشت از حیث عموم مقید شود)) با اینکه آیه رخصت فرار در صورت ضعف نیروی دفاعی اسلام تنها و تنها دلالت می کند بر جواز آن در موقعی که عدد نفرات جنگی دشمن از دو برابر بیشتر باشد.

آیه نهی از القاء نفس در هلاکت هم اگر به عموماً بر بیشتر از آیه رخصت ضعف دلالت کند آیه انفال لغوی مصداق می شود، همچنانکه به اعتراف خود صاحب المنار اگر تاویل روایت ابن عمر راجع به جمله (( او متحیزا الی فئه )) صحیح باشد آیه شریفه لغوی و بدون مصداق می شود، پس خلاصه این شد که هیچ چاره ای جز این نیست که آیه شریفه را که ظاهر در اطلاق است بر ظهورش باقی بگذاریم.

و در تفسیر عیاشی از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (( الا متحرفا لقتال )) فرموده: یعنی کنار بکشد به قصد اینکه به آنان حمله کند و درباره (( او متحیزا الی فئه )) فرموده یعنی خود را به سوی نفرات خود عقب بکشد نه اینکه پشت به جنگ کرده فرار کند، زیرا هر کس که فرار کند به حدی که از نفرات خود هم بگذرد او مشمول (( فقد باء بغضب من الله )) است.

مؤلف: این روایت به یک نکته مهمی که در خود آیه است اشاره می کند، و آن نکته این است که نهی در آیه بر (( تولی ادبار )) تعلق گرفته، و (( تولی ادبار )) چند معنا دارد که یکی از آنها فرار کردن است، و وقتی دو تا از معانی آن که یکی فرار به منظور به کار بردن حيله جنگی است و یکی خود را به طرف نفرات کشیدن است استثناء شد قهراً بقیه معانی آن هر چه هست در تحت نهی باقی می ماند، و نتیجتاً تمام اقسام فرار از دشمنان دین در صورتی که بیش از دو برابر مسلمین نباشند حرام می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۷

روایاتی در مورد شائن نزول آیه: (( و ما رمیت اذ رمیت و لکن اله رمی ))

و در تفسیر البرهان از ابن شهر آشوب از ثعلبی از ضحاک از عکرمه از ابن عباس نقل می کند که در ذیل جمله (( و ما رمیت اذ رمیت )) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) فرمود: مشتی ریگ به من بده، علی (علیه السلام) مشتی ریگ به آنجناب داد، و او آن ریگها را به طرف لشکر قریش پاشید، و احدی از ایشان نماند مگر اینکه چشمانش از آن ریگها پر شد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور نیز از طبرانی و ابی الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده، و همچنین عیاشی در تفسیر خود حدیث، ریگ دادن علی (علیه السلام) به آنحضرت را از محمد بن کلیب اسدی از پدرش از امام صادق (علیه السلام) و به نقلی دیگر از علی (علیه السلام) روایت کرده است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر از محمد بن قیس و محمد بن کعب (رضی الله عنهما) روایت کرده که گفتند: وقتی دو لشکر به یکدیگر نزدیک شدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشتی خاک برگرفت و آن را به طرف دشمن پاشید و فرمود: (( شاهد الوجوه )) - (( زشت باد صورتها )) خاک در چشمان همه ایشان فرو رفت و اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشغول کشتار ایشان شدند، و شکست خوردنشان بخاطر همان خاکی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف آنان پاشید، و در این باره خداوند آیه (( و ما رمیت اذ رمیت ... سمیع علیم )) را نازل کرد.

مؤلف: منظور از نزول آیه، نزول آن بعد از این واقعه است، و آیه شریفه قصه را نقل می کند، نه اینکه نزولش در آن موقع بوده باشد، و این معنا در روایات مربوط به شان نزول آیات شایع است، ابن هشام هم در سیره خود گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خاک به طرف مشرکین پاشید، و سپس اصحاب خود را فرمود تا حمله کنند، و همین سبب شد که مشرکین شکست بخورند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه، احمد، عبد بن حمید، نسائی، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه، ابن منده و حاکم - وی روایت را صحیح دانسته - و بیهقی در کتاب دلایل همگی از ابن شهاب از عبد الله بن ثعلبه بن صغیر روایت کرده اند که گفت: وقتی دو لشکر یکدیگر را تلاحی کردند ابو جهل گفت: (( بار الها هر کدام از ما دو فریق در قطع

رحم پیش دستی گرفت ، و چیزی آورد که نمی شناسیم در همین بامداد هلاکش کن و مقصودش از این دعا طلب فتح بود، لذا آیه نازل شد: (( ان تستفتحوا فقد جاء کم الفتح ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۸

و در مجمع البیان در ذیل آیه (( ان شر الدواب عند الله )) ... گفته است : امام باقر (علیه السلام) فرمود: مقصود از شر الدواب بنی عبد الدار است که از ایشان غیر از مصعب بن عمیر و یک هم سوگند از این طایفه به نام سویبط کسی مسلمان نشد.

و در جوامع الجامع گفته است : امام باقر (علیه السلام) فرموده : مردم مورد نظر آیه بنی عبد الدارند که از ایشان به غیر از مصعب بن عمیر و سوید بن حرمله کسی مسلمان نشد، و در برابر دعوت آن حضرت می گفتند: ما از آنچه که محمد آورده کر و لال و کوریم و همه شان در جنگ احد کشته شدند، و بیرق داران در این جنگ نیز آنان بودند.

مؤلف : و در الدر المنثور نظیر این روایت را به چند طریق از ابن عباس و قتاده نقل کرده ، و روایت از قبیل حمل مصداق بر کلی است ، و گر نه آیه شریفه عمومیت دارد و تنها شامل بنی عبد الدار نمی شود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) گفته است : امام (علیه السلام) فرموده : مقصود از این زندگی بهشت است .

و در کافی به سند خود از ابی الریبع الشامی نقل کرده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدای عزوجل که فرموده : (( یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم )) سؤال کردم ، حضرت در پاسخ فرمودند: این آیه در باره ولایت علی (علیه السلام) نازل شده است .

مؤلف : این روایت را تفسیر برهان از ابن مردویه از طریق رجال روایتی خود به طور رفع و نیز از طریق ابی الجارود از امام محمد بن علی باقر (علیه السلام) نقل کرده ، همچنانکه قمی در تفسیر خود این حدیث را از ابی الجارود از آن امام معصوم نقل نموده است ، و این روایت از باب تطبیق کلی بر مصداق است ، و همچنین است روایت سابق بر این روایت ، و ما در این آیه گفتیم که آیه عمومیت دارد، (هم مورد روایت را شامل است و هم غیر آن را). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۷۹

چند روایت در معنای : (( واعلموا ان الله یحول بین المرء و قبله ))

و در تفسیر قمی از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله (( و اعلموا ان الله یحول بین المرء )) و قلبه می فرمود: یعنی بین انسان و گناهِش حائل می شود و نمی گذارد که او را به سوی آتش بکشاند، و بین کافر و اطاعتش حائل می شود و نمی گذارد که با اطاعت ایمان خود را کامل نماید، و بدانید که ملائک هر عملی به خاتمه آن است .

و در محاسن به سند خود از علی بن حکم از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله (( و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قبله )) فرموده : حائل می شود بین انسان و بین اینکه باطل را حق بدانند.

مؤلف : این روایت را صدوق در کتاب معانی الاخبار از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از آن حضرت نقل کرده .

و در تفسیر عیاشی از یونس بن عمار از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ وقت دلی یقین نمی کند به اینکه باطلی حق است ، و هرگز یقین نمی کند به اینکه حقی باطل باشد.

و در الدر المنثور است که : ابن مردویه از ابن عباس (رضی الله عنهما) روایت کرده که گفت : من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از این آیه که می فرماید (( یحول بین المرء و قبله )) پرسش نمودم ، حضرت فرمود: خداوند میان مؤمن و کفر و میان کافر و هدایت حائل می شود.

مؤلف : و این روایت از جهت معنا و تفسیر آیه نزدیک به روایت گذشته است که از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نقل کردیم .

و در تفسیر عیاشی از حمزه الطیار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (( و اعلموا ان الله یحول بین المرء و

قلبه)) فرمود: آن این است که به چیزی از طریق گوش، چشم، زبان و دست اشتها پیدا کند ولی با اینکه اشتها دارد به هیچ وجه دست نمی زند زیرا دلش آن را نمی پذیرد چون می داند که حق در آن نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۰ مؤلف: این روایت را برقی در کتاب محاسن به سند خود از حمزه الطیار از آنجناب نقل کرده، و عیاشی در تفسیرش از جابر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایتی قریب به مضمون آن نقل نموده، و این روایت برگشت معنایش به مضمون دو روایتی است که ما یکی را از هشام بن سالم و دیگری را از یونس بن عمار از امام صادق (علیه السلام) نقل کردیم.

روایاتی در ذیل آیه شریفه: ((واتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه))

و در تفسیر عیاشی از صیقل روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) معنای جمله: ((واتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه)) را سؤال کرد، حضرت فرمود: اطلاع دارم که منظور از آنها اصحاب جمل است.

و در تفسیر قمی گفته است: امام (علیه السلام) فرمود: این آیه در حق طلحه و زبیر که جنگ جمل را به راه انداخته و با علی (علیه السلام) محاربه نموده و به آن حضرت ظلم کردند نازل شده است.

و در مجمع البیان از حاکم و او به سند خود از قتاده از سعید بن مسیب از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی آیه ((واتقوا فتنه)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که علی را بعد از وفات من بر سر مسند من ظلم کند (و منصب مرا که بعد از من حق او است از او بگیرد) مثل این است که نبوت من و نبوت انبیای قبل از مرا انکار کرده است.

و در الدر المنثور است که: ابن ابی شیبیه، عبد بن حمید و نعیم بن حماد در کتاب الفتن و ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ و ابن مردویه از زبیر روایت کرده اند که گفت: ما مدت‌ها آیه ((واتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه)) را قرائت می کردیم، و نمی دانستیم که مقصود از آن خود مائیم.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابو الشیخ از سدی در ذیل این آیه روایت کرده اند که گفت: این آیه تنها در باره اهل بدر نازل شد، ولی در روز جنگ جمل در حق ایشان خارجیت پیدا کرد که به جان هم افتاده و از یکدیگر کشتند، و در میان کشتگان طلحه و زبیر بود که هر دو از اهل بدر بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۱

و نیز در الدر المنثور است که احمد، بزاز، ابن منذر، ابن مردویه و ابن عساکر از مطرف روایت کرده اند که گفت: ما به زبیر گفتیم: یا ابا عبد الله! خود شما خلیفه (عثمان) را تنها گذاشتید تا کشته شد، آنوقت خود شما آمدید و خون او را از علی مطالبه کردید؟ زبیر گفت: آری ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همچنین در عهد ابو بکر و عمر و عثمان آیه ((واتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه)) را قرائت می کردیم، و هرگز به خیالمان نمی رسید که خود ما به پا کننده آن فتنه ایم، تا آنکه شد آنچه که واقع گردید.

و نیز در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابو الشیخ از قتاده (رضی الله عنه) در ذیل آیه مزبور روایت کرده اند که گفت: به خدا سوگند همه عقلای از اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله) می دانستند که بزودی فتنه‌هایی بر پا می شود.

و نیز در الدر المنثور است که ابوالشیخ و ابو نعیم و دیلمی در کتاب مسند الفردوس از ابن عباس (رضی الله عنهما) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند که در ذیل جمله ((واذکروا اذ انتم قلیل مستضعفون فی الارض تخافون ان یتخطفکم الناس)) شخصی از آن حضرت پرسید یا رسول الله! این مردم چه کسانی هستند؟ فرمود: اهل فارسند.

چند روایت در مورد شائن نزول آیه: ((یا ایها الذین آمنوا لاتخوفوا اللهوالرسول...))

مؤلف: این روایت با سیاق آیه سازگار نیست.

و در الدر المنثور در ذیل آیه ((یا ایها الذین آمنوا لاتخونوا الله و الرسول)) گفته: ابن جریر و ابن منذر و ابو الشیخ از جابر بن عبد



الله (رضی الله عنه) روایت کرده اند که گفت: ابو سفیان از مکه بیرون شد، جبرئیل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبر داد که ابو سفیان در فلان مکان است، بیرون شوید تا راه را بر او بگیرید، و تصمیم خود را از بیگانگان پنهان بدارید، مردی از منافقین نامه ای به ابو سفیان فرستاد، و به او گزارش داد که محمد (صلی الله علیه و آله) قصد شما را کرده مواظب خود باشید، خدای تعالی در این باره آیه ((تخونوا الله و الرسول...)) را نازل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۲

مؤلف: معنای این روایت با آن بیانی که ما قبلا از آیه شریفه استفاده کردیم قریب الانطباق است.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از مغیره بن شعبه روایت کرده که گفت: این آیه در باره قتل عثمان نازل شده.

مؤلف: سیاق آیه شریفه به هیچ وجه قابل انطباق با این روایت نیست.

و در مجمع البیان از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) و همچنین از کلبی و زهری روایت کرده که گفته اند: آیه شریفه درباره ابی لبابه بن عبد المنذر انصاری نازل شده، و داستانش این بوده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهود بنی قریظه را بیست و یک شب محاصره کرد، آنان از آن حضرت درخواست صلح کردند به همان قراری که با برادران یهودیشان در بنی النضیر صلح کرده بود، و آن این بود که اجازه دهد از سرزمین خود کوچ کرده و به برادران خود در اذرع و اریحات که در سرزمین شام قرار دارد ملحق شوند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این پیشنهاد را نپذیرفت، و جز این رضایت نداد که به حکم سعد بن معاذ گردن نهند، ایشان برای حکمیت، ابو لبابه را که دوست و خیرخواه بنی قریظه بود انتخاب نموده و پیشنهاد دادند، و خیرخواهی ابو لبابه برای این بود که زن و فرزند و اموالش در میان آن قبیله بودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابو لبابه را نزد ایشان فرستاد، ابو لبابه وقتی به میان آن قبیله رفت از او پرسیدند رای تو چیست؟ آیا صلاح می دانی که ما به حکم سعد بن معاذ گردن نهمیم؟ ابو لبابه با دست خود اشاره به گردنش کرد، و فهمانید که سعد جز به کشتن شما حکم نمی کند، زنده که زیر بار نروید، جبرئیل نازل شد، و داستان ابو لبابه را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گزارش داد.

ابو لبابه می گوید: به خدا قسم هنوز قدم از قدم بر نداشته بودم که منتقل شدم به اینکه خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را خیانت کرده ام، و همینطور هم شد، یعنی چیزی نگذشت که آیه مورد بحث نازل شد، ابو لبابه خود را با طناب به یکی از ستونهای مسجد بست، و گفت به خدا قسم آب و غذا نمی خورم تا اینکه یا بمیرم و یا خداوند از تقصیرم در گذرد، هفت روز در اعتصاب غذا بود تا اینکه به حالت بیهوشی افتاد، و خداوند از گناهِش در گذشت. به او گفتند: ای ابا لبابه! خدا توبه ات را پذیرفت. گفت: نه به خدا سوگند خود را از این ستون باز نمی کنم تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خودش مرا باز کند. لذا رسول خدا (صلی

الله علیه و آله) تشریف آورد و او را با دست خود باز کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۳

ابو لبابه سپس اضافه کرد: از تمامیت توبه من این است که از این ببع از قبیله و قومم و خانه هایشان که در آن خانه این گناه از من سر زد قطع رابطه نموده و از اموالی که در آنجا دارم صرف نظر نمایم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در تمامیت توبه ات همین بس که یک سوم اموالت را تصدق دهی.

مؤلف: داستان ابی لبابه و توبه اش صحیح و قابل انطباق بر مضمون دو آیه مورد بحث هست، جز اینکه این داستان بعد از گذشت مدت بسیاری از وقوع جنگ بدر رخ داده، و حال آنکه ظاهر این دو آیه - البته اگر با آیات سابق بر آن دو مقایسه و اعتبار شود و وحدت سیاق در نظر گرفته شود - این است که این داستان به فاصله کمی بعد از جنگ بدر اتفاق افتاده و خدا داناتر است. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۴

آیات ۴۰ - ۳۰، سوره انفال

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرُجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ (۳۰) وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ (۳۱) وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا

مَنْ السَّمَاءِ أَوْ اثْنًا بِعَذَابِ أَلِيمٍ (۳۲) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (۳۳) وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۳۴) وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (۳۵) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ (۳۶) لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضٌ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۳۷) قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنِّي سَأَنْفِقُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ (۳۸) وَقَلْبُهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ اتَّهَمُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۳۹) وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۵

## ترجمه آیات

به یاد آر آن هنگامی را که کفار می اندیشیدند تا تو را باز داشته و یا به قتل برسانند و یا بیرون کنند، و ایشان (همواره) مکر می کنند و خداوند هم مکر می کند و خدا بهترین مکر کنندگان است (۳۰) و وقتی آیات ما بر ایشان تلاوت می شود گویند (بس است شنیدیم، (ما خودمان هم) اگر بخواهیم مثل این را می گوئیم، این نیست جز افسانه های باستانی (۳۱) و آن هنگام را که گفتند: بار الها اگر این است حق از نزد تو پس بر ما باران سنگی را از آسمان و یا بیاور برای ما عذابی دردناک (۳۲) و خداوند بنا ندارد ایشان را با اینکه تو در میانشان هستی و مادام که استغفار می کنند عذاب کند (۳۳) و چیست ایشان را (چرا) خدا عذابشان نکند در حالی که از مسجد الحرام باز می دارند با اینکه صاحب اختیار آن نیستند، و صاحب اختیار آن نیست مگر پرهیزکاران و لیکن بیشترشان نمی دانند (۳۴) نماز خواندنشان نزد خانه جز صغیر و کف زدن نیست پس بچشید عذاب را بخاطر آن کفری که می ورزیدید (۳۵) کسانی که کافر شدند و اموال خود را خرج می کنند تا از راه خدا جلوگیری بعمل آورند، پس زود است بدهند آنها را و سپس حسرتی برایشان شود آنگاه شکست بخورند، و کسانی که کافر شدند به سوی جهنم محشور می شوند (۳۶) تا خداوند ناپاک را از پاک جدا نموده و ناپاک ها را پاره ای بر پاره ای نهاده و همه را یکجا جمع و انباشته کرده و در جهنم قرار دهد، ایشان آری هم ایشانند زیانکار (۳۷) بگو به کسانی که کافر شدند اگر دست بردارند گناهایی که تاکنون کرده اند آمرزیده می شود، و اگر از سر گیرند همانا گذشت شیوه پیشینیان (و به سرنوشت آنان دچار می شوند) (۳۸) و با آنان کارزار کنید تا دیگر فتنه ای نباشد، و دین همه اش برای خدا شود، حال اگر دست برداشتند خداوند به آنچه می کنند بینا است (۳۹) و اگر اعراض کردند پس بدانید که خدا یاور شما است و چه مولای و چه یاور خوبی است (۴۰)

## بیان آیات

این آیات در سیاق آیات قبلی قرار دارد و با آنها متصل است، و غیر از آیه (( و اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق ... )) و آیه ای که دنبال آن است ما بقی آنها با آیات اول سوره ارتباط و اتصال دارد، و اما آن دو آیه ظهور ارتباط و اتصالشان به پایه ظهور سایر آیات نمی رسد، و بزودی گفتار ما در این باره خواهد آمد - ان شاء الله - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۶

وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرُجُوكَ... معنای (( مکر )) و تقسیم آن به مکر ممدوح و مکر مذموم راغب می گوید: کلمه مکر به معنای به کار بردن حيله برای منصرف کردن کسی از مقصودش می باشد، و این به دو صورت است، یکی ممدوح و یکی مذموم، مکر ممدوح آن است که به منظور عمل صحیح و پسندیده ای انجام شود. و بنا بر این معنا، خدای تعالی فرموده: (( و الله خیر الماکرین )) . و اما مکر مذموم آن مکر است که به منظور عمل قبیح و ناپسندی بکار رود، و در این باره فرموده: (( و لا یحیی المکر السیئ الا باهله )) و نیز فرموده: (( و اذ یمکر بک الذین کفروا )) و فرموده: (( فانظر کیف کان عاقبه مکرهم )) و درباره هر دو قسم آن فرموده: (( و مکروا مکرا و مکرنا مکرا )) . و بعضی از علما گفته اند: از مکر خدا یکی این است که بنده را مهلت داده و او را از لذات دنیا برخوردار می کند، و لذا امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده: کسی که خداوند

دنیا را بر او توسعه داده باشد و او نفهمد که خدا با او مکر کرده از ناحیه عقل خود فریب خورده .

و در مجمع البیان گفته است : (( اثبات )) به معنای حبس است ، گفته می شود: (( رماه فائثه )) یعنی به او تیر زد و او را در جای خود حبس کرد (در جای خود خشکانید (( مترجم )) ) و نیز گفته می شود (( اثبه فی الحرب )) یعنی در جنگ جراحت سنگینی بر او وارد آورد.

و مقتضای سیاق آیات این است که جمله (( و اذ یمکر بک الذین کفروا... )) ، عطف بر جمله سابق یعنی (( و اذ یعدکم الله احدی الطائفین انها لکم )) بوده باشد، و بنا بر این ، آیه شریفه در سیاق بیان نعمتی است که خداوند بر ایشان ارزانی داشته و آنان را با احسان هایی که به آنان کرد و خود آنان در آن نعمت ها دخالتی نداشتند تایید فرمود.

و معنای آیه این است که : به یاد آر، و یا باید به یاد آورند آن روزی که کفار قریش برای ابطال دعوت به تو مکر کرده و خواستند تو را به یکی از امور سه گانه دچار سازند یا تو را حبس کنند و یا بکشند و یا بیرون کنند، آنان مکر می کنند و خداوند هم مکر می کند و خدا بهترین مکر کنندگان است .

و تردیدی که در آیه به منظور بیان و شرح مکر کفار میان حبس ، کشتن و بیرون کردن نموده خود دلالت می کند بر اینکه کفار قریش در باره امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و خاموش کردن نور دعوتش که یگانه آرزویشان بود با هم مشورت کرده اند، و همین دلالت ، روایاتی را که در شان نزول آیه وارد شده است تایید می کند، چون در آن روایات که - ان شاء الله - بزودی در بحث روایتی آینده خواهد آمد نیز دارد که مشرکین در (( دارالندوه )) درباره امر آنجناب با یکدیگر گفتگو می کرده اند. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۷

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءآيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا... کلمه (( اساطیر )) به معنای احادیث و جمع (( اسطوره )) است ، و بیشتر در اخبار خرافی استعمال می شود. جمله (( قد سمعنا )) و جمله (( لو نشاء لقلنا )) و همچنین تعبیر به (( مثل هذا )) با اینکه می بایست گفته باشند مثل هذو و یا مثلها همه حکایت کلام مشرکین است ، که اهانت ایشان را به آیات خدا و بی اعتنائی آنها را نسبت به مقام رسالت می رساند، و نظیر آن ، آیه (( ان هذا الا اساطیر الاولین )) : (( نیست این جز همان خرافات پیشینیان )) است . و معنای آیه این است که : (( و اذا تلی علیهم آیاتنا )) وقتی آیات ما که تردیدی در آن نیست که از ناحیه ما است ، بر ایشان تلاوت می شود با اینکه به خوبی کشف می کند از آن دین حقی که ما از ایشان خواسته ایم مع ذلک لجاجت و عناد به خرج داده و از در توهین به امر آن ، و بی اعتنائی به امر رسالت ما گفتند: (( قد سمعنا )) خیلی خوب شنیدیم ، و فهمیدیم که این حرفها که برای ما می خوانی هیچ حقیقتی ندارد، حقیقتش این است که از همان خرافات عهد قدیم است ، (( لو نشاء لقلنا مثل هذا )) اگر بخواهیم ما هم می توانیم مثل آن را بیافیم ، اما، ما به امثال این گونه مطالب خرافی اعتنائی نداریم .

وَ إِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ... کلمه امطار به معنای نازل کردن چیزی است از بالا به پایین ، و لیکن بیشتر در قطرات باران استعمال می شود، ممکن هم هست بگوییم در لغت به معنای همان باریدن باران است ، و لیکن در آمدن سنگ از آسمان بطور استعاره استعمال شده است ، و به هر حال اینکه گفتند: (( امطر علینا حجاره من السماء )) و به اسم آسمان تصریح کردند، برای دلالت بر این است که این سنگ باریدن صرفا به نحو یک آیه از آیات آسمانی باشد، و مانند سایر آیات آسمانی هلاکت خدائی شمرده شود.

پس باریدن سنگ از آسمان بر سر ایشان که درخواست آن را کرده بودند خود یکی از اقسام عذاب است ، و سایر اقسام آن داخل در تحت جمله (( او ائتنا بعذاب الیم )) می باشد، و به همین منظور یعنی به منظور اینکه تمامی اقسام باقیمانده را شامل شود کلمه عذاب را نکره و بدون الف و لام آورد، و معنایش این است : (( یا عذاب دیگری بر ما بفرست که دردناک باشد )) . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۹ صفحه ۸۸

و اگر در میان همه اقسام عذاب الیم، فقط سنگ باران را ذکر کردند برای این بود که در این قسم عذاب، هم عذاب جسم است و هم عذاب روح، عذاب جسم است برای اینکه بدن را متالم می‌سازد، و عذاب روح است برای اینکه متضمن ذلت و اهانت است. بیان اینکه جمله: (( ان كان هذا هو الحق ... )) حکایت کلام مشرکین نیست

و جمله (( ان كان هذا هو الحق من عندك )) دلالت لفظی دارد بر اینکه آنچه را که از آنجناب یا به لسان قال شنیده بودند و یا به لسان حال، پی به دعوتش برده بودند این بوده که آنجناب می‌خواسته است ادعا کند که: (( هذا هو الحق من عند الله )): دین حقی که از ناحیه خدا است تنها و تنها این است که من آورده‌ام و در این کلام معنای حصر نهفته است، بخلاف اینکه اگر می‌فرمود: هذا حق من عند الله - این دین حق است و از ناحیه خدا است که آن حصر را نمی‌رساند، و این عبارت را به کسی خطاب می‌کنند که اصلاً بدین آسمانی و الهی معتقد و قائل نباشد مانند مشرکین یعنی بت پرستان که می‌گفتند: (( ما انزل الله علی بشر من شیء )): خداوند بر هیچ بشری هیچ دینی نازل نکرده. به خلاف عبارت اول، که با آن به کسی خطاب می‌کنند که معتقد باشد به اینکه دین حقی از ناحیه خدا و رسالت الهی که آن دین حق را از طرف خدا تبلیغ کند هست، چیزی که هست منکر این باشد که آورده‌های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا بعضی از آنها حق و از ناحیه خدا باشد، در مقابل چنین کسی است که گفته می‌شود: دین حقی که از ناحیه خدا باشد تنها و تنها این است که من آورده‌ام، لا غیر و همچنین در مقام انکار چنین دعوائی است که بطور شرطبندی گفته می‌شود: (( پروردگارا اگر این همان دین حق است که از ناحیه تو است پس از آسمان سنگ بر ما بباران و یا ما را به عذاب دردناکی دچار کن )).

بنا بر این، بنظر نزدیک تر می‌رسد اینکه جمله بالا حکایت کلام بعضی از مشرکین نباشد که بخاطر اتفاق همه آنان در رای و یا بخاطر اینکه همه با این حرف موافق بوده‌اند از طرف همه گفته شده باشد، بلکه به نظر می‌رسد که گویا حکایت کلام بعضی از اهل رده یعنی از طرف کسانی باشد که قبلاً اسلام آورده و سپس مرتد شده‌اند، و یا حکایت کلام بعضی از اهل کتاب باشد که به یک دین آسمانی حق معتقد بوده‌اند - دقت فرمایید - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۸۹

آیه بعد از این آیه که می‌فرماید: (( و ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم و ما كان الله معذبهم وهم يستغفرون )) این احتمال را تایید می‌کند. و اما جمله (( و ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم )) اگر منظور این باشد که مادامی که تو در مکه و در میان کفار قریش هستی و هنوز هجرت نکرده‌ای خداوند ایشان را عذاب نمی‌کند در این صورت مدلول آیه این خواهد بود که مانع از نزول عذاب در آن ایام وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در میان آنان بوده، و نیز منظور از عذاب، غیر عذابی خواهد بود که بدست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر سر ایشان آمد و ایشان را کشته و اسیر کرد، چون آیات قبلی این را نیز عذاب دانسته و در جای دیگر هم نظایر آن را عذاب خوانده و فرموده: (( قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین و نحن نترصب بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدنا )) بلکه منظور از آن، عذابی آسمانی و موجب استیصال آنان خواهد بود، مانند آن عذابهایی که در امتهای انبیای گذشته جریان داشت، و لیکن این معنا (حمل آیه مورد بحث بر نفی عذاب استیصال) صحیح نیست، برای اینکه خداوند در آیات بسیاری مانند آیه (( فان عرضوا فقل انذرتكم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود )) مشرکین همین امت را به عذاب استیصال تهدید کرده، با وجود چنین تهدیدات چگونه ممکن است بگوییم جمله (( و ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم )) عذاب استیصال را از مشرکین مکه مادام که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه است نفی می‌کند؟

این در صورتی است که مقصود از معذبین، کفار قریش و مشرکین عرب باشد، و اما اگر مقصود جمیع عرب و یا همه امت باشد و منظور از جمله (( و انت فيهم )) حیات داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، در این صورت معنای آیه شریفه این می‌شود که خداوند امت اسلام را مادام که تو زنده‌ای به عذاب استیصال معذب نمی‌کند و چه بسا جمله بعدیش که می‌فرماید: (( و ما كان الله معذبهم وهم يستغفرون )) این معنا را تایید کند، البته در این صورت منظور نفی عذاب از جمیع امت خواهد بود، و منافات

با نزول عذاب بر بعض ایشان نخواهد داشت ، همچنانکه عذاب به معنای قتل و اسارت که در آیات سابق گذشت بر سر بعضی از ایشان بیامد، و نیز به مقتضای روایات ، خداوند گروهی از ایشان را از قبیل ابی لهب و آنهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را استهزاء می کردند عذاب نمود.

و بنابراین ، آیه شریفه شامل گویندگان (( اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ... )) ، نمی شود، مخصوصا با در نظر داشتن روایاتی که می گوید قائل این حرف - به روایت صحیح بخاری - ابو جهل و به روایات دیگر نصر بن حارث بن کلدیه بوده ، چون عذاب بر این دو تن حتمی بود، و در روز جنگ بدر هم کشته شدند، پس آیه مورد بحث نمی تواند مربوط به صاحبان این قول باشد، (چون وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مانع از نزول عذاب بر آنان نبود) و حال آنکه ظاهر سیاق آیه این است که جواب از قول همین قائلین است (و این اشکالی است که در آیه مورد بحث به نظر می رسد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۰ و این اشکال بنا به روایتی که در شان نزول آیه وارد شده و چنین دارد که قائلین وقتی گفتند: (( اللهم ان كان هذا هو الحق ... )) ، خداوند در جوابشان آیه (( سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع )) را نازل کرد، شدیدتر می شود، برای اینکه بنا بر این روایات جواب قائلین به (( اللهم ان كان ... )) ، آیه شریفه (( سال سائل )) است ، نه آیه (( و ما كان الله )) و حال آنکه گفتیم سیاق این آیه سیاق جواب از آن قائلین است ، و به زودی بحث در پیرامون این روایت و روایات دیگری که در شان نزول این آیه وارد شده در بحث روایتی آینده خواهد آمد - ان شاء الله -

مقتضای اینکه پیغمبر (ص) رحمة للعالمین است این نیست که مصلحت دین نادیده گرفته شود و مطلقا عذاب دنیوی برای ظالمین در کار نباشد

یک از مفسرین برای اینکه هم آن معنایی که ما کردیم بکند و هم اشکالی وارد نیاید آیه شریفه را چنین توجیه کرده که خدای تعالی رسول الله را فرستاده تا برای عالمیان رحمت و برای خصوص این امت نعمت بوده باشد، نه نقت و عذاب .  
و لیکن اشکال این توجیه این است که مقتضای (( رحمه للعالمین )) بودن این نیست که مصلحت دین را نادیده گرفته و در برابر ظلم های ظالمان و لو به هر درجه و پایه که برسد سکوت کند، و برای اینکه نسبت به ظالمین نقت نباشد صالحین را بدبخت نموده و نظام دین و دنیا را مختل سازد، همچنانکه خود خدای تعالی فرموده: (( ورحمتی وسعت کل شیء )): (( رحمت من تمامی موجودات را فرا گرفته )) و در عین حال این سعه رحمتش مانع از حلول غضبش نشده ، به شهادت اینکه خودش در کلام خود بیان کرده که در امتهای گذشته چگونه غضب کرده ، و ایشان را از روی زمین برانداخته است .

علاوه بر این ، خدای تعالی قتل و اسارتی را که کفار قریش در جنگ بدر و سایر غزوات بدان دچار شدند عذاب نامیده ، و این عذاب را منافی با رحمه للعالمین بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ندانسته و در جمله (( و ما ارسلناك الا رحمه للعالمین )) و همچنین در سوره های یونس ، اسراء ، انبیاء ، قصص ، روم ، معارج و شوری و در دیگر سوره ها این امت را به عذابی واقع شدنی تهدید نموده ، و خود این مفسر آن را با رحمه للعالمین بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) منافی نمی داند با این حال چطور نزول عذاب را بر عده کمی که گفتند: (( ان كان هذا... )) ، منافی با آن می داند با اینکه یکی از مقتضیات رحمت همین است که هر ذی حقی را به حقش رسانیده ، و برای هر مظلومی از ظالمش قصاصی گرفته و هر طغیانگری به طغیانش گرفته شود؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۱

و اما جمله (( و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون )) ظاهرش نفی استقبالی است ، چون صفت (( معذبهم )) و استمراری که جمله (( يستغفرون )) مفید آن است ظهور در نفی استقبالی دارد، و جمله (( و هم يستغفرون )) حالیه است ، و معنایش این است که خداوند در آینده نیز عذاب نخواهد فرستاد مادام که طلب آمرزش می کنند.

این جمله بهر معنایی که گرفته شود با وضع مشرکین مکه منطبق نمی شود، برای اینکه آنان مشرک و معاند بوده اند و در برابر حق



خاضع نگشته و از هیچ ظلم و گناهی استغفار نمی کرده اند، روایاتی هم که می گوید مشرکین بعد از آن حرفی که زدند (( اللهم ان كان ... )) پشیمان شده و در مقام استغفار برآمده و گفتند: (( غفرانك اللهم )) اشکال را حل نمی کند، برای اینکه صرفنظر از اینکه این روایات اعتبارش ثابت نشده خدای تعالی در کلام خودش به استغفار مشرکین و مخصوصا بزرگان ایشان که پیشوایان کفر بوده اند اعتنا نکرده و آن را لغو دانسته، و معلوم است که استغفار لغو هیچ اثری ندارد، و اگر استغفار مشرکین لغو نبود، و می توانست اثر این جرمشان را که گفتند (( اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء... ))، برطرف سازد دیگر جا نداشت خداوند آنان را مذمت و سرزنش نموده و در سیاق آیاتی نظیر آیه (( و اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق )) که ایشان را مذمت و سرزنش می کند و جرائم و مظالمی را که در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین روا داشتند بر می شمارد ذکر فرماید.

علاوه، اینکه بعد از دو آیه می فرماید: (( و ما لهم ان لا يعذبهم الله و هم يصدون عن المسجد الحرام ... )) با نفی عذاب در دو آیه مورد بحث نمی سازد، برای اینکه ظاهر جمله مذکور این است که منظور از عذابی که به آن تهدید کرده عذاب کشته شدن به دست مؤمنین است، همچنانکه جمله بعدیش که می فرماید: (( فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون )) دلالت بر آن دارد. حال که آیه شریفه ظهور در این معنا دارد، اگر گویندگان (( اللهم ان كان هذا هو الحق ... )) مشرکین قریش و یا برخی از آنان باشد، و منظور از عذابی هم که نفی شده عذاب آسمانی بوده باشد دیگر انکار وقوع عذاب به معنای کشته شدن و امثال آن برایشان معنا ندارد، برای اینکه برگشت معنای آیه در این فرض به تشدید بوده و حاصلش این است که مشرکین مستحق و سزاوار عذاب بودند، و علاوه بر شرکشان جرم دیگری داشتند و آن این بود که مؤمنین را از زیارت خانه خدا جلوگیری می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۲

و این نوع ترقی دادن مطلب با اثبات عذاب مناسبتر است، نه با نفی آن. و اگر منظور از عذابی که نفی می کند کشته شدن و امثال آن باشد ناسازگاری جمله (( و ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم )) و جمله (( فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون )) با جمله (( و ما كان الله ليعذبهم ... ))، روشن تر و واضح تر می شود. و چه بسا بعضی از مفسرین که آیه شریفه را به این معنا گرفته و آن را توجیه کرده اند به اینکه منظور از جمله (( و ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم )) عذاب اهل مکه در قبل از هجرت است و منظور از جمله (( و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون )) عذاب تمامی مردم بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه و ایمان آوردن و استغفار عده ای از ایشان است، و لذا بعضی گفته اند: صدر آیه قبل از هجرت نازل شده و ذیل آن بعد از هجرت.

و این توجیه فسادش روشن است، برای اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روزهای قبل از هجرت که در مکه و در میان مشرکین قریش می زیست عده ای از کسانی که به خدا ایمان آورده و او را استغفار می کردند با آن حضرت بودند، و در بعد از هجرت هم باز آن حضرت در میان مردم بوده با این حال چه معنا دارد که صدر آیه را به جمله (( و انت فيهم )) اختصاص داده و ذیل آن را به جمله (( و هم يستغفرون )) اختصاص دهیم؟

و اگر هم فرض کنیم که معنای آیه این است که خداوند این امت را مادام که تو در میان آنان هستی به برکت وجود تو و بعد از درگذشت تو به برکت استغفار به عذاب استیصال عذاب نمی کند آنوقت علاوه بر اشکال قبلی با دو آیه بعدی که می فرماید: (( و ما لهم ان لا يعذبهم الله ... )) جور در نمی آید.

پس، از همه مطالبی که گذشت - و خیلی هم طولانی بود - به دست آمد که این دو آیه یعنی آیه (( و اذ قالوا اللهم )) تا آخر آیه بعدش با آیات سابقه و حقه اش که کلام در آنها علیه کفار قریش است در یک سیاق نیست، و خلاصه این دو آیه با آیات قبل و بعدش نازل نشده.



آنچه که قریب به ذهن می رسد اینکه گفتار و جوابی را که خداوند در آیه مورد بحث یعنی آیه (( و ما کان الله لیعذبهم )) حکایت کرده مربوط به مشرکین نباشد، و گویا کلامی است که از برخی اهل کتاب و یا بعضی از کسانی که ایمان آورده و سپس مرتد شده اند صادر شده .

و با این احتمال بعضی از روایاتی که می گوید (( قائل این کلام حارث بن نعمان فهری است )) تایید می شود، و ما روایت را در سابق در ذیل آیه شریفه (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ... )) در جلد ششم این کتاب از تفسیر ثعلبی و از مجمع البیان نقل کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۳

و بنا بر این تقدیر، منظور از عذاب که در آیه نفی شده عذاب آسمانی موجب استیصال است ، که این امت را مانند عذاب سایر امم شامل می شود، و خداوند سبحان در این آیه این چنین عذاب را از این امت مادام که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) زنده و در میان آنان است و همچنین بعد از درگذشت آنجناب مادام که امت استغفار می کنند نفی کرده است .

و از جمله (( و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون )) به ضمیمه آیاتی که این امت را وعده عذابی می دهد که میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و امت حکم می نماید مانند آیات : (( و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون )) - تا آخر آیات - برمی آید که برای این امت در آینده روزگاری است که استغفار از آنان منقطع گشته و دیگر مؤمنی خدا ترس که استغفار کند نمی ماند و در چنان روزگاری خداوند آنان را عذاب می کند.

وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ... استفهام در اینجا در معنای انکار و یا تعجب است ، و ظرف (( و ما لهم )) علی در تقدیر دارد که به آن تعلق می گیرد و جمله (( ان لا یعذبهم )) مفعول آن فعل است و یا به اصطلاح از قبیل تضمین است ، و نظیر آن قولی که در آیه (( هل لک الی ان ترکی )) گفته شده .

و به هر حال ، آن فعلی که در تقدیر است چیزی مانند: یتب و یحق است و تقدیرش این است که : و آن چیست که برای ایشان عذاب نکردن خدایشان را ثابت و محقق می کند و حال آنکه ایشان از زیارت مسجد الحرام جلوگیری نموده و نمی گذارند مؤمنین داخل آن شوند، اولیای مسجد هم که نیستند. بنابراین ، جمله (( و هم یصدون ... )) حال از ضمیر (( یعذبهم )) است و جمله (( و ما کانوا اولیائه )) حال از ضمیر (( یصدون )) خواهد بود.

(( ان اولیاءه الا المتقون )) این مفاد جمله (( و ما کانوا اولیائه )) را تعلیل می کند و معنایش این است که ایشان نمی توانند اختیاردار خانه خدا بوده و هر که را بخواهند اجازه ورود داده و از ورود هر که بخواهند جلوگیری کنند، برای اینکه این خانه بر اساس تقوا و ترس از خدا بنا شده و کسی جز پرهیزکاران اختیاردار آن نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۴

پس جمله (( ان اولیاءه الا- المتقون )) جمله خبریه ای است که مطلب را به امر روشنی که هر صاحب عقلی آن را درک می کند تعلیل می نماید، نه اینکه جمله انشائی باشد و بخواهد برای پرهیزکاران جعل ولایت بکند، شاهد گفتار ما جمله (( و لکن اکثرهم لا یعلمون )) است که شهادتش بر گفتار ما پوشیده نیست .

و منظور از عذاب ، عذاب به کشته شدن و یا اعم از آن است ، و این معنا را آیه شریفه بخاطر اتصالش به آیه بعدی افاده می کند، قبلا هم گفتیم که آیه شریفه متصل به ما قبل خود نیست چون گفتیم آیه (( و اذا قالوا اللهم ... )) با آیه بعدیش که می فرماید: (( و ما کان الله لیعذبهم ... )) از سیاق آیات قبل و بعد خود بیروند، و لازمه این معنی همان است که ما گفتیم .

و جوهی که در مجمع البیان در مورد اینکه در یک آیه عذاب از مشرکین نفی ، و در آیه دوم اثبات شده است ، نقل شده و اشکال وارد بر آن وجوه

در مجمع البیان می گوید: اگر در مقام سؤال گفته شود چگونه میان این دو آیه که در اولی عذاب را از مشرکین نفی و در دومی اثبات نموده جمع می شود؟ در جواب می گوییم به سه وجه ممکن است :

اول اینکه منظور از عذاب در آیه اول، عذاب استیصال و از سنخ آن عذابهایی است که امم گذشته به وسیله آن منقرض شده اند، و منظور از آن در آیه دومی عذاب کشته شدن به شمشیر و اسارت و غیر آن است که مشرکین بعد از مهاجرت و بیرون شدن مؤمنین از میان آنان بدان گرفتار می شوند.

دوم اینکه بگوئیم مقصود خدای تعالی این است که عذاب آخرت را برای آنان اثبات نموده و می فرماید: چرا خداوند در آخرت عذابشان نکند؟ و مقصودش در آیه اولی عذاب دنیا است، و این جواب از جایی است.

جواب سوم این است که آیه اولی اثر و اقتضای استغفار را بیان نموده و مقصود در آن این است که خداوند ایشان را به عذاب آخرت معذب نمی کند تا زمانیکه استغفار کنند، و وقتی استغفار در میان ایشان متروک شد معذب می شوند آنگاه بیان می کند که استحقاقشان برای عذاب بخاطر جلوگیری از زیارت مسجد الحرام است.

اشکالی که در هر سه وجه هست این است که اصلاً سؤال مزبور مورد ندارد تا به این سه وجه جواب داده شود، زیرا وقتی آن سؤال و اشکال مورد دارد که این دو آیه با هم متصل باشند، و ما گفتیم که آیه اول و آیه قبل از آن با آیات قبل و بعدشان متصل نیستند - این اشکال اجمالی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۵

و اما اشکال تفصیلی - اشکالی که متوجه وجه اول است این است که به بیانی که گذشت سیاق آیه - آیه دوم در بیان مجمع - سیاق تشدد و ترقی دادن مطلب است و این با نفی عذاب در آیه قبلیش نمی سازد، هر چند عذاب نفی شده در آن غیر از عذابی باشد که در دومی اثبات کرده.

و اشکال وجه دوم این است که سیاق آیه (( و ما لهم ان لا یعذبهم الله )) منافات دارد با اینکه منظور از عذاب در آن عذاب اخروی باشد، مخصوصاً از نظر اینکه در آیه بعدش - که با آیه اول در یک سیاق است - می فرماید: (( فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون )) .

و اما وجه سوم - اشکال این وجه این است که بدون شک مخالف با ظاهر آیه است، چون ظاهر آیه این است که می خواهد استغفار را به نحو حالت استمراری برای ایشان اثبات کند، نه اصل اقتضای آن را.

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ كَلِمَةً (( مکاء )) - به ضم میم - به معنای صفیر (سوت) است و (( مکاء )) - با تشدید کاف - که بر وزن صیغه مبالغه است، مرغی است در حجاز که دارای صفیر شدیدی است، و مثل معروف عرب که می گویند: (( بنیک حمری و مکئکینی )) . نیز به این معنا است، و کلمه (( تصدیة )) به معنای کف زدن است.

ضمیر (( هم )) در جمله (( و ما کان صلوتهم )) به مانعین از زیارت مسجد الحرام که در آیه قبلی ذکر شدند برمی گردد، و آنان عبارت بودند از مشرکین قریش. و جمله (( فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون )) به قرینه فاء تفریعی که بر سر آن است وعده عذاب را منجز می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۶

اشاره به اینکه متروک ماندن خانه کعبه، مؤاخذه و عذاب الهی در پی دارد

و از همین جا است که احتمال اینکه این آیه و آیه قبلیش متصل و کلام واحدی باشند تایید می شود، و با در نظر داشتن اینکه جمله (( و ما کان ... )) جمله ای است حالیه معنای هر دو آیه چنین می شود: (( چرا خداوند عذابشان نکند و حال آنکه همینانند که بندگان مؤمن را از مسجد الحرام جلوگیری می کنند، نماز خواندنشان در خانه خدا جز ملعبه ای از سوت کشیدن و دست زدن نبود، پس چون چنین بود اینک باید عذاب را به کیفر اینکه کفر می ورزیدند بچشند )) . التفات از غیبت (کان صلوتهم) به خطاب (فذوقوا) به منظور رسا ساختن تشدید بکار رفته است.

از این دو آیه استفاده می شود که خانه محترم کعبه هر وقت به خاطر جلوگیری اشخاصی متروک بماند مواخذه و عذاب الهی را به

بار می آورد، علی (علیه السلام) هم در یکی از وصیتهایش فرموده: (( الله الله فی بیت ربکم فانه ان ترک لم تنظروا )) .

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... این آیه حال کفار را بیان می کند که چطور مساعیشان در باطل کردن دعوت خدا و جلوگیری از سلوک رهروان طریق خدا خنثی و بی اثر است، و این معنا را جمله (( فسینفقونها ثم تکون علیهم حسره ثم یغلبون ... )) شرح می دهد. و به این سیاق ظاهر می شود که جمله (( و الذین کفروا الی جهنم یحشرون )) به منزله تعلیل است، و حاصل معنای آیه این است که: کفر مشرکین - بحسب سنتی که خداوند در اسباب دارد - بزودی وادارشان می کند به اینکه در راه ابطال دعوت و برای جلوگیری از راه حق فعالیت کنند، و اموالشان را در راه این غرضهای آلوده و فاسد خرج کنند، غافل از اینکه ظلم و فسق و هر فساد دیگری کسی را به سوی رستگاری و گرفتن نتیجه رهبری نمی کند، پس در نتیجه اموالی که در این راه خرج کرده اند هدر رفته و ضایع شدن اموال باعث حسرتشان می شود، آنگاه مغلوب شده و از اموالشان سودی نمی برند، برای اینکه کفار سر از قبر به سوی دوزخ برمی دارند، و اعمال دنیایی آنان از قبیل اجتماع بر شر و خروج برای جنگ با خدا و رسولش در ازاء حشر به سوی جهنم قرار می گیرد.

و جمله (( فسینفقونها ثم تکون علیهم حسره ثم یغلبون ... )) از پیشگوئیا و خبرهای غیبی قرآن است، توضیح اینکه، سوره انفال - که این آیه در آن واقع شده - بعد از جنگ بدر نازل شده، پس گویا در این آیه به جنگهایی که به فاصله کمی رخ می دهد یعنی جنگ احد و یا احد و غیر آن اشاره می کند، در جمله (( فسینفقونها ثم تکون علیهم حسره )) از جنگ احد و یا احد و غیر آن خبر داده و در جمله (( ثم یغلبون )) از فتح مکه خبر می دهد، و در جمله (( و الذین کفروا الی جهنم یحشرون )) از حال کسانی که از قریش موفق به دین اسلام نمی شوند پیشگوئی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۷

لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ عَلَى بَعْضِ فِرْزِكُمْ جَمِيعاً فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أَوْلَئِكَ هُمُ الْخَسِرُونَ (( خبیث )) و (( طیب )) - ناپاک و پاک - دو معنای مقابل یکدیگرند، و شرحشان گذشت .

و (( تمیز )) به معنای بیرون کردن چیزی از میان مخالف آن و پیوستنش به موافق آن است، پیوستنی که آن را از مخالفش جدا سازد. و کلمه (( رکم )) به معنای جمع کردن و قرار دادن چیزی است بر روی چیزی دیگر؛ ابر پر پشت را هم از همین جهت (( سحاب مرکوم )) می گویند که قطعات آن روی هم قرار دارد، پس (( سحاب مرکوم )) یعنی مجتمع ابر و مجموع آن، و تراکم اشیاء به معنای روی هم قرار گرفتن آنها است .

توضیح معنای آیه شریفه: (( لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ... ))

این آیه در موضع تعلیل و بیان علت پیشگوئیهایی است که در آیه سابق بر حسب سنت طبیعی از حال کفار کرده بود، و آن این بود که کفار با تمام امکانات و قدرتی که دارند نمی توانند نور خدا را خاموش نموده و از راه خدا جلوگیری کنند، آری در این راه و بدین منظور اموال خود را خرج نموده و مساعی خود را به کار می برند، و لیکن به مقصد نامشروع خود راه نبرده و به آرزوی خود نمی رسند، بلکه اموالشان هدر رفته، و اعمالشان بی اثر می شود، و وقتی می بینند که کوششهایشان به نتیجه نمی رسد حسرت برده و شکست می خورند.

و این بدان علت است که چنین اعمال و تقلب ها در سیر خود محکوم سنت الهی است و متوجه غایت و نتیجه ای است که پروردگار در عالم تکوین قرار داده، و آن سنت این است که در این نظام جاری، خیر و شر و خبیث و طیب از یکدیگر جدا می گردد، خبیثها روی هم قرار گرفته و وقتی مجتمع و متراکمی از شر تشکیل می یابد آن را در جهنم قرار می دهد، آری آن غایت و هدفی که قافله شر به سوی آن است جهنم است، و بدون استثناء تمامی خبیثها به آن دار البوار خواهند رفت همچنانکه غایت و نهایت خیر و طیب بهشت است، آن دسته همه زیانکار و این دسته همه رابح و رستگارانند.

از اینجا معلوم می شود که جمله (( لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ... )) قریب به مضمون آیه ای است که خداوند در آن برای حق و

باطل مثل زده و فرموده: (( انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض )) و این آیه به یک قانون کلی الهی اشاره می کند، و آن این است که بطور کلی فرع هر چیزی به اصل خودش ملحق می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۹۸

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ... کلمه (( انتهاء )) به معنای ترک و صرف نظر کردن از عملی است به خاطر نهی از آن، و کلمه سلوف به معنای تقدم است، و سنت طریقه و روش را گویند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این آیه ماء مور شده که آن را بر کفار قریش قرائت نموده و ابلاغ بدارد، و در معنای آن هم تطمیع هست و هم تهدید، و حقیقتش دعوت به این است که جنگ و فتنه انگیزی را ترک کنند تا خداوند بخاطر آن از ایشان آن قتل و آزاری را که در باره مؤمنین روا داشته بودند بیامرزد و اگر از آنچه نهی شده اند دست برندارند، همان سنت خدا که در باره نیاکان ایشان جریان یافت، و نیاکان آنان را هلاک و منقرض ساخت و کوششهایشان را هدر داد در حق ایشان نیز جریان می یابد.

معنای آیه شریفه: (( و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و یکون الدین کله لله ... ))

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ... این آیه و آیه بعدش مشتمل است بر تکلیف مؤمنین به وظیفه ای، در قبال آن وظیفه ای که کفار در آیه قبلی مکلف به آن بودند، به این معنا که در آیه قبل فرموده بود: (به کفار بگو اگر از دشمنی خدا و رسولش دست بردارند جرائم گذشته شان آمرزیده می شود، و اگر آن خرابکارها را تکرار کنند خوب می دانند که بر نیاکانشان چه گذشت)، آنگاه در این آیه می فرماید به آنان چنین بگو: و اما تو و مؤمنین زنهار که در مهم خود که همان اقامه دین و تصفیه کردن و صالح ساختن محیط برای مؤمنین است کوتاهی و سستی نکنید، و به قتل کفار پردازید تا این فتنه ها که هر روز به راه می اندازند خاتمه پذیرد و دیگر هوای فتنه انگیزی در سر نپرورانند، اگر دست بردارند که خداوند به پادشاه اعمالی که از ایشان ببیند جزای خیرشان می دهد، و اگر سرپیچی کنند و همچنان فتنه و جنگ به راه اندازند، شما نیز جنگ را ادامه دهید که خداوند یاور شما است، باید این را بدانید و سستی و ترس به خود راه ندهید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۹۹

(( فتنه )) به معنای هر چیزی است که نفوس به آن آزمایش شوند، و قهرا چیزی باید باشد که بر نفوس گران آید، و لیکن بیشتر در پیش آمدهای جنگی و ناامنی ها و شکستن پیمانهای صلح استعمال می شود. کفار قریش گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را قبل از هجرت آنجناب و تا مدتی بعد از آن در مکه می گرفتند و شکنجه می دادند و به ترک اسلام و برگشت به کفر مجبور می کردند، و این خود فتنه نامیده می شد.

و از معنای سابق که سیاق آن را افاده می کرد برمی آید که جمله (( و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة )) کنایه از این است که با جنگ تضعیف شده و دیگر به کفر خود مغرور نشوند، و دیگر فتنه ای که مؤمنین را مفتون سازد برنینگیزند، و در نتیجه دین همه اش از خدا باشد، و کسی مردم را به خلاف آن دعوت نکنند. و نیز برمی آید که منظور از (( انتهاء )) در جمله (( فان انتهوا فان الله بما يعملون بصیر )) انتهای از قتل باشد، و به همین جهت جمله (( فان الله بما يعملون بصیر )) را مرادف (( فان انتهوا )) قرار داد یعنی در این هنگام است که خداوند در بین آنان حکم می کند به آنچه که مناسب با اعمالشان باشد، و او به اعمالشان بصیر است.

و نیز برمی آید که منظور از جمله (( و ان تولوا... ))، این است که اگر از اطاعت این نهی سرباز زدند و از جنگ دست برداشته و همچنان به فتنه انگیزی ادامه دادند باید شما بدانید که خداوند سرپرست و یاور شما است و با وثوق به یاری خدا با آنان مصاف شوید که او نیکو سرپرست و نیکو یاور است.

پس این معنا هم روشن شد که جمله (( و یکون الدین کله لله )) منافاتی با باقی گذاردن اهل کتاب به دین خود در صورتی که به

ذمه اسلام در آمده و جزیه دهند ندارد، پس بین این آیه و آیه (( حتی يعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون )) نسبت ناسخیت و منسوخیت در کار نیست .

بعضی از مفسرین در معنای (( انتهاء )) و (( مغفرت )) و غیر آن از مقررات آیات سه گانه مورد بحث وجوهی دارند که چون تعرض به آنها فایده زیادی ندارد از نقلش خودداری می نمایم .

در بعضی از روایات دارد که : (( نعم المولی و نعم النصیر )) از اسماء حسناى خدا است ، و در این صورت مسلماً منظور از اسم ، اسم به معنای مصطلح نخواهد بود، چون اسم مصطلح مفرد است و نعم المولی (( و نعم النصیر )) دو جمله هستند بلکه منظور از آن لفظی است که به پاره ای از مصادیق اختصاص دارد، همچنانکه نظیرش در باره جمله (( لا تاخذنه سنه و لا نوم )) وارد شده که از اسماء حسنا است ، و بحث در اسماء حسنا در ذیل آیه (( والله الاسماء الحسنی )) در جلد هشتم این کتاب گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۰

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه شریفه : (( و اذ یمکر بک الذین کفروا... )) در مورد توطئه قتل پیامبر (ص) در مکه ، و هجرت آن حضرت به مدینه

در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و اذ یمکر بک الذین کفروا... )) گفته است : این آیه در مکه و قبل از هجرت نازل شده .

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابو الشیخ از ابن جریح روایت کرده اند که گفت : آیه (( و اذ یمکر بک الذین کفروا )) مکی است .

مؤلف : این معنا از ظاهر آن روایتی که نیز الدر المنثور از عبد بن حمید از معاویه بن قره نقل می کند استفاده می شود، لیکن خواننده محترم بخاطر دارد که گفتیم سیاق آیات مساعد با این معنا نیست .

و نیز در الدر المنثور است که عبد الرزاق ، احمد ، عبد بن حمید ، ابن منذر ، طبرانی ، ابو الشیخ ، ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب دلائل و خطیب همگی از ابن عباس (رضی الله عنهما) روایت کرده اند که در باره آیه (( و اذ یمکر بک الذین کفروا لیشتوک )) گفته است : قریش شبی در مکه مجلس شور تشکیل داده برخی از ایشان گفتند: وقتی صبح شد او را گرفته و در بند کنید - مقصودشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود - بعضی دیگر گفتند: بلکه او را بکشید، و عده ای رای دادند که باید او را از مکه بیرون کنید. خداوند رسول گرامی خود را از تصمیم ایشان آگاه کرد، و آن شب علی (رضی الله عنه) در بستر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) خوابید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شبانه از شهر خارج شد تا به غار رسید، مشرکین اطراف خانه را محاصره کرده و علی (علیه السلام) را به خیال اینکه پیغمبر است تحت نظر گرفتند، صبح که شد یکباره به درون خانه یورش برده و وقتی با علی (رضی الله عنه) روبرو شدند فهمیدند که خداوند نقشه ایشان را خنثی کرده ، از علی (علیه السلام) پرسیدند، رفیقت کجا است؟ فرمود: نمی دانم ، ناچار اثر پای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را گرفته و همچنان پیش می رفتند تا به کوه رسیدند، در آنجا اثر را گم کرده و ناگزیر به بالای کوه رفته و به در غار رسیدند، دیدند عنکبوت به در غار تار تنیده با خود گفتند: اگر وارد این غار شده باشد معقول نیست که عنکبوت به در آن تار تنیده باشد، به ناچار برگشتند. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سه شب در آنجا توقف کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۱

و در تفسیر قمی می گوید: سبب نزول این آیه آن بود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه دعوت خود را علنی کرد دو قبیله اوس و خزرج نزد او آمدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان فرمودند: آیا حاضرید از من دفاع کنید و صاحب جوار من باشید، و من هم کتاب خدا را بر شما تلاوت کنم و ثواب شما در نزد خدا بهشت بوده باشد؟ گفتند: آری ، از ما برای خودت و برای پروردگارت هر پیمانی که خواهی بگیر، فرمود: قرار ملاقات بعدی شب نیمه ایام تشریق ، و محل ملاقات عقبه ،

اوس و خزرج از آنجناب جدا شده و به انجام مناسک حج پرداختند آنگاه به منی برگشتند، و آن سال با ایشان جمع بسیاری نیز به حج آمده بودند.

روز دوم از ایام تشریق که شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان فرمود: وقتی شب شد همه در خانه عبدالمطلب در عقبه حاضر شوید، و مواظب باشید کسی بیدار نشود، و نیز رعایت کنید که تک تک وارد شوید، آن شب هفتاد نفر از اوس و خزرج در آن خانه گرد آمدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان فرمود: آیا حاضرید از من دفاع کنید و مرا در جوار خود بپذیرید تا من کتاب پروردگارم را بر شما بخوانم و پاداش شما بهشتی باشد که خداوند ضامن شده؟.

از آن میان اسعد بن زراره و براء بن معرور و عبد الله بن حزام گفتند: آری، یا رسول الله، هر چه می خواهی برای پروردگارت و برای خودت شرط کن. حضرت فرمود: اما آن شرطی که برای پروردگارم می کنم این است که فقط او را پرستش کنید، و چیزی را شریک او نگیرید، و آن شرطی که برای خودم می کنم این است که از من و اهل بیت من به همان نحوی که از خود و اهل و اولاد خود دفاع می کنید، دفاع کنید. گفتند: پاداش ما در مقابل این خدمت چه خواهد بود؟ فرمود: بهشت خواهد بود در آخرت، و در دنیا پاداشتان این است که مالک عرب می شوید و عجم هم به دین شما درمی آیند، و در هشت پادشاه خواهید بود. گفتند: اینک راضی هستیم.

حضرت فرمود: دوازده نفر نقیب را از میان خود انتخاب کنید تا بر این معنا گواه شما باشند، همچنانکه موسی از بنی اسرائیل دوازده نقیب گرفت. به اشاره جبرئیل که می گفت: این نقیب، این نقیب، دوازده نفر تعیین شدند، نه نفر از خزرج، و سه نفر از اوس، از خزرج اسعد بن زراره، براء بن معرور، عبد الله بن حزام (پدر جابر بن عبد الله)، رافع بن مالک، سعد بن عباد، منذر بن عمر، و عبدالله بن رواحه، سعد بن ربیع و عباد بن صامت و از اوس ابو الهیثم بن تیهان که از اهل یمن بود، اسید بن حصین و سعد بن خیثمه تعیین گردیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۲

وقتی این مراسم به پایان رسید و همگی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیعت کردند، ابلیس در میان قریش و طوایف دیگر عرب بانگ برداشت که ای گروه قریش و ای مردم عرب! این محمد است و این بی دینان مدینه اند که در محل جمره عقبه با وی برای محاربه با شما بیعت می کنند، و فریادش چنان بود که همه اهل منی آن را شنیدند، قریش به هیجان آمده و با اسلحه به طرف آن حضرت روی آوردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم این صدا را شنید، و به انصار دستور داد تا متفرق شوند، انصار گفتند: یا رسول الله، اگر دستور فرمایی با شمشیرهای خود در برابرشان ایستادگی کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من به چنین چیزی ماء مور نشده ام، و خداوند اذن نداده که با ایشان بجنگم، گفتند: آیا تو هم با ما به مدینه می آئی؟ فرمود: من منتظر امر خدایم.

در این میان قریش همگی با اسلحه روی آوردند، حمزه و امیر المؤمنین (علیه السلام) در حالی که شمشیرهایشان همراهشان بود بیرون شده و در کنار عقبه راه را بر قریش گرفتند، وقتی چشم قریشیان به آن دو نفر افتاد گفتند: برای چه اجتماع کرده بودید؟ حمزه گفت: ما اجتماع نکردیم و اینجا کسی نیست، و این را هم بدانید که به خدا سوگند احدی از این عقبه نمی گذرد مگر اینکه من به شمشیر خود او را از پا درمی آورم.

قریش این را که دیدند به مکه برگشته و با خود گفتند: ایمن از این نیستیم که یکی از بزرگان قریش به دین محمد درآمده و او و پیروانش به همین بهانه در دار الندوه اجتماع کنند، و در نتیجه مرام ما تباہ گردد - و قانون قریشیان چنین بود که کسی داخل دار الندوه نمی شد مگر اینکه چهل سال از عمرش گذشته باشد - لذا به منظور پیشگیری از چنین پیشامدی بی درنگ در دار الندوه مجلس تشکیل داده و چهل نفر از سران قریش گرد هم جمع شدند، و ابلیس به صورت پیری سالخورده در انجمن ایشان درآمد، دربان پرسید تو کیستی؟ گفت: من پیری از اهل نجدم که هیچ گاه رای صائبم را از شما دریغ نداشته ام و چون شنیده ام که در



باره این مرد انجمن کرده اید آمده ام تا شما را کمک فکری کنم . دربان گفت : اینک در آی ، ابلیس داخل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۳

بعد از آنکه جلسه وارد شور شد ابو جهل گفت : ای گروه قریش ! همه می دانند که هیچ طایفه از عرب به پایه عزت ما نمی رسد، ما خانواده خدائیم ، همه طوائف عرب سالی دو بار به سوی ما کوچ می کنند، و ما را احترام می گذارند، علاوه ، ما در حرم خدا قرار داریم کسی را جرات آن نیست که به ما طمع ببندد ما چنین بوده ایم تا اینکه محمد بن عبد الله در میان ما پیدا شد، و چون او را مردی صالح و بی سر و صدا و راستگو یافتیم به لقب امین او را ملقب کردیم ، تا آنکه رسید به آنجا که رسیده ، ما همچنان پاس حرمتش را داشتیم ، ولی از این رفتار سوء استفاده کرد و ادعا کرد که فرستاده خدا است ، و اخبار آسمان را برایش می آورند، عقاید ما را خرافی دانست ، و خدایان ما را ناسزا گفت و جوانانمان را از راه بیرون کرد، و میان جماعت های ما تفرقه انداخت ، هیچ لطمه ای بزرگتر از این نبود که پدران و نیاکان ما را دوزخی خواند و من اینک فکری در باره او کرده ام ، گفتند: چه فکری کرده ای ؟ گفت : من صلاح می بینم مردی از میان خود انتخاب کنیم تا او را بکشد، اگر بنی هاشم به خون خواهی او برخاستند به جای یک خونبها ده خونبها به ایشان می پردازیم .

خیث (ابلیس ) گفت : این رای ناپسند و نادرستی است ، گفتند: چطور؟ گفت : برای اینکه قاتل محمد را خواهند کشت ، و آن کدامیک از شما است که خود را به کشتن دهد؟، آری اگر محمد کشته شود بنی هاشم و هم سوگندان خزاعی ایشان به تعصب درآمده و هرگز راضی نمی شوند که قاتل محمد آزادانه روی زمین راه برود، و قهرا میان شما و ایشان جنگ واقع خواهد شد و در حرمتان به کشت و کشتار وادار می گردید.

یکی دیگر از ایشان گفت : من رای دیگری دارم ، ابلیس گفت : رای تو چیست ؟ گفت : او را در خانه ای زندانی کنیم و قوت و غذایش دهیم تا مرگش برسد، و مانند زهیر و نابغه و امرء القیس بمیرد. ابلیس گفت : این از رای ابو جهل نکوهیده تر و خبیث تر است . گفتند: چطور؟ گفت : برای اینکه بنی هاشم به این پیشنهاد رضایت نمی دهند، و در یکی از موسم ها که همه اعراب به مکه می آیند نزد اعراب استغاثه برده و به کمک ایشان محمد را از زندان بیرون می آورند.

یکی دیگر از ایشان گفت : نه ، و لیکن او را از شهر و دیار خود بیرون نموده و خود به فراغت بتهایمان را پرستش می کنیم . ابلیس گفت : این از آن دو رای نکوهیده تر است . گفتند: چطور؟ گفت : برای اینکه شما زیباترین و زبان آورترین و فصیح ترین مردم را از شهر و دیار خود بیرون می کنید، و او را بدست خود به اقطار عرب راه می دهید، و او همه را فریفته و به زبان خود مسحور می کند، یک وقت خبردار می شوید که سواره و پیاده عرب مکه را پر کرده متحیر و سرگردان می مانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۴

بناچار همگی به ابلیس گفتند: پس تو ای پیرمرد بگو که رای چیست ؟ ابلیس گفت : جز یک پیشنهاد هیچ علاج دیگری در کار او نیست ، پرسیدند آن پیشنهاد چیست ؟ گفت : آن این است که از هر قبیله ای از قبائل و طوائف عرب یک نفر انتخاب شود، حتی یک نفر هم از بنی هاشم ، و این عده هر کدام یک کارد و یا آهن و یا شمشیری برداشته و نا بهنگام بر سرش ریخته همگی دفعتاً بر او ضربه ای وارد آورند، تا معلوم نشود به ضربه کدامیک کشته شده ، و در نتیجه خونش در میان قریش متفرق و گم شود، و بنی هاشم نتوانند به خون خواهی او قیام کنند، چون یک نفر از خود ایشان شریک بوده ، و اگر بناچار مطالبه خونبها کردند شما می توانید سه برابر آن را هم بدهید، گفتند: آری ، ده برابر می دهیم ، آنگاه همگی رای پیرمرد نجدی را پسندیده و بر آن متفق شدند، و از بنی هاشم ابو لهب عموی پیغمبر داوطلب شد.

از طرفی جبرئیل به رسول الله (صلی الله علیه و آله ) نازل شد و برای وی خبر آورد که قریش در دار الندوه اجتماع نموده و علیه تو توطئه می کنند، خداوند این آیه را نازل کرد: (( و اذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک و یمکرون و یمکر

الله و الله خیر الماکرین )) .

آن شبی که قریشیان می خواستند آن حضرت را به قتل برسانند اجتماع کرده به مسجد الحرام درآمدند، و شروع کردند به سوت زدن و کف زدن و دور خانه طواف کردن ، خداوند در این باره آیه (( و ما کان صلوتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه )) را نازل کرد، که منظور از (( مکاء )) سوت زدن و منظور از (( تصدیه )) کف زدن است ، و این آیه بدنبال آیه (( و اذ یمکر بک الذین کفروا )) نازل شده ، هر چند بعد از آیات بسیاری در قرآن نوشته شده است .

وقتی خواستند بر آن حضرت درآمده و به قتلش برسانند، ابو لهب گفت : من نمی گذارم شبانه به خانه او درآیید، برای اینکه در خانه زن و بچه هست ، و ما ایمن نیستیم از اینکه دست خیانت کاری به آنان نرسد، لذا او را تا صبح تحت نظر می گیریم وقتی صبح شد وارد شده و کار خود را می کنیم ، به همین منظور آن شب تا صبح اطراف خانه رسول خدا (صلی الله علیه و) خوابیدند. از طرفی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود تا بسترش را بگسترند، آنگاه به علی بن ابی طالب (علیه السلام) فرمود: جانت را فدای من کن ، عرض کرد: چشم یا رسول الله ، فرمود: در بستر من بخواب و پتوی مرا به سر بکش ، علی (علیه السلام) در بستر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) خوابید و پتوی آن حضرت را بر سر کشید.

آنگاه جبرئیل آمد و دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را گرفت و از منزل بیرون برد، و از میان قریشیان که همه در خواب بودند عبور داد، و این در حالی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیه (( و جعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا یبصرون )) را می خواند. جبرئیل گفت : راه ثور را پیش گیر، و ثور کوهی است بر سر راه منی و از این جهت ثور (گاو) نامیده اند که کوهانی نظیر کوهان گاو دارد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد غار ثور شده و در آنجا چه شد بماند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۵

وقتی صبح شد قریش به درون خانه ریخته و یکسره به طرف بستر رفتند، علی (علیه السلام) از رختخواب پرید و در برابرشان ایستاد و گفت : چکار دارید؟ گفتند: محمد کجا است ؟ گفت : مگر او را به من سپرده بودید؟ شما خودتان می گفتید: او را از شهر و دیار خود بیرون می کنیم ، او هم (قبل از اینکه شما بیرونش کنید) خودش بیرون رفت ، قریش رو به ابی لهب آورده و او را به باد کتک گرفته و گفتند: این نقشه تو بود که از سر شب ما را به آن فریب دادی .

به ناچار راه کوه ها را پیش گرفته و هر یک به طرفی رهسپار شدند، در میان آنان مردی بود از قبیله خزاعه به نام (( ابو کرز )) که جای پای اشخاص را خوب تشخیص می داد، قریشیان به او گفتند: امروز روزی است که تو باید هنرنمایی کنی ، ابو کرز به در خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و به قریشیان جای پای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نشان داد و گفت : به خدا سوگند این جای پا مانند جای پائی است که در مقام است - منظور جای پای ابراهیم (علیه السلام) است . مترجم - و چون آن شب ابو بکر به طرف منزل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می آمد و حضرت او را برگردانید و با خود به غار برد ابو کرز گفت : این جای پای مسلما جای پای ابی بکر و یا جای پای پدر او است ، آنگاه گفت شخص دیگری غیر از ابی بکر نیز همراه او بوده ، و همچنان جلو می رفت و اثر پای آن حضرت و همراهش را نشان می داد تا به در غار رسید.

آنگاه گفت از اینجا رد نشده اند، یا به آسمان رفته و یا به زمین فرو شده اند، چون احتمال نمی داد وارد غار شده باشند، زیرا خداوند عنکبوت را ماء مور کرد تا دهنه ورودی غار را با تار خود ببوشاند، علاوه سواره ای از ملائکه در میان قریشیان گفت : در غار کسی نیست ، لذا قریشیان در دره های اطراف پراکنده شدند، و خداوند بدین وسیله ایشان را از فرستاده خود دفع کرد ، آنگاه به رسول گرامی خود اجازه داد تا مهاجرت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶.۱

مؤ لف : روایتی قریب به این مضمون بطور خلاصه الدر المنثور از ابن اسحاق و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابی نعیم و بیهقی با هم در دلایل از ابن عباس روایت کرده ، و لیکن مطالبی که در آن روایت به پیرمردی نجدی نسبت داده بود به ابی جهل

نسبت داده و گفته است که پیرمرد نجدی ابو جهل را در حرفهایش تصدیق می کرده، و در نتیجه قریشیان همه گفتار او را پسندیدند.

و مساله در آمدن ابلیس در آن انجمن به صورت پیرمردی از اهل نجد در روایات از طرق شیعه و سنی آمده .  
و اما اینکه داشت (( ابو کرز بعد از آنکه جای پای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را پیدا کرد گفت: این جای پای محمد و این جای پای پسر ابی قحافه است، و در اینجا غیر از پسر ابی قحافه شخصی دیگر هم بوده )) در بعضی از روایات دارد آن شخص دیگر هند پسر ابی هاله ریب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده که مادرش خدیجه دختر خویلد (رضی الله عنها) است .

شیخ در امالی به سند خود از ابی عبیده بن محمد بن عمار بن یاسر از پدرش و همچنین عبید الله بن ابی رافع همگی از عمار بن یاسر، و همچنین از ابی رافع و از سنان بن ابی سنان از پسر هند بن ابی هاله حدیث مفصلی راجع به هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده، ولی روایت عمار و روایات ابی رافع و روایت هند در این حدیث مخلوط بهم شده، و در آن دارد: ابو بکر و هند بن ابی هاله خواستند همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشند، حضرت دستور داد تا قبلا در فلان نقطه از راه غار که برایشان معلوم کرده بود بروند، و در آنجا بنشینند تا آن حضرت برسد، و خودش با علی (علیه السلام) در منزل ماند و او را امر به صبر می کرد تا نماز مغرب و عشا را خواند، آنگاه در تاریکی اوایل شب بیرون آمد در حالی که قریشیان در کمینش بودند و اطراف خانه اش قدم می زدند و منتظر بودند تا نصف شب شود و مردم بخواب روند، او در چنین وضعی بیرون شد در حالی که می خواند: (( و جعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا یبصرون )) و کفی خاک در دست داشت، آن را به سر قریشیان پاشید، و در نتیجه هیچ یک از ایشان او را ندیدند و او همچنان پیش می رفت تا به هند و ابی بکر رسید، آن دو تن نیز برخاسته در خدمتش به راه افتادند تا به غار رسیدند، و هند به دستور آن حضرت به مکه برگشت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابو بکر وارد غار شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۷

و بعد از ادامه داستان آن شب می گوید: تا آنکه از شب بعد یک ثلث گذشت او یعنی علی (علیه السلام) و هند بن ابی هاله به راه افتاده و در غار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدار کردند، حضرت به هند دستور داد تا دو شتر برای او و همراهش خریداری کند. ابو بکر عرض کرد: من دو راحله تهیه دیده ام که با آن به یثرب برویم، فرمود: من آنها را نمی گیرم مگر اینکه قیمتش را از من بستانی، عرض کرد: به قیمت بردارید، حضرت به علی (علیه السلام) فرمود: قیمت مرکب های ابو بکر را به او بده، او نیز پرداخت، آنگاه به علی (علیه السلام) در باره بدهی ها و تعهداتی که از مردم مکه به عهده داشت و امانت هایی که به وی سپرده بودند سفارشاتی کرد.

آری، قریشیان در ایام جاهلیت، محمد (صلی الله علیه و آله) را امین می نامیدند، و به وی امانت می سپردند، و او را حافظ اموال و متاعهای خود می دانستند، و همچنین اعرابی که از اطراف در موسم حج به مکه می آمدند، و این معنا همچنان تا ایام رسالت آن حضرت ادامه داشت، و در هنگام هجرت امانتهایی نزد آن حضرت گرد آمده بود و لذا به علی (علیه السلام) فرمود تا همه روزه صبح و شام در مسیل مکه جار بزند که: هر کس در نزد محمد امانتی و یا طلبی دارد بیاید تا من امانتش را به او بدهم .

سپس اضافه کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: یا علی مردم مکه به تو آسیبی نمی رسانند تا به مدینه نزد من آئی پس امانتهای مرا در جلو انظار مردم به صاحبانش برسان، و من فاطمه دخترم را به تو و تو و او را به خدا می سپارم، و از او می خواهم که شما را حفظ کند، سپس فرمود: برای خودت و برای فاطمه ها و برای هر کس که بخواهد با تو هجرت کند راحله و مرکب خریداری کن .

ابو عبیده می گوید: من به عبید الله یعنی ابن ابی رافع گفتم: مگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن روز پولی که بتواند اینطور خرج کند داشت؟ گفت: من نیز همین سؤال را از پدرم در موقعی که این حدیث را برایم می گفت پرسیدم، او در جواب گفت:

مگر از ثروت خدیجه (علیها السلام) غافل .

عبید الله بن ابی رافع می گوید: علی (علیه السلام) به یاد آن شبی که در بستر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خوابید و به یاد آن سه شبی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در غار بود این اشعار را می سرود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۸

وقیت بنفسی خیر من وطیء الحصا

و من طاف بالبيت العتیق و بالحجر

محمد لما خاف ان یمکروا به

فوقاه ربی ذو الجلال من المکر

و بت اراعیهم متی ینشروننی

و قد وطنت نفسی علی القتل و الاسر

و بات رسول الله فی الغار آما

هناک و فی حفظ الاله و فی ستر

اقام ثلاثا ثم زمت قلائص

قلائص یفرین الحصا اینما تفریالدر المنثور همین ابیات را با مختصر تفاوتی از حاکم از علی بن الحسین (علیهما السلام) نقل کرده است .

در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (( خیر الماکرین )) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قومش بلا و ستم فراوانی دید، حتی کار را به اینجا رساندند که در حال سجده رحم گوسفندی را بر روی او انداختند، دخترش نزد او آمد و او همچنان در سجده بود و آن رحم را از روی آنجناب برداشت، و کثافات را از او پاک کرد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این ستمها را تحمل نمود تا آنکه خداوند او را به آرزوها و آنچه که دوست می داشت رسانید، آری، در جنگ بدر همراه او از سوارگان بیش از یک سوار نبود، ولی در فتح مکه دوازده هزار نفر در رکابش بودند، حتی ابو سفیان و سایر مشرکین آن روز به استغاثه درآمدند... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۰۹

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده اند که گفت: نصر بن حارث همیشه به حیره رفت و آمد داشت، و زبان مردم آنجا را که به سجع تکلم می کردند شنیده بود، وقتی به مکه آمد و کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و قرآن به گوشش خورد گفت: (( قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطیر الاولین )) .

مؤلف: در اینجابهعضی روایات دیگر هست که آنها نیز گوینده این جمله را نصر بن حارث دانسته اند، و این نصر در جنگ بدر به قتل صبر کشته شد.

روایاتی در شأن نزول و معنای آیه: (( اللهم ان کان هذا هو الحق ... )) و (( ما کان الله معذبهم ))

و نیز در الدر المنثور است که بخاری و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه و بیهقی در دلائل از انس بن مالک روایت کرده اند که گفت: ابوجهل بن هشام گفته بود: بار الها اگر این حق است و از ناحیه تو است سنگی از آسمان بر ما بیاران و یا عذاب دردناکی به سوی ما بفرست، در پاسخش این آیه نازل شد: (( و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم یتستغفرون ))

مؤلف: این معنا را قمی در تفسیرش و سیوطی در الدر المنثور از ابن جریر طبری و ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر، و نیز از ابن جریر از عطاء نقل کرده اند که گفته است: گوینده این گفتار (( اللهم ان کان هذا هو الحق ))، نصر بن حارث بوده، و در بیان

سابق ما گذشت که سیاق آیه چه اقتضاء دارد.

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از یزید بن رومان و محمد بن قیس روایت کرده که گفتند: قریشیان برخی به برخی دیگر گفتند: آیا خداوند از میان همه ما محمد را گرامی داشته؟ بار الها اگر این معنا حق و از ناحیه تو است سنگی از آسمان بر ما فرو آور. لیکن چون شب شد از گفته خود پشیمان شده و گفتند: خدایا ما را ببخش، لذا خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون... لا یح لمون)).

و نیز در آن کتابست که ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابن ابزی روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه بود که خداوند آیه ((و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم)) را نازل کرد و بعد از آنکه به مدینه مهاجرت فرمود جمله ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) را نازل کرد، و بعد از آنکه برای جنگ بدر از مکه بیرون آمدند آیه ((و ما لهم ان لا یعذبهم الله...))، را فرستاد و به دنبالش اجازه فتح مکه را داد، و همین شکست خوردنشان در فتح مکه عذابی بود که خداوند به ایشان وعده داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۰

و نیز در همان کتاب از عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از عطیه (رضی الله عنه) نقل کرده که گفت: معنای آیه ((و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم)) این است که خداوند مشرکین را عذاب نمی کند تا تو را از میان ایشان بیرون برد. و معنای جمله ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) این است که خداوند مؤمنین را عذاب نمی کند مادام که استغفار کنند، آنگاه دوباره در باره مشرکین فرموده: ((و ما لهم ان لا یعذبهم الله و هم یصدون عن المسجد الحرام)).

و نیز در آن کتاب از ابن ابی حاتم از سدی نقل کرده که گفته است خداوند در آیه ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) می خواهد بفرماید که اگر استغفار کنند و به گناهان خود اعتراف نمایند مؤمن خواهند بود و در آیه ((و ما لهم ان لا یعذبهم الله و هم یصدون عن المسجد الحرام)) می فرماید: چگونه عذابشان نکنم و حال آنکه استغفار نمی کنند. و نیز از عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابو الشیخ از مجاهد روایت کرده که در ذیل آیه ((و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم)) گفته است: یعنی در میان ایشان، و در ذیل: ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) یعنی مسلمان می شوند.

و نیز از عبد بن حمید و ابن جریر از ابی مالک نقل کرده که گفت: ((و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم)) یعنی اهل مکه، و از جمله ((و ما کان الله معذبهم)) نیز منظور اهل مکه است، و معنایش این است که خداوند اهل مکه را عذاب نمی کند در حالی که مؤمنین در میان ایشان باشند و استغفار کنند.

و نیز می گوید: ابن جریر و ابن ابی حاتم از عکرمه و حسن روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) گفته اند: این آیه را آیه بعدی که می فرماید ((و ما لهم ان لا یعذبهم الله)) نسخ کرده و لذا در مکه به مقاتله و گرسنگی و حصر دچار شدند.

مؤلف: ناسازگاری این روایت با ظاهر آیه و مخصوصا با در نظر داشتن سیاق آن خیلی روشن است، صاحبان این اقوال به این جهت دچار چنین تکلفات شده اند که خواسته اند میان این آیه و آیه قبلش و آیات قبل از آن اتصال را حفظ کنند، و از حرفهای عجیبی که در این باره زده اند این است عذاب مذکور در آیه را به فتح مکه تفسیر کرده اند، و حال آنکه فتح مکه هم برای مشرکین و هم برای مؤمنین جز رحمت چیز دیگری نبوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۱

و نیز می گوید: ترمذی از ابی موسی اشعری روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند برای امت من دو امان نازل کرد، یکی در جمله ((و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم)) است و یکی دیگر در جمله ((و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون)) است، و وقتی من از میان امتم بروم یک امان برای ایشان تا روز قیامت باقی می ماند، و آن استغفار است.

مؤلف: مضمون این روایت از خود آیه هم استفاده می شود، و در معنای آن از ابی هریره و ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه

و آله) نیز روایت آمده و مرحوم سید رضی همین معنا را در نهج البلاغه از علی (علیه السلام) نقل کرده است.

و در ذیل این روایت اشکالی است، و آن این است که با بیان سابق ما که گفتیم (خداوند در قرآن امت اسلام را وعده عذابی داده که قبل از روز قیامت واقع خواهد شد) نمی‌سازد، مگر اینکه بگوییم قبل از روز قیامت روزگاری بر این امت خواهد آمد که مردم استغفار را به کلی ترک می‌کنند.

و نیز می‌گوید: احمد از فضاله بن عبید از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: بنده از عذاب خدا ایمن است تا وقتی که استغفار کند.

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از حنان بن سدیر از پدرش از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بودن من در میان شما برای شما خیر است، چون خداوند می‌فرماید: ((و ما کان الله ليعذبهم و انت فیهم))، و رفتن من از میان شما نیز برای شما خیر است. گفتند: یا رسول الله! با اینکه فرمودی بودندت در میان ما خیر است چطور ممکن است رفتن من از میان ما برای ما خیر باشد؟ فرمود: اما رفتن من از میان شما بدان جهت برای شما خیر است که اعمال شما در هر پنج شنبه و دوشنبه بر من عرضه می‌شود، هر عمل نیکی که در نامه عمل شما بینم خدا را حمد می‌کنم، و هر گناهی بینم برای شما طلب مغفرت می‌کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۲

مؤلف: این معنا را عیاشی در تفسیر خود و همچنین شیخ در امالی خود از حنان بن سدیر از پدرش از آن حضرت روایت کرده اند، و در روایت این دو بزرگوار دارد که این سؤال را جابر بن عبد الله انصاری (رضی الله عنه) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد، و کافی نیز این روایت را به سند خود از محمد بن ابی حمزه و از عده ای دیگر، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است.

روایاتی در معنای: ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) و شاءن نزول آن

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جریر از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: قریش در طواف به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برمی‌خوردند و آن حضرت را استهزاء نموده و سوت و کف می‌زدند، و در این مقام آیه ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) نازل گردید.

و نیز می‌نویسد ابو الشیخ از نبیط که یکی از صحابه بوده روایت کرده که در تفسیر آیه ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) گفته: این آیه در این باره نازل شد که قریش در طواف خانه کعبه سوت می‌زدند.

و نیز می‌نویسد: طستی از ابن عباس (رضی الله عنه) روایت کرده که نافع بن ازرق به وی گفت: مرا خبر ده از معنای آیه ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) و او در جوابش گفت ((مکاء)) آواز قنبره و ((تصدیه)) آواز (بال) گنجشکان است که ((تصفیق)) هم گفته می‌شود، و داستان مورد نظر آیه این بود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه در میان حجر اسماعیل و رکن یمانی به نماز می‌ایستاد دو نفر از بنی سهم یکی طرف راست و یکی طرف چپ آن حضرت می‌ایستادند، آن یکی آواز قنبره درمی‌آورد، و آن دیگری با دستهایش صدای بال گنجشکان را، تا شاید بدین وسیله نماز آن حضرت را بر هم زنند.

و در تفسیر عیاشی از ابراهیم بن عمر یمانی از آنکس که او نامبرده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) هم یصدون عن المسجد الحرام و ما کانوا اولیائه)) فرمود: یعنی مشرکین سرپرست و متولی خانه نیستند، ((ان اولیائه الا المتقون)) چون پرهیزگاران از مشرکین سزاوارترند، ((و ما کان صلواتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه)) یعنی سوت زدن و کف زدن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۳

چند روایت در ذیل آیه شریفه: ((ان الذین ینفقون اموالهم لیصدوا عن سبیل الله ...))

و در الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب دلائل همگی از طریق او (محمد بن



اسحاق) روایت کرده اند که گفت: زهری و محمد بن یحیی بن حیان و عاصم بن عمر بن قتاده و حصین بن عبد الرحمان بن عمر، برایم نقل کردند که بعد از آنکه قریش در روز بدر شکست خورد، و فراریهای آنها به مکه برگشتند، و از آن طرف ابوسفیان هم با مال التجاره اش به مکه برگشت عبد الله بن ربیع و عکرمه بن ابی جهل و صفوان بن امیه به اتفاق عده ای از مردان قریش به سر وقت یک یک افرادی که مال التجاره داشتند رفته و گفتند: ای گروه قریش! محمد شما را بی کس کرد و نیکان شما را بکشت، بیائید و با این اموال ما را علیه او یاری کنید باشد که ما از او تلافی نموده و انتقام بگیریم، صاحبان اموال نیز پذیرفتند، و به گفته ابن عباس آیه (( ان الذین کفروا ینفقون اموالهم لیصدوا عن سبیل الله ... و الذین کفروا الی جهنم یحشرون )) در این باره نازل شد. و نیز می نویسد: ابن مردویه از ابن عباس (رضی الله عنه) روایت کرده که در ذیل آیه (( ان الذین کفروا ینفقون اموالهم لیصدوا عن سبیل الله )) گفته است: این آیه درباره ابو سفیان بن حرب نازل شد.

و نیز از ابن سعد، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابوالشیخ و ابن عساکر از سعید بن جبیر نقل کرده که در ذیل آیه (( ان الذین کفروا ینفقون اموالهم لیصدوا عن سبیل الله )) گفته است: این آیه درباره ابی سفیان بن حرب نازل شده که در جنگ احد غیر از لشکریانی که از عرب فراهم کرده بود دو هزار نفر از قبایل متفرقه بنی کنانه را هم اجیر کرد تا با آنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بجنگد، لذا خداوند این آیه را در حقش نازل کرد، و این قبایل متفرقه همانها بودند که کعب بن مالک در باره شان آیات زیر را سروده:

و جئنا الی موج من البحر وسطه

احابیش منهم حاسر و مقنع

ثلاثة آلاف و نحن نصیبه

ثلاث مئین ان کثرن فاربع و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۴

مؤلف: صاحب الدر المنثور خلاصه این روایت را از ابن اسحاق و ابن ابی حاتم از عباد بن عبد الله بن زبیر نیز روایت کرده است. و در مجمع البیان در ذیل آیه (( و قاتلوهم حتی لا- تکون فتنه و یکون الدین کله لله )) گفته است: زراره و غیر او از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: هنوز تاویل این آیه تحقق نیافته، وقتی قائم ما (صلوات الله علیه) قیام نماید آنهایی که او را درک می کنند خیلی زود تاویل این آیه را خواهند دید، و البته دین محمد (صلی الله علیه و آله) به مرحله ای خواهد رسید که شبی برسد و مشرکی بر روی زمین باقی نماند.

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود از زراره از آن جناب نقل کرده، و در معنای آن روایتی است که کافی به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده و نیز نظیر آن را عیاشی از عبد الاعلی حلبی از ابی جعفر (علیه السلام) در ضمن روایت طولانی نقل نموده است.

در سابق هم در تفسیر آیه (( لیمیز الله الخیث من الطیب ... )) حدیث ابراهیم لثی و پاره ای مطالب راجع به آن در ذیل آیه (( کما بداکم تعودون )) در جلد ششم این کتاب گذشت. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۵

آیات ۵۴ - ۴۱، سوره انفال

وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَمَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴۱) إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدُوَّةِ الْقُصْوَىٰ وَ الرَّكْبَ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَ لَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَ إِنْ اللَّهُ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (۴۲) إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكٍ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكُهُمْ كَثِيرًا لَّفَشَلْتُمْ وَ لَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ

الصدور (۴۳) وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي أُغْنِيكُمْ قَلِيلًا - وَيُقَلِّلْكُمْ فِي أُغْنِيهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا - وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۴۴) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَمَا ثَبُتُوا وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۴۵) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (۴۶) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (۴۷) وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلُهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۴۸) إِذْ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَوَاهُ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۴۹) وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَرَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (۵۰) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ (۵۱) كَذَّابٌ ءَالَ فِرْعَوْنُ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۵۲) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نُّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۵۳) كَذَّابٌ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَاثِرٍ ظَلِمِينَ (۵۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۶

ترجمه آیات

و بدانید آنچه را که سود می برید برای خدا است پنج یک آن و برای رسول و خویشاوند او و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان ، اگر به خدا و آنچه را که در روز فرقان روزی که دو گروه یکدیگر را ملاقات کردند بر بنده مان نازل کردیم ایمان آورده اید، و خداوند بر هر چیز توانا است (۴۱) آن روزی که شما در نقطه مرتفع نزدیک تری و ایشان در بلندی دورتری قرار داشتند، و قافله پائین تر از شما بودند، و اگر برخورد به این صورت را قبلا- قرار داد می کردید اختلاف می کردید (باز به این وجه صورت نمی گرفت) و لیکن خدا (چنین پیش آورد) تا بگذارند آن امری را که شدنی بود، برای اینکه هلاک شود هر که هلاک می شود از روی بینش و زنده گردد هر که زنده می شود از روی بینش و همانا خدا شنوای دانا است (۴۲) هنگامی که خداوند ایشان را به تو در خوابت اندک نمایاند و اگر بسیار نشان می داد هر آینه در کار اختلاف می کردید، لیکن خداوند (شما را) سلامت داشت که او دانا است به آنچه در سینه ها است (۴۳) و هنگامی که نمایاند ایشان را به شما هنگام تلاقی شما با ایشان اندک در چشم شما و اندک نمود شما را در چشم ایشان تا خداوند به کرسی بنشانند امری را که شدنی بود و به سوی خدا است مرجع همه امور (۴۴) ای کسانی که ایمان آورده اید وقتی برخوردید به گروهی (از دشمن) پس پایداری کنید و خدا را زیاد به خاطر آورید بلکه رستگار شوید (۴۵) و فرمانبری کنید خدا و فرستاده اش را و نزاع نکنید که سست شوید، و در نتیجه نیرویتان تحلیل رود و خویشتن داری کنید که خدا با خویشتن داران است (۴۶) و مانند مشرکین و آن کسانی مباحثید که با غرور و خودنمائی از دیار خود خارج شدند و باز می داشتند از راه خدا و خدا به آنچه می کنید محیط است (۴۷) هنگامی که شیطان اعمال (زشت) ایشان را (در نظرشان) بیاراست و گفت: امروز از مردم کسی نیست که بتواند بر شما غلبه یابد، و من پناه شمایم تا گاهی که دو سپاه همدیگر را دیدند (در آن موقع) برگشت و عقب گرد کرد و گفت من از شما بیزارم چون من چیرها می بینم که شما نمی بینید من از خدا می ترسم خدا شدید العقاب است (۴۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۷

هنگامی که منافقان و آنهایی که در دلهاشان مرض بود گفتند: این قوم را فریب داد دینشان ، و حال آنکه هر که به خدا توکل کند خداوند مقتدری است شایسته کار (۴۹) و اگر (کاش) می دیدی هنگامی را که فرشتگان دریابند گروه کافران را و بزنند رویها و پشت هایشان را (و بگویند) بچشید عذاب سوزان را (۵۰) این بخاطر آن (رفتاریست) که به دست خود پیش فرستادید، که خدا ستمگر بر بندگان نمی باشد (۵۱) مانند شیوه خاندان فرعون و آنانکه پیش از ایشان بودند (که) به آیات خدا کفر ورزیدند، پس خدا به گناهانشان بگرفت که خدا نیرومندی است شدید العقاب (۵۲) و این بدانست که خدا تغییر دهنده نعمتی که به قومی ارزانی داشته نیست تا آنکه خود ایشان تغییر دهند آنچه را که در خودشان است (با علم به اینکه) خدا شنوای دانا است (۵۳) و مانند

شیوه دودمان فرعون و آنان که قبل از ایشان بودند (که) تکذیب کردند آیات پروردگارشان را، پس ما بخاطر گناهانشان هلاکشان کرده و خاندان فرعون را غرق نمودیم، همه شان ستمگران بودند (۵۴)  
بیان آیات

این آیات مشتمل است بر بیان وجوب دادن خمس غنیمت، و استقامت در برابر دشمن، و اندرز آنان و بیان پاره ای از نکبتها که خداوند دشمنان دین را بدان مبتلا کرده، و بیچاره شدنشان به مکر الهی، و اینکه خداوند در بین آنان همان سنتی را معمول داشته که در میان قوم فرعون و کسانی که پیش از ایشان بودند بخاطر تکذیب آیات و جلوگیری از راه او معمول داشته است. (و اعلموا وَاغْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ... توضیح و تفسیر مفردات و جملات آیه شریفه مربوط به خمس: (( و اعلموا انما غنمتم منشیء فان لله خمس و للرسول ... ))

کلمه (( غنم )) و (( غنیمت )) به معنای رسیدن به در آمد از راه تجارت و یا صنعت و یا جنگ است، و لیکن در این آیه بملاحظه مورد نزولش تنها با غنیمت جنگی منطبق است. راغب می گوید: (( غنم )) - به دو فتحه - معنایش معروف است، خدای تعالی فرموده: (( و من البقر و الغنم حرما علیهم شحومهما )): (( و از گاو و گوسفند پیه آن دو را بر ایشان حرام کردیم )) و (( غنم )) - به ضمه حرف اول و سکون حرف دوم - به معنای رسیدن و دست یافتن به فائده است، و لیکن در هر درآمدی که از راه جنگ و از ناحیه دشمنان و غیر ایشان به دست آید استعمال شده، و به این معنا است آیه (( و اعلموا انما غنمتم من شیء و آیه فکلوا مما غنمتم حلالا طیباً )) . و کلمه (( مغنم )) به معنای هر چیزی است که به غنیمت درآید و جمع آن (( مغنم )) می باشد، مانند: (( فعند الله مغنم کثیره )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۸

و کلمه (( ذو القربی )) به معنای نزدیکان و خویشاوندان است و در این آیه منظور از آن، نزدیکان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا بطوری که از روایات قطعی استفاده می شود خصوص اشخاص معینی از ایشان است. و کلمه (( یتیم )) به معنای انسانی است که پدرش در حال خردسالی اش مرده باشد، و می گویند که در همه انواع حیوانات یتیم آن حیوانی است که مادر خود را از دست داده باشد، تنها انسان است که یتیم بودنش از ناحیه پدر است.

(( فان لله خمس ... )) کلمه (( ان )) به فتح همزه قرائت شده، و این ممکن است بخاطر تقدیر گرفتن حرف جر بوده و تقدیر آن چنین باشد: (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فعلی ان لله خمس )): (( بدانید که هر آنچه را که به غنیمت می گیرید بر این اساس است که پنج یک آن، از آن خدا است )) .

و یا (( فاء )) برای استشمام معنی شرط بوده باشد، چون برگشت معنای آیه به این بوده که (اگر چیزی را به غنیمت بردید پس خمس آن برای خدا است) و چون معنای شرط از آن استشمام می شود فاء به کار رفته تا جمله معنای جزاء شرط را بدهد، و اگر حرف (( ان )) تکرار شده صرفا به منظور تاکید بوده، و اصل آن (( و اعلموا انما غنمتم من شیء ان خمس لله ... )) بوده، و آن اصلی که ماده علم تعلق به آن گرفته عبارت است از جمله (( ما غنمتم من شیء خمس لله و للرسول ... ))، و لفظ جلاله را برای تعظیم مقدم بر رسول ذکر نمود.

و جمله (( ان کنتم آمنتم بالله )) قید آن امری است که صدر آیه دلالت بر آن دارد و آن عبارت است از امر (( بدهید خمس آن را )) . پس معنای جمله مذکور این می شود: (بدهید خمس آن را اگر به خدا و به آنچه که بر بنده مان نازل کرده ایم ایمان آورده اید). و چه بسا گفته شده است که جمله مزبور متصل به جمله (( فاعلموا ان الله هو مولاکم )) است که در آیه قبلی بود، البته این را گفته اند، و لیکن سیاق کلام بواسطه فاصله شدن جمله (( و اعلموا انما غنمتم )) با این توجیه وفق نمی دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۱۹

(( ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان )) - ظاهر این است که منظور از (( ما انزلنا )) قرآن است، به قرینه اینکه انزال آن را اختصاص به

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داده، و اگر منظور از آن ملائکه نازل در جنگ بدر بود جا داشت اولاً- بجای (( ما انزلنا )) بفرماید (( من انزلنا )) و یا تعبیر دیگری که این معنا را برساند، و ثانیاً بجای (( علی عبدنا )) بفرماید: (( علیکم )) زیرا همانطور که ملائکه در آن روز برای یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستاده شده بودند همچنین مؤمنین ملازمین رکاب آن حضرت را هم یاری کردند، همچنانکه آیه (( فاستجاب لکم انی ممدکم بالف من الملائکه مردفین )) و آیه (( اذ یوحى ربک الی الملائکه انی معکم فثبتوا الذین آمنوا )) بر آن دلالت دارند، و نظیر آن دو در معنا، آیه (( اذ تقول للمؤمنین ان یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلاثه آلاف من الملائکه منزلین ، بلی ان تصبروا و تقوا و یاتوکم من فورهم هذا یمدکم ربکم بخمسه آلاف من الملائکه مسومین )) می باشد.

و در التفات از غیبت به تکلم که در جمله (( ان کنتم آمنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا )) بکار رفته اشاره است به بسط لطف الهی بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ممتاز شدنش به قرب خدا، و این اشاره بر کسی پوشیده نیست .  
و از دقت در بحثی که در اول سوره در ذیل آیه (( یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول ... )) گذشت به دست می آید که منظور از جمله (( و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان )) حلیت تصرف در غنیمت است که در آخر سوره در ضمن سیاق آیاتی در باره آن فرمود: (( فکلوا مما غنمتم حلالاً طیباً )) .

و منظور از یوم الفرقان روز بدر است به شهادت اینکه دنبالش فرمود: (( یوم التقی الجمعان ))، زیرا آن روزی که خداوند حق و باطل را روبروی هم قرار داد و آن دو را از هم جدا کرد و به تصرف خود حق را احقاق و با یاری نکردنش از باطل آن را ابطال نمود همان روز بدر بود. و جمله (( و الله علی کل شیء قدیر )) به منزله تعلیل است برای جمله (( یوم الفرقان )) نظر به دلالتی که دارد بر اینکه خداوند حق را از باطل جدا کرد، مثل اینکه گفته شده باشد: خدا بر هر چیزی قادر است، و به همین دلیل می تواند حق و باطل را از هم جدا سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲.

بنابراین، معنای آیه - و خدا داناتر است - این می شود: بدانید که آنچه شما غنیمت می برید هر چه باشد یک پنجم آن از آن خدا و رسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و ابن السبیل است و آن را به اهلش برگردانید اگر به خدا و به آنچه که بر بنده اش محمد (صلی الله علیه و آله) در جنگ بدر نازل کرده ایمان دارید و در روز بدر این معنا را نازل کرده بود که ان فال و غنیمت های جنگی از آن خدا و رسول او است، و احدی را در آن سهمی نیست، و اینکه همان خدایی که امروز تصرف در چهار سهم آن را بر شما حلال و مباح گردانیده دستورتان می دهد که یک سهم آن را به اهلش برگردانید.

و از ظاهر آیه برمی آید که تشریح در آن مانند سایر تشریحات قرآنی ابدی و دائمی است، و نیز استفاده می شود که حکم مورد نظر آیه مربوط به هر چیزی است که غنیمت شمرده شود، هر چند غنیمت جنگی ماخوذ از کفار نباشد، مانند استفاده های کسبی و مرواریدهایی که با غوص از دریا گرفته می شود و کشتی رانی و استخراج معادن و گنج، آری، گو اینکه مورد نزول آیه غنیمت جنگی است، و لیکن مورد مخصص نیست .

و همچنین از ظاهر مصارفی که برشم رده و فرموده: (( لله خمس و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل )) برمی آید که مصارف خمس منحصر در آنها است، و برای هر یک از آنها سهمی است، به این معنا که هر کدام مستقل در گرفتن سهم خود می باشند، همچنانکه نظیر آن از آیه زکات استفاده می شود، نه اینکه منظور از ذکر مصارف از قبیل ذکر مثال باشد.

هر یک از این مطالب که گفتیم از ظاهر آیه استفاده می شود شکی نیست در اینکه از آیه به ذهن تبادر می کند، و بر طبق آن روایاتی هم از طریق شیعه و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده . و لیکن مفسرین اهل سنت درباره آن و اینکه تفسیر آیه چیست اختلاف کرده اند، و ما - ان شاء الله - به زودی در بحث روایتی آینده متعرض اقوال آنان می شویم .

یاد آوری امدادهای غیبی الهی در جنگ بدر که موجب پیروزی مسلمین گردید

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصَوَىٰ وَالرَّكْبَ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيْعِدِ وَلَكِنَّ لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا... کلمه (( عدوه )) - به ضم عین ، و گاهی به کسر آن - به معنای طرف بلند بیابان است ، و (( دنیا )) مونث (( ادنی )) است همچنانکه (( قصوی )) که گاهی آن را (( قصیا )) هم می گویند مونث (( اقصی )) است ؛ و منظور از (( ركب )) بطوری که گفته

شده آن قافله مال التجاره ای بود که ابو سفیان سرپرستیش را بر عهده داشته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۱ ظرف (( اذ )) در جمله (( اذ انتم بالعدوه )) بیان ثانوی یوم الفرقانی است که در آیه قبلی بود، همچنانکه ظرف (( یوم )) در جمله (( یوم التقی الجمعان )) بیان اول آن و متعلق به (( انزلنا علی عبدنا )) بود. و اما اینکه بعضی گفته اند که ظرف (( اذ )) بیان جمله (( و الله علی کل شیء قدیر )) است ، و می خواهد با ذکر مورد، قدرت خدا را برساند و معنایش این است که خدا بر یاری شما قادر است با ذلت و زبونی که داشتید وقتی که شما در بلندی نزدیک بیابان فرود آمده بودید و جهی بعید و تکلف دار است .

سیاق جملات قبل از جمله (( ولو تواعدتم لاختلفتم فی المیعاد )) که مساله برخورد دو لشکر و خصوصیات آن را می رساند، و اینکه قافله پائین تر از مسلمین بودند، و اینکه خداوند به قدرتش که هر چیزی را مقهور کرده حق و باطل را از هم جدا کرده و حق را تایید و باطل را مغلوب ساخت و همچنین اینکه فرمود: (( و لكن لیقضی الله امرا کان مفعولا )) همه شواهدی هستند بر اینکه منظور از جمله مورد بحث هم که فرمود: (( و لو تواعدتم لاختلفتم فی المیعاد )) بیان همین است که برخورد به این صورت جز مشیت خاصه خدای سبحان نبوده ، چون مشرکین با اینکه دارای عده و عده بودند در قسمت بلندی بیابان در جایی که آب در دسترسشان و زمین زیر پایشان سفت و محکم بود فرود آمدند و مؤمنین با کمی عدد و ضعف نیرویشان در قسمت پائین بیابان در زمینی ریگزار و بی آب اردوگاه دایر کرده بودند و به قافله ابو سفیان هم نتوانستند دست پیدا کنند و او قافله را از یک نقطه ساحلی پائین اردوگاه مؤمنین پیش می راند، و مؤمنین در شرایطی قرار گرفته بودند که از نظر نداشتن پایگاه چاره ای جز جنگیدن نداشتند، و برخورد مؤمنین در چنین شرایط و پیرویشان بر مشرکین را نمی توان امری عادی دانست ، و جز مشیت خاص الهی و قدرت نمائیش بر نصرت و تایید مؤمنین چیز دیگر نمی تواند باشد.

پس جمله (( و لو تواعدتم لاختلفتم فی المیعاد )) بیان این معنا است که فرود آمدن مؤمنین در اینجا و مشرکین در آنجا روی قرار قبلی و یا مشورت صورت نگرفته و لذا بدنبال این جمله فرمود: (( و لكن لیقضی الله امرا کان مفعولا )) چون این جمله بخاطر کلمه (( و لكن )) استدراک از مطالب قبل است .

و جمله (( لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة )) تعلیل آن قضائی است که خداوند در امر مفعول رانده ، و معنایش این است که خداوند اگر این قضا را راند که شما با کفار اینطور تلافی و برخورد کنید، و در چنین شرایطی شما مؤمنین را تایید نمود و کفار را بیچاره کرد همه برای این بود که خود دلیل روشنی بر حقانیت حق و بطلان باطل باشد تا هر کس هلاک می شود با داشتن دلیل و تشخیص راه از چاه هلاک شده باشد و هر کس هم زنده می شود با دلیل روشن زنده شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۲

و به این بیان روشن می شود که منظور از هلاکت و زنده شدن ، هدایت و ضلالت است ، چون ظاهرا چیزی که مرتبط با وجود بینة و دلیل روشن باشد همین هدایت و ضلالت است .

جمله (( و ان الله لسمیع علیم )) نیز تعلیل است ، و عطف است بر جمله (( لیهلک من هلک عن بینة ... )) و معنایش این است که و (( اگر خدا این قضا را راند و کرد آنچه را کرد برای این بود که او شنوا است و دعای شما را می شنود، دانا است و آنچه در دلها می شناسد شما هست می داند )) و در این بیان اشاره است به آنچه که در صدر آیات راجع به این داستان ذکر کرده و فرموده بود: (( اذ تستغیثون ربکم فاستجاب لکم ... ))

و بر طبق همین سیاق است (( یعنی برای بیان اینکه مرجع امر این واقعه قضای خاص الهی است نه اسباب عادی )) آیه بعدی که می



فرماید: (( اذ یریکهم الله فی منامک قلیلاً... )) و همچنین چند آیه بعد که می فرماید: (( و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم ... )) و آیه بعد از آن که می فرماید: (( اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هولاء دینهم ... )) و معنای آیه این است که روز فرقان آن روزی بود که شما در قسمت پائین وادی اردو دایر کرده بودید و کفار در قسمت بالای آن اطراق کرده بودند و پیاده شدن شما در پائین و کفار در بالا با هم جور در آمد بطوری که اگر می خواستید قبلاً با کفار قرار داد کنید که شما اینجا و آنان آنجا را لشکرگاه کنند قطعاً اختلافتان می شد، و هرگز موفق نمی شدید که به این نحو جبهه سازی کنید. پس قرار گرفتن شما و ایشان به این نحو نه از ناحیه و به فکر شما بود و نه از ناحیه و به فکر کفار، بلکه امر شدنی بود که خداوند بر آن قضا راند، و اگر اینچنین قضا راند برای این بود که با ارائه یک معجزه و دلیل روشن حجت خود را تمام کند، و نیز برای این بود که دعای سابق شما را و آن استغاثه ای را که از شما شنید، و آن حاجتی را که از سویدای دل شما خبر داشت مستجاب و برآورده کند.

إِذْ يُرِیکَهُمُ اللَّهُ فی مَنَامِکَ قَلِیلاً... کلمه (( فِشَل )) به معنای ضعف توأم با اضطراب است، و (( تنازع )) به معنای اختلاف و از ماده (( نزع )) است که نوعی کندن را گویند، و اختلاف را از این باب تنازع می گویند که در حقیقت طرفین نزاع هر کدام می خواهند دیگری را از آنچه که دارد برکنند. و کلمه (( تسلیم )) به معنای نجات دادن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۳ و کلام در این آیه به تقدیر کلمه (( اذکر )) معنایش این است (( که بیاد آر آن موقعی را که خداوند دشمنان تو را در خواب در نظرت اندک وانمود )) و اندک نشان داد نشان برای این بود که دل‌هایتان را استوار نموده و درونتان را آرامش بخشد، چون اگر نفرات ایشان را در نظرت زیاد جلوه می داد و تو مؤمنین را از نیروی ایشان خبر می دادی قهراً از ضعف و کمی عده خود دچار سستی و اضطراب می شدند، و در اینکه آیا در چنین شرایطی با لشکر انبوه کفار مصاف شوند یا نه اختلاف می کردند، و لیکن خدای تعالی با اندک نشان دادن ایشان شما را از سستی و اختلاف نجاتتان داد، چون او به ذات الصدور یعنی به دلها آگاه است، و خوب می داند که برای اطمینان یافتن و استواری و نیرومند شدن دلها چه چیز شایسته است.

این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به رسول خود در عالم رویا بشارت به فتح داده، و آنجناب در خواب دید که همانطوری که خداوند در بیداری وعده داده بود بر یکی از دو طائفه، قافله و یا لشکر قریش پیروز خواهد شد، و خداوند در آن خواب لشکر قریش را اندک و غیر قابل اعتناء به آن حضرت وانمود کرده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم آنچه را که در خواب دیده بود برای مؤمنین بازگو کرد و به آنان وعده صریح و بشارت داده بود و به همین جهت همه آماده جنگ با ایشان شدند، به دلیل اینکه فرمود: (( و لو اراکم کثیراً لفشتم ... )) و دلالت این جمله بر آن چه ما استظهار کردیم روشن است.

وَ اِذْ یُرِیکُمُوهُمُ اِذِ التَّقِیْتُمْ فی اَعْیُنِکُمْ قَلِیلاً... معنای این آیه روشن است، و میان آن و آیه (( قد کان لکم آیه فی فتنین التقتا فنه تقاتل فی سبیل الله و اخری کافره یرونهم مثلهم رای العین و الله یوید بنصره من یشاء )) بنابر اینکه اشاره باشد به واقعه بدر هیچ منافاتی وجود ندارد. برای اینکه اندک نشان دادنی که در آیه مورد بحث است مقید شده به جمله (( اذ التقیتم )) و با همین قید تنافی برداشته شده، گویا خدای سبحان مؤمنین را در اولین برخورد به نظر مشرکین اندک نشان داده، تا مغرور شده و ایشان را غیر قابل اعتناء تلقی کنند و همین معنا ایشان را بر پیاده شدن و جنگیدن دلیر کند، ولی وقتی دست به کار جنگ شده و در هم آمیختند خداوند همان مؤمنین را که تا آن موقع به نظرشان اندک می آمد در نظرهایشان بسیار و دو برابر وانمود، و همین معنا باعث شد که عزیمت‌هایشان سست گشته و دل از دست داده و در نتیجه شکست خوردند.

پس آیه مورد بحث ناظر به اول داستان است، و آیه آل عمران ناظر به بعد از انتقال و اختلاط است (( لیقضی الله امرا کان مفعولاً و الی الله ترجع الامور )) این جمله متعلق است به جمله (( یریکمهم )) و آن را تعلیل می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه



شش دستور جنگی به سربازان اسلام

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَاقْبِتُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ... راغب در مفردات می گوید: ثبات - به فتح ثاء - ضد زوال است. و بنا به گفته او در مورد آیه شریفه به معنای ضد فرار از دشمن است، و این کلمه به حسب معنایش اعم از کلمه صبری است که در جمله (( و اصبروا ان الله مع الصابرين )) به آن امر فرموده، چون صبر یک نحوه ثبات خاصی است، و آن عبارت است از ثبات در مقابل مکروه هم به قلب، بدین صورت که دچار ضعف نگردد و جزع و فرع نکند، و هم به بدن، به اینکه کسالت و سهل انگاری ننموده، و از جا در نرود، و در مواردی که عجله پسندیده نیست شتاب نکند.

کلمه (( ریح )) بطوری که گفته شده به معنای عزت و دولت است، راغب نیز گفته است که: کلمه (( ریح )) در آیه بطور استعاره به معنای غلبه است، و وجه این استعاره و تشبیه این است که باد به هر چه بوزد آن را به حرکت در آورده و از جای می کند و با خود می برد، غلبه بر دشمن هم همین خاصیت را دارد.

راغب در باره کلمه (( بطر )) گفته: این کلمه به معنای غفلت و سبک مغزی است که در اثر سوء استفاده از نعمت و قیام نمودن به حق آن و مصرف کردن آن در غیر مورد به آدمی دست می دهد، خدای تعالی در یکجا فرموده: (( بطرا و رثاء الناس )) و در جای دیگر فرموده: (( بطرت معیشتها )) یعنی اهل ده در معیشت شان بطر به خرج دادند و در نتیجه از کار باز مانده و به رنج افتادند، و بطر همان طرب است و طرب خفت و سبکی است ناشی از فرح. و گاهی این کلمه در شدت حزن و اندوه استعمال می شود، کلمه (( بیطره )) به معنای دامپزشکی است. و کلمه رثاء به معنای این است که آدمی خود را به غیر آنچه که هست نشان دهد. جمله (( فاثبتوا )) امر مطلق ایستادگی در برابر دشمن و فرار نکردن است، و بنابراین امر به صبر در جمله (( و اصبروا )) همانطوری که در سابق اشاره کردیم تکرار آن امر نیست.

ذکر خدا در جمله (( و اذکروا الله کثیرا )) به معنای یاد خدا در دل و در زبان است، چون این هر دو قسم، ذکر است و معلوم است که آن چیزی که مقاصد آدمی را از یکدیگر مشخص و جدا می کند آن حالات درونی و قلبی انسان است، حال چه اینکه لفظ هم با آن حالت مطابق باشد، مثل کلمه (( یاغنی )) از فقیری که از فقر خود به خدا پناهنده می شود، و یا کلمه (( یاشافی )) از مریضی که از مرض خود به خدا پناه می برد، و یا مطابق نباشد، مثل اینکه همان فقیر و مریض بجای آن دو کلمه بگویند (( ای خدا )) چون همین (( ای خدا )) از فقیر به معنای (( ای بی نیاز )) و از مریض به معنای (( ای شفا دهنده )) است، چون مقتضای حال و آن احتیاجی که این دو را به استغاثه و اदार کرده شاهد این است که مقصودشان از (( ای خدا )) جز این نیست، و این خیلی روشن است.

. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۶

کسی هم که به جنگ رفته، و با دشمن روبرو شده، و می داند که در جنگ خونها ریخته می شود، و دست و پاها قطع می گردد و خلاصه به منظور رسیدن به هدف باید از خود گذشتگی کرد و پیه همه نامالیمات را به خود مالید، چنین کسی فکرش همه متوجه پیروزی و رسیدن به هدف و غلبه بر دشمنی است که او را به مرگ و فنا تهدید می کند، و کسی که حالش این و فکر و ذکرش این است ذکر خدایش هم ذکر است که با حالت و فکرش تناسب دارد. و این خود بهترین قرینه است بر اینکه منظور از (( اذکروا الله کثیرا )) این است که مومن، متذکر آن معارفی باشد که مربوط به این شان و این حالت است، و آن این است که خدای تعالی معبود او و پروردگار او است، و آن کسی است که مرگ و حیات به دست او است، و می تواند او را در این حال یاری کند، و او سرپرست اوست و چه سرپرست و یاور خوبی است، چنین کسی با اینکه پروردگارش وعده نصرت داده و فرموده: (( ان تنصروا الله ینصرکم و یشبث اقدامکم )) و می داند که خداوند اجر کسی را که عمل نیکی انجام دهد ضایع نمی کند یقینا به نصرت پروردگارش اطمینان داشته و می داند که سرانجام کارش به یکی از دو وجه است که هر دو نیک است، چون یا بر دشمن غلبه پیدا می کند که در این صورت رایت دین را بلند کرده و محیط را برای سعادت مند شدن خود و دیگران مساعد کرده است، و یا کشته

می شود که در این فرض به جوار اولیاء مقربین در گاه پروردگارش شتافته است ، این گونه معارف حقیقی است که مربوط به حالت یک نفر مجاهد است ، و سرانجامش را به سعادت واقعی و کرامت دائمی منتهی می کند.

و اگر در جمله مورد بحث (( ذکر )) را مقید به (( کثیر )) کرد برای این است که در میدانهای جنگ هر لحظه صحنه هایی که انسان را به دوستی زندگی فانی و شیرینی زخارف دنیوی و اداری ساخته و شیطان هم با القاء وسوسه خود آن را تایید کند تکرار می شود، و لذا فرموده : خدا را زیاد یاد کنید تا بدین وسیله روح تقوا در دلها هر لحظه تجدید و زنده تر شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ص : ۱۲۶

(( و اطیعوا الله و رسوله )) - ظاهر سیاق این است که منظور از (( اطاعت )) اطاعت دستوراتی است که از ناحیه خدا و رسول راجع به امر جهاد و دفاع از حریم دین و بیضه اسلام صادر می شود، و آیات جهاد و دستورات نبوی مشتمل بر آن است ، مثل اینکه باید اول تمام حجت کنند، و در حین جنگ متعرض زن و فرزند دشمن نشوند و بدون اطلاع دشمن بر ایشان شیبخون نزنند و همچنین احکام دیگر جهاد.

(( و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم )) - یعنی با نزاع و کشمکش در میان خود ایجاد اختلاف نکنید، و در نتیجه خود را دچار ضعف اراده مسازید و عزت و دولت و یا غلبه بر دشمن را از دست مدهید، چون اختلاف ، وحدت کلمه و شوکت و نیروی شما را از بین می برد.

(( و اصبروا ان الله مع الصابرين )) یعنی همواره در برابر مصائب و ناملایمات جنگی که دشمن به وسیله آن تهدیدتان می کند ملازم خویشتن داری و اکثرا در ذکر خدا و اطاعت او و رسولش بوده باشید، و حوادث و سنگینی بار اطاعت شما را از جای نکند و از پا در نیآورد، و لذت معصیت و عجب و تکبر شما را گمراه نسازد.

و اگر امر به صبر را با جمله (( ان الله مع الصابرين )) تاکید فرمود برای این است که صبر قوی ترین یابوری است که در شدائد، و محکم ترین رکنی است در برابر تلون در عزم و سرعت تحول در اراده .

و همین صبر است که به انسان فرصت تفکر صحیح داده و به منزله خلوتی است که در هنگام هجوم افکار پریشان و صحنه های هول انگیز و مصائبی که از هر طرف رو می آورد به انسان فرصت می دهد که صحیح فکر نموده و رای مطمئن و صد در صد اتخاذ کند، پس خدای سبحان با مردم صابر است .

(( و لا تکونوا کالذین خرجوا من ديارهم بطرا و رئا الناس ... )) - نهی از اتخاذ طریقه مشرکین ریاکار و مغرور و جلوگیران از راه خدا است ، و بطوری که از سیاق کلام استفاده می شود مقصود از آنان مشرکین قریش است ، و چون دارای اوصاف مذکور بودند یعنی مغرور و ریاکار و سد راه خدا بودند مؤ منین را از اینکه مثل آنان شوند نهی کرده ، و این معنا هم از سیاق استفاده می شود، و هم جمله (( و الله بما يعملون )) محیط بر آن دلالت دارد، چون می فرماید خداوند به کردار ایشان احاطه و سلطنت دارد، مالک کارهای ایشان است ، و معلوم است که لازمه این معنا این است که اعمال ایشان داخل در قضای خدا و جاری به اذن و مشیت او باشد، و با این حال این فعالیت ها خدا را عاجز و ناتوان نمی کند. بنابراین می توان گفت جمله مزبور به منزله کنایه از مطلبی است که در چند آیه بعد به آن تصریح کرده و فرموده است : و لایحسبن الذین کفروا سبقوا انهم لا یعجزون . ترجمه تفسیر المیزان جلد

۹ صفحه ۱۲۷

و نیز معلوم است که قیود سه گانه (( بطرا )) و (( رئا الناس )) و (( یصدون عن سبیل الله )) را در کلام اخذ کردن باعث می شود که نهی به همانها تعلق بگیرد، و تقدیر چنین شود: شما (مانند کفار) با خودنمائی و خودآرائی به تجملات دنیوی به سوی جنگ با دشمنان دین از دیار خود بیرون نشوید، و مردم را با گفتار و کردار ناپسند خود به ترک تقوا و فرو رفتن در گناهان و خروج از اطاعت اوامر و دستورات او دعوت مکنید، و بدین وسیله سد راه خدا م باشید، که اگر چنین کنید زحماتتان بی اثر گشته و نور ایمان

در دل‌هایتان خاموش می‌گردد و آثار ایمان از اجتماع شما رخت برمی‌بندد، پس اگر بخواهید زحماتتان ثمربخش باشد و در نتیجه شما را به مقصد و غرض برساند جز صراط مستقیمی که دین قویم آن را برایتان فراهم نموده و ملت فطری هموارش کرده راه دیگری ندارید و خداوند مردم فاسق را به سوی ایده‌های فاسدشان راهنمایی نمی‌کند.

پس روی هم رفته این سه آیه مشتمل بر شش امر است که خداوند رعایت آن را در جنگ‌های اسلامی در هنگامی که مسلمین با لشکر دشمن بر می‌خورند واجب کرده: ۱- ثبات، ۲- بسیار خدا را ذکر کردن، ۳- خدا و رسول را اطاعت نمودن، ۴- نزاع نکردن، ۵- اینکه با غرور و شادمانی و خودنمایی به سوی جنگ بیرون نشوند، ۶- از راه خدا جلوگیری نکنند.

و مجموع این امور شش گانه دستور جنگی جامعی است که هیچ دستور مهم جنگی از آن بیرون نیست، و اگر انسان در جزئیات وقایع تاریخی جنگ‌های اسلامی که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اتفاق افتاده از قبیل جنگ بدر، احد، خندق و حنین و غیر آن دقت کامل به عمل آورد این معنا برایش روشن می‌گردد که سر غلبه مسلمین در آنجا که غالب شدند رعایت مواد این دستورات بوده، و رمز شکست خوردنشان هر جا که شکست خوردند رعایت نکردن و سهل انگاری در آنها بوده است.

توضیح در مورد زینت دادن شیطان، اعمال مشرکین را تحریک آنها به جنگ با مسلمین و سپس تنها گذاشتن آنانرا و اِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَلَهُمْ وَاَقَالَ لَا- غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ... زینت دادن شیطان عمل آدمی را به این است که بوسیله تهییج عواطف درونی مربوط به آن عمل، در دل آدمی القاء می‌کند که عمل بسیار خوبی است، و در نتیجه انسان از عمل خود لذت می‌برد و قلبا آن را دوست می‌دارد، و آنقدر قلب متوجه آن می‌شود که دیگر فرصتی برایش نمی‌ماند تا در عواقب وخیم و آثار سوء و شوم آن تعقلی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۸

و بعید نیست که جمله (( و قال لا غالب لكم اليوم ... )) تفسیر و یا به منزله تفسیر همین زینت دادن شیطان باشد، و این در صورتی است که منظور از اعمال، نتیجه مادی آن باشد که همان نیرو، اسلحه، نفرات، غلامان و ابزار طرب و شرابهایی بوده که تهیه دیده بودند و شترانی که با خود می‌راندند، و ممکن هم هست مقصود خود اعمال باشد، و آن انواع لجاجت و اصراری بوده که در گمراهی خود و در دشمنی با خدا و رسول می‌ورزیده و آن بی بند و باری که در ظلم و فسق داشته‌اند، و در این صورت جمله (( لا- غالب لكم اليوم من الناس )) تفسیر زینت دادن شیطان نیست، بلکه متمیم آن است، و خلاصه اینکه شیطان با گفتن این جمله کفار را در آنچه که تصمیم گرفته‌اند یعنی در قتال با مسلمین تشویق و خوشدل ساخته و در تکمیل این غرض گفت: (( و انی جار لكم )) .

و کلمه (( جار )) از (( جوار )) است، و جوار از سنت‌های عهد جاهلیت عرب است که زندگی قبیله‌ای داشته، و از احکام جوار (پناهندگی) یکی این بوده که صاحب جار پناهنده خود را در هنگام سوء قصد دشمن یاری کند، و البته آثار مختلف دیگری به حسب سنن جاری در مجتمعات بشری داشته است.

(( فلما تراءت الفئتان نکص علی عقیبه )) - (( نکوص )) به معنای خودداری از چیزی است، و (( علی عقیبه )) حال و کلمه (( عقب )) به معنای پاشنه است، و معنای جمله این است که: وقتی دو طایفه به هم برخوردند از ترس به عقب برگشته و فرار کردند. (( انی اری ما لا- ترون ... )) - این جمله تعلیل است برای جمله انی بریء منکم و شاید اشاره باشد به نزول ملائکه مردفین که خداوند با آنان مسلمین را یاری و کمک نموده، و همچنین جمله (( انی اخاف الله و الله شدید العقاب )) تعلیل جمله (( انی بریء منکم )) و مفسر تعلیل سابق است.

و معنایش این است که: روز فرقان آن روزی بود که شیطان رفتاری را که مشرکین در دشمنی با خدا و رسول و جنگ با مسلمین داشتند و آن رفتار را در آمادگی برای خاموش کردن نور خدا اعمال می‌کردند در نظر ایشان جلوه داده و برای تشویق و خوشدل ساختن آنان می‌گفت: (( لا غالب لكم اليوم من الناس )) هیچ کس امروز نمی‌تواند بر شما غلبه کند، و من هم خود پناه شمایم،

و دشمن شما را از شما دفع می دهم ، ولی وقتی دو فریق با هم روبرو شدند مشرکین مؤ منین را و مؤ منین مشرکین را دیدند او (شیطان) شکست خورده و فراری به عقب برگشت و به مشرکین گفت : من چیرهایی می بینم که شما نمی بینید، من ملائکه را می بینم که برای کمک مؤ منین با عذابهایی که شما را تهدید می کند نازل می شوند، من از عذاب خدا می ترسم ، و خدا شدید العقاب است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۲۹

و این معنا بطوری که ملاحظه می کنید، با وسوسه شیطان در دل مشرکین و تهییج و تشجیع آنان بر جنگ با مؤ منین و تشویقشان در آماده شدن و دگرگونی افکار ایشان بعد از روبرو شدن با لشکر اسلام و نزول کمک برای مؤ منین و دچار شدن ایشان به رعب ، و اینکه آرزوی فتح و تصمیم بر غالب شدنشان جای خود را به ترس و نومیدی داد، قابل انطباق است .

و نیز معنایی است که ممکن است با احتمال زیر هم منطبق شود، و آن احتمال اینکه یک تصور شیطانی آنچنان حواس مشرکین را به خود جلب کرده باشد که در نظرشان به صورت یک انسانی درآمده و بطوری که خداوند حکایت کرده به ایشان گفته باشد: (( لا- غالب لکم الیوم من الناس و انی جار لکم )) و این تصور درونی با القاء همین حرف ایشان را گمراه کرده و به راه انداخته و به میدان جنگ کشانده باشد، تا آنکه هر دو لشکر یکدیگر را برخورد نموده و چون وضع را بر خلاف آنچه آرزو و طمع داشت مشاهده کرد پا به فرار گذاشته و گفته باشد: (( انی بری ء منکم انی اری ما لا ترون من نزول ملائکه )) را به کمک مؤ منین می بینم (( انی اخاف الله و الله شدید العقاب )) ؛ روایات راجع به این داستان هم که از طریق شیعه و سنی وارد شده این احتمال را تأیید می کند.

و مضمون این روایات این است که : شیطان در نظر مشرکین به صورت سراقه بن مالک بن جشعم کنانی مدلجی که از اشراف کنانه بوده مجسم شده و به ایشان گفت آنچه را که گفت ، و حتی پرچمشان را هم بلند کرد تا بالاخره آنان را به میدان جنگ آورد، و وقتی دو لشکر روبرو شدند خودش پا به فرار گذاشت ، و گفت : (( انی بری ء منکم انی اری ما لا ترون )) تا آخر آن کلماتی که خداوند از وی حکایت کرده ، و این روایت به زودی در بحث روایتی همین آیات خواهد آمد - ان شاء الله .

بعضی از مفسرین اصرار کرده اند بر اینکه معنای آیه با وجه اول منطبق است ، و وجه دوم را بخاطر ضعف سند روایات و بی اعتباری مدارک تاریخی آن ضعیف دانسته ، و لیکن هر چند روایات مزبور متواتر و یا همراه با قرائن قطعی و موجب اطمینان تام نیست اما اصل احتمال محال نیست تا با عقل سلیم موافق نباشد، و نیز از قصه هایی نیست که آثار صحیح مخالف آن است ، و هیچ مانعی ندارد که شیطان در نظر مشرکین مجسم شده و ایشان را به سوی ضلالت کشانیده باشد و بعد از اینکه کار خود را کرده ایشان را در هلاکتشان تنها گذاشته باشد و یا بعد از آنکه عذاب الهی را مشاهده کرده پا به فرار گذاشته باشد.

علاوه بر اینکه سیاق آیه کریمه ، مخصوصاً با در نظر داشتن جملات : (( و انی جار لکم )) و (( حتی اذا تراءت الفتنان نکص علی عقیبه )) و (( انی اری ما لا- ترون )) به افاده معنای دوم نزدیک تر است تا افاده معنای اول ، برای اینکه برگشت دادن معنای (( انی اری ... )) را به خاطرات درونی مستلزم نوعی عنایت استعاری است که خود خیلی بعید به نظر می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۰

سخن منافقین و بیمار دلانی که در میان اصحاب بدر بودند، درباره مسلمان مجاهد  
 إِذْ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِيْهُمُ... منافقین یعنی آنان که ایمان را اظهار و کفر را در دل پنهان می داشتند  
 و آن کسانی که در دلهاشان مرض بود سست ایمانهایی که دلهاشان خالی از شک و تردید نبود - در حالی که به مؤ منین اشاره می کردند و آنان را ذلیل و حقیر می شمردند - گفتند: دین اینان مغرورشان کرده ، چون اگر غرور دینشان نبود به چنین خطر واضحی اقدام نموده ، و با اینکه عده کمی هستند و قوا و نفراتی ندارند هرگز حاضر نمی شدند با قریش نیرومند و دارای قوت و شوکت مصاف شوند.

(( و من یتوکل علی الله فان الله عزیز حکیم )) - در این جمله در مقام جواب گفتار منافقین می فرماید: خود ایشان دچار غرورند، و جمله (( فان الله عزیز حکیم )) در حقیقت سببی است که در جای مسبب به کار رفته، و معنایش این است که: این منافقین و بیمار دلان در گفتار خود اشتباه کرده اند، رای اینکه مؤمنین بر خدای تعالی توکل کرده اند، و حقیقت هر تاثیری را به او نسبت داده اند و خود را به نیروی خدا و حول و قوه او تکیه داده اند و معلوم است کسی که در امور خود بر خدا توکل کند خداوند کفایتش می کند، چون او عزیز است، و هر کس که از او یاری جوید یاریش می کند او حکیم است، و در نهادن هر امری را در جای خود به خطا نمی رود. از این آیه استفاده می شود که جمعی از منافقین و سست ایمانها در جنگ بدر در میان مؤمنین بوده اند.

چون کسی را منافق گویند که اظهار اسلام کند ولی در باطن کافر باشد، و معنا ندارد که چنین کسانی در بین لشکر کفار باشند، پس لاجرم در میان مسلمین بوده اند، و عمده اینجاست که با نفاق درونی در آن روز که روز سختی بود ایستادگی کردند، و باید دید عامل این ثبات و ایستادگی چه بوده.

و اما سست ایمانها و یا آنهایی که در باره حقانیت اسلام شک داشته اند هم بودندشان میان مؤمنین تصور می شود و هم بودندشان در میان مشرکین، بعضی ها هم گفته اند که طایفه ای از قریش بودند که در مکه مسلمان شده و پدرانشان ایشان را از اینکه به مسلمین ملحق شوند مانع بودند و در جنگ بدر مجبور شدند که با مشرکین قریش به جنگ بدر بیایند، و وقتی در بدر کمی و ذلت مسلمین را دیدند گفتند: این بیچاره ها دینشان مغرورشان کرده، و این قول در بحث روایتی آینده به زودی خواهد آمد - ان شاء الله.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۱

و به هر حال باید در پیرامون مفاد این آیه به دقت بحث کرد، و دید که به چه سبب این منافقین و آن سست ایمانها در این صحنه حاضر شدند، و چه شد که خود را به چنین موقف خطرناک در آوردند، چون شرکت در اینگونه مواقف تنها کار مردان حقیقت است که خدا دلهایشان را برای ایمان آزموده و شرکت منافقین با اسباب عادی معمولی جور نمی آید، خلاصه اینکه منافقین چرا در این صحنه حاضر شدند؟ و به چه منظوری تا آخرین لحظه با مسلمانان صابر صبر کردند؟ شاید در ذیل آیات راجع به منافقین و بیمار دلان که بزودی در سوره توبه خواهد آمد - ان شاء الله - تا اندازه ای بحث کنیم.

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ... کلمه (( توفی )) به معنای گرفتن تمامی حق است، و در کلام الهی بیشتر به معنای قبض روح استعمال می شود، و در این آیه آن را به ملائکه نسبت داده، و در برخی آیات آن را به ملک - الموت منسوب کرده، مانند آیه (( قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم )) و در برخی دیگر بخود خدای سبحان نسبت داده شده مانند، (( الله یتوفی الانفس حین موتها )) و این خود دلیل بر این است که قبض روح کار ملک الموت است و ملک الموت کارکنانی دارد که به اذن او و به امرش جانها را می گیرند، و خود او به اذن خدا و به امر او عمل می کند و به همین جهت هم صحیح است گرفتن ارواح را به ملائکه نسبت داد و هم به ملک الموت منسوب کرد و هم به خدای سبحان.

(( یضربون وجوههم و ادبارهم )) - از ظاهر این جمله برمی آید که ملائکه هم از جلو کفار را می زدند و هم از پشت سر، و این کنایه است از احاطه و تسلط ملائکه و اینکه آنان را از همه طرف می زدند. بعضی از مفسرین گفته اند: (( ادبار )) کنایه از نشیمنگاهها است، و منظور از (( وجوه )) جلو سرهای ایشان است، و زدن به نشیمنگاهها و رویها معنایش خوار و ذلیل کردن ایشان است.

(( و ذوقوا عذاب الحریق )) - ملائکه به ایشان گفتند: عذاب سوزان را بچشید؛ و منظور از آن عذاب آتش است.

(( ذلک بما قدمت ایدیکم )) - این جمله تمه گفتاری است که خداوند از ملائکه حکایت کرده، و یا اشاره است به مجموع گفتار ملائکه با مشرکین و مجموع افعال آنها با ایشان، و معنایش این است که: این عذاب سوزان را به شما می چشانیم بخاطر آن رفتاری که می کردید. و یا معنایش این است: از همه طرف شما را می زنیم و عذاب حریق را هم به شما می چشانیم بخاطر آن

رفتاری که می کردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۲

(( و ان الله ليس بظلام للعبيد )) - این جمله عطف است بر محل (( ما قدمت )) و معنایش این است که : این بدان ملاک است که خداوند احدی از بندگان خود را ظلم نمی کند، چون خدای تعالی صراطش مستقیم ، و در فعلش خلف و اختلاف نیست ، اگر به یک نفر ظلم کند به همه ظلم می کند، و اگر ظالم باشد ظلام (بسیار ستمگر) هم خواهد بود - دقت فرمایید.

سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه منظور از آنهایی که خداوند سبحانه در وصفشان فرموده که ملائکه جانهایشان را می گیرند و عذابشان می کنند همان مشرکینی هستند که در جنگ بدر کشته شدند.

كَذَابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِبَيَاتِ اللّٰهِ ... كلمه (( داءب )) و همچنین (( دیدن )) به معنای عادت است ، و عادت عبارت است از عملی که بطور مداوم از انسان سرزند و طریقه و مشی آدمی شمرده شود. و معنای آیه این است که کفر این مردم شبیه به کفر فرعونیان و امتهای کافر قبل از فرعونیان است که به آیات خدا کفر ورزیده ، و از این راه خدا را عصیان کرده اند، و خداوند آنان را به گناهانشان بگرفت ، چون خدای تعالی قوی است که هرگز از گرفتن آنان ضعیف نمی شود، و وقتی هم بگیرد شدید العقاب است .

تبدل نعمت به نعمت و عذاب هنگامی است که صاحبان نعمت استعداد درونی خود را از دست داده مستعد عقاب شده باشند. ذَلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ... یعنی عقابی که خداوند معاقبین را با آن عذاب می کند همیشه به دنبال نعمت الهی ای است که خداوند قبل از آن عقاب ارزانی داشته ، به این طریق که نعمت را برداشته عذاب را به جایش می گذارد و هیچ نعمتی از نعمتهای الهی به نعمت و عذاب مبدل نمی شود مگر بعد از تبدیل محلش که همان نفوس انسانی است ، پس نعمتی که خداوند آن را بر قومی ارزانی داشته وقتی به آن قوم افزای می شود که در نفوسشان استعداد آن را پیدا کنند و وقتی از ایشان سلب گشته و مبدل به نعمت و عقاب می شود که استعداد درونیشان را از دست داده و نفوسشان مستعد عقاب شده باشد.

و این خود یک قاعده کلی است در تبدیل نعمت به نعمت و عقاب ، و از این جامع تر آیه شریفه (( ان الله لا- یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) است (چون این آیه شامل تغییر نعمت و نعمت هر دو است ) گو اینکه آیه مورد بحث در تبدیل نعمت به نعمت روشن تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۳

و به هر حال ، پس اینکه فرمود: (( ذلك بان الله لم یک مغیرا... )) ، از قبیل تعلیل به امری عام و تطبیق آن بر موردی خاص است ، و معنایش این است که مشرکین قریش را به گناهانشان گرفتن و ایشان را به این عقاب شدید معاقب کردن و نعمت خدایشان به عقاب شدید مبدل گشتن فرعی است از فروع سنت جاری الهی ، و آن سنت این است که خداوند نعمتی را که به قومی بدهد تغییرش نمی دهد مگر آنکه آن قوم آنچه را که در نفوس دارند تغییر دهند.

و اینکه فرمود: (( و ان الله سمیع علیم )) تعلیل دیگری است بعد از آن تعلیل ، و ظاهرش - بطوری که سیاق به آن اشعار دارد - این است که منظور از آن : (( و ذلك بان الله سمیع علیم )) بوده و معنایش این است که مشرکین را به کیفر گناهانشان گرفتن برای این بود که خدا دعاهای شما را می شنید، و به حوائج شما دانا و به استغاثه شما شنوا است ، لذا دعای شما را مستجاب نمود و دشمنان شما را که به آیات خدا کفر می ورزیدند عذاب کرد.

احتمال هم دارد که منظور از آن این باشد که این عذاب برای این بود که خدا گفتار مشرکین را می شنید و به کردار ایشان دانا بود، لذا به کیفر آن عذابشان کرد. ممکن هم هست که هر دو احتمال مقصود باشد.

كَذَابٍ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِبَيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ ... این آیه همان تشبیه سابق را تکرار می کند، چون هر دو فرض شبیه به هم اند. پس اینکه در آیه قبلی فرمود: (( کذاب آل فرعون ... )) مثالی بود برای جمله (( ذلك بما قدمت ایدیکم و ان



الله لیس بظلام للعیید)) همچنانکه در آیه مورد بحث، جمله (( کذاب آل فرعون )) تا جمله (( و کل کانوا ظالمین )) مثالی است برای جمله (( ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه ... ))

چیزی که هست مثال دوم مشتمل بر نوعی التفات هم هست، چون بجای اینکه مانند آیه قبلی بفرماید: (( فاخذهم الله بذنوبهم )) فرمود: (( فاهلکناهم بذنوبهم )) و وجه این التفات شاید این باشد که تشبیه در این آیه مسبوق به این معنا بود که خداوند نعمتها را بر بندگان خود افزوده نموده و آن را تغییر نمی دهد مگر بعد از آنکه مردم آنچه را که در نفوس خود دارند تغییر دهند و این خود از شؤ و ن پروردگار نسبت به بندگان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۴

و همین سابقه اقتضا می کند که مشرکین را بندگان خارج از رسوم بندگی بدانند، و به همین جهت سیاق تشبیه را تغییر داده و با اینکه در آیه اول فرموده بود: (( کفرُوا بایات الله )) در اینجا فرمود: (( کذبوا بایات ربهم )) و این سیاق را نیز که سیاق غیبت است به سیاق تکلم با غیر (ما) تغییر داده و فرموده: (( فاهلکناهم بذنوبهم )) تا دلالت کند بر اینکه خدای سبحان پروردگار ایشان و هلاک کننده ایشان است، و اگر فرمود (( هلاک کردیم )) و نفرمود (( هلاک کردم )) برای دلالت بر عظمت شان و جلالت مقام بود و نیز برای این بود که بفهماند وسایطی هستند که به امر او عمل نموده و مجری مشیت او هستند.

و اگر در جمله (( و اغرقنا آل فرعون )) مفعول را به اسم ظاهر آورد و نفرمود: (( و اغرقناهم )) برای این بود که اگر به ضمیر می آورد باعث اشتباه می شد، و خواننده خیال می کرد ضمیر، هم به آل فرعون برمی گردد و هم به (( الذین من قبلهم )) . و معنای جمله (( و کل کانوا ظالمین )) این است که همه این اقوامی که به عذاب خدا گرفتار شدند چه کفار قریش و چه آل فرعون و چه آنها که قبل از فرعونیان بودند همه ستمگر و نسبت به خدای تعالی ظالم بودند.

و از این بیان این نکته نیز استفاده می شود که خدای سبحان هیچ وقت کسی را به عقاب خود گرفتار نکرده و نعمتش را مبدل به نعمت نمی کند مگر وقتی که ظالم شمرده شود و ظلم کفران نعمت و کفر به آیات خدا را مرتکب گردد، پس خداوند جز مستحقین را به عذاب خود معذب نمی سازد. بحث روایتی

روایاتی در مورد خمس و مستحقین آن در ذیل آیه شریفه: (( واعملوا انما غنمتم من ... ))

در کافی بسند خود از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از حسین بن عثمان از سماعه روایت کرده که گفت: از امام ابی الحسن (علیه السلام) از مساله خمس سؤال کردم؛ حضرت فرمود: خمس در هر فائده ای که مردم می برند چه کم و چه زیاد واجب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۵

و نیز از علی بن ابراهیم از پدرش از حماد بن عیسی از اصحاب ما (راویان شیعه) از عبد صالح (موسی بن جعفر - (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خمس در پنج چیز واجب است: در غنیمتها، غوص، گنجها، معادن و کشتی رانی، از همه این چند صنف خمس گرفته می شود، و در مصارفی که خدا معلوم کرده تقسیم می شود، و چهار پنجم دیگر اگر غنیمت است در میان لشکریان تقسیم و اگر غیر آن است به صاحبش رد می شود، و در میان آنان به شش سهم تقسیم می شود: سهمی برای خدا، سهمی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، سهمی برای ذی القربی، سهمی برای یتیمان، سهمی برای مسکینان و سهمی برای درماندگان در سفر، آنگاه سهم خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به وراثت به جانشین او می دهند. پس زمامداری که جانشین پیغمبر است سه سهم می برد دو سهم از خدا و رسولش و یک سهم از خودش، پس به این حساب نصف تمامی خمس به او می رسد، و نصف دیگر آن طبق کتاب و سنت در میان اهل بیت او سهمی به یتیمان و سهمی به مسکینان ایشان و سهمی به سادات درمانده در سفر داده می شود، آنقدر که کفاف مخارج یکسال ایشان بکند. و اگر چیزی باقی ماند آن نیز به والی داده می شود، و اگر به همه آنان نرسید و یا اگر رسید کفاف مخارج یکسال ایشان را نکرد والی (زمامدار) باید از خودش بدهد تا همه برای یکسال بی نیاز شوند. و اگر گفتیم: باید از خودش بدهد برای این است که اگر زیاد می آمد او می برد. و اینکه خداوند خمس را مخصوص اهل

بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد و به مسکینان و درماندگان در سفر از غیر سادات نداد برای این است که عوض خمس به آنان صدقات را داد، چون خداوند می خواهد که آل محمد (صلی الله علیه و آله) بخاطر قرباتی که با آن حضرت دارند منزه و محترم باشند، و به چرک (زکات) مردم محتاج نشوند، لذا خمس را تا حدی که رفع نیازشان را بکند برای آنان قرار داد تا به ذلت و مسکنت نیفتند، و اما صدقه دادن خود سادات به یکدیگر عیبی ندارد.

و این کسانی که خداوند خمس را برایشان قرار داده خویشاوندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همانهایی که در آیه (( و انذر عشیرتک الاقرین )) از آنان یاد کرده، و ایشان فرزندان عبدالمطلب از ذکور و اناث می باشند، و احدی از خاندانهای قریش و سایر تیره های عرب جزو آنان نیستند. و همچنین موالی اهل بیت (علیهم السلام) نیز در این خمس سهمی ندارند، صدقات مردم برای موالی ایشان حلال است، و موالی با سایر مردم یکسانند.

و کسی که مادرش از بنی هاشم و پدرش از سایر دودمانهای قریش باشد زکات و سایر صدقات بر او حلال است، و از خمس چیزی به او نمی رسد، برای اینکه خدای تعالی می فرماید: (( ادعوهم لابیائهم )) (ایشان را به نام پدرانشان بخوانید)) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۶

و در تهذیب به سند خود از علی بن مهزیار روایت کرده که گفت: علی بن راشد برایم گفت که خدمت امام (علیه السلام) عرض کردم: شما مرا امر فرمودی که به امرت قیام نموده و حقت را بگیرم، و من این معنا را نزد ارادتمندان اعلام کردم، بعضی از ایشان به من گفتند که حق امام چیست؟ من نفهمیدم که جواب چه بگویم. حضرت فرمود: خمس برایشان واجب است. پرسیدم در چه چیز؟ فرمود: در متاع و باغاتشان. پرسیدم: آیا تاجر و صنعتگر هم باید بدهد؟ فرمود: البته وقتی که مخارج خود را تحصیل کردند و توانستند خمس بدهند باید بدهند.

و نیز تهذیب به سند خود از زکریا بن مالک جعفری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از آن حضرت از معنای آیه (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل )) سؤال کرد، حضرت فرمود: خمس خدای عز و جل و خمس رسول و خمس ذی القربی که به ملاک خویشاوندی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می بردند همه برای امام است. و اما یتیمان و مسکینان و درماندگان در سفر از ذی القربی سهم هیچ یک ایشان به غیر ایشان داده نمی شود.

و نیز تهذیب به سند خود از احمد بن محمد بن ابی نصر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که ابراهیم بن ابی البلاد به آن حضرت عرض کرد: آیا زکات بر تو واجب می شود؟ (گویا منظورش این بوده که آیا درآمد شما به حد زکات می رسد) فرمود: نه، و لیکن زیاد می آید و همینطور می دهیم، و نیز از قول خدای عز و جل که فرموده: (( و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ و للرسول و لذی القربی )) پرسش کرد و شخصی عرض کرد سهم خدا را به چه کسی باید داد؟ فرمود: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و سهم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را هم به امام باید داد. عرض شد: اگر یکی از اصناف مصرف خمس از سایر اصناف بیشتر و صنف دیگری کمتر شد چه باید کرد؟ فرمود: اختیار و تشخیص تکلیف در این موارد با امام است. شخصی پرسید: آیا می دانید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این گونه موارد چه می کرده؟ فرمود: به هر صنفی هر مقداری را که مصلحت می دید می داد و امام هم این چنین می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۷

مؤلف: اخباری که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده متواتر است در اینکه خمس مختص به خدا و رسول و امام از اهل بیت و یتیمان و مسکینان و ابن سبیل سادات است، و به غیر ایشان داده نمی شود. و اینکه خمس به شش سهم به همان نحوی که در روایات بالا آمده تقسیم می شود. و اینکه خمس مختص به غنائم جنگی نیست، بلکه هر چیزی را که در لغت غنیمت شمرده شود شامل می شود، مانند سود کسب و گنج و استخراج مروارید از دریا و معدنها و کشتی رانی. و در روایات ائمه - همانطور که

گذشت - آمده که خمس موهبتی است از ناحیه خدا برای اهل بیت که بدین وسیله زکات و صدقات را بر ایشان حرام کرد. و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه به وجهی و ابن منذر به وجهی دیگر از ابن عباس (رضی الله عنه) نقل کرده اند که نجده حروری اشخاصی را نزد او فرستاد و از سهم ذی القربی که خداوند در قرآن ذکر کرده پرسید، ابن عباس در جوابش نوشت: ما معتقد بودیم که ذی القربی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مائیم، لیکن قوم ما، ما را از این حرف منع کردند. گفتند: او می پرسد به عقیده تو از آن کیست؟ ابن عباس (رضی الله عنه) گفت: این سهم مال اقربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در میان ایشان تقسیم کرد.

و اما عمر خمس را بر ما عرضه کرد و ما آن را کمتر از حق خود دیدیم لذا قبول نکرده و به او برگرداندیم و به اهل بیت پیشنهاد کرده بود که تنها کسانی را که زن می گیرند کمک کند و قرض مقروضین را ادا کند و به فقر ایشان بدهد و به بیشتر از آن حاضر نشد.

مؤلف: اینکه در روایت داشت: گفتند او می پرسد به عقیده تو از آن کیست معنایش این است که آن اشخاصی که نجده آنها را نزد ابن عباس فرستاده بود گفتند: نجده می گوید، یعنی می پرسد فتوای تو در مصرف خمس چیست؟

و اینکه ابن عباس در جواب گفت: (( این سهم مال اقربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ... )) ظاهر در این است که خواسته است ذی القربی را به اقربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تفسیر کند. و ظاهر روایات سابق که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل کردیم این است که ائمه (علیهم السلام) ذی القربی را به امامان از اهل بیت تفسیر کرده اند. و ظاهر آیه شریفه هم همین معنا را تایید می کند، چون از (( ذی القربی )) به لفظ مفرد تعبیر کرده و نفرموده (( ذوی القربی )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۳۸

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر از عبد الرحمان بن ابی لیلی روایت کرده که گفت: از علی (رضی الله عنه) پرسیدم و عرض کردم: یا امیرالمومنین! مرا خبر ده از اینکه رفتار ابی بکر و عمر در سهم شما از خمس چگونه بود؟ فرمود و اما ابو بکر در روزگار حکومتش خمسی در بیت المال نداشت. و اما عمر، او همواره از هر خمسی سهم ذی القربی را به من می داد، حتی خمس شوش و جندیشاپور را که آوردند من نزد او بودم به من گفت: این سهم اهل بیت است از خمس و لیکن بعضی از مسلمانان احتیاج شدیدی دارند و گرفتارند، من گفتم: بله. عباس بن عبد المطلب از جای جست و گفت: سهم ما را نباید به دیگری بدهی، من گفتم آیا ما از هر کس به مسلمانان مهربان تر نیستیم؟ امیر المؤمنین (عمر) هم شفاعت کرد پس عمر خمس را گرفت و به خدا سوگند ما در عهد وی بعد از این جریان خمس را نگرفتیم. و در عهد عثمان به آن دست نیافتیم.

آنگاه علی (علیه السلام) شروع کرد به حرف زدن و فرمود: خداوند صدقه را بر رسول خود حرام کرد و در عوض آنچه حرام کرد، سهمی از خمس را برایش قرار داد و همچنین در میان همه مسلمین صدقه را تنها بر اهل بیت پیغمبرش حرام کرده و در عوض آنچه حرام کرده سهمی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برایشان تعیین نمود.

و نیز می نویسد ابن ابی حاتم از ابن عباس (رضی الله عنهما) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من آب چرکین دست مردم را برای شما (اهل بیت) نپسندیدم، چون یک پنجم خمس شما را بی نیاز می کند، و برای شما بس است. مؤلف: اینکه فرمود: (( یک پنجم خمس )) مبنی بر این است که سهم اهل بیت تنها همان سهم ذی القربی باشد.

و نیز می نویسد: ابن ابی شیبیه از جبیر بن مطعم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سهم ذی القربی را میان بنی هاشم و بنی عبد المطلب تقسیم کرد، آنگاه گفت: من و عثمان بن عفان به راه افتاده و شرفیاب حضورش شدیم و عرض کردیم: یا رسول الله! اینها برادران تو هستند از بنی هاشم، فضل آنها به جهت موقعیتی که خداوند از میان آنان به تو داده قابل انکار نیست، آیا به برادران ما از بنی مطلب می دهی و به ما نمی دهی، با اینکه ما و ایشان از جهت خویشاوندی در یک رتبه

هستیم؟ فرمود: آنان در جاهلیت و هم در اسلام هرگز از ما جدا نبودند.

و نیز می نویسد ابن مردویه از زید بن ارقم روایت کرده که گفت: آل محمد که خمس به ایشان می رسد عبارتند از: آل علی، آل عباس، آل جعفر و آل عقیل.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه: ص: ۱۳۹

مؤلف: روایات در این باب از طریق شیعه و سنی زیاد است، و آن روایاتی که عمل و رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را حکایت می کند، و از طرق عامه رسیده است از جهت مضمون مختلفند، مضمون بعضی از آنها این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خمس را به چهار سهم تقسیم می کرده و در برخی دیگر این است که آن حضرت به پنج سهم تقسیم می کرده است. چیزی که هست اگر مسلم نباشد نزدیک به مسلم است که در این روایات یکی از سهام چهارگانه و یا پنجگانه مختص به قرابت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و مقصود از ذی القربی در قرآن در آیه خمس هم ایشانند، و این مخالف با روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده.

و نیز نزدیک به مسلم در این روایات است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا چندی که زنده بود خمس را میان دودمان عبد المطلب تقسیم می کرد، و در زمان خلفای سه گانه از ایشان منقطع گردید، و باز بعد از ایشان همچنان از ایشان بریده شد. و باز از مسلمات این روایات است که خمس مختص به غنیمتهای جنگی است، و این نیز با روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) مخالف است، زیرا اهل سنت روایات خمس را در غنیمتهای دیگری که به حسب لغت غنیمت شمرده می شود واجب نمی دانند، و لیکن این روایات در آنها نیز واجب می دانند.

مطالبی که از نظر بحث تفسیری باید در باره آیه مورد بحث گفته شود گفته شد، و البته در ذیل این آیه مباحث دیگری از نظر کلام و از نظر فقه هست که چون مربوط به غرض تفسیری ما نیست ایراد نمی شود. و در اینجا نیز بحثی از نظر حقوق و اینکه خمس چه اثری در مجتمع اسلامی داشته و دارد باید شود که - ان شاء الله - در ضمن گفتار در پیرامون زکات ایراد می گردد.

باقی می ماند بحث در اینکه روایات داشت: خدای سبحان غرضش از تشریح خمس احترام اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و دودمان او بوده و خواسته است تا محترم تر از آن باشند که چرک اموال مردم را بگیرند. و ظاهر این روایات این است که نکته مذکور را از آیه زکات که خطاب به پیغمبرش می فرماید: ((خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها و صل علیهم ان صلوتک سکن لهم)) گرفته شده باشد، چون تطهیر و تزکیه (پاکیزه کردن) همیشه در چیزهایی است که چرک و آلودگی و مانند آن داشته باشند، و گر نه اگر این معنا در آیه زکات نبود و از آنجا گرفته نمی شد در خود آیه خمس چنین معنایی وجود ندارد تا بگوییم از خود آیه گرفته شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۰

روایاتی در ذیل آیات مربوط به جنگ بدر

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر از عروه بن زبیر (رضی الله عنه) روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در چند آیه قرآن مأمور به جنگیدن و قتال با کفار شده، و اولین صحنه ای که آن حضرت در آن حاضر شد بدر بود، و رئیس مشرکین در آن روز عتبه بن ربیع بن عبد شمس بود، و در روز جمعه شانزدهم رمضان بود که در بدو دو لشکر با هم تلاقی کردند، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سیصد و اندی نفر بودند، و مشرکین بین نهصد و هزار نفر، روز فرقان همین روز بود که خدا میان حق و باطل جدائی انداخت، و اولین کشته در آن روز مهجع غلام عمر و مردی از انصار بود. خداوند در آن روز مشرکین را شکست داد و بیشتر از هفتاد نفر از ایشان کشته شد و همین مقدار از ایشان اسیر شدند.

و نیز می نویسد ابن مردویه از علی بن ابیطالب (رضی الله عنه) روایت کرده که فرمود: شب فرقان که صبحش روز تلاقی فریقین بود شب جمعه هفدهم ماه رمضان بود.

مؤلف: الدر المنتور نظیر این روایت را از ابن جریر از حسن بن علی و از ابن ابی شیبیه از جعفر از پدرش و نیز از جعفر از ابی بکر بن عبد الرحمن بن هشام، و نیز از جعفر از عامر بن ربیع بدری نقل کرده و لیکن در آن دارد: روز بدر روز دوشنبه هفدهم ماه رمضان بود.

و بسا در بعضی از اخبار وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به روز نوزدهم رمضان (( یوم یلتقی الجمعان )) اطلاق شده، چون در روایات ایشان شب نوزدهم شب قدر خوانده شده، و این معنای دیگری و غیر آن معنا است که در آیه اراده شده، مثلاً در تفسیر عیاشی از اسحاق بن عمار از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: در نوزدهم ماه رمضان تلاقی جمعان می شود، پرسیدم معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: (( یلتقی الجمعان )) چیست؟ فرمود: روزیست که در آن روز همه آنچه اراده کرده مقدم بدارد و آنچه که اراده کرده مؤخر بدارد و اراده و قضائش اجتماع می کنند.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن یحیی از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله و الרכب اسفل منکم فرمود: مقصود ابو سفیان و اصحاب او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۱ و در تفسیر قمی دارد که امام در ذیل جمله (( لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة )) فرمود: یعنی تا آنکه باقی ماندگان بدانند خداوند پیغمبر را یاری کرد.

و در الدر المنتور در تفسیر جمله (( و اذ یریکمهم اذ التقیم )) می گوید که ابن ابی شیبیه و ابن جریر و ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: لشکر کفار در روز بدر به نظر ما کم آمدند، حتی من به یک نفر که پهلویم بود گفتم به نظر تو هفتاد نفر هستند؟ گفت: نه بلکه صد نفر می شوند.

و نیز در تفسیر جمله (( یا ایها الذین آمنوا اذا لقیمت ... )) دارد که حاکم - وی روایت را صحیح دانسته - از ابی موسی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آواز را در جنگ کراحت می داشت.

و نیز می نویسد: ابن ابی شیبیه از نعمان بن مقرن روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی که جنگ می شد در اول روز، جنگ نمی کرد، و جنگ را تا موقع ظهر تاءخیر می انداخت، و وقتی مشغول می شد باها می وزید و نصرت خدا نازل می شد.

و در تفسیر برهان در ذیل آیه (( و اذ زین لهم الشیطان اعمالهم ... )) به سند خود از یحیی بن حسن بن فرات روایت کرده که گفت: ابوالمقدم ثعلبه بن زید انصاری برای ما حدیث کرد و گفت: من از جابر بن عبد الله بن حرام انصاری (رحمه الله علیه) شنیدم که می گفت: شیطان در چهار صورت مجسم شد: در روز جنگ بدر به صورت سراقه بن مالک بن جشعم مدلجی درآمد و به قریش گفت: (( لا غالب لکم الیوم من الناس و انی جار لکم فلما تراءت الفئتان نکص علی عقبیه و قال انی بریء منکم )) .

و در روز عقبه به صورت منبه بن حجاج مجسم شده و ندا در داد که: محمد و بی دینانی که همراه اوید در عقبه هستید بشتابید و به آنان برسید. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به انصار فرمود: نترسید که صدای ابلیس از خودش تجاوز نمی کند و کسی آن را نمی شنود.

و در روزی که قریش در دارالندوه اجتماع کرده بودند به صورت پیری از اهل نجد درآمد و در کار ایشان کمک فکری کرد، و خداوند این آیه را در حقش نازل فرمود: (( و اذ یمکر بک الذین کفروا لیثبوک او یقتلوک او یخرجوک و یمکرون و یمکر الله و الله خیر الماکرین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۲

و در روزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا رحلت کرد به صورت مغیره بن شعبه مجسم شد و گفت: ای مردم دین خدا را مانند امپراطوری کسری و قیصر موروثی نکنید، شما امروز آن را توسعه دهید قهرا برای همیشه توسعه پیدا می کند. بنا بر این، زمامداری آن را به بنی هاشم ندهید که فردا منتظر زنان حامله شوید تا بزایند و فرزندشان زمامداران شود.

و در مجمع البیان می‌گوید: بعضی گفته‌اند: در جنگ بدر وقتی دو فریق روبرو شدند ابلیس در صف مشرکین بود، و حارث بن هشام دست او را گرفته بود، وقتی می‌خواست فرار کند حارث گفت: سراقه کجا می‌روی؟ می‌خواهی ما را در این حالت تنها بگذاری؟ گفت: (( انی اری ما لا ترون: )) من می‌بینم آنچه را که شما نمی‌بینید)) گفت: به خدا قسم ما جز عذره‌هایی از مدینه چیزی نمی‌بینیم ابلیس به سینه حارث زد و خود را رها کرد و گریخت، و به دنبالش لشکر کفار شکست خورد.

بعد از آنکه لشکر به مکه برگشت همه گفتند سراقه لشکر ما را شکست داد، این معنا به گوش سراقه رسید، گفت به خدا قسم که من اصلاً از رفتن شما به جنگ اطلاع نداشتم، تا اینکه از فرار کردن شما مطلع شدم. گفتند: تو در فلان روز نزد ما آمدی. قسم خورد که چنین چیزی نیست، وقتی مسلمان شدند فهمیدند که در آن روز شیطان بوده که به صورت سراقه مجسم شده است، آنگاه صاحب مجمع البیان اضافه کرده است که این روایت از ابی عفر و ابی عبد الله (علیه السلام) نیز رسیده است.

مؤلف: نظیر این روایت را ابن شهر آشوب از آن دو بزرگوار نقل کرده، و در معنای این دو روایت روایات بسیاری از طرق اهل سنت از ابن عباس و غیر او نقل شده است.

اشاره به اینکه تجسم شیطان در صورتهای انسانی، امر محالی نیست تا استبعاد شود

و در بیان سابق ما گذشت که بعضی از مفسرین این معنا را استبعاد کرده و روایاتی که متضمن آن است ضعیف دانسته‌اند، و حال آنکه گفتیم: این روایات امر ممکنی را اثبات می‌کنند نه امر محالی را، و در مباحث علمی صرف استبعاد دلیل شمرده نمی‌شود، و تجسم‌های برزخی هم خیلی نادر و نوظهور نیست، پس هیچ موجبی برای اینکه در انکار آن اصرار بورزیم نیست. البته در اثبات آن هم نمی‌شود اصرار کرد و لیکن ظاهر آیه با اثبات آن بهتر می‌سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۳

و در الدر المنثور در ذیل جمله (( و اذ زین لهم الشیطان ... )) می‌نویسد: ابن ابی حاتم از ابن اسحاق روایت کرده که در تفسیر جمله (( اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم )) مرض گفته است: آنان عده‌ای بودند که با قریش به بدر آمده بودند، و پدران ایشان آنان را حبس کرده بودند، آمدند در حالی که در دل تردید داشتند، و وقتی کمی نفرات اصحاب رسول الله را دیدند گفتند: این گروه دینشان مغرورشان کرده و با کمی نفرات و بسیاری دشمنان به جنگ اقدام کرده‌اند.

و این عده از قریش به پنج نفر معروف شدند، و آنها عبارت بودند از قیس بن ولید بن مغیره و ابو قیس بن فاکه بن مغیره که هر دو مخزومی بودند، و حارث بن زمه، علی بن امیه بن خلف، و عاصی بن منبه.

مؤلف: این روایت تنها با جمله (( و الذین فی قلوبهم مرض )) آنها به بعضی از وجوه قابل انطباق است، و در بعضی از تفاسیر آمده که گوینده جمله (( غر هولاء دینهم )) هم منافقین بودند و هم آن افرادی که از اهل مدینه بوده و در دل مرض داشتند و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به جنگ نیامدند. و حال آنکه سیاق آیه ظاهر در این است که صاحبان این کلام حاضر در جنگ بوده و در موقع برخورد فریقین این حرف را زده‌اند.

و در روایت ابی هریره - بطوری که الدر المنثور آن را از کتاب اوسط طبرانی از او نقل کرده - چنین دارد: عتبه بن ربیع در روز بدر با جمعی از مشرکین که همراهش بودند گفتند: (( غر هولاء دینهم )) و لذا خداوند آیه (( اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هولاء دینهم )) را نازل کرد. و لیکن کلام ابی هریره نیز به هیچ وجه با آیه منطبق نیست، چون قرآن کریم کفار مشرک را منافق نمی‌نامد و همچنین عبارت (( و الذین فی قلوبهم مرض )) را در حق آنان اطلاق نمی‌کند.

و در تفسیر عیاشی از ابی علی محمودی از پدرش بطور رفع روایت کرده که امام (علیه السلام) در تفسیر جمله (( یضربون وجوههم و ادبارهم )) فرمود: مقصود نشیمنگاههای ایشان است، و خداوند بخاطر کرامتش تصریح به اینگونه کلمات نمی‌کند بلکه آن را بطور کنایه اداء می‌نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۴

و در تفسیر صافی از کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند پیغمبری از پیغمبران خود را به سوی



قومش مبعوث کرد و به او وحی فرستاد که: به مردمت بگو هیچ مردمی و اهل قریه ای نبودند که در راه اطاعت من بوده و در نتیجه به فراخی نعمت رسیدند، و در اثر فراخی نعمت وضع خود را از آن صورت که من می خواستم به صورتی که من کراهت داشتم نگراندند مگر اینکه من هم وضع ایشان را از آن صورتی که دوست داشتند به صورتی که کراهت داشتند برگرداندم. و همچنین هیچ اهل قریه و خاندانی نبود که در مسیر معصیت من قرار داشتند و من ایشان را به بلا مبتلا کردم و در نتیجه ایشان وضع خود را از آن صورتی که من کراهت می داشتم به وضعی که مورد رضایت من بود برگرداندند مگر اینکه من هم وضع ایشان را از آن صورتی که کراهت داشتند به صورتی که دوست داشتند برگرداندم. و نیز از همان جناب روایت کرده که فرمود: پدرم همیشه می فرمود: خدای عز و جل این قضاء را بطور حتم رانده که اگر نعمتی به بنده اش می دهد آن را از او سلب نکند مگر وقتی که بنده گناهی مرتکب شود که با ارتکاب آن مستحق نعمت گردد. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۵

آیات ۶۶ - ۵۵، سوره انفال

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۵۵) الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ (۵۶) فَمَا تَتَّقَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرُّدْ بِهِمْ مِمَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدُّكَرُونَ (۵۷) وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْخَائِنِينَ (۵۸) وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنْهُمْ لَا يُعْجِزُونَ (۵۹) وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ (۶۰) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶۱) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ (۶۲) وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۶۳) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مِنَ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۶۴) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۶۵) لَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلَّمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۶

ترجمه آیات

همانا بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی‌اند که کفر ورزیدند، پس آنان ایمان نمی آورند (۵۵) آنانکه تو با ایشان پیمان بستنی آنگاه ایشان در هر بار عهد خود را می شکنند، و ایشان نمی پرهیزند (۵۶) پس هر گاه در جنگ بر ایشان دست یافتی (چنان بر ایشان بتاز که) به وسیله آنان تارومار شود هر که پشت سر ایشان است، بلکه متذکر شوند (۵۷) و اگر بیم داشتی از قومی (مبادا) خیانتی را (مرتکب شوند) پس بیفکن به سویشان (عهدشان را) بطور مساوی که خدا دوست نمی دارد خیانت کاران را (۵۸) و کسانی که کافر شدند به هیچ وجه نپندارند که پیشدستی (و زرنگی) کرده اند (نه) ایشان خدا را به عجز در نمی آورند (۵۹) و آماده کنید برای (کار زار با) ایشان هر چه را می توانید از نیرو و از اسباب بسته شده که بترسانید با آن دشمن خدا و دشمن خود را و دیگران را از غیر ایشان که شما آنان را نمی شناسید و خدا می شناسد، و آنچه که در راه خدا خرج کنید به شما پرداخت می شود و به شما ظلم نخواهد شد (۶۰) و اگر به صلح گزینید پس تو نیز به آن گرای و بر خدای توکل کن که او شنوای داناست (۶۱) و اگر می خواهند با تو نیرنگ کنند پس همانا بس است تو را خدا، او کسی است که تو را به نصرت خود و به وسیله مؤمنین تأیید کرد (۶۲) و میان دل‌هایشان الفت برقرار ساخت، اگر تو آنچه در زمین است همه را خرج می کردی نمی توانستی میان دل‌هایشان الفت بیندازی، و لیکن خدا میان‌شان الفت انداخت که او مقتدری است شایسته کار (۶۳) هان ای پیغمبر بس است تو را خدا و کسانی که از مؤمنین پیرویت کردند (۶۴) هان ای پیغمبر! تحریض کن مؤمنین را بر کارزار اگر از شما بیست نفر خویشتن دار یافت شوند بر دویست نفر غلبه می یابند و اگر از شما صد نفر باشند بر هزار نفر از کسانی که کافر شدند غالب می شوند، به خاطر اینکه آنان مردمی هستند

که نمی فهمند (۶۵) اکنون خداوند سبک کرد از شما، و دانست که در شما ضعفی است، حال اگر از شما صد نفر خویشتن دار یافت شوند بر دویست نفر غلبه پیدا می کنند، و اگر از شما هزار نفر یافت شوند بر دو هزار نفر غالب می آیند به اذن خدا و خدا با خویشتن داران است (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۷

بیان آیات

احکام و دستوراتی است در باره جنگ و صلح و معاهدات جنگی و نقض آن و غیره، و صدر آیه ها قابل انطباق بر طوایف یهودی است که در مدینه و اطراف آن می زیسته اند، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از هجرتش به مدینه با این طوایف معاهده بست بر اینکه آنان در مقام اخلاص کاری و مکرش برنیامده، و کسی را علیه او کمک نکنند، و در عوض بر دین خود باقی بوده و جانشان از ناحیه آن حضرت در امان باشد. یهودیان این پیمان را شکستند، آنهم نه یک بار و دو بار، تا آنکه خداوند دستور جنگ با آنان را داد، و کارشان به آنجا کشید که همه می دانیم. و به زودی در بحث روایتی این فصل پاره ای اخبار راجع به این موضوع خواهد آمد - ان شاء الله.

بنا بر این، از این آیات، چهار آیه اول با آیات قبل نازل نشده، و بطوری که از سیاق آن استفاده می شود با آنها متصل نیست، و اما هفت آیه دیگر، آنها نیز اتصالشان به چهار آیه قبل خود و به آیات قبل از آن روشن نیست.

بدترین جنبندگان نزد خداوند کسانی هستند که در کفر خود استوار بوده ایمان نمیآوردند (یهود)

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ سِیَاقِ اِیْنِ کَلَامِ دَر مَقَامِ بَیَانِ اِیْنِ اِسْتِ اِکْه اِیْنِ گَروه (یهودیان) از تمامی موجودات زنده بدترند، و هیچ شک و تردیدی در آن نیست، دلیل اینکه در مقام بیان این معناست این است که مطلب را مقید به قید (( عند الله )) کرده و برگشت این تفسیر به این است که مطلب مزبور و هر چیزی که خداوند به آن حکم و قضاوت کند خطاء در آن راه ندارد، زیرا خودش می فرماید: (( لا یضل ربی و لا ینسی )) .

و اگر کلام را به این معنا که (( یهود بدترین جنبندگانند )) افتتاح کرد برای این است که مقصود از این فصل زنده شدن و بر حذر داشتن مسلمین از شر ایشان و دفع شر ایشان از مسلمین بوده، و ارتکاز طبیعی مردم بر این است که از شری که امید هیچ خیری در آن نیست پرهیز نمایند و به هر وسیله ای که صحیح و ممکن باشد آن را از خود دور کنند. و بنا بر دستوری که بعدا می دهد و می فرماید: (( فاما تثقفنهم فی الحرب فشردهم بهم من خلفهم ... )) مناسب این بود که بیان خود را به این معنا که ایشان بدترین جنبندگانند افتتاح نماید.

و اینکه بدنبال جمله (( الذین کفروا )) فرمود: (( فهم لا- یومنون )) و فاء تفریع بر سر آن آورد برای این است که برساند یکی از اوصاف آنان که زائیده کفرشان است این است که ایمان نمی آورند، و ایمان نیاوردن از کفر ناشی نمی شود مگر بعد از آنکه کفر در دل رسوخی کرده باشد که دیگر امید برطرف شدن آن قطع شده باشد. بنابراین، کسی که وضعش چنین است دیگر نباید انتظار داشت که ایمان در دلش راه یابد، چون کفر و ایمان ضد یکدیگرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۸

از اینجا بدست می آید که منظور از (( الذین کفروا )) (( الذین ثبتوا علی الکفر : آنهايي که استوار در کفرند )) است، و به همین جهت برگشت معنای آیه به مضمون آیه قبلی خودش است که فرمود: (( ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون و لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم و لو اسمعهم لتولوا و هم معرضون ))

علاوه، بعد از آنکه هر دو آیه دلالت کردند بر اینکه شر در نزد خدا منحصر در طایفه معینی از جنبندگان است، آیه اولی علاوه بر دلالتش بر اینکه این طایفه به هیچ وجه ایمان نمی آورند خود قرینه است بر اینکه منظور از آیه دومی هم که فرمود: (( الذین کفروا فهم لا یومنون )) این است که این طایفه بر کفر خود ثابت قدم هستند، و به هیچ وجه از آن دست بر نمی دارند.

الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عہدہم فی کل مرۃ و هم لا یتقون این آیه نسبت به آیه قبلی و جمله (( آنهايي که کافر شدند )) یا

بیان است و یا بدل بعض (یهودی‌هایی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معاهده بستند) از کل (مطلق کفار). و بنا بر بدلیت، کلمه (( من )) در (( منهم )) تبعیضیه خواهد بود و معنای آیه این می شود که: (( آن کسانی که از میان طایفه کفار با ایشان معاهده بستی )) . و اما احتمال اینکه کلمه (( من )) زائده بوده و معنای آیه این باشد: (( کسانی که با ایشان معاهده بستی )) و یا به معنای (( مع )) و معنایش این باشد: (( کسانی که تو با ایشان معاهده بستی احتمال درستی نیست .

و منظور از اینکه فرمود: (( کل مرة )) آن چند دفعه ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان معاهده بست ، یعنی : یهودیان عهد خود را می شکنند در هر دفعه که تو با ایشان عهد ببندی ، و از خدا در شکستن عهد پروا ندارند، و یا از شما پروا نداشته و از شکستن عهد شما نمی ترسند، و این خود دلیل بر این است که شکستن عهد از جانب یهودیان چند دفعه تکرار شده است .

فَإِمَّا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ در مجمع البیان گفته : کلمه (( ثقف )) به معنای پیروزی و دست یافتن به سرعت و کلمه (( تشرید )) متفرق ساختن توام با اضطراب است . و اینکه فرمود: (( فاما تثقفنهم )) اصل آن (( ان تثقفنهم )) بوده ، و حرف (( ما )) که برای تاکید است بر سر (( ان )) شرطیه در آمده تا مصححی باشد برای اینکه نون تاکید بر فعل شرط تثقف در آید، چون سیاق کلام برای این بوده که در ضمن شرط تاکید هم بکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۴۹

و منظور از اینکه فرمود: (( فشرد بهم من خلفهم )) این است که آنچه‌ان عرصه را بر ایشان تنگ کند که نفرات پشت سر ایشان عبرت گرفته و رعب و وحشت بر دلها چیره گشته و در نتیجه متفرق شوند، و آن اتحادی که در اراده و رسیدن به هدف داشته و آن تصمیمی که بر قتال با مسلمین و ابطال کلمه حق گرفته بودند از بین برود.

و بنا بر این ، پس منظور از اینکه فرمود: (( لعلهم یذکرون )) امید به این معنا است که نسبت به آثار سوء نقض عهد و فساد انگیزی در زمین و دشمنی با کلمه حق و عاقبت شوم آن تذکر پیدا کنند، و متوجه شوند که خداوند مردم تبه‌کار را به سوی هدفشان هدایت نمی کند، و او نقشه های خائنان را رهبری نمی نماید.

پس آیه شریفه هم به این معنا اشاره دارد که باید با آنان قتال کرد و بعد از غلبه بر ایشان تشدید و سخت گیری کرد و متفرقشان ساخت . و هم به اینکه دنبال سر ایشان کسانی هستند که در نقض عهد و انتظار دچار شدن حق و اهل حق به مصائب حالشان نظیر حال ایشان است .

دستور مقابله به مثل در برابر پیمان شکنان و مقاتله و نبرد با آنان

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ (( خیانت )) بطوری که مجمع البیان گفته - به معنای شکستن عهد در چیزست که آدمی را در آن امین دانسته باشند. و لیکن این معنا تنها معنای خیانت در عهد و پیمان است ، و اما خیانت به معنای عام عبارتست از نقض هر حقی که قرارداد شده باشد چه در عهد و چه در امانت . و کلمه (( نبذ )) به معنای القاء است و در آیه (( فنبذوه وراء ظهورهم )) هم به همین معنا است . و کلمه (( سواء )) به معنای عدالت و برابری است .

و ترکیب (( اما تخافن )) مانند ترکیب (( اما تثقفنهم )) (در آیه قبل) است و معنای (( خوف )) این است که علامتهائی از اینکه امری خطرناک و لازم الاحتراز در شرف وقوع است ظاهر شود. و اینکه فرمود: (( ان الله لا يحب الخائنین )) تعلیل است برای جمله (( فانبد الیهم علی سواء )) . و معنای آیه این است که : اگر از قومی که میان تو و ایشان عهدی استوار گشته ترسیدی که در عهدت خیانت کرده و آن را بشکنند، و ترست از این جهت بود که دیدی آثار آن در حال ظهور است تو نیز عهد ایشان را نزد ایشان بینداز و آنرا لغو کن ، و لغویت آنرا به ایشان اعلام هم بکن تا شما و ایشان در شکستن عهد برابر هم شوید، و یا تا اینکه تو در عدالت مستوی و استوار شوی ، چون این خود از عدالت است که تو با ایشان معامله به مثل کنی ، چون اگر بدون اعلام قبلی با ایشان به جنگ در آئی خواهند گفت که خیانت کرده ، و خدا خیانت کاران را دوست نمی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۰

و خلاصه، این دو آیه دو دستور الهی است در قتال با کسانی که عهد ندارند، و عهد را می‌شکنند، و یا ترس این هست که بشکنند. پس اگر دارندگان عهد از کفار بر عهد خود پایدار نباشند و آنرا در هر بار بشکنند بر ولی امر است که با ایشان مقاتله نموده و بر آنان سخت گیری کند، و اگر ترس این باشد که بشکنند و اطمینانی به عهد آنان نداشته باشد باید او نیز لغویت عهد را اعلام نموده و آنگاه به قتال با آنان پردازد، و قبل از اعلام لغویت آن مبادرت به قتال نکند چه این خود یک نحوه خیانت است. و اما اگر عهد بستند و آنرا نشکسته و ترس این هم که خیانت کنند در بین نباشد البته واجب است عهدشان را محفوظ داشته و احترام کنند، که خدای تعالی فرموده: (( فَاَتَمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَتِهِمْ )) و نیز می‌فرماید: (( اَوْفُوا بِالْعُقُودِ )) .

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ كَلِمَةً (( يحسبن )) قرائت غیر مشهور است. و قرائت مشهور آن با تاء خطاب است و خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و منظور از آن خوشدل ساختن و تقویت قلب آن حضرت است، مانند خطابی که بعد از چند آیه دیگر است و می‌فرماید: (( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ )) و نیز مانند خطابی که بعد از چند آیه مورد بحث قرار دارد و می‌فرماید: (( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ )) .

کلمه (( سبق )) به معنای پیشی گرفتن از کسی است که می‌خواهد خود را به ما برساند. و کلمه (( اعجاز )) به معنای ایجاد عجز است. و اینکه فرمود: (( انهم لا يعجزون )) تعلیل جمله (( ولا تحسبن ... )) است. و معنایش این است که: ای پیغمبر تو میندار که آنان که کافر شده اند از ما پیشی گرفته اند، و ما نمی‌توانیم به آنها برسیم، چون اینان نمی‌توانند خدا را عاجز کنند، چگونه می‌توانند و حال آنکه قدرت بر هر چیز منحصر از آن اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۱

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ... توضیح مفردات آیه شریفه: (( واعدوا لهم ما استطعتم من قوه ... )) و معنای آن و بیان اینکه خطاب در آن عام است و متوجه تمامی مسلمین می‌باشد

کلمه (( اعداد )) به معنای تهیه کردن چیزی است تا انسان با آن چیز به هدف دیگری که دارد برسد، که اگر قبلاً آنرا تهیه ندیده بود به مطلوب خود نمی‌رسید، مانند فراهم آوردن هیزم و کبریت برای تهیه آتش، و نیز مانند تهیه آتش برای طبخ. و کلمه (( قوه )) به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می‌گردد، و در جنگ به معنای هر چیزی است که جنگ و دفاع با آن امکان پذیر است، از قبیل انواع اسلحه و مردان جنگی با تجربه و دارای سوابق جنگی و تشکیلات نظامی. و کلمه (( رباط )) مبالغه در (( ربط )) است، و (( ربط )) همان عقد (گره) است، با این تفاوت که ربط سست تر از عقد و عقد محکم تر از ربط است و (( ربطه، یربطه، ربطا )) با (( رباطه، یرابطه، مرابطه و رباطا )) به یک معنا است، چیزی که هست رباط از ربط رساتر است. و کلمه (( خیل )) به معنای اسب است. و (( ارباب )) معنایش نزدیک به معنای (( تخویف )) می‌باشد.

و اینکه فرمود: (( و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل )) امر عامی است به مؤمنین که در قبال کفار به قدر توانائیشان از تدارکات جنگی که به آن احتیاج پیدا خواهند کرد تهیه کنند، به مقدار آنچه که کفار بالفعل دارند و آنچه که توانائی تهیه آن را دارند، چون مجتمع انسانی غیر از این نیست که از افراد و اقوامی دارای طبایع و افکار مختلف تشکیل می‌یابد، و در این مجتمع هیچ اجتماعی بر اساس سنتی که حافظ منافعشان باشد اجتماع نمی‌کنند مگر اینکه اجتماع دیگری علیه منافعش و مخالف با سنتش تشکیل خواهد یافت، و دیری نمی‌پاید که این دو اجتماع کارشان به اختلاف کشیده و سرانجام به نزاع و مبارزه علیه هم برمی‌خیزند، و هر یک در صدد برمی‌آید که آن دیگری را مغلوب کند.

پس با این حال مساله جنگ و جدال و اختلافاتی که منجر به جنگهای خسارتزا می‌شود امری است که در مجتمعات بشری گریزی از آن نبوده و خواه ناخواه پیش می‌آید، و اگر این امر قهری نبود انسان در خلقتش به قوائی که جز در مواقع دفاع بکار نمی‌رود از قبیل غضب و شدت و نیروی فکری، مجهز نمی‌شد. پس اینکه می‌بینیم انسان به چنین قوائی در بدن و در فکرش مجهز است خود دلیل بر این است که وقوع جنگ امری است اجتناب ناپذیر، و چون چنین است به حکم فطرت بر جامعه اسلامی واجب است که

همیشه و در هر حال تا آنجا که می تواند و به همان مقداری که احتمال می دهد دشمنش مجهز باشد مجتمع صالحش را مجهز کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۲

و در تعالیم عالیه دین فطری اسلام که دین قیم است و خدای تعالی آن را برای بشر فرستاده حکومتی را برای بشر اختیار کرده که باید اسم آنرا حکومت انسانی گذاشت، حکومتی است که در آن حقوق فرد فرد جامعه را محفوظ و مصالح ضعیف و قوی، توانگر و فقیر، آزاد و برده، مرد و زن، فرد و جماعت و بعض و کل را بطور مساوی رعایت کرده است، حکومتش فردی استبدادی نیست تا قائم به خواسته های شخص حاکم باشد، و او به دلخواه خود در جان و عرض و مال مردم حکومت کند. و حکومت اکثریت یعنی پارلمانی هم نیست تا بر طبق خواسته اکثر افراد دور زده و منافع ما بقی پایمال شود، یعنی (( نصف جمعیت به اضافه یک )) به مراد خود رسیده و (( نصف منهای یک )) آن محروم گردد.

و شاید سر اینکه بعد از خطاب به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آیات قبل یعنی آیه (( فاما تثقفنهم فی الحرب فشرذ بهم من خلفهم )) و آیه (( فانبد الیهم علی سواء )) و (( لا یحسبن الذین کفروا سبقوا )) و همچنین قبل از آیه (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها )) و غیر آن که خطاب در آنها نیز متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است خطاب را متوجه عموم مردم کرده و فرموده: (( و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه )) همین نکته باشد، زیرا گفتیم که حکومت اسلامی حکومتی است انسانی، به این معنا که حقوق همه افراد انسانها را رعایت نموده و به خواسته های آنان احترام می گذارد، و لو هر که می خواهد باشد، نه اینکه خواسته های افراد را فدای خواسته یک نفر و یا خواسته اکثریت کرده باشد.

و چون چنین است دشمن منافع یک جامعه اسلامی دشمن منافع تمامی افراد است، و بر همه افراد است که قیام نموده و دشمن را از خود و از منافع خود دفع دهند، و باید برای چنین روزی نیرو و اسلحه زیر سر داشته باشند، تا بتوانند منافع خود را از خطر دست برد دشمن نگهدارند، گو اینکه پاره ای از ذخیره های دفاعی هست که تهیه آن جز از عهده حکومتها بر نمی آید، و لیکن پاره ای دیگر هم هست که مسؤ ول تهیه آن خود افرادند، چون حکومت هر قدر هم نیرومند و دارای امکانات زیادی باشد به افراد مردم محتاج است، پس مردم هم به نوبه خود باید قبلا فنون جنگی را آموخته و خود را برای روز مبادا آماده کنند. پس تکلیف (( و اعدوا... )) ، تکلیف به همه است .

(( ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله یعلمهم )) - این قسمت از آیه شریفه در مقام بیان تعلیل جمله (( و اعدوا لهم )) است، و معنایش این است که این قوا و امکانات دفاعی را تدارک ببینید تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن خود را ترسانیده و از آنان زهر چشم گرفته باشید، و اگر دشمن دین را هم دشمن خدا و هم دشمن ایشان خواند برای این بود که هم واقع را بیان کرده باشد و هم اینکه ایشان را تحریک نموده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۳

و اینکه فرمود: (( و آخرین من دونهم لا- تعلمونهم )) دلالت دارد بر اینکه منظور از (( آخرین : دیگران )) که در مقابل اولین است آن افرادی هستند که مؤ منین از دشمنی آنان بی خبرند، و منظور از (( اولین )) آن افرادی هستند که مؤ منین ایشان را به دشمنی خدا و دشمنی خودشان می شناسند، و بطوری که از اطلاق لفظ آیه برمی آید منظور از (( آن افرادی که مؤ منین ایشان را نمی شناسند )) نه تنها آن افراد منافقی هستند که مؤ منین را به عداوت تهدید می کنند، و مؤ منین از خطر آنان بی خبرند، چون در میان مؤ منین علامت و امتیازی نداشته در لباس مؤ منین و در زی ایشان با خود ایشان نماز می خوانند و روزه می گیرند، و به حج می روند، و بحسب ظاهر جهاد می کنند، بلکه غیر منافقین یعنی کفاری را هم که مؤ منین هنوز مبتلای به آنان نشده اند شامل می شود.

معنای اینکه فرموده است: آنچه در راه خدا اتفاق کنید (از مال و جان) به شما بازگردانده می شود

و (( ارباب : ترساندن )) به وسیله تدارک دیدن نیرو هر چند خود از اغراض صحیحی است که فواید بزرگی بر آن مترتب می شود، و لیکن غرض اصلی از تهیه دیدن قوا ارباب نیست، و به همین جهت دنبال آن فرمود: (( و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله



یوف الیکم و انتم لا- تظلمون)) تا تمامی غرض را برساند. چون غرض حقیقی از تهیه نیرو این است که به قدر توانائیشان بتوانند دشمن را دفع کنند و مجتمع خود را از دشمنی که جان و مال و ناموسشان را تهدید می کند حفظ نمایند. و به عبارت دیگری که با غرض دینی نیز مناسب تر است این است که به قدر توانائیشان نائره فساد را که باعث بطلان کلمه حق و هدم اساس دین فطری می شود و نمی گذارد خدا در زمین پرستش شود و عدالت در میان بندگان خدا جریان یابد خاموش سازند.

و این خود امری است که فرد فرد جامعه دینی از آن بهره مند می شوند، پس آنچه را که افراد و یا جماعتها در این راه یعنی جهاد برای احیای امر پروردگار انفاق می کنند عینا عاید خودشان می شود، چیزی که هست صورت آن عوض می شود؛ چون اگر در راه خدا مال و جاه و یا نعمت دیگری نظیر آن را انفاق کرده باشند، در حقیقت در راه ضروریات زندگی خود خرج کرده، و چیزی نمی گذرد که همان به اضافه منافع دنیائی و آخرتیش دوباره عایدش می شود، و اگر جان خود را در این راه داده باشد در راه خدا شهید شده و در نتیجه به زندگی باقی و جاودانه آخرت رسیده است، زندگی حقیقی که جا دارد تمامی فعالیتهای هر کس در راه به دست آوردن آن باشد.

این است اثر شهادت و کشته شدن در راه خدا از نظر تعلیمات دین، نه افتخار و نام نیک و امثال آن که احيانا بعضی ها دل خود را به آن خوش کرده و در پاره ای از مقاصد دنیوی خود را به کشتن می دهند، صاحبان این فکر هر چند به این تعلیم اسلامی که جامعه به منزله فرد واحد است که تمامی اعضایش در نفع و ضرر شریکند توجه دارند، اما این اشتباه را هم دارند که خیال کرده اند آن کمال و هدفی که فطرت بشری انسان را به منظور رسیدن به آن وادار به زندگی دسته جمعی و تشکیل اجتماع می کند همان زندگی دنیائی است و بس. آن وقت وقتی پای دادن جان به میان می آید فکر می کنند این چکاری است که من برای اینکه دیگران به لذایذ مادی بهتری برسند خود را به کشتن دهم غافل از اینکه تعلیم دینی نتیجه از خود گذشتگی و شهادت را صرف نام نیک و یا افتخار نمی داند، بلکه زندگی دیگری دائم و جاویدان می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۴

و کوتاه سخن، تجهیز قوا برای غرض دفاع از حقوق مجتمع اسلامی و منافع حیاتی آن است، و تظاهر به آن تجهیزات دشمن را اندیشناک می کند که خود تا اندازه ای و به نوعی یک نحوه دفاع است، پس اینکه فرمود: (( ترهبون به عدو الله و عدوکم )) یکی از فواید تجهیز قوا را که عاید جامعه می شود ذکر می کند، و اینکه فرمود: (( و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوف الیکم و انتم لا تظلمون )) این معنا را می رساند که آنچه را در راه خدا انفاق کرده اند فوت نمی شود بلکه دوباره عایدشان می شود بدون اینکه حق کسی از ایشان از بین برود.

و این یعنی جمله (( و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله ... )) از امثال آیه (( و ما تنفقوا من خیر یوف الیکم )) عمومی تر است، چون (( خیر )) بیشتر به مال گفته می شود، و جان را شامل نمی گردد بخلاف آیه مورد بحث که فرمود: (( هر چیزی که انفاق کنید )) .

صلح با دشمن، با توکل بر خدای سمیع علیم

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ در مجمع البیان می گوید: کلمه (( جنوح )) به معنای میل است، و بال مرغ را هم از این جهت (( جناح )) می گویند که مرغ به وسیله آن به یکی از دو طرف خود متمایل و منحرف می شود، و اینکه در قرآن می فرماید: (( لا جناح علیه )) معنایش این است که اگر فلان کار را بکند به سوی گناه منحرف نشده است. و کلمه (( سلم )) - به فتحه سین و کسره آن - به معنای صلح است.

و اینکه فرمود: (( و توکل علی الله )) تتمه امر به جنوح و همگی در معنای یک امر است و آن این است که اگر دشمن به صلح و روش مسالمت آمیز رغبت کرد تو نیز به آن متمایل شو و به خدا توکل کن و مترس از اینکه مبادا اموری پشت پرده باشد و تو را غافل گیر کند و تو به خاطر نداشتن آمادگی نتوانی مقاومت کنی، چون خدای تعالی شنوا و دانا است. و هیچ امری او را غافلگیر نکرده و هیچ نقشه ای او را عاجز نمی سازد، بلکه او تو را یاری نموده و کفایت می کند. و آیه (( و ان یریدوا ان یخدعوک فان



حسبک الله)) نیز همین معنا را اثبات می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۵

و ما در سابق که پیرامون معنای توکل بحث می‌کردیم گفتیم معنای توکل این نیست که انسان به اعتماد به خدای تعالی اسباب ظاهری را هیچکاره و لغو بداند، بلکه معنایش این است که اعتماد قطعی به اسباب نداشته باشد، و بداند آنچه از اسباب ظاهری سببیتش برای انسان هویدا می‌گردد نمونه‌ای بیش نیست، و چه بسا اسباب دیگری است که ما از آن آگاهی نداریم، و سبب تام و تمام که هرگز از مسببش تخلف نمی‌پذیرد و حامل اراده خدای سبحان است آن تمامی و مجموع همه این سببها است. پس توکل عبارت است از اینکه انسان و ثوق و اعتماد خود را متوجه خدای سبحان کند که همه اسباب عالم بر محور مشیت او دور می‌زند، و این معنا منافات ندارد با اینکه شخص متوکل به اسبابی که سببیت آنها برایش ظاهر گشته و در دسترس او هستند تمسک بجوید، و چیزی از آنها را وانگذارد تا در نتیجه دچار جهالت شود.

وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ... این آیه متصل به آیه قبل است، و به منزله جواب از سؤال است که ممکن است مطرح شود، چون بعد از آنکه خدای سبحان رسول خود را امر به جنوح و تمایل به صلح و سازش کرد - البته در صورتی که دشمن روی موافقت نشان دهد - و چون راضی به خدعه نشد زیرا خدعه از خیانت در حقوق همزیستی و روابط عمومی است و خداوند خیانت کاران را دوست ندارد از این رو جای این سؤال بود که کسی بپرسد ممکن است تمایل دشمن به صلح و سازش از در خدعه و نیرنگ باشد و دشمن بخواهد بدین وسیله مؤمنین را گیج و گمراه کرده و در موقع مناسب در شرایطی که در نظر دارند بر ایشان شیخون بزنند. خدای سبحان در جواب فرموده: اینک ما تو را امر به توکل کردیم برای همین بود که بدانی اگر دشمن بخواهد به این وسیله بتو نیرنگ بزند خدا نگهدار تو است. و در جای دیگر هم فرموده: ((و من يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره)) : ((هر که به خدا توکل جوید (خدا کار او را کار خود دانسته) و خدا به کار خود می‌رسد))

و این بیان به خوبی دلالت دارد بر اینکه غیر آنچه از اسباب طبیعی و عادی که ما به آن اطلاع پیدا می‌کنیم اسباب دیگری در کار است که بر وفق صلاح بنده متوکل در جریان است، هر چند اسباب طبیعی و عادی به او خیانت کرده و او را در راه رسیدن به مطلوب حقیق مساعدت نکنند. و اینکه فرمود: ((هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین)) به منزله احتجاج و استدلال بر جمله ((حسبک الله)) است، و می‌خواهد با ذکر شواهدی مساله کفایت خدای تعالی را اثبات کند، و آن شواهد عبارتند از اینکه خدا او را به نصرت خود و به وسیله مؤمنین تایید کرد، و میان دل‌های مؤمنین با اینکه همه دشمن یکدیگر بودند الفت و مهربانی برقرار ساخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۶

وَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مِثْرَ الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ... راغب می‌گوید: کلمه ((الالف)) به معنای اجتماع یا التیام است، و آیه ((الف بینهم)) و همچنین الفت به همین معنا است؛ و کلمه ((الف و آلف)) به معنای مالوف است، آیه ((اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم)) نیز به این معنا است.

خداوند در ضمن ادله‌ای که بر مساله کفایت خود نسبت به کسی که بر او توکل کند اقامه کرده بعد از مساله تایید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وسیله مؤمنین این معنا را ایراد کرده که او پیغمبر خود (صلی الله علیه و آله) را با تالیف قلوب مؤمنین کفایت کرده است، و این دلیل مطلق و ملاک در آن عمومی و شامل همه مؤمنین است، هر چند انطباق آیه بر انصار ظاهرتر است؛ چون خداوند نبی خود (صلی الله علیه و آله) را به دست انصار تایید کرد و آنان آن حضرت را منزل داده و یاری کردند، و انصار بودند که سالیان دراز در میان خود جنگ‌های خونین داشتند، و دو قبیله اوس و خزرج بود که جنگ معروف ((بغاث)) ایشان را به خاک و خون می‌کشید، تا آنکه هر دو طائفه به برکت نزول اسلام در شهر ((مدینه)) صلح کرده و با یکدیگر برادر شدند.

شرحی در مورد غریزه حب و بغض و تاءید نمودن خداوند پیامبر (ص) را با ایجاد الفت بین قلوب مؤمنین

خداوند در چند جای از کلامش به نعمت تالیف قلوب مؤمنین منت نهاده و در امثال آیه (( لو انفقت ما فی الارض جمیعا ما الفت بین قلوبهم و لکن الله الف بینهم انه عزیز حکیم )) اهمیت این نعمت را بیان کرده است .

آری ، خلقت انسان مفطور بر دوستی نعمت هائی است که تمامیت زندگیش بستگی به وجود آنها دارد، و این معنا فطری هر انسانی است که هر چه را دوست می دارد برای این است که از آن انتفاع می برد، و اگر هم گاهی دیده می شود که منظورش سودی است که عاید غیر گردد در آنجا هم اگر کاملاً دقت شود معلوم می شود که او هم در این انتفاع غیر، سودی می برد، و چون دوستدار وجدان (دارا بودن) است قهراً دشمن فقدان (ناداری) خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۷

به همین دو صفت غریزی یعنی حب و بغض است که امر زندگی انسان اداره می شود، چون اگر انسان همه چیز را حتی اضرار و متناقضات را هم دوست می داشت زندگیش به کلی باطل می گشت ، و همچنین اگر همه چیز را حتی متناقضات را دشمن می داشت باز زندگیش باطل می شد. و از طرفی خدای تعالی خلقت بشر را بر اساس زندگی اجتماعی قرار داده ، چون قوا و ابزاری که در فرد انسان است قاصر از این است که تمامی حوایج و ضروریات زندگی او را تامین نماید و او ناگزیر از این است که بطور دسته جمعی زندگی کند، و این نیز بدیهی و روشن است که انسان وقتی می تواند بطور دسته جمعی زندگی کند که هر فردی که دارای امکاناتی از قبیل مال و جاه و یا زینت و جمال و یا هر چیز دیگری - که طبایع بشری برای آن ارزش قائل بوده و یا کم و بیش هواهای نفسانی به آن تعلق می گیرد - بوده باشد که افراد دیگر فاقد آن باشند.

و همین معنا خود اولین چیزی است که مایه بروز عداوت و دشمنی در دلها و باعث پدید آمدن بخل در نفوس می شود، و در نتیجه افراد به جان یکدیگر افتاده و در جان و عرض و مال یکدیگر و تجاوز در هر چیزی که به آن متعنمند و بر سر آن فعالیت و کشمکش دارند ظلم و تعدی نموده و خود باعث گسترش محرومیت ها می گردند، و آتش خشم و عداوت را در دلهای خود شعله ور می سازند.

همه اینها اوصاف و غریبه هائی است باطنی که در دلهای افراد اجتماع نهفته است ، و خواه ناخواه در مسیر زندگیشان در خلال اعمال و برخورد فعالیت ها جلوه نموده و بعضی از آنها با بعضی دیگر اصطکاک پیدا می کند، و همین اصطکاک ها است که موجب بروز فتنه ها و مصایب اجتماعی گشته مردم را به هلاکت انداخته و زراعت و نسل را به نابودی تهدید می کند، شاهد این معنا حوادثی است که در همه اعصار در میان همه اقوام جریان داشته است .

و در هر زمان که هدف هر جامعه و هر امتی بهره مندی از زندگی مادی باشد و فکر و ذکرش محدود در چهار دیواری زندگی دنیا گردد چنین امتی نمی تواند ماده این فساد را از ریشه برکند، چون دنیا، دار تراحم است ، و - همانطوری که گفته شد - قوام اجتماع بر اساس منافع اختصاصی است و استعداد افراد هم مختلف است ، و حوادثی که پیش می آید و عوامل موثر و اوضاع و احوال خارج همه در معاش و زندگی آنان دخالت دارند. همچنانکه قرآن در باره تاثیر اختلاف اوضاع و احوال در زندگی انسان می فرماید: (( ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخیر منوعا )) و (( ان النفس لاماره بالسوء )) و نیز می فرماید: (( و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم )) و همچنین آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۸

و نهایت چیزی که ممکن است در بسط الفت در افراد انسان و ارضای دلهای سرشار از خشم و دشمنی اثر کند مال و یا جاه و یا سایر نعمت های دنیوی است که چون محبوب انسان است ممکن است با دادن آنها تا اندازه ای قانع و ساکتشان کرد، و لیکن این گونه چیزها تنها در موارد جزئی نافع و مؤثر است ، و اما دشمنی و کینه های عمومی را از دلهایشان نمی زداید، زیرا آتش غریزه زیاد طلبی و بخل که در دل تمامی افراد هست و در اثر مشاهده پاره ای از مزایای زندگی در دست دیگران شعله ور می گردد به هیچ وجه با پول و امثال آن خاموش نمی شود.

علاوه بر اینکه پاره ای از مزایا هست که قابل بسط بر همه افراد نیست بلکه انفرادی و مختص به افراد انگشت شماری است ، مانند

مزیت سلطنت و ریاست عالی و امثال آن . حتی جوامع مترقی و امتهای متمدن هم نتوانسته اند برای این درد دوائی به دست آورند و خشم و دشمنی های عمومی را ریشه کن کنند، و با اینکه در صدد بوده اند جز به این مقدار موفقیت حاصل نکردند که از شدت آن جلوگیری نموده پیکر اجتماع را تا اندازه ای از شکنجه این عذاب راحت کنند. و اما دشمنی های مربوط به موهبت های خصوصی از قبیل ریاست و ملک کما کان به شدت خود باقی است ، و همچنان با شراره های خود دلہائی را می سوزاند، و همواره عده ای را به جان هم می اندازد.

تازه این چاره جوئی هائی که می کنند به جامعه خودشان اختصاص دارد و اما جامعه های بیرون از جامعه شان به حال آنان اعتنائی نمی شود و از منافع زندگی آنها تنها چیزهائی تامین می شود که با منافع خود این جامعه ها موافقت داشته باشد هر چند از راه دیگر، اقسام مختلف بلاء آنها را فرا گرفته باشد و روزگار با مشقت های گوناگون آنان را شکنجه دهد.

مبانی تربیتی اسلام که با توجیه مؤمنین به سوی حیات حقیقی و جاودان و تمتع‌معنوی ، بین ایشان الفت و برادری برقرار می سازد در این میان امت اسلام است که خداوند بر او منت نهاده و صفت رذیله بخل را از دلہای آنها زدوده و میان دلہای آنها ایجاد الفت نمود.

آری ، اسلام برای پدید آوردن چنین ملتی نخست مردم را به معارف الهی آشنا ساخت و آن معارف را در میان آنان منتشر نمود و گوشزد کرد که زندگی انسانی یک زندگی جاویدان است ، و منحصر به این چند روز مختصر دنیا نیست تا با سپری شدن آن زندگی انسانی هم سپری شود. و سعادت در آن زندگی جاودانه مانند زندگی دنیا به بهره مندی از لذائذ مادی و چریدن در چراگاه پست مادیت نیست ، بلکه حیاتی است واقعی و عیشی است حقیقی که انسان به آن حیات زنده گشته و در کرامت عبودیت خدای سبحان عیش می کند، و به نعمت های قرب خدا متنعم می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۵۹

صاحب چنین زندگی در دنیا از آنچه که از نعمت های مادی دنیوی برایش مقدر شده ، چه آن نعمتهائی که از طریق حظ به او می رسد و چه آنهائی که از طریق اکتساب تمتع برده و سپس به سوی جوار خدا منتقل گشته در بهشت رضوان او با بندگان شایسته اش درمی آمیزد، و به حقیقت زندگی نایل می شود، همچنانکه فرموده : (( و ما الحیوه الدنیا فی الاخره الامتاع )) و (( و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون )) و (( فاعرض عن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیلہ و هو اعلم بمن اهتدی )) .

پس بر هر مسلمان لازم است که به پروردگار خود ایمان آورده و تربیت او را بپذیرد و عزم خود را جزم نموده منحصرآ آنچه را که نزد پروردگارش است هدف همت قرار دهد، و چنین فکر کند که او بنده ایست که تدبیر امورش به دست سرپرست اوست و او خود مالک ضرر و نفع ، مرگ و حیات و حشر و نشر خود نیست ، و کسی که وضعش چنین است نباید به چیزی غیر پروردگارش بپردازد، زیرا پروردگارش کسی است که خیرات و شرور، نفع و ضرر، غناء و فقر و مرگ و زندگی همه به دست اوست .

و نیز باید در مسیر زندگی بر اساس علم نافع و عمل صالح سیر کند، و در این بین اگر به چیزی از مزایای زندگی دنیوی دست یافت در حقیقت موهبتی است از ناحیه پروردگارش ، و اگر هم دست نیافت و از لذائذ مادی محروم شد اجر محرومیتش را به حساب پروردگارش بگذارد، زیرا (( ما عند الله خیر و ابقى )) : (( آنچه نزد خداست بهتر و باقی تر است )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶.

البته این حرف معنایش لغویت اسباب نیست ، و با کسب و کار که فطرت آدمی انسان را به سوی آن و به سوی مقدمات آن از فکر و اراده دعوت نموده و به سعی در تنظیم عوامل و علل رسیدن به مقاصد انسانی و اغراض صحیح زندگی تحریک می نماید منافات ندارد و ما توضیح این معنا را در موارد مختلفی از این کتاب گذراندیم .

وقتی مسلمانان این سنت الهی را سنت خود قرار دهند و خواهش دلہای خود را از تمتع به مادیات که هدفی حیوانی و غرضی مادی

است به سوی این تمتع معنوی بگردانند که هیچ تراحم و محرومیتی در آن نیست قهرا خشم و دشمنی از دل‌هایشان زایل گشته و جان‌هایشان از بخل و غلبه هوی و هوس رهائی یافته به لطف خدا برادران یکدیگر می‌شوند، و آنچنان که باید رستگار می‌گردند، همچنانکه فرموده: (( یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون ، و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا )) و نیز فرموده: (( و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون )) .

معنای جمله: (( حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین ))

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ در این آیه نیز مانند آیه قبلی که فرموده بود: (( فان حسبک الله هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دلخوش می‌سازد، و منظور از آن - و خدا داناتر است - این است که: خداوند تو را به یاری خودش و بوسیله آنهایی که از مؤمنان پیرویت کردند از شر دشمنان کفایت می‌کند. نه اینکه بخواهد بفرماید: نصرت خدا و یاری مؤمنین هر دو برای کفایت تو سبب مستقلی هستند. و یا هر دو با هم یک سببند که این یک سبب دارای دو جزء است؛ زیرا توحیدی که قرآن آنرا به بشر گوشزد کرده با سببیت مستقل مؤمنین منافات دارد.

و چه بسا بعضی‌ها گفته باشند: معنای آیه این است که خدا تو را کفایت می‌کند و آنهایی را هم که پیرویت کردند کفایت می‌کند، در حقیقت خواسته‌اند جمله (( و من اتبعک من المؤمنین )) را بر محل (( کاف )) (( حسبک )) عطف کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۱

و به هر حال بطوری که از سیاق آیات و از قراین خارجی به دست می‌آید مفاد آیه، تحریک و تشویق مؤمنان است بر کارزار، چون تاثیر مؤمنان در کفایت کردنشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از شر دشمنان تنها بکار زار کردن است و چیز دیگری به ذهن نمی‌رسد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه قبل از جنگ بدر در بیداء نازل شد، و بنابراین قول، آیه شریفه متصل بما بعد خود نخواهد بود، و اما اتصالش بما قبل آن نیز قطعی نیست. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ... کلمه (( تحریض ))، (( تحضیض ))، (( ترغیب )) و (( حث )) همه به یک معنا است. و کلمه (( فقه )) با کلمه (( فهم )) یک معنا را می‌رساند الا اینکه کلمه فقه در رساندن معنا رساتر است.

رمز اینکه یک نفر مؤمن صابر می‌تواند بر ده نفر کافر چیره گردد

و اینکه فرمود: (( ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائین )) مقصود از کلمه (( مائین )) دویست نفر از کفار است، همچنانکه در جمله بعد، کلمه (( الف )) را مقید به کفار نموده. و همچنین در جمله (( و ان یکن منکم مائة )) مقصود صد نفر صابر است که قبلا کلمه (( عشرون )) را مقید بدان کرده بود.

و حرف باء در جمله (( بانهم قوم لا یفقهون )) سببیت را می‌رساند و ممکن هم هست به اصطلاح ادبی باء آلت باشد، هر چه باشد جمله را تعلیلیه می‌کند و این تعلیل متعلق به کلمه (( یغلبوا )) است. و معنایش این است که: بیست نفر صابر از شما بر دویست نفر از کسانی که کافر شده‌اند غالب می‌شود، و صد نفر صابر از شما بر هزار نفر از کسانی که کافر شده‌اند غالب می‌آیند، و این غلبه به علت این است که کفار مردمی هستند که نمی‌فهمند.

و همین نبودن فهم در کفار، و در مقابل، بودن آن در مؤمنان باعث شده که یک نفر از بیست نفر مؤمن بیشتر از ده نفر از دویست نفر کافر به حساب آید، و بر همین اساس آیه شریفه حکم کلی خود را روی همین حساب برده و می‌فرماید: بیست نفر از مؤمنین بر دویست نفر از کفار غالب می‌شوند؛ و سرش این است که مؤمنان در هر اقدامی که می‌کنند اقدامشان ناشی از ایمان به خداست، و ایمان به خدا نیرویی است که هیچ نیروی دیگری معادل آن نبوده و در برابر آن تاب مقاومت نمی‌آورد، چون بدست آوردن

نیروی ایمان مبنی بر فهم صحیح است، و همین فهم صحیح صاحبش را به هر خلق و خوی پسندیده‌ای متصف می‌سازد، و او را شجاع و با شهامت و پر جرات و دارای استقامت و وقار و آرامش قلب و وثوق به خدا بار می‌آورد، چنین کسی اطمینان و یقین دارد به اینکه به هر تقدیر چه کشته شود و چه بکشد برد با اوست؛ زیرا در هر دو تقدیر پاداشش بهشت است، و او در خود مصداقی برای مرگ به آن معنائی که کفار معتقدند و آنرا نابودی می‌پندارند نمی‌بیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۲

بخلاف کفار که اتکاءشان همه بر هوای نفس و اعتمادشان همه بر ظواهری است که شیطان در نظرشان جلوه می‌دهد، و معلوم است دل‌هائی که تمام اعتمادشان بر هوا و هوس است هرگز متفق نمی‌شوند، و اگر هم احیاناً متفق شوند اتفاقشان دائمی نیست، و دوامشان تا جائی است که پای جان به میان نیاید و گرنه از آنجائی که مرگ را نابودی می‌دانند اتفاقشان مبدل به تفرقه می‌شود. و بسیار نادر است که دلی بی‌ایمان تا پای جان بر سر هواهای خود پایدار بماند، مگر اینکه مشاعرش را از دست داده باشد، و گرنه با احساس کمترین خطر از میدان در می‌رود، مخصوصاً مخاطرات عمومی که بطوری که تاریخ نشان می‌دهد زودتر از هر خطر دیگری این قبیل مردم را از پای درمی‌آورد، مانند از پای درآمدن مشرکان در جنگ بدر، که با کشته شدن هفتاد نفر همه فراری شدند، با اینکه عده شان هزار نفر بود، و نسبت هفتاد با هزار تقریباً نسبت یک است به چهارده، پس فراری شدن ایشان در حقیقت به معنای فراری شدن چهارده نفر از یک نفر است، و این نیست مگر بخاطر فقه مؤمنان که خود علم و ایمان را در بر دارد، و بخاطر جهل کفار که خود ملازم با کفر و هوی پرستی است.

الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ... یعنی اگر از شما صد صابر باشد بر دویست نفر غلبه می‌کند، و اگر صابران از شما هزار نفر باشند بر دو هزار نفر از کفار غلبه می‌کنند بر همان اساسی که در آیه قبلی گذشت.

اثر مستقیم ضعف روحی در کاستن از میزان توان در کسب پیروزی بر دشمن

و در جمله (( و علم ان فيكم ضعفا )) منظور از (( ضعف ))، ضعف در صفات روحی است که بالاخره به ضعف در ایمان منتهی می‌شود. آری، یقین به حق است که همه صفات پسندیده موجب فتح و ظفر از قبیل شجاعت و صبر و رای صائب از آن سرچشمه می‌گیرد؛ منظور از ضعف این است، نه ضعف از جهت نفرت و تجهیزات جنگ؛ چون بدیهی است که مؤمنین همواره در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رو به قوت و زیادی نفرت بودند نه رو به ضعف.

و قید (( باذن الله )) جمله (( يغلبوا )) را مقید می‌کند، و معنایش این است که: خداوند با اینکه شما مردمی با ایمان و صابر هستید خلاف این را نمی‌خواهد. و از همین جا معلوم می‌شود که جمله (( و الله مع الصابرين )) نسبت به قید (( باذن الله )) به منزله تعلیل آن است.

با در نظر گرفتن اینکه نداشتن فقه و صبر، و همچنین ضعف روحی از علل و اسباب خارجی است که در غلبه نکردن و ظفر نیافتن مؤثر است، بدون شک از دو آیه مورد بحث بخوبی فهمیده می‌شود که حکم در آن دو مبنی بر اوصاف روحی است که در مؤمنین و کفار اعتبار شده، و اینکه همان قوای روحی که در آیه اولی برای یک مؤمن اعتبار شده بود و قوتش به اندازه‌ای بود که بر قوای روحی و داخلی ده نفر کافر غلبه می‌کرد چیزی نگذشت که آنقدر پائین آمد تا همان قوا بر بیشتر از قوای روحی دو نفر کافر نمی‌چربید یعنی قوای روحی مؤمنین متوسط الحال به نسبت هشتاد در صد کاهش یافت، و بیست مؤمن در برابر دویست کافر که در آیه اولی اعتبار شده بود در آیه دومی مبدل شد به صد مؤمن در برابر دویست کافر. و صد نفر در برابر هزار نفر آیه اولی در آیه دومی مبدل شد به هزار در برابر دو هزار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۳

بحث دقیق در عواملی که بر حسب احوال جاری در مجتمعات بشری در نفوس انسانها صفات اخلاقی مختلفی ایجاد می‌کند نیز آدمی را به این معنا راهنمایی می‌نماید، برای اینکه هر جامعه خانوادگی و حزبی که به منظور غرضی از اغراض زندگی مادی و یا دینی تشکیل می‌یابد، در اول تشکیل و ابتدای انعقاد به موانع و گرفتاریهائی که از هر سو اساس آنرا تهدید به انهدام می‌کند برمی

خورد و در نتیجه قوای دفاعیش بیدار گشته و آماده می شود تا در راه رسیدن به هدفی که به نظرش مشروع است پیکار کند، یعنی آن نفسانیات که انسان را وادار به تحذر از ناملایمات و بذل جان و مال در این راه می کند در وی بیدار می شود.

و همچنین به پیکار خود ادامه داده و شب و روز جان و مال خود را در این راه صرف می کند، و باز تجدید قوا نموده پیش می رود تا آنجا که برای خود تا اندازه ای استقلال در زندگی فراهم سازد، و تا حدی محیط را مساعد نموده و جمعیتش فزونی یافته آسایش و آرامش پیدا می کند، و شروع می کند به عیاشی و استفاده از فواید کوششهایش، در این هنگام است که آن قوای روحی که در همه اعضا گسترده است و اعضا را وادار بکوشش و عمل می کرده آرام گشته رو به سستی می گذارد.

علاوه، جامعه هر قدر هم افرادش اندک باشند در مساله ایمان و خصوصیات روحی و صفات پسندیده اخلاقی خالی از اختلافات نیستند. بالاخره افرادش در این باره اختلاف دارند که یکی قوی است و یکی ضعیف و قهرا هر چه افراد اجتماع بیشتر باشند افراد سست ایمان و بیمار دلان و منافقان نیز بیشتر می شوند، و کفه میزان این طبقه سنگین تر و کفه افراد برجسته سبک تر می شود.

و در این مطلب فرقی میان جمعیت های دینی و احزاب دنیوی نیست. آری، سنت طبیعی که در نظام انسانی جریان دارد بر همه اجتماعات یکسان جاری می شود، تجربه قطعی نیز ثابت کرده که افرادی که به خاطر غرض مهمی ائتلاف می کنند هر قدر عده شان کمتر باشد در مقابل رقبا و مزاحمینشان قوی تر می باشند و هر قدر گرفتاری و فتنه هایشان بیشتر باشد نشاطشان در کار و کوشش بیشتر و کار و کوششان در اثر سریع تر و تیزتر است. بر عکس هر چه افرادشان بیشتر و رقبا و موانع رسیدن به مقاصدشان کمتر باشد افرادش خمودتر و خواب آلودتر و سفیه تر خواهند بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۴

دقت کافی در جنگهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این معنا را روشن می سازد. مثلا در جنگ بدر مسلمانان پیروز شدند با اینکه عده شان به سیصد و بیست نفر نمی رسید آن هم در کمال فقر و نداشتن قوا و تجهیزات، و عده کفار تقریبا سه برابر آنان بود آن هم با داشتن عزت و شوکت و تجهیزات جنگی، و همچنین در جنگ احد و خندق و خیبر و مخصوصا جنگ حنین که داستانش از همه عجیب تر بود و خدای تعالی جریان آنرا به بیانی که جای تردید برای هیچ اهل بحثی باقی نگذاشته بیان کرده و فرموده: (( و یوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا و ضاقت الارض بما رحبت ثم ولیتم مدبرین ... ))

اشاره به اینکه هر قدر بر عزت و شکوت ظاهری مسلمین افزوده می گشت از درجه ایمان و قوت معنویات آنان کاسته می شده است

و این آیات بر چند نکته دلالت دارد: اول اینکه اسلام هر قدر در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عزت و شوکت ظاهریش بیشتر می شد قوای روحی و درجه ایمان و فضائل اخلاقی عامه مسلمین رو به کاهش می گذاشت، و این تاثیر آنچنان محسوس بود که بعد از جنگ بدر - به مدتی کم و یا زیاد - این نقصان تا یک پنجم قبل از جنگ بدر رسید، همچنانکه آیات بعد از آیه مورد بحث تا اندازه ای به این حقیقت اشاره نموده می فرماید: (( ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یتخن فی الارض تربدون عرض الدنیا و الله یرید الاخره و الله عزیز حکیم لو - لا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم ... ))

دوم اینکه این دو آیه به حسب ظاهر با هم نازل شده اند، زیرا هر چند از حال مؤمنین در دو زمان مختلف خبر می دهند، همچنانکه جمله (( الا ان خفف الله عنکم )) بدان اشاره دارد و لیکن مقصود آن دو مقایسه قوای روحی مؤمنان در دو زمان است و سیاق آیه دومی طوری است که با مستقل بودن و جدا بودن از آیه اولی نمی سازد، و صرف اینکه حکمشان مختلف و مربوط به دو زمان مختلف هستند باعث نمی شوند که در دو زمان نازل شده باشند.

بله، اگر تنها دو حکم تکلیفی را می رساندند و بس البته ظهور در این داشتند که دومی از آنها بعد از زمان نزول اولی نازل شده است.

سوم اینکه ظاهر جمله (( الا ان خفف الله عنکم )) - بطوری که گفته شده است - این است که این دو آیه در مقام بیان حکمی



تکلیفی می باشند، چون تخفیف وقتی است که قبلاً تکلیفی در میان باشد، گو اینکه لفظ، لفظ خبر است و لیکن منظور از آن، امر است. و حاصل مراد در آیه اولی این است که باید یکی از شما مسلمین در برابر ده نفر کفار ایستادگی کند، و در آیه دومی این است که اینک خداوند در تکلیف تخفیف داد و از این پس باید یکی از شما در برابر دو نفر از کفار مقاومت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۵

گو اینکه ممکن است در این گفتار که: (( تخفیف وقتی صحیح است که قبلاً تکلیفی در میان باشد )) مناقشه کرد، و لیکن ظهور دو آیه در اینکه دو حکم مختلف مترتب بر زمان را می رسانند که یکی بعد از دیگری و یکی خفیف تر از دیگری است جای تردید نیست.

چهارم اینکه از ظاهر تعلیل آیه اولی به فقه و آیه دومی به صبر با در نظر داشتن اینکه مؤمنین مجاهد در هر دو آیه مقید به صبر شده اند استفاده می شود که صبر، یک نفر را در قوت روح برابر دو نفر مثل خود می سازد و فقه یک نفر برابر پنج نفر مثل خود، و اگر کسی هم فقه داشت و هم صبر قهرا او به تنهایی برابر ده نفر مثل خود می شود، و البته هیچ وقت صبر بدون فقه تحقق پیدا نمی کند به خلاف فقه که ممکن است بدون صبر یافت شود.

پنجم اینکه به هر حال در قتال صبر واجب است.

بحث روایتی

در تفسیر بیضاوی در ذیل آیه (( الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم فی کل مره )) گفته است: منظور یهودیان بنی قریظه است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان معاهده بست به اینکه دشمنانش را کمک نکنند، و آنان این معاهده را نقض کرده و مشرکین را با دادن اسلحه کمک کردند، و وقتی به ایشان اعتراض شد گفتند: ما این معاهده را فراموش کرده بودیم. و آنگاه چیزی نگذشت که باز در جنگ خندق مشرکین را یاری کردند و کعب بن اشرف از میان بنی قریظه به مکه رفت و با مشرکین معاهده بست.

مؤلف: این روایت از ابن عباس و مجاهد نقل شده و از سعید بن جبیر نیز روایت شده که گفته است: این آیه در باره شش طائفه از یهود نازل شده که یکی از آنان طایفه ابن تابوت است. و روشن شدن نقض عهدی که آیه شریفه به آن اشاره می کند محتاج به این است که در وقایع و حوادثی که بعد از هجرت به مدینه در مدت هفت سال میان آنحضرت و یهودیان جریان یافت بطور اجمال سیر کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۶

سیر اجمالی در حوادث و وقایعی که بعد از هجرت رسول الله (ص) به مدینه در مدت هفت سال بین آن حضرت و طوائف یهود جریان یافت

باید دانست که طوایفی از یهود از دیر زمانی از سرزمینهای خود به حجاز آمده و در آن اقامت گزیده بودند و در آنجا قلعه ها و دژهایی ساخته و به تدریج افراد و اموالشان زیاد شده، و موقعیت مهمی به دست آورده بودند. - و ما در جلد اول این کتاب در ذیل آیه (( و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدق لما معهم و كانوا من قبل ینستفتحون علی الذین کفروا فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به فلعنہ الله علی الکافرین )) روایاتی درباره اینکه یهودیان در چه زمانی به حجاز هجرت کرده و چطور شد که اطراف مدینه را اشغال کردند، و اینکه مردم مدینه را بشارت می دادند به آمدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایراد کردیم.

و بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه تشریف آورد و همین یهودیان را به اسلام دعوت کرد از پذیرفتن دعوتش سرباز زدند، ناگزیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان که سه طایفه بودند بنام (( بنی قینقاع ))، (( بنی النضیر )) و (( بنی قریظه )) و در اطراف مدینه سکونت داشتند معاهده کرد و لیکن هر سه طایفه عهد خود را شکستند.

اما بنی قینقاع - این طایفه در جنگ بدر عهد خود را نقض کردند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نیمه شوال سال دوم

هجرت بعد از بیست و چند روز از واقعه بدر به سوی آنان لشکر کشید و ایشان به قلعه های خود پناهنده شدند، و همچنان تا پانزده روز در محاصره بودند تا آنکه ناچار شدند به حکم آن حضرت تن در دهند، و او هر حکمی در باره جان و مال و زن و فرزند ایشان کرد بپذیرند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم دستور داد تا همه را کت بسته حاضر کنند، و لیکن عبد الله بن ابی بن سلول که هم سوگند آنان بود وساطت کرد، و در وساطتش اصرار ورزید و در نتیجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد تا مدینه و اطراف آنرا تخلیه کنند، بنی قینقاع به حکم آن حضرت بیرون شده و با زن و فرزندان خود به سرزمین (( اذرعات )) شام کوچ کردند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اموالشان را به عنوان غنیمت جنگی گرفت. و نفراتشان که همگی از شجاع ترین دلاوران یهود بودند به ششصد نفر می رسید.

و اما بنی النضیر - این طایفه نیز با آنحضرت خدعه کردند و آنجناب بعد از چند ماه که از جنگ بدر گذشت با عده ای از یارانش به میان آنان رفت، و فرمود: باید او را در گرفتن خون بهای یک و یا دو نفر از کلابی ها که بدست عمرو بن امیه ضمیری کشته شده بودند یاریش کنند. گفتند: یاریت می کنیم ای ابو القاسم اینجا باش تا حاجتت را برآوریم. آنگاه با یکدیگر خلوت کرده و قرار گذاشتند که آن حضرت را به قتل برسانند، و برای این کار عمرو بن حجاج را انتخاب کردند، که او یک سنگ آسیاب برداشته و آنرا از بلندی به سر آنحضرت بیندازد و او را خرد کند. سلام بن مشکم ایشان را ترساند و گفت: چنین کاری نکنید که به خدا سوگند او از آنچه تصمیم بگیرید آگاه است، علاوه بر اینکه این کار، شکستن عهده ای است که میان ما و او استوار شده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۷

در این میان از آسمان وحی رسید و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آنچه بنی النضیر تصمیم گرفته بودند خبردار شده از آنجا برخاسته به سرعت به طرف مدینه رفت، اصحابش از دنبال به او رسیده و از سبب برخاستن و رهسپار شدنش به سوی مدینه پرسیدند، و آنحضرت جریان تصمیم بنی النضیر را برایشان گفت. آنگاه از مدینه برای آنها پیغام فرستاد که باید تا چند روز دیگر از سرزمین مدینه کوچ کنید و در آنجا سکونت نکنید، و من این چند روزه را به شما مهلت دادم اگر بعد از این چند روز کسی از شما را در آنجا ببینم گردنش را می زنم. بنی النضیر بعد از این پیغام آماده خروج می شدند که منافق معروف عبد الله بن ابی برای آنان پیغام فرستاد که از خانه و زندگی خود کوچ نکنید که من خود دو هزار نفر شمشیرزن دارم همگی را به قلعه های شما می فرستم و تا پای جان از شما دفاع می کنند. علاوه بر این، بنی قریظه و هم سوگندان از بنی غطفان نیز شما را یاری می کنند، و با این وعده ها آنان را راضی کرد.

لذا رئیس آنها حی بن اخطب کسی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستاد و گفت: ما از دیار خود کوچ نمی کنیم تو نیز هر چه از دستت می آید بکن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تکبیر گفت و اصحابش همه تکبیر گفتند. آنگاه علی (علیه السلام) را ماءمور کرد تا پرچم برافراشته و با اصحاب خیمه بیرون زده بنی النضیر را محاصره کنند، علی (علیه السلام) قلعه های بنی النضیر را محاصره کرد، و عبد الله بن ابی آنها را کمک نکرد، و همچنین بنی قریظه و هم سوگندانشان از غطفان بیاری ایشان نیامدند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داده بود نخلستان بنی النضیر را قطع نموده و آتش بزنند، و این مطلب بنی النضیر را سخت مضطرب کرد ناچار پیغام دادند که نخلستان را قطع مکن و اگر آنرا حق خودت می دانی ضبط کن و ملک خودت قرار ده و اگر آنرا ملک ما می دانی برای ما بگذار. سپس بعد از چند روز اضافه کردند: ای محمد (صلی الله علیه و آله) ما حاضریم از دیار خود کوچ کنیم بشرطی که تو اموال ما را بما بدهی. حضرت فرمود: نه، بلکه بیرون بروید و هر یک بقدر یک بار شتر از اموال خود ببرید. بنی النضیر قبول نکردند، و چند روز دیگر ماندند تا سرانجام راضی شده و همان پیشنهاد آنحضرت را درخواست نمودند. حضرت فرمود: نه، دیگر حق ندارید چیزی با خود بردارید و اگر ما با یکی از شما چیزی ببینیم او را خواهیم کشت، لذا بناچار بیرون رفته عده ای از ایشان به فدک و وادی القری رفتند و عده ای دیگر به سرزمین شام کوچ کردند، و اموالشان ملک خدا و

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شد و چیزی از آن نصیب لشکر اسلام نشد. و این داستان در سوره حشر آمده. از جمله کیدهایی که بنی النضیر علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کردند این بود که احزابی از قریش و غطفان و سایر قبایل را علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برانگیختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۸

و اما بنی قریظه - این قبیله در آغاز با اسلام در صلح و صفا بودند تا آنکه جنگ خندق روی داد، و حی بن اخطب سوار شده به مکه رفت و قریش را علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تحریک کرد و طوائف عرب را برانگیخت، از آن جمله به میان بنی قریظه رفت، و مرتب افراد را وسوسه و تحریک کرده پافشاری می نمود، و با رئیسشان کعب بن اسد در این باره صحبت کرد تا سرانجام آنها را راضی کرد که نقض عهد کرده و با پیغمبر بجنگند بشرطی که او نیز به یاریشان آمده و بقلعه شان در آید و با ایشان کشته شود. حی بن اخطب قبول کرد و به قلعه درآمد، بنی قریظه عهد خود را شکسته و با کمک احزابی که مدینه را محاصره کرده بودند براه افتادند، و شروع کردند به دشنام دادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و شکاف دیگری ایجاد کردن.

از آن سو بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جنگ احزاب فارغ شد جبرئیل با وحیی از خدا نازل شد که در آن پیامبر مأمور شده بود که بر بنی قریظه لشکر بکشد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لشکری ترتیب داد. و پرچم لشکر به علی (علیه السلام) سپرد، و تا قلعه های بنی قریظه براند و آنها را بیست و پنج روز محاصره کرد وقتی کار محاصره بر آنان سخت شد رئیسشان کعب بن اسد پیشنهاد کرد که یکی از سه کار را بکنند: یا اسلام آورده و دین محمد (صلی الله علیه و آله) را بپذیریم، یا فرزندان خود را به دست خود کشته و شمشیرها را برداشته و از جان خود دست شسته و از قلعه ها بیرون شویم و با لشکر اسلام مصاف شویم تا یا بر او دست یافته و یا تا آخرین نفر کشته شویم، و یا اینکه در روز شنبه که ایشان یعنی مسلمین از جنگ نکردن ما خاطر جمعند بر آنان حمله بریم.

و لیکن بنی قریظه حاضر نشدند هیچیک از این سه پیشنهاد را قبول کنند، بلکه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیغام فرستادند که ابا لبابه بن عبد المنذر را به سوی ما بفرست تا با او در کار خود مشورت کنیم، و این ابا لبابه همواره خیرخواه بنی قریظه بود، چون همسر و فرزند و اموالش در میان آنان بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۶۹

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابا لبابه را به میان آنان فرستاد وقتی او را دیدند شروع کردند به گریه و گفتند: چه صلاح میدانی آیا ما به حکم محمد تن در دهیم. ابا لبابه به زبان گفت: آری، و لیکن با دست اشاره به گلویش کرد و فهماند که اگر به حکم او تن در دهید تمام افراد شما را خواهد کشت. ابو لبابه خودش بعدها گفته بود که به خدا سوگند قدم از قدم برنداشتم مگر آنکه فهمیدم به خدا و رسولش خیانت کرده ام. خدای تعالی داستان او را به وسیله وحی به پیغمبرش خبر داد.

ابو لبابه از این کار پشیمان شد و یکسره به مسجد رفته خود را به یکی از ستونهای مسجد بست و سوگند یاد کرد که خود را رها نکند تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را باز کند و یا آنکه همانجا بمیرد. داستان توبه او را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رساندند، حضرت فرمود: او را رها کنید تا خدا توبه اش را بپذیرد، و پس از مدتی خداوند توبه اش را پذیرفت و آیه ای در قبول توبه اش نازل کرد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را با دست خود از ستون مسجد باز کرد.

سپس بنی قریظه به حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تن در دادند، و چون با قبیله اوس رابطه دوستی داشتند اوسیان در باره ایشان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شفاعت کردند و کارشان به اینجا کشید که سعد بن معاذ اوسی در امرشان بهر چه خواست حکم کند، هم ایشان بدین معنا راضی شدند و هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سعد بن معاذ را با اینکه مجروح بود حاضر کرد.

وقتی سعد بن معاذ در باره ایشان صحبت کرد حضرت فرمود: برای سعد موقعیتی پیش آمده که در راه خدا از ملامت هیچ ملامت کننده ای نترسد. سعد حکم کرد به اینکه مردان بنی قریظه کشته شوند و زنان و فرزندانشان اسیر گشته و اموالشان مصادره شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم سعد را در باره آنان اجراء کرد و تا آخرین نفرشان را که ششصد و یا هفتصد نفر و به قول بعضی بیشتر بودند گردن زد و جز عده کمی از ایشان که قبلا ایمان آورده بودند کسی نجات نیافت. تنها عمر بن سعدی جان به سلامت برد آنهم در قضیه شکستن عهد داخل نبود و وقتی اوضاع را دگرگون یافت پا بفرار گذاشت، و از زنان جز یک زن که سنگ آسیاب را بر سر خلاد بن سوید بن صامت کوفته و او را کشته بود و در نتیجه خودش هم اعدام شد بقیه اسیر شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۰

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از آنکه از کار یهودیان بنی قریظه فراغ یافت هر چه یهودی در مدینه بود بیرون کرد و سپس به جانب خیبر لشکر کشید، چون یهودیان خیبر در مقام دشمنی برآمده و در تحریک احزاب و جمع آوری قبایل عرب علیه آنحضرت فعالیتها کرده بودند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در اطراف قلعه های خیبر بار بینداخت، و پس از چند روز ابو بکر را با عده ای از یاران خود به جنگ ایشان فرستاد، و ابو بکر کاری صورت نداد و شکست خورد، روز دیگر عمر را با جمعی روانه کرد او نیز شکست خورد.

در این هنگام بود که فرمود: (( من فردا پرچم جنگ را به دست مردی می دهم که خدا و رسول را دوست می دارد؛ و خدا و رسول نیز او را دوست می دارند، به مردی می دهم که حمله هایش پی در پی است، سابقه فرار ندارد، و بر نمی گردد تا آنکه خداوند این قلعه ها را به دستش فتح کند )) و چون فردا شد پرچم جنگ را به علی (علیه السلام) سپرد و او را به سوی پیکار با یهودیان روانه ساخت. علی (علیه السلام) برابر لشکر دشمن رفت و (( مرحب )) را که جنگجوی معروفی بود به قتل رسانیده و لشکر دشمن را شکست داد. لشکر کفار به درون قلعه گریخته و در را بروی خود بستند، علی (علیه السلام) در قلعه را از جای کند و خداوند قلعه خیبر را به دست او به روی لشکر اسلام گشود، و این واقعه بعد از داستان صلح حدیبیه در محرم ال هفتم هجرت اتفاق افتاد. آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهودیانی را که باقی مانده بودند نیز از مدینه و از اطراف آن بیرون کرد، و هر قبیله ای را که بیرون می کرد، قبلا از در خیرخواهی می فرمود اموالشان را بفروشد و بهای آنها را دریافت نموده (سبک بار روانه شوند) این بود خلاصه داستان یهود با رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

و در تفسیر عیاشی از جابر روایت کرده که در ذیل آیه (( ان شر الدواب عند الله ... )) گفته است: این آیه در باره بنی امیه نازل شده که بدترین خلق خدایند. آری، بنی امیه کسانی بودند که از نظر باطن قرآن کافر بوده و کسانی بودند که ایمان نیاوردند. مؤلف: نظیر این روایت را قمی از ابی حمزه از آنحضرت روایت کرده، و این معنا از باطن قرآن است نه از ظاهر آن چنانکه در روایت تصریح شده.

و در کافی بسند خود از سهل بن زیاد از بعضی اصحابش از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود سه چیز است که در هر کس یافت شود او منافق است هر چند روزه بدارد و نماز بخواند، و خود را مسلمان پندارد. یکی اینکه وقتی امین در کاری شد خیانت کند، و اگر سخن گفت دروغ بگوید، و اگر وعده داد خلف وعده کند،

تفسیر المیزان ج: ۶ ص: ۱۷۱

و خدای تعالی به این سه مطلب در قرآن کریم اشاره کرده، و در باره خیانت می فرماید: (( ان الله لا يحب الخائنین: خدا خائنان را دوست نمی دارد )) و درباره دروغگویان می فرماید: (( ان لعنه الله على الكاذبين: لعنت خدا بر دروغگویان باد )) و در باره وفای به وعده می فرماید: (( و اذکر فی الكتاب اسماعیل انه كان صادق الوعد و كان رسولا نبيا: بیاد آر اسماعیل را در کتاب که او صادق الوعد و رسول و نبی بود )) .

روایاتی در تفسیر آیه: (( واعدوا لهم ما استطعتم من قوه ... ))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه ... )) گفته است که امام (علیه السلام) فرموده: مقصود فراهم کردن اسلحه است.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن عیسی از کسی که نامش را ذکر کرده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه مزبور فرمود: مقصود شمشیر و سپر است.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) بدون سند روایت کرده که در ذیل همین آیه فرمود: یکی از وسائل نیرومندی خضاب بستن به رنگ سیاه است.

و در کافی بسند خود از جابر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: قومی بر امام حسین بن علی (علیهما السلام) درآمدند و دیدند که آن جناب به رنگ سیاه خضاب کرده از سبب آن پرسیدند حضرت دست خود را به ریش خود کشید و آنگاه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در یکی از جنگ‌هایی که کرد دستور داد لشکریان به رنگ سیاه خضاب کنند تا در برابر مشرکین قوی شوند.

و در تفسیر عیاشی از جابر انصاری روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: (( و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه )) و مرادش تیراندازی بود.

مؤلف: این روایت را کافی هم بسند خود از عبد الله بن مغیره و او بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است. زمخشری هم در ربیع الابرار از عقبه بن عامر و سیوطی در الدر المنثور از احمد، مسلم، ابی داود، ابن ماجه، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابی الشیخ و ابی یعقوب اسحاق بن ابراهیم و همچنین بیهقی از عقبه بن عامر جهنی از آنجناب روایت کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۲

و در الدر المنثور است که ابو داود، ترمذی، ابن ماجه و حاکم - وی سند را صحیح دانسته - و بیهقی از عقبه بن عامر جهنی روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: خداوند بوسیله یک تیر کمان سه طایفه را به بهشت می برد، یکی سازنده آنرا به شرطی که از ساختن آن غرض خیر داشته باشد، و یکی آن کسی را که با آن تیر خود را در راه خدا مسلح می کند، و یکی آن کسی را که آن تیر را در راه خدا به کار می برد.

و نیز می فرمود: تیراندازی کنید و سواری بیاموزید، البته اگر تیرانداز (قابلی) شوید از فن سواره نظامی بهتر است. و نیز فرمود: هر چیزی که بنی نوع بشر با آن بازی کند حرام است مگر سه چیز: یکی تمرین تیراندازی و آموختن اینکه چگونه تیر را از کمان خود بیرون کنند، دوم تربیت اسب خود و تمرین اسب سواری، و سوم بازی کردن با همسران، چون اینها بازی نیست بلکه حق است. و کسی که تیراندازی بیاموزد و سپس آنرا ترک کند در حقیقت نعمتی را کفران کرده است.

مؤلف: و در این معانی روایات دیگری است، و مخصوصا درباره اسب سواری و تیراندازی و به هر حال این روایات نمی خواهند شان نزول آیه را بیان کنند بلکه صرف مصداق آنرا اسم می برند.

و در الدر المنثور است که سعد، حارث بن ابی اسامه، ابو یعلی، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن قانع در معجم خود و طبرانی، ابی الشیخ، ابن منده و رویانی در مسندش و ابن مردویه و ابن عساکر همگی از یزید بن عبد الله غریب از پدرش از جدش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند که در ذیل آیه (( و آخرین من دونهم لا - تعلمونهم الله يعلمهم )) فرمود: مقصود طایفه جن است و شیطان عقل هیچ کسی را که اسب فربه در خانه نگه دارد فاسد و خام نمی کند.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست، و خلاصه این روایات این است که می خواهد میان جمله (( و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم )) با جمله و من رباط الخیل ارتباط برقرار کند، و این از قبیل تطبیق مصداق با عموم است نه از باب تفسیر، و منظور از عدو در آیه، دشمنان انسی از قبیل کفار و منافقین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۳

دستور پذیرش صلح در: (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها )) موقت بوده و نسخ گردیده است

و نیز در همان کتابست که ابن مردویه از عبد الرحمن بن ابزی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیه را (( و ان جنحوا للسلم )) قرائت می فرمود.

و نیز دارد که ابو عبید، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل جمله (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها )) گفته است: این آیه را آیه (( قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر... صاغرون )) نسخ کرده است.

مؤلف: نسخ آیه مزبور به آیه سوره براءت که می فرماید: (( اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم: بکشید مشرکین را هر جا یافتید شان )) نیز روایت شده، و خود آیه هم خالی از اشاره به این معنا نیست که حکم آن اعتبارش تا مدتی است و همیشگی نیست؛ برای اینکه می فرماید: (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم )).

و در کافی به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل همین آیه یعنی آیه (( و ان جنحوا للسلم فاجنح لها )) از حضرتش پرسیدم معنای سلم چیست؟ فرمود: معنایش پذیرفتن و داخل شدن در امر ماست. و در روایت دیگری فرمود: داخل شدن در امر تو است (در آن امری که تو داخل شدی یعنی ولایت ائمه (علیهم السلام) - مترجم).

مؤلف: این روایت از باب تطبیق کلی بر مصداق است. و در الدر المنثور است که ابن عساکر از ابی هریره روایت کرده که گفت: بر عرش خدا نوشته شده: (( لا اله الا انا وحدی لا شریک لی محمد عبدی و رسولی ایدته بعلی: معبودی نیست غیر من به تنهایی، و مرا شریکی نیست، محمد بنده و فرستاده من است، که او را به وسیله علی (علیه السلام) تایید نمودم )) و این همان معنایی است که آیه (( هو الذی ایدک بنصره و بالمومنین )) متعرض آنست.

مؤلف: این روایت را صدوق هم در کتاب خود معانی الاخبار به سند خود از ابی - هریره، و نیز ابو نعیم در کتاب حلیه الاولیاء به سند خود از همان مرد روایت کرده اند، و همچنین ابن شهر آشوب آنرا با ذکر سند از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۴

و در تفسیر برهان از شرف الدین نجفی نقل کرده که گفته است: تاویل این آیه را ابو نعیم در حلیه الاولیاء بسند خود از ابی هریره آورده و گفته است: این آیه در حق علی بن ابی طالب (علیه السلام) نازل شده و مقصود از کلمه (( مؤمنین )) آنحضرت است.

مؤلف: لفظ آیه مساعد با این تاویل نیست، مگر اینکه بگوئیم منظور از اتباع در جمله (( و من اتبعک من المومنین )) پیروی به تمام معنا باشد بطوری که آن شخص پیرو در هیچ شانی از شؤن او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تخلف نداشته باشد، و کلمه (( من )) بیانیه نباشد بلکه تبعیض را برساند، که در این صورت ممکن است گفته شود مقصود از آن شخص مؤمن، علی (علیه السلام) است، و لیکن تازه معلوم نیست که با سیاق آیه وفق دهد.

چند روایت درباره مراد از (( من اتبعک )) در آیه شریفه: (( یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین ))

و در الدر المنثور است که بزار از ابن عباس روایت کرده که گفت: بعد از آنکه عمر مسلمان شد مشرکین گفتند: مسلمانان امروز از ما انتقامشان را گرفتند و خداوند این آیه را نازل کرد: (( یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین )).

مؤلف: این معنا در روایت دیگری نیز آمده، و لیکن با عقل درست در نمی آید برای اینکه آن روزهایی که عمر مسلمان شد وضع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) طوری نبود که مصحح چنین خطابی از خدای تعالی باشد. آری، آن ایام، ایام فتنه و مشقت اسلام بوده، و تا چند سال بعد از آن هم آن شدت و عسرت ادامه داشته است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قدرت جنگیدن و مبارزه علنی نداشته تا محتاج یآوری باشد. علاوه، در این روایات دارد: (( عمر چهلمین نفر و یا چهل و چهارمین نفر بوده که مسلمان شده )) و حال آنکه از ظاهر آیه استفاده می شود که در مدینه در ضمن آیات سوره انفال نازل شده، و معلوم است که عده مسلمین در مدینه از صدها نفر متجاوز بوده است.



و نیز در همان کتابست که ابن اسحاق و ابن ابی حاتم از زهری روایت کرده اند که در تفسیر آیه (( یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المومنین )) گفته است: این آیه در باره انصار نازل شده .

مؤلف: این روایت در نامساعد بودن با سیاق آیه مانند دو روایت قبلی است، مگر اینکه مقصود این باشد که این آیه در روزی که انصار به آنحضرت ایمان آوردند و یا در روزی که از آنجناب پیروی کردند نازل شده است. علاوه بر اینکه، از ظاهر سیاق برمی آید که مقصود از آیه دلخوش ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است به وجود گروندگان به او چه مهاجر و چه انصار؛ چون مقصود از آن زمینه چینی برای آیه بعدی است که می فرماید: (( مؤمنین را بر کارزار تحریک کن )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۵

و در تفسیر قمی می گوید: معصوم (علیه السلام) فرموده: حکم خدا در اوایل بعثت در باره مسلمانان این بود که یک نفر از ایشان می بایستی در برابر ده نفر کافر مقاومت کند و اگر فرار می کرد مرتکب یکی از گناهان کبیره - یعنی فرار از زحف - شده بود، و بر این حساب صد نفر از ایشان می بایستی در برابر هزار نفر مقاومت می کردند. سپس وقتی خداوند معلوم کرد که به خاطر ضعفی که دارند نمی توانند به این تکلیف عمل کنند لذا این آیه را فرستاد: (( الان خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفا فان یکن منکم ماه صابره یغلبوا ماتین )) و بر آنان واجب کرد که کمترین مرد آنان با دو مرد از کفار مقابله کند و اگر فرار کند مرتکب گناه فرار از زحف شده است، به خلاف اینکه کفار سه نفر باشند که اگر یک فرد مسلمان از برابر آنان فرار کند مرتکب این گناه نشده .

مؤلف: در تفسیر عیاشی از حسین بن صالح از امام صادق از امیر المؤمنین (علیه السلام) قریب به این مضمون روایت شده، و همچنین در این معنا روایتی در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس و غیر او روایت شده است .

و در الدر المنثور است که شیرازی در کتاب القاب و ابن عدی و حاکم - وی سند را صحیح دانسته - از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کلمه (( ضعف )) را در آیه (( الان خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفا )) - با رفع - قرائت کردند. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۶

آیات ۷۱ - ۶۷، سوره انفال

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۶۷) لَوْ لَا كَتَبَ مِنَ اللَّهِ سَبَقٌ لِمَسْكُمُ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۶۸) فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۶۹) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۷۰) وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۷۱)

ترجمه آیات

هیچ پیغمبر را نمی سزد و روا نیست که برایش اسیرانی باشد تا آن زمانی که (دینش) در زمین مستقر گردد، شما سود (مادی) دنیا را در نظر دارید (ولی) خدا آخرت را می خواهد و خداوند مقتدری است شایسته کار (۶۷) اگر آن قضائی که خداوند قبلاً رانده است نبود هر آینه در آنچه گرفتید عذاب بزرگی بشما می رسید (۶۸) پس بخورید (و تصرف کنید) در آنچه غنیمت برده اید حلال و طیب، و از خدا پرهیزید که خدا آمرزنده رحیم است (۶۹) هان ای پیغمبر بگو به آن اسیرانی که در دست تو (اسیر) اند: اگر خداوند در دلهای شما خیر را سراغ می داشت بهتر از آنچه (مسلمانان) از شما گرفتند به شما می داد و شما را می آمرزید و خداوند آمرزنده رحیم است (۷۰) و اگر بنا دارند به تو خیانت کنند (تازگی ندارد) قبلاً هم خدا را خیانت کرده بودند برایشان مسلط کرد و خداوند دانای شایسته کار است (۷۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۷

بیان آیات

خداوند در این آیات مسلمانانی را که در جنگ بدر شرکت داشتند بدین جهت مورد عتاب قرار داده که از کفار اسیرانی گرفتند و آنگاه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست کردند که به قتل آنان فرمان ندهد، و در عوض خونبها از آنان بگیرد و آزادشان سازد تا بدین وسیله نیروی مالی آنان علیه کفار تقویت یافته و نواقص خود را اصلاح کنند. هر چند خداوند بشدت مسلمانان را عتاب کرد ولی پیشنهادشان را پذیرفت و تصرف در غنیمت را که شامل خونبها نیز می شود برایشان مباح کرد. و در آخر آیات بیانست که گویا کفار را تطمیع نموده و در صورتی که مسلمان شوند وعده نیک می دهد؛ و اگر بخواهند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خیانت کنند خداوند از آنان بی نیاز است.

مِا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ اَسْرٰى حَتّٰى يُّثَخِّنَ فِى الْاَرْضِ... کلمه (( اسیر )) بطوری که گفته اند به معنای این است که مرد جنگی حریف خود را دستگیر کرده و ببندد، و شخص مشدود (بسته) شده را (( اسیر )) گویند و جمعش (( اسیری )) و (( اسراء )) و (( اساری )) و (( اساری )) می آید. و بعضی گفته اند کلمه (( اساری )) جمع جمع است. و بنابراین کلمه (( السبی )) موردش عمومی تر از کلمه (( الاسر )) است برای اینکه سبی شامل دستگیر کردن اطفال دشمن نیز می شود بخلاف (( اسر )) که چون دستگیر کردن اطفال احتیاجی به بستن ندارد شامل آن نمی شود.

کلمه (( ثخن )) - به کسر اول و فتح دوم - به معنای غلظت و بی رحمی است، و اینکه می گویند: (( اثخنه الجراح و اثخنه المرض )) به همین معنا است. راغب در مفردات می گوید: (( ثخن الشیء فهو ثخين )) معنایش این است که فلان چیز غلیظ شد بطوریکه روان و جاری نشد، و نتوانست به رفتن ادامه دهد، و لذا درباره کسی که با زدن و یا توهین کردن از ادامه کارش بازداشته ای بطور کنایه می گوئی: (( اثخنه ضربا و استخفافا ))، و از همین باب است که خدای تعالی فرموده: (( ما كان لنبی ان یکون له اسرى حتى یثخن فی الارض )) و نیز فرموده: (( حتی اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق )) که در آیه اولی منظور از (( اثخان )) رسول (صلی الله علیه و آله) در زمین این است که دینش در بین مردم بطوری مستقر شود که گوئی چیزی است که از شدت غلیظی منجمد شده و بعد از دورانی که رقیق و روان بود و بخاطر روان بودنش هر آن خوف زوالش می رفت ماسیده و پا بر جا شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۸

کلمه (( عرض )) به معنای چیزی است که بر چیز دیگری عارض شود، و زود هم از بین برود، و از همین جهت است که لذائذ دنیائی را (( عرض )) نامیده اند، چون زود از بین می رود. و کلمه (( حلال )) وصفی است از ماده (( حل )) که مقابل (( عقد )) و (( حرمت )) است و از این جهت حلال را حلال می گویند که قبل از حلال شدنش گویا گره خورده بود و مردم از او محروم بودند بعدا که حلال شد گویا در حقیقت گره اش گشوده شد. و اما کلمه (( طیب )) قبلا گذشت که به معنای سازگاری با طبع است.

اختلاف مفسرین در تفسیر آیاتی که به جهت اسیر گرفتن کفار در جنگ بدر، مؤمنین را مورد عتاب قرار داده مفسرین در تفسیر این آیات اختلاف کرده اند، لیکن همه اتفاق دارند بر اینکه نزولشان بعد از واقعه بدر اتفاق افتاده، و شرکت کنندگان در جنگ بدر را مورد عتاب قرار داده و غنیمت را برای آنان مباح می کند.

و اما جهت اختلاف ایشان و مایه اختلافشان روایات مختلفی است که در سبب نزول و معانی جملات آیات مذکور وارد شده، و اگر قائل شویم به اینکه سند همه روایات صحیح است آنگاه در مضمون آنها تامل کنیم خواهیم فهمید که چه بی بند و باری عجیبی در نقل روایات به معنا بکار رفته، تا آنجا که می بینیم دو روایت آنقدر با هم اختلاف مضمون دارند که گوئی دو خبر متعارضند.

و بخاطر اختلاف همین روایات است که تفسیر آیات مختلف شده، یکی ظهور در این دارد که عتاب و تهدید آیات متوجه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین هر دو است، دیگری در اینکه متوجه آنحضرت و مؤمنین بغیر از عمر است، و یا به غیر از عمر و سعد بن معاذ است و یا متوجه تنها مؤمنین است به غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا متوجه یکنفر معین و یا

اشخاصی است که در مشورتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان کرد رای دادند به اینکه از اسیران فدیة گرفته شود. و بعضی دیگر قائل شده اند به اینکه عتاب در آیات راجع به این است که چرا فدیة گرفتند، و یا چرا غنیمت را قبل از آنکه از جانب خدا مباح شود حلال شمردند، و در این صورت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نیز مورد عتاب خواهد بود، چون ایشان ابتداء کرد به اینکه با مردم در باره فدیة مشورت کند، و این حرف درست نیست برای اینکه مسلمین بعد از نزول این آیات فدیة گرفتند نه پیش از آن تا مستوجب عتاب شوند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم اءجل از این است که در باره اش احتمال رود که چیزی را قبل از اذن خدا و وحی آسمانی حلال کند، و حاشا بر ساحت مقدس خدای سبحان که پیغمبرش را به عذابی عظیم تهدید کند، چون در شان او نیست که بدون جرم عذاب بفرستد، در حالیکه او خودش پیغمبرش را معصوم از گناهان کرده، و معلوم است که عذاب عظیم جز بر گناه عظیم نازل نمی شود. و اینکه بعضی گفته اند مقصود از این گناه گناهان صغیره است درست نیست.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۷۹

آنچه سزاوار است در تفسیر آیات مذکوره گفته شود

پس آنچه سزاوار است که در تفسیر این آیات گفته شود این است که: سنت جاری در انبیای گذشته این بوده که وقتی با دشمنان می جنگیدند و بر دشمن دست می یافتند، آنها را می کشتند و با کشتن آنان از دیگران زهر چشم می گرفتند تا کسی خیال جنگ با خدا و رسولش را در سر نپروراند. و رسم آنان نبود که از دشمن اسیر بگیرند و سپس بر اسیران منت نهاده و یا پول گرفته و آزادشان سازند، مگر بعد از آنکه دینشان در میان مردم پایگیری می شد که در این صورت اسیر را نمی کشتند و با منت نهادن و یا گرفتن بهاء آزاد می کردند؛ همچنانکه در خلال آیاتی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی می شد بعد از آنکه کار اسلام بالا گرفت و حکومتش در حجاز و یمن مستقر گردید این آیه نازل شد: (( فاذا لقیمت الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا ائختموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد و اما فداء )) و گرفتن اسیر و آزاد کردنش را تجویز کرد.

و بطوری که از سیاق کلام در آیه اولی از آیات مورد بحث برمی آید عقاب در آن راجع به گرفتن اسیر است. همچنانکه جمله (( لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم )) که در آیه دومی است نیز شاهد این معنا است، چون می فرماید: (( عذاب عظیم برای گرفتن شما است )) و آنچه مسلمین در موقع نزول این آیات گرفته بودند اسیر بود، نه بهای اسیر. پس اینکه بعضی احتمال داده اند عقاب راجع به مباح شمردن بهاء و یا گرفتن آن باشد صحیح نیست.

بلکه جمله بعدیش که می فرماید: (( فکلوا مما غنمتم حلالا طیباً و اتقوا الله ان الله غفور رحیم )) از آنجائی که ابتداء شده است به فاء تفریع و فاء تفریع می رساند که این جمله متفرع بر جمله قبلی است، خود شهادت می دهد بر اینکه منظور از (( غنیمت )) معنائی است عمومی تر از بهای اسیر؛ و دلالت دارد بر اینکه مسلمین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست کرده بودند اسیران را نکشد، و در عوض از ایشان بهاء دریافت بدارد، همچنانکه در آیه اول سوره از آنحضرت از انفال پرسیده و یا درخواست کرده بودند که انفال را به ایشان بدهد، و با این حال چطور تصور می شود مسلمانان از آنحضرت انفال بخواهند و در عین حال درخواست گرفتن بهاء نکنند، با اینکه بطوری که از روایات برمی آید بهای اسیران بالغ بر دویست و هشتاد هزار درهم می شد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۰

بنابراین شواهد، یقیناً مسلمانان از آنحضرت درخواست کرده اند که غنیمت جنگی را به ایشان بدهد و اسیران را هم در مقابل گرفتن بهاء آزاد سازد، و خداوند نخست ایشان را در اصل گرفتن اسیر عتاب و ملامت نمود و در آخر آنچه را که بدان منظور اسیر گرفتند که همان فدیة باشد برای ایشان مباح گردانید، نه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مباح شمردن فدیة با آنان شرکت کرده باشد، و یا در کشتن اسیر و آزاد کردن و فدیة گرفتن با مسلمین مشورت کرده باشد، تا در نتیجه آن جناب نیز مورد عتاب واقع شده باشد.

از جمله شواهدی که در الفاظ آیه است و دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مورد این عتاب نیست، این است که عتاب در آیه مربوط به گرفتن اسیر است، و هیچ اشاره‌ای به این معنا ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با مسلمین مشورت کرده و یا در گرفتن اسیر راضی بوده، و در هیچ روایتی هم نیامده که آن حضرت قبل از جنگ سفارش کرده باشد به اینکه اسیر بگیرند، و یا دلالت داشته باشد بر اینکه آنحضرت به این امر راضی بوده، بلکه گرفتن اسیر خود یکی از قواعد جنگی مهاجرین و انصار بوده، که وقتی بر دشمن ظفر می‌یافتند از ایشان اسیر گرفته و اسیران را برده خود می‌کردند و یا فدیة گرفته و آزادشان می‌ساختند، حتی در تاریخ آمده که مهاجر و انصار خیلی سعی داشتند در اینکه اسیر بیشتری به چنگ آورند، حتی اسیر خود را می‌گرفتند و محافظت می‌کردند از اینکه مبادا یک مسلمان دیگری به او آسیبی برساند و در نتیجه از قیمتش کاسته گردد، جز علی بن ابی طالب (علیه السلام) که در این جنگ بسیاری را کشت و هیچ اسیر نگرفت.

معنای آیات مورد بحث با توجه به آنچه گذشت

بنابراین، معنای آیات مورد بحث این می‌شود که: (( ما کان لنبی )) در سنتی که خداوند در میان پیغمبرانش جاری کرده سابقه ندارد (( ان یكون له اسرى )) که پیغمبر اسیری گرفته باشد، و حق داشته باشد که با گرفتن اسیر مالی به دست آورد (( حتی یثنخن )) مگر بعد از آنکه آئینش (( فی الارض )) در زمین پایگیر شده باشد (( تریدون )) آری شما گروه مسلمانان که در واقعه بدر حاضر شده اید - اگر خطاب بطور عموم آمده برای این است که اکثر شرکت کنندگان در این جنگ در پیشنهاد فدیة گرفتن شرکت داشته‌اند - منظورتان (( عرض الدنيا )) متاع پیشیز و ناپایدار دنیا است، (( و الله یرید الاخره )) و منظور خدا آخرت است که دینی تشریح کرده و به قتال با کفار امر فرموده (( و الله )) خداوند در این سنتی که در کلامش از آن خبر داد (( عزیز )) غالبی است که هرگز مغلوب نمی‌شود (( حکیم )) و در احکامی که تشریح می‌کند بیهوده گری نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۱۸۱

(( لو لا کتاب من الله سبق )) اگر نبود آن قضائی که از ناحیه خدا رانده شده که شما را به عذاب هلاک نکند - اگر در اینجا بیان نکرد که آن قضاء چه بوده برای این است که در مقام عتاب، مبهم گوئی مناسب تر است چون باعث می‌شود ذهن شنونده احتمال هر گونه خطری را بدهد، بخلاف وقتی که بطور روشن تهدید کند و عذاب را اسم ببرد، که در این صورت شنونده نسبت به آن بی‌اعتنائی خواهد کرد - (( لمسکم فیما اخذتم )) یعنی در اسیر گرفتن؛ چون قبل از نزول این آیات فدیة و غنیمت نگرفته بودند، و از حلال بودن آن صحبتی به میان نیامده بود (( عذاب عظیم )) این تعبیر همانطور که گفتیم دلالت دارد بر بزرگی گناه، چون گناه بزرگ است که مستلزم عذاب بزرگ می‌شود. (( فکلوا مما غنمتم )) از آنچه غنیمت گرفته اید بخورید و در آن تصرف کنید چه آن اموالی که از مشرکین به دستتان آمده و چه آن فدیة‌ای که از ایشان می‌گیرید (( حلالا طیباً )) در حالیکه حلال و پاکیزه است، چون خدا مباحش کرده. (( و اتقوا الله ان الله غفور رحیم )) این جمله بیان علت جمله (( فکلوا مما غنمتم ... )) است و معنایش این است که از آنچه غنیمت گرفته اید بخورید که ما شما را آمرزیدیم و به شما ترحم کردیم. ممکن هم هست بیان علت همه مطالب گذشته باشد، و در نتیجه حاصل معنا این باشد که: نه تنها خدا شما را عذاب نکرد بلکه آنرا برایتان مباح هم نمود چون او آمرزنده رحیم است.

(( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى ... ))

تعبیر از اسیر به آنچه در دست‌های شما است تعبیر استعاره‌ای است، و کنایه است از تمام تسلطی که شخص بر برده خود دارد، چون برده مثل چیز است که در دست انسان باشد که آنرا به هر طرف بخواهد می‌چرخاند.

(( إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا )) - این جمله کنایه است از ایمان و یا پیروی حق که ایمان ملازم آن است، چون خداوند در این آیه وعده مغفرت به کفار می‌دهد، و معلوم است که مغفرت با کفر نمی‌سازد همچنانکه فرموده: (( ان الله لا یغفر ان یشرک به و

یغفر ما دون ذلك لمن يشاء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۲

بنابراین، معنای آیه این می‌شود که: ای پیغمبر بگو به آن کسانی که در دست شما هستند و آن اسیرانی که شما بر آنان تسلط یافته‌اید و از ایشان فدیة گرفته‌اید اگر چنانچه در دل‌هایشان ایمان به خدا وجود می‌داشت، و خداوند این معنا را از شما معلوم کرده بود - هر چیزی که برای او معلوم باشد قطعاً وجود دارد - بشما چیرهایی میداد که از آن فدیة که مسلمانان از شما گرفته‌اند بهتر بود، و شما را می‌آمرزید که خدا آمرزنده رحیم است.

وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتِكُمْ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ... وقتی گفته می‌شود: ((امکنه منه)) معنایش این است که او را بر فلانی مسلط کرد و قدرت داد، و اگر در بار اول فرمود: ((اگر بخواهند تو را خیانت کنند)) و در بار دوم فرمود: ((خدا را قبلاً خیانت کرده بودند)) جهتش این است که اگر مقصود کفار از فدیة دادن و آزاد شدن این باشد که زنده بمانند و بار دیگر دست بدست یکدیگر دهند و علیه اسلام قیام کنند پس در حقیقت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خیانت کرده‌اند، و اما خیانتی که قبلاً به خدا کرده‌اند مقصود از آن همان کفری است که می‌ورزیده‌اند و سعی و کوشش و کید و مکرری است که در خاموش کردن نور خدا به کار می‌برده‌اند.

بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: اگر به خدا ایمان آورند و ایمان به خدا در دل‌هایشان جایگیر شود خداوند، نعمتی به آنان می‌دهد که از آنچه مسلمین از ایشان گرفته‌اند بهتر است و ایشان را می‌آمرزد، و اگر می‌خواهند بتو خیانت کنند، و دوباره به همان عناد و مفسده جوئی سابقشان برگردند تازگی ندارد، برای اینکه قبلاً هم نسبت به خدا خیانت می‌ورزیدند، و خداوند تو را بر ایشان مسلط کرد، و او باز هم قادر است بر اینکه بار دیگر تو را بر ایشان ظفر دهد و خدا دانای به خیانت ایشان است اگر خیانت کنند، و در مسلط کردن تو بر ایشان حکیم است.

بحث روایتی

(روایاتی در مورد اسیر گرفتن، مشرکین در جنگ بدر و فدیة گرفتن از آنها، در ذیل آیات مربوطه)

در مجمع البیان در ذیل آیه ((ما کان لنبی ان یکون له اسری...))، می‌گوید: کشته شدگان از مشرکین در روز جنگ بدر هفتاد نفر بودند، از این هفتاد نفر بیست و هفت نفر را امیر المؤمنین (علیه السلام) به قتل رسانید. اسیران این جنگ نیز هفتاد نفر بودند، و از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک نفر هم اسیر نشد. مسلمانان اسیران را جمع آوری نموده و همه را با یک طناب بستند و پیاده به راه انداختند. و از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نه نفر کشته شدند که یکی از آنها سعد بن خیشمه بود که از نقباء اوس بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۳

و از محمد بن اسحاق روایت می‌کند که گفت: از مسلمانان در روز جنگ بدر یازده نفر بدرجه شهادت رسیدند، چهار نفر از قریش و هفت نفر از انصار، و بعضی گفته‌اند هشت نفر از انصار، و از لشکر کفار چهل و چند نفر به قتل رسیدند. و از ابن عباس نقل کرده که گفت: بعد از آنکه روز بدر پایان رسید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حالیکه اسیران در بند بودند در اوایل شب (که همه لشکریانش بخواب رفتند خودش) بخواب نرفت، سبب را پرسیدند، فرمود: ناله عمومی عباس را که در بند است می‌شنوم (لذا خواب بچشمانم نمی‌رود). مسلمین عباس را از بند آزاد کردند، او ساکت شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بخواب رفت.

و از عبیده سلمانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در روز بدر در باره اسیران به اصحاب خود فرمود: اگر می‌خواهید ایشان را به قتل برسانید، و اگر میل دارید می‌توانید از ایشان فدیة بگیرید و در عوض به عدد نفرات ایشان از شما کشته شوند، و عده نفرات اسیران هفتاد نفر بودند. اصحاب عرض کردند فدیة می‌گیریم و با آن زندگی می‌کنیم و خود را برای مقابله با دشمنان مجهزتر می‌سازیم هر چند به عدد نفرات آنان از ما کشته شوند. عبیده راوی حدیث می‌گوید: آری اصحاب رسول خدا

(صلی الله علیه و آله) هر دو خیر را خواستند (هم خیر دنیا و هم خیر آخرت را و همانطور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیش بینی کرده بود) در جنگ احد از مسلمانان هفتاد نفر کشته شدند.

و از کتاب علی بن ابراهیم نقل می کند که: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به قتل نضر بن حارث و عقبه بن ابی معیط فرمان داد انصار ترسیدند از اینکه آن حضرت همه اسیران را به قتل برساند. عرض کردند یا رسول الله ما هفتاد نفر از ایشان را که همه فامیل تو بودند کشتیم آیا می خواهی به کلی نسبشان را قطع کنی؟ آنگاه با اینکه غنیمت هائی را که از لشکر قریش به دست آورده بودند همه را گرفته بودند پیشنهاد کردند که از اسیران فدیة گرفته شود، لذا این آیه نازل شد: (( ما کان لنبی ان یکون له اسری ... ))، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیشنهادشان را امضاء فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۴

در این جنگ فدیة اسیران اکثرش چهار هزار درهم و اقلش هزار درهم بود، لذا قریش هر کدام قدرت مالی بیشتری داشت فدیة بیشتری برای آزاد کردن اسیر خود فرستاد و هر که کمتر داشت کمتر. از جمله کسانی که برای آزادی اسیر خود فدیة فرستاد زینب دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همسر ابی العاص بن ربیع بود که برای آزاد شدن شوهرش قلاده های خود را فرستاد و این قلاده ها جزو جهیزیه ئی بود که مادرش خدیجه کبری (علیها السلام) به او داده بود، و از طرفی ابو العاص خواهرزاده خدیجه بود، لذا وقتی چشم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن قلاده ها افتاد فرمود: خدا رحمت کند خدیجه را این قلاده ها را او به عنوان جهیزیه به زینب داده بود، آنگاه دستور داد ابو العاص را آزاد کردند به شرطی که همسرش زینب را نزد آنحضرت بفرستد و با آمدنش به نزد آن جناب مخالفت نکند، ابو العاص عهد بست که چنین کند و به عهد خود وفا کرد.

و نیز می گوید: روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میل نداشت فدیة بگیرد، بحدی که سعد بن معاذ آثار کراهت را از رخساره آن حضرت مشاهده کرد، و به عرض رسانید که این اولین جنگی است که ما با گروه مشرکین کرده ایم و من چنین مصلحت می دانم که یک نفر از ایشان را زنده نگذاریم و با کشتن آنان مشرکین را ضعیف سازیم، عمر نیز همین را پیشنهاد کرد و گفت: یا رسول الله اینها بودند که تو را در مکه تکذیب می کردند، و از آن شهر بیرون نمودند، همه را پیش بخوان و گردنهایشان را بزن، به علی (علیه السلام) اجازه ده تا گردن برادرش عقیل را بزند، و به من اجازه ده تا گردن فلانی را بزنم، چون اینها از سران کفار و پیشوایان کفرند. در مقابل ابو بکر گفت: اینها قوم و فامیل تو هستند از کشتنشان دست نگهدار و زنده شان بگذار و در عوض از ایشان فدیة بگیر، تا در نتیجه در برابر کفار نیرومندتر شویم. این زید می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر بنا شود عذابی از آسمان بیاید غیر از عمر و سعد بن معاذ احدی از شما نجات نمی یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۵

و از ابی جعفر امام باقر (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: فداء اسیران در روز بدر از هر مرد مشرکی چهل (( اوقیه )) بود - و هر اوقیه چهل مثقال است -؛ بجز عباس که فداء او صد اوقیه بود، و از این مبلغ بیست اوقیه را در موقعی که اسیرش کردند از او گرفته بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آن بیست اوقیه جزو غنیمت است (نه فدیة) لذا باید برای خودت و دو برادرزاده هایت نوفل و عقیل فدیة بدهی، عباس گفت فعلا چیزی ندارم. حضرت فرمود: آن طلائی که به ام الفضل سپردی و گفتی اگر حادثه ای برایم رخ داد و کشته شدم این طلا از آن تو و فضل و عبد الله و قثم باشد، کجاست؟ عباس گفت: چه کسی تو را از این جریان مطلع کرده؟ فرمود: خدای تعالی. عباس بلا-درنگ گفت: (( اشهد انک رسول الله )) و به خدا قسم از این جریان جز خدای تعالی هیچ کس اطلاع نداشت. مؤلف: روایات وارده در این معانی از طریق شیعه و سنی بسیار است، و ما به منظور اختصار از نقل همه آنها خودداری کردیم.

و در قرب الاسناد حمیری از عبد الله بن میمون از امام صادق از پدرش (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پولی آوردند، حضرت به عمویش عباس فرمود: ای عباس ردائی پهن کن و قسمتی از این پول را در آن بریز



و بپر. عباس قسمتی از آن مال را گرفت، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای عباس این آن وعده ای بود که خدا در آیه (( یا ایها النبی قل لمن فی ایدیکم من الاسری ان یعلم الله فی قلوبکم خیرا یوتکم خیرا مما اخذ منکم )) داده بود. آنگاه امام باقر (علیه السلام) اضافه کردند که این آیه در حق عباس و نوفل و عقیل نازل شد.

امام (علیه السلام) سپس اضافه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز بدر نهی کرد از اینکه ابو البختری واحدی از بنی هاشم را بقتل برسانند، لذا این گروه اسیر شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی (علیه السلام) را فرستاد که ببیند در میان اسراء چه کسانی از بنی هاشم هستند. علی (علیه السلام) همچنان که اسراء را می دید به عقیل برخورد، و از روی قصد راه خود را کج کرد. عقیل صدا زد: آی پسر مادرم علی! تو مرا در این حال دیدی و روی گرداندی.

می گوید: علی (علیه السلام) نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشت و عرض کرد: ابو الفضل را در دست فلانی و عقیل را در دست فلانی و نوفل (یعنی نوفل بن حارث) را در دست فلانی اسیر دیدم. حضرت برخاست و نزد عقیل آمد، و فرمود: ای ابا یزید ابو جهل کشته شد. عقیل عرض کرد: بنا بر این دیگر در استان مکه مدعی و منازعی ندارید. حضرت فرمود: (( ان کنتم ائختتم القوم و الافارکبوا اکتافهم )) (ظاهرا کنایه از این است که بکشید و گر نه فدیہ بگیرید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۶

و نیز فرمود: سپس عباس را آورده و به او گفتند باید برای نجات خودت و برادر [در نسخه ای دیگر: دو برادر] زاده ات فدیہ دهی. عباس گفت: ای محمد آیا رضایت می دهی به اینکه برای تهیه کردن این پول دست گدائی به سوی قریش دراز کنم؟ حضرت فرمود: از آن پولی که نزد ام الفضل گذاشتی و به او گفתי اگر پیش آمدی برایم کرد این پول را خرج خودت و بچه هایت کن فدیہ ات را بده. عباس عرض کرد: برادر زاده چه کسی شما را از این ماجرا خبر داد؟ فرمود: جبرئیل این خبر را برایم آورد. عباس گفت: به خدا سوگند غیر از من و ام الفضل کسی از این ماجرا خبر نداشت، شهادت می دهم به اینکه تو رسول اللهی. امام (علیه السلام) فرمود: اسیران همه فدیہ دادند و با شرک برگشتند غیر از عباس و عقیل و نوفل بن حارث که مسلمان شدند، و در حقشان این آیه نازل شد: (( قل لمن فی ایدیکم من الاسری ... )) .

مؤلف: در الدرالمنثور هم این معانی به طرق مختلفی از صحابه روایت شده، و نیز مساله نازل شدن این آیه در حق عباس و دو برادرزاده اش از ابن سعد و ابن عساکر از ابن عباس روایت شده، و همچنین در اینکه مقدار فدیہ ای که هر یک از اسرای کفار دادند و آزاد شدند چقدر بوده و نیز داستان فدیہ دادن عباس از طرف خودش و از طرف دو برادرزاده اش را طبرسی در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) مطابق روایت حمیری نقل کرده است. الأنفال

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۷

آیات ۷۵ - ۷۲، سوره انفال

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ ءَاوَوْا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۷۲) وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسَادٌ كَبِيرٌ (۷۳) وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ ءَاوَوْا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (۷۴) وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِن بَعْدِ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأَوْلِيكُم مِّنكُمْ وَ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۷۵)

ترجمه آیات

کسانی که ایمان آورده و در راه خدا مهاجرت نموده و با اموال و جانهای خود جهاد کردند و کسانی که (مهاجرین را) جای دادند و یاری کردند آنان بعضیشان اولیای بعضی دیگر (اولیای یکدیگرند) و کسانی که ایمان آوردند (ولی) مهاجرت نکردند میان شما و ایشان ولایت ارث نیست تا آنکه مهاجرت کنند (ولی این مقدار ولایت هست که) اگر از شما در راه دین نصرت بخواهند شما

باید یاریشان کنید مگر اینکه بخواهند با قومی بجنگند که میان شما و آن قوم پیمانی باشد و خداوند به آنچه می کنید بیناست (۷۲) و کسانی که کفر ورزیدند بعضی شان اولیاء بعضی دیگرند (اولیای همدند) و اگر آنچه قبلا دستور دادیم انجام ندهید فتنه ای در زمین و فساد بزرگی را بار می آورد (۷۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۸

کسانی که ایمان آورده و مهاجرت کرده و در راه خدا جهاد نمودند و کسانی که (از اهل مدینه به مهاجرین) منزل داده و یاری کردند آنها به حقیقت اهل ایمانند و هم آرمزش خدا و روزی نیکوی بهشتی مخصوص آنها است (۷۴) و کسانی که بعدا ایمان آورده و مهاجرت نموده و با شما به جهاد پرداختند ایشان هم از شمایند و در کتاب خدا خویشاوندان (در ارث بردن از یکدیگر) بعضی اولی و نزدیکترند به بعضی دیگر که خدا به هر چیز داناست (۷۵)

#### بیان آیات

این آیات سوره مورد بحث را ختم می کند، و به یک معنا برگشت معنای آن به آیاتی است که سوره به آن افتتاح می شد. و در آن موالات میان مؤمنین را واجب نموده، مگر اینکه بعضی مهاجرت بکنند و بعضی تخلف کنند، و رشته موالات میان آنان و کفار بکلی قطع گردد.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا... أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ مِنَ الْإِيمَانِ (اولئك بعضهم اولیاء بعض) مقصود از مهاجرین در این آیه دسته اول از مهاجرین اند که قبل از نزول این سوره مهاجرت کرده بودند، به دلیل اینکه در آخر آیات مورد بحث می فرماید: (( و کسانی که بعدا ایمان می آورند و مهاجرت می کنند )) . و منظور از کسانی که به مسلمانان منزل دادند و رسول الله (صلی الله علیه و آله) را یاری کردند طائفه انصار است و مسلمانان در ایام نزول این آیات منحصر به همین دو طائفه یعنی مهاجر و انصار بودند، مگر عده خیلی کمی که در مکه ایمان آورده و هنوز مهاجرت نکرده بودند.

خداوند میان این دو طائفه ولایت برقرار کرده و فرموده: (( اولئك بعضهم اولیاء بعض )) و این ولایت معنایی است اعم از ولایت میراث و ولایت نصرت و ولایت اءمن . به این معنا که حتی اگر یک فرد مسلمان کافری را امان داده باشد امانش در میان تمامی مسلمانان نافذ است، بنا بر این همه مسلمانان نسبت به یکدیگر ولایت دارند یک مهاجر ولی تمامی مهاجرین و انصار است، و یک انصاری ولی همه انصار و مهاجرین است، و دلیل همه اینها این است که ولایت در آیه بطور مطلق ذکر شده .

بعضیها گفته اند (( مدرک ارث به مواخات همین آیه است )) و لیکن در آیه هیچ قرینه ای که دلالت کند بر انصراف اطلاق ولایت به ولایت ارث وجود ندارد و هیچ شاهدهی نیست بر اینکه بگوییم این آیه راجع است به ولایت ارثی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به وسیله عقد برادری میان مهاجرین و انصار اجرا می کرد، و تا مدتی از یکدیگر ارث می بردند تا آنکه بعدها نسخ شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۸۹

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا... معنای این آیه روشن است . این آیه ولایت را در میان مؤمنین مهاجرین و انصار و میان مومنینی که مهاجرت نکردند نفی می کند، و می فرماید: میان دسته اول و دسته دوم هیچ قسم ولایتی نیست جز ولایت نصرت، اگر دسته دوم از شما یاری طلبیدند یاریشان بکنید، ولی بشرطی که با قومی سر جنگ داشته باشند که بین شما و آن قوم عهد و پیمانی نباشد.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ یعنی کفار ولایتشان در میان خودشان است و به اهل ایمان تجاوز نمی کند، پس مؤمنین نمی توانند آنان را دوست بدارند، و این معنا از اینجا استفاده می شود که جمله (( بعضهم اولیاء بعض )) مانند جمله (( اولئك بعضهم اولیاء بعض )) که در باره مؤمنین فرمود جمله ایست انشائی و امری، به صورت جمله ای خبری . و در حقیقت در این جمله ولایت کفار را در میان خودشان، جعل می کند و در باره این تعبیر بحسب عقل هیچ احتمالی نمی رود جز همینکه گفتیم: می خواهد سرایت و تجاوز ولایت کفار را بر مؤمنین نفی کند و بفرماید اهل ایمان نباید آنانرا دوست بدارند.

دوستی با کفار، انتشار سیره و روش آنان در میان مسلمین و در نتیجه فتنه و فساد در پی دارد

إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ این جمله اشاره است به مصلحت تشریح ولایت به آن نحوی که تشریح فرمود؛ چون بطور کلی ولایت و دوست داشتن یکدیگر از اموری است که هیچ جامعه ای از جوامع بشری و مخصوصاً جوامع اسلامی که بر اساس پیروی حق و گسترش عدالت الهی تاسیس می شود از آن خالی نیست، و معلوم است که دوستی کفار که دشمن چنین جامعه ای هستند موجب می شود افراد اجتماع با آنان خلط و آمیزش پیدا کنند. و اخلاق و عقاید کفار در بین ایشان رخنه یابد، و در نتیجه سیره و روش اسلامی که مبنایش حق است بوسیله سیره و روش کفر که اساسش باطل و پیروی هوی است و در حقیقت پرستش شیطان است از میان آنان رخت بریندد، همچنانکه در روزگار خود ملاحظه کردیم که چنین شد، و صدق ادعای این آیه را به چشم خود دیدیم .

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا... این جمله حقیقت ایمان را برای کسی اثبات می کند که حقیقتاً متصف به آثار آن باشد، و چنین کسی را وعده آمرزش و رزق کریم می دهد.

(( وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹.

این جمله خطاب است به مهاجرین طبقه اول و به انصار، و در این خطاب مهاجرین بعدی و آنهایی را که بعد از این ایمان می آورند و با طبقه اول به جهاد می پردازند به آنان ملحق کرده و در مساله ولایت، ایشان را نیز شرکت داده است .  
وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ... این جمله راجع به ولایت ارث است که خداوند آنرا در میان ارحام و خویشاوندان تشریح می کند، و آنرا منحصر در ارحام می نماید و اما بقیه اقسام ولایت منحصر در ارحام نیست .  
این آیه حکم سابق را که عبارت بود از ارث بردن بسبب عقد برادری نسخ می کند، چون قبل از این آیه پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در اوایل هجرت حکم ارث به مواخات را در میان مسلمانان اجراء می کرد و این خود روشن است که آیه شریفه ارث به قرابت را بطور مطلق اثبات می کند چه اینکه وارث دارای سهم باشد و چه نباشد، چه اینکه عصبه باشد و یا نباشد.

بحث روایتی

(منسوخ گشتن حکم ارث به مؤاخات (برادر خواندگی)، بطلان قول به عصبه در ارث و...)

در مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: مسلمانان صدر اسلام به سبب مواخات (عقد اخوت) از یکدیگر ارث می بردند.

مؤلف: این روایت هم دلیل نمی شود بر اینکه آیه (( ان الذین آمنوا )) درباره ولایت اخوت نازل شده .

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: دائی و خاله وقتی ارث می برند که کسی با ایشان نباشد، چون خدای تعالی می فرماید: (( و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله )) .

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده ولی سندش را ذکر نکرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۱

و در تفسیر عیاشی از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه (( و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله )) فرموده: بعضی از خویشاوندان در ارث بردن اولای از بعضی دیگرند، چون به میت نزدیکترند، و هر که به میت نزدیکتر است در ارث بردن سزاوارتر است . آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: مادر میت و برادر و خواهر مادریش و پسرش اولی و نزدیکترند به او، آیا مادر به میت نزدیکتر از برادران و خواهرانش نیست .

و نیز در همین کتاب از ابن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی که عثمان بن عفان با علی بن ابی طالب (علیه السلام) در ارث مردی که می میرد و دارای عصبه نیست و لیکن خویشاوندی دارد که از او ارث نمی برند اختلاف کردند، و عثمان گفت میان خویشاوند فریضه ای نیست . حضرت در پاسخش فرمود: ارثش مال خویشاوندش است، برای اینکه خدای تعالی

می فرماید: (( وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ )) عثمان گفت: من میراثش را به بیت المال مسلمین می دهم، و احدی از خویشاوندانش ارث نمی برند.

مؤلف: روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در اینکه قول به عصبه باطل است و استنادشان به آیه مزبور بسیار است. و در الدر المنثور است که طیالسی، طبرانی، ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میان اصحابش عقد اخوت برقرار نمود، و بعضی از ایشان از بعضی دیگر ارث بردند، تا آنکه آیه (( وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ )) نازل شد، و از آن بعد این نوع ارث بردن را ترک کردند، و تنها به ملاک نسب از یکدیگر ارث می بردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۲

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود بطور رفع از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت می کند که در آن مناظره ای که با هارون کردند، هارون عرض کرد: پس به چه مناسبت ادعا می کنید که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ارث برده اید، با اینکه با بودن عمو پسر عمو ارث نمی برد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در موقعی که از دنیا می رفت ابو طالب قبلا- از دنیا رفته بود، و عمویش عباس زنده بود و با زنده بودن عباس علی (علیه السلام) ارث نمی برد - تا آنجا که امام می فرماید به او گفتم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کسی که مهاجرت نکرده بود ارث نداد، و میان او و مسلمانان ولایت (ارث) برقرار نکرده بود مگر آنکه مهاجرت می کردند. هارون گفت: دلیل بر این مدعا چیست؟ گفتم کلام خدای تعالی که می فرماید: (( وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا )) و عموی من عباس از آنهایی بود که مهاجرت نکرد. هارون گفت: من از تو ای موسی سوالی می کنم، و آن اینست که آیا بر طبق این ادعا هیچ به کسی از دشمنان ما فتوی داده ای، و یا در این مساله برای احدی از فقهاء به این دلیل استدلال کرده ای؟ گفتم به خدا سوگند، نه، و هیچ کس جز امیر المؤمنین از من در این باره سوالی نکرده... مؤلف: این روایت را شیخ مفید نیز در کتاب اختصاص نقل کرده است.

## التوبة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۳

آیات ۱۶ - ۱، سوره توبه

(سوره توبه در مدینه نازل شده و دارای ۱۲۹ آیه است)

بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱) فَسَيُحَوِّطُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مَخْزِي الْكَافِرِينَ (۲) وَأَذِّنْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۳) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَ لَمْ يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مِدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۴) فَإِذَا انْسَلَخْتُمُ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خَدُّوهُمْ وَ أَحْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۵) وَ إِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا أَمَرَهُ بِذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (۶) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا- الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۷) كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا- يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا- وَ لَا ذِمَّةٌ يُؤْضُونُكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَسِيقُونَ (۸) اشْتَرَوْا بِنَيْتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹) لَا- يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَا ذِمَّةً وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (۱۰) فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ نَفَصَلُ الْآيَةِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۱۱) وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي

دِينَكُمْ فَفَتَلُوا اُمَّةَ الْكُفْرِ اِنْهُمْ لَا- اِيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (۱۲) اَلَا تَقْتُلُوْنَ قَوْمًا نَكَثُوْا اٰيْمَنَهُمْ وَ هُمُوْا بِاٰخِرَاجِ الرَّسُوْلِ وَ هُمْ يَدِءُوْكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ اَمْ تَحْشَوْنَهُمْ فَاَللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَحْشَوْهُ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ (۱۳) قَتَلُوْهُمُ يُعَذِّبُهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيْهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ (۱۴) وَ يَذِھِبْ عَنِّيْظَ قُلُوْبِهِمْ وَ يَتُوْبَ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ يَّشَاءُ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (۱۵) اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَكُوْا وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَهِدُوْا مِنْكُمْ وَ لَمْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لَا رَسُوْلِهِ وَ لَا الْمُؤْمِنِيْنَ وَلِيْجَةً وَ اللّٰهُ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ (۱۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۴

ترجمه آیات

(این آیات) بیزاری است از خدا و رسولش به سوی آنانکه (شما مسلمین) پیمان بستید با آنان از مشرکین (۱) پس شما (ای مشرکین) تا چهار ماه (پیمانتان معتبر است و می توانید) آزادانه در زمین آمد و شد کنید، و بدانید که شما ناتوان کننده خدا نیستید و اینکه خدا خوار کننده کافران است (۲) (و این آیات) اعلامی است از خدا و پیغمبرش به مردم در روز حج اکبر که خداوند و رسولش بیزار است از مشرکین، حال اگر توبه کردید که توبه برایتان بهتر است، و اما اگر سر پیچیدید، پس بدانید که شما ناتوان کننده خدا نیستید، و تو (ای محمد) کسانی را که کفر ورزند به عذاب دردناکی بشارت ده (۳) مگر آن کسانی از مشرکین که شما با آنان عهد بسته اید و ایشان بهیچ وجه عهد شما را نشکسته، و احدی را علیه شما پشتیبانی و کمک نکردند، که باید عهدشان را تا سر آمد مدتشان استوار بدارید که خدا پرهیزکاران را دوست می دارد (۴) پس وقتی ماههای حرام تمام شد مشرکین را هر جا یافتید به قتل برسانید و دستگیر نموده و برایشان تنگ بگیرد، و به هر کمین گاهی (برای گرفتن آنان) بنشینید، پس اگر توبه کردند و نماز بپا داشته و زکات دادن رهاشان سازید که خدا آمرزنده رحیم است (۵) و اگر یکی از مشرکین از تو پناه خواست پس او را پناه ده تا کلام خدا را بشنود آنگاه او را به مامن خویش برسان و این به خاطر آنست که ایشان مردمی نادانند (۶) چگونه برای مشرکین در نزد خدا و نزد رسولش عهدی باشد؟ مگر آن مشرکینی که شما با ایشان نزد مسجد الحرام عهد بستید، پس مادام که پایدار بر عهد شما بودند شما نیز پایدار بر تعهداتی که به ایشان سپرده اید باشید که خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد (۷) چگونه (غیر این باشد) و حال آنکه اگر ایشان بر شما دست یابند هیچ خویشاوندی و عهدی را رعایت نمی کنند، با زبانهای خود شما را خشنود ساخته ولی دلهایشان (از این معنا) اباء دارد و بیشترشان فاسقند (۸) آیات خدا را به بهائی اندک فروختند، پس از راه خدا جلوگیری نموده، آری زشت بود آنچه ایشان می کردند (۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۵

در باره هیچ مومنی رعایت هیچ خویشاوندی و عهدی را نمی کنند، و ایشان آری، هم ایشانند تجاوزگران (۱۰) پس اگر توبه کردند و نماز را بپا داشته و زکات دادند برادران شما در دین خواهند بود و ما آیتها را برای قومی که بدانند تفصیل می دهیم (۱۱) و اگر سوگندهای خود را بعد از عهدشان شکستند و در دین شما طعنه زدند پس کارزار کنید با پیشوایان کفر که ایشان پای بند سوگندهایشان نیستند، شاید بوسیله کارزار دست بردارند (۱۲) آیا پیکار نمی کنید با مردمی که سوگندهای خود را شکستند و آهنگ آن کردند که رسول را بیرون کنند و ایشان در نخستین بار، جنگ با شما را آغاز کردند. آیا از آنان می ترسید؟ پس خدا سزاوارتر است از اینکه از وی بترسید اگر چنانچه مؤمن هستید (۱۳) پیکار کنید با ایشان تا خداوند به دست شما عذابشان داده و خوارشان سازد و شما را علیه ایشان نصرت داده و دلهای مردمی با ایمان را شفا دهد (۱۴) و خشم دلهایشان را بزداید، و خدا از هر که بخواهد می گذرد و خدا دانای شایسته کار است (۱۵) آیا گمان کردید که رها می شوید و هنوز خدا از شما کسانی را که جهاد کردند و غیر از خدا و رسولش و مؤمنان همرازی نگرفتند، نشناخته است و خدا با خبر است به آنچه می کنید (۱۶)

بیان آیات

اشاره به اختلاف در اینکه سوره توبه سوره ای مستقلا ملحق به سوره انفال می باشد

این آیات، آغاز دسته ایست از آیات که به نام سوره (( توبه )) و یا (( براءت )) نامیده شده است.

مفسرین در اینکه این آیات سوره ایست مستقل و یا جزء سوره انفال اختلاف کرده اند، و اختلافشان در این باره منتهی می شود به

اختلافی که صحابه و تابعین در این باره داشته اند. روایت وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این باره نیز مختلف است؛ چیزی که هست از نظر صناعت آن دسته از روایات که دلالت دارد بر اینکه این آیات ملحقند به سوره انفال رجحان دارد و به نظر قوی می‌رسد.

آیات این سوره بر خلاف سایر سوره‌ها که اواخرش همان منظوری را افاده می‌کند که اوائلش افاده می‌کرد، دارای غرض واحدی نیست.

اول این سوره مربوط به بیزاری از کفار است، و قسمتی از آن مربوط به قتال با مشرکین و قتال با اهل کتاب؛ و یک قسمت مهمی از آن در باره منافقین صحبت می‌کند، و آیاتی از آن مسلمانان را به قتال تحریک می‌کند، و عده‌ای متعرض حال کسانیست که از جنگ تخلف ورزیدند، و آیاتی مربوط به دوستی و ولایت کفار است، آیاتی راجع به زکات است، و همچنین مطالبی دیگر، لیکن می‌توان گفت قسمت معظم آن مربوط به قتال با کفار، و آیات راجع به منافقین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۶

و به هر حال از نظر تفسیر فائده مهمی هم بر آن مترتب نیست؛ هر چند از نظر فقهی بتوان فایده‌ای برای چنین بحثی پیدا کرد و لیکن از غرض ما و از فن تفسیر خارج است.

بِرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ رَاغِب در مفردات گفته است: اصل واژه ((برء)) و ((براء)) و ((تبری)) به معنای کناره‌گیری و بیزاری از هر چیز است که مجاورت با آن مورد کراهت باشد، لذا گفته می‌شود ((برات من المرض: از مرض بهبودی یافتم)) و ((برات من فلان: از گیر فلانی نجات یافتم)) و ((تبرات و یا ابراته و براته من کذا: و از فلان عمل بی‌زاری جستم و یا فلانی را از آن عمل بری نمودم))، و در مفردش گفته می‌شود: ((رجل بریء)) و در جمع گفته می‌شود: ((قوم برآء و یا قوم بریوون)) خدای تعالی در قرآن می‌فرماید: ((برائه من الله ورسوله)).

اعلام براءت در: ((برائه من الله ورسوله...)) صرف تشریح نیست بلکه انشاء حکم و قضاء بر براءت است این آیه شریفه نسبت به چند آیه بعد به منزله عنوان مقاله‌ای است که به خلاصه کلام بعدی اشاره می‌کند، مانند سایر سوره‌های مفصلی که یک و یا دو آیه اول آن بطور اجمال به غرضی که آیات سوره در مقام افاده آن است اشاره می‌کند. خطاب آیه به شهادت جمله ((عاهدتم)) متوجه به مؤمنین و یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین است. و در عنوان، نام خدا برده شده که صاحب خطاب و حکم است و نام رسول هم برده شده که واسطه ابلاغ خطاب است، و نام مشرکین برده شده که مورد حکمند، و پس از آن، حکم طوری الفاء شده که بطور غایبانه ولی در عین حال با صاحب حکم مواجهه کنند به آنان برسد، و این طرز خطاب در احکام و دستوراتی که مقصود رساندنش به همه مردم است خود یک نوع تعظیم است برای صاحب حکم دستور.

و مفاد آیه تنها صرف تشریح نیست، بلکه متضمن انشاء حکم و قضاء بر براءت از مشرکین زمان نزول آیه است، به دلیل اینکه اگر صرف تشریح بود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در براءت شریک نمی‌کرد، چون داب قرآن بر این است که حکم تشریحی صرف را تنها به خدا نسبت دهد، حتی صریحاً فرموده: ((ولا یشرک فی حکمه احدا)) و از مصادیق حکم جز حکم به معنای سیاست و ولایت و قطع خصومت را به آنحضرت نسبت نمی‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۷

عهد شکنی مشرکین، مجوز مقابله به مثل به آنان بوده است بنابراین، منظور از آیه این است که: خداوند قضا رانده به اینکه از مشرکین که شما با آنان معاهده بسته‌اید امان برداشته شود، و این برداشته شدن امان جزافی و عهدشکنی بدون دلیل نیست، چون خداوند بعد از چند آیه مجوز آنرا بیان نموده و می‌فرماید که: هیچ وثوقی به عهد مشرکین نیست، چون اکثرشان فاسق گشته و مراعات حرمت عهد را نکرده و آنرا شکستند، به همین جهت



خداوند مقابله به مثل یعنی لغو کردن عهد را برای مسلمین نیز تجویز کرده و فرموده: (( و اما تخافن من قوم خیانه فانبد الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین )) و لیکن با اینکه دشمن عهدشکنی کرده خداوند راضی نشد که مسلمانان بدون اعلام لغویت عهد آنان را بشکنند، بلکه دستور داده نقض خود را به ایشان اعلام کنند تا ایشان بخاطر بی اطلاعی از آن بدام نیفتند. آری، خدای تعالی با این دستور خود مسلمانان را حتی از این مقدار خیانت هم منع فرمود.

و اگر آیه مورد بحث می‌خواست شکستن عهد را حتی در صورتی که مجوزی از ناحیه کفار نباشد تجویز کند می‌بایستی میان کفار عهدشکن و کفار وفادار به عهد فرقی نباشد، و حال آنکه در دو آیه بعد کفار وفادار به عهد را استثناء کرده و فرموده: (( مگر آن مشرکینی که شما با ایشان عهد بسته اید و ایشان عهد شما را به هیچ وجه نشکسته باشند، و احدی را علیه شما پشتیبانی نکرده باشند، چنین کسان را عهدشان را تا سر رسید مدت به پایان ببرید که خدا پرهیزکاران را دوست می‌دارد )) .

و نیز راضی نشد به اینکه مسلمانان بدون مهلت عهد کفار عهدشکن را بشکنند، بلکه دستور داد که تا مدتی معین ایشان را مهلت دهند تا در کار خود فکر کنند و فردا نگویند شما ما را ناگهان غافلگیر کردید.

بنابراین، خلاصه مفاد آیه این می‌شود که: عهد مشرکینی که با مسلمانان عهد بسته و اکثر آنان آن عهد را شکستند و برای ما بقی هم وثوق و اطمینانی باقی نگذاشتند لغو و باطل است چون نسبت به بقیه افراد هم اعتمادی نیست، و مسلمانان از شر و نیرنگهایشان

ایمن نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۸

فَسَيُحِوُّوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكٰفِرِينَ (( سیاحت )) به معنای راه افتادن و در زمین گشتن است، و به همین جهت به آبی که دائما روان است می‌گویند (( سائح )) .

اینکه قرآن مردم را دستور داد که در چهار ماه سیاحت کنند کنایه است از اینکه در این مدت از ایام سال ایمن هستند، و هیچ بشری متعرض آنان نمی‌شود، و می‌توانند هر چه را که به نفع خود تشخیص دادند انجام دهند زندگی یا مرگ. در ذیل آیه هم که می‌فرماید: (( و اعلموا انکم غیر معجزی الله و ان الله مخزی الکافرین )) نفع مردم را در نظر گرفته و می‌فرماید: صلاح تر بحال ایشان این است که شرک را ترک کرده و به دین توحید روی آورند، و با استکبار و وزیدن خود را دچار خزی الهی ننموده و هلاک نکنند.

و اگر از سیاق غیبت به سیاق خطاب التفات نموده برای این است که خصم را مورد خطاب قرار دادن و با صراحت و جزم او را تهدید کردن نکته‌ای را می‌رساند که پشت سر او گفتن این نکته را نمی‌رساند و آن عبارتست از نشان دادن قدرت و تسلط بر خصم و ذلت و خواری او در برابر خشم و غضب خود.

اقوام مفسرین درباره مراد از چهار ماه در آیه: (( فسیحووا فی الارض اربعه اشهر ))

مفسرین در این آیه در اینکه منظور از (( چهار ماه )) چیست اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: ابتدای آن روز بیستم ذی القعدة است، و مقصود از (( روز حج اکبر )) همین روز است، و بنا به گفته آنها چهار ماه عبارتست از ده روز از ذی القعدة و تمامی ذی الحجه و محرم و صفر و بیست روز از ربیع الاول، و در این قول اشکالی است که بزودی خواهد آمد.

عده‌ای دیگر گفته اند: این آیات در اول ماه شوال در سال نهم هجرت نازل شده. و قهرا مقصود از چهار ماه، شوال و ذی القعدة و ذی الحجه و محرم است و این چهار ماه با تمام شدن ماههای حرام تمام می‌شود و آنچه آنان را وادار به این قول کرده اینست که گفته اند منظور از جمله (( فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا... ))، که بعد از دو آیه دیگر است ماههای حرام معروف یعنی ذی القعدة و ذی الحجه و محرم است که انسلاخ آنها با انقضاء ماههای چهارگانه مورد بحث مطابقت می‌کند، و این قول دور از صواب و ناسازگار با سیاق کلام است و قرینه مقام هم با آن مساعد نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۱۹۹

احتمالی که هم سیاق آیه دلالت بر آن دارد و هم قرینه مقام یعنی قرار گرفتن حکم در آغاز کلام، و هم اینکه می‌خواهد برای

مشرکین مهلتی مقرر کند تا در آن مهلت به اختیار خود هر یک از مرگ و زندگی را نافع تر بحال خود دیدند اختیار کنند این است که بگوئیم ابتدای ماههای چهارگانه همان روز حج اکبر است که در آیه بعدی از آن اسم می برد، چون روز حج اکبر روزیست که این آگهی عمومی در آن روز اعلام و ابلاغ می شود، و برای مهلت مقرر کردن و بر محکومین اتمام بحث نمودن مناسب تر همین است که ابتدای مهلت را همان روز قرار داده و بگویند: (( از امروز تا چهار ماه مهلت )) .

و اهل نقل اتفاق دارند بر اینکه این آیات در سال نهم هجرت نازل شده بنابراین اگر فرض شود که روز حج اکبر همان دهم ذی الحجه آن سال است چهار ماه مذکور عبارت می شود از بیست روز از ذی الحجه و محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الثانی .

وَ أَذِّنْ مَنْ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ ... کلمه (( اذان )) به معنای اعلام است . و این آیه تکرار آیه قبلی که فرمود: (( برائت من الله و رسوله )) نیست زیرا هر چند برگشت هر دو جمله به یک معنا یعنی بیزاری از مشرکین است ، ولی آیه اولی برائت و بیزاری از مشرکین را تنها به خود مشرکین اعلام می کند. به دلیل اینکه در ذیل آن می فرماید: (( الی الذین عاهدتم من المشرکین )) . بخلاف آیه دوم که خطاب در آن متوجه مردم است نه خصوص مشرکین تا همه بدانند که خدا و رسول از مشرکین بیزارند، و همه برای انفاذ امر خدا یعنی کشتن مشرکین بعد از انقضاء چهار ماه خود را مهیا سازند، چون در این آیه کلمه الی الناس دارد. و نیز به دلیل تفریعی که در سه آیه بعد کرده و فرموده: (( فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... ))

مراد از (( یوم الحج الاکبر )) در آیه: (( و اذان من الله و رسوله ... )) و اقوال مختلف در این مورد و اما اینکه منظور از (( روز حج اکبر )) چیست مفسرین در آن اختلاف کرده اند.

بعضی گفته اند: منظور روز دهم ذی الحجه از سال نهم هجرت است ؛ چون در آن روز بود که مسلمانان و مشرکان یکجا اجتماع کرده و هر دو طایفه به حج خانه خدا پرداختند، و بعد از آن سال دیگر هیچ مشرکی حج خانه خدا نکرد. و این قول مورد تایید روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده و با معنای اعلام برائت ، مناسب تر و با عقل نیز سازگارتر از سایر اقوال است ، چون آن روز بزرگترین روزی بود که مسلمانان و مشرکین ، در منی جمع شدند؛ و این معنا از روایاتی از طرق عامه نیز استفاده می شود، چیزی که هست در آن روایات دارد که منظور از حج اکبر روز دهم از هر سال است نه تنها از سال نهم هجرت ، و بنا بر آن همه ساله حج اکبر تکرار می شود، و لیکن از طریق نقل ثابت نشده که اسم روز دهم حج اکبر بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۰

بعضی دیگر گفته اند: منظور از آن ، روز عرفه (نهم ذی الحجه) است ، چون وقوف در آن روز است و عمره که وقوف در آن نیست حج اصغر است . لیکن این قول صرف استحسان و اعمال سلیقه است ، و دلیلی بر آن نیست ، و هیچ راهی برای تشخیص صحتش نداریم .

بعضی دیگر گفته اند: منظور از آن ، روز دوم از روز نحر (قربان) است ، چون امام مسلمین در آن روز ایراد خطبه می کند. و بی اعتباری این قول روشن است .

قول دیگر اینکه منظور از آن ، تمامی ایام حج است همچنانکه ایام جنگ جمل را روز جمل و حادثه جنگ صفین و جنگ بعاث را روز صفین و روز بعاث می گویند، که در حقیقت مقصودشان از روز، زمان است پس منظور از روز حج اکبر نیز زمان حج اکبر است . و این قول را نباید در مقابل اقوال گذشته قولی جداگانه گرفت ، چون با همه آنها می سازد، و همه آن روزها را روز حج اکبر می داند، و اما اینکه چطور حج را حج اکبر نامیده ؟ ممکن است آنرا نیز به توجیه هائی که در بعضی از اقوال قبلی مانند قول اول بود توجیه کرد.

و به هر حال بررسی دقیق با این قول نیز سازگار نیست، برای اینکه همه ایام حج نسبت به اعلام براءت که در آیه مورد بحث است یکسان نیستند، و وضع روز دهم طوریت که آیه شریفه را به سوی خود منصرف می سازد و از شنیدن کلمه (( روز حج اکبر )) آن روز به ذهن می رسد، چون تنها روزی که عموم زوار حج را در خود فرا گرفته باشد و اعلام براءت به گوش همه برسد همان روز دهم است، و وجود چنین روزی در میان روزهای حج نمی گذارد کلمه (( یوم الحج الاکبر )) سایر ایام را نیز شامل شود، چون در سایر ایام زوار اجتماع آن روز را ندارند.

خدای تعالی در ذیل آیه مورد بحث بار دیگر خطاب را متوجه مشرکین نموده و خاطر نشان می سازد که هرگز نمی توانند خدا را عاجز کنند. این را تذکر می دهد تا مشرکین در روش خود روشن شوند همچنانکه به همین منظور در آیه قبلی فرمود: (( و اعلموا انکم غیر معجزی الله و ان الله مخزی الکافرین )) چیزی که هست در آیه مورد بحث جمله (( فان تبتم فهو خیر لکم )) را اضافه کرد تا آن نکته ای را که در آیه قبلی بطور اشاره گنجانیده بود در این آیه آنرا صریح بیان کرده باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ۲۰۱

در حقیقت جمله (( شما عاجز کننده خدا نیستید )) که در آیه قبلی بود به منزله موعظه و خیر خواهی و هشدار به این بود که مبادا خود را با ادامه شرک به هلاکت بیندازند و در جمله (( فان تبتم )) که بطور تردید بیان شده همان تهدید و نصیحت و موعظه را بطور روشن تر بیان کرده است .

سپس التفات دیگری بکار برده و خطاب را متوجه پیغمبرش نموده و به وی دستور داد که کفار را به عذابی دردناک نوید دهد. بیان التفات اولی یعنی التفاتی که در جمله (( فان تبتم فهو خیر لکم ... ))، در ذیل جمله (( فسیحوا فی الارض )) و اعراض از ورود به دین توحید گذشت . و اما وجه التفات دوم یعنی التفاتی که در جمله (( و بشر الذین کفروا... ))، بکار رفته این است که آیات مورد بحث پیغامهایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باید آنها را از ناحیه خدا به مشرکین برساند، و لازمه رسالت این است که شخص رسول را مخاطب قرار بدهند، و بدون آن صورت نمی بندد.

عهد و پیمانی که با مشرکینی که به پیمان خود وفادار بوده اند منعقد شده تا پایان مدت محترم است

إِلَّا-الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَ لَمْ يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا... این جمله استثنائی است از عمومیت براءت از مشرکین، و استثناء شدگان عبارتند از مشرکینی که با مسلمین عهدی داشته و نسبت به عهد خود وفادار بوده اند، و آنرا نه مستقیماً و نه غیر مستقیم شکسته اند، که البته عهد چنین کسانی را واجب است محترم شمردن و تا سر آمد مدت آنرا به پایان بردن .

از این بیان روشن گردید که مقصود از اضافه کردن جمله (( و لم یظاہروا علیکم احدا )) به جمله (( لم ینقصوکم شیئا )) بیان دو قسم نقض عهد یعنی مستقیم و غیر مستقیم آن است، نقض عهد مستقیم مانند کشتن مسلمانان و غیر مستقیم نظیر کمک نظامی به کفار علیه مسلمین، همچنانکه مشرکین مکه بنی بکر را علیه خزاعه کمک کردند، چون بنی بکر با قریش پیمان نظامی داشتند و خزاعه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با بنی بکر جنگید قریش قبیله نامبرده را کمک نموده و با این عمل خود پیمان حدیبیه را که میان خود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بسته بودند شکستند، و همین معنا خود یکی از مقدمات فتح مکه در سال ششم هجری بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۲

(( ان الله یحب المتقین )) - این جمله در مقام بیان علت وجوب وفای به عهد است و اینکه وفای به عهد و محترم شمردن آن در صورتی که دشمن نقض نکند خود یکی از مصادیق تقوا است که خداوند همواره در قرآن به آن امر می کند، و اگر این معنا را در آیه مورد بحث صریحاً بیان نکرده در مواردی که نظیر این مورد است بدان تصریح کرده مثلاً در آیه (( و لا یجرمنکم شأن قوم علی ان لاتعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی )) فرموده است عدالت یکی از مصادیق تقوا است و نیز در آیه (( و لا یجرمنکم شأن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا، و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان و اتقوا الله )) تصریح کرده

معاونت بر نیکی و تقوا و کمک نکردن بر گناه و ظلم از مصادیق آن تقوای مطلق است که خداوند همواره به آن امر می کند. از همین جا اشکالی که متوجه تفسیر بعضی ها که گفته اند (( منظور از متقین کسانی است که از عهد شکستن بدون جهت می پرهیزند )) معلوم می شود، چون همانطوری که گفته شد تقوا و متقین در اصطلاح قرآن به معنای پرهیز از مطلق کارهای حرام است ، و این معنا برای قرآن مانند حقیقت ثانیه شده ، و با چنین زمیبه ای اگر منظور از آن پرهیز از خصوص عهد شکستن بی جهت بود احتیاج به قرینه ای بود که ذهن را از انتقال به معنای حقیقتش صارف و مانع شود، و چنین قرینه ای در آیه وجود ندارد.

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ كَلِمَةً (( انسلاخ )) در اصل از (( سلخ الشاه : پوست گوسفند را کند )) گرفته شده ، و (( انسلاخ ماه )) یک نوع کنایه است از تمام شدن آن . و کلمه (( حصر )) به معنای جلوگیری از بیرون شدن از محیط است . و (( مرصد )) اسم مکان از ماده (( رصد )) و به معنای آمادگی برای مراقبت است .

راغب در مفردات می گوید: کلمه (( رصد )) به معنای آماده شدن برای پائیدن و مراقبت است ، و کلمات (( رصد له )) و (( ترصد )) و (( ارسدته له )) همه به این معنا است ، در همین معنا خدای تعالی فرموده : (( ارسادا لمن حارب الله و رسوله من قبل و در آیه ان ربك لبالمصد )) اشاره است به اینکه هیچ پناه و مفری از عذاب خدا نیست . کلمه (( رصد )) هم به معنای اسم فاعل استعمال می شود و هم اسم مفعول ، هم در مفرد به کار می رود و هم در جمع و در آیه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا )) با همه اینها یعنی مفرد و جمع فاعل و مفرد و جمع مفعول می سازد، و کلمه (( مرصد )) به معنای موضع کمین گرفتن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۳

و مقصود از ماههای حرام همان چهار ماه سیاحت است که قبلا نامبرده و به عنوان ضرب الاجل فرموده بود: (( فسیحوا فی الارض اربعة اشهر )) نه ماههای حرام معروف که عبارتند از ماه ذی القعدة و ذی الحجه و محرم ، چون همان طوری که قبلا هم گفتیم این چند ماه با اعلان برائتی که در روز قربانی اتفاق افتاده بهیچ وجه تطبیق نمی کند.

بنابراین الف و لامی که در (( الاشهر الحرم )) است الف و لام عهد ذکر است و با آن معنای آیه چنین می شود: پس وقتی که ماههای نامبرده که گفتیم نباید در آن ماهها متعرض حال مشرکین شوید پایان یافت و این مهلت به سر آمد مشرکین را هر کجا دیدید بکشید.

از آنچه گفته شد روشن گردید که هیچ وجهی نیست برای اینکه جمله (( فاذا انسلخ الاشهر الحرم )) را بتمام شدن ذی القعدة و ذی الحجه و محرم حمل کنیم و بگوئیم با تمام شدن این سه ماه در حقیقت چهار ماه حرام نیز تمام شده است و یا بگوئیم تمام شدن و انسلاخ ماههای حرام اشاره است به تمام شدن چهار ماه هر چند این ماهها با آن چند ماه منطبق نشود.

زیرا گو اینکهلفظ (( اشهر الحرم )) ظهور در ماههای رجب و ذی القعدة و ذی الحجه و محرم دارد و با این حمل مساعد است و لیکن از نظر سیاق آیه نمی توانیم چنین حملی را مرتکب شویم .

امر به از میان برداشتن مشرکین پیمان شکن و منقرض ساختن آنان بعد از انقضای مهلت چهار ماهه، مگر آنکه توبه کنند... جمله (( فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ )) نشان دهنده برائت و بیزاری از مشرکین است و می خواهد احترام را از جانهای کفار برداشته و خونهایشان را هدر سازد، و بفرماید: بعد از تمام شدن آن مهلت دیگر هیچ مانعی نیست از اینکه آنان را بکشید نه حرمت حرم و نه احترام ماههای حرام ، بلکه هر وقت و هر کجا که آنان را دیدید باید به قتلشان برسانید، البته این در صورتیست که کلمه (( حیث )) هم عمومیت زمانی را برساند و هم مکانی را که در این صورت قتل کفار بر مسلمین واجب است هر چند به آنان در حرم و حتی در ماههای حرام دست پیدا کنند.

و تشریح این حکم برای این بوده که کفار را در معرض فنا و انقراض قرار داده و به تدریج صفحه زمین را از لوث وجودشان پاک

کند، و مردم را از خطرهای معاشرت و مخالفت با آنان نجات دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲  
بنابراین، هر یک از جملات (( فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ )) و (( وَخَذُوهُمْ )) و (( وَاحْصِرُوهُمْ )) و (( وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ )) بیان یک نوع از راهها و وسایل نبود کردن افراد کفار و از بین بردن جمعیت های ایشان و نجات دادن مردم از شر ایشانست .

اگر به آنان کسی دست یافت و توانست ایشان را بکشد باید کشته شوند، و اگر نشد دستگیر شوند و اگر این هم نشد در همان جایگاههایشان محاصره شوند و نتواند بیرون آیند و با مردم آمیزش و مخالطه کنند، و اگر معلوم نشد در کجا پنهان شده اند، در هر جا که احتمال رود کمین بگذارد تا بدین وسیله دستگیرشان نموده یا به قتلشان فرمان دهد و یا اسیرشان کند.

و شاید همین معنا مراد آنکسی باشد که گفته است: منظور از جمله مورد بحث (( فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ )): مشرکین را یا بکشید هر جا که یافتید و یا گرفته و محاصره کنید)) است، که مطلب را موکول به اختیار مسلمین کرده تا هر کدام از آن دو را صلاح دیدند اختیار کنند.

گو اینکه وجه مزبور خالی از تکلف نیست، چون گرفتن و محاصره کردن و در کمینشان نشستن را امر واحدی در مقابل کشتن قرار داده و به هر حال سیاق با آن معنائی که ما در سابق کردیم سازگار است .

و اما کلام کسی که گفته در جمله (( فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ )) تقدیم و تاخیر هست، و تقدیر آیه (( فَخَذُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ )) است، کلام صحیحی نیست و تصرفی است در آیه بدون مجوز؛ و سیاق خود آیه مخصوصاً ذیل آن آنرا دفع می کند.

و معنای آیه این است که: پس وقتی ماههای حرام تمام شد و چهار ماهی که ما مهلتشان دادیم و گفتیم (( فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ )) سر رسید لاجرم مشرکین را به هر وسیله ممکن و هر راهی که برای از بین بردن ایشان نزدیک تر دیدید باید از بین ببرید، و آثارشان را نابود کنید، حال چه بکشتن باشد، یا دستگیر کردن، یا محاصره نمودن، و یا کمین نهادن پس هر جا ایشان را یافتید چه در حل و چه در حرم بقتل برسانید تا به کلی از میان بروند.

چنانچه مشرکین توبه کردند آنان را رها کنید

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا وَلَمْ يَرْطَبُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ آیه اشتراطی است در معنای غایت حکم سابق، و منظور از (( توبه )) همان معنای لغوی کلمه است، و آن عبارتست از بازگشت. و معنای آیه این است که: اگر با ایمان آوردن، از شرک به سوی توحید برگشتند، و با عمل خود شاهد و دلیلی هم بر بازگشت خود اقامه نمودند به این معنا که نماز خوانده و زکات دادند، و به تمامی احکام دین شما که راجع است به خلق و خالق ملتزم شدند در این صورت رهایشان کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۵

و (( تخلیه سیل )) کنایه است از متعرض نشدن به کسی که در آن سیل (راه) قرار دارد، و هر چند در اثر کثرت استعمال کنایه بودنش از بین رفته و استعمالی مبتذل شده است، و این کنایه به این عنایت است که مشرکین با حکمی که در باره شان نازل شده تو گوئی راهشان بخاطر تعرض متعرضین بسته شده، و اگر این راه باز شود قهراً ملازم با این است که متعرضین متعرضشان نشوند.

و جمله (( ان الله غفور رحيم )) بیان علت است برای جمله (( فخلوا سبيلهم )) که یا صورت آن را که صورت امر است تعلیل می کند (و می فهماند: چرا گفتیم رهایشان کنید) و یا ماده آنرا که عبارت است از رها کردن .

بنابراینکه صورت را تعلیل کند معنای جمله چنین می شود: دستور خدا به رها کردن ایشان به علت این بود که خدا آمرزنده رحیم است و هر که را به سویی توبه برد می آمرزد.

و بنابراینکه ماده را تعلیل کند معنا چنین می شود: رهایشان کنید که رها کردنشان از مغفرت و رحمت خدا است، و اگر چنین کنید

شما نیز به این دو صفت که از صفات علیای پروردگارتان است متصف می شوید. و از این دو وجه، وجه اول با ظاهر آیه سازگارتر است.

امر به امان دادن به مشرکی که امان می طلبد تا به بحث و بررسی درباره دین حق پردازد و **وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ**... این آیه متعرض حکم پناه دادن به مشرکین است که پناه خواهی می کنند، و می فرماید پناهشان بدهید تا کلام خدا را بشنوند، و این سخن هر چند در خلال آیات برائت و سلب امنیت از مشرکین جمله ای معترضه و یا شبیه به معترضه است، لیکن گفتنش واجب بود، چون در حقیقت دفع دخل و جواب از توهمی بود که حتما می شد. آری، اساس این دعوت حقه و وعد و وعیدش و بشارت و انذارش و لوازم این وعد و وعید یعنی عهد و پیمان بستنش و یا پیمان شکستنش و نیز احکام و دستورات جنگیش همه و همه هدایت مردم است و مقصود از همه آنها این است که مردم را از راه ضلالت به سوی رشد و هدایت برگردانیده و از بدبختی و نکبت شرک به سوی سعادت توحید بکشاند.

و لازمه این منظور این است که کمال اهتمام را در رسیدن به آن هدف مبذول داشته و برای هدایت یک گمراه و احیای یک حق هر چند هم ناچیز باشد از هر راهی که امید می رود به هدف برسد استفاده شود، و به همین جهت است که خدای تعالی با اینکه از مشرکین غیر معاهد بیزاری جسته و خون و مال و عرض آنان را هدر کرده بود از آنجائی که منظورش این بود که حقی احیاء و باطلی ابطال شود لذا وقتی احتمال می دهد همین مشرکین براه راست بیایند همین امید و احتمال تا آنجا که مبدل به یاس و نومیدی از هدایتشان نشود از هر قصد سوئی جلوگیری می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۶

پس وقتی مشرکی پناه می خواهد تا از نزدیک دعوت دینی را بررسی نموده و اگر آنرا حق دید و حقانیتش برایش روشن شد پیروی کند واجب است او را پناه دهند تا کلام خدا را بشنود، و در نتیجه پرده جهل از روی دلش کنار رفته و حجت خدا برایش تمام شود، و اگر با نزدیک شدن و شنیدن باز هم گمراهی و استکبار خود را ادامه داد و اصرار ورزید البته جزو همان کسانی خواهد شد که در پناه نیامده و امان نیافته اند، و خلاصه امانی که به آنها داده شده بود باطل گشته و باید به هر وسیله که ممکن باشد زمین را از لوٹ وجودش پاک کرد. این آن معنائی است که آیه شریفه (( و ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ ... ))، به کمک آیات قبل و بعدش آن را افاده می کند.

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: اگر بعضی از این مشرکین که خونشان را هدر کردیم از تو خواستند تا ایشان را در پناه خود امان دهی تا بتوانند نزدت حاضر شده و در امر دعوت با تو گفتگو کنند ایشان را پناه ده تا کلام خدا را که متضمن دعوت تو است بشنوند و پرده جهلشان پاره شود و این معنا را به ایشان ابلاغ کن تا از ناحیه تو ایمنی کاملی یافته و با خاطر آسوده نزدت حاضر شوند، و این دستور از این جهت از ناحیه خدای متعال تشریح شد که مشرکین مردمی جاهل بودند و از مردم جاهل هیچ بعید نیست که بعد از پی بردن به حق آنرا بپذیرند.

و این دستورات عملها از ناحیه قرآن و دین قویم اسلام نهایت درجه رعایت اصول فضیلت و حفظ مراسم کرامت و گسترش رحمت و شرافت انسانیت است.

هشت مطلب که از بیانات گذشته معلوم می گردد

پس، از آنچه گذشت معلوم شد: اولاً- آیه شریفه آن حکم عمومی را که در آیه قبلیش در جمله (( فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) بود تخصیص می زند.

و ثانیاً کلمه حتی در جمله (( حتی یسمع کلام الله )) حکم تخصیص را که مساله پناه دادن به پناه خواهان است مقید بسر رسید معینی می کند و می فهماند که حکم امان دادن برای شنیدن کلام خدا و بررسی مواد رسالت است، و قهراً مدت امان گرفتن مقید به مقدار بررسی مزبور است و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا آن مقدار از زمان می تواند به امان خود وفاداری کند که



مشرکین برای شنیدن کلام خدا و بررسی ادله نبوت او به آن مقدار مهلت محتاج باشند، و اما بعد از آنکه کلام خدا را شنیدند، و تا آنجا که ضلالت از هدایت برایشان متمایز شود بررسی نمودند دیگر معنا ندارد آن مهلت امتداد پیدا کند، بلکه قهرا و خود بخود مساله امان باطل گشته و شخص امان یافته تنها این مقدار فرصت دارد که به جایگاه و مامن خود که از آنجا به نزد پیغمبر آمده بود برگردد، و مسلمین در این فرصت متعرض او نشوند، تا بتواند از مرگ و زندگی یکی را به اراده خود اختیار کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۷

و ثالثا به دست آمد که مقصود از کلام خدا مطلق آیات قرآنی است، البته آن آیاتی که مربوط به اصول معارف الهی و معالم دینی و یارد شبهاتی است که ممکن است به دلها راه پیدا کند. این چند نکته مطالبی است که آیه شریفه به کمک قرینه مقام و سیاقی که دارد آنها را افاده می کند.

و از همین جا معلوم می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مقصود از کلام خدا آیات مربوط به توحید است و یا گفته اند: مقصود از آن سوره براءت و یا خصوص آیات اول آن است که در موسم حج به گوششان خورده صحیح نیست چون دلیلی بر این اختصاص نداریم.

و رابعا اینکه منظور از شنیدن کلام خدا واقف شدن بر اصول دین و معالم آن است نه صرف شنیدن، گو اینکه صرف شنیدن هم در جائی که شنونده عرب باشد بی دخالت نیست، و لیکن قرآن کریم تنها مال عرب نیست و در آنجا که شنونده اش غیر عرب باشد قطعا و بطوری که از سیاق استفاده می شود مقصود از شنیدن همان به دست آوردن اصول دین و معالم آن خواهد بود.

حکم و جوب امان دادن برای استماع کلام خدا، قابل نسخ نیست

و خامسا معلوم شد این آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده و بلکه قابل نسخ نیست، زیرا این معنا از ضروریات مذاق دین و ظواهر کتاب و سنت است که خداوند قبل از اینکه حجت بر کسی تمام شود او را عقاب نمی کند، و مواخذه و عتاب همیشه بعد از تمام شدن بیان است، و از مسلمات مذاق دین است که جاهل را با اینکه در مقام تحقیق و فهمیدن حق و حقیقت برآمده دست خالی بر نمی گرداند و تا غافل است او را مورد مواخذه قرار نمی دهد. بنا بر این، بر اسلام و مسلمانان است که به هر کس از ایشان که امان بخواهد تا معارف دین را شنیده و از اصول دعوت دینی سر درآورد امان دهند تا اگر حقیقت بر وی روشن شد پیرو دین شود؛ و مادام که اسلام، اسلام است این اصل قابل بطلان و تغییر نیست و آیه محکمی است که تا قیامت قابل نسخ نمی باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ۲۰۸

پس اینکه بعضی ها گفته اند: آیه (( و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله )) بوسیله آیه (( و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه )) نسخ شده است صحیح نیست.

و سادسا به دست آمد که این آیه پناه دادن به پناه خواهان را وقتی واجب کرده که مقصود از پناهنده شدن، مسلمان شدن و یا چیزی باشد که نفعش عاید اسلام گردد، و اما اگر چنین غرضی در کار نباشد آیه شریفه به هیچ وجه دلالت ندارد که به چنین کسی باید پناه داد، و این شخص مشمول آیات سابق است که دستور تشدید را داده است.

پذیرش دین حق باید با اختیار باشد و در اصول اعتقادی باید علم یقین حاصل شود

و سابعا اینکه جمله (( ثم ابلغه مامنه )) با اینکه جمله (( فاجره حتی یسمع )) بدون آن مقصود را می رساند برای این آورده شد که بر کمال عنایت بر باز شدن راه هدایت به روی مردم دلالت کند، و بفهماند که اسلام تا چه اندازه خواسته است حریت مردم را در زندگی و کارهای حیاتی آنان حفظ کند. آری، اسلام از بکار بردن کلماتی نظیر (( باید چنین شود )) و (( خدا چنین خواسته )) اغماض کرده تا مردم اگر هلاک می شوند و اگر به راه زندگی می افتند در هر دو حال اختیارشان بعد از فهمیدن و تمام شدن حجت باشد، و دیگر بعد از آمدن انبیاء بشر بر خدا حجتی نداشته باشد.

و ثامنا اینکه - بطوری که دیگران هم گفته اند - آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه اعتقاد به اصل دین باید به حد علم یقینی برسد و اگر به این حد نرسد یعنی اعتقادی آمیخته با شک و ریب باشد کافی نیست، هر چند به حد ظن راجح رسیده باشد، به شهادت اینکه خدای تعالی در چند جای قرآن از پیروی ظن مذمت نموده به پیروی علم سفارش کرده، و از آن جمله فرموده است: (( و لا تقف ما لیس لک به علم )) و نیز فرموده: (( ان یتبعون الا الظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا )) و نیز فرموده: (( و ما لهم بذلک من علم ان هم الا یخرون ))

و اگر در اصول اعتقادی دین مظنه و تقلید کافی بود دیگر جا نداشت در آیه مورد بحث دستور دهد پناه خواهان را پناه دهند تا اصول دین و معارف آنرا به عقل خود درک کنند، زیرا برای مسلمان شدن ایشان راه دیگری که عبارتست از تقلید وجود داشت، پس معلوم می شود تقلید کافی نیست و کسی که می خواهد مسلمان شود باید در حق و باطل بودن دین بحث و دقت به عمل آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۹

البته نمی خواهیم بگوئیم آیه مورد بحث عموم مردم را مکلف کرده که تنها از راه استدلال به اصول دین اعتقاد پیدا کنند، بلکه، می خواهیم بگوئیم آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه باید اعتقاد علمی و یقینی باشد چه از راه استدلالهای علمی و چه از هر راه دیگری که و لو اتفاقا و احیانا مفید علم باشد، پس کسی به ما اشکال نکند به اینکه استدلال بر اصول معارف دین جز از راه عقل ممکن نیست (و چرا آیه شریفه برای تحصیل آن راه شنیدن آیات قرآن را پیشنهاد کرده؟) آری صحیح بودن راه استدلال امری است و جایز بودن اعتماد بر علم از هر راهی که به دست آید امر دیگری است.

کَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ... این جمله مطالب قبلی را که عبارت بود از شکستن عهد مشرکین که اعتمادی به عهد - شان نیست و کشتن آنان تا زمانی که به خدا ایمان آورده و در برابر دین توحید خاضع شوند، و همچنین استثناء کسانی را که عهد خود را نمی شکنند و تا پایان مدت عهدنامه وفا دارند بطور اجمال توضیح می دهد.

پس این آیه و پنج آیه بعدش حکم مزبور و استثنائی که از آن شده و انتهای مدت حکم را بیان می کند.

پس اینکه فرمود: (( کیف یكون للمشرکین عهد... )) استفهامی است در مقام انکار یعنی اینها وفادار به عهد نیستند، و لذا بلا فاصله مشرکینی را که در مسجد الحرام با مسلمانان عهد کردند استثناء کرد، چون آنها عهد خود را نشکستند و لذا در باره شان فرمود: (( فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم )) یعنی تا زمانی که آنها به عهد خود استقامت ورزیدند شما هم استقامت کنید. آری، پایداری به عهد کسانی که به عهد خود وفا دارند از لوازم تقوای دینی است به همین جهت دستور فوق را با جمله (( ان الله یحب المتقین )) تعلیل می کند، و عین این تعلیل در آیه قبلی بود که می فرمود: (( فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین )) . کَيْفَ وَ اِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَقْبَلُوا فِيْكُمْ اِلَّا وَاِذْ ذَمُّهُ... راغب در مفردات گفته است: کلمه (( الال )) به معنای همبستگی و رابطه ایست که از عهد و حلف به وجود می آید. و جمله (( قرابه تثل )) به معنای قرابتی است که از روشنی قابل انکار نباشد، و به همین معنا آمده است در آیه (( لا یرقبون فیکم الا و لا ذمه )) . و در جمله (( اهل الفرس )) که به معنای (( سرعت کرد اسب )) می باشد نیز معنای روشنی خوابیده، چون سرعت کردن اسب در حقیقت ظهور و بروز آنست. این تعبیر استعاره ای است که در باب سرعت کردن به کار می بریم و می گوئیم فلانی برقی زد و جست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۰

و در معنای کلمه (( ذمه )) گفته است: (( ذمام )) - با کسر ذال - به معنای آن توییح و مذمتی است که متوجه انسان در برابر عهدشکنی اش می شود، و همچنین کلمه ذمه و مذمه همچنانکه گفته شده است: (( لی مذمه فلا تهتکها: مرا مذمتی است که مبادا پرده از رویش برداری )) و گفته شده است: (( اذهب مذمتهم بشیء یعنی در مقابل ذمه ای که داری چیزی به ایشان بده )) و از این معنایی که راغب در باره ذمه کرده به خوبی برمی آید که کلمه مذکور از ماده (( ذم )) که مقابل مدح است اشتقاق یافته.

مشرکین به هیچ میثاق طبیعی یا قراردادی در برابر مؤمنین وفادار نیستند هر چند چربزبانی کنند.

و بعید نیست اینکه خدای تعالی در آیه مورد بحث میان (( ال )) و (( ذمه )) مقابله انداخته برای این بوده که تا دلالت کند بر اینکه مشرکین هیچگونه میثاقی را که حفظش از واجبات است نسبت به مؤمنین حفظ و رعایت نمی کنند، چه آن میثاقهایی که اساسش اصول تکوینی و واقعی است مانند خویشاوندی و قرابت و یا آن میثاقهایی که اساسش قرار داد و اصطلاح باشد، مانند عهد و پیمانها و سوگندها و امثال آن .

و اگر کلمه (( کیف )) در ابتدای آیه مورد بحث تکرار شده هم برای این بوده که مطلب را تاکید کند، و هم اینکه آن ابهامی را که فاصله شدن جمله طولانی (( الا-الذین عاهدتم )) میان جمله (( کیف یکون )) و جمله (( و ان یظهروا )) ممکن بود در بیان ایجاد کند بردارد.

پس معنای آیه شریفه چنین است: چگونه مشرکین در نزد خدا و رسول عهدی دارند و حال آنکه هم ایشان اگر بر شما دست یابند در باره شما رعایت عهد و قرابت را نخواهند کرد، امروز شما را با چرب زبانی راضی می کنند تا از کشتنشان دست بردارید لیکن دلهایشان به گفته هایشان ایمان نداشته و بیشترشان فاسقند.

از اینجا معلوم می شود که جمله (( یرضونکم بافواههم )) از باب مجاز عقلی است، چون راضی کردن را به دهن ها نسبت داده در حالی که در حقیقت منسوب به گفتارهاست که در دهن ها وجود پیدا می کند و از آنها خارج می شود. و این جمله یعنی جمله (( یرضونکم ... ))، مساله انکار وجود عهد را برای مشرکین تعلیل می کند، و به همین جهت با فصل و بدون عطف آمده .

و تقدیر آن چنین است: چگونه برای آنان عهدی می تواند باشد و حال آنکه با دهن هایشان شما را راضی می کنند و لیکن دلهایشان از آنچه در دهنهایشان است خودداری دارد و بیشترشان فاسقند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۱  
و اما اینکه فرمود: (( و اکثرهم فاسقون )) مقصود بیان این جهت است که اکثر ایشان بهمین فعل عهد شکنند نه اینکه اگر روزی همگیشان بر شما غلبه یافتند عهد شما را می شکنند پس آیه شریفه هم متعرض حال افراد مشرکین است و هم حال دسته جمعی آنان و می فرماید افرادشان هیچ عهدی و میثاقی و قرابتی را در باره شما رعایت نمی کنند و دسته جمعیشان هم اگر قدرت یابند عهدی و پیمانی را از شما مرعی نخواهند داشت .

اَشْرَوْا بِبَآئِثِ اللّٰهِ تَمَنَّا قَلِيْلًا... این جمله مقدمه و تمهیدی است برای آیه بعدی که می فرماید: (( لا یرقبون فی مؤمن الا و لا ذمه )) و هر دو بیان و تفسیرند برای جمله (( و اکثرهم فاسقون )) .

از همین جا بدست می آید که هر چند فسق به معنای خروج از رسم عبودیت خدای تعالی است، و لیکن گفتن اینکه مقصود از آن در این آیه خروج از عهد و پیمان است به ذهن نزدیک تر است .

و اینکه فرمود: (( و اولئک هم المعتدون )) به منزله تفسیر است برای همه احوالات و روحیات و رفتارهای ایشان، و در عین حال جواب از یک سؤال مقدری هم هست، و آن سؤال و یا شبهه سؤال این است اگر عهدشکنی اعتداء و ظلم نیست، پس چرا خداوند دستور می دهد عهد این مشرکین را بشکنیم . جواب اینکه عهدشکنی شما ظلم نیست بخاطر آن عداوتی که این مشرکین در دلهایشان پنهان داشته و بیشتر آنان آن عداوت را در مقام عمل اظهار داشته و از راه خدا و پیشرفت دین جلوگیری می کنند، و در اعمال غرض های خود پابند بهیچ قرابت و عهدی نیستند پس تجاوزکار ایشانند نه شما.

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ... این دو آیه جمله (( فان تبتم فهو خیر لکم و ان تولیتم فاعلموا انکم غیر معجزی الله )) را که در سابق گذشت بطور تفصیل بیان می کند.

و منظورش از توبه به دلالت سیاق این است که به سوی ایمان به خدا و آیات او برگردند، و به همین جهت بصرف توبه اکتفاء نکرده و مساله پیا داشتن نماز را که روشن ترین مظاهر عبادت خداست و همچنین زکات دادن را که قوی ترین ارکان جامعه دینی

است به آن اضافه کرد، و این دو را به عنوان نمونه و اشاره به همه وظایف دینی که در تمامیت ایمان به آیات خدا دخالت دارند ذکر نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۲

این بود معنای (( تابوا و اقاموا الصلوه و اتوا الزکاه )) و اما معنای (( فاخوانکم فی الدین )) مقصود از آن این است که بفرماید: در صورتی که توبه کنند با سایر مؤمنین در حقوقی که اسلام آنرا معتبر دانسته مساوی خواهند بود.

برادر خوانده شدن مؤمنین در قرآن کریم به نحو مجاز و استعاره نیست بلکه آثاری بر آن‌ترتیب است و اگر در این آیه و در آیه (( انما المومنون اخوه : مؤمنان برادران یکدیگرند )) مساله تساوی در حقوق را به برادری تعبیر کرده برای این است که دو برادر دو شاخه هستند که از یک تنه جدا و منشعب شده اند و این دو در همه شوون مربوط به اجتماع خانواده و در قرابتی که با اقربا و فامیل دارند مساوی هستند.

و چون برای این اخوت احکام و آثاری شرعی است، لذا قانون اسلام آنرا یک سنخ برادری حقیقی میان افراد مسلمین معتبر کرده است که عینا مانند برادری طبیعی آثاری عقلی و دینی بر آن مترتب می شود. بنابراین، اگر قرآن این معنا را برادری نامیده این نامیدنش بطور مجاز و استعاره نبوده است، بلکه یک نحوه برادری جدی است همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بطوری که نقل شده است فرموده: مردم با ایمان نسبت به هم برادرند، و پائین ترین ایشان کارهائی که بعهده مؤمنین است در ذمه خود انجام می دهند (یعنی مؤمنین تا جائی که بتوانند به هم کمک می کنند) و همگی دست واحدی هستند بر علیه دشمن.

(( وَإِنْ نَكُتُوا أَيْمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعُنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتَلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ ... )) از سیاق آیه استفاده می شود که مراد غیر آن مشرکین است که در آیه قبلی دستور داد عهد و پیمانشان را بشکنید و فرمود: چون آنها تجاوز کارند و در هیچ مومنی قرابت و عهدی را رعایت نمی کنند، چون اگر منظور از آیه مورد بحث هم همانها می بودند دیگر جا نداشت با اینکه در آنان نقض عهد را شرط کرده بفرماید: اگر عهد شکستند.

پس قطعاً منظور در آیه مورد بحث قوم دیگری است که با زمامدار مسلمانان عهدی داشته و آنرا شکسته اند، و خداوند قسمهایشان را لغو دانسته و دستور می دهد که با آنان کارزار کنید، و علاوه آنرا پیشوایان کفر نامیده چون نسبت به سایرین در کفر به آیات خدا سابقه دارترند، و سایرین از آنان یاد می گیرند، لذا باید با همه آنان بجنگند بلکه بدین وسیله از عهدشکنی دست بردارند.

تحریک و تشویق مسلمین به قتال و کارزار با بیان اینکه جهاد صحنه آزمون است و...

أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَكُتُوا أَيْمَنَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ - تا آخر چهار آیه این آیات مسلمانها را تحریک می کند به اینکه با مشرکین بجنگند، و برای اینکه تحریکشان کند، آن جرائمی را که مشرکین مرتکب شده و خیانتهائی که به خدا و حق و حقیقت ورزیدند، و خطاها و طغیانانیشان را در رابطه با عهدشکنی و اینکه می خواستند آنحضرت را بیرون کنند و شروع در جنگ را خاطر نشان می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۳

و نیز به منظور تحریکشان تعریفشان می کند به اینکه لازمه ایمانشان به خدای مالک خیرات و شرور و مالک منافع و مضار ایشان این است که جز از او نترسند، بدین وسیله دلهایشان را تقویت نموده و بر امر کارزار با دشمن تشجیعشان می کند، و در آخر این معنا را خاطر نشان می سازد که شما مورد امتحان خدا قرار گرفته اید، و باید از نظر خلوص نیت و قطع پیوندهای دوستی و فامیلی با مشرکین از امتحان درآئید، تا به آن اجرهائی که مخصوص مؤمنین واقعی است نائل شوید.

(( قَاتِلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بَأْيْدِيكُمْ ... )) - بار دیگر امر به قتال را تکرار می کند چون با تحریک و تشویقی که گذشت حالا دیگر بهتر مورد قبول واقع می شود. آری، امر اولی ابتدائی بود و مسبوق به تحریک و تشویقی نبود، بخلاف دومی که امر اول توطئه و زمینه چینی آنرا کرده و مأمورین را کاملاً آماده ساخته است.

علاوه بر اینکه جمله (( يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بَأْيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ... وَ يُذْهِبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ )) نیز موکد امر و مشوق مأمورین است بر امتثال و

اجرای آن . گفتن این معنا که کشتار مشرکین به دست مؤمنین عذاب خداست و در حقیقت مؤمنین ایادی خدای سبحانند، و نیز تذکر اینکه مشرکین خوار خواهند شد و خداوند ایادی خود را نصرت خواهد داد و داغ دل‌هایشان را از کفار خواهد گرفت خود مشوقی است که آنان را با اراده ای صاف و جرات و نشاط وافی به سوی عمل سوق می دهد.

(( و یتوب الله علی من یشاء... )) - این آیه به منزله استثنائی است که می رساند حکم قتال بطور مطلق نیست .

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا... این آیه به منزله تعلیل دیگری است برای وجوب قتال و نتیجه آن هم تحریک مؤمنین است بر قتال و هم اینکه حقیقت امر را برای آنان بیان می کند، و خلاصه آن بیان این است که : دار دنیا دار امتحان و زور آزمائی با ناملایمات است زیرا که نفوس انسانها در ابتدای خلقتشان از خیر و شر و سعادت و شقاوت و هر رنگ دیگری پاک بوده ، و مراتب نزدیکی و تقرب به خدا را تنها به کسانی می دهند که نسبت به خدا و آیات او ایمان خالص داشته باشند، خلوص ایمان هم جز به امتحان هویدا نمی شود. آری ، مقام عمل است که پاکان و ناپاکان را از هم جدا می کند، و مردان مخلص را از کسانی که فقط ادعای ایمان دارند جدا می سازد.

و چون چنین است حتما باید اینهایی که ادعا می کنند به اینکه ما جان و مال خود را به خدا در برابر بهشت فروخته ایم امتحان شوند و باید با ابتلائیاتی از قبیل کارزار مورد آزمایش قرار گیرند که صادق و کاذب را خوب معلوم می کند و تمه و روابط محبت و خویشاوندی با دشمنان خدا را از دلها قطع می سازد و کار نجات و هلاکت را یکطرفی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۲۱۴

پس مؤمنین باید امر به قتال را امتثال کنند، بلکه در امتثال آن سبقت هم بگیرند تا هر چه زودتر صفای جوهره و حقیقت ایمانشان ظاهر گشته و با آن در روزی که جز حجت حق بکار نرود با خدای خود احتجاج کنند.

پس اینکه فرمود: (( ام حسبتم ان تتركوا )) معنایش این است که : گویا گمان کرده اید که ما شما را بحال خود وا می گذاریم و حقیقت صدق ادعایتان در ایمان به خدا و آیاتش برای ما روشن نمی گردد؟.

و اینکه فرمود: (( و لما يعلم الله ... )) معنایش این است که : و در خارج معلوم نمی شود که جهاد می کنید یا نه و آیا غیر خدا و رسول و مؤمنین را برای خود اتخاذ می کنید یا خیر پدید آمدن این صحنه ها در خارج خود علم خداوند است به آنها، نظیر این بیان با شرح و بسط مختصری در تفسیر آیه (( ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ... )) در جلد چهارم همین کتاب گذشت ، و شاهد اینکه معنای علم همین است که ما گفتیم جمله (( و الله خبير بما تعملون )) است .

و کلمه (( ولیجه )) بطوری که در مفردات راغب است به معنای کسی است که آدمی او را تکیه گاه خود قرار دهد که از خانواده اش نباشد.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه (( براءة من الله و رسوله )) می گوید: پدرم از محمد بن فضل از ابن ابی عمیر از ابی الصباح کنانی از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد که آنحضرت فرمود: این آیه بعد از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جنگ تبوک که در سنه نهم هجرت اتفاق افتاد نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۵

آنگاه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از آنکه مکه را فتح کرد در آن سال از زیارت مشرکین جلوگیری نفرمود و از سنت های زیارتی مشرکین یکی این بود که اگر با لباس وارد مکه می شدند و با آن لباس دور خانه خدا طواف می کردند دیگر آن لباس را به تن نمی کردند و می باید آن را صدقه دهند لذا برای اینکه لباسهایشان را از دست نداده باشند قبل از طواف از دیگران لباسی را عاریه و یا کرایه می کردند و بعد از طواف به صاحبانشان بر می گرداندند، در این میان اگر کسی به لباس عاریه و اجاره دست نمی یافت و خودش هم تنها یک دست لباس همراه داشت ، برای آنکه آن لباس را از دست ندهد ناچار بره نه می شد

و لخت مادرزاد به طواف می پرداخت .

وقتی زنی رعنا و زیبا از زنان عرب به زیارت حج آمد و خواست تا لباسی عاریه و یا کرایه کند لیکن نیافت ، خواست با لباس طواف کند گفتند: در این صورت بایستی بعد از طواف لباس را تصدق دهی ، گفت : من جز این لباس ندارم ، و لذا لخت شد و به طواف پرداخت ، مردم ریختند به تماشایش ناچار یک دست خود را بر عورت پیشین و دست دیگرش را بر عورت پسین گذاشت و طواف را به آخر رساند در حالی که می گفت :

اليوم يبدو بعضه او كله

فما بدا منه فلا احله . بعد از آنکه از طواف فارغ شد عده ای به خواستگاریش آمدند، گفت من شوهر دارم .

از طرفی سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از نزول این سوره این بود که جز با کسانی که به جنگ او برمی خاستند نمی جنگید، و این روش بخاطر این آیه بود که می فرماید: (( فان اعتزلوكم فلم یقاتلوکم فالقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سیلا )) تا آنکه سوره برائت نازل شد، و پیامبر مأمور شد به اینکه مشرکین را از دم شمشیر بگذارند چه آنها که سر جنگ دارند و چه آنها که کنارند، مگر آن کسانی که در روز فتح مکه برای مدتی با آنحضرت معاهده بستند، مانند صفوان بن امیه و سهیل بن عمرو که به فرمان : (( برائه من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین فسیحوا فی الارض اربعه اشهر )) چهار ماه یعنی بیست روز از ذی الحجّه و تمامی محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الثانی مهلت یافتند، که اگر بعد از این مدت باز به شرک خود باقی ماندند آنان نیز محکوم به مرگند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۶

وقتی این آیات نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنرا به ابی بکر داد تا به مکه ببرد و در منی در روز عید قربان برای مردم قرائت کند. ابو بکر به راه افتاد و بلافاصله جبرئیل نازل و دستور آورد که این مأموریت را از ناحیه تو مردی جز از خاندان خودت نباید انجام دهد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) امیر المؤمنین (علیه السلام) را به دنبال ابی بکر فرستاد، و آن جناب در محل (( روهاء )) به وی رسید و آیات نامبرده را از او گرفت و روانه شد. ابی بکر به مدینه بازگشت و عرض کرد: یا رسول الله! چیزی در باره من نازل شد؟ فرمود: نه، و لیکن خداوند دستور داد که این مأموریت را از ناحیه من جز خودم و یا مردی از خاندانم نباید انجام دهد.

و در تفسیر عیاشی از حریر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را با آیات سوره برائت به موسم حج فرستاد تا بر مردم بخواند جبرئیل نازل شد و گفت : از ناحیه تو جز علی نباید برساند، لذا حضرت علی (علیه السلام) را دستور داد تا بر ناقه غضباء سوار شود و خود را به ابی بکر رسانیده آیات را از او بگیرد و به مکه برده بر مردم بخواند. ابی بکر عرض کرد آیا خداوند بر من غضب کرده؟ فرمود: نه، چیزی که هست دستور رسیده که جز مردی از خودت کسی نمی تواند پیامی به مشرکین ببرد.

از آن طرف وقتی علی (علیه السلام) به مکه رسید که بعد از ظهر روز قربانی بود که روز حج اکبر همانست ، حضرت در میان مردم برخاست و صدا زد: ای مردم من فرستاده رسول خدایم به سوی شما، و این آیات را آورده ام : (( برائه من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین فسیحوا فی الارض اربعه اشهر )) یعنی بیست روز از ذی الحجّه و تمامی محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الثانی . آنگاه فرمود: از این پس نباید کسی لخت و عریان اطراف خانه طواف کند، نه زن و نه مرد، و نیز هیچ مشرکی دیگر حق ندارد بعد از امسال به زیارت بیاید، و هر کس از مشرکین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی بسته است مهلت و مدت اعتبار آن تا سرآمد همین چهار ماه است .

مؤلف : به قرینه روایتی که بعدا نقل می شود مقصود آن عهدهایی بوده که ذکر مدت در آنها نشده است ، و اما آنهایی که مدت دار بوده از مدلول خود آیات کریمه برمی آید که تا آخر مدتش معتبر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۷



و در تفسیر عیاشی و مجمع البیان از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: علی (علیه السلام) آن روز در حالی که شمشیرش را بره نه کرده بود خطاب به مردم کرده و فرمود: دیگر بهیچ وجه هیچ شخص عربانی اطراف خانه خدا نباید طواف کند، و هیچ مشرکی به زیارت خانه نباید بیاید، و هر کس عهدی دارد عهدش تا آخر مدتش معتبر است، و اگر عهدش بدون ذکر مدت است مدتش چهار ماه خواهد بود. و چون این خطبه در روز قربان بوده قهرا چهار ماه عبارت می شود از بیست روز از ذی الحجّه و تمامی محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الثانی آنگاه اضافه کرد که: روز حج اکبر همان روز قربانی است.

مؤلف: روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر طبق این مضمون بیشتر از آنست که به شمار آید.

حدیث مزبور از مصادر اهل سنت

و در الدر المنثور است که عبد الله بن احمد بن حنبل در کتاب زوائد مسند و ابو الشیخ و ابن مردویه از علی (رضی الله عنه) روایت کرده اند که فرموده: وقتی ده آیه از آیات سوره براءت نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را خواست و فرمود تا آنها را بر اهل مکه قرائت کند، آنگاه مرا خواست و به من فرمود: خود را به ابی بکر برسان و هر جا به او برخوردی آیات را از او بگیر.

ابو بکر برگشت و عرض کرد: یا رسول الله! آیا در باره من چیزی نازل شده؟ فرمود: نه، و لیکن جبرئیل نزد من آمد و گفت از ناحیه تو کسی جز خودت و یا مردی از خودت نباید پیامی به مردم مکه برساند.

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را به مکه فرستاد تا آیات براءت را بر آنان بخواند آنگاه علی (رضی الله عنه) را به دنبالش روانه کرد. علی آن آیات را از ابی بکر گرفت، ابی بکر در دل خود خیالها کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای ابی بکر (نگران مباش) هیچ پیامی را از ناحیه من جز خودم و یا مردی از خودم نمی بایست برساند.

و در همان کتاب است که ابن مردویه از ابی رافع نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را با آیات براءت به موسم حج فرستاد، جبرئیل نازل شد و گفت: این آیات را نباید غیر خودت و یا مردی از اهل بیت ابلاغ نماید، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی (رضی الله عنه) را به دنبال ابی بکر فرستاد، و آن جناب در بین راه مکه و مدینه به ابی بکر برخورد و آیات را از ابی بکر گرفت و به مکه برد و در موسم حج برای مردم قرائت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۸

و نیز می نویسد ابن حبان و ابن مردویه از ابی سعید خدری روایت می کند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را فرستاد تا آیات براءت را بر مردم مکه بخواند بعد از آنکه او را روانه کرد علی (رضی الله عنه) را فرستاد و فرمود: یا علی از ناحیه من غیر از من و یا تو نباید کسی به مردم برساند آنگاه او را بر ناقه غضبای خود سوار کرد و روانه ساخت، علی (علیه السلام) خود را به ابی بکر رسانید و آیات براءت را از او گرفت.

ابو بکر به سوی نبی (صلی الله علیه و آله) بازگشت در حالی که از این پیش آمد چیزی در دل داشت، و می ترسید، نکند آیه ای در باره اش نازل شده باشد، وقتی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد عرض کرد: چه بر سرم آمد یا رسول الله؟ حضرت فرمود: خیر است تو برادر من و یار منی در غار، و تو با منی بر لب حوض، چیزیکه هست نباید از من کسی پیغامی برساند مگر شخصی از خودم.

مؤلف: روایات دیگری در همین معنا هست. و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب نقل کرده که گفته است: این روایات را طبرسی، بلاذری، ترمذی، واقدی، شعبی، سدی، ثعلبی، واحدی، قرطبی، قشیری، سمعانی، احمد بن حنبل، ابن بطه، محمد بن اسحاق، ابو یعلی الموصلی، اعمش و سماک بن حرب در کتابهای خود از: عروه بن زبیر، ابی هریره، انس، ابی رافع، زید بن

نفع، ابن عمر و ابن عباس نقل کرده اند، و عبارت ابن عباس چنین است: بعد از آنکه آیات: (( براءة من الله و رسوله )) - تا نه آیه - نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را به سوی مکه گسیل داشت تا آن آیات را بر مردم بخواند، جبرئیل نازل شد و گفت: کسی غیر از تو و یا مردی از تو این آیات را نباید برساند، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امیر المؤمنین فرمود: ناقه غضبای مرا سوار شو و خود را به ابی بکر برسان و آیات برائت را از دست او بگیر. ابن عباس گوید: وقتی ابو بکر به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بازگشت با نهایت اضطراب پرسید: یا رسول الله! تو خودت مرا در باره این امری که همه گردن می کشیدند بلکه افتخار ماء موریت آن نصیبتان شود نامزد فرمودی پس چطور وقتی برای انجامش روانه شدم مرا برگرداندی؟ حضرت فرمود: امین وحی خدا بر من نازل شد و از ناحیه خداوند این پیغام را آورد که (( هیچ پیامی را از ناحیه تو جز خودت و یا مردی از خودت نباید برساند )) و علی از من است و از من نباید برساند جز علی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۱۹

اعلام برائت چند حکم دیگر را نیز اعلام نمود

از آنچه از روایات نقل کردیم همچنین از روایات بیشتری که از نقلش صرف نظر شد، و نیز از آنچه بزودی در این معنا نقل می شود دو نکته اصلی و اساسی استفاده می شود:

یکی اینکه فرستادن علی (علیه السلام) برای بردن آیات برائت و عزل کردن ابی بکر بخاطر امر و دستور خدا بوده و جبرئیل نازل شده و گفته است: (( انه لا یودی عنک الا انت او رجل منک )) و این حکم در هیچیک از روایات مقید به برائت و یا شکستن عهد نشده، یعنی در هیچیک آنها نیامده که یا رسول الله جز تو و یا کسی از تو برائت و یا نقض عهد را به مشرکین نمی رساند، پس هیچ دلیلی نیست بر اینکه مانند بسیاری از مفسرین اطلاق این روایات را تقیید کنیم، اطلاق می شود که بزودی مؤیداتی برایش خواهید دید.

دوم اینکه علی (علیه السلام) در مکه همچنانکه آیات برائت را به گوش مردم رسانید حکم دیگری را نیز رساند، و آن این بود که هر کس عهدی با مسلمین دارد و عهدش محدود به مدتی است، تا سررسید آن مدت عهدش معتبر است، و اگر محدود به مدتی نیست تا چهار ماه دیگر عهدش معتبر خواهد بود. این مطلب را آیات برائت نیز بر آن دلالت دارد.

و حکم دیگری را نیز ابلاغ فرمود، و آن این بود که هیچکس حق ندارد از این بعد بره نه در اطراف کعبه طواف کند، این نیز یک حکم الهی بود که آیه شریفه (( یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد )) بر آن دلالت دارد، علاوه بر اینکه در پاره ای از روایات به دنبال آن حکم این آیه نیز ذکر شده و بزودی خواهد آمد.

و حکمی دیگر، و آن اینکه بعد از امسال دیگر هیچ مشرکی حق ندارد به طواف و یا زیارت خانه خدا بیاید، این حکم نیز مدلول آیه شریفه (( یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا )) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۰

در این میان امر پنجمی هست که در بعضی از روایات آمده، و آن این است که به صدای بلند ندا در داد: (( هیچ کس داخل بهشت نمی شود مگر مؤمن )) و این معنا هر چند در سایر روایات نیامده، و خیلی هم بعید به نظر می رسد، زیرا با اینکه آیات بسیاری مکی و مدنی در این باره نازل شده، عادات محال به نظر می رسد که تا سال نهم هجرت این معنا به گوش مردم نرسیده و محتاج باشد به اینکه علی (علیه السلام) آنرا تذکر دهد لیکن مدلول خود آیات برائت نیز همین است.

و اما اینکه در بعضی از آنها بجای آن دارد: (( هیچ کس داخل کعبه - و یا خانه - نمی شود مگر مؤمن )) - در صورتی که این روایات صحیح باشد - البته حکم مستفاد از آنها نظیر حکم به ممنوعیت مشرکین از طواف، حکمی ابتدائی خواهد بود.

و به هر حال می خواهیم بگوئیم رسالت علی (علیه السلام) منحصر راجع به رساندن آیات برائت نبود، بلکه هم راجع به آن بود و هم راجع به سه و یا چهار حکم قرآنی دیگر، و همه آنها مشمول گفته جبرئیل هست که گفت: (( از تو پیامی نمی رساند مگر

خودت و یا مردی از خودت)) زیرا هیچ دلیلی نیست تا اطلاق این کلام را تقیید کند.

و در الدر المنثور است که ترمذی - وی حدیث را حسن دانسته - و ابن ابی حاتم و حاکم - وی حدیث را صحیح شمرده - و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل همگی از ابن عباس (رضی الله عنه) نقل کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را فرستاد و ماء مورش کرد تا بدین کلمات جار بکشد، آنگاه علی (رضی الله عنه) را روانه کرد و دستور داد او به آنها جار بکشد، این دو نفر به راه افتادند و اعمال حج را بجای آوردند. آنگاه علی (رضی الله عنه) در ایام تشریق (یازده و دوازده و سیزده) برخاست و چنین جار کشید: خدا و رسولش از مشرکین بیزارند، و تا چهار ماه مهلت دارید که هر جا بخواهید آزادانه بروید و بیائید، و بعد از امسال دیگر هیچ مشرکی حق ندارد به زیارت خانه خدا بیاید و دیگر هیچ کس حق ندارد بره نه در اطراف خانه طواف کند، و هیچ کس داخل بهشت نمی شود مگر مومن. آری اینها آن موادی بود که علی (علیه السلام) بدانها ندا درداد.

علاوه بر این وظیفه اعلان برائت، علی (ع) در آن سال امیرالحاج نیز بوده است

مؤلف: این خبر مضمونش نزدیک است به آنچه که ما از روایات استفاده کردیم.

و نیز در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم از طریق سعید بن مسیب از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: ابی بکر او را دستور داد تا در همان موقعی که ابی بکر حج می کند او آیات را بخواند. آنگاه ابو هریره می گوید: سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی (رضی الله عنه) را بدنال ما فرستاد و به او دستور داد که آیات برائت را اعلام کند، و ابو بکر همچنان ریاست حجاج را داشته باشد و یا گفت: همان باشد (یعنی در مقام خود باقی باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۱

مؤلف: در موارد زیادی از طرق اهل سنت وارد شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابو بکر را در همین سال به کار حج گمارد، و در حقیقت آن سال ابو بکر امیرالحاج بود، و علی کارش این بود که آیات برائت را جار می زد. با اینکه شیعه روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پست امیرالحاج را به علی داد و نیز او حامل و ماء مور جار زدن به برائت بود، و این معنا را طبرسی هم در مجمع البیان و همچنین عیاشی از زراره از ابی جعفر روایت کرده اند و چه بسا آن روایتی که دارد: ((علی در همین سفر داوری و قضاوت کرد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را در این باب دعا کرد)) موید روایات شیعه باشد، برای اینکه اگر تنها ماء مور به جار زدن بود دیگر به کار قضاوت دخالت نمی کرد بلکه این معنا با امارت آنحضرت موافق تر است. و روایت بزودی خواهد آمد.

و در تفسیر عیاشی از حسن بن علی (علیهما السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن جناب (علی) را می خواست برای بردن برائت روانه کند عرض کرد: یا نبی الله من خیلی زبان آور نیستم و نمی توانم خطابه ای را ایراد کنم، فرمود: خداوند جز این را نمی پذیرد که یا من خودم آن را ببرم و یا تو، گفت: اکنون که چاره ای نیست من آن را می برم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: برو خداوند زبانت را محکم و استوار می سازد و دلت را هدایت می کند، آنگاه دست بر دهان آنحضرت گذاشت و فرمود: روانه شو و آنها را بر مردم قرائت کن، سپس فرمود: در این سفر مردم از شما قضاوت و داوری می خواهند، پس هر گاه دو تن دعواگر نزد تو آمدند تو در باره یکی از آن دو حکم مکن مگر بعد از آنکه حرفهای آن دیگری را هم شنیده باشی، این برای به دست آوردن حقیقت، طریقه بهتریست. مؤلف: و همین معنا از طریق عامه نیز روایت شده، همچنانکه در الدر المنثور از ابی - الشیخ از علی (رضی الله عنه) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مرا برای رساندن سوره برائت به یمن فرستاد. عرض کردم یا رسول الله آیا (صلاح هست) مرا بفرستی با اینکه من جوانی کم سن هستم و ممکن است از من تقاضای قضاوت و داوری کنند و من نمی دانم چگونه جواب دهم؟ حضرت فرمود: هیچ چاره ای نیست مگر اینکه یا تو آن را ببری و یا خود من. عرض کردم: اگر چاره ای نیست من می برم. فرمود: به راه بیفت که خداوند زبانت را محکم و دلت

را هدایت می نماید. آنگاه فرمود: برو و آیات را بر مردم بخوان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۲ چیزی که در این روایت باعث سوء ظن آدمی نسبت به آن است این است که در آن لفظ (( یمن )) آمده با اینکه از واضحات الفاظ خود آیه است که باید آن را در روز حج اکبر در مکه بر مردم مکه بخوانند، مکه کجا، یمن و اهل آن کجا؟ و گویا عبارت روایت (( به سوی مکه )) بوده و برای اینکه مشتمل بر داستان قضاوت بوده خواسته اند آن را تصحیح کنند (( به سوی مکه )) را برداشته و بجایش (( به سوی یمن )) گذاشته اند.

پیامبر اسلام (ص) امیر المؤمنین (ع) را با چهار پیغام برای مشرکین روانه مکه می کند و در الدر المنثور است که احمد و نسائی و ابن منذر و ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: من با علی (رضی الله عنه) بودم آن موقعی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روانه اش کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را با چهار پیغام فرستاد: اول اینکه دیگر هیچ برهنه ای حق ندارد طواف کند، دوم اینکه بجز امسال، دیگر هیچگاه مسلمانان و مشرکین یکجا جمع نخواهند شد، سوم اینکه هر کس میان او و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی هست عهدش تا سرآمد مدتش معتبر است؛ چهارم اینکه خدا و رسولش از مشرکین بیزارند.

مؤلف: این معنا به چند طریق و با عبارات مختلفی از ابی هریره نقل شده - بطوری که خواهد آمد - و متن آن خالی از اشکال نیست، و از همه آنها آن طریقی که متنش متین تر است همین طریق است.

و نیز در آن کتاب آمده که احمد و نسائی و ابن منذر و ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است: من در آن موقعی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی را به سوی اهل مکه روانه کرد تا آیات برائت را بر آنان بخواند با او بودم، و دوتائی با هم جار می زدیم به اینکه کسی داخل بهشت نمی شود مگر مومن، و کسی حق ندارد بره نه در اطراف خانه طواف کند، و هر کس که میان او و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی است اعتبار عهدش و مدت آن چهار ماه است، و بعد از گذشتن چهار ماه خدا و رسولش از همه مشرکین بیزار است؛ و بجز امسال دیگر هیچ مشرکی حق زیارت این خانه را ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۳

مؤلف: در متن این روایت نیز اضطراب روشنی است، اما اولاً برای اینکه در این روایت هم دارد (( از جمله چیرهایی که ندا دادیم این بود که هیچ کس داخل بهشت نمی شود مگر مؤمن )) و ما گفتیم که این حرف صحیح نیست؛ زیرا مطلب مذکور چند سال قبل به مشرکین گوشزد شده، و قبلاً آیاتی در باره آن نازل گشته بود و همه مردم از شهری و دهاتی و مشرک و مؤمن آن را شنیده بودند، دیگر چه احتیاجی داشت که در روز حج اکبر آن را دوباره اعلام کنند.

و ثانیاً، برای اینکه ندای دومی یعنی جمله (( و هر کس که میان او و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی است اعتبار عهدش و مدت آن چهار ماه است )) نه با مضامین آیات انطباق دارد و نه با مضامین روایات بسیاری که قبلاً نقل شد، علاوه بر اینکه در این روایت، برائت خدا و رسول را بعد از گذشتن چهار ماه اعلام داشته اند.

و ثالثاً بخاطر ناسازگاری با روایاتی که ذیلاً نقل می شود.

و در الدر المنثور است که بخاری و مسلم و ابن منذر و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل از ابی هریره نقل می کنند که گفته است: ابی بکر در آن حج که عده ای را فرستاد تا در روز قربانی جار بزنند مرا نیز فرستاد. تا ندا دهیم: بجز امسال دیگر هیچ مشرکی حق زیارت خانه را ندارد، و دیگر هیچ کس حق ندارد بره نه در اطراف خانه طواف کند؛ بعد از اینکه ابی بکر ما را برای اینکار روانه کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی را نیز روانه کرد و او را مأمور نمود تا به برائت جار بزند، علی آنروز در منی با ما جار می زد و برائت را به مردم اعلام می کرد و نیز می گفت که از این به بعد هیچ مشرکی حق زیارت ندارد و هیچ کس حق ندارد عریان طواف کند.

و در تفسیر المنار از ترمذی از ابن عباس نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابا بکر را فرستاد - تا آنجا که می گوید: علی (علیه السلام) در ایام تشریق (یازده و دوازده و سیزده ذی الحجه) برخاست و جار زد که ذمه خدا و ذمه رسولش از هر مشرکی بیزار است، اینک ای مشرکین تا چهار ماه می توانید در زمین آزادانه سیر کنید، و از امسال به بعد هیچ مشرکی حق زیارت ندارد و کسی مجاز نیست عریان طواف نماید، و داخل بهشت نمی شود مگر هر مومنی. علی به این مطالب ندا درمی داد تا صدایش گرفته می شد، وقتی صدایش می گرفت ابو هریره برمی خاست و جار می زد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۴

و نیز در همان کتاب از احمد و نسائی از طریق محرز بن ابی هریره از پدرش نقل می کند که گفته است: من در آن موقعی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی را به مکه فرستاد تا براثت را اعلام کند با علی بودم و ما دو نفری ندا می زدیم که هیچ کس داخل بهشت نمی شود مگر هر فرد مسلمانی، و هیچ کس حق ندارد عریان طواف کند، و هر کس که میان او و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی بوده عهدش تا سرآمد مدتش معتبر است و هیچ مشرکی بعد از امسال حق زیارت ندارد، من آن روز آنقدر جار زدم که صدایم گرفت.

مؤلف: از آنچه نقل شد به خوبی به دست می آید که آنچه که از این همه روایات در داستان فرستادن علی (علیه السلام) به اعلام براثت و عزل ابی بکر از قول جبرئیل آمده این است که جبرئیل گفت: کسی از ناحیه تو پیامی را به مردم نمی رساند جز خودت و یا مردی از خودت. و همچنین جوابی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ابی بکر داد در همه روایات این بود که فرمود: هیچ کس پیامی از من نمی رساند مگر خودم و یا مردی از خودم.

سخن مغرضانه ابن کثیر که گفته است مخصوص به حکم براثت است و احکام دیگر را ابوبکر و ابوهریره رساندند و... و به هر حال، پس معلوم شد که آن وحی و این کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطلق است و مختص به اعلام براثت نیست، بلکه شامل تمام احکام الهی می شود، و هیچ دلیلی نه در متون روایات و نه در غیر آن یافت نمی شود که به آن دلیل بگوئیم کلام و وحی مزبور مختص به اعلام براثت بوده، و همچنین مساله منع از طواف با حالت عریان و منع از حج مشرکین در سنوات بعد و تعیین مدت عهدهای مدت دار و بی مدت، همه اینها احکام الهیه ای بوده که قرآن آنها را بیان کرده، پس دیگر چه معنایی دارد که امر آنها را به ابی بکر ارجاع دهد و یا ابو هریره آنها را به تنهائی جار بزند زمانی که صدای علی (علیه السلام) گرفته می شد تا جائی که کسی صدای ایشان را نمی فهمید. اگر این معنا جایز بوده چرا برای ابو بکر جایز نباشد؟ (و چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابو بکر را عزل کرد؟). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۵

آری، اینکه بعضی از مفسرین مانند ابن کثیر و امثالش گفته اند آیه مخصوص به حکم براثت است مقصودشان در حقیقت توجیه همین روایات بوده، و لذا گفته اند: علی (علیه السلام) تنها مأمور بوده به اینکه حکم براثت را به اهل جمع برساند نه سایر احکام را، چون آنها را ابو هریره و ابو بکر رساندند، و انتخاب علی (علیه السلام) هم برای رساندن براثت آنهاست که در شخص علی خصوصیتی بوده بلکه از این نظر بوده که با رسم عرب آن وقت وفق می داده، چون عرب وقتی می خواست عهدی را بشکند یا خود معاهد آن را نقض می کرد و یا مردی از اهل بیت او، و همین معنا باعث شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم براثت را از ابی بکر گرفته و به دست علی بسپارد و او را روانه کند تا بدین وسیله سنت عرب را حفظ کرده باشد.

آنگاه اضافه کرده اند: معنای اینکه آنحضرت در جواب این سؤال ابی بکر که گفت ((یا رسول الله چیزی در باره من نازل شده؟)) فرمود: ((نه و لیکن از من پیامی نمی برد مگر خودم و یا مردی از من)) همین است که اگر من تو را عزل کردم و علی را نصب نمودم برای این بود که این سنت عربی را از بین نبرده باشم.

و لذا می بینیم ابو بکر از پست خود عزل نمی شود، و همچنان امیر الحاج هست و عده ای از قبیل ابی هریره و آن دیگران که در روایات اسامیشان برده نشده از طرفش مأمورند که در میان مردم سایر احکام را جار بزنند، و علی (علیه السلام) یکی از این عده و

از ماءمورین ابی بکر بوده، و لذا در بعضی از روایات آمده که ابو بکر در منی به خطبه ایستاد و وقتی خطبه اش تمام شد متوجه علی (علیه السلام) شد و گفت: یا علی برخیز و رسالت پیغمبر را برسان. این بود آن مطالبی که به منظور توجیه روایات گفته اند. نقد و رد آن گفته ها

و هر دانشمند اهل بحثی که به روایات و آیات رجوع کند، آنگاه در بحث و مشاجره ای که علماء کلامی دو فرقه شیعه و سنی در باب افضلیت کرده اند دقت نماید جای تردیدی برایش نمی ماند که اهل سنت، بحث تفسیری را که کارش به دست آوردن مدلول آیات قرآنی است، با بحث روایی که کارش برچیدن روایات صحیح از میان روایت مجعول است و همچنین با بحث کلامی که آیا ابی بکر افضل از علی است و یا علی افضل از ابی بکر است و یا امیر الحاج بودن افضل است از تبلیغ آیات براءت و اینکه اصلا در آن سال امیر الحاج علی بود یا ابی بکر، خلط کرده اند.

در حالی که در بحث تفسیری در پیرامون آیه نباید بحث کلامی را پیش کشید، پس بحث کلامی باید به کلی کنار رود، و اما بحثی که از نظر تفسیر و از نظر روایات مربوط به آیات براءت کرده اند حق این است که آقایان از نظر تشخیص معانی آیات و سبب نزول آنها و همچنین در توجیهی که کرده اند به خطا رفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۶

و ای کاش می فهمیدیم از کجا چنین مسلم گرفته اند که جمله از تو پیامی نمی برد مگر خودت و یا مردی از خاندانت منحصرأ مربوط به براءت و نقض عهد است، و بیش از این را نمی رساند؟ و حال آنکه هیچ دلیلی از عقل و نقل بر این انحصار دیده نمی شود، بلکه جمله مذکور بخودی خود و بتمام معنا ظهور دارد در اینکه هر چه را که رساندنش وظیفه رسول الله است جایز نیست کسی آن را برساند مگر خود آنحضرت و یا مردی از خاندانش چه اینکه نقض عهدی از جانب خدا باشد مانند براءت در مساله مورد بحث و یا حکم الهی دیگری باشد که رساندنش وظیفه شخص رسول بوده باشد.

در اینجا مساله مورد بحث با مساله نامه نگاری آنحضرت به کشورهای همجوار اشتباه نشود، زیرا این مساله با سایر اقسام رسالت فرق دارد، در سایر اقسام از قبیل نامه نوشتن به ملوک و امم و اقوام و یا فرستادن بعضی از مؤمنین به ماءموریت ها و بعهدہ گرفتن حکومتها و فرماندهی ها، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وظیفه خود را انجام داده چون حکم خدا را به افرادی که می توانسته رسانده، و لذا در اینگونه موارد می فرماید: (( لیبلیغ الشاهد منکم الغائب )) - حاضرین به غایبین برسانند و اگر کسانی بوده اند که عاده اطمینان پیدا نمی کرده که حکم خدا به گوش آنان خورده باشد برای اطمینان خاطر اشخاصی را روانه می کرده و یا نامه می فرستاده .

و این با مساله براءت فرق دارد، زیرا مساله براءت و هم چنین نهی از طواف با بدن عریان و نهی مشرکین از حج کردن در سال بعد، احکام الهی بودند و ابتدائی و تا آنزمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنها را تبلیغ نکرده و وظیفه نبوت و رسالت خود را در باره آنها انجام نداده، و آنها را به کسانی که باید برساند نرسانیده بود و لذا جز خودش و یا مردی از خودش کسی نمی توانست آنها را به مشرکین و زوار مکه برساند.

خود عبارت (لا یودی عنک الا انت او رجل منک) اشتراک در رسالت را می رساند

و اگر اهل بحث انصاف داشته باشند اعتراف می کنند که میان جمله (( لا یودی عنک الا انت او رجل منک )) و جمله (( لا یودی الا انت او رجل منک )) فرق هست؛ زیرا اگر به عبارت اولی تعبیر می شد اشتراک در رسالت را می رسانید، و معنایش این می شد که (( این رسالت را کسی جز تو و یا مردی از خاندان تو به مردم نمی رساند )) بخلاف عبارت دومی که از این جهت ساکت است، همچنانکه میان جمله اولی و جمله (( لا یودی عنک الا- رجل منک )) نیز فرق است، زیرا اگر به عبارت دومی تعبیر شده بود رسالت های غیر ابتدائی را که همه شایستگان از مؤمنین می توانستند عهده دار آن شوند نیز شامل می شد، و حال آنکه بطور مسلم آنگونه رسالت ها مراد نبوده، به شهادت اینکه می بینیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اینگونه رسالت ها به اشخاص می داده



. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۷

پس مقصود و معنای اینکه فرمود: (( لا- یودی عنک الا- انت او رجل منک )) این است که: ای محمد امور رسالتی که واجب بر شخص خود تو است، مانند رسالت ابتدائی که کسی جز خودت نباید مباشر آن باشد مردی از خاندانت می تواند مباشر آن شود. و ایکاش می فهمیدیم چه باعث شد که آقایان وحی بودن کلام خدای تعالی را که جبرئیل برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورد و گفت: (( لا- یودی عنک الا انت )) او رجل منک مسکوت گذاشته، و آن را از باب یکی از سنن جاری عرب دانسته و گفته اند: در عرب رسم بوده که هیچ عهده نقض نشود مگر بوسیله شخص معاهد و یا مردی از خانواده اش. و اگر این رسم در عرب بوده چرا در هیچ یک از تواریخ ایام عرب و جنگهای آنان اثری از آن دیده نمی شود، و جز این کثیر که در بحث برائت آن را به علما نسبت داده کسی اسمی از آن نبرده است؟.

علاوه بر این، اگر این معنا سنت عرب بوده چه ربطی به اسلام دارد، و چه ارزشی داشته که اسلام آن را صحه بگذارد با اینکه اسلام و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر روز یکی از سنن جاهلیت را نقض می نمود و با یکی از عادات قومی عرب مبارزه می کرد، این سنت مزبور هم یکی از سنت های اخلاقی و عادات نافع نبوده که اسلام آن را معتبر بشمارد بلکه تنها یک سلیقه قبائلی شبیه به سلیقه های اشرافی بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه آنها را در روز فتح مکه در کنار خانه کعبه زیر پا گذاشت و بطوری که مورخین می نویسند فرمود: همه بدانید و صریحا اعلام می دارم که من تمامی سنت ها و خون و مالی که شما اعراب از یکدیگر طلب داشتید زیر این دو پای خود نهادم، و من همه را از درجه اعتبار ساقط کردم مگر کلید داری خانه خدا و سقایت حاج را.

از این هم که بگذریم اگر حادثه مورد بحث یک سنت غیر نکوهیده ای بوده لابد باید بگوئیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن غفلت داشته، و موقعی که آیات برائت را به ابی بکر داد و او را روانه به سوی مکه کرد بیاد این رسم و سنت نبود، و بعد از آنکه ابی بکر مقداری از راه را طی کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیاد این سنت افتاد، و یا یکی از اصحابش به او یادآوری کرد. و حال آنکه آنحضرت مثل اعلامی در مکارم اخلاق و رعایت حزم و احتیاط و حسن تدبیر بود، و بفرضی که آنحضرت فراموش کرد یارانش چرا یادآوریش نکردند؟ با اینکه مطلب یک امری نبوده که بحسب عادت فراموش شود، زیرا غفلت از آن عینا مانند غفلت مرد جنگی از برداشتن اسلحه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۸

و آیا لزوم رعایت سنت مزبور با وحی الهی بوده و خداوند بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) واجب کرده بود که این سنت را ملغی نکند؟ و این یکی از احکام شرعی بوده و بر زمامدار مسلمین واجب بوده که عهده را نشکنند مگر بدست خودش و یا بدست یکی از اهل بیتش؟ و یا یک حکم اخلاقی و منظور از آن این بوده که مشرکین نقض آن را نمی پذیرفتند مگر از ناحیه خود آنحضرت و یا یک نفر از اهل بیتش؟ اگر حکم شرعی بوده جای این سؤال هست که معنای آن چیست و چه حکمتی معقول است در آن بوده باشد؟ و اگر حکم اخلاقی بوده رعایتش وقتی لازم است که قدرت در دست مشرکین باشد، و در روزهای وقوع این حادثه قدرت در دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود نه در دست مشرکین، و ابلاغ هم ابلاغ است بوسیله هر که می خواهد باشد.

و اگر بگوئی خود مسلمانان که در جمله (( عاهدتم )) و جمله (( و اذان من الله و رسوله الی الناس )) و جمله (( فاقتلوا المشرکین )) مقصود و مورد خطاب بوده اند زیر بار این مطلب نمی رفتند مگر آنکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا یکی از اهل بیتش بشنوند؛ و هر چند اگر از ابی بکر می شنیدند یقین به نقض پیدا می کردند. در جواب می گوئیم پس چرا از ابو هریره شنیدند و زیر بار هم رفتند؟ آیا ابو هریره بخاطر اینکه ماءمور از ناحیه علی (علیه السلام) بود اعتبارش در نظر مردم از ابی بکری که اگر از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ماءمور می شد بیشتر بود؟ پس حق مطلب این است که روایات مذکور که می گفت: (( ابو

هریره و غیر او حکم براءت و آن احکام دیگر را بمردم ابلاغ کردند، و ابو هریره آنقدر جار زد تا صدایش گرفت (( صحیح نبوده و نمی شود به آنها اعتماد کرد.

سخن صاحب المنار در مورد ابلاغ آیات براءت و بدگوئی او از شیعه و کوششی که برای اثبات افضل بودن ابوبکر به عمل آورده است

صاحب المنار در تفسیر خود می گوید: روایات زیادی است که دلالت می کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را در سال نهم هجرت امیر الحاج قرار داد، و به وی دستور داد به مشرکین که به زیارت حج می آیند برساند که از این ببعده حق زیارت ندارند و علی (علیه السلام) را هم همراه او فرستاد تا نقض عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به آنان ابلاغ نمایند، و به آنان برسانند هر طایفه که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهدی داشته اند اگر عهدشان مطلق بوده، تا چهار ماه مهلت دارند، و اگر موقت بوده تا سر رسید مدتش معتبر است، و آیات براءت را که متضمن لغو پیمانهای مذکور است از اول سوره براءت برای ایشان بخوانند.

و آیات مزبور چهل و یاسی و سه آیه است، و این اختلاف که در روایات مشاهده می شود از جهت این است که راویان خواسته اند عشرات عدد آیات را بیان کنند و به اصطلاح زبان فارسی بگویند سی، چهل آیه است، نه اینکه عدد واقعی حتی خرده آن را هم معلوم کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۲۹

و جهت اینکه علی (علیه السلام) را هم همراه او کرد این بود که می خواست سنت عرب را رعایت کرده باشد، چون عرب وقتی می خواست پیمانی را لغو کند می بایست این عمل را یا شخص طرف معاهده انجام دهد، و یا یکی از خاندان او. لذا با اینکه ابو بکر امیر الحاج بود و در پست خود باقی بود علی مأمور این کار شد، تا هم سنت نامبرده رعایت شود، و هم ابو بکر او را کمک کند، همچنانکه می بینیم ابو بکر به کارکنان خود که یکی از آنها ابو هریره است می گفت تا او را کمک کنند.

وی سپس اضافه می کند: شیعه این پیشامد ساده را بر حسب عادتی که دارند بزرگ کرده، و چیرهای دیگری را هم که نه روایت صحیحی بر طبق آن وارد شده و نه دلیل منطقی آنها را تایید می کند بر آن افزوده و داستان را دلیل بر افضلیت علی (علیه السلام) از ابی بکر گرفته و گفته اند: (( رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را از مأموریت تبلیغ براءت عزل کرد، چون جبرئیل پیغام آورده بود که رفتن ابی بکر صحیح نیست، زیرا این رسالت را جز خودت و یا یکی از خاندانت نباید ابلاغ کند)) شیعه پا را از مساله براءت هم فراتر گذاشته و پیام جبرئیل را عام و شامل تمامی احکام دین گرفته اند.

با اینکه اخبار داله بر تبلیغ احکام و جهاد در راه حمایت و دفاع از دین و وجوب آن بر همه مسلمانان به حد استفاضه است (یعنی بسیار زیاد است) و این اخبار همه دلالت دارند بر اینکه تبلیغ احکام دین فریضه است نه فضیلت. از آن جمله کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حجه الوداع است که در برابر هزاران نفر فرمود: ((الای فلیبلغ الشاهد الغائب: آگاه که باید حاضرین به غائبین برسانند)) و این کلام در صحیح بخاری و مسلم و غیر آن دو مکرر روایت شده. و در بعضی از روایات که از ابن عباس نقل شده دارد که وی گفت: ((به آن خدائی که جان من به دست اوست این کلام وصیت آنحضرت به امت خود بود...))

و از آنجمله نیز کلام آنحضرت است که فرمود: ((بلغوا عنی و لو آیه: از طرف من به مردم برسانید هر چند یک آیه را)) بخاری در صحیح خود و ترمذی آن را روایت کرده اند. و اگر غیر این بود و چنین سفارشات صادر نمی شد و مردم مأمور به تبلیغ نمی بودند، اسلام اینطور که اکنون در دنیا منتشر گشته انتشار نمی یافت.

بعضی از شیعیان از این نیز تجاوز کرده و بطوری که شنیده می شود خیال کرده اند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابو بکر را از امارت حجاج نیز عزل کرده و علی را بدان مأمور نمود و این بهتانی است صریح و مخالف با یک مساله عملی که خاص و عام از آن با خبرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۰

بلکه حق مطلب این است که علی (کرم الله وجهه) مکلف به یک امر مخصوصی بوده، و در سفر مورد بحث تابع ابی بکر و او امیر الحاج و مأمور به اقامه یکی از ارکان اجتماعی اسلام بوده است، چه تبعیتی از این بهتر که حتی وقت و زمان انجام وظیفه را هم ابو بکر برای علی تعیین می کرده و همانطوری که در روایات گذشته مشاهده شد می گفته است: (( یا علی برخیز و رسالت رسول خدا را به این مردم برسان )) و همانطوری که در روایت ابو هریره تصریح بر این مطلب بود که به سایر پیروانش می گفت: (( برخیزید و علی را کمک کنید )) روایت مزبور را صحیح بخاری و مسلم و دیگران نقل کرده اند.

صاحب المنار سپس مساله امارت ابی بکر را دنبال کرده و با آن و همچنین به اینکه ابی بکر نزدیک وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در محراب آنحضرت به نماز استاد استدلال کرده است بر اینکه ابی بکر در میان تمامی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از همه افضل بوده.

اشکالات وارده بر گفته های صاحب المنار

اما اینکه گفت: (( با اینکه اخبار داله بر وجوب تبلیغ دین به حد استفاضه است ... )) معلوم می شود که وی معنای کلمه وحی را که فرمود: (( لا یودی عنک الا انت او رجل منک )) آنطور که باید نفهمیده و نتوانسته است میان آن و میان (( لا یودی منک الا رجل منک )) فرق بگذارد، و در نتیجه خیال کرده است اطلاق وحی مزبور با وجوب تبلیغ دین بر غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و خاندانش از سایر مسلمین منافات داشته، و لذا در مقام برآمده که اطلاق مزبور را به وسیله اخبار مستفیضه ای که دلالت می کند بر وجوب تبلیغ دین بر همه مسلمانان دفع کند، و آن را مقید و مخصوص نقض و الغاء پاره ای از پیمانها سازد، و به همین منظور حکم الهی را به یک سنت عربی تبدیل نموده، و همین اشتباه وادارش کرده که خیال کند کسانی که کلمه وحی را بر اطلاقش باقی گذاشته اند از یک امری که نزدیک به ضروری در نزد مسلمین است غفلت ورزیده اند، و آن امر ضروری و وجوب تبلیغ بر عامه مسلمین است، تا آنجا که برای ضروری بودن آن به روایات صحیح بخاری و مسلم و غیر آن دو تمسک کرده که در آنها دارد رسول خدا فرمود: (( حاضرین به غائبین ابلاغ کنند )) و حال آنکه همانطوری که از نظر تان گذشت معنای جمله وحی این نیست که صاحب المنار فهمیده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۱

و اما اینکه گفت: (( بعضی از شیعیان از این نیز تجاوز کرده ... )) جوابش این است که آنچه شیعه به آن معتقد است خیالی نیست که مشار الیه به شیعه نسبت می دهد، بلکه روایتی است که شیعه آن را معتبر دانسته و به آن تمسک جسته است و ما آن روایت را در خلال روایات گذشته ایراد کردیم.

موضوع امارت حاج با مسأله وحی آسمانی که احدی حتی رسول خدا (ص) هم حق مداخله و دخل و تصرف در آن را نداشته است فرق دارد

از این بیشتر بحث کردن در مساله امارت حاج در سال نهم هجرت دخالت زیادی در فهم کلمه وحی یعنی جمله (( لا یودی عنک الا انت او رجل منک )) ندارد، چون امارت حجاج چه اینکه ابی بکر متصدی آن بوده و چه علی (علیه السلام) چه اینکه دلالت بر افضلیت بکند و یا نکند یکی از شوون و شاخ و برگهای ولایت عامه اسلامی است؛ وحی مزبور مطلبی است و مساله امارت مساله دیگری است که امیر مسلمانان و زمامدار ایشان که باید در امور مجتمع اسلامی دخالت نموده و احکام و شرایع دینی را اجراء کند باید در آن نیز مداخله نماید، بخلاف معارف الهی و موارد وحیی که از آسمان در باره امری از امور دین نازل می شود، که زمامدار در آن حق هیچگونه دخالت و تصرفی ندارد.

آری، تصرف و مداخله در امور اجتماعی در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تصدیش در دست خود آنحضرت بود، یک روز ابی بکر و یا علی (علیه السلام) را به امارت حاج منصوب می کرد، و روزی دیگر اسامه را امیر بر ابی بکر و عموم مسلمانان و صحابه می گردانید، و یک روز ابن ام مکتوم را امیر مدینه قرار می داد با اینکه در مدینه کسانی بالاتر از وی بودند. و بعد از فتح

مکه یکی را والی مکه و آن دیگری را والی بر یمن و سومی را متصدی امر صدقات می کرد، ابا دجانہ ساعدی و یا سباع بن عرفطه غفاری را - بنا بر آنچه که در سیره ابن هشام آمده - در سال حجہ الوداع والی بر مدینہ قرار داد با اینکه ابو بکر در مدینہ ماند و بطوری که بخاری و مسلم و ابو داود و نسائی و غیر ایشان روایت کرده اند به حج نرفت. اینگونه انتخابات تنها دلالت بر این دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اشخاص نامبرده را برای تصدی فلان پست، صالح تشخیص می داد، چون زمامدار بوده و به صلاح و فساد کار خود وارد بوده است.

و اما وحی آسمانی که متضمن معارف و شرایع است نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن حق مداخله ای داشت، و نه کسی غیر از او، و ولایتی که بر امور مجتمع اسلامی دارد هیچ گونه تاثیری در وحی ندارد، او نه می تواند مطلق وحی را مقید و مقیدش را مطلق کند، و نه می تواند آن را نسخ و یا امضاء نموده و یا با سنت های قومی و عادات جاری تطبیق دهد، و به این منظور کاری را که وظیفه رسالت اوست به خویشاوندان خود واگذار کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۲

آری، خلط میان این دو باب است که باعث می شود معارف الهی از اوج بلند و مقام کریم خود تا حسیض افکار اجتماعی که جز رسوم ملی و عادات و اصطلاحات چیز دیگری در آن حکومت ندارد پائین آید، و آدمی حقایق معارف و معارف حقیقی را با افکار اجتماعی خود آن هم با آن مقدار اطلاعی که در این باره دارد تفسیر نموده، و از معارف آسمانی آنچه را که به نظرش بزرگ می رسد بزرگ و آنچه را که به فکرش کوچک می رسد کوچک بشمارد، تا آنجا که یکی از صاحبان همین افکار در معنای وحی آسمانی بگوید: (( از باب رعایت سنت عربی و مقدسات ملی عرب بوده است )).

اضطراب و اختلاف روایات راجع به اعلان آیات برائت

و خواننده محترم اگر داستان مورد بحث را کاملاً مورد دقت و مطالعه قرار دهد خواهد دید که چه سهل انگاری عجیبی در حفظ و ضبط داستان و خصوصیات آن از ناحیه راویان شده است، اگر حمل به صحت نموده و نگوئیم غرض های نامشروع دیگری اعمال کرده اند.

مثلاً در بیشتر آن روایات دارد: (( رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابی بکر را فرستاد تا آیات برائت را بر مشرکین بخواند، آنگاه علی (علیه السلام) را روانه کرد تا آن آیات را از ابی بکر گرفته و خود آنها را بر مردم تلاوت کند، ابو بکر برگشت و... )) و در بعضی دیگر دارد: (( ابو بکر را به عنوان امیر الحاج روانه کرد، و سپس علی را با آیات برائت به دنبالش فرستاد )) . و در دسته ای دیگر از روایات دارد: (( ابو بکر به علی (علیه السلام) دستور داد آیات برائت را بر مردم بخواند، و عده دیگری از نفرات خود را مأمور کرد تا علی را در ندای به آن کمک کنند )) و کار به آنجا رسید که طبری و دیگران از مجاهد روایت کرده اند که در ذیل آیه (( براءة من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین )) گفته است: مقصود معاهدین از خزاعه و مدلج و هر صاحب عهد و غیر ایشان است، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی از جنگ تبوک مراجعت فرمود تصمیم گرفت به زیارت خانه کعبه برود، لیکن فرمود: از آنجائی که مشرکین در ایام حج به مکه می آیند و بره نه در خانه خدا طواف می کنند من دوست ندارم آن موقع را مشاهده کنم، و به همین جهت ابو بکر و علی را فرستاد تا در میان مردم در ذی المجاز و در جاهائی که به دادوستد مشغول بودند در همه موسم بگردند و به مردم اعلام کنند که پیمانهایشان تا بیش از چهار ماه دیگر مهلت ندارد، و آن چهار ماه همان ماههای حرام است، یعنی بیست روز از آخر ذی الحججه تا ده روز از اول ربیع الثانی، آنگاه اعلام کنند که پس از این قتال است و هیچ معاهده ای در کار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۳

خوب، وقتی حال روایات بدین منوال است چه معنا دارد که صاحب المنار بگوید (( قول شیعہ بهتانی است صریح و مخالف با تمامی روایات آن هم در مساله عملی که همه عوام و خواص آن را می دانند )) . اگر مقصود مشار الیه عوام و خواص معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که آن را می دانسته اند، چون یا خودشان شاهد جریان بوده اند و یا از کسانی که شاهد و

ناظر بوده اند شنیده اند چه ربطی به ما دارد. و اگر مقصودش عوام و خواص بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و مردم اعصار بعد در این مساله عملی شکی نداشته اند، می گوئیم مردم اعصار بعد، غیر از راه روایت چه راه دیگری برای اطلاع از این داستان داشته اند؟ روایات هم که حالش این است که هیچیک از آنها در یک کلمه اتفاق ندارند.

یکی می گوید: فقط علی (علیه السلام) ماءمور به بردن آیات براءت بود. آن دیگری می گوید: ابو بکر هم همراه و شریکش بود. سومی می گوید: ابو هریره و عده ای دیگر که اسامیشان را نبرده نیز با آن دو شرکت داشتند.

از طرفی دیگر، یکی از آن روایات دارد: آیات مورد بحث نه آیه بود. دیگری دارد: ده آیه بوده. سومی دارد: شانزده آیه بوده. چهارمی دارد: سی آیه. و پنجمی می گوید: سی و سه آیه. و ششمی می گوید: سی و هفت آیه. و هفتمی می گوید: چهل آیه. و هشتمی دارد: تمام سوره براءت بود.

باز از جهت دیگر یکی می گوید: ابو بکر به ماءموریت خودش که امارت حاج بوده رهسپار شد. دیگری می گوید: از نیمه راه برگشت، و لذا بعضی از آقایان اهل سنت مانند ابن کثیر این روایت را تاویل کرده و گفته است: مقصود این است که بعد از حج و انجام ماءموریت برگشت. عده دیگر از آقایان گفته اند: برگشت تا پرسد چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را از بردن براءت عزل کرد. و در روایت انس که ذیلا- ایراد می گردد صریحا دارد: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ابو بکر را برای بردن براءت روانه ساخت، آنگاه او را خواست و آیات براءت را از او گرفت.

و نیز از یک نظر دیگر، یکی از آن روایات دارد: زیارت مورد بحث در ذی الحجّه واقع شد، و مقصود از حج اکبر تمامی ایام حج بوده. آن دیگری دارد: حج اکبر روز عرفه بوده. سومی دارد: روز قربان بوده. چهارمی دارد: روز یازدهم بوده. و همچنین روایتی هم دارد که اصلا آن سال ابو بکر در ذی القعدّه به زیارت رفت.

باز از یک نظر دیگر، عده ای روایات دارد: ماههای سیاحت که خداوند معاهدین را در آن ماهها مهلت داد ابتدایش ماه شوال بوده. دیگری دارد: از ذی القعدّه بوده. سومی دارد: از دهم ذی الحجّه شروع می شده. چهارمی دارد: از یازدهم ذی الحجّه بوده، و همچنین روایات دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۴

و تعدادی از روایات دلالت دارد بر اینکه: ماههای حرام ذی القعدّه و ذی الحجّه و محرم از آن سال بوده. و دیگری دارد: مقصود از ماههای مهلت و سیاحت غیر از ماههای حرام بوده، و ماههای چهارگانه مهلت، ابتدایش در یک روایت از روز اعلام و در روایتی دیگر از روز نزول سوره بوده.

خوب، وقتی حال روایات این باشد چطور ممکن است آدمی ادعا کند که مساله مورد بحث یک مساله عملی بوده که همه مردم آن را می دانند، هر چند پاره ای از احتمالات گذشته گفتار مفسرین سلف می باشد، لیکن جمهور با کلمات مفسرین سلف معامله روایت موقوفه می کنند.

و اما اینکه گفت: ((حق اینست که علی (علیه السلام) مکلف به یک امر خاصی بوده، و در آن سفرش تابع ابو بکر بوده و ابو بکر بر او و سایرین امیر بوده و...))

البته شکی نیست در اینکه آن ماءموریتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی را به آن گسیل داشت یک امر خاصی بود، و آن این بود که آیات براءت و ملحقات چهارگانه آن را که در سابق گذشت برای مردم بخواند، آری، در این معنا حرفی نیست حرف در این است که دلالت کلمه وحی یعنی جمله ((لا- یودی عنک الا- انت او رجل منک)) به بیانی که در سابق گذشت منحصر به قرائت آیات براءت نیست و نباید میان آن معنائی که کلمه مزبور دلالت بر آن دارد و میان ماءموریتی که علی (علیه السلام) در سفر مورد بحث داشت خلط کرد.

و اما اینکه گفت: ((علی در این سفر تابع ابی بکر بود)) غیر از روایت ابی هریره مدرکی ندارد، و اشکالات روایت را از نظر

خواننده گذرانندیم .

و در الدر المنثور است که : ابن ابی شیبیه و احمد و ترمذی (وی روایت را حسن دانسته ) و ابو الشیخ و ابن مردویه از انس روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آیات برائت را به ابو بکر داد تا به مکه ببرد، سپس او را خواست و فرمود: نباید این رسالت را به مردم ابلاغ کند مگر یک نفر از خاندانم ، آنگاه علی (علیه السلام) را خواست و آیات را به وی داد. خدشه ای که صاحب المنار خواسته است بر یکی بودن نفس پیامبر (ص) و علی (ع) که از جمله وحی استفاده می شود وارد کند و جواب او

مؤلف : صاحب المنار در بعضی از کلماتش گفته است : جمله (( او رجل منی : و یا مردی از خاندان من )) که در روایت سدی آمده ، در روایات دیگری که طبری و دیگران نقل کرده اند تفسیر شده ، چون در آن روایات آمده : (( او رجل من اهل بیتی : و یا مردی از اهل بیت )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۵

که این نص صریح ، تاویلی را که شیعیان از کلمه (( منی )) کرده و گفته اند معنایش این است که (( نفس علی مثل نفس رسول الله (صلی الله علیه و آله ) است ، و علی مثل او بوده و از سایر صحابه افضل است )) باطل می سازد.

روایاتی که وی می گوید طبری و دیگران آورده اند همان روایاتی است که قبلاً نقل کرده و گفته بود: احمد به سند حسن از انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آیات برائت را به ابی بکر داد و او را روانه کرد، و وقتی ابی بکر به ذی الحلیفه رسید پیامبر فرمود: (( این رسالت را ابلاغ نمی کند مگر من و یا مردی از اهل بیت )) و آنگاه آیات برائت را به علی واگذار کرد و او را روانه ساخت .

و بر کسی پوشیده نیست که این روایت همان روایتی است که ما قبلاً آن را از انس نقل کردیم و در آن داشت : (( او رجل من اهلی )) و این مقدار تفاوت در (( اهل من )) و (( اهل بیت )) ناشی از این است که راویان حدیث روایت را نقل به معنا کرده اند. و اولین اشکالی که به کلام صاحب المنار وارد است اینست که جمله (( او رجل منی )) آنطور که وی ادعا کرده که تنها در روایات سدی آمده و آن را هم ضعیف دانسته ، نیست ؛ زیرا اصل و ریشه آن عبارت وحی است که معظم روایات صحیح و زیاد آن را اثبات نموده است ، و روایتی که دارد: (( من اهل بیتی )) و مشار الیه ، آن را روایات زیاد وانمود کرده فقط یک روایت است ، آن هم روایت انس است که تازه در نقل دیگری به جای (( من اهل بیتی )) در همان روایت نیز (( من اهلی آمده )) .

اشکال دومی که به گفتار وی وارد است این است که همانطوری که روشن شد روایت مذکور نقل به معنا شده ، با این وصف بخاطر بعضی الفاظی که در آن است صلاحیت ندارد بیشتر و معظم روایات صحیحی را که شیعه و سنی در باره عبارت وحی اتفاق دارند، بوسیله آن تفسیر کرد.

علامه ، اگر صحیح باشد که عبارت (( او رجل منک )) و یا (( او رجل منی )) را که گفتیم در معظم روایات آمده با عبارت (( رجل من اهل بیتی )) که در یک روایت آنهم به یک نقل آمده تفسیر کرد چرا صحیح نباشد این دو دسته روایات به روایات ابی سعید خدری سابق که داشت : (( یا علی انه لا یودی عنی الا انا و انت )) تفسیر نمود؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۶

و چرا نگوییم که همه آن تعبیرات یعنی : (( الا-رجل منی )) و (( الا-رجل منک )) و (( الا-رجل من اهلی )) و (( الا-رجل من اهل بیتی )) همه کنایه از شخص علی (علیه السلام) است ؛ یکی می گوید: علی از نفس رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است . دیگری می گوید: اهل او است . سومی می گوید: اهل بیت او است . لا جرم کسی که معظم روایات را با یک روایت آنهم بنا به یک نقلش تفسیر می کند، و چنین تفسیری را جایز می داند غافل است از اینکه از گرمای آفتاب به نور آتش گریخته و خلاصه دچار اشکال بزرگتری می شود.

اشکال سوم بر سخن صاحب المنار



اشکال سومی که به گفتار صاحب المنار متوجه است این است که وی گمان کرده استفاده این معنا که (( علی (علیه السلام) به منزله نفس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است )) مستند به صرف این است که فرمود: (( رجل منی )) آنگاه پیش خود گفته: صرف اینکه کسی بگوید: (( فلانی از من است )) دلالت ندارد بر اینکه فلانی در همه شئون به منزله نفس او است، و بیش از این را نمی‌رساند که یک نوع اتصال و اتباع میان من و او هست، همچنانکه در گفتار ابراهیم آمده که گفت (( فمن تبعنی فانه منی )) مگر اینکه قرینه دیگری در کار باشد و بیش از این را برساند، مانند آیه (( و من يتولهم منكم فانه منهم )) .

بلکه ما آن را از مجموع جمله (( رجل منك )) یا (( رجل منی )) با قرینه (( لا یودی عنک الا انت )) استفاده کردیم، بهمان بیانی که در سابق گذشت، و در این استفاده فرقی نیست چه اینکه عبارت روایت (( رجل منی )) باشد و چه (( رجل منك )) و چه (( رجل من اهلی )) و چه (( رجل من اهل بیتی )) علاوه بر اینکه اگر منظور صرف پیروی بود ابو بکر هم در خطاب پیروی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، دیگر معنا نداشت آیات برائت را از او بگیرد و به علی (علیه السلام) واگذار کند و بفرماید: (( دستور آمده که جز خودم، و یا مردی از پیروانم آن را ابلاغ نکند )) . دلیل دیگر اینکه در روایتی که نقل خواهد شد و حاکم آن را از مصعب بن عبد الرحمن نقل کرده است؛ آمده که بعد از آنکه پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به اهل طائف فرمود: (( قسم به کسی که جانم به دست او است نماز را به پا می‌دارید و زکات را می‌پردازید یا اینکه مردی را از خودم (یا چون جان خودم) به سوی شما گسیل می‌دارم )) مردم به ابو بکر یا عمر نظر انداختند (به گمان اینکه مراد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) یکی از آن دو است) پس پیغمبر (صلی الله علیه و آله) دست علی را گرفت و فرمود: (( این )) . تا تردیدی را که پیش آمده بود رفع نماید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۷

اشکال چهارم بر سخن صاحب تفسیر المنار

اشکال چهارم اینکه، وی در بحث خود از روایات داله بر اینکه اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی و فاطمه و حسنین بوده و نه غیر، اسمی نبرده، و به روی خود نیاورده که اصلاً چنین اخباری هم در مساله وجود دارد، و حال آنکه این روایات همه صحیح و علاوه بالغ به حد تواتر است، و ما بعضی از آنها را در تفسیر آیه مباحله ایراد کردیم، و قسمت عمده آنها را بزودی در بحث از آیه تطهیر ایراد خواهیم نمود - ان شاء الله - .

و از آنجائی که آن روز در میان اهل بیت غیر از علی (علیه السلام) مردی نبوده قهراً برگشت معنای کلمه (( مردی )) به همان حضرت خواهد بود، و در نتیجه برگشت این اشکال به همان اشکال قبلی خواهد شد که گفتیم همه آن تعبیرات به فرضی که صحیح باشد کنایه از علی (علیه السلام) است .

و اما اینکه احتمال داد که مقصود از اهل بیت عموم اقربای آنحضرت از بنی هاشم یا بنی هاشم و زنان آنحضرت باشند، و در نتیجه کلمه وحی یک کلام عادی باشد و نخواهد مزیتی را برای شخص معینی اثبات کند، و قهراً برگشت معنا به این باشد که (( هیچ رسالتی را از من نمی‌رساند مگر یکی از بنی هاشم )) این برای این است که آقایان اهل سنت غالباً بحث‌های لفظی را با اباحت معنوی و همچنین مطالب دینی را با نظریات اجتماعی خلط می‌کنند، و در تشخیص مفهوم این قبیل الفاظ به نظریات عرف لغویین مراجعه می‌کنند، بدون اینکه نسبت به نظر شرع توجهی بنمایند. مثلاً- در معنای کلمه (( ابن )) و کلمه (( بنت )) نخست بحثشان چنین است که برای تشخیص اینکه آیا پسر دختر هم پسر آدمی حساب می‌شود یا نه باید به لغت مراجعه کرد. باید دید آیا کلمه (( پسر )) بحسب وضع لغوی بر پسر دختر هم صادق است یا نه .

و از همه این‌ها عجیب‌تر آن قسمت از گفتار صاحب المنار است که گفت: (( این )) نص صریح باطل می‌سازد تاویل کلمه (( منی )) را چون بطوری که از سیاق گفتارش برمی‌آید مقصودش از نص صریح همان کلمه (( من اهل بیتی )) است که خواسته است بگوید این کلمه صراحت دارد در اینکه منظور از رجل منی یک مرد از بنی هاشم است .

و ما نفهمیدیم کلمه (( اهل بیت )) چه نصوصیت و صراحتی در بنی هاشم دارد، آنهم با آن همه روایاتی که در معنای کلمه مذکور وارد شده و همه می گویند اهل بیت عبارتند از علی و فاطمه و حسین . علاوه ، بر فرض که کلمه (( اهل بیت )) به معنای بنی هاشم باشد آنوقت صاحب المنار چه می گوید در آن روایاتی که داشت : (( منی : مردی از من )) آیا کلمه از من را هم به بنی هاشم معنا می کند!!

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از حضرت ابی جعفر و ابی - عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( فسیحوا فی الارض اربعه اشهر )) فرموده اند: بیست روز از ذی الحجّه و تمامی محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الثانی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۸

مؤلف : روایاتی که بر طبق مضمون این روایت از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر چهار ماه مورد بحث وارد شده بسیار زیاد است ، و کلینی و صدوق و عیاشی و قمی و دیگران (علیهم الرحمه) در کتب خود آنها را نقل کرده اند. همین مضمون از طرق اهل سنت نیز روایت شده است ، البته در این میان روایات دیگری از طرق آنان هست که مضمونش غیر این مضمون است ، حتی در پاره ای از آنها چنین آمده : (( ابو بکر در سال نهم هجری در ماه ذی القعده با مردم به حج رفت )) و چون این روایت تایید نشده لذا از استناد به آن چشم پوشی کردیم .

روایاتی درباره اینکه اعلام کننده آیات براءت علی (ع) بوده است

و در تفسیر عیاشی از حکیم بن جبیر از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( و اذان من الله و رسوله )) فرموده است : مقصود از (( اعلام کننده )) ، امیر المؤمنین (علیه السلام) است .

مؤلف : و این معنا از حریر از ابی عبد الله (علیه السلام) نیز و همچنین از جابر از امام صادق و امام باقر (علیه السلام) روایت شده ، و قمی آن را از پدرش از فضاله از ابان بن عثمان از حکیم بن جبیر از امام علی بن الحسین (علیهما السلام) نقل کرده ، و سپس گفته است که : در حدیث دیگری امام امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: من بودم اعلام کننده در میان مردم . این روایت را صدوق هم به سند خود از حکیم از آن جناب نقل کرده .

صاحب الدر المنثور هم آن را از ابن ابی حاتم از حکیم بن حمید از علی بن الحسین (علیهما السلام) نقل کرده ، و صاحب تفسیر برهان در کتاب خود گفته است که : سدی و ابو مالک و ابن عباس و زین العابدین همگی گفته اند اعلام کننده علی بن ابیطالب بود، و به وسیله او پیام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اداء شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۳۹

و در تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از فضیل بن عیاض از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت : من از آنحضرت از حج اکبر پرسش کردم . فرمودند: تو در این باره چیزی شنیده ای ؟ عرض کردم آری حدیثی دارم ، و آن این است که ابن عباس گفته است : حج اکبر عبارتست از روز عرفه ، به این معنا که هر کس روز عرفه تا طلوع آفتاب روز عید قربان را درک کند حج را درک کرده ، و هر کس دیرتر برسد حج آن سال از او فوت شده ، پس شب عرفه ، هم برای قبل و هم برای بعد قرار داده شده . دلیل بر این قول هم این است که کسی که شب قربان تا طلوع فجر را درک کند حج را درک کرده و از او مجزی است ، هر چند وقوف در روز عرفه را نداشته .

در روایات شیعه روز حج اکبر، روز عید قربان دانسته شده است

امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیر المؤمنین فرموده حج اکبر روز قربان است ، و احتجاج کرده به آیه قرآن که می فرماید: (( فسیحوا فی الارض اربعه اشهر )) و این چهار ماه عبارت است از بیست روز از ذی الحجّه و تمامی محرم و صفر و ربیع الاول و ده روز از ربیع الاخر، و اگر روز حج اکبر روز عرفه (نهم ذی الحجّه) باشد آنگاه تا روز دهم ربیع الاخر چهار ماه و یک روز می شود و حال آنکه قرآن فرموده مهلت کفار از روز حج اکبر چهار ماه است ، و نیز استدلال کرده اند به آن آیه دیگر که می فرماید: (( و

اذان من الله و رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر)) و سپس فرموده که اعلام کننده در آن روز من بودم .

پرسیدم: پس معنای کلمه (( حج اکبر )) چیست؟ فرمود: از این جهت بزرگترین حج نامیده شد که در آن سال هم مسلمانها به زیارت خانه خدا رفتند، و هم مشرکین، و بعد از آن سال بود که دیگر زیارت کردن کفار ممنوع شد. و نیز در همان کتاب از صدوق از معاویه بن عمار روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم روز حج اکبر چه روزی است؟ فرمود: روز قربان است؛ و حج اصغر عمره است.

مؤلف: این روایت علاوه بر اینکه حج اکبر را به روز قربان تفسیر کرده، وجه این تسمیه را هم ذکر کرده (و آن اینکه عمره به تنهایی، حج اصغر، و عمره با حج، حج اکبر است) و همه روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) جز چند روایت شاذ متفقند بر اینکه منظور از روز حج اکبر روز عید قربان یعنی دهم ذی الحجه است که آن را روز (( نحر )) هم می نامند، همین معنا را از علی (علیه السلام) هم روایت کرده اند.

کلینی در کافی آن را از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) و نیز به سند خود از ذریح از آنحضرت روایت کرده، و همچنین صدوق به سند خود از ذریح از آنجناب، و عیاشی از عبد الرحمان و ابن اذینه و فضیل بن عیاض از آنحضرت روایت کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۰

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی اوفی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در روز عید اضحی فرمود: امروز روز حج اکبر است.

و نیز در همان کتاب است که بخاری (در پاروقی کتابش) و ابو داود، ابن ماجه، ابن - جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب حلیه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سالی که به حج رفت در روز قربان میان جمره ها ایستاد و فرمود: این چه روزی است؟ گفتند روز نحر (قربان) است فرمود: این روز حج اکبر است.

مؤلف: این مضمون به طرق مختلفه ای از علی (علیه السلام) و ابن عباس و مغیره بن شعبه و ابی جحیفه و عبد الله بن ابی اوفی نیز روایت شده، و به طرق مختلفه دیگری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که فرمود: حج اکبر روز عرفه است، و همچنین از علی و ابن - عباس و ابن زبیر نیز نقل شده، و از سعید بن مسیب روایت شده که حج اکبر روز بعد از روز قربان است و نیز روایت شده که همه ایام حج است، و در روایت دیگری آمده که حج اکبر آن سالی است که ابو بکر در آن سال به حج رفت و این وجه بی انطباق با روایتی که قبلا از امام صادق (علیه السلام) نقل کردیم نیست، همان روایتی که داشت حج اکبر را از این رو حج اکبر نامیدند که در آن سال هم مسلمانان به حج آمده بودند و هم مشرکین.

روایتی درباره چهار ماه مهلت دادن به مشرکین در ذیل آیات گذشته

و در تفسیر عیاشی از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه (( فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) فرمود: (( اشهر حرم )) از روز قربان شروع می شود تا دهم ربیع الاخر.

و در الدر المنثور است که حاکم - وی سند را صحیح دانسته - از مصعب بن عبد الرحمان از پدرش نقل کرده که در تفسیر آیه (( فان تابوا و اقاموا الصلوه و اتوا الزکوة )) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مکه را که فتح کرد متوجه شهر طائف شد، و مردم آن شهر را هشت روز و یا هفت روز متوالی محاصره کرد آنگاه چند نوبت به تناوب به محاصره آنها پرداخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۱

و سپس فرمود: هان ای مردم من جلوتر از شما از دنیا می روم، و من شما را در حق عترتم به نیکی سفارش می کنم، دیدارتان حوض خواهد بود و به آن خدائی که جانم به دست اوست یا این است که نماز را بپا می دارید و زکات را می دهید، و یا این است

که مردی از خاندانم و یا مثل خودم را وادار می‌کنم تا گردنهای رزمندگان را بزند، و ذراریتان را اسیر کند. مردم خیال کردند مقصودش ابو بکر و عمر است، لکن دیدند دست علی (رضی الله عنه) را گرفت و فرمود: (( این )) . مؤلف: منظور آنحضرت این بود که اگر کافر شوید چنین می‌شود.

و در تفسیر عیاشی در حدیث جابر از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر (( فان تابوا )) فرمود: یعنی اگر ایمان آوردند برادران دینی شما هستند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ ... )) می‌گوید امام (علیه السلام) فرموده: معنایش این است که نخست قرآن را برایش بخوان و به معارف دین آشنایش کن و دیگر متعرضش مشو تا به مامن خود برگردد.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از تفسیر قشیری روایت شده که: مردی به علی بن ابیطالب (علیه السلام) عرض کرد: حال اگر یکی از ما بخواهد بعد از چهار ماه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ملاقات کند و با او کاری داشته باشد آیا عهدی برایش نیست و (در امان نیست)؟ علی (علیه السلام) فرمود: چرا، برای اینکه خداوند فرموده: (( اگر یکی از مشرکین از تو پناه بخواهد پناهِش بده ... )) .

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه در ذیل آیه (( و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم ... ))، از حدیث نقل کرده اند که از وی در باره آیه فوق پرسش کردند، او گفت: (( هنوز با اهل این آیه قتال نشده است )) .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۲

چند روایت در ذیل آیه (( فقاتلوا ائمة الکفر... ))

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبہ و بخاری و ابن مردویه از زید بن وهب روایت کرده اند که در ذیل آیه (( فقاتلوا ائمة الکفر )) گفته است: ما در محضر حدیثه (رض) بودیم که گفت: از مشمولین این آیه باقی نمانده مگر سه نفر. و از منافقین هم باقی نمانده مگر چهار نفر. مردی اعرابی پرسید شما اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله) خبرهایی به ما می‌دهید که سر و ته آن را نمی‌دانیم، اگر از مشمولین این آیه نمانده مگر سه نفر و از منافقین نمانده مگر چهار نفر پس اینها چه کسانی هستند که خانه‌های ما را می‌شکافند و علفهای ما را می‌دزدند؟ گفت اینها تبه کاران هستند (نه آن کسانی که آیه در حقشان نازل شده) آری، از آن کسان نمانده اند مگر چهار نفر که یکی از آنها پیرمرد سالخورده ای است که اگر آب خنک هم بخورد دیگر سردی آب را تشخیص نمی‌دهد.

و در قرب الاسناد حمیری است که می‌گوید: عبد الحمید و عبد الصمد بن محمد هر دو از حنان بن سدیر برایم نقل کردند که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: عده ای از اهل بصره نزد من آمدند و از من حال طلحه و زبیر را پرسیدند، گفتم: از پیشوایان کفر بودند، چون علی (علیه السلام) در روز جنگ بصره بعد از آنکه صف آرائی کرد به یاران خود فرمود: بر این مردم پیشدستی مکنید، بگذارید تا من میان خودم و خدا و میان ایشان قطع عذر کنم.

آنگاه برخاست و در برابر لشکر بصره فریاد زد: ای اهل بصره آیا از من جور و ستمی در قضاوت سراغ دارید؟ گفتند: نه. فرمود: آیا حیف و میل در بیت المال و در نحوه تقسیم آن سراغ دارید؟ گفتند: نه. فرمود: آیا شیفتگی به دنیا از من دیده‌اید که مال دنیا را به خودم و خاندانم اختصاص داده و به شما نداده باشم، از این جهت است که از در ستیره درآمده و بیعت مرا می‌شکنید؟ گفتند: نه. فرمود: آیا حدود خدا را در شما جاری نموده و در دیگران اجراء نکرده‌ام؟ گفتند: نه. فرمود: پس چطور شده که بیعت من شکسته می‌شود و بیعت دیگران (که همه آن عیبها را دارند) شکسته نمی‌شود؟ همانا من سر و ته این کار را بررسی کردم و جز کفر و یا شمشیر، چیز دیگری نیافتم.

آنگاه متوجه اصحاب خود شد و فرمود: خدای تعالی در کتابش می‌فرماید: (( و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم

فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون)). آنگاه امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: به خدائی که دانه را می شکافد، و خلائی را می آفریند، و محمد (صلی الله علیه و آله) را به نبوت برگزید این قوم مشمولین این آیه هستند، و از آن روزی که نازل شده تاکنون غیر از این مردم با هیچ قومی به عنوان مشمولین آن جنگ نشده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۳ مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از حنان بن سدید از آنحضرت نقل کرده.

و در امالی مفید به سند خود از ابی عثمان، مؤذن قبیله بنی قصی نقل کرده که گفت: من از علی بن ابیطالب در موقعی که طلحه و زبیر خروج کرده بودند شنیدم که گفت: خداوند مرا معذور بدارد از کار طلحه و زبیر، اینها از در طوع و رغبت خود و بدون اینکه کسی وادارشان کند، با من بیعت کردند، آنگاه بیعتم را شکستند، بدون اینکه بدعتی کرده باشم؛ سپس این آیه را تلاوت کردند: ((وان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون)).

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود، هم از ابی عثمان مؤذن و هم از ابی - الطفیل و هم از حسن بصری روایت کرده. و شیخ در امالی خود آن را از ابی عثمان مؤذن نقل کرده و در نقل او دارد که بکیر گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) از این حدیث سؤال کردم فرمود: شیخ (مؤذن) درست گفته، علی (علیه السلام) همینطور فرموده، و جریان این چنین بوده. چند روایت در ذیل آیه شریفه: ((الا تقاتلون قوما نکثوا ایمانهم...))

و در الدر المنثور است که ابن اسحاق و بیهقی در کتاب دلائل از مروان بن حکم و مسور بن مخرمه نقل کرده اند که گفتند: در صلح نامه ای که میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و قریش در روز حدیبیه منعقد شد داشت: هر کس بخواهد در عقد و عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درآید می تواند، و هر کس هم بخواهد در عقد و پیمان قریش درآید نیز مجاز است. وقتی خزاعه این معنا را شنیدند هجوم آوردند که ما به عهد محمد (صلی الله علیه و آله) و پیمان او درمی آئیم، و بنو بکر بجست و خیز درآمدند که ما به عهد قریش و پیمان آنان در می آئیم، و بر این صلح نزدیک به هفده و یا هجده ماه ماندند.

تا آنکه بنی بکر که در عقد و پیمان قریش درآمده بودند شبی در یکی از آبهای خزاعه بنام ((وتیر)) که در نزدیکی های مکه قرار داشت به مردم خزاعه حمله بردند، و قریش که خیال می کردند در این شب تاریک رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبردار نمی شود، چون کسی نیست از کار آنان سر درآورد قبیله بنی بکر را کمک نظامی از قبیل مرکب و اسلحه داده، و بخاطر کینه ای که با آنحضرت داشتند بر مردم وتیر تاختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۴

در همان شب از خزاعه، عمرو بن سالم سوار شد و خود را به مدینه رسانید و ماجرا را در ضمن اشعار زیر به اطلاع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسانید:

یا رب انی ناشد محمدا

حلف اینا و ایبه الا تلدا

قد کنتم ولدا و کنا والدا

ثمت اسلمنا فلم نترع یدا

فانصر هداک الله نصرا اعتدا

و ادع عباد الله یاتوا مددا

فیهم رسول الله قد تجردا

ان سیم خسفا وجهه تربدا

فی فیلق کالبحر یجری مزبدا

ان قریشا اخلفوک الموعدا

و نقضوا میثاقک الموکدا

و جعلوا لی فی کداء رسدا

و زعموا ان لست ادعوا احدا

و هم اذل و اقل عددا

هم بیتونا بالوتیر هجدا

و قتلونا رکعا و سجدار سول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای عمرو بن سالم یاری شدی، پس چیزی نگذشت که ابر سیاهی در آسمان حرکت کرد، حضرت فرمود: این ابر گواهی می دهد به یاری بنی کعب (و بنا به نسخه سیره النبی این ابر استهلال می کند یعنی می بارد یا صدا می کند) آنگاه مردم را فرمان جهاد داد و به آنان فرمود کجا لشکر می کشد تا خبر به گوش دشمن نرسد و از خدا خواست تا قریش را از خبر وی بی اطلاع بگذارد تا او بتواند به ناگهانی به سرزمین ایشان وارد شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۵

مؤلف: سیوطی این روایت را در الدر المنثور بعد از روایت دیگری که به طریقی از مجاهد و عکرمه آمده است نقل کرده است و مضمون آن روایت نیز همین است که سبب نزول آیه (( الا تقاتلون قوما نکتوا ایمانهم - تا آنجا که می فرماید - و یشف صدور قوم مومنین )) داستان عهدشکنی قریش بود که پیمان حدیبیه را شکسته و به بنی بکر علیه خزاعه هم سوگندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کمک نظامی کردند.

و اگر مطلب از این قرار باشد قهرا سیوطی و امثال او باید ملتزم شوند به اینکه آیه (( الا تقاتلون قوما )) تا تمامی سه آیه بلکه چهار آیه بعدش که از نظر سیاق مشترکند قبل از فتح مکه نازل شده و در نتیجه قبل از آیات برائت نازل شده اند.

و حال آنکه چنین نیست، و داستانی را که ابن اسحق و بیهقی نقل کرده اند هر چند بخاطر مسور بن مخرمه معتبر است و لیکن روایت مسور صریحا نمی گوید که آیات مورد بحث در باره این داستان نازل شده، و روایتی هم که مجاهد و عکرمه نقل کرده اند اعتمادی بر آن نیست برای اینکه موقوف است و منقطع و سیاق آیات هم طوری نیست که با نازل شدن با آیات قبلش و متصل بودن با آنها نسازد، و این خیلی روشن است. و جملات: (( و نکتوا ایمانهم و هموا باخراج الرسول و هم بدو کم اول مره )) هر چند به صفاتی اشاره دارد که مختص به قریش است، لیکن ممکن هم هست اشاره به هم سوگندان قریش و هم جواران ایشان که بعد از فتح مکه هم مسلمان نشدند بوده باشد، و چون متصل و متحد با قریش بودند به اوصافی که قریش بالاصاله متصف بودند موصوف شوند.

البته باید دانست که در این میان روایات متفرقه ای از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که آیات مورد بحث را با ظهور مهدی (علیه السلام) تطبیق می دهد، و این از باب (( جری ))، یعنی تطبیق کلی بر مصداق است.

گفتاری در معنای عهد و اقسام آن

در جلد ششم این کتاب گفتاری پیرامون معنای عقد و عهد گذرانیم، و اینکه در اینجا بیانی دیگر در معنای آنچه گذشت و اقسام احکامی که مترتب بر آن می شود در چند فصل ایراد می نمایم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۶

بررسی و ریشه یابی انعقاد عقود و معاهدات (به معنای اعم) بین اشخاص

۱- از بحث هائی که تا اینجا در این کتاب ایراد شد این معنا برای خواننده روشن گردید که انسان در مسیر زندگی همواره کارهای خود را و آن موادی را که کارهایش مربوط به آن است به صورت امور وجودی و موجودات خارجی تصویر نموده و احکام و آثار امور خارجی را بر آن مترتب نموده و قوانین جاری در کون را آنطور که با غرضهایش مناسب باشد در آنها اجرا می کند، همچنانکه مثلا- صوتهای گوناگونی از قبیل (( ز ))، (( ی )) و (( د )) را گرفته و آنها را به شکل مخصوص ترکیب نموده



بصورت لفظ (( زید )) درمی آورد، آنگاه فرض می کند که این کلمه فلان انسان معین خارجی است، آنگاه همان انسان را به این نام می نامد و در نتیجه هر وقت بخواهد آن انسان را در ذهن مخاطب و طرف صحبتش وارد سازد همین کلمه را می گوید و بلافاصله آن انسان معین در ذهن مخاطبش مجسم می شود و غرض گوینده به دست می آید.

و اگر بخواهد یک عملی را که جز با عده چند نفری انجام نمی شود اداره کند چند نفر را انتخاب می کند، و همه آنها را یک انسان واحد فرض نموده و یکی از آنها را نسبت به بقیه به منزله سری فرض می کند که نسبت به سایر اعضا یک بدن ریاست دارد و آن یک نفر را رئیس و افراد دیگر را اعضاء می خواند، آنگاه احکام یک سر خارجی را بر آن یک نفر و احکام اعضای خارجی یک بدن را بر افراد عضو و زیر دست بار می کند و همچنین .

و اگر تمامی افکار یک انسان اجتماعی را بطور صحیح تجزیه و تحلیل کنید خواهید دید که برگشت همه آنها به این تصویرها و تصدیق هاست، حال یا این تصور و تصدیق بدون واسطه از یک انسان اجتماعی صورت می گیرد، و یا آنکه با واسطه یک نفر و یا وسائط افراد بیشتری انجام می شود، و هیچ فرقی میان افکار شخصی و افکار اجتماعی او نیست .

و اگر می بینیم انسان در باره عقد قراردادها و پیمانها و متعلقات آن از سوگند و بیعت و امثال آن اهتمام می ورزد نخستین عامل و داعیش تحفظ بر زندگی و رسیدن به مزایای آن و در نتیجه بهره مندی از سعادت خویش است، چون آدمی وقتی از زندگیش تمتع می گیرد که زندگیش بر مجرای حقیقی جریان یابد.

آری، او به هر مقصدی از مقاصد خود که دست یابد و بر آن مسلط شود شروع می کند به تمتع از آن، اما تمتعی که مناسب با آن بوده و خود را مجهز به ادوات و وسایل تمتع از آن ببیند، و بدین منظور اگر به موانعی برخورد با تمام قوا در رفع آنها می کوشد، و خود را که موفق به این استفاده می داند بخاطر سلطه و قدرتی است که به او اعطا شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۲۴۷

یکی از وسایل و ادواتی که در اختیار بشر است سرمایه فکر او است که با آن امر زندگی خود را تدبیر نموده و کار معاش خود را اصلاح می کند کار امروزش را انجام داده و زمینه کار فردایش را فراهم می سازد. و کارهایش که یا بطور مستقیم تصرف در ماده و یا برگشتش به آن است در عین اینکه همه بستگی دارد به مقدار تسلطش بر عمل و احاطه اش به متعلقات آن از نظر دوام تسلط و قدرت یکسان نیستند، بعضی از کارهایش بستگی دارد به سلطنتی که به مقدار زمان عمل دوام داشته باشد، مانند گرسنه ای که به غذائی رسیده و آن را بخورد، که خوردن آن جز به مقدار سلطنتی که تا پایان عمل ادامه داشته باشد، احتیاج ندارد، چون خوردن چنین کسی احتیاج به تمهید مقدمه ندارد.

و بعضی دیگر که قسمت عمده اعمال انسانی است، بستگی دارد به داشتن قدرت و سلطنتی که هم در موقع انجام آن و هم قبل از آن، و در بعضی حتی بعد از آن امتداد داشته باشد و آن اعمال اجتماعی اوست که محتاج به تمهید مقدمات و زمینه سازی قبلی است، پس نمی توان گفت تمامی کارهای انسان تصادفی و اتفاقی است بلکه قسمت عمده آن وضعش طوری است که قبل از رسیدن موقعش باید زمینه اش را فراهم کرد.

یکی از مقدمات عمل، فراهم آوردن تمامی اسباب و منظم نمودن وسایل آن است، و یکی دیگر بر طرف کردن موانعی است که ممکن است در حین عمل از انجام آن جلوگیری کند، و خلاصه انسان موفق به اعمال حیاتی نمی شود مگر بعد از آنکه از فوت شدن وسایل و مزاحمت موانع در امان باشد.

تنبه و توجه به این حقیقت است که آدمی را وادار می کند به اینکه خود را از ناحیه رقبای خود خاطر جمع نموده و اطمینان پیدا کند علاوه بر اینکه از اعمال حیاتی مانع نمی شود بلکه او را در آنچه محتاج به مساعدت و کمک است یاری می کنند.

مثلا انسانی محتاج به لباس است و ناگزیر است از یک ماده بسیط و ساده ای مانند پنبه و یا پشم برای خود لباس تهیه کند، لیکن این

عمل حیاتی وقتی انجام می‌شود که ریسندگان و بافندگان و دوزندگان و کارگران کارخانه‌هایی که ماشین‌ریسندگی و بافندگی و خیاطی می‌سازند همه به او مساعدت کنند، و او وقتی می‌تواند به مقصود خود نایل شود که از ناحیه ایشان اطمینان و ایمنی داشته باشد، و بداند که او را تنها نمی‌گذارند. و همچنین کسی که می‌خواهد در سرزمینی و یا در خانه‌ای سکونت‌گزیند وقتی می‌تواند به مقصود برسد که مطمئن باشد دیگران ممانعتش نمی‌کنند، و علاوه، می‌تواند در آن زمین و یا خانه به نحوی که صلاحش باشد تصرف کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۸

درک این حقیقت است که انسان را نیازمند و وادار می‌کند به اینکه با رقیب‌های خود عهد و پیمان ببندد و بدین وسیله عمل خود را با عمل دیگران پیوسته و مرتبط سازد، همانطوری که با عقد (گروه) چند قطعه طناب را به هم متصل می‌سازد، و همچنین او را وادار می‌کند به اینکه متقابلاً دیگران را با عمل خود مساعدت نموده و عقد و عهد آنان را امضاء کند، و متعهد شود که مانع کار آنان نگردد.

این است برگشت تمامی عقدها و قراردادهایی که در میان مردم منعقد می‌شود، مانند عقد نکاح و عقد خرید و فروش و عقد اجاره و امثال آن که هم عقد است و هم مصداق عهد به معنای عام، چون معنای عام عهد این است که انسان به دیگران قول بدهد و یا سند بسپارد که ایشان را در فلان عمل مساعدت نموده و یا تا فلان مدت و یا بدون ذکر مدت متعهد شود که مانع کار ایشان نشود. و همین معنای عام عهد مورد بحث ما است، نه عهد به معنای خاص و به اسم مخصوص مانند عقد بیع و یا نکاح و یا غیر آن از معاملات، چون اینگونه عقدها فعلاً مورد غرض ما نیست، زیرا هر کدام در مجتمعات بشری احکام و آثار و خواص مخصوصی دارند، بلکه گفتار ما در عهد به معنای قراردادهایی است که انسان با غیر خود می‌بندد مبنی بر اینکه او را کمک نموده و علاوه مانع و مزاحم کارهای اجتماعی او نشود و در مقابل فلان عوض را بگیرد، مانند کسی که معاهده می‌بندد که در هر سال فلان مقدار مال به فلان شخص بدهد و او را در رسیدن به هدفش کمک کند، و در مقابل، فلان سود را بگیرد، و یا معاهده کند که او را تا مدتی معین و یا بدون ذکر مدت در رسیدن به هدفش مزاحمت نکند، که این یک نوع عقدیست که جز با نقض یک طرف و یا طرفین منحل نمی‌شود.

و چه بسا علاوه بر استحکام عهد پای سوگند هم به میان آید، یعنی شخص معاهد عهدی را که می‌سپارد به یکی از مقدسات که معتقد به احترام آنست مربوط کند، و گویا احترام و عزت آن امر مقدس و عظیم را رهن و گروگان عهد خود کرده، و این معنا را مجسم می‌سازد که اگر عهدش را بشکنند حرمت آن محترم را هتک کرده است، مثل اینکه بگوید: ((به خدا سوگند به تو خیانت نمی‌کنم)) و یا بگوید: ((بجان خودم یاریت می‌کنم)) و یا ((سوگند می‌خورم که یاریت می‌کنم))، و با این سوگندها به طرف بفهماند که اگر به وعده‌اش عمل نکند و عهد خود را بشکنند حرمت پروردگار و یا عزت جان عزیزش و یا سوگندش را ابطال کرده و خود را ناجوانمرد و بی‌مروت کرده است.

و چه بسا برای چهارمیخه کردن عهدش آن را با بیعت و دست دادن ابرام می‌کند، یعنی دست خود را در دست طرف گذاشته و می‌فهماند که من دست خودم را به تو سپردم و دیگر دستی ندارم تا با آن برخلاف عهدم رفتاری کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۴۹

نیاز اجتماعات به پیمانها و معاهدات

۲- این عهد و پیمانها همانطوری که مورد احتیاج افراد انسان قرار می‌گیرد همچنین اجتماعات بشری بدان محتاج می‌شوند، چون اجتماع جز جمع شدن همین افراد چیز دیگری نیست، حیات اجتماع عبارتست از مجموع حیات افراد، کارهای اجتماع عبارتست از مجموع کارهای افراد و همچنین خیر و شر و نفع و ضرر و سلامتی و مرض و ترقی و رشد و استقامت و انحراف و نیز سعادت و شقاوت و بقاء و زوال اجتماع عبارتست از مجموع آنچه از اینها که در افراد است.

پس مجتمع در حقیقت یک انسان بزرگی است که همه حوائج و هدفهای یک انسان کوچک را دارد، و نسبت یک اجتماع به اجتماعی دیگر عیناً نسبت یک انسان است به انسانی دیگر، اجتماع نیز همانند افراد، در سوار شدن بر اسب مرادش احتیاج به امنیت و سلامتی دارد بلکه می‌توان گفت احتیاج اجتماع به امنیت بیشتر است از احتیاج یک فرد به آن، چون هر قدر عامل و غرض او بزرگتر شد عمل نیز بزرگتر می‌شود. آری، اجتماع هم از ناحیه اجزاء و افرادش به امنیت احتیاج دارد و محتاج است به اینکه افرادش متلاشی و پراکنده نشوند، و هم از ناحیه دشمنان و رقبایش. و بطوری که تاریخ امم و اقوام گذشته نشان می‌دهد و خود ما از وضع ملت‌های عهد خودمان مشاهده می‌کنیم رسم و سنت همه اجتماعات بشری بر این بوده که یک اجتماع در پاره‌ای از شوؤن حیاتی و زندگی سیاسی و اقتصادی و یا پاره‌ای از شوون فره‌نگیش با اجتماع دیگری پیمان می‌بندد، معلوم می‌شود هیچ اجتماعی راه زندگی اجتماعی و یا پیشرفت به سوی مقاصد خود را جز به وسیله کمک گرفتن از امثال خود و ایمنی از معارضه اجتماعات دیگر هموار نمی‌بیند.

اعتبار معاهدات در اسلام و لزوم احترام به آنها

۳- اسلام هم بخاطر اینکه متعرض اصلاح زندگی اجتماعی و عمومی بشر شده همانطوری که به اصلاح زندگی افراد اهتمام نموده است قوانین کلی در باره شوون حیات اجتماعی بشر دارد، از قبیل قانون جهاد و دفاع و مقاتله با متجاوزین و پیمان شکنان و همچنین قوانینی در باره صلح و عهد و میثاق و غیر آن دارد.

و همین عهد و پیمانی که ما در این چند فصل در باره آن بحث می‌کنیم در شریعت اسلام معتبر شده و اسلام به تمام معنا و بطوری که ما فوق آن تصور نشود به آن اعتبار داده است، و شکستن آن را از بزرگترین گناهان شمرده است، مگر آنکه طرف مقابل اقدام به نقض آن کرده باشد که در این صورت مقابله به مثل را جایز دانسته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۰

قرآن کریم در آیات بسیاری امر به وفای به عهد و عقد کرده و شکستن عهد و میثاق را شدیداً مذمت نموده، و از آن جمله فرموده است: (( یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود )) و نیز فرموده: (( و الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه - تا آنجا که می‌فرماید - اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار )) و نیز فرموده: (( و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً )) و همچنین آیاتی دیگر.

نقض ابتدائی عهد جایز نیست ولی مقابله به مثل تجویز شده است

و شکستن عهد را همانطوری که گفتیم جایز ندانسته مگر در جایی که حق و عدالت آن را تجویز کند، و آن در جایی است که طرف مقابل معاهد از روی ظلم و گردن‌کشی اقدام به نقض آن نموده و یا مسلمین از نقض ایشان ایمن نباشند، و کارهائی کرده باشند که از درجه اعتبار ساقط شده باشند، که البته در چنین صورتی اگر مسلمان و یا مسلمانان عهدشکنی کنند کسی به ایشان اعتراض و یا ملامت نمی‌کند، و در این باره فرموده است: (( و اما تخافن من قوم خیانه فانبذ الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین )) و نقض عهد را در صورتی که خوف خیانت طرف مقابل در کار باشد تجویز کرده، و راضی به این معنا نشده مگر به اینکه مسلمین قبلاً به طرف خود اعلام بدارند، و آنان را غافلگیر نکنند، و مرتکب چنین خیانتی نگردند.

و نیز در آیه (( برائه من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین فسیحوا فی الارض اربعه اشهر )) راضی به نقض عهد نگشته مگر بعد از آنکه چهار ماه برای آنان مهلت قرار دهد، تا در کار خود فکر کنند و آخرین رای خود را با آزادی هر چه تمامتر معلوم بدارند تا، یا ایمان آورند و نجات یابند، و یا کشته شوند و نابود گردند. و این مهلت دادن آثار حسنه‌ای داشت که یکی از آنها این بود که معاهدین مورد نظر آیه ایمان آوردند و خود را بکشتن ندادند.

خداوند این فایده را به بهترین وجهی تکمیل نموده و بعد از اعلام براءت، فرمود: (( و ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ذلک بانهم قوم لا یعلمون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۱

و آنگاه از مشرکین آن دسته‌ای را که به عهد خود وفا دارند استثناء کرده و فرموده: (( کیف یکون للمشرکین عهد عند الله و عند

رسوله الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم ان الله یحب المتقین ، کیف و ان یظہروا علیکم لا یرقبوا فیکم الا و لا ذمه یرضونکم بافواہم و تابی قلوبہم و اکثرہم فاسقون )) و در ضمن ، استقامت و استواری در عہد را از تقوی کہ دین جز دعوت بہ آن دعوت دیگری ندارد شمرده و فرمودہ : (( ان الله یحب المتقین )) و این تعلیل زندہ ایست کہ تا روز قیامت باقی خواهد ماند .

و در سوره بقرہ فرمودہ : (( فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم )) و در سوره مائدہ فرمودہ : (( و لا یجرمنکم شان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان )) .  
و اما نقض ابتدایی و بدون اینکه دشمن معاهد قبلاً نقض عہد کردہ باشد در دین حنیف اسلام جایز نیست ، و بہ عدم جواز آن ہم در آیات مورد بحث یعنی جملہ (( فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم )) و ہم در آیه (( و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین )) اشارہ فرمودہ است .

عمل رسول خدا (صلی الله علیہ و آلہ ) ہم بر ہمین معنا بودہ چون می بینیم با بنی قینقاع و بنی قریظہ و سایر قبائل یہود معاہدہ بست و عہد خود را نشکست مگر بعد از آنکہ معاهدینش نقض کردند، و در حدیبیہ با مشرکین قریش عہد بست ، و بہ عہدش وفادار بود تا آنان اقدام بہ نقض نمودہ و بنی بکر را علیہ خزاعہ کمک کردند، چون همانطوری کہ گفتیم خزاعہ در عہد رسول خدا (صلی الله علیہ و آلہ ) بودند، و بنی بکر با مشرکین قریش پیمان نظامی داشتند.

و اینکه گفتیم اسلام وفای بہ عہد را واجب کردہ و نقض آن را بدون مجوز تحریم نمودہ است تا حدی است کہ ہر چند وفای بہ عہد باعث فوت منافع مسلمین و یا موجب خسارت آنان شود، و مسلمین با اینکه می توانند با اعمال قدرت و یا بہانہ جوئی و بر خلاف عہدی کہ دارند منافع خود را حفظ نمودہ و در آخر از معاهدین خود عذرخواہی کنند بطوری کہ مورد ملامت ہم واقع نشوند مع ذلک اسلام اجازہ چنین عملی را بہ آنان ندادہ است ، چون مدار احکام اسلام بر حق و حقیقت است ، و حق برای هیچ کس و هیچ قومی ضرر و زیان بیار نمی آورد مگر اینکه خود آن شخص و یا آن قوم از حق منحرف شدہ باشند. ترجمہ تفسیر المیزان جلد ۹ صفحہ ۲۵۲

مقایسہ بین اسلام و جوامع متمدن غیر دینی از لحاظ احترام بہ پیمانہا و تعہدات

۴ - اجتماعات بشری مخصوصاً جوامع مترقی آن - البتہ جوامع غیر دینی - برای اجتماعشان و از سنت های جاریشان ہدف و غرضی جز تمتع از مزایای زندگی مادی بہ قدر امکان ندارند، و در نتیجہ جز قوانین عملی کہ حافظ مقاصد گوناگون زندگیشان است چیز دیگری کہ نسبت بہ آن تحفظ بہ خرج دهند ندارند.

و خیلی روشن است کہ در محیطی این چنین برای امور معنوی ارزشی نیست مگر بہ همان مقداری کہ در مقاصد زندگی مادی دخالت و با آن موافقت داشتہ باشند، فضایل و رذایل معنوی از قبیل راستی و جوانمردی و مروت و گستردن رحمت و رفت و احسان و امثال آن تا جائی اعتبار و ارزش دارد کہ برای جامعہ استفادہ مادی داشتہ باشد، و از ابقاء آنها متضرر نشوند، و اما در جائی کہ منافی با منافع مردم شد دیگر داعی بر عمل کردن و بکار بردن آن ندارند، بلکہ داعی بہ مخالفت با آن خواهند داشت .

و لذا می بینیم اولیای امور اینگونه اجتماعات ، غیر از حفظ منافع مادی جامعہ خود احساس وظیفہ دیگری در خود نمی بینند و در کنفرانس های رسمی کہ تشکیل می دهند گفتگوئی از امور معنوی بہ میان نمی آورند، و پیمانہا و قراردادهائی کہ می بندند ہمہ بر وفق مصالح روز است ، تا مصلحت روز چہ اقتضائی داشتہ باشد. قدرت و بنیہ خود و ہم چنین نیروی طرف مقابل را می سنجند، مقتضیات دیگر را در نظر می گیرند، و آنگاہ ہم سنگ آن قرار می بندند.

اگر این موازنہ حالت اعتدال را داشت عہد و قرار ہم بہ اعتبار خود باقی می ماند، ولی اگر کفہ میزان قدرت خود را نسبت بہ کفہ میزان طرف سنگین تر دیدند بہانہ جوئی کردہ و تہمت ها می تراشند تا سرانجام عہدی را کہ سپردہ بودند بشکنند، و مقصودشان

از بهانه جوئی و تهمت حفظ ظاهر قوانین بین المللی است که می ترسند اگر حفظ این ظاهر را هم نکنند حیات اجتماع آنها و یا بعضی از منافعشان به خطر بیفتد، که اگر این ترس نبود بدون کوچکترین عذری پیمان و قرارداد را زیر پا می گذاشتند.

و اما دروغ و خیانت و تجاوز به منافی که طرف آن را حق خود می دانند در اینگونه جوامع زیاد وجود دارد، و زشتی آن ایشان را از ارتکابش باز نداشته و بخاطر آن از منافع مادی چشم نمی پوشند، چون در نظر آنان اخلاق و معنویات اصالت ندارد، اصل منافع مادی است، و اخلاق و معنویات بخاطر منافع مادی مورد اعتبار و اعتناء قرار می گیرد.

و اگر خواننده محترم حوادث اجتماعی را که در مجتمعات گذشته و آینده رخ داده و می دهد مورد دقت قرار دهد و مخصوصا در حوادث جهانی که در عصر حاضر به وقوع می پیوندد دقت به عمل آورد به پیمانهای بی شماری برمی خورد که به دست یکی از دو جامعه متعاقد نقض شده، و نقض آن بخاطر همان سودجوئی و اعمال زور بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۳ و اما در اسلام زندگی مادی بشر زندگی حقیقی و اصلی وی به شمار نرفته، اسلام تمتع از مزایای زندگی مادی را سعادت واقعی انسان نمی داند، بلکه زندگی حقیقی و سعادت واقعی یک جامعه آن زندگی است که جامع و واجد سعادت مادی و معنوی و دنیایی و آخرتی انسان باشد.

و پدید آوردن چنین اجتماعی مستلزم این است که قوانینش بر اساس خلقت و فطرت تنظیم شود نه بر اساس منافی که انسان آن را صالح به حال خود بداند، و لذا اسلام دعوت خود را بر اساس پیروی از حق و هدایت قرار داده نه بر پیروی هوی و هوس و تمایلات و عواطف و احساسات اکثریت، و چنین فرموده: (( فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلک الدین القيم )) و نیز فرموده: (( هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون )) و نیز فرموده: (( بل اتیناهم بالحق )) و فرموده: (( و لو اتبع الحق اهلهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن )) .

و نیز مستلزم این است که در چنین اجتماعی اعتقادات حقه و فضائل اخلاقی و صالح بودن اعمال یکجا رعایت شود برای اینکه نه مادیات از معنویات بی نیاز است، و نه معنویات از مادیات. و به عبارت دیگر فضایل انسانی باید رعایت شود چه اینکه سود مادی داشته باشد و چه ضرر، و همچنین از رذایل باید اجتناب شود چه اینکه منفعت مادی داشته باشد و چه به منافع مادی ضرر برساند. آری، پیروی از حق مستلزم این معنا است، و لیکن باید دانست که رعایت فضایل اخلاقی و اجتناب از رذایل ضرر نمی رساند مگر اینکه از راه میانه ای که حق آن را ترسیم و تعیین نموده تخطی شود و به افراط و یا تفریط برسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۴

و لذا می بینیم خدای سبحان در مساله مورد بحث یعنی مساله عهد و نقض عهد از طرفی دستور می دهد مسلمانان عهد مشرکین را که خود نقض عهد کردند نقض کنند، و از طرفی به ملائک فضیلت رحم و رافت چهار ماه مهلتشان می دهد، و با آنکه حوادث و پیشرفتهای مسلمین مشرکین را زبون و ضعیف کرده و مسلمانان قدرت دارند عهد آنهایی را که در عهد خود وفادار بودند بشکنند مع ذلک به آنان دستور می دهد به اینکه ایشان هم متقابلا در عهدشان وفاداری کنند، از طرفی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور می دهد در صورتی که خوف خیانت از مشرکین دارد عهدشان را بشکنند، و از طرفی هم می فرماید که باید قبلا به ایشان اطلاع دهد و اعلام بدارد، و همین دستور را چنین تعلیل می کند که خداوند خیانت را دوست نمی دارد.

گفتاری درباره انتساب اعمال به اسباب

در ذیل جمله: (( قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ))

در چند جای از این کتاب گذشت که بحثهای عقلی این معنا را نتیجه می دهد که حوادث همانطور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیک نیز نسبتی دارند، و حوادث همچنانکه افعال و آثار این اسبابند افعال و آثار آنها نیز هستند، مثلا فعل مانند حرکت محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند، و نیز

احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند، و احتیاجش به محرک عینا مانند احتیاجش به محرک محرک است، مانند چرخشی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سوم را حرکت می دهد. پس فعل، یک نسبتی به فاعلش دارد، و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن) به فاعل فاعلش، چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل فاعل می شود، و به عبارت دیگر واسطه صرفی می شود که در صدور فعل استقلالی ندارد به این معنا که در تاثیرش از فاعل فاعل بی نیاز نیست، چون فرض نبود فاعل فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل، و مؤثر نبودن آن.

و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد، و در فعلش شاعر و مختار نباشد، زیرا شعوری که فاعل شاعر بوسیله آن در فعل خود اثری می کند و در نتیجه فعل از او سر می زند خود فعل یک فاعل دیگری است، چون او خودش شعور خودش را ایجاد نکرده بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده، و همچنین اختیار او را خود او برای خود درست نکرده، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده اختیارش را نیز به وجود آورده است، و همچنانکه فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل فاعل خود بود، همچنین در موارد شعور یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۵

پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است، از آنجائی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد، و یا با اختیار خود فلان کار را بکند. پس هم فعل را از او خواسته است و هم اینکه این فعل را به اختیار انجام دهد، نه اینکه تنها فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن بوسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد - دقت فرمائید که ممکن است لغزشی رخ دهد -.

مردم بحسب فهم غریزی خودشان همینطور درک می کنند، و هر فعلی را همچنانکه به فاعل مباشر و نزدیکش نسبت می دهند به فاعل دور و با واسطه اش هم نسبت می دهند، و فعل را از ترشحات آن نیز می دانند، مثلاً می گویند: فلانی خانه ساخت، و چاه کند. در حالیکه بنا و مقنی ساخته و مباشر در عمل بوده است. و یا می گویند: امیر، فلانی را اعدام کرد، و فلانی را دستگیر و اسیر کرد، و یا با فلان مملکت جنگید. در حالی که خود امیر مباشر هیچ یک از این کارها نبوده، بلکه اعدام بدست جلاد و دژخیم، و دستگیری به دست گارد مخصوص، و جنگ به دست لشکریان صورت گرفته است. و نیز می گویند: فلانی لباسهای فلانی را سوزاند. با اینکه آتش سوزانده. و یا فلان دکتر مریض را معالجه کرد. و حال آنکه دوا و شربت می که او داده بود معالجه اش کرده و بهبودش بخشید.

در همه این مثالها مردم را می بینیم که برای امر کارفرما و ما فوق، و یا توسل متوسل تاثیری در فاعلیت فاعل نزدیک قائلند، و به همین جهت فعل منسوب به فاعل قریب را به فاعل بعید هم نسبت می دهند، و این دو نسبت دو جور نسبت نیست که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد بلکه هر دو حقیقت و اصولاً یک نسبت است.

و اگر بعضی از علمای ادب و یا دیگر علما می گویند همه این نسبت ها مجازی است، به شهادت اینکه می بینیم صحیح است بگوئیم فاعل بعید این فعل را انجام نداده چون او خشتی روی خشت نگذاشته، بلکه بنا بوده که این کار را کرده، منظورشان از مجاز بودن، مجاز در کلمه (( بنا کرد )) نیست بلکه منظورشان مجاز در کلمه: (( به دست خود و به مباشرت خود بنا کرد )) است، و صحیح هم هست، چون مسلم است که مباشرت در عمل، کار فاعل نزدیک است، و ما در عمل مباشری حرفی نداریم، بلکه کلام ما در خود فعل است بدون خصوصیت صدورش از فاعل مباشر و اینکه وجود فعل محتاج است به فاعل، و این معنا همچنانکه قائم است به وجود فاعل نزدیک و مباشر، همچنین قائم است بوجود فاعل فاعل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۶



و اعتبار همین نکته موجب شده که میان افعال فرق گذاشته و بعضی از آنها را، هم به فاعل نزدیک نسبت دهند و هم به فاعل دور، و بعضی دیگر را جز به فاعل مباشر و نزدیک نسبت ندهند، آن افعالی که از قبیل خوردن یعنی لقمه گرفتن و بلعیدن و یا آشامیدن به معنای مکیدن و قورت دادن و یا از قبیل نشستن است، و وقتی شنونده ای آن را می شنود خصوصیت مباشرت را از خود کلمه می فهمد چنین فعلی را جز به فاعلی مباشر نسبت نمی دهند، و اگر آقائی به نوکرش بگوید: فلان غذا را بخور، و یا فلان شربت را بیاشام و یا بنشین روی صندلی. می گویند خادم، خودش خورد و آشامید و نشست، و عمل را به آقا و آمر نسبت نمی دهند و نمی گویند آمر، خورد و آشامید و بر صندلی نشست، ولی تصرف در آن غذا و آب، و استعمال آن صندلی را به او نسبت می دهند و می گویند: فلان آقا (یعنی آمر) تصرف و استعمال کرد و یا فلان پول را داد.

بخلاف کارهایی که خصوصیت مباشرت و حرکات مادی، قائم به فاعل مباشری در آن معتبر نیست از قبیل کشتن و دستگیر کردن و زنده کردن و میراندن و دادن و احسان و احترام کردن، و مانند آن که هم بطور مساوی بفاعل مباشر نسبت داده می شود، و هم به فاعل دور، و آمر، بلکه چه بسا در پاره ای موارد نسبتش به فاعل بعید قوی تر است تا به فاعل قریب و آن مواردی است که فاعل بعید وجودش قوی تر و قدرت و احاطه اش بیشتر باشد.

انتساب افعال به اسباب طولی در قرآن کریم

این آن معنائی است که گفتیم هم بحث عقلی آن را دست می دهد و هم فهم غریزی انسان آن را درک می کند، اینک می گوئیم قرآن کریم نیز این معنا را تصدیق کرده و در آیه (( قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و یخره م و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مؤمنین و یذهب غیظ قلوبهم ... )) عذاب را که دست مومنین، مباشر آن بوده بخداوند نسبت داده شده و دست مؤمنین به منزله آلت دست معرفی شده است. و مانند آیه شریفه: (( و الله خلقکم و ما تعملون )) که یا مرادش از (( آنچه عمل می کنید )) اعمال مردم است و یا بتهایی است که از سنگ و یا چوب و یا فلزات می تراشیده اند، که در این صورت هم باز مقصود تنها مواد سنگ و چوب و فلز نیست بلکه سنگ و چوب و فلزیست که انسان هم در آن عملی انجام داده و به صورت بتش درآورده است. پس در این آیه نیز اعمال آدمیان مانند خود آنان، مخلوق خدا خوانده شده است.

و قریب به این مضمون آیه: (( وجعل لکم من الفلک و الانعام ما ترکبون )) که نسبت خلقت را به کشتی داده با اینکه کشتی به وسیله عمل انسان کشتی شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۷

این شواهدی بود از آیاتی که نسبت خلق را به اعمالی داده که از روی اراده و شعور، از انسان سر می زند، و اما اعمالی که تحققش متوقف بر اراده و شعور نیست از قبیل افعال طبیعی مانند زنده شدن زمین و روئیدن نباتات و بیرون شدن و شکفتن دانه ها و جاری شدن نهرها و به راه افتادن کشتی ها و امثال آن، در آیات بی شماری نیز به خدا نسبت داده شده است.

و هیچ منافاتی ندارد که اینگونه اعمال، هم به خدا و امر او نسبت داده شود و هم به اسباب و علل طبیعی، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند تا یکی از آنها با دیگری منافات داشته باشد بلکه در طول هم قرار دارند، و نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محذوری ندارد. و ما در ضمن بحث های گذشته خود شبهه ای را که مادیون کرده بودند - که چطور قرآن حوادث عالم از قبیل: سیلها و زلزله ها و قحطیها و وبا و طاعون را به خدا نسبت داده و حال آنکه بشر امروز به عوامل و اسباب طبیعی آنها دست یافته است - دفع کرده و گفتیم: آقایان میان علل عرضی و اسباب طولی خلط کرده و پنداشته اند که اگر فعل و یا حادثه ای مستند به علل طبیعی شد دلیل بر این می شود که ادعای قرآن و اعتقاد خداپرستان مبنی بر اینکه همه اینها مستند به مسبب الاسباب و به آن خدائی است که مرجع همه امور به سوی اوست باطل است.

استدلال اشاعره به آیه: (( قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ... )) برای اثبات جبر و اینکهافعال انسان و آثار آن فقط مستند به خدا است اشاعره و معتزله، در آیه قبلی یعنی آیه: (( قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم )) و آیات مشابه آن بحث عجیب و غریبی دارند که فخر

رازی آن را بطور مفصل در تفسیر خود آورده و ما در اینجا خلاصه اش را ایراد می کنیم :

وی می گوید: اشاعره به آیه (( قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ... )) استدلال کرده اند بر اینکه افعال بندگان ، همه مخلوق خداست و مردم در کارهایشان مجبور بوده و از خود اختیاری ندارند، به دلیل اینکه خداوند در این آیه فرموده : (( خداوند آن کسی است که به دست مؤمنین ، مشرکین را عذاب داد و عده ای را کشته و عده ای دیگر را مجروح کرد )) و این بیان ، دلیل بر این است که دستهای مؤمنین عینا مانند شمشیرها و نیر هایشان آلت صرف بوده و از خود هیچ گونه تاثیری ندارند بلکه فعل و اثر هر چه هست از خداست ، و تعبیر (( کسبت ایدیهیم : آنچه کرده اند )) که مناط تکلیف است یک اسم بی مسمائی بیش نیست .

و دلالت آیه مزبور از آیه : (( و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی )) بر مدعای ما قوی تر است ، چون در این آیه نسبت تیراندازی را در عین اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نفی نموده و به خدا نسبت می دهد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) هم مستند می کند به خلاف آیه مورد بحث که تعذیب را منحصر به خدا نسبت داده و نیروی مؤمنین را به منزله آلتی که از خودش هیچگونه تاثیری ندارد معرفی کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۸

(( جبائی )) که از معتزله است از این گفتار پاسخ داده و چنین گفته است : اگر صحیح باشد به آن معنائی که فخر رازی ادعا کرده ، بگوئیم : خداوند کافران را با دست مؤمنان عذاب داده چرا جائز نباشد بگوئیم ، خداوند مؤمنان را به دست کافران عذاب کرد ، و این خداست که به زبان کفار انبیای خود را تکذیب می کند ، و با زبان ایشان مؤمنان را لعنت و دشنام می فرستد ؟ چون همانطوری که تو می گوئی دست مؤمنان آلت دست خداست ما نیز می گوئیم دست و زبان کفار آلت دست اوست چون دست و زبان همه مخلوق اوست ، و چون نمی توانیم چنین حرفی را بزنیم پس معلوم می شود که اعمال بندگان مخلوق خدا نیست بلکه مخلوق خود آنان است .

و نیز معلوم می شود اینکه در آیه مورد بحث ، عذاب را به خدای تعالی نسبت داده ، از باب یکنوع توسع و مجاز گوئی است ، و به این مناسبت است که عمل مؤمنان به دستور و لطف خدائی انجام یافته است همچنانکه همه اطاعت ها و کارهای نیک مؤمنان را به خود نسبت داده ، چون مؤمنان به امر او و به کمک توفیق او انجام داده اند .

فخر رازی هم برگشته در پاسخ جبائی چنین گفته است : اصحاب ما اشاعره به همه گفته های جبائی و اصحابش ملتزمند ، ما نیز می گوئیم نه تنها کارهای نیک مستند به خداست بلکه کارهای زشت بندگان نیز مستند به اوست ، آری اشاعره در حقیقت ملتزم به این معانی هستند هر چند به خاطر رعایت ادب نسبت به خداوند به زبان خود نمی آورند ، این بود خلاصه بحث فخر رازی .

جواب به اشاعره و بیان اشکال عمده مذهب آنان که اصل علیت می باشد

و بحث هائی که در این کتاب در پیرامون این معانی گذشته برای روشن کردن حق مطلب و اشتباهاتی که هر دو فریق اشاعره و معتزله به آن دچار شدند کاملا کفایت می کند و اینک در اینجا نیز به جواب آنان مبادرت می شود .

اینکه اشعریها گفتند ما به همه این لوازم ملتزم هستیم برای این است که آقایان رابطه علیت و معلولیت میان موجودات را انکار کرده و آن را منحصر کرده اند به میان خدا و خلق ، و پنداشته اند که هیچ سبب و علتی در عالم وجود ندارد - نه بطور مستقل و نه غیر مستقل - جز خدای تعالی ، و این رابطه سببی که ما میان موجودات می بینیم در حقیقت اسمی بیش نبوده و واقعیتهای ندارد ، آنچه واقعیت دارد این است که عادت خدا بر این جریان یافته که در هنگام وجود یافتن آن موجودی که ما آن را به اسم سبب و علت می نامیم موجودی خلق کند که ما آن را مسبب و معلول می پنداریم ، پس آنچه میان خود موجودات است صرف اتفاق دائمی و یا اغلبی است ، نه رابطه علیت و معلولیت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۵۹

و لازمه انکار علیت و معلولیت در میان موجودات این است که ما این رابطه را در میان موجودات و خداوند هم باطل کنیم و حال آنکه اشاعره آن را قبول دارند ، توضیح اینکه اگر در میان موجودات ، چنین رابطه ای وجود نداشته و نسبت هر موجودی به هر

موجود دیگری یکسان و نسبت واحدی بوده و هیچ اختلافی از نظر تاثیر و تاثیر در میان این نسبت ها نیست انسان از کجا به لغت و معنای کلمه : (( سبب و علت )) آشنا شده ، و از چه راهی می تواند سببیت خدای تعالی را برای همه موجودات اثبات کند؟ علاوه بر این ، انسان همواره از مشاهده حوادثی انتظار حوادث دیگری را می برد، و از مقدماتی یقین به نتیجه پیدا می کند، و اصولاً زندگی خود را بر اساس تعلیم و تربیت بنا می کند به طمع اینکه از مقدم داشتن این اسباب به مسببات آن برسد حالا چه مردمی معترف به وجود صانع و آفریدگار باشند و یا نباشند، در هر حال اگر انسان به ارتکاز فطریش اصل علیت و معلولیت را اذعان نمی داشت دست به هیچ یک از این امور نمی زد، و اگر فطرت انسانیت اصل علیت و معلولیت را باطل دانسته و جریان حوادث را بر سیل اتفاق و تصادف می دانست نظام زندگی به کلی مختل می شد، زیرا دیگر نمی توانست در باره چیزی فکری کرده و یا عملی انجام دهد، و دیگر راهی برای اثبات سببی که ما فوق حوادث طبیعی باشد برایش باقی نمی ماند.

از این گذشته ، خود قرآن کریم بیاناتش همه بر اساس تصدیق علیت و معلولیت است هر خوبی و حسنه ای را به خدا نسبت داده و هر بدی و گناهی را از او نفی می کند، خدا را به همه اسماء پاکیره و نیکو اسم می برد، و به همه اوصاف پسندیده وصف می کند و هر شوخی و عبث و لغو و لهو و گزافی را از او نفی می کند، و اگر اصل علیت و معلولیت تمام نبود، هیچ یک از اینها درست نبود، که توضیح همه این معانی در بحث های گذشته گذشت .

سخن جبری مذهبان از مادیون و پاسخ بدان

عده ای از مادیون مخصوصاً آنهایی که قائل به ماده متحول هستند، عین همین حرف اشاعره را زده و قائل به جبر شده و اختیار را از افعال انسان انکار کرده اند با این تفاوت که اشاعره می گویند سبب و علت منحصر به فرد خدای تعالی بوده و غیر او علت دیگری نیست آنگاه از این نتیجه گرفته اند که در کارهای آدمیان نیز سببی اختیاری وجود ندارد، اما مادیون اساس گفتارشان بر این است که افعال آدمیان معلول از مجموع حوادثی است که دوشادوش افعال رخ می دهد و باعث حدوث افعال می شود، و معنای علیت حوادث جز به این نیست که بگوئیم انسان در کارهایش مجبور است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۰

و این آقایان غفلت کردند از اینکه آن عامل و فاعلی که نسبت معلول به سوی آن ، نسبت جبر و ایجاب است عاملی است که علیتش تامه باشد، و علت تامه مجموع حوادثی است که متقدم بر معلول واقع شود، و معلول در وجودش بغیر آنها و به چیز دیگری توقف نداشته باشد و بعد از وقوع آن حوادث چاره ای جز موجود شدن نداشته باشد در این صورت است که وجودش واجب می شود و اما بعضی از حوادث که جزئی از اجزای علت تامه است ، نسبت معلول به آن ، نسبت امکان است نه وجوب ، برای اینکه موجود شدنش موقوف به بقیه حوادث نیز هست ، پس با وجود بعضی از اجزای علت همه اجزای معلول موجود نگشته و در نتیجه واجب الوجود نمی شود.

مثلاً- افعال انسان در وجود یافتنش موقوف است بر وجود خود انسان و اراده اش و هزاران شرایط دیگر از ماده و زمان و مکان ، و اگر نسبت افعال را با همه این شرایط بسنجیم البته نسبت حاصله ، وجوب و ضرورت خواهد بود، و لیکن اگر نسبت به خود انسان چه تنهایی و یا انسان دارای اراده بسنجیم می بینیم انسان دارای اراده نسبت به آن افعال جزء علت است نه علت تامه و در نتیجه نسبت حاصله ، امکان خواهد بود نه وجوب ، به همین دلیل افعال ارادی انسان برای انسان اختیاری است ، به این معنا که هم می تواند آنها را انجام دهد و هم می تواند انجام ندهد، و در نتیجه همه در اختیار و اراده اوست ، اگر فعلی را انجام ندهد به اختیار خود انجام نداده و فعل دیگری را اختیار کرده و اگر انجام دهد باز هم به اختیار و اراده خود انجام داده است ، و لیکن اگر انجام داد در آن صورت می فهمیم تمامی شرایط حاصل و علت وجود فعل تمام بوده و فعل واجب شده است ، چون هیچ موجودی در خارج تحقق پیدا نمی کند مگر اینکه واجب الوجود است ، (پس هر فعلی قبل از وجودش ممکن الوجود، و در اختیار انسان است و بعد از وجودش واجب الوجود می شود).

بنابراین معلوم شد که مادیون در کلمات خود میان این دو نسبت یعنی نسبت امکان و نسبت وجوب، خلط کرده و نسبت وجوب را که نسبت فعل به مجموع اجزای علت تامه است به جای نسبت امکان، که نسبت فعل به بعضی از اجزای علت تامه اش می باشد و به عنایتی در انسان به نام اختیار نامیده می شود بکار برده اند (این بود خلاصه کلام جبری مذهببان و پاسخ های آن). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۱

جواب معتزله به اشاعره و اختیارشان قول به تفویض و استقلال انسان در اعمالش را و اما گفتار معتزله، معتزله گفته بودند: اگر جایز باشد بگوئیم فاعل فعل مومنان، خداست، و این خدا بود که کفار را کشت و اسیر کرد، و مؤمنان آلتی بیش نبوده و هیچکاره بودند، چرا جائز نباشد بگوئیم شکنجه ای که کفار به مؤمنان دادند و تکذیبی که از انبیاء - (علیهم السلام) - کردند و دشنامهایی که به مؤمنان دادند همه را خدا کرده و کفار هیچکاره بودند؟ و چون نمی توانیم چنین حرفی را بزیم گفتار اشاعره را هم نمی توانیم ملتزم شویم، و حق با ماست که معتقدیم کارهای مردم همه و همه مخلوق خود آنان است، و خداوند در آنها هیچکاره است.

جواب این گفتار این است که ملازمه ای را که ادعا کرده و گفتید: اگر آن حرف جایز باشد چرا این حرف جائز نباشد. گفتار صحیحی است، و لیکن لازمه اش این نیست که بگوئیم خداوند هیچکاره است، زیرا ممکن است بگوئیم افعال عباد، عین آن نسبتی که با خود آنان دارد به خداوند دارد، چون آنان فاعلند و خداوند فاعل است پس فعل بندگان منسوب به بندگان است به این جهت که از آنان به مباشرت صادر شده، و منسوب به خداست به این جهت که خدا فاعل آن را آفریده و درست کرده است، و این دو نسبت، در حقیقت نسبت واحدی است که از نظر نزدیکی و دوری، و داشتن واسطه و نداشتن آن مختلف است، و این حرف مستلزم اجتماع دو فاعل مستقل بر فعل واحد نیست، برای اینکه این دو فاعل در عرض هم نیستند بلکه در طول هم قرار دارند.

رد مذهب تفویض و بیان اینکه عناوین گناه منسب به داوند نیست

حال اگر بگوئی: اشکال استناد کارهای نیک، و اعمال زشت به خداوند هنوز بحال خود باقی است.

در جواب، می گوئیم: خیر، گناهان و عبادات به عنوان گناه و عبادت، منسوب به خدا نیست، آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، جز به خود انسان منسوب نیست، چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می شود، و اما آن خدائی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست، بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرائطش فراهم شد (و یکی از شرائطش وجود متحرک است) ایجاد می کند، پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی شود تا آنکه متصف به فعل ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد.

چرا، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست، و مانعی ندارد که آن را، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم، مانند عنوان هدایت و اضلال (گمراه کردن) البته در صورتی که مقصودمان از اضلال اضلال ابتدائی نباشد. و نیز مانند عذاب کردن و مبتلا نمودن، که می گوئیم کشته شدن کفار به دست مؤمنان عذابی است که خداوند بر آنان نازل کرد همچنانکه می گوئیم کشته شدن مؤمنان به دست کفار بلائی حسنی است که خداوند، مؤمنان را به وسیله آن اجر حسن داد و همچنین مواردی از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۲

علاوه بر این مسلکی را که معتزله به آن معتقد شدند آنان را به همان محذوری که اشاعره دچار شدند دچار می کند، و آن این بود که گفتیم لازم می آید راه برای اثبات صانع به کلی بسته شود، برای اینکه اگر جایز باشد در عالم حادثه ای از حوادث بوسیله

سبب وجود پیدا کند و از ماورای سبب خود بکلی و به تمام معنا منقطع باشد به طوری که ماورای سببش هیچگونه تاثیری در آن نداشته باشد، باید عین این فرض در هر حادثه دیگری که فرض شود جایز باشد و در نتیجه جایز باشد بگوئیم هیچ حادثه ای بغیر از سبب خود به چیز دیگری ارتباط ندارد، و چون جائز است سبب، خودش از بین برود و اثرش باقی باشد پس جائز است تمامی حوادث و معلولها را مستند به علت و فاعلی کنیم که واجب الوجود نباشد، و این عالم را مستند به یک عالم دیگری کنیم که قبلا بوده و بعد از آنکه عالم ما را ایجاد کرده خود از بین رفته است، عینا مانند حوادث جزئی که به چشم خود می بینیم هر کدام باعث و سبب وجود حادثه دیگری است، هر عالم هم سبب ایجاد و تولید عالم دیگری باشد، و در نتیجه راه اثبات خدا و واجب الوجود بسته شود، و اشکال تسلسل هم وارد نشود، چون وقتی این اشکال وارد می شود که سلسله غیر متناهی مفروض با همه حلقه هایش در یک زمان در عالم خارج، موجود فرض شود، و سلسله ای که ما فرض کردیم جز در عالم ذهن وجود ندارد پس آن تسلسل محال نیست.

البته در گفتار معتزله اشکالات و مفاصد بسیار دیگری هست که در جای خود بیان شده، و ما در جلد هفتم این کتاب در آنجائی که راجع به نسبت خلق به خدای تعالی بحث می کردیم مطالبی ایراد نمودیم که برای این مقام نافع است.

و یک موحد و مسلمان چگونه می تواند با خدای سبحان، موجود دیگری را اثبات کند که به حقیقت معنای کلمه، آفریدگار و موجد باشد، با اینکه در قرآن فرموده: (( ذلکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو )) و این معنا را در کلام خود مکرر بیان فرموده است، و با این بیان چاره ای جز این ندارد که نسبت افعال انسان را بخود انسان دهد بدون اینکه رابطه آن را با خداوند قطع کند، یعنی میان آن و خداوند نیز نسبتی برقرار بداند به دلیل آیات راجعه به قدر و همچنین به دلیل عقل، که هر دو دلالت دارند بر اینکه فعل هر فاعلی در عین اینکه نسبتی با خود فاعل دارد نسبتی هم با فاعل فاعلش دارد، البته این نسبت در خدای تعالی و فعل بندگان نسبتی است که لایق به ساحت قدس او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۳

پس حق مطلب این است که افعال انسان هم نسبتی به فاعل مباشر خود دارد، و هم نسبتی لایق به مقام ربوبی خداوند، به خدا دارد همچنانکه فرمود: (( کلا نمذ هولاء و هولاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا )) . التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۴

آیات ۲۴ - ۱۷، سوره توبه

مِا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (۱۷) إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (۱۸) جَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوِنَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۹)

+

++ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۲۰) يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ (۲۱) خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۲۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲۳) قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكِنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۲۴)

ترجمه آیات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ۲۶۵

مشرکین را حق آن نیست که مساجد خدا را تعمیر کنند، با آنکه خود شاهد بر کفر خویش‌تند، چه ، ایشان اعمالشان بی اجر و باطل و خود در جهنم جاودانند (۱۷) مسجدهای خدا را تنها کسی تعمیر می کند که به خدا و روز جزا ایمان داشته و نماز بپا دارد و زکات دهد، و جز از خدا نترسد، ایشانند که امید هست که از راه یافتگان باشند (۱۸) چگونه آب دادن به حاجیان و تعمیر مسجد الحرام را با رفتار کسی که به خدا و روز جزا ایمان آورده و در راه خدا جهاد نموده برابر می کنید؟ و حال آنکه این دو طائفه نزد خدا یکسان نیستند. و خداوند مردم ستمگر را هدایت نمی کند (۱۹) (آری) کسانی که ایمان آورده و (از وطن مالوف) مهاجرت نموده و در راه خدا با اموال و جانهای خود مجاهدت نمودند نزد خدا از نظر درجه و منزلت بزرگ ترند، و ایشان ، آری تنها ایشانند رستگاران (۲۰) پروردگارشان به رحمتی از خود و رضوان و بهشت‌هایی بشارت می دهد که در آنست نعمتهایی دائم (۲۱) و وضع ایشان چنین است که دائما در آن بهشتها جاودانند، (آری) نزد خدا پاداشی است بزرگ (و وصف ناپذیر) (۲۲) ای کسانی که ایمان آورده اید، پدران و برادران خود را اگر کفر را بر ایمان ترجیح داده اند اولیاء خود ندانید، کسانی که از شما با ایشان دوستی کنند خود ایشان هم ستمگرانند (۲۳) بگو اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و قوم و خویش شما و اموالی که بدست آورده اید و تجارتی که از کساد آن می هراسید و مسکن‌هایی که بدان علاقمندید در نظر شما محبوب تر است از خدا و رسول او و جهاد در راه او، پس منتظر باشید تا خدا فرمان خود را بیاورد، و خدا مردم تبه کار را هدایت نمی کند (۲۴)

#### بیان آیات

حاصل مضمون این آیات این است که اعمال بندگان وقتی مرضی خداوند و نزد او جاودانه می ماند که از روی حقیقت ایمان به او و فرستاده اش و همچنین ایمان به روز جزا باشد، و گر نه حبط شده صاحبش را به سوی سعادت رهبری نخواهد کرد، و معلوم است که از لوازم ایمان حقیقی ، انحصار دادن ولایت است به خدا و رسول او.

اتصال این آیات به یکدیگر روشن است ، و اما اتصالش به ما قبل ، البته خیلی روشن نیست ، هر چند بعضی از مفسرین به خود زحمت داده اند که چنین اتصالی برقرار سازند، و لیکن کاری صورت نداده اند.

معنای عمارت مساجد الله در: (( ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله ))

مَیَا کَانَ لِلْمُشْرِکِیْنَ اَنْ یَعْمُرُوْا مَسْجِدَ اللّٰهِ شَهِدِیْنَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ بِالْکُفْرِ کَلِمَه (( یعمروا )) از (( عماره )) است که ضد خرابی است ؛ وقتی گفته می شود (( عمر الارض )) که زمین را آباد کرده و در زمین بنائی بالا برده باشد، و (( عمرالبت )) وقتی گفته می شود که نقاط مشرف بر خرابی خانه را اصلاح کرده باشد. (( تعمیر )) هم از همین ماده و بهمین معنا است ، و همچنین (( عمر )) ، چون عمر عبارتست از تعمیر بدن بوسیله روح ، و اگر هم زیارت خانه خدا را (( عمره )) می گویند باز بخاطر همین است که زیارت مردم مایه آبادانی بیت الله الحرام است .

و کلمه (( مسجد )) اسم مکانی است که سجده در آن انجام می شود، مانند خانه ای که بخاطر سجده برای خدا ساخته می شود، و اگر اعضاء سجده را که عبارتند از پیشانی و دو کف دست و دو سر زانو و نوک شست پاها، مسجد می نامند برای این است که اینها نیز نوعی با سجده ارتباط دارند.

جمله (( ما کان للمشرکین )) حق و ملک را نفی می کند، چون حرف لام برای افاده ملک و حق است ، و کلمه (( کان )) که گذشته را می رساند افاده می کند که مشرکین موجبات داشتن چنین حقی را از سابق واجد نبودند که خانه خدا را تعمیر و مرمت و یا زیارت کنند، همچنانکه این کلمه در آیه (( ما کان لنبی ان یکون له اسری )) و آیه (( و ما کان لنبی ان یغل )) نیز همین معنا را افاده می کند.

و مقصود از (( عمارت )) در جمله (( ان یعمروا )) اصلاح نواحی مشرف بخرابی ، و مرمت آن است ، نه آباد کردن آن با زیارت ، چون اگر به این معنا باشد باید بگوئیم آیه منحصرنا ناظر به مسجد الحرام است که زیارت دارد، و سایر مساجد را شامل نمی شود، و



حال آنکه منظور از آیه مطلق مساجد است، گو اینکه سایر مساجد هم با نماز خواندن در آنها رونقی بخود می‌گیرند که ممکن است اسم آن را عمارت و زیارت گذاشت، لیکن معهود از قرآن این است که این عمل را دخول در مسجد می‌خواند نه زیارت. علاوه بر اینکه آیه بعدی که می‌فرماید: (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام )) گفتار ما را تا حدی تایید می‌کند که منظور از عمارت، اصلاح نواحی مشرف بر خرابی است نه زیارت بیت الله الحرام.

و مقصود از مساجد خدا هر چند مطلق بناهایی است که برای عبادت خدا ساخته شده، و لیکن سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه مقصود از آن عمارت، خصوص مسجد الحرام است، مویذ این معنا قرائت کسی است که جمله را: (( ان یعمروا مسجد الله )) - به صیغه مفرد - خوانده است. خواهی گفت، اگر مقصود تنها مسجد الحرام بود چرا به صیغه جمع آورد؟ جواب اینکه: تعلیل وارده در آیه می‌رساند ملائک حکم مختص مسجد الحرام نیست، و بنا بر این چه مانعی دارد حکم یک فرد مخصوص، به ملائک عامی بیان شود، پس آیه در صدد بیان این معنا است که: (( مشرکین را نمی‌رسد که مسجد الحرام را تعمیر کنند، چون آنجا مسجد است، و مساجد وضعشان چنین است که نباید مشرک آنها را تعمیر نماید )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۷

و در جمله (( شاهدین علی انفسهم بالکفر )) مقصود از شهادت، ادای آن است، و ادای شهادت همان اعتراف است، حال یا اعتراف قولی، مانند کسی که به زبان خود اعتراف کند به اینکه کافر است، و یا اعتراف فعلی، مانند کسی که بت می‌پرستد، و بر کفر درونیش تظاهر می‌نماید، همه اینها شهادت دادن، و ملائک در همه واحد است.

پس معنای آیه این است که: جایز و حق نیست که مشرکین نواحی فرسوده مسجد الحرام را تعمیر کنند، مانند سایر مساجد خدا، با اینکه خود معترف به اینند که کافرنند، چون قول و فعلشان بر آن دلالت می‌کند.

أَوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ وَ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ آیه در مقام بیان علت حکمی است که از جمله (( ما کان ... )) استفاده می‌شد، و بهمین جهت به فصل آورده شد، نه وصل.

و منظور از جمله اولی بیان بطلان اثر و برداشته شدن آن از اعمال آنان است، زیرا هر عملی را که انسان انجام می‌دهد بخاطر اثری است که از آن منظور دارد، و وقتی عمل حبط، و اثر از آن برداشته شود، قهراً مجوزی برای انجام آن نیست، اعمالی هم که جنبه عبادت دارد از قبیل تعمیر مساجد و امثال آن به منظور اثری که عبارت از سعادت و بهشت است انجام می‌شود، و همین عمل وقتی حبط شود دیگر آن اثر را ندارد.

و منظور از جمله دومی یعنی جمله (( فی النار هم خالدون )) بیان این جهت است که حالا که به بهشت نمی‌روند کجا می‌روند، و به معنای این است که فرموده باشد: این طائفه از آنجائی که اعمال عبادیشان به بهشت راهبریشان نمی‌کند، بطور دائم در آتش خواهند بود، و چون اثر سعادت را ندارند در شقاوت ابدی بسر خواهند برد.

هیچ عمل لغو و بی‌فایده‌ای در دین تشریح نشده و جواز هر عملی منوط به اینست که خداوند به فاعلش حق داده باشد و از این آیه دو اصل لطیف از اصول تشریح استفاده می‌شود، یکی اینکه بطور کلی عمل جایز (البته جواز بمعنای اعم، که شامل واجبات و مستحبات و مباحات می‌شود) آن عملی است که دارای اثر مفیدی برای فاعلش باشد، پس معلوم می‌شود هیچ عمل لغوی در دین تشریح نشده، و این اصل مورد تایید عقل و منطبق با ناموس طبیعت نیز هست، زیرا در طبیعت هیچ عملی از هیچ موجودی سر نمی‌زند مگر اینکه برای فاعلش سودی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۸

اصل دوم این است که عمل وقتی جایز است که قبلاً خداوند به فاعلش حق داده باشد که آن را انجام دهد، و مانع انجام آن نشده باشد.

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ... از سیاق کلام استفاده می‌شود که انحصار مستفاد از کلمه (( انما )) از قبیل قصر افراد است، گویا شخصی توهّم کرده که هم مؤمنین حق دارند مساجد خدا را تعمیر کنند و هم مشرکین، لذا در این آیه حق

مزبور را منحصر در مؤمنین کرده است. و لازمه این حصر این است که منظور از جمله (( يعمر )) انشاء حق و جواز باشد، که آن را بصورت خبر تعبیر کرده، نه اینکه خبر بوده باشد، و این معنا پر واضح است.

و اگر جواز تعمیر مساجد و داشتن حق آن را مشروط کرده به داشتن ایمان، به خدا و به روز جزا، و بهمین جهت آن را از کفار که فاقد چنین ایمانی هستند نفی کرده، و خلاصه اگر در این شرط تنها اکتفا به ایمان به خدا نکرده و ایمان به روز جزا را هم علاوه کرده برای این است که مشرکین خدا را قبول داشتند، و تفاوتشان با مؤمنین صرفنظر از شرک این بود که به روز جزا ایمان نداشتند، لذا حق تعمیر مساجد و جواز آن را منحصر کرد به کسانی که دین آسمانی را پذیرفته باشند.

به این هم اکتفا نکرد، بلکه مساله نماز خواندن و زکات دادن و نترسیدن جز از خدا را هم اضافه کرد، و فرمود: (( و اقام الصلوه و آتی الزکوه و لم یخس الا الله )) برای اینکه مقام آیه مقام بیان و معرفی کسانی است که برخلاف کفار از عملشان منتفع می شوند، و معلوم است کسی که تارک فروع دین آنهم نماز و زکات که دو رکن از ارکان دینند بوده باشد او نیز به آیات خدا کافر است، و صرف ایمان به خدا و روز جزا فایده ای بحالش ندارد، هر چند در صورتی که به زبان منکر آنها نباشد در زمره مسلمانان محسوب می شود، و وقتی کافر است که بزبان انکار کند.

و اگر از میان فروع دین تنها نماز و زکات را اسم برد، برای این است که نماز و زکات از آن ارکانی است که به هیچ وجه و در هیچ حالی از احوال ترکش جایز نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۶۹

و از این اقتضای مقامی که گفتیم برمی آید که منظور از جمله (( و لم یخس الا الله )) خشیت دینی است که همان عبادت است، نه خشیت و ترس طبیعی و غریزی، چه این نوع ترس را همه دارند، مگر اولیای مقربین مانند انبیاء که قرآن درباره شان فرموده: (( الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله )) .

وجه تغییر از عبادت به (( خشیه )) و اشاره به وجود ملازمه بین عبادت و ترس

و وجه اینکه از عبادت، کنایه آورد به خشیت خدا، این است که از میان علل و موجبات معبود گرفتن، دو چیز از همه معروفتر است، یکی ترس از غضب معبود و دیگری امید به رحمتش، و امید به رحمت هم برگشتش باز به ترس از انقطاع آن است، که آن نیز سخط معبود است، پس کسی که خدا و یا بتی را می پرستد یا ترس از غضب او را به پرستش وادار کرده، و یا ترس از زوال نعمت و رحمت. بنابراین، عبادت در حقیقت همان ترس است، و مصداقی است برای ترس که آن را مجسم می سازد، و میان آندو ملازمه هست، این بود وجه کنایه مزبور، پس معنای آیه این می شود - و خدا داناتر است - و غیر از خدا احدی از آلهه را نپرستد.

(( فعسی اولئک ان یكونوا من المهتدین )) یعنی آن کسانی که به خدا و روز جزا ایمان آورده و احدی را غیر از خدا نپرستیدند در حقشان امید می رود که از هدایت یافتگان باشند. و این امید قائم به نفس آنان و یا عموم مخاطبین به آیه است، نه اینکه قائم به خدا باشد، چون امید درباره خدا محال است، زیرا کسی ممکن است امیدوار شود که نسبت به آن مطلوب مورد امیدش جاهل باشد، و نداند آیا تحقق پیدا می کند یا نه، و جهل در خدای تعالی راه ندارد. و اگر اهتداء و راه یافتگی را بطور امیدواری نوید داد نه بطور قطع - با اینکه کسی که حقیقتا به خدا و روز جزا ایمان داشته باشد، و اعمال عبادی اش را انجام دهد، باید بطور قطع و حقیقت راه یافته باشد نه بطور احتمال و امید - برای این است که یکبار و دو بار اهتداء و راه یافتن باعث نمی شود که انسان از راه یافتگان بشمار برود، و این صفت برایش لازم و مستقر گردد، آری یکبار و دو بار متصف به صفتی شدن غیر از اتصاف دائمی به آن است، ممکن است اهتداء برای انسان حاصل بشود ولی از مهتدین بشمار نیاید، پس صحیح است بگوئیم: (( امید است که از مهتدین شود )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۰

از آیه استفاده شد که تعمیر مساجد، حق و جایز برای غیر مسلمان نیست، اما مشرکین بخاطر شرک و ایمان نداشتنشان به خدا و

روز جزا، و اما اهل کتاب بخاطر اینکه قرآن ایمانشان را ایمان بشمار نمی آورد، خدای متعال فرموده: (( ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا- اولئک هم الکافرون حقا )) و نیز در آیه (( ۲۹ )) سوره مورد بحث فرموده: (( قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اتوا الکتاب ... )) .

أَجَعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... مراد از (( سقایة الحاج )) کلمه (( سقایة )) بر وزن حکایت و جنایت و نکایت، مصدر است؛ گفته می شود: (( سقی، یسقی، سقایة )) .

این کلمه به معنای محل آب خوردن، و ظرفی که با آن آب می خورند نیز آمده، از آن جمله در قرآن است که فرموده: (( جعل السقایة فی رحل اخیه )) و در روایات آمده که عمل سقایة حاج و آب دادن به ایشان، یکی از مفاخر و از شووناتی بوده که مورد مباهات عرب جاهلیت بوده، و در این روایات، سقایة به معنای مصدر (آب دادن) آمده. و نیز در آثار آمده که سقایة حوضهای کوچکی از چرم بوده که در عهد قصی بن کلاب (یکی از اجداد پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را در سایه کعبه قرار داده و با شتر از چاه ها آب گوارا می آوردند، و در آن می ریختند تا زائرین کعبه بیاشامند، و قصی این سمت را در هنگام وفات به پسرش عبد مناف واگذار کرد. و از آن بعد همواره در میان فرزندان او بود تا آنکه در آخر به عباس بن عبد المطلب رسید. در این روایت سقایة به معنای ظرف آب آمده، و هم اکنون سقایة عباس معروف است، و آن محلی است که در عهد جاهلیت و اسلام آب در آنجا می ریختند، و آن محل در جهت جنوبی زمزم است، که با چاه چهل ذراع فاصله دارد، و بنائی بر آن ساخته اند که امروزه آن را (( سقایة العباس )) می نامند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۱

و بهر حال منظور از سقایة در این آیه معنای مصدری آن (آب دادن) است، و قرار گرفتن (( سقایة الحاج )) در مقابل (( عمارة المسجد )) نیز موید همین احتمال است، چون در دومی بطور قطع، مقصود معنای مصدری عمارت است، که همان کار تعمیر است.

در آیه شریفه میان (( سقایة الحاج و عمارة المسجد )) و میان (( من آمن بالله و الیوم الاخر و جاهد فی سبیل الله )) مقابله شده است، و حال آنکه مقابله همیشه میان دو چیز هم سنخ است، مانند دو انسان، و یا دو عمل، نه میان خود انسان و عملی از اعمال. بهمین جهت بعضی از مفسرین ناچار شده اند بگویند در آیه کلمه (( اهل )) در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: (( آیا اهل سقایة حاج، و اهل عمارت مسجد الحرام را مثل کسی می دانید که به خدا و روز جزا ایمان آورده؟ )) .

لیکن این اشکال و این جواب خیلی مهم نیست، واجب تر از آن این است که قیود کلام را یک به یک در نظر بگیریم، تا ببینیم مقصود از آنها چیست، و از مجموع آنها چه استفاده می شود؟

وزن و ارزش عمل به زنده بودن و تواءم بودن عمل ایمان است

در آیه شریفه در یک طرف مقابله (( سقایة الحاج )) و (( عمارة المسجد الحرام )) بدون هیچ قید زائدی آمده، و در طرف دیگر آن، ایمان به خدا و روز جزا، و یا به عبارتی جهاد در راه خدا با قید ایمان قرار گرفته است، و این خود بخوبی می رساند که منظور از سقایة و عمارت در آیه، سقایة و عمارت خشک و خالی و بدون ایمان است، ذیل آیه هم که می فرماید: (( و الله لا یتهدی القوم الظالمین )) - بنا بر اینکه تعریض به اهل سقایة و عمارت باشد بخاطر کفر و ظلمشان چنانکه متبادر از سیاق هم همین است نه تعریض به خیال باطلی که کرده و حکم بتساوی نموده اند - این نکته را تاءید می کند.

پس معلوم می شود: اولاً این کسانی که چنین خیالی کرده اند خیالشان این بوده که عمل مردم جاهلیت، یعنی سقایة و عمارت با اینکه خالی از ایمان به خدا و روز جزا بوده با یک عمل دینی توأم با ایمان به خدا و روز جزا مانند جهاد برابر و مساوی است. و عبارت دیگر، خیال می کرده اند عمل بی جان با عمل جان دار و دارای منافع پاک برابر است، و خدای تعالی این عقیده آنها را

تخطئه کرده است .

و ثانیاً اینکه صاحبان این پندار خود از مومنینی بوده اند که خیال می کرده اند اعمال قبل از ایمانشان و همچنین اعمال مشرکینی که هنوز ایمان نیاورده اند با عمل بعد از ایمانشان که از ایشان و هر مومنی از روی ایمان خالص سرمی زند برابر است ، این نکته را هم سیاق انکار تایید می کند، و هم بیان درجات که در آیات مورد بحث آمده شاهد بر آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۲۷۲

بلکه می توان گفت : همینکه اسم صاحبان سقایت و عمارت را نبرده خود اشعار و بلکه دلالت بر این دارد که صاحبان پندار مزبور از اهل ایمان بوده اند، و اسمشان را نبرده تا حیثیت و احترامشان محفوظ بماند، چون در حین خطاب و نزول آیه دارای ایمان بوده اند، و با این حال نباید مشمول تعریض آیه قرار گرفته و ظالم نامیده شوند.

بلکه می توان گفت آیه (( الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله )) که در مقام بیان پاداش و اجر این مجاهدین در راه خدا است دلالت دارد بر اینکه هر دو طرف مقابله در آیه مورد بحث از اهل مکه بوده اند، یکی از آن دو طرف یعنی کسانی که ایمان آورده و جهاد هم کرده اند کسانی بوده اند که در مکه ایمان آورده و مهاجرت کردند، و دیگری ایمان آورده ولی مهاجرت نکرده اند.

این نکته در کار بوده که خدای تعالی بار اول ایمان و جهاد را در یک طرف آورده و بار دیگر که ذکر همین طرف را تکرار می کند مساله مهاجرت را اضافه می فرماید، و در هر دو بار، وقتی طرف دیگر را اسم می برد بغیر از سقایت حاج و عمارت ، چیز دیگری اضافه نمی کند، و معلوم است که این قیدها آنهم در کلام مجید پروردگار که قول فصل است بیهوده و لغو نیست .

و همه اینها آن روایاتی را که در شان نزول آیه وارد شده تایید می کند، زیرا در آن روایات دارد که : این آیات در باره عباس و شیبه و علی (علیه السلام) که با یکدیگر تفاخر می کردند نازل شده ، عباس به سقایت حاج افتخار می کرد، شیبه به تعمیر مسجد الحرام و علی (علیه السلام) به ایمان و جهاد در راه خدا، پس آیه نازل شد، و حق را به علی (علیه السلام) داد. و روایت بزودی در بحث روایتی خواهد آمد - ان شاء الله تعالی - .

و بهر حال ، آیه مورد بحث و آیات بعدش این معنا را می رسانند که وزن و ارزش عمل بزنده بودن آن و داشتن روح ایمان است ، و اما عمل بی ایمان که لاشه ای بی روح است از نظر دین و در بازار حقیقت هیچ وزن و ارزشی ندارد، پس مؤمنین نباید صرف ظاهر اعمال را معتبر شمرده و آن را ملاک فضیلت و قرب خدای تعالی بدانند، بلکه باید آن را بعد از در نظر داشتن حیات که همان ایمان و خلوص است بحساب بیاورند.

با در نظر گرفتن این نکته ، آیه مورد بحث و آیات بعد از آن با دو آیه قبل که می فرمود: (( ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله شاهدین علی انفسهم بالكفر... )) بخوبی متصل و مربوط می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۳

از آنچه گذشت معلوم شد: اولاً- جمله (( و الله یهدی القوم الظالمین )) جمله حالیه ایست که وجه انکار حکم مساوات را که در جمله (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام کمن آمن ... )) گذشت بیان می کند.

و ثانیاً مراد از ظلم همان شرکی است که در حال سقایت و عمارت داشته اند، نه حکم به مساوات میان سقایت و عمارت و میان جهاد و ایمان .

و ثالثاً مراد این است که بفهماند چنین کسانی عملشان سودی نداشته و به سوی سعادت که همان بلندی درجه و رستگاری و رحمت و رضوان و بهشت جاوید است راهبریشان نمی کند.

اللَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ... بیان حکم حقی است که خدای تعالی در مساله دارد و بعد از آن که حکم مساوات را حق ندانست ، اینک می فرماید: کسی که ایمان آورد، و در راه خدا بقدر توانائیش جهاد کرد، و از مال و

جانش مایه گذاشت ، در نزد خدا درجه اش بالاتر است ، و اگر مطلب را بصورت جمع آورد، و فرمود: (( کسانی که ... )) برای این است که اشاره کند به اینکه ملاک فضیلت ، وصف مذکور است ، نه شخص معینی .

مقصود از (( اعظم درجه عند الله )) اینست که آنهایی که فقط سقاییت و عمارت کرده اند ثر مقابل مؤمنین مهاجر و مجاهد هیچ درجه و فضیلتی ندارند

و اینکه در سابق گفتیم آیه دلالت دارد بر اینکه عمل بدون ایمان فضیلتی نداشته و برای صاحبش نزد خدا باعث درجه ای نمی شود، خود قرینه است بر اینکه معنای آیه این نیست که هر دو طایفه درجه دارند، و لیکن درجه آنهایی که ایمان و جهاد دارند از آنهایی که فقط سقاییت و عمارت دارند بالاتر است .

بلکه مقصود آیه بیان این است که نسبت میان این دو طائفه نسبت افضل است بکسی که اصلا فضیلتی را واجد نیست ، مانند مقایسه ای که میان اکثر و اقل است ، که باید یک حد وسطی را فرض کرد و آن دو را با آن سنجید، و خلاصه در اقل و اکثر سه چیز هست ، یکی امر متوسطی که مقیاس و معدل است ، و دیگری آن طرفی که از حد متوسط بیشتر است سوم آن طرفی که از آن حد متوسط کمتر است . بنا بر این ، اگر اکثر را با خود اقل بسنجیم با چیزی سنجیده ایم که اصلا کثرت ندارد.

پس اینکه فرمود: (( اعظم درجه عند الله )) معنایش این است که این افراد نسبت به آن افراد دیگر که اصلا درجه ای ندارند درجه شان بالاتر است ، و این خود یک نوع کنایه است از اینکه اصولا میان این دو طایفه نسبتی نیست ، زیرا یکی دارای گامهای بلندی است و دیگری اصلا قدمی برنداشته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۴

(( و اولئک هم الفائزون )) این جمله نیز دلالت دارد بر آنچه گفتیم ، زیرا رستگاری را بطور انحصار و به نحو استقرار برای یک طایفه اثبات می کند.

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتِ ... از ظاهر سیاق برمی آید که رحمت و رضوان و جنتی که می شمارد، بیان همان رستگاری است که در آیه قبلی بود، و در این آیه بطور تفصیل و به زبان بشارت و نوید آمده است .

پس معنای آیه این می شود که : خدای تعالی این مؤمنین را به رحمتی از خود که از بزرگی قابل اندازه گیری نیست و رضوانی مانند آن و بهشت هائی که در آنها نعمتهای پایدار هست ، و بهیچ وجه از بین نمی رود، و خود اینان هم بدون اجل و تعیین مدت جاودانه در آنها خواهند بود بشارت می دهد.

و چون مقام ، مقام تعجب و استبعاد بود که چطور چنین بشارتی بی سابقه که در نعمتهای دنیوی مانندی برایش دیده نشده صورت خواهد گرفت ، لذا برای رفع این تعجب و استبعاد اضافه کرد: (( ان الله عنده اجر عظیم )) .

و ان شاء الله بزودی در جای مناسبی بحثی در توضیح معنای رحمت و رضوان خدای تعالی ایراد خواهد شد، همچنانکه در گذشته بحثهایی در این زمینه ذکر شد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَاِخْوَانَكُمْ اُوْلِيَاءَ ... این آیه از دوستی کفار نهی می کند، هر چند که کفار پدران و برادران مؤمنین باشند. و سر آنها هم روشن است برای اینکه ملاک دوستی نکردن با کفار یک ملاک عمومی است ، و لذا در آیه بعدی غیر پدر و برادر را هم مشمول این حکم کرده است . چیزی که هست ظاهر آیه مورد بحث نهی از این دوستی است در صورتی که پدران و برادران کفر را بر ایمان ترجیح دهند.

سبب نهی از دوستی پدران و برادران کافر، مداخله آنان در امور مؤمنین و تحریک ایشان به وسیله آنان می باشد و اگر از میان همه خویشاوندان تنها پدران و برادران را اسم برد، و از زن و فرزند چیزی نگفت ، با اینکه این دو طائفه و مخصوصا دومی یعنی فرزندان مانند پدران و برادران در نظر پدرهایشان محبوبند، برای این است که دوستی و تولی ، شخص محبوب را وادار می کند به اینکه در امور دوستدارش مداخله و در بعضی شوون حیاتی او تصرف کند، و بخاطر همین محذور بوده که خداوند از

دوستی کفار نهی کرده، و خواسته است که کفار در امور داخلی مؤمنین مداخله ننموده و بتدریج در دل آنان رخنه نکنند، و در نتیجه مؤمنین را از قیام علیه آنان باز ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۵

و اما زن و فرزند، چنین خطری در باره آن توقع نمی‌رود، زیرا معمولاً در کار پدران و شوهران خود مداخله نمی‌کنند، مگر اینکه باز کفار آنان را تحریک کنند، و لذا خدای تعالی نهی از دوستی را اختصاص داد به پدران و برادران کافر، آری این دو طایفه اند که ترس آن هست که در دل فرزندان و برادران مؤمن خود رخنه کرده، و در پاره‌ای از شوون زندگی ایشان دخل و تصرف کنند.

نهی از دوستی کفار در چند جای قرآن کریم آمده، که بعضی از آنها در سوره (( مائده ))، (( آل عمران ))، (( نساء )) و (( اعراف )) گذشت، و در آنها تهدید شدیدی هم شده بود، مثلاً در سوره (( مائده )) آیه (( ۵۱ )) فرموده: (( و من یتولهم منکم فانه منهم: و هر که از شما ایشان را دوست بدارد او خود از ایشان است )) و در سوره (( آل عمران )) آیه (( ۲۸ )) فرموده: (( و یحذرکم الله نفسه - خدا شما را از خودش بیم می‌دهد )) و در همین آیه فرموده: (( و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء - و کسی که چنین کند در هیچ مامنی از خدا قرار ندارد )) و در سوره (( نساء )) آیه (( ۱۴۴ )) فرموده: (( اتریدون ان تجعلوا الله علیکم سلطانا مینا )): آیا می‌خواهید برای خدا علیه خود حجتی واضح درست کنید، (دست خدا را در عذاب به روی خود باز کنید).

و اگر در آیه مورد بحث فرمود: (( و من یتولهم منکم فاولئک هم الظالمون )) و نفرمود: (( و من یتولهم منکم فانه منهم )) برای این است که ممکن بود بعضی از همین مؤمنینی که پدر و برادر کافر دارند خیال کنند معنای آیه این است که هر کس از شما پدر و برادر کافر خود را دوست بدارد خیلی مقصر نیست چون او خودش از خانواده ایشان است، آنوقت آیه شریفه در تهدید، اثر جدیدی ندارد که مؤمنین را از دوستی ایشان باز بدارند.

و بهر حال، جمله (( و من یتولهم منکم فاولئک هم الظالمون )) از جهت اینکه جمله ایست اسمی و حرف لام هم بر سر خبرش درآمده، و ضمیر فصل در آن بکار رفته، و همه اینها مفید تاکیدند، لذا ظلم ایشان را بطور تحقیق و قطع اثبات نموده و می‌رساند که در ظلمشان پایدارند، بهمین جهت در بسیاری از آیات قرآن آمده که: (( ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) و در سوره مائده در آیه ای که راجع به مساله مورد بحث است همین معنا را نیز اضافه کرده و فرموده: (( و من یتولهم منکم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین )) .

پس نتیجه می‌گیریم که چنین کسانی از نعمت الهی محرومند، و هیچ یک از اعمال صالح و حسناتشان در جلب سعادت و رستگاری اثر ندارد.

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ... آیه قبلی خطاب به مؤمنین بود و این آیه خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و این اشاره است به اعراض از مؤمنین مورد بحث در آیه قبلی، و اینکه خدای تعالی از دلهای آنان خبردار است، و می‌داند که دلهایشان آنچنان مشغول است که نهی او سبب نمی‌شود از دوستی پدران و برادران کافر خود دست بردارند، و در دلهایشان ایجاد داعی نمی‌کند بر اینکه بعدها گوش فرمان خدا شوند، و بخاطر امر خدا با کفار هر چند پدران و برادرانشان باشند بجنگند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۶

و مانع ایشان از این کار محبتی است که بغیر خدا و رسول و جهاد در راه خدا دارند، لذا خدای تعالی در این آیه اصول لذاتی که علاقه نفوس را به خود جلب می‌کند برمی‌شمارد، و آن اصول عبارتست از پدران، برادران، همسران و قوم و قبیله، و اینها کسانی هستند که طبیعت جامعه به قرابت نسبی نزدیک و یا دور و یا قرابت سببی در بینشان رابطه برقرار کرده، و جمعشان می‌کند. و اموالی که بدست آورده و جمع کرده اند و تجارتی که از کسادیش هراسناک می‌شوند، و منزلهائی که خوش آیندشان است، و



اینها اصول دیگری است که قوام جامعه در رتبه دوم بر آنهاست .

مراد از جمله : (( فتربصوا حتی یاءتی الله بامرہ ))

آنگاه می فرماید: اگر مردم دشمنان دین را دوست داشته و محبت به این امور را بر محبت به خدا و رسول او و جهاد در راه او مقدم بدارند، باید منتظر باشند تا خدا امر خود را بیاورد، و خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند.

و این معنا روشن است که برگشت شرطی که در آیه است یعنی جمله (( ان کان آباؤکم )) تا آنجا که فرموده : (( فی سبیلہ )) در معنای این است که گفته شود: اگر از آنچه خدا نهیتان کرده دست برندارید، و همچنان پدران و برادران کافر خود را دوستان خود بگیرید، و این سبب شود که بخلاف آنچه خدا بدان دعوتتان کرده متمایل شوید، و به عبارت دیگر باعث شود که غرض دین که همان جهاد در راه خداست زمین بماند، در این صورت منتظر باشید تا خدا امر خود را بیاورد...

پس منظور از امر، در جزای شرط مزبور که فرمود: (( فتربصوا حتی یاتی الله بامرہ )) باید یکی از دو چیز بوده باشد، یا چیزی باشد که آن شکاف و نقیصه ای را که در اثر مخالفت آنان بر دین وارد شده جبران نماید، و یا عذابی باشد که بخاطر مخالفت امر خدا و رسول و اعراض از جهاد در راه او بدان مبتلا می شوند.

این دو احتمال هست ، و لیکن ذیل آیه که می فرماید (( و الله لا یهدی القوم الفاسقین )) احتمال اول را تایید می کند، زیرا بعنوان تعریض به مخالفین می فرماید: ایشان در این صورت از زی عبودیت خارج ، و از امر خدا و رسول فاسقند. پس ، از اینکه خدا بوسیله اعمالشان هدایتشان کرده و توفیق نصرت خود و یاری رسولش را ارزانیشان بدارد و بدست ایشان کلمه دین را ترویج و آثار شرک را محو نماید خیلی دورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۷

و از این ذیل معلوم می شود که منظور از امری که فرموده باید منتظرش باشند امری است مربوط به یاری دین و اعلای کلمه توحید. بنا بر این ، آیه شریفه مطلبی را می خواهد افاده کند که آیه (( ۵۴ )) سوره مائده بعد از چند آیه در نهی از دوستی کافران آن را افاده می کند، و آن آیه این است : (( یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم ذلک فضل الله یوتیه من یشاء و الله واسع علیم )) . و این آیه اگر با همه قیود و خصوصیاتش در نظر گرفته شود - بطوری که ملاحظه می کنید - همان مطلبی را می رساند که آیه مورد بحث ما در مقام افاده آن است .

پس منظور از آیه - و خدا داناتر است - این است که : اگر نامبردگان را اولیای خود بگیرید، و در نتیجه از اطاعت خدا و رسولش و جهاد در راه خدا روی برتایید، پس منتظر باشید تا خدا امر خود را بیاورد، و مردمی را برگزیند که جز خدا را دوست نمی دارند، و به اندازه خردلی محبت دشمنان او را در دل خود راه نمی دهند، و همواره به یاری دین و جهاد در راه خدا به بهترین وجهی قیام می کنند، آنوقت است که شما فاسق گشته ، و دیگر دین خدا از شما منتفع نمی شود، و خداوند هیچ عملی از اعمال شما را به سوی غرض حق و سعادت مطلوب راهنمائی نمی فرماید.

چه بسا از مفسرین که گفته اند: مراد از جمله (( فتربصوا حتی یاتی الله بامرہ )) اشاره است به فتح مکه . و لیکن این قول ، قول سدید نیست ، برای اینکه خطاب در آیه بهمه مؤمنین از مهاجرین و انصار و مخصوصا مهاجرین است که خداوند بدست ایشان مکه را فتح کرد، و با این حال معنی ندارد همین ها را خطاب کرده و بفرماید: اگر پدران و فرزندان و نامبردگان دیگر را از خدا و رسولش و جهاد در راهش بیشتر دوست می دارید، و در نتیجه این دوستی ، از اطاعت خدا و رسول و جهاد در راه او سر برمی تائید، پس منتظر باشید تا خدا مکه را به دست شما فتح کند، و خداوند مردم فاسق را هدایت نمی نماید. یا بفرماید: پس منتظر باشید تا خدا مکه را فتح کند، و خدا شما را به خاطر فسقتان هدایت نمی نماید - دقت فرمائید - . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹

## بحث روایتی

چند روایت در مورد اینکه آیه شریفه: (( اجعلتم سقایه الحاج ... )) درباره امیرالمؤمنین (ع) نازل شده است

در تفسیر برهان در ذیل آیه (( اجعلتم سقایه الحاج ... ))، از امالی شیخ بسند خود از اعمش از سالم بن ابی الجعد بطور رفع از ابی ذر روایت کرده که در حدیث شوری در ضمن احتجاجاتی که علی (علیه السلام) بر صحابه کرده، گفته است که: آنجناب در این مقام فرمود: آیا در میان شما احدی غیر از من هست که آیه (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام کمن آمن بالله و الیوم الاخر و جاهد فی سبیل الله )) برایش نازل شده باشد؟ گفتند: نه.

و در تفسیر قمی روایتی از ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: این آیه یعنی آیه (( الذین آمنوا و هاجروا )) - تا کلمه (( فائزون )) در حق علی بن ابیطالب (علیه السلام) نازل شده، و در آیه بعد هم که می فرماید: (( یشرهم ربهم برحمه منه و رضوان و جنات لهم فیها نعیم مقیم )) اجری را که آنحضرت در نزد خدا دارد بیان کرده است.

و در مجمع البیان است که حاکم ابو القاسم حسکانی به سند خود از ابی بریده از پدرش روایت کرده که گفت: در حالی که شبیه و عباس به یکدیگر فخر می فروختند علی بن ابی طالب از آنجا عبور کرد، و پرسید به چه چیز افتخار می کنید؟ عباس گفت: به من از فضیلت بهره ای داده شده که به احدی داده نشده است، و آن سقایت حاجیان است. شبیه گفت: عمارت مسجد الحرام هم افتخار من است. علی (علیه السلام) فرمود: من به شما دو نفر می گویم: من از کودکی افتخاری نصیب شد، که نصیب شما نشده، پرسیدند یا علی آن افتخار تو چیست؟ فرمود: من آنقدر با شمشیر به خرطومهای شما زدم تا به خدای تبارک و تعالی و رسول او ایمان آوردید.

عباس برخاست، و در حالی که غضبناک شده بود و پایین لباسش بر روی زمین کشیده می شد بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شد و گفت: هیچ می بینی علی با من چگونه روبرو می شود؟ حضرت فرمود: بگوئید علی حاضر شود. علی را صدا زدند، حاضر شد. حضرت فرمود: یا علی چه چیز تو را بر آن داشت که با عمویت آن طور روبرو شوی؟ عرض کرد: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) من حق خالص را به او رساندم حال می خواهد خوشش بیاید یا بدش بیاید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۷۹ در اینجا جبرئیل نازل شد و گفت: ای محمد! پروردگارت سلامت می رساند و می فرماید: بخوان بر ایشان: (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام کمن آمن بالله و الیوم الاخر... ان الله عنده اجر عظیم )).

و در تفسیر طبری به سند خود از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت: طلحه پسر شبیه با عباس و علی بن ابی طالب مفاخرت می کردند، طلحه گفت: من کلیددار خانه کعبه ام. عباس گفت: من دارای سمت سقائی حاجیانم. علی (علیه السلام) فرمود: من نمی فهمم شما چه می گوئید؛ من شش ماه قبل از همه مردم به طرف قبله نماز خواندم، و من مجاهد در راه خدایم، خدا هم این آیه را نازل کرد: (( اجعلتم سقایه الحاج ... )).

و در الدر المنثور است که فاریابی از ابن سیرین روایت کرده که گفت: علی بن ابیطالب به مکه آمد، و به عباس گفت: ای عمو آیا حاضر نیستی مهاجرت کنی و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ملحق شوی؟ گفت: من مسجد الحرام را تعمیر می کنم و پرده دار خانه ام. خداوند در جوابش این آیه را فرستاد: (( اجعلتم سقایه الحاج ... ))، به مردم دیگری رسید و گفت: آیا هجرت نمی کنید و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نمی پیوندید؟ گفتند: ما چگونه از برادران و عشیره و خانه و زندگیمان دست برداریم؟ خدای تعالی این آیه را فرستاد: (( قل ان کان آباؤکم ... )).

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: وقتی عباس در جنگ بدر اسیر شد گفت: اگر شما زودتر از ما به اسلام و مهاجرت و جهاد موفق شدید ما هم در مکه بکار تعمیر مسجد الحرام و سقایت حاجیان و آزاد کردن بردگان مشغول بودیم. خدای تعالی بخاطر گفته او این آیه را نازل کرد: (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره

المسجد الحرام)) و مقصودش این بود که به وی بفهماند خدمات تو در مکه در حال شرک بوده، و من عبادتی را که با شرک انجام شود قبول نمی‌کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۰

و نیز در همان کتابست که مسلم، ابو داوود، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، طبرانی، ابو الشیخ و ابن مردویه از نعمان بن بشیر روایت کرده‌اند که گفت: من با چند نفر از صحابه نزدیک منبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودم، یکی از ایشان گفت: من بعد از اسلام باک ندارم از اینکه هیچ عملی برای خدا انجام ندهم مگر سقایت حاجیان را، دیگری گفت: بلکه عمارت مسجد الحرام را؛ سومی گفت: بلکه جهاد در راه خدا از همه آنچه گفتید بهتر و بالاتر است.

عمر وقتی این قضیه را شنید از در توبیخ گفت: این قدر پهلوی منبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنهم در روز جمعه صدا بلند نکنید، بگذارید وقتی نماز جمعه تمام شد من خود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌روم، و در آنچه شما اختلاف می‌کنید از ایشان می‌پرسم. در این ماجرا بود که خدای تعالی آیه (( اجعلتم سقایة الحاج و عمارة المسجد الحرام )) را تا جمله (( و الله لا یهدی القوم الظالمین )) نازل کرد.

سخن صاحب المنار در مورد روایات مربوط به شادن نزول آیه شریفه و نقد و رد آن و اشاره به کیفیت استناد به روایاتی که راجع به قرآنکریم است و متعرض حکم شرعی نمی‌باشد

مؤلف: صاحب المنار در تفسیر آیه مورد بحث بعد از نقل این چهار روایت اخیر گفته است: از این روایات آن روایتی که می‌شود مورد اعتماد قرار گیرد روایت نعمان است که هم سندش صحیح است، و هم مضمونش با آیاتی که دلالت دارد بر اینکه موضوع آیه مورد بحث، برابری و یا نابرابری خدمت خانه و پرده داری آن - که از قبیل کارهای نیکی است که هم آسان است و هم لذت بخش - با ایمان و جهاد با جان و مال و مهاجرت - که شاق‌ترین عبادات نفسانی، بدنی و مالی است - مطابقت دارد، و لیکن آیات قرآنی همه این روایات را رد می‌کند.

اما اینکه گفت: روایت نعمان بخاطر صحت سند بر سایر روایات رجحان دارد، صحیح نیست، زیرا اولاً روایت قرظی در مضمونش مطابق با روایتی است که حاکم در مستدرک آورده، و آن را صحیح دانسته است. و ثانیاً، روایاتی که پیرامون تفسیر آیات است اگر واحد باشند حجیت ندارند، مگر اینکه با مضمون آیات موافق باشد، که در این صورت بقدر موافقتشان با مضامین آیات حجیت دارند، و این خود در فن اصول، حلاجی شده است، سرش هم این است که حجیت شرعی دائر مدار آثار شرعیه ای است که بر آن حجت مترتب می‌شود، و وقتی چنین شد قهراً حجیت روایات منحصر می‌شود در احکام شرعی و بس. و اما آنچه روایت در باره غیر احکام شرعی از قبیل داستانها و تفسیر وارد شده و هیچ حکم شرعی را در آن متعرض نشده بهیچ وجه حجیت شرعی نخواهد داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۱

و همچنین است حجیت عقلی یعنی عقلانی، زیرا بعد از آنهمه دسیسه و جعلی که در اخبار و مخصوصاً اخبار تفسیر و قصص سراغ داریم و خود المنار هم به آن اعتراف کرده و از احمد نقل کرده که گفته است: این روایات اصلی ندارند دیگر عقلاً کجا و چگونه به آن اخبار و صحت متن آنها اعتماد می‌کنند؟ پس در نزد عقلا هم حجیت ندارد، مگر آن روایتی که متش با ظواهر آیات کریمه موافق باشد.

پس کسی که متعرض بحث روایات غیر فقهی می‌شود در درجه اول باید از موافقت و مخالفتش با کتاب بحث کند، آنگاه اگر دید روایتی با ظاهر کتاب موافق است آن را اخذ کند و گرنه طرح و طرد کند. پس، ملاک اعتبار روایت تنها و تنها موافقت کتاب است، و اگر موافق با کتاب نبود هر چند سندش صحیح باشد معتبر نیست و نباید فریب صحت سندش را خورد.

پس، اینکه می‌بینیم بسیاری از مفسرین عادت کرده‌اند بر اینکه بدون بحث از موافقت و مخالفت کتاب، سند روایت را مورد رسیدگی قرار داده و بصرف سند حکم می‌کنند به اعتبار روایت، آنگاه مدلول آن را بر کتاب خدا تحمیل نموده و کتاب خدا را

تابع و فرع روایت می‌شمارند روش صحیحی نیست، و هیچ دلیلی بر صحت آن نداریم. تازه نامبردگان در روایتی که جنبه قرینه دارد بحث سند را هم پیش نمی‌آورند.

و اما اینکه گفت (( روایت نعمان از جهت متن نسبت به آن روایات دیگر رجحان دارد )) و چنین استدلال کرد که (( موضوع روایت برابری و نابرابری میان خدمت خانه و پرده داری آن - که از اعمال بدنی و آسان و لذت بخش است - و میان ایمان و جهاد و هجرت - که از نیکوهای نفسانی و بدنی شاق است - صحیح نیست، و آیات همه اینها را رد می‌کنند )) در این گفتار اشکالاتی است: اولاً این موضوعی که برای روایت درست کرد و گفت همه آیات با آن مطابق است، موضوع روایت نعمان به تنهایی نیست، بلکه موضوع همه آن روایات است که خودش نقل کرده، پس این چه ترجیح و مزیتی است برای روایت نعمان.

روایت ابن عباس هم که می‌گوید: (( روزی که عباس در بدر اسیر شد و مسلمانان او را سرزنش کردند، و بحثی در برابری و نابرابری نیکوهای میانشان رد و بدل شد )) صریحاً دارد که مقایسه‌ای که کردند، مقایسه میان اسلام و هجرت و جهاد، و میان سقایت حاج و عمارت مسجد، و آزاد کردن اسیر بوده، و روایات دیگری هم بر طبق این مضمون هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۲

و همچنین مقایسه‌ای که در روایت ابن سیرین آمده، میان سقایت و عمارت بوده با هجرت، و ملحق شدن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و لوازم آن، که عبارتست از جهاد و اعمال دینی شریف دیگر، چون در آن دارد: علی (علیه السلام) عباس را دعوت به هجرت و پیوستن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد، و عباس جواب داد که عمارت مسجد الحرام و پرده داری کعبه را بگردن دارد.

و این معنا را ابن مردویه هم از شعبی نقل کرده، و در نقل وی دارد: عباس به علی گفت: اگر تو پسر عموی پیغمبری من عموی اویم، به اضافه اینکه من سقایت حاج و عمارت مسجد الحرام را هم دارم، پس خدا آیه (( اجعلتم سقایه الحاج ... )) را نازل کرد. و نیز همین معنا را ابن ابی شیبیه، ابو الشیخ و ابن مردویه از عبد الله بن عبیده نقل کرده‌اند، و در آن دارد که: عباس به علی گفت: آیا من در کاری بهتر از هجرت نیستم؟ آیا این من نیستم که حاجیان را سقایت و مسجد الحرام را تعمیر می‌کنم؟ پس بدنبال این گفتگو آیه مورد بحث نازل شد.

بهر حال، آن چیزی که این روایت نیز در صدد بیان آن است مقایسه بین سقایت حاج و عمارت مسجد و بین هجرت و آثار مترتب بر آن می‌باشد، از آن چیرهائی که مستلزم ملحق شدن به پیغمبر است مانند جهاد که از قبیل اعمال شریف دینی است.

و همچنین روایت قرظی و روایات دیگری که در آن معنا وارد شده، مانند آن روایتی که حاکم آن را صحیح دانسته، و روایتی که عبد الرزاق از حسن نقل کرده که گفته است: (( آیه در باره عباس و علی (علیه السلام) و عثمان و شیبیه نازل شده )) و همچنین روایت نعمانی که گذشت، همه ظاهر در این هستند که نزاع در آنها در افضلیت سقایت و عمارت و ایمان و جهاد بوده، با این حال چه مزیتی در روایت نعمان بن بشیر هست که صاحب المنار از میان همه این روایات فقط آن را موافق کتاب دانسته؟

و ثانیاً اینکه گفت: (( موضوع مفاخره از یک طرف اعمال نیکو بوده که هم آسان و هم لذت بخش بوده، مانند سقایت و پرده داری، و از طرف دیگر اعمال نیکو بوده دشوار، مانند ایمان و مهاجرت و جهاد )) با مدلول آیات سازگار نیست؛ زیرا آیات همانطوری که گفتیم، دلالت دارد بر اینکه مقایسه و مفاخره نامبردگان در میان اعمال خالی از روح ایمان و اعمال زنده به روح ایمان بوده، مانند هجرت و جهاد از روی ایمان به خدا و روز جزا، و بنا بر این دیگر نباید سقایت و عمارت خالی از ایمان را اعمال نیک شمرد، و این خود از صاحب المنار اشتباه بزرگی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۳

پس مقایسه مورد بحث میان دو طایفه از اعمال نیک نبوده، بلکه از آیات بر می‌آید که نامبردگان می‌خواستند غیر اعمال نیک یعنی سقایت و عمارت بدون ایمان را با اعمال نیک یعنی ایمان و هجرت و جهاد با ایمان را مساوی دانسته، و یا از آنها بهتر بدانند،

پس صاحب المنار از کجا گفته مقایسه مزبور میان دو طائفه کار نیک بوده، یکی آسان و لذیذ، و دیگری شاق و سخت؟ و مثل اینکه او خیال کرده سقاییت و عمارت عباس در حال شرک از اعمال نیک بوده، همچنانکه خود عباس هم همین خیال را می کرده، و لیکن آیات قرآنی او را از این اشتباه بیرون آورد، ولی صاحب المنار همچنان به اشتباه خود باقی مانده، با اینکه دلالت آیات - البته با در نظر گرفتن قیود آن - بر این اشتباه بسیار واضح است؛ برای اینکه جهاد مقید به ایمان به خدا و روز جزا شده، ولی سقاییت و عمارت بدون قید ایمان آمده، آنگاه فرموده: ((این دو نزد خدا برابر نیستند)) و سپس اضافه کرده که ((خدا ستمگران را هدایت نمی کند)) و سقاییت و عمارت بدون ایمان را ستم خوانده، و حاشا اینکه خداوند اعمال نیک را ستم بداند، و بجا آورنده آن را ستمکار و محروم از نعمت هدایت الهی بنامد.

و اگر بگوئید جمله ((و الله لا یهدی القوم الظالمین)) راجع به عباس و رفقاییش نیست، بلکه راجع به کسانی است که این مقایسه را کرده اند، در جواب می گوئیم: بنابراین احتمال هم که خود ما نیز آن را احتمال داده ایم باز هم صحیح نیست، که چنین کسانی را ظالم و محروم از هدایت بخوانیم، بلکه باید بگوئیم که اشتباه کرده اند، و اگر راهنمایی شوند از اشتباه خود بیرون می آیند - دقت فرمائید.

و ثالثاً، از جمله ((کمن آمن بالله...)) و همچنین جمله ((لا یستون...)) بخوبی بر می آید که شخص مورد نظر در حکمی که در آیه است دخالت داشته.

و اگر در آیات کریمه و مطالبی که ما اینجا و آنجا گفتیم دقت شود معلوم می گردد که اتفاقاً روایت نعمان بن بشیر از سایر روایاتی که هست نسبت به آیه شریفه ناسازگارتر و ضعیف تر است، برای اینکه با در نظر داشتن قیودی که در آیات کریمه هست بهیچ وجه روایت با آنها منطبق نمی شود.

نظیر این روایت در ضعف، روایت ابن سیرین و روایاتی است که مضمون آن را می رسانند، چون ظاهر آنها این است که عباس به مهاجرت دعوت شده در حالی که مسلمان بود، و او در جواب به سقاییت و پرده داری افتخار کرد، و حال آنکه آیات کریمه مورد بحث با این معنا سازگاری ندارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۴

علاوه بر این، روایت ابن سیرین از قول عباس سقاییت و پرده داری را نقل کرده، و حال آنکه عباس سمت پرده داری نداشته و تنها عهده دار سقاییت بوده.

باز نظیر این روایت در ضعف روایت ابن عباس است که مقایسه را صرفاً میان اعمال دانسته، و آیه شریفه با آن مساعد نیست. علاوه بر اینکه در آن دارد: عباس در ضمن کارهای خود سقاییت حاج و عمارت مسجد و آزاد کردن اسیر را برشمرد، و اگر سمت آزاد کردن اسیر را می داشت جا داشت آیه شریفه هم آن را اسم ببرد. و در روایت ابن جریر و ابی الشیخ از ضحاک در این معنا نقل شده که: مسلمانان در روز جنگ بدر وقتی عباس و یارانش را اسیر کردند آنان را به سبب شرکشان ملامت و توبیخ می کردند. عباس گفت: به خدا سوگند که ما در مکه، مسجد الحرام را تعمیر می کردیم، اسیران را آزاد می ساختیم، پرده داری کعبه را بگردن داشتیم، و حاجیان را آب می دادیم. خدای تعالی در جوابش این آیه را فرستاد: ((اجعلتم سقایه الحاج...)). و آن اشکال بر این روایت واردتر است زیرا در آیه پرده داری و آزاد کردن اسیر نیامده.

بنابر آنچه که گذشت و توضیح داده شد از همه روایات بی اشکال تر و از نظر انطباق با آیات نزدیکتر، همان روایت قرظی و روایات دیگری است که مضمون آن را دارا می باشند، مانند روایت حاکم در مستدرک، روایت عبد الرزاق از حسن و روایت ابن عساکر و ابی نعیم از انس که بزودی نقل می شود.

روایاتی دیگر در مورد شادن نزول آیه شریفه: ((اجعلتم سقایه الحاج...))

و در الدر المنتور است که ابو نعیم در کتاب فضائل الصحابه و ابن عساکر از انس روایت کرده اند که گفت: عباس و شیبه (متولی بیت الحرام) نشسته بودند و به یکدیگر فخر می ورزیدند، عباس گفت: من از تو شریف ترم، زیرا من عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و وصی پدر او و ساقی حاجیانم. شیبه گفت: من از تو شریف ترم، زیرا من امین خدا بر خانه او، و خزینه دار اویم، اگر تو از من بهتری چرا تو را امین ندانست؟

در این بین علی به آندو رسید، عباس و شیبه داستان را برایش گفتند. علی گفت: ولی من از شما دو نفر شریف ترم، برای اینکه من اولین کسی بودم که ایمان آورده و مهاجرت کردم. آنگاه هر سه به نزد رسول خدا براه افتاده، داستان را برای او بازگو کردند. حضرت جوابی نداد، و لا جرم هر سه برگشتند. بعد از رفتن ایشان و گذشتن چند روز وحی نازل شد، حضرت آنها را طلبید و آیه (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام )) را - تا آخر ده آیه - برای آنها تلاوت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۲۸۵

و در تفسیر قمی از پدرش از صفوان از ابن مسکان از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: آیه شریفه در حق علی و عباس و شیبه نازل شده، زیرا، عباس گفته بود: من از شما افضلم، چون سقایت حاج بدست من است. شیبه در جواب گفته بود: من افضلم، چون پرده داری کعبه بدست من است. علی (علیه السلام) گفته بود: من افضلم، برای اینکه من قبل از شما ایمان آورده و سپس مهاجرت کردم و در راه خدا جهاد نمودم. هر سه تن راضی شدند به اینکه حکمیت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برند، لذا آیه نازل شد: (( اجعلتم سقایه الحاج )) تا جمله (( ان الله عنده اجر عظیم )) .

مؤلف: نظیر این روایت را عیاشی نیز از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و در آن عثمان بن ابی شیبه بجای شیبه آمده.

و در کافی از ابی علی اشعری از محمد بن عبد الجبار از صفوان بن یحیی از ابن مسکان از ابی بصیر از امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام کمن آمن بالله و الیوم الاخر )) فرموده است: این آیه در حق حمزه، علی، جعفر، عباس و شیبه نازل شده، زیرا نامبردگان به سقایت و به پرده داری افتخار می کردند، لذا خدای تعالی وحی فرستاد: (( اجعلتم سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام کمن آمن بالله و الیوم الاخر )) . و علی و حمزه و جعفر همان کسانی هستند که به خدا و روز جزا ایمان آورده و در راه خدا جهاد کردند، و هرگز نزد خدا با دیگران یکسان نیستند.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از ابی بصیر از یکی از آندو بزرگوار نقل کرده، و لیکن این روایت با آنچه که نقل قطعی اثبات کرده نمی سازد، زیرا آنچه مسلم است این است که حمزه از مهاجرین دسته اول بوده، و پس از ملحق شدن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جنگ احد در سال سوم هجرت شهید شده، و جعفر قبل از هجرت رسول خدا، به حبشه مهاجرت کرده، و در ایام فتح خیبر به مدینه مراجعت کرده است، پس حمزه مدتها قبل از دنیا رفته بوده، با این وضع و با در نظر گرفتن اینکه اگر تفاخر این پنج نفر حقیقت داشته باشد بطور قطع قبل از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده و حال اینکه در این روایت دارد (( علی و حمزه و جعفر کسانی بودند که به خدا و روز جزا ایمان آورده و در راه خدا جهاد کردند )) .

و اگر روایت از باب انطباق و تطبیق کلی بر مصداق باشد باز هم خالی از اشکال نیست، زیرا در این صورت باید عباس را هم اسم می برد، چون او هم مثل آندیگران سرانجام در روز بدر ایمان آورد و در برخی از جنگهای اسلامی شرکت کرد، پس روایت بالانه می تواند راجع به شان نزول آیه باشد، و نه آیه را بر یک مصداق و واقعه ای تطبیق کند.

و در تفسیر برهان از جلد دوم کتاب جمع بین الصحاح تالیف عبدی از صحیح نسائی به سند وی روایت کرده که گفت: طلحه بن شیبه از قبیله بنی عبد الدار و عباس بن مطلب و علی بن ابی طالب با یکدیگر مفاخرت کردند. طلحه گفت: کلید خانه بدست من است، و من اگر بخواهم می توانم در خود خانه بیتوته کنم. عباس گفت: من صاحب منصب سقایتیم، من نیز اگر بخواهم می



توانم در مسجد بیتوته کنم ، چون در آنجا بکار خود رسیدگی می کنم . علی (علیه السلام) فرمود: من نمی فهمم شما چه می گوئید؟ من شش ماه قبل از همه مردم به طرف قبله نماز خواندم ، و منم صاحب جهاد. خداوند آیه (( اجعلتم سقایه الحاج و عمارة المسجد الحرام ... )) را در داوری میان این سه تن نازل کرد.

مؤلف : مقصود از نماز خواندن شش ماه قبل از مردم ، این است که : من شش ماه قبل از همه مردم ایمان آوردم ، چون آیه متعرض ایمان است ، نه نماز ، و گر نه واجب می شد آیه شریفه نماز را هم ذکر کند. و این روایت نفر سوم را طلحه بن شیبه خوانده و حال آنکه در برخی از روایات متقدم داشت که او خود شیبه بوده ، و در برخی دیگر داشت که عثمان بن ابی شیبه بوده .

چند روایت در ذیل آیه شریفه : (( لاتتخذوا آباءکم و اخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر... ))

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از ابی حمزه از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا آباءکم و اخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر علی الایمان )) فرموده : ایمان عبارت است از ولایت علی بن ابی طالب .

مؤلف : این روایت متعرض باطن قرآن است ، که درک آن مبتنی است بر تجزیه و تحلیل ایمان ، و اینکه ایمان دارای مراتب است و حد کمالی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۷

و در تفسیر قمی است که : وقتی امیر المؤمنین اعلام کرد که هیچ مشرکی از این پس حق ندارد داخل مسجد الحرام شود ، قریش بسیار ناراحت شده گفتند: تجارت ما از بین رفت ، و زن و بچه ما بیچاره شدند و خانه هایمان خراب شد. پس خدای تعالی این آیه را نازل کرد: (( قل - یا محمد - ان کان آباؤکم و ابناؤکم و اخوانکم و ازواجکم و عشیرتکم ... و الله لا یهدی القوم الفاسقین )) .

مؤلف : بنا بر این روایت ، جا داشت جمله (( حتی یاتی الله بامر )) در این آیه به کساد بازار و باز شدن در دیگری از روزی برای آنان تفسیر شود ، همچنانکه نظیرش در ضمن آیات بعد از این آیات آمده ، می فرماید: (( یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقرّبوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و ان خفتم عیله فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء ان الله علیم حکیم )) .

بلکه می توان گفت بنا بر این روایت ، اصلاً مورد هر دو آیه یکی است ، و لیکن میان این دو آیه از نظر لحن فرق بسیار است ، در آیه (( یا ایها الذین آمنوا... )) لسان ، لسان رفیق و احترام است ، و در آیه (( ان کان آباؤکم و ابناؤکم )) با در نظر داشتن آخر آن که می فرماید: (( و الله لا یهدی القوم الفاسقین )) لسان ، لسان خشونت است ، پس نمی توان گفت که خطاب در این دو آیه به اشخاص واحدی است .

علاوه بر اینکه ، در آیه مورد بحث گفتگو از دوستی پدران و فرزندان و عشیره و اموال است ، و این مطلب در روایت خاطر نشان نشده ، و اگر قریش از ضایع شدن پدران و فرزندان و همسران و برادران و اموال نمی ترسیدند پس چرا آیه آنها را ذکر کرد ، و در صورت ترجیح محبت آنها بر محبت خدا و رسول ، تهدیدشان کرده ؟ و نیز در این صورت اسم جهاد را در آیه بردن چه معنائی دارد؟ - دقت فرمائید.

و در الدر المنثور است که احمد و بخاری از عبد الله بن هشام روایت کرده اند که گفت : ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودیم ، حضرت دست عمر بن خطاب را گرفته بود ، عمر گفت : یا رسول الله ! به خدا سوگند تو در دل من از هر چیز دیگری غیر از جانم محبوب تری . حضرت فرمود: احدی از شما ایمان نیاورده مگر وقتی که من از جانش هم محبوب تر باشم . التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۸

آیات ۲۸ - ۲۵ ، سوره توبه

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ (۲۵) ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَ عَدَدَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ (۲۶) ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۲۷) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۲۸)

ترجمه آیات

خداوند در مواقف بسیاری شما را یاری کرد، و مخصوصا در روز جنگ حنین که کثرتان شما را به شگفتان آورده بود، اما کاری برایتان نساخت، و زمین با همه فراخیش بر شما تنگ شد، و سرانجام پا بفرار نهادید (۲۵) آنگاه خدا سکینت خود را بر پیغمبرش و بر مؤمنان نازل نمود، و لشکریانی که شما نمی دیدید فرو فرستاد، و کسانی را که کافر بودند عذاب کرد و همین است کیفر کافران (۲۶) و بعد از این سرانجام خدا بهر که بخواهد عطف توجه می کند که خدا توبه پذیر و رحیم است (۲۷) ای کسانی که ایمان آورده اید! مشرکان نجسند و بعد از امسال دیگر نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند، و اگر از فقر می ترسید زود باشد که خدا اگر بخواهد از کرم خویش شما را توانگر کند که خدا دانا و شایسته کار است (۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۸۹

بیان آیات

بیان آیات مربوط به جنگ حنین این آیات به داستان جنگ حنین اشاره نموده و بر مؤمنین منت می گذارد که چگونه مانند سایر جنگها که در ضعف و کمی نفرات بودند آنها را نصرت داد، آنها چه نصرت عجیبی. و بخاطر تایید پیغمبرش آیات عجیبی نشان داد، لشکریانی فرستاد که مؤمنین ایشان را نمی دیدند، و سکینت و آرامش خاطر در دل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین افکند و کفار را بدست مؤمنین عذاب کرد.

و در میان این آیات آیه ایست که ورود مشرکین را در مسجد الحرام ممنوع و تحریم کرده، و فرموده (( بعد از امسال نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند )) و آن سال، سال نهم هجرت بود، همانسالی که علی (علیه السلام) سوره بقره را به مکه برد، و طواف در اطراف خانه را در حال بره نگی، و وارد شدن مشرکین را در مسجد الحرام ممنوع اعلام نمود.

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ... ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ کلمه (( مواطن )) جمع (( موطن )) و بمعنای جایی است که انسان در آن سکونت نموده، و آن را وطن خودش قرار می دهد. و کلمه (( حنین )) اسم بیابانی است میان مکه و طائف که غزوه معروف حنین در آنجا اتفاق افتاد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با قوم هوازن و ثقیف جنگ کرد. روزی بود که بر مسلمین بسیار سخت گذشت، بطوری که در اول شکست خورده هزیمت کردند، و لیکن در آخر خدای تعالی به نصرت خویش تاییدشان فرمود و در نتیجه غالب گشتند. کلمه (( اعجاب )) به معنای خوشحال کردن است، و (( عجب )) به معنای خوشحال شدن از دیدن امری نادر و بی سابقه است. و کلمه (( رحب )) به معنای وسعت مکان و ضد تنگی است.

(( لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره )) - در این جمله مواطنی که خداوند لشکر اسلام را نصرت داده، ذکر می کند. و از سیاق کلام برمی آید که منظور از این چند مواطن، مواطن جنگی است، از قبیل بدر، احد، خندق، خیبر و امثال آن. و نیز از سیاق برمی آید که جمله مورد بحث به منزله مقدمه و زمینه چینی است برای جمله (( و یوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم ))؛ زیرا آیات سه گانه مورد بحث همه راجع به یادآوری داستان واقعه حنین، و آن نصرت عجیبی است که خداوند بر مسلمین افاضه کرد، و تایید غریبی است که مسلمین را بدان اختصاص داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۰

یکی از مفسرین چنین استظهار کرده که آیه مورد بحث و سه آیه بعدش، تتمه گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، که به امر خدا مأمور شد در برابر مسلمین ایراد کند، و ابتدایش جمله (( قل ان کان آباؤکم ... )) است. آنگاه برای توجیه اینکه چرا فرمود (( لقد نصرکم الله ... )) و نفرمود (( و لقد نصرکم الله ... )) زحمت فراوانی به خود داده است.

و لیکن از جهت لفظ آیات دلیلی بر این گفتار نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن هست، برای اینکه داستان حنین و متعلقات آن از قبیل منت هائی که خداوند بر مسلمین نهاد و آنها را یاری نمود و سکینت در دلهایشان ایجاد کرد و ملائکه را نازل کرد و کفار را عذاب داد و از هر که خواست در گذشت، - خود از نظر هدف یک امر مستقلی است و برای خود اهمیت زیادی را حائز است، و

بلکه از نظر نتیجه، از آیه (( قل ان كان آباؤكم و ابناؤكم )) مهم تر است، و حد اقل مثل آنست و دست کمی از آن ندارد. و بنابراین، معنا ندارد که بگوئیم این داستان از نظر معنا تمه آن آیه است.

پس، اگر نقل این یادآوری مانند آیه (( قل ان كان آباؤكم )) از چیرهائی بود که به رخ مردم کشیدنش واجب بود، جا داشت در اولش بفرماید: (( و قل لهم لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره ... ))، چون قرآن کریم در نظایر این معنا، کلمه (( قل )) را تکرار کرده، از آن جمله فرموده: (( قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد... قل ائینکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین )) و همچنین در مواردی دیگر.

علاوه، اگر فرضاً بنا باشد این آیات سه گانه مقول قول بوده باشند، با در نظر گرفتن التفات و سایر نکاتی که در آنها بکار رفته نمی تواند مقول همان (( قل )) در آیه: (( قل ان كان ... ))، بوده باشد. پس، باید گفت آیه مورد بحث متمم آن آیه نیست.

در این آیات سوالی پیش می آید، و آن این است که با اینکه در میان مسلمین منافقین و ضعفای در ایمان و دارندگان ایمان صادق به اختلاف مراتب وجود داشتند، با این حال چرا در آیات مورد بحث خطاب را به عموم کرده؟ جواب آن این است که: درست است که همه در یک درجه از ایمان نبودند، و لیکن همین قدر که مؤمنین صادق الایمان نیز در میان آنان بودند کافی است که خطاب به عموم شود، چون همین مسلمین بودند که با همین اختلاف در مراتب ایمانشان، در جنگهای بدر، احد، خندق، خیبر، حنین و غیر آن شرکت کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۱

و (( یوم حنین )) یعنی روزی که واقعه حنین در آن روز اتفاق افتاد و در آن بیابان میان شما و دشمنان کارزار شد. اضافه کلمه یوم بر مکانهائی که وقایع بزرگی در آن مکانها اتفاق افتاده در کلام عرب و در عرف زیاد است، مثلاً می گویند: روز بدر، روز احد، روز خندق، و امثال آن. نظیر آنکه یوم را بر اجتماعات و مردمی که کار آن روز را انجام دادند اضافه نموده می گویند: روز احزاب، و روز تمیم. و نیز بر خود حادثه اضافه نموده می گویند روز فتح مکه.

مغرور شدن مسلمین به کثرت نفراتشان و هزیمتشان در آغاز جنگ

(( اذ اعجبتکم کثرتکم )) یعنی وقتی که به مسرت در آورد شما را آن کثرتی که در خود دیدید، و در نتیجه اعتمادتان به خدا قطع شد و بحول و قوه او تکیه نکردید، بلکه بحول و قوت خود اعتماد نمودید و خاطر جمع شدید که با این همه کثرت که در ما است در همان ساعت اول دشمن را هزیمت می دهیم. و حال آنکه کثرت نفرات بیش از یک سبب ظاهری نیست، و تازه سببیت آنهم به اذن خداست. آری، مسبب الاسباب اوست.

بخاطر همین معنا بعد از جمله (( اذ اعجبتکم کثرتکم )) فرمود: (( فلم تغن عنکم شیئا )) یعنی شما کثرت نفرات را سببی مستقل از خدا گرفتید و این کثرت نفرات اعتماد به خدا را از یادتان برد، و شما بخود آن سبب اعتماد نمودید، آنگاه خداوند به شما فهماند که کثرت جمعیت سببی موهوم بیش نیست، و در وسع خود هیچ غنائی ندارد تا با غنای خود شما را بی نیاز از خدا بگرداند و همچنین هیچ اثر دیگری از خود ندارد.

(( و ضاقت علیکم الارض بما رحبت )) (( بما )) در معنای (( مع ما )) است یعنی با اینکه فراخ بود. و این کنایه است از احاطه دشمن، و اینکه دشمن چنان شما را احاطه کرد که زمین با همه گشادیش آنچنان بر شما تنگ شد که دیگر مامنی که در آنجا قرار گیرید و پناهی که در آنجا بیسائید، و از شر دشمن خود را نگهدارید نمی یافتید، و در فرار کردنتان چنان فرار کردید که بهیچ چیز دیگر غیر از فرار توجه نداشتید.

و بنا بر این، آیه شریفه از جهت مضمون قریب المعنی است با آیه (( اذ جاؤکم من فوقکم و من اسفل منکم و اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر و تظنون بالله الظنونا )) که جنگ احزاب را یادآوری می کند.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند معنای (( و ضاقت علیکم الارض )) این است که راه فراری نداشتید، معنای صحیحی نیست.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۲

(( ثم ولیتم مدبرین )) یعنی دشمن را پشت سر خود قرار دادید. و این تعبیر کنایه از انهزام است، و این همان فرار از جنگ است که بخاطر اطمینان به کثرت نفرات و انقطاع از پروردگارشان بدان مبتلا شدند، با اینکه خدای تعالی فرموده بود: (( یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوهم الادبار و من یولهم یومئذ دبره ... فقد بآء بغضب من الله و ماویه جهنم و بس المصیر )) و نیز فرموده بود: (( و لقد کانوا عاهدوا الله من قبل لا یولون الادبار و کان عهد الله مسؤلاً )) .

پس همه این معانی یعنی: ۱- تنگ شدن زمین با همه فراخی اش ۲- شکست خوردن و فرار کردنش از جنگ با اینکه گناه کبیره است ۳- مستحق عقاب خدای تعالی شدن، همه بخاطر اعتماد و اطمینانی بود که به اسباب ظاهری سراب گونه داشتند، و دردی هم از ایشان دوا نکرد.

بلکه خدای سبحان به سعه رحمتش و منت عظیمش بر آنان منت نهاد و یاریشان کرد و سکینت و آرامش در دل‌هایشان افکند و لشکریانی که آنان نمی دیدند به کمکشان فرستاد و کفار را عذاب داده بطور مجمل - نه بطور قطع - وعده مغفرتشان داد، تا نه فضیلت خوف از دل‌هایشان بیرون رود و نه صفت امید از دل‌هایشان زایل گردد بلکه وعده را طوری داد که اعتدال و حد وسط میان دو صفت خوف و رجاء حفظ شود، و آنها را به ترتیب صحیحی برای سعادت واقعی آماده و تربیتشان کند.

سخن عجیب یکی از مفسرین در تفسیر آیه و توجیه هزیمت مسلمانان در آغاز جنگ

یکی از مفسرین در تفسیر این آیه حرف عجیب و غریبی زده، و چون در مقام این بوده که آیه را با روایات تفسیر کند، و از طرفی چون روایات مختلف بوده اند به اصطلاح میان آنها جمع کرده و گفته است: مسلمانان اگر در جنگ حین پشت به دشمن کردند از باب فرار و ترس نبوده، بکله ستونهای لشکر ثقیف و هوازن بطور ناگهانی و به صورت دسته جمعی بر ایشان حمله بردند، و آنچنان آنها را به اضطراب و تزلزل درآوردند که چاره ای جز عقب نشینی ندیدند، چون حمله آنها دسته جمعی و مثل حمله یک تن واحد بود، و این خود یک امر طبیعی است که وقتی انسان به خطری ناگهانی و دفعی برمی خورد و مهلتی برای دفاع نمی بیند ناچار می شود جا خالی کند، شاهد این معنا نازل شدن سکینت بر رسول خدا و همه مسلمین است. پس، معلوم می شود که همه مضطرب شدند حتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، چیزی که هست اضطراب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بخاطر پیش آمدی بود که واقع شد، ولی اضطراب مسلمین برای این بود که حمله ناگهانی دشمن آنها بطور دسته جمعی مهلتی نداد تا خودشان را جمع و جور کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۳

باز از شواهد این معنا این است که به مجرد اینکه صدای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و عباس بن عبدالمطلب را شنیدند بلا درنگ برگشته و به کمک سکینتی که خدا نازل کرد دشمن را فراری دادند.

مفسر نامبرده سپس آیات راجع به صفات اصحاب پیغمبر را از قبیل آیه بیعت رضوان و آیه (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار... )) و آیه (( ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة ... ))، و همچنین روایاتی که در مدح ایشان وارد شده نقل کرده است.

ولی باید دانست که وی میان بحث تفسیری که کارش بدست آوردن مدلول آیات کریمه قرآن است با بحث کلامی که هدفی جز اثبات گفته متکلم در باره مسلکی و مذهبی نداشته و بهر دلیلی که ممکن باشد از عقل و کتاب و سنت و اجماع و یا دلیلی مختلط از اینها تمسک می جوید، خلط کرده است، و بحث تفسیری اجازه استدلال بغیر قرآن را نمی دهد، و مفسر نباید نظریه ای از نظریات علمی را بر قرآن که خداوند آن را تبیان قرار داده تحمیل کند.

اما اینکه گفت: (( لشکریان اسلام از ترس فرار نکردند، و نخواستند از یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شانه خالی کنند، بلکه جا خالی کردنی بیش نبوده، آنها برای این بود که دشمن نابهنگام حمله ور شد، لذا ناچار شدند نخست فرار کنند، و بعد

برگشته و به دشمن حمله کردند)) جواب جمله (( ثم ولیتم مدبرین )) را نمی دهد، این جمله می فرماید (( شما پشت به دشمن فرار کردید )) و این عمل ایشان مشمول قانون کلی آیه حرمت فرار از زحف است که می فرماید: (( فلا تولوهم الادبار و من یولهم یومئذ دبره ... فقد باء بغضب من الله ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۴

و خدای تعالی هم شرط نکرده بود که پشت به دشمن کردن وقتی حرام است که از ترس و یا به منظور تنها گذاشتن پیغمبر و دین باشد، و گر نه حرام نیست، و نیز این قانون کلی را بصورت فرار از جهت اضطراب استثناء نکرده، و در استثناءش یعنی جمله (( الا متحرفا لقتال او متحيزا الی فئه )) جز دو حيله جنگی را استثناء نکرده که آنهم در حقیقت فرار از جنگ نیست.

و در عهدی هم که در آیه (( ولقد کانوا عاهدوا الله من قبل لا یولون الادبار و کان عهد الله مسئولا )) از آنان حکایت کرده هیچ نوع استثنائی دیده نمی شود. مراد از انزال (( سکینت )) برسول (ص) و مؤمنین

و اما اینکه بعنوان شاهد گفتار خود گفت: (( اضطراب، منحصر در مسلمانان نبود، بلکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم مضطرب گردید )) و بر این معنا استدلال کرد به جمله (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین )) چون از کلمه (( ثم )) برمی آید که نزول سکینت بعد از عقب نشینی بوده، و لازمه این بعدیت زمانی این است که آنحضرت هم مضطرب شده باشد، هر چند اضطراب آنجناب از باب اندوه و تاسف بوده، چون در حق او تصور نمی شود که ترس، ثبات و شجاعتش را متزلزل کند.

باید دید این اندوه و تاسفی که وی برای آنحضرت تصور کرده تاسف بر چه بوده؟ اگر تاسف بر این بوده که چرا خداوند مسلمانان را بخاطر عجبشان به چنین فتنه و گرفتاری مبتلا نمود، و خلاصه اگر تاسفی بوده که خدا آن را دوست نمی داشته، این با مقام مقدس آنحضرت نمی سازد، چون خدای تعالی با فرستادن کتاب به سوی او، و تعلیمش از علم خود او را مودب و تربیت کرده، و در باره اش امثال آیه (( لیس لک من الامر شیء )) و (( سنقرئک فلا تنسی )) را نازل کرده است.

در روایات راجع به داستان حنین هم ندارد که آنحضرت قدم از قدم برداشته و عقب نشینی کرده باشد، و یا از آنچه بر سر مسلمین آمده و خواری شده اند مضطرب گشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۵

و اگر این حزن و تاسف بر مسلمین بخاطر این بوده که چرا بغیر خدا اعتماد کرده اند، و چرا به اسباب ظاهری که سرابی بیش نیست دل بسته اند، و از توکل بر خدای سبحان غفلت ورزیده اند تا خدا این چنین به خطا کاری و فرار از جنگ مبتلایشان کند، چون آنجناب رافت و رحمت خاصی به مؤمنین داشته، البته این تاسف، محبوب خداست نه مکروه او، و خود پروردگار هم او را به داشتن چنین خلقی ستایش کرده و فرموده: (( بالمؤمنین رؤف رحیم )) می گوئیم این قسم تاسف با سکینت منافات نداشته و معقول نیست که با نزول سکینت از بین برود، و نیز اگر بخاطر این تاسف، سکینت نازل شده چه جهت داشت که بعد از فراری شدن مسلمین نازل شود، مگر قبل از آن این تاسف نبود؟ و مگر ممکن است که مثل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیغمبری از اینگونه تاسف خالی باشد؟ با آنکه از ساعت اول بعثتش تا آن لحظه ای که از دنیا می رفت همواره بر بینه ای از پروردگارش بوده، و سکینت به این معنا ساعت بساعت بر او نازل می شده، پس سکینت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بطور قطع به این معنا نیست.

حال بحساب سکینت مؤمنین رسیده می برسیم: سکینت ایشان به چه معنا بوده و مفسر نامبرده آن را چه چیز حساب کرده؟ آیا حالت نفسانیه ای بوده که از آرامش و اطمینان خاطر حاصل می شود؟ همچنانکه او به این معنا تفسیرش کرده و به گفته صاحب مصباح بر آن استشهاد کرده که: (( سکینت بر رزانت و مهابت و وقار هر سه اطلاق می شود ))، در این صورت سکینت عبارت خواهد بود از همان آرامش در مواقع جنگی، و آنوقت نباید اختصاص به مسلمین داشته باشد، و بایستی ثبات قدم و پایداری کفار، همه در مواقع جنگی ناشی از سکینتی باشد که خدا بر آنان نازل کرده؟! و باید ملتزم شد به اینکه در جنگ حنین خداوند سکینت را بر کفار نازل کرد و در نتیجه مسلمین را فراری دادند و بعد سکینت را از آنها سلب کرد. و به مسلمین داد، و در نتیجه

مسلمانان کفار را سرکوب و منکوب نمودند. و به مؤمنین هم که داد، تنها به مؤمنین حقیقی نداد، بلکه بهمه آنان چه آنهایی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایستادگی کردند، و چه آنهاییکه فرار را بر قرار اختیار نمودند، و چه منافقین و چه افراد سست ایمان نازل کرد، برای اینکه همه آنان برگشتند، و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پایداری کردند تا دشمن را شکست دادند. بنابراین، همه این طبقات بایستی اصحاب سکینت باشند، پس چرا خدای تعالی آن را منحصر در رسول الله و مؤمنین دانسته و می فرماید: (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین ))؟.

علاوه، اگر سکینت به این معنا باشد این چه منتی است که خدای تعالی بر مؤمنین می گذارد، در حالی که همه افراد از مؤمنین و کفار آن را دارا هستند؟!.

از ظاهر آیه استفاده می شود که سکینت یک عطیه مخصوص بوده که خدا به رسول خود و مؤمنین ارزانی داشته، و لذا می بینیم در کلام مجیدش جز در مواردی نادر (که شاید به ده مورد نرسد) اسمی از آن نبرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۶ معنای (سکینت) که در آیات قرآن آمده است

از آنچه گذشت معلوم می شود که سکینت امری است غیر از سکون و پایداری، البته نه اینکه بخواهیم بگوئیم در لغت غیر از سکون و پایداری معنای دیگری دارد، بلکه به این معنا که منظور خدای تعالی از سکینت مصداق دیگری غیر از آن مصداقی است که ما آن را در همه شجاعان و دلیران یل می بینیم، و خلاصه یک نوع خاصی از اطمینان و آرامش نفسانی است، و خصوصیات و اوصاف مخصوصی به خود دارد.

زیرا می بینیم خدای تعالی هر جا در کلام خودش آن را ذکر می کند بعنوان منت بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنان و عطیه مخصوصی که تنها از ناحیه خود بر آنان نازل می کرده اسم می برد، پس معلوم می شود یک حالت الهی است که بنده با داشتن آن دیگر پروردگار خود را فراموش نمی کند، نه آن حالتی که شجاعان زورمند، و دلاوران مغرور به دلاوری خود و تکیه کنندگان بر نفس خویش، دارند.

علاوه بر این، در کلام مجید او هر جا که اسمی از این کلمه برده شده قبل و بعد از آن اوصاف و آثاری آمده که در هر وقار و اطمینان نفسی یافت نمی شود، مثلاً در باره رسول گرامیش می فرماید: (( اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها )) و درباره مؤمنین می فرماید: (( لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم )) و نزول سکینت بر آنان را مقید می کند به اینکه چیزی در دل آنان سراغ داشت و بخاطر آن سکینت را بر دلهایشان نازل کرد. پس معلوم می شود که سکینت، مخصوص آن دلی است که یک نحوه طهارتی داشته باشد؛ و از سیاق برمی آید آن طهارت عبارتست از ایمان صادق یعنی ایمانی که آمیخته با نیت خلاف نباشد.

و نیز در باره مؤمنین می فرماید:

(( هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم و لله جنود السموات و الارض )) و از آثار سکینت زیادی ایمان بر ایمان را می شمارد. و نیز می فرماید: (( اذ جعل الذین کفروا فی قلوبهم الحمیه حمیه الجاهلیه فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و الزمهم کلمه التقوی و کانوا احق بها و اهلها )) .

نازل شدن سکینت موقوف است بر وجود طهارت دل و صفای باطن

و این آیه بطوری که ملاحظه می کنید این معنا را خاطر نشان می سازد که نزول سکینت از ناحیه خدای تعالی همواره در مواردی بوده که قبل از نزول آن استعداد و اهلیت و قابلیت در قلب طرف وجود داشته، و آن اهلیت و قابلیت همان چیزی است که در آیه قبلی فرمود: (( فعلم ما فی قلوبهم : فهمید که در دل چه دارند، پس سکینت را بر ایشان نازل کرد )) . و نیز خاطر نشان می سازد که یکی دیگر از آثار سکینت این است که هر کس آن را واجد شود ملازم تقوا و طهارت و دوری از مخالفت خدا و رسولش می



شود، و دیگر پیرامون محرمات و گناهان نمی‌گردد.

و این معنا در حقیقت به منزله تفسیری است که جمله (( لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم )) را که در آیه دیگری واقع است تفسیر می‌کند، و می‌رساند که زیاد شدن ایمان بر ایمان با نزول سکینت، معنایش این است که انسان علاوه بر ایمان صادقش به اصل دعوت دین، دارای نگرهبانی الهی می‌شود که او را از آلوده شدن به گناهان و ارتکاب محرمات نگه می‌دارد.

و این خود شاهد خوبی است بر اینکه اولاً منظور از مؤمنین در جمله مورد بحث غیر از منافقین و غیر از بیماردلان و سست‌ایمانان است. وقتی منافقین و بیماردلان و سست‌ایمانان مقصود نباشند تنها باقی می‌ماند آن عده معدودی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ثابت قدم ماندند، و آنها یا سه نفر، و یا چهار، یا نه، یا ده یا هشتاد و یا کمتر از صد نفر بودند؛ و این اختلاف در شماره آنان بخاطر اختلاف روایات است.

و اما اینکه آیا مؤمنین در این آیه آن کسانی را هم که بار اول فرار کردند و سپس جمع شدند و تا شکست دشمن ثابت قدم ماندند (که بیشتر اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را این دسته تشکیل می‌دادند) شامل می‌شود یا نه محل حرف است.

چیزی که از آیات سکینت استفاده می‌شود این است که نازل شدن سکینت موقوف بر این است که قبلاً طهارت دل و صفای باطنی در کار بوده باشد، تا خداوند با فرستادن سکینت آن را محکم و استوار سازد. و دسته دوم که فرار کردند و برگشتند با این عمل خود گناه کبیره‌ای را مرتکب شدند و چنین کسانی دل‌هایشان گناهکار است و قابلیت سکینت را ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۸

منظور از مؤمنانی که سکینت بر آنان نازل گردید افراد معدودی است که رسول خدا (ص) را تنها نگذاشتند و فرار نکردند مگر اینکه از راه دیگری این دسته را هم مشمول موهبت سکینت بدانیم، و بگوئیم درست است که این دسته با فرار از جنگ گناهکار و بیمار دل شدند، و لیکن ممکن است با دل‌هایی صادق به سوی پروردگار خود توبه نصح کرده، و واجد شرائط شده (( فعلم ما فی قلوبهم )) و خداوند دل‌هایشان را قابل دیده و آنوقت سکینت را بر همه آنان یعنی این دسته و دسته اول نازل کرده، و همگی را بر دشمن ظفر داده است. و شاید تعبیر به کلمه (( ثم )) که بعدیت را می‌رساند اشاره به همین معنا باشد. و لیکن دو اشکال باقی می‌ماند:

اول اینکه اگر این احتمال صحیح می‌بود جا داشت که در آیه شریفه متعرض توبه توبه کاران شود، و اگر متعرض می‌شد آنوقت جمله (( ثم یتوب الله من بعد ذلک علی من یشاء و الله غفور رحیم )) مختص به کفاری می‌شد که بعداً مسلمان شدند، و حال آنکه در آیه شریفه اثری از چنین معنائی نیست، قرینه‌ای هم که این احتمال را تقویت کند وجود ندارد - دقت بفرمائید.

دوم اینکه وجدان هر کسی گواهی می‌دهد که میان دو طایفه که یکی از ایشان نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وفاداری نموده و از جان گذشتگی بخرج داده و آن دیگری پیغمبر را در میان دشمنان گذاشته و فرار کرده، و حتی به پشت سر خود نگاهی هم نینداخته فرق بسیاری است، و از روش قرآن بدور است که میان این دو دسته فرق نگذارد، و محنتی را که دسته اول در راه خدا کشیده و نفس خود را برای رضای او در مهلکه‌ها انداخته نادیده انگارد و سپاسگزاری ننماید، و حال آنکه خود قرآن خدا را شاکر و علیم خوانده است.

بلکه قرآن کریم اگر در جائی که ملتی را عتاب و یا توبیخ و مذمت می‌کند در میان آن ملت حتی یک نفر صالح وجود داشته باشد آن یک نفر را استثناء نموده و خصوص او را مدح و ثنا می‌گوید، همچنانکه در بسیاری از موارد که خطاب متوجه یهود و نصاری است این معنا را مشاهده می‌کنیم، و می‌بینیم که خدای تعالی عامه یهود و یا نصاری را مورد عتاب و یا مذمت و توبیخ قرار داده و نسبت کفر به آیات خدا و تخلف از اوامر و نواهی او را بایشان می‌دهد، آنگاه یک عده قلیلی از ایشان را که به آیات خدا کفر نورزیده اند مدح و ثنا می‌گوید.

و از این روشن تر آیاتی است که متعرض داستان جنگ احد است که نخست بر مؤمنان منت می گذارد به اینکه سرانجام یاریشان کرد، و سپس مورد عتابشان قرار می دهد که چرا سستی نموده و تن بذلت دادند، آنگاه در آخر آن عده قلیلی را که ثبات قدم داشتند استثناء نموده و به وعده حسنی نویدشان داده آنهم نه یک بار و دوبار؛ می فرماید: (( و سیجزی الله الشاکرین )) و یا (( و سنجزی الشاکرین )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۹۹

نظیر این بیان را در آیات راجع به جنگ احزاب مشاهده می کنیم ، چون در آن آیات مؤمنان را جمیعا مورد عتاب شدید قرار داده ، و منافقان و بیماردلان را مذمت و توبیخ می کند، و از آن جمله می فرماید: (( و لقد کانوا عاهدوا الله من قبل لا یولون الابدبار و کان عهد الله مسئولا )) .

آنگاه در آخر، قضیه را بمثل آیه زیر ختم می کند: (( من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبدیلا ))

و اگر احتمال فوق صحیح هست پس چرا خداوند در داستان جنگ حنین متعرض مدح مؤمنین ثابت قدم نشده و حال آنکه داستان مزبور دست کمی از سایر غزوات نداشت ؟ و نیز در این داستان مدحی و ستایشی که مایه امتنان و سرافرازی مؤمنین باشد نکرده با اینکه افراد دیگری را که مانند ایشان بودند در آیات مربوط به دیگر غزوات به چنین مدحی مفتخر نموده است ؟

آنچه گفته شد این احتمال را بذهن و به اعتبار عقلی نزدیک می سازد که منظور از مومنانی که سکینت بر ایشان نازل گردید تنها خصوص آن افراد معدودی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را وانگذاشتند، و فرار نکردند، و اما سایر مؤمنان یعنی آنهایی که فرار کردند و دوباره برگشتند آنها مشمول جمله (( ثم یتوب الله من بعد ذلک علی من یشاء و الله غفور رحیم )) می باشند البته نه همه آنان ، بلکه افرادی از ایشان که مشمول عنایت و توفیق خداوندی گشتند، همچنانکه از کفار هوازن و ثقیف و از طلقاء و بیماردلان افرادی که مشمول عنایت خداوندی شدند موفق به توبه گردیدند.

این آن معنائی است که بحث تفسیری ما را بدان راهنمایی می کند، و اما روایات ، بحث جداگانه ای دارد که ان شاء الله تعدادی از آنها ذکر خواهد شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۰

و اما استشهادی که به برگشت فوری مسلمین پس از شنیدن ندای رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و عباس کرده ، منافاتی با گفتار ما ندارد که گفتیم جمله (( ثم ولیتم مدبرین وقتی با جمله اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوهم الابدبار... )) منضم شود ظهور در این دارد که عملی که از مسلمانان در این جنگ سر زد همانا فرار از جنگ بوده که یا از ترس و یا عمدا و بمنظور بی یاور گذاشتن پیغمبر و یا بقول صاحب المنار بخاطر اضطراب و تزلزل ناگهانی مرتکب آن شدند.

ادامه خوشنودی و رضای خدا از کسی و بقاء ستایش و مدح او بستگی دارد به بقاء صفات و احوال حمیده او و اما آن آیات دیگری که در مدح مسلمین و خوشنودی خدا از ایشان و استحقاق اجر و پاداششان آورده باید دانست که تمامی آن مدح ها مقید به قیودی است که با در نظر گرفتن آن ، دوام خوشنودی خدا و اجر و استحقاق آنان حتمی نخواهد بود، زیرا آیات مذکور آن عده ای از مسلمانان را مدح کرده که لوازم عبودیت ، یعنی ایمان و اخلاص و صدق و خیرخواهی و مجاهدت در راه دین را دارا باشند، وقتی حمد و ستایش در آیات نامبرده باقی است که این لوازم هم باقی باشد، و وعده پاداشی که در آنهاست وقتی به اعتبار خود باقی است که صفات و احوالی که باعث رسیدن به آن وعده هاست در طرف باقی مانده باشد، و اما اگر همان اشخاص مورد مدح و مورد وعده ، آن صفات و احوال را بخاطر حادثه و یا خطائی از دست داده باشند پر واضح است که آن مدح و ثنا و آن وعده پاداش هم نسبت به ایشان از اعتبار می افتد.

آری ، مبادی خیر و برکاتی که در آنان بوده از مبادی انبیاء و از صفت عصمت - که با بودن آن صدور گناه محال است - قوی تر نیست ، و خدای تعالی بعد از ستایش بسیار از خیل انبیاء می فرماید: (( اگر همین انبیاء شرک بورزند آنچه را که از عمل خیر می

کنند حبط و بی اجر می شود)).

و در تخطئه این پندار فاسد که (( بخاطر اسلامی که آورده ایم دیگر هیچ مکروهی بما نمی رسد )) صریحا فرموده: اهل کتاب هم همین خیال را پیش خود می کردند، آن یکی می گفت: ما بخاطر اینکه یهودی هستیم، از هر مکروهی مصونیم. و آن دیگری می گفت: ما چون دارای دین مسیحیتیم معذب نمی شویم، و حال آنکه: (( لیس بامانیکم و لا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یجز به )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۱

و اگر در بیعت رضوان آیه آمد که خدا از مؤمنین خوشنود شد، بخاطر آن حالات پاکیره نفسانی ایشان بوده که خدا ارزانشان داشته بود. آری رضای خدا از صفات فعلیه خداست که عین افعال خارجی و منتزع از آنهاست. پس، رضای خدا عین همان حالات نفسانیه ایست که به ایشان موهبت کرده بود، حالاتی که بالطبع مستلزم اجر جزیل است، و معلوم است که اگر این حالات تغییر کند رضای خدا هم مبدل بغضب او، و نعمتش مبدل به نعمت می گردد، و هیچ کس از خدا عهد نگرفته که از وی راضی باشد و او را به سعادت برساند چه او نیکی کند و چه زشتی، چه گناه کند و چه اطاعت، چه ایمانش را حفظ کند و چه کافر شود، خداوند هم به کسی چنین عهدی نسپرده.

آری، اگر رضای خدا از صفات ذاتیه او بود و خداوند در ذاتش متصف به رضا بود البته این صفت تغییر نمی پذیرفت، و در هیچ حالی زایل نمی شد، اما صفت ذات نیست بلکه صفت فعل است.

معنای (( سکینت )) و اشاره به اینکه سکینت از جنود خدای تعالی است

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ... کلمه (( سکینت )) همانطور که گفته شد حالت قلبیه است که موجب سکون نفس و ثبات قلب می شود، و بطوری که از تفسیر آیات برمی آید ملازم با ازدیاد ایمان بر ایمان است، و نیز ملازم با کلمه تقوی است، که قلب آدمی را به پرهیز از محرمات الهی و ادار می سازد.

و باید دانست که معنای این کلمه غیر از معنای کلمه عدالت است، چون عدالت ملکه ایست نفسانی که آدمی را از ارتکاب گناهان کبیره باز می دارد، بخلاف سکینت که هم از کبائر نگاه می دارد و هم از صغائر.

و لذا می بینیم که خدای تعالی در کتاب مجیدش، دادن سکینت را طوری بخود نسبت می دهد که از آن یک نوع اختصاص فهمیده می شود، مانند دادن روح که می فرماید: (( دمیدم در آن از روح خود ))، و در باره سکینت هم می فرماید: (( انزل الله سکینته: خداوند سکینت خودش را بر رسولش و بر مؤمنین نازل کرد )).

بلکه از پاره ای آیات برمی آید که سکینت از جنود خدای تعالی است، مانند آیه شریفه (( هو الذی انزل السکینة فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم و لله جنود السموات و الارض )).

و همچنین در بسیاری از آیاتی که کلمه سکینت در آنها آمده، کلمه جنودهم آمده، مانند آیه (( فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۲۰۳

و در آیه مورد بحث که می فرماید: (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و انزل جنودا لم تروها )) .

آنچه از سیاق کلام استفاده می شود این است که این جنود عبارت از ملائکه ای بودند که در معرکه جنگ نازل می شدند و یا لاقلا ملائکه نازله در معرکه جنگ نیز از آن جنود بوده اند، چون از سیاق برمی آید آن چیزی که از سکینت و از ملائکه نازله در میدان های جنگ برمی خاسته این بوده که کفار را عذاب و مؤمنان را یاری دهند، و آیات راجع به جنگ احد در سوره آل عمران و همچنین آیات اول سوره فتح این معنا را به خوبی می رساند، خواننده می تواند به آن دو موضوع مراجعه کند تا حقیقت حال برایش روشن گردد - ان شاء الله تعالی .

و در تفسیر آیه (( فیه سکینه من ربکم )) در سوره بقره آیه (( ۲۴۸ )) در جلد دوم این کتاب مطالبی راجع به سکینت گذشت که

برای این مقام خالی از فایده نیست .

ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ این معنا در چند جا گذشت که توبه خدا، به معنای این است که خدای تعالی بعنایت و توفیق خود به بنده اش باز گردد، و در درجه دوم او را شامل عفو و مغفرت خود قرار دهد. و توبه عبد بمعنای رجوع به سوی پروردگار است با ندامت و استغفار. و نیز گفتیم که خدای تعالی هیچ وقت به سوی بنده ای که بسویش بازگشت ندارد باز نمی گردد.

کلمه (( ذلک )) بطوری که از سیاق برمی آید اشاره به مضمون دو آیه قبل است ، و آن این بود که مسلمین بغیر از خدا رکون نموده و با فرار کردن و پشت نمودن ، خدا را معصیت کردند، آنگاه خداوند سکینت را با جنودی نازل کرد، و کفار را عذاب نمود. و بنابر اینکه کلمه (( ذلک )) اشاره به این معانی باشد، مناسب با کلام این است که کلمه (( من یشاء )) هم مسلمین را شامل شود و هم کفار را، چون هم برای مسلمین خطائی را ذکر کرده که از آن توبه کنند، و هم برای کفار، خطای مسلمین فرار بود، و خطای کفار کفر. و با اینکه حکم ، عمومی است هیچ وجهی نیست بر اینکه گذشت خدا را به مسلمین اختصاص دهیم .

این را گفتیم تا فساد گفتار یکی از مفسرین در تفسیر آیه روشن گردد، چون این مفسر کلمه (( ذلک )) را تنها اشاره به عذاب گرفته و گفته است : معنای آیه این است که : سپس و بعد از این عذابی که خداوند در دنیا متوجه عده ای از کافرین که خواسته بود نمود، ایشان را به سوی اسلام هدایت فرمود، و آن عده ، کفاری بودند که خطاهای ناشی از شرک و خرافات آن ، همه جوانب دلهایشان را احاطه نکرده و چون بر لجاجت و تکذیب اصرار نورزیدند و بر عاداتهای تقلیدی خود جمود بخرج ندادند، خداوند بر دلهایشان مهر نهاده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۳

خواننده محترم متوجه شد به اینکه اختصاص دادن آیه به کفار و تصرف در سایر قیود آن و از آن جمله منحصر کردن اشاره آن را به عذاب ، هیچ دلیلی ندارد.

و اما اینکه گذشت خدا را بصورت استقبال تعبیر کرد و فرمود: (( ثم يتوب الله )) ، وجهش این است که خواسته است اشاره کند به اینکه در توبه همیشه باز، و عنایت الهی و فیضان عفو و مغفرتش همواره جریان دارد، بخلاف نزول سکینت او که دائمی نیست ، و لذا در باره آن ، فعل را به صیغه ماضی استعمال کرد و فرمود: (( فانزل الله سکینته )) .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا... معنای : (( إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ )) در مجمع البیان در تفسیر این آیه گفته است : هر چیز پلیدی را که طبع انسان از آن تنفر داشته باشد (( نجس )) گویند، مثلا گفته می شود: مردی نجس و یا زنی نجس و یا قومی نجس ؛ چون این کلمه مصدر است . و وقتی این کلمه با کلمه (( رجس )) استعمال شود، نون آن مکسور و گفته می شود: (( رجس نجس )) . و کلمه (( عیله )) به معنای فقر و تنگدستی است ، و عال ، یعیل به معنای (( فقیر شده )) است .

و نهی از ورود مشرکین به مسجد الحرام بحسب فهم عرفی امر به مؤمنین است ، به اینکه نگذارند مشرکین داخل مسجد شوند. و از اینکه حکم مورد آیه تعلیل شده به اینکه چون مشرکین نجسند، معلوم می شود که یک نوع پلیدی برای مشرکین و نوعی طهارت و نزاهت برای مسجد الحرام اعتبار کرده ، و این اعتبار هر چه باشد غیر از مساله اجتناب از ملاقات کفار است با رطوبت . و مقصود از (( عامهم هذا - امسالشان )) سال نهم از هجرت یعنی سالی است که علی ابن ابیطالب (علیه السلام ) سوره براءت را به مکه برد، و برای مشرکین خواند، و اعلام کرد که دیگر حق ندارند با بدن عریان طواف کنند، و دیگر هیچ مشرکی حق طواف و زیارت را ندارد.

و جمله (( و ان خفتم عیله )) معنایش این است که : اگر از اجرای این حکم ترسیدید که بازرگان کساد و تجارتان راکد شود و دچار فقر گردید، نترسید که خداوند بزودی شما را از فضل خود بی نیاز می سازد، و از آن فقری که می ترسید ایمن می فرماید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۴

و این وعده حسنی که خدای تعالی برای دلخوش کردن سکنه مکه و آن کسانی که در موسم حج در مکه تجارت داشتند داده ، اختصاص به مردم آنروز ندارد، بلکه مسلمانان عصر حاضر را نیز شامل می شود، ایشان را نیز بشارت می دهد به اینکه ، در برابر انجام دستورات دین ، از هر چه بترسند خداوند از آن خطر ایمنشان می فرماید، و مطمئنا بدانند که کلمه اسلام اگر عمل شود همیشه تفوق دارد، و آوازه اش در هر جا رو به انتشار است ، همچنانکه شرک رو به انقراض است . و بعد از اعلام براءت بیش از چهار ماه مهلتی برای مشرکین نماند، و بعد از انقضاء این مدت عموم مشرکین مگر عده معدودی همه به دین اسلام درآمدند، و آن عده هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در مسجد الحرام پیمانی گرفتند، و آن جناب برای مدتی مقرر مهلتشان داد، پس در حقیقت بعد از اعلام براءت تمامی مشرکین در معرض قبول اسلام واقع شدند.

بحث روایتی

استشهاد امام هادی (ع) در پاسخ متوکل به آیه (لقد نصرکم فی مواطن کثیره) در تعیین حد کثیر

در کافی از علی بن ابراهیم از بعضی از اصحابش که اسم برده روایت می کند که گفت : بعد از آنکه متوکل مسموم شد نذر کرد که اگر بهبودی یابد مال فراوانی تصدق دهد، و چون بهبودی یافت از فقهاء پرسید حد مال کثیر چیست ، فقهاء در حد آن اختلاف کردند، یکی گفت : در عرب مال کثیر به صد هزار گفته می شود، دیگری گفت : مال کثیر ده هزار است ، و همچنین حدود مختلفی ذکر کردند، و مطلب برای متوکل مشتبه شد.

مردی از ندیمان که او را صفوان می گفتند به وی گفت : چرا نمی فرستی نزد این مرد سیاه چهره تا از او پرسند؟ متوکل با کمال تعجب پرسید وای بر تو مقصودت کیست ؟ گفت : ابن الرضا. متوکل پرسید مگر او از علم فقه سررشته ای دارد؟ گفت : اگر او از عهده جواب این سؤال برآمد فلان مبلغ را باید به من بدهی ، و اگر نتوانست تو مرا صد تازیانه بزن . متوکل گفت : قبول کردم .

آنگاه جعفر بن محمود را صدا زد و گفت : برو نزد ابی الحسن علی بن محمد و از او بپرس حد مال کثیر چیست . پس او به نزد امام رفت و سؤال خود را پرسید. امام هادی (علیه السلام) فرمود: حد آن هشتاد است .

جعفر بن محمود پرسید: ای مولای من متوکل از من دلیل می خواهد. حضرت فرمود: بدلیل اینکه خدای تعالی در قرآن می فرماید: (( لقد نصرکم الله فی مواطن کثیره )) و عدد موطنی که خداوند مسلمین را یاری فرمود هشتاد موطن بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۵

مؤلف : این روایت را قمی نیز در تفسیر خود روایت کرده و مقصود از بعضی اصحاب خود که نام برده به گفته قمی محمد بن عمرو است . و معنای روایت این است که : عدد (( هشتاد )) یکی از مصادیق کلمه (( کثیر )) است ، بدلیل این آیه قرآن ، نه اینکه معنای آن هشتاد باشد.

داستان جنگ حنین به نقل مجمع البیان

و در مجمع البیان از اهل تفسیر و از تذکره نویسان نقل می کند که گفته اند: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مکه را فتح کرد در اواخر رمضان و یا در شوال سال هشتم هجرت با مسلمانان به سوی حنین رفت تا با قبیله هوازن و ثقیف کارزار کند، چون روسای هوازن بسرکردگی مالک بن عوف نصری ، با تمامی اموال و اولاد حرکت کرده و بسرزمین اوطاس آمده بودند، تا با آن جناب بجنگند.

اتفاقا (( درید بن صمه )) که رئیس قبیله جشم و مردی سالخورده و نابینا بود همراه ایشان بود، درید از ایشان پرسید الان در کدام وادی هستید؟ گفتند: به اوطاس رسیده ایم . گفت : چه جای خوبی است برای نبرد، نه خیلی نرم است و لغزنده و نه سفت و ناهموار، آنگاه پرسید: صدای رغاء شتران و نهیق خران و خوار گاوان و ثغاء گوسفندان و گریه کودکان را می شنوم . گفتند: آری

مالک بن عوف همه اموال و کودکان و زنان را نیز حرکت داده ، تا مردم بخاطر دفاع از زن و بچه و اموالشان هم که شده پایداری کنند. درید گفت : به خدا قسم مالک برای گوسفندچرانی خوب است ، نه فرماندهی جنگ .

آنگاه گفت : مالک را نزد من آرید، وقتی مالک آمد گفت : ای مالک تو امروز رئیس قومی و بعد از امروز فدائی هم هست ، روز آخر دنیا نیست که می خواهی نسل مردم را یکباره نابود کنی ، مردم را به نزدیکی بلادشان ببر، آنگاه مردان جنگی را سوار بر اسبان کن و به جنگ برو، چون در جنگ چیزی بکار نمی آید جز شمشیر و اسب ، اگر با مردان جنگیت پیروز شدی سایر مردان و همچنین زنان و کودکان به تو ملحق می شوند، و اگر شکست خوردی ، در میان اهل و عیالت رسوا نمی شوی .

مالک گفت : تو پیری سالخورده ای و دیگر آن عقل و آن تجربه ها را که داشتی از دست داده ای . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۶۳.

از آنسو رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بزرگترین لوای جنگی خود را بیفراشت و بدست علی بن ابیطالب سپرد، و به هر کاروانی که با پرچمی وارد مکه شده بودند فرمود تا با همان پرچم و نفرات خود حرکت کنند.

آنگاه بعد از پانزده روز توقف در مکه از آن خارج شد و کسی را بنزد صفوان بن امیه فرستاد تا از او صد عدد زره عاریه کند. صفوان پرسید عاریه است یا می خواهید از من بزور بگیرید؟

حضرت فرمود: عاریه است . آنهم بشرط ضمانت .

صفوان صد عدد زره به آن جناب عاریه داد و خودش هم حرکت کرد، و از افرادی که در فتح مکه مسلمان شده بودند دو هزار نفر حرکت کردند.

چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) وقتی وارد مکه شد ده هزار مسلمان همراهش بودند و وقتی بیرون رفت دوازده هزار نفر. رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مردی از یاران خود را نزد مالک بن عوف فرستاد، وقتی به او رسید دید به نفرات خود می گوید: هر یک از شما باید زن و بچه خود را دنبال سر خود قرار دهد، و همه باید غلاف شمشیرها را بشکنید، و شبانه در دره های این سرزمین کمین بگیرید، وقتی آفتاب زد مانند یک تن واحد با هم حمله کنید، و لشکر محمد را در هم بشکنید، چون او هنوز به کسی که دانای به جنگ باشد برنخورده . از آنسو بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نماز صبح را خواند به طرف بیابان حنین سرازیر شد که ناگهان ستونهایی از لشکر هوازن از چهار طرف حرکت کردند، در همان برخورد اول قبیله بنو سلیم که در پیشاپیش لشکر اسلام قرار داشتند شکست خورده ، دنبال ایشان بقیه سپاه هم که به کثرت عدد خود تکیه کرده بودند پا به فرار گذاشتند، تنها علی بن ابیطالب (علیه السلام ) علمدار سپاه با عده قلیلی باقی ماند که تا آخر پایداری کردند، فراریان آنچنان فرار کردند که وقتی از جلو رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) عبور می کردند اصلا به آن جناب توجهی نداشتند.

عباس عموی پیغمبر زمام استر آن جناب را گرفته بود و فضل پسرش در طرف راست آن حضرت و ابو سفیان بن حارث بن عبد المطلب در طرف چپش و نوفل بن حارث و ربیع بن حارث با نه نفر از بنی هاشم و نفر دهمی ایمن پسر ام ایمن در پیرامون آن جناب قرار داشتند. عباس عموی پیغمبر این ابیات را در باره آن روز سرود:

نصرنا رسول الله فی الحرب تسعة

و قد فر من قد فر عنه فاقشعوا

و قولی اذا ما الفضل کر بسیفه

علی القوم اخری یا بنی لیرجعوا

و عاشرنا لاقی الحمام بنفسه

لما ناله فی الله لا یتوجع ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۷



وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرار کردن مردم را دید به عمویش عباس - که مردی بلند آواز بود - فرمود: از این تپه بالا برو و فریاد برآور: ای گروه مهاجر و انصار! ای اصحاب سوره بقره! ای کسانی که در زیر درخت در حدیبیه بیعت کردید! بکجا می‌گریزید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اینجاست.

وقتی صدای عباس بگوش فراریان رسید برگشتند و گفتند: لیک لیک. و مخصوصا انصار بدون درنگ باز گشته و با مشرکین کارزاری کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: الان تنور جنگ گرم شد من بدون دروغ پیغمبرم، من پسر عبدالمطلب. چیزی نگذشت که نصرت خدا نازل گردید، و هوازن بطور فزونی باری فرار کرده، و هر کدام بطرفی گریختند، و مسلمانان به تعقیبشان برخاستند.

مالک بن عوف بسرعت هر چه تمامتر گریخت و خود را به درون قلعه طائف افکند، و از لشکریانش نزدیک صد نفر کشته شدند، و غنیمت و افری از اموال و زنان نصیب مسلمانان گردید.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد زنان و فرزندان اسیر شده را به طرف جعرانه ببرند، و در آنجا نگهداری نمایند و (( بدیل ابن ورقاء خزاعی )) را مأمور نگهداری اموال کرد، و خود به تعقیب فراریان پرداخت و قلعه طائف را برای دستگیری مالک بن عوف محاصره کرد و بقیه آن ماه را به محاصره گذرانید. وقتی ماه ذی القعدة فرا رسید از طائف صرفنظر نمود و به جعرانه رفت، و غنیمت جنگ حنین و اوطاس را در میان لشکریان تقسیم کرد.

سعید بن مسیب می‌گوید: مردی که در صف مشرکین بود برای من تعریف کرد که وقتی ما با اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روبرو شدیم بقدر دوشیدن یک گوسفند در برابر ما تاب مقاومت نیاوردند و بعد از آنکه صفوف ایشان را در هم شکستیم ایشان را به پیش می‌رانیدیم تا رسیدیم به صاحب استر ابلق، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، ناگهان مردان روسفیدی را دیدیم که بما گفتند: (( شاهت الوجوه ارجعوا: زشت باد رویهای شما برگردید )) و ما برگشتیم و در نتیجه همانها که فراری بودند برگشتند و بر ما غلبه کردند، و آن عده مردان روسفید همانها بودند. منظور راوی این است که ایشان همان ملائکه بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۸

زهری می‌گوید: شنیدم که شیبیه بن عثمان گفته بود. من دنبال رسول خدا را داشتم، و در کمین بودم که به انتقام خون طلحه بن عثمان و عثمان بن طلحه که در جنگ احد کشته شده بودند او را بقتل برسانم، خدای تعالی رسول خود را از نیت من خبردار کرد، پس برگشت و به من نگاهی کرد و به سینه ام زد و فرمود: بخدا پناه می‌برم از تو ای شیبیه. من از شنیدن این کلام بندهای بدنم به لرزه درآمدم، آنگاه به او که بسیار دشمنش می‌داشتم نگریستم و دیدم که از چشم و گوشم بیشتر دوستش می‌دارم، پس عرض کردم شهادت می‌دهم به اینکه تو فرستاده خدائی، و خداوند تو را به آنچه که در دل من بود خبر داد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) غنیمت‌های جنگی را در جعرانه تقسیم کرد، و در میان آن غنائم، شش هزار زن و بچه بودند، و تعداد شتران و گوسفندان بقدری زیاد بود که تعداد آنها معلوم نشد.

اعتراض انصار نسبت به کیفیت تقسیم غنائم جنگ حنین و خطابه رسول الله (ص) در جواب به آنها ابو سعید خدری می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) غنائم را تنها میان آن عده از قریش و سایر اقوام عرب تقسیم کرد که با بدست آوردن غنیمت دل‌هایشان متمایل به اسلام می‌شد و اما به انصار هیچ سهمی نداد، نه کم و نه زیاد. پس سعد بن عباده نزد آن جناب رفت و عرض کرد: یا رسول الله گروه انصار در این تقسیمی که کردی اشکالی به تو دارند، زیرا همه آنها را به اهل شهر خودت و به سایر اعراب دادی و به انصار چیزی ندادی. حضرت فرمود: حرف خودت چیست؟ عرض کرد، منم یکی از انصارم. فرمود: پس قوم خودت (انصار) را در این محوطه جمع کن تا جواب همه را بگویم. سعد همه انصار را جمع کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به میان آنان تشریف برد و برای ایراد خطابه بپا خاست، نخست خدای تعالی را حمد و ثنا گفت و سپس

فرمود: ای گروه انصار آیا غیر این است که من به میان شما آمدم در حالی که همه گمراه بودید، و با آمدنم خدا هدایتان فرمود؟ همه تھی دست بودید خدا بی نیازتان کرد؟ همه تشنه خون یکدیگر بودید و خداوند میان دلهایتان الفت برقرار نمود؟ گفتند: بله، یا رسول الله .

فرمود: حال جواب مرا می دهید یا نه؟ عرض کردند، چه جوابی دهیم، همه منت ها را خدا و رسولش بگردن ما دارند. فرمود: اگر می خواستید جواب بدهید می گفتید، تو هم وقتی به میان ما آمدی که اهل وطنت از وطن بیرونت کرده بودند و ما به تو منزل و ماوی دادیم، فقیر و تھی دست بودی با تو مواسات کردیم، ترسان از دشمن بودی ایمنت ساختیم، بی یار و یاور بودی یاریت کردیم. انصار مجدداً بعرض رسانیدند همه منتها از خدا و رسول اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۰۹

حضرت فرمود: شما برای خاطر پیشیزی از مال دنیا که من بوسیله آن دلهائی را رام کردم تا اسلام بیاورند ناراحت شده اید؟ و آن نعمت عظمائی که خدا بشما قسمت کرده و به دین اسلام هدایتتان فرموده هیچ در نظر نمی گیرید؟ ای گروه انصار! آیا راضی نیستید که یک مشت مردم مادی و کوتاه فکر، شتر و گوسفند سوغاتی ببرند و شما رسول خدا را بسلامت سوغاتی ببرید؟ به آن خدائی که جان من در دست اوست اگر مردم همه به یک طرف بروند، و انصار به طرف دیگری بروند، من به آن طرف می روم که انصار می روند. و اگر مساله هجرت نبود من خود را مردی از انصار می خواندم. پروردگارا به انصار رحم کن، و به فرزندان و فرزندزادگان انصار رحم کن.

این بیان آنچنان در دلهای انصار اثر گذاشت که همه به گریه درآمده و محاسنشان از اشک چشمانشان خیس شد. آنگاه عرض کردند: ما به خدائی خدای تعالی و به رسالت تو راضی هستیم، و نسبت به این معنا که قسمت و سهم ما توحید و ولایت تو شد خوشحال و مسروریم. آنگاه متفرق شدند.

و انس بن مالک گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز اوطاس جازنی را دستور داد تا جار بزند که: کسی دست به زن حامله دراز نکند تا بچه اش متولد شود، و به سایر زنان نیز دست نیازد تا از یک حیض پاک شوند.

آنگاه دسته دسته مردم هوازن خود را در جعرانه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسانیدند تا اسیران خود را بخرند و آزاد سازند. سخنگوی ایشان برخاست و گفت: یا رسول الله! در میان زنان اسیر، خاله ها و دایه های خودت وجود دارند که تو را در آغوش خود بزرگ کرده اند، و ما اگر با یکی از دو پادشاه عرب یعنی ابن ابی شمر و یا نعمان بن منذر روبرو شده و بر سرمان می آمد آنچه که در برخورد با تو بر سرمان آمده امید می داشتیم بر ما عطف و ترحم کنند، و تو از هر شخص دیگری سزاوارتر به ترحمی. آنگاه ابیاتی در این باره انشاد کرد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید که از اموال و اسیران کدامیک را می خواهید و بیشتر دوست می دارید؟ گفت: ما را میان اموال و اسیران مخیر کردی، و معلوم است که علاقه ما به خویشاوندانمان بیشتر است، ما با تو در باره شتران و گوسفندان گفتگو نمی کنیم.

حضرت فرمود: از اسیران آنچه سهم بنی هاشم می شود مال شما، و اما بقیه را باید با مسلمانان صحبت کنم، و واسطه شوم تا آنها را به شما ببخشند. آنگاه خود شما نیز با ایشان صحبت کنید، و اسلام خود را اظهار نمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۰

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نماز ظهر را خواند، هوازنها برخاسته و در برابر صفوف مسلمین به گفتگو پرداختند. بعد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من سهم خود و بنی هاشم را به ایشان بخشیدم، حال هر که دوست می دارد به طیب خاطر، سهم خود را ببخشد، و هر که دوست ندارد می تواند بهای اسیر خود را بستاند، و من حاضریم بهای آن را بدهم، مردم سهم خود را بدون گرفتن بهاء بخشیدند، مگر عده کمی که درخواست فدیة کردند.

آنگاه شخصی را نزد مالک بن عوف فرستاد که اگر اسلام بیاوری تمامی اسیران و اموالت را به تو بر می گردانم، و علاوه، صد

شتر ماده نیز به تو می دهم . مالک از قلعه طائف بیرون آمد و شهادتین بگفت و آن جناب اموال و اسیرانش را بعلاوه صد شتر به او بداد، و او را سرپرست مسلمانان قبیله خود قرار داد.

مؤلف : قمی در تفسیر خود نظیر این روایت را آورده و لیکن در نقل او آن رجزی که در این روایت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت داده شده نیامده ، و همچنین اسم راوی معینی را از قبیل مسیب ، زهری ، انس و ابی سعید نبرده ، و مضامینی که در این روایات است بطرق بسیاری از طرق اهل سنت نقل شده .

و روایت علی بن ابراهیم قمی بطوری که خواهید دید مختصر زیاده‌تری هم دارد و آن این است که گفته : وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هزیمت مسلمانان را بدید استر خود را به جولان درآورد و شمشیرش را برهنه نمود و به عباس فرمود: بالای این بلندی برو، و فریاد بزنی ای اصحاب (سوره) بقره ، ای اصحاب شجره به کجا می گریزید؟ رسول خدا اینجاست .

آنگاه دست به آسمان بلند کرد و گفت : بار الها حمد و شکر سزاوار تو است ، و شکایت به درگاه تو می آورم ، و از تو یاری می خواهم . چیزی نگذشت که جبرئیل نازل شد، و عرض کرد: یا رسول الله ! دعایت همان دعائی بود که موسی بن عمران در موقع شکافتن دریا و نجات از فرعون کرد.

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ابی سفیان بن حارث فرمود: کفی از خاک به من بده . ابو سفیان مشتی خاک به او تقدیم کرد، حضرت آن را گرفت و به طرف مشرکین پاشید، و فرمود: (( شاهت الوجوه - زشت باد روهای شما )) پس آنگاه برای دفعه دوم سر به آسمان بلند کرد و عرض کرد: بار الها اگر این گروه هلاک شوند دیگر در زمین عبادت نمی شوی ، حال اگر مصلحت می دانی عبادت نشوی خود دانی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۱

از آنسو وقتی انصار صدای عباس را شنیدند برگشتند، و این بار غلاف های شمشیرها را شکستند، و فریاد می زدند لبیک . و از کنار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عبور کرده و به رایت اسلام ملحق شدند، لیکن خجالت می کشیدند از اینکه با او روبرو شوند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از عباس پرسید اینها چه کسانی هستند عرض کرد انصارند. فرمود: الان تنور جنگ گرم می شود. و پس از آن یاری خدا نازل شد، و قوم هوازن شکست خوردند.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ از محمد بن عبید الله بن عمیر لثی نقل کرده که گفت : در آن روز از انصار چهار هزار نفر با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند و از جهینه هزار نفر و از مزینه هزار نفر و از اسلم هزار نفر و از غفار هزار نفر و از اشجع هزار نفر و از مهاجرین و طوائف دیگر هزار نفر، و مجموعاً ده هزار نفر؛ ولی وقتی از مکه برای جنگ حنین بیرون می آمد دوازده هزار نفر با او بودند، و آیه شریفه (( و یوم حنین اذا عجمتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا )) در این مورد نازل شد.

و در سیره ابن هشام از ابن اسحاق روایت شده که گفت : وقتی مردم فرار کردند و جفاکاران مکه فرار مردم را بدیدند حرفهائی زدند که از کینه های نهانی ایشان حکایت می کرد، از آن جمله ابو سفیان بن حرب گفت : اینها تا کمتر از لب دریا فرار نمی کنند، بلکه تا آنجا خواهند گریخت . و نیز نقل می کند که در آن روز ابو سفیان تیرهای فالگیری (ازلام) خود را در زه دان خود پنهان کرده و همراه آورده بود.

و از آن جمله جبلة بن حنبل بود که ابن هشام اسم او را کلات بن حنبل نقل کرده ، او با برادرش صفوان بن امیه در تمامی آن مدتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای مشرکین مهلت مقرر کرده بود بر شرک خود باقی بودند، او در آن روز فریاد زد امروز سحر باطل شد، برادرش نهیب زد که ساکت باش خدا دهانت را بشکند، ارباب ما امروز از قریش است ، و اگر شکست بخوریم ارباب ما هوازنیها خواهند شد، و به خدا قسم اگر یک قریشی بر ما حکومت کند بهتر است از یک هوازنی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۲

ابن اسحاق نقل می کند که شیبه بن عثمان بن ابی طلحه که از دودمان عبد الدار بوده نقل کرده که با خود گفتم : امروز می توانم

داغ دلم را بگیرم و انتقام خون پدرم را که در احد کشته شد بستانم و محمد را به قتل برسانم ، خود را آماده کردم ، و همه جا بدنبال او بودم تا در فرصتی مناسب او را به قتل برسانم ، لیکن چیزی پیش آمد و روی دلم را پوشاند، و یارای این کار بکلی از من سلب شد، من فهمیدم که این از جانب خدا است و دیگر به او دست نمی یابم .

فهرست اسامی شهدای حنین و بیان تعداد نفرات وفاداری که فرار نکردند و پیامبر (ص) را تنها نگذاشتند

در سیره ابن هشام ابن اسحاق می گوید: در این باب نام کسانی برده می شود که در روز حنین از سپاه اسلام کشته شدند.

از قریش و بنی هاشم : ایمن بن عبید، و از بنی اسد بن عبد العزی : یزید بن زمعه بن اسود بن مطلب بن اسد بود، او را اسبی که نامش (( جناح )) بود وارونه کرد و بر روی زمین می کشید تا اینکه کشته شد.

و از انصار: سراقه بن حارث بن عدی از خاندان بنی عجلان ، و از اشعریها: ابو عامر اشعری .

مؤلف : و اما عدد آن کسانی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وفادار بوده و او را در میان دشمن تنها نگذاشتند مورد اختلاف است ، برخی از روایات آنها را سه نفر و بعضی دیگر چهار نفر و در پاره ای روایات نه نفر ذکر شده که دهمی ایشان ایمن بن عبید فرزند ام ایمن بوده است . بعضی دیگر عدد آنان را هشتاد نفر دانسته ، و در بعضی دیگر کمتر از صد نفر آمده است .

از میان این روایات آن روایتی که مورد اعتماد است روایتی است که از عباس نقل شده ، و عدد پایداران را نه نفر و دهمی را ایمن دانسته است . قبلا هم اشعاری از عباس نقل شد که از آن برمی آید وی از ثابت قدمان بوده و در طول مدت جنگ شاهد جریان بوده ، و همو بوده که در میان فراریان فریاد می زده و ایشان را به پیوستن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دعوت می کرده ، و در شعرش به این امر مباحثات نموده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۳

و ممکن است که عده ای مدتی پایداری نموده آنگاه به جمع فرار کنندگان ملحق شده باشند، همچنانکه ممکن است عده ای جلوتر از بقیه متنبه شده و برگشته باشند، و به یکی از این دو جهت جزو پایداران و وفاداران بشمار رفته باشند؛ چون جنگ حنین جنگ عوان بوده یعنی بطول انجامیده و حمله های متعددی در آن واقع شده است ، و معلوم است که حسابها و احصائیه ها در چنین حالتی مثل حالت سلم و آرامش دقیق از آب در نمی آید.

از همین جا اشکالی که در گفتار بعضی است روشن می شود، زیرا این شخص روایت عبد الله بن مسعود را ترجیح داده ، و همچنین روایت ابن عمر را که برگشتش بهمان روایت ابن مسعود است ، چون در آن دارد عدد نفرات وفادار کمتر از صد نفر بوده ، و دلیل این شخص این است که راویان این گونه احادیث ، حافظند و کسی که وقایع را حفظ می کند کلامش حجت است .

اشکال این حرف این است که هر چند کلام کسی که حفظ کرده بر کسی که حفظ نکرده حجت دارد، لیکن حفظ در حال جنگ با آنهمه تحول سریعی که در اوضاع صحنه رخ می دهد، غیر از حفظ در حال غیر جنگ است ؛ در حال جنگ تنها به آن روایت و حفظی می توان اعتماد نمود که قرائن بر صحتش دلالت کند، و با عقل و اعتبار نیز بسازد، و نسبت به حفظ و حافظش وثاقت در کار باشد، و در میان راویان تنها عباس مأموریتی داشته که متناسب به حفظ این داستان و سایر جزئیات مربوط به آن بوده است .

التوبة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۴

آیات ۳۵ - ۲۹، سوره توبه

قَتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (۲۹) وَقَالَتِ الْيَهُودُ غُرَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (۳۰) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سَبَّحَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۳۱) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ

الْكَافِرُونَ (۳۲) هُوَ الَّذِي أُرْسِلَ رَسُولُهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۳۳) بِأَيِّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۳۴) يَوْمَ يَحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ لَأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (۳۵)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۵

با کسانی که از اهل کتابند و به خدا و روز جزا ایمان نمی آورند و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده حرام نمی دانند و به دین حق نمی گروند کارزار کنید تا با دست خود و بذلت جزیه بپردازند (۲۹) یهودیان گفتند: عزیز پسر خدا است، و نصاری مسیح پسر خدا است، این عقیده ایشان است که به زبان هم جاری می کنند، در عقیده مانند همان کسانی شدند که قبلاً کفر ورزیده بودند، خدا ایشان را بکشد چگونه افتراات کفار در ایشان اثر می گذارد (۳۰) بجای خدا احبار و رهبانان خود را و مسیح پسر مریم را پروردگاران خود دانستند، و حال آنکه دستور نداشتند مگر به اینکه معبودی یکتا بپرستند که جز او معبودی نیست، و او از آنچه که شریک او می پندارند منزه است (۳۱) می خواهند نور خدا را با دهنهای خود خاموش کنند، و خدا نمی گذارد و دست بر نمی دارد تا آنکه نور خود را به کمال و تمامیت برساند، هر چند کافران کراهت داشته باشند (۳۲) اوست که پیغمبرش را با هدایت و دین حق فرستاده تا آن را بر همه دینها غلبه دهد اگر چه مشرکان کراهت داشته باشند (۳۳) ای کسانی که ایمان آورده اید (متوجه باشید که) بسیاری از احبار و رهبان اموال مردم را بیاطل می خورند و از راه خدا جلوگیری می کنند و کسانی که طلا و نقره گنجینه می کنند و آن را در راه خدا انفاق نمی کنند به عذاب دردناکی بشارتشان ده (۳۴) (و آن عذاب) در روزگاری است که آن دینه ها را در آتش سرخ کنند و با آن پیشانیها و پهلوها و پشتهایشان را داغ نهند (و بدیشان بگویند) این است همان طلا و نقره ای که برای خود گنج کرده بودید اکنون رنج آنرا بخاطر آنکه رویهم انباشته بودید بچشید (۳۵)

بیان آیات

این آیات مسلمین را امر می کند به اینکه با اهل کتاب که از طوایفی بودند که ممکن بود جزیه بدهند و بمانند و ماندنشان آنقدر مفسده نداشت کارزار کنند، و در انحرافشان از حق در مرحله اعتقاد و عمل، اموری را ذکر می کند.

قَتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آیات بسیاری برمی آید که منظور از اهل کتاب یهود و نصاری هستند، و آیه شریفه (( ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصاری و المجوس و الذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شىء شهيد )) دلالت و یا حد اقل اشعار دارد بر اینکه مجوسیان نیز اهل کتابند، زیرا در این آیه و سایر آیاتی که صاحبان ادیان آسمانی را می شمارد در ردیف آنان و در مقابل مشرکین بشمار آمده اند، و صابئین همچنانکه در سابق هم گفتیم یک طائفه از مجوس بوده اند که به دین یهود متمایل شده و دینی میان این دو دین برای خود درست کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۶

و از سیاق آیه مورد بحث برمی آید که کلمه (( من )) در جمله (( من الذين اتوا الكتاب )) بیانیه است نه تبعیضی، برای اینکه هر یک از یهود و نصاری و مجوس مانند مسلمین، امت واحد و جداگانه ای هستند، هر چند مانند مسلمین در پاره ای عقاید به شعب و فرقه های مختلفی متفرق شده و به یکدیگر مشتبه شده باشند و اگر مقصود قتال با بعضی از یهود و بعضی از نصاری و بعضی از مجوس بود، و یا مقصود، قتال با یکی از این سه طائفه اهل کتاب که به خدا و معاد ایمان ندارند می بود، لازم بود که بیان دیگری غیر این بیان بفرماید تا مطلب را افاده کند.

و چون جمله (( من الذين اتوا الكتاب )) بیان جمله قبل یعنی جمله (( الذين لا يؤمنون ... )) است، لذا اوصافی هم که ذکر شده - از قبیل ایمان نداشتن به خدا و روز جزا و حرام ندانستن محرمات الهی و نداشتن دین حق - قهراً متعلق به همه خواهد بود.

اولین وصفی که با آن توصیفشان کرده (( ایمان نداشتن به خدا و روز جزا )) است. خواهید گفت این توصیف با آیاتی که اعتقاد به الوهیت خدا را به ایشان نسبت می دهد چگونه می تواند سازگار باشد؟ و حال آنکه آن آیات ایشان را اهل کتاب خوانده، و معلوم است که مقصود از کتاب همان کتابهای آسمانی است که از ناحیه خدای تعالی به فرستاده ای از فرستادگانش نازل شده، و در صدها آیات قرآنش اعتقاد به الوهیت و یا لایزمه آن را از ایشان حکایت کرده، پس چطور در آیه مورد بحث می فرماید (( ایمان به خدا ندارند )) .

و همچنین در امثال آیه (( وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة )) و آیه (( وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصاری )) اعتقاد به معاد را به ایشان نسبت می دهد آنگاه در این آیه می فرماید که (( ایشان ایمان به روز جزا ندارند )) .

جواب این اشکال این است که خدای تعالی در کلام مجیدش میان ایمان به او و ایمان به روز جزا هیچ فرقی نمی گذارد، و کفر به یکی از آندو را کفر به هر دو می داند، در باره کسانی که میان خدا و پیغمبرانش تفاوت قائل شده اند و به خود خدا و بعضی از پیغمبران ایمان آورده و به بعضی دیگر ایمان نیاورده اند حکم به کفر نموده، و از آنجمله فرموده: (( ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سیلا اولئک هم الکافرون حقا و اعتدنا للکافرین عذابا مهینا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۷

و بنا بر این، اهل کتاب هم که به نبوت محمد بن عبد الله (صلوات الله علیه) ایمان نیاورده اند کفار حقیقی هستند، و لو اینکه اعتقاد به خدا و روز جزا داشته باشند. و این کفر را به لسان کفر به آیتی از آیات خدا که همان آیت نبوت باشد نسبت نداده، بلکه به لسان کفر به ایمان به خدا و روز جزا نسبت داده، و فرموده اینها به خدا و روز جزا کفر ورزیدند، عینا مانند مشرکین بت پرست که به خدا کفر ورزیدند و وحدانیتش را انکار کردند، هر چند وجودش را اعتقاد داشته، و او را معبودی فوق معبودها می دانستند.

علاوه بر اینکه اعتقادشان به خدا و روز جزا هم اعتقادی صحیح نیست، و مساله مبدا و معاد را بر وفق حق تقریر نمی کنند، مثلا در مساله مبدا که باید او را از هر شرکی بری و منزه بدانند مسیح و عزیر را فرزند او می دانند، و در نداشتن توحید با مشرکین فرقی ندارند، چون آنها نیز قائل به تعدد آلهه هستند، یک اله را پدر الهی دیگر، و یک اله را پسر الهی دیگر می دانند، و همچنین در مساله معاد که یهودیان قائل به کرامتند و مسیحیان قائل به تفدیه .

پس ظاهرا علت اینکه ایمان به خدا و روز جزا را از اهل کتاب نفی می کند این است که اهل کتاب، توحید و معاد را آنطور که باید معتقد نیستند، هر چند اعتقاد به اصل الوهیت را دارا می باشند، نه اینکه علتش این باشد که این دو ملت اصلا معتقد به وجود اله نیستند، چون قرآن اعتقاد به وجود الله را از قول خود آنها حکایت می کند، گر چه در توراتی که فعلا موجود است اصلا اثری از مساله معاد دیده نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۸

دومین وصفی که برای ایشان ذکر کرده این است که (( ایشان محرمات خدا را حرام نمی دانند ))، و همینطور هم هست، زیرا یهود عده ای از محرمات را که خداوند در سوره بقره و نساء و سوره دیگر بر شمرده حلال دانسته اند، و نصاری خوردن مسکرات و گوشت خوک را حلال دانسته اند، و حال آنکه حرمت آندو در دین موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) و خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله) مسلم است. و نیز مال مردم خوری را حلال می دانند، همچنانکه قرآن در آیه بعد از آیه مورد بحث آن را به ملایان این دو ملت نسبت داده و می فرماید: (( ان کثیرا من الاحبار و الره بان لیاکلون اموال الناس بالباطل )) .

مراد از رسول در توصیف اهل کتاب به اینکه (( آنچه را که خدا و رسول او حرام کرده اند حرام نمی دانند )) پیامبر اسلام (ص) می باشد

و منظور از (( رسول )) در جمله (( ما حرم الله و رسوله )) یا رسول خود ایشان است که معتقد به نبوتش هستند، مثل موسی (علیه السلام) نسبت به ملت یهود، و عیسی (علیه السلام) نسبت به ملت نصاری، که در این صورت معنای آیه این می شود: (( هیچ یک



از این دو ملت حرام نمی دانند آنچه را که پیغمبر خودشان حرام کرده )) و معلوم است که می خواهد نهایت درجه بی حیائی و تجری ایشان را نسبت به پروردگارش اثبات کند، و بفرماید با اینکه به حقانیت پیغمبر خودشان اعتراف دارند، معذلتک دستورات الهی را با اینکه می دانند دستورات الهی است باز بچه قرار داده و به آن بی اعتنائی می کنند.

و یا منظور از آن ، پیغمبر اسلام است ، و معنایش این است که (( اهل کتاب با اینکه نشانهای نبوت خاتم انبیاء را در کتب خود می خوانند؟ و امارات آن را در وجود آن جناب مشاهده می کنند، و می بینند که او پلیدیها را بر ایشان حرام می کند و طبیات را برای آنان حلال می سازد، و غل و زنجیرهایی که ایشان از عقاید خرافی بدست و پای خود بسته اند می شکند، و آزادشان می سازد معذلتک زیر بار نمی روند و محرمات او را حلال می شمارند )) .

و بنابراین احتمال ، غرض از توصیف آنها به عدم تحریم آنچه که خدا و رسولش حرام کرده اند سرزنش ایشان است ، و نیز تحریک و تهییج مؤمنین است بر قتال با آنها به علت عدم اعتنا به آنچه که خدا و رسولش حرام کرده اند و نیز به علت گستاخی در انجام محرمات و هتک حرمت آنها.

و چه بسا یک نکته احتمال دوم را تایید کند، و آن این است که اگر منظور از رسول در جمله (( و رسوله )) رسول هر امتی نسبت به آن امت باشد - مثلاً موسی نسبت به یهود و عیسی نسبت به نصاری رسول باشند - حق کلام این بود که بفرماید: (( و لا یحرمون ما حرم الله و رسله )) و رسول را به صیغه جمع بیاورد، چون سبک قرآن هم همین اقتضاء را دارد، قرآن در نظائر این مورد عنایت دارد که کثرت انبیاء را به رخ مردم بکشد، مثلاً در باره بیم ایشان می فرماید: (( و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله )) و نیز می فرماید: (( قالت رسولهم افی الله شک )) و باز می فرماید: (( و جاءتهم رسولهم بالبینات )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۱۹ علاوه بر این ، نصاری محرمات تورات و انجیل را ترک کردند، نه آنچه را که موسی و عیسی حرام کرده بود، و با این حال جا نداشت که بفرماید ایشان حرام ندانستند آنچه را خدا و رسولش حرام کرده بود.

و داشتن اهل کتاب به پرداخت جزیه مطابق با عدالت و انصاف است

از همه اینها گذشته ، اگر انسان در مقاصد عامه اسلامی تدبیر کند شکی برایش باقی نمی ماند در اینکه قتال با اهل کتاب و واداشتن ایشان به دادن جزیه برای این نبوده که مسلمین و اولیاء ایشان را از ثروت اهل کتاب برخوردار سازد، و وسایل شهوت رانی و افسار گسیختگی را برای آنان فراهم نماید و آنان را در فسق و فجور به حد پادشاهان و روسا و اقویای امم برساند.

بلکه غرض دین ، در این قانون این بوده که حق و شیوه عدالت و کلمه تقوی را غالب ، و باطل و ظلم و فسق را زیر دست قرار دهد، تا در نتیجه نتواند بر سر راه حق عرض اندام کند و تا هوی و هوس در تربیت صالح و مصلح دینی راه نیابد و با آن مزاحمت نکند، و در نتیجه یک عده پیرو دین و تربیت دینی و عده ای دیگر پیرو تربیت فاسد هوی و هوس نگردند و نظام بشری دچار اضطراب و تزلزل نشود، و در عین حال اکراه هم در کار نیاید، یعنی اگر فردی و یا اجتماعی نخواستند زیر بار تربیت اسلامی بروند، و از آن خوششان نیامد مجبور نباشند، و در آنچه اختیار می کنند و می پسندند آزاد باشند، اما بشرط اینکه اولاً توحید را دارا باشند و به یکی از سه کیش یهودیت ، نصرانیت و مجوسیت معتقد باشند و در ثانی تظاهر به مزاحمت با قوانین و حکومت اسلام نمایند.

و این منتها درجه عدالت و انصاف است که دین حق در باره سایر ادیان مراعات نموده . و گرفتن جزیه را نیز برای حفظ ذمه و پیمان ایشان و اداره به نحو احسن خود آنان است ، و هیچ حکومتی چه حق و چه باطل از گرفتن جزیه گریزی ندارد، و نمی تواند جزیه نگیرد.

از همینجا معلوم می شود که منظور از محرمات در آیه شریفه ، محرمات اسلامی است که خدا نخواست است در اجتماع اسلامی شایع شود، مچنانکه منظور از (( دین حق )) همان دینی است که خدا خواسته است اجتماعات بشری پیرو آن باشند. ترجمه تفسیر

در نتیجه منظور از محرمات آن محرماتی خواهد بود که خدا و رسولش محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله) بوسیله دعوت اسلامیش تحریم نموده، و نیز نتیجه آن مقدمات این خواهد شد که اوصاف سه گانه ای که در آیه مورد بحث ذکر شده به منزله تعلیلی است که حکمت فرمان به قتال اهل کتاب را بیان می کند.

از همه آنچه که گفته شد وجه فساد این قول که (( معنا ندارد اهل کتاب محرمات اسلامی را بر خود حرام کنند مگر وقتی که خودشان هم مسلمان شوند، و مادام که مسلمان نشده اند گلايه قرآن بر ایشان وارد نیست )) به خوبی معلوم می گردد.

وجه فساد این اشکال این است که واجب نیست که قتال با اهل کتاب برای این باشد که ایشان نیز محرمات اسلامی را بر خود حرام کنند، ما هم این را نگفتیم، بلکه گفتیم منظور این است که زیر دست حکومت اسلامی قرار بگیرند، و جرات نکنند علنا مرتکب محرمات شوند، و آشکارا شراب بنوشند و گوشت خنزیر بخورند، و کسب نامشروع کنند و خلاصه اینکه نباید تظاهر به فساد نمایند و اگر می کنند باید در بین خودشان و به صورت مخفیانه انجام گیرد.

و بعید نیست که جمله (( و هم صاغرون )) اشاره به همین معنا باشد، که توضیحش در ذیل خود آن جمله خواهد آمد - ان شاء الله

مراد از حق بودن دین، و معنای توصیف اهل کتاب به عدم تدین به دین حق

وصف سومی که از ایشان کرده این است که فرموده: (( و لا- یدینون دین الحق )) دین حق را سنت و روش زندگی خود نمی گیرند.

اضافه کردن دین بر کلمه حق، اضافه موصوف بر صفت نیست تا معنایش آن دینی باشد که حق است، بلکه اضافه حقیقه است، و منظور آن دینی است که منسوب به حق است، و نسبتش به حق این است که حق اقتضاء می کند انسان آن دین را داشته باشد، و انسان را به پیروی از آن دین وادار می سازد.

و اگر با این حال می گوئیم دین، انسان را به حق می رساند این گفتار مثل تعبیر به (( طریق حق )) و (( طریق ضلالت )) است که به معنای طریقی است که برای حق و یا طریقی است که برای باطل است، و یا به عبارتی دیگر، به معنای طریقی است که غایت و هدف آن حق و یا باطل است.

دلیل این معنا نکته ای است که از آیه (( فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدین القیم )) و همچنین از آیه (( ان الدین عند الله الاسلام )) و سایر آیاتی که در این مقوله نازل شده استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۱

و آن نکته این است که دین اسلام در عالم کون و خلقت و در عالم واقع، اصلی دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اسلام (تسلیم) و خضوع در برابر آن دعوت می کند، و قرار دادن آن را روشن زندگی و عمل به آن را اسلام و تسلیم در برابر خدای تعالی نامیده است. بنابراین، اسلام بشر را به چیزی دعوت می کند که هیچ چاره ای جز پذیرفتن آن و تسلیم و خضوع در برابر آن نیست، و آن عبارتست از خضوع در برابر سنت عملی و اعتباری که نظام خلقت و ناموس آفرینش، بشر را بدان دعوت و هدایت می کند. و بعبارت دیگر اسلام عبارتست از تسلیم در برابر اراده تشریحی خدا که از اراده تکوینی او ناشی می شود.

و کوتاه سخن، برای حق که واقع و ثابت است، دینی و سنتی است که از آنجا سرچشمه می گیرد، همچنانکه برای ضلالت و کجی دینی است که بشر را بدان می خوانند، اولی پیروی حق است، همچنانکه دومی پیروی هوی، لذا خدای تعالی می فرماید: (( و لو اتبع الحق اهلهم لفسدت السموات و الارض )).

پس اگر می گوئیم (( اسلام دین حق است )) معنایش این است که اسلام سنت تکوین و طریقه ای است که نظام خلقت مطابق آن است، و فطرت بشر او را به پیروی آن دعوت می کند، همان فطرتی که خداوند بر آن فطرت انسان را آفریده، و در خلقت و

آفریده خدا تبدیلی نیست، این است دین استوار.

پس خلاصه آنچه که گذشت این شد که اولاً ایمان نداشتن اهل کتاب به خدا و روز جزا، معنایش این است که آنها ایمانی که نزد خدا مقبول باشد ندارند. و حرام ندانستن محرمات خدا و رسول را معنایش این است که ایشان در تظاهر به گناهان و منهیات اسلام و آن محرماتی که تظاهر به آن، اجتماع بشری را فاسد و زحمات حکومت حقه حاکم بر آن اجتماع را بی اثر و خنثی می سازد پروا و مبالات ندارند. و تدین نداشتن ایشان به دین حق معنایش این است که آنها سنت حق را که منطبق با نظام خلقت و نظام خلقت منطبق بر آن است پیروی نمی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۲

و ثانیاً جمله (( الذین لا یؤمنون بالله ... )) اوصاف سه گانه حکمت امر به قتال اهل کتاب را بیان می کند، و با بیان آن مؤمنین را بر قتال با آنان تحریک و تشویق می نماید.

و ثالثاً بدست آمد که منظور از قتال اهل کتاب قتال با همه آنان است نه با بعضی از ایشان، زیرا گفتیم که کلمه (( من )) در جمله (( من الذین اتوا الکتاب )) برای تبعیض نیست .

حتی یُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَغِيرُونَ معنای (( جزیه )) و مقصود از صغار اهل کتاب در: ((... و هم صاغرون )) راغب در مفردات گفته است کلمه (( جزیه )) به معنای خراجی است که از اهل ذمه گرفته شود، و بدین مناسبت آن را جزیه نامیده اند که در حفظ جان ایشان بگرفتن آن اکتفاء می شود.

و در مجمع البیان گفته است که (( جزیه )) بر وزن (( فعله )) از ماده (( جزی ، یجزی )) گرفته شده ، مانند (( عقده )) و (( جلسه )) ، و این کلمه به معنای جزا و کیفری است که بخاطر باقی ماندن اهل ذمه بر کفر، از ایشان گرفته می شود. صاحب مجمع این معنا را به علی بن عیسی نسبت داده است .

و لیکن کلام راغب مورد اعتماد است ، و مطالب سابق ما آن را تایید می کند، زیرا در آنجا گفتیم حکومت اسلامی جزیه را به این سبب می گیرد که هم ذمه ایشان را حفظ کند و هم خورشان را محترم بشمارد و هم به مصرف اداره ایشان برساند.

راغب در باره کلمه (( صاغر )) گفته است (( صغر )) و (( کبر )) از اسماء متضادی هستند که ممکن است به یک چیز و لیکن به دو اعتبار اطلاق شوند، زیرا ممکن است یک چیزی نسبت به چیزی کوچک باشد و نسبت به چیز دیگری بزرگ - تا آنجا که می گوید: این کلمه اگر به کسر صاد و فتح غین خوانده شود، به معنای صغیر و کوچک است ، و اگر به فتح صاد و غین هر دو خوانده شود، به معنای ذلت خواهد بود. و کلمه (( صاغر )) به کسی اطلاق می شود که تن به پستی داده باشد، و قرآن آن را در باره آن دسته از اهل کتاب که راضی به دادن جزیه شده اند استعمال کرده و فرموده : (( حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَغِيرُونَ )) .

از آنچه در صدر آیه مورد بحث از اوصاف سه گانه اهل کتاب بعنوان حکمت و مجوز قتال با ایشان ذکر شده ، و از اینکه باید با کمال ذلت جزیه پردازند، چنین برمی آید که منظور از ذلت ایشان خضوعشان در برابر سنت اسلامی ، و تسلیمشان در برابر حکومت عادلانه جامعه اسلامی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۳

و مقصود این است که مانند سایر جوامع نمی توانند در برابر جامعه اسلامی صف آرایی و عرض اندام کنند، و آزادانه در انتشار عقاید خرافی و هوی و هوس خود به فعالیت پردازند، و عقاید و اعمال فاسد و مفسد جامعه بشری خود را رواج دهند، بلکه باید با تقدیم دو دستی جزیه همواره خوار و زیر دست باشند.

پس آیه شریفه ظهور دارد در اینکه منظور از (( صغار ایشان )) معنای مذکور است ، نه اینکه مسلمین و یا زمامداران اسلام به آنان توهین و بی احترامی نموده و یا آنها را مسخره کنند، زیرا این معنا با سکینت و وقار اسلامی سازگار نیست ، هر چند بعضی از مفسرین آیه را بدان معنا کرده اند.

کلمه (( ید )) به معنای دست آدمی است ، و به قدرت و نعمت نیز اطلاق می شود، حال اگر منظور از آن در آیه شریفه معنای اول

باشد، قهرا معنای آیه این می شود: (( تا آنکه جزیه را به دست خود بدهند )) و اگر منظور از آن معنای دوم باشد، معنای آیه این می شود: (( تا آنکه جزیه را از ترس قدرت و سلطنت شما به شما بدهند، در حالی که ذلیل و زیر دست شمایند و در برابر شما گردن فرازی نمی کنند )) .

پس معنای آیه - و خدا دانتر است - این می شود: (( با اهل کتاب کارزار کنید، زیرا ایشان به خدا و روز جزا ایمان نمی آورند، ایمانی که مقبول باشد و از راه صواب منحرف نباشد، و نیز آنها محرمات الهی را حرام نمی دانند، و به دین حقی که با نظام خلقت الهی سازگار باشد نمی گروند، با ایشان کارزار کنید، و کارزار با آنان را ادامه دهید تا آنجا که ذلیل و زبون و زیر دست شما شوند، و نسبت به حکومت شما خاضع گردند، و خراجی را که برای آنان بریده اید بپردازند، تا ذلت خود را در طرز ادای آن مشاهده نمایند، و از سوی دیگر با پرداخت آن حفظ ذمه و خون خود و اداره امور خویشتن را تامین نمایند.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ... کلمه (( مضاهاه )) به معنای مشابهت و هم شکل بودن است ، و کلمه (( افک )) - بطوری که راغب می نویسد - به معنای هر چیز است که از وجه حقیقی خودش منحرف شده باشد، و بنا به گفته وی معنای (( یوفکون )) این است که ایشان در مرحله اعتقاد، از حق به سوی باطل منحرف می شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۴

معرفی (( عزیر )) و بیان اینکه مراد یهود از اینکه گفتند (( عزیر پسر خداست )) چه بوده است

کلمه (( عزیر )) نام همان شخصی است که یهود او را به زبان عبری خود (( عزرا )) می خوانند، و در نقل از عبری به عربی این تغییر را پذیرفته است ، همچنانکه نام (( یسوع )) وقتی از عبری به عربی وارد شده به صورت کلمه (( عیسی )) درآمده ، و بطوری که می گویند کلمه (( یوحنا )) ی عبری در عربی (( یحیی )) شده است .

و این عزرا همان کسی است که دین یهود را تجدید نمود، و تورات را بعد از آنکه در واقعه بخت النصر پادشاه بابل و تسخیر بلاد یهود و ویران نمودن معبد و سوزاندن کتابهای ایشان بکلی از بین رفت دوباره آن را به صورت کتابی برشته تحریر درآورد. بخت النصر مردان یهود را از دم تیغ گذرانید و زنان و کودکان و مشتی از ضعفای ایشان را با خود به بابل برد و نزدیک یک قرن در بابل بماندند، تا آنکه بابل به دست کورش کبیر پادشاه ایران فتح شد و عزرا نزد وی رفته و برای یهودیان تبعیدی شفاعت نمود. و چون عزرا در نظر کورش صاحب احترام بود، تقاضا و شفاعتش پذیرفته شد و کورش اجازه داد که یهود به بلاد خود باز گردند و توراتشان از نو نوشته شود. و با اینکه نسخه های تورات بکلی از بین رفته بود عزرا در حدود سنه ۴۵۷ قبل از میلاد مسیح مجموعه ای نگارش داد و بنام تورات در میان یهود منتشر نمود.

صرفنظر از اینکه همین مجموعه هم در زمان (( اانتیوکس )) پادشاه سوریه و فاتح بلاد یهود، یعنی در حدود سنه ۱۶۱ قبل از میلاد باز بکلی از بین رفت ، حتی ماءمورین وی تمامی خانه ها و پستوها را گشته ، و نسخه های مجموعه عزرا را یافته و سوزاندند و بطوری که در تاریخ ضبط شده در منزل هر کس می دیدند صاحب آن را اعدام و یا جریمه می کردند، الا اینکه یهود بهمان جهت که عزرا وسیله برگشت ایشان به فلسطین شد، او را تعظیم نموده و به همین منظور او را پسر خدا نامیدند. حال آیا این نامگذاری مانند نام گذاری مسیحیان هست که عیسی را پسر خدا نامیده اند و پرتوی از جوهر ربوبیت در او قائلند، و یا او را مشتق از خدا و یا خود خدا می دانند، و یا اینکه از باب احترام او را پسر خدا نامیده اند، همچنانکه خود را دوستان و پسران خدا خوانده - و به نقل قرآن - گفته اند: (( نحن ابناء الله و احباؤه )) برای ما معلوم نشده ، و نمی توانیم هیچ یک از این دو احتمال را به ایشان نسبت بدهیم .

چیزی که هست ظاهر سیاق آیه بعد از آیه مورد بحث که می فرماید: (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مریم )) این است که مرادشان معنای دوم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۵

بعضی از مفسرین گفته اند: عقیده به اینکه عزیر پسر خدا است کلام پاره ای از یهودیان معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، و تمامی یهودیان چنین اعتقادی ندارند. و اگر قرآن آن را مانند گفتن اینکه: (( ان الله فقیر و نحن اغنیاء ))، و همچنین گفتن اینکه: (( ید الله مغلوله )) به همه یهودیان نسبت داده، برای این بوده که بقیه یهودیان هم به این نسبت ها راضی بوده اند، مثلا هر چند گفتار آخری، کلام بعضی از یهودیان مدینه و معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، و لیکن سایر یهودیان با آن مخالفت نداشته اند، پس در حقیقت همه متفق الرأی بوده اند.

جمله (( و قالت النصارى المسيح ابن الله )) نقل کلامی است که نصاری گفته اند و ما در جلد سوم این کتاب در سوره آل عمران در باره کلام ایشان و آنچه متعلق به آن است بحث کردیم.

گفتار مسیحیان مبنی بر اینکه عیسی پسر خداست مشابه گفتار کفار در امم گذشته است و جمله (( يُضْهِتُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ )) این معنا را می رساند که گفتار مسیحیان مبنی بر اینکه عیسی پسر خدا است شبیه به گفتار کفاری است که در امم گذشته بوده اند، و مقصود بت پرستان است که بعضی از خدایان خود را پدر خدایان، و برخی را پسر آن دیگری می دانستند؛ و بعضی را الهه مادر و برخی دیگر را اله همسر نام می نهادند. و همچنین وثنی های هند و چین و مصر قدیم و دیگران که معتقد به ثلوث بودند؛ ما پاره ای از معتقدات آنها را در جلد سوم این کتاب در آنجا که راجع به مسیح گفتگو می کردیم نقل نمودیم.

و در آنجا گفتیم که رخنه کردن عقاید و تثبیت در دین نصاری و یهود، از حقایقی است که قرآن کریم در جمله مورد بحث آنرا کشف نموده، و از آن پرده برداشته است. و لذا در عصر حاضر گروهی از محققین بر آن شدند که مندرجات عهدین را با مذاهب بودائیان و بره مانیان تطبیق دهند، و ضمن تحقیق بدست آوردند که معارف انجیل و تورات طابق النعل بالنعل و مو به مو مطابق با خرافات بودائیان و بره مانیان است، حتی بسیاری از داستانها و حکایاتی که در انجیل ها موجود است عین همان حکایاتی است که در آن دو کیش موجود است، و در نتیجه برای هیچ محقق و اهل بحثی جای هیچ تردیدی نمی ماند که کاشف حقیقی این مطلب و مبتکر آن قرآن کریم و جمله (( یضاهوون ... )) است.

(( قاتلهم الله انی یوفکون )) خداوند با این جمله که نفرین بر ایشان است آیه را ختم کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۶ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ مَعْنَى (( احبار )) و (( رهبان )) و اشاره به اینکه برخلاف نصارا، یهود جدا و واقعا معتقد به فرزندى عزیر برای خدا نبوده اند

کلمه (( احبار )) جمع (( حبر )) - به فتح اول و هم به کسر آن - به معنای دانشمند است، و بیشتر در علمای یهود استعمال می شود. و کلمه (( رهبان )) جمع (( راهب )) است، و راهب به کسی گویند که خود را به لباس رهبت و ترس از خدا درآورده باشد، و لیکن استعمال آن در عابدان نصاری غلبه یافته است.

و مقصود از اینکه می فرماید: (( بجای خدای تعالی احبار و رهبان را ارباب خود گرفته اند )) این است که بجای اطاعت خدا احبار و رهبان را اطاعت می کنند و به گفته های ایشان گوش فرا می دهند، و بدون هیچ قید و شرطی ایشان را فرمان می برند، و حال آنکه جز خدای تعالی احدی سزاوار این قسم تسلیم و اطاعت نیست.

و مقصود از اینکه می فرماید: (( و مسیح بن مریم را نیز بجای خدا رب خود گرفته اند )) این است که آنها - همانطوری که معروف است - قائل به الوهیت مسیح شدند. و در اینکه مسیح را اضافه به مریم کرد، اشاره است به اینکه نصاری در این اعتقاد بر حق نیستند، زیرا کسی که از زنی به دنیا آمده باشد چه شایستگی پرستش را دارد، و از آنجائی که اهل کتاب نحوه اتخاذشان مختلف بود، و اتخاذ هر کدام یک معنای مخصوصی را داشت، لذا نخست اتخاذی را که در هر دو کیش به یک معنا بود ذکر نموده و فرمود: (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله )) و آنگاه اتخاذ مسیحیان را که به معنای دیگری بود بر آن عطف نموده و

فرمود (( و المسيح ابن مریم )) .

و این طرز کلام همچنانکه دلالت بر اختلاف معنای اتخاذ در یهود و نصاری دارد بی دلالت بر این هم نیست که اعتقاد یهود به پسر خدا بودن عزیر غیر از اعتقاد مسیحیان به پسر خدا بودن عیسی است ، اعتقاد یهودیان از باب صرف تعارف و احترام است ، ولی اعتقاد مسیحیان در باره مسیح جدی و به نوعی حقیقت است ، و این دلالت از اینجاست که آیه شریفه از اینکه عزیر را به جای خدا رب خود خوانده اند سکوت کرده ، و بجای آن تنها بذکر ارباب گرفتن احبار و رهبان اکتفا کرده و این شامل عزیر هم می شود ، یعنی می فهماند که یهود چنین اطاعتی از عزیر هم می کرده اند چون عزیر یا پیغمبر بوده و ایشان با احترام از وی ، و او را پسر خدا خواندن رب خود اتخاذش نموده و اطاعتش می کرده اند ، و یا بخاطر اینکه از علمای ایشان بوده و به ایشان احسانی کرده که از هیچ کس دیگری ساخته نبوده است . و اما مسیح از آنجائی که پسر خدا بودنش به معنای صرف تعارف و احترام نبوده لذا آن را جداگانه ذکر کرد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۷

وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا إِلَهًا وَحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ اَيْنَ جَمَلَه ، جمله ای است حالیه ، و معنایش این است که یهود و نصاری برای خود رب هائی اتخاذ کردند ، در حالی که مأمور نبودند مگر به اینکه خدا را پرستند .

و این کلام ، دلالت بر چند مطلب دارد ،

اطاعت بدون قید و شرط و بالاستقلال همان عبادت و پرستش است و مختص به خدای سبحان می باشد

اول اینکه همانطوری که عبادت هر چیز مساوی با اعتقاد به ربوبیت او است ، همچنین اطاعت بدون قید و شرط هر چیز نیز مساوی با رب دانستن آن چیز است ، پس طاعت هم وقتی بطور استقلال باشد خود ، عبادت و پرستش است و لازمه این معنا این است که شخص مطاع را بدون قید و شرط و به نحو استقلال اله بدانیم ، زیرا اله آن کسی است که سزاوار عبادت باشد ، و جمله مورد بحث بر همه اینها دلالت دارد ، زیرا با اینکه ظاهر کلام اقتضاء داشت که بفرماید : (( و ما امروا الا لیتخذوا ربا واحدا )) بجای (( رب )) کلمه (( اله )) را بکار برد ، تا بفهماند اتخاذ رب بوسیله اطاعت بدون قید و شرط ، خود عبادت است ، و رب را معبود گرفتن همان اله گرفتن است ، چون اله به معنای معبود است - دقت فرمائید .

دوم اینکه هر جا در کلام مجید به عبادت خدای واحد دعوت کرده و مثلاً فرموده : (( لا اله الا انا فاعبدون )) و یا فرموده : (( فلا تدع مع الله الها آخر )) و امثال آن ، همانطوری که مرادش عبادت نکردن غیر خدا به معنای متعارف در عبادت خدا است ؛ همچنین مقصودش نهی از اطاعت غیر او نیز هست ، زیرا در آیه مورد بحث می بینیم وقتی می خواهد یهود و نصاری را در اطاعت بدون قید و شرط احبار و رهبان خود مواخذه نماید ، می فرماید : (( و حال آنکه مأمور نبودند مگر بعبادت معبودی واحد ، که جز او معبودی نیست )) .

و بر همین معنا دلالت می کند آیه شریفه (( الم اعهد الیکم یا بنی آدم ... )) زیرا مقصود از عبادت شیطان اطاعت او است ، و این بحث ، بظاهر یک بحث است لیکن هزار بحث از آن منشعب می شود .

جمله (( لا اله الا هو )) کلمه توحیدی را که جمله (( و ما امروا الا لیتخذوا الها واحدا )) متضمن بود متمیم می کند ، چه بسیاری از بت پرستان با اینکه معتقد بوجود آلهه بسیاری بودند ، لیکن در عین حال یک اله را می پرستیدند . بنا بر این گفتن اینکه جز اله واحدی را نپرستید ، کافی نیست و توحید را نمی رساند ، و باید اضافه کرد آن الهی را باید پرستید که جز او الهی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۸

این دو معنا از عبادت را خدای تعالی در آیه (( قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون )) جمع نموده ، و اضافه کرده است که باید عبادت را بهر دو معنایش به خدای تعالی اختصاص داد ، و اختصاص دادن آن به خدا همان اسلام و تسلیم در برابر اوست که هیچ انسانی از



آن مفری ندارد.

(( سبحانه عما يشركون )) این جمله تقدیس و تنزیه خدای تعالی است از شرک و نواقصی که اعتقاد به ربوبیت احبار و رهبان ، و همچنین ربوبیت مسیح مستلزم آنست .

آیه مورد بحث بمنزله بیان علت مطلبی است که در اولین آیه از آیات مورد بحث یعنی آیه (( الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر )) بیان شده بود، زیرا گرفتن اله و یا آلهه بجای خدای سبحان ، با ایمان به او و ایمان به روز جزا که در آن ملکی جز ملک خدا نیست جمع نمی شود.

لطافت تعبیر از حال اهل کتاب به : (( یریدون ان یطفؤوا نور الله بافواههم ))

یُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ... کلمه (( اطفاء )) به معنای خاموش کردن آتش و یا نور است ، و حرف (( باء )) در کلمه (( بافواههم )) برای آلت و یا سببیت است .

و اگر فرموده : (( با دهن هایشان )) برای این است که معمولاً چراغ را با دهن خاموش می کنند. در مجمع البیان در این باره گفته است : این تعبیر از تعبیرات عجیب است ، زیرا با همه کوتاهی هم مطلب را رسانده ، و هم شان اهل کتاب را تحقیر و نقشه های آنان را کور و ضعیف معرفی کرده است ، چون دهن ها تنها حریف خاموش کردن چراغ ها و نورهای ضعیفند، نه نورهای بزرگ همچون آفتاب ، و نورهای بزرگتر از آن .

زمخشری نیز در تفسیر کشاف خود گفته : این آیه حال اهل کتاب را در باطل کردن نبوت خاتم الانبیاء بوسیله تکذیب مثل زده به حال کسی که می خواهد نور عظیمی را که همه آفاق را فرا گرفته ، و خدا هم اراده کرده که روز به روز پرتوش بیشتر شود تا در اشراق و پرتو افکنی به نهایت درجه برسد، با فوت دهنش خاموش کند )) و ما اضافه می کنیم این معنا را که آیه شریفه هم حال دعوت اسلامی را بیان می کند، و آن را نوری عالم آرا معرفی می نماید، و هم اینکه وعده و نوید می دهد به اینکه خدای تعالی بزودی نور خود را به حد کمالش می رساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۲۹

اراده الهی بر انتشار دین اسلام در عالم بشریت تعلق گرفته است .

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (( هدی )) به معنای هدایت الهی است که رسول خود را با آن مقارن و همراه داشت ، و منظور از (( دین حق )) دین اسلام و عقاید و احکام آنست که با واقع و حق انطباق دارد.

معنای آیه این است که : خدا آن کسی است که رسول خود محمد (صلی الله علیه و آله ) را با هدایت - و یا با آیات و معجزات - و با دینی فرستاد که با فطرت و حقیقت آفرینش منطبق است ، فرستاد تا آن را بر سایر ادیان غلبه دهد هر چند مشرکان نخواهند و ناراحت شوند.

از این معنا بخوبی بدست می آید، ضمیری که در (( لیظهره )) است به دین حق بر می گردد، و متبادر از سیاق آیه هم همین است ، پس اینکه بعضی احتمال داده اند که ضمیر مذکور به رسول برگردد، و معنای آیه این باشد که : (( تا وی را بر دشمنان غلبه دهد، و همه معالم دین را به وی بیاموزد )) احتمال بس بعیدی است .

این دو آیه مؤمنین را تحریض بر قتال با اهل کتاب کرده ، و اشاره ای که به وجوب و ضرورت این قتال نموده بر کسی پوشیده نیست ، برای اینکه این دو آیه دلالت دارند بر اینکه خدای تعالی خواسته است دین اسلام در عالم بشریت انتشار یابد، و معلوم است که چنین امری به سعی و مجاهده نیازمند است ، و چون اهل کتاب سد راه پیشرفت اسلام شده و می خواستند با دهن های خود این نور را خاموش کنند، لذا هیچ چاره ای جز قتال با آنان نبود؛ مخالفین خواسته خدا یا باید از بین بروند، و یا زیر دست حکومت مسلمین باشند و جزیه دهند. و نیز از آنجائی که خدای تعالی خواسته است این دین بر سایر ادیان غالب آید لذا مسلمانان باید بدانند

که هر فتنه‌ای بپا شود - به مشیت خدا - به نفع ایشان و به ضرر دشمنان ایشان تمام خواهد شد و با اینحال دیگر سزاوار نیست که سستی و نگرانی به خود راه داده و در امر قتال کوتاه بیایند، زیرا باید بدانند که اگر ایمان داشته باشند خدا خواسته دست بالا قرار گیرند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْيَارِ وَ الرَّهْيَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۰

ظاهراً این آیه اشاره است به توضیح جمله‌ای که در اول آیات مورد بحث بود و می‌فرمود: (( و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق )) و آن را تا حدی تشریح می‌کند، همچنانکه آیه مورد بحث به منزله توضیح است برای جمله (( الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر )) .

اشاره به اهمیت اقتصادیات در نظام بشری و وجه اینکه از میان گناهان احبار و رهبان (( اکل مال به باطل )) ذکر شده است و جمله (( و لا یحرمون ... )) را آیه (( ان کثیرا من الاحبار و الرهبان لیاکلون اموال الناس بالباطل )) نیز توضیح می‌دهد، و آن را به روشن‌ترین مصداقش و مهمترین آنها از نظر تاثیر در تباهی مجتمع بشری و ابطال غرض و هدفی که دین در بشر دارد بیان می‌کند. پس، قرآن کریم هر چند در سوره بقره، نساء، مائده و غیر آن، برای اهل کتاب و مخصوصاً برای یهود جرائم و گناهان بسیاری بطور مفصل برشمرده، و لیکن در این آیه متعرض جرائم و تعدیات مالی آنان شده، چون اولاً تعدی به حقوق مالی مردم در میان گناهان اهمیت خاصی دارد، و ثانیاً در مقامی که گفتگو از تباه‌کاری‌های ایشان نسبت به مجتمع بشری صالح است ذکر اینگونه جرائم از ایشان مناسبت دارد؛ زیرا با نشان دادن تعدیات آنان به خوبی ثابت می‌شود که اگر زمام حکومت بشر به دست اهل کتاب بیفتد، چه بر سر بشر خواهد آمد. آری، هیچ جرم و گناهی بقدر تعدی به حقوق مردم، جامعه را فاسد نمی‌سازد.

زیرا مهم‌ترین چیزی که جامعه انسانی را بر اساس خود پایدار می‌دارد، اقتصادیات جامعه است که خدا آن را مایه قوام اجتماعی قرار داده؛ و ما اگر انواع گناهان و جرائم و جنایات و تعدیات و مظالم را دقیقاً آمارگیری کنیم و به جستجوی علت آن پردازیم خواهیم دید که علت بروز تمامی آنها یکی از دو چیز است: یا فقر مفرطی است که انسان را به اختلاس اموال مردم از راه سرقت، راهزنی، آدم‌کشی، گرانفروشی، کم‌فروشی، غصب و سایر تعدیات وادار می‌کند، و یا ثروت بی‌حساب است که انسان را به اسراف و ول‌خرجی در خوردن، نوشیدن، پوشیدن، تهیه‌سکنی و همسر، و بی‌بند و باری در شهوات، هتک حرمتها، شکستن قرقها و تجاوز در جان، مال و ناموس دیگران وامی‌دارد.

و همه این مفاصد که از این دو ناحیه ناشی می‌شود هر یک به اندازه خود تاثیر مستقیمی در اختلال نظام بشری دارد، نظامی که باید حیات اموال و جمع‌آوری ثروت و احکام مجعول برای تعدیل جهات مملکت و جدا ساختن آن از خوردن مال به باطل را ضمانت کند، وقتی این نظام مختل گردد و هر کس به خود حق دهد که هر چه بدستش می‌رسد تصاحب کند، و از هر راهی که برایش ممکن باشد ثروت جمع نماید قهراً سنخ فکرش چنین می‌شود که از هر راهی که ممکن شد باید مال جمع‌آوری کرد چه مشروع و چه نامشروع، و بهر وسیله شده باید غریبه جنسی را اقناع و اشباع کرد چه مشروع و چه نامشروع، و هر چند به جاهای باریک هم بکشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۱

و پر واضح است که وقتی کار بدینجا بکشد شیوع فساد و انحطاطهای اخلاقی چه بلایی بر سر اجتماع بشری درمی‌آورد، محیط انسانی را به صورت یک محیط حیوانی پستی در می‌آورد که جز شکم و شهوت هیچ‌همی در آن یافت نمی‌شود، و به هیچ سیاست و تربیتی و با هیچ کلمه حکمت آمیز و موعظه‌ای نمی‌شود افراد را کنترل نمود.

و شاید همین جهت باعث بوده که در آیه مورد بحث از میان همه گناهان تنها مساله اکل مال به باطل آنهم از ناحیه احبار و رهبان که خود را مربی امت و مصلح اجتماع قلمداد می‌کنند ذکر شود.

## مواردی از تعدیات مالی کشیشان

بعضی از خود مسیحیان مواردی چند از تعدیات کشیشان را برشمرده اند از آن جمله: پیشکش هائی را که مریدها، بخاطر ظاهر عابد، و زاهدنمای ایشان تقدیم می دارند، رباخواری و مصادره اموال مخالفین، رشوه خواری در قضا و داوری، فروختن قباله های مغفرت و بهشت و امثال آن. و ظاهراً مقصودش از کلمه (( و امثال )) آن امثال رشوه خواری در قضاوت است همچنانکه در داستان رشوه خواری ایشان در تفسیر آیه (( یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر... )) در جلد پنجم این کتاب نیز گذشت. و اگر هیچ یک از تعدیات فوق را نداشته باشند، تنها فروختن قباله های مغفرت برای رسوائی و ملامت ایشان کافی است.

و اما اینکه گفتند: مریدها بخاطر تظاهری که کشیشان در زهد و عبادت دارند به آنان علاقه و محبت پیدا می کنند، و آنگاه پیشکشهایی تقدیم می دارند و به موقوفات و وصیت ها و خیرات و مبرات عمومی اختصاصشان می دهند، این گونه موارد جزو اکل مال به باطل نیست، و همچنین مساله رباخواری، زیرا رباخواری اختصاص به کشیشها ندارد، بلکه قرآن کریم آن را به عموم مسیحیان نسبت می دهد، و می فرماید: (( و اخذهم الربا و قد نهوا عنه )) و نیز می فرماید: (( سماعون للکذب اکالون للسحت )) . در آیه مورد بحث گفتگو از انحرافات عموم مسیحیت نیست، بلکه آیه شریفه تنها آن تعدیاتی را متعرض است که مخصوص به کشیشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۲

چیزی که هست حق مطلب این است که زعمای یک امت دینی مریبانشان در اینکه چگونه باید به امر عبودیت پردازند و خلاصه آن افراد انگشت شماری که مدعی اصلاح دلها و عملهای مردمند و خود را نگهبانانی می دانند که هر وقت مردم از راه حق به سوی باطل منحرف شدند دوباره به راه حق سوقشان دهند، چون بنا حق این ادعا را کردند لذا آنچه که از این راه به جیب زدند و جمع آوری کردند همه سحت و حرام بوده نه هیچ دینی آن را مباح و مشروع می داند و نه هیچ عقلی.

و اما اینکه گفتیم جمله (( و یصدون عن سبیل الله )) توضیح جمله (( و لا یدینون دین الحق )) است، و آن نکته این بود که گفتیم این اوصاف در مقام بیان این جهت است که صفات و اعمال احبار و رهبانان مایه فساد جامعه انسانی است، و سد راه حکومت عادلانه دینی است، و نمی گذارد آن حکومت بغرض و هدفش که همانا اصلاح مردم و بوجود آوردن جامعه زنده فعال و رسانیدن افراد آن به سعادت فطریشان است نائل شود.

و به همین جهت از میان همه مفاسدهی که متدین نبودن ایشان به دین حق داشت، تنها آن مفسده ای را بیان کرد که در تباهی اجتماع صالح از همه مهم تر بود، و آن، جلوگیری ایشان از راه خدا و بازداشتن مردم از پیروی آن بود، زیرا ایشان با تمام امکانات و قدرت خود چه علنی و چه پنهانی درباره دین حق و راه خدا کارشکنی می کردند، و دائماً در این عمل اصرار و پافشاری می نمودند، و این نه تنها در عهد رسول اسلام بود، بلکه از آن روز تاکنون کار ایشان نقشه ریزی علیه اسلام بوده و هست.

و الذین یکنزون الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا یُنْفِقُونَهَا فِی سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ اِغْبَ در مفردات می گوید: کلمه (( کنز )) به معنای روی هم نهادن مال و نگهداری آن است و در اصل از کنز خرما گرفته شده و زمان کنز، آن فصلی است که در آن خرما ذخیره می شود، و (( ناقه کنز )) آن شتری است که گوشت بدنش روی هم انباشته شده، و به عبارت ساده تر چاق باشد، و (( یکنزون )) در جمله (( و الذین یکنزون الذهب و الفضة )) به معنای انباشتن و ذخیره کردن است.

پس در همه موارد استعمال این کلمه، یک معنا نهفته است، و آن نگهداری و ذخیره مال و خودداری از این است که در میان مردم جریان پیدا کند و زیادتر شود، و انتفاع از آن عمومی تر گردد، یکی از آن با دادنش منتفع شود، و دیگری با گرفتن آن و سومی با عمل کردن روی آن. و این عمل یعنی کنز و ذخیره کردن مال، در سابق به صورت دفینه کردن آن صورت می گرفته چون بانک و مخازن عمومی در کار نبوده، ناگزیر می شدند برای آنکه سوء قصدی بدان نشود آن را در زمین دفن کنند. ترجمه

حکم حرمت کتز و احتکار ذهب و فضه مخصوص به اهل کتاب نیست و معنای انفاق در راه خدا انفاق در مصالح و ضروریات دینی و اجتماعی است

این آیه هر چند از جهت نظم لفظی با آیات قبل که اهل کتاب را مذمت می‌کرد و احبار و رهبان ایشان را در خوردن مال مردم به باطل و جلوگیری از راه خدا توبیخ می‌نمود متصل می‌باشد، الا اینکه در لفظ و ظاهر آن هیچ دلیلی نیست که دلالت کند بر اینکه در خصوص اهل کتاب نازل شده باشد.

پس نمی‌توان گفت که آیه شریفه فقط درباره اهل کتاب نازل شده، و تنها احتکار پول و حبس آن را بر ایشان حرام کرده، و اما مسلمانان می‌توانند طلا و نقره‌ها را رویهم انباشته نموده و هر طور که بخواهند در اموال خود رفتار نمایند.

بلکه آیه شریفه عموم احتکار کنندگان را به عذاب شدیدی تهدید می‌کند، و در جمله (( و لا ینفقونها فی سبیل الله )) کتز و احتکار را توضیح می‌دهد و می‌فهماند آن احتکاری مبعوض خدا است که مستلزم خودداری از انفاق در راه او باشد، و در مواردی که وظیفه انفاق آن مال در راه خدا است، انسان را از انجام آن منع کند.

و بطوری که از کلام خود خدای تعالی برمی‌آید انفاق در راه خدا عبارتست از آن انفاقی که قوام دین بر آن است، بطوری که اگر در آن مورد انفاق نشود بر اساس دین لطمه وارد می‌آید، مانند انفاق در جهاد و در جمیع مصالح دینی که حفظش واجب است، و همچنین آن شوون اجتماعی مسلمین که با زمین ماندنش شیرازه اجتماع از هم گسیخته می‌گردد، و نیز حقوق مالی واجبی که دین آن را به منظور تحکیم اساس اجتماع تشریح کرده، پس اگر کسی با وجود احتیاج اجتماع بهزینه، در باره حوایج ضروریش سرمایه و نقدینه را احتکار و حبس کند او نیز از کسانی است که در راه خدا انفاق نکرده و باید منتظر عذابی دردناک باشد؛ چون او خود را بر خدایش مقدم داشته، و احتیاج موهوم و احتمالی خود و فرزندانش را بر احتیاج قطعی و ضروری اجتماع دینی برتری داده است.

این معنا از نکته‌ای که در آیه بعدی است استفاده می‌شود، زیرا در آنجا می‌فرماید: (( هذا ما کتزتم لانفسکم : این عذاب همان پولهایی است که برای خود گنجینه کرده بودید )) و از این تعبیر به خوبی برمی‌آید که توجه عذاب و عتاب بر آنان بخاطر این است که خود را در حوایجی که از آن بیمناک بودند بر خدا و راه او که همان حیات جامعه انسانی در دنیا و آخرت است مقدم داشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۴

علاوه بر اینکه به مصالح حیات اجتماع لطمه زده اند، به خدا و رسول هم خیانت کرده اند، زیرا مال را از نظر زمامدار اجتماع پنهان نموده اند، در نتیجه در یک گوشه اجتماع مال فراوانی دفن و روی هم انباشته شده، در حالی که در گوشه‌های دیگر اجتماع احتیاج ضروری به پول، حیات اجتماع را تهدید می‌کند.

و اگر صاحب مال، ثروت خود را از نظر حاکم و زمامدار پنهان نمی‌داشت و در دست افراد به گردش و جریان می‌انداخت در چنین موقع حساسی که یگانه راه علاج و تنها وسیله حاجت پول است زمامدار آن پول را می‌گرفت و حاجت اجتماع را برمی‌آورد، پس او با این عمل خود به خدا و رسول نیز خیانت کرده است.

پس نهی آیه شریفه نهی از داشتن پول نیست بلکه نهی از حبس آن است، چون اسلام مالکیت اشخاص را از حیث کمیت محدود نکرده و حتی اگر شخص مفروض هزارها برابر آن دینه ثروت می‌داشت ولی آن را حبس نمی‌کرد، بلکه آن را در معرض جریان قرار می‌داد، اسلام هیچ عتابی به او نداشت.

چون با جریان ثروت او، هم خود او استفاده می‌کرد و هم دیگران از آن بهره‌مند می‌شدند، و در عین اینکه در راه خدا انفاق نمی‌کرد خائن به خدا و رسول بشمار نمی‌رفت، زیرا ثروت خود را در مرای و منظر همه قرار داده بود بطوری که اگر زمامدار مسلمین احتیاج ضروری پیدا می‌کرد می‌توانست به او بگوید فلان مقدار در راه خدا انفاق کن.

پس معلوم شد که آیه شریفه ناظر است به آن گنجی که صاحبش را از انفاق در حقوق مالیه واجب باز بدارد. البته همانطور که گفتیم منظور از انفاق تنها دادن زکات نیست بلکه معنای اعمی است که هم زکات را شامل می شود و هم حوایج ضروری جامعه را از قبیل جهاد و دفاع و حفظ جانها از هلاکت و امثال آن .

و اما انفاقهای مستحب از قبیل توسعه بر خانواده و دادن بیش از حد ضرورت به فقراء و امثال آن ، هر چند ممکن است از نظر ما انفاق در راه خدا شمرده شود لیکن از خود ادله ای که استحباب این گونه انفاقات را اثبات می کند برمی آید که اینگونه انفاقها انفاق در راه خدا که مورد نظر آیه مورد بحث است نیست ، و وقتی این انفاق ، انفاق در راه خدا نباشد ترک آن و جمع کردن مال در صورت نبودن موارد ضروری انفاق ، کتر شمرده نمی شود، و نیز مورد نهی آیه شریفه نخواهد بود، پس منحصرآ کتر ممنوع و مورد نهی عبارت می شود از خرج نکردن در موارد ضرورت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۵

این بود آنچه که آیه شریفه بر آن دلالت داشت ، و چون مشتمل است بر پاره ای از مسائل کلامی لذا مفسرین در این آیه مشاجره هائی بس طولانی کرده اند که ما آنها را به زودی (بعد از بحث روایتی آیات مورد بحث) در یک فصل جداگانه ای ایراد خواهیم نمود - ان شاء الله . و جمله (( فبشرهم بعذاب الیم )) که وعده عذابست به حرمت شدید کتر دلالت می کند.

یَوْمَ یَحْمَى عَلَیْهَا فِی نَارٍ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ ... کلمه (( احماء )) به معنای داغ کردن هر چیز است بطوری که حس آدمی از احساس آن ناراحت شود، و اگر با (( علی )) متعدی شده و گفته شود: (( یحمی علیها )) این معنا را می دهد که آتش بر آن چیز افروخته می شود تا داغ گردد. و کلمه (( کی )) - که کلمه (( تکوی )) مشتق از آن است - عبارت است از الصاق چیز داغ به بدن (که در فارسی آن را داغ نهادن می گویند).

پس معنای آیه این است که : این عذابی که ما دفینه کنندگان ثروت را از آن بیم دادیم و بر آن تهدیدشان کردیم ، وقوعش در روزی است که در آتش جهنم بر آن پولهای دفینه شده دمیده می شود تا سرخ گردد، آنگاه با همانها پیشانیها و پشت و پهلوئی ایشان را داغ می کنند، و در آن موقع به ایشان گفته می شود (( این همان پولهایی است که برای روز مبادای خود جمع کرده بودید، اینک همانها را بچشید، زیرا اینها همانها است که امروز به صورت عذاب درآمده و شما را شکنجه می دهد )) .

و بعید نیست علت اینکه از میان همه اعضاء، پیشانی و پشت و پهلو را نام برد این باشد که اینان در برابر پول خضوع می نموده آن را سجده می کردند، و سجده با پیشانی صورت می گیرد، و پول را پشت و پناه و مایه دلگرمی خود می دانستند، و پناه بردن به چیزی با پهلو انجام می شود؛ و بر آن تکیه می کردند، و اتکاء با پشت صورت می گیرد؛ البته مفسرین دیگر در این باره نکته های دیگری ذکر کرده اند و خدا داناتر است .

بحث روایتی

روایاتی در مورد قتال با اهلکتاب و روایاتی در مورد اینکه مجوس اهل کتاب هستند

در کافی به سند خود از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیث شمشیرها که از پدر بزرگوارش نقل کرده فرموده : و اما شمشیرهای سه گانه ای که کشیده شده یکی شمشیری است که علیه مشرکین عرب بکار می رود، و دلیل لزوم بکار بردنش آیه (( اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۵

فرمود: شمشیر دوم شمشیری است که علیه اهل ذمه بکار می رود، و دلیل لزوم بکار بردن آن آیه (( قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون )) است که ناسخ آیه (( و قولوا للناس حسنا )) می باشد، پس از اهل کتاب هر کس که در کشور اسلامی باشد از او پذیرفته نیست مگر جزیه دادن و یا کشته شدن ، و در صورت قتال ، اموالشان غنیمت مسلمین ، و زن و بچه هایشان اسرای آنان خواهد بود و اگر چنانچه حاضر به پرداخت جزیه شدند البته در آن صورت بر ما مسلمین حرام است که اموالشان را بگیریم و ایشان را اسیر خود کنیم

، و نیز می‌توانیم زنان ایشان را همسران خود سازیم .

و هر کس از اهل کتاب که در کشورهای باشند که با ما سر جنگ دارند، هم می‌توانیم اسیرشان کنیم و هم اموالشان را بگیریم ، ولی نمی‌توانیم با زنان ایشان وصلت نمائیم ، و ایشان بین سه چیز اختیار دارند، یا به کشورهای اسلامی کوچ کنند و یا جزیه پردازند و یا آنکه کشته شوند.

و نیز به سند خود از طلحه بن زید از امام صادق روایت کرده که فرمود: سنت پیغمبر بر این جاری شده که مسلمانان از مبتلایان به اختلال حواس و دیوانگان اسیر نگیرند.

و نیز در آن کتاب به سند خود از ابی یحیی واسطی از بعضی راویان شیعه روایت کرده که گفت : شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید آیا مجوسیان صاحب کتابند؟ فرمود: آری ، مگر نامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اهل مکه به گوشت نخورده که به ایشان نوشت : یا اسلام بیاورید و یا آنکه به جنگ با شما برمی‌خیزم . مردم مکه در جواب آن حضرت نوشتند: از ما جزیه بگیر و ما را به بت پرستیمان واگذار. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نوشت من جزیه نمی‌گیرم مگر از اهل کتاب .

مجددا مردم مکه نامه نوشتند - و مقصودشان از این نوشته تکذیب آن حضرت بود :- چطور می‌گوئی من جزیه نمی‌گیرم مگر از اهل کتاب و حال آنکه از مجوسیان هجر جزیه گرفته‌ای ؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در پاسخشان نوشت مجوسیان پیغمبری داشتند و او را کشتند و کتابی داشتند که آن را آتش زدند، پیغمبر ایشان کتابی برای آنان آورد که در پوست دوازده هزار گاو نوشته شده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۷

مؤلف : در این معانی روایات دیگری در جوامع حدیث ضبط شده و چون بحث واقع در پیرامون جزیه و مالیات و غیر آن دو مربوط به فقه است لذا متعرض آن نمی‌شویم .

و در الدر المنثور است که ابن عساکر از ابی امامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: قتال دو مورد است : یکی قتال با مشرکین تا آنکه ایمان بیاورند، و یا زیر بار ذلت و دادن جزیه بروند، و دیگری قتال با یغیان است تا زمانی که اطاعت خدا را گردن نهند، پس وقتی که حاضر شدند خدا را اطاعت کنند آن وقت با آنان به عدالت رفتار می‌شود.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و بیهقی در سنن خود همگی از مجاهد روایت کرده‌اند که در تفسیر جمله (( قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ... )) ، گفته است : این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش مأمور شده بودند به جنگ تبوک بروند.

مؤلف : در سابق در تفسیر آیه مباحله گذشت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر مسیحیان نجران جزیه مقرر فرمود، و این مطلب بطوری که از روایات معتبرتر استفاده می‌شود در سال ششم از هجرت اتفاق افتاد که جنگ تبوک سالها بعد از آن رخ داد، و همچنین نامه‌هایی که آن جناب به امپراطور روم و پادشاه مصر و ایران که همه اهل کتاب بودند نوشت در همین سال بود (پس روایت بالا به نظر درست نمی‌رسد).

و نیز از ابن ابی شیبیه از زهری آورده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مجوسیان هجر و یهودیان و نصاری یمن جزیه گرفت ، و جزیه آنان از هر بالغی یک دینار بود و نیز در همان کتاب آمده که مالک و شافعی و ابو عبید در کتاب اموال و ابن ابی شیبیه از جعفر از پدرش روایت کرده‌اند که گفت : عمر با مردم در باره جزیه گرفتن از مجوس مشورت کرد، عبد الرحمن بن عوف گفت : من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می‌فرمود: با مجوسیان معامله اهل کتاب کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۹ صفحه ۳۳۸

و نیز در همان کتاب است که عبد الرزاق در کتاب مصنف از علی بن ایطالب روایت کرده که شخصی از او پرسید جزیه گرفتن از مجوس چطور است ؟ فرمود: به خدا سوگند امروز در روی زمین احدی نیست که در این باره از من داناتر باشد، مجوسیان اهل



کتابی بودند که در میان آنان معروف و شناخته شده بود، و علمی داشتند که آن را درس می دادند، لیکن روزی امیر ایشان شراب خورده و مست شد، و در حال مستی با خواهر خود آمیزش کرد و عده ای از متدینین به آن دین این عمل را از او دیدند، وقتی صبح شد خواهرش به او گفت: تو دیشب با من چنین و چنان کردی، و عده ای از معتقدین هم که در مجلس تو بودند این عمل را دیدند، و آنان بطور مسلم مطلب را فاش خواهند کرد، امیر مشتی مردمان طمع کار را که در نظر داشت احضار نمود و گفت: شما همه می دانید که آدم دخترانش را با پسرانش وصلت داد (گفتند: آری). گفت: پس در اینجا باشید و هر کس که با این حکم مخالفت کرد او را بکشید).

اتفاقا ناظرانی که روز قبل آن عمل را از وی دیده بودند وارد شدند و از در نکوهش گفتند وای بر دورترین مردم (از خدا و راه راست) حدی خدائی بگردنت آمد که باید در باره ات اجراء شود. طمع کارانی که حق و حساب گرفته بودند از جای جسته و همه را کشتند، آنگاه زنی وارد شد و گفت: من نیز دیدم که با خواهرت جمع شده بودی. گفت: برو فاحشه فلان قبیله! زن در پاسخ گفت: آری به خدا سوگند من همانطور که تو می گوئی فاحشه بودم، لیکن توبه کرده ام. امیر او را نیز به قتل رسانید، و از آن بعد به جان مجوسیان افتاد و کتاب دینی شان را هر جا که دید از بین برد و حتی یک نسخه هم باقی نگذاشت.

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله (( و قالت اليهود عزیز ابن الله ... )) از عطیه عوفی از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: غضب خدا بر یهود وقتی شدت گرفت که گفتند عزیز پسر خدا است، و غضب او وقتی بر نصاری شدید شد که گفتند: مسیح پسر خدا است. و غضبش وقتی بر افرادی از این امت شدید می شود که خون مرا بریزند و مرا در طرز رفتارشان با عترتم آزرده کنند.

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: وقتی جنگ احد شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیشانی مجروح گردید و دندانهای رباعیش شکست برخاست و دستهایش را به سوی آسمان بلند کرد و گفت: غضب خدا وقتی بر یهود شدت گرفت که گفتند: عزیز پسر خدا است، و وقتی بر نصاری شدید شد که گفتند: مسیح پسر خدا است، در این امت بر افرادی شدت می گیرد که خون مرا بریزند، و مرا در عترتم آزرده سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۳۹

مؤلف: در الدر المنثور و کتابهای دیگر در قصه عزیر روایاتی از ابن عباس و کعب الاحبار و سدی و دیگران آمده که به جعلیات اسرائیلیان شبیه تر است، و من خیال می کنم همه آنها از جعلیات کعب الاحبار است که به ظاهر مسلمان شده بود. و در احتجاج طبرسی از علی (علیه السلام) نقل شده که در معنای جمله (( قاتلهم الله انی یوفکون )) فرموده: یعنی خدا لعنتشان کند، کار تهمت و افک را بکجا رسانده اند. در این آیه لعنت خدا را قاتل خدا خوانده، و همچنین در آیه (( قتل الانسان ما اکفره )) که معنایش این است که لعنت باد بر انسان چقدر کفر پیشه است.

مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت از ابن عباس نیز روایت شده و بهر حال بفرضی که این روایات صحیح باشد تفسیر به لازمه معناست، نه اینکه معنای قتال لعنت باشد.

چند روایت در مورد معنای اینکه یهود و نصارا احبار و رهبان را ارباب گرفتند

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که گفت: من از آن جناب پرسیدم معنای آیه (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله )) چیست؟ فرمود: به خدا قسم احبار و رهبان، یهود و نصاری را به پرستش خود نمی خواندند و بفرضی هم که می خواندند یهود و نصاری هرگز قبول نمی کردند، و لیکن احبار و رهبان تعدادی از محرمات را برایشان حلال و تعدادی از حلالها را بر آنان حرام نمودند، و آنها هم پذیرفتند، پس یهود و نصاری بدون اینکه خودشان متوجه باشند احبار و رهبان خود را پرستیدند.

مؤلف: این معنا را برقی در محاسن خود و عیاشی در تفسیرش از ابی بصیر و نیز از جابر از امام صادق (علیه السلام) و از حدیفه روایت کرده اند، همچنانکه الدر المنثور هم از عده ای از صاحبان روایت از حدیفه نقل کرده است.

قمی در تفسیر خود در ذیل آیه (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله )) می گوید: در روایتی از ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: اما اینکه فرمود: (( المسيح ابن مریم )) برای این بود که برخی از مسیحیان او را تعظیم نموده و در دل آنقدر بزرگ می دانستند که خیال می کردند او معبود و پسر خدا است. بعضی دیگر از ایشان گفته اند: او سومی سه خدا است. طائفه ای دیگر گفته اند: او خود خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۰

آنگاه اضافه فرمود: و اما این که فرموده (( اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا )) از این رو بوده که یهودیان و مسیحیان گوش به حرف احبار و رهبان خود می دادند، و آنها را کورکورانه اطاعت نموده و گفته های ایشان را مانند وحی منزل دانسته و با آن معامله دین می کردند و آنچه اصلا به یادش نبودند اوامر خدای تعالی و کتابهای آسمانی او و پیغمبران او بود که بکلی پشت سر انداختند، پس در حقیقت بجای اینکه خدا را رب خود بدانند احبار و رهبان را ارباب خود گرفتند...

و در تفسیر برهان از مجمع البیان نقل کرده که گفته ثعلبی به سند خود از عدی بن حاتم روایت کرد که گفت: من (وقتی برای اولین بار) شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شدم صلیبی بگردنم آویزان بود، حضرت فرمود: عدی! آن چیزی که به گردنت آویخته ای دور بینداز.

چند روایت در ذیل جمله: (( لیظهره علی الدین کله )) و تفسیر آن به ظهور حضرت مهدی (ع)

و در تفسیر برهان از صدوق نقل کرده که وی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه (( هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق ... )) فرمود: به خدا سوگند هنوز تاویل این آیه نازل نشده و نخواهد شد تا آنکه قائم (علیه السلام) خروج کند، وقتی او خروج کرد دیگر هیچ کافر به خدا و منکر امامی باقی نمی ماند مگر اینکه از خروج آن جناب ناراحت می شود (زیرا آن جناب عرصه را بر آنان چنان تنگ می گیرد که راه گریزی نمی یابند) حتی اگر کافری در دل سنگی پنهان شود، آن سنگ می گوید: ای مومن! در دل من کافری پنهان است مرا بشکن و او را به قتل برسان.

مؤلف: نظیر این روایت را عیاشی از ابی المقدام از ابی جعفر (علیه السلام) و نیز از سماعه از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و همچنین طبرسی مثل آن را از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده است. در تفسیر قمی آمده که این آیه در باره قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله) نازل شده، و معنای اینکه در باره آن جناب نازل شده این است که خروج آن جناب تاویل این آیه است، همچنانکه از روایت صدوق هم استفاده می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۱

و در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و بیهقی در سنن خود از جابر روایت کرده اند که در تفسیر آیه (( لیظهره علی الدین )) کله گفته است: معنای این آیه صورت وقوع به خود نمی گیرد مگر وقتی که هیچ یهودی و مسیحی و صاحب ملتی جز اسلام نماند، و نیز صورت نمی گیرد مگر وقتی که گرگ و گوسفند، شیر و گاو و انسان و مار با هم زندگی کنند و از یکدیگر ایمن شوند، و نیز واقع نمی شود مگر وقتی که هیچ موشی انبانی را سوراخ نکند و واقع نمی شود مگر وقتی که جزیه بکلی لغو شود، و صلیب ها شکسته و خوکها کشته شوند، و این وقتی است که عیسی بن مریم از آسمان فرود آید.

مؤلف: منظور از لغو جزیه به قرینه صدر روایت این است که موضوعی برای جزیه باقی نمی ماند. و این که این روایت دلالت داشت بر اینکه در آن روز کفر و شرکی در روی زمین باقی نمی ماند معنایی است که روایات دیگر نیز بر آن دلالت دارند. و همچنین روایات دیگری هست که آنها نیز دلالت دارند بر اینکه مهدی (عج) بعد از ظهورش جزیه را از اهل کتاب بر می دارد.

و چه بسا آیه شریفه (( و القینا بینهم العداوه و البغضاء الی یوم القیمه )) و آیه (( فاغرینا بینهم العداوه و البغضاء الی یوم القیمه )) و آیات دیگری که در این باره در مورد اهل کتاب نازل شده این روایت را تایید کند، زیرا خالی از ظهور در این نیست که اهل

کتاب تا روز قیامت باقی خواهند ماند، هر چند می توان گفت که این آیات کنایه از این است که تا ابد محبت و مودت از میان این گروه برخواهد خاست و ما در ذیل آیات مزبور این احتمال را داده و در پیرامون آن مطالبی گذراندیم .  
روایاتی در ذیل آیه : (( والذین یکنزون تاذهب والفضه ... )) و استناد مستمر ابوذر به این آیه شریفه در برابر عثمان و معاویه و گنجینه داران

و نیز در الدر المنثور است که ابن الضریس از علباء بن احمر روایت کرده که عثمان بن عفان وقتی دستور داد قرآنهائی نوشته شود نویسندگان خواستند (( واوی )) را که در سوره براءت در آیه (( والذین یکنزون الذهب و الفضه )) هست بیندازند، ابی ذر گفت : (( واو )) را در جای خود می گذارید یا شمشیر بدوش بگیریم ، نویسندگان (( واو )) را دوباره به آیه ملحق کردند.

شیخ در امالی از جماعتی از ابی المفضل و از بقیه رجال سندش نقل کرده که راوی گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بعد از آنکه آیه (( والذین یکنزون الذهب و الفضه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم )) نازل گردید فرمود: مالی که زکاتش داده شود کتر شمرده نمی شود اگر چه در زیر هفت طبقه زمین باشد، و مالی که زکاتش را ندهند کتر است هر چند در روی زمین باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۲

مؤلف : در این معنا روایت دیگری در الدر المنثور از ابن عدی و خطیب از جابر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و همچنین بطرق دیگری از ابن عباس و دیگران آمده است .

و نیز در امالی به سند خود از امام صادق از پدرش امام باقر (علیه السلام ) روایت کرده که شخصی از آنجناب از درهم و دینار و وظیفه ای که مردم در باره آن دارند پرسش نمود، حضرت فرمود: درهم و دینار مهرهای خدا است که خدا آنها را برای مصلحت خلق خود درست کرده تا بوسیله آن ، شوون زندگی و خواسته هایشان تامین شود، پس هر که را از آن بهره بیشتری داد و او حق خدا را رعایت نمود و زکات آن را داد، خواسته خدا را انجام داده ، و هر که را خداوند بهره بیشتری از درهم و دینار داد و او بخل ورزید و حق خدا را نپرداخت و از آن خشت و گل روی هم گذاشت ، او از کسانی خواهد بود که مستحق وعید و تهدید حق تعالی و مشمول آیه (( یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی به اجباهم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکتزون )) می باشد.

مؤلف : این روایت آنچه را که ما قبلا از خود آیه استفاده کرده بودیم تایید می کند.

و در تفسیر قمی آمده که ابو ذر غفاری در ایامی که در شام بود همه روزه صبح به راه می افتاد و در میان مردم به صدای بلند فریاد می زد: گنجینه داران بدانند که روزی خواهد آمد که آنقدر بر پیشانی و پشت و پهلوهایشان داغ می گذارند که درونهایشان از سوز آن خبردار شود.

مؤلف : طبرسی در مجمع البیان وجه و علت این را که چرا از میان همه اعضا پیشانی و پشت و پهلو ذکر شده از این روایت چنین استفاده کرده است که : منظور از داغ نهادن این است که حرارت آتش را بجوف آنان برسانند، و بهمین جهت پیشانی ایشان را داغ می گذارند تا مغز سرشان بسوزش درآید، و پشت و پهلو را داغ می گذارند تا اندرونشان بسوزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۳

و ممکن است که قول طبرسی را بدینصورت تکمیل نمود: بطوری که از اخبار و پاره ای آیات برمی آید صورت گنجینه داران در آن روز به طرف پشت قرار گرفته و در نتیجه از آن طرف صورت و پشت و پهلوهایشان را داغ می گذارند.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق در کتاب مصنف از ابو ذر روایت کرده که گفت : بشارت باد به گنجینه داران به داغ در پیشانی و پشت و پهلویشان .

و نیز در همان کتاب آمده که ابن سعد و ابن ابی شیبه و بخاری و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه از زید بن وهب روایت

کرده اند که گفت: من در ربه ابو ذر غفاری را زیارت کردم، و از او پرسیدم چرا در این سرزمین منزل کرده ای؟ فرمود: من در شام بودم و این آیه را زیاد می خواندم ((و الذین یکتزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم)) معاویه می گفت: این آیه در باره ما مسلمانان نازل نشده، بلکه درباره اهل کتاب آمده است؛ من گفتم: خیر چنین نیست، هم در باره ماست و هم در باره ایشان.

و باز در الدر المنثور است که مسلم و ابن مردویه از احنف بن قیس روایت کرده اند که گفت: ابو ذر وارد شد و گفت: بشارت باد بر گنجینه داران به روزی که داغ بر پیشانی‌شان بگذارند، آنچنان که از پس گردنشان بیرون آید، و بر پشتشان بگذارند آنچنان که از پهلوهایشان سر درآورد. من پرسیدم این چه تفسیری است؟ گفت: من نمی گویم مگر آنچه را که از پیغمبر ایشان شنیده ام. و نیز در آن کتاب است که احمد در کتاب زهد از ابی بکر بن منکدر روایت کرده که گفت: حیب بن سلمه در ایامی که امیر شام بود سیصد دینار برای ابو ذر فرستاد و پیغام داد این را در حوائج خود مصرف کن. ابو ذر گفت: آن را بردار و برگردان، آیا او کسی را از ما مغرورتر به خدا نیافت؛ ما را سایه بانی که در زیر آن خود را از سرما و گرما پوشانیم و سه تا گوسفند که عصرها از صحرا بیایند و ما را از شیر خود بهره مند سازند و کنیزی که با خدمت خود بر ما منت گذارد بس است، و من بدون تعارف از داشتن بیشتر از این بیمناکم. و نیز در همان کتاب است که بخاری و مسلم از احنف بن قیس روایت کرده اند که گفت: من در میان گروهی از قریش نشسته بودم که ناگهان مردی ژنده پوش و ژولیده موی با قیافه ای خشن نزدیک آمد و بالای سر ایشان ایستاد، و پس از ادای سلام گفت:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه: ۳۴۴

بشارت باد گنجینه داران را به سنگی که با آتش جهنم آنچنان سرخ شده باشد که وقتی بر سر پستان ایشان بگذارند از غضروف کتف آنان سر درآورد، و اگر بر غضروف کتف ایشان بگذارند از سر پستانها بیرون آید پس بلرزه درآیند. آنگاه از آن جمعیت رو برگردانید و به کناری رفت و نشست، من بدنبالش رفته نزدش نشستم، و هیچ معرفتی در حق وی نداشتم و نمی دانستم کیست، گفتم خیال می کنم این مردم از گفتار تو ناراحت شدند؟ گفت: اینان نمی فهمند، خلیلم به من فرمود - پرسیدم خلیل شما کیست؟ فرمود: نبی اکرم - ای ابا ذر! آیا این کوه احد را می بینی؟ گفتم: آری. گفت: من دوست ندارم که بقدر این احد طلا داشته باشم و همه را خرج کنم، من دوست ندارم که بیش از سه دینار پول داشته باشم این مردم نمی فهمند که آنچه را جمع می کنند در دنیا می ماند، و به خدا سوگند من هرگز نه طمع می به دنیای آنان دارم و نه به دین ایشان، نه از دنیای ایشان درخواستی می کنم و نه در امر دین نظریه ای می خواهم، تا خدای عز و جل را ملاقات کنم.

و در تاریخ طبری از شعیب از سیف از محمد بن عوف از عکرمه از ابن عباس روایت شده که گفت: وقتی ابو ذر وارد بر عثمان شد، کعب الاحبار هم نزد عثمان نشسته بود؛ ابو ذر به عثمان گفت: شما از مردم تنها به این مقدار راضی نشوید که یکدیگر را اذیت نکنند بلکه باید وادار کنید مردم را علاوه بر این، از یکدیگر دستگیری نیز بکنند، حتی از مودی زکات اکتفاء به دادن زکاتش نکنید، بلکه زکات دهنده باید علاوه بر زکات به همسایگان و برادران نیز احسان نموده و صله ارحام هم بکنند.

کعب الاحبار گفت: کسی که واجبش را پرداخت دیگر چیزی بر او نیست، ابو ذر عصای سرکچی که همراه داشت برداشته و بر سر کعب کوبید، ضربت ابو ذر سر کعب را شکست، عثمان خواهش کرد که از ابو ذر بگذرد، او نیز در گذشت. آنگاه عثمان به ابی ذر گفت: از خدا بترس و دست و زبان را نگهدار؛ عثمان از این نظر گفت دست و زبانت را نگهدار که ابو ذر وقتی کعب را بزد به او گفت: ای یهودی زاده تو را چه به این حرفها!؟

بررسی موضع ابوذر و بیان اینکه گفتار او نتیجه اجتهادش نبوده بلکه ماءخوذ از رسول الله (ص) بوده است

مؤلف: داستانهای ابو ذر و اختلافی که وی با عثمان و معاویه داشت معروف و همه در کتب تاریخ مضبوط است، و دقت در

احادیثی که از وی نقل شده و در آنچه که او به معاویه گفت، و همچنین برخوردش با عثمان و کعب، همه دلالت بر این دارد که او از آیه شریفه آن معنائی را فهمیده که ما فهمیدیم و گفتیم که آیه شریفه تهدید از ترک انفاق در موارد واجب علاوه بر زکات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۵

تجزیه و تحلیل وضع زندگی مردم آن عصر این معنا را تایید می‌کند، زیرا می‌بینیم مردم آن عصر دو طبقه بودند، یک طبقه از مردم که اکثریت اجتماع را تشکیل می‌دادند و قادر بر قوت روزانه و ستر عورت خود نبوده و در ضروری‌ترین حوایج زندگی کمیتشان لنگ بود. و یک طبقه دیگر که افراد کمتری بودند و از بسیاری مال و منال و گنجینه‌های متجاوز از میلیارد که یا جوایز خلیفه و یا غنائم جنگی و مال خراج بود، مست شده بودند و نمی‌فهمیدند چه کنند. برای اطلاع بر این مطلب کافی است که خواننده محترم به تواریخی مراجعه کند که در باره اموال صحابه نوشته شده است؛ چون با مراجعه به آنها به قلم‌های درشتی از نقدینه و برده و املاک و کاخهای رفیعی برمی‌خورد که دچار حیرت می‌شود، و خواهد دید که معاویه و سایر بنی امیه وضعی در شام پدید آوردند که دست کمی از دربار قیصران روم و پادشاهان ایران نداشتند.

و اسلام راضی به هیچ یک از آنها نمی‌شود، نه به آن فقر اکثریت و نه به این ثروت کلان از طبقه‌ای خاص، و قطعاً اگر طبقه دوم بحکم اسلام رفتار می‌کردند نه خود به این ثروت می‌رسیدند و نه اکثر مردم از فقر و فلاکت از بین می‌رفتند.

بعضی‌ها گفته‌اند: نظریه‌ای که ابو ذر به اجتهاد خود اتخاذ کرده بود این بود که هر چه زائد بر مقدار ضرورت و مخارج واجب از قبیل سد جوع و ستر عورت باشد، کفر است و باید در راه خدا انفاق شود. و بعضی دیگر چنین فهمیده‌اند که او مردم را به زهد در دنیا دعوت می‌کرده است.

و لیکن پاره‌ای از کلمات خود او که در روایات دیده می‌شود این نسبت‌ها را تکذیب می‌کند، و در روایت سابق هم دیدیم که گفته خود را به اجتهاد خود نسبت نداد، بلکه به شنیده‌های خود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) استناد داد، و گفت: ((من به ایشان نگفتم مگر آنچه را از پیغمبرشان شنیدم، و خلیل من چنین و چنان گفت)). و در روایات صحیح از طرق شیعه و سنی بسیار آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حق او فرمود: آسمان بر کسی سایه نینداخت و زمین حمل نکرد کسی را که لهجه و گفتارش راست تر از ابو ذر باشد (از این روایت که احدی در آن انکار ندارد می‌فهمیم اینکه گفت: ((من به ایشان نگفتم مگر آنچه را از پیغمبرشان شنیدم)) راست است، پس به هیچ وجه نمی‌توانیم نسبت اجتهاد به او بدهیم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۶

بیان فساد و ضعف دو روایتی که در صدد مخدوش ساختن ابو ذر است

از همینجا فساد گفته شداد بن اوس - که ذیلاً نقل می‌گردد - روشن می‌شود، احمد و طبرانی از او روایت کرده‌اند که گفته است: ابو ذر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکمی را واجب، می‌شنید و به بادیه خود می‌رفت، و در غیابش مردم از آنجناب در باره همان حکم، حکم مستحبی را می‌شنیدند و حفظ می‌کردند، در حالی که ابو ذر آن را نشنیده بود، در نتیجه ابو ذر همواره بهمان شنیده خود استناد می‌کرد غافل از اینکه دلیل دیگری نیز هست.

منظور شداد تنها اصلاح همین روایتی است که در بالا نقل کردیم که ابو ذر گفت: حرمت کفر مختص به اهل کتاب نیست. بلکه مسلمین نیز مشمول آن هستند. و لیکن این روایت مصداق گفته شداد نیست و همچنین آن روایت دیگری که ابو ذر گفت: ((تنها دادن زکات کافی نیست، و مردم نمی‌توانند برای اینکه اموال را دفینه کنند بگویند ما زکات را داده ایم)) زیرا در حق ابی ذر تصور نمی‌شود که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشنیده باشد که انفاق دو قسم است، واجب و مستحب، و مردی به آن عظمت نفهمیده باشد که بهترین مبین آیه کفر همان ادله انفاقات مستحب است.

سست تر از روایت شداد، روایتی است که طبری در حاشیه تاریخ خود چنین آورده: ((از شعیب از سیف از عطیه از یزید فقعیسی

روایت شده که وقتی ابن السوداء (ابن سبای معروف) وارد شام شد، ابوذر را بدید و بدو گفت: ای ابا ذر آیا از معاویه تعجب نمی کنی که مال مسلمانان را مال خدا خوانده و می گوید همه چیز از خدا است، و می خواهد به این بهانه اموال را به خود اختصاص داده از مسلمین پنهان بدارد، و در نتیجه اسم مسلمانان را محو کند.

ابوذر نزد معاویه رفت و پرسید چه وادارت کرده که مال مسلمانان را مال خدا بخوانی؟ معاویه گفت: خدا تو را رحمت کند ای ابو ذر، مگر ما بندگان خدا نیستیم، و مگر مال، مال خدا و خلق، خلق خدا و همه اختیارات بدست خدا نیست؟ گفت: از این ببعد این حرف را مزن. معاویه گفت: من از این ببعد نمی گویم اموال مال خدا نیست، و لیکن می گویم مال مسلمانان است ((.

آنگاه می گوید: ابن السوداء نزد ابو درداء رفت، وی پرسید تو کی هستی من تو را بیش از یک یهودی نمی دانم؟ سپس نزد عباد بن صامت رفت و با او به نزد معاویه رفتند؛ عباد بن صامت به معاویه گفت به خدا سوگند این مرد است که همواره ابو ذر را علیه تو تحریک می کند و می شوراند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۷

ابوذر در شام قیام کرد، و این شعار را مرتب به مردم گوشزد می نمود: (( ای گروه توانگران با تهی دستان موااسات کنید، بشارت باد به کسانی که طلا و نقره را اندوخته می کنند، و آن را در راه خدا انفاق نمی نمایند به محلی از آتش که در آن پیشانیها و پشت و پهلوهایشان را داغ می کنند... )) .

حاصل این روایت این است که ابو ذر به تحریک ابن السوداء اقدام به چنین قیامی نموده، و بر این شعار پافشاری می کرد. طبری این حدیث را از این دو نفر روایت کرده، و بیشتر داستانهائی که در باره عثمان نقل شده نیز همه منتهی به این دو نفر یعنی شعیب و سیف می شود، و این دو تن از دروغگویان و جعلین معروفند، و علمای حدیث روایت آندو را بی اعتبار می دانند.

و آنچه حدیث که از ابن السوداء نقل کرده اند با در نظر داشتن اینکه ابن السوداء همان کسی است که اسمش را عبد الله بن سبا گذارده اند، و تمامی احادیث مربوط به داستان عبد الله ابن سبا نیز منتهی به این دو نفر می شود، همه و همه از احادیث مجعوله است و محققین از علمای فن، اخیرا به یقین رسیده اند که داستان ابن السوداء از اصل یک مطلب خرافی بوده و هیچ واقعیتی نداشته و مردی بدین نام وجود نداشته است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر صاحب دینه ای که حق آن دینه را نداده باشد روز قیامت او را می آورند و پیشانی و شقیقه اش را داغ می کنند، و به او گفته می شود این همان گنجی است که از دادن حقش بخل ورزیدی ((.

و در همان کتابست که طبرانی در کتاب اوسط و ابو بکر شافعی در کتاب غیلانیات از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند بر اغنیاء و مسلمانان دادن زکات را آنقدر واجب کرد که فقراء را کفایت کند، و فقرا هرگز دچار گرسنگی و بره نگی نمی شوند مگر بهمان مقداری که توانگران از دادن زکات دریغ می ورزند، و باید بدانند که خداوند به حساب سختی، ایشان را محاسبه و به عذاب دردناکی معذب خواهد نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۸

و در همان کتاب آمده که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته ولی ذهبی آن را ضعیف شمرده) از ابی سعید خدری از بلال نقل کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای بلال خدا را به حالت فقر ملاقات کن نه به حالت توانگری. پرسیدم چطور خود را فقیر کنم؟ فرمود: وقتی خداوند به تو رزق ارزانی داشت پنهان مکن، و اگر از تو از آن مال چیزی خواستند دریغ مدار. پرسیدم: چگونه می توانم چنین کنم؟ فرمود: وظیفه این است و گرنه آتش است. گفتاری در معنای کثر

شکی نیست که قوام اجتماعی که بشر بحسب طبع اولی خود تشکیل داده بر مبادله مال و عمل پایدار است، و قطعاً اگر چنین مبادله ای در کار نمی بود مجتمع انسان حتی یک چشم بر هم زدن قوام نمی داشت. راه بهره مندی انسان در اجتماعش غیر از این نبوده که اموری از مواد اولیه زمین گرفته و بقدر وسعش روی آن عمل نموده و از نتیجه عملش ما یحتاج خود را ذخیره می کرده است و



ما زاد بر احتیاج خود از آن حاصل را به دیگران می‌داده و در عوض سایر ما یحتاج خود را از آنچه که در دست دیگران بوده می‌گرفته .

مثلاً- یک نفر نانوا از نانی که خود می‌پخته بقدر قوت خود و خانواده اش برمی‌داشته و زائد بر آن را با پارچه ای که در دست نساج و اجناس دیگری که هر یک در دست افراد معینی درست می‌شده معاوضه می‌کرده ، و همچنین صاحبان حرفه های دیگر همه و همه اعمال و فعالیت هائی که در اجتماع صورت می‌گرفته همانا خرید و فروش و مبادله و معاوضه بوده است . و آنچه از بحث های اقتصادی بدست می‌آید این است که انسانهای اولی معاوضه و مبادلاتشان تنها روی اجناس صورت می‌گرفته ، و متوجه نبوده اند که به غیر از این صورت نیز امکان پذیر هست .

اما این را توجه داشتند که هر چیزی با چیز دیگر مبادله نمی‌شود، زیرا نسبت میان اجناس مختلف است ؛ جنسی مورد احتیاج مبرم مردم است و جنسی دیگر اینطور نیست ، یک جنس بسیار رایج است و جنس دیگر خیلی کم و نایاب است ، و هر جنسی که بیشتر مورد احتیاج باشد و کمتر یافت شود قهراً طالبانش نیز بیشتر است ، و نسبتش با جنسی که هم زیاد مورد حاجت نیست و هم زیاد یافت می‌شود یکسان نیست ، چون رغبت مردم نسبت به دومی کمتر است ؛ همین معنا سبب شده که پای قیمت و ارزیابی به میان آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۴۹

بعد از آنکه خود را ناچار دیدند از اینکه برای حفظ نسبت ها، معیاری بنام قیمت درست کنند، و چون باید خود آن معیار ارزش ثابتی داشته باشد، لا جرم بعضی از اجناس نایاب و عزیز الوجود از قبیل گندم ، تخم مرغ و نمک را اصل در قیمت قرار دادند تا سایر اجناس و اعیان مالی را با آن بسنجند، در نتیجه آن جنس عزیز الوجود مدار و محوری شد که تمامی مبادلات بازاری بر آن دور می‌زد، و این سلیقه از همان روزگار قدیم تا امروز در بعضی از جوامع کوچک از قبیل دهات و قبیله ها دائر بوده و هست . تا آنکه در میان اجناس نایاب و عزیز الوجود به پاره ای از فلزات از قبیل طلا، نقره و مس برخورد آن را مقیاس سنجش ارزش ها قرار دادند و در نتیجه طلا، نقره و مس بصورت نقدینه هائی درآمدند که ارزش خودشان ثابت و ارزش هر چیز دیگری با آنها تعیین می‌گردید.

رفته ، رفته طلا- مقام اول را، نقره مقام دوم و سایر فلزات قیمتی مقام های بعدی را حیزت کردند، و از آنها سکه های سلطنتی و دولتی زده شد و به نامهای دینار، درهم و فلس و نامهای دیگری که شرحش مایه تطویل و از غرض بحث ما بیرون است نامیده شدند.

و چیزی نگذشت که نقدین ، یعنی سکه های طلائی و نقره ای مقیاس اصلی قیمت ها شده ، هر چیز دیگر و هر عملی با آنها تقویم و ارزیابی شد، و نوسانهای حوایج زندگی همه به آن دو منتهی گردید و آندو ملاک دارائی و ثروت شدند، و کارشان بجائی رسید که گوئی جان مجتمع و رگ حیاتش بسته بوجود آنها است ؛ اگر امر آنها مختل شود حیات اجتماع مختل می‌گردد، و اگر آنها در بازار معاملات در جریان باشند معاملات سایر اجناس جریان پیدا می‌کند و اگر آنها متوقف شوند سایر اجناس نیز متوقف می‌گردد.

امروزه وظیفه ای را که نقدین در مجتمعات بشری از قبیل حفظ قیمت اجناس و عملها و تشخیص نسبت میان آنها بعهدہ داشت ، اوراق رسمی از قبیل (( پوند )) ، (( دلار )) و غیر آن دو و نیز چک و سفته های بانکی بعهدہ گرفته است . و در تعیین قیمت اجناس و اعمال و تشخیص نسبت هائی که میان آنهاست رل نقدین را بازی می‌کند، بدون اینکه خودش قیمتی جداگانه داشته باشد. و عبارت دیگر تقریباً می‌توان گفت اینها قیمت هر چیزی را معلوم می‌کنند ولیکن خودشان قیمت ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۰

پس اگر موقعیتی را که طلا- و نقره در اجتماع دارند، و رلی را که در حفظ قیمت ها و سنجش نسبت ها که میان اجناس و اموال

هست به دقت در نظر بگیریم بخوبی روشن می شود که نقدین در حقیقت نمایش دهنده نسبت هائی است که هر چیزی به چیزهای دیگری دارد، و بهمین خاطر که نمایش دهنده نسبت ها است و یا به عبارتی اصلا خود نسبت ها است بهمین جهت با بطلان و از اعتبار افتادن آن ، همه نسبت ها باطل می شود همچنانکه رکود در آن مستلزم رکود در آنها است .

و ما در دو جنگ جهانی اخیر به چشم خود دیدیم که بطلان اعتبار پول در پاره ای از کشورها مانند منات در روسیه تزاری و مارک در آلمان چه بلاها و مصائبی بیار آورد و با سقوط ثروت چه اختلالی در حیات آن جوامع پدید آمد، حال باید دانست که اندوختن و دفینه کردن پول و جلوگیری از انتشار آن در میان مردم عینا همین مفاسد و مصائب را بیار می آورد. گفتار امام باقر (علیه السلام) هم که در روایت گذشته فرمود: (( خدا آنها را برای مصلحت خلق درست کرد تا بوسیله آن شوون زندگی و خواسته هایشان تامین شود )) اشاره بهمین معنا است .

مفاسدی که بر اندوختن و احتکار پول مترتب است

آری ، اندوختن و احتکار پول ، مساوی با لغویت ارزش اشیاء و بی اثر گذاردن پولی است که احتکار شده ، چون اگر احتکار و حبس نمی شد بقدر وسعش در زنده نگاه داشتن و بجریان انداختن معاملات و گرم کردن بازار در اجتماع اثر می گذاشت ، و بی اثر کردن آن با تعطیل کردن بازار برابر است ، و معلوم است با رکود بازار حیات جامعه متوقف می شود.

البته اشتباه نشود ما نمی خواهیم بگوئیم پول را در صندوق و یا بانک و یا مخازن دیگری که برای اینکار درست شده نباید گذاشت ، چون این حرف با عقل سلیم جور نمی آید، زیرا حفظ اموال قیمتی و نفیس و نگهداری آن از تلف شدن از واجباتی است که عقل آن را مستحسن شمرده ، و غیره انسانی ، آدمی را به آن راهنمایی می کند و آدمی را وامی دارد بر اینکه وقتی که پول گردش خود را کرد و برگشت ، تا جریان ثانوی آن را در بانک و یا مخازن دیگری حفظ کند، و آن را از دستبرد ایادی غصب ، سرقت ، غارت و خیانت نگهداری نماید.

بلکه مقصود ما این است که نباید پول را در گنجینه حبس کرد و از جریانش در مجرای معاملات و اصلاح گوشه ای از شوون زندگی و رفع حوایج ضروری جامعه از قبیل سیر کردن گرسنگان و سیراب ساختن تشنگان و پوشاندن بره نگان و سود بردن کاسبان و کارگران و زیاد شدن خود آن سرمایه ، و معالجه بیماران و آزاد ساختن اسیران و نجات دادن بدهکاران و رفع پریشانی بیچارگان و اجابت استغاثه مضطربان و دفاع از حوزه و حریم کشور، و اصلاح مفاسد اجتماعی دریغ ورزید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۱

و موارد انفاق چه آن مواردی که انفاق در آن واجب است و چه آنها که مستحب است و چه آنجا که مباح است آنقدر بسیار است که شاید نتوان شمرد، و نباید در این موارد بخل ورزید و با انباشتن پول و حبس آن ، مصالح انفاق در آن موارد را زمین گذاشت ، همچنانکه زیاده روی و اسراف هم نباید کرد، زیرا نه افراط در آن صحیح است و نه تفریط.

در مواردی که انفاق ، مستحب یا مباح است چرا بخل ورزیدن جائز نباشد؟

خواهید گفت : در مواردی که انفاق مستحب یا مباح است چرا بخل ورزیدن جائز نباشد؟ در جواب گوئیم : هر چند ترک انفاقات مستحب جرم نیست ، نه از نظر عقل و نه از نظر شرع ، و لیکن زمینه مستحبات را بطوری کلی از بین بردن خود، از بدترین گناهان است .

و اگر بخواهی بخوبی حساب این معنا را بررسی به زندگی روزمره خود نگاه کن خواهی دید که ترک انفاقهای مستحب در شوون مختلف زندگی از قبیل زناشوئی ، خوراک ، پوشاک و اکتفاء کردن بقدر واجب شرعی و ضروری و عقلی آنها چه اختلالی در نظام زندگی وارد می سازد، اختلالی که بهیچ قیمتی نمی توان جبران نمود.

بهمین بیان این معنا روشن می گردد که آیه (( و الذین یکنزون الذهب و الفضه و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشره م بعداب الیم ))

بعید نیست آنچه‌ان اطلاقی داشته باشد که انفاقات مستحب را هم بعنایتی که گذران‌دیم شامل شود، چون کنز اموال موضوع انفاقات مستحب را هم مانند انفاقات واجب از بین می برد.

و نیز بهمین بیان معنای گفتار ابو ذر در خطاب به عثمان بن عفان که گفت: (( از مردم تنها به این مقدار راضی نباشید که یکدیگر را آزار نکنند بلکه باید وادارید تا بذل معروف نمایند، و پرداخت کننده زکات نباید تنها به دادن آن اکتفاء نماید بلکه باید احسان به همسایه و برادران و پیوند با خویشاوندان نیز داشته باشد )) معلوم و روشن می گردد که عبارت او صریح و یا نزدیک به صریح است در اینکه وی نیز همه انفاقات را واجب نمی دانسته بلکه بعضی را واجب و برخی را مستحب می دانسته، چیزی که هست مخالفت او در این بوده که نباید بعد از زکات بکلی باب خیرات مسدود شود، و معتقد بوده که بستن در خیرات مستلزم ابطال غرض تشریح آن و افساد مصلحتی است که شارع از تشریح آن منظور داشته.

او می گفته حکومت اسلام حکومت استبدادی قیصران روم و پادشاهان ایران نیست که تنها وظیفه خود را حفظ امنیت عمومی و جلوگیری از تجاوزات مردم به یکدیگر بداند، و پس از تامین آن، مردم را آزادی عمل دهد تا هر چه دلشان می خواهد بکنند، راه افراط خواستند بروند، و راه تفریط را خواستند پیش بگیرند، اصلاح خواستند بکنند، افساد خواستند به راه بیندازند، خواستند به راه هدایت بروند برونند، و اگر خواستند گمراهی پیش بگیرند بگیرند، خود حکومت و متصدیان حکومت هم آزاد باشند و هر چه خواستند بکنند، و کسی از ایشان بازخواست نکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۲

بلکه حکومت اسلام حکومتی است اجتماعی و دینی که از مردم تنها به این اکتفاء نمی کند که یکدیگر را نیازارند بلکه مردم را به چیزی وادارند که جمیع شوون زندگی ایشان را اصلاح می کند، و برای تمامی طبقات جامعه از امیر و مأمور، رئیس و مرئوس، خادم و مخدوم، غنی و فقیر و قوی و ضعیف نهایت سعادت را که در خور امکان است آماده می کند؛ فقیر را به امداد توانگر واداشته بدین وسیله حاجت توانگر را برمی آورد. و غنی را به انفاق و دستگیری از فقرا مأمور نموده بدین وسیله حاجت فقراء را برمی آورد، حیثیت و مکانت اقویاء را با احترام به ضعفاء حفظ نموده، و حیات ضعفا را با رفت و دلسوزی اقویا و مراقبت آنان تامین می نماید. عالی را بوسیله اطاعت دانی منشا خیرات و برکات ساخته، و دانی را از عدل و انصاف عالی برخوردار می کند، و چنین نظامی جز با نشر و گسترش مبرات و عمل به واجبات مالی و مستحبات آن به نحو شایسته اش بوجود نمی آید.

نقش مبرات و مستحبات مالی در حفظ اساس حیات مجتمع دینی و ایجاد نظام اسلامی

آری، اکتفا کردن به دادن زکات واجب و ترک انفاقهای مستحب چنین نظامی را بوجود نمی آورد، بلکه اساس حیات مجتمع دینی را هم بر هم زده و آن غرضی را که شارع دین از تشریح انفاقات مستحب داشته بکلی تباه می سازد، و رفته رفته نظام مجتمع دینی را به یک نظام از هم گسیخته و گرفتار هرج و مرج می سازد، هرج و مرجی که هیچ چیز و هیچ قدرتی نمی تواند آن را اصلاح کند.

و سبب متروک شدن انفاق های مستحب مسامحه در زنده داشتن غرض دین و مدافعت با ستمگران است، همچنانکه قرآن فرموده: (( الا- تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر: اگر به این سفارشات عمل نکنید، همین عمل نکردنتان بصورت فتنه ای در زمین و فساد بزرگ جلوه گر خواهد شد )) .

و ابو ذر هم همین معنا را - در روایت طبری - به معاویه گوشزد می کرد و می گفت: (( چرا مال مسلمین را مال الله نام نهاده ای )) ؟ در جوابش گفته بود: (( خدا تو را رحمت کند ای ابوذر، مگر ما بندگان خدا نیستیم و مگر مال مال خدا نیست؟ و خلق خلق خدا نیستند و امر امر او نیست؟ )) ابوذر گفت: (( با همه این احوال نباید این کلمه را بکار بری )) .

برای اینکه کلمه ای را که معاویه و عمال او و همچنین خلفای بعد از او یعنی بنی امیه بکار می بردند هر چند کلمه حقی بود، و حتی نمونه اش در سخنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در قرآن دیده می شود، و لیکن آنان از این کلمه حق، غرض باطلی

را منظور داشتند و می خواستند از انتشار آن ، نتیجه ای را که بر خلاف منظور خدای سبحان بود بدست بیاورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۳

منظور قرآن و همچنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که مال را مال خدا دانسته این است که مال مختص به احدی نیست ، و نباید در راه عزت و قوت و قدرت و سیطره احدی انفاق شود، تنها مورد انفاقش راه خدا است ، همان راهی که خود خدا معلوم کرده ، پس اگر آن را فرد از راه ارث و یا کسب یا مانند آنها بدست آورده باشد در اسلام برای آن حکمی است و اگر حکومت اسلامی از راه غنیمت و یا جزیه و یا خراج و یا صدقات یا مانند اینها تحصیل نموده باشد، در اسلام برای انفاق اینگونه اموال نیز موارد معینی هست که هیچ یک از آنها ملک شخص حاکم و زمامدار نیست .

در اسلام هیچ زمامداری خود یا یکی از اهل خانواده اش ، نمی تواند از بیت المال بیش از مونه لازم زندگیش را بردارد تا چه رسد به اینکه همه بیت المال را به خود اختصاص دهد و آنها را گنجینه کند و یا مانند امپراطورهای ایران و روم کاختهائی بالا برد و برای خود دربار و درباریانی درست کند.

منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از این گفتار این بوده ، و لیکن معاویه و امثال او که به این روایت استناد می کرده اند، منظورشان جلوگیری از اعتراض مردم بوده ، مردم اعتراض می کرده اند که چرا اموال مسلمین را در راه شهوات خود و در مصارفی که خدا راضی نیست خرج می کنید؟ و چرا به اهلش و به مستحقینش که خود مسلمانان هستند نمی رسانید؟ در جواب می گفته اند: مال مال خدا است و ما امنای اوئیم در هر راهی که بنظرمان رسید صرف می کنیم . و بهمین بهانه بازی کردن با بیت المال را بهر طوری که دلشان بخواهد برای خود مباح نموده ، و با متمسک شدن به این مدرک بر اعمال جائزانه خود صحه می گذاردند و از غفلت مردم سوء استفاده می کردند، زیرا عامه مردم نمی توانستند بفهمند که این مدرک مدرکی است علیه خود آنان ، چون کلمه (( مال الله )) و کلمه (( مال المسلمین )) به یک معنا است نه به دو معنی و حال آنکه معاویه و یارانش آن دو کلمه را به دو معنا گرفتند که یکی ، معنای دیگری را دفع می کند.

و اگر منظور معاویه از این مدرک همان معنای صحیح آن بود، چرا ابوذر از دربار او بیرون می آمد و در میان مردم فریاد می زد: (( بشارت دهید کسانی را که اموال را رویهم می انبازند به اینکه روزی با همان اموال پیشانی و پشت و پهلویشان را داغ خواهند کرد ))؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۴

علاوه بر اینکه معاویه آیه کتیر را قبول نداشت و به ابو ذر گفته بود که (( این آیه مختص اهل کتاب است ، و چه بسا یکی از جهاتی که مایه سوء ظن ابوذر به دستگاه خلافت شد همان اصراری بود که در موقع جمع آوری قرآن توسط عثمان بخرج می دادند تا حرف (( واو )) را از اول آیه (( و الذین یکتزون الذهب ... )) ، حذف کنند، تا آنجا که کار به مشاجره کشیده و ابوذر فریاد زد که اگر (( واو )) را در جای خود نگذارید من با شما به قتال می پردازم ، و سرانجام دستگاه حکومت عثمان مجبور شد آیه را با (( واو )) ضبط کند.

بهمین جهت باید گفت : گر چه طبری این روایت را از سیف از شعیب به منظور تخطئه ابوذر آورده و خواسته است به اصطلاح اجتهاد او را خطا جلوه دهد، و حتی در اول گفتارش به این معنا تصریح کرده ، و لیکن اطراف این قصه همه دلالت بر اصابت رای او دارد.

و کوتاه سخن آیه شریفه دلالت دارد بر حرمت گنجینه کردن طلا و نقره در مواردی که انفاقش واجب و ضروری است ، و ندادن آن به مستحقین زکات و خودداری از انفاقش در راه دفاع ، و همچنین حرمت قطع نمودن راه خیر و احسان در بین مردم .

و در این حکم فرقی نیست میان اموالی که در بازارها در دست مردم جریان و گردش دارد، و میان اموالی که در زمین دفن شده ، جلوگیری و خودداری از انفاق هر دو حرام است ، چیزی که هست دفن کردن اموال یک گناه زائدی دارد و آن همچنانکه در سابق

گفته شد این است که خیانت نسبت به زمامدار و ولی امر مسلمین نیز هست . التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۵

آیات ۳۷ - ۳۶، سوره توبه

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتْلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۳۶) إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَحِلُّونَهُ عَامًا وَيَحْرُمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۳۷)

ترجمه آیات

بدرستی که عدد ماهها نزد خدا دوازده ماه است ، در همان روزی که آسمانها و زمین را آفرید در کتاب او چنین بوده ، از این دوازده ماه چهار ماه حرام است ، و این است آن دین قویم ، پس در آن چهار ماه به یکدیگر ظلم نکنید، و با همه مشرکین کارزار کنید همانطور که ایشان با همه شما سر جنگ دارند و بدانید که خدا با پرهیزکاران است (۳۶) نسیء گناهی است علاوه بر کفر، و کسانی که کافر شدند بوسیله آن گمراه می شوند، یکسال آن ماهها را حرام می کنند و یکسال را حلال ، تا با عده ماههائی که خدا حرام کرده مطابق شود، پس (این عمل باعث می شود که ) حلال کنند چیزی را که خدا حرام کرده ، (آری ) اعمال بدشان در

نظرشان جلوه کرده و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی کند(۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۶

بیان آیات

در این دو آیه حرمت ماههای حرام یعنی ذی القعدة ، ذی الحجه ، محرم و رجب بیان شده و حرمتی که در جاهلیت داشت تثبیت گردیده و قانون تاخیر حرمت یکی از این ماهها که از قوانین دوره جاهلیت بود لغو اعلام شده ، و نیز مسلمین مأمور شده اند بر اینکه با همه مشرکین کارزار کنند.

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كَلِمَةً (( شهر )) مانند کلمه (( سنه )) و (( اسبوع )) از لغاتی است که عموم مردم از قدیمی ترین اعصار آنها را می شناخته اند. و چنین بنظر می رسد که بعضی از این اسامی باعث پیدایش بعضی دیگر شده و در تنبه مردم به آن بعضی دیگر اثر داشته ؛ چون بطور مسلم اولین تنبهی که انسان پیدا کرده تنبه به تفاوت فصول چهار گانه سال بوده ، بعدا متوجه شده که دوباره همین چهار فصل تکرار شده ، (از این رو ناگزیر شده که هر دوری از این چهار فصل را به یک اسم بنامد که در عربی (( سنه )) و در فارسی (( سال )) و در زبانهای دیگر به کلمات دیگری نامیده شده است ) آنگاه متوجه شده که هر یک از این فصول تقسیماتی دارند که کوتاه تر از خود فصل است ، و این تقسیمات را از اختلاف اشکال ماه فهمیده و دیده اند که در هر فصلی سه نوبت قرص ماه بصورت هلال درمی آید، و طول هر نوبت قریب به سی روز است ، در نتیجه سال را که از یک نظر به چهار فصل تقسیم شده بود از این نظر به دوازده ماه تقسیم نموده و برای هر ماه نامی تعیین نمودند.

و لیکن باید دانست چهار فصلی که محسوس انسان است همان سال شمسی است که از سیصد و شصت و پنج روز و چند ساعت مرکب شده ، و این سال با سال قمری که دوازده ماه قمری و قریب به سیصد و پنجاه و چهار روز است منطبق نمی شود مگر با رعایت حساب کیسه ، و با آنکه حساب سال شمسی دقیق تر است مع ذلک مردم ، سال قمری را (بخاطر اینکه محسوس تر است و خرد و کلان ، عالم و جاهل و شهری و دهاتی می توانند با نگاه به ماه استفاده خود را نموده و زمان را تعیین نماید) پیروی می کنند.

همچنانکه در تقسیم ماه به چهار هفته با اینکه با حساب دقیق درست در نمی آید دچار این سهل انگاری شده اند، و نسلهای بعدی هم با اینکه در حساب سال و ماه تجدید نظر نموده و آن دو را رصدبندی کرده و در نتیجه ماههای قمری را به ماههای شمسی مبدل

نموده مع ذلک حساب هفته را به اعتبار خود باقی گذارده و هیچ گونه تغییری در آن نداده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۷

البته ، همه اینها که گفته شد مربوط است به ساکنین قسمت عمده مسکونی کره زمین که عبارتست از کشورها و شهرهای استوائی و معتدله شمالی و جنوبی و کشورهایی که عرض آنها از خط استواء بیش از شصت و هفت درجه نیست ، و اما نقاطی که عرضشان از خط استواء بیش از این است ، حساب سال و ماه آنها حساب دیگری است ، و هر چه به قطب نزدیک تر شود حساب دیگری پیدا می کند، تا آنجا که در دو نقطه قطب شمالی و جنوبی ، سال عبارت می شود از یک روز (بطول شش ماه ) و یک شب (بطول شش ماه).

و به همین جهت ساکنین قسمت عمده زمین وقتی مجبور می شوند که با ساکنان دو قطب که البته خیلی هم اندکند، ارتباط پیدا کنند ناگزیر می شوند به همین حساب ، سال و ماه و هفته و روز خودشان را در آنجا بکار برند (مثلا هر بیست و چهار ساعت را یک شبانه روز حساب کنند)، بنابراین می توان گفت حساب سال ، ماه و هفته حسابی است که در تمامی مکان کره زمین بکار می رود.

مراد از ماههای دوازده گانه در: (( إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ... )) ماههای قمریست

از سوی دیگر، این حساب تنها در کره ما معتبر است و اما سایر کواکب و کرات آسمانی هر کدام حساب جداگانه ای دارند، مثلا سال در هر یک از کرات و سیارات منظومه شمسی عبارتست از مدت زمانی که در آن زمان فلان سیاره یک بار بدور خورشید بچرخد، این حساب سال شمسی آن سیاره است ، و اگر سیاره ای باشد که دارای قمر و یا اقماری بوده باشد البته ماه قمری اش ماه دیگری است که در علم هیئت بطور مفصل بیان شده .

پس اینکه فرمود: (( ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا... )) ، ناظر است به ماههای قمری که گفتیم دارای منشای است حسی ، و آن تحولاتی است که کره ماه به خود گرفته و در نتیجه خود را به اهل زمین به اشکال مختلفی نشان می دهد.

و دلیل اینکه گفتیم منظور از آن ، ماههای قمری است این است که اولاً بعد از آن فرموده: (( منها اربعة حرم )) و این معنا ضروری و مورد اتفاق است که اسلام از ماههای دوازده گانه ، چهار ماه قمری یعنی ذی القعدة ، ذی الحجه ، محرم و رجب را حرام دانسته نه چهار ماه شمسی را.

و ثانياً فرموده: (( عند الله )) و نیز فرموده: (( فی کتاب الله یوم خلق السموات و الارض )) چون همه این قیدها دلیل است بر اینکه عدد نام برده در آیه عددی است که هیچ تغییر و اختلافی در آن راه ندارد، چون نزد خدا و در کتاب خدا دوازده است ، و در سوره (( یس )) فرموده: (( آفتاب را چنین قرار داد که در مدار معینی حرکت کند، و ماه را چنین مقدر فرمود که چون بند هلالی شکل خوشه خرما منزلهائی را طی نموده دوباره از سر گیرد، نه آفتاب به ماه برخورد، و نه شب از روز جلو افتد، بلکه هر یک از آن اجرام در مداری معین شناوری کنند )) پس دوازده گانه بودن ماه حکمی است نوشته در کتاب تکوین ، و هیچ کس نمی تواند حکم خدای تعالی را پس و پیش کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۸

و پر واضح است که ماههای شمسی از قراردادهای بشری است ، گر چه فصول چهارگانه و سال شمسی اینطور نبوده و صرف اصطلاح بشری نیست ، و لیکن ماههای آن صرف اصطلاح است بخلاف ماههای قمری که یک واقعیت تکوینی است و بهمین جهت آن دوازده ماهی که دارای اصل ثابتی باشد همان دوازده ماه قمری است نه شمسی .

بنابراین بیان ، معنای آیه چنین می شود: (( شماره ماههای سال دوازده ماه است که سال از آن ترکیب می یابد و این شماره ای است در علم خدای سبحان و شماره ایست که کتاب تکوین و نظام آفرینش از آن روزی که آسمانها و زمین خلق شده و اجرام فلکی براه افتاده و پاره ای از آنها بدور کره زمین بگردش درآمدند آن را تثبیت نمود )) و بهمین جهت باید گفت : ماههای قمری



و دوازده گانه بودن آنها اصل ثابتی از عالم خلقت دارد.

و از اینجا بخوبی روشن می‌گردد اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از (( کتاب الله در آیه مورد بحث ، قرآن و یا کتاب دیگری از مقوله دفتر و کاغذ است که اسامی ماهها در آن نوشته شده )) تا چه اندازه فاسد است .

اشاره به حکم حرمت قتال در ماههای حرام چهار گانه

مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ كَلِمَةٌ (( حرم )) جمع (( حرام )) است که به معنای هر چیز ممنوعی است . و کلمه (( قیم )) به معنای کسی است که قیام به اصلاح مردم نموده و بر اداره امور حیات و حفظ شوون ایشان مهیمن و مسلط باشد.

و مقصود از آن چهار ماهی که حرام است بدلیل نقلی قطعی ماه ذی القعدة ، ذی الحجه ، محرم و رجب است که جنگ در آنها ممنوع شده . و جمله (( منها اربعه حرم )) کلمه تشریح است نه اینکه بخواهد خبری بدهد، بدلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: (( این است آن دین قائم به مصالح مردم )) .

و همانطور که اشاره شد منظور از حرام نمودن چهار ماه حرام ، این است که مردم در این ماهها از جنگیدن با یکدیگر دست بکشند، و امنیت عمومی همه جا حکمفرما شود تا بزنگی خود و فراهم آوردن وسائل آسایش و سعادت خویش برسند، و به عبادت و طاعات خود پردازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۵۹

و این حرمت ، از شراییعی است که ابراهیم (علیه السلام) تشریح کرده بود، و عرب آن را حتی در دوران جاهلیت که از دین توحید بیرون بوده و بت می‌پرستیدند محترم می‌داشتند، چیزی که هست قانونی داشتند بنام (( نسیء )) و آن این بود که هر وقت می‌خواستند این چهار ماه و یا یکی از آنها را با ماه دیگری معاوضه نموده مثلا بجای محرم ، صفر را حرام می‌کردند، و در محرم که ماه حرام بود به جنگ و خونریزی می‌پرداختند، و این قانون را آیه بعدی متعرض است .

کلمه (( ذلک )) در جمله (( ذلک الدین القیم )) اشاره است به حرمت چهار ماه مذکور، و کلمه (( دین )) همانطوری که اطلاق می‌شود بر مجموع احکامی که خداوند بر انبیای خودش نازل کرده (از قبیل دین موسی ، دین عیسی و دین خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله) همچنین اطلاق بر بعضی از آن احکام نیز می‌شود، و بهمین جهت معنای جمله مورد بحث این می‌شود که : تحریم چهار ماه از ماههای قمری ، خود دینی است که مصالح بندگان را تامین و تضمین می‌نماید. نظیر این تعبیر در آیه (( جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس و الشهر الحرام )) آمده که در جلد ششم این کتاب بیانش گذشت .

ضمیری که در جمله (( فلا- تظلموا فیهن )) بکار رفته راجع است به کلمه (( اربعه )) نه به کلمه (( اثنا عشر )) زیرا همانطوری که فراء هم گفته اگر راجع به اثنا عشر بود جا داشت بجای (( فیهن )) بفرماید (( فیها )) ؛ علاوه بر این ، اگر راجع به کلمه اثنا عشر که به معنای یکسال تمام است می‌بود، به قول بعضی ها این اشکال متوجه می‌شد که در این صورت معنای جمله (( فلا تظلموا فیهن انفسکم )) این باشد که دائما بخود ستم نکنید، و با در نظر گرفتن اینکه جمله مذکور نتیجه دوازده بودن ماهها است آنوقت وجه روشنی برای استنتاج آن به نظر نمی‌رسد، (و این سؤال بنظر هر کس می‌رسد که دوازده گانه بودن ماهها چه ربطی دارد به اینکه انسان در همه سالهای عمرش به خود ستم نکند).

بخلاف اینکه ضمیر نامبرده راجع باشد به چهار ماه که در این صورت استنتاج مزبور روشن و مربوط خواهد بود، زیرا معنای آیه این می‌شود که بخاطر اینکه خداوند این چهار ماه را حرام کرده حرمتش را نگاه دارید و در آنها به خود ستم نکنید. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۰

پس نهی از ظلم کردن در این چند ماه دلیل بر عظمت و موکد بودن احترام آنها است ، همچنانکه وقوع این نهی خاص بعد از نهی عام ، دلیل دیگری است بر موکد بودن آن ، و مثل این است که بگوئیم هیچ وقت ظلم مکن ، و در این چند روزه ظلم مکن .

و این جمله ، یعنی جمله (( فلا تظلموا فیهن انفسکم )) هر چند از نظر اطلاق لفظ نهی از هر ظلم و معصیتی است ، لیکن سیاق آیه قرینه است بر اینکه مقصود اهم از آن ، نهی از قتال در این چند ماه است .

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ كَافَّةً (( و قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً )) و جمله : (( وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ))

راغب در مفردات گفته : کلمه (( کف )) به معنای کف دست آدمی است که آن را باز و بسته می کند؛ و معنای (( کففته )) این است که من او را با کف دست زدم و دفع کردم ، و بهمین مناسبت متعارف شده که این کلمه را در معنای دفع هر چند که با کف دست صورت نگیرد استعمال شود، حتی شخص کور را هم بخاطر اینکه چشمش بسته شده مکفوف گفته اند.

و در آن آیه که می فرماید: (( و ما ارسلناک الا کافه للناس )) معنایش این است که ما از فرستادن تو منظوری جز این نداشتیم که مانع ایشان از معصیت بوده باشی .

و (( تاء )) ای که در آخر (( کافه )) آمده ، مانند تاء ای که در آخر کلمات : (( راویه )) ، (( علامه )) و (( نسابه )) آمده برای مبالغه است ؛ و همچنین در آن آیه دیگر که می فرماید: (( و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه )) که بعضی گفته اند معنایش این است که (( شما با مشرکین کارزار کنید در حالی که ایشان را دفع دهنده باشید، همچنانکه ایشان با شما کارزار می کنند و می خواهند شما را دفع دهند )) .

لیکن بعضی دیگر گفته اند (( کافه )) به معنای جماعت است و آیه بدین معنا می باشد: (( با ایشان دسته جمعی کارزار کنید همانظوری که آنها همگی با شما کارزار می کنند )) ؛ چون جماعت را بخاطر نیرومندیش کافه می گویند، همچنانکه (( وازعه )) هم می نامند، و بهمین معنا در آیه (( یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه )) آمده .

و در مجمع البیان گفته : کلمه (( کافه )) به معنای احاطه ، و ماخوذ است از (( کافه الشیء )) که به معنای آخرین حد و کناره هر چیز است که وقتی بدانجا رسیدیم دیگر از پیشروی بیش از آن خودداری می کنیم . و اصل کلمه (( کف )) به معنای خودداری و جلوگیری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۱

این کلمه در هر دو جای آیه مورد بحث ، حال است از ضمیری که به مسلمین و یا مشرکین برمی گردد و یا در اولی حال است از مسلمین و در دومی از مشرکین ، و یا به عکس . پس در اینجا چهار احتمال هست ، و از این چهار وجه آنکه زودتر از بقیه به ذهن می رسد وجه چهارمی است ، و آن این است که بگوئیم کافه اولی حال است از مشرکین و دومی از مسلمین ، و این تبادری که به ذهن دارد، برای این است که از نظر لفظ، اولی به مشرکین نزدیک تر است و دومی به مسلمین و بنابراین معنای آیه چنین می شود: (( با مشرکین همه شان جنگ کنید همچنانکه ایشان با همه شما سر جنگ داشته و کارزار می کنند )) .

در نتیجه آیه شریفه مانند آیه (( فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) می شود که قتال با همه مشرکین را واجب می سازد، و هر حکمی را که آن آیه نسخ کرده این نیز نسخ می کند، و هر آیه دیگری که آن را تخصیص دهد و یا مقید کند، این را نیز تخصیص داده و مقید می سازد.

البته این را هم باید دانست که این آیه با همه این احوال تنها متعرض قتال با مشرکین ، یعنی بت پرستان است ، و شامل اهل کتاب نیست ، زیرا قرآن هر چند تصریحا و یا تلویحا نسبت شرک به اهل کتاب داده لیکن هیچ وقت کلمه مشرک را بر آنان اطلاق نکرده ، و این کلمه را بطور توصیف ، تنها در مورد بت پرستان بکار برده . بخلاف کلمه کفر که یا به صیغه فعل ، و یا به صیغه وصف به ایشان نسبت داده ، همانظوری که به بت پرستان اطلاق نموده .

این را گفتیم تا کسی خیال نکند آیه مورد بحث یعنی آیه (( و قاتلوا المشرکین کافه )) ناسخ آیه اخذ جزیه از اهل کتاب و یا مخصص و یا مقید آنست ، البته در آیه مورد بحث وجوه دیگری نیز گرفته اند که چون فایده ای در نقل آن نبود از نقلش صرفنظر

کردیم .

جمله (( واعلموا ان الله مع المتقين )) تعلیم و یادآوری و در عین حال تحریک بر اتصاف به صفت تقوی است ، و در نتیجه چند فایده بر آن مترتب است : اول اینکه پرهیزکاران را به نصرت الهی و غلبه و پیروزی بر دشمن وعده می دهد و می فهماند که پیروزی همواره با حزب خدا است . دوم اینکه مؤمنین را نهی می کند از اینکه در جنگها از حدود خدائی تجاوز نموده زنان و کودکان و کسانی را که تسلیم شده اند به قتل برسانند همچنانکه خالد در جنگ حنین زنی را بقتل رسانده بود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) کسی را نزد او فرستاد و از این عمل نکوهیده اش نهی فرمود، و نیز مردانی از قبیله بنی جذیمه را با اینکه اسلام آورده بودند کشته بود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) خون بهای ایشان را پرداخت و سه مرتبه به درگاه خدا از عمل خالد بیزاری جست ؛ و نیز اسامه مردی یهودی را که اظهار اسلام کرده بود کشت و بهمان خاطر آیه (( و لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مومنا تبغون عرض الحیوه الدنیا فعند الله مغنم کثیره )) - که شرحش در تفسیر سوره نساء گذشت - نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۲

توضیح در مورد (( نسیء )) که در میان عرب دوران جاهلیت مرسوم بوده است

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ... (( نسا الشیء ینسوه و نساء و نسیئا )) به معنای تاخیر انداختن است ، گاهی هم به آن ماهی که حرمتش تاخیر انداخته شده می گویند: (( نسیء )) . عرب را در جاهلیت رسم چنین بود که وقتی دلشان می خواست در یکی از چهار ماه حرام که جنگ در آنها حرام بوده جنگ کنند موقتا حرمت آن ماه را برداشته به ماهی دیگر می دادند، و آن ماهی را که حرمتش را برداشته بودند (( نسیء )) می نامیدند. و اما اینکه این عمل را چگونه انجام می داده اند در جزئیات آن ، گفتار مفسرین و مورخین مختلف است . آنچه از خلال کلامی که در آیه شریفه است برمی آید این است که اعراب چنین سنتی در باره ماههای حرام داشته و آن را نسیء می نامیده اند؛ و از کلمه مزبور این مقدار استفاده می شود که حرمت یکی از این ماهها را به ماهی دیگر غیر از ماههای حرام داده ، حرمت خود آن ماه را تاخیر می انداختند، نه اینکه بکلی ابطال نموده ماه مورد نظرشان را حلال کنند. چون می خواستند هم ضرورت خود را رفع نموده و هم سنت قومی خود را که از پیشینیان خود از ابراهیم (علیه السلام ) به ارث برده بودند حفظ کنند. بهمین منظور تحریم آن را بکلی لغو نمی کردند بلکه آن را تا رسیدن یکی از ماههای حلال تاخیر می انداختند. گاهی این تاخیر تنها برای یکسال بود و گاهی برای بیش از یکسال ، و آنگاه بعد از تمام شدن مدت تاخیر دوباره ماههای حرام را طبق سنت ابراهیم حرام می نمودند.

و این عمل از آنجائی که یک نوع تصرفی است در احکام الهی و از آنجائی که مردم جاهلیت مشرک و بخاطر پرستش بت کافر بودند لذا خدای تعالی این عملشان را زیاد در کفر نامیده .

خدای تعالی حکمی را که مترتب بر حرمت ماههای حرام است ذکر کرده و فرموده : (( پس در آن ماهها بخود ظلم مکنید )) و روشن ترین مصادیق ظلم قتل نفس است ، همچنانکه در آیه (( یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیہ )) بعنوان تنها مصداق آن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) سؤال شده است . و همچنین نظیر آن آیه (( لا تحلوا شعائر الله و لا الشهر الحرام )) و آیه (( جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس و الشهر الحرام و الهدی و القلائد )) می باشد.

و همچنین مصداق و اثر روشن حرام بودن بیت و یا حرم ، همان ایمنی از قتل است ، چنانکه فرموده : (( و من دخله کان آمنا )) و نیز فرموده : (( او لم نمکن لهم حرما آمنا )) .

همه این سخنان برای استشهاد بر این بود که کلمه نسیء که در آیه مورد بحث آمده ظهور در تاخیر حرمت برای مقاتله دارد، یعنی عربها اگر حرمت یکی از ماههای حرام را تاخیر می انداخته اند فقط منظورشان این بوده که دستشان در قتال با یکدیگر باز باشد، نه اینکه حج و زیارت خانه را که مخصوص به بعضی از آن ماهها است به ماه دیگری بیندازند.

و همه اینها این معنا را که دیگران هم گفته اند تایید می کند که عرب معتقد به حرمت این چهار ماه بوده، و با اینکه مشرک بودند از ملت و شریعت ابراهیم این سنت را به ارث برده بودند، لیکن چون کار دائمی آنان قتل و غارت بوده و بسیاری از اوقات نمی توانستند سه ماه پشت سر هم دست از جنگ بکشند، لذا بر آن شدند که در مواقع ضرورت، حرمت یکی از آن ماهها را به ماه دیگری بدهند و آزادانه به قتل و غارت پردازند، و معمولاً حرمت محرم را به صفر می دادند و در محرم به قتل و غارت پرداخته در صفر آن را ترک می کردند، و گاهی این معاوضه را تا چند سال ادامه داده، آنگاه دوباره محرم را حرام می کردند، و این کار (یعنی تغییر حرمت محرم به صفر) را جز در ذی الحججه انجام نمی دادند.

پس اینکه بعضی گفته اند نسیء این بوده که زیارت حج را از ماهی به ماهی دیگر می انداخته اند صحیح نیست، زیرا بهیچ وجه بر لفظ آیه شریفه انطباق ندارد، و تفصیل این مطلب بزودی در بحث روایتی آینده - ان شاء الله - خواهد آمد، لذا در اینجا به اصل کلام برگشته می گوئیم:

پس اینکه فرموده: (( انما النسیء زیاده فی الکفر )) معنایش این است که تاخیر حرمتی که خداوند برای چهار ماه حرام تشریح کرده و دادن حرمت یکی از آنها به ماه غیر حرام، خود زیادی در کفر است؛ چون تصرف در احکام مشروعه خدا و کفر به آیات اوست، و این عمل از مردمی که بت هم می پرستیدند زیادی در کفر ایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۴ (( یضل به الذین کفروا )) یعنی دیگران ایشان را گمراه نمودند. و در این کلام دلالت و یا حد اقل اشعار بر این است که یک شخص معینی، عرب جاهلیت را گمراه نموده و این رسم غلط را در میان آنان باب کرده است. و اتفاقاً در کتب تاریخ هم این معنا آمده که یک نفر از قبیله بنی کنانه متصدی اینکار بوده، و بزودی تفصیل آن در بحث روایتی می آید - ان شاء الله. (( یحلونه عاما و یحرمونه عاما لیواطوا عده ما حرم الله فیحلوا ما حرم الله )) این جمله در حقیقت توضیح و تفسیر کلمه نسیء است، و ضمیر در (( یحلونه )) به شهادت سیاق کلام به شهر حرام برمی گردد، و معنای آن این است که نسیء این بوده که یکی از ماههای حرام را حلال کرده حرمت آن را تا یک سال تاخیر می انداختند و سال دیگر باز آن را حرام می نمودند، به عبارت دیگر، یکسال حرمت آن را تاخیر می انداختند و به ماه دیگری می دادند، و یک سال دوباره حرمتش را برمی گرداندند. و منظورشان این بوده که هم کار خود را کرده باشند و هم شماره ماههای حرام کاسته نشده باشد.

(( زین لهم سوء اعمالهم و الله لا یهدی القوم الکافرین )) مقصود از زینت دهنده، شیطان است، به شهادت اینکه در آیاتی از قرآن مجید، زینت دهنده اعمال زشت را شیطان دانسته، و اگر در پاره ای از آیات، ضلالت گمراهان را به خدا نسبت داده نه از این جهت است که شر از خداوند سر می زند، بلکه در هر جا نسبت داده شده بعنوان جزای شر است، مانند آیه (( یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین )) .

مثلا در همین آیه که اضلال به خدا نسبت داده شده بعنوان کیفر فسق است، آری، وقتی بنده مرتکب فسق و فجور شود، خدای تعالی هدایت را از او دریغ می نماید و بهمین معنا در حقیقت اذنی است برای داعی ضلالت یعنی شیطان، و وقتی شیطان دست خدا را از سر بنده اش کوتاه و خلاصه میدان را خالی دید، اعمال زشت را در نظر آن بنده جلوه و زینت داده و او را گمراه می کند، و لذا بدنبال جمله (( زین لهم سوء اعمالهم )) فرموده: (( ان الله لا یهدی القوم الکافرین )) . تو گوئی بعد از جمله مذکور کسی پرسیده: خداوند چطور چنین اذنی را به شیطان می دهد و او را از بنده اش منع نمی کند؟ در جواب گفته شده: چون اینها کفر ورزیدند و خداوند مردمی را که کفر بورزند هدایت نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۵

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه: ان عدة الشهور عند الله ... و در مورد قانون نسیء)

در تفسیر عیاشی از ابی خالد واسطی روایت کرده که در ضمن حدیثی گفته است: ... آنگاه حضرت (یعنی ابی جعفر (علیه السلام

( فرمود: پدرم از علی بن الحسین از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرد که فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از آنکه بیماری اش شدت یافت فرمود: ای مردم سال دوازده ماه است، که چهار ماه آن حرام است؛ آنگاه با دست خود اشاره کرد: رجب تک و جداست، و ذی القعدة، ذی الحجه و محرم پشت سره مند.

مؤلف: در بسیاری از روایات تاویلی برای ماههای دوازده گانه وارد شده، و آن اینکه منظور از آنها دوازده امامند، و منظور از چهار ماه حرام، علی امیر المؤمنین و علی بن الحسین، و علی بن موسی، و علی بن محمد (علیهم السلام) اند؛ و مقصود از سال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، لیکن انطباق اینگونه روایات با آیه شریفه مخصوصا از نظر سیاقی که در آیه است خالی از خفا نیست.

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم، ابو داود، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب شعب الایمان خود، از ابی بکره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سفر حجش خطبه ای ایراد کرد، و فرمود: بدانید که روزگار دور خود را زد و دوباره بصورتی که در روز اول خلقت آسمانها و زمین داشت برگشت. بدانید که سال دوازده ماه است، و چهار ماه از آنها حرام است. سه ماه پشت سر هم، یعنی ذی القعدة، ذی الحجه و محرم، و یک ماه رجب که منفرد و جدا است و بین ماه شعبان و جمادی قرار دارد.

مؤلف: این خطبه از خطبه های معروف آن حضرت است، و به طرق دیگری از ابی هریره، ابن عمر، ابن عباس و ابی حمزه رقاشی از عمویش - که او نیز تا حدی زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را درک کرده بود، و همچنین از دیگران نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۶

و مقصود آنجناب از اینکه فرمود: (( زمان دور خود را از سر گرفت و به حالتی که در روز آغاز خلقت آسمانها و زمین داشت برگشت، این است که امروز (که دین خدا مسلط گشته) زمانه به حالت اولش برگشت، چون احکام دین مطابق با فطرت و خلقت عالم است، و اگر دین خدا بر اعمال مردم حاکم شود در حقیقت مردم، آن وضعی را که بر حسب نظام خلقت باید داشته باشند، دارا خواهند شد. و از جمله احکام خدا حرمت چهار ماه حرام و لغویت قانون خود ساخته نسیء است که در حقیقت زیادتیی بر کفر مردم جاهلیت بوده است.

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از پسر عمر نقل کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در عقبه توقف نموده خطاب به مردم فرمود: نسیء از شیطان و زیادتی بر کفر است که یک مشت مردم کفر پیشه بوسیله آن گمراه شدند؛ یک سال، ماه حرام را حلال نموده و یک سال حرام می شمردند. مثلا یک سال محرم را حرام، و سال دیگر صفر را حرام می شمردند، و در عوض محرم را که حرام بود حلال می دانستند و این است نسیء.

و نیز نوشته است: ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: جناده بن عوف کنانی همه ساله در موسم حج به زیارت می آمد، و چون به ابی ثماده معروف بود، خودش فریاد می زد (( آگاه باشید که ابی ثماده نمی ترسد و کسی از او خرده نمی گیرد، آگاه باشید که صفر اول (ماه محرم) حلال است)).

داستان این مرد چنین بوده که: عده ای از طوایف عرب، وقتی می خواستند به بعضی از دشمنان خود حمله کنند از آنجائی که در ماههای حرام جنگ نمی کردند نزد او می آمدند و می گفتند: (( این ماه را برای ما حلال کن ))، و مقصودشان از این ماه، ماه صفر بوده، او هم در آن سال ماه صفر را برایشان حلال می کرد، و در سال دیگر آن را حرام می نمود، و در سال سوم، محرم را حرام می کرد تا عدد ماههایی را که خدا حرام کرده تکمیل کند.

و نیز نوشته است که: ابن منذر از قتاده روایت کرده که در ذیل آیه (( انما النسیء زیاده فی الکفر... )) گفته است: عده ای از اهل ضلالت بدعتی از خود درست کرده ماه صفر را بر ماههای حرام افزودند، آنگاه سخنگوی ایشان در موسم حج برمی خاست و می

گفت: خدایان شما امسال ماه صفر را حرام کرده اند. و بهمین جهت بوده که به محرم و صفر می گفته اند: (( صفران - دو صفر ))

و اولین کسانی که قانون نسیء را بدعت نهادند سه نفر از بنی مالک از قبیله کنانه بودند: یکی به نام ابو ثمامه صفوان بن امیه، و دیگری یک نفر از خاندان فقیم بن حارث و سومی شخصی از خاندان بنی کنانه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۷ و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که در ذیل آیه مورد بحث گفته است: مردی از قبیله بنی کنانه به نام جناده بن عوف و به کنیه ابی امامه، کارش این بود که ماهها را حلال و حرام می کرد و چون بر عرب دشوار بود که سه ماه پشت سر هم دست از جنگ بکشند و به غارت یکدیگر نپردازند، لذا هر وقت می خواستند به قومی حمله برند او برمی خاست و در همانجا مردم را مخاطب قرار داده و می گفت (( من محرم را حلال و بجای آن صفر را حرام کردم ))، پس از این اعلام به قتال و کارزار می پرداختند، و چون محرم تمام می شد و صفر می رسید، نیره ها را زمین گذاشته دست از جنگ می کشیدند؛ سال دیگر باز جناده برمی خاست و اعلام می کرد که (( من صفر را حلال و محرم را حرام نمودم ))، و بدین وسیله عدد ماههای حرام را تکمیل می کرد.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله (( یحلونه عاما و یحرمونه عاما )) گفته است: آن ماهی که یک سال حلال و سال دیگر حرامش می کردند، ماه صفر بود که قبیله هوازن و غطفان یک سال آن را حلال و یک سال دیگر حرامش می کردند.

مؤلف: حاصل این روایات - بطوری که ملاحظه می کنید - این است که: عرب به حرمت ماههای حرام یعنی رجب، ذی القعدة، ذی الحجه و محرم معتقد بودند، و چون پاره ای از اوقات از نجنگیدن سه ماه پشت سر هم به زحمت می افتادند لذا به یکی از بنی کنانه مراجعه می کردند تا او ماه سوم را برایشان حلال کند، او در یکی از ایام حج در منی در میان آنان می ایستاد و اعلام می کرد که من ماه محرم را برای شما حلال نموده و حرمتش را تا رسیدن صفر تاخیر می اندازم، مردم پس از این اعلام، می رفتند و به قتال با دشمنان خود می پرداختند، آنگاه در سال دیگر باز حرمت محرم را برگردانیده و دست از جنگ می کشیدند، و این عمل را نسیء می نامیدند.

قبل از اسلام، عرب محرم را صفر اول، و صفر را صفر دوم نامیده و بهر دو می گفتند (( صفرین )) همچنانکه به دو ربیع می گفتند (( ربیعین )) و دو جمادی را می گفتند (( جمادین )) و نسیء به صفر اول می رسید. و از صفر دوم نمی گذشت. پس از آنکه اسلام حرمت صفر اول را امضاء نمود، از آن ببعد آن را (( شهر الله المحرم )) نامیدند، و چون استعمال این اسم زیاد شد لذا آن را تخفیف داده و گفتند (( محرم ))، و از آن ببعد اسم صفر مختص به صفر دوم گردید. پس در حقیقت کلمه محرم از اسمهایی است که در اسلام پیدا شده؛ همچنانکه سیوطی نیز در کتاب المزهر به این معنا اشاره کرده است.

و نیز می نویسد: عبد الرزاق، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ همگی از مجاهد روایت کرده اند که در ذیل جمله (( انما النسیء زیاده فی الکفر )) گفته است: خدای تعالی حج را در ماه ذی الحجه واجب کرد، و مشرکین ماههای سال را به اسامی ذی الحجه، محرم، صفر، ربیع، جمادی، جمادی، رجب، شعبان، رمضان، شوال و ذی القعدة می نامیدند، و در ذی الحجه به زیارت و طواف خانه کعبه می رفتند.

آنگاه تا مدتی اسم محرم را نمی بردند، یعنی، در شمارش ماههای سال می گفتند صفر، صفر، آنگاه رجب را جمادی الاخر، و شعبان را رمضان، و رمضان را شوال و ذی القعدة را شوال، و ذی الحجه را ذی القعدة، و محرم را ذی الحجه می نامیدند، و در آن ذی الحجه به حج می رفتند، و حال آنکه ذی الحجه نبود ولی به حساب ایشان ذی الحجه شده بود. سپس دوباره همین قصه را از سر گرفته در نتیجه هر سال در یک ماهی حج بجای آوردند، تا آنکه در سال آخری که ابو بکر به حج رفت، آن سال عمل حج



مصادف با ذی القعدة شده بود، و در سال بعد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حج رفت، اعمال حج مصادف به ذی الحججه شد، و به همین جهت بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن سال در خطبه اش فرمود: روزگار دور خود را زد، و به صورتی که در روز اول خلقت آسمانها و زمین داشت بازگشت.

مؤلف: حاصل این روایت با همه تشویش و اضطرابی که در آن می باشد، این است که عرب قبل از اسلام، نخست همه ساله زیارت حج را در ذی الحججه انجام می دادند، و بعدا بنا را بر این گذاشتند که هر سال حج را در ماهی بجا آورند، و بدین طریق عمل حج را در ماههای سال می گردانیدند، و نوبت به هر ماهی که می رسید آن سال، آن ماه را ذی الحججه نام می گذاشتند، و اسم اصلی اش را نمی بردند.

و لازمه این کار - بطوری که از روایت برمی آید - این بود که هر سالی که عمل حج در آن بوده، مرکب از سیزده ماه باشد، و اسم پاره ای از ماهها دو بار و یا بیشتر تکرار شود و به همین جهت طبری گفته: اعراب سال را سیزده ماه قرار می دادند. و در بعضی روایات آمده که دوازده ماه و بیست و پنج روز به حساب می آوردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۶۹

و نیز لازمه این کار این بوده که تمام ماهها در هر سال اسامیشان تغییر کند، و هیچ وقت اسم هیچ یک از ماهها با خود ماه موافق نشود، مگر در هر دوازده سال یکبار؛ البته، بشرطی که این تغییر و تبدیل منظم صورت می گرفت، و گر نه دوازده سال یکبار هم، چنین اتفاقی نمی افتاد.

و چنین تغییری را انساء و تاخیر نمی گویند، و این روایت نمی تواند مفسر آیه باشد، برای اینکه سال را سیزده ماه گرفتن و ماه آخری را ذی الحججه نام نهادن در حقیقت تغییر اصل ماهیت سال است نه تاخیر بعضی از ماههای آن، و انساء که در آیه آمده به معنای تاخیر است نه تغییر.

علاوه بر این، این روایت مخالف با اخبار و آثار منقوله است، و هیچ ماخذی برای این گفتار وجود ندارد مگر همین روایت و آن روایاتی که شبیه به آن است مانند روایت عمرو بن شعیب از پدرش از جدش که گفت ((عرب در یک سال یک ماه را حلال می کرد، و در سال بعد دو ماه را، و در هیچ سالی ذی الحججه آنها ذی الحججه واقعی نبود، مگر در بیست و شش سال یک بار، و این است معنای نسیء که خدای تعالی در قرآن کریمش آن را زیادت بر کفر نامیده، تا آنکه سال حج اکبر فرار رسید و در سال بعدش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حج رفت، و مردم قربانی آوردند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: زمان دور خود را زد تا رسید به هیئتی که در آغاز خلقت آسمانها و زمین داشت)) و این روایت نیز در اضطراب، دست کمی از روایت مجاهد ندارد.

و اما مساله به حج رفتن ابو بکر در ذی القعدة، اگر چه مورد اتفاق و مورد تایید روایات دیگری از اهل سنت است که دارد آنجناب ابو بکر را در سال نهم امیر الحاج کرد و او با مردم به حج رفت، و همچنین روایاتی دیگر که دارد حج آن سال در ذی القعدة بوده، ولی بهر حال نمی تواند دلیلی بر صحت آن دو روایت باشد؛ زیرا فقط آن سفر به امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به امضاء آن جناب بوده، و او هیچ امری نمی کند و هیچ عملی را امضاء نمی نماید مگر به امر پروردگار متعالش؛ و حاشا از خدای سبحان که خودش دستور حج در ماه نسیء را بدهد، آنوقت نسیء را زیادت در کفر بخواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۰

پس حق مطلب همان است که گفتیم: عرب از اینکه سه ماه پی در پی از جنگ و غارت محروم و ممنوع باشد ناراحت بود، ناگزیر یک سال حرمت محرم را به صفر داده سالی دیگر باز محرم را حرام می کرد.

و اما حج کردن ایشان هر سال در یک ماهی و یا هر دو سال در یک ماهی؛ و یا در یک سال یک ماه و در ماهی دیگر دو سال به ثبوت نرسیده، و ماخذ واضحی که بتوان بر آن اعتماد نمود ندارد؛ و بعید نیست که بگوئیم اعراب جاهلیت در کار نسیء روش

واحدی نداشته اند، و هر گروهی برای خود سلیقه ای بکار می برد؛ چون قبیله های مختلف و عشایر متفرقی بودند، و لیکن این احتمال با اینکه می دانیم منظورشان از این تحریم و تحلیل، ایمنی از دستبرد ناگهانی به دشمن بوده درست نیست، زیرا اگر ماههای معینی در نزد همه طوایف حرام نباشد، یکی حرام بداند دیگری آن ماهها را حلال و ماههای دیگری را حرام بداند آن غرض حاصل نشده بلکه نقض غرضشان می شد، زیرا در آن ماهی که آن قبیله دیگر که حلالش می دانسته به ایشان حمله می کردند، و این خود روشن است. التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۱

آیات ۴۸ - ۳۸، سوره توبه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَوَةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (۳۸) إِلَّا تَتَفَرَّوْا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳۹) إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۴۰) انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۴۱) لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكُمْ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السَّقْفَةُ وَسِيحِلْفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۴۲) عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ (۴۳) لَا- يَسْتَسْئِدُّنَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلَيْهِمُ بِالْمُتَّقِينَ (۴۴) إِنَّمَا يَسْتَسْئِدُّنَكَ الَّذِينَ لَا- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (۴۵) وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (۴۶) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلَلَكُمْ يَتَّبِعُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمْعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۴۷) لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُم كَرِهُونَ (۴۸)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید! شما را چه شده که وقتی به شما گویند در راه خدا بیرون شوید و کوچ کنید به زمین سنگینی می کنید، مگر از آخرت به زندگی دنیا راضی شده اید (اگر چنین است بدانید که) بهره گرفتن از دنیا در قبال آخرت جز اندکی نیست (۳۸) اگر کوچ نکنید خداوند به عذاب دردناکی عذابتان داده و گروهی غیر از شما می آورد، و شما (با تخلف خود) به او ضرر نمی زنید، و او بر هر چیزی توانا است (۳۹) اگر او را یاری نکنید (خدا یاریش خواهد کرد) همچنانکه در آن ایامی که کفار بیرونش کردند و در حالی که او دومی از دو تن بود همان موقعی که در غار بودند و او به همراه خود می گفت غم مخور خدا با ماست پس خداوند (در چنان شرایط سختی) سکینت خود را بر او نازل نمود (و در عین بی کسی) با جنودی که شما رویشان نکرديد تايبش کرد، و کلمه آنان که کافر شدند پست نمود، (آری) کلمه خدا است که همواره غالب و والا است و خدا نیرومند و شایسته کار است (۴۰) سبکبار و یا سنگین بار کوچ کنید و با مالها و جانهای خویش در راه خدا جهاد کنید که این برای شما بهتر است اگر می دانستید (۴۱) اگر سود و خواسته ای دست می داد و یا مسافرتی کوتاه بود ترا پیروی می کردند، ولی این مسافت بنظرشان دور آمد، به خدا قسم خواهند خورد که اگر می توانستیم با شما بیرون آمده بودیم، خویشان را هلاک می کنند، و خدا می داند که آنها دروغگویند (۴۲) خدایت ببخشید چرا پیش از آنکه راستگویان برای مشخص شوند و دروغگویان را بشناسی اجازه شان دادی (۴۳) کسانی که به خدا و روز جزا ایمان دارند برای اینکه با مالها و جانهای خویش جهاد کنند از تو اجازه نمی خواهند (آری) خداوند پرهیزکاران را می شناسد (۴۴) تنها کسانی که به خدا و روز جزا ایمان ندارند و دلهايشان به شك افتاده و در شك خویش سرگردانند از تو اجازه می خواهند (۴۵) اگر بنا داشتند بیرون شوند برای آن جنب و جوشی از خود نشان داده در

صدد تهیه لوازم سفر بر می آمدند ولی خدا حرکتشان را مکروه داشت و بهمین جهت بازشان داشت و گفته شد با نشستگان (کودکان و سالخوردگان و بیماران) بنشینید (۴۶) اگر با شما بیرون شده بودند در کارتان جز فساد نمی افزودند و میان شما اراجیف انتشار داده فتنه جوئی می کردند و (چون) در میان شما زود باوران (نیز) بودند (در نتیجه تحت تاثیر اراجیف آنان قرار می گرفتند) و خدا ستمکاران را خوب می شناسد (۴۷) قبلاً هم فتنه جوئی کرده بودند و کارها را بر تو آشفته می ساختند تا آنکه حق بیامد و امر خدا (بر نقشه های شیطانی آنان) با وجودی که ایشان کراهت داشتند غلبه کرد (۴۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۳ بیان آیات

این آیات متعرض حال منافقین و بیان پاره ای از اوصاف و علامتهای آنان و تلخی هائی که اسلام از کید و مکر ایشان دید و مسلمین از نفاق ایشان کشیدند، می باشد. در مقدمه آن، مؤمنین را مورد عتاب قرار می دهد که چرا از جهاد شانه خالی می کنند، و داستان یاری خدا را از پیغمبرش به رخ آنان می کشد، که با آنکه بی یار و بی کس از مکه بیرون آمد چگونه خدای تعالی نصرتش داد.

ملامت و سرزنش مؤمنین به جهت تناقل و سستی نمودنشان به هنگام جنگ به اینکه مگر به حیات ناچیز دنیا قانع شده اند؟ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ... كَلِمَةً (( ائناقلتم )) اصلش (( تناقلتم ))** بوده مانند (( ادار کوا )) که اصلش (( تدار کوا )) بوده، و همچنین کلماتی دیگر نظیر آن، و گویا در این کلمه معنای میل نهفته شده، و به همین جهت با کلمه (( الی )) متعدی شده، و گفته شده است: (( ائناقلتم الی الارض )) و معنایش این است که با گرانی میل کردید به سوی زمین، و یا این است که تناقل ورزیدید در حالی که میل می کردید به زمین. و مقصود از (( نفر در راه خدا )) سفر کردن برای جهاد است.

**أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ** مثل اینکه در اینجا در کلمه (( رضا )) معنای قناعت نهفته که با حرف (( من )) متعدی است، همچنانکه خود ما هم می گوئیم: (( من از مال به خوبش راضیم )) یعنی قانعم؛ و یا می گوئیم: (( من از همه این مردم به دوستی با فلانی راضیم )) یعنی قانعم. و بنا بر این، در حقیقت در کلام نوعی عنایت مجاز بکار رفته، و چنین می فهماند که زندگی دنیا یک درجه پستی از زندگی آخرت است، و زندگی دنیا و آخرت یکی حساب شده، و مردم مورد نظر آیه از این زندگی به درجه پستش قناعت کرده اند و جمله (( فما متاع الحیوه الدنیا فی الاخره الاقلیل )) هم به این عنایت مجاز، اشعار دارد.

بنابر آنچه که گذشت، معنای آیه شریفه این است: ای کسانی که ایمان آورده اید! چه شده است شما را وقتی که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) (بمنظور تعظیم اسم آنجناب در آیه ذکر نشده) به شما می گوید برای جهاد بیرون شوید تناقل و کنندی می کنید، مثل اینکه دلتان نمی خواهد به جهاد بروید، مگر از زندگی آخرت به زندگی دنیا قناعت کرده اید؟ اگر چنین است بدانید که زندگی دنیا نسبت به زندگی آخرت جز یک زندگی پست و اندکی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۴ در این آیه و آیه بعدش به مؤمنین عتابی شدید و تهدیدی سخت شده، و همچنانکه در روایات شان نزول آمده، این آیات با داستان جنگ تبوک انطباق دارد.

**إِلَّا تَنْفَرُوا يَعَذَّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ... عَذَابِي** که در این آیه بدان انداز و تهدید شده اند مطلق است و قیدی بدان نخورده، و بهمین جهت هیچ وجهی نیست که ما آن را به عذاب آخرت اختصاص دهیم. و چه بسا سیاق خود آیه این معنا را تایید کند که منظور از عذاب، عذاب دنیا و یا حد اقل عذاب دنیا و آخرت است.

و اینکه فرمود: (( و گروهی را غیر از شما می آورد )) یعنی گروهی را که چون شما در امتثال اوامر خدا و کوچ کردن در راه او تناقل و کنندی نمی ورزند. دلیل این معنا قرینه مقام است. (( و لا تضره شیئا )) اشاره است به ناچیزی مخالفتهای ایشان در درگاه خدای سبحان، و اینکه اگر او بخواهد ایشان را از میان برداشته قوم دیگری را جایگزین ایشان کند کاری از دستشان برنخواهد

آمد، زیرا خدای تعالی از اطاعت ایشان منفعت و از مخالفتشان ضرری نمی بیند، بلکه نفع و ضررشان عاید خودشان می شود.

(( و الله علی کل شیء قدير )) این جمله تعلیل است برای جمله (( یعذبکم عذابا الیما و یتبدل قوما غیر کم )) .

اگر شما پیامبر (ص) را یاری نکنید، بدانید که خداوند وقتی که مشرکین او را بیرون کردند با انزال سکنه و جنود غیبی او را یاری نمود

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ كَلِمَةً (( ثانی اثنین )) به معنای یکی از آن دو تا است . و کلمه (( غار )) به معنای سوراخ وسیعی است که در کوه باشد، و مقصود از آن در اینجا غاری است که در کوه ثور قرار داشته ، و این غار غیر از غاریست که در کوه حرا قرار داشت . و بنا بر اخبار بسیاری ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از بعثت ، بسیاری از اوقات در آنجا بسر می برده . و مقصود از (( صاحب - همراه )) او بنا بر نقل قطعی ابو بکر است .

إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا مقصود از (( حزن )) اندوهی است که از ترس ناشی می شود؛ یعنی به همراهش گفت : از ترس تنهایی و غربت و بی کسی و فراوانی دشمن و یکدلی دشمنان من ، و اینکه مرا تعقیب کرده اند غم مخور که خدای سبحان با ماست ، او مرا بر دشمنانم یاری می دهد.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۵

یعنی خداوند سکینت خود را بر رسول خود نازل و رسول خویش را به جنودی که دشمنان نمی دیدند تأیید نمود، و آن جنود دشمنان را از راه های مختلفی از وی منصرف می کردند، و آن راه های مختلف همان عواملی بود که در انصراف مردم از وارد شدن در غار و دستگیر کردن آنجناب موثر بود. و در اینکه آن عوامل چه بوده روایاتی وارد شده که - ان شاء الله - در بحث روایتی خواهد آمد.

چند دلیل بر اینکه ضمیر (( علیه )) در جمله : (( فانزل الله سكينته عليه )) به رسول (ص) برمی گردد نه به صاحب (ابوبکر)

در اینجا خواهید پرسید چرا ضمیر (( علیه )) را به ابی بکر برنگردانید، و آن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عاید ساختید؟ در جواب می گوئیم : به چند دلیل : اول ، بخاطر اینکه همه ضمیرهایی که قبل و بعد از این ضمیر هست یعنی ضمیرهای (( الا تنصروه )) ، (( نصره )) ، (( اخرج )) ، (( لصاحبه )) و (( ایده )) همه به آنجناب برمی گردد، و با این حال و با اینکه قرینه قطعی ای در کار نیست معنا ندارد که در میان همه این ضمائر تنها ضمیر (( علیه )) را به ابی بکر برگردانیم .

دوم اینکه ، اصل بنای کلام بر اساس تشریح و بیان نصرت و تأییدی است که خدای تعالی نسبت به پیغمبر گرامی اش نموده ، و از اینجا شروع شده که اگر شما او را یاری نکنید؛ خداوند در روزی که احدی نبود تا بتواند یاریش کند او را یاری فرمود، و سکینت بر او نازل کرد، و بوسیله جنودی از نصر کمک نموده ، از کید دشمنان حفظ فرمود؛ و همه اینها مختص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده .

بدلیل اینکه کلمه (( اذ )) سه مرتبه تکرار شده و در هر بار جمله ما قبل تشریح شده . در بار اول که فرمود: (( اذ اخرج الذين كفروا )) بیان می کند آن زمانی را که بطور اجمال در جمله (( فقد نصره الله )) بود، و می فهماند در آن زمانی او را یاری کرد که کفار او را بیرون کردند. و در بار دوم که فرمود: (( اذ هما في الغار )) بیان می کند تشخیص حالی را که قبل از آن ذکر شده بود، یعنی حال (( ثانی اثنین )) را، و می فهماند که زمان این حال چه وقت بود؛ یعنی ، در چه وقت او یکی از دو نفر بود. و در بار سوم که فرمود: (( اذ يقول لصاحبه )) بیان کرد تشخیص آن زمانی را که در غار بودند.

سوم اینکه ، آیه شریفه همچنان در یک سیاق ادامه دارد، تا آنجا که می فرماید: (( وجعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة الله هي العليا )) ، و جای هیچ تردید نیست که این جمله بیان جملات قبل ، و مقصود از (( کلمه کسانی که کافر شدند )) همان رایی است که مشرکین مکه در دار الندوه دادند، که دسته جمعی آنجناب را به قتل رسانیده ، نورش را خاموش کنند. و مقصود از (( کلمه

خدا)) وعده نصرت و اتمام نوری است که به وی داده. و با این حال چطور ممکن است میان بیان و مبین جمله ای آورده شود که بیان مبین نباشد، یعنی، بیان راجع به نصرتی باشد که خدای تعالی از آنجناب کرده، و مبین راجع باشد به نصرت غیر او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۶

پس با در نظر داشتن این چند جواب، باید گفت معنای آیه این است که: اگر شما مومنان، او را یاری نکنید، باری خداوند یاری خود را نسبت به او هویدا ساخت، (و همه به یاد دارید) در آن روزی که احدی یاور و دافع از او نبود و دشمنان بی شمار او با هم یکدل و یک جهت و برای کشتنش از هر طرف احاطه اش کردند، و او ناگزیر شد به اینکه از مکه بیرون رود و جز یک نفر کسی با او نبود، در آن موقعی که در غار جای گرفت و به همراه خود (ابو بکر) می گفت (( از آنچه می بینی اندوهناک مشو که خدا با ماست و یاری بدست اوست )) چگونگی خداوند یاریش کرد. سکینت خود را بر او نازل و او را با لشکریان غیر مرئی که به چشم شما نمی آمدند تایید فرمود، و کلمه آنهایی را که کفر ورزیدند - یعنی آن حکمی که بر وجوب قتل او صادر نموده و دنبالش دست به اقدام زدند - خنثی و مغلوب نمود. آری، کلمه خدا - یعنی آن وعده نصرت و اظهار دین و اتمام نوری که به پیغمبرش داد - غالب و برتر است و خدا عزیز و مقتدری است که هرگز مغلوب نگشته، حکیمی است که هرگز دچار جهل و در اراده و فعلش دچار خبط و غلط نمی شود.

از آنچه گذشت چند امر روشن می گردد:

امر اول اینکه جمله (( فانزل الله سکینته علیه )) در عین اینکه متفرع بر جمله (( اذ یقول لصاحبه لا- تحزن )) شده متفرع بر جمله (( فقد نصره الله )) نیز هست. چون همانطور که گفتیم ظرف (( اذ - زمانیکه )) ظرف برای نصرت است، و کلام در مقام بیان یاری خدای تعالی از آنجناب است، و لا- غیر، در نتیجه تفریع نیز. تفریع بر ظرف است با مظروف. به بیان ساده تر، جمله (( فانزل الله سکینته )) تفریع است بر جمله (( فقد نصره الله )) نه بر جمله (( یقول لصاحبه لا تحزن )) .

استدلال بعضی به جمله فوق بر اینکه سکینت بر ابوبکر نازل شده، و چند اشکال بر آن استدلال و چه بسا بعضی با این آیه استدلال بر نزول سکینت بر ابی بکر کرده اند؛ به این بیان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لا یزال بر سکینتی از پروردگار خود بود و دیگر معنا ندارد که در خصوص اینجا بفرماید (( ما سکینت خود را بر وی نازل کردیم ))، پس بطور مسلم این سکینت بر ابی بکر نازل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۷

لیکن چند اشکال بر این استدلال وارد است: اول اینکه، با آیه (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین )) که مربوط به داستان جنگ حنین است نمی سازد؛ زیرا می بینیم که صریحا می فرماید (( خداوند سکینت خود را بر آنجناب و بر مؤمنین نازل کرد )) و اگر آنجناب در آن روز سکینت داشت حاجتی بر سکینت مجدد نبود. و اگر بگوئی ممکن است در آن روز اضطراب جدیدی بر آنجناب دست داده باشد، بخلاف داستان غار؛ در جواب می گوئیم این قول بی دلیل است، برای اینکه آیه مربوط به جنگ حنین اضطراب و اندوه و هیچ چیز دیگری را از آنجناب نقل نمی کند، تنها و تنها متعرض فرار مؤمنین است. علاوه بر اینکه، این حرف خود دلیل بر بطلان اصل دعوی است، زیرا اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دائما دارای سکینتی از پروردگار خود بود، دیگر معنی نداشت در جنگ حنین مضطرب شود، تا در نتیجه سکینت مجددی بر او نازل گردد. مگر اینکه بگویند مقصود ما این نیست که در تمامی عمر همیشه بر سکینتی از پروردگار خود بوده، بلکه مقصودمان این است که آنجناب در غار دائما دارای سکینت بود.

نظیر آیه حنین آیه سوره فتح است که صریحا از نزول سکینت بر آنجناب و بر مؤمنین خبر داده، می فرماید: (( اذ جعل الذین کفروا فی قلوبهم الحمیه الحمیه الجاهلیه فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین )) .

اشکال دوم اینکه، اگر نتیجه (( فانزل الله سکینته علیه )) مربوط به ابی بکر باشد باید نتیجه دیگر، یعنی جمله (( و ایده بجنود لم

تروها)) نیز مربوط به وی باشد؛ زیرا وحدت سیاق شهادت می دهد که این نتیجه ها همه فرع بر یک جاست و تفکیک در سیاق واحد صحیح نیست، و لازمه این حرف این است که تایید به جنود غیر مرئی راجع به آنجناب نباشد. حتی بعضی از صاحبان این قول برای فرار از تفکیک در سیاق واحد، به این لازمه هم ملتزم شده و گفته اند: ضمیر در (( ایده )) هم به ابی بکر برمی گردد.

بعضی دیگر این معنا را تایید نموده اند به اینکه (( هر چند در آیات راجع به نزول جنود غیر مرئی مانند آیه راجع به داستان حنین و آیات راجع به داستان احزاب و واقعه بدر نیامده که این جنود بر مؤ منین نازل شده، و تصریح نکرده به اینکه جنود نامبرده مؤ منین را تایید کرده اند، لیکن از آنجائی که می دانیم این جنود برای یاری و امداد، نازل شده اند قهرا مؤ منین را هم یاری و امداد کرده اند؛ پس چه مانعی دارد که بگوئیم جنود غیر مرئی در داستان غار، ابی بکر را هم تایید کرده اند، با اینکه می دانیم تایید همه مؤ منین و یا فقط ابی بکر در حقیقت تایید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

من خیال می کنم خوب بود آقایان که با کمال بی پروائی جمله (( و ایده بجنود لم تروها )) را نیز در شان ابی بکر گرفته اند با کمی بی پروائی دیگری فرع سوم یعنی جمله (( و جعل کلمه الذین کفروا السفلی ... )) را هم نازل در شان وی می شمردند، تا هیچ تفکیکی در سیاق لازم نیاید.

و خواننده محترم توجه دارد که این معنائی که آقایان بدان ملتزم شده اند آیه را از معنای واحدی که دارد به معنای متناقض الاطرافی برمی گرداند، که اولش منافی با آخرش و ذیلش مناقض با صدرش است، برای اینکه صدر آیه این معنا را افاده می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نظر خدای تعالی گرامی تر از آن است که او را دلیل و محتاج نصرت مردم معاصرش کند، بلکه، ولی نصرتش خود اوست، بشهادت اینکه در آن روزگاری که احدی از این مردم پیرامون او نبودند او را یاری فرمود. آنگاه وقتی در ذیل شروع می کند به بیان آن نصرت، گفتگو از نصرت غیر پیغمبر را به میان می آورد. و می فرماید: خداوند سکینت خود را بر آن غیر نازل نمود. و او را به لشکریانی نامرئی تایید نمود...

و به فرضی هم که نصرت خدا نسبت به ابی بکر و یا همه مؤ منین در حقیقت نصرت آنجناب باشد باری آیه شریفه با این معنا نمی سازد، بلکه سیاق آیه آن را دفع می کند، زیرا آیه قبلی همه مؤ منین را در یک خطاب جمع نموده و همه را عتاب و تهدید می کرد که چرا از اجابت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تثاقل می ورزید. در آیه دوم همه را به کوچ دادن در راه جهاد امر می فرمود. و در آیه بعدیش به عذاب و به استبدال قومی دیگر تهدیدشان کرده برای همه مؤ منین معاصر آنجناب روشن می ساخت که خدا و رسولش از یاری ایشان بی نیاز است و آنها نمی توانند به خدا ضرری برسانند. و در آیه سوم می فرماید: خداوند در روزی که پای یکی از آنان در کار نبود آنجناب را یاری فرمود، و آن روزی بود که کفار بیرونش کرده و او با یک نفر دیگر به غار پناهنده شد، آن روزی که به همراهش گفت غم مخور که خدا با ماست.

و پر واضح است که مقتضای این مقام بیان یاری و تاییدی است که خداوند از شخص آن حضرت کرده، نه یاری و تاییدی که بوسیله مؤ منین و یا یک نفر از ایشان کرده، آنهم با این سابقه که همه مؤ منان را مورد عتاب قرار داده است، همچنانکه در چنین مقامی هیچ تناسبی ندارد که بشرح نصرت خدا از یکی از مؤ منین که در آن روز با وی بود پردازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۷۹

و یا با جمله (( اذ اخرج الذین کفروا ثانی اثین )) بطور اجمال به نصرتی که از خود آن حضرت نموده اشاره کند، و آنگاه در تفصیل این اجمال شروع کند به نصرتی که از همراه او کرده و سکینتی که بر همراه او نازل نموده، و تاییدی که با فرستادن جنود غیر مرئی از همراه او بعمل آورده است، چون مقام بهیچ وجه مناسبتی با این وضع ندارد.

اشکال سوم اینکه، صاحبان این سخن معنای سکینت را نفهمیده اند؛ ما در تفسیر آیه (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی



المومنین)) به معنای سکینت اشاره کردیم .

امر دوم اینکه منظور از (( تائید آنجناب به جنود غیر مرئی )) تائیدی است که در همان روز خدای تعالی نمود، و سیاق آیه همین معنا را افاده می کند. پس ، از اینکه بعضی ها گفته اند منظور از آن جنود، جنود ملائکه در جنگ احزاب و حنین بوده است و آیات خود این دو داستان بدان صراحت دارد، گفتاریست که هیچگونه دلالتی در الفاظ آیه مورد بحث بر آن دیده نمی شود.

مراد از (( کلمه الذین کفروا )) و (( کلمه الله )) در آیه شریفه

امر سوم که از بیان گذشته ما روشن گردید این است که منظور از (( کلمه )) در جمله (( و جعل کلمه الذین کفروا السفلی )) همان رایی است که از مجلس شورای معروف به دار الندوه گذرانیده ، برای اجراء آن و کشتن آنجناب و خاموش کردن نور دعوت حقه اش دامن به کمر زدند. و منظور از (( کلمه )) در جمله (( و کلمه الله هی العلیا )) آن وعده ای است که خداوند به رسول گرامی اش داده بود که دین او را یاری نموده بر همه ادیان غلبه می دهد.

چون آیه شریفه (( فقد نصره الله اذ اخرجه الذین کفروا )) مضمونش همان مضمونی است که آیه (( و اذ یمکر بک الذین کفروا لیبثوک او یقتلوک او یخرجوک و یمکرون و یمکر الله و الله خیر الماکرین )) آن را افاده می کند.

ذیل آیه هم که می فرماید: خداوند کلمه ایشان را باطل و کلمه الهیه را احقاق می کند قطعاً مربوط به همان صدر آیه یعنی داستان اخراج ، و یا به عبارتی اضطراب خروج از مکه است . و امری که آنجناب را مضطر و ناگزیر کرد به اینکه از مکه بیرون رود و خدا آن امر را باطل ساخت ، آن رایی است که در دار الندوه گذرانیدند، و آن تصمیم بر قتل آنجناب بود. پس کلمه ای که خدا باطلش کرد و آن را مغلوب نمود همین تصمیم قریش بود. و در مقابل ، آن کلمه الهی را که احقاق نمود، همان نصرت آنجناب و پیشبرد دین او بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۰

این را گفتیم تا به خوبی معلوم شود اینکه بعضی از مفسرین منظور از (( کلمه کفار )) را کفر و شرک و منظور از (( کلمه الله )) را توحید و ایمان دانسته اند صحیح نیست ؛ زیرا هر چند کفر و شرک کلمه کفار و توحید کلمه الله هست ، اما لازمه آن این است که منظور از کلمه کفار و کلمه الله همه جا و حتی در جائی که قرینه بر خلاف هم باشد این دو معنا است .

در راه جهاد عذر و بهانه نیاورید و به هر وسیله ممکن (امول و انفس ) جهاد کنید

انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (( خفاف )) جمع (( خفیف )) ، و (( ثقال )) جمع (( ثقیل )) است . و ثقل در این آیه شریفه به قرینه مقام ، کنایه است از وجود موانعی که نگذارد انسان برای جهاد در راه خدا بیرون رود، نظیر کثرت مشاغل مربوط به امور مالی و بازاری ، یا علاقه فراوان نسبت به زن و فرزند و خویشان و دوستان ، به حدی که دوری و جدائی از آنان در دل انسان مکروه و ناپسند آید، و همچنین نداشتن زاد و راحله و اسلحه و هر مانع دیگری که آدمی را از شرکت در جهاد باز بدارد، و در مقابل منظور از (( خفت : سبکباری )) این است که هیچ یک از اینها مانع او نشود.

پس اینکه امر فرمود چه خفافاً و چه ثقالاً- به جهاد روید با اینکه این دو حال معنای متقابل یکدیگر را دارند معنایش این است که علی ای حال به جهاد بروید، و هیچ بهانه ای را عذر نیاورید، همچنانکه معنای اینکه فرمود: (( به اموال و انفستان )) این است که بهر وسیله که برایتان ممکن است جهاد کنید. از اینجا معلوم می شود که امر به جهاد در آیه شریفه مطلق است ، و منافات ندارد که در دلیل دیگری با بودن پاره ای از اعدار و موانع از قبیل مرض ، کوری ، شلی و امثال آن ، مقید بشود و در نتیجه با بودن آن عذرها، وجوب جهاد ساقط گردد. پس کسی خیال نکند که معنای خفافاً و ثقالاً این است که حتی با بودن آن اعدار هم باید بیرون روید.

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَ سَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ ... کلمه (( عرض )) به معنای چیزی است که زوال و نابودی بسرعت در آن راه یابد. این کلمه به مال دنیوی نیز اطلاق می گردد و همین معنا مورد نظر این آیه می باشد.

و منظور از نزدیک بودن آن ، نقد و در دسترس بودن است ، و منظور از این که سفر قاصد باشد با در نظر گرفتن این که کلمه قصد

به معنای وسط و میانه است این است که خیلی دور و طولانی نباشد، بلکه برای مسافر آسان و نزدیک باشد. کلمه (( شقه )) به معنای مسافت است، و از این نظر آن را شقه گفته اند که پیمودن آن مستلزم مشقت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۱ این آیه بطوری که از سیاقش برمی آید سرزنش و مذمت منافقینی است که از همراهی کردن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای جنگ تبوک تخلف ورزیدند، و اینکه گفتیم جنگ تبوک، برای اینکه تنها جنگی که منافقینی تخلف ورزیدند و مسافتش هم دور بود جنگ تبوک بود، و آیه شریفه به غیر آن تطبیق نمی کند.

و معنای آیه این است که: اگر تو ایشان را به کاری دعوت می کردی که نفع مالی مسلم و نقدی می داشت. و به دست آوردنش هم آسان می بود بطور مسلم تو را اجابت می کردند و با تو بیرون می آمدند تا به طمع خود برسند و غنیمتی که وعده داده بودی به چنگ آورند، و لیکن تو ایشان را به سفری دور و دراز و کاری دشوار دعوت کردی، و لذا درباره آن تناقل ورزیدند.

و بزودی بعد از آنکه از جنگ برگشتید و ایشان را در تخلفشان سرزنش کردید به خدا سوگند خواهند خورد که اگر ما استطاعت می داشتیم با شما می آمدیم، اینها با این طریقه ای که در امر جهاد اتخاذ کرده اند که هر وقت آسان و پر درآمد بود شرکت کنند و هر وقت دور و پر مشقت بود تخلف نموده و عذرها و سوگند دروغین بیاورند خود را هلاک خواهند کرد، و خدا می داند که در سوگندشان دروغگویند. و ممکن هم هست که جمله (( یهلکون انفسهم )) تنها مربوط به سوگند دروغین ایشان باشد.

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعَلَّمَ الْكَذِبَ يَنْجِمُهُ أُولَىٰ يَعْنِي: (( عفا الله عنك )) دعا به جان پیغمبر است، نظیر نفرین به کشته شدن که در چند جای قرآن آمده، مانند: (( قتل الانسان ما اكفره )) و (( فقتل كيف قدر )) و (( قاتلهم الله انى يوفكون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۲

جمله مذکور متعلق است به جمله (( لم اذنت لهم )) و مقصود از اذن، اذن در تخلف و تقاعد از جنگ است، و با در نظر داشتن اینکه استفهام در آن برای انکار و یا توییح است، معنای آن چنین می شود: جا داشت به هیچ وجه اذن نمی دادی به اینکه تخلف ورزیده و از جنگ تقاعد کنند. و با این معنایی که ما کردیم تعلق و ارتباط غایتی که در جمله (( حتی يتبعن لك الذين صدقوا )) است با جمله (( لم اذنت لهم )) به خوبی روشن می شود، و معلوم می گردد که این تعلق و ارتباط میان آن غایت و معنایی است که از آن استفهام شده، نه میان غایت و خود استفهام، چون اگر اینطور باشد خلاف مقصود را می رساند (به عبارت ساده تر نمی خواهد بفرماید: چرا اذن دادی به این منظور که دروغگویشان برایت ثابت شود، بلکه می خواهد بفرماید: چرا اذن دادی اگر نمی دادی - برایت روشن می شد که دروغگویند) و سیاق آیه برای بیان این است که دروغگوئی آنان روشن است و با کوچکترین امتحان فاش می شود، مثلاً، اگر اجازه نمی دادی دروغ و رسوائیشان کشف می شد.

بیان اینکه عتاب در آیه: (( عفا الله عنك لم اذنت لهم )) عتاب جدی نیست بلکه مفید غرض دیگری است، این آیه بطوری که ملاحظه می کنید و قبلاً هم اشاره کردیم در این مقام است که ادعا کند نفاق و دروغگوئی متخلفین ظاهر است، و با مختصر امتحانی خود را لو می دهند و رسوا می شوند، و مناسب این مقام این است که خطاب و عتاب را متوجه مخاطب نموده، او را سرزنش کند مثل اینکه مخاطب باعث شده که حیثیت آنان محفوظ بماند و او روپوش بر روی رسوائیهای آنان انداخته، و این خود یکی از آداب کلام است که منظور از آن تنها و تنها بیان روشنی مطلب و وضوح آنست و بیش از این را افاده نمی کند، عیناً مانند مثل معروف (( در به تو می گویم دیوار تو بشنو )) که معنای مطابقیش مقصود نیست.

در این جمله نیز مقصود این نیست که تقصیری به گردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیندازد و آنگاه بگوید خدا از تقصیرت گذشت، حاشا از آنجناب که سوء تدبیری در احیاء امر خدا از او سرزند و بدین جهت مرتکب گناهی شود. بلکه منظور از آن، همان افاده ظهور و وضوح دروغ منافقین است و بس. و اینکه فرمود (( چرا به ایشان اجازه دادی )) معنایش این است که اگر اجازه نمی دادی بهتر و زودتر رسوا می شدند، و ایشان بخاطر سوء سریره و فساد نیت، مستحق این معنا بودند، نه اینکه بخواهد بفرماید ((

اجازه ندادن به مصلحت دین نزدیک تر و اصولا دارای مصلحت بیشتری بود)).

دلیل این معنا چهارمین آیه بعد از آیه مورد بحث است که می فرماید: (( لو خرجوا فیکم ما زادوکم الا خبالا و لاوضعوا خلالکم بیغونکم الفتنه و فیکم سماعون لهم ... )) زیرا از این آیه بر می آید که اذن ندادن آنجناب فی نفسه مصلحت نداشته ، بلکه مصلحت اذن دادنش بیشتر بوده ، زیرا اگر اذن نمی داد و منافقین را با خود می برد، بقیه مسلمانان را هم دچار خبال ، یعنی فساد افکار می کرد، و هم اتحاد و اتفاق آنان را مبدل به تفرقه و اختلاف می نمود. پس ، اصلح همین بود که اجازه تخلف بدهد تا با مسلمانان به راه نیفتند، و فساد افکار خود را در افکار و عقاید آنان رخنه نداده ، میان آنان تفتین و ایجاد اختلاف نکنند، چون همه مسلمانان دارای ایمان محکم نبودند. بعضی از ایشان ایمانشان سست و دلهایشان مریض و مبتلا به وسوسه بود. این دسته گوشه‌ایشان بدهکار سخنان فریبنده آنان و آماده پذیرفتن . وسوسه های آنان بود. همه اینها در صورتی بود که منافقین رودربایستی می کردند و با مسلمانان به راه می افتادند. و اگر صریحا اعلام مخالفت می کردند و علنا فرمان آن حضرت را عصیان می نمودند که خود محذور بزرگ دیگری داشت ، و آن این بود که علاوه بر ایجاد دودستگی روی دیگران در نافرمانی باز می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۹ صفحه ۳۸۳

و این معنا مخصوصا از دو آیه بعد که می فرماید: (( و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عده و لکن کره الله انبعائهم فثبطهم و قیل اعدوا مع القاعدین )) کاملا استفاده می شود؛ چون از این آیه بر می آید که همه می دانستند که منافقین تخلف خواهند کرد و بر کسی پوشیده نبود، زیرا همه می دیدند که منافقین اصلا در پی آماده ساختن خود برای سفر جنگ نیستند، با این حال چگونه این معنا بر مثل پیغمبری که خدای تعالی اسرار و اخبار منافقین را قبل از نزول این سوره بارها به اطلاع او رسانده بود پوشیده می ماند؟ و چگونه تصور می شود که در این آیه او را بطور جدی عتاب و سرزنش کند که چرا قبل از تحقیق از حال آنان و قبل از اینکه حالشان روشن شود و از مؤمنین متمایز گردند اجازه تخلف دادی؟ پس معلوم می شود که مقصود از عتاب همان معنائی است که ما گفتیم .

استدلال به آیه فوق بر صدور گناه از رسول خدا (ص) مردود است

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که اینکه بعضی ها به این آیه استدلال کرده اند بر صدور گناه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، به این پندار که (( عفو جز بعد از گناه معنی ندارد پس معلوم می شود اذن آن حضرت قبیح و از گناهان صغیره بوده ، و گر نه اگر مباح بود گفته نمی شد چرا این کار را انجام دادی )) تا چه اندازه فاسد و باطل است .

و این خود یکی از بازیگریهای ایشانست که با کلام خدا کرده اند، و اگر خود آنها در چنین مقامی چنین سخنی می گفتند (یعنی به فرمانبر خود می گفتند چرا نگذاشتی رسوا شوند و من آنها را از میان بردارم) و به ایشان همین اعتراض می شد قطعا زیر بار نمی رفتند، و ما بیان کردیم که آیه شریفه برای عتاب جدی سوق داده نشده و غرض دیگری در کار است .

علاوه بر این ، اینکه گفتند: (( اگر مباح بود گفته نمی شد چرا این کار را انجام دادی )) حرف صحیحی نیست ، زیرا وقتی انسان شخصی را ببیند که کار بهتری را کنار گذاشته و به کار نیکی پرداخته است او را عتاب می کند که چرا اینکار را می کنی و آنکار را که بهتر بود نکردی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۴

خلاصه گفتار صاحب المنار در ذیل آیه فوق که در آن عفو خدا از رسول خدا (ص) را مربوط به ترک اولی نمودن آن حضرت دانسته است

نظیر این استدلال غلط، کلام آن مفسری است که گفته : بعضی از مفسرین مخصوصا زمخشری نسبت به عفو الهی از رسول گرامی اش سوء تعبیر کرده اند، و حال آنکه جا داشت از خدای تعالی که نسبت به رسول گرامی اش متها درجه لطف و احترام را بکار برده و قبل از صدور گناهی از آنجناب تعبیر به عفو فرموده ، ادب آموخته و اینگونه تعبیرات زشت را در باره اش بکار نمی بردند.

و بعضی دیگر - مانند فخر رازی - از آنطرف افتاده ، و افراط و مبالغه کرده و در این مقام برآمده اند که اثبات کنند کلمه (( عفو )) دلالت بر صدور گناه ندارد، و این آیه بیش از این را نمی رساند که اذن دادن آن حضرت خلاف اولی بود، و اگر نمی داد بهتر بود.

و این خود جمودی است که نسبت به اصطلاحات جدید، و آنهم در یک عرف خاص پیدا شده ، و می خواهند از معنای جدید ذنب که همان معصیت است دست بردارند، آنوقت برای اینکه کلمه (( عفو )) در آیه مورد بحث دلالت بر ذنب (معصیت) نکند این توجیه را به میان آورند؛ غافل از اینکه خود قرآن نسبت صدور ذنب به آنجناب داده ، و فرموده : (( لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر )) اینها که می خواهند از اصطلاح خود دست بردارند این آیه را چگونه معنا می کنند.

و این اشتباه از همینجا ناشی شده که خیال کرده اند ذنب به معنای معصیت و نافرمانی است ، و حال آنکه چنین نیست ، بلکه ذنب عبارتست از هر عملی که بدنبالش ضرر و یا فوت نفع و مصلحتی بوده باشد، و اصل کلمه از (( ذنب )) گرفته شده که به معنای دم و دنباله حیوان است ، و این کلمه مرادف با کلمه (( معصیت )) نیست تا هر جا بکار برده شود معنای نافرمانی را بدهد، بلکه معنای آن اعم است ، و اذنی که خدای تعالی از آن عفو فرموده باعث فوت مصلحتی شده که خدا در آیه شریفه آن را بیان کرده و آن تشخیص و جدا شدن مردم با ایمان از مردم دروغگو است .

آنگاه پس از تخطئه زمخشری و رازی خودش در یک گفتاری طولانی در توجیه آیه چنین گفته که : اذن دادن آنجناب از روی اجتهاد خودش بوده ، چون قبلا وحیی در این باره به وی نرسیده بود، و اشتباه در اینگونه موارد از انبیاء - (علیهم السلام) - جایز و ممکن است ، آنکه جایز نیست صدور مخالفت وحی و نافرمانی خدا است ، که بطور اتفاق انبیاء - (علیهم السلام) - از آن معصومند. و محال است که پیغمبر خدا دروغ بگوید، و یا در آنچه که به وی وحی شده خطا برود و یا عملا با آن مخالفت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۵

و نظیر این اشتباه و این عتاب در سوره انفال آمده که خداوند رسول گرامی خود را عتاب می کند به اینکه چرا از اسرای بدر فدیہ گرفتی و آزادشان کردی ، و می فرماید: (( ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یتخن فی الارض تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخره )) آنگاه دنباله آن می فرماید: اگر قبلا حکمی از قلم قضا نگذشته بود، این عمل اقتضای نزول عذاب دردناکی را داشت ، ولی آن حکم قضائی مانع شد. این بود تلخیص گفتار مفسر نامبرده .

جواب به صاحب المنار و بیان اینکه عملرسول خدا (ص) اولی و اصلح بوده است نه ترک اولی مفسده حضور منافقین در میانصفوف مؤ منین مجاهد

و چقدر خوب بود می فهمیدیم که این مفسر در کلام خودش چه چیزی اضافه بر کلام فخر رازی گفته . رازی و غیر او هم همین را می گفتند که عفو در مقابل ترک اولی بوده . و ترک اولی در عرف متشرعه ذنب شمرده نمی شود و مستتبع عقاب نیست . حاصل حرف این مفسر هم همین بود که عفو در مقابل ترک اصلح بوده . تنها تفاوتی که میان گفته وی و گفتار رازی است این است که وی ترک اصلح را ذنب لغوی دانسته .

و ما در سابق بیان کردیم که به دلالت آیات قرآنی اذن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نه ذنب عرفی بود نه لغوی . زیرا بیرون نرفتن منافقین و تخلفشان از جهاد اولی و اصلح بود، و فائده و مصلحت آن این بود که لشکریان اسلام را دچار فتنه و اختلاف کلمه نکردند. و این مصلحت بعینه در صورت اجازه ندادن آنجناب نیز وجود داشت ؛ زیرا اگر هم اجازه نمی داد منافقین در جهاد شرکت نمی کردند و پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) این معنا را می دانست ، چون قبلا کفر و نفاق آنان برایش ثابت شده بود، چنانکه قرآن کریم هم به وی خبر می دهد که : (( و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عده )) . پس ، از اینکه هیچ گونه جنب و جوشی از خود نشان ندادند پیدا بود که نمی خواستند در جهاد شرکت جویند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اجل از این بود که مطلبی

را که همه می دانند او نداند.

آنهم با اینکه خود قرآن در آیه (( و لتعرفنهم فی لحن القول )) او را آشنا و مطلع از منافقین دانسته با این حال چگونه ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کلمات کسانی که یکی می گوید: (( به من اجازه بده و فرییم نده )) و دیگری می گوید: (( او مردی دهن بین است )) و در جایی دیگر در باره صدقات، زخم زبانها می زنند، و هرگز و در هیچ موقعی از در خیر خواهی درنیامدند، پی به کفر و نفاق آنان نبرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۶

پس بطور مسلم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منافقین را کاملاً می شناخته، و از کفر و نفاق درونی آنان آگاه بوده، و با این حال اگر می بینیم خدای تعالی او را عتاب می کند که چرا اجازه دادی و صبر نکردی تا تحقیق کافی بعمل آورده در نتیجه منافقین از مؤمنین برایت مشخص شود می فهمیم که قطعاً عتاب عتابی غیر جدی است، و منظور از آن همان معنا و غرضی است که در بیان سابق گذشت.

و اما اینکه گفت: (( و اذنی که خدای تعالی از آن عفو فرموده باعث فوت مصلحتی شده که خدا در آیه شریفه آن را بیان کرده، و آن جدا شدن منافقین از مردم با ایمان است )) صحیح نیست، زیرا آن مصلحتی که در آیه شریفه ذکر شده اطلاع یافتن و شناختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر دروغگویان است، نه مطلق شناخته شدن آنان، و از بیان گذشته روشن شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنان را می شناخت، و حقیقت و مصلحت هم - که سد باب فتنه اختلاف می باشد - در اذن آن حضرت بود؛ زیرا (همانطور که مکرر خاطر نشان کردیم) آنجناب از حال منافقین بدست آورده بود که بهیچ وجه در امر جهاد شرکت نخواهند کرد، چه اذن تخلف به ایشان بدهد و چه ندهد، الا-اینکه به منظور حفظ ظاهر و علنی نساختن مخالفت آنان و حفظ ظاهری وحدت کلمه - هر چند واقعیتهای نداشت - اجازه داد تا از شرکت در جهاد معاف باشند.

در اینجا ممکن است بعضی ها پیش خود تصور کنند اگر در آن ایام که ایام جنگ تبوک و بحبوحه شوکت و قدرت اسلام و نفوذ کلمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، نفاق منافقین تا این اندازه معلوم بود، و افراد آنان تا این پایه شناخته شده بودند، مسلمانان فریب تفتین های آنان را نمی خوردند تا در نتیجه گرفتار اختلاف شوند.

لذا می گوئیم اسلام در نظر دیگران مهابت و شوکت داشت، و ملل دیگر آن روز از شوکت آن هراسیده و از شمشیر سپاهیان بلرزه می افتادند، و اما مسلمانان در میان خود آنطور که باید از تعالیم اسلام بهره مند نگشته، و بوسیله آن دلهایشان را از مرض نفاق پاک نکرده بودند، و در نتیجه آنطور که باید دارای وحدت کلمه و عزم راسخ نشده بودند، و آیات مورد بحث و همچنین آیات بعد از آن تا آخر سوره، خود شاهد صدق این گفتار است.

آری، همین مسلمین بودند که در جنگ احد مرض دلها و نفاق درونی خود را اظهار نموده، و با اینکه دشمن در کنار شهر ایشان قرار داشت نزدیک به ثلث از آنها پشت به جنگ کرده هر چه دیگران نصیحتشان کردند و الحاح و اصرار ورزیدند به خرجشان نرفت، و در جواب گفتند: (( لو نعلم قتالا لاتبعناکم )) و همین معنا یکی از عوامل شکست مسلمین در آن روز شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۷

و اما اینکه گفت: (( و نظیر این اشتباه و این عتاب در سوره انفال آمده که خداوند رسول گرامی خود را عتاب می کند به اینکه چرا از اسرای بدر فدیة گرفتی )) جوابش این است که: اولاً این مفسر معنای آیه را نفهمیده است، زیرا در آیه انفال هیچ عتابی بر فدیة گرفتن از اسراء دیده نمی شود، و عتابی که در آن آمده بر اصل گرفتن اسیر است، چون که می فرماید: (( ما کان لنبی ان یکون له اسری: هیچ پیغمبری نباید اسیر داشته باشد )) و هیچ آیه دیگری و حتی هیچ روایتی هم نیامده که پیغمبر به لشکریان دستور گرفتن اسیر داده باشد، بلکه از روایات داستان بدر برمی آید که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد تا بعضی از اسیران را به قتل برسانند مردم ترسیدند از اینکه مبادا آنحضرت بخواهد همه اسیران را به قتل برساند، لذا پیشنهاد فدیة گرفتن را

تقدیم داشتند تا بدین وسیله وضع مالی سپاه اسلام را علیه دشمنان دین تقویت کنند، خداوند هم همین پیشنهاد کنندگان را مورد عتاب قرار داد و فرمود: (( تریدون عرض الدنيا و الله یرید الآخره )) .

و این خود بهترین گواه است بر اینکه عتاب، تنها متوجه مؤمنین بوده، نه به خصوص آنحضرت و نه به آنجناب و مومنین. و نیز بهترین شاهد است بر اینکه بیشتر روایاتی که عتاب را متوجه آنجناب دانسته مجعول و از دسیسه های دشمنان اسلام است.

و ثانیاً اگر عتاب در آیه مذکور متوجه بخصوص آنحضرت و یا به او و همه مؤمنین باشد ادعای دیگر مدعی باطل می شود؛ زیرا او می گفت: (( کلمه )) (( ذنب )) در باره آنجناب به معنای لغویش استعمال شده )) و این حرف با آیه بعدی که می فرماید: (( لولا کتاب من الله لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم )) سازگار نیست؛ برای اینکه آیه تصریح دارد بر اینکه عتاب بخاطر گناهی بوده که اگر قضاء ازلی مانع نمی شد عذاب بزرگی را بدنبال داشت؛ و هیچ آدم عاقلی تردید ندارد در اینکه پای عذاب بزرگ به میان نمی آید مگر در مورد معصیت اصطلاحی، بلکه در مورد معصیت های بزرگ، و این خود شاهد دیگری است بر اینکه عتاب در آیه مزبور متوجه غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است.

یکی از علائم و نشانه های نفاق

لا- یَسْتَشِدُّنَكَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ... یَتَرَدَّدُونَ اِن دُو آیه یکی از علائم نفاق که منافقین را از مؤمنین جدا می سازد بیان می کند، و آن این است که منافق از پیغمبر اجازه تخلف از جهاد می گیرد، ولی مؤمن در جهاد در راه خدا پیشدستی نموده، هرگز به تخلف راضی نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۸

خداوند در این دو آیه می خواهد بفرماید: جهاد در راه خدا با جان و مال از لوازم ایمان واقعی و درونی به خدا و روز جزاست، چون چنین ایمانی آدمی را به تقوی و میدارد، و مؤمن بخاطر داشتن چنین ایمانی نسبت به وجوب جهاد بصیرتی بدست می آورد و همین بصیرت نمی گذارد که در امر جهاد تناقل و کاهلی کند، تا چه رسد به اینکه از ولی امر خود اجازه تخلف و معافیت از جهاد بخواهد. بخلاف منافق که او بخاطر نداشتن ایمان به خدا و روز جزا دارای چنین تقوایی نگشته، دلش همواره در تزلزل و تردید است و در نتیجه در مواقع دشواری که پای جان و مال در میان است دلش می خواهد بهر وسیله ممکن طفره برود و خود را کنار بکشد، و برای اینکه از رسوائی خود نیز جلوگیری بعمل آورده باشد و صورت قانونی بدان بدهد از ولی امرش درخواست معافیت می کند.

وَ لَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً... (( عده )) به معنای تجهیزات و (( انبعاث )) - بطوری که صاحب مجمع البیان گفته - به معنای به سرعت روانه شدن است و کلمه (( تثیبط )) به معنای بازداشتن از امری است که نسبت بدان رغبتی نباشد.

این آیه عطف است به جمله سابق که می فرماید: (( و الله یعلم انهم لکاذبون ))، و می خواهد همان معنا را برساند و بفهماند که اینان در دعوی اینکه نمی توانند در جنگ شرکت کنند دروغگویند، بلکه واقعش این است که میل ندارند شرکت کنند، و گر نه اگر کمترین رغبتی داشتند تجهیزات سفر خود را تهیه می دیدند، چون پر واضح است که هر کس بخواهد در هر امری اقدام نماید و بدان علاقمند باشد قبلاً خود را آماده می کند، و از این منافقین هیچگونه جنب و جوشی دیده نشد، پس معلوم می شود که اصلاً نمی خواهند در جنگ شرکت جویند.

(( ولکن کره الله انبعائهم فثبطهم )) یعنی خداوند بخاطر نفاقشان و برای اینکه بر تو و بر مؤمنین منت بگذارد آنها را موفق به جهاد نکرد و اجازه تخلفشان را داد تا در میان سپاهیان با ایمان القاء مفسده نکنند و جمع مؤمنان را مبدل به تفرقه و وحدت کلمه آنان را مبدل به اختلاف ن سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۸۹

(( و قیل اعدوا مع القاعدین )) این امر، یعنی جمله (( مانند مردم معفو و معذور از جنگ شما نیز تقاعد بورزید )) امری تشریحی نیست تا با امر به کوچ کردن و در جنگ شرکت جستن منافات داشته باشد، پس کسی نگوید که چطور قبلاً فرمود: (( همه باید



حرکت کنید)) و حال به منافقین می فرماید شما مانند سالخوردگان و زمین گیر شدگان معاف هستید؟ زیرا بین ایندو دستور فرق است؛ دستور اول امری است تشریحی که خداوند به زبان پیغمبرش بندگان خود را بدان مأمور می کند، و دستور دوم امری است غیر تشریحی که از ناحیه سوء سریره و تردید درونی و خبت باطن خود آنها است.

و اگر این امر را به خود نسبت نداد، و فرمود: (( خدای تعالی گفت )) بلکه فرمود: (( گفته شد که تقاعد کنید با تقاعدکنندگان )) بهمین منظور بود که خود را از امر کردن به رفتاری که مورد خوشنودیش نیست منزه نموده، بفهماند که این روش را سبب های دیگری غیر از خدا، از قبیل شیطان و هوای نفس باعث شده، و اگر این تخلف منافقین را در جمله (( فبیطهم )) به خود نسبت داد، با واسطه بوده و بدین منظور بوده که با معنای پاداش و امتنان بر مؤمنان منطبق گردد، و علاوه، بخاطر اینکه دو امر متخالف، یعنی دو امر (( انفروا )) و (( اقعدا )) در یک سیاق قرار گرفته و به یک صورت و یک جور اداء شده باشند.

مفسده حضور منافقین در میان صفوف مؤمنین مجاهد

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا - وَلَا أَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ... کلمه خبال به معنای فساد و اضطراب رای است. و کلمه (( ایضاح )) به معنای شتابیدن در شر است. و (( خلال )) به معنای بین و (( بغی )) به معنای طلبیدن است. بنا بر این، معنای اینکه فرمود: (( بیغونکم الفتنه )) این است که منافقین خواهان فتنه برای شما هستند. بعضی بجای (( برای شما )) گفته اند: (( در شما )) و (( فتنه )) به معنای محنت و گرفتاری است، و از انواع گرفتاریها آنکه مناسب با مقام آیه است همان تفرقه و اختلاف کلمه است. (( وسمع )) به معنای کسی است که هر حرفی را زود می پذیرد و باور می کند. این آیه در مقام تعلیل جمله (( و لکن کره الله انبعاثهم فبیطهم )) است، و برای اینکه امتنان را هم برساند، بدون وصل یعنی بدون حرف عطف (واو) شروع شده؛ و معنای آیه احتیاجی به توضیح ندارد.

لَقَدْ ابْتِغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَالُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَرِهُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۰  
یعنی قسم می خورم که منافقان بطور مسلم پیش از این جنگ (جنگ تبوک) خواهان فتنه و محنت و اختلاف کلمه و تفرقه اجتماع شما بودند، همچنانکه در جنگ احد عبد الله بن ابی بن سلول یک ثلث از جمعیت سپاهیان شما را از صحنه جنگ به طرف مدینه برگردانید و از یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دریغ نمود. آری، همین منافقین بودند که همواره امور را برای تو دگرگونه ساخته، نعل را وارونه می زدند و مردم را به مخالفت تو دعوت و بر معصیت تخلف از امر جهاد تحریک نموده، یهودیان و مشرکان را بر قتال با مسلمانان برمی انگیزتند و در میان مسلمین جاسوسی و خرابکاریهای دیگر می کردند تا آنکه حق - آن حق که می بایست پیروی شود - بیامد، و امر خدا و آنچه که از دین می خواست پیروز گشت و بر خواسته های شیطانی کافران غالب آمد با اینکه کفار از پیشرفت آن اکراه داشتند.

این آیه شریفه به منزله استشهاد بر آیه قبلی است، و بر آن مطلبی که در دو آیه قبل بود مثال می آورد.

و اگر در این آیه خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرد با اینکه در آیه قبلی خطاب، عمومی بود، برای این است که در این آیه مطلب یعنی وارونه کردن امور فقط علیه آنجناب بود، به این معنی که منافقین همه دشمنی هایشان با آنجناب بود، بخلاف آیه قبلی که مضمونش عمومی است.

بحث روایتی

روایاتی در مورد کیفیت هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه و داستان غار و...

در الدر المنثور است که ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب دلائل از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه (( ان لا تنصروه فقد نصره الله )) گفته است: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شبانه از خانه بیرون آمد و به غار ثور رسید. ابن عباس می گوید: ابو بکر وقتی دید که آنجناب از شهر بیرون می رود بدنبالش به راه افتاد و صدای حرکتش به گوش رسول خدا (صلی الله

علیه و آله) رسید و آنحضرت ترسید مبادا یکی از دشمنان باشد که در جستجوی او است، وقتی ابو بکر این معنا را احساس کرد شروع کرد به سرفه کردن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صدای او را شناخت و ایستاد تا او برسد، ابو بکر همچنان بدنبال آنجناب بود تا به غار رسیدند.

صبحگاهان قریش به جستجوی آنحضرت برخاستند، و نزد مردی قیافه شناس از قبیله بنی مدلج فرستادند. او جای پای آنحضرت را از در منزلش گرفته همچنان پیش رفت تا به غار رسید. دم در غار درختی بود، مرد قیافه شناس در زیر آن درخت ادرار کرد و پس از آن گفت: مرد مورد نظر شما از اینجا تجاوز نکرده - ابن عباس می گوید: در این هنگام ابو بکر در اندوه شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: (( محزون مباش که خدا با ماست )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۱

ابن عباس سپس اضافه می کند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابو بکر سه روز تمام در غار بودند و تنها علی بن ابی طالب و عامر بن فهیره با ایشان ارتباط داشتند. عامر برایشان غذا می آورد و علی (علیه السلام) تجهیزات سفر را فراهم می نمود. علی (علیه السلام) سه شتر از شتران بحرین خریداری نمود و مردی راهنما برای آنان اجیر کرد. پس از آنکه پاسی از شب سوم گذشت علی (علیه السلام) شتران و راهنما را بیاورد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابو بکر هر یک بر راحله و مرکب خویش سوار شده به طرف مدینه رهسپار گردیدند. در حالی که قریش بهر سو در جستجوی آنجناب شخصی را گسیل داشته بودند.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن سعد از ابن عباس و علی (علیه السلام) و عایشه (دختر ابو بکر) و عایشه دختر قدامه و سراقه بن جعشم - روایات نامبردگان درهم داخل شده - روایت کرده که گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی از منزل بیرون می آمد که قریش در خانه آنجناب نشسته بودند لاجرم مشتی از ریگ زمین برداشت و بر سر آنان پاشید در حالی که می خواند: (( یس و القرآن الحکیم ... )) . آنگاه از میان آنان گذشت .

یکی از آن میان گفت: منتظر چه هستید؟ گفتند: منتظر محمدیم گفت: به خدا قسم او از میان شما عبور کرد و رفت. گفتند: به خدا سوگند ما او را ندیدیم، آنگاه در حالی که خاکها را از سر خود می تکاندند برخاستند. از آنسو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ابو بکر به غار ثور رفته، داخل آن شدند، و پس از ورود ایشان عنکبوتها به در آن غار تار تیندند.

قریش با فعالیت هر چه تمامتر به جستجوی او برخاستند، و سرانجام به در غار رسیدند، در آنجا یکی به دیگری می گفت: این تار عنکبوتی که من می بینم آنقدر کهنه است که گویا قبل از تولد محمد در اینجا تنیده شده. و در کتاب اعلام الوری در باره اینکه سراقه بن جعشم چه نحوه ارتباطی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشت، و در اینکه آیا او از دشمنان بوده و یا از صحابه چنین گفته است: آنچه که در بین عرب معروف شده و هر جا می نشینند چه در اشعار و چه در محاورات خویش می گویند و انتشار می دهند، این است که سراقه از مکه بقصد کشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیرون آمد و او را تعقیب کرد تا شاید با کشتن آنجناب در میان قریش افتخاری بدست آورد، و همچنان در تعقیب بود تا آنجناب را پیدا نمود، آنقدر نزدیک شد که دیگر خاطر جمع شد به هدف خود رسیده است، و لیکن بطور ناگهانی چهار پای اسبش به زمین فرو رفت و بکلی در زمین پنهان شد. سراقه بسیار تعجب کرد؛ زیرا می دید آن مکان، زمین نرمی نبود که پای اسب فرو رود، آنهم تا شکم، بلکه زمینی بسیار سفت و محکم بود. سراقه فهمید که این قضیه یک امر آسمانی است (و اگر دیر بجنبند ممکن است خودش هم فرو رود) - لا- جرم فریاد زد: ای محمد! از پروردگارت بخواه اسب مرا رها کند، و من ذمه خدا را به گردن می گیرم که احدی را به راهی که در پیش گرفته ای راهنمایی نکنم و نگویم که من محمد را کجا دیده ام. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دعا کرد و اسبش چنان به آسانی رها شد

که گوئی پاهایش را با یک گره جوزی بسته بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۲

و این سراقه مردی بسیار زیرک و دوراندیش بود، و از این پیش آمد چنین احساس کرد که به زودی برایش پیش آمد دیگری خواهد بود. لذا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد یک امان نامه برای من بنویس .

آنجناب هم به وی امان نامه داد و او برگشت .

محمد بن اسحاق می گوید: ابو جهل در باره سراقه اشعاری گفته بود، سراقه نیز با اشعار زیر، او را پاسخ گفت :

ابا حکم و اللات لو کنت شاهدا

لامر جوادى اذ تسیخ قوائمه

عجبت و لم تشکک بان محمدا

نبی بیرهان فمّن ذا یکاتمه

علیک بکف الناس عنه فانی

اری امره یوما ستبدو معالمهؤ لف : این روایت را کلینی در کافی به سند خود از معاویه بن عمار از ابی عبد الله (علیه السلام) و نیز صاحب الدر المنثور نیز آن را به چند طریق نقل کرده اند. و نیز زمخشری آن را در کتاب ربیع الابرار خود آورده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۳

و در الدر المنثور آمده که ابن سعد و ابن مردویه از ابن مصعب روایت کرده اند که گفت : من انس بن مالک و زید بن ارقم و مغیره بن شعبه را دیده بودم ، و از آنان شنیدم که با خود چنین گفتگو می کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی آن شب وارد غار شد، خداوند درختی را به امر خود در برابر روی پیغمبرش رویانید، بطوری که بکلی آن حضرت را از چشم بینندگان پوشانید، و عنکبوت را دستور داد تا دم در غار در برابر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تار بتند تا او هم با تارهای خود آنجناب را از بینندگان مستور سازد، و دو کبوتر وحشی را دستور داد تا در دهانه غار بایستند.

جوانان قریش که هر یک از یک دودمان بودند با چوبدستی ، شمشیر و چماقهایشان سر و کله هایشان پیدا شد، و همچنان نزدیک غار می شدند تا آنجا که فاصله شان با آنجناب بیش از چهل ذراع نماند. در آن میان یکی از ایشان با عجله نزدیک آمد و نگاهی در غار انداخت و برگشت . بقیه نفرات پرسیدند چرا درون غار را تفحص نکردی ؟ گفت : من یک جفت کبوتر وحشی در دهنه غار دیدم و فهمیدم که معقول نیست کسی در غار باشد...

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق و ابن منذر از زهری نقل کرده اند که در ذیل جمله (( اذ هما فی الغار )) گفته است : مقصود از این غار آن غاری است که در یکی از کوههای مکه به نام ثور واقع است . مؤ لف : روایاتی که غار نامبرده را غار واقع در کوه ثور معرفی می کنند بسیار زیاد است . و این کوه تقریبا در چهار فرسخی مکه قرار دارد.

و در اعلام الوری و قصص الانبیاء آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سه روز در آن غار بماند و بعد از سه روز خدای تعالی به آنحضرت اجازه مهاجرت داد و فرمود: ای محمد از مکه بیرون رو که بعد از ابی طالب دیگر تو را در آن یاوری نیست . رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از غار بیرون آمد و در راه به چوپانی از قریشیان برخورد که او را ابن اریقط می گفتند. حضرت او را نزد خود طلبید و فرمود: ای ابن اریقط ! من می خواهم تو را بر خون خودم امین گردانم (آیا حاضر هستی به این امانت خیانت نکنی)؟ عرض کرد: در این صورت به خدا سوگند تو را حراست و حفاظت می کنم و احدی را به سوی تو دلالت و راهنمایی نمی کنم . اینک بگو ببینم قصد کجا را داری ای محمد؟ حضرت فرمود: به طرف یترب می روم .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ۳۹۴

گفت : حال که بدان طرف می روی راهی به تو نشان می دهم که احدی آن راه را بلد نیست . فرمود: پس به نزد علی برو و به وی بشارت بده که خداوند به من اجازه مهاجرت داده ، اینک اسباب سفر و مرکب برایم آماده ساز. ابو بکر هم گفت نزد اسماء دخترم برو و به وی بگو برای من زاد و دو مرکب فراهم کند و داستان ما را به عامر بن فهیره اعلام بدار و به وی بگو زاد و دو راحله مرا

بردارد و بیاورد.

ابن اریقظ نزد علی (علیه السلام) رفت و داستان را به عرضش رسانید. علی بن ابی طالب (علیه السلام) زاد و راحله را برای آن حضرت فرستاد. عامر بن فهیره هم زاد و دو راحله ابی بکر را آورد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از غار بیرون آمد و سوار شد و ابن اریقظ آنجناب را از راه نخله که در میان کوهها به سوی مدینه امتداد داشت حرکت داد و هیچ جا به جاده معمولی برنخوردند. مگر در (( قدید )) که در آنجا به منزل ام معبد درآمدند.

راوی می گوید: انصار از بیرون آمدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مکه خبردار شده بودند و در انتظار رسیدنش دقیقه شماری می کردند تا آنکه در محله قبا (در آن نقطه ای که بعدا به صورت مسجد قبا درآمد) او را بدیدند و چیزی نگذشت که خبر ورودش در همه شهر پیچید. زن و مرد خوشحال و خندان و به یکدیگر بشارت گویان به استقبالش شتافتند.

نقد و بررسی استدلال به آیه غار بر فضیلت ابوبکر

مؤلف: اخبار در داستان هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و جزئیات آن بسیار زیاد است که هم شیعه آنها را روایت کرده اند و هم سنی. و لیکن با همه زیادیش آنقدر ضد و نقیض یکدیگرند که نمی توان در این کتاب به نقد و بررسی آنها پرداخت و داستان واقعی را از میان آنها استخراج کرد. و ما از میان همه آنها آن مقداری را که بر اجمال قضیه دلالت کند و تقریباً مورد اتفاق شیعه و سنی هم باشد نقل کردیم؛ و همین مقدار کافی است.

و در الدر المنثور چنین آمده که: خیشمه بن سلیمان طرابلسی در کتاب خود که در فضائل صحابه نوشته و نیز ابن عساکر از علی بن ابی طالب روایت کرده اند که فرمود: خدای تعالی همه مردم معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مذمت کرده و تنها ابو بکر را مدح نموده و فرمود: (( الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثانی اثین اذ هما فی الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۵

مؤلف: نقد این بحث، در مضامین آیاتی که در بر دارنده این قضیه اند و همچنین روایات صحیحی که درباره داستان مذکور وارد شده، نسبت به روایت فوق سوء ظن می آورد؛ برای اینکه آیاتی که در مقام مذمت مؤمنین (و یا به تعبیر این روایت در مقام مذمت عموم مردم) است، و آیه غار هم در جمله (( الا تنصروه )) بدان اشاره دارد و اول همه آنها آیه (( یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اناقاتم الی الارض )) می باشد و نیز نقل قطعی، ثابت می کنند که تناقل از عموم مؤمنین نبود، بلکه پاره ای از مؤمنین دعوت و امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نسبت به کوچ کردن برای جهاد پذیرفته و بی درنگ حرکت کردند، و عده ای از مردم مؤمن و منافق تناقل ورزیدند.

بهمین دلیل خطاب در (( یا ایها الذین آمنوا )) هم، که تمامی مؤمنین را شامل است و همچنین مذمتی که دنبال آن است مخصوص عده ای از مؤمنین خواهد بود، و خطاب عمومی آن از قبیل خطابات عمومی دیگری است که مربوط به بعضی از مخاطبین است، مانند خطابی که در آیه (( فلم تقتلون انبیاء الله )) به عموم یهود شده، در حالی که همه افراد یهود انبیاء را نکشتند و همچنین امثال آن در قرآن بسیار آمده است.

و بنابراین بیان، دلالت آیه بر اینکه در روز غار جز خدا کسی پیغمبر را یاری نکرده دلالتی است قطعی.

و این معنا خود بهترین شاهد است بر اینکه ضمیرهایی که در بقیه جملات آیه یعنی در جملات: (( فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها و جعل کلمه الذین کفروا السفلی و کلمه الله هی العلیا )) هست همه به پیغمبر برمی گردد. و جملات مذکور در مقام بیان این جهتند که خدای تعالی به تنهایی قائم است به نصرت او، نصرتی عزیز و غیبی، نصرتی که احدی از مردم در آن دخالت ندارد، و آن عبارتست از فرستادن سکینت بر وی و تایید او بجنودی غایب از دیدگان، و بالا دست قرار دادن کلمه حق و زیر دست کردن کلمه باطل، و اینکه خدا مقتدری است شایسته کار.

از مساله نصرت و یاری که بگذریم فضیلت دیگری که ممکن است فضیلت شمرده شود و انگشت روی آن گذاشته شود این است که بگویند کلمه (( ثانی اثنین )) و همچنین کلمه (( لصاحبه )) دلالت دارد بر اینکه وی رفیق راه و یار غار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده .

و ما نخست تسلیم می شویم که بودن دو نفر که یکی از آن دو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و همچنین همنشین بودن با آنجناب خود یکی از مفاخر و فضائل است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۶

و لیکن می گوئیم بفرضی هم که ما آن را افتخار حساب کنیم ، یکی از افتخارات اجتماعی است ، و این اجتماع است که برای اینگونه امور ارزش و نفاستی قائل است ، و اما قرآن کریم در منطق خود برای نفاست و قیمت ملا-ک دیگری و برای فضیلت و شرافت معنای دیگری دارد که متکی بر حقیقتی است اعلا- و بلندتر از مقاصد مادی و اعتباری ، اجتماعی ، و آن حقیقت عبارت است از کرامت و حرمت عبودیت و درجات تقرب به خدا.

آری ، در نظر قرآن مصاحبت جسمی و یکی از صحابه رسول بشمار رفتن بهیچ وجه دلالتی بر احترام و شرافت ندارد. این صریح قرآن است که مکرر خاطر نشان ساخته که اسم گذاری به اسماء مختلف و داشتن مزایائی که مردم عامی آن را ارجمند و نظر اجتماعی آن را نفیس و بزرگ می شمارد در نزد خدای سبحان کمترین ارزشی ندارد، و در نزد خدای تعالی حساب و ارزیابی همه بر روی دلها است ، نه بر آنچه که از ظاهر اعمال دیده می شود و نه بر تقدم از حیث حسب و نسب .

مخصوصا همین معنا را درباره اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ملازمین آنجناب با صریح ترین بیان خاطر نشان ساخته و فرموده : (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم ترهیم رکعا سجدا... وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفره و اجرا عظیما )) اگر خواننده محترم تدبر کند می بیند که با همه مدحی که در صدر آیه است ، در ذیل آن چه قیودی را ذکر کرده است .

این بود مختصری بحث پیرامون آیه غار و روایات وارده در آن ، اگر بخواهیم بیش از این بحث کنیم بحث تفسیری ما مبدل به بحثی کلامی خواهد شد که از غرض ما بیرون است .

و در کتاب الدر المنثور آمده که ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل و ابن عساکر در تاریخ خود از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه (( فانزل الله سکینته علیه )) گفته است : یعنی بر ابی بکر، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره بر سکینتی از پروردگار خود بود.

و نیز در همان کتاب آمده که خطیب در تاریخ خود از حیب بن ثابت روایت کرده که در باره آیه (( فانزل الله سکینته علیه )) گفته است : این آیه در حق ابی بکر نازل شده ، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ آنی بدون سکینت نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۷

نقد و رد روایاتی که می گویند سکینت بر ابوبکر نازل شد

مؤلف : از آنچه گذشت معلوم شد که ضمیر در (( علیه )) به دلالت سیاق (و علی رغم دو روایت فوق) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برمی گردد، و این دو روایت بخاطر وقفی که در آنهاست ضعیفند، علاوه بر اینکه در این دو روایت ابن عباس و حیب نظریه داده اند و نظریه آنها برای دیگران هیچگونه حجیت ندارد.

گذشته از این ، استدلال آن دو به اینکه (( رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ آنی خالی از سکینت نبوده )) استدلالی است ناتمام ، زیرا آیه (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المومنین ... )) و همچنین آیه نظیر آن که در سوره فتح و مربوط به داستان حدیبیه است ، مخالف آن است ؛ چون این دو آیه تصریح می کنند به اینکه سکینت جدیدی در خصوص این دو مورد یعنی حدیبیه و حنین بر آنجناب نازل شده ، و به شهادت همین دو آیه در مورد بحث یعنی در داستان غار هم سکینت بر آنجناب نازل

شده است .

و گویا بعضی از مفسرین متوجه این اشکال شده اند لذا استدلال مزبور در روایت را حمل بر معنای دیگری کرده و گفته اند: مقصود از این استدلال ابن عباس و حبيب این است که سکینت در غار ملازم با پیغمبر بوده ، و این خود قرینه است بر اینکه سکینت بر ابی بکر نازل شده ، و بعید هم نیست که روایت حبيب دلالتش بر این معنا نزدیک تر باشد.

مفسر نامبرده بعد از آنکه روایت ابن عباس را اول و روایت حبيب را بعد از آن نقل کرده گفته است :

بعضی از مفسرین لغت و معقول ، این روایت را گرفته و تعلیلی را که (( در آن است چنین توضیح داده اند که در آن روز برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) اضطراب و ترسی جدید و تازه دست نداد (پس سکینت بر ابی بکر نازل شده )) . بعضی دیگر این حرف را چنین تقویت کرده اند که (( اصل در ضمیر است که به مرجع نزدیک تر خود برگردد )) و در آیه مورد بحث به صاحب برمی گردد و لیکن این حرف خیلی دل چسب نیست . بعضی دیگر گفته اند (( ضمیر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برمی گردد، و در نتیجه سکینت بر آنجناب نازل شده ، ولیکن نزول سکینت بر آنجناب دلیل بر این نیست که آنحضرت در آن روز دچار ترس و اضطراب شده باشد )) این حرف هم درست نیست ؛ زیرا همینکه می بینیم نزول سکینت عطف شده بر (( لا تحزن )) می فهمیم که بخاطر همان ترس و اندوه ابی بکر و بعد از سفارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل شده . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۸

اما اینکه گفت : (( آن روز ترس و اضطرابی بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) دست نداده تا سکینت بر او نازل شود )) اگر این معنا را از اینجا استفاده کرده که چون در قرآن و در هیچ روایتی نیامده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در آن روز ترسیده باشد، ما نیز می گوئیم در قرآن و در هیچ روایتی نیامده که آنجناب در داستان حدیبیه و حنین ترسیده باشد، پس چطور نزول سکینت جدید را در آن دو واقعه قبول کرده است .

و اگر بگوئید: نزول سکینت مستلزم این است که طرف قبلا دچار ترس و اضطراب شده باشد. در جواب می گوئیم همانطور که قبلا هم گفته بودیم چنین استلزامی در کار نیست ؛ اگر چنین استلزامی صحیح بود باید هیچ نعمتی بعد از نعمتی نازل نشود، و همیشه نعمت بعد از نعمتی مقابل و ضد خودش نازل گردد، و حال آنکه ما می بینیم نعمت های دیگر الهی یکی پس از دیگری نازل می شود، نعمت بعد از نعمت ، رحمت بعد از رحمت ، ایمان و هدایت بعد از ایمان و هدایت ؛ و همچنین بسیاری از انواع دیگر نعمت ها که بعد از مشابه خودش نازل شده ، و قرآن کریم هم بر نمونه های بسیاری از این قبیل تصریح دارد.

و اما اینکه گفت (( رجوع ضمیر به پیامبر درست نیست ، زیرا همینکه می بینیم سکینت عطف شده بر (( لا تحزن )) می فهمیم که بخاطر همان ترس و اندوه ابی بکر و بعد از سفارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل شده )) این نیز صحیح نیست ، زیرا درست است که فاء تفریح دلالت دارد بر اینکه جمله مدخول آن مترتب بر ماقبل آن است ؛ و لیکن معنای این ترتب و بعدیت ، تنها ترتب و بعدیت زمانی نیست ، و هیچ یک از علمای ادب چنین ادعائی نکرده ، بلکه ممکن است بعدیت زمانی باشد، و ممکن هم هست بعدیت رتبه ای باشد.

و با این حال دیگر این مفسر نمی تواند بگوید باید جمله (( فانزل الله سکینته علیه )) مترتب بر کلام قبلی خود باشد، آنهم ترتب زمانی ؛ همچنانکه نمی تواند بگوید باید مترتب به کلام نزدیک تر خود باشد، مگر اینکه قبول کند آن حرف را که اصل در ضمیر این است که به مرجع نزدیک تر خود برگردد، و حال آنکه خود او این حرف را از دیگران نقل کرد و سپس گفته که حرف صحیحی نیست .

و ما وقتی سیاق آیه مورد بحث را از نظر بگذرانیم می بینیم نزدیک ترین جمله ای که صالح باشد برای اینکه جمله (( فانزل الله سکینته علیه )) متفرع بر آن گردد همان جمله (( فقد نصره الله )) است ، که بطور اجمال می گوئید: خدا در فلان جا و فلان جا او را



یاری کرد؛ و در این جمله و جملات بعد از آن بطور تفصیل بیان می‌کند که چنین و چنان او را یاری کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۳۹۹

پس معلوم شد آن جوابی که این آقا در آخر کلامش به آن مفسر داده عینا همان حرفی است که خودش آن را تضعیف کرده و گفته بود: (( اصل مذکور اصلی ندارد )) اینک خودش همین اصل را با عباراتی دیگر مورد استدلال قرار داده است. از همین جهت اشکال بر یک روایت دیگری که در الدر المنثور آن را از ابن مردویه از انس بن مالک نقل کرده معلوم می‌شود. روایت این است که انس گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابو بکر وارد غار حرا شدند، پس آنکه ابو بکر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد: جای ما آنقدر روشن و پیداست که اگر کسی جای پای خود را ببیند من و تو را خواهد دید. حضرت فرمود: چه فکر می‌کنی در باره دو نفری که سومی آندو خداست، خداوند سکینت خود را بر تو نازل کرد، و مرا به لشکریانی که شماها نمی‌بینید تایید فرمود.

صرفنظر از اینکه این روایت متعرض غار حرا شده، و حال آنکه با اخبار مستفیضه و بسیار زیاد ثابت شده که نزول آیه مورد بحث مربوط به غار ثور است نه غار حرا؛ این اشکال در آن هست که سیاق آیه را تفکیک کرده، یک ضمیر به ابی بکر و یک ضمیر دیگر را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگردانیده، و یک سیاق اجازه چنین تفکیکی را نمی‌دهد. آلوسی در روح المعانی هر دو ضمیر را به ابی بکر برگردانیده و روایت را چنین آورده: (( خداوند سکینت خود را بر تو (ابی بکر) نازل کرده، و تو را بجنودی که شماها نمی‌بینید تایید نموده )).

و ما نمی‌دانیم کدامیک از این دو نقل اصل و کدامیک دست خورده و تحریف شده است. و بفرضی که نقل آلوسی درست باشد علاوه بر آن اشکال هائی که در بیان سابق گذشت اشکال دیگری دارد، و آن این است که در غار، غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ابو بکر کسی دیگری نبوده پس در جمله (( شماها نمی‌بینید )) روی سخن با چه کسانی است؟ و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( لو كان عرضا قريبا و سفرا قاصدا )) از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: مقصود این است که اگر غنیمت نزدیکی در بین بود تو را پیروی می‌کردند.

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه مزبور فرموده اند: معنایش این است که اینها که خواهند گفت: ما استطاعت جهاد نداریم، دروغ می‌گویند و از علم خدا گذشته که اگر این سفر نزدیکی بود و سود مادی نزدیکی داشت تو را پیروی می‌کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۰

مؤلف: این روایت را صدوق در کتاب معانی الاخبار بسند خود از عبد الاعلی بن اعین از ابی عبد الله (علیه السلام) به همین صورت نقل کرده.

آماده شدن مسلمین برای جنگ با رومیان و خطبه پیامبر (ص) برای آنان قبل از حرکت به سوی تبوک و در تفسیر قمی در ذیل جمله (( و لکن بعدت علیهم الشقه )) آمده که معنایش این است که: و لیکن راه آنان تا تبوک دور بود (و بدین جهت عذر آوردند) و سبب آن این بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ مسافرتی به آن دوری و به آن دشواری نکرده (و به مردم پیشنهاد ننموده) بود.

و اما اصل مطلب جریانش از این قرار بوده که: افرادی که همه ساله از بیلاق از شام به مدینه برمی‌گشتند و با خود پتو و خواربار می‌آوردند و مردمی عوام بودند، در آن ایام در مدینه انتشار دادند که رومیان در حال جمع آوری قشون هستند و می‌خواهند با لشکری انبوه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبرد کنند، و هرقل با همه لشکریانش حرکت کرده و قبائل غسان و جذام و بهراء و عامله را هم با خود همداستان نموده اینک خودش در حمص مانده و لشکریانش تا بلقاء رسیده اند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی این معنا را شنید اصحاب خود را به تبوک که یکی از شهرهای بلقاء است فرستاد، و از آنسو

افرادی را به میان قبائلی که در حول و حوش مدینه بودند و همچنین به مکه و نزد افرادی که از میان قبائل خزاعه و مزینه و جهینه مسلمان شده بودند فرستاد تا آنان را بر جهاد تحریک کنند.

آنگاه به لشکریان خود دستور داد تا لوای جنگ را در ثنیه الوداع بیفراشتند، و به افرادی که توانائی مالی داشتند دستور داد تا به تهی دستان کمک مالی کنند، و هر کس هر چه اندوخته دارد بیرون آورده و انفاق کند. لشکر نیز چنین کرده و با تشویق یکدیگر لشکری نیرومندی تشکیل دادند.

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خطبه ایستاد و بعد از حمد و ثنای پروردگار فرمود: ای مردم! راست ترین گفتارها کتاب خدا و سزاوارترین سفارشات تقوا و بهترین ملتها ملت ابراهیم و نیکوترین سنت ها سنت محمد و شریف ترین سخنان ذکر خدا و بهترین داستانها همین قرآن است. و نیکوترین امور سنتهای ثابت و پا بر جاست و بدترین امور، امور نو ظهور و تازه درآمده است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۱

و نیکوترین هدایت هدایت انبیاء و شریف ترین کشته شدگان آنهایند که در راه خدا شهید شده باشند و تاریک ترین کوریها کوری ضلالت بعد از هدایت و بهترین کارها آن کاری است که نافع تر باشد. بهترین هدایتها آن هدایتی است که پیروی گردد و بدترین کوریها کوری دل است. دست بالا (دهنده) بهتر از دست پائین (گیرنده) است. خواسته ای که کم و به قدر کفاف باشد بهتر از آن خواسته ای است که زیاد و بازدارنده از یاد خدا باشد. بدترین معذرتها معذرت در دم مرگ و بدترین ندامتها ندامت در روز قیامت است. پاره ای مردم کسانیند که به نماز جمعه نمی آیند، مگر گاه بگاه، و پاره ای دیگر کسانیند که به یاد خدا نمی افتند مگر بی اراده و نیت، و از بزرگترین خطاهای زبان دروغ و بهترین بی نیازیها بی نیازی دل (و سیری چشم و دل) است.

نیکوترین توشه ها تقوا، و اساس حکمت، ترس از خداست، و بهترین چیزی که در دل می افتد یقین است، و شک و تردید از کفر است، و دوری کردن از یکدیگر عمل جاهلیت، و غل و غش از چرک جهنم، و مستی، اخگر و پاره های آتش و سرائیدن شعر از ابلیس است. و شراب انبانه همه گناهان و زنان دامهای شیطان و جوانی شعبه ای از جنون است، و بدترین کسب ها رباخواری و بدترین خوردنها خوردن مال یتیم است، و نیک بخت آن کسی است که از دیگران پند بگیرد، و بدبخت آن کسی است که در شکم مادر بدبخت باشد. و هر یک از شما سرانجام در خانه چهار ذراعی (قبر) قرار خواهد گرفت، و در هر امری آخر آن را باید نگرست و ملاک هر امری اواخر آن است، و بدترین رباها دروغگوئی است و هر آینده ای، نزدیک است، و ناسزا گفتن به مؤمن فسق و قتال با او کفر و خوردن گوشت او از نافرمانی خدا و حرمت مال او مانند حرمت خون اوست. و هر که به خدا توکل کند خدا او را کفایت کند، و هر که صبر کند به پیروزی می رسد، و هر که از جرم دیگران در گذرد خداوند از جرائم او در می گذرد، و هر که خشم خود فرو برد خداوند پاداشش می دهد، و هر که صبر بر مصیبت کند خدا او را عوض مرحمت می کند، و هر که در پی انتشار فضائل خود برآید خداوند در پی رسوائیش برخواهد آمد و هر که در این باره سکوت کند خداوند به بیشتر از آنکه خود انتظار داشت فضائلش را انتشار می دهد و هر کس معصیت کند خدا عذابش دهد. بار الها! مرا و امت مرا بیامرز. بار الها! مرا و امت مرا بیامرز. من از خدا برای خودم و برای شما طلب مغفرت می کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۴۰۲

راوی می گوید مردم وقتی این خطبه را شنیدند در امر جهاد دلگرم شده، همه قبائلی که آنجناب برای جنگ دستور حرکتشان را داده بود حرکت کردند، و پاره ای از منافقین و غیر منافقین تقاعد ورزیدند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به جد بن قیس برخورد، و به او فرمود: ای ابا وهب آیا برای این جنگ با ما حرکت نمی کنی؟ گویا از دیدن زنان زرد پوست خودداری نمی توانی کرد. عرض کرد یا رسول الله! به خدا سوگند قوم و قبیله من می دانند که در میان آنان هیچ کس به اندازه من علاقه به زن ندارد، و من می ترسم اگر با شما حرکت کنم و به این سفر بیایم از دیدن زنان رومی

نتوانم خودداری کنم ، لذا استدعا دارم مرا مبتلا مکن ، و اجازه بده در شهر بمانم . از سوی دیگر همین شخص به گروهی از قوم خود گفت : هوا بسیار گرم است ، در این هوای گرم از خانه و زندگی خود بیرون مروید .

پسرش گفت : آیا خودت فرمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را مخالفت می کنی بس نیست اینک مردم را سفارش می کنی که گرمی هوا را بهانه کرده آنجناب را مخالفت کنند، به خدا قسم خداوند در همین باره آیه ای می فرستد که تا قیام قیامت مردم آن را بخوانند (و تو رسوا شوی )، اتفاقا خدای تعالی این آیه را فرستاد: (( و منهم من یقول ائذن لی و لا تفتنی الا فی الفتنه سقطوا و ان جهنم لمحیطه بالکافرین )) .

آنگاه جد بن قیس اضافه کرده گفت که محمد خیال می کند جنگ با روم هم مثل جنگ با دیگران است ، ولی من خوب می دانم که احدی از این مسلمانان از این جنگ بر نخواهد گشت .

چند روایت در ذیل آیه شریفه : (( عفا الله عنک لم اذنت لهم ... ))

مؤلف : در این باره روایات بسیار دیگری از طرق شیعه و سنی وارد شده است .

و در کتاب عیون به سند خود از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت : من وارد مجلس مامون شدم و علی بن موسی (علیهما السلام ) نیز در آنجا حضور داشتند؛ مامون رو به آنحضرت کرد و گفت : یا بن رسول الله ! آیا نظر شما این نیست که انبیاء معصومند. فرمودند: چرا. مامون در ضمن پرسش های خود پرسید: (( یا ابا الحسن پس آیه عفا الله عنک لم اذنت لهم )) چه معنا دارد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۳

حضرت رضا (علیه السلام ) فرمود: این از قبیل مثل معروف (( در، بتو می گویم دیوار تو بشنو )) است ، خدای تعالی در این آیه روی سخن خود را به پیغمبرش کرده و لیکن مقصودش امت او است ؛ و همچنین است آیه (( لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین : اگر شرک بورزی عملت بی اجر می شود و مسلما از زیانکاران خواهی شد )) و نیز آیه (( و لو لا- ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قليلا : اگر نبود که ما تو را ثابت قدم کرده بودیم چیزی نمی ماند که تو هم مقدار کمی متمایل به ایشان می شدی . )) مامون گفت : درست فرمودی یا بن رسول الله .

مؤلف : مضمون این روایت درست مطابق بیانی است که ما در معنای این آیه گذرانیدیم ، نه آن حرفی که دیگران زدند و گفتند (( اذن دادن آنجناب به اینکه منافقین تقاعد بورزند ترک اولائی بوده نه گناه )) ، زیرا اگر ترک اولی می بود دیگر معنا نداشت که عتاب در آیه از قبیل (( در بتو می گویم دیوار تو بشنو )) بوده باشد.

و در الدر المنثور است که عبدالرزاق در کتاب المصنف و ابن جریر از عمرو بن میمون اودی روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) دو کار کرد که در آن دو کار هیچگونه دستوری نداشت ؛ یکی اینکه به منافقین اجازه تقاعد داد و دیگر آنکه اسیر گرفت ، و خدای تعالی در برابر این دو عمل فرمود: (( عفا الله عنک لم اذنت لهم ... )) .

داستان چند تن از مؤمنینی که با تاءخیر به لشگریان عازم تبوک پیوستند یا آنکه تخلف کردند و سپس توبه نمودند

مؤلف : اشکالهائی که بر این روایت وارد است از بیان گذشته ما معلوم شد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عده ... )) و همچنین در ذیل آیه بعدش گفته است : عده ای هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) تخلف کردند که دارای نیت صادق و بصیرت در دین بودند و هیچ شک و تردیدی در عقائدشان رخنه نکرده بود، لیکن پیش خود گفته بودند ما بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) حرکت کردند به او ملحق می شویم .

از آن جمله یکی ابو خیشمه بود که مردی قوی و دارای دو همسر و دو آلاچیق بود، همسران وی آلاچیق هایش را آب پاشی کرده ، در آن آب آشامیدنی خنکی فراهم نموده و طعمی تهیه کرده بودند، در همین بین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مسلمانان را

دستور حرکت داد او سری به آلاچیق های خود زد و در جواب هوای نفس خود که او را به استفاده از آنها دعوت می کرد گفت : نه ، به خدا سوگند این انصاف نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) با اینکه خدای تعالی از گذشته و آینده او در گذشته حرکت کند و در شدت حرارت و گرد و غبار و با سنگینی سلاح راه بپیماید و در راه خدا جهاد کند، آنگاه ابو خيثمه که مردی نیرومند است در سایه آلاچیق و در کنار همسران زیبای خود به عیش و لذت پردازد؛ نه به خدا سوگند که از انصاف بدور است .  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۴

این بگفت و از جا برخاست شتر خود را آورد و اثاث سفر را بر آن بار کرد و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ملحق شد. مردم وقتی دیدند سواری از دور می رسد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) گزارش دادند، حضرت فرمود: باید ابو خيثمه باشد. ابو خيثمه نزدیک شد و جریان خود را بعرض رسانید. حضرت جزای خیر برایش طلب نمود و برای او دعای خیر فرمود. ابوذر نیز سه روز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) تخلف کرد؛ جریان کار او این بود که شترش ضعیف و لاغر بود و در بین راه از پای درآمد، و ابوذر ناگزیر شد اثاث خود را از پشت شتر پائین آورده ، بدوش خود بکشد. بعد از سه روز مسلمانان دیدند مردی از دور می رسد؛ به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) گزارش دادند؛ حضرت فرمود: باید ابوذر باشد. گفتند: آری ، ابوذر است . حضرت فرمود به استقبالش بروید که او بسیار تشنه است . مسلمانان آب برداشته ، به استقبالش شتافتند. ابوذر خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) رسانید در حالی که طرفی آب همراه داشت . رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: آب داشتی و تشنه بودی ؟ عرض کرد: بلی . فرمود: چرا؟ عرض کرد در میان راه به سنگی گودی برخوردم که در گودی آن آب باران جمع شده بود، وقتی از آن چشیدم دیدم آب بسیار گوارائی است ، با خود گفتم از این آب نمی خورم مگر بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از آن بیاشامد.

حضرت فرمود: ای اباذر ! خدا رحمت کند، تو تنها زندگی می کنی و تنها هم خواهی مرد، و تنها محشور خواهی شد، و تنها به بهشت خواهی رفت . ای اباذر! مردمی از اهل عراق بوسیله تو سعادتمند می شوند، آنان به جنازه تو برمی خورند، تو را غسل و کفن کرده بر جنازه ات نماز می خوانند و دفن می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۵

راوی سپس اضافه کرده : در میان کسانی که از آنجناب تخلف ورزیدند عده ای از منافقین بودند و عده ای هم از نیکان که سابقه نفاق از ایشان دیده نشده بود، از آنجمله کعب بن مالک شاعر و مراره بن ربیع و هلال بن امیه رافعی بودند. بعد از آنکه خداوند توبه شان را قبول کرد، کعب گفته بود: من از خودم در تعجبم زیرا هرگز بیاد ندارم که روزی به مثل آن ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) حرکت می کرد سر حال و نیرومند بوده باشم و هیچوقت جز در آن ایام دارای دو شتر نبودم ، با خود می گفتم فردا به بازار می روم و لوازم سفر را خریداری می کنم بعدا خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) می رسانم ، به بازار می رفتم و لیکن حاجت خود را بر نمی آوردم تا آنکه به هلال بن امیه و مراره بن ربیع برخوردم . آندو نیز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) تخلف کرده بودند باز هم متنبه نشدم با آندو قرار گذاشتم که فردا به بازار برویم ، فردا به بازار رفتیم ولی کاری صورت ندادیم ، خلاصه در این مدت کار ما این بود که مرتب می گفتیم فردا حرکت می کنیم و حرکت نمی کردیم تا یک وقت خبردار شدیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برمی گردد، آنوقت دچار ندامت و شرمساری شدیم .

پس از پایان جنگ وقتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به مدینه نزدیک شد به استقبالش شتافتیم تا او را تهنیت بگوییم که بحمد الله بسلامت برگشته ، و لیکن با کمال تعجب دیدیم که جواب سلام ما را نداد، و از ما روی گردانید، آنگاه متوجه برادران دینی خود شده به ایشان سلام کردیم ، ایشانهم جواب ما را ندادند، این مطلب به خانواده های ما رسید، وقتی به خانه آمدیم دیدیم زن و بچه های ما نیز با ما حرف نمی زنند، به مسجد آمدیم دیدیم احدی نه به ما سلام می کند و نه همکلام می شود، لاجرم زنان ما نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) مشرف شده به عرض رسانیدند شنیده ایم که شما بر شوهران ما غضب فرموده ای ! آیا

وظیفه ما هم این هست که از آنان کناره گیری کنیم؟ حضرت فرمود: نه، شما نباید کناره گیری کنید و لیکن مواظب باشید با شما نزدیکی نکنند.

وقتی کار کعب بن مالک و دو رفیقش به اینجا کشید، گفتند، دیگر مدینه جای ما نیست، زیرا نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ما حرف می زند و نه احدی از برادران و قوم و خویشان، پس بیائید به بالای این کوه رفته به دعا و زاری پردازیم، بالاخره یا خدا از تقصیرات ما می گذرد، و یا آنکه همانجا از دنیا می رویم.

این سه نفر از شهر بیرون شده و به بالای کوه ذباب رفتند و در آنجا به عبادت و روزه پرداختند. زن و فرزندانشان برایشان طعام آورده به زمین می گذاشتند و بدون اینکه حرفی بزنند بر می گشتند، و این برنامه تا مدتی طولانی ادامه داشت.

روزی کعب به آن دو نفر دیگر گفت: رفقا! حال که به چنین رسوائی و گرفتاری مبتلا شده ایم و خدا و رسولش و به پیروی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خانواده های ما و برادران دینیمان بر ما خشم گرفته اند و احدی با ما همکلام نمی شود، ما خود چرا به یکدیگر خشم نگیریم، ما نیز مسلمانیم و باید دستور پیغمبر را پیروی نموده با یکدیگر همکلام نشویم؛ اینک هر یک از ما به گوشه ای از این کوه برود و سوگند بخورد که دیگر با رفیقش حرفی نزند تا بمیرد و یا آنکه خدا از تقصیرش درگذرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۶

مدت سه روز هم بدین منوال گذرانیدند، و یکه و تنها در کوه بسر بردند، حتی طوری از یکدیگر کناره گرفتند که یکدیگر را هم نمی دیدند.

پس از سه روز یعنی در شب سوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خانه ام سلمه بود که آیه توبه و مژده مغفرت ایشان نازل شد، و آن آیه ((لقد تاب الله بالنبی علی المهاجرین و الانصار الذین اتبعوه فی ساعه العسره)) بود. امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیه شریفه اینطور نازل شده، و مقصود از مهاجرین و انصار ابو ذر، ابو خثمه و عمیر بن وهب بود که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تخلف ورزیده، بعد به وی ملحق شدند.

آنگاه راوی در باره آن سه نفری که آیه ((و علی الثلاثة الذین خلفوا)) در حقشان نازل شده گفته: عالم (امام) - (علیه السلام) فرمود آیه اینطور نازل شده: ((و علی الثلاثة الذین خلفوا)) زیرا کلمه ((خلفوا)) به معنای تخلف قهری است که مرتکبش تقصیری نداشته و سزاوار ملامت نیست، ((حتی اذا ضاقت علیهم الارض بما رحبت)) از این رو زمین با همه فراخیش بر آنان تنگ شد که نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان همکلام می شد و نه برادران دینی و نه زن و فرزندانشان؛ و بهمین جهت، مدینه بر آنان تنگ شد، و ناگزیر از مدینه تار و مار شدند، و وقتی خداوند دید براستی نادم شده اند توبه ایشان را قبول کرد.

مؤلف: بزودی گفتاری در باره این دو آیه و روایاتی که در تفسیر آندو وارد شده از نظر خواننده خواهد گذشت. و در تفسیر عیاشی از مغیره روایت شده که گفت: من از او (امام) شنیدم که در خصوص آیه ((و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عدۃ)) می گفت مقصود از ((عدۃ)) نیت و تصمیم است، و معنای آیه این است که: اگر می خواستند خارج بشوند می شدند.

مؤلف: این روایت صرف نظر از ضعفی که دارد، و صرف نظر از این که مرسل است و روایانش معلوم نیستند، و نیز علاوه بر اینکه مضمراست یعنی معلوم نیست که مطلب را از چه کسی نقل کرده با لفظ آیه هم تطبیق ندارد - و خدا داناتر است.

و در الدر المنثور آمده که ابن اسحاق و ابن منذر از حسن بصری روایت کرده اند که گفت: عبد الله بن ابی و عبد الله بن نبتل و رفاعه بن زید بن تابوت از بزرگان منافقین و از کسانی بودند که علیه اسلام و مسلمین همواره نقشه چینی می کردند و در باره آنان آیه ((لقد ابتغوا الفتنة من قبل و قلبوا لک الامور...)) نازل شد. التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۷

آیات ۶۳ - ۴۹ سوره توبه



وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِنَا لِي وَ لَا تَفْتِنِي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ اِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ (۴۹) اِنَّ تَصَبُّكَ حَسَنَةٌ تَسُوْهُمْ وَ اِنَّ تَصَبُّكَ مُصِيْبَةٌ يَقُوْلُوْا قَدْ اَخَذْنَا اٰمْرًا مِنْ قَبْلٍ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُوْنَ (۵۰) قُلْ لَنْ يُصِبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلٰى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (۵۱) قُلْ هَلْ تَرَبَّصُوْنَ بِنَا اِلَّا اِحْدٰى الْحُسَيْنِيْنَ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ اَنْ يُصِيبَكُمْ اللّٰهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهٖ اَوْ بِاَيْدِيْنَا فَتَرَبَّصُوْا اِنَّا مَعَكُمْ مُّتْرَبِّصُوْنَ (۵۲) قُلْ اَنْفِقُوْا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا لَّنْ يَّتَقَبَّلَ مِنْكُمْ اِنْ كُنْتُمْ كٰتِبِيْنَ قَوْمًا فَسٰٓئِيْنَ (۵۳) وَ مَا مَنَعَهُمْ اَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ اِلَّا اَنْهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَ رِسُوْلِهٖ وَ لَا يٰٓاتُوْنَ الصَّلٰوةَ اِلَّا وَ هُمْ كٰسٰلِيْ وَ لَا يُنْفِقُوْنَ اِلَّا وَ هُمْ كٰرِهُوْنَ (۵۴) فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَ لَا اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ تَزٰهَقَ اَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كٰفِرُوْنَ (۵۵) وَ يَخْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنْهُمْ لَمِنْكُمْ وَ مَا هُمْ مِّنْكُمْ وَ لَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَّفْرُقُوْنَ (۵۶) لَوْ يَجِدُوْنَ مَلٰجِنًا اَوْ مَغْرَبًا اَوْ مَدَّخَلًا لَّوَلَّوْا اِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَحُوْنَ (۵۷) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقٰتِ فَاِنْ اَعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَ اِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَ (۵۸) وَ لَوْ اَنَّهٗمْ رَضُوْا مَا اَتٰهُمُ اللّٰهُ وَ رِسُوْلُهُ وَ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ سُبُوْتِنَا اللّٰهُ مِّنْ فَضْلِهٖ وَ رِسُوْلُهُ اِنَّا اِلَى اللّٰهِ رٰغِبُوْنَ (۵۹) اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرٰآءِ وَ الْمَسْكِيْنَ وَ الْعَمِلِيْنَ عَلَيْهِا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْعَرْمِيْنَ وَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ اَبْنِ السَّبِيْلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (۶۰) وَ مِنْهُمْ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَ يَقُوْلُوْنَ هُوَ اُدُّنْ قُلْ اُدُّنْ خَيْرٌ لَّكُمْ يٰٓؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يٰٓؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ رَحْمَةٌ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ رَسُوْلَ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (۶۱) يَخْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَ اللّٰهُ وَ رِسُوْلُهُ اَحَقُّ اَنْ يُرْضَوْهُ اِنْ كٰنُوْا مُؤْمِنِيْنَ (۶۲) اَلَمْ يَعْلَمُوْا اَنْهُ مِّنْ يَّحٰدِدِ اللّٰهِ وَ رِسُوْلُهُ فَاَنْ لَّهُ نَارٌ جَهَنَّمَ خَلِيْدًا فِيْهَا ذٰلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيْمُ (۶۳)

ترجمه آیات

از جمله آنان کسی است که می گوید به من اجازه بده و مرا به گناه مینداز، (ولی باید) بدانید که به گناه افتاده اند و جهنم محیط به کافران است (۴۹) اگر تو را پیش آمد خیری بکنند غمگینشان می سازد و اگر مصیبتی بتو برسد گویند ما از پیش احتیاط خود را کردیم ، و با خوشحالی برگردند (۵۰) بگو به ما جز آنچه که خدا برایمان مقرر کرده نمی رسد که او مولای ما است و مؤمنان باید به خدا توکل کنند (۵۱) بگو مگر برای ما جز (وقوع) یکی از دو نیکی را انتظار می برید؟ (قطعاً نه) ولی ما در باره شما انتظار داریم که خدا بوسیله عذابی از جانب خود و یا بدست ما جانتان را بگیرد، پس منتظر باشید که ما نیز با شما منتظریم (۵۲) بگو چه به رغبت انفاق کنید و چه به کراهت ، هرگز از شما پذیرفته نمی شود، شما گروهی عصیان پیشه اید (۵۳) مانع قبول شدن انفاقشان جز این نبود که ایشان خدا و پیغمبر او را منکر بودند، و جز به حال ملامت به نماز (جماعت) نمی آیند و انفاق جز به کراهت نمی کنند (۵۴) اموال و اولادشان ترا بشگفت نیاورد، خدا می خواهد بوسیله آن در زندگی دنیا عذابشان کند و ساعت مرگ جانشان را بگیرد و در حالی که کافرانند جان سپارند (۵۵) به خدا قسم می خورند که از شما نیستند، ولی آنان از شما نیستند، بلکه گروهی هستند که (از شما) می ترسند (۵۶) اگر پناهگاه یا نهانگاه یا گریزگاهی می یافتند شتابان بدان سو رو می کردند (۵۷) برخی از آنان در (تقسیم زکات) بر تو خرده می گیرند اگر از آن عطایشان کنند راضی شوند، و اگر از آن عطایشان نکنند آنوقت خشمگین می شوند (۵۸) چه می شد اگر به عطای خدا و پیغمبر او رضا می دادند و می گفتند خدا ما را بس است ، زود باشد که خدا از کرم خویش به ما عطا کند و نیز پیغمبر او، و ما به خدا امیدواریم (۵۹) زکات فقط از آن فقرا و تنگدستان و عاملان آنست و آنها که جلب دلهایشان کنند، و برای آزاد کردن بردگان و قرض داران و صرف در راه خدا و به راه ماندگان است ، و این قراری از جانب خداست و خدا دانای شایسته کار است (۶۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۰۹

برخی از آنان کسانی هستند که پیغمبر را آزار کنند و گویند او دهن بین است ، بگو برای شما دهن بین خوبی است به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می کند، و برای با ایمانان شما رحمتی است و کسانی که پیغمبر را اذیت کنند عذابی دردناک دارند (۶۱) برای شما به خدا قسم می خورند تا شما را (از خویش) راضی کنند (و شما فریشتان را نخورید زیرا) اگر ایمان داشتند بتر و سزاوارتر این بود که خدا و پیغمبر او را راضی کنند (۶۲) مگر نمی دانند که هر کس با خدا و پیغمبرش مخالفت کند سزای او جهنم است که جاودانه در آن باشد، و این رسوائی بزرگ است (۶۳)



## بیان آیات

این آیات ، گفتاری در باره منافقین می باشد و نیز بیان حال آنان را که در آیات قبلی بود دنبال نموده ، پاره ای از حرکات و حرفهای آنان را نقل نموده ، مطالبی خاطر نشان می سازد که از خبث اوصاف باطنی و فساد اعتقادات آنان - که بر اساس ضلالت استوار گشته - پرده بر می دارد.

منافقین که به گمان خود از ناملايمات فتنه احتمالی جنگ دوری می گزینند در واقع از نفاق و ضلالتشان در فتنه سقوط کرده اند و خود غافلند

و مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اَنْذَن لِي وَلَا تَقْتِنِي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا... کلمه (( فتنه )) در اینجا بطوری که از سیاق برمی آید به یکی از دو معنا است : یا به معنای القاء به ورطه ای که آدمی را مغرور نموده و فریب می دهد و یا به معنای معروف آن که همان فتنه و بلا و گرفتاری عمومی است می باشد.

و اگر معنای اول مقصود باشد، معنای آیه این خواهد بود که : به من اجازه بده به جنگ نیام ، و مرا با بردن در صحنه جهاد به فتنه مینداز و با برشمردن غنیمت های نفیس جنگی اشتهای نفسانی مرا تحریک مکن و مرا فریب مده . و اگر معنای دوم مقصود باشد معنایش این می شود که : اجازه بده من حرکت نکنم و مرا به ناملايماتی که می دانم در این جنگ هست مبتلا مساز.

خدای تعالی از این پیشنهادشان جواب داده و فرموده : (( اینها با همین عملشان در فتنه افتادند )) ، یعنی اینها به خیال خودشان از فتنه احتمالی احتراز می جویند در حالی که سخت در اشتباهند، و غافلند از اینکه کفر و نفاق و سوء سریره ای که دارند و این پیشنهادشان از آن حکایت می کند فتنه است ؛ غافلند از اینکه شیطان آنان را در فتنه افکنده و فریب داده و دچار هلاکت کفر و ضلالت و نفاق ساخته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۰

تازه این خسارت و گرفتاری دنیائی ایشان است و در آخرت نیز جهنم بر کافران احاطه خواهد کرد، همانطوری که در دنیا فتنه به آنان احاطه داشت . پس اینکه فرمود: (( الا فی الفتنه سقطوا )) با جمله (( و ان جهنم لمحیطه بالکافرین )) تقریباً معنای واحدی را می رسانند، و آن این است که این مردم منافق هم در دنیا و هم در آخرت در فتنه و هلاکت ابدی قرار دارند.

ممکن هم هست از جمله (( و ان جهنم لمحیطه بالکافرین )) استفاده کرد که جهنم فعلاً- نیز محیط به کفار است ، نه در آینده ، آیات داله بر تجسم اعمال هم این معنا را می رسانند.

اِنَّ تَصِيْبَكَ حَسَنَةٌ تَسُوْهُمُ وَاِنْ تُصِيْبَكَ مُصِيْبَةٌ يَقُوْلُوْا قَدْ اَخَذْنَا اٰمْرًا مِّنْ قَبْلُ مَنظُوْرٍ اَز (( حسنه )) و (( مصیبه )) به قرینه سیاق ، آثار نیک و خسارتهائی است که جنگ بیار می آورد، از قبیل فتح و فیروزی ، غنیمت های مالی و اسیران از یک طرف ، و کشته شدن و زخم برداشتن و شکست از طرف دیگر.

جمله (( يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل )) کنایه است از اینکه ما قبلاً خود را از این گرفتاریها برحذر داشتیم ، تعبیر به (( اءخذ )) به این عنایت است که گویا اختیار امرشان نخست از دستشان بیرون بوده و بعداً آن را بدست گرفته و بر آن مسلط شده اند، و از دست نداده و نگذاشته اند که فاسد و تباه گردد.

خوشحالی منافقین از شکست مسلمین و بدحالی آنها از پیروزی مسلمین و جواب اول به آنان

و بنابر این ، معنای آیه این می شود که : این منافقین بدخواه تواند، اگر غنیمت بدست آوری و پیروز شوی ناراحت می شوند، و اگر کشته و یا زخمی شوی و یا هر مصیبت دیگری بینی می گویند ما قبلاً- خود را از این گرفتاریها برحذر داشتیم ، و آنگاه با خوشحالی از تو روی می گردانند.

خدای تعالی از این گفتار اینها در دو آیه (( قل لن يصيبنا... )) و آیه (( قل هل تربصون بنا... )) دو جواب به ایشان داده است .  
 قُلْ لَّنْ يُّصِيْبُنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَاَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ حَاصِل این جواب این است که : ولایت و اختیار امور ما تنها و

تنها بدست خداست - این انحصار از جمله (( هو مولانا )) استفاده می شود - و اختیار ما نه بدست خود ما است و نه بدست هیچ یک از این اسباب ظاهری ، بلکه حقیقت ولایت تنها از آن خداست و خدای تعالی سرنوشتی حتمی از خیر و شر برای همه تعیین نموده ، و با اینکه می دانیم قبل از ما سرنوشتمان معلوم و معین شده چرا او امر او را امتثال ننموده در احیاء امر او و جهاد در راه او سعی نکنیم . خدای تعالی هم مشیت خود را اجراء می کند و ما را پیروزی و یا شکست می دهد و این به عالم ما مربوط نیست ، زیرا وظیفه بنده ، بندگی و ترک تدبیر و امتثال امر است ، که خلاصه ، همه توکل است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۱ فقط اراده و مشیت خداوند جاری است و توکل و واگذاری امور به او جایی برای سرور یا غم نمی گذارد .

از همینجا معلوم می شود که جمله (( و علی الله فلیتوکل المومنون )) گفتاری مستانف و تازه و غیر مربوط بما قبل نیست ، بلکه جمله ای است معطوف بما قبل و متمم آن ، و معنای آن و ما قبلش این است که ولایت و اختیار امر ما با خداست ، و ما به او ایمان داریم ، و لازمه این ایمان این است که بر او توکل کرده امر خود را به او واگذار کنیم ، بدون اینکه در دل ، حسنه و موفقیت در جنگ را بر مصیبت و شکست خوردن ترجیح داده آن را اختیار کنیم . بنا بر این ، اگر خداوند حسنه را روزی ما کرد منتی بر ما نهاده ، و اگر مصیبت را اختیار کرد مشیت و اختیارش بدان تعلق گرفته ، و ملامت و سرزنشی بر ما نیست ، و خود ما هم هیچ ناراحت و اندوهگین نمی شویم .

و چگونه غیر این باشیم ، و حال آنکه خودش فرموده : (( ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهما ان ذلک علی الله یسیر لکیلا تا سوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما اتیکم )) و نیز فرموده : (( ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یومن بالله یهد قلبه )) و نیز فرموده : (( ذلک بان الله مولی الذین آمنوا )) و نیز فرموده : (( و الله ولی المومنین )) و نیز فرموده : (( فالله هو الولی )) .

و این آیات بطوری که ملاحظه می کنید همه متضمن اصول این حقیقتند که آیه مورد بحث در مقام پاسخ به منافقین ، متعرض آن است ، و آن حقیقت ، حقیقت ولایت خدای سبحان است ، و اینکه احدی غیر از خدا هیچگونه ولایت و اختیاری ندارد . آری ، اگر انسان برآستی به این حقیقت ایمان داشته و مقام پروردگار خود را بشناسد قهرا بر پروردگار خود توکل می جوید ، و حقیقت مشیت و اختیار را به او واگذار می کند ، و دیگر به رسیدن به حسنه خوشحال و در برابر مصیبت اندوهناک نمی گردد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۲

و همچنین نسبت به آنچه که به دشمن انسان می رسد ، نباید خوشحال و بد حال گردد ؛ و این از نادانی و جهل به مقام پروردگار است که وقتی دشمن انسان موفقیتی بدست آورد ناراحت شود ، و وقتی او مبتلا و گرفتار می گردد وی خوشحال شود ؛ زیرا دشمن او هم از خود اختیاری ندارد . این آن جواب اولی بود که گفتیم خدای تعالی به کفار و منافقین در برابر خوشحالیشان از شکست مسلمانان و بد حالیشان از پیروزی آنان داده است .

و ظاهر کلام بعضی از مفسرین این است که کلمه (( مولی )) در آیه به معنای (( ناصر )) است . و همچنین از ظاهر کلام بعضی دیگر برمی آید که جمله (( و علی الله فلیتوکل المومنون )) جمله ای است مستانف و غیر مربوط بما قبل ، که خدای تعالی مؤمنین را در آن ، امر به توکل می کند . و لیکن سیاقی که این دو آیه دارد و بر همه مشهود است با این دو حرف نمی سازد .

جواب دوم به منافقین : (( قل تربصون بنا الا احدی الحسینین ))

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا اِلَّا اِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ ... مقصود از (حسینین) حسنه و مصیبت است به دلالت اینکه در آیه اول حکایت می کرد که منافقین از اینکه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خیری برسد ناراحت می شدند ، و از اینکه به آنجناب شر و مصیبت برسد خوشحال می گردیدند ، و می گفتند خوب شد ما قبلا حواسمان را جمع کرده بودیم ، و خود را دچار این ناملایمات نساختیم . چون از این کلام بر می آید که منافقین در حال انتظار بودند که ببینند بر سر مسلمانان چه می آید ، آیا

شکست می‌خورند و یا پیروز می‌شوند پس معلوم می‌شود (( احدى الحسنيين )) در آیه یکی از آن دو پیش آمد است که منافقان در انتظارش بودند.

خواهی گفت چطور قرآن کریم مصیبت را هم حسنه خوانده و آن را با حسنه (( حسنین )) نامیده؟ در جواب می‌گوییم: از نظر دینی حسنه و مصیبت هر دو حسنه‌اند، چون اگر حسنه، حسنه است برای این است که پیروزی و غنیمت در دنیا و اجر عظیم در آخرت است و اگر مصیبت حسنه است آنهم برای این است که شکست خوردن و کشته شدن و هر رنج و محنت دیگری که به انسان برسد مورد رضای خدا و باعث اجری ابدی و سرمدی است، پس هر دو حسنه‌اند.

و معنای آیه این است که: ما و شما هر یک منتظر عذاب و گرفتاری طرف مقابل خود هستیم، با تفاوت اینکه آن عذاب و گرفتاری که شما برای ما آن را آرزو می‌کنید در حقیقت خیر ماست؛ زیرا شما در باره ما انتظار یکی از دو احتمال را می‌کشید، یا غلبه بر دشمن و مراجعت با غنیمت و یا کشته شدن در راه خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۳

ولی ما برای شما انتظار عذاب خدا را می‌کشیم، و آرزو داریم که یا با عذاب‌های سماوی و یا بدست خود ما شما را نابود کند، مثلاً به ما دستور دهد زمین را از لوث وجود شما پاک سازیم، پس ما در هر حال رستگار و شما در هر حال هالکید، پس انتظار بکشید که ما هم با شما در انتظاریم، این بود آن جواب دوم.

در آیه ای که زبان حال منافقین را بیان می‌کرد حسنه و مصیبت را تنها به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت می‌داد، ولی در آیه دوم که جواب اول آنان است و در آیه سوم که متضمن جواب دوم ایشان بود رسیدن به حسنه و مصیبت را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همه مؤمنان نسبت داد، و این بخاطر آن بود که در مقام جواب از نظر خدا و واقع، حسنه و مصیبت مؤمنین حسنه و مصیبت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز هست چون مؤمنین با آن جناب ملازمت و مشارکت دارند.

انفاق منافقین مقبول نیست

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَسِقِينَ (انفقوا)) در معنای شرط است، و تردید در (( طوعاً و کرها )) هم به منظور تعمیم است. صیغه امر در این گونه موارد کنایه است از اینکه نهی در کار نیست و کسی جلو شما را نگرفته، و این خود اشاره است به اینکه این عمل عمل بیهوده ای است که اثری بر آن مترتب نمی‌شود. جمله (( لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ تَعْلِيل )) همان امر است، همچنانکه جمله (( انکم کنتم قوما فاسقین )) بیان علت قبول نشدن است.

و معنای آیه این است که: ما جلو شما را از انفاق نگرفته ایم، چه به طوع و رغبت انفاق کنید و چه به رودریاستی و کراهت. علی ای حال، انفاق شما کار لغو و بی فائده ای است؛ زیرا خداوند بخاطر اینکه شما مردمی فاسقید انفاقتان را قبول نمی‌کند. آری، بحکم خداوند: (( انما يتقبل الله من المتقين )) عمل نیک را تنها از پرهیزکاران می‌پذیرد؛ البته ناگفته نماند که (( تقبل )) از (( قبول )) رساتر است.

وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقَبَّلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ... این آیه همان نپذیرفتن انفاق منافقین را به بیانی مفصل تر تعلیل می‌کند و به عبارت دیگر به منزله شرح و توضیح فسق ایشان است، و در آن، کفر به خدا و رسول او، و کسالت و بی میلی در نماز خواندن، و کراهت در انفاق از ارکان نفاق آنان شمرده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۴

شیفته اموال و اولاد بسیار منافقین مشو که اموال و اولاد آنان مایه عذاب آنها است

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا... اعجاب به چیزی به معنای مسرور شدن از آن است، بخاطر جمال و یا کمال و یا امثال آن که در آن چیز مشاهده می‌شود، و کلمه (( زهوق )) به معنای خروج به سختی، و اصل آن بطوری که گفته‌اند به معنای بیرون آمدن جان و مردن است.

خدای تعالی در این آیه پیغمبر گرامی اش را از اینکه شیفته اموال و اولاد منافقین گردد نهی می‌کند. البته از سیاق آیه برمی‌آید

که مقصود شیفتگی در برابر کثرت اولاد و اموال ایشان است، آنگاه این معنا را چنین تعلیل می‌کند که این اموال و اولاد - که قهرا انسان را به خود مشغول می‌کند - نعمتی نیست که مایه سعادت آنان گردد، بلکه نعمتی است که ایشان را به شقاوت می‌کشاند، چون خداوندی که این نعمت‌ها را به ایشان داده، مقصودش این بوده که ایشان را در زندگی دنیا عذاب نموده جان آنان را در حال کفر بگیرد.

آری، زندگی که هر موجود زنده‌ای آن را برای خود سعادت و راحت می‌شمارد، وقتی مایه سعادت، و در آن راحتی و بهجت و سرور است که بر مجرای حقیقی‌اش جریان داشته باشد، یعنی آدمی به آثار واقعی آن که همانا علم نافع و عمل صالح است رسیده باشد، و بغیر آنچه خیر او و سودش در آن است اشتغال نوزد، این است آن حیاتی که مرگ در آن نیست، و همین است آن راحتی که آمیخته با تعب و رنج نمی‌گردد، و این است آن لذتی که تلخی و الم در آن راه ندارد، و چنین زندگی جز در تحت ولایت خدا میسر نمی‌شود: ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون))

و اما کسی که به دنیا مشغول شده، زینت‌های دنیوی و مادی او را مجذوب کرده، اموال و فرزندان او را شیفته، آمال و آرزوهای کاذب، او را فریب داده و شیطان از خود بی‌خبرش کرده باشد، او در تناقض‌های قوای بدنی و تراحم‌هایی که بر سر لذائد مادی درگیر می‌شود، قرار گرفته، و با همان چیرهایی که آنها را مایه سعادت خود خیال می‌کرد به شدیدترین عذابها دچار می‌شود.

آری، این خود حقیقتی است که همه به چشم خود می‌بینیم که هر چه دنیا بیشتر به کسی روی بیاورد و از فراوانی مال و اولاد بیشتر برخوردار شود، بهمان اندازه از موقف عبودیت دورتر و به هلاکت و عذابهای روحی نزدیک‌تر می‌شود، و همواره در میان لذائد مادی و شکنجه‌های روحی غوطه می‌خورد. و آن چیزی که این طائفه غفلت زده خوشی و فراخی‌اش می‌خوانند در حقیقت تنگی و ناگواری است، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا و نحشره یوم القیمه اعمی قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا قال کذلک اتک آیتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۵

پس نتیجه اعراض آدمی از ذکر پروردگار خود این است که به رو در منجلا ب دنیا فرو رود، و آن را سعادت زندگی و راحت نفس و لذت روح خود پندارد، و با همین خیال فاسد در گرداب فتنه‌ها و محنت‌هایی که می‌بیند غوطه‌ور گشته، زیر و بالا رود، و سرانجام هم بخاطر خروج از رسم عبودیت به پروردگار خود کافر شود، قرآن در این باره در آیه مورد بحث فرموده: ((انما یرید الله لیعذبهم بها و ترهق انفسهم و هم کافرون)) و این همان املاء (مهلت دادن) و استدراجی است که در آیه ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین)) متعرض آن شده است.

و یخلفون بالله انهم لمنکم و ما هم منکم... و هم یجمعونکلمه ((فرق)) به معنای دلهره از ضروری است که احتمال آن می‌رود، و کلمه ((ملجا)) به معنای آن نقطه‌ای است که آدمی بدان پناهنده و متحصن می‌شود، و کلمه ((مغار)) به معنای محلی است که انسان در آن فرو رفته، خود را از دیدگان پوشیده و پنهان می‌سازد، و نیز به معنای غاری است که در کوه می‌باشد. و کلمه ((مدخل)) از باب افتعال به معنای کوره راهی است که به زحمت بتوان درون آن شد، و کلمه ((جماح)) رد شدن و عبور کردن عابر است به سرعت، و بدون توجه به راست و چپ خود و بدون اینکه چیزی او را از حرکت باز بدارد؛ و معنای آیه روشن است.

و منهم من یلمزک فی الصدقات فإنا أعطوا منها رِضوا و إن لم یُعطوا منها إذا هم یسخطونکلمه ((لمز)) به معنای عیب جوئی و خرده‌گیری است؛ منافقین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در امر صدقات عیب جوئی می‌کردند. از ذیل آیه برمی‌آید که آنها هنگامی از پیغمبر در امر صدقات عیب جوئی می‌کردند که پیغمبر یا بخاطر اینکه آنها استحقاق دریافت آن را نداشته یا به جهتی دیگر، چیزی از صدقات به آنها نمی‌داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۶

و لو أنهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله... کلمه ((لو)) برای آرزو است، و جمله ((رضوا ما آتاهم الله)) بدین معنا است: چه می‌

شد که ایشان آنچه را که خدایشان فرستاده با رضایت خاطر می گرفتند، و یا بدان تن در می دادند در حالی که آن را اخذ می کردند. و اینکه در معنای آیه کلمه اخذ (گرفتن) را آوردیم، به آن جهت است که کلمه ((رضوا)) در خصوص این آیه متضمن معنای اخذ است، به نشانه اینکه خودش بدون حرف تعدی (باء) متعدی شده.

کلمه ((ایتاء)) به معنای اعطاء و دادن است، و جمله ((حسبنا الله)) معنایش این است: خدا ما را در آنچه آرزو می کنیم بس است.

((سیوتینا الله من فضله و رسوله)) این جمله بیان آن چیزی است که گفتیم مورد رغبت و آرزو است، نه اینکه خبر غیبی از آینده باشد. جمله ((انا الی الله راغبون)) به منزله تعلیل برای جمله ((سیوتینا الله...)) است.

و معنای آیه این است که: آرزو می رفت که آنچه را خدا و همچنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امر او به ایشان از صدقات و یا غیر آن داده بگیرند، و بگویند خدای سبحان بجای سایر اسباب جهان ما را بس است، و ما دوستدار فضل اوئیم، و طمع داریم که از فضل و کرم خود و بدست رسول گرامی اش به ما بدهد.

در این آیه بیان لطیفی است که لطفش بر کسی پوشیده نیست، و آن این است که دادن (ایتاء) را هم به خدا نسبت داده و هم به رسولش، و لیکن کفایت و فضل و رغبت ایشان را تنها به خدا مخصوص کرده و لازمه دین توحید هم همین هست.

مواد مصرف صدقات واجبه (زکوات)

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ... این آیه مواردی را برمی شمرد که باید صدقات واجب (زکوات) در آن موارد مصرف شود، به دلیل اینکه در آخر آیه می فرماید: ((فریضه من الله)). و آن موارد بطوری که از ظاهر سیاق آیه برمی آید هشت مورد است، و لازمه آن این است که فقیر و مسکین هر یک موردی جداگانه بحساب آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۷

مفسرین در باره اینکه آیا فقیر و مسکین هر یک موردی جداگانه و یا هر دو یک صنف از اصناف مصرف زکاتند اختلاف کرده اند؛ و بنا بر اینکه، هر یک صنف علی حده ای باشند باز در معنای آندو اقوال بسیاری دارند که بیشتر آنها به دلیل روشنی منتهی نمی گردد؛ لیکن اگر ما باشیم و ظاهر این دو لفظ، از کلمه فقیر که مقابل غنی است چنین می فهمیم که فقیر آن کسی است که تنها متصف به امری عدمی باشد، یعنی متصف باشد به نداشتن مالی که حوائج زندگیش را برآورد، در مقابل غنی که متصف به این امر عدمی نیست، بلکه متصف است به امری وجودی، یعنی دارائی و تمکن.

و اما مسکین، تنها ندار را نمی گویند، بلکه به کسی می گویند که علاوه بر این امر عدمی، دچار ذلت و مسکنت هم باشد، و این وقتی است که فقرش به حدی برسد که او را خوار سازد، مثلاً- مجبور شود به اینکه از آبروی خود مایه بگذارد و دست پیش هر کس و ناکس دراز کند، مانند کور و لنگ که چاره ای نمی بینند جز اینکه از هر کسی استمداد کنند. و بنا بر این، مسکین حال و وضعش بدتر از فقیر است.

البته این را هم باید دانست که این دو کلمه هر چند بحسب نسبت یکی اعم و دیگری اخص است؛ یعنی، هر مسکین از جهت اتصافش به ناداری فقیر است و لیکن هر فقیری مسکین نیست، الا اینکه عرف، این دو صنف را دو صنف مقابل هم می داند، چون وصف فقر را غیر از وصف مسکنت و ذلت می بیند، پس، دیگر جا ندارد کسی به قرآن کریم خرده بگیرد و بگوید با اینکه فقیر هر دو صنف را شامل می شود دیگر حاجتی به ذکر مسکین نبود، برای اینکه گفتیم مسکنت به معنای ذلت و مانند لنگی و زمین گیری و کوری است، هر چند بعضی از مصادیق آن بخاطر نداشتن مال است.

مقصود از ((عاملین علیها)) کسانی هستند که در جمع و گردآوری زکوات تلاش می کنند. و مقصود از ((مولفه قلوبهم)) کسانی هستند که با دادن سهمی از زکات به ایشان، دلهایشان به طرف اسلام متمایل می شود و به تدریج به اسلام درمی آیند، و یا اگر

مسلمان نمی شوند ولی مسلمانان را در دفع دشمن کمک می کنند، و یا در برآوردن پاره ای از حوائج دینی کاری صورت می دهند.

و اما کلمه (( و فی الرقاب ))، این جار و مجرور متعلقند به مقدر و تقدیر آن: (( و للصراف فی الرقاب: و برای بکار برد در امر بردگان )) است، یعنی آزاد کردن آنان؛ مثلاً وقتی برده ای با مولای خودش قرار مکاتبه گذاشته که کار کند و از دستمزد خود بهای خود را به او بپردازد و پس از پرداختن بهای خود آزاد گردد و فعلاً نمی تواند آن بهاء را به پایان برساند، از زکات ما بقی بهای او را به مولایش می دهند و او را آزاد می کنند. و یا وقتی برده ای را ببینند که اسیر مردی ستمگر و سخت گیر شده و در سختی بسر می برد، از زکات بهای او را به صاحبش داده، او را آزاد می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۸

و همچنین در (( غارمین )) نیز تقدیر: (( للصراف فی الغارمین )) است؛ یعنی، زکات برای مصرف کردن در پرداخت قرض بدهکاران. و در: (( و فی سبیل الله )) نیز تقدیر (( للصراف فی سبیل الله )) است؛ و سبیل الله (راه خدا) مصرفی است عمومی و شامل تمامی کارهایی می گردد که نفعش عاید اسلام و مسلمین شده و بوسیله آن مصلحت دین حفظ می شود، که روشن ترین مصادیق آن جهاد در راه خدا و بعد از آن سایر کارهای عام المنفعه از قبیل راه سازی و پل سازی و امثال آن است.

در (( ابن السبیل )) هم تقدیر (( للصراف فی ابن السبیل )) است؛ و ابن السبیل کسی را گویند که از وطن خود دور افتاده و در دیار غربت تهی دست شده باشد، هر چند در وطن خود توانگر و ثروتمند باشد، به چنین کسی از مال زکات سهمی می دهند تا به وطن خود بازگردد.

اینکه سیاق آیه شریفه در مقام بیان مستحقین هشتگانه زکات تغییر می کند - زیرا چهار صنف اول را با (( لام )) ذکر کرده و فرموده است (( للفقراء و المساکین و العاملين علیها و المولفه قلوبهم )) و در چهار صنف باقی مانده کلمه (( فی )) بکار برده، و فرموده است (( و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل )) از این جهت است که (( لام )) در چهار صنف اول افاده ملکیت (بمعنی اختصاص در تصرف) نماید؛ زیرا سیاق آیه در مقام جواب از منافقین است که بدون استحقاق از رسول خدا، طمع سهم بودن در صدقات را داشتند و بر آن حضرت در تقسیم صدقات خرده می گرفتند.

پس آیه شریفه جواب آنان را داد که صدقات مصارف معینی دارد و از آن موارد نمی توان تجاوز کرد.

و جوهی که در توجیه ترتیب ذکر موارد هشتگانه مصرف زکات گفته شده

اما بحث از اینکه آیا مالک بودن اصناف چهارگانه به چه نحو است، آیا به نحو مالکیت معروف در نزد فقهاست؟ یا به نحو اختصاص در مصرف؟ و اینکه واقعیت این ملکیت چگونه است (زیرا در اصناف چهارگانه عناوین صنفی مالک لحاظ شده، نه اشخاص) و اینکه نسبت سهم هر صنفی با سهم اصناف دیگر چگونه است، مباحثی است که مربوط به فقه است و از غرض تفسیری ما بیرون؛ اگر چه فقهاء نیز در این مباحث اختلاف شدیدی دارند، و لذا خواننده محترم را به کتب فقهی ارجاع می دهیم.

و اما آن چهار مورد دیگر که سیاق آیه در آنها بهم خورده و بجای حرف (( لام ))، حرف (( فی )) بکار رفته در توجیه این برهم خوردن سیاق و اینکه چرا این چهار مورد بعد از آن چهار مورد دیگر ذکر شده و جوهی ذکر کرده اند، که اینک بعضی از آنها از نظر خواننده می گذرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۱۹

از آن جمله یکی این است که: این ترتیب به جهت بیان الا-حق فالاحق است، به این معنا که از همه آنها مستحق تر و سزاوارتر نخست فقراء و پس از آن مساکین و بعد از آن کارمندان بیت المال و همچنین تا به آخر؛ و چون چهارتای دومی از نظر ترتیب احقی مرتبه اش بعد از چهارتای اولی است آن را بعد ذکر کرد. پس، معلوم می شود که هر یک از هشت مورد جایش همانجائی است که برایش تعیین شده و دارای رتبه ای است که داده شده، و اگر غیر این بود، یعنی ترتیبی در کار نبود، جا داشت از این موارد هشتگانه آن شش صنف پول بگیر را یعنی فقراء و مساکین و مولفه قلوبهم و غارمین و ابن السبیل و کارمندان زکات را اول



شمرده سپس آن دو مورد را که پول بگیر نیستند یعنی فی الرقاب و فی سبیل الله را با کلمه (( فی )) بیاورد، و چون چنین نکرده می فهمیم ترتیب در کار است .

البته در اینکه ترتیب در ذکر و یکی را جلوتر از دیگری آوردن دلالت می کند بر اینکه آنکه مقدم آمده ملاکش مهم تر و مصلحتش بیشتر است حرفی نیست ، این معنا را ما نیز قبول داریم ، لیکن مقصود این شخص از کلمه (( اللاحق فاللاحق )) را نفهمیدیم ؛ زیرا اگر مقصودش همین است که گفتیم آنکه جلوتر ذکر شده ملاکش مهم تر و مصلحتش بیشتر است ، که حرف تازه ای نیست ، و اگر مقصودش این است که در دادن و به مصرف رساندن و یا هر تعبیر دیگر، نخست باید به فقراء و سپس به مساکین و بعدا به فلان و فلان رسانید، در جواب می گویم آیه شریفه هیچ دلالتی بر این معنا نداشته و آن وجهی را هم که در تایید گفته خود آورده بهیچ وجه گفته اش را تایید نمی کند.

وجه دیگری که زمخشری آن را در کشاف نقل کرده این است که : اگر در چهار مورد دوم ، از (( لام )) به (( فی )) عدول شده برای اعلام این جهت است که چهار مورد اخیر در استحقاق این صدقات مقدم بر آن چهار مورد اولند و این معنا را کلمه (( فی )) افاده می کند؛ چون این کلمه ظرفیت را می رساند، و در آیه مورد بحث می فهماند که چهار مورد اخیر سزاوارترند به اینکه صدقات در میان آنان توزیع شود؛ برای اینکه هر یک از این موارد به چند جهت استحقاق را دارند، مثلا (( فی الرقاب )) هم برده اند و هم اسیر و هم وا مانده در پرداخت مال الکتابه . و غارمین هم بدهکارند و با زکات بدهیشان داده می شود و هم از قید بدهکاری آزاد می گردند و هم نجات می یابند، و اگر در کار جهاد و یا سفر حج هم باشند باز استحقاقشان بیشتر است ؛ چون هم فقیرند و هم در حال عبادتند. و همچنین (( ابن السبیل )) که هم به فقر و هم به غربت و دوری از مال و اولاد مبتلا هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۰

و اگر حرف (( فی )) در (( سبیل الله )) و (( ابن السبیل )) تکرار شده برای این است که برساند این دو مورد از دو مورد (( فی الرقاب )) و (( غارمین )) ترجیح دارند.

این وجه نیز اشکال دارد، و آن این است که عین آن ، در چهار مورد اول که با لام ذکر شده نیز هست ، به این معنا که همه آن حرفها را درباره (( لام )) می توان زد و گفت : حرف لام ملکیت را می رساند و ملکیت رابطه و اتصال قوی تری میان مالک و مملوک دارد تا ظرفیت ، زیرا پر واضح است که رابطه ظرف و مظروف به قوه رابطه مالک و مملوک نیست .

وجه سومی که گفته اند این است که : چهار مورد اول اگر چیزی از زکات بدستشان برسد مالک می شوند، و چون چنین بوده بکار بردن حرف (( لام )) درباره ایشان جا داشته ، بخلاف چهار مورد دوم که آنچه را از زکات که به ایشان داده شود مالک نمی شوند و در حقیقت به ایشان داده نمی شود و در راه آنان مصرف نمی گردد، بلکه در راه مصالحی مصرف می شود که ارتباطی هم با آنان دارد.

مثلا مالی که در مورد بردگان صاحب قرارداد، مصرف می شود چیزی بدست خود بردگان نمی رسد، چون زکات را به فروشنده برده می دهند، و به همین جهت حرف (( لام )) در باره آنان بکار برده نشد، چون این حرف ملکیت را افاده می کند، و بردگان چیزی بدستشان نمی آید تا مالک شوند، آنان تنها مورد و مصرف زکاتند و زکات مصلحتی از ایشان را تامین می کند. و همچنین بدهکاران که زکاتی که در خصوص ایشان مصرف می شود بدست خود آنان نمی آید، بلکه بدست طلبکاران می رسد، و نتیجه اش این است که ذمه آنان فارغ می شود. و اما (( سبیل الله )) آنکه پر واضح است که زکات ملکش نمی شود (چون در سبیل الله اصلا پای کسی در میان نیست). و اما (( ابن السبیل )) او هم در حقیقت یکی از مصادیق سبیل الله است ، و اگر از میان همه افراد و مصادیق سبیل الله فقط (( ابن السبیل )) را نامبرده و آن را چهارمین مورد بشمار آورده برای این است که به یک نحوه خصوصیتی در حق او اشاره کرده باشد؛ علاوه بر اینکه ، درباره ابن السبیل نه حرف (( فی )) بکار رفته و نه حرف (( لام )) ، و در مجرور

خواندنش هم ممکن است بخاطر عطف بر لام باشد و هم عطف بر (( فی )) ، البته عطف بر (( فی )) بخاطر اینکه نزدیک تر است بهتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۱

در میان این چند وجهی که برای علت تغییر سیاق آیه ذکر شده ، وجه آخری از همه موجه تر و بهتر است ، الا اینکه اجرای آن در ابن السبیل خیلی صاف و دلچسب نیست و آن را یکی از مصادیق سبیل الله گرفتن هم درست نیست ؛ زیرا آن سه تای دیگر هم مصداق سبیل الله هستند.

حال ممکن است کسی بگوید: (( غارمین )) و (( ابن السبیل )) که بر سرشان نه حرف (( فی )) آمده و نه (( لام )) معطوفند به آن چهار موردی که مجرور به لام هستند، آنگاه با وجه اول از این چند وجه به آن معنائی که ما برایش کردیم ترتیب مصارف هشتگانه را توجیه نموده ، و با وجه آخری علت دگرگونی سیاق را در الرقاب و سبیل الله توجیه کند.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: (( فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ )) اشاره است به اینکه زکات فریضه ای است واجب که بر اساس علم و حکمت تشریح شده ، و قابل هیچ گونه تغییری نیست . و بعید نیست که فریضه بودنش مربوط به اصل تشریحش نباشد، بلکه مربوط باشد به تقسیمش به اقسام هشتگانه ، و این احتمال را سیاق آیه تایید می کند، زیرا غرض در آیه ، تقسیم مصارف آن است نه اصل تشریحش ، بهمین جهت مناسبتر این است که جمله (( فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ )) هم اشاره به این باشد که تقسیم شدنش به اصناف هشتگانه امری است مفروض از ناحیه خدای تعالی ، و بخاطر دلخواه منافقین و با خرده گیری شان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تغییر و تبدیل نمی پذیرد.

از همینجا بخوبی روشن می گردد که آیه شریفه بدون اشاره به این معنا نیست که اصناف هشتگانه همیشه سهم خود را می برد، و این تقسیم اختصاص به زمان معینی ندارد؛ پس ، اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: (( مَوْلَاهُ قَلُوبَهُمْ مَرْدَمِي اَشْرَافٍ وَ مَعَاصِرِ رَسُولِ خَدَا (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آله) )) بوده اند که آنجناب با دادن سهمی از صدقات دلپایان را متمایل به اسلام نمود، و اما بعد از آنحضرت و غلبه اسلام بر سایر ادیان دیگر حاجتی به این نوع از تالیفات نیست )) حرف فاسدی است ، و حاجت نبودن به آن را بهیچ وجه قبول نداریم .

وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ اُدُّنْ قُلْ اُدُّنْ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ كَلِمَةً (( اذن )) به معنای (( گوش )) است . و اگر منافقین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را (( گوش )) نامیده اند، منظورشان این بود که هر حرفی را می پذیرد و به حرف هر کس گوش می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۲

معنای جمله : (( قل اذن خیر لکم ))

در جمله (( قل اذن خیر لکم )) اضافه (( اذن )) به (( خیر )) اضافه حقیقی است ، و معنایش این است که او بسیار شنوا است ، ولی آنچه خیر شما در آن است می شنود، مثلاً- وحی خدای سبحان را می شنود که مایه خیر شما است و از مؤمنین خیرخواهی های ایشان را می شنود که باز خیر شما در آنست . ممکن هم هست بگوییم اضافه مذکور اضافه موصوف بر صفت است ، و معنای آن این است که او گوش هست ، لیکن گوش می شنود با این صفت ، که برای شما خیر است ، چون نمی شنود مگر چیزی را که به شما سود می رساند و ضرری هم برایتان ندارد.

فرق میان این دو احتمال این است که لازمه وجه اولی این است که مسموع آن حضرت از وحی خدا و نصیحت مؤمنان خیر باشد. و لازمه وجه دومی این است که استماع آنجناب استماع خیری باشد یعنی به پاره ای از حرفهایی که برای مسلمانان خیر نیست گوش می دهد، و لیکن صرفاً به منظور احترام از گوینده گوش می دهد و کلام او را حمل بر صحت می کند تا هتک حرمت او را نکرده و خود نیز گمان بد به مردم نبرده باشد، و لیکن اثر خیر صادق و مطابق با واقع را هم بر آن بار نمی کند، یعنی اگر در سعایت کسی باشد آن شخص را مواخذه نمی کند، در نتیجه هم به حرفهای گوینده گوش داده و او را احترام کرده ، و هم ایمان آن مومنی را که

وی در باره او بدگوئی و سعایت کرده محترم شمرده است .

و از این بیان روشن می شود که مناسب تر به سیاق آیه همین وجه دوم است ، چون در دنبال جمله مورد بحث فرموده : (( یومن بالله و یومن للمومنین ... ))

توضیح اینکه ، ایمان به معنای تصدیق است ، و خداوند در جمله (( یومن بالله )) متعلق ایمان را ذکر کرده ، ولی در جمله (( و یومن للمومنین )) متعلق را ذکر نکرده و فرموده به چه چیز تصدیق می کند، همینقدر فرموده به نفع مؤمنین تصدیق می کند، و تصدیقی که حتی در خبرهای زیان آور به نفع مؤمنین تمام شود این است که شنونده ، مخبر را تصدیق کند، نه خبری را که آورده ، به این معنا که به مخبر وانمود کند که من تو را راستگو می دانم ، هر چند در واقع خبر او را خبر نادرستی بداند و آثار صدق بر خیرش بار نکند.

و نظیر این تفکیک میان مخبر و خبر وی ، در آیه شریفه (( اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله و الله یشهد ان المنافقین لكاذبون )) آمده ، که خدای سبحان منافقین را از جهت اینکه مخبر به رسالت رسول خداوند تکذیب می کند، ولی خبر آنان را تکذیب نمی کند؛ چون خبرشان رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بود، و خدای تعالی خودش هم بدرستی آن شهادت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۳

و عکس آن یعنی تصدیق خبر، در آیه (( و لما را المومنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله )) که حکایت کلام مؤمنین است آمده ، زیرا می فرماید مؤمنین خدا و رسول را در خبر تصدیق می کنند، و نظری به تصدیق مخبر ندارد.

توضیح مراد از جمله : یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین ((

و کوتاه سخن ظاهر جمله (( یومن بالله و یومن للمومنین )) این است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله )، خدا را در وحیی که به وی نازل می کند تصدیق می نماید ولی مؤمنین را در آنچه که می گویند تصدیق نمی کند، بلکه تصدیق می نماید به نفع مومنین ، هر یک از آنها که به وی خبری دهد، به این معنا که کلام مخبر را حمل بر صحت نموده ، به او نمی گوید تو در این گفتارت دروغ می گوئی ، و یا غرض سوئی داری ، اینکار را نمی کند، و در عین حال اثر صحت هم بر آن خبر مترتب نمی سازد، و همین خود باعث است که همواره تصدیقش به نفع مؤمنین تمام شود، بخلاف اینکه همه خبرها و حرفهائی را که می شنود صحیح بداند و اثر صحت هم بر آن بار کند، و یا اگر آن را دروغ دانست صریحا به رخ گوینده اش بکشد که تو دروغ می گوئی ، که در این صورت تصدیقش به نفع مؤمنین تمام نمی شود و نظام اجتماع مؤمنین بر هم می خورد، و این معنا همانطور که گفتیم وجه دوم را تایید می کند.

و بعید نیست که مقصود از (( مومنین )) جامعه مؤمنین باشد، هر چند در آن جامعه ، افراد منافقی هم باشند؛ و بنا بر این ، مقصود از جمله (( للذین آمنوا )) مؤمنین حقیقی ، و در این صورت معنای آیه چنین می شود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) کلام پروردگارش را تصدیق می نماید، ولی کلام فرد فرد جامعه شما را علی الظاهر تصدیق می کند، چون فرد فرد آنان حتی منافقین ایشان ، جزو جامعه شما نیستند؛ و این تصدیق ظاهری که به نفع اجتماع است برای خصوص مؤمنین واقعی رحمت نیز هست ، زیرا این عمل ، آنان را به راه راست دلالت می کند.

و اگر منظور از (( الذین آمنوا )) افرادی باشند که در اول بعثت و قبل از فتح مکه مسلمان شدند - همچنانکه در سابق هم گذشت که کلمه (( الذین آمنوا )) در قرآن کریم یک اسمی است تشریفی برای آن مردان با ایمانی که در صدر اسلام ایمان آوردند - آن وقت منظور از مؤمنین در جمله (( و یومن للمومنین )) نیز مؤمنین حقیقی از همان عده خواهند بود، همانطوری که در آیه (( و لما را المومنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله و رسوله )) هم بهمین معنا اطلاق شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۴

بعضی گفته اند: حرف (( لام )) در جمله (( و یومن للمومنین )) برای متعدی کردن آمده همچنانکه حرف (( باء )) در جمله (( یومن بالله )) برای متعدی کردن است، پس نتیجه گرفته اند که کلمه ایمان با هر دوی آنها متعدی می شود، به شهادت آیات: (( فامن له لوط )) و (( فما آمن لموسی الا ذریه من قومه )) و (( انومن لک و اتبعک الارذلون )) که در همه آنها حرف (( لام )) کار (( باء )) را انجام داده است.

بعضی دیگر گفته اند: لفظ (( لام )) به طریقه تضمین جریان یافته و معنای (( میل )) را افاده می کند و با بکار رفتن آن، معنای آیه چنین است: (( رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مایل است به مؤمنین در حالی که به آنها ایمان دارد، و یا ایمان می آورد به آنها در حالی که میل دارد به ایشان )).

این دو وجه هر چند در جای خود صحیح است، و برای مساله مورد بحث توجیه خوبی است، و لیکن تفکیکی که در جمله (( یومن بالله و یومن للمومنین )) میان (( یومن )) اول و (( یومن )) دوم وجود دارد این دو وجه را بعید بنظر می رساند، برای اینکه بنا بر این وجه، دیگر هیچ حاجتی به این تفکیک به نظر نمی رسد، و ممکن بود بفرماید: (( یومن بالله و للمومنین )).

مگر اینکه گفته شود این تفکیک صرفاً بمنظور تفنن در تعبیر بوده؛ و لیکن بهر تقدیر نتیجه همان نتیجه سابق است، و ایمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مؤمنین تنها مختص به مخبرین نبوده تا در نتیجه اخبار آنها را تصدیق کند و دیگران را وقتی سعایت شوند مورد مواخذه قرار دهد. بلکه ایمان رسول خدا ایمانی بود که شامل جمیع مؤمنین می شد، پس مخبر را در خبرش تصدیق می کرد و نیز مخبر عنه را تصدیق می کرد به این صورت که کارش را حمل بر صحت می کرد و او را مورد مواخذه قرار نمی داد - دقت کنید.

عدم منافات بین اینکه پیامبر اسلام (ص) رحمه للعالمین است و اینکه فقط برای مؤمنین رحمت است در اینجا سوالی باقی می ماند، و آن اینکه چرا در آیه مورد بحث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تنها رحمت آن کسانی معرفی کرده که ایمان دارند، ولی در آیه (( و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین )) او را رحمت برای همه مردم معرفی کرده؟ جواب این سؤال این است که مقصود از رحمت در این دو آیه مختلف است، زیرا رحمت در آیه مورد بحث، رحمت فعلی است، ولی رحمت در آیه سوره انبیاء رحمت شانی است. به این معنا که در آیه مورد بحث می فرماید: (( مؤمنین از رحمت وجود تو برخوردارند )) و در آن آیه می فرماید: (( عالمیان می توانند از رحمت وجود تو برخوردار شوند )) و میان این دو تعبیر هم منافاتی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۵

و به عبارتی دیگر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم رحمت است برای کسی که حقیقتاً به وی ایمان آورده، چون خداوند بوسیله آنجناب او را از گرداب ضلالت نجات داده و عاقبت او را به کرامت و سعادت ختم کرده است. و هم رحمت است برای عموم مردم، چه آنکه ایمان آورده و چه آنکه کفر ورزیده، چه آنکه در عصر آنحضرت بوده و چه آنکه بعداً آمده، زیرا خدای تعالی آن حضرت را به کیش و ملتی بیضاء و سنتی طیبه مبعوث کرده که عموم بشر را از مسیر منحرفش به سوی راه مستقیم و از طریق شقاوت و هلاکت به شاهراه هدایت و نجات برگرداند و با مشعل تابناک خود راه مستقیم فطرت الهی را روشن نماید. چیزی که هست افراد مجتمع بشری وضعشان در برابر این شمع فروزان مختلف است: عده ای خود را به آن راه انداخته و پیش می روند و رستگار می گردند، جمعی از راه هلاکت خود را کنار کشیده و لیکن هنوز به راه راست نیفتاده اند و گروهی تصمیم دارند خود را از راه هلاکت کنار بکشند و در راه مستقیم فطرت حرکت کنند، و لیکن هنوز قدمی برنداشته اند.

این وضع جوامع بشری است بعد از طلوع آفتاب اسلام و انتشار اشعه معارف آن در میان مردم، و رسیدن ندای آن به گوش هر شنونده و تاثیرش در همه سنت های اجتماعی، که در یک اجتماع اثر بیشتری می گذارد و در اجتماع دیگر اثر کمتری، و این معنا جای هیچ تردید نیست. و این وجه یا وجهی است نزدیک به وجه قبلی و یا در حقیقت برگشتش به همان است.

يُخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ در مجمع البیان گفته است: فرق میان کلمه (( احق )) و کلمه (( اصلح )) این است که اولی هم در مواردی استعمال می شود که پای فعل در میان باشد و هم در مواردی که پای فعل در میان نباشد؛ مانند اینکه می گوئیم: (( فلانی احق و سزاوارتر به این مال است )) ولی (( اصلح )) جز در مواردی که پای فعل در میان باشد استعمال نمی شود. و خلاصه، کلمه اصلح از صفات فعل است، بنابراین، می توان گفت: (( خدا احق است به اینکه

اطاعت شود )) ولی نمی توان گفت: (( خدا اصلح است به اینکه اطاعت شود )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۶ و علت اصلی این حرف این است که ماده: (( صلح )) معنای استعداد و آمادگی را در بر دارد و کلمه (( حق )) متضمن معنای ثبوت و لزوم است، و خدای سبحان هیچ وقت متصف به استعداد و قابلیت نمی شود، زیرا اتصاف به این معنا مستلزم آن است که چیز دیگری در خدای تعالی اثر بگذارد و او از تاثیر آن متأثر شود، (و هیچ علتی ما فوق خدا نیست تا در او اثر بگذارد).

خدای تعالی در این آیه خطابی را که قبلاً به پیغمبرش داشت به مؤمنین برگردانیده، و به اصطلاح التفات بکار برده. و گویا وجه این التفات این است که اشاره کند به آن حکمی که در جمله (( و الله و رسوله احق ان یرضوه ان کانوا مؤمنین )) بود، و آن این بود که بر هر مومنی واجب است که رضای خدا و پیغمبرش را بدست بیاورد، و در مقام سرپیچی و نافرمانی خدا و رسول بر نیاید که در این عمل، نکیتی بزرگ و دوزخی جاودانه است.

در جمله (( احق ان یرضوه )) نکته ای نهفته است که ادب قرآن را نسبت به توحید می رساند، و آن این است که ضمیر را مفرد آورد و فرمود: (( خدا و رسول سزاوارترند به اینکه آنها او را راضی کنند )) و فرمود (( آنها آن دو را راضی کنند ))؛ برای اینکه مقام خدای تعالی و وحدانیت او را حفظ نموده احدی را قرین و هم سنگ او نخواند.

چون آنچه که از اینگونه حقوق و همچنین از این قبیل اوصاف هست که هم بر خدا اطلاق دارد و هم بر خلق او، در خدای تعالی ذاتی و لافسه است و در غیر او غیری و به تبع غیر و یا بالعرض است، مانند صفات واجب التعظیم و واجب الارضاء بودن. و اما غیر خدای تعالی هر کس که این صفات بر او نیز اطلاق شود اطلاق و اتصافش به تبع غیر و عرضی و بوسیله خدای تعالی است، مانند اتصاف به علم و حیات و زنده کردن مردگان و میراندن زندگان و امثال آن.

نظیر این ادب در قرآن کریم در موارد بسیاری نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رعایت شده که با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با افراد امت در یک عملی شرکت دارد، مع ذلک اسم آنجناب را جداگانه ذکر کرده، مانند آیه (( یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا: روزی که خدا پیغمبر و مؤمنین را بیچاره نمی کند )) و آیه (( فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین: پس خدا سکینت خود را بر پیغمبر و بر مؤمنین نازل کرد )) و آیه (( آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون: ایمان آورد رسول به آنچه که به وی نازل شد، و مؤمنان نیز )) و آیاتی دیگر.

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنِ يَخَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ... در مجمع البیان می فرماید: کلمه (( محاده )) به معنای تجاوز با مخالفت است، و این کلمه و کلمات: (( مخالفه ))، (( مجانبه )) و (( معاده )) به یک معنا هستند، و اصل آن منع کردن و خودداری نمودن است. و معنای دیگر آن شدت غضب است به حدی که عقل و تدبیر آدمی را از بین ببرد. و نیز گفته است: کلمه (( خزی )) به معنای خواری و هر پستی دیگری است که آدمی از آن شرم داشته باشد.

استفهامی که در آیه است استفهام تعجبی است، و سیاق آیه برای بیان این جهت است که خدا و رسولش سزاوارترند به اینکه مردم خوشنود و راضیشان کنند.

خلاصه اش اینکه: مردم خوب می دانند که دشمنی با خدا و رسول و مخالفت و به خشم آوردن خدا و پیغمبرش مایه خلود در آتش است، و وقتی به خشم آوردن خدا و رسولش حرام باشد پس راضی کردن او و همچنین پیغمبرش بر هر کسی که به خدا و رسولش ایمان داشته باشد واجب خواهد بود.

بحث روایتی روایتی در مورد کسانی که در مورد تقسیم صدقات بین فقراء به پیامبر (ص) اعتراض کردند در تفسیر قمی از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( ان تصبک حسنه تسوهم و ان تصبک مصیبه ... )) فرموده: اما حسنه، مقصود از آن غنیمت و عافیت است، و اما مصیبت مقصود از آن بلا و گرفتاری است.

و در الدر المنثور آمده که ابن ابی حاتم از جابر بن عبد الله نقل کرده که گفت: منافقینی که از رفتن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تخلف کرده و در مدینه باقی ماندند، شروع کردند به انتشار خبرهای بد و هول انگیز در میان مردم از آنجمله می گفتند: محمد و یارانش آنقدر در این سفر مصیبت دیدند که همه هلاک شدند. این اراجیف تکذیب شد، یعنی به گوش مردم رسید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش همه سلامتند؛ منافقین خیلی ناراحت شدند و بدین مناسبت آیه فوق الذکر نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۸

و در کافی به سند خود از ابی حمزه از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که گفت: از آنحضرت معنای این قول خدای عز و جل که می فرماید: (( هل تربصون بنا الا-احدی الحسنین )) را پرسیدم، فرمود: یا مرگ در راه اطاعت امام، و یا درک ظهور امام. آنگاه معنای جمله (( و نحن نتربص بکم )) را پرسیدم که چطور ما خود در مشقت هستیم آنوقت در انتظار هستیم که (ان یصیبکم الله بعذاب من عنده) خداوند ایشان را به عذابی از ناحیه خود معذب کند؟ فرمود: مقصود مشقت نیست، بلکه مقصود این است که خدا ایشان را مسخ کند (اوبایدینا) و یا بدست ما به قتل برساند؛ آنگاه به پیغمبرش می فرماید: (( فتربصوا انا معکم متربصون )) . مؤلف: این روایت از باب تطبیق مصداق بر کلی است، نه از باب تفسیر.

و در محاسن به سند خود از یوسف بن ثابت از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ عملی با داشتن ایمان ضرر نمی رساند، و هیچ عملی هم با کفر سودی نمی بخشد. آنگاه فرمود: مگر نمی بینی که خدای تبارک و تعالی فرموده: (( و ما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله و رسوله )) .

مؤلف: این روایت را عیاشی و قمی نیز از آنجناب و همچنین کلینی در کافی در ضمن حدیث مفصلی از آن حضرت روایت کرده، و این روایت را آیات و روایات دیگری بیان می کند، و خلاصه معنایش این است که ایمان مادام که باقی است و از بین نرفته، هیچ گناهی ضرر نمی رساند، یعنی با داشتن ایمان هیچ گناهی انسان را گرفتار خلود در آتش نمی کند، و مادام که کفر باقی است، هیچ عمل نیکی آدمی را فائده نمی بخشد. و در مجمع البیان در تفسیر: (( مدخلا... )) گفته است: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود این کلمه به معنای راه زیر زمینی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۲۹

و در کافی به سند خود از اسحاق بن غالب روایت کرده که گفت، امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: (( ای اسحاق ))! خیال می کنی مشمولین این آیه که می فرماید: (( فان اعطوا منها رضوا و ان لم يعطوا منها اذا هم یسخطون )) چقدرند؟ (من چیزی در جواب نگفتم خودش) فرمود: بیشتر از دو ثلث مردم اینطورند.

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود و حسین بن سعید در کتاب زهدش از اسحاق از آنجناب نقل کرده اند. (( منهم من یلمزک فی الصدقات ... ))

و در الدر المنثور آمده که بخاری، نسائی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ و ابن مردویه از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت: در بینی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشغول تقسیم غنیمت بود، ناگهان ذو الخویصره تمیمی از راه رسید و گفت: یا رسول الله! عدالت به خرج بده. حضرت فرمود: وای بر تو اگر من عدالت را رعایت نکنم پس چه کسی رعایت می کند؟

عمر بن خطاب گفت: یا رسول الله! اجازه بده گردنش را بزنم. حضرت فرمود: رهایش کن، او دار و دسته ای دارد که شماها



نماز و روزه هایتان را در مقابل نماز و روزه آنان هیچ و ناچیز می‌پندارید، لیکن با همه این عبادتها آنچه از دین بیرون می‌روند که تیر از کمان بیرون می‌رود، بطوری که نه از پر آن و نه از آهن پیکان آن و نه از برآمدگی سر آن و از هیچ نقطه آن اثری باقی نماند و همه از هدف گذشته باشد؛ از ایشان مرد سیاهی است که یکی از دو پستانش مانند پستان زنان و یا مانند یک تکه گوشت آویزان است، وقتی مردم را دچار تفرقه و اختلاف می‌بینند خروج می‌کنند. راوی می‌گوید: آیه ((و منه من یلمزک فی الصدقات ...))، در باره این شخص و اصحابش که همان خوارج باشند نازل گردید.

ابو سعید می‌گوید: من شهادت می‌دهم که این سخنان را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم، و شهادت می‌دهم که در جنگ نهروان بعد از آنکه علی (علیه السلام) خوارج را از دم شمشیر گذراند و به کشتگان سرکشی می‌کرد من با او بودم، و مردی را به همان صفتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده بود دیدم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۰

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور آمده که این آیه در موقعی نازل شد که صدقات از اطراف جمع آوری شده، به مدینه حمل شد. ثروتمندان همه آمدند، به خیال اینکه از این صدقات سهمی می‌برند، ولی وقتی دیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه را به فقرا داد شروع کردند به حرف مفت زدن، و خرده گیری کردن، و گفتند: ما سنگینی صحنه های جنگ را بدوش خود تحمل می‌کنیم و به همراهی او به جنگ می‌پردازیم و دین او را تقویت می‌کنیم و او صدقات را به مشتی فقیر می‌دهد، که نه توانایی یاریش دارند و نه دردی از او دوا می‌کنند، خداوند این آیه را نازل کرد: ((و لو انهم رضوا ما اتیهم الله و رسوله و قالوا حسبنا الله سیوتینا الله من فضله و رسوله انا الی الله راغبون)).

روایاتی درباره تقسیم صدقات واجب و مستحقین آن

آنگاه خود خدای تعالی صدقات را تفسیر کرده و توضیح داد که این صدقات را چه کسانی باید بپردازند، و به چه کسانی باید داده شود، و فرمود: ((انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها و المولفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم))، همه مردم را از مشمولیت صدقات بیرون نموده، تنها هشت صنف را مستحق آن دانست، و از ایشان اسم برد.

آنگاه امام صادق (علیه السلام) یکایک آن مصارف را توضیح داده؛ درباره فقراء فرمود: کسانی هستند که (زکات خوردن را حرفه خود قرار نداده باشند) و در یوزگی نکنند، و عیالوار باشند. دلیل اینکه گفتیم باید در یوزگی نکنند این آیه است که می‌فرماید: ((للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله لا یستطیعون ضربا فی الارض یحسبهم الجاهل اغنیاء من التّعفف تعرفهم بسیماهم لا یسئلون الناس الحافا)).

و مسکینان عبارتند از افراد علیل، از قبیل کورها و اشخاص بی دست و پا و جذامی، و هر علیل دیگری، از مرد و زن و کودک. و کارکنان در امر زکات عبارتند از کسانی که برای گرفتن و جمع آوری و نگهداری آن فعالیت می‌کنند. و مولفه قلوبهم عبارتند از مردمی که قائل به توحید خدا هستند، و لیکن هنوز معرفت در دل‌هایشان راه نیافته، و نفهمیده‌اند که محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دل‌های ایشان را بدست می‌آورد، به ایشان زیاده از حد محبت می‌کرد و تعلیم می‌داد تا شاید او را به نبوت بشناسند، و یک سهم از صدقات را هم برای آنان قرار داد، تا دل‌هایشان به اسلام متمایل گردد.

مؤلف: در تایید این روایت که تفسیر قمی آن را بدون ذکر سند نقل کرده روایات بسیاری است که همه دارای سند و منقول از اهل بیت بطرق خود اهل بیت است، و در بعضی از آنها مختصر تعارض و ناسازگاری هست؛ از خوانندگان هر کس بخواهد همه آن روایات را دیده و مطلب را از میان همه آنها تنقیح و تحقیق کند باید به کتب حدیث و فقه مراجعه نماید. ترجمه تفسیر المیزان

کسانی که در شمار (( مؤلفه قلبهم )) بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از زکات به آنان پرداخت کرد و در الدر المنثور آمده که بخاری، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابی سعید خدری نقل کرده اند که گفت: علی ابن ابی طالب از یمن مقداری طلای مخلوط بخاک برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرستاد، و آنجناب آن را در میان چهار نفر تقسیم کرد، و این چهار نفر از اهل نجد و کسانی بودند که بدست آوردن دلهای آنان به نفع اسلام بود، و ایشان عبارت بودند از: ۱- الاقرع بن حابس حنظلی ۲- علقمه بن علائه العامری ۳- عینه بن بدر فزاری ۴- زید الخیل طائی.

قریش و انصار وقتی دیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همه طلاها را به این چهار نفر داد، به خرده گیری پرداختند که چرا به بزرگان اهل نجد می دهی و به ما نمی دهی؟! رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: منظورم این است که دلهای ایشان را بدست آورم.

و در الدر المنثور آمده که عبد الرزاق، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از یحیی بن ابی کثیر روایت کرده اند که گفت: (( مؤلفه قلبهم )) از بنی هاشم، ابو سفیان بن حارث بن عبد المطلب؛ از بنی امیه، ابو سفیان بن حرب، از بنی مخزوم، حارث بن هشام و عبد الرحمان بن یربوع؛ از بنی اسد، حکیم بن حزام؛ از بنی عامر، سهیل بن عمرو، و حویطب بن عبد العزی؛ از بنی جمح، صفوان بن امیه؛ از بنی سهم، عدی بن قیس؛ از ثقیف، علاء بن جاریه و یا حارثه؛ از بنی فزاره، عینه بن حصن؛ از بنی تمیم، اقرع بن حابس؛ از بنی نصر، مالک بن عوف؛ از بنی سلیم، عباس بن مرداس بودند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هر یک نفر از ایشان را صد راس شتر ماده داد، بجز عبدالرحمان بن یربوع، و حویطب بن عبد العزی را، که بهر یک از ایشان پنجاه ماده شتر بداد.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: مؤلفه قلبهم (در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عبارت بودند از: ابو سفیان بن حرب بن امیه و سهیل بن عمرو، که او از بنی عامر بن لوی بود، و همام بن عمر و برادرش (برادران بنی عامر بن لوی)، و صفوان بن امیه بن خلف قریشی جمحی، و اقرع بن حابس تمیمی یکی از بنی حازم، و عینه بن حصن فزاری و مالک بن عوف و علقمه بن علائه، و من شنیده ام که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بهر یک از اینها صد شتر با چوپانش می داد، و گاهی بیشتر و کمتر هم می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۲

مؤلف: این چند نفر از مؤلفه قلبهم آنهایی بوده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با عطا کردن، دلهایشان را بدست آورده، نه اینکه منحصر به ایشان باشد، و مقصود از آیه شریفه هم تنها این چند نفر باشد.

مواردی از پرداخت صدقه واجب در فرمایش امام صادق (ع)

و در تفسیر عیاشی از ابن اسحاق از بعضی راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که گفت: از آنجناب درباره برده ای سؤال شد که با مولایش قرار بسته که بهای خود را از دستمزد خود بپردازد و فعلاً مقداری پرداخته و دیگر نمی تواند ما بقی را بپردازد. حضرت فرمود: از مال صدقه او را می خردند و آزاد می کنند، زیرا خدای تعالی در کتاب مجیدش می فرماید: (( و فی الرقاب )) .

و نیز در همان کتاب از زراره نقل شده که گفت: حضور حضرت ابی عبد الله (علیه السلام) عرض کردم: بنده ای که زنا کرده تکلیفش چیست؟ فرمود: نصف حد آزادگان، به او تازیانه می زنند. پرسیدم: اگر دوباره زنا کرد چطور؟ فرمود: باز هم بهمان اندازه تازیانه می زنند. عرض کردم: باز هم اگر مرتکب شد چطور؟ فرمود: هیچوقت از نصف حد تجاوز نمی کند، می گوید عرض کردم: آیا سنگسار هم می شود؟ فرمود: بله در نوبت هشتم، اگر هشت مرتبه مرتکب شد کشته می شود.

می گوید: عرض کردم: پس فرق میان بنده و آزاد چیست با اینکه عمل هر دو یکی است؟ فرمود: خداوند بر بردگان ترحم کرده و نخواست که هم برده باشند و هم از نظر حد مانند آزادگان مجازات شوند. زراره می گوید: سپس اضافه کرد: بر پیشوای مسلمین

است که بهای او را از بیت المال از سهم رقاب به صاحبش بپردازد.

و نیز در همان کتاب از صباح بن سیاه نقل کرده که گفت: هر مسلمانی که بمیرد و قرضی از خود باقی بگذارد که آن را در راه فساد و یا اسراف خرج نکرده باشد بر پیشوای مسلمانان است که قرض او را از بیت المال بپردازد، و اگر نپردازد گناهش به گردن اوست، زیرا خدای تعالی می فرماید: (( انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها و المولفہ قلوبہم و الغارمین )) و این گونه اشخاص از غارمین هستند که از صدقات، سهمی در نزد امام مسلمین دارند؛ اگر امام مسلمین سهم ایشان را حبس کند و نپردازد گناهش به گردن اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۳

و نیز در همان کتاب از محمد القصری از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آنجناب از صدقه پرسیدم، فرمود: صدقه را آنطور که خدا فرموده تقسیم کن، ولی از سهم بدهکاران به آن بدهکارانی نباید داد که مهر زنان خود را بدهکارند. و نیز به آن کسانی که به ندای جاهلیت ندا درمی دهند نباید داد. پرسیدم ندای جاهلیت چیست؟ فرمود: اینکه فریاد بزندانهای قبیله فلان بریزید، و با این ندا مردم را بجان هم بیندازد. و نیز به کسانی که نمی فهمند با پول مردم (که قرض گرفته اند) چه می کنند (یعنی آن را اسراف و بیهوده به مصرف می رسانند) نباید داد.

و نیز در همان کتاب از حسن بن محمد روایت آورده که گفت: حضور امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: مردی وصیت کرده که مالی را به من بدهند و من آن را در (( سیل الله )) خرج کنم، حال در چه راهی خرج کنم. حضرت فرمود: راه حج. پرسیدم، آخر او وصیت کرده در (( سیل الله )) به مصرف برسانم. فرمود: در راه حج خرج کن، برای اینکه من از مصادیق سیل الله هیچ مصرف را سراغ ندارم که از حج بالاتر باشد.

مؤلف: و در این باره (تقسیم صدقات واجب و مستحقین آن)، روایات بیشماری وارد شده که ما نمونه ای از آنها را نقل کردیم.

چند روایت در ذیل آیه (( یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم ... ))

و در الدر المنثور در ذیل آیه (( و منهم الذین یوذون النبی ... )) آمده که ابن اسحاق، ابن منذر، و ابن ابی حاتم، از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: نبتل بن حارث همیشه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می آمد و فرمایشات آنجناب را می شنید و به نزد منافقین می رفت و آنچه شنیده بود به آنان گزارش می کرد، و این شخص همان کسی است که به منافقین گفته بود محمد دهن بین و یکسره گوش است، هر که هر چه بگوید تصدیقش می کند و خداوند در باره اش این آیه را فرستاد: (( و منهم الذین یوذون النبی و یقولون هو اذن ... )) .

و در تفسیر قمی در ذیل این آیه آمده است که: سبب نزول این آیه این بود که عبد الله بن نبتل (یکی از منافقین) همواره نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می آمد و فرمایشات آنجناب را می شنید و برای منافقین نقل می کرد، و به اصطلاح سخن چینی می کرد، خداوند جبرئیل را فرستاد و به آنجناب گفت: ای محمد! مردی از منافقین نامی می کند و مطالب تو را برای منافقین می برد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید او کیست؟ گفت: مرد سیاه چهره ای است که سرش پر مو است، با دو چشمی نگاه می کند که گوئی دو تا دیگ است، و با زبان شیطان حرف می زند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۴

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را صدا زد و او قسم خورد که من چنین کاری نکرده ام. حضرت فرمود: من از تو قبول کردم، ولی تو دیگر اینکار را مکن. آن مرد دوباره نزد رفقای خود برگشت و گفت: محمد مردی دهن بین است، خدا به او خبر داده بود که من علیه او سخن چینی می کنم و اخبار او را برای شماها می آورم و او از خدایش قبول کرده بود، ولی وقتی من گفتم که من چنین کاری را نکرده ام، از من هم قبول کرد.

و بدین جهت خداوند این آیه را نازل کرد: (( و منهم الذین یوذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یومن بالله و یومن للمومنین )) یعنی خدا را در آنچه به او می گوید تصدیق می کند و حرفهای شما را هم در آنچه عذر می آورید می پذیرد، ولی در

باطن تصدیق ندارد، و برای مؤمنین ایمان می آورد و از آن مؤمنین آن کسانی هستند که به زبان اقرار به ایمان می کنند و لیکن اعتقادی به گفته خود ندارند.

مؤلف: نزدیک به این معنا روایت دیگری است که در نهج البیان از امام صادق (علیه السلام) نقل شده.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت: عده ای از منافقین که در آنها جلاس بن سوید بن صامت، جحش بن حمیر و ودیعه بن ثابت نیز بودند خواستند که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شیخون بزنند، بعضی از آنها بعضی دیگر را منع کردند و گفتند: می ترسیم او خبردار شود و قبل از اینکه شما او را از بین ببرید او شما را از بین ببرد. بعضی از آنها گفتند: محمد گوش است، ما برایش قسم می خوریم باور می کند و ما را تصدیق می نماید، بدین جهت این آیه نازل شد: ((و منهم الذین ...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۵

و در تفسیر عیاشی از حماد بن سنان از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که گفت: من می خواستم سرمایه ای به فلانی بدهم تا به یمن برود، نزد ابی جعفر (علیه السلام) رفته عرض کردم: می خواهم سرمایه ای به فلانی بدهم، فرمود: مگر نمی دانی که او شراب می نوشد؟ گفتم: چرا، از مؤمنین به من خبر رسیده که در باره اش چنین می گویند. فرمود: مؤمنین را تصدیق کن، زیرا خدای تعالی فرموده: ((یومن بالله و یومن للمومنین)) سپس اضافه کرد معنای این آیه این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خدا را تصدیق می کند، و برای مؤمنین نیز تصدیق می کند، چون او نسبت به مؤمنین رووف و مهربان بوده است. التوبة

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۶

آیات ۷۴ - ۶۴، سوره توبه

يَحْذَرُ الْمُنْفِقُونَ أَنْ نُنزِلَ عَلَيْهِمْ سُورَةً تَتَّبِعُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُّوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ (۶۴) وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ لِيَقُولَنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (۶۵) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (۶۶) الْمُنْفِقُونَ وَ الْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۶۷) وَ عَدَّ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَ الْمُنْفِقَاتِ وَ الْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعْنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِيمٌ (۶۸) كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالاً وَ أَوْلَاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتِ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۶۹) أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكَةَ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۷۰) وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۷۱) وَ عَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۷۲) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنْفِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَا وَأَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ (۷۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۷

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمُومَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَ مَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكْ خَيْرًا لَهُمْ وَ إِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ (۷۴)

ترجمه آیات

منافقین حذر دارند از اینکه بر ایشان سوره ای نازل شود که از آنچه در دل‌هایشان است خبرشان دهد، بگو مسخره کنید که خدا آنچه را که از آن حذر دارید بیرون خواهد افکند (۶۴) و اگر از ایشان بررسی (که داشتید چه می کردید) بطور مسلم خواهند گفت داشتیم تفریح و بازی می کردیم، بگو آیا خدا و آیات و رسول او را مسخره می کنید (۶۵) عذر نیاورید، که بعد از ایمانتان کافر شدید، (و ما) اگر از طائفه ای از شما بگذریم باری طائفه دیگران را بخاطر اینکه گناه پیشه بودند عذاب خواهیم کرد (۶۶) مردان و

زنان منافق بعضی از بعض دیگرند، مردم را به کار زشت وامیدارند و از کار نیک نهی می کنند و دستهای خود را (از انفاق در راه خدا) باز می گیرند، خدا را فراموش کرده اند، خدا هم ایشان را فراموش کرده ، آری ، منافقین همان عصیان پیشگانند (۶۷) خدا به مردان و زنان منافق و به کفار، آتش جهنم وعده داده ، که جاودانه در آنند، و همان بسشان است ، خدا لعنتشان کرده ، و برای آنان عذابی است همیشگی (۶۸) مانند آن کسانی که قبل از شما بودند، و نیرومندتر از شما بوده و اموال و اولادشان بیش از شما بود، و از بهره خود، برخوردار شدند، شما نیز از بهره خویشتن برخوردار شدید، چنانکه اسلاف شما از نصیب خویش برخوردار شدند، شما یاوه گفتید همانطور که ایشان یاوه گفتند، ایشان اعمالشان در دنیا و آخرت بی نتیجه شد، و ایشان ، آری ، هم ایشانند زیانکاران (۶۹) مگر این منافقین داستان آن کسانی که قبل از ایشان بودند، یعنی معاصرین نوح و عاد و ثمود و معاصرین ابراهیم و اصحاب مدین و دهکده های واژگون شده را نشنیده اند، که پیغمبرانشان با معجزات بیامدند (و ایشان زیر بار نرفته و در نتیجه دچار عذاب شدند)، پس چنین نبوده که خدا ستمشان کرده باشد، بلکه آنان به خود ستم می کرده اند (۷۰) مردان و زنان مؤمن بعض از ایشان اولیاء بعض دیگرند، امر به معروف می کنند و از منکر نهی می نمایند و نماز به پا می دارند و زکات می پردازند و خدا و رسولش را اطاعت می کنند، آنها را خدا به زودی مشمول رحمت خود می کند، که خدا مقتدریست شایسته کار (۷۱) خداوند مؤمنین و مومنان را به بهشت هائی وعده داده که از چشم انداز آنها جویها روان است ، و آنها در آن جاودانه اند، و قصرهای پاکیره ای در بهشتهای عدن و از همه بالاتر رضای خود را وعده داده که آن خود رستگاری عظیمی است (۷۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۸

ای پیغمبر! با کافران و منافقان کارزار کن ، و بر آنان سخت بگیر، و جای ایشان (در آخرت ) جهنم است ، که سرانجامیست بد (۷۳) به خدا سوگند می خورند که (چیزی ) نگفته اند و حال آنکه کلمه کفر را بزبان رانند و بعد از اسلامشان کافر شدند، و به امری همت گماردند که بدان نائل نشدند، و این غرور و سرمستی علتی نداشت جز اینکه خدا و رسولش ایشان را از کرم خود توانگر و بی نیاز کرده بود، حال اگر توبه کنند برایشان بهتر است ، و اگر همچنان روی بگردانند خدا در دنیا و آخرت عذابشان کند، عذابی دردناک ، و در روی زمین دوست و یآوری نخواهند داشت (۷۴)

بیان آیات

بیان این دسته از آیات مربوط به منافقین و توطئه آنها برای قتل پیامبر (ص) در راه تبوک

این آیات به ذکر یک خصوصیت دیگری از خصوصیات منافقین و زشتی دیگری از زشتیها و جرائم آنان می پردازد که همواره سعی داشتند با پرده نفاق آن را بپوشانند. آنان کمال مراقبت را داشتند که مبادا آن زشتی از پرده بیرون بیفتد و سوره ای از قرآن در باره آن نازل شود و نقشه شوم آنان را نقش بر آب کند.

این آیات خبر می دهد از اینکه منافقین جمعیتی معتناهی بوده اند، چون می فرماید: (( ان نغف عن طائفه منکم نغذب طائفه : اگر ما از طائفه ای از شما بگذریم طائفه دیگری از شما را عذاب خواهیم کرد )) . و نیز دلالت دارد بر اینکه منافقین با یک باند دیگری از منافقین ارتباط داشته اند، چون می فرماید: (( المنافقون و المنافقات بعضهم من بعض : مردان و زنان منافق با یکدیگر ارتباط دارند )) و نیز دلالت دارد بر اینکه همه ادعای مسلمانی و ایمان داشتند، حتی آن روزی که زبان به کلمه کفر باز کردند و کفر درونی خود را بیرون ریختند، چون آیه (( قد کفرتم بعد ایمانکم )) بخوبی بر این معنا دلالت دارد.

و نیز برمی آید همه برای پیاده کردن نقشه ای که با هم ریخته بودند فعالیت می کردند و در موقع طرح آن به کفر خود تصریح کرده و تصمیم بر امر بزرگی گرفته بودند، که خدای تعالی میان آنان و انجام تصمیمشان حائل شد و امیدشان ناامید و نقشه ها و فعالیتهایشان خنثی گردید، و این معنا را از آیه (( و لقد قالوا کلمه الکفر و کفروا بعد اسلامهم و هموا بما لم ینالوا )) بخوبی می توان فهمید.



و نیز برمی آید که پاره ای از حرکات و عملیات که از تصمیم خطرناک آنها حکایت کند از ایشان سرزده بود، که وقتی بازخواست شدند این چه کاری بوده که کردید بهانه آورده اند به عذری که بدتر از گناه بوده و این معانی را از آیه (( ولئن سألتم لیقولن انما کنا نخوض و نلعب )) می توان استفاده کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۳۹

آیات بعد از این آیه در یک سیاق متصل و مربوط بهم ، دلالت دارند بر اینکه این واقعه در ایامی اتفاق افتاده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برای رفتن به جنگ تبوک از مدینه خارج شده و هنوز برنگشته بود، این معنا را از آیه (( فان رجعت الله الی طائفه منهم )) و آیه (( سیحلفون بالله لکم اذا انقلبتم الیهم )) می توان فهمید.

پس خلاصه آیات این می شود: جماعتی از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بیرون آمدند توطئه چیدند که آسیبی به آن حضرت برسانند، و در همین موقع بود که به کلمات کفرآمیزی که کفر ایشان را بعد از آنکه اسلام آورده بودند ثابت می کرد، سخن گفته ، آن را مخفی داشتند، آنگاه تصمیم گرفتند نقشه ای که برای کشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) چیده اند پیاده کنند، یا بدون خبر بر سرش بریزند، و یا بنحوی دیگر آن حضرت را به قتل برسانند، خداوند کید ایشان را باطل نمود و رسواشان کرد، و پرده از روی اسرار خطرناکشان برداشت ، بعد از آنکه مورد بازجویی قرار گرفتند گفتند: ما داشتیم آهسته با هم صحبت و بازی می کردیم ، خدای تعالی به زبان پیغمبرش مورد عتابشان قرار داد که شما خدا را مسخره و آیات او و پیغمبرش را استهزاء می کنید، آنگاه تهدیدشان می کند به اینکه اگر توبه نکنند عذاب خواهند شد و پیغمبرش را امر می کند تا به جهاد علیه ایشان و علیه کفار قیام کند.

با این معنا، انطباق این آیات با روایت عقبه روشن تر از روایات دیگری است که داستانهای دیگری برای شان نزول این آیات نقل می کند، و ان شاء الله به زودی بیشتر آن روایات را در بحث روایتی ایراد خواهیم نمود.

نگرانی منافقین از جهت افشاء توطئه پلیدشان توسط رسول الله (ص)

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُبَيِّنُ لَهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ... منافقین این معنا را می دیدند که آنچه و یا بیشتر آنچه که از اسرار خود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پنهان می دارند و در فاش نشدنش سعی بلیغ بکار می برند و کفر و نفاق و حرفهای مفت و خرده گیرها و استهزاءها که به خیال خود پنهانش می دارند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) می رسد و آنجناب از آن اسرار خبر دارد و در ضمن آیات قرآن به مردم هم می رساند، چیزی که هست رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آن را وحی آسمانی می داند ولی منافقین که قطعاً ایمان به وحی نازل شده توسط روح الامین نداشتند پیش خود می گفتند در میان ما جاسوسی وجود دارد که حرفهای ما را برای او نقل می کند، و او هم به صورت کتابی آسمانی برای مردم می خواند و مردم را از اسرار شبکه ما خبردار می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۰

و بهمین جهت از نفاق و کفری که در دلهای ناپاک خود پنهان می داشتند بسیار بیمناک بودند، و می ترسیدند روزی اسرارشان فاش شود و در آن صورت رسوائی و هلاکتشان حتمی است ، چون رسول خدا بر آنان حکومت دارد و هر امری در باره آنها صادر کند قابل اجراء خواهد بود.

می ترسیدند سوره ای نازل شود که کفر آنها و نقشه های شومی را که علیه پیشرفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و دعوت او و تمامیت کلمه او دارند همه را بر ملا- کند؛ خدا به پیغمبرش دستور داد که به ایشان ابلاغ کن که خدا به آنچه که در دلها دارید واقف است و به زودی آنچه را که از بروز آن می ترسیدید اظهار می کند و سوره ای نازل می کند که در آن پلیدیهای شما را بر ملا کند. با این بیان ، معنای آیه مورد بحث روشن می شود؛ پس اینکه فرمود: (( يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة )) خطاب به پیغمبر و روی سخن با آن جناب است ، و آن جناب به تعلیم الهی عالم شده به اینکه این کلام که آن را برای مردم می خواند کلام الهی و قرآنی نازل از ناحیه اوست ، و لذا خدای تعالی در این آیه کلامی را که منافقین از آن می ترسیدند این چنین توصیف کرده



(( سوره ای است نازل شده از ناحیه خدا بر مردم که یک دسته از ایشان منافقین هستند )) ؛ نه آنطور که منافقین تلقی می کنند و می پندارند که قرآن کلامی است بشری که به عنوان کلامی الهی بخورد مردم داده شده .

پس ، منافقین می ترسیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) کلامی را به عنوان سوره نازل شده و مربوط به منافقین بر مردم بخواند و اسرارشان را برای همه فاش ساخته ، کفر و نقشه های خائنانه و خطرناکی را که به زحمت در زیر روپوشها پنهان داشته بودند همه را بر ملا نماید، پس در حقیقت از این بر ملا شدن می ترسیدند.

و اینکه فرمود: (( قل استهزوا ان الله مخرج ما تحذرون )) گویا منظور از (( استهزاء )) همان نفاق درونی ایشان و آثار عملی آن است که از نفاق درونی سرچشمه می گرفت ، چرا که خداوند نفاق ایشان را استهزاء نامیده ، و در سوره بقره گفتار ایشان را که حکایت از نفاق درونیشان می کند استهزاء خوانده ، و فرموده : (( و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۱

پس ، به شهادت این آیه معلوم شد که مقصود از استهزاء همان پنهان داشتن چیزی است که از برملا شدنش پره یز دارند، و با در نظر داشتن اینکه صیغه امر در (( استهزوا )) برای تعجیز آمده ، معنای آیه چنین می شود: (( بر نفاق خود ادامه دهید و بیوشانید آن چیزی را که از بر ملا شدنش در مرئی و منظر مردم ترس دارید، ولی بدانید که خدا همه آنها را از پرده بیرون می افکند و آنچه را پنهان می داشتید بر ملا می کند و مردم را به آنچه که در دلها نمانده است خبردار می سازد )) .

بنابراین ، هر چند در صدر آیه می فرماید: (( منافقین از نزول سوره ای چنین و چنان می ترسیدند )) و لیکن در حقیقت ترسشان از این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و مردم از راز دلشان آگاه شوند، پس آیه شریفه مثل این می ماند که بفرماید: (( منافقین از نازل شدن سوره بیمناکند، به ایشان بگو که خدا آن را نازل خواهد کرد )) ، و یا اینکه بفرماید: (( منافقین می ترسند راز دلشان بیرون افتد، بگو هر چه می خواهید دین خدا را استهزاء نمائید که خدا به زودی راز شما را فاش کرده ، همه را از آنچه در دل نمانده است اطلاع خواهد داد )) .

این را بدین جهت گفتیم تا معلوم شود هیچ اشکالی در آیه نیست ، و اشکالاتی هم که کرده اند ساقط و بی اعتبار است .

اشکالاتی که بر آیه : یحذر المنافقون ... ایراد شده و جواب آنها توسط رسول الله (ص )

مثلا یکی از آن اشکالات این است که : منافقین با اینکه در حقیقت کافر بودند و قرآن را نازل از ناحیه خدا نمی دانستند چطور در این آیه فرموده است منافقین می ترسند سوره ای برایشان نازل شود.

اشکال دوم : با اینکه در واقع ایمان نداشتند، چطور صحیح است که بفرماید: (( سوره برایشان نازل شود )) مگر بر غیر پیغمبر و مؤمنین (یعنی بر منافقین ) هم سوره نازل می شود؟.

اشکال سوم : ترسیدن از نزول سوره که خود یک حالت درونی جدی است چطور ممکن است با استهزاء جمع شود؟.

اشکال چهارم : صدر آیه می فرماید (( منافقین می ترسند که سوره ای نازل شود )) آنوقت در ذیل آن می فرماید: (( خدا بیرون می کند آنچه را که از آن می ترسید )) و این در حقیقت مثل این می ماند که بفرماید: (( و خدا خارج می کند سوره ای را و یا خدا خارج خواهد کرد تزیل سوره را و در هر حال معنی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۲

بعضی ها از اشکال اول چنین جواب داده اند که جمله (( یحذر المنافقون ... )) انشائی است در صورت خبر، و معنایش انشاء است نه خبر، و آن این است که منافقین باید بترسند از اینکه سوره ای برایشان نازل شود...

لیکن این وجه ضعیف است ؛ چون هیچ دلیلی بر آن نیست ، علاوه بر اینکه ذیل آیه با این وجه نمی سازد، زیرا معنا ندارد بفرماید: (( منافقین باید از چنین و چنان بترسند، بگو استهزاء کنید که خدا آنچه را که از آن می ترسید بیرون خواهد افکند )) یعنی آنچه را که واجب شد که از آن بترسید افشاء خواهد کرد، و این هیچ معنایی ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: منافقین از روی استهزاء اظهار ترس می کردند، نه اینکه جدا بترسند.

لازمه این جواب این است که منافقین نسبت به فاش نشدن کفر و فسق درویشان اطمینان داشتند، و این چیزی نیست که انسان نسبت به آن اطمینان پیدا کند که احدی نمی تواند بر آنها اطلاع یابد. علاوه بر این، قرآن این حرف را تکذیب نموده و در آیات بیشماری داستانهائی از منافقین نقل می کند که کفر و فسق و نقشه های شومشان را از ترس بر ملا شدن سخت در پنهان داشتن آن سعی می کرده اند، مانند آیات سوره بقره و سوره منافقین و غیر آندو.

آری، منافقین چون می دیدند اسرارشان یکی پس از دیگری فاش می شود یقیناً از فاش شدن آن بیم داشته اند، و معنا ندارد که نسبت به آن اطمینان داشته باشند که الی الابد احدی بدانها راه نمی یابد، و اگر اظهار ترس می کرده اند بمنظور استهزاء بوده، چطور چنین چیزی ممکن است با اینکه خدای تعالی می فرماید: (( یحسبون کل صیحه علیهم )) .

بعضی دیگر از این اشکال چنین جواب داده اند: اکثر منافقین در باره دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در شک بودند - نه اینکه یقین به دروغ بودن آن داشتند - و این عده احتمال می دادند که سوره ای نازل شود و مردم را از منویات ایشان خبردار کند، و این ترس و هراس که از ایشان نقل شده خود اثر طبیعی شک و تردید است؛ زیرا اگر یقین می داشتند به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، رسول خدا نیست و از ناحیه خدا آیه ای نازل نمی شود، دیگر معنی نداشت که چنین ترسی در خاطرشان خطوط کند، و اگر هم یقین به رسالت او می داشتند باز هم جا نداشت که چنین ترسی به خود راه دهند، چون دلهایشان به نور ایمان آرام و مطمئن می بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۳

این جواب - که تنها جوابی است که بیشتر مفسرین بر آن اعتماد کرده اند - هر چند بظاهرش جواب روبراهی است، الا اینکه وقتی می تواند ماده اشکال را از بیخ برکند که تعبیر آیه، (( یخاف المنافقون ان تنزل علیهم سوره )) و یا نظیر آن می بود، که در این صورت صحیح بود بگوئیم خوف، با شک و تردید می سازد نه با یقین.

و لیکن تعبیر آیه شریفه (( یخاف المنافقون )) نیست، بلکه (( یحذر المنافقون )) است. می فرماید منافقین از نزول چنین سوره ای حذر داشتند نه ترس، و حذر حالتی است که با احتراز و پرهیز آمیخته است، و چنین حالتی صدق نمی کند مگر بر کسی که دست به وسائلی زده باشد که خود را از آنچه که می ترسد حفظ کند، و از شری که احتمال می دهد روی بیاورد نگه بدارد. و اگر صرفاً شک می داشتند و اثری از آن خطر احتمالی ندیده بودند و دست به وسائلی که حفظشان کند نزده بودند، دیگر پرهیز و احتراز در حقشان معنا نداشت؛ پس اینکه قرآن تعبیر کرده به اینکه (( منافقین در حذر و احتراز بودند )) خود شاهد این است که منافقین می ترسیدند این بار هم مثل دفعات قبلی که آیات سوره بقره و غیر آن نازل شد و رسوایشان کرد آیه دیگری نازل شود و رسوایشان کند، و بهمین جهت تعبیر کرد به (( حذر )) نه خوف و شک و تردید؛ پس، جواب صحیح و بی اشکال همان جوابی است که ما دادیم.

اشکال دوم در ارتباط با آیه (یحذر المنافقون ...) و پاسخ هایی که به آن داده شده است

اما اشکال دوم که با اینکه منافقین ایمان به خدا و قرآن نداشتند چطور می ترسیدند آیه و یا سوره ای در باره شان نازل شود؟ بعضی ها از این اشکال چنین جواب داده اند که کلمه (( علی )) در جمله (( ان تنزل علیهم )) به معنای کلمه (( فی : در )) است همچنانکه در آیه (( و اتبعوا ما تلتوا الشیاطین علی ملک سلیمان )) علی به معنای (( فی )) آمده؛ و معنای آیه این است: (( منافقین می ترسیدند که در باره ایشان و در بیان حالشان سوره ای نازل شود و از منویات آنها خبر دهد )) .

و این جواب اگر جمله (( تنبهم بما فی قلوبهم )) نبود جواب بی عیبی بود - چنانچه توضیحش خواهد آمد -. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۴

بعضی دیگر در جواب این اشکال گفته اند: ضمیری که در کلمه (( علیهم )) است به مؤنن برمی گردد، نه به منافقین، و معنایش

این است: (( منافقین می ترسند از اینکه سوره ای بر مؤمنین نازل شود و آنها را از آنچه در قلوب منافقین است خبر دهد، و یا خود منافقین را از منویاتشان خبر دهد )) .

بعضی دیگر این جواب را رد کرده و گفته اند اگر ضمیر (( علیهم )) را به مؤمنین برگردانیم تفکیک در ضمائر لازم می آید. از این نیز جواب داده اند که تفکیک ضمائر عیبی ندارد و منافاتی با بلاغت کلام ندارد، بلکه، اگر باعث شود که معنای کلام در هم و بر هم و غیر مفهوم بشود البته اشکال دارد؛ نه در همه جا.

بعضی دیگر این جواب را پسندیده و چنین تایید کرده اند که: اصلاً تفکیک ضمائر لازم نمی آید، برای اینکه قبلاً هم ضمیری به مؤمنین برگشته بود و آن ضمیر (( لیرضوهم )) بود که می فرمود: منافقین برای مؤمنین سوگند می خورند تا بدینوسیله ایشان را راضی کنند، پس از آن خدا توبیخشان کرد که اگر ایمان دارید خدا و رسول سزاوارترند که شما آنها را راضی کنید.

اینکه در این آیه به طریق استیناف مطلب را از سر گرفته و می فرماید: منافقین در احترازند که مبادا سوره ای بر مؤمنین نازل شود و آنها را از آنچه منافقین در دل نهفته دارند آگاه نماید و در نتیجه وثوق و اطمینانی که مؤمنین به ایشان دارند از بین برود، با این حال که سیاق کلام درباره مؤمنین است اگر ضمیر (( علیهم )) را هم به ایشان برگردانیم تفکیکی در ضمائر بوجود نمی آید.

و لیکن این تایید صحیحی نیست، زیرا پر واضح است و جای هیچ تردیدی نیست که موضوع بحث در این آیات و آیات بسیاری که قبل و بعد از آنها و مربوط به آنها است همه منافقین اند، نه مومنین، و سیاق، سیاق خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است نه به مومنین؛ و اگر در جمله (( یحلفون بالله لکم لیرضوکم )) خطاب متوجه مؤمنین شده، در حقیقت التفاتی بوده که بمنظور تذکر به یک غرض خاصی که قبلاً- شرح دادیم بکار رفته، و بعد از آن، جمله دوباره به سیاق قبلی و اصلی برگشته و خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نموده، پس معنا ندارد بگوئیم سیاق آیات، سیاق خطاب به مؤمنین است.

و اگر سیاق مربوط به مؤمنین بود جا داشت بفرماید: (( ان تنزل علیکم سوره تنبوکم بما فی قلوبهم: می ترسند سوره ای بر شما نازل شود و شما را به آنچه آنان در دل نهفته دارند خبر دهد )) . و هیچ جا نداشت از این تعبیر عدول نموده و ضمیر را ضمیر غایب (( علیهم )) بیاورد، در حالی که قبلاً هم در باره مؤمنین سیاق غایبانه ای نگذشته بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۵

علامه، اینکه گفته است: (( اینک در این آیه بطرق استیناف مطلب را از سر گرفته )) بکلی اتصال و ارتباطی را که در میان آیات مورد بحث بچشم می خورد از بین می برد؛ چون در اول گفتار گفتیم این طائفه از آیات یک غرض اصلی و استقلال دارند که همه مطالبشان در پیرامون آن است.

پس آیه شریفه (( یحذر المنافقون )) بیان علت سوگند خوردن منافقین نیست، بلکه مطلب تازه ای را شروع کرده تا غرضی را برساند که مجموع آیات یازده گانه در مقام رساندن آن غرضند.

و کوتاه سخن، آیات قبل از این آیه اسمی از مؤمنین نبرده بود تا ذهن آدمی به آن منعطف و مشغول باشد، و بمحض برخورد به ضمیری احتمال دهد که شاید به ایشان برگردد؛ با این حال اگر ضمیر را به مؤمنین برگردانیم حق همان است که آن شخص گفته بود که تفکیک ضمیر لازم می آید، و انصاف هم این است که این تفکیک با بلاغت منافات دارد، زیرا باعث ابهام و پیچیدگی گفتار می شود.

پس، حق این است که ضمیر (( علیهم )) به منافقین برمی گردد - همچنانکه ما هم قبلاً گفته بودیم - و این اشکال که با نداشتن ایمان چطور ممکن است خداوند بفرماید: (( نازل شود سوره ای بر ایشان، یعنی منافقین )) وارد نیست، زیرا منافقین در میان مؤمنین می زیستند و از آنها جدا و متمایز نبودند، و با چنین آمیختگی مانعی ندارد نزول سوره بر مؤمنین را نزول بر منافقین نیز بدانیم، همچنانکه نظیر این تعبیر را در مورد مؤمنین کرده و فرموده: (( و اذکروا نعمه الله علیکم و ما انزل علیکم من الكتاب و الحکمه یعظکم به )) .

و نظیر آن را در باره اهل کتاب هم تعبیر کرده و فرموده: (( یسئلك اهل الكتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء )) و نیز در باره مشرکین در حکایتی از ایشان چنین فرموده: (( و لن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۶

و نسبت منافقین با اینکه در میان مؤمنین قرار داشتند و جزو ایشان بحساب می آمدند در نزول قرآن بر ایشان دورتر از نسبت مشرکین و اهل کتاب که نبود، پس چطور قرآن نزول آیه را بر مشرکین و اهل کتاب نسبت می دهد و شما هیچ وحشتی نمیکنید، اما اینجا که نزول آن را به منافقین نسبت داده تعجب و اشکال میکنید؟.

نزول و انزال و تنزیل گاهی به عنایت انتهای با کلمه (( الی )) متعدی میشود و گاهی به عنایت بلندی و آمدن از بالا با کلمه (( علی )) متعدی میگردد، و در تعبیرات قرآن هر دو جورش بسیار آمده . و منظور از نازل شدن کتاب به قومی و یا بر قومی این است که آن کتاب ( آن آیه ، آن سوره ) متعرض حال آن قوم و بیان مطلبی در باره ایشان شده ، که در دنیا و آخرتشان سودمند میباشد . اما اشکال سوم که بر حذر بودن که یک حالت درونی و جدی است با استهزاء چطور میسازد؟ بعضی از آن اینطور جواب داده اند که از جمله (( قل استهزؤا )) برمی آید که حذر ایشان جدی نبوده بلکه بعنوان استهزاء حالت حذر و ترس به خود میگرفته اند.

و این جواب صحیح نیست ، زیرا آیات بسیاری که قبل از این آیات در سوره بقره و نساء و سوره های دیگر در باره ایشان نازل شده و بسیاری از نیت سوء آنان را فاش کرده بود همه دلالت دارند بر اینکه حذر و ترس منافقین جدی بوده نه بعنوان استهزاء . علاوه ، خدای تعالی تعبیراتی در باره ایشان کرده که همه از ترس واقعی آنان حکایت میکنند، مثلا در سوره منافقین فرموده: (( یحسبون کل صیحه علیهم : از هر صدائی میترسند و خیال میکنند علیه آنهاست )) و در سوره (( بقره )) آیه (( ۱۹ )) مثلی در باره ایشان آورده و فرموده: (( یجعلون اصابعهم فی آذانهم من الصواعق حذر الموت : انگشتان خود را در گوش خود میگذارند از ترس صاعقه که مبادا عذابی باشد که بر ایشان نازل میشود )) .

و حق مطلب این است که استهزاء منافقین همان نفاقشان بوده ، که در ظاهر و به زبان اظهاراتی میکرده اند که مخالف با عقیده باطنیشان بوده ، آیه شریفه (( و اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزون )) هم این معنا را تایید میکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۷

و اما اشکال چهارم که صدر و ذیل آیه با هم نمی سازد، جوابش این است که آن چیزی که از آن احتراز داشتند در حقیقت فاش شدن نفاق ، و برملا شدن نیت و عقائد درویشان بوده ، و اگر از نزول سوره میترسیده اند برای همین بوده ، پس محذوری که در صدر و ذیل آیه آمده یکی است ، و معنای جمله (( ان الله مخرج ما تحذرون )) این است که خدا ظاهر و فاش خواهد کرد آن نفاق را که پنهان کردهاید و از آنچه در دلها نهفته دارید خبر خواهد داد.

جواب منافقین به سؤال از رفتار توطئه گرانه شان

وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَلَيْسَ بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ کلمه (( خوض )) بطوری که در مجمع البیان گفته به معنای فرو رفتن پا در مایعی از قبیل آب و یا گل است ، و لیکن استعمالش در غیر آن دو شایع شده .

راغب در مفردات میگوید: کلمه (( خوض )) به معنای عبور در آب است و لیکن بطور کنایه در اقدام به امور هم استعمال میشود و در قرآن در بیشتر مواردی که آمده مواردی است که اقدام و شروع در آنها مذموم است .

در این آیه نفرموده که از منافقین چه چیز را پرسی ، همینقدر فرموده که اگر از آنها پرسی ، و بیان نکرده آن چیست که اگر رسول خدا (صلی الله علیه وآله ) از ایشان پرسشی کند، از آن چیز پرسش خواهد کرد، و لیکن جمله (( ليقولن انما كنا نخوض و نلعب )) با در نظر گرفتن سیاقی که دارد، و کلمه (( انما )) که در آن هست دلالت دارد بر اینکه کاری بوده که از ایشان سر زده و

تا اندازه‌های به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ارتباط داشته و عملی مرئی بوده که بیننده را به سوء ظن و امید داشته، و منافقین نمی توانسته اند با عذر و بهانه آن را توجیه کنند، مگر اینکه بگویند داشتیم بازی می‌کردیم و قصد دیگری نداشتیم.

و این خوض و لعب که با آن عذر خواستند از اعمال زشتی است که هیچ انسانی در حال عادی به آن اعتراف نمی‌کند تا چه رسد به مؤمنین و کسانی که تظاهر به ایمان میکنند، آنهم مخصوصا در عملی که راجع و مربوط به خدا و رسول باشد؛ چیزی که هست منافقین وجه دیگری که عمل خود را با آن توجیه کنند نیافتند مگر اینکه بگویند مقصود ما بازی و خوض بوده.

بهمین جهت به رسول گرامی اش دستور می‌دهد که بر عذری که آورده اند تویبخشان کند، و چنین فرموده: (( بگو آیا به خدا و آیات و فرستاده او استهزاء می کردید )) آنگاه در آخر آیات عملشان را تفسیر نموده و چنین فرموده: (( اینها به خدا قسم می خورند که نگفتند، و حال آنکه به تحقیق کلمه کفر را گفتند و بعد از اینکه اسلام آوردند کافر شدند و به کاری دست زدند که از آن می ترسیدند ... )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۸

و از مجموع همه این قرائن بدست می آید که منافقین قصد سوئی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشتند و می خواستند آن حضرت را به قتل برسانند، و حتی دست به کار نیز شده بودند و در حین عمل حرف کفرآمیزی هم زده بودند و لیکن تیرشان به خطا رفت و شرشان از آن جناب بر گردید، و چون به نتیجه نرسیدند و نقشه شان فاش گردید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید که می خواستید چه بکنید؟ چنین عذر آوردند که ما داشتیم بازی می‌کردیم، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تویبخشان کرد و به آنها چنین فرمود: (( آیا به خدا و رسول او و آیاتش استهزاء می‌کردید؟ )) خداوند هم عذرشان را رد نمود و قصد واقعی آنان را بر ملا ساخت.

و کوتاه سخن، معنای آیه این است: (( من سوگند می‌خورم که اگر از ایشان بررسی که چه می‌کردید، و مقصودتان از این حرکات بی هنگام چه بوده است؟ )) با اینکه کاملاً هویدا بود که قصد جان تو را داشته‌اند مع ذلک خواهند گفت: ما قصد سوئی نداشتیم، و منظورمان از این کارهایی که تو را به گمان بد انداخته این بود که تفریحی کرده باشیم، به همین منظور داشتیم مانند سواران بازی می‌کردیم.

این اعتذار از ایشان در حقیقت استهزاء به خدا و آیات و رسول او بود؛ برای اینکه خود اعتراف دارند به اینکه آن کار را که کردند از راه بازی و خوض کرده اند، حال که خودشان اعتراف دارند پس به ایشان بگو: (( آیا به خدا و آیات او و رسولش استهزاء می‌کردید؟ )) یعنی آیا از عمل زشتی که کرده اید با یک عمل زشت دیگر که خود کفر به خدا است عذر خواهی میکنید؟

و بعید هم نیست که غرض اصلی بیان این جهت باشد که این خوض و لعب استهزاء به رسول است، و اگر خدا و آیاتش را هم ذکر کرده برای این بوده که دلالت کند بر اینکه استهزاء به رسول که خود آیتی از آیات خدا است استهزاء به آیات خدا نیز هست، و استهزاء به آیات خدا استهزاء به خدای عظیم است، پس استهزاء به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) استهزاء به خدا و آیاتش نیز هست.

معنای کلمه (طائفه)

لا تَعْتَدِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِّنْكُمْ يُغَدِّبُ طَائِفَةً... راغب در مفردات در معنای کلمه (( طائفه )) می گوید: (( طوف )) به معنای گشتن دور چیزی است و به همین جهت پاسبانی را که در اطراف خانه های یک محله می گردد و حراست می کند (( طائف )) می نامند - تا آنجا که می گویند - و طائفه از مردم، جماعتی از ایشان است، و طائفه از هر چیز یک قطعه از آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۴۹

بعضی ها در آیه (( فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين )) گفته اند: این کلمه گاهی به یک نفر و بیش از یک نفر گفته می شود و بر همین قول آیه (( و ان طائفتان من المؤمنین )) و آیه (( اذ همت طائفتان منكم )) را حمل کرده اند.

و طائفه اگر در معنای جمع استعمال شود، جمع طائف می باشد، و اگر در معنای مفرد باشد در آن صورت می توان گفت که این کلمه، کلمه جمعی است که بطور کنایه در واحد بکار رفته، و صحیح هم هست که بگوئیم (( طائفه )) مانند (( راویه )) و (( علامه )) و امثال اینها است (که حرف (( تاء )) در آنها علامت تاکید و کثرت است).

یکی از مفسرین این قول را که کلمه طائفه بر یکی و دو تایی از مردم نیز اطلاق میشود همچنانکه بر سه تا به بالا اطلاق می شود، تخطئه کرده، و آنقدر مبالغه کرده که آن را غلط خوانده است و حال آنکه هیچ دلیلی بر گفته‌اش ندارد، و در ماده این کلمه هیچ عدد معینی قرار نگرفته و اطلاقش بر یک قطعه از هر چیز خود مؤید این است که در یکی استعمال میشود.

آیه مورد بحث نهی می کند منافقین را از عذر خواهی و اینکه این عذر خواهی فائده ندارد و لغو است، برای اینکه شما بعد از ایمانتان کافر شدید و بعد از حکم به کفر، دیگر چه فائده‌های ممکن است در عذر خواهی بوده باشد.

مراد از ایمان منافقین در جمله: (( لقد کفرتم بعد ایمانکم ))

و اینکه فرمود: (( بعد از ایمانتان )) منظور از ایمان منافقین، ایمان ظاهری آنان است، یعنی همان تظاهری که به ایمان می کرده اند (و از نظر فقه دین محکوم به مسلمانی شده بودند)، و گر نه اگر براسستی دارای حقیقت ایمان و آن هدایت الهی بودند دیگر دچار گمراهی نمی شدند؛ آیه (( و لقد قالوا کلمة الکفر و کفروا بعد اسلامهم )) که در آخر آیات مورد بحث قرار دارد و بجای ایمان اسلام را آورده - که معنایش گفتن شهادتین است - این معنا را تایید می کند.

ممکن هم هست بگوئیم یکی از مراتب ایمان، اعتقاد و اذعان خیلی ضعیفی است که احتمال از بین رفتن هم دارد، مانند ایمان بیمار دلان که خدای تعالی آنها را در شمار مؤمنین آورده، و آنوقت ایشان را با منافقین دانسته نه از منافقین، و اگر ما بتوانیم چنین مرتبه ضعیفی از ایمان را که قابل زوال باشد فرض کنیم، دیگر چه مانعی دارد افرادی دارای ایمان باشند و بعد از ایمانشان به طرف کفر بروند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۰

و چطور چنین فرضی ممکن نیست، و حال آنکه خدای تعالی کسانی را سراغ داده که از ایمانی قوی دست برداشته و به طرف کفر گرائیده اند، مانند آن کسی که در آیه (( و اتل علیهم نباء الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه )) داستانش را آورده.

و نیز آیه (( ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا... )) و آیات بسیاری دیگر که در آنها متعرض کفر بعد از ایمان شده، همه وجود چنین مرتبه‌های از ایمان را ممکن می دانند، پس چه مانعی دارد که اعتقاد، مادام که اعتقاد است و به مرحله اوج نرسیده از قلب زایل شود.

بله، آن ایمان مستقر و اعتقاد راسخ است که دیگر ممکن نیست از بین برود و خدا هم در باره‌اش فرموده: (( من یهد الله فهو المهتدی )) و نیز فرموده: (( فان الله لا یهدی من یرضل )) .

و جمله (( ان نعت عن طائفه منکم نعتب طائفه )) دلالت دارد بر اینکه منافقین نامبرده و مورد گفتگوی این آیات، عده زیادی بوده اند و کلمه عذاب برایشان حتمی شده، و دیگر قابل برگشت نبوده اند حال، اگر بخاطر پارهای مصالح عده ای از ایشان مورد عفو قرار گیرند، باری، بقیه باید عذاب شوند؛ آنچه از نظم و سیاق آیه استفاده می شود این است. و به عبارت دیگر در این جمله رابطهای که میان شرط (ان) و جزا (نعتب) هست در حقیقت رابطه ایست تبعی و طفیلی و اصل آن رابطه ای است که میان جزا و یک امر دیگری برقرار است که شرط متعلق آن است، و آن این است که عذاب بر همه آنان واجب است، حال اگر بعضی از ایشان عفو شوند بقیه بدون تخلف عذاب خواهند شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۱

از آنچه گذشت معلوم شد که اولاً وجه ترتب جمله (( نعتب طائفه )) بر جمله (( ان نعت عن طائفه )) چیست،

اشکالی به آیه در مورد عفو بعضی منافقین و عذاب بعضی دیگر و پاسخ به آن





دارد که عده‌های را بخاطر عفو رها کند و عده دیگری را دستگیر و عذاب کند؟ و آیا این از باب :

ستم کرد در بلخ آهنگری

به شوشتر زدند گردن مسگر نیست؟ و چون جای این سؤال بوده سبب را ذکر کرده تا جواب این اشکال داده شده باشد. و سبب این است که چون منافقین همه سر و ته یک کرباسند و در صفات خبیث و اعمال زشت با هم شرکت دارند، قهرا در کیفر اعمال و عاقبت احوال نیز با هم شریکند.

و اگر زنان منافق را هم ذکر کرده با اینکه قبلاً صحبتی از زنان منافق به میان نیامده بود، بعید نیست برای این باشد که شدت ارتباط و کمال اتحاد میان آنان را برساند و بفهماند که در صفات نفسانی همه یک جورند، و نیز اشاره کرده باشد به اینکه پارهای از زنان نیز اعضای مؤثری هستند در اجراء برنامه های منافقین و رلهای مهمی را میتوانند در این جامعه فاسد بازی کنند. پس ، معنای آیه این شد که : نباید کسی تعجب کند که چطور خداوند بعضی از منافقین را به علتی رها کرد و بعضی دیگر را عذاب می کند، زیرا زنان و مردان منافق محکوم به نوعی وحدت روحی هستند که همه را بصورت یک فرد درمی آورد و همه را در اوصاف و اعمال و کیفر الهی شریک می سازد، و به همین جهت صحیح است که گفته شود: (( اگر ما بعضی را عفو کنیم بعض دیگر را عذاب خواهیم کرد )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۳

آری ، همه منافقین امر به منکر و نهی از معروف می کردند و از انفاق در راه خدا خودداری می نمودند. و به عبارت دیگر با اعراض از یاد خدا، خدا را فراموش کرده بودند، و چون مردمی فاسق و خارج از زی بندگی بودند خدا هم آنان را فراموش کرد و آن پادشاهانی که به بندگان خود - که همواره به یاد مقام پروردگارشان بودند - داده بود به آنها نداد.

آنگاه وعده ای را که به منافقین داده بیان نمود و فرمود: (( وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار - اگر کفار را عطف به منافقین کرد برای این است که منافقین نیز کافرند - نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم )) همین کیفر ایشان را بس است ، کیفری است که بغیر ایشان نمیرسد (( و لعنهم الله )) و ایشان را دور کرد (( و لهم عذاب مقيم )) ایشان را است عذابی ثابت که هرگز زایل نمی شود و تمامی ندارد.

از این بیان روشن گردید که جمله (( نسوا الله فَنسِيهِمْ ... )) ، بیان جمله قبلی است که فرمود: (( یامرون بالمنکر و ینهون عن المعروف و یقبضون ایدیهم )) و از این بیان این نتیجه استفاده میشود که امر به معروف و نهی از منکر و انفاق در راه خدا، ذکر خداست .

کَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ... راغب گفته است : کلمه (( خلاق )) فضیلتی است که آدمی آن را با خلق خود کسب نماید، و به همین معنا است در آنجا که می فرماید: (( و ما له فی الاخره من خلاق )) . و سایرین ، کلمه نامبرده را به مطلق بهره و نصیب معنا کرده اند.

این آیه تتمه خطابی است که در جمله (( لا تعذبوا قد کفرتم بعد ایمانکم )) منافقین مخاطب آن بودند، و هر دو آیه در یک سیاق متصل قرار دارند. در این آیه حال منافقین تشبیه شده به حال کفار و منافقینی که قبل از ایشان بودند و این قیاس را بدان جهت آورد تا بر مطلبی که در جمله (( المنافقین و المنافقات بعضهم من بعض )) و اینکه منافقین و کفار در اعراض از یاد خدا و سرگرمی به متاع دنیا و استهزاء به آیات خدا و سرانجام بی نتیجه ماندن اعمالشان در دنیا و آخرت مثل همنند، استشهاد کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۴

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که : شما منافقین مانند کفار و منافقینی هستید که قبل از شما بودند، آنها دارای نیرو و ثروت و اولاد بودند، بلکه ثروت و اولاد آنها از شما بیشتر بود، سرگرم بهره خود از دنیا شدند و از زندگی ، سعادت کسب نکردند.

نتیجه این همانندی این است که شما سرگرم لذت مادی شدید همانطور که آنها شدند، شما آیات خدا را استهزاء کردید همچنانکه آنها استهزاء کردند، اعمالتان در دنیا و آخرت حبط و بی نتیجه شد همچنانکه از آنان شد، شما زیانکار شدید همچنانکه آنها شدند، و به همین جهت به شما وعده آتش جاودانه داد و از رحمت خود دور کرد.

اینکه فرمود (( آنها از شما از نظر نیرو و مال و اولاد قویتر بودند )) اشاره به این است که آنها نتوانستند خدا را عاجز کنند و این قوت و نیرو بلای حبط عمل و خسران را از آنها دفع نکرد پس شما چطور میتوانید با اینکه قوت و اموال و اولادتان از آنها کمتر است!؟

أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ... در این آیه به سیاق چند آیه قبل که خطاب در آنها به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود برگشته و منافقین غایب فرض شدهاند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حاضر، تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داستانهای را که قرآن از امم گذشته آورده برایشان بخواند و تذکر دهد که مگر داستان قوم نوح را نشنیدید که چگونه خدای سبحان تمامی آنها را غرق کرد؟ و قوم هود که خداوند بوسیله بادی صرصر و بی رحم همه را زنده بگور ساخت و قوم صالح که خدا با زلزله زیر و رویشان کرد و قوم ابراهیم که خدا پادشاهشان نمود را بکشت و نعمت خود را از آنان سلب فرمود، و مؤتفکات، یعنی شهرها و دهاتی از دهات قوم لوط که زیر و رو شدند - کلمه مؤتفکات از (( اتفکت الارض )) است، که به معنای زیر و رو شدن زمین است.

(( اتتهم رسلهم بالبینات )) - یعنی با آیات و ادله و براهین واضح. این جمله بیان اجمالی همان نبای است که در صدر آیه بود، پس معنا چنین میشود: داستان قوم نوح و عاد و ثمود و سایرین این بود که پیغمبران آنان هر یک برای قوم خود آیات بینه و برهانهای روشن آوردند ولی آنها تکذیب کردند و عاقبت امرشان به هلاکتشان انجامید، و این از سنت خدا نیست که به قومی ستم کند، این خود آنان بودند که به خود ستم کردند، زیرا خدای تعالی حق و باطل را برای آنان روشن ساخت و راه رشد را از بیراه جدا کرد و هدایت را از ضلالت مشخص نمود، و لیکن این اقوام و امتهای خودشان به خود ستم کردند، یعنی سرگرم تمتع از بهره دنیایشان شده آیات خدا را استهزاء و انبیای او را تکذیب نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۵

بیان حال عامه مؤمنین

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... بعد از آن تذکر و بیان حال منافقین، اینک حال عامه مؤمنین را بیان میکند و می فرماید: (( مردان و زنان با ایمان اولیای یکدیگرند ))، تا منافقین بدانند نقطه مقابل ایشان مؤمنین هستند که مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده دار می شوند.

و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر میکند و از منکر نهی می نماید. آری، بخاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است - آنها هم ولایتی که تا کوچکترین افراد اجتماع راه دارد - که به خود اجازه می دهند هر یک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارد.

آنگاه مؤمنین را به وصف دیگری توصیف نموده می فرماید: (( و یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة )) نماز به پا میدارند و زکات می پردازند؛ و این نماز و زکات دو رکن وثیق در شریعت اسلام است، اما نماز رکن عبادات غیر مالی است که رابط میان خدا و خلق است، و اما زکات رابطه ای است که در معاملات میان خود مردم برقرار است.

سپس وصف دیگری از ایشان را برشمرده، می فرماید: (( و یطیعون الله و رسوله ))، در این جمله تمامی احکام شرعی را در یک جمله کوتاه (( اطاعت خدا )) و تمامی احکام ولایتی که پیغمبر در اداره امور امت و اصلاح شئون ایشان دارد، از قبیل فرامین جنگی و احکام قضائی و اجرای حدود و امثال آن را در یک جمله کوتاه (( اطاعت رسول )) جمع کرده است.

هر چند می توان گفت که اطاعت احکام خدا که از آسمان نازل شده از یک نظر دیگر اطاعت رسول است ، زیرا این رسول است که برای دعوت به اصول و فروع دین قیام نموده ، پس اطاعت احکام خدا اطاعت او نیز هست .

(( اولئک سیرحهم الله )) - در این جمله از این معنا خبر می دهد که قضای الهی شامل حال این گونه افراد شده و رحمت او اشخاص متصف به این صفات را در برخواهد گرفت . و گویا این جمله را آورد تا مقابل آن جمله ای قرار گیرد که در باره منافقین فرموده بود: (( نسوا الله فنیهم )) . و نیز ظاهرا جمله (( ان الله عزیز حکیم )) را آورد تا رحمت خود را تعلیل کرده ، بفرماید رحمت من هیچ منافاتی با عزت و سلطنتم ندارد و به هیچ وجه حکمتم را نیز دچار اختلال و وهن و آمیخته با جزاف نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۶

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... کلمه (( عدن )) مصدر و به معنای اقامت و استوار است ، مثلاً گفته می شود (( فلان عدن بالمکان )) معنایش این است که فلانی در فلانجا ماندگار شد؛ و (( معدن )) را به این جهت معدن میگویند که جواهر و فلزات در آن قطعه از زمین مستقر گشته است . و بنابراین ، معنای (( جنات عدن )) بهشتهای ماندنی و از بین نرفتنی خواهد بود.

رضوان خدا، حقیقت رستگاری است و حتی در بهشت رضای خدا نباشد بهشت هم عذاب خواهد بود و معنای جمله (( و رضوان من الله اکبر )) بطوری که سیاق آن را افاده می کند این است که خوشنودی خدا از ایشان از همه این حرفها بزرگتر و ارزنده تر است . و اگر رضوان را نکره آورد برای اشاره به این معنا است که معرفت انسان نمی تواند آن را و حدود آن را درک کند، چون رضوان خدا محدود و مقدر نیست تا وهم بشر بدان دست یابد، و شاید برای فهماندن این نکته بوده که کمترین رضوان خدا هر چه هم کم باشد از این بهشتها بزرگتر است ، البته نه از این جهت که این بهشتها نتیجه رضوان او و ترشحی از رضای اوست - هر چند این ترشح در واقع صحیح است - بلکه از این جهت که حقیقت عبودیت که قرآن کریم بشر را بدان دعوت می کند عبودیتی است که بخاطر محبت به خدا انجام شود، نه بخاطر طمعی که به بهشتش و یا ترسی که از آتشش داریم ، و بزرگترین سعادت و رستگاری برای یک نفر عاشق و دوستدار این است که رضایت معشوق خود را جلب کند، بدون اینکه در صدد ارضاء نفس خویش بوده باشد.

و شاید به منظور اشاره به این نکته است که آیه را به جمله (( ذلک هو الفوز العظیم )) ختم نموده و این جمله دلالت بر معنای حصر دارد و چنین افاده می کند که این رضوان حقیقت هر فوز و رستگاری بزرگی است ، حتی رستگاری بزرگی هم که با رسیدن به جنت خلد دست می دهد حقیقتش همان رضوان است ، زیرا اگر در بهشت حقیقت رضای خدا نباشد همان بهشت هم عذاب خواهد بود، نه نعمت .

يَأْيَاهَا النَّبِيُّ جِهَدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَ اغْلَظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بئس المصير (جهد) و (( مجاهدت )) به معنای سعی و بذل نهایت درجه کوشش در مقاومت است - چه به زبان باشد و چه به دست - تا آنجا که منتهی به کارزار شود.

و لیکن در قرآن کریم بیشتر در معنای کارزار استعمال شده ، هر چند در غیر قتال نیز استعمال شده مانند آیه (( و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا... )) ، لیکن در آن معنا شایع است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه : ۴۵۷

و هر جا که این کلمه در قتال استعمال شده تنها کفار منظورند که تظاهر به مخالفت و دشمنی دارند،

مراد از جهاد با منافقین مقاومت و خشونت در برابر آنها است

و اما منافقین هر چند در واقع کافر و حتی از کفار هم خطرناک ترند، چون از راه کید و مکر وارد شده و کارشکنی می کنند، لیکن آیات جهاد ایشان را شامل نمی شود، برای اینکه ایشان تظاهر به کفر و دشمنی نداشته ، در عوض از سایر مسلمانان هم خود را

مسلمان تر جلوه می دهند، و با این حال دیگر معنا ندارد که با ایشان جهاد شود.

و لذا چه بسا از استعمال جهاد در خصوص منافقین این معنا بذهن برسد که منظور از آن هر رفتار است که مطابق مقتضای مصلحت باشد، اگر مصلحت اقتضاء داشت معاشرتشان تحریم و ممنوع شود و اگر اقتضاء داشت نصیحت و موعظه شوند و اگر اقتضاء داشت بسرزمین دیگری تبعید شوند، و یا اگر ردهای از ایشان شنیده شد کشته گردند، و اگر طور دیگری اقتضاء داشت در حقشان عملی کنند.

خلاصه معنای جهاد با منافقین مقاومت در برابر کارشکنیها و نقشه کشیهای ایشان است بهر وسیله ای که مصلحت باشد. و چه بسا جمله (( و اغلظ علیهم )) در دنبال جمله (( جاهد الکفار و المنافقین )) شاهد بر این معنا باشد که مقصود از جهاد غلظت و خشونت است.

جمله (( و ماواهم جهنم و بس المصیر )) عطف است بر امری که قبل از آن گذشت، و شاید اگر جمله خبریه به عطف بر جمله انشائی (امر) شده، مصحح آن این بوده که امر (( اغلظ )) در معنای خبر است، و معنایش این است که این کفار و منافقین مستوجب غلظت و خشونت و جهادند - و خدا دانانتر است.

يُخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا ... سیاق آیه اشعار دارد به اینکه منافقین عمل بسیار زشتی انجام داده و در ضمن عمل کلام زشتی هم به زبان آورده‌اند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را مؤاخذه نموده که چرا چنین گفته اید. در پاسخ به خدا سوگند خورده اند که ما چنین نگفته ایم، همچنانکه در آیه (( و لئن سألتم ليقولن انما كنا نخوض و نلعب ... )) گذشت که منافقین کار زشتی کرده بودند که آن را عنوان خوض و لعب داده و می خواستند بگویند جز بازی منظور دیگری نداشتیم.

خدای تعالی در هر دو قضیه تکذیبشان کرده، درباره انکار قولشان فرموده: (( و لقد قالوا كلمة الكفر )) آنگاه همین تکذیب را دوباره تفسیر نموده و فرموده: (( و كفروا بعد اسلامهم )) تا کسی خیال نکند از راه مبالغه گفتیم کافر شدند، نه، جدا کافر شدند، و محکوم به کفر، بعد از اسلام گشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۸

و شاید اگر در اینجا فرموده: (( و كفروا بعد اسلامهم )) با اینکه قبلاً فرموده بود: (( قد كفرتم بعد ايمانكم )) برای این باشد که آیه قبلی کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که بر حسب ظاهر حال منافقین که همان ایمان ادعائی خود آنان است جریان یافته و فرموده (( شما بعد از ایمانتان کافر شدید )) و اما این آیه کلام خود خدای تعالی است که عالم به غیب و شهادت است؛ پس اگر بفرماید منافقین کافر شدند، صرف ظاهر حال را نمی گوید بلکه حقیقت حال را می رساند، و او شهادت داده به اینکه منافقین از اصل ایمان نداشتند - نه اینکه بعد کافر شدند - و از شهادت زبانی تجاوز نکردند. پس، ایشان از همان اول مسلم بودند، نه مؤمن، و با این حرفهایی که زدند از اسلام خارج شدند.

و این خود اشاره است به اینکه آن کلمه کفری که گفتند کلمه ای بوده که یا هر دو شهادت را و یا یکی از آن دو را رد می کرد. ممکن هم هست بگوئیم در اول که فرمود: (( قد كفرتم ... )) در مقابل عملی است (کشتن رسول خدا) که میخواستند انجام دهند، و این عمل با ایمان منافات دارد، نه با اسلام؛ زیرا عملی که هیچ کلام رده ای همراه ندارد و آنطور هم که می خواستند صورت نگرفت ضرر و منافاتی با اسلام ندارد، چون اسلام همان مرحله لفظ و شهادت دادن است، نه مرحله عمل؛ بخلاف دومی که فرمود: (( و كفروا بعد اسلامهم )) که در مقابل آن، کلام رده ای است که به زبان آوردند، و معلوم است که کلام رده با اسلامی که قوامش با لفظ و کلام است منافات دارد، و با ایمان درونی و اعتقاد قلبی منافاتی ندارد.

و اما در رد این گفتارشان که در انکار عمل زشت خود گفته اند: ما داشتیم بازی می کردیم، فرمود: (( و هموا بما لم ينالوا )) . آنگاه در مقام سرزنش ایشان فرمود: (( و ما نعموا الا- ان اغناهم الله و رسوله من فضله ))، یعنی سبب این کینهشان این بود که

خداوند آنها را از فضل خود و به برکت دینش توانگر نمود و غنیمتهائی روزیشان کرد، امنیت و آسایش ارزانیشان داشت و توانسته بودند در زیر سایه آن امنیت ثروت جمع آوری نموده و از هر طرف مال دنیا به آنها روی بیاورد، و همچنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را به زندگی شایسته‌های که در آن زندگی دره ای برکات آسمان و زمین باز است هدایت کرده بود، و غنیمتها را میان آن تقسیم کرده، همه را از عدالت برخوردار کرده بود، (و این مردم ناسپاس بجای شکرگزاری دست به دشمنی و کینه توزی زدند).

پس در این سرزنش سبب سلم و رضا را سبب خشم و کینه قرار داده، و یا به عبارتی احسان و نیکی را بجای بدی بکار برده، و در این قسم تعبیر نوعی گلابیه آمیخته با مذمت نهفته است. و نظیر این تعبیر در جای دیگر قرآن نیز آمده و آن آیه ((و تجعلون رزقکم انکم تکذبون)) است که می فرماید: رزقی را که خدا به شما داده علت تکذیب خدا و آیات او قرار میدهد، با اینکه طبعاً میبایستی رزق خدا باعث شکر نعمت او در شما بشود، همچنانکه بعضی از مفسرین نیز گفته اند کلمه ((بدل)) در آیه در تقدیر است و تقدیر آیه: ((و تجعلون بدل شکر رزقکم)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۵۹

ضمیری که در ((من فضله)) است به خدای سبحان برمیگردد. صاحب مجمع البیان گفته: اگر نفرمود ((من فضلها: از فضل خدا و رسول)) برای این بوده که پاس عظمت خدای تعالی رعایت شود، و با اسم او اسم کس دیگر جمع نشود و به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی می شنود که گوینده‌های می گوید: ((ای مردم هر کس خدا و رسول را اطاعت کند هدایت یافته و هر کس آن دو را نافرمانی کند گمراه شده است)) ناراحت می شود و می فرماید تو چه بد خطیبی هستی برای مردم؟ پرسید: یا رسول الله! پس چطور میبایستی بگویم. فرمود: بگو ((و هر کس خدا و رسول را نافرمانی کند)) نه اینکه بگوئی ((هر کس آندو را))، مگر ندیدی که در قرآن کریم خدای سبحان اینطور فرموده: ((و الله و رسوله احق ان یرضوه)).

بعضی دیگر در جواب اینکه چرا نفرمود ((من فضلها)) گفته اند: برای اینکه فضل خدا از خود خداست، ولی فضل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از خودش نیست، فضل او هم از خداست، پس همه فضلها از خداست.

البته در این میان غیر از مساله تعظیم خدای سبحان نکته دیگری نیز هست که ما در تفسیر آیه ((لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة)).

در جلد ششم این کتاب به آن اشاره نمودیم، و آن این بود که وحدت خدای سبحان از جنس وحدت عددی نیست تا صحیح باشد با یک وحدت دیگری عدد دیگری را بنام ((دو)) تشکیل دهد.

سپس خدای تعالی برای این منافقین بیان می کند که با همه این گناهان مهلکه و کفر صریح و تصمیمی که به آن موفق نشدند اگر به سوی پروردگار خود بازگشت کنند خداوند توبه شان را می پذیرد، و نیز عاقبت امر این توبه و عاقبت اعراض از آن را بیان داشته و فرموده: ((اگر توبه کنند برای خودشان خوب است)) چون منجر به آمرزش و بهشت می شود، ((و اگر اعراض کنند، و توبه نکنند خداوند به عذاب دردناکی در دنیا و آخرت مبتلایشان می کند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۰

اما عذاب دنیوی ایشان با سیاست و مجازات بدست پیغمبر است، و یا به استدراج و مکر خدائی، و اگر هیچ عذابی نبینند مگر همینکه دارند با نفاق خود بر خلاف نظام عالم که بر اساس راستی و ایمان تنظیم شده سیر می کنند، همین سلسله اسباب ایشان را خرد و رسوا می کند، و همین عذاب برای آنان بس است، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((و الله لا یهدی القوم الفاسقین)). و اما عذاب آخرت ایشان معلوم است که آتش دوزخ خواهد بود.

و اینکه فرمود: ((و ما لهم فی الارض من ولی و لا نصیر)) معنایش این است که این مردم در زمین کسی را نخواهند داشت که سرپرست امورشان شود، و عذاب را از ایشان برگرداند، و همچنین یاوری نخواهند داشت که در دفع عذاب موعود کمکشان کند، برای اینکه سایر منافقین هم مثل خود اینان گرفتارند و در فساد در یک صف قرار داشته، همه بر روی یک ریشه استوارند که از



سایر اسباب جهان منقطع و جداست ، و در برابر آن اسباب محکوم به فنا است ، پس در نتیجه نه سرپرستی دارند و نه ناصری . و بعید نیست این جمله از آیه اشاره باشد به آن بیانی که ما در معنای عذاب دنیا کردیم .

بحث روایتی

روایات مختلفی که در ذیل آیه : (( یحذر المنافقون ... )) و شاءن نزول آن نقل شده اند

در مجمع البیان در ذیل آیه (( یحذر المنافقون ان تنزل علیهم سورۀ ... )) ، گفته است : بعضی گفته اند این آیه در باره دوازده نفر نازل شده که در عقبه کمین کرده بودند، تا وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مراجعت از تبوک بدانجا می رسد بر سرش بتازند و او را از پای در آورند، و لیکن جبرئیل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از این جریان خبردار کرد و دستور داد افرادی را بفرستند تا با تازیانه به سر و صورت شتران آنان بزنند.

در آن موقع عمار یاسر زمام مرکب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را می کشید و حذیفه آن را از عقب می راند، حضرت به حذیفه فرمود: به سر و صورت مرکبهای آنها بزن . عرض کرد: من هیچ یک از ایشان را نمی شناسم . رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اینها فلانی و فلانی هستند - و همه آنان را اسم برد. حذیفه عرض کرد: چرا نمی فرستی ایشان را بکشند. فرمود: دوست ندارم فردا عرب بگوید همینکه قدرتی بدست آورد یاران خود را کشت - نقل از ابی کیسان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۱

نظیر این روایت از حضرت ابی جعفر امام باقر (علیه السلام) نیز روایت شده ، ولی در آن دارد که : در میان خود مشورت کردند که آنجناب را به قتل برسانند، یکی به دیگری گفت اگر در این بین فهمید و پرسید چکار می کنید، می گوئیم مشغول بازی بودیم ، و اگر هم نفهمید او را به قتل می رسانیم .

بعضی گفته اند: جماعتی از منافقین در جنگ تبوک به یکدیگر می گفتند این مرد خیال کرده که قصرهای شام و قلعه های آن را فتح میکند، ولی هیئات ! هیئات ! که بتواند. خدای تعالی این حرف را به اطلاع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسانید، حضرت فرمود: آن چند نفری را که می روند توقیف نموده نزد من آرید، وقتی حاضرشان کردند فرمود: داشتید این حرفها را می زدید. گفتند: ای پیغمبر خدا ما مشغول بازی بودیم . و بر این ادعایشان سوگند هم خوردند، و بدین جهت این آیه نازل شد: (( ولئن سالتهم ليقولن ... )) نقل از حسن و قتاده .

و گفته شده که این واقعه در موقع مراجعت از جنگ تبوک به سوی مدینه اتفاق افتاد، و داستانش چنین بود که : سه و یا چهار نفر پیشاپیش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) راه می رفتند و استهزاء و خنده می کردند، و لیکن تنها خنده بود و حرفی نمی زدند . جبرئیل نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از این قضیه خبر داد، حضرت به عمار یاسر فرمود: جبرئیل به من خبر داد که این چند نفر مرا و قرآن را استهزاء می کنند، و اگر از آنان پرسوی که چه می کنید می گویند: داشتیم جریان این سفر و افراد آن را تعریف می کردیم . عمار یاسر خود را به ایشان رسانید و پرسید از چه می خندید؟ گفتند: داریم جریان سوارگان را تعریف می کنیم . عمار گفت : (( صدق الله و رسوله )) خود را آتش زدید، خدا شما را آتش بزند. لاجرم همگی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و عذرخواهی کردند، خداوند این آیات را نازل کرد - نقل از کلبی و علی بن ابراهیم و ابی حمزه .

و نیز گفته شده که : مردی در غزوه تبوک گفته بود من مردی دروغگو تر و ترسو تر در جنگ از اینها - یعنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش - ندیده ام . عوف بن مالک در پاسخش گفته بود: دروغ میگوئی ، اینطور نیست ، و لیکن این حرفها را بدان جهت می زنی که منافقی . آنگاه برخاست که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گزارش دهد؛ وقتی آمد دید قبل از او جبرئیل با وحی آسمانی خبردارش کرده است ، لاجرم مرد به عذرخواهی پرداخت و گفت : ما داشتیم بازی میکردیم و آیه (( کنا نخوض و نلعب )) در این باره نازل شد - نقل از ابن عمر و زید بن اسلم و محمد بن کعب .

قول دیگری که گفته اند این است که: مردی از منافقین گفته بود محمد به ما خبر می دهد که شتر فلانی در فلان و فلان بیابان است، و او از غیب چه خبر دارد؟ پس این آیه نازل شد - نقل از مجاهد.

و نیز گفته شده که این آیه در باره عبد الله بن ابی و گروهش نازل شده است - نقل از ضحاک .

و نیز در مجمع البیان در ذیل آیه (( یحلفون بالله ما قالوا )) آمده که در شان نزول این آیه اختلاف است، بعضی گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در زیر سایه درختی نشسته بود پس فرمود: بزودی مردی نزد شما می آید که با دو چشم شیطانی به شما نگاه می کند. چیزی نگذشت که مردی چشم کیود وارد شد، حضرت فرمود: بر سر چیست که اینقدر تو و اصحابت مرا بدگوئی می کنید؟ مرد رفت و رفقای خود را بیاورد و همگی به خدا سوگند یاد کردند که چنین حرفی نزده اند، بی درنگ این آیه نازل شد - نقل از ابن عباس .

و گفته شده که در جنگ تبوک منافقین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حرکت کرده بودند، در بین راه هر وقت با یکدیگر خلوت می کردند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ناسزا می گفتند و اصحابش را دشنام می دادند و دین اسلام را مورد طعنه قرار می دادند. حذیفه این قضیه را به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسانید، حضرت ایشان را خواست و پرسید این حرفها چیست که از شما برای من نقل می کنند. آنها قسم خوردند که ما چنین سخنانی نگفته ایم - نقل از ضحاک .

و نیز گفته شده که این آیه در باره جلاس بن سوید بن صامت نازل شده، و جهتش این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روزی در تبوک خطابه ای ایراد فرمود و در آن خطابه منافقین را پلید خواند و سرزنش کرد. جلاس گفت: به خدا سوگند اگر محمد در آنچه که می گوید راستگو باشد ما از خران بدتر باشیم. عامر بن قیس این سخن را بشنید و در جواب گفت: آری، به خدا سوگند محمد راستگو است و شما هم از خران بدترید. بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه بازگشت عامر بن قیس به حضورش شتافته، جریان را به عرضش رسانید. جلاس در جواب گفت: ای رسول خدا! او دروغ میگوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۳

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آنها دستور داد تا کنار منبر سوگند یاد کنند. جلاس برخاست و کنار منبر ایستاده، قسم خورد که چنین حرفی نزده است. عامر هم برخاست و سوگند یاد کرد که او چنین حرفی را زده و اضافه کرد بار الها در باره هر یک از ما که راستگو هستیم آیهای بر پیغمبر صادق نازل فرما.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و همه مؤمنین آمین گفتند؛ پس قبل از آنکه جمعیت متفرق شود جبرئیل نازل شد و این آیه را بیاورد، تا رسید به جمله (( فان یتوبوا یک خیرا لهم )) .

جلاس گفت: یا رسول الله! خدا حقیقت این مطلب را که من آماده توبه هستم به تو رسانید؛ عامر بن قیس هر آنچه گفت راست بود و من آن حرف را زده بودم و اینک استغفار می کنم و به درگاه خدا توبه می برم. پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توبه اش را پذیرفت - نقل از کلبی و محمد بن اسحاق و مجاهد.

و از قتاده نقل شده که گفته است: آیه مورد بحث در باره عبد الله بن ابی بن سلول نازل شده که گفته بود: (( لئن رجعنا الی المدینه لیخرجن الاعز منها الاذل ))، اگر به مدینه مراجعت کردیم البته باید اربابان عزت و ثروت (یهودیان) مسلمانان ذلیل (فقیر) را از شهر بیرون کنند.

و از زجاج و واقدی و کلبی نقل شده که گفته اند: این آیه در شان اهل عقبه نازل شده که با یکدیگر مشورت کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در مراجعتش از تبوک در عقبه از پای درآورند و نقشهشان این بود که نخست تنگ زین مرکب آنجناب را پاره کرده و سپس آن را سیخ بزنند تا در نتیجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیفتد. خدای تعالی رسول خود را از نقشه آنان آگاه ساخت؛ و همین، خود یکی از معجزات آنحضرت بشمار آمده، چون مشورت منافقین بسیار محرمانه و سری بود

و ممکن نبود احدی آنهم بلافاصله از آن خبردار شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عقبه رسید در حالی که عمار و حذیفه با او بودند که یکی از جلو و دیگری از عقب شتر آنجناب را سوق می دادند؛ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مردم دستور داد که از ته دره عقبه عبور کنند. و آن عده‌ای که تصمیم گرفته بودند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به قتل برسانند، دوازده و یا پانزده نفر بودند؛ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را شناخت و یک یک آنان را اسم برد - مشروح این داستان در کتاب واقدی آمده است.

امام باقر (علیه السلام) فرموده است: عده نامبرده هشت نفر از قریش و چهار نفر از طوائف دیگر عرب بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۴

کدامیک از روایات با آیات مورد بحث تطبیق می کند؟

مؤلف: این بود آنچه صاحب مجمع البیان - رحمه الله علیه - در ذیل آیه مورد بحث آورده، و آنچه که ایشان آورده از روایات مرویه در کتب تفسیر و جوامع حدیث از کتابهای دو فریق است، و در این میان روایات دیگری است که ایشان آنها را نیاورده و نیاوردنش هم بهتر است، لذا ما هم از نقل بیشتر آنها خودداری می کنیم.

و اما آنچه که از روایات نقل کرده هیچ یک از آنها با آیات مورد بحث تطبیق نمی کند، مگر حدیث عقبه. که یک بار آن را در تفسیر آیه اولی نقل کرده و یک بار هم در تفسیر آیه دومی، یعنی آیه (( یحلفون بالله ما قالوا... )) .

و اما سایر روایات وارده روایاتی است که قصص و وقایع متفرقی را متضمن است که اگر صحیح باشد و چنین وقایعی رخ داده باشد از قصه های منافقین خواهد بود و نسبت به آیات مورد بحث کمترین ارتباطی ندارد.

و این آیات - همچنانکه در بیان سابق از نظر تان گذشت - یازده آیه است که بهم مربوط و متصلند و غرض واحدی را افاده می کنند و آن عبارتست از نقل یکی از داستانهای منافقین که می خواستند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را ترور کنند، و در ضمن سخنی گفته بودند که از کفر درویشان حکایت داشت، و خدای تعالی میان ایشان و انجام نقشه شومشان حائل گردید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ایشان از آنچه تصمیم داشته و آنچه که گفته بودند پرسید و بازجویی فرمود. آنها عمل خود را تاویل و گفته خود را انکار نموده، بر آن سوگند یاد کردند، پس خدای تعالی انکار و قسمشان را تکذیب کرد.

این آن مقدار مطلبی است که از خلال آیات استفاده می شود، و این معنا در میان همه روایات جز بر روایت مربوط به داستان عقبه تطبیق نمی کند.

و هیچ مجوزی نیست که ما در تفسیر آیات به آن روایات استناد جوئیم، مگر اینکه مسلک آقایان را داشته باشیم که مضمون روایات را بر آیات تحمیل می کنند. چه اینکه الفاظ آیات با این تطبیق مساعد باشد و چه اینکه نباشد و هر چند در میان خود روایات اختلاف فاحش که خود موجب سوء ظن به صدور آنها است وجود داشته باشد، و هر که مراجعه کند خواهد دید که وضع روایات نامبرده این بحث چنین است.

مضافاً بر اینکه، در این روایات نقطه ضعف دیگری وجود دارد و آن این است که از آنها استفاده می شود که می خواهند بگویند آیات مورد بحث در سیاق واحد و در مقام بیان یک غرض واحد نیستند، بلکه هر چند آیه آن، در مقام بیان غرضی غیر از غرض چند آیه دیگر است و هر دسته برای خود شان نزول جداگانه ای دارد - با اینکه خواننده محترم توجه فرمود که آیات مذکور یک سیاق واحد و متصل است و جز بیان یک غرض، هدف دیگری ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۵

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن منذر و ابو الشیخ از کلبی روایت کرده اند که گفته است: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جنگ تبوک برمی گشت، در روبرویش سه دسته در حرکت بودند که خدا و رسول و قرآن را استهزاء می کردند. راوی می گوید: یکی از آنها مردی بود به نام یزید بن ودیعه که خیلی در این گفتگوها با ایشان مخلوط و همراه نبود و خود را از

آنها کنار می کشید، و به همین جهت آیه نازل شد که (( اگر از طائفه ای از شما بگذریم طائفه دیگر شما را عذاب خواهیم نمود )) و آن یک نفر را طائفه نامید.

مؤلف: همین روایت منشا شده که بعضیها بگویند کلمه طائفه بر یک نفر هم اطلاق می شود، با اینکه آیه شریفه به منزله کنایه است، نه تسمیه (نامگذاری)، و نظیر این کنایات در آیات قرآن بسیار است، و ما قبلاً بدان اشاره کردیم.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده که گفت: این آیه در شان عده ای از منافقین قبیله بنی عمرو بن عوف که یکی از ایشان ودیعۀ بن ثابت و دیگر مردی از اشجع - همسوگند بنی عمرو بن عوف - به نام محشی بن حمیر بود نازل شد، نامبردگان در موقعی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رهسپار تبوک بود با آنحضرت راه می پیمودند؛ یکی از ایشان به دیگری گفت شما خیال می کنید مردم روم هم مثل سایر مردم کارزار می کنند؟ به خدا قسم فردا می بینیم همه شما را که با طناب دستهایتان را بسته باشند و به اسیری ببرند.

محشی بن حمیر گفت: من حاضر و راضیم به هر نفر ما صد تازیانه بزنند و در عوض آیه قرآنی نازل نشود و گفته های ما را فاش نکند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عمار فرمود: خودت را برسان به این چند نفر، که خود را آتش زدند، و از ایشان بپرس چه گفتگو می کردند، اگر بکلی منکر شدند و گفته های خود را کتمان کردند بگو شما چنین و چنان گفتید. عمار خود را به ایشان رسانید و پرسید چه می گفتید؟ نفرات یکسره به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده، عذرخواهی کردند و آیه شریفه (( لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم ان نعت عن طائفۀ منکم )) نازل شد، و آن شخصی که خدای تعالی از او عفو فرمود محشی بن حمیر بود که بعداً به نام عبد الرحمان نامیده شد، و از خدا خواست تا او را موفق به شهادت بفرماید و کسی هم محل شهادتش را نداند. خداوند دعایش را مستجاب نموده، او در یمامه به شهادت رسید و کسی نفهمید قاتلش که بود و در کجا به خاک سپرده شد عینی و اثری از او باقی نماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۶

مؤلف: داستان محشی بن حمیر در تعدادی از روایات وارد شده، چیزی که هست به فرضی هم که صحیح باشند مستلزم آن نیست که بگوئیم آیه شریفه در باره آن نازل شده. علاوه بر اینکه، میان مضمون این روایات و مضمون آیات تفاوت بسیاری است. و بر ما هم واجب نیست که بهر داستانی از داستانهای زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برمی خوریم - و آن داستان هر چه باشد - آن را به یکی از آیات قرآن ببندیم، آنگاه آیه را به همان داستان تفسیر نموده و آن را حاکم بر آیه قرار دهیم.

و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: چقدر امشب شبیه دیشب است. آنگاه آیه (( کالذین من قبلکم کانوا اشد منکم قوه... و خضتم کالذین خاضوا )) را تلاوت نموده، گفت: مقصود بنی اسرائیل اند که اینک ما مسلمانان هم داریم مثل آنها می شویم، و به آن خدائی که جان من در دست اوست روش یهود را آنچنان پیروی خواهید کرد که حتی اگر ایشان به سوراخ سوسماری بروند شما هم بدنبالشان خواهید رفت.

مؤلف: این روایت را مجمع البیان نیز از ابن عباس نقل کرده است.

و نیز در مجمع البیان از تفسیر ثعلبی از ابی هریره از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که فرمود: شما مسلمانان نیز روشی را پیش خواهید گرفت که امم گذشته پیمودند، ذراع به ذراع و جب به جب و باع به باع، حتی اگر یکی از ایشان به درون سوراخ سوسماری درآید شما نیز در خواهید آمد. گفتند: یا رسول خدا همانطوری که فارسیان و رومیان و اهل کتاب کردند؟ فرمود: پس اینکه گفتم امم گذشته مقصودم چه بود، مگر غیر از اینها که نام بردی مردم دیگری هم هستند؟

و نیز در همان کتاب از تفسیر ثعلبی از حدیفه منقول است که: منافقینی که امروز در بین شما هستند بدترند از منافقینی که در زمان رسول خدا بودند. پرسیدیم: چطور؟ گفت: منافقین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفاق خود را پنهان می داشتند، و لیکن

منافقین امروز نفاق خود را آشکار می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۷

چند روایت در بیان مقصود از جمله: (( نسوا الله فنیهم ))

و در عیون به سند خود از قاسم بن مسلم از برادرش عبد العزیز بن مسلم روایت می کند که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) معنای جمله (( نسوا الله فنیهم )) را پرسیدم؛ فرمود: خدای تعالی دچار فراموشی و سهو نمی شود، نسیان و سهو از خصوصیات مخلوق حادث است، مگر نشنیده ای که خداوند فرموده: (( و ما کان ربک نسیا: پروردگار تو فراموش کار نیست )) . معنای اینکه در آن آیه فرمود: (( خدا را فراموش کردند خدا هم ایشان را فراموش کرد )) این است که به کیفر اینکه خدا را فراموش کردند خدا هم خود ایشان را از یاد خودشان برد و در نتیجه خود را فراموش کردند، همچنانکه در جای دیگر فرموده: (( و لا- تکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون: و نباشید مثل کسانی که خدا را فراموش کردند و خدا هم خودشان را از یادشان برد، ایشان همان مردم فاسقند )) و اگر در آن آیه دیگر فرموده: (( فالیوم ننساهم کما نسوا لقاء یومهم هذا )) معنایش این است که ما امروز ایشان را و ما می گذاریم همانطوری که ایشان خدا را ترک گفته و خود را برای دیدار امروزشان آماده نساختند. و در تفسیر عیاشی از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که از آیه (( نسوا الله )) سؤال شد، ایشان در جواب فرمود: اطاعت خدا را ترک کردند، پس ایشان را فراموش کرد یعنی ترک کرد.

و در همان کتاب از ابی معمر سعدانی روایت شده که گفت: علی (علیه السلام) در معنای آیه (( نسوا الله فنیهم )) فرمود: مقصود این است که ایشان خدا را در دار دنیا فراموش کردند و او را اطاعت ننموده، به او و رسولش ایمان نیاوردند، خدا هم ایشان را در روز قیامت فراموش کرد، یعنی از ثواب خود بهره ای برای آنان نگذاشت و در نتیجه مانند کسانی شدند که در تقسیم خیر از قلم افتاده باشند.

مؤلف: این روایت را مرحوم صدوق هم در کتاب معانی به سند خود از ابی معمر از امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۸

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی در معنای (( و المؤمنون تفکات اتهم رسلهم بالبینات )) فرمود: مقصود از ایشان قوم لوط است که (( اتفکت علیهم )) یعنی زمین برایشان زیر و رو شد، و پائین و بالا گردید

و در تهذیب به سند خود از صفوان بن مهران آورده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم زن مسلمان نزد من می آید، او مرا به شغلم (چارپادار) می شناسد و من او را به مسلمانی می شناسم، و او محرمی ندارد، آیا او را حمل بکنم؟ فرمود: عیب ندارد، حمل کن، زیرا مؤمن برای زن مؤمن محرم است، آنگاه این آیه را تلاوت نمود: (( و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض )) .

روایاتی در مورد خشنودی و رضای الهی در ذیل جمله: (( و رضوان من الله اکبر ))

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود از صفوان جمال از آن حضرت نقل کرده .

و در تفسیر عیاشی از ثویر از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت شده که فرمود: وقتی اهل بهشت وارد بهشت شده و ولی خدا به جنات و قصرهای خود در آید و هر مؤمنی بر اریکه (تخت) خود تکیه زند، خدمت گزارانش به دورش حلقه می زنند، و شاخه های پر میوه، خود را به طرفش خم می کنند و در پیرامونش چشمه سارها جوشیدن می گیرد و از چشم اندازش نهرها به جریان می افتد و برایش بساطها گسترده می گردد و پشتیها برایش می گذارند و هر چه را که بخواهد و اشتها کند قبل از آنکه به زبان آورد خدامش برایش حاضر می سازند و برایش حور العین از جنان بیرون می آیند و بندگان خدا آنچه که خدا بخواهد در این حالت و در این تنعم بسر می برند.

تا آنکه پروردگار جبار برای آنان تجلی نموده می فرماید: ای اولیاء و ای اهل طاعت من! و ای ساکنان بهشت من که در جوار من منزل گرفته اید! میل دارید به شما از کرامتی بالاتر از آنچه دارید خبر دهم؟ عرض می کنند: پروردگارا آن چیست که از این بهشت که هر چه بخواهیم در آن می یابیم بهتر و بالاتر است؟.

بار دیگر همان پرسش تکرار میشود و عرض می کنند: پروردگارا، بله؛ آن کدام خیر می باشد که بهتر از این بهشت است؟ خدای تعالی فرماید: رضایت من از شما و دوستی من نسبت به شما است که از آن لذتها و نعمتها که در آنید بهتر است. بعرض میرسانند: آری، پروردگار ما! رضایت تو از ما، و محبت تو، به ما، بهتر و گواراتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۶۹

آنگاه علی بن الحسین (علیه السلام) این آیه را تلاوت فرمود: (( وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدین فیها و مساکن طیبه فی جنات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم )) .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی اهل بهشت به بهشت درمی آیند خدای تعالی می فرماید: آیا بیش از این، چیز دیگری می خواهید تا برایتان آماده سازم؟ عرض می کنند: پروردگارا مگر چیز دیگری هم مانده که در اینجا فراهم نشده باشد؟ می فرماید: آری (بالاتر از همه این نعمتها) رضای من است که تا ابد بر شما خشم نمی گیرم.

مؤلف: این معنا در روایات بسیاری از طریق شیعه و سنی وارد شده است.

در جامع الجوامع از ابی درداء از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که فرمود: عدن خانه خدا است که هیچ چشمی آن را ندیده و صورتش به قلب هیچ بشری خطور نکرده و غیر از سه طائفه کسی را در آن راه نیست: انبیاء، صدیقین و شهداء. خدای تعالی فرموده: خوشا بحال کسی که بدرون تو درآید.

مؤلف: عمومیت بهشت که روایت آن را میرسانید منافاتی با اختصاص آن برای سه طائفه ندارد، زیرا از آیه (( و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم: کسانی که ایمان آوردند به خدا و فرستادگانش، ایشانند همان صدیقین و شهداء نزد پروردگارش )) استفاده میشود که خدای سبحان عموم مؤمنین را به شهداء و صدیقین ملحق میکند.

در تفسیر قمی در ذیل آیه (( یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین ... )) گفته است: پدرم از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: با کفار و منافقین جهاد کن و ایشان را ملزم به انجام فرائض ساز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۰

و در الدر المنثور است که بیهقی در کتاب شعب الایمان از ابن مسعود روایت کرده که گفت: بعد از آنکه آیه (( یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین )) نازل شد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داده شد تا بدست خود با کفار و منافقین مبارزه کند، و اگر نتوانست با قلب خود و اگر آن را نیز نتوانست به زبان خود و اگر آنها را مقدور نبود با برخورد خشن و ترش روئی با ایشان مبارزه کند.

مؤلف: در این روایت از حیث ترتیب اجزاء جهاد و امر به معروف تشویشی است، چون جهاد با قلب بعد از همه انواع جهاد است نه قبل از آن. التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۱

آیات ۸۰ - ۷۵، سوره توبه

و مِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ نَّؤْتِيَهُمْ جُنُودًا وَلَا نُلْقِيَهُمْ بَأْسًا وَلَا نَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ (۷۵) فَلَمَّا آتَاهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُّعْرِضُونَ (۷۶) فَأَعَقَبَهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بَمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (۷۷) أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّمَ الْغُيُوبَ (۷۸) الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ



سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۷۹) اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۸۰)

ترجمه آیات

بعضی از ایشان کسانی هستند که با خدا عهد کرده بودند که اگر خدا از کرم خود به ما عطا کند بطور قطع، زکات میدهیم و از شایستگان خواهیم بود (۷۵) پس همینکه خدا از کرم خود عطایشان کرد بدان بخل ورزیده، روی بگردانیدند در حالی که اعراضگر هم بودند (۷۶) خدا به سزای آن خلف وعده ای که کردند و اینکه دروغ می گفتند، تا روزی که دیدارش می کنند در دلهایشان نفاق انداخت (۷۷) مگر نمی دانند که خدا نماند ایشان و راز گفتنشان را می داند، و مگر نمی دانند که خدا علام الغیوب است (۷۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۲

کسانی که به مؤمنان راغب به خیر که بیش از استطاعت خویش نمی یابند، در کار صدقه دادن عیب می گیرند و تمسخرشان می کنند خدا تمسخرشان را تلافی می کند و ایشان را است عذابی دردناک (۷۹) برای ایشان آمرزش بخواهی و یا نخواهی (برابر است)، خداوند هرگز ایشان را نخواهد آمرزید هر چند هفتاد بار برایشان آمرزش بخواهی، و این بدان جهت است که ایشان به خدا و رسولش کفر ورزیدند و خداوند مردم فاسق و عصیانگر را هدایت نمی کند (۸۰)

بیان آیات

بیان حال دسته ای دیگر از منافقین که از پرداخت زکات سرپیچی کردند

این آیات طائفه دیگر از منافقین را یاد آور میشود که از حکم صدقات تخلف ورزیده و از دادن زکات سرپیچیدند، با اینکه قبلاً مردمی تهی دست بودند و با خدا عهد کرده بودند که اگر خدای تعالی به فضل خود بی نیازشان سازد حتماً تصدق دهند و از صالحان باشند، ولی بعد از آنکه خدای تعالی توانگرشان ساخت بخل ورزیده و از دادن زکات دریغ نمودند.

و نیز طائفه دیگری از منافقین را یاد می کند که توانگران با ایمان را زخم زبان زده، ایشان را ملامت می کردند که چرا مال خود را مفت از دست می دهند و زکات می پردازند، و تهی دستان را زخم زبان زده، مسخره می کردند (که خدا چه احتیاج به این صدقه ناچیز شما دارد) و خداوند همه این طوائف را منافق خوانده، و بطور قطع حکم کرده که ایشان را نیامرزد.

و مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ نَأْتِيَنَّ مِنْ فَضْلِهِ لِنَصَّدَقَنَّ وَلَنْ كُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ... وَ هُمْ مُعْرِضُونَ كَلِمَةً (( ایتاء )) به معنای مطلق دادن است، و لیکن بیشتر اطلاق میشود در دادن مال، و از قرائن این مطلب، در خود آیه، (( لنصدقن )) است که معلوم است مقصود از آن تصدق دادن از مالی است که خدا به ما داده. و همچنین قرینه دیگر آن در آیه بعدی است، و آن مساله بخل است که معنایش دریغ کردن از مال است.

سیاق این آیات میرساند که گفتار در آن راجع به امری است که واقع شده؛ روایات هم دلالت دارد بر اینکه این آیات درباره داستان ثعلبه نازل شده، که - ان شاء الله - شرح داستانش در بحث روایتی آینده خواهد آمد، و معنای این دو آیه روشن و بی نیاز از توضیح است.

فَاعْتَبَهُمْ نَفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ... کلمه (( اعقاب )) به معنای ارث دادن و اثر گذاشتن است. در مجمع البیان گفته است: این کلمه به معنای اثر گذاشتن و تادیه کردن و نظائر آن است، و گاهی کلمه (( اءعقبه )) در معنای کیفر داد او را استعمال می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۳

و معلوم است که کلمه مذکور از ماده (( عقب )) اخذ شده که به معنای آوردن چیزی به دنبال چیز دیگر است.

ضمیری که در (( فاعقبهم )) مستتر است به بخل و یا عمل ناشی از بخل برمی گردد، و بنابراین، منظور از جمله (( یوم یلقونه ))، روز دیدار بخل خواهد بود؛ و معنایش به یک نوع عنایت این می شود: (( روزی که جزای بخل را می بینند )).

و ممکن هم هست ضمیر را به خدای تعالی برگشت داده ، بگوئیم منظور از (( یوم یلقونه )) جمله (( یوم یلقون الله : روزی که خدا را ملاقات کنند )) یعنی روز قیامت باشد که چون همه میدانسته اند آن روز روز ملاقات خداست دیگر اسم نبرده ، و یا بگوئیم منظور از آن (( روز مرگ است )) که ظاهر آیه (( من کان یرجو لقاء الله فان اجل الله لات )) آن را افاده می کند.

احتمال دوم بنا بر اینکه بگوئیم ضمیر به خدا برگردد ظاهر و روشن است ، زیرا مناسبت به ذهن همین است که بفرماید (( منافقین بر نفاق خود باقی خواهند بود تا روزی که بمیرند )) ، نه اینکه بفرماید (( باقی خواهند بود تا اینکه سر از قبر بردارند، و جزای عمل خود را ببینند )) ؛ چون بعد از مردن که دیگر تغییر حالت نمی دهند.

حرف (( باء )) که در دو جای جمله (( بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما کانوا یکذبون )) بکار رفته باء سببیت است ، و به آیه چنین معنی می دهد: (( این بخل به سبب اینکه مستلزم خلف وعده و پایداری در دروغ بود، سبب نفاق یعنی مخالفت باطن ایشان با ظاهرشان شد )) .

خلف وعده و دروغگویی از علل نفاق و نشانه های آن است . و بعضی از نفاق ها بعد از ایمان عارض می شود و بنابراین ، معنای آیه چنین می شود: (( اثر اینکه بخل کردند و از دادن صدقات دریغ ورزیدند این شد که نفاق را در دلهایشان جایگزین کرد، بطوری که تا روز مرگشان در دلهایشان باقی بماند، اگر این بخل و دریغ ، سبب نفاق ایشان شد به سبب این بود که با این عمل هم وعده خدا را تخلف کردند و هم بر دروغگویی خود باقی ماندند )) .

و یا معنای آن این میشود: خدای تعالی ایشان را چنین جزا داد که نفاق را در دلهایشان انداخت که تا روز لقای او که روز مرگ است در دلهایشان باقی بماند، برای اینکه ایشان تخلف کردند آنچه را که به خدا وعده داده بودند، و برای اینکه دروغ می گفتند. این آیه اولاً دلالت دارد بر اینکه خلف وعده و دروغ در سخن از علل نفاق و نشانه های آن است و ثانیاً بعضی از نفاقها هست که بعد از ایمان ، به دل راه می یابد، همچنانکه برخی از کفرها بعد از ایمان می آید، و آن ارتداد و گفتن رده است ، همچنانکه قرآن کریم فرموده (( ثم کان عاقبۃ الذین اساءوا السواء ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتستزون )) و میسراند که چه بسا گناه ، کار آدمی را به تکذیب آیات خدا بکشاند، و تکذیب گاهی ظاهری می باشد و گاهی ظاهری و باطنی که در این صورت کفر محسوب می شود و گاهی فقط باطنی است که نفاق شمرده می شود.

أَلَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ... کلمه (( نجوی )) به معنای درگوشی حرف زدن است ، و استفهام در این آیه استفهام توییحی است .

الَّذینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعینَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ فی الصَّدَقَاتِ وَالَّذینَ لا یَجِدُونَ إِلا جُهْدَهُمْ... کلمه (( تطوع )) به معنای انجام عملی است که نفس آدمی از آن کراهت نداشته باشد و آن را دشوار نداند و داوطلبانه انجامش دهد، و به همین جهت بیشتر در مستحبات استعمال می شود؛ چون در واجبات یک نوع تحمیلی است بر نفس و آدمی دل خود را وادار می کند که راضی به ترک آن نشود.

و اینکه داوطلبان از مؤمنین در دادن صدقه را در مقابل کسانی قرار داده که بیش از توانائی خود صدقه نمی دهند، خود قرینه است بر اینکه منظور از داوطلبان در صدقه کسانی است که چون ثروتمند و مالدارند صدقه می دهند، و خلاصه بخاطر تمکشان بطوع و رغبت و بطیب خاطر خود می پردازند، بدون اینکه احساس کمترین ناراحتی بکنند، بخلاف دسته دوم که نمی دهند مگر بقدر طاقتشان ، و یا ناراحتند از اینکه چرا همینقدر می توانند بدهند و بیشتر از آن نمی توانند.

آنگونه که مفسرین گفته اند جمله (( الذین یلمزون ... )) یا کلامی است مستاءنف و تازه ، و یا وصفی است برای آنهایی که جمله (( و منهم من عاهد الله ... )) ، یادشان کرده .

و معنای آن این است : کسانی که بدگویی میکنند از مؤمنین ثروتمندی که داوطلبانه و بطیب خاطر صدقه می دهند، و هم از فقرائی که مالی نزد خود نمی یابند برای صدقه مگر آن مقداری را که مایه ناراحتیشان است ، و خلاصه بدگویی می کنند زکات

دهندگان را، هم توانگرانشان را و هم تهی دستانشان را، هم بی نیازان را و هم نیازمندان را، و مسخره می کنند همه را، خداوند ایشان را مسخره کرده، و برای ایشان عذابی دردناک است. این جمله کوتاه هم جواب استهزاء ایشان است، و هم تهدید به عذابی شدید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۵

اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ تَدْرِكُ بَيْنَ أَمْرٍ وَ نَهْيٍ ، كُنَايَهٗ مِنْ أَيْنَ اسْتَأْذَنَ بِمَا كُنِيَ وَ چَهٗ نَكْنَى يَكْسَانِ اسْتِ ، وَ خِلَاصَهٗ اسْتِغْفَارِ كَرْدَنْتَ بَرَايَ آنَاَنْ كَارَى اسْتِ لَعُوْ وَ بَى فَايِدَهٗ ، هَمچَنَانَكِهٗ نَظِيْرَ آنَاَنْ دَر آيَهٗ (( انْفَقُوا طَوْعًا وَ كَرْهًا لَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكُمْ )) گِذْشْت .

پس معنای آن این است: این منافقین به مغفرت خدا نائل نخواهند شد و طلب و عدم طلب مغفرت برای آنان یکسان است، چون طلب مغفرت کردن برای آنان کمترین فائده و اثری ندارد.

جمله (( ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم )) تاکید جمله قبلی است و می رساند که از طبیعت مغفرت چیزی به ایشان نمی رسد، چه اینکه تو درباره آنها طلب مغفرت کنی و چه نکنی، چه یکبار و چه چند بار، چه زیاد و چه کم.

پس، آوردن کلمه (( هفتاد بار )) خصوصیتی ندارد بلکه فقط می خواهد کثرت را برساند - نه اینکه از یک تا هفتاد بی فائده است ولی از هفتاد به بالا- اثر دارد - و لذا بدنبال آن، علت مطلب را بیان کرده و فرموده: (( برای اینکه ایشان به خدا و رسولش کافر شدند )) یعنی مانع از شمول مغفرت، کفر ایشان است به خدا و رسول، و این مانع با بود و نبود استغفار و یا کم و زیادی آن برطرف نمی شود، چون بود و نبود آن و کم و زیادش کفر ایشان را از بین نمی برد.

از همینجا معلوم میشود که جمله (( و الله لا يهدي القوم الفاسقين )) متمم تعلیل قبلی است، و سیاق آن، سیاق استدلال قیاسی، و تقدیر آن چنین است: آنها به خدا و رسولش کفر ورزیدند، پس آنها فاسقند و از زی عبودیت خدا بیرونند و خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند، و لیکن مغفرت هدایت است به سوی سعادت قرب و بهشت برین، پس به همین دلیل مغفرت شامل ایشان نمی گردد.

و استعمال کلمه (( هفتاد )) در رسانیدن صرف کثرت بدون خصوصیت، مانند استعمال صد و هزار در این معنا در لغت بسیار شایع است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۶

بحث روایتی

داستان (( ثعلبة بن حاطب )) و نزول آیات مربوط به خودداری از اداء زکات

در مجمع البیان دارد که بعضیها گفته اند: این آیات در باره ثعلبة بن حاطب که یکی از انصار بود نازل شده. وی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرده بود یا رسول الله! از خدا بخواه مال دنیائی به من روزی کند. حضرت فرمود: ای ثعلبه مال اندکی که از عهده شکرش بر آئی بهتر است از مال فراوانی که نتوانی شکرش را بجای آری، مگر مسلمانها که تو یکی از ایشان نباید به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تاسی بجویند، و مگر خدا نفرموده: (( لکم فی رسول الله اسوة حسنة )) پس چرا چنین تقاضائی می کنی؟ با اینکه من به آن خدائی که جانم بدست قدرت او است اگر بخواهم این کوهها برایم طلا و نقره شود می شود و لیکن نمی خواهم.

بعد از چند روز دیگر آمد و عرض کرد: یا رسول الله! از خدا بخواه مرا مال دنیائی روزی بفرماید، و به آن خدائی که تو را به حق مبعوث فرموده اگر به من روزی کند من حق همه صاحبان حق را می پردازم. حضرت عرض کرد: بار الها! ثعلبه را مالی روزی فرما. ثعلبه گوسفندی خرید و زاد و ولد آن بسیار شد به حدی که مدینه برای چرانیدن آنها تنگ آمد و مجبور شد گوسفندان خود را بیرون برده در بیابانی از بیابانهای مدینه جای دهد و بچراند، و همچنان رو به زیادی می رفت و او از مدینه دور می شد و به همین جهت از نماز جمعه و جماعت باز ماند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کارشناسی فرستاد تا گوسفندانش را شمرده، زکاتش را

بگیرد، ثعلبه قبول نکرد و بخل ورزید و گفت: این زکات در حقیقت همان باج دادن است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وای بر ثعلبه! وای بر ثعلبه!

چیزی نگذشت که این آیات در باره اش نازل شد - نقل از ابی امامه - و در روایت دیگری بطور رفع وارد شده. بعضی دیگر گفته اند: ثعلبه به مجلسی از انصار وارد شد و همه اهل آن مجلس را شاهد گرفت که اگر خدا مرا از فضل خود چیزی بدهد من زکاتش را می دهم و حق هر صاحب حقی را می پردازم و صله رحم هم می کنم. خداوند او را امتحان کرد، پسر عموی او از دنیا رفته از وی مالی به ثعلبه ارث رسید، و او به آنچه که عهد کرده بود وفا نکرد و این آیات در باره اش نازل شد - نقل از ابن عباس و سعید بن جبیر و قتاده.

بعضی دیگر گفته اند: این آیات در باره ثعلبه بن حاطب و معتب بن قشیر نازل شده که از بنی عمرو بن عوف بودند. آنها گفته بودند اگر خدای به ما مالی روزی کند زکاتش را می دهیم، ولی وقتی خدا روزیشان کرد بخل ورزیدند - نقل از حسن و مجاهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۷

مؤلف: روایاتی که صاحب مجمع البیان آورده با یکدیگر منافاتی ندارند، زیرا ممکن است ثعلبه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عهد کرده باشد و جماعتی از انصار را هم بر آن گواه گرفته باشد، و یا غیر او مرد دیگری نیز با او بوده باشد. بنا بر این، نه تنها روایات با هم منافات ندارند بلکه یکدیگر را تایید هم می کنند.

همچنانکه آن قولی که از ضحاک نقل شده که گفته است: (( آیات مذکور در باره عده ای از منافقین به نام نبتل بن حارث، جد بن قیس و ثعلبه بن حاطب و معتب بن قشیر نازل شده )) نیز آن روایات را تایید می کند.

و اما آنچه را که مجمع البیان از کلبی نقل کرده که گفته: (( آیات مذکور درباره حاطب بن ابی بلتعه نازل شده که دارای مالی در شام بوده و دیر بدستش رسیده و او بسیار تلاش کرد، پس قسم خورد که اگر خداوند این مال را برساند زکاتش را پردازد، خداوند هم مالش را به سلامت به او رسانید و او بعهده و قسم خود وفا نکرد )) انطباقش بر آیات مورد بحث بعید است، برای اینکه رسانیدن مال به صاحبش ایتاء فضل که اعطاء و رزق باشد، نیست.

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) در ذیل آیه مورد بحث آمده که فرمود: این آیات در شان ثعلبه بن حاطب بن عمرو بن عوف نازل شده که مردی محتاج بود و با خدا عهدی بست، و چون خدا مالدارش نمود بخل ورزید و بعهده خود وفا نکرد.

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم، ترمذی و نسائی از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند که فرمود: نشانه منافق سه چیز است: اول اینکه وقتی حرف میزند دروغ می گوید و چون وعده می دهد خلف می کند و چون امین شود خیانت می کند.

مؤلف: این روایت بطرق بسیاری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده که بعضی از آنها قبلا ایراد شد. و نیز در الدر المنثور در ذیل آیه (( الذین یلمزون المطوعین ... )) آمده که بخاری، مسلم، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب معرفت - از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: بعد از آنکه آیه صدقه نازل شد با دوش خود زکات را تحویل می دادیم تا آنکه مردی صدقه بسیاری آورد، منافقین گفتند: بین چه خودنمایی می کند، و ابو عقیل نیم من صدقه بیاورد گفتند: آخر خدا چه احتیاجی به این زکات ناچیز دارد، بدنبال این حرفها آیه (( الذین یلمزون المطوعین من المؤمنین فی الصدقات و الذین لا یجدون الا جهدهم ... )) نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۷۸

مؤلف: روایات وارده در شان نزول این آیات بسیار است و از همه آنها قابل قبولتر همین هائی بود که ما نقل کردیم، و قریب به آن مضامین، روایات دیگری هست و ظاهر همه اینها این است که آیه مورد بحث مستقل از آیات قبل است، و مطلبی را از نو

شروع کرده .

روایاتی در مورد آمرزیده نشدن منافقین در ذیل آیه : (( استغفرلهم اولا تستغفرلهم ... )) و بررسی آنها و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از عروه نقل کرده اند که گفت : عبد الله بن ابی به همفکران خود چنین گفت : اگر شماها به محمد کمک مالی نرسانید از دورش پراکنده می شوند. و نیز او گفته بود: (( لنخرجن الاعز منها الاذل )) و خدای تعالی در بارهاش چنین نازل کرد: (( استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم )) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من بیش از هفتاد بار استغفار می کنم شاید خدا از جرمشان در گذرد. لیکن خدای تعالی این آیه را فرستاد: (( سواء علیهم استغفرت لهم او لم تستغفر لهم لن یغفر الله لهم )) .

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه ، ابن جریر و ابن منذر از مجاهد نقل کرده اند که گفت : وقتی آیه (( ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم )) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: (( من بیش از هفتاد بار استغفار )) می کنم پس آیه (( لن یغفر الله لهم )) در سوره منافقین نازل گردید.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از اینکه این آیه نازل شد فرمود: من چنین می فهمم گویا در امر منافقین اختیاری دارم ، به خدا قسم بیشتر از هفتاد بار برای آنان استغفار می کنم باشد که خدا ایشان را پیامرزد، لیکن خدای تعالی از شدت غضبش بر منافقین ، آیه فرستاد که : (( چه برای ایشان استغفار کنی و چه استغفار نکنی هرگز خدا ایشان را نمی آمرزد؛ زیرا خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۴۷۹

مؤلف : هیچ تردیدی نیست در اینکه این آیات در اواخر زندگی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده ، و بطور قطع همه آیات مکی و بیشتر آیات و سوره های مدنی ، قبل از این آیات نازل شده . و این مطلب برای هر کس در قرآن دقتی کند از واضحات است که از نظر قرآن هیچ امیدی به نجات کفار و منافقین بدتر از کفار نیست ، مگر آنکه قبل از مرگ از کفر و نفاق خود توبه کنند. و آیات بسیاری هم مکی و هم مدنی تصریح قطعی به این مطلب نموده اند، آن وقت چطور ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا آن روز این معنا را از قرآن نفهمیده باشد و چگونه ممکن است از وعده حتمی عذاب که خدا به کفار و منافقین می دهد اطمینان پیدا نکنند و به احتمال اینکه شاید عدد هفتاد دخالتی داشته باشد حاضر شود بیش از هفتاد بار استغفار کند؟! و یا چطور می شود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) متوجه نباشد به اینکه تردید در آیه صرفا برای افاده لغویت است ، نه برای خصوصیتی که ممکن است در عدد هفتاد باشد تا ایشان به طمع اینکه شاید هفتاد به بالا آن خصوصیت را نداشته باشد بفرماید: من بیشتر استغفار میکنم شاید مستجاب شود؟! .

علاوه ، مگر آیه سوره منافقین که نازل شد و دیگر امید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قطع گردید چه بیان و چه کلمه اضافه ای داشت که آیه مورد بحث نداشت که آن آیه آنجناب را مایوس نکرد و این آیه با آن بیان زائدش مایوسش نمود؟ و حال آنکه بیان هر دو، یکی است و خدا در هر دو نفی ابدی مغفرت را چنین تعلیل کرد که (( چون ایشان فاسقند، و خداوند قوم فاسق را هدایت نمی کند )) .

پس خلاصه کلام اینکه ، اینگونه روایات و اشباه و نظائر آنها از جعلیاتی است که باید آنها را به دیوار کوید.

و در الدر المنثور آمده که احمد، بخاری ، ترمذی ، نسائی ، ابن ابی حاتم ، نحاس ، ابن حبان ، ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب الحلیه - از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : من از عمر شنیدم که می گفت : وقتی عبد الله بن ابی از دنیا رفت از رسول خدا درخواست شد که بر او نماز گزارد، حضرت تشریف برد و بر او نماز گزارد، همینکه ایستاد من گفتم : آیا بر جنازه دشمن خدا، عبد الله بن ابی نماز می خوانی که فلان و فلان می گفت و فلان حرفها را میزد؟! آنگاه شروع کردم خاطرات ایام او را برشمردن ، و

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تبسم میکرد، تا آنجا که از حد گذراندم فرمود: ای عمر کنار برو که مرا اختیار داده اند، زیرا به من فرموده اند: چه برای ایشان استغفار کنی و چه استغفار نکنی یکسان است اگر هفتاد بار برایشان استغفار کنی خدا ایشان را نمی آمرزد، پس اگر می دانستم در صورتی که بیش از هفتاد بار برایش استغفار کنیم خدا او را می آمرزد بیش از هفتاد بار استغفار می کردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۰

آنگاه رسول خدا بر جنازه اش نماز خواند و او را تشییع کرد و کنار قبر او ایستاد تا از دفنش فارغ شدند. من از جسارت و جرات خودم بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعجب کردم، با اینکه خدا و رسول داناترند. به خدا سوگند جز اندک زمانی نگذشت که این دو آیه نازل شد: (( ولا تصل علی احد منہم مات ابدًا و لا تقم علی قبره )) که بعد از نزول آن دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر هیچ منافقی نماز نخواند تا آنکه خدای تعالی او را قبض روح کرد.

مؤلف: اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این روایت فرمود (( اگر می دانستم در صورتی که بیش از هفتاد بار برایش ... )) صریح است در اینکه آنجناب ماء یوس بوده است از اینکه مغفرت الهی شامل حال عبد الله بن ابی شود و این خود شاهد است بر اینکه منظور از جمله (( مرا اختیار داده اند؛ زیرا به من فرموده اند چه برای ایشان استغفار کنی و چه نکنی ... )) این است که خدای تعالی مساله را بطور تردید آورده و آنجناب را صریحا از استغفار نهی نکرده است. نه اینکه بطور حقیقت مخیرش کرده باشد بین استغفار و عدم استغفار تا نتیجه اش آن شود که اگر آنجناب استغفار کند مغفرت حاصل گردد یا حصول آن امید رود.

و از اینجا فهمیده میشود که استغفار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای عبد الله بن ابی و نماز خواندنش بر جنازه او و ایستادنش بر قبر او به فرضی که چیزی از این مطالب ثابت باشد برای طلب آمرزش و دعای جدی نبوده همچنانکه در روایت قمی و روایاتی دیگر گفتاری در این باب می آید.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از شعبی روایت آمده که عمر بن خطاب گفت: من در اسلام گرفتار لغزشی شدم که در همه عمرم به مثل آن گرفتار نشدم و آن این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خواست بر جنازه عبد الله بن ابی نماز گزارد من جامه اش را کشیدم پس از آن گفتم به خدا سوگند که خدا بتو چنین دستوری نداده است، مگر نفرموده است: (( استغفر لهم او لا تستغفر لهم )) ان تستغفر لهم سبعین مره فلن یغفر الله لهم )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود پروردگام مرا مخیر کرده و فرموده (( چه برایشان استغفار کنی و چه نکنی )) آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کنار قبر نشست مردم به پسرش می گفتند: ای حباب چنین کن، ای حباب چنان کن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود حباب نام شیطان است، نام تو عبد الله است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه (( استغفر لهم او لا تستغفر لهم ... )) گفته است: این آیه بعد از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مدینه نازل شد، و در آن ایام عبد الله بن ابی مریض بود: پسرش عبد الله بن عبد الله مردی با ایمان بود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفت و در حالی که پدرش جان می داد عرض کرد: یا رسول الله! پدر و مادرم به قربانت، شما به عیادت پدر من نیامدی و این در اجتماع مایه سرافکنندگی ما است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خانه عبد الله بن ابی درآمد، در حالی که منافقین همه دور بسترش جمع بودند. عبد الله بن عبد الله عرض کرد: یا رسول الله! جهت پدرم استغفار کن. آن جناب هم استغفار کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۱

عمر گفت: مگر خدا تو را نهی نکرده از اینکه برای کسی از منافقین صلوات بفرستی یا استغفار کنی؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اعتنائی به او نکرد. بار دیگر عمر تکرار کرد، حضرت فرمود: وای بر تو! آخر اختیار این امور را به من داده اند و من نیز چنین مصلحت دیدم، خدای تعالی فرموده (( چه برای ایشان استغفار کنی و چه نکنی حتی اگر هفتاد بار هم استغفار کنی ایشان را نمی آمرزد )).



بعد از آنکه عبد الله بدرک واصل شد پسرش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرض کرد: پدر و مادرم فدایت یا رسول الله! اگر صلاح بدانید تشریف بیاورید بر جنازه پدرم نماز بخوانید. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کنار قبر او ایستاد تا بر او نماز بخواند، عمر گفت: یا رسول الله! مگر خدا تو را نهی نکرده از اینکه بر احدی از منافقین نماز بخوانی، و مگر نفرموده که ابدا بر قبر احدی از ایشان نایست؟ حضرت فرمود: وای بر تو! هیچ فهمیدی که من چه گفتم؟ من گفتم خدا یا قبرش را پر از آتش بگردان و جوفش را سرشار آتش کن او را به آتش دوزخ برسان. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مجبور شد حرفی بزند که نمیخواست افشاء شود.

مؤلف: در باره روایات متمهای باقی است که - ان شاء الله - در ذیل آیات بعدی به آنها خواهیم رسید. التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۲

آیات ۹۶ - ۸۱ - سوره توبه

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعِدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يَجْهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرْقِ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ (۸۱) فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا - وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۸۲) فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُواكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخُلَفَاءِ (۸۳) وَلَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ (۸۴) وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (۸۵) وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطُّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ (۸۶) رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (۸۷) لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۸۸) أَعِدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۸۹) وَجَاءَ الْمُعَذِّبُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعِدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۹۰) لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتُّوْكَ لَتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ (۹۲) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۹۳) يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تَزَدُونَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۴) سَيُخَلِّفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَمَآوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۹۵) يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۹۶)

ترجمه آیات

بجا ماندگان پس از حرکت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تخلف کردن خود شادمان شدند، و کراهت داشتند که با مالها و جانهای خویش در راه خدا جهاد کنند و گفتند در این گرما بیرون مروید، بگو گرمای آتش جهنم سختتر است، اگر می فهمیدند (۸۱) باید به کیفر اعمالی که میکردند کم بخدند و زیاد بگریند (۸۲) (حال متوجه باش) اگر خداوند تو را به سوی دستهای از آنان بازگرداند، و برای بیرون شدن از تو اجازه خواستند، بگو هرگز با من بیرون نخواهید آمد و هرگز با من با دشمنی، کارزار نخواهید کرد، چون شما نخستین بار به تقاعد رضایت دادید، پس با واماندگان بنشینید (۸۳) هیچوقت بر احدی از آنان که مرده، نماز مگذار و بر قبرش مایست، زیرا ایشان به خدا و رسولش کافر شدند و با حالت فسق مردند (۸۴)

و اموال و اولاد ایشان تو را خیره نسازد، چرا که خدا می خواهد بوسیله آن در دنیا عذابشان کند، و در حال کفر جانشان بدر آید (۸۵) و چون سوره‌های نازل شود که به خدا ایمان بیاورید و با رسولش به جهاد بروید، توانگران ایشان از تو اجازه می خواهند و می

گویند بگذار با وامانگان باشیم (۸۶) راضی شده اند که قرین زنان و زمین گیران باشند، و خدا بر دل‌هایشان مهر زده و در نتیجه نمی فهمند (۸۷) ولی پیغمبر و کسانی که با او ایمان آوردند با مالها و جانهای خود جهاد کردند، و خیرات همه خاص ایشان است، و ایشان، آری، هم ایشانند رستگاران (۸۸) خداوند برای آنان بهشتها آماده کرده که از چشم انداز آن جویها روان است و جاودانه در آنند و این است کامیابی بزرگ (۸۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۴

عذر جویان از بادیه نشینان، آمدند تا به ایشان اجازه ماندن داده شود، و آنانکه به خدا و رسولش دروغ گفته باز نشستند، بزودی به آن کسان که از ایشان کافر شدند عذابی دردناک خواهد رسید (۹۰) بر ضعیفان و بر بیماران و بر کسانی که چیزی برای خرج کردن ندارند در صورتی که برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند تکلیفی نیست، (آری) نیکوکاران مورد ملامت و عذاب کسی قرار نمی گیرند، و خدا آمرزنده مهربان است (۹۱) و (همچنین) بر کسانی که چون پیش تو آمدند تا مرکبشان دهی، (و تو) گفתי چیزی ندارم که شما را بر آن سوار کنم، (و ایشان) با دیدگانی پر از اشک برگشتند که چرا چیزی برای خرج کردن نمی یابند (۹۲) تنها (مؤاخذه و ملامت و عقاب) بر کسانی است که با اینکه مکنت دارند از تو اجازه ماندن می خواهند، و بدین تن در می دهند که با زنان و زمین گیران باشند، و خدا بر دل‌هایشان مهر نهاده، در نتیجه نمی دانند (۹۳) (و) چون باز گردید نزد شما عذر آوردند، بگو عذر میاورید که ما هرگز شما را تصدیق نمی کنیم، خدا ما را از اخبار شما خبردار کرد، و به زودی خدا عمل شما را می بیند، و رسول او نیز، آنگاه به سوی دانای غیب و شهادت بازمی گردید، پس شما را به آنچه می کردید خبر می دهد (۹۴) به زودی همینکه به سوی ایشان باز گردید برایتان به خدا سوگند می خورند تا از ایشان صرفنظر کنید، و شما از ایشان صرفنظر کنید که ایشان پلیدند، و جایشان به کیفر آنچه می کردند جهنم است (۹۵) برایتان سوگند می خورند تا شما از ایشان راضی شوید، و به فرضی که شما از ایشان راضی شوید خدا از مردم عصیانگر فاسق راضی نمی شود (۹۶)

بیان آیات

ادامه آیات مربوط به کسانی که از رفتن به جنگ سرباز زدند و نکوهش و تهدید آنان به عذاب آخرت

این آیات قابل ارتباط و اتصال به آیات قبل هست، چون همان غرضی را که آن آیات دنبال می کرد این آیات دنبال می کند.

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعِدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ... فرح و سرور مقابل غم و اندوه است، و این دو حالت نفسانی و وجدانی است که یکی لذت بخش و دیگری ناراحت کننده است. و کلمه ((مخلفون)) اسم مفعول از ماده ((خلف)) است که به معنای باقی گذاردن برای بعد از رفتن است، و کلمه ((مقعد)) از ماده ((قعود)) مصدر ((قعد، یقعد)) می باشد، و کنایه است از نرفتن به جهاد.

کلمه ((خلاف)) مانند ((مخالفت)) مصدر ((خالف، یخالف)) است، و بطوری که بعضیها گفته اند گاهی به معنای بعد می آید، و بعید نیست که در آیه ((اذا لا یلبثون خلافاک الا قلیلا: در این صورت نمی یابند بعد تو مگر اندکی)) به این معنا باشد. و با اینکه از نظر سیاق کلام جا داشت بفرماید: ((خلافاک: بمنظور مخالفت تو)) اگر فرمود ((خلاف رسول الله: به منظور مخالفت رسول خدا)) برای این بود که دلالت کند بر اینکه منافقین از مخالفت امر خدا خوشحال می شدند، با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لجبازی نداشتند؛ چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جز پیغام آوردن کار دیگری نداشت.

معنای آیه این است: منافقین که تو آنان را بعد از رفتن بجای گذاشتی خوشحال شدند که با تو بیرون نیامدند و تو را مخالفت کردند، و یا بعد از تو بیرون نیامدند، و کراهت داشتند از اینکه با مال و جانهای خود در راه خدا جهاد کنند.

و جمله ((وقالوا لا- تنفروا فی الحر)) نقل خطاب منافقین است به دیگران که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را یاری نکنند، و زحمات آنجناب را در حرکت دادن مردم به سوی جهاد خنثی سازند، و لذا خدای تعالی آنجناب را دستور می دهد که چنین جوابشان دهد: ((نار جهنم اشد حرا)) یعنی اگر فرار از حرارت و تقاعد ورزیدن شما را از گرما نجات می داد، باری، از حرارتی شدیدتر از آن یعنی حرارت دوزخ نجات نمی دهد، آری فرار از این حرارت آسان شما را دچار آن حرارت شدید می سازد. آنگاه

با جمله (( لو كانوا يفقهون )) که با کلمه (( لو )) که برای تمنی و آرزو می باشد، ابتداء شده ، نومیدی از تعقل و فهم ایشان را میرساند.

فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيُكْفُوا كَثِيرًا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ تفریح که بر سر این جمله آمده می رساند که مضمون این جمله فرع تخلف ایشان از جهاد به اموال و جانها و خوشنودی به ترک این فریضه الهی و فطری است ، که انسان در زندگیش جز به انجام آن به سعادت نمیرسد.

و جمله (( جزاء بما كانوا یکسبون )) با در نظر داشتن اینکه حرف (( باء )) برای مقابله و یا سببیت است دلالت دارد بر اینکه منظور از کم خندیدن همان خوشحالی ناپایدار دنیوی است ، که از ناحیه ترک جهاد و امثال آن به ایشان دست داده ، و منظور از گریه زیاد، گریه در آخرت و در عذاب دوزخ است ، که حرارتش شدیدتر است ، زیرا آن چیزی که خنده و گریه متفرع بر آن شده همان مضمونی است که در آیه قبلی بود، و آن خوشنودی از تخلف و دوری از حرارت هوا و گرفتار شدن به حرارت دوزخ است . پس ، معنای آیه این است که : با در نظر داشتن آنچه کردند و کسب نمودند، لازم است در دنیا کمتر خنده و خوشحالی کنند و در آخرت بسیار بگریند و اندوهناک شوند. پس اینکه امر کرد و فرمود: (( باید کم بخندند و زیاد بگریند )) برای افاده همین معنا است که آثار اعمال ایشان موجب این شد که کم بخندند و بسیار گریه کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۶

ممکن است بعضی این دو امر یعنی (( فلیضحکوا )) و (( و لیکفوا )) را حمل کنند بر امر مولوی و بگویند: این دو امر دو تکلیف از تکالیف شرعی را نتیجه می دهد، و لیکن این حمل با جمله (( جزاء بما كانوا یکسبون )) سازگار نیست .

و ممکن هم هست منظور از امر به کم خندیدن و بسیار گریستن ، خندیدن و گریستن در دنیا بعنوان کیفر اعمال گذشته شان باشد، زیرا آن کارهایی که کردند دو اثر بجای گذاشت ، یکی راحتی و خوشحالی در چند روز مختصری که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) تخلف کرده بودند، و یکی ذلت و خواری در نزد خدا و رسول و همه مؤمنین در ما بقی عمر و زندگیشان در دنیا و حرارت آتش دوزخ در قیامت و بعد از مرگ .

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَدْنُوكَ لِلْخُرُوجِ... مقصود از (( قعود )) در بار اول ، تخلفی است که در اولین باری که لازم شد بیرون شوند مرتکب شده ، و از بیرون شدن برای جهاد سر پیچیدند، و بعید نیست آن اولین بار، جنگ تبوک بوده ، و سیاق آیه هم همین را میرساند .

و مقصود از (( خالفین )) آن افرادی هستند که طبعاً از امر جهاد متخلفند، و باید هم باشند، مانند زنان و کودکان و بیماران و کسانی که در اعضای خود نقصی دارند. و بعضیها گفته اند: مقصود از خالفین ، متخلفینی هستند که بدون هیچ عذری تخلف ورزیده اند. بعضی دیگر گفته اند: خالفین عبارتند از اهل فساد، و بقیه الفاظ آیه روشن است .

(( فان رجعتك الله الى طائفة منهم ... )) این جمله دلالت دارد بر اینکه این آیه و آن آیاتی که قبل و بعد از آن قرار دارند و دارای سیاق متصلی هستند همه در سفر تبوک و قبل از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به مدینه نازل شده است .

نهی از نماز گزاردن بر جنازه منافقین و ایستادن در کنار گور آنان

وَلَا تُصَلُّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تُقَمَّ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ این آیه نهی می کند رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را از اینکه نماز میت بخواند بر کسی که منافق بوده ، و از اینکه کنار قبر منافقی بایستد، و این نهی را تعلیل کرده است به اینکه چون کفر ورزیدند و فاسق شدند و بر همین فسق خود مردند، و این تعلیل تنها در این آیه نیامده ، بلکه در هر جا که گفتگو از لغویت استغفار به میان آمده همین تعلیل ذکر شده است ، مانند آیه (( ۸۰ )) از همین سوره ، و آیه ششم از سوره منافقین که می فرماید: (( سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ان الله لا يهدي القوم الفاسقين )) .

و از همه این موارد که ذکر شد برمی آید کسی که بخاطر احاطه و استیلا کفر در دلش فاقد ایمان به خدا گشته دیگر راهی به

سوی نجات ندارد، و نیز برمی آید که استغفار جهت منافقین و همچنین نماز خواندن بر جنازه های ایشان و ایستادن کنار قبور ایشان و طلب مغفرت کردن، لغو و بی نتیجه است.

و در این آیه اشاره است به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر جنازه مؤمنین نماز می خوانده و در کنار قبور ایشان می ایستاده و طلب مغفرت و دعا می کرده است.

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ... قَبْلًا در تفسیر آیه (( ۵۵ )) همین سوره مطالبی مربوط به این آیه گذشت، بدانجا مراجعه شود. وَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است. بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است. بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است. بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

بر خلاف منافقین، مؤمنین به ماندن در خانه و شهر راضی نشدند بلکه با اموال و انفس خود به جهاد برخاستند لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ مَبْعَدٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْا كَلِمَةً (( طول )) به معنای قدرت و نعمت است، و کلمه (( خوالف )) جمع خالف و به معنای خالفین است، که گذشت، و ما بقی کلمات آیه روشن است.

افرادی را ایمن از عذاب ساختن، با تکلیف سازگار نیست، و لذا خدای تعالی همه جا وعده‌های خود را روی صاحبان عنوان می‌برد، نه روی اشخاص، مثلاً می‌فرماید: (( وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات : خدا بهشتها را به مردان و زنان با ایمان وعده داده است )) و نیز می‌فرماید: (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم ... وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۸۹

مقایسه بین فقراء و تهیدستان که آمادگی خود را برای جهاد اعلام نمودند، و دروغگویان منافق و جَاءَ الْمُعَذَّبُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ ...ظاهراً منظور از (( معذرون )) پوزش طلبانی است که مانند اشخاص بی بضاعت و امثال آنها به نداشتن اسلحه عذر می‌خواستند، چون می‌فرماید: (( و قعد الذین کذبوا )) و سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه می‌خواهد یکی از دو طائفه را با دیگری قیاس کند تا پستی و دنائت منافقین و فساد دلها و شقاوت قلبهایشان روشنتر نمایان شود، زیرا فریضه دینی جهاد و یاری خدا و رسول، همه تهیدستان عرب را به هیجان درآورد، و به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و از نداشتن اسلحه عذر خواسته و دستور طلبیدند، و اما در این دروغگویان هیچ اثری نگذاشت.

کسانی که حکم و جوب جهاد از آنها برداشته شده و معذور می‌باشند لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ مَّقْصُودٌ از (( ضعفاء )) بدلیل سیاق آیه کسانیند که نیرو و توانائی جهاد ندارند، حال یا طبعاً ناتوانند مانند اشخاص فلج و زمین گیر، و یا بخاطر عارضه موقتی که فعلاً دست داده، مانند کسالت و مرض. و مقصود از (( الذین لا یجدون ما ینفقون )) کسانی هستند که نیروی مالی و یا اسلحه و امثال آن را ندارند. پس، از اینگونه افراد قلم تکلیف و حکم و جوب جهاد برداشته شده، چون اگر برداشته نشود حرج و شاق است، و همچنین لوازم و توابع آن از قبیل مذمت در دنیا و عقاب در آخرت نیز برداشته شده، چون در حقیقت مخالفت در مورد اینان صدق نمی‌کند. و اگر خدای تعالی این رفع حرج را مقید کرده به صورتی که (( نصحو الله و رسوله : خیرخواهی خدا و رسول کنند )) برای این است که بفهماند وقتی تکلیف و بدنبال تکلیف مذمت و عقاب برداشته می‌شود که دلها و نیاتشان از خیانت و غش دور باشد، و نخواستند باشند مانند منافقین با تخلف از امر جهاد و تقاعد و ورزیدن کارشکنی کرده، روحیه اجتماع را فاسد سازند، و گر نه اگر چنین منظور فاسدی داشته باشند عیناً مانند منافقین مستحق مذمت و عقاب خواهند بود.

جمله (( ما علی المحسنین من سییل )) در مقام بیان علت رفع حرج از نامبردگان است، و معنایش این است: در صورتی که این گونه افراد قصد خیرخواهی برای خدا و رسول را داشته باشند از این رو تکلیف ندارند که در چنین فرضی نیکوکارند، و دیگر بر نیکوکاران مؤاخذهای نیست، و کسی نمی‌تواند به آنها آسیبی برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۰

پس اینکه کلمه (( سییل )) را بکار برد کنایه است از اینکه آنها از آسیب دیدن ایمنند، مثل اینکه در یک بست محکم و دژی مستحکم قرار گرفته اند که کسی راه به آنجا ندارد، و نمی‌تواند صدمه ای به ایشان برساند، و این جمله بحسب معنی عام است هر چند از نظر تطبیق، مخصوص طوائف معاصر با نزول آیه و عذرخواهان از اعراب آن روز است.

وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ ...در مجمع البیان گفته است: کلمه (( حمل )) به معنای این است که به کسی مرکبی از قبیل اسب و یا شتر و امثال آن بدهی، مثلاً- وقتی می‌گوئی (( حمله، یحمله، حملاً- )) معنایش این است که فلانی به فلان کس مرکبی داد که بر آن سوار شود؛ شاعر عرب گفته است:

ءلا فتی عنده خفان یحملنی

علیهما انی شیخ علی سفریعی آیا جوانمردی هست دو تا چکمه داشته باشد و به من دهد که بپوشم چون من پیر مردی در سفرم . سپس اضافه کرده است: کلمه (( فیض )) به معنی لبریز شدن بر اثر پری است، و وقتی گفته می‌شود (( فاض الاناء بما فیه )) معنایش این است که ظرف از آنچه که در آن است لبریز شد، و کلمه (( حزن )) به معنای دردی است اندر دل که بخاطر از دست رفتن



منفعت و یا امری دیگر پیدا می‌شود، و در اصل از (( حزن الارض : سفتی و سختی زمین )) گرفته شده .

کلمه (( الذین )) در جمله (( و لا علی الذین )) موصول است ، و صله آن جمله (( تولوا... )) است ، و جمله (( اذا ما اتوک لتحملهم )) مانند جمله شرط و جزاء است ، و مجموع آن ظرف است برای (( تولوا )) ، کلمه (( حزنا )) مفعول له و جمله (( ان لا یجدوا )) منصوب به نزع خافض است .

و معنای آن این است که : حرجی بر فقرا نیست ، همانهایی که نزد تو می‌آیند که تو به ایشان مرکبی دهی تا سوار شوند و سایر احتیاجاتشان را از قبیل اسلحه و غیر آن برآورده سازی ، همانهایی که تو در جوابشان گفتی من مرکبی ندارم که به شما دهم و شما را بر آن سوار کنم و ایشان رفتند، در حالی که چشمانشان در اشک غوطه می‌خورد، و از شدت اندوه اشک می‌ریختند از اینکه (و یا برای اینکه) چرا مرکب و زاد و توشه ندارند تا به جهاد بیایند و با دشمنان خدا جنگ کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۱

و اگر این قسم اشخاص را عطف کرد بر ما قبل و در نتیجه عطف خاص بر عام نمود، برای عنایت خاصی بود که به اینگونه افراد داشت ، زیرا اینان اعلی درجه خیرخواهی را داشتند و نیکوکاریشان خیلی روشن بود.

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَ هُمْ أَغْيَاءٌ... قصر در این آیه قصر افراد است و معنایش روشن است .

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ... خطاب در این آیه متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین است ، و معنای جمله (( لن تؤمن لکم )) بنابر اینکه بگوئیم ماده ایمان همچنانکه با حرف (( باء )) متعدی می‌شود با لام هم متعدی می‌شود این است که : ما شما را در این عذری که می‌خواهید تصدیق نمی‌کنیم . و اگر بگوئیم با لام متعدی نمی‌شود و لام به معنای نفع است معنایش این است که : شما را تصدیقی که به دردتان بخورد نمی‌کنیم . و جمله نامبرده تعلیل جمله (( لا تعتذروا )) است ، همچنانکه جمله (( قد بنا الله من اخبارکم )) تعلیل این تعلیل است .

عذرخواهی منافقین از شما بعد از جنگ مسموع و مقبول نیست و نباید از آنها راضی شوید

و معنای آیه این است : منافقان در موقعی که از جنگ برگردی نزدت آمده ، عذرخواهی می‌کنند، تو ای محمد، به ایشان بگو نزد ما عذر نیاورید، برای اینکه ما شما را در عذری که می‌خواهید هرگز تصدیق نمی‌کنیم ، زیرا خداوند ما را به پاره‌های از اخبار شما خبر داده که بر نفاق شما دلالت دارد و می‌رساند که شما در این عذر خواهیتان دروغ می‌گوئید و به زودی عمل شما ظاهر میشود، ظهوری که برای خدا و رسول مشهود باشد، آنگاه در قیامت باز می‌گردید به سوی خدائی که غیب و شهادت را میداند، و او به شما حقیقت اعمالتان را نشان میدهد.

و در توضیح جمله (( و سیری الله عملکم و رسوله )) بیانی است که بزودی از نظر خواننده خواهد گذشت .

سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ... یعنی وقتی به سوی آنها برگردید به خدا سوگند می‌خورند تا شما دست از ایشان بردارید و ملامت و عتابشان نکنید، شما دست از ایشان بردارید، اما نه بطوری که ایشان را در آنچه عذر می‌آورند تصدیق کرده باشید بلکه بدین جهت که آنها رجس و پلیدند، و جا دارد که اصلاً نزدیکشان نشوید، و جایگاه ایشان بخاطر آن کارهایی که کردند جهنم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۲

يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ آیه قبلی می‌فرمود: این سوگند ایشان برای این است که بدین وسیله شما را از خود منصرف کنند، و اینک در این آیه می‌فرماید: سوگند می‌خورند تا علاوه بر آن ، شما را از خود راضی هم نکنند، و شما مقصود اولی ایشان را عملی بکنید یعنی متعرضشان نشوید، برای اینکه ایشان پلیدند، و برای ایمان و آن قداست و طهارتش سزاوار نیست که متعرض پلیدیهای نفاق و دروغ و قذارت کفر و فسق گردید، و لیکن مقصود دومی ایشان را به هیچ وجه عملی نکنید و بدانید که اگر هم شما از آنها راضی شوید خداوند از آنها برای آن فسقی که دارند راضی نخواهد



شد، و خداوند از مردم فاسق راضی نمی شود.

پس، منظور این است که: اگر شما از ایشان راضی شوید از کسانی راضی شده اید که خداوند از ایشان راضی نیست، و رضایت شما بر خلاف خوشنودی خداست، و برای هیچ مؤمنی سزاوار نیست از چیزی که مایه سخط و غضب خداست راضی شود. این نوع تعبیر در رساندن مطلب بلیغتر و رساتر است تا اینکه تصریح کند و بفرماید: از منافقین راضی نشوید.

بحث روایتی

روایتی در ذیل آیه شریفه: (( فرح المخلفون ... ))

در الدر المنثور در تفسیر جمله (( فرح المخلفون )) آمده که ابن ابی حاتم از جعفر بن محمد از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جنگ تبوک آخرین جنگی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن شرکت جست، و آن را به مناسبت اینکه در آیه شریفه فرموده: (( قالوا لا تنفروا فی الحر )) غزوه حر و غزوه عسرت نیز نامیده اند.

و نیز در آن کتاب است که ابن جریر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را دستور داده بود تا با او حرکت کنند و چون این واقعه در تابستان رخ داد و هوا گرم بود عده ای گفتند: یا رسول الله! هوا بسیار گرم است و ما طاقت بیرون رفتن نداریم و شما نیز بیرون نروید. خدای تعالی در پاسخشان فرمود: (( بگو آتش جهنم داغتر و سوزانتر است، اگر می فهمیدید )) و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دستور داد تا بیرون رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۳

مؤلف: ظاهر آیه شریفه این است که آن عده این حرف را برای این زدند که دل مؤمنین را سرد کنند و آنها را از رفتن منصرف نمایند، در حالی که ظاهر حدیث این است که این حرف را از در خیر خواهی و مشورت زده اند. بنا بر این، روایت با آیه تطبیق نمی کند.

و نیز در همان کتاب است که ابن جریر از محمد بن کعب قرظی و دیگران روایت کرده که گفتند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در شدت حرارت به جنگ تبوک رفت؛ مردی از بنی سلمه خطاب به مردم نموده، گفت: در این شدت گرما از شهر و خانه های خود بیرون نروید، خداوند در پاسخش این آیه را نازل کرد: (( بگو آتش جهنم حرارتش شدیدتر است ... )) .

مؤلف: در ذیل آیه (( و منهم من یقول ائذنی لی و لا تفتنی ... )) اخباری گذشت که دلالت می کرد بر اینکه گوینده جمله (( لا تنفروا فی الحر )) جد بن قیس بوده .

روایاتی در ذیل آیه ای که از نماز گزاردن بر جنازه میت منافق و حضور در کنار قبر او نهی می کند (و لا تصل احد منهم)

و نیز در الدر المنثور در ذیل جمله (( و لا تصل علی احد منهم )) آمده که بخاری، مسلم، ابن ابی حاتم، ابن منذر، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلایل از ابن عمر نقل کرده اند که گفت: بعد از آنکه عبد الله بن ابی از دنیا رفت پسرش عبد الله نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده درخواست نمود که پیراهنش را بدهد تا پدرش را در آن کفن کند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم پیراهن خود را داد، بار دیگر آمد درخواست کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر جنازه پدرش نماز بگذارد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برخاست تا برود، عمر بن خطاب برخاست و لباس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را گرفت و گفت: یا رسول الله! می خواهی بر عبد الله بن ابی نماز بگذاری، با اینکه خداوند تو را از نماز گزاردن بر منافقین نهی کرده؟ حضرت فرمود: پروردگار من اختیار این امر را به خود من واگذار نمود و فرموده: استغفار بکنی یا استغفار نکنی اگر هفتاد بار هم استغفار کنی خداوند ایشان را نخواهد آمرزید، و من از هفتاد بار بیشتر استغفار میکنم، و هر چه گفت آخر او منافق است، حضرت توجه نفرمود، و بر جنازه او نماز گزارد، و خداوند این آیه را نازل فرمود: (( و لا تصل علی احد منهم مات ابدا و لا تقم علی قبره )) و از آن به بعد دیگر بر منافقین نماز نگزارد.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری است که صاحبان کتب جامع حدیث و راویان، آن را از عمر بن خطاب و جابر و قتاده نقل کرده‌اند، و در پاره‌ای از آنها دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رئیس منافقین را در پیراهن خود کفن نمود و بر بدن او دعا خواند و دمید، و در قبرش رفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۴

و نیز در همان کتاب آمده که احمد، بخاری، ترمذی، نسائی، ابن ابی حاتم، نحاس، ابن حبان، ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب الحلیه - از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفت: من از عمر شنیدم که گفت: وقتی عبد الله بن ابی از دنیا رفت آمدند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را برای نماز ببرند، حضرت برخاست، وقتی ایستاد عرض کردم: آیا بر جنازه دشمن خدا عبد الله بن ابی که آن روز چنین گفت و آن روز دیگر چنین و چنان گفت نماز می‌گزاری؟ - آنگاه خاطرات نفاق او را برشمردم - و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تبسم میکرد، تا آنکه سختم بطول انجامید، حضرت فرمود: ای عمر دور شو از من، خداوند مرا مخیر کرده و فرموده: ((استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مره)) و من اگر بدانم خدا او را می‌آمرزد بیش از هفتاد بار برایش استغفار میکنم، آنگاه بر جنازه او نماز گزارد، و با آن تا قبرستان هم رفت، و ایستاد تا او را دفن نمودند.

من خودم از این جرات و جسارت تعجب کردم که چطور شد من اینطور جرات پیدا کردم؛ با خود گفتم خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) داناتر است، ولی به خدا قسم مدتی زیاد نگذشت که این دو آیه نازل شد: ((ولا تصل علی احد منهم مات ابدًا و لا تقم علی قبره)) و از آن به بعد تا زنده بود دیگر بر جنازه منافقی به نماز نایستاد.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم از شعبی روایت کرده که عمر بن خطاب گفت: من در اسلام لغزشی برایم پیش آمد که در تمام زندگیم مانند آن پیش آمد نکرده بود، و آن این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌خواست بر جنازه عبد الله بن ابی نماز بخواند من جامه‌اش را گرفته و گفتم: به خدا قسم خداوند چنین دستوری بتو نداده، خدا فرموده: ((استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مره فلن یغفر الله لهم)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اختیار این امر را پروردگارم به من واگذار کرده و فرموده: ((می‌خواهی استغفار کن و می‌خواهی نکن)).

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر سر قبر ابن ابی نشست و مردم به پسرش می‌گفتند: حباب چنین کن، حباب چنان کن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (وقتی شنید که اسم او حباب است) فرمود: ((حباب)) اسم شیطان است تو ((عبدالله)) ی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۵

و نیز در آن کتاب آمده که طبرانی و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب دلائل - از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفت: پدر عبد الله بن ابی به او گفته بود لباسی از جامه‌های پیغمبر (صلی الله علیه و آله) برای من تهیه کن و مرا در آن کفن نما و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بگو تا بر جنازه‌ام نماز بخواند. پسرش نزد آنجناب آمده، عرض کرد یا رسول الله! شما از اسم و رسم عبد الله و شخصیت او اطلاع دارید، او از شما خواهش کرده که یکی از جامه‌های خود را مرحمت کنی تا او را در آن کفن کنیم، و نیز خواسته که شما بر او نماز گزاری.

عمر گفت: یا رسول الله! تو عبد الله را خوب می‌شناسی و از نفاق وی اطلاع داری، آیا با اینکه خداوند نهی کرده از اینکه به نماز بر او بایستی، می‌خواهی بر او نماز گزاری؟ حضرت فرمود: کجا نهی کرده؟ گفت: ((استغفر لهم او لا تستغفر لهم...)). فرمود: من از هفتاد بار بیشتر استغفار میکنم؛ این را که فرمود آیه ((ولا تصل علی احد منهم مات ابدًا و لا تقم علی قبره...)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شخصی نزد عمر فرستاد و او را به نزول آیه خیر داد، و نیز آیه دیگری نازل شد که می‌فرماید: ((سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم)).

بیان ضعف و جعلی بودن روایاتی که حاکی از نماز گزاردن پیامبر (ص) بر جنازه عبد الله بن ابی و حضور او در کنار قبر او... می‌باشد

مؤلف: درباره استغفار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای عبد الله بن ابی و نماز خواندنش بر جنازه او، روایات دیگری بدون سند از طرق شیعه وارد شده که عیاشی و قمی آنها را در تفسیر خود آورده اند، و خبر قمی قبلاً نقل شد. و این روایات علاوه بر تناقضی که دارند، و با خودشان تعارض و تدافع دارند و هر کدام آن دیگری را تکذیب می کنند، آیات قرآنی نیز بطور صریح و روشن آنها را رد می کند.

اولاً بخاطر ظهور جمله (( استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم )) که ظهور روشنی دارد در اینکه منظور آیه، لغو بودن و اثر نداشتن استغفار است، نه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مخیر کند میان استغفار کردن و نکردن. دیگر اینکه عدد هفتاد بعنوان مبالغه ذکر شده، نه برای اینکه بفهماند در خصوص عدد هفتاد این اثر هست، و (باصلاح خدا با هفتاد دشمنی دارد) و اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هفتاد و یک بار استغفار کند آنوقت خدا منافق مزبور را می آمرزد.

دیگر اینکه شان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بزرگتر از آنست که این ظواهر و دلالتها را نفهمد و بگوید: اگر هفتاد بار قبول نمی شود من بیشتر استغفار می کنم؛ و هر چه هم کسی دیگر (عمر) یادآوری کند و بگوید معنای آیه این نیست باز هم بر جهل خود پافشاری کند، تا آنکه خداوند آیه دیگری بفرستد، و او را از خواندن نماز بر جنازه منافق نامبرده نهی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۶

علاوه، در تمامی این آیاتی که متعرض استغفار برای منافقان و نماز خواندن بر جنازه آنان شده، از قبیل آیه (( استغفر لهم او لا تستغفر لهم )) و آیه (( سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم )) و آیه (( ولا تصل علی احد منهم مات ابدا... )) در همه، نهی از استغفار و لغویت آن را تعلیل کرده به اینکه: چون ایشان کافر و فاسقند، حتی در آیه (( ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یتستغفروا للمشرکین و لو کانوا اولی قریبی من بعد ما تبین لهم انهم اصحاب الجحیم )) از همین سوره هم که نهی می کند از استغفار برای مشرکین، نهی را تعلیل می کند به اینکه چون آنها کافرند، و در آتش مخلد و جاودانه اند، و با اینحال دیگر معنا ندارد که استغفار برای منافقین کافر و نماز خواندن بر جنازه آنان جایز باشد.

ثانیاً سیاق آیات مورد بحث که یکی از آنها آیه (( ولا تصل علی احد منهم مات ابدا... )) است، تصریح دارد بر اینکه این آیه وقتی نازل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سفر و در راه رفتن به تبوک بوده و هنوز به مدینه مراجعت نکرده بود، و داستان تبوک در سال هشتم هجرت اتفاق افتاده، و مرگ عبد الله بن ابی در مدینه در سال نهم از هجرت بوده، و همه این شواهد از نظر روایات مسلم است. و با این حال دیگر چه معنا دارد - بنا به نقل این روایات - بگوئیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کنار قبر عبد الله ایستاد تا نماز بخواند، ناگهان آیه (( ولا تصل علی احد منهم مات ابدا... )) نازل شد.

و از این عجیب تر آن مطلبی است که در بعضی از روایات گذشته داشت: عمر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد آیا بر جنازه او نماز می خوانی با اینکه خدا تو را نهی کرده از اینکه بر جنازه منافقین نماز بخوانی؟! حضرت فرمود: پروردگار مرا مخیر کرده، آنگاه این آیه نازل شد: (( ولا تصل علی احد منهم ... ))، (زیرا آیه نهی صریح است نه تخیر).

و از این هم عجیبتر مطلبی است که در روایت آخری بود، و آن این بود: (( سپس آیه )) سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم (( نازل شد )) چون این آیه در سوره منافقین است که بعد از جنگ بنی المصطلق یعنی در سال پنجم هجرت نازل شد و آن روز عبد الله بن ابی زنده بود، و در خود سوره منافقین کلام او را نقل کرده که گفته بود: (( لئن رجعنا الی المدینه لیخرجن الاعز منها الاذل: اگر به مدینه بازگردیم عزیزترها، ذلیل ترها را از شهر بیرون خواهند کرد )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۷

در بعضی از این روایات - که متأسفانه مورد استدلال بعضی هم قرار گرفته - دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای عبد الله بن ابی استغفار کرد و بر جنازه اش نماز گزارد تا بدین وسیله دلهای مردانی از منافقین از خزرچ را بدست بیاورد و به اسلام

متمایل سازد، و این حرف چطور درست درمی آید؟ و چگونه صحیح است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با نص صریح آیات قرآنی مخالفت کند و بدین وسیله دلهای منافقین را بدست بیاورد؟ آیا این مداهنه با منافقین نیست؟ و آیا آیه شریفه (( اذا لاذقناک ضعف الحیوة و ضعف الممأة )) با رساترین بیان از مداهنه با دشمنان نهی نکرده و تهدید نموده؟ پس در باره این روایات چه قضاوتی میتوان کرد، جز اینکه بگوئیم و بطور قطع هم بگوئیم که این روایات جعلی است و باید آن را به ملاک مخالفت و ناسازگاری با قرآن دور ریخت.

چند روایت در مورد خوالف (کسانی که با پیامبر به قصد تبوک رفتند)

و در الدر المنثور در ذیل آیه (( رضوا بان یکنوا مع الخوالف ... )) آمده که ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص نقل می کند که علی بن ابی طالب با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیرون رفتند تا به (( ثیة الوداع )) رسیدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواست به تبوک برود، علی گریه می کرد و می گفت: آیا مرا با بازماندگان می گذاری؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: راضی نیستی که نسبت به من مانند هارون باشی نسبت به موسی؟ و هیچ فرقی در میان نباشد مگر نبوت؟. مؤلف: این روایت به طرق بسیار از شیعه و سنی نقل شده.

و در تفسیر عیاشی از جابر از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه (( رضوا بان یکنوا مع الخوالف )) فرموده: یعنی راضی شدند که از جنگ تخلف کنند و با بازماندگان و متخلفین بمانند؛ و منظور از بازماندگان زنانند.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق در کتاب (( المصنف )) و ابن ابی شیبہ، احمد، بخاری، ابو الشیخ و ابن مردویه از انس روایت کرده اند که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جنگ تبوک برگشت و به نزدیکی مدینه رسید فرمود: شما عده ای از مردان را در شهر گذاشتید و به سفر رفتید؛ ولی هیچ راهی نپیمودید و هیچ مالی در راه خدا خرج نکردید و هیچ خستگی از راه دور و دراز ندیدید، مگر اینکه آن عده هم با شما شریک هستند. پرسیدند چطور با ما شریک هستند در حالی که آنها در مدینه بودند؟ فرمود: برای اینکه عذر موجهشان نگذاشت شرکت کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۸

و در مجمع البیان در تفسیر آیه (( لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی ... ما ینفقون )) دارد که بعضی گفتهاند: آیه اولی در باره عبد الله بن زائده که همان ابن ام مکتوم باشد نازل شده، که مردی نابینا بود و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرض کرد: یا رسول الله! من پیرمردی نابینا و فقیر و بی بنیه ام و کسی هم ندارم که دست مرا بگیرد و به میدان جنگ بیاورد، آیا جایز است در شهر بمانم و در امر جهاد شرکت نکنم؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سکوت کرد تا این آیه نازل شد - نقل از ضحاک. و بعضی دیگر گفته اند: در باره عائد بن عمرو و اصحابش نازل شده - نقل از قتاده.

چند روایت در مورد بکائین (چند نفری که به سبب نداشتن مرکب برای حضور یافتن در جنگ بسیار گریستند)

و آیه دوم درباره بکائین (کسانی که بسیار می گریستند) نازل شده، و آنها هفت نفر بودند که عبد الرحمان بن کعب، علبه بن زید و عمرو بن ثعلبه بن غنمه از قبیله بنی النجار، و سالم بن عمیر، هرمی بن عبد الله، عبد الله بن عمرو بن عوف و عبد الله بن مغفل، از قبیله مزینه بودند. این هفت نفر نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده، عرض کردند: یا رسول الله! ما را سوار کن، چون ما مرکبی که بر آن سوار شویم و بیایم نداریم. حضرت فرمود: من هم مرکبی که بشما بدهم ندارم - نقل از ابی حمزه ثمالی.

بعضی دیگر گفته اند: این آیه درباره هفت نفر از قبائل مختلف نازل شده که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده، گفتند: به ما از شتران و یا اسبان مرکبی بده - نقل از محمد بن کعب و ابن اسحاق.

بعضی دیگر گفته اند: آنها جماعتی از قبیله مزینه بودند - نقل از مجاهد. بعضی دیگر گفته اند: جماعتی از فقرای انصار بودند و چون به گریه و التماس افتادند، عثمان به دو نفر از آنها و عباس بن عبد المطلب هم به دو نفر، و یامین بن کعب نصری هم به سه نفر از آنها مرکب دادند - نقل از واقدی - و سپاهیانی که در تبوک همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند سی هزار نفر بودند

که ده هزار نفر آنان مرکب داشتند.

مؤلف: روایات در باره اسماء بکائین اختلاف شدیدی دارد.

و در تفسیر قمی آمده که معصوم فرموده: بکائین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کفشی می خواستند که بپوشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۴۹۹

و در معانی الاخبار به سند خود از ثعلبه از برخی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((عالم الغیب و الشهاده)) فرموده است: مقصود از ((غیب)) آن اموری است که واقع نشده و مقصود از ((شهادت)) آنهایی است که واقع شده است.

مؤلف: این روایت از باب نشان دادن و انگشت نهادن بر نمونه و مصداق است در حالی که لفظ آیه اعم است.

و در تفسیر قمی دارد که: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تبوک آمد اصحاب با ایمانش متعرض منافقین شده، آنها را اذیت می کردند، پس خداوند این آیه را فرستاد: ((سیحلفون بالله لکم اذا انقلبتم الیهم لتعرضوا عنهم)) تا آخر دو آیه.

و در مجمع البیان آمده که بعضی گفته اند: این آیات در باره جد بن قیس و معتب بن قشیر و اصحاب آن دو از سایر منافقین نازل شده، و آنها هشتاد نفر بودند، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از تبوک بیامد و وارد مدینه شد، فرمود: با ایشان نشست و برخاست نکنید و با آنان همکلام مشوید - نقل از ابن عباس - التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۰

آیات ۱۰۶ - ۹۷، سوره توبه

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۹۷) وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَ يَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۹۸) وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبًا عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا - إِنَّهَا قُرْبِيَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۹) وَ السَّيِّقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدًا ذَلِكِ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۰۰) وَ مِمَّنْ حَرَّلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا - تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ (۱۰۱) وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۰۲) خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتِكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۰۳) أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ (۱۰۴) وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتَرْدُونَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۰۵) وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۰۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۱

ترجمه آیات

بادیه نشینان کفر و نفاقشان بیشتر است، و در غفلت از حدود آن چیزهایی که خدا بر پیغمبر خویش نازل کرده شایسته ترند، و خدا دانای شایسته کار است (۹۷) و پاره ای از بادیه نشینان آنچه را انفاق می کنند غرامتی می دانند و برای شما منتظر حوادث بعد هستند، حوادث بد بر خودشان باد، و خدا شنوا و داناست (۹۸) و برخی از بادیه نشینان به خدا و روز جزا ایمان دارند، و آنچه را انفاق می کنند مایه تقرب به خدا و دعای پیغمبر می دانند، بدانید که همان برای ایشان مایه قرب است، خدا بزودی در رحمت خود داخلشان میکند، که خدا آمرزنده و رحیم است (۹۹) و پیشروان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به نیکی پیرویشان کردند خدا از آنان راضی است، و ایشان نیز از خدا راضی اند، خداوند برای ایشان بهشتهایی آماده کرده که در دامنه آنها جویها، روان است و تا ابد در آن جاودانند، و این خود کامیابی بزرگی است (۱۰۰) و بعضی از بادیه نشینان که اطراف شما را منافقند، و همچنین

بعضی از اهل مدینه ، که در نفاق فرو رفته اند، تو ایشان را نمی شناسی ، ما می شناسیمشان ، بزودی دوباره عذابشان خواهیم کرد، و آنگاه به سوی عذابی بزرگ برده می شوند (۱۰۱) عده دیگری هستند که به گناهان خود اعتراف کردند، و عمل شایسته ای را با عمل بد دیگر آمیختند شاید خدا توبه آنان را بپذیرد، که خدا آمرزنده رحیم است (۱۰۲) از اموالشان زکات بگیر، تا بدین وسیله پاکشان کنی و (اموالشان را) نمو دهی ، و درباره آنان دعای خیر کن که دعای تو مایه آرامش آنان است ، و خدا شنوا و داناست (۱۰۳) مگر ندانسته اند که آنکس که توبه از بندگانش می پذیرد و زکاتها را می گیرد خداست ، و خدا توبه پذیر و رحیم است (۱۰۴) بگو (هر چه می خواهید) بکنید که خدا عمل شما را خواهد دید، و همچنین رسول او و مؤمنان نیز، بزودی شما را به سوی دانای غیب و شهود می برند، و خدا شما را از اعمالی که می کردید خبر میدهد (۱۰۵) و عده ای دیگر هستند که کارشان محول به فرمان خدا شده ، یا عذابشان می کند و یا می بخشدشان ، که خدا دانای شایسته کار است (۱۰۶) بیان آیات

بیان آیات شریفه مربوط به وضع اعراب از لحاظ کفر و نفاق و ایمان

در این آیات هم ، گفتار در پیرامون همان غرضی است که آیات قبلی متعرض آن بود، در اینجا وضع اعراب را نسبت به کفر و نفاق و ایمان بیان می کند، البته در خلال آنها آیه صدقه نیز آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۲

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ... معنای کلمه (( اعراب )) و بیان اینکه بادیه نشینان به سبب دروئی از تمدن و علم و ادب از معارف دینی دورتر بوده اند

راغب در مفردات میگوید: فرزندان اسماعیل (علیه السلام) را (( عرب )) گویند، و کلمه (( اعراب )) در اصل جمع عرب است ، و لیکن فعلا- اسم شده برای عربهای بادهنشین ، و در آیه قالت (( الاعراب آمنا : عربها گفتند ایمان آوردیم )) . و آیه ، (( الاعراب اشد کفرا و نفاقا )) و آیه (( و من الاعراب من يؤمن بالله و الیوم الآخر : و پاره‌های از عربها هستند که به خدا و روز جزا ایمان می آورند )) به همین معنا است ، و بعضی گفته اند: جمع (( اعراب )) ، (( اعراب )) می آید، همچنانکه شاعر گفته :

اعراب ذوو فخر بافک

و السنة لطاف فی المقالو کلمه (( اعرابی )) در اصطلاح متعارف اسم شده است برای کسی که منسوب است به بادیه نشینان ، (( و عربی )) به کسی گویند که مقاصد خود را خوب اداء می کند، و کلمه (( اعراب )) به معنای بیان است . این بود مقدار حاجت از کلام راغب در معنای این کلمه خدای تعالی وضع بادیه نشینان را بیان می کند و می فرماید: کفر و نفاق این طبقه از هر طبقه دیگر شدیدتر است ، و بدین جهت شدیدتر است که بخاطر دوریشان از تمدن و محرومیتشان از برکات انسانیت از قبیل علم و ادب ، زمخت تر و سنگدل تر از سایر طبقاتند، و به همین جهت از هر طبقه دیگری به نفهمیدن و ندانستن حدودی که خدا نازل کرده و معارف اصلی و احکام فرعی از قبیل واجبات و مستحبات و حلال و حرامها سزاوارترند.

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ ... در مجمع البیان گفته : (( مغرم )) که همان (( غرم )) است به معنای خسارت مالی است ، که بدون خیانت و تقصیری پیش آمد کند؛ و در اصل ، به معنای لازم بودن است ، و در آیه (( ان عذابها کان غراما : بدرستی که عذاب آن لازم و حتمی بود )) به این معنا است ، و جمله (( حب غرام )) به جمله (( محبتی غیر قابل زوال )) معنا می شود؛ و (( غریم )) را، هم به طلبکار اطلاق می کنند، و هم به بدهکار، برای اینکه هر یک دیگری را لازم دارد، و اگر می گوئیم : (( غرمته کذا )) معنایش این است که من فلان مقدار از مال او را غرامت گرفته و او را به دادنش ملزم ساختم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۳

کلمه (( دائره )) به معنای پیش آمد است ، و بیشتر در حوادث سوء بکار می رود، و از این جهت آن را دائره خوانده اند که حوادث در میان مردم دور می زند، و هر روز یکی را گرفتار می سازد. پس ، اینکه فرمود: (( یتربص بکم الدوائر )) معنایش این است که در انتظار حوادث ناگوار هستند برای شما تا از سلطه شما خلاصی یافته ، بتوانند دوباره به رسوم شرک و ضلالت برگردند.



و معنای اینکه فرمود: (( یتخذ ما ینفق مغرماً )) این است که انفاق را باج دادن و غرامت فرض می کنند، و یا خود آن مال را باج - بنابر اینکه کلمه (( ما )) مصدریه و یا موصوله باشد - می پندارند.

و منظور از این انفاق، انفاق در جهاد، یا - بطوری که گفته شده - در راهی از راههای خیر است و ممکن هم هست منظور از آن انفاق در خصوص صدقات باشد، تا کلام به منزله مقدمه و زمینه چینی باشد برای آیه ای که پس از چند آیه بعد، که حکم صدقه را بیان می کند، خواهد آمد و این احتمال را جمله (( و یتخذ ما ینفق قربات عند الله و صلوات الرسول )) که در آیه بعدی است تأیید می کند، زیرا جمله مذکور نیز به منزله زمینه چینی است برای آیه صدقه که می فرماید: (( و صل علیهم ان صلوتک سکن لهم )) .

بنابراین معنی آیه این است: پاره ای از بادیه نشینان کسانی هستند که انفاق در راه خیر و یا در خصوص صدقات را غرامت و خسارت می پندارند، و منتظر نزول حوادث بد برای شما هستند؛ حوادث بد بر خود آنان است و یا: حوادث بد بر خود آنان باد و خدا شنوای گفتارها و دانای دلهاست .

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ...ظاهراً جمله (( و صلوات الرسول )) عطف است بر جمله (( ما ینفق )) و ضمیر در جمله (( الا-انها قریه )) به کلمه (( ما )) در (( ما ینفق )) و به (( صلوات الرسول )) برمی گردد.

و معنای آیه این است: پاره ای از بادیه نشینان کسانی هستند که ایمان به خدا دارند و او را به یگانگی می ستایند، و به وی شرک نمی ورزند، و به روز جزا ایمان داشته حساب و جزاء را تصدیق دارند، و انفاق در راه خدا و توابع آن را - که همان درود و دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خیر و برکت است - همه را وسیله های تقرب به پروردگار می دانند. هان! آگاه باشید که این انفاق و دعای خیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مایه تقرب ایشان است، و خداوند وعده داده است که ایشان را داخل رحمت خود کند، برای اینکه خداوند آمرزنده گناهان و مهربان با بندگان و اطاعت کاران است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۴

تقسیم مؤمنین به سه گروه: سابقون اولون از مهاجرین و انصار و تابعین آنان به احسان. و بیان مراد از هر کدام وَ السَّبِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ...قرائت معروف این است که (( و الانصار )) - به کسر راء - خوانده شود که به (( المهاجرین )) عطف شود، که در آن صورت تقدیرش این میشود (( پیشینیان اول از مهاجر، و پیشینیان اول از انصار و کسانی که ایشان را به نیکویی پیروی کردند. ولی یعقوب کلمه مذکور را (( الانصار )) - با رفع - خوانده، و در نتیجه منظور از انصار تمامی انصار خواهند بود نه تنها پیشینیان اول ایشان .

و در اینکه مقصود از (( سابقین اولین )) چه کسانیند اختلاف است، بعضی گفته اند: منظور از ایشان آن کسانیند که به دو قبله نماز گزارده اند. بعضی دیگر گفته اند: مقصود از ایشان کسانیند که بیعت رضوان کرده باشند؛ و بیعت رضوان، بیعت در حدیبیه است. بعضی دیگر گفته اند مقصود از ایشان تنها و تنها اهل بدراند. و بعضی گفته اند کسانیند که قبل از هجرت، مسلمان شدند، و این چند وجهی که ذکر شد دلیل لفظی بر هیچ یک آنها در دست نیست .

چیزی که ممکن است تا اندازه ای از لفظ خود آیه استشمام نمود و در حقیقت آیه شریفه، آن را تا حدی تأیید می کند، این است که منظور از (( سابقون اولون )) کسانی اند که قبل از هجرت ایمان آورده و پیش از واقعه بدر مهاجرت کردند و یا به پیغمبر ایمان آورده و او را منزل دادند، زیرا موضوع با دو وصف سابقون و اولون بیان شده، و اسمی از اشخاص و یا عناوین آنها برده نشده، و این خود اشعار دارد بر اینکه بخاطر هجرت و نصرت بوده که سبقت و اولیت اعتبار شده است .

آنگاه جمله‌های که بر سابقون و اولون عطف کرده یعنی جمله (( و الذین اتبعوهم باحسان )) طائفه و مردم دیگری را یاد می کند که به وجه نیکو پیرو سابقون و اولون بودند، و آنکه با پیروی مناسب تر است وصف (( سبق )) است، نه اولیت، چون در برابر تابع

نمی گویند: (( اول )) بلکه می گویند (( سابق )) همچنانکه در مقابل اول نمی گویند (( تابع )) بلکه می گویند (( آخر )) به شهادت آیه (( للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم ... و الذین جاؤا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالایمان )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۵

پس ، بخاطر اینکه (( سابقون )) تمامی کسانی را که در میان مسلمین از ابتداء طلوع اسلام تا روز قیامت به ایمان سبقت جستند شامل می شد لذا کلمه (( اولون )) را آورد تا مختص به مهاجرین و انصار گردد.

و چون (( سبق )) که در مقابل لحوق و تابعیت است از امور نسبی است ، و لازمه اش این است که مسلمین هر عصری در ایمان به خدا سابق باشند بر مسلمین اعصار بعدی ، و مسلمین اعصار بعدی لاحق باشند، لذا در آیه شریفه (( سابقون )) را مقید کرد به (( اولون )) تا دلالت کند بر اینکه مقصود طبقه اول از مسلمین صدر اسلام است .

و چون خدای سبحان طبقه سوم از اصناف سه گانه را در جمله (( و الذین اتبعوهم باحسان )) ذکر نمود، و مقید نکرد به تابعین عصری معین ، و توصیف هم نکرد به تابعین سابق و یا اول و یا امثال آن ، و در نتیجه تمامی مسلمین بعد از سابقون اولون را شامل شد، قهرا مؤمنین به دین اسلام و آنهایی که راستی مؤمنند و نفاق ندارند از ابتدای طلوع اسلام تا روز قیامت سه دسته شدند. یکی سابقون اولون از مهاجرین . دوم سابقون اولون از انصار. سوم تابعین ایشان . و دو صنف اول تابع نیستند؛ پس ، در حقیقت آن دو صنف پیشوا و پیشرو و بقیه مسلمین یعنی صنف سوم تا روز قیامت تابع ایشانند، و اگر متبوع هم باشند به مقایسه با آیندگان متبوعند.

و این خود بهترین شاهد است بر اینکه منظور از سابقین اولین همان کسانی اند که اساس دین اسلام را استوار نموده ، قبل از آنکه بنیانش استوار گردد و بیرقش به اهتزاز درآید، پایههای آن را بپا داشتند، حال یا به اینکه ایمان آورده و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پیوسته ، در فتنه ها و شکنجه ها شکیبائی نموده و از دیار و اموال خود چشم پوشیده به حبشه و مدینه هجرت کردند، و یا به اینکه آنحضرت را یاری نموده و او و مهاجرین با او را در شهر خود و خانه های خود منزل دادند، و قبل از آنکه واقعه ای رخ دهد از دین خدا دفاع کردند. و این تنها با کسانی انطباق دارد که قبل از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ایمان آورده و تا قبل از واقعه بدر که ابتدای ظهور و قدرت نمائی اسلام است دست از شهر و وطن خود شسته ، به مدینه مهاجرت کردند، و یا به آنحضرت ایمان آورده ، او را در شهر خود مدینه منزل داده و خود را آماده نصرتش اعلام داشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۶

پس دو صنف اول جز با مهاجرین تا قبل از بدر، و انصار، یعنی مردم مدینه تطبیق ندارد، و اما صنف سوم یعنی (( الذین اتبعوهم باحسان )) در این صنف نیز قیدی آورده که نکتههای را افاده می کند، و آن قید (( باحسان )) است .

معنای اتباع به احسان در جمله : (( والذین اتبعوهم باحسان )) که وصف طبقه سوم از مؤمنین است مقدمه باید دانست که در زبان عرب برای حرف (( باء )) چند معنا است ، گاهی به معنای (( فی - در )) بکار می رود، و گاهی معنای سببیت را می رساند، و گاهی مصاحبت را؛ و در جمله مورد بحث نمی تواند به معنای (( فی )) بوده و معنای جمله این باشد: (( و کسانی که سابقین اولین را در احسان متابعت کرده اند )) ، چون می دانیم منظور آیه این نیست . و همچنین به معنای سببیت هم نیست ؛ زیرا اگر به این معنا باشد مفاد آیه چنین می شود: (( و کسانی که سابقین اولین را بخاطر احسان پیروی کرده اند )) ، چون اگر به این معنا باشد، و همچنین اگر به معنای (( فی )) می بود، کلمه (( احسان )) را با الف و لام می آورد، و می فرمود: (( بالاحسان )) ، و لیکن کلمه نامبرده را بدون الف و لام آورده ، و از معنای (( باء )) مناسب تر با این کلمه همان معنای سوم است .

و در نتیجه مقصود از این قید این می شود: (( تبعیت آنان همراه با یک نوع احسان بوده باشد )) و خلاصه ، احسان ، وصف برای پیروی می شود.

خواهید گفت مگر پیروی چند جور است؟ در جواب می‌گوئیم: ما از خود قرآن کریم استفاده می‌کنیم که پیروی دو جور است، یکی مذموم و ناپسند، و دیگری ممدوح و پسندیده، و قرآن کریم پیروی کورکورانه و از روی جهل و هوای نفس، - مانند پیروی مشرکین از پدرانشان و پیروی اهل کتاب از احبار و رهبانان و نیاکانشان - را که جز متابعت هوی و شیطان، انگیزه دیگری ندارد مذمت میکند. پس، کسی که پیرویش اینچنین باشد پیرویش بد و مذموم، و کسی که از حق پیروی کند پیرویش خوب و ممدوح است، و خدای تعالی درباره آن می‌فرماید ((الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله)).

و از جمله شرایط احسان در پیروی یکی این است که عمل تابع، کمال مطابقت را با عمل متبوع داشته باشد، که اگر نداشته باشد باز پیروی بد و مذموم است.

پس، ظاهراً منظور از طبقه سوم یعنی ((الذین اتبعوهم باحسان)) کسانی هستند که با پیروی نیک آن دو طبقه را پیروی کنند، یعنی پیرویشان به حق باشد - و یا به عبارتی پیرویشان برای این باشد که حق را با آنان ببینند - پس در حقیقت برگشت این قید به این شد که: پیروی دسته سوم از دو دسته اول پیروی از حق باشد، نه پیروی بخاطر علاقهای که به ایشان دارند، یا بخاطر علاقه و تعصبی که به اصل پیروی از آنان دارند، و همچنین در پیرویشان رعایت مطابقت را بکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۷

این آن معنائی است که از اتباع به احسان فهمیده میشود، نه آنکه دیگران گفته اند که منظور این است که ((ایشان را در کارهای نیک پیروی کنند و یا اعمال صالح و کارهای نیک انجام دهند))؛ چون این دو معنا با نکرده و بی الف و لام بودن ((احسان)) آنطور که باید نمی‌سازد، و فرضی هم که یکی از این دو معنا مراد باشد باز چاره‌ای نیست جز اینکه آن را مقید کنیم به اینکه پیرویشان پیروی از حق باشد؛ زیرا پر واضح است که پیروی حق و پیروی در حق مستلزم انجام کارهای نیک هست، ولی انجام کارهای نیک همیشه پیروی حق و یا پیروی در حق نیست.

پس خلاصه بحث این شد که: آیه شریفه، مؤمنین از امت اسلام را، به سه طائفه تقسیم می‌کند، یکی سابقون اولون از مهاجرین، و یکی سابقون اولون از انصار، و طائفه سوم کسانی که این دو طائفه را به احسان (به حق) پیروی کنند.

در نتیجه از آنچه گذشت چند مطلب بدست می‌آید: اول اینکه، آیه شریفه دو طائفه اول را می‌ستاید به اینکه ایشان در ایمان آوردن به خدا و بر پا کردن پایه‌های دین، سبقت و تقدم داشته‌اند، و بطوری که از سیاق آیه استفاده می‌شود می‌خواهد این دو طائفه را بر دیگر مسلمانان با ایمان برتری دهد.

دوم اینکه کلمه ((من)) در جمله ((من المهاجرین و الانصار)) تبعیضی است، نه بیانی، چون گفتیم فضیلتشان برای چه بود، و همه آنان این فضیلت را نداشتند، و نیز آیه شریفه می‌فرماید خداوند از ایشان و ایشان از خدا راضی شدند، و به شهادت خود قرآن، همه مهاجرین و انصار اینطور نبودند، بلکه یک عده از ایشان بیمار دل و دهن بین بودند، و تحت تأثیر سمپاشیهای منافقین قرار می‌گرفتند، عده‌ای دیگر فاسق بودند، عده‌ای از ایشان کسانی بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از عمل آنان بیزار است، و معنا ندارد که خدا از کسانی راضی باشد که خودش آنها را به این عناوین یاد کرده است.

حکم به فضیلت سابقون اولون از مهاجرین و انصار مقید است به ایمان و عمل صالح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۰۸

سوم اینکه، حکم به فضیلت آن دو طائفه و خوشنودی خدا از ایشان در خود آیه مقید شده به ایمان و عمل صالح، و سیاق آیه بخوبی بر این معنا گواهی می‌دهد، چون آیه شریفه، مؤمنین را در سیاقی مدح کرده که در همان سیاق منافقین را به کفر و اعمال زشت مذمت نموده است. علاوه، در سایر مواردی که خدا مؤمنین را مدح نموده و به خیر و خوبی یاد کرده و به وعده‌های نیکی دلخوش ساخته همه جا گفتار خود را مقید کرده به صورتی که ایمان داشته باشند و عمل صالح بکنند، مانند آیه ((للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم یتبعون فضلا من الله و رضوانا و ینصرون الله و رسوله)) تا آخر آیات سه گانه.

و آیه ((و یتغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک و قهم عذاب الجحیم ربنا و

ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم و من صلح من آباءهم و ازواجهم و ذریاتهم)) که استغفار و دعاء ملائکه در حق مؤمنین را حکایت می‌کند.

و آیه (( محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم ... وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظیما )) .

و آیه (( و الذین آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء کل امرء بما کسب رهین )) خواننده محترم در کلمه (( بایمان )) و جمله (( کل امرء... )) - دقت بفرماید.

و اگر حکم در آیه مقید به ایمان و عمل صالح نباشد، و خداوند از ایشان راضی باشد و ایشان را در هر حال چه نیکی بکنند و چه نکنند چه تقوا بخرج دهند و چه ندهند می‌آموزید، آیه شریفه آن آیه دیگر را که فرموده: (( فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین و آیه و الله لا یرضی عن القوم الفاسقین )) و آیه (( و الله لا یحب الظالمین )) و همچنین آیات بسیار زیادی را تکذیب می‌کرد؛ چون این آیات یا به مطابقه و یا بالتزام دلالت دارد بر اینکه خداوند از ستمگر و فاسق و هر کس که امر و نهی او را اطاعت نکند راضی نیست، و این دلالت طوری است که تخصیص و تقیید و یا نسخ بر نمی‌دارد.

و همچنین امثال آیه (( لیس بامانیکم و لا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یجزیه )) که خطاب به مؤمنین است، با این احتمال نمی‌سازد.

علاوه، اگر بنا باشد حکم خوشنودی خدا در آیه مورد بحث مقید به ایمان و عمل صالح نباشد، بایستی تمامی آیاتی را که راجع به جزا و پاداش نازل شده و وعده و وعید می‌دهد، همه را مقید کنیم به غیر آن دو طائفه، و بگوئیم هر گناهی از هر کس سر بزند کیفری دارد مگر از سابقون از مهاجرین و انصار، و آیات راجع به جزاء و پاداش آنقدر زیاد است که اگر بخواهیم یک یک آنها را مقید کنیم اصل نظام وعده و وعید اختلال یافته، بیشتر شرایع و احکام دین لغو گشته، حکمت تشریح آنها باطل میشود، چه اینکه بگوئیم (( من )) تبعیضی است و این فضیلت مخصوص بعضی از مهاجرین و انصار است، و یا بگوئیم بیانیه است، و فضیلت از آن تمامی ایشان است، و این خود روشن است که در هر صورت این اشکالات وارد می‌شود، (حتی اگر درباره یک نفر هم می‌بود باز هم این اشکالات وارد بود).

معنای رضایت مؤمنین از خدا و رضایت خدا از مؤمنین و بیان اینکه رضایت خدا از اوصاف فعل او است نه از اوصاف ذاتش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ رَضَاً مِنْهُمُ و رضای ما مردم، به معنای موافقت دل با عملی از اعمال است، بدون اینکه ناراحت شود و احساس تضادی کند، مثلاً می‌گویند: فلانی به فلان امر راضی شد یعنی موافقت کرد و از آن امتناع نورزید، و این رضایت به صرف کراهت نداشتن حاصل می‌شود، و لازم نیست که دوست هم داشته باشد. پس، رضایت بنده از خدای تعالی به همین محقق میشود که هر امری را که خدا از او خواسته کراهت نداشته باشد، و هر چیزی را که او نهی کرده و از بنده اش نخواستسته دوست نداشته باشد، و این محقق نمی‌شود مگر وقتی که بنده به قضای الهی و کارهای تکوینی و عالمی او راضی، و همچنین به حکم او و آنچه را که تشریحاً از وی خواسته تن دردهد، و به عبارت دیگر در تکوین و تشریح تسلیم خدا شود، که همان معنی واقعی اسلام و تسلیم شدن به خدای سبحان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۰

و این حرف خود شاهد دیگری است بر آنچه که قبلاً گفتیم که حکم رضایت خدا در آیه مورد بحث مقید به ایمان و عمل صالح است، به این معنا که خدای سبحان از مهاجر و انصار و تابعین کسی را مدح کرده که ایمان به خدا و عمل صالح داشته اند، و خبر می‌دهد از اینکه از اینگونه افراد مهاجر و انصار و تابعین راضی است، و برای آنان بهشتهایی که در دامنه هایش نهرها جاری است آماده کرده است.

و مدلول آیه شریفه این نیست که هر کسی که مصداق مهاجر و یا انصار و یا تابع شد هر چند به اندازه خردلی ایمان به خدا نداشته

و یک عمل صالح هم انجام نداده باشد بخاطر همینکه مهاجرت کرده و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در مدینه در منزلش جا داده و یا از این دو طائفه تبعیت کرده خدا از او راضی است، و دیگر هم به هیچ عنوانی از او خشمگین نمی شود هر چند گناه اولین و آخرین را هم کرده باشد، چون خداوند در حق این سه طائفه مغفرت و رحمت را واجب کرده است.

زیرا رضایت خدا از اوصاف فعلیه او است، نه ذاتیه، او در ذاتش متصف نمی شود به صفتی که قابل تغییر و تبدل است، و در نتیجه ذاتش هم با آن تغییر و تبدل یابد، اگر بندگانش یک روز نافرمانیش کنند، دچار خشم گردد، و در روز دیگری اطاعتش کنند راضی شود، و اگر می گوئیم خدا راضی می شود؛ خشم می کند، معنایش این است که او با عبد خودش معامله رضایت می کند و بر او رحمت می فرستد و نعمتش را ارزانیش می دارد. و اگر می گوئیم خشم می گیرد و غضب می کند، معنایش این است که او با بنده اش معامله غضب می کند، یعنی رحمت خود را از او دریغ نموده، او را دچار عذاب و نقمتمش می سازد.

و لذا ممکن است که نخست راضی شود، و بعدا بخاطر نافرمانی بنده اش غضب کند، یا بعکس در اول غضب کرده بود و بخاطر اطاعتی که از بنده اش سرزد از او راضی شود، چیزی که در خصوص آیه مورد بحث از سیاق برمی آید این است که مقصود از این رضایت رضایتی است که دیگر زایل نمی شود، و خداوند از طوائف نامبرده طوری راضی شده که دیگر برایشان خشم نمی گیرد، چون رضایت از اشخاص معینی نیست، از طبیعت و جنس اخیار است از گذشتگان و آیندگان است، که در ایمان و عمل صالح پیرو گذشتگانی هستند که در ایمان و عمل صالح پایدار بودند، و این امر، امری نیست که زمان در آن دخالت داشته باشد، تا صحیح باشد که در مقطعی از زمان خدا راضی باشد، و در مقطع دیگر خشم بگیرد.

بخلاف آیه (( لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ )) که رضایت در آن مقید به زمان خاصی است و ممکن است فرض شود که بعد از آن زمان خداوند خشم بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۱

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ... حول هر چیز به معنای مکان مجاور و اطراف آن است، این لفظ مانند (( قبل )) و (( بعد )) ظرف است، و کلمه (( مرد )) به معنای سرکشی و بیرون شدن از اطاعت، و تمرین و ممارست شر است، و معنای دوم با جمله (( مردوا علی النفاق )) مناسبتر است، چون معنای آن چنین می شود: آنها بر مساله نفاق تمرین و ممارست کرده اند، به حدی که دیگر عادتشان شده است.

و معنای آیه چنین است: از جمله اعرابی که در پیرامون شما هستند منافقین هستند که در کار نفاق تمرین کرده اند، و همچنین از اهل مدینه هم منافقین هستند که بر نفاق عادت کرده اند، و تو ای محمد ایشان را نمی شناسی، ما می شناسیمشان و بزودی در دو نوبت عذابشان می کنیم، آنگاه به سوی عذاب بزرگ باز خواهند گشت.

مقصود از عذاب کردن منافقین در دو نوبت (سنعذبهم مرتین) چیست؟

مفسرین در اینکه مقصود از عذاب در دو نوبت چیست اختلاف کرده اند؛ بعضی گفته اند معنایش این است که یک مرتبه در دنیا به اسیر شدن و کشته شدن و بار دیگر در قبر عذابشان می کنیم. دیگران گفته اند: یک بار در دنیا با گرفتن زکات و بار دیگر در آخرت به عذاب قبر. بعضی دیگر گفته اند در دو نوبت مبتلایشان می کنیم به گرسنگی. بعضی دیگر گفته اند یکبار در هنگام احتضار و بار دیگر در قبر. دیگری گفته است یک بار با اقامه حدود، و یکبار هم به عذاب قبر. بعضی دیگر گفته اند یک نوبت به رسوائی در دنیا، و نوبتی دیگر به عذاب در قبر. عده ای دیگر وجوه دیگری گفته اند که بر هیچ یکی از آنها دلیلی در دست نیست، و اگر ناگزیر باشیم یکی از آنها را اختیار کنیم باز همان وجه اول از همه وجوه بهتر است.

وَأَخْرُؤْنَ اغْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا... و یعنی از اعراب جماعت دیگری هستند که مانند آن دسته منافق نیستند، و لیکن اعتراف به گناه خود دارند، اینان اعمالشان از نیک و بد مخلوط است، یک عمل نیک می کنند یک عمل زشت مرتکب می شوند، و امید می رود که خداوند از گناهشان درگذرد، که خدا آمرزنده مهربان است.

در اینکه فرمود: (( عسی الله ان یتوب علیهم : امید می رود که خداوند از گناهشان در گذرد )) منظور این بوده که امید را در دل آنها رخنه دهد تا یکسره از رحمت خدا مایوس نگردند، بلکه در میان خوف و رجاء باشند، شاید جانب رجاءشان قویتر شود؛ چون جمله (( ان الله غفور رحیم )) جانب رجاء را قوت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۲

امر به اخذ زکات از اموال مردم

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ كَلِمَةً (( تطهیر )) به معنای برطرف کردن چرک و کثافت از چیزی است که بخواهند پاک و صاف شود و آماده نشو و نما گردد و آثار و برکاتش ظاهر شود، و کلمه (( تزکیه )) به معنای رشد دادن همان چیز است، بلکه آن را ترقی داده خیرات و برکات را از آن بروز دهد، مانند درخت که با هرس کردن شاخه های زائدش، نموش بهتر و میوه اش درشت تر می شود، پس اینکه هم تطهیر را آورد و هم تزکیه را، خیال نشود که تکرار کرده، بلکه نکته لطیفی در آن رعایت شده است، پس اینکه فرمود: (( خذ من اموالهم صدقه )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می کند به اینکه صدقه را از اموال مردم بگیرد؛ و اگر نفرمود: (( من مالهم )) بلکه فرمود: (( من اموالهم )) برای این است که اشاره کند به اینکه صدقه از انواع و اصنافی از مالها گرفته می شود؛ یک صنف نقدینه، یعنی طلا و نقره؛ صنف دیگر اغنام ثلاثه، یعنی شتر و گاو و گوسفند؛ نوع سوم غلات چهارگانه، یعنی گندم و جو و خرما و کشمش.

و جمله (( تطهرهم و تزکیهم )) خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، نه اینکه وصف زکات باشد، به دلیل اینکه بعدا می فرماید: (( بها )) یعنی با صدقه، و معنای آن این است که: ای محمد! از اصناف مالهای مردم زکات بگیر، و آنها را پاک و اموالشان را پر برکت کن.

و کلمه (( صل )) از (( صلوه )) و به معنای دعا است، و از سیاق استفاده می شود که مقصود از این دعا، دعای خیر به جان و مال ایشان است، همچنانکه از سنت چنین به یادگار رسیده که آنجناب در برابر کسی که زکات می داده چنین دعا می کرده که: خدا به مالت خیر و برکت مرحمت فرماید.

و در جمله (( ان صلاتک سکن لهم )) کلمه (( سکن )) به معنای چیزی است که دل را راحتی و آرامش بخشد، و منظور این است که نفوس ایشان به دعای تو سکونت و آرامش می یابد، و این خود نوعی تشکر از مساعی ایشان است، همچنانکه جمله (( و الله سمیع علیم )) مایه آرامشی است که دلهای مکلفینی که این آیه را می شنوند و یا می خوانند بوسیله آن سکونت می یابد.

این آیه شریفه متضمن حکم زکات مالی است، که خود یکی از ارکان شریعت و ملت اسلام است، هم ظاهر آیه این معنا را می رساند و هم اخبار بسیاری که از طرق امامان اهل بیت (علیهم السلام) و از غیر ایشان نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۳

گیرنده زکات خداست و تصدق و اداء زکات نوعی توبه است چنانچه توبه هم صدقه اعمال است

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ استفهامی که در این آیه است استفهام انکاری، و منظور از آن تشویق مردم است به دادن زکات، زیرا مردم اگر زکات می دهند بدین جهت می دهند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا عامل و مأمور وصول آن حضرت از ناحیه خدا مأمور به گرفتن آنست، لذا در این آیه به عنوان تشویق می فرماید: مگر نمی دانید که این صدقات را خدا می گیرد؟ و گرفتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گرفتن خداست، پس در حقیقت گیرنده آن خود خداست.

نظیر این مطلب در داستان بیعت آمده، و فرموده: (( ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم )) و در داستان تیراندازی جنگ بدر می فرماید: (( و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی )) و در جای دیگر بطور کلی و عمومی فرموده: (( من یطع الرسول فقد اطاع الله )) .



آری ، وقتی خدای تعالی بفرماید: (( مگر نمی دانند که خدا صدقاتشان را می گیرد )) مردم تحریک شده ، با شوق و اشتیاق دیگری صدقات را می پردازند و مشتاقند که با پروردگارشان معامله کنند و با او مصافحه نموده ، با دستان خود دستش را لمس نمایند، و خدا از عوارض اجسام منزّه است .

و اگر توبه را با دادن صدقه ذکر کرده ، برای این است که صدقه نیز خاصیت توبه را دارد، توبه پاک می کند، صدقه هم پاک می کند، و دادن صدقه توبه ای است مالی ، همچنانکه در میان همه کارها، توبه به منزله صدقه است ، یعنی صدقه از اعمال است و لذا جمله (( و ان الله هو التواب الرحیم )) را به صدر آیه عطف کرد، و در نتیجه در یک آیه جمع کرد میان توبه و تصدق ، و میان دو اسم از اسامی خودش ، یعنی تواب و رحیم ، و خلاصه از آیه برآمد که تصدق و دادن زکات خود نوعی توبه است . توضیح درباره معنای آیه : (( و قلاعملوا فسیری الله عملکم و رسوله والمؤمنون )) و اینکه مخاطبین آن چه کسانی هستند ورؤیت در آن به چه معنا است ؟

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسیری اللّٰهُ عَمَلْکُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ... این آیه بنا بر ظاهرش می رساند که متصل بما قبل است ، گویا مؤمنین را خطاب نموده ، ایشان را تحریک و تشویق می کند به دادن صدقات ، چیزی که هست لفظ آن مطلق است و در آن دلیلی نیست تا دلالت کند بر اینکه خطاب متوجه خصوص صدقه دهندگان از مؤمنین ، یا به عموم مؤمنین است ، بلکه شامل عمل هر انسانی می شود؛ چه مؤمن زکات دهنده ، چه مؤمنین دیگر و چه کفار و منافقین ؛ و اگر هم بگوئیم عمل کفار را شامل نمی شود، لا اقل منافقین را شامل می شود.

و لیکن آیه ای که گذشت و نظیر این آیه بود، و در سیاق کلام راجع به منافقین بود، یعنی آیه (( و سیری الله عملکم و رسوله ثم تردون الی عالم الغیب و الشهاده فینبئکم بما کنتم تعملون )) که در دیدن اعمال منافقین تنها خدا و رسول را ذکر کرد، و مؤمنین را اسم نبرد، خالی از اشاره به این معنا نیست که خطاب در آیه مورد بحث مخصوص مؤمنین است ، زیرا اگر این آیه را در کنار آن بگذاریم چنین بنظر می رسد که حقیقت اعمال منافقین یعنی آن مقصودی که از کارهای خود دارند از آنجائی که بر عامه مردم پوشیده است ، تنها خدا و رسول او بوسیله وحی او از آن آگاهند، و اما حقیقت کارهای مؤمنین ، یعنی آن منظوری که از کارهایشان دارند، و آن آثار و خواصی که در کارهای ایشان است ، که عبارتست از شیوع تقوا و اصلاح شؤون اجتماع اسلامی ، و امداد فقراء در زندگی ، و خیر و برکت در اموال خود، هم خدا می داند و هم رسول و هم خود مؤمنین در میان خود، و لذا در آیه مورد بحث فرمود (( بزودی خدا و رسول و مؤمنین عمل شما را می بینند )) از طرفی دیگر می بینیم ظهور و خودنمایی اعمال به حقایق آثاری که دارد و فوائد و مضار عمومیش در محیطی که انجام یافته ، و تمثل و تجسم آن در اطوار گوناگونش و در هر زمان و هر عصر از چیزهایی است که اختصاص به اعمال مردم خاصی ندارد، بلکه هر عملی از هر قومی و مردمی صورت بگیرد خواه ناخواه روزی اثر خود را می کند، و همه آن اثر را می بینند.

پس ، معنا ندارد بگوئیم تنها مؤمنین هستند که اعمال صالح یکدیگر و آثار نیک آن را می بینند، ولی اعمال منافقین و آثار سوء آن را نمی بینند بلکه تنها خدا و رسول می بینند. آری ، اگر مقصود از رؤیت مؤمنین ظهور آثار نیک اعمال یکدیگر باشد، دیدن آن ، مخصوص مؤمنین نیست ، همچنانکه دیدن اعمال منافقین هم که همان آثار سوء آن باشد مخصوص خدا و رسول نخواهد بود، چون منافقین با مؤمنین اهل یک جامعه اند چطور ممکن است اعمال آنها برای مؤمنین مشهود نباشد، و اعمال خودشان برای خودشان مشهود باشد.

پس آن احتمالی که در بالا دادیم خیلی احتمال قوی نیست ، و این اشکالی که گفته شد با سیاق خود آیه ذهن انسان را وادار می کند که از آیه چیز دیگری را بفهمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۵

آری ، جمله (( ثم تردون الی عالم الغیب و الشهاده فینبئکم بما کنتم تعملون )) دلالت می کند بر اینکه اولاً- جمله (( فسیری الله

عملکم ...)) ناظر به قبل از بعث و قیامت و مربوط به دنیا است، چون می فرماید (( سپس برمی گردید به عالم غیب و شهادت ))، پس معلوم می شود این دیدن قبل از برگشتن به عالم قیامت و مربوط به دنیا است.

و ثانیاً منافقین تنها در روز قیامت به حقیقت اعمال خود واقف می شوند، و اما قبل از آن تنها و تنها ظاهر اعمال را می بینند، و ما در مباحث گذشته در این کتاب مکرر به این معنا اشاره کرده ایم. وقتی علم منافقین به حقایق اعمالشان را منحصر کرده به روز قیامت، آنهم به خبر دادن خدا به ایشان، و از سوی دیگری فرموده که خدا و رسول و مؤمنین قبل از روز قیامت و در همین دنیا اعمال ایشان را می بینند، و در این دیدن خودش را با پیغمبرش وعده دیگر (مؤمنین) ذکر کرده، چنین می فهمیم که منظور از آن، دیدن حقیقت اعمال منافقین است، و قهراً منظور از این مؤمنین، آن افراد انگشت شماری از مؤمنین هستند که شاهد اعمالند، نه عموم مؤمنین، آن افرادی که آیه شریفه (( و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا )) بدانها اشاره می کند؛ و ما در تفسیر آن در جلد اول این کتاب بحث کردیم.

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: ای محمد! بگو هر کاری که می خواهید چه خوب و چه بد، بکنید، که بزودی خدای سبحان حقیقت عمل شما را می بیند، و رسول او و مؤمنین (شهادای اعمال) نیز می بینند، آنوقت پس از آنکه به عالم غیب و شهود بازگشتید، حقیقت عمل شما را به شما نشان می دهد.

و به عبارت دیگر: آنچه از خیر و یا شر انجام دهید حقیقتش در دنیا برای خدای عالم غیب و شهادت، و همچنین برای رسول او و مؤمنین مشهود است، پس وقتی به قیامت آمدید برای خودتان هم مشهود خواهد گشت.

پس، این آیه مردم را وادار می کند به اینکه مواظب کارهای خود باشند و فراموش نکنند که برای اعمال نیک و بدشان حقایقی است که به هیچ وجه پنهان نمی ماند، و برای هر یک یک افراد بشر مراقبهائی هست که از اعمال ایشان اطلاع یافته، حقیقت آن را می بینند، و آن مراقبان عبارتند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنینی که شهادای اعمال بندگانشان، و خدا از و رای ایشان محیط است، پس هم خدای تعالی آن اعمال را می بیند و هم آنها، و به زودی خدا در قیامت برای خود صاحبان اعمال هم پرده از روی آن حقایق برمی دارد، همچنانکه فرموده: (( لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۶

پس، فرق بسیار بزرگی است میان اینکه انسان عملی را در خلوت انجام دهد و کسی از آن خبردار نشود، و میان آن عملی که در برابر چشم عده ای تماشاگر مرتکب شود، آنهم با اینکه خودش می داند که چنین تماشاگرانی او را تماشا می کنند.

این بود مطالبی که در آیه مورد بحث بود، و اما در آیه قبلی، یعنی آیه (( یتذرون الیکم اذا رجعت الیهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لکم قد نبانا الله من اخبارکم و سیری الله عملکم و رسوله ثم تردون الی عالم الغیب و الشهادة فینبئکم بما کنتم تعملون )) روی سخن با اشخاص معلومی از منافقین بوده، که خدای تعالی پیغمبرش را دستور می دهد به اینکه عذری را که ایشان خواسته اند رد کند، و به ایشان بفرماید: اولاً خدای تعالی مرا و مؤمنین را که در جنگ و در لشکر اسلام با من بودند از کارهای شما خبر داد، و در این آیات از کارهای زشت شما پرده برداشت.

و ثانیاً حقیقت اعمال شما از خدا پنهان نماند؛ چون چیزی از او پنهان نمی تواند باشد، و همچنین از نظر رسول او مخفی نماند، و از شهادای اعمال کسی با او نبوده، و گر نه از نظر ایشان هم مستور نمی ماند. پس بزودی در قیامت خداوند برای خود شما هم پرده از روی آنها بر می دارد و حقیقت اعمال شما را به شما نشان می دهد.

با این بیان به خوبی روشن گردید که فرق میان دو آیه چیست، و با اینکه هر دو در یک سیاق قرار داشتند در آیه مورد بحث خدا و رسول و مؤمنین را ذکر کرد، ولی در آیه قبل آن، تنها خدا و رسول را اسم برد، و از مؤمنین اسم نبرد، این آن نکتهای است که دقت و تدبر در معنای آیه آن را بدست میدهد.

حال اگر کسی به این مقدار اکتفا نکند و راضی نشود مگر به اینکه برای آیه معنایی سطحی تر پیدا کند باید بگوید: در آیه قبل که مربوط به منافقین بود ذکر خدا و رسول برای این بود که منافقین می خواستند با خدا و رسول دشمنی کنند، و با مؤمنین کاری نداشتند، بخلاف آیه مورد بحث که درباره عموم مردم است؛ چون غرض در آن تحریک و تشویق مردم است به عمل صالح، و اینکه هر عملی بکنند در برابر ناظران و تماشاگرانی می کنند، و در بیان این حقیقت عنایتی بخصوص کفار و منافقین نکرد، چون آنها به وجود چنین ناظرانی اعتقاد ندارند - دقت بفمائید - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۷

وَءَاخِرُونَ مَرْحُونَ لَأَمْرٍ اللَّهُ إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ كَلِمَةً ((ارجاء)) به معنای تاخیر است، و آیه شریفه عطف است بر آیه ((و آخرون اعترفوا بذنوبهم)). و معنای تاخیر انداختن ایشان به سوی امر خدا این است که وضع ایشان آنطور روشن نیست که بتوان عذاب خدا را برایشان پیش بینی کرد، و یا مغفرت و آمرزش او را، پس امر ایشان محول به امر خداست، تا او در باره ایشان چه بخواهد، هر چه او خواست همان خواهد شد.

این آیه فی نفسه و با قطع نظر از روایات با وضع مستضعفین تطبیق می کند، که در حقیقت مانند برزخی هستند میان نیکوکاران و بدکاران، هر چند در روایات شان نزول آمده که این آیه در باره آن سه نفری نازل شده که از شرکت در جهاد تخلف ورزیده، بعد توبه کردند، و خداوند توبه شان را پذیرفت؛ که بزودی به آن روایات اشاره میشود - ان شاء الله تعالی .

و به هر تقدیر، آیه شریفه مال کار ایشان را مخفی داشته، و آن را بر همان ابهام و نامعلومی باقی گذارده، حتی در دو اسم شریفی هم که در آخر ذکر کرده یعنی اسم علیم و حکیم باز ابهام را رسانده؛ زیرا این دو اسم دلالت دارند بر اینکه خدا درباره آنان بر مقتضای حکمت و علمش رفتار می کند، بخلاف دو اسمی که در ذیل آیه ((و آخرون اعترفوا بذنوبهم)) آورده؛ چون در آخر آن فرموده: ((عسى الله ان يتوب عليهم و الله غفور رحيم .))

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از داود بن حصین از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که گفت: من از آنحضرت پرسیدم معنای آیه ((و من الاعراب من يؤمن بالله و اليوم الآخر و يتخذ ما يفتق قریات عند الله)) چیست؟ آیا خداوند در برابر انفاق ایشان ثواب می دهد یا نه؟ فرمود: بله می دهد.

روایاتی در ذیل آیه شریفه: ((و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار...))

و نیز در همان کتاب از ابی عمرو زبیری از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خداوند میان مؤمنین مسابقه برقرار کرده، همانطوری که در میان اسبان مسابقه گذاشته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۸

عرض کردم: در کدام آیه قرآن خداوند مؤمنین را به مسابقه در ایمان وادار کرده؟ فرمود: آیه ((سابقوا الی مغفرة من ربکم و جنه عرضها كعرض السماء و الارض اعدت للذین آمنوا بالله و رسله و آیه و السابقون السابقون اولئک المقربون)) و آیه ((و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه)) که نخست ابتداء کرد بدسته اول از مهاجرین اولین، بخاطر آن سبقتی که داشتند، سپس در مرحله دوم انصار را ذکر کرد آنگاه در مرتبه سوم تابعین را و آنان را به احسان امر کرد، پس هر طبقه ای را به قدر درجه و منزلتی که نزد او داشت جلوتر ذکر کرد.

و در تفسیر برهان از مالک ابن انس از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده که گفت: آیه ((و السابقون الاولون)) در باره علی، امیر المؤمنین (علیه السلام) نازل شد، چون او در ایمان آوردن به خدا بر تمامی مردم سبقت داشت، و بر دو قبله نماز گزارد، و در دو مرحله بیعت کرد؛ یکی بیعت روز بدر، و یکی بیعت رضوان، و دو بار هجرت نمود، یکبار با جعفر طیار که به حبشه هجرت کرد، و یکبار هم از حبشه به مدینه.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق اوزاعی از یحیی بن کثیر و قاسم و مکحول و عبده بن ابی لبابه و حسان بن عطیه روایت کرده که گفتند ما از جماعتی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدیم که می گفتند: وقتی آیه ((و السابقون الاولون... و رضوا عنه)) نازل گردید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: این آیه راجع به همه امت من است، و خداوند بعد از آنکه راضی شده باشد دیگر غضب نمی کند.

مؤلف: معنایش این است که آن کسانی که خدا از ایشان و ایشان از خدا راضی شدند همانان هستند که دیگر خداوند بر آنها خشم نمی گیرد، و آیه شریفه همه آنان را شامل است، نه اینکه روایت بخواهد بگوید آیه دلالت دارد بر اینکه خداوند از تمامی امت راضی است؛ چون این حرف مطلبی است که آیات قرآنی بطور قطع و صریح با آن مخالف است. و همچنین جمله دیگر این روایت که فرمود ((و خداوند بعد از آنکه راضی شده باشد دیگر غضب نمی کند)) که مقصود از آن این است که بعد از آن رضایتی که در آیه مذکور است خشم نمی کند، نه اینکه بعد از هیچ رضایتی خشم نمی کند، زیرا این نیز باطل است، (و چه بسا اشخاصی که نخست خدا از ایشان راضی باشد و بعدا بخاطر گناهایی که مرتکب شده و یا می شوند خداوند بر ایشان خشم بگیرد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۱۹

سخن ((قرظی)) مبنی بر اینکه تمامی اصحاب پیامبر (ص) آمرزیده اند و خوب و بدشان اهل بهشتند و نقد و رد آن سخن و نیز در الدر المنثور آمده که ابو الشیخ و ابن عساکر از ابی صخر حمید بن زیاد روایت کرده اند که گفت: من به محمد بن کعب قرظی گفتم نظر شما در باره اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چیست؟ و منظورم این بود که با آن فتنه ها که بر پا کردند خدا با آنان چه معامله ای می کند؟ او گفت: خداوند تمامی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را آمرزیده و در کتاب خود بهشت را بر همه شان چه خوب و چه بد واجب گردانیده است.

گفتم: در کجای قرآن خداوند چنین وعده ای داده که خوب و بد اصحاب پیغمبر را به بهشت ببرد؟ گفت: مگر نخوانده ای که می فرماید: ((و السابقون الاولون...)) که بهشت و رضوان را بر یاران آن جناب واجب کرده، و آن شرطی که در باره تابعان (یعنی دیگر مسلمانان) کرده درباره آنان نکرده.

پرسیدم خداوند چه شرطی بر تابعان کرده؟ گفت: بر آنان شرط کرده که مهاجرین و انصار را به احسان پیروی کنند، و مقصودش این بوده که کارهای نیک ایشان را پیروی بکنند، و لیکن به کارهای زشت آنان اقتداء نکنند. ابو صخر می گوید به خدا قسم این تفسیر چنان به نظرم تازه رسید که تو گوئی من تاکنون آیه را نخوانده بودم، و از کسی هم تفسیر نشنیده بودم تا آنکه محمد بن کعب آن را برایم گفت.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می کنید این روایت برای اصحاب، کارهای بد و نیک و اطاعت و نافرمانی مسلم دانسته چیزی که هست می گوید خداوند از ایشان راضی شده، و همه گناهان و نافرمانی هایشان را آمرزیده و در برابر گناهان کیفرشان نمی دهد. و این حرف همان حرفی است که در بیان گذشته گفتیم که مقتضای آن، تکذیب بسیاری از آیات قرآن کریم است، چون آیات بسیاری دلالت می کند بر اینکه خداوند از فاسقان و ظالمان راضی نیست، و ایشان را دوست نداشته و هدایت نمی کند. و آیاتی بیشتر از آن آیات که بر عمومیت جزای نیک بر عمل نیک و جزای بد بر عمل بد دلالت می کند بدون جهت تقیید نموده و می گوید: ((الا آن عمل بدی که از صحابه سرزند)) با اینکه همه آیات امر و نهی، که آیات احکام است همه از فروعات آن آیات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۰

و اگر مدلول آیه این باشد که قرظی گفته باید خود صحابه که عرب خالص و معاصر و یا متصل به زمان نبوت و نزول وحی بودند، این معنا را بهتر بفهمند، و اگر ایشان از آیه چنین معنایی فهمیده بودند، با خود طور دیگری معامله می کردند، نه آنطوری که تاریخ و روایات صحیح ضبط کرده است.

و چگونه ممکن است همه صحابه مصداق جمله (( رضی الله عنهم و رضوا عنه )) واقع شوند، و همه از آن این معنا را بفهمند، آنگاه خودشان از یکدیگر راضی نباشند؛ مگر نمی دانستند که راضی از خدا کسی است که از هر کس هم که خدا راضی است راضی باشد، آنوقت چگونه از همقطاران خود راضی نبودند؟ در جواب این اشکال نمی توان گفت: صحابه مجتهد بوده و به رأی خود عمل می کرده اند، برای اینکه به فرضی که صحابه مجتهد بوده اند، تازه بخاطر اجتهادشان معذور در مقام عمل بوده اند نه اینکه این اجتهاد مجوز این شده باشد که میان دو صفت از صفات متضاد جمع کنند، هم از خدا راضی باشند، و هم اینکه از افرادی که خدا از ایشان راضی است راضی نباشند، و این رشته سر دراز دارد، می گذریم.

و نیز در الدر المنثور است که ابو عبید، سنید، ابن جریر، ابن منذر و ابن مردویه از حبيب شهید از عمرو بن عامر انصاری روایت کرده اند که گفت: عمر بن خطاب آیه (( سابقون )) را چنین قرائت کرد: (( و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار الذین اتبعوهم باحسان )) و واو (( والذین )) را انداخت و کلمه (( انصار )) را به صدای پیش خواند، زید بن ثابت گفت: آیه (( والذین )) صحیح است. عمر گفت: نه، (( الذین )) است. زید گفت: امیرالمؤمنین بهتر می داند. عمر گفت: بگوئید ابی بن کعب بیاید؛ چون بیامد از او پرسید کدامیک صحیح است؟ ابی گفت: (( والذین )) صحیح است. عمر گفت: عیب ندارد، از حرف ابی تبعیت می نمائیم.

مؤلف: مقتضای قرائت عمر این بود که سبقت و شرافت تنها و تنها مختص مهاجرین بشود، و انصار تابع ایشان گردند، همچنانکه حدیث زیر نیز بدین مطلب اشاره دارد.

در همان کتاب از ابن جریر و ابو الشیخ از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت: عمر به مردی برخورد که می خواند: (( و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار )) عمر دست او را گرفت و گفت: چه کسی برای تو اینطور قرائت کرده و تو یاد گرفته ای؟ گفت: ابی بن کعب. عمر گفت: از من جدا نشو تا تو را نزد او ببرم، وقتی نزد او رفتند عمر پرسید: تو این آیه را برای این مرد اینچنین قرائت کرده ای؟ گفت: آری. پرسید تو همینطور از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده ای؟ گفت: آری. عمر گفت: عجب، من تاکنون خیال می کردم که ما مهاجرین تنها دسته ای هستیم که به بالاترین درجات شرافت و اعتبار رسیده ایم و دیگر کسی با ما در آن درجه شرکت ندارد، (اینک معلوم شد انصار هم با ما شریک هستند).

ابی بن کعب گفت: اول سوره جمعه هم این معنا را تصدیق می کند، آنجا که می فرماید: (( و آخرین منهم لما یلحقوا بهم: و دسته دیگری از ایشان وقتی که به ایشان ملحق شدند )) و در سوره حشر، هم دارد: (( و الذین جاؤا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالايمان: و کسانی که بعد از ایشان آمدند می گویند پروردگارا ما را و برادران ما را که از ما در ایمان سبقت جستند بیامرز )) و در سوره انفال دارد: (( و الذین آمنوا من بعد و هاجروا و جاهدوا معکم فاولئک منکم )): کسانی که ایمان آوردند و هجرت کردند و با شما جهاد نمودند ایشان از شمایند )).

و در کافی به سند خود از موسی بن بکر از مردی روایت کرده که گفت: امام ابو جعفر (علیهالسلام) در تفسیر جمله (( خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا )) فرمود: اینها مردمی بودند مؤمن که گناهای مرتکب می شدند که خوشایند مؤمنین نبود، و امید هست که خداوند از گناهانشان درگذرد.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از زراره از آن حضرت روایت کرده، چیزی که هست در روایت زراره بجای (( مؤمنون ))، (( مذنبون )) است.

روایاتی در ذیل آیه: (( و آخرون اعترفوا بذنوبهم ... )) و اینکه در مورد چه کسانی نازل شده است

و در مجمع البیان در تفسیر آیه شریفه (( و آخرون اعترفوا بذنوبهم ... )) دارد که ابو حمزه ثمالی گفته است: به ما چنین رسیده که این اشخاصی که به گناه خود اعتراف کردند سه نفر بودند: یکی ابو لبابه بن عبد المنذر، دیگری ثعلبه بن ودیعه، و سومی اوس بن

حذام ، که در جنگ تبوک بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حرکت کرد این سه نفر تخلف ورزیده و بعد از آنکه شنیدند آیهای راجع به متخلفین نازل شده یقین کردند که جهنمی شده اند، لاجرم خود را با طناب به ستونهای مسجد بستند، و در همین حال بودند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مراجعت فرمود و از احوال آنها جويا شد، خدمتش عرض شد: توبه کرده و قسم خورده اند که تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدست خود بازشان نکنند باز و آزاد نگردند. حضرت هم فرمود: من نیز قسم می خورم که تا دستوری نرسد ایشان را باز نمی کنم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۲

و چون جمله (( عسی الله ان يتوب عليهم )) نازل گردید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برخاست و نزدیک ایشان رفت و طنابشان را باز نموده آزادشان ساخت ، نامبردگان رفتند و اموال خود را برداشته نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آوردند که این اموال را به کفار اینک از تو تخلف کردیم صدقه بده . حضرت فرمود دستوری برای گرفتن این اموال ندارم ؛ این بود تا آیه خذ من اموالهم صدقه ... )) ، نازل شد، و حضرت قبول کرد.

مؤلف : در این معنا روایات دیگری هست که الدر المنثور نقل کرده ، و در میان آنها در اینکه اسامی این چند نفر چه بوده اختلاف است ، و آیه صدقه را نازل در حق اموال همین سه نفر می داند، و حال آنکه روایات بیشماری که در شان نزول آیه صدقه وارد شده با این حرف مخالف است .

و در همان کتاب است که از ابی جعفر باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: این آیه درباره ابی لبابه نازل شده ، و در این روایت نفر دوم و سوم را اسم نبرده و سبب نزول آن را هم داستان آن واقعه ای دانسته که میان ابی لبابه و بنی قریظه رخ داده ، و به ایشان اشاره کرده بود که اگر به حکم پیغمبر تن در دهید او فرمان اعدام همه شما را میدهد، (و وقتی فهمید خیانت کرده توبه کرد و این آیه نازل شد).

چند روایت در ذیل آیه مربوط به زکات

و در کافی به سند خود از عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی آیه (( خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها )) نازل شد - و البته نزولش در ماه رمضان اتفاق افتاد - حضرت دستور داد منادیش در میان مردم ندا در دهد که : خداوند زکات را بر شما واجب کرده است ، همچنانکه نماز را واجب کرده ، و از همان موقع زکات در طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و گندم و جو و خرما و کشمش واجب گردید. منادی هم این معنا را به گوش همه رسانید، و در خاتمه اعلام داشت که خدا از غیر این چند چیز زکات نمی خواهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۳

آنگاه می گوید: بر سایر اموالشان زکاتی مقرر نکرد تا آنکه یکسال گذشت ، مردم رمضان بعدی را روزه گرفتند و افطار کردند، پس آنگاه منادیش را فرمود تا ندا در دهد: ای گروه مسلمین ! زکات اموالتان را بدهید تا نمازهایتان قبول شود، آنگاه ماءمورین وصول را روانه کرد تا زکات و مالیات اراضی را جمع کنند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه ، بخاری ، مسلم ، ابو داود، نسائی ، ابن ماجه و ابن مردویه از عبد الله بن ابی اوفی روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی صدقه ای برایش می آوردند می گفت : بار الها درود فرست بر فلان قبیله ، پس پدرم صدقه خود را نزد آن جناب برد، حضرت گفت : بار الها درود فرست بر آل ابی اوفی .

و در تفسیر برهان از صدوق نقل کرده که وی به سند خود از سلیمان بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه (( و یاخذ الصدقات )) فرمود: خداوند زکات را از اهلش می گیرد، و به ایشان اجر و ثواب می دهد.

و در تفسیر عیاشی از مالک بن عطیه از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرموده : امام علی بن حسین (علیهم السلام) فرمود: من ضمانت می کنم که صدقه ای که بدست بنده خدا داده می شود پیش از او بدست خود خدا می رسد، چون خود او فرموده : (( و هو یقبل التوبه عن عباده و یاخذ الصدقات )) .



مؤلف: و در این معنا روایات دیگری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی بن ابی طالب و امام محمد باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل شده است.

و در بصائر الدرجات به سند خود از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب پرسیدم آیا اعمال بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم عرضه می شود؟ فرمود: هیچ شکی در آن نیست. سپس اضافه فرمود: مگر نخوانده ای: (( اعملوا فیسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون ))، آری برای خدا گواهی هست در میان خلقش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۴

مؤلف: در این معنا نیز روایات بسیار زیادی در جوامع حدیث شیعه از امامان اهل بیت (علیهم السلام) آمده، و در بیشتر آنها دارد که مقصود از مؤمنون در آیه، ائمه هستند و انطباق این روایات با تفسیری که ما در سابق کردیم روشن است. چند روایت در ذیل آیه شریفه: (( و آخرون مرجون لامر الله ))

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه (( و آخرون مرجون لامر الله )) فرموده: مقصود از این طائفه مردمی از مشرکین بودند که امثال حمزه و جعفر طیار را از مسلمین کشتند و بعدا به اسلام درآمدند و خدا را به یگانگی پرستیدند و شرک را کنار گذاشتند، و لیکن ایمان در دلهاشان راه نیافت تا از مؤمنین واقعی باشند و بهشت برایشان حتمی شود، و از منکرین هم نبودند تا کافر باشند و جهنم برایشان حتمی باشد، لذا حالشان معلوم نبود، و در این آیه در حقشان فرموده: (( این طائفه امرشان با خداست، یا عذابشان می کند و یا از جرائمشان می گذرد )).

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از زراره از آنحضرت نقل کرده و در این معنا روایات دیگری نیز هست. و در تفسیر عیاشی از حرمان روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم مستضعفین چه کسانی اند؟ فرمود: کسانی اند که نه از مؤمنین بشمار می روند، و نه از کفار، و سرانجام کارشان با خداست.

و در الدر المنثور است که ابن منذر از عکرمه روایت کرده که گفت: آیه (( و آخرون مرجون لامر الله )) درباره آن سه نفری نازل شد که از جنگ تخلف کرده بودند.

مؤلف: صاحب الدر المنثور نظیر این روایت را از مجاهد و قتاده نقل کرده، و در آن دارد که اسامی آن سه نفر عبارت است از: هلال بن امیه، مراره بن ربیع، و کعب بن مالک، از قبیله اوس و خزرج و لیکن داستان آن سه نفر با این آیه وفق نمی دهد، و به زودی داستانشان خواهد آمد - ان شاء الله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۵

گفتاری پیرامون زکات و سایر صدقات (نظر اسلام درباره اجتماع و حقوق مالی آن و مزایا و ویژگیهای نظام مالیه عمومی در اسلام)

علوم اجتماعی و اقتصادی روز و بحثهایی که مربوط به آنهاست جامعه را از نظر اینکه جامعه است محتاج می داند به هزینه ای که مخصوص این عنوان باشد و در راه اجتماع و برآوردن حوائج عمومی صرف شود، و این مساله را از مسائل ضروری و بدیهی می داند، که کوچکترین تردید و شکی در آن راه ندارد. بسیاری از مسائل اجتماعی و اقتصادی - و از آن جمله این مساله - در اعصار گذشته مورد غفلت عموم مردم بود و توجهی بدان نداشتند، مگر همان مقدار اجمالی که فطرت آنان بر آن حکم میکرد، ولی امروز این مساله از مباحث ابجدی و پیش پا افتاده ای است که عامه و خاصه مردم بدان آشنائی دارند.

چیزی که هست در بیان اینکه اجتماع نیز در مقابل فرد، واقعیت و هویتی دارد و در جعل احکام مالی برای اجتماع و قوانین و نظامهایی برای آن، شریعت مقدسه اسلام مبتکر و پیشقدم است. آری، اسلام در قرآن کریمش اعلام و بیان داشته که با ترکیب عناصر افرادی که دور هم زندگی می کنند مولود جدیدی پیدا می شود به نام اجتماع، که مانند خود افراد دارای حیات و ممت، وجود و عدم، شعور و اراده، ضعف و قدرت می باشد و عینا مانند افراد، تکالیفی دارد، و خوبیها و بدیها و سعادت و شقاوت و

امثال و نظائر آن را دارد، و در بیان همه این امور آیات بسیاری از قرآن کریم هست، که ما در خلال بحثهای گذشته مکرر به آنها اشاره کردیم.

اسلام همانطور که برای افراد، حقوقی مقرر نموده برای اجتماع نیز حقوقی مقرر داشته و سهمی از منافع اموال و درآمد افراد را به عنوان صدقات واجبه که همان زکات باشد و به عنوان خمس غنیمت و غیر آن را به اجتماع اختصاص داده، و هر چند قوانین اجتماعی به آن صورت کاملی که اسلام آورد سابقه نداشت، و از ابتکارات اسلام بود، لیکن اصل آن ابتکاری و نو ظهور نبود، چون گفتیم که فطرت بشر بطور اجمال آن را در می یافت و لذا در شرایع قبل از اسلام از قبیل قانون حمورابی و قوانین روم قدیم جسته و گریخته چیزهایی در باره اجتماع دیده میشود، بلکه میتوان گفت هیچ سنت قومی در هیچ عصری و در میان هیچ طائفه ای جاری نبوده مگر آنکه در حقوق مالی برای اجتماع رعایت می شده، بنا بر این، جامعه هر جور که بوده در قیام و رشدش نیازمند به هزینه مالی بوده است.

چیزی که هست شریعت اسلام در میان سایر سنتها و شریعتها در این باره از چند جهت ممتاز است، که اگر بخواهیم بفرض حقیقی و نظر صائب اسلام در آن امور واقف شویم باید آنها را دقیقاً مورد بحث قرار دهیم، که اینک از نظر خواننده می گذرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۶

اول اینکه اسلام در تامین جهات مالی اجتماع تنها اکتفا کرده به روز پیدایش و حدوث ملک و از آن تجاوز نکرده؛ و به عبارت روشن تر، وقتی مالی در ظرفی از ظروف اجتماع بدست آمد - مثلاً از زراعت غله ای و یا از تجارت سودی - در همان حال بدست آمدنش سهمی را ملک اجتماع دانسته و بقیه سهام را ملک صاحبش، یعنی کسی که سرمایه گذاری نموده و یا کار کرده است، و جز پرداخت آن سهم، چیز دیگری از او نخواست، و وقتی سهم اجتماع را پرداخت دیگر برای همیشه مالک بقیه سهام خواهد بود. بلکه از امثال آیه ((خلق لكم ما فی الارض جميعا)) و آیه ((ولا تؤتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لكم قیاما)) استفاده می شود که هر ثروتی که بدست می آید در حال بدست آمدنش ملک اجتماع است، آنگاه سهمی از آن به آن فردی که ما وی را مالک و یا عامل می خوانیم اختصاص یافته، و ما بقی سهام که همان سهم زکات و یا خمس باشد در ملک جامعه باقی می ماند. پس، یک فرد مالک، ملکیتش در طول ملک اجتماع است، و ما در تفسیر دو آیه بالا در این باره مقداری بحث کردیم.

و کوتاه سخن آن حقوق مالیه ای که شریعت اسلام برای اجتماع وضع کرده نظیر خمس و زکات حقوقی است که در هر ثروتی در حین پیدایشش وضع نموده، و اجتماع را با خود شریک کرده، و آنگاه فرد را نسبت به آن سهمی که مختص به او است مالک دانسته و به او حریت و آزادی داده تا در هر جا که بخواهد به مصرف برساند و حوائج مشروع خود را تامین نماید، بطوری که کسی حق هیچگونه اعتراضی به او نداشته باشد، مگر اینکه جریان غیر منتظره ای اجتماع را تهدید کند، که در آن صورت باز بر افراد لازم دانسته که برای حفظ حیات خود چیزی از سرمایه خود را بدهند، مثلاً اگر دشمنی روی آورده که می خواهد خساراتی جانی و مالی به بار آورد، و یا قحطی روی آورده و زندگی افراد را تهدید می کند، باید با صرف اموال شخصی خود از آن جلوگیری کنند.

اما وجوهی که معمولاً بعنوان مالیات سرانه و یا مالیات بر درآمد و یا خراج زمین و ده، که در شرایط خاصی گرفته می شود، و یا ده یکی که در احوال معینی می گیرند، همه اینها را اسلام غیر مشروع، و آن را نوعی ظلم و غصب دانسته، که باعث محدودیت در مالکیت مالک می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۷

پس، در حقیقت در اسلام جامعه از افراد خود غیر از مال خودش و سهمی که در غنیمت و عوائد دارد آنهم جز در اول پیدایش و بدست آمدن، چیز دیگری نمی گیرد و تنها در همانها که گفتیم و بطور مشروح در فقه اسلامی بیان شده با افراد شریک است، و اما بعد از آنکه سهم او از سهم مالک معلوم و جدا شد و ملک مالک معلوم گردید، دیگر احدی حق ندارد متعرض وی شود، و در

هیچ حالی و در هیچ شرایطی نمی تواند دست او را کوتاه و حریتش را زایل سازد.

دوم اینکه اسلام حال افراد را در اموال خصوصی نسبت به اجتماع در نظر گرفته ، همچنانکه گفتیم حال اجتماع را در نظر گرفته ، بلکه نظری که به افراد دارد بیشتر از نظری است که به حال اجتماع دارد؛ چون می بینیم که زکات را به هشت سهم تقسیم نموده ، و از آن سهام هشتگانه تنها یک سهم را به (( سبیل الله )) اختصاص داده و بقیه را برای فقراء و مساکین ، و کارمندان جمع آوری صدقات ، و مؤلفه قلوبهم ، و دیگران تعیین نموده ، و همچنین خمس را شش سهم کرده و از آن سهام ششگانه بیش از یک سهم را برای خدا نگذاشته ، و باقی را برای رسول ، ذی القربای رسول ، یتامی ، مساکین و ابن سبیل تعیین نموده است .

و این بدان جهت است که فرد، یگانه عنصری است که اجتماع را تشکیل می دهد و جز با اصلاح حال افراد، اجتماع نیرومند پدید نمی آید. آری ، رفع اختلاف طبقاتی که خود از اصول برنامه اسلام است و ایجاد تعادل و توازن در بین نیروهای مختلف اجتماع و تثبیت اعتدال در سیر اجتماع با ارکان و اجزایش ، صورت نمی گیرد مگر با اصلاح حال افراد و نزدیک ساختن زندگی آنان بهم . اگر وضع افراد اجتماع سر و صورت بخود نگیرد و زندگیا بهم نزدیک نشود و تفاوت فاحش طبقاتی از میان نرود، هر قدر هم برای اجتماع پول خرج شود، و بر شوکت و تزیینات مملکتی افزوده گردد و کاخهای سر به فلک کشیده بالا رود، مع ذلک روز بروز وضع جامعه وخیمتر می گردد، و تجربه های طولانی و قطعی نشان داده که کوچکترین اثر نیکی نمی بخشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۸

سوم اینکه به خود اشخاصی که به اجتماع بدهکار شده اند اجازه داده تا مثلاً زکات خود را به پارهای از مصارف از قبیل فقراء و مساکین برسانند، و محدودشان نکرده به اینکه حتما بدهی خود را به حکومت و زمامدار مسلمین و یا مأمورین جمع آوری زکات بدهند و این خود نوعی احترام و استقلالی است که شارع اسلام نسبت به افراد مجتمع خود رعایت نموده ، نظیر احترامی که برای امان دادن یک مسلمان به یک محارب قائل میشود و هیچ فردی از افراد مسلمین نمی تواند آن ذمه و آن امان را نقض نماید، و با اینکه از کفار محارب است همه مجبورند و حتی خود زمامدار نیز محکوم است به اینکه آن ذمه را محترم بشمارد.

بلی ، اگر ولی امر و زمامدار مسلمین ، در مورد خاصی مصلحت اسلام و مسلمین را در این دید که از دادن چنین ذمهای جلوگیری کند، می تواند در این صورت نهی کند و بر مسلمین واجب می شود که از آن کار خودداری کنند، چون اطاعت ولی امر واجب است . التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۲۹

آیات ۱۱۰ - ۱۰۷ ، سوره توبه

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَكَيْلًا لِّمَنْ أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ الْكِتَابَ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۰۷) لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُطَهَّرِينَ (۱۰۸) أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُيُوتَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُيُوتَهُ عَلَى شِقَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰۹) لَا يَزَالُ بُنِيتُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۱۰)

ترجمه آیات

و کسانی که مسجدی برای ضرر زدن و (تقویت) کفر و تفرقه میان مؤمنان و به انتظار کسی که از پیش با خدا و رسولش ستیزه کرده ساخته اند، و قسم می خورند که جز نیکی منظوری نداریم ، و حال آنکه خدا گواهی می دهد که دروغ گویند (۱۰۷) هرگز در آن مایست ، مسجدی که از نخستین روز، بنیان آن بر اساس پرهیزکاری نهاده شده ، سزاوارتر است که در آن بایستی ، در آنجا مردانی هستند که دوست دارند پاکیزه خوئی کنند، و خدا پاکیزه خویان را دوست دارد (۱۰۸) آیا آنکه بنای خویش بر پرهیزکاری خدا و رضای او پایه نهاده بهتر است ، یا آن کسی که بنای خویش بر لب سیلگاهی نهاده که فرو ریختنی است ، که با وی در آتش

جهنم سقوط کند، و خدا قوم ستمکار را هدایت نمی کند (۱۰۹) بنیانی که ساخته اند همواره مایه اضطراب دل‌های ایشان است، تا وقتی که دل‌هایشان پاره پاره شود و خدا دانای شایسته کار است (۱۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۰ بیان آیات

این آیات عده دیگری از منافقین را یاد آور میشود که مسجد ضرار را ساخته بودند، و وضع ایشان را با وضع مؤمنین که مسجد قبا را ساخته بودند مقایسه می کند.

داستان بنای مسجد ضرار توسط منافقین و نهی خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را از نماز گزاردن در آن وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَّارًا وَكُفْرًا... کلمه (( ضرار )) به معنای ضرر رساندن است، و (( ارضاد )) به معنای کمین گرفتن و در انتظار حمله نشستن است.

اگر این آیه با آیات قبل که راجع به منافقین بود نازل شده باشد، قهراً عطف بر همانها و مربوط به همان منافقینی خواهد بود که در آن آیات مکرر می فرمود: (( و منهم ، و منهم )) و تقدیر این آیه نیز چنین می شود: (( و منهم الذین اتخذوا مسجدا ضرارا : و بعضی از ایشان کسانی اند که مسجد ضرار را ساختند )) .

و اگر جدای از آن آیات نازل شده باشد قهراً (( واوی )) که در صدر آن است و او استینافیه ، و جمله (( الذین اتخذوا )) مبتداء و خیر آن جمله (( لا تقم فیه ابدا )) خواهد بود، هر چند بنا بر تقدیر قبلی هم این وجه را جاری کنیم . البته سایر مفسرین در اعراب آیه و اینکه آیا جملات مذکور مبتداء و خبرند یا خیر وجوه دیگری ذکر کرده اند، که چون دلچسب و خالی از تکلف نیست لذا از نقل آن خودداری شد.

خداوند در این آیه غرضی را که این طائفه از منافقین از ساختن مسجد داشتند بیان داشته و فرموده که مقصودشان از این عمل این بوده که به دیگران ضرر بزنند و کفر را ترویج نموده ، میان مؤمنین تفرقه بیندازند و پایگاهی داشته باشند، تا در آنجا علیه خدا و رسولش کمین گرفته ، از هر راهی که ممکن شود دشمنی کنند، و بطور مسلم اغراض مذکور مربوط به اشخاص معینی بوده ، و آیه راجع به یک داستان و واقعه ای خارجی نازل شده ، و آن داستان بطوری که از روایات مورد اتفاق برمی آید این بوده که جماعتی از بنی عمرو بن عوف مسجد قبا را ساخته ، از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) خواستند تا در آنجا نماز بخواند. رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) هم مسجد را افتتاح نموده ، در آنجا به نماز ایستاد. بعد از این جریان ، عده ای از منافقین بنی غنم بن عوف حسد برده در کنار مسجد قبا مسجد دیگری ساختند تا برای نقشه چینی علیه مسلمین پایگاهی داشته باشند، و مؤمنین را از مسجد قبا متفرق سازند و نیز در آنجا متشکل شده ، در انتظار ابی عامر راهب که قول داده بود با لشکری از روم به سوی آنها بیاید بنشینند، و رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) را از مدینه بیرون کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۱

پس از آنکه مسجد را بنا کردند نزد رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) آمده ، درخواست کردند که آن جناب به آن مسجد آمده و آن را با خواندن نماز افتتاح فرماید و آنها را به خیر و برکت دعا کند، رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) که در آن روز عازم جنگ تبوک بود وعده داد که پس از مراجعت به مدینه به آن مسجد خواهد آمد، پس این آیات نازل گردید.

و چون مسجد آنها به منظور ضرر زدن به مسجد قبا و ترویج کفر به خدا و رسول و تفرقه میان مؤمنینی که در مسجد قبا جمع می شدند و محل کمین برای رسیدن ابی عامر راهب (محارب خدا و رسول ) ساخته شده بود، لذا خدای تعالی از ایشان خبر داد که قسم خواهند خورد بر اینکه ما مقصودی از ساختن این مسجد نداریم مگر اینکه کار نیکی کرده باشیم ؛ یعنی با زیاد کردن مساجد تسهیلاتی برای مؤمنین فراهم آورده باشیم ، و مؤمنین همه جا به مسجد دسترسی داشته باشند. آنگاه خدای تعالی گواهی داده بر اینکه دروغ می گویند و فرموده : (( و لیحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله یشهد انهم لکاذبون )) .

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا...ابتداء نهی می کند رسول خود را از اینکه در آن مسجد به نماز بایستند، و سپس مسجد قبا را اسم برده ، بعد از

مدح و ثنای آن مسجد، نماز خواندن در آنجا را ترجیح داده و فرموده: (( هر آینه ، آن مسجدی که از روز اول بر اساس تقوا باشد سزاوارتر است به اینکه در آن به نماز بایستی )) و با این بیان به مدح نیت بنیان آن از نخستین روز پرداخته ، و بدان جهت نماز گزاردن در آن را بر نماز در مسجد ضرار ترجیح داده است .

هر چند در جمله بالا نفرموده : متعینا باید در مسجد قبا نماز بخوانی ، بلکه فرموده : (( آنجا بخوانی سزاوارتر است )) لیکن همینکه نهی کرد از اینکه در مسجد ضرار نماز بخواند قهرا نماز در مسجد قبا را متعین کرده است .

و جمله (( فیه رجال یحبون ان یتطهروا )) بیان علت رجحان است ، و جمله (( و الله یحب المطهرین )) متمم آن تعلیل است ، و همین تعلیل دلیل بر این است که مقصود از مسجد نامبرده در آیه ، مسجد قبا است ، نه مسجد النبی و یا غیر آن .

و معنای آیه این است که : تا ابد در مسجد ضرار برای نماز نایست ، که من سوگند می خورم مسجد قبا که بر اساس تقوا و پرهیز از خدا از روز اول بنا نهاده شده ، سزاوارتر است به اینکه در آن به نماز بایستی ، زیرا در آن مسجد رجالی هستند که دوست می دارند خود را از گناهان پاک سازند - یا از پلیدیها و آلودگیها طاهر نمایند، و خداوند کسانی را که در صدد پاک کردن خود باشند دوست می دارد، و تو باید در میان چنین مردمی به نماز بایستی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۲

از همینجا معلوم میشود که جمله (( لمسجد اسس ... )) به منزله تعلیلی است برای رجحان آن مسجد بر آن مسجد دیگر، و جمله (( فیه رجال ... )) به منزله تعلیل برای رجحان اهل آن مسجد بر اهل این مسجد است ، و جمله (( افمن اسس بنیانه )) رجحان و مزیت دیگری را بیان می کند. أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ... بیان تفاوت در اساس و پایه زندگی مؤمنین و منافقین در قالبمثل

کلمه (( شفا )) به معنای لبه هر چیز است ، مثلا (( شفا البئر )) به معنای لب چاه است ، و کلمه (( جرف )) به معنای آب رفته و آن محلی است که سیل زیر آن را شسته باشد، بطوری که بالای آن هر لحظه در شرف ریختن باشد، و کلمه (( هار )) اصلش (( هائر )) بوده و با قلب بدین صورت درآمده ، و (( انهار، ینهار، انهیارا )) به معنی به آرامی افتاده است . پس اینکه فرمود: (( علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم )) استعاره ای است تخیلی که حال منافقین مورد نظر را تشبیه می کند به حال کسی که بنائی بسازد که اساس و بنیانش بر لب آب رفته ای باشد که هیچ اطمینانی بر ثبات و استواری آن نباشد، و در نتیجه خودش و بنایش در آن وادی فرو ریزد، و ته وادی ، جهنم باشد، و او و بنایش در قعر جهنم بیفتد. بخلاف کسی که بنای خود را بر اساس پرهیز از خدا و امید بخشودی او بنا کند یعنی زندگیش بر روی دو پایه و اساس استوار باشد، یکی ترس از عذاب خدا و یکی امید به خشنودی او.

و از ظاهر سیاق برمی آید که جمله (( افمن اسس بنیانه علی تقوی ... )) و جمله (( ام من اسس بنیانه علی شفا جرف هار... )) هر یک مثلی است که یکی اساس زندگی مؤمنین ، و دیگری پایه زندگی منافقین را مجسم میسازد، و آن اساس و پایه همان دین و روشی است که دنبال می کنند؛ دین مؤمن تقوا و پرهیز از خدا و طلب خشنودی اوست با یقین و ایمان به او، و دین منافق مبنی بر شک و تزلزل است .

و بهمین جهت دنبال این دو مثال برای مزید توضیح و بیان می فرماید: (( لا یزال بنیانهم )) یعنی منافقین (( الذی بنوا ریه )) یعنی همواره آن بنائی که بنا نهاده اند شک و تزلزل است (( فی قلوبهم )) در دلهایشان ، و هیچوقت مبدل به یقین و آرامش نمی شود (( الا ان تقطع قلوبهم )) و از بین نمی رود مگر آنکه دلهایشان متلاشی شود، و با متلاشی شدن آن ، تزلزل و تردیدشان هم متلاشی گردد، (( و الله علیم حکیم )) و بهمین جهت که او علیم و حکیم است آن طائفه را رفعت می دهد و این طائفه را پست می گرداند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۳

بحث روایتی

روایاتی در مورد بنای مسجد ضرار و نزول آیات مربوطه ، سازندگان آن مسجد و کسانی که به دستور پیامبر (ص) آن را ویران

ساختند...

در مجمع البیان می گوید: مفسرین نقل کرده اند که بنی عمرو بن عوف مسجد قبا را ساخته ، به نزد رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) فرستادند تا تشریف آورده ، در آن نماز بگزارد؛ رسول خدا (صلی الله و علیه و آله ) آن مسجد را افتتاح فرمود، جماعتی از منافقین از بنی غنم بن عوف برایشان حسد برده ، با خود گفتند: ما نیز مسجدی می سازیم و در آن نماز می گزاریم ، و دیگر به جماعت محمد (صلی الله و علیه و آله ) حاضر نمی شویم . و آنها دوازده نفر بودند، بعضی گفته اند پانزده نفر بودند، که از جمله ایشان بود ثعلبه بن حاطب ، معتب بن قشیر، و نبتل بن حارث ، پس مسجدی پهلوئی مسجد قبا ساختند.

پس از آنکه از کار آن فارغ شدند نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) آمده ، در حالی که آن جناب آماده سفر به تبوک می شد، بعرضش رساندند: یا رسول الله ! ما برای افراد مریض و کسانی که کارشان زیاد است و نمی توانند راه دوری طی نموده تا مسجد شما بیایند، و نیز برای شبهای بارانی و شبهای زمستان مسجدی ساخته ایم و میل داریم بدانجا تشریف آورده ، در آن نماز بگزاریم ، و برای ما به برکت دعا فرمائی . حضرت فرمود: من الان سر راه سفرم ، اگر ان شاء الله برگشتم به محله شما می آیم و در مسجد شما نماز می گزارم ؛ ولی وقتی از سفر تبوک برگشت این آیات نازل شد، و وضع آن مسجد را روشن نمود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) عاصم بن عوف عجلانی و مالک بن دخشم را که از قبیله بنی عمرو بن عوف بود فرستاد و به ایشان فرمود: به این مسجدی که مردمی ظالم آنجا را ساختهاند بروید، و خرابش نموده آن را آتش بزنید. و در روایت دیگری آمده که عمار یاسر و وحشی را فرستاد و آندو آن مسجد را آتش زدند، و دستور داد تا جای آن را خاکروبه دان نموده ، کثافات محل را در آنجا بریزند.

مؤلف : و در روایت قمی آمده که : آن جناب مالک بن دخشم خزاعی ، و عامر بن عدی از قبیله بنی عمرو بن عوف را فرستاد، و مالک بدانجا شده به عامر گفت : صبر کن تا من از منزل آتشی بیاورم ، پس به درون خانه خویش شده آتشی بیاورد و به سقف مسجد که از شاخ و برگ خرما پوشیده بود افکند، همچنین سوختنیهای داخل مسجد را آتش بزد و مردم آن مسجد متفرق شدند، و زید بن حارثه همچنان نشست تا مسجد به کلی بسوخت ، آنگاه دستور داد تا چهار دیوارش را خراب کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۴

و این قصه به طرق بسیاری از طرق اهل سنت وارد شده ، و روایات همه ، مضمونشان قریب به هم نقل شده ، جز اینکه در اسامی افرادی که مأمور به تخریب مسجد شدهاند اختلاف دارند.

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن اسحاق روایت کرده اند که گفت : اشخاصی که مسجد ضرار را ساختند دوازده نفر بودند به نامه ای : ۱ - خذام بن خالد بن عبید بن زید ۲ - ثعلبه بن حاطب ۳ - هلال بن امیه ۴ - معتب بن قشیر ۵ - ابو حبیب بن ازعر ۶ - عباد بن حنیف ۷ - جاریه بن عامر ۸ و ۹ - و دو پسرانش مجمع و زید ۱۰ - نبتل بن حارث ۱۱ - بخدج بن عثمان ۱۲ - ودیعه بن ثابت .

و در مجمع البیان در تفسیر جمله (( و ارضادا لمن حارب الله و رسوله )) گفته است : این جمله در شان ابو عامر راهب است ، و از جمله داستانهای این بوده که وی در ایام جاهلیت به رهبانیت درآمده ، لباس خشن به تن می کرد، و چون در مدینه خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) رسید نسبت به وضع آن جناب حسد برد و شروع کرد علیه آنحضرت تحریک کردن ، و آنگاه بعد از فتح مکه به سوی طائف گریخت و پس از آنکه اهل طائف مسلمان شدند به شام گریخت و از آنجا به روم رفت و به کیش نصرانیت درآمد، و این مرد پدر حنظله غسیل الملائکه است ، که در جنگ احد در حالی که جنب بود در رکاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) شهید شد و ملائکه او را غسل دادند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) ابو عامر را فاسق نامید، او از شام به منافقین پیغام فرستاده بود که خود را آماده کنند، و مسجدی



بسازند که من نزد قیصر میروم و از او لشکری گرفته به سوی شما خواهم آمد و محمد را از مدینه بیرون خواهیم کرد، به همین جهت این عده از منافقین منتظر آمدن ابو عامر بودند، ولی او قبل از رفتن نزد قیصر مرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۵ مؤلف: در این معنا چند روایت آمده است.

در کافی به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آنحضرت پرسیدم آن مسجدی که بر اساس تقوی بنا نهاده شده کدام مسجد بود، حضرت فرمود: مسجد قبا بود.

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود آورده، و نیز در کافی به سند خود از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) در این معنا روایتی آمده است. و در الدر المنثور به چند طریق از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرموده (( مقصود از آن مسجد این مسجد من است )) و لیکن این حرف مخالف با ظاهر آیه و مخصوصاً با جمله (( فیه رجال ... )) است؛ برای اینکه گفتار در این آیه در مقایسه میان دو مسجد قبا و ضرار، و قیاس میان اهالی آندو است، وقتی زمینه کلام این باشد، آیه چه ربطی می تواند با مسجد الرسول داشته باشد.

و در تفسیر عیاشی از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از قول خدای تعالی که فرموده: (( فیه رجال یحبون ان یتطهروا )) پرسش نمودم که آنها چه کسانی هستند؟ فرمود کسانیکه با آب استنجاء می کنند، آنگاه فرمود: این آیه درباره اهل قبا نازل شده است.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: دوست می دارند که مخرج بول و غائط خود را با آب شستشو کنند، و این معنا از دو سید بزرگوار امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده. و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که آنحضرت از مردم محله قبا پرسیدند مگر شما در طهارت خود چه می کنید که خدای تعالی طهارت شما را ستوده؟ گفتند: ما اثر غائط را با آب شستشو می دهیم. فرمود: خداوند درباره شما فرموده: (( و الله یحب المطهرین )).

و نیز در مجمع البیان درباره قرائت جمله (( الا ان تقطع قلوبهم )) گفته است: یعقوب و سهل (( الی ان )) قرائت کرده اند که در این صورت (( الی )) را حرف جر دانسته اند، و این قرائت حسن، قتاده، جحدری و جماعتی دیگر است، و برقی این قرائت را از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است. التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۶

آیات ۱۲۳ - ۱۱۱، سوره توبه

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۱۱) التَّائِبُونَ الْعَبِيدُونَ الْحَمِيدُونَ السَّخَّوْنَ الرَّكْعُونَ السَّجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (۱۱۲) مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَى قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (۱۱۳) وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّهٌ حَلِيمٌ (۱۱۴) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۱۵) إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مَنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (۱۱۶) لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رءُوفٌ رَّحِيمٌ (۱۱۷) وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۱۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (۱۱۹) مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ

إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۱۲۰) وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ لِيُجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۲۱) وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱۲۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۱۲۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۷

ترجمه آیات

خدا از مؤمنان جانها و مالهايشان را خريده به اين (بهاء) كه بهشت از آن آنها باشد (در عوض) در راه خدا كارزار كنند، بكشند و كشته شوند، اين وعده حقی است بر او كه در تورات و انجيل و قرآن ذكر فرموده، و كيست كه به پيمان خویش از خدا وفادارتر باشد؟ به معامله پر سود خویش كه انجام داده ايد شادمان باشيد، كه اين كاميابی بزرگ است (۱۱۱) (مؤمنان کسانی هستند كه) توبه كنندگان و عبادتكاران و سپاسگويان و سياحت كنندگان و ركوع كنندگان و سجده آوران و آمران به معروف و نهي كنندگان از منكر و حافظان حدود الهی و بشارت ده (به اين چنين) مؤمنان (۱۱۲) پيغمبر و کسانی كه ايمان آورده اند نبايد برای مشرکين پس از آنكه معلومشان شد كه اهل جهنمند آمرزش بخواهند، اگر چه خويشاوند باشند (۱۱۳) و آمرزش خواستن ابراهيم برای پدرش نبود مگر به اقتضای وعده ای كه به وی داده بود، و چون برايش آشكار شد كه پدرش دشمن خداست از او بيزاری جست، آری، ابراهيم خدا ترس و بردبار بود (۱۱۴) چنين نبوده كه خداوند، گروهی را پس از هدايتشان گمراه كند، مگر آنكه چیزهائی را كه بايد از آن بترسند برای ايشان بيان كنند، كه خدا به همه چیز داناست (۱۱۵) خدا، ملك آسمانها و زمين خاص اوست، زنده می كند و می ميراند، و شما را جز خدا سرپرست و ياورى نيست (۱۱۶) خدا پيغمبر و مهاجران و انصار را بخشيد، همان کسانی كه در موقع سختی از او پيروی كردند، پس از آنكه نزديك بود دلهاي گروهی از ايشان از حق منحرف گردد سپس آنها را ببخشيد كه خدا با آنان مهربان و رحيم است (۱۱۷) و نیز آن سه تن را كه بازماندند، تا وقتی كه زمين با همه فراخی بر آنان تنگ شد، و از خویش به تنگ آمدند و بدانستند كه از خدا جز به سوی او پناهی نيست ببخشيد و به آنها توفيق توبه بداد تا توبه كنند كه خدا توبه پذير و رحيم است (۱۱۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۸

ای کسانی كه ايمان آورده ايد از خدا بترسيد و قرين راستگويان باشيد (۱۱۹) مردم مدینه و باديه نشينان اطرافشان نمی بايست از پيغمبر خدا تخلف كنند، و نه جان خویش از جان وی عزيزتر دارند، اين بخاطر آن است كه در راه خدا تشنگی و رنج و گرسنگی به آنان نميرسد، و در جائي كه كافران را به خشم آورد قدم نمی گذارند، و ضربه ای از دشمن نمی خورند، مگر آنكه به عوض آن برای ايشان عمل صالحی نويسند، كه خدا پاداش نيكوکاران را تباه نمی كند (۱۲۰) هيچ خرجی كم و زياد نکنند، و هيچ دره ای نپيمايند، مگر برای آنان نوشته شود، تا خدا بهتر از آنچه عمل می كردند به آنان پاداش دهد (۱۲۱) مؤمنان همگی نتوانند سفر كنند، چرا از هر گروه از ايشان دسته ای سفر نکنند تا در كار دين، دانش اندوزند، و چون بازگشتند قوم خویش را بيم دهند، شايد آنان بترسند (۱۲۲) ای کسانی كه ايمان آورده ايد با آن کسانی كه از كفار مجاور شمايند كارزار كنيد، و بايد در شما خشونتى ببينند، و بدانيد كه خدا يار پرهيزكاران است (۱۲۳)

بيان آیات

اين آیات در باره مطالب گوناگونی است كه يك غرض واحدی، همه را به هم مرتبط و به آن غرضی كه آیات قبلی در مقام بيان آن بود مربوط می سازد، زيرا اين آیات در پيرامون جنگ و جهاد است. بعضی از آنها مؤمنين مجاهد را مدح نموده و وعده جميل داده است. و بعضی از آنها از محبت و دوستی با مشرکين و طلب مغفرت جهت ايشان نهي می كند. بعضی ديگر از آنها دلالت بر گذشت خدای تعالی از آن سه نفری دارد كه در جنگ تبوك تخلف ورزیدند، بعضی ديگر اهل مدینه و اطراف آن را ماء مور می كند به اينكه با رسول خدا (صلی الله عليه و آله) هر جا كه خواست برای قتال بيرون رود بيرون روند، و از آنجناب

تخلف نکنند. بعضی دیگر مردم را دستور می دهد که از هر طائفه عده ای بکار تفقه در دین و آموختن معارف آن پرداخته ، پس از مراجعت به سوی قوم خود در میان آنان به تبلیغ دین پردازند. و بعضی از آنها حکم میکند به اینکه باید با کفار همجوار کارزار کنند.

وعده قطعی بهشت به کسانی که در راه خدا با جان و مال خود جهاد می کنند (ان الله اشتری )

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ ... کلمه (( اشترأ )) به معنای قبول آن جنسی است که در خرید و فروش در برابر پرداخت قیمت به انسان منتقل می شود.

خدای سبحان در این آیه به کسانی که در راه خدا با جان و مال خود جهاد می کنند وعده قطعی بهشت می دهد و می فرماید که این وعده را در تورات و انجیل هم داده ، همانطور که در قرآن می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۳۹

خداوند این وعده را در قالب تمثیل بیان نموده و آن را به خرید و فروش تشبیه کرده است ، یعنی خود را خریدار و مؤمنین را فروشنده و جان و مال ایشان را کالای مورد معامله و بهشت را قیمت و بهاء و تورات و انجیل و قرآن را سند آن خوانده است ، و چه تمثیل لطیفی بکار برده است ؛ و در آخر مؤمنین را به این معامله بشارت داده و به رستگاری عظیمی تهنیت گفته است . التَّابُونَ الْعَبْدُونَ الْحَمْدُونَ السُّحُونَ ... وضع و وصف فردی و اجتماعی مؤمنین

این جمله مؤمنین را به نیکوترین صفاتشان توصیف می کند. و اینکه همه اوصاف ایشان را با صدای پیش آورده ، برای این است که خبر آنها مبتدائی محذوف و تقدیر آن : (( المؤمنون هم التائبون العابدون ... )) است ، یعنی مؤمنین بخاطر اینکه از غیر خدا به سوی خدا بازگشت کردند تائبان ، و چون او را میپرستند عابدان ، و چون با زبان ، حمد و سپاس او گویند حامدان ، و چون با قدمهای خود از این معبد به آن معبد می روند سائحان ، و بخاطر رکوع و سجودشان راکعان و ساجدانند.

این وضع ایشان در حال انفراد است ، اما وضعشان نسبت به حال اجتماع ، آنها مانند دیدبانانی هستند که اجتماع خود را به سوی خیر سوق می دهند، یعنی امر به معروف و نهی از منکر نموده ، حدود خدائی را حفظ می نمایند، نه در حال انفراد، نه در حال اجتماع ، نه در خلوت و نه در ظاهر از آن حدود تجاوز نمی کنند. آنگاه با اینکه خداوند در آیه قبل ، خودش بشارتشان داده بود اینک به رسولش دستور می دهد به اینکه ایشان را بشارت دهد، و این خود تاکید را می رساند، آنها تاکید بلیغی که نمی توان حد و مرزی برایش قایل شد.

از آنچه گذشت معلوم شد که اولاً- چه نکته‌های در ترتیب اوصاف مذکور از مؤمنین بوده ، و اگر اول توبه و عبادت و گردش و رکوع و سجود ایشان را آورده ، برای این است که این اوصاف ، اوصاف فردی آنان است ، لذا اول آنها را ذکر کرده ، بعداً اوصاف اجتماع ایشان را که ناشی از ایمان آنان است ذکر نموده ، و آن این است که مؤمنین با امر به معروف و نهی از منکر اجتماع صالحی بوجود می آورند، آنگاه در خاتمه وصف پسندیده و جمیلی را که ایشان در هر دو حال یعنی هم در حال انفراد و هم در حال اجتماع دارند ذکر کرده ، و آن این است که ایشان حافظ حدود خدایند، و اگر تعبیر به (( حافظ )) کرد برای این است که بفهماند مؤمنین ، هم خودشان از حدود خدا تجاوز نمی کنند، و هم نسبت به آن اهتمام و مراقبت دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۰

و ثانیاً معلوم شد که مقصود از (( سیاحت )) - که در لغت به معنای سیر و گردش در زمین است - در اینجا آن معنایی که با سیاق ترتیب مناسب تر است سیر و رفت و آمد در جایگاههای عبادت و مساجد است ، نه آن معنایی که بعضی گفته اند که منظور از آن روزه گرفتن و یا سیاحت در زمین به منظور تفکر در عجائب قدرت خدا و دیدن آثار و دیوار امتهای گذشته و عبرت گرفتن از سرنوشت آنان ، و یا منظور از آن ، مسافرت جهت طلب علم و یا طلب خصوص احادیث باشد، زیرا این احتمالات و وجوه با سیاق آیه تناسب ندارد.

اما در مورد وجه اول باید گفت که از جهت الفاظ آیه ، هیچ دلیلی بر آن نیست ، بقیه وجوه هم گو اینکه در آیات دیگر سفارش به آن شده ، مثلاً درباره سیر و تفکر در سرنوشت امم گذشته فرموده : (( افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الذین من قبلهم )) و درباره سیر و سفر برای آموختن علم دین فرموده : (( فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین )) ؛ الا اینکه اگر منظور از (( سائحون )) یکی از دو وجه فوق باشد آن لطفی را که در ترتیب صفات ردیف شده هست از بین می برد.

و ثالثاً بدست آمد که این صفات شریفه ، صفاتی است که ایمان مؤمن با آنها تمام و کامل می شود و مؤمن با داشتن آنها مستوجب وعده قطعی خدا به بهشت و آن بشارت که خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) دادند می گردد، و بدین جهت مستوجب میشود که داشتن این صفات ، ملازم با قیام به حق خدا باشد، و قیام به حق خدا هم باعث می شود که خدای تعالی درباره چنین مؤمنی ، حقی را که بر خود واجب کرده و به وعده هائی که به او داده وفا کند.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ ... لَاؤَةَ حَلِيمَسَبَبِ عَدَمِ جَوَازِ اسْتِغْفَارِ بَرَاءِ مُشْرِكِينَ لِعَوْدَةِ بَدَنِ اسْتِغْفَارِ بَرَاءِ أَنَا نَ اسْتِ

معنای آیه روشن است ، لیکن این نکته را باید در نظر داشت که چون در آیه دومی بعد از بیان سبب استغفار ابراهیم برای پدرش می فرماید (( وقتی که فهمید او دشمن خدا است ، از او بیزار می جست )) و با این بیان معلوم کرد که مشرکین دشمنان خدا و جهنمی هستند، و در نتیجه نباید برای آنان استغفار کرد، اینکه در این آیه می فرماید حال که این معنا برای پیغمبر و پیروانش معلوم شد باید از این مطلب ضروری و روشن غفلت نوزند، که استغفار برای مشرکین از این جهت جائز نیست که لغو است ، و خضوع ایمان مانع است از اینکه بنده خدا با ساحت کبریای او بازی نموده ، کاری لغو بکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۱

چون از یکی از دو صورت بیرون نیست ، یا خداوند بخاطر تقصیری که از بنده اش سرزده با او دشمن و از او خشمگین است ، و یا بنده با خدای تعالی دشمن است ؛ اگر فرضاً خدا با بنده اش دشمن باشد ولی بنده اش با او دشمن نباشد و بلکه اظهار تذلل و خواری کند، در اینصورت جای این هست که بخاطر سعه رحمت او آدمی برای آن بنده طلب مغفرت کند، و از خداوند بخواهد که به حال آن بنده اش ترحم کند. اما اگر بنده با خدا سر دشمنی داشته باشد مانند مشرکین معاند - و خود را بالاتر از آن بداند که به درگاه خدا سر فرود بیاورد، در چنین صورتی عقل صریح حکم می کند به اینکه شفاعت و یا استغفار معنا ندارد، مگر بعد از آن که آن بنده عناد را کنار گذاشته ، به سوی خدا توبه و بازگشت کند و به لباس تذلل و مسکنت درآید.

و گر نه چه معنا دارد که انسان برای کسی که اصلاً رحمت و مغفرت را قبول ندارد و زیر بار عبودیت او نمی رود، استغفار نموده ، از خدا بخواهد که از او درگذرد. آری ، این درخواست و شفاعت استهزاء به مقام ربوبیت و بازی کردن با مقام عبودیت است ، که به حکم فطرت عملی است ناپسند و غیر جائز.

و خداوند این جائز نبودن را به حق نداشتن تعبیر کرده و فرموده : (( ما کان للنبی و الذین آمنوا )) یعنی پیغمبر و آنان که ایمان آورده اند حق ندارند استغفار کنند بعد از آنکه برای آنها معلوم شد که ...، و ما در تفسیر آیه (( ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله )) گفتیم که حکم جواز در شرع بعد از جعل حق است .

پس ، معنای آیه چنین می شود: رسول الله و کسانی که ایمان آورده اند بعد از آنکه با بیان خداوندی برای آنها ظاهر شد که مشرکین دشمنان خدایند و مخلد در آتشند، دیگر حق ندارند برای آنان استغفار کنند هر چند از نزدیکانشان باشند، و اگر ابراهیم برای پدر مشرکش استغفار کرد برای این بود که در آغاز خیال میکرد پدرش هر چند مشرک است ولی با خدا دشمنی و عناد ندارد، و چون قبلاً به او وعده استغفار داده بود لا جرم برای او طلب مغفرت کرد، ولی وقتی فهمید که او دشمن خداست و بر شرک و ضلالت خود اصرار می ورزد، از او بیزار می جست .

(( ان ابراهیم لاواه حلیم )) این جمله وعده ابراهیم و استغفار او را برای پدرش تعلیل می کند، به اینکه او جفای پدرش را تحمل

نمود، و او را وعده نیکی داد، چون او مردی بردبار بود، و برایش طلب مغفرت کرد، چون مردی (( اواه )) بود، و اواه کسی را گویند که از ترس خدا و به طمع و امید به خیرات او خیلی آه بکشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۲

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ... مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيحَةٍ لِرِائِنِ دُو آيَه ، متصل به دو آیه قبلی است ، که از استغفار برای مشرکین نهی می کرد. و این دو آیه یکی مؤمنین را تهدید می کند به اینکه اگر از آن کارهایی که خداوند بیان کرده پرهیز نکنند، بعد از هدایت گمراهشان خواهد کرد، و در میان همه کارهایی که خداوند از آنها نهی نموده ، آن کاری که با مورد آیه تطبیق دارد همان استغفار کردن برای مشرکین و محبت به ایشان است ، که مؤمنین باید از آن پرهیزند، و الا- بعد از هدایت دچار ضلالت می شوند.

و خواننده محترم برای روشن شدن بیشتر آیه مورد بحث باید به مطالبی که ما در تفسیر آیه (( الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون )) در جلد پنجم این کتاب و همچنین در تفسیر آیات راجع به ولایت مشرکین و اهل کتاب در سوره های گذشته گذرانیدیم مراجعه نماید. و این آیه به یک اعتبار در معنای آیه (( ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم )) و آیات دیگری در این معنا است که همه بر این معنا گویا هستند که یکی از سنتهای الهی این است که نعمت و هدایت خود را بر بنده اش مستمر بگرداند و از او سلب نکند، تا خود بنده بخاطر کفران و تعدیش موجبات تغییر آن را فراهم آورد، آنوقت است که خدای تعالی نعمت و هدایت خود را از او می گیرد.

علت وجوب تبری از دشمنان خدا، و اشاره به عمومیت این حکم

آیه دومی یعنی آیه (( ان الله له ملک السموات و الارض یحیی و یمیت و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر )) در ذیلش حکمی را که آیه قبلی بر آن دلالت می کرد چنین تعلیل می کند که اگر از دوستی با دشمنان خدا نهی نموده و گفتیم که باید از آنان بیزاری بجوئید، برای این است که جز خدای سبحان کسی ولی و یاور حقیقی نیست ، و این معنا برای مؤمنین وجدانی شده ، پس وجدان و ایمان خود آنان باید ایشان را بر آن بدارد که تنها نسبت به او و یا ولیی از اولیای او که خود او اجازه داده باشد تولی داشته باشند، و بغیر ایشان به هیچ یک از دشمنان او هر که خواهد باشد دوستی و تولی نوزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه

۵۴۳

این مفاد ذیل آیه دومی بود، و اما مفاد صدر آن بیان سبب این سبب و علت این علت است ، یعنی بیان می کند که چرا ولی و ناصری جز خدا نیست ، و می فرماید: جهتش این است که تنها کسی که مالک همه چیز است و مرگ و حیات بدست اوست ، خداست و معلوم است که غیر از چنین خدائی که یگانه مالک و مدبر عالم است ولی و ناصری نیست .

از همین بیان عمومی و علت عمومی که در چهار آیه مورد بحث آمده بخوبی روشن گردید که حکم مورد بحث این آیات نیز عمومی است ، یعنی اگر در این آیات حکم به وجوب تبری از دشمنان خدا و حرمت دوستی با آنان نموده ، این حکم اختصاص به یک نحو دوستی و یا دوستی با یک عده معینی ندارد، بلکه همه انحاء دوستی را شامل می شود، خواه تولی به سبب استغفار باشد یا به غیر آن و خواه دشمن ، مشرک یا کافر و یا منافق و یا غیر آنها از قبیل اهل بدعتی که منکر آیات خدا هستند باشد و یا نسبت به پاره ای از گناهان کبیره از قبیل محاربه با خدا و رسول اصرار داشته باشد.

لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ... هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ كَلِمَةً (( الساعه )) به معنای مقداری از زمان است ، و (( ساعت عسرت )) آن مقدار زمانی است که زندگی بخاطر ابتلاء به گرفتاریها از قبیل گرسنگی و تشنگی و یا حرارت شدید، و امثال آن دشوار شود، و کلمه (( زیغ )) به معنای بیرون شدن از راه حق و میل به طرف بیراهه و باطل است ، و اضافه (( زیغ )) به (( قلوب )) ، و ذکر ساعت عسره و سایر قرینه هائی که از سیاق کلام استفاده می شود، همه شاهد بر آنند که منظور از (( زیغ )) استنکاف و شانه خالی کردن از امتثال امر پیغمبر، و بیرون شدن از اطاعت او، به سبب سرپیچی از رفتن به جهاد، و یا برگشتن به وطن است



بخاطر عسرت و مشقتی که در راه با آن مواجهند.

و کلمه (( تخلیف )) - بطوری که در مجمع البیان گفته - به معنای تاخیر و جای ماندن از کسی است که رفته ، و اما بجای ماندن کسی در مکان ، بعد از رفتن تو تخلیف نیست ، و اشتقاق آن از (( خلف )) است که به معنای پشت سر و مقابل جهت روبرو است ؛ وقتی می گویند (( فلان خلف فلان )) معنایش این است که فلانی فلان کس را جانشین و خلیفه خود کرد، و خود او را (( مخلف )) می گویند و کلمه (( رحب )) به معنای وسعت و مقابل ضیق است ، و حرف (( ما )) در جمله (( بما رحبت )) مصدریه است که جمله را به تاویل مصدر می برد و معنایش (( برجهما )) می شود.

وجه اینکه توبه (بازگشت) خدا به پیامبر (ص) و مهاجرین انصار، قبل از ذکر توبه خدا به سه نفری که از جنگ تبوک تخلف کردند در آیه وارد شده و بیان مراد از توبه خدا در این موارد

و این دو آیه ، هر یک از آنها ناظر است به جهتی ، غیر آن جهتی که دیگری ناظر بدان است - آیه اولی گذشت خدا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مهاجرین و انصار را بیان نموده و آیه دومی ، گذشت از سه تن متخلف از جنگ را بیان داشته است ، با این تفاوت که در آیه اول ، گذشت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بعضی دیگر، گذشت از معصیت نبوده ، چون اهل معصیت نبودند، و در آیه دوم ، گذشت ، گذشت از معصیت بوده است .

و کوتاه سخن ، هر چند این دو آیه از نظر غرض و مدلول مختلف هستند، الا اینکه از سیاق آنها برمی آید که می خواهند یک غرض را رسانیده ، و هر دو بهم متصلند، و کلام واحدی است که گذشت خدا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مهاجرین و انصار و سه تن متخلف را بیان می کند، به دلیل اینکه در صدر آیه دومی کلمه (( علی )) عطف شده بر (( علی )) که در آیه اولی بود، و در نتیجه جمله (( و علی الثلاثة )) را بر (( لقد تاب الله علی النبی )) عطف میکنند، هر چند در معنا از آن مستقل است ، و همین عطف ، ما را وادار می کند که بگوئیم هر دو با هم و به منظور غرض خاصی نازل شده اند.

و شاید غرض اصلی بیان گذشت خدا از آن سه تن متخلف بوده ، و گذشت از مهاجر و انصار و حتی گذشت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صرفاً به منظور از دلخوشی همان سه نفر ذکر شده ، تا از آمیزش و خلط با مردم خجالت نکشند و احساس نکنند که فرقی میان آنان و سایر مردم نیست ، و ایشان و همه مردم در یک جهت شرکت دارند، و آن جهت این است که خدا به رحمت خود از همه آنان در گذشته و در این معنا ایشان کمتر از سایرین و سایرین ، بالاتر از ایشان نیستند.

از همین جا معلوم می شود که نکته تکرار کلمه توبه ، در دو آیه چیست ؛ چرا که خدای تعالی نخست توبه و گذشت از پیغمبر و مهاجرین و انصار را یادآور شده ، آنگاه می فرماید (( پس ، از ایشان در گذشت )) و از آن سه نفری که تخلف کرده بودند در گذشت ، آنگاه بار دیگر می فرماید: (( پس ، از ایشان در گذشت تا دیگر اینکار را نکنند )) و این تکرار جهتی ندارد مگر همینکه گفتار در آیه بر سبیل اجمال و تفصیل بوده ، اول گذشت از همه را بطور اجمال ذکر کرده ، بعداً بطور تفصیل به حال هر کدام از دو فریق جداگانه اشاره فرموده ، و در این اشاره ، گذشت خود را از خصوص آن سه نفر بیان داشته است .

و اگر هر یک از این دو آیه غرض جداگانه و مستقلی می داشتند و یک غرض جامعی در مجموع آن دو وجود نداشت ، در این تکرار هیچ نکته و فائده ای تصور نمی شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۵

علاوه بر اینکه در آیه اولی بطور وضوح دلالت می کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این داستان گناه و انحرافی نداشته ، و حتی نیت انحراف هم نکرده ، چون آیه شریفه مهاجرین و انصار را مدح می کند به اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیروی و به وی اقتداء کردند، و اگر خود آنحضرت منحرف می شد و یا خیال انحراف را می کرد که دیگر معنی نداشت مقتدی و امام ایشان قرار گیرد، و پیروانش مدح و ستایش شوند، و اگر نکته ای که ما گفتیم در کار نبود، هیچ جهت نداشت که آن جناب را با مهاجرین و انصار ذکر کند.



پس ، برگشت معنای آیه به این است که : خداوند قسم خورده به اینکه به رحمت خود به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و مهاجرین و انصار و آن سه کس که تخلف کرده بودند بازگشت کند، اما بازگشتنش بر مهاجرین و انصار برای این بود که ایشان در ساعت عسرت دست از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) برنداشتند، و مقصود از ساعت عسرت همان ایامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به سوی تبوک حرکت می کرد. در ابتدا دل بعضی از مهاجرین و انصار دچار کمی لغزش گردید، و از حق گریزان شد، و چون دنباله آن لغزش را نگرفته و به هوای نفس گوش نداده ، حرکت کردند، خداوند از ایشان گذشت ، که او به ایشان رؤوف و مهربان است .

و اما بازگشت خدا به آن سه نفر، از این قرار بود که وقتی کارشان به سختی کشید و زمین با همه وسعتش برایشان تنگ شد، و دیدند که احدی از مردم با ایشان حرف نمی زند و سلام و علیک نمی کنند، و حتی زن و فرزندشان هم با ایشان حرف نمی زنند، و خلاصه یک نفر انسان که با آنها انس بگیرد وجود ندارد، و هر که هست مأمور به خودداری از سلام و کلام است ، آن وقت تعیین کردند که جز خدا و توبه به درگاه او دیگر پناهگاهی نیست ، و چون چنین شد، خداوند نیز با رحمت خود به ایشان بازگشت فرمود، تا ایشان توبه کنند و او قبول فرماید که او که همانا او تواب - بسیار به بندگانش بازگشت می کند تا به ایشان ترحم نموده ، برای توبه کردن هدایت نموده و برای توبه توفیقشان می دهد، و آنگاه توبه شان را می پذیرد - و نسبت به مؤمنین رحیم و مهربان است .

بیان مقصود از توبه در هر یک از مواردی که در آیات مورد بحث تکرار شده

از این معنائی که ما کردیم روشن شد که اولاً مقصود از توبه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) صرف بازگشت خدا به سوی اوست برحمت خودش ، و مقصود از بازگشت نمودن به رحمت ، بازگشت به امت اوست به رحمت ، پس در حقیقت توبه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) توبه بر امت او است ، و او واسطه در نازل شدن رحمت خدا و خیرات و برکات به سوی امتش است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۶

و نیز از فضل و کرمی که نسبت به رسول گرامیش دارد این است که هر وقت اسم امت و یا صحابه اش به خیر برده شود، اول اسم شریف او را در صدر کلام قرار می دهد هر چند مطلب راجع به امت باشد، مانند آیه (( آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون ... )) و آیه (( ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و آیه لکن الرسول و الذین آمنوا معه جاهدوا... )) و همچنین آیات و موارد دیگر.

و ثانیاً منظور از توبه ای که بار دوم و سوم ذکر کرد، و در هر دو مورد فرمود: (( ثم تاب علیهم )) ، تفصیل همان اجمالی است که قبلاً در جمله (( لقد تاب الله )) خاطر نشان ساخته بود.

و ثالثاً منظور از توبه در جمله (( ثم تاب علیهم )) در هر دو مورد بازگشت خدا به سوی اوست ، به هدایت به سوی خیر و توفیق انجام آن ، که ما مکرر این معنا را در مباحث قبلی خود در این کتاب خاطر نشان ساخته ایم ، که توبه عید همیشه در میان دو توبه از خدای تعالی قرار دارد، یکی رجوع پروردگار به او، به اینکه به او توفیق و هدایت ارزانی دهد، و بدین وسیله بنده موفق به استغفار که توبه اوست بگردد، و دوم رجوع دیگر خدا به او، به اینکه گناهان او را ببامرزد، و این توبه دوم خدای تعالی است .

و دلیل بر اینکه مقصود از توبه در دو آیه ، توبه اولی خداست ، این است که در مورد اول گناهی از مهاجرین و انصار ذکر نکرده و همچنین استغفاری از ایشان نقل ننموده ، پس منظور از آن ، توبه بنده نیست ، و توبه دوم خدا هم نیست ، چون گفتیم توبه دوم عبارت است از قبول توبه عید، و در آیه ذکری از توبه مهاجر و انصار به میان نیاورده ، بلکه تنها فرموده : نزدیک بود دل بعضی از ایشان از حق منحرف شود. پس توبه در مورد اول با توبه اول خدا تناسب دارد، و همچنین در مورد دوم . زیرا از اینکه در جمله (( لیتوبوا )) که بعد از آن قرار دارد استغفار ایشان را نتیجه آن توبه دانسته می فهمیم که توبه مزبور قبل از توبه ایشان بوده ، و این جز

با توبه اولی خدا تطبیق نمی کند.

و ای بسا جمله (( انه بهم رؤف رحیم )) که در مقام بیان علت است گفته ما را تایید کند، زیرا در این جمله نیز هیچ یک از اسماء خدا که دلالت کند بر قبول توبه ذکر نشده، همچنانکه قبلا هم استغفاری از ایشان نقل نکرده بود.

و رابعا منظور از جمله (( لیتوبوا )) در آیه دوم، توبه آن سه نفری است که تخلف کردند، که بعنوان نتیجه برای توبه اولی خدای تعالی ذکر شده، و معنایش این است که: خداوند بر آن سه نفر توبه ترحم کرد، و توفیقشان داد برای اینکه توبه کنند و خدا برایشان توبه ترحم کند، و ایشان را بیامرزد که او توبه کننده رحیم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۷

خواهی گفت اینطور که شما می گوئید آیه شریفه دلالت نمی کند بر اینکه خدا توبه ایشان را پذیرفته است، و حال آنکه بطور مسلم توبه ایشان را پذیرفته است، و این گفتار با روایاتی که می گویند این آیه به منظور بشارت بر قبول توبه آنان نازل شده مخالفت دارد.

در جواب می گوئیم درست است که از نظر دلیل نقلی یعنی روایات، خداوند توبه آن سه نفر را پذیرفته و لیکن در خود الفاظ آیه چنین دلالتی نیست؛ بله، از سیاق آن این معنا استفاده می شود، چون همانطور که گفتیم خدای تعالی اول بطور اجمال فرموده: (( لقد تاب الله ))، و این بیان به اطلاقش، هم توبه به معنای توفیق را شامل می شود و هم توبه به معنای قبول را که هر دو، توبه خداست و همچنین جمله بعدی که می فرماید: (( ان الله هو التواب الرحیم )).

و مخصوصا با در نظر داشتن حصری که در آن است و ناظر به جمله قبلی است که فرموده بود: (( و ظنوا ان لا ملجأ من الله الا الیه )) دلالت بر قبول توبه آنان دارد، زیرا از آن بر می آید که به این منظور توبه کردند که ملجای در نزد خدا بدست بیاورند، و در آن ملجا و پناهگاه از عذاب خدا ایمن شوند، و خداوند هم به سوی توبه هدایتشان کرد؛ از این بطور قطع می فهمیم که با این حال دیگر محال است که خدا توبه شان را قبول نکرده باشد، زیرا او تواب و رحیم است، و خودش فرموده: (( انما التوبه علی الله للذین يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم )).

بعضی گفته اند، معنای (( ثم تاب عليهم لیتوبوا )) این است که (( پس آنگاه خداوند توبه را برای آنان آسان کرد، تا بتوانند توبه کنند )) و این حرف بسیار سخیف و غلط است، از آن سخیفتر تفسیر آن دیگری است که گفته (( منظور از توبه در جمله (( لیتوبوا )) برگشت به حالت قبل از معصیت است )) . از این هم سخیفتر گفتار عده ای دیگر است که گفته اند (( ضمیر در (( لیتوبوا )) به مؤنن برمی گردد، و معنای آیه این است که خدا بر آن سه کس توبه کرد، و مژده توبه بر آنان را بر پیغمبرش نازل نمود تا مؤنن از گناهان خود توبه کنند، و بدانند که خدا توبه ایشان را مانند توبه آن سه نفر می پذیرد )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۸

و خامسا معلوم شد که هر چند کلمه (( ظن )) در لغت به معنای پندار است نه به معنای علم، و لیکن در خصوص مورد این آیه به معنای علم آمده است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ معنی اینکه فرمود: با صادقین باشید (... و کونوا مع الصادقین )

کلمه (( صدق )) در اصل به معنای این است که گفتار و یا خبری که داده می شود با خارج مطابق باشد، و آدمی را که خبرش مطابق با واقع و خارج باشد (( صادق )) می گویند. و لیکن از آنجائی که بطور استعاره و مجاز اعتقاد و عزم و اراده را هم قول نامیده اند در نتیجه صدق را در آنها نیز استعمال کرده، انسانی را هم که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد، و شوخی نباشد، صادق نامیده اند.

و اطلاق امر به تقوی و اطلاق کلمه (( صادقین )) و همچنین اینکه بطور مطلق فرموده: با صادقین باشید - با اینکه معیت و با کسی بودن به معنای همکاری کردن و پیروی نمودن است - همه قرینه هائی هستند که دلالت می کنند بر اینکه مقصود از صدق، معنای

مجازی و وسیع آن است، نه معنای لغوی و خاص آن.

بنابراین، آیه شریفه مؤمنین را دستور می‌دهد به اینکه تقوا پیشه نموده، صادقین را در گفتار و کردارشان پیروی کنند، و این غیر از آن است که بفرماید (( شما نیز مانند صادقین متصف به وصف صدق باشید )) زیرا اگر آن بود، می‌بایستی بفرماید (( و از صادقین باشید )) نه اینکه بفرماید (( و با صادقین باشید ))، و این پر واضح است و احتیاج به توضیح ندارد.

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ... مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ كَلِمَةً (( رغبت )) میل خاصی است از تمایلات نفسانی، و رغبت در هر چیز میل کردن به طرف آن به منظور طلب نفع است، و رغبت از هر چیز به معنای دوری و بی میلی از آن و ترک آن است، و حرف (( بآ )) در (( بانفسهم عن نفسه )) برای سببیت است، و معنای جمله را چنین می‌کند (( و ایشان را حقی نیست که بخاطر اشتغال به خود از آن جناب صرف نظر نموده، در مواقع خطر در جنگها و در سختیهای سفر ترکش گویند، و خود سرگرم لذت زندگی گردند )).

کلمه (( ظما )) به معنای عطش، و کلمه (( نصب )) به معنای تعب، و کلمه (( مخصه )) به معنای گرسنگی، و (( غیظ )) به معنای شدت غضب، و (( مؤطاء )) به معنای زمینی است که مسیر راه باشد و بر آن بگذرند.

این آیه حق تخلف از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از اهل مدینه و اعرابی که در اطراف آن هستند سلب نموده، سپس خاطر نشان می‌سازد که خداوند در مقابل این سلب حق، برای ایشان در برابر مصیبتی که در جهاد ببینند از قبیل گرسنگی و عطش و تعب و در برابر هر سرزمینی که پیمایند و بدان وسیله کفار را به شدت خشم دچار سازند، و یا هر بلائی که بسر آنان بیاورند، یک عمل صالح در نامه عملشان می‌نویسد، چون در این صورت نیکوکارند و خدا اجر محسنین را ضایع نمی‌سازد، این معنای (( ذلک بانهم لا یصیبهم ظما )) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۴۹

آنگاه می‌فرماید: هزینه ای که در این راه خرج می‌کنند، چه کم و چه زیاد، و همچنین هر وادی که طی می‌نمایند، برای آنان نوشته می‌شود و نزد خدا محفوظ می‌ماند، تا به بهترین پاداش جزا داده شوند.

پاداش مجاهدان، و مراد از جمله: (( لیجزیهم الله احسن ما کانوا یعملون ))

و جمله (( لیجزیهم الله احسن ما کانوا یعملون )) غایت و نتیجه ای است که بر جمله (( کتب لهم )) مترتب شده، و معنایش این است که (( نتیجه این نوشتن این است که خداوند جزای بهترین اعمالشان را بدهد )) و اگر تنها جزای نیکوترین اعمالشان را ذکر کرد، برای این است که بیشتر رغبت صاحب عمل متوجه آنگونه اعمال است. ممکن هم هست از این جهت باشد که پاداش بهترین اعمال مستلزم پاداش سایر اعمال نیز هست. و نیز ممکن است منظور از (( احسن اعمال )) جهاد در راه خدا باشد؛ برای اینکه جهاد از همه اعمال نیک دیگر سخت تر و نیز مهم تر است، زیرا قیام امر دین بدان بستگی دارد.

البته در این میان معنای دیگری نیز هست، و آن این است که جزای عمل در حقیقت همان خود عمل است که به سوی پروردگار رفته است، و بهترین جزا همان بهترین اعمال است، پس، در نتیجه جزا دادن به احسن اعمال معنایش جزا دادن به احسن جزاء است. معنای دیگری نیز هست، و آن این است که خدای سبحان گناهان ایشان را که مختلط به اعمال نیک ایشان شده می‌آمرزد و جهات نقص اعمال آنان را می‌زداید، و می‌پوشاند، و بدین وسیله عمل ایشان را بعد از آنکه عمل نیک بود به صورت عمل نیکوتر درمی‌آورد و آنگاه به آن عمل نیکوتر پاداش می‌دهد، و ممکن هم هست این وجه با وجه قبلی به یک معنا برگردد - دقت بفرمائید -.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ سِيَاقِ آیه دلالت می‌کند بر اینکه منظور از جمله (( لینفروا کافه )) بیرون شدن همگی برای جهاد است، و ضمیر در (( فرقه منهم )) به مؤمنین برمی‌گردد، که نباید همگیشان بیرون روند، و لازمه آن این است که مقصود از (( نفر )) کوچ کردن به سوی رسول خدا باشد.

بنابراین، آیه شریفه در این مقام است که مؤمنین سایر شهرها را نهی کند از اینکه تمامیشان به جهاد بروند، بلکه باید یک عده از ایشان به مدینه الرسول آمده، احکام را از آن جناب بیاموزند، و عده دیگری به جهاد بروند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۰

و بنابراین معنا، مناسبتر آنست که ضمیر مستتر در (( رجعوا )) به آن طائفه ای برگردد که برای آموختن احکام دین بیرون می شوند، و ضمیر در (( الیه )) به قوم و اهل شهر ایشان راجع باشد، و منظور از آیه این باشد که وقتی این عده احکام دین را یاد گرفتند به شهر خود و به میان اهل ولایت خود برگشته، ایشان را انداز کنند. ولی ممکن هم هست عکس این ترتیب باشد، یعنی ضمیر در (( رجعوا )) به اهل شهر برگردد که به جهاد رفته اند، و ضمیر در (( الیه )) به آموزندگان دین برگشت کند، و معنا چنین باشد: (( و قوم خود را که به جهاد رفته اند وقتی که از جهاد به سوی ایشان برگشتند انداز کنند )) .

توضیح آیه نفر (فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه ...)) و بیان آنچه که از آن استنباط می شود و معنای آیه این است که: برای مؤمنین سایر شهرستانهای غیر مدینه جایز نیست که همگی به جهاد بروند، چرا از هر شهری یک عده به سوی مدینه الرسول کوچ نمی کنند تا در آنجا احکام دین را یاد گرفته و عمل کنند، و در مراجعت هموطنان خود را با نشر معارف دین انداز نموده، آثار مخالفت با اصول و فروع دین را گوشزد ایشان بکنند، تا شاید بترسند، و به تقوا بگرایند. از اینجا معلوم می شود که:

اولاً- مقصود از تفقه در دین فهمیدن همه معارف دینی از اصول و فروع آن است، نه خصوص احکام عملی، که فعلاً در لسان علمای دین کلمه فقه اصطلاح در آن شده، بدلیل اینکه می فرماید: (( و لینذروا قومهم: و قوم خود را انداز کنند ))، و معلوم است که انداز با بیان فقه اصطلاحی، یعنی با گفتن مسائل عملی صورت نمی گیرد، بلکه احتیاج به بیان اصول عقاید دارد. و ثانیاً معلوم می شود که وظیفه کوچ کردن برای جهاد، از طلبه علوم دینی برداشته شده، و آیه شریفه به خوبی بر این معنا دلالت دارد.

و ثالثاً معانی دیگری که مفسرین احتمال داده اند - و ذیلاً پاره ای از آنها نقل می شود - از سیاق آیه دور است؛ مثلاً بعضی گفته اند: مقصود از اینکه فرمود: نباید همه کوچ کنند این است که نباید همه برای آموختن احکام دین به مدینه بیایند. بعضی دیگر گفته اند مقصود از کوچ کردن در جمله (( فلولا نفر )) کوچ کردن برای جهاد، و مقصود از (( لیتفقها )) در شهر ماندن عده ای دیگر است، تا وقتی آن مجاهدین به شهر برگشتند این عده آنان را انداز کنند. اینها و همچنین معانی دیگری که احتمال داده اند از سیاق دور است، و ما متعرض نقل و بحث در آنها نمی شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۱

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ در این آیه شریفه دستور جهاد عمومی داده شده تا از هر طرف در دنیا، اسلام گسترش یابد، چون وقتی می فرماید: هر طائفه از مؤمنین باید با کفار هم جوار خود کارزار کنند معنایش همان گسترش دادن اسلام و برقرار کردن سلطنت اسلام است بر دنیا، و بر تمامی ساکنین ربع مسکون. معنای (( غلظة )) در جمله (( و لیجدوا فیکم غلظة )) شدت و سرسختی نشان دادن بخاطر خداست، و معنایش این نیست که با کفار خشونت و سنگدلی و بد اخلاقی و قساوت قلب و جفا و بی مهری نشان دهید، زیرا این معنا با هیچ یک از اصول دین اسلام سازگار نیست، و معارف اسلامی همه آن را مذمت و تقبیح کرده اند، و آیات مربوط به جهاد هم از هر تعدی و ظلم و جفائی نهی کرده، که شرحش در سوره بقره گذشت.

و جمله (( و اعلموا ان الله مع المتقين )) وعده ای است الهی به اینکه اگر تقوا پیشه کنید خداوند یاریتان میکند، و برگشت معنای آن به ارشاد مسلمین است، به اینکه همواره مراقب خود باشند، و مقام پروردگار خود را نسبت به خود از یاد نبرند، و متوجه باشند که خدا با ایشان و مولای ایشان است، که اگر چنین کنند و تقوا بخرج دهند خدا وعده داده که دست بالا و ما فوق همه عالمیان

قرار خواهند گرفت .

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت : آیه (( ان الله اشترى من المؤمنین انفسهم )) وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) در مسجد بود، و مردم در مسجد همه تکبیر گفتند، آنگاه مردی از انصار که دو طرف ردای خود را به شانه های خود انداخته بود نزدیک آمد و پرسید: یا رسول الله! این آیه نازل شده؟ فرمود: آری .

انصاری گفت: معامله پر سودی است، و ما هرگز این معامله را پس نمی دهیم و از خدا خواهش نمی کنیم که خریداری خود را پس دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۲

و در کافی به سند خود از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عباد بصری، علی بن الحسین (علیهم السلام) را در راه مکه دید و عرض کرد: ای علی بن الحسین! چرا جهاد را که سخت است رها کردی و زیارت حج را که آسان است اختیار نمودی؟ حضرت فرمود: اگر برخورد کنیم به کسانی که این صفات را داشته باشند البته جهاد کردن در معیت آنان از حج بهتر است .

مؤ لف: مقصود آن جناب (صلوات الله علیه) صفاتی است که در آیه (( التائبون العابدون )) برای مؤ منین شمرده .

و از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) نقل شده که فرمود: سیاحت امت من در مساجد است .

مؤ لف: و از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) روایت شده که فرمود: مقصود از (( سائحون )) روزه داران است، و از ابی امامه از آن جناب روایت شده که فرمود: سیاحت امت من جهاد در راه خداست، که قبلاً درباره آن بحث شد. و در مجمع البیان گفته: همه صفاتی که در آیه مذکور آمده با (( یاء )) یعنی (( تائبین و عابدین و... )) خوانده میشود، و این قرائت را از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده .

و در الدر المنثور در تفسیر آیه (( ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یتستغفروا للمشرکین )) می گوید: ابن ابی شیبہ، احمد، بخاری، مسلم، نسائی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی - در کتاب دلائل - از سعید بن مسیب از پدرش روایت کرده اند که گفت: وقتی ابو طالب می خواست از دنیا برود رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) به بالینش آمد در حالی که ابو جهل و عبد الله بن ابی امیه نیز آنجا بودند، حضرت فرمود: عموجان بگو (( لا اله الا الله )) تا با آن نزد خدای تعالی برای احتجاج کنم، ابو جهل و عبد الله بن ابی امیه گفتند: ای ابو طالب آیا می خواهی دست از دین عبد المطلب برداری؟ و همچنین رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) کلمه توحید را به او عرضه می کرد، و آن دو وی را با این حرف مورد سرزنش قرار می دادند، و سرانجام آخرین حرفی که ابو طالب زد این بود که به ایشان گفت: بر دین عبد المطلب، و حاضر نشد بگوید: لا اله الا الله .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۳

رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) در جوابش فرمود: اگر خدا مرا نهی نکند برای استغفار می کنم، ولی چیزی نگذشت که این آیه نازل شد: (( ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یتستغفروا للمشرکین ... )) و نیز درباره ابو طالب به رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) نازل شد: (( انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء )) .

مؤ لف: و در این معنا روایات دیگری از طرق اهل سنت رسیده که در بعضی از آنها دارد: مسلمین وقتی دیدند رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) برای عمویش با اینکه مشرک بود استغفار می کند، ایشان نیز برای پدران مشرک خود استغفار کردند، و بدین جهت آیه مورد بحث نازل گردید.

و لیکن روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه متفقند بر اینکه ابو طالب اسلام آورد، ولی برای اینکه بتواند از رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) حمایت کند اسلام خود را اظهار نمی کرد، و در اشعاری هم که به نقل صحیح از آن جناب روایت شده شواهد و ادله بسیاری هست، که وی به دین توحید و با تصدیق نبوت خاتم انبیاء از دنیا رفته است، و ما پاره ای از اشعار او را قبلا نقل کردیم.

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کلمه (( اواه )) به معنای کسی است که زیاد دعا می کند.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه (( و ما کان الله لیضل قوما... )) گفته است: بعضی گفته اند که شان نزول این آیه چنین بوده که عده ای از مسلمانان قبل از آنکه واجبات دین نازل شده باشد از دنیا رفتند، و مسلمانان به رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) عرض کردند: یا رسول الله! این عده از برادران ما، قبل از اینکه این فرائض را انجام داده باشند از دنیا رفتند، وضع ایشان نزد پروردگار چگونه است؟ در جواب ایشان این آیه نازل شد: (( و ما کان الله لیضل قوما... )) - نقل از حسن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۴

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در شان نزول آیه مذکور گفته است: این آیه وقتی نازل شد که مسلمانان از اسرای بدر فدیة و خون بها گرفتند و آیه نازل شد که حق شما نبود چنین کاری کنید، تا خدایتان اذن می داد و لیکن حال که گرفتید خداوند شما و هیچ قومی را بخاطر گناهی که کرده اند عذاب نمی کند مگر بعد از آنکه گناهان را برای آنان بیان کند، یعنی قبلا ایشان را نهی بکند.

مؤلف: ظاهر این دو روایت این است که راویان خواسته اند مصادیقی را برای آیه ذکر کنند، و آیه را با داستان مورد نظر خود تطبیق دهند نه اینکه بگویند آیه درباره خصوص این داستان نازل شده، و اتصال آیه بدو آیه قبل خود، و اینکه در سیاق همان دو آیه قرار دارد، خیلی روشن است، و توضیحش گذشت.

و در کافی به سند خود از حمزه بن محمد طیار، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که در معنای آیه (( و ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هدیهیم حتی یبین لهم ما یتقون )) فرموده: یعنی به ایشان برساند و بفهماند که چه کارهایی مورد رضای او و چه کارهایی مورد سخط اوست....

مؤلف: این روایت را کافی از عبد الاعلی از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل کرده، برقی هم آن را در محاسن خود آورده. و در تفسیر قمی دارد که امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیه (( لقد تاب الله... )) اینطور نازل شد: (( لقد تاب الله بالنبی علی المهاجرین و الانصار الذین اتبعوه فی ساعه العسر ))، و مقصود آن ابو ذر و ابو خیشمه و عمیر بن وهب است، که نخست تخلف کردند و بعد خود را به رسول خدا رساندند.

مؤلف: این روایت را در تفسیر آیه (( و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عده )) همین سوره از حدیث مفصلی که قمی آن را در تفسیر خود نقل کرده استخراج نمودیم. و در مجمع البیان قرائت (( لقد تاب الله بالنبی )) را از امام صادق و از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۵

و در تفسیر مجمع البیان در ذیل - آیه (( و علی الثلاثة الذین خلفوا )) گفته است که علی بن الحسین زین العابدین و محمد بن علی و جعفر بن محمد (علیهم السلام) و همچنین ابو عبد الرحمن سلمی کلمه (( خلفوا )) را (( خلفوا )) قرائت کرده اند.

روایتی درباره مشقات و سختی هایی که مسلمانان در راه تبوک تحمل نمودند

و نیز در مجمع البیان در تفسیر آیه (( لقد تاب الله علی النبی و المهاجرین و الانصار... )) گفته است که این آیه در واقعه جنگ تبوک و آن شدائدی که مسلمانان در آن جنگ دیدند نازل شده که حتی بعضی از ایشان تصمیم گرفتند برگردند، ولی لطف خدا



شامل حال آنها شد. حسن گفته است: در آن جنگ ده نفر از مسلمانان یک شتر داشتند و به نوبت یکی پس از دیگری بر آن سوار می شدند و آذوقه شان هم آرد جو با سبوس و مقداری خرما کرم خورده و روغن گندیده بود و چند نفری از ایشان مختصر خرمائی که داشتند در میان خود بدین طریق مورد استفاده قرار می دادند که وقتی گرسنگی به ایشان فشار می آورد یک دانه خرما را هر یک در دهان گذاشته می مکید تا مزه آن را احساس کند، آنگاه درمی آورد به دیگری می داد و همچنین تا به آخر آن را در دهان گذاشته، یک جرعه آب روی آن می خوردند؛ و همچنین این کار را می کردند تا چیزی از آن خرما باقی نمی ماند مگر هسته اش.

و نیز در مجمع البیان در تفسیر آیه (( و علی الثلاثة الذین خلفوا )) گفته: این آیه در شأن کعب بن مالک و مراره بن ربیع و هلال بن امیه نازل شد، که از رسول خدا تخلف کرده با آنجناب بیرون نشدند، البته این تخلفشان از در نفاق نبود بلکه از این جهت بود که مسامحه کردند و بعدا پشیمان شده وقتی رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) برگشت خدمتش رسیدند و عذر خواستند، حضرت با آنان حرف نزد، نزد مسلمانان رفتند ایشان هم با آنان حرف نزدند، و خلاصه یک نفر از مسلمانان با آنان همکلام نشد، حتی بچه ها هم از ایشان قهر کرده و اعراض نمودند. زنان این سه نفر نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و عرض کردند آیا ما هم باید از شوهرانمان کناره گیری کنیم؟ حضرت فرمود: نه، و لیکن نباید نزدیک شما بیایند.

در نتیجه زندگی در مدینه بر آنان تنگ شد بناچار سر به کوه نهاده در قله کوهی جای گرفتند، و همه روزه خانوادههایشان برایشان غذا می آوردند، تا آنکه به یکدیگر گفتند: حال که همه مردم با ما قهر کرده و حرف نمیزنند، ما چرا با خود حرف بزیم و چرا از مسلمانان تبعیت نکنیم لا جرم هر کدام به قله کوهی رفته دیگر یکدیگر را ندیدند و بهمین حال پنجاه روز در کوه مانده، به درگاه خدا تضرع و زاری می کردند و اظهار توبه و ندامت می نمودند، خداوند توبهشان را قبول نموده این آیه را در حقشان نازل کرد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۶

مؤلف: قبلا این داستان را در ضمن حدیثی طولانی از تفسیر قمی در تفسیر آیه (( ۴۶ )) این سوره نقل کردیم و این داستان به طرق بسیاری نقل شده.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از تفسیر ابی یوسف بن یعقوب بن سفیان روایت کرده که گفت: مالک بن انس از نافع از ابن عمر برای ما حدیث کرد که گفت: خداوند در آیه (( یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله )) صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دستور داده که از خدا بترسند، آنگاه گفته است که مقصود از صادقین در جمله (( کونوا مع الصادقین )) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت آن جناب است.

مؤلف: و در این معنا روایات بسیاری از امامان اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده، و در الدر المنثور از ابن عباس و نیز از ابن عساکر از ابی جعفر آورده که در تفسیر آیه (( و کونوا مع الصادقین )) گفته اند: مقصود از صادقین علی بن ابیطالب (علیه السلام) است.

و در کافی به سند خود از یعقوب بن شعیب روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم، و به ایشان عرض کردم اگر امام و پیشوای مسلمین بمیرد مردم چه تکلیفی دارند فرمود: پس، فرمایش خدا چه شد که می فرماید: (( فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون )) . آنگاه فرمود ایشان مادام که در طلب معرفت امام هستند از جهاد معذورند، و آن دسته هم که در شهر در انتظار برگشتن دسته اولند نیز معذورند تا اصحاب ایشان (دسته اول) برگردند.

مؤلف: و در این معنا روایات بسیاری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که خود از جمله ادله ایست که دلالت می کند بر اینکه منظور از تفقه در آیه، اعم است از آموختن علم فقه اصطلاحی و سایر معارف دینی.

البته ، خواننده محترم باید بداند که درباره سبب نزول این آیات اقوال دیگری نیز هست که بخاطر ضعف و سستی آنها متعرض نمی شویم . التوبه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۷

آیات ۱۲۹ - ۱۲۴ ، سوره توبه

وَ إِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هِدْيَةٌ إِيْمَانًا فَآمَنَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (۱۲۴) وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَفِرُونَ (۱۲۵) أَوْ لَا يَزُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَ لَا هُمْ يَذْكُرُونَ (۱۲۶) وَ إِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَيَلًا يَرِيكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۱۲۷) لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (۱۲۸) فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (۱۲۹)

ترجمه آیات

و چون سوره ای نازل شود پاره ای از ایشان کسی است که می گوید این سوره ، ایمان کدامیک از شما را زیاد کرد؟ اما آن کسانی که ایمان آوردند ایمانشان زیاد شد و خوشوقت شدند (۱۲۴) و اما کسانی که در دلهایشان مرض بود پلیدی بر پلیدیشان افزود، و بمردند در حالی که کافر بودند (۱۲۵) آیا نمی بینند که در هر سال یک بار و یا دو بار آزمایش می شوند (و از عهده برنیامده گناه می کنند) آنگاه توبه نمی کنند و ایشان متذکر نمی شوند (۱۲۶) و چون سوره ای نازل شود بعضی به بعضی دیگر نگریسته (می گویند) آیا کسی متوجه شما هست؟ آنگاه برمی گردند، خدا دلهایشان را برگردانید به جرم اینکه مردمی هستند که (نمی خواهند) با اینکه هر آینه شما را رسولی از خود شما آمد که ضرر و هلاک شما بر او گران است و او حریص است بر هدایت شما و به مؤمنین رؤوف و رحیم است (۱۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۸

پس اگر اعراض کردند بگو خدا مرا بس است ، معبودی نیست جز او من بر او توکل می کنم و او پروردگار عرش بزرگ است (۱۲۹)

بیان آیات

حال مؤمنین و منافقین در موقع نزول سوره قرآنی

آیات سوره براءت با این چند آیه ختم میشود، و این آیات حال مؤمنین و منافقین در موقع نزول سوره قرآنی را بیان می کند، و بدین وسیله نشانه دیگری از نشانه های نفاق را شرح می دهد که با آن مؤمن از منافق تشخیص داده میشود، و آن این است که در موقع نزول قرآن به یکدیگر می گویند: این آیه ایمان کدامتان را زیاد کرد؟ و یا به یکدیگر نگاه می کنند و می گویند مبادا کسی شما را ببیند.

و در آخر رسول گرامی خود را به وصفی توصیف میکند که دلهای مؤمنین به وی متمایل شود، و او را دستور می دهد، به اینکه اگر مردم از او روی گردانیدند بر خدا توکل جوید.

وَ إِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هِدْيَةٌ إِيْمَانًا... وَ هُمْ كَفِرُونَ نَزَّ طَرِزُ سؤَال ((هل يراكم من احد)) برمی آید که گوینده و پرسش کننده آن دلش خالی از شک و تردید نبوده؛ زیرا طبع چنین سؤالی خود گواه است بر اینکه صاحب آن در دل خود اثری از نزول قرآن احساس نکرده، و چون می پندارد که دل سایرین مانند دل او است، لذا جستجو می کند کسی را که دلش از نزول قرآن متاثر شده پیدا کند؛ به عبارت دیگر، او خیال می کند که پیغمبر اکرم دعویدار این است که قرآن در تمامی دلها اثر می گذارد و همه را اصلاح می کند، چه اینکه مستعد و آماده اصلاح باشد یا نباشد، و چون خود را می بیند که هر چه سوره جدید نازل می شود در دلش اثری از خشوع در برابر خدا و میل به حق نمی گذارد، تردیدش زیادتر می شود، تا آنجا که

ناگیر می شود از سایرین که در موقع نزول حاضر بوده اند پیرسد، نکند ایشان نیز مثل خودش باشند، که اگر مثل اویند در نفاقش استوارتر باشد.

و کوتاه سخن، نحوه سؤال گواه است بر اینکه سائل دلش خالی از نفاق نیست؛ زیرا خود خدای تعالی در دو آیه مورد بحث وضع دلها را روشن نموده؛ میان دل مؤمنین و دل بیماردلان فرق گذاشته و فرموده: ((فاما الذین آمنوا)) آنهائی که ایمان آوردند، و دلهایشان خالی از نفاق و بری از مرض است و نسبت به دین خود یقین دارند - البته این وصف آخری از قرینه مقابله استفاده می شود - در نتیجه از شنیدن سوره ای که نازل می شود ایمانشان زیاد می شود؛ هم از جهت کیفیت و هم از حیث کمیت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۵۹

چون وقتی زمینه دل با نور هدایت آیات قرآنی روشن گردید، قهرا نور ایمان زیاد میشود و این زیادی، زیادی در کیفیت است. و نیز از آنجائی که قرآن کریم مشتمل است بر معارف و حقایقی تازه و قهرا نور بیشتری از ایمان در دل پیدا می شود و ایمان تازه تری بر ایمان قبل علاوه می گردد، و این زیادی در کمیت است، و نسبت زیادی ایمان به سوره های قرآنی، از قبیل نسبت دادن به اسباب ظاهری است، (یعنی همانطور که می گوئیم فلان غذا در مزاج، فلان اثر را می گذارد، عینا بهمین معنا می گوئیم آیات قرآنی در جان آدمی نور می بخشد) و بهر تقدیر، پس سوره های قرآنی در دل مؤمنین اثر می کند، و ایمان آنان را زیادتر می سازد، و بدین جهت شرح صدر یافته، رخساره هایشان از بهجت و سرور افروخته می گردد، ((و هم یستبشرون)).

((اما الذین فی قلوبهم مرض)) که همان اهل شک و نفاقند، ((فزادتهم رجسا الی رجسهم))، یعنی ضلالتی جدید بر ضلالت قدیمشان افزوده می شود، در اصطلاح قرآن رجس به معنای ضلالت است، بدلیل اینکه می فرماید: ((و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون)).

و مقابله ای که در میان جمله ((الذین آمنوا)) و جمله ((الذین فی قلوبهم مرض)) برقرار است، این معنا را افاده می کند، که آیه درباره کسانی است که در دلشان ایمان صحیحی وجود ندارد، و دلهایشان گرفتار شک و انکار است، که خود منجر به کفر می شود، و لذا در آخر می فرماید ((و ماتوا و هم کافرون)).

هیچ سوره قرآنی بی اثر در دلها نیست، قلب سلیم را ایمان و سرور می افزاید و قلب مریض را رجس و ضلالت این آیه دلالت می کند بر اینکه هیچ سوره ای از قرآن بی اثر در دلهای شنوندگان نیست، و اگر قلب شنونده سلیم باشد، ایمان و مسرتش زیاده می گردد، و اگر قلب، قلب مریضی باشد، همین سوره های قرآن باعث می شود که رجس و ضلالت آنان بیشتر شود، همچنانکه نظیر این معنا را در آیه ((و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمۃ للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا)) تصریح نموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۰

أَ وَا لَا- یَرَوْنَ أَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فِی كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَیْنِ... استفهام در این آیه استفهام تقریر است، و آیه چنین معنا می دهد: چرا ایشان تفکر نمی کنند و عبرت نمی گیرند، با اینکه می بینند در هر سالی یک یا دو بار مورد امتحان قرار می گیرند و در همه نوبتها از امتحان مردود گشته و نمی توانند از امتحان خدائی بیرون آیند، و توبه نمی کنند و متذکر نمی شوند، و اگر در این باره فکر می کردند قطعاً بیدار می شدند و وظیفه واجب و حیاتی خود را تشخیص می دادند، و یقینشان می شد که ادامه این کفر و نفاق باعث می شود هر سالی که بگذرد پلیدی تازه ای بر پلیدیهایشان افزوده گشته، سرانجام هلاکت دائمی و خسران ابدیشان حتمی شود.

وَ إِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُوْرَةً نَّظَرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ یَرِیکُمْ مِنْ أَحَدٍ... این خصیصه دیگری از خصایص منافقین است که وقتی سوره ای از سوره های قرآن نازل می شود - و قهرا ایشان هم حاضرند و می شنوند - بیکدیگر نگاهی می کنند که معنای نگاه کردنشان این است که آیا کسی شما را می بیند؟ و این حرف حرف کسی است که مطلبی را بشنود که طاقت شنیدنش را نداشته، و نتواند قیافه خود را از ناراحتی حفظ کند، و از قلق و اضطراب درونی رنگش هم عوض شود و بترسد که دیگران از برگشتن رنگ رویش آنچه

را که در دل او است بخوانند و از سر درونش آگاه شوند، لاجرم به کسی که از حال وی و باطنش خبر دارد رو کرده و از او پرسند آیا کسی از اطرافیان از وضع وی خبردار شده یا نه .

پس ، اینکه فرمود: (( نظر بعضهم الی بعض )) مقصود از بعض منافقین هستند، و این خود از ادله ای است که دلالت می کند بر اینکه ضمیر (( فمنهم من یقول )) که در آیه قبلی بود نیز به منافقین برمی گردد، و معنای (( نظر بعضهم )) ، (( نظر بعضهم نظر قلق مضطرب )) است ، یعنی بعضی به بعضی نگاه می کند، نگاه کردن کسی که مضطرب باشد و بترسد از اینکه اسرارش فاش شده باشد.

و جمله (( هل یریکم من احد )) جمله (( نظر بعضهم الی بعض )) را تفسیر می کند و آن را چنین معنا می دهد: (( بعضی به بعض نگاه کردند، نگاه کسی که می گوید: آیا کسی شما را دید )) و کلمه (( من )) در جمله (( من احد )) برای تاء کید، و کلمه (( احد )) فاعل (( یراکم )) است .

و از ظاهر سیاق برمی آید که معنای (( ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا یفقهون )) این است که از حضور پیغمبر برمی گردند در حالی که خدا دل‌هایشان را از فرا گرفتن و دریافتن آیات الهی و ایمان به آن برگردانیده است ، به جهت آنکه مردمی هستند که حرف حق به گوششان نمی رود. پس می توان گفت جمله (( صرف الله قلوبهم )) - البته بنا به گفته علمای کوفی که جایز دانسته اند جمله حالیه ای که اولش فعل ماضی است خالی باشد از حرف (( قد )) - جمله ایست حالیه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۱

و چه بسا احتمال رود که منظور از جمله مذکور نفرینی باشد از خدای تعالی بر منافقین ، و نظائر آن در قرآن زیاد است ، و نفرین خدا در همه جا به معنای تهدید بشر است .

توصیف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به اینکه نسبت به هدایت مردم حرص و اهتمام شدید دارد لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ کلمه (( عنت )) به معنای ضرر و هم به معنای هلاکت است ، و کلمه (( ما )) در جمله (( ما عنتم )) مصدریه است ، که آن را به معنای مصدر تاویل می نماید، و منظور از رسول ، بطوری که سیاق دو آیه گواهی می دهد خاتم انبیاء محمد (صلی الله و علیه و آله) است ، چون می بینیم که او را وصف می کنند به اینکه از خود ایشان است ، و ظاهر این است که مقصود این باشد که او مثل شما بشر است ، و ممنوع خود شما است ، چون در کلام چیزی که دلیل باشد بر اینکه خطاب بخصوص عرب و یا قریش باشد نیست ، مخصوصاً نظر به اینکه در میان آنان در حال خطاب ، مسلمانانی از روم و فارس و حبشه نیز بوده اند.

و معنای آیه این است : هان ای مردم ! پیغمبری از جنس خود شما مردم پیامده که از اوصافش یکی این است که از خسارت دیدن شما و از نابود شدنشان ناراحت میشود، و دیگر اینکه او در خیرخواهی و نجات شما چه مؤمن و چه غیر مؤمن حریص است ، و اینکه او نسبت به خصوص مؤمنین رؤف و رحیم است ، و با اینکه اوصافش چنین است آیا باز هم جا دارد که از او سرپیچی کنید؟ نه ، بلکه سزاوار است که از او اطاعت کنید، چون او رسولی است که قیام نکرده مگر با امر خدا، اطاعت کردن از او اطاعت خدا است ، آری ، جا دارد به او نزدیک شوید و با او انس بگیرید، چون او هم مثل خود شما بشر است ، پس بهر چه دعوت کرد بپذیرید، و هر خیرخواهی که نمود بکار ببندید.

از این بیان معلوم شد که قیدهایی که در کلام اخذ شده و اوصافی که آورده شده یعنی وصف (( رسول )) و (( من انفسکم )) و (( عزیز علیه ما عنتم ... )) همه برای تاکید آن سفارش آورده شده ، دلیلش این است که در آیه ذیلش می فرماید: (( فان تولوا فقل حسبی الله )) .

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ یعنی : بگو او مرا کافی است ، و هیچ معبودی نیست جز

او.

پس ، جمله (( لا-اله الا-هو )) در مقام تعلیل حکم به وجوب متابعت از آن جناب است . و می رساند که چون او از همه اسباب ظاهری قطع نظر کرده ، و تنها به خدایش اعتماد نموده او وی را کفایت می کند. آری ، جز خدای تعالی کفایت کننده ای نیست ، چون تنها اوست معبود، و جز او معبودی نیست . احتمال هم دارد که جمله (( لا-اله الا هو )) فقط بمنظور تعلیم ، ذکر شده باشد، نظیر کلمه (( سبحانه )) در آیه (( و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۲

جمله (( علیه توکل )) که حصر را می رساند تفسیری است که جمله (( حسبی الله )) را که به التزام ، دلالت بر معنای توکل دارد تفسیر می کند. در پاره ای از بحثهای گذشته ، بیان شد که معنای توکل این است که بنده پروردگار خود را وکیل خود بداند و او را همه کاره و مدبر امور خود بداند، به این معنا از تمسک به اسبابی که از سببیت آنها آگهی دارد - و یکی از آنها خود اوست - که علتی است ناقص ، دست برداشته و به سبب حقیقی که تمامی اسباب به او منتهی می گردد تمسک بجوید.

از همینجا معلوم میشود که چرا در آخر فرمود: (( و هو رب العرش العظیم )) و منظور این بود که بفهماند خدای تعالی آن پادشهی است که سلطنتش بر تمامی موجودات حاکم ، و نسبت به همه مدبر است .

و اگر فرمود: (( فقل حسبی الله ... )) و نفرمود: (( فتوکل علی الله )) برای این است که رسول گرامیش را ارشاد کند به اینکه باید توکلش بر خدا، تواءم باشد با یاد این حقایق که معنای حقیقت توکل را روشن می سازد، و نظر صائب آنست که انسان به آنچه که از اسباب ظاهری برمی خورد و پی می برد (و قهرا بعضی از اسباب است نه همه آن ) وثوق و اتکاء نکند، بلکه معتقد باشد که هر سببی هر اثر و خاصیتی دارد که خداوند به آن افاضه کرده ، و در رسیدن به غرض و هدف خود به پروردگار خود اتکاء کند.

این آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) اهتمام عجیبی نسبت به هدایت یافتن مردم داشته ، و این دلالت بر کسی پوشیده نیست ، پس خداوند تعالی آن حضرت را امر می کند که در آنچه که همت گمارده بر خدا توکل کند، و در آیه قبلی بیان کرده بود که همه همت او و حرص و ولعش هدایت یافتن مردم و رسیدنشان به سعادت است - دقت بفمائید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۳

بحث روایتی

روایتی درباره نقض و تمامیت ایمان و شدت و ضعف آن

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی که درباره نقص ایمان و تمامیت آن بیان داشته در جواب عمرو که پرسیده است : من نقصان ایمان و تمامیت آن را فهمیدم ، اینک بفمائید این زیادت ایمان از کجا است ؟ فرموده است : از آیه شریفه (( و اذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ایاکم زادته هذہ ایمانا فاما الذین آمنوا فزادتهم ایمانا و هم یستبشرون و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم )) و نیز آیه شریفه (( نحن نقص علیک نباہم بالحق انهم فتیة آمنوا بربهم و زدناهم ہدی )) .

چون اگر ایمان ، کم و زیاد و تمامیت و نقصان نمی داشت ، دیگر ایمان هیچ کس از کسی زیادت نمی شد، و مردم همه از برخورداری از این نعمت یکسان می شدند، و اصولا- مردم همه یکسان می شدند و برتریها همه از میان می رفت . آری ، بخاطر همین تمامیت ایمان است که مؤمنین داخل بهشت می شوند و بخاطر زیادی آن است که درجات مؤمنین در نزد خدا مختلف می گردد و بخاطر نداشتن آن ، کسانی که در تحصیلش کوتاهی کرده اند به جهنم می روند.

و در تفسیر عیاشی از زرارة بن اعین از ابی جعفر (علیه السلام ) روایت کرده که در تفسیر آیه (( و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم )) فرمود: یعنی شکی بر شکشان می افزاید.

روایتی در مورد پاک بودن پدران پیامبر(ص) از زنا

و در الدر المنثور در ذیل آیه (( لقد جاءكم رسول من انفسكم )) گفته است که ابو نعیم در کتاب دلائل از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: هیچ یک از پدران و مادران من، با زنا همدیگر را ملاقات نکردند، و خداوند لا- یزال مرا از پشت پدرانی پاک به رحم مادرانی پاک و رحمهای مصفا و مهذب منتقل می کرد، و هر کجا که از یک پدر فرزندی بوجود می آمد من به پشت آن فرزند منتقل می شدم که از همه پاکتر و بهتر بود.

مؤلف: در این معنا روایات بسیاری از رجال حدیث - چه از اصحاب و چه از غیر ایشان - از قبیل عباس، انس، ابی هریره، ربیعہ بن حارث بن عبدالمطلب، پسر عمر، ابن عباس، علی (علیه السلام)، محمد بن علی، امام باقر، و جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام) و غیر ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۴

و نیز در الدر المنثور است که ابن ضریس - در کتاب فضائل قرآن - و ابن انباری - در کتاب المصاحف - و ابن مردویه از حسن روایت کرده اند که گفت: ابی بن کعب بارها می گفت: آخرین آیه ای که از قرآن از ناحیه خدا (و به نقلی دیگر از آسمان) نازل شد آیه (( لقد جاءكم رسول من انفسكم ... )) بود.

مؤلف: این روایت از طریق دیگری از ابی بن کعب روایت شده، و لیکن با روایات دیگری که بزودی خواهید دید و همچنین با روایاتی که در تفسیر آیه (( واتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله )) گذشت، و دلالت می کرد بر اینکه این آیه آخرین آیه قرآنی است، معارضه دارد، علاوه بر اینکه، نه الفاظ آیه مورد بحث سازگاری دارد به اینکه آخرین باشد و نه آیه سوره بقره، مگر اینکه مقصود آیه اشاره به پاره ای از وقایع بیماری و وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، از قبیل داستان قلم و دوات.

و نیز در الدر المنثور است که ابن اسحاق و احمد بن حنبل و ابن ابی داود از عباد بن عبد الله بن زبیر روایت کرده اند که گفت: حارث بن خزیمه این دو آیه آخر سوره براءت را نزد عمر آورد، عمر پرسید کیست با تو که شهادت دهد این دو آیه از قرآن است؟ حارث جواب داد به خدا قسم به یاد ندارم چه کسی با من بود که این آیه را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده باشد، و لیکن من خود شهادت می دهم که آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده ام، و تکرار کردم تا خوب یاد گرفتم و حفظ شدم. عمر گفت: من نیز شهادت می دهم بر اینکه این دو آیه از قرآن است و من خودم آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم، اگر سه تا آیه بود یک سوره مستقلی قرارش می دادم، و لیکن حال که دو تا است نگاه کنید ببینید به کدام سوره می خورد به آن ملحق کنید، ایشان هم آن را ملحق به سوره براءت کردند.

مؤلف: و در روایت دیگری آمده که عمر به حارث گفت: من هرگز از تو در این ادعا شاهی نمی خواهم، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اینطور بود. و در این معنا احادیث دیگری وارد شده که - ان شاء الله - در آینده نزدیکی در بحث پیرامون ترکیب بندی و تالیف قرآن و همچنین در بحثهای دیگری که مربوط به آن است در سوره حجر ایراد خواهد گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۹ صفحه ۵۶۵

قبلا- بنا داشتیم وقتی به آخر سوره براءت می رسیم یک فصل جداگانه ای را برای بحث و گفتگو از وضع منافقین در اسلام اختصاص داده، آیاتی را که درباره آنان نازل شده از قرآن کریم استخراج نموده، آنگاه به تجزیه و تحلیل تاریخ پرداخته، فسادی را که این طائفه به راه انداختند و ضرباتی را که بر پیکر اسلام وارد آوردند از نظر خواننده گرامی بگذرانیم، و لیکن از آنجائی که مطالب تفسیری طولانی شد، از ایراد این بحث صرف نظر کردیم، و آن را به انتظار رسیدن مورد مناسبی تاخیر انداختیم، و از خدا توفیق مسالت داریم، که او، ولی توفیق است.

و الحمد لله رب العالمین





بیان آیات کیفیت و مکان نزول سوره یونس و بیان غرض و آهنگ کلی این سوره مبارکه

این سوره مبارکه - همانطور که از آیاتش پیداست - در مکه نازل شده و از سوره هائی است که نزول آن در اوائل بعثت بوده ، و این سوره بطوری که از پیوستگی و اتصال آیات کریمه اش پیداست یکباره نازل شده است . ولی بعضی از مفسرین سه آیه از این سوره را که از جمله ((فان كنت فی شك مما انزلنا الیک ...)) شروع می شود استثناء کرده و گفته اند که این سه آیه در مدینه نازل شده است . و بعضی دیگر آیه ((و منهم من یؤ من به و منهم من لا یؤ من به و ربك اعلم بالمفسدین )) را استثناء کرده و گفته اند در مدینه و درباره یهودیان نازل شده ، و لیکن از الفاظ این آیات هیچ دلیلی بر این دو قول دیده نمی شود. و غرض این سوره ، یعنی آن هدفی که سوره برای بیان آن نازل شده ، عبارت است از تاء کید مردم به التزام به توحید، و این تاء کید را از راه بشارت و انداز انجام داده ، گویا این سوره بعد از آنکه مشرکین ، مسأله وحی را انکار کردند و قرآن را سحر خواندند نازل شده ، و ادعای آنان را به این بیان رد کرده که : قرآن کتابی است آسمانی و نازل شده به علم خدای تعالی ، و آنچه از معارف توحید که در آن است از قبیل وحدانیت خدای تعالی و علم و قدرت او، و اینکه خلقت منتهی به او است ، و سنتهای عجیبی که در خلقت عالم دارد، و اینکه خلق همگی با اعمالشان به سوی او بر می گردند، و در برابر آنچه کرده اند جزاء داده می شوند - خیر باشد جزای خیر داده می شوند و شر باشد جزای شر - همه و همه اموری است که آیات آسمان و زمین بر آن دلالت دارد، و عقل سالم نیز به سوی آن راهنمایی می کند. پس ، همه اینها معانی و معارفی است حق ، و معلوم است که کلامی که بر چنین معارفی دلالت می کند کلام حکیم است ، و سحر باطلی که با عباراتی شیرین و فریبنده زینت شده نمی تواند حاکی از چنین معارفی باشد. دلیل بر آنچه گفتیم این است که خدای تعالی سوره مورد بحث را با گفتار در باره تکذیب دشمنان نسبت به قرآن کریم آغاز نموده و فرموده : ((اکان للناس عجا ان او حینا... قال الکافرون ان هذا لساحر مبین )) و با لحنی چون : ((و اتبع ما یوحی الیک )) ختم فرموده است ، و آن آغاز و این انجام را در خلال آیات آن نیز چند بار تذکر داده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶

یکجا فرموده : ((و اذا تتلی علیهم آیاتنا و جای دیگر فرموده : ((و ما کان هذا القرآن ان یفتری من دون الله ...))، و جای دیگر فرموده : ((یا ایها الناس قد جاء تکم موعظه ...))، و نیز فرموده : ((فان كنت فی شك مما انزلنا الیک ...)).

پس همینکه می بینیم این مطلب ، یعنی سخن از حقانیت قرآن در چند جای سوره تکرار شد و در اول و آخر آن آمده ، باید بفهمیم که زمینه و اساس آیات این سوره همان پاسخگوئی و رد انکار کفاری است که وحی بودن قرآن را انکار می کردند، و به همین جهت است که باز می بینیم تهدیدهایی که در این سوره آمده - که قسمت عمده سوره است - در باره مکذبین آیات خدا از این امت است ، اینها هستند که تهدیدشان کرده است به قضاء بین آنان ، و بین پیامبرشان (صلوات الله علیه ) و فرموده : این قضاء، سنتی است که خدای تعالی در بین هر امتی با پیغمبرش جاری کرده . و نیز می بینیم که سوره مورد بحث را با تعقیب همین جریان ختم نموده ، بطوری که گوئی بیان حقیقت نامبرده از مختصات این سوره است .

بنابراین جا دارد که ما سوره یونس را به سوره انداز و قضاء عدل بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و بین امتش معرفی کنیم ، و اتفاقاً سوره با همین قضاء ختم شده ، آنجا که خطاب به رسول گرامی خود فرموده : ((و اصبر حتی یحکم الله و هو خیر الحاکمین )) . ((الر، تلک آیات الکتاب الحکیم ))

اشاره با لفظ ((تلک)) که مخصوص به مواردی است که مشارالیه دور باشد به این منظور است که بفهماند قرآن کریم در افقی دور و سطحی عالی و مقامی بلند قرار دارد، چون کلام خدای تعالی است ، کلامی است که از چنین مقام بلندی ، مقام علی اعلی و خدای رفیع الدرجات و خدای ذو العرش نازل شده . اشاره به استعمال کلمه ((آیه )) در مورد معانی ، اعیان و اقوال و کلمه ((آیات )) جمع کلمه ((آیه )) است که به معنای علامت می باشد، هر چند که جایز است که این کلمه ، هم بر معانی اطلاق شود و هم بر اعیان خارجی و هم بر قول ، نظیر آیه شریفه ((اولم یکن لهم آیه ان یعلمه علماء بنی اسرائیل )) که در آن کلمه آیت

بر علم علماء بنی اسرائیل اطلاق شده ، و آیه : ((و جعلناها و ابنها آیه للعالمین)) ، که در آن مریم و عیسی (علیهما السلام) آیت شمرده شده اند، و آیه شریفه ((و اذا بدلنا آیه مکان آیه)) که در آن آیت بر قول اطلاق شده است ، لیکن منظور از کلمه ((آیات)) در آیه مورد بحث بطور قطع اجزاء کلام الهی است ، برای اینکه گفتار در این آیه پیرامون وحی است ، وحیی که بر پیامبر اسلام نازل می شد، و معلوم است که وحی به هر معنا از معانی که ما آن را تصور کنیم و نزول وحی را به هر معنائی که بدانیم ، از سنخ کلام است ، و چیزی است که تلاوت می شود و آن را می خوانند.

پس منظور از کلمه آیات در آیه مورد بحث اجزاء کتاب الهی است ، اجزائی که تعیین آنها تا حدی با مقاطعی است که آیات را از یکدیگر جدا می سازد، البته مقداری هم از این تعیین را ذوق تفاهم تشخیص می دهد، و در تشخیص آن کمک می کند، و لذا چه بسا شده است که بین علمای احصاء از قبیل کوفی ها و بصریها و دیگران در عدد آیات بعضی از سوره ها اختلاف افتاده ، این به خاطر همان ذوق تفاهم است که گفتیم در تشخیص اینکه این جمله متصل به آیه قبل است و یا خود آیه ای جداگانه است دخالت دارد. بیان مراد از ((حکیم)) در: ((تلك الكتاب الحكيم))

و منظور از آن ((کتاب حکیم)) کتابی است که حکمت در آن تبلور یافته و جای گرفته است ، و چه بسا مفسرینی که گفته اند کلمه ((حکیم)) صفت مشبه های است به معنای مفعول ، (چون صفت مشبهه که غالباً به معنای اسم فاعل است گاهی هم به معنای اسم مفعول می آید، مانند قتل که به معنای مقتول است) ، و منظور از ((حکیم)) محکم است ، و محکم به معنای چیزی است که طوری درست شده که فساد و شکاف در آن پیدا نمی شود، و کتابی که چنین وضعی دارد - با در نظر گرفتن اینکه خدای تعالی آن را در آیه بعدی به عنوان وحی توصیف کرده - همان قرآنی است که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است .

ولی بعضی گفته اند: منظور از آن ، قرآن نیست ، بلکه لوح محفوظ است ، و اگر آیات را از آن کتاب دانسته بدین جهت است که از لوح محفوظ نازل شده است ، و در لوح محفوظ حفظ شده است . و این تفسیر هر چند که با در نظر گرفتن آیه شریفه : ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) و آیه : ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون)) ، تفسیری بی وجه نیست ، و لیکن از آیه مورد بحث و سایر آیاتی که چنین سیاقی دارند، یعنی در اوائل سوره هائی قرار دارند که با حروف ((الف - لام - راء)) و سایر آیات مشابه آن و یا آیاتی که به وضع قرآن نظر دارند آغاز شده این معنا ظهور دارد که منظور از کتاب و آیات کتاب ، همین قرآنی است که تلاوت می شود، و به عنوان اینکه لوحی است که از بطلان و تغییر محفوظ است قرائت می شود، همچنانکه کلمه ((کتاب)) هر جا که ماء خود از لوح محفوظ اعتبار شده به همین معنا است ، مانند آیه : ((تلك آیات الكتاب و قرآن مبین)) و آیه ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر)) و آیاتی دیگر.

((اکان للناس عجا ان اوحینا الی رجل منهم ...))

استفهام در این آیه شریفه انکاری است و می خواهد تعجب کفار را از وحی کردن خدای تعالی به یک نفر از افراد آنان را تخطئه کند، و بفرماید: هیچ جای تعجب نیست که خدای تعالی معارفی را که دعوت قرآنی مشتمل بر آن است به فردی از افراد شما وحی کند. وحی مشتمل است بر انذار همه مردم و تبشیر مؤمنین . و بیان معنای : ((قدم صدق))

((ان انذر الناس ...)) - این جمله آن چیزی را که به آنجناب وحی کرده بود تفسیر می کند، و می فهماند اینکه گفتیم ((اوحینا الی رجل منهم)) ، منظورمان از آن چیزی که وحی کردیم انذار و تبشیر است . پس آن وحی نسبت به عموم مردم انذار، و نسبت به خصوص کسانی که از میان عموم ایمان آورده اند بشارت است . پس ، به هر حال این کتاب در بعضی از احتمالات و تقادیر به ضرر مردم است و آن احتمال عبارت است از اینکه مردم نسبت به آن کفر بورزند و از دستوراتش عصیان کنند، و در بعضی از تقادیر به نفع مردم است ، و آن عبارت است از اینکه مردم به آن ایمان آورده دستوراتش را اطاعت کنند.

حال ببینیم آن بشارت چیست؟ در آیه شریفه، جمله ((بشرالذین آمنوا)) با جمله ((ان لهم قدم صدق عند ربهم - اینکه مؤمنین نزد پروردگارشان قدم صدقی دارند)) تفسیر شده، و منظور از ((قدم صدق)) مقام و منزلت صادق و واقعی است، همچنانکه آیه شریفه ((فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر)) به آن اشاره نموده و می‌فهماند که مؤمنین مجلسی صدق نزد مالک مقتدر آسمانها و زمین دارند، چون ایمان آنجا که باعث قرب و منزلت نزد خدای تعالی می‌شود، قهرا صدق در ایمان باعث صدق در آن مقام و منزلت نیز هست، پس مؤمنین همانطور که ایمانشان صادق است، منزلتشان نیز صادق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۹

بنابراین، اگر در آیه شریفه منزلت صدق و یا به عبارت دیگر، مقام صدق را قدم صدق خوانده، از باب کنایه است، و چون اشغال مکان معمولا و عادتاً بوسیله قدم صورت می‌گیرد بدین مناسبت کلمه ((قدم)) در مکان - اگر مورد از موارد مادی باشد - و در مقام و منزلت - اگر مورد از امور معنوی باشد - است عمال می‌شود، و در آیه نیز به همین مناسبت استعمال شده، و سپس کلمه ((قدم)) را به کلمه ((صدق)) اضافه کرد، به این عنایت که قدم، قدم صاحب صدق، و صدق، صدق صاحب قدم است، کسی است که در کارش صادق است، یعنی قدمش قدم کسی است که صادق است، و یا خود قدمش صادق است، چون خودش صادق است.

البته، در این میان معنایی دیگر برای این جمله هست، و آن این است که منظور از صدق، طبیعت صدق باشد، گویا صدق خودش قدمی دارد، همچنانکه کذب هم برای خود قدمی دارد، و قدمی که دارای صدق است آن قدمی است که در راه هدف استوار می‌ماند و نمی‌لغزد، ولی قدم کذب آن قدمی است که از راه منحرف می‌شود.

((قال الکافرون ان هذا لساحر مبین)) بعضی از اهل قرائت جمله مورد بحث را ان هذا لسحر مبین)) قرائت کرده‌اند، که در این صورت معنایش چنین می‌شود: ((این قرآن سحری است آشکار))، لیکن برگشت هر دو قرائت به یک معنا است، چون اگر کفار، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را ساحر می‌خواندند، به خاطر این بود که قرآن کریم را سحر می‌نامیدند. این جمله بمنزله تعلیلی است برای جمله: ((اکان للناس عجبا))، و با این جمله تعجب کفار را مجسم می‌سازد، و آن اینکه، وقتی آیاتی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر آنان تلاوت می‌کرد می‌شنیدند آن را کلامی غیر از نوع کلام خودشان می‌یافتند، کلامی خارق العاده، کلامی که دلها را مجذوب می‌کرد و جانها را شیفته خود می‌ساخت، لذا آن کلام را ((سحر)) و صاحب آن کلام را ((ساحری آشکار)) می‌خواندند. جواب خدای تعالی به تردید و تعجب کفار از نزول وحی و اینکه پیامبر (ص) را ساحر مبین خواندند

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

بعد از آنکه در آیه قبل تعجب کفار را از نزول وحی (قرآن) بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و نیز تکذیب نزول وحی توسط آنان را ذکر کرد و یادآور شد که کفار قرآن کریم را سحر خواندند، شروع کرده در بیان مورد تکذیب آنان، و آن را از دو جهت مورد سخن قرار داد، اول اینکه آنچه کفار وحی بودندش را تکذیب کردند یعنی قرآن کریم، بدان جهت که مشتمل است بر معارفی صحیح و حق و غیر قابل تردید نمی‌تواند سحر باشد، و دوم اینکه قرآنی که کفار آن را سحر خواندند کتابی است الهی و حق، و به هیچ وجه سحر نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰

پس، جمله ((ان ربکم الله...)) شروع در بیان جهت اول است، می‌فرماید: آنچه رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) شما را بدان می‌خواند و قرآن شما را تعلیم می‌دهد حق است و شکی در آن نیست، و بر شما واجب است که آن را پیروی کنید.

و معنای آیه اینست که: ای مردم! پروردگار شما همان الله است، که همه این عالم محسوس - از زمین و آسمانش - را در شش روز بیافرید، و سپس (به عالم غیر محسوس پرداخت) بر کرسی قدرتش و مقام تدبیرش که همه تدبیرها به آن مقام منتهی می‌شود،

قرار گرفت، و شروع به تدبیر امر عالم نمود، وقتی پروردگار شما چنین کسی است و وقتی همه تدبیرها به او منتهی می شود، بدون اینکه کسی را به یاری و پشتیبانی خود بخواند و بدون اینکه کسی باشد که در تدبیر امور عالم دخالت و وساطت (شفاعت) داشته باشد، و اگر شفיעی باشد، به اذن خود او شفاعت می کند، پس، خدای سبحان سبب اصلی است، و کسی است که غیر او هیچ سببی اصالت و استقلال ندارد، و اسبابی که هستند همه را او سببیت داده و او آن اسباب را واسطه و شفیع قرار داده است.

و چون چنین است پس پروردگار شما همین الله است که امور شما را تدبیر می کند، نه غیر او، و نه این رب های موهومی که شما برای خودتان درست کرده اید، و به خیال خودتان آنها را شفیع و واسطه بین خود و خدای تعالی گرفته اید.

و منظور از جمله: ((ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدوه افلا تذكرون)) همین معنا است، می فرماید: چرا فکر شما منتقل به این واقعیت نمی شود تا بفهمید که الله به تنهایی رب شما است و ربی به جز او نیست، و چرا اندکی به فکر خود فشار نمی آورید تا معنا و حقیقت معنای الوهیت و خلقت و تدبیر را بفهمید.

در سابق آنجا که آیه شریفه: ((ان ربکم الله)) را تفسیر می کردیم معنای کلماتی از قبیل ((عرش))، ((شفاعت))، ((اذن)) و غیر آن را بیان نمودیم، خواننده عزیز می تواند به جلد هشتم این کتاب مراجعه نماید.

إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا

معنای حق بودن معاد

در این جمله معاد را خاطر نشان می سازد، همچنانکه جمله قبلی مبدأ را تذکر می داد، و جمله ((وعد الله حقا)) از باب قائم شدن مفعول مطلق مقام فعلش می باشد، و معنای جمله: ((وعد الله وعدا حقا)) است، یعنی خدای تعالی وعده داده وعدهای حق.

کلمه ((حق)) عبارت است از چیزی که اصل و واقعیت داشته باشد و خبر، مطابق آن واقعیت باشد. بنابراین، خبر و یا به عبارتی وعدهای که خدای تعالی می دهد به اینکه معادی در پیش است حق بودنش به این معنا است که خلقت الهی به نحوی صورت گرفته که جز با برگشتن موجودات به سوی او تام و کامل نمی شود، و از جمله موجودات یکی هم نوع بشر است که باید به سوی خدای تعالی برگردد. و این مانند سنگی است که از آسمان به طرف زمین حرکت می کند که با حرکت خود وعده سقوط بر زمین را می دهد، چون حرکتش سنخهای است که جز با نزدیک شدن تدریجی به زمین و جز ساقط شدن و آرام گرفتن در روی زمین تمام نمی شود، اشیاء عالم نیز چنین اند، حرکتشان نهایی دارد و آن برگشت به خدای تعالی است، به همان مبدئی که از آنجا حرکت را آغاز کردند، آیه زیر همین معنا را خاطر نشان ساخته می فرماید: ((يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه)) دقت فرمائید.

إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ...

استدلالات اول بر اثبات معاد، به سنت جاریه الهیه بر اضافه رحمت تا تمامیت و کمال موجودات

این جمله، جمله ((الیه مرجعکم جمیعاً)) را تاء کید، و معنای اجمالی رجوع و معاد را که این جمله متضمن آن است تفصیل و شرح می دهد.

ممکن هم هست تعلیل آن جمله متقدم باشد، و بخواهد به دو حجت و برهانی که قرآن همواره به آن دو حجت بر اثبات معاد استدلال می کند اشاره نماید. حجت اول را جمله: ((انه یبدؤ الخلق ثم یعیده)) متضمن است، به این بیان که یکی از سنتهای جاری خدای سبحان این است که هستی را به هر چیزی که می آفریند افاضه می کند، و این افاضه خود را به رحمتش آنقدر ادامه می دهد تا آن موجود خلقتش به حد کمال و تمامیت برسد، در این مدت آن موجود به رحمتی از خدای تعالی موجود شده و زندگی می کند و از آن رحمت برخوردار می گردد، و این برخورداری همچنان ادامه دارد تا مدت معین.

بعد از آنکه آن مدت بسر آمد و موجود نامبرده به نقطه انتهای اجل معین خود رسید این رسیدن به نقطه نهایی فناء و هیچ شدن آن

موجود نیست، زیرا معنای فانی شدنش باطل شدن رحمت الهی ایست که باعث وجود و بقاء و آثار وجود یعنی حیات، قدرت، علم و سایر آثار وجودی او بود، و معلوم است که رحمت الهی بطلان نمی پذیرد.

پس، رسیدن به نقطه نهائی اجل به معنای گرفتن و قبض کردن رحمتی است که بسط کرده بود. آری، آنچه خدای تعالی افاضه می کند وجه خدا و جلوه او است، و وجه خدا فنا پذیر نیست.

پس، اینکه می بینیم فلان موجود از بین می رود و اجلش بسر می آید، این سرآمدن اجل آنطور که ما می پنداریم فنا و بطلان آن موجود نیست، بلکه برگشتن آن به سوی خدای تعالی است، به همان جایی که از آنجا نازل شده بود، و چون آنچه نزد خدا است باقی است، پس این موجود نیز باقی است، و آنچه که به نظر ما، هست و نیست شدن می باشد در واقع بسط رحمت خدای تعالی و قبض آن است، و این همان معاد موعود است. حجت دوم: اعمال فسط و عدل الهی، با پاداش دادن به صالح و کیفر دادن صالح (لیجزی الذین آمنوا...)

و حجت دوم را جمله ((لیجزی الذین آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط...)) متضمن است، به این بیان که عدل و قسط الهی - که یکی از صفات فعل او است - اجازه نمی دهد که در درگاه او دوغ و دوشاب یکسان باشد، با آن کسی که با ایمان آوردن در برابرش خضوع نموده، و اعمال صالح کرده و با آن کسی که بر حضرتش استکبار و به خود و به آیاتش کفر ورزیده یک جور معامله کند. این دو طایفه در دنیا که بطور یکسان در تحت سیطره اسباب و علل طبیعی قرار داشتند، اسبابی که به اذن خدا یا سود می رسانید، و یا ضرر اگر قرار باشد در آخرت هم بطور یکسان با آنان معامله شود ظلم خواهد بود.

پس، جز این باقی نمی ماند که خدای تعالی بین این دو طایفه در زمانی که به سوی او بر می گردند فرق بگذارد، به این معنا که مؤمنین نیکوکار را جزای خیر، و کفار بدکار را سزای بد دهد، تا ببینی آنان از چه چیز لذت می برند، و اینان از چه چیز متالم و ناراحت می شوند. بنابراین، تکیه این حجت بر دو چیز است، یکی بر تفاوت این دو طائفه به خاطر ایمان و عمل صالح، و کفر و عمل ناصالح، و دیگری بر کلمه ((بالقسط))، این نکته را از نظر دور مدار. و جمله ((لیجزی)) بنا بر آنچه از ظاهر بیان استفاده می شود متعلق است به جمله ((الیه مرجعکم جمیعاً)).

البته این احتمال هم هست که جمله: ((لیجزی...)) متعلق باشد به جمله ((ثم یعیده))، که در این صورت، کلام آن جنبه را که گفتیم یعنی جنبه فرق گذاری بین دو طائفه و بیان عدل الهی را ندارد، بلکه جنبه تعلیل دارد، و به یک حجت که همان حجت دومی است اشاره خواهد داشت. و از جهت لفظ آیه، احتمال دوم به ذهن نزدیکتر است.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا...

حقانیت خلقت الهی در آفرینش آفتاب و ماه

کلمه ((ضیاء)) بطوری که گفته شده - مصدر است برای ((ضاء، یضوء، ضوء و ضیاء)) همانطور که کلمه ((عیاذ)) مصدر است برای ((عاذ، یعوذ، عودا و عواذا)). و ای بسا که جمع باشد برای کلمه ((ضوء))، همانطور که کلمه ((سیاط)) جمع است برای ((سوط)) و این عبارت چیزی در تقدیر دارد که مضاف کلمه ((ضیاء)) است، و تقدیر آن ((جعل الشمس ذات صیاء و القمر ذانور)) است، یعنی خدای تعالی خورشید را دارای ضیاء و ماه را دارای نور کرد.

و همچنین کلمه ((منازل)) در جمله ((و قدره منازل)) مضافی در تقدیر دارد، و تقدیر کلام: ((و قدره ذامنازل)) است، یعنی خدای تعالی قمر را دارای منزلها کرد تا در مسیر حرکتش در هر شب به منزلی از آن منازل برسد، غیر آن منزلی که شب قبلش در آنجا قرار داشت. نتیجه این تقدیر الهی این شد که قرص قمر دائما در حال دور شدن از خورشید حرکت کند، تا از طرف دیگر باز به خورشید برسد، و یک دور تمام این حرکت قمر، یک ماه قمری را و دوازده ماه یک سال را تشکیل دهد، و خلق خدا در شمردن عدد سالها و رسیدگی به حسابها از این تقدیر الهی بهره مند شوند. نکته دیگری که آیه مورد بحث آن را افاده می کند این است



که خدای تعالی آنچه را که در بکار اندازی این تقدیر و این نظام آفریده، و نتایج و اهدافی که بر خلقت آنها مترتب ساخته، همه بحق بوده، زیرا نتایج مزبور اهدافی حقیقی اند، که بطور منظم بر مخلوقات او مترتب می شوند. پس، در سراسر جهان خلقت نه لغوی در کار است، و نه غرض باطل و بیهوده ای، و نه تصادف و اتفاقی.

پس، خدای تعالی اگر این موجودات را خلق کرده و بر این ترتیب مرتب ساخته برای این بوده که شئون حیات شما را تدبیر، و امور معاش و معاد شما را اصلاح کند. پس او بهمین دلیل رب شما و مالک امر و مدبر شان شما است و جز او ربی نیست. ((یفصل الايات لقوم يعلمون)) - احتمال دارد که منظور از ((تفصیل آیات)) تفصیل به حسب تکوین خارجی باشد، و احتمال هم دارد منظور تفصیل به حسب بیان لفظی باشد، و بعید نیست که بگوئیم اولی به سیاق آیه نزدیکتر است.

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ

در مجمع البیان فرموده: اختلاف بین دو چیز به این معنا است که هر یک به طرفی مخالف طرف دیگری برود، مثلاً یکی در جهت نور حرکت کند و دیگری در جهت ظلمت و ظاهراً این کلمه از ماده ((الخلف)) گرفته شده که به معنای پشت سر است، و اختلاف بین دو چیز در اصل به این معنا بوده که یکی از آن دو، پشت آن دیگری قرار گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۱۴

و آنگاه استعمالش را توسعه داده اند به حدی که در مغایرتی که بین دو چیز باشد استعمال کرده اند، در نتیجه هم بر حسب اصل لغت می گویند ((اختلافه)) یعنی فلان چیز را پشت سر خود قرار داد، و هم بر حسب توسعه مذکور می گویند: ((اختلف الناس فی کذا - مردم در این باره اختلاف کردند)) که این عبارت، ضد عبارت: ((اتفق الناس فی کذا - مردم در این امر اتفاق کردند)) می باشد. و اما تعبیر ((اختلف الناس الیه)) معنایش این است که مردم پیرامون فلانی آمد و شد و تردد کردند، جمعی وارد بر او شدند و جمعی از نزد او خارج گشتند، که در این تعبیر هم معنای اصلی کلمه محفوظ است، زیرا آن عده که وارد می شوند آن عده ای را که خارج اند پشت سر قرار می دهند. معنای اختلاف لیل و نهار و حکمتهایی که در آن وجود دارد

و منظور از ((اختلاف لیل و نهار)) یا این است که شب و روز یکی پس از دیگری وارد بر زمین می شوند، و هفته ها، ماهها و سالها را ترسیم می کنند. و یا اختلاف ساعت شب و روز در اغلب بقاع مسکون زمین است، چون شب و روز تنها در اعتدال بهاری برابرند. از روز اول بهار به بعد در نقاط شمالی روزها رو به زیادت می گذارد، یعنی روز طولانی تر از شب می شود، در نتیجه هر روز از روز قبلش طولانی تر می گردد، تا در اول تابستان به منتها درجه طول می رسد، از آن روز به بعد روزها شروع به کوتاه شدن می کند، تا در نقطه اعتدال پاییزی یعنی در روز اول پاییز دوباره برابر شب می شود.

از شب اول پاییز به بعد شب رو به زیادت نهاده، تا به اول زمستان که نقطه نهائی طول شبها است برسد، دوباره از آن شب تا شب اول بهار رو به کوتاه شدن و در نهایت برابر روز شدن می رود، و این جریان در مناطق جنوبی به عکس است، در نتیجه هر زمانی که در مناطق شمالی روزها رو به بلندی باشد، در مناطق جنوبی رو به کوتاهی است، و در عوض شبهای آنجا به همان نسبت رو به زیادت می گذارد. اختلاف اول یعنی پشت سر هم در آمدن شب و روز همان عاملی است که امر ساکنین زمین را از نظر حرارت تدبیر می کند، در روز حرارت اشعه را بر روی زمین می گستراند، و در شب سرمای ظلمت را، و این اختلاف حرارت و برودت بادها را به دنبال می آورد، و نیز در روز مردم را برای حرکت و تلاش در امر معاش برمی انگیزد، و در شب همه را برای استراحت و آرامش جمع می کند، همچنانکه قرآن کریم در این باره می فرماید: ((وجعلنا نومکم سباتا وجعلنا اللیل لباسا وجعلنا النهار معاشا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵

و اختلاف دوم عاملی است که فصول چهارگانه سال را ترسیم و امر آذوقه و ارزاق را تدبیر می کند همچنانکه قرآن کریم می فرماید: ((وقدر فیها اقواتها فی اربعة ايام سواء للسائلین)).

دو کلمه ((نهار)) و ((یوم)) مترادف اند، اما - بطوری که گفته شده - بین آن دو فرقی هست و آن این است که کلمه ((نهار)) علاوه بر معنای روز دلالت بر گسترش نور نیز دارد، و شاید به همین جهت بوده که تنها این کلمه در مقابل کلمه ((لیل)) استعمال می شود بلکه کلمه یوم را در جایی استعمال می کنند که عنایتی به افاده گسترش نور نداشته باشند، مثل مواردی که سخن از شمردن ایام باشد، که در چنین مقامی می گویند: ((عشره ایام - ده روز)) و ((عشرین یوما - بیست روز)) و... ولی گفته نمی شود ((عشره نهارات)) و عشرین نهارا)) و...

آیه شریفه مشتمل است بر حجت تمام عیاری بر یگانه بودن خدای تعالی در ربوبیت، برای اینکه لیل و نهار و آنچه در آسمانها و زمین آفریده حامل نظامی واحد و عمومی و متفقند، نظامی که امر موجودات زمینی و آسمانی و مخصوصا عالم انسانی را تدبیر می کند، تدبیری واحد که اجزاء آن به یکدیگر متصلند، اتصالی که بهتر از آن تصور ندارد.

این احتمال نیز در بین هست که آیه شریفه، در مقام احتجاج بر مسأله توحید نباشد، بلکه در صدد تعلیل جمله ((یفصل الایات لقوم یعلمون)) در آیه قبلی باشد، چون کلمه ((ان)) که خاصیت تعلیل را دارد بر سر آن آمده. و بنابراین احتمال، مناسب تر آن است که منظور از اختلاف لیل و نهار احتمال اول باشد، نه معنای دوم، برای اینکه همین معنای اختلاف از جمله ((جعل الشمس ضیاء و القمر نورا و قدره منازل)) به ذهن می رسد، (در نتیجه معنای آیه چنین می شود: او همان خدائی است که خورشید را روشن و قمر را نورانی کرد، و برای قمر منزلهائی مقدر فرمود، تا عدد سالها و حساب را بداند... برای اینکه در این اختلاف شب و روز که باعث پدید آمدن فصول است، و در موجودات زمین و آسمان که حامل این نظام عالمی هستند آیاتی است برای مردمی که تقوا داشته باشند) و مناسب تر بودن این معنای اختلاف با مطلب آیه قبل نسبت به معنای دیگر آن روشن است.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ  
اینجا شروع شده در بیان اموری که متفرع است بر دعوت مذکور در جمله: ((ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶

اموری که سرانجام مترتب بر آن دعوت می شود، از قبیل اینکه چه کسانی آن دعوت را می پذیرند و چه کسانی آن را رد خواهند کرد، چه کسانی خدا را اطاعت می کنند و چه کسانی نافرمانیش خواهند کرد.

نخست متعرض عکس العملی شده که کفار در برابر این دعوت از خود نشان خواهند داد، و فرموده: ((محققا کسانی که امید دیدار ما را ندارند، و به زندگی دنیا راضی گشته و دل خود را با آن آرامش بخشیده اند و کسانی که اصلا از آیات ما غافلند، اینان دعوت ما را نمی پذیرند، و به خاطر همین عملکردشان در آتش، مآوی دارند)). و در این بیان نخست ایشان را توصیف کرد به اینکه امیدی به ((لقاء خدا ندارند)) و منظور از لقاء الله همان معاد و بازگشت به سوی خدای تعالی و زنده شدن در روز قیامت است، و ما در چند جا از این کتاب گفته ایم که چرا قرآن کریم قیامت را ((روز لقاء خدا)) نامیده، که یکی از آن موارد در سوره اعراف تفسیر آیه رؤیت است. پس، این کفار، منکر روز جزاء هستند و معلوم است که با انکار آن روز دیگر حساب و جزائی و وعد و وعیدی و امر و نهی بر ایشان مطرح نخواهد بود، وقتی این مسائل برای کسی مطرح نباشد، برای او وحی و نبوت و فروعات آن که همان احکام یک دین آسمانی است نیز معنا ندارد.

و نیز معلوم است که وقتی جهان بینی یک انسان چنین باشد همه هم و غم او معطوف به زندگی مادی دنیا می شود، چون انسان و هر موجود زنده دیگر به حکم فطرتش می خواهد باقی بماند، و به دعوت فطرتش همه همش را صرف در این می کند که اولاً بماند و فانی نشود، و در ثانی سعادت این زندگیش را تاءمین نماید. خوب، اگر این انسان، ایمانی به حیات دائمی داشته باشد حیاتی که به پهنای دنیا و آخرت است که هیچ، و اما اگر به چنین حیاتی ایمان نداشته باشد قهرا هم فطرتش در تلاش برای بقاء صرف همین زندگی دنیا می شود، و به داشتن آن راضی گشته، دلش به آرامشی کاذب، آرامش می یابد، و دیگر به طلب آخرت

بر نمی خیزد، این است منظور جمله : ((و رضوا بالحیوة الدنيا و اطمانوا بها)).

از همین جا روشن می شود که وصف دوم ، یعنی اینکه چنین کسانی به زندگی دنیا راضی و مطمئن هستند، از لوازم وصف اول یعنی جمله ((لا یرجون لقاءنا)) می باشد، و جنبه ای تفسیر کننده برای آن دارد. و حرف ((باء)) در ((بالحیاء)) و در ((اطمانوا بها)) باء سببیت است ، و چنین معنا می دهد که منکرین لقاء خدا به سبب زندگی دنیا از لقاء خدا که همان زندگی آخرت است بی نیاز شدند و آرامش خاطر یافتند.

((و الذین هم عن آیاتنا غافلون)) - این جمله جنبه تفسیر برای وصف قبلی دارد، چون بین آن دو تلازم هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷

کسی که از آخرت غافل است و آن را فراموش کرده و همواره به یاد دنیا است قهرا از آیات خدا نیز غافل خواهد بود. انکار لقاء الله و فراموشی روز حساب و دلبستگی به زندگی دنیا و اساس انکار دینمی باشد

و این آیه قریب المضمون با آیه زیر است که می فرماید: ((فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنيا، ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیلہ)) چون این آیه نیز دلالت دارد بر اینکه اعراض از ذکر خدا غفلت از آیات او است ، و باعث آن می شود که دید آدمی کوتاه گشته ، علم او تنها در چهار دیواری تنگ زندگی دنیا و شؤن آن دور بزند. آری ، کسی که از یاد خدا غافل است خواستش نیز از چهار دیواری زندگی مادی دنیا فراتر نمی رود، و این خود ضلالت از راه خدا است ، که در آیه زیر این ضلالت به فراموشی روز حساب تعریف شده ، می فرماید: ((ان الذین یضلون عن سبیل اللہ لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب))

پس ، روشن شد که انکار لقاء الله و فراموشی روز حساب موجب این است که انسان به زندگی دنیا راضی شود و به جای آخرت بدان اطمینان و دلگرمی یافته ، علم و معرفتش و خواست و اراده اش منحصر در همین چهار چوب تنگ دنیا شود، و چون مدار و معیار بر حقیقت ذکر، است و اینکه آدمی جدا و واقعا در طلب آخرت و رضای خدا باشد، لا جرم هیچ فرقی نیست بین آن کسی که به کلی منکر معاد و لقاء خداست و بین آن کسی که هم قولا و هم فعلا به زندگی دنیا راضی است و یا اینکه فعلا به زندگی دنیا راضی است اما لفظا قائل به معاد است . و نیز روشن گردید که اعتقاد به معاد یکی از اصول و پایه هائی است که استواری دین بر آن بنا نهاده شده است ، چون با سقوط این پایه امر و نهی و وعده و وعید و بلکه اصل نبوت و وحی ساقط می شود، و معلوم است که با سقوط اینها دین الهی بکلی باطل می شود.

((اولئک ماء ویهم النار بما کانوا یکسبون)) - این جمله ، جزای آنان را بیان میکند و می فرماید که جزای اعمالی که کردند آتش جاودانه است .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ... این آیه شریفه بیانگر عاقبت امر مؤمنین و پاداشی است که خدای تعالی در برابر پذیرفتن دعوت او و اطاعتش می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸

می فرماید: آن پاداش اینست که خدای سبحان چنین کسانی را به ایمانشان هدایت می فرماید. مراد از هدایت مؤمنین به ایمانشان ، و اشاره به رابطه بین ایمان و عمل و آثار هر یک

و معلوم است که منظور از این هدایت ، هدایت به سوی پروردگارشان است ، چون کلام ، در باره عاقبت امر کسی است که امیدوار لقاء الله است ، همچنانکه خدای تعالی خودش فرموده : ((و یهدی الیه من اناب)) و مسلما ایمان اگر آدمی را هدایت می کند، به اذن خدا به سوی خدا هدایت می کند، و نیز اگر مؤمنین به سوی حق و یا به سوی صراط مستقیم و یا هر چیز دیگری که قرآن کریم مشتمل بر آن است هدایت می کنند در حقیقت به وسائل و مدارجی هدایت می کنند که این مدارج سرانجام منتهی به خدای تعالی می شود، همچنانکه باز خدای تعالی فرموده : ((و ان الی ربک المنتهی))

در این آیه سؤالی به ذهن می‌رسد و آن این است که چرا مؤمنین را به ایمان و اعمال صالحه توصیف کرده، ولی هدایت به سوی خودش را تنها به ایمان نسبت داده؟ جوابش این است که تنها عاملی که بنده خدا را به مقام قرب بالا میبرد ایمان است، و اعمال صالح در آن نقشی ندارد، تنها نقش اعمال صالح یاری ایمان و به نتیجه رساندن ایمان در بعد عمل است، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات)) و در این گفتارش ایمان و علم را عامل بلند شدن و بالا رفتن دانسته و از تاءثیر عمل صالح سکوت کرده. از این آیه روشن تر آیه زیر است که می‌فرماید: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه))

البته همه اینها در باره هدایت است که کار ایمان است، و اما نعمت‌های بهشتی امری است که اعمال صالح در آن دخالت دارد، همچنانکه اعمال زشت دخالت در انواع عذاب دارد، خدای تعالی در باره مؤمنینی که اعمال صالح دارند می‌فرماید: ((تجری من تحتهم الانهار فی جنات النعیم)) و در باره کفار می‌فرماید: ((اولئک ماءویهم النار بما کانوا یکسبون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹

خواننده محترم و پژوهشگر متدبر باید توجه داشته باشد که خدای تعالی در میان همه منازل قرب، پاداش کسانی را که به وسیله ایمان خود هدایت یافتند جنات نعیم ذکر کرده، و در میان همه نعمت‌های بهشتی انهار را نام برده که در بهشت از زیر آنان جاری است، حال باید دید علت این انتخاب چیست؟ ما در تفسیر آیه شریفه: ((صراط الذین انعمت علیهم)) و در تفسیر آیه شریفه: ((اولئک مع الذین انعم الله علیهم)) گفتیم که در قرآن کریم نعمت به معنای حقیقیش همانا ولایت الهی است، و یکی از چیزهایی که خدای تعالی اولیای مقربین خود را به آن اختصاص داده نوعی از شراب بهشت است که با نوشاندن آن شراب به ایشان احترامشان کرده، به شام آنان اعتناء می‌نماید، مثلاً فرموده: ((ان الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا عینا یشرب بها عباد الله یفجرونها تفجیرا))، و نیز فرموده: ((ان الابرار لفی نعیم... یسقون من ریحق مختوم... عینا یشرب بها المقربون))، و این بر خواننده گرامی است که در اینگونه آیات دقت نموده، بعضی را با بعضی دیگر مقایسه و تطبیق کند تا شاید بتواند به بعضی از اسرار لطیف که خدای عزوجل در کلام خود به ودیعت نهاده دست یابد. محبت خالص مؤمنین به خدای تعالی، تسیح او، و تحیت و درود آنان به یکدیگر در جنات نعیم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سَبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اولین کرامتی که خدای سبحان به اولیایش - یعنی همانهایی که در دلهايشان غير خدا نيست و غير خدا کسي امورشان را تدبير نمی‌کند - کرده این است که دلهايشان را از محبت غير خودش پاک می‌کند، تا به آنجا که غير خدا را دوست نمی‌دارند و جز به خدا به هيچ چیز ديگر نمی‌اندیشند و جز در راه او قدمی بر نمی‌دارند. پس، اولیاء خدا منزله از هر شریکی برای خدا هستند، یعنی هيچ چیز ديگر دلهاي آنان را به سوی خود نمی‌کشد، و از یاد خدا غافل نمی‌سازد، و هيچ شاغلی آنان را از پروردگارشان به خود مشغول نمی‌کند. و این منزله بودن دلهايشان همان تنزيهي است که آنان نسبت به خدای تعالی دارند. آری، اولیاء خدا، پروردگار خود را از هر چیزی که لایق به ساحت قدس او نیست منزله می‌دارند، چه شریک در اسم و چه شریک در معنا، و چه نقص، و چه عدم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰

و نیز تسیح آنان در باره پروردگارشان تنها تسیح به زبان و صرف گفتن ((سبحان الله)) نیست، بلکه تسیحشان هم به زبان، هم به عمل و هم به قلب می‌باشد، چون تسیح اگر کمتر از این و در مرحله‌های پایین تر از این باشد تسیحی آمیخته با شرک است، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((و ما يؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون))

و این اولیاء خدا که خدای تعالی دلهايشان را از پلیدی محبت غير خود - که دل را مشغول از ذکر خدا می‌سازد - پاک ساخته و از محبت خویشتن پر نموده است، اراده نمی‌کنند مگر خود خدا را، چون خدای تعالی خیری است که شری با آن نیست، آری ((و

اللّه خیر))

و نیز اولیای خدا با دل‌های ملامال از خیر و سلام خود با احدی روبرو نمی‌شوند مگر بخیر و سلام. بله، مگر آنکه طرف مقابل کسی باشد که خیر و سلام را مبدل به شر و ضرر سازد، که در این صورت اولیای خدا نیز با شر، با آنان برخورد می‌کنند. همانطوری که قرآن کریم، شفاء قلوب است برای کسانی که خواهان شفاء از آن باشند و لیکن برای ظالمین ثمرهای جز بیشتر شدن گمراهی ندارد.

و نیز اولیای خدا و دارندگان چنین قلبی طاهر به هیچ چیز و هیچ حادثه‌ای بر نمی‌خورند مگر آنکه آن را نعمتی از نعمتهای خدا یافته، با دید نعمت به آن مینگرند، نعمتی که از صفات جمال خدا و معانی کمال او حکایت دارد و عظمت و جلال او را بیان می‌کند، در نتیجه اگر چیزی را توصیف می‌کنند - بدان جهت است که آن را یکی از نعمتهای خدا می‌بینند، و جمال خدا - در اسماء و صفاتش - را در آن چیز مشاهده می‌کنند، و در هیچ چیز از پروردگار خود غافل و دستخوش فراموشی نمی‌شوند - قهرا این توصیفشان از آن چیز توصیف پروردگارشان است، به افعال و صفات جمیل و در نتیجه ثنائی است از آنان بر خدا و حمدی است از ایشان برای خدا، چون حمد چیزی جز ثناء به فعل اختیاری جمیل نمی‌باشد.

این است وضع اولیای خدای تعالی مادام که در دنیایند، یعنی در دار عمل قرار دارند، و در امروزشان برای فردایشان جد و جهد دارند، و اما بعد از آنکه از این خانه خارج شده، به لقاء پروردگارشان رسیدند و خدای تعالی وعده هائی که به آنان داده بود بطور کامل به آنان داده، و در رحمت و در دار کرامت خود جایشان داد، و در آن هنگام نورشان را تمام می‌کند همان نوری را که در دنیا فقط به آنان داده بود، و قرآن کریم وضع آن روز آنان را چنین حکایت می‌کند: ((نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱

در این جا است که خدای تعالی شرابی ظهور به آنان می‌چشاند و با آن، سریره و باطنشان را از هر شرک آشکار و پنهانی پاک می‌کند، و در نور علم و یقین غرقشان می‌سازد، و از اقیانوس دلشان چشمه‌های حکمت بر زبانهایشان جاری می‌کند، در نتیجه نخست خدای تعالی را تسبیح و تنزیه نموده، سپس به رفقاییشان که همان انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین اند سلام می‌کنند، آنگاه خدا را با رساترین وجه و به بهترین بیان حمد و تسبیح و ثنا می‌گویند.

این آن مطالبی است که دو آیه شریفه مورد بحث قابل انطباق بر آنها هست - و خدا داناتر است - اینک این دو آیه را جمله جمله معنا می‌کنیم: کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح می‌کنند ((تجرى من تحتهم الانهار فى جنات النعیم))، در جنات نعیم نهرها از زیر کاخشان روان است. گفتیم که در این جمله سخن از بهشت ولایت و تطهیر دلها است، ((دعویهم فیها سبحانک اللّٰه م))، دعویهایشان در آن بهشت ها همه این است که بارالها تو را تسبیح می‌گوئیم. و گفتیم که در این جمله خدا را از هر نقص و حاجت و شریکی منزّه می‌دارند، و این گفتارشان بر وجه حضور است، یعنی خدا را حاضر می‌بینند و تسبیحش می‌گویند، چون اولیای خدا از پروردگار خود محجوب نیستند، ((و تحیتهم فیها)) سلام و در آنجا درودشان به یکدیگر سلام است، که این ملاقات را به نشانه امنیت مطلق نامگذاری کردن است، گو اینکه در دنیا نیز یکدیگر را به کلمه سلام تحیت می‌گویند، و لیکن سلام در دنیا علامت امنیت نسبی و امنیتی اندک است، اما در بهشت علامت امنیت مطلق است، ((و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین)) آخرین مرحله کمال علم اهل بهشت بدینجا منتهی می‌شود که خدا را بعد از تسبیح و تنزیه ثنا گویند. حمد و ستایش خدای تعالی فقط از بندگان مخلص خدا بر می‌آید

در سابق در تفسیر آیه شریفه: ((الحمد لله رب العالمین)) نیز گفتیم که هر چند هر کسی می‌تواند به زبان بگوید ((الحمد لله)) و لیکن از آنجا که حمد، توصیف و ستودن خدای تعالی است، هر کسی نمی‌تواند خدای را توصیف کند، این کار تنها از بندگان مخلص خدای تعالی بر می‌آید، افراد انگشت شماری که خدای تعالی آنان را برای خود خالص نموده، و به کرامت قرب خود

اختصاص داده و هیچ واسطه‌های بین آنان و بین خدای تعالی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲  
به آیه زیر توجه بفرمائید که چگونه خدای تعالی را از توصیف خلق منزّه دانسته و تنها توصیف بندگان مخلص را امضاء می‌کند:  
(سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین)).

و به همین جهت است که می‌بینیم خدای عزوجل حمد کسی را در کلام مجیدش نقل نکرده الا حمد افراد انگشت شماری از انبیای گرامش را، مانند نوح، ابراهیم، محمد، داوود و سلیمان (علیهم صلوات الله). در گفتگوش با جناب نوح (علیه السلام) فرموده: ((قل الحمد لله الذی نجینا من القوم الظالمین)) و از جناب ابراهیم (علیه السلام) حکایت کرده که گفت: ((الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق))، و در چند جا که دستوراتی به رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌دهد می‌فرماید:

((قل الحمد لله))، و از داوود و سلیمان (علیه السلام) حکایت کرده که: ((وقالوا الحمد لله)).

همچنانکه در چند جای کلام مجیدش حمد اهل بهشت را حکایت کرده است، مانند: ((وقالوا الحمد لله الذی هدینا لهذا)) ((و قالوا الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن))، ((وقالوا الحمد لله الذی صدقنا وعده)) ((و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین)).  
از آیه مورد بحث استفاده می‌شود که خدای سبحان، مؤمنین از اهل بهشت را سرانجام به بندگان مخلص خود ملحق می‌سازد، پس این آیه دلالت دارد بر وعده‌های جمیل و بشارتی عظیم به مؤمنین. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳  
بحث روایتی

(روایاتی در مورد: ((قدم صدق عند ربهم))، و تسبیح و حمد پروردگار توسط اهل بهشت)

در تفسیر عیاشی از یونس بن عبد الرحمان از شخصی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در معنای آیه شریفه ((و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم)) فرمود: منظور از قدم صدق ولایت است.  
و در کافی به سند خود از ابراهیم بن عمر یمانی از کسی که وی نام نبرده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای آیه شریفه: ((و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم)) فرمود: منظور رسول خدا است.

مؤلف: این روایت را قمی در تفسیرش با ذکر سند، و عیاشی در تفسیرش بدون سند از ابراهیم بن عمر از شخصی که نامش را نبرده از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند، و ظاهراً منظور امام (علیه السلام) که قدم صدق را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تفسیر کرده این باشد که مؤمنین مورد شفاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواهند بود. دلیل بر این معنا روایتی است که مرحوم طبرسی در مجمع البیان آورده، آنجا که گفته است: بعضی گفته اند منظور از قدم صدق شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است. آنگاه اضافه کرده است که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.  
و نیز دلیل دیگرش روایتی است که در تفسیر الدر المنثور از ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر جمله ((قدم صدق عند ربهم)) فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شفیع آنان در قیامت است.

و در تفسیر عیاشی از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که زید گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از ((تسبیح)) سؤال کردم، حضرت فرمود: تسبیح اسمی است از اسماء خدا و هم دعوی اهل بهشت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴

توضیحی درباره معنای تسبیح و حمد خدای تعالی و بیانی درباره انقطاع تمام سخنان در دنیا جز ذکر: ((الحمد لله))

مؤلف: منظور امام از تسبیح، همین جمله ((سبحان الله)) است که ما میگوئیم، و معنای اسم بودنش برای خدا این است که دلالت دارد بر منزّه بودن حق تعالی.

و در کتاب اختصاص، شیخ مفید به سند خود از جعفر بن محمد از پدرش از جدش حسین بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) از



رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) - در حدیثی طولانی که حکایت گفتگوی آن جناب با مردی یهودی است - روایت کرده که: یهودی از آن جناب سؤال الهائی کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) در آن گفتگو فرمود: وقتی بنده خدا می گوید ((سبحان الله)) همه موجوداتی که پایین عرش هستند با او تسبیح می گویند، و در نتیجه به گوینده ده برابر پاداش داده می شود، و چون می گوید: ((الحمد لله)) خدای تعالی از نعیم دنیا برخوردارش می کند تا زمانی که خدا را با نعیم آخرت دیدار کند، و این کلمه ای است که اهل بهشت آن را هنگام دخول در بهشت می گویند، و هر سخنی در دنیا تمام و بریده می شود مگر گفتن ((الحمد لله)) که قطع نمی گردد، و این است معنای کلام خدای تعالی که فرموده: ((تحتیهم یوم یلقونه سلام)).

مؤلف: اینکه فرمود: و هر سخنی در دنیا تمام و بریده می شود مگر ((الحمد لله))، معنایش این است که هر کلامی که در دنیا بکار می رود و در راه مقاصدی استعمال می شود، مقاصدی که عاید صاحبش می گردد - نظیر سخنانی که در مقاصد معاش و گفتگوهای معمولی انسانها و سخنانی که در عبادات به منظور تحصیل ثواب و امثال آن گفته می شود - همه با قطع شدن زندگی دنیا قطع می گردد، چون بعد از دنیا دیگر خبری از این گونه مقاصد نیست، نه مقاصد دنیائی در کار است و نه دیگر ثوابی می توان تحصیل کرد، و از کلام آدمی باقی نمی ماند مگر حمد خدا و ثنای بر او، که کلام اهل بهشت در بهشت است.

و اینکه فرمود: و این است معنای کلام خدای تعالی که فرمود: ((تحتیهم یوم یلقونه سلام))، معنایش این است که تحت در آن روز سلام مطلق است، سلامی که می فهماند در آنجا هر چه که هست موافق و ملائم با خواست آدمی است. پس، انسان آنچه را که اراده کند به نفع او است، پس در بهشت دیگر به منظور بدست آوردن نتایجی هیچ سخنی استعمال نمی شود. و خلاصه، کلام آن خاصیتی را که در دنیا دارد از دست می دهد، تنها کلامی که در آنجا به کار می رود ثناء بر نعمتهای جمیلی است که از ناحیه خدای تعالی مشاهده می شود - دقت فرمائید. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵

آیات ۱۴ - ۱۱، سوره یونس

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجْلَهُمْ فَانذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (۱۱) وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَدًّا لَمَّا يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۲) وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَخَرَاءَ تَهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ (۱۳) ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلْفًا فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (۱۴)

ترجمه آیات

و اگر خدا در فرستادن عذابشان عجله کند آنطور که در خیر خود عجله دارند مرگشان فرا می رسد (و ما نمی خواهیم چنین شود) ما کسانی را که به ما و به دیدار ما در قیامت ایمان ندارند در طغیانشان رها می کنیم تا همچنان سرگردان باشند (۱۱) و همین انسان (منکر دیدار ما) وقتی بلایی به جانش وارد می شود در همه احوال چه به پهلو و چه نشسته و چه ایستاده ما را به یاری خود می خواند، ولی همین که بلایش را دور کنیم می گذرد و می رود مثل اینکه اصلاً بلایی به او نرسیده بود (آری، از ناحیه شیطان و هوای نفس) رفتار زشت اسرافگران در نظرشان جلوه داده شده (۱۲) در باره اقوامی که قبل از شما بودند فکر کنید که چگونه وقتی مرتکب ظلم شدند و پیامبرانشان با معجزات به سویشان آمدند به هیچ وجه ایمان نیاوردند، همه را هلاک کردیم، آری ما اینچنین، کیفر می دهیم (۱۳) و سپس به دنبال آنان شما را جانشین آنها در روی زمین قرار دادیم تا بنگریم شما چگونه عمل می کنید (۱۴)

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات قبل دو اصل از اصول دعوت حقه اسلام یعنی توحید و معاد را یادآور شد، و از طریق عقل فطری بر آن دو اصل استدلال کرد، و چند خبر هم از عاقبت ایمان و سرانجام کفر به آن دو اصل را بیان نمود، اینک در این آیات دو سؤال را

مطرح نموده و از آن پاسخ می دهد، یکی اینکه چرا خدای تعالی منکرین این دو اصل را با اینکه در ضلالت و کور دلی خود ادامه می دهند و سر به طغیان بر می آورند اینقدر مهلتشان می دهد؟ و سؤال دوم اینکه علت ضلالت و طغیان آنان چیست (و با اینکه توحید و معاد به طریق عقل فطری ثابت است چرا آن را نمی پذیرند؟).

در پاسخ از این دو سؤال می فرماید: جواب آن روشن است و جای ابهامی در آن نیست، چون فرستادگان خدای تعالی در هر زمانی آن را برای مردم با ادله ای روشن بیان کرده اند، چیزی که هست شیطان اعمال این اسرافگران را در نظرشان زینت داده، و در نتیجه از یاد قیامت غافلشان ساخته است، و با اینکه انبیاء بارها به یادشان آورده بودند باز آن را از یاد بردند. و اما اینکه چرا خدای تعالی مهلتشان می دهد و در نزول عذاب بر آنان عجله نمی کند؟ جوابش این است که می خواهد آنان را امتحان کند تا آنچه در باطن نهفته دارند به صورت گناه بیرون بریزند، چون دنیا دار ابتلاء و امتحان است.

و لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ... تعجیل در هر چیز به معنای آوردن آن به سرعت و عجله است، و استعجال به چیزی به معنای آن است که بخواهیم چیزی به سرعت و عجله حاصل شود و کلمه ((العمه)) به معنای حیرت شدید است.

و معنای آیه این است که: اگر خدای تعالی در رساندن شر - که همان عذاب است - به مردم عجله می کرد، همانطور که خود مردم در رسیدن به خیر و نعمت عجله می کنند، هر آینه عذاب را بر آنان نازل می کرد و اجلشان را پایان می داد و لیکن خدای تعالی در رساندن شر به آنان عجله نمی کند، و این منکرین معاد و خارجین از ربقه دین را همچنان به حال خودشان وا می گذارد، تا با حیرت شدیدتری به طغیان خود ادامه دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷

وجه عدم شتاب خداوند در عذاب منکرین معاد

و در توضیح این مطلب می گوئیم: انسان بر حسب طبعش موجودی عجول است و در هر کاری و چیزی که خیر و نفعش در آن باشد عجله می کند، یعنی از اسباب می خواهد که در رسیدن به نتیجه ای که او می خواهد عجله کند، و چون سبب حقیقی هر چیزی خدای تعالی است، پس انسان در حقیقت این عجله را از خدای سبحان می خواهد، پس این خواست بشر سنت او است، سنتی بیجا که اساسش هواهای نفسانی اوست، برای اینکه اسبابی که در این عالم دست اندرکارند در نظام خود تابع هوی و هوس انسانها نیستند، بلکه این انسانها هستند که تابع نظام جاری در عالمند، و مضطر و ناگزیرند از اینکه آن نظام را گردن نهند، چه دوست بدارند و چه کراهت داشته باشند.

و اگر سنت الهی در خلقت اشیاء و پیدایش مسببها بدنبال اسباب شبیه به سنت بشری بود یعنی پایه و اساسش جهل بود، و آثار و مسببها به عجله در دنبال سببها پیدا می شد، قهرا شر که همان هلاکت بشریت به وسیله عذاب است نیز به عجله به انسان رو می آورد، چون سبب این شر و هلاکت بشر قائم به خود بشر است، و همراه او است، و آن عبارت است از کفر او و انکار معاد و دیدار الله و طغیان در زندگی دنیا، و لیکن خدای تعالی در فرستادن شر عجله نمی کند آنطور که انسانها در رسیدن به خیر عجله می کنند، برای اینکه سنت او اساسش حکمت است، بخلاف سنت بشر که اساسش بر نادانی است، (اگر عجله می کنند برای این است که می ترسند فوت شود، و اما خدای دانای به آینده و حال ترس از فوت ندارد)، به همین خاطر خدای تعالی کافران طاغی را در حیرت خودشان وا می گذارد. از آنچه گذشت روشن شد که اولاد در جمله ((لِقَضَى الْيَوْمِ اجلهم)) نوعی از تضمین هست، یعنی کلمه ((قضی)) متضمن معنای چیزی مثل انزال و یا ابلاغ است، و به این جهت است که با حرف ((الی)) متعدی شده، و معنایش این است که اگر خدای تعالی عجله می کرد هر آینه سر منزل و یا نقطه بلوغی معین می کرد، که اجلشان به آن نقطه منتهی می شد. و یا معنایش این است که اگر خدای تعالی عجله می کرد اجلشان را نازل می کرد، و یا میرسانید در حالی که اجلی مقضی بود، و این تعبیر کنایه است از نزول عذاب. پس، کلمه قضی الیهم)) از نوع کنایه مرکب است.

و ثانیاً روشن شد که در جمله ((فندر الذین)) التفاتی از غیبت (اگر خدا عجله می کرد)، به تکلم با غیر (وا می گذاشتیم) بکار رفته

، و شاید نکته آن این باشد که اشاره به دخالت و وساطت اسباب در این واگذاری دارد، چون در آیه شریفه و آیات بعدش افعالی که از خدای تعالی ذکر شده، از قبیل: به حال خود گذاردن کفار در حیرتشان و یا بر طرف ساختن ضرر و گرفتاری از انسانها و یا تزیین اعمال اسرافگران در نظرشان، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸

و یا هلاکت قرونی از گذشتگان، همه اینها اموری است که اسباب هم در آن دخالت دارد. و در بین بزرگان رسم است که وقتی می خواهند از دخالت اعوان و خدمتکاران خود در بعضی از کارهایشان خبر دهند، می گویند ما چنین و چنان کردیم و یا چنین و چنان می کنیم. توجه انسان به خدا در زمان بلاها و ناملازمات زندگی

وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا... کلمه ((ضر)) - به ضم ضاد - به معنای حوادث و اموری است که به جان آدمی ضرر برساند. و معنای جمله ((دعانا لجنبه او قاعدا او قائما)) این است که وقتی به انسان ضرری می رسد ما را می خواند در حالی که به پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده است. و ظاهراً این تردید به منظور تعمیم می باشد و می خواهد بفرماید: چه به پهلو و چه نشسته و چه ایستاده و چه در هر حال دیگری که فرض شود بر دعا و خواندن ما اصرار می ورزد، و در هیچ حالی ما را فراموش نمی کند. ممکن هم هست هر سه کلمه ((لجنبه او قاعدا او قائما)) همگی حال از کلمه ((الانسان)) باشد، نه حال از فاعل ((دعانا))، در این صورت عامل در این سه حال کلمه ((مس)) می باشد، و معنای جمله چنین می شود: ((وقتی که ناملایمی به انسان برسد، او در حالی که خوابیده یا نشسته و یا ایستاده در همان حال ما را می خواند)). و این معنا در بعضی از روایات بی سند وارد شده. و جمله ((دعانا لجنبه)) مربوط به بیماری است که قدرت برخاستن ندارد، و جمله ((او قاعدا)) مربوط به مریضی است که نمی تواند بایستد، و جمله ((او قائما)) مربوط به افراد سالم است.

و جمله ((مر کان لم يدعنا الی ضر مسه)) کنایه است از فراموشی و غفلت از چیزی که فراموش نمی شود.

و معنای آیه این است که: وقتی بلاء و ناملایمی جانکاه به انسان می رسد مدام و بدون وقفه ما را به منظور رفع آن بلاء می خواند و برخواندن خود اصرار می ورزد، و همینکه بلائی او را برطرف می کنیم بکلی ما را فراموش می کند، و دلش به سوی همان کارهایی که قبلاً داشت کشیده می شود، آری، این چنین اعمال که اسرافگران و مفرطان در تمتع به زخارف دنیوی دارند، در نظرشان زیبا جلوه می کند، آنقدر زیبا که جانب ربوبیت پروردگار را بکلی از یاد می برند، و به فرضی هم که کسی آنان را یادآوری کند اصلاً از یاد خدا روی بر می گردانند. سبب ضلالت و طغیان کافران و غفلت ورزیدنشان از خدای تعالی و در این آیه علت اینکه منکرین معاد به ضلالت و غی خود ادامه می دهند بیان شده، و خصوصیات آن سبب ذکر شده، و آن این است که اینگونه افراد مثلشان مثل انسانی است که گرفتار بلاء و ضری جانکاه شده، و به خاطر این گرفتاری خدای تعالی را می خواند، و یکسره،

ای خدا ای خدا می کند، و اصرار می ورزد تا آنکه خدا گرفتاریش را - که به خاطر رفع آن خدا خدا می کرد - برطرف سازد، و ناگهان دنبال همان نافرمانیها که قبلاً داشت بگیرد، و فراموش کند که همو بود که آن همه خدا خدا می کرد، همچنانکه علت این فراموشی این است که بعد از نجات از گرفتاری شیطان گناهان و شهوات را در نظر او جلوه می دهد آنچنانکه یاد آن شهوات جای خالی در دل او برای یاد خدا باقی نمی گذارد، و خدا را بعد از مدتها خدا خدا کردن از یادش می برد.

همچنین این اسرافگران و منکرین معاد علت انکارشان این است که شیطان اعمال زشت آنان را در نظر آنان زینت داده، در نتیجه دلهايشان به سوی آن اعمال کشیده شد، بطوری که جایی برای یاد خدا در آن نماند، و قهراً خدا از یادشان رفت، و با اینکه خدای تعالی با فرستادن رسولان پیشین و با معجزاتی روشن مقام خود را به آنان یادآوری کرد و توجهشان داد به اینکه اقوام پیشین را به جرم اینکه ایمان نیاوردند و به جرم اینکه ظلم کردند هلاکشان ساخت مع ذلک ایمان نیاوردند، و این سنتی است از خدای تعالی که مردم مجرم را این طور جزاء می دهد

از اینجا روشن می شود که آیه بعدی از جمله ((و لقد اهلکنا القرون من قبلکم ...)) متمم بیان این آیه است ، که می فرماید: ((و اذا مس الانسان الضر دعانا...))

وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ... معنای این جمله از بیان سابق روشن گردید. مطلبی که مانده این است که در این آیه التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته ، قبلاً- انسانها غایب فرض شده بودند و در این جمله مخاطب قرار گرفته اند، و گویا نکته این التفات تشدید در انذار است ، چون انذار و تهدید به صورت مستقیم اثر بیشتری از تهدید در پشت سر دارد.

سپس التفاتی دیگر در جمله ((کذلک نجزی القوم المجرمین)) به کار رفته ، چون روی سخن را که تا اینجا با مجرمین بود از مجرمین برگردانیده متوجه رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) کرده ، و فرموده : ما مجرمین را این طور سزا می دهیم . و نکته این التفات این است که خواسته است خبر از سنت الهی در هلاکت مجرمین را به کسی بدهد که اهل فهم آن است ، و او رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) است که هم این خبر را می فهمد و هم به صدق آن ایمان دارد، نه آن مردم مجرم که ایمانی به آن ندارند، چون اگر ایمان می داشتند به آن کفر نمی ورزیدند. این نکته در جمله ((و لقد اهلکنا القرون من قبلکم ... و جاءتهم رسلهم)) در کار نبود، چون این جمله از یک ماجرای تاریخی خبر می دهد که اگر مخاطبین ، آن را تصدیق نمی کردند به جایی بر نمی خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلْفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ معنای این جمله روشن است ، مطلبی که در این جمله باید گفته شود این است که سنت امتحان و ابتلاء سنتی است عمومی که خواه ناخواه جاری خواهد شد. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱

آیات ۲۵ - ۱۵، سوره یونس

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا اِنَّتِ بَقْرَةٌ اَوْ بَدُوءٌ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۵) قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۱۶) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (۱۷) وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَ عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَ تَتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحٰنَهُ وَ تَعَلٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ (۱۸) وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۱۹) وَ يَقُولُونَ لَوْ لَا أَنزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ (۲۰) وَ إِذَا أَدَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهْمٍ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ (۲۱) هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَ فَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَنْ نُنْجِيَنَّهُم مِّنْ هَذِهِ لَنْكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (۲۲) فَلَمَّا أَنجَاهَهُمْ إِذَا هُمْ يَنْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّمَا بُغِيكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَّعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۲۳) إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَ أَزْيَنْتْ وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَّالِيًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۲۴) وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲

ترجمه آیات

و چون آیات ما بر ایشان تلاوت می شود با اینکه آیاتی است روشن ، کسانی که امید دیدار ما را ندارند می گویند: قرآنی دیگر برای ما بیاور، و یا (معارف مخالف خواسته ما را که در آن است) عوض کن . بگو: این به اختیار من نیست (که از پیش خود آن را عوض کنم) من پیروی نمی کنم مگر چیزی را که به من وحی شده ، من می ترسم که اگر پروردگارم را نافرمانی کنم به عذاب

روز عظیم قیامت گرفتار شوم (۱۵) بگو اگر خدا می خواست من این آیات را بر شما تلاوت نمی کردم، و شما را به مضامین آن آگاه نمی نمودم، (به شهادت اینکه سالهای زیادی من در بین شما بودم، نه خودم از وحی خبر داشتم، و نه شما در این باره سخنی از من شنیدید) با این حال چرا تعقل نمی کنید؟ (۱۶) چه کسی ستمکارتر است از آن کسی که بر خدا دروغ می بندد و آیات او را تکذیب می کند، محققا هیچ مجرمی رستگار نخواهد شد (۱۷) (شگفتا که) این بتپرستان به جای خدا چیزی را می پرستند که نه ضرری دارد و نه سودی، و می گویند: این بتها واسطه های ما در درگاه خدایند. بگو: آیا شما (با این عقائد خود) می خواهید به خدا از چیزی خبر دهید که در آسمانها و زمین از وجود آن خبر ندارد؟ منزه است خدا، و متعالی است از شرکهای که می ورزند (۱۸) مردم (در آغاز) امتی واحد بودند، و سپس اختلاف کردند، و اگر فرمانی از طرف پروردگار تو (در باره عدم مجازات سریع آنان) نبود، در آنچه اختلاف داشتند میان آنها داوری می کرد (۱۹) می گویند: (ما این قرآن را قبول نداریم) چرا معجزهای دیگر بر او نازل نمی شود؟ بگو: غیب (و معجزات) برای خدا (و به فرمان او) است، شما در انتظار باشید من هم با شما در انتظارم (۲۰) هنگامی که به مردم رحمتی پس از زبانی که به آنها رسیده می چشایم آنها در آیات ما مکر می کنند (و دست به توجیهاات ناروا برای آن نعمت و رحمت می زنند) بگو: مکر خدا سریعتر از هر مکاری است، و محققا فرشتگان ما نیرنگهایتان را می نویسند (۲۱) او کسی است که شما را در صحرا و دریا سیر می دهد، چون به کشتی سوار باشید، و بادی ملایم و فرح بخش آنها را به طرف مقصد ببرد خوشحال می شوند (و چون ناگهان) بادی سهمگین بر آن کشتی بوزد، و موجهای هولناک از هر سو به طرف کشتی حمله کند، بطوری که سرنشینان پندارند که هلاک خواهند شد آن زمان خدا را از روی اخلاص عقیده می خوانند که اگر ما را از این ورطه نجات دهی بطور قطع از شکر گزاران خواهیم بود (۲۲) ولی همینکه خدا نجاتشان می دهد ناگهان (دوباره) به ستمگری در زمین بدون حق می پردازند. هان ای مردم! ستمگریهایتان به ضرر خودتان است بهرهای از زندگی دنیا (می برید) سپس بازگشتتان به سوی ما است، آن وقت است که ما شما را به آنچه می کردید خبر می دهیم (۲۳) مثل دنیا درست مانند آبی است که از آسمان نازلش می کنیم، گیاه زمین با آن مشروب و مخلوط می شود، گیاهی که یا از خوردنیهای مردم است، و یا از چریدنی حیوانات، همینکه زمین منتها درجه خرمی خود را یافت، و آراسته شد، مردم آن سرزمین، از ما و کار ما بی خبر شده می پندارند این خودشان هستند که این بهره ها را از زمین گرفته و به چنگ آورده اند، ولی ناگهان عذاب ما شبانه و یا در روز می رسد و آن محصول را از بین برده گویی اصلا نبوده، ما آیات را برای مردمی که تفکر کنند این چنین تفصیل می دهیم (۲۴) خدا (با زبان قرآن و زبان خلقت) بندگانش را به سوی دارالسلام دعوت می نماید، و از میان آنان هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند (۲۵)

بیان آیات

در این آیات احتجاج هائی آمده که خدای تعالی آنها را به رسول گرامی خود تلقین فرموده، تا آن جناب با آن احتجاج ها گفته های کفار را در باره کتاب خدا و یا عقائدشان را در باره خدایان خود و یا پیشنهادهای نابجای آنان را رد سازد. علت اینکه مشرکین به رسول الله گفتند: ((قرآنی دیگر بیاور یا این قرآن را تبدیل کن)) و إِذَا تُلِّيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ يَدُلُّهُمْ رَمْدًا، که در این آیه سخن از ایشان رفته، مردمی بت پرست بودند که بتها را مقدس شمرده، و پرستش می کردند، و یکی از سنتهای آنان فرورفتگی در مظالم و گناهان و ارتکاب معاصی بوده است، و قرآن کریم از همه اینها نهی می کند، و به توحید خدای تعالی و ترک شرک و پرستش خدای تعالی دعوت می کند، پرستشی توام با منزّه داشتن خود از ظلم و فسق و پیروی شهوات.

و معلوم است کتابی که چنین وضعی دارد اگر آیاتش بر قومی تلاوت شود که چنین وضعی دارند موافق میل آنان و هوای نفسشان واقع نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴



چون آیات این قرآن مشتمل بر دعوتی است که مخالف با شہوات آنان است، پس اگر در پاسخ تلاوت کننده قرآن (رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) بگویند: ((ائت بقرآن غیر هذا - قرآنی غیر این بیاور)) می فهمیم که قرآنی میخواهند که مشتمل نباشد بر آنچه که این قرآن مشتمل بر آن است، و این گفتارشان دلالت دارد بر اینکه قرآنی میخواهند که از شرک و رزیدن نهی نکند، و به ترک فحشاء و منکرات دعوت نماید، و اگر به دنبال آن درخواست گفتند: ((او بدله)) معنایش این است که حداقل آن آیاتی که موافق آراء و عقاید ما نیست عوض کن تا برای ما قابل قبول شود، مثل اینکه مستمعین یک شاعر و یا قصه گو وقتی شعر و یا قصه او را نمی پسندند می گویند شعری دیگر بخوان و قصه ای دیگر بگو، و یا حداقل آن را به بیانی بهتر نقل کن، طوریکه شنیدنش برای ما شیرین باشد. بنابراین، در آیه مورد بحث صاحبان این سخن، قرآن کریم را تشبیه به پست ترین سخنان کرده اند، و آن را سخنی پنداشته اند که صرفاً برای سرگرمی سروده شده، و شنونده فقط از شنیدنش لذت میبرد و ثمرهای عملی ندارد، تازه شنونده از آن خوشش نمی آید و میگوید این سخن را رها کن و سخنی دیگر بگو، و یا اگر همین را میگوئی کلمات آن را عوض کن و طوری بگو که ما خوشمان آید. و مراد آنان از این درخواست و جوهی که در این باره گفته شد است

با این بیان روشن می شود که اگر بعد از شنیدن تلاوت قرآن گفته اند: ((ائت بقرآن غیر هذا)) خواسته اند رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) قرآنی بر ایشان بیاورد که مشتمل بر معارفی که این قرآن مشتمل بر آن است نباشد، این قرآن را بکلی رها نموده، قرآنی دیگر بیاورد. و اگر به دنبال آن پیشنهاد گفته اند: ((او بدله)) منظورشان این بوده که قرآن موجود همچنان بماند، ولی رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) آن قسمت از آیات آن را که مخالف با هوی و میل ایشان است بردارد، و به جایش آیاتی بگذارد که موافق میل آنان باشد. پس، فرق بین تعبیر قرآنی غیر این بیاور و تعبیر و یا آن را عوض کن روشن گردید. پس اینکه بعضی از مفسرین در معنای این دو تعبیر گفته اند: جمله اول پیشنهاد آوردن یک قرآن دیگر است، و پیشنهاد دوم این است که قرآن اولی بکلی از بین برود توجیه درستی نیست، برای اینکه ما بطور قطع می دانیم که مشرکین نخواسته اند که رسول خدا همراه این قرآن قرآنی دیگری بیاورد تا دارای دو قرآن شوند. و همچنین توجیه دیگری که ذیلاً از یکی از مفسرین نقل می شود صحیح نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵

آن مفسر گفته است: ((منظور مشرکین در هر دو تعبیر یک چیز است، چه اینکه رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) این قرآن را کنار بگذارد و قرآنی دیگر بیاورد، و چه اینکه این قرآن را باقی بگذارد و تنها آیاتی از آن را بردارد، غرض آنان حاصل است و آن آزمایش و نیرنگ زدن به رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) بوده است، خواسته اند آن جناب یکی از این دو پیشنهاد را بپذیرد و مشرکین پذیرش آن جناب را نقض بر ادعای خود او گرفته بگویند: چگونه ادعا میکنی که این کلام خداست، بعد آن را بکلی کنار میگذاری، و یا آیاتی از آن را تغییر میدهی؟

توضیح اینکه: مشرکین وقتی با تلاوت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) به دعوت قرآن آشنا شدند، و وقتی شنیدند که قرآن ایشان را تحدی کرده (یعنی گفته است اگر تردید دارید در اینکه قرآن کلام خدای تعالی است و احتمال میدهید کلام یک انسان باشد، همه انسانها جمع شوید و مثل آن را بیاورید) همچنان در تردید بوده اند، که قرآن کلام خدا و یا کلام خود رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) است، چون رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) در نظر آنان جزو فصحاء نبوده، و یا لااقل در فصاحت و بلاغت و علم، ما فوق فصحای معروف آنان نبوده، پس چگونه ممکن است کلامی بیاورد که همه فصحای عرب از آوردن مثلش عاجز باشند، چه رسد به اینکه از نظر آنان مادون فصحاء و خطبای سخنور آنان بوده است؟ لا جرم در صدد برآمده اند آن جناب را با این پیشنهاد بیازمایند، تا اگر پیشنهاد را پذیرفت، و قرآن را به قرآنی دیگر و یا بعضی از آیاتش را به آیاتی دیگر تبدیل کرد، یقه اش را بگیرند که پس چرا ادعای می کردی که این کلام خداست، و معلوم کنند که پس آن جناب پیامبر و کلامش وحی نیست، بلکه نهایت درجه فرقتش با سایرین، داشتن نوعی از بیان است که ناشی میشود از نفسیت و معنویت خاصی



در او که مشرکین تاکنون از آن اطلاع نداشتند، و با امتحان فوق برایشان روشن شده، همانطور که مردم معمولی از رموز و اسباب سحر آگاه نیستند)).

این توجیه صرفنظر از اینکه آخرش مناقض با اولش است (از یک طرف میگوید: مشرکین تحدی را قبول داشتند، و قبول داشتند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از فصیحای عرب نبوده، و از طرف دیگر میگوید: تردید داشتند در اینکه کلام خداست و یا کلام خود او است)، با پاسخی که خدای تعالی به رسول گرامی اش تلقین نموده نمیسازد، زیرا به گفته این مفسر درخواست مشرکین یک درخواست جدی نبوده، و نمیخواستند اگر فلان جور پاسخ شنیدند ایمان بیاورند، بلکه داعی آنان صرف امتحان بوده، و خدای تعالی هرگز پاسخ چنین درخواستی را نمی دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶

و ما می بینیم که در پاسخ این درخواست حجتی جدی به پیغمبرش تلقین فرموده است. قبل از این آیه، مردم مخاطب قرار گرفته بودند، و خدای تعالی روی سخن به آنان نموده و فرموده بود: ((ثم جعلناکم خلائف...))، و در آیه مورد بحث غایب به حسابشان آورده، می فرماید: ((و چون آیات ما بر آنان تلاوت می شود چنین و چنان می گویند))، و ظاهراً نکته این التفات زمینه چینی باشد برای اینکه بعد از نقل درخواست آنان امر خود را به رسول گرامی اش القاء کند، و بفرماید: ((قل ما یکون لی ان ابدله...))؛ چون اگر در این آیه نیز خطاب را متوجه مردم می کرد دیگر ممکن نبود خطاب را متوجه رسول گرامی خود کند.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ... کلمه ((تلقاء)) - به کسر ه ((تا)) - مانند کلمه ((لقاء)) مصدر است، و هر دو به معنای دیدار کردن است، نظیر ((بیان)) و ((بیان))، البته به عنوان ظرف نیز استعمال می شود (که در این صورت معنای نزد را می دهد، همچنانکه در آیه مورد بحث به این معنا آمده است). جواب به درخواست مشرکین و بیان اینکه پیامبر (ص) حق و اختیاری در تعویض و تبدیل قرآن ندارد

خدای سبحان علاوه بر اینکه پیشنهاد آنان را که گفتند: ((ائت بقرآن غیر هذا او بدله)) با آوردن کلمه ((بینات)) در ضمن جواب، بطور اجمال رد کرد - چون وقتی آیات و دلائل بین، استنادش به خدای سبحان روشن باشد قهراً کشف قطعی می کند که آنچه از تفصیل احکام (از آن جمله ترک اصنام و اجتناب از هر عمل ناستوده) که به وسیله وحی در قرآن آمده خدای تعالی عمل به آنها را از بندگانش می خواهد - در جمله مورد بحث نیز بطور تفصیل سوال آنها را رد کرده و به رسول گرامی اش تلقین می کند که در پاسخشان به چه حجتی استدلال کند، و می فرماید: ((قل ما یکون لی)) - تا آخر سه آیه.

پس، اینکه فرمود: ((قل ما یکون لی ان ابدله...)) پاسخی است از این درخواستشان که گفتند: ((او بدله)) و معنای آن پاسخ این است که: بگو من مالک آن نیستم و یا بگو چنین حقی ندارم - که قرآن را از پیش خود مبدل کنم، برای اینکه قرآن کلام من نیست تا قسمتی از آن را با کلام دیگری عوض کنم، بلکه قرآن وحی الهی است که پروردگرم ماءمور ساخته آن را پیروی کنم، و غیر آن را پیروی نکنم، و اگر فرمان پروردگرم را مخالفت نمی کنم برای این است که از آن میترسم که اگر او را نافرمانی کنم به عذاب روزی عظیم که همان روز قیامت است گرفتار شوم.

پس، جمله ((ما یکون لی ان ابدله)) نفی حق و سلب اختیار است، و جمله: ((ان اتبع الا- ما یوحی الی)) در مقام تعلیل جمله مذکور است، و جمله ((انی اخاف ان عصیت ربی...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷

نیز در مقام تعلیل آن تعلیل است، چون از آن تعلیل بر می آید که امر الهی متعلق به اتباع است، (و معنای این سه جمله این است که: من حق ندارم قرآن را از پیش خود تغییر دهم به علت اینکه من تابع چیزی هستم که به من وحی می شود و به این علت تابعم که امر الهی آمده که تنها وحی را پیروی کنم و چون از عذاب روزی عظیم میترسم آن امر را مخالفت نمیکنم).

((انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم)) - در این جمله نوعی محاذات (مقابله) با صدر کلام شده، آنجا که میفرمود: ((قال

الذین لا- یرجون لقاءنا ائت بقرآن ...))، برای اینکه از این جمله که گویندگان این حرف را توصیف کرده به افرادی که ایمانی و امیدی به لقاء الله ندارند، فهمیده می شود که منشاء و ریشه اینکه گفتند: ((قرآنی دیگر بیاور)) همانا ایمان نداشتن آنان به معاد و انکار کردن آن است، و در جمله مورد بحث با این زیر بنای غلط عقیدتی آنان مقابله شده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به دستور پروردگارش به آنان فرموده: ((انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم))، در نتیجه برگشت معنای جمله مورد بحث به این میشود که فرموده باشد: شما که از من درخواست می کنید قرآنی دیگر بیاورم علت این درخواستان اینست که شما امید لقاء خدا را ندارید، و لیکن من نه تنها این امید را دارم، بلکه هیچ تردیدی در آن ندارم، و به همین جهت اجابت خواسته شما برای من امکان ندارد، زیرا من از عذاب روز لقاء الله که روز عظیمی است بیمناکم.

در اینجا سوالی هست و آن اینکه چرا در آغاز گفتار از روز قیامت تعبیر کرد به ((لقاء الله))، و در این ذیل با اینکه در مقابل آن صدر است تعبیر را عوض کرد و فرمود: ((یوم عظیم)).

پاسخ این سوال این است که: اولاً خواسته است شنونده کافر به معاد را بهتر انداز کند (و فطرت خفته او را بر لزوم دفع ضرر محتمل بهتر و سریعتر بیدار سازد). و ثانیاً در صدر کلام سخن از لقاء بود، و در اینجا سخن از عذاب است، و نام عذاب بردن در جایی که سخن از لقاء است مناسب چندان ندارد.

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَیْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِیْكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ کلمه ((ادریکم به)) به معنای ((اعلمکم الله به)) است، یعنی اگر خدا میخواست نه من این قرآن را بر شما تلاوت می کردم و نه خدای تعالی شما را به آن آگاه می ساخت، و کلمه ((عمر)) - به ضم ((عین)) و ((میم)) و هم به فتح ((عین)) و سکون ((میم)) - به معنای بقاء است، و زمانی که در سوگند بکار رود - همچنانکه عرب میگوید: ((لعمری - به بقایم سوگند)) و ((لعمرك به بقای تو سوگند)) تنها به فتح خوانده می شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸

و این آیه شریفه متضمن ردّ اولین شقّ از درخواست مشرکین است که گفتند: ((ائت بقرآن غیر هذا...))، و معنای آیه مورد بحث بطوری که سیاق هم بر آن معنا کمک می کند این است: آوردن قرآن به دست من نیست، اختیار آن به مشیت خدا است، چون من رسولی بیش نیستم، و اگر خدای تعالی میخواست قرآنی دیگر نازل کند و این قرآن را نمیخواست، نه نوبت به آن میرسید که من این قرآن را بر شما تلاوت کنم، و نه خدای تعالی شما را به فرستادن این قرآن آگاه می کرد، به شهادت اینکه من قبل از نزول این قرآن سالها در بین شما زندگی کردم و با شما معاشرت و شما با من معاشرت داشتید، من با شما و شما با من خلط و آمیزش داشتیم و همه شاهدید که در آن سالهای دراز خود من از اینکه قرآنی بسویم وحی خواهد شد خبر نداشتم، و اگر اختیار نازل کردن قرآن به دست من بود از همان اوائل زندگی آن را می آوردم، و از اوائل زندگیم آثار و نشانه هائی از کار امروزم برای شما ظاهر می شد، پس معلوم است که در امر قرآن هیچ چیزی به من واگذار نشده، امر قرآن فقط و فقط به دست خدای تعالی و قدرت و مشیت او است، و مشیتش تعلق گرفته به اینکه این قرآن را نازل کند، نه غیر این راه، پس چرا تعقل نمیکنید؟

ظلمی بالاتر از افترا بستن به خدا یا تکذیب آیات او نیست

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ این جمله استفهامی است انکاری، به ظاهر میسرسد کیست که چنین و چنان باشد و لیکن معنایش این است که احدی نیست که ستمکارتر و مجرمتر از این دو طایفه باشد: طایفه ای که به دروغ بر خدا افتراء میندد، و طایفه ای که آیات خدای را تکذیب می کند، برای اینکه ظلم در حق همه افراد، زشتی یکسان ندارد، هر قدر مورد ظلم عظیم تر باشد زشتی آن نیز عظیم تر است، و اگر ظلمی باشد در خصوص مقام پروردگار قهرا شدیدترین ظلم، و مرتکب آن ظالمترین ظالمان خواهد بود.

از ظاهر سیاق و زمینه کلام بر می آید که این آیه تکمیل احتجاج در دو آیه قبل است، و معنای مجموع آیات این است: من

پیشنهادی را که شما به من کردید اجابت نمیکنم، چون آوردن قرآنی دیگر و یا تبدیل آیات این قرآن کار من نیست و من حقی در آن ندارم، و به فرضی که چنین کاری بکنم ستمکارترین مردم خواهم بود و شدیدترین جرم را مرتکب شده‌ام و مجرمین روی رستگاری نمی بینند، به این جهت ستمکارترین مردم خواهم بود اگر قرآن را مبدل کنم و بعضی از مواضع آن را که مورد پسند شما نیست تغییر دهم به خدای تعالی افتراء بسته‌ام، و هیچ ظالمی ظالمتر از کسی که به خدا دروغ ببندد نیست، و اگر این قرآن را به حال خود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹

بگذارم و سخنانی که مورد پسند شما است از پیش خود بیاورم آیات خدائی را تکذیب کرده‌ام، و هیچ ستمکاری ستمکارتر از تکذیب کننده آیات خدا نیست.

و ای بسا احتمال داده باشند که استفهام در آیه به هر دو شقّاش تعریض به مشرکین باشد، و خدای تعالی خواسته است بفرماید: شما مشرکین ستمکارترین مردمید، برای اینکه اولاً برای خدا شریک قائل شده‌اید، و این افتراء به خدا و دروغ به او است، و ثانیاً نبوت مرا و آیات نازل بر من را تکذیب می کنید، و این خود تکذیب به آیات خدا، و جرمی است بزرگ، و مجرمین رستگار نمی شوند.

بعضی دیگر گفته اند: شقّ اول از دو شقّ تردید، تعریض به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است در صورتی که خواسته مشرکین را اجابت کند و شقّ دوم، تعریض به مشرکین است، و معنای آیه این است که: احدی نزد خدا از این دو طائفه ستمکارتر نیست، یکی آنهایی که به خدا افتراء می بندند، دوم آنهایی که آیات الهی را تکذیب می کنند، و من که شما را از جرم و ظلم دومی نهی می کنم چگونه ظلم اولی را برای خود بیسندم با اینکه از ظلم دومی بدتر و سنگینتر است؟، و از این گذشته با اینکه من در صدد اصلاح شمایم چه فائده‌ای از این جرم عظیم برای اصلاح عاید من می شود. و این معنایی که این مفسر برای آیه کرده فی نفسه و با قطع نظر از آیه، معنای بدی نیست، ولی بحث در این است که این معنا را از کجای آیه می توان بدست آورد. و همچنین وجه قبلی که آن نیز فی نفسه و حتی از نظر سیاق وجه بدی نیست، لیکن آیه بر آن دلالت ندارد.

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَ عِنْدَ اللَّهِ... در این آیه شریفه روی سخن با مشرکین بت پرست است، و اگر چه بسا دیگران یعنی اهل کتاب را نیز بر حسب وسعتی که در معنای آن است شامل بشود، چون کلمه ((ما)) این وسعت را به معنای آیه می دهد، و اگر به خاطر نزول این سوره در مکه و جزء اولین سوره های نازل از قرآن گفتیم که روی سخن در آن متوجه مشرکین است، معنایش این نیست که شامل غیر مشرکین نمی شود. فلسفه بت پرستی و مبنای عقاید بت پرستان درباره بت ها و رد پندارهای باطل آنان

بت پرستان نیز اگر بت می پرستیدند برای این می پرستیدند که با عبادت بتها به ارباب آن بتها (که خدایان کوچک و به زعم بت پرستان هر یک مدبر ناحیه ای از عالم وجودند) تقرّب جسته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰

و با این تقرّب به درگاه خالق هستی که خدای تعالی است و رب آن اربابهاست تقرّب بجویند. مشرکین می گفتند (الان نیز می گویند): ما با این همه پلیدی که لازمه مادّیت و بشریت مادی است، و با این همه قذارت‌های گناه و جرائم نمی توانیم به درگاه رب الارباب (الله) رابطه عبودیت داشته باشیم، چون خدای سبحان ساحتش مقدس و طاهر است، و معلوم است که (میان طهارت و قذارت رابطه ای نیست، در نتیجه) میان ما و خدای تعالی نمی تواند رابطه ای باشد.

ناگزیر ما باید بوسیله محبوبترین خلاقش - یعنی ارباب اصنام - به درگاه او تقرّب جویم، زیرا که خدای تعالی زمام تدبیر خلق خود را بدست آنان سپرده، (و چون ما آنان را نمی بینیم مجسمه ها و تمثالهایی از آنان بدست خود میتراشیم، تمثالهایی که نشان دهنده صفات آن ارباب که یا خشم است یا مهر و یا غیر اینها). پس، بتها را به این منظور میپرستیم که شفیعان ما به درگاه خدا باشند و خیرات را به سوی ما جلب نموده، شرور را از ما دفع کنند. پس، عبادت در حقیقت برای بتها است و شفاعت برای ارباب

آنها، هر چند که چه بسا شفاعت را نیز به بتها نسبت میدهم .

در عبارت آیه ، بجای کلمه ((اصنام)) عنوان ((ما لا یضرهم و لا ینفعهم)) آمده ، تا اشاره باشد به اینکه نقطه انحراف و اشتباه بت پرستان در عقایدشان کجا است ، و آن این است که عبادت برای این بتها وقتی آن فواید را دارد که بتها ضرر و نفعی در امور داشته باشند و موجوداتی دارای شعور باشند، تا بفهمند که این بت پرستان دارند آنها را میپرستند و به سوی آنها تقرب میجویند و تا از پرستش اینان خوشنود شوند، و در عوض یا خود آنها و یا اربابشان به درگاه خدا شفاعتشان کنند، آنهم در صورتی که خدای تعالی شفاعت آنها را بپذیرد.

و این بتها اجسامی مرده و فاقد شعورند، نه چیزی می فهمند و نه نفع و ضرری دارند، بدین جهت خدای سبحان پیامبر گرامی اش را دستور داده که علیه بت پرستان احتجاج کند اولاً به همان دلیلی که جمله ((لا یضرهم و لا ینفعهم)) بیانگر آن بود، و ثانیاً به اینکه بگوید: ((اتبون الله بما لا- یعلم فی السماوات و الارض)) که حاصلش این است که خدای تعالی خودش هیچ اطلاعی از اینکه (چنین اربابی آفریده و زمام امور عالم را بدست چنین مخلوقاتی داده و) چنین شفیعانی به درگاه خود درست کرده ندارد، نه در آسمانها چنین خدایانی سراغ دارد و نه در زمین . پس ، اینکه شما از وجود چنین خدایانی خبر میدید، در حقیقت به خدای تعالی خبری میدید که خود او علمی به آن ندارد، و این خود یکی از زشت ترین افتراءها و شنیع ترین لجبازیها است ، آخر چگونه ممکن است در عالم چیزی باشد و خدا از وجود آن چیزی بی خبر باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱

با اینکه او عالم است به آنچه که در آسمانها و آنچه که در زمین است .

پس ، روشن شد که استفهام آیه انکاری است ، و تعبیر به اینکه خدای تعالی چنین علمی ندارد، کنایه است از اینکه چنین خدایانی وجود ندارد. و بعید نیست علت اینکه خدای تعالی این تعبیر را اختیار کرده برای این باشد که شفاعت امری است که قوامش و تحقق معنایش به این است که مقام بالاتر که شفیع بخواهد نزد او، شفاعت کسی را بکند بفهمد که این شفیع دارد شفاعت فلانی را می کند، در غیر این صورت شفاعت تصور نمی شود و این کلمه معنا نمیدهد، و فرض اینست که خدای تعالی هیچ علمی بوجود شفیعانی کذائی ندارد، با این حال چگونه تصور می شود که شفاعت چنین شفیعانی تحقق یابد؟

جمله : ((سبحانه و تعالی عما یشرکون)) جمله ای است مخصوص تنزیه خدای تعالی ، البته در آیه شریفه کلام خود خدای تعالی است ، نه حکایت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ، برای اینکه تا اینجا مشرکین مخاطب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند، و اگر این جمله کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، جا داشت بفرماید: ((سبحانه و تعالی عما یشرکون - منزّه است خداوند از شرکی که شما میورزید)). توضیحی در مورد پیدایش اختلاف در میان مردم و بوجود آمدن دو راه هدایت و ضلالت

وَمَا كَانَ النَّاسَ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا... در سابق در تفسیر آیه ((كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم)) گفتیم که این آیه کشف می کند از اینکه در بین مردم دو نوع اختلاف بوده .

اول اختلاف از حیث معاش که برگشت آن به همان دعاوی است که مردم در آن دعوایشان به دو دسته تقسیم می شوند یکی مدعی و دیگری مدعی علیه ، یکی ظالم و دیگری مظلوم ، یکی متعدی و دیگری آنکه به وی تعدی شده ، یکی آنکه حق خود را گرفته ، و دیگری آنکه حقت ضایع شده ، و این اختلاف همان است که خدای تعالی آن را به وسیله تشریح دین و بعثت انبیاء و انزال کتاب با انبیاء برطرف کرده ، تا انبیاء با آن کتابها در بین مردم حکم کنند و اختلافشان را بر طرف سازند، معارف و معالم دین را به مردم یاد دهند و آنان را انداز و تبشیر کنند.

اختلاف دوم اختلافی است که بعد از آمدن دین در خود دین و در آنچه که کتاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲

متضمن آن بود راه انداختند و بر سر معارف دین و اصول و فروع آن اختلاف کردند، به شهادت اینکه قرآن کریم در چند جا تصریح دارد بر اینکه چنین اختلافی در بین مردم بوده، و قرآن کریم ریشه این اختلاف را در علمای دین نشان می‌دهد که از در بغی و حسدی که بین خود داشتند این اختلافها را بوجود آوردند. این نوع اختلاف مانند اختلاف قسم اول از مقتضیات طبیعت بشر نبوده، و با همین اختلاف قسم دوم بود که راه به دو قسم منقسم شد، یکی طریق هدایت (آن راهی که خدا پیش پای بشر گذاشت) و دیگری طریق ضلالت، (آن بیراهه‌ای که علمای دین از پیش خود تاءسیس کردند)، و به حکم دنباله آیه (۲۱۳) سوره بقره که می‌فرماید: ((فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق)) در هر موردی که حق و باطل مورد اختلاف واقع شود خدای تعالی تنها کسانی را که ایمان دارند به سوی حق هدایت می‌کند.

و خدای سبحان در چند جا از کلام مجیدش بعد از ذکر این قسم از اختلاف فرموده: اگر قضاء حتمی رانده نشده بود که اهل حق و باطل تا مدتی معین عمر کنند، هر آینه بین این دو طایفه حکم مینمود و در هر جا که اختلاف میکردند اهل باطل را نابود می‌کرد، و لیکن هر دو طایفه را تا اجلی معین عمر می‌دهد، از آن جمله آیه زیر است که می‌فرماید: ((و ما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم و لو لا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمی لقضی بینهم)) و آیاتی دیگر از این قبیل.

سیاق آیه قبلی که می‌فرمود: ((و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم...)) از بین دو قسم اختلافی که ذکر کردیم جز با اختلاف قسم دوم سازش ندارد، یعنی با آیه مورد بحث وقتی متناسب می‌شود که منظور از اختلاف در این آیه اختلاف در خود دین باشد، برای اینکه جمله مذکور سخن از این دارد که مردم راه ضلالت را پیمودند و چیزهایی پرستیدند که نه ضرری به حال آنان داشتند و نه سودی، و شفیعیانی به درگاه خدا برای خود درست کردند که دین صحیح چنین شفیعیانی را معرفی نکرده بود، و مقتضای این ماجرا این است که مردم قبل از پدید آمدن این جریان امتی واحد بوده باشند، و مقتضای امت واحد بودنشان این است که همه بر یک دین بوده باشند، که قهرا آن دین هم دین توحید بوده، بعدها اختلاف کرده به دو فریق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳

متفرق شدند، فریق موحد و فریق مشرک.

خدای تعالی آنگاه خاطر نشان فرموده که مقتضای این اختلاف این بود که خدای تعالی بین آنان حکم کند، حق را غالب و بر باطل مسلط سازد، و باطل را خوار و منکوب نماید، و مقتضای این حکم این است که اهل باطل را هلاک و اهل حق را نجات دهد، لیکن قبلا این قضای الهی رانده شده بود که هر دو فریق در انتخاب راه و بیراهه آزاد باشند، و این قضای الهی مانع شد از آن حکمی که گفته شد، و قضای رانده شده که در آیه مورد بحث از آن تعبیر به ((کلمه)) نموده، عبارت است از همان فرمانی که خدای تعالی هنگام هبوط آدم به زمین صادر کرد، و فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)) این نظر ما بود در تفسیر و کشف معنای آیه. اقوال مفسرین در ذیل آیه شریفه: ((و ما کان الناس الا امه واحده فاختلّفوا...))

و اما سایر مفسرین درباره این آیه اقوال عجیبی دارند، یکی گفته ((منظور از کلمه ((ناس)) خصوص عرب است، که دین واحد و حقی داشتند، که همان دین ابراهیم (علیه السلام) بود.

این آئین در میان اعراب همچنان پا بر جا بود تا زمانی که عمرو بن لحنی کیش بت پرستی را در بین آنها رواج داد، و عرب را به دو طایفه منشعب کرد، یکی حنفاء و مسلمین که همچنان بر پیروی دین حنیف باقی ماندند، و طایفه دیگر بت پرستان مشرک)) ولی خواننده عزیز توجه دارد که صاحب این سخن هیچ دلیلی از لفظ آیه بر گفته خود ندارد.

یکی دیگر گفته منظور از کلمه ((ناس)) همه مردم است، و منظور از امت واحد بودن همه مردم این است که همگی دارای فطرت اسلام و توحید بودند، هر چند که از نظرهای دیگر همیشه اختلاف داشتند. بنابراین، لفظ ((کان)) منسلخ از زمان است. و آیه شریفه وضعی را که بشر به حسب طبع داشته و دارد حکایت می‌کند، که همان توحید است، و وضعی را که به حسب فعلیت و

عملکرد خود دارد اختلاف است، پس بشر به حسب طبع فطری امتی واحد و همه موحدند، و لیکن بر خلاف فطرتشان اختلاف کردند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴

اشکالی که در این نظریه هست این است که هم بر خلاف ظاهر آیه مورد بحث و هم بر خلاف ظاهر آیه سوره بقره و هم بر خلاف سایر آیاتی است که در این باب وارد شده است و ذیلاً ذکر می شود:

((و ما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم)) ((و ما اختلف الذین اتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم)) بطوری که ملاحظه میکنید ظاهر همه این آیات مخصوصاً با در نظر گرفتن کلمه ((بعد)) این است که مردم هر یک در زمانی بر دین فطرت و پیرو دین حق بوده اند، و در زمانی دیگر به انگیزه دشمنی هایی که با یکدیگر داشته اند در دین اختلاف کرده اند. پس، کلمه ((کان)) در آیه مورد بحث منسلخ از زمان نیست.

علاوه بر این، چکیده این نظریه این شد که بشر به حسب طبعش دائماً بر دین توحید بوده، و به حسب عملکردش دائماً اختلاف داشته، و این دو چیز با هم جمع نمی شوند، به این معنا که اختلاف اگر ریشه در فطرت نداشته باشد (همچنانکه ندارد) دائمی نخواهد بود.

وجه دیگری که بعضی از مفسرین در تفسیر آیه گفته اند این است که منظور از کلمه ((ناس)) همه مردم است، چون همه مردم در کفر و شرک ملت واحدی بودند و بعد از آمدن انبیاء مختلف شدند، بعضی کافر و بعضی مسلمان)).

و این قول سخیف ترین اقوالی است که درباره این آیه گفته شده، چون صرفنظر از اینکه گفتاری است بدون دلیل ظاهر آیات هم آن را رد می کند، چون آیات ظهور در این دارد که اختلافها اگر ریشه یابی شود همه منتهی میشود به دشمنی مردم با یکدیگر، و آن هم بعد از آمدن دین حق و علمشان به آن دین، و چون چنین بوده جا داشته که خدای تعالی حکم نهائی را بین آنها بکند، و عذاب و هلاکت را بر آنان نازل فرماید، و اگر همه مردم بر کفر و شرک بوده اند و هیچ سابقه هدایت و ایمانی نداشته اند دیگر معنا ندارد که آن حکم نهائی را مستند به دشمنی بعد از علم کند؟ و از این گذشته چه معنا دارد که خدای تعالی موجودی را خلق کند که تمامی افرادش مستحق هلاکت، و کفر و شرکشان مقتضی آمدن عذاب بر آنان باشد، و آیا آفریدن چنین خلقی نقض غرض نیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵

و این نظریه خیلی شبیه به مساله تفدیه مسیحیان است که می گویند: خدای تعالی بشر را آفرید تا او را اطاعت کند، و در عوض خدای تعالی در بهشت سکونتش دهد، و لیکن بشر او را نافرمانی کرد و غرض خدا از این آفریدن نقض شد لاجرم خدای تعالی برای تدارک و جبران این نقض غرض، مسیح را فدای بشر کرد تا بشر را عذاب نکند. سخن یکی از مفسرین در مورد جمله: ((و لولا کلمة سبقت من ربک)) و بیان نادرستی آن

وجه دیگر گفتار بعضی از مفسرین است، که گفته اند لفظ ((کلمه)) در جمله ((و لولا کلمة سبقت من ربک...)) به معنای همان وعدهای است که خدای تعالی در همین سوره داده و فرموده: ((ان ربک یقضی بینهم یوم القیمة فیما کانوا فیه یختلفون))

و این نظریه درست نیست، برای اینکه اگر منظور از سبقت در جمله مورد بحث سبقت به حسب بیان باشد، و خواسته است بفرماید ((ما قبل از بیان وحدت و اختلاف مردم گفته بودیم که پروردگار تو در روز قیامت چنین و چنان می کند)) که قبلاً چنین بیانی نفرموده بود، زیرا آیه ای که این وعده را داده آیه ((۹۳)) این سوره است که در اواخر سوره قرار دارد، و ما اکنون در تفسیر آیه ((۱۹)) هستیم، و چون آیات این سوره متصل بهم اند نمیتوان احتمال داد که آیه ((۹۳)) قبل از آیه ((۱۹)) نازل شده باشد.

علاوه بر این، در آیه ((۹۳)) سخن از کل انسانها نیست، بلکه سخن از خصوص بنی اسرائیل دارد، و ضمیر در کلمه ((بینهم)) به خصوص این قوم برمیگردد، اینک تمام آن آیه از نظر خواننده میگذرد: ((و لقد بواءنا بنی اسرائیل بمواء صدق و رزقناهم من الطیبات فما اختلفوا حتی جاءهم العلم ان ربک یقضی بینهم یوم القیمة فیما کانوا فیه یختلفون))



از این هم که بگذریم در بعضی از آیات که لفظ ((کلمه)) آمده با معنایی که شما برای ((سبق)) کردید ملائمت ندارد، نظیر آیه شریفه زیر که میفرماید: ((و لولا کلمة سبقت من ربك الی اجل مسمى لفضی بینهم))، چون شما کلمه ((سبق)) را عبارت دانستید از قضاء و داوری روز قیامت، و در این آیه منظور از کلمه ((سبق)) این است که هر انسانی چه اهل باطل باشد و چه اهل حق مدتی معین در زمین زندگی کند.

و اگر منظور از ((سبق)) سبقت به حسب قضاء باشد، سزاوارتر آنست که در این باب اولین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶ قضائی را معیار قرار دهیم که خدای تعالی رانده، و اولین قضایی که خدا رانده همان است که گفتیم در آغاز خلقت و اسکان بشر در زمین راند، و آیه ((۱۴)) سوره شوری از آن خبر می دهد.

و یقولون لولا - أنزل علیه آیه من ربه فقل إنما الغیب لله فانتظروا إنی معکم من المنتظرین آیه مانند آیه قبلش که میفرمود: ((و بعدون من دون الله)) و نیز آیه قبل از آن که میفرمود: ((و اذا تتلی علیهم آیاتنا))، صحنه هایی از مظالم قولی و عملی مشرکین را برشمرده و در رد آنها حجت هائی را به رسول گرامی خود تلقین می کند تا علیه مشرکین به آن حجتها احتجاج فرماید، و در اول آیات مورد بحث یکی از آن سخنان مشرکین و پاسخش گذشت. پس، جمله ((و یقولون لولا انزل...)) عطف است بر همان اول آیات مورد بحث که میفرمود: ((و اذا تتلی علیهم آیاتنا))

در آیه مورد بحث علاوه بر این برای چندمین بار انکار قرآن توسط مشرکین را تذکر داده، چون مرادشان از اینکه گفتند: ((لولا انزل علیه آیه من ربه)) هر چند درخواست آوردن قرآن دیگر است، لیکن این درخواست در واقع معنایش تحقیر قرآن و قبول نداشتن آنست، خواستند آن را استخفاف نموده بگویند قرآن آیتی الهی نیست، به دلیل اینکه در پاسخشان حرف ((فاء)) را آورده، و فرموده: ((فقل إنما الغیب لله)) و مانند موارد دیگر به کلمه ((قل)) اکتفاء نکرده و فرمود: ((قل إنما الغیب لله)). گویا فرموده ((از تو آیتی دیگر طلب می کنند و به قرآن اکتفاء ننموده به آن راضی نمیشوند، و چون به قرآن به عنوان یک آیت اکتفا نکردند به ایشان بگو آیات از ناحیه غیب است، غیبی که مختص به خدای تعالی است، پس اختیار آیات به دست من نیست، لاجرم شما منتظر آیتی که حق را از باطل جدا کند باشید، من نیز با شما جزء منتظرین خواهم بود)).

پس، آنچه از آیه استفاده می شود این است، و این مستفاد دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) منتظر رسیدن آیتی غیر قرآن بوده که حق را از باطل جدا سازد، و بین آن جناب و بین امتش داوری کند - و بزودی در آیه چهل و شش همین سوره وعدهای صریح به فرستادن آن آیت که دستور انتظار کشیدنش را به مشرکین داده می آید، که فرموده: ((و اما نرینک

بعض الذی نعدهم او تنوفینک فالینا مرجعهم)) و چند آیه بعد از آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷

وَ إِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسْتَهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا ...

شرحی در مورد مکر مشرکین در آیات خدا و مراد از: ((الله اسرع مکر))

مضمون این آیه هر چند از حقایقی است عمومی و جاری در اغلب مردم و در اکثر اوقات - چون هیچ انسانی نیست که در طول زندگیش بعد از برهه ای آسایش گرفتار ناملایمات نگردد، بلکه کمتر اتفاق میافتد که گرفتاریها در حق یک انسان مکرر نشود - و لیکن آیه مورد بحث از نظر زمینه آیات قبلش گویا می خواهد کنایه ای به مشرکین و نیرنگهائی که در باره آیات خدا بکار برده اند بزند. دلیل بر اینکه آیه شریفه نمیخواهد آن مطلب عمومی را تذکر دهد و بلکه روی سخن تنها با مشرکین دارد، این است که در آخر همین آیه میفرماید: ((قل الله اسرع مکر)). معلوم می شود نظر در آیه شریفه متوجه به مکر طائفه خاصی است، همان طائفه‌ای که روی سخن در این آیات به ایشان است. و بدین جهت روی سخن متوجه آنان شده که نسبت به آیات ((سراء)) و ((ضراء)) ای که آیت بودنش واضح است مکر می کنند، و یکی از مکرهائی که کردند مکرری است که در باره قرآن کردند، قرآنی که آیتی است الهی و رحمتی است از او، که این رحمت را بعد از ضراء جهالت و تنگی عمومی معیشت و ذلت و تفرقه و

دوری دلها از یکدیگر، و حاکمیت بغض و کینه در آنها به آنان چشاند، تا از سراء علم و معرفت و فراخی زندگی و عزت و وحدت کلمه و صفا و صمیمیت برخوردارشان بسازد، ولی در باره همین سراء مکر کردند، یک بار گفتند: ((اِنَّ بقرآن غیر هذا او بدله - قرآنی غیر این بیاور و یا احکامش را عوض کن)). و بار دیگر گفتند: ((لولا- انزل علیه آیه من ربه - چرا از ناحیه پروردگارش آیتی بر او نازل نمیشود)).

بنابراین، آیه مورد بحث برای مشرکین بیان می‌کند که همه این چون و چراها مکرهایی است که در آیات خدا می‌کنند، و نیز بیان می‌کند که مکر به آیات خدا عاقبتی بجز سوء و ضرر ندارد، و هرگز به نفع آنان تمام نخواهد شد، چون مکر خدای تعالی سریعترین مکر است، و این مشرکین را به جرم مکرشان گرفتار می‌کند و مهلت نمیدهد که مکر و نیرنگ آنان در آیات او به نتیجه برسد، دلیلش هم خیلی روشن است، زیرا همینکه افرادی از مخلوقات خدا آیات خالق خود را نپذیرند و برای از بین بردن آن تلاش کنند، عینا مکاری است که خدای تعالی به آنان کرده، و توفیق هدایت شدنشان به وسیله آیاتش را از آنان سلب فرموده است.

پس، در معنای آیه شریفه اینطور باید گفت - همچنانکه بعضی گفته اند: ((و اذا اذقنا الناس)) از رساندن رحمت تعبیر فرمود به ((چشاندن))، تا اشاره کند به اینکه رسیدن به رحمت لذت بخش است، و نیز اشاره کند به اینکه رحمت، اندکش هم لذت بخش

است، چون کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸

((چشیدن)) در اندک از خوردنیها استعمال می‌شود. ((رحمۃ من بعد ضراء مستهم))، در این جمله به جای اینکه بفرماید: ((و اذا اذقنا الناس سراء من بعد ضراء)) از کلمه ((سراء)) تعبیر به رحمت فرموده، تا اشاره باشد به اینکه سراء مورد بحث رحمتی است از ناحیه خدای تعالی، نه اینکه اینان مستحق و طلبکار آن باشند. پس، بر دارندگان آن واجب است که حق آن را اداء کنند و در برابر آیه ای که ایشان را به سوی این رحمت - که همانا دین توحید و شکرگزاری نعمتهای الهی است - دعوت می‌کند خاضع باشند و دعوت آیه را بپذیرند. و لیکن مشرکین بر خلاف انتظار عکس العملی غیر از این از خود نشان دادند. ((اذا لهم مکر فی آیاتنا)) بر خلاف انتظار و ناگهان در آیات ما مکر کردند، مثلا حوادثی که توحید انسان را کامل و حس شکرگزاری را بیدار می‌کند طوری توجیه کردند که این دو اثر را نداشته باشد، مثل اینکه گفتند: ((قد مس آباءنا السراء و الضراء - سراء و ضراء را پدران ما هم داشتند)) و یا بهانه هائی آوردند که مورد قبول و رضایت خدای تعالی نبود، مثل اینکه گفتند: ((لولا انزل علیه آیه - چرا آیتی دیگر بر او نازل نمی‌شود)) و یا گفتند: ((ان تتبع الهدی معک تختطف من ارضنا - اگر این دین و هدایت را پیروی کنیم ما را از سرزمین خود می‌ربایند)).

لذا خدای تعالی به پیامبر گرامی اش دستور داد در پاسخشان بفرماید: ((الله اسرع مکر - خدا در مکر سریعتر است))، و آنگاه همین پاسخ را تعلیل کرده به اینکه: ((ان رسلنا یکتبون ما تمکرون - به درستی که فرستادگان ما همه مکرهای شما را مینویسند)) پس ما بر کرده های شما گواهان و مراقبینی داریم که آنان را نزد شما میفرستیم تا اعمالتان را بنویسند و حفظ کنند، و به محضی که یک عمل انجام بدهید هم عملتان نوشته شده، و هم جزای آن معین شده و دیگر مجال و فرصتی نمیماند که مکر شما اثر خود را ببخشد، چه ببخشد و چه نبخشد جزای آن قبلا معلوم شده.

لیکن در این میان نکته ای دیگر هست و آن اینکه از ظاهر آیه شریفه ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستسخ ما کنتم تعملون)) به بیانی که در تفسیرش خواهد آمد - ان شاء الله تعالی - بر می‌آید که معنای ((کتابت اعمال بندگان به دست ملائکه)) این است که اعمال را از پشت پرده استعدادها به مرحله فعلیت خارجی در آورند، و آن وقت خود اعمال در صحیفه عالم کون نقش بسته می‌شود، و با این بیان کاملا روشن می‌شود که کتابت اعمال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹

بندگان توسط رسولان چگونه علت شده است برای اسرع المکر بودن خدای تعالی، چون بنابراین بیان، حقیقت معنا اینطور می

شود: ما اعمال شما را که با آن اعمال مکر می کنید از داخل ذات شما بیرون آورده آن را در خارج قرار می دهیم ، و با این حال چگونه بر ما پوشیده می ماند که شما میخواهید با این اعمال خود با ما مکر کنید؟ و مگر مکر چیزی جز این است که مثلا شما بخواهید با حيله ، کسی را از مقصدش برگردانید بطوریکه خود او متوجه نشود؟ و شما نمی توانید چیزی را بر ما پوشیده نمائید، این مائیم که حقیقت امر را بر شما پوشانیدیم . رفتاری که خیال می کردید مکر بر ما است ، مکر ما بر خودتان بود، چون ما بودیم که کاری کردیم که مکر ما را مکر خود بیندارید و به آن اقدام نمائید، و این پندار و این اقدام ضلالتی بود از طرف شما، و اضلالی بود از طرف ما، که ما شما را به سزای کارهای نادرستی که کردید گرفتار کردیم .

و به زودی نظیر این معنا در تفسیر آیه بیست و سه همین سوره می آید، آنجا که فرموده: ((یا ایها الناس انما بغیکم علی انفسکم)) در آیه مورد بحث التفاتی از غیبت به خطاب بکار رفته ، در جمله ((اذا لهم مکر)) مردم غایب فرض شده اند و در جمله ((ما تمکرون)) - بنا به قرائت آن به ((تاء)) خطاب ، که قرائتی است مشهور - حاضر و مخاطب به حساب آمده اند، و این التفات عجیبی است که در قرآن کریم بکار رفته ، و شاید نکته اش این باشد که جمله ((قل الله اسرع مکر)) را در چشم شنونده مجسم سازد، کائنات بعد از آنکه به رسول گرامی اش فرموده: ((بگو که خدا مکرش سریعتر است)) خواست تا این معنا را بطور مجسم توضیح دهد، لذا ناگهان روی سخن از آن جناب برگردانید و دفعه برای مردم تجلی کرد، و با خود آنان سخن گفت و سبب ((اسرع مکر)) بودن خود را بیان کرد، و سپس خود را از مردم محبوب ساخته و مردم در غیبت واقع شدند، و وجه سخن را به حالت قبل که مردم غایب فرض شده بودند، برگشت داد و روی سخن را متوجه رسول گرامی اش ساخته و فرمود: ((هو الذی یسیرکم...)) و این خود یکی از التفاتهای لطیف است .

هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ... کلمه ((فلک)) به معنای کشتی است ، هم یک کشتی را فلک می گویند و هم جمع کشتیها را، البته در اینجا جمع آن مورد نظر است ، به دلیل اینکه با فعل جمع از حرکت و جریان آن تعبیر کرده و فرموده: ((و جرین بهم)) ، و کلمه ((ریح)) به معنای نسیم و ((ریح عاصف)) به معنای باد تند است ، و جمله ((احیط بهم)) کنایه است از اینکه مشرف به هلاکت شوند، و تقدیر کلام ((احاط بهم الهلاک))، و یا ((احاط بهم الامواج)) است ، یعنی بلاء و یا موجها از هر سو به آنان احاطه کند، و اشاره به کلمه ((هذه)) دلالت بر شدت و بلائی دارد که گرفتارش شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰

و معنای آیه روشن است .

در این آیه نیز التفات عجیبی بکار رفته ، و آن التفات از خطاب به غیبت میباشد. از جمله ((و جرین بهم بريح طيبة)) تا جمله ((بغير الحق)) - در آیه بعد - مردم غایب فرض شده اند در حالی که قبلا مورد خطاب قرار داشتند، می فرمود: ((خدا آن کسی است که شما را در خشکی و در دریا سیر می دهد، تا آنکه سرنوشت شما را به درون کشتی بکشد))، آن وقت ناگهان همین مردم مورد خطاب را غایب فرض کرده می فرماید: ((و بوسیله بادهای تند، کشتی آنان را به حرکت در آورد))، که در این قسمت خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نموده و عجیبترین قسمت داستانی را که برای آن جناب تعریف می کند خاطر نشان می سازد تا این قسمت را بشنود و تعجب کند. و این التفات علاوه بر این ، رویگردانی از مردم نیز هست ، یعنی خواسته است بفهماند مردم آن لیاقت و آن درکی را که خدای تعالی با آنان بطور مخاطب و رو در رو سخن بگوید ندارند.

فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ كَلِمَةً ((بغی)) در اصل به معنای طلب کردن است ، و بیشتر در مورد ظلم استعمال می شود، چون ظلم ، طلب کردن حق دیگران از راه تعدی بر آنان است ، که البته در اینگونه موارد حتما قید ((بغير الحق)) را بعد از کلمه ((بغی)) می آورند، و اگر این کلمه در اصل به معنای ظلم میبود آوردن این قید بیهوده و زائد بود، چون ظلم همیشه به غیر حق هست و احتیاج به آوردن این قید نیست .

جمله مورد بحث تتمه آیه سابق است، و مجموع آن آیه و این جمله یعنی از ((هو الذی یسیرکم فی البر و البحر)) تا جمله ((بغیر الحق)) به منزله شاهد و مثال است برای مطلب کلی و عمومی قبل که میفرمود: ((و اذا اذقنا الناس رحمۃ من بعد ضراء مستهم...)). و یا مثال است بر خصوص جمله ((قل الله اسرع مکرا))، و به هر حال جمله بعدی که می فرماید: ((یا ایها الناس انما بغیکم علی انفسکم...)) جمله ای است که تمامیت غرض از کلام در آیه سابق متوقف بر آن است، هر چند که کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نباشد - دقت بفرمائید.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْكُمُ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ... در این آیه نیز التفاتی از غیبت به خطاب بکار رفته است. در آغاز در جمله ((یا ایها الناس)) خطابی از خدای تعالی به مردم شده بدون اینکه کسی واسطه باشد، چون این جمله تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که مأمور بود مردم را به آن مخاطب قرار دهد نمی باشد، به دلیل اینکه به دنبالش فرموده: ((ثم الینا مرجعکم - سپس بازگشتشان به سوی ما است))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱ و معلوم است که این گفته نمی تواند گفته رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد.

و اما اینکه چه نکته ای این التفات را ایجاب کرده؟ نکته‌اش نظیر همان نکته ای است که قبلا در اول کلام ذکر کردیم، و گفتیم که در جمله ((ان رسلنا یکتبون ما تمکرون))، خدای تعالی در حالی که روی سخنش با رسول گرامیاش بود بطور ناگهانی برای مردم تجلی کرد، در این جمله نیز نظیر آن نکته باعث این التفات شده، در آغاز جمله، رسول خدا مردم را مخاطب قرار داده، فرمود: ((یا ایها الناس انما بغیکم...))، و مردم در این لحظه سرگرم گوش دادن به سخنان آن حضرت بودند، می پنداشتند که خدا غایب و از نیات آنان و مقاصدی که در اعمالشان دارند غافل است، ناگهان خدای سبحان بر آنان اشراف نموده می فرماید: ((ثم الینا مرجعکم))، و با این التفات این حقیقت را برای مردم مجسم می سازد که من در همه احوال شما با شمایم، و به شما احاطه دارم، و می فرماید: من از خود شما به شما نزدیکتر و به اعمالتان آگاهترم، پس هر عملی که به عنوان طغیان و نیرنگ بر ما انجام دهید با تقدیر ما انجام میدهید، و آن عمل به دست و قدرت ما صورت می گیرد، پس با این حال چگونه می توانید بر ما طغیان کنید؟ بلکه همین عمل عینا طغیان شما علیه خودتان است، برای اینکه شما را از ما دور می سازد، و آثار سوء آن در نامه اعمالتان نوشته می شود، و به همین دلیل بغی و ستم شما علیه خود شما است، و انگیزه شما بر این طغیانگری رسیدن به زندگی مادی دنیا و بهره وری چند روزی اندک است، که در آخر بازگشتتان به سوی ما منتهی می شود، آن وقت به شما خبر میدهیم و در آنجا حقایق اعمالتان را برایتان روشن میسازیم.

در جمله ((متاع الحیوة الدنیا)) کلمه ((متاع)) در قرائت حفص به نقل از عاصم منصوب خوانده شده، و عامل آن که مقدر است فعل ((تمتعون)) میباشد و تقدیر کلام: ((تمتعون متاع الحیوة الدنیا)) است، و در قرائت سایر قراء به رفع خوانده شده، تا خبر باشد برای مبتدائی محذوف، و تقدیر کلام ((هو متاع الحیوة الدنیا)) است، و ضمیر ((هو)) به ((بغی)) بر میگردد.

و بنابر هر دو قرائت، جمله مورد بحث تا آخر آیه تفصیل اجمالی است که در جمله ((انما بغیکم علی انفسکم)) بود. و بنابراین، جمله مورد بحث می خواهد بیان کند که چرا بغی آنان علیه خود آنان است، و این تعلیل از قبیل علت آوردن به تفصیل برای اجمال و بیان اجمال به وسیله تفصیل است.

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ... بعد از آنکه خدای سبحان در آیه سابق ذکری از متاع حیات دنیا به میان آورد، اینک در این آیه شریفه از حقیقت امر این زندگی مثالی آورده که اگر عبرت گیرنده ای هست با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲

شنیدن این مثل عبرت بگیرد، و این مثل از باب استعاره تمثیلی است، نه از باب تشبیه مفرد به مفرد، هر چند که جمله ((کماء انزلناه)) در نظر ابتدائی به نظر می آید که از باب تشبیه مفرد به مفرد است، و نظائر این مثال در مثلهای قرآن شایع است، و کلمه

((زخرف)) به معنای زینت و نیز به معنای بهجت است، و جمله ((لم تغن)) از ماده ((غنی)) است که اگر در مورد مکان استعمال شود، یعنی گفته شود ((فلاّن غنی فی المکان)) معنایش این می‌شود که فلاّن در فلاّن مکان اقامت گزید، و اقامتش در آن مکان طولانی شد، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

معنای ((دعا)) و فرق آن با ((ندا)) و بیان مراد از دعا و دعوت خدای تعالی و دعا و دعوت‌بندگان

کلمه ((دعاء)) و نیز کلمه ((دعوت)) به معنای معطوف کردن توجه و نظر شخص دعوت شده است به سوی چیزی که آن شخص دعوت شده و این کلمه معنایی عمومی تر از کلمه ((نداء)) دارد، برای اینکه نداء مختص به باب لفظ و صوت است، ولی دعاء، هم شامل دعوت کردن بوسیله لفظ می‌شود و هم شامل آنجایی که کسی را با اشاره و یا نامه دعوت کنند، علاوه بر این، لفظ نداء مخصوص آنجایی است که طرف را با صدای بلند صدا بزنی، ولی لفظ دعاء این قید را ندارد، چه با صدای بلند او را بخوانی و چه بیخ گوش و آهسته دعوتش کنی، هر دو جورش دعوت است.

و دعاء، اگر به خدای تعالی نسبت داده شود معنایش هم دعوت کردن تکوینی است که همان ایجاد آن چیزی است که حق تعالی اراده کرده، گویا خدای تعالی آن چیز را به سوی اراده خود دعوت نموده - مانند این قول خدای تعالی که می‌فرماید: ((یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده)) که منظور از این جمله این است که خدای تعالی شما را (که در قبرهایتان آرمیده اید) برای زندگی کردن در عالم آخرت دعوت می‌کند، و شما دعوت او را با قبول خود اجابت می‌کنید، که در این آیه، دعوت به معنای ایجاد و خلقت است در نتیجه معنای تکوین را می‌دهد. و هم خواندن و دعوت کردن تشریحی، و آن عبارت است از اینکه خدای تعالی به زبان آیاتش بندگان را تکلیف کند به آنچه که از آنان می‌خواهد.

و اما دعوت و دعای بندگان عبارت است از اینکه بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی خود جلب کند، و خواندنش به این است که خود را در مقام عبودیت و مملوکیت قرار دهد، به همین جهت عبادت در حقیقت دعاء است، چون بنده در حال عبادت خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولای خویش قرار می‌دهد و اعلام تبعیت و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳

اقرار به ذلت می‌کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد، دعا هم عینا همین است. دعا و عبادت در حقیقت یکی هستند و دعاء بنده عبادت، و عبادت او دعا است

و خدای تعالی به همین اتحاد حقیقت دعاء و عبادت اشاره دارد، آنجا که می‌فرماید: ((و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یتکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین))، که ملاحظه می‌کنید در اول، فرمان به دعاء داده، سپس همین تعبیر به دعاء را مبدل به تعبیر عبادت کرده است.

و پوشیده ماندن این حقیقت بر صاحب المنار باعث شده که در تفسیر خود بگوید: ((اینکه بعضی از مفسرین و غیر مفسرین گفته اند که یکی از معانی دعاء عبادت است بطور مطلق در عبادت شرعی درست نیست، بلکه بعضی از عبادت‌های دستوری مثل نماز مشتمل بر دعاء هست، چون بیشتر اجزایش دعاء است، و نیز مخ همه عبادتها دعاء هست ولی همه عبادت‌های دستوری دعاء نیست، مثلا نمی‌توان گفت روزه یعنی دعاء، چون این اطلاق نه شرعا درست است و نه لغه، پس هر دعای شرعی عبادت هست، ولی هر عبادت شرعی و دستوری دعاء نیست)).

منشاء اشتباه او این است که خیال کرده معنای دعاء همان نداء و صدا زدن در حال طلب است، و غفلت کرده از آن تحلیلی که ما در معنای دعاء کردیم. معنای ((سلام)) و اینکه سلام از اسماء خدای تعالی است و اشاره به وجه تسمیه بهشتیه ((دارالسلام)) و اما کلمه ((سلام))، اصل در معنای این کلمه - بطوری که راغب در مفرداتش گفته - تعری و سلامت خواهی از آفات ظاهری و

باطنی است، و این معنا در همه مشتقات این کلمه یعنی ((سلام))، ((سلامت))، ((اسلام))، ((تسلیم)) و غیره جاری است، و دو کلمه ((سلام)) و ((سلامت)) یک معنا دارد، همچنانکه دو کلمه ((رضاع)) و ((رضاعه)) به یک معنا است. و ظاهراً واژه ((سلام)) و واژه ((امن)) معنایی نزدیک بهم دارند، تنها فرقی که بین این دو ماده لغوی است این است که سلام به معنای خود امنیت با قطع نظر از متعلق آن است، ولی کلمه ((امنیت)) به معنای سلامتی و امنیت از فلان خطر است، به شهادت اینکه می‌توان گفت: ((فلانی در سلام و سلامتی است))، و ((فلانی از فلان خطر در امنیت است))، ولی نمی‌توان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴

گفت: ((فلانی در امنیت است)).

کلمه ((سلام)) یکی از اسمای خدای تعالی است، و وجه آن این است که ذات متعالی خدای تعالی نفس خیر است، خیری که هیچ شری در او نیست، بهشت را هم اگر ((دارالسلام)) گفته اند به همین جهت است که در بهشت هیچ شر و ضرری برای ساکنان آن وجود ندارد. بعضی گفته اند ((اگر بهشت را دارالسلام خوانده اند بدین مناسبت است که بهشت خانه خداست، که نامش سلام است)). ولی برگشت هر دو وجه در حقیقت به یک معنا است، برای اینکه اگر خدای تعالی هم، سلام نامیده شده برای همین است که از هر شر و سویی مبراء است، و سیاق و زمینه گفتار آیه دلالت دارد بر اینکه از کلمه ((سلام)) معنای وصفی اش مقصود است.

خدای سبحان در این آیه و در سایر آیات، کلمه ((سلام)) را مطلق آورده و به هیچ قیدی مقیدش نکرده، در سایر آیات کلام مجیدش نیز چیزی که سلام را مقید به بعضی از حیثیات کند دیده نمی‌شود، پس دارالسلام بطور مطلق دارالسلام است، و جایی که بطور مطلق دار سلامت باشد جز بهشت نمیتواند باشد، برای اینکه آنچه از سلامت در دنیا یافت شود سلامت نسبی است، نه مطلق، هیچ چیزی که برای ما سالم باشد وجود ندارد مگر آنکه همان چیز مزاحم بعضی از چیزهایی است که دوست میداریم، و هیچ حالی نداریم مگر آنکه مقارن با آن اضعافی برای آن هست.

پس، هر لحظه‌ای که بتوانی معنای سلامتی بطور مطلق و غیر نسبی را تصور کنی، همان لحظه توانسته‌ای وضع و اوصاف بهشت را تصور کنی، و برای کشف می‌شود که توصیف بهشت به دارالسلام نظیر توصیف آن به جمله: ((لهم ما یشاون فیها)) است، برای اینکه لازمه سلامت انسان از هر مکروه و هر آنچه که دوست نمیدارد این است که بر هر چه دوست دارد و میخواهد، مسلط باشد و هیچ چیزی نتواند جلو خواست او را بگیرد، و این همان معنای آیه فوق میباشد.

در آیه مورد بحث دارالسلام مقید شده به قید ((عند ربه)) و این دلالت دارد بر اینکه اهل دارالسلام دارای قرب حضورند، و در آنجا به هیچ وجه از مقام خدای سبحان غفلت ندارند، و ما در تفسیر سوره حمد و جاهای دیگر پیرامون معنای هدایت و معنای صراط مستقیم بحث کرده‌ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵

بحث روایتی

(روایاتی چند در مورد درخواست قرآنی دیگر توسط مشرکین، مکر کردن با خدا، دارالسلام و...)

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((قال الذین لا یرجون لقاءنا انت بقرآن غیر هذا...)) آمده که قریش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتند: یا رسول الله! قرآنی دیگر غیر این قرآن بیاور، برای اینکه تو این قرآن را از یهود و نصاری آموخته‌ای. در پاسخ آنان این دستور رسید که به ایشان بگو: اگر خدا میخواست این قرآن را نفرستد من آن را بر شما تلاوت نمی‌کردم، و اصلاً نسبت به آن داناتر از شما نبودم، چون من قبل از اینکه مورد وحی قرار گیرم چهار سال در بین شما زندگی کردم، و در مدت چهار سال یک کلمه از قرآن سخن نگفتم، تا آنکه قرآن به من وحی شد.

مولف: در انطباق مضمون این حدیث با آیه، خفایی هست، و خیلی روشن نیست. علاوه بر این، در این روایت آمده که قریش



عرض کردند: یا رسول الله با اینکه رسالت آن جناب را قبول نداشتند. و در تفسیر عیاشی از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همواره میفرمود: ((انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم))، تا آنکه سوره فتح نازل شد، که بعد از آن دیگر این کلام را تکرار نکرد.

مؤلف: این روایت هم خالی از اشکال نیست. و در الدر المنثور است که بیهقی - در کتاب دلائل - از عروه روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶

عکرمه پسر ابی جهل در روز فتح مکه از آن شهر فرار کرد، و خود را به ساحل دریا رسانیده، بر کشتی سوار شد، ولی کشتی دچار طوفان گردید، عکرمه فریادش بلند شد که ای ((لات)) و ای ((عزی)) مرا نجات دهید. مردم کشتی گفتند: در چنین حالی صحیح نیست که کسی غیر خدا را به فریادرسی بخواند، باید خدا را خواند، و آن هم با کمال خلوص. عکرمه گفت: به خدا سوگند اگر در دریا، الله یکتا باشد در خشکی هم یکتا است، و در نتیجه همانجا مسلمان شد.

مؤلف: این روایت به طرق بسیاری و با مضامین مختلفی نقل شده.

و در تفسیر عیاشی از منصور بن یونس از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: سه عمل نکوهیده است که شرش به صاحبش برمیگردد، اول عهدشکنی، دوم بغی و سوم مکر کردن با خدای تعالی. و در باره بغی فرمود: ((یا ایها الناس انما بغیکم علی انفسکم))

مؤلف: این مطلب از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده، به این مضمون که فرمود: سه چیز است که شر آن به صاحبش برمیگردد، یکی شکستن پیمان، دیگری نیرنگ و سوم بغی، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این آیات را تلاوت فرمودند: ((یا ایها الناس انما بغیکم علی انفسکم)) و ((ولا یحیی المکر السیی الا باهله)) و ((ومن نکث فانما ینکث علی نفسه))، این روایت را سیوطی در الدر المنثور آورده.

و در الدر المنثور است که ابونعیم - در کتاب الحلیه - از ابی جعفر محمد بن علی روایت کرده که گفت: هیچ عبادتی برتر از سوال و خواهش از درگاه خدا نیست، و هیچ چیزی به جز دعا قضاء را بر نمیگرداند، و سریعترین کارهای خیر در اثر بخشیدن، احسان است، که از هر کار خیر دیگر ثوابش زودتر به صاحبش بر می گردد، و سریعترین کارهای زشت در اثر بخشیدن بغی است که خیلی سریع عقوبتش به صاحبش می رسد، و این عیب برای یک انسان کافی است که عیبهای مردم را ببیند، و از دیدن عیبهای خود کور شود، و اینکه مردم را به کارهایی امر و دعوت کند که خودش استطاعت آن را ندارد، و اینکه همنشین خود را بدون جهت و به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷

کارهای بیهوده آزار دهد.

و در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: حتی اگر کوهی بر کوهی بغی و ستم کند آن کوه که ستم کرده از جای کنده می شود.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از علاء بن عبد الکریم روایت کرده که گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که در باره جمله: ((و الله یدعوا الی دار السلام)) فرمود: سلام همان خدای عزوجل است، و دار خدا و خانه ای که برای اولیائش خلق کرده، بهشت است. و در همان کتاب از ابن شهر آشوب از علی بن عبد الله بن عباس از پدرش، و نیز از زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) روایت آورده که در معنای جمله: ((و الله یدعوا الی دار السلام)) فرموده است: یعنی بهشت. و در معنای جمله: ((و یهدی من یشاء الی صراط مستقیم)) فرموده: یعنی ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام).

مؤلف: این روایت بدان جهت که سند اولش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و سند دومش به علی بن الحسین (علیه السلام) منتهی نشده ((موقوفه)) است، و به فرضی هم که بگوییم منظور ابن عباس نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)

و منظور زید نقل از علی بن الحسین (علیه السلام) بوده تازه یا از باب تطبیق کلی بر مصداق است و یا می‌خواهد از باطن قرآن سخن بگوید. و در این معنا روایات دیگری نیز هست. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۸،

آیات ۳۰ - ۲۶، سوره یونس

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۶) وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عِاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۷) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فَرَيْلِنَا بَيْنَهُمْ وَوَعْدًا لَهُمْ وَإِنَّا نَعْتَدُونَ (۲۸) فَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغْفِيلِينَ (۲۹) هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۳۰)

ترجمه آیات

کسانی که نیکی کنند در پاداش خود همان نیکی را با زیادهای خواهند داشت، اینگونه افراد به ذلت و فقری که از چهره‌شان نمایان باشد مبتلا نمی‌شوند، اینان اهل بهشتند و در آن جاودانه زندگی می‌کنند (۲۶) و کسانی که در پی گناه و طالب کار زشتند کیفر گناهشان عذابی به مقدار آن است، و ذلت چهره هایشان را فرا می‌گیرد، آنها از ناحیه خدا هیچ حافظی از عذاب ندارند، آنقدر روسیاهند که گوئی یک قطعه از شب تاریک بر رخسارشان افتاده، آنان اهل آتشند و در آن جاودانه زندگی می‌کنند (۲۷) و روزی که همه خلایق را محشور می‌کنیم سپس به مشرکین گوئیم شما و باشید، آن روز رابطه‌ای را که بین آنان و خدایانشان برقرار بود (و جز خیال و توهم چیزی دیگر نبود) قطع خواهیم کرد، و خدایانشان خواهند گفت: شما در حقیقت ما را نمی‌پرستیدید، (چون معیار پرستش در ما وجود نداشت، و شما خیال خود را می‌پرستیدید) (۲۸) خدا کافی است در اینکه شاهد گفتار ما باشد، که ما از پرستش شما هیچ اطلاعی نداشتیم (۲۹) در آن صحنه است که اعمال یک یک انسانها که در دنیا برای آن روز خود از پیش فرستاده اند، با محک خدایی مورد بررسی قرار می‌گیرد، (تا حقیقت هر عملی برای صاحبش کشف شود، و نیز معلوم شود) که مولای حقیقی ایشان خدا بود، و آنچه به نام معبود خیالی به خدا نسبت می‌دادند و هم و خیالی بیش نبود (۳۰)

بیان آیات

این آیات مطالبی جدیدی را بیان می‌کنند که برگشت آنها به ذکر سزای اعمال و برگشتن همه خلایق به سوی خدای حق است، البته در آیات سابق نیز اشاره‌ای به این مطالب بود. و نیز در این آیات یگانگی خدای تعالی در ربوبیت اثبات شده است. پاداش نیکوکاران ((حسنى)) و ((زیاده بر آن)) است و دچار تاریکی ظاهری و معنوی نمی‌شوند

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ... کلمه ((حسنى)) مؤنث کلمه ((احسن)) است، و منظور از آن مثبت و پاداش حسنی است، و منظور از زیادت، زیادت استحقاقی است، به این معنا: کسانی که عمل نیک می‌کنند مستحق دو نوع پاداش می‌شوند، یکی پاداشی برابر عملشان و یکی پاداشی زائد بر آن. البته اینکه می‌گوییم هر دو پاداش به نحو استحقاق است، معنایش این نیست که بندگان حقی بر خدا پیدا می‌کنند و طلبکار خدا می‌شوند، بلکه معنایش این است که خدای تعالی خودش از فضل خود چیزی را جزاء و ثواب عمل قرار می‌دهد، و در آیاتی نظیر: ((لهم اجرهم عند ربهم)) این جزاء را حق بنده نیکوکار قرار می‌دهد، و آنگاه خود او این جزاء را مضاعف و چند برابر نموده، آن چند برابر را نیز حق بنده نیکوکار می‌سازد و در امثال آیه ((من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)) می‌فرماید این پاداش چند برابر حق او است، اینجا است که ما از جمله ((لِلَّذِينَ احسنوا الحسنی)) استحقاق را می‌فهمیم، و می‌پنداریم جزای حسنی حسنه و همچنین زیادت بر مقدار حسنه و یا به عبارتی، ده برابر آن، حق بنده است. لیکن از آیه زیر می‌فهمیم هم جزاء و هم زیادت آن از فصل الهی است: ((فاما الذين آمنوا و عملوا

الصالحات فیوفیهم اجورهم و یزیدهم من فضله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۰

و اگر منظور از کلمه ((حسنى)) در جمله ((لذین احسنوا)) عاقبت حسنى باشد، و عقل بشر مافوق حسنى چیزی را تعقل نکند، در این صورت معنای کلمه و ((زیاده)) زائد بر آن حدی خواهد بود که عقل بشر می تواند از فضل الهی را تصور کند، آن وقت معنا چنین می شود: برای کسانی که نیکی می کنند عاقبت حسنى خواهد بود به اضافه فضلی از ناحیه خدای تعالی که عقل بشر از درک آن عاجز است. آیات زیر نیز به این معنا اشاره دارد: ((فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرءة اعین )) ((و لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید))، چون این معنا معلوم است که انسان هر چیز نیکویی را می خواهد، پس مزید از آنچه انسان می خواهد چیزی است که فهم انسان، قاصر از درک آن است.

و کلمه ((الرهق)) - با دو فتحه - به معنای پیوستن و فرا گرفتن است. وقتی می گویند ((رهقه الدین)) معنایش این است که سیلاب قرض به تدریج به او پیوست تا آنجا که او را فرا گرفت، و کلمه ((قتر)) به معنای دود و یا غبار سیاه رنگ است. و اگر اهل بهشت را توصیف کرده به اینکه: ((چهره هایشان را قتر و ذلت فرا نمی گیرد، بدین جهت است که قتر و ذلت وصف اهل دوزخ است، که گرفتار قتر یعنی سیاهی صورت و ذلت یعنی سیاهی معنوی می شوند، و در آیه بعد در باره اهل دوزخ می فرماید: ((ترهقهم ذلّه)).

و معنای آیه اینست: ((کسانی که در دنیا کار نیک و احسان می کنند، در آخرت مثبت حسنى دارند، به اضافه زیادتی از فضل خدا))، و یا معنای آن این است: ((کسانی که در دنیا کار نیک و احسان می کنند عاقبتی حسنى دارند، به اضافه زیادتی که به عقلشان تصور نمی شود و صورتهای آنان را غبار سیاهی فرا نمی گیرد، و دلهايشان دچار ذلت نمی شود، و اینان اصحاب بهشت و در آن جاودانند)) کيفر بدکاران مساوی کار بدشان است، دلیل هستند، چهره هایشان را سیاهی پوشانیده و خالد در آتشند

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَزَهَّوْهُمْ ذَلَّةٌ... در این آیه شریفه، جمله ((جزاء سيئه بمثلها)) خبر است برای مبتدائی که حذف شده، و تقدیر کلام: ((لهم جزاء سيئه بمثلها من العذاب)) است و مجموع این جمله خیر برای مبتدائی است که در آیه شریفه ذکر شده، و آن کلمه ((الذین)) در جمله: ((الذین کسبوا السيئات)) می باشد. و منظور این است: کسانی که کار زشت می کنند کيفری زائد بر گناه خود ندارند، بلکه کيفر نمی بینند مگر به مثل و مقدار گناهی که کرده اند، پس جزاء یک سيئه یک عقوبت است، به خلاف حسنه که گفتیم پاداشش یا ده برابر است و یا چیزی است که عقل بشر از درک آن عاجز است.

و معنای اینکه فرمود: ((ما لهم من الله من عاصم)) این است: گنهکاران هیچ عاصم و حافظی که از عذاب خدا حفظشان کند ندارند. این جمله می خواهد به مشرکین که شرکای خود را شفیعان در گاه خدا می پنداشتند بفهماند که این شرکای خیالی در آن روز بکار نمی آیند، چیزی که هست این معنا را با بیانی کلی اداء نموده می فرماید: بطور کلی در آن روز هیچ عاصم و مانعی از عذاب خدا نیست، نه شرکاء و شفعاى خیالی مشرکین، و نه هیچ ضدى نیرومند و مانعی دیگر، و نه هیچ عاصمی دیگر.

((کانما اغشیت وجوههم قطعا من اللیل مظلماً)) - کلمه ((قطع)) - به کسر قاف و فتح طاء - جمع ((قطعه)) است، و کلمه ((مظلم)) حال از کلمه ((لیل)) است، و گویا می خواهد بفرماید: شب ظلمانی تکه تکه شده و یکی پس از دیگری به روی چهره آنان افتاده و در نتیجه چهره هایشان بطور کامل سیاه شده است. و متبادر از این تعبیر این است که خواسته است بفرماید هر یک از آن تکه ها به روی یکی از مشرکین افتاده نه آنکه بعضی از مفسرین گفته اند که منظور این است که روی سیاه اینان ((روی قطعه قطعه شب را پوشانده پس در نتیجه آن قطعه ها ظلمانی شده، بعضی بر بالای بعضی دیگر واقع شدند)) وجه نادرستی این تفسیر این است که در آیه شریفه چیزی که دلالت بر این معنا کند وجود ندارد. ((اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) - این جمله دلالت بر دوام بقاء آنان در آتش دارد، چون وقتی گفته می شود ((فلاینی از اصحاب فلاں چیز است معنایش این است که دائما آن کار را می کند. و همچنین کلمه ((خالد)) دلالت بر این جاودانگی دارد، همچنانکه همین تعبیر در مورد اهل بهشت دلالت بر همین معنا

دارد.

وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ... منظور از ((حشر جمیع)) حشر همه آنهاست که تاکنون ذکر شدند، چه مؤمنین و چه مشرکین، و چه شرکای ایشان، چون خدای تعالی در این آیه و آیه بعدش مشرکین و شرکای آنان را ذکر فرموده، سپس در آیه بعد به همه آنان اشاره نموده و فرموده: ((هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۲

در روز قیامت بت‌ها و خدایان مشرکین، عبادت آنان را نفی می‌کنند

((ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم و شرکاوکم - کلمه ((مکانکم)) به معنای ((الزموا مکانکم)) است، می‌خواهد بفرماید: در آن روز به مشرکین می‌گوئیم همانجا که هستید باشید، شرکای شما نیز در همان دوزخ که هستند باشند، آنگاه جمله ((فزیلنا بینهم)) را بر این خطاب متفرع کرده، می‌فرماید: فرع و نتیجه این خطاب ما آن است که بین مشرکین و شرکایشان جدائی می‌افکنیم و رابطه‌ای که در دنیا آنان را به اینها مرتبط می‌کرد قطع می‌کنیم، و ما می‌دانیم آن رابطه‌ای که در دنیا مشرکین را با بتها و خدایان خیالیشان مرتبط می‌کرد، چیزی جز وهم و پندار نبود، و با قطع این پندار بوسیله کشف حقایق دیگر این دو طایفه با هم ارتباطی نخواهند داشت، و معلوم خواهد شد که عبادتهائی که برای این سنگ و چوبها و خدایان جاندار می‌کردند به هدف نرسیده، زیرا آنها چیزهائی را که عبادت می‌کردند به عنوان اینکه شرکای خدایند عبادت می‌کردند، در حالی که خدای تعالی شریک نداشت و اینها شرکای خدا نبودند، پس جز وهم و خیال خود را نپرستیده‌اند.

دلیل بر این معنا، جمله بعد است که می‌فرماید: ((وقال شرکاوهم ما کنتم ایانا تعبدون)). بنابراین، کلام بر همان ظاهرش باقی است که می‌خواهد بطور جدی عبادت آنان را نفی کند، و بگوید: حقیقت معنای عبادت بر عملی که مشرکین در برابر بت‌هایشان انجام می‌دادند صادق نیست، و درست هم گفته‌اند، و در این کلام خود دروغی نگفته‌اند، به دلیل اینکه گفته خود را به شهادت خدای سبحان مستند کرده و گفته‌اند: ((فکفی باللّه شهیدا... و منظورشان اینهم نبوده که ما شما را به عبادت خود دعوت نکرده ایم، زیرا این معنا با گفتار در آیه سازگار نیست، و نیز این نبوده که خواسته باشند به مشرکین کنایه بزنند که شما در حقیقت هوی و هوسها و شیطانهای اغواگر خود را می‌پرستیدید، زیرا این معنا با غفلت شرکاء نمی‌سازد، و می‌فهماند که شرکاء شعور و توجه داشته‌اند که مشرکین چه چیزی را می‌پرستیدند، و همچنین با جمله ((هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت)) - بنابر آن معنایی که در آینده برایش می‌کنیم - سازگار نیست، بلکه مرادشان نفی عبادت حقیقی به نفی حقیقت شرکت است. می‌گویند: شما در حقیقت ما را نپرستیدید، چون شما شرکای خدا را می‌پرستیدید و ما شرکای حقیقی خدای تعالی نبودیم، به شهادت خدای تعالی و

علم و آگاهی او به اینکه ما از عبادت شما غافل و بی‌خبر بودیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۳

و عبادت که نوعی اتصال عابد به معبود از راه مملوکیت و تذلل است، وقتی عبادت می‌شود که متصل و مرتبط به معبود شود - تا بتوان گفت: فلان عابد فلان معبود را پرستید، و برای او عبادت کرد - و این ممکن نیست مگر وقتی که معبود شعور و آگاهی از عبادت عابد داشته باشد، و اگر معبودی فرض کنیم که هیچ اطلاعی از عبادت پرستندگان خود ندارد عبادت حقیقی تحقق نمی‌یابد، بلکه صورت عبادتی است که عبادت خیال شده است.

پس، از این معنا روشن شد که منظور از جمله ((ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم و شرکاوکم فزیلنا بینهم)) این است که ما در آن روز این حقیقت را - که هیچ رابطه‌ای حقیقی بین مشرکین و شرکاء نبوده - روشن نموده حقیقت امر را که در زیر او هام مستور مانده و هواهای دنیائی آن را پوشانده بود ابراز می‌داریم، و در آن روز روشن می‌کنیم که حقیقت مولویت و صاحب زمام تدبیر بودن از آن خدای سبحان است، و غیر از خدا هیچ کس سهمی از مولویت و ربوبیت ندارد تا صحیح باشد کسی پناهنده او شود، و آنگاه صحیح باشد بگوئیم فلانی فلان مولا و فلان رب را پرستید.

وقتی در روز قیامت خدای تعالی پرده از روی این حقیقت بردارد برای مشرکین هویدا و محسوس می شود که شرکای آنها در حقیقت نه شرکاء بودند و نه معبود، برای اینکه شرکای خیالی بکلی از عبادت آنان غافل و بی خبر بودند، و مشرکین در برابر آن سنگ و چوبها حرکتی می کردند شبیه به عبادت، آنگاه وهم و هواهای آنان برای آنان اینطور تصویر می کردند که دارند این بتها را عبادت می کنند. آیه دیگری نیز به این حقیقت اشاره نموده می فرماید: ((و اذا رأ الذین اشركوا شرکاءهم قالوا لربنا هؤلاء شرکاءؤنا الذین کنا ندعوا من دونک فآلقوا الیهم القول انکم لکاذبون)) نقد و رد نظریات مختلف برخی از مفسرین در مورد نفی عبادت مشرکین

و با این بیان، این معنا نیز روشن شد که جمله ((و قال شرکاءؤهم ما کنتم ایانا تعبدون گفتاری است که شرکاء بطور حقیقت و جدی گفته اند. پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند ((منظور شرکاء این نیست که بگویند شما مشرکین اصلا ما را نپرستیدید، بلکه منظورشان این است که به دستور و دعوت ما نپرستیدید)) سخن فاسدی است، برای اینکه دروغ است، و در عالم آخرت دروغی وجود ندارد، در آنجا همه ناگزیر از ترک قبیح و خلافند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۴

چون نفی اصل عبادت به آن معنائی که گذشت مطلبی است حق و صدق، و اثبات عبادت هر چند دروغ نبوده الا اینکه از نظر حقیقت و واقع امر خالی از مجاز گوئی هم نیست. علاوه بر این، توجیه این مفسر که گفته منظور این است که ما به شما دستور ندادیم و شما را به عبادت خود دعوت نمودیم معنائی است که از نظر الفاظ آیه هیچ دلیلی بر آن نیست.

از این هم که بگذریم، دروغی که گفتیم در آخرت وجود ندارد آن دروغی است که جنبه عمل و کسب داشته باشد، یعنی مانند عالم دنیا کسی دروغ بگوید تا بوسیله دروغ گفتن چیزی بدست آورد، اما دروغی که نتیجه ملکات دنیوی است مانعی از امکان آن نیست، بلکه نه تنها ممکن است که بنا به حکایت آیه ای که ذیلا نقل می گردد واقع هم می شود: ((ثم لم تکن فتنتهم الا ان قالوا و اللّٰه ربنا ما کنا مشرکین انظر کیف کذبوا علی انفسهم)) و این حکایت در آیات دیگری نیز هست. پس، روشن شد که نظریه آن مفسر درست نیست، و همچنین نظریه بعضی دیگر که گفته اند ((منظور شرکاء این است که شما مشرکین تنها ما بتها را نمی پرستیدید، بلکه هواها و شهوات و شیطانهایتان را نیز می پرستیدید، همان شیطانهایی که شما را اغواء کردند - چون همانطور که اعمال عبادتی بت پرستان مصداق بت پرستی است، همان اعمال مصداق پیروی هواها و شیطانها و پرستش آنها است - و به عبارتی دیگر: اعمالی که مشرکین داشتند از آن جهت که پیروی هوی و شیطان بود پرستش هوی و شیطان بر آن اعمال صادق بود، ولی این صادق بودن باعث آن نمی شود که پرستش بت بر آن اعمال صادق نباشد، همچنانکه خدای تعالی هر سه جهت را در کلام مجیدش تصدیق نموده، یکجا در باره بت پرستی می فرماید: ((و یعبدون من دون اللّٰه ما لا یضرهم و لا ینفعهم)) و در جای دیگر در باره هوی پرستی می فرماید: ((افرایت من اتخذ الاله هواه)) و در باره شیطان پرستی می فرماید: ((ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۵

وجه نادرستی این توجیه این است که ما می دانیم شرکاء در مقام استدلال بر این هستند که معبود مشرکین نبودند. نه در این مقام که اثبات کنند هوی و شیطان دو معبود آنان بودند، چون معبود بودن هوی و شیطان برای مشرکین به هیچ وجه سودی و ربطی به حال شرکاء ندارد، و بلکه به ضرر آنها تمام می شود، چون شرکاء برای تبرئه خود گفتند ((ما از عبادت مشرکین غافل بودیم و بنا به توجیه این مفسر این تبرئه لغو می شود، زیرا هوای نفس مشرکین نیز غافل از عبادت آنان بوده و اصلا آن را درک نمی کرد. و خلاصه، در این غفلت و نداشتن درک هیچ فرقی بین شرکاء که اجسامی مرده و بی شعورند، و بین هوای نفس مشرکین نیست.

و شاید مفسر مزبور در این نظریه اش اعتماد کرده به حصری که از جمله ((ما کنتم ایانا تعبدون)) استفاده می شود، و فکر کرده تقدیم مفعول - ایانا - بر فعل - تعبدون -)) - حصر را افاده می کند، در حالی که ظاهر آن می رساند که قصر قلب است، یعنی معبود بودن را از خود نفی و برای غیر خود اثبات می کنند، نه اینکه اصل عبادت را نفی کنند، چون از جمله ((عن عبادتکم)) به



دست می آید که شرکاء منکر اصل عبادت نیستند، زیرا اضافه مصدر به معمولش مفید ثبوت است .

لیکن حق مطلب این است که اگر این شرکاء به مشرکین می گویند: ((ما کنتم ایانا تعبدون)) در مقابل و در پاسخ مطلبی بود که مشرکین گفتند، و خدای تعالی گفته آنان را چنین حکایت کرده: ((ربنا هؤلاء شرکاءنا الذین کنا ندعوا من دونک)) که در این گفتار عبادت خود را از خدای سبحان نفی، و برای شرکاء اثبات کردند، و معلوم است که شرکاء وقتی می توانند این تهمت را از خود دور کنند که عبادت آنان را از خود نفی کنند و اما اینکه عبادت آنان برای چه کسی واقع شده ربطی به کار شرکاء ندارد، و نمی تواند متعلق غرض آنها واقع شود. همه هم شرکاء این است که خود را از دعوی شرکت منزله بدارند، و همین کار را کرده اند، چون در گفتار خود احتجاج کرده اند به اثبات غفلت خود از عبادت آنان، و اگر متوجه عبادت آنان می بودند و ایشان هم آنها را پرستیده بودند، باید به دعوی شرکت ملتزم شوند.

فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ... معنای این آیه با بیان گذشته ما روشن شد، تنها مطلبی که باقی مانده این است که حرف ((فاء)) در آغاز جمله تعلیل را می رساند، و تعلیل کردن با حرف ((فاء)) در کلام شایع و رائج است، مثل اینکه می گوئیم: ((اعبد الله فهو ربک - خدا را عبادت کن چون که او پروردگار تو است)).

هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ... کلمه ((بلاء)) که فعل ((تبلوا)) از آن گرفته شده به معنای امتحان است، و کلمه ((هنالك)) اشاره به آن موقف و محلی دارد که در فرمان: ((مکانکم انتم و شرکاءکم فریلنا بینهم)) نام برده شد.

پس معلوم می شود این فرمان که: ((شما و شرکائتان بر جای باشید)) برای این است که در آنجا که جای اختیار و امتحان است، امتحان شوند. مشرکین و شرکاء و هر انسان دیگر آنچه را که در دنیا کرده امتحان شوند تا حقیقت کرده هایش برایش منکشف و روشن شود، و حقیقت هر عملی را که کرده به عیان مشاهده کند، نه اینکه صرفاً برایش بشمارند و بیان کنند که تو چنین و چنان کرده ای، بلکه عمل خود را مجسم می بیند و با مشاهده حق از هر چیزی، این معنا برایش منکشف می شود که مولای حقیقی، تنها خدای سبحان است و همه اوهام ساقط و منهدم می گردد، و اثری از آن دعویها که بشر به اوهام و هواهای خود بر حق می بست باقی نمی ماند.

آری، همه این افتراءها و ادعاها از ناحیه روابطی ناشی شده که ما انسانها در این دنیا بین اسباب و مسببات برقرار نموده و به آن اسباب استقلال و مولویت می دهیم، با اینکه غیر از خدای سبحان نه معبودی حقیقی هست و نه مولائی، و این معنا وقتی واضح و منجلی می شود و ابر اوهام و حجاب دعاوی کنار می رود که عالم اسباب و مسببات فرو ریزد و عالم آخرت بر پا شود، آن وقت است که همه آلهه و معبودهائی که دست افترای بشر آنها را ساخته و پرداخته بود باطل گشته، تمامی اعمال به غیر از آنچه به عنوان عبادت خدای سبحان - البته عبادت به معنای حقیقی کلمه - انجام شده باشد حبط و بی اثر می گردد.

پس فقرات سه گانه از آیه شریفه، یعنی جمله ((هنالك تبلوا کل نفس...)) و ((ردوا الی الله...)) و ((و ضل عنهم...)) هر یک آن دو جمله دیگر را در افاده حقیقت معنایش کمک می کند، و حاصل مفاد مجموع آنها این است که: در آن روز حقیقت ولایت الهی بطور عیان ظهور پیدا می کند و خلق به عیان لمس می کنند که غیر از خدای تعالی به جز فقر و مملوکیت محض چیزی ندارند، در این هنگام است که هر دعوی باطلی باطل و بنیان هر موهومی منهدم می گردد.

همچنانکه آیات زیر به آن اشاره نموده می فرماید: ((هنالك الولاية لله الحق)) و ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء لمن الملك الیوم لله الواحد القهار)) و ((والامر یومئذ لله)) و آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

بحث روایتی

(چند روایت در مورد اینکه پاداش محسنین، حسنی و زیاده بر آن است و در مورد سیاهی چهره‌بندگان در روز قیامت)

شیخ مفید در کتاب امالی به سند خود از ابی اسحاق همدانی از امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) روایت کرده که در ضمن نامهای



که برای محمد بن ابی بکر در هنگام اعزامش به ولایت مصر نوشت و به وی دستور داد آن نامه را برای مردم مصر بخواند، نوشته: خدای تعالی می فرماید: ((للذین احسنوا الحسنی و زیاده)) و ((حسنی)) عبارت است از بهشت و ((زیادت)) عبارت است از دنیا. و در تفسیر قمی در روایتی که از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر این آیه نقل کرده آمده: و اما ((حسنی)) عبارت است از بهشت، و اما ((زیادت)) عبارت است از دنیا، چون خدای تعالی نعمت هائی را هم که در دنیا به نیکوکاران می دهد در آخرت به حساب می آورد، و در نتیجه هم پاداش دنیوی به آنان می دهد و هم پاداش اخروی - تا آخر حدیث.

مؤلف: این دو روایت ناظر است به معنای اولی که در بیان قبلی آوردیم. و در معنای روایت دوم، طبرسی روایتی از امام باقر (علیه السلام) در مجمع البیان آورده است.

و در تفسیر برهان می گوید: صاحب نهج البیان از علی بن ابراهیم روایت کرده که گفت امام فرمود: زیادت بخششی است. از ناحیه خدای عزوجل.

و در الدر المنثور است که دارقطنی و ابن مردویه در تفسیر این آیه از صهیب نقل کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: زیادت عبارتست از نظر کردن به وجه الله. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۸

مؤلف: این معنا به چند طریق از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده و ما در تفسیر آیه ((رب ارنی انظر الیک)) در جلد هشتم این کتاب بیانی داشتیم که این حدیث را توضیح می دهد. و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((کانما اغشیت وجوههم قطعا من اللیل مظلما فرمود: (سیاهی، شدت و ضعف دارد) همانطور که می بینی در شب تاریک، داخل اطاق تاریکتر از فضای بیرون است همچنین وجوه مشرکین سیاهیشان زیاد می باشد.

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از ابی بصیر از آن جناب نقل کرده، و گویا امام (علیه السلام) خواسته است که کلمه ((قطعا من اللیل)) را که در آیه آمده تفسیر کند.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ از سدی روایت کرده که در ذیل جمله ((و ردوا الی الله مولیهم الحق)) گفته: این جمله را آیه ((الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم)) نسخ کرده است.

مؤلف: این سخن از سخیفترین سخنان است، چون هر یک از دو آیه شریفه ناظر به یک جهت از معنا است، یکی ناظر به مولای ظاهری است، و دیگری به مولای باطنی (آن آیه که می فرماید: کفار مولی ندارند، منظورش مولای ظاهری است که در دنیا دل به آن بسته بودند، و هر سنگ و چوبی را مولی و شفیع خود می پنداشتند، و این آیه به معنای باطنی و حقیقی مولی نظر دارد، می فرماید: مولای حقیقی کل عالم خدای تعالی است، و کفار نیز به سوی او برگشت داده می شوند). یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۶۹

آیات ۳۶ - ۳۱، سوره یونس

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَنْفَ وَمَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۳۱) فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ (۳۲) كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۳۳) قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكائِكُمْ مَنْ يَبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (۳۴) قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (۳۵) وَمَا يُتَّبَعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (۳۶)

ترجمه آیات

بگو چه کسی شما را از آسمان و از زمین روزی می دهد؟ و یا چه کسی مالک چشم و گوشها است و یا کیست که زنده را از مرده

، و مرده را از زنده بیرون می آورد؟ و یا کیست که امور عالم را تدبیر می کند؟ بزودی (خواهی شنید که در پاسخ) می گویند: ((الله)). بگو: پس چرا از این خدا پروا ندارید؟ (۳۱) (پس از این معنا غفلت مورزید) که پروردگار به حق شما همین الله است ، و معلوم است که بعد از حق چیزی جز ضلالت نمی تواند باشد، پس از راه حق به کجا منحرف می شوید؟ (۳۲) (با وجود همه این سخنان منطقی تبهکاران براه نمی آیند) چون خدائی که عالم هدایت کرده در باره فاسقان نیز این قضای حتمی را رانده که ایمان نیاورند (۳۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۰

(به ایشان) بگو: آیا از شرکای شما کسی هست که خلقت موجودی را آغاز کند و بار دیگر او را زنده بسازد؟ بگو تنها خدا است که خلق را می آفریند و پس از مردن دوباره زنده می کند، با این حال چرا از حق رویگردان می شوید (۳۴) (و نیز) از ایشان پرس آیا از شرکای شما کسی هست که به سوی حق هدایت کند؟ بگو که تنها خدا به سوی حق هدایت می کند، آیا با این حال ، کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوارتر است که مردم پیرویش کنند، و یا کسی که خودش راه به جایی نمی برد مگر آنکه دیگری هدایتش کند. پس شما را چه شده و چگونه حکم می کنید؟ (۳۵) بیشترشان جز خیال و پندار را پیروی نمی کنند، با اینکه پندار به هیچ وجه حق را اثبات نمی کند، (پس بدانند که) خدا بدانچه می کنند دانا است (۳۶)

بیان آیات

سه حجت قاطع بر ربوبیت خداوند متعال علیه مشرکین

این آیات حجت هائی است قاطع بر ربوبیت خدای تعالی ، و رسول گرامی خود را دستور می دهد که این حجت ها را علیه مشرکین اقامه نماید. و این حجت ها سه حجت است که از نظر دقت و متانت دارای ترتیبند: حجت اول از راهی اقامه شده که وثنی ها و بت پرستان آن را معتبر می دانستند، چون بت پرستان با پرستش بتها ارباب بتها را می پرستیدند، که به عقیده آنان مدبر عالم کون بودند و هر یک از آن رب های گوناگون را به خاطر تدبیر خاصی که آن رب دارد می پرستیدند تا رضایت او را جلب نموده ، از برکات مخصوصی که آن رب داشت بهره مند شده ، از خشم و عقوبتش ایمن گردند، مثلا ساکنان لب دریاها رب دریا را می پرستیدند و ساکنان کوهستانها رب کوهها را و ساکنان بیابانها رب بیابانها را، و همچنین اهل هر رشته از علوم و صناعات و اهل جنگ و غارت و هر طائفه ای دیگر رب آنها را می پرستیدند که تدبیر آن رب با هدفی که آنان از عبادت داشتند تناسب داشت ، تا آن رب از پرستنده خود راضی شود و با رضایت خود برکاتش را بر او ارزانی داشته خشم و غضبش را از او باز دارد.

و حجتی که علیه این عقیده خرافی اقامه شده این است که تدبیر عالم انسانی و سایر موجودات همه و همه به دست خدای سبحان است ، نه به دست غیر او، و مشرکین اعتراف دارند که خالق کل عالم خدا است و بس ، پس ، باید بپذیرند که همو مدبر کل عالم است ، (و او است که هر چیزی را در جای خود آفریده پس واجب است تنها او را یگانه در ربوبیت دانسته غیر او را نپرستند).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۱

و حجت دوم از راهی اقامه شده که عامه مؤمنین آن را معتبر می دانند. مومنین در بسیاری موارد توجهی به لذائذ مادی زخارف این نشاه ندارند، و بیشتر اعتنائیشان به زندگی اخروی است که سعادت و شقاوت آن ، جزای اعمال ایشان است ، و وقتی بینه و دلیل عقلی بر قطعی بودن معادی همانند آغاز خلقت قائم شود قهرا بر هر مؤمن واجب می شود که به غیر خدای سبحان کسی را نپرستد، و به جز او به طمع پاداش و ترس از عقاب ، اربابی اتخاذ نکند.

و حجت سوم حجتی است که قلوب خاصه از مؤمنین متمایل بدان است ، و آن این است که در نظر عقل تنها چیزی که باید پیروی شود حق است ، و از آنجا که یگانه راهنمای به سوی حق خدای سبحان است نه آن ربهای دروغینی که مشرکین به جای خدای سبحان می پرستند پس ، به حکم عقل تنها معبودی که باید پیروی شود خدای تعالی است ، نه آن اربابی که مشرکین آنها را خدا

می خوانند، و بزودی در تفسیر آیات مورد بحث بیانی که این حجت‌های سه گانه را توضیح داده بیش از این روشن سازد خواهد آمد - ان شاء الله تعالی .

و اگر این نکته ای که گفتیم در کار نبود، به حسب ظاهر جا داشت اول حجت دوم ، یعنی آیه ((قل هل من شرکائکم...)) ذکر گردد، بعد حجت سوم در مرحله دوم قرار گیرد و سپس حجت اول ، چون دومی متعرض توحید و سومی متعرض نبوت و اولی متعرض معاد است .

و یا ابتدا حجت دومی ذکر شود و سپس بین اولی و سومی جمع گردد و بعد از آن قرار داده شود.

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ ...

معنای رزاق بودن خداوند از آسمان و زمین ، و منظور از ملکیت گوشها و چشم ها در: ((امنمملك السمع و الابصار))

کلمه ((رزق)) به معنای عطائی است جاری و همیشگی ، و رزق دادن خدای تعالی عالم بشریت را از آسمان ، عبارت است از فرستادن باران و برف و امثال آن . و رزق دادنش از زمین عبارت است از رویاندن گیاهان و تربیت دامها، البته گیاهان و دامهائی که بشر از آنها ارتزاق می کند، و به برکت این نعمت های الهی است که نوع بشر باقی می ماند و نسلش منقرض نمی گردد.

و اما اینکه فرمود: ((امن یملك السمع و الابصار)) منظور از ملکیت گوشها و چشمها این است که خدای تعالی در حواس انسانی تصرف می کند و انسانها با آن حواس ، انواع استفاده از ارزاق مختلفش را تنظیم می کنند، و معین می سازند که از میان ارزاقی که خدای تعالی حلالش کرده و اجازه بهره وری از آنها را داده کدام یک مفید و کدام غیر مفید است . آری ، انسان برای مشخص کردن آنچه را که می خواهد از آنچه که نمی خواهد گوش و چشم و حس لامسه و ذائقه و شامه خود را به کار می اندازد، و به سوی آنچه که به وسیله این حواس ، مفید تشخیص داده به راه می افتد و از طلب آنچه غیر مفیدش تشخیص داده متوقف می شود، و یا از آنچه کراهت دارد می گریزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۲

پس حواس انسان ابزاری است که به وسیله آنها فائده نعمتهای الهی و رزق او تمام می شود. و اگر در بین حواس پنجگانه فقط گوش و چشم را نام برد برای این است که آثار این دو حس در اعمال زندگی بیشتر از سایر حواس می باشد، و خدای سبحان مالک آن دو و متصرف در آن دو است ، که یا می دهد و یا دریغ می نماید، یا زیاد می دهد و یا ناقص . معنای حیات (زنده بودن)، و اشاره به عمومیت حیات بین حیوان و نبات

((و من یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی)) - حیات در انسان در نظر سطحی و بدوی مبدئی است که به وسیله آن علم و قدرت در هر کاری پیدا می شود، و آدمی اعمال خود را مادام که زنده است از روی علم و بوسیله قدرت انجام می دهد، و وقتی حیات باطل شود قهرا صدور اعمال نیز متوقف می گردد. ولی از طریق نظر علمی کشف شده که این حیات آنطور که در نظر بدوی به ذهن می رسد مختص به اقسام حیوانات نیست ، برای اینکه آن ملاکی که حیوان را دارای حیات کرده در گیاهان نیز هست ، و آن عبارت است از اینکه موجود جاندار دارای نفس و جانی می باشد که از آن جان اعمال مختلفی صادر می شود، آنهم نه به یک گونه و بطور طبیعی ، بلکه به انحاء گوناگون ، مثل حرکت به سوی جهات مختلف و با حرکاتی مختلف ، و مثل سکون و بی حرکت ماندن که همه اینها در گیاهان نیز هست .

بحتهائی هم که در زیست شناسی جدید شده به همین نتیجه رسیده است که حیات ، اختصاصی به حیوانات ندارد، زیرا جرثومه حیات که در حیوانات وجود دارد و باعث شده که حیوانات کارهائی انجام دهند و آنچه انجام می دهند منتهی و مستند به این جرثومه ها است نظیر آن در نباتات نیز هست ، پس گیاهان نیز مانند حیوانات دارای حیاتند، در نتیجه باید گفت نظر علمی چه قدیمش و چه جدیدش بر خلاف آن نظر بدوی که گذشت ما را به سوی حیاتی عمومی هدایت می کند، حیاتی که هم در حیوانات هست و هم در گیاهان .

حال بینیم حیات به چه معنا است؟ حیات که در مقابل موت یعنی باطل شدن مبدا اعمال حیاتی قرار دارد، برگشت معنایش بر حسب تحلیل به این است که موجود دارای حیات دارای چیز است که بوسیله آن، آثار مطلوب از آن موجود مترتب بر آن موجود می‌شود، همچنانکه موت عبارت است از اینکه آثار مطلوب از آن موجود بر آن موجود مترتب نشود، پس زنده شدن زمین به معنای آن است که زمین گیاه خود را برویاند و سرسبز گردد، بر خلاف زمین مرده که این اثر بر آن مترتب نمی‌شود. و زنده بودن عمل عبارت است از اینکه عمل طوری باشد که غرضی که بخاطر آن غرض آن عمل انجام شده از آن عمل حاصل شود، و عمل مرده عبارتست از عملی که اینطور نباشد، و همچنین زنده بودن سخن به این است که سخن اثر مطلوب را در شنونده بگذارد و سخن مرده آن سخنی است که چنین نباشد. و زنده بودن انسان عبارت است از اینکه در مجرائی قرار داشته باشد که فطرت، او را بسوی آن مجری هدایت می‌کند، مثل اینکه دارای عقلی سلیم و نفسی زکیه و مهذب باشد، و بهمین جهت است که قرآن شریف دین را حیات بشر خوانده، چون قرآن دین حق را که همان اسلام است، عبارت می‌داند از فطرت الهی. اینکه خداوند زنده را مرده و مرده را زنده بیرون می‌کند، یعنی چه؟

حال که این معنا روشن شد، واضح می‌گردد که خروج زنده از مرده و خروج مرده از زنده معنایش به حسب اختلاف مراد از حیات و موت مختلف می‌شود، تا بینینی منظور از حیات و موت چه باشد. بنابر دو نظریه اول که در یکی منظور از حیات جان حیوانی، و در دومی جان نباتی بود، منظور از بیرون آمدن زنده از مرده و مرده از زنده این است که حیوان - بر حسب نظریه اول - یا حیوان و نبات - بر حسب نظریه دوم - از غیر خودش تکون می‌یابد، مثلاً حیوان از نطفه و یا تخم پدید می‌آید، و گیاه از دانه، چون هیچ یک از این دو وجود بی نهایت ندارند، نه از طرف آینده و نه از طرف گذشته، هر حیوان و گیاهی که زنده فرض شود، از طرف گذشته به زمانی منتهی می‌شود که در آن زمان نبوده، و از سوی آینده نیز به زمانی منتهی می‌شود که در آن ظرف زمان وجود نخواهد داشت، و هیچ راهی به اثبات حیات ازلی آن نیست، پس خدای تعالی است که هر موجود زنده را از موجود مرده که همان نطفه و دانه باشد بیرون می‌آورد، و موجودات مرده ای چون فضولات و منی و دانه را از موجود زنده خارج می‌سازد. این بر حسب دو نظریه اول و دوم بود، و اما بر حسب نظریه سوم (که حاصلش این بود که حیات هر چیزی عبارت از این است که آثار مطلوبش بر آن مترتب شود، و موت هر چیز به این معنا است که آن چیز اثری را که باید بروز دهد بروز ندهد) قهراً معنای خارج شدن حی از میت این است که از اموری که در بابی از ابواب هیچ فائده‌های ندارند، فردی به کینونت و تولد خارج شود که در آن باب مفید باشد، مثل خارج شدن انسان و حیوان و نبات زنده از خاک مرده و بعکس، و باز مثل خارج شدن مؤمن از کافر و کافر از مؤمن.

و ظاهر آیه کریمه با در نظر گرفتن زمینه گفتار و مقام مخاطبه در آن، این است که منظور از خارج ساختن خدا زنده را از مرده و مرده را از زنده همین معنای اخیر باشد، برای اینکه آیه شریفه در این صدد است که علیه مشرکین اقامه حجت کند، حجتی از همان راه که خود آنان در اتخاذ آلهه مختلف به آن حجت احتجاج می‌کردند و آن حجت این است که عالم مشهود و مادی مجموعه ای است از موجودات مختلف و گوناگون، موجوداتی آسمانی و زمینی، که موجودات زمینی آن عبارتند از انسان، حیوان، نبات، دریا، خشکی و امور بسیار زیاد دیگر و هر یک از این موجودات برای خود نظامی دارد و قهراً در تحت تدبیری وجود یافته و بقاء می‌یابد، پس برای هر یک مدبری است شفیع و واسطه بین او و خدای تعالی و ما آن مدبرها را می‌پرستیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۴

و چون خود آنها را نمی‌بینیم به دست خود بتنهائی که از نظر قیافه نمایشگر صفات آن مدبرها باشد می‌تراشیم و آنها را عبادت می‌کنیم تار و مدبرهائی که این بتها سنبل آنهایند ما را به درگاه خدا نزدیک سازند. احتجاج برای توحید خداوند در ربوبیت به اینکه تنها مدبر امور مردم و امور عالمپروردگار یگانه است

و کوتاه سخن، منطق مشرکین این است که منتهی شدن تدبیرهای مختلف به مدبرهای گوناگون ایجاب می کند که غیر خدای تعالی ارباب گوناگون بسیاری وجود داشته باشد. و آیه شریفه این حجت مشرکین را از این راه رد می کند که همه تدبیرهای مختلف به خدای تعالی منتهی می شود، (و به جای اینکه وجود این تدبیرها دلالت کند بر وجود مدبرهای مختلف، بر عکس) دلالت می کند بر وحدت مدبر، و اینکه رب همه چیزها و مدبر کل جهان خدای سبحان است، (چون وجود مدبرهای مختلف باعث اختلال تدبیر همه آنها و در آخر انهدام نظام عالم است). پس، آیه شریفه مشرکین را خطاب می کند به اینکه خود شما اعتراف دارید به اینکه آنچه از تدبیر که مختص به عالم انسانی است و آنچه از تدبیر که عمومی است، هم عالم شما انسانها را شامل است و هم کل جهان را و بالاخره منتهی به خدای سبحان است، پس باید قبول کنید که مدبر امر شما و امر کل جهان نیز هموست، پس هیچ ربی سواى او وجود ندارد.

خدای تعالی در این احتجاج نخست به تدابیر خاص عالم انسانی اشاره نموده و فرموده: ((قل من یرزقکم من السماء و الارض)) و آنگاه به شمردن تدابیر عمومی و عالمی ختم نموده، می فرماید: ((و من یدبر الامر)). و از ظاهر سیاق بر می آید که منظور از جمله ((امن یملک السمع و الابصار و من یرزقکم من السماء و الارض))، تدبیر خاص به عالم انسانی باشد که در این صورت مقصود مالکیت سمع و ابصری خواهد بود که افراد انسان دارای آنند. و همچنین مقصود از اخراج زنده، اخراج انسان زنده از انسان مرده و به عکس خواهد بود، و ما قبلاً بیان کردیم که حیات مخصوص به انسان عبارت است از اینکه انسان، دارای نعمت عقل و دین باشد، پس منظور از اخراج انسان زنده از مرده و به عکس این است که خدای تعالی از انسانی بی عقل و دین انسانی دارای عقل و دین و دارای سعادت انسانیت خارج می کند، و به عکس از انسانی دارای سعادت انسانیت انسانی خارج می سازد که فاقد آن است.

بنابراین خدای سبحان در این آیه، حجت بر توحید خدا در ربوبیت را به رسول گرامی خود تلقین می کند و دستور می دهد که به صورت سوال به مشرکین بگوید: ((من یرزقکم من السماء و الارض - کیست که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد)) از آسمان (در تحت نظامی حیرت انگیز و تحت هزاران شرائط) باران می فرستد، و از زمین (باز تحت هزاران شرائط و نظامی دقیق) گیاهان گوناگون می آفریند، و می رویاند. ((امن یملک السمع و الابصار))، آیا این چشم و گوش را خود برای خود درست کرده اید؟ و یا این بت هائی که می پرستید؟ و یا خدای تعالی؟ او است که به منظور تمامیت فائده رزق، آنها را در اختیار شما قرار داد تا بوسیله آن دو، رزق طیب خود را تشخیص دهید، چون اگر چشم و گوش نمی داشتید موفق به این تشخیص نمی شدید، و چیزی نمی گذشت که تا آخرین نفرتان فانی می شد. ((و من یرزقکم من السماء و الارض)) و کیست که هر امر مفید در باب خود را از غیر مفید خارج می کند؟ ((و من یرزقکم من السماء و الارض))، و کیست که انسان سعید را از انسان شقی، و انسان شقی را از انسان سعید خارج می سازد؟ ((و من یدبر الامر)) و کیست که نظام جاری در تمامی خلق را تدبیر می کند؟

((فسیقولون الله)) - به زودی خواهند گفت: او خدای تعالی است، و اعتراف خواهند کرد به اینکه همه تدبیرات جاری در انسان و غیر انسان به او منتهی می شود، چون وثنی مسلکان به این معنا معتقدند. پس، رسول گرامی خود را مأمور کرد به اینکه نخست آنان را توبیخ کند بر اینکه چرا تقوای الهی یعنی پرستش او را ترک کردند و غیر او را پرستیدند، با اینکه حجت بر بطلان این عمل بسیار روشن بود، و سپس از آن حجت نتیجه بگیرد که یکتاپرستی واجب است، لذا در آغاز فرمود: ((فقل افلا تتقون)) و سپس فرمود: ((فذلکم الله ربکم)).

فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعِدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنى تُصِرُّونَ جَمَلَهُ اَوَّلَ كَلامِهِ فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ)) - همانطور که گفتیم - نتیجه بحث قبلی است، و در آن رب را به صفت حق توصیف کرده، تا هم برای مفاد حجت توضیحی باشد، و هم برای جمله بعدی که می فرماید: ((فماذا بعد الحق الا الضلال)) مقدمه و زمینه چینی باشد.

در جمله ((فماذا بعد الحق الا الضلال)) لازمه حجت قبلی را یادآور شد، تا از آن نتیجه گیری کند که پس مشرکین در پرستش بتها

در ضلالت اند، چون وقتی ربوبیت خدای تعالی ربوبیتی حق باشد، قهرا هدایت در پیروی آن ربوبیت و در پرستش آن مقام است، زیرا هدایت تنها با حق است و نه غیر آن، پس در نزد غیر حق که همان باطل باشد چیزی به جز ضلال نخواهد بود.

و بنابراین، جمله مورد بحث در تقدیر چنین است: ((فماذا بعد الحق الذي معه الهدى الا الباطل الذي معه الضلال - پس بعد از حق، که هدایت گره خورده به آن است چیزی به جز باطل که ضلالت گره خورده به آن است وجود ندارد)). پس، باید گفت از دو طرف کلام چیزی حذف شده، و بقیه به جای آن محذوف نشسته تا کلام مختصر باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۶ و به صورت ((فماذا بعد الحق الا الضلال)) در آید، و لذا بعضی از مفسرین گفته اند در آیه شریفه ((احتباك)) - که یکی از محسنات بدیعی کلام است - بکار رفته. و احتباك عبارت از این است که دو چیز متقابل هم باشند و گوینده از هر یک از آن دو قسمتی را که لنگه دیگر بر آن دلالت دارد حذف کند. در آیه شریفه تقدیر کلام ((فماذا بعد الحق الا الباطل و ماذا بعد الهدى الا الضلال - بعد از حق غیر باطل چه چیزی می تواند باشد، و بعد از هدایت به جز ضلالت چه چیزی می تواند باشد بوده، آنگاه از جمله اول کلمه ((باطل)) و از جمله دوم کلمه ((هدی)) را حذف کرده است. (لکن این سخن درست نیست، چون در جمله دوم چیزی که دلالت کند بر محذوف در جمله اول وجود ندارد، و در جمله اول نیز چیزی که دلالت کند بر محذوف در جمله دوم وجود ندارد، پس آنچه در آیه به کار رفته احتباك نیست)، و وجه همان است که ما گفتیم.

خدای تعالی سپس آیه را با جمله ((فانی تصرفون)) تمام کرده و به عنوان تعریض پرسیده: اینکه از حق روی می گردانید به چه سوی می خواهید بروید، با اینکه هدایت همه در طرف حق است و در ضلالت چیزی جز باطل وجود ندارد. قضاء حتمی خداوند این است که فاسقان ایمان نخواهند آورد

كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ظاهر سیاق بر می آید آن کلمه ای که خدای سبحان با آن کلمه علیه فاسقان تکلم کرده جمله ((انهم لا- یؤمنون)) است، و معنای آیه این است که: خدای تعالی قضائی حتمی علیه فاسقان رانده. و آن این است که فاسقان - البته مادام که بر حال فسق باقی هستند - ایمان نخواهند آورد، و هدایت الهی به ایمان شامل حالشان نخواهد شد، و این معنا در جای دیگر نیز آمده، آنجا که فرموده: ((والله لا يهدي القوم الفاسقين)).

و بنابراین، اشاره با کلمه ((كذلك)) به مضمون آیه قبلی است، که سخن از روگردانی مشرکین از حق داشت، که این روگردانی همان فسق از راه حق بود، و در نتیجه در ضلالت واقع شدند، چون بعد از حق چیزی به جز ضلالت نخواهد بود. و بنابراین، معنای آیه چنین است: این چنین، کلمه پروردگارت که همان قضای حتمی او علیه فاسقان است محقق و حتمی شد، و آن کلمه و آن قضاء این است که فاسقان ایمان نخواهند آورد، قضای الهی این چنین در خارج محقق شده و اینطور مصداق گرفته، و آن مصداق این است که فاسقان از حق خارج شدند و قهرا در ضلالت واقع گشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۷

و خلاصه کلام حق تعالی این است که ما اگر چنین قضائی راندم که فاسقان هدایت نشوند و ایمان نیاورند این قضاء را به ظلم و به گزاف و بیهودگی نراندم، بلکه اگر راندم بدین جهت بود که خود آنان از حق روی گردانند، و خود خویشتن را در ضلالت افکندند، چون بین حق و ضلالت هیچ واسطه ای نیست - دقت بفرمائید.

و در این آیه شریفه دلالت بر چند مطلب ضروری و چند حکم از احکام و قوانین روشن و مشهور در نظام عالم وجود دارد، مثل این حکم بدیعی که می گوئیم: ((بین حق و باطل واسطه و شق سومی وجود ندارد)) و یا می گوئیم: ((بین هدایت و ضلالت واسطه نیست و یا می گوئیم: ((این دوران بین حق و باطل و هدایت و ضلالت مستند به قضای الهی است، و از پیش خود در ملک خدای تعالی ثبوت نیافته، بلکه این خدا است که چنین کرده)). گفتار بعضی از مفسران در مقصود از لفظ (کلمه) در آیه شریفه رد آن و چه بسا که بعضی از مفسرین گفته باشند که منظور از لفظ ((کلمه)) در آیه شریفه، کلمه عذاب است، و اما جمله ((انهم لا یؤمنون)) در حقیقت بیان علت عذاب است، چیزی که هست حرف ((لام)) در آن در تقدیر است، و تقدیر کلام چنین است:



((كذلك)) یعنی ((كثوت هذه الحجۃ عليهم حقت كلمۃ ربك على الذين فسقوا و هي وعيدهم بالعذاب و انما حقت عليهم العذاب لانهم لا- يؤمنون - نظیر ثبوت آن حجت - که قبلا- گفتیم - بر مشرکین ، مساءله کلمه پروردگارت بر عموم فاسقان است ، و آن کلمه عبارت است از تهدیدشان به عذاب و اگر این کلمه بر فاسقان محقق شد برای این بود که فاسقان ایمان نیاوردند)) و لیکن این تفسیر، تفسیری است که خالی از سقم و ایراد نیست ، برای اینکه بنابر این تفسیر وجه شباهت در تشبیهی که در آیه آمده روشن و یک جور نیست ، زیرا حجت که عذاب به آن تشبیه شده بالذات علیه آنان ثابت است ولی عذاب ذاتی آنان نیست ، بلکه به خاطر امر دیگری برای آنان ثابت شده ، و آن این است که ایمان نیاوردند.

و این حجت - همانطور که در بیان قبلی توجه کردید - حجتی است ساده که بت پرستان نیز به حق بودن آن اعتراف دارند، لیکن وجهه آن حجت را برگردانده ، آن را دلیل بر مدعای خود یعنی ربوبیت اربابها گرفتند، و با این حجت استدلال کردند به اینکه آن ربها استحقاق عبادت دارند نه خدای تعالی ، و منشاء این اشتباهشان این بود که معتقد بودند به اینکه تدبیر هر ناحیه از نواحی مختلف عالم به دست یکی از آن ربها است ، و چون تدبیر آن ناحیه به دست اوست پس رب آن ناحیه نیز هموست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۸

و گفتند: اگر ما بتها را می پرستیم به این حساب است که بتها سنبل آن خدایانند، می خواهیم رضایت آن خدایان را بدست آوریم تا آنها در عوض نزد خدای تعالی ما را شفاعت کنند، چون آنها مقرب درگاه خدا هستند.

پس ، آیه شریفه همین جا مشرکین را مورد مؤ اخذ قرار می دهد که پس شما اعتراف دارید که همه تدبیرها منتهی به الله تعالی می شود، و چگونه ممکن است منتهی نشود با اینکه خالق همه عالم او است ، و نیز هموست که عالم را بقاء می دهد، پس حقیقت ربوبیت نیز مختص به او است ، و تنها او است که مستحق عبادت است ، نه کسی دیگر. احتیاج دوم برای توحید خداوند، با استناد به مساءله ابداء و اعاده خلق

قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكائِكُمْ مَّن يَدْعُوا الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَدْعُوا الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ... در این آیه حجتی دیگر به رسول گرامی خود تلقین می کند تا علیه مشرکین اقامه نماید، حجتی از جهت مبدأ و معاد، می فرماید: آن کسی که مبدأ هر موجودی است و معاد و برگشت هر موجودی نیز به سوی او است استحقاق آن را دارد که عبادت شود تا آدمی در روز معاد و روز لقاء او از عذاب الیمش ایمن گشته ، به ثواب عظیم او نائل گردد.

و چون مشرکین - یعنی همانهایی که در این حجت خطاب به آنها بوده است - قائل به معاد نبودند، لذا خدای تعالی پیامبرش را دستور داده که خودش پاسخ از این سؤال بدهد، و بگوید: ((اللَّهُ يَدْعُوا الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فإني تَوْفِكُون)). و

اگر آیه شریفه در احتجاجش به مساءله ابداء و اعاده تکیه کرده ، این اعتمادش اعتماد بر یک مقدمه مبهم و بیان نشده نبوده ، چون خدای تعالی در موارد متعددی از کلامش که شاید به ده مورد برسد از طرق مختلفی بر این مقدمه احتجاج کرده . یک بار از طریق اینکه اگر بعد از این عالم عالمی دیگر نباشد لازم می آید خلقت بشر در این عالم لغو و بیهوده باشد و خدای تعالی کار بیهوده نمی کند. و یکبار از این طریق که اگر عالمی دیگر نباشد و خلق در آن عالم به جزای اعمال خود نرسند ظلم لازم می آید، و چون خدای تعالی عادل است ، پس واجب است که در عالمی دیگر کیفر و پاداش هر عملی را بدهد.

و همچنین از طرفی دیگر، اصولا- خدای تعالی در قرآن کریم هر گونه شک و تردیدی نسبت به معاد را نفی نموده ، و ثابت بودن آن را امری مسلم دانسته است ، (و دیگر لازم نبود در هر احتجاجی دوباره ادله معاد را ذکر کند).

و این حجت بطوری که در سابق اشاره کردیم حجتی است که منطق عموم مؤ منین را بازگو می کند، که اگر خدای تعالی را عبادت می کنند از ترس عقاب او و یا به امید ثوابی است که او برایشان مهیا کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۷۹

قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكائِكُمْ مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ... جمله ((يهدى الى الحق)) و جمله ((يهدى للحق)) هر دو به یک

معنا است، چون ماده هدی به هر دو قسم متعدی می شود، یعنی هم با حرف ((الی)) و هم با حرف لام. در چند جای دیگر از قرآن کریم با حرف لام متعدی شده، مانند آیه ((اولم یهد لهم)) و آیه ((یهدی للتی هی اقوم)) و مواردی دیگر. پس، اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: حرف ((لام)) در جمله مورد بحث برای تعلیل آمده، سخن درستی نیست. نکته و معنای لطیفی که از جمله پرسشی: ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع...)) استفاده می شود

خدای تعالی در این آیه سومین حجت را به رسول گرامی خود تلقین می کند، و این حجتی است عقلی که خواص و دانشمندان از مؤمنین به آن تکیه می کنند. و توضیح آن این است که یکی از مرتکبات فطری بشر که عقل وی بدان حکم می کند این است که انسان باید حق را پیروی کند، حتی اگر احیانا در یکی از اعمالش از حق منحرف شود، و به خاطر غلط یا اشتباهی و یا هوی و هوس غیر حق را پیروی کند، در همان لحظه که آن عمل غیر حق را انجام می دهد پیش خودش آن عمل را حق می پندارد، چون امر بر او مشتبه شده است. و به همین جهت است که می بینیم بعد از آنکه غبار و کوران هوی و هوسش فرو نشست این طور اعتذار می جوید که من خیال می کردم آن عمل حق است، پس به حکم ارتکاز و فطرت و عقل بشر حق بطور مطلق و بدون هیچ قیدی و شرطی واجب الاتباع است، و به همین دلیل کسی هم که انسان را به سوی حق راهنمایی می کند نیز واجب الاتباع است، به خاطر اینکه حق می گوید و به سوی حق دعوت می نماید، و باید چنین کسی را ترجیح داد به کسی که ما را به سوی حق هدایت نمی کند، و یا به سوی غیر حق می خواند، زیرا پیروی کردن از هادی به سوی حق پیروی خود حق است، همان حقی که او ما را به سوی آن می خواند، و وجوب پیروی او، امری است ضروری، که هیچ حاجتی به دلیل ندارد.

در حجتی که در آیه مورد بحث به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تلقین شده تکیه بر این مقدمه ضروری و فطری شده است، لذا سخن را از اینجا آغاز می کند که می پرسد: آیا شما مشرکین در میان شرکاء خود هیچ شریک و معبودی سراغ دارید که شما را به سوی حق هدایت کند؟ و پر واضح است که مشرکین غیر از کلمه ((نه)) جوابی ندارند، چون شرکای آنان چه آنانی که جمادند مانند بتها و معبودهای جامد دیگر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۰

و چه آنهایی که جاندارند، مانند فرشتگان و ارباب انواع، و جن و طاغوتهایی چون نمروذ و فرعون و امثال آنان، هیچیک (بر حق نبودند، تا دیگران را به سوی حق هدایت کنند، و اصولا هیچ یک) مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود نیستند. و چون مشرکین در پاسخ از این سؤال جواب مثبتی نداشتند، لذا خدای تعالی به رسول گرامیاش دستور داد خودش جواب بدهد، و فرمود: ((قل الله یهدی للحق - بگو: تنها خداست که به سوی حق هدایت می کند))، چون او است که هر موجودی را به سوی هدفش و به سوی هر چیزی که در بقایش نیازمند به آن است هدایت می کند. همچنانکه از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که در برابر فرعون فرمود: ((ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز فرمود: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)). و او کسی است که انسان را به سوی سعادت حیات هدایت و به سوی بهشت و آمرزش دعوت می کند، رسولانی می فرستد و کتابهایی نازل می کند و شریعی تشریح می نماید، تا انسانها به اذن او هدایت شوند، و به همین منظور انبیاء را دستور داد تا دعوت حق دینی را در بین بشر گسترش دهند.

و ما در تفسیر آیه شریفه: ((الحق من ربک فلا- تکن من الممترین)) گفتیم که اعتقاد و سخن و عمل حق آن اعتقاد و گفتار و کرداری است که با سنت جاری در عالم کون که فعل حق تعالی است مطابق باشد، و بنابراین، حق در حقیقت به مشیت خدای تعالی و اراده او حق است.

و وقتی محقق شد که در میان هیچیک از شرکای مشرکین کسی نیست که به سوی حق هدایت کند، و تنها خدای سبحان است که به سوی حق هدایت می کند، با جمله ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی)) از آنان پرسید که خودشان از بین دو قسم اتباع یکی را ترجیح دهند، تبعیت خدای تعالی و تبعیت شرکایشان را، پیروی خدای تعالی که به سوی حق هدایت

می‌نماید، و پیروی شرکاء را که نه کسی را هدایت می‌کنند، و نه خود بدون راهنما راهی به جایی می‌برند، و معلوم است که در این دوران، ترجیح برای آن کسی است که به سوی حق هدایت می‌کند، نه آنکس که هدایتی نمی‌کند، یعنی ترجیح با پیروی خدای تعالی بر پیروی خدایان دروغین است، ولی مشرکین به عکس این حکم می‌کنند و بدین جهت خدای تعالی با جمله ((فما لکم کیف تحکمون)) ملامت و توبیخشان می‌کند. نکته و معنای لطیفی که از جمله پرسشی: ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع (...)) استفاده می‌شود

در اینجا سؤال باقی می‌ماند و آن این است که در رجحان پیروی خدای تعالی بر پیروی شرکاء تعبیر فرموده به اینکه ((پیروی خدای تعالی سزاوارتر است)) مگر پیروی شرکاء سزاوار است که پیروی خدای تعالی سزاوارتر باشد؟ و چون چنین نیست باید حقانیت را منحصر در پیروی خدای تعالی می‌کرد، و آن را متعین دانسته می‌فرمود: تنها پیروی خدای تعالی حق است، نه اینکه بفرماید: پیروی خدای تعالی سزاوارتر است؟

جواب این سؤال این است که این تعبیر مقتضای مقام ترجیح است. وقتی از خصم می‌پرسیم: راستی ترجیح بر دروغ دارد. یا دروغ ترجیح بر راستی؟ ناگزیر پاسخ این سؤال این است که راستی بهتر است، و این معنایش آن نیست که دروغ هم خوب است، ولی راستی خوبتر است. و اگر خود خصم پاسخ نداد، ما به جای او همین تعبیر را می‌آوریم، تا قبول دعوی ما برایش آسانتر شود، و حس عصبیت او تحریک و جهالتش تهییج نگردد.

خدای تعالی در این سؤال و جواب زیباترین تعبیر را آورده و فرموده: ((أفمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام من لا یهدی الا ان یهدی)). و در این آیه قرائتی که رایج است کلمه ((لا یهدی)) - با تشدید ((دال)) - است که اصل آن ((یهدی)) بوده، و ظاهر جمله ((لا یهدی الا ان یهدی)) که در آن متعلقات فعل حذف شده، و فرموده که به چه چیز هدایت می‌شود و چه کسی او را هدایت کرده این است که به خودی خود هدایت نمی‌شود، بلکه به وسیله غیر خود هدایت می‌شود، چون این کلام یعنی جمله ((یهدی الی الحق)) در مقابل جمله ((من لا یهدی)) قرار گرفته، با اینکه جمله ((به سوی حق هدایت می‌کند)) باید در مقابلش جمله ((به سوی حق هدایت نمی‌کند)) قرار بگیرد، نه جمله ((لا- یهدی - به سوی حق هدایت نمی‌شود))، و همچنین جمله به ((سوی حق هدایت نمی‌شود)) در مقابل جمله: ((به سوی حق هدایت می‌شود)) است، و لازمه این چنین مقابله این است که بین ((راه یافتن بوسیله غیر)) و ((هدایت نکردن به سوی حق))، و همچنین بین ((هدایت کردن به سوی حق)) با ((راه یافتن بالذات)) ملازمه باشد. پس، کسی که به سوی حق هدایت می‌کند، باید خودش بالذات - و نه بوسیله غیر - راه یافته باشد، و نیز کسی که خودش بوسیله غیر راه یافته ابدًا به سوی حق هدایت نمی‌کند.

این آن نکته‌ای است که آیه شریفه به حسب ظاهری که دارد بر آن دلالت می‌کند، و جای هیچ تردیدی در این دلالت نیست، و این خود عادلترین گواه است بر اینکه در این کلام مجاز گوئی نشده، و اساس آنکه مثل همه موارد مجاز گوئی که خود ما اهل عرف داریم بر مسأله نیست، بلکه کلامی است جدی و بر اساس حقیقت ما اهل عرف همین که ببینیم کسی کلمه حقی گفت و ما را به سوی آن دعوت کرد می‌گوئیم ((او هادی به سوی حق است)) و او را به چنین صفتی توصیف می‌کنیم، هر چند که خود او بدانچه می‌گوید معتقد نباشد، و یا اگر تا حدودی معتقد به گفته خویش هست به آن عمل نکند، و یا اگر عمل می‌کند معنای واقعی کلمه حق را تحقق ندهد بلکه تنها عملی انجام بدهد ولی عملش مغز و معنا نداشته باشد. و نیز ما او را به این صفت توصیف می‌کنیم، چه اینکه خودش به خودی خود به آن کلمه حق راه یافته باشد، و یا اینکه دیگران او را بدان هدایت کرده باشند، در حالی که از نظر واقع و حقیقت چنین نیست، بلکه هدایت به سوی حق یعنی رساندن افراد به حق صریح و به متن واقع، و این تنها کار خدای سبحان و یا کار کسانی است که خود راه یافته باشند، یعنی خدای تعالی آنان را بدون واسطه کسی بلکه خودش هدایت کرده باشد و آنان بوسیله خدای تعالی راه را یافته باشند و از سوی او مأمور شده باشند که دیگران را هدایت کنند. و ما پاره‌ای

مطالب در این باب در معنای آیه شریفه ((و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه)) ایراد کرده ایم. چند مطلب که از آیه شریفه استفاده می شود

پس از آنچه در معنای آیه گفتیم چند امر روشن گردید:

یکی اینکه منظور از هدایت به سوی حق صرف ارائه طریق و نشان دادن راه راست نیست، بلکه منظور از آن ایصال به مطلوب است، چون این معنا مسلم و بدیهی است که هر کسی می تواند بگوید راه حق کدام است، چه اینکه خود گوینده بوسیله غیر و یا بالذات راه حق را یافته باشد و یا نیافته باشد، و آیه شریفه سخن از هدایتی دارد که کار هر کس نیست پس معلوم می شود منظور از آن صرف نشان دادن راه حق نیست.

دوم اینکه منظور از جمله: ((من لا یهدی الا ان یهدی)) کسی است که به خودی خود راه را نمی یابد، و این دو طایفه را شامل می شود، یکی آن کسانی را که اگر هدایت می شوند بوسیله غیر خود می شوند و یکی آن کسانی که اصلاً هدایت نمی شوند، نه به خودی خود و نه به وسیله غیر نظیر بتها و خدایان دروغین که قابلیت هدایت به وسیله غیر را ندارند، چون جمله ((الا ان یهدی)) استثناء از جمله: ((من لا یهدی)) است، و این جمله باید دو طائفه را شامل بشود، تا طایفه هدایت پذیر به وسیله غیر از آن استثناء شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۳

معنای استثناء در: ((امن لا یهدی الا ان یهدی)) واقوال نادرست برخی از مفسرین در این باره

و در جمله: ((ان یهدی)) فعلی آمده که حرف ((ان)) مصدری بر سرش درآمده، که کارش این است که به فعل معنای مصدری می دهد، و جمله فعلیه ای که این چنین تاویل به مصدر برود دلالتی بر تحقق ندارد، به خلاف خود مصدر که به معمولش اضافه شود، پس به حکم این قاعده بین دو جمله زیر فرق هست، یکی اینکه بگوییم: ((ان تصوموا خیر لکم)) و یا بگوییم ((ان کنا عن عبادتکم لغافلین)) زیرا جمله اولی هیچ دلالتی ندارد بر اینکه روزهای واقع شده، ولی عبارت دوم، یعنی مصدر مضاف بر معمولش (عبادتکم) دلالت دارد بر اینکه عبادت واقع شده. در محاورات روزمره خود نیز یک بار می گوئیم: ((ضربک زیدا عجیب - زدن تو زید را عجیب و خارج از انتظار بود))، که این تعبیر دلالت دارد بر اینکه مخاطب به این کلام زید را زده است، و یک بار هم می گوئیم: ((وان تضرب زیدا عجیب - و اینکه تو زید را بزنی عجیب و خارج از انتظار است))، که این عبارت را به کسی می گوئیم که هنوز زید را نزده، لیکن تصمیم گرفته است بزند.

پس اینکه فرمود: ((امن لا یهدی الا ان یهدی)) معنایش این است که نباید پیروی کرد کسی را که هدایتش از خودش نیست، مگر آنکه هدایت از ناحیه غیر به او برسد. و معلوم است که وقتی هدایت از ناحیه غیر به او می رسد که بر حسب طبیعتش قابل هدایت باشد، و اما اگر قابل هدایت نباشد صفت ((لا یهدی)) همواره با او خواهد بود - دقت بفرمائید.

این بود نظریه ما در معنای این استثناء، ولی سایر مفسرین در معنای آن اقوال عجیب و غریبی دارند:

از آن جمله این قول است که گفته اند: این استثنائی است مفرغ (یعنی استثنائی است که مستثنا قبل از استثناء داخل در عموم مستثنا منه هست ولی مستثنا منه ذکر شده استثنائی است) از چیزی (مانند ابداء و دائما) که همه احوال را شامل می شود، در حقیقت تقدیر جمله ((امن لا یهدی ابداء الا ان یهدی فیهی)) می باشد، زیرا اگر چنین نکنیم جمله ((لا یهدی)) شامل مسیح عیسی بن مریم و عزیز و ملائکه (علیهم السلام) نیز می شود، با اینکه این نامبرندگان هدایت را از خدای تعالی گرفته و به هدایت و وحی او خلق را هدایت می کردند همچنانکه قرآن در سوره مخصوص به انبیاء فرموده: ((وجعلناهم ائمةً یهدون بامرنا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۴

وجه نادرستی این تفسیر این است که خلاصه آن این بود که آیه شریفه می خواهد بگوید: ((آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوار است متابعت شود، و یا کسی که خودش هدایت نمی شود مگر آنکه خدای تعالی او را هدایت کند، و بعد از آنکه خدا

هدایتش کرد او هم خلق را هدایت کند))، و بطوریکه ملاحظه می کنید این معنائی است که بکلی وضع آیه را از اصل مختل می سازد، زیرا کسی که خودش راه را نمی یابد، نمی تواند خلق را به سوی حق هدایت کند، چون خودش از پس پرده با حق تماس پیدا می کند، آن وقت چگونه کسی را به حق می رساند؟

علاوه بر این، این معنائی که برای آیه کرد شامل بتها که منظور اصلی از احتجاجند نمی شود چون بتها قابل هدایت نیستند، و چگونه ممکن است. برای بطلان پرستش بتها استدلالی بکنند که اصلاً شامل بتها نشود، و شامل مسیح و عزیز بشود که در نظر طوائفی دیگر غیر مشرکین یعنی یهود و نصارا قداست دارند، با اینکه یهود و نصارا مورد نظر آیه نبودند، و اگر آیه شریفه شامل آنها نیز بشود به عمومیت ملاک شامل می شود.

نظریه دیگری که مفسرین اظهار داشته اند این است که: استثنای ((الا ان یهدی)) استثنائی است منقطع (یعنی مستثناء قبل از استثناء داخل در مستثنا منه نبوده)، و منظور از جمله ((من لا یهدی - کسی که راه نمی یابد)) تنها بتها است، که اصلاً قابلیت هدایت ندارند، و معنای آیه این است: ((آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوارتر به متابعت است، یا کسی که چون بتها اصلاً هدایت پذیر نیست، مگر آنکه خدا هدایتش کند که در این صورت البته هدایت می شود)).

وجه نادرستی این تفسیر این است که نمی تواند مقابله ای که بین جمله ((من یهدی الی الحق)) و جمله ((من لا یهدی)) برقرار شده توجیه کند، برای اینکه وقتی مقابله بین هدایت به سوی حق و اهداء به سوی آن تصور دارد که برگشت معنای این مقابله به این شود که بگوئیم: ((آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوارتر است به اینکه متابعت شود، و یا کسی که اصلاً اهداء بردار نیست، مگر آنکه خدا هدایتش بکند و او مهتدی و راه یافته بشود، آنگاه غیر خود را هدایت کند))، و وقتی برگشت معنا به این شد، این اشکال بر آن متوجه می شود که در این صورت وجهی برای اختصاص دادن استثناء به مثل بتها که اصلاً هدایت پذیر نیستند وجود ندارد، تا بگوئیم استثناء منقطع است، بلکه شامل می شود هم آنهایی را که بنفسه اهداء ندارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۵

و هم آنهایی را که بوسیله غیر اهداء نمی پذیرند، و هم آنهایی را که چون ملائکه مثلاً بنفسه اهداء ندارند، ولی بوسیله غیر اهداء می پذیرند، و اگر چنین شمولی داشته باشد همان اشکال که در وجه سابق بود بر آن وارد می شود.

یکی دیگر از آن تفسیرهای عجیب این است که گفته اند: منظور از جمله: ((من لا یهدی)) بتها است که اصلاً قابل هدایت نیستند، و کلمه ((الا)) به معنای کلمه ((حتی)) است، و معنای آیه این است: ((آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوارتر است به متابعت، و یا کسی که مهتدی نمی شود و خود هدایت نمی پذیرد تا هدایت کند؟).

وجه نادرستی این تفسیر این است که بنابراین برگشت تردید ((این و یا آن)) به مثل این می شود که بگوئیم: ((آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند سزاوارتر به متابعت است، و یا کسی که خودش هدایت نمی یابد تا به سوی حق هدایت کند))، و آن وقت استثناء جنبه استدراک به خود می گیرد، یعنی جمله ای زیادی می شود که غرض از کلام بیان آن نیست، علاوه بر اینکه اصولاً در زبان عرب ثابت نشده که کلمه ((الا)) به معنای ((حتی)) بیاید، و به فرضی هم که ثابت شود در کلام استعمال زیادی ندارد، که بتوان فصیح ترین کلام یعنی قرآن را بر چنان استعمالی حمل نمود

قول دیگر این است که گفته اند: منظور از جمله ((من لا یهدی الا ان یهدی)) ملائکه و جن هائی می باشند که مشرکین آنها را به جای خدای تعالی می پرستیدند، و ملائکه و جنها هر چند از پیش خود مالک هدایت نیستند، ولی قابل آن هستند که از ناحیه خدای تعالی هدایت شوند. و یا منظور رؤساء و پیشوایان ضالالتند که مردم را به کفر دعوت می کنند، که اینها هر چند راه یافته نیستند ولی قابلیت اهداء و یافتن راه را دارند. آری، پیشوایان ضلالت در تاریخ بشر اگر به سوی حق هدایت می شدند هدایت می یافتند.



وجه نادرستی این تفسیر این است که آیات مورد بحث در سیاق و زمینهای قرار دارند که در آن سیاق فقط علیه بت پرستان احتجاج شده، و گفتن اینکه منظور از جمله ((من لا یهدی الا- ان یهدی)) ملائکه و جن و یا رؤسای اضلالگرند جمله را از صلاحیت انطباق بر مورد خارج می‌سازد. اشاره به اینکه هدایت به معنای ایصال به مطلوب، شائن انبیاء و ائمه (ع) است مطلب سومی که از بیان ما در معنای آیه شریفه روشن گردید این است که هدایت به سوی حق اگر به معنای هدایت زبانی نباشد، و بلکه به معنای رساندن به مقصد باشد، که همین طور هم هست چنین هدایتی کار کسانی است که خود راه یافته باشند، و اهتدایشان به هدایت کسی دیگر نباشد، و در اهتداء و راه یافتن بین آنان و خدای عزوجل هیچ واسطه‌ای دخالت نداشته باشد، حال چون امامان یا از همان حین تولد چنین باشند، و یا چون انبیاء بعد از گذشتن برهه‌ای از عمرشان به عنایت خاصی از خدای سبحان به چنین هدایت رسیده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۶

و اما هدایت قسم اول که گفتیم صرف راهنمایی زبانی است، نه اختصاصی به خدای تعالی دارد، و نه به ائمه و نه به انبیاء و اوصیای انبیاء، بلکه افراد عادی نیز می‌توانند خلق را به راه راست دعوت کنند، و خصوصیات و نشانیهای راه راست را برای مردم بیان نمایند، همچنانکه قرآن کریم از مؤمن آل فرعون که نه پیغمبر بوده و نه امام و نه وصی پیغمبر حکایت کرده که گفت: ((یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد)) و نیز یافتن چنین هدایتی اختصاص به طائفه خاصی ندارد، همه بشر به این قسم از هدایت یعنی به ارائه طریق هدایت شده‌اند، و قرآن کریم درباره جنس بشر فرموده: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)).

و اما اینکه در خطاب به رسول گرامی خود با اینکه او نیز یک امام بوده و امام باید هدایتش به نحو رساندن به هدف باشد فرمود: ((انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین))، و یا در آیاتی دیگر این مضمون را به بیانی دیگر خاطر نشان کرده منافاتی با گفته ما ندارد، و نمیخواهد بفرماید: هدایت ائمه و انبیاء هم به نحو راه نشان دادن است، و این حضرات هدایت به نحو ایصال و رساندن به مطلوب ندارند، بلکه میخواهد به مسأله اصالت و تبعیت اشاره نموده بفرماید: انبیاء و ائمه هم هدایت به نحو ایصال به مطلوب را از پیش خود مالک نشده‌اند، بلکه خدای تعالی به آنان چنین مقامی عطا فرموده، همچنانکه در مسأله میراندن زندگان و مسأله علم به غیب و امثال آن به این حقیقت اشاره نموده و خاطر نشان کرده که مالک بالذات و به نحو حقیقی هر چیزی خدای سبحان است، و هر کس دیگر هر چه دارد خدا به او تملیک کرده، و مالکیتش حقیقی نیست، بلکه تبعی و یا عرضی است، و به اذن خدای تعالی سبب آن مالکیت شده است، همچنانکه درباره هدایت ائمه که گفتیم به نحو ایصال به مطلوب است، فرموده: ((و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا)). در احادیث نیز اشاره به این حقیقت شده و فرموده‌اند که ((هدایت به سوی حق شائن پیامبر عظیم الشان اسلام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۷

و عترت و اهل بیت او (علیهم صلوات الله) است و ما در سابق مطالبی دیگر درباره مسأله هدایت داشتیم. و اینکه در آخر فرمود: ((فما لکم کیف تحکمون)) به اصطلاح استفهام تعجبی است، یعنی پرسشی که غرض از آن برانگیختن تعجب شنونده است، و می‌خواهد به شنونده بفهماند این حکمی که مشرکین می‌کنند که بین ((من یهدی الی الحق)) و بین ((من لا یهدی الا ان یهدی)) فرق نمیگذارند حکمی غریب و شگفت آور است، با اینکه عقل خود آنان حکم صریح و روشن دارد به اینکه نباید کسی و چیزی را پیروی کرد که خودش راه را نیافته، و قهرا نمی‌تواند هادی به سوی حق باشد. و مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا- ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا- يُغْنِي مِنَ الحقِّ شَيْئًا مَادَه ((غنی)) وقتی به باب افعال می‌رود و به صورت ماضی (اغنی) و مضارع (یعنی) در می‌آید هم با حرف ((من)) متعدی می‌شود و هم با حرف ((عن)) و در کلام مجید الهی به هر دو صورت آمده. در آیه مورد بحث با حرف ((من)) متعدی شده، و در آیه ((ما اغنی عنی مالیه)) با حرف ((عن)).

در این آیه شریفه پیروی از ظن را به اکثر کفار نسبت داده، با اینکه همه آنان کافرند، و دلیلی یقینی بر مرام خود ندارند. و این بدان جهت است که پیشوایان کفر نسبت به درستی مرام خود نه تنها ظنی ندارند، بلکه به نادرستی آن و به حقانیت دین حق یقین



دارند، چیزی که هست بغی و دشمنی‌هایی که با هم دارند و ادارشان کرد به اینکه به خاطر حق دست از باطل برنداشته همچنان مردم را به سوی باطل دعوت کنند، همچنانکه خدای عزوجل درباره وضع آنان فرموده: ((و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم اليبات بغيا بينهم)).

پس اقلیتی که همین پیشوایان ضلالت باشند پیرو ظن نیستند، و پیرو ظن همواره اکثریت مردمند، که به تقلید کورکورانه از پدران راه باطل آنها را دنبال کرده و می کنند.

((ان الله عليم بما يفعلون)) - این قسمت از آیه جمله ((و ما يتبع اكثرهم الا ظنا)) را تعلیل می کند، و معنای مجموع آیه چنین است: خدای تعالی عالم است به آنچه مردم می کنند، و به همین علت است که میداند کفار به جز پیروی ظن دلیلی ندارند. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۸

آیات ۴۵ - ۳۷، سوره یونس

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِلُ الْكُتُبَ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۳۷) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۸) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (۳۹) وَ مِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ (۴۰) وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ (۴۱) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ (۴۲) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْىَ وَ لَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ (۴۳) إِنْ اللَّهُ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (۴۴) وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعِيَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۴۵) ترجمه آیات

وضع این قرآن وضعی نیست که بتوان آن را به غیر خدا نسبت داد، هرگز، که این قرآن مصدق کتب آسمانی قبل از خود و جدا سازنده مطالب فشرده کتب آسمانی است، هیچ تردیدی نیست که از ناحیه خدای ربالعالمین است (۳۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۸۹

لیکن می گویند: محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) قرآن را خود پرداخته و به خدا افتراء بسته، بگو اگر راست میگوئید که این قرآن ساخته و پرداخته بشر است شما نیز مثل آن را بیاورید، و تا می توانید دیگران را نیز به کمک بگیرید (۳۸) پس علت ایمان نیاوردنشان این نیست که تشخیص داده باشند از ناحیه غیر خداست، بلکه این است که به معارف آن احاطه ندارند، و هنوز به تاءویل آن برنخورده اند، امتهای قبل از ایشان نیز به همین جهت تکذیب می کردند، پس نیک بنگر که سرانجام ستمکاران چگونه بود (۳۹) بعضی از مشرکین کسانی هستند که به این قرآن ایمان می آورند، و بعضی کسانی که ایمان نمی آورند، و پروردگار تو مفسدان را بهتر از هر کسی میشناسد (۴۰) و اگر تو را تکذیب می کنند بگو عمل من از آن من، و عمل شما از آن شما (نباید این دو عمل با هم خلط گردد) شما از عمل من بیزار و من از عمل شما بیزارم (۴۱) بعضی از آنان به تو گوش می دهند، ولی مگر تو می توانی حق را به گوش کسانی که گوش دلشان بسته است و با اینکه تعقل نمیکند بشنوانی (۴۲) و بعضی دیگرشان کسانیاند که به تو نگاه می کنند، پس آیا مگر تو می توانی کسانی را که کوردلند و در عین حال راه حق را نمی بینند هدایت کنی؟ (۴۳) خدا به مردم به اندازه سر سوزنی ظلم نمیکند و لیکن این خود مردمند که به خویشتن ستم می کنند (۴۴) و روزی که محشورشان کند گوئی جز ساعتی از روز نخواییده بودند (فاصله بین مرگ و قیامت آنقدر در نظرشان کوتاه می آید که) یکدیگر را به خوبی میشناسند، آن روز کسانی که دیدار خدا را تکذیب کرده بودند محققا زیانکار شده راه به جایی نمیرند (۴۵)

بیان آیات

در این آیات به مطالب اول سوره برگشته، که قرآن را معرفی می کرد و میفرمود: قرآن کتابی است نازل از ناحیه خدای تعالی و

هیچ شکی در آن نیست، و نیز در این آیات دلیل این معنا را تلقین می کند، و این آیات به آیات قبل که میفرمود: ((قل هل من شرکائکم من یهدی الی الحق قل اللّٰه یهدی للحق...)) اتصال دارد، و ما در آنجا گفتیم که یکی از مراحل هدایت خدای تعالی به سوی حق همین است که مردم را از طریق وحی به انبیایش و نازل کردن کتابهایی بر آنان، خلق را به سوی دین حق آن دینی که خودش برای خلقش میپسندد هدایت فرماید، مانند کتابهایی که بر نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی اللّٰه علیه و آله وسلم) نازل فرموده، و این آیات آن کتابها را یادآور شده، اقامه حجت می کند بر اینکه قرآن یکی از آن کتابها است که به سوی حق هدایت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۰

و به همین جهت با یادآوری قرآن اشارهای هم به آن کتابها نموده فرموده: ((و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا ریب فیه من رب العالمین)) و در آخر آیات به ذکر مسأله حشر، که یکی از مقاصد این سوره است و قبلا نیز سخن از آن رفته بود برگشت شده.

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ...

نفی شائیت مفتری بودن، از قرآن کریم در جمله: ((و ما کان هذا القرآن ان یفتری...))

در سابق اشاره کردیم که اگر در نفی صفتی و یا معنایی تعبیر شود به نفی کون و نبود وجود آن، از این تعبیر فهمیده می شود که آن صفت استعداد و شائیت تحقق و وجود ندارد، و این قسم نفی کردن بلیغ تر از نفی خود آن صفت است. بنابراین، فرق است بین اینکه بگوئیم: ((ما کان زید ليقوم - زید چنین نبود که بایستد))، و بین اینکه بگوئیم: ((زید لم یقم - زید نایستاد))، و یا بگوئیم: ((ما قام زید - زید نایستاد)). تعبیر اول میفهماند زید استعداد ایستادن ندارد، و شاء او چنین شائنی نیست، به خلاف تعبیر دوم که تنها نفی قیام را میرساند و میفهماند او نایستاده، و در قرآن کریم نمونه های بسیاری از تعبیر اول وجود دارد، مثل آیات زیر: ((فما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل))، ((ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان و ما کان اللّٰه لیظلمهم))

پس اینکه در آیه مورد بحث فرمود: ((و ما کان هذا القرآن ان یفتری من دون اللّٰه)) خواسته است شائیت افتراء را از قرآن کریم نفی نموده، همانطور که دیگران نیز گفته اند خواسته است بفرماید: قرآن چیزی نیست که بتوان به آن افتراء بست و گفت که این کتاب از ناحیه خدا نبوده و به افتراء به خدا نسبت داده شده. و این تعبیر بلیغ تر از آن است که نفی فعلیت نموده بفرماید: ((این قرآن به ناحق به خدا نسبت داده نشده))، و حاصل معنای آیه این است که شاء قرآن چنین نیست، و در این صلاحیت نیست که ساخته و پرداخته غیر خدا باشد، و به افتراء به خدا نسبت داده شود. مراد از: ((الذی بین یدیه)) و معنای: ((تفصیل الکتاب)) و اشاره به وحدت همه ادیانو اینکه اختلاف ادیان در اجمال و تفصیل است

((و لکن تصدیق الذی بین یدیه)) - یعنی قرآن تصدیق آن کتابهایی است که فعلا موجود است، و از ناحیه خدا نازل شده، و آن عبارت است از تورات و انجیل، همچنانکه همین قرآن از مسیح (علیه السلام) حکایت کرده که آن جناب نیز درباره کتاب آسمانی قبل از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۱

انجیلش به بنی اسرائیل گفت: ((یا بنی اسرائیل انی رسول اللّٰه الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه))، و اگر به جای اینکه بفرماید: ((تصدیق الذی نزل من قبل - تصدیق آن کتابی که قبلا نازل شده)) فرمود: ((تصدیق الذی بین یدیه)) بدین جهت بوده که قبل از آن جناب غیر از تورات و انجیل کتابهای دیگر آسمانی نیز بوده، مانند کتاب نوح، و کتاب ابراهیم (علیه السلام). و بنابراین، اگر تقدم همه این چهار کتاب را در نظر بگیریم آن کتابی که از نظر زمان نزدیکتر به رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلم) بوده یعنی تورات و انجیل می توانسته موصوف شود به این صفت که ((بین یدی: پیش روی)) آن جناب قرار دارند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از جمله ((ما بین یدیه)) حوادثی است که بعدا پیش می آید، نظیر مسأله بعث و نشور و حساب و جزاء. ولی این تفسیر درست و قابل اعتناء نیست.

((و تفصیل الکتاب)) - این جمله عطف است بر جمله ((تصدیق الذی))، و منظور از کلمه ((کتاب)) به دلالت سیاق، جنس کتابهای آسمانی و نازل از ناحیه خدای سبحان بر انبیای گرامش است. و منظور از کلمه ((تفصیل)) ایجاد فاصله بین اجزاء درهم آن است، و منظور از درهم بودن اجزاء این است که معارف آن در یکدیگر پیچیده و به یکدیگر مرتبط است، و خدای تعالی با ایضاح و شرح، این اجزاء را از یکدیگر جدا ساخته.

این جمله دلالت دارد بر اینکه دین الهی که بر انبیا نازل شده همه یک دین است، و اختلافی در ادیان الهی نیست جز اختلاف در اجمال و تفصیل، و قرآن کریم تفصیل دهنده مطالبی است که در کتابهای دیگر آسمانی بطور اجمال آمده بود. دلیل دیگر بر اینکه دین الهی یکی است آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((ان الدین عند الله الاسلام))

و نیز دلیل دیگر اینکه قرآن کریم تفصیل مجملات کتابهای آسمانی سابق است آیه زیر است که می فرماید: ((وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه)) و جمله ((لا ریب فیه من رب العالمین)) به منزله تعلیل برای جمله اول است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۲

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ... کلمه ((ام)) دو قسم است: یکی متصله مثل اینکه بگوئیم: ((اهذا زید ام عمرو - آیا این شخص زید است و یا عمرو)) قسم دوم منقطعه که به معنای ((بلکه)) است، و در آیه مورد بحث به معنای دوم آمده می فرماید: ((بلکه می گویند او خودش قرآن را ساخته و پرداخته و به خدا افتراء بسته))، و ضمیر ((ها)) در کلمه ((افتریه)) و کلمه ((مثله)) به قرآن بر می گردد. و اینکه فرموده: ((بگو اگر چنین است سوره ای مثل قرآن بیاورید)) خود شاهد بر این است که کلمه ((قرآن)) همانطور که بر همه این کتاب آسمانی اطلاق می شود بر سوره ای از آن نیز اطلاق می شود، هم کثیر آن قرآن است و هم قلیلش. و معنای آیه این است: به کسانی که می گویند ((افتریه)) بگو: اگر شما در این ادعایتان صادقید یک سوره به مثل این قرآن که به قول شما افتراء شده بیاورید، حتی اگر نتوانستید خود به تنهایی این کار را انجام دهید، می توانید از تمامی خلائق تا آنجا که دسترسی دارید کمک بگیرید، چون اگر این قرآن کلامی باشد مفتری، قهرا کلامی از کلامهای بشری خواهد بود و باید بشر بتواند مثل آن را بیاورد. تحدی قرآن کریم به اینکه سوره ای مانند قرآن بیاورید اختصاص به سور معینی ندارد و خواننده محترم توجه دارد که این آیه شریفه تحدی روشنی است، آن هم تحدی به آوردن یک سوره هر قدر هم که کوچک باشد، چون کلمه ((سوره)) هم به سوره طویل اطلاق می شود، و هم به سوره قصیر و کوتاه.

و از اینجا روشن می شود که اولاً تحدیای که در این آیه شده تحدی به سوره معینی نیست، چون منظور مشرکین از اینکه گفتند: ((آن را به خدا افتراء بسته)) جای معینی از قرآن نبوده، بلکه منظورشان همه قرآن بوده، و قرآن کریم آنان را تکلیف کرده به اینکه یک سوره بیاورند که مثل همین قرآنی باشد که می گویند به خدا افتراء بسته شده، و معلوم است که منظور آنان این است که همه قرآن به خدا افتراء بسته شده، نه بعض معینی از آن.

پس نباید به گفته بعضی از مفسرین گوش داد که گفته اند: نکره آوردن - یعنی بدون الف و لام آوردن کلمه - ((سوره)) به منظور تعظیم و یا تنويع بوده و منظور این است که کفار سوره ای بیاورند که شبیه باشد به سوره ای از سوره هائی که در آن داستان انبیاء و اخبار تهدیدآمیز دنیائی و آخرتی آمده، نه سوره ای که مشتمل بر امر و نهی باشد، زیرا کسی که افتراء می بندد خبری را به دروغ به خدای تعالی نسبت می دهد، و امر و نهی که خود از مقوله انشاء است افتراء بستنی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۳

و همچنین گفتار آن مفسر دیگر که گفته: منظور از این کلمه سوره ای طولانی نظیر این سوره یعنی سوره یونس است، سورهای که مانند این سوره مشتمل باشد بر اصول معارف دین و وعدهها و تهدیدها.

وجه نادرستی این نظریه ها این است که قرآن کریم همه آیاتش منسوب به خدای سبحان است، چه آن آیاتی که از داستانی خبر

می دهد و یا آیاتی که امر و نهی دارد، و چه سوره ای که نظیر سوره یونس باشد و چه غیر آن حتی یک آیه از قرآن نیز کلام خدا و منسوب به خدا است، و افتراء هم اختصاصی به خبر ندارد همانطور که می توان خبری را به دروغ به کسی افتراء بست انشاء را هم می توان افتراء بست، و همانطور که نسبت افتراء دادن آن آیات تکذیب کلام خدای تعالی است، نسبت افتراء دادن این آیات نیز تکذیب است و همانطور که چنین نسبتی در مورد اینگونه آیات خدا تکذیب است، در مورد غیر اینها یعنی آیاتی که در آن امر و نهی آمده و یا آیات سوره ای کوچک است نیز تکذیب کلام خدای تعالی است. فقط به فصاحت و بلاغت قرآن تحدی نشده، بلکه از لحاظ معنی و محتوای قرآن نیز مبارزطلبی شده است

و ثانیاً معلوم شد که آیه شریفه مورد بحث تنها به بلاغت و فصاحت قرآن تحدی نکرده، بلکه سیاق این آیه و هر آیه ای دیگر که در مورد تحدی وارد شده شاهد بر این است که تحدی به همه خصوصیات قرآن و آن صفات کمال و فضیلتی است که قرآن دارد، و امتیازات قرآن در دو خصوصیت فصاحت و بلاغت خلاصه نمی شود، قرآن مشتمل است بر مخ معارف الهی، و جوامع شرایع، چه در باب عبادات، چه قوانین مدنی، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه قضائی، چه اخلاق کریمه و آداب نیکو، چه قصص درست انبیاء و امتهای گذشته، و ملاحم (پیشگوییهای غیبی)، و چه در باب اوصاف ملائکه و جن و آسمان و زمین، چه در باب حکمت و موعظت و وعده و تهدید، و چه در باب اخبار مربوط به آغاز و انجام خلقت. و نیز قرآن مشتمل است بر قوت حجت و عظمت بیان و نور و هدایت، آنهم بدون اینکه در تمامی این بابهای مختلف یک سخنش مخالف با سخن دیگرش باشد، و اضافه کن بر همه این امتیازات و خصائص این خصوصیت را که سخن قرآن در بلاغت و فصاحت در افقی قرار دارد که دست بشر از رسیدن به آن کوتاه است.

آری، دانش پژوهان از صدر اول تا به امروز در مسأله اعجاز قرآن اکتفا کرده اند به بلاغت و فصاحت آن، و در این باره کتابها نوشته و رساله ها تالیف کرده اند، و همین باعث شده که از تدبر در حقایق قرآن و تعمق در معارف آن باز مانده چنین بیندارند که معانی قرآن مانند سایر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۴

معانی اموری است پیش پا افتاده که در آن یک صحرانشین و یک شهرنشین، یک عامی و یک خاصی، یک جاهل و یک عالم با هم برابرند، و فضیلت و برتری قرآن از سایر کتابها هر چه هست در نظم الفاظ آن است، و ماورای آن هیچ ارزشی ندارد. و غفلت کرده اند از اینکه خود خدای تعالی وقتی قرآن را توصیف می کند از فصاحت و بلاغت آن نمیگوید، بلکه آن چیزی که دخیل در تحدیش میدانند این است که قرآن نور است، رحمت است، هدایت است، حکمت است، موعظت است، و برهان و تبیان هر چیز است و تفصیل الکتاب است، و شفاء مؤمنین و قول فصل است، و هزل نیست و اینکه قرآن مواقع نجوم است، و هیچ اختلافی در آن نیست. و مسأله بلاغت را بطور صریح و بعینه ذکر نفرموده.

از سوی دیگر در همه تحدیهایش بطور مطلق تحدی کرده و فرموده: اگر شک دارید که این قرآن از ناحیه خدای تعالی است سوره ای مثل آن بیاورید، و نفرموده از چه جهت مثل آن باشد، نه مقید به فصاحت کرده و نه به بلاغت. و ما بحثی مفصل پیرامون اعجاز قرآن در تفسیر آیه شریفه: ((و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله))، در جلد اول این تفسیر ایراد کردیم.

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَاَلَمْ يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ... این آیه شریفه علت حقیقی ایمان نیاوردن آنان و نیز علت این تهمتشان را که گفتند ((قرآن کلام خدا نیست، و آورنده اش به دروغ آن را به خدا نسبت میدهد)) بیان می دارد و می فرماید: علت حقیقی آن این است که از قرآن کریم چیزهایی را تکذیب کردند که به آگاهی از آن احاطه ای ندارند، و یا این است که قرآنی را تکذیب کردند که به آگاهی از آن احاطه ای ندارند، چون در قرآن کریم معارفی حقیقی از قبیل علوم واقعی وجود دارد، علمی که آگاهی و فهم آنان گنجایش آن علوم را ندارد، تاویل و شرح آن معارف هم هنوز به گوششان نخورده. واضح تر بگویم: هنوز

تاءویل آنچه که تکذیبش کردند به آنان نرسیده ، تا ناگزیر از تصدیق آن شوند. تاءویل معارف و احکام قرآن از مقوله معانی الفاظ نیست . وجهل مشرکین به این تاءویل موجب تکذیب آنان شده است

این آن معنائی است که سیاق ، آن را اقتضاء دارد. پس ، جمله : ((و لما یاتهم تاویل )) اشاره به روز قیامت دارد، و میفهماند آن روز که روز کشف حقایق از یک سو و باز شدن فهم بشر از سوی دیگر است همه این کفار تاءویل حقایق و واقعیت معارف قرآن را میفهمند، همچنانکه آیه زیر نیز این معنا را تایید نموده ، می فرماید: ((هل یظنون الا تاویل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۹۵

یوم یاتی تاویل یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل ((.

و این مؤید گفتاری است که ما در تفسیر آیه : ((ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویل و ما یعلم تاویل الا الله)) در جلد سوم این کتاب آوردیم ، و گفتیم : منظور از تاءویل در عرف قرآن آن حقیقتی است که امری از امور و معنائی از معانی از قبیل احکام ، یا معارف و یا قصص و یا غیر اینها به آن حقیقت تکیه دارد، حقایق واقعیای که خود از مقوله معنای الفاظ نیست . و نیز گفتیم که تمامی قرآن و معارف و احکام و اخباری که در قرآن هست و غیر اینها هر چه که در قرآن کریم آمده برای خود تاءویلی دارد.

و مؤید دیگر این معنا جمله بعد از جمله مورد بحث است که می فرماید: ((کذکک کذب الذین من قبلهم)) چونکه جهل مشرکین مکه به قرآن را تشبیه کرده به جهل مشرکین در امتهای قبل ، که آنها نیز دعوت انبیای خود را تکذیب کردند، به خاطر اینکه احاطه علمی به تاءویل دستورات آنان نداشتند. پس ، معلوم می شود آنچه سایر انبیاء هم آورده بودند تاءویل داشته ، چه معارفی که آوردند و چه احکامشان ، همچنانکه معارف قرآن و احکام آن نیز تاءویل دارد، بدون اینکه این تاءویل از قبیل مفاهیم و معانی الفاظ باشد و آنها که تاءویل را از مقوله معانی الفاظ پنداشته اند پندارشان صرف توهم است .

پس ، حاصل معنای آیه این شد که این مشرکین که به قرآن نسبت می دهند که ساخته و پرداخته غیر خدا است ، و به ناحق به خدا نسبت داده شده ، این افترای مشرکین مثل افترای مشرکین و کفار از امتهای سابق است که در معارف و احکامی که دعوتهای دینی متضمن آن بود به اموری برخوردند که احاطه علمی به آن نداشتند، تا یقین به آن پیدا نموده تصدیقش کنند، و همین جهلشان وادارشان کرد به اینکه آن امور را تکذیب کنند، و چون فرارسد آن روزی که در آن روز تاءویل آن امور رخ مینمایانند و حقیقت آنها روشن می گردد، آن وقت ناگزیر می شوند به ایقان و تصدیق به آن امور و آن روز روز قیامت است که پردههای جهل از روی حقایق کنار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۶

میروند و حقایق به واقعیت خود رخ می نمایانند. و اینها که در این امت دعوت اسلام را تکذیب کردند، و مرتکب ظلم شدند وضعشان وضع همان افراد از امتهای گذشته است ، ((فانظر کیف کان عاقبة الظالمین)) ببین عاقبت آن ستمکاران چه شد؟ تا حدس بزنی عاقبت این ستمکاران چه خواهد بود.

این آن معنائی است که بعد از بحث دقیق پیرامون معنای آیه به دست می آید، ولی مفسرین در معنای آن ، سخنان مختلفی دارند که اساس همه آنها اشتباهی است که در معنای گرفتار آن شده اند، و چون فائدهای در نقل و بحث پیرامون آنها نیست و نیز چون قبلا اقوال آنان درباره معنای تاءویل را بطور استقصاء نقل کردیم ، از تعرض به آن اقوال میگذریم . تقسیم امت اسلام به دو گروه : ایمان آورندگان و ایمان نیاورندگان فسادگر

و مِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا- يُؤْمِنُ بِهِ وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ در این آیه شریفه امت اسلام را به دو قسم تقسیم کرده ، یکی آنهایی که به قرآن ایمان می آورند، و دیگری آنهایی که ایمان نمی آورند. آنگاه از آن دسته که ایمان نمی آورند بطور کنایه تعبیر کرده به مفسدین ، در نتیجه از این تعبیر این معنا به دست می آید کسانی که تکذیب می کنند آنچه را که در قرآن است بدین

جهت تکذیب می کنند که مفسد هستند.

بنابراین ، آیه شریفه در صدد بیان حال این امت است ، که بعضی از آنان ایمان می آورند و بعضی کفر میورزند، و اینکه کفر آنانکه کفر میورزند ناشی از رذیله افساد است .

و اما اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه گفته اند منظور این است که : ((امت تو مانند ستمکاران از امتهای گذشته نیستند، که به جز عده قلیلی پیامبران خود را تکذیب کردند و به عذاب انقراض مبتلا شدند، بلکه امت تو بعد از تو دو طائفه خواهند شد، یک طائفه زود به قرآن ایمان خواهند آورد))، و طائفه‌های دیگر تا ابد ایمان نخواهند آورد، معنائی است که به هیچ وجه از آیه استفاده نمی شود.

وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ... در این آیه شریفه به رسول گرامی خود تلقین می کند که اگر تکذیب کردند از آنان بیزاری بجوید، و این خود یکی از مراتب انتصار و تایید حق است از ناحیه کسی که برای احیای حق قیام نموده . بنابراین ، طریقه احیای حق این شد که داعی به سوی حق مردم را بر قبول آن وادار کند، اگر قبول کردند که هیچ ، و اگر قبول نکردند از آنان بیزاری بجوید تا آنان وی را وادار به قبول باطل خود سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۷

و جمله : ((انتم بریون مما عمل و انا بری مما تعملون)) تفسیر جمله ((لی عملی و لکم عملکم)) است .

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ استفهام در این آیه استفهام انکاری است ، یعنی آیا تو ای پیامبر می توانی سخن حق را به کسی که کر است بشنوانی ؟ و جمله ((ولو كانوا لا يعقلون)) قرینه است بر اینکه منظور از کوری حالتی در مقابل تعقل آن معنائی است که کلام بر آن دلالت دارد، و چون تعقل را شنوائی قلب مینامند بنابراین کسی که این تعقل را ندارد کر می گویند.

و معنای آیه این است : بعضی از این مردم سخن تو را گوش می دهند و میشنوند در حالی که کردند، یعنی گوش دل‌هایشان نمیشنود، و تو قادر نیستی سخنت را به مردمی که گوش دل ندارند بشنوانی .

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَ لَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ سخن در این آیه نظیر آیه قبل است ، می فرماید: و بعضی از آنان به تو نگاه میکنند ولی تو را بدان گونه که فرستاده ای از ناحیه خدای تعالی هستی نمی بینند، و آیا تو می توانی کور را هدایت کنی ؟ هر چند که چشم دلشان از دیدن حقایق کور باشد؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ آیه اشاره دارد به اینکه این طائفه که از شنیدن و دیدن محرومند به خاطر این است که دچار کوری و کوری دلند و این کوری و کوریشان مستند به خودشان است ، چون از آثار ظلمی است که خودشان به خود کردند و خدای تعالی با سلب گوش و چشم از آنان ظلمی به آنان نکرده ، چون هر وضعی که به خود گرفتند از ناحیه خودشان بوده . مراد از اینکه در روز حشر، برانگیخته شدگان می پندارند جز یک ساعت درنگ نکرده اند

وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ... از ظاهر آیه بر می آید که کلمه ((یوم)) ظرف باشد برای جمله ((قد خسرو...)) و جمله ((كان لم يلبثوا الا ساعة...)) حال باشد از ضمیر جمع در جمله ((يبحسروهم)) و جمله ((يتعارفون بينهم)) حال دومی است که بیانگر حال اول است .

و معنای آیه این است : آنها که لقاء الله در روز قیامت را تکذیب کردند، روزی که در آن روز زندگی دنیا در نظرشان اندک و ناچیز مینماید همه زندگی دنیا را یک ساعت از یک روز می‌شمارند، و در عین حال یکدیگر را می‌شناسند بدون اینکه فراموش کرده باشند.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((كان لم يلبثوا)) صفت است برای کلمه ((یوم)) و معنای آیه این است : ((روزی که به نظرشان

می رسد فاصله بین دنیا و آخرت بیش از ساعتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۸



طول نکشید آنان را محشور می کنیم)). و یا صفت است برای مصدری که از جمله ((یحشرهم)) مستفاد می شود، که همان حشر باشد (در نتیجه معنای آیه این است که: روز قیامت آنان را محشور می کنیم حشری که به نظرشان میرسد بیش از ساعتی از روز طول نکشیده) بعضی دیگر گفته اند: جمله ((یتعارفون بینهم)) صفت است برای کلمه ((ساعة)) (و معنای آیه این است که: آنان را محشور می کنیم، روزی که به نظرشان می رسد بیش از یک ساعت از ساعت‌های متداول در بین آنان طول نکشید). ولی این دو نظریه از احتمال‌های دوری است که لفظ آیه هیچ مساعدتی با آن ندارد.

و به هر حال، در این آیه به داستان لقاء الله که در اول سوره آمده بود رجوع شده، و نیز به مسأله آمدن تاءویل دین و معارف آن انعطافی دارد.

پس گویا فرموده: این کفار هر چند که هنوز تاءویل قرآن و دین بر ایشان نیامده مع ذلك نباید مغرور به مظاهر این زندگی مادی دنیایی بشوند و مدت آن را بسیار بپندارند، و روز فرا رسیدن مرگ را روزی بسیار دور خیال کنند، برای اینکه به زودی نزد خداوند متعال محشور می شوند و آن وقت به عیان مشاهده می کنند که زندگی دنیا جز متاعی اندک نبود، و ماندنشان در دنیا نیز جز ساعتی کوتاه نبوده، از همان روزهای متعارف در بین خودشان.

پس، در آن روز خسران و بدبختیشان که در اثر تکذیب لقاء الله گریبانشان را گرفته بود برایشان هویدا و محسوس می شود، چون در آن روز تاءویل دین می آید، و حقیقت امر مکشوف می گردد و نور توحید آنطور که هست ظهور میکند و همه به وضوح میفهمند و میبینند که ملک تنها از خدای واحد قهار جل شانه است. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۹۹

آیات ۵۶ - ۴۶، سوره یونس

وَإِنَّمَا نُرِيكَ بَعْضَ الَّذِي نَعُدُّهُمْ أَوْ تَتَوَفَّيْنَاكَ فَإِنَّا مَرَجُّهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ (۴۶) وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۴۷) وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴۸) قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ سَاعِيَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (۴۹) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن آتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيِّنًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ (۵۰) أَلَمْ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَتُمْ بِهِ ءَالْتَنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (۵۱) ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (۵۲) \* وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قَوْلِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (۵۳) وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۵۴) أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۵۵) هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۵۶)

ترجمه آیات

و چه اینکه (تا تو در حیاتی) بعضی از آن عذابها که به مشرکین وعده داده ایم در پیش چشمت به ایشان بچشانیم، و چه اینکه قبل از فرستادن آن عذاب تو را بمیرانیم و قبض روح کنیم، به هر حال باز گشت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۰

این مشرکین به سوی ما است، آنگاه خدا بر آنچه فعلا می کنند گواه خواهد بود (۴۶) و (این بگو مگوها تازه نماند) برای هر امتی رسولی است همین که رسولشان پیامد و رسالت خود را ابلاغ نمود، امت درباره او دو دسته شدند، آن وقت خدا در بینشان به حق و عدالت قضاوت نمود، و در آخرت نیز ستم نخواهند شد (۴۷) میگویند: اگر شما راست میگویند این وعده آخرت کی انجام می شود (۴۸) تو در پاسخشان بگو (اختیار انجام آن به دست من نیست) من برای خودم مالک نفع و ضرری نیستم، مگر آنچه خدا بخواهد تا چه رسد به نفع و ضرر دیگران، برای هر امتی عمر معینی است، همینکه آن عمر و آن اجل سرآمد دیگر نمی توانند تاءخیرش اندازند، و نه سر رسیدش را جلو اندازند (۴۹) بگو به من خبر دهید که اگر شب که در خوابید یا روز که به کسب و

کارید عذاب خدا رسد (چه راه مفری دارید) چرا گناهکاران (به جای توبه) عذاب را به تعجیل میطلبند (۵۰) و آیا بعد از آنکه واقع شد، شما که از در استهزاء عمری درباره آن عجله میکردید به آن ایمان می آورید؟ و آیا آن لحظه وقت ایمان آوردن است؟ (۵۱) (نه، هرگز) در آن هنگام به کسانی که ستم کرده اند گفته می شود بچشید عذاب همیشگی را، و مگر این کیفری که می بینید جز به خاطر اعمالی است که کرده اید (۵۲) از تو خبر میگیرند که این وعده عذابی که خدا داده حق است؟ بگو: آری به پروردگام سوگند که حق است، و شما به هیچ وجه نمی توانید خدا را از فرستادن آن جلوگیری کنید (۵۳) همه آن انسانها که ستم می کنند وضعشان چنین است که اگر فرضاً تمامی اموال موجود در زمین مال آنان باشد، حاضرند همه را بدهند، و عذاب را نچشند، و چون عذاب را ببینند پشیمانی خود را پنهان میسازند، ولی بدانند که آن روز در بینشان به عدالت داوری می شود، و ستم نخواهند شد (۵۴) آگاه باشند که ملک آسمانها و زمین (از ایشان نیست تا آن را فدیة دهند بلکه) از آن خدا است، و آگاه باشند که وعده خدا حق است، و لیکن اکثرشان نمیدانند (۵۵) او است که زنده می کند و میمیراند و همه به سوی او بازگشت می کنید (۵۶) بیان آیات

این آیات از سنتی الهی خبر می دهند که همواره در میان خلقت جاری است، و آن این است که خدای سبحان، با قضایی حق قضاء رانده و تقدیری کرده که نه رد می شود و نه تبدیل، و آن این است که به سوی هر امتی رسولی گسیل بدارد تا رسالتها و پیامهای را به آن امت برساند، آنگاه خودش بین آن رسول و آن امت حکم فصل کند، یعنی آن پیامبر و گروندگان به او را حفظ نموده منکرین را که نبوت آن پیامبر را تکذیب می کنند هلاک فرماید.

در این آیات بعد از بیان آن سنت، رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله وسلم) را دستور داده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۱

که به امتش خبر دهد که آنچه در امتهای گذشته جاری شده بود در این امت نیز جاری خواهد شد و این امت هیچگونه امتیاز و استثنایی از این کلیت ندارد. چیزی که هست رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آنچه که خدای تعالی تلقینش کرده چیزی برای پاسخ از سوال مشرکین که پرسیده بودند ((وقت عذاب کی است)) بیان نفرموده و تنها این را فرموده که ((قضای الهی حتمی است و این امت (نیز مانند سایر امتها) عمر و اجلی دارد))، همانطور که یک فرد از انسان عمری دارد و بعد از تمام شدن عمرش اجلس فرا می رسد. و اما اینکه زمان نزول آن اجل کی است بطور عجیبی مبهم گذاشت. و هیچ اشاره‌ای به آن نفرمود.

و ما در سابق در تفسیر آیه ((و ما کان الله ليعذبهم و انت فيهم و ما کان الله معذبهم و هم يستغفرون)) گفتیم که این آیه خالی از اشعار و اشاره به این معنا نیست که امت اسلام بعد از رحلت رسول خدا چیزی نمیگذرد که نعمت استغفار از آنان گرفته می شود و آن وقت است که عذاب بر آنان نازل میشود. و باز در سابق گفتیم که شواهد همه دلالت دارد بر اینکه این آیه (یعنی آیه سوره انفال) مثل همه سوره انفال در مدینه نازل شده، پس آیات مورد بحث که در مکه نازل شده قبل از آن بوده، و آن آیات نسبت به این آیات جنبه شرح و توضیح را دارد. در سوره انفال آنچه در اینجا مبهم ذکر شده توضیح داده، و این خبر که امت اسلام چنین و چنان می شود یکی از اخبار غیبی قرآن کریم است.

ولی بعضی از مفسرین داستان عذابی که خدای تعالی در این آیات ذکر فرموده حمل بر عذاب آخرت کرده اند، در حالی که زمینه این آیات با چنین حملی مساعدت ندارد.

وَ اِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلٰی مَا يَفْعَلُونَ اَصْل کلمه ((اما نرینک ان نرک - اگر نشانت دهیم))، بوده دو چیز بر آن اضافه شده یکی حرف ((ما))، و دیگری نون تاکید ثقلیه. و تردید، بین نشان دادن، و بین توفی و قبض ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۲

روح کردن برای این است که یکسان بودن آن دو را برساند، و بفهماند مطلب در هر دو فرض جریان دارد. و معنایش این است که

: بازگشت خلق و این امت به هر حال به سوی ما است ، چه اینکه در حال حیات تو عذاب بر آنان نازل کنیم ، و چه بعد از وفات تو . و کلمه ((ثم)) برای افاده تاءخیر به حسب ترتیب کلام است ، نه افاده تاءخیر زمانی ، نمیخواهد بفرماید: خدای تعالی بعد از آنکه امت تو به سویش برگشتند شاهد بر اعمال آنها است ، خیر، خدا امروز هم شاهد بر آنان است . و غرض از این آیه دلگرم کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، و هم این است که زمینه ای باشد برای آیات بعد که مسأله قضای عذاب را بیان می کنند.

و معنای آیه این است که : ای رسول گرامی من ! خوشحال و دلگرم باش که ما آنچه به امت تو وعده دادیم واقع خواهیم ساخت ، چه اینکه بعضی از آن را در حال حیاتت به تو نشان بدهیم ، و چه اینکه تو را قبل از نشان دادن آن قبض روح کنیم ، چون به هر حال زمام آنان به دست ماست ، و ما شاهد و ناظر هستیم بر آنچه که می کنند، بر آن اعمالی که به خاطر آن اعمال مستوجب عذاب می شوند، رفتار آنان نه از نظر ما غیب و پنهان می ماند، و نه ما فراموششان می کنیم .

در این آیه التفاتی از متکلم مع الغیر (نشانت بدهیم) به غایب (و خدا شاهد بر اعمال ایشان است) بکار رفته تا دلالت کند بر اینکه چرا خدای تعالی شاهد بر اعمال امت اسلام است ، و بفهماند علتش این است که الله است و الله شاهد بر هر عملی میباشد و مقتضای الوهیتش این است که شاهد بر اعمال هر کسی باشد. سنت الهی مبنی بر فرستادن رسول برای همه امم و قضاء به حق و عدل در بین مصدقین و مکذبین و نجات دادن گروه‌ها و عذاب و هلاک کردن گروه دوم

و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولَهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ آیه شریفه از قضائی الهی خبر می دهد که به دو قضاء تقسیم می شود: یکی اینکه هر امتی از امتها رسولی دارد، که حامل رسالت و پیامهای خدای تعالی به سوی ایشان است ، و مأمور است آن پیامها را به آنان ابلاغ نماید. و قضاء دوم این است که وقتی پیامبر هر امتی به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۳ سوی آن امت آمد و رسالت الهی را به آنان ابلاغ نمود، قهرا اختلاف راه انداخته گروهی تصدیقش و گروه دیگر تکذیبش کردند در آن زمان خدای تعالی بین آنان قضاء به حق و عدل . میراند، بدون اینکه به آنان ستم روا بدارد. این آن معنایی است که از آیه شریفه با کمک سیاق و زمینه گفتار استفاده می شود.

و از آن برمی آید که در جمله ((فاذا جاء رسولهم)) کوتاه گویی و حذف بکار رفته و نیز به جای اسم ظاهر ضمیر بکار رفته ، و تقدیر کلام چنین است : ((فاذا جاء رسولهم اليهم و بلغ الرسالة فاختلف قومه بالتكذيب و التصديق قضی بينهم بالقسط - همینکه رسولشان به سوی آنان آمد و رسالت خود را ابلاغ نمود، مردم در تکذیب او و تصدیقش دو دسته شدند، پس خدای تعالی به عدالت بین آن دو حکم کرد)). دلیل بر اینکه آیه شریفه چنین تقدیری دارد، جمله ((قضی بينهم بالقسط و هم لا یظلمون)) است ، چون قضاوت در جایی درست است که پای اختلافی در میان باشد، و چون در جایی که قضاوت و داوری به نفع یک طرف و قهرا به ضرر طرف دیگر است ، و قهرا آن ضرر، یا حقکشی است و یا عذاب ، هر جا که سخن از قضاوت به میان آید این سوال به ذهن شونده وارد می شود که آیا این قضاوت به عدالت است یا حقکشی ؟ و آیا در این قضاوت به آن کسی که علیه او حکم شده ظلم شده است یا نه ، لذا در جمله مورد بحث فرمود: خدای تعالی به عدالت داوری می کرده ، و به هیچ قومی ستم نمی کرده .

و اما اینکه چرا نفرمود: ((لکل امه نبی))؟ در پاسخ میگوئیم : ما قبل در مباحثی که در جلد دوم این کتاب پیرامون نبوت داشتیم فرق میان رسول و نبی را بیان کردیم ، و قضاوتی که در آیه مورد بحث سخن از آن رفته از خواص رسالت است ، نه نبوت .

و يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ جمله حکایت سؤالی است از ناحیه مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ، که زمان این قضاوتی که خدا وعدهاش را داده کی است ، و به دلیل اینکه خدای تعالی به رسول گرامی اش دستور داده که در پاسخ آنان بفرماید: ((بگو من برای خودم مالک هیچ ضرر و نفعی نیستم مگر آنچه که خدا خواسته باشد، و برای هر امتی اجل معینی است))، منظور از آن قضاء، قضاء دنیوی است . و نیز سؤالی کنندگان بعضی از مشرکین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است .

آله و سلم) بوده اند، چون از جمله ((برای هر امتی اجل معینی است)) می فهمیم که خدای تعالی به خاطر نافرمانی یک امت آن امت را قبل از فرا رسیدن اجلش در دنیا هلاک نمی کند. و نیز از جمله ((بگو من مالک نفع و ضرر خویش نیستم...)) می فهمیم سؤال کنندگان بعضی از مشرکین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۴

پس، اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((منظور از قضاء، عذاب روز قیامت، و درخواست کنندگان بعضی از مشرکین امت های قبل از اسلام بوده اند)) گفتاری است که نباید به آن اعتناء شود.

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ... جمله سؤالی ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین))، در معنای این است که: چه زمانی پروردگار تو به این وعده ای که به تو و تهدیدی که به ما داده وفا می کند؟ چه زمانی است که خدا بین ما و بین تو قضاء می راند، و ما را هلاک و تو و ایمان آورندگان به تو را نجات می دهد؟ و جو زندگی را برای تو صاف و هموار می سازد، تا زمین یکسره در اختیار شما قرار بگیرد، و شما از شر ما راحت شوید، و چرا پروردگار تو در این قضایش عجله نمی کند؟ چون کلام مشرکین کلامی بوده که جنبه تعجیز و استهزاء داشته، در حقیقت خواسته اند بگویند ((پروردگار تو هیچ کاری نمی تواند بکند، و این تهدیدهای تو، بیهوده ای بیش نیست، و گرنه چرا عجله نمی کنی و آن را عملی نمی سازی؟)) شاهد بر اینکه مشرکین چنین منظوری داشته اند اینست که در آیات بعد که سخن از استعجال مشرکین به میان می آورد از آنان حکایت می کند که گفتند: ((لو ما تاتینا بالملائکة ان کنت من الصادقین)).

آری، گفتار مشرکین اگر شکافته شود چنین معنایی را می رساند، و چون در چنین معنایی بود خدای سبحان پیامبر خود را تلقین کرد تا در پاسخشان این حقیقت را بیان کند که خود آن جناب مالک نفع و ضرر خودش نیست، نه می تواند ضرری را از خودش دفع کند و نه می تواند منافعش را به سوی خود جلب نماید، و نه در جلب آن عجله کند، مگر آن ضررهایی را که خدا خواسته باشد از آن جناب دفع شود، و آن منفعی که خدا خواسته باشد به سوی آن جناب جلب شود. وقتی آن جناب مالک نفع و ضرر خود نیست چگونه می تواند پیشنهاد آنان را عملی ساخته، در قضاء و عذاب آوردن عجله کند، پس این استعجال مشرکین از جهالت آنان است.

و آنگاه از اصل سؤال که تعیین زمان نزول عذاب بود پاسخی اجمالی داده و از تعیین وقت اعراض نموده و به بیان ضرورت و حتمیت وقوع پرداخته. و علت اینکه از تعیین وقت اعراض نمود این است که وقت مذکور جزء غیب عالم است، که به جز خدای تعالی هیچ کس به آن آگاهی ندارد، و از عالم امر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۵

که خدای تعالی احدی را بر آن مسلط نفرموده، و همین معنا در تفسیر آیات این سوره گذشت آنجا که فرمود: ((و یقولون لولا انزل علیه آیه من ربه فقل انما الغیب لله فانظروا انی معکم من المنتظرین...)) امت ها همچون افراد اجل و پایانی دارند و امم پیشین بعد از ارسال رسل و پیدایش اختلاف در میان مردم، با قضاء الهی معذب و منقرض شده اند

و اما اینکه چرا در پاسخ، حتمیت وقوع آن را ذکر کرد؟ برای این بود که حتمیت وقوع آن عذاب مصداقی بود از یک حقیقت، که خود از نوامیس عامه و سنتهای جاری در عالم است، در نتیجه با ذکر حتمیت وقوع هم پاسخ را داده و هم به حقیقتی اشاره کرده تا در نتیجه عقده ای که موجب این سؤال شده حل و شبهه دفع گردد، و آن حقیقت این است که در عالم کون برای هر امتی اجلی است که به هیچ وجه از آن اجل تخطی نمی کند، و آن اجل هم از آن امت تخطی نمی کند، و خواه ناخواه آن اجل خواهد رسید و هنگام رسیدن نه در واقع شدنش در موقعی که معین شده اشتباه می کند، و نه در لحظه وقوع، ساعتی جلوتر و یا عقب تر واقع می گردد.

بیانگر این حقیقت جمله ((لکل امه اجل اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)) است، یعنی و شما مسلمین نیز امتی

هستید از امم ، و خواه ناخواه شما نیز مانند سایر امتها اجلی دارید، وقتی اجلتان رسید نمی توانید آن را پس و پیش کنید. مشرکین وقتی این کلام را بشنوند، و در آن تدبیر کنند قهرا برایشان روشن می گردد که درخواست بیجایی کرده اند، چون هر امتی حیاتی اجتماعی و وراء حیات فردی که مخصوص تک تک افراد است دارد، و حیات اجتماعی هر امتی از بقاء و عمر آن مقداری را دارد که خدای سبحان برایش مقدر کرده . و همچنین از سعادت و شقاوت و تکلیف و رشد و ضد رشد و ثواب و عقاب سهمی را دارد، که خدای تعالی برایش معین فرموده و این حقیقت از چیزهایی است که تدبیر الهی عنایتی به آن دارد، همچنانکه در تک تک انسانها طابق النعل بالنعل چنین تقدیراتی را مقدر فرموده .

بعد از تدبیر و درک این حقیقت آن وقت به یاد شواهد تاریخی می افتند که آثار باستانی و خرابه های عهد کهن و کاخهای خالی از سکنه با زبان بی زبانی برایشان شرح می دهد، همچنانکه قرآن کریم اخبار بعضی از این امتها از قبیل : قوم نوح و عاد، قوم هود و ثمود قوم صالح و کلدیه و قوم ابراهیم (علیه السلام) و اهل سدوم ، و سائر مؤ تفکات (قوم لوط) و قبطیان (قوم فرعون) و اقوامی دیگر را برای آن مشرکین آورده .

پس ، این همه اقوام که منقرض شدند، و سر و صدا و آوازه شان به خاموشی گرائید جز در اثر عذاب الهی و هلاکت دسته جمعی منقرض نشدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۶

و معذب نگشتند مگر بعد از آنکه پیامبرانشان با آیات و معجزاتی روشن بیامد، و هیچ رسولی به سوی آنان گسیل نشد مگر آنکه درباره دین حقی که او آورده بود اختلاف کردند، بعضی ایمان آوردند و جمعی که همیشه اکثر مردم بوده اند دعوت او را تکذیب کردند. این پندار غلط و خرافی که عذاب دنیوی از امت اسلام برداشته شده با منطبق اسلام سازگار نیست

این داستانها، مؤ منین را نیز راهنمایی می کند به اینکه امت معاصر پیامبر اسلام نیز - که درباره دین حقی که آن جناب آورده بود اختلاف کردند - بزودی دچار همان سرنوشتی خواهند شد که آن امتها دچار شدند، و آن این است که بزودی خدای تعالی بین آنان و بین فرستاده خودش قضاوت عملی خواهد کرد، یعنی به همان علتی که آن امتها را عذاب کرد، اینان را نیز عذاب خواهد فرمود، و خدای تعالی در کمین آنان است .

در اینجا به عهده دانشمندان است که به یک نکته توجه کنند و آن اینست که هر چند خدای تعالی سخن را درباره خصوص مشرکین آغاز کرد، ولی در بین این سخن ، مجرمین از این امت را نیز تهدید فرمود. پس ، همه آن تهدیدها شامل مجرمین این امت نیز می شود، و چون در میان اهل قبله مجرمین بسیارند، پس این امت نیز باید منتظر عذاب الهی باشد، عذابی لازم و برقرار که خدای تعالی با آوردن آن بین آنان و پیامبرشان حکم فصل خواهد کرد. و آنچه را که شیطان تلقینشان کرده و به دلهايشان افکنده که ((این امت ، امتی مورد رحمت است و خدا به احترام پیامبر آنان که نبی رحمت است عذاب دنیایی را از آنان برداشته ، و از چنین عذابی آنها را در امان کرده ، هر چند که در همه اقسام گناهان و خطاها غرق شوند، و هر پرده ای از حیا را پاره سازند)) باید فراموش کنند و متوجه باشند که هیچ مسلمانی نمی تواند به چنین خرافه ای معتقد باشد و چگونه ممکن است چنین چیزی را به اسلام نسبت داد، با اینکه در منطق اسلام احدی نزد خدا احترامی ندارد مگر به تقوا؟ و چگونه چنین چیزی از معارف اسلام است با اینکه قرآن مؤ منین را به امثال آیه زیر خطاب کرده و فرموده : ((لیس بامانیکم و لا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یجز به ))؟!

و ای بسا از تجاوزگرانی که از این مقدار هم تجاوز کرده عذاب آخرت را نیز عطف بر عذاب دنیا کرده و گفته اند که ((امت اسلام نه در دنیا عذاب می بیند و نه در آخرت ، هم نیکوکارش آمرزیده است و هم گنهکارش ، و برای این امت در دنیا باقی نمی ماند مگر این کرامت که هر چه دلش خواست بکند، برای اینکه خدای عزوجل پرده امنیت به روی این امت کشیده ، و اما در آخرت برایش باقی نمی ماند مگر مغفرت و بهشت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۷

و معلوم است که بنا به گفته اینان برای این ملت و شریعت باقی نماند مگر یک مشت احکام و تکالیف گزافی که - العیاذ باللّه -



خدای تعالی، رب العالمین آنها را بازیچه و سرگرمی خود قرار داده، نه از مخالفین آن احکام بازخواست می‌کند که چرا مخالفت کردید؟ و نه برای امتثال کنندگان فرقی با مخالفین میگذارد، بلکه هم امتثال کنندگان را به بهشت میرسد و هم مخالفین و عاصیان را، (و اگر از آنان بررسی آخر فایده این احکام و تکالیف چه بود؟ که این همه انبیاء و اولیاء به خاطر آن کشته شدند و رنجها تحمل کردند؟ در پاسخ خواهند گفت: کارهای خدا چون و چرا ندارد! ((لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)) و ((سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیرا)).

همه این نظریه های باطل ناشی از اعراض از ذکر خدا و دوری از کتاب او است، که به گفته قرآن کریم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در قیامت خواهد گفت: ((پروردگارا امت من از این قرآن قهر کردند، و آن را مهجور و متروک گذاشتند)). سرزنش آنهایی که از روی استهزاء شتاب در نزول عذاب را درخواست کردند

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيِّنَاتٍ أَوْ نَهَارًا مَّا ذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ كَلِمَةً ((بیات)) و کلمه ((تبیست)) به معنای آمدن در شب است، و غالباً در مورد شرّ استعمال می‌شود، مثل اینکه بخواهند از آمدن دشمن در شب خبر دهند.

و از آنجا که جمله ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین)) در دو آیه قبل در معنای این بود که درخواست کرده باشند خدای تعالی در فرستادن آن عذابی که آنان را ناگیر از ایمان آوردن بسازد عجله کند، لذا بعد از آنکه در پاسخ آنان فرمود که این عذاب محقق الوقوع است، اینک در این آیه دوباره به توییح و مذمت آنان پرداخته، توییح از دو جهت، اول از این جهت که در آمدن آن عذاب درخواست تعجیل کردند، با اینکه آن عذاب اگر بیاید ناگهانی خواهد آمد، و این برای یک انسان عاقل از حزم و احتیاط به دور است که از چنین عذابی بر حذر نباشد و در آمدن آن درخواست، عجله کند، لذا برای افاده این توییح به رسول گرامیاش تلقین کرد که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۸

((قل ارایتم))، بگو به من خبر دهید ((ان ایتکم عذابه بیات))، اگر عذاب خدا شبانه بیاید ((او نهارا))، و یا در روز فرا رسد، با اینکه عذابی است که جز به ناگهانی نمی‌آید چون شما از لحظه آمدنش خبر ندارید ((ما ذا یستعجل منه)) دیگر مجرمین در آمدن چه چیز عجله و شتاب را درخواست می‌کنند، آیا در آمدن عذاب درخواست عجله می‌کنند با اینکه مجرم خودشان هستند و اگر عذاب بیاید گریبان غیر آنان را نمیگیرد؟

بنابراین، در جمله ((ما ذا یستعجل منه المجرمون)) التفاتی از خطاب (ارایتم - به من خبر دهید) به غیبت (یستعجل) بکار رفته، و گرنه باید میفرمود: ((ما ذا تستعجلون منه و انتم مجرمون)). و گویا نکته این التفات این باشد که خواسته است رعایت حال مجرمین را کرده رو در رو به آنان نفرموده باشد که شما مجرمید و چنین عذابی در پی دارید چون ملائک و علت عذاب در شما هست و آن ارتکاب جرم است.

و توییح از جهت دوم این است که ایمان آوردن را تاخیر انداخته اند برای روزی که دیگر ایمان سودی به حالشان نداشته باشد، و آن روز نزول عذاب است، چون در آن روز پدیدار شدن نشانه های عذاب بطور قطع ناگیرشان میکند به اینکه ایمان بیاورند. آری، این معنا تجربه شده که آدمی وقتی مشرف به هلاکت می‌شود ایمان می‌آورد. از سوی دیگر ایمان، خود توبه ای است، و توبه در هنگام پدیدار شدن نشانه های عذاب و لحظه ای که آدمی مشرف به مرگ می‌شود قبول نمی‌شود، لذا فرمود: ((اثم اذا ما وقع)) العذاب ((آمنتیم به)) آیا گذاشتید وقتی که عذاب واقع شد به آن (به قرآن و یا به خدای تعالی) ایمان آوردید؟ ((الذ)) یعنی آیا در این لحظه ایمان آوردید؟ در حالی که: ((و قد کنتم به تستعجلون)) قبلاً خود شما درخواست می‌کردید زودتر آن عذاب بیاید، و معنای این استعجالتان این بود که بفهمانید ما اعتنائی به این عذاب نداریم، در حقیقت با این درخواست خود میخواستید تهدید خدای تعالی را تحقیر و استهزاء کنید.

ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ این معنا به ذهن نزدیکتر است که آیه شریفه متصل باشد به



آیه ((لکل امة اجل))، که در این صورت آیه اول حتمی بودن وقوع عذاب بر مشرکین و نابود کردن آنان را بیان می‌کند، و آیه دوم این نکته را میرساند که بعد از وقوع عذاب به آنان گفته می‌شود: حال بچشید عذاب جاودانه را که همان عذاب آخرت است، و شما در این روز کیفر نمی‌شوید مگر به عمل خودتان، همان اعمالی که می‌کردید و همان گناہانی که مرتکب می‌شدید و این است سزای شما. و این خطاب (ذوقوا: بچشید) خطاب زبانی نیست، بلکه خطاب تکوینی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۰۹

میخواهد بفرماید: هر عملی عکس العمل و اثری دارد و ممکن نیست که عذاب کفر و گناه به کافر و گنهکار نرسد. و بنابراین معنا این دو آیه، یعنی آیه: ((قل ارايتم)) تا جمله ((يستعجلون)) دارای زمینه اعتراض، و وارد در این موردند. وَ يَسْتَبْشِرُونَكَ اِحْقَ هُوَ قَوْلِ اِي وَ رَبِّي اِنَّهُ لَحَقُّ وَ مَا اَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ كَلِمَةً ((يستنبونك)) به معنای ((يستخبرونك)) است، یعنی از تو خبر میخواهند. و جمله: ((احق هو)) بیان همان خبری است که از آن سوال کرده اند، و ضمیر ((هو)) بطوری که از زمینه کلام بر می‌آید به قضاء و یا به عذاب بر می‌گردد، و به هر کدام برگردد برگشت عبارت به یک معنا است، می‌فرماید: از تو خبرگیری می‌کنند که آیا آن قضاء و یا آن عذاب حق است؟ در اینجا خدای سبحان به پیامبرش دستور داده پاسخ را که عبارت است از اثبات آن عذاب به جمیع جهات تائید مؤکد نموده در جواب آنان با سوگند بگوید: این عذاب حتما و قطعا حق و ثابت است، برای اینکه مقتضی آن موجود و مانع آن مفقود است.

پس، اینکه فرمود: ((قل ای و ربی انه لحق)) (برای اثبات حقیقت کلام از چند جهت تاکید شده) یکی از جهت سوگند، دوم آوردن کلمه ((ان)) و سوم آوردن حرف ((لام))، و چهارم آوردن جمله به صورت جمله اسمیه (آن عذاب حق است)، چون ممکن بود بفرماید: ((قل ای و ربی یحق العذاب و یا یقطع العذاب)). و جمله ((و ما انتم بمعجزین)) بیان عدم مانع است - همچنانکه جمله قبلی وجود مقتضی را اثبات می‌کرد - و می‌فرماید: شما نمی‌توانید خدا را از فرستادن عذاب عاجز سازید، و از رسیدن عذاب بر خود مانع شوید.

وَلَوْ اَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِی الْاَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهٖ ... این آیه به شدت عذاب و اهمیت خلاصی از آن در نزد آنان اشاره می‌کند. و جمله و اسرؤا الندامة)) به معنای این است که ندامت و پشیمانی خود را پنهان و کتمان می‌کنند تا گرفتار شماتت و امثال آن نشوند. و ظاهرا منظور از قضاء و عذابی که در آیه شریفه آمده عذاب و قضاء دنیوی است نه غیر دنیوی. اَلَا اِنَّ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اِلَّا اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَ لَکِنُّ اَکْثَرُهُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ سُلْطٰنٌ وَ مٰلِکِیۡتِ خَدٰی تَعٰلٰی قٰبِلْمَقٰیسهٔ بٰ سُلْطٰنِ تِ هٰی اَعْتَبٰرِی ظٰهَرِی اَفْرَادِ اِنْسَانِ نِیْسَتِ وَ وِجُوْدِ مٰنِعِ وَ رٰدِعِ اِز تَحْقِیْقِ اِرَادَةِ حَقِّ مَتَعٰلِ، مَعْقُوْلِ نِیْسَتِ

این آیه شریفه و آیه بعدش برهانی است بر حق بودن مطلبی که قبلا فرموده بود، و آن این بود که عذاب مورد تهدید حق است و واقع خواهد شد، و هیچ مانعی نیست که بتواند از وقوع آن منع کند. و صورت برهان چنین است: آنچه در آسمانها و زمین است از آنجا که مملوک خدای یگانه بی شریک است خدای تعالی می‌تواند هر نوع تصرفی که فرض شود در آن بنماید و هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۰

تصرفی در آنها به خدای تعالی منتهی می‌شود، و غیر از خدا هیچ کسی سهمی از این مالکیت ندارد، و در نتیجه هیچ تصرفی در آن نمی‌توان کرد مگر به اذن او، پس اگر غیر از خدای تعالی کسی تصرف در چیزی کرد فقط مستند به اراده خدای تعالی است و به هیچ مقتضی دیگر و خارج‌جایی مستند نیست، یعنی هیچ مقتضی دیگری که خارج از ذات مقدس او باشد نمی‌تواند در ذات و اراده او تصرف و از اراده و فعل او جلوگیری نماید. پس، خدای تعالی آنچه می‌کند از جانب خود می‌کند، نه اینکه مقتضائی از خارج ذاتش و یا مانعی از خارج در کار او ارتباط و دخالت داشته باشد.

پس، هر گاه خدای سبحان اراده ای کند آن را به کرسی می‌نشانند و انجام میدهد، بدون اینکه مددکاری او را کمک کند و یا

مانعی از کارش و انفاذ اراده اش جلوگیری کند، و چون وعده‌های دهد وعده اش حق است و تخلف ندارد، و هیچ منصرف کننده ای نیست که او را وادار سازد به اینکه وعده اش را تغییر دهد.

پس، اگر با نظری دقیق در ملک مطلق و حقیقی خدای تعالی نظر کنیم به این حقیقت هدایت می شویم و علم پیدا می کنیم که وعده خدای تعالی وعده حق است، یعنی آمیخته با باطل نیست، اما چه باید کرد که اکثر مردم - یعنی عوام الناس - این نظر دقیق را ندارند و در نتیجه از درک آن عاجزند، و یا اگر توانائی درک آن را دارند به فهم ساده و عوامانه خود اکتفا نموده. و به آن علاقه ورزیده، حاضر نمی شوند از آن دست بردارند، در نتیجه این اکثریت، ملک خدای تعالی را به ملک و سلطنت پادشاهان و انسانهایی که بر سایر انسانها سروری و استکبار دارند قیاس نموده، فکر می کنند که خدای تعالی نیز مانند یک پادشاه دارای سلطنت و قدرت و سایر چیزهایی است که دیگران درباره اش سر و دست می شکنند. و او را دارای قدرت مطلقهای میدانند که هر کاری بخواهد می تواند بکند و هر حکمی بخواهد میتواند براند در عین حال گاه می شود که آنچه می خواهد واقع نمی شود و یا وعده ای که می دهد عملی نمیگردد، چون مصلحت خود و یا دیگران را در وفای به آن وعده نمیابد، و یا مانع دیگری او را از وفای به وعده اش باز می دارد. آنگاه ملک و سلطنت خدای تعالی را به چنین سلطنتی قیاس نموده میبندارند که خدای تعالی هم ممکن است در اهدافی که دارد به موانعی برخورد نموده آنچه می خواهد واقع نشود، و آنچه وعده داده به موانعی برخورد کند و نتواند به آن وفا کند. علاوه بر این خیال می کنند وعده الهی هم مانند وعده انسانها از مقوله گفتار است که گاهی با خارج منطبق می شود و گاهی نمی شود.

و حال آنکه حقیقت ملک و سلطنت یک سلطان و سعه قدرت و نفوذ اراده او این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۱ که مردم او را به این اعتبار میشناسند و چنین اعتقادی درباره او دارند، نه اینکه او در واقع چنین باشد (واقعیت او همین است که یک انسانی است مانند سایر انسانهای سراپا حاجت و نقص، به شهادت اینکه) وقتی گردش گردون فلک او را زیر فشار بلاها و گرفتاریها خرد کرد و در آخر هلاکش ساخت و یا به خاطر عواملی عقائد مردم درباره او دگرگون شد، دیگر نه ملکی برایش باقی می ماند و نه قدرت و نفوذ اراده ای.

و معنای اینکه درباره اش می گویند هر کاری بخواهد می کند و هر چه دوست بدارد برایش فراهم می شود، این است که اسباب ظاهری عالم مساعد با خواست او و موافق با دلخواه او است، به شهادت اینکه اگر آن اسباب و عوامل مساعدت ننمایند و روی خوش نشان ندهند، همین آقای پادشاه نیرومند چاره ای به جز تسلیم ندارد و نمی تواند با آن قدرت موهومی که برای خود فرض کرده بود اسباب و عوامل جهان را تسلیم و خاضع در برابر خود بسازد، همچنانکه نمی تواند در مرگ و حیات و جوانی و پیری و سلامت و بیماری و امور بسیاری دیگر دخل و تصرفی بکند.

پس، روشن گردید که چنین افرادی نه مالکند و نه ملک، و نه قادرند و نه نافذ الاراده و نه هیچ چیز دیگر. به خلاف خدای تعالی و ملک و سلطنت و اراده او که او مالک حقیقی خلق خویش است، به این معنا که هستی هر موجودی قائم به وجود او و تکون یافته به امر او و تحول پذیر به اذن او است، و هر تصرفی که او در خلق خود می کند تصرفی است که از پیش خود میکند نه به خاطر اقتضای امری خارج از ذات خود، چون هیچ موجود دارای اقتضائی که خارج از ذات خدای تعالی باشد و خدا را وادار به تصرفی کند وجود ندارد، همچنانکه چیزی که او را از کارش باز بدارد و مانع شود وجود ندارد، پس هر چیزی و هر اثری بطور مستقیم و بطور استقلال منسوب به خود خدای تعالی است، و اگر به غیر خدا هم نسبت بدهیم باز به اذن او است، و به مقدار اذنی است که او به غیر خود داده، با این حال چگونه ممکن است چیزی از مشیت او تخلف کند و به غیر او برگشت نماید با اینکه در این میان چیزی نیست تا چیزی به سوی او رجوع داشته باشد و به آن غیر منسوب شود؟ قول خدای تعالی و وعده او همان فعل محقق او است و قابل تخلف و تردید نمی باشد (ان وعدالله حق)

و قول خدای تعالی همان فعل او است ، به این معنا که او کاری را که می کند آن کار به خودی خود بر مقصود او دلالت می کند. خوب ، با اینکه معنای قول خدا این است دیگر چگونه ممکن است که در قول او دروغ راه یابد، با اینکه قول او متن عالم خارج است و عین خارجی است ، قول او منم و توئی و سراسر این عالم است که هیچ جای آن دروغ نیست ، دروغ و خطا مختص به مفاهیم ذهنی است ، هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد حقیقت است و خبر دادن از آن خبری است راست ، و هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق نباشد خلاف حقیقت است و خبر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۲

دادن از آن خبری است دروغ . و همچنین چگونه ممکن است وعده او باطل باشد با اینکه وعده او عبارت است از همان عملی که او با ما خواهد کرد و فعلا برای ما غایب است و جنبه آینده را دارد که احتمال دارد تحقق یابد و یا تحقق نیابد، ولی برای خدای تعالی که کلیه اسباب را به سوی آن وعده متوجه ساخته غایب نیست و ردخور ندارد.

پس ، دقت نظر در این حقایق معنای ملک خدای تعالی نسبت به آسمانها و زمین را برای دانشپژوه متدبر روشن می سازد و نیز روشن می سازد که لازمه این چنین مالکیت این است که وعده او حق و غیر قابل تردید باشد، و تردید آن به جز جهل به مقام خدای تعالی هیچ انگیزه ای نداشته باشد. و به همین جهت خدای تعالی در آیه مورد بحث نخست فرموده : ((الا ان وعد الله حق )) و آنگاه اضافه کرده که : ((و لکن اکثرهم لا یعلمون )) و در آخر، یعنی در یک آیه دیگر در بیان مالکیت خود و ذکر نمونه ای از آن فرموده : ((هو یحیی و یمیت - او زنده می کند و می میراند)).

هُوَ یُحْیِی وَ یُمِیتُ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُونَ در این جمله بر مطلب آیه قبلی که راجع به مالکیت خدای تعالی نسبت به نوع انسان بود احتجاج و استدلال شده است . گویا می فرماید: تمامی امور شما انسانها از زندگی ، مرگ و برگشتن به سوی خدای تعالی به خدا مربوط است و با این حال چگونه میتوانید بگوئید: ملک خدای تعالی نیستند؟ بحث روایتی

(دو روایت در ذیل آیات گذشته مربوط به عذاب )

در تفسیر قمی است که در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام ) آمده که در معنای آیه ((قل ارایتم ان اتیکم عذابه بیاتا)) فرموده : یعنی عذاب او در شب و یا در روز بر شما نازل شود ((ماذا یستعجل منه المجرمون )) پس این عذابی است که در آخر الزمان بر فاسقان اهل قبله که منکر نزول عذاب بر خود هستند نازل خواهد شد.

مؤلف : این روایت با آیات مورد بحث تاءید می شود، و بیان قبلی ما را تاءید میکند.

و در همان کتاب به سند خود از حسن بن موسی الخشاب از مردی ، از حماد بن عیسی از کسی که برای او روایت کرده از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که گفت : شخصی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۳

آن جناب از معنای کلام خدای تبارک و تعالی که فرموده : ((و اسروا الندامه لما راوا العذاب )) سؤال کرد، و گفت : بعد از اینکه اینها داخل عذاب شدند دیگر پنهان کردن ندامت چه سودی به حالشان خواهد داشت ؟ امام فرمود: سودش این است که از شماتت دشمنان ایمنند. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۴

آیات ۷۰ - ۵۷، سوره یونس

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (۵۷) قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبَدَلِكُمْ فَلْيَنْفِرُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (۵۸) قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ ءَلَا تَذُنُّونَ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (۵۹) وَ مَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَمَذُوقٌ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ (۶۰) وَ مَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَ مَا تَتْلُوا مِنْ قُرْآنٍ وَ لَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۶۱) أَلَا- إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا- خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ

يَحْزَنُونَ (۶۲) الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ (۶۳) لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۶۴) وَلَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶۵) أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَتَّبِعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۶۶) هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ النَّهَارَ مُبْصِرًا إِنْ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (۶۷) قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سَبَّحْتَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَنِ بِهَذَا أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَآ لَا تَعْلَمُونَ (۶۸) قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ (۶۹) مَتَّعَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (۷۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۵

## ترجمه آیات

هان ای مردم! از ناحیه پروردگارتان موعظتی و شفای قلبی و هدایتی برای عموم بشر و رحمتی برای خصوص مؤمنین بیامد (۵۷) (تو ای پیامبر) بگو که شایسته است به فضل خدا و به رحمت او خرسندی کنند، که فضل و رحمت خدا بهتر است از آنچه جمع می کنند (۵۸) بگو به من خبر دهید آیا رزقی که خدا برایتان نازل کرده و شما بعضی را حلال و بعضی را حرام کردید خدا به شما اجازه داده بود؟ یا از پیش خود حلال و حرام درست کردید و آنگاه آن را به افتراء به خدا نسبت دادید؟ (۵۹) و اینهایی که دروغ را به خدا افتراء می بندند چه گمانی درباره روز قیامت دارند؟ و به چه جرات امروز خدائی را که نسبت به مردم کریم است، ناشکری می کنند؟ ولی بیشتر مردم ناسپاسند (۶۰) تو ای پیامبر در هیچ وضعی قرار نمیگیری و از ناحیه خدا هیچ آیه ای از قرآن نمیخوانی و شما عموم مردم هیچ عملی انجام نمیدهید، مگر آنکه ما (خدا و فرشتگان) بر بالای سرتان به شهادت ایستاده ایم، می بینیم چگونه در کارتتان فرو رفته و سر گرمید، (آری، ای پیامبر) از علم پروردگار تو حتی هم وزن ذره ای پوشیده نیست، نه در زمین و نه در آسمان، و هیچ کوچکتر و یا بزرگتری از آن نیست مگر آنکه در کتابی روشن ضبط است (۶۱) آگاه باشید که اولیای خدا از هیچ چیزی ترس و اندوه ندارند (۶۲) همانهایی که ایمان آوردند، و پروای از خدا حالت همیشگی آنهاست (۶۳) و آنان هم در دنیا بشارت دارند و هم در آخرت (و این کلمه خداست) و در کلمات خدا دگرگونی وجود ندارد، و همین بشارت خود رستگاری عظیمی است (۶۴) سخنانی که مشرکین (در افتخار و بالیدن به خدایانشان) می گویند تو را ای پیامبر غمگین نسازد، که عزت همه اش از خدا است، و تنها شنوائی و دانائی از آن اوست (۶۵) آگاه باشید که هر کس (و هر چیز) که در آسمانها و زمین است ملک خدا است، و آنچه را مشرکان از غیر خدا پیروی می کنند گمان باطلی بیش نیست، کار آنها تنها حدس و تخمین است (۶۶) او کسی است که برای شما شب درست کرد تا در آن آرامش گیرید، و روز درست کرد تا همه چیز را برایتان روشن کند (آری) در اینها آیاتی است برای مردمی که گوش شنوا داشته باشند (۶۷) میگویند: خدا فرزند گرفته، منزّه است خدا از این سخنان، او بی نیاز است و ملک همه موجودات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۶

آسمانها و زمین از آن او است، شما مشرکین هم هیچ دلیلی بر این گفته خود ندارید، چرا چیزی را که نمی داند به خدا نسبت میدهید؟ (۶۸) بگو آنهائی که سخن و اعتقاد بی دلیل و دروغ خود را به خدا افتراء میندند رستگار نخواهند شد (۶۹) (همه این عقائد خرافی و گفتار باطل برای طمع) متاع دنیا است و آنگاه باز گشتشان به سوی ما است، همینکه نزد ما منتقل شدند به خاطر کفری که یک عمر ورزیدند عذابی شدید به ایشان میچشانیم (۷۰)

## بیان آیات

در این آیات به اوصاف قرآن کریم و صفات کریمه آن برگشته و به دنبالش مطالبی متفرق آمده که با آیات قبل که مربوط به غرض سوره بود مرتبط است، و نیز در آن، کلماتی در موعظت و حکمت و استدلال بر اثبات مطالبی گوناگون، و کلماتی در اوصاف اولیاء الله و بشارت به آنان آمده.

يَأْيَهَا النَّاسَ قَدْ جَاءَ تَكْمَ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ... توضیح معنای مفردات آیه شریفه: ((موعظه))، ((شفاء لما فی الصدور))، ((هدی)) و ((رحمت))

راغب در کتاب مفرداتش گفته: ماده ((وعظ)) به معنای بازداشتن و منع کردن کسی است از کاری همراه با ترسانیدن. و نیز گفته است که خلیل گفته: وعظ به معنای تذکر دادن است به انجام عملی خیر، به بیانی که دل شنونده را برای پذیرفتن آن تذکر نرم کند. و کلمه ((عظة)) و همچنین کلمه ((موعظة)) هر دو اسم مصدرند و کلمه ((صدر: سینه)) معنایش معروف است و چون مردم می بینند که جای قلب داخل قفسه سینه است و از سوی دیگر معتقدند که آدمی هر چه میفهمد به وسیله قلبش احساس میکند، و با همین عضو است که امور را تعقل نموده یکی را محبوب می دارد و یکی دیگر را مبغوض، یکی را دوست می دارد و از دیگر کراهت دارد، به چیزی و یا کسی اشتیاق میورزد و به چیزی امیدوار و آرزومند می شود از این رو سینه را مرکز اسرار قلب و صفات روحی دانسته و آن را خزینه فضائل و ردائل شمرده اند. فضائل را اثر سلامتی قلب و استقامت آن دانسته، و ردائل را بیماری آن و ردالت را درد و مرض شمرده اند، و لذا میگویند: من سینه ام را مثلاً با گرفتن انتقام از فلانی شفا دادم، پس ((شفاء الصدور)) و همچنین شفاء آنچه در سینه ها است دو تعبیر کنائی است، و کنایه است از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۷

اینکه آن حالت بد و خبیث روحی که داشتیم و مرا به سوی شقاوت و بدبختی سوق میداد و عیش خوش مرا مکدر می ساخت، و خیر دنیا و آخرت مرا از بین می برد، از بین رفت و زائل گردید.

و کلمه ((هدی)) به معنای راهنمایی به سوی مطلوب است، اما نه به هر نحو که صورت بگیرد، بلکه - بطوری که راغب گفته -: ((راهنمایی به لطف و نرمی است)) و ما در تفسیر آیه شریفه ((فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام)) در جلد هفتم این کتاب بحثی در این باره ایراد کردیم. اشاره به معنای ((رحمان)) و ((رحیم)) و مراد از اینکه قرآن برای مؤمنین رحمت است و کلمه ((رحمت)) به معنای تاءثر قلب است اما نه هر تاءثری بلکه تاءثر خاصی که از مشاهده ضرر و یا نقص در دیگران به آدمی دست می دهد و آدمی را وا می دارد که در مقام جبران ضرر و اتمام نقص او برآید، ولی وقتی این کلمه به خدای تعالی که اجل از داشتن قلب است نسبت داده شود، دیگر به معنای تاءثر قلبی نیست، بلکه به معنای نتیجه آن تاءثر است، نتیجه تاءثر در ما آدمیان این بود که در مقام جبران نقص طرف برآئیم، رحمت خدای تعالی نیز به همین معنا است. پس اینکه میگوئیم خدا رحیم است، معنایش این است که نقص بنده را جبران نموده حاجتش را برآورده و بیماریش را شفا می دهد، و در یک عبارت جامع: ((رحمت خدا منطبق است به اعطای او و افاضه وجود بر خلقش)).

البته این نسبت هم تفاوت می کند، اگر رحمت او را به مطلق خلقش نسبت دهیم منظور از این رحمت (رحمت رحمانی او) دادن هستی به خلق است، و نیز دادن بقاء و رزقی که بقای خلق را امتداد می دهد، و نیز دادن سایر نعمتهائی که به فرموده خودش قابل شمارش نیست: ((و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها)).

و اما اگر رحمت خدا را به مؤمنین نسبت دهیم، در این صورت منظور از آن، (رحمت رحیمیه او) رحمتی خواهد بود که مختص به مؤمنین است، و آن عبارت است از سعادت زندگی انسانی انسان، و آن سعادت مظاهر مختلفی دارد که خدای تعالی آنها را تنها به مؤمنین مرحمت می کند نظیر داشتن معارف حقه الهیه، اخلاق کریمه، اعمال صالحه و حیات طیبه در دنیا و آخرت و جنت و رضوان.

و به همین جهت است که وقتی قرآن را توصیف می کند به اینکه رحمت برای مؤمنین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

معنایش این است که تنها مؤمنین را غرق در انواع خیرات و برکات می کند، خیرات و برکاتی که خدای تعالی آنها را در قرآن نهفته و قرآن را خزینه آن خیرات کرده تا هر کس که متحقق به حقایق آن شود، و معانی آن را در خود پیاده کند از آن خیرات

بهرهمند شود، چنانچه می فرماید: ((و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمۃ المؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً)). توصیف قرآن به بیان جامعی است برای همه آثار طیب و نیکوی قرآن کریم

و ما اگر این چهار صفتی را که خدای سبحان در این آیه برای قرآن برشمرده یعنی: ۱- موعظه ۲- شفای آنچه در سینه ها است ۳- هدایت ۴- رحمت، در نظر گرفته، آنها را با یکدیگر مقایسه نموده، آنگاه مجموع آنها را با قرآن در نظر بگیریم، خواهیم دید که آیه شریفه بیان جامعی است برای همه آثار طیب و نیکوی قرآن که در نفوس مؤمنین ترسیم می شود. و آن اثر را از همان اولین لحظه ای که به گوش مؤمنین می رسد تا آخرین مرحله ای که در جان آنان استقرار دارد در قلبشان حکم می کند.

آری، قرآن در اولین برخوردش با مؤمنین آنان را چنین در می یابد که در دریای غفلت فرو رفته، و موج حیرت از هر سو به آنان احاطه یافته و در نتیجه باطن آنان را به ظلمتهای شک و ریب تاریک ساخته و دلپایشان را به انواع رذائل و صفات و حالات خبیثه بیمار ساخته لذا با مواعظ حسنه اندرزشان می دهد و از خواب غفلت بیدارشان می کند و از هر نیت فاسد و عمل زشت نهی شان نموده، به سوی خیر و سعادت وادارشان می سازد.

و در مرحله دوم شروع می کند به پاکسازی باطن آنان از هر صفت خبیث و زشت و بطور دائم آفاتی را از عقل آنان و بیماریهایی را از دل آنان یکی پس از دیگری زائل می سازد، تا جائی که بکلی رذائل باطنی انسانهای مؤمن را زایل سازد.

و در مرحله سوم آنان را به سوی معارف حقه و اخلاق کریمه و اعمال صالحه دلالت و راهنمایی می کند، آنهم دلالتی با لطف و مهربانی، به این معنا که در دلالتش رعایت درجات را می کند، و به اصطلاح دست آدمی را گرفته پا به پا میبرد و او را منزل به منزل نزدیک می کند، تا در آخر به سر منزل مقربین رسانیده به فوز مخصوص به مخلصین رستگار سازد.

و در مرحله چهارم جامه رحمت بر آنان پوشانیده در دار کرامت منزلشان میدهد و بر اریکه سعادت مستقرشان می سازد تا جائی که به انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین (و حسن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۱۹ اولئک رفیقاً) ملحقشان نموده، در زمره بندگان مقرب خود در اعلیٰ علیین جای می دهد.

پس، قرآن کریم واعظی است شفا دهنده بیماریهای درونی، و راهنمایی است هادی به سوی صراط مستقیم، و افاضه کننده رحمتی است که شفا دادن و هدایت و افاضه رحمتش به اذن خدای سبحان است و بس، به این معنا که این خود قرآن است که چنین آثار و برکاتی دارد، نه اینکه به وسیله چیز دیگری این آثار را داشته باشد، چون قرآن سبب متصلی است بین خدا و خلقش، پس خود او است که برای مؤمنین شفاء و رحمت و هدایت است - دقت بفرمائید.

و به همین جهت خدای سبحان کلام را در این آیه با خطاب به عموم مردم آغاز نمود و فرمود: ((یا ایها الناس))، روی سخن را به خصوص مشرکین و یا خصوص مشرکین مکه نکرد، با اینکه آیه شریفه در سیاق، گفتگو با آنان بود، و این خود دلیل بر گفته ما است که گفتیم صفات چهارگانه قرآن (۱- موعظه ۲- و شفاء ما فی الصدور ۳- هدایت ۴- و رحمت) مربوط به عموم مردم است، نه یک طائفه خاصی از مردم.

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث، ولی دیگر مفسران حرفهای دیگری زده اند، و یکی از حرفهای عجیبی که بعضی از مفسرین گفته اند این است که: ((منظور از رحمت تنها آن مهر و محبتی است که مؤمنین در بین خود و با یکدیگر دارند)) ولیکن این حرف خطاء است و بطور قطع سیاق آیه آن را دفع می کند.

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

مراد از فضل خدا و رحمت خدا در آیه شریفه: ((قل بفضل الله و برحمته...))

کلمه ((فضل)) به معنای زیادت است، و اگر ((عطیه)) را فضل مینامند بدین جهت است که عطاء کننده غالباً چیزی را عطاء می کند که مورد احتیاج خودش نیست. بنابراین، اگر در آیه مورد بحث فیضهائی را که خدای تعالی بر بندگان افاضه فرموده فضل



خواننده برای این است که اشاره کند به اینکه خدای تعالی بی نیاز است، نه احتیاج دارد به اینکه چیزی را به خلق افاضه کند و نه به آن خلقی که مورد افاضه اوست نیازمند است (پس هم ایجاد خلق مورد افاضه اش فضل است، و هم افاضه به آنان).  
و این نیز بعید نیست که منظور از ((فضل خدا)) رحمت رحمانیه او و عطائی باشد که بر عامه خلق خود دارد، و منظور از کلمه ((رحمت)) خصوص افاضهای باشد که بر مؤمنین از خلقش دارد، چون رحمت سعادت دینی وقتی منضم شود به نعمت عمومی در زندگی مادی - اعم از ارزاق و سایر برکات عامه - مجموع آن رحمت و این نعمت سزاوارتر به فرح و خوشحالی و بجای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۰ است برای انبساط و سرور، تا یکی از این دو.

ممکن است این احتمال را بدینگونه تقویت کنیم که در جمله ((بفضل الله و برحمته)) حرف ((باء)) که باء سببیت است هم بر سر فضل در آمده و هم بر سر رحمت، چون تکرار این حرف اشعار دارد بر اینکه هر یک از فضل و رحمت سببی است مستقل و منظور از هر دو یک چیز نیست، هر چند که در جمله: ((فبذلک فلیفرحوا)) حرف باء بر سر کلمه ((ذلک)) که اشاره به هر دو است آمده، و آدمی خیال می کند که منظور از فضل و رحمت یک چیز است، که اشاره را مفرد آورده و نفرموده: ((فبذلکما: پس به این دو)). و لیکن این مفرد آوردن برای این نبوده که بفهماند منظور از فضل و رحمت یک چیز است، بلکه منظور این بوده که بفهماند سود حاصل از مجموع فضل و رحمت آنقدر بیشتر از سود حاصل از فضل به تنهایی است که جا دارد انسان عاقل فرح و سرور خود را منحصر در آن کند، و در سود حاصل از فضل (منافع مادی و دنیائی) به تنهایی مصرف نکند.  
البته این احتمال هم هست که منظور از فضل غیر از رحمت باشد، ولی منظور منافع مادی دنیائی نباشد، بلکه منظور اموری باشد که در آیه قبلی ذکر شده بود، یعنی ((موعظه)) و ((شفاء ما فی الصدور)) و ((هدی))، و منظور از رحمت خصوص رحمت اخروی خاص به مؤمنین نباشد، بلکه مراد همان معنایی باشد که در آیه قبلی داشت، و آن عبارت بود از عطیه خاصه الهی به مؤمنین یعنی سعادت دنیایی و آخرتی آنان.

و معنای آیه بنابراین احتمال چنین می شود: آن موعظه و شفاء ما فی الصدور و هدی که خدای تعالی به عموم انسانها تفضل کرده و آن رحمت که به خصوص مؤمنین داده و آنان را به زندگی طیب رسانیده سزاوارتر است به اینکه به داشتن آن، فرح و سرور داشته باشند تا این اموالی که برای خود جمع می کنند.

و چه بسا که این وجه به آیه زیر نیز تاء یبید شود که فرموده: ((و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا و لکن الله یزکی من یشاء))، چون در این آیه تزکیه انسانها را به فضل و رحمت خدا نسبت داده و این به فهم آدمی بعید است که در آیه شریفه تزکیه را مستند به فضل به معنای عطیه عامه (منافع مادی دنیائی) کرده باشد. و باز از مؤیداتی که این وجه را تاء یبید می کند این است که با روایات وارد در تفسیر آیه سازگار است، و در آن روایات - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۱ که ان شاء الله بزودی از نظر خواننده میگذرد - آمده که منظور از فضل خدای تعالی در آیه مورد بحث رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و منظور از رحمت او علی (علیه السلام) و یا منظور خصوص قرآن است.

((فبذلک فلیفرحوا)) - مفسرین گفته اند: حرف ((فاء)) در کلمه ((فلیفرحوا)) زیادی است، همچنانکه در گفته شاعر آنجا که گفته: ((فاذا قتلت فعند ذلک فاجزعی - زمانی که کشته شدم در آن هنگام جزع کن)) زیادی آمده و ظرف ((فبذلک)) بدل است از جمله ((بفضل الله و برحمته)) و متعلق است به جمله ((فلیفرحوا))، که به منظور افاده حصر مقدم بر مظهر و فاعل آمده، و جمله ((هو خیر مما یجمعون)) بیان دیگری است برای معنای حصر.

پس با همه این نکاتی که آوردیم روشن شد که آیه شریفه نتیجه گیری از مضمون آیه سابق است.

چون خدای تعالی بعد از آنکه مردم را مخاطب قرار داد و از در منتگذاری فرمود که: این قرآن برای آنان موعظه و برای بیماریهای

درون سینه آنان شفاء و نیز برای آنان هدایت و برای خصوص مؤمنین ایشان رحمت است، از باب نتیجه گیری فرمود: حال که چنین است دیگر جا ندارد کسی به اموالی که جمع کرده خوشحالی کند بلکه سزاوار این است که مردم تنها به این نعمتها خوشحالی کنند، نعمتهائی که خدا بر آنان منت نهاد و از باب فضل و رحمتش، آنها را در اختیارشان قرار داد. آری این نعمتها که مایه سعادت آنان است، و بدون آنها سعادت عایدشان نمی شود بهتر است از مالی که نه تنها خیری در آن نیست، بلکه مایه فتنه آنان، و چه بسا مایه هلاکت و شقاوتشان است.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا ...

وجه اینکه از دادن روزی به ((انزال)) روزی تعبیر شده، با اینکه رزق آدمیان در زمین است

اگر در این آیه شریفه رزق یعنی آنچه مایه امداد انسان در بقایش میباشد را به ((انزال)) منسوب کرده با اینکه رزق آدمی از زمین پدید می آید و از آسمان نازل نمی شود، بر اساس حقیقتی است که قرآن کریم مبتکر آن است و آن این است که تمامی اشیای محدود که در اختیار بشر قرار گرفته نامحدودی دارد که در خزینه الهی و نزد خدای تعالی است، و از آن خزینه آن مقداری بر زمین و این عالم طبیعت نازل می شود که خدای تعالی مقدر کرده باشد - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۲

توجه فرماید: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))، ((و فی السماء رزقکم و ما توعدون))، ((و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج))، ((و انزلنا الحديد فیه باس شدید)).

و اما اینکه بعضی گفته اند ((تعبیر به انزال از این جهت است که ارزاق بندگان همه از باران است که از سمت بالا یعنی از آسمان نازل می شود)) سخن درستی نیست، زیرا صرف نظر از اینکه وجهی عوامانه است، شامل همه آن مواردی که درباره اش تعبیر به انزال شده نمیگردد، از قبیل آیه سوره زمر، که حتی گاو و گوسفند و امثال آن را، و آیه سوره حدید که آهن را نازل از ناحیه خدای تعالی دانسته، و اتفاقاً رزقی که در آیه مورد بحث آمده و فرموده که از ناحیه خدا نازل شده، و مردم بعضی را حلال و بعضی را حرام کرده اند، چهار پایان یعنی شتر و گوسفند است، که مشرکین به بعضی از آنها عنوان ((وصیله)) دادند و بعضی را ((سائبه)) خواندند و بعضی دیگر را ((حام)) و...

حرف ((لام)) در جمله ((لکم))، لام غایت است و معنای نفع را افاده میکند، و به آیه چنین معنا می دهد که: خدای تعالی به سود شما و به خاطر شما و برای اینکه شما بهره‌مند شوید رزق را برایتان نازل کرده. چون ماده انزال اگر متعدی بشود با حرف ((علی)) و یا حرف ((الی)) متعدی میشود، و به همین جهت - که گفتیم لام معنای نفع را افاده می کند - است که آیه شریفه معنای اباحه و حلیت را میرساند و می فرماید: خدا رزق شما را نازل کرد تا برای شما مباح و حلال باشد، ولی شما بعضی را بر خود حرام و بعضی را حلال کردید، و باز همین معنا باعث شده که کلمه ((حرام)) را قبل از حلال بیاورد و بفرماید: ((فجعلتم منه حراما و حلالا))، یعنی خدای تعالی با انزال رزق، آن را برایتان حلال کرد تا شما در زندگیتان از آن بهره‌مند شوید، ولی شما از پیش خود آن رزق را دو قسم کردید، قسمی را حرام و قسمی دیگر را حلال.

پس، معنای آیه این شد: ای محمد! به این مشرکین بگو به من خبر دهید بینم سبب چه بوده که رزقی را که خدای تعالی برای شما نازل کرده تا از آن بهره‌مند شوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۳

شما دو قسمش کردید بعضی را بر خود حرام و بعضی دیگر را حلال ساختید؟ و این پر واضح است که عمل شما افترائی است بر خدای تعالی و بدون اذن او چنین تقسیمی را مرتکب شده‌اید. بیان اینکه هر حکمی باید به اذن خدا باشد. و حکم مختص به خدا است. و طرح دو شبهه در این زمینه و پاسخ به آن دو شبهه

((قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون)) - این جمله سؤالی است از سبب آن تقسیم، یعنی دو قسم کردن رزق، و چون واضح بود که این عمل مشرکین بدون اذن خدای تعالی بوده زیرا مشرکین از راه وحی اتصالی با خدای تعالی نداشتند و رسولی هم برای

آنان نیامده تا بگوئیم این احکام را او برای آنان آورده قهرا جواب از آن استفهام این می شود که مشرکین این احکام را به خدا افتراء بستهند. و اگر ابتداء نفرمود: این احکام را شما به خدا افتراء بستهاید، بلکه به صورت تردید فرمود: ((آیا خدا به شما اذن داده یا شما به خدا افتراء میندید)) برای این است که افترای آنان را بطور کنایه به رخ آنان بکشد و به نحوی لطیف ملامت و مذمتشان کرده باشد.

و آنچه در نظر ابتدائی به ذهن می رسد این است که تردید در آیه غیر محصور است (یعنی شامل همه احتمالات می گردد) چون منشا احکام جعلی مشرکین منحصر در آن دو احتمال نیست، همانطور که ممکن است رسولی برایشان آمده و اذنی آورده باشد، و یا به خدا افتراء بسته باشند. همچنین ممکن است هیچیک از آن دو نباشد، بلکه مصلحتاندیشی خودشان باشد، حال یا مصلحتی واقعی و یا مصلحتی خیالی، و نیز ممکن است این نیز نباشد بلکه منشا جعل این احکام صرف هوی و هوس آنان بوده باشد، بطوری که در پاسخ از آیه بگویند: نه از طرف خدا اذنی برای ما رسیده و نه ما این احکام را به خدا افتراء میندیم، بلکه دلمان خواسته چنین کنیم و کردهایم.

و از طرف دیگر از آیه شریفه و اینکه تردید را بین اذن خدا و افتراء به خدا انداخته استفاده می شود که در هر حکمی باید خدا در میان باشد، پس این حکمی که فعلا بین مشرکین رسم شده که بعضی از حیوانات حرام و بعضی حلال شده لابد یک منشا خدایی داشته در حالی که چنین نیست، یعنی در نظر ابتدایی میتوان گفت که اینطور نیست، زیرا بسیاری از سنتهای دایر در بین مردم هست که طبیعت مجتمع و یا عادت قومی و یا عوامل دیگر منشا آنها بوده.

و لیکن این دو اشکال همه در نظر بدوی به ذهن می رسد و اگر ما در کلام خدای تعالی تدبر کنیم و بحثی عمیق و ریشه‌ای بنمائیم، خواهیم دید که از نظر قرآن کریم حکم مختص به خدای تعالی است، و احدی از خلق حق آن را ندارد که به تشریح حکمی مبادرت جسته آن را در میان جامعه انسانی دائر و رسمی بسازد، قرآن کریم در این باره فرموده: ((ان الحكم الا لله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۴

و خدای تعالی خودش به علت این انحصار اشاره نموده و فرموده: ((فاقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)). حکم خدا منطبق بر فطرت، هماهنگ با نظام خلقت و همسوی حرکت انسان به سوی هدفکمالی او است

پس، به حکم این آیه، حکم مخصوص خدای تعالی است و معنای این انحصار این است که حکم او معتمد بر خلقت و فطرت و منطبق بر آن است، و با وضعی که عالم هستی منطبق بر آن است مخالفتی ندارد. و علت این عدم مخالفت این است که خدای سبحان خلق را به عبث نیافریده همچنانکه خودش فرموده: ((افحسبتم انما خلقناکم عبثا))، بلکه خلق را به خاطر غرضهای الهی و غایات و هدفهای کمالی آفریده، به این منظور آفریده تا به فرمان فطرت متوجه آن اغراض گردند، و بدان سو حرکت کنند، و خلقت و فطرتشان را به اسباب و ادواتی مناسب با این حرکت مجهز فرموده، و از میان راههایی که منتهی به آن هدف می شود راهی را برایشان انتخاب کرد و به سوی آن هدایتشان نمود که پیمودن آن برایشان ممکن و آسان باشد به دو آیه زیر توجه کنید که یکی مسأله هدایت را تذکر داده و دیگری انتخاب راه آسانتر را خاطر نشان ساخته و می فرماید: ((اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز می فرماید: ((ثم السبیل یسر)).

بنابراین، هستی هر موجود در آغاز خلقتش مناسب با آن هدف کمالی بوده که برایش معین و مهیا شده، و نیز خلقتش مجهز به قوا و ادواتی است که آن موجود با بکار بستن آن قوا و ادوات میتواند به آن هدفها برسد، و هیچ موجودی نمی تواند به کمالی که برایش مهیا شده برسد مگر از طریق صفات و اعمالی که خودش باید کسب کند. با در نظر گرفتن این معنا واجب می شود که دین - یعنی قوانین جاری در صفات و اعمال اکتسابی - موبمو با نظام خلقت و فطرت منطبق باشد، چون تنها فطرت است که هدفهای

خود را نه فراموش می کند و نه با هدفی دیگر اشتباه می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۵ و به انجام هیچ کاری امر و از انجام هیچ عملی نهی نمیکنند مگر به خاطر آن قوا و ادواتی که به او داده شده و آن قوا و ادوات هم دعوت نمیکنند مگر به آن چیزی که به خاطر رسیدن به آن مجهز شده، و آن عبارت است از هدف نهائی و کمال واقعی موجود. از میان همه موجودات انسان نیز همین وضع را دارد و از آن مستثناء نیست. از آنجا که مجهز به جهاز تغذیه و نکاح است ناچار حکم حقیقیش در دین فطرت این است که غذا بخورد و ازدواج بکند، نه اینکه چون مرتاضان هند و رهبانان مسیحیت از آن پرهیز کند. و نیز از آنجا که طبع بشر اجتماعی زیستن و تعاون در زندگی است، حکم حقیقیش این است که در زندگی با سایر مردم شرکت نموده، از مجتمع مردم جدا نگردد و به وظائف اجتماعیش عمل کند، و بر همین قیاس سایر خصایص وجودی او اقتضاء احکامی متناسب با خود را دارد. پس، از میان احکام و سنتها آن حکم و سنتی برای بشر متعین شده که هستی عام عالمی به آن دعوت می کند، عالمی که بشر جزئی حقیر و ناچیز از آن است، و جزئی است که بر خلاف سایر اجزاء مجهز به جهازی است که او را به مرحله کمال وجودش سوق می دهد. و بنابراین، هستی عام عالمی که اجزاء آن مرتبط و چون زنجیر بهم پیوسته است، و محل اراده خدای تعالی است، همو حامل شریعت فطرت انسانی و داعی به سوی دین حنیف الهی است.

پس، دین حق عبارت است از ((حکم خدای سبحان که غیر از حکم او حکمی نیست)) و همین حکم است که منطبق بر خلقت الهی است، و ماورای حکم او هر حکمی باشد باطل است، چون آدمی را جز به سوی شقاوت و هلاکت نمیکشاند، و جز به سوی عذاب سعیر هدایت نمیکند.

از همین جا است که آن دو اشکال قبلی حل و گشوده می شود، اشکال اول این بود که چرا تقسیم رزق حلال و حرام را منحصر به دو قسم کرد، یکی ((حلال و حرام به اذن خدا)) (و دیگری ((حلال و حرام بدون اذن او))، با اینکه ممکن است بشر احکامی را به مقتضای مصلحتی که یا قطعی است و یا خیالی، و یا صرف هوای نفس است برای خود تشریح کند و اصلاً به خدا نسبت ندهد، نه به حق و نه به افتراء؟ و اشکال دوم این بود که از این انحصار به دست می آید که حکم مختص به خدای تعالی است، در حالی که می بینیم بسیاری از سنتها در بین جوامع بشری دائر است و عادت قومی و عوامل دیگر منشا تشریح آن بوده است.

وجه اینکه گفتیم با بیان گذشته ما هر دو اشکال حل می شود این است که وقتی ثابت شد که حکم مختص به خدای سبحان است قهراً تمامی احکام و قوانینی که دایر بین مردم است یا در حقیقت حکم خدای تعالی و ماخوذ از ناحیه او به وسیله وحی و یا رسالت است، و یا حکمی است که به خدا افتراء بستهباند، و شق سوم ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۶

علاوه بر این مشرکین احکامی را که بدعت نهاده و در بین خود باب کرده بودند به خدای سبحان نسبت می دادند و می گفتند این احکام احکام خدا است، همچنانکه قرآن کریم به این معنا اشاره نموده و می فرماید: ((و اذا فعلوا فاحشاً قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها)).

وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ... از آنجا که پاسخ از استفهام سابق که پرسید: ((الله اذن لكم ام على الله تفترون)) از مورد کلام معلوم بود، و آن این بود که: نه، خدای تعالی به آنان اذن نداده بلکه به خدا افتراء بستهباند، اینک در آیه مورد بحث و خامت عاقبت امر این پاسخ را بیان می کند، می فرماید: افتراء بستن به خدای تعالی به حکم بداهت عقلی از گناهان بزرگ است، و قهراً اثر بدی خواهد داشت. و یا از باب تهدید می فرماید: ((اینها که بر خدای تعالی افتراء میندند فکر میکنند چه وضعی در قیامت دارند))؟

و اما جمله ((ان الله لذو فضل على الناس و لكن اكثرهم لا يشكرون))، شکایت و عتابی است که بوسیله آن اشاره شده به عادت نکوهیده مردم، که بیشترشان نعمتهای الهی را کفران می کنند، و در مقابل عطیه و نعمتی که او به آنان ارزانی داشته شکر نمیگزارند. و منظور از ((فضل)) در این جمله همان عطیه الهی است، چون گفتگو درباره رزقی بود که خدا برای بشر نازل کرده و

رزق هم فضل است ، و اینکه مردمی پاره ای از عطایای خدای تعالی را بر خود حرام کرده اند، کفران آن نعمت و بجا نیاوردن شکر آن است .

و با برگشتن ذیل آیه به صدر آن ، افتراء بر خدای تعالی از مصادیق کفران نعمت خدا می شود، و معنای آن چنین می شود: خدای تعالی دارای فضل و عطاء بر مردم است . و لیکن بیشتر مردم کفرانگر نعمت و فضل اویند، بنابراین آنها که نعمت خدا و رزق او را کفران نموده ، از باب کفرانگری نعمت و فضل اویند، بنا بر این آنها که نعمت خدا و رزق او را کفران نموده ، از باب کفرانگری ، پاره ای از عطایای او را بر خود حرام می کنند، و این تحریم را به خدا افتراء مینندند فکر می کنند در قیامت چه وضعی خواهند داشت ؟

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا... راغب گفته : کلمه ((شان)) به معنای حال و امری است که بر وفق و به صلاحیت پیش می آید، و این کلمه استعمال نمی شود مگر در احوال و امور بزرگ همچنانکه در آیه ((کل یوم هوفی شاءن)) در همین معنا آمده .

و در جمله ((و ما تتلوا منه من قرآن)) ظاهراً ضمیر ((منه)) به خدای سبحان برمیگردد، و حرف ((من)) در اول ، ابتدایی و نشوی ، و در دوم بیانی است ، و معنای جمله این است : تو ای پیامبر! هیچ چیز که نام آن قرآن باشد، یعنی ناشی از ناحیه خدا باشد، نمیخوانی مگر آنکه خدا شاهد و ناظر آن است .

((و لا- تعملون من عمل الا کنا علیکم شهودا اذ تفیضون فیه)) - افاضه در فعل به معنای آن است که چند نفر دسته جمعی آنچنان سرگرم کاری بشوند که از هر چیز دیگری غافل گردند و در جمله ((الا کنا علیکم شهودا)) التفاتی از غیبت به تکلم مع الغیر بکار رفته ، در جمله قبلی در کلمه ((منه)) خدای تعالی غایب فرض شده بود و در اینجا متکلم مع الغیر به حساب آمده ، و نکته این التفات این است که خواسته است اشاره کند به اینکه شهود و گواهان بر اعمال شما تنها خدای تعالی نیست ، بلکه بسیاریند، هم ملائکه شاهدند و هم مردم ، و خدای تعالی هم در ماورای اینها محیط بر شما است ، و وقتی که گوینده شخصی بزرگ و دارای اعوان و خدمه باشد، از سوی خود و اعوانش سخن میگوید، و چه بزرگی بزرگتر از خدای تعالی .

البته این نکته را هم باید در نظر داشت که اصل این التفات از اول آیه شروع میشود، چون آیات قبل از این آیه خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده و مشرکین را غایب به حساب آورده بودند و با واسطه ، با آنان سخن می گفتند چون رسول خدا مخاطب آیات بود و منظور مشرکین بودند، و هیچ سخنی متوجه خود آن جناب نبود، و ناگهان در این آیه سخن را متوجه شخص آن جناب نموده و مطلبی که خاص آن حضرت است گوشزد مینماید، می فرماید: ((و ما تکون فی شان و لا تتلوا منه من قرآن...)) آنگاه قبل از اینکه به آن جناب بفرماید: ((خدا ناظر بر آن است)) آن حضرت را با مشرکین یک جا به حساب آورده و در یک خطاب مخاطب قرار داده و فرموده : ((و لا تعملون من عمل - و هیچ عملی از تو و از مشرکین سر نمیزند))، ((الا کنا علیهم شهودا - مگر آنکه ما به آن ناظریم)) که در این خطاب مشرکین را ضمیمه رسول گرامی خود کرد با اینکه مشرکین غایب بودند. و اینگونه سخن گفتن یعنی خطاب را به نوعی تغلیب گسترده کردن شایع و رایج است ، خود ما نیز به یکدیگر میگوئیم تو و قومت چنین و چنان می کنید (با اینکه مخاطب ما یک نفر است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۸

دلیل بر اینکه خطاب در آیه به نوعی تغلیب و به نحو انضمام است ، جمله بعدی است که می فرماید: ((و ما یعزب عن ربک...)) که خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نموده ، از این میفهمیم که خطاب به آن جناب بر طبق سیاق قبلی جریان یافته است . سلطنت و احاطه تام الهی بر اعمال بشر، شهادت و عملی استکامل و فراگیرنده همه اعمال از همه خلائق حتی پیامبر خدا(ص)

و به هر حال ، تحول مذکور در خطاب آیه برای این است که اشاره کند به اینکه سلطنت و احاطه تام الهی که بر اعمال واقع می

شود، شهادت و علمی است به کاملترین وجهش، و شهادت و علمی است بر کل اعمال و بر همه جهات اعمال، و احدی از خلائق از آن مستثناء نیست، نه هیچ پیامبری، نه هیچ مومنی و نه هیچ مشرکی، شهادت و علمی است که هیچ عملی از اعمال نیز از آن مستثناء نیست، پس مبدا کسی توهم کند که از اعمال رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چیزی بر خدای تعالی پوشیده می ماند و در روز قیامت به حساب اعمال آن جناب رسیدگی نمی شود، نه، شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم باید همین اعتقاد را درباره پروردگارش داشته و مراقب اعمال خود باشد.

در آیه مورد بحث با اینکه جمله ((و ما تكون في شان)) تمامی اعمال رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را شامل بود، مع ذلك تنها بر یکی از اعمال آن جناب انگشت گذاشته شده و آن مسأله ((تلاوت قرآن)) است، و این به منظور اشاره به اهمیت این عمل و عنایت بیشتر به آن است.

در این آیه دو نکته به چشم میخورد، اول اینکه در موعظه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و به امتش تشدید شده، و دوم اینکه آنچه از قرآن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برای مردم میخوانده به وحی الهی بوده و کلام خدای تعالی نه دستخوش تغییر می شود و نه باطل در آن راه می یابد، نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در گرفتن آن وحی دچار اشتباه می شود و نه در تلاوت آن برای مردم، و بنابراین مضمون آیه شریفه نزدیک به مضمون آیه زیر است که می فرماید: ((عالم الغیب فلا يظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رسدا ليعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم)).

((و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة...)) - کلمه ((عزوب)) که فعل مضارع ((يعزب)) از آن گرفته شده به معنای غیب و دوری و خفاء است، و این تعبیر اشاره دارد به اینکه همه اشیاء عالم نزد خدای تعالی حاضرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۲۹ و هیچ چیز از ساحت مقدس او غایب نیست، و او هر چیزی را در کتابی حفظ و ضبط کرده و از آن کتاب چیزی زایل نمی شود. ما در سابق (جلد هفتم) در تفسیر آیه ((و عنده مفاتيح الغیب)) مطالبی مربوط به این بحث ایراد کردیم.

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ... این آیه جمله ای است استینافیه (یعنی سخنی از نو آغاز کرده) چیزی که هست با غرض سوره که همان دعوت به ایمان آوردن به کتاب خدا و تشویق اعتقاد به توحید خدا به معنای وسیعش می باشد، ارتباط دارد.

و از آنجا که مطلب اهمیت داشته، آیه را با لفظ ((ألا: آگاه و به هوش باشید)) افتتاح کرده، و این کلمه به منظور هشدار بکار می رود، و خدای سبحان در این آیه و دو آیه بعدش مطلب مهمی آورده و آن عبارت است از معرفی اولیایش و بیان آثاری که ولایت آنان دارد و خصائصی که مختص به ایشان است. معنای ((ولایت)) و مراد از ولایت خدا

کلمه ((ولایت)) هر چند که اهل لغت معانی بسیاری برای آن بر شمرده اند، لیکن اصل در معنای آن بر طرف شدن واسطه در بین دو چیز است، به گونه ای که بین آن دو، واسطه ای که از جنس آنها نیست وجود نداشته باشد (که در این صورت هر یک ولی دیگری محسوب می شوند). و لیکن از باب استعاره در معنای دیگری نیز استعمال شده، و آن نزدیکی چیزی به چیز دیگر است، حال این نزدیکی به هر وجهی که باشد، چه نزدیکی به مکان باشد و چه به نسب و خویشاوندی و چه به مقام و منزلت و چه به دوستی و صداقت و چه به غیر اینها، که با این حساب کلمه ((ولی)) بر هر دو طرف ولایت اطلاق می شود، (این ولی او است، و او ولی این است، یعنی از نظر مکان و یا خویشاوندی و یا مقام و یا دوستی و یا غیر اینها نزدیک وی است)، مخصوصا اگر معنای اصلی کلمه را در نظر بگیریم که عبارت بود از اتصال دو چیز به یکدیگر و نبودن واسطه ای بین آن دو این اطلاق طرفینی روشن تر می شود، چون یکی از آن دو چیز آن چنان در دنبال آن دیگری قرار گرفته که هیچ چیز دیگری غیر این، به دنبال آن قرار نگرفته. پس، وقتی می گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می باشد، معنایش این است که آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد، او است که بنده را به سوی صراط مستقیم



هدایت می‌کند، امر می‌کند، نهی می‌کند، به آنچه سزاوار است و می‌دارد، از آنچه نکوهیده است باز می‌دارد و او را در زندگی دنیائی و آخرتیش یاری می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۰

همچنانکه از این طرف نیز می‌گوئیم مؤمن واقعی ولی خدا است، زیرا آن چنان وصل به خدا است که متولی اطاعت او در همه او امر و نواهی او است، و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت، توفیق، تاءیید، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می‌گیرد.

پس، اولیای خدا - به هر حال - تنها مؤمنین اند، زیرا خدای تعالی خود را ولی آنان در حیات معنویشان دانسته و فرموده: ((و الله ولی المؤمنین)) اشاره به مراتب ایمان و بیان اینکه خدای تعالی ولی مؤمنین است که از مرتبه بالا یا ایمان برخوردارند چیزی که هست آیه بعد از این آیه کلمه ((ولایت)) را طوری تفسیر می‌کند که با این ادعاء که خدای تعالی ولی همه مؤمنین باشد، نمی‌سازد، چون ما می‌دانیم در بین مؤمنین کسانی هستند که در عین داشتن ایمان مبتلا به شرکند، همچنانکه خود خدای تعالی فرموده: ((و ما یؤمنون بالله الا وهم مشرکون)). آیه بعد از آیه مورد بحث مؤمنین ولی خدا را چنین معرفی کرده: ((الذین آمنوا و کانوا یتقون))، تازه به صرف داشتن ایمان و تقوا معرفی نکرده بلکه با آوردن کلمه ((کانوا)) فهمانده که اولیای خدا قبل از ایمان آوردن تقوائی مستمر داشته اند، فرموده: ((الذین آمنوا)) و سپس بر این جمله عطف کرده که: ((و کانوا یتقون))، و با آوردن این جمله می‌فهماند که اولیای خدا قبل از تحقق این ایمان از آنان، دائما تقوا داشته اند، و معلوم است که ایمان ابتدایی مسبوق به تقوا نیست، بلکه ایمان و تقوا در افراد معمولی متقارنند و با هم پیدا می‌شوند، و یا بر عکس اولیای خدا اول ایمان در آنان پیدا می‌شود، بعدا به تدریج دارای تقوا می‌گردند، آن هم تقوای مستمر و دائمی.

پس منظور از این ایمان مرتبه دیگری از مراتب ایمان است، غیر آن مرتبه اول که در افراد معمولی یافت می‌شود. در جلد اول این کتاب در تفسیر آیه ۱۳۰ سوره بقره نیز گفتیم که برای هر یک از ایمان و اسلام و همچنین برای شرک و کفر مراتب مختلفی است که بعضی فوق بعضی دیگر است. مرتبه اول از اسلام عبارت است از اینکه آدمی کلمه شهادتین را بر زبان جاری سازد، و به ظاهر تسلیم دستورات دین گردد. دنبال این مرتبه، مرتبه دوم اسلام است که اولین مرتبه ایمان شمرده می‌شود، و آن عبارت است از اینکه گوینده شهادتین قلبا به مضمون آن دو شهادت معتقد شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۱

و بطور اجمال و بی‌چون و چرا قبول داشته باشد که اسلام دین حق است، هر چند که بطور تفصیل به همه عقائد حقه دین معتقد نشده باشد، به همین جهت است که در آیه سوره یوسف این معنا را ممکن شمرده که ایمان به خدا از پاره‌ای جهات با شرک جمع شود، و فرموده: ((و ما یؤمنون بالله الا وهم مشرکون)) و این مرحله از اسلام و ایمان به تدریج صفا و نمو پیدا می‌کند تا آنجا که بنده خدا از هر جهت و در تمامی اموری که به خدای تعالی برگشت می‌کند - که قهرا همه امور عالم است، زیرا برگشت تمامی امور به خداست - بی‌چون و چرا تسلیم خدا شود، و هر درجه که اسلام آدمی بالا برود یک درجه نیز به ایمان او اضافه می‌شود، یعنی دارای ایمانی مناسب با لوازم آن مرتبه از اسلام می‌گردد، تا آنجا که بنده خدا به حقیقت معنای الوهیت تسلیم امر پروردگارش می‌شود، و حقیقتا خود را عبد و خدا را اله و معبود خود می‌داند. اینجاست که دیگر اعتراض و خشم از او سر نمی‌زند، در برابر هیچ امری از قضاء و قدر و حکم پروردگارش ناراحت نمی‌شود و بر هیچیک از خواسته‌های او اعتراض نمی‌کند. در مقابل این مرحله از تسلیم ایمانی قرار دارد که همان یقین به الله است، و یقین به تمامی آنچه که به الله برگشت دارد، و این ایمان کاملی است که به وسیله آن عبودیت عبد به حد تمام می‌رسد، و دیگر نقصی در ایمانش باقی نمی‌ماند.

خدای تعالی درباره چنین ایمانی فرموده: ((فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیماً)) و به نظر می‌رسد که همین مرتبه از ایمان و یا مرتبه‌ای نزدیک به این مرتبه، مراد آیه شریفه ((الذین آمنوا و کانوا یتقون)) باشد؛ چون گفتیم ایمان در این جمله ایمانی است بعد از تقوای مستمر نه ایمان ابتدائی که ایمان مرتبه اول

است، به بیانی که گذشت. توجیه و توضیحی در مورد اینکه خدای، ترس و اندوهی ندارند و بیان اینکه اطلاق جمله: ((لاخوف علیهم و لا هم یحزنون)) شامل نفی ترس و اندوه هم در دنیا و هم در آخرت میشود. علاوه بر این، در آیه مورد بحث اهل این مرتبه از ایمان را اینطور معرفی و توصیف کرده که: ((لاخوف علیهم و لا هم یحزنون))، و این جمله به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه منظور از این ایمان، درجه عالی از ایمان است، آن ایمانی که با آن معنای عبودیت و مملوکیت صرف، برای بنده به حد کمال می‌رسد، و بنده غیر از خدای واحد بی شریک مالکی نمی‌بیند و معتقد می‌شود که خودش چیزی ندارد تا از فوت آن بترسد و یا به خاطر از دست دادن آن اندوهناک گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۲

چون خوف همیشه از اینجا سرچشمه می‌گیرد که نفس، احتمال ضرری را بدهد که ضرر او است، و از این راه اندوه به دل وارد می‌شود که آدمی چیزی را که دوست داشته از دست بدهد، و یا چیزی را که کراهت داشته گرفتارش شود. و خلاصه، خوف و اندوه به خاطر از دست دادن نفع و یا برخورد با ضرر دست می‌دهد، و تحقق این خوف و اندوه وقتی قابل تصور است که آدمی برای خود ملک و یا حقی نسبت به آن چیزی که از آن خوف و اندوه دارد قائل باشد، مثلاً خود را مالک فرزند و یا جاه، و یا آنها و غیر آنها را متعلق حق خود بداند، و اما چیزی را که می‌داند به هیچ وجه بین او و آن چیز علقه و رابطه ای نیست، هیچ وقت درباره آن نه ترسی پیدا می‌کند و نه اندوهی. و بر این حساب اگر کسی را فرض کنیم که معتقد است به اینکه تمامی عالم و تک تک موجودات آن و حتی وجود خودش ملک مطلق خدای سبحان است و احدی در این ملکیت شریک او نیست قهراً خود را نیز مالک هیچ چیز نمی‌داند، و هیچ چیزی را متعلق حق خود به حساب نمی‌آورد تا درباره آن دچار خوف و یا اندوه گردد، و این حالت همان وضعی است که خدای تعالی اولیای خود را به داشتن آن توصیف نموده و فرموده: ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)).

پس اولیای خدا نه از چیزی می‌ترسند، و نه برای چیزی اندوه می‌خورند - نه در دنیا و نه در آخرت - مگر آنکه خدای تعالی اراده کند که آنان از چیزی بترسند و یا درباره آن اندوه خورند، همانطور که از آنان خواسته است تا از پروردگارش بترسند، و از فوت کرامتی الهی که از آنان فوت شده اندوه بخورند، و همه اینها مراحل است از تسلیم خدا شدن - دقت بفرمائید.

بنابراین، اطلاق آیه که خوف و اندوه را بطور مطلق از اولیای خدا نفی می‌کند، دلالت دارد بر اینکه اولیای خدا هم در دنیا متصف به نداشتن خوف و اندوهند، و هم در آخرت. و اما امثال آیات: ((الا المتقین یا عباد لا خوف علیکم الیوم و لا اتم تحزنون الذین آمنوا بآیاتنا و کانوا مسلمین))، منافاتی با این اطلاق ندارد، زیرا هر چند ظاهر آن آیات این است که در مقام معرفی اولیای خدا است به آن معنایی که آیه مورد بحث برای اولیای خدا کرده الا اینکه صرف اثبات عدم خوف و عدم حزن در روز قیامت ثابت نمی‌کند که در دنیا خوف و حزن دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۳

(چون به قول معروف اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند). بله، البته بین دو نشاء دنیا و آخرت فرق هست، و آن این است که در آخرت نعمتها و کرامتها همه خالصند و نهایت درجه از صفا و خلوص را دارند، ولی همین نعمتها و کرامتها در دنیا مشوب و ناخالصند.

و نظیر آن آیات آیه زیر است که می‌فرماید: ((ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي کنتم توعدون، نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة)) هر چند این آیات ظاهرند در اینکه این نازل شدن و بشارت آوردن ملائکه در روز مرگ صورت می‌گیرد، چون فرموده: ((کنتم توعدون - وعده اش به شما داده شده بود)) و نیز فرموده: ((ابشروا - مژده باد شما را به بهشت))، و لیکن همانطور که قبلاً نیز گفتیم صرف اثبات یک زمان، کافی نیست در نفی زمان دیگر.

این بود نظریه ما، که اطلاق لفظ آیه بر آن دلالت می‌کرد، و آیات دیگر هم آن را تائید می‌نمود، ولی بیشتر مفسرین جمله ((لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)) را مقید به روز مرگ و روز قیامت نموده، و در این نظریه به آیات مربوط به آخرت استناد جسته‌اند و خصوصیتی را که لفظ ((الذین آمنوا و كانوا یتقون)) دارد در نظر نگرفته خیال کرده‌اند که ایمان و تقوا دو امر متقارب و ملازم یکدیگرند، و چنین نتیجه گرفته‌اند که آیه می‌خواهد بگوید: اولیای خدا که همان متقین از اهل ایمان هستند در آخرت نه خوفی دارند و نه اندوهی ولی خواننده محترم خود می‌داند که این تقید هیچ دلیلی ندارد.

و بعضی از مفسرین نظریه ما را اختیار کرده و گفته‌اند ((جمله مورد بحث هم شامل خوف و اندوه دنیا می‌شود و هم خوف و اندوه آخرت)) و لیکن از یک جهت دیگر معنای آیه را تباه کرده و گفته‌اند: ((مراد از اولیای خدا آنطور که آیه بعدی تفسیرش می‌کند همه متقین از مؤمنین اند، و مراد از اینکه فرمود: خوف و اندوهی ندارند این است که مؤمنین با تقوا، نه آن خوفی را که بر کفار و فاسقان و ظالمان عارض می‌شود - که همان احوال موقوف محشر و عذاب آن موقوف و عذاب آخرت است - دارند، و نه اندوه آنان را، چون کفار این اندوه را دارند که چرا تا در دنیا بودند برای امروز خود کاری نکردند، و مؤمنین با تقوا نه آن خوف را دارند و نه این اندوه را، نه در دنیا و نه در آخرت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۴

بررسی سخن یکی از مفسرین درباره نفی ترس و اندوه اولیای خدا و رد آن گفته

یکی از مفسرین بعد از این نتیجه‌گیری گفته: اما اصل خوف و حزن یکی از احوال عارضه بر بشر است، و هیچ بشری نیست که این عوارض و احوال را نداشته باشد، چیزی که هست افراد مؤمن با تقوا و صالح از آنجا که علم و اعتقاد دارند به اینکه اگر خدای تعالی آنان را گرفتار خوف و اندوه کند از باب تربیت و تکمیل نفوس آنان و خالص کردنشان از راه جهاد در راه اوست، و گرفتارشان می‌کند تا در اثر صبر بر مصائب، اجرشان را زیاد کند - و آیات بسیاری بر این معنا دلالت دارد - لذا در برابر خوفها و اندوهها صبر می‌کنند، و به این سنتی که خدای تعالی در میان همه افراد بشر جاری ساخته راضی هستند.

و اما اینکه آیه را مقید کرد به اینکه آن چیزی را که از اولیای خدا نفی شده همان خوف و حزنی است که بر کفار عارض می‌شود نه آن خوف و حزنی که بر حسب طبیعت بشری و سنت الهی به عموم مؤمنین دست می‌دهد، و در این گفتارش استناد جسته به آیات بسیاری از قرآن کریم، نه اصل گفته‌اش درست است و نه استنادش، زیرا هیچ آیه‌ای از قرآن کریم خوف و اندوه مورد بحث را مقید به آن نمی‌سازد.

و اما اینکه گفت: اصل خوف و اندوه از لوازم طبع بشری و از سنن جاری الهی در بین بشر است و احدی از آن مستثناء نیست چیزی که هست مؤمنین صالح در برخورد با ناملازمات خویشندارتر و نسبت به سنن الهی راضی‌ترند، سخنی است نادرست و ناشی است از اینکه منظور از آیه را نفهمیده و در بحث از اخلاق عالی و مقامات معنوی انسانی تعمق نکرده و همین سطحی‌نگری او را واداشته به اینکه حال بندگان مکرم و مقرب الهی یعنی انبیاء و اولیاء را به حال افراد متوسط از عامه مردم قیاس کند و گمان کند آن حالات و عوارضی که به قول او عوارض طبیعی بشری است، همانطور که بر عامه مردم عارض می‌شود بر خواص نیز عارض می‌گردد، و احوالی که بر متوسطین از مردم سنگین و تلخ است بر کاملین از بشر نیز ناگوار و تلخ است، و غفلت کرده از اینکه لازمه این سخن این است که بین دارندگان مقامات معنوی و درجات حقیقی و بین سایر مردم هیچ فرقی نباشد، و آنچه برای متوسطها متعذر و دشوار است برای اولیای خدا و انسانهای کامل نیز چنین باشد، و در نتیجه به نظر این مفسر مقامات معنوی و درجات حقیقی غیر از عناوین و اسمائی بی معنا چیزی نیست و در ماورای این الفاظ حقیقی و واقعیتی نباشد، اعتباراتی باشد که مردم در بین خود قرار داده و اصطلاح کرده‌اند، نظیر مقامات وهمی و درجات رسمی اجتماعی که جوامع به منظور حفظ نظام اجتماعی خود قرار می‌دهند که فلان شخص پادشاه و آن دیگری وزیر و آن دیگری رئیس و بقیه مرئوس و رعیت باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۵

پس ، معلوم شد که این مفسر حق بحث علمی را اداء نکرده و آن مقدار که باید، تعمق ننموده تا به نتیجه حقیقی بحث هدایت شود و بفهمد که توحید کامل ، حقیقت ملک را منحصر در خدای سبحان می کند و بر این اساس غیر از خدای تعالی هیچ چیزی استقلال در تاءثیر ندارد، تا حب و بغض ما انسانها و یا خوف و اندوه و یا فرح و تأسف و یا حالات دیگرمان متعلق به آن شود، و کسی که اعتقاد به توحید، سراسر وجودش را فرا گرفته خوف و اندوه و حب و کراهتش را از خدا می داند، اینجاست که دیگر بین این دو گفتار ما تناقض نخواهد بود، که از یک سو بگوئیم : موحد جز از خدا از هیچ چیز دیگر نمی ترسد، و از سوی دیگر بگوئیم : موحد از بسیاری چیزها که مضر است می ترسد، و از بسیاری از امور که کراهت دارد حذر می نماید - دقت فرمایید.

پس مفسر نامبرده نه معنای توحید کامل را فهمیده و نه در بحث قرآنی راهی متقن رفته است تا برایش روشن شود که جمله ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)) خوف و حزن را بطور مطلق نفی کرده ، و نفی آن را مقید به هیچ قیدی و هیچ حالی نفرموده ، تنها قیدی که برای این جمله در قرآن کریم می بینیم آیاتی است که می فرماید: اولیای خدا از خدا می ترسند، پس این اولیاء از هیچ چیزی نه در دنیا و نه در آخرت نمی ترسند و اندوهناک نمی شوند، تنها ترسی که دارند از خدای سبحان است . و اما اینکه گفت : آیات بسیاری تصریح دارد بر اینکه مؤمنین در هنگام مرگ و یا در روز قیامت خوف و حزنی ندارند، منظور آن آیات ، بیان حال مؤمنین است در یک ظرف خاص ، و این باعث نمی شود که همین مؤمنین در ظرفی دیگر دچار خوف و حزن بشوند. آری ، نفی و یا اثبات چیزی در یک مورد منافات ندارد به اینکه در موردی دیگر خلاف آن ، یعنی آن نفی شده را اثبات ، و آن اثبات شده را نفی نمود، و این بر کسی پوشیده نیست .

علاوه بر این ، خود آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه این صفت ، صفت تمامی مومنین نیست بلکه صفت طایفه خاصی از مؤمنین است ، طایفه ای که از سایرین به داشتن مرتبه خاصی از ایمان ممتاز شده اند، مرتبه‌های که سایر مومنین آن را ندارند و جمله ((الذین آمنوا و کانوا یتقون)) - به بیانی که درباره دلالت آن گذشت - آن مرتبه خاص را تفسیر می کند.

و کوتاه سخن اینکه ، نفی و برداشتن خوف از غیر خدا و نفی حزن از اولیای او به این معنا نیست که برای اولیاء الله خیر و شر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۶

نفع و ضرر، نجات و هلاکت ، راحت و خستگی ، لذت و درد و نعمت و بلاء یکسان ، و درک اولیای خدا درباره آنها شبیه به هم باشد، چون عقل انسانی بلکه شعور عام حیوانی هم این معنا را نمی پذیرد، بلکه معنایش این است که اولیای خدا برای غیر خدای تعالی هیچ استقلالی در تاءثیر نمی بینند و مؤثر مستقل را تنها خدای تعالی می داند و مالکیت و حکم را منحصر در خدای عزوجل دانسته ، در نتیجه از غیر آن جناب نمی ترسند، و جز از چیزی که خدا دوست می دارد و می خواهد که از آن برحذر باشند و یا به خاطر آن اندوهگین شوند، برحذر نشده و اندوهگین نمی گردند.

لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ خدای تعالی در این آیه شریفه اولیای خود را بشارتی اجمالی می دهد، بشارتی که در عین اجمالی بودن مایه روشنی چشم آنان است ، حال اگر منظور از جمله ((لهم البشری)) انشای بشارت باشد، و معنایش این باشد: ((بشارت باد آنان را که ...)) در نتیجه معنایش این خواهد بود که این بشارت هم در دنیا برای آنان واقع می شود و هم در آخرت واقع خواهد شد، و اگر انشاء نباشد بلکه خبر باشد، و خواسته باشد بفرماید: ((خدای تعالی بزودی اولیای خود را در دنیا و آخرت بشارت می دهد)) و بعدها بشارت در دنیا و آخرت واقع می شود، ولی آیا آن نعمتی هم که بشارت آن را داده تنها در آخرت تحقق می یابد، و یا هم در دنیا و هم در آخرت ؟ آیه شریفه از آن ساکت است .

و اینکه فرمود: ((لا تبدیل لکلمات الله)) اشاره است به اینکه این بشارت قضای حتمی الهی است . و در کلام خدای تعالی مواردی دیگر نیز هست که در آن موارد به مؤمنین بشارتهائی داده که بر اولیای خدا منطبق است ، مثل این آیه که می فرماید: ((و کان حقا علینا نصر المومنین))، و این آیه که می فرماید: ((انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا فی الحیوة الدنیا و یوم یقوم الاشهد))، و این آیه که

می فرماید: ((بشریکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار))، و آیاتی دیگر از این قبیل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۷ تسلی دادن به پیامبر (ص) که از سخنان جاهلانه مشرکین نرنجد زیرا ((عزت از آن خداست)) و ((خدا سمیع و علیم است)) و لا- یخزُنک قولُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ آیه شریفه همانطور که آیه بعدی می رساند تاءدیبی است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، تاءدیبی از راه تسلیت نسبت به اذیت‌هایی که مشرکین به آن جناب می کردند، و پروردگار او را دشنام داده، به دین او طعنه می زدند و به خدایان دروغین خود افتخار می کردند، به حدی که ای بسا آن جناب دلش می سوخت و برای خدا غصه می خورد، لذا خدای تعالی او را از این راه تسلیت و دلگرمی داد، که مطالبی به یادش بیاورد و حقایقی را تذکرش دهد که اندوهش زایل گردد، و آن حقایق اینست که: خدای تعالی با این سخنان زشت که مشرکین درباره او دارند شکست نمی خورد تا تو برایش غصه بخوری، و او سخن مشرکین را می شنود و به حال آن جناب و حال مشرکین آگاه است، و چون همه عزتها از آن او است پس به این افتخارها که مشرکین می کنند و این عزت نمائی هایشان اعتناء مکن که عزت آنان موهوم و سخنانشان هذیان است، و چون خدای تعالی سمیع و علیم است اگر بخواهد می تواند آنان را به عذاب خود بگیرد، و اگر نمی گیرد برای حفظ مصلحت دعوت دینی و رعایت خیر عاقبت است.

از اینجا روشن می گردد که هر یک از دو جمله ((ان العزّة لله)) و ((هو السميع العليم)) علتی مستقل برای نهی از غصه خوردن است، و به همین جهت دو جمله مذکور به فصل ذکر شده نه به وصل. ساده تر بگویم: بدون و او عاطفه آمده تا بفهماند اینکه گفتیم غصه مخور، به علت اینست که عزت همه اش از خداست، و به علت اینست که خدا سمیع و علیم است.   
أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ... این آیه شریفه مالکیت خدای تعالی را نسبت به تمامی آنهایی که در آسمانها و زمین هستند بیان می کند. مالکیتی که بوسیله آن معنای ربوبیت برای اله تمام می شود، و بدون آن هیچ معبودی نمی تواند ((رب)) باشد، چون رب عبارت است از مالکی که مدبر امر مملوک خود باشد و چنین ملکیتی منحصر در خدای واحد بی شریک است، و در این ملکیت احدی شریک خدا نیست. پس، این شریک هائی که برای خدای تعالی درست کرده اند معنای شرکت در آنها وجود ندارد مگر صرف آن مفاهیم فرضی و موهومی که مشرکین برای آنها فرض کرده اند، مفاهیمی که تنها جایش عالم فرض است و در عالم خارج و واقعیت مصداقی ندارد.

پس، آیه شریفه خدایان مشرکین را با خدای تعالی مقایسه می کند، و آنگاه حکم می کند به اینکه نسبت آن خدایان با خدا، نسبت خرص (تخمین) و گمان است با حقیقت و حق - و بقیه مطالب آیه روشن است.

و اگر در این آیه فرموده: ((من فی السماوات و الارض - هر کس که در آسمانها و زمین است و نفرموده: ((ما فی السماوات و الارض - آنچه در آسمانها و زمین است))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۸

برای این بوده که زمینه گفتار، مساءله ربوبیت غیر خدای تعالی نسبت به عالم بود که مشرکین معتقد به آن هستند، می خواهد بفرماید: خدایانی که شما برای آنها قائل به ربوبیت هستید و همه آنها را از صاحبان عقل و شعور - که عبارتند از فرشتگان و جن و انس - می دانید هیچ یک از آنها نه در آسمانها و نه در زمین مالک چیزی و حتی مالک خود نیستند.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الدَّلِيلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ النَّهَارَ مُبْصِرًا... این آیه بیانی را که آیه قبلی در اثبات ربوبیت خدای تعالی داشت تمام و تکمیل می کند، و ربوبیت - همانطور که می دانید - به معنای ملک و تدبیر است. خدای تعالی در آیه قبل مالکیت خود را بیان کرد، اینک در این آیه با ذکر یک نمونه از تدبیر عمومی خود که به تنهایی مایه قوام معیشت آنها و بقای زندگی آنان است (یعنی پدید آوردن شب و روز) معنای ربوبیت خود را تمام کرده است.

و به خاطر اشاره به این تدبیر است که به صرف پدید آوردن شب و روز اکتفا نکرد، بلکه دخالت آن دو در زندگی انسانها را نیز ذکر کرد، و آن سکونت انسانها در شب و دیدنشان در روز است. آری، شب را مایه سکونت انسانها و روز را مایه دیدن آنان قرار



داد تا بتوانند انواع حرکات و آمد و شدها را برای کسب مواد حیات و اصلاح شؤ و ن معاش انجام دهند، زیرا امر زندگی بشری بگونه ای است که تنها با حرکت و یا تنها با سکون تمام نمی شود، بدین جهت خدای سبحان امر او را در این باب با ظلمت شب و روشنی روز تدبیر کرد، شب را ظلمانی کرد تا مردم مجبور شوند دست از کار کشیده خستگی و تعب و کوفتگی روز را با استراحت و با انس با زن و فرزند و بهره مندی از آنچه از راه کسب روزانه بدست آورده، برطرف ساخته و با خوابیدن تجدید قوا کنند، و با روشنی روز که وسیله دیدن اشیاء و اشتیاق به آنها است، به طلب آن اشیاء برخیزند. استدلال برای محال بودن فرزند داشتن خدای تعالی، در برابر مشرکین که گفتند: ((اتخذ الله ولدا))

قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سَبَّحْنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ... عمل ((استیلا)) (فرزند گرفتن) به همان معنایی است که در بین مردم معروف است، و آن اینست که بعضی از اجزای ماده (نطفه) موجود جاندار از او جدا شود و در رحم - به وسیله حمل - و یا به وسیله تخم گذاری در تحت تربیت تدریجی قرار گیرد، تا از آن نطفه و یا آن تخم، موجود دیگری مثل خود او تکون یابد. و در خصوص انسان در بین همه جانداران شاید منظور از این استیلا صرف تکون یافتن موجودی مثل خود نباشد، بلکه بسیاری از انسانها منظوری دیگر از این کار دارند، و آن اینست که آن فرزند، وی را در گرفتاریهای دهر یاری کند و ذخیره برای روز فقر و فاقه و پیری و کوری او باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۳۹

و این معنا یعنی استیلا به تمامی جهاتش در مورد خدای تعالی محال است، زیرا اولاً خدای تعالی منزّه از داشتن اجزاء است، و ثانیاً در کار او تدریج نیست، و ثالثاً او منزّه از داشتن مثل است، تا بخواهد تولید مثل کند، و رابعاً او پیوسته بی نیاز است، تا برای روز نیازمندیش یار و مدد کاری پدید آورد.

خود خدای تعالی هم هر جا فرزند داشتن را از خود نفی کرده، از همه جهات مذکور نفی کرده و بر آن استدلال فرموده، مثلاً در آیه زیر از تمامی جهاتش نفی کرده و فرموده: ((و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فی السماوات و الارض کل له قانتون بدیع السماوات و الارض و اذا قضی امرنا یقول له کن فیکون)) که در تفسیر همین آیه و آیات قبل و بعدش در جلد اول این کتاب معنایش گذشت.

و اما آیه مورد بحث، تنها در مسأله نفی ولد از یک جهت استدلال شده و آن جهت اخیر یعنی بی نیازی خدای سبحان است، و فرموده که غرض از وجود فرزند اینست که پدر در هنگام حاجت از کمک و یاری او استفاده کند، و این درباره کسی تصور دارد که به حسب طبع فقیر و محتاج باشد، و خدای سبحان بی نیازی است که بینازیش آمیخته با فقر و حاجت نیست، زیرا هر آن موجودی که در آسمانها و زمین باشد و یا فرض بشود مالکش خداست، و معنا ندارد که مالک، نیازمند آن چیز باشد.

ان عندکم من سلطان)) - کلمه ((سلطان)) در اینجا به معنای برهان است، می فرماید شما در این ادعایتان که می گوید: ((خدا فرزند گرفته))، هیچ دلیلی ندارید و سختنان از روی جهل و بدون مدرک است. و بنابراین، حاصل معنای آیه چنین می شود که: نه تنها دلیلی بر گفتار شما نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن هست، و آن اینست که خدای تعالی غنی مطلق و بی نیاز از هر جهت است، و کسی که برای خود فرزند می گیرد، حتماً به داشتن فرزند نیازمند است، و این سنخ استدلال را در اصطلاح فن مناظره ((منع با سند)) می نامند.

((اتقولون علی الله ما لا تعلمون)) - این جمله، گویندگان آن سخن بیهوده را توبیخ می کند که چرا چیزی می گوئید که علمی بدان ندارید. آری، این عمل از اعمالی است که عقل بشر آن را قبیح می داند مخصوصاً اگر سخن بدون علم درباره رب العالمین -

عز اسمه - باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۰

قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ در این آیه شریفه گویندگان آن سخن کفرآمیز را تهدید و انذار می کند به اینکه این افتراء عاقبت شومی دارد. در این دو آیه التفات لطیفی به کار رفته که برای همه روشن است، چون در آغاز گویندگان آن



سخن را غایب فرض کرده و از آنان حکایت کرده که چنین و چنان می گویند: ((قالوا اتخذ الله ولدا)) و سپس همانان را با خطابی خشم آلود مخاطب قرار داده که شما در این نسبتی که به خدا می دهید و این افترائی که بر او می بندید هیچ دلیلی ندارید: ((ان عندکم من سلطان بهذا اتقولون علی الله ما لا تعلمون))؟ و در این خطاب صاحب خطاب را معرفی نکرده، و فرموده که خدای تعالی می فرماید: شما دلیلی بر این گفته خود ندارید، بلکه خدای تعالی را غایب به حساب آورده و فرموده: ((اتقولون علی الله...))، آیا بر خدا افترائی می بندید که هیچ علمی به آن ندارید؟ و فرموده: ((اتقولون علی - آیا بر من افتراء می بندید؟)) و یا اتقولون علینا - آیا بر ما افتراء می بندید؟)) و این به خاطر آن بوده که عظمت مقام خود را از اینکه با مشتی نفهم هم کلام شود حفظ نماید، و سپس بار دیگر از آنان روی گردانیده خطاب را متوجه رسول گرامی اش کرده که تو بگو: ((ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون))، تا با این تغییر سیاق، هم ساحت مقدس خود را از جهل آنان منزّه داشته و هم به زبان رسول گرامیاش تهدیدشان کرده باشد، چون تهدید و اندازشان کار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و وظیفه او است.

مَتَّعَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِيْقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ این آیه شریفه خطابی است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، که در آن علت رستگار نشدن کفار چنین بیان شده که این کفار در مقابل کفر به خدای تعالی چیزی بدست نیاوردند جز متاعی اندک و لذتی دنیائی و موقت که سرانجامش بازگشت به خدای تعالی و عذاب شدیدی است که خواهند چشید. بحث روایتی ۱۴۰

چند روایت در مورد مراد از فضل و رحمت خدا در: ((قل بفضل الله و برحمته...))

شیخ در امالی خود می گوید: ابو عمرو به ما خبر داد و گفت: که یعقوب بن زیاد از نصر بن مزاحم از محمد بن مروان از کلبی از ابی صالح از ابن عباس برایمان حدیث کرد که وی در تفسیر جمله ((بفضل الله و برحمته)) گفت: فضل خدا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، و رحمت خدا علی (علیه السلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۱ مؤلف: این حدیث را طبرسی و ابن الفارسی نیز از ابن عباس بدون سند نقل کرده اند، و نیز الدر المنثور آن را از خطیب و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده است.

و طبرسی در مجمع البیان گفته: امام ابو جعفر باقر (علیه السلام) فرموده: فضل خدا، رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و رحمت او، علی (علیه السلام) است.

مؤلف: علت اینکه در این روایات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فضل و امیر المؤمنین علی (علیه السلام) رحمت خوانده شده اینست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نعمتی است که خدای تعالی او را به عالمیان ارزانی داشته، چون بوسیله آن جناب پیامهائی فرستاده که مواد هدایت عالمیان است، و علی (علیه السلام) اولین فاتح باب ولایت و فعلیت دهنده نعمت هدایت است، پس آن جناب رحمت است، و در نتیجه این روایات منطبق با بیانی است که ما در تفسیر آیه داشتیم.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و بیهقی از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر جمله ((قل بفضل الله و برحمته)) گفته است: منظور از فضل خدا قرآن است، و از رحمت خدا اینست که مسلمانان را از اهل قرآن قرار داده.

مؤلف: این روایت می خواهد بگوید منظور از فضل خدا مواد معارف و احکامی است که در قرآن آمده و مراد از رحمت خدا فعلیت و تحقق آن مواد در مردم عالم است، در نتیجه برگشت این حدیث نیز به همان بیانی است که ما در تفسیر آیه داشتیم - دقت بفرمایید - و بنابراین، هیچ مخالفت و ناسازگاری بین این حدیث و حدیث های سابق نیست.

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و ما تکون فی شان...)) آمده که امام فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر وقت این آیه را می خواند به سخنی می گریست.

مؤلف: این روایت را مرحوم طبرسی نیز در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۲

روایاتی درباره معنای ولایت خدا و وصف اولیاء الله

و در امالی شیخ مفید به سند خود از عبایه الاسدی از ابن عباس روایت کرده که گفت: شخصی از امام امیرالمؤمنین، علی بن ابیطالب (علیه السلام) معنای آیه ((الا- ان اولیاء الله لا- خوف علیهم و لا- هم یحزنون)) را پرسید و عرضه داشت: اولیاء الله چه کسانی اند؟ امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: اولیای خدا مردمی هستند که عبادت را خالص برای خدا بجا آورند، و به باطن دنیا نظر نکنند، در حالی که سایر مردم تنها ظاهر آنرا می بینند، اولیای خدا آثار دیررس زندگی را شناختند در حالی که سایر مردم مغرور به آثار زودرس آن شدند و به دنبال این شناخت چیزی را که فهمیدند بزودی ترکش خواهند کرد رها نمودند، و از دنیا آنچه را که فهمیدند بزودی مایه مرگ و هلاکت آنان خواهد شد از نظر انداخته، تحت تأثیر آن قرار نگرفتند.

آنگاه فرمود: هان ای کسی که خود را با دنیا مشغول ساختهای و دامهایی برای بدست آوردن آن نصب کرده به طرف آن می دوی و در آباد کردن آنچه بزودی خراب خواهد شد تلاش می کنی، آیا آرامگاه پدران را در خاکهای کهنه و پوسیده ندیدی و آیا به خوابگاه فرزندان در زیر سنگها و خاکها برنخوردی چقدر بیمار را عیادت کردی و با دو دست خود برایش دوا جوشاندی و درست کردی، حال و وضعشان را برای پزشکان تشریح می نمودی، و از دوستان خواهش می کردی که از جرم آنان بگذرند و آنان را حلال کنند و دیدی که تلاشت سودی به حال آنان نکرد و دوایت آنان را نجات نداد.

و در تفسیر عیاشی از مرثد عجلی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: در کتاب علی بن الحسین (علیه السلام) چنین یافتیم که در تفسیر جمله ((الا- ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)) فرموده: مشمولین این آیه وقتی اولیای خدا هستند و خوف و اندوهی ندارند که واجبات خدای را انجام دهند، و به سنتهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عمل کنند و از حرامهای خدا پرهیزند و از لذائذ نقد و فریبنده دنیا زهد بورزند و به آنچه در نزد خدای تعالی است دل بسته و علاقه مند باشند، و رزق حلال و پاک خدا را بدست آورند، و منظورشان از کسب، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۳

این تفاخر و تکاثر (که بین دنیاپرستان هست) نبوده باشد و آنگاه از آنچه به دست آورده اند حقوق واجبی که به گردنشان هست بپردازند، اینها هستند آن کسانی که خدا در آنچه کسب می کنند برکت قرار می دهد، و در آنچه برای آخرت خود از پیش می فرستند پاداش می دهد.

و در الدرالمثور است که احمد، حکیم، و ترمذی از عمرو بن جموح روایت کرده اند که وی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیده که فرموده: بنده خدا حق صریح ایمان را دارا نمی شود مگر وقتی که خدا را دوست بدارد و هر که و هر چه را دوست می دارد به خاطر خدا دوست بدارد، و هر که و هر چه را دشمن می دارد به خاطر خدا دشمن بدارد، که اگر چنین باشد آن وقت است که از ناحیه خدا مستحق ولاء او خواهد شد....

مؤلف: این سه روایت در مقام معنا کردن ولایت است که بعضی به بعض دیگر برگشت دارد، و همه آنها با بیانی که ما در تفسیر آیه آوردیم منطبق می شود.

و در همان کتاب است که ابن المبارک، ابن ابی شیبہ، ابن جریر، ابوالشیخ، ابن مردویه، از سعید بن جبیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که در تفسیر جمله ((الا- ان اولیاء الله لا- خوف علیهم و لا هم یحزنون)) فرموده: اولیای خدا کسانی هستند که مردم با دیدن آنان به یاد خدا می افتند.

مؤلف: جا دارد این روایت را حمل کنیم بر اینکه می خواهد یکی از آثار ولایت اولیای خدا را بیان کند، نه اینکه خواسته باشد بفرماید: هر کس چنین باشد از اولیای خدا است، مگر آنکه خواسته باشد بفرماید: اولیای خدا در تمامی احوال و اعمالشان چنین

هستند. و در معنای این حدیث آن روایتی است که در تفسیر همین آیه از ابی الضحی و سعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده که فرمود: وقتی دیده می شوند بینندگان به یاد خدای تعالی می افتند. چند روایت در تفسیر ((بشری)) داشتن اولیاء الله در دنیا و آخرت ((لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة))

و در همان کتاب است که ابن ابی الدنیا در کتاب ذکر الموت و ابوالشیخ، ابن مردویه و ابوالقاسم بن منده در کتاب ((سؤال القبر)) از طریق ابی جعفر از جابر بن عبدالله روایت کرده اند که گفت: مردی از اهل بادیه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و عرضه داشت: یا رسول الله! مرا از معنای این کلام خدای تعالی خبر ده که می فرماید: ((الذین آمنوا و کانوا یتقون لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اما اینکه فرمود: ((لهم البشری فی الحیوة الدنیا)) منظور از بشرای دنیائی اینست که خوابهای خوب می بینند، و مؤمن از دیدن آن خوابها بشارتهائی برای زندگی دنیائی خود می گیرد. و اما اینکه فرمود: ((و فی الاخرة)) بشارت آخرتی آنان، آن بشارتی است که مؤمن هنگام مردن می گیرد، که به او می گویند: خدا تو را آمرزیده و کسانی را هم که تو را تا قبرت به دوش می کشند آمرزید.

مؤلف: در این معنا روایات بسیاری از طرق اهل سنت رسیده و مرحوم صدوق آنها را بدون ذکر سند نقل کرده است، و جمله ((تری للمؤمن)) که در روایت آمده به صیغه مجهول (یعنی به ضمه تاء و الف) خوانده می شود، و در نتیجه هم شامل رؤیایابی می شود که خود مؤمن می بیند و هم آنچه که دیگران درباره اش می بینند. و اینکه فرمود: ((هنگام مردن))، در بعضی از روایات جمله دیگری بر آن اضافه شده و آن اینست که در روز قیامت هم بشارت به بهشت می گیرد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة)) از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در معنای بشارت داشتن در دنیا فرموده: منظور از بشارت دنیوی رؤیائی است که مؤمن برای خود می بیند و یا دیگران درباره اش می بینند، و معنای بشارت در آخرت به بهشت همان بشارتی است که فرشتگان در قیامت و در همه احوال آن بعد از برخاستن مؤمنین از قبور به آنان می دهند.

مؤلف: صاحب مجمع البیان بعد از نقل این حدیث گفته است: ((این معنا در حدیثی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده نیز آمده است)) و نظیر آن از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده و آن روایت را قمی در تفسیر خود بطور مضمّن آورده (یعنی نام امام (علیه السلام) را نبرده و تنها گفته است: از آن جناب).

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از زریق از امام صادق روایت شده که در ذیل جمله ((لهم البشری فی الحیوة الدنیا)) فرموده: آن بشارت اینست که هنگام مردن او را به بهشت مژده می دهند، یعنی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) این بشارت را به آنان می دهند.

و در کافی به سند خود از ابان بن عثمان از عقبه روایت کرده که او از امام صادق (علیه السلام) شنیده است که فرموده: هر زمان که جان آدمی به سینه رسد آن وقت می بیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۵

عرضه داشتم: فدایت شوم در آن هنگام چه می بیند؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را می بیند، و آن جناب خود را برای او معرفی می کند که من رسول الله هستم، بشارت باد به تو! آنگاه فرمود: سپس علی بن ابیطالب را می بیند، آن جناب نیز خود را معرفی می کند که من علی بن ابی طالبم، همان کسی که تو دوستش می داشتی، و ما امروز به تو سود خواهیم رسانید.

عقبه می گوید: به آن جناب عرض کردم: هیچ ممکن هست کسی در دم مرگ آن صحنه ها را ببیند و دوباره به دنیا برگردد؟ فرمود: همینکه این صحنه را ببیند برای ابد مرده است ((واعظم ذلک))، آنگاه فرمود: این مطلب در قرآن کریم آمده آنجا که خدای عزوجل فرموده: ((الذین آمنوا و کانوا یتقون لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة لا تبدیل لکلمات الله)).

مؤلف: این معنا به طرق بسیاری دیگر از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده. و اینکه در روایت بالا فرمود: ((واعظم ذلک

((معنایش اینست که آنچه می بیند به نظرش سخت عظیم می آید. و در این حدیث جمله ((الذین آمنوا و كانوا يتقون)) را کلامی مستقل گرفته و به تفسیرش پرداخته ، همچنانکه همین کار را حدیث الدر المنثور از جابر بن عبدالله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده ، با اینکه از ظاهر سیاق بر می آید که آیه شریفه کلامی مستقل نیست ، بلکه مفسر و بیانگر آیه قبل است که فرمود: ((الان اولیاء الله...)) و همین خود مؤید مطلبی است که ما در بعضی از مباحث گذشته گفتیم که از ترکیبات کلام الهی هر احتمالی که به ذهن برسد حجتی است که به آن احتجاج می شود، همچنانکه در تفسیر آیه ((قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون)) گفتیم که چند جور ممکن است ترکیب شود، یکی اینکه از اول تا به آخر یک کلام باشد، دوم اینکه جمله ((قل الله ثم ذرهم فی خوضهم)) یک کلام و یک ترکیب باشد، سوم اینکه جمله ((قل الله ثم ذرهم)) ترکیبی مستقل باشد، و چهارم اینکه جمله ((قل الله)) ترکیبی جداگانه باشد. چند روایت درباره رؤ یا و اقسام آن

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه ، احمد و ترمذی ، (وی حدیث را صحیح دانسته )، و ابن مردویه از انس روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: رشته رسالت و نبوت قطع شد و بعد از من دیگر نه رسولی خواهد آمد و نه کسی به مقام نبوت خواهد رسید، و لیکن مبشراتی خواهد بود. اصحاب پرسیدند: یا رسول الله ! مبشرات چیست ؟ فرمود: رؤ یا هائی که مسلمان می بیند که خود جزئی از اجزای نبوت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۶

مؤلف : در معنای این حدیث احادیثی دیگر از ابی قتاده و عایشه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است . و در همان کتاب آمده که ابن ابی شیبیه ، مسلم ، ترمذی ، ابو داوود و ابن ماجه از ابی هریره روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: وقتی آن زمان نزدیک شود، به هیچ وجه رؤ یای مؤمن دروغ نمی شود، و در بین مؤمنین آن کسی رؤ یایش صادق تر است که خودش راستگوتر باشد، و رؤ یای مسلم یک جزء از چهل و شش جزء از نبوت است ، و همه رؤ یاها سه گونه هستند: یکی رؤ یای صالحه که بشارتی است از ناحیه خدای تعالی ، دوم رؤ یاهاى اندوه آور و سوم رؤ یا هائی است که در حقیقت سخنانی است که آدمی در عالم رؤ یا با نفس خود گفته ....

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه از عوف بن مالک اشجعی روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: رؤ یا سه گونه است : ۱- رؤ یایی که شیطان آن را صحنه سازی می کند تا بنی آدم اندوهناک گردند. ۲- رؤ یایی که در حقیقت یادآوری و مجسم شدن گفتگوهائی است که آدمی در بیداری با دل خود دارد. ۳- رؤ یایی که خود جزئی است از چهل و شش جزء نبوت .

مؤلف : اما اینکه رؤ یا بنا به گفته این دو روایت سه قسم باشد، مطلبی است که در معنای آن ، روایات دیگری از طرق اهل سنت و نیز از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده ، و ما - ان شاء الله تعالی - در تفسیر سوره یوسف توضیح آن را خواهیم داد. و اما در این زمینه که ((رؤ یای صالحه ، جزئی از چهل و شش جزء نبوت است)) روایات بسیاری از طرق اهل سنت وارد شده که جمعی از صحابه مانند ابی هریره ، عباده بن صامت ، ابی سعید خدری و ابی رزین آنها را روایت کرده اند. انس ، ابو قتاده و عایشه نیز آنها را از آن جناب نقل کرده اند ولی در نقل این سه نفر همانطور که قبلا گذشت عدد چهل و شش نیامده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۷

و از صفدی نقل شده که حدیث بالا را چنین توجیه کرده که : مدت نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بیست و سه سال طول کشید که سیزده سال آن را قبل از هجرت در مکه معظمه مردم را به سوی پروردگار خود دعوت فرمود، و ده سال بعد از آن را در مدینه دعوت کرد، و در روایات وارد شده که وحی از روزی که آغاز شد تا شش ماه به طریق رؤ یای صالحه صورت می گرفت ، تا آنکه قرآن نازل شد، و معلوم است که نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یک در چهل و شش است . این توجیه از یک نظر قابل خدشه است ، و آن اینست که در روایتی که از ابن عمرو ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)

وسلم) نقل شده آمده که آن جناب فرمود ((رؤ یا جزئی است از هفتاد جزء نبوت)) و بنابر این، اگر این روایت درست باشد منظور از آن صرف تکثیر است، نه خصوصیت عدد هفتاد، و ساده تر اینکه منظور اینست که نبوت آنقدر عظیم و پر اهمیت است که رؤ یا صادقه جزء ناچیزی از آن است.

و باید دانست که کلمه رؤ یا در لسان قرآن و حدیث در بسیاری از موارد به صحنه هائی اطلاق می شود که یک بیننده آن را می بیند، و غیر او کسی نمی بیند، هر چند که او این صحنه را در خواب طبیعی نبیند، (بلکه در حالتی بین خواب و بیداری و یا در حالت کشف و شهود ببیند) و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب به این معنا اشاره کردیم و بهترین تفسیری که برای این احادیث شده گفتار خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که فرمود: چشم من می خوابد ولی قلبم نمی خوابد. یونس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۴۸

آیات ۷۴ - ۷۱، سوره یونس

وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَ تَذَكِيرِي بِبَيِّنَاتٍ لِّلَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقضُوا إِلَيَّ وَ لَا تُنظِرُونِ (۷۱) فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُمْ مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۷۲) فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمِن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ جَعَلْنَاهُمْ خُلَفَاءَ وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَنَنْظُرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْذَرِينَ (۷۳) ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ (۷۴)

ترجمه آیات

(علاوه بر آنچه گذشت) داستان نوح را (نیز) برای آنان از قرآن بخوان، آن زمان که به قوم خود گفت: ای قوم اگر ماء موریت من و تذکراتی که می دهم بر شما گران می آید، من بر خدا تکیه می کنم، (و سپس اعلام می کنم که هر کاری از دستتان و از دست خدایانتان بر می آید با من بکنید) و آنگاه تصمیم خود را از یکدیگر پنهان مدارید و بدون اینکه به من مهلتی بدهید به کشتنم اقدام کنید (۷۱) (و بدانید که هیچ کاری نمی توانید بکنید و به جای آن کمی بیندیشید و علت اعتراضتان از دعوت من را به دست آورید)، اگر اعتراضتان به خاطر این است که من از شما مزدی خواسته ام، (که نخواسته ام)، مزد من تنها بر خدا است، و (اگر انتظار دارید دست از دعوت من بردارم) من خود ماء مورم که تسلیم فرمان او باشم (۷۲) (با همه این احوال) او را تکذیب کردند پس ما او را و هر کس که در راه او بود در یک کشتی نشانده نجاتشان دادیم و آنان را باز مانده بقیه کردیم و بقیه را به خاطر اینکه آیات ما را تکذیب کردند غرق نمودیم. (حال تو ای پیامبر) بین سرانجام قومی که از ناحیه ما انذار می شوند ولی اعتنائی به انذار ما نمی کنند چگونه بوده است (۷۳) ما بعد از نوح پیامبرانی دیگر نیز مبعوث کرده هر یک را به سوی قوم خودش گسیل داشتیم و آنان معجزاتی روشن ارائه دادند، ولی مردمشان بدانچه پدرانشان تکذیب کرده بودند ایمان نیاوردند. آری، این چنین بر دلهای تجاوزکاران مهر می زنیم (۷۴)

بیان آیات

این آیات اجمالی از داستان نوح (علیه السلام) و رسولان بعد از آن جناب - تا زمان موسی و هارون (علیهما السلام) - را بیان نموده و به ذکر معامله ای که خدای سبحان با امتیهای که رسولان خود را تکذیب کردند، می پردازد، و فرموده: که آن امتها را هلاک و مؤمنین به انبیاء را نجات داد. و غرض از بیان این سرگذشت اینست که اهل تکذیب، از این امت عبرت بگیرند.

وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ... کلمه ((مقام)) مصدر میمی و اسم زمان و مکان از ماده ((قیام)) است، و منظور از این کلمه در اینجا یا مصدر میمی است و یا اسم مکان، و در نتیجه معنای آیه اینست که: نوح به قوم خود گفت: اگر قیام من در امر دعوت به سوی توحید خدا بر شما گران است، و یا اگر مکان و منزلت من در دعوت من به سوی خدا که همان منزلت رسالت است بر شما گران می

آید، من بر خدا توکل می‌کنم .

کلمه ((اجماع)) به معنای تصمیم‌گیری و عزم است ، و چه بسا که این کلمه با حرف ((علی)) متعدی نشود. راغب گفته : ماده ((اجماع)) بیشتر در مواردی استعمال می‌شود که جمع و تصمیم نتیجه حاصل از تفکر باشد، و در آیه ((فاجمعوا امرکم و شرکاءکم)) به همین معنا آمده .

کلمه ((غمه)) - به ضمه غین - به معنای اندوه و سختی است ، و در آن ، معنای پوشش نیز هست ، گویا کربت و اندوه روی قلب را می‌پوشاند. و اگر ابر آسمان را هم ((غمام)) می‌گویند به همین جهت است که ابر روی آسمان را می‌پوشاند. و کلمه ((قضاء)) که جمله ((ثم اقصوا)) از آن گرفته شده وقتی با حرف ((الی)) متعدی شود به معنای تمام کردن کار مفعول خویش است ، حال یا با کشتن و نابود کردنش باشد و یا به نحوی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۰ گفتگوی نوح (ع) با قوم خود و...

و معنای آیه اینست که : ای محمد! داستان و خبر عظیم نوح را برای مردم تلاوت کن که چگونه تک و تنها و از طرف خویش با مردم دنیا - که فرستاده ما به سوی آنان بود - سخن گفت و در سخنش علیه آنان تحدی کرد، یعنی یک تنه در برابر همه مردم دنیا ایستاد و به آنان گفت هر کاری که می‌تواند با او بکنند، و در باب رسالت خود با آنان اتمام حجت نمود: ((آن زمان که به قوم خود گفت : ای مردم اگر مقام رسالت من و یا اینکه من در امر دعوت به سوی توحید قیام نموده ام و اینکه شما را به آیات خدا تذکر می‌دهم بر شما گران می‌آید)) با اینکه می‌دانم این تذکر من باعث کشته شدنم خواهد شد، و بالاخره شما درصدد برخواید آمد که خود را از دست من راحت نموده ، به این منظور به من آسیب بزنید، ولی من از این بابت هیچ نگران نیستم ، ((زیرا توکل من بر خدای تعالی است)). آری ، من در قبال آن کینه‌های درونیتان که مرا تهدید می‌کند، امر خود را به خدای تعالی واگذار نموده او را وکیل خود گرفته ام ، تا در همه شئون من تصرف کند، بدون اینکه خودم در آن شوون تدبیری بکار برم ، ((حال هر فکری دارید به کار زنید و هر کید و نقشه‌های دارید بریزید و شرکاء و خدایان خود را)) که می‌پندارید در شداید شما را یاری می‌کنند به یاری بخوانید)) و هر نقشه‌ای که به نظرتان رسید درباره من عملی کنید.

این امری که نوح (علیه السلام) به قوم خود کرده امر و دستور معمولی نیست ، بلکه امری است تعجیزی که منظور از آن عاجز کردن طرف مقابل است . ((و سپس امر شما بر شما غمه و کربت نباشد))، و دچار اندوه نگردید که چرا برای از بین بردن نوح به همه وسایل و اسباب دست نزدیک، ((آنگاه کار مرا یکسر کنید))، و مرا از خود دفع کرده به قتل برسائید، ((و مهلتی به من ندهید)). نوح (علیه السلام) در این آیه شریفه قوم خود را تهدید می‌کند به اینکه هر بلایی که می‌تواند بر سر او بیاورند و اظهار می‌کند که پروردگارش قادر بر دفع آنان از وی است ، هر چند که دست به دست هم دهند و همه توان خود و خدایان دروغین خود را به کار برند.

فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ... این آیه شریفه تفریع و نتیجه‌گیری از توکلش بر خدای تعالی است ، و جمله ((فما سألتکم...)) به منزله بکار بردن سبب در جای مسبب است ، و تقدیر کلام چنین است : ((فان تولیتم و اعرضتم عن استجابة دعوتی فلا ضیر لی فی ذلک...)) یعنی ((اگر از پذیرفتن دعوت من اعراض کنید من کمترین ضرری نخواهم دید، زیرا وقتی از اعراض شما متضرر می‌شوم که از شما اجر و پاداشی خواسته باشم ، که با اعراض شما آن پاداش از من فوت شود، و با اینکه من هیچ مزدی از شما نخواسته ام و پاداشم به عهده خدای تعالی است ، دیگر چه باکی از اعراض شما داشته باشم؟))

((و امرت ان اکون من المسلمین)) - یعنی من مأمورم از کسانی باشم که امور را تسلیم خدای تعالی کرده اند، چه آن امری که خدای تعالی به نفع آنان خواسته و چه به ضرر آنان ، و مأمورم از کسانی باشم که از امر خدا استکبار ندارند و تسلیم اسباب ظاهری نگشته در برابر آنها خاضع نمی‌شوند و توقع نفع و ضرر از آنها ندارند.



فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلْفًا... کلمه ((خلائف)) جمع ((خلیفه)) است، می فرماید: قوم نوح (علیه السلام) او را تکذیب کردند و ما آنها را که در کشتی نوح قرار گرفتند و نجات یافتند خلیفه هایی در زمین قرار داده، و خلف اسلافشان کردیم، تا قائم مقام اسلاف خود باشند. بقیه الفاظ آیه روشن است.

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَى قَوْمِهِمْ... منظور آیه شریفه از کلمه ((رسل)) پیغمبرانی است که بعد از نوح و تا زمان موسی (علیه السلام) آمدند. و ظاهر سیاق اینست که منظور از ((بینات))، آیات معجزه آسایی است که امتها از پیغمبران خود درخواست کردند. آری، امت هر پیغمبری بعد از آمدن پیغمبرش و ادعای نبوت کردن و به دعوت آنان پرداختن نوعا او را تکذیب می کردند و از او معجزه می خواستند، و او به ناچار معجزه می آورد، و در همین معجزه ها بود که خدای تعالی بین انبیاء و امتهای آنان داوری کرده امتهای تکذیب کننده را هلاک می کرد. مؤید این معنا جمله بعدی است که می فرماید: ((فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل (...))، ((بعد از آن هم که معجزه را دیدند باز به آنچه قبلا تکذیب کرده بودند ایمان نیاوردند)). دلیل بر این تاءید این است که از جمله مذکور این معنا به ذهن خطور می کند که انبیاء معجزاتی روشن برای مردم خود آورده بودند، و لیکن از آنجا که یاغیگری در دلهای آنان طبیعت ثانوی شده بود نمی توانستند به آنچه قبلا تکذیب کرده بودند ایمان بیاورند. آری، خدا به کیفر همان یاغیگری، مهر بر دلهایشان زده بود.

و لازمه این معنایی که گفتیم به ذهن خطور می کند اینست که تکذیب امتها قبل از آمدن معجزات به دست انبیاء (علیهم السلام) بوده، و همین طور هم بوده، چون رسولان الهی دعوت خود را در بین مردم منتشر می کردند و آنان را به سوی توحید دعوت می نمودند و امتها دعوت آنان را و دین توحید را تکذیب می کردند (و برای اینکه از قید منطق محکم و مستدل انبیاء رهایی یابند از در بهانه جویی) پیشنهاد معجزه می کردند. انبیاء (علیهم السلام) معجزه پیشنهادی آنان را ارائه می کردند، و باز ایمان نمی آوردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۲

و ما پاره ای مطالب مربوط به این آیه را در تفسیر آیه ((فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل)) در جلد هشتم این کتاب ایراد نموده، در آنجا گفتیم که این آیه به عالم ذر اشاره دارد، و آنچه در اینجا می خواهیم تذکر دهیم اینست: مطلبی که در آنجا گفتیم منافاتی با این مطلب ما ندارد، و کسی گمان نکند که آنچه اینجا از آیه استفاده کردیم با آنچه آنجا از آن فهمیدیم منافات دارد. بحث روایتی

(روایاتی درباره عالم ذر و کفر و ایمان انسان در آن عالم و توضیحی در این باره)

در کافی از محمد بن یحیی از محمد بن حسین از محمد بن اسماعیل از صالح بن عقبه از عبد الله بن محمد جعفری و عقبه، هر دو از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: خدای عزوجل خلق را بیافرید و هر کس را که دوست میداشت خلق کرد، از جمله، چیزهایی که دوست داشت از گل بهشت آفرید و کسی را که دشمن داشته از چیزی آفریده که آن را دشمن داشت، و چیزی که او دشمنش می داشت از گل دوزخ بود، آنگاه همه را در ((ظلال)) : سایه)) برانگیخت. من عرضه داشتم سایه چیست؟ فرمود: مگر سایه خودت را در آفتاب ندیده ای که چیزی است و در عین حال چیزی نیست.

نگاه از میان آنان انبیاء را مبعوث نمود، و انبیاء، بشر را دعوت کردند به اینکه به خدای عزوجل اقرار کنند، و در این باب فرموده: ((و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله - و اگر از آنان بپرسی چه کسی خلقشان کرده حتما خواهند گفت الله))، آنگاه دعوتشان کردند به اقرار به نبوت انبیاء، که بعضی اقرار کردند و بعضی انکار، آنگاه دعوتشان کردند به قبول ولایت ما، که به خدا سوگند تنها کسانی پذیرفتند که خدای تعالی دوستشان داشت، و آنان را که دشمنشان می داشت انکار کردند، که در این باب فرموده: ((ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل)) سپس امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: تکذیب از پیش بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد

مؤلف: این روایت را صاحب علل الشرایع به سند خود از محمد بن اسماعیل از صالح از عبدالله و عقبه از آن جناب نقل کرده، و عیاشی آن را از جعفری از آن جناب روایت کرده است....

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران از امام ابی جعفر باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: خدای تعالی خلق را بیافرید در حالی که سایه ای بودند، آنگاه در همان عالم رسول خود محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را فرستاد، بعضی به وی ایمان آورده، بعضی تکذیبش کردند، آنگاه در خلقتی آخرین (که همین عالم ماده است) آن جناب را مبعوث فرمود، در این عالم آن عده ای به وی ایمان آوردند که در ((عالم اظله)) به وی ایمان آورده بودند، و کسانی نبوتش را انکار کردند که در آن عالم او را تکذیب کرده بودند، و آیه شریفه ((ما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل)) به همین دو عالم اشاره دارد.

مؤلف: ما در تفسیر آیه شریفه: ((و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی (...)) بحث مفصلی پیرامون عالم قبل از دنیا که به ((عالم ذر)) نامیده شده گذرانیدیم، و در آنجا روشن کردیم که آیات راجع به عالم ذر برای انسانیت عالمی دیگر اثبات می کند غیر این عالم مادی و محسوس و تدریجی و آمیخته با آلام و مصایب و گناهان و آثار سوء گناهان.

عالمی که به نوعی مقارنت، مقارن این عالم محسوس است، و در عین حال محکوم به احکام مادیت نیست، یعنی تدریجی نیست، آمیخته با آلام و مصایب و گناهان و آثار سوء گناه نیست، و از طریق حس مشاهده نمی شود، و تقدمش بر عالم ما تقدم زمانی نیست، بلکه تقدمش به نوعی دیگر از تقدم است، نظیر آن تقدمی که از آیه شریفه: ((ان یقول له کن فیکون)). استفاده می شود چون دو کلمه ((کن - باش)) و ((یکون - بود می شود))، هر دو از مصداق یک هستی برای هر چیز خبر می دهند، و آن مصداق وجود خارجی آن چیز است. چیزی که هست، این مصداق واحد، دو رو و دو سو دارد، یکی آن سوئی که به طرف خدای تعالی است، و دیگر آن سوئی که جنبه مادیت دارد، و معلوم است که جنبه ربانی هر چیزی مقدم بر جنبه مادی آنست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۴

و جنبه ربانی هر موجودی محکوم به غیر تدریج است، و نه زمانی است و نه غایب از پروردگارش و نه منقطع از او، به خلاف جنبه مادیش که محکوم به آن احکامی است که بر شمردیم. توضیحی درباره تعبیر ((ضلال)) در مورد عالم ذر، در بعضی روایات و روایتی که ما در این بحث روایتی آوردیم اشاره به همان عالم ذری دارد که در سابق گذشت، با این تفاوت که این روایت مزیتی مخصوص به خود دارد، و آن تعبیر لطیف ((ظلال)) است، چون اگر به خوبی و دقت در آن نظر شود منظور از آن بیشتر روشن می گردد. آری، در موجودات این عالم اموری است که از جهتی شبیه به سایه اشیاء است، و آن اینست که مانند سایه ملازم با اشیاء و حاکی از خصوصیات و آثار وجود اشیاء است، و در عین حال هم عین اشیاء است و هم نیست. برای اینکه ما وقتی به اشیاء نظر کنیم و نظر خود را تجرید نموده صرفاً از این نظر اشیاء را ببینیم که صنع خدا و فعل محض او است، و منفک و جدائی پذیر از او نیست - که البته نظری است حق و نگرشی است واقعی - در چنین نظری چیزی در اشیاء جز این نمی بینیم که تسلیم خدا و خاضع در برابر اراده خدا، و متذلل در برابر کبریائی او، و وابسته محض به رحمت او و امر ربوبی اویند، و به وحدانیت او و به آنچه به وسیله رسولانش فرستاده و به دینی که بر آنان نازل کرده ایمان دارند.

و این خصوصیات، وجودهائی همچون سایه برای اشیاء عالمند و در عین اینکه سایه آنها نیستند. البته این زمانی است که همانطور که گفتیم به اشیاء مادی نظر کنیم، و عالم ماده را اصل و معیار قیاس قرار دهیم، همچنانکه آیات قرآنی هم که غرضش بیان ثبوت تکلیف به توحید و بیان این معنا است که احدی از این تکلیف مستثناء نیست و روز قیامت همه از آن سؤال خواهند شد، همین نظر را زیر بنای بیانات خود قرار داده است.

حال، اگر موجودات را از جنبه یلی الربی (ارتباط با خدا) اصل قرار داده، عالم ماده را با موجوداتی که در آن است بر آن قیاس

کنیم - که البته این نظر نیز نظری است حق و نگرشی است واقعی - در چنین نظری این عالم همان سایه خواهد بود، و جنبه یلی الربی موجودات اصل و شخص صاحب سایه خواهد بود، همچنانکه آیه شریفه ((کل شیء هالک الا وجهه)) و آیه ((کل من علیها فان و یبقی وجه ربک))، به این جنبه اشاره دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۵

و اما آن روایتی که عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آورده که در تفسیر آیه ((فما کانوا لیومنوا بما کذبوا به من قبل)) فرموده ((خدا رسولان را مبعوث به سوی خلق کرد، در حالی که خلق در صلب پدران و رحم مادران بودند، کسی که در آن حال تصدیق کرد بعد از آن هم تصدیق کرد، و کسی که در آن حال تکذیب کرد در دنیا نیز تکذیب نمود)) روایتی است که حکم بدیهی عقل، مضمون آن را رد می کند، برای اینکه ظهور در این معنا دارد که نطفه انسانها در حالی که در پشت پدران و رحم مادران است، هم زنده است و هم عقل دارد و هم تکلیف، و ما بالضروره می دانیم که چنین نیست، و ما این حدیث را در بحثی که پیرامون آیه ((ذر)) داشتیم نقل و مورد ایراد قرار دادیم. پس، این حدیث به ظاهرش قابل قبول نیست مگر آنکه آن را حمل کنیم بر اینکه می خواهد بگوید: عالم ذر محیط به این عالم مادی تدریجی زمانی است، زیرا خود آن عالم، زمانی نیست، و وجود موجودات آن عالم بستگی به این زمان و آن زمان ندارد، و لیکن حمل این معنا بر روایت بعید است. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۶

آیات ۹۳ - ۷۵، سوره یونس

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَ هَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ (۷۵) فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ (۷۶) قَالَ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَ لَا يُفْلِحُ السَّحْرُونَ (۷۷) قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَ تَكُونُ لَكُمْ أَلْكَبَرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ (۷۸) وَ قَالَ فِرْعَوْنُ أَتَنْتُونِي بِكُلِّ سِحْرِ عَلِيمٍ (۷۹) فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ (۸۰) فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ (۸۱) وَ يَحِقُّ لِلَّهِ الْحَقُّ بِكَلِمَتِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (۸۲) فَمَا آءَمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَ إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ (۸۳) وَ قَالَ مُوسَى يَقَوْمِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ (۸۴) فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۸۵) وَ نَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (۸۶) وَ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَ أَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا وَ اجْعَلُوا بَيْوتَكُمْ قِبْلَةً وَ اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (۸۷) وَ قَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآءَ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّنَا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرُوا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۸۸) قَالَ قَدْ أُجِيبَتِ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَ لَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۸۹) \* وَ جَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عِدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۹۰) ءَالسَّنَّ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (۹۱) فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِدَنِّكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ ءَايَةً وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ ءَايَاتِنَا لَغَفْلُونَ (۹۲) وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صِدْقٍ وَ رَزَقْنَهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۹۳) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۷

ترجمه آیات

سپس (داستان موسی را از قرآن بر ایشان بخوان که) ما بعد از قوم نوح، موسی و هارون را مبعوث به نبوت نموده، به سوی فرعون و درباریان و با معجزاتی از معجزاتمان گسیل داشتیم، ولی از پذیرفتن دعوت ما استکبار ورزیدند، چون مردمی مجرم بودند (۷۵) پس همینکه حق از ناحیه ما برایشان آمد گفتند: این از آن سحرهای روشن است (۷۶) موسی گفت: آخر به چه جراتی حق را که برایتان آمده سحر میخوانید؟ با اینکه میدانید ساحران رستگار (و پیروز) نمیشوند (۷۷) گفتند: مثل اینکه شما با این نقشه به سراغ ما آمده‌ای که ما را از دینی که پدران خود را بر آن دین یافته‌ایم منصرف کنی، تا در نتیجه سروری بر ما و بر سرزمین ما را بدست

آوردید، و چون چنین است اِدا به شما ایمان نخواهیم آورد (۷۸) فرعون دستور داد: هر چه ساحر دانا و ماهر هست نزد من حاضر کنید (۷۹) همینکه ساحران جمع شدند موسی به ایشان گفت: سحر خود را هر چه آورده‌اید بیندازید (۸۰) همینکه انداختند موسی گفت: اینها که شما برای مبارزه با من آورده‌اید سحر است، و خدا به زودی باطلش می‌کند، چون خدا عمل مفسدان را اصلاح نمیکند (۸۱) خدا حق را با کلمات خود محقق می‌سازد، هر چند که مجرمها نخواهند (۸۲) (در آغاز) جز گروهی از فرزندان قوم او به موسی ایمان نیاوردند، آنها با ترس از اینکه فرعون و درباریان آنان را گرفتار سازند، چون فرعون در آن سرزمین تسلطی عجیب داشت و (در خونریزی) از اسرافکاران بود (۸۳) موسی گفت: اگر به راستی به خدا ایمان آورده‌اید و تسلیم او هستید باید بر او توکل کنید (۸۴) گفتند ما بر خدا که پروردگارمان است توکل می‌کنیم، پروردگارا ما را وسیله داغ دل گرفتن مردم ستمگر قرار مده (۸۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۸

و به رحمت ما را از شر مردم کافر نجات ببخش (۸۶) و ما به موسی و برادرش وحی کردیم که: در مصر برای مردمان فکر خانه کنید و خانه‌هایتان را پهلو و مقابل یکدیگر قرار دهید، و نماز بخوانید و مؤمنین را بشارت ده (۸۷) موسی (بعد از آنکه به کلی از به راه آوردن قومش مایوس شد از سوی خودش و برادرش) گفت: ای پروردگار ما! تو به فرعون و درباریان در زندگی دنیا زینت و اموال داده‌ای ای پروردگار ما! مثل اینکه خواستهای از راه خودت گمراهشان کنی، ای پروردگار ما اموالشان را در مسیر فناء قرار بده و دل‌هایشان را نیز سخت کن تا ایمان نیاورند، تا در آخرت عذابی دردناک بچشند (۸۸) خدای تعالی (در جواب نفرین موسی و هارون) گفت: نفرین شما مستجاب شد، پس شما بر کار پیشبرد دعوتتان همچنان استوار باشید و راه کسانی را که علم ندارند پیروی نکنید (۸۹) (این داستان موسی را نیز از قرآن برایشان بخوان که ما) بنی اسرائیل را از دریا عبور دادیم، فرعون و لشکریانش که به انگیزه بغی و یاغی گری آنها را دنبال می‌کردند غرق کردیم، فرعون در آن لحظه که داشت غرق می‌شد گفت: ایمان آوردم به خدایی که جز او معبودی نیست، همان خدایی که بنی اسرائیل به وی ایمان آوردند، و اینک من از مسلمانانم (۹۰) (خطاب رسید) حالا ایمان آوردی؟! در حالی که قبلاً نافرمانی کردی و از مفسدان بودی؟! (۹۱) اینک امروز بدنت را از آب بیرون می‌اندازیم، تا برای آیندگان آیت و عبرتی باشی، هر چند که بسیاری از مردم از آیت‌های ما غافلند (۹۲) (به شهادت اینکه) ما بنی اسرائیل را در منزلگاهی که همه آثار منزلی را داشت سکنی دادیم، و از انواع رزق طیب و پاک روزی دادیم، ولی (به جای اینکه متوجه آیت‌های ما شوند) اختلاف کردند، آن هم بعد از آنکه به حقانیت آیات ما یقین پیدا کردند. آری، پروردگار تو در روز قیامت در بین آنان و درباره موارد اختلافشان داوری خواهد کرد (۹۳)

بیان آیات

وقایعی از سرگذشت، پیغمبر اسلام (ص) و مسلمین، که داستان موسی (ع) به وقایع آن اشاره دارد

خدای تعالی بعد از ذکر داستانی از نوح (علیه السلام) و اجمالی از داستان انبیاء بعد از نوح و قبل از موسی (علیه السلام) در آیات قبل، اینک در این آیات رشته سخن را به داستان موسی و برادر و وزیرش، هارون و سرگذشتی که با فرعون و درباریان داشتند کشیده، و در عین اینکه داستان را بطور اختصار و کوتاه آورده، با سیاقی آورده که همه فصول آن با سرگذشت رسول اسلام و دعوتش از فرعون‌نصفتان قومش و طاغیان قریش منطبق است، و به فهرستی از سرگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مسلمین که ذیلاً ایراد می‌شود اشاره دارد: ۱- ایمان نیاوردن طاغیان قریش ۲- ایمان آوردن ضعفای قریش و غیر قریش که تحت شکنجه آن طاغیان بودند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۵۹

۳- ناگزیر شدن جمعی از مسلمانان ضعیف به اینکه از شهر و وطن خود کوچ کنند ۴- هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با جمعی از مومنین به مدینه طیبه ۵- تعقیب مؤمنین به وسیله فرعون‌نصفتان این امت و درباریان آنان ۶- هلاکت آن فراعنه به

کیفر گناهانشان ۷- منزل دادن خدای تعالی مؤمنین را به برکت اسلام در منزلگاهی صدق ۸-

روزی دادن به آنان از طبیات ۹- اختلاف کردن مؤمنین بعد از آنکه حق برایشان معلوم گشت ۱۰- اینکه خدای تعالی به زودی در بین آنان داوری خواهد کرد.

پس ، بنابر این همه موارد مذکور تصدیق آن اسراری است که خدای سبحان در این آیات به پیامبرش سپرده و به زودی امتش با تاءویل آن اسرار و خارجیت آنها روبرو خواهد شد، و نیز همه اینهایی که ذکر شد تصدیق کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خطاب به اصحاب و امتش فرمود، و آن این بود که به زودی راه و روشی را که بنی اسرائیل پیش گرفتند پیش خواهید گرفت ، حتی اگر بنی اسرائیل به سوراخ مارمولکی رفته باشند شما هم خواهید رفت .

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَ هَارُونَ... یعنی ما پس از آن ، یعنی بعد از نوح و رسولان بعد از او موسی و برادرش هارون را با آیات خود به سوی فرعون و درباریان او - مردمی از نژاد قبطه که با فرعون خصوصیت داشتند - گسیل داشتیم ، ولی فرعون و درباریان او از پذیرفتن آیات ما استکبار ورزیدند، و به ارتکاب جرم ادامه دادند.

فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا... از ظاهر کلام چنین بر می آید که منظور از کلمه ((حق)) آیات و معجزه حق است ، از قبیل ازدها شدن عصا و ید بیضاء، که خدای تعالی آن دو را به حق آیت و دلیل بر رسالت موسی (علیه السلام) قرار داد، و جمله مورد بحث میفرماید: همینکه معجزاتی به حق برای آنان آمد (به جای اینکه شکر بیرون آمدن از حیرت را بجای آورند) با لحنی مؤکد گفتند: ((ان هذا لسحر مبين - محققا و قطعا این سحری است که سحر بودنش واضح است)) و کلمه ((هذا)) اشاره به همان آیت حق می کند.

و علت اینکه آیت را حق خوانده در قبال تعبیر نابجایی است که کفار کردند، و آن را سحر خواندند. گفتگوی موسی (ع) با فرعونیان و...

قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا... میفرماید: موسی (علیه السلام) وقتی سخنان آنان را شنید که به معجزه حق ، تهمت سحر زدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۰

آن هم سحری واضح ، از در انکار به آنان پاسخ داد، پاسخی در شکل سوال و استفهام و پرسید: ((اتقولون للحق لما جاءكم)) که تقدیرش : ((اتقولون للحق لما جاءكم انه لسحر مبين - بعد از آنکه حق نزدتان آمد میگویید آن سحری واضح است)) میباشد آنگاه همین استفهام انکاری را تکرار کرده میپرسد: ((اسحر هذا - آیا این سحر است؟)).

بنابر این ، مقول قول ((یعنی جمله انه لسحر مبين)) در جمله استفهامی به جهت اختصار حذف شده ، چون استفهام دوم بر آن حذف شده دلالت میکرد. و جمله ((و لا یفلح الساحرون)) ممکن است جمله‌ای حالیه باشد تا انکاری که جمله ((اسحر هذا)) بر آن دلالت می کرد را تعلیل کند، و بفهماند اگر تهمت شما مورد انکار ما واقع شده برای اینست که ساحران رستگار نمیشوند. و ممکن هم هست جمله‌ای اخباری و بیانی مستقل باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواسته است در این جمله خود را مبرای از ارتکاب سحر و نزدیک شدن به آن سازد، چون آن جناب معتقد بود که خودش رستگار و ساحران محروم از رستگاریند.

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا... کلمه ((لفت)) مصدر و به معنی صرفنظر کردن از چیزی است ، و معنای جمله ((لنلفتنا)) در این آیه اینست که فرعون و درباریان او موسی (علیه السلام) را مورد عتاب و نکوهش قرار داده به او گفتند: ((اجئنا لئلفتنا - آیا به سر وقت ما آمدهای تا ما را منصرف سازی))، ((عما وجدنا علیه آباءنا - از آن دین و سنتی که پدرانمان را بر آن دین یافتیم؟)).

و منظورشان از کلمه ((عما: از آنچه)) همان سنت و طریقه نیاکانشان بوده ، ((و تكون لکما الکبریاء فی الارض - تا در نتیجه کبریایی در زمین از آن خودتان شود؟)). منظورشان از کبریایی ، ریاست و حکومت و گسترده شدن قدرت و نفوذ اراده است ، و خواسته‌اند بگویند: شما دو تن منظورتان از دعوت دینی اینست که آن را وسیله قرار دهید برای اینکه طریقه ما را که در سرزمین ما



مستقر گشته باطل و بی اعتبار ساخته ، طریقه جدیدی که خودتان مبتکر آن هستید جایگزین طریقه ما کنید، و با اجرای آن در بین مردم و ایمان آوردن ما طبقه حاکم به شما و مطیع شدنمان برای شما کبریا و عظمتی در مملکت کسب کنید.

و به عبارتی دیگر: شما آمده اید برای اینکه دولت فرعون و حکومت ریشه دار و چندساله قبطیان را مبدل به دولتی اسرائیلی کنید، دولتی که قائم به امامت و قیادت شما دو تن باشد، و ما هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد و نخواهیم گذاشت به آرزویی که از این دعوت مزورانه دارید برسید.

وَقَالَ فِرْعَوْنُ أَتُونِي بِكُلِّ سِحْرِ عَلِيمِطُورِي كَمَا فِي مَشْرُوحِ دَاوُدَ أَنَّ فِي الْقُرْآنِ كَرِيمِ آتَمَدَه وَ حَتَّى اَزْ آيَاتِ بَعْدِي اِسْتَفَادَه مِي شُود، جمله مورد بحث دستوری بود که فرعون به درباریان خود داد تا با جمع آوری ساحران به معارضه با معجزات موسی پردازند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۱

فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةَ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا... یعنی بعد از آنکه ساحران آمدند و رو در روی موسی قرار گرفته آماده معارضه شدند، موسی (علیه السلام) به آنان فرمود: آنچه از طناب و چوب دستی که میخواهید بیندازید (و نمایش دهید). چون ساحران چوب دستی و طنابهای آماده کرده بودند تا بیندازند و با افسونها که داشتند آنها را به صورت مار و اژدها در آورند. بیان حقیقت سحر از زبان حضرت موسی (ع)

فَلَمَّا أَلْقُوا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرُ... همینکه انداختند موسی به آنان فرمود: آنچه شما آوردهاید سحر است. و این فرمایش موسی بیان حقیقتی است از حقایق، تا عملی که خودش انجام میدهد بر آن حقیقت منطبق گردد، و آن عمل این بود که عصای خود را انداخت، عصایش اژدهایی شد و تمامی چوب دستی و طنابهای ساحران را بلعید، و دوباره به صورت اولش برگشت.

و حقیقتی که گفتیم عملش بر آن منطبق گردید، اینست که سحر، کارش این است که غیر حق و غیر واقع را در حس مردم و انظار آنان به صورت حق و واقع جلوه دهد، و چون این عمل فی نفسه کاری باطل است، و چون خدای تعالی طبق سنت جاری که بر مستقر کردن حق و احقاق آن در عالم تکوین و نیز بر محو باطل دارد و زود آن را ابطال خواهد کرد، لاجرم دولت، همواره برای حق بوده هر چند که باطل احياناً جولتی داشته باشد. و به همین جهت جمله ((ان الله سيضلّه)) را چنین تعلیل کرد که: ((ان الله لا يصلح عمل المفسدين))، برای اینکه صلاح و فساد دو امر متقابل و ضد یکدیگرند، و سنت الهی بر این جاری است که آنچه را صلاحیت اصلاح دارد اصلاح کند، و آنچه را صلاحیت فساد دارد فاسد سازد، به این معنا که اثر متناسب و مختص به هر یک از صلاح و فساد را بر صالح و فاسد مترتب کند. و اثر عمل صالح اینست که بتواند با سایر حقایق عالم در جریان نظام عالم همدست و هماهنگ شود، و معلوم است که چنین عملی قهراً با سایر حقایق مزوج و مخلوط می شود، و به طفیل اینکه خدای تعالی کل نظام را اصلاح می کند آن عمل را نیز اصلاح می کند و آن را طبق مقتضایی که طبیعتش دارد به جریان میاندازد، و اثر عمل فاسد اینست که مناسب و ملایم با سایر حقایق عالم در مقتضای طبع آنها نباشد، و در جریان آن حقایق طبق طبع و جبلتی که دارند این یک عمل بر خلاف آن جریان حرکت کند، پس چنین عملی فی نفسه امری است استثنایی، و معلوم است که اگر با حفظ فسادهای خدای تعالی بخواهد آن را اصلاح کند، باید کل نظام را فاسد سازد و کل اسباب و حقایق عالم را بر طبق مسیر آن یک عمل فاسد به جریان اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۲

و چون چنین چیزی ممکن نیست، قهراً سایر اسباب عالم با همه قوا و وسایل مؤثرش با آن عمل فاسد معارضه می کند، اگر توانست آن را به سیره صالح بر میگرداند، و گرنه بطور قطع آن را باطل و فانی و از صفحه وجود محو می سازد.

و این حقیقت لازمه‌های دارد و آن اینست که سحر و هر باطل دیگری در عالم وجود دوام نمییابد، و خدای تعالی در مواردی از کلام مجیدش به این لازمه تصریح نموده و جنبه منفی آن را امضاء فرموده، از آن جمله می فرماید: ((و الله لا يهدي القوم الظالمين))، و نیز فرموده: ((و الله لا يهدي القوم الفاسقين))، و نیز فرموده: ((آن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب))، و از همین آیات



است آیه مورد بحث که می فرماید: ((ان الله لا یصلح عمل المفسدین)).

و همین لازم را در جانب اثباتش امضاء نموده، در آیه بعد از آیه مورد بحث میفرماید: ((و یحق الله الحق بکلماته و لو کره المجرمون))، که - ان شاء الله - بزودی توضیحش می آید.

و یحقُّ اللهُ الحَقَّ بِکَلِمَاتِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمُونَ بعد از آنکه خدای تعالی از آن حقیقتی که قبلاً گفته شد از جانب منفیش پرده برداری کرد و فرمود که خدای تعالی عمل مفسدان را اصلاح نمیکند، اینک در این آیه از جانب اثباتش نیز پرده برداشته می فرماید: خدای تعالی با کلماتش حق را به کرسی می نشاند، و در آیه و سوره ای دیگر بین نفی و اثبات جمع نموده و از هر دو جنبه پرده برداری کرده می فرماید ((لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون)).

از همینجا است که یک احتمال به نظر قوی می شود و آن اینست که منظور از ((کلمات)) در آیه شریفه اقسام قضاها و فرامین الهی باشد که در شوون همه موجودات عالم به حق و بر طبق حق جاری است. آری، قضای الهی ممضاء و سنتش جریان یافته بر اینکه در نظام عالم بین حق و باطل اصطکاک و برخورد برقرار کند و باطل را بدون درنگ فانی و اثرش را محو کند و حق را بر همان جلاء و جلوهای که داشت باقی بگذارد و این همان معنایی است که آیه شریفه زیر بیانش نموده می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۳

((انزل من السماء ماء فسال اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله کذلک یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض)) و ما - ان شاء الله تعالی - در ذیل همین آیه در تفسیر سوره رعد بحثی کامل و مفصل در پیرامون این معنا خواهیم داشت.

و حاصل کلام اینکه: موسی (علیه السلام) به این منظور این حقیقت را برای فرعونیان بیان کرد که آنان را بر سنت حقه الهی که از آن در غفلت بودند واقف سازد، و هم به این منظور که دلهای ساحران را برای درک و دریافت معجزهای که بزودی ظاهر می سازد آماده کند، تا غلبه معجزه بر سحر و ظهور حق علیه باطل را بهتر بفهمند. و به همین جهت بود که می بینیم بنا به تفصیلی که خدای سبحان در موارد دیگری از کلامش آورده ساحران به محض اینکه معجزه آن جناب را دیدند بدون درنگ ایمان آورده خود را برای سجده در برابر خدای تعالی به زمین افکندند.

((و لو کره المجرمون)) - خدای تعالی در بین اوصاف فرعونیان تنها صفت مجرم بودنشان را یاد آور شده و این بدان جهت است که در این ماده معنای قطع کردن هست، پس گویا خواسته است بفهماند که فرعونیان راه حق را به روی خود قطع کرده اند، و بنیان خود را بر این اساس نهادهاوند، و نتیجه این وضع این شده که از ظهور حق کراهت داشته باشند. و به همین جهت است که خدای تعالی وقتی کراهت از ظهور حق را به آنان نسبت میدهد به دنبالش در جمله مورد بحث میفهماند علت کراهتشان اینست که مجرمند، و در همین معنا جمله فاستکبروا و کانوا قوما مجرمین است که در اول این آیات قرار داشت.

فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا - ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ... مراد از ((ذریه من قومه)) که به موسی (ع) ایمان آوردند واقوال مفسرین در این باره

بعضی از مفسرین گفته اند ضمیر در کلمه ((قومه)) به فرعون بر میگردد، و معنای آیه اینست که: فرعونیان به موسی ایمان نیاوردند مگر ذریه‌های از قوم فرعون، و آن ذریه‌های که از قوم فرعون ایمان آوردند مادرانشان از بنی اسرائیل و پدرانشان از نژاد قبطی بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۴

و ذریه نامبرده راه مادران را پیش گرفته به موسی ایمان آوردند. بعضی دیگر گفته اند: ذریه بعضی از اولادهای همان قبطیان بودند. و بعضی دیگر گفته اند: منظور از این ذریه همسر فرعون و مومن آل فرعون است که داستانشان را قرآن هم آورده، و نیز کنیز و زنی آرایشگر بودند که در خدمت همسر فرعون بودند.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به موسی برمیگردد، و منظور از ((ذریه‌های از قوم موسی)) جماعتی از بنی اسرائیل است که سحر آموخته بودند و در زمره ساحران در آن صحنه شرکت داشتند و از هواداران فرعون بودند و با دیدن معجزه موسی به وی ایمان آوردند. بعضی دیگر گفته اند: منظور از ذریه، همه بنی اسرائیل است که ششصد هزار نفر بودند، و اگر آنان را - با اینکه جمعیتی بسیار بودند - ذریه نامیده برای اینست که به ضعف آنان اشاره کند. و بعضی دیگر گفته اند: منظور از ذریه، دودمان اسرائیل است، آنهایی که موسی به سویشان مبعوث شده بود و در طول زمان هلاک شدند. لیکن وجوه و اقوالی که نقل شد وجوه ضعیفی است، چون در این آیات و سایر آیاتی که به این داستان اشاره دارد، هیچ دلیلی لفظ بر این وجوه وجود ندارد.

و آنچه از سیاق و زمینه گفتار برمی آید و آیه شریفه نیز ظهور در آن دارد اینست که ضمیر به موسی برگردد، و منظور از جمله ((ذریه من قومه)) بعضی از افراد ضعیف و طبقه ناتوان بنی اسرائیل است، و اما بزرگان و اشراف و توانگران بنی اسرائیل ایمان نیاوردند. اعتبار عقلی هم موید این ظهور است، چون ما می دانیم که همگی بنی اسرائیل اسیر و در تحت استعمار و استثمار فراعنه و محکوم به حکم آنان بودند، و معمولا عادت در امثال این موارد بر این جاری است که (طبقه ضعیف سر از اطاعت حاکم برداشته پیرو پیامبرش می گردد و) طبقه اشراف و توانگران به هر وسیله ای که شده مقام اجتماعی و حیثیت خانوادگی خود را حفظ می کنند. آری، تا بوده چنین بوده که در چنین مواقعی طبقه اشراف سعی می کنند به هر وسیله‌ای به درگاه جباران تقرب بجویند، و آن دستگاه را با دادن مال و تظاهر به خدمتگذاری و وانمود کردن به اینکه خیرخواه دستگاہند و با دوری کردن از هر عملی که خوشایند دستگاه نیست رضایت دستگاه را به دست آورند. اقویای بنی اسرائیل نیز از این روش مستثناء نبودند و نمیتوانستند بطور آشکار و علنی با موسی موافقت نموده تظاهر کنند به اینکه به وی ایمان آورده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۵

علاوه بر این، داستانهایی که در قرآن کریم از بنی اسرائیل حکایت شده عادلترین گواه است بر اینکه بسیاری از گردنکلفتان و مستکبرین بنی اسرائیل تا اواخر عمر موسی (علیه السلام) به وی ایمان نیاوردند هر چند که به ظاهر تسلیم او شده و در همه دستوراتش اطاعتش می کردند، چون دستوراتی که آن جناب صادر می کرد همه برای نجات بنی اسرائیل بود، از اقویا نیز میخواست که در این راه بذل مساعی کنند، و این چیزی نبوده که اقویا از پذیرفتنش سر باز زنند برای اینکه آنچه موسی میگفت به صلاح قومیت و حریت آنان و به نفع تک تک افراد آنان بود، پس نباید اطاعتشان از این دستورات را پای ایمان به حساب آورد. آری، اطاعت در اینگونه امور امری است، و ایمان آوردن به خدا و بدانچه رسول خدا آورده امر دیگری.

و بنا بر این، معنای کلمه ((و ملائهم)) روبراه می شود به اینکه ضمیر را به ذریه برگردانیم، و کلام چنین معنا دهد که کسی به موسی ایمان نیاورد مگر ذریه‌های از قوم موسی که با ترس و لرز از فرعون و از اقویای بنی اسرائیل ایمان آوردند، و در نتیجه کلام این معنا را افاده کند که: ضعفای از بنی اسرائیل در ایمان آوردن هم از فرعون ترس داشتند و هم از اشراف قوم خود، زیرا چه بسا که اشراف، آنان را از ایمان آوردن منع می کردند، حال یا به خاطر اینکه خودشان ایمان نداشتند و یا به خاطر اینکه پیش فرعون تظاهر کنند که ما هوادار توایم، و به این وسیله او را دلخوش سازند تا او هم بر اینان تنگ نگیرد و یا حد اقل کمی از شدت آزار و اذیتشان بکاهد.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که: ضمیر، به فرعون برمیگردد، و دلیل آورده‌اند که فرعون یک نفر نبوده بلکه درباریانی داشته و به این جهت ضمیر جمع ((هم)) در اینجا به کار رفته، و یا گفته اند به ذریه برمیگردد، چون ملا ذریه‌های از قبض بوده اند، تفسیری است که به هیچ وجه قابل قبول نیست، مخصوصا وجه اول ((ان یفتنهم)) یعنی ذریه موسی در حالی که ایمان می آورند از آن ترس داشتند که ملا و اشراف بنی اسرائیل آنان را عذاب دهند تا دوباره به کیش ایشان برگردند. و منظور از جمله ((وان فرعون لعال فی الارض)) اینست که این ترس را داشتند، و ظرف هم چنین ظرفی بود که فرعون تسمه از پشت همه کشیده بود و در ظلم و تفرعن از حد گذشته بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۶



مؤمنین به موسی (علیه السلام) در پاسخ دعوت موسی که فرمود: بر خدا توکل کنید گفتند: بر خدا توکل می کنیم، و سپس دعا کردند که پروردگارا ما را فتنه مردم ستمکار مکن. پس، معلوم می شود دعایی که کردند نتیجه توکلی بوده که بر خدای تعالی کردند، و آن دعا این بود که اولاً لباس ضعف و ذلت را از تن آنان بر کند و ثانیاً آنها را از قوم ستمکار نجات دهد.

خواسته و دعای اولشان همان است که در جمله ((ربنا لا تجعلنا فتنه للقوم الظالمین)) به آن اشاره کردند، و علت و انگیزه اینکه چنین حاجتی را خواستند اینست که آنچه اقویای ستمگر را بر ضعفای مظلومین غره و مسلط می کند ضعف (و ظلمپذیری) طبقه ضعیف است. پس ضعیف به علت همان ضعفی که در او است فتنه قوی و مورد ستم او است، همچنانکه در قرآن کریم اموال و اولاد را - بدان جهت که جاذبه و محبوبیت دارد - فتنه انسان خوانده و فرموده: ((انما اموالکم و اولادکم فتنه)) و معلوم است که دنیا برای طالب آن فتنه است، پس اینکه از پروردگارشان خواستند که آنان را برای قوم ستمکار فتنه قرار ندهد، در حقیقت درخواست این بوده که ضعف و ذلت آنان را با سلب غرض از آن سلب کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۸

ساده تر بگوییم: خواسته اند بگویند ضعف و ذلت ما سبب فتنه ستمکاران است، ولی به جای اینکه رفع سبب را بخواهند رفع غرض و مسبب را خواسته اند.

و اما خواسته و دعای دومشان همان بود که خدای تعالی در جمله دوم: ((و نجنا برحمتک من القوم الکافرین)) از آنها حکایت کرده است. امر به خانه سازی برای بنی اسرائیل

وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوتًا... کلمه ((تبوءا)) تشبیه امر از باب تفاعل است، و مصدرش تبوی و به معنای مسکن گرفتن و منزل گزیدن است، و کلمه ((مصر)) نام شهر و یا کشور فرعون است، و کلمه ((قبله)) در اصل، بنای نوع از مصدر بوده مانند بنای نوع ((جلسه)) یعنی حالت نشستن، و قبله به معنای آن حالتی است که باعث می شود دو چیز مقابل هم قرار گیرد. پس کلمه ((قبله)) مصدری است به معنای فاعل، و معنای جمله ((و اجعلوا بیوتکم قبله)) اینست که خانه های خود را متقابل بسازید بگونه ای که بعضی رو بروی بعضی دیگر و در جهتی واحد قرار بگیرند. و منظور از این فرمان این بوده که موسی و هارون بتوانند برای امر تبلیغ دسترسی به آنان پیدا کنند و آنها بتوانند نماز را به جماعت بخوانند، همچنانکه جمله بعدش که می فرماید: ((و اقموا الصلاة)) از آنجا که بدنبال جمله مورد بحث قرار گرفته دلالت و یا حداقل اشعار بر این معنا دارد که منظور از آن فرمان تمکن از نماز جماعت است.

و اما اینکه فرمود: ((و بشر المومنین))، سیاق و زمینه گفتار دلالت می کند بر اینکه منظور از آن، بشارت به اجابت خواسته‌های است که در دعای مذکور در دو آیه قبل یعنی: ((ربنا لا تجعلنا فتنه...)) از خدا خواسته بودند.

و معنای آیه مورد بحث این است که: ما به موسی و برادرش وحی کردیم که شما برای قومتان خانه هائی در مصر بسازید تا در آن سکونت کنند - از این قسمت بر می آید کانه تا آن موقع بنی اسرائیل زندگی شهری نداشتند، بلکه مانند صحرائشینان در خیمه ها و مکانهایی نظیر خیمه زندگی می کردند - و شما و قومتان خانه هایتان را رو بروی هم و در یک جهت قرار دهید، تا دیوار به دیوار یکدیگر باشد، و امر تبلیغ و مشاوره و تشکیل اجتماع برای نماز ممکن باشد، و نماز را بپا دارید، و توای موسی مؤمنین را بشارت بده به اینکه خدای تعالی بزودی آنان را از شر فرعون و قومش نجات خواهد داد.

وَ قَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا... کلمه ((زینة)) بناء نوع از مصدر ((زین)) به معنای آراستن است، و آن حالت و وضعی است که موجودی، آن را به خود میگیرد و باعث می شود که موجودی دیگر جذب به آن شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۶۹

و نسبت بین زینت و مال نسبت ((عموم من وجه)) است، زیرا بعضی از زینتها مال نیست و چیزی نیست که مورد معامله قرار گیرد و در مقابل آن، مالی بدهند، مانند خوش صورتی و قامت موزون، و بعضی از مالها هم زینت نیست، مانند چهار پایان و اراضی،

و بعضی از زینتها هم مال و هم زینت است، مانند زیور آلات. و اینکه در آیه شریفه بین زینت و مال مقابله شده و آن را در مقابل این قرار داده به ما میفهماند که منظور از زینت تنها جهت زینت است، با قطع نظر از مالیت آن. و خلاصه کلام، منظورش چیزهایی از قبیل جواهرات و زیور آلات و جامه فاخر و اثاث تجملی و ساختمانهای زیبا و امثال آن است.

((ربنا لیضلوا عن سبیلک)) - بعضی از مفسرین گفته اند: لام در جمله ((لیضلوا)) لام عاقبت است، و معنای آیه اینست که ((خدایا! تو به فرعون و فرعونیان زینت و اموال دادی، و نتیجه و عاقبتش این شد که بندگانت را از راهت گمراه کنند))، نه لام تعلیل و یا به عبارتی لام غرض تا معنایش این شود که ((توبه همین منظور مال و زینت به آنان داده ای)) چون ما با ادله ای روشن می دانیم که خدای تعالی چنین کاری نمیکند، یعنی به غرض گمراهی بندگانش به دشمنانش مال و زینت نمی دهد، همانطور که میدانیم هیچ رسولی را مبعوث نمیکند به اینکه مردم را به ضلالت وادار کند، و نیز می دانیم که خدای تعالی از مردم ضلالت را نخواسته و به این منظور مال دنیا به آنان نمیدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۰

ابتداء به اضلال، بر خداوند محال است ولیاضلال برای مجازات محال نیست و مال و زینت دادن به فرعونیان از این باب بوده است و این سخن در جای خود سخن حقی است لیکن باید دانست که تنها اضلال ابتدایی است که بر خدا محال است، و خدای تعالی نه کسی را گمراه میکند و نه رسولش را به این منظور میفرستد و نه مال دنیا را به این منظور به کسی می دهد، و اما اضلال مجازاتی و به عنوان کیفر در برابر گناهان نه تنها بر خدای تعالی محال نیست و دلیلی بر امتناع آن نداریم، بلکه کلام مجید خدا آن را در مواردی بسیار اثبات کرده است. چه مانعی دارد که خدای تعالی فرعون و درباریانش را که اصرار بر استکبار داشتند و دست از ارتکاب جرائم بر نمیداشتند مال و زینت زیادی به آنان بدهد تا دست به اضلال بزنند و جرمشان بیشتر و عقابشان افزونتر گردد؟ و چه بسا از مفسرین که گفته اند: حرف ((لام)) در کلمه ((لیضلوا)) لام دعاء است. و چه بسا که گفته اند: در این کلام حرف ((ان و لا)) در تقدیر است، و تقدیر آن: ((ثلا یضلوا عن سبیلک)) است، و لیکن سیاق آیه مساعد با هیچ یک از این دو وجه نیست.

و کلمه ((طمس)) - بطوری که گفته شده - به معنای آنست که چیزی به طرف پوسیدگی و کهنه شدن دگرگونی یابد. پس معنای اینکه موسی (علیه السلام) از خدای تعالی خواست: ((اطمس علی اموالهم)) اینست که: وضع اموال فرعونیان را به سوی فنا و زوال تغییر دهد. و اینکه درخواست کرد: ((واشدد علی قلوبهم)) منظور از ((شد)) (گره زدن و بستن) معنایی در مقابل ((حل)) (گشودن و باز کردن) است، و معنای گره زدن بر دلها اینست که خدایا دلهایشان را قساوت بده و آن چنان دلهایشان را ببند که به هیچ وجه راهی برای هدایت در آن نماند و گنجایش پذیرفتن حق را نداشته باشد و تا ابد ایمان نیاورند تا آنکه عذاب الیم را ببینند. و بنا بر این، شد بر دلها همان طبع کردن دلهاست که در قرآن بسیار آمده است و برای کلام موسی دو معنای دیگر کرده اند که معنای بعیدی است، یکی اینکه گفته اند: منظورش از شد بر قلوب پای بند کردن دلهایشان نسبت به اقامت در مصر است بطوری که به هیچ وجه از اقامت در آن منصرف نگردند تا بعد از طمس اموال بیشتر رنج ببرند، جای خالی آن اموال را ببینند و پیوسته تاسف بخورند. دوم اینکه گفته اند: منظور از شد بر دلها، کنایه از میراندن و هلاک کردن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۱

دعای موسی (ع) علیه فرعون و فرعونیان پس از یأس از هدایت آنان

پس بنابر تفسیری که ما برای کلمات آیه کردیم معنای آیه چنین می شود: موسی - بعد از آنکه از ایمان آوردن فرعون و درباریانش مایوس شد و بطوری که از سیاق گفتارش در دعا استفاده می شود یقین کرد که جز بر ضلالت خود و اضلال دیگران ادامه نمیدهد - عرضه داشت: پروردگارا! تو فرعون و هواداران او را در برابر کفر و طغیانشان کیفر بدی دادی، و آن کیفر این است که به آنان زینت و اموالی در زندگی دنیا دادی. پروردگارا! و این اراده تو بود که آنان با این زینت و اموال مغرور گشته



پیروان خود را از راه تو منحرف سازند، و اراده تو باطل شدنی نیست و غرضت هرگز لغو نمیباشد. پروردگارا! به همین ارادها و خشمی که بر آنان گرفته‌های ادامه بده و اموالشان را از مجرای نعمت بودن به مجرای نقت و عذاب تغییر ده و دل‌هایشان را مسدود کن تا در نتیجه ایمان نیاورند و به کفر خود ادامه بدهند، تا برسند به موقعی که در آن موقف دیگر ایمان سودی به حالشان ندارد، و آن زمانی است که عذاب الهی را ببینند. و این دعا از موسی علیه فرعون و درباریان‌ش همانطور که گفتیم بعد از آن بود که بطور کامل از ایمان آوردن آنها مایوس شد و یقین کرد که از زنده بودنشان انتظاری جز گمراهی و گمراه کردن وجود ندارد، نظیر دعایی که نوح (علیه السلام) علیه قومش کرد، و بنا به حکایت قرآن گفت: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفاراً)). و حاشا بر ساحت مقدس انبیاء (علیهم‌السلام) که سخنی بگویند که منشاش صرف حدس و گمان باشد، آن هم در موقعی که با رب العالمین - جلت کبریائه و عز شانه - سخن می گویند.

قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ فَاَسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ بطوریکه سیاق دلالت می کند خطاب در این آیه به موسی و هارون (علیهم‌السلام) است، می فرماید: دعای شما دو نفر مستجاب شد. با اینکه در آیه قبلی دعا را تنها از موسی حکایت کرد، و این خود موید گفته مفسرین است که گفته اند موسی هر زمان دعا می کرد هارون آمین میگفت، چون آمین هم خود دعا است، قهرا هر دو با هم دعا کرده اند، هر چند که متن دعا را تنها موسی (علیه السلام) گفته است.

کلمه ((استقیم)) تشبیه امر حاضر از مصدر ((استقامت))، و استقامت به معنای ثبات به خرج دادن در کاری است که در حال انجام است، و کاری که موسی و هارون به عهده گرفته بودند دعوت به سوی خدا و احیای کلمه حق بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۲

و منظور از جمله ((الذین لا یعلمون)) جاهلان از بنی اسرائیل است، و خدای تعالی در جای دیگر همه آنان را جاهل خوانده و فرموده: ((قال انکم قوم تجهلون)). استجابت نفرین موسی و هارون علیه فرعونیان

و معنای آیه این است که: خدای تعالی موسی و هارون را مخاطب قرار داد و فرمود: دعای شما دو تن مستجاب شد، اینکه عذاب الیم را بر فرعون و درباریان‌ش درخواست کرده بودید، و اینکه خواستید اموالشان را طمس و دل‌هایشان را سخت کنم پذیرفتم ((پس استقامت به خرج دهید)) و بر کاری که به عهده شما نهادام، یعنی دعوت بسوی الله و احیای کلمه حق ثبات قدم باشید، ((و زنهار، زنهار راه آنها را که نادانند پیروی مکنید)) آنها میخوانند که شما دو تن هر چه را که آنها به هوای دلشان و با انگیزه شهواتشان از شما خواستند برایشان انجام دهید. و در این تعبیر نوعی اشاره است به اینکه چیزی نخواهد گذشت که نادانها چیزهایی از موسی و هارون خواهند خواست که جامع همه آنها زنده کردن سنت جاهلانه و سیره قومی آنهاست.

و کوتاه سخن، آیه شریفه اجابت دعای موسی و هارون را ذکر می کند، دعایی که متضمن عذاب فرعون و درباریان او و موفق نشدن آنها به ایمان آوردن است، و به همین جهت در آیه بعدی وفای به این وعده را با خصوصیات که در آن بود ذکر می کند.

و در دعای موسی (علیه السلام) چیزی نبود که دلالت بر فوریت و یا تاخیر در نازل کردن عذاب داشته باشد، آیه بعدی هم که اجابت و قبول دعای موسی را متضمن است، و همچنین آیه ای هم که از وقوع حتمی آن وعده خبر می دهد، چیزی در این باب ندارد و روایات هم مطابق با آیات است. صاحب مجمع البیان از ابن جریح روایت آورده که گفت: فرعون بعد از نفرین موسی (علیه السلام) چهل سال زندگی کرد آنگاه اضافه کرده که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده، و در احتجاج همین روایت را از آن جناب نقل کرده و همچنین کلینی در کافی و عیاشی در تفسیر خود آن را از هشام بن سالم از آن جناب نقل کرده اند، و در تفسیر قمی از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (علیه السلام) همین معنا را روایت کرده است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۳

وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا... کلمه ((بغی)) و کلمه ((عدو)) مانند کلمه ((عدوان)) به معنای



ظلم است ، و کلمه ((ادراک)) در جمله ((حتی اذا ادركه الغرق)) و در هر جای دیگر به معنای رسیدن و پیوستن به چیزی و مسلط شدن بر آن است ، همچنانکه کلمه ((اتباع)) به معنای اینست که به آن چیز برسی و ملحق شوی . ایمان آوردن فرعون در آستانه هلاکت ، و مردود بودن ایمان و توبه او

((آمنت انه لا-اله الا-الذی آمنت به بنوا اسرائیل)) - یعنی همینکه بلای غرق او را دریافت ، گفت : ((آمنت انه)) که تقدیرش ((آمنت بانه)) است (ایمان آوردم به اینکه هیچ معبودی نیست به جز آن خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند). و اگر نگفت به ((الله)) بلکه معبود را توصیف کرد به آن معبودی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند، برای اینست که انگیزه‌هاش در ایمان آوردن طمع بوده ، که شاید با ایمان آوردنش دست یابد به آنچه بنی اسرائیل با ایمان آوردنش به آن دست یافتند، و آن عبور کردن از دریا و نجات یافتن از غرق شدن بود. و باز به همین جهت است که بین ایمان و اسلام جمع کرد تا به این وسیله اثر آن گناهی که بر آن اصرار داشت یعنی گناه شرک به خدا و استکبار بر خدا را بشوید. و بقیه الفاظ آیه روشن است .

ءَالْتَنَّ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ کلمه ((آلان)) - با ((آ)) ی مد دار - اصلش ((اءالان : آیا الان)) بوده ، یعنی آیا حالا ایمان می آوری ؟ حالا که عذاب خدا تو را درک کرده ؟ با اینکه ایمان و توبه هیچ کس در لحظه فرا رسیدن عذاب و آمدن مرگ از هر طرف قبول نیست . و تو قبل از این عصیان کردی و از مفسدان بودی و عمرت را در معصیت خدا بسر بردی و توبه را در موقع خودش انجام ندادی ، حال که وقت توبه فوت شده ایمان چه سودی به حالت دارد، و این موفق نشدن به ایمان و توبه همان چیزی است که موسی و هارون آن را از خدای تعالی خواستند. آری ، از خدا خواستند که فرعون را به عذاب اعلیم خود بگیرد و راه او را به سوی ایمان ببندد تا در تمامی طول زندگی ایمان نیاورد، مگر هنگامی که عذاب از هر طرف احاطه‌اش کرده باشد، هنگامی که نه ایمان سودی میبخشد و نه توبه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۴ فَاَلْتِيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ اٰيَاتِنَا لَعٰفِلُوْنَ کلمه ((ننجیک)) متکلم مع الغير از مضارع باب تفعیل (تنجیئ) است . و ((تنجیئ)) و همچنین ((انجاء)) - که مصدر باب افعال از نجات است - هم از نظر وزن و هم از نظر معنا شبیه به تخلیص و اخلاص هستند که از ثلاثی مجرد ((خلاص)) گرفته شده اند.

اشاره به رابطه نفس و بدن و بیان اینکه انسانیت انسان به نفس او است و بدن ، مرکب و ابزار کار نفس است و تنجیه به بدن فرعون ، دلالت دارد بر اینکه فرعون غیر از بدن چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب آن را از دست داده ، و آن چیزی که نامش ((فرعون)) بوده و بدن او بوده ، همان نفسی است که روح هم خوانده می شود، و این نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس آن را میگیرد، همچنانکه در آیات ذیل فرموده : ((الله یتوفی الانفس حین موتها))، و نیز فرموده : ((قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم))، و این نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او خبر می دهد به ((من)) و ((اینجانب))، و همین ((من)) است که انسانیت انسان به وسیله آن تحقق می یابد، همان است که درک می کند و اراده مینماید، و افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست ، البته ابزار کار نفس در کارهای مادی او و اما در کارهای معنوی ، نفس بدون حاجت به بدن کارهای خود را انجام میدهد.

و از آنجا که نفس و بدن با هم متحدند نام نفس را به بدن هم اطلاق می کنند، (و به بدن و جسم زید می گویند: این زید است ، با اینکه در حقیقت آن بدن زید نیست بلکه آن نفس زید است که بدن مرکب او است). دلیلی که شما، خواننده را در این باب قانع سازد همین کافی است که : بدن از روزی که متولد می شود تا روزی که میمیرد بطور دائم در حال تغییر است ، و دائما در معرض تبدل‌های طبیعی است که چه بسا تمامی بدن تحلیل برود و اجزای جدیدی جای تحلیل رفته ها را بگیرد و از بدنی که روز اول به دنیا آمد چیزی باقی نماند، بلکه بدن بدنی دیگر شود. و اگر حقیقت زید عبارت باشد از بدن او، همان بدنی که مادرش به دنیا آورده و کلمه زید هم نام آن باشد، باید در حال جوانیاش او را زید نامیم ، تا چه رسد به هفتاد سالگی و هشتاد سالگی که بطور قطع بدن

زمان تولد را ندارد، و حتما نام زید نام شخصی دیگر غیر او خواهد بود. و بر همین حساب اگر این شخص در جوانی کار خوبی و یا جنایتی کرده باشد در این سنین عمرش نه، میتوان پاداشش داد و نه کیفرش کرد، برای اینکه کار خوب از شخص دیگری بوده، و شخص دیگری غیر از این شخص جنایت کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۵

پس، این دلیل و دلیلهای دیگری مثل این، شواهدی است قطعی بر اینکه انسانیت انسان به نفس او است، نه به بدن او، و نامها نیز نام آن نفوس است نه نام بدنها، و این معنا را هر انسانی بطور اجمال میفهمد هر چند که در مقام تفصیل اگر به او بگویی بدن امروز تو غیر از بدن چند سال قبل تو است تعجب کند و حاضر به پذیرفتنش نباشد.

و کوتاه سخن اینکه، آیه شریفه ((الیوم ننجیک بدنک)) اگر صریح نباشد نزدیک به صریح است در اینکه نفوس بشر غیر از بدنهای آنان است، و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدنها، و اگر بدنها را نیز به نام صاحبش مینامیم به خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است. وجوهی که در معنای: ((ننجیک بدنک)) گفته شده و بیان اینکه علت انتساب نجات به بدن فرعون، اتحاد شدید بین نفس و بدن است

پس، معنای جمله ((ننجیک بدنک)) این شد که: ای فرعون ما بدن تو را از دریا نجات میدهیم و در می آوریم. و اگر بیرون آوردن بدن مرده فرعون را نجات بدن او خوانده، باز به خاطر همان اتحادی است که بین نفس و بدن هست، و این اتحاد باعث می شود عملی که با یکی از آن دو واقع شود به نحوی بر آن دیگری نیز واقع شود. ((لنكون لمن خلفك آية)) باز در این جمله بدن فرعون را فرعون خوانده و فرموده: بدنت را از دریا در آوردم تا برای آنها که بعد از تو می آیند آیت و مایه عبرت باشی و این تعبیر به وجهی نظیر تعبیر آیه شریفه ((منها خلقناکم و فیها نعیدکم)) است که خلقت انسانها را از زمین دانسته، و فرموده: شما انسانها را به زمین بر میگردانیم، با اینکه آنچه به زمین بر می گردد جسد آدمی است نه تمامی آدمی. پس اگر نسبت اعاده شدن به زمین را به انسان داده جز برای این نیست که بین انسان و بدنش اتحادی است که این نسبت را تصحیح می کند.

مفسرین در معنای جمله ((ننجیک)) اشکالی به نظرشان رسیده و بدین جهت گفته اند: این جمله نمی تواند از مصدر ((نجات)) باشد، زیرا باب افعال و تفعیل از نجات که ((انجاء)) و ((تنجیه)) باشد لفظ و ماده‌هاش دلالت دارد بر سلامتی آن کسی که نجات یافته، (وقتی گفته می شود: فلانی از غرق شدن و آتشسوزی نجات یافت که او را زنده در آورده باشند، و در آوردن بدن مرده و سوخته از دریا و آتش را نجات دادن نمیگویند). و اگر جمله مورد بحث از ماده نجات باشد باید بگوئیم خدای تعالی فرعون را زنده از آب بیرون آورده با اینکه می دانیم مرده‌هاش را بیرون آورد. پس، ناگزیر باید بگوئیم: این جمله از ماده ((نحوه)) گرفته شده که به معنای زمین بلند است، زمینی که سیل آن را نمیگیرد، و معنای آیه این است که: امروز ما بدنت را به بلندی زمین بیرون کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۶

و چه بسا بعضی از مفسرین که گفته اند: منظور از بدن در این جمله ((زره)) است، چون فرعون زرهی از طلا داشت که همه وی را به آن علامت میشناختند، و خدای تعالی فرعون را با آن زره به بالای آب آورد تا برای آیندگان آیت و عبرت باشد. و چه بسا که بعضی گفته باشند: تعبیر به تنجیه از باب استهزاء به فرعون بوده است.

و لیکن حق مطلب اینست که همه اینها تکلف و خود را بیهوده به زحمت انداختن است و هیچ حاجتی به این تکلفها نیست، چون خدای تعالی نفرموده: ((ننجیک)) تا آن اشکال متوجه شود و کسی بگوید: بیرون آوردن لاشه فرعون نجات فرعون نیست، بلکه فرموده: ((ننجیک بدنک)) که حرف باء برای آلت و یا سبب است، و معنایش اینست که: ما تو را با بدنت و یا به سبب بدنت نجات دادیم، و در صحت این نسبت عنایت به اتحادی است که گفتیم بین نفس و بدن برقرار می باشد.

علاوه بر اینکه اشکال اصلا وارد نیست، جوابی هم که داده اند صحیح نمیباشد، زیرا صرف اینکه جمله ((ننجیک)) را حمل کنیم بر قرار دادن بدن روی نجهای از زمین، اشکال را از اصل برطرف نمیسازد، برای اینکه آنچه به قول آنان بر بالای بلندی زمین قرار

گرفته بدن فرعون بوده، نه خود فرعون چون اگر خود فرعون بود باید زنده و سالم میبود ناگزیر باید بگویند: فرعون زنده از آب نجات یافته که این را هم نمی توانند بگویند. پس، چاره ای جز این ندارند که حرف ما را قبول کنند و بگویند نسبتی که در آیه شریفه به فرعون داده شده به عنایت اتحادی است که بین بدن و جسم آدمی وجود دارد، و در صورتی که این اتحاد مصحح اطلاق اسم انسان بر بدن انسان باشد، قهرا میتواند مصحح این نیز باشد که نجات دادن بدن انسان را نجات انسان بنامیم، مخصوصا در جایی که قرینهای هم باشد بر اینکه منظور از تنجیه، تنجیهای است که خاص بدن است، نه تنجیهای که مربوط به انسان است، و مستلزم زنده بیرون آوردن و سلامت جان و تن انسان هر دو است، و قرینهای که در مورد بحث ما هست کلمه ((بیدنک)) می باشد.

وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صِدْقٍ وَرَزَقْنَهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ مَعْنَايَ ((مبوء صدق)) که در وصف مسکن بنیاسرائیل آمده است و اشاره به مفهومی که از اضافه اشیا و مفاهیم به کلمه ((صدق))، استفاده می شود

یعنی ما بنی اسرائیل را سکنی دادیم در مسکنی صدق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۷

و اگر سکنی را اضافه به صدق کرده همچنانکه در مواردی دیگر ((وعد))، ((قدم))، ((لسان))، ((مدخل)) و ((مخرج)) را اضافه به صدق کرده و فرموده: ((وعد الصدق))، ((قدم صدق))، ((لسان صدق))، ((مدخل صدق)) و ((مخرج صدق)) همه به این منظور است که بفهماند لوازم معنا و آثاری که از این اشیا مطلوب است در این اشیا موجود میباشد، و به راستی موجود میباشد، بدون اینکه در چیزی از آثارش که به زبان دلالت التزامیه اش وعده آن را به طالبش می دهد دروغ بگوید، مثلا وعده صدق آن وعدهای است که وعده دهنداش زود به آن وفا می کند، و شخص موعود به آن وعده را خوشحال می سازد، وعدهای است که جا دارد موعود آن امید به آن ببندد، و آرزومند وقوعش باشد، و اما وعدهای که وعده صدق نباشد، قهرا وعده کذب است، کانه خود آن وعده به زبان دلالت التزامیه اش میگوید که: من آثار مطلوب را ندارم.

و بنا بر این، پس جمله ((مبوء صدق)) دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان بنی اسرائیل را در مسکنی سکنی داد که در آن، آنچه انسان از مسکن انتظار دارد موجود بوده است. یک انسان از مسکن مطلوب و مرغوب این را میخواهد که آب و هوای خوبی داشته باشد و سرزمینش پر از برکات و دارای وفور نعمت باشد و بتواند در آن استقرار یابد. و آن مسکن عبارت بود از نواحی بیت المقدس و شام که خدای - عزوجل - بنی اسرائیل را در آنجا سکنی داد و آن را سرزمین مقدس و نیز سرزمین مبارک نام نهاد. قرآن کریم داستان داخل شدن بنی اسرائیل در آنجا را ذکر فرموده است.

و اما اینکه بعضی گفته اند ((منظور از این ((مبوءاً صدق))، مصر است که بنی اسرائیل داخل آن شده خانه هایی برای خود ساختند)) معنایی است که قرآن شریف آن را ذکر نکرده. علاوه بر این، به فرضی هم که بنی اسرائیل بعد از غرق شدن فرعون دوباره به مصر برگشته باشند، سرزمین مصر برای آنان سرزمین مستقری نبوده، و سرزمینی را که سکونت در آن مستقر و دائمی نباشد ((مبوءاً صدق)) نمیخوانند.

آیه مورد بحث، یعنی جمله ((و لقد بوانا بنی اسرائیل ... من الطیبات)) سیاق شکایت و گلایه و سرزنش را دارد. شاهد اینکه آیه در چنین سیاقی است اینست که به دنبالش می فرماید: ((فما اختلفوا حتی جاءهم العلم - اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه به حقیقت امر علم پیدا کردند))، و نیز می فرماید: ((ان ربك يقضى بينهم - خدای تعالی بین آنان داوری خواهد کرد...)) که همه اینها بیانگر عاقبت وخیمی است که اختلاف آنان از روی علم و آگاهی بیار آورد. این جمله به منزله نتیجهای است که از نقل سرگذشت گرفته شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۸

و معنای آیه اینست که: ما نعمت را بر بنی اسرائیل تمام کردیم و آنان را در مسکنی که همه خصوصیات مطلوب از مسکن را دارا بود جای دادیم و بعد از سالهائی طولانی محرومیت و اسارت به دست قبطیان، از طیبات روزیشان دادیم و آنان را ملت واحدی

گردانیدیم و پراکندگیشان را به جمع تبدیل نمودیم ، ولی کفران نعمت کردند و دوباره در مورد حق اختلاف راه انداختند، و این اختلافشان ناشی از عذر نادانی نبود، بلکه عالما و عامدا اختلاف کردند، و پروردگار تو بطور حتم در بین آنان در آنچه اختلاف میکنند حکم خواهد کرد. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۷۹

آیات ۱۰۳ - ۹۴، سوره یونس

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكُتُبَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (۹۴) وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَسِرِينَ (۹۵) إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (۹۶) وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۹۷) فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤْنَسُ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (۹۸) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (۹۹) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَىٰ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (۱۰۰) قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۰۱) فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا - مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (۱۰۲) ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ (۱۰۳)

ترجمه آیات

اگر در آنچه بر تو نازل کرده‌ایم تردید داری از اهل کتاب که همیشه کتابهای آسمانی را میخوانند پرس ، سوگند می خورم که از ناحیه پروردگارت حق بر تو نازل شده بنا بر این باشی (۹۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۰

و نیز مبادا از آنهایی باشی که آیات خدا را تکذیب کردند، که اگر چنین باشی از زیانکاران خواهی شد (۹۵) محققا کسانی که خدا بر گمراهیشان حکم کرده ایمان نخواهند آورد (۹۶) هر چند که هر نوع آیتی برایشان بیاید، تا آنکه عذاب دردناک را ببینند (۹۷) چرا هیچ یک از شهرها و آبادیها ایمان نیاوردند که (ایمانشان به موقع باشد و) مفید به حالشان افتد، تنها قوم یونس بود که همینکه ایمان آورد عذاب ذلت آور دنیوی را از ایشان برداشتیم و تا مدتی دیگر از زندگی برخوردارشان کردیم (۹۸) و اگر خدا بخواهد تمام کسانی که روی زمینند ایمان می آورند، تو نمی توانی مردم را در فشار قرار دهی تا ایمان بیاورند (۹۹) و هیچ شخصی جز به اذن خدا ایمان نمی آورد، این خداست (که بعضی را موفق می کند و) بر کسانی که تعقل نمیکنند پلیدی را بر آنها قرار می دهد (۱۰۰) بگو نظر کنید به موجودات گوناگونی که در آسمانها و زمین است ، ولی چه فایده از این آیات و این اندازها، برای مردمی که ایمان نمی آورند (۱۰۱) آیا منتظر چه هستید؟ منتظر آنند که به سرنوشتی چون سرنوشت اقوام قبل از خود دچار شوند؟ بگو اگر چنین است پس منتظر باشید، من نیز با شما جزء منتظرانم (۱۰۲) اقوام گذشته را که گرفتار عذاب کردیم رسولان خود را از آن میان نجات دادیم و همچنین کسانی را که ایمان آورده بودند، این چنین بر خود لازم کرده ایم که مؤمنین را نجات دهیم (۱۰۳)

بیان آیات

این آیات متضمن استشهادی است بر حقانیت معارفی که در مورد مبدء و معاد و در باره قصص انبیاء و امتهای آنان ، در این سوره نازل شده ، که از جمله آن انبیاء نوح و موسی و پیغمبران بین آن دو و امت های آنان است ، که داستان آنها را که اهل کتابهای آسمانی در آن کتابها که قبل از نزول قرآن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل شده بود خوانده بودند بطور اجمال ذکر کرده است . آنگاه بیانی آورده که به منزله خلاصه دگیری از بیانات سابق است ، و آن اینست که آنان به هیچ وجه مالک نفس خود نخواهند شد که به دلخواه خود به خدا ایمان بیاورند مگر آنکه خدای تعالی اذن دهد، و خدا به کسی اذن می دهد ایمان آورد که خودش مهر بر دل وی زده باشد و پلیدی را بر او مسلط نکرده باشد، و گرنه کسی که کلمه الله (اراده و مشیت خدا) علیه او

محقق شده دیگر به خدا و آیات او ایمان نخواهد آورد، تا زمانی که عذاب را ببیند، در آن هنگام ایمان می آورد، ولی دیگر چه سود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۱

پس سنت جاری خدای تعالی اینست که مردم از ابتدای خلقت پس از آنکه اختلاف کردند دو طایفه مختلف شدند عده‌ای آیات خدا را تکذیب و عده‌ای دیگر تصدیق می کنند. و نیز سنتش بر این جریان یافته که در بین این دو طایفه به حق داوری کند، البته بعد از آنکه پیغمبران را فرستاده باشد، که در این هنگام پیغمبر هر قوم و مؤمنین آن قوم را نجات دهد، و دیگران را به هلاکت و عذاب خود بگیرد.

فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ... کلمه ((شک)) به معنای ((ریب)) و تردید است، و منظور از جمله ((مما انزلنا الیک)) معارف راجع به مبدأ و معاد، و سنت جاری الهی در سرنوشت امتها است، که در اوایل این سوره ذکر شد. و در جمله ((یقرؤن الکتاب من قبلک)) کلمه ((یقرؤن)) فعل مضارعی است که در استمرار، استعمال شده و جمله ((من قبلک)) حال است از کتاب، و عامل آن همان متعلق آن است که در تقدیر است، و تقدیر کلام ((منزلا من قبلک)) است، همه اینها که گفتیم بر اساس لحنی است که سیاق آیه دارد، و این مطالب را به دست می دهد.

و معنای آیه این است که: (فان كنت) اگر ای رسول گرامی ما (فی شك) در شك هستی نسبت به (مما انزلنا الیک) آنچه از معارف حقه و راجع به مبدأ و معاد که برایت نازل کردیم و آنچه از داستانها که بطور اجمال از قصص انبیاء برایت بیان نمودیم، قصصی که از سنت جاری خدا در خلقتش حکایت می کند و می فهماند که خدای تعالی هر قومی را اول دعوت می کند و سپس قضاء به حق می نماید. (فسل) پس سوال کن از اهل کتاب (الذین) آنها که دائما و بطور مستمر (یقرؤن الکتاب) کتابهای آسمانی را می خوانند ((من قبلک)) کتابهایی که قبلا نازل شده بود، سوگند می خورم (لقد جاء الحق من ربک فلا تکنن من الممترین) که از ناحیه پروردگارت آنچه آمده حق است، پس، از زمره مترددان و دودلان مباش.

از ظاهر این آیه بر می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) - العیاذ بالله - نسبت به حقیقت آنچه بر او نازل گردیده دچار تردید شده و لیکن آیه شریفه چنین لازمه ای ندارد. و این نوع خطاب همانطور که ممکن است متوجه کسی شود که به راستی دچار شک و تردید است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۲

همچنین ممکن است متوجه کسی شود که خودش، هم یقین بر صحت و حقانیت کلام دارد و هم بر دلیل آن. و نیز می توان گفت: این مطلب دلیلهای بسیار دارد، و دلیلش تنها آن نیست که در دست تو است و برای افاده این معنا بطور کنایه می گویند اگر در حقیقت این مطلب تردید داری دلیلهای بسیاری بر حقیقت آن هست و فایده اینگونه سخن گفتن اینست که اگر شنونده واقعا تردید دارد، به آن ادله رجوع کند، و اگر یقین دارد ولی یکی از آن ادله برایش مورد شک واقع شده به سایر ادله مراجعه کند.

و این جور سخن گفتن روشی است که در عرف تخاطب و تفاهم، شایع است، و عقلا به انگیزه قریحه ای که دارند این روش را در بین خود بکار می برند، مثلا وقتی می خواهند امری از امور را اثبات کنند، نخست به هر دلیلی که دارند استدلال می کنند، و سپس به طرف می گویند: اگر در این باره شک داری و یا فرض کنیم مطلوب را ایجاب نمی کند، دلیل دیگری بر این هست و آن فلان دلیل است، و خیال نکن که دلیل ما تنها آن بود که گفتیم. و این کنایه است از اینکه این مطلب دلیلهای بسیاری دارد که هر یک برای اثباتش کافی است، و احتیاج به بیش از یک دلیل ندارد. لیکن غرض از تکثیر آن اینست که به هر حال مطلب ثابت شود، چه با همه آن ادله و چه با یکی از آنها. استشهاد از اهل کتاب برای اثبات حقانیت معارف قرآن مجید

در نتیجه برگشت معنای کلام به اینست: این معارفی است که خدای تعالی آن را با حجت‌های قاطعی برایت بیان کرده، که عقول بشر را از قبول آن مضطر و ناگزیر می سازد و داستانهای است که همه از سنت جاری خدا در خلقتش خبر می دهد و آثار باستانی موجود هم شاهد بر آن است. خدای سبحان آن معارف و این داستانها را در کتابی بیان کرده که شکی در آن نیست، پس بر طبق



آنچه خدای تعالی بیان کرده حجت و دلیل وجود دارد، و علاوه بر آن، حجت دیگری نیز هست، و آن اینست که پیروان کتب آسمانی - البته آنهایی که به قرائت صحیح و درست آن آشنایند و آن را تحریف نمی کنند - این معارف و داستانها را در کتاب خود می یابند.

پس معلوم شد که در این میان مبدأ و معادی هست و دینی الهی وجود دارد که فرستادگان خدا، مبعوث به دعوت بشر به سوی آنند، و انبیای هیچ امتی از امتها را دعوت نکردند مگر آنکه آن امت در پذیرش دعوت پیغمبر خود دو طایفه شدند، یکی مؤمن و دیگری منکر و تکذیبگر. و خدای تعالی به دنبال این اختلاف آیتی فرستاده تا بین حق و باطل جدایی افکنده و بین اهل حق و باطل حکم کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۳

و این خود امری است که اهل کتاب نمی توانند انکارش کنند، تنها چیزی را که انکار کردند آیاتی از کتاب خود بود که به آمدن و بعثت خاتم الانبیاء - (صلی الله علیه و آله و سلم) - بشارت می داد و نیز جزئیاتی بود که آنها را تغییر داده و تحریف کردند. و یکی از اشارات لطیف قرآن اینست که خدای سبحان در داستانهایی که در این سوره آورده داستان هود و صالح را ذکر نکرده، و این بدان جهت است که تورات موجود در دست یهودیان آن زمان این دو داستان را نداشته، و همچنین قصه شعیب و سرگذشت مسیح را نیاورده چون همه اهل کتاب درباره این دو داستان، توافق نداشتند و منظور آیه مورد بحث این بوده که به داستانهایی استشهاد کند که همه اهل کتاب آنها را قبول دارند و نمی توانند انکارش کنند.

پس، این آیه حجتی را که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) القاء می کند که در استدلال برای مردم هم وزن آیه زیر است که می فرماید: ((اولم یکن لهم آیه ان یعلمه علماء بنی اسرائیل)).

علاوه بر این، سوره مورد بحث از اولین سوره هائی است که در مکه نازل شده و در آن ایام، خصومت بین مسلمانان و اهل کتاب شدت نگرفته بود، و شدت این خصومت مخصوصا در مورد یهود در مدینه بالا گرفت، زمانی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن شهر هجرت فرمود و جنگهایی بین مسلمین و یهود واقع شد، آن روزها بود که کار دشمنی را بدانجا رساندند که به کلی نبوت را انکار نموده - و بنا بر حکایت قرآن کریم - گفتند: ((ما انزل الله علی بشر من شیء)).

پس، این بود آن معنائی که سیاق و زمینه گفتار، به آیه مورد بحث می دهد. و من خیال می کنم اگر خواننده عزیز این آیه و سایر آیاتی را که مناسب آنست - یعنی آیاتی که خدای تعالی در آن، رسول گرامی خود را مخاطب قرار داده و حقانیت دینی که بر او نازل شده است را بیان می کند، و آیاتی که بشر را تحدی کرده و به مقابله می خواند که شما نمی توانید مثل این قرآن را بیاورید و آیاتی که رسول خدا را توصیف می کند به اینکه وی در کار خود بصیرت دارد و از ناحیه پروردگارش دلیل و برهان دارد - مورد دقت قرار دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۴

همین دقت او را در معنائی که ما کردیم قانع می سازد، و بطور مسلم از احتمالاتی که مفسرین در تفسیر آیه داده اند - احتمالاتی که به خاطر بی فایده بودنش از نقلش خودداری نمودیم - بی نیاز می سازد.

وَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِبَيِّنَاتٍ لِّلَّهِ فَتُكُونَنَّ مِنَ الْخَسِرِينَ (صلی الله علیه و آله و سلم) را از تردید نهی می کند و سپس آن را ترقی داده و تا تکذیب به آیات خدا که خود عناد با حق و استکبار بر خداست کشانیده. آری هیچ آیتی، آیت نمی شود مگر وقتی که دلالتش واضح و بیانش روشن باشد، و چیزی که چنین است تکذیبش جز عناد و لجاجت علت و انگیزه دیگری نمی تواند داشته باشد.

جمله ((فتکون من الخاسرین)) به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سرش آمده نتیجه گیری و تفریع بر تکذیب به آیات خدا است، می خواهد بفرماید: عاقبت تکذیب به آیات خدا اینست که آدمی از زیانکاران می گردد. پس در حقیقت همین عاقبت و خیم مورد نهی واقع گشته است. و معنای آن اینست که: مبادا از زیانکاران باشی. و زیانکاری به معنای زایل شدن سرمایه به سبب کم شدن



و یا از بین رفتن آن می باشد، و سرمایه آدمی در سعادت زندگی دنیا و آخرتش ایمان به خدا و آیات او است، چون در آیه بعدی خسران را تعلیل می کند به اینکه خاسران ایمان نمی آورند. مراد از حتمی شدن کلمه پروردگار، که در بیان علت زیانکاری مکذبین آمده است، حتمی شدن عذاب آتش است بر آنها

إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَا حِجَابٌ لَهُمْ... این آیه شریفه با بیان اثر سوئی که فعل منهی عنه دارد نهی سابق را تعلیل می کند. توضیح اینکه: اصل نظم به حسب معنای مستفاد از سیاق، اقتضاء داشت که گفته شود: ((ای پیامبر! مبادا که از مکذبین باشی، برای اینکه مکذبین ایمان نمی آورند و در نتیجه از زیانکاران خواهند شد، چون سرمایه سعادت، ایمان است)). و لیکن جمله ((آنهاست که کلمه پروردگارت علیه آنان حتمی شده)) را در جای کلمه ((مکذبین)) قرار داده تا بفهماند سبب حکم چیست، یعنی چرا مکذبین زیانکارند. و علتش اینست که کلمه ((خدای سبحان علیه آنان حتمی شده)) پس امر، به هر حال به دست خدای سبحان است.

و اما آن کلمه الهی که علیه مکذبین به آیات خدا حتمی شده عبارت است از همان گفتاری که در اولین روز تشریح شریعت عامه بشری به آدم و همسرش و همه ذریه آن دو گفت، و قرآن کریم آن را اینگونه حکایت کرده: ((قلنا اهبطوا منها جميعا... و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۵

و این دوزخی شدن، همان چیزی است که در جمله: ((ان الذین حقت علیهم کلمة ربک)) به عنوان بیان سبب خسران تکذیب گران منظور بوده است. پس تکذیب گرانند که کلمه عذاب دوزخ علیه آنان حتمی شده و همانهاست که ایمان نمی آورند، و به همین جهت است که خاسر و زیانکارند، برای اینکه سرمایه سعادت خود را که همان ایمان است از دست داده اند، و در نتیجه محروم از ایمان و از برکاتی که در دنیا و آخرت دارد شده اند. و چون این کلمه علیه آنان حتمی شده که ایمان نیاورند، پس هیچ راهی به ایمان آوردن ندارند هر چند که تمامی معجزات هم برایشان اقامه شود، ((حتی یروا العذاب الالیم)) تا آنکه عذاب الیم را ببینند، وقتی عذاب را ببینند البته ایمان می آورند، ولی ایمان اضطراری فایده ای ندارد.

و خدای سبحان در کلام مجیدش این معنا را مکرر آورده: که بر اثر خسران و ایمان نیاوردن ایشان ((کلمه خدا علیه منکرین و مکذبین حتمی و محقق شده است))، مثل آیه شریفه ((لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یؤمنون)) و آیه شریفه ((لینذر من کان حیا و یحق القول علی الکافرین)) - یعنی زمینه فراهم شود برای آنها که آیات خدا را تکذیب می کنند تا به جرم همان تکذیبشان توفیق ایمان از آنان سلب گشته و زیانکار شوند - و آیه شریفه ((و حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس انهم کانوا خاسرین))، و آیاتی دیگر. سه نکته که از آیات گذشته روشن گردید

پس، از آیات مذکور سه نکته روشن گردید:

اول اینکه: عناد و لجاجت با حق و تکذیب به آیات خدا کلمه عذاب جاودانه را علیه انسان حتمی می سازد.

دوم اینکه: سرمایه سعادت آدمی تنها ایمان است.

و سوم اینکه: هر انسانی خواه ناخواه دارای ایمان هست، چه ایمان اختیاری و چه اضطراری با این تفاوت که ایمان اختیاری مقبول درگاه الهی است و آدمی را به سوی سعادت زندگی دنیا و آخرت سوق می دهد، و اما ایمان اضطراری که ایمان در هنگام دیدن عذاب است، نه در درگاه خدای تعالی مقبول است، و نه دردی را از او دوا می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۶

فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا اِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ... معنای استثناء ((الا قوم یونس)) در آیه: ((فلو لا كانت قریبة ءآمنت...)) و اشاره به بعضوجوهی که در معنای این استثناء گفته شده است از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه ((لولا)) برای تحضیض (ترغیب) است، و نیز بر می آید که منظور از جمله ((آمنت)) ایمان اختیاری صحیح است، همچنانکه جمله بعد هم که می فرماید: ((فنفعها ایمانها)) به این معنا اشعار دارد. و از آنجا که این تحضیض بر امری ماضی واقع شده که هنوز

تحقق نیافته قهرا معنای یاس و نومیدی را افاده می کند، یاسی که مساوی با نفی است، و چون چنین مفادی داشته قوم یونس را از آن استثناء کرده و فرموده: ((الا قوم یونس)).

و معنای آیه اینست که: چرا - از این قریه ها که رسولان ما به سویشان آمدند و اهل آن قریه ها آن رسولان را تکذیب کردند - هیچ قریه ای قبل از نزول عذاب ایمانی اختیاری نیاورد. تا ایمانش سودی به حالش داشته باشد، نه، هیچ قریه ای ایمان نیاورد مگر قوم یونس که وقتی ایمان آورد عذاب خوار کننده در زندگی دنیا را از آنان برداشتیم و تا مدتی - که همان اجل طبیعی آنان بود - از زندگی برخوردارشان نمودیم. و با این معنایی که ما برای آیه کردیم معلوم می شود که استثناء متصل است. بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه اینست که در گذشته هیچ چنین اتفاقی نیفتاد که اهل قریه ای همگی و بدون استثناء ایمان بیاورند مگر قوم یونس، و چرا همه قریه ها اینطور نباشند؟

لیکن این معنا برای آیه درست نیست، هر چند که فی نفسه معنای صحیحی است، برای اینکه آیه شریفه با خصوصیتی که در آن هست با این معنا منطبق نیست. بعضی دیگر گفته اند: معنایش اینست که: از حال هیچ قریه ای از قری سابقه ندارد که نخست کفر ورزیده، سپس ایمان آورده و ایمانش سودمند به حالش شده باشد، مگر قوم یونس که وقتی ایمان آوردند ما عذاب را از آنان برداشته، از زندگی برخوردارشان کردیم. اشکالی که به این وجه وارد است همان اشکالی است که به وجه قبلی وارد بود. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا یعنی اگر پروردگارت می خواست، تمامی انسانهایی که روی زمینند ایمان می آوردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۷

و لیکن اینطور نخواست و در نتیجه همه ایمان نیاوردند، و از این به بعد هم همه ایمان نخواهند آورد. پس، مشیت در این باب با خدای سبحان است، و مطلب به خواست او بستگی دارد، و چون او چنین چیزی را نخواست تو ای پیامبر نباید چنین طمع و توقعی داشته باشی، و نیز نباید در این باب خود را خسته کنی برای اینکه تو قادر نیستی مردم را مجبور بر ایمان کنی، و ایمانی که از روی اکراه باشد خواست ما نیست، آن ایمانی را ما از انسانها خواسته ایم که از حسن اختیار باشد.

و به همین جهت است که بعد از بیان این حقیقت، در قالب استفهام انکاری فرموده: ((افانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین))، یعنی بعد از آنکه بیان کردیم که امر مشیت و خواست به دست خدای تعالی است و او نخواست که تمامی مردم ایمان بیاورند، و در نتیجه همه مردم به اختیار خود به هیچ وجه ایمان نخواهند آورد، با این حال دیگر راهی برای تو باقی نمانده جز اینکه فرضاً مردم را به زور و به اکراه بر ایمان واداشته و مجبور سازی، و من این عمل را برای تو عملی منکر کرده ام و تو نباید دست به چنین کاری بزنی، و نمی توانی این کار را بکنی، و خود من هم ایمان این چنینی را قبول نمی کنم. معنای اینکه هیچ کس جز به اذن خدا ایمان نمی آورد

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ بعد از آنکه در آیه سابق فرمود ((امر ایمان آوردن مردم به دست خدای سبحان است، اگر بخواهد همه اهل زمین ایمان بیاورند ایمان خواهند آورد، و لیکن این را نخواست، پس جای این نیست که کسی در ایمان آوردن همه طمع ببندد))، اینک در این آیه نکته ای در بیان این معنا اضافه کرده که حاصلش اینست: ملک - به کسر میم - فقط و فقط از آن خدا است، پس تنها او است که اصالتاً و بدون نیاز به موافقت و اجازه کسی می تواند در ملک عالم تصرف کند، و کس دیگری در این اصالت تصرف شریک او نیست. بله، مگر اینکه او به بعضی از مخلوقاتش در بعضی از تصرفات اجازه بدهد.

و ایمان به خدا - البته ایمان اختیاری - و راه یافتن به سوی او مانند سایر موجودات عالم و سایر امور در تحققش محتاج به سببی است خاص به خودش، و این سبب هر چه باشد مؤثر واقع نمی شود و سببیتش کار آمد نمی گردد و مسبب خود را که همان ایمان آدمی است پدید نمی آورد مگر به اذن خدای سبحان، لیکن خدای سبحان این اذن را در همه موارد نمی دهد، تنها در

خصوص انسانی می دهد که پذیرای حق باشد. و اما انسانی که معاند حق است و در برابر حق لجاجت می کند خدای تعالی پلیدی و ضلالت را نصیب او می کند، (چون خود او با بدی اختیارش سبب پلیدی و ضلالت را که همان عناد و لجاجت است انتخاب کرده) پس امیدی در ایمان آوردن او و سعادت یافتنش نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۸

و اگر خدای تعالی در کار آمدن سبب ایمان در مورد انسانی اذن دهد غیر اینگونه انسانهای معاند و تکذیبگر است، پس اینکه فرمود: ((و ما کان ل نفس ان تو من الا باذن الله)) حکمی است عام و حقیقی، نه صرف اعتبار، حکمی است که دارای ایمان شدن نفوس را منوط و وابسته به اذن خدای تعالی کرده. و در اینکه فرمود: ((و يجعل الرجس...)) خواست تا استعداد دریافت اذن را از آنهایی که تعقل ندارند سلب کند و امکان رسیدن به اذن خدا را مختص غیر این طایفه بسازد. در آیه شریفه: ((و ما کان ل نفس...)) از شک و تردید (درمقابل ایمان) به رجس و پلیدی تعبیر شده است

و منظور از ((رجس)) در خصوص این آیه چیزی در مقابل ایمان است، و معلوم است که مقابل ایمان شک و تردید است. پس در این آیه شک و تردید، رجس و پلیدی خوانده شده. به این معنا که شک مصداقی است که عنوان رجس بر آن صادق است، و این رجس در آیه زیر معرفی شده است: ((و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون)).

و نیز در خصوص این آیه منظور از جمله ((الذین لا یعقلون)) تکذیب کنندگان آیات خدا است، و از این جهت آنان را بی عقل خوانده که تکذیب کنندگان آیات خدا یکی از طوایفی هستند که کلمه عذاب علیه آنان محقق و حتمی شده و از کسانی هستند که خدا بر دل‌هایشان مهر زده در نتیجه دیگر تعقل نمی کنند، همچنانکه در جای دیگر در بیان وضع آنان فرموده: ((و طبع الله علی قلوبهم فهم لا یعلمون))

قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ یعنی نظر کنید بدانچه در آسمانها و زمین است از مخلوقات مختلف و گوناگونی که هر یک آیتی از آیات خدا است، و به ایمان دعوت می کند. و ظاهر اینکه فرمود: ((و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون)) این است که حرف ((ما)) در آن استفهامی باشد و این جمله به انگیزه انکار و اظهار تأسف آورده شده باشد، نظیر این گفتار یک طیب به بیمار غیر قابل علاجش که ((من مرگ را به چه چیز معالجه کنم)). جمله مورد بحث نیز می فرماید: ای پیامبر! ما به تو دستور دادیم آنان را با این پیام ما: ((قل انظروا فی السماوات...)) انذار کنی و بترسانی، اما انذارها و یا آیات چه تاثیری در آنان دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۸۹

با اینکه ایمان ندارند و ایمان نمی آورند، (یعنی با اینکه تصمیم جدی دارند بر اینکه ایمان نیاورند) و این عزمشان به خاطر مهری است که بر دل‌هایشان زده شده. چه بسا مفسرینی که گفته اند: حرف ((ما)) استفهامی نیست، بلکه نافی است، (و آیه می خواهد بفرماید: آیات و انذارها در مردمی که ایمان ندارند تائیری نمی گذارد).

فَهَلْ یَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أیَّامِ الذِّیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَانْتَظِرُوا این جمله - به شهادت حرف ((فاء)) که بر سر آن آمده - تفریع بر حرف ((ما)) در جمله سابق است که می فرمود: ((و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون))، و معنایش این است: حال که معلوم شد آیات و انذارها هیچ اثری در آنان ندارد و آنها ایمان نمی آورند پس روزگار و سرنوشتی را نباید انتظار داشته باشند مگر مثل سرنوشت و روزگاری که امثال آنان در قرون گذشته داشتند. آری، اینان خود را ذخیره کرده اند برای عذاب الهی، عذابی که بین تو و بین آنان جدائی افکنده آنان را هلاک می کند. برای اینکه کلمه عذاب بر آنان حتمی گشته است.

و به همین جهت رسول گرامی خود را ماءمور کرد به اینکه این حقیقت را به آنان ابلاغ کند: ((قل فانظروا - بگو منتظر باشید))، یعنی منتظر روزگاری مانند روزگار کسانی که قبل از شما بودند و یا به عبارتی منتظر روز عذابی باشید که بین من و شما جدائی می افکند، پس در آن روز ایمان خواهید آورد، اما ایمانی که هیچ سودی به حالتان ندارد. ((انی معکم من المنتظرین - من نیز با

شما از منتظران هستم)).

البته در سابق گفتیم که استفهام در این آیه انکاری است .

ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ جمله تتمه صدر آیه قبلی است که می فرمود: ((فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم)). و جمله ((قل فانتظروا...)) جمله ای است معترضه ، و نظم اصلی گفتار از نظر معنا به این قرار است : (فهل ينتظرون) آیا قوم تو، ای رسول اسلام انتظار می کشند (الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم) سرنوشتی غیر آنچه که امتهای کافر گذشته داشتند که کلمه عذاب بر آنان حتمی گردید، و در نتیجه آیت عذاب را به سویشان فرستادیم ((ثم نجی رسلنا و الذين آمنوا)) آنگاه رسولان خود و آنهایی که ایمان آورده بودند را نجات دادیم؟؟

حال باید دید چرا جمله فانتظروا انی معکم من المنتظرین)) در بین صدر و ذیل آیه فاصله شده است ؟ علتش اینست که این جمله آن ارتباطی را که با جمله قبلش دارد با جمله بعدش ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۰

(زیرا جمله قبلش نیز سخن از انتظار داشت) و جا داشت جمله مورد بحث به عنوان جواب از آن جمله ، پهلوی آن قرار بگیرد و بفهماند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز مثل شما کفار منتظر هست ، و بعدا مسأله نجات را ذکر کند که اختصاصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ندارد. و به عبارت ساده تر: انتظار حکم بین خودش و بین آنها مخصوص رسول خدا بود. و اما انتظار اینکه بعد از قضای حکم ، خداوند رسول و مؤمنین را نجات دهد مخصوص شخص رسول نبود. علت دیگرش این است که انتظار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) انتظار قضاء فصل و جدا سازی بین اهل حق و باطل نبود، بلکه انتظار نجات دادن مؤمنین از عذاب بود، و این چیزی نبود که منظور اصلی گفتار باشد، زیرا آن منظوری که کلام در صدد ایفای آنست انذار و ترساندن مشرکین است ، نه بشارت نجات به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین - دقت بفرمایید. وعده خداوند به نجات دادن مؤمنین از امت اسلام ، همانطور که پیامبران و مؤمنین از امم گذشته را نجات داد

و اما اینکه فرمود: ((كذلك حقا علينا ننج المؤمنین)) (با در نظر گرفتن حرف ((كاف)) تشبیه ، که در اول آن آمده) معنایش اینست که : همانطور که همواره رسولان و ایمان آورندگان از امتهای گذشته را هنگام نزول عذاب نجات داده ایم ، همچنین نجات دادن مؤمنین به وسیله تو نیز حقی است بر عهده ما. پس جمله ((حقا علينا)) مفعول مطلق است که در جای فعل حذف شده اش نشسته ، و تقدیر کلام ((حق ذلك علينا حقا)) است . و حرف ((ال)) در کلمه ((المؤمنین)) الف و لام عهد است ، که معنایش مؤمنین معهود می باشد، یعنی مؤمنین این امت . این جمله بیانگر وعده جمیلی است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و به مؤمنین از این امت ، که خدای تعالی آنان را نجات خواهد داد.

و بعید نیست از اینکه در این جمله نام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نیاورده و تنها فرموده : ((مؤمنین را نجات می دهیم))، با اینکه در مورد امتهای سابق ، رسولان را با مؤمنین ذکر کرده بود، استفاده شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این نجات موعود را درک نمی کند، و خدای تعالی بعد از رحلت آن جناب ، مؤمنین امتش را نجات می دهد، همچنانکه از تکرار شدن مضمونی چون : ((فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فإلینا يرجعون)) همین معنا به ذهن آدمی در آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۱

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه : ((وان كنت فی شك...))، قوم یونس و...)

در تفسیر عیاشی از محمد بن سعید اسدی روایت کرده که موسی بن محمد بن رضا به وی خبر داده که یحیی بن اکثم نامهای به وی نوشت تا در آن نامه از وی سؤال الهائی کند، و پرسیده : در آیه ((فان كنت فی شك مما انزلنا الیک فسل الذین یقرؤن الكتاب)) روی سخن با کیست ؟ اگر با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد لازمه اش این می شود که آن جناب به آنچه به او

نازل شده شک داشته باشد و اگر روی سخن با غیر آن جناب باشد لازمه اش اینست که قرآن بر غیر آن جناب نازل شده باشد. موسی می گوید: من این سؤال را از برادرم (علی بن محمد هادی (علیه السلام) کردم، فرمود: اما اینکه فرموده: ((فان كنت فی شك مما انزلنا اليك فستل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك)) مخاطب در آن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، ولی آن جناب نسبت به آنچه به وی وحی شده بود شک و تردید نداشت، و لیکن از آنجا که جاهلان می پرسیدند چطور شد که خدا فرشته ای به سوی ما مبعوث نکرد و چگونه فردی مبعوث کرده که در بی نیاز نبودن از خوردن و نوشیدن و راه رفتن در بازارها مثل همه مردم است لذا خدای سبحان به پیامبرش وحی کرد (که اگر ادله تو برای آنان قانع کننده و مؤثر واقع نشد، این دلیل را برایشان بیاور) که نخست اهل کتاب را نزد خود و ایشان حاضر سازی، و در پیش روی این جاهلان از اهل کتاب پرسسی مگر پیامبران شما غیر بشر بودند؟ و مگر غذا نمی خوردند و نوشیدنی نمی نوشیدند؟ و مگر در بازارها قدم نمی زدند؟! (وقتی همه گفتند: آری، پیامبران ما همه از جنس بشر بودند و همه این لوازم بشری را داشتند، آن وقت به ایشان بگو) خوب، پیغمبر شما هم فردی مانند آن پیامبران است، و من نیز مثل آنها هستم.

پس، اگر در این آیه فرموده: ((اگر تو در شك هستی)) با اینکه آن جناب شکی نداشته، خواسته است از دیدگاه جاهلان مردد سخن گفته باشد، همچنانکه در آیه شریفه، ((قل تعالوا ندع ابناءنا و ابناکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين))، با اینکه خدای تعالی می داند رسول گرامیاش دروغ نمی گوید، و رسالت او را می رساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۲

مع ذلك آن جناب را مانند طایفه مقابلش جایز الخطاء قلمداد کرده تا در مخاصمه، رعایت انصاف را کرده باشد و گرنه هم خدا می دانست که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغ نمی گوید و هم آن جناب می دانست که راستگو است، چیزی که هست خواست تا در مقام احتجاج رعایت انصاف را کرده باشد.

مؤلف: شیخ صدوق - قدس سره - این روایت را در کتابش به سند خود از موسی بن محمد بن علی نقل کرده و برگشت آن به همان روایتی است که نقل کردیم. و در بعضی از روایات آمده که: این آیه شریفه در شب معراج نازل شد و در آن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ماء مور شد تا از ارواح انبیاء (علیهم السلام) از این معنا سؤال کند، و همین انبیاء مورد نظر آیه ((الذین یقرؤن الكتاب من قبلك)) بوده اند. همین وجه از زهری نیز روایت شده، و لیکن این روایت به خوبی و بطور روشن با لفظ آیه انطباق ندارد.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر از قتاده روایت کرده که در تفسیر این آیه گفته است: برای ما اینطور نقل کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته است: من نه شک دارم و نه می پرسم.

و در تفسیر عیاشی از معمر روایت آورده که گفت: امام ابوالحسن الرضا (علیه السلام) فرمود: یونس از طرف خدای تعالی ماء موریتهایی داشت که همه را به قومش رسانید، تا در آخر، نشانیهای عذاب هویدا گشت، پس مردم بین خود و اطفالشان و بین حیوانات و بچه هایشان جدایی انداختند، آنگاه به درگاه خدای - عزوجل - تضرع و زاری کردند، و خدا هم عذاب را از آنان برداشت....

مؤلف: داستان یونس و قومش - ان شاء الله - بزودی در تفسیر بعضی از آیاتی که متعرض جزئیات داستان او است، می آید. و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و لالکائی - در کتاب السنه - از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: بر حذر بودن مقدرات (قضا و قدر) را بر نمی گرداند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۳

ولی دعا مقدرات را بر می گرداند و این مطلب در قرآن کریم آمده آنجا که می فرماید: ((الا- قوم یونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزی...))

مؤلف: صاحب الدر المنثور روایت دیگری در همین معنا از ابن النجار از عایشه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است.

و در کافی و بصائر با ذکر سند از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ((رجس)) عبارت است از شک و ما ابدا در دین خود شک نمی کنیم. یونس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۴

آیات ۱۰۹ - ۱۰۴، سوره یونس

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۰۴) وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۰۵) وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مَنَّ الظَّالِمِينَ (۱۰۶) وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۱۰۷) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (۱۰۸) وَأَتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۱۰۹)

ترجمه آیات

بگو ای مردم اگر در دین من شک دارید، من کسانی را که شما جز خدا می پرستید نمی پرستم و تنها خدایی را می پرستم که شما را می میراند و من مأمور شده ام که از مؤمنین باشم (۱۰۴) (و به من وحی شده که:) وجه بندگی و دینداری را متوجه دین حنیف کن، و زنهار، زنهار که از مشرکین مباش (۱۰۵) و به جای خدا و جز او کسی و چیزی را که سود و زیانی برایت ندارد مخوان، که اگر چنین کنی از ستمکاران خواهی بود (۱۰۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۵

و اگر خدا به تو محنتی برساند، هیچ کس به جز خدا نیست که آن را برطرف سازد، (همچنانکه) اگر چیزی برای تو خواسته باشد کسی نیست که فضل و کرم او را برگرداند، او به هر یک از بندگانش هر چه بخواهد به کرم خود می رساند، و او آمرزگار و رحیم است (۱۰۷) بگو: هان ای مردم! از ناحیه پروردگارتان دین حق برایتان آمده، پس هر کس هدایت شود به نفع خود هدایت شده، و هر کس گمراه شود علیه خود گمراه شده و من مأمور (به اجبار) شما نیستم (۱۰۸) و آنچه به سویت وحی می شود پیروی کن و خویشنداری نما، تا خدا (بین تو و قومت) حکم کند که او بهترین حاکمان است (۱۰۹)

بیان آیات

این آیات، آیات آخر سوره است که در آن خلاصه بیانات سوره آمده و اشارهای اجمالی به مساءله توحید، معاد و نبوت نیز نموده است. خداوند در این آیات رسول گرامی خود را دستور می دهد که از قرآن پیروی کند و منتظر آن باشد که خدای عزوجل بین او و امتش حکم کند.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي... در سابق مکرر گفته شد که دین عبارت است از سنتی که باید در زندگی پیروی شود، سنتی که پیروی آن سعادت انسان را تاءمین کند. و در این کلمه (دین) معنای اطاعت نیز نهفته است همانطور که خداوند می فرماید ((و اخلصوا دینهم لله)) و بسا که به معنای جزاء استعمال می شود. مراد از شک داشتن مشرکین در دین پیامبر (ص) در آیه ((قل یا ایها الناس ان کنتم فی شک من دینی))

و معنای جمله ((ان کنتم فی شک من دینی)) اینست که: اگر شما در دین من یعنی آن طریقه ای که پیموده ام و بر مشروعیت آن پافشاری دارم شک دارید. و شک کردن کسی در دین دیگری و در طریقه ای که او برای خود برگزیده به اینست که شک کند، آیا او بر دین خود پافشاری و استقامت می کند یا نه؟ و آیا دین او پا می گیرد و دوام می یابد یا خیر؟ و منشاء این سؤال این بود



که مشرکین طمع در زوال دین آن جناب را داشتند، و بسیار امیدوار بودند که بتوانند آن جناب را از دعوتش منصرف کنند و در نتیجه خود را از دعوت او به توحید و ترک خدایان رها سازند.

و با در نظر داشتن این زمینه معنای آیه اینطور می شود: اگر شما شک دارید در اینکه خود من بر این دینی که شما را به آن می خوانم استقامت می کنم یا نه و یا شک دارید در این که دین من چیست و انگیزه و ریشه اصلی دعوتم را نفهمیده اید اینک من بطور صریح برای شما بیان می کنم و می گویم که من به هیچ وجه خدایان شما را نمی پرستم و تنها الله تعالی را می پرستم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۶

وجه اینکه از بین اوصاف خدای تعالی (میراندن) ذکر شده است

و اگر در جمله ((و لکن اعبد الله الذی یتوفاکم)) از میان اوصاف خدای تعالی صفت میراندن و توفی را ذکر کرد، بدین جهت است که بهانه مشرکین در پرستیدن خدایان این بود که پرستش خدایان باعث دفع ضرر و جلب نفع برای آنان می شود و به عبارتی ساده تر: بهانه ای هر چند موهوم و خرافی داشتند ولی در مرگ دیگر هیچ بهانه ای نداشتند، و خودشان نیز معترف بودند که پرستش تنها هیچ تاءثیری در خطر مرگ و ضرر آن ندارد، لذا فرمود: من تنها آن خدائی را می پرستم که جان شما را می گیرد. و اشاره کرد به اینکه اگر معیار در عبادت، دفع ضرر و جلب نفع است، شما نیز باید خدای تعالی را پرستید، چون احتیاج به امنیت از ضرر و خطر مرگ دارید و این امنیت تنها به دست خدای تعالی است .

علاوه بر این، انتخاب این صفت از میان صفات خدای تعالی اشاره ای هم به تهدید مشرکین دارد، چون آیات قبلی وعده قطعی عذاب به آنان میداد و وفات مشرکین میعاد عذابشان بود. مؤید اینکه این نکته نیز منظور بوده اینست که بعد از جمله ((و لکن اعبد الله الذی یتوفاکم)) فرمود: ((امرت ان اکون من المؤمنین)) و فهمانید که نجات مؤمنین جزء وعده ای است که در دو آیه قبل داد و فرمود: ((فهل ینتظرون الا مثل ایام الذین خلوا من قبلهم ... ننج المؤمنین)).

و معنای آیه این است: اگر درباره دین من شک دارید پس بدانید و یقین کنید که من خدایان شما را نمی پرستم، و لیکن تنها الله را، یعنی آن کسی را می پرستم که به تکذیبگران وعده عذاب و به مؤمنین وعده نجات داده و به من امر فرموده که از مؤمنین باشم، همانطور که امر فرموده از عبادت آلهه اجتناب کنم .

وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا إِنْ جَمَلَهُ عَطْفٌ اسْتَبْرَأَ بِمَوْضِعِهِ كَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ (و امرت ان ...)) در کلام داشت، چون در معنای ((کن من المؤمنین - از مؤمنین باش)) است، در نتیجه صیغه امر ((اقم)) عطف شده است به صیغه امر ((کن)). و اما اینکه اقامه وجه برای دین حنیف چه معنا دارد؟ در طول این تفسیر در چند نوبت معنایش را ذکر کردیم ((.

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ إِنْ جَمَلَهُ عَطْفٌ اسْتَبْرَأَ بِمَوْضِعِهِ كَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ (و امرت ان ...)) در کلام داشت، چون در معنای ((کن من المؤمنین - از مؤمنین باش)) است، در نتیجه صیغه امر ((اقم)) عطف شده است به صیغه امر ((کن)). و اما اینکه اقامه وجه برای دین حنیف چه معنا دارد؟ در طول این تفسیر در چند نوبت معنایش را ذکر کردیم ((.

و تعبیر شریف در این آیه شریفه

در این آیه دو تعبیر لطیف آمده: یکی اینکه وقتی سخن از دعاء دارد، تعبیر ((ما لا ینفعک و لا یضرک)) - ما: چیزی که - را آورده و چون سخن از عبادت دارد، ((تعبیر الذین تعبدون من دون الله)) - الذین: کسانی که - را می آورد، و لطف این دو تعبیر از این جهت است که عبادت به حسب طبع اقتضاء دارد که معبود دارای عقل و شعور باشد، و معلوم است که درباره چنین معبودی باید تعبیر ((الذین)) آورده شود، ولی دعا هر چند که همواره و تواءم با عبادت و خود نوعی عبادت است، لیکن وقتی مدعو متصف باشد به صفت ((لا ینفع و لا یضر)) دیگر جا ندارد تعبیر الذین آورده شود، چون این تعبیر ذهن شنونده را دچار اشتباه می سازد، و شنونده خیال می کند که هر موجودی که مصداق تعبیر ((کسانی که)) باشد، یعنی صاحب علم و عقل می تواند نافع و مضر

باشد، بدین جهت به جای آن تعبیر، تعبیر ((چیزی)) که را آورد تا اشاره کند به اینکه این خدایان که شما دست به دعایشان بر می دارید جمادند، و در حق جمادات کسی این احتمال را نمی دهد که روزی اراده نفع رساندن و یا ضرر زدن کنند.

علاوه بر اشاره مذکور اثر دیگری در این تعبیر هست، و آن بیان دلیل علت نهی از خواندن بتها است.

وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ... این جمله، حالیه و تتمه بیان آیه قبل است، و معنای مجموع دو آیه چنین است: به جای خدای تعالی حاجت از چیزی نخواه که نه سودی دارد و نه زیانی، در حالی که اگر خدای تعالی ضرری به تو برساند هیچ چیز و هیچ کس غیر خود او نمی تواند آن ضرر را از تو برگرداند و یا بردارد، و اگر چیزی برای تو بخواهد هیچ چیز و هیچ کس غیر خود او نمی تواند آن خیر را از تو برگرداند، پس قاهر و غالب تنها او است، و لا غیر. آری، او است که به مشیت و اراده اش خیر به بندگانش می رساند و با این حال غفور و رحیم نیز هست و گناهان بندگانش را می آمرزد و به آنان رحم می کند. و وقتی الله تعالی متصف به چنین اوصافی است و وقتی غیر او از چنین اوصافی تهیدست است همین خود اقتضاء می کند عبادت و دعا را به وی اختصاص دهند.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْظُورٌ (حق)) که می فرماید به سوی شما انسانها آمده، یا قرآن است و یا دعوت حقایق که قرآن مشتمل بر آن است، و جمله ((فمن اهتدی...)) اعلامی است عمومی، به اینکه همه انسانها در آنچه برای خود انتخاب می کنند آزادند، و هیچ کس نمی تواند آزادی در انتخاب را از کسی سلب کند. و این اعلام را بیان این حقیقت کرده که حق - همان حقی که به سوی شما آمده - دارای خاصیت و حکمی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۸

و آن اینست که هر کس به سوی آن راه یابد در حالی که راه یافته سودش عاید خودش می شود، و هر کس از آن روی بگرداند و راهی دیگر برود در حالی رفته که ضرر این انحراف عاید خودش می شود. پس، انسانها می توانند هر یک از این دو را که برای خود می پسندند انتخاب کنند، یا نفع و یا ضرر را. و او (رسول خدا) وکیل مردم نیست، تا کاری را که به عهده تک تک انسانها است او انجام دهد. بنابراین، بیان آیه شریفه کنایه است از وجوب اهداء مردم به سوی حق، چون نفعشان در آن است.

وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ استوری است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اینکه تنها تابع آن فرامینی باشد که به خود او وحی می شود، و در برابر هر مصیبت و رنجی که در راه این تبعیت خواهد دید صبر کند. و نیز وعده‌های است به اینکه خدای سبحان بزودی بین او و قومش حکم خواهد کرد، و او حکم نمی کند جز به نحوی که مایه روشنی چشم آن جناب باشد. و بنابراین، آیه شریفه هم دستور به استقامت است و هم تسلیت بر مصائبی که آن جناب می بیند و هم وعده ای است به اینکه عاقبت خیر، تنها نصیب او است.

آیه شریفه با حکم خدای تعالی ختم شده، همان حکمی که بخش عظیمی از آیات این سوره بر آن حکم اعتماد داشت - و خدا داناتر است.

## هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۱۹۹

آیات ۴ - ۱، سوره هود

(سوره هود در مکه نازل شده و مشتمل بر صد و بیست آیه است)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الرَّ كِتَبُ أَحْكَمَتْ آيَتُهُ ثُمَّ فَضَلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (۱) أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ (۲) وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُغْفِرْ لَكُمْ مَتَّعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ (۳) إِلَىٰ اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴)

## ترجمه آیات

به نام خدایی که رحمتی عمومی و رحمتی خاص متقین دارد. الر. این (قرآن) کتابی است که آیاتش همه یک غرض را می‌رساند، غرضی که وقتی شکافته شود به صورت آیات مفصل در می‌آید، کتابی است از ناحیه خدای حکیم و آگاه. (۱) و آن غرض واحد) اینست که جز الله را نپرستید که من از ناحیه او برای بشارت و انداز شما آمده ام (۲) و اینکه از پروردگارتان طلب مغفرت نموده سپس به سویش باز گردید تا شما را برای مدتی معین از بهره ای نیکو برخوردار سازد و به هر صاحب کرمی آنچه از فضل و کرمش مستحق است بدهد (تو این پیام را به مردم برسان) اگر از پذیرفتنش اعراض کردند، بگو که من بر شما می‌ترسم از عذاب روزی بس بزرگ (۳) روزی که بازگشتتان به سوی خدا است و او بر چیزی توانا است (۴) بیان آیات

توحید اصلی است متضمن تمامی تفاسیل و جزئیات معانی قرآن، و تمامتفاسیل و فروع قرآن به آن اصل بر می‌گردد این سوره همانطور که از آغاز و انجامش و از زمینهای که همه آیاتش دارد این مقام است که غرض آیات قرآنی را با همه کثرت و تشتتی که در آنها است بیان نموده از مضامین همه آنها خلاصه گیری کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۰ و خاطر نشان می‌سازد که اساس و جان تمامی معارف مختلفی که آیات قرآنی متضمن آن است یک حقیقت است. اگر قرآن کریم سخن از معارف الهی دارد و اگر درباره فضایل اخلاقی سخن می‌گوید و اگر احکامی درباره کلیات عبادات و معاملات و سیاسات و ولایت‌ها تشریح می‌کند و اگر از اوصاف خلایقی از قبیل: عرش، کرسی، لوح، قلم، آسمان، زمین، فرشتگان، جن، شیطانها، گیاهان، حیوانات و انسان سخن به میان می‌آورد، و اگر درباره آغاز خلقت و انجام آن حرف می‌زنند و بازگشت همه را نخست به سوی فنا و سپس به سوی خدای سبحان می‌داند و خبر از روز قیامت و قبل از قیامت، یعنی از عالم قبر و برزخ می‌دهد و از روزی خبر می‌دهد که همه برای رب العالمین و به امر او بپا می‌خیزند، و همه در عرصهای جمع گشته سؤال و بازخواست و حساب و سنجش و گواهی گواهان را می‌بینند، و در آخر بین همه آنان داوری شده گروهی به بهشت و جمعی به دوزخ می‌روند، بهشت و دوزخی که دارای درجات و درکاتی هستند، و نیز اگر بین هر انسانی و بین عمل او، و نیز بین عمل او و سعادت و شقاوت او، و نعمت و نعمت او، و درجه و درکه او، و متعلقات عمل او از قبیل وعده و وعید و انداز و تبشیر از راه موعظه و مجادله حسنه و حکمت رابطه برقرار دانسته و درباره آن رابطه ها سخن می‌گوید، همه اینها بر آن یک حقیقت تکیه دارد و آن حقیقت چون روح در تمامی آن معارف جریان یافته و آن یک حقیقت، اصل و همه اینها شاخه و برگ آنند، آن حقیقت، زیر بنا و همه اینها که دین خدا را تشکیل می‌دهند بر آن پایه بنا نهاده شده اند، و آن یک حقیقت عبارت است از توحید حق تعالی، البته توحیدی که اسلام و قرآن معرفی کرده، و آن اینست که انسان معتقد باشد به اینکه خدای تعالی رب همه اشیای عالم است و غیر از خدای تعالی در همه عالم ربی وجود ندارد، و اینکه انسان به تمام معنای کلمه تسلیم او شود و حق ربوبیت او را اداء کند و دلش جز برای او خاشع نگشته، بدنش جز در برابر او خضوع نکند، خضوع و خشوعش تنها در برابر او - جل جلاله - باشد.

و این توحید، اصلی است که با همه اجمالی که دارد متضمن تمامی تفاسیل و جزئیات معانی قرآنی است، چه معارفش و چه شرایعش. و به عبارتی اصلی است که اگر شکافته شود همان تفاسیل می‌شود، و اگر آن تفاسیل فشرده شود به این اصل واحد برگشت می‌کند. آهنگ و غرض کلی سوره هود و کیفیت و مکان نزول آن

پس، این سوره همه معارف قرآنی را نخست در این چهار آیه اول بطور اجمال ذکر نموده، سپس در طول سوره به تفصیل آن می‌پردازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۱

البته آن تفصیل را در قالب انداز و تبشیر ریخته، انداز و تبشیری که با ذکر سنت جاری خدا در بندگان و ایراد اخبار امتهای گذشته و داستان اقوام نوح و هود و صالح و لوط و شعیب و موسی، و سرنوشتی که استکبار از پذیرفتن دعوت الهی و نیز افساد در زمین و اسراف در این فساد انگیزی دارد صورت گرفته، و نیز به توصیف وعده های الهی برای مؤمنین و صاحبان اعمال صالح و توصیف

تهدیدهایی که خدا به طبقه کفار و تکذیبگران آیاتش داده پرداخته و در خلال این مسائل امور دیگری از معارف الهی راجع به توحید، نبوت و معاد نیز خاطر نشان شده است .

از آنچه تاکنون درباره بیانات این سوره گفتیم اشکالی که به نظر بعضی از مفسرین بر غرض این سوره وارد است روشن می شود، آن مفسر در مقام بیان غرض این سوره گفته است : این سوره از نظر معنا و موضوع بحث ، نظیر سوره یونس است که متعرض عقاید اسلام است از الهیات و نبوتها و مسأله بعث و جزاء و اعمال صالح ، با این تفاوت که در سوره یونس داستانهای که آمده بطور اجمال آمده بود، و در این سوره بطور مفصل ذکر شده .

و شما خواننده عزیز توجه فرموده اید که این دو سوره در مقام بیان دو غرض مختلفند، دو غرضی که اصلا ربطی به هم ندارند و برگشت هیچیک از آن دو به دیگری نیست ، سوره یونس در مقام بیان این معنا است که سنت جاری خدای تعالی در بین هر رسولی با امتش این بوده که اگر امتش او را تکذیب می کرد بین آن رسول و امتش حکمی کرده که لازمه اش هلاک آن امت بود، و امت اسلام هم از این سنت کلی مستثناء نیست ، این امت هم اگر تکذیب کند بر سرش همان می آید که بر سر امتهای دیگر آمد. ولی سوره مورد بحث این هدف را دنبال می کند که بفهماند معارف قرآنی طوری است که اگر تحلیل شود سر از توحید خالص در می آورد، بطوری که اگر توحید را هم بخواهیم تجزیه و ترکیب کنیم سر از همان معارف اصولی و فروعی دین در می آورد.

و این سوره به شهادت آیات و مضامین بهم پیوسته اش - که پیوستگی بین آنها به خوبی روشن است - در مکه و یک باره نازل شده است ، چیزی که هست از بعضی از مفسرین روایت شده که گفته اند آیه دوازدهم که می فرماید: ((فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوْحٰى إِلَيْكَ ...)) در مدینه نازل شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۲

بعضی دیگر آیه هفدهم را استثناء کرده اند که می فرماید: ((أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ ...)). بعضی دیگر آیه ((وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ...)) را استثناء کرده و گفته اند: این آیه در مدینه نازل شده . ولی هیچ یک از این اقوال از ناحیه الفاظ آن آیات دلیلی ندارند، و همانطور که گفتیم ظاهر اینکه می بینیم آیات سوره به یکدیگر اتصال دارد اینست که همگی در مکه نازل شده اند.

الرَّكِيْبُ أَحْكَمَاتٍ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ مَعْنَايَ أَحْكَامٍ وَ تَفْصِيْلٍ وَ اِيْنَكِهٖ اَيَاتِ الْقُرْآنِ مُحْكَمٌ بُوْدَ وَ مَفْصَلٌ كَشْتِ (احکمت آیات فصلت )

مقابله ای که در این آیه بین احکام آیات قرآن و بین تفصیل آن واقع شده - با در نظر گرفتن اینکه کلمه تفصیل به معنای ایجاد فصل بین اجزای یک چیزی است که اجزایش متصل به هم بوده اند، و به معنای جدا جدا کردن اموری در هم فرو رفته است - خود دلیل است بر اینکه منظور از احکام آیات ، ربط بعضی از آیات جدا شده از یکدیگر به هم ، و ارجاع آیات آخر آن به اولش می باشد بگونه ای که بازگشت همه به امر واحد بسیطی است که دارای اجزاء و ابعاض نمی باشد.

و معلوم است که اگر کتابی دارای چنین احکام و چنین تفصیلی باشد، قطعاً از جهت معانی و مضامینی است که کتاب ، مشتمل بر آن است نه از جهت الفاظ آن و یا چیز دیگر، و نیز معلوم است که حال معانی در احکام و تفصیل و در اتحاد و اختلاف غیر حال اعیان خارجی است (احکام در اعیان خارجی مثلاً در یک ماشین محکم و یا ساختمان محکم یک معنا دارد، و در معانی و مطالبی که در یک کتاب آمده معنای دیگری دارد). معانی بسیاری که در یک کتاب آمده اگر کتابی محکم و در عین حال فصل فصل باشد همه آن فصلها به اصلی واحد بر می گردد، و اگر معانی بسیاری به یک اصل واحد برگردد، آن اصل واحد اصلی خواهد بود محفوظ در میان تمامی آن فصلهای جدا از هم ، اصلی خواهد بود که در عین واحد بودنش اگر شکافته شود به صورت همان تفصیل در می آید، و اگر آن تفصیل فشرده شود به صورت همان اصل واحد بر می گردد، و همه این واقعیات روشن است و هیچ

شکی در آن نیست .

و بر این اساس ، اینکه فرموده ((آیات این کتاب در آغاز محکم بود و سپس مفصل شد)) معنایش اینست که آیات کریمه قرآن با همه اختلافی که در مضامین و با همه تشستی که در مقاصد آنها است به یک معنای بسیط (بدون جزء و بعض) بر می گردد، و همه غرض واحدی را دنبال می کنند، غرضی را که در آن نه کثرت است و نه تشست ، به نحوی که هر آیه از آیات آن در عین اینکه مطلب خود را بیان می کند، در عین حال غرضی را در نظر دارد که چون روح در کالبد آن آیه و همه آیات دویده است ، و حقیقتی را افاده می کند که همه آیات قرآن در مقام افاده آن حقیقت می باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۳

پس ، این کتاب کریم با تشست آیات و تفرق ابعاضش جز یک غرض را دنبال نمی کند، غرض واحدی که در هر موردی شکلی خاص به خود می گیرد، در یک مورد اصلی دینی ، و در موردی دیگر حکمی اخلاقی ، و در جائی دیگر حکمی شرعی و یا سیاسی و یا قضائی و یا غیر آن است ، بطوری که هر قدر از ریشه به سوی شاخه و از شاخه به شاخه ای باریک تر برده شود از آن معنای واحد محفوظ خارج نگشته و آن غرض اصلی گم نمی شود. پس آن ریشه ، اصلی است واحد که وقتی تجزیه و ترکیب می شود به صورت یک یک آن اجزاء و تفصیل عقاید و اخلاق و اعمال در می آید، و آن عقاید و اخلاق و اعمال وقتی تحلیل می شود به شکل آن ریشه اصلی و آن روح دویده در همه آنها در می آید. و بنابراین ، توحید خدای تعالی اگر آنطور که لایق ساحت قدس و عزت و کبریایی او است در نظر گرفته شود، آن توحید در مقام اعتقاد مثلا به صورت اثبات اسماء و صفات حسناى الهی و اعتقاد داشتن به آنها در می آید، و در مقام اخلاق ، آدمی را متخلق به اخلاق کریمه ای از قبیل رضا، تسلیم ، شجاعت ، عفت ، سخا و... و مبرای از صفات رذیله می سازد، و در مرحله عمل و ادار به اعمال صالح و تقوای از محرّمات الهی می کند.

و اگر خواستی می توانی اینطور بگوئی که : توحید خالص باعث می شود آدمی در هر یک از مراتب عقاید و اخلاق و اعمال ، همان را داشته باشد که کتاب الهی از انسانها خواسته و به آن دعوت کرده است ، همچنانکه آنچه قرآن کریم از این مراتب و از اجزاء آن بیان کرده هیچ یک را بدون توحید خالص تحقق پذیر نمی داند. مفاد کلی آیه و دو نکته ای که از آن استفاده می شود پس ، تا اینجا روشن شد که آیه شریفه مورد بحث در مقام بیان این جهت است که تفصیل و جزئیات معارف و شرایع قرآنی به اصلی واحد بر می گردد، به نحوی که اگر آن اصل در هر مورد از موارد عقاید و اوصاف و اعمال با خصوصیت مورد، ترکیب شود حکم خاص به آن مورد را نتیجه می دهد، همان حکمی را که قرآن کریم برای آن مورد معین کرده ، و با این بیان دو نکته به خوبی روشن می شود:

اول اینکه : کلمه ((کتاب)) در آیه مورد بحث خبر برای مبتدایی است که از کلام حذف شده و تقدیر آن ((هذا کتاب)) می باشد، و منظور از کتاب همین قرآنی است که در دست ما است ، قرآنی که می بینیم به سوره هائی تقسیم شده و این با مطلبی که در کلمات مفسرین و یا در روایات آمده و گفته شده که منظور از کتاب لوح محفوظ و یا قرآن واقع در لوح محفوظ است منافات ندارد، برای اینکه قرآنی که در دست ما است و به صورت کتابی خواندنی است با آنچه که در لوح محفوظ است منافات ندارد، زیرا با آن متحد است ، اتحاد تنزیل با تاءویل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۴

دوم اینکه : لفظ ((ثم)) در جمله ((ثم فصلت)) برای این آمده که بعدیت به حسب ترتیب را برساند نه بعدیت زمانی را، چون تقدم و تاخر زمانی بین معانی مختلف به حسب اصلیت و فرعیّت یا اجمال و تفصیل معنا ندارد، (و نمی شود گفت : معانی قرآن اول اصلی و یا اجمالی بوده بعد از مدتی فرعی و یا تفصیلی شده ، لا جرم کلمه ((ثم)) تنها در این صدد است که همان نکته ای را که مشروحا گذشت افاده نموده بفهماند فروع و تفصیل قرآن از اصولی و آن اصول از اصل واحدی منشاء گرفته است). اقوال مختلف مفسرین درباره مراد از احکام و تفصیل آیات ، و بیان نادرستی آنها اقوال

با این بیان نکته ای دیگر نیز روشن می شود، و آن نادرستی معنایی است که بعضی از مفسرین برای آیه کرده و گفته اند: معنایش

این است که آیات قرآنی، محکم و غیر قابل نسخ هستند و مانند سایر کتب آسمانی و شرایع دیگر انبیاء نیست که هر یک بعد از مدتی نسخ شدند. و در معنای جمله ((ثم فصلت)) گفته اند: یعنی با بیان حلال و حرام و سایر احکام تفصیل داده شده است. دلیل نادرستی این معنا اینست که اگر این معنا منظور بود لازم بود نسخ نشدن را مقید کند به نسخ نشدن به وسیله کتابی دیگر و بفرماید: این کتاب آسمانی با هیچ کتاب آسمانی دیگر نسخ نمی شود و دیگر هیچ کتابی نازل نمی شود تا قرآن را نسخ کند، و آوردن قید لازم بود، برای اینکه جای شک نیست که بعضی از آیات قرآن به وسیله خود قرآن نسخ شده است، و بطوری که ملاحظه می کنید در الفاظ این آیه چنین قیدی نیامده.

و نیز وجه نادرستی گفتار بعضی دیگر که گفته اند: منظور از جمله ((احکمت آیاته)) اینست که آیات آن با امر و نهی محکم شده و سپس با وعده و وعید و ثواب و عقاب مفصل شده است. وجه نادرستی این قول اینست که بیهوده و بدون دلیل سخن گفتن است. مثل گفتار بعضی دیگر که گفته اند: منظور از جمله احکمت آیاته اینست که لفظ قرآن فصیحترین و بلیغترین لفظ است، به حدی که فصاحت و بلاغت آن یکی از معجزات شمرده شده، و منظور از جمله ((ثم فصلت)) اینست که این آیات با شرح و بیان تفصیل داده شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۵

و باز مثل گفتار مفسری دیگر که گفته است: منظور از محکم شدن آیات قرآن اینست که آیاتش آنچنان متقن و به هم پیوسته است که هیچ خلل و هیچ باطلی در آن راه ندارد، و منظور از مفصل شدن آن، اینست که آیاتش پشت سر هم و یکی پس از دیگری قرار دارد.

وجه نادرستی این معنا اینست که کلمه ((تفصیل)) در لغت به این معنا سابقه ندارد مگر آنکه مفسر نامبرده خواسته باشد آن را به معنای تفرقه و تکثیر بگیرد، که در این صورت گفتارش به همان معنایی که ما برای آیه کردیم بر می گردد. و نیز مثل گفتار مفسری دیگر که گفته است: منظور از جمله ((احکمت آیاته)) اینست که آیات قرآن قبل از آنکه نازل شود یکپارچه بود و آیه آیه نبود، ولی در هنگام نزول، آیه آیه نازل شد تا مکلف بهتر بتواند در آن نظر و تامل کند.

وجه نادرستی این تفسیر اینست که این تفسیر به امثال آیه ((انا انزلناه فی لیلۃ مبارکۃ)) و آیه و قرآنا فرقناه لتقرآه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا- و آیاتی که در این معنا هستند بهتر می سازد تا با آیه مورد بحث، چون آیاتی که نقل کردیم می خواهند بفهمانند که قرآن کریم در نزد خدای تعالی مرتبهای بالاتر از سطح افکار بشری داشته، و خدای تعالی برای اینکه ما انسانهای عادی آن را بفهمیم به مرتبهای پایین آورده که قابل فهم و تفقه بشری عادی باشد، همچنانکه آیه زیر به همین معنا اشاره نموده می فرماید: ((والکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)).

و اما آیه مورد بحث که می فرماید: ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت...)) هم محکم بودن را به آیات نسبت داده و هم مفصل شدن را، و این نیست مگر از جهت معانی آن آیات، یعنی می فهماند هم محکم بودن و هم مفصل شدن وصف معانی این آیات بسیار است. پس تمامی این آیات قرآنی، یک جهت وحدت و بساطت دارد، و یک جهت کثرت و ترکب و این مضمون منطبق با همان معنایی است که ما برای آیه کردیم، نه با این معنایی که این مفسر برای آیه کرده، معنایی که این مفسر کرده به مسأله و تنزیل بر می گردد - دقت بفرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۶

و نیز مثل گفتار بعضی دیگر که گفته اند: منظور از محکم بودن و مفصل شدن قرآن اینست که بعضی از آیات قرآن مجمل است و بعضی دیگر مبین، و آنگاه مثل زده اند به آیه ای از همین سوره که می فرماید: ((مثل الفریقین کالاعمی و الاصم و البصیر و السميع)) که آیه ای است مجمل، و شنونده نمی فهمد منظور از دو فریق کور و کر و بینا و شنوا کیست، ولی آیات دیگر همین سوره با ذکر داستان نوح و هود و صالح انگشت روی مصادیقی از دو فریق یعنی طایفه کور و کر و طایفه بینا و شنوا گذاشته منظور را روشن می کند.



وجه نادرستی این تفسیر اینست که محکم را عبارت از آیاتی دانسته و مفصل را عبارت از آیاتی دیگر، در حالی که ظاهر آیه مورد بحث این است که محکم و مفصل از نظر مورد، متحدند، یعنی همه آیات قرآن مورد احکام قرار گرفته اند، و همه آنها نیز مورد تفصیل واقع شده اند.

((من لدن حکیم خیر)) - کلمه ((حکیم)) یکی از اسمای حسنی الهی و از صفات فعل او است که از محکم کاری او در صنع عالم خبر می دهد. و همچنین است نام ((خیر)) که دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی به جزئیات احوال موجودات و امور هستی و مصالح آنها با خبر است، و اگر احکام آیات و تفصیل آنها را به حکیم بودن خدا و خیر بودنش نسبت داده به خاطر مناسبتی است که بین آن دو وجود دارد. آیه: ((الا تعبدوا الا الله...)) مفسر محکم و مفصل بودن آیات قرآن است

أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ (۲) وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ آيَةَ رَبِّكُمْ قَدْ جَاءَكُمْ فِي هَذِهِ حَسْرَةً عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَنْ يَتُوبْ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَسُورَةُ الْبَقَرَةِ (۲۰۷) فرمود: ((کتاب احکمت آیات که فصلت من لدن حکیم خیر)) را تفسیر می کند.

این آیه می فرمود: قرآن کتابی است از ناحیه خدای تعالی که آیاتش محکم و در عین حال مفصل است، لذا عنایت در تفسیر آن متوجه روشنگری همین جهات واقع شد.

و ما می دانیم کتابی که خدای تعالی از ناحیه خودش به رسولش نازل کرده تا رسول گرامیاش آن را بر مردم بخواند و به آنان ابلاغ کند، هم از یک سو خطابش متوجه شخص رسول است و هم از سوی دیگر خطاب با وساطت رسول متوجه عموم مردم است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۷

اما اینکه گفتیم خطاب به رسول خدا است برای این است که رسول کسی است که پیام الهی را از طریق وحی خدای تعالی دریافت می کند، و آن پیام اینست که: تو ای رسول! بشر را انذار کن و بشارت ده، و به سوی این هدف دعوت کن. و همین وجه در نظر بوده که در اول سوره یونس فرمود: ((اكان للناس عجايبنا اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم))

و اما وجه اینکه گفتیم خطاب متوجه مردم نیز هست، برای اینست که منظور اصلی از وحی و خطاب به رسول، همان معانی و دستوراتی است که مردم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن اینکه آن جناب آیات را بر آنان تلاوت می کند می گیرند. آری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن تلاوت آیاتش این را نیز تلاوت می کند که من شما را به سوی خدا می خوانم، و از ناحیه خدا بشیر و نذیر هستم، و این وجه از خطاب همان است که در جمله مورد بحث منظور بوده که فرموده: ((الا تعبدوا الا الله اننی لکم منه نذیر و بشیر...)). پس، این آیه شریفه از کلام الله، مفسر آیاتی است که خبر از احکام و تفصیل آیات می دهد، و از این راه تفسیر می کند آنچه را که مردم از دعوت رسول و از خواندن کتاب خدا بر آنان می فهمند، (و می گوید اینکه ما خبر از احکام و تفصیل آیات دادیم معنا و تفسیرش اینست که شما از آیاتی که او برایتان می خواند هم، بطور اجمال می فهمید که جز خدا را نباید پرستید و اینکه او بشیر و نذیر است، و هم بطور تفصیل، که تفصیل آن عبارت است از همه قرآن و همه جزئیات و فروعی که در قرآن آمده).

نه اینکه این آیه شریفه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد و خدای تعالی خواسته کلام آن جناب را حکایت کند، و نه اینکه فرمان خدا به رسول گرامی اش باشد و کلمه ((قل: بگو)) در تقدیر باشد، و نه اینکه خواسته در این جمله التفاتی بکار برده باشد، یعنی روی سخن را از سوئی به سوی دیگر کند، و نه اینکه تقدیر آیه ((امرکم بان تعبدوا - خدای تعالی شما را دستور داده که جز او را نپرستید)) باشد، و یا تقدیر: ((فصلت آیات لان لا تعبدوا الا الله - آیاتش مفصل شد تا شما به جز خدا را نپرستید)) باشد، و در نتیجه بنا بر توجیه اخیر، جمله ((لا تعبدوا)) نفی باشد نه نهی، برای اینکه جمله بعدش که امر می کند به استغفار و می فرماید: ((و ان استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)) عطف شده بر جمله ((لا تعبدوا))، و این بهترین شاهد است بر اینکه جمله مذکور نفی

نیست بلکه نهی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۸

علامه بر این، اصولاً تقدیر گرفتن بدون دلیل خلاف اصل است و جز با داشتن دلیل نمی‌توان مرتکب آن شد. پس باید در آیه شریفه دقت فرمایید که در آن نکته ظریفی از صنعت بلاغت به کار رفته است. دعوت به توحید در عبادت و طلب آموزش از خداوند در آیه شریفه

و بنابر آن تفسیری که ما برای آیه کردیم جمله ((الاعبدوا الا الله))، دعوت بشر است به توحید در عبادت، یعنی نپرستیدن غیر خدا و آن بت‌هایی که مشرکین آنها را شریک خدا می‌پنداشتند، و دعوت به این است که بشر عبادت را منحصر در خدای تعالی کند در جمله ((و ان استغفروا ربکم ثم توبوا الیه))، امر به طلب آموزش از همین خدای تعالی است، که به خاطر او عبادت غیر او را ترک گفتند، و سپس دستور می‌دهد به اینکه توبه کنند، یعنی با اعمال صالح به سوی او برگردند، و از همه این دستورات یک چیز به دست می‌آید، و آن اینست که: انسانها در زندگی خود راه طبیعی را پیش بگیرند که اگر چنین کنند به قرب درگاه الهی منتهی می‌شوند، و راه طبیعی برای زندگی بشر اینست که آلهه و خدایان ساختگی را رها نموده از خدای تعالی که معبود واقعی است طلب مغفرت کنند، و جان و دل خود را برای حضور در پیشگاه او پاک ساخته، سپس با اعمال صالح به سوی او بازگشت کنند. و اگر در وسط آیه کلمه ((ان)) را که معروف به ((ان)) تفسیری است تکرار کرد، برای این بود که هر دو جمله به یک مرحله از آن راه طبیعی اشاره ندارند، جمله اول یعنی ((الاعبدوا الا الله)) به مرحله اعتقاد درونی اشاره دارد، و آن عبارت است از توحید در عبادت و عبادت خدا به تنهایی، آن هم با خلوص نیت، و جمله دوم که فرموده: ((و ان استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)) اشاره دارد به مرحله عمل، و آن عبارت است از انجام کارهای نیک، هر چند که این مرحله خود از نتایج مرحله اول و از فروع آن است. و به همین جهت که گفتیم مفاد جمله اول اصل اساسی است، و مفاد جمله دوم نتیجه و فرعی است که بر آن اصل مترتب می‌شود. مسأله انذار و بشارت را بعد از جمله اول ذکر کرد، و وعده جمیل یعنی مفاد جمله ((یمتعکم...)) را بعد از جمله دوم و مسأله استغفار و توبه آورد.

در باره مرحله اول فرمود: ((الاعبدوا الا الله انی لکم منه نذیر و بشیر))، و در این فرموده اش بیان کرد که انذار و بشارت هر چه باشند به توحید برگشت داشته و وابسته به آنند، آنگاه درباره مرحله دوم فرمود: ((و ان استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یمتعکم متاعا حسنا...))، و این بدان جهت است که بطور کلی آثار ارزشمند و نتایج نیک و مطلوب هر چیزی وقتی بر آن چیز مترتب می‌شود که قبلاً خود آن چیز به حد تمام و در صفات و فروع و نتایج به حد کمال رسیده باشد، و توحید هم مثل همه چیزهای دیگر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۰۹

آری، توحید هر چند اصل واحد و تنها ریشه همه احکام دین با آن وسعت که در آن است می‌باشد، لیکن درخت توحید به بار نمی‌نشیند مگر وقتی که خودش استوار بر پایه استاده باشد و شاخه‌ها و برگ‌هایی داده باشد. به راستی کلمه توحید کلمه طیبهای است که ریشه اش ثابت و فروعش در آسمان پراکنده شده و در هر لحظه ای ثمرهاش را به اذن پروردگارش می‌دهد. مراد از توبه در: ((و ان استغفروا ربکم ثم توبوا الله)) ایمان است

و ظاهراً منظور از توبه در آیه شریفه، ایمان است، همچنانکه در آیه زیر نیز چنین است: ((فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سیلک)). و بنابراین، پاسخ از اینکه با ذکر استغفار ذکر توبه چه معنا دارد روشن می‌شود و همچنین پاسخ از اینکه چرا جمله ((توبوا الیه با حرف ثم عطف به جمله ((و ان استغفروا ربکم)) گردید معلوم شد، زیرا بنا به تفسیری که ما برای آیه کردیم معنای آیه چنین می‌شود: بعد از این دیگر پرستش بتها را ترک بگویید، و از پروردگارتان نسبت به نافرمانی‌هایی که تاکنون داشتید آموزش بخواهید، آنگاه به پروردگارتان ایمان بیاورید.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: معنای آیه این است که طلب مغفرت کنید و این مغفرت را هدف خود قرار بدهید و سپس برای

رسیدن به این هدف توبه کنید. و این معنائی است ناخوشایند. بعضی دیگر برای توجیه آیه خود را به زحمت انداخته و گفته اند: معنایش اینست که از گناهان گذشته خود طلب مغفرت کنید، و سپس از این به بعد هم هر وقت گناهی مرتکب شدید توبه کنید. مفسری دیگر خود را به تکلف وا داشته و گفته است: کلمه ((ثم)) در آیه شریفه به معنای ((و او)) است، چون توبه و استغفار یک چیز می باشند.

((یمتعکم متاعا حسنا الی اجل مسمی)) - ((اجل مسمی)) آن زمان و لحظه ای است که زندگی به آن منتهی شده و در آن نقطه، پایان می یابد و به هیچ وجه از آن تخطی نمی کند. پس، منظور از جمله ((یمتعکم)) بهره مند کردن در حیات دنیا و بلکه بهره مند کردن با زندگی دنیا است، چون خدای عز و جل زندگی دنیا را در چند جا از کلام مجیدش ((متاع)) نامیده، پس ((متاع حسن)) تا ((اجل مسمی)) چیزی جز زندگی خوب دنیوی نمی تواند باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۰

نتیجه توحید، استغفار و ایمان، زندگی خوب و حیات طیبه دنیوی است

در نتیجه برگشت معنای جمله ((یمتعکم متاعا حسنا)) بنابر اینکه کلمه ((متاعا)) مفعول مطلق باشد، مثل اینست که بگوئیم ((یمتعکم متاعا حسنا بالحوه الحسنه الدنیویه - شما را برخوردار می کند برخورداری خوبی از حیات نیک دنیوی، و متاع حیات وقتی حسن و نیکو می شود که آدمی در آن حیات به سوی سعادت می کند که برایش امکان دارد روانه شود، و خدای تعالی او را به سوی آرزوهای انسانیش که همان تنعم به نعمتهای دنیوی از قبیل: وسعت، امنیت، رفاه، عزت و شرافت است هدایت کند. پس، این حیات حسنه در مقابل عیش و تنگی است که آیه شریفه ((و من اعرض عن ذکر فی فان له معیشتة ضنکا)) از آن خبر داده، می فرماید: کسی که از یاد من روی بگرداند معیشتی تنگ خواهد داشت.

پس متاع حیات دنیا برای کسی که از ذکر خدا اعراض می کند و به پروردگار خود ایمان نمی آورد نه حسنی دارد و نه سعه و گشایشی، هر چند که مال فراوان و جاه و مقام بلند اجتماعی داشته باشد، و خیال کند که به تمامی آرزوهائی که یک انسان دارد رسیده است و لیکن او از ابتهاج و خرم دلی که مؤمنین حقیقی در سایه ولایت خدا دارند در غفلت است. آری، خدای تعالی مؤمنین حقیقی و آنهایی را که دارای حقیقت ایمانند حیات انسانی طیبی داده، و از ذلتی که لازمه حیات حیوانی و مادی است، و به جز حرص و آز و افتراس و تکالب و جهالت چیزی بر آن حاکم نیست ایمن ساخته است.

پس، نفس انسانیت و آزاده از زندگی، آنچه که نفوس رذیله و پست برایش سر و دست می شکنند را مذمت کرده و ناپسند می داند، و از آن بیزاری می جوید، هر چند که در این بیزاری جستن، مورد ملامت و هر شناعتی دیگر قرار بگیرد، و هر چند که در اثر دوری از آن دچار فقر و مسکنت گردد.

پس، حیات حسنه برای مجتمع صالح و آزاده، عبارت از حیاتی است که در آن، همه افراد مجتمع از مزایای نعمتهای زمینی که خدای تعالی برایشان خلق کرده برخوردار باشند و ترحم و تعاون و کمک به یکدیگر در بین آنان حاکم باشد و در بینشان هیچگونه تجاوز و تراحمی نباشد، بطوری که هر انسانی خیر خود و سود خود را در خیر مجتمع و سود جامعه بجوید، نه اینکه خود را بپرستد و دیگران را برده خود بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۱

و کوتاه سخن، ((بهره مندی از حیات حسنه و طیبه تا اجل مسمی)) عبارت است از اینکه افراد انسانی از حیات، طوری بهره گیری کنند که فطرت انسانیت آن را بپسندد، و حیات مورد پسند فطرت اینست که همه افراد بطور معتدل و در پرتو علم نافع و عمل صالح از زندگی برخوردار شوند، این در مقایسه زندگی پاک و طیب با فرد فرد جامعه است، و اما در مقایسه با مجتمع، عبارت است از بهره مندی عمومی از نعمتهای زندگی طیب زمینی، به این معنا که دست آورد هر فردی مختص به خود او باشد البته دست آورد در مجمعی که اجزایش متلائم و نزدیک به هم باشند فاصله طبقاتی و تضاد و تناقضی در بینشان نباشد. معنای اینکه ((خداوند به هر دارای فضلی فضلش را می دهد)) و اشاره به اینکه فقطدین توحید است که افراط و تفریط در روابط اجتماعی را تعدیل می کند

((و یوت کل ذی فضل فضله)) - ((فضل)) به معنای زیادت است، و اینکه در جمله ((کل ذی فضل - هر کس که دارای فضل است)) فضل به کسی و افرادی نسبت داده شده که دارای فضل هستند خود قرینهای است بر اینکه ضمیر، در کلمه ((فضله)) به همان فرد دارای فضل بر می گردد نه به اسم جلاله (الله) که بعضی از مفسرین احتمالش را داده اند. و فضل و زیادی از امور نسبی است، یعنی وقتی در چیزی تحقق می یابد که آن چیز با چیز دیگری مقایسه شود و در مقایسه با آن در نظر گرفته شود.

و بنابراین، معنای جمله اینطور می شود: ((و یعطى كل من زاد على غیره بشىء من صفاته و اعماله...))، یعنی خدای تعالی به هر کس که صفات و اعمالی بهتر و بیشتر از دیگران دارد، آن سعادت و اجری را که مختص به آن زیادت است می دهد، بدون اینکه حق او را باطل و یا برتری و زیادتش را غصب کند، و یا آن را به دیگری که این برتری را ندارد بدهد آنطور که در مجتمعات غیر دینی بشری رفتار می شود. در جوامع بشری هر قدر یک جامعه متمدن و مرفعی باشد ممکن نیست به دو طایفه مستکبر و مستضعف تقسیم نشود، بشریت از آن روز که در کره زمین منزل گزید و از همان اولین روزی که تشکیل اجتماع داد، اجتماعش از دو طایفه مستعلای مستکبر قاهر، و مستعبد ذلیل مقهور تشکیل شد، و هیچ چیز این افراط و تفریط را تعدیل نکرده و نمی کند مگر دین توحید.

پس، دین توحید عبارت است از یگانه سنتی که مولویت و سیادت را منحصر در خدای سبحان می داند، و بین قوی و ضعیف و متقدم و متاخر و کبیر و صغیر و سفید و سیاه و مرد و زن مساوات برقرار نموده، مثلاً به بانگ بلند ندا در می دهد: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقیکم)) و یا می فرماید: ((انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی بعضکم من بعض)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۲ هر کس در جایی که لایق آنست قرار داده می شود

مطلب دیگری که درباره جمله مورد بحث داریم اینست که وقوع این جمله، یعنی جمله ((و یوت کل ذی فضل فضله)) که از اعتناء به فضل هر صاحب فضلی حکایت می کند بعد از جمله ((یمتعکم متاعا حسنا الی اجل مسمی که می فهماند خدای تعالی همه انسانها را برخوردار از زندگی می کند اشعار به دو نکته دارد:

یکی اینکه: می فهماند منظور از متاع در جمله اولی متاع عمومی و مشترک بین همه افراد مجتمع است. و به عبارتی دیگر منظور از متاع، زندگی اجتماعی حسن است، و منظور از فضل در جمله دوم خصوص آن مزایائی است که خدای تعالی به بعضی افراد در مقابل فضیلتی که دارند می دهد.

نکته دیگر اینکه: جمله اولی به برخورداری از زندگی دنیا اشاره دارد، و جمله دوم مربوط به ثواب آخرت است، ثوابی که خدای تعالی در مقابل اعمال صالح می دهد، اعمال صالحی که قائم به تک تک افراد است، البته ممکن هم هست اشاره باشد به هر دو نوع پاداش، هم پاداش دنیوی و هم پاداش اخروی، و بخواهد بفرماید: هر کس در جهات دنیوی زیادتی با خود بیاورد که اقتضای زیادت در مزیتی از مزایای اخروی را دارد، خدای تعالی آن مزیت زائد اخروی را به او می دهد، و هر صاحب زیادت و فضلی را چه اینکه آن زیادت در صفتی از صفات باشد و چه در عملی از اعمال صالح در مقامی جای می دهد که آن صفت و آن عملش اقتضای آن مقام را داشته باشد.

و خلاصه کلام، می خواهد بفرماید: هر کسی را در جائی که لایق آن است قرار می دهد، نه اینکه فاضل در دینداری و مفضول را، به یک چوب براند، و خصوصیات افراد را نادیده بگیرد و بر روی درجات و منازلی که اعمال و مساعی اجتماعی دارند خط بطلان بکشد، و چنان نیست که در آن سرای حال افراد زحمتکش با نشاط و افراد تنبل و کسل یکسان باشد، و حال افراد جدی آنهم جدی در اعمال دقیق و مهم، با حال افراد بازیگر، آن هم بازیگر در اعمالی پست و حقیر یک جور باشد، و همچنین اختلافهایی که افراد از جهات دیگر دارند نادیده گرفته شود.

((فان تولوا فانی اخاف علیکم عذاب یوم کبیر)) - یعنی: پس اگر با این حال (تتولوا) اعراض کنید - کلمه ((تولوا)) در اصل ((تتولوا)) مخاطب از فعل مضارع باب تفاعل است، نه جمع غایب ماضی آن باب، دلیل گفتار ما، کاف خطاب در ((علیکم))، و نیز خطابهای متعددی است که در دو آیه قبل بود، پس نباید به گفتار بعضی از مفسرین گوش داد که گفته اند: کلمه ((تولوا)) جمع مذکر غایب از فعل ماضی باب تفاعل است، چون فساد این سخن واضح است. بیان نادرستی سخن یکی از مفسرین در ارتباط با: ((یمتعکم متاعا حسنا))

یکی از مفسرین در تفسیر جمله ((یمتعکم متاعا حسنا الی اجل مسمی)) حرف عجیب و غریبی زده و گفته است ((این جمله همچنانکه در تفسیر سوره یونس نیز گفتیم می خواهد از نجات امت محمدی از عذاب انقراض خبر دهد)) و من نفهمیدم این خبر را از کجای آیه استفاده کرده! احتمال می دهم او از اینجا به اشتباه افتاده که خیال کرده آیه شریفه می خواهد به امت اسلام شرط کند که اگر به خدا و آیاتش ایمان بیاورند خدای تعالی آنان را به حیاتی نیکو خواهد رساند، حیاتی که انقراض پذیر نباشد، چون امت اسلام شرط را تحقق داده و ایمان آوردند، خدای تعالی هم اسلام را در دنیا منتشر کرد. و لیکن همه می دانیم با اینکه رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاده خدا به سوی عامه بشر بود، مع ذلک عامه بشر به وی ایمان نیاوردند، آنهایی هم که ایمان آوردند ایمان همگیشان خالص از نفاق نبود، و خلاصه ایمان زبانیشان از ظاهرشان به باطنشان راه نیافته و از زبان به قلب نرسیده بود.

و اگر صرف ایمان بعضی از امت با کفر اکثریت امت در تحقق شرط کافی باشد و باعث شود که خدای تعالی عذاب استیصال را از امتی بردارد، این مقدار ایمان در امت نوح و هود و سایر انبیاء نیز وجود داشت، آنان نیز امت خود را به همان چیزی دعوت کردند که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) دعوت کرد، آنها نیز همان شرطی را کردند که آن جناب کرد، ولی دیدیم که عذاب عمومی همه را گرفت، و خدای تعالی تنها مؤمنین را نجات داد: ((و کان حقا علينا نصر المؤمنین)).

با اینکه قرآن کریم از نوح و هود و صالح وعده هائی حکایت کرده که به مردم خود دادند، از آن جمله از نوح حکایت کرده که به قوم خود گفت: ((استغفروا ربکم انه کان عفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمدکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا)) و از هود (علیه السلام) حکایت کرده که به قوم خود فرمود: ((و یا قوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یرسل السماء علیکم مدرارا و یزدکم قوه الی قوتکم و لا تتولوا مجرمین)) و بطور کلی از نوح و هود و صالح و انبیاء بعد از ایشان (علیه السلام) حکایت کرده که به قوم خود گفتند: ((افی الله شک فاطر السماوات و الارض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یؤخرکم الی اجل مسمی)).

و اما اینکه آن مفسر گفت: ((همچنانکه در تفسیر سوره یونس نیز گفتیم)) ما به تفسیر سوره یونس او مراجعه کردیم و غیر از ادعا، هیچ بیانی نیافتیم و ما در همان سوره گفتیم که سوره یونس صریح در اینست که خدای تعالی بزودی در بین امت اسلام و بین پیامبرش قضاوت خواهد کرد، و آنان را عذاب و مؤمنین ایشان را نجات می دهد. این سنت الهی است که همواره در امتهای گذشته جریان یافته، ((و لن تجد لسنة الله تبديلا)).

إلی الله مَرْجِعُكُمْ وَ هُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ این جمله در مقام تعلیل مطلبی است که جمله ((فان تولوا فانی اخاف علیکم عذاب یوم کبیر)) آن را افاده می کرد، و آن مطلب مسأله معاد بود، می فرمود: ((اگر اعراض کنید من بر شما بیم دارم که گرفتار عذاب روزی بزرگ شوید، زیرا بازگشت شما به سوی خداست))، و این جمله در عین اینکه تعلیل است، ذیلش شبه های را که ممکن است در دل کفار خلجان کند و فکر کنند ((چگونه ممکن است که ما بعد از مردن دو باره زنده شویم)) دفع نموده می فرماید: ((خدا بر هر کاری توانا است)).

و معنای مجموع آیه چنین است که: اگر از بتپرستی دست برداشتید و حاضر نشدید که خدا را به خلوص پرستید، من بر شما می



ترسم از عذاب روزی بزرگ ، روزی که در پیش روی شما است ، و بزودی با آن مواجه می شوید، و آن ، روز قیامت است ، روزی است که بعد از مردن دوباره زنده می شوید، چون بازگشت همه شما به سوی خدا است ، و خدا قادر است بر هر کاری و بر اینکه شما را دوباره زنده کند، و از این کار عاجز نیست ، پس بر شما باد که از استبعاد و تردید در این مسأله دوری کنید.

بنابراین ، آیه شریفه خود قرینه ای است بر اینکه منظور از ((یوم کبیر)) همان روز قیامت است . قمی در تفسیر خود بدون ذکر نام امام (علیه السلام) روایت کرده که امام فرموده : منظور از ((عذاب یوم کبیر)) عذاب دود و صیحه است . هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۶

آیات ۱۶ - ۵ ، سوره هود

أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۵) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۶) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَعْبُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (۷) وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولَنَّ مَا يَجْحِسُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۸) وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ (۹) وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعِيدٍ مَسَّاهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ (۱۰) إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (۱۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (۱۲) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَةٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱۳) فَإِلَيْكُمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۴) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ (۱۵) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحِطَّ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَطُلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۷

ترجمه آیات

آگاه باشید که مشرکین سینه های خود را عقب میکشند تا خود را از خدا (و شنیدن کلام او) پنهان کنند. آگاه باشید که در همان لحظه که جامه خود را به سر میکشند خدا از آنچه که پنهان می کنند و از آنچه که اظهار میدارند اطلاع دارد، چونکه او دانای به اسرار دلها است (۵) هیچ جنبه ای در زمین نیست مگر آنکه خدا رزق او را به عهده گرفته ، او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را میداند رزق همه در کتابی روشن (که همان علم خداست) معین شده است (۶) او کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز خلق کرد و عرش (قدرت) او بر آب قرار داشت ، و غرضش از این خلقت آن بود که شما را بیازماید کدامیک بهتر عمل می کنید (با این حال) اگر تو ای پیامبر به ایشان بگویی که بعد از مرگ دوباره زنده میشوید آنهايي که کافر شدند، بطور حتم خواهند گفت: این قرآن سحری است آشکار (۷) و ما اگر عذاب آنها را تا مدتی اندک و معین تاءخیر بیندازیم حتما به عنوان مسخره می گویند: موجب بازداشتن عذاب از آمدن چیست؟ آگاه باشید که روزی که قرار است بیاید خواهد آمد و از ایشان بر نخواهد گشت ، و فرا میگيرد ایشان را همان عذابی که به آن استهزاء می کردند (۸) (بطور کلی وضع انسان چنین است که) اگر رحمتی را که به وی بچشانديم از او بگیريم به نوميدي شديدي گرفتار می شود، و به خاطر ناسپاسی که دارد و نعمت را از ما نمیداند امید برگشتن آن را از دست می دهد (۹) و اگر بعد از بیماری که به وی رسیده ، شفا و عافیتی به او بچشانيم ميگويد دردهای بدی از من دور شد، و آن چنان شادی می کند و فخر میفروشد که گویی بهبودی را از ما ندانسته ، و احتمال برگشتن بیماری را نمیدهد (۱۰) مگر آنها (که در سایه ایمان راستین) صبر و استقامت ورزیدند و عمل صالح انجام دادند که برای آنها آمرزش و اجر بزرگی است (۱۱) شاید (علت ایمان نیوردن کفار این باشد که) تو پاره ای از آیات را که به سويت وحی شده به ایشان نرساندهای ، ترسیده‌های که بگویند: چرا گنجی بر او نازل نشده؟ و یا چرا فرشتهای از طرف خدا با او نیامده؟ تو فقط بیم دهنده هستی و خداوند نگاهبان و



ناظر بر همه چیز است (۱۲) بلکه آنها می گویند: قرآن را به دروغ به خدا بسته ای . اگر چنین می گویند، بگو: شما اگر راست میگوئید به کمک هر کسی که میتوانید ده سوره مثل قرآن را بسازید، و به خدا افتراء و نسبت دهید (۱۳) و اگر آنها دعوت شما را اجابت نمیکنند، پس بدانید که قرآن به علم خدا نازل شده و در معبودی جز او نیست ، آیا بعد از این همه سخنان منطقی ، اسلام می آورید یا نه ؟ (۱۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۸

کسی که از تلاش خود تنها زندگی دنیا و زینت آن را بخواهد، ما نتیجه تلاش ایشان را بطور کامل میدهیم ، و در آن هیچ نقصانی نمیابند (۱۵) اما اینها همانها هستند که در آخرت به جز آتش بهره ای ندارند، و آنچه در دنیا تلاش کرده اند بی نتیجه می شود، چون هر چه کرده اند باطل بوده است (۱۶)

بیان آیات

این آیات پاره ای از رفتار و گفتار مشرکین در رد بر نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و نیز رفتار و گفتاری که در رد کتاب نازل بر آن حضرت داشتهاند را حکایت نموده و از آنها با ذکر دلیل و حجت پاسخ می دهد. از جمله رفتار ناپسندشان این بوده که به خدای تعالی بی حرمتی می کردند، و از جمله گفتارهای باطلشان این بوده که می گفتند: چرا آن عذابی که ما را بدان تهدید میکنی نازل نمی شود؟ و چرا با این پیامبر گنجی نازل نشد؟ و یا چرا همراه او فرشتهای نیامد؟ و یا گفتند: این قرآن راوی به دروغ به خدا نسبت می دهد. البته در این آیات پاره ای معارف دیگر نیز خاطر نشان شده است .

أَلَا إِنَّهُمْ يَثُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ... کلمه ((یثون)) از باب ((ثنی الشیء، یتناه، ثنیا)) است ، بر وزن ((فتح، یفتح، فتح))، و مصدر آن ، یعنی ((ثنی)) به معنای عطف و پیچاندن است ، و نیز به معنای رد بعضی بر بعضی دیگر است . صاحب مجمع البیان میگوید: اصل ((ثنی)) به معنای عطف است ، وقتی بخواهی بگویی فلانی را از فلان یا فلان عمل منصرف کردم میگویی : ((ثنیه عن کذا))، و از همین باب است کلمه ((اثنان : دو))، چون دومی از هر چیز عطف به اولی آن می شود، و به سوی آن برگردانده می شود: ((ثناء)) هم که به معنای مدح است از این باب است ، زیرا در مدح و ستودن ، فضایل شخص ممدوح را یکی یکی ذکر می کنند، دومی را به اولی و سومی را به دومی عطف مینمایند، و کلمه ((استثناء)) نیز از همین باب است ، چون در استثناء نظر خود را به جمله قبل بر میگردانی و افرادی را از آن استثناء میکنی . وی در معنای جمله ((لیستخفوا منه)) گفته است : کلمه ((استخفاء)) به معنای طلب خفاء چیزی است ، و همچنین است کلمه ((تخفی))، و همچنین دو کلمه ((استغشی)) و ((تغشی)) یک معنا دارند.

پنهان شدن مشرکین برای پرهیز از روبرو شدن با دعوت پیامبر (ص) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۱۹

پس منظور از جمله ((یثون صدورهم لیستخفوا منه)) اینست که مشرکین با سینه های خود به طرف عقب متمایل می شوند و سرهایشان را زیر میاندازند تا خود را از شنیدن کتاب آسمانی پنهان بدارند، تا وقتی قرآن خوانده می شود به گوششان نخورد. و این تعبیر کنایه است از اینکه کفار خود را در هنگام تلاوت قرآن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یارانی که نزد آن جناب بودند پنهان می کردند که در آن محل دیده نشوند، و علی الظاهر حجت بر آنان تمام نگردد.

((الاحین یستغشون ثیابهم یعلم...)) - از این تعبیر چنین بر می آید که گویا مشرکین سرهای خود را نیز با جامه خود میپوشاندند، و لذا خدای تعالی خبر داد به اینکه او میداند و خبر دارد از آنچه مشرکین در خفاء و ظهور انجام می دهند، پس اینکه در هنگام تلاوت قرآن خود را پنهان مینمایند هیچ سودی به حالشان ندارد، زیرا خدای تعالی پنهان و آشکار آنان را میداند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((یستغشون ثیابهم)) اینست که : شبها در خانه های خود پنهان می شوند و هنگام خوابیدن خود را در زیر لحاف پنهان می کنند، چون مخفیترین حال آدمی همان حال اضطجاع است ، حالی است که آدمی خود را در زیر لحاف قرار می دهد، و معنای آیه اینست که : مشرکین سینه های خود را منحرف می کنند تا خود را هنگام تلاوت قرآن از این

کتاب آسمانی پنهان کرده باشند، ولی خدای تعالی سر و آشکار آنان را در نهفته ترین احوالشان میدانند، و نهفته ترین احوالشان آن حالتی است که برای خواب، لحاف خود را به سر میکشند، و این توجیه خالی از ظهور نیست.

این آن معنائی است که سیاق آیه افاده می کند، البته چه بسا معانی دیگری برای آیه ذکر کرده اند که از سیاق آیه بعید است، از آن جمله گفته اند: ضمیر در جمله ((لیستخفوا منه)) به خدای تعالی یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر میگردد، و معنای آیه این است که: خود را از خدا و یا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پنهان میدارند. بعضی دیگر گفته اند معنای جمله ((یثنون صدورهم)) اینست که: سینه های خود را بر کفر میپيچند. جمعی دیگر گفته اند معنایش اینست که: سینه ها را از دشمنی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آکنده میسازند. معانی دیگری نیز برای آیه کرده اند که گفتیم همه آنها بعید است. خداوند متعال ضامن رزق همه جنبندگان است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۰

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا... کلمه ((دابه)) بطوری که در کتب لغت آمده به معنای هر موجودی است که حرکتی هر چند اندک داشته باشد، و بیشتر در نوع خاصی از جنبندگان استعمال می شود، اما قرینه مقام آیه اقتضاء دارد که عموم منظور باشد، برای اینکه زمینه کلام بیان وسعت علم خدای تعالی است به همین جهت است که به دنبال جمله ((الا حین یستغشون ثيابهم یعلم ما یسرون و ما یعلنون انه علیم بذات الصدور)) آمده است.

و این معنا، یعنی یادآوری رزق تمامی جنبنده ها و اینکه خدای تعالی ضامن آن میباشد، برای این است که سعه علم خدا و آگاهیاش به همه حالات جنبندگان را اثبات کند و مقتضی آن است که جمله ((و یعلم مستقرها و مستودعها)) به منزله عطف تفسیر باشد برای جمله ((علی الله رزقها))، در نتیجه برگشت معنا به این می شود که: کل جنبنده هائی که در زمین هستند رزقشان بر عهده خدای تعالی است - و هرگز بدون رزق نمی مانند - پس خدای تعالی دانا و با خبر از احوال آنها است هر جا که باشند، اگر در قرارگاهی معین باشند، قرارگاهی که هرگز از آن خارج نمیشوند مانند دریا برای ماهی، و نظیر صدف که در گوشه های از ته دریا زندگی می کند، خدای تعالی رزقش را در همان دریا می دهد، و اگر قرارگاه معینی نداشته باشند و هر جا که هستند به عنوان موقنتد مانند مرغان هوا و مسافران دور شده از وطن، و یا آنجا که هستند تا زمانی معین میباشند و پس از مدتی بیرون می آیند، مانند جنین در رحم مادر، خدای تعالی رزقشان را در همان جا میدهد، و کوتاه سخن اینکه، خدای تعالی آگاه به حال هر جنبنده ای است که در پهنای زمین زندگی می کند (در آن واحد ناظر احوال و برآورنده حاجت میلیاردها جنبنده است که در هوا و روی زمین و زیر زمین و در شکم مادران هستند) و چگونه چنین نباشد با اینکه رزق آنها به عهده آن جناب است، و معلوم است که رزق وقتی به روزی خوار می رسد که روزی دهنده آگاه به حاجت او و با خبر از وضع او و مطلع از محل زندگی او باشد، چه محل زندگی موقت و چه محل زندگی دائمی اش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۱

از همینجا روشن می شود که منظور از دو کلمه ((مستقر و مستودع)) هم آن محلی است که جنبنده فعلا در آن هست، و مادامی که در زمین است و زندگی دنیوی و زمینی را میگذراند در آنجا قرار دارد، و هم آن محل موقتی است که چند صباحی در آن قرار میگیرد، و سپس از آنجا مفارقت کرده به محلی دیگر منتقل می شود.

این معنائی است که به نظر ما رسید، ولی بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((مستقر و مستودع)) اماکن جنبندگان در حیات و بعد از ممات است، و یا مراد از این دو کلمه صلب جنس نر و رحم جنس ماده است، و یا مقصود از کلمه ((مستقر)) مسکن هائی است که بعد از تولد در زمین دارند، و از کلمه ((مستودع)) مواد زمینی است که بالقوه بعدها جنبنده میشود. لیکن این معانی از سیاق آیه بعید است، مگر آنکه جمله ((مستقرها و مستودعها)) را جمله های جدای از سیاق دانسته، بگوییم در مقام تفسیر ماقبل خود نیست.

و ما در تفسیر آیه شریفه ((و هو الذی انشاء کم من نفس واحدۃ فمستقر و مستودع)) مطالبی آوردیم که مناسب با این مقام است،

هر که بخواهد میتواند به آنجا مراجعه نماید. روزی دادن از افعال مختص خدا و حقی است که برخورد واجب کرده است و اما اینکه فرمود: ((علی الله رزقها)) کلامی است که دلالت می کند بر اینکه دادن رزق بر خدای تعالی واجب است، و در قرآن کریم مکرر آمده که روزی دادن، یکی از افعال مختص به خدای تعالی است، و اینکه روزی، حقی است برای خلق بر عهده خدای تعالی، به این آیات دقت فرمایید: ((امن هذا الذی یرزقکم ان امسک رزقه))، که به خوبی دلالت دارد بر اینکه غیر از خدای تعالی روزی دهنده ای نیست، ((ان الله هو الرزاق ذو القوه المتین))، ((و فی السماء رزقکم و ما توعدون فورب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون)).

و این اشکال وارد نیست که چگونه بر خدای تعالی حقی برای خلق او ثابت میشود، برای اینکه این حق را خود خدای تعالی بر خود واجب کرده نه اینکه کسی از او طلبکار باشد، و در کلام خدای تعالی برای این مطلب نظایری هست، مثل اینکه می فرماید: ((کتب علی نفسه الرحمه))، و یا میفرماید: ((و کان حقا علینا نصر المؤمنین))، و آیات دیگری از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۲

اعتبار عقلی هم مؤید این معنا است، برای اینکه رزق عبارت است از هر چیزی که مایه دوام حیات مخلوقات زنده است، و چون هستی این مخلوقات از فیض خدای تعالی است چیزی هم که هستی آنها بستگی به آن دارد نیز از ناحیه اوست، و همانطور که خدای تعالی در ایجاد مخلوقات شریکی نداشته، در روزی دادن به آنها و هر چیز دیگری که نیازمند به آنند نیز شریکی ندارد. ((کل فی کتاب مبین)) - ما در تفسیر سوره انعام آیه ۵۹، و نیز در سوره یونس آیه ۶۱ در معنای ((کتاب مبین)) مطالبی ایراد کردیم، خوب است خواننده به آن دو مورد مراجعه نماید.

وَهُوَ الَّذِی خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِی سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ بَحْثِ پیرامون چگونگی خلقت آسمانها و زمین را از طریق آیات کلام الله مجید و روایاتی که در تفسیر آنها از اهل عصمت (علیهمالسلام) رسیده به سوره حم سجده موعول می کنیم ان شاء الله.

در اینجا برای اینکه معنای ((سته ایام - شش روز)) و نیز معنای جمله ((و کان عرشه علی الماء)) برای خواننده روشن شود، بطور اجمال میگوییم: معنای ((سماء)) و مراد از ((سموات))

ظاهرا منظور از کلمه ((سموات)) که صیغه جمع است، و همواره در مقابل کلمه ((ارض)) که صیغه مفرد است قرار میگیرد، و در آیه مورد بحث می فرماید: خدا آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، تا طبقاتی از موجودات جسمانی باشد که بر بالای زمین قرار دارد، چون بطوری که اهل لغت گفته اند کلمه ((سماء)) به معنای هر چیزی است که بر بالای سر ما قرار گرفته باشد، و معلوم است که بالا و پایین دو امر نسبی هستند.

پس ((سموات)) عبارتند از طبقاتی از خلق جسمانی و مشهود که بر بالای کره زمین واقع شده، و بر آن احاطه دارند، و احاطه داشتند بدین جهت است که زمین کروی شکل است، به دلیل آیه شریفه: ((یغشی اللیل النهار یطلبه حتیثا))، که میفهماند شب فراگیر روز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۳

و آسمان اول همین آسمانی است که چراغهای نجوم و کواکب در آن قرار دارند، پس این، آن آسمانی است که زمین را در احاطه خود دارد، و یا به عبارتی در بالای زمین قرار دارد، و زمین را در شبها زینت میبخشد، آنچنانکه قندیلها و چلچراغها سقف خانه را زینت می دهد. و اما نسبت به بالای آسمان دنیا در کلام خدای تعالی چیزی که از وضع آن خبر دهد نیامده، تنها آیه شریفه سبع سماوات طباقا میفهماند که آسمانها هفت طبقه روی هم است، و آیه شریفه ((الم تر و انزلنا علیک سبع سماوات طباقا و جعل القمر فیهن نورا و جعل الشمس سراجا)) نیز همین یک نکته را میرساند.

و آیه شریفه ((اولم یر الذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما و جعلنا من الماء کل شیء حی افلا یؤمنون)).

درباره وضع آفرینش آسمانها میفهماند قبل از آنکه به صورت فعلی در آیند، یعنی از یکدیگر جدا و متمایز شوند یکپارچه بودند، و آیه شریفه ((ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اثینا طوعا او کرها قالتا اثینا طاعین ففضاهن سبع سماوات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها))

که میفهماند خلقت آسمانها در دو روز صورت گرفته ، البته نه به روزهای کره زمین ، چون روز به معنای یک مقدار معین از زمان است ، و لازم نیست که حتما با روز اصطلاحی ما ساکنان زمین منطبق باشد. منظور از خلقت سموات و ارض در شش روز (هو الذی خلق السموات و الارض ستۀ ایام )

آری ، روز در هر ظرفی مقداری است از زمان ، در ظرف زمین عبارت است از مدت زمانی که کره زمین یک بار به دور خودش بچرخد، و در ظرف قمر - البته قمر مخصوص کره زمین - تقریبا برابر است با بیست و نه روز و نصف ، و استعمال کلمه ((یوم)) در برهه ای از زمان استعمالی است شایع . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۴

بنابراین ، خدای تعالی آسمانها را در دو برهه از زمان آفریده ، همانطور که درباره آفرینش زمین فرموده : ((خلق الارض فی یومین ... و قدر فیها اقواتها فی اربعۀ ایام )) پس خلقت زمین در دو روز، یعنی در دو برهه از زمان بوده ، و ارزاق آن در چهار روز که همان چهار فصل باشد تقدیر شده است .

پس آنچه از آیات گذشته به دست آمد یکی این بود که خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما می بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم ظاهر نشده بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلا وجود داشته و آن ، ماده ای متشابه الاجزاء و روی هم انباشته بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء جزء کرد، و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت ، از قسمتی از آن در دو برهه از زمان زمین را ساخت ، و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته ، آن را نیز جزء جزء کرد، و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان در آورد. دیگر اینکه آنچه ما از موجودات زنده می بینیم از آب آفریده شده اند، پس ماده آب ، ماده حیات هر جنبنده است .

با مطالبی که گذشت معنای آیه مورد بحث روشن گردید، پس اینکه فرمود: ((هو الذی خلق السموات و الارض فی ستۀ ایام))، منظور از آفریدن آن ، جمع کردن اجزاء، و سپس جدا ساختنش از مواد دیگری متشابه با هم و متراکم در هم است . و به حکم این آیات خلقت آسمانها در دو روز و خلقت زمین نیز در دو روز - به آن معنایی که برای روز کردیم - صورت گرفته و در نتیجه از شش روز دو روز باقیمانده که در آن کاری دیگر شده (و آن همان تقدیر ارزاق و یا به عبارتی به حرکت در آوردن زمین به دور خورشید است ، به نحوی که در اثر دور و نزدیک شدنش از خورشید و نیز در اثر میل به سوی شمال و جنوب ، چهار قسم هوا در زمین پیدا شد: هوای بهاری ، تابستانی ، پاییزی و زمستانی و در نتیجه زمین آماده گردید برای اینکه ارزاق روزی خواران ، از آن بروید). معنای جمله : ((و کان عرشه علی الماء))

و اما اینکه فرمود: ((و کان عرشه علی الماء)) جمله ای است حالیه ، و معنای مجموع آیه اینست که : خدای تعالی در وقتی و در حالی به خلقت آسمانها و زمین پرداخت که عرشش بر آب بود، و بر آب بودن عرش کنایه است از اینکه مالکیت خدای تعالی در آن روز مستقر بر این آب بود که گفتیم ماده حیات و زندگی است ، چون عرش و تخت سلطنت هر پادشاهی عبارت است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۵

از محل ظهور سلطنت او، و استقرار پادشاه بر آن محل به معنای استقرار ملک او بر آن محل است ، (وقتی می گویند فلان سلطان بر تخت سلطنت دست یافت و بر آن مستقر گردید، معنایش این نیست که پس از سالها جنگ و خونریزی به چهار تخته چوب دست یافته ، بلکه معنایش این است که بر مقام فرماندهی و اداره کشور مسلط شده است). پس ((استواء بر عرش)) به این معنا است که خدای تعالی بعد از خلقت آسمان و زمین در دو روز، به امر تدبیر مخلوقات خود پرداخت .

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از عرش، ساختن است، و این معنا را از جمله ((مما یرشون)) گرفته اند که در سوره نحل آیه ۶۸ قرار دارد، و معنایش ((مما ینون)) است، سخن درستی نیست، زیرا از فهم دور است. اموری که در قرآن به عنوان هدف از خلقت، از آنها یاد شده و از آن جمله است آزمایش و تمیز نیکوکار از بدکار

لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا حَرْف ((لام)) برای غایت است، و کلمه ((بیلوکم)) از مصدر ((بلاء)) است که به معنای امتحان میباشد، و جمله ((ایکم احسن عملا)) بیان آن امتحان است در شکل استفهام. می خواهد بفهماند خدای تعالی اگر آسمانها و زمین را با آن نظام حیرت انگیزش خلق کرد، برای این غایت و نتیجه بود که شما را بیازماید و نیکوکاران شما را از بدکارانتان مشخص سازد. و معلوم است که بلاء و امتحان هیچ وقت غرض اصلی قرار نمیگیرد، هر امتحانی که در هر جا صورت میگیرد برای جدا کردن خوب از بد و مرغوب از نامرغوب است، و همچنین است حسنه و سیئه، یعنی اگر امتحانی صورت میگیرد تا مردم خوب و دارای حسنات از مردم بد و دارای سیئات جدا شوند، این جدا سازی نمی تواند غرض اصلی باشد، بلکه برای کار و غرضی دیگر است، و آن جزائی است که بر حسنه و سیئه مترتب می شود. جزاء هم نمی تواند غرض نهائی باشد، آن نیز به خاطر اینست که وعده ممتحن عملی گردد، آن هم ممتحنی که وعدهاش حق است، و لذا می بینیم خدای تعالی همه این امور را به عنوان نتیجه خلقت ذکر کرده و در اینکه ابتلاء، غایت خلقت است فرموده: ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا))، و در اینکه این مشخص کردن به چه معنا است؟ فرموده: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب))، و در خصوص جزاء فرموده: ((وخلق الله السماوات والارض بالحق و لتجزی کل نفس بما کسبت و هم لا یظلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۶ و در اینکه معاد برای به کرسی نشاندن وعده هائی است که داده، فرموده: ((کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین)) و آیات دیگری که در این باب هست، و در اینکه عبادت غرض اصلی از آفریدن جن و انس است فرموده: ((و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون)). و اگر عمل صالح و یا انسان صالح و نیکوکار را غرض از خلقت معرفی کرده منافات با این معنا ندارد که می بینیم در خلقت، اغراض دیگری نیز هست، و انسان در حقیقت یکی از آن اغراض است، برای اینکه وحدت و اتصالی که حاکم بر سراسر عالم است این معنا را تجویز می کند، که در مقام بیان غرض از خلقت یک بار نام انسان برده شود، بار دیگر نام موجودی دیگر، برای اینکه همه این انواع موجودات محصول ارتباط و نتیجه ازدواج عامی است که دائما در بین اجزای عالم جریان دارد، پس چه مانعی دارد که یک بار به نوع انسان بگویند که از خلقت آسمانها و زمین تو منظور بودی، و بار دیگر به نوعی دیگر از موجودات. استنتاج وجود ملائکه قبل از خلقت آسمانها و زمین، از جمله: ((وکان عرشه علی الماء)) و بررسی و رد اساس و مبنای این نظر

علاوه بر این، انسان کاملترین انواع موجودات و متقن ترین مخلوقات جسمانی موجود در آسمانها و زمین است، و اگر جنس بشر در جانب علم و عمل رشدی صالح و نموی درست داشته باشد ذات او از هر موجود دیگر افضل و شریفتر و مقامش رفیعتر است و درجه بلندتری دارد، هر چند که آسمانها هیکلی بسیار بزرگتر دارند، و خدای تعالی در مقام احتجاج علیه کفار خطاب به ایشان می فرماید: ((ءانتم اشد خلقا ام السماء بنیها)). و معلوم است که هر مصنوعی که مشتمل بر کمال و نقص باشد، کمال آن، غرض و مورد نظر صانع آن است نه نقص آن، و به همین جهت است که خود ما مراحل مختلف وجود انسان را که روزی منی بود و سپس جنین شد و آنگاه طفل شد و همچنین سایر مراحل آن را مقدمه وجود یک انسان کامل و تمام عیار شمرده می گوئیم این مراحل، مقدمه پدید آمدن آن انسان است، چون غرض اصلی، پدید آمدن آن انسان کامل است، و اما مراحل نقص آن منظور نیست و همچنین است هر موجود دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۷

و با این بیان روشن می شود که بهترین افراد انسان - اگر در بین انسانها افرادی باشند که از هر جهت برتری داشته باشند - غایت و غرض اصلی از خلقت آسمانها و زمینند، و لفظ آیه نیز خالی از اشاره و دلالت بر این معنا نیست، برای اینکه جمله ((ایکم احسن عملا)) میفهماند که مقصود اصلی مشخص کردن کسی است که بهتر از دیگران عمل می کند چه اینکه آن دیگران اصلا عمل



خوب نداشته باشند، و یا داشته باشند ولی به پایه آنان نرسند. پس، کسی که عملش از عمل تمامی افراد بهتر است، چه اینکه تمامی افراد نیکوکار باشند ولی به پایه آن شخص نرسند، و یا اصلاً نیکوکار نباشند بلکه بدکار باشند، مشخص کردن آن کس غرض و مقصود از خلقت است، و با این بیان معنای حدیث قدسی که در آن خدای تعالی در خطاب به پیامبر گرامیاش فرموده: ((لو لا ک لما خلقت الافلاک - اگر تو در نظر نبودی من افلاک را نمی آفریدم)) روشن می شود، برای اینکه آن جناب از تمامی افراد بشر افضل است. جهات حسن و مصلحت بر اراده و افعال ما حاکم است و خداوند جل شانه تحت تاءثیر و حکومت آن جهات و هیچ چیز دیگر نیست

و در مجمع البیان آمده که جبائی گفته است: در این آیه دلالتی است بر اینکه قبل از خلقت آسمانها و زمین ملائکه بوده اند، زیرا آیه صریح است در اینکه قبل از خلقت آسمانها و زمین عرش خدا بر آب بوده و آفریدن عرش بر آب هیچ حسنی ندارد، مگر وقتی که در آن میان مکلفی باشد تا از راه عرش و آب استدلال بر وجود صاحب عرش کند. و علی بن عیسی گفته: سخن جبائی درست نیست، زیرا خبر دادن از اینکه عرش خدا قبل از خلقت آسمانها و زمین بر آب بوده تنها فایدهاش استدلال مکلفین آن زمان نیست، بلکه ممکن است این خبر مصلحتی برای مکلفین داشته باشد که بعد از خلقت آسمانها و زمین خلق شده اند (مثل جن و انس)، پس ما مجبور نیستیم وجه جبائی را بپذیریم. سید مرتضی - قدس سره - نیز همین نظریه را اختیار کرده.

مولف: این دو نظریه‌های که صاحب مجمع البیان نقل کرده اساسش مذهب معتزله است، که گفته اند: افعال خدای تعالی معلل به اغراض است، و هیچ کار خدا بدون غرض و مصلحت و جهات حسن نیست، هر چند که این مصلحت عبارت باشد از اینکه ملائکه را خلق کند و آنگاه به مکلفین، یعنی همان ملائکه خبر دهد که عرشش بر آب است، و آن مکلفین از این خبر عبرت بگیرند و به خدا ایمان بیاورند، و با ایمان آوردنش مصلحتی از مصالحشان تاءمین گردد. لیکن ما در بحثهای قبلی خود گفتیم که این سخن درست نیست، زیرا هیچ چیزی (و حتی غرض و هدف و نتیجه و علت و امثال اینها) نمی تواند در خدا حکم کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۸

و خدای تعالی را محکوم خود سازد، و گفتیم که غیر خدا هر چه که فرض شود اگر دارای واقعیت باشد - نه صرف اعتبار - مخلوق خدا و تحت تدبیر خدا است، آری: ((ان الحکم الا لله)) و ((الله خالق کل شیء))، حکم منحصرأ کار خدا است، غیر او حاکمی نیست تا در او حکم کند و اثر بگذارد، و غیر او هر چه که فرض شود مخلوق او است. مراد از کفار از اینکه مسأله معاد و بعث بعد از مرگ سحر خواندند

پس جهات حسن و مصلحت (و غرض و هدف و امثال اینها) اموری است که بر ما حکم می کند و ما را وادار می سازد به اینکه برخیزیم و فلان کار را شروع کنیم تا آن غرض حاصل گردد، و این جهات حسن و مصلحتها اموری هستند خارج از (ذات) و خارج از افعال ما، که در ما بدان جهت که ما فاعل هستیم و با انجام کارهای خود می‌خواهیم سعادت زندگی خود را تاءمین کنیم اثری می‌گذارند، اما آیا خدای سبحان نیز مثل ما است که تحت تاءثیر چیزی قرار گیرد؟ نه، حاشا، او اجل از این است، برای اینکه این جهات حسن و مصالح، قوانین عمومی هستند که از نظام عمومی عالم و روابط موجود بین اجزای خلقت گرفته شده اند، (مثلاً اگر ما به خاطر مصلحت سیری غذا می‌خوریم، و به خاطر مصلحت سلامتی از دوا استفاده می‌کنیم، این مصلحتها از نظام عمومی عالم گرفته شده که اولاً انسان نیازمند به غذا و بیمار محتاج دوا است، و ثانیاً فلان موجود میتواند غذای بشر باشد - بر خلاف چیزهایی دیگر که نمی تواند غذای بشر واقع گردد - و فلان دوا، فلان اثر را در مزاج بشر دارد، پس همه آنچه که ما مصلحتش می‌خوانیم اموری است خارج از ما که قبل از ما در عالم و در نظام جاری در عالم وجود داشته)، و این عالم و نظام جاری در آن فعل خدای سبحان است، و به هیچ وجه ممکن نیست که مفهوم انتزاع شده از چیزی جلوتر از آن چیز تحقق یابد، مثلاً مصلحت، که امری است انتزاعی جلوتر از منشاء انتزاعش یعنی فعل تحقق یابد، و تازه به این حد هم قناعت ننموده حتی از صاحب فعل هم



جلو بیفتد، و قبل از صاحب فعل، تحقق داشته باشد و در صاحب فعل اثر بگذارد.

و اما اینکه در آیه شریفه خلقت آسمانها و زمین را با جمله ((لیلوکم ایکم احسن عملا)) تعلیل کرده، و نیز تعلیلهای بسیار دیگری نظیر این تعلیل که در قرآن کریم آمده در حقیقت از قبیل تعلیل به فوایدی است که در خلقت هست، و به مصالحی که بر آن متفرع می شود، و خدای تعالی در جای دیگر نیز خبر داده که فعلش خالی از حسن نیست، و فرموده: ((الذی احسن کل شیء خلقه)). پس خدای سبحان خیری است که در او هیچ شری نیست، و حسنی است که در او هیچ قبحی وجود ندارد، و معلوم است کسی که چنین باشد به هیچ وجه شر و قبیح از او صادر نمی شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۲۹

و مقتضای آنچه در گذشته بیان شد این نیست که معنای حسن این باشد که از خدا سر زده باشد، و به عبارتی دیگر: نیک آن چیزی باشد که خدا انجام داده و یا مردم را امر کرده باشد که آن را انجام دهند، هر چند که عقل آن را قبیح بداند، و قبیح آن باشد که از خدا صادر نشده، و یا مردم را از انجام آن نهی کرده باشد، هر چند که عقل آن را حسن و زیبا بداند، برای اینکه چنین چیزی با این آیه شریفه که می فرماید: ((قل ان الله لا یامر بالفحشاء)) سازگار نیست. مقصود از کلمه امت در آیه: ((و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امة معدودة)) و جوهری که در معنای آن گرفته شده است

لئن قلت انکم مبعوثون من بعید الموت ليقولن الذين كفروا ان هذال الا سحر مبین چون در آیه قبل جمله ((لیلوکم)) به مساله معاد اشاره داشت، اینکه در این آیه اشاره دارد به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از بیان مساله معاد برای کفار با چه عکس العملی از ناحیه آنان روبرو خواهد شد، و آن اینست که خواهند گفت: این سخن (مساله معاد) سخنی ساحرانه است. بنابراین، از ظاهر آیه برمی آید که: همانطور که کفار لفظ قرآن را با آن فصاحتی که دارد و با آن بلاغتی که در نظم آن است آن را سحر خواندند، همچنین حقایق معارفی را که خرافات کفار را رد می کند و قرآن و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن حقایق خبر می دهند نیز سحر خواندند. و بنابراین، این رفتار کفار که از سحر خواندن لفظ فصیح و بلیغ قرآن تجاوز نموده معارف صحیح و مستقیم آن را نیز سحر خواندند، از باب مبالغه در افتراء بستن به کتاب خدا و از باب لجبازی و دشمنی با حق صریح است.

ممکن هم هست منظورشان از سحر مغالطه و تمویه باشد، یعنی خواسته باشند بگویند: قرآن باطل را به صورت حق جلوه می دهد، و اگر این منظور را داشته باشند قهرا سحر خواندن قرآن از باب اطلاق ملزوم و اراده لازم است، و لیکن این احتمال با ظاهر آیه زیر که از نظر مورد، شبیه به آیه مورد بحث است نمیسازد، توجه فرمائید: ((قل من بیده ملکوت کل شیء و هو یجیر و لا یجار علیه ان

کنتم تعلمون سیقولون لله قل فانی تسحرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۰

و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امة معدودة ليقولن ما یحسبه... حرف ((لام)) در آغاز آیه لام قسم است، و به همین جهت جواب سوگند را با آوردن حرف لام و بانون تاء کید مؤ کد نموده و فرمود: ((لیقولن)). و معنای آیه این است: و سوگند میخورم که اگر ما عذابی را که این کفار مستحق آنند تا مدتی معین از آنان تاءخیر بیندازیم، به استهزاء خواهند گفت: چه چیز خدا را از فرستادن عذاب جلوگیری کرد پس چرا آن عذاب را بر ما نازل نکرد؟ و چرا آن بلاء بر سر ما نیامد؟

و در این آیه اشاره و بلکه دلالت است بر اینکه کفار، وقتی از کلام خدای تعالی و یا از زبان پیامبر گرامیاش وعده عذابی را شنیدند که مفری از آن نبود، و وقتی دیدند که خدا از در رحمتش نسبت به آنان، آن عذاب را نفرستاد، دست به تمسخر زده و از در استهزاء گفتند: ((پس آن عذاب چه شد و چرا نیامد؟)) مؤید این دلالت این است که در آخر آیه فرموده: ((الا یوم یاتیهم لیس مصروفا عنهم - آگاه باشند که روزی که آن عذاب بیاید دیگر از آنان بر نخواهد گشت)).

و با این بیان این نظریه تاءبید می شود که این سوره یعنی سوره هود بعد از سوره یونس که در آن آمده بود: ((و لکل امة رسول

فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط...) نازل شده ، (در سوره یونس این تهدید به گوش کفار خورده و چون عملی نشده گفته اند: چرا آن عذابی که جمله ((قضی بینهم بالقسط)) ما را به آن تهدید می کرد نازل نشد، لذا در سوره هود در آیه مورد بحث ، این گفتارشان نقل شده ). هر نعمتی که خدا اعطا می کند، رحمتی از او است و بشر طلبکار آن نبوده تا با گرفتن آننومید شده ، کفران بورزد

((الی امه معدوده)) - کلمه ((امت)) به معنای حین و وقت است همچنانکه در آیه ((و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه)) به این معنا آمده است .

و چه بسا ممکن است که منظور از امت ، جماعت باشد، و معنای آیه این باشد که : و اگر ما عذاب کفار را تا رسیدن جماعتی معدود تاخیر بیندازیم ، خواهند گفت : چرا آن عذاب را فرستاد، و منظور از جماعت معدود مؤمنین باشد، چون خدای سبحان وعده داده که روزی ، این دین را به دست قومی صالح تاءید می کند، قومی که هیچ چیزی را بر دین خدا مقدم نمیدارند، و چون این قوم فراهم آیند در آن هنگام خدای تعالی دینی را که برای آنان پسندیده بلا مانع و بدون مزاحم می کند: ((فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۱

و نیز فرموده : ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم ... یعدوننی لا یشرکون بی شیئا))، و این احتمال عیبی ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از کلمه ((امت))، جماعت است ، اما جماعتی که بعد از این کفار می آیند و کافرتر از اینان هستند و بر کفر خود اصرار میورزند، آن وقت خدای تعالی به عذاب انقراض گرفتارشان می کند، همانطور که در زمان نوح (علیه السلام) چنین کرد. وجه دیگری که در معنای آیه گفته اند این است که : منظور از امت ، جماعت است ، ولی جماعتی که بعد از این کفار می آیند و بر معصیت خدا پافشاری می کنند، و قیامت برای آنان بیا می شود.

لیکن این دو وجه سخیف و نادرست است ، زیرا اساس آن دو، بر یک مبنای غلطی است ، و آن این است که معذبین ، کفار آینده اند، نه همان کفاری که استهزاءشان در آیه نقل شد، با اینکه ظاهر جمله : ((الا یوم یاتیهم ...)) این است که معذبین همان استهزاء کنندگانی هستند که گفتند: ((ما یحبسه)). عذابی که کفار آنرا مسخره می کردند آنان را فرا خواهد گرفت

((الا- یوم یاتیهم لیس مصروفا عنهم و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤون)) - این آیه به منزله جواب از گفتار کفار است که گفتند: ((ما یحبسه)) و این سؤال ، گفتاری است که در موقعیت استهزاء واقع شده چون در معنای رد آن عذابی است که با آن تهدید شدند و حاصلش این بود که : اگر این عذابی که خدای تو ما را به آن تهدید می کند حق بود در نازل کردنش درنگ نمیکرد، و هیچ سببی نیست که خدا به انتظار آن سبب از فرستادن عذاب صرفنظر کند، چون اگر سببی باشد، ایمان آوردن ما است ، که ما ابدایمان نخواهیم آورد و از کفر خود دست بر نخواهیم داشت ، پس درنگ در فرستادن عذاب هیچ وجه صحیحی ندارد و وجه صحیح در تعجیل آن است ، و این خود کاشف است از اینکه تهدید مذکور از قبیل تهدید کاذب است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۲

خدای تعالی از این سخن کفار پاسخ داد به اینکه آن عذاب بزودی خواهد آمد و هیچ عاملی نمی تواند آن را از این کفار برگرداند، بلکه عذابی که به آن استهزاء می کردند آنان را فرا خواهد گرفت .

با این بیان روشن می شود که عذابی که خدای تعالی کفار را با آن تهدید کرده عذاب دنیوی بوده که خیلی زود بر آنان نازل می شده و بر این اساس این آیه و آیه قبل از آن هر یک ، یکی از هوسهای جاهلانه کفار را ذکر می کند، آیه قبلی تذکر می دهد که وقتی مسأله قیامت بر کفار گفته می شود، و از عذاب روز قیامت انداز می شوند، می گویند: این سخن سحری است آشکار، و آیه

مورد بحث یادآور می شود که وقتی عذاب موعود تا مدتی تاءخیر انداخته میشود و خبرش به آنان می رسد، از در استهزاء می گویند: چه شد که تاءخیر افتاد؟

وَلَنْ أَذُقُوا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَهُ ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ در مجمع البیان میگوید: کلمه ((ذوق)) - که فعل ((اذقنا)) از آن گرفته شده - به معنای آن است که چیزی را برای اینکه بفهمی چه طعمی دارد در دهان بگذاری .

و اگر خدای سبحان در این آیه حلال کردن لذات را برای انسانها اذاقه و چشاندن خواننده برای این است که بفهماند لذات دنیا مانند طعم غذاها ناپایدار است و به سرعت از بین می رود، نظیر تعبیرهای زیر که درباره لذات دنیا کرده اند، یکی گفته : ((ظلی است زائل)) یعنی سایه‌های است زودگذر، دیگری گفته : رؤیاهای شیرینی است که پس از بیداری اثری از آن نمیایی .

و کلمه ((نزع)) که فعل ((نزعنا)) از آن گرفته شده به معنای کندن چیزی از جایی است (که در آن استقرار یافته)، و کلمه ((یؤس)) بر وزن فعول، صیغه مبالغه از ماده ((یأس: نومیدی)) است، و یأس عبارت از حالتی است که یقین کنی آن چیزی که امید و انتظارش را داری تحقق نخواهد یافت، و نقیض این حالت را ((رجاء: امید)) گویند. هر نعمتی که که خدا عطا می کند، رحمتی از اوست و بشر طلبکار آن نبوده تا با گرفتار آن نومید شده، کفران بورزد

و در این آیه رحمت به جای نعمت به کار رفته، با اینکه نعمت چشیدنی است نه رحمت، و جا داشت بفرماید: ((وَلَنْ أَذُقُوا الْإِنْسَانَ مِمَّا نَعِمَهُ))، و اگر اینطور نفرمود، برای این است که اشاره کند به اینکه هر نعمتی که خدای تعالی به انسان می دهد مصداقی از رحمت خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۳

زیرا حاجتی از انسان را برطرف می سازد، در حالی که خود انسان استحقاق آن را ندارد و طلبکار از خدای تعالی نیست. و معنای آیه این است: اگر ما به انسان چیزی از نعمتهایی که انسان، متنعم به آن است بدهیم و سپس از او نزع کنیم و بگیریم، دچار یأس شده به شدت نومید می گردد، تا این حد که گوئی بازگشت مجدد آن نعمت را غیر ممکن میدانند، آنگاه به کفران نعمت ما میپردازد، تو گویی خود را طلبکار ما در آن نعمت میدانسته و آن را حق ثابت خود می پنداشته که ما محکوم به دادن آن هستیم، و گویا اصلاً ما را مالک آن نعمت نمیدانسته، پس انسان طبعاً بگونه ای است که هنگامی چیزی از او گرفته می شود ماء یوس می گردد و کفران میورزد آفریده شده است .

نکته دیگری که در این آیه هست این است که با اینکه موضوع مورد بحث، کفار بودند، از سرشت انسان سخن رانده، برای اینکه بفهماند صفتی که ما برای انسان ذکر کردیم خاص کفار نیست، بلکه صفت نوع بشر است .

وَلَنْ أَذُقَهُ نَعْمَاءَ بَعِيدٍ ضَرَاءَ مَسْتَهٍ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ در مجمع البیان گفته: کلمه ((نعماء)) به معنای انعامی است که اثر آن بر صاحبش ظاهر باشد، و ((ضراء)) به معنای بلاء و مضرتی است که از حال پریشان صاحبش خبر دهد، زیرا این دو کلمه از مجرای کلماتی گرفته شده اند که مخصوص حکایت احوال ظاهری است، مانند کلمه ((حمرء: قرمزی)) (که سرخیش واضح و ظاهر است) و کلمه ((عیناء: خوش چشمی)) (که زیبایی چشمش بر همه روشن است)، علاوه بر این، این دو کلمه دلالت بر مبالغه نیز دارند، و کلمه ((فرح)) به معنای سرور است، و این دو کلمه (فرح و سرور) نظیر هم هستند، و هر دو به معنای باز شدن قلب به خاطر چیزی است که از آن لذت میرد، و ضد این دو کلمه ((غم)) (با تشدید میم) است - تا آنجا که میگوید: و کلمه ((فخور)) به معنای کسی است که زیاد فخرفروشی می کند، و یا با شمردن فضایل خود می خواهد خود را یک سر و گردن از دیگران بلندتر جلوه دهد، و این کلمه هر جا اطلاق شود ذم است، چون دلالت بر تکبر دارد، تکبر بر کسی که تکبر بر او جایز نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۴

و منظور از سیئات به قرینه مقام، مصائب و بلاهایی است که نزول آن بر آدمی، انسان را بد حال و غمگین و دردمند و پریشان کند. و معنای آیه این است که: اگر ما انسان را بعد از آنکه گرفتار بود به نعمتی برسانیم حتماً میگوید شادان از من برطرف شد. و

این گفتار که قرآن به عنوان زبان حال از جنس بشر حکایت می‌کند کنایه است از اینکه وضع بشر چنین است که بعد از رفع گرفتاریش خاطر جمع می‌شود که دیگر آن شدائد و مصائب بر نمیگردد.

و اینکه فرمود: ((انه لفرح فخور)) به منزله تعلیل برای جمله ((لیقولن ذهب السیئات عنی)) است که می‌فرماید: علت خاطر جمعیش این است که او آنچنان خوشحال می‌شود که خیال می‌کند همیشه در این حال باقی خواهد ماند چونکه نعمت را بعد از بلاء چشیده است (و در دلش جایی برای فکر صحیح باقی نماند)، و اگر او فکر می‌کرد که آنچه از نعمت که در اختیار او است زوال پذیر است و نمی‌توان به بقاء و دوام آن اعتماد نمود، چون امر به دست او نیست، بلکه به دست غیر او است همچنانکه احتمال دارد که آنچه از گرفتاریها و مصائب که از او برطرف شده دوباره برگردد، در این صورت دیگر خوشحال نمیشد، چون هیچ انسان عاقلی درباره امری مستعار و ناپایدار خوشحالی نمیکند. همچنانکه علت فخور بودنش همان سرور است، انسان وقتی به نعمتی می‌رسد بر دیگران فخر فروشی می‌کند، با اینکه فخر، مخصوص کرامت و فضیلتی است که خود انسان برای خود کسب کرده باشد، نه فضایی (از قبیل زیبایی، خوشقامتی، سلامت، ثروت و هر نعمت دیگر که) به انسان داده شده است. پس، از فخر فروشی اینگونه انسانها فهمیده می‌شود که او نعمت را از خودش و اختیار آن را به دست خودش میداند نه به دست دیگری، و کسی را سراغ ندارد که نعمت را از او سلب کند، و یا گرفتاریهایی که داشته به او برگرداند، و به این جهت است که به دیگران فخر میفروشد. انسان تنگ نظر و کوتاه بین است، در شدت و بلا، نومید و کفور و در نعمت و رفاه، سرمست و بالنده است. جز صابران نیکو کردار...

إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ خدای تعالی قبل از این جمله طبیعت انسان را در حال شدت و بلاء، و در حال نعمت و رخاء بیان کرده، می‌فرماید که: در حال اول دچار یأس و کفر میشود، و در حال دوم دچار فرح و فخر می‌گردد، و منظورش از این بیان این است که بفرماید: انسان موجودی تنگ نظر است و دیدی کوتاه دارد، تنها وضع حاضر و پیش پای خود را می‌بیند، و از آینده دورتر خود غافل می‌شود، اگر نعمت از دستش برود، دیگر بازگشتی برای آنها نمیبیند و به یاد نمی‌آورد که آنچه داشت از خدای سبحان بود، و خدای سبحان اگر بخواهد میتواند دوباره آن را برگرداند، تا در نتیجه این یادآوری صبر کند و دل خود را به امید و درخواست از خدای تعالی محکم سازد.

و اگر (نعمتی به او برسد و یا) نعمت از دست رفتهاش دوباره برگردد، خیال میکند مالک آن نعمت است، لذا مسرور و فخور می‌شود و خدا را در این سرنوشت خود هیچکاره میداند، در نتیجه در مقام شکرگزاری بر نیامده از اظهار مسرت و فخر فروشی به دیگران نمی‌پرهیزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۵

خدای عزوجل بعد از بیان این دو طبیعت از انسانها، طایفه ای از آنان را استثناء نموده می‌فرماید: ((الذین صبروا و عملوا الصالحات))، سپس به این طایفه وعده نیک داده می‌فرماید: ((اولئک لهم مغفرة و اجر کبیر)). صبر و عمل صالح انسان را از آن دو طبیعت مذموم می‌رهانند، و صبر و عمل صالح منفک از ایمان نیستند

خواهید گفت: چرا افراد استثنائی را به عنوان ((الذین صبروا و عملوا الصالحات)) استثناء کرده؟ در پاسخ می‌گوییم: وجهش این است که رهایی انسان از آن دو طبیعت مذموم، تنها برای کسانی امکان دارد که صابر باشند و صفت نیک و خویشتنداریشان نگذارد در برابر مصائب، جزع و فرح نموده دچار نومیدی و کفر شوند، و وادار سازد تا هنگام زوال شداید و رسیدن نعمتها از خدای تعالی، ولی نعمتشان غافل نگشته، در مقام شکرگزاری برآیند، و او را ثنائی گویند که مایه خوشنودیش باشد، و نعمت او را در جایی مصرف کنند که او راضی باشد، و خلق خدای را از فرح و فخر خود آسوده بدارند، و استغناء، وادار به این عکس عملهای نکوهیده شان نکنند.

و این طایفه استثنائی تنها افرادی هستند که از آن دو حالت زشت رهایی دارند، و خدا آنان را می‌آمزد، یعنی آثار آن دو طبیعت مذموم را از دلهايشان محو نموده به جای آن، خصال ستوده را جایگزین می‌کند، آری این طایفه نزد پروردگار خود مغفرت و

اجری بزرگ دارند. در این آیه دلالتی است بر اینکه صبر با عمل صالح، منفک از ایمان نیست، و ممکن نیست فرد بی ایمان، صابر و دارای اعمال صالح باشد. آری، در این آیه به صابران صالح وعده مغفرت و اجر بزرگ داده و معلوم است که مغفرت شامل مشرکین نمی شود، زیرا خود خدای تعالی فرموده: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به)).

و باز به دلیل اینکه عین این وعده که در این آیه آمده، یعنی وعده مغفرت و اجر کبیر را در آیات زیر به مؤمنین داده و فرموده: ((والذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر کبیر))، و نیز فرموده: ((ان الذین یخشون ربهم بالغیب لهم مغفرة و اجر کبیر)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۶

و اتصال آیات سه‌گانه‌ای که در اول آنها کلمه ((لئن)) آمده به ما قبل روشن است، برای اینکه گفتار در آیات قبل در زمینه کفر کافران و سحر خواندن وعده معاد بود، و نیز این را تذکر میداد که کفار در مقابل تهدید به عذاب، آن را استهزاء کردند، و در این سه آیه فرمود که کفار با آن وضع طبیعی که دارند نعمت خدا را زوال پذیر نمیدانند، و همچنین اگر گرفتارند گرفتاری خود را نیز زوال پذیر نمیدانند، هر چند خدای تعالی وعده زوال آن و تبدلش به یک زندگی خوب را داده باشد. همچنانکه در اول سوره این وعده را داده بود.

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ... توضیح درباره خطاب به رسول خدا (ص) در: ((فعلک تارک بعض ما یوحی الیک...)) و معنایی که از این خطاب فهمیده می شود

از آنجا که رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با قرآن معجزه آسایی که آن را تائید می کرد، و معجزات باهره و ادله و براهین قاطعی که همراه آن بود، چیزی نبود که عقل سالم بتواند آن را انکار کند، و یا انسانی دارای مشاعر درست بتواند آن را رد نموده به آن کفر بورزد، قهرا کفری که قرآن از کفار و انکاری که از مشرکین حکایت می کند به حسب طبع، امری بعید به نظر میرسد، و این طبیعی است که وقتی وقوع امری با خصوصیات و صفاتی در نظر انسان بسیار بعید برسد، شروع به بی‌اعتنایی به استبعاد خود می کند و سعی می کند وقوع آن امر را از راههای دیگری توجیه کند تا اینکه به وقوع امری که عادات و طبیعتا بعید است ملتزم نشود.

و چون آیه شریفه چنین مقامی را داشت یعنی از کفار و مشرکین انکار نبوتی را نقل کرد که حق صریح بود، و حجتها و براهین واضحه حقانیت آن را تائید می کرد، و این انکار امر بسیار بعیدی بود و طبعا کسی آن را باور نمی کرد، لذا در آیه مورد بحث شروع کرد با آوردن جوهری پی در پی به تدریج آن استبعاد را از بین ببرد، و به این منظور فرمود: ((شاید تو، به خاطر اینکه انکار منکرین به نظرت امر بعیدی رسیده بخواهی بعضی از آنچه به تو وحی شده را ترک کنی...))، ((و یا می گویند محمد این کلام را به دروغ به خدا نسبت می دهد...)).

پس گویا اینطور گفته شده: این خیلی بعید است که تو کفار را به سوی حق واضح دعوت بکنی و آنان دعوت تو را که همان کلام من است بشنوند و در عین حال آن را نپذیرند، و به حق بعد از آنکه روشن شده کفر بورزند، پس مثل اینکه خواستهای تو بعضی از آنچه به سویت وحی شده را ترک گوئی، یعنی آنها را به کفار ابلاغ نکنی، به این جهت بوده که کفار با انکار خود با تو مواجه شدند، و یا به خود جرات داده اند بگویند: قرآن کلام خدای تعالی نیست، بلکه افترائی است که او بر خدا بسته است، و باز به همین جهت بوده که ایمان نیاورده اند، اگر به راستی تو به خاطر درخواستها و پیشنهادهای نادرستی که کفار خواهند کرد بعضی از آنچه به سویت وحی شده را ترک کرده ای، باید بدانی که تو تنها پیام رسان و اندازگری، تو اختیار هیچ کاری را نداری، مگر آنچه را خدا بخواهد و اجازه دهد. و اگر کفار به صرف افتراء ایمان نمی آورند و تو در این کارشان هیچ دخالتی نداری، به ایشان بگو شما هم ده سوره مثل سوره های قرآن به خدا افتراء ببندید... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۷

و از آنچه گذشت روشن شد که اگر گفتار در این آیه را در قالب و لحن انتظار و امیدواری و احتمال ریخته، (با اینکه خدای تعالی



عالم به همه امور است)، بدان جهت است که به مقتضای مقام سخن گفته باشد، چون مقام، مقام استبعاد بوده، و مقتضای این مقام این است که سخن با لحن ((اگر و اگر)) گفته شود، و همه چیزهایی که محتمل است در یک حادثه مستبعد - که در مورد بحث، همان انکار کفار است - اثر داشته باشد ذکر شود. مثالی برای فهم وجه خطاب مذکور و اینکه در آن خطاب بطور جدی احتمال ترک ابلاغ، داده نشده

برای مثال، خواننده باید پادشاهی را در نظر بگیرد که گزارشی به او رسیده مبنی بر اینکه جمعی از ضعیفترین طبقات رعیتش فرمانش را تمرد کرده اند، و آن پادشاه بعضی از کارکنان دربار را به عنوان رسول نزد آن رعایا بفرستد تا به اطاعت و تسلیم شدن در برابر شاه دعوتشان کند، و در این باره نامه خود را به او داده دستورش دهد نامه را بر آن جمع بخواند، و به خاطر تمرد و استکبارشان ملامتشان کرده و بگوید: شما مردم ذلیل که از ضعیفترین طبقات این کشورید، با چه نیرویی علیه پادشاه قیام کرده اید؟ پادشاهی که هم ولی نعمت شما است و هم دارای قوت و سطوت و عزت است، ماءمور دربار نیز طبق فرمان عمل نموده آنان را ملامت بکند، ولی بر خلاف انتظارش با رد و انکار مردم مواجه شود، و ناگزیر نزد شاه برگردد و اطلاع دهد که آن مردم دعوتش را نپذیرفتند و به نصایح و راهنماییهایش گوش ندادند، و به نامه پادشاه هم وقعی ننهاندند، شاه برای بار دوم نامه‌های به آن ماءمور بنویسد و در آن نامه فرمانش دهد که این نامه را برای آن مردم بخوان، شاید تو در نوبت اول نامه ما را برای آنان نخوانده ای و ترسیده ای مبدا پیشنهادی کنند که از قدرتت خارج باشد، و یا نامه مرا خوانده ای ولی آن مردم پنداشته اند که نامه از ناحیه من نبوده و تو آن را به دروغ به من نسبت داده ای، اگر بهانه آنان احتمال اول بوده باید بدانند که تو فرستاده مائی، و غیر از رساندن پیام ما و نامه ما وظیفه و پستی نداری. و اگر احتمال دوم بوده باید بدانند که آن نامه به خط خودم است و با دست خود نوشته ام، و با مهر خودم ممهور کرده ام، و خط و مهر من طوری است که احدی نمی تواند آن را تقلید کند.

خواننده محترم اگر در این مثال دقت کند، متوجه می شود که نامه دوم خطابش در مقامی است که شاه در صدد فهماندن استبعاد خویش است، و منظورش از ذکر آن دو احتمال، یعنی احتمال اینکه رسول، نامه اولش را نرسانده باشد و احتمال اینکه مردم خیال کرده باشند که نامه جعلی است این نبوده که رسول را بطور جدی سرزنش کند، و یا احتمال کذب و افتراء را جدی بگیرد، بلکه منظورش از ذکر آن دو احتمال این بوده که مقدمه چینی کند برای بیانی که آن دو شبهه را رد کند و بفرماید رسول به غیر ابلاغ رسالت هیچ اختیار دیگری ندارد، تا مردم هر چه دلشان خواست از او تقاضا و پیشنهاد کنند، و قرآن کریم نامه و از خود پادشاه است و در آن شک و تردیدی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۸

از اینجا روشن می شود که جمله ((فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک و ضائق به صدرک...)) نمیخواهد بطور جدی اظهار احتمال کند و جدا بفرماید: ((نکند تو بعضی از آنچه را که به سویت وحی شده به مردم نرسانده ای...))، و نمیخواهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تویخ کند که چرا چنین کردی، و نیز نمیخواهد آن جناب را تسلیت و دلگرمی دهد که اگر چنین کرده ای عیبی ندارد، غصه مخور، و از کفر و لجبازی کفار غمگین مباش، برای اینکه آنچه به تو وحی شده حق صریح است. بلکه همانطور که گفتیم گفتار در این جمله زمینه مقدمه چینی دارد، و میخواهد زمینه را برای یادآوری اینکه: ((انما انت نذیر و الله علی کل شیء قدیر)) آماده سازد.

پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: کلام در این آیه در زمینه نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از اندوه و تنگ حوصلگی به خاطر لجبازیهای است که از کفار می بیند، چیزی که هست نهی است تسلیتی و دلگرم کننده، نظیر نهی در آیه ((و لا تحزن علیهم و لا تک فی ضیق مما یمکرون))، و آیه ((لعلک باخ نفسک ان لا یكونوا مؤمنین ان نشا نزل علیهم من السماء آیه فظلت اعناقهم لها خاضعین)) گفتاری نابجا است.

و نیز روشن گردید که جمله ((فلعلک تارک...)) و جمله ((ام یقولون افتراه)) به منزله دو شق تردید است، و هر دو با آیه قبل به



یک جهت اتصال دارد که بیانش گذشت .

و اگر در جمله ((تارک بعض ما یوحی الیک)) با آوردن کلمه ((بعض)) مطلب را اختصاص به بعضی از آنچه وحی شده نمود برای این است که آیات سابق متضمن تبلیغ وحی بطور اجمال بود، در نتیجه معنای جمله چنین می شود: ((شاید تو قسمتی از آنچه ما در قرآن به سویت وحی کرده ایم را ترک کرده ای و برای آنان تلاوت ننموده ای و در نتیجه حقانیت قرآن آنطور که باید و شاید برایشان منکشف نشده، انکشافی که سبب شود علیه تو جبهه گیری نکنند و دعوت را رد ننموده ادعایت را منکر نشوند. چون اسلوب قرآن کریم طوری است که بعضی از آن، مفسر و روشنگر بعض دیگر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۳۹ و قسمتی از آن، قسمت دیگر را قابل قبولتر می سازد، مانند آیات احتجاج که روشنگر آیات دعاوی است، و آیات ثواب و عقاب که قبول حق را از راه تطمیع و تهدید نزدیکتر می کند و آیات مربوط به داستانهای عبرت انگیز که دلها را (برای پذیرفتن اندرزها و حلال و حرامها) نرم می سازد. ((وضائق به صدرک ان یقولوا)) - در مجمع البیان گفته: ((ضائق)) (اسم فاعل) و ((ضیق)) (صفت مشبهه) و هر دو به یک معنا هستند لیکن در خصوص آیه مورد بحث کلمه ((ضائق)) به دو جهت بهتر است از کلمه ((ضیق)): یکی اینکه کلمه ((ضیق)) بیشتر در چیز تنگی به کار می رود که تنگی ذاتی باشد، و کلمه ((ضائق)) در چیز تنگی استعمال می شود که تنگی عارضی است، و در آیه شریفه تنگ حوصله شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امری عارضی است، پس آوردن کلمه ((ضائق)) مناسبتر است. جهت دوم اینکه از نظر قافیه و وزن شبیه به کلمه ((تارک)) است که در جمله قبلی قرار دارد.

و ظاهراً ضمیر در ((به)) به جمله ((بعض ما یوحی)) برمیگردد، هر چند که بعضی از مفسرین گفته اند مرجع آن جمله ((لولا انزل علیه کتر...)) میباشد و یا گفته اند: به پیشنهاد احتمالی کفار بر می گردد. احتمال آخری با این نظریه موافقت است که جمله ((ان یقولوا...)) بدل باشد از ضمیر در ((به))، و احتمالی که ما دادیم موافقت است با این نظریه که جمله ((ان یقولوا...)) مفعول له باشد برای جمله ((تارک))، و تقدیر کلام چنین است: ((لعلک تارک ذلک مخافه ان یقولوا لو لا انزل علیه کتر او جاء معه ملک - شاید توبه این خاطر ابلاغ بعضی از آیات را ترک میکنی که میترسی بگویند: چرا با او گنجی یا فرشتهای نیامد)). چون و چرای کفار درباره نزول قرآن و جواب خدای تعالی به آنان

((انما انت منذر)) - این جمله جواب از پیشنهاد کفار است که گفتند: ((لو لا انزل علیه کتر او جاء معه ملک)). و این پیشنهاد که از طرف کفار شده در قرآن کریم مکرر نقل شده، در بعضی از آن نقلها تنها مساله آمدن فرشته با رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده، و در بعضی دیگر پیشنهادی دیگر علاوه بر آن نقل شده، یک جا آن پیشنهاد اضافی، آمدن خدای سبحان برای شهادت دادن به حقانیت رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و در بعضی دیگر این آمده که چرا باغی ندارد که از میوه آن بخورد، و در بعضی دیگر آمده است که چرا از آسمان کتابی نوشته شده نیامد تا مردم آن را بخوانند. و خدای تعالی در همه آن پیشنهادها و اعتراضات، جوابی نظیر جواب آیه مورد بحث داده و آن این است که: فرستاده او جز رساندن پیام و رسالت او هیچ مسؤ ولیت و اختیاری و قدرتی از خود ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۰

چیزی در دست او نیست که این توقعها را از او داشته باشید، او یک فرد بشر است که به عنوان رسول به سوی شما گسیل شده و هیچ کاری جز این نمیتواند بکند مگر آنکه خدای تعالی در این باب بخواهد به او قدرت و اختیاری بدهد و یا اجازهاش دهد که برای شما آیتی بیاورد، در سوره مؤ من فرموده: ((و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله)).

جمله ((و الله علی کل شیء وکیل)) را بعد از جمله ((انما انت نذیر)) آورد تا پاسخ از چون و چرای کفار علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تکمیل کرده باشد، و حاصلش این است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بشری مثل سایر مردم است. و جز انداز که در حقیقت رسالت به اعلام خطر است هیچ مأموریتی ندارد، و اما قیام به همه امور و تدبیر آن، حال چه



اگر تحدی تنها از این جهت بود باید میفرمود: متخصصین در شعر و ادبیات را به کمک طلب کنید، ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود از هر کس غیر خدای تعالی که میتوانید دعوت کنید، کمک بگیرید، چه خدایانتان و چه غیر آنها. و معلوم است که خدایان عرب سنگ و چوبهائی بودند که نه سخن گفتن میدانستند و نه به نظم و اسلوب خوب کلام و به فصاحت و بلاغت آن معرفت داشتند، پس معلوم می شود تحدی آیه شریفه شامل تمامی جهاتی است که قرآن متضمن آن است: چه معارف الهی و چه اخبار غیبی و چه براهین ساطع و مواعظ حسنه، و چه دستورات مهم اخلاقی، و چه شرایع الهی، و چه فصاحت و بلاغت. نظیر آیه مورد بحث در تحدی از جمیع جهات آیه زیر است که می فرماید: ((قل لئن اجتمعت الجن و الانس علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا)) که در بحث پیرامون اعجاز قرآن در جلد اول این کتاب درباره آن سخن گفته شد.

با این بیان فساد این گفته ظاهر می شود که اعجاز قرآن تنها در بلاغت و فصاحت به نظم و سیاق مخصوص به آن است چون اگر جهت اعجاز قرآن غیر این میبود در مقام معارضه، خدای تعالی در تحدی عرب به صرف ساختن و پرداختن و به خدا افتراء بستن قناعت نمیکرد، زیرا این بلاغت چند مرحله دارد، که عالیترین آن معجزه است، ولی مرحله متوسط و پایین آن برای بشر ممکن و عملی است. پس تحدی در آیه، به مرتبه اعلای بلاغت مربوط است. و اگر چنین نباشد و صرف بلاغت و فصاحت کلام (بدون توجه به نظم و سیاق) وجه اعجاز شمرده شود آن وقت سخنان رکیک (که کوتاه و رسا است) دارای بیشترین حد از بلاغت اعجاز آمیز باید باشند!

و کلمه ((مثل)) که در آیه شریفه آمده نمی تواند منظور از آن، مثل قرآن در جنس باشد، زیرا مثل آن در جنس، حکایت آن است، و با حکایت قرآن و دوباره خوانی آن، تحدی حاصل نمی شود. بلکه منظور از آوردن مثل، همان چیزی است که متعارف در بین عرب در تحدی یکدیگر است، مثلا وقتی دو نفر شاعر عرب یکدیگر را تحدی می کنند تا یکی ثابت کند که حریفش قادر نیست مثل او شعر بگوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۳

و آن دیگری هم همین را درباره وی ثابت نماید، متعارف این است که این شعر او را رد می کند، و او شعر این را، و اینگونه متناقضات در بین شعرای معروف عرب نظیر امری القیس و علقمه و عمر بن کلثوم و حارث بن حلزه و جریر و فرزددق و دیگران مشهور است. سه وجه در بطلان قول مذکور

و دلیل فساد این گفتار این است که، اولاً: اگر علت و وجه معجزه بودن قرآن تنها فصاحت و بلاغت آن بود - با اینکه تشخیص کلام فصیح و بلیغ از غیر آن جهانی و عمومی نبود، زیرا عرب به تنهایی در این فن تخصص داشت - دیگر معنا نداشت بفرماید: همه جن و انس را برای شرکت در این امر دعوت کنید، و غیر از خدای تعالی هر کس دیگری را به کمک بگیرید: ((و ادعوا من استطعتم من دون الله))، ((لئن اجتمعت الانس و الجن (...))، و لازم بود بفرماید: ((لئن اجتمعت العرب))، و یا بفرماید: ((و ادعوا من استطعتم من آلهتکم و من اهل لغتکم - برای کمک در این کار، خدایان و اهل زبانان را به کمک بخوانید)).

و ثانیاً: اگر جهت اعجاز، تنها خصوص بلاغت بود دیگر صحیح نبود به مثل آیه زیر استدلال کند و بفرماید: ((و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً))، چون ظاهر این استدلال این است که می خواهد مطلق اختلاف را نفی کند و بیشتر اختلافها مربوط به مضامین و معنای کلام است نه به الفاظ کلام.

و ثالثاً: ما می بینیم خدای تعالی به مثل آیه شریفه ((فلیاتوا بحدیث مثله)) و آیه شریفه ((فاتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله))، استدلال کرده و ما در گذشته استفاده کردیم که سوره یونس از نظر ترتیب نزول، قبل از سوره هود نازل شده، و روایات نیز این استفاده ما را تأیید میکند، آنگاه بعد از آنکه در سوره یونس آن تحدی را کرده در سوره مورد بحث فرموده: ((فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله))، و اگر جهت اعجاز تنها مساله بلاغت بود، این تحدی ها خارج از نظم طبیعی می شد، زیرا این صحیح به نظر نمیرسد که امروز قوم عرب را تحدی کند به آوردن یک سوره مثل قرآن، و فردا

تحدی کند به آوردن ده سوره مثل آن (و مثل این می ماند که من امروز به حریف خود بگویم: اگر مردی این سنگ ده من را بردار، و چون نتواند بردارد به او بگویم خوب حالا- اگر مردی این سنگ صد من را بردار). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۴

آری، اگر جهت اعجاز خصوص فصاحت و بلاغت بود مقتضای طبع کلام این بود که اول بر همه قرآن تحدی کند، و آنگاه اگر از آوردن مثل همه قرآن عاجز شدند به کمتر از آن تنزل نموده بگویند: حداقل ده سوره مثل آن را بیاورید، و باز اگر نتوانستند بیاورند بفرماید: پس حداقل یک سوره مثل آن را بیاورید. بررسی پاسخ هایی که به اشکال مربوط به اینکه چرا در آغاز، به یک سوره و سپس ده سوره تحدی شده است، داده اند

بعضی از مفسرین برای رهائی از این اشکال گفته اند: ترتیب بین سوره ها و اینکه فلان سوره قبل از فلان سوره است مستلزم آن نیست که همه آیات این سوره قبل از همه آیات آن سوره نازل شده باشد، چه بسیار آیاتی که در مدینه نازل شده و در بین سوره های مکی گنجانیده شده است. و به عکس، چه بسیار آیاتی که در مدینه نازل شده و آن را در بین سوره های مکی جای داده اند، با این حال چه مانعی دارد که آیات تحدی به تمام قرآن قبل از سایر آیات تحدی نازل شده باشد و آیه تحدی به ده سوره بعد از آن و آیه تحدی به یک سوره بعد از همه نازل شده باشد؟

لیکن این توجیه وقتی درست است که بتواند آن را ثابت کند، ولی چون امکان صرف است و تصویری بیش نیست نمی تواند اشکال را برطرف سازد، پس حق مطلب این است که قرآن از تمامی جهات مختص به خودش معجزه است: چه فصاحت و بلاغت، چه معارف حقیقی، چه اخلاق کریمه، چه شرایع الهی، چه داستانها و عبرتها، چه خبرهای غیبی و چه آن نفوذ عجیبش در دلها و جمال حاکمش در نفوس.

صاحب مجمع البیان در توجیه اینکه در سوره مورد بحث به آوردن ده سوره تحدی کرده با اینکه در سوره یونس به آوردن یک سوره تحدی کرده بود بر آمده، چنین میگوید: اگر کسی بگوید چرا قرآن کریم یک بار به آوردن ده سوره تحدی کرده و یک بار به آوردن یک سوره و باری دیگر به آوردن کلامی مثل قرآن، جوابش این است که تحدی به کلام را درباره کلامی میکنند که معجزه بودن نظم آن کلام روشن باشد، حال چه اینکه اول به کمترین مقدار آن تحدی کنند و یا به بیشتر، یک بار به آن تحدی کنند و بار دیگر به این.

مؤلف: این فرمایش صاحب مجمع جواب از سؤال نیست که مطرح کرده، بلکه جواب از اصل تحدی به یک سوره و چند سوره است، سؤال که مطرح کرده این است که بعد از تحدی به یک سوره دیگر تحدی به ده سوره چه معنا دارد؟ و آن پاسخ از مثل مرحوم طبرسی که خود معتقد به این است که قرآن تنها از نظر فصاحت و بلاغت معجزه است پاسخ درستی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۵

بعضی از مفسرین در پاسخ به این سؤال گفته اند: قرآن کریم در تمامی محتویاتش معجزه است: در معارف، اخلاق، احکام، داستانها و سایر خصوصیاتش، و از نظر فصاحت و بلاغت و نداشتن اختلاف به معجزه بودن توصیف می شود، و وقتی معارضه صورت میگیرد که خصم بتواند چند سوره به مثل قرآن بیاورد، و در آن چند سوره اختلافی دیده نشود، مخصوصا اگر در آن چند سوره متعرض داستانهای شده باشد، و نیز جهات فصاحت و بلاغت را در آن رعایت کرده معارفی را نیز آورده باشد، در این صورت است که میتواند ثابت کند قرآن معجزه نیست، و اما با آوردن یک سوره این معنا ثابت نمی شود.

تازه وقتی با آوردن چند سوره ثابت می شود که سوره های آن کلام مانند سوره های اول قرآن طولانی باشد، و همه شؤنی که قرآن دارد، داشته باشد، معرفت و داستان و استدلال و سایر جهات را نیز داشته باشد، و خلاصه کلام اینکه سوره هائی نظیر سوره اعراف و انعام باشد.

و سوره های طولانی قرآن که مشتمل بر تمامی فنون مذکور و قبل از سوره هود باشد - بطوری که در روایات هم آمده - سوره اعراف، یونس، مریم، طه، شعراء، نمل، قصص، قمر و سوره ص است، که با سوره هود ده سوره میشود، و اگر قرآن کریم تحدی را در ده سوره قرار داده به این جهت بوده است، این بود خلاصه گفتار بسیار طولانی آن مفسر. پاسخ مفسری که سوره مورد بحث در تحدی را منحصر به سوره های طولانی می داند.

مؤلف: این پاسخ نیز درست نیست، زیرا اولاً: آن ترتیبی که وی برای سوره های مذکور ذکر کرده قابل اعتماد نیست، زیرا روایتی که به آن تمسک جسته خبر واحدی است که علاوه بر واحد بودنش خالی از ضعف نیست، و بحث تفسیری نمی تواند مبتنی بر امثال آن شود.

و ثانیاً: از ظاهر آیه شریفه ((ام یقولون افتراء قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات)) بر می آید اینکه کفار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت افتراء داده اند، درباره همه قرآن داده اند، چه سوره های طولانی و چه کوتاهش، و این تهمت خود را به سوره ای دون سوره ای اختصاص ندادند، پس واجب است در رد این تهمت جوابی به آنان داده شود که شبهه را نسبت به کل قرآن ریشه کن سازد، و طوری تحدی شوند که معجزه بودن کل قرآن و ناتوانی آنان نسبت به همه قرآن ثابت شود زیرا عجز آنان از آوردن ده سوره طولانی که فرضاً جامع همه فنون و خصوصیات قرآن باشد ثابت نمیکند که همه قرآن حتی سوره های کوچک آن از قبیل سوره کوثر و سوره و العصر معجزه و از ناحیه خدای تعالی است، مگر آنکه مفسر نامبرده خواسته باشد چیز دیگری بگوید که عبارت وی آن را نمیرساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۶

و ثالثاً: اگر ضمیر در جمله ((بعشر سور مثله)) به قرآن برگردد، همچنانکه ظاهر کلام این مفسر است معنای جمله چنین می شود: ((ده سوره مثل قرآن بیاورند))، و این جمله مطلق است و در آن صحبتی از طولانی و یا کوتاه بودن سوره نشده، پس اینکه مفسر مورد بحث ما سوره را مقید کرده به سوره طولانی دلیلی بر این تقیید ندارد و صرف تحکم است، و از این تحکم شدیدتر این است که مثل را معنا کرده به ده سوره مشخص و نام آنها را برده (حال از کجا این خصوصیات را گرفته؟ خدا میداند).

و اگر ضمیر مذکور به سوره هود برگردد، آن وقت کلام این مفسر کلامی زشتتر و بی پایه تر خواهد بود، آخر چگونه برای قرآن کریم که مستقیم ترین کلام است ممکن است در پاسخ کسی که مثلاً میگوید: سوره کوثر و دو سوره ((معوذتین)) افتراء به خدا است، بفرماید: اگر شک دارید که سوره کوثر مثلاً کلام خدا است ده سوره به مثل سوره هود بیاورید، و دیگر چیز دیگری نگوید؟ مگر آنکه کفار خواسته باشند یاوه گوئی کرده بگویند: همه قرآن از ناحیه خدای تعالی است، و تنها سوره هود افتراء بر خدا است، و خدای تعالی در پاسخشان بفرماید: اگر چنین است شما هم سوره ای چون سوره هود بیاورید، لیکن ما نشنیده ایم که حتی یک نفر از کفار چنین حرفی گفته باشد. پاسخ ما به اشکال مربوط به اختلاف در پیشنهاد های قرآن در مواردی که تحدی و مبارزه طلبی کرده است

و اما اینکه چرا قرآن کریم در تحدی هایش پیشنهاد های مختلفی کرده: یک جا می فرماید: ((فاتوا بسوره مثله)) که ظاهر در این است که تحدی به یک سوره است. و جای دیگر فرموده: ((فاتوا بعشر سور مثله مفتریات)) که ظهور در تحدی به عدد خاصی بیش از یک سوره دارد، و جایی دیگر فرموده: ((فلیاتوا بحدیث مثله)) که ظهور در تحدی به کلامی مثل کلام قرآن دارد، هر چند که آن کلام از یک سوره کمتر باشد.

در پاسخ می گوئیم: ممکن است علتش این باشد که هر یک از این آیات غرضی خاص از تحدی دارد. توضیح اینکه امتیازات قرآن بدان جهت که کلامی الهی است و صرف نظر از فصاحتی که در لفظ آن و بلاغتی که در نظم آن هست، همه مربوط به معانی و مقاصد قرآن است. منظورم از معنا آن معنایی که منظور علمای بلاغت میباشد نیست، که می گویند: بلاغت از صفات معنا

و الفاظ چیز پیش پا افتاده ای است که مفاهیم از جهت ترتب طبیعی که در ذهن دارند به وسیله آن الفاظ معنون و تعبیر می شوند. آن معنایی که در نظر علمای ادب هست در کلامهای بیهوده و فحش و دروغ صریح و هجو و تهمت نیز یافت می شود، و کسی که آشنای به فنون ادبیات است میتواند در همه این سخنان بیهوده نکات ادبی را بگنجاند، همچنانکه می بینیم مقدار زیادی از اینگونه سخنان بیهوده و در عین حال ادیبانه از شعرا و ادیبان گذشته به عنوان شعر و نثر به یادگار مانده است.

بلکه منظور از معنا و مقصد قرآن همان چیزی است که خود قرآن در توصیف آن فرموده: ((الکتاب الحکیم)) ((کتاب مبین)) ((القرآن العظیم)) ((الفرقان)) ((یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم)) ((لقول فصل و ما هو بالهزل)) ((کتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) و نیز فرموده: ((لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه)) ((هو شفاء و رحمۃ للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً))، و نیز فرموده: ((تبیانا لكل شیء و لا یسمه الا المطهرون)). مقصود از بلاغت قرآن، بلاغت مصطلح بین علماء بلاغت و ادب نیست

پس روشن شد که هیچیک از اینها که گفته شد و قرآن خود را به داشتن آن اوصاف معرفی نموده منظور علمای ادب از بلاغت نیست، چون گفتیم بلاغتی که آنان در نظر دارند با دروغ و تهمت و هر سخن باطل دیگر جمع میشود، و قرآن کریم اینگونه سخنان بلیغ را هر قدر هم بلیغ باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۸

لغو و اثم خوانده و انسانها را از تفوه به آن نهی فرموده است، بلکه معنایی که اوصاف مذکور در بالا دارد مقاصدی است الهی، که همه آنها و به تمام معنا بر حق جریان دارد، حقی که آمیخته با باطل نیست، حقی که در طریق هدایت بشر واقع می شود، و کلامی که مشتمل بر این معنا باشد و چنین غرضی را تاءمین کند و تنها کلامی میتواند باشد که خدای عزوجل آن را ساخته و پرداخته کرده و نازل فرموده باشد، تا رحمت برای مؤمنین و ذکر برای اهل عالم باشد.

این است آن کلامی که میتوان با آن تحدی کرد، و تمامی بشر از اولین و آخرین را مخاطب قرار داد و گفت: ((فلیاتوا بحدیث مثله))، چون هر کلام را حدیث نمی نامند، آن کلام حدیث است که مشتمل بر غرضی مهم باشد، غرضی که به عنوان حدیث سینه به سینه و دست به دست بگردد، و همچنین گفت: ((فاتوا بسوره مثله))، چون خدای تعالی هر چند آیه را یک سوره نمی خواند هر چند که آن آیات متعدد باشد، مگر آنکه آن چند آیه مشتمل باشد بر غرضی الهی، متمایز از غرضهایی که در سوره های دیگر استیفاء شده است.

و اگر این نبود، تحدی به آیات قرآنی تمام نمی شد، زیرا خصم میتواند از مفردات آیات، عدد بسیاری را انتخاب کند و یک یک آنها را در مقابل کلمات شیرین شعرای عرب قرار داده به مقایسه بنشیند، مثلا کلمه ((و الضحی)) ((و العصر))، ((و الطور))، ((فی کتاب مکنون))، ((مدهامتان))، ((الحاقه ما الحاقه)) ((و ما ادراک ما الحاقه))، ((الرحمن))، ((ملک الناس))، ((اله الناس))، ((و خسف القمر))، ((سندع الزبانیه))، و کلماتی از این قبیل را گرفته بدون اینکه آنها را به هم ربط دهد، تا کلامی سر و ته دار و دارای غرض شود، در مقابل اشعار عرب قرار داده بگوید: اشعار عرب خیلی شیواتر و شیرین تر از این کلمات بی معنا است. اختلاف در موارد تحدی، به اختلاف در اغراض و خصوصیات آن موارد برمی گردد

پس آنچه که خصم در آیات تحدی مکلف بدان شده این است که کلامی بیاورد که شبیه قرآن باشد، یعنی علاوه بر بلاغت و معجزه آسائی که در عبارات و الفاظ آن هست، مشتمل بر بیان پاره ای از مقاصد الهی و اغراضی باشد که خدای تعالی آنها را اغراض و اوصاف کلام خود شمرده.

و کلام الهی با آن تحدی هائی که در آیات تحدی کرده به حسب آنچه از خصائصش پیدا است در هر سوره غرض خاصی را دنبال کرده، در عین حال مجموع آن، اغراضی (بهم پیوسته و) مختص به خود دارد آری مجموع قرآن این خصیصه را دارد که کتابی است مشتمل بر تمامی مایحتاج نوع بشر تا روز قیامت، مشتمل است بر معارف اصولی، اخلاق فاضله، و احکام فرعیه،



(بطوری که در این سه مرحله هیچ موضوعی را بدون حکم نگذاشته و آنچه بشر تا روز قیامت مورد حاجتش باشد بیان کرده)،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۴۹

و در عین حال تک تک سوره های قرآن خصوصیتی مختص به خود دارد، و آن این است که با بیانی جامع و بلاغتی خارق العاده یکی از اغراض الهی را که بستگی و ارتباط با هدایت و دین حق دارد دنبال می کند، و این خصیصه غیر آن خصیصه ای است که در مجموع قرآن کریم هست، و همچنین چند سوره مثلاً ده یا بیست سوره از قرآن نیز خصیصه دیگری مخصوص به خود دارند، و آن این است که فنونی از مقاصد و اغراض را با بیانی غیر از بیانات سایر سوره ها بیان می کنند تا بیانات قرآن یک نواخت نباشد، بلکه در آن تنوعی به کار رفته باشد، و این تنوع خود دلیل می شود بر اینکه نمی توان درباره قرآن احتمال اتفاق و تصادف داد. آری، اگر این تنوع نبود ممکن بود خصم در پاسخ تحدی های قرآن در مقام آوردن مثل آن برآید، و چون از آوردن مثل آن عاجز شود به ذهنش برسد، ناتوانیش از آوردن مثل قرآن دلیل بر عجز بشر از آوردن مثل آن است، و دلالتی ندارد بر اینکه قرآن از ناحیه خدا بوده و به علم الهی وحی شده است، چون ممکن است قدرت فردی از بشر در ساختن و پرداختن قرآن مانند سایر صفات و اعمال افراد بشر باشد، چون هر فردی از انسان صفات و اعمالی خاص به خود دارد، بطوری که دیگران نمی توانند عین آنها را داشته باشند، پس همانطور که تصادف و دست به دست هم دادن اتفاقی اسباب باعث می شود که مثلاً فردی (نابغه و یا) بلند بالا و یا کوتاه قد و یا درشت هیکل و یا شجاعتر و سخیتر و ترسوتر و بخیل تر از سایر افراد شود، چه مانعی دارد که اسبابی تصادفی و اتفاقی دست به دست هم داده باشند، و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را دارای چنین قدرتی کرده باشند، که کلامی ساخته و پرداخته کند که دیگران از آوردن مثل آن عاجز باشند، پس صرف عاجز بودن دیگران از این کار دلیل نمی شود بر اینکه کلام او وحی آسمانی باشد.

و این احتمال هر چند درباره یک سوره از قرآن نیز مردود و مدفوع است (پس به طریق اولی در مورد مجموع قرآن بعیدتر و باطل تر است) و گو اینکه آن سوره ای که خصم می خواهد مثلش را بیاورد کلامی است بلیغ و مشتمل بر معانی حقه و حقیقی، و خالی از ماده کذب و سوره ای که چنین وضعی دارد ممکن نیست بطور تصادف و اتفاق از زبان کسی صادر شود، بدون اینکه در آن غرضی مورد قصد و اراده

باشد، الا-اینکه این احتمال (تصادف و اتفاق) همانطور که گفتیم در مورد سوره های متعدد بعیدتر و غیر قابل قبولتر است، زیرا آوردن سوره ای بعد از سوره دیگر و بیان غرضی بعد از غرض دیگر و کشف راز نهفته ای بعد از کشف از رازهای دیگر مجالی برای احتمال صرف و اتفاق نمیگذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۰

عدد ده در: ((فأتوا بعشر سور مثله)) خصوصیتی ندارد و دلالت بر کثرت و تعدد دارد

حال که این معنا روشن گردید واضح شد که تحدی در مثل آیه شریفه ((قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا)) ممکن است در مورد تحدی به تمامی قرآن باشد، که همه اغراض الهی در آن جمع است، و این خصیصه را دارد که مشتمل است بر تمامی معارف و احکامی که بشر تا روز قیامت محتاج آن میشود.

و تحدی به مثل آیه ((قل فاتوا بسورۀ مثله)) تحدی به یک سوره باشد بدان جهت که آن سوره خصیصه ظاهری دارد، و آن این است که یکی از غرضهای جامع از اغراض هدایت الهی را بطور کامل بیان می کند، بیانی که حق را از باطل متمایز می سازد، و صرف لفاظی و سخن پردازی نیست. و تحدی در آیه ((فاتوا بعشر سور)) تحدی به ده سوره از قرآن باشد، بدان جهت که مشتمل بر تفنن است (یعنی یک مطلب را در چند قالب از بیان آورده و این خود دلیل قطعی است بر اینکه قرآن مولود تصادف نیست، بلکه گوینده آن آنچه گفته از روی علم و حکمت گفته است)، و کلمه ((عشره - ده سوره)) بدین جهت آورده نشده که خصوص عدد ده دخالتی در این دلالت دارد، بلکه بدین جهت آورده شده که این عدد دلالت بر کثرت دارد، و منظور از آن،

سوره های بسیار است ، همچنانکه عدد صد و هزار نیز کنایه از آن است ، در قرآن کریم فرموده : ((یود احدهم لو یعمر الف سنه )) .

پس منظور از کلمه ((عشر سور)) - و خدا داناتر است - سوره های بسیار و دارای مرتبهای از کثرت است ، مرتبه ای که در عرف مردم کثیر شمرده شود، پس گویا فرموده : اگر شک دارید که قرآن کلام خدای تعالی است ، چند سوره مثل آن بیاورید، که حداقل به ده عدد برسد تا معلوم شود آن نوعی که قرآن کریم در بیانات خود دارد معجزه آسا است ، و نمی تواند جز از ناحیه خدای تعالی باشد.

و اما اینکه در جای دیگر تحدی را بر روی یک حدیث مثل قرآن آورده و فرموده : ((فلیاتوا بحدیث مثله )) گویا نوعی تحدی است که از تحدی های سه گانه قبل عمومی تر است ، چون کلمه ((حدیث ))، هم شامل یک سوره میشود و هم شامل ده سوره و هم شامل همه قرآن ، پس این آیه تحدی ایست مطلق به آوردن سخنی که خصایص قرآن را داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۱

در اینجا دو نکته باقی می ماند که تذکرش لازم است : طرح این اشکال که صرف ناتوانی بشر در آوردن مثل قرآن ، دلیل بر آن نمی شود که قرآن از ناحیه خدا است . و پاسخ بدان

یکی اینکه در میان همه آیات تحدی در هیچیک به جز آیه مورد بحث نیامده بود که اگر میگوید: قرآن افتراء به خدا است شما هم این افتراء را بزنید، تنها در آیه مورد بحث است که فرموده : ((فاتوا بعشر سور مثله مفتریات )) و شاید وجهش این بوده باشد که نوع عنایتی که در این آیه هست در سایر آیات تحدی نیست ، و نوع عنایتی که در آنها هست در این آیه نیست . عنایت در سایر آیات تحدی در این بود که اثبات کند منکرین قرآن نمی توانند مثل قرآن و یا مثل سوره ای از قرآن را بیاورند، زیرا قرآن مشتمل بر جهاتی است که قدرت بشری متعلق به آن نمی شود، و جز خدای تعالی کسی نمی تواند آن جهات را در کلام خود بگنجاند، و به همین جهت کلام در آن آیات بطور مطلق آمده است .

ولی در آیه مورد بحث به قرینه اینکه به دنبالش جمله ((فان لم یستجیبوا لکم فاعلموا انما انزل بعلم الله )) آمده دلالت دارد بر اینکه تحدی در آن ، به این جهت است که قرآن متضمن علمی است که آن علم مختص به خدای تعالی است ، و غیر از خدای تعالی کسی راهی به آن علم ندارد، و این خصیصه ذاتا چیزی نیست که بتوان احتمال افتراء در آن داد، یعنی ذاتا افتراء پذیر نیست ، و بنابراین کانه فرموده : ((این قرآن ذاتا طوری است که افتراء پذیر نیست ، ممکن نیست کسی آن را خود ساخته و به دروغ به خدا نسبت داده باشد، برای اینکه متضمن اموری از علم الهی است که غیر خدای تعالی کسی به آن راه ندارد، و اگر در این معنا شک دارید ده سوره مثل آن بیاورید و به خدا افتراء بزنید، و در این کار به هر کس دست یافتید از او کمک بگیرید، و اگر نتوانستید بدانید که پس این قرآن به علم مخصوص خدا نازل شده - دقت بفرمایید.

نکته دوم اینکه بینیم معنای تحدی به مثل در آنجا که فرمود: ((بمثل هذا القرآن )) و یا ((بحدیث مثله )) و یا ((بسوره مثله )) و یا ((بعشر سور مثله )) چیست ؟ وجه ظاهر در آن ، این است که وقتی کلامی به ادعای مدعیش آیت و معجزه باشد، اگر کسی بتواند مثل آن را بیاورد توانسته است ادعای آن مدعی را باطل کند و در ابطال آن به بیش از آوردن مثل آن نیازی ندارد، و لازم نیست که کلامی بهتر از آن از حیث صفات و خواص بیاورد.

ولی بعضیها به مسأله آوردن مثل ، اشکال کرده ، و گفته اند و یا ممکن است بگویند: صرف اینکه کسی نتواند مثل آن کلام را بیاورد دلالت ندارد بر اینکه آن کلام معجزه است ، و مستند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نیست ، برای اینکه صفات کمالی در نوع بشر پیدا می شود: یکی بلیغ ، یکی نویسنده ، دیگری شجاع ، و آن دیگری سخی ، و افراد دیگر دارای فضایل دیگرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۲

این صفات کمال دارای مراتبی متفاوت و مختلفند، بعضی از مردم در داشتن یکی از این فضایل برتر از بعض دیگرند، و چون چنین است قهرا این فضایل مرتبه ای خواهد داشت که فوق همه مراتب دیگر باشد، مرتبه ای که نهایت درجه ای باشد که نفس بشر بتواند به آن برسد.

پس، هر صفتی از صفات کمال که فرض شود در بین انسانها فردی پیدا خواهد شد که عالیترین درجه آن را داشته باشد، درجه ای که هیچ کس دیگری آن درجه را نداشته و همسنگ او در آن کمال نباشد.

و این معنا قابل انکار نیست و ضروری است که بین عموم افراد بشر کسی یافت خواهد شد که از همه بشر بلیغ تر یا نویسنده تر یا شجاعتر یا سخیتر باشد همانطور که فردی یافت می شود که از عموم بشر بلند قامت تر و یا سنگین جثه تر باشد، وقتی چنین است چرا جایز نباشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همان فردی باشد که از همه مردم فصیحتر و بلیغتر بوده و قرآن کلام خود او باشد کلامی که احدی نتواند در مقام معارضه با او برآید، و کلامش در موقفی باشد که برای احدی از افراد بشر جای پای در آن موقوف نباشد؟ بنابراین، صرف ناتوانی بشر از آوردن مثل آن کلام دلیل نمی شود بر اینکه کلام او از ناحیه خدای تعالی بوده و ساخته دست بشر نیست، زیرا ممکن است ساخته بشری باشد که مختص به آن جناب بوده و دیگران از آوردن چنان کلامی محروم باشند. این چکیده آن ایرادی است که گفتیم ممکن است کسی وارد کند، و دافع این احتمال این است که: هر چند صفات بشری که افراد درباره آن، مورد مقایسه قرار گرفته اند در فردی بیشتر از فرد دیگر و یا کمتر از فرد دیگر یافت می شود، و لیکن این صفات هر چه باشد موهبتی است که اگر طبیعت بشری افرادی را برخوردار از آن می سازد به خاطر استعدادی است که خدا در آن طبیعت، و یا به عبارتی در طبیعت آن فرد نهاده، و چنان نیست که بدون هیچ منشای و به صرف تصادف در آن فرد پیدا شود.

و چون چنین است هر صفتی که در فردی از افراد فرض شود که مختص به او باشد و کسی به پایه او نرسد تا چه رسد به اینکه از او برتر باشد، بالاخره منشای دارد که دیگران میتوانند با تمرین مستمر و ریاضت پیگیر آن اعمالی که فرد مورد نظر با آن محتوا انجام می دهد انجام دهند، و در پاره ای اعمال از او تقلید کنند تا به تدریج مثل او شوند، و اگر نتوانستند در همه خصوصیات تنه به تنه او بزنند حداقل در بعضی از کمالاتش مثل او شوند، و آنچه برای فرد نابغه باقی می ماند اصالت و سبقت و پیش کسوتی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۳

مثلاً حاتم طائی هر چند فردی یگانه و بدون معارض در سخاوت بوده و کسی نمی تواند در این فضیلت از او پیشی بگیرد، ولی این برای هر کس ممکن است که در راه کسب این فضیلت ریاضت بکشد، و تمرین مستمر داشته باشد تا بتواند در آخر، مرتبه ای از سخاوت حاتم را از خود بروز دهد، هر چند که نتواند در همه مراتبش از او پیشی بگیرد.

آری، کمالات معنوی و انسانی که در حقیقت منابع اعمال آدمی، و اعمال آدمی آثار آن منابع است، راهش این راه و وضعش این وضع است، و هر انسانی میتواند با تمرین و ممارست پیگیر این راه را ادامه دهد، و مراقب باشد از آن منحرف نگردد، تا وقتی که آن صفتی که در پی کسب آن است ملکه اش شده کارش به جایی برسد که هر عملی می کند نشان دهنده آن صفت باشد حال یا حد کامل آن صفت را نشان دهد و یا پایین تر از آن را.

پس روی این حساب اگر قرآن کریم گفتار شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و فرض کنیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بلیغترین و فصیحترین انسان دنیا بوده، هر کس دیگری میتواند اهتمام به خرج دهد، و بر طبق روشی که آن جناب داشته و توانسته آن نظم بدیع و بی سابقه را در کلام خود به کار برد تمرین کند، و اگر نتوانست در همه قرآن با آن جناب معارضه نماید حداقل در بعضی از کلمات او - مثلاً در یک سوره - از آن جناب تقلید نموده یک سوره مثل قرآن درست کند.

آری، قرآن کریم در هیچیک از آیات تحدیش نفرموده ((اگر شک دارید که این کلام از ناحیه خدای تعالی نازل شده یک سوره

بلیغتر از آن و یا بهتر از آن و یا یک حدیثی بلیغتر و بهتر از آن بیاورید)) تا کسی در رد آن تحدی بگوید: قرآن بلیغترین کلام و یا بهترین کلام بشر است و دیگر هیچ بشری نمیتواند بلیغتر و بهتر از آن را به وجود آورد، و نتیجه بگیرد که عدم توانایی بشر بر آوردن کلامی بلیغتر از قرآن دلیل نیست بر اینکه قرآن کلام غیر بشر است، بلکه فرموده: ((مثل آن را بیاورید)) و یا ((یک سوره مثل آن را بیاورید)) و یا ((یک حدیث مثل آن را بیاورید)) و کسی نمی تواند انکار کند که هر انسانی میتواند مثل کلام غیر خود را درست کند، هر چند که فرض شود آن غیر به بیانی که گذشت نابغه در کلام باشد، پس اشکالی که کرده بودند با کلمه ((مثله)) پاسخ داده شد.

فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ اجابت و استجابت دعوت هر دو به یک معنا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۴

از ظاهر سیاق و زمینه کلام بر می آید که خطاب در این آیه به مشرکین است، و تتمه کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در جمله ((قل...)) از طرف خدای تعالی مامور شده آن کلام را به مشرکین بگوید. و بنابراین، پس ضمیر جمع در جمله ((لم يستجيبوا)) به آلهه و هر کسی بر میگردد که در جمله ((و ادعوا من استطعتم من دون الله)) قرار شد مشرکین آنان را به کمک بطلبند. با عجز خود و اسبابی که بدان معتقدید، از آوردن مثل قرآن، راهی جز یقین به الهی بودن قرآن نمی ماند و معنای آیه این است که: حال اگر شما مشرکین، آلهه و جن و انس و بلیغ ترین اهل لسان خود را که عارف به اسلوبه ای کلامی هستند و یا از علمای اهل کتابند که نزد خود کتب آسمانی دارند و از اخبار انبیاء و امتهای باخبرند و یا کاهنانی هستند که همواره از القآت شیطانهای جنی استمداد میکنند، و یا اهل علم و فهم از سایر طبقات مردمند و متخصص در معارف شناسی هستند و به همه اطراف و جوانب معارف آشنائی دارند به کمک خواندید و آنان شما را اجابت نکردند، پس بدانید که این قرآن ساخته و پرداخته علم و تخصص من و غیر من که شما احتمالش را میدهید و خیال میکنید او به من تعلیم داده نیست، بلکه کلامی است الهی که خدای تعالی آن را به علم خود نازل کرده و نیز بدانید که آن توحیدی که من شما را به سوی آن دعوت می کنم حق است، چون اگر غیر از خدای تعالی صاحب این کلام خدایی دیگر می بود او شما را در این دعوت ما کمک می کرد و تنهایتان نمیگذاشت، آیا ای مشرکین باز بر کفر و شرک خود پافشاری می کنید و یا آنکه تسلیم خدا و منقاد در برابر امر او میشوید؟

بنابراین، اینکه فرمود: ((فان لم يستجيبوا لكم)) در معنای این است که بگوییم: اگر بعد از استمداد از هر کس که توانستید دعوت کنید باز هم قادر نشدید با قرآن معارضه کنید... برای اینکه آن اسبابی که باعث می شود آنان توانای بر معارضه شوند، همان قدرت بیان و قریحه بلاغتی است که دارند، و خود معتقد بودند که این قریحه را آله هشان به آنان داده نه خدای تعالی، و تازه آله هشان هر چه داشته به آنان نداده چیزهایی دیگر نیز دارند که اگر مشرکین آن آلهه را به کمک بطلبند میتوانند چیزهایی که تاکنون به آنان نداده اند بدهند. خوب وقتی آنان نزد آلهه خود چیزهایی سراغ دارند و نیز نزد غیر آلهه از کسانی که به مددشان خواهند آمد چیزهایی سراغ دارند قاعدتا باید در آوردن مثل قرآن که به عقیده آنان کلام یک بشر است موفق شوند، و اگر این مددکاران دعوت مشرکین را اجابت نکردند و در مقام معارضه با قرآن بر نیامدند، قهرا دستشان از تمامی سببهایی که به عقیده آنان سبب و مایه قدرت است، قطع شده و قدرتشان سلب می گردد، پس لازمه اجابت نکردن مددکاران نامبرده، قدرت نداشتن مشرکین بر معارضه است، و لازمهاش این است که حتی با قدرت و قریحه ای که خودشان دارند نتوانند معارضه کنند، و بر این حساب در آیه شریفه کنایه ای به کار رفته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۵

معنای اینکه: ((قرآن به علم خدا نازل شده)) و جوهری که در این باره گفته شده است

((فاعلموا انما انزل بعلم الله)) - ظاهرا منظور از کلمه ((علم الله)) علم مختص به خدای تعالی است، و آن عبارت است از غیبی که غیر خدای تعالی کسی را بدان راهی نیست مگر به اذن خود او، همچنانکه در جای دیگر نیز متعرض این معانی شده و فرموده:

((لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه)) و نیز فرموده: ((ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك)) و نیز فرموده: ((عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول))، و نیز فرموده: ((انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين)).

پس معنای آیه چنین می شود: اگر نتوانستید به هیچ سببی - غیر از خدای تعالی - که شما به آن دل بسته اید با قرآن معارضه کنید، پس یقین کنید که این قرآن جز از ناحیه سببی غیبی نازل نشده بلکه از انباء و اخبار غیب است که مختص به خدای تعالی است، پس او است که آن را بر من نازل کرده و به وسیله آن با من تکلم کرده و خواسته است نخست خود من معارف حق و ذخایر هدایت آن را بفهمم، و سپس به شما تفهیم کنم.

مفسرین در معنای جمله مورد بحث توجیهاات دیگری کرده اند، بعضی گفته اند: منظور این است که قرآن با علم و آگاهی و اطلاع خدای تعالی نازل شده، و او شاهد بر نزولش بوده. بعضی دیگر گفته اند: منظور این است که این قرآن طوری نازل شده که خدا میدانند کسی نمی تواند با آن معارضه کند، زیرا قرآن قابل معارضه نیست. و یا این است که تنها خدا به نظم و ترتیب آن آگاه است، و غیر خدا کسی آگاه نیست. ولی همه اینها معانی سست و دور از فهم است.

و جمله مورد بحث که می فرماید: ((انما انزل بعلم الله)) بیانگر یکی از دو نتیجه ای است که از اجابت نکردن آلهه گرفته می شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۶

و نتیجه دیگرش را جمله ((و ان لا اله الا هو)) بیان می کند، و به دست آمدن این نتیجه به دو وجه است: یکی اینکه وقتی مشرکین در امر مهمی از امورات خود، آلهه خود را میخوانند و - مثلا- در همین پاسخگوئی به تحدی قرآن - وقتی از آن آلهه کمک میخواهند، و آلهه اجابتشان نمیکنند، همین معنا کشف می کند که این آلهه چیزی به جز خیال نیست، برای اینکه اله وقتی اله است که وقتی بنده مضطر و بیچاره اش او را میخواند اجابت کند آنهم در موقعیتی که استمداد مشرکین به نفع خود آلهه است، زیرا قرآن کریم آمده تا تار و پود آلهه را بیاد دهد و بساط آلهه پرستی را یکسره برچیند، و مردم را - که تا - کنون برای آنها حریمی و حرمتی قائل بودند - از آنها منصرف نموده متوجه خدای تعالی کند، اگر امروز به فریاد دوستان خود - یعنی مشرکین - نرسند و آنان را در معارضه با قرآن کمک نکنند بازار خود آنها برچیده می شود، و ما می بینیم که کمک نکردند، و این روشن ترین دلیل است بر اینکه اله و معبود نبودند.

وجه دوم اینکه، اگر صحیح باشد که قرآن حق است و از ناحیه خدا نازل شده قهرا هر چه میگوید درست و هر خبری می دهد راست است، و یکی از خبرهایی که می دهد این است که غیر از خدای تعالی هیچ معبود و الهی نیست، و از همین جا می فهمیم که جمله ((لا اله الا الله)) نتیجه اجابت نکردن اله است، همچنانکه فهمیدیم خدای تعالی قرآن را به علم خود نازل کرده. بیان اینکه خطاب در جمله: ((فهل انتم مسلمون)) متوجه مشرکین است و رد سخنان دیگری که در این باره گفته شده است

((فهل انتم مسلمون)) - یعنی وقتی به دلیل اجابت نکردن شرکایتان و هم به دلیل عجز خودتان از آوردن مثل قرآن، برایتان معلوم شد که این کتاب از ناحیه خدای تعالی است آیا تسلیم دانسته های خود که همان توحید خدای سبحان و آسمانی بودن این کتاب است میشوید؟ و آیا میپذیرید که خدای تعالی این کتاب را به علم خود نازل کرده؟ پس این سؤال در حقیقت امر به اسلام آوردن است. همه این مطالب اموری است که از ظاهر آیه استفاده میشود.

ولی بعضی گفته اند: خطاب در این جمله به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و اگر خطاب را به صیغه جمع آورده با اینکه آن جناب یک نفر بوده صرفا به منظور تعظیم است، و ضمیر جمع غایب در جمله ((لم يستجيبوا)) به مشرکین برمیگردد، می فرماید: ای پیامبر! اگر مشرکین دعوت ترا که با قرآن معارضه کنند نپذیرفتند، پس خود بدان که قرآن به علم خدا نازل شده و بدان که خدا واحد است، حال آیا تو تسلیم امر او میشوی؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۷

و این وجه درست نیست، زیرا در زبان عرب احترام به وسیله استعمال صیغه جمع تنها در متکلم است که در قرآن کریم در بسیاری موارد خدای تعالی از خودش تعبیر فرموده به: ما چنین و چنان کردیم و یا می کنیم، و اما در خطاب و غیبت چنین تعبیری سابقه ندارد.

علاوه بر این، استناد وحی الهی و تکلم ربانی به خدای تعالی استنادی ضروری است و جای شک نیست تا برای اثبات آن احتیاج به دلیل پیدا شود، پس آنچه از وحی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تلقی میکنند، دلالتش بر اینکه کلام خدا است، دلالتی ضروری و بدیهی است و احتیاج ندارد به اینکه برای اثبات آن احتجاج شود، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بفرماید: دلیل اینکه قرآن کلام ما است این آزمایش را به عمل بیاور که به مشرکین بگوئی مثل قرآن را بیاورند تا اگر نیاورند یقین کنی که قرآن کلام ما است. بله این استدلال در کلام مخلوقین یعنی انسانها و جن و ملک و هر هاتف دیگری بجا است و فرضاً اگر هاتفی غیبی به شما سخنی بگوید جا دارد اضافه کند و بگوید: اگر شک داری که این سخن از غیب است، از ملائکه است، از جن است، به فلاخن دلیل تمسک کن، و نه تنها استدلالی بجا است بلکه لازم است، زیرا بدون دلیلی حسی و عقلی نمیشود آن سخن را به فرشته و یا جنی مستند کرد. و ما در سوره آل عمران در داستان زکریا مطالبی در این باره گذرانیم، و بزودی بحث مستوفای آن در جای مناسب خواهد آمد - ان شاء الله. از این هم که بگذریم، اصولاً مخاطب قرار دادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به خطابی به مثل ((وانه لا اله الا هو)) و مثل ((فهل انتم مسلمون)) خالی از رکاکت نیست. از این نیز که بگذریم، خود استدلال نیز استدلالی است ناتمام که توضیحش را میدهم.

بعضی گفته اند: آیه شریفه خطابش هم متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و هم مؤمنین و یا تنها به مؤمنین است، برای اینکه مؤمنین نیز در دعوت دینی و تحدی به قرآن که کتاب پروردگارشان است و بر آنان نازل شده با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شریکند، و معنای آیه این است که: اگر مشرکین شما را در پیشنهادتان که همان معارضه با قرآن است اجابت نکردند، پس بدانید که قرآن نازل شده به علم خدا است، و بدانید که هیچ معبودی جز الله نیست، پس آیا شما تسلیم خدا میشوید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۸

بعضی از صاحبان این توجیه، وقتی متوجه عیب گفتار خود شدند که معنا ندارد مؤمنین را که دارای ایمان به خدای تعالی و به کتاب او بودند دعوت به پرستش خدای یکتا و به این معنا کرد که بدانند کتاب خدا نازل از ناحیه خداست، و بدانند که خدا یگانه است و هیچ شریکی ندارد، ناگزیر گفتار خود را اینطور اصلاح نمودند که منظور از این دعوت این است که شما مؤمنین وقتی دیدید که مشرکین از آوردن مثل قرآن عاجز شدند بر علم خود (و اینکه میدانید قرآن از ناحیه خداست و به علم او نازل شده و معبودی جز خدا نیست) ثبات قدم به خرج دهید، و معنای اینکه در آخر فرمود: ((فهل انتم مسلمون)) این است که آیا این ثباتی که گفتیم به خرج می دهید و بر اسلام خود و اخلاص در آن استوار می مانید؟

اشکالی که در این توجیه هست این است که آیه را با اینکه عموم و اطلاق دارد بدون دلیل مقید کرده اند، زیرا دلیلی که آورده اند تمام نیست، چون اگر مشرکین دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین را اجابت نموده و رفته باشند از آلهه خود و سایر کسانی که امید مساعدتشان را داشته اند کمک بگیرند و همه آنها خواهش پرستندگان خود را پذیرفته و جمع شده باشند، و در آخر از آوردن مثل قرآن عاجز مانده باشند، آن وقت است که می شود به خاطر این دلیل واضح به مؤمنین گفت: پس بدانید - و به قول این مفسر - و بر علم خود استوار بمانید که قرآن فوق کلام بشر است، و چنین و چنان است، زیرا در این صورت حجت بر آنان تمام شده. و اما اگر مشرکین به آن دستور که فرمود: ((فاتوا بعشر سور مثله مفتریات)) عمل نکنند حال یا به خاطر اینکه یقین دارند که قرآن کلام خدا است و به حق نازل از ناحیه او است و اگر می گویند: ((افتراء است)) صرف لجبازی است و عناد و ادارشان کرده، نه اینکه به راستی معتقد به گفته خویش باشند و یا در قرآن شکی داشته باشند و یا اگر این یقین را نداشته اند



بدین جهت اقدام به معارضه نکردند که مایوس از اجابت خدایان خود و معارضه با قرآن بودند، و یا اصلاً در این کلام خود جد نداشتند، و سخن بیهوده گفته اند، (در این صورت چیزی به ایمان مؤمنین اضافه نمی شود، تنها حجت بر خود کفار تمام می شود، و تمام شدن حجت بر کفار مبنی بر نظریه ما است که گفتیم خطاب در آیه متوجه مشرکین است).

و خلاصه: اگر مشرکین دعوت رسول خدا و یا مؤمنین و یا هر دو را نپذیرند این نپذیرفتنشان به تنهایی دلیل نمی شود بر اینکه قرآن از ناحیه خدای تعالی نازل شده مگر آنکه قبلاً مشرکین شرکاء و یاران خود را دعوت به معارضه کرده باشند و آن شرکاء اجابت نکرده باشند و ما می دانیم که از مشرکین دعوتی اینگونه صورت نگرفته بود، تنها خود مشرکین بودند که پیشنهاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین را قبول نکردند، و قبول نکردن خود آنان هیچ سودی نمیخشد. پس چاره ای جز این نیست که بگوییم معنای آیه این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۵۹

ای رسول و ای مؤمنین! اگر مشرکین رفتند تا خدایان و یاران جنی و انسی خود را دعوت کنند ولی کسی دعوتشان را نپذیرفت، و خود مشرکین هم دعوت شما را قبول نکردند، پس بدانید که این قرآن به علم خدا نازل شده و... و این همان تقییدی است که قبلاً گفتیم دلیلی بر آن نیست.

علاوه، بنابراین توجیه خدای تعالی مؤمنین را امر کرده که در صورت تحقق یک امر فرضی که هرگز تحقق نمی یابد ایمان بیاورند و یا در ایمان خود استوار شوند، و کلام خدای تعالی اجل است از چنین چیزی، و اگر هم منظور این بوده باشد که به مؤمنین بفهماند مشرکین نمی توانند مثل قرآن را بیاورند، هر چند که همه شرکاء و یارانی که سراغ دارند به کمک بگیرند، حق کلام این بود که بفرماید: پس اگر دعوت شما را اجابت نکردند و هرگز هم اجابت نخواهند کرد پس بدانید که...

همچنانکه نظیر این تعبیر را در جای دیگر که چنین منظوری در بین بوده آورده و فرموده است: ((و ان کتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله و ادعوا شهداء کم من دون الله ان کتم صادقین فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجاره اعدت للكافرين)).

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَ زَيٰتِهَا نُوفِ اِلَيْهِمْ اَعْمَلُوْهُمْ فِيْهَا وَ هُمْ فِيْهَا لَا- يُبْخَسُوْنَ مراد از توفیه اعمال (اعمال آنان را به آنان برمی گردانیم) و بیان اینکه نتیجه عمل تابع اسباب و عوامل پدید آورنده عمل است

مصدر ((توفیه)) که فعل ((نوفی)) از آن مشتق شده به معنای رساندن حق به صاحب آن است، البته رساندن بطور کامل. و ماده ((بخس)) که فعل مضارع مجهول ((ببخسون)) از آن گرفته شده به معنای کمتر دادن اجر مزدور است.

این آیه شریفه تهدید علیه کفاری است که در برابر حق خاضع نمیشوند و یا آنکه حق بودن آنرا فهمیده بودند ولی زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح داده آخرت را فراموش کرده بودند، و در عین تهدید ایشان بیان بعضی از سنتهای جاری در اسباب این فراموشی نیز هست و روشن می شود که چطور می شود کفار از نعیم زندگی آخرت مایوس میگردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۰

توضیح اینکه، عمل آدمی هر طور که باشد تنها آن نتیجه ای را که منظور آدمی از آن عمل است به او می دهد، اگر منظورش نتیجه ای دنیوی باشد نتیجه ای که شانی از شو و ن زندگی دنیای او را اصلاح می کند، از مال و جمال و جاه، و یا بهتر شدن وضعش، عملش آن نتیجه را می دهد، البته در صورتی آن نتیجه را می دهد که سایر اسبابی که در حصول این نتیجه مؤثرند مساعدت بکنند، و عملی که به این منظور انجام شده نتایج اخروی را بیار نمی آورد، زیرا فاعل آن، قصد آن نتایج را نداشته تا آن نتایج به دستش بیاید، و صرف اینکه عملی ممکن است و صلاحیت دارد که در طریق آخرت واقع شود کافی نیست و رستگاری آخرت و نعیم آن را نتیجه نمی دهد، مثلاً احسان به خلق و حسن خلق (هم میتواند به نیت دوستیابی و جاه طلبی و نان قرض دادن انجام شود، و هم به نیت پاداش اخروی و تحصیل خوشنودی خدای تعالی) اگر به نیت خوشنودی خدا انجام نشود باعث اجر و

پاداش اخروی و بلندی درجات نمی شود.

به همین جهت است که می بینیم بعد از جمله مورد بحث فرموده: ((اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار و حبط ما صنعوا فيها و باطل ما كانوا يعملون))، و خبر داده که آنان وقتی وارد در حیات آخرت می شوند، وارد در خانهای می شوند که حقیقت و واقعیتش آتشی است که تمامی اعمال دنیایی آنان را میخورد، آنطور که آتش هیزم را از بین میبرد، خانه ای که آنچه در نظر این دنیاپرستان زیبا و مایه خرسندی بود نابود می سازد و آنچه را که کردند بی نتیجه و خنثی مینماید. آری دار آخرت چنین واقعیتی دارد و به همین جهت در جای دیگر قرآن آن را ((دار البوار: خانه هلاکت و نابودی)) نامیده می فرماید: ((الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها)). با این بیان روشن می شود که هر یک از دو جمله ((حبط ما صنعوا فيها))، و ((و باطل ما كانوا يعملون)) به نوعی مفسر و بیانگر جمله ((اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار)) می باشند. آنچه تا اینجا گفته شد دو نکته را روشن ساخت: نکته اول اینکه، مراد از توفیه اعمال و پرداخت کامل اعمال به آنان، پرداخت کامل نتایج اعمال آنان و رساندن آثاری است که اعمالشان به حسب نظام اسباب و مسببات دارد، نه آن نتایجی که خود آنان از اعمالشان در نظر داشتند، و به امید رسیدن به آن نتایج، زحمت اعمال را تحمل کردند، دلیلش هم این است که در این نشاء از هر عملی آن نتیجه ای عاید صاحب عمل می شود که همه اسباب و عوامل دست اندرکار آن عمل، برای آن عمل معین کرده اند، نه آن نتیجه ای که صاحب عمل در نظر گرفته، و بر این حساب باید دانست که چنین نیست که هر کس به هر آرزویی که دارد برسد، بلکه به آن نتایجی میرسد که عوامل مؤثر در زندگی و افعال او معین کرده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۱

و خدای تعالی در جای دیگر از کلام مجیدش از این حقیقت اینطور تعبیر کرده که: ((و من كان يريد حرث الدنيا نوتها منها و ما له في الاخرة من نصيب))، ملاحظه می کنید که در این آیه فرموده: ((نوتها اياه)) - ما هر منظوری که داشته به او میدهم بلکه فرموده: ((نوتها منها - پاره ای از آن بهره ها را به او میدهم)). و باز در جای دیگر فرموده: ((من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلوها مذموما مدحورا))، که در این آیه علاوه بر آن نکته ای که در آیه قبلی بود این بیان اضافی را هم دارد که چنان نیست که هر کس هر چه بخواهد و به همان مقدار که خواسته به او می رسد، بلکه زمام امور دنیا به دست خدای سبحان است، و طبق آنچه سنت اسباب بر آن جریان دارد به هر کس هر مقدار که بخواهد می دهد و هر چه را نخواهد نمیدهد، هر که را که بخواهد مقدم میدارد و هر که را بخواهد عقب میاندازد.

نکته دوم اینکه این دو آیه، یعنی آیه ((من كان يريد الحيوه الدنيا و زينتها نوف اليهم اعمالهم)) - تا آخر آیه بعدی - حقیقتی از حقایق الهی را بیان میکند. بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

مرحوم کلینی در کافی در ذیل آیه ((الا-انهم یشنون صدورهم)) به سند خود از ابن محبوب از جمیل بن صالح از سدیر از ابی جعفر، امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جابر بن عبد الله به من خبر داد که مشرکین وقتی پیرامون کعبه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برمی خوردند، بعضی ها سر و کمر خود را اینطور خم می کردند و جامه ای به سر خود می انداختند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنها را نبیند، در این باره بود که خدای عزوجل این جمله را نازل کرد: ((الا انهم یشنون...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۲

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از ابی رزین روایت کرده که گفت: یکی از مشرکین کمر خود را خم میکرد و خود را با جامه اش پنهان میساخت.

و در مجمع البیان از علی بن الحسین و ابی جعفر و جعفر بن محمد روایت شده که فرمود: کلمه ((یشنون)) بر وزن ((یفوعل)) است. روایاتی در مورد رزاق بودن خدای تعالی و تقدیر روزی برای همه

و در تفسیر عیاشی از محمد بن فضیل از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مردی از بادیه نشینان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت: یا رسول الله! من دارای پسران و دختران و خواهران و پسرزاده ها و دخترزاده ها و برادرزاده ها و خواهرزاده هائی هستم، و زندگی بر ما خفیف است - یعنی در سطحی بسیار پایین زندگی می کنیم - اگر صلاح میدانی دعا کن خدای تعالی به زندگی ما وسعت و گشایشی دهد. امام (علیه السلام) فرمود: وقتی کلام آن مرد به اینجا رسید گری هاش گرفت و مسلمانان به حال او رقت کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را تلاوت فرمود: ((و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها کل فی کتاب مبین))، آنگاه فرمود: هر کس که اینگونه شکم های گرسنه را که رزقشان از ناحیه خدای تعالی ضمانت شده تکفل کند خدای تعالی رزق او را ریزان کند آنچنانکه آب در سراسیمی فرو می ریزد، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دعا کرد و مسلمانان آمین گفتند.

امام باقر (علیه السلام) سپس فرمود: شخصی که آن مرد را در زمان عمر دیده و حال او را پرسیده بود به من گفت که آن مرد در جوابم گفت: ((بعد از دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دارای بهترین وضع شدم، وضعم در میان افرادی که خدا رزق حلالشان داده از همه بهتر و مالم از همه بیشتر است)).

و در الدر المنثور است که حکیم ترمذی در کتاب ((نوادر الاصول)) خود، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب ((شعب الایمان)) از ابن مسعود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مقدر شده باشد که یکی از شما در سرزمینی از دنیا برود، برای او حاجتی پیش می آید که مجبور شود به آن سرزمین سفر کند و سفر خواهد کرد تا آخرین گامی که مقدر شده بردارد بر می دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۳

آنگاه در همان نقطه قبض روح و آن زمین در روز قیامت او را بیرون می اندازد و می گوید: پروردگارا این آن امانتی است که به من سپردی.

مؤلف: تفسیر بودن این روایت برای آن آیه خیلی روشن نیست.

و در کافی به سند خود از ابی حمزه ثمالی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حجة الوداع فرمود: مردم! آگاه باشید که جبرئیل (روح الامین) به دلم انداخت که هیچ انسانی از دنیا نمی رود مگر بعد از آنکه رزقی که برایش معین شده تا به آخر خورده باشد، بنابراین، از خدا بترسید و در طلب رزق معتدل باشید و دیر رسیدن چیزی از رزق، شما را و ندارد به اینکه آن را با ارتکاب یکی از گناهان طلب کنید، زیرا خدای تعالی ارزاق را که بین خلق خود تقسیم کرده حلالش را تقسیم کرده، نه حرامش را. بنابراین هر کس از خدا پروا کند و خویشندار باشد، خدای عزوجل رزق او را از راه حلال می رساند و هر کس پرده پوشش خدائی را پاره کند و رزق خویش را از راه غیر مشروع به دست بیاورد خدای تعالی از باب قصاص همان مقدار از رزق حلال او را دریغ نموده، در عین حال در حساب او محاسبه می کند.

مؤلف: این روایت از روایات مشهوری است که هم عامه و هم خاصه به طریقی بسیار، آن را روایت کرده اند.

و در تفسیر عیاشی از ابی الهذیل از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای سبحان ارزاق را بین بندگانش تقسیم نمود و مقدار بسیاری را زیادی آورده که آن را بین هیچکس تقسیم نکرده و آیه ((و اسالوا الله من فضله)) به همین زیادت اشاره نموده می فرماید: از آنچه خدای تعالی زیادی آورده درخواست کنید.

مؤلف: این روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز نقل شده و ما در تفسیر آیه شریفه ((و ترزق من تشاء بغیر حساب)) و آیه شریفه ((و اسالوا الله من فضله)) پاره ای روایات در این معنا آوردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۴

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: امیر المؤمنین بارها می فرمود: بدانید و به یقین بدانید که خدای

عزوجل به هیچ بندهای هر قدر هم تلاشگر باشد و هر قدر زرنگی و چاره اندیشی اش عظیم باشد و بسیار حيله گر و نیرنگ باز باشد اجازه نمی دهد از مقدراتی که او در ذکر حکیم برایش تقدیر کرده پیشی گرفته و آن مقدرات را تغییر دهد. ایها الناس! هیچ انسانی به علت مهارتش نمی تواند پیشیزی از آنچه برایش مقدر شده زیادتیر به دست آورد و هیچ انسانی به علت حماقت و کودنی اش پیشیزی از آنچه برایش مقدر شده کمتر نمی گیرد. و بنابراین کسی که به این دو نکته علم و اعتقاد داشته و بر طبق آن عمل کند در به دست آوردن بهره اش از سایر مردم راحت تر است، و کسی که به این معانی علم دارد و لیکن بر طبق آن عمل نمی کند در خسارتش از همه مردم خاسرتر و زیانکارتر است، و چه بسیار افرادی که غرق نعمتند ولی خدا به منظور استدرج غرق نعمتشان کرده و چه بسیار گرفتاران و تهی دستانی که خدا خیرشان را در تهی دستی دیده.

بنابراین، ای تلاشگر در تلاش خود از خدا پروا داشته باش و در شتاب کوتاه بیا، و از خواب غفلت بیدار شو، و در آنچه از ناحیه خدای عزوجل به زبان پیامبر گرامی اش جاری شده تفکر کن... دو روایت از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام)، مربوط به طلب روزیحلال از راه کار و تلاش

و در کافی به سند خود از ابن ابی عمیر از عبدالله بن حجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: محمد بن منکدر بارها می گفت من خیال نمی کردم که علی بن الحسین (علیه السلام) فرزندی از خود به یادگار خواهد گذاشت که از خودش بهتر باشد، و چون فرزندش محمد بن علی را دیدم رفتم تا او را موعظه ای کنم، ولی او مرا موعظه کرد. دوستانش از او پرسیدند به چه چیز تو را موعظه کرد؟ گفت: روزی که هوا بسیار گرم بود به اطراف مدینه رفتم و به ابو جعفر محمد بن علی که مردی تنومند بود برخوردم و دیدم که به دست دو غلام و یا آزاد شده سیاه تکیه کرده است در دل با خود گفتم سبحان الله! مرد محترمی از محترمین قریش در این ساعت روز و با چنین حالتی به دنبال دنیا برخاسته جا دارد او را موعظه ای کنم و حتما این کار را خواهم کرد.

لا- جرم به نزدیکش رفته سلام کردم، ایشان در حالی که عرق از سر و رویش می ریخت با حالتی که بیانگر بی مهری بود جواب سلامم را داد. عرض کردم: خدا تو را اصلاح کند آیا این درست است که مردی محترم از شیوخ قریش در این ساعت و با این حالت در طلب دنیا باشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۵

و آیا اگر در همین حال اجلت فرا رسد فکر میکنی که در چه حالی از دنیا رفته باشی؟ فرمود: اگر مرگ من در این ساعت برسد در حالی رسیده که من مشغول طاعت خدای عزوجل هستم و خود و عیالم را از تو و از مردم بی نیاز می کنم، ترس من تنها از این است که مرگم در حالی برسد که مشغول گناهی از گناهان باشم. گفتم: بله، خدا رحمت کند تو درست گفتی، من آمدم تو را موعظه کنم تو مرا موعظه کردی.

و در همان کتاب از عبد الاعلی مولای آل سام روایت کرده که گفت: روزی تابستانی که هوا بسیار گرم بود در یکی از راههای مدینه به امام صادق (علیه السلام) برخورده عرض کردم: فدایت شوم آیا با آن وضعی که نزد خدای تعالی و با آن قرباتی که نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داری در مثل چنین روزی چرا خود را به زحمت می اندازی؟ فرمود: ای عبد الاعلی به طلب رزق برخاسته ام تا از کسی مثل تو بی نیاز باشم.

مؤلف: بین اعتقاد به اینکه رزق تقسیم شود، و بین امر به طلب رزق منافاتی نیست و این معنا روشن است. چند روایت درباره خلقت آسمانها و زمین و جمله: ((وکان عرشه علی الماء))

و در الدر المنثور است که طیالسی و احمد و ترمذی - وی حدیث را حسن دانسته - و ابن ماجه و ابن جریر و ابن منذر و ابوالشیخ در کتاب ((العظمه)) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((الاسماء و الصفات)) از ابی رزین روایت کرده اند که گفته است: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم پروردگار ما قبل از آنکه خلق خود را بیافریند کجا بود؟ فرمود: در عمانی بود که ما

تحت و مافوق آن هوا بود، و عرش خود را بر آب خلق کرد.

مؤلف: کلمه ((عماء)) به معنای ابر و مه غلیظی است که جلو دید چشم را بگیرد و کلمه ((ما)) در ((ما تحت و مافوق)) موصوله است و مراد از ((هوا)) فضائی است که از هر چیز خالی باشد، همچنانکه در جمله ((افئدتم هواء - دلهایشان خالی است)) به این معنا آمده.

ممکن هم هست حرف ((ما)) نافیه و کلمه ((هواء)) به همان معنای معروفش باشد که در این صورت منظور از آن جمله، این می شود که: خدای تعالی در عمائی بود که مانند سایر عماءها (ابرها) بالا و پائینش را هواء احاطه نداشت.

و این روایت از روایات تجسم است (که یا باید طرح و طرد شود، و یا توجیه گردد)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۶ و لذا آن را توجیه کرده اند به اینکه تعبیر به عماء کنایه است از غیب ذات که دیدگان از دیدنش ناتوان و عقول از درکش حیرانند. و در همان کتاب است که احمد، بخاری، ترمذی، نسائی و ابوالشیخ در کتاب ((العظمه)) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((الاسماء و الصفات)) همگی از عمران بن حصین روایت کرده اند که گفت: اهل یمن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتند: یا رسول الله! بما خبر بده از اول این امر که چگونه بوده است؟ فرمود: خدای تعالی قبل از هر چیز بود، و در آن هنگام عرش او بر آب بود، و در لوح محفوظ ذکر همه چیز را نوشت و آنگاه آسمانها و زمین را خلق کرد. (در این هنگام شخصی ندا در داد که: ای پسر حصین ماده شترت رفت، من (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) و مردم یمن را ترک گفته) به دنبال شترم روانه شدم دیدم حیوان به طمع آب سرابهائی را که در بیابان از دور می بیند تعقیب می کند، و خلی متاسف شدم و دلم می خواست از شترم چشم پوشی کرده خود را به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برسانم.

مؤلف: عده ای از رجال حدیث این روایت را از بریده نقل کرده اند، و در آخر روایت آنان آمده که بریده گفت: سپس شخصی نزد آمد و گفت: ماده شترت فرار کرد، من از محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیرون آمدم، ولی برق سراب نگذاشت بینم شتر در کدام طرف بیابان است، و خیلی دلم می خواست از آن صرف نظر کنم. و اینکه یک جریان به دو نفر نسبت داده شده خود دلیل بر سستی و بی اعتباری این دو حدیث است. روایاتی در ذیل جمله: ((لیلوکم ایکم احسن عملاً)) و بیان مراد از نیکو کارتر بودن.

و باز در همان کتاب در ذیل جمله ((لیلوکم ایکم احسن عملاً)) آمده که داوود بن مجبر (مرکب ساز) در کتاب ((العقل)) و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم در ((التاریخ)) و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ((لیلوکم ایکم احسن عملاً)) را تلاوت کرد، پرسیدم: یا رسول الله! معنای این جمله چیست؟ فرمود: معنایش این است که خدا می خواهد شما را بیازماید و معلوم کند عقل کدامتان بهتر است. آنگاه فرمود: و عقل آن کسی از شما بهتر است که از همه شما بیشتر از گناه و محارم الهی پرهیز کند و به طاعت خدا داناتر - و در نسخهای دیگر عامل تر - باشد.

و در کافی با ذکر سند از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر این کلام خدای عزوجل ((لیلوکم ایکم احسن عملاً)) فرمود: منظور خدای تعالی این نیست که کدامیک از شما زیادتر عمل می کنید، بلکه منظور این است که کدامیک بیشتر به واقع اصابه می کنید، یعنی درست تر عمل می کنید، و (منشاء همه درستی ها) و اصابه ها همانا ترس از خدا و نیت صادق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۷

آنگاه فرمود: عمل را باقی گذاشتن (و به آن ادامه دادن و تمرین کردن) تا زمانی که خالص شود سخت تر است از خود عمل، و عمل خالص آن عملی است که منظورت از انجام آن این نباشد که غیر از خدا کسی تو را در برابر آن ستایش کند، و این چنین نیتی از خود عمل دشوارتر است. البته این را هم بدانید که نیت، خود همان عمل است. آنگاه این آیه را تلاوت کردند: ((قل کل یعمل علی شاکلته)). مؤلف: اینکه امام فرمود: ((باید بدانید که نیت، همان عمل است)) معنایش این است که عمل هیچ اثری

ندارد مگر طبق آن نیتی که با عمل بوده. دو روایت درباره اینکه مراد از ((امت معدوده)) در آیه شریفه، امام زمان (ع) و اصحاباوبیند

و صاحب تفسیر نعمانی به سند خود از اسحاق بن عبدالعزیز از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((لئن اخرنا عنهم العذاب الی امه معدده)) فرمود: منظور از ((عذاب)) خروج مهدی (علیه السلام)، و منظور از ((امت معدوده)) اهل بدر و اصحاب آن جنگ است. مؤلف: این معنا را کلینی در کافی و قمی و عیاشی در تفسیر خود از امام علی و امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند.

و در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: منظور از امت معدوده اصحاب مهدی (علیه السلام) است که عددشان سیصد و ده و اندی نفر است - به مقدار عدد اصحاب بدر - که در روز ظهورش در یک ساعت دور آن جناب جمع می شوند، همانطور که قطعات ابرهای پائیزی دور هم جمع می شوند. آنگاه گفته است: این معنا از امام ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۸

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((الا الذین صبروا و عملوا الصالحات)) آمده که امام فرمود: یعنی در شدائد صبر می کنند، و در روز راحتی اعمال صالح انجام می دهند. روایتی در مورد تقسیم امت محمد (ص) در روز قیامت به سه دسته و حیطه اعمال دو د دسته از آنان

و در الدر المنثور در ذیل آیه ((من کان یرید الحیوة الدنیا)) آمده که بیهقی در کتاب ((الشعب)) از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی قیامت پیا شود امت من سه طائفه خواهند شد: ۱ - فرقه ای که خدای تعالی را به خلوص عبادت می کرده اند ۲ - فرقه ای که خدای تعالی را به ریاء بندگی می کرده اند ۳ - فرقه ای که خدا را عبادت می کردند تا به سودی دنیوی برسند. خدای تعالی به آنکه به منظور دنیا خدا را عبادت می کرد می فرماید: تو را به عزت و جلال خودم سوگند می دهم بگو که در عبادتت چه منظور داشتی؟ در پاسخ می گوید: منظورم دنیا بود. خطاب می رسد لاجرم آنچه از راه عبادت جمع کردی برایت سودی ندارد و به سوی آن برنخواهی گشت، او را به سوی آتش ببرید.

و به آنکه عبادت خدا را ریائی انجام داده است می فرماید: تو را به عزت و جلال خود سوگند می دهم بگو که از عبادت من چه منظوری داشتی؟ می گوید: منظورم خودنمائی بود. پس خطاب می رسد هر عبادتی که می کردی و با آن خودنمائی می نمودی به درگاه ما نرسیده در نتیجه آن عبادت، امروز سودی به حالت ندارد، او را به سوی آتش ببرید.

و به آنکه عبادت خدا را به خلوص انجام می داده خطاب می رسد: تو را به عزت و جلالم سوگند، بگو که به چه منظوری مرا عبادت می کردی؟ می گوید: به عزت و جلالت سوگند که تو خود از من بهتر می دانی که تو را فقط صرفاً برای خوشنودی و پاداش خانه آخرت عبادت می کردم. خطاب می رسد: آری، راست گفتی ای بنده من، او را به سوی بهشت ببرید. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۶۹

آیات ۲۴ - ۱۷، سوره هود

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كَتَبَ مُوسَىٰ إِيمَانًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۷) وَمِنَ الْأَظْلَمِ مَن افترى على الله كذباً أولئك يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَدُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (۱۸) الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (۱۹) أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءٍ يُضَعِفُ لَهُمْ الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ (۲۰) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۲۱) لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ (۲۲) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَحْبَبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲۳) \* مَثَلُ



الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَ وَالْبَصِيرَ وَالسَّمِيعَ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(۲۴) وَمِنْ أَظْلَمٍ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَدُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ(۱۸) الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ(۱۹) أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَعِفُ لَهُمْ الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ(۲۰) أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ(۲۱) لَا- جَزَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ(۲۲) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(۲۳) \* مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَ وَالْبَصِيرَ وَالسَّمِيعَ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(۲۴) وَمِنْ أَظْلَمٍ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَدُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ(۱۸) الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ(۱۹) أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَعِفُ لَهُمْ الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ(۲۰) أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ(۲۱) لَا- جَزَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ(۲۲) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(۲۳) \* مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَ وَالْبَصِيرَ وَالسَّمِيعَ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(۲۴)

ترجمه آیات

آیا کسی که از ناحیه پروردگارش برهانی چون نور روشن دارد و به دنبال آن نور، شاهدهی هم از سوی او می باشد، و پیش از آن، کتاب موسی که پیشوا و رحمت بود (گواهی بر آن می دهد همچون کسی است که چنین نباشد)، آن (حق طلبان و حقیقت جویان) به او ایمان می آورند و هر کس از گروههای مختلف به او کافر شود آتش وعده گاه اوست، پس تو درباره نور خودت (قرآن) در شک مباش که آن حق است و از ناحیه پروردگار تو است، ولی بیشتر مردم ایمان نمی آورند (۱۷) و کیست ستمکارتر از آن کس که دروغ را به خدا افتراء می بندد، اینگونه افراد بر پروردگارشان عرضه می شوند و گواهان خواهند گفت: خدایا اینها بودند کسانی که بر پروردگار خود دروغ بستند، آگاه باشید که لعنت خدا بر ستمکاران است (۱۸) همانهایی که راه خدا را می بندند و آن را کج و معوج نشان می دهند و به نشاء قیامت کفر می ورزند (۱۹) اینها (بدانند) که نمی توانند خدا را در زمین به ستوه آورند و (اصولا) غیر خدا هیچ اولیایی ندارند (و از ناحیه یگانه و لیسان) عذابی مضاعف دارند، نه دیگر قدرت شنوایی برایشان می ماند و نه نیروی بینایی (۲۰) اینها همانهاییند که (در دنیا) حقیقت ذاتشان را باختند و از دست دادند، و در قیامت اثری از آن افترااتشان نمی بینند (۲۱) در نتیجه در آخرت زیانکارترین افراد نیز همینهاییند (۲۲) کسانی که ایمان آورده اعمال صالح انجام می دهند و به منظور تقرب به خدایشان برای او تواضع می کنند، اهل بهشت و در آن جاودانند (۲۳) مثل این دو طایفه مثل کور و کر، و بینا و شنوا است، اگر این دو طایفه یکسان باشند آن دو طایفه نیز یکسان خواهند بود، پس چرا به خود نمی آیند (۲۴)

بیان آیات

از ظاهر این آیات بر می آید که در زمینه دلخوش کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تقویت ایمان آن جناب به کتاب خدا و تاءکید بصیرتش نسبت به وظیفه اش سخن دارد. پس سیاق کلام در این آیات سیاق خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، همانطور که در آیات قبل، تا آنجا که مشرکین متهمش کردند به دروغ بستن به خدا، روی سخن به آن جناب بود. بعد از نقل آن اتهام باز روی سخن به آن جناب کرد که علیه مشرکین تحدی کن و بگو: اگر راست می گویند ده سوره مثل قرآن بیاورند و به خدا افترا ببندند. و در آخر به آن جناب امر می کند به اینکه دلخوش بدارد، و بر علمی که نسبت به خدائی بودن قرآنش دارد ثبات به خرج دهد، یعنی بدانند که او بر حق است و به خدا افتراء نبسته، پس از اینکه اکثر مردم (مشرکین) از پذیرفتن دعوتش اعراض می کنند دل چرکین نباشد، و در ایمان و علم خود دچار تردید نگردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰



بعضی گفته اند منظور از کلمه ((من کان ...)) خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، به این معنا که اراده استعمالی، آن جناب را مخصوص نموده به اینکه معنای کلمه خاص باشد، سخن درستی نیست، و اگر آن جناب منظور هست به خاطر این است که مورد با آن جناب منطبق می شود (و قهرا به ذهن می رسد که تنها آن حضرت منظور است، در حالی که آن جناب تنها منظور نیست). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۳

و همچنین اینکه بعضی گفته اند: منظور از این جمله خصوص مؤمنین از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، زیرا دلیلی که این تخصیص را برساند در دست نیست.

و نیز با بیان گذشته ما فساد گفتار بعضی دیگر روشن می شود که گفته اند: مراد از کلمه ((بینه)) قرآن است. و یا گفته اند: منظور از آن حجت، عقل است، و اگر به خدا نسبت داده شده و فرموده: ((بینه من ربه)) از این جهت است که نصب کننده ادله عقلیه و نقلیه خدای تعالی است. وجه فساد این گفته ها این است که اولاً دلیلی بر این تخصیص نیست. و در ثانی بینه ای را که از ناحیه خدای تعالی برای رسول گرامیش قائم می شود نباید با تعریف الهی که برای ما و از ناحیه عقول ما قائم می شود مقایسه نمود. معنای شاهد در: ((و یتلوه شاهد منه)) و اثر شهادت در اعتماد به مورد شهادت و ایمان به آن

((و یتلوه شاهد منه)) - منظور از شهادت در اینجا تحمل شهادت نیست، بلکه ادای شهادت است. ساده تر بگوییم: منظور شهادت دادن است، شهادتی که صحت امر مشهود را افاده کند، زیرا مقام، مقام تثبیت حقایق قرآن است و در چنین مقامی مناسب این است که شهادت به معنای اداء باشد نه به معنای تحمل.

حال ببینیم آن شاهد کیست؟ ظاهراً مراد، بعضی از افرادی است که به حجیت و حقانیت قرآن یقین داشته، و در این یقین خود بصیرتی الهی دارند، و به خاطر همان بصیرت و یقین به قرآن ایمان آورده و شهادت داده اند به اینکه قرآن حق است، و از ناحیه خدای تعالی نازل شده، همچنانکه شهادت داده اند به یکتائی خدای تعالی و به رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، چون شهادت دادن چنین کسانی که دارای یقین و بصیرت هستند، از هر انسانی که این شهادت را بشنود تردید ناشی از وحشت و غریب بودن اینکه کتابی از آسمان بر فردی از انسانها نازل شود را از بین می برد، و نیز وحشت آدمی را از اینکه چگونه جرات کنم به این شخص و این کتاب ایمان بیاورم را زائل می سازد. آری آدمی نسبت به امری هر قدر هم ایمان داشته باشد وقتی خود را در آن ایمان تنها ببیند از اظهار ایمان خود وحشت می کند، با خود فکر می کند چگونه ایمان خود را اظهار کنم، در حالی که تمام مردم دنیا بر خلاف اعتقاد من هستند، ولی همین که دید دیگران نیز به آن امر ایمان پیدا کرده و نظریه و اعتقاد او را تائید نموده اند آن وحشت از دلش زایل گشته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۴

قلبش قوی و دلش محکم می شود، و با جرات ایمان خود را اظهار می نماید. خدای تعالی به چیزی نظیر این معنا استدلال کرده و فرموده: ((قل ارایتم ان کان من عند الله و کفرتم به و شهد شاهد من بنی اسرائیل علی مثله فآمن و استکبرتم)).

و بنابراین، پس جمله ((یتلوه)) از مصدر ((تلو)) است، نه از مصدر ((تلاوت))، و ضمیر ((ها)) در آن به کلمه ((من: کسی که)) بر می گردد، البته ممکن هم هست به کلمه ((بینه)) برگردد. و اگر بگوئی کلمه ((بینه)) مؤنث است، و اگر مرجع آن ضمیر باشد باید می فرمود ((یتلوهها))؟ در پاسخ می گوییم: این بدان اعتبار است که بینه نور و دلیل است، و نور و دلیل مذکرند و شاهد نامبرده دنبال آن نور و دلیل می رود و برگشت هر دو وجه به یک معنا است، چون شهادتی که دنبال ((من کان علی بینه - کسی که دارای بینه است)) می رود، قهرا دنبال نور و دلیل او نیز رفته است، و ضمیر در کلمه ((منه)) به کلمه ((من)) بر می گردد، نه به کلمه ((ربه))، و برنگشتن آن به کلمه ((بینه)) به خوبی روشن است، اشاره به انطباق ((شاهد منه)) در آیه شریفه با امیر المؤمنین (ع) و وجوه دیگری که مفسرین درباره مراد از شاهد گفته اند

و حاصل معنای آیه این می شود که: آیا کسی که خودش نسبت به امری دارای نور و بصیرتی الهی است و کسی دنبال او می رود

که از خود او است، و بر صحت امر او استقامت و بر کار او شهادت می دهد مثل کسی است که چنین نباشد؟ و بنابراین وجه، آیه شریفه با روایاتی منطبق می شود که هم شیعه آنها را قبول دارد و نقل کرده و هم سنی، و در آن روایات آمده که مقصود از ((شاهد)) علی بن ابی طالب (صلوات الله علیه) است، البته این وقتی است که منظور روایات این باشد که مورد آیه با آن جناب منطبق است، نه به این معنا که الفاظ آیه در مورد آن جناب استعمال شده است - این بود نظریه ما درباره مفردات و ضمائر و جملات آیه.

ولی مفسرین در معنای آن اقوالی مختلف دارند، بعضی گفته اند: کلمه ((یتلوه)) از تلاوت است، همچنانکه بعضی دیگر گفته اند از مصدر ((تلو)) است. بعضی ضمیر در این جمله را راجع به کلمه ((بینه)) دانسته اند، و بعضی دیگر راجع به کلمه ((من)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۵

بعضی گفته اند: منظور از شاهد، قرآن است، و بعضی دیگر گفته اند جبرئیل است که قرآن را بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواند. و شاید این مفسر احتمال خود را از آیه زیر گرفته که سخن از شهادت ملائکه بر حقانیت قرآن دارد: ((لکن الله یشهد بما انزل الیک انزله بعلمه و الملائکه یشهدون)).

بعضی دیگر گفته اند: شاهد فرشته ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسدید، و قرآن را حفظ می کند. و چه بسا این مفسر احتمال خود را به نوعی مستند به همان آیه سوره نساء کرده است.

بعضی دیگر گفته اند: شاهد خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، به دلیل اینکه خود خدای تعالی آن جناب را شاهد خوانده و در کلام مجیدش فرموده: ((یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا)). بعضی دیگر گفته اند: منظور از جمله: ((شاهد منه - شاهدی از او)) زبان آن حضرت است، که آن جناب قرآن را با آن می خواند.

بعضی دیگر گفته اند: شاهد، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است، که بر طبق این نظریه روایاتی چند از طرق شیعه و اهل سنت وارد شده.

و دقت در سیاق آیه و ظاهر جملات آن کافی است که خواننده، به بطلان وجوه نامبرده حکم کند - غیر از وجهی که نظر ما بود - و دیگر حاجت به آن نیست که ما گفتار را در رد آن وجوه طول دهیم و به بحث و مناقشه در آنها پردازیم.

((و من قبله کتاب موسی اماما و رحمه)) - ضمیر در کلمه ((من قبله)) به موصول در جمله قبل یعنی جمله ((افمن...)) بر می گردد، احتمال دومی که در ضمیر ((یتلوه)) دادیم اینجا نیز وجود دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۶

یعنی ممکن است این ضمیر نیز به کلمه ((بینه)) برگردد، به همان بیانی که در آنجا گذشت. قرآن چیز نوظهوری نیست و پیش از آن، کتاب موسی (ع) نازل شده، کتابی که امام و رحمت بود

و جمله مورد بحث حالی است بعد از حالی دیگر، می فرماید: آیا کسی که دارای بصیرتی الهی بوده که با آن بصیرت برایش کشف و یقینی شده که قرآن نازل از ناحیه خدای تعالی است، در حالی که با آن قرآن شاهدی است که او نیز با بصیرت به این معنا شهادت می دهد، و باز در حالی که این شخص دارای بصیرت و این آورنده قرآن اولین نفری نیست که از ناحیه خدای تعالی کتابی آورده باشد، بلکه قبل از کتاب او کتاب موسی آمده بود، کتابی که امام و رحمت بود. و یا قبل از اینکه این شخص دارای بینه هایی بشود که یکی از آنها قرآن است، و یا قبل از اینکه دارای بینه ای شود که همان قرآن مشتمل بر معارف و شرایع هادی به سوی حق است، کتاب موسی آمده بود، کتابی که امام و رحمت بود، پس این شخص و یا این بینه ای که نزد این شخص است چیز نوظهور و بی سابقه ای نیست، بلکه در سابق مثل و نظیر داشته، و آن طریقه ای بوده که کتاب موسی مردم را به آن طریقه هدایت می کرده است.

از اینجا روشن می شود که چرا کتاب موسی یعنی تورات را به صفت ((امام و رحمت)) توصیف کرده چون آن کتاب (قبل از

آنکه دستخوش تحریف شود) مشتمل بر معارف حق و شرایع الهی بوده که مردم آن شرایع را امام و پیشرو خود قرار داده و خود تابع آن بودند. و آن شرایع رحمت و نعمتی بود که بشر آن روز از آن متنعم می شد. و توصیف تورات به امام و رحمت در جای دیگر از کلام الله مجید آمده آنجا که فرموده: ((قل ارايتم ان كان من عند الله و كفرتم به و شهد شاهد من بنی اسرائیل علی مثله فامن و استكبرتم ان الله لا يهدى القوم الظالمين و قال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه و اذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم و من قبله كتاب موسى اماما و رحمه و هذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا و بشرى للمحسنين)).

و این آیات بطوری که ملاحظه می کنید از نظر مضمون نزدیک ترین آیات هستند به آیه مورد بحث، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۷

زیرا اولاً- در این آیات نیز قرآن را بینه ای الهی و یا امری خوانده که بینه ای الهی بر صحت آن اقامه شده است، و ثانیاً مسأله شهادت را آورده. چیزی که هست در این آیات شاهد بر افرادی از بنی اسرائیل دانسته که چون قرآن را کتاب آسمانی تشخیص داده به آن ایمان آورده و با ذکر این شهادت حقانیت قرآن را تائید کردند، و ثالثاً مانند آیه مورد بحث فرموده: قرآن چیز نو ظهوری نیست، بلکه قبل از آن نیز کتابی مشتمل بر چنین معارف و شرایعی از آسمان نازل شده بود، و آن کتاب موسی بود، که امام و رحمت بود، امام بود چون بنی اسرائیل به آن اقتداء می کردند، و رحمت بود چون به وسیله آن هدایت می شدند. طریقه ای بود که درستی راهنمایی هایش تجربه شده بود. قرآن نیز کتابی است مثل آن کتاب و مصدق آن، کتابی است مانند آن که از ناحیه خدای تعالی و به منظور انداز ستمگران و بشارت دادن به نیکو کاران نازل شده.

از اینجا این معنا نیز روشن می گردد که کلمه ((اماما)) و کلمه ((رحمه)) حال است از کتاب موسی، نه از جمله: ((شاهد منه)) که بعضی از مفسرین پنداشته اند.

أَوْلَيْكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالِنَارُ مَوْعِدُهُمْ شَارِلِيهِ بِه كَلِمَةً ((اولئك: آنان)) بنا بر معنایی که قبلاً برای صدر آیه کردیم، همان کسانی اند که در جمله ((افمن كان...)) فرمود دارای بینه ای از ناحیه پروردگارشان هستند، و اما این احتمال که مشارالیه مؤمنین باشند چون سیاق بر آن دلالت دارد، احتمالی است دور از فهم.

و همچنین ضمیر در کلمه ((به)) به قرآن بر می گردد، از این جهت که قرآن بینه ای از ناحیه خدای تعالی است، و یا امری است که بینه بر آن اقامه شده است. و اما این احتمال که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگردد احتمالی است که با آن معنایی که ما برای آیه کردیم سازش ندارد، برای اینکه صدر آیه بیانگر حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به نحو عموم بود تا بتواند در آخر نتیجه گیری نموده به شخص آن جناب خطاب کند که: ((فلا تك في مريه منه))، کانه فرموده: تو دارای بینه ای چنین و چنانی و با تو شاهی است و قبل از تو موسی بود، و کسی که چنین وضعی دارد البته به آنچه از کتاب خدا به او وحی شده ایمان می آورد، و معنا ندارد بفرماید: و کسی که چنین وضعی دارد به تو ایمان می آورد. و گفتار در ضمیری که در جمله و ((من يكفر به)) است همان گفتاری است که درباره ضمیر در جمله ((يؤمنون به)) آوردیم.

و امر این آیه و احتمالهایی که در الفاظ و ضمائر آن هست امر عجیبی است که اگر احتمالات مربوط به الفاظ آن را در احتمالهای مربوط به ضمائر آن ضرب کنیم، حاصل ضرب، هزاران احتمال می شود که بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر ناصحیح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۸

فَلَا تَكُ فِي مَرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ كَلِمَةً ((مريه)) مانند کلمه ((جلسه)) بر وزن ((فعله))، نوع را می رساند، پس ((مريه)) یعنی نوعی از شک، و ((جلسه)) یعنی نوعی نشستن. جمله مورد بحث به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سر دارد تفریعی است بر صدر آیه، و معنای آن این است: کسی که در امری از امور دارای بینه ای از ناحیه پروردگارش هست و



شاهدی از خود او نیز بر صحت آن امر شهادت داده و قبل از آن نیز امام و رحمتی چون کتاب موسی بوده، چنین کسی مثل سایر مردم که هم غافلند و هم به غفلت کشیده شده اند نیست، زیرا او به آنچه از پیش خدا در نزد خود دارد ایمان دارد، و از اینکه بیشتر مردم از آنچه او دارد رویگرداندند به وحشت نمی افتند، و تو ای محمد چنین کسی هستی، برای اینکه تو دارای بینه و بصیرتی از ناحیه پروردگارت می باشی، و شاهدی از ناحیه تو به دنبال تو است، و قبل از تو کتاب موسی بود، در حالی که امام و رحمت بود، و وقتی تو چنین هستی پس در امر آنچه از قرآن به سویت نازل شده و در حق بودن محض آن و اینکه از ناحیه خدای تعالی نازل شده تردید مکن، و لیکن بیشتر مردم ایمان نمی آورند.

((انه الحق من ربك)) - این جمله تعلیل نهی از مریه و شك است، که با حرف ((ان)) و الف و لام جنس تاء کید شده تا دلالت کند بر اینکه اسباب نبودن شك یکی دو تا نیست، زیرا هم بینه قائم شده و هم شاهدی شهادت داده و هم کتابی قبل از این کتاب به عنوان امام و رحمت وجود داشته، که آن کتاب موسی (علیه السلام) است.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا... احتمال دارد این جمله دنباله ای باشد برای سیاق سابق که در مقام دلگرم کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود. و بنابراین احتمال، معنای مجموع جمله و سیاق چنین می شود: تو بدانجهت که دارای بینه ای از ناحیه پروردگارت هستی نمی توانی و ممکن نیست ظالم باشی، حاشا بر تو که در دعوتت به خدای تعالی افتراء بسته باشی، برای اینکه مفتری بر خدای تعالی و کسی که به ساحت مقدس او دروغ می بندد از ستمکارترین ستمکاران است، و چنین و چنان و بالی در برابر دروغشان دارند. و به هر حال چه دنباله سیاق قبلی باشد و چه نباشد، منظور از افترای کذب بر خدای سبحان، توصیف خدای تعالی است به صفتی که در او نیست، و یا نسبت دادن چیزی به ناحق، و یا بدون علم و مدرک به او است. و افتراء از روشن ترین مصادیق ظلم و گناه است. و معلوم است که ظلم نسبت به هر کسی یک حکم ندارد، هر قدر آن طرف که مورد ظلم واقع شده بزرگتر باشد، ظلم ما نیز به همان نسبت بزرگتر خواهد بود، تا آنجا که به بزرگترین مقام یعنی به ساحت عظمت و کبریائی پروردگار منتهی شود که افتراء و ظلم به او عظیم ترین ظلم خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۷۹

خطاب به مشرکین: این شما هستید که به خدا افتراء می بندید

در این جمله عین آن ادعایی که مشرکین علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کردند، علیه خود آنان ادعا شده. آنها علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ادعا کرده بودند که وی قرآن را خودش ساخته و پرداخته و به دروغ به خدا افتراء بسته، همین ادعا علیه خود آنان قلب شده، و فرموده: این شما هستید که با عقاید خرافی خود به خدا افتراء می بندید، برای او بدون هیچ علم و مدرکی شریک اثبات می کنید، با اینکه او ((الله)) است و هیچ معبودی جز او نیست و شما هستید که از راه خدا جلوگیری می کنید. و معنای این جمله این است که، راهی که شما پیش گرفته اید افتراء است، نه راه خدا، شما راه دیگری پیش گرفته و آن را سنت و روش زندگی خود کردید که این خود دگرگون ساختن راه خدا است، همان راهی که فطرت و نبوت به سوی آن هدایت می کند، و شما به آخرت کفر ورزیده آن را نفی کردید، و این اثبات مبدء بدون معاد معنایش نسبت دادن لغو و عمل باطل به خدای تعالی است که خود افترا بی دیگر است. آری، اگر کسی معتقد باشد به اینکه معادی نیست، نسبت لغو به خدا داده، زیرا در این صورت خلقت بیهوده و بی غرض خواهد بود.

و کوتاه سخن، اعتقاد مشرکین به غیر دین و سنت خدا و گرویدن به عقاید باطل در مسأله مبدء و معاد و در زندگی دنیایی و اجتماعی غیر سنت الهی را سنت خود قرار دادن است و این - با اینکه سنتی که از ناحیه خدا آمده تنها سنت حق است و نزد خدا به جز دین حق هیچ سنتی نیست - افترا بی است بر خدا، که به زودی در روزی که بر پروردگارشان عرضه می شوند گواهان علیه آنان شهادت خواهند داد. توضیح: مراد از اینکه در قیامت مشرکین بر پروردگارشان عرضه می شوند

اولئك يعرضون على ربهم - ((عرض)) به معنای اظهار چیزی است تا طرف آن را ببیند و به موضع آن واقف گردد. و در معنای



این کلمه در آیه مورد بحث می‌گوییم: در روز قیامت حجابها (ی مادیت و منیت و عادت و ملکات زشت ناشی از آنها و از غیر آنها) که در دنیا بین مشرکین و پروردگارشان حائل شده بود، به وسیله ظهور آیات الهی کنار می‌رود و حق بطور صریح و بدون هیچ شاغلی که آن را از یادها ببرد و انسانها را مشغول به خود سازد روشن می‌گردد، و انسانها برای فصل قضاء (و اینکه خدای تعالی بین خود آنان، و بین آنان و نسلهایشان و بین آنان و خودش و اولیاءش داوری کند) حاضر می‌شوند، و چون این حضور، حضوری اضطراری خواهد بود که خود انسانها در آن دخالتی ندارند، لذا در آیه مورد بحث از این حضور تعبیر به ((عرضه شدن انسانها به پروردگارشان)) کرد، همچنانکه در آیه ای دیگر به خاطر نکته ای دیگر از این حضور تعبیر فرمود به بروز آنان برای پروردگارشان: ((یوم هم بارزون لا- یخفی علی الله منهم شیء))، و نیز فرموده: ((و برزوا لله الواحد القهار)). پس اینکه فرمود: ((اولئک یعرضون علی ربهم)) معنایش این شد که در آن روز ملائکه موکل بر مشرکین، آنان را می‌آورند و در موقفی قرار می‌دهند که بین آنان و پروردگارشان هیچ حجابی حایل نباشد تا خدای تعالی بین آنان داوری کند.

((و یقول الاشهاد هولاء الذین کذبوا علی ربهم)) - کلمه ((اشهاد)) جمع شهید (گواه) است، مانند کلمه ((اشراف)) که جمع شریف است. بعضی گفته‌اند: جمع شاهد است، مانند اصحاب که جمع صاحب است. مؤید قول اول آیه شریفه زیر است که می‌فرماید: ((فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید)) که این آیه نیز از روزی خبر می‌دهد که اشهاد قیام می‌کنند، پس اشهاد همان شهیدهای امته هستند، در نتیجه این کلمه جمع شهید است. و نیز آیه زیر که می‌فرماید: ((و جاءت کل نفس معها سائق و شهید)). و اینکه اشهاد در آن روز می‌گویند: اینها آن کسانی‌اند که در دنیا به پروردگار خود دروغ بستند شهادتی است از آن گواهان علیه مشرکین که به خدای تعالی افتراء بستند که در حقیقت از ناحیه شهادت اشهاد علیه آنان مسجل می‌شود که آنان مفتری بودند، چون آنجا موقفی است که جز حق چیزی گفته نمی‌شود، و کسی را نیز از گفتن حق و اعتراف و قبول حق چاره و مفری نیست، همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینه امدا بعیدا)).

أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (۱۸) الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ... این جمله تتمه کلام گواهان است، دلیل بر این معنا آیه زیر است که می‌فرماید: ((فاذن مؤذن بینهم ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و بیغونها عوجا و هم بالآخرة کافرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۱

تمامی منحرفین از راه حق، ستمکار و مفتری بر خدایند

و این کلام گواهان که خدای تعالی آن را حکایت کرده تثبیت دوری از رحمت خدا از ناحیه گواهان است برای ستمکاران و مسجل کردن عذاب است برای آنان، نه اینکه نظیر لعنت و رحمت دنیایی، صرف نفرین و دعا و مانند لعنتی باشد که در این آیه آمده: ((اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون))، برای اینکه دنیا دار عمل است و قیامت روز جزاء، پس هر لعنت و رحمتی که در قیامت باشد خارجیت آن است نه لفظ و آرزوی آن. لعنت در قیامت رساندن عذابی است به ایشان که بر ایشان ذخیره شده، و رحمت در آن روز رساندن پاداش ذخیره شده است. پس اگر لاعنی در قیامت کسی را لعنت کند معنایش این است که او را از رحمت مخصوص به مؤمنین طرد نموده عذاب بعد را علیه او مسجل کند.

خدای تعالی سپس ظالمینی را که مورد لعن گواهان بودند تفسیر کرده به: ((الذین یصدون عن سبیل الله و بیغونها عوجا و هم بالآخرة هم کافرون - کسانی که راه خدا را می‌بندند و آن را کج و معوج جلوه می‌دهند و به آخرت کافرند)). پس ظالمان کسانی هستند که اذعان و اعتقادی به روز حساب ندارند تا برای آن روز عمل کنند، قهرا هر چه می‌کنند منحصر برای دنیا می‌کنند، و از راههای زندگی هر راهی که به منافع مادی آنها منتهی شود پیش می‌گیرند و بس. و این سنت اجتماعی آنان است، و در این سنت هیچ اعتنائی نمی‌شود به اینکه خدا از بندگانش دین حق و کیش فطرت را خواسته. پس این ستمکاران چه اینکه

معتقد به صانعی باشند ولی دین فطرت را که همان اسلام است رها کرده به سنت تحریف شده و منحرف کننده ای گرویده باشند، و چه اینکه اصلاً به صانعی معتقد نباشند و از آنهایی باشند که می گویند ((جز این زندگی دنیا زندگانی دیگری نیست و ما را جز روزگار کسی نمی میراند)) در هر حال ستمکار و مفتری بر خدا هستند و به خدا دروغ بسته اند - ما در تفسیر سوره اعراف آیه ۴۴ و ۴۵ مطالبی در این معانی آوردیم .

از مطالبی که تا اینجا درباره دو آیه مورد بحث خاطر نشان ساختیم دو نکته به خوبی روشن گردید: یکی اینکه کلمه ((دین)) در اصطلاح قرآن کریم عبارت است از سنتی اجتماعی که در مجتمع عملی می شود. دوم اینکه سنتهای اجتماعی یا دین حق و فطری می باشد که همان اسلام است و یا دین تحریف شده از دین حق، و راه کج و معوج از راه خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۲

مشرکین و کفار با کفر خود و جز خدا را ولی گرفتن، از قدرت و سلطه خدای تعالی و ولایت او خارج نگشته اند و عذابشان دو برابر می شود

أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ... کلمه ((اولئک)):: آنان اشاره است به آن کسانی که بر خدای تعالی افتراء بسته بودند، که در دو آیه قبل اوصافشان ذکر شد. (صرفنظر از الفاظ آیه) مقامی که آیه شریفه دارد دلالت می کند بر اینکه منظور خدای تعالی از اینکه فرمود: ((آنان در زمین خدای را عاجز نمی کنند))، این است که در زندگی مادی و زمینی خود نمی توانند به صرف خارج شدن از زی بندگی او را به ستوه بیاورند، پس اگر با دست زدن به افتراء، دروغ به خدای تعالی می بندند، و اگر راه خدا را به روی مردم سد می کنند، و اگر آن راه را کج و معوج می خواهند همه اینها بدان جهت نیست که قدرت عاریتی آنان بر قدرت خدای سبحان فایق آمده، که توانستند چنین کارهایی بکنند، و نیز برای آن نیست که مشیت آنان بر مشیت خدای سبحان پیشی گرفته، و باز برای آن نیست که آنان از تحت ولایت خدای تعالی بیرون آمده در ولایت کس دیگر داخل شده اند، و غیر خدا را ولی خود گرفته اند که یا بتها باشند و یا اسباب ظاهری که دل بدان بسته اند، زیرا خود خدای تعالی فرموده: ((و ما کان لهم من دون الله من اولیاء)).

و کوتاه سخن اینکه، نه قدرتشان بر قدرت خدای عزیز غالب آمده و نه شرکایی که برای خود گرفته و آنها را اولیای خود نامیده اند و در حقیقت ولایتی دارند و مدبر امور آنهایند، و نه آن اولیاء خیالی، آنها را به این کارهای ناروا یعنی بغی و ظلم واداشته اند، بلکه ولیشان و مدبر امورشان خدای تعالی است و اوست که امر آنان را تدبیر می کند، و در برابر سوء نیت و اعمال زشتشان که سرانجامش سوء عذاب است کیفر می دهد و آنان را از راهی که خودشان متوجه نشوند استدراج می کند، همچنانکه فرموده: ((فلما زاغوا زاغ الله قلوبهم)) و نیز فرموده: ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین)).

((یضاعف لهم العذاب)) - خدای تعالی عذاب را برای آنان مضاعف می کند و این مضاعف کردن عذاب برای این است که آنها فاسق شدند، و سپس بر این فسق و تباهی خود لجاجت و اصرار کردند. و یا برای این است که هم خودشان نافرمانی خدا را کردند و هم دیگران را به معصیت خدا واداشتند، به این جهت، هم عذاب معصیت خود را دارند و هم عذاب معصیتی که دیگران به تحریک آنان مرتکب شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۳

خدای تعالی همین معنا را در جای دیگر خاطر نشان کرده، می فرماید: ((لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمه و من اوزار الذین یضلونهم بغیر علم))، و نیز می فرماید: ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)). توضیحی درباره اینکه کفار آیات خدا را نمی بینند و انذارها و تبشیرها را نمی شنوند

((ما کانوا یستطیعون السمع و ما کانوا یبصرون)) - این جمله در مقام تعلیل است، و به همین جهت به فصل، یعنی بدون واو عاطفه آمده، میفرماید: اگر اینها کافر شدند و خدای را نافرمانی کردند برای این نبود که اراده خود را بر اراده خدا غلبه دادند و برای این

نیز نبود که آنان به راستی غیر از خدا اولیایی داشتند و به کمک آن اولیاء، خدا را شکست دادند، بلکه برای این بود که آنان نمی توانستند انذارها و بشارتهایی که از ناحیه خدای تعالی شدند بشنوند، و یا بعث و زجری که از آن ناحیه می شدند با گوش دل درک کنند، و نیز نمی توانستند آیات خدا را ببینند تا به آن ایمان بیاورند. آری، وضع آنان آنطور بوده که خدای تعالی در این آیه بیان کرده: ((لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل))، و نیز در توصیف وضع آنان فرمود: ((نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یومنوا به اول مره)). و نیز فرموده: ((ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه))، و آیات بسیاری دیگر که دلالت می کنند بر اینکه خدای تعالی عقل و چشم و گوش را از آنان سلب کرده. چیزی که هست از خود آنان حکایت کرده که در قیامت میگویند: ((لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر فاعترفوا بذنبهم))، از این جهت اعتراف کردند که نشنیدن و تعقل نکردن را گناه خود شمردند، و در اینجا این سوال پیش می آید که چگونه گناه خود شمردند با اینکه خدا عقل و گوش را از آنان سلب کرده؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۴

جوابش این است که همین خود دلیل بر این است که خودشان در این سرنوشت خود دخالت داشته اند و خود با ارتکاب گناهان باعث سلب این نعمتها از خویش شده اند، همچنانکه آیه سوره بقره نیز بر این دلالت کرده و میفرمود: ((و ما یضل به الا الفاسقین)). وجوه دیگری که مفسرین در معنای جمله: ((و ما کانوا یستطیعون السمع و ما کانوا یبصرون)) گفته اند

مفسرین در معنای جمله ((ما کانوا یستطیعون السمع و ما کانوا یبصرون)) وجوه دیگری گفته اند: بعضی گفته اند جمله ((ما کانوا...)) به خاطر افتادن حرف جر، در محل نصب است و جمله با حرف جر متعلق است به جمله ((یضاعف...)) و تقدیر کلام اینطور بوده: ((بما کانوا یستطیعون السمع و بما کانوا یبصرون)). و معنایش این است که: خدای تعالی عذاب آنان را مضاعف می کند به خاطر اینکه می توانستند بشنوند و نشنیدند و به خاطر اینکه می توانستند ببینند و ندیدند.

بعضی دیگر گفته اند: منظور خدای تعالی از جمله ((ما کانوا یستطیعون...)) نفی سمع و بصر از خدایان دروغین آنها است، و تقدیر کلام این است: این کفار و آلهه آنان نمی توانند خدا را در زمین به ستوه بیاورند (آنگاه درباره خدایان دروغین آنها فرموده) نه می توانند بشنوند و نه می توانند ببینند.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: لفظ ((ما)) در جمله ((ما کانوا یستطیعون)) مای نافی نیست بلکه جاری مجرا و به منزله حرف ((ما)) در این کلام عرب است: ((لا واصلنک ما لاح نجم - یقین بدان که همواره پیوند بین خودم و تو را حفظ می کنم مادامی که ستاره ای در آسمان طلوع می کند)) یعنی دائماً - آیه شریفه نیز می خواهد بفرماید: کفار در عذاب هستند مادامی که زنده اند (و می توانند بشنوند و ببینند).

بعضی دیگر گفته اند: منظور از نفی سمع و بصر نفی فائده از آنها است. پس چون استماع آیات قرآن و نظر کردن در آنها برای کفار سنگین بود و از این کار کراهت داشتند لذا تشبیه شدند به کسانی که توانایی شنیدن و دیدن را ندارند. پس در حقیقت کلام بر اساس کنایه ایراد شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۵

و از همه وجوه معتدلتر، وجه آخری است تازه همین وجه و بقیه وجوهی که نقل کردیم سخیف و بی پایه هستند، و سخافت و بی ارزشی آنها برای هر کسی روشن است، و وجه صحیح همان است که از نظر شما گذشت. معنای خسران نفس و ضلال گم شدن متربیات و مراد از اینکه کفار در آخرت ((اخسرون)) هستند

أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ آیه شریفه مشتمل بر دو نکته است: یکی اینکه می فرماید کفار نفس خود را خاسر کردند. دوم اینکه می فرماید افترائی که یک عمر مرتکب آن شدند در آخرت اثری از آن نمی یابند. اما خسران آنان دلیلش این است که آدمی مالک نیست مگر نفس خود را که البته مالکیتش نسبت به نفس خودش استقلالی نیست، بلکه به

تملیک خدای تعالی است و وقتی آدمی چیزی را برای نفس خود بخرد که مایه هلاکتش باشد، و سرمایه عمر و مال و هر چیز دیگر را بدهد و در مقابل کفر و معصیت را بخرد در این معامله ضرر کرده و این ضرر را خودش برای خود فراهم آورده است. پس خسران نفس کنایه است از هلاک کردن نفس، و اما ضلالت در افترائی که بستند علتش این است که عقاید خرافی که داشتند دروغ بود، یعنی وهمی بود که در خارج واقعیت نداشت، خرافاتی بود که هوا و هوسهای دنیوی آن را در نظرشان جلوه داده بود، و با برچیده شدن زندگی دنیا و هیچ و پوچ شدن هوا و هوسها، آن اوها و خرافات نیز جلوه و رنگ خود را می‌بازد، و معلوم می‌شود چیزی جز دروغ و افتراء نبوده، در آن روز هر کسی می‌فهمد که حق مبین تنها خدای تعالی بوده و آنچه را حق می‌پنداشتند چیزی جز خیال نبوده است.

لا- جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْأَخِرَّةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ (فراء)) نقل شده که گفته است: کلمه ((لا جرم)) در اصل به معنای کلمات ((لا بد)) و ((لا محاله: بناچار)) بوده و بعدا در معنای سوگند، استعمالی شایع یافته و به تدریج معنای کلمه ((حقا)) را به خود گرفته است، و به همین جهت در جواب آن، لام قسم آورده می‌شود، یعنی گفته می‌شود: ((لا جرم لافعلن کذا - حقا این کار را به یقین می‌کنم)).

اهل لغت در ساختمان این کلمه گفته اند: ((جرم)) - به دو فتحه - به معنای ((قطع)) یعنی بریدن است. و شاید در اصل در نتایج کلام استعمال می‌شده مانند لفظ ((لا محاله)) که می‌فهماند: ((فلان سخنی که به وسیله من و یا فلانی گفته شده هیچ قاطعی نیست که آن سخن را قطع و باطل سازد)) همچنانکه نظیر این معنا از کلمه ((لا محاله)) به ذهن می‌آید. و بنابراین، معنای آیه اینطور می‌شود: حقا این خرافه پرستان در آخرت زیانکارترین افراد خواهند بود.

و وجه زیانکارتر بودنشان در آخرت - اگر فرض کنیم منظور، زیانکارتر از سایر معصیت کاران باشند - این است که سایر گنهکاران امید نجات دارند، اما اینها به خاطر کفر و عنادشان نفس خود را خاسر و ضایع و هلاک کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۶

در نتیجه دیگر امیدی در نجاتشان از آتش آخرت نیست همانطور که در دنیا با حفظ آن عنادی که داشتند امیدی به رستگاری و برگشتن از کفر به سوی ایمان در آنان نبود، همچنانکه قرآن کریم درباره وضع دنیایی خاسران و اینکه ایمان نخواهند آورد فرموده: ((الذین خسروا انفسهم فهم لا یؤمنون)) و نیز درباره اینها که مهر بر دلها و گوشها و دیدگانشان خورده فرموده است: ((وجعلنا من بین ایدیههم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا یبصرون و سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))، و نیز در اینکه چرا نمی‌توانند ایمان بیاورند فرموده: ((افرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله)).

و اگر فرض کنیم که منظور از خاسرتر بودنشان این است که خسران آخرتشان بیش از خسران دنیایی آنان است در این صورت وجه آن این است که این کفار به خاطر کفرشان و به خاطر اینکه مردم را از راه خدا جلوگیری می‌کردند و در سعادت که دین حق برای آنان فراهم نموده بود محروم می‌ساختند، قهرا هم در دنیا زیانکار شدند و هم در آخرت، لیکن خسران آخرتشان شدیدتر است، زیرا دائمی و جاودانی است، (برای اینکه باعث کفر و محرومیت دیگران نیز شدند). پس خسران دنیایشان در مقایسه با خسران آخرتشان بسیار اندک است، و لذا قرآن کریم درباره اندک بودن خسران دنیایشان فرموده: ((کانهم یوم یرون ما یوعدون لم یلبثوا الا ساعه من نهار)).

علاوه بر این، در آخرت اعمال از نظر نتایج، شدیدتر و مضاعف می‌گردد، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سیلا))، حال از این دو احتمالی که فرض کردیم کدام بهتر است؟ باید گفت احتمال اولی بهتر است، برای اینکه ظاهر آیه این است که می‌خواهد ((اخرین - زیانکارترین)) را منحصر در آنان کرده بفرماید: این طایفه از

تمامی طوایف گنهکار خاسرترند و نمی خواهد بفرماید: خسران آخرتشان بیشتر از خسران دنیایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۷

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ... معنای ((اجابت)) و مراد از اجبات مؤ منینی بسوی خدا راغب در مفردات گفته است: کلمه ((خبت)) به معنای زمین مطمئن و محکم است، و وقتی گفته می شود: ((اجبت الرجل)) معنایش این است که تصمیم گرفت به زمینی محکم برود، و یا در آن زمین پیاده شد، نظیر کلمه ((اسهل و انجد)) که به معنای ((به سرزمین هموار رفت، به بلندی رفت)) می باشد، و به تدریج در معنای نرمی و تواضع استعمال شده که در آیه ((و اخبتوا الی ربهم)) به همین معنا آمده، و نیز در جمله ((و بشر المحبتین)) به معنای تواضع آمده، می فرماید افراد متواضع را که استکباری از عبادت خدا ندارند بشارت بده، و نیز در جمله ((فتخبت له قلوبهم)) یعنی دل‌هایشان برای او نرم و خاشع می گردد.

و بنابراین، منظور از ((اجبات مؤ منین به سوی خدا))، اطمینان و آرامش یافتنشان به یاد او و تمایل دل‌هایشان به سوی او است، بطوری که ایمان درون دلشان متزلزل نگشته، به این سو و آن سو منحرف نشوند و دچار تردید نگردند، همانطور که زمین محکم این چنین است، و اشیائی را که بر گرده خود دارد نمی لغزاند. بنابراین، وجهی نیست برای گفتار آن مفسر که گفته: اصل جمله ((اخبتوا الی ربهم)) ((اخبتوا لربهم)) بوده، زیرا نکته ای که در معنای اطمینان هست نکته ای است که باید با حرف ((الی)) متعدی شود، نه با حرف ((لام)). وصف ((واجبتوا ربهم)) به طایفه خاصی از مؤ منین اشاره دارد.

در این آیه خدای تعالی ایمان و عمل صالح را مقید کرده به اجبات، و این دلالت دارد بر اینکه منظور از این مؤ منین عموم دارندگان ایمان نیست، بلکه طایفه خاصی از مؤ منین است، و آن افراد خاصی از مؤ منین هستند که اطمینان به خدا دارند و دارای بصیرتی از ناحیه پروردگار خویشند، و این خصوصیت همان است که ما در صدر آیات در تفسیر جمله ((افمن كان علی بینه من ربه (...)) آورده و گفتیم: این آیات ما بین دو طایفه خاص از مردم مقایسه می کند، یکی آنهایی که اهل بصیرت الهی اند، و یکی آنهایی که چشم بصیرت خود را از دست داده اند.

از اینجا فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: این هفت آیه، یعنی آیه ((افمن كان علی بینه من ربه - تا جمله - افلا تذکرون)) بیان حال دو طایفه از مردم است، یکی آنها که به قرآن کفر ورزیدند، و دیگری همه آنهایی که به آن ایمان آوردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۸۸

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ کلمه ((مثل)) به معنای وصف است، ولی بیشتر در مثالهای رایج در بین مردم استعمال می شود و آن این است که معنایی از معانی پوشیده و مخفی از ذهن شنونده را با امری محسوس و یا نزدیک به محسوس برایش بیان کنی تا ذهنش با آن معنای پنهان و دقیق انس پیدا کند و فهمش از آن امر محسوس به آن امر معقول که مقصود گوینده است منتقل گردد. و منظور از ((دو فریق)) همان کسانی اند که حالشان را در آیات قبلی بیان کرده بود، و بقیه الفاظ آیه روشن است. بحث روایتی

روایات متعددی درباره انطباق جمله: ((افمن كان علی بینه من ربه و يتلوه شاهد منه)) بر رسول خدا (ص) و امیر المؤمنین (علیه السلام)

در کافی به سند خود از احمد بن عمر خلال روایت کرده که گفت: من از امام ابو الحسن (علیه السلام) از این کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((افمن كان علی بینه من ربه و يتلوه شاهد منه))، فرمود: آن شاهدی که از خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود علی امیر المؤمنین (علیه السلام) بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش دارای بینه ای از ناحیه پروردگارش بود.

و شیخ صدوق در اعمالی به سند خود از عبدالرحمن بن کثیر از جعفر بن محمد از پدرش از جدش علی بن الحسین از حسن بن علی

(علیهم السلام) روایت کرده که آن حضرت در ضمن خطبه ای طولانی که در حضور معاویه ایراد فرمود، این جمله را فرمود که: سرانجام امور و گذشت روزگار بدینجا منتهی شد که خدای عزوجل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را مبعوث به نبوت کرد، و او را برای رسالت برگزید و کتابش را بر او نازل کرد، و سپس مأمورش کرد به اینکه بشر را به سوی خدای عزوجل دعوت کند، همینکه دعوت را آغاز کرد پدرم اولین کسی بود که دعوت خدا و رسول را لیبیک گفت و اولین کسی بود که ایمان آورد و خدا و رسولش را تصدیق نمود، خدای عزوجل نیز از این معنا خبر داده آنجا که می فرماید: ((افمن كان علی بینة من ربه و يتلوه شاهد منه)) پس اعلام کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دارای بینه ای از ناحیه پروردگار است، و پدرم آن کسی است که پیرو او و شاهدی است از خود او....

مؤلف: کلام حسن بن علی (علیهم السلام) بهترین شاهد است بر آنچه ما در معنای آیه آوردیم، و گفتیم که منظور حسن بن علی (علیهم السلام) از شاهد بودن پدر بزرگوارش از باب انطباق است.

و در بصائر الدرجات با ذکر سند از اصبع بن نباته روایت آورده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: اگر می گذاشتند زمام حکومت را به دست بگیرم، در بین اهل تورات با توراتشان و در بین اهل انجیل با انجیلشان و در بین اهل قرآن با قرآنشان حکم می کردم، حکمی که با درخشندگی به سوی خدا بالا برود. به خدا سوگند هیچ آیه ای از کتاب خدا در شب و یا در روز نازل نشده مگر آنکه می دانم در حق چه کسی نازل شده و هیچ انسانی نیست که سرش با تیغ تراشیده شده مگر آنکه آیه ای از کتاب خدا درباره اش نازل شده که یا او را به سوی بهشت سوق می دهد و یا به سوی آتش.

وقتی سخن امام بدینجا رسید مردی برخاست و عرضه داشت: یا امیر المؤمنین! آن کدام آیه قرآن است که در حق خودت نازل شده؟ فرمود آیا این قول خدای تعالی را نشنیده ای که می فرماید: ((افمن كان علی بینة من ربه و يتلوه شاهد منه))، پس رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) بر بینه ای از پروردگارش بود، و من شاهدی برای او و از خود اویم.

مؤلف: این معنا را مفید، نیز در امالی خود با ذکر سند نقل کرده. و در کشف الغمّه بدون ذکر سند از عباد بن عبدالله اسدی از آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده. عیاشی نیز در تفسیرش بدون ذکر سند از جابر از عبد الله بن یحیی از آن حضرت روایت کرده. و همچنین ابن شهر آشوب از طبری و او به سند خود از جابر بن عبدالله از آن جناب، و همچنین از اصبع و از زین العابدین و امام باقر و امام صادق (علیه السلام) از آن جناب (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۰

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب ((المعرفة)) از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت: هیچ مردی از قریش نیست مگر آنکه چند آیه از قرآن درباره اش نازل شده. مردی از آن جناب پرسید در حق خودت چه آیه ای نازل شده؟ فرمود: مگر سوره هود را نخوانده ای آنجا که می فرماید: ((افمن كان علی بینة من ربه و يتلوه شاهد منه))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر بینه ای از پروردگارش بود و من شاهدی از او.

مؤلف: و در تفسیر برهان از تفسیر ثعلبی نقل کرده که او به سند خود از شعبی با حذف اسناد از علی (علیه السلام) نظیر این حدیث را نقل کرده است. و در همان کتاب از ابن مغزلی و او با حذف سند از عباد بن عبد الله از علی (علیه السلام) نظیر آن را روایت کرده و همچنین از ((کنوز الرموز)) تالیف رسعی مثل آن را آورده.

و در الدر المنثور آمده که ابن مردویه از طریقی دیگر از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ((افمن كان علی بینة من ربه)) را تلاوت کرده و فرمودند: منظور منم، و منظور از جمله ((و يتلوه شاهد منه)) علی است.

مؤلف: و در تفسیر برهان از ابن مغزلی نقل کرده که در تفسیر این آیه نظیر این روایت را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است.



سلم) آورده .

و در تفسیر برهان از ابن مغازلی نقل کرده که وی به سند خود از علی بن حابس روایت کرده که گفت: من به اتفاق ابو مریم بر عبدالله بن عطاء وارد شدیم. ابو مریم گفت: آن حدیثی را که قبلاً از ابی جعفر برای ما نقل کردی اینک بار دیگر حدیث کن. ابن عطاء گفت: من نزد ابی جعفر نشسته بودم که ناگهان پسر عبدالله بن سلام از آنجا گذشت، پرسیدم: فدایت شوم! این پسر همان کسی است که علم کتاب نزد او است؟ فرمود: نه، ولی آن کسی که علم کتاب نزد او است صاحب شما (آن کسی که شما به وی محبت می ورزید) علی بن ابی طالب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۱

که آیاتی از کتاب خدا درباره اش نازل شده، از آن جمله آیه ((و من عنده علم الكتاب)) و آیه ((افمن كان على بينة من ربه و يتلوه شاهد منه))، و آیه ((انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا)) است.

و در همان کتاب از ابن شهر آشوب از حافظ ابو نعیم به سه طریق از ابن عباس روایت کرده که گفت: من از علی (علیه السلام) شنیدم که گفت: کلام خدای تعالی که می فرماید: ((افمن كان على بينة من ربه و يتلوه شاهد منه)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر بینه بود و من آن شاهدم.

و نیز در همان کتاب از موفق بن احمد روایت آورده که گفت: ابن عباس در تفسیر این کلام خدای تعالی که می فرماید: ((افمن كان على بينة من ربه و يتلوه شاهد منه)) گفت: او علی است، که شهادت می دهد بر نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و از خود او نیز هست.

مؤلف: صاحب تفسیر برهان این روایت را از ثعلبی که وی در تفسیر خود با حذف سند از ابن عباس آورده نیز نقل کرده، و ابن عباس در آن روایت کلمه ((خاصه)) را اضافه کرده، یعنی گفته: این آیه تنها در خصوص علی (علیه السلام) نازل شده. رد سخن مغرضانه صاحب المنار

مؤلف: صاحب المنار در تفسیر این آیه وقتی معانی شاهد را می شمارد، میگوید: یکی دیگر از معانی شاهد در این آیه علی (علیه السلام) است، البته این روایت را شیعه نقل می کند و ((شهادت)) را به امامت تفسیر میکند. و روایت شده که از علی (علیه السلام) وقتی از این معنا سؤال شد، انکار کرد، و شاهد را تفسیر کرد به زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

دشمنان شیعه نیز در مقابل شیعه روایت آورده اند که منظور از شاهد ابوبکر است، و این دو، یعنی هم روایت شیعه و هم روایت دشمنان شیعه از باب تفسیر به هوی و هوس است.

اما اینکه گفت ((این روایت را شیعه نقل می کند)) صرف تهمت است، زیرا خواننده محترم توجه کرد که راویان سنی این روایت بیشتر از راویان شیعه است. و اما اینکه گفت ((تفسیر آیه به وسیله شیعه مثل تفسیر اهل سنت به ابی بکر از باب تفسیر به هوی و هوس است)) در پاسخ کافی است بار دیگر تفسیری که ما برای آیه کردیم از نظر بگذرانی و بینی آیا تفسیر ما تفسیر به هوی و هوس بوده یا نه؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۲

روایتی درباره معنای: ((واختبوا الی ربهم)) ۲۹۲

و در کافی به سند خود از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن جناب عرض کردم: نزد ما مردی هست که او را کلیب می نامند، هیچ حدیثی از ناحیه شما به ما نمی رسد مگر آنکه او به محض شنیدن میگوید: من تسلیمم، و لذا اسم او را ((کلیب تسلیم)) گذاشته ایم حضرت چون این را شنید برای کلیب طلب مغفرت کرد، آنگاه فرمود: هیچ می دانید تسلیم چیست؟ همه ساکت مانده و پاسخی ندادیم، فرمود: به خدا سوگند تسلیم همان اخباتی است که در کلام خدای تعالی آمده آنجا که فرموده: ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات و اختبوا الی ربهم)).

مؤلف: نظیر این روایت را عیاشی در تفسیرش و کشی و همچنین صاحب بصائر از ابی اسامه، زید شحام از آن جناب (علیه السلام)

( نقل کرده اند. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۳

آیات ۳۵ - ۲۵، سوره هود

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۲۵) أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ (۲۶) فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشْرًا مَثَلًا وَمَا تَرَاكَ إِلَّا الَّذِي نَحْنُ بِرَأْيِهِ وَ مَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَنْظُنُّكُمْ كَذِبِينَ (۲۷) قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنَيْهِ مِنْ رَبِّي وَ أَعَاتَخَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْ نَلْزِمُكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ (۲۸) وَ يَقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ مَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّهُمْ مُلَقُوا رَبِّهِمْ وَ لَكِنِّي أَرَأَشُ قَوْمًا تَجْهَلُونَ (۲۹) وَ يَقَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۳۰) وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَ لَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (۳۱) قَالُوا يَتَّبِعُونَ أَفْئِدَتَهُمْ قَاتِلًا فَذَلَّ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ إِنَّ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۳۲) قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيَكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (۳۳) وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۳۴) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ (۳۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۴

ترجمه آیات

ما نوح را نیز به این پیام فرستاده بودیم که ای مردم من برای شما بیم رسانی روشنم (۲۵) تهدیدتان می کنم - که زنها! جز الله را بندگی نکنید، که بر شما از عذاب روزی دردناک می ترسم (۲۶) بزرگان کفار قومش (در پاسخ) گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی بینیم و ما نمی بینیم که تو را پیروی کرده باشند، مگر افراد اراذل و فرومایه ای از ما که رایی نپخته دارند، و اصلا ما هیچ برتری در شما نسبت به خود نمی بینیم، بلکه بر عکس، شما مسلمانان را مردمی دروغگو می پنداریم (۲۷) - نوح در پاسخ آنان - گفت: ای قوم شما که می گوید من بشری چون شمایم و فرستاده خدا نیستم، به من خبر دهید اگر فرضا از ناحیه پروردگار معجزه ای دال بر رسالتم داشته باشم، و او از ناحیه خودش رحمتی به من داده باشد که بر شما مخفی مانده، آیا من می توانم شما را به پذیرش آن مجبور سازم، هر چند که از آن کراهت داشته باشید؟ (۲۸) و ای مردم! من در برابر نبوت از شما مالی درخواست ندارم، چون پاداش من جز به عهده خدا نیست، و من هرگز افرادی را که ایمان آورده اند - و شما آنان را اراذل می خوانید، به خاطر شما - از خود طرد نمی کنم، چون آنان پروردگار خود را دیدار می کنند - حسابشان با خدا است نه با من - ولی شما را قوم جاهلی می بینم (۲۹) و ای مردم! اگر فرضا آنان را طرد کنم چه کسی از عذاب خدا، یاریم می کند، چرا متذکر نمی شوید؟ (۳۰) و اما اینکه گفتید: من اصلا هیچ برتری از شما ندارم، من آن برتری که در نظر شما است ندارم - چون نمی گویم خزینه های زمین و دینیه هایش مال من است - از سوی دیگر از نظر معنویت هم برتری ندارم - و نمی گویم غیب می دانم، و نیز نمی گویم من فرشته ام، و درباره آنهایی که در چشم شما خوار می نمایند - و خدا بهتر داند که در ضمائر ایشان چیست، - نمی گویم هرگز خدا خیری به ایشان نخواهد داد، چون اگر چنین ادعائی بکنم، از ستمکاران خواهم بود (۳۱) گفتند ای نوح! - عمری است که - با ما بگو مگو می کنی، و این بگو مگو را از حد گذراندی، - کار را یکسره کن - اگر راست می گوئی آن عذابی را که همواره به ما وعده می دادی بیاور (۳۲) نوح گفت: تنها خدا است که اگر بخواهد آن را بر سرتان می آورد، و - اگر خواست بیاورد - شما نمی توانید از آمدنش جلوگیری کنید (۳۳) همچنانکه اگر او بخواهد گمراهتان کند، نصیحت یک عمر من به شما هر چه هم بخواهم نصیحت کنم سودی به حالتان نخواهد داشت، پروردگار شما اوست، و به سوی او باز می گردید (۳۴) نه، مساءله این نیست که تو و پیروانت مال دنیا ندارید، - و یا چنین و چنان نیستید - بلکه علت و بهانه واقعی آنها این است که می گویند: دعوت تو، از خدا نیست، و به خدا افترا بسته ای، بگو اگر افتراش بسته باشم جرمش به عهده من است، ولی من عهده دار جرمهایی که شما می

کنید نیستم (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۵

بیان آیات

در این آیات متعرض قصص انبیاء (علیهم السلام) شده، و نخست داستان نوح را آورده و بعد از آن سرگذشت جماعتی از انبیاء که بعد از نوح (علیه السلام) آمدند را ذکر کرده مانند هود و صالح و ابراهیم و لوط و شعیب و موسی (علیه السلام) و داستان نوح را به چند فصل تقسیم کرده که در فصل اول، احتجاج‌هایی را که نوح (علیه السلام) با قوم خود در مساءله توحید داشته آورده، چون بطوری که خدای تعالی در کتاب مجیدش ذکر کرده، آن جناب اولین پیغمبری است که برای دین توحید بر علیه بت پرستی قیام کرده، (مؤلف رحمه الله علیه بقیه فصول را نام نبرده، و به نظر می‌رسد که فصل دیگر سخنان نوح استدلال بر مساءله نبوت، و فصل کوتاه دیگری بطور اشاره استدلال بر مساءله معاد باشد، و در توحید)، بیشتر احتجاج‌هایی که قرآن کریم از آن جناب نقل کرده، از باب مجادله ((بالتی هی احسن - مجادله به بهترین طریق)) می‌باشد. البته بعضی از آن احتجاج‌ها جنبه موعظه و اندکی از آنها جنبه حکمت دارد، (و این نص قرآن بیانگر این حقیقت است که نوح (علیه السلام) دستوری را که خدای تعالی به پیامبر اسلام داد که ((در راه پروردگارت هم از راه حکمت دعوت کن و هم از راه موعظت و هم از راه جدال به بهترین وجه)) عمل می‌کرده است). که متناسب با تفکر انسانهای اولی و با فکر ساده قدیمیان و مخصوصا ساده اندیشی هایشان در مسائل اجتماعی می‌باشد.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ قرائت معروف، کلمه ((انی)) با کسره همزه قرائت شده و بنابراین قرائت، چیزی از ماده ((قول)) در تقدیر گرفته شده که در نتیجه قرائت تقدیر آیه: ((وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ)) است، یعنی ما نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس او گفت من برای شما بیم رسانی روشنم.

بعضی از قاریان، این کلمه را با فتحه همزه خوانده اند که بنابراین قرائت، حرف ((باء)) در تقدیر گرفته شده و تقدیر کلام: ((بانی لکم...)) است، و معنایش این است که: ما نوح را به سوی قومش فرستادیم به اینکه من برای شما نداگری روشنم، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۶

نوح (ع) نذیر مبین بوده و رسالتش بازداشتن مردم از عبادت غیر خدا و اندازشان از عذاب بوده است

و این جمله یعنی جمله ((انی لکم نذیر مبین)) چه به آن قرائت و چه به این قرائت بیانی است اجمالی برای فهماندن اینکه نوح (علیه السلام) چه رسالتی داشته و آنچه داشته و از ناحیه پروردگارش رسانده، اندازهایی روشن بوده، پس خود آن جناب قهرا نذیری مبین بوده است.

پس همانطور که اگر می‌گفت: ای مردم آنچه من به شما خواهم گفت اندازی مبین است، با بیانی اجمالی و کوتاه‌ترین بیان فهمانده بود که رسالتش چه جنبه ای دارد، حالا هم که گفته: من نذیری مبین هستم، همان اجمال را رسانده است، با این تفاوت که در این تعبیر یک نکته اضافی نیز هست و آن بیان وضع خودش است که فهمانده خیال نکنید من همه کاره عالم، نه، من تنها پیام و رسالتی از ناحیه خدای تعالی - همه کاره عالم - دارم، و آن این است که شما را از عذاب او انداز کنم. و خلاصه آن نکته این است که من تنها یک نامه رسان و یک واسطه هستم.

أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ بیان دیگری است برای آن رسالتی که در جمله: ((انی لکم نذیر مبین)) آورده بود، که برگشت هر دو وجه به یک چیز است. و کلمه ((ان)) در جمله ((ان لا تعبدوا)) به هر حال تفسیری است، و معنای جمله این است که رسالت من ((لا تعبدوا - عبادت نکنید)) است، رسالتم این است که شما را از راه انداز و تخویف، از عبادت غیر خدای تعالی نهی کنم.

پس نظر ما این شد که جمله ((ان لا تعبدوا...)) تفسیر است برای جمله ((انی لکم نذیر مبین))، ولی بعضی از مفسرین آن را بدل آن جمله و یا مفعول کلمه ((مبین)) گرفته اند که بنا بر بدلیت معنا چنین می شود: ((و لقد ارسلنا نوحا الی قومه ان لا تعبدوا...))، و بنابر مفعول بودن چنین می شود: ((انی لکم نذیر مبین ان لا تعبدوا - من برای شما بیم دهنده بوده و بیانگر این هستم که غیر خدا را نپرستید)) و شاید سیاق آیه از میان این سه وجه قول ما را تائید کند.

و ظاهرا منظور از عذاب یوم عظیم عذاب انقراض باشد، نه خصوص عذاب آخرت و نه مطلق عذاب، - اعم از عذاب آخرت و عذاب انقراض - دلیل بر این گفتار ما یکی از پاسخهایی است که در همین آیات، قوم نوح به آن جناب داده و گفتند: ((یا نوح قد جادلنا فاکثرت جدالنا فاءتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین قال انما یاءتیکم به الله ان شاء))، و ظاهر این گفت و شنود این است که منظور از عذاب، عذاب انقراض است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۷

پس معلوم می شود نوح (علیه السلام) قوم خود را دعوت می کرده به اینکه از پرستش بتها دست بردارند، و تهدیدشان می کرده به روزی که عذابی الیم از ناحیه خدا بر سرشان آید، و اگر فرمود: عذاب روزی که آن روز الیم - مولم و دردناک - است، با اینکه خود عذاب مولم است، در حقیقت از باب توصیف ظرف - یوم - است به صفت مطروف آن - یعنی عذاب -.

با بیانی که گذشت جلواشکالی که بعضی کرده اند گرفته می شود، و آن این است که گفته اند: با اینکه عذاب مشرکین قطعی است، چرا نوح (علیه السلام) گفته: من می ترسم عذاب بر شما نازل شود، با اینکه ترسیدن، مخصوص خطر محتمل است نه خطر قطعی، (زیرا نوح خود را معرفی کرد به اینکه من فقط یک واسطه هستم، و واسطه نمی تواند بطور قطع از آمدن عذاب خبر دهد، چون عذاب به دست او نیست، و از نظر او یک خطر محتمل است نه یک خطر قطعی و حتمی). انگیزه بت پرستی قوم نوح (ع) و محاجه آن جناب با آنان در سطح فهمشان

و کوتاه سخن اینکه نوح (علیه السلام) مردم را به توحید و وحدانیت خداوند سبحان دعوت می کرد و آنان را از عذاب الیم می ترساند، و بدین جهت می ترساند که ایشان بت می پرستیدند، و انگیزه بت پرستیشان این بود که از خشم بتها می ترسیدند، نوح در مقام مقابله با آنان برآمد به اینکه این الله سبحان است که خالق شما و مدبر شؤن زندگی شما و امور معاش شما است، و برای همین منظور هم آسمانها و زمین را آفرید، خورشید را تابنده و قمر را نورانی کرد، بارانها را از آسمان بارانید، زمین را رویانید و باغها را ایجاد کرده و نهرها را به جریان در آورد، که این بیانات نوح را خدای تعالی در سوره نوح حکایت کرده .  
و چون الله سبحان چنین خدائی است و چون او پروردگار شما است، پس باید تنها از او بترسید، و به انگیزه ترستان تنها او را پرستید.

و این حجت در حقیقت حجتی است برهانی که اساس آن یقین است، و لیکن از نظر قوم نوح که گفتیم مردمی ساده لوح و قدیمی بودند برهانی جدلی رسید، چون به خاطر ساده نگریشان این دلواپسی را داشتند که نکند خدای تعالی آنان را به خاطر مخالفتشان مورد خشم قرار دهد، آری بت پرستان نیز خدای تعالی را ولی امر خود و اصلاح کننده شؤن خود می دانند، و امر او را با امر اولیای بشری، یعنی آنهایی که به پائین تر از خود حکومت می کنند مقایسه نموده و فکر می کردند همانطوری که باید در برابر کدخدا و یا شاه سر تسلیم فرود آورد، و در برابر آنان خضوع نموده و تسلیم اراده آنان شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۲۹۸

و اگر کسی از خضوع در برابر آنان و تسلیم در برابر اراده آنان استکبار بورزد، بر او خشم می گیرند و او را به خاطر تمردش عقاب می کنند، باید به همین قیاس خدای تعالی و یا اربابی که امور عالم و ولایت نظام جاری در آن به آنها ارجاع شده را راضی نگه نداریم، و به منظور خاموش کردن آتش خشم او عبادتش کنیم و به درگاهش تقرب بجوئیم، یعنی مثلا قربانی و نذر و نیاز و انحاء دیگر عبادات تقدیمش بداریم. خروج از اسلام، خروج از نظام آفرینش است و عذاب و هلاکت در پی دارد

لیکن مسأله نزول عذاب بر کسی که از عبادت او سرپیچی، و از تسلیم او شدن تکبر و آری بت پرستان اینطور اعتقاد داشتند، که البته اعتقادی است بر اساس ظن.

از خضوع در برابر او امتناع ورزیده، یک مسأله ظنی نیست، بلکه مسأله ای است حقیقی و یقینی، برای اینکه یکی از نوامیس کلی و جاری در عالم همین است که باید ضعیف در برابر قوی خاضع باشد، و متاثر ناتوان و مقهور، باید در برابر اراده مؤثر قوی تسلیم گردد، خوب، وقتی این حقیقت یکی از نوامیس کلی این جهان است، آن وقت آیا در برابر خدای واحد قهار که مصیر تمامی امور عالم منتهی به او است و همه سر نخها به دست او است، نباید چنین ادبی را رعایت کرد؟!!

خدائی که اجزای این عالم را ابداع کرد، یعنی بدون - به اصطلاح - مصالح ساختمانی، از عدم و از هیچ آفرید و اجزای آن را به یکدیگر مرتبط نمود، و به دنبال آن، حوادث را طبق نظام اسباب به جریان انداخت، و می بینیم که طبق همین سنت هر چیزی مطابق چارچوب نظامش جریان می یابد، بطوری که اگر فرضاً از آن چارچوبی که سایر اسباب جهان را برای آن ترسیم کرده منحرف شود، قهراً نظام خودش مختل می گردد، و این انحرافش در حقیقت جنگیدن آن با سایر اسباب است و معلوم است که در این جنگ شکست خواهد خورد، زیرا اسباب جاری در کل جهان، خود را فدای بلهوسی این موجود نمی کند، بلکه برای تعدیل امر آن و برگرداندنش به خط سیری که با وضع خود سازگار است قیام می کند، اگر توانست آن موجود منحرف را به راه مستقیم برگرداند که هیچ، و گرنه او را در زیر چرخهای سنگین خود خرد می کند، و مورد هجوم بلاها قرارش داده از صفحه روزگار حذفش می کند، که این هم خود یکی از نوامیس کلی جهان است.

انسان هم که یکی از اجزای این عالم است، برای زندگیش خط سیری دارد، که نظام آفرینش و ایجاد برای او ترسیم کرده که اگر آن خط سیر را پیش بگیرد به سوی سعادتش هدایت شده (و یا به عبارت دیگر: صنع و ایجاد او را به سوی سعادتش هدایت کرده) و سایر اجزای کون نیز با او هماهنگی می کنند، و درهای آسمان برای برخورداری چنین انسانی از برکات آن به رویش باز می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۲۹۹

زمین نیز گنجینه های خیرات خود را در اختیار او می گذارد، و این تسلیم شدن انسان در برابر خط سیر همان اسلامی است که دین خدای تعالی است، و بوسیله نوح و سایر انبیاء و رسل به سوی آن دعوت شده است.

و اما اگر از آن خط سیر تخطی نموده، به این سو و آن سو منحرف شود، در حقیقت به جنگ با همه اسباب کون و اجزای عالم هستی برخاسته و خواسته است نظام جاری در سراسر جهان را بر هم بزند، که باید منتظر تلخی عذاب و سنگینی بلاها باشد، پس اگر در این میان به راه راست خود برگشت و در برابر اراده خدای سبحان یعنی همان خط سیری که کل جهان برایش ترسیم کرده خاضع شده امید آن می رود که مجدداً به نعمتهای از دست داده برسد و بلاها از او برگردد، و گرنه هلاک و نابودیش حتمی بوده و خدا را به وی نیازی نیست، زیرا خدا از همه عالمیان بی نیاز است، و این بحث در بعضی از جلدهای سابق این کتاب نیز مطرح شد.

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا... حرف ((فاء)) که بر سر این جمله آمده می فهماند که این جواب متفرع است بر کلام نوح (علیه السلام) و در این تفریع کردن اشاره ای است به اینکه (قوم نوح) در رد و انکار سخن نوح (علیه السلام) شتاب کرده و در این باره هیچ فکر نکردند که رد دعوت او برایشان بهتر است یا قبول آن.

آیه مورد بحث می فرماید: جواب دهندگان، سران قوم و اشراف و ریش سفیدان قوم بودند، و این سران در متن پاسخ خود اصلاً دلیلی که نوح (علیه السلام) بر توحید آورده بود را متعرض نشده و از دستپاچگی حرف خود را زدند که آن نفی رسالت نوح (علیه السلام) و تکبر و گردنکشی خود از اطاعت آن جناب بود.

آری نوح (علیه السلام) در سخن خود که از جمله ((انی لکم نذیر مبین)) آغاز شده و تا آخر دو آیه ادامه دارد، دو ادعا مطرح

کرد، یکی ادعای رسالت، و دیگری ادعای اینکه مردم باید او را متابعت کنند، البته ادعای دوم را در آیه مورد بحث بطور اشاره آورده، ولی در کلمات دیگرش که قرآن از آن جناب حکایت کرده به آن تصریح نموده و فرمود: ((یا قوم انی لکم نذیر مبین ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون)).

و حاصل پاسخی که خدای تعالی از آنان حکایت کرده این است که (گفتند): هیچ دلیلی نیست بر اینکه اطاعت کردن از تو بر ما واجب باشد، بلکه دلیل بر خلاف آن هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۰

پس در حقیقت پاسخ کفار منحل به دو حجت می شود که به طریق اصطلاحی ((اضراب و ترقی)) ردیف شده، و به همین جهت جمله ((بل نظنکم کاذبین)) در آخر ذکر شد. دلیلاول توانگران و اشراف قوم نوح (ع) که در رد دعوت آن حضرت استدلال کردند به اینکه او نیز چون آنان بشر است

مدلول حجت اول این است که دلیلی بر وجوب متابعت کردن از تو نیست، و این حجت به سه طریق بیان شده:

اول اینکه گفتند: ((ما نراک الا بشرا... - نمی بینیم تو را به جز یک بشر معمولی...)).

دوم اینکه گفتند: ((و ما نراک اتبعک ... - نمی بینم کسی - به جز اراذل - تو را پیروی کند...)).

و سوم اینکه گفتند: ((و ما نری لکم علینا... - نمی بینیم شما بر ما فضیلتی داشته باشید...)).

و این حجت که گفتیم، دارای سه جزء است، اساس و زیربنایش انکار هر چیزی است که محسوس نباشد - به زودی این معنا را توضیح خواهیم داد - و دلیل این معنا این است که در هر سه جزء حجت و دلیل، کلمه ((نمی بینی و نمی بینم)) را آورده اند.

پس جمله ((ما نراک الا بشرا مثلنا)) آغاز پاسخ کفار از ادعای رسالتی است که نوح (علیه السلام) کرده، و در این جمله به مقابله به مثل تمسک کرده اند. و این سنخ مقابله بطوری که قرآن کریم فرموده و نمونه هایی نیز حکایت کرده عادت و سیره همه امتها در برخورد با پیغمبرانشان بوده، قرآن کریم می فرماید نوعا امتها در پاسخ پیغمبران خود می گفتند: تو نیز در بشریت مثل مائی و اگر به راستی فرستاده خدا به سوی ما می بودی اینطور نبود، و ما اصلا از تو چیزی جز این مشاهده نمی کنیم که بشری مثل خود ما هستی، و چون تو بشری مثل خود ما هستی (پس) هیچ سبب و موجبی نیست که پیروی کردن از تو را بر ما واجب کند.

بنابراین، در این گفتار کفار تکذیب رسالت و ادعای نوح (علیه السلام) است به اینکه او بجز یک بشر معمولی نیست، و به همین جهت دلیلی نیست که پیروی کردن از او را واجب کند، و دلیل گفته ما (نیز) گفتار خود نوح (علیه السلام) است که خدای تعالی به زودی از آن جناب حکایت می کند که گفت: ((یا قوم اءراء یتم ان کنت علی بینة من ربی...)).

در اینجا امر بر بعضی از مفسرین مشتبه شده و کلام کفار را که گفتند: ((ما نراک الا بشرا مثلنا)) را اینطور بیان کرده اند که صاحبان این سخن نوح (علیه السلام) را از نظر وزن اجتماعی با خود برابر دانسته و آنگاه نتیجه گرفته اند که چه دلیلی دارد که ما تابع او باشیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۱

این مفسر در تفسیر جمله مذکور گفته که: کفار، دعوت نوح (علیه السلام) را با چهار دلیل سست و باطل، رد کردند که یکی از آن ادله این بود که وی مثل خود آنان یک بشر است، و از این دلیل نتیجه گرفته اند که وی بطور اجمال برابر با ایشان است. و این دلیل کفار دلالت می کند که نوح (علیه السلام) از نظر خاندان و از نظر شخص خودش از طبقه عامه مردم و یا نزدیک به آنان بوده نه از اشراف، البته این اختصاص به آن جناب نداشته، بلکه همه پیامبران از طبقه متوسط جامعه خود بوده اند.

و وجه جوابی که آنان داده اند این است که مساوات و برابری یک پیامبر با مردمش مانع از آن است که او بر مردمش تفوق و برتری پیدا کند، حتی در بین دو نفر که از هر جهت مثل همدان تفوق یکی بر دیگری و اینکه یکی تابع باشد و دیگری متبوع، یکی مطیع باشد و دیگری مطاع، معقول نبوده و مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

و اگر معنای آیه این بوده باشد که وی برای آیه کرده است، جا داشت که قرآن کریم اینطور حکایت کند: ((انت مثلنا - تو مثل



مائی)) و یا ((نراک مثلنا - ما تو را مثل خود می بینیم)) نه اینکه بفرماید: ((ما نراک الا بشرًا مثلنا)) که بشریت را برای نوح (علیه السلام) اثبات کنند، چه حاجتی به این اثبات بود. و اگر منظور از این جمله، آن معنائی باشد که مفسر نامبرده برایش کرده، اصلاً جمله، اضافی است، برای آنکه معنایی که او کرده در جمله بعدی آمده که گفتند: ((و ما نری لکم علینا من فضل - ما برای تو فضیلتی بر خود نمی بینیم)).

و تعجب اینجا است که این مفسر از جمله مورد بحث برابری نوح (علیه السلام) با مردمش از نظر خاندان و شخصیت را نیز استفاده کرده، و از این گذشته حکم کرده به اینکه همه انبیاء اینطور بودند، با اینکه اولاً کلام کفار هیچ دلالتی بر این معانی نداشت، و ثانیاً همه انبیاء از طبقه متوسط جامعه خود نبودند، زیرا در این سلسله جلیله، پیامبرانی چون ابراهیم خلیل و سلیمان و ایوب (علیهم السلام) بوده اند. استدلال دوم قوم نوح (ع) در رد دعوت آن جناب به اینکه افراد پا برهنه و مستمند و پستبه تو ایمان آورده اند! ((و ما نراک اتبعک الا الذین هم ارادنا بادی الرأی)) - راغب در مفردات گفته: کلمه ((رذل)) - (به فتحه راء - و نیز کلمه ((رذال)) - به کسره راء) - به معنای هر چیز و هر کسی است که به خاطر پستی‌ش مورد تنفر باشد، و در قرآن کریم آمده که: ((منکم من یرد الی ارذل العمر)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۲

و نیز آمده که ((الا الذین هم ارادنا بادی الرأی)). و نیز آمده که: ((قالوا انؤ من لک و اتبعک الارذلون))، و کلمه ((ارذلون)) جمع ((ارذل)) است.

و در مجمع البیان آمده که کلمه ((رذل)) به معنای پشیز و حقیر از هر چیز است و جمع آن ((ارذل)) - با ضمه ذال - به معنای رذله‌ها است، آنگاه همین جمع را بار دیگر جمع بسته و گفته اند ((اراذل))، مثل اینکه می گوئی ((کلب و اکلب و اکالب)). البته احتمال هم دارد که جمع کلمه ((ارذل)) - با فتحه ذال - به معنای رذلتر باشد، که در این صورت مثل اء کبر)) می شود که جمعش ((اکابر)) است.

صاحب مجمع گفته است: کلمه ((رأی)) به معنای رؤیت (دیدن) است، در جمله ((یرونهم مثلیهم رأی العین))، معنای ((یرونهم مثلیهم رؤیة العین)) را می دهد، یعنی جمعیت آنان را در چشم خود به اندازه دو برابر خویش می دیدند. معنای دیگر این کلمه، نظریه‌های است که آدمی درباره امری می دهد، که در این صورت جمع آن ((آراء)) می آید. و راغب در مفردات خود کلمه ((بادی الرأی)) را به معنی رأی ابتدائی و یا به عبارت دیگر نظریه بدوی و خام گرفته است، بعضی آیه را به صورت ((بادی)) - بدون همزه، بر وزن شادی - قرائت کرده اند که معنای ظاهر را میدهد، و کلمه ((بادی الرأی)) معنایش نظریه دادن بدون تفکر است.

و در جمله ((بادی الرأی)) دو احتمال هست:

احتمال اول اینکه قید باشد برای جمله ((هم ارادنا))، که در این صورت معنای دو جمله چنین می شود: ((ما به جز افراد پستی که رذالتشان در ظاهر نظر یا در اول نظر پیدا است نمی بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد)).

احتمال دوم اینکه قید باشد برای جمله ((اتبعک)) که در این صورت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۳

معنای جمله چنین می شود: پیروی کسانی که تو را در ظاهر رأی یا در اولین برخورد پیروی کردند، بدون اینکه در کار خود تعمق و تفکری کرده باشند بوده است که اگر دعوت تو را مورد بررسی قرار داده بودند هرگز پیرویت نمی کردند.))، و تحدی احتمال باید جمله ((اتبعک)) ی دیگری در تقدیر گرفت و گفت: ((و ما نراک اتبعک الا الذین هم ارادنا اتبعوک بادی الرأی))، و گرنه اگر کلمه ((اتبعوک)) تکرار نشود معنای آیه مختل می شود.

بعضی دیگر گفته اند: تقدیر آیه ((ما نراک اتبعوک فی بادی الرأی الا الذین هم ارادنا)) می شود.

و سخن کوتاه اینکه خواسته اند بگویند: ما می بینیم که پیروان تو همه افرادی بی سر و پا و پست از این مردمند، و اگر ما نیز تو را

پیروی کنیم مثل آنها خواهیم شد، که این با شرافت ما منافات داشته و از قدر و منزلت اجتماعی ما می‌کاهد، و در این گفتار اشاره ای هست به بطلان رسالت نوح (علیه السلام)، و این اشاره از راه دلالت التزامی است، به این معنا که لازمه گفتار آنان این است که رسالت آن جناب باطل باشد، چون عقیده عوام مردم این است که هر سخنی اگر حق و نافع باشد اول پولدارها و اشراف و نیرومندان آن را می‌پذیرند، و اگر این طبقه سخنی را رد کنند و طبقه پست جامعه یعنی بردگان و مستمندان که بهره‌ای از مال و جاه و مقام اجتماعی ندارند آن را بپذیرند، آن سخن خیری ندارد.

((و لا- نری لکم علینا من فضل)) - منظور از اینکه بطور مطلق فضیلت نوح را نفی کردند، تنها فضیلت‌های مادی نیست، یعنی خواسته‌اند بگویند: تو از متاع دنیا چه داری که ما نداریم؟ و نیز تو چیزی از امور غیبی از قبیل علم غیب و یا تاءید به نیروئی ملکوتی نداری، که این عمومیت نفی، از وقوع نکره - فضل - در سیاق نفی استفاده می‌شود. کفار در این سخن خود، مؤمنین را نیز شریک نوح (علیه السلام) در دعوت او دانسته و همه را مخاطب قرار دادند که: ((ما فضیلتی برای شما بر خود نمی‌بینیم)) و نگفتند: ((ما برای تو که نوح هستی فضیلتی نمی‌بینیم)) و از این تعبیر بر می‌آید که مؤمنین، کفار را دعوت و تشویق می‌کردند به اینکه شما نیز نوح را پیروی کنید و طریقه ما را بپذیرید.

و معنای آیه این است که این دعوت شما از ما - که این همه مزایای حیات دنیوی از قبیل مال و فرزندان و علم و نیرو داریم - وقتی عمل درستی بود و اثر خود را می‌بخشید که شما حد اقل یک مزیت بر ما می‌داشتید، یا علمتان بیشتر بود، یا از غیب آگاه می‌بودید و یا نیروی ملکوتیان بیشتر بود که قهرا ما را در برابر شما خاضع می‌کرد، ولی ما هیچ یک از این فضائل را در شما نمی‌بینیم، پس چه علتی ایجاب می‌کند که ما پیرو شما شویم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۴

و اگر ما کلام کفار را عمومیت داده و گفتیم که همه جهات فضل را شامل می‌شود، - چه جهات مادی و چه جهات معنوی از قبیل علم غیب و نیروی ملکوتی - بر خلاف بیشتر مفسرین که کلمه ((فضل)) را تنها بر برتریهای مادی، مانند اموال و نفرت و غیره تفسیر کرده‌اند، برای این بود که ما از گفتار کفار که کلمه ((فضل)) را بدون الف و لام در سیاق نفی قرار دادند عمومیت فهمیدیم. علاوه بر این، از پاسخی هم که نوح (علیه السلام) به این کلام کفار داد همین عمومیت استفاده می‌شود، زیرا اگر منظور کفار خصوص برتریهای مادی بود کافی بود که نوح (علیه السلام) در جواب آنان بفرماید: مگر من ادعا کرده‌ام که خزینه‌های خدا به دست من است که شما منکر آنید؟ (ادعای من این است که من فرستاده‌خدایم)، لیکن نوح (علیه السلام) به این اکتفا نکرد، بلکه در پاسخ آنان فرمود: ((و لا- اقول لکم عندی خزائن الله، و لا- اعلم الغیب، و لا اقول انی ملک...)) - نه خزینه‌های خدا دست من است، و نه علم غیب دارم، و نه دارای نیروی ملکوتی هستم...)) که بیانش به زودی می‌آید ان شاء الله. سومین سخن نوح (ع) خطاب به نوح و پیروانش: ما شما را دروغگو می‌پنداریم

بَلْ نَنْظُرُكُمْ كَذِبِينَ کلمه ((بل)) اعراض از مطالب قبل از خود را می‌رساند، و در اینجا اعراض از احتجاج قبلی را می‌فهماند که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم، پس حاصل معنای این جمله این است که ما نه تنها در شما فضیلتی نمی‌بینیم که پیرویتان را بر ما واجب کند، بلکه مطلب دیگری اینجا هست که ایجاب می‌کند ما شما را پیروی نکنیم، و آن این است که ما شما را دروغگو می‌دانیم.

و معنای آیه، آنطور که از سیاق برمی‌آید - و خدا داناتر است - این است که وقتی در شما - صاحبان دعوت دینی - چیزی که صحت دعوتتان را نشان دهد دیده نمی‌شود، و شما با اینکه از مزایای حیات یعنی مال و جاه، تهیدست هستید، مع ذلک اصرار دارید که ما تسلیم شما شده و اطاعتتان کنیم، همین اصرار شما این گمان را در دل ما قوی می‌سازد که شما در این ادعایتان دروغگو بوده و میخواهید به این وسیله آنچه که از امتیازات دنیوی که در دست ما است از چنگ ما در آورید.

و کوتاه سخن اینکه این اصرار شما نشانه و شاهی است که عادتاً این فکر را در دل آدمی می‌اندازد که دعوت شما صرف یک دروغ، و نیرنگی برای جمع کردن و به دست آوردن ثروت مردم و به دنبالش آقائی و ریاست و حکومت بر مردم بیش نیست و این

نظیر گفتار دیگری است که خدای تعالی - در مثل این داستان - از کفار حکایت کرده و فرموده: ((فقال الملا الذین کفروا من قومہ ما ہذا الا بشر مثلکم یرید ان یتفضل علیکم)).

و با این بیان روشن می شود که چرا دروغگوئی را مستند به ظن کردند نه به جرم (چون گفتند: ما می پنداریم که شما دروغگوئید، و نگفتید: ما یقین داریم که شمت دروغگوئید، برای اینکه از اصرار نوح و یارانش این خدس را زدند) و نیز روشن می شود که مراد از کذب، کذب مخبری است نه کذب خبری. یعنی خواسته اند بگویند شما دروغگوئید، نه اینکه بگویند خبری که می دهید دروغ است چون آن حضرات خبری نداده بودند تا راست باشد یا دروغ. پاسخ حضرت نوح (ع) به استدلال کفار

قَالَ یَقَوْمِ اَرَءَیْتُمْ اِنْ کُنْتَ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَبِّی... این آیه شریفه و سه آیه بعدش پاسخی را که نوح (علیه السلام) به استدلال کفار داده بیان می کند، و کلمه ((عمیت)) ماضی مجهول از باب تفعیل، یعنی تعمیه است، و تعمیه به معنای پنهان کردن است؛ می فرماید: ای قوم اگر من فرضاً دارای بصیرتی از ناحیه خود به من داده و آن را بر شما مخفی کرده باشد، و شما به خاطر جهل و بی رغبتی تان نسبت به پذیرفتن حق، آن رحمت را درک نکرده باشید، آیا می توانم شما را در درک آن مجبور بسازم؟

بعضی از اساتید قرائت، کلمه ((عمیت)) را بدون تشدید و نیز به صیغه معلوم - یعنی با فتحه عین - خوانده اند که تحدی قرائت، معنای کلمه اینکه واجب است اطاعت نکنیم. و چون اساس استدلال کفار این بود لذا نوح (علیه السلام) در صدد بر آمد تا اولاً آنچه آنها می خواستند نفی کنند اثبات کند، و آن رسالت و توابع رسالت خود بود، و ثانیاً آنچه آنها میخواستند اثبات کنند که همان اتهام او و پیروانش به دروغگوئی بود را نفی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۶

چیزی که هست قبل از هر سخنی اول با خطاب: یا قوم - با اضافه به ضمیر تکلم - یعنی ای قوم من، ای هموطنان من، و امثال آن، عواطف آنان را تحریک نمود، و این خطاب را مکرر و در آغاز هر سخنی تکرار کرد تا بدان وسیله دل ایشان را به سوی خود جلب کرده و در نتیجه خیرخواهیهایش مورد قبول آنان واقع گردد.

آیات کریمه مورد بحث در میان حجت نوح (علیه السلام) تقریر و بیانی زیبا و بدیع آورده، به این معنا که حجت کفار را فصل فصل و قطعه قطعه کرده و از هر فصلی به دو وجه پاسخ داده، یکی از این جهت که از دلیل خود نتیجه گرفتند که دلیلی بر وجوب اطاعت نوح نیست، و دیگری از این جهت که نتیجه گرفتند دلیل بر خلاف آن هست. جواب نوح (ع) به استدلال اول قوم خود گفتند: ((ما نراک الا بشرا مثلنا))

اما پاسخ نوح از جهت اول حجت کفار که گفتند: ((تو بجز بشری مثل ما نیستی)) جمله ((یا قوم ارایتم ان کنت علی بینه...)) است. و پاسخش از اینکه گفتند: ((نمی بینیم کسی بجز اراذل ما پیرویت کرده باشد)) جمله ((و ما انا بطارد الذین آمنوا...)) است. و پاسخش از اینکه گفتند: ((ما هیچ فضیلتی در شما نمی بینیم)) جمله ((و لا اقول لکم عندی خزائن الله...)) است. آنگاه قرآن کریم از هر حجت سابق چیزی نظیر خلاصه گیری ضمیمه حجت بعدی کرده و آن را در آغاز آن حجت قرار داده، در نتیجه حجتها در عین اینکه هر یک برای خود مستقل و کامل است به هم آمیخته شده.

پس پاسخ آن حضرت از گفتار کفار مشتمل است بر سه حجت تمام که بر سر هر حجتی خطاب: یا قوم را آورده و فرموده است: ((یا قوم اراء یتم ان کنت علی بینه...))، و ((و یا قوم لا- اسالکم علیه مالا...))، و ((و یا قوم من ینصرنی من الله ان طردتهم...))، و این به عهده خواننده است که در این سه حجت تدبر کند.

پس اینکه فرمود: ((یا قوم اراء یتم ان کنت علی بینه من ربی)) جواب از این گفته کفار است که گفتند: ((ما نراک الا بشرا مثلنا)) منظور کفار (همانطور که قبلاً نیز گفتیم) این بوده که در نوح چیزی بجز بشریت نیست، و بشریت او نیز هیچ فرقی با بشریت ما ندارد، پس به چه ملاکی ادعا می کند که همه بشرها تابع او شوند؟ پس قطعاً او در ادعای نبوت کاذب بوده و می خواهد با این رسالت ادعائیش مردم را به دام انداخته اموالشان را ربوده و بر آنها ریاست کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۷

و چون این قسمت از کلام کفار متضمن نفی رسالت آن جناب بود، دلیلشان در این گفتار این بود که آن جناب بشری معمولی است، و چیزی که دلالت بر رسالتش و اتصالش به عالم غیب بکند با او نیست، لذا لازم بود نوح (علیه السلام) آنان را متوجه به چیزی کند که آن چیز صدق گفتار و ادعای رسالتش را ظاهر سازد و آن چیز غیر از معجزه‌های که بر صدق رسول در ادعای رسالت باشد نمی توانست باشد.

آری، رسالت، نوعی اتصال به عالم غیب است، اتصالی غیر معمولی و خارق العاده و مردم نمی توانند یقین کنند به اینکه فلان مدعی رسالت به راستی چنین اتصالی را دارد مگر به اینکه یک امر خارق العاده دیگری از او ببینند، امری که برای آنان یقین بیاورد بر اینکه او در ادعای رسالت صادق است، به همین جهت نوح (علیه السلام) در جمله ((یا قوم اراء یتم ان کنت علی بینة من ربی)) اشاره کرد به اینکه همراه او بینه و آیت و نشانه معجزه آسائی از ناحیه خدای تعالی هست که بر صدق او در ادعایش دلالت میکند. از همین جا روشن می شود که مراد از بینه و آیت، معجزه‌های است که بر ثبوت رسالت صاحبش دلالت می کند.

آری این معنا آن معنائی است که سیاق کلام به کلمه ((بینه)) می دهد، پس نباید به گفته آن مفسری گوش داد که گفته: مراد از بینه در این آیه علم ضروری و بدیهی و مسلمی است که یک پیامبر پیدا می کند به اینکه پیامبر است. چون این معنا از سیاق آیه بیگانه و بدور است. ((و آتینی رحمه من عنده فعمیت علیکم)) - ظاهرا نوح (علیه السلام) در این جمله به کتاب و علمی اشاره کرده که خدای تعالی به وی داده بود، و در قرآن کریم مکرر آمده که نوح (علیه السلام) دارای کتاب و علمی بوده، و همچنین در جای دیگر قرآن نیز از ((علم و کتاب)) به ((رحمت)) تعبیر شده، آنجا که فرموده: ((و من قبله کتاب موسی اماما و رحمه))، و نیز فرموده: ((ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمه))، و نیز فرموده: ((فوجدنا عبدا من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا))، و نیز فرموده: ((ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۸

و اما اینکه در کلامش گفت: ((فعمیت علیکم)) ظاهرا ضمیر مؤنث در ((عمیت)) به رحمت برمیگردد، و مراد این است که آن علم و معرفتی که من دارم جهل شما و کراهِتتان از حق، آن را بر شما پوشانده، با اینکه من تذکرش را به شما داده و آن را در بین شما منتشر ساختم. نفی اجبار و اکراه در دین، در شریعت نوح که کهن ترین شرایع است تشریح شده بود

((اءنلزمکموها و انتم لها کارهون)) - ماده و مصدر الزام که فعل ((نلزم)) صیغه متکلم مع الغیر از مضارع آن است به معنای آن است که چیزی را آنچنان مقارن و همراه چیزی دیگر کنی که از آن جدا نشده و همواره با آن باشد، و منظور از اینکه پرسید ((آیا من می توانم آن رحمت را به شما الزام کنم با اینکه شما از آن کراهِت دارید؟)) این است که ((آیا من می توانم شما را به قبول آن و یا به عبارت دیگر به ایمان آوردن به خدا و آیات او اجبار کنم؟ و آیا می توانم شما را به زور وادار سازم که آثار معارف الهی یعنی نور و بصیرت را دارا شوید؟)).

و معنای آیه - که خدا داناتر است - این است که شما مردم به من خبر دهید آیا اگر نزد من آیت و نشانه ای به صورت معجزه باشد که رسالتم را با اینکه بشری مثل شما هستم تصدیق کند، و نیز نزد من همه آن چیزهایی که رسالت نیازمند به آن است یعنی کتاب و علمی که شما را به سوی حق هدایت کند موجود باشد - ولیکن عناد و تکبر شما وادارتان کرد به اینکه بدون درنگ و بدون اینکه در کار من تحقیق و فکر کنید دعوتم را رد کنید و در نتیجه آن کتاب و علم بر شما پوشیده ماند، - آیا در چنین وصفی باز هم بر ما واجب است که شما را به قبول آن دعوت مجبور کنیم؟.

و خلاصه کلام اینکه جناب نوح خواسته است بفرماید نزد من همه چیزهایی که رسالت از ناحیه خدا بدان نیازمند است موجود است و من شما را به آن چیزها آگاه کردم اما شما از در تکبر و طغیان، به آن ایمان نیاوردید، و دیگر بر من لازم نیست که شما را در قبول آن مجبور سازم چون در دین خدای سبحان هیچ اجباری نیست.

در این کلام حضرت نوح (علیه السلام) تعریضی است به کفار به اینکه حجت بر شما تمام شد و حقیقت امر برایتان معلوم و روشن

گردید اما با این حال ایمان نیاوردید، و تازه دارید دنبال چیزی میگردید که به خاطر آن ایمان بیاورید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۰۹

و آن چیز غیر از اجبار و الزام چیز دیگری نیست، پس اینکه گفتید: ((ما نراک الا بشرا مثلنا)) در حقیقت درخواست اجبار از شما است، و در دین خدا اجبار نیست.

و این آیه از جمله آیاتی است که اکراه را در دین خدا نفی کرده و دلالت می کند بر اینکه مسأله اجبار نکردن، خود یکی از احکام دینی است که در همه شرایع و حتی قدیمی ترین آنها که شریعت نوح (علیه السلام) است تشریح شده و تا به امروز نیز به قوت خود باقی بوده و نسخ نگردیده است.

از آنچه گذشت روشن گردید که آیه شریفه که می فرماید: ((یا قوم أ رأَیْتُمْ ان کنت ...))، جواب این گفته کفار است که گفتند: ((لا- نراک الا- بشرا مثلنا))، بنابراین، فساد گفتار بعضی از مفسرین که آن را پاسخ از جمله ((بل نزنکم کاذبین)) دانسته اند و همچنین گفتار جمعی دیگر که آن را جواب از جمله ((و ما نراک اتبعک الا الذین هم اراذلنا بادی الرأی)) گرفته اند، و نیز گفتار جمعی دیگر که آن را جواب از جمله ((و ما نری لکم علینا من فضل)) گرفته اند روشن می گردد و دیگر حاجت به آن نیست که با متعرض شدن کلمات آنان و رد آنها بحث خود را طول دهیم.

و یَقَوْمٍ لَا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ مَالًا إِنْ أُجْرِيَ إِلَّا عَلَی اللّٰهِمَنْظُورِ آن جناب در این جمله این است که از تهمتی که به وی زده و دروغگویش خواندند پاسخ دهد، چون لازمه تهمت آنان این بود که دعوت آن جناب وسیله و طریقه ای باشد برای جلب اموال مردم و ربودن آنچه دارند به انگیزه طمع، و وقتی نوح (علیه السلام) در طول دعوتش چیزی از مردم نخواهد، و اعلام کند که چیزی از شما نمی خواهم، دیگر کفار نمی توانند او را متهم کنند. جواب نوح (ع) به این سخن قوم خود که مؤمنین با او را پست و ضعیف توصیف کردند، به اینکه او آنان را خود نمی راند و حساب همه با خدا است

وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّهُمْ مُّقْتَبُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَأَشُ قَوْمًا تَجْهَلُونَ این جمله پاسخ از آن گفتار مشرکین است که گفته بودند: ما نراک اتبعک الا- الذین هم اراذلنا بادی الرأی، و در این پاسخ، تعبیر زشت کفار از مؤمنین را که آنان را به عنوان تحقیر و تنقیص، اراذل خواندند مبدل کرد به تعبیر محترمانه ((الذین آمنوا)) تا در مقابل تحقیر کفار، ایمان مؤمنین را تعظیم نموده، به ارتباطی که مؤمنین با پروردگار خود دارند اشاره

کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۰

نوح (علیه السلام) در این پاسخش، طرد مؤمنین را نفی کرده و فرمود: این کار را نمی کنم، و علت آن را چنین ذکر کرد که: ((مؤمنین پروردگار خود را دیدار می کنند)) و با ذکر این علت اعلام داشت که خود کفار نیز روزی را در پی دارند که در آن روز به پروردگار خود رجوع نموده، پروردگارشان به حساب اعمالشان می رسد و طبق کرده هایشان به آنان جزا می دهد، خوب باشد خوب، بد باشد بد -

پس حساب این مؤمنین با پروردگارشان است، و غیر او هیچ کس هیچ اختیاری ندارد، و لیکن قوم نوح به علت نادانیشان توقع داشتند که فقراء و مساکین و ضعفاء از مجتمع خیر دینی طرد و از نعمت دین که در حقیقت شرافت و کرامت آدمی است محروم باشند.

پس روشن شد که مراد آن جناب از جمله ((انهم ملاقوا ربهم)) این بوده که اشاره کند به اینکه خود آن کفار نیز مانند مؤمنین به سوی خدای سبحان برمیگردند، و خدای تعالی نیز به حساب آنان رسیدگی خواهد کرد، و نظیر این اشاره در آیه زیر نیز آمده که می فرماید: ((و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین)). و اما سخن کسی که گفته است معنای جمله ((انهم ملاقوا ربهم)) این است که: نوح مؤ

منین فقیر را طرد نمیکند برای اینکه مؤمنین پروردگارشان را دیدار می کنند، و نزد وی از کسی که طردشان کرده و به آنان ستم روا داشته شکایت نموده و کیفر او را درخواست می کنند، و یا معنایش این است که مؤمنین ثواب پروردگارشان را میبینند، و با این حال چگونه ممکن است اراذل باشند؟ و چطور ممکن و جایز است آنان را طرد کرد با اینکه استحقاق طرد ندارند سخن درستی نیست، زیرا از فهم به دور است، علاوه بر اینکه معنای اول اگر منظور باشد باید بگوییم جمله بعدی که می فرماید: ((و یا قوم من ی نصرنی من اللّٰه ان طردتهم)) زبانی است، چون دیگر حاجتی به آن نیست و این واضح است و توضیح نمیخواهد و نیز روشن شد که منظور نوح (علیه السلام) از جهلی که به کفار نسبت داد و گفت: ((و لکنی اریکم قوما تجهلون)) جهلشان به مسأله معاد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۱

و اینکه نمیدانند حساب و جزاء تنها و تنها به دست خدای تعالی است نه دست کس دیگر.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که: ((منظور از این جهالت، جهالت ضد عقل و حلم است، و نوح (علیه السلام) خواسته است بگوید که شما کفار نسبت به ما و کار ما سفاهت به خرج داده و عقل خود را به کار نمی‌نید. و یا منظور از ((تجهلون)) این است که شما نمی دانند که امتیاز یک انسان بر سایر انسانها به پیروی از حق و عمل نیک و آراستگی به فضائل است، نه به داشتن مال و جاه که شما می پندارید.)) معنای بعیدی است از سیاق آیه.

و یَقَوْمٍ مِّنْ یَنْصُرُنِی مِنَ اللّٰهِ اِنْ طَرَدْتَهُمْ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ کلمه ((ی نصرنی)) در عین اینکه معنای یاری را می دهد، بوئی هم از معنای منع و یا نجات دهی و امثال آن دارد، - و به همین جهت است که با حرف ((من)) متعدی شده است.

پس معنای آیه این است که ای قوم کفر پیشه من! اگر من مومنان را از خود برانم چه کسی مرا از عذاب خدا منع می کند و یا نجات می دهد؟ چرا متذکر نمی‌شوید که راندن آنان ظلم است و خدای سبحان مظلوم را علیه ظالم نصرت داده و انتقام او را از ظالمش میگیرد، عقل خود شما نیز حکم جزمی و قطعی می کند که در درگاه خدای سبحان ظالم و مظلوم یکسان نیستند، و خدا ظالم را بدون کیفر ظلمش همچنان رها نمیکند که هر چه خواست ظلم کند، بلکه او را کیفری می دهد که مایه بدبختی او و خنک شدن دل مظلوم باشد، و خدا عزیزی است دارای انتقام. پاسخ نوح (ع) به این حجت اشراف قوم خود که به نوح (ع) و پیروانش گفتند ما در شما برتری و فضلی بر خود نمی بینم

و لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِی خَزَائِنُ اللّٰهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَیْبَ وَلَا أَقُولُ اِنِّیْ مَلٰٓئِکَیْنِ جمله پاسخی است از این قسمت گفتار کفار که گفتند: ((و لا نری لکم علینا من فضل)) و این چنین گفتار آنان را رد می کند که شما گویا به خاطر اینکه من ادعای رسالت کرده ام انتظار دارید من ادعای فضیلتی بر شما بکنم، و می‌پندارید بر هر پیغمبری لازم است که خزائن رحمت الهی را مالک و کلیددار باشد، و مستقیماً و مستقلاً هر فقیری را که خواست غنی کند، و هر بیماری را که خواست شفا دهد، و هر مرده ای را که خواست زنده کند، و در آسمان و زمین و سایر اجزای عالم به دلخواه خود و به هر نحوی که خواست تصرف نماید.

و نیز می پندارید که پیغمبر آن کسی است که علم غیب داشته و بر هر چیزی که از نظر دیگران پنهان است آگاه باشد، و بتواند آن چیزها را به طرف خود جلب کند، و نیز بر هر شری که دیگران از آن بی خبرند با خبر باشد، و آن را از خود دفع نماید. و کوتاه سخن اینکه پیغمبر باید دارای خیرات بوده و از شرور مصون باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۲

و نیز می پندارید که یک پیغمبر باید از رتبه بشریت تا مقام فرشتگان بالا برود، به این معنی که مانند فرشتگان از لوثهایی که لازمه بشریت و طبیعت است منزّه بوده و از حوائج بشریت و نقائص آن مبرا باشد، نه غذا بخورد، نه آب بنوشد، نه ازدواج بکند، و نه برای کسب روزی و تهیه لوازم و اثاث زندگی خود را به تعب بیندازد.

آیا به نظر شما جهات فضل اینها است که می پندارید یک پیامبر باید داشته و در مالکیت آنها مستقل باشد؟ در حالی که اشتباه می کنید و رسول به غیر از مسؤل و ولایت رسالت، هیچ یک از این امتیازات را ندارد، و من نیز هیچ ادعائی در این باره نکرده ام، نه ادعا



کرده ام که خزائن خدا نزد من است ، و نه گفته ام که من فرشته ام .

و خلاصه کلام اینکه من ادعای داشتن هیچ یک از آن چیزهایی که به نظر شما فضل است را نکرده ام ، تا شما تکذیب کرده و بگویید که تو هیچ یک از این فضلها را نداری و در ادعایت دروغگویی .

تنها ادعایی که من دارم این است که از ناحیه پروردگارم دارای بینه و دلیلی بر صدق رسالتم هستم ، و خدای تعالی از ناحیه خود رحمتی به من ارزانی داشته است . پندارهای جاهلانه عوام الناس درباره انبیاء (ع) و توقعات نابجایشان از آنان و مراد از جمله ((خزائن الله)) همه ذخیره ها و گنجینه های غیبی است که مخلوقات در آنچه در وجود و بقایشان بدان محتاجند از آن ارتزاق می کنند، و به وسیله آن ، نقائص خود را تکمیل می نمایند.

اینها آن چیزهایی است که عوام الناس معتقدند که کلیدهایش به دست انبیاء و اولیاء است ، و می پندارند که آن حضرات مالک مستقل آنها و در نتیجه صاحب قدرتی هستند که هر کاری بخواهند میتوانند بکنند، و هر حکمی که بخواهند میرانند، همچنانکه نظیر این توقعات را از نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) داشتند و خدای تعالی آن را در آیه زیر حکایت کرده که گفتند: ((لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنه من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتي بالله و الملائكة قبلا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء و لن نومن لرقبك حتى تنزل علينا كتابا نقره قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۳

نوح (علیه السلام) در این سخنش درباره همه آنچه از خود نفی کرد اینطور تعبیر کرد که من نمیگویم چنین و چنانم ، ولی در نفی علم غیب فرمود: ((ولا اعلم الغیب - و من غیب نمیدانم)) دیگر نگفت: ((ولا اقول انی اعلم الغیب - من نمیگویم غیب میدانم)) و این بدان جهت بوده که علم غیب از اسراری است که هر کس دارای آن باشد به آسانی اظهارش نمیکند، بلکه تا بتواند از اظهار آن خودداری مینماید، و اگر کسی بگوید: ((من نمیگویم غیب میدانم)) برای شنونده دلیل نمی شود بر اینکه او به راستی نمیداند، (چون ممکن است علم غیب داشته باشد و در عین حال بگوید من نمیگویم غیب میدانم) ولی اگر بگوید غیب نمیدانم دلیل می شود بر اینکه نمیداند، به خلاف آن امور دیگری که از خود دفع کرده و گفت: ((لا اقول لكم عندی خزائن الله)) و یا گفت: ((و لا اقول انی ملک)) که در آنها کلمه ((نمی گویم))، شنونده را به تردید نمی اندازد.

نکته دیگری که در این آیه است این است که در سه فقره ای که جمله ((لا- اقول)) آمده کلمه ((لکم)) فقط یک بار در فقره اول آمده ، ولی در دو فقره دیگر نیامده ، و این بدان جهت بوده که آوردن یک بار کافی بوده است .

خدای تعالی رسول گرامی خود را نیز دستور داد تا همان جوابی را که نوح (علیه السلام) به قوم خود داد به قوم خود داده و بگوید: ((لا- اقول لكم عندی خزائن الله و لا- اعلم الغیب و لا- اقول لكم انی ملک)) و سپس دنباله‌های به آن اضافه کرد که به وسیله آن ، منظور روشن شود، و آن دنباله این است ((ان اتبع الا ما یوحی الی قل هل یستوی الاعمی و البصیر ا فلا تتفکرون)).

خواننده عزیز! یک بار دیگر به دقت در جمله ((لا اقول لكم...)) و سپس در جمله ((ان اتبع الا ما یوحی الی))، و آنگاه در جمله ((قل هل یستوی الاعمی و البصیر...)) نظر کن ، آنگاه خواهی فهمید که آیه سوره انعام ، نخست آن سنخ برتری و فضیلتی را که عوام الناس از پیغمبر خود توقع دارند نفی می کند، و سپس تنها رسالت را برای رسول اثبات می کند و آنگاه بدون درنگ ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۴

به اثبات نوعی فضیلت برای رسول پرداخته غیر آنچه عوام توقع دارند و آن فضیلت عبارت است از اینکه او به وسیله بصیرت و بینایی خدایی دارای بصیرت است ، ولی دیگران نسبت به ایشان ، همانند کورانند نسبت به دارندگان چشم ، و همین داشتن بصیرت است که پیروی کردن از رسول را بر مردم واجب می سازد همانطور که افراد کور مجبورند به راهنمایی و دستگیری بینایان راه بروند و هر جا آنها رفتند قدم بگذارند، و مجوز اینکه رسول ، مردم خود را دعوت به پیروی از خود می کند نیز همین است .

گفتاری فلسفی و قرآنی (پیرامون قدرت انبیاء و اولیاء به اذن خدا، و عدماستقلال ممکنات از واجب الوجود، نه در ذات و نه در آثار)

مردم نوعا نسبت به مقام پروردگار خود جاهل بوده و از اینکه خدای تعالی بر آنان احاطه و تسلط دارد در غفلتند، و به همین جهت با اینکه فطرت انسانیت، آنان را به وجود خدای تعالی و یگانگی او هدایت می کند در عین حال ابتلایشان به عالم ماده و طبیعت، و نیز انس و فرو رفتگیشان در احکام و قوانین طبیعت از یک سو، و نیز انسشان به نوامیس و سنتهای اجتماعی از سوی دیگر، و انسشان به کثرت، و بینونت و جدایی - که لازمه عالم طبیعت است - از سوی دیگر وادارشان کرده به اینکه عالم ربوبی را با عالم مانوس ماده قیاس کرده و چنین بیندارند که وضع خدای سبحان با خلقتش عینا همان وضعی است که یک پادشاه جبار بشری با بردگان و رعایای خود دارد.

آری ما انسانها در عالم بشریت خود، یک فرد جبار و گردن کلفت را نام پادشاه بر سرش میگذاریم، و این فرد اطرافیانی به نام وزراء و لشکریان و جلاذدان برای خود درست می کند که امر و نهی های او را اجراء کنند، و عطایا و بخششهایی دارد که به هر کس بخواهد می دهد، و اراده و کراهت و بگیری و ببندی دارد، هر جا که خواست می گیرد و هر جا که نخواست رد می کند، هر که را خواست دستگیر و هر که را خواست آزاد می کند، به هر کس خواست ترحم نموده و به هر کس که خواست خشم می گیرد، هر جا که خواست حکم می کند و هر جا که خواست حکم خود را نسخ می کند، و همچنین از اینگونه رفتارهای بدون ملاک دارد.

این پادشاه و خدمتگزاران و ایادی و رعایایش و آنچه نعمت و متاع زندگی در دست آنها می گردد امری است موجود و محدود، موجوداتی هستند مستقل و جدای از یکدیگر، که به وسیله احکام و قوانین و سنتهایی اصطلاحی به یکدیگر مربوط می شوند، سنتهایی که جز در عالم ذهن صاحبان ذهن، و اعتقاد معتقدین موطنی دیگر ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۵

انسانهای معمولی، عالم ربوبی یعنی آن عالمی که انبیاء از آن خبر می دهند را با علم خودشان مقایسه می کنند، مقام پروردگار را با مقام یک پادشاه و صفات و افعال خدای تعالی را با صفات و افعال او و کتابها و رسولان الهی را با نامه ها و مامورین او تطبیق می کنند، (مثلا) اگر از انبیاء میشنوند که خدای تعالی اراده و کراهت و عطاء و منع دارد و نظام خلقت را تدبیر میکند، فورا به ذهنشان می رسد که حق تعالی نیز مانند یک انسانی است که ما او را پادشاه می نامیم، یعنی العیاذ باللّه او نیز موجودی است محدود، و وجودش در گوشه و کناری در عالم است، و هر یک از ملائکه و سایر مخلوقاتش نیز وجودهایی مستقل دارند و هر یک مالک وجود خود و نعمتهای موهوبه خود هستند که خدای سبحان مالکیتی نسبت به آنها ندارد.

و همانا خدای تعالی در ازل، تنها بوده و هیچ موجود دیگری از مخلوقاتش با او نبود، و او بود که در جانب ابد خلالتقی را ابداع کرد، یعنی بدون مصالح ساختمانی و یا به تعبیر دیگر از هیچ بیافرید، از آن به بعد موجوداتی دیگر با او شدند.

پس بطوری که ملاحظه می کنید انسانهای معمولی در ذهن خود موجودی را اثبات کردند که از نظر زمان محدود به حدود زمان است نه اینکه وجود زمانی او دائمی باشد فقط چیزی که هست این است که قدرتش مانند ما محدود نیست، بلکه بر هر چیزی قادر است، به هر چیزی عالم است، اراده ای دارد که به هیچ وجه شکسته نمی شود، قضا و حکمش رد نمی گردد، موجودی است که در آنچه از صفات و اعمال که دارد مستقل است، همانطور که فرد فرد ما مستقل هستیم، - البته به نظر عوام - و مالک همه دارائیهای خویش یعنی حیات و علم و قدرت و سایر صفات خویش هستیم، پس حیات انسان حیات خودش است نه حیات خدا، و نیز علم و قدرتش علم و قدرت خود او است نه علم و قدرت خدا، و همچنین سایر آنچه که دارد، و اگر در عین حال گفته می شود که وجود و حیات ما، و یا علم و قدرت ما از آن خدا است - به نظر عوام - مثل این است که می گویند: آنچه در دست رعیت است ملک پادشاه است که معنایش این است که آنچه رعیت دارد قبلا نزد پادشاه بود، و آنگاه پادشاه آن را در اختیار رعیت قرار داده تا

در آن تصرف کنند.

پس همه این احکامی که انسانهای معمولی درباره خدا و خلق دارند زیربنایش محدودیت خدای تعالی و جدائیش از خلق است، و لیکن برهانهای عقلی به فساد همه آنها حکم می‌کند.

آری برهان حکم می‌کند به سریان فقر و وابستگی و حاجت در تمامی موجودات عالم، به خاطر اینکه همه در ذات و آثار ذاتشان ممکن الوجودند، و چون حاجت همه آنها به خدای تعالی در مقام ذات آنها است، دیگر محال علی الاطلاق است که در چیزی از خدای تعالی مستقل باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۶

زیرا اگر برای چیزی از وجود و یا آثار وجودش استقلال فرض شود، و به هر نحوی که فرض شود، چه در حدوث و چه در بقایش - قهرا در آن جهت از خدای تعالی - خالق خود - بی نیاز خواهد بود، و محال است که ممکن الوجود از خالقش بی نیاز باشد.

پس هر موجودی که ممکن الوجود فرض بشود، نه در ذاتش استقلال دارد و نه در آثار ذاتش، بلکه تنها خدای سبحان است که در ذاتش مستقل است، و او غنی است که به هیچ چیز نیازمند نیست، چون فاقد هیچ چیز نیست، نه فاقد وجودی از وجودات است و نه فاقد کمالی از کمالات وجود از قبیل حیات و علم و قدرت، پس قهرا هیچ حدی نیست که او را محدود کند، و ما در تفسیر سوره مائده آیه ((لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة)) تا حدودی این مسأله را روشن کردیم.

و بنابر مطالبی که گذشت آنچه در ممکن الوجود هست یعنی اصل وجود و حیات و قدرت و علمش همه وابسته به خدای تعالی و غیر مستقل از او است، و در هیچ وجهی از جوهش مستقل از او نیست و مادامی که خصیصه عدم استقلال در ممکن الوجود محفوظ است هیچ فرقی بین اندک و بسیار آن نیست.

بنابراین با حفظ عدم استقلال از خدای سبحان و عدم جدائی از او هیچ مانعی نیست از اینکه ما موجودی ممکن الوجود و وابسته به خدای تعالی فرض کنیم که به هر چیزی دانا و بر هر چیزی توانا، و دارای حیاتی دائمی باشد، همچنانکه هیچ مانعی نیست از اینکه ممکن الوجودی با وجودی موقت و دارای زمان و علم و قدرتی محدود تحقق یابد، موجودی که به بعضی از چیزها دانا و بر بعضی امور توانا باشد.

بله آنچه محال است این است که ممکن الوجود، مستقل از خدای تعالی باشد، چون فرض استقلال، حاجت امکانی را باطل می‌سازد، - باز بدون فرق بین اندک و بسیارش - این بود بحث ما از نظر فلسفه و به راهنمایی عقل.

و اما از جهت نقل، کتاب الهی در عین اینکه تصریح دارد به اختصاص بعضی از صفات و افعال از قبیل علم به غیب، زنده کردن، میراندن و آفریدن به خدای تعالی که درباره علم غیب می‌فرماید: ((و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو)) و درباره زنده کردن و میراندن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۷

میفرماید: ((و انه هو امانت و احيا)) و نیز می‌فرماید: ((الله يتوفى الانفس حين موتها))، و درباره آفرینش می‌فرماید: ((الله خالق كل شىء)) و نیز آیات دیگری از این قبیل در کتاب مجیدش هست، و لیکن در عین حال همه این آیات به وسیله آیاتی دیگر تفسیر شده، نظیر آیه زیر که درباره علم به غیب می‌فرماید: ((عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول))، و درباره میراندن غیر خودش می‌فرماید: ((قل يتوفاكم ملك الموت))، و درباره زنده کردن غیر خودش از عیسی (علیه السلام) حکایت کرده که گفت: ((و احى الموتى باذن الله))، و در آفریدن غیر خودش میفرماید: ((و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذن فتنفخ فيها فتكون طيرا باذن)).

و نیز آیات دیگری از این قبیل که اگر ما این دسته آیات را ضمیمه آن دسته دیگر کنیم شکی باقی نمی‌ماند در اینکه مراد از آیات دسته اول که علم به غیب و خلق و غیره را از غیر خدا نفی می‌کرد، این است که این امور به نحو استقلال و اصالت، مختص به خدای تعالی است، و مراد از آیاتی که آن امور را برای غیر خدای تعالی اثبات می‌کرد، این است که غیر خدای تعالی نیز ممکن

است به نحو تبعیت و عدم استقلال دارای آن امور شود.

پس کسی که چیزی از علم غیب و قدرت غیبی را از غیر طریق فکر و قدرت بشری، و خارج از مجرای عادی و طبیعی برای غیر خدای تعالی یعنی انبیاء و اولیای او اثبات می کند، - همچنانکه در روایات و تواریخ بسیاری اثبات شده و در عین حال اصالت و استقلال را از آن حضرات در اینگونه امور نفی کرده و میگوید: این حضرات بطور استقلال علم غیب و قدرت غیبی ندارند، و هر چه از آنان به ظهور رسیده به اذن خدا و به افاضه وجود او بوده - تناقضی نگفته، بلکه سخنی منطقی گفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۸

و بر عکس کسی که برای آن حضرات معتقد به اصالت و استقلال در داشتن اینگونه امور باشد - آنطور که در سابق گفتیم - با فهم عوام الناس قضاوت کرده و چنین کسی خالی از غلو نیست، هر چند که بگوید این اصالت و استقلال را خدای تعالی به انبیاء و اولیاء داده - همانطور که میگفت رعیت هر چه دارد در عین اینکه در داشتن آن مستقل است ولی شاه به او داده - و چنین کسی مشمول آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق)). دیدگاه اشراف قوم نوح (ع) درباره تقسیم جامعه به دو طبقه بالا و پایین و مبارزه نوح(ع) با این اعتقاد باطل

و لا أقول للذین تزدری أعینکم لن يؤتیهم الله خیراً الله أعلم بما فی أنفسهم إنی إذا لمنت الظلمین راغب در مفردات میگوید: وقتی گفته می شود ((ززیت علیه)) معنایش این است که من فلانی را به خاطر فلان عملی که کرد تنقیص و توییح و تحقیر کردم، و وقتی گفته می شود: ((ازریت به - و یا - ازدریت به)) معنایش این است که تصمیم گرفتم او را تحقیر کنم، و اصل کلمه ((ازریت)) ((ازتریت)) از باب افتعال بوده، در قرآن کریم هم که آمده: ((تزدری اعینکم)) یعنی چشمان شما ایشان را حقیر و اندک می بیند، و تقدیر جمله مذکور ((تزدریهم اعینکم)) است، یعنی چشمان شما حقیرشان می بیند و خوارشان می شمارد.

و این قسمت از پاسخ نوح (علیه السلام) اشاره است به خطائی که سران کفار از قومش مرتکب شدند، و بر اساس سنت اشرافیت و طریقه آقا نوکری، به اعتقادی باطل معتقد شدند، و آن این بود که افراد بشر دو قسمند: یکی اقویا و دیگری ضعفاء، اقویا به خاطر داشتن مال و نفرت مردمی نیرومند و مقتدرند، و اما ضعفاء، سایر طبقات مختلف مردمند، اقویا در مجتمع بشری آبرومند بوده و دارای سیادت و سروری هستند، نعمت و احترام دارند، و اصلاً انعقاد مجتمع به خاطر آنها است، و غیر آنان از ازل به خاطر آنان خلق شده اند و مقصود از خلقت ضعفاء این بوده که اقویا آسایش داشته و کارشان لنگ نماند، و جان کلام اینکه ضعفاء قربانیان منافع اقویانند نظیر رعایا نسبت به تخت سلطنت (البته در سلطنت استبدادی، که رعایا نیز قربانیان منافع صاحب تختند) و باز نظیر بردگان نسبت به موالیشان، و خدام و کارگران نسبت به کارفرمایانشان، و زنان نسبت به مردان که همه آن طبقات ضعیف،

قربانیان منافع این طبقات زورمند جامعه هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۱۹

و کوتاه سخن اینکه سران کفار قوم نوح معتقد بودند به اینکه طبقه ضعیف در مجتمع انسانی، به عنوان انسانی منحن و یا حیوانی به صورت انسان است، و اگر به درون مجتمع انسانها داخل شده و در زندگی شریک آنها می شود برای این است که انسانهای واقعی یعنی طبقه اشراف از نیروی کاری او بهره‌مند شده و کارهای دشواری را که در زندگی دارند به دوش او بگذارند، و معلوم است که عکس این قضیه هرگز رخ نمیدهد، یعنی طبقه اشراف هیچگاه خدمتی به طبقه ضعیف نمی کنند، بلکه این طبقه از هر کرامت و احترامی محروم، و از حظیره شرافت مطرود، و از رحمت و عنایت مایوس هستند.

این است آن دیدگاهی که سران قوم کافر داشته و آن را زیربنا و تکیه گاه همه مسائل مجتمع خود قرار داده بودند، و نوح (علیه السلام) به مبارزه با این طرز فکر برخاسته و خطاب به ایشان گفت: ((و لا أقول للذین تزدری اعینکم لن يؤتیهم الله خیراً - من به طبقه ضعیف که به من ایمان آورده و در نظر شما خوار و حقیر می آیند هرگز نمی گویم که خدا هیچ خیری به آنان نخواهد داد)).

ملاک فضیلت، پاکی نفس و صفای باطن است نه امتیازات و برتریهای مادی و ظاهری

آنگاه به منظور اینکه سران کافر را به اشتباهشان و به بطلان اعتقادشان متذکر کند، فرمود: ((اللّٰه اعلم بما فی نفوسهم - خدا بهتر میداند که در دلهای آنان چه ارزشها و یا ضد ارزشهایی وجود دارد)). یعنی از دیدگاه شما، طبقه مومن به علت ضعفی که در ظاهر حال آنان مشاهده می شود طبقه‌های خوار و بی مقدار می آیند، و برای آنان هیچ ارزش و احترامی قائل نیستید، در حالی که ملاک در احراز خیر واقعی و داشتن کرامت و حرمت، ظاهر حال افراد نیست، بلکه ملاک در این باب و مخصوصا در داشتن خیرات و کرامات الهی نفوس بشر است که اگر به زیور فضائل درونی و مناقب معنوی آراسته باشد دارای کرامت هست، و گرنه، نه، و در تشخیص این که این مؤمنین چگونه باطنی دارند، و خفایای دلهایشان چیست، نه من راهی دارم و نه شما، تنها کسی که از باطن دلها آگاه است خدای تعالی است، پس من و شما حق نداریم به محرومیت آنان از خیر و سعادت حکم کنیم.

نوح (علیه السلام) بعد از بیان آن حقیقت با جمله ((انی اذا لمن الظالمین - در این صورت - که اگر آنها را از خود برانم - از ستمکاران خواهم بود)). سبب دوری گزیدن و اجتنابش از داوری درباره مومن و ضعیف را بیان نمود، و معنای این قسمت از کلام آن جناب این است که داوری درباره باطن دل مردم، بی مدرک حرف زدن است، و من نمی توانم به گراف و بدون دلیل خیر را بر کسانی که ممکن است مستحق آن باشند تحریم کنم، زیرا این عمل ظلم است، و بر هیچ انسانی نمی سزد که حتی قصد ظلم کرده و خود را در زمره ستمکاران قرار دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۰

و این معنا همان معنایی است که خدای تعالی در کلامی که از اهل اعراف در روز قیامت حکایت کرده که به اقویای قوم خود خطاب می کنند، اشاره نموده، می فرماید: ((و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسیماهم : قالوا ما اغنی عنکم جمعکم و ما کنتم تستکبرون ، ا هولاء الذین اقستم لا ینالهم الله برحمه)).

و در این کلام یعنی گفتار نوح (علیه السلام) که گفت: ((و لا اقول للذین تزدری اعینکم ...)) تعریضی است بر کفار که آنها همانگونه که ضعفاء را جزء مجتمع خود ندانسته و آنان را از مزایای زندگی محروم کرده اند، از کرامت دینی نیز محروم دانسته و می گویند: ضعفاء حتی به وسیله گرایش و ایمان دینی نیز روی سعادت را نمی بینند، و تنها طبقه اشراف واقویای آنان هستند که میتوانند از کرامت و شرافت دینی برخوردار شوند. در گفتار نوح (علیه السلام) علاوه بر آن تعریض، این تعریض نیز هست که کفار را ستمکار خوانده.

نوح (علیه السلام) بعد از آنکه توهم های کفار در مورد خود را انکار و نفی کرده و فرمود: ((من به شما نمی گویم که خزائن خدای تعالی نزد من است، و علم غیب هم ندارم و نمی گویم که من فرشته ام))، دنبالش فرمود: ((و درباره کسانی که در چشم شما خوار و بی مقدار آمده اند - یعنی مؤمنین - نمیگویم که هرگز خدا خیری به آنان نمیدهد...)) با اینکه این جمله مربوط به مؤمنین بود که ضعفای اجتماع بودند، و این به خاطر آن بود که کفار در کلام خود مؤمنین به نوح را با خود نوح مورد خطاب قرار داده و گفته بودند: ((و لا نری لکم علینا من فضل)).

و توضیح کلام کفار و پاسخ نوح (علیه السلام) این است که معنای پیروی کردن ما از تو و از این ارادل که به تو ایمان آورده اند وقتی صحیح است که شما فضیلتی بر ما داشته باشید، و داشتن آن فضیلت، مسلم و مورد اتفاق باشد، و حال آنکه شما چنین فضیلتی ندارید.

اما تو ای نوح! فضیلتی بر ما نداری، برای اینکه چیزی از مختصات یک رسول با تو نیست، نه قدرتی ملکوتی داری و نه علمی به غیب و نه فرشتهای هستی که از پلیدیهای ماده و طبیعت منزه باشی، و اما مؤمنین به تو فضیلتی بر ما ندارند برای اینکه آنان مثنی سر و پا برهنه و ارادل و مایوس از کرامت انسانیت و محروم از رحمت و عنایت جامعه اند.

و نوح پاسخی داد که معنایش این است که: اما خود من که ادعای هیچ فضیلتی از آن فضائل که شما توقعش را از رسالت من دارید نکرده ام، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۱



چون نه من و نه هیچ رسولی دیگر جز رسالت چیزی ندارد، و اما این مؤمنین و ضعفا که به خاطر نداشتن زر و زور در نظر شما خوارند ممکن است خدای تعالی که از سویدا و باطن دل آنان با خبر است خیری در دل آنان سراغ داشته باشد، و به پاداش آن خیر، خیر و فضلی به آنان کرامت بفرماید، پس خدای سبحان دانایانتر به دل‌های ایشان است، و ملاک کرامت دینی و رحمت الهی هم همان فضائل نفسانی یعنی پاک بودن دل و سلامت قلب است، نه ظاهری که چشم شما آن را حقیر و بی مقدار می بیند، و به همین جهت است که من نمی گویم خدای تعالی هرگز خیری به آنان نمی دهد چون گفتن این حرف ظلم است و مرا در زمره ظالمان قرار می دهد. سخن آخر قوم نوح (ع) به آن جناب: ((اگر از راستگویان هستی، عذابی را که وعده میدهمی بیاور!))

قَالُوا يَنْوُحُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَأَتَيْنَا بِمَا تَعَدَّنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ آیه شریفه حکایت گفتاری است از سران کفر پیشه قوم نوح که بعد از ناتوانیشان از پاسخ منطقی و ابطال حجت نوح و ابطال مسلکی که ایشان را به سوی آن می خواند، به زبان آوردند، که در واقع خواسته اند از باب به اصطلاح تعجیز بگویند: تو هیچ کاری نمی توانی بکنی، و آن عذابی که ما را به آن تهدید می کردی نمی توانی بیاوری، و منظورشان از جمله ((تعدنا)) همان عذاب الیمی است که نوح (علیه السلام) در آغاز دعوتش کفار را از آن انداز کرد. در اینجا نکته ای است که باید تذکر داده شود، و آن این است که خدای تعالی گفتار قوم نوح را که فعلا مورد بحث است بطور فصل نقل کرد و آن را بر بگومگوهای قبلی تفریع نکرد، و فرمود: ((فقالوا یا نوح قد جادلنا...)) بلکه فرمود: ((قالوا)) و این بدان جهت بود که هر چند سراینده داستان خدای سبحان است که محیط به سراپای دهر و به همه حوادث واقع در کل جهان است و به همین جهت همه بگومگوهای نوح (علیه السلام) با قومش را به صورت داستانی آورده که گوئی در یک روز واقع شده، و لیکن واقع امر این است که نوح (علیه السلام) سالیان دراز در بین قوم خود دعوت می کرده، و این بگومگوها مربوط به آن سالیان دراز است که آن جناب قوم خود را به توحید می خوانده، و به فنون مختلف مناظره و احتجاج تمسک می جسته است بطوری که تمامی بهانه ها و عذرهای آنان را قطع نموده و حق را برای آنان چون روز آفتابی روشن کرده است، و آیه شریفه زیر از طول زمان دعوت آن جناب خبر داده می فرماید: ((فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۲ و آیه زیر از اختلاف انحاء مناظره آن جناب خبر داده می فرماید: ((قال رب انى دعوت قومي ليلا و نهارا... ثم انى دعوتهم جهارا ثم انى اعلنت لهم و اسررت لهم اسراراً)).

پس احتجاجهائی که در آیات مورد بحث از نوح (علیه السلام) حکایت شده در طول صدها سال واقع شده و بدین جهت بود که خدای تعالی گفتار کفار را متفرع بر سخنان قبل نکرد. آری آیات مورد بحث کلام و سرائیده خدائی است که محیط به کل حوادث دهر است و شنونده این آیات نیز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که از ناحیه خدای تعالی دارای وسعت نظری شده که حوادث امتهای مختلف و زمانهای متفاوت نزد آن جناب جمع و مانند حوادث یک روز یک جمعیت است. و معنای کلام کفار - و خدا دانایانتر است - این است که: ای نوح تو با ما جدال کردی، و زیاد سر به سر ما گذاشتی، بطوری که حوصله ما را سر بردی، و ما را خسته کردی، و ما اینک سخن آخر خود را به تو می گوئیم و آن این است که به تو ایمان نخواهیم آورد، پس کار را یکسره کن و آن عذابی که ما را به آن تهدید میکنی بیاور.

خواننده عزیز توجه دارد که کفار در این سخن خود اعتراف نکردند به اینکه ما در برابر دعوت تو حرف حسابی و منطقی صحیحی نداریم، و از پاسخ درست به تو عاجزیم، بلکه تنها آن جناب را از خود مایوس کرده و از او همان چیزی را خواستند که هر صاحب دعوتی بعد از نومید شدن از تاءثیر دعوتش - یعنی از ایمان آوردن و تسلیم شدن مردمش - دست به آن کار میزند، و آن آوردن عذابی است که هر صاحب دعوتی در خلال دعوت و ضمن خیرخواهیهایش مردم را از آن عذاب تحذیر می کند. جواب نوح (ع): من اختیار ندارم، آوردن عذاب به دست خدا است و بسته به مشیت او میباشد

قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ أَنْجَا كَمَا جَاءَ مِنْكُمْ قَوْمًا يَكْفُرُونَ ((فأتانا بما تعدنا)) بر می آید که کفار آوردن عذاب را از خود



نوح (علیه السلام) خواسته بودند و (لذا لازم بود قبل از هر سخنی این خطا اعلام شود زیرا) آوردن عذاب به اختیار نوح (علیه السلام) نبود، و آن جناب تنها یک رسول بود، لذا در پاسخ آنان در سیاق معروف به قصر قلب فرمود: آوردن عذاب کار من (و کار هیچ پیغمبری دیگر) نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۳

بلکه تنها و تنها کار خدای تعالی است، او است که مالک امر شما است، و عذابی را که من به دستور او وعده‌اش را به شما داده‌ام می‌آورد، پس پروردگار شما او است، و مرجع همه امور شما به سوی او است، و از امر تدبیر هیچ چیزی در دست من نیست، حتی تهدیدی هم که من نسبت به شما کرده و گفتم که اگر ایمان نیاورید به عذابی الیم گرفتار می‌شوید، و پیشنهادی که شما به من می‌کنید که آن عذاب را بیاورم هیچ تاءثیری در ساحت کبریائی خدای تعالی ندارد، پس اگر بخواهد آن عذاب را می‌آورد، و اگر نخواهد نمی‌آورد.

از اینجا روشن می‌شود که جمله ((ان شاء)) از لطیفترین قیود در این مقام است که حق تنزیه ساحت مقدس ربوبی را ادا کرده و فهمانده است که خدای سبحان محکوم به حکم هیچ کس و مقهور به قهر هیچ چیز نمی‌شود، او هر چه را بخواهد می‌کند، و هیچ کس دیگری غیر او نیست که هر چه بخواهد بکند، و این قید نظیر استثنائی است که در اواخر همین سوره آمده آنجا که خدای تعالی فرموده: ((خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ))

و جمله ((و ما انتم بمعجزين)) هم تنزیه دیگری است برای خدای سبحان، و با این حال جوابی نیز هست از تعجیزی که کفار نسبت به نوح (علیه السلام) کردند، چون ظاهر بی‌اعتنائی کفار به انذار آن جناب از عذاب الیم این است که گوئی خواسته اند بگویند تو هیچ کاری به ما نمی‌توانی بکنی.

و لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ... راغب در مفردات گفته: کلمه ((نصح)) به معنای به کار بردن نهایت درجه قدرت خود در عمل و یا سخنی است که در آن عمل و یا سخن مصلحتی برای صاحبش باشد، - میگوید - این کلمه از جمله ((نصحت له الود)) گرفته شده، و ناصح عسل به معنای عسل خالص است، ممکن هم هست از جمله ((نصحت الجلد)) گرفته شده باشد، (چون ناصح نیز مانند ناصح پوست همه سعیش در این است که دریدگی و نقصی را که در کار دوستش پیدا شده رفو و اصلاح کند) چون ناصح به معنای خیاط و ناصح به معنای نخ خیاطی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۴

معنای ((غی)) و فرق بین اغوا و اضلال و معنای اراده و اشاره به تفاوت بین اراده ما و اراده خدا

و نیز میگوید کلمه ((غی)) به معنای جهلی است که از اعتقادی باطل ناشی شده باشد، چون انسانهای جاهل دو قسمند، یکی آن جاهلی که جهلش ناشی از اعتقاد نباشد، یعنی انسانی غیر معتقد باشد، نه اعتقاد درستی داشته باشد و نه اعتقاد نادرستی، و دیگری آن جاهلی است که جهلش از اعتقادی فاسد منشا گرفته است که جهل چنین انسانی را ((غی)) مینامند و می‌گویند: ((فلان له غی - فلانی دارای غی است))، در قرآن کریم هم آمده آنجا که درباره رسول خدا به مشرکین فرموده: ((ما ضل صاحبکم و ما غوی)) و نیز فرموده: ((و اخوانهم یملدونهم فی الغی)). و بنابه گفته وی فرق بین ((اغواء)) و ((اضلال)) این می‌شود که ((اضلال)) عبارت از این است که کسی را از راه به درکنی، در حالی که آن کس هدفش را گم نکرده بلکه همچنان در یاد هدف و در پی رسیدن به آن است، ولی تو راهی پیش پایش می‌گذاری که او را به هدفش نمی‌رساند، ولی ((اغواء)) عبارت است از اینکه او را بطوری از راه به در ببری که در اثر جهل، به چیز دیگری مشغول شود، و هدف اصلی را فراموش کند.

و جمله ((اردت)) از مصدر ((اراده)) است، و اراده و مشیت، تقریباً دو کلمه مترادفند، و اراده و مشیت از خدای تعالی به معنای اراده‌ای که ما داریم نیست، در ما اراده حالتی نفسانی است که در اثر به کار افتادن حواس باطنی پدید می‌آید، ولی در خدای تعالی به معنای این است که برای پدید آوردن چیزی اسبابی را فراهم بیاورد که به دنبال آن اسباب، آن چیز پدید می‌آید و ممکن

نیست که نیاید، پس مراد بودن چیزی برای خدای تعالی به معنای این است که او همه اسباب وجود آن را فراهم و کامل کرده باشد که در این صورت آن چیز بطور حتم تحقق خواهد یافت، و اما اصل سببیت جاری، خودش مستقیماً مراد خدای تعالی است، و به همین جهت است که گفته شده: ((خلق الله الاشياء بالمشیة و المشیة بنفسها)).

و کوتاه سخن اینکه جمله ((و لا ینفعکم نصحی...)) به منزله یکی از دو شق تردید است، که بیانگر شق دیگرش جمله ((و ما انتم بمعجزین)) است، گویا فرموده: امر شما محول به خدای تعالی است، اگر خواست عذابتان کند آن عذاب را می آورد، و عذاب او را هیچ چیزی دفع نمی کند و بر مشیت او هیچ کس و هیچ چیز غالب نمی شود، پس شما نه می توانید او را عاجز کنید و نه نصح و خیر خواهی من سودی به حالتان خواهد داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۵

آری اگر خدای تعالی خواسته باشد شما را اغواء کند تا به او کفر بورزید، بر فرض هم که من بخواهم نصیحتتان کنم نصیحتم سودی به حالتان نخواهد داشت، پس در چنان فرضی کلمه عذاب بر شما حتمی است.

و اگر نوح (علیه السلام) نصیحت کردن خود را مشروط به اراده خود کرده و فرمود: ((ان اردت ان انصح لکم)) برای این بود که کفار، نزد نوح (علیه السلام) اقرار نمی کردند به اینکه او خیرخواهشان است، - هر چند که واقعا می دانستند خیرخواه آنان است، - و به همین جهت نوح (علیه السلام) نیز بطور صریح نفرمود من برای شما خیرخواهی می کنم، بلکه فرمود: اگر خواستم خیرخواهی بکنم خیرخواهی ام سودی به حالتان ندارد. بیان جواز انتساب اغوای مجازاتی به خدای تعالی و اشاره به اینکه غذاباستیصال قوم نوح (ع) مسبوق به اغوای خداوند بوده است

در این آیه شریفه نسبت اغواء را به خدای تعالی داده، و این سوال پیش می آید که: مگر خدای تعالی کسی را اغواء می کند؟ جوابش این است که هر چند اغواء را نیز مانند اضلال نمی توان به خدای تعالی نسبت داد، و لیکن باید دانست این اغواء و اضلال ابتدائی است که جایز نیست به خدای تعالی نسبت داده شود، اما اغواء و اضلال به عنوان مجازات، جایز است، مثل اینکه کسی آنقدر گناه کند که مستوجب اغواء و اضلال گردد، و خدای تعالی اسباب توفیق را از او منع کرده و او را به حال خودش واگذار نماید، و در نتیجه دچار اغواء گشته، از راه خدا گمراه شود، همچنانکه خودش فرمود: ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا، و ما یضل به الا الفاسقین)).

نکته‌های که از این آیه شریفه به دست می آید اشاره است به اینکه نازل شدن عذاب استیصال و ریشه کن کننده بر قوم کفار، مسبوق به اغواء بوده، یعنی قبل از آنکه عذاب غرق شدن بر آنان نازل شود، اول خدای تعالی اغوایشان کرد، و این مطلب که در آیه مورد بحث بطور اشاره آمده در آیه زیر بدان تصریح شده و فرموده: ((و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا)) و نیز فرموده: ((و قضینا لهم قرناء فزینوا لهم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و حق علیهم القول)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۶

((هو ربکم و الیه ترجعون)) - این جمله تعلیل می کند جمله ((و لا ینفعکم نصحی)) را، که معنای مجموع دو جمله چنین می شود: خیرخواهی من فایده‌های به حال شما ندارد، برای اینکه او رب شماست و امر تدبیر شما به دست او است، و شما به سوی او باز می گردید ممکن هم هست تعلیل باشد برای هر دو آیه یعنی از جمله ((انما یاتیکم به الله ان شاء... یرید ان ینصو لکم)) که بنابر این معنای حاصل از دو آیه چنین می شود: زمام تدبیر امور بندگان به دست رب آنان است که رب همه عالمیان است، ربی که همه امور به او راجع است، و رب شما همان الله تعالی است، اگر او بخواهد آن عذاب را بر سرتان بیاورد می آورد و شما را منقرض می کند، و اگر او بخواهد شما را اغواء کند و سپس عذاب نماید در خیرخواهی من هیچ سودی برای شما نیست. وجوه دیگری که در معنای جمله: ((ان کان الله یرید ان ینصو لکم)) گفته شده است

این بود نظریه ما در معنای جمله ((ان کان الله یرید ان ینصو لکم))، ولی مفسرین در تفسیر آن مرتکب تاویل هائی شده اند که از آن

جمله گفته اند: معنایش این است که خدای تعالی شما را در برابر کفرتان عقاب می کند، و در اینجا عقاب را ((اغواء)) خوانده ، همچنانکه در سوره مریم عذاب را ((غی)) خوانده و فرموده : ((فسوف یلقون غیا)).

و از آن تاویل ها یکی دیگر این است که مراد: ((ان کان الله یرید عقوبه اغوائکم الخلق و اضلالکم ایاهم)) است ، یعنی اگر خدا بخواهد شما را در برابر اینکه خلق را اغواء کرده و از راه منحرف نمودید عقاب کند، و در توجیه این تاویل خود گفته اند: در عرب رسم است که نام معاقب علیه و گناه را بر سر عقوبت می گذارند، و از همین باب است که در قرآن کریم فرموده : ((الله یرسمهم بهم))، که معنایش ((الله یعاقبهم علی استهزائهم - خدا در برابر استهزایشان آنها را عقاب می کند)) است .

و نیز از همین باب است آیه شریفه ((و مکروا و مکر الله)) که تقدیر و یا معنایش ((و مکروا و عذبهم الله علی مکرهم)) است ، یعنی آنان نیرنگ کردند، و خدای تعالی در برابر نیرنگشان عذابشان کرد. و از این باب آیاتی دیگر نیز هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۷

یکی دیگر اینکه گفته اند ((اغواء)) در اینجا به معنای ((اهلاک : هلاک کردن)) است ، و معنای آیه این است که اگر خدا بخواهد شما را هلاک کند خیر خواهی من سودی به حالتان نخواهد داشت ، پس این تعبیر از قبیل تعبیر ((غوی الفصیل)) است ، که وقتی گوساله و یا بچه شتر در اثر زیاده روی در شیر خوردن هلاک شود می گویند: ((غوی الفصیل)).

وجه دیگری که ذکر کرده اند این است که قوم نوح معتقد بودند به اینکه خدا بندگان خود را اضلال می کند، پس کفری که آنان دارند به اراده خدای تعالی است ، و اگر خدا نمی خواست می توانست کفرشان را مبدل به ایمان کند. و به همین منظور بوده که نوح (علیه السلام) به عنوان تعجب و به منظور انکار عقیده آنان فرمود: ((اگر آنطور که شما معتقد هستید خدا شما را به کفر واداشته پس دیگر خیر خواهی من سودی به حالتان نخواهد داشت)).

لیکن خواننده عزیز اگر در آنچه ما گفتیم دقت کند می فهمد که کلام در آیه شریفه ، کلامی روشن است و هیچ احتیاجی به این تاویلهای ندارد.

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَجْرِمُونَ كَلِمَةً ((جرم)) بطوری که راغب در مفرداتش گفته در اصل به معنای چیدن میوه از درخت است ، و باب افعال آن یعنی ((اءجرم)) به معنای صاحب جرم شدن است ، ولی به عنوان استعاره در هر کار ناپسند استعمال شده ، پس کلمه ((جرم)) - به ضمه و فتحه جیم - به معنای اکتساب مکروه است ، و اکتساب مکروه به معنای معصیت است . مشابهت و همانندی احتجاجات نوح (ع) با قوم خود، با احتجاجات پیغمبر گرامی اسلام (ص) با مشرکین زمان خود این آیه شریفه موقعیت اعتراض را دارد، یعنی در عین اینکه سرگذشت قوم نوح است می خواهد به رفتار مشرکین مکه نیز گوشه و کنایه بزند، چون دعوت نوح و احتجاج هایی که علیه وثیت قومش داشته ، احتجاج هایی که خدای تعالی در این سوره از آن جناب حکایت کرده بسیار شبیه است به دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و احتجاج هایی که آن جناب علیه وثیت قوم خود داشته است .

و اگر بخواهی این مطلب را باور کنی به سوره انعام - که در حقیقت سوره احتجاج است - مراجعه کن ، و سخنی را که خدای تعالی در این سوره از نوح (علیه السلام) حکایت کرده با سخنی که در آن سوره به رسول خدا دستور گفتنش را داده مقابله کن ، تا صدق گفتار ما برایت روشن گردد، اینک آن آیات : ((قل لا اقول لكم عندی خزائن الله ، و لا اعلم الغیب و لا اقول لكم انی ملک ان اتبع الا ما یوحی الی قل هل یریدون وجهه ما علیکم من حسابهم من شیء ، و ما من حسابکم علیهم من شیء ،

فتطردهم فتکون من الظالمین ، قل انی نهیت ان اعبد الذین تدعون من دون الله قل لا اتبع اهلواکم قد ضللت اذا و ما انا من المهتدین)).

و تو خواننده عزیز اگر بخواهی بیش از این باور کنی، سایر حجتهایی را که در سوره های نوح و اعراف از آن جناب حکایت شده با حجتهایی که در سوره انعام و در همین سوره برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر شده تطبیق کنی آن وقت صدق ادعای ما را به عیان می بینی.

و به خاطر همین مشابهت، مناسب بود داستان تهمت هایی را که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زده و گفتند: او به خدا افتراء بسته است، عطف به داستان نوح کند، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جز همان اندازی که نوح داشت نمی کرد، و جز به همان حجت هایی که نوح داشت احتجاج نمی نمود.

آری ذکر سرگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از سرگذشت نوح (علیه السلام) در مثل همانند فرستاده پادشاهی می ماند که رعایای متمرّد شاه را به خاطر سرپیچیشان از اطاعت او انذار و نصیحت کرده و حجت را بر آنان تمام نماید، و آن مردم به وی تهمت و افتراء زده و بگویند این مرد از طرف پادشاه نیامده، و به همین جهت نه اطاعتی در کار هست و نه وظیفه ای.

آن مرد مجدداً به سراغ مردم بیاید و سرگذشت ناصحی دیگر را که قبل از وی نزد مردمی دیگر رفته بود برای آنان تعریف کند که آن ناصح نزد آن مردم رفت و همین حرفهای مرازد و آن مردم به راه نیامده در نتیجه هلاک شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۲۹

و این شخص در حالی که حجتها و مواعظ خود را ذکر می کند، ترس و تاسف وادارش کند به اینکه به یاد افترای قبلی آنان بیفتد، و از شدت تاسف بگوید: شما به من تهمت دروغ و افتراء می زنید، با اینکه من جز آنچه آن رسول به آن قوم می گفت به شما نمی گویم و جز آن کلمات حکمت و موعظتی که او داشت ندارم، ناچار اگر من به او افتراء می بندم گنااهش به گردن خودم است و شما به خاطر این، سخن مرا قبول نمی کنید که من با اعمال شما مخالفم.

خدای تعالی نظیر این گفتگو را برای بار دوم در آخر همین سوره، بعد از ایراد چند داستان از چند رسول تکرار نموده و می فرماید: ((و کلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فوادک... و قل للذین لا یؤمنون اعملوا علی مکاتکم انا عاملون و انتظروا انا منتظرون)) بعضی از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث تتمه داستان نوح (علیه السلام) است و خطاب در آن نیز متوجه به همان جناب است و معنایش این است که گویا قوم نوح می گویند نوح این دعوت را به دروغ به خدا منسوب می کند، تو ای نوح به ایشان بگو اگر من این دعوت را به خدا افتراء می بندم جرمش به گردن خودم است و من از جرمی که شما می کنید بیزارم.

و بنا به گفته این مفسر، کلام مشتمل بر نوعی التفات است، التفاتی از غیبت به خطاب، و لیکن نظریه این مفسر از سیاق آیه بی نهایت دور است.

((و انا بریء مما تجرمون)) - در این جمله جرم مستمر را برای کفار اثبات کرده و آن را از مسلمیات شمرده، همچنانکه در جمله ((فعلی اجرامی)) اثبات جرم شده، اما جرم فرضی، توضیح اینکه حجتهایی که نوح برای قوم خود بیان کرد، از آن جهت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یا کتاب نازل، بر او، آنها را حکایت می کنند دو احتمال دارد، یکی اینکه دروغ و افتراء باشند، یعنی نوح (علیه السلام) به چنان حجت هایی احتجاج نکرده باشد، احتمال دیگر اینکه راست باشند و نوح (علیه السلام) به راستی این احتجاجات را با قوم خود کرده باشد، ولی همین احتجاجها از این جهت که حجت هایی عقلی و قاطع هستند دیگر دو احتمال ندارد، چون ممکن نیست دروغ باشند، پس اگر با تعبیر ((تجرمون)) برای کفار جرم مستمر و قطعی اثبات کرده برای این است که کفار به هر حال مجرم بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۰

یا به خاطر اینکه حجتهای الهی حکایت شده در کتاب خدای تعالی را انکار کردند و یا به خاطر اینکه حجتهایی عقلی و قطعی که آنان را به سوی ایمان و عمل صالح هدایت می کرد منکر شده و ترک گفتند. پس به هر حال و بطور قطع مجرمند، چون از

مقتضای این حجتها خارج شدند، به خلاف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که در یک تقدیر مجرم است، و آن فرض و تقدیر این است که مفتری باشد یعنی حجت‌هایی را از پیش خود به نوح نسبت داده باشد که نوح به چنان حجت‌هایی احتجاج نکرده باشد، و حال آنکه آن حضرت مفتری نیست، زیرا آنچه در قرآن کریم در این باره نقل کرده از پیش خود نبوده، بلکه خدای تعالی آن را حکایت کرده است. بحث روایتی

(دو روایت در ذیل آیه: ((لا ینفعکم نصحی...)) و ((ام یقولون افتریه...)))

در تفسیر عیاشی از ابن ابی نصر بزنطی از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی از نوح حکایت کرده که گفت: ((لا ینفعکم نصحی ان اردت ان انصح لکم، ان کان الله یرید ان یغویکم)) آنگاه فرمود: امر هدایت به دست خدای تعالی است، او است که هدایت می‌کند و گمراه می‌نماید.

مولف: بیان این حدیث در سابق گذشت.

و در تفسیر برهان در ذیل آیه شریفه ((ام یقولون افتریه...)) از کتاب نهج البیان شیبانی از مقاتل روایت کرده که گفت: کفار مکه گفته بودند: محمد قرآن را افتراء بسته است. آنگاه صاحب برهان اضافه کرده است که نظیر این سخن را از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۱

آیات ۴۹ - ۳۶، سوره هود

وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدَّ آمَنَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (۳۶) وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ (۳۷) وَاصْنَعِ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ (۳۸) فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُثِيمٌ (۳۹) حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التُّورُ قَلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ آثِنٍ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (۴۰) \* وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (۴۱) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبِّ إِيَّاكَ وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (۴۲) قَالَ سَتَأُوذِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُكَ مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عِصْمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مِنْ رَحْمَةٍ وَحَالٍ بَيْنَهُمَا الْمُوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِضِينَ (۴۳) وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مِيَاءَكَ وَيَسْمَأْ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمِيَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودَىٰ وَقِيلَ بُعِدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۴۴) وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ (۴۵) قَالَ يُنوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّي أَخِذْتُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (۴۶) قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَسِرِينَ (۴۷) قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلْمٍ مِنَّا وَبَرَكَتٍ عَلَيْنَا وَ عَلَىٰ أُمَّم مِّمَّنْ مَعَكَ وَ أُمَّم سَمْتَعْتَهُمْ ثُمَّ يَمْسَهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (۴۸) تِلْكَ مِنْ أَنْبِيَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَ لِلْمُتَّقِينَ (۴۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۲

ترجمه آیات

و به نوح وحی شد که مطمئن باش از قوم تو جز آنهایی که قبلا ایمان آورده بودند هرگز ایمان نخواهند آورد، دیگر از این پس درباره آنچه می‌کنند ناراحت نباش (۳۶) و زیر نظر ما آن کشتی کذائی را بساز، و از این پس دیگر در مورد کسانی که ستم کردند سخنی از وساطت مگو که آنان غرق شدنی هستند (۳۷) نوح به ساختن کشتی پرداخت، هر وقت دستهای از مردمش از کنار او می‌گذشتند مسخره اش می‌کردند، نوح می‌گفت: امروز شما ما را مسخره می‌کنید و به زودی ما نیز شما را همینطور مسخره می‌کنیم (۳۸) و به زودی خواهید دانست کسی که عذاب بر سرش آید او را در دنیا خوار می‌سازد، و از پس دنیا عذابی همیشگی و ثابت بر او نازل می‌شود (۳۹) جریان بدین منوال می‌گذشت - تا آنکه فرمان ما صادر شد و تور جوشیدن گرفت، - چون اولین نقطه‌های

که آغاز به فوران آب کرد تنور معینی بود که آب از آن فوران کرد، در آن هنگام به نوح - گفتیم: تو ای نوح از هر نر و مادهای یک جفت سوار کشتی کن، خانواده ات را نیز به جز آن کسی که حکم هلاکتش از ناحیه ما داده شده، و همچنین افرادی که ایمان آورده اند - گو اینکه - جز اندکی از قومش ایمان نیاورده بودند (۴۰) نوح گفت: به نام خدا سوار کشتی شوید که رفتن و ایستادنش به نام او است، چون پروردگار من آمرزنده و مهربان است (۴۱) کشتی، سرنشینان را در میان امواجی چون کوه میبرد - که ناگهان چشم نوح به فرزندش افتاد که از پدرش و مؤمنین کناره گیری کرده بود، و در نقطه ای دور از ایشان ایستاده بود - فریاد زد، هان ای فرزند بیا با ما سوار شو، و با کافران مباش (۴۲) گفت: من به زودی خود را به پناه کوهی میکشم که مرا از خطر آب حفظ کند - نوح - گفت: امروز هیچ پناهی از عذاب خدا نیست، مگر برای کسی که خدا به او رحم کند - چیزی نگذشت که - موج بین او و فرزندش حائل شد، و در نتیجه پسر نوح نیز از زمره غرق شدگان قرار گرفت (۴۳) فرمان الهی رسید که ای زمین آبت را - که بیرون داده ای - فرو ببر، و ای آسمان - تو نیز از باریدن - باز ایست، آب فرو رفت، و فرمان الهی به کرسی نشست و کشتی بر سر کوه جودی بر خشکی قرار گرفت - و در مورد زندگی آخرتی کفار - فرمانی دیگر رسید که مردم ستمکار از رحمت من دور باشند (۴۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۳

نوح - در آن لحظهای که موج بین او و پسرش حائل شد - پروردگارش را ندا کرده با استغاثه گفت: ای پروردگار من پسر من از خاندان من است، و به درستی که وعده تو حق است و تو احکم الحاکمین، و حکمت متقنترین حکم است (۴۵) خطاب رسید ای نوح! او از خاندان تو نیست چون که او عمل ناصالحی است، لذا از من چیزی که اجازه خواستنش را نداری نخواه، من زنهارت می دهم از اینکه از جاهلان شوی (۴۶) نوح عرضه داشت پروردگارا! من به تو پناه می برم از اینکه درخواستی کنم که نسبت به صلاح و فساد آن علمی نداشته باشم، و تو اگر مرا نیامرزی و رحم نکنی از زیانکاران خواهم بود (۴۷) گفته شد ای نوح! با سلامت و برکت از ناحیه ما بر تو و بر تمام امتهایی که با تو اند فرود آی، و امتهایی نیز هستند که به زودی خواهند آمد و ما در آغاز، آنان را بهره مندشان می کنیم و در آخر عذابی دردناک از ناحیه ما آنان را فرا خواهد گرفت (۴۸) اینها همه خبرهایی غیبی است که ما آن را به تو وحی می کنیم، به شهادت اینکه در سابق از آنها خبری نداشتی نه تو و نه قومت، پس صبر پیشه گیر که عاقبت از آن مردم با تقوا است (۴۹)

بیان آیات

این آیات تتمه داستان نوح (علیه السلام) است، و مشتمل بر چند فصل است، مثلاً فصلی در اینکه آن جناب به قوم خود خبر داد که عذاب بر آنان نازل می شود، و فصلی دیگر در اینکه خدای سبحان به وی دستور داد کشتی درست کند، و فصلی دیگر در اینکه عذاب که عبارت بود از طوفان، چگونه نازل شد، و فصلی در داستان غرق شدن پسرش، و فصلی در قصه نجات یافتن خود و همراهانش، لیکن در عین اینکه مشتمل بر چند فصل است همه فصولش به وجهی به یک فصل برگشت می کند و آن عبارت است از فصل قضا و حکمی که خدای سبحان بین آن جناب و قوم کافرش کرد. قطع امید از ایمان آوردن قوم نوح (ع) و اَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا - مَنْ قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَآ كَانُوا يَفْعَلُونَ كَلِمَةً ((ابتئاس)) مصدر باب افتعال از ماده ((بوس)) است، و ((بوس)) به معنای اندوهی توأم با ذلت و خضوع است.

این قسمت از وحیی که آیه از آن خبر می دهد، که خدای تعالی به وی فرمود: ((لن یؤمن من قومک الا من قد امن))، در واقع می خواهد نوح (علیه السلام) را از ایمان آوردن کفار قومش مایوس و نومید کند و بفرماید از این به بعد دیگر منتظر ایمان آوردن کسی مباش، و به همین جهت از این فرموده خود نتیجه گیری کرد که ((فلا تبتئس بما کانوا یفعلون)) پس دیگر به خاطر کردار آنان اندوه مخور زیرا یک نفر دعوت کننده که مردم را به چیزی دعوت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۴



وقتی از مخالفت و تمرد مدعوین غمناک می‌شود که امیدی به ایمان آوردن و استجابت دعوتش از ناحیه آنان داشته باشد، و اما اگر بطور کلی از اجابت آنان مایوس شود، دیگر اهمیتی به آنان و به کارشان نداده و در دعوت آنان، خود را به تعب نمی‌اندازد، و اصرار نمی‌کند که به وی رو آورند، و بر فرض هم که بعد از آن نومی‌د باز هم دعوتشان کند، حتماً غرض دیگری چون اتمام حجت و اظهار معذرت دارد.

و بنابراین در اینکه فرمود: ((فلا تبتئس بما كانوا يفعلون)) تسلیتی است که خدای تعالی به نوح (علیه السلام) داده و آن جناب را دلخوش فرموده، چون در این کلام اشارهای هست به اینکه لحظه قضاء و حکم جدایی بین آن جناب و قومش فرا رسیده، این اشاره را کرد تا قلب شریف آن جناب را از تاثر و اندوهی که از دیدن اعمال کفار و رفتارشان با وی و با مؤمنین و از یادآوری خاطره‌های چندین ساله از آزار و اذیت کفار آکنده گشته سبک بار کند.

آری نوح (علیه السلام) نزدیک به هزار سال در میان قوم کافر خود زندگی کرد و آزار و اذیت دید.

از کلام بعضی از مفسرین چنین برمی‌آید که از جمله ((لن یومن من قومک الا من قد امن)) استفاده کرده و خواسته است بفرماید آنهایی که کفر ورزیده‌اند از این لحظه تا ابد دیگر ایمان نخواهند آورد همچنانکه آنها که ایمان آورده‌اند بر ایمان خود استوار و دائم خواهند بود. لیکن نظر وی صحیح نیست زیرا در این کلام همه عنایت در این است که بیان کند کفار از این به بعد دیگر ایمان نخواهند آورد، و اما ایمان مؤمنین مورد عنایت نیست مگر صرف تحقق آن. و اما دوام و ثبات آن مورد بحث نیست، و استثنای ((الا من قد امن)) نیز هیچ دلالتی بر بیش از اصل تحقق ندارد، و از ثبات و دوام آن ساکت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۵

از آیه مورد بحث استفاده می‌شود که اولاً کفار در هر جا و هر زمان که امید ایمان آوردن در آنها باشد معذب نمی‌شوند، و بلا بر آنان نازل نمی‌شود، وقتی عذاب نازل می‌شود که کفر در دلهاشان ملکه شده و پلیدی شرک با خونشان عجین شده باشد، بطوری که دیگر هیچ امیدی به ایمان آوردنشان نباشد در این هنگام است که کلمه عذاب بر آنان محقق می‌گردد.

و ثانیاً نفرینی که خدای تعالی در سوره نوح، از نوح (علیه السلام) حکایت کرده که گفت: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا))، در زمانی واقع شده که هنوز فرمان ساختن کشتی از ناحیه خدای تعالی صادر نشده بود، و نیز بعد از خبر یاس آوری واقع شده که خدای تعالی به او داده و فرمود: ((و از این به بعد دیگر منتظر ایمان آوردن کفار مباش.))

پس آیات سوره نوح نفرینی را حکایت می‌کند که بعد از تحقق مضمون آیه مورد بحث و قبل از تحقق مضمون آیه ((و اصنع الفلک ... انهم مغرقون)) واقع شده است.

برای اینکه نوح (علیه السلام) همانطور که بعضی از دانشمندان گفته‌اند - نمیدانسته که کفار در آینده نیز ایمان نخواهند آورد، و از طریق عقل نیز راهی به این علم نداشته، چون جزء غیبهای عالم بوده و تنها راهی که به این علم و آگاهی داشته طریق نقل بوده، که همان طریق وحی است پس نوح قبل از نفرین و درخواست عذاب، از طریق وحی خدای تعالی به وی که دیگر از کفار کسی ایمان نخواهد آورد آگاه شده که نه خود کفار ایمان می‌آورند و نه از نسلشان مومنی پدید می‌آید، پس در حقیقت در دعایش همان مطلبی را که به وی وحی شده بود ذکر کرد، و عرضه داشت: پروردگارا! از این کفار و نسلشان دیگر مومنی نخواهد آمد. و وقتی که خدای تعالی نفرینش را مستجاب کرد و خواست تا کفار را هلاک کند، دستورش داد تا کشتی و سفینهای بسازد و به کفار خبر دهد که بطور حتم غرق خواهند شد. و اصنع الفلک باعیننا و وحنینا و لا تخطنی فی الدین ظلموا انهم مغرقون کلمه ((فلک)) - به ضمه فاء - به معنای سفینه است، چه یک سفینه و چه چند سفینه، به خلاف کلمه ((سفینه)) که به معنای یک کشتی است

و در مورد چند کشتی می‌گوییم: ((سفن))، و کلمه ((اعین)) جمع قله عین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۶

مراد از خطاب خداوند به نوح (ع): کشتی را پیش چشمان ما و به وحی ما بساز و...

و اگر بررسی چرا خدای تعالی برای خود، دیدگان بسیاری اثبات کرده و فرموده: به نوح گفتیم که کشتی را در جلو چشم های بسیاری که ما داریم بساز، با اینکه خدای تعالی اصلاً چشم ندارد، تا چه رسد به اینکه چشم های بسیاری داشته باشد.

در پاسخ می گوئیم کلمه ((عین - چشم)) در مورد خدای تعالی به معنای مراقبت و کنایه از نظارت است، و استعمال جمع این کلمه یعنی کلمه ((اعین)) برای فهماندن کثرت مراقبت و شدت آن است، و ذکر کلمه: ((اعین)) قرینه است بر اینکه مراد از وحی در کلمه ((وحینا)) وحی لفظی و بیانی که فرمان ((واصنع الفلک...)) با آن نازل شده نیست.

و خلاصه کلام اینکه کلمه ((اعین)) به ما می فهماند که منظور این نیست که ما به نوح گفتیم کشتی را در تحت مراقبت ما و طبق فرمان لفظی ما بساز، بلکه منظور این است که ما به نوح گفتیم کشتی را در تحت مراقبت ما و طبق هدایت عملی ما و راهنمایی ما بساز، پس مراد از وحی در کلمه ((ووحینا)) هدایت عملی به وسیله تاء یید روح القدس است، که به وی اشاره کند به اینکه این کار را اینطور انجام بده و آن دیگری را فلان جور.

و خلاصه همان هدایت عملی که خدای تعالی در مورد تمامی امامان از آل ابراهیم به کار برده، و درباره اش فرموده: ((و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة و کانوا لنا عابدین))، و ما در مباحث سابق به وجود چنین وحیی غیر وحی لفظی اشاره نمودیم، در آینده نیز در تفسیر سوره انبیاء متعرض این بحث می شویم ان شاء الله تعالی.

و معنای اینکه فرمود: ((و لا تخاطبونی فی الذین ظلموا)) این است که درباره ستمکاران از من چیزی که شر و عذاب را دفع می کند مخواه، و برای برگشتن بلا- از آنان شفاعت مکن، زیرا قضا و حکمی را که رانده ایم قضای فصل و حکم حتمی است، و با این جمله دو نکته روشن می شود یکی اینکه جمله ((انهم مغرورون)) کار تعلیل را میکند، حال یا فقط تعلیل جمله ((و لا تخاطبونی))، و یا تعلیل مجموع جمله های ((واصنع الفلک باعیننا و وحینا و لا تخاطبونی فی الذین ظلموا))، نکته دیگری که روشن شد این است که جمله ((و لا تخاطبونی...)) کنایه از شفاعت است.

و معنای آیه این است که: کشتی را زیر نظر، و مراقبت کامل ما و طبق تعلیمی که به تو می دهیم بساز، و از من مخواه که عذاب را از این ستمکاران برگردانم، که قضاء و حکم غرق شدن بر علیه آنان رانده شده و این قضاء حتمی بوده و به هیچ وجه برگشت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۳۷

وَ یَصْنَعُ الْفُلْکَ وَ کَلَّمَا مَرَّ عَلَیْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سِخْرُوا مِنْهُ قَالَ اِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ کَمَا تَسْخَرُونَ وَ نَطْبَرُ سِی - رحمت الله علیه - در مجمع البیان گفته: ((سخریه)) به معنای این است که انسان کاری را بر خلاف آنچه در باطن دارد انجام دهد، بطوری که هر بیننده‌ای به کم عقلی انجام دهنده آن کار پی ببرد، و از همین باب است کلمه ((تسخیر)) چون تسخیر به معنای آن است که کسی را آنقدر با قهر استضعاف کنی که ذلیل شود، و فرق میان سخریه و بازی این است که در سخریه معنای خدعه و نیرنگ و ناقص جلوه دادن طرف میباشد، و معلوم است که طرف باید موجودی جاندار باشد تا بشود با او نیرنگ کرد به خلاف لعب و بازی که با جمادات نیز ممکن است.

و اما راغب در معنای این کلمه در مفرداتش گفته: وقتی گفته می شود ((سخرت منه)) و همچنین ((استسخرته)) معنایش این است که من او را مسخره کردم، و در کلام خدای تعالی نیز چند جا استعمال شده یکی در این آیه که می فرماید: ((ان تسخروا منا فانا نسخر منکم کما تسخرون فسوف تعلمون))، و یکی دیگر آنجا که می فرماید: ((بل عجبت و یسخرون))، و بعضی گفته اند: ((رجل سخره)) - به ضمه سین و فتح خاء - یعنی کسی که دیگران را مسخره می کند، و رجل سخره - به ضمه سین و سکون خاء - یعنی کسی که دیگران مسخرهاش کرده باشند، و کلمه ((سخریه)) - به ضمه سین - و همچنین کلمه ((سخریه)) - به کسره سین - به آن عملی گفته می شود که مسخره کننده در مسخرگی خود استفاده می کند. مسخره کردن قوم نوح (ع)، کشتی ساختن او را

و جواب آن حضرت به آنان

جمله ((و یصنع الفلک)) هر چند صیغه مضارع است ولی از نظر معنا حکایت حال گذشته است، و معنایش این است که نوح در حالی که کشتی را می ساخت مردم دسته دسته آمده بالای سرش می ایستادند و مسخرهاش می کردند، و آن جناب در برابر دعوت الهی خود و اقامه حجت بر علیه آنان همه آن آزارها را تحمل می کرد، بدون اینکه فشل و سستی و انصرافی از خود نشان دهد.

و جمله ((و کلما مر علیه ملا من قومه سخروا منه)) حال از فاعل ((یصنع)) است، - که همان نوح (علیه السلام) باشد، - و معنای آن این است که نوح (علیه السلام) کشتی را می ساخت در حالی که هر دسته از سران مردم بر او گذشته و مسخره اش می کردند، و کلمه ((ملا-)) در خصوص این جمله، به معنای جماعتی است که مورد اعتنای مردم باشند، (گو اینکه در موارد دیگر به معنای درباریان است) و این آیه دلالت دارد بر اینکه مردم زمان نوح (علیه السلام) برای مسخره کردن آن جناب دسته دسته می آمدند، و نیز دلالت دارد بر اینکه آن جناب کشتی را پیش روی مردم می ساخته، و محل کارش سر راه عموم مردم بوده است.

((قال ان تسخروا منا فانا نسخر منکم کما تسخرون)) - این قسمت از آیه شریفه به منزله جواب از سؤال تقدیری است، گویا کسی پرسیده نوح در برابر مسخرگی های کفار چه گفت؟ در پاسخ فرموده: نوح گفت: اگر شما ما را مسخره می کنید ما نیز شما را مسخره خواهیم کرد. و به همین جهت جمله مزبور را بدون حرف عطف آورد تا معلوم کند که معطوف به ما قبل نیست، بلکه مربوط به سوالی مقدر است.

در جمله مورد بحث نفرمود: ((ان تسخروا منی فانی اسخر منکم)) - اگر شما مرا مسخره کنید من (نیز) شما را مسخره می کنم)) تا هم از خود دفاع کرده باشد و هم از مؤمنین و گروندگان به خود، و چه بسا از همین تعبیر فهمیده شود که آن جناب در ساختن کشتی از اهل و گروندگان خود کمک می گرفته و در هنگام گفتن این سخن، یارانش نیز حضور داشته اند، و سخریه کفار سخریه آنان نیز بوده، در نتیجه کلام این ظهور را دارد که کفار گروه گروه از کارگاه نوح عبور می کرده اند و در حالی که آن جناب و یارانش مشغول ساختن کشتی بودند، مسخره اش کرده و نسبت جنون و حواسپرتی به او می دادند، پس هر چند کفار در استهزایشان جز از نوح نامی نبردند، و لیکن استهزای آنان شامل مؤمنین به آن جناب نیز می شده.

صرف نظر از این ظهور، طبع و عادت نیز اقتضاء می کند که کفار، پیروان آن جناب را نیز استهزاء کنند، همانطور که خود او را مسخره می کردند، برای اینکه نوح و پیروانش اجتماع واحدی بودند که معاشرت آنان را به یکدیگر مرتبط می کرده، هر چند که مسخره کردن پیروان آن حضرت در حقیقت مسخره کردن خود آن جناب بود، اما چون اصل و پایه ای که دعوت به توحید قائم به آن بود همان نوح (علیه السلام) بود، و لذا گفته شد: ((سخروا منه - او را مسخره کردند)). و نفرمود: ((سخروا منه و من المؤمنین - او و مؤمنین را مسخره کردند).

در این آیه سوالی به ذهن می آید، و آن این است که اگر سخریه عمل زشتی است چرا نوح (علیه السلام) به کفار فرموده ما شما را مسخره می کنیم، و اگر بد نیست چرا آیه کفار را ملامت می کند بر اینکه نوح را مسخره می کردند؟ جوابش این است که آنچه از سخریه زشت است ابتدائی آن است و اما اگر جنبه مجازات و تلافی باشد آن هم در جائی که فایده ای عقلانی از قبیل پیشبرد هدف و اتمام حجت بر آن مترتب شود زشت نیست و به همین جهت قرآن کریم در جای دیگر نسبت سخریه را به خود خدای تعالی داده و فرموده: ((فیسخرون منهم سخر الله منهم و لهم عذاب الیم)).

نکته دیگری که در آیه مورد بحث است این است که با آوردن جمله ((کما تسخرون)) مماثلت و به یک اندازه بودن سخریه را معتبر فرموده است.

فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ يَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ سِيَاق آیه حکم می کند به اینکه حرف ((فاء)) برای این بر سر جمله ((فسوف تعلمون)) آمده که مطلب را متفرع بر جمله شرطیه قبل یعنی: ((ان تسخروا منا فانا نسخر منکم)) بسازد، و بفهماند که

جمله مورد بحث متن همان سخریه ای است که نوح (علیه السلام) از کفار کرده، و به عبارت ساده تر اینکه سخریه آن جناب از کفار همین بوده که به آنان فرموده: آن عذابی که وعده‌هاش را داده ام گریبان هر کس را بگیرد خوارش می سازد و جمله: ((من یاتیه عذاب یخزیه...))، متعلق به جمله ((تعلمون)) است تا معلوم آن علم باشد، یعنی به زودی می دانید که ((من یاتیه عذاب یخزیه)).

و معنای آیه این است که اگر ما را مسخره کنید ما نیز شما را مسخره می کنیم یعنی می گوئیم به زودی خواهید فهمید که چه کسی دچار عذاب می شود ما و یا شما؟ و این قسم سخریه، سخریه با سخن حق است.

و در جمله ((من یاتیه عذاب)) منظور از عذاب، عذاب دنیوی است که موجب انقراض و ریشه کن شدن می شود، و آن همان عذاب غرق است که سرانجام آن قوم کافر را منقرض نموده و خوار و ذلیل کرد، و مراد از ((عذاب مقیم)) در جمله ((دو یحل علیه عذاب مقیم)) عذاب آتش در آخرت است که عذابی است ثابت و دائمی، دلیل بر گفتار ما نیز که گفتیم عذاب اول دنیوی و عذاب دوم اخروی است، مقابله ای است که در این دو واقع شده، و کلمه عذاب - به صورت نکره یعنی بدون الف و لام در عبارت - تکرار شده و اولی توصیف به اخزاء و دومی به اقامه شده.

و چه بسا که بعضی از مفسرین جمله ((فسوف تعلمون)) را جمله ای تام گرفته و گفته اند متعلق این جمله در عبارت نیامده و نفرموده چه چیز را می دانند و آنگاه جمله ((من یاتیه عذاب یخزیه)) را ابتدای کلام نوح گرفته اند، لیکن، این توجیه و تفسیر از سیاق آیه دور است.

معنای جمله: ((و فار التنور)) و اقوال مختلفی که در معنای تنور و فوران آن گفته اند

حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ... وقتی گفته می شود: ((فار القدر یفور فوراً و فوراناً)) معنایش این است که دیگک به جوش آمد و فوران کرد، یعنی به شدت جوشید. و وقتی گفته می شود: ((فار النار)) معنایش این است که آتش مشتعل شد و شعله‌هاش بالا رفت، و کلمه ((تنور)) از لغات مشترک فارسی و عربی است، احتمال هم دارد که در اصل فارسی بوده و در عرب مورد استعمال قرار گرفته باشد و به معنای محلی است که خمیر را برای پخته شدن به آن می چسبانند.

و ((فوران تنور)) به معنای جوشیدن آب از داخل تنور و سرازیر شدن از تنور است، در روایات نیز آمده که در ماجرای طوفان نوح اولین نقطه‌های که آب از آن فوران کرد یک تنور بود و بنابراین روایت، الف و لامی که در آیه شریفه بر سر کلمه تنور آمده الف و لام عهد خواهد بود یعنی آن تنور معهود، در خطاب، فوران کرد. احتمال هم دارد فوران تنور به معنای جوشیدن تنور نانوائی نباشد بلکه کنایه باشد از شدت غضب خدای تعالی که در این صورت نظیر عبارت ((حمی الوطیس)) خواهد بود، که وقتی در مورد جنگ استعمال می شود این معنا را می دهد که تنور جنگ گرم شد و آتش جنگ شعله ور گردید، پس اینکه فرمود: ((حتی اذا جاء امرنا و فار التنور)) معنایش این است که وضع نوح و قومش به همان منوال ادامه داشت، تا آنکه امر ما آمد، یعنی امر ربوبی تحقق یافته و متعلق به آنان گردید و آب از تنور جوشید، و یا غضب الهی شدت گرفت که در آن هنگام ما به نوح چنین و چنان گفتیم.

و در معنای کلمه ((تنور)) اقوال دیگری نیز هست که از فهم به دور است، مثل قول آن مفسری که گفته مراد از تنور طلوع فجر است، و معنای آیه این است که ((امر به همان منوال بود تا آنکه امر ما آمد، و فجر که لحظه اول عذاب بود طلوع کرد)) و قول آن مفسر دیگر که گفته مراد از تنور بلندترین نقطه زمین و مشرفترین آن است و معنای آیه این است که آب از نقاط بلند زمین فوران کرد، و قول بعضی دیگر که گفته اند تنور به معنای همه روی زمین است.

((قلنا احمل فیها من کل زوجین اثنین)) - یعنی ما به نوح دستور دادیم که از هر جنسی از اجناس حیوانات یک جفت یعنی یک نر و یک ماده سوار بر کشتی کن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۱

((و اهلک الا- من سبق علیه القول)) - یعنی و اهل خود را نیز سوار کن ، و اهل هر کس عبارتند از افرادی که مختص وی باشند نظیر همسر و فرزند و همسر فرزندان و اولاد آنان ((الا من سبق علیه القول))، یعنی مگر آن افرادی که اهل تو هستند، و لیکن فرمان و عهد ما در سابق بر هلاکت آنان گذشته است . و منظور از این اهل که قرار شده هلاک گردند یکی همسر خائن آن جناب بوده ، به دلیل اینکه قرآن کریم در آیه ای دیگر فرموده : ((ضرب الله مثلا للذین کفروا امرأه نوح و امرأه لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما))، و دیگری پسر نوح بوده که خدای تعالی در آیات بعد، داستان او را بیان می کند، و نوح می پنداشته که استثناء تنها مربوط به همسرش است ، بدین جهت خدای تعالی آن را برایش بیان کرده و فرمود که او اهل تو نیست ، او عملی غیر صالح است ، بعد از این بیان الهی فهمید که فرزندش نیز از کسانی است که ظلم کرده .

((و من امن و ما امن معه الا لقلیل)) - یعنی غیر اهلت آنانکه از قوم تو به تو ایمان آوردند را نیز سوار کشتی کن ، و اما اینکه گفت غیر اهلت را سوار کشتی کن ، برای این بود که اهل آن جناب را قبلا در جمله ((و اهلک)) بیان کرده بود، و در آخر فرموده که از قوم نوح جز اندکی به وی ایمان نیاورده بودند.

در این جمله اخیر فرمود: ((و ما امن معه)) و نفرمود: ((و ما امن به))، برای اینکه اشاره کند به اینکه منظور از ایمان آوردن به نوح ، ایمان آوردن قوم نوح و خود نوح به خدای تعالی است ، و این تعبیر مناسبتر بوده به مقامی که آیه شریفه داشته ، چون آیه شریفه در این مقام است که بفرماید خدای تعالی چه کسانی را از بالای غرق نجات داد، و ملاک این نجات دادن هم ایمان به خدای تعالی و خضوع در برابر ربوبیت حضرتش بود، و همچنین اگر فرمود: ((الا- لقلیل)) و نفرمود: ((الا لقلیل منهم))، برای این بود که بفهماند ایمان آوردگان ، فی نفسه اندک بودند نه در مقایسه با قوم ، چون در مقایسه با همه قوم بسیار اندک بودند، به حدی که نمی شد گفت این چند نفر اندک از آن قومند. معنای جمله : ((بسم الله مجریها و مرسیها)) و احتمالاتی که درباره مفردات این جمله و معنای آن ذکر شده است

وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا اِنَّ رَبِّي لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ بعضی از اساتید قرائت ، کلمه ((مجرها)) را به فتحه میم قرائت کرده و آن را مصدر میمی از ثلاثی مجرد و به معنای جریان و سیر و حرکت کشتی گرفته‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۲ بعضی دیگر آن را ((مجرها)) - به ضمه میم - خوانده - و آن را مصدر میمی از باب افعال - و به معنای اجراء و سوق دادن و به پیش راندن کشتی گرفته‌اند و از کلمه ((مرسا)) مصدر میمی - از باب افعال - و به معنای ارساء و مرادف آن است ، و ارساء به معنای متوقف کردن و ثابت نگه داشتن کشتی است ، و این کلمه در جای دیگر قرآن آمده ، آنجا که فرموده : ((و الجبال أرسیها)).

و جمله ((قال اركبوا فيها)) عطف است بر جمله ((جاء امرنا)) که در آیه قبل بود، و معنای این معطوف و آن معطوف علیه این است که : مسخره کردن نوح همچنان ادامه یافت تا زمانی که امر ما آمد و نوح به اهل خود و سایر مؤمنین و یا به همه کسانی که در کشتی بودند خطاب کرد: که این کشتی رفتن و ایستادنش به نام خدا است .

و منظور از بردن نام خدا این بوده که از نام مبارک پروردگار برکت گرفته و به آن وسیله خیر را در حرکت و سکون کشتی جلب کند، چون وقتی انسان فعلی از افعال و یا امری از امور را معلق بر نام خدای تعالی کرده و آن را با نام مبارک حضرتش مرتبط می سازد، همین عمل باعث می شود که آن فعل و یا آن امر از هلاکت و فساد محفوظ گشته و از ضلالت و خسران مصون بماند. آری همانطور که خدای تعالی فنا و بطلان و گمراهی و خستگی نمی پذیرد، چون رفیع الدرجات و دارای مقام منبع و بلند است ، همچنین امری و فعلی هم که مرتبط به او - جل و علا - شده قهرا از گزند عوارض سوء مصون میماند.

پس نوح (علیه السلام) حرکت و سکون کشتی را معلق به نام خدا کرد، و با در نظر گرفتن اینکه سبب ظاهری نجات کشتی همین دو سبب یعنی حرکت و سکون صحیح کشتی است ، وقتی این دو سبب کارگر میافتد که عنایت الهی شامل حال سرنشینان کشتی

باشد، و شمول این عنایت به این است که مغفرت الهی شامل خطاهای سرنشینان گردد، تا زمینه برای رحمت الهی فراهم گشته، از غرق نجات یابند و آزاد و آسوده در زمین زندگی کنند، و چون زمینه چنین زمینهای بود، لذا نوح (علیه السلام) اشاره کرد به اینکه به این خاطر، من حرکت و سکون کشتی را وابسته به نام خدا کرد که پروردگارم غفور و رحیم است، ((ان ربی لغفور رحیم))، او است که میتواند مجرا و مرسای کشتی را از اختلال و اشتباه حفظ کند، و در نتیجه با مغفرت و رحمت او کشتی از غرق حفظ شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۳

و نوح اولین انسانی است که خدای تعالی گفتن بسم الله را در کتاب مجیدش از او حکایت کرده، پس او اولین کسی است که تمسک به نام کریم خدا را فتح باب نموده، همچنانکه او اولین کسی است که بر مسأله توحید اقامه حجت نموده، و اولین کسی است که کتاب و شریعتی آورده، و اولین کسی است که در صدد بر آمده تا اختلاف طبقاتی مجتمع بشری را تعدیل نموده و تناقض را از آن بر طرف نماید.

و معنایی که ما برای جمله ((بسم الله مجریها و مرسیها)) کردیم مبنی بر این بود که گفتار، گفتار نوح (علیه السلام) باشد و نیز دو کلمه ((مجری)) و ((مرسا)) مصدر میمی باشند، ولی بسیاری از مفسرین چه بسا احتمال داده باشند که ((این گفتار گفتار خود نوح نبوده، بلکه کلام همراهان نوح باشد و نوح به آنان دستور داده باشد که هنگام سوار شدن، این کلمه شریفه را بگویند و یا احتمال داده باشند که دو کلمه ((مجری و مرسا)) اسم زمان و مکان باشند که در این صورت معنای آیه طوری دیگر می شود)).

زمخشری در کشف، در تفسیر این آیه گفته ((ممکن است این سخن کلامی واحد باشد و ممکن هم هست که دو کلام باشد، وجه واحد بودنش این است که جمله ((بسم الله)) متصل باشد به جمله ((ارکبوا)) و حال باشد از ((واو)) جمع که در این صورت شکل جمله ((قال ارکبوا فیها بسم الله)) می شود و معنایش این می شود که سوار کشتی شوید در حالی که نام خدا را ببرید، و یا در هنگام به حرکت در آمدن کشتی و کنده شدنش از زمین و هنگام ایستادنش بسم الله بگویید حال یا به خاطر اینکه دو کلمه ((مجری و مرسا)) اسم زمانند، و یا به خاطر اینکه مصدر میمی و به معنای اجرا و ارساوند که در تقدیر کلمه وقت بر آن دو اضافه شده و در نتیجه عبارت مجراها و مرساها ((وقت اجراءها و ارساءها)) بوده، همانطور که ((خفوق النجم)) به معنای وقت حرکت و گردش ستاره، و ((مقدم الحاج)) به معنای وقت آمدن حاجیان است.

ممکن هم هست این دو کلمه اسم مکان و به معنای مکان اجراء و مکان ارساء باشند، و اگر منصوب خوانده شده اند یا به خاطر فعلی باشد که در معنای بسم الله خوابیده (و آن فعل، یا ابتداء می کنم است و یا استعانت می جویم، و یا هر فعل دیگری که بر اراده قول دلالت کند. و وجه دو کلام بودنش این است که جمله ((بسم الله))، خبر مقدم و دو کلمه مجراها و مرساها مبتدای موخر باشند، و این مبتداء و خبر که به اصطلاح ((مقتضبه)) هستند یک کلام ((قال ارکبوا فیها)) و کلام باشد و کلام دیگرش ((بسم الله مجریها و مرسیها))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۴

یعنی نوح گفت: سوار بر کشتی بشوید که سکونش در روی زمین و کنده شدنش از زمین و به حرکت در آمدنش بر روی آب به نام خدا است، در روایت نیز آمده: همینکه کشتی خواست حرکت کند نوح گفت: ((بسم الله)) آنگاه کشتی به حرکت در آمد و وقتی خواست بر روی زمین قرار گیرد نیز گفت: ((بسم الله)) پس کشتی روی زمین قرار گرفت.

احتمال هم دارد که کلمه ((اسم)) به عنوان ترحیم ذکر شده باشد، همچنانکه شاعر در شعر خود گفته: ((ثم اسم السلام علیکما))، و تقدیر کلام ((بالله مجراها و مرسیها)) بوده.

زمخشری سپس گفته: دو کلمه مجری و مرسا، هر دو به فتحه میم نیز قرائت شده اند، که در این صورت یا مصدر میمی از ماده ((جری)) و ماده ((رسی)) است، و یا اسم زمان و مکان از آنها است، و مجاهد هر دو کلمه را به ضمه میم قرائت کرده تا اسم فاعل از ماده اجراء و ارساء باشند، و محل آن دو را مجرور گرفته تا دو صفت برای لفظ الله باشند چون کلمه الله نیز مجرور به



حرف باء است .

وَ هِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ... ضمیر ((هی)) به سفینه بر می گردد، و کلمه ((موج)) مانند کلمه ((تمر)) اسم جنس است ، و یا بطوری که گفته شده جمع کلمه ((موجه)) است ، و موجه به معنای قطعه عظیمی از آب است که از آبهای اطراف خود بالاتر رفته باشد، و در آیه شریفه بطوری که دیگران نیز گفته اند اشاره ای است به اینکه کشتی نوح روی آب حرکت می کرده ، نه اینکه همانند ماهیان دریا در جوف آب شناور بوده باشد - چنانچه بعضی چنین گفته اند.

وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يُبَيِّنُ لَهُمْ مِنْهَا وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ کلمه ((معزل)) اسم مکان از عزل است ، که همانا پسر نوح ، خود را از پدرش و از مؤمنین کنار کشیده بود، و در جایی قرار داشته که به پدر نزدیک نبوده است ، و به همین جهت تعبیر به ((نداء)) که مخصوص صدا زدن از دور است آورده و فرموده و نادى نوح ابنه و نفرموده : ((و قال نوح لابنه - نوح به پسرش گفت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۵

گفتگوی نوح (ع) که از کفر درونی پسرش اطلاع نداشت ، با او

و معنای آیه این است که نوح فرزند خود را که در نقطه دوری کناره گیری کرده بود از همان دور صدا زد (و در ندایش گفت : ((یا بنی)) ، و کلمه ((بنی)) مصغر - کوچک شده - کلمه ((ابنی)) است ، که به معنای ((پسر)) می باشد، قهرا کلمه ((بنی)) معنای پسر کم را می دهد، و اضافه کردن این کلمه بر یای متکلم برای این است که بر شفقت و مهربانی گوینده دلالت کند و به پسر بفهماند که پدرش او را دوست می دارد و خیر او را می خواهد). و گفت : ای پسرک من ، با ما سوار بر کشتی شو، و با کافران مباش ، و گرنه در بلاء شریک آنان خواهی شد، همانطور که در همنشینی و سوار نشدن بر کشتی شریک آنهايي ، و نوح (علیه السلام) در این گفتارش نفرمود ((و لا تکن من الکافرین - از کافران مباش)) برای اینکه خیال میکرد مسلمان است ، چون از نفاق دلش خبر نداشت و نمیدانست که او تنها به زبان مسلمان و مومن است ، بدین جهت بود که او را صدا زد تا با مسلمانان باشد و سوار بر کشتی شود، - و خلاصه اگر از کفر درونی پسرش اطلاع میداشت او را صدا نمی زد.

قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصُمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَأْب كفته کلمه ((ماوی)) مصدر میمی از فعل ((اوی - یاوی - اویا و ماوی)) است ، وقتی میگوی : ((اوی الی کذا)) معنایش این است که فلانی خود را منضم به فلان کس یا فلان چیز کرد، مضارعش یاوی و مصدرش اوی و باب افعالش ((آوی - یوی - ایواء)) است ، یعنی فلانی را منضم به خود کرد.

و معنای آیه این است که پسر نوح در پاسخ دعوت پدرش و در رد فرمان او گفت : من به زودی به کوهی منضم میشوم تا مرا از آب حفظ کند و در آب غرق نشوم نوح گفت : امروز هیچ حافظی از بلای خدا وجود ندارد، زیرا امروز غضب خدا شدت یافته و این قضاء رانده شده که تمامی اهل زمین به جز کسانی که به خود او پناهنده شوند غرق گردند، امروز نه هیچ کوهی عاصم و حافظ است و نه چیز دیگری .

بعد از این گفتگو فاصله زیادی نشد که موج ، بین نوح و پسرش فاصله شد و پسرش از غرق شدگان بود، و اگر موج بین آنها فاصله نمی شد و گفتگویشان ادامه می یافت به کفر پسرش واقف می شد و از او بیزاری می جست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۶

در این کلام اشارهای است به اینکه سرزمینی که نوح و مردمش در آن زندگی می کردند سرزمین کوهستانی بوده و رفتن یک انسان به بالای بعضی از کوهها موونه زیادی نمی خواسته است . اتمام عذاب ، و امر تکوینی خدای تعالی به سکون و آرامش زمین و آسمان (یا ارض ابلعیماء ک و...)

وَ قِيلَ يَا أَرْضِ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَسْمَاءُ أَفْلَحِي وَ غِيضُ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ کلمه ((بلع)) - که مصدر ثلاثی مجرد ابلعی است - به معنای اجراء و جریان دادن چیزی در حلق به طرف معده ، و یا به عبارت دیگر به طرف

جوف بدن است ، و کلمه ((اقلاع)) که مصدر صیغه امر ((اقلعی)) است به معنای این است که چیزی را از اصل و ریشه اش ترک و امساک کنی ، و کلمه ((غیض)) به معنای این است که زمین آب و هر مایع مرطوب دیگری را از ظاهر خود به باطنش فرو برد نظیر کلمه ((نشف)) که آن نیز به همین معنا است ، مثلاً- وقتی گفته می شود: ((غاضت الارض الماء))، معنایش این است که زمین آب را فرو برده و از آن کاست .

کلمه ((جودی)) به معنای مطلق کوه ، و زمین سنگی و سخت است ، ولی بعضی گفته اند کلمه مذکور بر همه کوههای دنیا اطلاق نمی شود بلکه نام کوه معینی در سرزمین موصل است و این کوه معین در یک رشته جبالی واقع شده که آخرش به سرزمین ((ارمنیه)) منتهی می شود، که به سلسله جبال ((آارات)) معروف است .

و جمله ((وقیل یا ارض ابلعی ماک و یا سماء اقلعی)) ندائی است که از ساحت عظمت و کبریائی حق تعالی صادر شده ، و اگر نام حضرتش را نبرد و نفرمود: ((وقال الله یا ارض ابلعی...)) به منظور تعظیم بوده ، و دو صیغه امری که در این جمله است یعنی امر ((ابلعی)) و امر ((اقلعی)) امر تکوینی است ، همان امری که کلمه ((کن)) حامل آن است ، و از مصدر صاحب عرش ، خدای تعالی صادر می شود، و همه می دانیم که وقتی این کلمه در مورد چیزی صادر شود بدون فاصلهای زمانی آن امر محقق می شود، و در مورد بلعیده شدن آب طوفان بوسیله زمین نیز چنین شد، زمین دیگر نجوشید، آسمان هم نبارید.

و در این آیه دلالتی است بر اینکه در داستان طوفان نوح به امر الهی ، هم زمین در طغیان آب دخالت داشته و هم آسمان همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر و فجرنا الارض عیونا فالنتقی الماء علی امر قد قدر.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۷

جمله: ((غیض الماء)) به معنای آن است که آب کم شده و از ظاهر زمین به باطن آن . فرو رفت ، و زمین که تا آن لحظه در زیر آب فرو رفته بود پدیدار شد، و این حادثه می تواند حادثهای طبیعی باشد به اینکه مقداری از آب در گودالهای زمین جمع شود، و دریاها و دریاچه هایی را تشکیل دهد، و مقداری هم در داخل زمین فرو رود.

و جمله ((وقضی الامر)) معنایش این است که آن وعدهای که خدای تعالی به نوح داده بود که قوم وی را عذاب کند منجر و قطعی شد و آن قوم غرق شده و زمین از لوث وجودشان پاک گردید، و به قول بعضی آنچه امر ((کن)) به آن تعلق گرفته بود محقق گردید، پس تعبیر ((قضاء امر)) همانطور که به معنای صادر شدن حکم و جعل آن استعمال می شود، در معنای امضاء و انفاذ حکم و محقق ساختن آن در خارج نیز استعمال میگردد، منتهی چیزی که هست این است که چون قضای الهی و حکم او عین وجود خارجی است ، قهرا جعل حکم و انفاذ آن هر دو یکی خواهد بود و اختلافی اگر باشد صرفاً از نظر تعبیر است .

جمله ((و استوت علی الجودی)) به این معنا است که کشتی نوح بر بالای کوهی از کوهها و یا بر بالای کوه جودی که کوهی است معهود نشست . و این جمله خبر می دهد از اینکه ماجرای طوفان که نوح و گروندگان به وی ناظر آن بودند خاتمه یافت .

((وقیل بعدا للقوم الظالمین)) - یعنی خدای عزوجل فرمود دوری باد نصیب مردم ستمگر. و این جمله می خواهد بفهماند که خدای تبارک و تعالی آن قوم را از دار کرامت خود یعنی از بهشت دور کرد، و پاسخ این سوال که چرا در اینجا نفرمود: ((قال الله بعدا للقوم الظالمین)) همان جوابی است که در تعبیر ((قیل یا ارض ابلعی)) دادیم . امر در جمله ((بعدا للقوم الظالمین)) که تقدیرش ابعدا بعدا است نیز مانند دو امر قبل از آن ، یعنی ((ابلعی و اقلعی)) امر تکوینی خدای تعالی بوده نه امر تشریحی ، که گفتیم امر تکوینی او عین ایجاد و انفاذ او است ، پس همین که این امرها از مقام ربوبی صادر شد بلافاصله زمین و آسمان به خروج آمدند، و قوم نوح غرق گشتند و در نتیجه در دنیا گرفتار خواری و در آخرت مبتلا به خسران شدند، هر چند که از وجهی دیگر، این امر از جنس امری تشریحی بوده ، زیرا متفرع بر مخالفت قوم بوده ، ساده تر بگوییم از آنجا که قوم نوح دستور الهی به ایمان و عمل صالح را مخالفت کردند نتیجه و فرعش این شد که خدای تعالی با امری تکوینی که از مخالفت امری تشریحی نشأت

گرفته بود، آن فرامین را صادر فرمود تا جزای آنان در برابر تکبر و استعلایشان بر خدای عزوجل باشد.

و در چشم پوشی از ذکر فاعل در سه جمله ((و قیل یا ارض...))، و جمله ((و قضی الامر))، و جمله ((و قیل بعدا...)) در خصوص آیه مورد بحث وجه دیگری هست که مشترک است بین هر سه و آن این است که این امور سه گانه به قدری عظیم و دهشت آور است که کسی جز خدای تعالی قادر به ایجاد آن نیست و چون هر شنونده‌ای می داند که فاعل آنها خدای واحد قاهری است که در امرش شریک ندارد، لذا فاعل را ذکر نفرمود چون ذکر فاعل برای این است که ذهن شنونده جای دیگر نرود ولی در اینگونه امور ذهن کسی متوجه غیر خدای تعالی نشده و فاعل برای کسی مشتبه نمی گردد. و خلاصه کلام اینکه همه می دانند کار، کار خدای تعالی است چه نامش برده بشود و چه نشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۸

در جمله ((غیض الماء)) نیز فاعل آن که زمین است به همین جهت ذکر نشده چون وقتی گفته می شود ((آب فرو رفت)) همه می دانند که زمین آن را فرو برده. و همچنین در جمله ((و استوت علی الجودی)) به خاطر معلوم بودن فاعل که سفینه باشد آن را حذف کرد و نفرمود: ((و استوت السفینه علی الجودی)). و باز به خاطر همین نکته فرمود: ((دوری نصیب ستمکاران باد)) و نام ستمکاران را نبرد، چون برای شنونده معلوم بود که منظور همان قوم نوح است و نیز نام نجات یافتگان را نبرد چون شنونده می دانست نجات یافتگان، نوح و همراهان وی در کشتی بودند. نکات ادبی و بلاغت شگفتی که در آیه: ((و قیل یا ارض ابلعی ماء ک و یا سماء اقلعی...)) دیده می شود

آری این آیه در بلاغت عجیبی که از حیث سیاق داستان دارد به آن حد رسیده که در آن به جز نام آسمانی که بارانهایش را نازل می کند و زمینی که چشمه هایش می جوشد، و آب را فرو می برد و سفینه ای که در امواج دریا به حرکت در می آید و امری که انفاذ شده و قوم ستمگری که غرق شدند نیامده (و با کوتاهی عبارتش می فهماند) اگر آب فروکش شده، زمین آن را فرو برده، و اگر چیزی بر کوه جودی نشسته کشتی نوح بوده، و اگر به زمین فرمان داده شده که ابلعی و به آسمان که ((اقلعی)) فرمانده خدای سبحان بوده، و اگر گفته شده ((بعدا للقوم الظالمین - دوری بهره ستمگران باد)) گوینده اش خدای عزاسمه بوده و قوم ستمگر همان قومی بودند که عذاب بر آنها گذرا شده و اگر گفته شده ((قضی الامر - امر گذرا شد)) گذرا کننده امر، خدا و امر گذرا شده آن امر هلاکتی بوده که خدای تعالی به نوح وعده اش را داده و او را نهی کرده بود از اینکه درباره آن امر به درگاهش مراجعه کند، و اگر بعد از فرمان ((اقلعی)) به زمین، فرمان ((اقلعی)) را به آسمان داده منظور از اقلع آسمان این بوده که از ریختن آب باز ایستد و دیگر نبارد.

بنابراین در آیه کریمه، اجتماع اسباب ایجاز - کوتاه گوئی - و توافق لطیفی در بین آن اسباب وجود دارد، همانطور که آیه شریفه در موقف عجیبی از بلاغت معجزه آسای قرآنی قرار دارد، بلاغتی که عقل را حیران و دهشت زده می کند، گو اینکه همه قرآن بلاغتی معجزه آسا دارد، لیکن خصوص این آیه شریفه آنقدر بلیغ و مشتمل بر نکاتی ادبی است که رجال ادب و متخصصین بلاغت پیرامون خصوص این آیه بحث ها کرده و در آبهای بیکران این دریا شناور بها نموده، لولوهایی استخراج نموده‌اند، تازه خود آنان در آخر اعتراف کرده اند که آنچه استخراج کرده اند در مثل نظیر مثنی آب از دریائی بیکران و یا مثنی ریگ از بیابانی ریگزار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۴۹

وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَا إِنَّ آيَةَ شَرِيفَةٍ دَعَائِي است که نوح برای پسرش کرده، البته آن پسری که از سوار شدن بر کشتی تخلف ورزید، و آخرین باری که نوح او را دید همان روزی بود که با یاران خود سوار بر کشتی شد، و دید که او در کناری ایستاده صدایش زد که پسرم بیا سوار کشتی شو، ولی او نپذیرفت و بعد از آنکه طوفان شروع شد و موج بین او و پسرش حائل شد، در این هنگام به خیال اینکه او نیز مانند سایر فرزندانش به خدا ایمان دارد و چون قبلا از خدای تعالی این وعده را شنیده بود که اهل او را نجات می دهد لذا او را صدا زد، و گرنه این کار را نمی کرد.

و اگر در آیه شریفه آمده که: ((و نادى نوح ربه - نوح پروردگار خود را نداء كرد)) و فرموده: ((و سال نوح ربه - نوح از پروردگار خود درخواست كرد)) و یا ((و قال نوح - نوح گفت)) و یا ((و دعا نوح - نوح دعا كرد))، برای این است که نوح (علیه السلام) در آن لحظه دچار اندوه شدیدی از هلاکت فرزند خود بوده، و از این تعبیر می فهمیم که آن جناب صدای خود را به استغاثه و دعا بلند کرده و این عکس العمل از کسی که دچار اندوه شدید باشد امری طبیعی است، و درخواست نوح از خدای تعالی که جمله: ((و نادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلی...)) آن را بیان می کند، هر چند که در این آیات بعد از جمله ((و استوت علی الجودی...)) آمده، و هر چند ظاهرش این است که این استغاثه و دعای نوح بعد از غرق شدن کفار و فرو نشستن طوفان بوده لیکن مقتضای ظاهر حال این است که استغاثه وی بعد از حائل شدن موج بین او و فرزندش واقع شده باشد، پس اگر در این آیات آن استغاثه را بعد از تمام شدن ماجرا ذکر کرده، برای این بوده که به بیان همه جزئیات داستان در یک جا عنایت داشته، جزئیاتی که همه اش هول انگیز است، تا نخست اصل داستان را بطور کامل در یک آیه بیان کند و سپس به بعضی جهات باقیمانده بپردازد. دلسوزی نوح (ع) برای پسرش در قالب استفسار از خدای تعالی و ادبی که آنحضرت در سخن گفتن درباره پسرش، در برابر احکم الحاکمین به کار برده است

نوح (علیه السلام) فرستاده خدای تعالی و یکی از انبیای اولوا العزم - یعنی صاحب شریعت - بوده، و چنین کسی بطور مسلم عالم به مقام خدای تعالی و عارف به آن و بصیر به موقف عبودیت خود بوده، علاوه بر همه اینها ظرف گفتگویی که نوح با پروردگارش داشته ظرف معمولی نبوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۰

بلکه ظرفی بوده که آیات ربوبیت خدای تعالی و قهر و غضب الهی به حد اکمل ظهور یافته و تمام دنیا و اهل دنیا در زیر آب فرو رفته و غرق شده اند، و از ساحت عظمت و کبریائی خدای تعالی نداء شده که: ستمکاران از رحمت من دور شوند. در چنین جوی چطور ممکن است نوح (علیه السلام) برای پسرش دعا کند؟ و ادب عبودیت چگونه اجازه می دهد که او خواست دل خود را که همان نجات فرزند است بطور صریح و پوست کنده در میان بگذارد؟

لذا می بینیم که آن جناب رعایت ادب را نموده و سخن خود را در قالب سوال و استفسار از حقیقت امر بیان کرده، و نخست وعدهای را که خدای تعالی قبلاً یعنی هنگام سوار کردن مؤمنین و جفت جفت حیوانات در کشتی داده بود که اهل او را نجات می دهد به زبان آورد.

از سوی دیگر برای آن جناب کفر فرزند ثابت نشده بود، بلکه اهل آن جناب حتی همین فرزندش (البته غیر از همسرش) به ظاهر مومن بودند، و اگر فرزند مذکور وی بر خلاف آنچه نوح (علیه السلام) می پنداشت کافر بود بطور مسلم او را برای سوار شدن به کشتی نمی خواند و چنین درخواستی را از خدای تعالی نمیکرد، برای اینکه خود آن جناب قبلاً کفار را نفرین کرده و از خدای تعالی خواسته بود که دیاری از کافران را بر روی زمین زنده نگذارد، پس همه اینها شاهد بر آن است که او پسر مورد بخشش را مومن می پنداشته، و اگر آن پسر سوار کشتی نشده و دستور پدر را مخالفت کرد، صرف این مخالفت کفر آور نیست بلکه تنها معصیتی است که مرتکب شده بوده.

و به خاطر همه این جهات بود که نوح (علیه السلام) گفت: ((رب ان ابني من اهلی و ان وعدك الحق))، پس وعده پروردگارش را یاد کرد و به ضمیمه این یادآوری گفت: پسر من اهل من است. و این خطاب را با کلمه ((ربی)) ادا کرد تا رحمت پروردگارش را به سوی خود جلب کند، چون این کلمه دلالت بر استرحام و طلب رحم و شفقت دارد. و نیز گفت ((ابنی)) که در آن ((این)) به ((یاء)) متکلم اضافه شده، تا حجتی باشد بر کلمه ((من اهلی))، و در حقیقت گفته باشد که این جوان اهل من است زیرا پسر من است، و اینکه جمله ((و ان وعدك الحق)) را با ((ان)) و ((لام جنس)) تاکید کرد - با اینکه ممکن بود بگوید: ((و وعدك حق)) - برای این بود که با آوردن حرف ((ان)) و الف و لام جنس، حق ایمان را اداء کرده باشد.

و این دو جمله یعنی جمله ((ان ابنی من اهلی)) و جمله ((و ان وعدک الحق)) وقتی به یکدیگر منضم شوند نتیجه می دهند که باید پسرش نجات یابد، و جا داشت خود آن جناب نتیجه گیری نموده بگوید پس او را نجات ده، لیکن از این دو جمله اش نتیجه گیری نکرد، تا در مقام عبودیت، رعایت ادب را کرده باشد، و چون هیچ کس به جز خدای تعالی صاحب حکم نیست، حکم حق و قضای فصل را به خدای تعالی واگذار نموده تا در برابر حکم او تسلیم باشد، و لذا در آخر کلامش گفت: ((و انت احکم الحاکمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۱

با در نظر گرفتن نکات بالا، معنای آیه چنین می شود: ((ای پروردگار من! پسر من اهل من است، و وعده تو حق است، آن هم کل حق و به تمام معنای حق، و همین حق بودن وعده ات دلیل بر این است که تو او را به عذاب قوم کافر نگرفته و غرقش نمی کنی، ولی با همه این احوال حکم حق به دست تو است و تو احکم الحاکمینی))، گویا نوح (علیه السلام) با این گفتار خود خواسته است حقیقت امر را به وضوح بفهمد، و بیش از این چند جمله که خدای تعالی از او حکایت کرده چیزی نگفته، و به زودی بیان کامل این معنا می آید ان شاء الله.

قَالَ يُنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مِمَّا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... در این آیه، خدای سبحان راه صواب و وجه صحیح آنچه را که نوح در کلامش آورده و گفته بود: ((ان ابنی من اهلی و ان وعدک الحق...)) بیان فرموده است. نوح (علیه السلام) می خواست با گفتار خود نجات پسرش را حتمی سازد و همانطور که قبلاً گفتیم خدای تعالی با جمله ((انه لیس من اهلک - او اهل تو نیست)) اثر استدلال نوح را از بین برد. مراد از اینکه پسر نوح (ع) از اهل آن حضرت نبوده است (انه لیس من اهلک) و منظور از اینکه فرمود: ((او اهل تو نیست)) - و خدا داناتر است - این است که او از آن افرادی که خدا وعده نجاتشان را داده و فرموده بود: ((اهل خودت را نیز سوار کشتی بکن)) نیست زیرا منظور از اهلی که قرار است نجات یابند اهل صالح تواند ولی پسرت نیست زیرا او در عین اینکه پسر و اهل تو است و اختصاصی به تو دارد ولی صالح نیست، و لذا خدای تعالی دنبال جمله ((انه لیس من اهلک)) بلافاصله فرمود: ((انه عمل غیر صالح - برای اینکه او از نظر عمل، غیر صالح است)).

اگر شما در اینجا بگویید لازمه این مطلب این است که پسر نوح از همسرش به وی بیگانه تر باشد، و به عبارتی دیگر همسر نوح داخل در اهل او بوده و از پسر نوح به نوح نزدیکتر باشد برای اینکه همسر نوح در جمله ((قلنا احمل فیها من کل زوجین اثین و اهلک)) داخل در کلمه اهل بود، ولی جمله استثنائی ((الا من سبق علیه القول)) او را استثناء کرد، یعنی موضوعاً داخل بوده بعد خارج شده اما پسر نوح بنابه گفته شما اصلاً موضوعاً داخل در کلمه اهل نبوده، و بدون حاجت به استثناء، خارج بوده، و این بعید است.

در پاسخ می گوئیم: منظور از اهل در جمله ((و اهلک الا- من سبق علیه القول)) اهل به معنای اختصاص است، یعنی در جمله مزبور دستور داده که آن جناب افرادی را که به نحوی به وی اختصاص دارند سوار بر کشتی کند، و منظور از مستثنی یعنی جمله ((من سبق علیه القول)) غیر صالحین از خواص نوح (علیه السلام) است که مصداقش همسر و پسر آن جناب بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۲

و اما منظور از کلمه اهل در جمله ((انه لیس من اهلک)) خصوصاً صالحین از خواص نوح بود، چون طبق همان معنایی که خود نوح در جمله ((رب ان ابنی من اهلی)) از کلمه اهل در نظر داشته صالحین از خواصش بوده، زیرا گفتیم که اگر غیر صالحین را نیز در نظر می داشت کلمه اهل، شامل همسرش نیز می شد و استدلالش باطل می شد، دقت بفرمایید.

این بود آنچه از ظاهر آیه به نظر ما می رسید، و موید آن پاره ای روایات است که از امامان اهل بیت (علیه السلام) رسیده که ان شاء الله در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. چند قول دیگر پیرامون مراد از جمله: ((انه عمل غیر صالح)) ولی مفسرین در تفسیر این آیه معانی دیگری آورده اند، که از جمله گفته اند: منظور از اینکه فرمود: ((انه لیس من اهلک)) این



است که او بر دین تو نیست چون کفر او، او را از اینکه مشمول احکام اهل شود خارج کرد. و این تفسیر به جماعتی از مفسرین نسبت داده شده، ولی تفسیر درستی نیست، زیرا هر چند که ساقط شدن کافر از اینکه اهل مسلمان باشد در جای خود مطلب درستی است، و لیکن این معنا از آیه شریفه استفاده نمی‌شود.

آری اگر کلمه ((اهل)) در همین جمله آمده بود ممکن بود بگوییم چنین معنایی منظور بوده، لیکن قبل از این جمله در کلام خود نوح (علیه السلام) نیز آمده بود، پس باید هر دو را به یک معنا بگیریم و بگوییم همان معنایی که نوح (علیه السلام) از کلمه اهل برای پسرش اثبات کرده، خدای تعالی همان معنا را نفی نموده، و نوح در کلام خود منظور از کلمه اهل اختصاص و صلاحیت بوده هر چند که صلاحیت مستلزم ایمان نیز هست، ولی آن جناب در این صدد نبوده که اثبات کند پسرش مومن و غیر کافر است مگر اینکه منظور این مفسرین همان معنایی بوده باشد که ما قبلا در آن سوال و جواب توضیح دادیم.

و از آن جمله این است که گفته‌اند: آن پسری که از سوار شدن بر کشتی تخلف کرد پسر واقعی نوح نبوده، بلکه در بستر زناشوئی او متولد شده بود، و نوح خیال می‌کرد او واقعا پسر خودش است، و خبر نداشته که همسرش به ناموس وی خیانت کرده - و از مردی بیگانه باردار شده - خدای تعالی در جمله ((انه لیس من اهلک)) آن جناب را متوجه به حقیقت امر نموده است. و این تفسیر به ((حسن)) و ((مجاهد)) نسبت داده شده.

این نیز درست نیست، زیرا اولاً نسبت ننگ به ساحت مقدس انبیاء دادن امری است که ذوق آشنای با کلام خدای تعالی آن را نمی‌پسندد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۳

بلکه اینگونه امور را از ساحت مقدس انبیاء دفع می‌کند، و آن حضرات را منزله از امثال این اباطیل می‌داند. و ثانیاً این مطلبی است که لفظ آیه بطور صریح بر آن دلالت ندارد و حتی ظهوری هم در آن ندارد، زیرا ما در این قسمت از داستان نوح (علیه السلام) جز این جمله که می‌فرماید: ((انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح)) چیز دیگری نداریم، و این عبارت هیچ ظهوری در آن جسارتی که مفسرین نامبرده کرده اند ندارد، و اگر در آیه ((امراه نوح و امراه لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما)) نسبت خیانت به همسر نوح و همسر لوط داده، بیش از این ظهور ندارد که آن دو زن با دشمنان شوهر خود دوستی می‌کرده‌اند، و اسرار شوهر خود را مخفیانه در اختیار دشمنان می‌گذاشته و آنان را بر علیه همسران خود می‌شوراندند.

و از آن جمله این است که گفته‌اند: پسر متخلف، پسر صلبی خود نوح نبوده، بلکه پسر همسرش و ربیبش بوده. این وجه نیز درست نیست، زیرا اولاً در لفظ آیه هیچ دلیلی بر آن نیست، و ثانیاً با تعلیلی که خدای تعالی برای جمله او اهل تو نیست آورده و فرموده: ((چون او عمل غیر صالح است نمی‌سازد))، زیرا اگر واقعا آن پسر ربیب نوح بوده باشد، باید خدای تعالی در تعلیلش بفرماید: ((او پسر تو نیست زیرا پسر زن تو است)). منظور از اینکه پسر نوح (ع)، عملی غیر صالح است (انه عمل غیر صالح)

((انه عمل غیر صالح)) - از ظاهر سیاق بر می‌آید که مرجع ضمیر همان پسر نوح باشد، و خود او عمل غیر صالح باشد، و اگر خدای تعالی او را عمل غیر صالح خوانده از باب مبالغه است، همانطور که وقتی بخواهی در عدالت زید مبالغه کنی می‌گویی زید عدالت است، یعنی آنقدر دارای عدالت است که می‌توان گفت او خود عدالت است همچنانکه آن شاعر گفته: ((فانما هی اقبال و ادبار - دنیا اقبال و ادبار است)) یعنی دارای اقبال و ادبار است. پس معنای جمله این است که این پسر تو دارای عمل غیر صالح است و از آن افرادی نیست که من وعده دادم نجاتشان دهم، مؤید این معنا هم قرائت قاریانی است که کلمه عمل را به صورت فعل ماضی قرائت کرده و گفته‌اند: معنایش این است که این پسر تو در سابق عمل ناشایست مرتکب شده است، این آن چیزی است که از ظاهر سیاق استفاده می‌شود، ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند مرجع ضمیر مذکور سوالی است که از گفته نوح (علیه السلام) فهمیده می‌شود که گفت: ((رب ان ابنی من اهلی)) و آن سوال عبارت است از درخواست نجات، در نتیجه معنای جمله ((انه عمل غیر صالح)) این می‌شود که این درخواست تو عملی غیر شایسته است زیرا درخواست چیزی است که تو به آن آگاهی



نداری، و یک پیامبر سزاوار نیست پروردگار خود را به مثل اینگونه درخواستها خطاب کند.

و این از سخیفترین تفسیرهایی است که برای جمله مورد بحث شده، برای اینکه نه با جمله قبلش می سازد و نه با جمله بعدش، نه با جمله ((انه لیس من اهلک - او اهل تو نیست)) و نه با جمله ((فلا تسالن ما لیس لک به علم - چیزی را که علمی به آن نداری درخواست مکن)) و این ناسازگاری روشن است و حاجت به توضیح ندارد و اگر چنین معنایی منظور بود حق کلام این بود که جمله دوم قبل از جمله اول و متصل به کلام نوح آورده شود، و دنبال جمله ((وانت احکم الحاکمین)) بفرماید: ((لا تسالن ما لیس لک به علم انه لیس من اهلک)).

علاوه بر این، خواننده محترم توجه فرمود که گفتیم منظور نوح (علیه السلام) تقاضای نجات فرزند نبود، بلکه صرفاً می خواست از حقیقت امر استفسار کند، البته اگر سخن او ادامه می یافت و موج، بین او و فرزندش فاصله نشده بود گفتارش به تقاضا کشیده می شد.

((فلا تسالن ما لیس لک به علم)) - همانطور که گفتیم، گویا کلام نوح (علیه السلام) که گفت: ((رب ان ابنی من اهلی و ان وعدک الحق)) در مظنه این بود که دنبالش و پس از شنیدن جواب مساعد، نجات فرزند خود را تقاضا کند، که عنایت الهی شامل حالش شد و نگذاشت از روی جهل درخواستی کند.

آری او اطلاع نداشت که پسرش اهل او یعنی اهل ایمان نیست ولی تسدید غیبی (توجه خاص الهی) بین او و آن درخواست نپخته و بیجایش حائل شد و نهی ((لا تسالن ما لیس لک به علم)) او را دریافت و با آوردن حرف ((فاء)) بر سر این نهی، جمله را متفرع بر ما قبل کرد، و چنین معنایی به جمله داد که: ((حال که او اهل تو نیست به علت اینکه او عملی غیر صالح است، و حالا که تو راهی نداری به اینکه به ایمان و یا کفر فرزندت علم پیدا کنی، پس زنهار که به درخواست نجات پسر ت مبادرت کنی زیرا این سوال چیزی است که علم به حقیقت آن نداری)).

و صرف اینکه خدای تعالی او را از تقاضائی که حقیقت آن را نمی داند نهی کرد دلیل نمی شود بر اینکه آن جناب چنین تقاضائی کرده، نه بطور استقلال و نه در ضمن جمله ((رب ان ابنی من اهلی))، برای اینکه نهی از عملی مستلزم این نیست که مخاطب به نهی، آن عمل را قبلاً مرتکب شده باشد، همچنانکه می بینیم با اینکه پیامبر اسلام کمترین توجهی به اموال دنیوی نداشته با این حال خدای تعالی او را نهی می کند از اینکه دل به دنیا بدهد، و می فرماید: ((لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم)) و حاشا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که حب دنیا را در دل خود جای داده و مفتون زر و زیور آن شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۵

تنها چیزی که نهی در صحت تعلقش نیاز دارد این است که آن فعلی که نهی، متعلق به آن می شود فعلی اختیاری باشد و ممکن باشد که مکلف انجامش دهد، و آنچه از اینگونه افعال که انبیاء از انجام آن نهی شده اند با اینکه معصوم از گناه هستند تنها جنبه تسدید از ناحیه غیب دارد، آری عصمت و تسدید این است که خدای سبحان مراقب اعمال آن حضرات باشد هر گاه به صحنه ای نزدیک شوند که انسان در آن صحنه خطر لغزش دارد آنان را متوجه راه صحیح و وجه صواب آن صحنه بسازد، و به سوی سداد و التزام طریق عبودیت بخواند، نمونه هایی از نهی از عملی که واقع نشده است

این همان معنایی است که آیه شریفه زیر، آن را به پیامبر اسلام خاطر نشان می کند و می فرماید: ((و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئاً قليلاً اذا لاذقناک ضعف الحیوة و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیراً)) و به آن جناب خبر می دهد که او وی را ثبات قدم داد، و نگذاشت به رکون و اعتماد کردن به کفار نزدیک شود، تا چه رسد به اینکه رکون کند.

و نیز در جایی دیگر خطاب به آن جناب فرمود: ((و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهتم طائفه منهم ان یضلوک و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک الکتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً)).

دلیل بر اینکه نهی مورد بحث یعنی جمله ((فلا- تسالن)) نهی از عملی است که هنوز واقع نشده، سخن خود نوح (علیه السلام) است که بعد از شنیدن این نهی عرضه می‌دارد ((رب انی اعوذ بک ان اسالک ما لیس لی به علم)) و اگر آن جناب قبلاً درخواست بیجای مزبور را کرده بود جا داشت که عرض کند: ((رب انی اعوذ بک من سوالی هذا - پروردگارا من از این درخواستم به تو پناه می‌برم)) تا مصدر مضاف به معمولش (درخواستم) تحقق و وقوع ارتکاب را برساند، نه اینکه بگوید: ((پروردگارا من به تو پناه می‌برم از اینکه چنین و چنان کنم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۶

و نیز دلیل بر اینکه نوح (علیه السلام) آن درخواست بیجا را نکرده بوده این است که خدای تعالی بعد از نهی یعنی جمله ((فلا تسالن ما لیس لک به علم)) فرموده ((انی اعظک ان تکون من الجاهلین)) زیرا معنای این جمله این است که من تو را نصیحت می‌کنم و زنهارت می‌دهم، که با این سوالت از جاهلین مباحی. و اگر نوح (علیه السلام) در سخن خود درخواست نجات فرزند را کرده بود از جاهلان شده بود، برای اینکه درخواستی کرده بود که از حقیقت و واقعیت آن آگاه نبوده.

و اگر بگوئی آوردن تعبیر به اسم فاعل (جاهلین) استقرار در صفت جهل را می‌رساند، و استقرار وقتی تحقق پیدا می‌کند که عمل جاهلانه مکرر از آدمی سر بزند، نه یک بار و دو بار، پس معلوم می‌شود که آن جناب یک عمل جاهلانه را مرتکب شده و یک درخواست بیجا کرده است و خدای تعالی در جمله مورد بحث زنهارش می‌دهد از اینکه بار دیگر اینگونه اعمال را مرتکب شود، و در نتیجه در اثر تکرار آن متصف به صفت جهل گشته، از جاهلان شود.

در پاسخ می‌گوییم وزن فاعل از قبیل ((جاهل)) و امثال آن دلالتی بر استقرار و تکرر ندارد، بلکه از ماده ((جهل)) وزن فعولش این دلالت را دارد، و اهل ادب گفته‌اند صیغه ای که از این ماده استقرار را می‌رساند جاهل نیست بلکه جهول است، شاهدش هم آیه مربوط به داستان ((گاو)) بنی اسرائیل است که بنی اسرائیل به موسی (علیه السلام) گفتند: ((قالوا اتخذنا هزوا)) و موسی در پاسخ فرمود: ((اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین)) و شاهد دیگرش آیه زیر است که دعای یوسف را حکایت می‌کند، که عرضه داشت: ((وان لا- تصرف عنی کیدهن اصب الیهن و اکن من الجاهلین))، و آیه زیر است که در خطاب به پیامبر گرامش فرموده: ((ولو شاء الله لجمعهم علی الهدی فلا تکونن من الجاهلین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۷

و نیز اگر منظور از نهی این بود که نوح (علیه السلام) جهالتی را که یک بار کرده تکرار نکند، جا داشت تصریح کند به اینکه دیگر این کار را تکرار مکن، نه اینکه از اصل آن کار نهی کند، همچنانکه می‌بینیم در جایی که کسی و یا کسانی کار زشتی را مرتکب شده‌اند، وقتی از آن کار نهی می‌کند می‌فرماید بار دیگر چنین کار را مکنید. به آیه زیر توجه فرمایید: ((اذ تلقونه بالستکم و تقولون بافواکم ما لیس لکم به علم ... یعظکم الله ان تعودوا لمثله ابداء)).

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا- تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَسِرِينَ بعد از آنکه نوح (علیه السلام) فهمید که سوال او سوالی بوده که اگر ادامه می‌یافته طبیعتاً منجر به درخواستی می‌شده که از واقعیت آن خبر نداشته و در نتیجه از جاهلان می‌شده، و نیز به دست آورد که عنایت خدای تعالی بین او و هلاکت حایل شده، لذا از در شکرگزاری به خدا پناه برده، و از او از چنان سوال خسران آوری طلب مغفرت و رحمت کرده و عرضه داشته است. ((رب انی اعوذ بک ان اسالک ما لیس لی به علم))

و اما استعاذه از عملی که هنوز واقع نشده و پناه بردن به خدا از امور مهلکه و معاصی ساقط کننده ای که هنوز مرتکب نشده چه معنایی دارد؟ جوابش همان جوابی است که از سوال قبلی دادیم، که نهی از گناهی که هنوز واقع نشده چه معنا دارد. در سابق نیز در این باره بحث کردیم، و این اختصاصی به داستان نوح ندارد و خدای تعالی در قرآن کریم مکرر رسول گرامی خود را دستور داده به اینکه از شر شیطان به خدا پناه ببرد، با اینکه شیطان راهی به آن جناب نداشته، از آن جمله فرموده: ((قل اعوذ برب الناس ... من شر الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس)) و نیز فرموده: ((واعوذ بک رب ان یحضرن))، با اینکه وحی الهی

مصون از دستبرد شیطانها است به شهادت کلام خدای تعالی که فرموده: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم أن قد ابغوا رسالات ربهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۸ بیان اینکه این کلام نوح (ع) که به خدا عرض کرد: ((والا تغفر لی و ترحمنی اکن منالخاصرین)) اظهار شکر است ((والا تغفر لی و ترحمنی اکن منالخاصرین)) - کلامی است از نوح (علیه السلام) که صورتش صورت توبه است ولی حقیقتش شکر در برابر نعمت تعلیم و تادیبی است که خدای تعالی به وی ارزانی داشت.

و اما اینکه به صورت توبه تعبیر شده علتش این است که همین شکرگزاری رجوع به خدا و پناه بردن به او است، و لازمه آن این است که از خدای تعالی طلب مغفرت و رحمت کند، یعنی آن عملی که اگر انسان انجام دهد گرفتار لغزش و سپس دچار هلاکت می گردد بر آدمی پوشانند، (چون مغفرت به معنای پوشاندن است) و نیز عنایت و رحمتش شامل حال آدمی گردد، و ما در اواخر جلد ششم این کتاب بیان کردیم که کلمه ((ذنب)) تنها به معنای نافرمانی خدای تعالی نیست بلکه هر وبال و اثر بدی که عمل آدمی داشته باشد هر چند آن عمل نافرمانی امر تشریعی خدای تعالی نباشد نیز ذنب گفته می شود، و در نتیجه ((مغفرت)) نیز تنها به معنای آمرزش و پوشاندن معصیت به معنای معروفش در نزد متشرعه نیست بلکه هر ستر و پوششی الهی مغفرت الهی است هر چند ستر آثار سوئی باشد که عمل صالح انسان داشته باشد، و اگر خدای تعالی آن اثر سوء را نپوشاند سعادت و آسودگی خاطر از آدمی سلب می شود.

و اما اینکه گفتیم ((حقیقت این کلام نوح (علیه السلام) اظهار تشکر است)) برای این است که عنایت الهی که بین آن جناب و بین آن سوال بیجایی که اگر می کرد داخل در زمره جاهلان می شد حائل گشت و نیز عصمت الهی که وجه صواب را برایش بیان نمود - آن عنایت و این عصمت الهی - ستر و پردهای الهی بود که آن لغزش و خطای او را در طریقه اش پوشاند، و نعمت و رحمتی بود که خدای سبحان وی را با آن انعام فرمود، پس اینکه عرضه داشت: ((والا تغفر لی و ترحمنی اکن منالخاصرین)) در حقیقت ثناء و شکر است در برابر صنعی جمیل که خدای تعالی با وی داشته.

قِيلَ يٰ نُوحُ اهْبِطْ بِسَلْمٍ مِّنَّا وَ بَرَكَاتٍ عَلَیْكَ وَ عَلٰی اٰمَمٍ مَّمْنٍ مَّعَكَ... کلمه ((سلام)) هم به معنای سلامت است و هم به معنای تحیت و درود، چیزی که هست در اینجا به قرینه اینکه در آخر آیه سخن از مس عذاب رفته، مراد از آن در صدر آیه همان سلامتی از عذاب است، و همچنین اینکه در آخر آیه برکات در اول آیه را به تمتع مبدل کرد، خود قرینه و دلیل بر این است که مراد از برکات، مطلق نعمتها و همه متاعهای زندگی نیست، بلکه خصوص آن نعمتهایی است که آدمی را به خیر و سعادت رسانیده و به سوی عاقبت پسندیده اش سوق دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۵۹ و اگر در اول آیه فرمود: ((وقیل - گفته شد)) و نام گوینده یعنی خدای تعالی را نبرد، و نفرمود: ((وقال الله - خدا فرمود))، برای این بود که گوینده را تعظیم کند ((یا نوح اهبط بسلام منا و برکات علیک)) معنایش و خدا داناتر است این است که: ای نوح از روی آب طوفانی، به روی خاک نازل شو، با سلامتی از عذاب طوفان، و با نعمتهایی پر برکت و خیری که از ناحیه ما بر تو نازل شده. و یا معنایش این است که نازل شو با تحیت و برکاتی که از ناحیه ما بر تو نازل شده است.

((و علی امم ممن معک)) - این جمله عطف است بر جمله ((علیک))، و اگر کلمه ((امم)) را نکره آورد، و نفرمود: ((و علی الامم))، برای این است که دلالت بر تبعیض کند، یعنی بفهماند که سلام و برکات ما شامل حال بعضی از امتهایی می شود که در کشتی با تو بودند، به دلیل اینکه دنبال جمله مورد بحث بعضی از امتهای استثناء نموده و فرمود: ((و امم سنمتهم ثم یمسهم منا عذاب الیم)). خطاب و امر به هبوط به نوح (ع) و همراهانش، دومین امر به هبوط به بشر، بعد از امر به هبوط آدم (ع) بوده است و این خطاب یعنی خطاب ((یا نوح اهبط بسلام منا و برکات علیک...)) با در نظر گرفتن ظرفی که این خطاب در آن ظرف صادر شده ظرفی که می دانیم غیر از جاندارانی که در کشتی بودند هیچ نفسکشی در روی زمین باقی نمانده و همه غرق شده بودند، و

در حالی این خطاب صادر شده که کشتی بر کوه جودی می نشست و خدای تعالی برای اهل کشتی قضاء رانده و حکم کرده بودند که در زمین پیاده شده و آن را آباد کنند و تا مدتی معین در آن زندگی کنند، خطابی عمومی بوده که شامل همه بشر در تمام زمانها می شده، از روزیکه از کشتی خارج شدند تا روز قیامت.

و این خطاب نظیر خطابی است که از ناحیه خدای تعالی در روز هبوط آدم از بهشت به زمین صادر شد، و خدای تعالی آن را در قرآن مجیدش این چنین حکایت کرده: ((و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین ... قلنا اهبطوا منها جمیعا فاما یاتینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون، و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون))، و در جایی دیگر فرموده: ((قال

فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۰

پس در حقیقت خطاب به نوح در آیه مورد بحث خطاب دومی است به کل بشر و خطاب به آدم خطاب اول است زیرا تمامی افراد بشر که در زمان نوح بودند به آدم منتهی می شدند و همه افرادی که تا روز قیامت آمده و می آیند به نوح و همراهان آن جناب منتهی می گردند، و این خطاب متضمن قضائی است که خدای تعالی درباره بشر رانده و آن این است که در زمین نازل شوند، و در آنجا استقرار یافته و منزل گزینند و تا مدتی معین در آن زندگی کنند.

و خدای تعالی مخاطبینی را که اذن داد در زمین حیات بشری خود را از سر بگیرند به دو طایفه تقسیم کرد، و از اذن خود به یک طایفه از آن دو طایفه به ((سلام و برکات)) که خالی از بشارت به خیر و سعادت صاحبانش نیست تعبیر کرد، و آن طایفه عبارتند از نوح و بعضی از امتهایی که همراه او بودند، و از اذن خود به طایفه دیگر، به ((تمتیع - بهره مند کردن))، و به دنبال آن، رسیدن به عذابی که مخصوص آنان است تعبیر کرد.

پس، از همینجا روشن شد که خطاب هبوط و نازل شدن از کشتی به زمین با متعلقاتی که این خطاب داشت یعنی سلام و برکات برای یک طایفه و تمتیع و بهره مندی برای طایفه دیگر، همه متوجه به عامه بشر و همه افراد است، از زمان به زمین نشستن کشتی تا روز قیامت، همانطور که خطاب هبوطی که متوجه آدم و همسرش شد، چنین خطابی بود و معلوم شد که در این خطاب اذنی عمومی است در برخورداری از زندگی زمینی، که این اذن عمومی برای کسی که اطاعت خدا کند وعده است، و برای کسی که نافرمانیش کند وعید، همچنانکه خطاب در داستان آدم ((طابق النعل بالنعل)) اینطور بود. مراد از جمله: ((و علی امم ممن معک)) در خطاب خداوند به نوح (ع)

و با این بیان روشن گردید که مراد از جمله ((و علی امم ممن معک)) امتهای صالح از اصحاب کشتی و نیز صالحینی است که بعدها از نسل آنان پدید می آیند و بنابراین آیه شریفه این ظهور را خواهد داشت که کلمه ((من)) در جمله ((ممن معک)) ابتدایی باشد نه بیانی، و به عبارت ساده تر اینکه نمی خواهد بفرماید اممی که با تو هستند، بلکه می خواهد بفرماید اممی که پیدایش و تکوینشان از کسانی آغاز می شود که با تو هستند، یعنی افراد صالحی که با تو هستند و افراد صالحی که از نسل آنان پدید می آیند.

و ظاهر این تعبیر این می شود که اصحاب کشتی همه سعادت مند و اهل نجات باشند، اعتبار عقلی هم مساعد با این ظهور است، برای اینکه آنهایی که در کشتی با نوح بودند از بوته امتحان خالص در آمده و قرب الهی را بر هر چیزی مقدم داشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۱

به شهادت اینکه خدای تعالی ایمان آنان را دو بار در ضمن نقل داستان تصدیق کرد، یک بار آنجا که فرمود: ((الا من قد امن)) و بار دیگر در آنجا که فرمود: ((و من امن و ما امن معه الا قلیل)).

((و امم سنمتهم ثم یمسهم منا عذاب الیم)) - گویا کلمه ((امم)) مبتدایی است برای خبری که حذف شده، و تقدیر کلام ((و

ممن معك امم...))، و یا ((و هناك امم...)) باشد، یعنی ((و از آنان که با تواند امتی هستند که...)) و یا: ((در این میان امتی هستند که...)) در اینجا سؤال پیش می آید، و آن این است که چرا نفرمود: ((قیل یا نوح اهبط بسلام منا و برکات علیک و علی امم ممن معك و متاع لامم آخرین سيعذبون - به نوح گفته شد ای نوح به سلامتی و برکاتی از ناحیه من بر تو و بر امتهایی از آنان که با تواند پیاده شو، به سلام و برکاتی بر شما و متاعی برای امتهایی دیگر که به زودی عذاب می شود))، جوابش به زبان ساده این است که نخواست آن طایفه را داخل آدم حساب کند، بلکه خواست از موقف احترام طردشان کرده و بفرماید: ((البته در این میان امتهایی دیگر هستند که ما به زودی بهره مندشان می کنیم، و سپس عذاب می شوند، و اینها مانند طایفه اول با اذن کرامت و بزرگی، ماذون در تصرف در متاعهای حیات نیستند)).

و در این آیه جهاتی از تعظیم گوینده هست که بر خواننده پوشیده نیست، یکی اینکه نام گوینده را نبرد و فرمود: ((قیل))، و دیگر اینکه خطاب را متوجه شخص نوح کرد (و دیگران را قابل خطاب نشمرد) و دیگر اینکه در دو جا از گوینده تعبیر به ((ما)) کرد و فرمود: ((بسلام منا - سلامی از ما)) و ((سنتهم - به زودی ایشان را بهره مند می کنیم)) و جهاتی دیگر نظیر اینها.

و نیز روشن گردید که تفسیری که بعضی از مفسرین برای جمله ((علی امم ممن معك)) کرده و گفته اند: تقدیر آن علی امم من ذریه من معك است. تفسیر درستی نیست برای اینکه اولاً تقدیر گرفتن، جز در مورد ضرورت خلاف اصل است، و ثانیاً با تقدیر گرفتن ذریه، همراهان نوح (علیه السلام) از مورد خطاب خارج می شوند، و همچنین تفسیر آن مفسر دیگر که گفته: منظور از کلمه ((امم))، سایر حیواناتی است که با نوح (علیه السلام) در کشتی بودند، چون خدای سبحان در آن حیوانات برکت قرار داده بود. ولی فساد این تفسیر از تفسیر قبلی روشنتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۲

تَلْمَكُ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ... یعنی این داستانها و یا خصوص این داستان از اخبار غیب است که ما آن را به تو وحی می کنیم.

((ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا)) - یعنی ای پیامبر اسلام این داستانها در عین اینکه صد در صد درست و صحیح و صدق محض است، برای تو و قومت تا این زمان مجهول بود، و آنچه از سرگذشتهای مذکور قبل از نزول قرآن نزد اهل کتاب بوده تحریف شده و برگشته از وجه صواب بود، کما اینکه اگر شما خواننده عزیز آن داستانهای تحریف شده را که ما به زودی از تورات موجود نقل خواهیم کرد ببینید آن وقت بهتر متوجه می شوید که آنچه در قرآن از داستان نوح (علیه السلام) آمده قبل از قرآن هیچ سابقهای نداشته، و خبر قرآن خبری است غیبی.

((فاصبر ان العاقبة للمتقين)) - این امر به علت حرف ((فاء)) که بر سر آن آمده دستوری است که از مجموع جزئیات قصه انتزاع شده و معنایش این است که: ای پیامبر! حال که فهمیدی مال کار نوح و قوم او به کجا انجامید و چگونه قومش هلاک شدند و خود و مؤمنین همراهش نجات یافتند، و خدای تعالی ایشان را به خاطر صبرشان وارثان زمین قرار داد، و حال که فهمیدی اگر خدای تعالی نوح را بر دشمنانش نصرت داد به خاطر صبوری بود که او کرد، پس تو نیز در برابر حق صبر کن، که سرانجام نیک از آن افراد و اقوام با تقوا است، و دارندگان تقوا همانهاییند که در راه خدا صبر می کنند. بحث روایتی (روایاتی در مورد داستان نوح و قوم او، در ذیل آیات شریفه گذشته)

در الدر المنثور است که اسحاق بن بشر و ابن عساکر هر دو از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: قوم نوح (علیه السلام) آن جناب را کتک می زدند (تا از حال می رفت) پس او را در نمدی می پیچیدند، و به خیال اینکه جان داده، به درون خانهاش می انداختند، ولی او به حال می آمد و دوباره برای دعوت آنان از خانه بیرون می شد، و این وضع همچنان ادامه داشت تا اینکه از ایمان آوردن قومش مایوس گشت، در این زمان بود که مردی با فرزندش نزد وی آمد در حالی که آن مرد به عصایی تکیه داشت و به پسرش رو کرد و گفت: پسرم مواظب باش که این پیر مرد تو را فریب ندهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۳



پسر گفت پدر جان عصایت را در اختیارم بگذار تا آن را بر بدن این پیر مرد آشنا سازم. پدر قبول کرد، و عصا را به پسر داد و گفت: مرا روی زمین بنشان و برو. پسر پدر را روی زمین نشانید و به طرف نوح (علیه السلام) رفت و عصا را به فرق سر آن جناب زد، سر آن جناب شکافت، و خون روان گشت.

نوح (علیه السلام) گفت: پروردگارا می بینی که بندگان با من چه معامله ای می کنند، پس اگر به ایشان احتیاج داری هدایتشان کن، و اگر چنین نیست پس به من صبر و توانائی بده تا بین من و آنان حکم کنی، که تو بهترین حکم کننده گانی خدای تعالی به آن جناب وحی فرستاد که دیگر منتظر هدایت قومت مباش و او را از اینکه قومش ایمان بیاورند مایوس کرد و به وی خبر داد که حتی در پشت پدران و رحم مادران ایشان نیز مومنی پدید نخواهد آمد: ((و اوحی الی نوح انه لن یومن من قومک الا من قد امن فلا تبتئس بما کانوا یفعلون)) ای نوح به یقین بدان که دیگر تا قیامت کسی جز آنها که ایمان آورده اند ایمان نخواهند آورد، پس دیگر غم مخور و به ساختن کشتی پردازد.

نوح (علیه السلام) پرسید: پروردگارا کشتی چیست؟ خطاب رسید خنای است که از چوب ساخته می شود، بطوری که بتواند روی آب به حرکت در آید، این کار را بکن که به زودی اهل معصیت را غرق می کنم، و زمینم را از لوث وجودشان پاک می سازم. نوح (علیه السلام) پرسید: پروردگارا آب کجا است؟ فرمود: من بر هر چه بخواهم قادرم. داستان حضرت نوح (ع) از زبان مبارک امام صادق (ع)

و در کافی به سند خود از مفضل روایت کرده که گفت: در آن ایام که امام صادق (علیه السلام) برای دیدن ابی العباس به کوفه تشریف آورده بود، در خدمت حضرتش بودم، همینکه به ((کناسه)) رسیدیم فرمود: اینجا بود که عمویم زید که خدایش رحمت کند به دار آویخته شد، امام (علیه السلام) از آنجا گذشت تا رسید به ((بازار زیتون فروشان)) که در آخر آن بازار سراجها (زین سازان) بود، امام در آنجا پیاده شد، و به من فرمود: پیاده شو که مسجد کوفه سابق در این محل بوده یعنی آن مسجدی که آدم نقشه اش را ریخته بود، و من دوست ندارم در چنین مکانی سوار بر مرکب داخل شوم. عرضه داشتم: چه کسی آن نقشه را بهم زد؟ فرمود: اما اولین باری که آن نقشه بهم خورد، زمانی بود که طوفان نوح رخ داد و سپس اصحاب کسری و نعمان آن را تغییر دادند، و بعد از آنها نیز زیاد بن ابی سفیان آن را دگرگون ساخت. پرسیدم مگر شهر کوفه و مسجدش در زمان نوح (علیه السلام) وجود داشت؟ فرمود: بله ای مفضل، منزل نوح و قوم او در قریه‌های بوده که با فرات یک منزل راه فاصله داشته، و این قریه در سمت مغرب کوفه واقع بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۴

و نیز فرمود: نوح مردی نجار بود، که خدای تعالی او را به نبوت برگزید، و نوح (علیه السلام) اولین کسی بود که کشتی ساخت، سفینه ای درست کرد که بر روی آب راه می رفت. و نیز فرمود: نوح در میان قومش نهصد و پنجاه سال دعوت به توحید کرد، و آنان وی را مسخره و استهزاء می کردند، و آن جناب وقتی چنین دید نفرینشان کرد و عرضه داشت: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)).

خدای تعالی به آن جناب وحی فرستاد که سفینه ای بسیار بزرگ و جادار بساز و در ساختنش عجله کن، پس نوح نیز در مسجد کوفه به ساختن آن سفینه پرداخت، و چوبها را خود می آورد و می تراشید، تا آنکه (از ناحیه خدای تعالی) چوب برایش آوردند، تا از ساختن آن فراغت یافت.

مفضل می گوید: در این هنگام وقت ظهر شد، و نماز ظهر سخنان آن جناب را قطع کرد، امام برخاست و نماز ظهر و عصر را خواند، و از مسجد بیرون رفته متوجه سمت چپ خود شد و با دست خود به محلی به نام ((دار الدارین)) اشاره کرد، و آن محل خانه ابن حکیم بود، که بعدها بستر آب فرات شد، و سپس به من فرمود: ای مفضل قوم نوح در همین جا بتهای خود را نصب کرده بودند، و نام آنها ((یغوث)) و ((یعوق)) و ((نسر)) بود، آنگاه امام (علیه السلام) به طرف مرکب خود رفت و سوار شد.



من گفتم فدایت شوم، نوح کشتی خود را در چه مدتی ساخت؟ فرمود: در دو ((دور)).

عرضه داشتم: هر دوری چند سال است؟ فرمود هشتاد سال. عرضه داشتم: عامه می گویند در پانصد سال آن را تمام کرد؟ فرمود: چنین چیزی نیست، و چگونه ممکن است پانصد سال طول کشیده باشد با اینکه خدای تعالی فرموده: ((کشتی را به وحی ما، یعنی به دستوری که ما به تو وحی می کنیم بساز)). میگوید: عرضه داشتم: حال بفرمایید معنای جمله ((حتی اذا جاء امرنا و فار التنور)) چیست؟ و بفرمایید این ((تنور)) کجا و چگونه بوده است؟ فرمود: تنور مذکور در خانه پیر زنی مومن بود، و خانه او در پشت محراب مسجد، سمت راست قبله مسجد واقع شده بود. پرسیدم در کجای مسجد فعلی واقع بوده؟ فرمود: در زاویه باب الفیل امروز. آنگاه پرسیدم: آیا شروع جوشش آب از همین تنور بوده؟ فرمود: آری خدای عزوجل می خواسته قوم نوح نشانه آمدن عذاب را ببینند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۵

بعد از نشان دادن این آیت، بارانی بر آن قوم بارید که بطور حیرت انگیزی نازل می شد، و آنچه چشمه بر روی زمین بود نیز به جوشش در آمد، و خدای تعالی آن قوم را غرق نموده، نوح و کسانی را که در کشتی با او بودند نجات داد...

مؤلف: این حدیث که ما قسمتی از آن را با طول و تفصیلش نقل کردیم خیلی ارتباط به بحث تفسیری نداشت چیزی که هست ما آن را به عنوان نمونه‌های از روایات بسیاری که در این جزئیات از طرق شیعه و اهل سنت وارد شده آوردیم، و نیز به این منظور نقل کردیم تا برای خواننده در فهم داستانهای آیات مورد بحث کمکی از ناحیه روایات شده باشد.

و در این روایت از جمله ((واصنع الفلک با عیننا و وحینا...)) استفاده شده که نوح کشتی را در کمتر از پانصد سال ساخته، و روایت، نام زیاد را به ابن ابی سفیان اضافه کرده (با اینکه به اعتقاد ما زیاد ولد زنا بوده و پدرش معلوم نبود)، اما شاید لفظ ابی سفیان کلام امام نبوده و راوی آن را از پیش خود اضافه کرده باشد. روایتی در ارتباط با فوران تنور از امیر المؤمنین (ع)

و در همان کتاب به سند خود از ((رزین اسدی)) از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده که فرمود: وقتی نوح (علیه السلام) از ساختن کشتی فارغ شد، میعاد و وعده عذابی که بین او و پروردگارش معین شده بود تا قوم او با آن عذاب هلاک شوند فرا رسید و آن تنور معین که بر حسب آن میعاد می بایست در خانه آن زن فوران کند فوران کرد، زن به نوح خبر داد که تنور به فوران در آمده، نوح (علیه السلام) برخاست و با مهر مخصوص خود آن را مهر کرد، آنگاه آب بالا آمد و به برکت آن مهر روی هم ایستاد و گسترده نشد و نوح هر کسی را که می خواست بر کشتی سوار کند سوار کرد، و هر کسی را که می خواست بیرون کند بیرون کرد، آنگاه به سراغ مهر خود رفت، و آن را از تنور کند، که ناگهان ریزش آسمان و جوشش زمین شروع شد و خدای تعالی در این باره فرموده: ((فتفتحنا ابواب السماء بماء منهمر، و فجرتنا الارض عیونا فالتقی الماء علی امر قد قدر، و حملناه علی ذات الواح و دسر)).

آنگاه فرمود: نجاری نوح و ساختن کشتی در وسط مسجد شما واقع شد، و مساحت مسجد شما از مساحتی که در زمان نوح داشته هفتصد ذراع کاسته شده.

مؤلف: اینکه فوران تنور نشانه نزدیک شدن عذاب بوده تنها در این حدیث نیامده بلکه در روایاتی چند از طرق شیعه و سنی نقل شده است، و سیاق آیه شریفه ((فلما جاء امرنا و فار التنور قلنا احمل فیها...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۶

خالی از این ظهور نیست که فوران تنور، خود عذاب نبوده، بلکه میعاد آن بوده، به عبارت ساده تر اینکه از سیاق، آن فهمیده می شود که خدای تعالی قبلا به آن جناب خبر داده بوده که هر زمانی که فلان تنور فوران کرد بدان که نزول عذاب نزدیک شده است. دو روایت از امام باقر (علیه السلام) درباره حضرت نوح (ع) و شریعت او

و در همان کتاب به سند خود از اسماعیل جعفی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: شریعت نوح (علیه السلام) (تنها این بوده که خلق خدا را به یگانگی و اخلاص پرستند، یعنی در پرستش او هواهای نفسانی و اهداف شیطانی را دخالت نداده

و خدایان دروغین را از خدایی خلع کنند، و این شریعت، همان شریعت فطرت است، فطرتی که خدای عزوجل مردم را بر آن فطرت آفریده، و نیز خدای تعالی از آن جناب و از همه انبیاء پیمان گرفته بود که تنها او را پرستیده و چیزی را شریک او نگیرند، و دستور به نماز و امر به معروف و نهی از منکر و حلال و حرام داده بود، ولی احکام حدود و فرایض ارث برایش تشریح نشده بود این بود شریعت نوح (علیه السلام) و آن جناب نهصد و پنجاه سال در بین قومش زندگی کرد، و آنان را سری و علنی به شریعت خود دعوت فرمود، ولی زیر بار نرفته و سرکشی کردند، در آخر به خدای تعالی شکوه کرد که: ((رب انی مغلوب فانتصر - پروردگارا من شکست خورده ام پس یاریم کن)) خدای متعال نیز به وی وحی فرستاد که ((لن یومن من قومک الا من قد آمن فلا تبئس بما کانوا یفعلون)) و این وحی تصدیق نظریه خود نوح است که عرضه داشته بود: ((فلا یلدوا الا فاجرا کفارا)) و چون کار بدین جا کشید خدای تعالی وحی فرستاد که: ((ان اصنع الفلک)).

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از جعفری نقل کرده، ولی سند آن را ذکر نکرده است، و ظاهر روایت این است که نوح (علیه السلام) دو نوبت قوم خود را نفرین کرده یکی از آن دو نفرین که همان نفرین نوبت اول یعنی: ((فدعاً ربه انی مغلوب فانتصر)) می باشد، در سوره قمر واقع شده، و دومی آن بعد از مایوس شدن نوح از ایمان آوردن قومش بوده، و در سوره نوح واقع شده، آنجا که عرضه می دارد: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)).

و مرحوم صدوق در کتاب معانی الاخبار به سند خود از حمران از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله ((و ما امن معه الا قلیل)) فرمود: ایمان آورندگان به نوح (ع) هشت نفر بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۷

مؤلف: این روایت را عیاشی نیز از حمران از آن جناب نقل کرده. و اهل تسنن در عدد مؤمنین به آن جناب اقوال دیگری دارند از قبیل شش نفر، هفت نفر، ده نفر، هفتاد و دو نفر و هشتاد نفر، لیکن بر طبق هیچ یک از این اقوال، دلیلی در دست ندارند.

و نیز صدوق در کتاب عیون به سند خود از ((عبد السلام بن صالح هروی)) روایت کرده که گفت: حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: وقتی کشتی نوح (علیه السلام) به زمین نشست، خود و فرزندانش و مؤمنین که با او در کشتی بودند جمعا هشتاد نفر بودند، و در همان محلی که از کشتی پیاده شد قریه ای بنا کرد و نام آن را قریه ثمانین - هشتاد گذاشت.

مؤلف: بین این روایت و روایت معانی الاخبار منافاتی نیست، زیرا ممکن است منظور از جمله ((و ما امن معه الا قلیل - و با او به جز اندکی ایمان نیاورد)) هشت نفر از غیر اهل آن جناب باشد و بقیه هشتاد نفر که هفتاد و دو نفر است، همه فرزندان او بوده باشند، چون کسی که نزدیک به هزار سال عمر کرده به خوبی می تواند هفتاد و دو نفر فرزند داشته باشد. روایاتی درباره پسر نوح (ع) و تفسیر اینکه به نوح (ع) فرمود: او از اهل تو نیست و عمل غیر صالح است

و در همان کتاب به سند خود از ((حسن بن علی و شاء)) از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب شنیدم می فرمود: پدرم موسی بن جعفر فرمود: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای عزوجل به نوح فرمود: ((انه لیس من اهلک)) برای اینکه او مخالف نوح بود، (و از سوی دیگر غریبه هایی که تابع او بودند را اهل او خواند).

راوی می گوید: امام (علیه السلام) از من پرسید: مردم این آیه را که درباره پسر نوح است چگونه قرائت می کنند؟ عرضه داشتم: مردم آن را به دو جور قرائت می کنند یکی ((انه عمل غیر صالح - او عملی است غیر صالح)) و دیگری ((انه عمل غیر صالح - او عمل (به وجود آمده از) شخص ناصالحی است)) حضرت فرمود: مردم دروغ گفته اند، او پسر حقیقی نوح بود و لیکن خدای تعالی او را بعد از آنکه پدر را در دینش مخالفت کرد نفی نموده و فرمود او اهل تو نیست.

مؤلف: بعید نیست که حضرت صادق (علیه السلام) خواسته باشد در جمله ((و از سوی دیگر غریبه هایی را که تابع او بودند اهل او خواند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۸

به آیه هفتاد و شش سوره انبیاء: ((فنجیناه و اهله من الکرب العظیم)) و آیه هفتاد و شش سوره صافات: ((و نجیناه و اهله من

الکرب العظیم)) اشاره کند، چون ظاهر این دو آیه این است که مراد از اهل، همه گروندگان به نوح (علیه السلام) هستند نه خصوص خانواده آن جناب.

و گویا مراد امام رضا (علیه السلام) از اینکه از راوی پرسید: ((مردم این آیه را که درباره پسر نوح است چگونه قرائت می کنند)) این بوده که چگونه تفسیرش می کنند، و منظور راوی هم از اینکه گفت: ((آن را دو جور قرائت می کنند)) این بود، که به تفسیر بعضی ها اشاره کند که گفته اند: آیه شریفه می خواهد بفهماند که همسر نوح آن پسر را که با کفار هلاک شد از غیر نوح حامله شده، و خلاصه پسری نامشروع بوده و او را به ناحق و به دروغ به شوهرش نوح نسبت داده، و این دسته از مفسرین گفتار خود را تائید کرده گفته اند به همین جهت بعضی از قاریان، جمله ((و نادی نوح ابنه - و نوح پسر خودش را ندا کرد)) را به صورت ((و نادی نوح ابنها - نوح پسر آن زن را ندا کرد)) قرائت کرده اند، و بعضی هم که به شکل و نادی نوح ابنه قرائت کرده اند حرف ((ها)) را با فتحه خوانده اند تا مخفف ((ابنها)) باشد، و این دو قرائت یعنی ((ابنها)) و ((ابنه)) را به علی (ع) و به بعضی از امامان اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده اند.

از آن جمله زمخشری در کشاف گفته: علی (رضی الله عنه) آیه شریفه را به صورت ((ابنها)) قرائت کرده و ضمیر مونث را به همسر نوح برگردانیده، و محمد بن علی (امام پنجم) و عروه ابن زبیر آن را به فتح ((ها)) و به شکل ((ابنه)) قرائت کرده اند، و منظورشان این بوده که کلمه در اصل ((ابنها)) است، ولی الف را حذف کرده و به فتحه اکتفاء کرده اند، و با این قرائت، مذهب حسن تائید می شود چون قتاده گفته است که من از حسن از معنای این آیه پرسیدم که گفت: به خدا سوگند پسر مورد بحث، فرزند نوح نبوده. گفتم: آخر اهل کتاب هیچ اختلافی ندارند در اینکه او پسر نوح بوده؟ گفت: بله، لیکن مگر کسی دین خود را از اهل کتاب میگیرد؟ آنگاه حسن اینطور بر گفتار خود استدلال کرد که: اگر پسر مورد بحث، فرزند واقعی نوح بود، باید نوح می فرمود: ((انه منی - او از من است)) نه اینکه بفرماید: ((او اهل من است)).

و دلیلی که وی به آن استدلال کرده دلیلی سخیف و سست است، برای اینکه خدای تعالی به آن جناب وعده نجات اهل او را داده بود نه وعده نجات هر کسی که از او باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۶۹

بله اگر خدای تعالی فرموده بود: ((احمل فیها من کل زوجین و من کان منک - از هر نر و ماده ای یک جفت سوار کشتی کن و هر کس هم که از تو است سوار کن)). نوح (علیه السلام) ناچار بود هنگام درخواست نجات پسرش بگوید: ((پروردگارا او از من است)) ولی خدای تعالی اینطور نفرمود، پس جمله ((ان ابنی من اهلی)) هیچ دلالت ندارد بر اینکه پسر مورد بحث فرزند نوح نبوده، در سابق هم بیان کردیم که لفظ آیات با این توجیه سازگاری ندارد.

و این هم که گفتند: ((اهل کتاب هیچ اختلافی ندارند در اینکه او پسر نوح بوده)) محل اشکال است، برای اینکه تورات به کلی از سرگذشت این پسر نوح که عرق شده ساکت است.

و در الدر المنثور است که ابن الانباری در کتابش ((المصاحف)) و ابوالشیخ از علی (رضی الله عنه) روایت آورده اند که آیه را به شکل و نادی نوح ابنها قرائت کرده.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم، و ابوالشیخ از امام ابی جعفر محمد بن علی (ع) روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((و نادی نوح ابنه)) فرموده: این قرائت به لغت و زبان قبیله طیء است، و آن پسر، پسر خود نوح نبوده، بلکه پسر زن او بوده است.

مؤلف: این روایت را عیاشی در تفسیر خود از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) آورده.

و در تفسیر عیاشی از موسی بن علاء بن سیاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله و نادی نوح ابنه فرموده: وی پسر نوح نبوده، بلکه پسر زنتش بوده و آیه به زبان قبیله طیء نازل شده که پسر زن هر کسی را پسر او می خوانند....

و در همان تفسیر از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل کلام نوح که گفت: ((یا بنی اربک معنا - پسر ما سوار شو)) فرموده: او پسرش نبود. عرض کردم آخر خود نوح او را پسر خود خوانده و گفته ((یا بنی))؟ فرمود: درست است که نوح او را پسر خود خوانده ولی او نمی دانسته که وی پسرش نیست.

مؤلف: بعد از همه این حرفها روایتی که بشود به آن اعتماد کرد روایت حسن و شاء از حضرت رضا (علیه السلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۰

و در همان تفسیر، از ابراهیم بن ابی العلاء از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود وقتی خدای تعالی فرمود: ((یا ارض ابلعی ماء ک و یا سماء اقلعی))، زمین با خود گفت مامور شده ام تنها آب خودم را فرو ببرم نه آب آسمان را، در نتیجه زمین آب خود را فرو برد، و آب آسمان در اطراف زمین به صورت اقیانوسها باقی ماند.

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) روایتی درباره جودی نقل کرده که در آن آمده: ((جودی کوهی است در موصل)).

و نیز در همان کتاب از مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و استوت علی الجودی)) فرمود: جودی همان فرات کوفه است.

مؤلف: روایت قبلی را روایات دیگری نیز تاءید می کند.

و در همان کتاب از عبد الحمید بن ابی الدیلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه نوح سوار بر کشتی شد این خطاب صادر شد که: ((بعدا للقوم الظالمین)).

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و قیل یا ارض ابلعی ماء ک...)) می گوید: چنین روایت شده که کفار قریش می خواستند در مقام معارضه با قرآن بر آیند چهل روز دور هم جمع شده طعام هایی از مغز گندم و گوشت گوسفند و شرابی کهنه خوردند تا به خیال خود ذهانشان صاف شود، همین که می خواستند دست به کار شوند این آیه به گوششان خورد، لا جرم به یکدیگر گفتند: این کلام کلامی است که هیچ گفتاری نمی تواند شبیه به آن شود، و به هیچ کلام مخلوقی شباهت ندارد، و بناچار از تصمیم خود منصرف شدند.

چند بحث قرآنی، روایتی، تاریخی و فلسفی پیرامون داستان نوح (ع) ۱ - اجمالی از اصل داستان

نام نوح (علیه السلام) در چهل و چند جای قرآن کریم آمده و در آنها به قسمتی از داستان آن جناب اشاره شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۱

در بعضی موارد بطور اجمال و در برخی بطور تفصیل، لیکن در هیچ یک از آن موارد مانند داستان نویسان که نام، نسب، دودمان، محل تولد، مسکن، شؤ و ن زندگی، شغل، مدت عمر، تاریخ وفات، مدفن و سایر خصوصیات مربوط به زندگی شخصی صاحب داستان را متعرض می شوند به جزئیات آن جناب پرداخته نشده علتش هم این است که قرآن کریم کتاب تاریخ نیست تا در آن به شرح زندگی فرد فرد مردم و اینکه چه کسی از نیکان و چه کسی از بدان بوده بپردازد.

بلکه قرآن کریم کتاب هدایت است و از امور گذشتگان آنچه مایه سعادت مردم است متعرض می شود، و برای مردم شرح می دهد که حق صریح کدام است تا مردم همان را برنامه زندگی خود کرده و در حیات دنیوی و اخروی رستگار گردند، و بسا می شود که به گوشه‌های از قصص انبیاء و امتهای آنان اشاره می کند تا مردم بفهمند سنت و روش خدای تعالی در سایر امتهای چه بوده، تا اگر کسی هست که مشمول عنایت و موفق به کرامت است عبرت بگیرد، و کسی هم که چنین نیست آن سرگذشتها را بشنود تا حجت بر او تمام شود. و داستان نوح (ع) در شش سوره از سوره های قرآنی بطور تفصیل آمده، و آن سوره‌ها عبارتند از: ۱ - اعراف ۲ - هود ۳ - مؤنون ۴ - شعراء ۵ - قمر ۶ - نوح، و از همه این موارد مفصل تر سوره هود متعرض آن شده، زیرا سرگذشت آن

جناب در بیست و پنج آیه یعنی از آیه ۲۵ تا ۴۹ طول کشیده است . ۲ - داستان نوح (علیه السلام) در قرآن انحراف تدریجی بشر از فطرت انسانی و پیدایش اختلاف طبقاتی بعد از حضرت آدم (ع) و بعثت و رسالت حضرت نوح (ع) بعثت و رسالت حضرت نوح (علیه السلام) بعثت و رسالت نوح (علیه السلام) بشر بعد از حضرت آدم (علیه السلام) به صورت یک امت ساده و بسیط زندگی می کرد و فطرت انسانیت خود را راهنمای زندگی خود داشت ، تا آنکه رفته رفته روح استکبار در او پیدا شد و گسترده گشت ، و در آخر، کارش به استعباد یکدیگر انجامید، بعضی بعض دیگر را تحت فرمان خود گرفتند و زیر دستان ، مافوق خود را رب خود پنداشتند و همین پندار، بذری بود که کاشته شد، بذری که هر زمان و در هر جا که کاشته شود و سپس جوانه بزند و سبز شود و رشد کند، چیزی به جز دین و ثنیت و اختلاف شدید طبقاتی یعنی استخدام ضعفا بوسیله اقویا و برده گرفتن و دوشیدن افراد ذلیل بوسیله قدرتمندان را به بار نمی آورد، آری همه اختلافها و کشمکشها و خونریزیهای بشر از آنجا آغاز گردید.

در زمان نوح (علیه السلام) فساد در زمین شایع گشت و مردم از دین توحید و از سنت عدالت اجتماعی رویگردان شده و به پرستش بتها روی آوردند، و خدای سبحان نام چند بت آن روز را که عبارت بودند از ((ود))، ((سواع))، ((یعوث))، ((یعوق)) و ((نسر)) در سوره نوح ذکر کرده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۲

فاصله طبقاتی روز به روز بیشتر شد، و آنهایی که از نظر مال و اولاد قویتر بودند حقوق ضعفاء را پایمال کردند و جباران ، زیر دستان را به ضعف بیشتر کشانیده و طبق دلخواه خود بر آنان حکومت کردند.

در این زمان بود که خدای تعالی نوح (علیه السلام) را مبعوث کرده و او را با کتاب و شریعتی به سوی آنان گسیل داشت تا از راه بشارت و انداز، به دین توحید و ترک خدایان دروغین دعوتشان نموده مساوات را در بینشان برقرار سازد. دین و شریعت نوح (ع) دین و شریعت نوح (علیه السلام) بطوری که از تمامی آیات مربوط به داستان نوح (علیه السلام) بر می آید آن جناب همواره قوم خود را به توحید خدای سبحان و ترک شرک دعوت می کرد، و بطوری که از دو سوره نوح و یونس ، و سوره آل عمران آیه ۱۹ بر می آید آنان را به اسلام می خواند، و بطوری که از سوره هود آیه ۲۸ استفاده می شود از آنان می خواسته تا امر به معروف و نهی از منکر کنند، و نیز همانطور که از آیه ۱۰۳ سوره نساء و آیه ۸ سوره شورا بر می آید نماز خواندن را نیز از آنان می خواسته و بطوری که از آیه ۱۵۱ و ۱۵۲ سوره انعام بر می آید رعایت مساوات و عدالت را نیز از آنان می خواسته ، و دعوتشان می کرده به اینکه به فواحش و منکرات نزدیک نشوند، راستگو باشند و به عهد خود وفا کنند، و بطوری که از آیه ۴۱ سوره هود بر می آید آن جناب اولین کسی بوده که مردم را دعوت می کرده به اینکه کارهای مهم خود را با نام خدای تعالی آغاز کنند. زحمات طاقت فرسایی که آن حضرت در کار دعوت متحمل شد

تحمل زحمات طاقت فرسای نوح (علیه السلام) در کار دعوت : از آیات سوره های نوح و قمر و مؤمنون بر می آید که آن جناب قوم خود را دائما دعوت می کرده به اینکه به خدای تعالی و آیات او ایمان بیاورند و در این دعوت منتهای جد و جهد را به خرج می داده و شب و روز و آشکارا و پنهان و ادارشان می کرده به اینکه حق را بپذیرند، ولی قومش جز به عناد و تکبر خود نمی افزودند، هر قدر او دعوت خود را بیشتر می کرده آنان سرکشی و کفرشان را بیشتر می کردند و به جز اهل و اولادش وعده اندکی که از غیر آنان ایمان نیاوردند، بطوری که دیگر از ایمان آوردن سایرین به کلی مایوس گردید در آن هنگام به درگاه پروردگار خود شکایت برده و از او طلب نصرت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۳

مدت زیستن نوح (ع) در میان قوم خود

مدت زیستن نوح (علیه السلام) در میان قومش : از آیات سوره عنکبوت بر می آید که آن جناب نهصد و پنجاه سال مشغول دعوت قوم خود بوده ، ولی قوم ، او را جز به استهزاء و مسخره کردن و نسبت جنون به او دادن عکس العملی از خود نشان ندادند،

آنها وی را متهم می کردند به اینکه منظورش این است که به آقایی و سروری بر ما دست یابد، تا آنکه در آخر از پروردگار خود یاری طلبید. و از آیات سوره هود استفاده می شود که بعد از این استنصار، خدای تعالی به وی وحی کرد که از قومش به جز آن چند نفری که ایمان آورده اند احدی ایمان نمی آورد، و آن جناب را درباره قومش تسلیت گفت و دلگرمی داد، و بطوری که از آیات سوره نوح استفاده می شود نوح (علیه السلام) قوم خود را به هلاکت و نابودی نفرین کرد، و از خدای تعالی خواست تا زمین را از لوث وجود همه آنان پاک کرده و احدی از آنان را زنده نگذارد، و بطوری که از آیات سوره هود بر می آید خدای تعالی به آن جناب وحی کرد که زیر نظر ما و طبق وحی ما کشتی را بساز. کشتی ساختن آن حضرت

از آیات سوره هود بر می آید که خدای تعالی به آن جناب دستور داد تا کشتی را با تاءبید و تسدید او بسازد، و آن جناب شروع به ساختن آن کرد، که مردم دسته دسته از محل کار آن جناب گذشته و او را مسخره می کردند، چون کشتی آب می خواهد، و کشتی سازی باید در لب دریا باشد، و آن جناب این کار را در بیابانی بدون آب انجام می داد، و همین باعث می شد که مردم او را مسخره کنند، و آن جناب در پاسخشان می فرمود اگر امروز شما ما را مسخره می کنید به زودی خواهید دید که ما شما را مسخره می کنیم و به زودی خواهید فهمید که کسی که دچار عذاب گردد خوار و ذلیل و بیچاره می شود، و عذابی که می آید عذابی است مقیم و غیر قابل زوال و نیز از دو سوره هود و مؤ منون بر می آید که خدای عزوجل برای نزول آن عذاب، علامتی قرار داده بود و آن این بوده که آب از تنوری بالا می زند. نزول عذاب و آمدن طوفان

نزول عذاب و آمدن طوفان: نوح (علیه السلام) همچنانکه از سوره هود و مؤ منون استفاده می شود مشغول ساختن کشتی بود تا اینکه آن را به اتمام رسانید و امر خدای تعالی مبنی بر نزول عذاب صادر شد، و آن تنور شروع به جوشیدن کرد، در این هنگام خداوند متعال به آن جناب وحی فرستاد که از هر حیوان یک جفت نر و ماده سوار کشتی کند و نیز اهل خود را به جز افرادی که مقدر شده بود هلاک شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۴

یعنی همسرش که خیانت کار بود و فرزندش که از سوار شدن امتناع ورزیده بود و نیز همه آنهایی که ایمان آورده بودند سوار کند. و از سوره قمر بر می آید همین که آنها را سوار کرد خدای تعالی درهای آسمان را به آبی ریزان باز کرد، و زمین را به صورت چشمه هایی جوشان بشکافت، آب بالا و پایین برای تحقق دادن امری که مقدر شده بود دست به دست هم دادند. و نیز از سوره هود استفاده می شود که رفته رفته آب زمین را فرا گرفت و بالا آمد و کشتی را از زمین کند، کشتی در موجی چون کوه های بلند سیر می کرد، و طوفان همه مردم روی زمین را فرا گرفت و همه را در حالی که ستمگر بودند هلاک کرد، و خدای تعالی به آن جناب دستور داده بود همین که در کشتی مستقر شدند خدا را در برابر این نعمت که از شر قوم ستمکار نجاتشان داد حمد بگویند و در پیاده شدن از او برکت بخواهند، و نوح (علیه السلام) گفت: ((الحمد لله الذی نجانا من القوم الظالمین)) و نیز گفت: ((رب انزلنی منزلاً مبارکاً و انت خیر المنزلین)). پایان ماجرا و پیاده شدن نوح و همراهانش از کشتی

پایان یافتن داستان و پیاده شدن نوح و همراهانش به زمین: بعد از آنکه طوفان به دلیل آیه ۷۷ سوره صافات عالمگیر شده و مردم روی زمین همه غرق شدند، خدای تعالی به زمین فرمان داد تا آب خود را ببلعد، و به آسمان نیز فرمان داد تا از باریدن بایستد، آب از ظاهر زمین کاسته شد، و کشتی بر بالای کوه جودی قرار گرفت و فرمان ((وقیل بعداً للقوم الظالمین - دوری باد بر علیه ستمکاران)) صادر شد، آنگاه خدای تعالی به نوح وحی کرد که: ای نوح! از کشتی پایین آی و با سلامی از ناحیه ما و برکاتی بر تو و امت هایی که با تو پیاده شو، که بعد از این طوفان، دیگر هیچگاه دچار طوفانی عالمگیر نخواهند شد چیزی که هست بعضی از این نجات یافتگان امتهایی هستند که خدا در دنیا از متاعهای زندگی دنیا برخوردارشان می کند، و سپس عذابی دردناک آنان را فرا می گیرد، پس نوح و همراهان او از کشتی خارج شده و در زمین قرار گرفتند و خدا را به توحید و اسلام پرستیدند، و زمین را به ارث دست به دست به ذریه های خود سپردند، و خدای سبحان تنها ذریه نوح را باقی گذاشت. داستان پسر غرق شده



## نوح (ع)

داستان پسر غرق شده نوح: نوح (علیه السلام) هنگامی که سوار کشتی می شد دید که یکی از پسرانش سوار نشده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۵

و علتش این بوده که به وعده پدرش مبنی بر اینکه هر کس از سوار شدن تخلف کند غرق خواهد شد ایمان نداشته، وقتی چشم نوح به او افتاد که در کناری ایستاده، صدا زد که ای پسرم بیا با ما سوار شو و با کافران مباش. پسر دعوت پدر را اینطور رد کرد که من به زودی به یکی از کوهها پناه می برم تا مرا از خطر آب حفظ کند. نوح (علیه السلام) گفت: امروز هیچ چیزی نمی تواند احدی را از عذاب الهی حفظ کند مگر کسی را که خدا به او رحم کرده باشد، که منظورش همان کسانی است که سوار کشتی بودند - پسر نوح به این پاسخ پدر توجهی نکرد، و چیزی نگذشت که موج، بین پدر و پسر حائل شده و پسر جزء غرق شدگان گردید.

نوح (علیه السلام) هیچ احتمال نمی داد که پسر در باطن دلش کفر پنهان کرده باشد و تاکنون اگر اظهار اسلام می کرده از باب نفاق بوده باشد، بر خلاف همسرش که نوح از کفر او خبر داشته، و بطور قطع اگر پسرش را نیز مانند همسرش کافر می دانسته هرگز تقاضای نجات او را نمی کرده، برای اینکه این خود نوح (علیه السلام) بود که از خدای عزوجل درخواست کرد تا دیاری از کفار را زنده نگذارد، و بنا بر حکایت قرآن کریم گفته بود: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)) و نیز خود او بوده که به حکایت قرآن در دعایش گفته بود: ((افتح بینی و بینهم و نجنی و من معی من المؤمنین)) و چگونه ممکن است خود او با آگاهی از کفر باطنی پسرش مع ذلک نجات او را از خدا بخواهد؟ با اینکه قبلا فرمان خدای تعالی را شنیده بود که فرمود: ((و لا تخاطبونی فی الذین ظلموا انهم مغرورون)).

نوح (علیه السلام) با حائل شدن موج بین او و فرزندش و در حالی که بی خبر از کفر باطنی پسرش بود دچار اندوهی شدید شد، و پروردگار خود را چنین نداء کرد که: ((رب ان ابنی من اهلی و ان وعدک الحق)) پروردگارا این پسر من از اهل من است و وعده تو، به اینکه اهل مرا نجات دهی حق است و تو احکم الحاکمین یعنی حکمت از حکم هر حاکم دیگری متقتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۶

و تو در قضایی که میرانی جور و ستم نمی کنی و حکمت ناشی از جهل به مصالح واقعی نیست، بنابراین لطف کن و به من خبر ده که واقعیت فرزند من چیست و با اینکه او اهل من است چرا مستوجب عقاب شده است؟ در اینجا عنایت الهی شامل حال نوح شد، و نگذاشت بطور صریح درخواست نجات فرزند خود را کند، - و یا به عبارت دیگر درخواستی کند که به واقعیت آن علمی ندارد - خدای تعالی در پاسخش به وی وحی فرستاد که ای نوح پسر تو اهل تو نیست، او عمل غیر صالحی است، پس زنهار که مبادا با من درباره نجات او روبرو شوی و درخواست نجات او را بکنی، که اگر چنین درخواستی کنی درخواستی کرده ای که به واقعیت آن آگاهی نداری و من تو را پند می دهم که مبادا از جاهلان باشی.

بعد از این وحی، نوح (علیه السلام) از واقع امر آگاه شد و به پروردگارش ملتجی گشت که: پروردگارا من پناه می برم به تو از اینکه از تو چیزی بخواهم که علمی به واقعیت آن ندارم، و از تو درخواست می کنم که عنایت شامل حالم بشود و با مغفرت مرا ببوشانی، و با رحمتت بر من عطفت کنی، که اگر غیر این کنی از زیانکاران خواهم شد. ۳ خصایص نوح (ع): اولین پیامبر اولوالعزم، پدر دومنسل حاضر بشر و...

حضرت نوح (علیه السلام) اولین پیغمبر اولوالعزم و از بزرگان انبیاء (علیهم السلام) است، که خدای عزوجل او و سایر انبیاء اولوالعزم را بر تمامی بشر مبعوث کرده و با کتاب و شریعت فرستاده است، بنابراین، کتاب او اولین کتاب آسمانی است که مشتمل بر شرایع الهی است، و شریعت او نیز اولین شریعت خدایی می باشد.

و آن جناب پدر دوم نسل حاضر بشر است ، چون تمامی افراد بشر امروز از طرف پدر و مادر به آن جناب منتهی می شوند و همه ذریه آن حضرتند، که قرآن کریم درباره اش فرمود: ((وجعلنا ذریته هم الباقین)) و آن جناب پدر بزرگ همه انبیاء است ، غیر آدم و ادیس (علیهم السلام)، و خدای تعالی در این باب فرموده: ((و ترکنا علیه فی الاخرین)).

و آن جناب اولین پیغمبری بوده که باب تشریح احکام و کتاب و شریعت را گشوده و فتح نمود، و علاوه بر طریق وحی ، با منطق عقل و طریق احتجاج با مردم صحبت کرد، بنابراین آن جناب ریشه و منشاء دین توحید در عالم است ، و بر تمامی افراد موحد عالم که تاکنون آمده و تاقیامت خواهند آمد منت داشته و همه مرهون اویند، و به همین جهت است که خدای عزوجل او را به سلامی عام اختصاص داده و هیچ کس دیگر را در آن سلام شریک وی نساخت و فرمود: ((سلام علی نوح فی العالمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۷

و باز به همین جهت است که خدای عزوجل او را از همه عالمیان برگزید و از نیکوکارانش شمرد، و او را عبدی شکور خواند، و او را از بندگان مؤمن خود دانست ، و او را عبدی صالح خواند.

و آخرین دعایی که خدای تعالی از آن جناب نقل فرموده این است که به درگاه پروردگارش عرضه داشت: ((رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمن و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزد الظالمین الا تبارا)). ۴ داستان آن حضرت در تورات فعلی در تورات در ((اصحاح ششم از سفر تکوین)) درباره آن جناب چنین آمده که وقتی مردم در روی زمین زاد و ولد را شروع کردند و دخترانی برایشان پیدا شد، پسران خدا - که منظور پیغمبران هستند - دیدند دختران مردم زیباوند لا جرم از آن دختران هر چه را اختیار می کردند همسر خود می ساختند. رب - یعنی خدای تعالی - گفت روح من در انسان دائما داوری نخواهد کرد زیرا که او نیز بشر است - آزاد است و اراده دارد - و روزگار او به صد و بیست سال رسیده بود، و در زمین طاغوتها در آن ایام بودند - همچنانکه بعد از آن نیز بوده اند - چون فرزندان خدا (انبیاء) داخل بر دختران مردم شدند و دختران برای آنان اولاد آوردند، و جبارانی پدید آمد که از همان روزگاران نخستین اسم داشتند.

و چون رب دید شر انسان در زمین زیاد شد و تمامی خاطرات فکری قلب بشر همه روزه شر شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۸

رب غصه دار شد که دید عمل انسان در زمین اینطور شده ، و در قلب خود تاسف خورد، به ناچار فرمان داد که جنس این بشر را که من آفریده ام از روی زمین محو کنید، هم انسان را و هم همه چهارپایان و جنبندگان و مرغان هوا را، برای اینکه من از اعمالی که آنها کردند محزون شدم ، و اما نوح ، نعمت را در چشم رب بدید.

اینها همه فرزندان نوحند، و نوح مردی نیکوکار و در میان اقران و نزدیکان خود مردی کامل بود و با خدا سیر می کرد، و برای او سه فرزند متولد شد به نامهای ((سام))، ((حام))، ((ویافت))، و زمین در پیش روی خدا فاسد شده و پر از ظلم گردید، و خدا زمین را دید که فاسد شده ، زیرا هر فردی از افراد بشر طریقه اش در زمین فاسد شد.

آنگاه خدا به نوح فرمود که عمر کل بشریت بسر آمده و دارم می بینم که به زودی نابود می شوند، برای اینکه زمین از رفتار آنان پر از ظلم شده ، و من نابود کننده آنان و نابود کننده زمینم ، تو برای خودت از چوب ((جفر)) سفینه ای بساز و در آن کشتی خانه هایی جدا جدا بساز، و از داخل و خارج ، آن را قیرمالی کن ، و آن را بدین منوال می سازی که طولش سیصد ذراع ، عرضش پنجاه ذراع و بلندی سی ذراع باشد، و برای آن پنجره ای به بلندی یک ذراع قرار میدهی ، و درب ورودی آن را که می سازی در دو سمت آن مسکن هایی روی هم ، یعنی به صورت سه طبقه بالا و پایین و متوسط درست می کنی ، که اینک من دارم طوفان آب بر روی زمین را می آورم ، تا تمامی اهل زمین و هر جسد دارای روح و حیات را که در زیر آسمان است هلاک کنم ، همه جانداران روی زمین می میرند، ولی من عهدم را با تو استوار می دارم ، تو و فرزندان و همسرت و همسر فرزندان داخل کشتی می

شوید، و از هر جاندار صاحب جسد یک جفت داخل کشتی می‌کنی تا نسل آنها از بین نرود، و باید این یک جفت نر و ماده باشند، از مرغان ماده اش از جنس نرش باشد، از چهارپایان نیز همجنس باشد، از تمامی جنبنندگان زمین همه همجنس باشند، خود این جنبنندگان نزد تو می‌آیند تا نسلشان باقی بماند، و تو نیز برای خودت از هر طعام خوردنی فراهم بیاور و در کشتی نزد خود جمع کن تا هم طعام تو باشد و هم طعام آن جانداران، نوح بر حسب دستوری که خدای تعالی داده بود عمل کرد.

در اصحاح هفتم از سفر تکوین می‌گوید، رب به نوح گفت: تو و همه فرزندان داخل کشتی شوید، زیرا من تو را از میان نسل موجود بشر مردی نیکوکار دیدم، و از همه چهارپایانی که پاک هستند را هفت تا هفت تا به صورت نر و ماده نزد خود نگه دار، و از آنهایی که ناپاکند تنها دو به دو نگه دار، که آنها نیز باید نر و ماده باشند، از مرغان نیز هفت تا هفت تا به صورت نر و ماده پیش خود ببر تا نسل آنها در روی زمین باقی بماند زیرا که من نیز بعد از هفت روز دیگر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۷۹  
چهل روز و چهل شب بر زمین می‌بارانم، و در روی زمین هر موجود استواری که ساخته‌ام را محو می‌کنم، نوح بر حسب آنچه خدا امر کرده بود عمل کرد.

بعد از آنکه نوح به سن ششصد سالگی رسید طوفان زمین را فرا گرفت و نوه و فرزندان و همسر خودش و همسران پسرانش از روی آب طوفان داخل کشتی شدند، هر جنبنده‌ای هم که در زمین بود - چه پاکش و چه ناپاکش - همانطور که خدا به نوح فرمان داده بود به صورت نر و ماده و دوتا دوتا داخل کشتی شدند.

و بعد از هفت روز چنین شد که آبهای طوفان، زمین را فرا گرفت، و این حادثه در ششصدمین سال عمر نوح و در روز هفدهم ماه دوم بود و در آن روز همه چشمه‌های وسیع و بزرگ جوشیدن گرفت و طاقهای آسمان باز شد، و چهل روز و چهل شب باران ببارید، و در همان روز، نوح و همسرش و فرزندانش ((سام)) و ((حام)) و ((یافث)) با همسرانشان داخل در کشتی شدند، و تمامی مرغان با ماده‌های همجنس خود، و همه پرندگان کوچک دارای بال داخل بر نوح در درون کشتی شدند، و از هر جاندار دارای جسد جفت به درون کشتی در آمدند، و از هر جنبنده دارای جسد که وارد می‌شدند نر و ماده وارد می‌شدند، همانطور که خدا دستور داده بود، آنگاه خدا درب کشتی را بر نوح بست.

و طوفان چهل روز در زمین ادامه داشت، آب بی‌اندازه زیاد شد، کشتی آنقدر بالا رفت که بر بالای همه زمین قرار گرفت و روی آبها حرکت می‌کرد، آب جدا زیاد و عظیم بود حتی تمامی کوه‌های بلندی که در زیر آسمان بود پانزده ذراع زیر آب فرو رفتند، باز آب رو به فزونی داشت، بطوری که دیگر اثری از کوهها باقی نماند، در نتیجه تمامی جانداران صاحب جسد از مرغان و چهارپایان و وحشها و تمامی خزندگان که روی زمین می‌خزیدند و تمامی مردم و تمامی موجوداتی که بوئی از روح حیات را در دماغ داشتند همه مردند، البته آنهایی که در خشکی زندگی می‌کردند، و خدا تمامی موجوداتی که بر روی زمین استوار بود از بین برد، چه انسانها و چه چهارپایان و چه حشرات و چه مرغان، همگی از روی زمین محو شدند تنها نوح و همراهانش در کشتی باقی ماندند، و باز آب همچنان تا مدت صد و پنجاه روز رو به فزونی داشت.

تورات، سپس در ((اصحاح هشتم از سفر تکوین)) می‌گوید: خدا به یاد نوح و همه وحوش و چهارپایانی که در کشتی با او بودند افتاد، و بادی را بر زمین عبور داد که در نتیجه آبها آرام گرفتند و جلو چشمه‌های زمین و درهای آسمان گرفته شد، آسمان دیگر نبارید و آبهایی که از زمین جوشیده بود به تدریج به زمین برگشت، و بعد از صد و پنجاه روز آب کاهش یافت و کشتی در روز هفدهم در ماه هفتم بر بالای جبال آرات مستقر گردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۰

و آب تا ماه دهم، همه روزه فرو می‌نشست تا اینکه در دهه اول آن ماه قلههای کوهها سر از آب در آورد.

و بعد از چهل روز چنین شد که نوح پنجره‌ای را که برای کشتی درست کرده بود باز کرد، و کلاغ را از درون کشتی رها ساخت، کلاغ همه جا سرگردان بال میزد و به نزد نوح برنگشت تا آنکه زمین به کلی خشک شد و آب در آن فرو رفت بعد از کلاغ کبوتر

را رها ساخت تا ببیند آیا آب در روی زمین کم شده یا نه ، و چون کبوتر جای خشکی نیافت تا منزل کند به ناچار به نزد نوح و به کشتی برگشت چون آب هنوز همه روی زمین را پوشانده بود، نوح دست خود را دراز کرد و کبوتر را گرفته به نزد خود در داخل کشتی برد. و باز هفت روز دیگر در کشتی درنگ کرده مجدداً کبوتر را از داخل کشتی رها ساخت ، کبوتر هنگام عصر نزد نوح برگشت ، در حالی که یک برگ سبز زیتون به منقار داشت ، نوح فهمید که آب از روی زمین فروکش کرده و کم شده است هفت روز دیگر مکث کرد، باز کبوتر را رها ساخت این دفعه دیگر به نزد نوح برگشت .

و در اول ماه ششصد و یکمین سال از عمر نوح بود که آب به کلی فرو رفته و نوح پرده کشتی را برداشت و چشمش به زمین افتاد و دید که آب به کلی فرو رفته ، و در روز بیست و هفتم ماه دوم بود که زمین خشک شد.

آنگاه خدای تعالی با نوح چنین گفتگو کرد که ای نوح ! تو و همسر و فرزندان و همسران ایشان از کشتی خارج شوید و همه حیواناتی که صاحب جسد هستند و در کشتی با تو بودند و همه جنبندگان که در زمین حرکت می کنند را از کشتی خارج کن ، و در زمین توالد و تناسل را براه بینداز، و عده انسانها را زیاد کن ، نوح و فرزندان و همسر خود و همسر فرزندان و همه حیوانات و جنبندگان و همه مرغان با همجنس و همنوع خود از کشتی خارج شدند.

و نوح قربانگاهی برای رب بنا کرد، و از هر چهار پا و پرنده پاک یکی بگرفت ، آنگاه سوختنی ها، یعنی هیزمها را به بالای قربانگاه برد، رب چون این را دید نسیم رضایت را وزانید در قلب خودش با خود گفت دیگر هرگز زمین را به خاطر انسان لعنت نمی کنم و به صرف تصور اینکه قلب انسان از روزی که پدید آمده شریر بوده تمامی جانداران زمین را مانند این دفعه هلاک نمی کنم و مقرر می دارم مادامی که زمین برجا است در زمین زراعت باشد و در آن سرما و گرما، تابستان و زمستان ، و روز و شب باشد و هرگز این نظام را بر هم نمی زنم .

و در اصحاب نهم از سفر تکوین آمده که خدا نوح و فرزندان را مبارک کرد، و به نسل آنان برکت داد، و به آنان فرمود: توالد کنید و عده نفرات بشر را زیاد کنید و زمین را از انسانها پر سازید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۱

و باید که ترس و وحشت شما - تنها بر جان خودتان نباشد بلکه - حیوانات زمین و کل مرغان آسمان با کل جنبندگان بر روی زمین و کل ماهیان دریا باشد چون من کل جنبندگان زنده را به دست شما سپرده ام تا برای شما طعامی باشد، همچنانکه همه گیاهان سبز را به شما سپرده ام تنها از هر حیوانی خون آن و جنابتش را نخورید، و من ، تنها برای شما خونخواهی می کنم - نه برای سایر جانداران - خون شما را طلب می کنم ، چه از حیوانی که خونتان را ریخته باشند و چه از انسانی که چنین کرده باشد، خون انسان را از کسی که خون برادرش را ریخته طلب می کنم ، آری ریزنده خون انسان خونش ریخته می شود، چون خدا انسان را به شکل خود درست کرده ، به همین جهت باید که از راه توالد و تناسل عدد انسانها را در زمین بسیار کنید.

خدا با نوح و فرزندان او سخن گفت ، و در سخنش چنین فرمود: اینک من میثاق خود را با شما می بندم ، هم با شما و هم با نسل شما که بعد از شما می آید، و هم با هر نفس زندهای که با شما - در کشتی - بودند چه مرغان و چه چهار پایان ، و همچنین کل وحوش زمین که با شما بودند و با شما از کشتی خارج شدند حتی همه جنبندگان زمین ، میثاق خود را با شما محکم کردم که هیچ یک از شما جانداران دارای جسد، نسلش به وسیله طوفان منقرض نشود، و اینکه از این به بعد دیگر طوفانی که زمین را ویران سازد پیش نیاورم ، و اما علامت این میثاق که من بین خود و شما بسته و استوار کرده ام - که کل صاحبان نفس زنده که با شما هستند تا قرنهای آینده از طوفان ویرانگر ایمن باشند - این است که من قوس خودم را در ابرها نهادم ، تا علامت میثاقی باشد که بین من و بین زمین بسته شد، و در نتیجه از این پس هرگاه ابری را بر زمین بگسترانم قوس خود را در ابر می بینم و به یاد میثاقی که بین خود و شما و هر صاحب نفس زنده و دارای جسد بسته ام می افتم ، و همین باعث می شود که طوفان ویرانگر بپا نکنم و هر حیوان صاحب جسد را هلاک نسازم .

پس هر زمان که قوس در ابر باشد من آن را می بینم تا به یاد میثاقی بیفتم که تا ابد بین خدا و بین هر صاحب نفس زنده در کل جسد‌های ساکن در زمین بسته شده و خدا به نوح گفت این است آن علامتی که مرا به یاد میثاقی می اندازد که من بین خود و بین هر صاحب جسدی بر روی زمین بسته ام. آن پسران نوح که با نوح از کشتی خارج شدند عبارت بودند از سام و حام و یافث، و حام پدر کنعان است، و این سه نفر، پسران نوح بودند که تمامی انسانهای روی زمین از این سه تن شعبه شعبه شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۲

و نوح در ابتداء، کشاورز بود و درخت انگور می کاشت، وقتی شراب خورد و مست شد و در حال مستی لخت و عریان داخل خیمه اش شد، حام که پدر کنعان باشد عورت پدرش را دید و به دو برادرش که در خارج خیمه بودند خبر داد، پس سام و یافث ردائی (پوششی) را به دوش خود گرفته از پشت سر به روی پدر انداختند، و عورت پدر خود را پوشاندند، در حالی که صورت خود را به طرف پشت برگردانده بودند که عورت پدر را نبینند.

همینکه پدر از مستی به هوش آمد و ملتفت شد که پسر کوچکش چه کرده، گفت: کنعان ملعون باد، بنده بندگان برادران خود باشد و گفت: مبارک باد ((بپوه)) خدای سام، و کنعان بنده او باشد، تا خدا ((یافث)) را وسعت دهد و در خیمه های سام، مسکن گیرند و کنعان عبد او باشد.

نوح بعد از ماجرای طوفان، سیصد و پنجاه سال زندگی کرد و مجموعاً عمر نوح نهصد و پنجاه سال بود، و بعد از آن از دنیا رفت. این بود آنچه که از تورات مورد حاجت ما بود. موارد مخالفت و تفاوت داستان نوح (ع) در تورات با آنچه در قرآن آمده است و این بیان - بطوری که ملاحظه می کنید - از چند جهت مخالف با بیان قرآن است:

۱- در تورات هیچ نامی از غرق شدن همسر نوح نیامده بلکه تصریح کرده به اینکه او با شوهرش داخل کشتی شد، و بعضی اینطور توجیه کرده اند که شاید نوح دو همسر داشته، یکی غرق شده و دیگری نجات یافته.

۲- در تورات نامی از پسر نوح که غرق شد نیامده در حالی که قرآن کریم سرگذشت او را آورده است.

۳- در تورات سخنی از مؤمنین به نوح در میان نیامده و تنها نام نوح و خانواده اش، و فرزندان و همسر فرزندان آمده است.

۴- در تورات، مجموعاً عمر نوح را نهصد و پنجاه سال ذکر کرده، در حالی که از ظاهر قرآن عزیز بر می آید که نهصد و پنجاه سال آن مدتی است که نوح قبل از حادثه طوفان در بین مردمش به کار دعوت پرداخته، و در این زمینه فرموده: ((و لقد ارسلنا نوحا الی قومه فلبث فیهم الف سنه الا خمسین عاما فاخذهم الطوفان و هم ظالمون)).

۵- مسأله قوس قزحی که تورات آن را وسیله یاد آوری خدا ذکر کرده، و مسأله فرستادن کلاغ و کبوتر که به عنوان خبرگیری

از فروکش شدن آب آورده، و نیز خصوصیات که برای کشتی ذکر کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۳

از عرض و طول و ارتفاع و سه طبقه بودن آن، و مدت طوفان و بلندی آب طوفان و غیره، قرآن کریم از ذکر آنها ساکت است، و بعضی از آنها مطالبی است که بعید به نظر می رسد، نظیر مسأله قوس قزح، که خدای تعالی با آن میثاق ببندد، و امثال این معانی

در قصه سرانهای صحابه و تابعین در داستان نوح (علیه السلام) زیاد است که بیشتر آن سخنان به جعلیات اسرائیلی شبیه تر است. ۵

داستان طوفان نوح (ع) در تواریخ و اسطوره های سایر ملل

صاحب المنار در تفسیر خود می گوید در تواریخ امتهای قدیم نیز جسته و گریخته ذکری از مسأله طوفان آمده، بعضی از آن سخنان با مختصر اختلافی مطابق با خبری است که در سفر تکوین تورات آمده و بعضی دیگر با مختصر توافقی مخالف آن است.

و از همه اخبار نزدیک تر به خبر سفر تکوین، اخبار کلدانیان است، و اینان همان قومی هستند که حادثه نوح در سرزمینشان رخ داد ((برهوشع)) و ((یوسیفوس)) از این قوم نقل کرده اند که زمانیکه ((زیزستروس)) بعد از اینکه پدرش ((اوتیرت)) از دنیا رفت، در عالم رویا دید که - به او گفتند - به زودی آبها طغیان می کند، و تمام افراد بشر غرق می شوند، و به او دستور دادند که سفینه

ای بسازد تا به وسیله آن خودش و اهل بیت و خواص و دوستانش را از غرق شدن حفظ کند، او نیز چنین کرد، و این روایت بدین جهت که طوفان را مخصوص دوران جبارانی دانسته که فساد را در زمین گسترش دادند و خدا آنان را با عذاب طوفان عقاب کرد، مطابق روایت سفر تکوین است .

بعضی از انگلیسی ها به الواحی از آجر دست یافتند که در آن این روایت با حروف میخی نوشته شده و متعلق به دوره ((آشوربانیپال)) بود، یعنی حدود ششصد و شصت سال قبل از میلاد مسیح بوده و خود آن از نوشت‌های متعلق به قرن هفتم قبل از میلاد نقل شده بود، در نتیجه نمی تواند از سفر تکوین تورات گرفته شده باشد چون قدیمی تر از آن بوده است .

یونانیها نیز خبری از طوفان ، روایت کرده اند و این خبر را افلاطون در کتابش به این مضمون آورده که : کاهنان مصری به ((سولون)) - حکیم یونانی - گفتند: آسمان ، طوفانی در زمین پیا کرد که وضع زمین را به کلی تغییر داد و چند نوبت و به طرق مختلف بشر روی زمین هلاک گردید، و این امر باعث شد که انسانهای عصر جدید هیچ اثر و معارفی از آثار انسانهای قبل از خود را در دست نداشته باشند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۴

((مانیتون)) داستان طوفان را آورده و تاریخ آن را بعد از ((هرمس اول)) که بعد از ((میناس اول)) بوده ذکر کرده است ، و به حسب این نقل نیز، تاریخ طوفان قدیمتر از تاریخی است که تورات برای آنان ذکر کرده . و از قدمای یونان روایت شده که در قدیم طوفانی عالمگیر حادث شد و همه روی زمین را فرا گرفت ، تنها ((دوکالیون)) و همسرش ((بیرا)) از آن نجات یافتند . و از قدمای فرس - ایرانیان - نیز روایت شده که گفته اند خدا طوفانی پیا کرد و زمین را که به دست اهریمن - خدای شرور - مالا مال از فساد و شر شده بود غرق کرد، و گفته اند که این طوفان نخست از داخل تنوری آغاز گردید، تنوری که در خانه عجوزه (زول کوفه) واقع بود و این عجوزه همیشه نان خود را در این تنور می پخت ، و لیکن مجوسیان منکر طوفانی عالمگیر بوده و گفته اند که طوفان مورد بحث تنها در سرزمین عراق بوده و دامنه‌اش تا به حدود کردستان نیز کشیده شده بود .

قدمای هند نیز وقوع طوفان را ثبت کرده و آن را به شکلی خرافی روایت کرده و هفت بار دانسته اند، و درباره آخرین طوفان گفته اند: پادشاه هندیان و همسرش در یک کشتی عظیم که آن را به امر الله خود ((فشنو)) ساخته و با میخ و لیف خرما محکم کرده بود نشستند و از غرق نجات یافتند، و این کشتی بعد از طوفان و فروکش شدن آب بر کوه جیمافات - هیمالیا - به زمین نشست . ولی ((برهمی ها)) مانند مجوسیان منکر طوفانی عمومی هستند که همه سرزمین هند را گرفته باشد، و مسأله تعدد وقوع طوفان از ژاپنی ها و چینی ها و برزیلی ها و مکزیکی ها، و اقوامی دیگر نیز روایت شده ، و همه این روایات متفقند در اینکه سبب پیدایش این طوفان ظلم و شرور انسانها بوده ، که خدای تعالی آنان را به این وسیله عقاب کرده است .

در کتاب ((اوستا)) که کتاب مقدس مجوسیان است در نسخهای که به زبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده آمده است که ((اهورامزدا)) به ((ایما)) (که به اعتقاد مجوسیان همان جمشید پادشاه است) وحی کرد که به زودی طوفانی واقع خواهد شد و همه زمین غرق خواهد گشت ، و به او دستور داد تا چهار دیواری بسیار بلندی بسازد بطوری که هر کس داخل آن قرار بگیرد از غرق شدن محفوظ بماند. و نیز به او دستور داد تا از زنان و مردانی که صالح برای نسل باشند جماعتی را برگزیده و در آن چهار دیواری جای دهد، و همچنین از هر جنسی اجناس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۵

مختلف حیوانات یک نر و ماده داخل چهار دیواری کند، و در داخل چهار دیواری اطاقها و سالن هایی در چند طبقه بسازد تا انسان هایی که در آنجا جمع می شوند در آن اطاقها منزل کنند، و همچنین حیوانات و جانوران و مرغان نیز در آن جای داشته باشند، و نیز به وی دستور داد تا در داخل آن چهار دیواری ، درختان میوه ای که مورد حاجت مردم باشد بکارد و حبوباتی که مایه ارتزاق جانداران است کشت و زرع کند تا در نتیجه زندگی به کلی از روی زمین قطع نشود و کسانی باشند که در آینده زمین را آباد کنند.



و در تاریخ ادب هند بطوری که ((عبدالوهاب نجار)) در قصص الانبیای خود آورده، درباره داستان نوح آمده: در هنگامی که ((مانو)) (پسر اله به اعتقاد وثنی مسلک ها) داشت دست خود را می شست، ناگهان یک ماهی به دستش آمد که مایه دهشت وی شد، چون ماهی سخن می گفت و از او می خواست که وی را از هلاکت نجات دهد و به او وعده می داد که اگر چنین کند او نیز ((مانو)) را در آینده از خطری عظیم نجات می دهد، و آن خطر عظیم و عالمگیر که ماهی از آن خبر میداد عبارت بود از طوفانی که به زودی همه مخلوقات را هلاک می کند، و بنابراین شرط، مانو آن ماهی را در مرتبان حفظ کرد.

وقتی ماهی بزرگ شد به ((مانو)) از سالی خبر داد که در آن سال طوفان واقع می شود، و سپس راه نجات را نیز به او آموخت و آن این بود که کشتی بزرگی درست کند و هنگام پیا شدن طوفان داخل آن کشتی گردد، و می گفت من تو را از طوفان نجات می دهم، در نتیجه مانو دست به کار ساختن کشتی شد، و ماهی آنقدر بزرگ شد که دیگر در مرتبان جای نگرفت و به ناچار مانو آن را به دریا افکند.

چیزی نگذشت که طوفان همانطور که ماهی گفته بود آمد و وقتی مانو داخل کشتی می شد دوباره ماهی نزد او آمد و کشتی مانو را به شاخی که بر سر خود داشت بست و آن را به طرف کوههای شمالی کشید و در آنجا مانو کشتی را به درختی بست و چون آب فروکش نمود و زمین خشک شد مانو تنها ماند. ۶ آیا نبوت نوح (ع) جهانی و برای همه بشر بوده است؟

در این مسأله آراء و نظریه علماء با هم اختلاف دارد، آنچه در نزد شیعه معروف است این است که رسالت آن جناب عمومیت داشته و آن جناب بر کل بشر مبعوث بوده، و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) نیز روایاتی دال بر این نظریه وارد شده، روایاتی که آن جناب را از انبیاء اولوالعزم شمرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۶

و اولوالعزم در نظر شیعه عبارتند از: ((نوح))، ((ابراهیم))، ((موسی))، ((عیسی))، و ((محمد)) (صلی الله علیه و آله و سلم) که بر عموم بشر مبعوث بودند.

و اما بعضی از اهل سنت معتقدند به عمومیت رسالت آن جناب و اعتقاد خود را مستند کرده اند به ظاهر آیاتی همانند ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا)) و: ((لا عاصم الیوم من امر الله الا من رحم)) و: ((وجعلنا ذریته هم الباقین)) که دلالت دارند بر اینکه طوفان تمامی روی زمین را فرا گرفت. و نیز به روایات صحیحی در مسأله شفاعت استناد کرده اند که می گوید: نوح اولین رسولی است که خدای تعالی به سوی اهل زمین گسیل داشته است، و لازمه این حدیث آن است که آن جناب بر همه اهل زمین مبعوث شده باشد.

بعضی دیگر از اهل سنت منکر این معنا شده و به روایت صحیحی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) استدلال کرده اند که فرموده است هر پیغمبری تنها بر قوم خود مبعوث شده ولی من بر همه بشر مبعوث شده ام، و از آیاتی که دسته اول به آنها استدلال کرده اند پاسخ داده اند به اینکه آن آیات قابل توجیه و تاءویل است، مثلاً ممکن است که منظور از کلمه ((ارض - زمین)) همان سرزمینی باشد که قوم نوح در آن سکونت داشته و وطن آنان بوده است همچنانکه فرعون در خطابش به موسی و هارون گفت: ((و تکون لکما الکبریاء فی الارض)).

پس معنای آیه اول این می شود که: پروردگارا! دیاری از کافران قوم مرا در این سرزمین زنده نگذار. و همچنین مراد از آیه دوم این می شود که: امروز برای قوم من هیچ حافظی از عذاب خدا نیست. و مراد از آیه سوم این می شود که: ما تنها ذریه نوح را باقیمانده از قوم او قرار دادیم. شرحی در مورد نبوت و بعثت انبیاء و جواب به بعضاهل سنت که منکر عمومیت رسالت نوح (ع) هستند

و لیکن حق مطلب این است که در کلام اهل سنت آنطور که باید حق بحث ادا نشده و آنچه سزاوار است گفته شود این است که: پدیده نبوت اگر در مجتمع بشری ظهور پیدا کرده است به خاطر نیازی واقعی بوده که بشر به آن داشته و به خاطر رابطهای حقیقی

بوده که بین مردم و پروردگارش برقرار بوده است و اساس و منشا این رابطه یک حقیقت تکوینی بوده نه یک اعتبار خرافی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۷

برای اینکه یکی از قوانینی که در نظام عالم هستی حکم فرماست قانون و ناموس تکمیل انواع است، ناموسی که هر نوع از موجودات را به سوی غایت و هدف هستیش هدایت می کند همچنانکه قرآن کریم هم فرمود: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) و نیز فرمود: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)).

پس هر نوع از انواع موجودات عالم از آغاز تکون و وجودش به سوی کمالش حرکت می کند و رو به سوی آن هدفی دارد که منظور از خلقتش آن هدف بوده، هدفی که خیر و سعادت آن موجود در آن است، نوع انسانی نیز یکی از این انواع است و از این ناموس کلی مستثناء نیست، او نیز کمال و سعادتش دارد که به سوی رسیدن به آن در حرکت است و افرادش به صورت انفرادی و اجتماعی متوجه آن هدفند. انسان در مسیر کمالی خود (به طبع ثانوی) ناچار از حیات اجتماعی و تعاونی است

و به نظر ما این معنا ضروری و بدیهی است که این کمال برای انسان به تنهایی دست نمی دهد برای اینکه حوائج زندگی انسان یکی دوتا نیست و قهرا اعمالی هم که باید برای رفع آن حوائج انجام دهد از حد شمار بیرون است در نتیجه عقل عملی که او را وادار می سازد تا از هر چیزی که امکان دارد مورد استفاده اش قرار گیرد استفاده نموده و جماد و نبات و حیوان را استخدام کند، همین عقل عملی او را ناگزیر می کند به اینکه از اعمال غیر خودش یعنی از اعمال همه هموعان خود استفاده کند.

چیزی که هست افراد نوع بشر همه مثل همنند و عقل عملی و شعور خاصی که در این فرد بشر هست در همه افراد نیز هست همانطور که این عقل و شعور، این فرد را وادار می کند به اینکه از همه چیز بهره کشی کند همه افراد دیگر را نیز وادار می کند، و همین عقل عملی، افراد را ناچار ساخته به اینکه اجتماعی تعاونی تشکیل دهند یعنی همه برای همه کار کنند و همه از کارکرد هم بهره مند شوند، این فرد از اعمال سایرین همان مقدار بهره مند شود که سایرین از اعمال وی بهره مند می شوند و این به همان مقدار مسخر دیگران شود که دیگران مسخر وی می شوند، همچنانکه قرآن کریم به این حقیقت اشاره نموده می فرماید: ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۳۸۸

و اینکه گفتیم بنای زندگی بشر بر اساس اجتماع تعاونی است، وضعی است اضطراری و اجتناب ناپذیر، یعنی وضعی است که حاجت زندگی از یک سو و نیرومندی رقیبان از سوی دیگر برای انسان پدید آورده. پس اگر انسان مدنی و تعاونی است در حقیقت به طبع ثانوی چنین است نه به طبع اولی زیرا طبع اولی انسان این است که از هر چیزی که می تواند انتفاع ببرد استفاده کند حتی دسترنج هموع خود را به زور از دست او برآید و شاهد اینکه طبع اولی انسان چنین طبعی است که در هر زمان فردی از این نوع قوی شد و از دیگران بی نیاز گردید و دیگران در برابر او ضعیف شدند به حقوق آنان تجاوز می کند و حتی دیگران را برده خود ساخته و استثمارشان می کند یعنی از خدمات آنها استفاده می کند بدون اینکه عوض آن را به ایشان بپردازد، قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره نموده و فرموده است: ((ان الانسان لظلوم کفار)) و نیز فرموده: ((ان الانسان لیطغی ان راه استغنی ان الی ربک الرجعی)). ضرورت وجود قانون در حیات اجتماعی بشر

این نیز بدیهی و مسلم است که اجتماع تعاونی در بین افراد وقتی حاصل شده و بطور کامل تحقق می یابد که قوانینی در بین افراد بشر حکومت کند و وقتی چنین قوانینی در بشر زنده و نافذ می ماند که افرادی آن قوانین را حفظ کنند، و این حقیقتی است که سیره مستمره نوع بشر شاهد صدق و درستی آن است و هیچ مجتمعی از مجتمعات بشری چه کامل و چه ناقص، چه متمدن و چه منحط نبوده و نیست مگر آنکه رسوم و سنت هایی در آن حاکم و جاری است حال یا به جریانی کلی و یا به جریانی اکثری، یعنی یا کل افراد مجتمع به آن سنتها عمل می کنند و یا اکثر افراد آن، که بهترین شاهد درستی این ادعا تاریخ گذشته بشر و مشاهده و

تجربه است .

و این رسوم و سنتها، که توی خواننده می توانی نام آنها را قوانین بگذارای مواد و قضایائی فکری هستند که از فکر بشر سرچشمه گرفته اند و افراد متفکر، اعمال مردم مجتمع را با آن قوانین تطبیق کرده اند حال یا تطبیقی کلی و یا اکثری ، که اگر اعمال مطابق این قوانین جریان یابد سعادت مجتمع یا بطور حقیقی و قطعی و یا بطور ظنی و خیالی تامین می شود، پس به هر حال ، قوانین عبارتند از: اموری که بین مرحله کمال بشر و مرحله نقص او فاصله شده اند، بین انسان اولی که تازه در روی زمین قدم نهاده ، و انسانی که وارد زندگی شده و در صراط استکمال قرار گرفته و این قوانین او را به سوی هدف نهایی وجودش راهنمایی می کند ((دقت بفرمایید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۸۹

حال که معنای قانون معلوم شد، این معنا نیز در جای خود مسلم شده که خدای تعالی بر حسب عنایتش ، بر خود واجب کرده که بشر را به سوی سعادت حیات و کمال وجودش هدایت کند همانطور که هر موجود از انواع موجودات دیگر را هدایت کرده و همانطور که بشر را به عنایتش از طریق خلقت - یعنی جهازاتی که بشر را به آن مجهز نموده - و فطرت به سوی خیر و سعادتش هدایت نموده و در نتیجه بشر از این دو طریق نفع و خیر خود را از زیان و شر و سعادتش را از شقاوت تشخیص می دهد و قرآن کریم در این باره فرموده : ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها)).

همچنین واجب است او را به عنایت خود به سوی اصول و قوانینی اعتقادی و عملی هدایت کند تا به وسیله تطبیق دادن شئون زندگی بر آن اصول به سعادت و کمال خود برسد زیرا عنایت الهی ایجاب می کند هر موجودی را از طریقی که مناسب با وجود او باشد هدایت کند. مثلا نوع وجودی زنبور عسل ، نوعی است که تنها از راه هدایت تکوینی به کمال لایق خود می رسد ولی نوع بشر نوع وجودی است که تنها با هدایت تکوینی به کمال و سعادتش دست نمی یابد و باید که از راه هدایت تشریح و به وسیله قانون نیز هدایت شود. علاوه بر بهره مندی او از عقل و تفکر، هدایت تشریحی انسان از راه وحی و نبوت ، برابرسیدن به کمال و سعادت ضروری و لازم است

آری برای هدایت بشر این کافی نیست که تنها او را مجهز به عقل کند، - البته منظور از عقل در اینجا عقل عملی است ، که تشخیص دهنده کارهای نیک از بد است - چون همانطور که قبلا گفتیم همین عقل است که بشر را وادار می سازد به استخدام و بهره کشی از دیگران ، و همین عقل است که اختلاف را در بشر پدید می آورد، و از محالات است که قوای فعال انسان دوتا فعل متقابل را که دو اثر متناقض دارند انجام دهند، علاوه بر این ، متخلفین از سنن اجتماعی هر جامعه ، و قانونشکنان هر مجتمع ، همه از عقلاء و مجهز به جهاز عقل هستند، و به انگیزه بهره مندی از سرمایه عقل است که می خواهند دیگران را بدوشند.

پس روشن شد که در خصوص بشر باید طریق دیگری غیر از طریق تفکر و تعقل برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت بوده باشد و آن طریق وحی است که خود نوعی تکلیم الهی است ، و خدای تعالی با بشر - البته به وسیله فردی که در حقیقت نماینده بشر است - سخن می گوید، و دستوراتی عملی و اعتقادی به او می آموزد که به کار بستن آن دستورات وی را در زندگی دنیوی و اخرویش رستگار کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۰

و اگر اشکال کنی که چه فرقی بین بود و نبود وحی و دستورات الهی هست با اینکه می بینیم دستورات الهی فایده ای بیش از آنچه عقل حکم کرده و اثر بخشیده نداشته است و عالم انسانی تسلیم شرایع انبیاء نگشته همانطور که تسلیم حکم عقل نگردیده است و خلاصه بشریت نه در برابر احکام عقل خاضع و تسلیم شد و نه در برابر احکام شرع ، نه به ندای عقل گوش داد و نه به ندای شرع ، پس وحی آسمانی با اینکه نتوانست مجتمع بشری را اداره نموده او را به صراط حق بیندازد چه احتیاجی به وجود آن هست ؟ عمل نکردن بشر به تعالیم وحی ، نمی تواند دلیل بر لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب باشد

در پاسخ می گوئیم : این بحث دو جهت دارد، یکی اینکه خدای تعالی چه باید بکند؟ و دیگری اینکه بشر چه کرده است ؟ از

جهت اول گفتیم بر عنایت الهی واجب است که مجتمع بشری را به سوی تعالیمی که مایه سعادت او است و او را به کمال لایقش می‌رساند هدایت کند، و این همان هدایت به طریق وحی است که در این مرحله عقل به تنهایی کافی نیست، و خدای تعالی نمی‌باید تنها به دادن عقل به بشر اکتفاء کند. و جهت دوم بحث این است که بشر در مقابل این دو نعمت بزرگ یعنی نعمت عقل که پیامبر باطن است و نعمت شرع که عقل خارج است چه عکس‌العملی از خود نشان داده، و ما در این جهت بحثی نداریم، بحث ما تنها در جهت اول است، و وقتی معلوم شد که بر عنایت الهی لازم است که انبیائی بفرستد و از طریق وحی بشر را هدایت کند، جاری نشدن تعالیم انسان ساز انبیاء در بین مردم، مگر در بین افراد محدود ضروری به بحث ما نمی‌زند و وجهه بحث و نتیجه آن را تغییر نمی‌دهد، (پس همانطور که به خاطر عمل نکردن بشر به دستورات عقلی نمی‌شود گفت چرا خدا به بشر عقل داده، عمل نکردن او به دستورات شرع نیز کار خدای تعالی را در فرستادن انبیاء لغو نمی‌کند) همچنانکه نرسیدن بسیاری از افراد حیوانات و گیاهان به آن غایت و کمالی که نوع آنها برای رسیدن به آن خلق شده اند باعث نمی‌شود که بگوییم: چرا خدا این حیوان را که قبل از رسیدنش به کمال قرار بود بمی‌رد و فاسد شود خلق کرد، با اینکه او می‌دانست که این فرد، به حد بلوغ نمی‌رسد و عمر طبیعی خود را نمی‌کند؟

و کوتاه سخن اینکه طریق نبوت چیزی است که در تربیت نوع بشر نظر به عنایت الهی چاره‌ای از آن نیست (بلکه این عقل خود ما است که حکم می‌کند به اینکه باید خدای تعالی بشر را از طریق وحی تربیت کند و گرنه العیاذ به الله خدایی بیهوده کار خواهد بود، هر چند همین عقل ما در مرحله عمل به این حکم خود یعنی به دستورات وحی عمل نکند، و حتی به سایر احکامی که خود در آن مستقل است عمل ننماید). آری عقل حکم می‌کند به اینکه اگر خدای تعالی بشر را از راه وحی هدایت و تربیت نکند حجتش بر بشر تمام نمی‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۱

و نمی‌تواند در قیامت اعتراض کند که مگر من به تو عقل نداده بودم، زیرا وظیفه و کار عقل کار دیگری است، عقل کارش این است که بشر را دعوت کند به سوی هر چیزی که خیر و صلاحش در آن است، حتی اگر گاهی او را دعوت می‌کند به چیزی که صلاح نوع او در آن است، نه صلاح شخص او، در حقیقت باز او را به صلاح شخصش دعوت کرده، چون صلاح نوع نیز صلاح شخص است، در این بحث دقت بیشتری به کار ببرید و به خوبی در مضمون آیه زیر تدبیر بفرمایید: ((انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین من بعده و او حینا الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و عیسی و ایوب و یونس و هرون و سلیمان و آتینا داود زبوراً و رسلاً قد قصصناهم علیک من قبل و رسلاً لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیماً رسلاً مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل و کان الله عزیزاً حکیماً)). شریعت نوح (ع) که نخستین شریعت الهی بوده، لزوماً جهانی و همگانی بوده است

پس در عنایت خدای تعالی واجب است که بر مجتمع بشری، دینی نازل کند که به آن بگروند و شریعت و طریقه‌ای بفرستد که آن را راه زندگی اجتماعی خود قرار دهند، دینی که اختصاص به یک قوم نداشته باشد، و دیگران آن را متروک نگذارند، بلکه جهانی و همگانی باشد لازمه این بیان این است که اولین دینی که بر بشر نازل کرده چنین دینی باشد یعنی شریعتی عمومی و فراگیر باشد.

و اتفاقاً اینطور هم بوده، چون خدای عزوجل فرموده: ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه))، که این آیه شریفه بیان می‌کند: مردم در آغاز پیدایش خود در همان اولین روزی که خلق شدند و شروع به افزودن تعداد و نفرات خود کردند بر طبق فطرت ساده خود زندگی می‌کردند، و هیچ اختلافی در بینشان نبود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۲

بعدها به تدریج اختلافات و منازعات بر سر امتیازات زندگی در بینشان پیدا شد، و خدای تعالی برای رفع آن اختلافات انبیاء را

مبعوث کرد، و شریعت و کتابی به آنان داد تا بین آنان در هر اختلافی که دارند حکم کنند و ماده خصومت و نزاع را ریشه کن نمایند.

آنگاه در ضمن منت‌هایی که بر محمد خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) نهاده می‌فرماید: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی او حینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) و مقام منت‌گزاری اقتضا دارد که شرایع الهی نازل شده بر کل بشر، همین شرایع باشد که فرمود: به تو وحی کردیم نه چیز دیگر، و اولین شریعتی که نام برده شریعت نوح بوده و اگر شریعت نوح برای عموم بشر نمی‌بود بلکه مختص به مردم زمان آن حضرت بود یکی از این دو محذور پیش می‌آمد: یا اینکه پیغمبر دیگری دارای شریعت برای غیر قوم نوح وجود داشته، که باید در آیه شریفه آن را ذکر می‌کرد که نکرده، نه در این آیه و نه در هیچ جای دیگر قرآن، و یا اینکه خدای سبحان غیر قوم نوح، اقوامی که در زمان آن جناب بودند و بعد از آن جناب تا مدت‌ها می‌آمده و می‌رفته اند مهمل گذاشته و آنان را هدایت ننموده است، و هیچ یک از این دو محذور را نمی‌توان ملتزم شد.

پس معلوم شد که نبوت نوح (علیه السلام) عمومی بوده و آن جناب کتابی داشته که مشتمل بر شریعتی رافع اختلاف بوده، و نیز معلوم شد که کتاب او اولین کتاب آسمانی و مشتمل بر شریعت بوده و همچنین معلوم شد مراد از اینکه در آیه سابق فرمود: ((و با آنان کتاب را به حق نازل کرد تا در بین مردم در آنچه اختلاف می‌کنند حکم نمایند)) همین کتاب نوح (علیه السلام) و یا کتاب غیر او از سایر انبیاء اولوالعزم یعنی ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

و نیز روشن گردید که آنچه از روایات دلالت دارد بر اینکه نبوت آن جناب عمومی نبوده از آنجا که روایاتی است مخالف با قرآن کریم مردود است، در حالی که روایاتی دیگر صریح در عمومیت نبوت آن جناب است، در حدیث حضرت رضا (علیه السلام) آمده که اولوالعزم از انبیاء پنج نفر بودند که هر یک شریعتی جداگانه و کتابی علی‌حده داشتند، و نبوتشان عمومی و فراگیر بوده، حتی انبیاء غیر خود آن حضرات نیز مأمور به عمل به شریعت آنان بودند، تا چه رسد به غیر انبیاء، و این حدیث در تفسیر آیه شریفه

کان الناس امه واحده در جلد دوم این کتاب گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۳

آیا طوفان نوح همه کره زمین را دربرگرفت؟ سخن صاحب المنار در این باره

جواب از این سوال در فصل سابق داده شد، برای اینکه وقتی ثابت شد که دعوت آن جناب عمومی بوده، قهرا باید عذاب نازل شده نیز عموم بشر را فرا گرفته باشد و این خود قرینه خوبی است بر اینکه مراد از سایر آیاتی که به ظاهرش دلالت بر عموم دارد همین معنا است، مانند آیه ای که دعای نوح (علیه السلام) را حکایت نموده و می‌فرماید: ((رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا))، و آیه ای که باز گفتار آن جناب را حکایت نموده می‌فرماید: ((لا عاصم الیوم من امر الله الا من رحم))، و آیه شریفه ((و جعلنا ذریته هم الباقین)).

و از شواهدی که در کلام خدای تعالی بر عمومیت طوفان شهادت می‌دهد این است که در دو جا از کلام مجیدش فرموده که: به نوح دستور دادیم تا از هر نوع حیوان نر و ماده ای یک جفت داخل کشتی کند، چون واضح است که اگر طوفان اختصاص به یک ناحیه از زمین داشت مثلا مختص به سرزمین عراق بود - که بعضی گفته اند - احتیاج نبود که از تمامی حیوانات یک جفت سوار کشتی کند، زیرا فرضا اگر حیوانات عراق منقرض می‌شدند در نواحی دیگر زمین وجود داشتند.

بعضی این احتمال را اختیار کرده اند که طوفان مخصوص سرزمین قوم نوح بوده. صاحب تفسیر المنار در تفسیر خود گفته: اما اینکه خدای تعالی بعد از ذکر نجات نوح (علیه السلام) و اهلس فرموده: ((و جعلنا ذریته هم الباقین)) و باقیمانده گان بعد از طوفان را منحصر در ذریه آن جناب نموده ممکن است منظور از آن، انحصاری اضافی و نسبی باشد، و معنایش این باشد که از قوم آن جناب تنها ذریه اش را باقی گذاشتیم نه از کل ساکنان زمین. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۴

و اما اینکه آن جناب از خدای تعالی خواست که دیاری از کافران را بر روی زمین باقی نگذارد عبارتی که از آن جناب حکایت



شده صریح در این معنا نیست که منظورش از کلمه ((ارض)) همه کره زمین است، چون معروف از کلام انبیاء و اقوام و همچنین از اخباری که تاریخ از آنان حکایت می‌کند این است که منظورشان از کلمه ((ارض)) - هر جا که ذکر شده باشد - سرزمین خود آنان یعنی خصوص وطن آنان است، مثل آیه زیر که در حکایت خطاب فرعون به موسی می‌فرماید: ((و تكون لکما الکبریاء فی الارض)) که منظورش از زمین، کره زمین نیست بلکه سرزمین مصر است، و آیه شریفه ((وان کادوا لیستفزونک من الارض لیخرجوک منها))، که در اینجا نیز منظور از کلمه ((ارض)) خصوص وطن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی شهر مکه است، و آیه شریفه ((وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین)) که منظور از کلمه ((ارض)) سرزمینی است که در آنجا موطن کردند و شواهد بر این گفتار بسیار است.

و لیکن ظواهر آیات با کمک قرائن و تقلیدهایی که از یهود و نصاری قدیم به ارث مانده دلالت دارد بر اینکه در دوران نوح روی کره زمین غیر از نقطه ای که قوم نوح بودند، هیچ نقطه دیگری مسکونی نبوده و جمعیت بشر منحصر بودند در همان قوم نوح که آنها هم در حادثه طوفان هلاک شدند و بعد از آن حادثه به جز ذریه آن جناب کسی نماند و این احتمال اقتضاء دارد که طوفان تنها در قطعه زمینی واقع شده باشد که نوح و قومش - و یا به عبارت دیگر کل بشر - در آن قطعه زندگی می‌کرده اند و طوفان همه آن بقعه را از کوهستان و دشتش فرا گرفته باشد نه همه کره زمین را، مگر آنکه احتمال دیگری دهیم و بگوییم اصلا در آن روز که قریب العهد به آغاز پیدایش زمین و بشر بوده از کره زمین تنها همان سرزمین نوح و قومش خشک و مسکونی بوده و ما بقی هنوز از زیر آب بیرون نیامده بوده، و علمای زمین شناس و ژئولوژیست‌ها نیز می‌گویند: زمین در روزگاری که از کره خورشید جدا شد کره ای آتشین و ملتهب بود و به تدریج سرد شده و به صورت کره ای آبی در آمد، کره ای که همه اطرافش را آب فرا گرفته بود و سپس به تدریج نقاط خشکی از زیر آب بیرون آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۵

صاحب المنار سپس اضافه می‌کند به استدلالی که بعضی از اهل نظر بر عمومیت طوفان کرده و گفته اند: دلیل بر این معنا این است که ما فسیل و اسکلت های سنگ شده ماهیانی را در بالای کوهها یافته ایم و معلوم است که ماهی بالای کوه زندگی می‌کرده پس حتما در روزگاری زندگی می‌کرده که بالای کوهها نیز زیر آب قرار داشته و این کافی است به اینکه یک بار کوهها در زیر آب قرار گرفته باشند.

آنگاه سخن این اهل نظر را رد نموده و گفته است پیدا شدن صدفها و حیوانات دریایی در بالای قله کوهها دلیل بر این نمی‌شود که از آثار باقیمانده از طوفان نوح است بلکه آنچه به ذهن نزدیکتر است این است که گفتیم قله جبال و همچنین سایر نقاط کره زمین در زیر آب درست شده و تکون یافته است زیرا بالا رفتن آب برای چند روز از کوهها کافی نیست در اینکه حیوانات زنده ای در بالای قله جبال بمیرند و فسیل شوند.

آنگاه در آخر گفتارش کلامی دارد که خلاصه اش این است که این مسائل تاریخی و باستانی از اهداف و مقاصد قرآن نیست و به همین جهت قرآن کریم آن را بطور صریح و قاطع بیان نکرده ما هم که در این باره اظهار نظری کردیم تنها گفتیم از ظاهر نصوص چنین بر می‌آید نه اینکه خواسته باشیم اعتقاد دینی خود را اظهار نماییم و یا نتیجه بحث را به عنوان یک عقیده قطعی دینی بپذیریم، بنابراین اگر در فن ژئولوژی خلاف این نتیجه ثابت شده باشد ضرری به حال ما ندارد برای اینکه هیچ نص قطعی، بحث ما را نقض نمی‌کند. بیان نادرستی سخن صاحب المنار و اشاره به اینکه آیات قرآنی ظاهر در این است که طوفان نوح همه زمین را فرا گرفته بوده است

مؤلف: اما اینکه آیات را تاءویل کرده و حصر را در آنها اضافه گرفته مرتکب تقییدی شده که هیچ دلیلی بر این تقیید دلالت نمی‌کند و اما اینکه در رد استدلال بر وجود فسیل حیوانات در بالای قله کوهها گفته: این معنا دلیل نمی‌شود بر اینکه طوفان نوح جهانی بوده، زیرا طوفان برای چند صباحی قله جبال را فرا گرفته و این مدت کوتاه کافی نیست در اینکه حیواناتی در آن بلندیها



بمیرند و فسیل شوند، در پاسخش می‌گوییم که ممکن است امواج طوفان این فسیل‌ها را که قبلاً در دریا مرده و به صورت فسیل شده بودند به بالای کوهها آورده باشد و این احتمال درباره طوفانی آن چنان عظیم که همه کره زمین و قله جبال را فرا گرفته باشد احتمال بعیدی نیست.

و بعد از همه این حرفها، صاحب المنار به این معنا توجه نکرده که آیات داستان نوح (علیه السلام) صراحت دارد بر اینکه آن جناب مامور شده بود تا از تمامی حیوانات موجود در زمین یک جفت نر و ماده داخل کشتی کند و این خود صریح و یا مثل صریح است بر اینکه طوفان تمامی سطح کره زمین را که به صورت خشک و مسکونی بوده و یا قسمت معظم آن را که به منزله همه آن بوده فرا گرفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۶

پس مطلب این است که از ظاهر قرآن کریم - آن هم ظهوری که قابل انکار نیست - بر می‌آید که طوفان نوح تمامی کره زمین را فرا گرفته و آنچه از جنس بشر بر روی زمین بوده همه غرق شده اند مگر آن عده ای که در کشتی بوده و نجات یافتند، و هیچ دلیل قطعی که این ظهور را از آیات بگیرد وجود ندارد.

اجمالی از برخی مباحث زمین شناسی در چند فصل

و در سابق از دوست فاضلم آقای دکتر سحابی که در فن ژئولوژی، استاد دانشگاه تهرانند در خواست کرده بودم مرا از نتیجه بحثهای ژئولوژی که پیرامون این طوفان جهانی شده آگاه سازد تا اگر نظریه ما را و آنچه که ما از ظاهر قرآن کریم استفاده کرده ایم را به وجه کلی تائید می‌کند در این جا نقل کنیم ایشان نیز جوابی برایم فرستادند که ما آن را در طی چند فصل بطور مفصل ایراد می‌کنیم: ۱ زمین های رسوبی

۱ - سرزمینهای رسوبی: در علم ژئولوژی اصطلاح ((اراضی رسوبی)) به طبقاتی از زمین اطلاق می‌شود که رسوبات آبهای جاری بر روی زمین آنها را پدید آورده مانند دره ها و مسیل ها - سیل راهها - که پوشیده از شن و ماسه می‌باشند.

علامت رسوبی بودن زمین انباشته شدن سنگ و ریگهای مدور و کروی شکل بر روی هم است که این سنگها در آغاز قطعاتی دنداندار و از هر طرف دارای لبه های تیز بوده که در اثر حرکت در بستر رودخانه ها و اصطکاک با سنگهای اطراف، لبه های تیزش سائیده شده و گرد و مدور شده اند و آب همه آنها را به نقطه ای دور یا نزدیک حمل کرده که فشارش در آن نقطه کاهش یافته و این سنگها و ریگها در آنجا روی هم انباشته شده اند.

و این اراضی رسوبی مختص به درهها نیست بلکه غالب سرزمینهای خاکی نیز از این راه تکون یافته اند یعنی از ته نشین شدن سیل های گل آلود پدید آمده اند، در حقیقت اینها ریگ های بسیار ریزی است که از سائیده شدن سنگها با آب سیل مخلوط شده و چون سبک وزن بوده با آب راه افتاده و در نقطه ای روی هم انباشته شده است.

دلیل این معنا هم این است که می بینیم اراضی رسوبی از طبقات مختلفی از ریگ و خاک پوشیده شده در حالی که ترتیب و نظمی در این طبقات به چشم نمی‌خورد و علت این بی نظمی این است که اولاً این طبقات در یک زمان درست نشده و ثانیاً مسیر سیلها و آبها همیشه در یک نقطه نبوده و شدت جریان نیز همیشه به یک اندازه نبوده در زمانهای مختلف نیز، هم مسیر تغییر می‌کرده و هم شدت جریان بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۷

با این بیان روشن می‌شود که اراضی رسوبی در زمانهای قدیم مجرای سیل های مهیب بوده هر چند که امروز در نقطه بلندی واقع شده باشد و نهر و رودخانه ای از آن عبور نکند. و این اراضی که از جریان آبهای بسیار زیاد و برخاستن سیل های مهیب در آنها حکایت می‌کند در اغلب نقاط زمین و از آن جمله اغلب نقاط ایران از قبیل تهران و قزوین و سمنان و سبزوار و یزد و تبریز و کرمان و شیراز و غیر اینها یافت می‌شود و بعضی از آنها در مرکز بین النهرین و جنوب آن و در ماوراء النهر و صحرای شام و در هند و جنوب فرانسه و ناحیه شرقی چین و اکثر نقاط آمریکا یافت شده، و ضخامت این طبقه رسوبی در بعضی از نقاط به صدها متر

می رسد همچنانکه در زمین تهران متجاوز از چهارصد متر است .

و این بیان دو نتیجه را دست می دهد یکی اینکه سطح زمین در عهدی نه چندان دور (که توضیحش خواهد آمد) مجرای سیل های مهیب و عظیمی بوده که چه بسا معظم نقاط روی زمین را پوشانده است .

نتیجه دوم اینکه طغیان و طوفان آب - از نظر ضخامت قشر رسوبی در بعضی از اماکن - نه در یک نوبت بوده و نه در یک سال و چند سال ، بلکه این حوادث بطور دائم و مکرر در طول صدها سال بوده در هر نوبتی که طوفانی رخ می داده یا سیلی برمی خاسته یک طبقه رسوبی در محل پدید می آمده و چون حادثه تمام و فروکش می شده طبقه ای از خاک روی آن طبقه رسوبی را می پوشانده باز اگر سیل و طوفانی برخاسته روی آن طبقه خاکی طبقه ای رسوبی به جای نهاده ، و همینطور. و نیز این نتیجه به دست آمد که اختلاف طبقات رسوبی در خردی و درشتی ریگ هایش به ما می فهماند که سیل ها و طوفان ها از نظر شدت و ضعف مختلف بوده اند. ۲ عامل پیدایش قشرها و طبقات زمین ، همان طبقات رسوبی بوده اند

۲ - عامل پیدایش قشرها و طبقات ژئولوژی ، همان طبقات رسوبی بوده اند: طبقات رسوبی عادتاً باید به شکل افقی پدید آیند چون وقتی سیلی برخاست در نقطه ای که از حرکت باز می ماند مواد غیر آبی خود را در آنجا ته نشین کرده و طبقه ای افقی از رسوب پدید می آورد) لیکن گاهی می شود که اجزای متراکم رسوبی در تحت فشارهای بسیار شدید، فشاری که یا از سمت بالا بر او وارد می آورد (مانند آبشارهای بزرگ) و یا در اثر عوامل درونی زمین از پایین بر آن وارد می شود به تدریج از شکل افقی درآمده و دایره شکل می شود البته چنین چیزی در زمان های کوتاه رخ نمی دهد بلکه وقتی ممکن است رخ دهد که میلیونها سال ادامه یابد. و پیدایش کوهها و سلسله جبال به هم پیوسته‌ای که می بینیم بعضی بر بالای بعضی دیگر قرار گرفته اند و قله بعضی از آن سلسله سر از زیر آب دریاها در آورده ، و کوهستانها را تشکیل داده اند در اثر گذشت سالهایی بس طولانی بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۳۹۸

و ما از این مطلب نتیجه می گیریم که آنچه طبقات رسوبی افقی شکل در روی زمین هست تازه ترین پدیده های کره زمین است و دلائل فنی موجود نیز دلالت می کند بر اینکه عمر این طبقات از ده الی پانزده هزار سال قبل از عصر حاضر تجاوز نمیکند. ۳ توسعه و گسترش دریاها به علت سرازیر شدن سیلابها به طرف آنها

۳ - توسعه و گسترش دریاها به علت سرازیر شدن سیلابها به طرف آنها: پیدایش قشرهای رسوبی جدید باعث شد که بیشتر دریاها توسعه یافته و زمینهای اطراف خود را فرا بگیرد، و آب دریاها بالا آمده بیشتر سواحل خود را پوشاند و نقاط بلندی که در سواحل بوده را از همه اطراف و یا بیشتر اطرافش محاصره نموده آن نقطه مرتفع را به صورت ((جزیره و یا شبه جزیره)) در آورد.

یکی از نمونه های این جریان سرزمین بریتانیا است که قبلاً به قاره اروپا متصل بوده و بعدها در اثر این جریان از آن قاره جدا شده و بین آن و فرانسه را آب فرا گرفته است ، و نمونه دیگرش دو قاره اروپا و آفریقا است که به وسیله صحرائی به یکدیگر متصل بودند، صحرا و سرزمینی که اروپا را از ناحیه جنوبش و آفریقا را از ناحیه شمالش به یکدیگر متصل می کرده ولی بعدها در اثر همین جریان یعنی بالا آمدن آب مدیترانه ، آن سرزمین خشک زیر آب رفته و دو قاره اروپا و آفریقا از یکدیگر جدا شدند، و نیز در طرف شمال شرقی مدیترانه و یا جنوب شرقی اروپا، شبه جزیره ایتالیا و جزیره ((صقلیه)) و ((سردینیا)) و در سمت جنوب مدیترانه شبه جزیره تونس و جزایری (کوچک و بزرگ) پدید آمد. و نمونه دیگرش جزائر اندونزی است که از ناحیه ((جاوه)) و ((سوماترا)) به جزائر جنوبی ژاپن متصل است و نیز قاره آسیا که از ناحیه جنوب به آن سرزمین متصل بوده و در اثر بالا آمدن اقیانوس هند همه این سرزمین زیر آب رفته و نقاط بلندترش به صورت جزایری خشک مانده ، همه این تحولات در دورانی واقع شده که گفتیم آب دریاها بالا آمده که آن دوران همان وقوع طوفان است . و نمونه چهارمش آمریکای شمالی است که قبلاً به شمال اروپا اتصال داشته اما بعد از حادثه طوفان و بالا آمدن آب دریاها از اروپا جدا شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰

حرکات و تحولات داخلی زمین نیز آثار بسزائی در به راه افتادن آبها و مستقر شدن آن در نقاط گودتر زمین داشته و لذا می بینیم بعضی از نقاط زمین که در دوران ((استیلای طوفان بر زمین))، دورانی که بیشتر نقاط زمین به صورت دریاچه و دریا درآمد، در زیر آب قرار داشته که رفته رفته آب آن به جاهای دیگر منتقل شده و آن نقطه خشک شده است، یکی از نمونه های این جریان همان جنوب سرزمین خوزستان است که در سابق در زیر آب قرار داشته و دریای خلیج فارس از آنها به وجود آمده. ۴ در عهد طوفان چه عواملی باعث زیاد شدن آبها و شدتعمل آنها شدند؟

۴ - در عهد طوفان چه عواملی باعث زیاد شدن آبها و شدت عمل آنها شدند؟

شواهدی که در فن ژئولوژی آمده و ما در سابق به بعضی از آنها اشاره نمودیم مؤید این احتمالند که ریزش باران در اوائل دوره حاضر از ادوار حیات بشر که همان دوره وقوع طوفان باشد ریزشی غیر عادی بوده (زیرا ریزش باران بطور عادی، طوفانی پدید نمی آورد که همه کره زمین را غرق کند) و قطعاً ریزش باران در آن دوره ناشی از تغییرات جوی مهمی بوده که آن تغییرات نیز بطور قطع، خارق العاده بوده است، یعنی هوا در این دوره بعد از سرمائی شدید نسبتاً گرم شده و چون بیشتر نیمکره شمالی پوشیده از برف و یخ بوده احتمال قوی می رود که همان یخهای دوره سابق بر این دوره هنوز باقی بوده و در اکثر نقاط منطقه معتدل شمالی در مرتفعات باقی بوده اند و حرارت در سطح زمین در دوره متوالی باعث شده باشد که تحول شدیدی در جو، و انقلاب عظیمی در بالا رفتن بخار آب به جو به وجود بیاید و ابرهایی بسیار متراکم و غیر عادی و هولناک آورده باشد که این ابرها بارانهائی شدید و هولناک و بی سابقه ریخته باشند.

و معلوم است که نزول بارانهای سیل آسا و ادامه داشتن این بارش بر ارتفاعات پوشیده از برف و یخ و مخصوصاً بر سلسله جبال جدید الاحداث که در جنوب و مغرب آسیا و جنوب اروپا و شمال آفریقا یعنی سلسله جبال ((البرز)) و ((هیمالیا)) و ((آلپ)) و در مغرب آمریکا چه سیلهای عظیم و ویرانگری پدید می آورد، سیلهائی که سنگهای بزرگ را از جای می کند و زمینهای هموار را می شوید و گود می کند و گودیهای زمین را از سنگ و خاک پر می کند و بالا می آورد و مسیل های جدیدی پدید می آورد و مسیل های قبلی را گودتر و وسیع تر می سازد، و آنچه از سنگ و شن و ریگ که با خود حمل کرده به صورت پوسته و قشر رسوبی جدیدی پدید می آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۰

عامل دیگری که باعث شدت این طوفان و سیل شده و حجم آن را بیشتر کرده این است که همه می دانیم که در زیر زمین منابعی از آب وجود دارد که پوسته ای رسوبی روی آن را پوشانده و نمی گذارد آن آبها براه بیفتند و معلوم است که وقتی سیلی عظیم آن پوسته را بشوید آبهای زیر زمینی نیز بیرون آمده و دست به دست سیل ها می دهند و نیروی شکننده آن سیل ها را در تخریب و غرق کردن هر چه بر سر راه دارند زیادتر می کنند.

چیزی که هست این است که چون آبهای زیرزمینی محدود است قهراً با براه افتادنش تمام می شود و وقتی آسمان از باریدن باز بایستد و طوفان تمام شود، آبها به طرف گودیها یعنی دریاها و زمینهای گود و منابع خالی شده زیر زمین میروند و منابع خالی شده زیر زمین به مقدار ظرفیت خود آن آبها را می مکند. ۵ نتیجه بحث و انطباق مباحث گذشته از زمین شناسی با وقوع طوفان نوح

۵ - نتیجه بحث: بنابر آنچه در بحث کلی ما گذشت ما می توانیم داستانی را که قرآن کریم از خصوصیات طوفان واقع شده در زمان نوح آورده با نتایجی که از این بحث گرفته می شود تطبیق دهیم نظیر آیه شریفه ((ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر و فجرنا الارض عیوناً فالتقی الماء علی امر قد قدر)) و آیه: ((حتی اذا جاء امرنا و فار التور)) و آیه ((و قیل یا ارض ابلعی ماء ک و یا السماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر)).

از جمله مطالبی که مناسب با این مقام است خبری است که بعضی از جراید تهران نقل کرده و خلاصه اش این است که: عده ای از

دانشمندان آمریکائی به راهنمایی یک نفر ارتشی ترکیه، در بعضی از قله‌های آرارات واقع در مشرق ترکیه در ارتفاع ۱۴۰۰ پائی کوه به چند قطعه چوب برخورد کرده‌اند که به نظر می‌رسد قطعاتی از یک کشتی بسیار قدیمی بوده و متلاشی شده و حدس زده‌اند که عمر بعضی از آن قطعات دو هزار و پانصد سال قبل از میلاد باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۱

و موازین باستانشناسی دلالت می‌کند بر اینکه قطعات مذکور قسمتی از یک کشتی ای بوده که حجم آن بالغ بر دو ثلث حجم کشتی ((کوئین ماری)) انگلیسی بوده و کشتی کوئین ماری هزار و نوزده پا طول و صد و هجده پا عرض داشته، چوبهای مزبور را از ترکیه به سانفرانسیسکو بردند تا در پیرامون آن تحقیق به عمل آوردند و بینند آیا با اعتقادی که صاحبان ادیان درباره کشتی نوح (علیه السلام) دارند تطبیق میکند یا خیر. ۸ عمر طولانی نوح (ع)

قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه نوح (علیه السلام) عمری بس دراز داشته و (تنها قبل از حادثه طوفان و بعد از بعثت) نهصد و پنجاه سال قوم خود را به سوی خدای سبحان دعوت می‌کرده ولی بعضی از دانشمندان این معنا را بعید دانسته و گفته‌اند که: عمر انسانها اغلب از صد سال، و حد اکثر از صد و بیست سال تجاوز نمی‌کند حتی بعضی از آنان گفته‌اند که: در قدیم هر یک ماه را یک سال می‌نامیدند و در نتیجه هزار سال منهای پنجاه سال قرآن بر این حساب معادل هشتاد سال منهای ده ماه می‌شود لیکن توجیه این آقایان بسیار بعید است (زیرا سابقه ندارد که مردمی و قومی یک ماه را یک سال بنامند).

بعضی دیگر گفته‌اند: طول عمر نوح (علیه السلام) روی جریان عادی و طبیعی نبوده بلکه (مانند سایر معجزات) جنبه خارق عادت داشته، ثعلبی در قصص الانبیاء در خصائص نوح گفته: وی از همه انبیاء بیشتر عمر کرده و به همین جهت او را اکبر الانبیاء و شیخ المرسلین می‌گفته‌اند و خدای تعالی معجزه او را همین طول عمر او قرار داده بود، چون آن جناب هزار سال عمر کرده بود در حالی که نه یک دندان از دست داده بود و نه هیچ یک از قوای بدنی خود را.

لیکن حق مطلب این است که تا به امروز هیچ دلیلی اقامه نشده بر اینکه ممکن نیست انسان با عمر این چنین طولانی زندگی کند، بلکه آنچه به اعتبار عقلی نزدیکتر است این است که انسانهای اولی عمری بسیار زیادتر از عمر طبیعی انسانهای امروز داشته‌اند برای اینکه زندگی آنان زندگانی ساده، و غم و اندوهشان بسیار کم و قهرا بیماریهایشان نیز محدود بوده، و این همه انواع بیماری که امروز گریبانگیر بشر شده نداشتند و همچنین سایر عواملی که ویرانگر زندگی آدمی است در آنها وجود نداشته دلیل بر این هم که بساطت و سادگی زندگی و نداشتن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۲

اندوه فراوان عمر را طولانی می‌کند این است که در همین زمان نیز هر کسی را که می‌بینیم صد سال یا صد و بیست سال و یا صد و شصت سال عمر کرده وقتی زندگیش را بررسی می‌کنیم می‌بینیم زندگی ساده، و هم و غم اندک و ناچیزی داشته و اصولاً فهمی ساده ولی فارغ داشته یعنی بسیاری از صحنه‌ها که دیگران را پریشان می‌کند او را پریشان نمی‌کرده با این حساب چه بعدی دارد که عمر بعضی از افراد بسیار قدیمی به صدها سال بالغ شده باشد.

علاوه بر این، اعتراض کردن به کتاب خدا در خصوص عمر نوح با اینکه این کتاب مقدس معجزات و خارق العادات بسیاری برای انبیاء ذکر می‌کند اعتراضی است عجیب و ما بحثی پیرامون معجزات در جلد اول این کتاب گذرانیدیم. ۹ کوه جودی کجا است؟ بعضی‌ها گفته‌اند: این کوه در دیار ((بکر)) که سرزمینی است در موصل و متصل است به کوههای ((ارمینیه)) که تورات آن کوهها را جبال آرارات نامیده واقع شده است. صاحب قاموس گفته: جودی کوهی است در جزیرهای که کشتی نوح بر روی آن قرار گرفت و این کوه در تورات، کوه آرارات نامیده شده. و صاحب کتاب ((مراصد الاطلاع)) گفته کلمه ((جودی)) - با تشدید یا - نام کوهی است مشرف بر جزیره ابن عمر، و این جزیره در شرق دجله از سرزمینهای موصل واقع شده و جودی همان کوهی است که کشتی نوح بعد از فروکش شدن آب بر آن کوه قرار گرفت. و چرا حیوانات هم دچار طوفان شده‌اند؟

۱۰ - بعضی گفته‌اند: گیریم که قوم نوح به خاطر گناهانی که مرتکب شدند غرق گشتند در این میان گناه حیوانات روی زمین چه

بوده است که همه گرفتار طغیان آب شدند؟.

این از بی پایه ترین اعتراضها است ، چون هر هلاکتی هر چند عمومی باشد عقوبت و انتقام نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۳

زیرا بسیار است حوادث عمومی که در یک لحظه و یا زمانی کوتاه هزاران هزار انسان و حیوان را در کام مرگ می برد و این حوادث که یا زلزله است و یا طوفان و یا وبا و یا طاعون ، حادثی نادر نیست بلکه بسیار اتفاق افتاده و می افتد و این خدای سبحان است که در مخلوقات خود هر حکمی بخواهد می راند.

گفتاری در چند فصل ، پیرامون پرستش بت ها ۱ گرایش و اطمینان انسان به حس و تمایل او به تشبیه و تمثیل غیر محسوس به محسوس

۱ - گرایش و اطمینان انسان به حس : انسان در زندگی اجتماعی بر اساس اعتبار قانون علیت و معلولیت کلی و اعتبار سایر قوانین کلی زندگی می کند، قوانینی که خود او آنها را از این نظام کلی و محسوس جهان گرفته است ، انسان بر خلاف آنچه که ما آن را در عملکرد سایر حیوانات مشاهده می کنیم در تفکر و استدلال و یا در قیاس چیدن و نتیجه گرفتن از قیاس در چهار دیواری آنچه حس کرده نمی گنجد بلکه پا را از آن فراتر نهاده و به گرفتن نتایجی بسیار دور می پردازد.

انسان در عین حال در فحوص و بحث و کنجکاوی آرام نمی گیرد تا در نهایت درباره علت پیدایش این عالم محسوس که خود او جزئی از آن عالم است حکمی یا به اثبات و یا به نفی نموده (تا خود را آسوده سازد) چون می بیند سعادت زندگی او که در نظر او هیچ چیزی محبوبتر از آن نیست بر دو تقدیر اثبات و نفی فرق می کند یعنی می بیند اگر معتقد شود به اینکه برای این عالم علت فاعلهای به نام خدای عزوجل هست ، سعادت زندگی جوهر و واقعیتی خواهد داشت که در صورت نداشتن چنین اعتقادی جوهره و واقعیت زندگی با فرض اول مختلف می شود.

آری این معنا بسیار روشن است که هیچ شباهتی بین زندگی یک انسان خداپرست که معتقد است به اینکه برای این عالم صانع و صاحب و معبودی است یکتا و زنده و علیم و قدیر، خدایی که هیچ چاره ای جز خضوع در برابر عظمت و کبریایی او و عمل بر طبق آنچه او را خشنود بسازد نیست ، با زندگی انسانی دیگر که می پندارد این عالم بی صاحب و بی صانع و افسار گسیخته است به چشم نمی خورد. آری چنین کسی که برای عالم ، مبداء و منتهایی قائل نیست برای انسان زندگی ای غیر از این زندگی محدود که با مرگ خاتمه می یابد و با فوت باطل می شود قائل نیست و انسان هیچ موقوف و واقعیتی غیر از آنچه حیوانهای زبان بسته دارند ندارد بلکه واقعیت زندگی او نیز در چند کلمه شهوت و غضب و شکم و عورت خلاصه می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۴

پس این اختلاف جوهره حیات و جوهره سعادت زندگی بشر، انگیزه ای درونی بود تا بشر را به این فکر بیندازد که آیا برای هستی معبودی هست یا نه ؟ و به دنبال این انگیزه ، انگیزه ای دیگر پیدا شده به اینکه در مسأله قبلی حکم کند به اینکه آری عالم را صناعی هست ، و آن فطرت خود بشر بود که حکم می کرد به اینکه عالم الهی دارد که تمامی عالم را به قدرت خود خلق کرده و به ربوبیت خود نظامی عمومی در آن جاری ساخته ، و به مشیت خود هر موجودی را به سوی غایت و کمالش هدایت نموده و به زودی هر موجودی به سوی پروردگارش که از ناحیه او نشأت گرفته بود بر می گردد، - توجه بفرمائید -

و آنگاه که انسان از آنجا که همه روزه بلکه همه ساعته سر و کارش با حس و محسوسات است و در طول زندگی فرو رفته در ماده و مادیات است این انس به مادیات برای او عادت شده و باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات ، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد، مانند کلیات و حقایقی که منزله از ماده است ، علاوه بر سر و کار داشتن همه روزه با مادیات ، علت دیگر این خطا این است که اصولا انسان از طریق حس و احساس و

تخیل، به معقولات منتقل می‌شود، پس آدمی انیس حس، و ماءلوف با خیال است.

و این عادت همیشگی و غیر منفک از انسان، او را وادار کرد به اینکه برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی تصور کند حال آن صورت چه باشد بستگی دارد به اینکه از امور مادی با چه چیز بیشتر الفت داشته باشد حتی می‌بینیم بیشتر موحدین، که ساحت رب العالمین را منزله از جسمیت و عوارض جسمیت می‌دانند در عین حال هر گاه می‌خواهند به او توجه کنند و یا از ناحیه او چیزی بگویند در ذهن خود برای او صورت خیالی مبهمی تصور می‌کنند، صورتی که جدای از عالم است، چیزی که هست این است که تعلیم دینی این خطا را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه اصلاح نموده و به موحدین آموخته است که بگویند خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد (قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب می‌باشد). خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد (خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته های مغزی است، اما خدای تعالی علم دارد بدون آنکه دارای بافته های مغزی باشد) و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می‌کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می‌نماید.

و بسیار کم اتفاق می‌افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۵ این مقایسه باشد اینجا است که می‌فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائت شیطانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده: ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین))، و در حکایت کلام ابلیس فرموده: ((فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین)).

و کوتاه سخن اینکه انسان بسیار حریص است در اینکه امور غیر محسوس را در صورت امور محسوس تخیل کند مثلاً- وقتی می‌شنود که در ماوراء طبیعت جسمی و محسوس، نیرویی هست قویتر و تواناتر و عظیم تر و بالاتر از طبیعت، و آن نیرو است که در طبیعت کار می‌کند و محیط به آن است، نیرویی است قدیمتر از طبیعت و مدبر طبیعت و حاکم در آن، نیرویی که هیچ موجود جز به امر او موجود نمی‌شود و جز به امر او و به مشیت و اراده او از حالی به حال دیگر متحول نمی‌گردد، وقتی همه اینها را می‌شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می‌فهمد تشبیه و قیاس می‌کند.

و بسیار می‌شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می‌کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می‌کند و تحقق می‌بخشد، همچنانکه می‌بینیم تورات موجود، آن نیرو، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده، که ظاهر انجیلهای موجود مسیحیان نیز همین است.

پس روشن شد که نزدیکتر به طبع بشر و مخصوصاً انسانهای ساده اولی این بوده که برای پروردگار منزله از شبه و نظیر خود صورتی تصور کند که شبیه به موجودات مادی و جسمانی باشد، البته صورتی که با اوصاف و خصوصیاتی که برای خدا قائل است تناسب داشته باشد، همچنانکه مسیحیان، ((ثالوث)) (یعنی سه خدا بودن خدا در عین یکی بودن) را به انسانی تشبیه می‌کنند که دارای سه صورت است، که گویی هر یک از صفات عمومی، وجه و صورتی است برای رب که با آن سه صورت، با خلق خود مواجه می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۶

۲- توجه به خدا از راه عبادت، بر مبنای اصل کلی و فطری خضوع ضعیف در برابر قوی

۲- توجه به خدا از راه عبادت: وقتی انسان حکم کند به اینکه برای عالم خالق و خدایی است که عالم را به علم و قدرت خود



آفریده دیگر چاره ای جز این ندارد که در برابر او خاضع گردد، خضوعی عبادتی، تا ناموس عام عالمی را که همان خضوع ضعیف در برابر قوی، و خاضع شدن عاجز و ناتوان در مقابل قادر و توانا، و تسلیم شدن صغیر حقیر در مقابل عظیم کبیر است پیروی کرده باشد، آری این ناموس عام در همه عالم جاری است و در همه اجزای هستی حاکم است و با این ناموس کلی است که اسباب در مسببات اثر نموده و مسببات از اسباب متاثر می شوند.

البته این ناموس در همه عالم، مظاهری یکسان ندارد بلکه وقتی در موجودات جاندار صاحب شعور و اراده ظهور می کند مظاهرش عبارت است از خضوع و انقیاد ضعیف در برابر قوی همانطور که از حال حیوانات بی زبان مشاهده می کنیم که وقتی خود را در برابر حیوانی نیرومندتر از خود می بینند دچار حالت یاس می شوند به این معنا که از مقاومت در برابر او و از غلبه یافتن بر او نومید گشته تسلیم و منقاد او می شوند.

و وقتی در انسانها ظهور می کند مظاهرش وسیعتر و روشنتر از مظاهر آن در حیوانات است برای اینکه انسان دارای درکی عمیقتر و خصیصه فکر می باشد و در اجرای آن ناموس در غالب مقاصد و اعمالش به یک جور اجراء نمی کند، او در هر کاری جلب نفع و یا دفع ضرر را در نظر دارد هر جا که این منظورش با خضوع تاءمین شود، خضوعی متناسب آن از خود نشان می دهد که این خضوعها نیز یک جور نیست مانند خضوع رعیت در برابر سلطان، و خضوع فقیر در برابر غنی، و خضوع مرئوس در برابر رئیس، و ماءمور در برابر آمر، و خادم در برابر مخدوم، و متعلم در برابر معلم، و عاشق در برابر محبوب، و محتاج در برابر مستغنی، و عبد در برابر مولا، و مربوط در برابر رب، که هر یک به نحو و شکلی علی حده است.

ولی همه این خضوعها با همه اشکالی که دارد یک حقیقت است و آن عبارت است از احساس ذلت و خواری در نفس در مقابل عزت و قهر طرف مقابل، و آن شکل و قیافه ای که حاکی از احساس درونی ذلت است عبارت است از همان عبادت، حال هر طور که می خواهد باشد و از هر کس که می خواهد باشد و در برابر هر کس که می خواهد باشد، و خلاصه می خواهیم بگوییم همه انحاء خضوعها چه خضوع در برابر خدای تعالی و چه خضوع برده در برابر مولایش و چه خضوع رعیت نسبت به سلطانش و چه خضوع محتاج در برابر مستغنی و چه غیر اینها، همه و همه عبادت است.

و به هر حال انسان هیچ راهی به انکار این حقیقت ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۷

و نمی تواند هیچگونه خضوعی در برابر هیچ کس و هیچ چیز نداشته باشد برای اینکه این خضوع ریشه در فطرت آدمی دارد و فطریات چیزی نیست که بتوان شانه از زیر آن خالی کرد مگر آنکه کشف خلافی رخ دهد یعنی کسی که مدتها در برابر فلاخن شخص خضوع داشت او را قوی و خود را ضعیف می پنداشت به دست آورد که اشتباه کرده، نه آن شخص قوی بوده و نه خود در برابر او ضعیف است، بلکه هر دو، سر و ته یک کرباسند. در قرآن کریم، نهی از پرستش اصنام و آلهه، مترتب بر اثبات ضعف و ناتوانی آنهاست

و به همین جهت است که می بینیم قرآن کریم و دین مبین اسلام از گرفتن خدایان دروغینی غیر از خدا و خضوع در برابر آنها نهی نکرده مگر بعد از آنکه برای مردم روشن ساخته که اینها خدایان دروغین هستند و همه آنها مانند خود مردم مخلوق و مربوطند و عزت و قوت هر چه هست برای خدای تعالی است همچنانکه خدای تعالی درباره مخلوق بودن هر چیزی که غیر خدا است فرموده: ((ان الذین تدعون من دون الله عباد امثالکم)) و نیز فرموده: ((و الذین تدعون من دونه لا یستطیعون نصرکم و لا انفسهم ینصرون و ان تدعوهم الی الهدی لا یسمعوا و ترهیم ینظرون الیک و هم لا ینصرون)) و درباره اینکه خضوع در برابر خدای تعالی فطری هر انسانی است فرموده: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون)) در این آیه، گفتار به مسأله تسلیم شدن در برابر خدای تعالی ختم شده، بعد از آنکه اهل کتاب را دعوت کرد به اینکه عبادت غیر خدا را ترک کنند و دست از خدایان دروغین برداشته و از خضوع

در برابر مخلوقین مثل خود اجتناب کنند. فرمود پس شاهدشان بگیر که شما مسلمانان، تسلیم در برابر خدایید. و درباره اینکه همه قوتها و نیروها تنها از آن خدا است فرمود: ((ان القوة لله جميعا)) و درباره اینکه همه عزت از آن خدا است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۸ فرمود: ((فان العزة لله جميعا)) و درباره اینکه به جز خدای تعالی هیچ دوست و صاحب اختیار و شفیع نیست فرموده: ((ما لكم من دونه من ولی ولا شفیع)) و آیات دیگری در این معانی است.

بنابراین، نزد غیر خدای تعالی چیزی که ما را وادار به خضوع کند وجود ندارد، پس هیچ مجوزی نیست که خضوع ما را در برابر کسی غیر خدا جایز کند مگر آنکه خضوع در برابر غیر خدا برگشتش به خضوع در برابر خدای تعالی باشد و دستور به احترام غیر خدا و تعظیمش از ناحیه خود خدای تعالی صادر شده باشد مانند دستور به احترام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و پیروی بدون چون و چرای آن جناب، که آیه شریفه زیر درباره آن فرموده: ((الذین يتبعون الرسول النبى الامى... فالذین امنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم المفلحون)) و نیز مانند دستور به اطاعت اولیاء الله که آیه زیر درباره آن فرموده: ((انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا... و هم راکعون)) و نیز فرموده: ((والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر)) و نیز مانند دستور به احترام شعائر خدا که آیه زیر بیانگر آن است: ((و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب)) پس در اسلام هیچ خضوعی برای احدی غیر خدای تعالی وجود ندارد مگر آن خضوعی که برگشتش به اطاعت دستور الهی و خضوع در برابر او باشد. ۳- وثیت از کجا سرچشمه گرفته و به چه صورت آغاز شد؟

۳- وثیت از کجا سرچشمه گرفت و به چه صورت آغاز شد؟ در فصل گذشته روشن شد که انسان در تجسم دادن به امور معنوی و تصور و قالب گیری آنها به تمثیل در قالب محسوس، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۰۹ در پرتگاهی دشوار قرار دارد و در عین حال، این درک فطری را نیز دارد که در برابر هر نیرویی که مافوق نیروی او و قاهر و غالب بر او باشد ناگزیر از خضوع و اعتنا به شائن آن نیرو است.

و چون انسان، چنین وضعی دارد که سرایت روحی شرک و وثیت در مجتمع او آن چنان است که گویی اصلا قابل اجتناب نیست حتی در مجتمعات متمدن و پیشرفته امروزی و حتی در مجتمعاتی که اساسش بی دینی است می بینیم که برای مردان سیاسی و یا نظامی خود مجسمه ساخته و آن را تعظیم و احترام می کنند و در خاضع شدن در برابر آن مجسمه ها، حرکاتی از خود نشان می دهند که مراسم وثیت عهد قدیم و انسانهای اولی را به یاد ما می آورد علاوه بر این در همین عصر حاضر در روی زمین آنقدر بت پرست هست که شاید آمارشان به صدها میلیون نفر برسد و این جمعیت انبوه، هم در شرق زمین هستند و هم در غرب آن.

از اینجا این احتمال به حسب اعتبار عقلی تاءید می شود که اساس و ریشه وثیت همان مجسمه سازی باشد، و به عبارت دیگر قبل از پیدا شدن وثیت، نخست این رسم در بشر معمول شد که برای بزرگان خود و مخصوصا بزرگانی که از آنان از دنیا می رفته مجسمه ای می ساختند تا به اصطلاح یاد او را زنده نگهدارند، سپس این رسم پیدا شد که برای ((رب النوعهایی)) که به حسب اعتقادشان رب ناحیه ای از نواحی عالم هستند نیز باید مجسمه ای بسازند تا نشان دهنده صفاتی باشد که برای آن رب النوع و یا به عبارت دیگر برای آن خدا معتقدند.

اتفاقا در روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز مضامینی دیده می شود که این احتمال را تاءید می کند، از آن جمله در تفسیر قمی روایتی مضمیر (یعنی بدون ذکر نام امام آورده) و در کتاب علل الشرایع همان روایت با ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه شریفه: ((و قالوا لا تذرنا الهتکم...)) فرموده: اینها مردمی بودند که خودشان خدا پرست بودند و وقتی از دنیا رفتند خویشان و علاقمندانشان از مرگ آنان سخت ناراحت شدند، ابلیس - که خدا لعنتش کند - نزد آنان آمد و گفت: من (برای تسلاهی دل شما) اصنام و مجسمه هایی به شکل و قیافه آن عزیزان شما می سازم تا با نظر کردن به آن مجسمه ها دلتان آرام گرفته با آنها مانوس شوید و از عبادت خدا باز ننمایید، پس برای آنها اصنامی به شکل عزیزان آنان درست کرد که در

کنار آن مجسمه‌ها به عبادت خدای عزوجل می پرداختند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۰ در ضمن در حال عبادت، به آن مجسمه‌ها نظر می کردند و چون فصل زمستان و بارندگی می شد برای اینکه از عبادت باز نمانند مجسمه‌ها را داخل خانه‌های خود می بردند.

این مراسم یعنی عبادت خدا در برابر مجسمه یادبود عزیزان همچنان ادامه یافت تا آنکه یک نسل از بین رفت و اولاد آنان روی کار آمدند در حالی که از منطق پدران خود در مراسم مذکور اطلاعی نداشتند و خیال می کردند که پدرانشان همین مجسمه‌ها را می پرستیدند، لذا آنها به جای پرستش خدای عزوجل شروع کردند به پرستش اصنام، این است معنای اینکه خدای تعالی میفرماید: ((و لا تذرین ودا و لا سواعا...)).

از سوی دیگر تاریخ می گوید در روم و یونان قدیم رسم بر این بود که هر خانواده‌های، بزرگ خود را می پرستیدند و وقتی بزرگشان از دنیا می رفت صنم و مجسمه‌ای از آن بزرگ برایشان درست می شد تا اهل خانه آن را پرستند، و نیز بیشتر پادشاهان و بزرگان روم در میان مردم خود معبود و مورد پرستش بودند که قرآن کریم هم (این نکته تاریخی را تأیید نموده) و از آنها نمرود پادشاه معاصر ابراهیم (علیه السلام) را که آن جناب با وی در خصوص پروردگارش محاجه و جدال و احتجاج کرد و نیز فرعون معاصر موسی (علیه السلام) را ذکر کرده است.

همین امروز در بت خانه‌های موجود و در آثار باستانی که تاکنون بر جای مانده مجسمه و صنم بسیاری از رجال بزرگ دین، مانند مجسمه ((بودا)) و صنمهای بسیاری از ((براهمه)) و دیگران موجود است.

و اینکه برای مردگان خود صنم می ساخته و آن را می پرستیدند خود یکی از شواهدی است بر اینکه این اقوام، مرگ را انتهای زندگی و یا به تعبیر دیگر بطلان و نابودی نمی دانسته‌اند بلکه معتقد بوده‌اند به اینکه ارواح مردگان، بعد از مرگ نیز باقی هستند و همان عنایت و آثاری که در زندگی خود داشتند در بعد از مرگ نیز دارند بلکه آثار وجودیشان بعد از مردن قویتر و اراده‌شان نافذتر و تأثیر آن شدیدتر می شود، برای اینکه بعد از مردن، دیگر پای بند چارچوب محدود مادیات نبوده و از تأثیرات جسمانی و انفعالات جسمانی (اثرپذیری مادی) نجات یافته‌اند و لذا فرعون، هم عصر موسی (علیه السلام) با اینکه خودش اله مردم بود مع ذلک برای خود اصنامی داشت و قرآن کریم در این باره می فرماید: ((وقال الملا من قوم فرعون ا تذر موسى و قومه لیفسدوا فی الارض و نذرک و آلهتک)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۱

۴ چرا برای ارباب انواع و خدایان دیگر مجسمه ساختند ولی برای خدای تعالی مجسمه‌نساختند؟

۴ - چرا برای ارباب انواع و خدایانی دیگر مجسمه ساختند ولی برای خدای تعالی مجسمه‌نساختند؟ گویا - همانطور که قبلاً گفتیم - مجسمه‌سازی برای رجال بزرگ، بشر را منتقل کرد به اینکه برای معبودهای خیالی خود نیز مجسمه بسازند ولی سابقه ندارد که برای خدای سبحان مجسمه ساخته باشند، خدایی که متعال و بلندتر از آن است که دست او هام بشر به ساختش احاطه یابد و گویا همین متعالی بودن خدای تعالی مشرکین را از مجسمه‌سازی برای او منصرف کرده و به ساختن مجسمه برای او واداشته است، پس هر فرد و قومی به آنچه که از جهات تدبیر محسوس در عالم اهمیت می داده برای خدای آن ناحیه مجسمه می ساخته و با عبادت آن خدا که به نظر او الله تعالی تدبیر آن ناحیه را به او واگذار نموده است خدا را عبادت می کرده.

آنهایی که در سواحل دریاها و اقیانوسها زندگی می کرده‌اند از آنجا که به عواید و فواید دریا چشم دوخته و از خطر طغیان دریا بیمناک بودند خدای دریاها را می پرستیدند تا آنان را از عواید دریاها برخوردار نموده و از طوفان و طغیان آنها حفظ کند. و آنها که در بیابانها زندگی می کرده‌اند خدای بیابانها را می پرستیدند تا آنان را از فواید بیابانها برخوردار، و از ضرر و زیان آنها حفظ کند و نیز کسانی که اهل جنگ بودند رب جنگ را می پرستیدند و همچنین هر چیز دیگری که برای آنان اهمیت داشته خدای آن را می پرستیدند.

چیزی نگذشت که سلیقه‌ها نیز در کار مجسمه‌سازی به کار افتاد و هر کس هر الهی را که دوست می‌داشت و طبق شکل و قیافه‌ای که در ذهن خود برای آن اله تصور می‌کرد مجسمه‌ای می‌ساخت اگر دلش می‌خواست آن را از فلز بسازد از فلز می‌ساخت و اگر دوست می‌داشت از چوب یا سنگ یا غیر اینها می‌ساخت، حتی روایت شده که ((بنی حنفیه)) که قبیله‌ای از یمامه بودند، بتی از کشک درست کردند و اتفاقاً وقتی دچار قحطی شدند و گرسنگی بر آنان فشار آورد از ناچاری حمله کرده و بت خود را خوردند.

و بعضی از آنان اگر به درخت و یا سنگی زیبا بر می‌خوردند و از آن خوششان می‌آمد همان را خدای خود گرفته و می‌پرستیدند، گوسفند و یا شتری را سر می‌بریدند و خون آن را به آن مجسمه می‌مالیدند تا آن بت گوسفندان و شتران ایشان را از درد و بلا حفظ کند، و وقتی حیواناتشان مریض می‌شدند آنها را یکی یکی آورده و به بت می‌مالیدند تا شفا پیدا کنند و بسیار می‌شد که درختان را ارباب و خدای خود اتخاذ می‌کردند و به آن درختان به اصطلاح دخیل می‌شدند و از آن تبرک می‌جستند و هرگز به آنها آسیب نمی‌رساندند، نه قطعش می‌کردند و نه شاخه‌اش را می‌شکستند و با آوردن قربانیها و نذورات و هدایا به آن درختها تقرب می‌جستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۲

این سنت، کار عقاید مردم را به هرج و مرج کشانید و عقاید درباره بت و بتپرستی آنقدر شاخه شاخه شد که با هیچ ضابطه‌ای نمی‌توان آن را آمارگیری نمود، چیزی که هست در بیشتر معتقدات بت پرستان این یک عقیده وجود دارد که بت را شفیع خود به درگاه خدا می‌گیرند تا آن بت، خیرات را به سوی آنان جلب و شرور را از آنان دفع کند، البته بسیاری از عوام مشرکین هستند که بت را مستقل در الوهیت می‌دانند نه شفیع در درگاه معبود و حتی آن را مقدم بر خدای تعالی و برتر از او می‌دانند دلیل این معنا هم آیه زیر است که عقاید آنان را حکایت کرده و می‌فرماید: ((فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله و ما كان لله فهو يصل الى شركائهم)).

و بعضی از مشرکین ملائکه و بعضی دیگر جن را عبادت می‌کنند، و بعضی ستارگان ثابت مانند ستاره شعری را می‌پرستند، و طایفه‌ای بعضی از ستارگان سیار را معبود خود می‌گیرند - که در کتاب الهی به همه این عقاید اشاره شده است - انگیزه آنان در همه اینها طمع در خیر معبودها و یا ترس از شر آنها است.

و کم هستند مشرکینی که غیر خدا را معبود گرفته باشند و برای آن معبود بتی درست نکرده باشند تا عبادات خود را روبروی آن صنم انجام دهند بلکه هر چیزی را که معبود خود می‌گیرند بتی نیز از چوب یا سنگ و یا فلز برای آن درست می‌کنند و از صفات و مزایای حیات، هر مزیتی را که برای معبود خود قائل باشند آن صفت و مزیت را در آن بت مجسم می‌سازند در نتیجه بتی را به صورت انسان می‌تراشند و بتی دیگر را به صورت حیوان، هر چند که معبودشان شکل و قیافه آن بت را نداشته باشد مانند کواکب ثابت یا سیار و مانند ((اله علم)) و ((اله حب)) و ((اله رزق)) و ((اله جنگ)) و الهه‌هایی دیگر نظیر اینها.

و منطق مشرکین در ساختن صنم برای معبودهای خود این است که می‌گویند خدا، متعال و منزله از داشتن صورتی محسوس است و مانند ارباب انواع و سایر اله‌های مادی نیست تا به شکل و قیافه‌ای در آید و یا اینکه همیشه در حالت ظهور نیستند مثلاً فلان ستاره که معبود ما است همیشه پیدا نیست تا عبادات خود را روبروی آن انجام دهیم بلکه همواره در حال طلوع و غروب است و دست‌یابی و توجه به آن مشکل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۳

پس لازم است صنمی درست شود که اولاً حاکی از صفات و خصوصیات آن اله باشد و ثانیاً همیشه در دسترس باشد تا هر وقت انسان بخواهد عبادتی کند رو به سوی آن کند. ۵ وثیت صائبه

۵- وثیت صائبه: وثیت - بت پرستی - هر چند اقسام گوناگون آن به یک اصل بر میگردد و آن عبارت است از شفیع گرفتن به درگاه خدا و پرستش بت و مجسمه آن شفیع و شاید این مسلک چند بار سراسر عالم بشری را گرفته باشد همچنانکه قرآن کریم از

امت های مختلفی آن را حکایت می کند، از امت نوح و ابراهیم و موسی (علیه السلام) الا اینکه اختلاف مذاهب و گروندگان به این مسلک آنقدر سلیقه ها و هوا و هوس ها و خرافات را در آن راه داده اند که امروز برای یک متبع، محال و یا نزدیک به محال است که آمار آن مذاهب را به دست بیاورد و بیشتر آن مذاهب مبنی بر اساس استوار و ثابت، و قواعدی نظم یافته و با هم سازگار نیستند.

تنها مذهبی که از مذاهب بت پرستی می توان گفت تا اندازه‌های انتظام یافته و اصول و فروعش با هم سازگار است مذهب ((صابئه)) و وثیت ((برهمی ها)) و ((بودائیها)) است.

اما وثیت ((صابئه)) بر این اساس مبتنی شده که می گویند بین کون و فساد، و حوادثی که در زمین رخ می دهد با عالم بالا مثلا با حرکت اجرام فلکی چون خورشید و ماه و عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل رابطه ای وجود دارد، و به عبارت دیگر اجرام فلکی و روحانیاتی که متعلق به آنها است این نظام محسوس و مشهود عالم اراضی را تدبیر می کنند، و هر یک از آنها با یکی از حوادث زمین ارتباط دارد که عالم نجوم بیانگر ارتباط هر حادثه ای با جرمی از اجرام سماوی است و این حوادث، هر زمان که دور فلک تجدید شود از نو شروع می شود، حوادث دور گذشته را که در هر قطعه از زمین داشت دوباره بروز می دهد و این جریان همواره تجدید می شود بدون اینکه به جایی و زمانی منتهی و متوقف گردد.

پس در حقیقت اجرام فلکی و روحانیات آنها واسطه هایی هستند بین خدای سبحان و بین این عالم مشهود، و ما اگر آنها را عبادت کنیم آنها ما را به خدای تعالی نزدیک می کنند به همین جهت ما ناگزیریم از اینکه برای آن روحانیات مجسمه و بتی بسازیم و آنها را عبادت کنیم تا خدا را عبادت کرده باشیم چون، نه خدا دیدنی است و نه آن روحانیات.

مورخین خاطر نشان کرده اند که اولین کسی که اساس بت پرستی صابئه را بنیان نهاد و اصول و فروع آن را تهذیب کرد ((یوزاسف)) منجم بود که در سرزمین هند در زمان سلطنت طهمورث پادشاه ایران ظهور کرد و مردم را به سوی مذهب صابئه دعوت نمود و خلقی انبوه به او گرویدند و مذهبش در اقطار زمین یعنی در روم و یونان و بابل و دیگر سرزمین ها شیوع پیدا کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۴

و برای مراسم عبادت معبدها و هیکل هایی ساخته شد که در آنها بت هایی نصب شد که هر بتی مربوط به ستاره‌های بود، و احکام و شرایع تشریح شد و ذبیحه ها و قربانی هایی رسم شد، که متصدی این هیکل ها همان کاهنان معروف بودند و چه بسا به این مذهب نسبت داده باشند که گاهی انسانها را نیز قربانی می کردند.

این طایفه، خدای تعالی را تنها در الوهیت، واحد و یگانه می دانند نه در عبادت، و او را منزله از هر نقص و قبیحی می دانند و وقتی او را توصیف می کنند در همه اوصاف به نفی توصیف می کنند نه به اثبات، مثلا نمی گویند خدا عالم و قادر وحی است بلکه می گویند خدا جاهل و عاجز نیست و نمی میرد و ظلم و جور نمی کند و این صفات سلبی را بطور مجاز، ((اسماء حسنی)) می نامند و آن صفات را اسم حقیقی نمی دانند، و ما در سابق آنجا که آیه شریفه: ((ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصراری و الصابئین)) را تفسیر می کردیم - یعنی در جلد اول این کتاب - مقداری از تاریخ وثیت صابئه را نقل کردیم. ۶ وثیت برهمیه

۶- وثیت برهمیه: ((برهمیه)) (همانطور که در سابق گفتیم) یکی از مذاهب اصلی و ریشه دار وثیت است و شاید بتوان گفت که قدیمترین مذهب وثیت در بین مردم است برای اینکه تمدن هندی از قدیمترین تمدن بشری است، آنقدر قدیمی است که آغاز آن بطور تحقیق معلوم نشده و آغاز تاریخ وثیت هندی نیز معلوم نگشته، چیزی که هست این است که بعضی از مورخین مانند مسعودی و غیر او گفته اند که کلمه ((برهمن)) نام اولین پادشاه هند است که بلاد هند را آباد کرد و قوانینی مدنی در آنجا تاسیس نمود و عدل و داد را در بین اهل هند بگسترانید.

و شاید مذهب برهمیه بعد از آن پادشاه به نام او نامیده شد چون بسیاری از امم گذشته، ملوک و بزرگان قوم خود را می پرستیدند

چون معتقد بودند که از ناحیه غیب دارای سلطنت و سطوت شده اند و لاهوت در آنها به نوعی ظهور کرده ، مویذ این مطلب هم این است که از ظاهر کتاب ((ویدا)) که کتاب مقدس آنان است بر می آید که این کتاب مجموع چند رساله و چند مقاله مختلفی است که هر قسمت از آن را یکی از رجال دینی بسیار قدیم ایشان نوشته و بعدها به این مردم به ارث رسیده و همه آنها را جمع کرده و به نام کتاب ((ویدا)) گرد آورده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۵

کتابی که اشاره می کند به دینی که برای خود نظامی دارد، علمای سانسکریت نیز به این معنا تصریح کرده اند و لازمه این حرف این است که برهمیه نیز مانند سایر مذاهب و تثیت از مشتی افکار عامیانه و بی ارزش آغاز شده باشد و آنگاه در طول زمان تحولات و تطوراتی در مراحل تکامل به خود گرفته و در آخر بهره ای از کمال را دارا شده باشد.

بستانی در کتاب دائرة المعارف در این باره بیانی دارد که خلاصه آن از نظر خواننده می گذرد:

کلمه ((برهم)) (- به فتحه باء و راء، و سکون هاء و میم، و یا به فتحه باء، و سکون راء و فتحه ها و سکون راء و میم -) در نزد هندیها نام اولین و بزرگترین معبود است و این معبود نزد هندی ها اصل و منشاء تمامی موجودات است، و خود موجودی است واحد و تغییر ناپذیر و غیر قابل درک، موجودی است ازلی و مطلق، که سابق بر تمامی مخلوقات عالم است و همه مخلوقات عالم را یکجا به مجرد اراده اش و به فرمان اوم (یعنی: کن - باش) آفریده .

و حکایت برهم از همه جهات شبیه است به حکایت ((ای بوذه)) و هیچ فرقی بین آن دو نیست مگر در نام و صفات، و بسیار می شود که کلمه ((برهم)) را نام اقنوم های سهگانه که ثالث هندیها از آن سه تالیف شده و یا به تعبیر دیگر ((برهما)) و ((وشنو)) و ((سیوا)) از آن ترکیب یافته قرار می دهند، و پرستندگان برهم را ((برهمیون)) و یا ((براهمه)) می نامند.

و اما کلمه ((برهما)) به معنای همان برهم معبود هندی ها است البته در بعضی از حالاتش یعنی در زمانی که به کار خود مشغول شد، (به دلیل زیاد شدن ((الف)) در آخرش که این از اصطلاحات آنها است) پس به اصطلاح هوند، ((برهم)) و ((برهما)) به یک معنا است و آن عبارت است از آفریدگار جهان که قبل از آفریدن نامش برهم و بعد از دست به کار خلقت شدن نامش برهما است و این برهما همان اقنوم اول از ثالث هندی است به این معنا که ((برهم)) در سه اقنوم ظهور می کند هر بار در یک اقنوم، پس اقنوم اول که ((برهم)) برای اولین بار در آن ظهور کرده نامش ((برهما)) است و اقنوم دوم نامش ((وشنو)) است و اقنوم سوم نامش ((سیوا)) است .

پس همینکه برهما خواست دست به کار خلقت شود مدتی طولانی بر روی ((سدره)) ای که در زبان هندی به آن ((کمالا)) و در زبان سنسکریت ((بدما)) گویند بنشست و از هر سو نظر می کرد، برهما که خود چهار سر و هشت چشم داشت هر چه نظر کرد جز فضایی بسیار وسیع و ظلمانی و مالا مال از آب ندید از آن فضای تاریک دهشت زده شد و نتوانست سر آن را ریشه یابی کند به ناچار ساکت و لال، غرق در تفکر گشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۶

قرنها بدین منوال گذشت که ناگهان صدائی به دو گوشش خورد و صدای نامبرده، او را که در حال چرت زدن و اندیشیدن بود به خود آورد و به او گفت که: هوش و گوشت با ((باغادان)) باشد - باغادان لقب برهم است - ناگهان باغادان را دید که به شکل یک مرد دارای هزار سر در آمد، برهما در برابر او به سجده افتاد و او را تسبیح گفت، که در اثر تسبیح برهما، دل باغادان باز شد و نور را از هیچ و پوچ بیافرید و ظلمت را از بین برد و حالت هست شدن خود و یا هست شدن او و سایر کائنات را برای بنده اش برهما به شکل جرثومه هایی دارای پوشش اظهار کرد و به او نیرویی بخشید که بتواند با آن نیرو و جرثومه ها را از آن پوشش خارج سازد.

برهما صد سال الهی که هر سالش سی و شش هزار سال شمسی است به دقت و مطالعه پرداخت که چگونه کار را شروع و از کجا آغاز کند، بعد از گذشت این مدت، کار خود را آغاز کرد و ابتدا هفت آسمان را خلق کرد که به زبان برهمائیان ((سورغه))



نامیده می شود، و آن هفت آسمان را با اجرامی نورانی که این قوم به آنها ((دیقانه)) می گویند روشن ساخت، آنگاه ((مریثلوکا)) یعنی مقر مرگ و سپس زمین، و ماه آن را بیافرید، آنگاه مساکن هفتگانه زمین را که به زبان سنسکریت ((تباله)) نامیده می شود را خلق کرد، و آن مساکن را به وسیله هشت گوهر که هر یک بر روی سر ماری جای داده شده روشن ساخت.

پس آسمانهای هفتگانه و مساکن هفتگانه عبارتند از ((عوامل چهارده گانه)) که در میثولوژیای هندی مصطلح است.

آنگاه به آفرینش جفت های هفتگانه پرداخت تا او را در کارهایش یاری دهند که ده فرد از آنها یکی به نام ((مونی)) و نه تای دیگر آنها به نام ((ناریدا اونوردام)) از مساعدت وی امتناع ورزیده و بر تاملات دنیوی اکتفا کردند، برهما چون چنین دید با خواهرش ((ساراسواتی)) ازدواج کرد، و از او صد فرزند گرفت، و نام بکر، ((دکشا)) بود که صاحب پنجاه دختر گردید و سیزده نفر از آنان با ((کاسیابا)) که اخیانا او را برهما اول نیز می نامند ازدواج کردند، و این کاسیابا همان است که برای برهما فرزندی درست کرد به نام ((مارتشی)).

و یکی از آن دختران نامبرده که نامش ((ادیتی)) بود ارواح منیره را بزایید، که به آنها ((دیقانه)) گویند، و این ارواح، همانهایی هستند که ساکن در آسمانها بوده و خیرات را انجام می دهند، و اما خواهرش ((دیتی)) جمع بسیاری از ارواح شریره را زایید، که نام آنها ((داتینه)) و یا ((اسوره)) است که در ظلمت ها منزل گزیده و تمامی شرور عالم به آنها منتهی می شود.

و اما کره زمین تا این زمان خالی از سکنه بود، بعضی از برهمنیان می گویند برهما ((مانوسویامبوقا)) را از درون نفس خود خارج کرد، ولی بعضی دیگر می گویند ((مانوسویامبوقا)) قبل از برهما بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۷ و او همان خود برهم، معبود واحد است، که برهما را با ((ساتاروبا)) ازدواج داد، و به آن دو گفت: زاد و ولد را زیاد کنید، و نسل خود را رشد دهید.

بعضی دیگر گفته اند برهما صاحب چهار فرزند شد به نامهای ((برهمن)) ((کشتریا))، ((قایسیا))، و ((سودرا))، که اولی از دهان او خارج شد، و دومی از بازوی راستش و سومی از ران راستش، و چهارمی از پای راستش، و در نتیجه این چهار تن چهار ریشه و مبداء شدند برای چهار فرقه اصلی.

و سه تن اخیر ایشان نیز با سه زن از زنان خارج شده از او ازدواج کردند که اولی از بازوی راست او، و دومی از ران چپ او، و سومی از پای چپ او خارج شده بودند، و به نام شوهرانشان نامیده شدند، به اضافه علامت تائیت، که در ادبیت برهمنیان کلمه ((نی)) می باشد، (این وضع سه تن از زاییده برهما بود اما زاییده اول او یعنی) برهما او نیز با همسری از همسران پدرش ازدواج کرد، اما همسر نامبرده از نسل ((اسوره شریره)) بود، این ترتیبی بود که در کتاب فیداس برای کیفیت خلقت عالم ذکر کرده.

و اما برهما بعد از آنکه اله خالق قدیر شد از رتبه و شنو، اقنوم دوم و رتبه سیوا، اقنوم سوم سقوط کرد، جریان سقوطش چنین بود که دچار کبر و عجب شد، و پنداشت که او نظیر و هم پایه علی است و در نتیجه در ((نارک)) - یعنی دوزخ - بیفتاد، و عفو و مغفرت شامل حالش نشد مگر به یک شرط، و آن این بود که در چهار قرن به شکل جسدی مادی در بیاید، برهما دربار اول به صورت کلاغی با شعور که نامش ((کاکابوسندا)) بود درآمد، در نوبت دوم به شکل ((بار باقلمیکی)) در آمد که اول دزد بود و سپس مردی عبوس و رزین و نادام شد، و پس از آن مترجم معروفی برای فیداس و مؤلفی برای کتاب ((رامیانا)) شد و در نوبت سوم به صورت ((قیاس)) در آمد که شاعر و مؤلف کتاب ((مهبارانا)) و بغاغه و بورانها بود، و در نوبت چهارم که همین قرن فعلی یعنی عصر ((کالی یوغ)) است به صورت ((کالیداسا)) در آمد که شاعر تشخیصی عظیم و مؤلف کتاب ((ساکتالا)) و تنقیح کننده مؤلفات ((قلمیکی)) است در آمد.

سپس برهما در سه حال ظهور کرد، در حال اول واحد صمد، و کل اعظم علی بود، و در حال دوم همان حالت اول را به مرحله عمل در آورد، و شروع به عمل کرد، و در حالت سوم به شکل انسانی حکیم متجسد و ظاهر شد.

و برهما در هند عبادتی عمومی ندارد، و چنان نیست که عموم مردم او را عبادت کنند، بلکه در هند فقط یک هیکل (معبد) دارد، چیزی که هست هندیها او را موضوع عبادت خود قرار می دهند، و صبح و شام در دعاهاى خود او را می خوانند، به این طریق که سه نوبت با کف دست خود، آب گرفته و روبروی آفتاب آن آب را به زمین پرت می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۸

و در هنگام ظهر عبادت خود را تجدید می کنند، به این طریق که گلی تقدیم آن هیکل می کنند، و در تقدیس آتش، به جای گل، روغن مصفی تقدیمش می کنند همانطور که برای اله آتش تقدیم می کنند، و این تقدیس از همه تقدیس های دیگرشان مهمتر و مقدستر است، و نام آن، ((هوم)) و یا ((هوما)) و ((رغیب)) است.

برهما به شکل مرد دارای ریشی بلند در می آید که به یک دست، سلسله کائنات را دارد، و به دست دیگر، آن ظرفی که آب حیات آسمانی در آن است در حالی که بر مرکب هما سوار است، - هما عبارت است از مرغی الهی که به کرکس و عقاب شبیه است -.

و اما برهمان پسر برهای بکر است و برهما او را از دهان خود بیرون آورد، که شرحش گذشت، و نصیبش را چهار کتاب مقدس به نام ((فیداس)) قرار داد، و چهار کتاب مقدس کنایه است از چهار کلمه ای که او هر یک را با یک دهان از چهار دهانش تکلم کرده.

و چون برهمان خواست تا با مثل خواهرانش ازدواج کند برهما به او گفت: تو برای درس و نماز متولد شده ای، باید که از علاقه های جسمانی دوری کنی، ولی برهمان به قول پدرش قانع نشد، در نتیجه برهما بر او غضب کرد و او را با یکی از زنان جنی شیرین که آنها را اسوره می گویند ازدواج داد و نتیجه این ازدواج ولادت براهمه شد، و براهمه عبارتند از کاهنان مقدس که تفسیر کتاب فیداس مخصوص ایشان است، و نیز گرفتن نذوراتی که هندی ها دارند به عهده ایشان است.

و اما ((کشتریا)) صنف جنگجویان براهمه را زایید، و ((قایسیا)) صنف اهل زراعت هنودرا، و ((سودرا)) صنف بردگان براهمه را، بنابراین براهمه چهار صنفند.

غیر بستانی گفته اند که: کیش برهمیه به چهار طبقه تقسیم شده است طبقه اول براهمه که عبارتند از علمای مذهب، طبقه دوم ارتشیها، طبقه سوم کشاورزان، و طبقه چهارم تجار، و بقیه طبقات اجتماع یعنی زنان و بردگان در آن کیش مورد اعتناء واقع نشده اند، و ما در تفسیر آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...)) در جلد ششم در ذیل یک بحثی علمی از کتاب ((ما للهند من مقوله)) تالیف ابو ریحان بیرونی پاره ای از وظایف براهمه و عبادات آنان را در این تفسیر نقل کردیم، و همچنین پاره ای از مطالب از کتاب ((ملل و نحل))، تالیف شهرستانی را درباره شرایع صابین بازگو نمودیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۱۹

و مذاهب و تثیت هندی که گویا صابین نیز مثل ایشانند همه در یک عقیده اتفاق دارند، و آن اعتقاد به تناسخ است و حاصل آن این است که عوالم هستی هم از طرف گذشته و ازل، و هم ناحیه آینده و ابد نامتناهیند و هر عالمی برای خود بهره ای از بقاء موقت دارد، وقتی اجل آن عالم منقضی شد صورتی که دارد از دست می دهد و باطل می شود، و از آن عالم، عالمی دیگر متولد می شود که آن نیز مدتی زندگی می کند و می میرد، و از آن عالم نیز عالم سومی پدید می آید، و همچنین از ازل چنین بوده و تا ابد نیز چنین خواهد بود.

این وضع که در سراسر جهان و در همه عوالم جریان دارد در تک تک نفوس انسانها نیز جاری است و نفوس انسانیت که متعلق می شود به بدنها هرگز نمی میرد، هر چند که بدنها می میرند، اما نفسی که متعلق بوده به این بدنی که در حال مرگ است، مبداء حیات می شود برای بدنی دیگر که در حال پیدایش است، مدتی هم با این بدن زندگی می کند تا مرگ آن بدن برسد، باز متعلق

می شود به بدن سوم و کیفیت زندگیش در هر بدن بستگی دارد به کارهایی که در بدن قبلی انجام داده، اگر نیکوکار بوده و با اعمال نیک فضایل نفسانی کسب کرده، زندگی خوشی خواهد داشت، و اگر با اعمال زشت رذائلی کسب کرده، زندگی نکبت باری خواهد داشت، البته این جریان مخصوص نفوس ناقصه است، اما نفوسی که در معرفت ((برهم)) (خدای سبحان) به درجه کمال رسیده اند آنها به حیات ابدی زنده و از تولد بار دوم ایمن، و از نظام قهری تناسخ خارج می باشند. ۷ وثیت بودایی، شخصیت و تعالیم بودا

۷- وثیت بودائی: دائرة المعارف بستانی درباره وثیت بودائی مطالبی آورده که خلاصه اش این است که وثیت برهمیه به وسیله کیش بودا، بازسازی و اصلاح شد، و این کیش منسوب است به بودا ((سقیامونی)) که بنا به آنچه از تاریخ ((سیلانی)) نقل شده در سال پانصد و چهل و سه قبل از میلاد وفات یافته، البته تواریخ دیگر، غیر این را گفته اند، و اختلاف در سال فوت او به دو هزار سال هم کشیده شده است، و به همین جهت که تاریخ درستی از این مرد در دست نیست بسیاری احتمال داده اند که وی یک شخص خرافی و موهوم بوده و چنین شخصی اصلاً وجود نداشته، ولی کاوشهایی که اخیراً در ((گایا)) شده، و همچنین آثاری که در ((بطنه)) به دست آمده بر صحت وجود این شخص دلالت دارد و نیز آثار دیگری از تاریخ زندگی و تعالیمی که وی به شاگردان و پیروان خود القاء می کرده به دست آمده است. و بودا از خانواده‌های شاهنشاهی بوده که به خاندان ((سوذودانا)) معروف بوده اند، که از دنیا و شهوات آن کناره گیری نموده، و در جوانی از مردم عزلت می گزیده است و سالهایی از عمر خود را در بعضی از جنگل های وحشتناک به تزه و ریاضت کشیدن گذرانده تا آنجا که دلش به نور معرفت روشن شده است آنگاه از جنگل خارج شده به میان مردم آمده و بطوری که گفته اند در آن هنگام سی و شش سال از عمر او می گذشته و در بین مردم به دعوت پرداخته و آنان را به تخلص از رنج و بدبختی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۰

و رستگاری به راحتی کبری و حیاتی آسمانی و ابدی و سرمدی دعوت می کرده و آنان را نصیحت می نموده و به تمسک به ذیل شریعت خود تشویق می کرده است و اصول شریعتش عبارت بوده از تخلق به اخلاق کریمه و رها کردن شهوات و اجتناب از رذائل

و بودا (بطوری که نقل شده) بر خلاف برهمی ها که خود را تافت های جدا یافته می دانستند و بطور کلی مردم را در تشرف به سعادت دینی متفاوت و زنان و کودکان را به کلی محروم از این سعادت می دانستند همواره درباره خود و معایب و وسوس درونیش صحبت می کرده و هیچ بزرگی و تکبری برای خود قائل نبوده، و رسماً می گفته من نیز مانند همه شما گرفتار تسویلات و وسوس نفسانی هستم و نیز می گفته در عالم به جز یک شریعت، شریعت دیگری نیست، و گویا منظورش این بوده که همه شرایع در این سخن اتفاق دارند که مجرمین باید به شدت عقوبت شوند و صالحان به ثواب عظیم برخوردار گردند ولی شریعت من هیچ سخنی از عقوبت نداشته و برای عموم مردم نعمت است و در آن شریعت همانند آسمان، جایی است برای مردان و زنان و کودکان و دختران و اغنیاء و فقراء، چیزی که هست توانگران به زحمت می توانند این راه را پیمایند.

تعلیم بودا بطوری که از عقاید بودائیان بر می آید بر این اساس است که طبیعت، تهی و تو خالی بوده و چیزی جز وهمی حیلہ گر نیست و عدم در همه جا و در هر زمان وجود دارد و مملو از غش است و همین عدم است که همه دیوارها و موانع بین اصناف مردم و جنسیات و احوال دنیوی آنان را بر می دارد و نه تنها مردم را برادر یکدیگر می سازد بلکه حتی کرهها را نیز برادر بودائیان می سازد.

بودائیان معتقدند به اینکه آخرین عبارتی که ((سقیامونی)) به آن تکلم کرده این بوده: ((هر موجود مرکب فانی است))، و در نظر بودائیان هدف نهایی و آخرین مرحله کمال عبارت است از: نجات نفس از هر بیماری و غرور. و نیز معتقدند به اینکه دوره تناسخ که البته نقطه ای نهایی که بدان منتهی شود ندارد در یک صورت از وسط پاره می شود و قطع می گردد و آن وقتی است که نفس

از تولد جدید امتناع بورزد که در این صورت تصمیم می‌گیرد خود را حتی از میل به هستی پاک کند.

این بود قواعد اصولی کیش بودا که بطور صریح در قدیمی‌ترین تعلیماتش که در ((الاریانی ستیانس)) درج شده آمده است و عبارت است از چهار قاعده مهم که به خود سقیامونی نسبت داده شده و گفته اند وی این چهار قاعده را در اولین موعظه اش که در جنگلی معروف به ((جنگل غزال)) در نزدیکی های بنارس ایراد کرده بود خاطر نشان ساخته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۱

و این حقایق چهارگانه عبارتند از معرفی ((الم))، معرفی ریشه آن، لاشیء کردن و از بین بردن الم، و راهی که آدمی را موفق به از بین بردن آن می‌کند. در معرفی الم گفته است: ((الم)) عبارت است از ولادت و سن و مرض و مرگ و برخورد با ناملایمات و جدا شدن از محبوبها و عجز از رسیدن به مقاصد و اسباب الم عبارت است از شهوات نفسانی و جسمی و هواهای درونی. و حقیقت سوم عبارت است از لاشیء کردن همه این سببها. و حقیقت چهارم عبارت است از لاشیء کردن الم، که درباره حقیقت چهارم گفته است این طریقه هشت قسم است - نظر صحیح ۲ - حس صحیح ۳ - نطق صحیح ۴ - فعل صحیح ۵ - مرکز صحیح ۶ - جد و کوشش صحیح ۷ - ذکر صحیح ۸ - تامل و تفکر صحیح، که این هشت طریقه از نظر بودائیان عبارت است از ایمان، و در حفاریهایی که در بسیاری از بناهای باستانی آنان شده و همچنین در چند کتاب از کتب مدونه آنان نیز آمده (نوشته اند) که ایمان عبارت است از این هشت چیز.

و اما دستور العمل و ادب بودا هر چه هست برگشتش به سه چیز است ۱ - اجتناب از هر چیز پست و زشت ۲ - عمل کردن و انجام دادن هر کار نیک ۳ - تهذیب عقل.

و آنچه ما از تعالیم بودا در اینجا آوردیم آن تعالیمی است که مذاهب مختلف بودائی همه در آن اتفاق دارند و هیچ اختلافی در آن نیست و اما غیر اینها یعنی کیفیت عبادت و قربانی کردن کهونت و فلسفه و اسراری که برای اموری ذکر کرده اند مسایلی است که در طول زمان و مرور ایام به کیش بودا اضافه کرده اند که سخنانی عجیب و آرائی غریب در آن دیده می‌شود، آرائی در مورد خلقت عالم و سخنانی در مورد نظم عالم و چیزهایی دیگر.

از جمله حرفهای عجیبی که زده اند این است که بودا به هیچ وجه از ناحیه خدا حرف نمی‌زده و این نه بدان جهت بوده که مبداء هستی را قبول نداشته و یا از آن رویگردان بوده، بلکه از این جهت بوده که او همه تلاش خود را صرف مجهز کردن مردم به زهد و ترک زندگی دنیوی و نفرت دادن از این خانه غرور و نیرنگ می‌کرده. ۸. وثیت عرب

۸ - وثیت عرب: وثنی های عرب، اولین طایفه ای هستند که اسلام لبه تیز مبارزات خود را متوجه آنان نموده و به دین توحید دعوتشان کرده و در عهد جاهلیت، قسمت عمده مردم عرب بدوی بودند و شهرنشینها امثال مردم یمن نیز در عین داشتن تمدن شهری مع ذلک طبع صحرائشینی خود را حفظ کرده بودند و علاوه بر رسوم موروثی از نیاکان، رسومی هم از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۲

همسایگان نیرومندشان چون ایران و روم و مصر و حبشه و هند در آنان حکم می‌کرد که یک دسته از آن رسوم و آداب، رسوم و آداب دینی بود.

و نیاکان قدیم عرب یعنی آنها که عرب خالص بودند و قوم ((عاد))، ((ارم)) و ((ثمود)) از آن جمله بودند همه دین وثیت داشتند به دلیل اینکه خدای تعالی در کتاب مجیدش در ضمن سرگذشت قوم هود و صالح و اصحاب مدین و اهل سبا، و داستان سلیمان و خبری که هدهد از آن سرزمین برایش آورد، داشتن این مسلک را به این اقوام نسبت داده و این اعتقاد را از آنان حکایت کرده است.

وضع نیاکان عرب بدین منوال بود تا آنکه ابراهیم (علیه السلام) فرزندش اسماعیل و همسرش هاجر را به سرزمین مکه آورد که

سرزمینی خشک و بدون آب و علف بود و تنها قبیله ((جرهم)) در آن زندگی می کردند، ابراهیم (علیه السلام) آن دو را در آن سرزمین گذاشت، و اسماعیل در آنجا رشد کرد و به تدریج شهر مکه ساخته شد آنگاه ابراهیم (علیه السلام) کعبه بیت الحرام را در آنجا بنا نهاد و مردم را به دین حنیف خود که همان دین اسلام بود دعوت نمود و مردم حجاز و اطراف آن، دین آن جناب را پذیرفتند، و ابراهیم (علیه السلام) حج خانه خدا و مراسم آن را برای آنان تشریح نمود که آیه شریفه زیر به همه این مطالب دلالت داشته و فرمان خدای تعالی به ابراهیم را اینطور حکایت می کند: ((و اذن فی الناس بالحج یا توک رجالا و علی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق)).

پس از گذشت ایام، بعضی از اعراب در اثر معاشرتشان با یهودیانی که در ناحیه ای از حجاز ساکن بودند به دین یهود گرایش پیدا نموده و کیش نصرانیت نیز در بعضی از نواحی جزیره رخنه یافت و همچنین کیش مجوسیت در ناحیه ای دیگر برای خود جا باز کرد.

بعد از این حوادث، وقایعی در مکه بین دودمان اسماعیل و قوم ((جرهم)) اتفاق افتاد و سرانجام دودمان اسماعیل قوم جرهم را از مکه بیرون کرد و ((عمرو بن لحي)) بر شهر مکه و اطراف آن مستولی گردید.

زمانی که عمرو بن لحي به مرض سختی مبتلا شد، به او گفتند: در ((بلقاء))، از سرزمین شام آبگرمی هست که اگر در آن استحمام کنی بهبودی می یابی. عمرو به شام رفت و در ناحیه بلقاء در آن آبگرم استحمام کرد و بهبودی یافت، و در آن سرزمین به مردمی برخورد که بت می پرستیدند، از آنان پرسید که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۳

این چه مراسمی است؟ گفتند این بت ها ارباب ما هستند که ما آنها را به شکل هیاکل علوی و به شکل افرادی از بشر ساخته ایم تا از آنها یاری بخواهیم و آنها ما را یاری کنند و در هنگام خشکسالی از آنها باران بخواهیم و برای ما باران بفرستند. عمرو بن لحي از این سخن خوشش آمد و از آن مردم خواست تا بتی از بتهایشان را به وی بدهند. آنها نیز بتی به نام ((هبل)) به وی دادند، عمرو، هبل را به مکه آورد و بر بام کعبه نهاد، بت ((اساف)) و بت ((نائله)) که به گفته شهرستانی در کتاب ((ملل و نحل)) به شکل زن و شوهری بودند، و بنا به گفته دیگران به شکل دو جوان بودند نیز با او بود، عمرو مردم را دعوت کرد به اینکه بتها را بپرستند و این پیشنهاد را در بین قوم خود ترویج کرد و قوم او که همان دودمان اسماعیل بودند پس از آنکه سالها بر دین توحید بودند و مردم دنیا آنان را پیروان دین حنیف می شناختند، - چون پیروان ملت ابراهیم (علیه السلام) بودند - به کیش بت پرستی برگشتند، در حقیقت معنای حنفیت را از دست داده و فقط اسم آن برایشان باقی ماند و حنفاء، اسم شد برای بت پرستان عرب.

و یکی از عواملی که باعث شد کیش وثنیت را زود بپذیرند و آنان را به کیش وثنیت نزدیک سازد این بوده که مردم حجاز چه یهود و چه نصارا و چه مجوس و چه بت پرستش، احترام بسیاری برای کعبه قائل بودند و این شدت احترام به حدی رسیده بود که وقتی می خواستند از این سرزمین خارج شوند و به نقطه ای سفر کنند، سنگی از سنگهای حرم را به عنوان تبرک و محفوظ بودن از خطر با خود می بردند و هر جا که منزل می کردند آن سنگ را زمین گذاشته دورش طواف می کردند تا هم به این وسیله سفر خود را مبارک سازند و هم محبت خود نسبت به کعبه و حرم را اظهار کرده باشند.

این کارها باعث شد که وثنیت در عرب شایع شود چه عرب اصلی و چه آنهایی که در اصل عرب نبودند بعدها عرب شدند و دیگر از اهل توحید کسی از این انحراف سالم نماند مگر عدد اندکی که در هیچ جا نامشان برده نمی شد. و از جمله بت های معروف در بین آنان بت هبل و اساف و نائله بود که گفتیم: عمرو بن لحي آنها را از شام آورد و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد (و از دیگر بتان آنان) بت ((لائت)) و ((عزی)) و ((مناء)) و ((ود)) و ((سواع)) و ((یغوٲ)) و ((یعوق)) و ((نسر)) بود که نام این هشت بت در قرآن کریم آمده و پنج بت اخیر آنها را به قوم نوح نسبت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۴

در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن اشل بیاع الانماط از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: بت ((یغوٲ)) در

برابر درب کعبه نصب شده بود و جای بت ((یعوق)) دست راست کعبه و محل بت ((نسر)) دست چپ کعبه بود. و نیز در همین روایت آمده که بت ((هبل)) بر بام کعبه ((اساف)) و ((نائله)) بر بالای صفا و مروه نصب شده بودند. و در تفسیر قمی آمده که امام (علیه السلام) فرمود: بت ((ود)) متعلق به قبیله کلب و بت ((سواع)) متعلق به هذیل و بت ((یغوث)) مربوط به مراد و بت ((یعوق)) متعلق به همدان و بت ((نسر)) از آن حصین بود.

و در وثیبت عرب آثاری از وثیبت صابئه از قبیل غسل کردن بعد از جنابت و امثال آن وجود داشت. و آثاری دیگر از وثیبت براهمه در آن دیده می شد نظیر اعتقاد به ((انواع))، اعتقاد به تاءثیر داشتن ۲۲ ستاره در اوضاع کره زمین که طلوع و غروب هر یک به دنبال دیگری است) و اعتقاد به دهر (و اینک عالم از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و صناعی آن را نیافریده) که بیانش در وثیبت بودا گذشت، و خدای تعالی از بت پرستان عرب، همین اعتقاد را حکایت نموده می فرماید: ((و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر)) هر چند که بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه مربوط به مادّیون است که اصلاً وجود صانع تبارک و تعالی را قبول ندارند.

در وثیبت عرب آثاری هم از دین حنیف یعنی اسلام ابراهیم باقی مانده بود مانند ختنه کردن و حج رفتن، چیزی که هست همین سنت ها را نیز با سنن وثیبت مخلوط کرده بودند مثلاً وقتی به زیارت خانه خدا (حج) می آمدند، دستی هم به سر و گوش بت های دور کعبه می کشیدند و هنگام طواف لخت مادر زاد می شدند و لیک را به این عبارت می گفتند: ((لیک لیک الله م لیک لا شریک لک الا شریک هو لک، تملکه و ما ملک))، وثیبت عرب مراسم و معتقدات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۵ دیگری نیز داشتند که نمی توان گفت از آثار کدام کیش است بلکه از تراشیده های خود آنان بوده مانند اعتقاد به ((بحیره)) و ((سائبه)) و ((وصیله)) و ((حام)) و اعتقاد به ((صدی)) و ((هام)) و ((انصاب - بتها)) و ((ازلام - تیره چوبهایی که با آن تار می زدند)) و اموری دیگر که بیان و شرحش در کتب تاریخ آمده و ما در سوره مائده در ذیل آیه ۱۰۳ کلمات بحیره و سائبه و وصیله و حام را و نیز در ذیل آیه ۳ و آیه ۹ آن سوره کلمات ازلام و انصاب را تفسیر کردیم. ۹ دفاع اسلام از توحید و مبارزه اش با وثیبت ۹ - دفاع اسلام از توحید و نبردش با وثیبت: دعوت الهی چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام همواره با وثیبت در جنگ بوده و در برابر آن ایستاده و مردم را به سوی دین توحید خوانده است، همچنانکه خدای تعالی در قرآن کریم در ضمن سرگذشت دعوت انبیاء و رسولانی چون نوح و هود و صالح و ابراهیم و شعیب و موسی (علیه السلام) این معنا را آورده و در ضمن سرگذشت عیسی و لوط و یونس (علیه السلام) به آن اشاره فرموده است.

و در آیه شریفه زیر مطلب را بطور اجمال آورده می فرماید: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون)).

رسول گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز دعوت عمومی خود را نخست با دعوت وثنی مذهبان قوم خود به طریق حکمت و موعظه حسنه و جدال به بهترین وجه به دین توحید آغاز کرد و آنان جز با مسخره کردن و آزار و اذیت آن جناب و شکنجه دادن به مؤمنین، عکس العملی نشان ندادند و کار فتنه انگیزی و شکنجه مسلمانان را به حدی از شدت رساندند که جمعی از مسلمین را ناچار کردند تا مکه را ترک گفته به سرزمین حبشه هجرت کنند، مشرکین وقتی چنین دیدند نقشه کشتن آن جناب را ریختند لذا آن حضرت به مدینه هجرت فرمود و به دنبالش دسته دسته مردم با ایمان به مدینه هجرت کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۶

و چیزی نگذشت که در صحنه هایی چون بدر و احد و خندق و جنگهای بسیاری دیگر با مسلمین گلاویز شدند تا آنکه خدای تعالی آن جناب را در فتح مکه بر آنان پیروز ساخت و آن جناب خانه کعبه و حرم را از لوث بت های مشرکین پاک نموده و بت هایی که پیرامون کعبه مشرفه نصب شده بود بشکست و چون که هبل بر بالای بام کعبه نصب شده بود لذا علی (علیه السلام) را به



بالای بام فرستاد، و آن جناب آن بت بزرگ را به پایین پرت کرد (و بطوری که گفته اند: هبل بزرگترین بت مشرکین بوده و باز بطوری که ذکر کرده اند: آن را در عتبه مسجد الحرام دفن کردند).

اسلام عنایت شدیدی دارد بر اینکه ماده و تثبیت را ریشه کن کرده و دلها را از خاطراتی که انسانها را به سوی شرک می کشاند پاک کند و نفوس بشر را از اینکه پیرامون آن بگردند و به این اعتقاد خرافی نزدیک بشوند برگرداند و این شدت عنایت اسلام از معارف اصولی و اخلاقی و احکام شرعیه اسلام به خوبی مشهود است، زیرا اعتقاد حق را تنها این میدانند که: ((لا اله الا هو له الاسماء الحسنی)) معبودی جز الله نیست و آنچه کلمه حسنی است از آن او است و او مالک هر چیز است و هستی اصیل از آن او است، خدایی است که مستقل به ذات خود و عنی از عالمیان است و هر موجودی غیر او هستیش از ناحیه او آغاز شده و برگشتش نیز به سوی او است، خدایی که کل موجودات در تمام شئون ذات، و در حدوث و بقایش نیازمند به او هستند، پس اگر کسی نسبت استقلالی هر چند ناچیزی به شیئی از اشیاء دهد و آن را به همان مقدار از خدای تعالی - نه از غیر خدا - مستقل بداند، حال یا ذاتش را مستقل از آن جناب بداند و یا صفات و اعمالش را، چنین کسی به حسب این نسبت دادن مشرک خواهد بود.

و نیز اسلام را می بینی که خلق را دستور می دهد به توکل جستن بر خدای تعالی و داشتن ثقه و اعتماد به او و داخل شدن در تحت ولایت و سرپرستی او و دوستی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او و دشمنی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او، و نیز دستور می دهد به اینکه خلق اعمال خود را خالص برای او انجام دهند و از اعتماد و رکون و دلبستگی به غیر خدا نهی می کند و نیز از اطمینان داشتن به اسباب ظاهری و امید بستن به غیر او و از عجب ورزیدن و تکبر کردن نهی می کنند، و همچنین از هر عمل قلبی و بدنی که معنایش استقلال دادن به غیر او و شرک ورزیدن به او است نهی می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۷

و نیز می بینی که اسلام از سجده کردن برای غیر خدای تعالی و از ساختن مجسمه به شکل هر موجود سایه دار و از کشیدن تصویر هر موجود زنده و از اطاعت غیر خدا کردن و به امر و نهی غیر خدا گوش دادن و عمل کردن نهی می کند مگر آنکه برگشت اطاعت غیر خدا به اطاعت خدا باشد، مانند اطاعت کردن از انبیاء و امامان دین که خود خدای تعالی دستور داده آنان را اطاعت کنیم و نیز اسلام را می بینی که از بدعت نهادن و یا بدعت دیگران را متابعت نمودن و از پیروی گامهای شیطان نهی می کند.

و روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) پر است از اینکه شرک به خدای تعالی دو قسم است: شرک جلی و واضح، و شرک خفی که جایش درون دل است و اینکه شرک دارای مراتب بسیار است و به جز افراد مخلص هیچ کس نمی تواند از همه مراتب آن مبراء باشد و اینکه شرک آنقدر دقیق و نهفته است که تشخیص آن برای صاحبش از تشخیص صدای پای مورچه بر روی سنگ بلورین آن هم در شب ظلمانی دشوارتر است.

در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که آن جناب در تفسیر آیه شریفه ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم)) فرمود: قلب سلیم آن قلبی است که وقتی به دیدار خدا می آید غیر خدا کسی در آن نباشد، و نیز فرمود: هر قلبی که در آن شرک و یا شکی باشد آن قلب ساقط است و اگر این همه سفارش به زهد در دنیا کرده اند، برای این است که دلهایشان برای آخرت از هر چیز غیر خدا فارغ و تهی شود.

و نیز روایت وارد شده که عبادت کردن خدا به طمع بهشت، عبادت اجیران است و عبادت کردن از ترس عذاب خدا، عبادت بردگان زیر دست است، و حق عبادت آن است که آدمی خدای تعالی را به خاطر اینکه دوستش می دارد عبادت کند و این عبادت، عبادت بندگان گرامی و بزرگوار است و این مقامی است مکنون که جز پاکان کسی به آن دسترسی ندارد و در سابق در بحث هایی که گذشت روایاتی چند در این باب نقل شد. ۱۰ بنای سیره رسول خدا (ص) بر توحید و نفی شرکاء

۱۰ - بنای سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر توحید و نفی شرکاء: خدای تعالی در آیه زیر برنامه ای را که به رسول

گرامیش دستور داده تا آن را سیره خود در مجتمع بشری قرار دهد بطور اجمال بیان کرده و می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۸

((قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون)) و نیز در آیه زیر به رخنه یافتن عقاید وثیت در دین حنیف آنان اشاره نموده می فرماید: ((قل یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم غیر الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل)) و نیز در مقام مذمت اهل کتاب فرموده: ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح بن مریم و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما یشرکون)).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اجرای احکام و حدود با تمامی طبقات بطور مساوی عمل می کرد و هیچگونه تبعیضی را روا نمی داشت و سیره اش بر این جاری بود که فاصله طبقاتی را تا حد ممکن به حداقل رسانده و طبقه حاکم را به محکوم، و رئیس را به مرئوس، خادم را به مخدوم، غنی را به فقیر، و مردان را به زنان، و شریف را به افراد بی خانمان و گمنام نزدیک سازد در نظر آن جناب هیچ کرامت و فخر و تحکمی برای احدی بر احدی نیست مگر کرامت و مزیت تقوا، و حساب سنجش افراد در دست خدا، و حکم از آن او است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) غنائم جنگی و اموال بیت المال را بین عموم مردم بالسویه تقسیم می کرد و از اینکه شخص قوی، نیرومندی خود را به رخ بکشد و به این وسیله دل ضعیف و افراد خوار و ذلیل را بشکند و متاثر نماید نهی می فرمود و اجازه نمی داد ثروتمند با زینت آلات خود پیش روی فقیر مسکینی خودنمایی کند و به اصطلاح معروف پز بدهد و یا حاکمان و رؤسا شوکت خود را به رخ رعیت بکشند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مانند یکی از افراد معمولی زندگی می کرد و هیچ امتیازی برای خود قائل نبود نه در خوراک و کیفیت آن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۲۹

نه در پوشیدنیها، نه در پوشیدنیها و کیفیت آن، نه در نشستن و جای آن، نه در راه رفتن و نه در هیچ چیز دیگر که ما جوامع و کلیات سیره آن جناب را در جلد ششم این کتاب آوردیم.

بحثی دیگر در ادامه بحث سابق

در این بحث، تعلیم قرآن کریم را بطور اجمال و کلی به قیاس با تعالیم ((ویدا)) و ((اوستا)) و تورات و انجیل یعنی کتاب بودائیان و مجوسیان و یهودیان و نصارا می سنجیم و این بحث، بحثی است تحلیلی و شریف. ۱. تناسخ در نظر و ثنی مذهبان

یکی از اصول اولیه ای که کیش برهمیه و امثال آن از قبیل بودائیه و صابئییه دارند اعتقاد به تناسخ است، و تناسخ این است که بگوییم عالم محکوم به کون و فساد دائمی است، پس این عالم مشهود که حس ما آن را احساس می کند و همچنین اجزایی که در آن هست از عالم دیگری مثل خود و سابق بر خود تکون یافته و همچنین آن عالم سابق بر این عالم نیز از عالمی قبل از خود متولد شده و پدید آمده و همچنین تا بی نهایت هر عالمی از عالم سابق بر خود متولد شده است، و این عالم به زودی فاسد می شود همانطور که می بینیم تک تک اجزای آن فاسد می شود، پس از فساد عالم ما نیز عالمی دیگر پدید می آید و انسان در همه این عوالم زندگی می کند اما زندگی در این عالم مطابق و هم سنخ اعمالی است که در عالم قبلی انجام داده، اگر در عالم قبلی اعمالی صالح انجام داده و در اثر تکرار اعمال خیر ملکه ای خوب برای خود کسب کرده باشد هنگام مرگ جانش از بدنش بیرون می آید و به کالبد بدنی دیگر می رود و در آن بدن زندگی خوش را از سر می گیرد و این زندگی خوش، پاداش اعمال صالحی است که در عالم قبلی انجام داده بود، و کسی که در زندگی اخلاص به زمین کند یعنی صرفا دل به مادیات ببندد و هوا و هوس خود را پیروی کند همینکه می میرد جانش به بدنی بدبخت حلول می کند و در عالم بعدی با انواع عذابها و ناملایمات دست و پنجه نرم

می‌کند مگر آنکه ((برهم)) را شناخته و با او متحد شده باشد که در این صورت از شر ولادت دوم و عذابهایی که گفتیم در آن هست نجات می‌یابد و ذاتی ازلی و ابدی می‌شود که خود عین بها و ارزش و سرور و زندگی و قدرت و علم است و فنا و بطلان در آن راه ندارد.

به همین جهت یک واجب دینی بر هر انسان این است که هر چه زودتر با ((برهم)) که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۰ همان الله مبداء همه موجودات است آشنا شود و به وی ایمان آورد و با قربانی دادن و عبادت کردن به او تقرب بجوید و نفس را با اخلاق کریمه و اعمال صالحه بیاراید که اگر انسانی نفس خود را از مادیات و دنیا پرهیز دهد و متخلق به اخلاق کریمه گردد و نفس را با تکرار اعمال نیک و کسب ملکات نیک بیاراید و با شناختن خود، ((برهم)) را بشناسد خودش برهن می‌شود و با برهم متحد می‌گردد و این خود سعادت کبری و حیات خالص است و گرنه حد اقل به برهم ایمان بیاورد و عمل صالح کند تا در حیات و عالم بعدی که آخرت او است زندگی سعید و پاکیزه ای داشته باشد.

لیکن برهم از آنجا که ذاتی است مطلقه و محیط به کل جهان و هیچ چیزی به او احاطه ندارد لذا بلند مرتبه تر و اجل از این است که انسان او را بشناسد مگر به نوعی توصیف به نفی نقایص، یعنی گفتن اینکه او جاهل و عاجز و... نیست - و نمی‌تواند بگوید او عالم و قادر و... هست - انسان یا از این راه می‌تواند او را بشناسد و یا از راه عبادت و قربانی دادن، پس بر ما انسانها واجب است که از طریق عبادت با اولیای او و اقویاء خلقش تقرب بجویم تا آنها شفیعان ما نزد او شوند و آن اولیا و اقویای خلق همان آلهه ای هستند که به جای خدا عبادت می‌شوند - البته از راه عبادت شدن مجسمه‌ها و اصنامشان - و این آلهه که عددشان بسیار است یا از جنس ملائکه‌اند و یا از جنس جن و یا از ارواح مکملین براهمه، اما پرستش شدن جن به خاطر ترس از شر آنها است و پرستش شدن دیگران به خاطر طمع و رحمت آنها و ترس از خشم آنها است که بعضی از آن آلهه همسران خدا و بعضی پسران خدا و بعضی دختران او هستند.

اینها کل معارف دینی برهمیه و تعلیماتی است که علمای مذهب براهمه به مردم می‌آموزند.

لیکن آنچه از کتاب ((اوپانیشاد)) که فصل چهارم از کتاب ((ویدا)) و به منزله خاتمه ای است برای آن کتاب، به دست می‌آید، چه بسا با آن کلیاتی که از عقاید براهمه گذشت مطابقت ندارد هر چند که علمای مذهب براهمه این عدم تطابق و توافق را تاویل و یک دانشمند متفکر وقتی رساله‌های اوپانیشاد را که آموزنده معارف الهی است مطالعه می‌کند می‌بیند که هر چند این رسائل، عالم الوهیت و شئون مربوط به آن، از قبیل اسماء و صفات و افعال آن یعنی آغاز خلقت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۱

و اعاده خلق، و اصل خلقت، و رزق، و زنده کردن، و میراندن و غیر اینها را توصیف می‌کند طوری توصیف می‌کند که امور جسمانی و مادی آنطور توصیف می‌شود مثلاً عالم الوهی را به اوصافی توصیف می‌کند که مستلزم انقسام پذیری و تکه تکه شدن و داشتن حرکت و سکون و انتقال و حلول و اتحاد و بزرگ شدن و کوچک گشتن و سایر احوال جسمانیت و مادیت است، و لیکن در چند جای آن رساله‌ها تصریح شده به اینکه عالم الوهی ((برهم)) ذاتی است مطلقه و متعالی از اینکه حد و تعریفی آن را محدود کند، ذاتی است که دارای اسماء حسنی و صفات علیا از قبیل: علم و قدرت و حیات می‌باشد، و ذاتی است منزله از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانیت، ذاتی است که مثل او چیزی نیست، و این مطالب آنقدر در اغلب فصول ((اوپانیشاد)) تکرار شده که هر کس آن کتاب را بخواند به این مطالب بر خواهد خورد.

و در تحت عنوان ((شیت استر)) در ادهیای ششم، آیه هشتم ((سرالاکبر)) عین این عبارت آمده ((لم یولد منه شیء و لم يتولد من شیء و لیس له کفوا احد)) و این خود تصریح است به اینکه برهم احدی الذات است، نه از چیزی متولد شده و نه چیزی از او متولد می‌شود و احدی مثل و مانند او نیست.

و در ((اوپانیشاد))، ادھیای چهارم، آیه ۱۳ می خوانیم که شیت استر گفته است: ((آیا برای این ذات نورانی اعمال صالح بجای آورم و یا آن ذات روشن و ظاهر را ترک گفته، به درگاه هر فرشته ای قربانی تقدیم کنم؟)).

و این خود صریح است در اینکه حق این است که غیر خدای تعالی هیچ کس و هیچ چیز عبادت نشود و به درگاه غیر خدا قربانی تقدیم نگردد بلکه سزاوار به عبادت، تنها او است و هیچ شریکی برایش نیست.

و اگر کسی به ((اوپانیشاد)) مراجعه کند در بسیاری از فصول آن می بیند که تصریح شده به اینکه قیامتی هست و اینکه قیامت عالمی است جلیل که خلقت بدان منتهی می شود و می بیند که در بیان ثواب اعمال و عقاب آنها بعد از مرگ عباراتی آورده که هر چند قابل انطباق با مسأله تناسخ هست، اما متعین در آن نیست بلکه با مسأله برزخ نیز قابلیت انطباق دارد.

و در بحث های ایراد شده در ((اوپانیشاد)) آنچه هیچ دیده نمی شود خبر از اوئان و اصنام و عبادت کردن برای آنها و تقدیم قربانی به آنها است.

و اینهایی که ما از کتاب و یا به عبارت دیگر از رسائل ((اوپانیشاد)) نقل کردیم (که البته آنچه نقل نکردیم بیشتر از اینها است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۲

حقایقی است بس بلند و معارفی است حق که هر انسان سلیم الفطری به آن اعتماد می کند و این مطالب - همانطور که ملاحظه می فرمایید - تمامی اصول و ثبوت را که در اول بحث برشمردیم نفی می کند.

و آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می شود این است که اینگونه مطالب، حقایق عالیه ای است که بعضی از افراد انگشت شماری که اهل ولایت الله بوده اند آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به دست آورده بودند تعلیم و خبر داده اند، چیزی که هست این مردان برجسته و انگشت شمار آنچه به شاگردان خود گفته اند غالباً به طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثالهایی نیز به کار برده اند. و سپس شاگردان ایشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زیربنای سنت حیات قرار دارند سنتی که در حقیقت همان دین مجتمع است و عامه مردم به آن گرایش دارند و آن معارف دقیقی است که جز آحادی از اهل معرفت نمی تواند آن را تحمل کند و بفهمد برای اینکه سطح آن بسی بلندتر از افق فهم عامه مردم است که تنها پیرامون محسوسات و مخیلات دور می زند و بیش از آن نصیبی از درک ندارد، و فهم عامه کجا و درک اینگونه معارف کجا، فهم و عقل عامه که هیچگونه مهارت و آشنایی از معارف حق ندارند از درک چنین مطالبی پیاده و عاجز است.

اشکالی هم که به این مذهب و سنت اجتماعی وارد است همین است که زیربنای آن هر چند معارفی است حق، اما معارفی است که در هر دوره تنها چند نفر انگشت شمار آن را می فهمند و این نمی تواند برای کل جامعه که به اقرار خود آنان از درک آن معارف پیاده اند، دینی و سنتی اجتماعی باشد چون اولاً فطرت آفرینش، انسان را با غریزه انس به یکدیگر و دور هم جمع شدن آفریده و معنا ندارد جمعیتی که دور هم جمع شده و یک مجتمع را تشکیل داده اند در درک سنت حیات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادی انگشت شمار آن سنت را بفهمند و دیگران نفهمند و تحمیل چنین سنت و چنین دینی بر اجتماع در حقیقت لغو کردن سنت فطرت و مخالفت با طریقه خلقت است.

علاوه بر این، این کار کنار گذاشتن طریق عقل نیز هست و حال آنکه می دانیم طریقه عقل یکی از سه طریق درک حقایق است و آن عبارت است از: وحی و کشف و عقل، و طریقه عقل از آن دو طریقه دیگر عمومی تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهمتر است زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت یعنی انبیاء گرام، کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می ماند این طریق است، حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۳

پس همه افراد بشر در زندگی همه روزه خود احتیاج مبرم به عقل دارد و اگر طریقه ای بخواهد عقل او را از اعتبار بیندازد، این

طریقه، طریقه صحیحی نیست و این باعث میشود که تقلید اجباری را بر همه شوون مجتمع زنده و حتی بر عقاید و اخلاق و اعمال آن حاکم سازد و معلوم است که اگر چنین شود انسانیت به کلی ساقط می‌گردد.

بعلاوه، این روش باعث می‌شود که سنت استبعاد (برده کردن مردم) در مجتمع انسانی جایگیر شود شاهد روشن آن نیز تجارب طولانی تاریخی در امت‌های بشریت است که در هر زمان و هر جا با دین و تثبیت زندگی کرده، سنن استبعاد در او جریان یافته، و انسانها، انسانهایی مثل خود (و حتی بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند. ۲- سرایت شرک در عبادت از وثنی‌ها به سایر ادیان ادیان عمومی دیگر نیز با اینکه اعتقاد به یگانگی اله از اصول اساسی آنها بود از خطری که گفتیم و تثبیت را گرفتار کرد سالم نماندند و آنها نیز به شرک در عبادت گرفتار گشتند و این شرک در عبادت آنان را به عین همان ابتلاهای وثنیت مبتلا کرد که مهمترین آنها همان سه محذور مذکور در سابق بود.

اما بودائی‌ان و صابئان، وضعشان در این گرفتاریها روشن است و تاریخ شاهد گویای آن می‌باشد و ما قبلا فهرستی از عقاید و اعمال آنان را برشمریم.

و اما مجوسیان، هر چند الوهیت را در ((اهورامزدا)) منحصر دانسته‌اند و لیکن خضوع عبادتی و تقدیسان برای چند کس است: ۱- یزدان ۲- اهریمن ۳- ملائکه ای که موکل بر شؤن ربوبیتند ۴- خورشید ۵- آتش و چیزهایی دیگر، شاهد بر این معنا نیز تاریخ است که سنت عبادتی آنان و همچنین سرگذشت برده‌گیری خلق از ناحیه ارباب و اختلاف طبقاتی را از آنان نقل می‌کند و همچنین تدبیر در مذاهب آنان و اعتبار عقل خود ما اینطور حکم می‌کند که باید همه این انحرافها از ناحیه تحریف دین اصیل مجوس در بین مجوسیان راه یافته باشد، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم درباره مجوسیان روایت شده که فرموده‌اند: ((مجوسیان پیغمبری داشته‌اند که او را به قتل رساندند و کتابی داشته‌اند که آن را سوزاندند)).

و اما یهود، قرآن کریم بسیاری از اعمال آنان را بیان کرده، از آن جمله این است که یهود کتاب خدا را تحریف کردند و علمای خود را به جای خدا ارباب خود گرفتند و خدای تعالی به خاطر همین اعمالشان، فطرتشان را منکوس و سلیقه‌هایشان را معکوس و منحرف ساخت (و به عبارتی دیگر انحراف ظاهریشان را به انحراف در باطنشان کشاند).

و اما نصاری که ما در جلد سوم این کتاب بطور مفصل درباره انحرافات فکری و عملی آنان صحبت کردیم، خواننده می‌تواند بدانجا مراجعه نماید و اگر بخواهد می‌تواند مقدمه انجیل ((یوحنا)) و رساله‌های ((بولس)) را با سایر انجیل‌ها تطبیق بدهد و سپس کار خود را با مراجعه به تاریخ کلیسا تکمیل کند چون گفتار در این باب بسیار طولانی است.

پس بحث عمیق در این مسأله، ما را به این نتیجه می‌رساند که هر مصیبتی که تمامی مجتمعات دینی در عالم بشریت را گریبانگیر شده همه از موارد و تثبیت نخستینی است که معارف الهی و حقایق عالی حقه را بدون اینکه در قالب بیانی ساده بریزند و هم سطح افکار عامه کنند لخت و برهنه گرفته و آن را اساس سنتهای دینی قرار دادند و بر فهم ساده عوام که جز با حس و محسوس الفتی ندارند تحمیل کردند و نتیجه اش این شد که دیدیم ۳. اسلام گرایش به وثنیت و شرک را چگونه اصلاح کرد؟

و اما اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این محذورها معارف عالی را در قالب بیان ساده ای ریخت که هضمش برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و پرده پیچ شده اش را دریافت بدارد، و این طریقه ای است که برای حال عوام بسیار مفید و صالح بود، و اما خاصه که توانایی درک آن حقایق را دارند بی پرده آن را در زیباترین چهره و در بدیعترین جمال درک می‌کنند و از خطر آن محذورها ایمن و مطمئن هستند و اینها در زمره آن کسانی که خدای تعالی مورد انعامشان قرار داده یعنی انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحینی که ((حسن اولئک رفیقا)) و خدای تعالی در این باره که معارف عالی را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان کرده است می‌فرماید: ((و الکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۵

و نیز می فرماید: ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون)).

و رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرمود: ((انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلّم الناس علی قدر عقولهم)). اسلام مشکل شرک و وثیبت را در مرحله توحید از این راه حل کرده که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات بجز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم بر هر چیز دانسته است و فهم انسانها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و در وصف خدای تعالی فرموده است: او حیات دارد اما نه چون حیات ما (که محتاج به داشتن بدن است) و علم دارد، اما نه چون علم ما (که نیازمند داشتن مغز و سلامتی بافته های آن است) و قدرت دارد اما نه چون قدرت ما (که زائیده سلسله اعصاب است)، شنوایی دارد اما نه چون شنوایی ما (که نیازمند داشتن دستگاه شنوایی است) و بینایی دارد اما نه چون بینایی ما (که نیازمند دستگاه بینایی است)، و کوتاه سخن اینکه: هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود.

اسلام با این حال به مردم دستور داده که در این باره هیچ سخنی بدون داشتن مدرک و علم نگویند و زیر بار هیچ سخن و دعوتی در مورد اعتقادات نروند مگر با حجتی عقلی، البته حجتی که عقل و فهمشان بتواند آن را درک کند و هضم نماید. به همین جهت اسلام توانسته است که اولاً دین خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه کند و هم بر خواص، آن هم نه اینکه بعضی را به عوام و بعضی را به خواص عرضه کرده باشد بلکه خاص و عام را بطور مساوی از آن معارف برخوردار نموده و ثانیاً عقل بشر را بکار انداخته و آن را که بزرگترین موهبت الهی است مهمل و بی فایده نگذاشته و ثالثاً طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانی را به یکدیگر نزدیک کرده و آنقدر نزدیک کرده که دیگر بیشتر از آن امکان ندارد، نه طبقه ای را از این معارف برخوردار و طبقه ای دیگر را محروم کرده و نه طبقه ای را مقدم و طبقه ای دیگر را مؤخر کرده است و در این باره فرموده: ((ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۶

و نیز فرموده: ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرّمکم عند الله اتقیکم)).

این اجمال سخن بود و تو خواننده محترم می توانی با مطالعه بحثهای متفرقی که در این کتاب آمده به تفصیل سخن در اطراف آن را به دست آوری و الله المستعان. ۴ پاسخ به یک شبهه در مورد توسل به معصومین و اولیاء الله (علیهم السلام) و اظهار محبت به ایشان

چه بسا اشخاصی اینطور بپندارند اینکه در ادعیه، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و آل معصومینش (علیهم السلام) شفیع قرار داده شده اند و به حق آنان از خدای تعالی درخواست شده و همچنین زیارت قبور آن حضرات و بوسیدن ضریحشان و تبرک جستن به تربتشان و تعظیم آثارشان همه مصادیقی است از شرکی که در شرع از آن نهی شده و همان شرک و وثیبت است، و استدلال کرده اند به اینکه اینگونه توجیه عبادی در حقیقت قائل شدن به تاءثیر ربوبی برای غیر خدای تعالی است و این خود شرک است، و مگر بت پرستان چه می کردند؟ آنها نیز می گفتند: این بتها شفعاء ما در درگاه خدای سبحانند و ما اگر بتها را می پرستیم برای این منظور است که ما را قدمی به درگاه خدا نزدیک سازند. و چه فرق است در پرستش کردن غیر خدا بین اینکه آن غیر خدا پیغمبری باشد و یا ولیی از اولیای خدا باشد و یا جباری از جباران و یا غیر ایشان، همه این پرستشها شرکی است که در شرع از آن نهی شده.

لیکن این اشخاص از چند نکته غفلت کرده اند: اول اینکه ثبوت تاءثیر برای غیر خدا چه تاءثیر مادی و چه معنوی ضروری است و نمی توان آن را انکار کرد، خود خدای تعالی در کلام مجیدش تاءثیر را با همه انواعش به غیر خدای تعالی نسبت داده و مگر ممکن است غیر این باشد؟ با اینکه انکار مطلق آن ابطال قانون علیت و معلولیت عمومی است که خود رکنی است برای همه ادله توحید، و ابطال قانون مذکور، هدم بنیان توحید است.



آری، آن تائثیری که خدای تعالی در کلام مجیدش از غیر خدای تعالی نفی کرده تائثیر استقلال‌ی است که هیچ موحدی در آن سخنی ندارد، هر مسلمان موحدی می‌داند که هندوانه و سردیش، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۷  
 غسل و گرمیش در مزاج، از خدای تعالی است، او است که هر چیزی را آفریده و اثرش را نیز خلق کرده. و هیچ موحدی نمی‌گوید که: غسل در بخشیدن حرارت به بدن حاجتی به خدای تعالی ندارد. و اما اینکه بگوییم: نه هندوانه سرد است و نه غسل گرم، و نه آب اثر سردی دارد و نه آتش اثر حرارت، در حقیقت بدیهیات عقل را انکار کرده و از فطرت بشری خارج شده ایم، خوب وقتی خدای تعالی بتواند به فلان موجود، فلان اثر و خاصیت را ببخشد چرا نتواند به اولیای درگاهش مقام شفاعت و وساطت در آمرزش گناهان و برآمدن حاجات را ببخشد و حتی در تربت آنان اثر شفا بگذارد؟  
 کسانی که به اهل شفاعت یعنی به اولیای خدا متوسل می‌شوند کارشان بدون دلیل نیست آنها می‌دانند که اولاً خدای تعالی در کلام مجیدش به افرادی که مرضی درگاهش باشند مقام شفاعت داده و فرموده: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون)).

و نیز فرموده: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)).

و اگر در درخواست هایشان خدای تعالی را به جاه آن حضرات و به حق آنان سوگند می‌دهند در این عمل خود، دلیل دارند و آن کلام خود خدای تعالی است که می‌فرماید: ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون)) و نیز می‌فرماید: ((انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا)).

و اگر آن حضرات را تعظیم می‌کنند و با زیارت قبورشان و بوسیدن ضریحشان اظهار محبت نسبت به آنان می‌کنند و با تربت آنان تبرک می‌جویند برای این است که این اعمال را مصادیقی برای تعظیم شعائر می‌دانند و به آیه شریفه ((و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب))، و آیه مودت به ذی القربی و به آیات دیگر و روایات سنت، تمسک می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۸

پس چنین کسی که اینگونه اعمالی را انجام می‌دهد می‌خواهد وسیله‌ای به درگاه خدا برده و به آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله)) عمل کرده باشد، پس این خود خدای تعالی است که ابتغاء وسیله به آن حضرات را تشریح کرده و دوست داشتن آنان و تعظیمشان را واجب فرموده و همین دوستی و تعظیم را وسائلی به درگاه خود قرار داده است و معنا ندارد که خدای تعالی محبت به چیزی و تعظیم آن را واجب کند و در عین حال آثار آن را تحریم نماید. بنابراین هیچ مانعی در این کار نیست که کسی از راه دوستی انبیاء و امامان الهی و تعظیم امر آنان و سایر آثار و لوازمی که برای محبت و تعظیم هست به درگاه خدا تقرب بجوید، البته این در صورتی است که دوستی و تعظیم و بوسیدن ضریح و سایر آثار محبت، جنبه توسل و استشفاع داشته باشد نه اینکه این امور و این اشخاص را مستقل در تائثیر بدانند و یا این اعمال جنبه پرستش داشته باشد. فرق بین شرک و استشفاع و ثنیا از فرقی که بین شرک و استشفاع هست غفلت ورزیده‌اند، و به عبارتی ساده تر اینکه نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین اینکه کسی غیر خدا را پرستد تا او نزد خدا شفاعتش کند و یا به خدا نزدیکش کند و بین اینکه تنها خدا را پرستد و غیر خدا را شفیع درگاه او قرار دهد و با دوستی کردن به غیر خدا به درگاه خدا تقرب بجوید، که در فرض اول به غیر خدای تعالی استقلال داده و عبادت را خالص برای غیر خدا کرده که این خود شرک ورزیدن در عبودیت است و در صورت دوم استقلال را فقط و فقط به خدای تعالی داده و او را مخصوص به عبادت کرده و احدی را شریک او قرار نداده است.

و اگر خدای تعالی مشرکین را مذمت فرموده، برای این است که گفته بودند: ((ما الا- نعبدهم لیقربونا الی الله زلفی)) که این گفتارشان ظاهر در این است که به غیر خدا استقلال داده‌اند و در عبادت تنها همان غیر خدا را در نظر می‌گیرند نه خدای تعالی را و اگر گفته بودند: ما تنها خدا را می‌پرستیم و در عین حال از ملائکه و یا رسولان و اولیای خدا امید داریم که با اذن خدا ما را

شفاعت کنند و کمبود ما را جبران نمایند. و یا گفته بودند: ما به این نامبردگان توسل می‌جوییم و آنان را به درگاه خدا وسیله قرار می‌دهیم و شعائرش را تعظیم می‌کنیم و اولیایش را دوست می‌داریم، هرگز مشرک نبودند بلکه شرکای آنان همان جنبه را می‌داشت که کعبه در اسلام دارد یعنی وجهه عبودیت آنان واقع می‌شد نه معبود، همانطور که کعبه و وجهه عبودیت مسلمین است نه معبود آنان بلکه مسلمین خدای تعالی را روبروی آن عبادت می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۳۹

و من نمی‌فهمم این آقایان درباره حجر الاسود و استحباب بوسیدن آن و دست مالیدن به آن را در اسلام چگونه توجیه می‌کنند؟ و همچنین درباره خود کعبه چه می‌گویند؟ آیا طواف پیرامون کعبه و بوسیدن و استلام حجر شرکی است که در اسلام استثناء نشده؟ - که مساءله شرک، حکم ضروری عقلی است و قابل تخصیص و استثناء نیست - و یا می‌گویند: این کار فقط عبادت خدا است (و کعبه) و حجر الاسود حکم طریق و جهت را دارد؟ اگر این را می‌گویند، از ایشان می‌پرسیم پس چه فرقی بین سنگ کعبه و بین غیر آن هست؟ اگر تعظیم غیر خدا بر وجه استقلال دادن به آن غیر نباشد و جنبه پرستش نباشد، چرا شرک شمرده شود؟ و تمامی روایات و آیاتی که بطور مطلق به تعظیم شعائر الهی و تعظیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و دوست داشتن آن جناب و مودت با حضرتش و حب اهل بیتش و مودت آنان سفارش کرده و همچنین سفارشات دیگری از این قبیل، سفارشهایی است که بجا و هیچ اشکالی در آنها نیست. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۰

آیات ۶۰ - ۵۰، سوره هود

وَ إِلَىٰ عِيَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ (۵۰) يَقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۵۱) وَ يَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مَجْرِمِينَ (۵۲) قَالُوا يَهُودُ مَا جِئْنَا بِبَيِّنَةٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِ هَارُونَ عَنْ قَوْلِكَ وَ مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (۵۳) إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنْ شِئْتَ اللَّهُ وَ أَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (۵۴) مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ (۵۵) إِنْ تَوَكَّلْتَ عَلَىٰ اللَّهِ رَبِّي وَ رَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصَتِهَا إِنْ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۵۶) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا إِنْ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (۵۷) وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ نَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ (۵۸) وَ تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِتَابِتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (۵۹) وَ اتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ لَعَادٍ قَوْمِ هُودٍ (۶۰)

ترجمه آیات

و نیز (ما) به سوی قوم عاد برادرشان هود را فرستادیم و او به قوم خود گفت: ای قوم! خدا را بپرستید که هیچ معبودی غیر او ندارد و به جز افتراء هیچ دلیلی بر خدایی خدایانتان وجود ندارد. (۵۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۱

ای مردم من از شما در برابر دعوتم مزدی نمی‌خواهم، پاداش من جز به عهده خدایی که مرا آفریده نیست آخر چرا تعقل نمی‌کنید. (۵۱) (و نیز گفت) ای مردم از پروردگارتان طلب مغفرت نموده، سپس برگردید تا باران سودمند آسمان را پی در پی به سویتان بفرستد و نیرویی بر نیرویتان بیفزاید و زنهار، به ناکاری و عصیان روی از خدای رحمان مگردانید. (۵۲) گفتند: ای هود تو بر نبوت خود شاهی برای ما نیاوردی و ما هرگز به خاطر گفتار تو از خدایانمان دست برداشته و به تو ایمان نخواهیم آورد. (۵۳) و جز این درباره تو نظر نمی‌دهیم که به نفرین بعضی از خدایان ما دچار بیماری روانی شده‌ای، هود گفت: من الله را شاهد دارم و خود شما نیز شاهد باشید که من از شرک و رزیدنتان بیزارم. (۵۴) شما همه دست به دست هم داده، با من هر نیرنگی که می‌خواهید بزنید و بعد از اخذ تصمیم مرا مهلتی ندهید. (۵۵) من بر خدا، پروردگار خود و پروردگار شما توکل و اعتماد دارم

پروردگاری که هیچ جنبنده ای نیست مگر آنکه زمام اختیارش به دست او است چون سنت او در همه مخلوقات واحد و صراط او مستقیم است. (۵۶) و در صورتی که از پذیرفتن دعوتم اعتراض کنید من رسالت خود را به شما رساندم و آنچه برای ابلاغ آن به سوی شما گسیل شده بودم ابلاغ نمودم (شما اگر نپذیرید) پروردگارم قومی غیر شما را می آفریند تا آن را بپذیرند و شما به خدا ضرری نمی زنید چون پروردگار من نگهدار هر موجودی است - او چگونه از ناحیه شما متضرر می شود؟ - (۵۷) همینکه فرمان عذاب ما صادر شد و عذابمان نازل گردید هود و گروندگان به وی را مشمول رحمت خود نموده ما نجات دادیم و به راستی از عذابی غلیظ و دشوار نجات دادیم. (۵۸) و این قوم عاد که اثری بجای نگذاشتند آیات پروردگارشان را انکار نموده، فرستادگان او را نافرمانی کردند و گوش به فرمان هر جباری عناد پیشه دادند - و در نتیجه از پروردگار خود غافل شدند - (۵۹) نتیجه اش این شد که برای خود لعنتی در دنیا و آخرت بجای گذاشتند و خلاصه این سرگذشت این شد که قوم عاد به پروردگار خود کفر ورزیدند و گرفتار این فرمان الهی شدند که مردم عاد قوم و معاصر هود پیامبر از رحمت من دور باشند. (۶۰)

بیان آیات

این آیات، داستان هود پیغمبر (علیه السلام) و قوم او یعنی قوم عاد اول را بیان می کند و آن جناب اولین پیغمبر بعد از نوح (ع) است که خدای تعالی در کتاب مجیدش نام می برد و از کوشش او در اقامه دعوت حقه و قیامش بر علیه بت پرستی تشکر می کند و در چند جا از کلام مجیدش بعد از شرح داستان قوم نوح، داستان قوم هود که همان قوم عاد است (و نیز) قوم ثمود را ذکر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۲

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا أَكْرَمًا (قرآن) جناب هود را برادر قوم عاد دانسته از این باب بوده که آن جناب برادر نسبی آنان بوده، چون از افراد همان قبیله بوده که همه افرادش به پدر قبیله منتهی می شدند، نه برادر تنی آنان، و جمله مورد بحث عطف است بر آیه قبلش که می فرمود: ((نوحا الی قومه)) که تقدیرش چنین می شود: ((و لقد ارسلنا الی عاد اخاهم هودا)) - و همانا ما هود، برادر قوم عاد را برایشان فرستادیم. و شاید حذف شدن فعل ((ارسلنا)) باعث شده باشد که در جمله معطوف، ظرف ((الی عاد)) جلوتر از مفعول (یعنی اخاهم) ذکر شود بر خلاف جمله معطوف علیه یعنی جمله: ((نوحا الی قومه))، و گرنه می بایست فرموده بود مثلاً: ((و هودا الی عاد)) و این بدان جهت است که دلالت ظرف یعنی جمله ((الی عاد)) روشن تر و واضح تر از عطف دلالت می کند بر اینکه فعل: ((ارسلنا)) در تقدیر هست. سخنان جناب هود (علیه السلام) به قوم خود (قوم عاد)

قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ این جمله در مورد جواب از سوالی مقدر وارد شده گویا شنونده وقتی جمله ((و الی عاد اخاهم هودا)) را شنیده پرسیده: خوب، هود به آنان چه ((گفت؟ می فرماید: گفت: ای قوم من خدا را بندگی کنید...)) و به همین جهت جمله مورد بحث بدون واو عاطفه و به اصطلاح ادبی به فصل آمده است.

و جمله ((اعبدوا الله)) در مقام حصر است یعنی می خواهد بفرماید: تنها او را پرستید و خدایان دیگر را که به جای خدا ارباب خود گرفته اید به خیال اینکه شفیعان شما نزد خدا باشند، و آن وقت عبادت خود خدا را رها کردید نپرستید، دلیل گفتار ما که جمله مورد بحث در مقام افاده حصر است جمله بعد می باشد که می فرماید: ((ما لکم من اله غیره ان انتم الا مفترون - شما غیر از او هیچ معبود و جز افتراء هیچ دلیل دیگری ندارید)) که این جمله دلالت دارد بر اینکه مشرکین اگر خدایانی برای خود گرفتند و آنها را به عنوان شریک خدا و شفیع در گاه او عبادت کردند بجز افتراء، دلیلی نداشتند.

يٰقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا... صاحب مجمع البیان گفته است: کلمه ((فطر)) به معنای شکفته شدن از امر خدا است، آنچنانکه برگ از داخل درخت سر در می آورد و شکفته می شود، این هم که آفرینش خلق را فطر خدا خوانده اند برای این است که خلق شدن عالم به منزله شکفته شدن آن از ناحیه خدا و ظاهر شدن آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۳

و اما راغب گفته است: اصل ماده ((فطر)) به معنای شکافتن چیزی از ناحیه طول است، وقتی می گویند: ((فلان فطر کذا فطرا)) و

یا می گویند: ((افطر فطورا)) و یا می گویند: فلان چیز ((انفطر انفطارا)) همه به معنای این است که فلان چیز را از طرف طول شکافت و یا فلان چیز از جهت طول شکافته شد... و اما فطر کردن خدا خلق را به معنای ایجاد و ابداع آن است، ایجاد بر هیات و وصفی که فعلی از افعال ترشح کند، (و خاصیت اثری از آثار داشته باشد، و در خصوص انسان ایجاد آن است بطوری که مسائلی را بدون تعلیم درک کند) پس اینکه در قرآن کریمش می فرماید: ((فطره الله التي فطر الناس علیها)) اشاره ای است از آن جناب به آن درک و ارتکازی که انسان ها به آن درک آفریده شده اند و آن ارتکاز شناختن خدا است، و ((فطره الله)) عبارت است از آن نیرویی که در انسان قرار داده شده تا با آن نیرو ایمان به خدا را تشخیص دهد، که به همین معنا در آیه شریفه ((و لئن سألتم من خلقهم ليقولن الله)) اشاره شده و همین درک فطری است. معنای ((فطر)) و ((فطره الله)) و فرق بین ((فطرت)) و ((خلق)) ولی به نظر چنین می رسد که ماده ((فطر)) به معنای پدید آوردن از عدم محض است (به خلاف خلقت، که بر پدید آوردن ساختمان از آجر و آهن نیز صادق است) و آن خصوصیتی که از ((فطر الناس)) فهمیده می شود از بنا و صیغه ((فعله)) فهمیده می شود چون این صیغه را در جایی بکار می برند که بخواهند بنا و ساختمان نوع را برسانند. پس در جمله ((فطره الله التي فطر الناس علیها)) درک فطری بشر، از کلمه ((فطره)) فهمیده می شود نه از ماده ((فطر)) و بنابراین که گفتیم فطرت به معنای خلقت از عدم محض است پس اینکه بعضی ها فطرت را به معنای خلقت گرفته اند از راه صواب دور شده اند برای اینکه ماده ((خلق)) به معنای ایجاد صورت از ماده است به این صورت که چند ماده را با هم جمع کنیم و چیزی جدید و نو بسازیم، و اگر خلقت به معنای فطرت و ایجاد از عدم محض بود خدا آن را به عیسی بن مریم (علیه السلام) نسبت نمی داد و نمی فرمود: ((و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر)).

زمینه کلام در آیه مورد بحث رفع تهمت و نفی لغویت از کار خودش (یعنی هود (علیه السلام) است و معنایش این است که ای قوم من! بدانید که من از کار دعوتم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۴

از شما مزد و پاداشی نمی خواهم تا مرا متهم کنید به اینکه دعوت خود را بهانه کرده تا با آن وسیله ما را بدو شد، او فکر منافع خودش است هر چند که نفعش مایه ضرر ما باشد و در عین حال کارم بدون اجر هم نیست تا بگویند بیهوده خود را به زحمت افکنده بلکه کارم پاداش دارد و پاداش آن نزد خدایی است که مرا پدید آورده و از عدم محض ایجاد کرده، آیا باز هم به عقل خود بر نمی گردید و آن را برای درک گفتار من به کار نمی زنید تا برای شما معلوم شود که من در دعوتم خیر خواه شما هستم و جز این هدفی ندارم که شما را به حق وادار می کنم؟ سخن هود به قومش: اگر بسوی خدا برگردید باران رحمتش را بر شما نازل می کند

و يَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا... در سابق یعنی در اول سوره پیرامون معنای جمله ((استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)) بحث کردیم.

و جمله ((یرسل السماء علیکم مدراراً)) موقعیت جزاء فعل شرط سابق را دارد چون جمله سابق که می فرماید: ((استغفروا...)) هر چند به صورت امر است و لیکن در معنای جمله شرطیه است و می خواهد بفرماید: ((ان تستغفروا...)) یعنی اگر از خدای تعالی طلب مغفرت کنید و به سوی او برگردید او از آسمان برای شما رحمت فراوان می فرستد. و مراد از کلمه ((سما)) ابر آسمان است نه خود آن، و اگر ابر را آسمان خوانده از این بابت است که کلمه ((سما)) به معنای هر چیزی است که بالای سر ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده باشد. بعضی هم گفته اند: تقدیر آیه: ((مطر السماء)) است و یا مراد از کلمه ((سما))، مطر (باران) است و این تعبیر در استعمال شایع است. و کلمه ((مدراراً)) مبالغه از مصدر ((در - ریزش)) است و مورد استعمال اصلی در خصوص شیر پستان بود بعدها در مورد باران نیز به عنوان استعاره استعمال شده، چون هر دو، یعنی هم شیر و هم باران نفع و فایده دارد پس ((ارسال سما مدراراً)) به معنای فرستادن ابری است که چون پستان حیوانات، باران های پی در پی و مفید ببارد بارانی که زمین به

وسيله آن زنده شود و زراعت ها و گياهان برويند و باغها و بستانها سبز و خرم گردند.

((و يزدكم قوة الی قوتكم)) - بعضی از مفسرين گفته اند: مراد از اين زياد كردن قوت، زيادتی در نيروی ايمان بر نيروی بدنها است يعنی اگر چنين كنيد ما نيروی شما را دو چندان می كنيم يکی نيروی بدن و يکی هم نيروی ايمانتان را چون مردم قوم هود نيروی بدنی داشتند و بدنهایشان قوی و محکم بود اگر ايمان می آوردند نيروی ايمانشان نیز به نيروی بدنهایشان اضافه می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۵ بعضی ديگر گفته اند: مراد همان نيروی بدنشان است همچنانکه می بينيم نوح (عليه السلام) آنجا که همين وعده را به قوم خود می دهد می فرماید: ((استغفروا ربکم انه کان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددکم باموال و بنين)) ولی بعيد نيست که بگوئيم: هر دو جور زيادتی را شامل شود بهتر است.

((و لا- تتولوا مجرمين)) - اين جمله به منزله تفسیر برای جمله: ((استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)) است و چنين معنا می دهد که عبادت كردنتان در برابر آلهه ای که به جای خدای تعالی اتخاذ کرده ايد جرمی است از شما، و معصیتی است که شما را مستوجب آن می کند که سخط الهی و عذابش بر شما نازل گردد و چون چنين است پس بايد هر چه زودتر از جرمی که کرده ايد استغفار نموده و با ايمان آوردنتان به سوی خدا برگريد تا او شما را رحم کند و ابرهای بارنده را با باران های مفيد براي تان بفرستد و نيروی بر نيروی شما بيفزايد.

از اين آيه دو نکته استفاده می شود: يکی اينکه آيه شريفه اشعار و بلکه دلالت می کند بر اينکه قوم هود گرفتار خشکسالی بوده اند و آسمان از باريدن بر آنان دريغ می ورزیده و در نتيجه گرانی و قحطی در بين آنان پديد آمده بوده، که اين معنا هم از جمله ((يرسل السماء)) استفاده می شود و هم از آيه شريفه زير که می فرماید: ((فلما راه عارضا مستقبل اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم)). اعمال صالح باعث ازدياد خيرات و نعمتها و اعمال زشت بلا و محنت و بدبختی در پي دارد

نکته دوم اينکه می فهماند ارتباطی کامل بين اعمال انسانها با حوادث عالم برقرار است، حوادثی که با زندگی انسانها تماس دارد، اعمال صالح باعث می شود که خيرات عالم زياد شود و برکات نازل گردد، و اعمال زشت باعث می شود بلاها و محتتها پشت سر هم بر سر انسانها فرود آيد و نقت و بدبختی و هلاکت به سوی او جلب شود، و اين نکته از آيات ديگر قرآنی نیز استفاده می شود از آن جمله آيه زير همين مطلب را بطور صريح خاطر نشان نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۶

می فرماید: ((و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا عليهم برکات من السماء و الارض)) که ما در تفسیر آيات ۹۴ - ۱۰۲ سوره اعراف در جلد هشتم اين کتاب و نیز در تحت عنوان احکام اعمال در جلد دوم اين کتاب پيرامون اين مطلب بطور مفصل بحث کردیم. جواب رد قوم هود به آن حضرت

قَالُوا يَهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ هُود (عليه السلام) در آيه ((يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره...)) از مردمش دو چيز خواسته بود: يکی اينکه خدايان دروغين را ترک نموده و به عبادت خدای تعالی برگردند و يکتا پرست شوند، و دوم اينکه به او ايمان بياورند و اطاعتش کنند و خيرخواهی هایش را پذيرند. مردم در پاسخ آن جناب هر دو پيشهادش را رد کردند، هم بطور اجمال و هم بطور تفصيلش را.

اما بيانگر رد اجمالی آنان جمله کوتاه ((ما جئتنا بينه)) است که گفته اند: تو دليل و معجزه ای بر دعوت خود نداری تا ما ناگزير باشيم دعوت تو را پذيريم و هيچ موجبی نيست که گوش دادن به سخنی را که چنين وصفی دارد بر ما واجب کند.

و اما بيانگر رد تفصيلی آنان جمله ((و ما نحن بتاركي آلِهتنا عن قولك)) است که گفته اند: ما دعوت تو را مبنی بر اينکه شرکا و خدايان خود را به صرف دعوت تو رها كنيم نخواهيم پذيرفت، و دعوت دوم آن جناب را مبنی بر اينکه به وی ايمان آورند و اطاعتش کنند اينطور رد کردند که: ((و ما نحن لک بمؤمنين)) و با اين جمله آن جناب را از قبول هر دو خواسته اش نوميد



کردند.

آنگاه برای اینکه آن جناب بطور کلی از اجابت آنان مایوس شود نظریه خود را برایش شرح داده و گفتند: ((ان نقول الا اعتریک بعض الہتنا بسوء)) که کلمه ((اعتراء)) به معنای برخورد و اصابه است یعنی گفتند: فکر ما درباره تو جز به این نرسیده که بعضی از خدایان ما تو را آسیب رسانده اند و به خاطر اینکه تو به آنها توهین و بدگویی کرده ای بلایی از قبیل نقصان عقل یا دیوانگی بر سرت آورده اند و در نتیجه عقلت را از دست داده ای، پس دیگر اعتنایی به سخنان دعوتگونه تو نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۷

تحدی: پاسخ هود به قوم خود

قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيٌّ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي هُودٌ (علیه السلام) را حکایت می کند که آن جناب در پاسخ، از شرکاء آنان بیزاری جسته پس تحدی می کند که اگر راست می گوید که شما صاحب نظر و من بی عقلم پس همه فکرهایتان را جمع کنید و مرا از بین ببرید و مهلتم ندهید.

پس اینکه در آغاز پاسخ فرمود: ((انی بریء مما تشرکون من دونه)) انشاء بیزاری است، نه اینکه خواسته باشد از بیزاری خود خبر دهد چون در مقام بیزاری مناسب آن است که بیزاری را انشاء کند و این منافات ندارد که آن جناب از سابق یعنی از اول امر نیز بیزار باشد چون به رخ کشیدن بیزاری منافات ندارد که آن جناب در تمامی عمر گذشته اش نیز بیزار بوده باشد و اینکه فرمود: ((فکیدونی جمیعاً ثم لا تنظرون)) دو امر و نهی هستند که در هر دوی آنها تعجیز است یعنی می خواهد بفرماید: آیا توانایی آن را دارید که با من کید کنید و در از بین بردنم شتاب نمایید.

و اگر هود (علیه السلام) اینطور پاسخ داد برای این بود که مردم، نخست به بتهای خود امید ببندند که با این تحدی که آن جناب کرده زودتر بلایی بر سر او آورند و بعدا که ببینند بتهای هیچ کاری در حق آن جناب نکردند به خود بیایند و بفهمند که بتهای کمترین اثری ندارند و اگر آنطور که آنها معتقد بودند آلهه نامبرده قدرت و علمی می داشتند حتما با هود که آنطور صریح و پوست کنده از آنها بیزاری جست انتقام می گرفتند آن هم در چنین زمینه و زمانی که مریدان آنها به آن جناب گفتند بعضی از خدایان ما به تو آسیب رسانده و این خود حجتی است روشن بر اینکه آن سنگ و چوبها معبود نیستند و نیز دلیلی است قاطع بر اینکه بتهای آن جناب آسیب رسانده اند و مردم بیهوده چنین خیالی کرده اند.

از سوی دیگر درباره خود که مردمی قهرمان، و جنگ آوران نامدار بودند بیندیشند که ما با اینکه این قدر نیرومند هستیم چرا نتوانستیم به آن جناب صدمه ای وارد آوریم و اگر او پیغمبری از ناحیه خدای تعالی نبوده و در ادعایش صادق نبود و خدای تعالی او را از ناحیه خودش مصونیت نداده بود، ما باید میتوانستیم به آسانترین وجه و با سخت ترین شکنجه او را از بین برده و شرش را از خود دفع کنیم.

از این بیان وجه شاهدگیری نوح (علیه السلام) بر بیزاریش از بت ها روشن می شود، اما اینکه خدا را شاهد گرفت برای این بود که اظهار بیزاریش از صمیم دل و بر وجه حقیقت باشد نه تزویق و نفاق، و اما اینکه خود کفار را شاهد گرفت برای این بود که کاملاً یقین به آن پیدا کنند و سپس ببینند آن جناب چه وضعی پیدا می کند و چگونه خدایانشان سکوت می کنند خودشان هم هیچ انتقامی از او نمی توانند بگیرند و از آزارش عاجز می مانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۸

و نیز روشن گردید که آن احتمالی که بعضی از مفسرین داده و گفته اند این سخن هود (ع) معجزه ای بوده، احتمال درستی است چون از ظاهر جواب بر می آید که آن جناب خواسته است دلیل مشرکین را رد کند، آنها گفتند: ((ما جئنا ببینه)) تو هیچ دلیلی و معجزه ای بر دوستی دعوت خود نداری و این بعید است که هود پیغمبر (علیه السلام) در مقام دعوت و اثبات حجیت دعوتش، متعرض پاسخ به دلیل آنان نشود، با اینکه همین تحدی و تعجیز، خودش فی نفسه میتوانسته آیت و نشانه ای معجزه آسا باشد،



همچنانکه بیزاری از خدایان دروغین می توانسته کشف کند از اینکه آنها خدا نیستند و از اینکه آنها هیچ آسیبی به آن جناب نرسانده اند.

پس حق مطلب این است که جمله ((انی اشهد الله و اشهدوا...)) هم مشتمل است بر یک حجت عقلی و دلیل قاطعی بر بطلان الوهیت شرکاء و هم آیتی است معجزه آسا برای صحت رسالت هود (علیه السلام).

و در اینکه فرمود: ((جمیعا)) اشاره است به اینکه منظور آن جناب تعجیز آنها به تنهایی نبوده بلکه تعجیز آنها و بتها هر دو بوده تا دلالتش بر حقانیت خود و بطلان عقاید آنان قاطعتر باشد. هود (ع) در ادامه پاسخ به جدال کافران: من بر خدا توکل می کنم  
 مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ... از آنجا که در امر ((کیدونی)) و نهی ((لا تنظرون)) دو احتمال می رفته و کفار درباره آن ، دو احتمال می داده اند: یکی اینکه آیتی باشد معجزه بر درستی رسالت آن جناب و اینکه کفار هیچ کاری به او نمی توانند بکنند، و دیگر اینکه آن جناب از ایشان ترسی ندارد هر چند که آنها قادر باشند به اینکه او را طبق دستور خودش از بین ببرند و مهلتش ندهند ولی این قدرتشان او را نمی ترساند و نمی تواند او را تسلیم کند و خلاصه خواسته باشد همان پیشنهادی را بکند که ساحران زمان فرعون کرده و به فرعون گفتند: ((فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحيوة الدنيا)).

لذا هود برای اینکه احتمال دوم را نفی کند دنبال جمله ((فکیدونی ولا- تنظرون)) اضافه کرد که: ((انی توکلت علی الله ربی و ربکم)) من در کار خودم بر خدا توکل کرده ام که مدبر امر من و شما است و برای اینکه بفهم اند شما هیچ کاری نمی توانید به من بکنید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۴۹

- نه اینکه می توانید ولی من نمی ترسم - اضافه کرد: ((ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم)) و فهمانید که من در توکل کردم به خدا، پیروزم، چون خدای تعالی محیط بر کار من و شما است و او شما را هلاک می کند نه مرا زیرا او بر صراط مستقیم است یعنی در برخورد حق با باطل همواره سنتش یک سنت بوده و آن عبارت بوده از یاری کردن حق و غلبه دادن آن بر باطل.

پس بیزاری آن جناب از بت های مشرکین و تعجیزشان با جمله ((فکیدونی و لا تنظرون)) در حالی که آنان مردمی نیرومند بودند و اینکه با این تعجیز مع ذلک در کمال عافیت و سلامت در بین آنان رفت و آمد می کرده نه از ناحیه آنان آسیبی دیده و نه از ناحیه خدایان آنان، خود آیتی بوده معجزه و حجتی بوده آسمانی بر اینکه آن جناب رسول و فرستاده ای از ناحیه خدای تعالی به سوی آنان بوده است.

((ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم)) - کلمه ((دابه)) به معنای هر جنبنده و جاننداری است که روی زمین حرکت و جنبشی دارد، و شامل تمامی حیوانات می شود، ((و گرفتن به ناصیه)) (سوی جلوی سر) کنایه است از کمال تسلط و نهایت قدرت، و بر صراط مستقیم بودن خدای تعالی به معنای این است که او سنتش در میان مخلوقات یک سنت ثابت است و هرگز، تغییر نمی کند و آن این است که امور را بر یک منوال یعنی بر منوال عدل و حکمت تدبیر کند و چون چنین است پس او همواره حق را به کرسی می نشاند و باطل را هر جا که با حق در بیفتد رسوا می سازد.

پس معنای آیه این شد که: من بر الله توکل می کنم که رب من و رب شما است، او است که می تواند حجتی را که به شما القاء کردم (و آن حجت این بود که علنا از آلهه شما بیزاری جستم و اعلام کردم که نه شما با همه زور و قلدریتان می توانید به من آسیبی برسانید و نه آلهه شما) به ثمر برساند چون او است تنها مالک و صاحب سلطنت بر من و بر شما و بر هر جنبنده، و سنت او عادلانه و تغییر ناپذیر است پس به زودی دین خود را یاری نموده و مرا از شر شما حفظ می کند.

هود (علیه السلام) در این گفتار خود گفت: ((پروردگار من بر صراط مستقیم)) است و نگفت ((پروردگار من و شما)) با اینکه قبلا گفته بود: ((توکل من بر پروردگار من و شما است))، علت این آن است که مقام آن سخن و این سخن دو مقام است در اینجا

هود (علیه السلام) در مقام دعا به جان خود و علیه قوم خویش است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۰ در مقامی است که توقع دارد خدای تعالی او را از شر آنان حفظ کند و لازم است خدای تعالی را به عنوان رب و مدبر امور خود یاد کند به خلاف قومش که خدا را رب خود نمی دانستند، پس مناسب همین بود که خدای تعالی را رب خود بشمارد و به رابطه عبودیتی که بین خود و ربش برقرار است تمسک بجوید تا توقعش برآورده شود به خلاف آن مقامی که در آن مقام می گفت: ((تو کلت علی الله ربی و ربکم)) که در آنجا می خواست عمومیت سلطنت الهی و احاطه قدرتش را برساند.

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ مَعْنَايَ اَيْنَ سَخَنَ هُود (ع) به قوم خود که گفت: ((و یستخلف ربی قوما غیرکم و لا تضرونه شیئا))

این قسمت از کلام هود (علیه السلام) به آخر جدال کفار نظر دارد که گفتند: ((ان نقول الا اعتریک بعض الهتنا بسوء)) که از آن به دست می آید قوم هود خواسته اند بطور قطع بگویند که ایمان نخواهند آورد و بر انکار خود دوام و استمرار خواهند داد، و معنای جمله این است که اگر از ایمان آوردن به من اعراض می کنید و به هیچ وجه حاضر نیستید امر مرا اطاعت کنید، ضرری به من نمی زنید زیرا من وظیفه الهی خود را انجام داده و رسالت پروردگرم را ابلاغ نمودم، و حجت بر شما تمام شده و نزول بلا بر شما حتمی گشت.

يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ اَيْنَ قسمت از کلام هود (علیه السلام) تهدید قوم و اعلام به آثار سوئی است که جرم آنان به دنبال دارد، چون آن جناب قبلا به آنان وعده داده بود که اگر از خدای تعالی طلب مغفرت کرده و به سوی او برگردند، ابر آسمان را مامور می کند تا بر آنان ببارد و نیرویی بر نیروی آنان می افزاید، و نهیشان کرده بود از اینکه از قبول دعوتش سر برتابند و به جرم شرک خود ادامه دهند که در این کار عذابی شدید هست.

اینک در این جمله مورد بحث می فرماید: اگر روی برتایید علاوه بر آنچه گفته شد، خدای تعالی شما را از بین می برد و قومی دیگر خلق می کند که جای شما را بگیرند و مانند شما نباشند و خلفای خدا در زمین باشند چون انسان خلیفه خدا در زمین است همچنانکه خودش فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه، خود هود (علیه السلام) نیز برای قومش بیان کرده بود که آنان خلفای روی زمین بعد از قوم نوحاند و خدای تعالی در کلام مجیدش این بیان آن جناب را آورده و فرموده است: ((و اذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح و زادکم فی الخلق بصطه...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۱

و از ظاهر سیاق و زمینه کلام برمی آید که جمله خبریه ((و یستخلف ربی...)) عطف باشد به جمله ای مقدر و تقدیر کلام چنین باشد: ((و سیدهب بکم ربی و یستخلف قوما غیرکم - بزودی پروردگار من، شما را از بین می برد و قومی دیگر را غیر شما جانشین می سازد))، همچنانکه در آیه زیر که در چنین زمین های قرار دارد جمله تقدیری در اینجا را ظاهر ساخته، فرموده: ((ان یشا یدهبکم و یستخلف من بعدکم ما یشاء)).

((و لا تضرونه شیئا)) - از ظاهر سیاق برمی آید که این جمله تتمه جمله قبل باشد و معنای مجموع دو جمله چنین باشد که: شما نمی توانید به خدای تعالی هیچگونه ضرری از قبیل فوت کردن چیزی از او و یا غیر آن برسانید، اگر او اراده کرده باشد که شما را هلاک کند نه هلاکت شما چیزی از خواسته های او را از او فوت می کند و نه عذابتان ((ان ربی علی کل شیء حفیظ)) برای اینکه پروردگار من مسلط بر هر چیز و حافظ آن است نه چیزی از علم او پنهان می ماند و نه چیزی از حیطة قدرت او بیرون گشته، از او فوت می شود. این بود نظر ما در تفسیر این آیه ولی مفسرین دیگر وجوهی دیگر ذکر کرده اند که چون بعید از صواب بود از نقل آن وجوه صرف نظر کردیم.

وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ مِّنظُورٍ از آمدن امر، در جمله ((همین که امر ما آمد)) نازل شدن عذاب است و به وجهی دقیق تر صدور امر الهی است که به دنبال آن قضاء فصل و حکم نهایی برای جدا سازی

بین یک رسول و قومش صادر می گردد همچنانکه در آیه زیر درباره قضاة فصل فرموده ((و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله فاذا جاء امر الله قضی بالحق و خسر هنالك المبطلون)).

((برحمه منا)) - ظاهراً مراد از این رحمت، آن رحمت عمومی که کل جهان را فرا گرفته نباشد بلکه مراد رحمت خاصه الهی باشد که مخصوص بندگان مومن او است، بندگانی که موجب شده اند تا خدا آنان را در دینشان یاری دهد و از شمول غضب الهی و عذاب ریشه کن کننده نجاتشان بخشد همچنانکه در آیه زیر درباره این رحمت فرموده: ((انا لننصر رسلنا و الذین امنوا فی الحیوة الدنیا و یوم یقوم الاشهاد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۲

((و نجیناهم من عذاب غلیظ)) - از ظاهر سیاق بر می آید که منظور از این عذاب غلیظ، همان عذابی است که کفار قوم هود (علیه السلام) را به کام خود کشید، در نتیجه جمله مورد بحث از قبیل عطف تفسیر است نسبت به جمله قبلش. ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از آن، عذاب آخرت است، لیکن این نظریه خیلی قابل اعتنا نیست.

و تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِبَآئِتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِیدٍ... و در این دو آیه دو بار از داستان قوم عاد خلاصه گیری شده، بار اول خلاصه گیری کرده و فرمود: ((و تلک عاد جحدوا بایات ربهم و عصوا رسله... و یوم القیامة)) قوم عاد، آیات پروردگار خود را که همه حکمت و موعظت بود انکار کردند و نیز معجزه ای که راه رشد را بر ایشان روشن ساخته و حق را از باطل برایشان مشخص می کرد حاشا نمودند با اینکه علم به حقانیت آن پیدا کردند و تلخیص بار دوم از کلمه ((الا ان عاداً)) شروع می شود که ان شاء الله به آن می رسیم. اشاره به اینکه عصیان و نافرمانی در برابر یک پیغمبر، عصیان در برابر همپیمانان به شمار می رود

قوم عاد علاوه بر انکار آیات مشتمل بر حکمت و موعظت و انکار معجزه ای که - گفتیم - راه رشد را بر ایشان روشن می ساخت، رسولان پروردگار خود که عبارت بودند از هود و انبیاء قبل از آن جناب را نیز عصیان نمودند، خواهید پرسید که قوم هود همزمان با انبیاء قبل از خود نبودند چطور آنان را عصیان کردند؟ در پاسخ می گوئیم: عصیان یک پیغمبر، عصیان همه پیغمبران است برای اینکه دعوت همه انبیاء به یک دین است، پس قوم هود اگر شخص هود پیغمبر (علیه السلام) را عصیان کردند با عصیان کردن او سایر انبیاء را نیز عصیان کرده اند و این مطلب از ظاهر کلام خدای تعالی در مواضعی دیگر نیز استفاده می شود، مانند آیه شریفه ((کذبت عاد المرسلین اذ قال لهم اخوهم هود الا تتقون)) که صریحاً می فرماید: عصیانشان نسبت به هود، عصیان همه مرسلین بود. و آیه زیر نیز اگر به صراحت آیه قبل دلالت ندارد، لیکن اشعار بر مطلب ما دارد، که می فرماید: ((و اذکر اخا عاد اذ اندر قومه بالاحقاف و قد خلت النذر من بین یدیه و من خلفه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۳

البته احتمال هم دارد که قوم عاد غیر از جناب هود (علیه السلام)، پیغمبران دیگری نیز داشته اند که قبل از هود و بعد از جناب نوح (علیه السلام) در بین آنان مبعوث شده باشد ولی قرآن کریم نام آنان را نبرده باشد و لیکن سیاق آیات با این احتمال مساعد نیست.

((و اتبعوا امر کل جبار عنید)) - دستورات هر جبار و زورگوی عنیدی را که داشتند پیروی کردند و همین گوش به فرمان جباران بودن، آنان را از پیروی هود (علیه السلام) و پذیرفتن دعوتش باز داشت، و کلمه ((جبار)) به معنای گردن کلفتی است که با اراده خود بر مردم غالب گشته و آنان را اجبار می کند تا مطابق دلخواه او عمل کنند، و کلمه ((عنید)) به معنای کسی است که عناد و زیر بار حق نرفتند شدید و بسیار باشد، سه خصلت قوم هود که به خاطر آن ملعون دنیا و آخرت شدند: انکار آیات الهی، نافرمانی انبیاء و اطاعت از جباران

پس این قسمت از آیه آن خلاصه گیری نوبت اول بوده که گفتیم در دو آیه مورد بحث از سرگذشت هود (علیه السلام) و قومش شده و حاصلش این است که قوم هود گرفتار سه خصلت نکوهیده بودند، یکی انکار آیات الهی، دوم نافرمانی انبیاء و سوم اطاعت

کردن از جباران .

خدای تعالی سپس وبال امر آنان را بیان کرده ، می فرماید: ((و اتبعوا فی هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة )) یعنی به خاطر آن سه خصلت نکوهیده ، لعنت در همین دنیا و در قیامت دنبالشان کرد و از رحمت خدا دور شدند، مصداق این لعن همان عذابی بود که آنقدر تعقیب شان کرد تا به آنها رسید و از بینشان برد، ممکن هم هست مصداقش آن گناهان و سیئاتی باشد که تا روز قیامت علیه آنان در نامه اعمالشان نوشته می شود و تا قیامت هر مشرکی پیدا شود و هر شرکی بوزرد، گنااهش به حساب آنان نیز نوشته می شود چون سنگگذار کفر بودند، همچنانکه قرآن کریم درباره همه سنگگذاران فرموده: ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)).

بعضی از مفسرین جمله مورد بحث را اینطور معنا کرده اند که: نتیجه آن خصلتهای نکوهیده شان این شد که هر انسانی که بعد از آن قوم آمد و از سرگذشت آنان خبردار شد و آثار آنها را دید و یا پیامبران بعد، سرگذشت آنان را برایش بازگو کردند لعنتشان کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۴

این معنای لعنتشان در دنیا بود و اما لعنتشان در روز قیامت مصداقش عذاب جاودانه‌ای است که در آن روز گریبانشان را می گیرد چون روز قیامت روز جزا است نه جز آن .

و در اینکه بعد از جمله ((و اتبعوا - پیروی کردند)) تعبیر ((و اتبعوا - دنبال شدند)) را آورد لطفی است که بر کسی پوشیده نیست .  
 أَلَا- إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعِدًا لَعَادٍ قَوْمٍ هُودٍ عِنْدَ آيَاتِهِمْ أَكْفَارًا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (سوره هود)  
 کلمه ((ربهم)) در آیه به خاطر این است که حرف جر ((با)) از آن حذف شده ، و به اصطلاح اهل ادب ، منصوب به خاطر نزع خافض است ، و این جمله خلاصه گیری نوبت دوم است . که قبلا- به آن اشاره نمودیم چون با این جمله خلاصه گیری نوبت اول مجددا خلاصه گیری می شود و جمله ((الا ان عادا كفروا ربهم)) خلاصه جمله ((و تلک عاد جحدوا بایات ربهم و عصوا رسله و اتبعوا امر کل جبار عنید)) است ، و جمله ((الا بعدا لعاد قوم هود)) خلاصه جمله ((و اتبعوا فی هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة)) است .  
 و با این جمله ، نظریه ای که درباره لعنت در جمله سابق هست تائید می شود و آن نظریه ای است که مراد از لعنت ، لعنت الهی و دوری از رحمت خدا است نه لعنت مردم (به شهادت اینکه در جمله مورد بحث که خلاصه گیری جمله سابق است که در مقابل کلمه لعنت فرموده: ((الا بعدا لعاد قوم هود - آگاه باشید که دوری از رحمت خدا نصیب عاد، قوم هود شد))، پس اینکه بعضی گفتند مراد از لعنت ، لعنت آیندگان از بشر است ، درست نیست ) و مناسب با این بیان هم یا وجه اول است که مصداق لعنت را عبارت می دانست از عذاب الهی و یا وجه دوم است که عبارت می دانست از آثاری که شرک آنان در بشریت باقی گذاشت و مخصوصا وجه دوم مناسبتر است ، اما وجه سوم که مراد لعنت مردم باشد هیچ تناسبی با آن ندارد. بحث روایتی (روایتی در تفسیر جمله: ((ان ربي علي صراط مستقيم)) و اشاره به روایات راجع به قوم هود)

در تفسیر عیاشی از ابی عمرو سعدی روایت آورده که گفت: علی بن ابیطالب (علیه السلام) در تفسیر جمله ((ان ربي علي صراط مستقيم)) فرمود: یعنی پروردگار من بر حق است به این معنا که احسان را با احسان جزاء می دهد و عمل بد را با کیفر، و از هر کس که بخواهد عفو می کند و می آمرزد، به راستی که خدای تعالی منزّه و متعالی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۵

مؤلف: توضیح این حدیث در سابق گذشت و در روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آمده که خانه ها و بلاد قوم عاد در بیابان بود و دارای زراعتی گسترده و باغ های خرما بودند، عمرهایی طولانی و هیکل هایی بلند داشتند و بتان را می پرستیدند، خدای تعالی جناب هود (علیه السلام) را به سوی آنان مبعوث کرد تا به اسلام و خلع شرکائی که برای خدا درست کرده بودند دعوتشان کند، مردم زیر بار نرفته و به آن جناب ایمان نیاوردند، در نتیجه خدای تعالی آسمان را از باریدن باران بر آنان بازداشت ، هفت سال باران بر آنان نبارید تا دچار قحطی شدند...

مساءله نیامدن باران برای قوم عاد از طرق اهل سنت از ضحاک نیز روایت شده که او گفته است: سه سال باران نبارید، هود به مردم فرمود: ((استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یرسل السماء علیکم مدرارا - از پروردگارتان طلب مغفرت نموده پس از شرک و ورزیدن توبه کنید تا خدا باران را به سوی شما گسیل دارد)) اما آنها زیر بار نرفتند و همچنان به شرک خود ادامه دادند. و در سابق خود نیز گفتیم که آیات مورد بحث خالی از اشاره به چنین وضعی نیست.

این را هم باید دانست که روایات درباره داستان هود و عاد بسیار وارد شده اما مشتمل بر اموری است که به هیچ راهی نمی توان اصلاحش کرد، نه از طریق قرآن کریم و نه از طریق عقل و اعتبار، و به همین جهت از ذکر آن روایات صرف نظر کردیم.

و نیز اخباری دیگر از طرق شیعه و اهل سنت آمده که بیانگر وضع باغی است که در این قوم بوده و مردی به نام ((شداد)) پادشاه آنان آن را پدید آورده بودند و این روایات همان است که در تفسیر آیه شریفه ((ارم ذات العماد التي لم یخلق مثلها فی البلاد)) وارد شده و به زودی در تفسیر سوره فجر درباره بی اعتبار بودن آن روایات بحث خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی. گفتاری پیرامون داستان هود، قوم عاد، تکذیب هود و نزول عذاب

۱ - عاد، قوم هود: اما قوم او مردمی عرب از انسانهای ما قبل تاریخ بوده و در جزیره زندگی می کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۶

و آنچنان منقرض شده اند که نه خبری از آنها باقی مانده و نه اثری، و تاریخ از زندگی آنان جز قصه هایی که اطمینانی به آنها نیست ضبط نکرده و در تورات موجود نیز نامی از آن قوم برده نشده است.

و آنچه قرآن کریم از سرگذشت این قوم آورده چند کلمه است: یکی اینکه قوم عاد، (که چه بسا از آنان به تعبیر عاد اولی نیز تعبیر شده، و از آن به دست می آید که عاد دومی نیز بوده) مردمی بوده اند که در احقاف زندگی می کردند و ((احقاف)) که جمع ((حقف)) (شنزار و ناهموار) است و در کتاب عزیز خدا نامش آمده، بیابانی بوده بین عمان و سرزمین مهره (واقع در یمن و بعضی گفته اند: بیابان شنزار ساحلی بوده بین عمان و حضر موت و مجاور سرزمین ساحلی شجر. و ضحاک گفته: احقاف نام کوهی است در شام. و این نام در سوره احقاف، آیه ۲۱ آمده و از آیه شریفه ۶۹ از سوره اعراف و آیه ۴۶ سوره ذاریات برمی آید که این قوم بعد از قوم نوح بوده اند.

و از آیه ۲۰ سوره قمر، آیه ۷ سوره الحاقه استفاده می شود که: آنها مردمی بوده اند بلند قامت چون درخت خرما، و از آیه ۶۹ سوره اعراف برمی آید که: مردمی بوده اند بسیار فربه و درشت هیكل، و از آیه ۱۵ سوره سجده و آیه ۱۳۰ سوره شعراء برمی آید: مردمی بوده اند سخت نیرومند و قهرمان، و از آیات سوره شعراء و سوره هایی غیر آن برمی آید که: این قوم برای خود تمدنی داشته و مردمی مترقی بوده اند دارای شهرهایی آباد و سرزمینی حاصلخیز و پوشیده از باغها و نخلستان ها و زراعت ها بوده اند و در آن عصر مقامی برجسته داشته اند و در پیشرفتگی و عظمت تمدن آنان همین بس که در سوره فجر درباره آنان فرموده: ((الم تر کیف فعل ربک بعاد ارم ذات العماد التي لم یخلق مثلها فی البلاد)).

و این قوم بطور دوام، غرق در نعمت خدا و متنعم به نعم او بودند تا اینکه وضع خود را تغییر دادند و مسلک بت پرستی در بینشان ریشه دوانیده و در هر مرحله ای برای خود بتی به عنوان سرگرمی ساختند و در زیر زمین مخزنهای آب درست کردند به امید اینکه جاودانه خواهند بود،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۷

و طایغان مستکبر خود را اطاعت می کردند، خدای تعالی به خاطر همین انحرافهایشان برادرشان هود (علیه السلام) را مبعوث کرد تا به سوی حق دعوتشان نموده، و ارشادشان کند به اینکه: خدای تعالی را پرستند و بتها را ترک گویند و از استکبار و طغیان دست برداشته به عدل و رحمت در بین خود رفتار کنند.

هود (علیه السلام) در پند و اندرز آنان نهایت سعی را کرد و خیرخواهی خود را به همه نشان داد، راه را برایشان روشن و از بیراهه مشخص کرد و هیچ عذری برای آنان باقی نگذاشت، با این حال مردم خیرخواهی آن جناب را با ابا و امتناع مقابله کردند و با انکار و لجبازی با او روبرو شدند، و بجز عده کمی ایمان نیاوردند و اکثریت جمعیت بر دشمنی و لجبازیهای خود اصرار ورزیدند و نسبت سفاقت و دیوانگی به آن حضرت دادند، و اصرار و پافشاری کردند که آن عذابی که ما را از آن می ترسانی و به آن تهدید می کنی بیاور، آن جناب در پاسخ این اصرار و شتابزدگی آنان می فرمود: ((انما العلم عند الله و ابلغکم ما ارسلت به و لکنی اریکم قوما تجهلون)).

چیزی نگذشت که خدای تعالی عذاب را بر آنان نازل کرد به این صورت که بادی عقیم از باران (باد بدون باران) به سوی آنها گسیل داشت، بادی که در سر راه خود هیچ چیزی بر جای نگذاشت، همه را مانند استخوان پوسیده کرد، بادی صرصر (دارای صدایی مهیب) و در ایامی نحس به مدت هفت شب و هشت روز پشت سر هم وزید که اگر آنجا بودی، می دیدی که مردم به حال غش افتاده اند، گویی تنه های خرما می سرنگون شده اند، بادی که مردم بلند بالای آن قوم را مانند نخل منقعر (کنده شده) از جای می کند. قوم عاد در آغاز آنچه از این باد دیدند خیال کردند ابری است که برای باریدن به سویشان می آید لذا به یکدیگر بشارت و مزده داده و می گفتند: ((عارض ممطرنا - ابری است که ما را سیراب خواهد کرد)) ولی اشتباه کرده بودند بلکه این همان عذابی بود که در آمدنش شتاب می کردند، بادی بود که عذابی الیم با خود می آورد عذابی که به امر پروردگارش هر چیزی را نابود می ساخت و آن چنان نابود می ساخت که کمترین اثری از خانه های آنان باقی نگذاشت، در نتیجه خدای تعالی تا آخرین نفر آن قوم را هلاک کرد و به رحمت خود هود و مؤمنین به وی را نجات داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۸

شخصیت معنوی هود (علیه السلام)

۲- شخصیت معنوی هود: هود (ع) خودش از قوم عاد دومین پیغمبری بود که برای دفاع از حق و سرکوبی و ابطال کیش و وثیقت قیام کرده، البته دومین نفری که قرآن کریم سرگذشتش را نقل کرده و محتتها و آزاری که در راه خدای سبحان دیده حکایت نموده است، آری قرآن کریم آن جناب را به همان ستایش که انبیاء گرام خود را ستوده، ستایش کرده و در همه ذکر خیرهای خود از آن حضرات، وی را شرکت داده است، سلام خدا بر او باد. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۵۹

آیات ۶۸ - ۶۱، سوره هود

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ (۶۱) قَالُوا يَصْلِحْ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبِيلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ (۶۲) قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَءَاتَاخَ مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ (۶۳) وَ يَقَوْمِ هَذِهِ نَافَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ (۶۴) فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْدُوبٍ (۶۵) فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالدِّينَ ءَأَمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (۶۶) وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيرِهِمْ جِثْمِينَ (۶۷) كَأَن لَّمْ يَعْنُوا فِيهَا آلَا إِنَّ ثَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ (۶۸)

ترجمه آیات

و بسوی (قوم) ثمود برادرشان صالح را فرستادیم او نیز به قوم خود گفت: ای مردم! خدا را بپرستید که جز او معبودی ندارید، او است که شما را از زمین (از مواد زمینی) ایجاد کرد و با تربیت تدریجی و هدایت فطری به کمالتان رسانید، تا با تصرف در زمین آن را قابل بهره برداری کنید، پس، از او آمرزش بخواهید و سپس به سویش باز گردید که پروردگار من نزدیک و اجابت کننده



(دعایان) است. (۶۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۰

گفتند: ای صالح! جامعه ما بیش از این به تو چشم امید دوخته بود (و انتظار این سخن را از تو نداشت) آخر چگونه ما را از پرستش خدایانی که پدران ما آنها را میپرستیدند نهی میکنی (با اینکه این دعوت تو، هم سنت جامعه و بنیان ملیت ما را منهدم می کند و هم) حجتی قانع کننده و یقین آور به همراه ندارد و ما همچنان نسبت به درستی آن در شکی حیرت آوریم. (۶۲) صالح گفت: ای مردم! (از در انصاف) به من خبر دهید در صورتی که پروردگارم حجتی به من داده و مرا مشمول رحمت خاصی از خود نموده باشد آیا اگر نافرمانی کنم کیست که مرا در نجات از عقوبت او یاری نماید؟ (نه تنها کسی نیست، بلکه جلب رضایت شما با نافرمانی خدا) باعث زیاده‌تر شدن خسران من خواهد بود. (۶۳) و ای مردم این ماده شتر (که در اجابت درخواست شما مبنی بر اینکه معجزه ای بیاورم، از شکم کوه در آورده ام) آیت و معجزه ای برای شما است، بگذارید در زمین خدا بچرد، مبادا که مزاحم او شوید که (در این صورت) عذابی نزدیک، شما را بگیرد. (۶۴) ولی قوم نمود، آن حیوان را کشتند، صالح اعلام کرد که بیش از سه روز زنده نخواهید ماند، در این سه روز هر تمتعی که میخواهید ببرید که عذابی که در راه است قضایی است حتمی و غیر قابل تکذیب. (۶۵) همین که امر (عذاب)، فرا رسید ما به رحمت خود صالح و گروندگان به وی را از عذاب و خواری آن روز نجات دادیم (آری) پروردگار تو (ای محمد) همان نیرومندی است که شکست نمی پذیرد (۶۶) (بعد از سه روز) صیحه آسمانی، آنهایی را که ظلم کرده بودند بگرفت و همگی به صورت جسدهایی بی جان در آمدند (۶۷) تو گویی اصلاً در این شهر ساکن نبودند، پس (مردم عالم بدانند) که قوم نمود پروردگار خود را کفران کردند و آگاه باشند که فرمان دور باد (از رحمت خدا) قوم نمود را بگرفت. (۶۸)

بیان آیات

این آیات کریمه داستان صالح پیغمبر (علیه السلام) و قوم او را که همان قوم نمود بودند شرح می دهد و صالح (علیه السلام) سومین پیغمبری است که به دعوت توحید و علیه وثبیت قیام کرد و نمود را به دین توحید خواند و در راه خدا آزارها و محنتها دید تا آنکه سرانجام خدای عزوجل بین او و قومش این چنین حکم کرد که قومش را هلاک ساخته و او و مؤمنین به او را نجات دهد. وَ اِلٰی تُمُوْدَ اٰخَاهُمْ صٰلِحًا قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ بَحْث در معنا و تفسیر این آیه در آیه مشابه آن که در اول داستان هود آمده گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۱

هُوَ اَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَ كُمْ فِيْهَا... معنای ((انشاء)) و ((استعمار)) در جمله: ((هو انشاءكم من الارض و استعماركم فيها)) راغب گفته: کلمه ((انشاء)) به معنای ایجاد و تربیت چیزی است و بیشتر در جانداران (که تربیت بیشتری لازم دارند) استعمال می شود، در قرآن کریم فرموده: ((هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار)).

و کلمه ((عمارت)) (بر خلاف کلمه ((خراب)) که به معنای از اثر انداختن چیزی است)، به معنای آباد کردن چیزی است تا اثر مطلوب را دارا شود، مثلاً می گویند: ((عمر ارضه)) یعنی فلانی زمین خود را آباد کرد، و مضارع آن ((يعمر)) و مصدرش ((عمارَة)) است، قرآن کریم می فرماید: ((و عمارة المسجد الحرام)) و گفته می شود: ((عمرته فهو معمور - من آن را آباد کردم پس معمور شد))، باز در قرآن کریم میخوانیم: ((و عمروها اکثر مما عمروها - آنچه اینان زمین را آباد کردند)) پیشینیان بیش از اینها آباد کردند و نیز در قرآن کریم از مشتقات این ماده نام بیت المعمور را میخوانیم و وقتی گفته می شود: ((اعمرته الارض)) و همچنین اگر گفته شود: ((استعمرته الارض)) معنایش این است که من زمین را به دست فلانی سپردم تا آبادش کند، در این معنا نیز در قرآن کریم میخوانیم: ((و استعمرکم فیها)).

پس بنابراین، کلمه ((عمارت)) به معنای آن است که زمین را از حال طبیعیش برگردانی و وضعی به آن بدهی که بتوان آن

فوایدی که مترقب از زمین است را استفاده کرد، مثلاً- خانه خراب و غیر قابل سکونت را طوری کنی که قابل سکونت شود و در مسجد طوری تحول ایجاد کنی که شایسته برای عبادت شود و زراعت را به نحوی متحول سازی که آماده کشت و زرع گردد و باغ را به صورتی در آوری که میوه بدهد و یا قابل تنزه و سیر و گشت گردد، و کلمه ((استعمار)) به معنای طلب عمارت است به این معنی که از انسانی بخواهی زمین را آباد کند بطوری که آماده بهره برداری شود، بهره ای که از آن زمین توقع می رود.

و بنا بر آنچه گذشت معنای جمله ((هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها)) (با در نظر داشتن اینکه کلام افاده حصر می کند) این است که خدای تعالی آن کسی است که شما را از مواد زمینی این زمین ایجاد کرد، و یا به عبارتی دیگر بر روی مواد ارضی، این حقیقتی که نامش انسان است را ایجاد کرد و سپس به تکمیلش پرداخته، اندک اندک تربیتش کرد و در فطرتش انداخت تا در زمین تصرفاتی بکند و آن را به حالی در آورد که بتواند در زنده ماندن خود از آن سود ببرد و احتیاجات و نواقصی را که در زندگی خود به آن برمی خورد برطرف سازد، و خلاصه می خواهد بفرماید شما نه در هست شدنتان و نه در بقایتان هیچ احتیاجی به این بتها ندارید تنها و تنها محتاج خدای تعالی هستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۲

پس اینکه حضرت صالح (علیه السلام) به قوم خود گفت: ((هو الذی انشاکم من الارض و استعمرکم فیها)) در مقام تعلیل و بیان دلیلی است که آن جناب در دعوت خود به آن دلیل استدلال می کرده، دعوتش این بود که: ((یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره - شما خدا را پرستید که بجز او هیچ معبودی ندارید)) و چون جمله مورد بحث استدلال بر این دعوت بوده، لذا جمله را با حرف عطف نیآورد، بلکه بدون حرف عطف و به اصطلاح بطور فصل آورده و فرمود: ((هو الذی ...))، گویا شخصی پرسیده اینکه میگوی تنها خدا را عبادت کنیم دلیلش چیست؟ در پاسخ فرموده دلیلش این است که او است که شما را در زمین و از زمین ایجاد کرد و آبادی زمین را به دست شما سپرد. استدلال برای عدم جواز عبادت غیر خدا به: وجود ارتباط بین خالق و خلق، نزدیک بودن خدا به انسان و نفی استقلال اسباب

بیان این استدلال این است که مشرکین اگر بتها را می پرستیدند بهانه شان این بود که خدای تعالی عظیمتر از آن است که فهم بشر به او احاطه پیدا کند و بلند مرتبه تر از آن است که عبادت بشر به او برسد و یا سوال و درخواست انسان به درگاهش راه یابد و آدمی ناگزیر است بعضی از مخلوقات او را که نسبتاً شرافتی دارد و خدای تعالی امر این عالم ارضی و تدبیر نظام جاری در آن را به او سپرده پرستند و به درگاه آن مخلوق تقرب بجوید و نزد او تضرع و زاری کند تا او از ما راضی گشته، خیرات را بر ما نازل کند و بر ما خشم نگیرد و به این وسیله ما از شرور ایمن گردیم، و این اله در حقیقت شفیع ما به درگاه خدای تعالی است که معبود همه خدایان و رب همه ارباب است و برگشت همه امور به او است.

بنابراین کیش و وثیت بر این اساس استوار است که معتقدند هیچ رابطه ای بین خدای تعالی و انسانها وجود ندارد و رابطه خدای تعالی تنها با این موجودات شریف که مورد پرستش ما بوده و واسطه بین ما و خدای تعالی هستند برقرار است و این واسطه ها در کار خود یعنی در تاءثیر بخشیدن و شفاعت کردن مستقل می باشند.

ولی جناب صالح این پندار غلط را تخطئه کرده است چون وقتی بنا باشد خدای تعالی ما را ایجاد کرده و آبادی زمین را به دست ما سپرده باشد پس بین او و ما انسانها نزدیکترین رابطه وجود دارد و این اسبابی که خدای تعالی در این عالم نظام منظم و جاری کرده، هیچ یک از خود استقلال ندارد تا ما انسانها به آنها امید بندیم و یا از خشم و شر آنها دلواپس باشیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۳

پس تنها کسی که واجب است امیدوار رضای او و ترسان از خشم او باشیم خدای تعالی است، چون او است که انسان را آفریده و او است که مدبر امر انسان و امر هر چیز دیگر است پس اینکه جناب صالح (علیه السلام) فرمود: ((هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها)) در مقام تعلیل گفتار سابق و استدلال بر آن از طریق اثبات ارتباط بین خدای تعالی و بین آدمیان و نیز نفی استقلال

از اسباب است .

و به همین جهت است که دنبال آن اضافه کرد: ((فاستغفروه ثم توبوا الیه)) دو با آوردن حرف فاء بر سر جمله ، نتیجه را متفرع بر آن استدلال کرد و معنای مجموع گفتارش این است که وقتی ثابت شد که خدای تعالی تنها معبودی است که بر شما واجب است او را بپرستید و غیر او را رها کنید چون تنها او خالق و مدبر امر حیات شما است پس باید که از خدا بخواهید شما را در نافرمانیها و بتپرستی هایتان بیامرزد و با ایمان آوردن به او و پرستیدن او بسوی او رجوع کنید که او نزدیک و پاسخگو است .

در جمله مورد بحث که گفتیم تعلیل جمله قبل است نیز مسأله طلب مغفرت را تعلیل کرده به اینکه ((ان ربی قریب مجیب - چون پروردگار من نزدیک و پاسخگو است)) و این بدان جهت بوده که از استدلال مذکورش نتیجه گرفته که خدای تعالی قائم به امر خلقت آدمی و تربیت او و تدبیر امر حیات او است و هیچ سببی از اسباب دست اندر کار عالم استقلالی از خود ندارد بلکه خدای تعالی است که اسباب را به این سو، سوق می دهد و آن دیگری را از اینجا به جای دیگر روانه می کند، پس این خدای تعالی است که بین انسان و بین حوائجش و بین اسباب دخیل در آن حوائج حائل و واسطه است و وقتی اینطور باشد پس خود او به انسانها نزدیکتر از اسباب است و آنطور نیست که مشرکین پنداشته و خیال کرده اند که بین آدمی و خدای تعالی آنقدر فاصله هست که نه فهم آدمی او را درک می کند و نه عبادت آدمی و تقرب جستنش به او می رسد، پس وقتی او نزدیکتر از هر چیز به ما است قهرا پاسخگوی ما نیز همو خواهد بود و وقتی نزدیک به ما و پاسخگوی ما تنها خدای تعالی باشد و هیچ معبودی جز او نباشد قهرا بر ما واجب می شود که از او طلب مغفرت نموده ، به سوی او باز گردیم . پاسخ قوم ثمود به دعوت صالح (ع)

قَالُوا يَصْلِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا... کلمه ((رجاء)) وقتی در مورد انسانی استعمال می شود و مثلا- به کسی گفته می شود: ((ما به تو امیدها داشتیم)) منظور ذات آن کس نیست بلکه منظور افعال و آثار وجودی او است ، و وقتی عبارت فوق به کسی گفته می شود که جز آثار خیر و نافع از او انتظار نداشته باشند پس ((مرجو)) بودن صالح در بین مردمش به این معنا است که او تا بوده دارای رشد عقلی و کمال نفسانی و شخصیت خانوادگی بوده که همه امید داشته اند روزی از خیر او بهره مند شده و او منفعی برای آنها داشته باشد، و از جمله ((كنت فينا)) بر می آید که آن جناب مورد امید عموم مردم بوده است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۴

پس اینکه گفتند: ((یا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا)) معنایش این است که قوم ثمود از تو امید داشتند که از افراد صالح این قوم باشی و با خدمات خود به مجتمع ثمود سود رسانی و این امت را به راه ترقی و تعالی وادار سازی چون این قوم از تو نشانه های رشد و کمال مشاهده کرده بود ولی امروز به خاطر کج سلیقگیای که کردی و به خاطر بدعتی که با دعوت خود نهادی از تو مایوس شد.

و اینکه گفتند: ((اتنهينا ان نعبد ما يعبد اباؤنا)) پرسش و استفهامی بوده که از در انکار کرده اند و انگیزه شان از این پرسش انکاری ، مذمت و ملامت آن حضرت بوده و این استفهام در مقام تعلیل جمله قبل است که حاصل هر دو جمله چنین می شود: علت مایوس شدن قوم ثمود از تو این است که تو این قوم را دعوت می کنی به توحید و نهی می کنی از اینکه سنتی از سنن قومیت خود را اقامه کنند، و (می گویی که) روشنترین مظاهر ملیت خود را محو سازند با اینکه سنت بتپرستی از سنتهای مقدس این مجتمع قومی ریشه دار بوده و اصلی ثابت دارند و دارای وحدت قومیت هستند آن هم قومیتی دارای اراده و استقامت در رای .

دلیل این استفاده‌های که ما از آیه کردیم ، جمله ((اتنهينا ان نعبد ما يعبد اباؤنا)) است چون تعبیر می فهماند که پرستش بت در ثمود سنتی مستمر بوده و از نیاکان آن قوم به ارث مانده و اگر غیر این بود میگفته : ((اتنهينا ما كان يعبد اباؤنا - آیا ما را نهی میکنی از اینکه چیزی را که پدران ما می پرستیدند پرستیم))، که فرق بین این دو تعبیر از نظر معنا واضح است . و از همین جا روشن می گردد که بعضی از مفسرین مانند صاحب المنار و دیگران مرتکب چه اشتباهی شده اند که جمله ((ان نعبد ما يعبد

اباونا)) را به جمله ((ان نعبد ما کان یعبد اباؤنا)) تفسیر کرده اند با اینکه گفتیم بین این دو تعبیر فرق هست ، (چون جمله اول میفهماند که موجودین از ثمود و پدرانشان هر دو بت میپرستیدند و جمله دوم به خاطر لفظ کان میفهماند که موجودین ، آن مرام را نداشتند بلکه میخواستند آغاز کنند که جناب صالح نهیشان کرده است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۵

قومیت پرستی ، و ملیت گرایی ، و ادعای شک و تردید داشتن ، دو حجت قوم ثمود، در رد دعوت جناب صالح (ع) ((واننا لفی شک مما تدعوننا الیه مریب)) - این جمله ، حجت دوم قوم ثمود در رد دعوت صالح است ، حجت اولشان مضمون صدر آیه بود و حاصلش این بود که دعوت به رها کردن بتپرستی بدعتی است زشت که باعث می شود سنت دیرینه قوم ثمود به دست فراموشی سپرده شود و در نتیجه بنیان ملیت این قوم منهدم گشته و یاد و تاریخشان از بین برود، و به همین جهت بر ما نسل حاضر لازم است که این دعوت را رد نموده ، از سنت آباء و اجدادی خود دفاع کنیم ، و حجت دومشان این است که تو برای اثبات حقانیت دعوت هیچ حجت روشنی نیاورده ای تا شک ما را مبدل به یقین کند در نتیجه ما همچنان درباره دعوتی که میکنی در شکیم و با وجود این شک ، نمی توانیم دعوت را بپذیریم .

کلمه ارابه به معنای اتهام و سوء ظن است ، وقتی گفته می شود: ((رابنی منه کذا)) و یا ((ارابنی منه کذا)) معنایش این است که فلان جریان مرا درباره فلان کس به شک و سوء ظن انداخته و باعث شده که من او را در گفته هایش متهم بدانم .

قَالَ يَقَوْمٍ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنَيْهِ مِّن رَّبِّي وَأَنَآخَ مِنْهُ رَحْمَةً... منظور از ((بینه))، آیتی معجزه آسا است و مراد از ((رحمت)) نبوت است و چون ما در تفسیر نظیر این آیه که در همین سوره در داستان نوح آمده بود بحث کرده ایم لذا دیگر آن را تکرار نمی کنیم .

((فمن یصرنی من اللّٰه ان عصیته)) - این جمله جواب شرط یعنی جمله ((ان کنت)) است و حاصل معنای آن شرط و این جواب این است که شما به من بگویید که اگر من از ناحیه خدای تعالی به آیتی معجزه آسا مؤید باشم که از صحت دعوتم خبر دهد و نیز اگر خدای تعالی رحمت و نعمت رسالت را به من ارزانی داشته و مرا مامور تبلیغ آن رسالت کرده باشد و با این حال من امر او را عصیان ورزم و شما را در خواستهای که دارید اطاعت کنم و با شما در آنچه از من میخواهید که همان ترک دعوت باشد موافقت کنم چه کسی مرا از عذاب خدا نجات می دهد؟!)

و بنابراین ، در جمله مورد بحث از هر دو حجت قوم ثمود جواب داده شده و عذر جناب صالح را در آن ملامتی که از وی می کردند موجه ساخته است .

((فما تزدوننی غیر تخسیر)) - این جمله به دلیل حرف ((فاء)) که در آغاز آن آمده تفریعی است بر جمله قبلی که در مقام ابطال دو دلیل مشرکین و موجه ساختن مخالفت جناب صالح (علیه السلام) و قیامش به امر دعوت بر سنتی غیر سنت ملی آنان بود و با در نظر گرفتن اینکه این جمله تفریع بر آن است معنای مجموع دو جمله این می شود که با پاسخ دندان شکنی که به شما دادم هر چه بیشتر بر ترک دعوتم و برگشتن به مرام شما و ملحق شدن به شما اصرار بورزید بیشتر در خسارت و زیان من اصرار ورزیده اید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۶

این آن معنایی است که به نظر ما رسیده ولی بعضی گفته اند: مراد صالح (علیه السلام) این بوده که گفتار شما که گفتید: ((اتنهینا ان نعبد ما یعبد اباونا)) در من چیزی اضافه نمیکند جز اینکه شما را زیانکارتر بدانم . بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که شما در من چیزی اضافه نمی کنید مگر بصیرتم در خسارت شما. ولی وجه اول موجه تر است .

و يَقَوْمٍ هَیْذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ در این آیه شریفه کلمه ((ناقه)) به کلمه جلاله ((اللّٰه)) اضافه شده و این اضافه ، اضافه ملکی و به معنای آن نیست که خدا ماده شتر دارد بلکه اضافه تشریفی است ، نظیر اضافه در ((بیت اللّٰه)) و ((کتاب اللّٰه))، و این ناقه آیتی بوده معجزه برای نبوت صالح (علیه السلام) که خدای تعالی به وسیله



کلمه ((فیها)) به کلمه ((دیار)) بر می‌گردد و معنای آیه این است که صیحه آسمانی ستمکاران را گرفت و آنچه در دیارشان به رو در افتادند که گویی اصلا در آن مکان اقامتی نداشتند.

أَلَا- إِنَّ تَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعِدًا لِّتَمُودَآئِنِ دو جمله تلخیصی است برای داستانی که قبلا بطور مفصل شرح داده شده ، جمله اول خلاصه سرانجام امر ثمود و دعوت صالح (علیه السلام) است و جمله دوم خلاصه‌های از کیفر خدای تعالی ، کیفری که با آن قوم ثمود را مجازات نمود، و نظیر این دو تلخیص در آخر داستان هود (علیه السلام) نیز گذشت . بحث روایتی (روایتی درباره داستان ناقه صالح و کشتن آن و هلاکت قوم ثمود)

در کافی با ذکر سند از ابی بصیر روایت کرده که گفت : من به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم : آیه شریفه ((کذبت ثمود بالندر فقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه انا اذا لفي ضلال و سعرا)) به کجای داستان ثمود نظر دارد؟ فرمود: این آیه راجع به این است که قوم ثمود، صالح (علیه السلام) را تکذیب کردند و خدای تعالی هرگز هیچ قومی را هلاک نکرد مگر بعد از آنکه قبل از آن پیغمبرانی برای آنان مبعوث نمود و حجت را به وسیله احتجاج آن رسولان بر آن قوم تمام نمود.

قوم ثمود نیز از این سنت مستثناء نبودند، خدای عزوجل حضرت صالح (علیه السلام) را بر آنان مبعوث کرد و این قوم دعوتش را اجابت نکرده بر او شوریدند و گفتند: ما ابدا به تو ایمان نمی آوریم مگر بعد از آنکه از شکم این صخره ، ماده شتری حامله بر ایمان در آوری ، و به قسمتی از کوه و یا به صخره ای که صماء بود (سنگ بسیار سخت) اشاره کردند، جناب صالح (علیه السلام) نیز بر طبق خواسته آنها معجزه ای کرد و ماده شتر آبستنی را از آن صخره بیرون آورد.

خدای تعالی سپس به صالح وحی فرستاد که به قوم ثمود بگو: خدای تعالی آب محل را بین شما و این ناقه تقسیم کرد، یک روز شما از آن بنوشید و روز دیگر این ناقه را رها کنید تا از آن استفاده کند، و روزی که نوبت ناقه بود آن حیوان آب را می نوشید و بلافاصله به صورت شیر تحویل می داد و هیچ صغیر و کبیری نمی ماند که در آن روز از شیر آن ننوشد و چون شب تمام می شد صبح کنار آن آب می رفتند و آن روز را از آن آب استفاده می کردند و شتر هیچ از آن نمی نوشید مدتی - که خدا مقدار آن را میداند - بدین منوال گذراندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۶۹

و بار دیگر سر به طغیان برداشته ، دشمنی با خدا را آغاز کردند، نزد یکدیگر می شدند که بیایید این ناقه را بکشیم و چهار پایش را قطع کنیم تا از شر او راحت بشویم ، چون ما حاضر نیستیم آب محل یک روز مال او باشد و یک روز از آن ما، آنگاه گفتند: کیست که کشتن او را به گردن بگیرد و هر چه دوست دارد مزد دریافت کند؟ مردی احمر (سرخ روی) و اشقر (مو خرمایی) و ازرق (کبود چشم) که از زنا متولد شده و کسی پدری برایش نمی شناخت به نام ((قدار)) که شقیی از اشیاء بود و در نزد قوم ثمود معروف به شقاوت و شامت بود، داوطلب شد این کار را انجام دهد، مردم هم مزدی برایش معین کردند. همین که ماده شتر متوجه آب شد، ((قدار)) مهلتش داد تا آبش را بنوشد، حیوان بعد از آنکه سیراب شد و برگشت ((قدار)) که در سر راهش کمین کرده بود برخاست و شمشیرش را به جانب آن ناقه فرود آورد ولی کارگر نیفتاد، بار دیگر فرود آورد و او را به قتل رساند، ناقه به پهلو به زمین افتاد و بچه اش فرار کرد و به بالای کوه رفت و سر خود را به سوی آسمان بلند کرد و سه بار فریاد بر آورد.

قوم ثمود از ماجرا خبردار شدند همه سلاحها را برگرفتند و کسی از آن قوم نماند که ضربتی به آن حیوان نزنند و آنگاه گوشت او را بین خود تقسیم کردند و هیچ صغیر و کبیری از آنان نماند که از گوشت آن حیوان نخورده باشد.

صالح چون این را دید به سوی آنان رفت و گفت : ای مردم ! انگیزه شما در این کار چه بود و چرا چنین کردید و چرا امر پروردگارتان را عصیان نمودید؟ آنگاه خدای تعالی به وی وحی کرد که قوم تو طغیان کردند و از در ستمکاری ناقه ای را که خدای تعالی به سوی آنان مبعوث کرده بود تا حجتی علیه آنان باشد، کشتند با اینکه آن حیوان هیچ ضرری به حال آنان نداشت و



در مقابل، عظیم‌ترین منفعت را داشت، به آنان بگو که من عذابی به سوی آنان خواهم فرستاد و سه روز بیشتر مهلت ندارند اگر توبه کردند و به سوی من بازگشتند من توبه آنان را می‌پذیرم و از رسیدن عذاب جلوگیری می‌کنم و اگر همچنان به طغیان خود ادامه دهند و توبه نکنند و به سوی من باز نگردند عذابم را در روز سوم خواهم فرستاد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۰

صالح نزد آنان آمد و فرمود: ای قوم! من از طرف پروردگارتان پیامی برایتان آورده‌ام، پروردگارتان می‌گویند، اگر از طغیان و عصیان خود توبه کنید و به سوی من بازگشته، از من طلب مغفرت کنید شما را می‌آمرزم و من نیز به رحمت خود به سوی شما برمیگردم و توبه شما را می‌پذیرم، همینکه صالح این پیام را رساند عکس‌العملی زشت تر از قبل از خود نشان داده و سخنانی خبیث تر و ناهنجارتر از آنچه تاکنون می‌گفتند به زبان آوردند، گفتند: ((یا صالح اثنا بما تعدنا ان کنت من المرسلین)).

صالح فرمود: شما فردا صبح رویتان زرد می‌شود و روز دوم سرخ می‌گردد و روز سوم سیاه می‌شود، و همینطور شد، در اول فردای آن روز رخساره‌ها زرد شد، نزد یکدیگر شده و گفتند که اینک آنچه صالح گفته بود تحقق یافت، طغیان قوم گفتند: ما به هیچ وجه به سخنان صالح گوش نمی‌دهیم و آن را قبول نمی‌کنیم هر چند که آن بلایی که او را از پیش خبر داده عظیم باشد، روز دوم صورتهایشان گلگون شد باز نزد یکدیگر رفته و گفتند که ای مردم، آنچه صالح گفته بود فرا رسید! این بار نیز سرکشان قوم گفتند: اگر همه ما هلاک شویم حاضر نیستیم سخنان صالح را بپذیرفته، دست از خدایان خود برداریم، خدایانی که پدران ما آنها را می‌پرستیدند. در نتیجه توبه نکردند و از کفر و عصیان برنگشتند به ناچار همین که روز سوم فرا رسید چهره‌هایشان سیاه شد باز نزد یکدیگر شدند و گفتند: ای مردم! عذابی که صالح گفته بود فرا رسید و دارد شما را می‌گیرد، سرکشان قوم گفتند: آری آنچه صالح گفته بود ما را فرا گرفت.

نیمه شب، جبرئیل به سراغشان آمد و نهیبی بر آنان زد که از آن نهیب و صدا پرده گوش‌هایشان پاره شد و دل‌هایشان چاک و جگرهایشان متورم شد و چون یقین کرده بودند که عذاب نازل خواهد شد در آن سه روز کفن و حنوط خود را به تن کرده بودند و چیزی نگذشت که همه آنان در یک لحظه و در یک چشم برهم زدن هلاک شدند، چه صغیرشان و چه کبیرشان حتی چهارپایان و گوسفندان‌شان مردند و خدای تعالی آنچه جاندار در آن قوم بود هلاک کرد و فردای آن شب در خانه‌ها و بسترها مرده بودند، خدای تعالی آتشی با صیحه‌ای از آسمان نازل کرد تا همه را سوزانید، این بود سرگذشت قوم ثمود.

مؤلف: نباید در این حدیث به خاطر اینکه مشتمل بر اموری خارق‌العاده است از قبیل اینکه همه جمعیت از شیر ناقه مزبور می‌نوشیدند و اینکه همه آن جمعیت روز به روز رنگ رخسارشان تغییر می‌کرد اشکال کرد، برای اینکه اصل پیدایش آن ناقه به صورت اعجاز بوده و قرآن عزیز به معجزه بودن آن تصریح کرده و نیز فرموده که: آب محل در یک روز اختصاص به آن حیوان داشته و روز دیگر مردم از آب استفاده می‌کردند و وقتی اصل یک پدیده‌ای عنوان معجزه داشته باشد دیگر جا ندارد که در فروع و جزئیات آن اشکال کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۱

و اما اینکه حدیث، صیحه و نهیب را از جبرئیل دانسته منافات با دلیلی ندارد که گفته است: صیحه آسمانی بوده که با صدای خود آنها را کشته و با آتش خود سوزانده، برای اینکه هیچ مانعی نیست از اینکه حادثه‌ای از حوادث خارق‌العاده عالم و یا حادثه جاری بر عالم را به فرشته‌ای روحانی نسبت داد با اینکه فرشته در مجرای صدور آن حادثه قرار داشته، همچنانکه سایر حوادث عالم از قبیل مرگ و زندگی و رزق و امثال آن نیز به فرشتگانی که در آن امور دخالت دارند نسبت داده می‌شود.

و اینکه امام صادق (علیه السلام) فرمود: قوم ثمود در این سه روزه کفن و حنوط خود را پوشیده بودند، گویا خواسته است بطور کنایه بفرماید که: آماده مرگ شده بودند.

در بعضی از روایات درباره خصوصیات ناقه صالح آمده که آنقدر درشت هیکل بود که فاصله بین دو پهلویش یک میل بوده. (و میل به گفته صاحب‌المنجد مقدار معینی ندارد، بعضی آن را به یک چشم اندازه‌اش معنا کرده‌اند و بعضی به چهار هزار ذراع که

حدود دو کیلومتر می شود) و همین مطلب از اموری است که روایت را ضعیف و موهون می کند البته نه برای اینکه چنین چیزی ممتنع الوقوع است - چون این محذور قابل دفع است و ممکن است در دفع آن گفته شود: حیوانی که اصل پیدایشش به معجزه بوده ، خصوصیاتش نیز معجزه است - بلکه از این جهت که (در خود روایات آمده که مردم از شیر آن می نوشیدند و حیوانی که بین دو پهلویش دو کیلومتر فاصله باشد باید ارتفاع شکم و پستانش به سه کیلومتر برسد) چنین حیوانی با در نظر گرفتن تناسب اعضایش باید بلندی کوهانش از زمین شش کیلومتر باشد و با این حال دیگر نمی توان تصور کرد که کسی بتواند او را با شمشیر به قتل برساند، درست است که حیوان به معجزه پدید آمده ولی قاتل آن دیگر بطور قطع صاحب معجزه نبوده ، بله با همه این احوال جمله ((لها شرب یوم و لکم شرب یوم - یک روز آب محل از آن شتر و یک روز برای شما)) خالی از اشاره و بلکه خالی از دلالت بر این معنا نیست که ناقه مزبور جثه ای بسیار بزرگ داشته است .

گفتاری درباره داستان صالح (ع) در چند فصل ، ۱ ثمود، قوم صالح

۱- ثمود، قوم صالح (علیه السلام): ثمود قومی از عرب اصیل بوده اند که در سرزمین ((وادی القری)) بین مدینه و شام زندگی می کردند و این قوم از اقوام بشر ما قبل تاریخند و تاریخ جز اندکی چیزی از زندگی این قوم را ضبط نکرده و گذشت قرنها باعث شده که اثری از تمدن آنها بر جای نماند بنابراین دیگر به هیچ سخنی که درباره این قوم گفته شود اعتماد نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۲

آنچه کتاب خدا از اخبار این قوم شرح داده این است که اینها قومی از عرب بوده اند، و ما این معنا را از نام پیامبرشان صالح که کلمه ای است عربی استفاده می کنیم و از آیه ۶۱ سوره هود بر می آید که آن جناب از همان قوم بوده ، پس معلوم می شود اینها مردمی عرب بوده اند که نام مردی از آنان صالح بوده و این قوم بعد از قوم عاد پدید آمده و تمدنی داشته اند که زمین را آباد می کردند و در زمین هموار قصرها و در شکم کوهها خانه هایی ایمن می ساختند و یکی از مشاغل آنان زراعت بوده ، یعنی چشمه هایی به راه انداخته و نخلستانها و باغها و کشتزارها پدید آوردند.

قوم ثمود طبق سنت قبائل زندگی می کردند که پیرمردان و بزرگتران ، در قبیله حکم می راندند و در شهری که جناب صالح (علیه السلام) در آنجا مبعوث شد هفت طایفه بودند که کارشان فساد در زمین بود و هیچ کار شایسته ای نداشتند. و در آخر، در زمین طغیان کرده ، بتها پرستیدند و طغیان و سرکشی را از حد گذراندند. ۲ بعثت صالح (علیه السلام)

۲ - بعثت صالح (علیه السلام): بعد از آنکه قوم ثمود پروردگار خود را فراموش کرد و در فساد کاری خود از حد گذشت ، خدای عزوجل حضرت صالح پیغمبر (علیه السلام) را به سوی آنان مبعوث کرد و آن جناب از خاندانی آبرومند و صاحب افتخار و معروف به عقل و کفایت بود، قوم خود را به دین توحید و به ترک بت پرستی دعوت کرد و آنان را همی خواند تا در مجتمع خود به عدل و احسان رفتار کنند و در زمین علو و گردنکشی نکنند و اسراف و طغیان نورزند، و در آخر آنان را به عذاب الهی تهدید کرد.

صالح (علیه السلام) همچنان به امر دعوت قیام می نمود و مردم را به حکمت و موعظه حسنه نصیحت می کرد و در برابر آزار و اذیت آنان در راه خدا صبر می نمود تا شاید دست از لجبازی برداشته ، ایمان بیاورند ولی به جز جماعتی اندک از مستضعفین قوم ، کسی ایمان نیاورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۳

طاغیان مستکبر و عامه مردم که همیشه دنباله رو طغیانند همچنان بر کفر و عناد خود اصرار ورزیدند و مؤمنین به صالح را خوار شمردند و جناب صالح را به سفاهت و جادوگری متهم ساختند.

و از آن جناب دلیل و شاهی بر نبوتش خواسته و گفتند: آیتی معجزه بیاور تا شاهی بر صدق گفتارت در ادعای رسالت باشد، و از پیش خود این معجزه را پیشنهاد کردند که صالح برای آنان از شکم صخره سختی که در کوه بود ماده شتری بیرون بیاورد صالح

(علیه السلام) نیز این کار را کرد و ناچه مطابق آنچه آنها خواسته بودند از شکم کوه بیرون آمد و به آنان فرمود: خدای تعالی شما را امر فرموده که از آب چشمه، خود یک روز استفاده کنید و یک روز دیگر را به این نایقه اختصاص دهید تا آن حیوان از آن چشمه بنوشد، در حقیقت یک روز در میان برای شما باشد و یک روز در میان برای نایقه، و نیز دستور داده او را آزاد بگذارید تا در زمین خدا هر جور که می خواهد بچرد و زنهار که به او آسیب برسانید که اگر چنین کنید عذابی دردناک و نزدیک شما را خواهد گرفت.

دعوت صالح و انکار ثمود مدتی ادامه یافت تا آنکه قوم ثمود طغیان را به این حد رساندند که نقشه کشتن نایقه را طرح کرده و شقی ترین فرد خود را وادار کردند تا آن نایقه را به قتل برساند و به صالح گفتند: حالا اگر از راستگویان هستی آن عذابی که ما را به آن تهدید می کردی بیاور، صالح در پاسخشان فرمود: تنها سه روز مهلت دارید که در خانه هایتان از زندگی برخوردار باشید و این وعده‌های است که تکذیب پذیر نیست.

بعد از این تهدید مردم شهر و قبائل آن نقشه از بین بردن صالح (علیه السلام) را طرح کردند و در بین خود سوگندها خوردند که ما شب هنگام، بر سر او و خانواده اش می تازیم و همه را به قتل می رسانیم و آنگاه به صاحب خون او می گوئیم ما هیچ اطلاعی از ماجرای کشته شدن او و خانواده اش نداریم و ما به یقین راستگویانیم. آری این نقشه را طرح کردند و خدای تعالی نیز نقشه ای داشت که آنها از آن خبر نداشتند، چیزی نگذشت که صاعقه آنان را گرفت در حالی که آمدنش را تماشا می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۴

و همچنین رجه (زلزله بسیار شدید) و صاعقه ای آمد و قوم ثمود در خانه هایشان هلاک شدند، پس از آن، حضرت صالح روی از آنان برتافت و به آن جسدهای بی جان خطاب کرد که ای قوم! چقدر به شما گفتم دست از این بتها بردارید و چند بار رسالت پروردگارم را به شما ابلاغ نموده درباره شما خیرخواهی کردم و لیکن شما خیرخواهان خود را دوست نمی داشتید. و خدای تعالی صالح و آنهایی که ایمان آورده و از عذاب خدا پروا داشتند را نجات داد و بعد از آنکه همه از بین رفتند منادی الهی ندا در داد: ((الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود - آگاه باشید که قوم ثمود به پروردگارشان کفر ورزیدند و از رحمت خدا دور گشتند.)) ۳ شخصیت صالح (علیه السلام)

۳- شخصیت صالح (علیه السلام): در کتاب تورات حاضر از این پیامبر صالح هیچ نامی به میان نیامده و آن جناب از میان قوم ثمود سومین پیغمبری است که نامشان در قرآن آمده که به امر الهی قیام نموده و به طرفداری از توحید و علیه وثیت نهضت کردند و خدای تعالی نام آن جناب را بعد از نوح و هود آورده و او را به همان ثنائی که انبیاء و رسولان خود را می ستاید ستوده است و او را برگزیده و مانند سایر انبیاء (علیهمالسلام) بر عالمیان برتری داده است. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۵

آیات ۷۶ - ۶۹، سوره هود

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِידٍ (۶۹) فَلَمَّا رَءَا أَنِّي دِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ (۷۰) وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَقَ يَعْقُوبَ (۷۱) قَالَتْ يَوَيْلَتِي ۚ أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (۷۲) قَالُوا أَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ (۷۳) فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُحْدِثُ لَنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ (۷۴) إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّهٌ مُنِيبٌ (۷۵) يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ (۷۶)

ترجمه آیات

(قبل از آنکه به عذاب قوم لوط بپردازیم لازم است بدانید که) فرستادگان ما (در سر راه خود) نزد ابراهیم آمدند تا به او (که مردی

سالخورده و دارای همسری پیر و نازا بود) مژده دهند که به زودی فرزنددار می شوند، نخست سلام کردند و ابراهیم جواب سلام را داد و چیزی نگذشت که گوساله ای چاق و بریان برایشان حاضر ساخت. (۶۹) ولی وقتی دید دستشان به آن غذا نمی رسد رفتارشان را ناپسند و خصمانه تشخیص داده، از آنان احساس ترس کرد، فرستادگان ما گفتند: مترس ما (گو اینکه فرشته عذابیم اما) ماموران عذاب به سوی قوم لوطیم. (۷۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۶

همسرش که در آن حال ایستاده بود ناگهان حیض شد و ما به وسیله فرستادگان خود او را به ولادت اسحاق و بعد از اسحاق به ولادت یعقوب از او بشارت دادیم. (۷۱) گفت: وای بر من! آیا من بچه می آورم که فعلا- عجزه ای هستم و آن روزها هم که جوان بودم نازا بودم و این شوهرم است که به سن پیری رسیده؟ به راستی این مژده امری عجیب است. (۷۲) (فرشتگان) گفتند: آیا از امر خدا شگفتی می کنی با اینکه (اولا کار، کار خدا است و ثانيا شما اهل بیتی هستید که) رحمت و برکات خدا شامل حالتان است، چرا که او حمید و مجید است. (۷۳) بعد از آنکه حالت ترس از ابراهیم برطرف شد و بشارتی که شنیده بود در دلش جای گرفت و خوشحالش کرد، شروع کرد درباره قوم لوط با فرستادگان ما بگو مگو کردن. (۷۴) ابراهیم مردی بردبار و دلسوز و بازگشت کننده (به سوی خدا) بود. (۷۵) فرشتگان به او گفتند: ای ابراهیم از این سخنان که از در شفاعت می گویی در گذر که امر پروردگارت (عذاب قوم لوط) فرا رسیده و عذابی بر آنان نازل می شود که به هیچ وجه برگشتنی نیست. (۷۶)

بیان آیات

این آیات، داستان بشارت یافتن ابراهیم (علیه السلام) به اینکه صاحب فرزند خواهد شد را در بردارد و این در حقیقت به منزله زمینه چینی است برای بیان داستان رفتن ملائکه نزد لوط پیغمبر برای هلاک کردن قوم او، چون این داستان در ذیل آن داستان آمده و در دنباله داستان بشارت یافتن ابراهیم (علیه السلام) بیانی آمده که قصه هلاک کردن قوم لوط را توجیه و بیان می کند و آن این جمله است: ((انه قد جاء امر ربك و انهم آتیهم عذاب غیر مردود)).

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ كَلِمَةً ((بشری)) به معنای بشارت و کلمه ((عجل)) به معنای گوساله است و کلمه ((حنید)) - بر وزن فعیل - در اینجا معنای مفعول، یعنی ((محنوذ)) را می دهد و گوساله محنوذ گوسالهای است که گوشتش بوسیله سنگ سرخ شده با آتش کباب شده باشد همچنانکه ((قدید)) به معنای گوشتی است که بوسیله سنگ داغ شده بوسیله خورشید کباب شده باشد. این معنایی است که بعضی از علمای لغت عرب برای این دو کلمه ذکر کرده اند. بعضی دیگر گفته اند: ((حنید)) نام کبابی است که آب و چربی از آن بچکد. و بعضی گفته اند: ((حنید)) نام همه رقم کباب است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۷

و آیه شریفه ((فراغ الی اهله فجاء بعجل سمین)) که در سوره ذاریات و راجع به همین داستان است خالی از مختصر تاءیدی برای معنای دوم نیست، زیرا اگر بخواهند گوشت گوساله را بوسیله سنگ داغ شده با آتش و با تابش خورشید کباب کنند به ناچار باید آن را قطعه قطعه کنند و در این صورت بیننده نمی تواند تشخیص دهد گوساله ای که این قطعات از آن گرفته شده چاق بوده یا لاغر، تنها وقتی میتواند بفهمد چاق بوده که حیوان را درستی در تنور و یا آتشی دیگر کباب کرده باشند. بشارت به همسر ابراهیم (ع) به تولد اسحاق

جمله ((و لقد جاء رسنا ابراهیم بالبشری)) عطف است بر جمله سابق که میفرمود: ((و لقد ارسلنا نوحا الی قومه))، طبرسی (رحمت الله علیه) در مجمع البیان گفته است: آوردن حرف ((لام)) در آغاز جمله به منظور تاکید خبر است و کلمه ((قد)) در اینجا این معنا را افاده می کند که شنونده داستانهای انبیاء منتظر است تا بعد از شنیدن سرگذشت یکی از انبیاء سرگذشت دیگری را بشنود چون این کلمه برای بیان توقع و انتظار است، در اینجا نیز به همین منظور آمده تا اعلام کند که شنونده در حال توقع و انتظار

شنیدن داستان بعدی است .

و منظور از کلمه ((رسل)) در آیه مورد بحث ملائکه ای هستند که به نزد ابراهیم (علیه السلام) فرستاده شدند تا او را به فرزنددار شدن بشارت دهند و نیز به نزد جناب لوط فرستاده شدند تا قوم آن جناب را هلاک سازند، و کلمات مفسرین در عدد آن فرشتگان مختلف است، البته بعد از آنکه همه اتفاق دارند بر اینکه از دو نفر بیشتر بوده اند چون کلمه ((رسل)) جمع است و جمع بر کمتر از سه نفر اطلاق نمی شود. و در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم) آمده که آنها چهار نفر از فرشتگان گرامی خدای تعالی بوده اند، که ان شاء الله تعالی نقل آن در بحث روایتی آینده خواهد آمد.

و کلمه ((بشری)) در داستان، تفسیر و بیان نشده که آن بشارت چه بوده، تنها چیزی که در بین داستان آمده و میتواند بیانگر این بشارت باشد مسأله بشارت دادن همسر ابراهیم (علیه السلام) است، ولی در غیر این مورد یعنی در سوره های حجر و ذاریات بشارت به خود ابراهیم آمده، مسأله ای که در اینجا مسکوت مانده این است که تصریح نکرده که این بشارت مربوط به تولد اسحاق بوده و یا اسماعیل و یا هر دو، لیکن از ظاهر سیاق داستان و زمینه آن بر می آید که مربوط به تولد اسحاق باشد چون در دو آیه بعد از بشارت به همسر ابراهیم نام اسحاق برده شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۸

که ان شاء الله در آخر داستان بطور مفصل در این باره بحث خواهیم کرد. معنای جمله: ((قالوا سلاما قال سلام)) که سلام فرشتگان ماء مور عذاب قوم لوط (ع) به ابراهیم (ع) و جواب او را حکایت می کند

و جمله ((قالوا سلاما قال سلام)) به ظاهر تسالم (به یکدیگر سلام دادن) را میرساند در حالی که ادب اقتضاء دارد دو نفر که به یکدیگر میرسند سلام و علیک کنند یعنی یکی بگوید: سلام علیک و دیگری بگوید: علیک السلام، نه اینکه این بگوید: سلام و آن دیگری نیز بگوید: سلام، از همینجا میفهمیم که از جمله مورد بحث چیزی حذف شده و تقدیر کلام این است که فرشتگان گفتند: ((سلمنا علیک سلاما)) و ابراهیم (علیه السلام) در پاسخ گفت: ((سلام)) یعنی ((علیکم سلام)).

مطلب دیگری که در این جمله هست این است که فرق است بین گفتن: ((السلام علیک)) و یا ((علیک السلام)) و گفتن: ((سلام علیک)) و یا ((علیک سلام)) که تعبیر دوم از آن جهت که الف و لام ندارد و به اصطلاح نکره است نکته ای زائد را میفهماند و آن یا این است که جنس سلام و همه انواع سلام بر تو باد، و یا این است که سلامی بر تو باد که از عظمت و اهمیت نمی توان با زبان بیانش کرد، و تقدیر کلام چنین است: ((علیکم سلام زاک طیب: بر شما باد سلامی طیب و طاهر)) و یا چیزهایی دیگر از این قبیل، و به همین جهت مفسرین در تفسیر این جمله گفته اند: مرفوع خواندن کلمه ((سلام)) بلیغ تر است از منصوب خواندن، چون اگر مرفوع بخوانیم همانطور که گفتیم تقدیرش: ((سلامی چنین و چنان)) است و در نتیجه ابراهیم (علیه السلام) جواب سلامی به ملائکه داده که بهتر از سلام و تحیت آنان بوده و وظیفه هم همین است که پاسخ دهنده سلام، باید پاسخی بهتر از سلام سلام دهنده بدهد مخصوصا اگر سلام دهنده میهمان باشد، ابراهیم (علیه السلام) نیز میپنداشت که واردین میهمانانی از جنس بشرند در اکرامشان زیاده روی کرد.

((فما لبث ان جاء بعجل حنیذ)) - یعنی در آوردن گوساله بریان هیچ درنگ نکرد و بلافاصله آن را برای میهمانان آورد در حالی که آب و روغن از آن میچکید.

فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً هَمِينٌ كَمَا دَرَسَتْ يَدَا بَرِيَانَ نَمِيرَسِدْ بَدَشْ أَمَدْ وَ دَرْ خُودْ أَزْ أُنَانْ  
احساس ترس کرد، و تعبیر ((دستشان به گوساله بریان نمیرسد)) کنایه است از اینکه دست خود را به طرف آن دراز نکردند، و خلاصه از آن گوساله نخوردند و این رفتار خود علامت دشمنی و نشانه شری است که شخص وارد می خواهد به صاحب خانه برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۷۹

و کلمه ((نکرهم)) و همچنین ((انکرهم)) یک معنا دارد و آن این است که از آنچه از آنان دید، بدش آمد و آن را رفتاری غیر

معهود دانست. و فعل ((اوجس)) ماضی از باب افعال (ایجاس) است و ایجاس به معنای خطور قلبی است، راغب در این باره گفته است: ماده ((وجس)) به معنای صدای آهسته است، و کلمه ((توجس)) که مصدر باب تفاعل است به معنای آن است که کوشش کنی تا صوت آهسته ای را بشنوی، و کلمه ((ایجاس)) که مصدر باب افعال است به معنای پدید آمدن چنین چیزی در نفس آدمی است و به این لفظ در قرآن کریم آمده که فرموده است: ((فاوجس منهم خیفه))، پس بنابراین ((وجس)) بطوری که گفته اند، حالتی است که بعد از هاجس (صوتی آهسته) در دل پیدا می شود و نفس آدمی آن را در خود ایجاد می کند، - چون ابتدا این حالت درونی و تفکر قلبی از آن صوت آغاز شد - پس ((وجس)) حالتی است که نفس بعد از هاجس آن را در خود پدید آورد ((و هاجس)) صدایی آهسته است و واجس آن خاطرهای است که در دل پیدا می شود، این بود گفتار راغب با مختصر اضافاتی از ما.

پس بنابراین، جمله مورد بحث از باب کنایه است گویا خیفه که خود نوعی از ترس است بی خبر از صاحب دل در دل او رخنه کرده و گوش دل، صدای آهسته آن را شنیده، و حاصل مقصود این است که ابراهیم (علیه السلام) در دل خود احساس ترس کرد و به همین جهت فرشتگان برای اینکه آن جناب را ایمنی و دلگرمی داده باشند گفتند: ((لا تخف انا ارسلنا الی قوم لوط)). و معنای آیه این است که ابراهیم (علیه السلام) بعد از آنکه آن گوساله بریان را جلو فرشتگان گذاشت، دست میهمانان را دید که به غذا نمیرسد مثل اینکه نمیخواهند نان و نمک او را بخورند (و این خود نشانه دشمنی و شرسانی است) لذا در دل خود احساس ترس از آنها کرد، فرشتگان برای اینکه او را ایمنی و دلگرمی داده باشند گفتند: مترس که ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم. آن هنگام ابراهیم (علیه السلام) فهمید که میهمانانش از جنس فرشتگانند که منزله از خوردن و نوشیدن و امثال این اموری که لازمه داشتن بدن مادی است میباشند و برای امری عظیم ارسال شده اند. بیان عدم منافات انتساب ترس به ابراهیم (ع)، با عصمت آن حضرت

در اینجا ممکن است کسی فکر کند که نسبت احساس ترس به ابراهیم (علیه السلام) دادن با مقام نبوت آن جناب منافات دارد زیرا داشتن نبوت ملازم با داشتن عصمت از معصیت و ردائل اخلاقی است که یکی از آن ردائل ترس است لیکن چنین نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۰

و دادن چنین نسبتی به آن جناب منافات با مقام نبوت ندارد زیرا مطلق خوف که عبارت است از تاءثر نفس بعد از مشاهده مکروهی که او را می دارد تا از آن محذور احتراز جسته و بدون درنگ در مقام دفع آن برآید از ردایل نیست بلکه وقتی رذیله می شود که باعث از بین رفتن مقاومت نفس شود و در آدمی حالت گیجی و نفهمی پدید آورد یعنی نفهمد که چه باید بکند و به دنبال این نفهمی، اضطراب و سپس غفلت از دفع مکروه بیاورد، این قسم خوف را جبن و به فارسی ترس میگویند که خود یکی از ردائل است، در مقابل این حالت، حالت تهور است و آن این است که هیچ صحنهای انسان را دلواپس نکند، که این جزو فضائل نیست تا بگوئیم انبیاء باید چنین باشند.

اگر چنین بود خدای تعالی اصلا این حالت را در انسان پدید نمی آورد که هنگام مشاهده مکروه و شر، دلواپس گردد و هنگام مشاهده محبوب و خیر، حالت شوق و میل و حب و امثال آن در او پدید آید و اگر خدای تعالی این حالات نفسانی را آفریده حتما غرضی از آن داشته و آن عبارت است از جلب خیر و نفع، و دفع شر و ضرر و این چیزی است که همه انواع موجودات بی شمار بر آن مفطور و خلق شده اند و نظام عام عالمی بر این فطرت اداره می شود.

و چون این نوع که به نام انسان نامیده شده در مسیر بقایش با شعور و اراده سیر می کند، قهرا عمل جلب نفع و دفع ضرر او نیز از شعور و اراده او ترشح می کند و شعور و اراده وقتی فرمان جلب نفع و دفع ضرر را می دهد که نفس از دیدن صحنه های مخوف و یا محبوب متاثر گردد که این تاءثر در جانب حب، میل و شهوت نامیده می شود و در جانب بغض و کراهت، خوف و وجل.



و از آنجایی که این احوال نفسانی و درونی، اغلب اوقات آدمی را به یکی از دو طرف افراط و تفریط میکشاند لذا بر انسان واجب است که در مقام دفع، اولاً قیام بکند و ثانیاً به مقداری که سزاوار و پسندیده است قیام نماید که چنین قیامی شجاعت و یکی از فضایل نفسانی است، و همچنین بر او واجب است که در مقام جلب، اولاً قیام بکند و ثانیاً به مقدار لازم و به نحو شایسته قیام کند که چنین قیامی و ترک زاید بر آن عفت است که یکی دیگر از فضایل نفسانی است و این دو فضیلت حد اعتدال بین افراط و تفریط میباشند و اما اینکه کسی اصلاً متاثر نشود و خود را به ورطه‌هایی بیندازد که هلاکت بودن آنها صریح و روشن است، چنین انسانی متهور است، و انسانی که دلش در برابر هیچ محبوب و مطلوبی نتپد و متاثر نشود و در مقام جلب آن محبوب بر نیاید چنین انسانی گرفتار خمول (بی سر و صدا و گمنام) است، این از ناحیه تفریط در تاءثر در دو طرف محبوب و مبغوض و همچنین در ناحیه افراط آن اگر کسی تاءثرش آنقدر زیاد و افراطی باشد که خود را فراموش کند و از آن رأی و تدبیری که در هر کاری واجب است به کار بیندازد به کلی غافل شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۱

در نتیجه در باب دفع ضرر از هر خطر موهوم و هر شبیحی که نمیداند چیست آنچنان به وحشت بیفتد که عقل را از دست بدهد، او مبتلا به رذیله جبن (ترس) است، و در باب جلب نفع هر چیزی که مورد استشهاد و علاقهاش قرار گیرد آنچنان دلباخته آن شود که باز عقل و رأی و تدبیرش کند شود و یا از کار بیفتد به چنین کسی مبتلا به رذیله شره (آزمند و حریص) است مانند چهارپایان که هر علفی را ببینند میخورند.

پس این چهار حالت یعنی تهور و جبن که افراط و تفریط در باب دفع ضرر است و شره و خمول که افراط و تفریط در باب جلب نفع است، همه از رذائل اخلاقی اند.

و نتیجه عصمتی که خدای عزوجل، انبیاء خود را به آن اختصاص داده این است که فضیلت شجاعت را در نفوس شریفه آنان استوار ساخته نه تهور و بی باکی را، و شجاعت در مقابل خوف قرار ندارد که به معنای مطلق تاءثر از مشاهده مکروه است و نفس را و او می دارد به اینکه وظیفه واجب دفاع را انجام دهد بلکه این فضیلت در مقابل رذیله جبن قرار دارد که به معنای آن است که تاءثر نفس آنقدر سریع و قوی باشد که عقل و رأی و تدبیر را از کار بیندازد و مستلزم تحیر و سرانجام فرار از دشمن گردد.

خدای تعالی در آیات کریمه اش خوف و خشیت را برای انبیاء ثابت کرده، از آن جمله فرموده: ((الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله)) که دلالت دارد بر اینکه انبیاء ترس دارند، چیزی که هست تنها از خدا میترسند. و نیز در خطاب به موسی (علیه السلام) می فرماید: ((لا تخف انک انت الاعلی)). و نیز در حکایت از قول شعیب (علیه السلام) به موسی می فرماید: ((لا تخف نجوت من القوم الظالمین)). و نیز در خطاب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید: ((و اما تخافن من قوم خیانه فانذ الیهم علی سواء)).

آنچه ابراهیم خلیل (علیه السلام) از آن منزّه بود صفت زشت جبن بود، آری او بود که یک تنه از فرط شجاعت به دعوت حقه توحید قیام کرد و در مجتمعی قیام کرد که حتی یک نفر خدا را به یکتائی نمی پرستید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۲

و یک تنه با وثیئت قوم خود در افتاد، حتی با پدرش (عمویش) آزر و بستگانش احتجاج کرد و از این مهمتر با پادشاه جبار زمانش نمود که ادعای الوهیت می کرد بگو مگو کرد و بت های بتکده قوم را بشکست تا آنکه او را در آتش افکندند و خدای تعالی از آتش نجاتش داد، این صحنه های هراس انگیز، آن جناب را به هول و هراس نینداخت و در جهاد در راه خدا فراری نداد و مثل چنین پیغمبری بزرگوار با آن موقعیت روحی که داشت اگر به تعبیر آیه ای از قرآن از چیزی بترسد و یا به تعبیر آیه ای دیگر از احدی بیمناک شود و یا به تعبیر آیه ای دیگر چیزی او را دلواپس کند، در همه اینها خوف احتیاط بوده است نه خوف جبن و اگر از چیزی بر جان یا عرض یا مالش بترسد به خاطر خدا می ترسد (به این معنا که می ترسد اگر دفاع نکند مسؤل باشد) نه به خاطر هوای نفسش. ((و امراته قائمه فضحکت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب)) کلمه ((ضحکت)) از ماده ضحک - به

فتح ضاء - است که به معنای حیض شدن زنان است، مؤید این معنا هم این است که بشارت را با حرف فاء متفرع بر آن کرده و فرموده: ((فبشرناها...)) یعنی به مجرد اینکه حیض شد ما او را به اسحاق بشارت دادیم و این حیض شدن نشانه‌ای بود که باعث می‌شد همسر ابراهیم (علیه السلام) زودتر بشارت را باور کند و بپذیرد و خود معجزه‌ای بود که دل او را آماده می‌کرد به اینکه به راستی و درستی بشارت آنان اذعان کند و اما اینکه چرا از ایستادن او خبر داد و اینکه این خبر چه دخالتی در مطلب داشته؟ جوابش این است که قرآن با ذکر این خبر خواسته است برساند و بفهماند که او آنچنان مایوس از حامله شدن بود که حتی تصورش را هم نمی‌کرد که در ایام پیری بار دیگر حیض شود، ایستاده بود تماشا می‌کرد ببیند بین شوهرش و میهمانان تازه وارد چه چیزهایی گفتگو می‌شود.

و معنای آیه این است که ابراهیم داشت با میهمانان صحبت می‌کرد و میهمانان راجع به خوردن و نخوردن غذا با آن جناب بگو مگو می‌کردند در حالی که همسر آن جناب ایستاده بود و آنچه را که بین ابراهیم و میهمانان جریان می‌یافت تماشا می‌کرد و هرگز چیز دیگری را تصور نمی‌کرد و درباره چیز دیگری نمی‌اندیشید، در همین حال ناگهان حالت حیض به او دست داد و بلا فاصله فرشتگان او را به فرزند دار شدن بشارت دادند.

این نظر ما بود ولی بیشتر مفسرین کلمه مورد بحث را به ((کسره ضاد)) و به معنای خنده گرفته‌اند، آنگاه اختلاف کرده‌اند که آوردن این کلمه چه دخالتی در مطلب داشته و علت خنده او چه بوده؟ که بهترین توجیه آنان این است که گفته‌اند: همسر ابراهیم (علیه السلام) در حین گفتگوی آن جناب با میهمانان، آنجا ایستاده بود و از غذا نخوردن میهمانان متوحش شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۳

چون، غذا نخوردن میهمان از خیلی چیزها خبر می‌دهد ولی همین که برایش روشن شد که میهمانان فرشتگان خدای تعالی هستند که به خانه او آمده‌اند و هیچ شری متوجه این خانواده نشده بلکه افتخاری به آنان روی آورده، لذا خوشحال شد و خندید، فرشتگان هم وقتی او را خندان دیده‌اند بشارتش داده‌اند به اسحاق و از نسل اسحاق، به یعقوب.

البته در این میان وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که هیچ دلیلی بر آنها نیست مثل اینکه گفته‌اند: خنده او از غفلت قوم لوط بوده که نمی‌دانستند چند صباح دیگر نابود می‌شوند. و یا گفته‌اند: خنده او از جهت تعجب بوده، تعجب از غذا نخوردن میهمانان، آن هم در حالی که خود او خدمتشان می‌کرده. و یا گفته‌اند: همسر ابراهیم (علیه السلام) به آن جناب پیشنهاد کرده که بفرست تا لوط نزد تو بیاید و در بین قومش نباشد و گرنه او نیز هلاک خواهد شد، ملائکه چون این دلواپسی وی را دیده‌اند، گفته‌اند: ((انا ارسلنا الی قوم لوط - ما مامور هلاک کردن قوم لوط هستیم نه خود او)) لذا آن مخدره خوشحال شده و خندیده، چون فهمید که پیشنهادش بیجا نبوده. و یا گفته‌اند: خنده او از بشارتی بوده که به او داده و گفته‌اند که: در سن و سال پیری بچه دار می‌شود آن هم کسی که در سن و سال جوانیش زنی نازا بوده. و این مفسر ناگزیر بوده که بگوید در آیه شریفه، جمالات مقدم و مؤخر آمده‌اند و تقدیر آیه چنین است: ((فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب فضحکت)).

((فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب)) - اسحاق نام فرزندی است که همسر ابراهیم از آن جناب آورد و یعقوب نام پسر اسحاق است، و بنابراین منظور ملائکه این بوده که به وی بفهمانند که نسل او باقی می‌ماند، خدای تعالی به او اسحاق را می‌دهد و به اسحاق یعقوب را، البته این وقتی درست است که ما کلمه ((یعقوب)) را با فتحه بخوانیم تا تقدیر کلام ((و من وراء اسحق یعقوب)) باشد و با افتادن حرف جر، کلمه منصوب شده باشد. ولی بعضی آن را مرفوع خوانده‌اند که در این صورت ولادت یعقوب بشارت دوم برای همسر آن جناب نمی‌شود بلکه تتمه بشارت اول می‌شود، لیکن قرائت اول بهتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۴

وجه تسمیه ((یعقوب)). شگفت زده شدن همسر ابراهیم (ع) از بشارت بچه دار شدن

و گویا در این تعبیر که فرمود: ((و من وراء اسحق يعقوب)) اشاره ای باشد به اینکه چرا یعقوب نامیده شد؟ زیرا آن جناب در عقب و ماوراء اسحاق می آید و این اشاره تخطیهای می شود به آنچه که در تورات در وجه تسمیه آن جناب به نام یعقوب آمد. در تورات موجود - در این زمانه - آمده که اسحاق به سن چهل سالگی رسید و با ((رفقه)) دختر ((بنوئیل ارامی)) خواهر ((لابان ارامی)) از اهالی ((فدان ارام)) ازدواج کرد و اسحاق برای رب، نماز خواند، به خاطر همسرش که زنی نازا بود، رب دعایش را مستجاب کرد و رفقه همسر اسحاق آبستن شد و دو جنین در رحم او جا را بر یکدیگر تنگ کردند (دنباله عبارت تورات قابل فهم نیست شاید خواسته باشد اینطور بگوید): رفقه گفت: اگر حاملگی این بود من چرا تقاضای آن را نکردم، پس او نیز به درگاه رب رفت تا درخواست کند رب به او گفت: در شکم تو دو امت هستند و از درون دل تو دو طایفه و ملتی از هم جدا خواهند آمد، ملتی قوی و مسلط بر ملت دیگر، ملتی کبیر که ملت صغیر را برده خود می سازد.

بعد از آنکه ایام حمل او به پایان رسید ناگهان دو کودک دوقلو بیاورد، اولی کودکی که سرپایش سرخ بود مانند یک پوستین قرمز رنگ که نام او را ((عیسو)) گذاشتند، بعد از او برادرش متولد شد، در حالی که پاشنه (عقب) پای عیسو را به دست داشت، او را به همین جهت که دست به (عقب) پاشنه پای عیسو گرفته بود یعقوب نامیدند. و با در نظر گرفتن این مطلب به خوبی میفهمیم که تعبیر آیه مورد بحث از لطائف قرآن کریم است.

قَالَتْ يَوَيْلَتِي ۚ أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ کلمه ((ویل)) به معنای قبیح و زشتی است، و هر بدی را که مایه اندوه آدمی شود ((ویل)) می گویند، مانند مردن یا مصیبت دیدن یا جنایت فجیع یا رسوائی و امثال آن، و این ندا در جایی گفته می شود که طرف بخواهد بطور کنایه بفهماند که آن مصیبت، آن امر فجیع، آن رسوائی و... دارد می رسد، پس وقتی گفته می شود: ((یا ویلی)) معنایش این است که مصیبتم رسید، خاک بر سرم شد و آنچه مایه اندوه من است بر سرم آمد، و آوردن حرف ((تاء)) و گفتن: ((یا ویلتی)) زمانش وقتی است که بخواهند همان ویل را فریاد بزنند و دیگران را خبردار کنند.

و کلمه ((عجوز)) به معنای سالخوردگی زنان، و کلمه ((بعل)) به معنای شوهر و یا به عبارتی دیگر همسر زن است و معنای اصلی این کلمه کسی است که قائم به امری بوده و در آن امر مستغنی از غیر باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۵  
مثلا به درخت خرمایی که بی نیاز از آبیاری با آب نهر و چشمه است و به آب باران اکتفاء می کند بعل می گویند و نیز به صاحب و رب (همنشین و مربی) بعل گویند، کلمه ((بعلبک)) هم (که امروز نام شهری در لبنان است) از همین باب است چون در قدیم هیکل و معبد بعضی از بتها در آنجا قرار داشت.

و کلمه ((عجیب)) - بر وزن فعیل - صفت مشبیه از ماده عجب است، و ((تعجب)) حالتی است که به انسان در هنگام دیدن چیزی که سبب آن را نمی داند دست می دهد و به همین جهت بیشتر در مواقع استثنایی و نادر به آدمی دست می دهد چون در این مواقع معمولا انسان سبب حادثه را نمی داند و اینکه همسر ابراهیم (علیه السلام) گفت: ((یا ویلتی الد...)) گفتارش در مورد تعجب و تحسر بوده، چون وقتی بشارت ملائکه را شنیده آن حالتی که یک پیرزن نازا از همسر پیرمردش باردار شده و دارد بچه اش را میزاید در نظرش مجسم شده و معلوم است که چنین پیشامدی سابقه نداشته و قهرا امری شگفت آور خواهد بود، علاوه بر این، از نظر افکار عمومی مردم نیز وضعی ننگ آور و زشت است و خنده و تمسخر مردم را برمی انگیزد و چنین چیزی مایه رسوائی است. ((قالوا اتعجبین من امر الله رحمة الله و برکاته علیکم اهل البیت انه حمید مجید)) کلمه ((مجید)) از مجد است که به معنای کرم و بزرگواری است و مجید به معنای کریم است و کریم به کسی گویند که خوان و سفره ای گسترده داشته باشد و خیرش برای مردم بسیار باشد، بقیه مفردات آیه در سابق معنا شد.

جمله ((اتعجبین من امر الله)) استفهامی است انکاری، یعنی فرشتگان تعجب همسر ابراهیم را انکار کردند برای اینکه تعجب همانطور که گفتیم ناشی از بی خبری از سبب حادثه و بعید دانستن آن است و حادثه ای که پدید آورنده اش خدای سبحان است،

خدایی که هر کاری بخواهد می‌کند و بر هر چیز قادر است دیگر نباید از آن تعجب کرد.

علاوه بر این، خاندان ابراهیم از اینگونه عنایات خاصه الهی و مواهب عالی را در سابق دیده بودند و خانواده‌ای بودند که از این جهت با سایر مردم فرق داشتند و چرا همسر آن جناب این بشارت را عطف به آن عنایاتی که تاکنون دیده بود نکرد و چرا احتمال نداد که این بشارت نیز نعمتی مختص به این خانواده باشد؟ درست است که عادتاً از یک پیرمرد و پیرزن فرزند متولد نمیشود ولی بطور خارق العاده چرا نشود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۶

و به همین جهت که ذکر شد ملائکه در نابجا بودن تعجب او و انکار آن اولاً- گفتند: آیا از امر خدا تعجب می‌کنی؟ و در این سخن خود کلمه ((امر)) را به کلمه جلاله ((الله)) اضافه کردند تا دیگر جایی برای تعجب باقی نگذاشته به کلی ریشه آن را قطع کنند چون بر ساحت مقدس الهی هیچ چیزی دشوار نیست و او خالق و آفریدگار همه چیز است. و ثانیاً همان معانی را در جمله‌ای دیگر بطور صریح بیان کرده و گفتند: ((رحمة الله و برکاته علیکم اهل البیت)) و او را متوجه کردند به اینکه خدای عزوجل رحمت و برکات خود را بر این اهل بیت نازل فرموده و این رحمت و برکت را از این خاندان جدا ناشدنی کرده است، و با این حال دیگر چه بعدی دارد که تولد این مولود از یک پدر و مادری در سنین غیر عادی و غیر معهود صورت پذیرد.

جمله ((انه حمید مجید)) جمله قبلی را تعلیل می‌کند و حاصلش این است که خدای تعالی به علت حمید و مجید بودنش منشا و مصدر هر فعل پسندیده و هر کرم وجود است و او از رحمت و برکات خود بر هر کس از بندگانش که بخواهد افزایه می‌کند. مجادله و گفتگوی ابراهیم (ع) برای رفع عذاب از قوم لوط (ع)

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ يُخَبِّرُونَ قَوْمًا لَّوْطُكَلْمَه ((روع))، به معنای ترس و رعب است و کلمه ((مجادله)) در اصل به معنای اصرار در بحث و پافشاری کردن در یک مسأله برای غالب شدن در رای است و معنای آیه این است که وقتی حال ابراهیم از آن ترسی که کرده بود بجا آمد و برایش معلوم شد که غذا نخوردن و اردین، از باب سوء قصد نبوده و علاوه آن بشارت را از واردین شنید که بزودی خدای تعالی به او و همسرش اسحاق را خواهد داد و از اسحاق یعقوب را، آنگاه شروع کرد درباره قوم لوط بگو مگو کردن به این امید که عذاب را از آن قوم برطرف سازد.

و بنابراین جمله ((یجادلنا فی قوم لوط)) اگر به صیغه مضارع آمده با اینکه در جواب کلمه ((لما)) حتماً باید فعل ماضی بیاید از باب حکایت حال گذشته است (نه اینکه بخواهد بفرماید بعد از این مجادله می‌کند) و یا اینکه یک فعل ماضی در تقدیر گرفته شده و تقدیر کلام: ((اخذ یجادلنا...)) بوده است یعنی ابراهیم (علیه السلام) شروع کرد به بگو مگو کردن درباره قوم لوط.

و از این آیه شریفه بر می‌آید که ملائکه، نخست به آن جناب خبر داده بودند که ماموریت اصلیشان رفتن به دیار قوم لوط است و سپس این معنا را عنوان کرده بودند که خدای تعالی به شما فرزندی خواهد داد و در مرحله سوم از عذاب قوم لوط خبر داده بودند که ابراهیم (علیه السلام) شروع کرده به مجادله کردن، تا شاید عذاب را از آن قوم برطرف سازد، و در آخر به آن جناب گفته اند که کار از کار گذشته و قضاء حتمی شده و عذاب نازل خواهد شد و به هیچ وجه رد شدنی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۷

حال ببینیم مجادله ابراهیم چه بوده؟ در آیات مورد بحث چیزی در این باب نیامده ولی در جای دیگر قرآن کریم فرموده: ((و لما جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه و اهلها الا امراته كانت من الغابرين)).

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّهٌ مُّنِيبٌ ((حلیم)) به آن کسی گفته می‌شود که در عقوبت دشمن و انتقام گرفتن عجله نمیکند و کلمه ((اواه)) درباره کسی اطلاق می‌شود که زیاد از بدیها و ناملایماتی که می‌بیند آه می‌کشد و کلمه ((منیب)) اسم فاعل از مصدر انابه به معنای رجوع است و مراد از آن، این است که آدمی در هر امری به خدای تعالی رجوع کند. بیان علت مجادله ابراهیم (ع) درباره

قوم لوط با فرشتگان و پاسخ فرشتگان بهمجادله او

و این آیه زمینه تعلیل آیه قبلی را دارد و می‌خواهد بیان کند که چرا ابراهیم (علیه السلام) درباره قوم لوط مجادله کرد و در این جمله مدحی بلیغ از ابراهیم (علیه السلام) شده، چون می‌فرماید: آن جناب بدین جهت درباره آن قوم مجادله کرد که پیغمبری حلیم و پر حوصله بود و در نزول عذاب بر مردم ستمکار عجله نمی‌کرد، امیدوار بود که توفیق الهی شامل حال آنان شده، اصلاح شوند و به استقامت بگرایند، پیغمبری بود او او یعنی از گمراهی مردم و از اینکه هلاکت بر آنان نازل شود سخت رنج می‌برد و آه می‌کشید در نجات انسان به خدای تعالی رجوع می‌کرد و متوسل می‌شد پس کسی خیال نکند که آن جناب از عذاب ستمکاران کراهت داشته و بدان جهت که ظالم بودند از آنان طرفداری می‌کرده، حاشا بر پیغمبری اولوا العزم که طرفدار ستمکاران باشد.

يَآٰرٰٓهِيْمُ اَعْرِضْ عَنۡ هٰذَا اِنَّهٗ قَدْ جَآءَ اَمْرٌ رَبِّكَ وَاِنَّهُمْ لَآئِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرٌ مَّرْدُوْدٌ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۸۸

این آیه شریفه حکایت پاسخی است که فرشتگان به ابراهیم (علیه السلام) داده و مجادله آن جناب را قطع کردند و آن جناب بعد از شنیدن آن قانع شد و دیگر دنبال نکرد چون فهمید که اصرار کردن در برگرداندن عذاب از قوم لوط هیچ فایده‌ای ندارد چون قضای الهی در آن باره رانده شده و عذابشان حتمی گشته و خواه ناخواه واقع خواهد شد پس اینکه گفتند: ((یا ابراهیم اعرض عن هذا)) معنایش این است که از این وساطت و جدال صرفنظر کن و هیچ طمعی به نجات آنان میند که طمعی خام و ناشدنی است. و معنای اینکه گفتند: ((انه قد جاء امر ربك)) این است که امر پروردگار تو به مرحله‌ای رسیده که با هیچ دافعی دفع نمی‌شود و با هیچ مبدلی تبدیل نمی‌گردد، و خلاصه منظور ما این است که فعل ماضی ((جاء)) نمی‌خواهد خبر دهد که عذاب آمده، مویذ این معنا هم این است که در جمله بعد می‌فرماید: ((و انهم آتیهم عذاب غیر مردود))، چون ظاهر این جمله که اسم فاعل ((آتی)) در آن به کار رفته این است که عذاب مذکور بعدها نازل می‌شود هر چند که امر، صادر شده و قضاء آن رانده شده و قضاء از مقضی به هیچ وجه تخلف نمی‌پذیرد، و باز مویذ گفته ما جمله‌ای است که بزودی در همین سوره، در داستان قوم لوط می‌آید که فرموده ((فلما جاء امرنا جعلنا علیها سافلها))، پس معلوم می‌شود که کلمه ((جاء)) در جمله مورد بحث به معنای آمدن امر الهی نیست بلکه به معنای حتمی شدن آن است.

و معنای اینکه فرشتگان گفتند: ((و انهم آتیهم عذاب غیر مردود)) این است که بزودی عذابی بر آنان نازل می‌شود که به هیچ وجه از آنان دفع شدنی نیست پس حکم، تنها از آن خدا است و هیچ کس که بتواند حکم او را عقب بیندازد وجود ندارد، و این جمله بیانگر آن ماموریتی است که به خاطر آن آمده بودند و در حقیقت جمله سابق را تاکید می‌کند چون مقام هم مقام تاکید بود و به همین جهت در جمله اول نیز دو وسیله از وسایل تاکید به کار رفته بود یکی ضمیرشان ((انه)) و دیگری کلمه ((قد)) که تحقیق را افاده می‌کند و هر دو جمله با یک وسیله دیگر تاکید آغاز شده‌اند و آن کلمه ((ان)) است و اگر در جمله قبلی امر را به رب ابراهیم نسبت دادند نه به خدای تعالی برای این بوده که از این تعبیر در انقطاع جدال ابراهیم کمک گرفته باشند. بحث روایتی (روایاتی در تفسیر آیات مربوط به فرشتگان وارد بر ابراهیم (ع)، بشری و مجادله ابراهیم (ع) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۴۸۹

در کافی به سند خود از ابی یزید حمار از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای عزوجل چهار فرشته مامور کرد برای هلاک کردن قوم لوط و آن چهار فرشته عبارت بودند از: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و کروییل، این چهار فرشته در سر راه خود به دیدن ابراهیم رفته بر او سلام کردند در حالی که ((در قالب انسانهایی)) معمم بودند و آن جناب ایشان را شناخت، همین قدر دانست که قیافه‌هایی جالب دارند، لذا پیش خودش گفت: اینگونه اشخاص محترم را باید خودم پذیرایی کنم و به خدمتشان قیام نمایم، و چون او مردی میهمان نواز بود لذا گوساله‌ای چاق برای آنها کباب کرد آنقدر که کاملاً پخته شد و آورده نزد آنان



گذاشت ولی دید که دست میهمانان به طرف غذا دراز نمی شود از این رفتار آنان بدش آمد و در خود احساس ترس کرد جبرئیل وقتی آن جناب را چنین دید، عمامه را از سر خود برداشت و ابراهیم او را که در سابق بارها دیده بود شناخت و پرسید: تو هم هستی؟ گفت: آری. در این میان همسر آن جناب از آنجا رد میشد جبرئیل او را به ولادت اسحاق بشارت داد و از اسحاق یعقوب را، همسر آن جناب گفت خداوند چه فرموده است؟ ملائکه جواب دادند به آنچه قرآن کریم آن را حکایت کرده است.

ابراهیم (علیه السلام) از آنان پرسید: بخاطر چه کاری آمده اید؟ گفتند: برای هلاک کردن قوم لوط آمده ایم. پرسید: اگر در میان آن قوم صد نفر با ایمان باشد آنان را نیز هلاک خواهید کرد؟ جبرئیل گفت: نه، پرسید: اگر پنجاه نفر باشد چطور؟ جبرئیل گفت: نه، پرسید: اگر سی نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید: اگر بیست نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید: اگر ده نفر وجود داشته باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید اگر پنج نفر باشد؟ گفت: نه، پرسید: اگر یک نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید: اگر هیچ مومنی در آن قوم نباشد و تنها لوط باشد چطور؟ جبرئیل گفت: ما بهتر می دانیم که در آن قوم چه کسی هست، ما بطور قطع او و خانواده اش را نجات می دهیم بجز همسرش را که از هلاک شوندگان است، آنگاه (ابراهیم را به حال خود گذاشتند) و رفتند. امام اضافه کرد که حسن بن علی (علیه السلام) فرموده: من هیچ توجیهی برای کلام ابراهیم به نظرم نمی رسد مگر اینکه می خواسته کاری کند که قوم لوط باقی بمانند و از بین نروند و کلام خدای تعالی نیز که می فرماید: ((یجادلنا فی قوم لوط)) به همین نکته

اشاره دارد...، این حدیث تتمه ای دارد که ان شاء الله در ضمن داستان لوط می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۰ مؤلف: در اینکه امام حسن (علیه السلام) فرموده: ((من هیچ توجیهی به نظرم نمی رسد مگر اینکه می خواسته کاری کند که قوم لوط باقی بمانند و از بین نروند)) جای این سوال هست که این مطلب از کجای داستان استفاده میشود؟ ممکن است بگوییم: از جمله: ((ان ابراهیم لعلیم اواه منیب)) استفاده می شود، چون این جمله مناسبتر به آن است که بگوییم منظور ابراهیم (علیه السلام) از آن گفتارش درخواست بقای قوم لوط بود نه خود لوط پیغمبر، علاوه بر این جمله ((یجادلنا فی قوم لوط)) و جمله ((انهم آتیهم عذاب غیر مردود)) سخن از هلاکت قوم دارند، در جمله اول ابراهیم درباره هلاکت قوم مجادله می کند و در جمله دوم فرشتگان از هلاکت قوم در آینده نزدیک خبر می دهند و این دو جمله مناسبتی با درخواست بقای قوم خود لوط دارد.

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که میفرمود: ((جاء بعجل حینذ)) یعنی گوساله ای بریان و پخته شده آورد.

و در معانی الاخبار به سند صحیح از عبد الرحمان بن حجاج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((فضحکت فبشرناها باسحق)) فرموده: یعنی حیض شد.

و در الدر المنثور است که اسحاق بن بشر و ابن عساکر از طریق جویری از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی ابراهیم دید دست ملائکه به گوساله نمی رسد بدش آمد و از آنان ترسید و این ترس ابراهیم از این باب بود که در آن روزگاران رسم بر این بود که هر کس قصد آزار کسی را داشت نزد او غذا نمی خورد چون فکر می کرد اگر او مرا با طعام خود احترام کند دیگر جایز نیست من او را بیازارم، ابراهیم (علیه السلام) ذهنش به این مسأله متوجه شد و ترسید مبادا قصد سوئی داشته باشند و به حدی ترسید که بنده ای بدنش به لرزه افتاد.

در همین میان همسرش ایستاده مشغول خدمتگزاری آنان بود، رسم ابراهیم (علیه السلام) هم چنین بود که وقتی میخواست میهمانی را زیاد احترام کند ساره را به خدمت و امیداشت، ساره در این هنگام خندید و بدین جهت خندید که میخواست گفتاری که می خواهد بگوید را با خنده اش گفته باشد، پس گفت: از چه میترسی؟ اینها سه نفرند و تو خانواده و غلامان داری، جبرئیل در پاسخ ساره گفت: ای خانم خنده رو! بدان که تو بزودی فرزندی خواهی آورد به نام اسحاق و از اسحاق فرزندی میشود به نام یعقوب، ساره که با چند نفر در حال آمدن بود (و یا در حالی که ضجه می کرد) از شدت حیا با همه کف دو دست و انگشتان باز بر



صورت خود نهاد و حیرت زده گفت: و او یلتاه و گفت: آیا من که پیرزنی عجوزه ام آن هم از شوهرم که مردی بسیار سالخورده است فرزنددار میشوم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۱

ابن عباس اضافه می کند که کلام خدای تعالی که می فرماید: ((فلما ذهب عن ابراهیم الروح و جاءته البشری)) مربوط است به بعد از بشارت، و مجادله آن جناب این بود که پرسید: قصد کجا را دارید، و به سوی چه قومی مبعوث شده اید؟ جبرئیل گفت: بسوی قوم لوط، و ما مامور شده ایم آن قوم را عذاب کنیم.

ابراهیم (علیه السلام) گفت: آخر لوط در بین آن قوم است؟ گفتند، ما دانایتر از هر کسیم به اینکه چه کسی در آن قوم هست و مطمئن باش که ما او و اهلش را حتما نجات می دهیم مگر همسرش را که - بطوریکه - بعضی معتقدند نامش والقه بوده، ابراهیم پرسید: حال اگر در بین آن قوم صد نفر مومن باشد آنان را نیز عذاب می کنید؟ جبرئیل گفت: نه، پرسید: اگر نود مومن باشد آیا آنها را عذاب میکنید؟ جبرئیل گفت: نه، پرسید: اگر هشتاد نفر باشد چطور، عذابشان میکنید؟ جبرئیل گفت: نه، همچنان ابراهیم شمرد تا رسید به یک مومن و جبرئیل همه را فرمود: نه، و چون به ابراهیم نگفتند که در آن قوم یک مومن هست خودش گفت: آخر لوط در آن میان است؟ در پاسخ گفتند: ما بهتر می دانیم چه کسی در آن میان هست و ما بطور حتم او و اهلش را نجات می دهیم مگر همسرش را.

مؤلف: هر چند در متن این حدیث اضطرابی به چشم میخورد، زیرا کلام ابراهیم را که گفت: ((ان فیها لوط)) دو بار ذکر کرد یکی قبل از آن سوالهای مسلسل و یک بار هم بعد از آن ولی به هر حال منظور واضح است. روایتی در شأن نزول آیات مربوط به قصه بشری و مجادله ابراهیم (ع) و بیان ضعفان

و در تفسیر عیاشی از ابی حمزه ثمالی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی وقتی قضاء عذاب قوم لوط را راند و آن را مقدر فرمود - می دانست که ابراهیم بنده حلیمش به سختی اندوهناک می شود - دوست داشت برای تسلیت خاطر او فرزندی دانا به او مرحمت کند تا جریحه دل آن جناب از انقراض قوم لوط التیامی یابد.

امام باقر (علیه السلام) اضافه فرمود که: خدای تعالی به این منظور رسولانی از فرشتگان نزد آن جناب گسیل داشت تا او را به ولادت اسماعیل بشارت دهند سپس امام فرمود: فرستادگان شبانه بر ابراهیم (علیه السلام) وارد شدند، آن جناب ترسید که مبادا دزد باشند، رسولان وقتی حالت ترس و دلواپسی او را دیدند گفتند: ((سلاما)) یعنی ((نسلم سلاما - سلامت می دهیم سلامی خالص)) ابراهیم در پاسخ گفت: ((سلام انا منکم و جلون - پاسخ ما به شما سلام است ولی ما از شما ترس و دلواپسی داریم)) گفتند: ((لا توجل انا نبشرك بغلام علیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۲

امام باقر (علیه السلام) آنگاه فرمود: و منظور از این غلام علیم، اسماعیل است که قبل از اسحاق از هاجر متولد شد، ابراهیم (علیه السلام) به رسولان آسمانی گفت: ((بشر تمونی علی ان مسنی الکبر فبم تبشرون)) فرشتگان گفتند: ((بشرناک بالحق فلا تکن من القانطین)) ابراهیم (علیه السلام) به رسولان آسمانی گفت: ((فما خطبکم ایها المرسلون)) گفتند: ((انا ارسلنا الی قوم مجرمین)).

امام باقر (علیه السلام) اضافه کردند که ابراهیم گفت: آخر لوط پیغمبر در میان آن قوم است؟ و گفتند: ما بهتر می دانیم که در بین آنان چه کسی هست! اما بطور حتم او و اهلش را نجات خواهیم داد مگر همسرش را که مقدر کرده ایم که از هالکان باشد.

بعد از آنکه خدای تعالی قوم لوط را عذاب کرد، رسولانی نزد ابراهیم فرستاد تا او را به ولادت اسحاق بشارت و به هلاکت قوم لوط تسلیت دهند. قرآن در سوره حجر و سوره ذاریات در این باره می فرماید: وقتی فرستادگان ما برای دادن بشارت نزد ابراهیم شدند کلمه ((سلام)) را ادا کردند، ابراهیم نیز این کلمه را به زبان آورد (و در دل گفت: این مردم را نمی شناسم، و چیزی نگذشت که گوساله ای حنیز آورد یعنی گوساله ای پاکیزه و بریان و مغز پخت، ولی وقتی دید دست میهمانان به آن نمی رسد، از آنان بدش آمد و عملشان را نکوهیده دید و احساس ترس از آنان کرد، گفتند: مترس که ما فرستاده شده ایم به سوی قوم لوط،

همسرش ایستاده بود. در اینجا امام باقر فرموده: منظور از همسر، ساره است که ایستاده بود، او را بشارت دادند به ولادت اسحاق و به دنبال اسحاق یعقوب ((فضحکت)) یعنی پس ساره از گفتار آنان تعجب کرد.

مؤلف: این روایت (بطوری که ملاحظه می کنید) داستان بشارت را دو داستان دانسته: یکی بشارت به ابراهیم درباره ولادت اسماعیل و یکی دیگر بشارت به ساره در مورد ولادت اسحاق، و بشارت به ولادت اسحاق را چند سال بعد از تولد اسماعیل دانسته، آنگاه آیات سوره حجر (که در آن مسأله آوردن گوساله به میان نیامده) را حمل کرد، بر بشارت اول یعنی تولد اسماعیل (علیه السلام) و زمان آن را وقتی دانسته که هنوز عذاب بر قوم لوط نازل نشده بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۳ و آیات سوره هود و سوره ذاریات را (که در این روایت در هم آمیخته) حمل کرده است بر بشارت دوم یعنی بشارت به ساره در مورد تولد اسحاق و یعقوب و زمان آن را بعد از هلاکت قوم لوط دانسته، می فرماید: بعد از فراغت از کار آن قوم به ابراهیم مراجعه نموده وی را از وقوع عذاب خبر داده و بشارت دوم خود را ابلاغ کردند.

اما آیات سوره حجر صرف نظر از مطالب خارج، فی نفسها میتواند این احتمال را تحمل کند که بشارت در آن مربوط به ولادت اسماعیل باشد و همچنین آیاتی که در سوره ذاریات آمده می تواند حمل بر زمان بعد از هلاکت قوم لوط شود و بشارت در آن بشارت به ولادت اسحاق و یعقوب بوده باشد.

و اما آیات سوره هود که صریح در بشارت به اسحاق و یعقوب است چون نام آن دو بزرگوار را برده و لیکن در ذیلش عبارت ((یجادلنا فی قوم لوط ان ابراهیم لعلیم او اه منیب...)) داستان تحمل آن را ندارد که ما حملش کنیم بر بعد از هلاکت قوم لوط، چون اگر این ملاقات بعد از هلاکت قوم لوط باشد دیگر وساطت و مجادله ابراهیم با ملائکه چه معنی دارد، گو اینکه جمله ((انا ارسلنا الی قوم لوط)) در صدر داستان به تنهایی قابل حمل بر بعد از هلاکت هست و همچنین جمله ((انه قد جاء امر ربک)) با صرف نظر از قیود کلام، این حمل را تحمل می کند (و بلکه میتوان گفت صریح در این است که ملاقات، بعد از هلاکت قوم لوط بوده، چون می فرماید: امر پروردگار تو آمد یعنی کار از کار گذشت).

و کوتاه سخن اینکه مفاد آیات در سوره هود این است که بشارت به ولادت اسحاق و یعقوب قبل از هلاکت قوم لوط بوده، چون در آن آمده که ابراهیم درباره هلاک شدن آن قوم جدال می کرده تا شاید عذاب از آنها بر طرف شود و مقتضای این مفاد این است که داستانی که در سوره ذاریات و سوره حجر آمده راجع به ملاقات قبل از هلاکت قوم لوط باشد نه بعد از هلاکت مخصوصا سوره حجر که تصریح دارد به اینکه داستان مربوط به قبل از هلاکت آنان است چون در آن ابراهیم می پرسد: بعد از این بشارت دیگر چه ماموریتی دارید؟ چیزی که هست در سوره حجر اصلا مسأله بشارت به تولد اسحاق و یعقوب ذکر نشده، تنها بشارت به ولادت غلامی علیم آمده.

و حاصل کلام ما این است که احتمال آیات مورد بحث بر مسأله بشارت به ولادت اسحاق و یعقوب و بر مجادله ابراهیم که ظاهرا در قبل از هلاکت قوم لوط است باعث می شود که بشارتی که در هر سه سوره (سوره حجر و هود و ذاریات) است یک داستان باشد و آن عبارت باشد از بشارت به ولادت اسحاق و یعقوب قبل از وقوع عذاب بر قوم لوط و این ظهور، خود باعث وهن و سستی روایت است و روایت از این نظر بسیار موهون می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۴

البته اشکال دیگری نیز در روایت هست و آن این است که کلمه ((ضحک)) را به معنای تعجب گرفته در نتیجه جمله ((فضحکت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب)) را جمله ای مقدم و موخر دانسته که بنا بر معنایی که روایت برای ((ضحک)) کرده، تقدیر آیه چنین می شود: ((فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب فضحکت)) چون خنده آن بانو از بشارت بوده، پس اول باید بشارت ذکر شود و بعد خنده او، و ارتکاب تقدیم و تاخیر بدون نکته بارزی خلاف ظاهر است.

و نیز در تفسیر عیاشی از فضل بن ابی قره روایت آمده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که میفرمود: خدای تعالی

وحی کرد به ابراهیم که بزودی فرزندی برایت متولد می شود، ابراهیم (علیه السلام) جریان را به ساره گفت، ساره اظهار تعجب کرد که آیا من فرزند می آورم با اینکه پیری عجوزه ام؟ خدای تعالی مجدداً به آن جناب وحی کرد که آری، ساره بزودی فرزند خواهد آورد و اولادش به خاطر همین که ساره کلام مراد کرد چهار صد سال معذب خواهند شد.

امام (علیه السلام) فرمود: و چون عذاب بنی اسرائیل طول کشید، صدا به ضجه و گریه بلند نموده، چهل شبانه روز گریستند، خدای تعالی به موسی و هارون (علیه السلام) وحی فرستاد که آنان را از شر فرعون نجات خواهد داد، پس آنگاه صد و هفتاد سال شکنجه را از آنان برداشت. راوی میگوید امام (علیه السلام) سپس فرمود: شما نیز چنین خواهید بود اگر دعا بکنید و ضجه و گریه داشته باشید خدای تعالی فرج ما را میرساند و اما اگر نکنید بلا به منتها درجه اش می رسد. اشاره به اینکه خصوصیات روحی نیز همچون خصوصیات جسمی قابل توارث است

مؤلف: وجود رابطه بین احوال انسان و ملکات درونیش و بین خصوصیات ترکیب بدنش چیزی است که هیچ شکی در آن نیست، پس برای هر یک از دو طرف رابطه، اقتضاء و تاءثیر خاصی در طرف دیگر هست، از سوی دیگر نطفه که از ماده بدن گرفته می شود طبعاً حامل همه خصوصیات است که در بدن مادی و در روح او هست و بنابراین چه مانعی دارد که نسلهای آینده پاره ای از خصوصیات اخلاقی نسل گذشته را به ارث ببرند، چه خصوصیات مادی و بدنی آنان را و چه خصوصیات روحیشان را.

در مباحث سابق نیز مکرر گذشت که بین صفات روحی انسان و اعمالش و بین حوادث خیر و شر خارجی و جهانی رابطه ای تام و کامل وجود دارد، همچنانکه آیات زیر نیز به آن اشاره نموده، می فرماید: ((و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض)) و نیز می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۵ بنابراین چه مانعی دارد که از فردی از افراد انسان و یا از مجتمعی از مجتمعات بشری عملی از اعمال سر بزند یا صالح و یا طالح (غیر صالح)، و یا صفتی از صفات فضیلت و یا ردیلت در آنها پیدا شود و به دنبالش اثر خوب و یا بد آن در اعقاب و نسل آینده او ظاهر گردد که در حقیقت ملاک در این تاءثیر نوعی وراثت است که بیانش گذشت، در جلد چهارم این کتاب نیز در ذیل آیه شریفه ((و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافاً خافوا علیهم)) بحثی در پیرامون این وراثت گذشت.

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر (علیه السلام) و از عبد الرحمان از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده در ذیل جمله ((ان ابراهیم لحلیم اواه منیب)) فرمود: ابراهیم (علیه السلام) بسیار دعا می کرد. مؤلف: نظیر این روایت را کلینی نیز از زراره از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است.

و در همان کتاب از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابراهیم درباره قوم لوط با فرشتگان جدال کرد و جدالش این بود که گفت: آخر در آن قوم جناب لوط هست، گفتند: ((نحن اعلم بمن فیها - ما بهتر می دانیم چه کسی در آن قریه هست))، ابراهیم جدال را بیشتر کرد و جبرئیل در پاسخش گفت: ((یا ابراهیم اعرض عن هذا - ابراهیم از این وساطت صرفنظر کن)) که کار از کار گذشت و امر پروردگارت صادر شده و بدون شک عذابی بر آنان خواهد آمد که دیگر برگشتن ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۶

و در الدر المنثور است که ابن الانباری در کتاب ((الوقف و الابتداء)) از حسان بن ابجر روایت کرده که گفت: من نزد ابن عباس بودم که مردی از قبیله هدیل وارد شد ابن عباس از او پرسید: فلانی چه کرد؟ گفت: او مرد و چهار پسر و سه وراه از خود بجای گذاشت، ابن عباس از شنیدن کلمه ((وراء)) که به معنای نوه است به یاد آیه زیر افتاد: ((فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب)) آنگاه گفت ((وراء)) یعنی پسرزاده. گفتاری پیرامون داستان بشری و بررسی مفاد آیات مبارکه ای که در سور مختلفه در این باره آمده است

قصه بشری که خدای تعالی از آن به قصه میهمانان ابراهیم تعبیر کرده در پنج سوره از سوره های قرآن آمده و این پنج سوره همه

در مکه نازل شده اند و به حسب ترتیب قرآنی عبارتند از: سوره هود و حجر و عنکبوت و صافات و ذاریات .

بشارت اول در سوره هود است که از آیه ۶۹ تا آیه ۷۶ می خوانیم: ((و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما راي ايديهيم لا تصل اليه نكرهم و اوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الي قوم لوط و امراته قائمه فضحكت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتى ءالد و انا عجوز و هذا بعلى شيخا ان هذا لشيء عجب قالوا اتعجبين من امر الله رحمت الله و بركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جاءته البشرى يجادلنا فى قوم لوط ان ابراهيم لحليم اواه منيب يا ابراهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك و انهم اتيهم عذاب غير مردود)). (ترجمه این آیات در اول بحث گذشت)

و بشارت دوم در سوره حجر، آیات ۵۱ - ۶۰ است که در آنجا می خوانیم: ((و نبئهم عن ضيف ابراهيم اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال انا منكم وجلون قالوا لا توجل انا نبشرك بك بغلام عليم قال ابشر تمونى على ان مسنى الكبر فبم تبشرون قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين قال و من يقنط من رحمه ربه الا الضالون قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الي قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۷

بشارت سوم ، سوره عنکبوت ، آیه ۳۱ و ۳۲ است که می فرماید: ((و لما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه و اهله الا امراته كانت من الغابرين)).

بشارت چهارم آیات ۹۹ - ۱۱۳ سوره صافات است که می فرماید: ((و قال انى ذاهب الى ربى سيهدين رب هب لى من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما و تله للجبين و نادينا ان يا ابراهيم قد صدقت الرويا انا كذلك نجزي المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين و فدينا به ذبح عظيم و تركنا عليه فى الاخرين سلام على ابراهيم كذلك نجزي المحسنين انه من عبادنا المؤمن و بشرناه باسحق نبيا من الصالحين و باركنا عليه و على اسحق و من ذريتهما محسن و ظالم لنفسه مبين)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۸

بشارت پنجم آیاتی است که آیات ۲۴ - ۳۰ سوره ذاریات آمده و فرموده: ((هل اتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون فراغ الى اهله فجاء بعجل سمين فقربه اليهم قال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة قالوا لا تخف و بشره بغلام عليم فاقبلت امراته فى صرة فصكت وجهها و قالت عجوز عقيم قالوا كذلك قال ربك انه هو الحكيم العليم)).  
بحث پیرامون داستان بشارت چند ناحیه دارد:

اول: اینکه آیا این بشارت یکی بود، و همان بوده که در آن نام اسحاق و یعقوب برای ابراهیم و ساره برده شده، و مدتی کوتاه قبل از هلاکت قوم لوط صورت گرفته؟ و یا اینکه بشارت دو بار تحقق یافته و دو قصه دارد: یکی آن داستانی که مشتمل است بر بشارت به میلاد اسماعیل و دیگری آن داستانی که متضمن بشارت به میلاد اسحاق و یعقوب است؟

چه بسا که مفسرینی احتمال دوم را ترجیح داده باشند، البته این احتمال مبنی بر این است که قصه ای که در سوره ذاریات آمده صریح باشد در اینکه حضرت ابراهیم برای آنان گوساله بریان آورده و از نخوردن آنان بترس افتاده باشد و بعد از بشارت، ترسش زایل شده باشد، و همسر عجوز و عقیم آن جناب غیر از ساره کسی نیست چون قطعاً مادر اسحاق، ساره، تنها همسر عقیم آن جناب بوده، و ذیل آیات، ظهور در این دارد که این ترس و بشارت بعد از هلاکت قوم لوط بوده چون ملائکه برای ابراهیم شرح دادند که: ما مامور به هلاکت قومی مجرم شدیم و چنین و چنان کردیم و چند نفر مومنی که در آن قوم بودند بیرون کردیم و جز یک خانواده از مؤمنین کسی را نیافتیم و از آن قوم آثاری باقی گذاشتیم برای عبرت آیندگان، البته افرادی از آیندگان که از عذاب الیم خدا می ترسند. و نظیر این آیات، آیات سوره هود است که در آن ملائکه برای برطرف کردن ترس از ابراهیم قبل از هر

سخن گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۴۹۹

((انا ارسلنا الی قوم لوط)) و اما آنچه در سوره حجر آمده سخنی از داستان گوساله بریان آوردن ندارد بلکه ظاهرش آن است که ابراهیم و خانواده اش به محض دیدن ملائکه دچار وحشت شده اند، و ملائکه برای برطرف ساختن ترس آنها بشارت را داده اند، کما اینکه خداوند تعالی میفرماید: ((اذ دخلوا علیه فقالوا سلاما قال انا منکم و جلون قالوا لا توکل انا نبشرك بغلام علیم - به محضی که ملائکه داخل شدند و زبان به سلام گشودند، ابراهیم گفت: ما از شما بیمناکیم گفتند: مترس که ما تو را به فرزندی دانا بشارت می دهیم)) و ذیل آیات ظهور در این دارد که این ملاقات قبل از هلاکت قوم لوط بود، و حاصل دلیل این مفسرین این شد که آیات پنج سوره مذکور از حیث ظهور مختلفند، بعضی از آنها نظیر آیات سوره ذاریات ظهور دارد در اینکه ملاقات با ابراهیم بعد از هلاکت قوم لوط بوده، و بعضی دیگر نظیر آیات سوره حجر ظهور در این دارد که ملاقات آنان با آن جناب قبل از هلاکت کردن قوم لوط بوده است.

و نظیر آیات سوره حجر آیات سوره عنکبوت است که آن آیات از آیات سوره حجر روشن تر می فهمانند که جریان ملاقات قبل از هلاکت آن قوم بوده چون در آن آیات مساله وساطت ابراهیم (علیه السلام) و جدالش با ملائکه آمده که در بحث روایی گذشته، حدیث عیاشی نیز همین معنا را تأیید می کرد. بشارت در هر چهار سوره مربوط به تولد اسحاق است نه اسماعیل این بود نظریه جمعی از مفسرین و لیکن حق این است که آیات در همه این چهار سوره یعنی سوره هود و حجر و عنکبوت و ذاریات، متعرض یک قصه است و آن داستانبشارت دادن ملائکه به ابراهیم است به ولادت اسحاق و یعقوب، نه ولادت اسماعیل. و اما آنچه در ذیل آیات سوره ذاریات داشت: ((قالوا انا ارسلنا)) ظهور دارد در اینکه از ماجرائی سخن میگوید که: واقع شده، و دلیل بر این نیست که منظورش شرح بشارت به ولادت اسماعیل باشد که قبل از ماجرای قوم لوط بوده برای اینکه نظیر این آیات در سوره حجر نیز آمده بود با اینکه مفسرین قبول دارند که آیات سوره حجر داستان قبل از فراغت از کار قوم لوط را شرح می دهد. علاوه بر این، جمله مزبور یعنی جمله ((انا ارسلنا)) که ملائکه وقتی آن را گفتند که هنوز در بین راه بودند به حسب لغت نمی تواند مانع از این نظریه باشد.

و اما جمله ((فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین...)) کلام ملائکه نیست تا دلیل شود بر اینکه مربوط به بعد از واقعه قوم لوط است بلکه کلام خود خدای تعالی است همچنانکه سیاق همه داستان های سوره ذاریات که سراینده آنها خود خدای تعالی است این معنا را تأیید می کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۰

و اما اینکه مسأله ترسیدن ابراهیم (علیه السلام) در آیات سوره حجر، اول داستان و در آیات سوره ذاریات و هود آخر داستان آمده دلیل بر دو تا بودن داستان نیست بلکه وجهش این است که در آیات سوره حجر اصلاً مسأله آوردن گوساله بریان ذکر نشده تا در اثر نخوردن ملائکه مسأله ترسیدن ابراهیم (علیه السلام) را ذکر کند به خلاف دو سوره ذاریات و هود، علاوه بر این ارتباط تام و شدیدی که بین اجزای داستان برقرار است خود دلیل و مجوزی است برای اینکه بعضی از قسمتهای داستان در جایی و در زمانی، جلوتر و در جایی و زمانی دیگر عقب تر ذکر شود همچنانکه انکار ابراهیم در آیات سوره ذاریات در اول قصه بعد از سلام دادن ملائکه آمده و در سوره هود در وسط داستان یعنی بعد از غذا نخوردن ملائکه ذکر شده، و در نظم قرآنی اینگونه تقدیم و تاخیرها بسیار است.

از این هم که بگذریم آیات سوره هود صریح در این است که بشارت، مربوط به ولادت اسحاق و یعقوب بوده چون نام آن دو بزرگوار را برده و همین آیات است که میگوید: ابراهیم درباره سرنوشت شوم قوم لوط مجادله کرد، و این مطلب را در سیاقی آورده که هیچ شکی باقی نمی گذارد در اینکه جریان مربوط به قبل از هلاکت قوم لوط است، و لازمه این دو مطلب این است که



بشارت به ولادت اسحاق قبل از هلاکت قوم لوط واقع شده باشد.

و باز از این هم که بگذریم همه نویسندگان تاریخ اتفاق دارند بر اینکه ولادت اسماعیل قبل از ولادت اسحاق و یعقوب بوده و آن جناب از اسحاق بزرگتر بوده و بین ولادت او و این، سالهایی فاصله شده و اگر بشارتی که قبل از هلاکت قوم لوط واقع شده بشارت به ولادت اسماعیل باشد دیگر نمی تواند بعد از هلاکت قوم لوط بشارتی دیگر به ولادت اسحاق صورت بگیرد زیرا در این صورت فاصله بین دو بشارت، یک روز و دو روز خواهد بود مگر اینکه بگویی بلکه ممکن است همینطور باشد ولی اسحاق چند سال بعد متولد شده باشد چون بشارت بیش از این دلالت ندارد که چنین امر خیری پیش خواهد آمد و یا چنین و چنان خواهد شد و اما اینکه در چه زمانی واقع می شود بشری از آن ساکت است.

دوم: اینکه اصلاً در این داستانها سخنی از بشارت به ولادت اسماعیل در میان آمده یا نه؟ حق مطلب این است که بشرایی که در اول آیات سوره صافات آمده تنها بشارت به ولادت اسماعیل است و این غیر آن بشارتی است که در ذیل آن آیات آمده که صریحاً نام اسحاق در آن برده شده، دلیل بر این معنا هم سیاق آیات ذیل جمله ((بشیرناه بغلام حلیم)) است که بعد از این بشارت مسأله رویا و ذبح فرزند و مطالبی دیگر را آورده ناگهان در آخر می فرماید: ((و بشیرناه باسحق نبیا من الصالحین)) و این سیاق جای شک باقی نمی گذارد که منظور از غلام حلیمی که در اول آیات به ولادتش بشارت داده غیر اسحاقی است که بار دوم ولادتش را مژده داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۱

طبری در تاریخ خود میگوید: منظور از بشارت اولی مانند بشارت دومی در این سوره بشارت به ولادت اسحاق است، همچنانکه در سایر سوره ها همین منظور است. ولی از نظر ما این سخن درست نیست و ما در جلد هفتم این کتاب در ضمن داستانهای ابراهیم (علیه السلام) بحثی در این معنا گذرانیم.

سوم - بحث توراتی این قصه و تطبیق داستان قرآن با داستانی است که تورات در این باره آورده البته توراتی که فعلاً در دست هست که ان شاء الله این تطبیق در ذیل آیات بعدی آنجا که پیرامون داستان لوط بحث می کنیم از نظر خواننده خواهد گذشت. سبب و علت مجادله ابراهیم (ع) با ملائکه

چهارم - ((بحثی پیرامون این داستان از این جهت که جدال ابراهیم با ملائکه و تعبیری به مثل ((یجادلنا فی قوم لوط)) و پاسخی از ملائکه به وی به مثل ((یا ابراهیم اعرض عن هذا)) چه معنا دارد، آن هم از ابراهیمی که در سابق گفتیم، سیاق آیات و مخصوصاً جمله ((ان ابراهیم لرحیم اواه منیب)) جز به خیر از آن جناب یاد نکرده و چنین بزرگواری چطور با ملائکه جدال می کند پاسخ این سوال این است که جدال آن جناب جز به انگیزه نجات بندگان خدا نبوده به این امید وساطت کرده که شاید بعدها به راه خدا بیایند و به سوی این راه هدایت شوند. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۲

آیات ۸۳ - ۷۷، سوره هود

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئِئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ (۷۷) وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَتَقَوْمٌ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَحْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ (۷۸) قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ (۷۹) قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ إِيَّائِي رُكْنٌ شَدِيدٌ (۸۰) قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلَحَ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا- أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِئَةٌ بِهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ (۸۱) فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ (۸۲) مُسَوِّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ (۸۳)

ترجمه آیات



و همین که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، از دیدن آنان (که به صورت جوانانی زیبا روی مجسم شده بودند) سخت ناراحت شد، (چون مردمش به آسانی از آنگونه افراد زیبا روی نمی گذشتند) و خود را در برابر قوم بیچاره یافت و زیر لب گفت: امروز روز بلائی شدید است. (۷۷) در همین لحظه مردم آلوده اش با حرص و شوقی وصف ناپذیر به طرف میهمانان لوط شتافتند، چون قبل از این ماجرا اعمال زشتی (در همجنس بازی) داشتند. لوط گفت: ای مردم این دختران من در سنین ازدواجند، می توانید با آنان ازدواج کنید، برای شما پاکیزه ترند، از خدا بترسید و آبروی مرا در مورد میهمانانم نریزید، آخر مگر در میان شما یک مرد رشد یافته نیست. (۷۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۳

گفتند: ای لوط تو خوب می دانی (که سنت قومی ما به ما اجازه نمی دهد) که متعرض دختران شویم، و تو خوب می دانی که منظور ما در این هجوم چیست. (۷۹) لوط گفت: ای کاش در بین شما نیرو و طرفدارانی می داشتم و یا برای خودم قوم و عشیره ای بود و از پشتیبانی آنها برخوردار می شدم. (۸۰) فرشتگان گفتند: ای لوط - غم مخور - ما فرستادگان پروردگار تو هستیم شر این مردم به تو نخواهد رسید. پس با خاطری آسوده از این بابت، دست بچه هایت را بگیر و از شهر بیرون ببر، البته مواظب باش احدی از مردم متوجه بیرون رفتن نشود، و از خاندان تنها همسرت را بجای گذار که او نیز مانند مردم این شهر به عذاب خدا گرفتار خواهد شد و موعد عذابشان صبح است و مگر صبح نزدیک نیست؟ (۸۱) پس همین که امر ما آمد سرزمین شان را زیر و رو نموده بلندپهانش را پست، و پستیهایش را بلند کردیم و بارانی از کلوخ بر آن سرزمین باریدیم، کلوخهایی چون دانه های تسبیح ردیف شده. (۸۲) کلوخهایی که در علم پروردگار نشان دار بودند و این عذاب از هیچ قومی ستمگر به دور نیست. (۸۳)

بیان آیات

این آیات داستان عذاب قوم لوط را بیان می کند و می توان گفت که به یک حساب تتمه آیات قبلی است که داستان نازل شدن ملائکه و وارد شدن آنان بر ابراهیم و بشارت دادن به ولادت اسحاق را ذکر می کرد چون بیان آن مطالب در واقع زمینه چینی بود برای بیان عذاب قوم لوط.

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ قَتِيٌّ كَفْتَهُ مَي شُود: ((ساءه الامر مساءة)) معنایش این است که فلاخن پیش آمد حال بدی را بر فلانی انداخت، و وقتی با صیغه مجهول تعبیر شود و گفته شود: ((سیء بالامر)) معنایش این است که فلانی خودش به خاطر آن امر ناراحت شد، نه اینکه آن امر وی را ناراحت کرده باشد (همچنانکه در آیات مورد بحث حضرت لوط از آمدن ملائکه به صورت جوانانی زیبا روی ناراحت شد، نه اینکه ملائکه او را ناراحت کرده باشند). و کلمه ((ذرع)) به معنای مقایسه طول اشیاء است، و این کلمه از کلمه ((ذراع)) گرفته شده که به معنای دست آدمی از نوک انگشتان تا آرنج است که در قدیم آن را مقیاس طول می گرفتند و فعلا این کلمه بر خود آن آلتی که به وسیله آن طولها اندازه گیری می شود نیز اطلاق می گردد (مثلا بزاز، هم می گوید فلان پارچه چند ذرع است، و هم می گوید ذرع ما گم شده است) و تعبیر: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۴

((ضاق بالامر ذرعا)) تعبیری است کنایه ای و معنایش این است که راه چاره آن امر به رویش بسته شد و یا راهی برای خلاصی از فلان امر نیافت، و وجه این کنایه این است که چنین کسی مانند خیاطی می ماند که به هر متری و ذرعی که پارچه را متر می کند لباسی به فلان قامت در نمی آید.

و کلمه ((عصیب)) بر وزن فعیل به معنای مفعول از ماده ((عصب)) است که به معنای شدت است و ((یوم عصیب)) آن روزی است که به وسیله هجوم بلا آنقدر شدید شده باشد که عقده هایش بازشدنی نیست و شدایدش آن چنان سر در یکدیگر کرده اند که مانند کلاف سر در گم از یکدیگر جدا و متمایز نمی شوند.

و معنای آیه شریفه این است که وقتی فرستادگان ما که همان فرشتگان نازل بر ابراهیم (علیه السلام) بودند بر لوط (علیه السلام) وارد شدند، آمدنشان لوط را سخت پریشان و بد حال کرد و فکرش از اینکه چگونه آنان را از شر قوم نجات دهد ناتوان شد چون فرشتگان نامبرده به صورت جوانانی امرد و زیبا منظر مجسم شده بودند و قوم لوط حرص شدیدی داشتند بر اینکه با اینگونه جوانان عمل فحشاء مرتکب شوند و انتظار این نمی رفت که متعرض این میهمانان نشوند، و آنان را به حال خود بگذارند و به همین جهت لوط عنان اختیار را از دست داد و بی اختیار گفت: ((هذا یوم عسیب)) یعنی امروز روز بسیار سختی خواهد بود روزی که شرور آن یکی دو تا نیست و شرورش سر در یکدیگر دارند.

وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ رَاغِبًا: وقتی گفته می شود: ((هرع و یا اهرع)) معنایش این است که فلان کس را با زور و تهدید به جلو سوق می داد. و از کتاب ((العین)) نقل شده که گفته است: کلمه ((اهراع)) به معنای سوق دادن به شدت است.

((و من قبل کانوا یعملون السیئات)) - یعنی (قوم لوط) قبل از آن زمان که ملائکه بیانند همواره مرتکب معاصی می شدند و گناهان و کارهای زشتی می کردند پس در ارتکاب فحشاء جسور شده بودند، و در انجام فحشاء هیچ باکی نداشته بلکه معتاد به آن بودند و اگر گناهی پیش می آمد به هیچ وجه از آن منصرف نمی شدند نه حیاء مانعشان می شد و نه زشتی عمل، نه موعظه آنها را از آن عمل منجر می کرد و نه مذمت، برای اینکه عادت، هر کار زشتی را آسان و هر عمل منکر و بلکه بی شرمانه ای را زیبا می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۵

و این جمله در بین جمله ((و جاءه قومه یهرعون الیه)) و بین جمله ((قال یا قوم هولاء بناتی...)) معترضه است و در معنا دادن به مضمون هر دو طرفش مفید است اما اینکه جمله قبل خود را معنا می دهد برای این است که وقتی شنونده بشنود که قوم لوط به طرف میهمانان لوط هجوم آوردند بطوری که یکدیگر را هل می دادند خوب نمی فهمد که این هجوم برای چه بوده ولی وقتی دنبال آن بشنود که قوم لوط معتاد به عملهای شنیع و گناهان شرم آور بودند می فهمد که انگیزه آنان بر این هجوم همان عادت زشتی بوده که فاسقان قوم به گناه و فحشاء داشته و خواسته اند آن عمل زشت را با میهمانان لوط انجام دهند.

و اما نافع بودنش در مضمون جمله بعدش برای این است که وقتی شنونده بشنود که لوط از در بیچارگی و ناعلاجی به قوم خود می گوید که این دختران من در اختیار شما آیند و اینها برای شما بهترند، اگر آن جمله معترضه نبود تعجب می کرد که چرا لوط (علیه السلام) نخست به موعظه آنان پرداخت و ابتداء چنین پیشنهادی را کرد؟ ولی حالا که این جمله معترضه را شنیده سابقه این قوم را دارد و می فهمد که آن قوم به علت اینکه ملکه فسق و فحشاء در دلهاشان رسوخ کرده بوده دیگر گوش شنوایی برایشان باقی نمانده بود و هیچ زاجری منجرشان نمی کرده و هیچ موعظه و نصیحتی به خرجشان نمی رفته و به همین جهت جناب لوط در اولین کلامی که به آنان گفته دختران خود را بر آنان عرضه کرده و سپس گفته است: ((فاتقوا الله ولا تخزون فی ضیفی - از خدا بترسید و مرا نزد میهمانانم رسوا نکنید)).

قَالَ يَقَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ... وقتی لوط (علیه السلام) دید که قوم، همگی بر سوء قصد علیه میهمانان یک دست شده اند و صرف موعظه و یا خشونت در گفتار آنان را از آنچه می خواهند منصرف نمی کند تصمیم گرفت آنها را از این راه فحشاء باز بدارد و منظورشان را از راه حلال تاءمین کند از طریقی که گناهی بر آن مترتب نمی شود و آن مسأله ازدواج است، لذا دختران خود را به آنان عرضه کرد و ازدواج با آنان را برایشان ترجیح داد و گفت: ((ازدواج با این دختران، پاکیزه تر است، و یا این دختران پاکیزه ترند)).

و مراد از آوردن صیغه اطهر، (افعل)، که مخصوص برتری دادن چیزی بر چیز دیگر است مانند اکبر یعنی کبیرتر و اصغر یعنی صغیرتر) که به معنای پاکیزه تر است، این نبوده که عمل شرم آور لواط هم پاکیزه است ولی ازدواج با زنان پاکیزه تر است بلکه

منظور این است که ازدواج با دختران من عملی است پاک و هیچ شائبه زشتی و پلیدی در آن نیست ، و خلاصه مراد این است که ازدواج ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۶

طهارت خالص است ، و استعمال صیغه ((افعل)) در غیر مورد تفضیل شایع است در قرآن نیز استعمال شده آنجا که فرمود: ((ما عند الله خیر من الله و)) با اینکه در لهُو هیچ خیری نیست ، و نیز فرموده : ((والصلح خیر)) که در همه این موارد صیغه ((افعل)) می فهماند اگر این کار را بکنی کاری کرده ای که یقیناً اشکالی در آن نیست و اگر آن کارهای دیگر را بکنی چنین یقینی برایت حاصل نمی شود یا یقین به نامشروع بودن آن پیدا می کنی و یا حداقل در مشروع بودن و پاکیزه بودن آن تردید خواهی داشت . مراد از ((بناتی)) و ((اطهرلکم)) در سخن لوط (ع) به قوم خود: ((هؤلاء بناتی هناطهرلکم))

و اگر جمله ((هؤلاء بناتی)) را مقید کرد به قید ((هن اطهر لکم)) برای این بود که بفهماند منظور لوط (علیه السلام) از عرضه کردن دختران خود این بوده که مردم با آنها ازدواج کنند نه اینکه از راه زنا شهوات خود را تسکین دهند، و حاشا بر مقام یک پیغمبر خدا که چنین پیشنهادی بکند برای اینکه در زنا هیچ طهارتی وجود ندارد همچنانکه قرآن کریم فرموده : ((ولا تقربوا الزنی انه کان فاحشاً و ساء سیلاً)) و نیز فرموده : ((ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن)) و ما در تفسیر آیه زنا در سوره انعام گفتیم که حکم این آیه از احکامی است که خدای تعالی در تمامی شرایع آسمانی که بر انبیایش نازل کرده آن را تشریح نموده است در نتیجه حرمت زنا در زمان جناب لوط نیز تشریح شده بوده پس جمله ((هن اطهر لکم)) بهترین شاهد است بر اینکه منظور آن جناب ازدواج بوده نه زنا.

از اینجا فساد گفتار آن مفسری که منظور لوط را زنا با دختران خود دانسته روشن می گردد، او گفته است : لوط بدون آوردن کلمه ((نکاح)) و یا قیدی که بفهماند منظورش نکاح است گفت : ((این دختران من در اختیار شما)) و من نمی فهمم این چه پیشنهادی است که لوط کرده اگر خواسته است از یک عمل فحشاء جلوگیری کند که فحشاء را با فحشائی دیگر جلوگیری نمی کنند و اگر به راستی خواسته است فحشاء با میهمانان را با فحشاء با دختران خود جلو بگیرد دیگر چه معنا دارد که به مردم بگوید: ((فاتقوا الله - از خدا بترسید)) و اگر می خواسته رسوایی را فقط از خودش دفع کند باید به همان جمله بعدی که گفت : ((مرا در جلو میهمانانم رسوا نکنید)) اکتفاء می کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۷

و چه بسا که گفته باشند! مراد از این که گفت : ((این دختران من در اختیار شما)) اشاره باشد به همه زنان قوم ، چون یک پیغمبر، پدر همه امت خویش است و زنان آن امت دختران اویند، همچنانکه مردان آن امت پسران وی هستند و لوط (علیه السلام) منظورش این بوده که به مردم بفهماند دفع شهوت به وسیله جنس زن و به طریق نکاح که خود طریقه ای است فطری ، برای شما بهتر و پاکتر است از اینکه به وسیله مردان و از طریق فحشاء صورت بگیرد.

لیکن این توجیه جنبه دست و پا زدن را دارد و از ناحیه الفاظ آیه هیچ دلیلی بر طبق آن وجود ندارد، و اما اینکه دختران لوط مسلمان و مردم مورد خطاب آن جناب کافر بوده باشند و ازدواج مرد کافر با زن مسلمان جایز نباشد مطلبی است که معلوم نیست در شریعت آن روز که شریعت ابراهیم (علیه السلام) بوده تشریح شده باشد و در نتیجه لوط (علیه السلام) موظف به پیروی آن حکم باشد، زیرا این احتمال هست که در شریعت ابراهیم (علیه السلام) ازدواج مرد کافر با زن مسلمان جایز بوده باشد، همچنانکه در صدر اسلام نیز جایز بود و حتی شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دختر خود را به عقد ابی العاص بن ربیع در آورد، با اینکه قبل از هجرت کافر بود و جواز آن بعد از هجرت نسخ شد و مسلمانان ماء مور شدند دختران خود را به کفار ندهند. علاوه بر این ، کلام مردم در جواب لوط که گفتند: ((لقد علمت ما لنا فی بناتک من حق - تو که می دانی ما رغبتی به دختران تو نداریم)) با احتمالی که این مفسرین داده اند که منظورش از بنات ، جنس زنان قوم باشد نمی سازد زیرا وقتی صحیح است لوط جنس زنان را دختران خود بنامد که مردم قبیله نبوت او را پذیرفته باشند و به دنبال آن قبول داشته باشند که او پدر زن و مرد امت

است، و اما قوم لوط که آن جناب را به عنوان یک پیامبر نمی شناختند و به وی ایمان نیاورده بودند، مگر آنکه صاحبان این توجیه خواسته باشند بگویند لوط از باب تهکم، (توقع بیجا) زنان قبیله را دختران خود شمرده که اگر چنین بگویند، می گوئیم تهکم، قرینه می خواهد و حال آنکه در کلام هیچ قرینه ای بر آن نیست.

ممکن است کسی از ناحیه آن مفسرین به ما اشکال کند و بگوید: تعبیر به کلمه ((بنات)) با اینکه آن جناب بیش از دو دختر نداشته خود دلیل و قرینه است بر اینکه مرادش زنان امت است نه دو دختر خودش چون لفظ جمع برده که بر فرد صادق نیست. در جواب می گوئیم بر این هم که آن جناب دو دختر داشته از الفاظ آیه هیچ دلیلی نیست نه در کلام خدای تعالی و نه در تاریخی که مورد اعتماد باشد بلکه در تورات موجود آمده که لوط تنها دو دختر داشته ولی گفته تورات مورد اعتماد نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۸

((فاتقوا الله و لا تخزون فی ضیفی)) - این جمله بیانگر خواسته لوط (علیه السلام) است و جمله ((و لا تخزون فی ضیفی)) عطفی است تفسیری برای جمله ((فاتقوا الله)) چون آن حضرت اگر از آنها خواست که متعرض میهمانانش نشوند بخاطر هوای نفسش و عصبیت جاهلیت نبود بلکه به خاطر این بود که می خواست مردم از خدا بترسند، که اگر می ترسیدند نه متعرض میهمانان او می شدند و نه متعرض هیچ کس دیگر، چون در این نهی از منکر، هیچ فرقی میان میهمانان او و دیگران نبود و او سالها بوده که آن مردم را از این گناه شنیع نهی می کرده و بر نهی خود اصرار می ورزیده.

و اگر این بار نهی خود را وابسته بر معنای ضیافت کرده و ضیافت را هم به خودش نسبت داده و نتیجه تعرض آنان را رسوائی خود معرفی کرده و گفته: ((مرا نزد میهمانانم رسوا مسازید)) همه به این امید بوده تا شاید به این وسیله صفت فتوت و کرامت را در آنها به حرکت و به هیجان در آورد، و لذا بعد از این جمله، به طریقه استغاثه و طلب یاری متوسل شد و گفت: ((الیس منکم رجل رشید - آیا یک مرد رشید یافته در میان شما نیست؟)) تا شاید یک نفر دارای رشد انسانی پیدا شود و آن جناب را یاری نماید و او و میهمانان او را از شر آن مردم ظالم نجات دهد، لیکن آن مردم آنقدر رو به انحراف رفته بودند که درست مصداق کلام خدای تعالی شده بودند که فرموده: ((لعمرك انهم لفی سكرتهم یعمهون)) به همین جهت گفته های پیغمبرشان کمترین اثری در آنان نکرد و از گفتار او منتهی نشدند، بلکه پاسخی دادند که او را از هر گونه پافشاری ماء یوس کردند.

قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَمَا لَنَا فِی بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَ اِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِیدُ اِین جمله پاسخ قوم لوط است در برابر دعوتی که آن جناب می کرد و به آنان می گفت که بیایید با دختران من ازدواج کنید، و حاصل پاسخ آنان این بوده که ما حق نداریم با دختران تو ازدواج کنیم و اینکه تو خود این را میدانی و می دانی که ما چه می خواهیم و منظورمان از این هجوم چیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۰۹

معنای جواب قوم لوط (ع) به او، که گفتند: ((تو می دانی که ما، در دختران تو حقیقت داریم...)) و جوهی که در مورد آن گفته شده است

بعضی از مفسرین، ((حق نداشتن)) در کلام آنان را به نداشتن حاجت معنا کرده و گفته اند: وقتی انسان به چیزی احتیاج نداشته باشد گویا حقی هم در آن ندارد. و بنا به گفته این مفسرین، در کلام مورد بحث نوعی استعاره بکار رفته.

بعضی دیگر گفته اند: حق نداشتن آنان از این جهت بوده که آنها نمی خواسته اند با دختران وی ازدواج کنند و معنی گفتارشان این است که: ما حق نداریم با دختران تو بیامیزیم، برای اینکه آمیزش با آنان مستلزم ازدواج است و ما ازدواج نمی کنیم. پس منظورشان از نفی حق نفی سبب حق یعنی ازدواج است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از حق، بهره و نصیب است نه حق قانونی و یا عرفی، و معنی گفتارشان این است که ما رغبتی به دختران تو نداریم چون آنها زن هستند و ما اصلاً میلی به جنس زن برای شهوترانی نداریم.

و آنچه در اینجا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که قوم لوط نگفتند: ((ما حقی در دختران تو نداریم)) بلکه گفتند: ((تو از پیش می دانستی که ما حقی در دختران تو نداریم)) و بین این دو عبارت فرقی است روشن چون ظاهر عبارت دوم این است که خواسته اند سنت و روش قومی خود را به یاد آن جناب بیاورند و بگویند تو از پیش می دانستی که ما هرگز متعرض ناموس مردم، آن هم از راه زور و قهر نمی شویم و یا بگویند تو از پیش می دانستی که ما اصولاً با زنان جمع نمی شویم و جمع شدن با پسران را مباح می دانیم و با پسران دفع شهوت می کنیم. لوط (علیه السلام) هم همواره آنان را از این سنت زشت منع می کرده و می فرموده: ((انکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء)) و نیز می فرموده: ((اتاتون الذکران من العالمین و تذرون ما خلق لکم ربکم من ازواجکم)) و یا می فرموده: ((انکم لتاتون الرجال و تقطعون السبیل و تاتون فی نادیکم المنکر)) و بدون تردید وقتی انجام عملی - چه خوب و چه بد - در میان مردمی سنت جاریه شد حق هم برای آنان در آن عمل ثابت می شود و وقتی ترک عملی سنت جاریه شد حق ارتکاب آن نیز از آن مردم سلب می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۰

و کوتاه سخن اینکه قوم لوط نظر آن جناب را به خاطرات خود او جلب کرده و به یادش آورده اند که از نظر سنت قومی، ایشان حقی به دختران او ندارند زیرا آنها از جنس زنانند، و خود او می داند که منظورشان از حمله و رفتن به خانه اش چیست. این بود آن وجهی که در آیه مورد بحث به نظر ما رسید و شاید بهترین وجه باشد و از آن گذشته بهترین وجه، وجه سوم است.

قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ مصدر ((اوی)) و مصدر میمی ((ماوی)) که ماضی ((اوی)) و مضارع ((یاوی)) از آن گرفته شده به معنای چسبیدن و منضم شدن به چیزی است و چون به باب افعال می رود معنای منضم کردن به آن را می دهد، گفته می شود: ((فلان آواه الیه)) و یا ((یوویه الیه)) یعنی فلانی، آن شخص و یا آن چیز را منضم به خود کرد. و کلمه ((رکن)) به معنای هر چیزی است که ساختمان، بعد از بنیان بر آن تکیه دارد (مانند ستون و پایه). توضیح این کلام لوط (ع) که بعد از مایوس شدن از انصراف قوم خود گفت: ((لو انلی بکم قوه او آوی الی رکن شدید)). و اقوال مختلف در این باره

از ظاهر کلام بر می آید که لوط (علیه السلام) بعد از آنکه از راه امر به تقوی الله و ترس از خدا و تحریک حس جوانمردی در حفظ موقعیت و رعایت حرمت خویش اندر زشان داد تا متعرض میهمانان او نشوند و نزد میهمانان آبرویش را نریزند و خجالتش ندهند و برای اینکه بهانه را از دست آنان بگیرد تا آنجا پیش رفت که دختران خود را بر آنان عرضه کرد و ازدواج با دخترانش را پیشنهاد نمود و بعد از آنکه دید این اندرز مؤثر واقع نشد استغاثه کرد و یاری طلب نمود تا شاید در میان آنان رشد یافته ای پیدا شود و او را علیه مردم یاری نموده مردم را از خانه او بیرون کند ولی دید کسی اجابتش نکرد و هیچ مرد رشیدی یافت نشد تا از او دفاع کند و به یاری او برخیزد بلکه همه با هم به یک صدا گفتند: ((یا لوط لقد علمت ما لنا فی بناتک من حق و انک لتعلم ما نرید)) لذا دیگر راهی نیافت جز اینکه حزن و اندوه خود را در شکل اظهار تمنا و آرزو ظاهر کند و بگوید ای کاش در میان شما یک یار و یآوری می داشتم تا با کمک او شر ستمکاران را از خود دور می کردم - و منظورش از این یاور همان رجل رشیدی بود که در استغاثه خود سراغ او را می گرفته - و یا رکنی شدید و محکم می داشتم یعنی قوم و قبیله ای نیرومند می داشتم تا آنها شر شما را از من دفع می کردند.

بنابراین، در جمله ((لو ان لی بکم قوه)) باء حرف جر سببی است و جمله را چنین معنا می دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۱

((من به سبب شما یعنی به اینکه مردی رشید از شما را منضم و همکار خود کنم ندارم تا او به یاری من قیام کند و شر شما را از من دفع نماید)) (او آوی الی رکن شدید)) و یا بتوانم خود را به رکنی شدید بچسبانم و به قوم و قبیله ای منضم کنم که قدرتی منیع داشته باشند و آنان شما را از من دفع کنند))، این آن معنایی است که با در نظر گرفتن زمینه گفتار، از آیه شریفه استفاده می شود. ولی بعضی از مفسرین گفته اند: معنای جمله ((لو ان لی بکم قوه)) این است که من آرزو دارم که ای کاش موقعیت و قدرت و



جماعتی مدافع می داشتم که بوسیله آن موقعیت و آن قدرت و آن جماعت، شر شما را از میهمانان خود دفع می کردم. لیکن این وجه درست نیست برای اینکه بنابراین وجه کلمه ((بکم)) در معنا تبدیل شده به ((بهم علیکم)) و این صحیح نیست. بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله ((لو ان لی بکم قوه)) این است که ای کاش خود نیرو می داشتم و علیه شما قیام می کردم. این معنا نیز درست نیست برای اینکه از لفظ آیه به دور است.

بعضی دیگر گفته اند: خطاب در آیه به میهمانان است نه به قوم، و معنایش این است که لوط به میهمانان گفت: آرزو دارم که ای کاش به سبب شما دارای نیرویی می شدم که می توانستم با آن نیرو در برابر این قوم عرض اندام کنم. این وجه نیز درست نیست، زیرا مستلزم انتقال خطاب از قوم به سوی میهمانان است و این انتقام هم بدون آوردن دلیلی روشن در متن آیه باعث ابهام و تعقید است و بدون ضرورت نمی توان کلام خدای تعالی را که فصیح ترین کلام است حمل بر آن کرد و گفت که خدای عزوجل در خصوص این جمله مرتکب ابهام و تعقید شده است. فرشتگان مأمور عذاب، خود را معرفی کرده، به لوط (ع) می گویند از آن سرزمین دور شود

قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِّبُوا عَلَيْكَ... یعنی فرستادگان پروردگار به آن جناب گفتند: مردم هرگز به تو نمی رسند، و عبارت هرگز به تو نمی رسند (لَنْ يَصِّبُوا عَلَيْكَ) کنایه است از اینکه بر تحقق دادن خواسته خود قادر نیستند، و معنای جمله این است که وقتی ماجرا بدینجا رسید که گفته های لوط کمترین اثری نبخشید فرشتگان الهی خودشان رابه وی معرفی نموده، گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۲

((ما جوان اءمرد و از جنس بشر نیستیم، ما فرشتگان پروردگار تو هستیم)) و بدین وسیله آن جناب را خوشحال کردند و فهمید که مردم دستشان به او نمی رسد و نمی توانند از ناحیه آن جناب به خواسته خود برسند، و تمه ماجرا چنین بود که قرآن کریم در جایی دیگر فرمود: ((و لقد راودوه عن ضیفه فطمسنا اعینهم)) و به حکم این کلام الهی، خدای تعالی دیدگان آنهایی که به سوی شر سرعت می گرفتند و بر در خانه حضرت لوط (علیه السلام) ازدحام کردند نابینا کرد و از دیدن پیش پای خود محرومشان ساخت.

((فاسر باهلیک بقطع من اللیل و لا یلتفت منکم احد)) - کلمه ((اسر)) امر از ماده ((اسراء)) است که مصدر باب افعال است و ثلاثی مجرد آن یعنی ((سری)) با ضمه سین به معنای سیر در شب است، در اینجا ممکن است بررسی با اینکه جمله ((فاسر)) به معنای آن است که: شبانه اهلت را حرکت بده و از قریه بیرون ببر، دیگر چه حاجت بود به اینکه بفرماید: ((بقطع من اللیل - در قطعه ای از شب))؟ جواب می گویم: این جمله نوعی توضیح است برای امر نامبرده و حرف ((باء)) در جمله ((بقطع من اللیل)) یا به معنای مصاحبت است و یا به معنای ((فی)) اگر به معنای مصاحبت باشد معنای آیه چنین می شود: ((از تاریکی شب استفاده کن، با قطعه ای از آن تاریکی اهلت را بیرون ببر)) و اگر به معنای ((فی)) باشد چنین می شود: ((در قطعه ای از شب اهلت را بیرون ببر و کلمه ((قطع)) در مورد هر چیزی به کار برود معنای طایفه و قسمت و بعضی از آن را می دهد.

و مصدر ((التفات)) که نهی ((لا یلتفت)) از آن مشتق است مصدر باب افتعال است و ثلاثی مجرد آن ((لفت)) است، و راغب در معنای آن گفته: وقتی می گویند: ((لفته عن کذا - فلانی را از فلان کار لفت کرد)) معنایش این است که او را منصرف ساخت. و این ماده در قرآن کریم آمده که می فرماید: ((قالوا جئتنا لتلفتنا)) و از همین باب است که می گوید: ((التفت فلان - فلانی التفات کرد)) یعنی روی خود را از آن سوئی که داشت برگردانید و زن لفوت آن زنی را گویند که از شوهر قبلی فرزند به خانه شوهر فعلی آورده و از شوهرش روی بر می گرداند و متوجه به آن فرزند می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۳

آیه مورد بحث حکایت کلام ملائکه است که به عنوان دستوری ارشادی و به منظور نجات او از عذابی که صبح همان شب قوم نازل می شود با وی در میان نهاده اند و در این کلام مخصوصا جمله ((ان موعدهم الصبح - موعده عذاب این قوم صبح همین شب



است)) بوئی از عجله و شتابزدگی هست .

و معنای آیه این است که ما نوجوانانی از جنس بشر نیستیم بلکه فرستادگانی هستیم برای عذاب این قوم و هلاک کردنشان پس تو خود و اهلت را نجات بده ، شبانه تو و اهلت در قطعه‌ای از همین شب حرکت کنید و از دیار این قوم بیرون شوید که اینها در صبح همین شب به عذاب الهی گرفتار گشته هلاک خواهند شد و بین تو و صبح ، فرصت بسیاری نیست و چون حرکت کردید احدی از شما به پشت سر خود نگاه نیندازد.

بعضی از مفسرین گفته اند مراد از کلمه ((التفات)) توجه و میل به مال و اثاث است ، خواسته اند بگویند از متاعهایی که در این شهر هست چیزی با خود نبرید و یا التفات به معنای تخلف از حرکت شبانه است لیکن این دو احتمال چیزی نیست که انسان به آن التفاتی بکند.

((الا امراتک انه مصیبهها ما اصابهم)) - از ظاهر سیاق برمی آید که این جمله استثناء از کلمه ((اهلک)) باشد نه از کلمه ((احد)) چون اگر از کلمه ((احد)) باشد، معنای آیه چنین می شود: ((و کسی از شما هنگام رفتن به پشت سر خود نگاه نکند مگر همسرت)) و این معنا درست به نظر نمی رسد چون دنبالش می فرماید: ((زیرا که او به همان عذابی می رسد که آنها به آن خواهند رسید)) و این جمله علت استثناء همسر او را بیان می کند، و خدای تعالی در جای دیگر نیز به بیانی صریح تر فرموده : ((الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين)).

((ان موعدهم الصبح الیس الصبح بقرب)) - یعنی موعد هلاکت این قوم صبح است و صبح به معنای اول روز و بعد از طلوع فجر است که افق رو به روشن شدن می گذارد همچنانکه در جای دیگر این موعد را به همان طلوع فجر معنا کرده نه طلوع خورشید و فرموده : ((فاخذتهم الصیحه مشرقین)).

جمله اولی از دو جمله مورد بحث فرمان ((فاسر باهلک بقطع من اللیل)) را تعلیل می کند و می فهماند اگر گفتیم : همین شب اهلت را بیرون ببر، به علت آن بود که موعد عذاب این قوم صبح همین شب است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۴ و این تعلیل همانطور که گفتیم نوعی استعجال و طرف را به عجله واداشتن است و جمله دوم که می فرماید: ((الیس الصبح بقرب)) همان شتابزدگی را تاء کید می کند، البته احتمال هم دارد که لوط (علیه السلام) قبلا استعجال کرده و از ملائکه خواسته باشد که همین الان عذاب را نازل کنید و ملائکه در پاسخش گفته باشند موعد عذاب آنان صبح است (یعنی چرا اینقدر عجله می کنی مگر صبح نزدیک نیست؟) ممکن هم هست جمله اولی استعجال ملائکه باشد و جمله دوم کلام آنان برای تسلیت لوط در استعجالش ، (به این معنا که ملائکه نخست از لوط خواسته باشند عجله کند و گفته باشند موعد این قوم صبح است زود باش حرکت کن و سپس لوط از آنان خواسته باشد هر چه زودتر عذاب را بیاورند و آنها دلداریش داده باشند که مگر صبح نزدیک نیست؟).

در این آیات بیان نشده که منتهای سیر شبانه لوط و اهلس کجا است و باید متوجه چه نقطه‌ای بشوند در حالی که در جایی دیگر از کلام خدای تعالی آمده : ((فاسر باهلک بقطع من اللیل و اتبع ادبارهم و لا یلتفت منکم احد و امضوا حیث تومرون)) که از ظاهر آن بر می آید ملائکه نقطه نهایی سفر را معین نکرده بودند و مسأله را محول کرده بودند به وحیی که بعدا از ناحیه خدای تعالی به لوط می شود.

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سَجِّيلٍ مِّنْ صَوْدٍ مُّسَوَّمَةٍ عِنْدَ رَبِّكَهْرٍ چِه ضمیر مؤنث در این آیه است یعنی ضمایر سه گانه در ((عالیها))، ((سافلها)) و ((علیها)) همه به زمین و یا قریه و یا بلاد آن قوم برمی گردد و اگر این کلمات قبلا ذکر نشده تا ضمیر به آن برگردد عیب ندارد زیرا معلوم بوده که مرجع ضمیرها چیست ، و کلمه ((سجیل)) بطوری که در مجمع البیان آمده به معنای سجین یعنی آتش است ، راغب می گوید: سجین به معنای سنگ و گل به هم آمیخته است و اصل آن بطوری که گفته اند فارسی بوده بعدها عربی شده است . و منظورش اشاره به قولی است که گفته اصل این کلمه ((سنگ گل)) بوده است .

بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از سجل گرفته شده که به معنای کتاب است، گویا که در آن سنگ ریزه‌ها چیزی نوشته شده که مستلزم عمل اهلاک بوده. و بعضی دیگر گفته اند از کلمه ((اسجلت)) گرفته شده که به معنای: ((ارسلت)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۵

و ظاهراً اصل در همه معانی مذکور همان ترکیب فارسی معرب است که معنای سنگ و گل را می‌رساند و سجل به معنای کتاب نیز از آن گرفته شده چون بطوری که گفته اند: رسم بر این بوده که نوشته‌ها و مطالب را بر سنگ می‌نوشته‌اند که برای همین ساخته می‌شده آنگاه از باب توسعه در استعمال، کتاب را هم سجل نامیدند هر چند که از جنس کاغذ می‌بود، کلمه ((اسجال)) به معنای ارسال نیز از همین اصل گرفته شده است.

و کلمه ((نضد)) به معنای نظم و ترتیب است و کلمه (مسمومه) اسم مفعول از باب ((تسویم)) تفعیل است و تسویم به معنای این است که چیزی را با سیمایی، علامتگذاری کنی. عذاب و هلاک قوم لوط (ع) با زیور و شدن زمین و بارش سنگ و معنای آیه این است که وقتی امر ما به عذاب بیامد، که منظور، امر خدای تعالی به ملائکه است به اینکه آن قوم را عذاب کنند و این امر همان کلمه ((کن)) است که آیه شریفه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) ما آن قریه را زیر و رو کردیم، بلندی آن سرزمین را پست ساخته و بر سر خود آنان واژگون ساختیم و سنگهایی از جنس کلوخ بر آنان بیاریدیم، سنگهایی مرتب و پشت سر هم که تک تک آنها نزد پروردگارت و در علم او علامت زده شده بودند و به همین جهت یک دانه از آنها از هدف به خطا نرفت چون برای خوردن به هدف انداخته شده بود.

بعضی از مفسرین گفته‌اند عذاب زیر و رو شدن مربوط به سرزمین آن قوم و مردم حاضر در آن سرزمین بوده و سنگباران شدن مربوط به مردمی از آن قوم بوده که آن روز در سرزمین خود حاضر نبودند. بعضی دیگر گفته‌اند باران سنگ نیز در همان قریه بوده و در همان لحظه ای بوده که جبرئیل قریه را بلند کرده تا پشت رو به زمین بزند. بعضی دیگر گفته‌اند سنگباران در همان قریه واقع شده اما بعد از زیر و رو شدن، تا تشدید در عذاب آنان باشد. لیکن به نظر ما همه این اقوال تحکم (بدون دلیل سخن گفتن) است زیرا در عبارت آیات قرآنی دلیلی بر هیچ یک از آنها وجود ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۶

و از آیه شریفه ((فاخذتهم الصیحه مشرقین)) بر می‌آید که غیر از خسف و غیر از سنگباران شدن، عذاب صیحه نیز بر آنان نازل شده حال وضع چگونه بوده و چرا سه جور عذاب بر آنان نازل شده با اینکه برای نابودیشان یکی از آنها کافی بوده خدا می‌داند، ولی بر حسب تئوری و فرض می‌توان احتمال داد که در نزدیکی آن سرزمین کوهی بلند بوده که آتشفشان شده و در اثر انفجارش صدایی مهیب برخاسته و در اثر شدت فوران، سنگها بر سر قریه باریدن گرفته و زلزله بسیار مهیبی رخ داده که زمین زیر و رو شده است، و خدا داننا تر است. تهدید همه ستمکاران به نزول عذابی همانند عذاب قوم لوط (ع) بر آنان و مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ بَعْضٌ گفته‌اند منظور از ظالمین، ستمکاران اهل مکه و یا مشرکین از قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند، و جمله مورد بحث می‌خواهد آنان را تهدید کند و معنای آن این است که باریدن چنین سنگهایی بر ستمکاران مکه بعید نیست و یا معنایش این است که این قریه‌های قوم لوط که خسف شدند از ستمکاران مکه دور نیست و فاصله زیادی ندارد چون در سر راه مکه به شام واقع است، همچنانکه در جایی دیگر در همین باره فرموده: ((وانها لیسبیل مقیم)) و باز در جایی دیگر فرموده: ((وانکم لتمرون علیهم مصبحین و باللیل افلا تعقلون)).

مؤید این قول این است که سیاق گفتار در اول آیه سیاق متکلم مع الغیر بود و می‌فرمود: امر ما آمد و ما قریه را زیر و رو کردیم و ما آن را سنگباران نمودیم، ولی در اینجا ناگهان سیاق را به غیبت برگردانید یعنی خدای تعالی را غایب فرض کرد و فرمود: سنگهایی که نزد پروردگارت نشاندار بودند و نفرمود: سنگهایی که نزد ما نشاندار بودند. و این تغییر دادن سیاق بدون نکته نبوده پس گویا خواسته است زمینه را برای تهدید آماده سازد و یا داستان را به جایی منتهی کند که به احساس مخاطبین نزدیکتر گشته و

(بفرماید همین آثار باستانی که بین سرزمین شما و سرزمین شام پای بر جا است و صبح و شام آن را می بینید آثار باستانی آن قوم است) تاءثیرش در تمامیت حجت علیه مشرکین قویتر باشد.

و چه بسا مفسرینی احتمال داده اند که مراد، تهدید عموم ستمکاران باشد و بخواهد بفرماید بارش سنگ از ناحیه خدای تعالی بر گروه ستمکاران که طایفهای از آنها قوم ستمکار لوط بودند چیز بعیدی نیست و نکته التفات در جمله ((عند ربك)) هم برای این باشد که از ستمکاران و مشرکین قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روی گردانیده و به آنها تعریض کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۷

بحث روایتی (روایاتی درباره قوم لوط، فرشتگان میهمانان لوط و داستان هلاکت قوم او)

در کافی به سند خود از زکریا بن محمد (از پدرش) از عمرو از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قوم لوط از برترین اقوامی بودند که خدای تعالی آفریده و به همین جهت که قومی برتر بودند شیطان سخت آن قوم را هدف و ساوس خود قرار داد. یکی از برتریها و امتیازات قوم نامبرده این بود که وقتی به سر کار می رفتند دسته جمعی می رفتند و زنان در پشت سرشان باقی می ماندند و ابلیس هم آنان را به این روش معتاد کرد، و وقتی هنگام کشت و زرع و یا هر کار دیگری که داشتند تمام می شد و مردم به شهر بر می گشتند ابلیس میرفت و کشت آنان را خراب می کرد.

مردم به یکدیگر گفتند: باید کمین کنیم ببینیم این کیست که متاع ما را خراب می کند یک بار در کمین نشستند دیدند پسری است بسیار زیبا که پسری به آن زیبایی ندیده بودند پرسیدند که نه یک بار و نه دو بار که متاع و مایه زندگی ما را خراب می کنی آنگاه با یکدیگر در خصوص مجازاتش مشورت کردند، بر این رای دادند که او را بکشند پس آن پسر را به دست کسی سپردند تا شب از او محافظت کند و فردا اعدامش کنند، چون شب فرا رسید پسرک فریادی بر آورد، آن شخص پرسید تو را چه می شود؟ گفت: پدر من نیمه شب مرا در روی سینه و شکم خود می خوابانید، و من به این کار عادت کرده ام و امشب چون پدرم نیست خوابم نمی برد آن شخص گفت: بیا و روی شکم من بخواب.

امام فرمود: پسرک بدن آن شخص را آنقدر مالش داد تا تحریک شد و به او یاد داد که می توانی با من جماع کنی، پس اولین کسی که این عمل زشت را در بشر باب کرد ابلیس بود و دومین کس همان شخصی بود که با آن پسرک لواط کرد و بعد از تحقق یافتن این عمل زشت پسرک از دست آن مردم گریخت، صبح آن شخص به مردم خبر داد که (اگر پسرک گریخت مفت نگریخت) من فلان کار را با او کردم مردم خوششان آمد با اینکه تا آن روز هیچ آشنائی با این عمل نداشتند ولی از آن روز دست بکار آن شدند و کار به جایی رسید که دست از زنان برداشته مردان به یکدیگر اکتفا کردند و به مردان خود بسنده ننموده افرادی را بر سر راه می گماشتند تا اگر مسافرانی از آنجا عبور کردند اطلاع دهند تا با آنان نیز این عمل زشت را مرتکب شوند، کار به جایی رسید که مردم شهرهای دور و نزدیک از این قوم متنفر شدند.

ابلیس وقتی دید نقشه اش در مردان کاملاً جا افتاد به سر وقت زنان آمد و خود را به شکل زنی مجسم ساخته به آنان گفت آیا مردان شما به یکدیگر قناعت می کنند؟ گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۱۸

آری خود ما به چشم خود این عمل آنان را دیده ایم و جناب لوط هم از همه ماجرا آگاه شد، آنان را موعظه می کند و توصیه می نماید، مؤثر نمی افتد، ابلیس زنان را نیز گمراه کرد تا جایی که زنها هم به یکدیگر اکتفاء نمودند.

بعد از آنکه (در اثر اندرزه‌ها و راهنمائیهای لوط) (علیه السلام) حجت بر همه قوم تمام شد خدای تعالی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل را در قیافه پسرانی به سوی آن قوم روانه کرد، پسرانی که قباء بر تن داشتند وقتی به لوط (علیه السلام) رسیدند که داشت زمین را برای زراعت شخم می کرد لوط (علیه السلام) از آنان پرسید: قصد کجا دارید من هرگز جوانی زیباتر از شما ندیده ام؟ گفتند فرستادگان مولایمان به سوی بزرگ این شهر هستیم. پرسید آیا مولای شما به شما خبر نداده که اهل این شهر چه کارهایی می

کنند؟ به خدا سوگند می خورم (تا باور کنید) اهل این شهر مردان را می گیرند و با او اینقدر لواط می کنند تا از بدنش خون جاری شود. گفتند: اتفاقاً ما مأمور شده ایم که تا وسط این شهر پیش برویم، لوط (علیه السلام) گفت: پس من از شما یک خواهش دارم. پرسیدند: آن چیست؟ گفت: در همین جا صبر کنید تا هوا تاریک شود آن وقت بروید.

امام فرمود: فرشتگان همانجا ماندند و لوط دخترش را به شهر فرستاد و به او گفت: مقداری برایم نان و مشکی آب بیاور تا به اینان بدهم و یک عبا بیاور تا اینان خود را در آن بپنجد و سرما نخورند، همینکه دخترش روانه شد باران باریدن گرفت و سیل راه افتاد لوط با خود گفت الان سیل بچه ها را می برد آنان را صدا زد که برخیزید تا برویم و لوط از کنار دیوار می رفت و جبرئیل و میکائیل و اسرافیل از وسط کوچه می رفتند لوط گفت: فرزندان من از اینجا که من می روم بروید گفتند: مولای ما به ما دستور داده که از وسط برویم و لوط همه دلخوشیش این بود که شب است و تاریک.

از سوی دیگر ابلیس خود را به خانه زنی رسانده و کودک او را برداشت و به چاه انداخت، اهل شهر یکدیگر را برای کمک به آن زن صدا زدند و همگی به در خانه لوط جمع شدند (تا از او بخواهند درباره آن کودک تدبیری بیندیشد) که ناگهان در منزل لوط با آن پسران برخوردند به او گفتند: تو هم به کار ما داخل شده ای؟ لوط گفت: نه، اینها میهمانان منند و مرا نزد میهمانانم رسوا مکنید. گفتند میهمانان شما سه نفرند یکی از آنان برای تو باشد دو نفرشان را به دست ما بده. لوط در حالی که میهمانان را به داخل اطاق می برد گفت: ای کاش من اهل بیتی می داشتم که شما را از من دفع می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه

۵۱۹

امام سپس فرمود: مردم شهر جلو درب خانه لوط از یکدیگر سبقت گرفته برای داخل شدن در خانه او به طرف در حمله ور شدند تا اینکه درب را شکستند و لوط را که تا آن لحظه به دفاع پرداخته بود به زمین انداختند جبرئیل به لوط گفت: ما فرستادگان پروردگار تو هستیم، آنها به تو نخواهند رسید، سپس مشتی ماسه از کف رودخانه گرفت و به طرف صورتهای آن قوم پرتاب کرد و گفت: کور شوند این رویها، پس همه اهل شهر نابینا شدند لوط به آنان گفت: ای رسولان پروردگار من به چه کار بدینجا آمده اید و پروردگارم به شما درباره این قوم چه مأموریتی داده؟ گفتند: ما را مأمور فرموده تا آنان را در هنگام سحر بگیریم (و به عذاب گرفتار سازیم). لوط گفت: پس من یک حاجت به شما دارم. پرسیدند: حاجت چیست؟ گفت: حاجتم این است که همین الان آنها را بگیرید برای اینکه می ترسم برای خدا در مورد آنان بدایی حاصل شود و از هلاک کردنشان صرف نظر کند. گفتند: ای لوط موعد هلاک کردن آنان صبح است و مگر صبح برای کسی که می خواهد آنان را بگیرد نزدیک نیست؟ تو در این فرصت دست دخترانت را بگیر و برو و همسرت را بگذار بماند.

امام ابو جعفر (علیه السلام) سپس فرمود: خدا رحمت کند لوط را اگر می دانست آنانکه در داخل خانه اش بودند چه کسانی هستند هرگز دلواپس نمی شد و می دانست که آنان به یاری وی آمده اند ولی چون آگاه نبود از در حسرت گفت: ((لوان لی بکم قوه او اوی الی رکن شدید - ای کاش به وسیله شما نیرویی برایم حاصل می شد و یا پناهگاهی ایمن می داشتم تا بدانجا پناهنده می شدم)) و چه رکن و پناهی محکم تر از جبرئیل که در خانه با او بود؟ و معنای اینکه خدای عزوجل به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((و ما هی من الظالمین بعبید)) این است که چنین عذابی که بر قوم لوط نازل شد از ظالمان امت تو نیز اگر همان گناه را مرتکب شوند که قوم لوط مرتکب می شدند دور نیست، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره این عمل شنیع فرمود: کسی که بر عمل ((وطی رجال)) اصرار بورزد نخواهد مرد مگر بعد از آنکه مبتلا به این بیماری شود که مردان را به سوی خود دعوت کند. مؤلف: این روایت از نظر لفظ، خالی از مختصر تشویش و اضطراب نیست و در این روایت عدد نفرات ملائکه را سه نفر دانسته در حالی که در بعضی از روایات، مانند روایتی که در باب قبلی از ابی یزید حمار از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل شد عدد فرشتگان را چهار نفر دانسته و چهارمی آنان را کروبیل دانسته، و در بعضی از روایاتی که از طریق اهل

سنت نقل شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۰

آمده که عدد ملائکه سه نفر بوده اند اما به نامهای جبرئیل و میکائیل و رفائیل، و از روایت مورد بحث بر می آید که کلام لوط را که گفت: ((لو ان لی بکم قوه...)) خطابش به ملائکه بوده نه به قوم و ما نیز در بیان آیات به این معنا اشاره کردیم. و اینکه امام فرمود: ((خدا رحمت کند لوط را اگر می دانست...)) در معنای کلامی است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) - طوری که از آن حضرت نقل شده - که فرموده بود! خدا رحمت کند لوط را که اگر امروز بود به رکنی شدید پناهنده می شد. و اینکه فرمود: ((خدای تعالی به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود...)) اشاره است به احتمالی که قبلا دادیم و گفتیم جمله ((و ما هی من الظالمین ببعید)) تهدید قریش است.

و قمی در تفسیرش به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((و امطرنا علیها حجاره من سجیل منضود)) فرموده هیچ بنده ای از بندگان خدا که عمل قوم لوط را حلال بداند از دنیا نمی رود مگر آنکه خدای تعالی با یکی از آن سنگها که بر قوم لوط زد او را خواهد زد و مرگش در همان سنگ خواهد بود ولی خلق، آن سنگ را نمی بینند. مؤلف: مرحوم کلینی نیز در کافی به سند خود از میمون البان از آن حضرت نظیر این روایت را نقل کرده و در آن آمده کسی که اصرار بر عمل لواط داشته باشد نمی میرد مگر بعد از آنکه خدا او را با یکی از این سنگها هدف قرار دهد و مرگش در همان سنگ باشد و احدی آن سنگ را نمی بیند. و در این دو حدیث اشاره ای هست به اینکه جمله ((و ما هی من الظالمین ببعید)) اختصاصی به قریش ندارد و نیز اشاره دارد به اینکه عذاب مذکور (یعنی رمی به سنگ ریزه) عذابی روحانی بوده نه مادی.

و در کافی به سند خود از یعقوب بن شعیب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای کلام لوط (علیه السلام) که گفت: ((این دختران من برای شما پاکیزه ترند)) فرمود: جناب لوط ازدواج با دختران خود را پیشنهاد کرده.

و در ((تهذیب)) از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که شخصی از آن جناب از این عمل که کسی با همسرش از عقب جماع کند سؤال کرد، حضرت فرمود: آیه ای از کتاب خدای عزوجل آن را مباح کرده و آن آیه ای است که کلام لوط را حکایت می کند که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۱

برای اینکه آن جناب می دانست که قوم لوط به فرج زنان علاقه ای ندارند پس اگر دختران خود را پیشنهاد کرده منظورش این بوده که عمل مورد علاقه خود را با دختران وی و پس از ازدواج با آنان انجام دهند.

و در الدرالمثور است که ابوالشیخ از علی (رضی الله عنه) روایت آورده که آن جناب خطبه ای ایراد کرد و در آن فرمود: عشیره آدمی برای انسان بهتر است زیرا افراد بسیاری از آزار او خودداری خواهند کرد علاوه بر اینکه از مودت و نصرت جمعی کثیر برخوردار شده و جمعیتی در صدد محافظت او خواهند بود حتی چه بسیار می شود که افرادی از انسان دفاع می کنند و به خاطر انسان خشم می گیرند با اینکه انسان را نمی شناسند و هیچ رابطه ای جز قوم و خویشی با انسان ندارند (پس بر انسان لازم است دست خود را از آزار قوم و خویش خود کوتاه بدارد) و من از آیات قرآنی شواهدی برایتان در این باب می خوانم آنگاه علی (علیه السلام) در بین آیات نامبرده این آیه را تلاوت کردند: ((لو ان لی بکم قوه او ای الی رکن شدید)).

آنگاه علی (رضی الله عنه) فرمود: رکن شدید، همین عشیره و قوم و خویش است چون لوط (علیه السلام) قوم و قبیله ای نداشت و سوگند به خدایی که جز او معبودی نیست به همین جهت بود که خدای تعالی بعد از لوط هیچ پیغمبری مبعوث نکرد مگر از میان افرادی که توانگر از حیث قوم و خویش بودند. داستان لوط (ع) و قوم او از زبان امام باقر علیه السلام مؤلف: آخر این روایت، هم از طریق اهل سنت روایت شده و هم از طریق شیعه.

و در کافی در حدیث ابی زیاد حمار از امام ابی جعفر (علیه السلام) که در بحث روایتی سابق نقل شد این تتمه آمده که امام فرمود: ملائکه نزد لوط آمدند زمانی که او در مزرعه ای نزدیک قریه مشغول بود، نخست سلام کردند در حالی که عمامه بر سر



داشتند و لوط وقتی آنان را دید که قیافه‌هایی زیبا و لباسی سفید و عمامه‌ای سفید بر تن دارند تعارف رفتن به منزل کرد ملائکه گفتند! بله برویم منزل، لوط از جلو و آنان دنبالش به راه افتادند در بین راه لوط از تعارفی که کرده بود پشیمان شد و با خود گفت: این چه پیشنهادی بود که من کردم چگونه این سه جوان را به منزل ببرم با اینکه مردم قریه را می‌شناسم که چه وضعی دارند، به ناچار رو کرد به میهمانان و گفت: متوجه باشید که به سوی شراری از خلق خدا می‌روید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۲

جبرئیل وقتی این کلام را از لوط شنید به همراهانش گفت: ما در نازل کردن عذاب بر این قوم عجله نمی‌کنیم تا لوط سه بار این شهادتش را اداء کند فعلا یک بارش را اداء کرد، ساعتی به طرف ده راه رفتند باز جناب لوط رو کرد به میهمانان و گفت: شما به سوی شراری از خلق خدا می‌روید، جبرئیل گفت: این دو بار. و سپس لوط همچنان به راه ادامه داد تا رسیدند به دروازه شهر در آنجا نیز بار دیگر رو کرد به میهمانان و گفت: شما به سوی شراری از خلق خدا می‌روید. جبرئیل گفت این سه بار. و سپس لوط داخل شد آنان نیز با وی داخل شدند تا اینکه به خانه رسیدند.

همسر لوط وقتی میهمانان را با آن قیافه‌های زیبا دید به بالای بام رفت و کف زدن آغاز کرد تا به مردم وضع را بفهماند ولی کسی متوجه نشد و صدای کف زدن او را نشنید به ناچار آتش دود کرد مردم وقتی دود را از خانه او دیدند دوان دوان به سوی درب خانه لوط روی آوردند بطوری که یکدیگر را هل می‌دادند تا به در خانه رسیدند، زن از بالای بام پایین آمد و گفت: در خانه ما افرادی آمده‌اند که زیباتر از آنان هیچ قومی را ندیده‌ام مردم به در خانه آمدند تا داخل شوند.

لوط وقتی دید مردم دارند می‌آیند برخاسته نزد قوم آمد و گفت: ای مردم! از خدا بترسید و مرا نزد میهمانانم رسوا نکنید مگر یک انسان رشد یافته در بین شما نیست؟ آنگاه گفت: این دختران من در اختیار شمایند و آنها برای شما حلالتر و پاکیزه‌ترند، و با این کلامش مردم را به عملی حلال دعوت کرد، لیکن مردم گفتند: ما به دختران تو حقی نداریم و تو خود می‌دانی ما چه می‌خواهیم. لوط از در حسرت به ملائکه گفت: ای کاش نیرویی پیدا می‌کردم و یا پناهگاهی محکم می‌داشتم. جبرئیل به همراهانش گفت: اگر لوط می‌دانست چه نیرویی در داخل خانه‌اش دارد این آرزو را نمی‌کرد.

از سوی دیگر لحظه به لحظه تعداد جمعیت فزونتر می‌شد تا آنکه داخل شوند، جبرئیل صیحه‌ای بر آنان زد و به لوط گفت: ای لوط رهائشان کن تا داخل شوند همین که داخل شدند جبرئیل انگشت خود را به طرف آنان پایین آورد که ناگهان همه آنها کور شدند این است که خدای تعالی درباره‌اش فرمود: ((فطمسنا اعینهم - پس ما چشم آنان را بی‌نور، و کور گردانیدیم)) آنگاه جبرئیل لوط را که داشت از مردم جلوگیری می‌کرد صدا زد و به او گفت: ما جوانانی از جنس بشر نیستیم بلکه فرستادگان پروردگار تو هستیم و آنها دستشان به تو نمی‌رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۳

تو دست اهلت را بگیر و در قطعه‌ای از همین شب بیرون ببر، جبرئیل این را نیز گفت که: ما مأمور شده‌ایم به اینکه این قوم را هلاک‌سازیم. لوط گفت: ای جبرئیل حال که چنین است پس عجله کن. جبرئیل گفت: موعده‌شان صبح است و مگر صبح نزدیک نیست؟ سپس به لوط دستور داد تا اهل خود را بردارد و ببرد مگر همسرش را، آنگاه جبرئیل با بال خود آن شهر را از طبقه هفتم ریشه کن نموده آنقدر به آسمان بالا برد که اهل آسمان صدای عوعو سگها و آواز خروسها را شنیدند آنگاه شهر را زیر و رو به زمین انداخت و بارانی از سنگ و کلوخ بر آن شهر و بر اطراف آن ببارید. بررسی روایتی که متضمن بیان کیفیت مخصوصی در مورد زیرو رو شدن سرزمین قوم لوط (ع) است و بیان ضعف آن

مؤلف: اینکه در آخر روایت آمده که جبرئیل شهر را از طبقه هفتم ریشه کن نموده تا آسمان بالا برد، به حدی که اهل آسمان دنیا صدای عوعو سگها و بانگ خروسهای شهر را شنیدند، امری است خارق العاده هر چند که از قدرت خدای تعالی بعید نیست و نباید آن را بعید شمرد و لیکن در ثبوت آن، امثال این روایت که خبری واحد بیش نیست کفایت نمی‌کند.



علاوه بر این، سنت الهی بر این جریان یافته که معجزات و کرامات را بر مقتضای حکمت جاری سازد و چه حکمتی در این هست که شهر (از طبقه هفتم زمین ریشه کن شود) و آنقدر بالا- برود که ساکنان آسمان صدای سگ و خروس آن را بشنوند، شنیدن صدای سگ و خروس چه تاءثیری در عذاب قوم لوط و یا در تشدید عذاب آنها دارد؟!

و اینکه بعضی از مفسرین در توجیه آن گفته اند: ممکن است این عمل خارق العاده و عجیب خود لطفی بوده باشد برای اینکه خبردار شدن نسلهای آینده از طریق معصومین، مؤمنین آنان را به اطاعت خدا و دوری از نافرمانی او نزدیکتر سازد. لیکن این سخن مورد اشکال است برای اینکه پدید آوردن حوادث عظیم و شگفت آور و خارق العاده به این منظور که ایمان مؤمنین قوی شود و اهل عبرت از دیدن آن حوادث عبرت گیرند هر چند خالی از لطف نیست لیکن وقتی این کار لطف خواهد بود که خبردار شدن از آن حوادث به طریق حس باشد و مردم خودشان آن امور را ببینند تا مؤمنین ایمانشان زیادتیر گشته و اهل معصیت عبرت بگیرند و یا حداقل اگر به چشم خود ندیده اند به طریق علمی دیگری آن را کشف کنند، و اما اینکه یک خبر واحد و یا ضعیف السند که هیچگونه حجتی ندارد و به هیچ وجه قابل اعتناء نیست معنا ندارد که خدای تعالی اموری عجیب و غریب و خارق العاده پدید بیاورد تا نسلهای آینده از طریق چنین خبری آن را بشنوند و عبرت بگیرند و از عذاب او بهراسند، این یکی، و یکی دیگر اینکه معنا ندارد عذاب یک قوم را تشدید کنند تا مردمی دیگر عبرت بگیرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۴

اینگونه کارها سنت طاغیان و جباران از بشر است آن هم جباران نادان و نفهم که شکنجه یک بیچاره ای را تشدید می کنند تا از دیگران زهر چشم بگیرند و خدای عزوجل از چنین اعمالی مبراء است. سخن صاحب المنار در رد آنچه درباره کیفیت زیرو رو کردن سرزمین قوم لوط (ع) توسط جبرئیل، نقل شده است

صاحب المنار در تفسیر خود گفته: در خرافات مفسرین که از روایات اسرائیلی نقل شده آمده که جبرئیل شهر لوط را با بال خود از طبقات زیرین زمین ریشه کن ساخته و آن را تا عنان آسمان بالا برد بطوری که اهل آسمان صدای سگها و مرغهای آن شهر را شنیدند آنگاه شهر مزبور را از همان جا پشت و رو نموده به زمین زد، طوری که بالای شهر، زیر زمین رفت و زیر شهر بالا آمد.

و این تصور بر اساس اعتقاد متصورش درست در می آید که لابد معتقد بوده به اینکه اجرام آسمانی نیز سکنه دارد و این اجرام در موقعیتی قرار دارند که ممکن است ساکنان زمین چه انسانها و چه حیوانات به آنان نزدیک بشوند و همچنان زنده بمانند، با اینکه مشاهده و آزمایشهای فعلی این تصور را باطل می سازد و در این ایام که من این اوراق را می نویسم ثابت شده که هواپیماها وقتی مسافت زیادی بالا بروند به جایی می رسند که فشار هوا آنقدر کم می شود که زنده ماندن انسان در آنجا محال است و به همین جهت برای کسانی که بخواهند تا آن ارتفاع بالا بروند کپسولهایی پر از اکسیژن می سازند و در آن، مقداری از اکسیژن می ریزند که برای آنان کافی باشد و مادامی که در جو بالا قرار دارند از آن استنشاق کنند.

در کتاب مجید الهی نیز به این مسأله یعنی نبودن اکسیژن در جو آسمان و اینکه بالا- رفتن به آسمان سینه را تنگ و تنفس را مشکل می کند اشاره ای آمده و فرموده: ((فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء)). پس اگر بگویید: این عملی که از جبرئیل نقل شده چیزی است که عقل آن را محال نمی داند، و خلاصه کلام اینکه از ممکنات عقلی است و وقوع آن از باب خارق العاده است پس نباید تصدیق آن را موقوف بر این بدانیم که وضع خلقت آسمانها و سنن کاینات آن را جایز و ممکن بداند چون قوانین جاری در نظام عالم ربطی به معجزه، که اساسش شکستن هر نظام و قانونی است ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۵

در پاسخ می گوئیم بله، و لیکن شرط اول قبول روایت در جایی که روایت از امری خبر می دهد که بر خلاف سنن و نوامیس و قوانینی است که خدای تعالی با آن نوامیس نظام عالم را پیا داشته و آن را مایه آبادی و یا خرابی قرار داده باید چنین خبری از وحی الهی منشاء گرفته و به نقل متواتر از معصوم نقل شده باشد و یا حداقل سندی صحیح و متصل به عصر معصوم داشته و هیچ ناشناخته

ای در سند و متن آن نباشد، و حال آنکه ما نه در کتاب خدای تعالی چنین چیزی را می بینیم و نه در حدیثی که با سندی متصل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده باشد و نه حکمت خدا اقتضاء می کند که سرزمین لوط آنقدر به آسمان بلند شود که صدای سگهایش به گوش ساکنان آسمان برسد و این ماجرا تنها از بعضی تابعین یعنی کسانی که عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک نکرده بودند نقل شده نه صحابه که آن جناب را درک کرده اند و ما هیچ شکی نداریم در اینکه این روایت از روایاتی است که اسرائیلیها ساخته و در دست و دهان مسلمانان ساده لوح انداخته اند.

از جمله حرفهایی که زده‌اند این است که گفته اند عدد مردم آن شهر چهار میلیون نفر بوده در حالی که همه بلاد فلسطین گنجایش این عدد انسان را ندارد، پس این میلیونها انسان چگونه در آن چهار قریه جا گرفته بودند؟ نقاط ضعف در سخنان صاحب المنار

و اینکه گفته این حدیث از احادیثی است که تابعین آن را نقل کرده اند نه صحابه، درست نیست برای اینکه او توجه نداشته که حدیث مورد بحث از ((ابن عباس)) و ((حذیفه بن الیمان)) روایت شده و در روایت ابن عباس (بطوری که الدر المنثور آن را از اسحاق بن بشر، و ابن عساکر آن را از طریق جویری، و مقاتل آن را از ضحاک نقل کرده اند) آمده: ((همین که چهره صبح نمایان شد جبرئیل دست به کار قریه های لوط شد و آنچه از مردان و زنان و میوه ها و مرغان در آنها بود همه را گرد آورده در هم پیچید و سپس زمین را از طبقات زیرین در آورده زیر بال خود گرفت و به طرف آسمان دنیا بالا برد (تا جایی که) ساکنان آسمان دنیا صدای سگها و مرغان و زنان و مردان را از زیر بال جبرئیل شنیدند آنگاه آن سرزمین را پشت و رو به پایین انداخت و دنبالش رگباری از سنگریزه بر آن سرزمین بارید، و سنگها برای آن بود که اگر چوپانها و تجار در آن سرزمین باقی مانده اند آنها نیز به هلاکت برسند...))

و در روایت حذیفه بن الیمان (بطوری که الدر المنثور آن را از عبد الرزاق و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از حذیفه نقل کرده اند) آمده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۶

جبرئیل اجازه خواست تا آنان را هلاک کند اجازه اش دادند پس آن زمین را که این قوم بر روی آن زندگی می کردند بغل گرفت و به بالا برد بطوری که اهل آسمان دنیا صدای سگها را شنیدند آنگاه آتشی در زیر آنان روشن کرد و سپس زمین را با اهلش زیر و رو کرد و همسر لوط که با آن قوم بود از صدای سقوط، متوجه پشت سر خود شد فهمید که وضع از چه قرار است ولی تا خواست به خود بیاید عذاب که یکی از همان سنگها بود او را گرفت ...

و اما از تابعین، جمعی آن را نقل کرده اند از آن جمله از سعید بن جبیر، مجاهد، ابی صالح و محمد بن کعب قرظی است و از سدی نیز نقلی رسیده که خیلی غلیظتر از این است در نقل او آمده که گفت: چون قوم لوط به صبح نزدیک شدند جبرئیل نازل شد و زمین را از طبقه هفتم ریشه کن نموده آن را به دوش گرفت و تا آسمان دنیا بالا برد و سپس آن را به زمین زد... حجت اخبار مربوط به مسائلی که موضوع حکم تکلیف نیستند، تعبدپذیر و قابل جعل شرعی نیست

پس اینکه گفت: روایت از صحابه نقل نشده حرف درستی نیست، و اما اینکه گفته: ((در قبول روایت شرط شده که حتما بطور متواتر از معصوم رسیده باشد و سندش صحیح و متصل به شخص معصوم باشد و در سندش شذوذ و فرد ناشناخته نباشد و اهل رجال سندش را بی اعتبار ندانسته باشند)) این مطلب مسأله ای است اصولی که امروز پنبه اش را زده و به این نتیجه رسیده اند که خیر اگر متواتر باشد و یا همراه با قرآنی باشد که خبر را قطعی الصدور سازد چنین خبری بدون شک حجت است و اما غیر اینگونه خیر حجت ندارد مگر اخبار آحادی که در خصوص احکام شرعی و فرعی وارد شده باشد که اگر خبر موثق باشد یعنی صدور آن به ظن نوعی مظنون باشد آن نیز حجت است، زیرا حجت شرعی خود یکی از اعتبارات عقلایی است که اثر شرعی به دنبال دارد، پس اگر خبر در مورد حکمی شرعی وارد شده جعل شرعی می پذیرد، یعنی شارع می تواند آن خبر را حجت کند هر چند که

متواتر نباشد، و اما مسائل غیر شرعی یعنی قضایای تاریخی و امور اعتقادی معنا ندارد که شارع خبری را در مورد آنها حجت کند چون حجت بودن خبری که مثلاً می گوید در فلان تاریخ فلان حادثه رخ داده اثر شرعی ندارد و معنا ندارد که بگوید غیر علم، علم است و حکم کند به اینکه هر چند شما به فلان واقعه تاریخی علم ندارید ولی به خاطر فلان خبر واحد تعبداً آن واقعه را قبول کنید همانطور که اگر خود ناظر آن واقعه بودید قبول می کردید (به خلاف احکام شرعی که اگر شارع حکم کند به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۷)

اینکه طبق خبر واحدی که مثلاً در مورد حکمی شرعی به تو رسیده عمل کن که در این صورت هر چند علم به واقعیت آن حکم و به حکم واقعی آن موضوع نداریم لیکن علم داریم به اینکه اگر طبق این خبر عمل کنیم عقاب نخواهیم داشت) و اما مسایل تاریخی صرف که ما نسبت به آنها تکلیفی نداریم درباره آنها حجت نمی خواهیم گوئیم اینگونه موضوعات و حوادث خارجی، احیاناً اثری شرعی دارند (مثلاً اگر با دلیل تاریخی محکم ثابت شود که فلان صحابه در فلان واقعه، از اسلام خارج شد، بیزار جستن و یا لعنت کردن او از نظر شرع عملی حلال می شود) و لیکن اینگونه آثار از آنجا که جزئی است، متعلق جعل شرعی نمی شود چون جعل شرعی تنها متعرض کلیات مسایل است، خواننده محترم می تواند بحث مفصل این مسأله را در علم اصول ببیند.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی بن کعب روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی لوط را رحمت کند که به رکنی شدید پناهنده می شد و نمی دانست که رکن شدید در خانه اوست. توجیه مراد از (رکن شدید) که لوط (ع) تمنای وجود آنرا در خانه اش می کرد

مؤلف: مقامی که لوط در آن مقام با قوم خود بگو مگو داشت به تقوای الهی و اجتناب از فسق و فجور دعوتشان می کرد و همچنین ظاهر سیاق آیاتی که این بگو مگو را حکایت می کنند این است که لوط (علیه السلام) در اینکه گفت: ((لوان لی بکم قوه)) آرزوی داشتن انصاری رشد یافته از میان قومش و یا غیر قومش می داشت، و در جمله ((او اوی الی رکن شدید)) آرزو کرده که ای کاش انصاری از غیر این قوم می داشتم، بستگان و عشیره و دوستان و غمخوارانی خدا دوست می داشتم تا مرا در دفاع از این میهمانان یاری می کردند ولی او نمی دانست که رکن شدید در همان لحظه داخل خانه او است و آن عبارت بود از جبرئیل و همراهانش یعنی میکائیل و اسرافیل، و به همین جهت به محضی که آرزوی داشتن رکنی شدید کرد بدون فاصله پاسخش دادند که: ((یالوط انا رسل ربک لن یصلوا الیک)) یعنی ای لوط ما آنطور که تو و این مردم پنداشته اید جوانانی امرد از جنس بشر نیستیم بلکه فرستادگان پروردگار تو هستیم و این مردم به تو نخواهند رسید.

لوط (علیه السلام) در هیچ حالی از آن احوال از پروردگارش غافل نبود و این معنا را از نظر دور نمی داشت که هر چه نصرت هست از ناحیه خداست و او را فراموش نکرده بود تا ناصری غیر او آرزو کند و حاشا بر مقام این پیغمبر بزرگوار از مثل چنین جهلی مذموم چگونه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۸

ممکن است با اینکه خدای تعالی درباره آن جناب فرموده: ((اتیناه حکما و علما... و ادخلناه فی رحمتنا انه من الصالحین)) پس اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر می دانست که جبرئیل در خانه او است هرگز آرزوی رکن شدیدی نمی کرد معنایش این است که جبرئیل و سایر ملائکه با او بودند و او اطلاعی نداشت، نه اینکه معنایش چنین باشد که خدای تعالی با او بود و او جاهل به مقام پروردگارش بود.

پس اینکه در بعضی از روایات که عبارت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می کند اشاره شده به اینکه مراد لوط از رکن شدید، خدای سبحان بوده نه ملائکه نظریه ای بوده که بعضی از راویان حدیث داده نه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سلم) چنان فرموده باشد، نظیر روایتی که از ابو هریره نقل شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((خدا رحمت کند لوط را که همواره به رکنی شدید پناهنده می شد یعنی خدای تعالی ...)).

و باز نظیر روایتی که از طریقی دیگر از او نقل شده که گفت: ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا لوط را پیامرزد که همواره به رکنی شدید پناه می برد)). و بعید نیست که ابو هریره در این سند حدیث را نقل به معنا کرده باشد و کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بجای ((خدا پیامرزد))، ((خدا رحمت کند)) بوده و راوی آن را تغییر داده باشد تا بفهماند لوط در رعایت ادبی از آداب عبودیت کوتاهی کرده و یا با جهلی که به مقام پروردگارش داشته و او را از یاد برده مرتکب گناهی از گناهان شده چون یک پیامبر نباید پروردگار خود را فراموش کند.

گفتاری در چند فصل پیرامون داستان لوط (ع) و قوم او. ۱- داستان قوم لوط در قرآن

۱- داستان لوط و قومش در قرآن: لوط (علیه السلام) از کلدانیان بود که در سرزمین بابل زندگی می کردند و آن جناب از اولین کسانی بود که در ایمان آوردن به ابراهیم (علیه السلام) گوی سبقت را برده بود، او به ابراهیم ایمان آورد و گفت: ((انی مهاجر الی ربی)). در نتیجه خدای تعالی او را با ابراهیم نجات داده به سرزمین فلسطین، ((ارض مقدس)) روانه کرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۲۹

((و نجینا و لوطا الی الارض الی بارکنا فیها للعالمین)) پس لوط در بعضی از بلاد آن سرزمین منزل کرد، (که بنا به بعضی از روایات و بنا به گفته تاریخ و تورات آن شهر سدوم بوده).

مردم این شهر و آبادیها و شهرهای اطراف آن که خدای تعالی آنها را در سوره توبه آیه ۷۰ مؤ تفکات خوانده، بت می پرستیدند و به عمل فاحشه لواط مرتکب می شدند و این قوم اولین قوم از اقوام و نژادهای بشر بودند که این عمل در بینشان شایع گشت، و شیوع آن به حدی رسیده بود که در مجالس عمومیشان آن را مرتکب می شدند، تا آنکه رفته رفته عمل فاحشه سنت قومی آنان شد و عام البلوی گردید و همه بدان مبتلا گشته، زنان بکلی متروک شدند و راه تناسل را بستند.

((لذا خدای تعالی لوط را به سوی ایشان گسیل داشت)).

و آن جناب ایشان را به ترس از خدا و ترک فحشاء و برگشتن به طریق فطرت دعوت کرد و انذار و تهدیدشان نمود ولی جز بیشتر شدن سرکشی و طغیان آنان ثمرهای حاصل نگشت و جز این پاسخ ندادند که اینقدر ما را تهدید مکن اگر راست میگویی عذاب خدا را بیاور، و به این هم اکتفاء ننموده تهدیدش کردند که: ((لئن لم تنته یا لوط لتکونن من المخرجین - اگر ای لوط دست از دعوت بر نداری تو را از شهرمان خارج خواهیم کرد)) و کار را از صرف تهدید گذرانده، به یکدیگر گفتند: خاندان لوط را از قریه خود خارج کنید که آنها مردمی هستند که می خواهند از عمل لواط پاک باشند. ۲- عاقبت امر قوم لوط (ع)

۲- عاقبت امر این قوم: جریان به همین منوال ادامه یافت، یعنی از جناب لوط (علیه السلام) اصرار در دعوت به راه خدا و التزام به سنت فطرت و ترک فحشاء، و از آنها اصرار بر انجام خباثت تا جایی که طغیانگری ملکه آنان شد و کلمه عذاب الهی در حقشان ثابت و محقق گردید، پس خدای رسولانی از فرشتگانی بزرگ و محترم برای هلاک کردن آنان ماء مور کرد، فرشتگان اول بر ابراهیم (علیه السلام) وارد شدند و آن جناب را از ماء موریتی که داشتند (یعنی هلاک کردن قوم لوط) خبر دادند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۰

جناب ابراهیم (علیه السلام) با فرستادگان الهی بگومگویی کرد تا شاید بتواند عذاب را از آن قوم بردارد، و ملائکه را متذکر کرد که لوط در میان آن قوم است، فرشتگان جواب دادند که ما بهتر می دانیم در آنجا چه کسی هست و به موقعیت لوط و اهلش از هر کس دیگر مطلع تریم و اضافه کردند که مساءله عذاب قوم لوط حتمی شده و به هیچ وجه برگشتنی نیست.

فرشتگان از نزد ابراهیم به سوی لوط روانه شدند و به صورت پسرانی امرد مجسم شده، به عنوان میهمان بر او وارد شدند، لوط از ورود آنان سخت به فکر فرو رفت چون قوم خود را می شناخت و می دانست که به زودی متعرض آنان می شوند و به هیچ وجه دست از آنان بر نمی دارند، چیزی نگذشت که مردم خبردار شدند، به شتاب رو به خانه لوط نهاده و به یکدیگر مژده می دادند،

لوط از خانه بیرون آمد و در موعظه و تحریک فتوت و رشد آنان سعی بلیغ نمود تا به جایی که دختران خود را بر آنان عرضه کرد و گفت: ای مردم! این دختران من در اختیار شما می‌اند و اینها برای شما پاکیزه ترند پس، از خدا بترسید و مرا نزد میهمانانم رسوا مسازید، آنگاه از در استغاثه و التماس در آمد و گفت: آیا در میان شما یک نفر مرد رشید نیست؟ مردم درخواست او را رد کرده و گفتند: ما هیچ علاقه‌ای به دختران تو نداریم و به هیچ وجه از میهمانان تو دست بردار نیستیم. لوط (علیه السلام) مایوس شد و گفت: ای کاش نیرویی در رفع شما می‌داشتم و یا رکنی شدید می‌بود و به آنجا پناه می‌بردم.

در این هنگام ملائکه گفتند: ای لوط ما فرستادگان پروردگار توایم، آرام باش که این قوم به تو نخواهند رسید، آنگاه همه آن مردم را کور کردند و مردم افتان و خیزان متفرق شدند.

فرشتگان سپس به لوط (علیه السلام) دستور دادند که شبانه اهل خود را برداشته و در همان شب پشت به مردم نموده، از قریه بیرون روند و احدی از آنان به پشت سر خود نگاه نکنند ولی همسر خود را بیرون نبرد که به او آن خواهد رسید که به مردم شهر می‌رسد، و نیز به وی خبر دادند که بزودی مردم شهر در صبح همین شب هلاک می‌شوند.

صبح، هنگام طلوع فجر، صیحه آن قوم را فرا گرفت و خدای سنگی از گل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۱ نشاندار که نزد پروردگارت برای اسرافگران در گناه آماده شده بر آنان بیارید و شهرهایشان را زیر و رو کرد و هر کس از مؤمنین را که در آن شهرها بود بیرون نمود، البته غیر از یک خانواده هیچ مؤمنی در آن شهرها یافت نشد و آن خانواده لوط بود و آن شهرها را آیت و مایه عبرت نسلهای آینده کرد تا کسانی که از عذاب الیم الهی بیم دارند با دیدن آثار و خرابه‌های آن شهرها عبرت بگیرند و در اینکه ایمان و اسلام منحصر در خانواده لوط بوده و عذاب همه شهرهای آنان را گرفته، دو نکته هست: اول اینکه این جریان دلالت می‌کند بر اینکه هیچ یک از آن مردم ایمان نداشتند، و دوم اینکه فحشا تنها در بین مردان شایع نبوده بلکه در بین زنان نیز شیوع داشته، چون اگر غیر از این بود نباید زنها هلاک می‌شدند و علی القاعده باید عده زیادی از زنها به آن جناب ایمان می‌آوردند و از او طرفداری می‌کردند چون لوط (علیه السلام) مردم را دعوت می‌کرد به اینکه در امر شهوترانی به طریقه فطری باز گردند و سنت خلقت را که همانا وصلت مردان و زنان است سنت خود قرار دهند و این به نفع زنان بود و اگر زنان نیز مبتلا به فحشا نبودند باید دور آن جناب جمع می‌شدند و به وی ایمان می‌آوردند ولی هیچ یک از این عکس‌العملها در قرآن کریم درباره زنان قوم لوط ذکر نشده.

و این خود مؤید و مصدق روایاتی است که در سابق گذشت که میگفت: فحشا در بین مردان و زنان شایع شده بود، مردان به مردان اکتفا کرده و با آنان لواط می‌کردند و زنان با زنان مساحقه می‌نمودند. ۳- شخصیت معنوی لوط (ع)

۳- شخصیت معنوی لوط (علیه السلام): لوط (علیه السلام) رسولی بود از ناحیه خدای تعالی بسوی اهالی سرزمین ((مؤ تفکات)) که عبارت بودند از شهر ((سدوم)) و شهرهای اطراف آن (و بطوری که گفته شده چهار شهر بوده: ۱- سدوم ۲- عموره ۳- صوغر ۴- صبویم) و خدای تعالی آن جناب را در همه مدائح و اوصافی که انبیای گرام خود را بوسیله آنها توصیف کرده شرکت داده است.

و از جمله توصیف‌ها که برای خصوص آن جناب ذکر کرده این است که فرموده: ((و لوطا اتیناه حکما و علما و نجیناه من القریه التي کانت تعمل الخبائث انهم کانوا قوم سوء فاسقین و ادخلناه فی رحمتنا انه من الصالحین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۲-۴ داستان لوط و قوم او در تورات

۴- داستان لوط و قومش در تورات: تورات در اصحاح یازدهم و دوازدهم از سفر تکوین می‌گوید: لوط برادر زاده ((ابرام)) (ابراهیم) و نام پدرش (که برادر ابرام باشد) ((هاران بن تارخ)) بود و هاران با برادرش ابرام در خانه تارخ در ((اورکلدانیان)) زندگی می‌کردند و سپس تارخ از ((اور)) بسوی سرزمین کنعانیان مهاجرت کرد و در شهر حاران اقامت گزید در حالی که ابرام و



لوط با او بودند آنگاه ابرام به امر رب، از حاران خارج شد و لوط نیز با او بود و این دو مال بسیار زیاد و غلامانی در حاران به دست آورده بودند، پس به سرزمین کنعان آمدند، و ابرام پشت سر هم به طرف جنوب کوچ می کرد تا آنکه به مصر آمد و در مصر نیز به سمت جنوب به طرف بلندیهای ((بیت ایل)) آمده و در آنجا اقامت گزید.

لوط هم که همه جا با ابرام حرکت می کرد برای خود گاو و گوسفند و خیمه هایی داشت، و یک سرزمین جوابگوی احشام این دو نفر نبود بناچار بین چوپانهای او و چوپانهای ابرام دشمنی و نزاع در گرفت و از ترس اینکه کار به نزاع بکشد از یکدیگر جدا شدند، لوط سرزمین ((دائرة)) اردن را اختیار کرد و در شهرهای دائرة اقامت گزید و خیمه های خود را به ((سدوم)) انتقال داد و اهل سدوم مردمی اشرار و از نظر رب بسیار خطاکار بودند و ابرام خیمام خود را به بلوطات ممرا که در حبرون بود نقل داد.

در این زمان جنگی بین پادشاهان سدوم و عموره و ادمه و صبوییم و صوغر از یک طرف و چهار همسایه آنان از طرف دیگر در گرفت و پادشاه سدوم و دیگر پادشاهانی که با او بودند شکست خوردند و دشمن همه املاک سدوم و عموره و همه مواد غذایی آنان را بگرفت و لوط در بین سایر اسرا، اسیر شد و همه اموالش به غارت رفت، وقتی این خبر به ابرام رسید با غلامان خود که بیش از سیصد نفر بودند حرکت کرد و با آن قوم جنگید و آنان را شکست داده، لوط را از اسارت و همه اموالش را از غارت شدن نجات داد و او را به همان محلی که سکونت گزیده بود برگردانید.

تورات در اصحاب هجدهم از سفر تکوین می گوید: رب برای او (یعنی ابرام) در بلوطات ممرا ظهور کرد در حالی که روز گرم شده بود، و او جلوی در خیمه نشسته بود ناگهان چشم خود را بلند کرد و نگریست که سه نفر مرد نزدش ایستاده اند همینکه آنان را دید از در خیمه برخاست تا استقبالشان کند و به زمین سجده کرد و گفت: ای آقا! اگر نعمتی در چشم خود می یابی پس، از بنده ات رو بر متاب و از اینجا مرو تا بنده ات کمی آب بیاورد پاهایتان را بشویید و زیر این درخت تکیه دهید و نیز بنده ات پاره نانی بیاورد دلہایتان را نیرو ببخشید سپس بروید چون شما بر عبد خود گذر کرده اید ما اینطور رفتار می کنیم همانطور که خودت تکلم کردی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۳

بناچار ابرام به شتاب به طرف خیمه نزد ساره رفت و گفت: بشتاب سه کیل آرد سفید تهیه کن و نانی مغز پخت بپز، آنگاه خودش به طرف گله گاو رفته، گوساله پاکیزه و چاقی انتخاب نموده به غلام خود داد تا به سرعت غذایی درست کند، سپس مقداری کره و شیر با آن گوساله ای که کباب کرده بود برداشته نزد میهمانان نهاد و خود در زیر آن درخت ایستاد تا میهمانان غذا بخورند.

میهمانان پرسیدند: ساره همسرت کجا است؟ ابرام گفت: اینک او در خیمه است. یکی از میهمانان گفت: من در زمان زندگیت بار دیگر نزد تو می آیم، و برای همسرت ساره پسری خواهد آمد. ساره در خیمه سخن او را که در پشت خیمه قرار داشت شنید و ابراهیم و ساره هر دو پیری سالخورده بودند و دیگر این احتمال که زنی مثل ساره عادتاً بچه بیاورد قطع شده بود ساره بناچار در دل خود خندید و در زبان گفت: آیا سر پیری بار دیگر متنعمی و بچه دار شدنی به خود می بینم با اینکه آقایم نیز پیر شده؟ رب به ابراهیم گفت: ساره چرا خندید و چرا چنین گفت که آیا به راستی من می زایم با اینکه پیری فرتوت شده ام؟ مگر بر رب انجام چیزی محال می شود؟ من در میعاد در طول زندگی به سویت باز می گردم و ساره فرزندی خواهد داشت. ساره در حالی که می گفت: این بار نمی خندم منکر آن شد، چون ترسیده بود ابراهیم گفت: نه بلکه خندید.

آنگاه مردان نامبرده از آنجا برخاسته به طرف سدوم رهسپار شدند ابراهیم (نیز) با آنها می رفت تا بدرقه شان کند رب با خود گفت: آیا سزاوار است کاری را که می خواهم انجام دهم از ابراهیم پنهان بدارم؟ با اینکه ابراهیم امتی کبیر و قوی است و امتی است که همه امتهای روی زمین از برکاتش برخوردار می شوند؟ نه، من حتماً او را آگاه می سازم تا فرزندان و بیت خود را که بعد از او می آیند توصیه کند تا طریق رب را حفظ کنند و کارهای نیک کنند و عدالت را رعایت نمایند تا رب به آن وعده ای که به ابراهیم داده عمل کند.



پس رب (به ابراهیم) گفت: سر و صدای سدومیان و عمودیان زیاد شده یعنی چیزهای بدی از آنجا به من می رسد و خطایا و گناهانشان بسیار عظیم گشته، لذا من خود به زمین نازل می شوم تا بینم آیا همه این گناهایی که خبرگزاران خبر داده اند مرتکب شده اند یا نه و اگر نشده اند حداقل از وضع آنجا با خبر می شوم. آنگاه مردان (میهمانان ابراهیم) با او خدا حافظی کرده و به طرف سدوم رفتند و اما ابراهیم که تا آن لحظه در برابر رب ایستاده بود به طرف رب جلو آمد و پرسید آیا نیکوکار و گناهکار را با هم هلاک می کنی؟ شاید پنجاه نفر نیکوکار در شهر سدوم باشد آیا آن شهر را یکجا نابود می کنی و به خاطر آن پنجاه نیکوکار که در آنجا هستند عفو نمی کنی؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۴

حاشا بر تو که چنین رفتاری داشته باشی و نیکوکار را با گنهکار بمیرانی و در نتیجه خوب و بد در درگاهت فرق نداشته باشند، حاشا بر تو که جزا دهنده کل زمینی عدالت را رعایت نکنی؟

رب گفت من اگر در سدوم پنجاه نیکوکار پیدا کنم از عذاب آن شهر و همه ساکنان آن به خاطر پنجاه نفر صرفنظر می کنم. ابراهیم جواب داد و گفت: من که با مولا سخن آغاز کردم خاکی و خاکستری هستم ممکن است نیکوکاران پنج نفر کمتر از پنجاه نفر باشند و فرض کن چهل و پنج نفر باشد آیا همه شهر را و آن چهل و پنج نفر را هلاک می کنی؟ رب گفت: من اگر در آنجا چهل و پنج نفر نیکوکار بیابم شهر را هلاک نمی کنم، ابراهیم دوباره با رب به گفتگو پرداخت و گفت: احتمال می رود در آنجا چهل نفر نیکوکار باشد رب گفت: بخاطر چهل نفر هم عذاب نمی کنم، ابراهیم با خود گفت حال که رب عصبانی نمی شود سخن را ادامه دهم چون ممکن است سی نفر نیکوکار در سدوم پیدا شود، رب گفت: اگر در آنجا سی نفر یافت شود آن کار را نمی کنم. ابراهیم گفت: من که سخن با مولایم آغاز کردم برای این بود که نکند در آنجا بیست نفر نیکوکار باشد رب گفت: به خاطر بیست نفر هم اهل شهر را هلاک نمی کنم.

ابراهیم گفت: (من خواهش می کنم) رب عصبانی نشود فقط یک بار دیگر سخن می گویم و آن سخنم این است که ممکن است ده نفر نیکوکار در آن محل یافت شود رب گفت: به خاطر ده نفر نیز اهل شهر را هلاک نمی کنم، رب بعد از آنکه از گفتگوی با ابراهیم فارغ شد دنبال کار خود رفت ابراهیم هم به محل خود برگشت.

در اصحاح نوزدهم از سفر تکوین آمده که ملائکه هنگام عصر به سدوم رسیدند لوط در آن لحظه دم دروازه شهر سدوم نشسته بود چون ایشان را بدید برخاست تا از آنان استقبال کند و با صورت به زمین افتاد و سجده کرد و به آنان گفت: آقای من به طرف خانه بنده خودتان متمایل شوید و در آنجا بیتوته کنید و پاهایتان را بشوید آنگاه صبح زود راه خود پیش بگیرید و بروید. آن دو ملک گفتند: نه، بلکه ما در میدان شهر بیتوته می کنیم. لوط بسیار اصرار ورزید و آن دو سرانجام قبول نموده با او به راه افتادند و به خانه او در آمدند لوط ضیافتی به پا کرد و نان و مرغی پخت، و آنان خوردند.

قبل از اینکه به خواب بروند رجالی از اهل شهر یعنی از سدوم خانه را محاصره کردند، رجالی از پیر و جوان و بلکه کل اهل شهر حتی از دورترین نقطه حمله ور شدند و لوط را صدا زدند که آن دو مردی که امشب بر تو وارد شده اند کجایند؟ آنان را بیرون بفرست تا بشناسیمشان، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۵

لوط خودش به طرف درب خانه آمد و آن را از پشت بست و گفت: ای برادران من شرارت مکنید اینک این دو دختران من در اختیار شمایند و با اینکه تاکنون مردی را نشناخته اند من آن دو را بیرون می آورم، شما با آن دو هر عملی که مایه خوشایند چشم شما است انجام دهید و اما این دو مرد را کار نداشته باشید زیرا زیر سایه سقف من داخل شده اند.

مردم گفتند: تا فلانجا دور شو، آنگاه گفتند: لوط یک مرد غریبه ای است که به میان ما آمده و اختیاردار ما شده، ای لوط! ما الان شری به تو می رسانیم بدتر از شری که می خواهیم به آن دو برسانیم، پس اصرار بر لوط را از حد گذراندند و جلو آمدند تا درب خانه را بشکنند و آن دو مرد میهمان دست خود را دراز کرده و لوط را به طرف خود در داخل خانه بردند و درب را به روی مردم

بستند و اما مردان پشت در را، صغیر و کبیرشان را کور کردند و دیگر نتوانستند درب خانه را پیدا کنند.

آن دو تن میهمان به لوط گفتند: غیر از خودت در این شهر چه داری، دامادها و پسران و دختران و هر کس دیگر که داری همه را از این مکان بیرون ببر که ما هلاک کننده این شهریم زیرا خبر گزاریه‌های عظیمی از این شهر نزد رب برده اند و رب ما را فرستاده تا آنان را هلاک سازیم. لوط از خانه بیرون رفت و با دامادها که دختران او را گرفته بودند صحبت کرده گفت: برخیزید و از این شهر بیرون شوید که رب می خواهد شهر را هلاک کند، دامادها به نظرشان رسید که لوط دارد مزاح می کند، ولی همین که فجر طالع شد دو فرشته با عجله به لوط گفتند: زود باش دست زن و دو دخترت که فعلا در اینجا هستند بگیر تا به جرم مردم این شهر هلاک نشوند ولی وقتی سستی لوط را دیدند دست او و دست زنش و دست دو دخترش را گرفته به خاطر شفقتی که رب بر او داشت در بیرون شهر نهادند.

و وقتی داشتند لوط را به بیرون شهر می بردند به او گفتند: جانت را بردار و فرار کن و زنهار، که به پشت سر خود نگاه مکن و در هیچ نقطه از پیرامون شهر توقف مکن، به طرف کوه فرار کن تا هلاک نشوی. لوط به آن دو گفت: نه، ای سید من، اینک بنده ات شفقت را در چشمانت می بیند لطفی که به من کردی عظیم بود و من توانایی آن را ندارم که به کوه فرار کنم می ترسم هنوز به کوه نرسیده شر مرا بگیرد و بمیرم، اینک در این نزدیکی شهری است به آن شهر می گریزم شهر کوچکی است (و فاصله اش کم است) آیا اگر به آنجا بگریزم جانم زنده می ماند رب بدو گفت: من در پیشنهاد نیز روی تو را به زمین نمی اندازم و شهری که پیشنهاد کردی زیر و رویش نکنم، زیر و رویش نمی کنم پس به سرعت بدانجا فرار کن که من استطاعت آن را ندارم که قبل از رسیدنت به آنجا کاری بکنم به این مناسبت نام آن شهر را صوغر نهادند یعنی شهر کوچک. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۶

وقتی خورشید بر زمین می تابید لوط وارد شهر صوغر شد، رب بر شهر سدوم و عموره کبریت و آتش بارید، کبریت و آتشی که از ناحیه رب از آسمان می آمد و آن شهرها و همه اطراف آن و همه ساکنان آن شهرها و همه گیاهان آن سرزمین را زیر و رو کرد، زنش که نافرمانی کرد و از پشت به شهر نظر انداخت ستونی از نمک شد.

روز دیگر ابراهیم به طرف این سرزمین آمده در برابر رب ایستاد و بسوی سدوم و عموره و به سرزمینهای اطراف آن دو شهر نظر انداخت، دید که دود از زمین بالا می رود مانند دودی که از گلخن حمام برمی خیزد، و چنین پیش می آمد که وقتی خدا شهرهای آن دایره (و آن افق) را ویران کرد به ابراهیم اطلاع داد که لوط را از وسط انقلاب و در لحظه ای که شهرهای محل اقامت لوط را ویران می کرد بیرون فرستاد (و خلاصه اینکه به ابراهیم اطلاع داد دلواپس لوط نباشد خدای تعالی او را نجات داده است).

و اما لوط از صوغر نیز بالاتر رفت و در کوه منزل کرد و دو دخترش با او بودند، چون از اقامت در صوغر نیز بیمناک بود لذا او و دو دخترش در غاری منزل کردند، دختر بکر بزرگ به (دختر) کوچکتر گفت: پدر ما پیر شده و در این سرزمین هیچ کس نیست که مانند عادت سایر نقاط به سر وقت ما بیاید و از ما خواستگاری کند بیا تا به پدرمان شرابی بنوشانیم و با او همخواب شویم و از پدر خود نسلی را زنده کنیم، پس پدر را شراب خوراندند و در آن شب دختر بزرگتر (بکر) به رختخواب پدر رفت و پدر هیچ نفهمید که دخترش با او خوابیده (جماع کرده) و برخاست، فردای آن شب چنین پیش آمد که بکر به صغیره گفت: من دیشب با پدرم خوابیدم امشب نیز به او شرابی می دهیم تو با او بخواب تا هر دو از او نسلی را زنده کنیم پس آن شب نیز شرابش دادند و دختر کوچک برخاسته با پدر جمع شد و پدر، نه از همخوابگی او خبردار شد و نه از برخاستن و رفتنش، نتیجه این کار آن شد که هر دو دختر از پدر حامله شدند.

دختر بزرگتر (بکر) یک پسر آورد و نام او را ((موآب)) نهاد و این پسر کسی است که نسل دودمان موآبیین به او منتهی می شود و تا به امروز این نسل ادامه دارد. نقاط تفاوت بین داستان قوم لوط در تورات فعلی و آنچه در قرآن کریم آمده است

این بود ماجرای داستان لوط در تورات ، و ما همه آن را نقل کردیم تا روشن شود که تورات در خود داستان و در وجوه غیر داستانی آن چه مخالفتی با قرآن کریم دارد.

در تورات آمده که فرشتگان مرسل برای بشارت دادن به ابراهیم و برای عذاب قوم لوط دو فرشته بودند ولی قرآن از آنان به ((رسل)) تعبیر کرده که صیغه جمع است و اقل جمع سه نفر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۷ و در تورات آمده که میهمانان ابراهیم غذایی را که او درست کرده بود خوردند ولی قرآن این را نفی کرده ، می فرماید: ابراهیم وقتی دید میهمانان دست به طرف غذا دراز نمی کنند ترسید.

در تورات آمده که لوط دو دختر داشت ولی قرآن تعبیر به لفظ ((بنات)) کرده که صیغه جمع است و گفتیم که اقل جمع سه نفر است و در تورات آمده که ملائکه لوط را بیرون بردند و قوم را چنین و چنان عذاب کردند و زن او ستونی از نمک شد و جزئیاتی دیگر که قرآن از اینها ساکت است .

و در تورات بطور صریح نسبت تجسم به خدای تعالی داده و نسبت زنا با محرم آن هم با دختران را به یک پیامبر داده ولی قرآن کریم ، هم خدای سبحان را منزّه از تجسم می داند و هم انبیاء و فرستادگان خدای را از ارتکاب گناه بری دانسته و ساحت آنان را از این آلودگیها پاک می داند. هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۸

آیات ۹۵ - ۸۴ ، سوره هود

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّي غَيْرُهُ وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَيْهَاتَ وَلَا تَتَّبِعُوا أَشْيَاءَ هُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۸۵) بَقِيَّتِ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (۸۶) قَالُوا يَشْعِبُ أ صَلَوَتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَنْزُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (۸۷) قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَامُ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (۸۸) وَيَقَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَن يُصِيبَكُمْ مِثْلَ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لَّوِطٍ مِنْكُمْ بَعِيدٍ (۸۹) وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ (۹۰) قَالُوا يَشْعِبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ (۹۱) قَالَ يَقَوْمِ أ رَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيًّا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (۹۲) وَيَقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمَلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مِن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَذِبٌ وَأَرْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ (۹۳) وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالدِّينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيرِهِمْ جِثْمِينَ (۹۴) كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعِدًا لِّلْمَدِينِ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ (۹۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۳۹

ترجمه آیات

و (همچنین) به برادر مردم مدین ، یعنی شعیب وحی کردیم او نیز به مردمش گفت : ای قوم ! خدا را پرستید چون غیر او معبودی ندارید و در معاملات ، ترازو و قیاس را به نفع خود زیاد و به ضرر مردم کم نگیرید، من خیرخواه شما هستم من بر شما از عذاب روزی می ترسم که عذابش از هر جهت فراگیر است . (۸۴) و ای مردم ! پیمانانه و وزن را با عدالت وفا کنید و بر اشیاء مردم عیب مگذارید و از حق آنان نگاهید و در زمین فساد نکنید. (۸۵) سودی که خدا در معامله برایتان باقی می گذارد برایتان بهتر است و بدانید که (ضامن کنترل شما در دوری از کم فروشی و قناعت به خیر خدا، تنها و تنها ایمان شما است و) من مسؤول کنترل شما نیستم . (۸۶) گفتند: ای شعیب آیا نمازت به تو دستور می دهد که ما آنچه را پدرانمان می پرستیدند ترک گوئیم و آنچه را می خواهیم ، در اموالمان انجام ندهیم ؟ که همانا تو مرد بردبار و رشیدی هستی . (۸۷) شعیب گفت : ای قوم من ! هرگاه من دلیل

آشکاری از پروردگارم داشته و رزق خوبی به من داده باشد (آیا می توانم بر خلاف فرمان او رفتار کنم؟) من هرگز نمی خواهم چیزی که شما را از آن باز می دارم خودم مرتکب شوم، من جز اصلاح تا آنجا که توانایی دارم نمی خواهم، و توفیق من جز به خدا نیست، بر او توکل کردم و به سوی او بازگشت. (۸۸) و ای قوم من! دشمنی و مخالفت با من سبب نشود که شما به همان سرنوشتی که قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح گرفتار شدند گرفتار شوید، و قوم لوط از شما چندان دور نیست. (۸۹) از پروردگار خود آموزش بطلبید و به سوی او بازگردید که پروردگارم مهربان و دوستدار (بندگان توبه کار) است. (۹۰) گفتند ای شعیب! بسیاری از آنچه را می گویی ما نمی فهمیم، و ما تو را در میان خود ضعیف می یابیم، و اگر بخاطر احترام قبیله کوچکت نبود تو را سنگسار می کردیم، و تو در برابر ما قدرتی نداری. (۹۱) گفت: ای مردم، (همشهریان من!) آیا چند نفر خویشاوند من در نظر شما عزیزتر از خدایند که او را به کلی از یاد برده، اعتنایی به او ندارید با اینکه پروردگار من بدانچه شما می کنید محیط است. (۹۲) و ای قوم من! شما هر قدرتی که دارید به کار بزنید من نیز کار خودم را می کنم، بزودی می فهمید که عذاب خوار کننده به سراغ چه کسی می آید و چه کسی دروغگو است، شما منتظر باشید که من نیز با شما منتظر می مانم. (۹۳) و همین که امر ما (عذاب موعود) آمد شعیب و گروندگان به وی را، با رحمت خود نجات دادیم، و صیحه همه آنها را که ستم کردند بگرفت و در محل سکونتشان به صورت جسدی بی جان در آورد. (۹۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۰

آنچنان که گویی اصلاً در آن سرزمین زندگی نکرده اند (و فرمان الهی رسید) که قوم مدین از رحمت من دور باشند همانطور که قوم ثمود دور شدند. (۹۵)

بیان آیات

این آیات، داستان شعیب (علیه السلام) و قوم او را که همان اهل مدین باشند می سراید، اهل مدین بتها را می پرستیدند و بیماری کم فروشی در بین آنان شایع و فسادهای دیگر نیز در میان ایشان رایج شده بود، خدای سبحان شعیب (علیه السلام) را به سوی آنان مبعوث کرد و آن جناب قوم مدین را به سوی دین توحید و کیل و وزن به سنگ تمام و عادلانه و ترک فساد در زمین دعوت نموده، بشارتها داد و اندرز کرد و در موعظه آنان سعی بلیغ نمود تا جایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شعیب (علیه السلام) خطیب انبیاء بود.

لیکن جز بار رد و عصیان جوابی به او ندادند و حتی تهدیدش کردند که تو را سنگسار می کنیم، و یا گفتند: تو را از دیار خود تبعید می کنیم، و آزار و اذیت او وعده کمی که به او ایمان آورده بودند را به نهایت رساندند و نمی گذاشتند مردم به او ایمان بیاورند، و راه خدا را به روی مردم می بستند، و به این رفتار خود ادامه دادند تا آنجا که جناب شعیب (علیه السلام) از خدا خواست تا بین او و آنان حکم نموده و آنان را هلاک کند. مبعوث شدن شعیب (ع) به سوی قوم خود، و رساندن پیام: خدا را پرستش کنید و کمفروشی نکنید!

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا... این آیه شریفه عطف است بر داستانهایی که در سابق از انبیاء و امتهایشان گذشت، و کلمه ((مدین)) نام شهری است که در قدیم بوده و جناب شعیب در آنجا می زیسته، پس اگر نسبت ارسال شعیب را به مدین داده و حال آنکه آن جناب بسوی اهل مدین فرستاده شده بود نه بسوی مدین (چون خودش در آنجا زندگی می کرد) از باب مجاز در اسناد است مثل اینکه می گویم: ناودان جاری شد (یعنی آب ناودان جاری شد) و اینکه شعیب را برادر آن مردم خوانده، دلیل بر این است که با آن مردم خویشی و نسبت داشته است.

((قال یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره)) - تفسیر این جمله در جمله های نظیر آن در سابق گذشت.

((و لا تنقصوا المکیال و المیزان)) - کلمه ((مکیال)) و همچنین کلمه ((میزان)) اسم آلت اند و به معنای آن آلتی هستند که

کالاها بوسیله آن، کیل و یا وزن می شود و این دو آلت نباید به نقص توصیف شوند و نباید گفت قیان و ترازوی ناقص بلکه آنچه به صفاتی از قبیل نقص و زیادت و مساوات توصیف می شود کالای کیل شده و وزن شده است نه آلت کیل و وزن، پس اگر در آیه شریفه نسبت نقص به خود آلت داده از باب مجاز عقلی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۱

و اینکه از میان همه گناهان قوم، خصوص کم فروشی و نقص در مکیال و میزان را نام برده، دلالت دارد بر اینکه این گناه در بین آنان شیوع بیشتری داشته و در آن افراط می کرده اند به حدی که فساد آن چشم گیر و آثار سوء آن روشن شده بوده و لازم بوده که داعی به سوی حق، قبل از هر دعوتی آنان را به ترک این گناه دعوت کند و از میان همه گناهانی که داشته اند انگشت روی این یک گناه می گذارد.

((انی اریکم بخیر)) - یعنی من شما را در خیر مشاهده می کنم و می بینم که خدای تعالی به شما مال بسیار و رزقی وسیع و بازاری رواج داده، بارانهای به موقع، محصولات زراعی شما را بسیار کرده و با این همه نعمت که خدا به شما ارزانی داشته چه حاجتی به کم فروشی و نقص در مکیال و میزان دارید؟ و چرا باید از این راه در پی اختلاس مال مردم باشید و به مال اندک مردم طمع ببندید و در صدد به دست آوردن آن از راه نامشروع و به ظلم و طغیان برآید؟

بنابراین جمله ((انی اراکم بخیر)) در این صدد است که جمله ((و لا تنقصوا المکیال و المیزان)) را تعلیل کند.

ممکن هم هست که کلمه ((خیر)) را عمومیت داده، بگوییم: منظور این است که شما مردم مشمول عنایت الهی هستید و خدای تعالی اراده کرده که نعمتهای خود را به شما ارزانی بدارد، عقل و رشد کافی و رزق وسیع بدهد، و این نعمتها را به شما داده پس دیگر هیچ مجوزی ندارید که خدایانی دروغین را به جای خدای تعالی پرستید و غیر او را شریک او بگیرید و با کم فروشی در زمین فساد کنید.

و بنابراین احتمال، جمله مورد بحث، هم تعلیل جمله ((و لا تنقصوا...)) خواهد بود و هم تعلیل جمله قبل از آن که می فرمود: ((یا قوم اعبداوا الله...)) همچنانکه تهدید ((و انی اخاف علیکم عذاب یوم محیط)) مربوط به هر دو جمله است.

پس حاصل جمله ((انی اراکم...)) این شد که شما در این میان دو رادع و جلوگیر دارید که باید شما را از معصیت خدا رادع شوند و جلوگیر باشند، یکی اینکه شما در خیر هستید یعنی غرق در نعمتهای خدایید و احتیاجی به کم فروشی و خوردن مال مردم به باطل و از راه نامشروع ندارید، دیگر اینکه در وراء و پشت مخالفت امر خدا، روزی است محیط و همه جاگیر که باید از عذاب آن ترسید.

و خیلی بعید نیست که مراد از جمله ((انی اراکم بخیر)) این باشد که من به نظر خیر به شما می نگرم یعنی جز خیر خواهی و شفقت هیچ نظری ندارم همچنانکه هیچ دوست مشفق نظرش جز خیر نمی تواند باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۲

و این دوست شما و خیرخواهتان غیر از سعادت شما چیز دیگری نمی خواهد، و بنابراین احتمال جمله ((و انی اخاف علیکم عذاب یوم محیط)) به منزله عطفی است تفسیری برای جمله مورد بحث.

((و انی اخاف علیکم عذاب یوم محیط)) - در این جمله به روز قیامت و یا روزی که عذاب الهی نازل شود و قوم را منقرض نماید اشاره کرده است و معنای اینکه فرمود: آن روز (یعنی روز قضاء به عذاب) محیط است، این است که در آن روز راهی برای فرار از عذاب نیست و غیر از خدای تعالی هیچ پناهی وجود ندارد پس هیچ کسی نیست که با یاری و اعانت خود عذاب را دفع کند، روزی است که در آن روز توبه و شفاعتی هم نیست، و برگشت معنای احاطه روز به این است که عذاب آن روز قطعی است و مفری از آن نیست، و معنای آیه این است که برای کفر و فسق عذابی است غیر مردود و من می ترسم که آن عذاب به شما برسد.

و یَقَوْمٍ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ... کلمه ((اوفوا)) امر حاضر از باب ((ایفاء)) افعال است و ایفا به معنای آن است که حق کسی را بطور تمام و کامل بردازی، بخلاف ((بخس)) که به معنای نقص است، در این آیه بار دیگر

سخن از مکیال و میزان را تکرار کرد و این از باب تفصیل بعد از اجمال است که شدت اهتمام گوینده به آن کلام را می‌رساند و می‌فهماند که سفارش به ایفای کیل و وزن آنقدر مهم است که مجتمع شما از آن بی‌نیاز نیست. چون جناب شعیب در بار اول با نهی از نقص کیل و وزن، آنان را بسوی صلاح دعوت کرد و در نوبت دوم به ایفاء کیل و وزن امر کرد و از بخش مردم و ناتمام دادن حق آنان نهی نمود و این خود اشاره است به اینکه صرف اجتناب از نقص مکیال و میزان در دادن حق مردم کافی نیست - و اگر در اول از آن نهی کرد در حقیقت برای این بود که مقدمه ای اجمالی باشد برای شناختن وظیفه بطور تفصیل - بلکه واجب است ترازو دار و قیاندار در ترازو و قیان خود ایفاء کند یعنی حق آن دو را بدهد و در حقیقت خود ترازودار و قیاندار طوری باشند که اشیای مردم را در معامله کم نکنند و خود آن دو بدانند که امانتها و اشیای مردم را بطور کامل به آنان داده‌اند.

((و لا تعثوا فی الارض مفسدین)) - راغب در مفردات می‌گوید: ماده ((عیث)) با ماده ((عثی)) معنای نزدیک به هم دارند نظیر ماده ((جذب)) با ماده ((جبد))، چیزی که هست ماده ((عیث)) بیشتر در فسادهایی استعمال می‌شود که با حس مشاهده می‌شود ولی ماده ((عثی)) در فسادهایی به کار می‌رود که عقل آن را درک می‌کند نه حس و گفته می‌شود: ((عثی - یعنی - عثیا)) و بر این قیاس است آیه شریفه ((و لا تعثوا فی الارض مفسدین)) و نیز گفته می‌شود: ((عثا یعثو عثوا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۳

و بنابراین کلمه ((مفسدین)) حال است از ضمیری که در کلمه ((تعثوا)) است یعنی ضمیر ((انتم)) و این حال تاءکید را افاده می‌کند و مثل این است که گفته باشیم: ((لا تفسدوا افسادا)).

و این جمله یعنی جمله ((و لا تعثوا فی الارض مفسدین)) نهی جدیدی است از فساد در ارض یعنی از کشتن و زخمی کردن مردم و یا هر ظلم مالی و آبرویی و ناموسی، و لیکن بعید نیست که از سیاق استفاده شود که این جمله عطف تفسیر باشد برای نهی سابق نه نهی جدید و بنابراین احتمال نهی تاءکید خواهد بود از کم فروشی و خیانت در ترازوداری، چون این نیز مصداقی است از فساد در ارض. بیان اهمیت معادلات و مبادلات مالی در حیات اجتماعی انسان، و آثار سوء کم فروشی توضیح اینکه: اجتماع مدنی که بین افراد نوع انسانی تشکیل می‌شود اساسش حقیقتاً بر مبادله و دادوستد است، پس هیچ مبادله و اتصالی بین دو فرد از افراد این نوع برقرار نمی‌شود مگر آنکه در آن اخذی و اعطائی باشد.

بنابراین بناچار افراد مجتمع در شؤون زندگی خود تعاون دارند، یک فرد چیزی از خود به دیگری می‌دهد تا از چیزی مثل آن و یا بیشتر از آن که از او می‌گیرد استفاده کند، و یا به دیگری نفعی می‌رساند تا از او بسوی خود نفعی دیگر جذب کند، که ما این را معامله و مبادله می‌گوییم.

و از روشنترین مصادیق این مبادله، معاملات مالی است، معاملاتی که در کالاهای دارای وزن و حجم صورت می‌گیرد، کالاهایی که به وسیله ترازو و قیان سنجش می‌شود، و این قسم دادوستدها از قدیمترین مظاهر تمدن است که انسان به آن متنبه شده، چون چاره ای از اجرای سنت مبادله در مجتمع خود نداشته است.

پس معاملات مالی و مخصوصاً خرید و فروش، از ارکان حیات انسان اجتماعی است، آنچه را که یک انسان در زندگیش احتیاج ضروری دارد و آنچه را هم که باید در مقابل بعنوان بها پردازد با کیل و یا وزن اندازه گیری می‌کند و زندگی خود را بر اساس این اندازه گیری و این تدبیر اداره می‌کند. بنابراین اگر در معامله ای از راه نقص مکیال و میزان به او خیانتی شود که خودش ملتفت نگردد تدبیر او در زندگیش تباه و تقدیر و اندازه گیری باطل می‌شود و با این خیانت، نظام معیشت او از دو جهت مختل می‌گردد: یکی از جهت آن کالایی که می‌خرد و لازمه زندگیش را تاءمین می‌کند و دیگری از جهت آنچه که به عنوان بها می‌پردازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۴

در جهت اول احتیاجش آنطور که باید برآورده نمی‌شود و در جهت دوم پولی بیشتر از آنچه گرفته است می‌پردازد، پول زیادی



که در به دست آوردنش تلاشها کرده و خود را خسته نموده است، در نتیجه دیگر نمی تواند به اصابه و درستی نظر و حسن تدبیر خود اعتماد کند، و در مسیر زندگی دچار خبط و سرگیجه می شود و این خود فساد است.

حال اگر این فساد از یک نفر و دو نفر تجاوز نموده و در کل افراد شیوع یابد فساد در مجتمع شیوع یافته و چیزی نمی گذرد که وثوق و اعتماد به یکدیگر را از دست داده، امنیت عمومی از آن جامعه رخت بر می بندد و این خود نکبتی است عمومی که صالح و طالح (غیر صالح)، و کم فروش و غیر کم فروش را به یک جور دامن گیر می شود و اجتماعشان بر اساس نیرنگ و افساد حیات اداره می شود نه بر اساس تعاون برای تحصیل سعادت، و لذا خدای تعالی می فرماید: ((و اوفوا الکیل اذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاویلا)). سودهای حاصل از کم فروشی و تضییع حقوق دیگران برای مؤمنین، خیر بشمار نمیرود. بلکه بهره خدایی و رزق حلال (بقیه الله) برای مؤمنان بهتر است

بَقِيَتِ اللّٰهُ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ وَمَا اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيْظٍ كَلِمَه ((بقیه)) به معنای باقی است و مراد از آن، سودی است که از معامله برای فروشنده بعد از تمام شدن معامله باقی می ماند و آن را در مصارف زندگی و در حوایجش خرج می کند، گو اینکه مبادله در اولین بار که باب شد برای این نبود که صاحب کالا در معامله چیزی اضافه بر ارزش کالا بگیرد، و به اصطلاح سود ببرد، الان هم قصد اولی متعاملین این نیست بلکه قصد اول این است که مثلا- زارعی که حاصل خود را برداشته زاید بر مقدار احتیاج خود و خانواده اش را بدهد و در ازای آن چیزهایی که دیگران به دست آورده و بیش از مقدار حاجتشان دارند بگیرد تا در نتیجه همه افراد مجتمع همه حوایج ضروری خود را دارا شوند قصد اولی از مبادله این بوده و اکنون نیز همین است ولی رفته رفته عمل دادوستد حرفه ای شد به نام تجارت، و افرادی این را کار رسمی و ممر معیشت خود کردند یعنی یک کالا و یا انواع مختلفی کالا را از دیگران می خرند (نه اینکه خود بسازند و تولید کنند) و آنگاه آن را با بهایی بیشتر در اختیار دیگران (که به آن متاعها احتیاج دارند) قرار می دهند و از بهای بیشتر هر کالا مقداری به سرمایه خود می افزایند، دیگران نیز به دادن آن بهای بیشتر راضی هستند زیرا او در تهیه انواع مختلف کالا (از نقاط دور و نزدیک و همچنین در نگهداری و توزیع آن بین مشتری هایش) زحمت می کشد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۵

مشتریان نیز بهای بیشتر را بخاطر همین زحمات او می دهند چون او با این عمل خود امر دادوستد را برای آنان آسان می سازد، پس تاجر در تجارتش ربحی مشروع دارد، ربحی که مجتمع به مقتضای فطرتش به دادن آن راضی است زیرا همانطور که گفتیم او از نقاط مختلف، اجناس مختلف و کالاهای مورد حاجت مجتمع را گرد می آورد و راه افراد مجتمع را نزدیک می کند.

پس منظور جمله مورد بحث این است که اگر به خدای تعالی ایمان دارید ربحی که بقیه ای است الهی و خدای تعالی شما را از طریق فطرتان بسوی آن بقیه هدایت فرموده بهتر است از مالی که شما آن را از طریق کم فروشی و نقص مکیال و میزان به دست می آورید، آری مؤمن تنها از راه مشروع از مال بهره وری می کند، از راهی که خدای تعالی او را از طریق حلال به آن راهنمایی کرده و اما مالهای دیگر که خدا آن را نمی پسندد و مردم نیز آن را به حسب فطرتشان نمی پسندند، خیری در آن نیست و انسان با ایمان احتیاجی به چنین مالی ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: اشراط به ایمان در جمله ((ان کنتم مؤمنین - اگر ایمان دارید)) برای این است که بفهماند اشراط ایمان تنها برای علم به صحت کلام خدای تعالی است نه برای اصل آن کلام، یعنی در حقیقت خواسته است بفرماید: اگر ایمان داشته باشید علم پیدا می کنید و می فهمید که سخن من درست است و بقیه الله برایتان بهتر است.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که ثواب اطاعت خدا برای شما بهتر است اگر مؤمن باشید. و معلوم است که این مفسر بقیه الله را به معنای ثواب آخرتی خدای تعالی گرفته، و نیز معلوم است که خدای تعالی به کسی ثواب اطاعت می دهد که ایمان داشته باشد. بعضی دیگر نیز معانی دیگری برای شرط مورد بحث کرده اند.

((و ما انا علیکم بحفیظ)) - یعنی هیچ چیز شما به قدرت من بستگی ندارد، نه جانتان، نه عملتان، نه طاعتتان و نه رزق و نعمتان، برای اینکه من تنها و تنها رسولی برای شما هستم و جز ابلاغ رسالت هیچ کار و مسؤ‌ولیت دیگری ندارم، این خود شماست که پس از دریافت رسالتم درباره خود تصمیم بگیرید یا روشی را انتخاب کنید که رشد و خیر شما در آن است و یا روشی را که منتهی به سقوط شما در ورطه هلاکت می‌گردد و اما من نه قادر به آنم که خیر را بسوی شما جلب کنم و نه اینکه شری را از شما دفع نمایم، در نتیجه جمله مورد بحث نظیر جمله زیر خواهد بود که می‌فرماید: ((فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها و ما انا علیکم بحفیظ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۶

استناد قوم شعیب (ع) به: آزادی فکر و اندیشه، سنن ملی و مالکیت شخصی، در رد دعوت آن حضرت قَالُوا يَشْعَبُ أَ صَلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا... این جمله حکایت گفتار مردم مدین در رد حجت شعیب (علیه السلام) است، جمله ای است که لطیف ترین ترکیب کلامی را دارد، و هدف نهایی آن مردم این بوده که بگویند: ما اختیار خود در زندگی خویش و اینکه چه دینی برای خود انتخاب کنیم و چگونه در اموال خود تصرف نمایم را به دست کسی نمی‌دهیم، ما آزادیم و مال خود را در هر راهی که بخواهیم خرج می‌کنیم و تو حق نداری به ما امر و نهی کنی و خواسته و میل خود را بر ما تحمیل نمایی و از هر چه بدت می‌آید ما را به ترک آن و بداری، و اگر بخاطر نماز و عبادتی که داری و بخاطر اینکه می‌خواهی به درگاه پروردگارت تقرب جویی در دایره اراده و کراهت خود بجوی و از دایره وجود خود تجاوز مکن، برای اینکه تو مالک غیر مصالح شخصی خود نیستی.

چیزی که هست این منظور خود را در صورتی جالب بیان کرده‌اند، در عبارتی که با نوعی قدرت نمایی توأم با ملامت آمیخته است عبارتی که آن دو نکته را در قالب استفهام انکاری افاده می‌کند، یعنی گفتند: آنچه تو از ما می‌خواهی که پرستش بتها را ترک نموده و نیز به دلخواه خود در اموالمان تصرف نکنیم چیزی است که نمازت تو را بر آن وادار کرده و آن را در نظرت زشت و مشوه جلوه داده پس در واقع نماز تو اختیاردار تو شده و تو را امر و نهی می‌کند، و اینکه تو خیال کرده‌ای خودت هستی که از ما می‌خواهی چنان بکنیم و چنین نکنیم، اشتباه است، این نماز تو است که می‌خواهد ما چنین و چنان کنیم در حالی که نه تو مالک سرنوشت مایی و نه نمازت، زیرا ما در اراده و شعور خود آزادیم، هر دینی را که بخواهیم اختیار می‌کنیم و هر جور که بخواهیم در اموال خود تصرف می‌کنیم بدون اینکه چیزی و کسی جلوی ما باشد و حال که ما آزادیم غیر آن دینی که دین پدرانمان بود انتخاب نمی‌کنیم و در اموال خود به غیر آنچه دلخواه خود ما است تصرف نمی‌کنیم و کسی هم حق ندارد از تصرف صاحب مال در مال خودش جلوگیری کند.

پس چه معنا دارد که نمازت تو را امر به چیزی کند و ما مجبور باشیم امری را که به تو شده امتثال کنیم؟ و به عبارتی دیگر اصلاً چه معنا دارد که نماز تو، تو را به عمل شخص خودت امر نکند بلکه تو را به عملی که قائم به ما است و ما باید انجامش دهیم امر کند؟ آیا اینگونه امر کردن را چیزی جز سفاهت در رای می‌توان نام نهاد، از سوی دیگر ما تو را مردی حلیم و رشید می‌شناسیم و کسی که به راستی حلیم و رشید است در جلوگیری و نهی از هر کسی که به نظرش می‌رسد کار بدی می‌کند عجله نموده و در انتقام از کسی که به نظرش می‌رسد مجرم است شتاب نمی‌نماید بلکه صبر می‌کند تا حقیقت امر برایش روشن گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۷

این است معنای حلم و این است طرز رفتار شخص حلیم و همچنین کسی که به راستی رشید است در هیچ کاری که در آن ضلالت و سردرگمی است اقدام نمی‌کند و تو که مردی رشید هستی چگونه به مثل چنین عمل سفیهانه ای که صورتی جز جهالت و گمراهی ندارد اقدام کرده‌ای؟! چند نکته پس با این بیان چند نکته روشن می‌گردد:

نکته اول اینکه: اهل مدین دعوت شعیب را مستند به نماز او کردند، چون در نماز دعوت و بعث به معارضه با آن قوم است در پرستش بتها و کم فروشی آنها. و این همان سری است که آنها از آن اینگونه تعبیر کرده اند: ((اصلا تک تامرک ان نترک ... - آیا نماز تو را امر کرده که (ما بتپرستی را) ترک کنیم)) نه اینکه ((اصلا تک تنهاک ان نعبد ما یعبد آباثنا - آیا نماز تو را نهی کرده که آنچه را که پدرانمان می پرستیدند بپرستیم؟؟))؛ در حالی که در طبع آدمی تعبیر از منع، بوسیله نهی از فعل بهتر است از امر به ترک فعل. و به همین خاطر حضرت شعیب در پاسخ از گفتار آنان کلمه ((نهی)) را استعمال کرد نه کلمه ((امر به ترک فعل)) را و فرمود: ((و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهاکم عنه)) و نگفت ((الی ما آمرکم بترکه)). به هر حال منظور آیه یک چیز است و آن این است که بفهماند آن جناب مردم را از پرستش بتها و از کم فروشی منع می کرد، دقت بفرمایید، چون این از لطایف این آیه است که مملو از لطافت و نیکویی است. که با دقت بدست می آورید که تعبیر ((اصلا تک تامرک ...)) در این آیه تعبیری است مالا مال از لطافت و حسن.

نکته دوم اینکه: مردم مدین در کلام خود گفتند: ((ان نترک ما یعبد اباونا - اینکه ما ترک کنیم آنچه را که پدران ما می پرستیدند)) و نگفتند: ((ان نترک آلهتنا - اینکه ما خدایانمان را ترک کنیم)) و یا ((ان نترک الاوثان - اینکه ما بتها را ترک کنیم)) و این بدان جهت بود که خواستند با این تعبیر خود اشاره کنند به دلیلی که در این باره دارند و آن این است که این بتها را خود ما درست نکرده و پرستش آن را آغاز ننموده ایم بلکه پدران ما آنها را می پرستیدند پس پرستش آنها یک سنت ملی و قومی است و چه عیبی دارد که انسان سنت ملی و دیرینه خود را که خلفها از سلف خود ارث برده اند و نسلها یکی پس از دیگری بر طبق آن سنت نشو و نما نموده اند محترم شمرده و بر طبق آن عمل کنند، ما نیز همچنان آله خود را می پرستیم و به دین خود که دین آباء ما است پایبندیم و رسم ملی خود را از اینکه به بوته فراموشی سپرده شود حفظ می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۸

نکته سوم اینکه: مردم مدین در کلام خود کلمه ((اموال)) را به ضمیر متکلم مع الغیر اضافه نموده، گفتند: ((اموالنا)) تا به حجت دیگری که علیه شعیب (علیه السلام) داشتند اشاره نموده، بگویند: وقتی چیزی مال کسی شد دیگر هیچ عاقلی شک نمی کند در اینکه آن شخص می تواند در مال خود تصرف کند و دیگران با اعتراف به اینکه مال، مال او است حق ندارند با او درباره آن مال معارضه کنند و نیز هیچ عاقلی شک نمی کند در اینکه صاحب مال طبق روش و کیفیتی که سلیقه و هوش و ذکاوتش او را هدایت می کند مال خود را در مسیر زندگیش خرج نموده و با آن، امر معیشت خود را تدبیر کند و دیگران در این باره نیز حق مداخله در کار او را ندارند.

نکته چهارم اینکه: آن قسمت جمله ((اصلا تک تامرک ... انک لانت الحلیم الرشید)) که دعوت شعیب را زیر سر نماز او دانسته و اینکه نسبت امر و نهی را تنها به نماز دادند و نه به کسی دیگر اساسش بر استهزاء و تمسخر بود اما آن قسمتش که او را مردی حلیم و رشید خواندند، چون از اینکه در جمله ((انک لانت الحلیم الرشید)) مطلب را از سه راه تاکید کردند: یکی بوسیله حرف ((ان)) و یکی بوسیله حرف ((لام)) و یکی از این راه که خبر ((ان)) را جمله اسمیه آوردند، به دست می آید که خواسته اند به وجه قویتری حلم و رشد را برای آن جناب اثبات کنند تا ملامت و انکار عمل او و یا به عبارتی دیگر زشتی عمل او نمودارتر گردد زیرا عمل سفیهانه از هر کسی بد است ولی از کسی که حلیم و رشید است بدتر است و شخصی که دارای حلم و رشد است و هیچ شکی در حلم و رشد او نیست هرگز نباید به چنین عمل سفیهانه ای دست بزند و علیه حریت و استقلال فکری و عقیدتی مردم قیام نماید.

با این بیان روشن شد که بسیاری از مفسرین در تفسیر این آیه دچار چه اشتباهی شده اند که توصیف آن جناب به حلم و رشد را نیز از باب استهزاء گرفته و گفته اند: منظور قوم مدین از این توصیف این بوده که بگویند: تو نه حلم داری و نه رشد بلکه مردی جاهل و گمراهی.

قَالَ يَقَوْمٌ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِّن رَّبِّي وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا... مراد از اینکه فرمود: ((من بر بینه ای از پروردگارم هستم)) این است که من آیت و معجزه ای دارم که دلالت بر صدق من بر ادعای نبوتم دارد، و مراد از اینکه گفت: ((خدای تعالی از ناحیه خود رزق نیکویی به من داده)) این است که به من وحی نبوت داده که مشتمل است بر اصول معارف و فروع شرایع، و ما در سابق توضیح این دو کلمه را دادیم.

و معنای آیه این است که شما مردم به من خبر دهید که اگر من فرستاده ای از ناحیه خدای تعالی بسوی شما باشم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۴۹

و مرا به وحی معارف و شرایع اختصاص داده باشد و با آیتی روشن که دلالت بر صدق من در ادعایم می کند تاءید کرده باشد باز هم من در راء و روشم سفیه هستم؟ و آیا در چنین زمینه ای آنچه من شما را بدان می خوانم سفاهت و دعوت من، دعوتی سفیهانه است؟ و آیا در این دعوت من زورگویی و تحکمی است از من بر شما و یا دعوت من سلب آزادی شما است؟ این من نیستم که از شما سلب آزادی کرده باشم، این خدای سبحان است که مالک شما و مالک هر چیز است و شما به همین جهت که مملوک خدا هستید نسبت به ذات مقدس او نمی توانید آزاد باشید بلکه به حکم عقل و به مقتضای بندگیتان باید امر او را اطاعت نموده، حکمش را گردن نهد و او به مقتضای ربوبیتش شما را به هر چه بخواهد امر می کند که حکم تنها برای او است و شما بسوی او باز می گردید. جواب شعیب (ع) به اتهامی که قومش با او زدند که تو می خواهی آزادی ما را سلب کنی در جمله ((و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهیکم عنه)) ماده مخالفت با حرف ((الی)) متعدی شده (با اینکه علی القاعده باید با حرف ((فی)) متعدی می شد و می فرمود: من نمی خواهم شما را در آنچه از آن نهیتان می کنم مخالفت کنم) و اگر اینطور نفرمود و در عوض فرمود: ((من نمی خواهم شما را به سوی آنچه از آن نهیتان می کنم مخالفت کنم)) برای این بوده که مخالفت در اینجا علاوه بر معنای لغوی خودش متضمن معنای دیگری که آن معنا همیشه با حرف ((الی)) متعدی می شود نیز هست نظیر میل کردن و امثال آن و در نتیجه معنای آن چنین می شود: ((من نمی خواهم با شما مخالفت نموده، به آن چیزی که شما را از آن نهی کرده ام متمایل شوم))، بنابراین، تقدیر آیه چنین است: ((ما ارید ان اخالفکم مائلا الی ما انهیکم عنه)) و یا تقدیرش این است که: ((ما ارید ان امیل الی ما انهیکم عنه مخالفا لکم)).

و این جمله جواب از تهمتی است که به آن جناب زدند و گفتند او می خواهد آزادی در عمل را از آنان سلب کند و آنان را برده خود و در تحت فرمان خود قرار دهد و بر آنان حکمرانی کند، و حاصل جواب این است که اگر منظور شعیب این بوده که آزادی را از مردم سلب کند (از خود سلب آزادی نمی کرد)، قهرا خودش هر چه می خواست می کرد و در نتیجه آنچه را که مردم را از آن نهی کرده بود مرتکب می شد و عملاً با آنان مخالفت می کرد، و حال آنکه او نمی خواست با مردم مخالفت کند، پس آن هدف نامشروعی که مردم وی را به آن متهم کردند نداشت و تنها میخواست به قدر توانائیش اصلاح کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۰

توضیحی در مورد آزادی انسان و اینکه حیات اجتماعی انسان، آزادی های فردی را محدود می کند توضیح اینکه هر چند صنع الهی انسان را مختار در کار خود آفریده و به او آزادی عمل داده بطوری که در هنگام انجام هر عملی بتواند به طرف فعل و ترک آن متمایل شود، اگر خواست آن را انجام بدهد و اگر نخواست ندهد و خلاصه کلام اینکه انسان هر چند به حسب این نشئه یعنی نشئه خلقت، نسبت به بنی نوع خودش که آنها نیز مثل وی هستند و در خلقت شبیه وی می باشند آزادی تام دارد بنی نوعش نیز همین آزادی را دارند هر چه این دارد آنها نیز دارند و هر چه که این از آن محروم است آنان نیز محرومند و احدی حق ندارد به هوای دل خود بر دیگران تحکم کند.

الا اینکه صنع الهی انسان را مفسور کرد بر اینکه بطور دسته جمعی زندگی کند و به حکم این فطرت زندگی او تمام و کامل نمی

گردد مگر در مجتمعی از افراد نوعش، مجتمعی که همه افراد در رفع حوائج همه تعاون داشته باشند و در عین حال هر فردی از آن مجتمع در یک مقدار مال که معادل با وزن اجتماعی او است اختصاص داشته باشد و این بدیهی است که اجتماع قوام نمی یابد و بر پای خود استوار نمی گردد مگر بوسیله سنن و قوانینی که در آن جریان داشته باشد و حکومتی که به دست عده ای از افراد مجتمع تشکیل شود و نظم اجتماع را عهده دار شده، قوانین را در آن جاری بسازد و همه اینها بر حسب مصالح اجتماعی صورت گرفته باشد.

پس بنابراین هیچ چاره ای جز این نیست که تک تک افراد اجتماع قسمتی از حریت و آزادی خود را فدای قانون و سنت جاری در اجتماع کند و از آزادی مطلق و بی قید و شرط خود چشم پیوشد تا به خاطر این فداکاری و در مقابل این گذشت، از پاره ای مشتتهیات خود بهره مند گردد و بقیه افراد اجتماع نیز به قسمتی از آزادی خود برسند (و اگر غیر این باشد آزادی مطلق یک نفر می تواند از تمامی افراد اجتماع سلب آزادی کند همچنانکه دیدیم و تاریخ نشان داد که یک فرد از انسان به خاطر اینکه می خواست آزاد بی قید و شرط باشد هم سنن و قوانین را پایمال کرد و هم از همه افراد اجتماع سلب آزادی نمود).

(پس انسان هر چند که به حسب خلقتش آزاد است اما) انسان اجتماعی در مقابل مسایل زندگی که مصالح اجتماع و منافع آن، آن مسایل را ایجاب می کند آزاد نیست و اگر حکومت بر سر این مصالح و منافع تحکم می کند و امر و نهی صادر می کند معنایش برده گرفتن مردم، و استکبار بر آنان نیست برای اینکه در مسایلی حکم می راند که انسان اجتماعی در آن مسایل آزاد نیست تا حکومت سلب آزادی کرده باشد (بلکه زندگی اجتماعی، این آزادی را از او سلب کرده است) و همچنین یک فرد از مجتمع اگر ببیند که اعمال برادران اجتماعیش به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۱

حال مجتمع ضرر دارد و یا حداقل نفعی به حال مجتمع ندارد زیرا رکنی از ارکان مصالح اساسی را مختل و باطل می سازد و مشاهده اینگونه اعمال از بعضی افراد مجتمع (و دلسوزیش به حال مجتمع) وادارش کند به اینکه آن افراد را نصیحت و موعظه کند و به راه رشد، ارشادشان نموده، به عملی امرشان کند که بر آنان واجب است و از عملی نهیشان کند که باید از آن اجتناب کنند، به این فرد نمی گویند تو، به افراد مجتمع تحکم کرده ای و حریت آنها را سلب نموده ای، برای اینکه گفتیم افراد مجتمع در قبال مصالح عالییه و احکام لازم الاجراء و مصالحی که رعایتش برای مجتمع لازم است آزادی ندارند تا کسی آن را سلب کند و در حقیقت امر و نهی که این فرد دلسوز می کند امر و نهی واقعی نیست بلکه امر و نهی مصالح مذکور است، مصالحی که قائم به مجتمع، ((من حیث هو)) مجتمع است مصالحی که قائم به شخصیتی وسیع به مقدار وسعت مجتمع است و این فرد دلسوز زبان ناطق آن مصالح است و لا غیر و چیزی از خود ندارد. نشانه صدق مصلحان الهی اینست که چیزی از پیش خود نمی گویند و خود بدانچه میگویند عمل می کنند. بنابراین سالب آزادی دیگران نیستند

نشانی و علامت این معنا این است که خود آن فرد دلسوز آنچه که به مردم می گوید انجام دهید، انجام می دهد و از آنچه که مردم را از ارتکاب آن نهی می کند اجتناب دارد و فعلش مخالف قولش، و نظرش منافی با عملش نیست، چون طبع هر انسانی چنین است که بر منافع خود و رعایت مصالحش تحفظ دارد، حال اگر فرض شود آنچه این فرد دلسوز، دیگران را بدان دعوت می کند خیر بوده و مشترک باشد بین او و دیگران، هرگز خودش خلاف آن نمی کند و هرگز چیزی را که برای دیگران خیر و خوب می داند خودش آن را ترک نمی کند و به همین جهت است که شعیب (علیه السلام) به منظور تتمیم فایده و دفع هر تهمتی که ممکن است به وی بزنند (بنا به نقل قرآن کریم) اضافه کرد که: ((و ما اسالکم علیه من اجر ان اجرى الا على رب العالمين)).

پس جناب شعیب (علیه السلام) با این جمله اش که گفت: ((و ما ارید ان اخالفکم...)) اشاره کرد به اینکه آنچه من شما را از آن نهی می کنم از اموری است که صلاح مجتمع شما که من فردی از آنم در آن است و بر همه واجب است آن را مراعات نموده و به هیچ وجه ترک نکنند، نه اینکه پیشنهادی باشد که من به دلخواه خودم کرده باشم و شما را مجبور به انجام آن نموده باشم. و چون



منظور آن جناب این بوده ، لذا دنبالش فرمود: ((ان ارید الا الاصلاح ما استطعت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۲ و خلاصه مقام اینکه مردم وقتی از جناب شعیب (علیه السلام) دعوت به ترک بت پرستی و ترک کم فروشی را شنیده اند، اینطور دعوت او را رد کرده اند که : این دعوت تو مخالف با آزادی انسانها است ، چون آزادی انسانیت حکم می کند به اینکه انسانها هر چه بخواهند بپرستند و در اموالشان هر جور که خواستند تصرف کنند.

جناب شعیب در رد گفتار آنان فرمود: آنچه من شما را بسوی آن می خوانم پیشنهادی از ناحیه خودم نیست تا درخواست آن با حریت شما منافات داشته باشد و استقلال شما در درک و اراده را باطل کند بلکه من فرستاده پروردگار شما به سوی شما میم و بر این ادعایم آیت و معجزه ای روشن دارم و آنچه برای شما آورده ام از ناحیه خدایی آورده ام که مالک شما و مالک همه عالم است و شما در برابر او آزاد نیستید بلکه بنده و عبد او هستید و شما در آنچه او از شما خواسته نه آزادی دارید، نه اختیار و نه استقلال .

علاوه بر این ، آنچه خدای تعالی شما را بسوی آن خوانده از اموری است که صلاح مجتمع شما و سعادت تک تک افراد شما در آن است ، هم سعادت و صلاح دنیایان و هم سعادت و صلاح آخرتتان ، و شاهدش هم این است که من نمی خواهم در آنچه از آن نهیتان می کنم خلاف گفته خود عمل کنم بلکه من نیز در عمل مثل شما هستم و جز اصلاح به قدر وسع و طاقتم منظوری ندارم و در برابر این دعوتی هیچ اجری از شما نمی خواهم ، اجر من تنها به عهده خدای رب العالمین است .

((و ما توفیقی الا باللّه علیه توکلت و الیه انیب )) - این جمله در مقام استثناء از استطاعت است چون بعد از آنکه آن جناب به مردم فرمود: جز اصلاح مجتمع آنان بوسیله علم نافع و عمل صالح به مقدار استطاعتش منظوری ندارد در ضمن گفتارش برای خود استطاعت و قدرت اثبات کرد در حالی که عبد و مملوک از پیش خود و بطور استقلال استطاعتی ندارد و لذا آن جناب نقص و قصوری که در کلامش بود متمیم نموده ، فرمود: ((و ما توفیقی الا- باللّه )) یعنی آنچه در مورد تدبیر امور مجتمع شما از اراده من ترشح می کند و هر استطاعتی که در توفیق و ردیف کردن اسباب و مساعد کردن بعضی از آنها با بعضی دیگر بذل می کنم و - از آن اراده و آن استطاعت و آن ردیف کردن اسباب - سعادت شما را نتیجه می گیرم همه اش از خدای سبحان است ، بدون او من هیچ قدرتی ندارم و من از احاطه او بیرون نتوانم شد و در هیچ امری مستقل از او نیستم اوست که هر مقدار استطاعت که در من است به من داده و اوست که از طریق آن استطاعت که به من داده ، اسباب را ردیف می کند، پس استطاعت من از او و توفیقم بوسیله اوست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۳

جناب شعیب (علیه السلام) این حقیقت را بیان کرد و اعتراف نمود که توفیقش از خدای تعالی است و این خود یکی از فروع فاطر بودن خدا نسبت به هر چیز است و همچنین از فروع حافظ بودن خدا بر هر چیز و قائم بودنش بر هر نفسی (هر کسی) به آنچه که انجام دهد می باشد، همچنانکه خودش فرمود: ((الحمد لله فاطر السماوات و الارض)). و نیز فرموده: ((و ربك على كل شيء حفيظ)). و نیز فرموده: ((افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت)). و نیز فرمود: ((ان الله يمسك السماوات و الارض ان تزولا)).

و حاصل این آیات این است که خدای تعالی کسی است که اشیاء را از عدم بیافرید و اعمال اشیاء را نیز او به اشیاء داد، روابطی هم که بین اشیاء هست او برقرار کرد، چون هستی هر چیز از خدا است و او است که هر چیزی را در قبضه قدرت خود نگه داشته و آثار روابط بین اشیاء را نیز در قبضه قدرتش دارد و نمی گذارد اشیاء زایل گشته در پس پرده بطلان غایب گردند.

و لازمه این مطلب این است که خدای تعالی وکیل هر چیزی در تدبیر امور آن چیز باشد پس اثر هر چیز در تحقق روابطی که بین آن اثر و سایر اشیاء هست منسوب به خدا و مستند به اوست چون او محیط به هر چیز و قاهر بر آن است و در عین حال اثر آن چیز به اذن خدا منسوب به آن چیز نیز هست .



و بر کسی که خود را بنده او می داند و عالم به مقام پروردگار خویش و عارف به این حقیقت باشد واجب است که با انشای توکل بر پروردگارش و رجوع به او آن حقیقت را ممثل سازد، و به همین جهت جناب شعیب (علیه السلام) بعد از آنکه گفت: توفیقم به خدا است، دنبالش انشای توکل و انابه نموده، گفت: ((علیه توکل و الیه انیب)). گفتاری پیرامون آزادی انسان (آزادی تکوینی و تشریحی و بیان اینکه آزادی انسانمآثر می شود از: اسباب و علل، و حیات اجتماعی و مدنی)

انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده تنها او است که می تواند برای خود هر کاری را که می خواهد اختیار کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۴

و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) می تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و (هم) می تواند طرف ترک آن را برگزیند، پس هر فعلی از افعال که آوردنش برای آدمی ممکن باشد وقتی به انسان پیشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر یک دو راهی می ایستد و می اندیشد که آیا این فعل را انجام دهم و یا ترک کنم، و اما در اصل این اختیار مجبور و به عبارتی صحیح تر مضطر و ناچار است هر چند که در انجام و ترک افعال مختار است و به همین جهت فعل را به او نسبت می دهیم چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و این انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترک مقید به هیچ قیدی و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست و این است معنای اینکه می گوئیم انسان تکویناً و به حسب خلقتش موجودی است آزاد.

و لازمه این آزادی تکوینی یک آزادی دیگر است و آن آزادی تشریحی (قانونی) است که در زندگی اجتماعیش به آن آزادی تمسک می کند و آن این است که از میان انواع طرقی که برای زندگی اجتماعی هست طریق دلخواه خود را انتخاب کند و هر جور که دلش می خواهد عمل کند و احدی از بنی نوع او حق ندارد بر او استعلاء یافته و او را برده و بنده مطیع خود کند و اراده و عمل او را مالک گشته هوای دل خود و خواست خود را بر خلاف میل او بر او تحمیل کند برای اینکه افراد این نوع، همه مثل هم هستند هر حق و مزیت و... که این دارد غیر این نیز دارد از آن جمله طبیعت حرّ و آزاد است که اگر این دارد همه نیز دارند و نباید یکی آقابالاسر دیگران باشد همچنانکه قرآن کریم (که همه دستوراتش مطابق با فطرت است در اینجا نیز به همین حکم فطری و طبیعی تصریح نموده) می فرماید: ((و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)). و نیز فرموده: ((ما کان لبشر... ثم یقول للناس کونوا عبادا لی من دون الله)).

این وضع انسان است نسبت به مثل خود و بنی نوع خود و اما نسبت به علل و اسبابی که این طبیعت و سایر طبیعتها را به انسان داده هیچ حریت و آزادی در قبال آن ندارد زیرا آن علل و اسباب، مالک و محیط به انسان از جمیع جهاتند و انسانها چون موم در دست آن علل و اسبابند، این علل و اسباب همانها هستند که با انشاء و نفوذ امر خود، انسان را آنطور که خواسته اند پدید آوردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۵ و انسان را بر اساس آنچه از ساختمان و آثار و خواص در او بوده درست کرده اند (او چگونه می تواند در کار آن علل مداخله کند) بله او در کار خودش مختار هست به این معنا که هر چه را که دوست بدارد می تواند قبول کند و هر چه را که کراهت دارد می تواند رد کند بلکه به یک معنایی دقیقتر باید گفت: هر چه را که از او خواسته اند دوست بدارد و پذیرد دوست می دارد و می پذیرد حتی اعمال اختیارش هم که میدان و جولانگاه حریت آدمی است انسان در آن اعمال نیز آزاد آزاد نیست بلکه آزادی خود را طوری اعمال می کند که آن علل و اسباب از او خواسته اند، پس اینطور نیست که انسان هر چه را که دوست بدارد و اراده کند واقع بشود و هر چه را که برای خود بیسندد و اختیار کند موفق به آن بشود و این بسیار روشن است (و هر کسی آن را بارها در زندگیش تجربه کرده است).

و این علل و اسباب همانها هستند که انسان را به جهازاتی مجهز کرده اند، جهازاتی که حوایج و نواقص وجود او را به یادش می آورند و به کارهایی وادار می کنند که آن کارها سعادتش را تاءمین و نواقص وجودش را برطرف سازد، دستگاه گوارشش با غش و

ضعف کردن به او اعلام می کند که بدنت سوخت می خواهد، برخیز و غذایی برایش فراهم آور و یا بدنت به آب احتیاج دارد برخیز برایش آب تهیه کن ، و نه تنها به یاد او می آورد که بدنت سوخت و یا آب می خواهد بلکه او را به غذایی هم که با ساختمان بدنی او سازگار است هدایت می کند اگر گوشت خام به این دستگاه عرضه شود پس می زند و با زبان بی زبانی می گوید من نان می خواهم و یا گوشت پخته می خواهم و او را آرام نمی گذارد تا وقتی که سیر و سیراب شود، و همچنین دستگاه های دیگری که علل و اسباب عالیه در ساختمان بشر قرار داده هر یک انسان را به یاد نواقص و کمبودهایی که دارد می اندازد و راه جبران آن کمبود را نیز به او نشان می دهد.

این علل و اسبابی که گفتیم آن بعثها و آن هدایتها را دارد با حکمی تشریحی و قانونی اموری را بر فرد فرد انسانها واجب کرده که دارای مصالحی واقعی است ، مصالحی که انسان ، نه می تواند منکر آن شود و نه می تواند از امتثال حکم تشریحی علل سرپیچی نموده ، بگوید: من فلان چیز را نمی خواهم ، مثلا- من نمی خواهم غذا بخورم و یا آب بنوشم و یا برای خود سکنایی بگیرم و از سرما و گرما خود را حفظ کنم ، و من نمی خواهم در مقام دفاع از خود بر آمده ، هر چیزی که وجود و منافع مرا تهدید می کند از خود دور سازم .

علل و اسباب مذکور علاوه بر آن هدایت و بعث تکوینی و علاوه بر آنگونه احکام تشریحی ، درک یک مساله ای را نیز در فطرت بشر نهاده و آن این است که باید زندگی اجتماعی تشکیل دهد و خود به تنهایی نمی تواند ادامه حیات دهد، و انسان نیز این مساله را اذعان کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۶

که آری واجب است من نخست اجتماعی منزلی و سپس اجتماعی مدنی تشکیل دهم و جز زندگی اجتماعی و جز در مسیر تعاون و تعامل نمی توانم به سعادت برسم ، باید با سایر افراد تعاون داشته باشم آنها هر یک گوشه کاری از کارها را بگیرند من نیز گوشه کاری دیگر را و نیز باید با سایر افراد تعامل داشته باشم یعنی از آنچه تولید کرده ام هر مقدار که مورد حاجت خودم است بردارم و مازاد آن را با مازاد تولید دیگران معامله کنم تا همه افراد همه چیز را دارا شویم اینجا است که ناگهان متوجه می شود که به حکم اضطرار باید از دو جهت از موهبت حریت و آزادیش چشم پوشد:

جهت اول اینکه : اجتماع وقتی از افراد تشکیل می یابد که یک فرد به سایر افرادی که با او تعاون دارند حقوقی را بدهد که آنها آن حقوق را به وی داده اند، و حقوق آنان را محترم بشمارد تا آنها نیز حقوق وی را محترم بشمارند و این حقوق متقابل اینطور تاءدیه می شود که این فرد برای مردم همان عملی را انجام دهد که مردم برای او انجام می دهند و همان مقدار برای مردم سودمند باشد که از مردم سود می برد و همان مقدار مردم را محروم از آزادی بداند که خود را محروم می داند، نه اینکه مردم را محروم بداند ولی خود را آزاد و افسار گسیخته بیندارد، پس یک فرد از مجتمع حق ندارد هر کاری که دلش می خواهد بکند و هر حکمی که دوست دارد براند، بلکه او در موردی حر و آزاد است که به حریت دیگران تنه نزند و مزاحم آزادی دیگران نباشد، پس در حقیقت این محرومیت از آزادی ، محرومیت از بعضی آزادیها است برای رسیدن به آزادیهای دیگر.

جهت دوم اینکه : مجتمع تشکیل نمی شود و دوام نمی یابد مگر وقتی که سنن و قوانینی در آن جاری باشد، قوانینی که مردم دور هم جمع شده ، آن را پذیرفته باشند و اگر همه آنان آن را نپذیرفته باشند حداقل اکثر مردم آن را قبول کرده و خود را تسلیم در برابر آن دانسته باشند، قوانینی که منافع عامه مردم را به حسب آن حیاتی که اجتماع دارد ضمانت کند، چه حیات متمدن و پیشرفته ، و چه منحط و پست و مصالح عالی اجتماع مردم را حفظ نماید.

و پر واضح است که احترام به این قوانین (وقتی کاربرد دارد و آن مصالح را تاءمین می کند که افراد به آن عمل کنند و به آن احترام بگذارند و عمل به آن قوانین خواه ناخواه ) آزادی افراد را در مورد خودش سلب می کند، پس کسی که قانون را جعل می کند و یا سنت را باب می کند حال چه اینکه سازنده قانون عامه اهل اجتماع باشد و چه برگزیدگان آنان و چه پادشاهشان و چه

اینکه خدای تعالی و رسول او باشد تا ببینی سنت و قانون چه باشد، به هر حال پاره ای از آزادیهای مردم را به منظور حفظ پاره ای دیگر سلب می کند، خدای عزوجل در کلام مجیدش به این حقیقت اشاره نموده ، میفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۷

((و ربك یخلق ما یشاء و یختار ما كان لهم الخیرة)). و نیز می فرماید: ((و ما كان لمومن و لا مومنۀ اذا قضی الله و رسوله امر ان یكون لهم الخیرة من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبینا)).

پس خلاصه کلام ما این شد که انسان در مقایسه با هموعانش در مواردی آزاد است که مربوط به شخص خودش باشد و اما در مواردی که پای مصلحت ملزومه خود او و بالاخص مصلحت ملزومه اجتماع و عامه مردم در کار باشد و علل و اسباب او را به مصالحی و به مقتضیات آن مصالح هدایت کند در آنجا دیگر به هیچ وجه آزادی اراده و عمل ندارد و در چنین مواردی اگر کسی و یا کسانی او را به سوی سنت و یا هر عملی که قانون و یا مجری قانون و یا فردی ناصح و متبرع آن را موافق با مصالح انسانیت تشخیص داده دعوت کند و به اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر نماید و برای دعوت خود حجت و دلیلی روشن بیاورد نباید او را به زورگویی و سلب حریت مشروع افراد متهم نمود.

و اما آن علل و اسبابی که گفتیم دست در کار تجهیز انسان به جهازات مختلف و هادی و یادآور انسان به تکمیل نواقص و حوایج خویش و به زندگی اجتماعی و به تسلیم در برابر قانون و... است هر حکمی که می کنند از نظر تعلیم توحیدی اسلام مصادیقی هستند برای اراده خدای سبحان و یا اذن او.

آری بنا بر آنچه تعلیم الهی ما را به آن هدایت می کند خدای تبارک و تعالی مالک علی الاطلاق است و غیر او جز مملوکیت از هر جهت ، چیزی ندارد و انسان جز عبودیت محض ، مالک چیزی نیست و همین مالکیت علی الاطلاق خدای سبحان هر گونه حریتی را که انسان برای خود توهم می کند سلب می نماید همچنانکه همین مالکیت علی الاطلاق خدای سبحان بود که انسانها را از قید بردگی و بندگی انسانهای دیگر آزاد نموده و او را نسبت به سایر هموعانش آزادی بخشید، و ربوبیت و مولویت هر انسانی نسبت به انسانهای دیگر را ممنوع اعلام نموده ، فرمود: ((ان لا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۸

پس خدای سبحان حاکم علی الاطلاق و مطاع بدون قید و شرط است همچنانکه خودش فرمود: ((ان الحکم الا لله)) و اگر رسولان اولی الامر و بعضی از افراد امت اسلامی حق امر به معروف و نهی از منکر دارند و امت ، مأمور به اطاعت از آنان هستند این حق را خدای عزوجل به آنان داده و به همین جهت امت اسلام در قبال کلمه حقی که از آن حضرات صادر می شود و مردم را به سوی آن دعوت می کند هیچگونه حریتی ندارند (نه اینکه حریت داشته اند ولی رسول و اولی الامر و مثلاً فقهاء آن حریت را از مردم سلب کرده باشند) همچنانکه خدای تعالی فرموده : ((و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر)) هشدار شعیب (ع) به قوم خود، از رسیدن عذاب

و یَقَوْمٍ لَا یَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِی أَنْ یُصِیْبَکُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ کَلِمَةً ((جرم)) - به فتحه جیم و سکون راء - (بطوری که راغب گفته ( به معنای کندن میوه از درخت است و به عنوان استعاره و مجاز به هر اکتساب ناپسند و مکروه نیز جرم گفته می شود و کلمه ((شقاق)) به معنای مخالفت و دشمنی با یکدیگر است و معنای آیه این است که : ((ای مردم ! برحذر باشید از اینکه مخالفت و دشمنیتان با من به خاطر دشمنیتان با چیزی که شما را به آن دعوت می کنم برای شما مصیبتی بیار بیاورد، مثل آن مصیبتی که بر سر قوم نوح رسید و آن این بود که همگی غرق شدند و یا مصیبتی که به قوم هود رسید و آن باد عقیمی بود که همه را در زیر توده خاک دفن کرد و یا به قوم صالح رسید که آن عبارت بود از صیحه و رجفه)).

((و ما قوم لوط منکم ببعید)) - یعنی فاصله زیادی بین زمان شما و زمان قوم لوط نیست ، چون فاصله بین دو زمان این دو قوم کمتر

از سه قرن بود، لوط معاصر با ابراهیم (علیه السلام) و شعیب معاصر با موسی (علیه السلام) بود.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((بعید)) بعد زمانی نیست بلکه بعد مکانی است، یعنی می خواهد بفرماید: سرزمین قوم لوط با سرزمین شما فاصله زیادی ندارد، چون خرابه های شهرهای قوم لوط که در سرزمین سدوم (منطقه ای از ارض مقدسه) نزدیک به سرزمین مدین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۵۹

در نتیجه معنای آیه چنین می شود: ((قوم لوط از شما دور نیستند و شما می توانید شهرهای ویران و خسف شده آنان و آثاری که از آن شهرها باقی مانده را مشاهده کنید. لیکن سیاق و زمینه گفتار آیه مساعد با این تفسیر نیست. علاوه، بر این تفسیر وقتی تمام می شود که بگوییم تقدیر آیه ((و ما مکان قوم لوط من مکانکم بیعید)) و تقدیر خلاف اصل است و جز با داشتن دلیل نمی شود مرتکب آن شد.

وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ سابق درباره جمله ((و استغفروا ربکم ثم توبوا الیه)) بحث کردیم که می فرماید: از خدای تعالی درباره گناهان خود طلب مغفرت کنید و با ایمان آوردن به او و به رسول او بسویش برگردید زیرا خدای تعالی دارای رحمت و مودت است و استغفار کنندگان و تائبین را رحم می کند و دوست می دارد.

در این آیه نخست فرمود: ((استغفروا ربکم)) که کلمه رب را به آنان منسوب کرده و به ضمیر آنان اضافه نمود، آنگاه در مقام تعلیل آن فرمود: برای اینکه رب من رحیم و ودود است، ولی در این جمله کلمه ((رب)) را به ضمیر خودش اضافه کرد، باید دید چرا چنین کرده؟ در آنجا گفته است رب شما و در اینجا گفته است رب من؟ شاید وجه آن این باشد که در جمله اول در این مرحله بود که مردم را از طرف خدای سبحان به استغفار و توبه امر کند و لازم بود در این مرحله از میان صفات خدایی، صفت ربوبیت او را ذکر کند، چون ربوبیت صفتی است که عبادت بندگان که استغفار و توبه نیز نوعی از آن است با آن صفت ارتباط دارد و این ربوبیت خدای تعالی را به ضمیر آنان اضافه کرد و گفت: ((ربکم - رب شما)) تا ارتباط و عبادت آنان به ربوبیت خدا را تاءکید کرده باشد و نیز اشاره کرده باشد به اینکه رب آنان تنها خدای تعالی است نه آن اربابهایی که به جای خدا برای خود گرفته اند.

خوب در اینجا حق کلام این بود که در تعلیل جمله مذکور نیز کلمه رب را به ضمیر آنان اضافه نموده و بگوید: ((استغفروا ربکم ان ربکم رحیم ودود)) لیکن از آنجایی که این تعلیل، ثنایی بود برای خدای تعالی و قبلا اثبات کرده بود که او رب آنان است لذا بار دیگر لازم نبود آن را تکرار کند، بنابراین کلمه رب را بر ضمیر خودش اضافه کرد تا مجموع کلام بفهماند خدای تعالی که هم رب شما است و هم رب من خدایی است رحیم و ودود.

علاوه بر این، اضافه دومی معنای معرفت و خبرگی را می رساند و صحت گفتار اول را بهتر بیان می کند چون برگشت معنای کلام به این می شود که: ((از پروردگار خود طلب مغفرت کنید چون او رحیم و ودود است و چگونه چنین نباشد با اینکه او رب من است و من او را به داشتن این دو صفت می شناسم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۰

و کلمه ((ودود)) بر وزن فعول از اسمای خدای تعالی است و از ماده ((ود)) اشتقاق یافته و کلمه: ((ود)) با کلمه ((حب)) به یک معنا است الا-اینکه از موارد استعمال این دو کلمه بر می آید که ود نوع خاصی از حب است و آن حبی است که آثار و پی آمدهایی آشکار دارد مثل، الفت و آمد و شد و احسان به آیه زیر توجه فرمایید: ((و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه)).

و اگر خدای تعالی را ودود خوانده به همین جهت است که او بندگان خود را دوست می دارد و آثار محبت خود را با افاضه نعمتهایش بر آنان ظاهر می سازد آن هم چه نعمتهایی که هیچ کس نمی تواند عدد آنها را بشمارد، همچنانکه خودش فرمود: ((و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها))، پس به این دلیل خدای تعالی نسبت به انسانها ودود است.

قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً... آوردن کلمه ((فقه)) در اینجا بلیغ تر از کلمه ((فهم)) و قویتر از آن است و کلمه ((رهط)) به معنای قوم و عشیره است. و بعضی گفته اند: این کلمه شامل سه نفر تا هفت و یا تا ده نفر می شود، پس اینکه کلمه ((رهط)) را آوردند اشاره کرده اند به کمی قوم و خویش شعیب و اینکه قوم و خویش آن جناب کاری از دستشان بر نمی آید و کلمه ((رجم)) به معنای سنگباران کردن کسی است.

بعد از آنکه جناب شعیب (علیه السلام) با مردم خود اجتماع کرده و آنان را با حجت خود مجاب کرد مردم دیدند در مقابل گفتار منطقی او هیچ حرف حسابی ندارند و به هیچ وجه نمی توانند از راه استدلال او را ساکت کنند لا جرم نخست گفتند که: بسیاری از گفته های او برای آنان نامفهوم است و معلوم است که اگر به راستی کلام گویندهای برای شنونده اش مفهوم نباشد قهراً کلامی لغو و بی اثر خواهد بود و این سخن آنان کنایه از این بود که ای شعیب! تو حرفهایی می زنی که هیچ فایده ای در آن نیست.

هشدار شعیب (ع) بعد از درماندن در مقابل او، به او گفتند: تو را ضعیف و بی یاور میبینیم، و او را تهدید به قتل کردند! آنگاه دنبال آن گفتند: ((و انا لنریک فینا ضعیفا - و ما تو را در بین خود ضعیف می بینیم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۱

یعنی اگر تو شخص نیرومندی بودی ما ناگزیر می شدیم به فهم خود فشار بیاوریم تا کلام نامفهوم تو را بفهمیم ولی تو در بین ما نیرومند نیستی و ما مجبور نیستیم کلام نامفهوم تو را بفهمیم و به فهمیدن آن اهتمام ورزیم و آن را بشنویم و قبول کنیم، بلکه ما تو را در بین خود فردی ضعیف می دانیم که نه به دستوراتش اعتنایی هست و نه به سخنانش.

و آنگاه تهدیدش کردند که: ((و لو لا- رهطک لرجمناک)) یعنی اگر ملاحظه این عده قلیل از بستگان نبود تو را بطور یقین سنگسار می کردیم، ولی ما ملاحظه جانب این چند نفر خویشان تو را می کنیم و متعرض تو نمی شویم. و اگر بستگان او را رهط (یعنی عده ای کم) خواندند برای این بوده که اشاره کرده باشند به اینکه اگر روزی بخواهند او را به قتل برسانند هیچ باکی از بستگان او ندارند و اگر تاکنون دست به چنین کاری نزده اند در حقیقت نوعی احترام به بستگان او کرده اند.

سپس دنبال آن تهدید اضافه کردند که: ((و ما انت علینا بعزیز)) تا آن تهدید یعنی جمله ((و لو لا رهطک)) را تاء کید کرده، فهمانده باشند که تو در بین ما قوی نیستی و مقامی منیع نداری، آنقدر محترم نیستی که رعایت جانب از کشتنت باز بدارد نه، اگر خواهیم به بدترین وجه که همان سنگسار باشد تو را می کشیم و تنها چیزی که تاکنون ما را از این کار باز داشته رعایت جانب بستگان تو بوده، پس خلاصه گفتار اهل مدین این شد که خواسته بودند جناب شعیب را اهانت نموده بگویند: ما هیچ اعتنایی به تو و سخنان تو نداریم و تنها بخاطر رعایت جانب بستگان تاکنون متعرض تو نشده ایم.

قَالَ يَقَوْمِ أَرْهَطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ اتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيَاً كَلِمَةً: ((ظهري)) منسوب به ظهر - به فتحه ظای نقطه دار - است (همچنانکه در فارسی کلمه پشتی منسوب به پشت است) چیزی که هست وقتی از کلمه ((ظهر)) منسوب می سازند ظای آن را کسره می دهند و این کلمه به معنای هر چیزی است که انسان آن را پشت سر قرار دهد و به آن پشت کند بطوری که بکلی از یادش برود، وقتی می گویند: ((فلا تاتخذ فلانا وراءاً ظهرياً)) معنایش این است که فلانی فلان شخص را فراموش کرد و اصلاً به یادش نماند و اعتنایی به وضع او نکرد.

و جمله مورد بحث سخن شعیب (علیه السلام) است که گفتار مردم را نقض کرده، آنها گفتند: ((اگر قوم و خویش تو نبود ما تو را سنگسار کرده بودیم)) و وی در نقض گفتار آنان فرموده: چطور قوم و خویش مرا عزیز و محترم می شمارید و جانب آنان را رعایت می کنید ولی خدای تعالی را عزیز نمی داند و جانبش را محترم نمی شمارید با اینکه این منم که از جانب او ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۲

شما را بسوی او دعوت می کنم آیا قوم و خویش من در نظر شما عزیزتر از خدای تعالی هستند و آیا شما خدای را پشت سر

انداخته بکلی فراموشش کرده اید؟ شما نباید چنین کنید و حق ندارید که چنین کنید زیرا پروردگار من بدانچه می کنید محیط است آن هم احاطه ای که تمامی اشیای عالم را فرا گرفته، هم به حسب وجود و هم به حسب علم و قدرت. این بود معنای آیه و در این آیه به رأی مردم مدین طعنه زده و طرز فکر آنان را سفیهانه خوانده در مقابل آنان که در آیه قبلی طرز فکر شعیب را سست و غیر قابل اعتنا دانستند.

وَيَقَوْمٍ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمَلٌ... در مجمع البیان گفته است کلمه ((مکانت)) به معنای آن حالتی است که انسان دارای مکانت با داشتن آن حالت می تواند کاری را که می خواهد انجام بدهد. ولی اصل این معنا (بطوری که گفته است) از ماده ((مکان)) است و وقتی می گوئیم: ((من مکن مکانه)) مثل این است که گفته باشیم: ((ضخم ضخامه)) یعنی فلان کس نیرومند بر عمل شد، نیرومندی که مافوقش تصور نمی شود و چون گفته می شود: ((تمکن من کذا)) معنایش این است که نیروی فلانی بر فلان عمل احاطه داشت.

و جمله مورد بحث تهدیدی است از جانب شعیب (علیه السلام) به مردم مدین به شدیدترین تهدیدها، چون سخن او اشعار دارد بر اینکه نسبت به گفتار و تهدیدش اطمینان کامل دارد و هیچ قلق و اضطرابی از کفر مردم به وی و تمردشان از دعوت وی ندارد، پس مردم با همه نیرو و تمکنی که دارند کاری را که می خواهند بکنند و نیز کار خود را آنچنان ادامه می دهد ولی چیزی نخواهد گذشت که بطور ناگهانی و بدون خبر قبلی عذابی بر سرشان می آید که در آن هنگام می فهمند عذاب، چه کسی را خواهد گرفت، آنان را و یا شعیب را؟ پس مردم در انتظار باشند و نیز با آنان در انتظار می نشینند و از آنان جدا نمی شود.

وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا... جَمِينًا سابق بیانی که معنای این آیه را روشن سازد گذشت.

كَأَنَّ لَمْ يَعْزُوا فِيهَا إِلَّا- بُعِيدًا لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ تَمُودُوقْتِي گفته می شود: ((فلان غنی فی المكان)) معنایش این است که فلانی در فلان مکان اقامت گزید و جمله ((الا بعدا لمدين...)) متضمن معنای لعنت است، در حقیقت فرموده لعنت بر قوم مدین همچنانکه ثمود لعنت شدند و از رحمت خدا دور گشتند و ما در داستانهای قبل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۳

از این داستان مطالبی ایراد کردیم که این داستان نیز مشمول آن هست و معنای آیه این است که وقتی عذاب ما آمد، شعیب و مؤمنین به وی را به رحمتی که به آنها داشتیم نجات دادیم و عذاب صیحه، مردم مدین را بگرفت و صبح کردند در حالی که جسمانی بی روح بودند و تو گویی اصلا در این سرزمین زندگی نمی کردند فرمان ما رسید که لعنت بر مردم مدین، همانطور که ثمود لعنت شدند. بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات مربوط به شعیب (ع) و قوم او)

در تفسیر قمی آمده که معصوم (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی حضرت شعیب (علیه السلام) را بسوی مدین مبعوث کرد - و مدین قریه ای بوده در سر راه شام - ولی مردمش به وی ایمان نیاوردند.

و در تفسیر عیاشی از احمد بن محمد بن عیسی از بعضی اصحابش از امام صادق روایت آورده که در تفسیر جمله ((انی اراکم بخیر)) فرمود: مردم مدین در فراوانی نعمت به سر می بردند بطوری که قیمت اجناس پایین بود (و احتیاجی به کم فروشی نداشتند). و در همان کتاب از محمد بن فضیل از حضرت رضا (صلوات الله علیه) روایت آمده که محمد گفت: من از آن جناب از مسأله انتظار فرج سؤال کردم، حضرت با تعجب فرمود: ((اولیس تعلم ان انتظار الفرج من الفرج - مگر نمی دانی که انتظار فرج خود مرحله ای از فرج است؟)) آنگاه فرمود: خدای تبارک و تعالی می فرماید: ((و ارتقبوا انی معکم رقیب)).

مؤلف: تعبیر: ((لیس تعلم)) به معنی نمی دانی است که تعبیر لغوی و مطابق لغت نیست بلکه تعبیری است مؤلفه، (مؤلف به معنای عربی غیر خالص است).

مؤلف: کتاب معانی الاخبار به سند خود از عبد الله بن فضل هاشمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرضه داشتم: (با در نظر داشتن اینکه علل و اسباب در کار ما مؤثرند) معنای اینکه خدای تعالی در یکجا (از قول شعیب



حکایت کرده که گفت: «(و ما توفیقی الا- بالله)) و در جای دیگر خودش فرموده: «(ان ینصرکم الله فلا- غالب لکم و ان یخذلکم فمن ذا الذی ینصرکم من بعده چیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۴

امام (علیه السلام) در جواب فرمود: وقتی بنده خدا آنچه که خدا به وی امر کرده اطاعت کند عملش موافق امر خدای است و بدین جهت آن عبد را موفق می نامد (چون گفتیم کارش موافق امر خدای عز و جل است) و هر گاه بنده خدا بخواهد داخل پاره ای از گناهان شود و خدای تعالی بین او و آن گناه حایل گردد و در نتیجه بنده آن گناه را مرتکب نشود ترک گناهایش به توفیق خدای تعالی صورت گرفته و هر زمان که او را به حال خود بگذارد و بین او و معصیت حایل نشود و در نتیجه مرتکب گناه گردد در آن صورت خدا او را یاری نکرده و موفق ننموده است، (چون کارش موافق دستور خدا انجام نشده). روایتی درباره توفیق الهی و توضیح مراد از آن

مؤلف: حاصل بیان امام (علیه السلام) این شد که توفیق خدای تعالی و خذلان (توفیق ندادن و یاری نکردن) او از صفات فعلی خدای تعالی است نه از صفات ذاتش، پس توفیق، عبارت از این است که خدای تعالی اسباب را طوری ردیف کند که قهرا بنده را بسوی عمل صالح بکشاند و یا بعضی از مقدماتی که در ارتکاب گناه لازم است برای او فراهم نکند در نتیجه بنده آن کار واجب را انجام دهد و این کار حرام را ترک کند، و خذلان بر خلاف این است.

پس بنابراین، متعلق توفیق، عبارت از آن اسباب است چون گفتیم توفیق عبارت است از ایجاد توافق بین آن اسباب، پس اسبابند که متصف به توفیق می شوند و اگر انسان موفق را موفق می نامیم در حقیقت توصیف به حال متعلق کرده ایم.

و در تفسیر الدر المنثور است که ابو نعیم در کتاب ((الحلیله)) از علی روایت کرده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم: مرا توصیه کن حضرت فرمود: بگو: «(پروردگام الله است و به دنبال آن استقامت بورز و به پای گفته ات بایست)). عرضه داشتم: «(پروردگام الله است و جز بوسیله او مرا توفیقی نیست، بر او توکل می کنم و بسوی او رجوع می نمایم)). رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: گوارا باد تو را این علم ای ابو الحسن، به راستی که تو علم را نوشیده ای آن هم چه نوشیدنی و تو علم را، همه اش را یکباره فرا گرفته ای و آن هم چه فرا گرفتی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۵

مؤلف: در سابق ما به پاره ای از مطالب در معنای جمله «(شربت العلم شربا و نهلته نهلا))» اشاره کرده ایم.

و در همان کتاب است که واحدی و ابن عساکر از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شعیب (علیه السلام) از عشق به خدا آنقدر گریست تا کور شد و خدای تعالی دوباره چشمش را به او برگردانید و به وی وحی فرستاد: ای شعیب! این چه گریه ای است که می کنی؟ آیا از شوق به بهشت است و یا ترس از دوزخ؟ شعیب عرضه داشت: نه، و لیکن حب تو در دلم گره خورده، وقتی به تو نظر کنم دیگر باکی از آن ندارم که تو با من چه معامله ای خواهی کرد؟ پس خدای تعالی به وی وحی فرستاد که: ای شعیب! اگر این گفته تو حق باشد پس گوارا باد تو را لقای من، ای شعیب! به همین جهت من موسی بن عمران را خادم تو کردم با اینکه او حکیم و هم سخن من است.

مؤلف: مراد از اینکه آن جناب در پاسخ خدای تعالی عرضه داشت: «(وقتی به تو نظر کنم))»، نظر قلبی است نه نگاه کردن با چشم سر، تا مستلزم جسمانیت خدا باشد چون خدای متعال منزله از جسمانی بودن است و ما در تفسیر آیه «(و لما جاء موسی لمیقاتنا))» در جلد ششم این کتاب توضیحی در این باره دادیم.

و در همان کتاب است که ابو الشیخ از علی بن ایطالب (رضی الله عنه) روایت کرده که روزی در خطبه اش این آیه را که راجع به شعیب است تلاوت کرد که قوم او به او گفتند: «(و انا لنریک فینا ضعیفا))»، آنگاه فرمود: شعیب (علیه السلام) نابینا شده بود، بدین جهت او را ضعیف شمرده و نسبت ضعف به او دادند، و در تفسیر جمله «(و لو لا رهطک))» علی فرمود: «(به خدایی سوگند که جز او معبودی نیست آنها از جلال و عظمت پروردگارشان هیچ پروایی نکرده اند و جز از قوم و عشیره از هیچ چیز هیبت نمی بردند.

گفتاری پیرامون داستان شعیب (ع) و قوم او در قرآن کریم .

شعیب ، سومین پیامبر عرب

۱ - شعیب (علیه السلام) سومین پیامبر عرب بود: منظور این است که آن جناب سومین پیامبر عربی است که نام شریفشان در قرآن کریم آمده و پیامبران عرب عبارتند از: هود و صالح و شعیب و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، که پاره ای از سرگذشت های زندگی شعیب (علیه السلام) در سوره های اعراف و هود و شعراء و قصص و عنکبوت آمده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۶

شعیب (علیه السلام) از اهل مدین بوده (و مدین شهری بوده در سر راه شام ، راهی که از شبه جزیره عربستان به طرف شام می رفته ) و آن جناب با موسی بن عمران (علیه السلام) معاصر بوده و یکی از دو دختر خود را در برابر هشت سال خدمت به عقد آن جناب در آورده و اگر موسی خواست ده سال خدمت کند خودش داوطلب شده و این دو سال جزء قرار داد نبوده ، موسی (علیه السلام) ده سال وی را خدمت کرد و سپس از آن جناب خدا حافظی نموده ، با خانواده اش از مدین به طرف مصر رهسپار شد .

و قوم این پیغمبر یعنی اهل مدین بت می پرستیدند، مردمی برخوردار از نعمتهای الهی بودند. امنیت و رفاه و ارزانی قیمت ها و فراوانی نعمت داشتند ولی فساد در بینشان شیوع یافت مخصوصا کم فروشی و نقص در ترازو و قیان ، لذا خدای تعالی شعیب را بسوی آنها مبعوث کرد و دستور داد تا مردم را از پرستش بتها و از فساد در زمین و نقص کیلها و میزانها نهی کند و آن جناب مردم را بدانچه مأمور شده بود دعوت کرد، اندرزشان داد، اندازشان کرد، بشارتشان داد، و مصایبی که به قوم نوح ، قوم هود، قوم صالح و قوم لوط رسیده بود به یادشان آورد، و در احتجاج علیه کارهای زشتشان و در موعظه و اندرزشان سعی بلیغ کرد اما جز بیشتر شدن طغیان و کفر و فسوق در آنان نتیجه ای نگرفت .

مردم مدین بجز چند نفر به وی ایمان نیاوردند بلکه در عوض شروع به اذیت او و مسخره کردن و تهدیدش نموده ، مردم دیگر را از پیروی آن جناب بر حذر داشتند، بر سر هر راهی که به جناب شعیب منتهی می شد می نشستند و رهگذران را از اینکه نزد شعیب بروند می ترساندند و کسانی که به وی ایمان آورده بودند را از راه خدا منع می کردند و راه خدا را کج و معوج نشان می دادند و می خواستند هر چه بیشتر این راه را زنده در نظرها جلوه دهند.

و سپس شروع کردند به تهمت زدن ، گاهی او را ساحر خواندند و زمانی کذابش معرفی کردند و خود آن جناب را تهدید کردند که اگر دست از دعوت برنداری سنگسارت خواهیم کرد و بار دیگر او و گروندگان به او را تهدید کردند که از شهر بیرونتان می کنیم مگر اینکه به کیش بتپرستی ما برگردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۷ و به این رفتار خود همچنان ادامه دادند تا آنکه آن حضرت از ایمان آوردنشان بکلی مأیوس گردید و بناچار رهایشان کرده به حال خودشان واگذار نمود و در آخر دعا کرد و از خدای تعالی درخواست فتح نموده ، عرضه داشت : ((ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین)). دنبال این دعا خدای تعالی عذاب یوم الظله را نازل کرد، روزی که ابر سیاه همه جا را تاریک کرد و بارانی سیل آسا ببارید، اهل مدین آنجناب را مسخره می کردند که اگر از راستگوییانی قطعه ای از طاق آسمان را بر سر ما ساقط کن ، پس صیحه آسمان آنها را بگرفت در نتیجه در خانه هایشان صبح کردند در حالی که به زانو در آمده و مرده بودند و خدای تعالی شعیب و مؤمنین به وی را نجات داد، پس شعیب پشت به آن قوم مرده کرده ، گفت : چقدر در ابلاغ رسالت پروردگارم به شما کوشیدم و چقدر نصیحتتان کردم حالا چگونه می توانم درباره سرنوشت شوم مردمی کافر اندوهناک باشم . ۲- شخصیت معنوی شعیب (ع)

۲ - شخصیت معنوی شعیب (علیه السلام): شعیب (علیه السلام) از زمره پیغمبران مرسل و محترم خدای تعالی بود و خدای عزوجل آن جناب را در ستایش هایی که از انبیای گرام خود نموده و در ثنای جمیلی که قرآن آن را در این باره آورده شرکت داده و قرآن کریم در آیات شریفه اش و مخصوصا در سوره اعراف و هود و شعراء از آن جناب مقدر زیادی از حقایق معارف و علوم الهی و

ادب خیره کننده ای که نسبت به پروردگارش و نسبت به مردم داشته حکایت کرده است .

و او خود را رسولی امین و مصلح و از صالحین شمرده و خدای تعالی همه اینها را از آن جناب حکایت کرده و امضاء و تصدیق نموده و در شخصیت معنوی آن جناب همین بس که کلیم خدا، موسی بن عمران (علیه السلام) نزدیک به ده سال او را خدمت کرده است سلام الله علیه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۸

۳- نظر تورات درباره آن حضرت

۳- نظر تورات درباره آن حضرت : در تورات داستان شعیب و قوم او نیامده ، تنها یادی که از آن جناب کرده این است که در اصحاح دوم از سفر خروج گفته : بعد از آنکه موسی (علیه السلام) آن مرد قبطی را کشت از مصر به مدین فرار کرد (تا آخر داستان) و در آنجا شخصی را ذکر کرده به نام اعوئیل کاهن مدیان (و یا به عبارتی دیگر عالم دینی شهر مدین) . هود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۶۹

آیات ۹۹ - ۹۶، سوره هود

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سَلَطْنَاهُ مِيقَاتِهِ (۹۶) إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (۹۷) يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ (۹۸) وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ (۹۹)

ترجمه آیات

ما موسی را با معجزاتمان و با برهانی روشن فرستادیم . (۹۶) بسوی فرعون و درباریانش ولی مردم راه و روش فرعون را پیروی کردند با اینکه روش فرعون کسی را بسوی حق هدایت نمی کرد بلکه زیر بنایش جهالت و گمراهی بود. (۹۷) او در روز قیامت پیشرو قوم خود خواهد بود و آنان را بسوی لبه آتش می برد که چه بد جایگاهی است برای ورود. (۹۸) (و چون روش فرعون را پیروی کردند) لعنت خدا نیز در دنیا و روز قیامت ، آنان را پیروی کرده و خواهد کرد و چه بد عطایی است که داده شدند. (۹۹)

بیان آیات

این آیات به داستان موسی کلیم الله (علیه السلام) اشاره دارد و نام آن جناب در قرآن کریم بیش از سایر انبیاء برده شده یعنی نزدیک به صد و سی و چند جای قرآن اسمش برده شده و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷۰

در سی و چند سوره به داستانهای اشاره شده است و قرآن کریم اعتنای بیشتری به شرح زندگی آن حضرت نسبت به سایر انبیاء دارد، منتهی چیزی که هست خدای تعالی در خصوص این سوره سخن از آن جناب را بطور مجمل آورده و به اشاره ای اجمالی اکتفاء نموده است .

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سَلَطْنَاهُ مِيقَاتِهِ

مراد از ارسال موسی (ع) با آیات و سلطان مبین

حرف ((باء)) در کلمه ((بایاتنا)) برای مصاحبت آمده و آیه را چنین معنا می دهد: ((به تحقیق ما موسی را همراه با آیات خود فرستادیم))، توضیح اینکه افرادی که خدای تعالی به عنوان پیامبران و رسل مبعوث کرده و آنان را با آیات معجزه آسا تاءبید نموده دو دسته اند: بعضی از آنان معجزه ای با خود نیاوردند ولی هر زمان که امتشان از آنان معجزه ای خواسته اند، آن معجزه را آورده اند مانند معجزه ناقه که نبوت صالح را تاءبید کرد، و دسته دیگر در همان آغاز بعثتشان با معجزه ای معین مبعوث شدند مانند موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) کما اینکه خدای تعالی درباره موسی می فرماید: ((اذهب انت و اخوک بایاتی)) و درباره عیسی (علیه السلام) می فرماید: ((و رسولا الی بنی اسرائیل انی قد جتتکم بایه من ربکم ...)) و درباره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((هو الذی ارسل رسوله بالهدی)).

و منظور از این هدایت ، قرآن است به دلیل اینکه در اول قرآن کریم در آغاز سوره بقره فرموده: ((ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی

للمتقين)).

و نیز فرموده: ((و اتبعوا النور الذی انزل معہ)).

بنابراین موسی (علیه السلام) رسولی است که همراه با آیات و سلطانی (برهانی) روشنگر فرستاده شده بود، و روشن است که مراد از این آیات، امور خارق العاده‌ای است که به دست وی جاری می‌شود، دلیل بر این معنا هم داستان‌هایی است که از آن جناب در قرآن کریم آمده است.

و اما منظور از کلمه ((سلطان)) آن برهان و حجتی است که بگومگو را قطع کرده و بر عقول و افهام مردم تسلط پیدا می‌کند، بنابراین کلمه ((سلطان))، هم شامل معجزه می‌شود و هم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷۱

حجت عقلیه‌ای که بر عقل بشر چیره می‌گردد و عقل را ناگزیر از پذیرفتن مدعای طرف می‌سازد، و بر فرض که منظور از سلطان چنین معنای وسیعی باشد قهراً عطف کلمه ((سلطان)) بر کلمه ((آیات)) از قبیل عطف عام بر خاص خواهد بود.

و بعید نیست که مراد از ارسال موسی با سلطان مبین این باشد که خدای سبحان آن جناب را بر اوضاع جاری بین او و بین آل فرعون مسلط کرده بود، آن جباری که هیچ پیغمبری غیر از آن جناب به مثل چنان جباری مبتلا نبود و لیکن خدای تعالی موسی را بر او غالب گردانید تا جایی که او و لشکریانش را غرق نمود و بنی اسرائیل را به دست او نجات داد، آیه شریفه زیر به همین معنا اشعار دارد که می‌فرماید: ((قالا ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا او ان یطغی قال لا تخافا اننی معکما اسمع و اری)). و نیز این آیه که به موسی می‌فرماید: ((لا تخف انک انت الاعلی)).

در این آیه و در نظایر آن دلالتی است روشن بر اینکه رسالت موسی (علیه السلام) اختصاصی به قوم خود که از بنی اسرائیل بودند نداشته بلکه آن جناب بر بنی اسرائیل و بر سایر اقوام و ملل مبعوث بوده است.

إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَایِهِ فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ در این جمله رسالت موسی (علیه السلام) را بخصوص فرعون و ملاء او نسبت داده - و کلمه ((ملاء)) به معنای اشراف و بزرگان قوم است که با هیبت خود دل مردم را پر می‌کنند - نه به همه قوم، که شاید به کار بردن این کلمه برای اشاره به این معنا باشد که عامه مردم همیشه دنباله رو اشراف و بزرگانند و از خود هیچ رایی ندارند، رایی آنها همان تصمیمی است که اشراف برایشان بگیرند.

و ظاهراً مراد از کلمه ((امر)) در جمله ((فاتبعوا امر فرعون - امر فرعون را پیروی کردند)) معنایی باشد اعم از قول و فعل، همچنانکه خدای تعالی از فرعون حکایت کرده که گفت: ((ما اریکم الا ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد))، در نتیجه کلمه ((امر)) منطبق می‌شود بر سنت و طریقه‌ای که فرعون آن را اتخاذ کرده بود و مردم را با آن امر می‌کرد، و گویا آیه مورد بحث که می‌فرماید:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷۲

((و ما امر فرعون برشید))، محاذی و مقابل گفتار فرعون است که سوره مؤ من آن را حکایت کرد که ادعا می‌کرد من شما را به راه رشد هدایت می‌کنم، و آیه مورد بحث می‌خواهد این ادعا را باطل و فرعون را در این ادعا تکذیب کند و کلمه ((رشید)) بر وزن فعل صفت مشبیه از رشد است و رشد خلاف غی و گمراهی است، یعنی: امر فرعون دارای رشد نیست تا بتواند به سوی حق هدایت کند بلکه دارای غی و جهالت است، ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((رشید)) در اینجا به معنای مرشد است.

و در این جمله یعنی جمله ((و ما امر فرعون برشید)) اسم ظاهر در جای ضمیر به کار رفته چون می‌توانست بفرماید: ((فاتبعوا امر فرعون و ما امره برشید)) و شاید فایده تکرار کلمه فرعون برای آن معنایی بوده که خود این کلمه داشته چون هر کسی از این کلمه معنای تفرعن و طغیان را می‌فهمد و در نتیجه از همین کلمه می‌فهمد که صاحب این اسم نمی‌تواند دارای امری رشید باشد و معلوم است که این استفاده به هیچ وجه در ضمیر راجع به این کلمه نیست.

يَقْسُدُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بئس الوزدُ الموزودُ یعنی فرعون در روز قیامت پیشاپیش قوم خود می‌آید زیرا در دنیا او را

پیروی کردند و در نتیجه او به عنوان امامی از ائمه ضلالت، پیشوایشان شده بود، در جای دیگر قرآن (نیز) سخن از این پیشوایان ضلالت آمده و فرموده: ((وجعلناهم ائمة يدعون الى النار)).

جمله ((فاوردهم النار)) به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سر آن آمده تفریع و نتیجه گیری از جمله قبل است و معنای مجموع دو جمله این است که: فرعون در قیامت پیشاپیش پیروان خود آمده و در نتیجه همه آنان را به لب آتش برده است. و اگر مطلب آینده را به لفظ ماضی تعبیر کرده، برای این است که یقینی بودن وقوع آن را افاده کند و بفهماند که آمدن قیامت و پیشوا شدن فرعون برای قومش و رفتنشان در آتش آنقدر حتمی و یقینی است که گویا واقع شده و شنونده آن را انجام شده حساب می کند.

و چه بسا بعضی گفته اند که: جمله مورد بحث تفریع بر جمله ((فاتبعوا امر فرعون)) می باشد و در این صورت معنای آن چنین می شود که: ((اتبعوا امر فرعون فاوردهم الاتباع النار - مردم (آن زمان) امر فرعون را پیروی کردند و همین پیروی کردن، آنان را وارد آتش کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷۳

و بعضی در تاءبید این قول استدلال کرده اند به آیه شریفه ((و حاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب))، چون این آیات دلالت دارد که خدای تعالی آل فرعون را از همان حین مردنشان و قبل از آنکه قیامت به پا شود عذاب می کند، لیکن بر خواننده پوشیده نیست که این آیات در خلاف آن منظوری ظهور دارد که مفسرین نامبرده برای اثبات آن به این آیات استدلال کرده اند، به علت اینکه تعبیر این آیات در عذاب قبل از قیامت و عذاب بعد از قیامت دو جور است، درباره عذاب قبل از قیامت فرموده: ((عرضه بر آتش می شوند)) یعنی صبح و شام آتش را به آنان نشان می دهند، و درباره عذاب روز قیامت فرموده: ((فرمان می رسد که آل فرعون را در شدیدترین عذاب داخل سازید)). معنای جمله: ((بئس الورد المورود)) که فرعون، پیروان خود را بدان وارد می کند

((بئس الورد المورود))، کلمه ((ورد)) به معنای آبی است که انسان و حیوانات تشنه به لب آن می آیند و از آن می نوشند، راغب در مفردات گفته: کلمه ((ورد)) در اصل لغت به معنای قصد رفتن بسوی آب است و به تدریج در چیزهای دیگر استعمال شده، مثلا- گفته اند: ((وردت الماء - به لب آب رفتم)) و یا ((ارد الماء - به لب آب می روم))، مصدر آن ورود و اسم فاعلش وارد و اسم مفعولش مورود است و نیز می گویند: ((وقد اوردت الابل الماء - به تحقیق شتران به لب آب رسیدند))، خدای تعالی نیز در قرآن آن را استعمال نموده، درباره مسافرت موسی (علیه السلام) به طرف مدین و رسیدنش به لب آب آن محل فرموده: ((ولما ورد ماء مدین - همینکه به لب آب مدین رسید)) و کلمه ((ورد)) به معنای آبی است که پس از تلاش انسان و حیوان و چرخیدنش به دنبال آن به گلایش می ریزد.

و بنا به گفته وی در جمله مورد بحث استفاده و مجازگویی لطیفی به کار رفته چون آن هدف نهایی که جنس انسان در تلاشهای خود منظور دارد را تشبیه کرده به آبی که انسانهای لب تشنه به دنبالش می چرخند و در نتیجه گوارایی سعادت و شیرینی رسیدن به هدف تشبیه شده به آن آبی که پس از تلاش بسیار به گلوی لب تشنه می رسد و معلوم است که سعادت نهایی انسان عبارت است از رضوان الهی و خشنودی خدا و بهشت او، و لیکن پیروان فرعون بعد از آنکه در اثر پیروی امر آن طاغی گمراه شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰ صفحه ۵۷۴

راه رسیدن به سعادت حقیقی خود را گم کردند و نتیجه قهری گم شدن راه این شد که به راهی افتادند که منتهی به آتش دوزخ می شد، پس آتش دوزخ همان وردی است که ورودشان به آن ورد خواهد بود که چه بسیار بد مورودی است برای اینکه گوارایی ورد و شیرینی آن برای این است که حرارت جگر را می نشاند و اندرون تفته عطشان را خنک می کند و چنین وردی آب گوارا است نه آتش، آن هم آتش دوزخ، پس اگر آب خنک و گوارا مبدل به عذاب آتش شود، مورود (راه ورودی به لب آب) وردی بسیار بد خواهد بود.

وَ اتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْسُ الرُّفْدُ الْمَرْفُودُ

مراد از: ((و اتبعوا فی هذه لعنة و یوم القیمة بئس الرفد المرفود))

یعنی قوم فرعون امر فرعون را متابعت کردند، لعنت خدایی هم آنان را متابعت کرد و لعنت خدا عبارت است از رحمت او و رانده شدن از ساحت قرب او که به صورت عذاب غرق تجسم یافت، ممکن هم هست بگوییم: لعنت، حکمی است مکتوب از خدای تعالی در نامه اعمالشان به اینکه از رحمت الهی دور باشند که اثر این دوری از رحمت، غرق شدن در دنیا و معذب شدن در آخرت باشد.

((و یوم القیامة بئس الرفد المرفود))، کلمه ((رفد)) به معنای عطیه (بخشش) است و اصل در معنای ((رفد)) عون (یاور) بوده و اگر عطیه را نیز رفد و مرفود خوانده اند به این مناسبت بوده که عطیه، گیرنده را در برآوردن حوائجش یاری می دهد و معنای جمله مورد بحث این است که آن عطیه ای که در قیامت به آنان داده می شود عطیه بدی است و آن آتش است که اینان در آن فروخته می شوند و این آیه نظیر آیه زیر است که می فرماید: ((و اتبعناهم فی هذه الدنيا لعنة و یوم القیامة هم من المقبوحین)).

و چه بسا مفسرینی که کلمه ((یوم القیامة)) را در آیه شریفه ظرفی متعلق به جمله ((اتبعوا)) و یا به کلمه ((لعنة)) گرفته اند نظیر کلمه ((فی هذه)) که آن را نیز متعلق به آن یا این دانسته و گفته اند معنای آیه چنین است که خدای تعالی در دنیا و آخرت لعنت را دنبالشان قرار داد و یا چنین است که خدای تعالی دنبالشان قرار داد لعنت دنیا و آخرت را، آنگاه سخن را از نو آغاز کرده و فرموده: ((بئس الرفد المرفود)) یعنی بد است آن عطیه ای که داده شده، یعنی آن لعنتی که اینان متبوع آن شدند و یا آن عطیه ای که داده شدند و عبارت بود از اتباع به لعن.

و الحمد لله رب العالمین هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳

آیات ۱۰۸ - ۱۰۰، سوره هود

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ (۱۰۰) وَ مَا ظَلَمْنَهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَابِعٍ (۱۰۱) وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَ هِيَ ظَلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ (۱۰۲) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ (۱۰۳) وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ (۱۰۴) يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ (۱۰۵) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ (۱۰۶) خَلَدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لَمَّا يُرِيدُ (۱۰۷) وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ (۱۰۸)

ترجمه آیات

این از خبرهای آن دهکده ها است که برایت قصه می کنیم، بعضی (از آنها) بپاست، و بعضی دیگر منقرض و نابود شده است (۱۰۰). ما ستمشان نکردیم بلکه خود ایشان به خود ستم کردند و همین که فرمان پروردگارت بیامد، خدایانشان که به جای پروردگار می پرستیدند، کاری برای ایشان نساختند و جز خسراشان نیفزودند. (۱۰۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴

مؤ اخذه کردن پروردگارت وقتی دهکده ها را مؤ اخذه کند، چنین است. آری، مؤ اخذه او الم انگیز و سخت است. (۱۰۲) و در این برای کسی که از عذاب قیامت بترسد عبرتی (تکان دهنده) است و قیامت روزی است که همه مردم برای (درک) آن یک جا جمع می شوند و این، روز حضور یافتن (همه) است. (۱۰۳) و آنرا جز برای مدتی معین مؤ خر نمی داریم. (۱۰۴) روزی بیاید که هیچ کس جز به اذن او سخن نگوید و برخی از آنان بدبخت باشد (و برخی) نیکبخت. (۱۰۵) اما کسانی که بدبختند در آتشند و



برای آنها زفیر و شهیق است. (۱۰۶) و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه پروردگار تو بخواهد که پروردگارت هر چه بخواهد می‌کند. (۱۰۷) اما کسانی که نیکبخت اند در بهشتند و تا آسمانها و زمین هست در آن جاودانند مگر آنچه خدای تو بخواهد که این بخششی قطع نشدنی است. (۱۰۸)

بیان آیاتدر این آیات به داستانهای قبل بازگشت نموده و نظری اجمالی و کلی در آنها نموده و سنت خدا را در میان بندگانش خلاصه می‌کند، و آثار شومی را که شرک به خدا برای امم گذشته بیار آورد و آنان را به هلاکت در دنیا و عذاب جاودانه آخرت مبتلا نمود برمی‌شمارد تا عبرت گیران عبرت گیرند.

دو احتمال در معنای: ((ابناء القری))

ذَلِکَ مِنْ اَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَیْکَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِّیْدٌ کَلِمَةٌ ((ذَلِکَ)) اشاره است به داستانهای قبل، و چون کلمه من تبعیضی است معنای آیه چنین می‌شود: این داستانها که برای آوردیم پاره ای از داستانهای شهرها و دهکده‌ها، یا اهل آنها است که ما برایت شرح دادیم.

کلمه ((حصید)) از ماده ((حصد)) است که به معنای بریدن و درو کردن زراعت است. داستانهای امم گذشته را به زراعت تشبیه کرده چون گاهی ایستاده و گاهی درو شده است. و معنای آن در صورتی که مقصود از ((قری)) خود دهکده‌ها باشد نه اهل آنها، این است که: برخی از دهکده‌ها که ما برایت داستان کردیم دهکده‌هایی است که به کلی از بین نرفته و هنوز آثاری از آنها باقی است، مانند دهکده قوم لوط که هنوز - یعنی در عصر نزول قرآن - آثارش باقی است، و بیننده را بیاد آن قوم می‌اندازد. آری، از آیه ((و لقد ترکنا منها آیه بینه لقوم یعقلون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵

و آیه ((و انکم لتمرّون علیهم مصبحین و باللیل افلا تعقلون)) برمی‌آید که در عصر نزول قرآن آثاری از قوم لوط باقی بوده است. و اگر منظور از قری، اهل قری باشد معنایش این می‌شود: از این امم و اقوام، بعضی هنوز پابرجا و بکلی منقرض نشده‌اند، مانند امت نوح و صالح، و برخی دیگر بکلی منقرض شده‌اند، مانند قوم لوط که احدی از ایشان نجات نیافت و همه از بین رفتند مگر خانواده لوط - لوط نیز جزء قومش نبود.

وَ مَا ظَلَمْنَهُمْ وَ لَکِن ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ یعنی ما در فرو فرستادن عذاب برایشان ستم نکردیم، بلکه هلاکتشان اثر شرک و فسقشان بود، خودشان بخاطر شرک ورزیدن و بیرون شدن از زی بندگی به خود ستم کردند.

آری، هر عملی که بدنبال خود عقوبتی داشته باشد خالی از دو صورت نیست، یا عمل ظلم است و یا عقوبت آن، و وقتی عقوبت ظلم نباشد، قهرا عمل ظلم است که عقوبت به بار آورده.

مراد از اینکه آلهه مشرکین جز بر هلاکت و تباهی خوانندگان خویش نیفزودند

پس خلاصه کلام این می‌شود: اگر ما عذابشان کردیم به خاطر ظلمشان بود. و لذا به دنبال آن فرموده: ((فما اغنت عنهم آلهتهم...)) و از نظم آن کلام و این دنباله چنین برمی‌آید که ما ایشان را به عذاب خود گرفتیم و خدایانشان کاری برایشان صورت ندادند. پس، معلوم شد حرف ((فاء)) در ((فما اغنت)) که تفریع را می‌رساند جمله مذکور را بر ما قبل خود تفریع نموده، معنای آن را بدین صورت درمی‌آورد: ما ایشان را به عذاب خود گرفتیم پس در این باره خدایانی که ایشان به جای پروردگار متعال می‌پرستیدند تا خیری برایشان جلب نموده و شری از ایشان بگردانند کاری برایشان نکردند، و چون امر پروردگار مبنی بر عذاب آنها بیامد (و یا چون عذاب پروردگار بیامد) شری از ایشان دفع نکردند.

((و ما زادوهم غیر تنیب)) ((تنیب)) از مصدر ((تنب)) به معنای تدمیر و هلاک کردن، و در اصل به معنای قطع است؛ و این معنا را افاده می‌کند که چون به خاطر گناهی که مقتضی عذابشان بود (یعنی به خاطر بت پرستیشان) احساس نزول عذاب نمودند، به بت‌های خود التجاء برده، درخواست رفع بلا نمودند، و چون این التجاء و درخواست، خود گناه دیگری بود، لذا ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶

باعث شد که عذابشان شدیدتر شده با عقاب سخت تری هلاک گردند.

بنابراین ، نسبت دادن هلاکت به آلهه آنان نسبت مجازی است ، و هلاکت بطور حقیقت منسوب است به دعا و التجای ایشان به آنها. و التجاء در حقیقت قائم است به داعی ، نه به مدعو.

وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَ هِيَ ظَلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ كَلِمَةً ((كذلك)) اشاره است به گذشته (یعنی به اخبار قری) که پاره ای از مصادیق اخذ خدای تعالی بود، و اینکه در این آیه ، مطلق اخذ خدایی را با اخذ ایشان مقایسه نموده می فرماید: مطلق اخذ او دردناک و سخت است . و این بیان از قبیل تشبیه کلی به بعضی از مصادیق است در حکم ، تا دلالت کند بر اینکه حکم مختص به مصادیق نامبرده نیست ، بلکه عمومی و شامل همه افراد است و این نوعی شایع از انواع تشبیه است .

و جمله ((ان اخذه الیم شدید)) وجه شبه را که دردناکی و سختی است بیان می کند.

و معنای آیه این است که : همچنانکه اخذ این اقوام ستمگر: قوم نوح ، هود، صالح ، لوط، شعیب و قوم فرعون توسط خدا اخذی الیم و شدید بود همچنین هر قوم ستمگر دیگر را که اخذ کند اخذش الیم و شدید است ، پس باید همه عبرت گیران عبرت بگیرند. إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ... این نیز اشاره است به اخباری که خدای تعالی از داستانهای قرای ستمگر بیان نموده که قرای مذکور را به خاطر ظلمشان به عذابی دردناک اخذ نموده ، و اخذ او همواره همینطور است . و همین خود آیتی است برای کسی که از عذاب حیات آخرت بیمناک است ، و علامتی است که نشان می دهد خداوند به زودی در آخرت ، مجرمین را به جرمشان اخذ نموده و اخذش الیم و شدید خواهد بود. و این خود باعث می شود چنین کسانی عبرت گرفته ، از هر چیز که مستلزم سخط خدا باشد احتراز جویند.

((ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لِّه النَّاسِ - یعنی آن روزی که عذاب آخرت ، در آن به وقوع می پیوندد روزی است که همه مردم برای دیدنش جمع می شوند. بنابراین ، کلمه ((ذَلِكَ)) اشاره است به روزی که کلمه عذاب الاخره بر آن دلالت دارد. و به قول بعضیها به همین جهت به لفظ مذکر آورده شده و نیز ممکن است مذکر آوردن اشاره ((ذَلِكَ)) بدین منظور بوده باشد که مبتداء با خبر تطبیق کند.

و روز قیامت را به روزی توصیف کرده که مردم برای آن مجموعند، و نفرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷ ((بزودی جمع می شوند، و یا جمع می شوند برای آن مردم)) تا دلالت کند بر اینکه جمع شدن مردم برای آن ، از اوصاف لازم و لاینفک آن است ، و حاجتی نیست به اینکه از آن خبر داده شود.

و با در نظر داشتن اینکه حرف ((لام)) در کلمه ((له)) برای غایت است خصوصیت این روز این می شود که مردم به خاطر آن مجموعند. پس این روز شائنی دارد که هیچ روز دیگر ندارد، و آن شائن صورت نمی گیرد مگر به اینکه همه مردم بدون استثناء جمع شوند و احدی از حضور در آن تخلف نکند.

اشاره به وجود ارتباط بین اعمال سابق و لاحق انسان ، و نیز ارتباط آن با اعمال دیگران

مردم نیز شائنی دارند که با آن تمامی افراد بشر به همدیگر ارتباط یافته ، اولی با آخری و آخری با اولی در آن مختلط می شود و بعضی با کل مربوط می شود. و آن شائن عبارت است از رسیدگی به حساب اعمالشان ، از نظر ایمان و کفر و اطاعت و معصیت . و کوتاه سخن از نظر سعادت و شقاوت .

پر واضح است که یک عمل واحد از یک انسان از تمامی اعمال گذشته اش که با اصول باطنیش ارتباط دارد سرچشمه گرفته ، و اعمال آینده اش که آنها نیز با احوال قلبیش مرتبط است از آن یک عمل منشاء می گیرد. و همچنین عمل یک انسان با اعمال هر کس که با او ارتباط دارد مرتبط می شود، یعنی یا اعمال آنها از عمل این متاثر گشته و یا اعمال ایشان در عمل وی مؤثر بوده

است، و همچنین اعمال انسانهای گذشته با انسانهای آینده و اعمال انسانهای آینده با انسانهای گذشته ارتباط دارد. در بین گذشتگان، پیشوایانی بودند که یا مردم را هدایت می کردند و یا گمراه می ساختند و اعمال آنان در اعمال آیندگان اثر داشته و ایشان مسؤول آنند، همچنانکه در متاخرین اتباع و دنباله روهایی هستند که از غرور و فریب پیشوایان گذشته شان پرشش می شوند، و قرآن کریم در این باره فرموده: ((فلنستلن الذین ارسل الیهم و لنستلن المرسلین)).

و نیز فرموده: ((و نکتب ما قدّموا و آثارهم و کل شیء احصیناه فی امام مبین)).

و جزاء و کیفر هم از حکم فصل و داوری که حق را از باطل جدا می سازد تخلف پذیر نیست.

و مطلبی که وضعش چنین باشد، (و آن داوری که دامنه اش از ابتدا تا انتهای بشریت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸

گسترش داشته باشد)، جز در روزی که اولین و آخرین بشر یکجا جمع باشند، و احدی غایب نباشد صورت نمی گیرد.

عالم برزخ منزلگاه موقتی است و جنبه تمهیدی برای روز قیامت و بهشت و دوزخ جاودانه دارد

از همین جا می توان فهمید که بازجویی از تک تک مردم در قبر، و اجرای پاره ای از ثوابها و عقابها در آن، بطوری که آیات راجع به عالم برزخ بدان اشاره نموده، و روایات وارده از پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان اهل بیت (علیهم السلام) بطور تفصیل از آن خبر می دهد، غیر از مسأله حساب روز قیامت و بهشت و دوزخ جاودانه ای است که خداوند از آن خبر داده.

چون بازجویی و سؤال که افراد در قبر دارند، برای تکمیل پرونده اعمال است، تا برای فرا رسیدن قیامت بایگانی شود، و بهشت و دوزخ برزخی هم منزلگاه موقتی است، مانند منزلگاههای موقتی که برای مسافری در وسط راه آماده می سازند. آری، در عالم برزخ بطور کامل به حساب کسی نمی رسند، و در آنچه کرده حکم فصل و جزای قطعی صادر نمی کنند، همچنانکه آیه ((النار یرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)) و آیه ((... یسحبون فی الحمیم ثم فی النار یرسجون)) بدان اشاره دارند، چه از عذاب برزخیان تعبیر کرده به عرضه بر آتش، و از عذاب قیامتیان به داخل شدن در آن، که عذابی است شدیدتر، و در دومی از عذاب برزخیان تعبیر کرده است به ((سحب درحیم)) (کشیدن در آب جوشان)، و از قیامتیان به سحر در نار (سوختن در آتش).

و نیز آیه شریفه ((و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و یرسبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا- خوف علیهم و لا- هم یحزنون)) که صراحت دارد در اینکه مربوط است به عالم قبر، و گفتگویی از حساب و بهشت خلد در آن به میان نیامده، تنها بطور اجمال پاره ای از تنعم ها را ذکر کرده است.

و نیز آیه شریفه ((حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا آنها کلمه هو قائلها و من ورائهم

برزخ الی یوم یربعثون))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹

که خاطر نشان می سازد مردم بعد از مردن در برزخی زندگی می کنند که متوسط است میان حیات دنیوی - که بازیچه ای بیش نیست - و میان حیات اخروی - که حقیقت زندگی است - همچنانکه فرموده: ((و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون)).

کوتاه سخن، دنیا دار عمل، و برزخ دار آماده شدن برای حساب و جزاء، و آخرت دار حساب و جزاء است.

و آیه شریفه ((یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یرسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا)) که می رساند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنینی که با اویند با نوری که در دنیا کسب نموده و در برزخ فراهم کرده اند به عرصه قیامت در آمده، آنگاه درخواست می کنند که خدا نورشان را تکمیل نماید و بقایای عالم لهو و لعب را از آنان بزداید.

((و ذلک یوم مشهود)) - این جمله به منزله نتیجه و تفریعی است که به ظاهرش بر جمله قبلی: ((ذلک یوم مجموع له الناس))



کلامی که به اذن خدا همراه باشد، نه مانند دنیا که هر حرفی بخواهد بزند، چه خدا اجازه تشریحی داده باشد و چه نداده باشد. و این صفت را که ((کسی تکلم نمی کند مگر به اذن او)) از خواص معرف روز قیامت شمرده و حال آنکه اختصاص به آن ندارد، هیچ نفسی از نفوس تکلم نمی کند و هیچ حادثی از حوادث در هیچ وقتی از اوقات اتفاق نمی افتد مگر به اذن او.

در پاره ای از بحثهای گذشته هم گفتیم که غالب معرفهایی که خداوند در قرآن برای روز قیامت ذکر کرده، با اینکه در سیاق اوصاف خاصه به آن آورده است معدلک شامل غیر آن هم می شود، مانند آیه ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله من هم شیء)) و آیه ((یوم تولون مدبرین مالکم من الله من عاصم)) و آیه ((یوم لا- یملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله)) و همچنین آیاتی دیگر. و به خوبی واضح است که این اوصاف مختص به روز قیامت نیست، چون هیچ وقت چیزی بر خدا پوشیده نیست و هیچ وقت چیزی کسی را از غضب او نگاه نمی دارد، و هیچ وقت کسی قدرتی ندارد تا برای کسی کاری صورت دهد مگر به اذن او؛ و خلق و امر هم همیشه از آن اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲

در روز قیامت حقایق برای همگان واضح شده، توهم استقلال اسباب و وسائط زائل می گردد و لیکن دقت و تدبر در امثال آیه ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و آیه ((ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)) که حکایت کلام گنهکاران است، و آیه و ((یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للذین اشرکوا مکانکم انتم و شرکاؤکم فزیلنا بینهم ... هنالک تبلوا کل نفس ما اسلفت و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما کانوا یفترون)) این معنا را به دست می دهد که روز قیامت روزی است که خداوند بندگان را جمع نموده، حجاب و پرده ها را از جلو دیدگان و حواسشان بر می دارد در نتیجه حقایق بطور تام و کامل برایشان ظاهر می گردد، و آنچه در این نشاء دنیا بر ایشان مستور و در پس پرده غیب بود، در آنجا برایشان مشهود می شود.

در این موقع است که دیگر شک و تردیدی بر دلی راه نیافته و دلی را به وسوسه نمی اندازد، و همه به معاینه درک می کنند که خدا حق مبین است و مشاهده می کنند که تمام قدرتها برای او و ملک و عصمت و امر و قهر، تنها شایسته اوست و شریکی برای او نیست.

و آن استقلالی که در دنیا برای اسباب پنداشته می شد از بین رفته و روابط تاءثیری که میان اشیاء بود زایل می گردد، در این هنگام است که ستارگان اسباب فرو ریخته، اخترانی که اوهام را در ظلمات راهنمایی می کرد خاموش می شود و دیگر برای هیچ دارنده ای ملکی بطور استقلال نمی ماند، دیگر برای هیچ قدرتمندی قدرتی که با آن، عزت به خرج دهد نمانده، برای هیچ چیز ملجا و پناهگاهی که بدان پناهنده شود و به وسیله عصمتش خود را حفظ نماید باقی نمی ماند و دیگر پرده ای نخواهد ماند که چیزی را از چیز دیگری محجوب و پوشیده بدارد، و امر همه اش برای خدای واحد قهار است، و جز او کسی مالک چیزی نیست، (و در این اوصاف که برشمریم آیات بسیاری در قرآن کریم است که بر کسی که در کلام خدای تعالی تدبر کند مخفی نمی ماند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳

و این است معنای جمله ((یوم هم بارزون لا- یخفی علی الله من هم شیء)) و جمله ما ((لکم من الله من عاصم)) و جمله ((یوم لا یملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله))، و همچنین آیات و جملات بسیار دیگری که همه در این صدد هستند که نفی کنند آنچه را که اوهام در این نشاء دنیوی - که جز لهو و لعب چیز دیگری نیست - می آراید. و چنین وانمود می کند که این اسباب ظاهری هر یک برای خود سببی است مستقل در تاءثیر و هر کدام به صفتی از اوصاف ملک، سلطنت، قوت، عزت و کرامت متّصف است، و اتصافش هم بطور حقیقت است و این خود اینها نیستند که یکی می دهد و آن دیگری منع می کند یکی نافع است و دیگری مضر، و در غیر این اسباب ظاهری سود و زیانی نیست.

معنای جمله: ((یوم یاءت لاتکلم نفس الا باذنه)) و معنای تکلم در قیامت

از همین جا می‌توان به معنای آیه ((یوم یات لا- تکلم نفس الا- باذنه)) ماءنوس شد، و این معنا در آیات دیگری قریب به همین عبارت تکرار شده، مانند آیه ((لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا)) و آیه ((هذا یوم لا ینطقون)).

وجه آن اینست که خدای تعالی در مواردی که روز قیامت را توصیف می‌کند می‌فرماید: ((یوم تبلی السیراثر)) و نیز می‌فرماید: ((ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) و با این کلمات خود روشن می‌سازد که حساب در روز قیامت به آن صفات و نیات و احوال خوب و بدی است که در دلها است، نه به ظواهر اعمال که در این نشاء عنی در دنیا کاشف آن احوال است. پس آنچه که از احوال قلب و زوایای دل در دنیا مستور و پنهان بوده در آخرت ظاهر و عریان جلوه گر می‌شود و آنچه که امروز غیب است در آن روز شهادت خواهد بود.

(اما اینکه تکلم در قیامت به چه معناست می‌گوییم: تکلمی که در میان ما مردم متداول است عبارت است از استخدام صوتها و ترکیب آن به نحوی از وضع و اعتبار، که دلالت کند بر آن معانی که در ضمائر و دلها نهفته است، و این معنا را احتیاج اجتماعی به تبادل اغراض و منویات متداول کرده، چون نه می‌توان از تفاهم افراد با یکدیگر و تبادل اغراض صرفنظر کرد، و نه راهی غیر استخدام اصوات به درون دلها وجود دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴)

آری، سخن گفتن، از اسباب و وسایل اجتماعی است که ما به وسیله آن به معانی و اغراض نهفته در دلها پی می‌بریم. پس قوام آن و علت پیدایشش این بوده که انسان از احاطه به آنچه که در اذهان و دلهاست عاجز مانده، و قطعاً اگر حسی می‌داشته که به وسیله آن، معانی ذهنی یکدیگر را درمی‌یافت، همانطور که مثلاً چشم نورها و رنگها، و لامسه حرارت و برودت و نرمی و زبری را درمی‌یابد، احتیاجی به وضع واژه‌ها و سپس تکلم با آنها پیدا نمی‌کرد و آنچه امروز در میان ما به نام کلمه و یا کلام نامیده می‌شود وجود نمی‌یافت، و همچنین اگر نوع بشر مانند سایر انواع حیوانات می‌توانست بطور انفرادی زندگی کند باز از تکلم و سخن گفتن خبری نبود، و نطق بشر باز نمی‌شد.

آری، نشاء دنیا، مثل اینکه از دو عالم غیب و شهود یعنی محسوس و بیرون از حس ترکیب شده و مردم احتیاج مبرم دارند به اینکه ضمائر یکدیگر را کشف نموده، بدان اطلاع یابند. حال اگر عالمی را فرض کنیم که شهادت صرف باشد و در آن غیب و نامحسوسی نباشد، احتیاجی به تکلم و نطق پیدا نمی‌شود، و اگر هم در پاره‌ای از حالات آن عالم اطلاق کلام بکنیم، مصداق و معنایش ظهور پاره‌ای از ضمائر اشخاص است برای یکدیگر.

و نشاءه‌ای که دارای چنین وضعی باشد همان نشاء قیامت است چه خدای تعالی آن را به امثال: ((یوم تبلی السرائر - روزی که ضمائر آشکار می‌شود)). توصیف کرده و همین معنا از آیه ((فیومئذ لا یستل عن ذنبه انس و لا جان یعرف المجرمون بسیماهم فیؤخذ بالنواصی و الاقدام)) نیز استفاده می‌شود.

بیان اینکه دروغ گفتن مشرکین در روز قیامت از باب ظهور ملکات است

حال اگر بگوییم: بنابراین نباید در قیامت دروغی یافت شود، و حال آنکه قرآن تصریح دارد بر اینکه در آنجا نیز دروغ هست، و می‌فرماید: ((و یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للذین اشرکوا این شرکواکم الذین کنتم تزعمون ثم لم تکن فتنتهم الا ان قالوا و الله ربنا ما کننا مشرکین انظر کیف کذبوا علی انفسهم)) و نیز می‌فرماید: ((یوم یبعثهم الله جمیعا فیحلفون له کما یحلفون لکم و یحسبون انهم علی شیء الا انهم هم الکاذبون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵

در جواب می‌گوییم: این از باب ظهور ملکات است. توضیح اینکه انسان وقتی درباره نفسانیات خود فکر می‌کند، در نفس خود اسراری نهانی مشاهده می‌کند، بدون اینکه در این مشاهده احتیاج پیدا کند به اینکه به خود بگوید در درون دل من چه چیزهایی است، چون باطن هر کسی برای خودش مشهود است نه غیب، و در درک آن، زبان و تکلم هیچ دخالتی ندارد، و لیکن با اینکه دخالت ندارد می‌بینیم، که در حین تفکر صورت کلامی را در دل تصور می‌کنیم، و در دل با خود حرف می‌زنیم، و چه بسا می‌



شود که زبان را هم به کار بسته آنچه که به فکر ما می‌گذرد به زبان جاری می‌سازیم. این استخدام زبان در اینگونه مواقع، که هیچ دخالتی برای زبان نیست، از باب عادت است، چون ما عادت کرده ایم همواره نیت خود را به وسیله زبان با دیگران در میان بگذاریم، لذا در اینگونه مواقع نیز زبان را به کار می‌بریم و با خود حرف می‌زنیم.

مشرکین و منافقین هم از آنجایی که در دنیا به دروغ عادت کرده بودند، در روز قیامت هم که روز ظهور ملکات و عادات نفسانی است خود به خود حرف می‌زنند و دروغ‌های دنیایی خود را تکرار می‌کنند، و گرنه محال است که انسان با توجه به اینکه در مقابل پروردگار خود قرار گرفته دروغ بگوید و حال آنکه او به ظاهر و باطنش واقف است و اعمالش نیز حاضر است نامه عملش گسترده و گواهان ایستاده‌اند، و جوارح و اعضای بدنش همه به زبان آمده‌اند و همه اسباب و از آن جمله دروغ دیگر رونقی ندارد، چون همه اسرار علنی و همه غیب‌ها شهود می‌شود، با این حال دروغ می‌گوید به امید اینکه خدای خود را گول بزند و حجت قلبی خود را به کرسی بنشانند و بخواهد بدین وسیله نجات بیابد!

و این نظیر دعوت شدنشان به سجود است در روز قیامت که نمی‌توانند سجده کنند: ((یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعاً ابصارهم تره فهم ذله و قد کانوا یدعون الی السجود و هم سالمون)) چه، نداشتن قدرت بر سجده جز بدین جهت نیست که ملکه استکبار بر نفوسشان راسخ شده و گرنه اگر خدا قدرت را از ایشان گرفته باشد حق به جانب ایشان خواهد بود، نه خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶

وجه جمع بین آیاتی که تکلم در روز قیامت را اثبات می‌کنند با آیاتی که آن را نفی و انکار می‌کنند و اگر بگوییم: در صورتی که مطلب بدین قرار است که تو گفتی و در قیامت نه حاجتی به تکلم هست و نه از عمل تکلم در آنجا مصداقی یافت می‌شود، پس استثنائی که در جمله مورد بحث آمده و فرمود.

لا تکلم نفس الا باذنه)) و همچنین در آیاتی نظیر آن و نیز آیاتی که کلام و اقوال قیامتیان را حکایت می‌کند چه معنا دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: هیچ تردیدی نیست در اینکه انسان مادام که در این نشاء یعنی در دنیا است، نسبت به اعمال خود که یکی از آنها سخن گفتن است مختار است، یعنی نسبت انجام هر عمل و ترک آن برایش مساوی است، همچنانکه او نسبت به انجام و ترک هر عمل نسبت مساوی دارد، اما این تساوی نسبت مادامی است که عملی را انجام نداده باشد، چون وقتی انجام داد دیگر نسبت به آن اختیار ندارد، و آثار لاینفک آن عمل که یکی از آنها پاداش و کیفر است قهراً مترتب می‌شود، زیرا آثار فعل هم مانند فعل پس از انجام، از اختیار آدمی بیرون است.

و نشاء آخرت نشاء جزا و اثر اعمال است. در آنجا دیگر خبری از اختیار نیست، آنجا انسان است و عملش، انسان است و لوازم ضروری اعمالش، انسان است و نامه عمل و گواهان اعمالش، انسان است و پروردگاری که به سوی او بازگشت نموده، و حکم فصل و داوری به دست اوست.

در آنجا اگر دعوت به چیزی شود بطور قهر و اضطرار استجاب می‌کند، همچنانکه فرموده: ((یومئذ یتبعون الداعی لا عوج له)) در حالی که وقتی در دنیا بودند به حق دعوت می‌شدند ولی استجاب نمی‌کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷

و اگر به درخواستی تکلم کند، کلامش از سخن سخن گفتن در دنیا اختیاری و کاشف از نهانیهای درون نیست، چه خدا در آن روز بر دهان او مهر نهاده، نمی‌تواند به هر چه که دلش و هر جور که می‌خواهد تکلم کند، همچنانکه فرموده: ((الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ابیدهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون)) و نیز فرموده: ((هذا یوم لا ینطقون و لا یؤذن لهم فیعتذرون)) چون عذرخواهی در جزایی است که در آن بویی از اختیار باشد، یعنی صرفنظر کردن از آن ممکن باشد و اما گناهی که شده و اینک کیفر ضروری و بی‌چون و چرایش فرا می‌رسد عذر بردار نیست، همچنانکه فرموده: ((یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)) یعنی کیفر شما خود آن اعمالیست که می‌کردید و آن اعمال با عذرخواهی و تعلق از آنچه هست تغییر

نمی‌کند. آری، اگر این داوری در دنیا و حکومت به دست حکام مجازی بود که هر چه می‌کردند به رای و اراده خود می‌کردند ممکن بود یک عمل به ضمیمه تعلل و عذر خواهی از آنچه بود تغییر پذیرد.

و کوتاه سخن، اگر درباره درخواستی تکلم کند، تکلمش اضطراری و بی‌اختیار است، و مطابق با عملی است که در برابرش مجسم شده و با این وضع اگر به دروغ تکلم کند معنای دروغش همان بروز و هویدا شدن ملکات است و خود عملی است از اعمالش که ظهور می‌کند، نه اینکه کلامی باشد جواب از سوال، پس خدا بر دهانش مهر زده، گوش و چشم و پوست و دست و پایش را به زبان درمی‌آورد و عملی را که کرده حاضر می‌سازد و گواهان را می‌آورد، و خدا خودش بر هر چیز گواه است.

پس، خلاصه همه حرفهایی که زده شد، این شد: ((معنای جمله لا تکلم نفس الا باذن)) این است که تکلم در آن روز به طریق تکلم دنیوی نیست، که عبارت باشد از کشف اختیاری از نهانیها، و فرض صدق و کذب در آن راه داشته باشد، چون مالک اختیار بودن از لوازم عمل است که جای آن دنیا است و در نشاء آخرت خبری از آن نیست، و لذا هیچ انسانی دارای اختیار نیست تا به اختیار خود تکلم کند، بلکه آنجا همه چیز به اذن خدا و مشیت اوست. و اگر خواننده محترم خوب دقت کند خواهد دید که برگشت این وجه (یعنی برداشته شدن اختیار از تکلم انسان و سایر افعالش

) به همان مطلبی است که ما با آن بحث را شروع کردیم، و گفتیم که یکی از مشخصات روز قیامت انکشاف حقیقت اشیاء، و شهود شدن همه غیبها است. در خاتمه خواننده محترم را به دقت در معارفی که کلام الهی در مساله معاد دارد توصیه نموده و می‌گذریم.

گفتار دیگر مفسرین در معنای آیه (لا تکلم نفس الا باذن)

بعضی دیگر از مفسرین در معنای جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸

((لا تکلم نفس الا باذن)) گفته اند: ((آن روز کسی سخنی نگوید مگر پسندیده و مشروع، زیرا مردم در آن روز مجبورند حرفهای

زشت را ترک کنند، در آن روز، دیگر از کسی قبیحی سر نمی‌زند، ولی نسبت به غیر قبیح و پسندیده اذن داده شده اند.))

و لیکن این حرف اشکال دارد، و آن این است که اگر در آن روز، عمل فرض داشته باشد، اختصاص دادن آن به ماذون و مشروع، اختصاص دادن بدون دلیل است. آری، آن روز اصلاً روز عمل نیست تا به پاره ای اعمال اذن بدهند و به پاره ای دیگر ندهند و اجباری که گفته اند منشاء آن همین است که ظرف قیامت ظرف جزاء است، نه ظرف عمل. و وقتی ظرف، ظرف عمل نباشد ظرف هیچ عمل اختیاری نیست نه نیک و نه بد، چون عمل وقتی نیک و بد می‌شود که اختیاری باشد.

علاوه بر اینکه خدای تعالی می‌فرماید: ((هذا یوم لا ینطقون و لا یؤذن لهم فیعتذرون)) و معلوم است که

عذرخواهی، عمل قبیحی نیست.

عده ای دیگر از مفسرین گفته اند: ((معنای آیه این است که در آخرت احدی به حرفی که نافع باشد از قبیل شفاعت و میانجی

گری تکلم نمی‌کند مگر به اذن او.))

و این معنا بر گشتش به این است که بگوئیم آیه مورد بحث معنای آیه ((یومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن)) رامی‌دهد، و

این تقییدی است که هیچ شاهدی بر آن نیست. و اگر منظور از آن این معنا بود جا داشت بفرماید: ((لا تکلم نفس عن نفس - و یا

- فی نفس الا باذن -)) هیچ کس از ناحیه و یا درباره شخص دیگری سخن نگوید مگر به اذن او همچنانکه نظیرش آمده و فرموده

: ((لا یملک نفس لنفس شیئاً.))

از آنچه گذشت وجه جمع میان آیاتی که تکلم را در روز قیامت اثبات می‌کند و میان آیاتی که آن را انکار و نفی می‌کند معلوم گردید.

توضیحش اینکه: آیاتی که متعرض مسأله تکلم در قیامت است، دو دسته است، یک دسته تکلم را بدون استثناء نفی و یا اثبات

می کند مانند: ((لا یسئل عن ذنبه انس و لا جان)) و نیز مانند: ((یوم تاتی کل نفس تجادل عن نفسها.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹

دسته دیگر کلام را چه راست و چه دروغ نفی می کند، مانند آیه ((هذا یوم لا ینطقون)) و آیه ((فما لنا من شافعیین و لا صدیق حمیم))

صنف اول که گفتیم دو طرف دارد یکی نفی و یکی اثبات، می شود به امثال آیه ((لا یتکلمون الا- من اذن له الرحمن)) میان دو طرفش جمع نمود (یعنی معلوم می شود نفی کلام درباره چه کسانی و اثبات آن در خصوص چه کسانی است).

و صنف دوم که کلام را بطور مطلق نفی می کند هم دروغ آن را و هم راستش را، تنافی میان دو طرفش به امثال آیه مورد بحث یعنی آیه ((یوم یاءت لا تکلم نفس الا باذنه)) برداشته می شود. البته بنا بر آن معنایی که ما برای اذن در تکلم کردیم و توضیحش گذشت، که بنا بر آن این دسته از آیات و آیه مورد بحث این معنا را افاده می کنند، که هر که در قیامت تکلم می کند، در تکلم کردنش مضطر و بی اختیار است و به اذن خدا تکلم می کند، نه به اختیار و اراده خود، آنطوری که در دنیا بوده است، در نتیجه مطلب از مختصات قیامت می شود.

وجهی که دیگران درباره جمع بین این دو دسته از آیات

از همین جا وجه قصور در آنچه المنار آورده معلوم می شود، چون وی در تفسیر خود، در ذیل آیه مورد بحث گفته: ((نفی کلام در روز قیامت و اثبات آن به اذن خدا که در این آیه آمده، میان دو دسته آیات قرآنی که یکی بطور مطلق تکلم را در قیامت نفی، و دیگری بطور مطلق اثبات می کند جمع می نماید)) به اینکه کلام در آن نشاء نیز اختیاری است: آن کس که تکلم می کند به اذن خدا تکلم می کند و آن کس که قرآن فرموده تکلم نمی کند کسانی هستند که خدا اذنشان نمی دهد) قبلا هم چند آیه از قبیل آیه ((هذا یوم لا ینطقون)) و آیه ((الیوم نختم علی افواههم)) را آورده.

زیرا: اولاً او میان دو دسته آیات فرق نگذاشته، و از کلامش چنین توهم می شود که او آیه مورد بحث را در رفع تنافی میان آیات مطلق کافی دانسته، و حال آنکه کافی نیست.

و ثانیاً معنا نکرده که کلام به اذن خدا چه معنا دارد، و در نتیجه این قصور این اشکال به وی متوجه شده که مگر تکلم در دنیا بدون اذن خداست که در آخرت به اذن او باشد؟ و خلاصه مطلب مختص به روز قیامت نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰

بعضی دیگر از مفسرین به وجهی دیگر رفع تنافی کرده اند، و آن این است که ((روز قیامت مشتمل بر چند موقف است، در بعضی از مواضع اجازه تکلم داده می شود، و در بعضی دیگر داده نمی شود، پاره ای از روایات هم همین معنا را می رساند.)) این جواب هر چند که به ظاهرش غیر از جواب قبلی است، الا اینکه بدون مساله اذن تمام نمی شود، و به ضمیمه آن برگشتش به همان وجه خواهد بود.

بعضی دیگر چنین جواب داده اند که ((منظور از تکلم نکردن ای ن است که کسی در آن روز به حجت تکلم نمی کند، و اگر تکلم کنند به اقرار به گناهان و سرزنش یکدیگر لب می گشایند، و گناهان را به گردن یکدیگر می اندازند.

نظیر اینکه خود ما به کسی که خیلی هم حرف زده، و لیکن در سخنانش حجت و حرفی حسابی نیاورده می گوئیم: حرف بزنی، اینها که حرف نیست. و کسی را که در سخنانش حجتی نیاورده، غیر متکلم می نامیم. پس نفی کلام ناظر به این است که ما ادعاء و مجازاً کلام بی فایده را غیر کلام می نامیم.))

این وجه نیز اشکال دارد، و آن اینست که اگرچنین ادعایی صحیح باشد در امثال عبارت: ((هذا یوم لا ینطقون)) صحیح است، نه در عبارت ((: یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه)) پس جواب مزبور معنای محصلی ندارد.

آلوسی از کتاب (غرر و درر) سید مرتضی نقل کرده که در این باره گفته است: روز قیامت روزی بس طولانی و ممتد است. و

ممکن است اشخاص مورد نظر آیه در قسمتی از آن روزنطق نکنند و سخن نگویند، ولی در بعضی قسمت‌های دیگر آن روز برای سخن گفتن به آنان اجازه داده شود.

این نیز صحیح نیست، زیرا اشاره ((هَذَا)) اشاره به سرتاسر روز قیامت است و بنا به وجه مزبور معنای این روزی است که سخن نگویند، این روزی است که در پاره‌ای از آن سخن نگویند خواهد بود، و این معنا خلاف ظاهر است. به علاوه آن اشکالی که به وجه دوم وارد می‌شد بر این وجه نیز وارد است، چون مرجع و بازگشت آن وجه و این وجه که وجه چهارم است به یک معنا است، و آن این است که مواقف مختلف است: در یک موقف سخن نمی‌گویند، و در موقعی دیگر سخن می‌گویند؛ تنها فرقی که میان آن دو است این است که وجه دومی تنافی میان دو آیه را به اختلاف موقف و مکانها برمی‌داشت، و این وجه تنافی را به اختلاف زمانها بر می‌دارد، همچنانکه وجه سوم آن را با اختلاف سخن‌ها برطرف می‌کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱

از کلمات بعضی از مفسرین جواب دیگری استفاده می‌شود و آن این است که: ((استثناء در ((لا- تکلم نفس الا- باذن)) استثناء منقطع است، نه متصل و معنایش این است که هیچ نفسی با قدرت خود سخن نگوید مگر به اذن خدای تعالی. و حاصلش این است که آن تکلمی که در قیامت از آدمیان نفی شده تکلمی است که با قدرت خود آدمیان انجام شود، و آن تکلمی که جایز و ممکن است تکلم با اذن خداست.))

اشکال این وجه هم اینست که نداشتن قدرت بر تکلم بدون اذن خدا اختصاص به قیامت ندارد، بلکه هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان در هیچ عالمی از عوالم مستند به قدرت انسان به تنهایی نیست، بلکه مستند است به قدرتی که از قدرت خدا و اذن او استمداد می‌گیرد. پس هر تکلمی که انسان بکند، و یا هر فعلی که انجام دهد، به قدرتی از خودش انجام می‌دهد که مقارن با اذن خدا باشد، بنابراین، استثناء در آیه استثناء منقطع نمی‌تواند باشد، چون معنای آن الغاء تمامی اسباب موثر در تکلم است مگر یک سبب که عبارت است از اذن خدا و در نتیجه برگشت استثنای مذکور به همان وجهی است که ما در سابق ذکر کرده و گفتیم: تکلم ممنوع، آن تکلمی است که مانند تکلم در دنیا اختیاری باشد، و تکلم جایز، آن تکلمی است که تنها مستند به یک سببی الهی باشد، و آن اذن خدا و اراده اوست.

گو اینکه ظرف قیامت ظرف اضطرار و بیچارگی است، لیکن مفسرین گمان کرده‌اند که سبب این اضطرار مشاهده مواقف هول‌انگیز قیامت است که مردم با دیدن آن چاره‌ای جز اعتراف و اقرار ندارند، و جز از در صدق و پیروی حق سخن گفتن نتوانند. ولی ما در سابق گفتیم که سبب اضطرار این است که ظرف قیامت ظرف جزاء است نه ظرف عمل، و در چنین ظرفی بروز حقایق قهری است.

فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ معنای جمله: ((فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ)) و اشاره به معنای تقسیم انسانها به سعادت‌مند و شقاوت‌مند سعادت و شقاوت مقابل همنند، چه، سعادت هر چیزی عبارت است از رسیدنش به خیر وجودش، تا به وسیله آن، کمال خود را دریافته، و در نتیجه متلذذ شود، و سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی اش، و متنعم شدن به آن. و شقاوتش عبارت است از نداشتن و محرومیت از آن. پس سعادت و شقاوت به حسب اصطلاح علمی از قبیل عدم و ملکه است، و فرق میان سعادت و خیر این است که سعادت مخصوص نوع و یا شخص است، ولی خیر عام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲

و ظاهر جمله مورد بحث این است که مردم در قیامت منحصر به این دو طایفه نیستند چون فرموده: ((بعضی از ایشان سعیدند، و بعضی شقی)) و همین معنا با آیات دیگری که مردم را به مؤمن و کافر و مستضعف تقسیم می‌کند مناسب است، چیزی که هست چون سیاق کلام سیاق بیان اصناف از نظر عمل و استحقاق نبوده لذا وضع مستضعفین یعنی اطفال و دیوانگان و کسانی را که حجت بر آنان تمام نشده بیان نکرده است.

آری، سیاق کلام سیاق بیان این جهت است که روز قیامت روزی است که مردم از اولین تا آخرین، یک جا جمع می‌شوند و همه مشهودند و احدی از آن تخلف نمی‌کند، و کار مردم در آن روز منتهی به یکی از دو چیز می‌شود: یا بهشت و یا آتش.

و گو اینکه مستضعفین نسبت به کسانی که به خاطر عملشان مستحق بهشت شده‌اند و کسانی که به خاطر کردارشان مستحق آتش گشته‌اند صنف سومی هستند، و لیکن این معنا مسلم و بدیهی است که ایشان هم سرانجامی دارند، و چنان نیست که به وضعشان رسیدگی نشود و دائما به حالت بلا تکلیفی و انتظار بمانند، بلکه بالاخره به یکی از دو طایفه بهشتیان و دوزخیان ملحق می‌شوند، همچنانکه فرموده: ((و آخرون مرجون لامر اللّٰهما یعذبهم و اما یتوب علیهم و اللّٰه علیم حکیم.))

و لازمه این سیاق این است که اهل محشر را منحصر در دو فریق کند: سعادت و اشقیاء، و بفرماید: احدی از ایشان نیست مگر اینکه یا سعید است و یا شقی.

پس آیه مورد بحث نظیر آن آیه دیگری است که می‌فرماید: ((و تندر یوم الجمع لا ریب فی ه فریق فی الجنه و فریق فی السعیر و لو شاء اللّٰه لجعلهم امه واحده و لکن یدخل من یشاء فی رحمته و الظالمون ما لهم من ولی و لا نصیر)) چه جمله ((فریق فی الجنه و فریق فی السعیر)) نظیر مورد بحث هر چند به تنهایی دلالتی بر حصر ندارد، و لیکن با کمک سیاق حصر را افاده می‌کند.

حال باید دید آیه شریفه چه دلالتی دارد. آنچه از آیه استفاده می‌شود تنها این معنا است که هر که در عرصه قیامت باشد یا شقی است و متصف به شقاوت، و یا سعید است و دارای سعادت، و اما اینکه این دو صفت به چه چیز برای موضوع ثابت می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳

و آیا دو صفت ذاتی هستند برای موصوفشان و یا اینکه ثبوتشان به اراده ازلیه است و به هیچ وجه قابل تخلف نیست، و یا اینکه به اکتساب و عمل حاصل می‌شود، آیه شریفه از آن ساکت است و بر هیچ یک از آنها دلالتی ندارد، چیزی که هست قرار داشتن آن در سیاق دعوت به ایمان و عمل صالح و تحریک به اینکه در میان اطاعت و معصیت، اطاعت را اختیار کنید، دلالت می‌کند بر اینکه ایمان و عمل صالح در حصول سعادت موثر است و راه رسیدن به آن آسان است همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((ثم السبیل یره.))

نقد و رد سخن فخر رازی که گفته است سعادت و شقاوت آدمی به حکم خدا و لازم لاینکفاوست

این را بدین جهت گفتیم تا وجه فساد استفاده‌ای که بعضی از مفسرین از جمله مورد بحث کرده‌اند روشن شود. وی (فخر رازی) از آیه چنین استفاده کرده که: سعادت و شقاوت از حکم خداست، و لازم لاینفک آدمی است. و در تفسیر خود در ذیل این آیه گفته است: بدانکه خدای تعالی در این آیه حکم کرده است درباره بعضی از اهل قیامت به سعادت و درباره بعضی دیگر به شقاوت. و کسی که خداوند درباره اش حکمی بکند و بداند که او محکوم به آن حکم است ممکن نیست غیر آن بشود، مثلا اگر حکم کرده به اینکه فلانی سعید است، و علم به سعادت او داشته باشد محال است که او شقی شود، زیرا اگر شقی شود لازم می‌آید که خدا دروغ گفته باشد و علمش جهل گردد، و این محال است. پس به همین دلیل ثابت می‌شود که هیچ سعیدی شقی نمی‌شود و هیچ شقی سعید نمی‌گردد.

آنگاه گفته است: از عمر هم روایت شده که گفته: وقتی آیه ((فمنهم شقی و سعید)) نازل شد من به رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) عرض کردم اگر چنین است پس ما برای رسیدن به چه چیزی عمل می‌کنیم؟ برای رسیدن به چیزی که کارش گذشته، یا برای چیزی که هنوز حتمی نگردیده؟ فرمود: ای عمر برای رسیدن به سرنوشتی عمل می‌کنیم که حتمی شده و قلم قضا بر آن رفته، و قدر مقدرش کرده، و لیکن برای هرکسی میسر است که برسد به آنچه که برای آن خلق شده.

آنگاه اضافه کرده که معتزله می‌گویند: از حسن روایت شده که گفته است معنای جمله مورد بحث این است که یک دسته شقیند به عملشان و یک دسته سعیدند به عملشان. و لیکن ما نمی‌توانیم به خاطر اینگونه روایات از دلیل قاطع خود دست برداریم علاوه

بر اینکه شقی بودن شقی به خاطر عملش و سعید بودن سعید به خاطر عملش با مذهب ما منافاتی ندارد، زیرا می‌گوییم عمل زشت شقی و عمل نیک سعید هم به قضاء و قدر خداست،

پس دلیل ما به اعتبار خود باقی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴

و چه مغالطه‌ای عجیبی کرده، زیرا به طرز ماهرانه‌ای زمان حکم را زمان نتیجه و اثر آن قرار داده و آنگاه آیه را دلیل قطعی بر مسلک خود گرفته. توضیح اینکه: اگر خدای تعالی الان حکم می‌کند به اینکه فلان موضوع در آینده دارای فلان صفت خواهد شد مستلزم این نیست که موضوع مذکور در زمان حکم هم متصف به آن صفت باشد، مثلاً اگر ما در شب حکم کردیم به اینکه فضا پس از ده ساعت دیگر روشن می‌شود، معنایش این نیست که همین الان هم هوا روشن باشد و اگر الان هوا روشن نیست حکم ما را که حکم حقی است تکذیب نمی‌کند. و نیز اگر گفتیم کودک به زودی یعنی پس از هشتاد سال پیر و از بین رفتنی می‌شود مستلزم این نیست که در زمان حکم هم پیر و از بین رفتنی باشد.

پس اینکه در آیه شریفه فرموده: ((فمنهم شقی و سعید))، و خبر داده به اینکه جماعتی از مردم در روز قیامت شقی و جماعتی دیگر سعیدند، حکمی است که الان کرده، ولی برای ظرف قیامت و این هم مسلم است و ما نیز قبول داریم که حکم خدا در ظرف خودش تخلف ندارد و گرنه لازم می‌آید که خدا خبرش دروغ و علمش جهل شود، ولیکن معنایش این نیست که شقی و سعید در قیامت الان هم شقی و یا سعید باشد، همچنانکه معنایش این نیست که خدا الان حکم کرده باشد به اینکه سعید و شقی دائماً سعید و شقی هستند، و این خیلی روشن است.

و ای کاش می‌دانستم چه چیزی او را بازداشته از اینکه در سایر موارد که خداوند خبر از صفات مردم در روز قیامت می‌دهد اینگونه حکم نمی‌کند. و چرا نمی‌گوید که اشیاء در قیامت دائماً کافر و دائماً در جهنمند، حتی در دنیا و قبل از قیامت، و سعدها در قیامت دائماً مؤمن و در بهشتند، حتی قبل از قیامت؟ اگر گفتار او در آیه مورد بحث صحیح باشد باید در اینگونه آیات نیز این معنا را ملتزم شود.

و اما روایتی که به عنوان دلیل بر گفتارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که: ((و لیکن برای هر کس میسر است که برسد به آنچه که برای آن خلق شده)) هیچگونه دلالتی بر مدعای او ندارد، و به زودی توضیح آن در بحث روایتی آینده خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

بیان اینکه قضاء و قدر الهی و علم او به اعمال انسان منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان ندارد

و اما اینکه در آخر گفته: ((علاوه بر اینکه شقی بودن شقی به خاطر عملش...)) مقصودش این است که وقتی عمل مقدر شد - با اینکه هیچ قضای رانده شده و مقدری از قضا و قدر تخلف نمی‌پذیرد - در حقیقت آن عمل ضروری الثبوت می‌شود، و فاعلش در انجام آن مجبور می‌گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵

و دیگر نسبت به فاعل، اختیاری و متساوی الفعل و الترتک نیست، و فاعل هیچگونه تاثیری در آن عمل و آن عمل هم هیچگونه تاثیری در سعادت و شقاوت فاعلش ندارد، و میان فاعل و فعلش و میان فعل او و اثرش که همان سعادت و شقاوت بعدی باشد صرف همسایگی و پهلوی هم بودن است، و اتفاقی است که عادت خدای سبحان بر آن جریان یافته، یعنی بر این جریان یافته که این فاعل را قبل از این فعل و این فعل را قبل از آن خاصیت و اثر موجود کند، بدون اینکه کوچکترین رابطه حقیقی میان آن دو موجه باشد - مقصود فخر رازی این است.

و این خود مغالطه دیگری است که از خلط میان نسبت و جوب و نسبت امکان ناشی شده، زیرا برای عمل با شرایط و مقتضیاتش دو جور نسبت است، یکی آن نسبتی است که میان آن و علت تامه یعنی تمامی آن چیزهایی است که در موجود شدنش دخالت دارند برقرار است، از قبیل اراده آدمی، و سلامت ادوات عمل، و آن اعضایی که عمل را انجام می‌دهند، و وجود ماده‌ای که قابلیت



عمل داشته باشد، و همچنین مساعدت زمان و مکان و نبود موانع، و غیر ذلک، که وقتی همه جمع شدند و تام و کامل گردیدند ثبوت عمل ضروری و واجب می شود، که این چنین نسبت، نسبت وجوب است. و نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند نسبت امکان است، چون وجود عمل به مجرد وجود یک جزء واجب نمی شود، مثلاً به صرف تحقق اراده آدمی عمل واجب الوجود نمی گردد، بلکه هنوز ممکن الوجود است، یعنی اگر بقیه اجزای علت تامه نیز محقق شدند، و با آن یک جزء منضم گردیدند عمل واجب می شود.

پس عمل موجود نمی شود مگر به ضرورت علت تامه، در عین اینکه ناچار و به ضرورت علت تامه موجود شده، و نسبتی با علت تامه دارد که نسبت وجوب است، در عین حال نسبتی هم با اراده انسان دارد که نسبت امکان است، و نسبت وجوبی که میان آن و علت تامه اش برقرار است نسبت امکانیه ای را که با اراده آدمی دارد باطل نمی کند، و آن را از امکان به ضرورت و وجوب منقلب نمی سازد، بلکه نسبت عمل با انسان دائماً امکان است، همچنانکه نسبت آن با علت تامه اش دائماً وجوب است و دائماً دو طرف عمل، یعنی انجام دادن و ندادن آن نسبت به انسان مساوی است، همچنانکه یکی از آن طرف بالنسبه به علت تامه دائماً متعین و ضروری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶

نتیجه این تساوی دو طرف این است که هر فعلی با اینکه از وجود تامه ای که آن را واجب سازد خالی نیست، در عین حال برای انسان اختیاری است و قضا و قدر الهی آن را از اختیارات انسان بیرون نمی کند، چون قضای حتمی خدا از صفات فعلیه ای است که از مقام فعل خدا انتزاع می شود، و فعل خدا همان سلسله علل مترتبه، به حسب نظام وجود است، و ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود، و به عبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضایی الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد، هر چه باشد باز نسبتش به انسان نسبت امکان است. پس معلوم می شود فخر رازی که انسان را مجبور در عمل دانسته، نسبت عمل را به انسان نسبت وجوب گرفته، نه امکان. و چنین پنداشته که واجب الثبوت شدن عمل به خاطر قضای الهی، باعث می شود که نسبت آن به انسان هم از امکان به وجوب مبدل شود.

و به بیانی دیگر و روشن تر: اینکه اگر علم خدای تعالی تعلق گیرد به اینکه مثلاً فلان چوب به زودی با آتش می سوزد، باعث می شود که این سوختن محقق شود، اما سوختن به این قید که با آتش باشد، نه مطلق سوختن، زیرا چنین سوختنی متعلق علم حق قرار گرفته، نه هر سوختنی، چه به آتش باشد و چه به غیر آتش. و همچنین اگر علمش به این تعلق گیرد که فلان آدم به زودی فلان عمل را به اختیار و اراده خود انجام می دهد، و یا به خاطر عملی اختیاری، شقی می شود، چنین علمی باعث نمی شود مگر صدور فلان عمل را از فلان انسان با اختیار و اراده اش، نه صدور آن علی ای حال چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد، و چه پای فلان آدم معین در میان باشد و چه نباشد، تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچگونه رابطه تاثیری نباشد.

و همچنین اگر علم خداوند تعلق گیرد به اینکه به زودی فلان انسان به خاطر کفر اختیارش شقی می شود، چنین علمی موجب تحقق شقاوت وی می شود، اما شقاوت از ناحیه خصوص کفر، نه مطلق شقاوت، چه اینکه از کفر باشد و چه نباشد.

پس به خوبی روشن گردید که علم خدا به عملی از انسان، اختیار را از انسان سلب ننموده، و جبر پیش نمی آورد، هر چند که معلوم او از علمش تخلف پذیر نباشد.

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ مَعْنَى (زفیر) و (شهیق) و بیان حال اهل جهنم

در مجمع البیان گفته ((زفیر))، به معنی ابتدای عرعر خران و ((شهیق)) به معنی آخر آن است. و در کشاف گفته: زفیر به معنی کشیدن نفس و شهیق به معنی برگرداندن آن است. و راغب در مفردات گفته: زفیر به معنی نفس کشیدن پی در پی است، به نحوی که قفسه سینه بالا بیاید، و شهیق هم به معنی طول زفیر است، و هم به معنی برگرداندن نفس است، ترجمه تفسیر المیزان

همچنانکه زفیر به معنای فرو بردن نفس نیز هست ، و در قرآن در آیه ((لهم فیها زفیر و شهیق )) و در آیه ((سمعوا لها تغیظا و زفیرا)) و آیه ((سمعوا لها شهیقا)) آمده ، و اصل آن از ((جبل شاهق )) است که به معنای کوه طولانی و بلند است .

و این چند معنا بطوری که ملاحظه می فرمایید قریب به هم هستند و تو گویی در کلام استعاره ای به کار رفته ، و منظور این است که اهل جهنم نفس های خود را به سینه ها فرو برده با بلند کردن صدا به گریه و ناله آن را برمی گردانند، همانطور که خران صدا بلند می کنند، و ناله شان از شدت حرارت آتش و عظمت مصیبت و گرفتاری است .

و گویا ظاهر از سیاق ((فمنهم شقی و سعید)) این باشد که بعدش بفرماید:

((فاما الذی شقی ففی النار له فیها زفیر و شهیق - کسی که شقی شد در آتش است و برای او در آن زفیر و شهیق است )) و لیکن اینطور نفرموده است ، و بر خلاف اقتضای سیاق ، جمله مذکور را با سیاق جمع آورده و این به خاطر رعایت سیاق قبل است که قیامت را وصف می کند، و وصف آن اقتضای کثرت و جماعت را دارد و لذا فرموده است : ((ذلک یوم مجموع له الناس و ذلک یوم مشهود)).

خواهید گفت : اگر چنین نکته ای در کار باشد خوب بود بفرماید: ((فمنهم اشقیاء و سعداء)). در جواب گوئیم : این نیز به خاطر رعایت سیاق قبلش بوده که فرموده است : ((لا تکلم نفس )) و نفس را مفرد نکره آورده است تا عمومیت و استغراق را برساند، و بعد از آنکه با جمله : ((لا تکلم نفس الا باذنهم شقی و سعید)) غرض حاصل شد، به سیاق سابق که سیاق جمع و کثرت بوده برگشته و فرموده : ((فاما الذین شقوا)) تا آخر سه آیه .

خَلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ این آیه مدت مکث و اقامت دوزخیان را در دوزخ بیان می کند، همچنانکه آیه بعدی که می فرماید: ((و اما الذین سعدوا...)) مدت اقامت اهل بهشت را در بهشت معلوم می سازد، و می فرماید که مکث دوزخیان در دوزخ و بهشتیان در بهشت دائمی و ابدی است .

معنای ((خلود)) و مشتقات آن

راغب در مفردات گفته : کلمه ((خلود)) به معنای برائت و دوری هر چیز از معرضیت برای فساد و باقی ماندنش بر صفت و حالتی است که دارد، عرب هر چیزی را که زود فاسد نمی شود با کلمه خلود وصف می کند، مثلا سنگ های یک پایه را که اسم اصلیش ((اثافی )) است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸

((خوالد)) می خوانند، چون بطور مسلم یک پایه خالد و جاودان نیست و این تعبیر به خاطر اینست که سنگ مذکور سنگ محکمی است که دیر از بین می رود، و این کلمه از باب ((خلد، یخلد، خلودا)) است همچنانکه در قرآن فرموده : ((لعلکم تخلدون)) و خلد به فتح ((خ)) و سکون ((لام)) به معنای آن جزئی است که تا آخرین دقایق زندگیش به حالت خود می ماند، و مانند سایر اعضای دچار دگرگونی نمی شود.

و کلمه ((مخلد)) در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می ماند، و به همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده می گویند: ((رجل مخلد)) و به حیوانی که دندانهای ثنائیش آنقدر بماند که رباعی هایش نیز بروید، می گویند: ((دابه مخلده))، این معنای اصلی کلمه است ، و لیکن به عنوان استعاره استعمال می شود درباره کسی که دائما باقی می ماند.

و خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند، همچنانکه فرموده : ((اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون)) و نیز فرموده : ((اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) و نیز فرموده : ((و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها)).

و بعضیها در خصوص آیه ((یطوف علیهم ولدان مخلدون)) گفته اند معنایش این است که دور بهشتیان فرزندان می چرخند که دائما به حال جوانی و زیبایی باقی اند و دچار فساد نمی گردند. بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که یک نوع گوشواره که

خلد نامیده می شود در گوش دارند.

و اخلاص هر چیز به معنای دائمی کردن و حکم به بقاء آن است ، و به همین معنا است در کلام خدا که فرموده : ((و لکنه اخلد الی الارض )) یعنی به زمین دل بست و گمان کرد که دائما در آن خواهد زیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹ و جمله ((ما دامت السموات و الارض )) یک نوع تقییدی است که خلود را می رساند، و معنایش این است که ایشان در آن جاویدند تا زمانی که آسمانها و زمین وجود دارد. دو اشکال در ارتباط با آیه : ((خالدين فيها مادامت السموات و الارض )) و جواب آنها

لیکن در اینجا اشکالی پیش می آید و آن اینست که آیات قرآنی تصریح دارد بر اینکه آسمان و زمین تا ابد باقی نیستند و این با خلود در آتش و بهشت که آن نیز مورد نص و تصریح آیات قرآنی است سازگاری ندارد.

از جمله آیات دسته اول که تصریح می کند بر اینکه آسمان و زمین از بین رفتنی اند آیه ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى )) و آیه ((یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب کما بداننا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین )) و آیه ((و السموات مطویات بیمینه )) و آیه ((اذا رجعت الارض رجا و بست الجبال بسا فکانت هباء منبثا)) است .

و از جمله آیات دسته دوم که تصریح می کند بر اینکه بهشت و دوزخ جاودانه است آیات زیر است : ((جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداء)) ((و اعد لهم سعیرا خالدین فیها ابداء لا یجدون ولیا و لا نصیرا)).

و بنابراین ، از دو جهت در آیه مورد بحث اشکال می شود: یکی اینکه خلود دائمی در بهشت و دوزخ را محدود کرده به دوام آسمانها و زمین با اینکه آسمانها و زمین دائمی نیستند.

دوم اینکه خالد را که ابتدای خلودش از روز قیامت شروع می شود، و از آن روز دوزخی بطور دائم در دوزخ و بهشتی بطور دائم در بهشت به سر می برند به چیزی تحدید کرده که ابتدای قیامت آخرین آمد وجود آن است و آن آسمان و زمین است که ابتدای قیامت آخرین آمد وجود آنها است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰

و این اشکال از اشکال اول مشکل تر است ، زیرا این اشکال بر کسی هم که معتقد به خلود در دوزخ و یا در بهشت و دوزخ نیست وارد است ، به خلاف اشکال اول .

و پاسخی که ماده اشکال را از بین ببرد این است که خدای تعالی در کلام خود آسمان ها و زمینی برای قیامت معرفی می کند که غیر آسمانها و زمین دنیا است ، و می فرماید: ((یوم تبدل الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار)) و از اهل بهشت حکایت می کند که می گویند: ((الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض ننبوء من الجنة حیث نشاء)) و در مقام وعده به مومنین و توصیف ایشان می فرماید: ((لهم عقبی الدار)).

پس معلوم می شود برای آخرت نیز آسمانها و زمینی است ، همچنانکه در آن بهشت و دوزخی و برای هر یک سکنه و اهلی است ، که خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده ((ما عندکم ینفد و ما عند الله باق )) و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی رود.

و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی رود، آنکه از بین می رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمانها و زمینی که مثلا بهشت در آنها است ، و به نور پروردگار روشن می شود به هیچ وجه از بین نمی رود، و خلاصه جهان همواره آسمانها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیایش را از دست می دهد، و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نمی ماند.

سخن زمخشری در تفسیر کشف در اشاره به این وجه

در تفسیر کشف بطور اجمال به این وجه اشاره کرده و چنین می گوید: دلیل بر اینکه قیامت ، آسمان و زمینی دارد قول خدای سبحان است که می فرماید: ((یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات)) و نیز گفتار اوست که می فرماید: ((و اورثنا الارض نتبوء من الجنة حیث نشاء)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱

دلیل دیگرش این است که هیچ چاره ای از وجود چیزی که بشر در آن روز بر روی آن قرار گیرد نیست و آن چیز هر چه باشد زمین نامیده می شود، همچنانکه چاره ای نیست جز اینکه چیزی بر آنان سایه بیفکند، حال یا آسمانی باشد که خدا در آن روز خلق می کند و یا عرش خدا باشد، و هر چه بر بالای سر قرار گیرد آسمان نامیده می شود. این بود گفتار زمخشری در کشف .

و لیکن گفتار آخری وی سخیف و بی پایه است ، زیرا اثبات آسمان و زمین از راه اضافه ، و اینکه بهشت و دوزخ لابد فوق و تحتی دارد، لازمه اش این است که بهشت و دوزخ اصل ، و فوق و تحت آن (زمین و آسمان) تبع وجود آن دو باشد. و لازمه این حرف این است که بگوییم این فوق و تحت (آسمان و زمین) مادام که بهشت و دوزخ باقی است باقی ، و با از بین رفتن آن دو از بین می روند، و حال آنکه قرآن کریم عکس این را فرموده ، و بقای بهشت و دوزخ را فرع بقای زمین و آسمان دانسته و فرموده : بهشت تا دوام آسمانها و زمین ، دائمی است .

علاوه بر اینکه وجه مذکور تنها وجود یک آسمان را اقتضاء دارد، نه یک زمین و چند آسمان که در آیه مورد بحث آمده ، پس باز اشکال در خصوص سماوات به جای خود باقی است .

دفعاشکال قاضی بیضاوی بر آیه شریفه

با وجهی که گذشت اشکالی هم که قاضی (بیضاوی) در تفسیر خود بر آیه شریفه کرده دفع می شود، و آن اشکال این است که تشبیه همیشه باید به امر واضح تری صورت گیرد، یعنی امر مبهمی را به امر روشنی تشبیه کنند، و در آیه شریفه دوام بهشت و دوزخ و اهل آن دو تشبیه شده به دوام آسمان و زمین آخرت که وجود و دوام آن بر اکثر مردم پوشیده است ، و این خود تشبیه اجلی به اخفی است ، و صحیح نیست ، آنهم از کلام بلیغی مانند قرآن که به هیچ وجه انتظارش نمی رود.

جوابش این است که : ما دوام بهشت و دوزخ را برای اهلش از کلام خدای تعالی فهمیده ایم ، همانطور که وجود آسمانها و زمین را برای آن دو، و نیز ابدیت همه آنها را از کلام خدا بدست آورده ایم ، و بنابراین ، چه مانعی دارد که یکی از دو حقیقت مکشوف از کلام او، حقیقت دیگر را از جهت بقاء و دوام تحدید کند، در حالی که فعلا یکی از آن دو در نظر مردم معروف تر از دیگری باشد؟ آری ، بعد از آنکه هر دو حقیقت از کلام خود او به دست آمده نه از خارج ، مانعی ندارد که یکی معرف دیگری شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲

همین جواب ، اشکالی را هم که آلوسی در ذیل این بحث ایراد کرده دفع می کند، و خلاصه اشکال وی این است که : متبادر از کلمه ((سماوات)) و ((ارض)) همین اجرامی است که معهود ماست ، پس این وجهی که ذکر کردیم اشکال را دفع نمی کند ناگزیر باید وجه دیگری را جستجو کرد.

وجه دفع کردنش این است که اگر در آیات قرآنی فهم اهل لسان متبع است ، یعنی باید دید اهل لسان از مفاهیم کلیه لغوی و عرفی چه می فهمند، تنها در مفاهیم کلیه است . و اما در مقاصد و مصادیقی که مفاهیم کلیه بر آنها منطبق می شود فهم عرف هیچ اعتباری ندارد، بلکه متبع در آن تنها تدبر و دقتی است که خداوند مکرر بدان سفارش و امر فرموده ، و دستور داده که متشابه قرآن را به وسیله محکم آن تشخیص داده و آیات را بر یکدیگر عرضه کنند، چون بطوری که در روایات هم آمده قرآن کریم آیاتش شاهد یکدیگر و بعضی بر بعضی دیگر ناطق و برخی مصداق برخی دیگر است .

و به همین جهت وقتی می شنویم که درباره خدای تعالی می گوید او واحد واحد و عالم و قادر وحی و مرید و سمیع و بصیر و یا

غیر آن است نمی توانیم این مفاهیم را حمل بر مصادیق عرفیش کنیم بلکه باید تفسیر آنها را از کلام خود او بخواهیم و آن را بر معنایی که تدبر و تفکر بالغ در آیات خدایی دست می دهد حمل نماییم و ما این بحث را در پیرامون معنای محکم و متشابه در جلد سوم این کتاب بطور مفصل گذرانیدیم .

وجه دیگری که درباره تحدید خلود در آیه شریفه ذکر شده است

البته در روایات و در کلمات مفسرین توجیهاات دیگری برای آیه مورد بحث آمده که ما آنچه را که بدان برخورد نموده ایم در اینجا ذکر می کنیم : وجه اولش همان بود که ما خود اختیار نموده ایم .

وجه دوم این است که منظور از ((سماوات)) و ((ارض)) آسمانهای بهشت و جهنم و زمین آن دو است ، و مقصود از آن نه آسمان و زمین متبادر است ، بلکه منظور از آسمان بالای آن دو و منظور از زمین محل آن دو است ، چون در لغت هر چه را که بر انسان سایه بیفکند آسمان ، و هر چه را که در زیر پای آدمی باشد و انسان بر آن قرار گیرد زمین نامند . و به عبارت دیگر منظور از آسمان و زمین ، بالا و پایین آن دو است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳

این آن وجهی است که زمخشری در آخر کلامش که ما نقل کردیم ذکر کرده ، و اشکالش هم از نظر خواننده گذشت . و صرفنظر از آن اشکال ، این وجه همانطور که قبلا هم گفتم جوابگوی این سؤال ((که چرا آسمان را به لفظ جمع آورده نیست)) .

وجه سوم اینکه منظور از اینکه فرمود: ((مادام که آسمان و زمین باقی باشند)) این است : مادام که آخرت باقی باشد . و آخرت هم دائمی و ابدی است همچنانکه دوام آسمان و زمین دنیا هم به قدر دوام خود دنیا است ، و بعید نیست که اصلا آوردن آسمان و زمین به عنوان تشبیه باشد ، مثل اینکه بگویی : ((گفتار او حرف زدن استهزاء گران مسخره است)) یعنی مثل حرف زدن ایشان است .

در این وجه نیز اشکال می شود که اگر همانطور که ما گفتیم مقصودشان تشبیه باشد خلاف مقصود یعنی انقطاع را می رساند ، و اگر بخواهد دوام را برساند لفظ از آن قاصر است .

وجه چهارم اینکه ، منظور از آن صرف افاده طولانی و ابدی بودن آنست ، نه اینکه بخواهد بقای آن را محدود به بقای آسمانها و زمین کند . آری ، عرب برای افاده ابدیت هر چیزی الفاظ و عبارات بسیاری دارد ، که آنها را استخدام می کند ، بدون اینکه معنای تحت اللفظی آنها منظور باشد ، مثل اینکه می گوید: ((فلان مطلب همچنان ادامه دارد تا زمانی که شب و روز در پی هم در آیند)) و ((تا زمانی که آفتاب طلوع و غروب کند)) و ((تا زمانی که ستاره ای از افق سر بر آورد)) و ((تا زمانی که نسیمی بوزد)) و ((تا زمانی که آسمانها بر جای باشند)) .

البته این مثالها را بدان جهت می آورند که پنداشته اند امور نامبرده یعنی طلوع خورشید و ستاره ، و وزش باد و اختلاف شب و روز ، دائمی و همیشگی است ، و بعد از این پندار مثالهای نامبرده را موضوع برای تبعید و تایید قرار داده اند .

جواب این حرف این است که اگر عرب چنین عباراتی را مثال و موضوع تایید (همیشگی) قرار داد برای آن پندار غلطی بوده که درباره ابدی بودن آن امور داشته است ، اما خدای سبحان که در کلام خود موقت و فانی بودن آن امور را تصریح کرده و ایمان به فانی بودن عالم را یکی از فرایض اعتقادی قرار داده ، از او پسندیده نیست که ابدیت بهشت و دوزخ را به آسمانها و زمین مثل بزند ، او چطور ممکن است چنین کاری بکند با اینکه خود فرموده : ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴

و با این حال چگونه ممکن است بفرماید بهشت و دوزخ جاودانه باقیند مادام که آسمانها و زمین پابرجایند .

وجه پنجم اینکه ، بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ باقیند به بقای آسمانها و زمین که خدا خودش می داند چه وقت اجل آن سر می رسد ، و بعد از آنکه عمر آسمانها و زمین تمام شد ، خداوند عمر بهشتیان و دوزخیان را تمدید نموده و در آندو جاودانشان

می سازد و این تعبیر مثل آنست که کسی بگوید ایشان در بهشت و دوزخ تا پنجاه سال خالد و جاودانند و بعد از پنجاه سال خداوند مدتشان را به زمانی غیر متناهی تمدید می کند. همچنانکه همین حرف در معنای آیه ((لابثین فیها احقابا)) گفته شده است: یعنی پس از چند حقب (هفتاد سال) مدتشان تمدید می شود.

این وجه نیز اشکال دارد، و آن اینکه علی الظاهر مبنی بر این است که قسمت متناهی از زمان از جمله ((مادامت السموات و الارض)) استفاده شود، و قسمت غیر متناهی آن از جمله ((الا ماشاء ربك)) و دلالت آیه شریفه بر این دو قسمت مختلف از زمان، متوقف است بر تقدیر اموری که لفظ آیه دلالتی بر آنها ندارد.

وجه ششم اینکه، منظور از دوزخ و بهشت، دوزخ و بهشت برزخی است، و این بهشت و دوزخ، خالد و همیشگی هستند، مادام که آسمانها و زمین پابرجایند، و وقتی مدت بقای آسمانها و زمین تمام شد و قیامت قیام نمود از آن بهشت و دوزخ برای داوری و رسیدگی به نامه های عملشان، بیرون می آیند.

اشکال این وجه این است که مخالف با سیاق آیات مورد بحث است، زیرا این آیات با ذکر روز قیامت و توصیف آن به اوصافی که در آن آمده افتتاح شده، و بعید است که بعد از آنکه کلام را با اوصاف قیامت افتتاح بکند و بفرماید: ((روزیست که مردم برای آن جمع می شوند، و یا بفرماید روزیست مشهود، و روزیست که وقتی فرا می رسد هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی کند)) آنگاه در آخر که به اخص اوصاف آن که همان جزای خالد است می رسد، ناگهان رشته سخن را قطع نموده به عالم برزخ و بهشت و دوزخ برزخی پردازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵

علاوه بر اینکه خدای سبحان عذاب اهل برزخ را عبارت می داند از عرضه شدن بر آتش، نه وارد شدن در آن، زیرا می فرماید: ((و حاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)).

وجه هفتم اینکه منظور از داخل شدن در آتش، دخول در ولایت شیطان، و منظور از بودن در بهشت، بودن در ولایت خداست، زیرا ولایت خدا است که در قیامت به صورت بهشت ظاهر گشته، نیک بختان بدان متنعّم می شوند، و ولایت شیطان است که در آن روز به صورت آتش در آمده مجرمین در آن معدّب می شوند. این وجه، از آیاتی که دلالت بر تجسم اعمال می کنند نیز بدست می آید.

پس اشقیاء به خاطر شقاوتشان داخل آتش می شوند، و اگر عنایت الهی و توفیق او شاملشان شود از آتش رهایی می یابند مانند اینکه کافر بعد از کفر ایمان آورد و مجرم پس از جرم توبه کند. و همچنین سعدهاء به خاطر سعادتشان داخل بهشت می شوند و اگر شیطان گمراهشان کند و به زمین (پستی) بگرایند و هوای نفس را پیروی نمایند از آن بیرون می شوند مثلا اگر مؤمن و یا صالحند کافر و طالح گردند.

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا همان اشکال که بر وجه قبلی وارد بود بر این نیز وارد است، چون این نیز با مفادی که از آیه و سیاق آن استفاده می شود مخالف است.

آری، آیات مورد بحث اوصافی ترسناک و دهشت آور مختص به روز قیامت را که از شنیدنش دلها به تپش در آمده و عقلها زایل می گردد برمی شمارد تا گردن کشان و کفار منکر، با تفکر در آن انداز شده و اهل معصیت از گناه دست بردارند.

و بسیار بعید است که در این باره بفرماید: قیامت روزیست که مردم در آن جمع می شوند و روزیست مشهود، و روزیست که هیچ نفسی بدون اذن او تکلم نمی کند، آنگاه در چنین سیاقی بفرماید: کفار و اهل معصیت از اولین روز کفر و جرمشان تا روز قیامت در آتشند و اهل ایمان و عمل صالح از ابتدای ایمان و عمل صالحشان تا روز قیامت در بهشتند. زیرا اولاً همانطور که گفتیم این آیات اوصاف خاص روز قیامت را بیان می کند نه قبل از آن را. و ثانياً سیاق این آیات سیاق انداز و بشارت است، و این کفار و مجرمین گردنکش و یاغی بدین حقایق که از حواس آنان مستور است اعتنایی نمی کنند و برای آن ارزشی قائل نیستند، ترجمه



تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶

و هرگز نه از شقاوت دخول در ولایت شیطان بترس درمی آیند و نه به سعادت معنوی دخول در ولایت خدا امیدوار می گردند، هر چند که این معنا از نظر باطن قرآن معنایی صحیح است .

در این میان وجوه دیگری را نیز ممکن است از نظریات مختلف مفسرین که در تفسیر آیه ((الا- ما شاء ربك )) اظهار داشته اند استفاده کرد و ما متعرض آن نشدیم ، زیرا رعایت اختصار را بهتر از تعرض آنها دیدیم ، علاوه بر اینکه وجوه نامبرده همان وجوهی است که ما بزودی در تفسیر جمله مزبور نقل نموده و اشکالاتش هم همان اشکالاتی است که ایراد خواهیم نمود.

معنای استثناء: ((الّا ماشاء ربك )) در دو آیه مربوط به بهشتیان و دوزخیان

و جمله ((الا ما شاء ربك )) استثناء است از داستان قبلی ، یعنی قضیه خلود در آتش و نظیر آن ، جمله استثنائیه ای است که بعد از مسأله خلود در بهشت آورده است .

و کلمه ((ما)) در این جمله مصدریه است ، و معنای آن این است : ((مگر آنکه پروردگارت بخواهد)) و تقدیرش ((الا- ان يشاء ربك عدم خلودهم - مگر آنکه پروردگارت عدم خلود آنان را بخواهد)) است . و لیکن این احتمال (مصدریه بودن کلمه ((ما))) از نظری ضعیف است ، و آن این است که بعد از این جمله در جمله دیگری ((ما)) ی دیگری آمده ، و آن جمله ((ان ربك فعال لما يريد)) است زیرا با قطع به اینکه هر دو ((ما)) در هر دو جمله به یک معنا است و با قطع به اینکه در جمله دوم موصوله است ، قهرا در جمله اول هم موصوله خواهد بود.

و اگر قبول کنیم که موصوله است ، استثناء مزبور استثناء از مدت بقایی خواهد بود که قبلا به خلود و دوام محکوم شده بود و سیاق هم دلالت بر آن داشت و خلاصه آنکه در صورت مصدریه بودن ((ما)) خلود به معنای خود باقی است ، ولی در صورت موصوله بودن آن یک مقدار زمان از آن استثناء شده است .

و معنایش این می شود که : ایشان در تمامی زمانهای پی در پی آینده در آتش خالدند مگر آن قسمت از زمان را که خدا بخواهد . ممکن هم هست استثناء مزبور از ضمیر جمعی باشد که در کلمه ((خالدین )) مستتر است و معنایش چنین باشد: همه ایشان در جهنم خالدند مگر کسانی که خدا بخواهد از آن بیرون شوند، و داخل بهشت بگردند. و در نتیجه برگشت استثناء مذکور به تصدیق همان معنایی است که در اخبار هم آمده که گنهکاران و نافرمانان از مؤمنین برای همیشه در آتش نمی مانند، بلکه سرانجام به وسیله شفاعت از آتش بیرون آمده داخل بهشت می شوند، و همین بیرون شدن یک عده ، کافی است در اینکه استثناء بجا و صحیح باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷

باقی می ماند سؤال از اینکه اگر کلمه ((ما)) موصوله و به معنای ((کسانی که )) که باشد چرا ((من )) نفرمود، با اینکه ((ما)) در حیوانات و سایر موجودات خالی از عقل بکار می رود، و ((من )) در انسان که دارای عقل است ؟ و جواب آن این است که هر چند استعمال ((ما)) (در صاحب عقل ) استعمال شایعی نیست و لیکن همین که می بینیم قرآن استعمال کرده و مثلا در جای دیگر فرموده : ((فان کحوا ما طاب لکم من النساء)) می فهمیم که این استعمال صحیح است .

و اما بحث در تف سیر آیه بعدی که فرموده : ((و اما الذین سعدوا...)) نظیر همان بحثی است که در این آیه به میان آوردیم ، زیرا سیاق هر دو یکی است ، با این تفاوت که در دومی جمله ((عطاء غیر مجذوذ)) اضافه شده است ، و در همین جمله اضافی سوالی است ، و آن اینکه اگر نعمت بهشت عطائی است غیر مقطوع ، پس معنای استثناء چه می شود؟ جواب این است که استثناء مذکور نمی خواهد بگوید عده ای از بهشت خارج می شوند، بلکه می خواهد بفرماید ممکن است خارج شوند، و لیکن از آنجایی که نعمت بهشت عطایی است دائمی ، از این نظر هیچ بهشتی ای از بهشت خارج نمی شود، و خلاصه می خواهد بفرماید مگر آنهایی که خدا بخواهد خارجشان کند، و لیکن خدا هیچ وقت چنین چیزی را نمی خواهد.

پس این استثناء مسوق است برای اثبات قدرت مطلق خداوند، و با اینکه حکم کرده بهشتیان دائما در بهشت بمانند، مع ذلک باز هم قدرتش مطلق است، و چنین نیست که دیگر سلطنتی بر پیشینیان نداشته باشد، و خط بطلان بر ملک و سلطنت خود کشیده باشد، بلکه عینا مانند قبل از حکم باز زمام امر و قدرت و احاطه بر آن را در دست دارد، و باز هم می تواند از بهشت بیرونشان کند، هر چند وعده داده که بیرون نکند، لیکن بیرونشان نمی کند تا خلف وعده نکرده باشد.

بحثی که در جمله استثنائیه آیه قبلی گذشت در این آیه نیز می آید، چون گفتیم که سیاق هر دو آیه یکی است، هر چند آیه اولی با جمله ((ان ربک فعال لما یرید)) - که اشاره داشتش بر تحقق بر کسی پوشیده نیست - ختم شده باشد.

بنابراین، خالدین در آتش مانند اهل خلود در بهشت تا ابد از آن بیرون نمی شوند، مگر آنکه خدای سبحان بخواهد، زیرا او بر هر چیز قدرت دارد و هیچ کاری از کارهایش چه اعطاء و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی کند، و اختیار را از کف او بیرون نمی کند، زیرا قدرت او مطلق است، و مقتید به فرض و تقدیر معینی نیست همچنانکه فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸

((یفعل الله ما یشاء)) و نیز فرموده: ((یمحو الله ما یشاء و یثبت)) و همچنین آیاتی دیگر.

پر واضح است که میان این وجه و آن اخباری که دلالت دارد بر اینکه پاره ای از مجرمین به مشیت خدا از آتش نجات پیدا می کنند منافاتی وجود ندارد.

وجوه مختلف دیگر درباره مراد از استثناء فوق الذکر

البته این یکی از جوهری است که در معنای استثنای مذکور ذکر کرده اند و وجوه دیگری نیز هست که صاحب مجمع البیان آن را تا ده وجه شمرده است، و اینک ما نیز آنها را نقل نموده اگر اشکالی دارد بیان می کنیم. وجه اول همان وجهی است که ما ذکر کردیم.

۲- اینکه استثناء مزبور مربوط به زیادی عذاب اهل آتش و زیادی نعمت بهشتیان است، و معنایش این است که: مگر آنکه خداوند بخواهد عذاب دوزخیان را از این بیشتر و نعمت بهشتیان را از این زیادتر کند. و نظیر این تعبیر در میان مردم وجود دارد، مثلا یکی به دیگری می گوید ((من از شما هزار تومان الا آن دو هزار تومانی که فلان روز به تو قرض دادم طلب دارم))، زیرا می بینیم با اینکه دو هزار تومان بیشتر از هزار تومان است و نمی شود از هزار تومان دو هزار تومان را استثناء کرد مع ذلک در اینگونه تعبیرات استثناء می کنند. از اینجا می فهمیم که کلمه ((الا-)) به معنای ((سوی)) است، یعنی من از شما هزار تومان سوای آن دو هزار تومان طلب دارم، و در آیه مورد بحث معنای آن این است که این سوای آن چیز است که خدای تو بخواهد، همچنانکه گفته می شود: با ما مردی نبود الا زید یعنی سوای زید.

این وجه در صورتی تمام است که آیه شریفه ((مادامت السموات و الارض)) دوام و ابدیت را افاده نکند و گرنه اگر همانطور که ما گفتیم و خلاف آن را ثابت کردیم بوده باشد وجه مذکور صحیح نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹

۳- اینکه استثناء مربوط است به توقف ایشان در محشر، زیرا در آن حال نه در دوزخند و نه در بهشت، همچنانکه در مدت توقف در برزخ هم که عالمی است میان مرگ و زندگی نه در دوزخ قرار دارند و نه در بهشت، و اگر خداوند این استثناء را نمی آورد هر که آیه را می شنید خیال می کرد از حین نزول آیه و یا از حین مردن تا ابد در دوزخ و یا بهشت خواهد بود و این استثناء را آورده تا برزخ و محشر را استثناء کرده باشد.

حال اگر کسی اشکال کند و بگوید لازمه این حرف این است که خداوند ما قبل از ورود به دوزخ را از ما بعد آن استثناء کرده باشد، جواب گوئیم: در صورتی که این استثناء و اخبار به آن قبل از دخول در آتش باشد - همچنانکه هست - هیچ مانعی ندارد. اشکال این وجه این است که در الفاظ آیه شریفه دلیلی بر آن نیست، علاوه بر اینکه بر حسب ظاهر مبنی بر این است که منظور از

سعادت و شقاوت در جمله ((فمنهم شقی و سعید)) سعادت و شقاوت جبری باشد نه کسبی و اختیاری ، و ما قبلاً گفتیم که چنین معنایی را افاده نمی کند.

۴- اینکه استثناء اولی از آنجائی که متصل است به جمله ((لهم فیها زفیر و شهیق)) تقدیرش چنین می شود: ((مگر آنچه که خدا بخواهد از انواع عذابهایی که از این دو نوع بیرونند)) و هیچ ارتباطی به خلود در آتش ندارد، و استثناء دومی که مربوط به اهل بهشت است متصل است به جمله ای که در تقدیر است و جمله ((عطاء غیر مجذوذ)) بر آن دلالت دارد و کانه گفته: بهشتیان را در بهشت نعمتها است، به غیر آن نعمت های دیگری که اگر خدا بخواهد ارزانی می دارد.

این وجه نیز مخدوش است، زیرا بدون هیچ دلیلی وحدت و سیاق را بر هم می زند علاوه بر اینکه مستلزم آن است که کلمه ((الا)) در آیه اول به معنای ((سوا)) گرفته شود، و در آیه دوم به معنای ((استثناء))، از اینهم که بگذریم قرینه ای در کلام وجود ندارد که دلالت کند بر اینکه ((الا)) ی اولی متعلق است به جمله: ((لهم فیها زفیر و شهیق)) و اینکه مراد از جمله: ((عطاء غیر مجذوذ)) آن معنایی است که گفته شد، بلکه این جمله دلالت دارد بر دوام عطاء، نه بر تمامی عطاها و یا بعضی از آن.

تازه از این هم که بگذریم استثناء بعضی از انواع نعیم و اظهار این معنا برای شنونده چه فایده ای دارد، با اینکه مقام، مقام تطمیع و بشارت و دعوت و ترغیب است و به همین جهت باید گفت این وجه سخیف ترین وجه است.

۵- اینکه کلمه ((الا)) به معنای ((واو)) است، زیرا اگر به این معنا نباشد کلام متناقض می شود، و معنای جمله چنین است: ((ایشان در بهشت بسر می برند تا مدتی که آسمانها و زمین دوام دارند و تا مدت بیشتری که خدا بخواهد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰

اشکال این وجه این است که به معنای ((واو)) بودن کلمه ((الا)) ثابت نشده و اگر از میان علمای نحو فراء چنین حرفی را زده دیگران همه گفتار او را تضعیف کرده اند. علاوه بر اینکه تمامیت این وجه مبنی بر این است که تحدید و تقدیر قبل از استثناء دوام را نرساند و حال آنکه می رساند، همانطور که از نظر خواننده گذشت.

۶- اینکه منظور از ((الذین شقوا)) هر دوزخیی است که اهل توحید باشد، یعنی کسانی که به ایمان و طاعتشان معاصی را ضمیمه کردند که باعث دخول آنها در آتش می شود.

خدای سبحان در این آیه خبر می دهد که چنین کسانی معاقب در آتشند مگر آنکه خدا بخواهد از آتش بیرونشان نموده و آنها را به بهشت ببرد، و ثواب ایمان و اطاعتشان را بدهد.

و اما استثناء در آیه دومی، آن نیز استثناء از خلود ایشان است، زیرا وقتی بنا شد که چنین افرادی از آتش نجات یافته و به بهشت بروند و در آنجا خالد باشند باید قرآن کریم از این معنا هم خبر دهد.

و آن ایامی را که در جهنم معدّبند از خلود در بهشت استثناء می کند. پس، گویا در آیه دومی فرموده: ایشان در بهشت جاوداندند مگر آن مدتی را که خدا بخواهد در جهنم معدّب باشند.

صاحبان این وجه اضافه کرده اند که: بنابراین وجه، مقصود از ((الذین شقوا)) عینا همان ((الذین سعدوا)) هستند، و اگر یک طایفه را هم به وصف شقاوت توصیف فرموده و هم به وصف سعادت، درست بوده، زیرا همین یک طایفه وقتی داخل دوزخ می شوند و عذاب می بینند در آن حال اهل شقاوتند، و چون داخل بهشت شوند و در آن جایگزین گردند اهل سعادتند، آنگاه این گرفتار را به ابن عباس و جابر بن عبدالله و ابی سعید خدری که همه از صحابه اند و نیز به جمعی از تابعین نسبت داده اند.

اشکال این وجه این است که با سیاق آیه سازگار نیست، زیرا خدای تعالی بعد از آنکه درباره صفت روز قیامت فرمود روزی است که همه مردم یکجا جمع می شوند اهل جمع را به دو قسمت تقسیم کرد، یکی شقی و یکی سعید، و بسیار روشن است که جمله ((فاما الذین شقوا...)) و جمله و ((اما الذین سعدوا)) که هر دو به کلمه ((اما)) ی تفصیلی ابتداء شده اند، می خواهند همان اعمال

شقی و سعید را تفصیل دهند و لازمه این معنا این است که مقصود از ((الذین شقوا)) تمامی اهل آتش باشند، نه یک طایفه مخصوص از ایشان و همچنین مقصود از ((الذین سعدوا)) همگی اهل بهشت باشند نه خصوص آن عده ای که از آتش نجات یافته و داخل بهشت شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱

مگر آن که کسی بگوید منظور از همان اجمال هم که فرموده: ((فمنهم شقی و سعید)) همان طایفه مخصوصی از بهشتیان و دوزخیان است، همچنانکه منظور از تفصیل یعنی ((الذین شقوا - الذین سعدوا)) طایفه مخصوصی است، و معنایش این است که پاره ای از اهل جمع هم شقیند و هم سعید، و ایشان آن کسانی هستند که باید داخل آتش شوند و در آنجا بطور جاودانه بمانند مگر آنکه خدا بخواهد و بیرونشان آورده به بهشت ببرد و بدین وسیله سعادت‌مند شوند و تا زمین و آسمان پابرجا است جاودانه در بهشت بمانند، مگر همان مدتی که در جهنم جزو اشقیاء بودند و هنوز داخل بهشت نشده بودند.

اگر اینطور توجیه کنیم آن اشکال که به جمله ((اما الذین شقوا)) و ((اما الذین سعدوا)) وارد می شد، نسبت به آن بر طرف می شود و لیکن متوجه جمله فمَنهم شقی و سعید شده می گوئیم: این معنایی که برای این جمله کردید، با سیاق آیه سازگار نیست، زیرا ظاهر سیاق حکایت می کند که جمله مذکور در وصف تمامی اهل محشر است، نه طایفه مخصوصی از ایشان، زیرا سیاق آیه چنین است که نخست اهل جمع را بطور اجمال به دو قسم سعید و شقی تقسیم نموده به صورت دو موضوع که هر یک موضوع حکمی جداگانه اند، در آورده و حکم هر یک را به دوام آسمانها و زمین تحدید نموده و در آخر برای هر یک استثنایی آورده است.

و اگر مقصود یک طایفه معینی می بود این تقسیم اجمالی و بیان تفصیلی و مخصوصا آن استثناء هیچ فایده ای نداشت جز اینکه باعث اشتباه شنونده و سرگیجه او شود و نظم کلام را دچار تعقید و ناهمواری کند.

ممکن هم هست همین وجه ششم را طوری بیان کنیم که هم استثناء معنا شود، و هم عمومیت مستفاد از سیاق محفوظ بماند، به اینکه بگوئیم مراد از جمله ((فمنهم شقی و سعید)) تقسیم عموم اهل جمع به دو طایفه شقی و سعید است، و منظور از جمله ((اما الذین شقوا)) عموم اهل آتش و منظور از ((اما الذین سعدوا)) عموم اهل بهشت است، و اما استثناء در هر دوی آنها مخصوص حال گنهکاران اهل توحید است، که خداوند هم در دوزخیان می برد و هم بیرون آورده، داخل بهشتشان می کند. و بنابراین توجیه، تمامی اشکالاتی که بر وجه ششم وارد می شد برطرف می شود. ۷- اینکه اگر مستثناء را معلق کرد به مشیت خدا، منظور این است که خلود اهل عذاب و اهل بهشت را تاءکید کند و بیرون شدن هر طایفه را از آنچه که در آنند بعید جلوه دهد و خلاصه بفهماند که خداوند نمی خواهد مگر خلود ایشان را، پس در حقیقت یک امر نشدنی را به یک امر نشدنی دیگر معلق کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲

این وجه با وجه اول در این ادعا که استثناء در هر دو آیه مربوط به نقض خلود نیست شرکت دارد، با این تفاوت که وجه اول تنها ادعا می کرد که منظور از استثناء بیان اطلاق قدرت الهی است، ولی این وجه اختصاص دارد به بیان این ادعا که استثناء برای این است که خلود به هیچ سببی از اسباب نقض نمی شود، مگر اینکه خدا بخواهد، و خدا هرگز چنین چیزی نمی خواهد. و همین معنا دلیل ضعف این وجه است، زیرا هیچ دلیلی بر این دعوی نیست و به فرضی هم که در آیه دومی جمله ((عطاء غیر مجذوذ)) چنین دلالتی داشته باشد در آیه اولی جمله ((ان ربك فعال لما يريد)) هیچگونه دلالت و بلکه اشعاری بر این معنا ندارد، همچنانکه از ظاهرش برمی آید.

۸- اینکه مقصود از این استثناء آن قطعه زمانی است که بعضی از این دو طایفه (اهل دوزخ و بهشت) زودتر از بعضی دیگر داخل شده اند، چون قرآن کریم درباره این دو طایفه فرموده بود دسته دسته وارد می شوند: درباره اهل جهنم فرموده است: ((و سيق الذین کفروا الی جهنم زمرا)) و درباره اهل بهشت فرموده است: ((و سيق الذین اتقوا الی الجنة زمرا)).

و معلوم است که وقتی یک گروه زودتر از گروه دیگر وارد شوند زمان اقامت گروهها متفاوت خواهد شد و همین تفاوت زمانی است که خداوند با استثناء ((الا ما شاء ربك)) بدان اشاره نموده است - این وجه را از سلام بن مستنیر بصری نقل کرده اند. و اما اشکال این قول: ظاهر جمله ((ففي النار خالدین فیها ما دامت السموات و الارض)) و همچنین ظاهر جمله ((ففي الجنة خالدین)) این است که وصف مذکور ناظر است به انتهای مدت اقامت در بهشت و دوزخ نه به ابتدای آن.

علاوه بر اینکه، مبدا استقرار در آتش و یا بهشت به هر حال روز قیامت است، و صرف اینکه در آن روز عده ای بعد از عده ای دیگر وارد می شوند، و در نتیجه تفاوت زمانی پیدا می شود مضر به این جهت نیست.

۹- اینکه معنای خلود در آتش این است که کفار تا مدتی که در قبور هستند معذبند، یعنی تا زمانی که آسمانها و زمین به حال خود و بر جای خود برقرار باشند و اما در روز قیامت که آسمانها و زمین از بین می روند عذاب ایشان هم تمام می شود، چون دیگر قبری در کار نیست و همه برای حساب محشور می شوند، و اینکه فرموده: ((الا ما شاء ربك)) به منظور همین است که وضع قیامت را استثناء کند. صاحب مجمع البیان این وجه را از تفسیر شیخ ابی جعفر طوسی و او از تفاسیر جمعی از علمای امامیه نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳

و این وجه هر چند با وجه دوم از نظر بیان مختلف است و لیکن از این جهت که کلمه ((الا)) را به معنای ((سوی)) گرفته، با وجه دوم شرکت داشته و همان اشکال که در وجه دوم ایراد شده است بر این نیز وارد است.

۱۰- اینکه منظور از جمله ((الا ما شاء ربك)) این است که خداوند از ایشان در گذرد و داخل آتشان نکند. پس استثناء مربوط به ضمیری است که به جمله ((الذین شقوا)) بر می گردد، و تقدیرش این است: کسانی که شقاوتمند شدند در آتش خواهند بود مگر آن کس که خدایت بخواهد. و ظاهراً قائل به این وجه همین حرف را در ناحیه استثنای بعدی مربوط به اهل بهشت می زند و می گوید معنای و ((اما الذین سعدوا - تا جمله - الا ما شاء ربك)) این است که سعادت در بهشت جاویدانند، مگر آن عده از اهل توحید که مرتکب فسق شده اند که مدتی در آتش معذب شده سپس بیرون آمده داخل بهشت می شوند. این وجه را به ابی مجلز نسبت داده اند.

اشکال این وجه اینست که این وجه در استثناء اولی جریان دارد و اما استثنای دومی لابد باید به وجه دیگری توجیه شود و آن وجه دیگر هر چه باشد به خاطر اینکه غیر از وجه اولی است باعث می شود وحدت سیاق از بین برود.

علاوه بر اینکه خداوند از گنهکاران مؤمنین درمی گذرد و در نتیجه داخل آتش نمی شوند و این عفو خداوند گزاف نیست، بلکه بخاطر اعمال صالحی است که انجام داده اند و یا به خاطر شفاعت است که در زمره سعادت‌مندان درآمده اند. پس این دسته مشمول آیه دومند که می فرماید: ((و اما الذین سعدوا ففی الجنة...)) نه اینکه نخست در زمره اشقیاء باشند، یعنی مشمول جمله مستثمانه باشند و بعد به خاطر اینکه در آتش در نمی آیند استثناء شده باشند. و کوتاه سخن، این دسته اصلاً جزء اشقیاء نیستند تا با استثناء اخراج شوند بلکه از سعادت هستند و از ابتدا داخل بهشت می شوند.

و اینکه فرمود: ((ان ربك فعّال لما یرید)) تعلیل استثناء و هم ثبوت قدرت علی الاطلاق است و خلاصه می فهماند که خدای تعالی در عین اینکه عملی را انجام می دهد قدرت بر خلاف آن را نیز دارد چنانچه تفصیلش گذشت. و أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ اشاره به نکته لطیفی که از آیه: ((و اما الذین سعدوا...)) استفاده می شود.

کلمه ((سعدوا)) هم به صیغه مجهول قرائت شده و هم به صیغه معلوم، و قرائت دومی با لغت سازگارتر است، زیرا ماده ((سعد)) در استعمالات معروف، لازم استعمال شده، و واضح است که از فعل لازم صیغه مجهول ساخته نمی شود، و لیکن اگر کلمه مذکور را به قرائت اولی مجهول بخوانیم، آنگاه با در نظر داشتن اینکه در آیه قبلی قرینه اش یعنی کلمه ((شقوا)) به صیغه معلوم

قرائت شده نکته لطیفی را افاده خواهد کرد، زیرا کلمه ((شقوا)) معنایش ((به سوی شقاوت گرائیدند)) و معنای ((سعدوا)) به صیغه مجهول ((توفیق سعادت یافتند)) است و این دو نحو تعبیر، این معنا را می‌رساند که سعادت و خیر از ناحیه خداست ولی شر و شقاوتی که گریبانگیر بشر می‌شود بدست خود اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴

همچنانکه در آن آیه فرمود: ((و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدا)).

وجه جمع بین جمله: ((الّا ماشاء ربک)) و ((عطاء غیر مجذوذ)) در آیه شریفه

ماده ((جذذ)) به معنای قطع است و ((عطاء غیر مجذوذ)) به معنای عطای قطع نشدنی است. و اینکه خداوند بهشت را عطایی قطع نشدنی شمرده با اینکه قبلا درباره خلود استثنایی زده بود خود بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از استثناء مشیت اثبات بقاء اطلاق قدرت اوست، و می‌خواهد بفهماند که با اینکه بهشت عطایی قطع نشدنی و نعمتی خالد است مع ذلک چنین نیست که اگر کسی داخل آن شود دیگر از خدا سلب قدرت شده و نتواند او را بیرون کند.

در این آیه نیز همه آن ابجائی که در آیه قبلی بود جریان دارد، تنها آن جوهری که در توجیه استثناء ((الّا ماشاء ربک)) می‌گفت: ((مستثنای این استثناء عبارت است از آن کسانی که اول داخل جهنم می‌شوند و بعد خارج شده به بهشت می‌روند)) در اینجا جریان ندارد، زیرا این فرض درباره دوزخیان جایز و ممکن است، ولی نسبت به بهشتیان چنین فرضی ممکن نیست، چون کسی نیست که در آخرت اول داخل بهشت بشود بعدا از آنجا بیرون شده داخل جهنم گردد.

آری، این معنا ضروری کتاب و سنت است که بهشت آخرت بهشت خلد است و کسی که جزایش بهشت باشد دیگر الی الابد از آن بیرون نمی‌شود.

آیات و روایات هم در این معنا آنقدر زیاد است که دیگر برای هیچ خردمندی جای تردیدی در دلالتش بر این معنا نمی‌گذارد، هر چند دلالت کتاب بر اینکه پاره‌ای از کسانی که داخل جهنم می‌شوند بیرون می‌آیند به این پایه از ضرورت و وضوح نیست.

در مجمع البیان در این مقام که دخول اهل طاعت در بهشت حتمی است و پس از دخول دیگر بیرون نمی‌شوند گفته است: چون امت اجماع دارد بر اینکه کسی که استحقاق ثواب داشته باشد باید به بهشت برود و کسی که داخل آن شد دیگر بیرون نمی‌شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵

و این مسأله، یعنی ((وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت)) مبنی است بر یک قاعده عقلی مسلم، و آن این است که وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست، چون وعده، حقی را برای موعود له نسبت به آنچه که وعده بدان تعلق گرفته اثبات می‌کند، و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر و از مصادیق ظلم است، به خلاف وعید که حقی را جهت وعید کننده جعل می‌کند، و صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفاء کند، بلکه برای او جایز است که از حق خود صرفنظر نموده و از آن عقوبت چشم‌پوشد، همچنانکه می‌تواند استیفاء کند. خدای سبحان هم که به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده باید ایشان را به بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده ایفاء کرده باشد، و اما وعیدی که به گنهکاران داده واجب نیست حتما عملی کند، چون حقی بود که برای خودش جعل کرده، همچنانکه می‌تواند حق خود را استیفاء نماید همچنین می‌تواند از آن صرفنظر کند.

و اما مسأله بیرون نشدن از بهشت بعد از دخول در آن، از مسائلی است که آیات و روایات بی‌شمار بر آن دلالت دارد. و اجماعی که صاحب مجمع البیان نقل کرده نیز برگشتش به همین آیات و روایات است، و دلیل جداگانه‌ای نیست، زیرا معنایش این است که اجماع کنندگان، از آیات و یا روایات و یا از عقل همه همین معنا را فهمیده‌اند، پس دلیل مسأله کتاب و سنت و عقل است.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجه و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن



مردویه و بیهقی - در کتاب ((الاسماء والصفات)) - همگی از ابو موسی اشعری روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند سبحان ظالم را آنقدر مهلت می دهد که وقتی گرفتش، دیگر رهایی نداشته باشد، آنگاه این آیه را قرائت کرد: ((و کذلک اخذ ربک اذا اخذ القرى و هی ظالمه ان اخذہ الیم شدید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶

و در همان کتاب آمده که ترمذی - وی این حدیث را حسن شمرده - و ابو یعلی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ و ابن مردویه از عمر بن خطاب نقل کرده اند که گفت: وقتی آیه شریفه ((فمنهم شقی و سعید)) نازل شد من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم: پس دیگر به چه امید عمل نیک انجام دهیم؟ به امید سرنوشتی که خدا از تقدیر آن فارغ شده؟ یا به امید چیزی که هنوز خداوند از آن فارغ نگشته؟ فرمود: بلکه بر اساس سرنوشتی که خدا از آن فارغ شده، و قلمهای تقدیر بر آن جاری گشته. ای عمر! و لیکن هر کسی برای چیزی که خلق شده، عمل کردن به منظور رسیدن به آن برایش میسر است.

بررسی نسبت سعادت و شقاوت انسان با قضا و قدر الهی با توجه به روایات وارده

مؤلف: این جمله آخری به طرق متعددی از طرق اهل سنت از عمر روایت شده و همچنانکه در صحیح بخاری از عمران بن حصین روایت آورده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم: اهل عمل در (انتظار رسیدن به) چه چیز عمل می کنند؟ فرمود: هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیرش برایش نوشته راه آسانی دارد.

و نیز در همان کتاب از علی (کرم الله وجهه) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که وقتی در تشییع جنازه ای بود، چوبی برداشت و با نوک آن زمین را می خراشید در همین حال فرمود: هیچ یک از شما نیست مگر آنکه منزلش را معلوم کرده اند که در بهشت است یا در دوزخ. پرسیدند بنابراین آیا بر (اعمال خود) تکیه و اتکا نکنیم؟ فرمود: عمل بکنید، زیرا هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته راه آسانی دارد و سپس این آیه را تلاوت فرمودند: ((فاما من اعطی و اتقی...))

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷

مؤلف: برای اینکه این مطلب روشن شود لازم است بگوییم هیچ خردمند و صاحب فکری شک ندارد در اینکه تمامی حوادثی که در این عالم جریان می یابد، چه آن حادثه هایی که از مقوله اعیانند (از قبیل پدید آمدن عسل) و یا آن حادثه هایی که از مقوله اثر اعیان باشد (مانند خواص عسل) و خلاصه هر چه باشد مادام که حادث نشده، در حد امکان قرار دارد یعنی ممکن است حادث بشود و ممکن است نشود، و به همین جهت، امکان هم یک نسبت به وجود آن دارد و هم نسبتی به عدم آن، مثلاً یک چوب را فرض می کنیم که هنوز در اثر احتراق به صورت خاکستر درنیامده، این چوب امکان دارد خاکستر شود، و عیناً امکان هم دارد که خاکستر نشود. و همچنین یک قطره منی که مبدا پیدایش آدمی است مادام که به صورت یک انسان درنیامده ممکن است ما بقی اجزای علت انسان شدنش نیز جمع بشوند و در نتیجه این قطره، انسانی بشود، و ممکن هم هست آن اجزا و شرایط مساعدت نکنند، و در نتیجه به صورت چیز دیگری غیر از انسان درآید.

این امکان تا موقعی است که تکلیفش یکسره نشده باشد، و اما اگر یکسره شد و مثلاً خاکستر بالفعل و یا انسان بالفعل گردید امکان خاکستر شدن و انسان شدن باطل می شود، زیرا دیگر نسبتی با عدم خاکستر شدن و عدم انسان شدن ندارد، بلکه تنها انسان است و خاکستر و چیز دیگری نیست و در عین اینکه خاکستر و انسان است محال است چیز دیگری باشد.

با این بیان بخوبی روشن می شود که اگر ما فعلیات را گرفته و آنها را به علت‌های تامه شان نسبت دهیم و علت‌ها را هم باز به علت‌های قبلیش و همچنین تمامی سلسله معلولها و سلسله علت‌ها را یکجا در نظر بگیریم، عالم عبارت می شود از مشتق فعلیات که نه امکان در آنها راه دارد و نه استعداد و اختیار، و اگر همین موجودات را از این جهت که دارای امکان و استعداد هستند در نظر بگیریم نسبت به غایت‌هایی که به سوی آن در حرکتند قهراً نسبت آنها به آن غایتها نسبت امکان و استعداد خواهد بود و معلوم است که هیچ موجودی از موجودات مادی در رسیدن و نرسیدن به آن غایات از حیز امکان و اختیار بیرون نرفته است.

عالم هستی دارای دو وجه است: وجه ضرورت و تقدیر و وجه امکان و اختیار

پس برای عالم کون دو وجه است: یک وجه، وجه ضرورت و فعلیت است که در این وجه هر جزئی از اجزای عالم چه اعیان و چه آثار و خواص اعیان دارای تعین است و هیچگونه ابهام و تردیدی در آن نیست و هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و این همان وجهی است که مسببات به وسیله اسباب و علل تأمه خود (یعنی آن عللی که از مقتضای خود هرگز انفکاک ندارد و معلولها از آن علتها تخلف نمی‌پذیرند و به هیچ حيله ای نمی‌توان این دو را از هم جدا نمود) تحقق می‌پذیرند.

وجه دیگر، وجه امکان و وجه استعداد و قابلیت است که هیچ چیزی از این وجه تعین به خود نمی‌گیرد و تا واقع نشود و از امکان در نیاید محدود و مشخص نگشته، و تا تحقق نیابد از ابهام و اجمال در نمی‌آید، و چون چنین است (و در تمامی موجودات این دو وجه هست و در خصوص آدمیان) پای اختیار به میان می‌آید، و به خاطر همین وجه دوم است که قانون اختیار واقعیتی می‌شود و در دنبال آن، مسأله سعی و کوشش و حرکت و عمل و اکتساب سر درآورده تعلیم و تربیت و خوف و رجاء و آرزوها و خواهشها مصحح یافته و پاسخ این سؤال: ((با اینکه قلم تقدیر سرنوشتها را معلوم کرده دیگر چه فایده و اثری در سعی و عمل تصور می‌شود و دعوت انبیاء و امر و نهیشان و ثواب و عقابی که وعده داده اند چه معنایی دارد)) روشن می‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸

و پر واضح است که هیچ یک از این دو وجه، دیگری را باطل نمی‌کند، و در عالم وجود با هم تدافع ندارند، بلکه فعلیت در ظرف خود فعلیت است، و امکان و استعداد در ظرف خود امکان و استعداد است، عینا مانند ابهام یک حادثه است قبل از واقع شدنش و تعین آن بعد از تحققش که ما می‌بینیم نه آن ابهام در آن ظرف، تعین در این ظرف را از بین می‌برد، و نه تعین در این ظرف با ابهام در آن ظرف منافات دارد.

آری، وجه اول که همان وجه قضا و قدر الهی است و حوادث در آن ظرف متعین است تعین حوادث در این ظرف، عدم تعین در ظرف دعوت انبیاء و عمل و اکتساب را باطل نمی‌کند. و ما ان شاء الله به زودی این مسأله را در بحث قضا و قدر هر جا که مناسب باشد مورد بحث قرار می‌دهیم، و فعلا خواننده محترم را به انتظار رسیدن چنین موردی می‌گذاریم و به سراغ احادیث فوق می‌رویم:

اگر در سیاق این احادیث دقت کنیم این معنا به خوبی برای ما روشن می‌شود که پرسش کنندگان از مسأله نوشته شدن سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و جریان یافتن قلم بر این معانی چنین فهمیده اند که اولاً آنانکه قلم برایشان بهشت و سعادت نوشته، بطور حتم و وجوب بهشتی هستند و دیگران بطور مسلم دوزخی اند، و از این درک خود چنین نتیجه گرفته اند که دیگر سعی و عمل بیهوده است. و خلاصه هر چه باید بشود می‌شود، چه ما عمل نیک انجام دهیم و چه مرتکب گناه شویم. و بلکه خواسته اند نتیجه بگیرند که بطور کلی باید رابطه میان هر مقدمه و هدف را انکار کنیم، هر چند آن مقدمه به نظر ما موصله باشد، و همچنین رابطه میان اسباب و مسببات را.

و ثانیاً توهم کرده اند که اسباب و مقدماتی که به نظر ما رساننده به غایاتند، عینا مانند خود غایات و مسببات از اختیار ما بیرون هستند، و واقع در تحت قضای حتمی می‌باشند، و با چنین وضعی دیگر اختیار و تلاش و اکتساب، معنایی ندارد (چه ما سعی بکنیم و چه نکنیم قضا و قدر اگر گذشته باشد، هم مقدمات و اسباب فراهم می‌شود و هم به دنبالش نتایج و مسببات موجود می‌شوند).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹

آری، سوالات ایشان که مثلاً پرسیده اند: ((یا رسول الله بنا بر این بر سر چه نتیجه ای عمل کنیم، بر چیزی که خدا از مقدر کردنش فارغ شده؟ و یا چیزی که هنوز مقدر نکرده)) و یا پرسیده اند: ((یا رسول الله! به چه امیدی عاملین عمل کنند؟)) و نیز پرسیده اند: ((حال که چنین است آیا جا دارد که ما به خدا و آنچه که قضای حتمیش نوشته و دیگر تغییر نمی‌پذیرد، تکیه نموده از سعی و

عمل دست بکشیم؟)) همه اینها دلالت دارد بر توهّم اول آنان، و اگر در پرسش‌هایشان چیزی دیده نمی‌شود که دلالت کند بر توهّم دوم آنان، خیال می‌کنم برای این بوده که مسأله اختیار و استطاعت را بالوجدان در خود می‌دیدند، و همین وجدانی بودن، ایشان را بازداشته از اینکه در این باره چیزی بگویند، چون گو اینکه توهّم به دل‌هایشان چنگ زده و لیکن میان توهّم و پرسش ملازمه هست که قطعاً اگر آن وجدان مانع نمی‌شد، می‌پرسیدند.

معنای فرمایش پیامبر (ص): ((کل میسر لما خلق له))

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم در پاسخ سوالشان فرمود: ((کل میسر لما خلق له - هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته، راه آسان دارد)) و این کلام از آیه شریفه ((ثم السبیل یسر)) که راجع به چگونگی خلقت انسانی است اقتباس شده و معنایش این است: هر فردی از اهل بهشت که خدا برای آنجا خلقشان کرده است. و در این باره فرموده ((و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس)). غایتی در خلقتش منظور شده و خداوند او را برای رسیدن به آن غایت به راه انداخته و اسباب آن را فراهم و سیر و سلوک به سوی آن غایت را برایش آسان ساخته.

پس در میان انسانی که برایش بهشت نوشته شده و میان بهشتش راهی است که هیچ چاره‌ای از پیمودنش نیست همچنانکه میان انسانی که برایش جهنم نوشته شده و بین جهنم راهی است که او نیز باید بی‌ماید. راه بهشت عبارت است از ایمان و تقوا و راه دوزخ عبارت است از شرک و معصیت. انسانی که بهشت برایش نوشته شده، بهشتی برایش نوشته شده که راه آن ایمان و تقوا است، پس او نمی‌تواند فکر کند حال که من اهل بهشتم چرا خود را مقید به ایمان و تقوا سازم و همچنین آن کس که آتش برایش نوشته شده آتشی برایش حتمی شده که راهش شرک و معصیت است نه آتش مطلق که اگر راه شرک و گناه را هم نپیمود باز به آن برسد.

به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنا به روایت علی (علیه السلام) دنبال جمله ((کل میسر لما خلق له)) این آیه را تلاوت کردند: ((فاما من اعطی و اتقی و صدق بالحسنی فسنیسره لیسری و اما من بخل و استغنی و کذب بالحسنی فسنیسره للعسری)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰

بنابراین، کسی که توقع دارد به یکی از این دو غایت برسد بدون اینکه راه آن غایت را پیموده باشد، عینا مانند کسی خواهد بود که توقع دارد نخورده سیر و نیاشامیده سیراب شود و بدون کمترین حرکتی از جایی به جای دیگر منتقل گردد، با اینکه خدای تعالی فرموده: ((و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی)).

(عجب اینجاست که) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جواب از توهّم دوم را هم با آنکه درباره آن سوالی نشده بود مهمل نگذاشت و با آوردن کلمه ((میسر)) به آن جواب اشاره فرموده (چون کلمه مذکور اسم مفعول از باب تفعیل و مشتق از ((تیسیر)) و معنایش تسهیل است، و تسهیل خود شاهد است بر اینکه آن امری که برای رسیدنش تسهیل شده امری حتمی و ضروری نیست که عدم آن محال باشد، و اگر راه بهشت برای هر کس که مقدر شده ضروری السلوک و حتمی القطع بدون قید و شرط بوده باشد دیگر برای تیسیر و تسهیل و آسان کردن سلوک آن معنایی نخواهد ماند.

پس، اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((کل میسر لما خلق له)) خود دلیل بر این است که برای عاقبت کار انسان چه سعادت و چه شقاوت دو وجه هست: یکی وجه ضرورت و قضای حتمی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست. و یکی هم وجه امکان و اختیار که انسان می‌تواند و برایش میسر است که با عمل و اکتساب، خود را به یکی از دو غایت سعادت و شقاوت برساند، و دعوت‌های الهی هم به خاطر این وجه است نه وجه اول.

در جلد اول این کتاب نیز در تفسیر آیه ((و ما یضل به الا الفاسقین)) بحثی درباره جبر و تفویض ایراد نمودیم.

روایاتی در ذیل آیات شریفه مربوط به خلود در جنت و نار و استثناء: ((الّا ماشاء ربّک))

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابو الشیخ و ابن مردویه از قتاده روایت کرده اند که وی آیه ((فاما الذین شقوا)) را تلاوت کرد و گفت که انس برای ما نقل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((جمعی از دوزخیان از آتش بیرون می آیند)) و به همین جهت ما به گفته اهل حرورا معتقد نیستیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱

مؤلف: این جمله که ما به گفته اهل حرورا معتقد نیستیم گفتار قتاده است، و اهل حرورا مردمی از خوارج بودند که قائل به خلود همه دوزخیان بودند و می گفتند هر کس داخل جهنم بشود دیگر بیرون نخواهد آمد و نیز در همان کتاب آمده که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه شریفه ((فاما الذین شقوا - تا جمله - الا ما شاء ربک)) را قرائت نمود و فرمود: اگر خداوند بخواهد عده ای از آنهایی را که جهنمی و بدبخت شده اند از جهنم بیرون بیاورد و به بهشت درآورد می تواند.

و در تفسیر برهان از کتاب زهد حسین بن سعید اهوازی و او به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از دوزخیان پرسش نمودم فرمود: ابو جعفر (علیه السلام) می فرمود: جهنمیان از جهنم بیرون می آیند و تا کنار چشمه ای که دم در بهشت است و نامش چشمه زندگی است می آیند، و از آب آن چشمه بر آنان می پاشند و در نتیجه مانند گیاه گوشتها و پوستها و موهایشان بر بدنشان روئیدن می گیرد.

مؤلف: حسین بن سعید این روایت را از عمر بن ابان نیز از همان امام (علیه السلام) نقل کرده است، و مقصود از جهنمیان یک طایفه خاصی از ایشان است که همان گنهکاران از اهل توحیدند، و به وسیله شفاعت از آتش بیرون می آیند، و همین عده اند که به آنان جهنمی گفته می شود، نه عموم اهل آتش. و بزودی دلیلش خواهد آمد.

و نیز در همان کتاب از همان راوی (حسین بن سعید) به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از حضرت ابی جعفر شنیدم که می فرمود: مردمی از آتش بیرون می آیند، در این هنگام شفاعت به دادشان می رسد، چون مشمول شفاعت شدند آنان را به کنار نهری می برند که از پرورشگاه اهل بهشت بیرون می آید، در آن نهر غسل می کنند، و در نتیجه گوشت و خونشان دوباره روئیده می شود و آثار سوختگی جهنم از بدنشان زدوده گشته، داخل بهشت می شوند. اهل بهشت وقتی ایشان را می بینند می گویند جهنمی ها آمدند سپس تمامی این طایفه از خدا می خواهند که این اسم را از آنان بردارد، خداوند هم این اسم را از ایشان برمی دارد. آنگاه فرمود: ای ابا بصیر دشمنان علی در آتش مغلند و شفاعت به ایشان نمی رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲

و نیز در تفسیر برهان از حسین بن سعید به سند خود از عمر بن ابان روایت کرده که گفت: من از عبد صالح، موسی بن جعفر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: جهنمیان داخل آتش می شوند به کیفر گناهانشان و بیرون می آیند به عفو خدا. بهشت اولیاء خدا با بهشت دیگران تفاوت دارد (و من دونهما جنتان)

و نیز در همان کتاب از حسین بن سعید و او به سند خود از حمران روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آنها (اهل سنت) ما را مسخره می کنند و به یکدیگر می گویند تعجب نمی کنید از مردمی که معتقدند خداوند قومی را از جهنم بیرون می آورد و با اولیای خودش در بهشت قرارشان می دهد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: مگر نخوانده اند کلام خدا را که می فرماید: ((و من دونهما جنتان)) مقصود از بیرون آمدن از آتش و رفتن در بهشت آتشی است غیر از جهنم و بهشتی است غیر از آن بهشت. و این عده که از آتش بیرون می آیند، با اولیای خدا همنشین نخواهند شد. آنگاه اضافه فرمود: آری، به خدا سوگند میان اولیای خدا و این عده از مردم منزلتی فاصله است، چیزی که هست من نمی توانم حرف بزنم (و از روی این اسرار پرده بردارم) آری کار اینان از یک حلقه تنگ تر است، قائم (علیه السلام) هم که ظهور کند اول به این عده می پردازد.

مؤلف: اینکه فرمود: ((قائم (علیه السلام) هم که ظهور کند اول به این می پردازد)) یعنی اینکه هنگامی که ظهور کند اول به کار

این عده که اهل حق را استهزاء می کنند می پردازد و از آنان انتقام می گیرد.

در تفسیر عیاشی از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت من از آن جناب معنای آیه ((خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک)) را پرسش نمودم، فرمود: این آیه درباره آن عده ای است که از آتش بیرون می آیند.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((فمنهم شقی و سعید)) فرموده: خداوند در آیه ((و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ)) در ذکر اهل

آتش استثناء آورد، ولی آنچه که در ذکر اهل بهشت آورده استثناء نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۳

مؤلف: امام (علیه السلام) می خواهد اشاره بفرمایند به اینکه استثناء به مشیت، به قرینه اینکه به دنبالش در جمله ((عطاء غیر مجذوذ)) نعمت بهشت را نعمتی دائمی و غیر مقطوع معرفی کرده، به معنای استثناء اصطلاحی نیست و نمی خواهد بفرماید پاره ای از بهشت بیرون می شوند، بلکه تنها و تنها می خواهد اطلاق قدرت خدا را برساند (و بفهماند که با اینکه بهشت نعمتی است دائمی مع ذلک خداوند قدرت دارد که بهشتیان را از بهشت بیرون کند).

به خلاف استثناء در اهل آتش که به قرینه جمله بعدش ((ان ربک فعال لما یرید)) استثناء اصطلاحی است، چون جمله مذکور اشاره دارد به اینکه امر مذکور واقع شدنی است، و ما در سابق اشاره ای به اختلاف این دو معنا نمودیم.

و در الدر المنتور است که ابو الشیخ از سدی در ذیل جمله ((فاما الذین شقوا...)) روایت کرده که گفت: خداوند به مشیت این آیه را بعدا نسخ نموده و ناسخ آن را در مدینه نازل کرده و فرموده: ((ان الذین کفروا و ظلموا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم

طریقا...)) که یکسره امید اهل آتش را نسبت به نجات از آن ناامید نمود و خلود در آتش را برای آنان تثبیت کرد. و همچنین جمله ((و اما الذین سعدوا...)) که خداوند بعدا به مشیت خود این آیه را نسخ و ناسخ آن را در مدینه نازل نمود و فرمود: ((و الذین آمنوا

و عملوا الصالحات سندخلهم جنات - تا آنجا که فرمود - ظلا ظلیلا)) و خلود در بهشت را برای اهل آن تثبیت کرد.

رد سخن سیوطی در مورد منسوخ شدن دو آیه: ((فاما الذین شقوا...))

مؤلف: اینکه سیوطی گمان کرده که این دو آیه به خاطر جمله ((استثناء)) دلالت بر انقطاع داشته و در نتیجه معتقد شده که دو آیه مذکور در روایت این دو آیه را نسخ کرده و عذاب را برای اهلش و بهشت را برای اهلش دائمی نموده صحیح نیست و در بیان سابق ما خلاف این پندار از نظر خوانندگان محترم گذشت. علاوه، در اینجا اضافه می کنیم که مسأله نسخ در مثل عقاب و ثواب اخروی با هیچ عقل و نقلی منطبق نیست.

علاوه بر این، با صریح آیه دومی که راجع به اهل بهشت است سازگاری ندارد. از همه اینها گذشته خلود این دو فریق در بسیاری از آیات سوره های مکی از قبیل سوره انعام و اعراف و غیر آن دو نازل گشته (با همه اینها چگونه سیوطی می تواند بگوید آیه مورد بحث دلالت بر انقطاع دارد؟).

و نیز در همان کتاب آمده که ابن منذر از حسن از عمر روایت کرده که گفت: اگر اهل آتش سالهای طولانی به عدد ریگهای صحرای عالج در جهنم بمانند سرانجام روزی را خواهند داشت که از آن بیرون بیایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۴

و نیز در همان کتاب آمده که اسحاق بن راهویه از ابی هریره روایت کرده که گفت: روزی خواهد آمد که دیگر احدی در جهنم نماند و همه از آن بیرون شوند. آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((فاما الذین شقوا)).

و نیز در همان کتاب است که ابن منذر و ابو الشیخ از ابراهیم روایت کرده اند که گفته است: هیچ آیه ای در قرآن برای اهل آتش امیدوار کننده تر از این آیه نیست که می فرماید: ((خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک)) آنگاه اضافه کرده که ابن مسعود گفته: بر دوزخ زمانی فرا رسد که درهانش بسته شود.

مؤلف: آنچه در این سه روایت آمده نقل کلام صحابه است که هیچگونه حجیتی ندارد، زیرا عقیده و گفتار ایشان بر دیگران



حجت نیست ، و به فرضی هم که بگویی این سه روایت موقوفه است (یعنی در حقیقت کلام ، کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است) می گویم : به خاطر اینکه مخالف قرآن است مطرود است ، زیرا خدای تعالی درباره کفار صریحا فرموده : ((و ما هم بخارجین من النار)).

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد و او به سند خود از حرمان روایت کرده که گفت : خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم : شنیده ایم که روزی خواهد آمد که درهای جهنم به هم می خورند، فرمود: نه ، به خدا سوگند جهنم جای همیشگی است . عرض کردم : آخر در آیه شریفه ((خالدين فيها ما دامت السموات والارض)) استثنایی آورده و فرموده : ((الا ما شاء ربك ؟)) فرمود: این استثناء مربوط به بعضی از دوزخیان است که بطور موقت در آنجا عذاب می بینند و بعدا بیرون می آیند . مؤلف : روایات داله بر خلود کفار در دوزخ از طرق امامان اهل بیت (علیهم السلام) بسیار زیاد است ، و ما یک بحثی فلسفی راجع به مسأله خلود عذاب و موقت بودن آن در ذیل آیه ((و ما هم بخارجین من النار)) در جلد اول این کتاب ایراد نمودیم . هود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۵

آیات ۱۱۹ - ۱۰۹ ، سوره هود

فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤَهُمْ مِّن قَبْلُ وَإِنَّا لَمَوْفُوهُم نَصِيحَةٌ بِهَيْمٍ غَيْرِ مَنْقُوصٍ (۱۰۹) وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ (۱۱۰) وَ إِنكُلَّا لَمَّا لَيُؤْفِقِينَ رَّبُّكَ أَعْمَلَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱۱۱) فَاسْتَقَمُّ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَن تَابَ مَعِيَ وَ لَا تَطَعُوا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱۱۲) وَ لَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ (۱۱۳) وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبَنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۱۱۵) فَلَوْ لَا - كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنَهُونَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَ كَانُوا مُجْرِمِينَ (۱۱۶) وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِیُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَ أَهْلِهَا مُصْلِحُونَ (۱۱۷) وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (۱۱۸) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لِيَذِلَّكَ خَلْقَهُمْ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ (۱۱۹)

ترجمه آیات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۶

پس درباره خدایانی که اینان می پرستند در تردید مباش که پرستش آنها جز به طریقی که پدرانشان از پیش پرستش می کردند نمی باشد، و ما نصیب آنان را تمام و بی کم و کاست می دهیم . (۱۰۹) براستی موسی را کتاب دادیم و در آن اختلاف رخ داد، و اگر گفتار پروردگارت از پیش بر این نرفته بود میان ایشان داوری شده بود، که آنان درباره کتاب موسی سخت در شکاند، شکی آمیخته با بدینی . (۱۱۰) پروردگارت سزای اعمال همه آنان را تمام می دهد که او از اعمالی که می کنند خبر دارد. (۱۱۱) پایدار باش چنانکه فرمان یافته ای و هر که با تو سوی خدا آمده نیز، و سرکشی نکنید که او بینا به اعمال شما است . (۱۱۲) به کسانی که ستم کرده اند متمایل نشوید که جهنمی می شوید و غیر خدا دوستانی ندارید و یاری نمی شوید. (۱۱۳) دو طرف روز و پاسی از شب نماز بپا دار که نیکبها بدیها را نابود می کند، این تذکری است برای آنها که اهل تذکرند. (۱۱۴) و صبور باش که خدا پاداش نیکوکاران را تباه نمی کند. (۱۱۵) چرا از نسلهای پیش از شما جز کمی از آنها که نجاتشان داده بودیم ، صاحبان خرد نبودند که از تباہکاری در این سرزمین جلوگیری کنند و کسانی که ستم کردند مطیع لذتهای خوش شدند و بزهکار بودند. (۱۱۶) پروردگارت چنین نبود که این دهکده ها را اگر مردمش اصلاحگر بودند به سزای ستمی هلاک کند. (۱۱۷) اگر پروردگارت خواسته بود همه مردم را یک امت کرده بود ولی پیوسته مختلف خواهند بود. (۱۱۸) مگر کسانی که پروردگارت به ایشان رحمت آورده و برای رحمت خلقشان کرده و سخن پروردگار تو بر این رفته که جهنم را از جنیان و آدمیان یکسره لبالب می کنم . (۱۱۹)



بیان آیات پس از آن که داستانهای اُمتهای گذشته و سرانجام شرک و فسق و لجبازی و انکار آیات خدا و استکبارشان را از قبول حق که انبیای آنان بدان دعوت می کردند، برای پیغمبر گرامیش تفصیل داد خاطر نشان می سازد که چگونه رفتارشان ایشان را به هلاکت و عذاب استیصال و در آخرت و روزی که اولین و آخرین یکجا جمع می شوند به عذاب دائمی دوزخ مبتلا می سازد و پس از آنکه در آیات گذشته آن تفصیلات را خلاصه نموده، اینک در آیات مورد بحث به پیغمبرش دستور می دهد که او و هر که پیرو اوست از آن داستانها عبرت گیرند و برای خود کسب یقین کنند، که شرک و فساد در زمین آدمی را جز به سوی هلاکت و انقراض رهنمون نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۷

لا- جرم می بایستی دست از طریق عبودیت برداشته، خویشتن داری و نماز را شعار خود سازند، و بر ستمکاران رکون و اعتماد نکنند که اگر چنین کنند آتش آنان را خواهد گرفت، و دیگر جز خدا یآوری نخواهند داشت، و کسی به کمکشان نخواهد شتافت، و باید بدانند که همیشه برد، با خداست و منطق کفار همیشه منکوب و خوار است هر چند خدا چند صباحی مهلتشان دهد، چه اگر خدا مهلتشان می دهد، جز برای این نیست که می خواهد کلمه حق را که قضا و قدرش بر تثبیت آن رانده شده استوار سازد (یعنی آنچه که ایشان، در قوه دارند به فعلیت برساند و حجت بر آنان تمام شود) و بزودی این منظور در قیامت که ایشان را به کیفر کردارشان می رساند تاءمین و تکمیل می گردد.

فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْْبُدُ آبَاؤَهُمْ... این جمله تفریح بر مطالب گذشته و شرح مفصل داستانهای امم گذشته است که با شرک ورزیدن به خدا و فساد انگیزی در زمین به خود ستم کردند و خدا هم ایشان را به عذاب خود بگرفت. و مقصود از اشاره (هولاء) قوم رسول خدایند.

بت پرستی پایه و مبنائی جز تقلید از نیاکان ندارد

و معنای جمله ((ما یعبدون الا کما یعبد آباؤهم)) این است که: مردم بتها را به خاطر تقلید از پدرانشان می پرستند، پس این نسل معاصر، حجت و برهانی غیر از تقلید از نسل گذشته ندارند. و مقصود از نصیب همان بهره ای است که در قبال شرک و فسقشان عایدشان می شود. و جمله ((غیر منقوص)) جمله ای است حالیه و حال از نصیب، که مفاد جمله ((لموفوهم)) را تاءکید می کند، چون توفیه به معنای این است که حق دیگری را بطور تمام و کامل اداء کند. و منظور از آن تاءکید و این موکد این است که کفار را یکباره از عفو الهی مایوس نماید.

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: حال که داستان اولین و گذشتگان را شنیدی و فهمیدی که چگونه خدایانی غیر از خدای تعالی می پرستیدند و چگونه آیات خدا را تکذیب می کردند، و دانستی که سنت خدای تعالی در میان آنان چه بود، و چگونه خدا در دنیا هلاکت و در آخرت به آتش جاودانه مبتلایشان نمود، پس دیگر در عبادت قوم خودت شک و تردید نداشته باش، که بت پرستی آنان همان رسم دیرینه پدران ایشان است و جز تقلید از آنان هیچ دلیلی ندارند، و مطمئن بدان که ما بزودی بهره ای را که از کیفر اعمالشان عایدشان می شود به ایشان می دهیم، بدون اینکه بوسیله شفاعت و یا عفو از آن بکاهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۸

ممکن هم هست که مقصود از کلمه ((آبائهم)) پدران بلافصل نباشد، بلکه امتهای گذشته ای باشد که به کیفر بت پرستی منقرض شده اند، و حتی ممکن است مقصود پدران و نیاکان عرب بعد از اسماعیل (علیه السلام) هم نباشد، بلکه مطلق امتهای گذشته باشد و خداوند در این آیه و در آیه ((افلّم یدبروا القول ام جاءهم ما لم یات آباءهم الاوّلین)) آن امتهای پدران کفار معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوانده و این مناسب تر و بهتر است. و بنابراین، معنای آیه چنین می شود: تو درباره بت پرستی قومت تردید نداشته باش چه اینان نمی پرستند مگر همانهایی را که آن امت های منقرض شده - که پدران اینان حساب می شوند - پرستش می کردند، و شکی نیست که ما جز او کیفر اینان را بدون کم و زیاد کف مشتشان خواهیم گذاشت همچنانکه درباره آن

اَمَّتْهَا هَمِينَ كَارًا كَرَدِيمَ .

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكُتُبَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكِّ مَنَّهُ مُرِيبًا زَانِجِيًّا كَمَا فِي آيَاتٍ مَّوْرَدٍ بَحْثِ سِيَاقِ سِيَاقِ عِبْرَتِ دَادِنِ بِهٖ وَسِيْلَهٗ نَقْلِ دَاِسْتَانِ اَمْتِ هَايِ نَامْبَرْدَهٗ دَرِ سُوْرَهٗ اِسْتِ وَخُوْدِ اَنْ دَاِسْتَانِهَا هَمِ هَرِ كَدَامِ دَرِ جَايِ خُوْدِ بِهٖ مَنْظُوْرِ عِبْرَتِ گَرَفْتِنِ وَ مَتَعَطِّ شَدْنِ مَعَاَصِرِيْنَ اَنْ جَنَابِ بُوْدَهٗ ، وَ مَقْصُوْدِ اِيْنِ بُوْدَهٗ كِهٖ اِيْنِ مَرْدَمِ دَرِ رِفْتَارِ خُوْدِ وَ شَرْكِ وَرْزِيْدِنِ وَ تَكْذِيْبِ آيَاتِ خُدا وَ نَسْبِتِ دَادِنِ بِهٖ قُرْآنِ بِهٖ اِيْنِكِهٖ اِفْتِرَاءِ بَرِ خُداِسْتِ تَجْدِيْدِ نَظَرِ نَمُوْدَهٗ (وَ كَلَاَهٗ خُوْدِ رَا قَاْضِيَّ نَمُوْدَهٗ) بِهٖ حَقِّ قِضَاوَتِ كُنَنْدِ، لَذَا دَرِ اِيْنِ آيَاتِ هَمِ كِهٖ بَاَزِ بَرَايِ عِبْرَتِ دَادِنِ اِسْتِ مَتَعَرُضِ مَسْأَلَهٗ بَتِ پَرَسْتِي وَ تَكْذِيْبِ قُرْآنِ شُدِهٖ مِي فَرْمَايِدِ: بَتِ پَرَسْتِي اِيْنَانِ مَانَنْدِ بَتِ پَرَسْتِي اَمْتِهَايِ گُذِشْتَهٗ وَ نِيَاكَانِ اِيْشَانِ اِسْتِ ، هَمَانِ عِذَابِي كِهٖ بِهٖ اَنَانِ رَسِيْدِ بِهٖ اِيْنَانِ نِيْزِ خُوَاَهْدِ رَسِيْدِ، هَمْچِنَانِكِهٖ اِخْتِلَافِ اِيْنَانِ دَرِ بَارَهٗ قُرْآنِ عِيْنَا مَانَنْدِ اِخْتِلَافِ اَمْتِ مَوْسَى اِسْتِ دَرِ بَارَهٗ كِتَابِي كِهٖ بِهٖ اِيْشَانِ نَاْزِلِ گَرْدِيْدِ، وَ خُداوَنْدِ بِهٖ زُوْدِي دَرِ اَنْچِهٖ كِهٖ اِيْنَانِ اِخْتِلَافِ مِي كُنَنْدِ حَكْمِ خُوَاَهْدِ كَرْدِ.

پس اینکه فرمود: ((وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكُتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ)) اشاره است به اختلافی که یهودیان بعد از موسی درباره تورات نمودند. دلالت آیه بر تأخیر عذاب اختلاف کنندگان در دین تا روز قیامت

و جمله ((وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ)) مضمونی است که خداوند به عبارات مختلفی آن را در کتاب مجیدش تکرار کرده، و این معنا را می‌رساند که اختلاف مردم در امر دنیا، امری است فطری (و قابل توجیه) و لیکن اختلافشان در امر دین هیچ توجیهی جز طغیان و لجاجت ندارد، چون همه این اختلافها ب عد از تمام شدن حجت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۹

مثلاً در یک جا همین مضمون را آورده و می‌فرماید: ((وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً أُمَّةً فَاخْتَلَفُوا)) و در جای دیگر فرموده: ((وَمَا اِخْتَلَفَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ)) و نیز فرموده: ((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ اِلَّا الَّذِينَ اُوتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ .

آری، هر چند خداوند سبحانه بنا گذاشته که اجر عاملین و پاداش کیفر و آنچه که می‌کنند، بطور کامل بدهد، و هر چند مقتضای این معنا این است که پاداش و کیفر هر عملی را در همان موقع عمل پردازد، مثلاً کیفر اختلاف کردن بعد از تمام شدن حجت را در همان موقع اختلاف کف مشتشان بگذارد، و لیکن خدا در مقابل این قضا یک قضای دیگر هم رانده، و آن این است که هر فرد و ملتی را تا مدتی در زمین زنده نگهدارد تا بدین وسیله زمین آباد شود، و هر کس در زندگی دنیائیش جهت آخرتش توشه بردارد، همچنانکه از این قضاء خبر داده و فرموده: ((وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ اِلَى حِينٍ)).

مقتضای این دو قضاء اینست که در میان مردمی که با هم اختلاف می‌کنند فوری حکم نکنند، و کیفر آنهایی را که از روی طغیان در دین خدا و کتاب خدا اختلاف می‌کنند به قیامت بیندازد.

ممکن است کسی بپرسد: اگر چنین است پس چرا در امتهای گذشته عذاب کجرویهها تاخیر نیفتاد، مثلاً قوم لوط را در همین دنیا به کلی از بین برد؟ و چرا به حکم ((وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ)) عذابشان را به قیامت نینداخت؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۰

در پاسخ این سؤال می‌گوییم: منشاء هلاک کردن قوم لوط، صرف کفر و معصیت و خلاصه اختلاف در امر دین نبود تا یک قضای خدا اقتضای هلاکت و یک قضای دیگر خدا اقتضای مهلتشان را داشته باشد و به حکم قضای دومی مهلتشان دهد و هلاکشان نکند، بلکه منشاء این هلاکت یک قضای سومی بود از خدا که آیه ((وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ فَاِذَا جَاءَ رَّسُوْلُهُمْ قَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يَظْلُمُوْنَ)) به آن اشاره نموده است.

و کوتاه سخن، آیه ((و لو لا کلمه سبقت من ربک لقصی بینهم اشاره به این دارد که اختلاف مردم در کتاب محل تلاقی دو قضای رانده شده است، که یکی اقتضاء دارد میان مردم در آنچه اختلاف می کنند، حکم کند (و طرفداران باطل را نابود سازد) و یکی دیگر اقتضاء دارد که هر دو طرف را مهلت دهد و تا روز قیامت کیفرشان نکند. نتیجه این تلاقی هم این است که کیفر اهل باطل تا فرارسیدن قیامت تاخیر بیفتد.

اشاره به اینکه شک و تردید یهودیان در اصالت و صحت تورات موجه بوده است

((و انهم لفی شک منه مریب)) - کلمه ((مریب)) اسم فاعل از ((ارابه)) می باشد که به معنای القاء شبهه در قلب است، و اگر شک را با این کلمه توصیف کرده به منظور تاءکید همان شک است، مانند ((ظلا ظلیلا)) و ((حجابا مستورا)) و ((حجرا محجورا)) و امثال آن.

و گویا مرجع ضمیر در ((و انهم)) امت موسی یعنی یهودیان باشند. ظاهر آیه همین را می رساند، ولی باید گفت که یهودیها حق داشتند درباره تورات خود در شک و تردید باشند، زیرا سند توراتی که فعلا در دست است منتهی می شود به مردی از کاهنان به نام ((عزراء)) که وی در زمانی که یهودیان می خواستند پس از انقضای مدّت اسیری از بابل به بیت المقدس کوچ کنند برایشان نوشت. آری، توراتی که به موسی بن عمران (علیهما السلام) نازل شد مدّتها قبل از این واقعه، در موقع آتش گرفتن هیکل همه را سوزانده و از بین برده بودند، و پر واضح است که کتابی که سندش منتهی به یک شخص شود جای تردید هست. و نظیر تورات، انجیل است که سندش به یک نفر منتهی می شود.

از مسأله سند هم که بگذریم اصولا در تورات فعلی حرفهایی دیده می شود که هیچ فطرت سالمی حاضر نمی شود چنین مطالبی را به کتابی آسمانی نسبت دهد، و لا جرم هر فطرت سالمی در برابر این تورات به شک و تردید در می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۱

و اما اینکه بعضی از مفسرین مرجع ضمیر مزبور را مشرکین عرب گرفته و مرجع ضمیر در ((منه)) را قرآن گرفته اند از صواب به دور است، زیرا خداوند سبحان حجت را بر مشرکین عرب در اول سوره تمام کرده و فرموده است که قرآن کتاب نازل از ناحیه او بر پیغمبرش است، و نیز به امثال آیه ((و اگر قبول ندارید ده سوره مثل آنرا بیاورید)) دعوت به تحدی کرده و با تمام شدن این حجت دیگر معنی ندارد شک و تردید و دو دلی به ایشان نسبت دهد.

وَ اِنْ كَلَّا - لَمَّا لِيُؤْفِنَهُمْ رَبُّكَ اَعْمَلَهُمْ اِنَّهٗ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ کلمه ((ان)) در صدر آیه، ((ان)) مشبهه بالفعل است، و اسم آن کلمه ((کلا)) می باشد و به همین جهت بر سرش تنوین آمده و اضافه نشده، و تقدیر آن ((کلهم)) (همه اختلاف کنندگان) است، و خبر آن جمله ((لیوفینهم)) است، و لامی (ل) که بر سر این جمله و نون تاکیدی که در آن به کار رفته خبر را تاءکید می کنند. کلمه ((لما)) مرکب است از لام قسم و ((ما)) ی تشدیددار، و خاصیت آن این است که میان دو لام فاصله شود و کلمه قابل تلفظ گردد. علاوه بر این، خاصیت تاءکید را هم دارد، و جواب قسم حذف شده، زیرا خبر ((ان)) دلالت بر آن می کند و حاجتی به ذکرش نیست.

و معنای آیه - و الله اعلم - این است که: همه این اختلاف کنندگان، سوگند می خورم که بطور مسلم پروردگارت اعمالشان را به ایشان برمی گرداند، یعنی جزای اعمالشان را می دهد، چه او به اعمال خیر و شرشان آگاه است.

در تفسیر روح المعانی از ابی حیان و ابن حاجب نقل کرده که گفته اند: کلمه ((لما)) در آیه شریفه ((لما)) ی جازمه و مدخولش محذوف است، چه حذف مدخول ((لما)) ی جازمه در استعمال شایع است، مثلا گفته می شود: ((خرجت و لما))، و یا: ((سافرت و لما)). آنگاه گفته است: بنابراین بهتر این است که محذوف را ((یوفوها)) بگیریم، آن وقت معنا چنین می شود: ((به درستی که هر یک از این امم که اعمالشان به ایشان داده نشده خدای تو البته خواهد داد)) و این وجه، وجه خوبی است.

اهل تفسیر در مفردات این آیه و همچنین در نظم آن بحث‌های ادبی طولانی دارند، که چون بیشتر از آنچه که گفته شد مورد اهمیت نبود از ایرادش خودداری نمودیم، و خوانندگان محترمی که می‌خواهند از این بحثها اطلاع بیشتری حاصل کنند باید به تفاسیر مطول مراجعه نمایند.

فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ معنا و موارد استعمال واژه‌های: ((قیام))، ((اقامه)) و ((استقامت))

بطوری که راغب و دیگران گفته‌اند کلمه ((قام)) و ((ثبت)) و ((رکز)) به یک معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۲

و ظاهراً ریشه این لغت از قیام آدمی گرفته شده باشد، چون انسان در سایر حالاتش غیر از قیام - مانند حال نشستن و دمر و خوابیدن و دو زانو نشستن و طاق باز و به رو افتادن - آنطور که در حال قیام مسلط بر کارها و مقاصد خود هست تسلط ندارد و آنطور نمی‌تواند قبض و بسط و دادوستد را انجام دهد، به خلاف حال قیام که وقتی انسان بر پای خود بایستد از هر حال دیگری بهتر تعادل خود را در دست دارد و در نتیجه به تمامی اعمال خود از ثبات و حرکت، دادن و گرفتن، اعطاء و منع و جلب و دفع مسلطتر است، و نیز کنترل تمامی قوای خویش و افعال آن قوا را در دست دارد. بنابراین می‌توان گفت حالت قیام در تمامی شؤون معرفت شخصیت آدمی است.

این اصل معنای قیام است، آنگاه این کلمه را بطور استعاره در متعادل‌ترین احوال هر چیز دیگری استعمال کرده‌اند، مثلاً استوارترین وضع یک ستون را که همان حالت عمودی آن است قائم می‌نامند، و همچنین درختی را که بر پای خود ایستاده و رگ و ریشه خود را در زمین دوانیده قیام درخت می‌خوانند، و به همین منوال قائم بودن یک ظرف آب به این است که روی قاعده (کب) خود ایستاده باشد، و قیام عدل این است که در زمین گسترده شود و قائم بودن قانون و سنت این است که در مملکت اجراء شود.

و به همین منوال اقامه، به معنای پیداشتن هر چیز است به نحوی که تمامی آثار آن چیز مترتب بر آن شود، و هیچ اثر و خاصیتی پنهان و مفقود نماند، مانند اقامه عدل و اقامه سنت و اقامه نماز و اقامه شهادت و اقامه حدود و اقامه دین و امثال آن.

و اما اشتقاق دیگر این ماده که ((استقامت)) است، معنایش طلب قیام از هر چیز است. و به عبارت دیگر استدعای ظاهر شدن تمامی آثار و منافع آن چیز است، و بنابراین معنای استقامت طریق این است که راه متصف باشد به آن وصفی که غرض از راه همان وصف است، و آن این است که کوتاهترین خط میان ما و هدف ما باشد و علاوه، روشن باشد و ما را دچار تردید نسازد و به بیراهه نیندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۳

و همچنین استقامت آدمی در یک کار این است که از نفس خود بخواهد که درباره آن امر قیام نموده آن را اصلاح کند، بطوری که دیگر فساد و نقص به آن راه نیابد و به حد کمال و تمامیت خود برسد. پس معنای آیه شریفه ((قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد فاستقیموا الیه)) این می‌شود که: ((پس به ادای حق توحید الوهیت او قیام کنید))، و معنای آیه ((ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا)) می‌شود: ((بر آنچه که در جمیع شؤون زندگی خود می‌گفتند استوار بماندند و در عقاید و اخلاق و اعمالشان به چیزی جز آنچه که موافق توحید و سازگار با آن است رکون نکردند، بلکه همواره آن را رعایت و در جمیع احوال و با هر چیز که در ظاهر و یا باطنشان مواجه می‌شوند حفظ می‌کنند)).

و همچنین است در آیه ((فاقم وجهک للذین حنیفا)) چون منظور از اقامه وجه اقامه نفس و واداشتن آن است بگونه‌ای که باید و شاید مواجه عمل شود، و اقامه کردن نفس در هر امری به معنای استقامت آن در آن امر است، یعنی خواستن از نفس است به اینکه آن امر را اقامه کند - دقت بفرمایید.

معنای جمله : ((فاستقم كما امرت))

بنابر آنچه که در معنای این ماده و مشتقات آن گفته شد معنای جمله مورد بحث ، یعنی آیه ((فاستقم كما امرت)) این می شود: بر دین ثابت باش و حق آن را طبق دستوری که گرفته ای ایفاء کن . و آن دستور همان است که آیه ((وان اقم وجهک للدين حنیفا و لا- تکون من المشرکین)) و آیه ((فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون)) مشتمل بر آن می باشند.

صاحب تفسیر روح المعانی می گوید: معنای این آیه این است که ((ای پیغمبر من! در این امر استوار باش ، همچنانکه قبلا هم دستور به استقامت داده بودیم)) و این معنا اقتضاء دارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وحی دیگری غیر از وحی قرآن و به وحیی که مثل قرآن از مقوله خواندنی نباشد مامور به استقامت شده باشد، و این مطلب را عدّه دیگری هم گفته اند. آنگاه اضافه می کند که : این امر، امر به دوام بر استقامت و ادامه آن است ، و معنایش این است که همواره بر طریق مستقیم که راه متوسط میان افراط و تفریط است سلوک کن ، و این کلمه جامعی است سرمشق در علم و عمل و اخلاق . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۴

اما اینکه گفت ((باید وحی دیگری باشد که چون قرآن خواندنی نباشد)) گفتاری است که از سنت قرآن و روش آن به دور است . آری ، حاشا بر قرآن که در بیان خود بر امری مجهول و یا اصلی پنهان و غیر مذکور اعتماد کند، (و ما معنای صحیح و روشن آیه را بیان کردیم ، بدون اینکه به چنین تمحلی محتاج شویم) و گفتیم که مقصود از کما امرت اشاره به آن آیاتی است که قبلا نازل شده بود و امر به اقامه وجه برای دین می کرد، و گفتیم که اقامه وجه برای دین به معنای استقامت در دین است (که آیه مورد بحث هم همان را می خواهد).

آری ، ((فاقم وجهک للدين)) در دو سوره مکی روم و یونس آمده ، و اگر نپذیریم که سوره روم قبل از سوره مورد بحث نازل شده ، درباره سوره یونس این تردید را نداریم ، زیرا قطعاً سوره یونس قبل از سوره هود نازل شده (پس جمله ((کما امرت)) معنایش این است که : در دین استقامت به خرج بده همچنانکه قبلا در سوره یونس هم به تو امر کرده بودیم).

و اما اینکه گفت ((مقصود از ((استقم)) ادامه بر استقامت و ملازمت بر راه راست و میان افراط و تفریط است)) این نیز صحیح نیست ، زیرا گفتیم که استقامت در هر امری به معنای ثابت قدم بودن در حفظ آن و در ادای حق آن بطور تمام و کامل است . چون گفتیم استقامت خود انسان عبارت است از پایداری به تمام قوا و ارکان در برابر وظایفی که به وی روی می آورد، بطوری که کمترین نیرو و استطاعتش نسبت به آن وظیفه عاطل و بی اثر نماند.

و اگر منظور از امر به استقامت ، امر به ملازمت اعتدال و دوری از افراط و تفریط می بود مناسبتر آن بود که دنبال این امر، هم نهی از افراط و هم نهی از تفریط را بیاورد، و حال آنکه دنبال جمله مورد بحث تنها از افراط نهی کرده و فرموده : ((و لا تطغوا)).

پس ، با اینکه می دانیم عطف جمله ((و لا تطغوا عطف)) تفسیر است ، جمله مذکور بهترین شاهد می شود بر اینکه منظور از جمله ((استقم)) امر به اظهار پایداری در عبودیت و قیام به حق آن ، و منظور از نهی بعدی نهی از مخالفت آن امر است . و مخالفت آن امر همان استکبار از خضوع برای خدا و خارج شدن از زی عبودیت است که فرموده : ((و لا- تطغوا)). امتهای گذشته نیز تنها استکبار کردند و در عبودیت خدا دچار افراط شدند نه تفریط، وقتی دچار تفریط می شوند که بیش از حد لازم خضوع کرده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۵

جمله ((و من تاب معک)) عطف است بر ضمیری که در ((استقم)) مستتر است در نتیجه معنا چنین می شود: ((استقامت کن تو و هر آن کس که با تو توبه کرد))، یعنی هم گیتان استقامت بورزید. و اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را جداگانه اسم برده به خاطر احترام و تجلیل از مقام نبوت است . آری ، سنت خدای تعالی در کلامش بر همین منوال جریان یافته ، چنانکه در آیه

دیگر می فرماید: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون)) و باز در آیه دیگری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را جداگانه اسم می برد، و می فرماید: ((یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه)) علاوه بر اینکه جمله ((کما امرت)) که قید جمله ((فاستقم)) است مختص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و کس دیگری در آن شرکت ندارد، زیرا گفتیم که جمله ((کما امرت)) اشاره است به امثال جمله ((فاقم وجهک للذین)) که بطور مسلم مخصوص به آن جناب است، و اگر از همان اول می فرمود: ((فاستقیموا)) دیگر نمی توانست مقیدش کند به امر سابق و بفرماید ((کما امرتم)) (چون غیر پیغمبر کسی مامور نشده بود).

و مقصود از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) توبه کردند آن دسته از مؤمنینند که با ایمان به خدا به سوی خدا بازگشت نمودند. و اگر اصل ایمان آوردن را توبه و رجوع به خدا نامیده برای این است که در حقیقت بازگشت از شرک است.

و این قسم اطلاق در قرآن کریم بسیار است، مانند آیه ((و یتستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سیلک)) و امثال آن.

و اینکه فرمود: ((ولا تطغوا)) معنایش این است که از خط مشیی که فطرت و خلقت برای شما ترسیم کرده و از آن مرزی که برایتان تعیین نموده که همان عبودیت برای خدای یکتا است تجاوز نکنید، همچنانکه امم قبل از شما تجاوز نمودند و کارشان منجر به شرک شد و سرانجام به هلاکت رسیدند.

و ظاهرا طغیان به این معنا ریشه لغویش از طغیان آب گرفته شده، چون طغیان در آنجا به معنای تجاوز از حد است، آنگاه بعد بطور رعایت در این امر معنوی یعنی سرکشی انسان در طول زندگیش استعمال کرده اند، چون دیده اند که اثر سوء این طغیان - که همان فساد است - و طغیان آب نظیر هم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۶

جمله ((انه بما تعملون بصیر)) علت مضمون قبلی خود را بیان می کند و معنایش این است که: باید در دین توحید پایدار و بر طریق عبودیت استوار باشی، و تزلزل و بلا تکلیفی به خود راه ندهی، آنها هم که با تو باید استوار باشند، و از حدی که خداوند برایتان معلوم کرده تجاوز نکنند، چه خداوند به آنچه که می کنید بینا است و اگر امر او را مخالفت کنید شما را مواخذه می کند. لحن شدیدی که در این آیه است بر کسی پوشیده نیست (آری هر که این آیه را به دقت مورد نظر قرار دهد می بیند) که هیچ اثری از آثار رحمت و نشانه لطف و مهر وجود ندارد.

قبل از این هم آیاتی بود که در آنها داستان مؤاخذه امتهای گذشته به کیفر اعمال ناپسندشان آمده بود و با لحنی شدید که دل انسان را تکان می داد خاطر نشان می ساخت که خداوند از آدمیان بی نیاز است.

چیزی که هست اسم بردن خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از میان مؤمنین در عین اینکه تجلیلی از آن حضرت است، و در عین حال تشدید را هم در حق ایشان مبالغه می کند، زیرا وقتی قبل از دیگران اسم خصوص آن جناب برده شد قهرا هول و هراس خطاب و ترس و وحشتی که از تکلم کردن مقام عزت و کبریایی حق ناشی می شود لبه تیز آن متوجه آن جناب می گردد، همچنانکه در آیه ((و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا اذا لاذقناک ضعف الحیوه و ضعف الممات)) هم وضع به همین منوال است، و لذا بیشتر مفسرین گفته اند: اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((سوره هود مرا پیر کرد)) ناظر به همین آیه است، و ان شاء الله - در بحث روایتی آینده درباره این موضوع بحث خواهیم نمود. و لا تزکونوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لا تنصرون در صحاح درباره ماده ((رکن)) (از باب قعد، یعقد، قعودا) گفته: مصدرش رکون می شود که به معنای میل کردن به سوی چیزی و تسکین دادن خاطر به وسیله آن است، و کلمه ((رکن)) - به ضم اول آن - به معنای ناحیه قوی تر هر چیز و به معنای امر عظیم و نیز به معنای عزت و منیع بودن است. لسان العرب هم همینطور



گفته ، ولی مصباح گفته : رکون به معنای اعتماد است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۷

راغب گفته : رکن هر چیز، آن ناحیه ای است که دلگرمی و خاطر جمعی به همان ناحیه است (این معنای لغوی رکن است) ، ولی بطور استعاره در معنای نیرو هم استعمال شده ، همچنانکه در قرآن آمده : ((لو ان لی بکم قوه او آوی الی رکن شدید)) ((رکن ، یرکن)) - با فتح عین الفعل مضارع - نیز آمده است ، و خدای تعالی فرموده ((ولا ترکنوا الی الذین ظلموا)). ولی صحیح تر این است که بگوییم : این ماده از دو باب آمده یکی ((رکن ، یرکن)) مانند ((نصر، ینصر))، و دیگری از باب ((رکن یرکن)) مانند ((علم، یعلم)). و در آیه ((لا ترکنوا)) از این باب است ، و ((ناقه مرکنه الضرع)) آن ماده شتری را گویند که رگ و ریشه پستانش بزرگ باشد و پستان را بزرگ کند، و ((مرکن)) به معنای طغار کوچک است ، و ((ارکان عبادات)) به معنای آن جوانبی است که بنای هر عبادتی بر آنها نهاده شده ، و اگر آن ارکان ترک شود عبادت باطل و ترک شده . و این قریب به همان معنایی است که صحاح گفته است .

معنای ((رکون)) که در آیه : ((ولا ترکنوا الی الذین ظلموا...)) از آن نهی شده است

و حق مطلب این است که رکون به معنای صرف اعتماد نیست ، بلکه اعتمادی است که توأم با میل باشد، و به همین جهت است که با حرف ((الی)) متعدی می شود، نه با ((علی)) و تفسیری که اهل لغت برای آن کرده اند تفسیر به معنای اعم است ، و این خود عادت و رسم اهل لغت می باشد.

بنابراین ، رکون به سوی ستمکاران ، یک نوع اعتمادی است که ناشی از میل و رغبت به آنان باشد، حال چه این رکون در اصل دین باشد، مثل اینکه پاره ای از حقایق دین را که به نفع آنان است بگوید، و از آنچه که به ضرر ایشان است دم فروبندد و افشاء نکند، و چه اینکه در حیات دینی باشد مثل اینکه به ستمکاران اجازه دهد تا به نوعی که دلخواه ایشان است در اداره امور مجتمع دینی مداخله کنند و ولایت امور عامه را به دست گیرند، و چه اینکه ایشان را دوست بدارد و دوستیش منجر به مخالفت و آمیزش با آن شود و در نتیجه در شؤون حیاتی جامعه و یا فردی از افراد اثر سوء بگذارد.

و کوتاه سخن ، رکون به این معنا است که در امر دین و یا حیات دینی طوری به ستمکاران نزدیک شود که نزدیکش توأم با نوعی اعتماد و اتکاء باشد، و دین و خدا و یا حیات دینی را از استقلال در تاءثیر انداخته ، و از آن پاکی و خلوص اصلیش ساقط کند و معلوم است که نتیجه این عمل این است که راه حق از طریق باطل سلوک شود، و یا حق با احیای باطل احیاء گشته و بالاخره به خاطر احیائش کشته شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۸

دلیل ما بر این معنایی که کردیم این است که خدای تعالی در خطابی که در این آیه دارد، که خود تتمه خطاب در آیه قبلی است جمع کرده میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مومنین از امتش ، و شؤونی که هم مربوط به آن جناب و هم به امت اوست ، همان معارف دینی و اخلاق و سنت های اسلامی است از جهت تبلیغ و حفظ و اجراء و تطبیق حیات اجتماعی بر آن ، و همچنین عبارت است از ولایت امور مجتمع اسلامی ، و شناخته شدن افراد به عنوان یک فرد مسلمان ، در صورتی که به آن سنت ها عمل کند. بنابراین ، نه پیغمبر می تواند در این امور به ستمکاران رکون کند و نه امت او.

بعلاوه ، کاملاً روشن است که این دو آیه مورد بحث به منزله نتیجه ای است که از داستانهای ملت های ستمکاری استنتاج شده که خداوند به جرم ستمهایشان آنها را هلاک نموده است . این دو آیه متفرع بر آن داستانها و ناظر به آنها است ، و ظلم آن ملتها تنها شرک ورزیدن و بت پرستیشان نبود، بلکه از جمله کارهای نکوهیده آنها که خداوند از آن نکوهش کرده پیروی از ستمکاران بوده ، که نتیجه اش فساد در زمین بعد از اصلاح آن می شد، و آن فساد عبارت بود از رسمیت دادن به سنت های ظالمانه که والیان جورباب کرده بودند و مردم هم از آنها پیروی می کردند.

این نیز پر واضح است که سیاق دو آیه مزبور مرتب بر یکدیگر است ، یعنی غرض یکی مرتب بر غرض دیگری است ، چون آیه

اولی مردم را نهی می کند از اینکه از ستمکاران باشند، و دومی نهی می کند از اینکه به آنان نزدیکی و به سوی آنان میل و اعتماد کنند، یعنی بخواهند در اجرای حق میان خود، بر باطل آنان اعتماد کنند و به وسائل باطل آنان تمسک جویند. پس جمله ((لا ترکوا الی الذین ظلموا)) نهی است از میل به سوی ایشان و اعتماد بر آنان و اینکه اصل دین و حیات دینی بر اساس باطل ایشان بنا شود. منظور از ((الذین ظلموا)) که از اعتماد و تمایل به آنان نهی گردیده است

قرار گرفتن این دو آیه به منزله نتیجه ای از داستانهای گذشته، این معنا را افاده می کند که منظور از ستمکاران در آیه، کسانی نیست که صرفاً ظلمی از آنان سرزده باشد، و گرنه باید تمامی مردم را شامل شود، زیرا از معدودی معصومین که بگذریم تمامی مردم سهمی از ظلم را دارند، و با این حال دیگر معنایی برای نهی نمی ماند.

و نیز افاده می کند که مقصود از ستمکاران آن عده ای هم که دائماً کارشان ظلم باشد نیست. درست است که فعل به خودی خود صرف تحقق را می رساند، و در صورت وجود اسباب افاده وصف و استمرار هم می کند، و لیکن آن شرایط و اسباب در آیه مورد بحث وجود ندارد و هیچ چیزی بر چیزی بطور گزاف دلالت نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۶۹

پس مقصود از ستمکاران، این طایفه نیستند، بلکه مراد آن عده از مردم هستند که حالشان در ظلم و ستم، حال همان کسانی باشد که خداوند در آیات سابق داستانشان را آورده بود، و مثل اینکه خدای تعالی در آن داستانها عموم مردم را در برابر دعوت الهی که متوجه آنان شده مانند یک دسته دانسته، آنگاه آنان را به دو قسم پذیرندگان و مخالفین تقسیم کرده آنگاه در چند جای آن داستانها از طایفه اول تعبیر کرده به ((الذین آمنوا - آنانکه ایمان آوردند))، و در نزدیک ده جا از طایفه دوم که دعوت او را رد کرده اند تعبیر کرده به ((الذین ظلموا - کسانی که ظلم کردند))، مانند جمله ((ولا تخاطبونی فی الذین ظلموا)) و ((واخذت الذین ظلموا الصیحه)) و ((و تلک عاد جحدوا بایات ربهم و عصوا رسله و اتبعوا امر کل جبار عنید)) و ((الا ان ثمود کفروا ربهم)) و ((الا بعدا لمذین کما بعدت ثمود)) و امثال آن.

خداوند سبحان از ردّ و قبول آنان در قبال دعوت الهی تعبیر به فعل ماضی آورده که تنها بر تحقق و وقوع دلالت می نماید، چون مقام، مقام قیاس است و همینکه از مقام مقایسه بیرون می آید به صیغه اسم فاعل و یا در واقع به صفت تعبیر نموده می فرماید: ((و قیل بعدا للقوم الظالمین)) و یا: ((و ما هی من الظالمین)) و یا: ((ولا تتولوا مجرمین)) و امثال آن که زیاد آمده است.

آری، همانطور که اشاره شد مقام مقایسه و نسبت سنجی وضع مردم در برابر دعوت از نظر قبول و ردّ، اقتضا دارد که به صرف وقوع و تحقق اکتفاء کند، چون بیش از این احتیاج ندارد که بگوید فلان قوم و ملت جزو این دسته شدند یا آن دسته ایمان آوردند، و یا ظلم کردند، و دیگر احتیاج نیست به اینکه وصف استمرار و تلبس و اتصاف ایشان را بیان کند.

پس مفاد جملات: ((ظلموا)) و ((عصوا)) و ((اتبعوا امر فرعون)) این است که ایشان جزو این دسته شدند، و به ظلم و عصیان و متابعت امر فرعون شناخته گردیدند. و همچنین مفاد جمله ((نجینا الذین آمنوا)) این است که ما آنهايي را که به صفت و علامت ایمان متصف هستند نجات دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۰

پس در افاده اصل آن سمت و علامت تعبیر به فعل (ماضی) کافی است، هر چند لازمه داشتن آن علامت اتصاف هم باشد. و به عبارت دیگر کسانی که مثلاً از قوم نوح ظلم کردند، قهراً ظالم هم شدند، و لیکن در مقام قیاس و تقسیم، عنایت به صرف صدور و تحقق ظلم تعلق می گیرد، نه به اتصافشان به وصف ظلم، چون در این مقام عنایت به این معنا نداریم که ظلم وصف دائمی آنان شده، و لذا می بینیم به محضی که کلام از مقام قیاس و نسبت بیرون می رود، لحن گفتار عوض شده، به جای فعل به وصف تعبیر می شود، مثلاً می فرماید: ((بعدا للقوم الظالمین)) و ((یا و لا تکن مع الکافرین)) - دقت فرمایید.

از آنچه گذشت نقطه ضعف کلام پاره ای از مفسرین به دست می آید که در تفسیر جمله ((الذین ظلموا)) گفته اند: این جمله دلالت دارد بر اینکه ظلمی از آنان سرزده و بیش از این دلالت ندارد. و همچنین مفسرین دیگری که گفته اند: جمله ((الذین

ظلموا)) به معنی وصف و معنایش این است که رکون به ظالمین مکن .

سخن صاحب المنار درباره مراد از: ((الذین ظلموا)) و نقاط ضعف آن سخن

صاحب المنار در تفسیر خود گفته: زمخشری جمله ((الذین ظلموا)) را چنین تفسیر کرده ((یعنی رکون مکن به کسانی که ظلم از ایشان دیده شده تا چه رسد به آنهایی که ظلم و صفشان شده)). آنگاه حکایت کرده از موفق که دنبال امام جماعتی به نماز ایستاد، وقتی آن امام این آیه را تلاوت کرد موفق غش کرد، و پس از آنکه به هوش آمد سبب انقلابش را پرسیدند گفت: خدا وعده آتش داده به کسی که رکون کند به شخصی که ظلمی از او دیده شود، تا چه رسد به اینکه ظلم شیوه و وصف او باشد.

و بنا به گفته وی معنای آیه این است که ((هر کس کمترین میلی کند به کسی که ولو یک بار مختصر ظلمی از او سر زده باشد به آتش دوزخ درمی افتد)) و حال آنکه این معنای غلطی است، زیرا مقصود از ((الذین ظلموا)) همان طایفه ستمگران از مشرکین هستند که با مومنان دشمنند و آنها را آزار نموده، برای بیزار کردنشان از دین نقشه چینی می کنند.

پس جمله ((الذین ظلموا)) عینا مانند جمله ((الذین کفروا)) است که در آیات بسیاری آمده، همانطور که نمی توان گفت به صرف اینکه کلمه ((کفروا)) ماضی است و مراد از آن کسانی است که در گذشته کفری از ایشان صادر شده - بلکه مراد از آن طایفه کفار است - همینطور در ((الذین ظلموا)) نمی توان چنین معنایی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۱

بهترین شاهد بر این معنا آیه شریفه ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون)) است (که بطور قطع می دانیم معنای صله ((الذین)) و موصول ((کفروا)) کسانی هستند که کفر صفت ایشان است نه اینکه در گذشته یک بار از ایشان کفر سرزده باشد، چون اگر چنین باشد انذار کردن و نکردن پیغمبر درباره آنان یکسان نیست).

و مخاطبین به نهی از رکون همان کسانی هستند که در آیه ((فاستقم)) مخاطب بودند. و در آیه مورد بحث، از این دشمنان مشرک پیغمبر تعبیر کرده به ((الذین ظلموا)) همانگونه که از قومهای پیامبران گذشته در داستانهایی که از آنها در همین سوره در آیات ۳۷، ۶۷، ۹۴، ذکر می کند همین تعبیر را آورده، و نیز در همین سوره از آنها به ظالمین نیز تعبیر کرده و فرموده: ((وقیل بعدا للقوم الظالمین)). پس حاصل کلام اینکه در این آیات فرقی میان دو تعبیر وصف (ظالمین) و صله و موصول (الذین ظلموا) نیست، چون هر دو تعبیر درباره اقوام به یک معنا است.

اما اینکه صاحب کشاف گفته: ((منظور از جمله ((الذین ظلموا)) کسانی است که ظلمی از ایشان سرزده باشد و گرنه می فرمود ظالمین)) حرف صحیحی است، و لیکن آن نتیجه ای را که او می خواهد نمی تواند بگیرد، زیرا تعبیر به فعل در مقام آیه که توضیحش گذشت هر چند بیشتر از صرف تحقق و صدور را نمی رساند و لیکن مقام، این معنا را با معنای وصفی منطبق می کند، نظیر آیه ((فاما من طغی و آثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی الماوی و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی)) که در عین اینکه تعبیر به فعل شده مع ذلك با معنای صفت منطبق است.

آیه شریفه: ((ولاترکوا...)) متضمن نهی از تمایل به همه ستمکاران است

و اما نقطه ضعفی که در کلام صاحب المنار است این است که وی آیه را تنها مربوط به ستمکاران و دشمنان مومنین و نقشه چینان از مشرکین دانسته، و این از مشارالیه، محض تحکم و بدون دلیل سخن گفتن است، زیرا هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت کند بر اینکه آیه شامل ستمگران از اهل کتاب و دشمنان اسلام از یهود و نصارا نمی شود، مخصوصا با اینکه خود قرآن در گذشته نزدیکی ایشان را به جرم اینکه از در ظلم در کتاب خدا اختلاف می اندازند ستمگر خوانده و صریحا از دوستی با آنان نهی و تشدید کرده و حتی فرموده: ((و من یتولهم منکم فانه منهم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۲

و درباره دوستی با مطلق کفار فرموده: ((و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء)).

از ایشان می پرسیم چه مانعی هست که این آیه شامل ستمگران این نشود با اینکه در میان این امت جبارانی وجود داشته و دارد که

صدها برابر شقی تر از جباران عاد و ثمودند، و طاغیانی وجود داشته و دارد که هزار بار طاغی تر از فرعون و هامان و قاروندند؟ و صرف اینکه اسلام در موقع نزول این سوره گرفتار ستمگران و مشرکین قریش و حوالی مکه بوده چه دلالت می کند بر اینکه لفظ آیه مخصوص به ایشان و نهی از رکون به ایشان باشد؟ و مگر خاص بودن مورد، عموم لفظ را تخصیص می زند؟ حاشا! پس آیه شریفه نهی می کند از رکون به هر کسی که به علامت ظلم شناخته شده باشد، چه اینکه مشرک باشد یا موحد، چه اهل کتاب باشد و چه مسلمان.

نقطه ضعف دیگری که در کلام صاحب المنار است این است که ایشان برای تاءبید و شاهد گفتار خود تمسک جسته به آیه ((ان الذین کفروا سواء علیهم ء اندرتهم ام لم تنذرهم لا یؤ منون))، به این بیان که ((الذین کفروا)) با اینکه فعل است معنای وصف را می دهد، و مقصود از آن کافرانند، نه فردی از افراد که در زمان گذشته کفری از او صادر شده باشد.

و آن نقطه ضعف این است که آیه مذکور مربوط به عموم کفار و بیان حال عموم آنان نیست تا شاهد گفتار وی باشد، بلکه در تفسیرش و همچنین در مواضع دیگری در این کتاب بیان کردیم که این آیه مخصوص کفار قریش است آن هم نه همه آنان بلکه سران ایشان که رسماً علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ابتدای دعوتش به مخالفت و کارشکنی برخاستند، و خداوند هم شر ایشان را از سر آن جناب کوتاه نمود و در واقعه بدر و وقایع دیگر نابودشان کرد. پس آیه عام نیست، چون اگر عام می بود و منظور از جمله ((الذین کفروا)) همه کفار می بود مضمون آیه خلاف واقع می شد، برای اینکه کفار بسیاری را سراغ داریم که حتی از میان خود قریش و حتی بعد از نزول این آیه به سوی اسلام گراییدند، (و انذار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دلهايشان مؤثر افتاد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۳

و اگر صاحب المنار بگوید: مراد آن کفار است که تا آخرین لحظه عمر خود ایمان نیاوردند در جوابش می گوئیم در این صورت مضمون آیه شبیه به مضمون ((آنچه در جوی می رود آبست)) خواهد شد، زیرا معنا ندارد بگوئیم ((کفاری که تا آخرین لحظه عمر خود ایمان نیاوردند ایمان نمی آورند چه انذارشان بکنی و چه نکنی)) پس هیچ چاره ای جز این نیست که بگوئیم آیه مذکور مخصوص عدّه معینی است و جمله ((الذین کفروا)) به طایفه خاصی نظر دارد.

و ما در سابق هم گفتیم که جمله ((الذین آمنوا)) هم یک عنوان تشریفی است برای اشخاص معینی که در اول دعوت اسلامی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آوردند، و خطابات ((یا ایها الذین آمنوا)) در قرآن هم مختص به ایشان است (مگر در آن مواردی که دلیلی بر خلاف این مطلب دلالت کند) ولی در هر حال سایر مؤمنین هم در احکام آن خطابات با آن اشخاص شریکند.

نقطه ضعف سومی که در گفتار صاحب المنار می باشد این است که در آخر کلامش گفته: ((در آیه مورد بحث از ستمکاران معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تعبیر کرده به ((الذین ظلموا)) همانطور که از اقوام پیغمبران گذشته (در آیه ۳۷، ۶۷، ۹۴) هم این تعبیر را کرده، و هم به ظالمین تعبیر کرده پس در این آیات فرقی میان دو تعبیر نیست.))

و خلاصه گفتارش اینکه: گاهی از ایشان به ((الذین ظلموا)) تعبیر کرده و گاهی به ((ظالمین)) و این خود دلیل بر این است که مقصود از هر دو تعبیر یکی است.

اشکال این حرف این است که گویا آن عنایتی که گفتیم در کلام هست از نظر وی مخفی مانده، و نتوانسته منتقل شود به اینکه اتحاد مصداق دو تعبیر باعث نمی شود که عنایت به هر دو یکی باشد.

پس خلاصه مضمون این آیه نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امت او است از رکون به کسی که به عنوان ظلم شناخته شده باشد، به اینکه به سوی او میل و در امر دین و حیات دینی بر ظلم او اعتماد کنند، این است منظور جمله ((ولا ترکوا الی الذین ظلموا)).

((فتمسکم النار)) - این جمله تفریح است بر رکون و معنایش این است که عاقبت رکون، تماس با آتش است. (نکته جالبی که در این جمله است این است که) عاقبت رکون به ظلم، ظالم را تماس با آتش و خود ظلم را آتش قرار داده است. و این همان فرق میان نزدیک شدن به ظلم و تلبس به ظلم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۴

((و ما لکم من دون اللّٰه من اولیاء)) - این جمله در موضع حال است از مفعول ((فتمسکم))، یعنی آتش شما را مس می کند در حالی که در آن آتش غیر از خدا هیچ یآوری نداشته باشید، چه این واقعه در قیامت واقع می شود که انسان تمامی اولیاء و یاورانی (که در دنیا یاورش می پنداشت) از دست می دهد. ممکن هم هست حال از رکون باشد، البته این در صورتی است که منظور از آتش عذاب باشد و جمله ((ثم لا تنصرون)) به احتمال اول به معنای نداشتن شفیع و به احتمال دوم به معنای خذلان الهی خواهد بود.

و تعبیر به ((ثم)) در جمله ((ثم لا- تنصرون)) برای این است که دلالت کند بر خاتمه امر و اینکه سرانجام کار شما نومیدی و خذلان می شود، گویا فرموده: در قیامت جز خدا کسی را ندارید او هم هر چه بخوانیدش جوابتان را نمی دهد و هر چه از او طلب یاری کنید یاریتان نمی کند، پس در نتیجه سرانجام کارتان نومیدی و خسران و خذلان خواهد بود.

از بحثهایی که تاکنون پیرامون آیه کردیم چند چیز بدست آمد:

چه مواردی مشمول نهی آیه شریفه نمی باشد؟

۱ - اینکه متعلق نهی در آیه شریفه رکون به اهل ظلم است در امر دین و یا حیات دینی، از قبیل سکوت کردن در بیان حقایق دینی و اموری که موجب ضرر جامعه دینی می شود و ترک هر عمل دیگری که خوش آیند ظالمان نیست، و یا مثل اینکه ظالم کارهایی کند که برای جامعه دینی ضرر دارد، و مسلمانها آن را ببینند و سکوت کنند و حقایق دینی را برایش بازگو نکنند، و یا اموری را ترک کند که با ترکش لطمه به اجتماع مسلمین بزند. و مسلمین سکوت کنند، او زمام جامعه دینی را در دست بگیرد و عهده دار مصالح عمومی جامعه بشود و با نداشتن صلاحیت، امور دینی را اجراء کند و ایشان سکوت کنند و نظیر اینها.

بنابراین، رکون و اعتماد بر ستمگران در معاشرت و معامله و خرید و فروش و همچنین وثوق داشتن به ایشان و در برخی از امور امین شمردن آنان، مشمول نهی آیه شریفه نیست، زیرا رکون در اینگونه امور، رکون در دین و یا حیات دینی نیست، خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را می بینیم که در شب هجرت وقتی از مکه به سوی غار ثور حرکت کرد یکی از مردم قریش را امین شمرد و از او برای سفر به مدینه مرکبی را اجاره کرد، و نیز او را امین دانست و مورد وثوق قرار داد که بعد از سه روز، راحله را تا درب غار خواهد آورد، آری او رفتارش چنین بود و خود مسلمانان هم در پیش روی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با کفار و مشرکین همین معامله را داشتند.

رکون به اهل ظلم اخص از ولایت کفار است و مراد از آن اعتماد و مماشات در امر دین و حیات دینی است نه مطلق رکون و اعتماد

۲ - نتیجه ای دیگر که از بحثهای گذشته گرفته شد این است که رکونی که در آیه از آن نهی شده، اخص است از معنای ولایتی که در آیات بسیار دیگری از آن نهی شده، زیرا ولایت به معنای نزدیک شدن به نحوی است که مسلمین را در دین و اخلاقشان در معرض تاءثر قرار دهد و در نتیجه دین و اخلاقشان که از بین رفته و سنت های ظالمانه ای که در جامعه دشمنان دین رایج شده در میان مسلمین رواج یابد، به خلاف رکون که به معنای بنا نهادن دین و یا حیات دینی است بر اساس ظلم ظالمین، و این معنا از نظر مورد اخص از ولایت است، برای اینکه هر جا که رکون به ظالمی پیدا شود ولایت ظالم هم شده ولی هر جا که ولایت ورزیدن به ظالم یافت شد چنان نیست که رکون هم باشد. فرق دیگر اینکه خطر و بروز اثر در رکون بالفعل است ولی در ولایت اعم از بالفعل

است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۵

از اینجا اشکال گفتار پاره ای از مفسرین که رکون را به معنای ولایت گرفته اند معلوم می شود.

سخن دیگری از صاحب المنار و اشکال وارد بر آن

صاحب المنار در تفسیر خود نخست کلام زمخشری را نقل کرده که گفته است: نهی در آیه جهات بسیاری را شامل می شود، مانند گراییدن و پست شدن در راه هوا و هوس آنان، و به امید ایشان از همه جا و همه کس قطع امید کردن، و همنشینی و رفاقت کردن، و به دیدنشان رفتن، و با ایشان مدافعت نمودن و به کارهایشان رضایت دادن، و خود را به ایشان شبیه کردن، و به زی آنان درآمدن، و به زرق و برق زندگی و تجملات ایشان چشم حسرت دوختن، و اسم آنان را به عظمت یاد کردن، چون دقت و تاءمل در جمله ((ولا ترکوا)) این معنا را اثبات می کند، زیرا رکون به معنای کمترین میل است. و همچنین جمله ((الی الذین ظلموا)) نیز ناراحت کننده است زیرا اگر فرموده بود: ((الی الظالمین)) باز امتالش خیلی دشوار نبود، زیرا ظالمین عده معدودینند، ولی فرمود ((هر کس که ظلم کند)) و این تعبیر عمومی تر است و هر کسی که ظلمی را ولو برای یک بار مرتکب شود مشمول آن می گردد.

آنگاه در مقام رد آن برآمده چنین می گوید: البته آنچه را که وی انگشت رویش گذاشته و از مصادیق رکون دانسته همه در جای خود کارهای زشتی است که سزاوار نیست مؤمن مرتکب آن شود و احیانا هم از لوازم غیرقابل توجه رکون هست و لیکن صحیح نیست که هیچیک از آنها را مفسر و مراد آیه بگیریم، برای اینکه می دانیم اولین طایفه ای که مخاطب به این خطاب بودند رسول گرامی اسلام و صحابه ایشان یعنی همان سابقین اولین بودند که از شرک توبه کرده به سوی ایمان گراییدند و در میان آنان کسی را سراغ نداریم که اینطور نسبت به مشرکین رکون داشته باشد، یعنی از اسلام و مسلمین یکباره قطع نموده دل به کفار ببندد، و یا به خاطر هواهای آنان تن به پستی دهد و یا به کارهای آنان راضی بوده باشد، و همچنین سایر مصادیقی که شمرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۶

مؤلف: صاحب المنار اولاً خودش گفتار خود را نقض کرده و با اینکه قبلاً اعتراف کرد که بعضی از امور مذکور از لوازم رکون است، مع ذلک می گوید هیچ یک از آنها صلاحیت ندارد که بگوییم مراد آیه است. آری، با اینکه همه معصیت ها بزرگ است و نباید نسبت به آنها بی اعتناء بود مع ذلک بیشتر مفسرین قرآن را می بینیم که عادت کرده اند از نسبت دادن پاره ای سهل انگاریها به قرآن کریم هیچ خودداری نکنند.

و از این بدتر اینکه می گوید: مخاطب به این نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سابقین اولین بودند و ایشان در مظان چنین چیزهایی نبودند. اشکال آن این است که اولاً- خطاب، خطاب واحدی است متوجه او و امتش، و در چنین خطابی اول و دومی وجود ندارد، و اگر بعضی از مخاطبین از جهت زمان مقدم بر بعضی دیگر باشند باعث نمی شود که خطاب آن روزی مردم امروزی را نگیرد، هر چند لفظ شامل باشد.

و ثانیاً اگر مخاطب در مظنه نافرمانی نباشد باعث نمی شود که خطاب نهی متوجه او نگردد، مخصوصاً نواهی که از مقام تشریح صادر می شود. بله، در چنین صورتی از تاءکید و الحاح جلوگیری می کند، ولی از اصل نهی جلوگیری نمی کند، و ما می بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از چیزهایی نهی شده که به مراتب بزرگتر از رکون به ظالمان است، مانند شرک به خدا و ترک تبلیغ پاره ای اوامر و نواهی، از آن جمله فرموده: ((و لقد اوحی الیک و الی الذین من قبلک لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین)).

و درباره ترک تبلیغ فرموده: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته)) و درباره پیروی کفار فرموده: ((یا ایها النبی اتق الله و لا تطع الکافرین و المنافقین ان الله کان علیما حکیماً و اتبع ما یوحی الیک من ربک)) با اینکه چنین مظنه ای در بین نیست که آن جناب به پروردگار خود شرک بورزد، و یا آنچه که به وی وحی شده از تبلیغش سر باز زند، و یا کافران و منافقان را اطاعت کند، و یا وحی پروردگار خود را پیروی ننماید و امثال این از نواهی دیگر.



و همچنین سابقین اولین، که ایشان هم از اموری خیلی بزرگتر از رکون به ظالمین و یا مثل آن نهی شده اند، از آن جمله فرموده: ((و اتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصه)) که درباره اهل بدر نازل شده، که سابقین اولین هم در میان ایشان بوده اند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۷

و درباره بعضی از آنان آمده که خود آنان را ستمکار خوانده، حال بعضی صحابه پیغمبر را ستمکار خواندن مهم است، و یا به او بگویند به ستمکاران رکون مکن؟ و همچنین آیات دیگری که مربوط به داستانهای بدر، احد و حنین است، و مشتمل است بر نهی هایی که خیلی مهم تر از نهی رکون است. و نیز آیات ناهیه ای که زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از اموری نهی می کند که بدتر از رکون به ظالمین است. پس صرف اینکه سابقین اولین در مظنه چنین اعمالی نیستند باعث نمی شود که نهی هم از ناحیه خدای تعالی صادر نشود، علاوه بر اینکه بعضی از همان سابقین اولین به پاره ای از آن گناهان و جرائم مبتلا شدند.

اشاره به فرق بین میل به ظالمین و مصادیق مباشرت در ظلم

سوم چیزی که از بحث گذشته به دست آمد این بود که آیه شریفه به کمک سیاقی که دارد و نیز با تایید مقام، نهی می کند از رکون به ستمکاران در ستمهایشان، به این معنا که مسلمانان، دین حق خود و حیات دینی خود را مبنی بر ظلمی از ظلم های آنان کنند، و یا در گفتار و کردار حق خود، جانب ظلم و باطل ایشان را رعایت کنند. و خلاصه وقتی بتوانند حقی را احیاء کنند که باطلی را هم احیاء نکنند، و برگشت این عمل همانطور که قبلاً هم گفتیم به این است که احیاء یک حق با از بین رفتن یک حق دیگر صورت گیرد.

و اما میل کردن به ظلمی از ظلم های آنان و راه دادن آن ظلم را در دین، و اجرای آن در مجتمع اسلامی و یا در محیط زندگی شخصی، رکون به ظالمین نیست، بلکه مباشرت در ظلم و وارد شدن در زمره ظالمین است.

و این مطلب بر بسیاری از مفسرین مشتبه شده، و نتوانسته اند میان رکون به ظالمین و این مثالها که ما ذکر کرده و گفتیم مباشرت در ظلم است، فرق بگذارند، در نتیجه در تفسیر آیه بحث هایی را ایراد کرده اند که کمترین ارتباطی با آیه و با مسأله رکون به ظالمین ندارد، و ما به خاطر رعایت اختصار از ایراد و بحث در صحت و سقم آنها صرف نظر کردیم، و هر کس بخواهد می تواند به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ... دو طرف نهار به معنی صبح و عصر است، و کلمه ((زلف)) جمع ((زلفی)) و بطوری که می گویند از نظر معنا و ساختمان لفظی شبیه است به ((قرب)) که جمع ((قربی)) است، و این وصفی است که به جای موصوف خود - نظیر ساعات و امثال آن - نشسته و تقدیرش این است: و ساعاتی از شب که نزدیک به روز باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۸

یعنی نماز را در صبح و عصر و در ساعاتی از شب که نزدیکتر به روز باشد به پای دار، و این ساعات با نماز صبح و عصر که در یک طرف روز قرار دارد و نماز مغرب و عشاء که وقتشان ساعتی اول شب است تطبیق می کند، همچنانکه بعضی از مفسرین نیز گفته اند. و یا تنها با نماز صبح و مغرب که هر یک در یک طرف روز قرار دارند و نماز عشاء که وقتش اوایل شب است منطبق می شود چنانکه دیگران گفته اند و بعضی دیگر حرفهای دیگری زده اند.

و لیکن از آنجایی که بحث در این مورد به فقه مربوط است، و در بحث فقهی متبع، بیانی است که از پیغمبر و امامان اهل بیتش وارد شده باشد، لذا آن را حواله می دهیم به بحث روایتی آینده - ان شاء الله تعالی.

جمله ((ان الحسنات یذهبن السیئات)) امر ((اقم الصلوة)) را تعلیل نموده، بیان می کند که نمازها حسناتی است که در دلها مؤمنین وارد شده و آثار معصیت و تیرگیهایی که دلهایشان از ناحیه سیئات کسب کرده از بین می برد، و ما در این باره بحثی راجع به ((حبط)) در جلد دوم این کتاب ایراد نمودیم.

((ذلك ذكرى للذاكرين)) - یعنی اینکه گفته شد که حسنات سیئات را از بین می برد به خاطر اهمیتی که دارد و برای بندگانی که به یاد خدا هستند مایه تذکر است . امر به نماز و صبر که مهمترین عبادات و اخلاقیات هستند و اصبر فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ از امر به نماز، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد به صبر کردن ، و در موارد دیگری مانند: ((و استعینوا بالصبر و الصلوة)) میان صبر و نماز جمع کرده . و سرّ آن این است که هر کدام از این دو، در باب خودش مهم ترین ارکان هستند. آری ، در میان عبادات ، نماز مهمترین عبادت و در اخلاقیات صبر مهمترین خلق است ، همچنانکه درباره نماز فرموده : ((و لذكر الله اکبر)) و درباره صبر فرموده : ((ان ذلک لمن عزم الامور)).

و اجتماع این دو، مهمترین وسیله ای است که با آن می توان بر مصائب و ناملایمات فایق آمد، چون صبر، نفس را از قلق و اضطراب و فراری شدن نگه می دارد، و نماز نفس را به سوی پروردگار توجّه می دهد و در نتیجه ناملایمات را از یاد آدمی می برد، و ما بیان مفصل این معنا را در جلد اول این کتاب در تفسیر آیه ۴۵ سوره بقره گذرانیدیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۷۹

و از اینکه بطور مطلق امر به صبر کرده به دست می آید که منظور از آن ، اعم از صبر بر عبادت و یا صبر بر معصیت و یا صبر در مصیبت است ، بلکه همه آنها را شامل می شود و بنابراین ، امر مزبور، امر به صبر است در امثال تمامی اوامر و نواهی که قبلا در سوره آمده ، از قبیل ((فاستقم))، و ((لا تطغوا))، و ((لا ترکنا))، و ((اقم الصلوة)) و لیکن از اینکه صیغه امر را مفرد آورده و تنها به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجّه کرده به دست می آید که مقصود از آن صبر، صبر مخصوصی است که مختص به آن حضرت است ، و گرنه می فرمود: ((و اصبروا)) مخصوصا با اینکه سیاق امرها و نهی های گذشته همه سیاق جمع بود، و این مطلب گفتار آن کسانی را که می گویند منظور از صبر، صبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در برابر آزار مشرکین و ظلم ستمگرانشان است تایید می کند. و اما اینکه چرا امر به نماز را مفرد آورده مگر نماز هم اختصاص به آن جناب دارد؟ جوابش این است که نماز مخصوص به آن جناب نیست ، ولی مقصود از اقامه در اینجا چیز است که آن روز مخصوص به آن جناب بوده ، و آن عبارت است از اقامه نماز به جماعت که آن روز باید آن حضرت این کار را می کرد - دقت فرمایید.

و اینکه فرمود: ((ان الله لا یضیع اجر المحسنین)) امر به صبر را تعلیل می کند. فَلَوْ لَا - کَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ اُولُوا بَقِيَّةِ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْاَرْضِ ... کلمه ((لو لا)) به معنای ((هلا)) و ((الا)) است که تعجب آمیخته با توییخ را می رساند، و معنای آن اینست که : ملل و اقوامی که قبل از شما می زیستند چرا باقی نماندند و چرا از فساد در زمین نهی نکردند؟ تاخود را از انقراض و استیصال حفظ کنند؟

((الا-قلیلا- ممن انجینا منهم)) - این استثناء استثناء از معنای نفی جمله سابق است چون معنا این است : عجب است از امت های گذشته که با آن آیات که از خدا دیدند و آن عذابها که مشاهده کردند، چرا جز عده کمی که ما برای اینکه از فساد نهی می کردند از عذاب و هلاک نجاتشان دادیم ، بقایای بیشتری نماندند تا از فساد در زمین نهی کنند؟ ((و اتبع الذین ظلموا ما اترفوا فيه و کانوا مجرمین)) - این جمله بیان حال کسانی است که پس از استثناء باقیمانده اند که اکثریت ایشان را تشکیل می دهند، و چنین معرفی شان کرده که مردمی ستمکار و همه پیرو لذایذ مادی بوده و در این وادی غوطه ور و در نتیجه به جرم و گناه آلوده شده بودند.

پس ، از این استثناء و از این ما بقی که حالشان را بیان کرد یک تقسیم بدست می آید و آن این است که مردم باقیمانده دو صنف مختلفند، یکی ناجیانی که خداوند آنها را نجات داده ، دوم مجرمین و لذا می بینیم که دنبال این آیه می فرماید: ((و لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۰

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ یعنی سنت خدای تعالی چنین نبوده که قریه‌ها را هلاک و منقرض کند در حالی که اهل آن مصلح باشند، چون این خود ظلم است، ((و لا یظلم ربک احدا - پروردگار تو به احدی ظلم نمی کند)). پس اینکه فرمود ((بظلم)) قید توضیحی می شود (یعنی هلاکتی که خود ظلم است) نه اینکه احترازی باشد، و بخواهد از میان دو جور هلاک کردن، هلاک کردن به ظلم را بگوید، و چون قید توضیحی است این معنا را افاده می کند: سنت خدای تعالی بر این قرار گرفته که سرزمینهایی را که اهل آن مصلحند هلاک نکند، چون هلاک کردنشان ظلم است ((و ما ربک بظلام للعبید - و خداوند هیچگاه به بندگان ظلم نمی کند)).

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ.... أَجْمَعِينَ معنای ((اختلاف)) و مشتقات دیگر ماده ((خلف))

کلمه ((خلف)) در مقابل ((امام)) و یا ((قدام)) به معنای پشت سر است، این معنای اصلی این ماده است و در سایر مشتقاتی که از این ماده منشعب شده نیز این معنا نهفته، مثلا وقتی گفته می شود: ((خلف اباه - پدر خود را خلف شد)) معنایش این است که به جای او نشست، او از دنیا رفت و وی بعد از او زنده بماند. و همچنین وقتی گفته می شود: ((اخلف وعده - خلف کرد وعده خود را)) معنایش این است که وعده خود را پشت سر انداخت. و وقتی گفته می شود: ((فلان مات و خلف ابنا - فلانی مرد و فرزندی خلف گذاشت)) معنایش این است که فرزندی پشت سر نهاد، و رفت، و وقتی گفته می شود: ((فلان استخلف فلانا - فلانی از فلان کس خواست تا خلیفه اش باشد)) معنایش این است که از او خواست تا پس از غیبت و یا مرگش و یا به عنایت دیگری نایب او باشد، مانند خلیفه قرار گرفتن آدم به وسیله خدا در زمین. و نیز وقتی گفته می شود ((فلان خالف فلانا او تخالفا - فلانی با فلان کس مخالفت و یا با یکدیگر مخالفت کردند)) معنایش این است که در عقیده و یا عمل از هم جدا شدند، کانه هر یک دیگری را پشت سر انداخت. و معنای ((تخلف عن امره - تخلف ورزید از امر او)) این است که امر او را پشت سر انداخت و به آن عمل نکرد. و معنای ((اختلف القوم فی کذا - مردم در فلان موضوع اختلاف کردند)) این است که یکدیگر را پشت سر انداختند. و معنای ((اختلف فلان الی فلان - فلانی به نزد فلانی اختلاف کرد)) این است که پی در پی نزد او آمد و شد کرد.

و این ((اختلاف)) که در مقابل معنای ((اتفاق)) است، از اموری است که طبع سلیم آن را نمی پسندد، زیرا همه طبایع می دانند که با اختلاف، نیروها پراکنده و ضعیف می شود. البته آثار سوء دیگری از قبیل نزاع، مشاجره، جدال، کشت و کشتار، کینه توزی و دشمنی نیز دارد، که هر یک به نوبه خود در سلب امنیت و سلامتی، تاءثیر به سزایی دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۱

دو نوع اختلاف و مذمت یک نوع آن در قرآن کریم

چیزی که هست یک نوع از اختلاف، اختلافی است که در عالم انسانی چاره‌ای از آن نیست، و آن اختلاف طبایع است که منتهی به اختلاف بنیه‌ها می گردد. آری ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در استعدادهای بدنی و روحی می شود، و با ضمیمه شدن اختلاف محیطها و آب و هواها اختلاف سلیقه‌ها و سنن و آداب و مقاصد و اعمال نوعی و شخصی در مجتمعات انسانی پدید می آید، و در علم الاجتماع و مباحثش ثابت شده که اگر این اختلافات نمی بود بشر حتی یک چشم بر هم زدن قادر به زندگی نبود.

و خدای تعالی هم در قرآن کریم این اختلاف را به خود نسبت داده و فرموده: ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا)) و در هیچ جای از کلام خود آن را مذمت ننموده، مگر در آن مواردی که این اختلاف آمیخته با هوای نفس و بر خلاف هدایت عقل باشد، مانند اختلاف در دین، چون خدای سبحان دین را یک مسأله فطری دانسته و فرموده: بشر مفلور بر معرفت و توحید خداست. و نیز درباره نفس انسان فرموده: تقوا و فجور نفس را به نفس هر

کسی الهام کرده . و نیز فرموده : دین حنیف از فطریاتی است که بشر بر آن خلق شده ، و در خلق خدا تبدیلی نیست .  
و به همین جهت در موارد بسیاری از کلام مجیدش اختلاف در دین را به ظلم و طغیان اختلاف کنندگان نسبت داده ، از آن جمله فرموده : ((فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم)).

و در آیه زیر هر دو اختلاف را ذکر کرده و فرموده : ((كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )) این همان اختلاف اول است که اختلاف در امور مادی و زندگی مادی است . ((و ما اختلف فيه )) این آن اختلاف دومی یعنی اختلاف در امر دین است ((الا الذين اتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۲

آن اختلافی که خداوند در آیه مورد بحث یعنی در جمله ((و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة)) منظور دارد، همان اختلافی است که در آیات قبل بیان داشته بود و آن اختلاف در امر دین بود که مردم دو طایفه شدند اندکی اهل نجات و بیشتر ستمکاران و اهل هلاکت .

جمله : ((لا يزالون مختلفين )) راجع به اختلاف در دین است

بنابراین ، معنای آیه مورد بحث چنین می شود: و اگر اختلاف کنند در امر دین ، باری خدا را بدین وسیله عاجز نمی کنند، چون اگر خدا می خواست می توانست مردم را یک امت قرار دهد و در نتیجه در امر دین اختلافی میان آنان پدید نیاید. پس در حقیقت این آیه نظیر آیه ای است که می فرماید: ((و علی الله قصد السبیل و منها جائر و لو شاء لهدیکم اجمعین)) و آیه ((افلتم یاس الذین آمنوا ان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا.

و بنابراین ، جمله ((و لا- یزالون مختلفین )) نیز تنها راجع به اختلاف در دین خواهد بود، زیرا همین اختلاف است که قرآن برای ما بیان می کند که اگر خدا می خواست از میان مردم بر می داشت . پس تقدیر کلام چنین است : اگر خدا می خواست اختلاف را از میان ایشان برمی داشت لیکن چنین نخواست در نتیجه مردم همچنان تا ابد مخالف یکدیگر خواهند بود.

علاوه بر اینکه جمله ((الا من رحم ربك )) صریح در این است که از یک عدّه مخصوصی که به ایشان رحم کرده این اختلاف را برداشته . و ما می دانیم که اختلاف در غیر دین را خداوند از هیچ طایفه مرحومه هم برداشته ، ولی از ایشان اختلاف دینی را برداشته ، البته آن اختلافی را برداشته که مذموم و ناشی از بغی و بعد از علم به حق است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۳

جمله ((الا- من رحم ربك )) استثناء جمله ((و لا- یزالون مختلفین )) است ، یعنی مردم بعضی با بعضی دیگر در امر حق تا ابد اختلاف می کنند مگر کسانی که خداوند به آنان رحم کرده که آنها در امر حق اختلاف نکرده و متفرّق نمی شوند. و بطوریکه از آیه ((فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه استفاده می شود، منظور از رحمت ، هدایت الهی است .

و اگر بگوییم : معنای اختلاف مردم این است که عده ای با عده ای دیگر در نفی و اثبات مقابل هم قرار گیرند، و در نتیجه معنای ((لا يزالون مختلفین )) این می شود که دائما به دو قسمت محق و مبطل منقسمند، و چنین مساله ای دیگر قابل تخصیص و استثناء نیست مگر آنکه عموم زمانی آن را تخصیص زده و زمان معینی را از آن خارج کنند، و اما افراد آن قابل استثناء نیستند، برای اینکه اگر استثناء را راجع به افراد بگیریم معنای مستثنا و مستثمانه چنین می شود ((ایشان دائما منقسم به دو قسم محق و مبطل هستند، مگر آنان که خدا رحمتشان کرده که ایشان منقسم به دو قسم نیستند بلکه همواره محقند)) و این معنای غلطی است ، زیرا آنهایی هم که اختلاف می کنند یک دسته شان محقند، پس برگشت معنا به این می شود که بعضی از ایشان هم مبطلند و هم محق ، ولی محق ایشان تنها محقند و در میانشان مبطل نیست و این کلام کلامی بی فایده است .

علاوه بر این ، اصلا معنا ندارد محق ها را از حکم اختلاف استثناء کنیم ، زیرا این محق ها یک طرف اختلاف هستند، و پرواضح است که اختلاف ، قائم به هر دو طرف محق و مبطل است .

مذمت اختلاف، از جهت لوازم آن یعنی تفرق و اعراض از حق است

در پاسخ می‌گوییم: درست است که اختلاف در این آیه و در سایر آیات که اهل اختلاف را مذمت می‌کنند، اختلاف در حق است، و نیز درست است که مخالفت کردن بعضی با بعضی دیگر مستلزم این است که یکی از آن دو، بر حق و دارای بصیرت باشد لیکن وقتی حساب اجتماعی را که این دو فریق تشکیل داده‌اند برسیم اجتماعی است مترزلز و متفرق از حق، و جامعه ایست که می‌توان گفت بر حق، اجتماعی ندارند و حق را کنار گذاشته‌اند، و حق بر ایشان مخفی است و درباره آن تردید دارند.

و خدای سبحان اگر اختلاف را مذمت می‌کند به خاطر لوازم آنست که همان تفرق و اعراض از حق است، و آیات هم شاهد و گواه بر این است، زیرا هر جا از اختلاف مذمت می‌کند، هر دو طرف اختلاف به باطل را ترویج می‌کند و اگر منظور از ((مختلفین)) صاحبان آراء و اعمال مختلف و متفرق از حق نبوده باشد صحیح نمی‌بود که هر دو طرف اختلاف را مذمت کند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۴

و نیز بهترین موءید این معنا آیه ((شرح لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا- تفرقوا فیه)) است که از ((اختلاف)) تعبیر به ((تفرق)) کرده، و همچنین آیه ((وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا- تتبعوا السبیل فتفرق بکم عن سبیله)) بلکه این آیه دلالتش روشن تر از آیه قبل است زیرا اهل حق و ملازمین سبیل حق را خارج از اهل تفرقه و اختلاف دانسته.

و لذا می‌بینیم در غالب مواردی که خداوند اختلاف اهل اختلاف را درباره کتاب مذمت می‌کند دنبالش مسأله ریب و تردید را ذکر می‌کند، مانند: ((و لقد آتینا موسی الکتاب فاختلف فیه و لولا کلمه سبقت من ربک لقصی بینهم و انهم لفی شک منه مریب)) و این معنا در مواضعی از کلام مجید خداوند تکرار شده و فرموده: ((عم یتسائلون عن النبأ العظیم الذی هم فیه مختلفون)) یعنی از چه چیزی می‌پرسند و هر کدام حرفی می‌زنند که ایشان را از حق دور می‌کند. و نیز فرموده: ((انکم لفی قول مختلف یوفک عنه من افک قتل الخراصون)) یعنی قولی که به یک وجه و معنی بر نمی‌گردد، بلکه قول هر کدام معنایی می‌دهد، غیر آنچه که قول دیگری افاده می‌کند، قولی که مبتنی بر علم نیست، بلکه مبتنی بر حرص و تخمین است، و همین پندار و تخمین، این قولها را در میان شما پدید آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۵

و در این معنا است: ((یا اهل الکتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تکتمون الحق و انتم تعلمون)) زیرا این ((لبس)) که در آیه مذمت شده عبارت از حرفهایی بوده که ایشان می‌زدند و به صورت، شباهت به حق داشته ولی حق نبوده بلکه منظور از آن القاء شبهه و تفرقه بوده تا بدین وسیله حق پنهان بماند.

پس مقصود آیه از اختلاف آنان همان حرفها و عقایدی است که پیش خود تراشیده و در نتیجه مردمی که پیرو ایشانند در شک افتاده از حق متفرق می‌شوند. آری، مقصود آیه آن کسانی است که پیروانی دارند، و در نزد پیروان خود القاء شبهه می‌کنند و آراء باطلی را به صورت حق جلوه می‌دهند تا به کلی حق را از فهم و درک مردم پوشیده نگهدارند. و این اختلاف را فقط از روی بغی و دشمنی مرتکب می‌شوند، و این همان اختلافشان در حق می‌باشد، پس از اینکه حق برای آنان روشن گشت.

رحمت الهی غایت خلقت انسان می‌باشد (و لذلک خلقهم)

از آنچه گذشت - هر چند طول کشید - این نکته عاید گردید که اسم اشاره ((و لذلک خلقهم)) اشاره است به رحمتی که جمله ((الا- من رحم ربک)) بر آن دلالت دارد، و اگر کلمه رحمت مؤنث لفظی است منافات ندارد که اسم اشاره به آن مذكر آورده شود، زیرا در مصدر ((رحمت)) هر دو صورت جایز است، به شهادت اینکه می‌بینیم در آیه ((ان رحمه الله قریب من المحسنین)) قریب را که وصف رحمت است مذكر آورده. علاوه، اگر ما اشاره ((لذلک)) را اشاره به رحمت ندانیم، لابد باید بگوییم اشاره به اختلاف است، و حال آنکه گفتیم که اختلاف مزبور ناشی از بغی و ظلم ایشان و موجب تفرق ایشان از حق و پوشاندن حق و

نموداری باطل است، و چنین اختلافی چگونه می‌تواند غایت خلقت و منظور خدای تعالی از آفرینش انسانها باشد. آری، معنا ندارد بگوییم خداوند سبحان عالم انسانی را ایجاد کرد تا ظلم و ستم را زنده و حق را باطل کنند و بعد او به این جرم هلاکشان کند و سپس آنها را در آتش خالد بسوزاند، قرآن کریم با تمام بیاناتش چنین احتمالی را رد می‌کند.

از این هم که بگذریم سیاق آیات این اعمال را دفع می‌کند، زیرا آیات در مقام بیان این معنا است که خداوند به رفت و رحمت خود مردم را به سوی خیر و سعادتشان دعوت می‌کند، و از ایشان ظلم و شر را نخواست، و لیکن مردم به خاطر ظلم و اختلاف خود از دعوت او استنکاف می‌ورزند و آیات او را تکذیب نموده غیر او را می‌پرستند، و در زمین فساد انگیزه با دست خود گور خود را می‌کنند، و خود را دچار عذاب می‌سازند، و گرنه خداوند سرزمینهایی را که اهل آن صالحند به ظلم و ستم هلاک نمی‌کند، و نیز او نخواست مردم را خلق کند تا بغی و فساد به راه بیندازند، و او به همین جرم هلاکشان کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۶

پس آنچه از ناحیه خداست تنها رحمت و هدایت است، و آنچه ظلم و اختلاف است از ناحیه خود مردم است، این است آنچه از سیاق آیات مورد بحث استفاده می‌شود.

و اگر رحمت را - که گفتیم همان هدایت است - غایت خلقت گرفتیم به خاطر اینست که رحمت به غایت نهایی که همان سعادت بشر است اتصال دارد همچنانکه در آیه ((و قالوا الحمد لله الذی هدانا لهذا)) که حکایت قول اهل بهشت است هدایت را غایت شمرده و این نظیر غایت شمردن عبادت است برای خلقت در آن آیه که می‌فرماید: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) عبادت نیز متصل به سعادت آدمی است.

((و تمت كلمه ربك لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين)) - یعنی کلمه خدای تعالی تحقق یافت، و مصداق خود را از ایشان گرفت، به خاطر ظلم و اختلافشان در حق، و بعد از آنکه بدان عالم شدند، و کلمه او که تحقق یافت همان پر کردن جهنم بود. این آیه نظیر آیه ((و لو شئنا لاتینا کل نفس هداها و لکن حق القول منی لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين)) می‌باشد و اصل این کلمه آن وعده ای است که خداوند به ابلیس ملعون در جواب او که گفته بود: ((فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا- عبادک منهم المخلصین)) داده است و فرموده: ((قال فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)) پس این آیات مضمونش متحد و بعضی مفسر بعضی دیگر است.

و جوهی که در معنای دو آیه ((و لو شاء ربک ...)) و ((الّا من رحم ربک ...)) گفته شده‌است

این بود آنچه که از تدبر در معنای آن دو آیه به دست آمد.

و خلاصه اش این شد که: اولاً- مقصود از جمله ((ولو شاء ربک ليجعل الناس امه واحده متحد ساختن برای از بین بردن تفرقه و اختلاف است. بعضی هم گفته اند که منظور از آن اجبار کردن نفوس به قبول اسلام است که بدون اختیار و بطور اتوماتیک اسلام را بپذیرند، و چون با تکلیف منافات دارد، چنین کاری را نکرده - نقل از قتاده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۷

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که اگر خدا بخواهد همه شما را در بهشت جمع می‌کند، و لیکن خدا خواسته درجات بهشت متفاوت باشد، و شما با عمل صالح خود در درجه بالاتر باشید - نقل از ابی مسلم. ولی خواننده محترم به خوبی واقف است که سیاق آیات، مساعد با هیچیک از این دو معنی نیست.

و ثانیاً معلوم شد که منظور از جمله ((و لا یزالون مختلفین)) دوام بر اختلاف در دین است، و معنایش اینست که دائماً از حق متفرقند، و همواره آن را به صورتی باطل و شبیه به حق تصویر می‌کنند تا مستور بماند.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: مقصود از آن، اختلاف در ارزاق و احوال و خلاصه اختلاف غیر دینی است - نقل از حسن. و بطوریکه برای خواننده معلوم شد این معنا با سیاق آیات قبلی سازگار نیست. بعضی دیگر گفته اند: معنای اینکه فرمود ((یختلفون))



این است که بعضی بعض دیگر را در تقلید گذشتگان جانشین خود می‌کنند، و خلاصه سنت باطل آنان را نسل به نسل و دست به دست می‌گردانند. این معنا نیز مانند معنای قبلی از سیاق آیات مخصوصا با در نظر داشتن جمله ((و لقد آتینا موسی الکتاب فاختلف فیه ...)) اجنبی و ناسازگار است .

و ثالثا معلوم شد که منظور از جمله ((الا من رحم)) این است که : ((الا کسی که خداوند او را هدایت کرده باشد)). و رابعا اینکه اشاره ((و لذلک خلقهم)) اشاره به رحمت است ، و معنایش اینست که خلاق برای رسیدن به رحمت خلق شده اند، تا بدان وسیله به سعادت خود نایل آیند)).

بعضی دیگر گفته اند: معنایش اینست که بشر برای اختلاف خلق شده - نقل از حسن و عطاء - ولی خواننده متوجه شد که چه اندازه این رای مردود و غلط است . بله اگر جایز بود ضمیر هم را برگردانیم به بقیه مردم بعد از استثناء، آن وقت جایز بود بگوییم غرض از خلقت آنان اختلاف بوده ، و آن وقت مضمون آیه قریب به مضمون آیه ((و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس)) می‌شد.

بعضی هم گفته اند که : اشاره است به همه مدلول کلام ، و معنایش این است که خداوند بشر را خلق کرد در حالی که مستعد برای اختلاف و تفرقه بود، چه تفرقه در علوم ، چه در معارف و چه در درک و عقاید و چه در توابع آن ، یعنی در اراده و اختیار اعمالشان که از آن جمله است دین و ایمان ، و اطاعت و عصیان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۸ و کوتاه سخن اینکه غایت خلقتشان مطلق اختلاف است ، چه دینی و چه غیر دینی .

و بنابر آنچه که از ابن عباس نقل شده به او نسبت داده اند که گفته است : معنای آیه این است که خداوند بشر را دو فریق آفرید یک فریق مشمول رحمت او شدند و در نتیجه اختلاف نکردند، و فریقی که مشمول رحمتش نشدند پس اختلاف کردند. و به مالک بن انس نسبت داده شده که گفته است : خلقتشان کرد تا یک فریق در بهشت باشند و فریق دیگر در جهنم . ولی خواننده محترم فهمید که چه اشکالاتی به این وجوه وارد است ، و دیگر تکرار نمی‌کنیم .

و خامسا معلوم شد که منظور از تمام کردن کلمه ، تحقق بخشیدن آن و مصداق گرفتن برای آن است .

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و ان کلا لما لیوفینهم ربک ...)) گفته است که امام فرمود: یعنی در قیامت .

چند روایت در ذیل جمله : ((فاستقم کما امرت ...)) و ((لا ترکوا الی الذین ظلموا))

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابوالشیخ از حسن روایت کرده که گفت : وقتی آیه ((فاستقم کما امرت و من تاب معک)) نازل شد حضرت فرمود: ((شمروا، شمروا - مهبای استقامت شوید)) و دیگر کسی او را خندان ندید.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((فاستقم کما امرت ...)) از ابن عباس نقل کرده که گفت : هیچ آیه ای بر رسول اکرم نازل نشد که به قدر این آیه ناراحتش کند، و لذا وقتی اصحابش عرض کردند یا رسول الله پیری به سرعت بر شما حمله آورد و موهای شما را

سفید کرد، در جوابشان فرمود: سوره هود و سوره هود را پیر کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۸۹

مؤلف : این حدیث مشهور است و در پاره ای از نقل های آن دارد که ((سوره هود و نظایر آن مرا پیر کرد)) و چون در سوره واقعه آیه ای که (در شدت) نظیر آیه ((فاستقم کما امرت)) بوده باشد نیست ، به همین جهت آن روایتی که دارد هود و واقعه ، بعید به نظر می‌رسد که مقصودش اشاره به آیه ((فاستقم کما امرت)) بوده باشد، و آنچه هر دو سوره در آن مشترکند حدیث قیامت است - و الله علم .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لا ترکوا...)) گفته که معصوم فرمود: رکون به معنای محبت و خیر خواهی و اطاعت است .

مؤلف : این روایت را صاحب مجمع البیان هم بطور مرسل از ائمه (علیهم السلام) نقل کرده است .

و در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی و او از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار)) فرمود: متوجه باشید خدا این آتش را خالد و همیشگی نکرد، بلکه فرمود ((آتش به شما می رسد)) پس به ظالمان ركون مکنید.

مؤلف: مقصود امام این است که جمله ((فتمسکم النار)) یعنی آتش به شما برمی خورد.

و نیز در همان کتاب از جریر از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر ((اقم الصلوه طرفی النهار)) فرمود: دو طرف روز یکی مغرب است و یکی صبح و ((زلفا من اللیل)) نماز عشاء است.

و در تهذیب به سند خود از زراره و او از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی که درباره نمازهای پنجگانه مطالبی بیان داشته و چنین فرموده اند: خداوند فرموده ((اقم الصلوه طرفی النهار و زلفا من اللیل)) که مقصود از آن نماز عشاء است.

مؤلف: این حدیث به خاطر اینکه در مقام بیان اوقات نمازهای پنجگانه است ظهوری در این دارد که می خواهد تفسیر کند ((طرفی النهار)) را به قبل از ظهر و بعد از ظهر، زیرا اگر این مراد نباشد شامل اوقات پنجگانه نمی شود.

روایاتی در فضیلت نماز و اینکه نماز کفاره گناهان است (ان الحسنات یدھبن السیئات).

و در معانی الاخبار به سند خود از ابراهیم بن عمر و او از کسی که برای او حدیث کرده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((ان الحسنات یدھبن السیئات)) فرموده: نماز مومن در شب گناهان روزش را محو می کند. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۱ صفحه ۹۰

مؤلف: این حدیث در کافی و تفسیر عیاشی و امالی مفید و امالی شیخ نیز آمده.

و در مجمع البیان از واحدی و او به سند خود از حماد بن سلمه و او از علی بن زید و او از ابی عثمان روایت کرده که گفت: من با سلمان در زیر درختی بودیم، سلمان شاخه خشکی از درخت گرفت و به شدت تکانش داد تا برگهای ریخت، آنگاه گفت: ای ابا عثمان آیا نمی پرسی چرا چنین کاری کردم؟ گفتم چرا چنین کردی؟ گفت: رسول خدا ((صلی الله علیه و الله و سلم)) هم در روزی که من با آن جناب زیر درختی بودیم همین عمل را کرد، شاخه خشکی گرفت و به شدت تکان داد تا برگهای ریخت و فرمود: سلمان نپرسیدی چرا چنین کردم. عرض کردم چرا چنین کردی؟ فرمود: مسلمان وقتی وضو می گیرد و نیکو وضو می گیرد، و نمازهای پنجگانه اش را بجا می آورد، گناهانش مانند این برگها می ریزد، آن وقت این آیه را تلاوت فرمود: ((واقم الصلوه...))

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از طیالسی و احمد و دارمی و ابن جریر و طبرانی و بغوی در کتاب معجم خود - و ابن مردویه بطور غیر مسلسل تنها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده.

و نیز در همان کتاب به سند خود از حارث از علی بن ابی طالب (علیه السلام) آورده که فرمود: ما در مسجد در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودیم، و منتظر بودیم تا وقت نماز شود، مردی برخاست و عرض کرد: یا رسول الله! من مرتکب گناهی شده ام. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زوی روی بگردانید (و به نماز ایستاد). دوباره پس از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز را به پایان رسانید برخاست و همان حرف را تکرار کرد، حضرت فرمود: آیا با ما نماز نخواندی؟

و برای آن به نیکی طهارت نگرفتی؟ گفت: چرا. فرمود: همان کفاره گناه توست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹۱

مؤلف: این روایت به طرق بسیاری از ابن مسعود و ابی امامه و معاذ بن جبل و ابن عباس و بریده و وائله بن اسقع و انس و غیر ایشان وارد شده، ولی در کیفیت بیان داستان اختلاف مختصری در الفاظ آنها هست، ترمذی و غیر او هم از خود ابی ایسر - که داستان مربوط به اوست - روایت کرده اند.

امیدوار کننده ترین آیات کتاب خدا

و در تفسیر عیاشی از ابی حمزه ثمالی روایت کرده که گفت: من از یکی از آن دو بزرگوار (امام باقر و امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: علی (علیه السلام) رو به مردم کرد و فرمود: کدام آیه از قرآن کریم برای شما امیدوار کننده تر است؟ بعضی گفتند: آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) فرمود: این امیدوار کننده هست، ولی آنطور که باید باشد نیست. بعضی دیگر عرض کردند آیه ((یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله)) فرمود: این نیز خوبست، ولی آنکه باید باشد نیست. بعضی دیگر عرض کردند آیه ((والذین اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم)) فرمود: این هم خوبست ولی آن نیست.

امام فرمود: مردم همه سکوت کردند، حضرت فرمود: چرا سکوت کردید بگوئید بینم مسلمانها؟ عرض کردند نه به خدا سوگند ما آیه دیگری به نظرمان نمی رسد. فرمود: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: امیدوار کننده ترین آیات کتاب خدا آیه ((اقم الصلوه طرفی النهار و زلفا من اللیل...)) است، و فرمود: ای علی! آن خدایی که مرا به حق مبعوث کرده و بشیر و نذیرم قرار داده یکی از شما که برمی خیزد برای وضو گرفتن، گناهانش از جوارحش می ریزد، و وقتی به روی خود و به قلب خود متوجه خدا می شود از نمازش کنار نمی رود مگر آنکه از گناهانش چیزی نمی ماند، و مانند روزی که متولد شده پاک می شود، و اگر بین هر دو نماز گناهی بکند نماز بعدی پاکش می کند، آنگاه نمازهای پنجگانه را شمرد.

بعد فرمود: یا علی جز این نیست که نمازهای پنجگانه برای امت من حکم نهر جاری را دارد که در خانه آنها واقع باشد، حال چگونه است وضع کسی که بدنش آلودگی داشته باشد، و خود را روزی پنج نوبت در آن آب بشوید؟ نمازهای پنجگانه هم به خدا سوگند برای امت من همین حکم را دارد.

مؤلف: مثالی که در آخر این روایت است به طریقی از اهل سنت از عده ای از صحابه مانند ابی هریره، انس، جابر و ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹۲

دو روایت از امام صادق (ع) در ذیل (ان الحسنات یدھین السيئات...)

و نیز در آن کتاب از ابراهیم کرخی آمده که گفت: من نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی از اهل مدینه بر او وارد شد، امام پرسید، فلانی از کجا می آیی؟ راوی می گوید: آن مرد چیزی در جواب امام نگفت. خود حضرت فرمود: از فلانجا و فلانجا آمدی، فلانی متوجه باش بین روز خود را با چه اعمالی به پایان می رسانی، زیرا با تو فرشته ای است موکل بر تو که آنچه را می کنی حفظ می کند و می نویسد پس هیچ گناهی را کوچک نشمار، هر چند خیلی ناچیز باشد، زیرا همین گناه ناچیز یک روز تو را بدبخت خواهد کرد، و هیچ کار نیکی را کوچک نشمار، زیرا هیچ چیز به مثل حسنه در جستجو نیست. حسنه، گناه خیلی بزرگ و قدیمی را پیدا می کند و آن را از نامه عملت محو و ساقط می سازد و نمی گذارد بعد از تو بماند، و این در کلام خدای تعالی است که می فرماید: ((ان الحسنات یدھین السيئات ذلک ذکرى للذاکرین .

و در همان کتاب از سماعه بن مهران روایت کرده که گفت: مردی از اهل شامات از امام صادق (علیه السلام) پرسید: از کارمندان دولت پولی گرفته و فعلا از آن پول صدقه می دهد و صله رحم می کند و به حج می رود تا شاید خداوند او را در آنچه که به دست آورده بیامزد، و او به این فکر است که: ((ان الحسنات یدھین السيئات)) حضرت فرمود: حسنه کفاره گناه می شود، و اما گناه نمی تواند کفاره گناه گردد.

آنگاه فرمود: اگر حلال و حرام با هم در آمیخت بطوری که به کلی مخلوط شد و دیگر حرام از حلال تشخیص داده نشد در آن صورت این کار عیب ندارد.

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از ابی امامه روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ مرد مسلمانی وقت نماز یومیّه را درک نمی کند و برای وضو بر نمی خیزد و به نیکویی وضو نمی گیرد و نماز را به خوبی نمی



## بیان آیات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹۵

این آیات غرضی را که سوره هود در صدد بیان آنست برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خلاصه می‌کند، و به او خبر می‌دهد که سوره مذکور بیان‌کننده حق کلام درباره مبدء و معاد و سنت جاری خدا در میان بندگانش می‌باشد. پس در حقیقت این سوره برای آن حضرت جنبه تعلیم حق، و نسبت به مومنین جنبه موعظه و تذکر را دارد، همچنانکه نسبت به کفار که از ایمان به خدا استنکاف می‌ورزند جنبه اتمام حجت و اسکات را دارد، پس به ایشان آخرین حجت خود را برسان و بگو هر چه می‌خواهید بکنید ما هم هر چه به نظرمان رسید می‌کنیم، تا ببینیم چگونه سنت خدایی آنطور که خودش بیان داشته جریان می‌یابد، و چگونه مصلحین را سعادت‌مند و مفسدین را بدبخت می‌کند. و در آخر، آن حضرت را به عبادت خدا و توکل بر او توصیه می‌کند، زیرا امر، همه اش به دست او است.

فایده نقل داستان انبیاء گذشته برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین

وَكَلَّا نَقْصَ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ... یعنی همه داستانها را به گونه اجمال و یا تفصیل برایت نقل می‌کنیم ضوضو اضضضه فرمود: ((من انباء الرسل)) بیان مضاف الیه ((کل)) است و جمله ((ما نثبت به فؤادك)) عطف بیان ((انباء)) است که به فایده نقل کردن این داستانها نسبت به آن جناب اشاره نموده، می‌فهماند که نقل آنها قلب او را آرامش و سکون می‌بخشد، و ماده قلق و اضطراب را از دل او برمی‌کند، و معنایش این است که: ما داستانهای انبیاء را برایت نقل می‌کنیم تا به وسیله آن قلبت را آرامش بخشیم، و آن را در راهی که برای دعوت به سوی حق و نهضت علیه ریشه‌های فساد پیش گرفتی و در تحمّل آزار از امت قوی و استوار سازیم.

آنگاه شروع می‌کند به ذکر فایده ای که این سوره برای عموم یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین و کافرین قوش دارد. و در خصوص آنچه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عاید می‌گردد فرموده: ((و جاءك في هذه الحق))، حال اشاره ((هذه)) را خواه سوره بدانیم و یا آیات نازل در آن و یا به وجهی به داستانهایی که در آن آمده، زیرا آمدن حق در آن داستانها به همین است که خدا حق را در ضمن آن قصه‌ها و قبل از آن و بعد از آن بیان کند، حقایق و معارف مربوط به مبدء و معاد و سنت جاری خدا در خلق را - که چگونه پیغمبران را فرستاده و دعوت توحید را انتشار داده و مؤمنین را در دنیا به نجات از مهالک و در آخرت به نجات از آتش سعادت‌مند، و ظالمین را به اخذ در دنیا و عذاب خالد در آخرت بدبخت نموده - شرح دهد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹۶

این در خصوص آنچه که به رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) عاید می‌شد، و در آنچه که عاید و مربوط به مؤمنین است فرموده: و موعظه و ذکری للمؤمنین. توضیحش اینست که آنچه از معارف و حقایق بیان کرده برای مؤمنین، هم تذکر است و هم موعظه. تذکر است برای اینکه مؤمنین با شنیدن آنها آنچه از علوم فطری مربوط به مبدء و معاد و متعلقات آن یاد برده بودند بیاد می‌آورند. و موعظه است، برای اینکه آن معارف و حقایق در لفافه داستانها بیان شده، و همان داستانها مایه عبرت است.

آخرین حرف به ایمان‌نیاورندگان: ((اعملوا علی مکاتکم...))

وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَاتِكُمْ إِنَّا عَمِلُونَ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ این قسمت مربوط به غیر مؤمنین است که پیغمبر خود را دستور می‌دهد که احتجاج و بگو مگوی با ایشان را خاتمه داده آخرین حرف را به ایشان بگوید، و پس از آنهمه موعظه و آوردن داستانهای گذشتگان بفرماید: حال اگر ایمان نمی‌آورید، و از شرک و فساد دست بر نمی‌دارید، و آنچه که من به گوشتان خواندم بیدارتان نکرد، و اگر داستانهای عبرت‌آوری را که آوردم و سنتی را که خدا در آنان معمول داشت برایتان گفتم و هیچیک در شما اثر نکرد، پس هر چه می‌خواهید بکنید، و در موقعیت و وضعی که دارید هر چه را برای خود خیر تشخیص می‌





بنام خداوند رحمان و رحیمالر - این ، آیه های کتاب روشن است . (۱) که ما آن را قرآنی عربی نازل کرده ایم شاید تعقل کنید .  
 (۲) ما با این قرآن که به تو وحی می کنیم (در ضمن ) بهترین داستان را برایت می سراییم گر چه پیش از آن از بی خبران بودی .  
 (۳)

بیان آیات آهنگ مفاد و غرض کلی سوره یوسف

غرض این سوره بیان ولایتی است که خداوند نسبت به بنده اش دارد، البته آن بنده اش که ایمان خود را خالص ، و دلش را از محبت او پر کرده و دیگر جز به سوی او به هیچ سوی دیگری توجه نداشته باشد. آری ، چنین بنده ای را خداوند خودش عهده دار امورش شده ، او را به بهترین وجهی تربیت می کند، و راه نزدیک شدنش را هموار، و از جام محبت سرشارش می کند، آنچنان که او را خالص برای خود می سازد و به زندگی الهی خود زنده اش می کند، هر چند اسباب ظاهری همه در هلاکتش دست به دست هم داده باشند، او را بزرگ می کند هر چند حوادث او را خوار بخواهند، عزیزش می کند هر چند نوائب و ناملایمات روزگار او را به سوی ذلت بکشاند و قدر و منزلتش را منحط سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۹۹

خداوند این غرض را در خلال بیان داستان یوسف تاءمین نموده و در هیچ سوره ای از قرآن کریم هیچ داستانی به مانند داستان یوسف بطور مفصل و از اول تا به آخر نیامده . علاوه ، در این سوره غیر از داستان یوسف داستان دیگری هم نیامده ، و سوره ای است مخصوص به یوسف (علیه السلام).

آری ، یوسف بنده ای بود خالص در بندگی ، و خداوند او را برای خود خالص کرده بود، و به عزت خود عزیزش ساخته بود با اینکه تمامی اسباب بر ذلت و خواریش اجتماع کرد و او را در مهلکه ها انداخت ، و خداوند او را از همان راهی که به سوی هلاکتش می کشان ید به سوی زندگی و حیاتش می برد.

برادرانش بر او حسد بردند و او را در چاه دور افتاده ای افکندند، و سپس به پول ناچیزی فروخته ، و خریداران او را به مصر بردند و در آنجا به خانه سلطنت و عزت راه یافت . آن کس که در آن خانه ملکه بود، با وی بنای مراوده را گذاشت و او را نزد عزیز مصر متهم ساخت ، و چیزی نگذشت که خودش نزد زنان اعیان و اشراف مصر اقرار به پاکی و براءت وی کرد. دوباره اتهام خود را دنبال نموده او را به زندان انداخت ، و همین سبب شد که یوسف مقرب درگاه سلطان گردد. و نیز همان پیراهن خون آلودش که باعث نابینایی پدرش یعقوب شد، همان پیراهن در آخر باعث بینایی او گردید، و به همین قیاس تمامی حوادث تلخ وسیله ترقی او گشته ، به نفع او تمام شد.

و کوتاه سخن ، هر پیشامدی که در طریق تکامل او سد راهش می شد خداوند عین همان پیشامد را وسیله رشد و پخته شدن او و باعث موفقیت و رسیدن به هدفش قرار داد، و همواره خدا او را از حالی به حالی می داد تا آنجا که او را ملک و حکمت ارزانی داشته او را برگزید، و تاءویل احادیث را به او پیاموخت ، و نعمت خود را بر او تمام نمود، همانطوری که پدرش به او وعده داده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۰

خداوند داستان آن جناب را از خوابی که در ابتدای امر و در کودکی در دامن پدر دیده بود آغاز نمود. آری ، رویای او از بشارتهای غیبی بود که بعدها آن را خارجیت داده ، و با تربیت الهی که مخصوص یوسف بود کلمه او را کامل گردانید. آری ، سنت خدای تعالی درباره اولیائش همین بوده که هر یک از ایشان را در تحت تربیت خاصی پرورش دهد همچنانکه فرموده : ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یتقون لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة لا تبدل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم)).

و در جمله ای که بعد از رؤیای یوسف و تعبیر پدرش آورده و فرموده : ((لقد کان فی یوسف و اخوته آیات للسائلین)) اشعار به این معنا دارد که گویا اشخاصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داستان یوسف و یا مطلبی را سؤال کرده بودند که با



آری، این معنا بر صاحبان نظر و متدبرین در آیات کریمه قرآنی پوشیده نیست که خداوند متعال در این آیات چه اندازه نسبت به الفاظ آن عنایت به خرج داده، و آن را به دو دسته محکمت و متشابهات تقسیم نموده، محکمت آن را ((ام الکتاب)) خوانده که برگشت متشابهات هم به آنهاست و فرموده: ((هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب و اخر متشابهات)) و نیز فرموده: ((و لقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشر لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین)).

احسن القصص بودن داستان یوسف (علیه السلام)

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَفْلِينَ رَاغِبٍ فِي مَعْنَى ((مفردات می گوید: کلمه ((قص)) به معنای دنباله جای پا را گرفتن و رفتن است، و جمله ((قصصت اثره)) به معنای ((رد پای او را دنبال کردم)) است و این کلمه به معنای خود اثر هم هست، مانند آیه ((فارتد علی آثارهما قصصا)) و آیه ((و قالت لا یختمه قصیه)) و ((قصص)) به معنای اخبار تتبع شده نیز آمده مانند آیه ((لهو القصص الحق)) و آیه ((فی قصصهم عبره)) و جمله ((قص علیہ القصص)) و جمله ((نقص علیک احسن القصص)).

پس ((قصص)) به معنای قصه و ((احسن القصص)) بهترین قصه و حدیث است، و چه بسا بعضی گفته باشند که کلمه مذکور مصدر و به معنای اقتصاص (قصه سرائی) است، و هر کدام باشد صحیح است، چه اگر به معنای اسم مصدر (خود داستان) باشد، داستان یوسف بهترین داستان است، زیرا اخلاص توحید او را حکایت نموده و ولایت خدای سبحان را نسبت به بنده اش مجسم می سازد، که چگونه او را در راه محبت و سلوک راهش تربیت نموده، از حسیض ذلت به اوج عزت کشانید، و دست او را گرفته از ته چاه اسارت و طناب بردگی و رقیق و زندان عذاب و شکنجه به بالای تخت سلطنت بیاورد. و اگر به معنای مصدر (قصه سرائی) باشد باز هم سرائیدن قصه یوسف به آن طریق که قرآن سروده بهترین سرائیدن است، زیرا با اینکه قصه ای عاشقانه است طوری بیان کرده که ممکن نیست کسی چنین داستانی را عقیف تر و پوشیده تر از آن بسراید.

معنای آیه - و خدا داناتر است - این است: ما با وحی این قرآن بهترین قصه ها را برایت می سرائیم، و تو قبل از سرائیدن ما نسبت به آن از غافلین بودی. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۳

آیات ۶ - ۴، سوره یوسف

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَجْدِينَ (۴) قَالَ يَبْنَئِي لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۵) وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُنْمِئُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶)

ترجمه آیات

چون یوسف به پدرش گفت ای پدر! من در خواب یازده ستاره با خورشید و ماه دیدم که برای من در حال سجده اند. (۴) گفت پسر کم! رویای خویش را به برادرانت مگو که در کار تو نیرنگی کنند، چون شیطان دشمن آشکار انسان است. (۵) و بدین سان پروردگارت تو را برمی گزیند و تعبیر احادیث را تعلیم می دهد و نعمت خویش را بر تو و بر خاندان یعقوب کامل می کند چنانچه پیش از این بر پدرانت ابراهیم و اسحاق کامل کرده بود که پروردگارت دانا و حکیم است. (۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۴

بیان آیاتین آیات رویای یوسف را - که در خواب دید و تعبیر خوابی که پدرش، یعقوب نمود و نهی کرد از اینکه برای برادرانش تعریف کند - خاطر نشان می سازد و این خواب بشارتی بوده که خدای سبحان به یوسف داده تا ماده ای روحی برای تربیت او بوده باشد، و او را در راه ولایت و تقرب به خدا آماده سازد. این آیات به منزله مدخلی است بر داستان آن جناب.



و لذا به یوسف خطایی مشفقانه کرد و فرمود: ((یا بنی: ای پسرک عزیزم)). و قبل از آنکه خواب او را تعبیر کند از در اشفاق، اول او را نهی کرد از اینکه رویای خود را برای برادرانش نقل کند، و آنگاه بشارتش داد به کرامت الهی که در حقیقت رانده شده. و نهی را مقدم بر بشارت نیاورد مگر به خاطر فرط محبت و شدت اهمتامی که به شائن او داشته و آن حسادت و بغض و کینه ای که از برادران نسبت به وی سراغ داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۶

دلیل اینکه دل‌های برادرانش سرشار از کینه و دشمنی با وی بود این است که یعقوب (علیه السلام) در جواب یوسف فرمود: من می‌ترسم درباره ات نقشه شومی بریزند و یا ایمن نیستم از اینکه نابودت کنند، بلکه فرمود: نقشه می‌ریزند، و تازه همین بیان را هم با مصدر تاء کید نموده فرمود: ((یکیدوا لک کیدا))، زیرا مصدر ((کیدا)) که مفعول مطلق است خود یکی از وسائل تاء کید است. علاوه بر این، کلام خود را با جمله ((ان الشیطان للانسان عدو مبین)) تعلیل و تاء کید کرد، و خاطر نشان ساخت که کید برادران غیر از کینه‌های درونی، یک سبب خارجی دارد که کینه آنان را دامن زده آتش دل‌هایشان را تهییج می‌کند تا آن حسد و کینه اثر سوء خود را کرده باشد، و او شیطانی است که از روز نخست دشمن انسان بوده حتی یک روز هم حاضر به ترک دشمنی نشده، و دائما با وسوسه و اغوا کردن خود، آدمیان را تحریک می‌کند تا از صراط مستقیم و راه سعادت به سوی راه کج و معوجی که به شقاوت دنیایی و آخرتی آدمی منتهی می‌شود منحرف شود. آری، او با همین وسوسه‌های خود، میان پدران و فرزندان را بر هم زده دوستان یک جان در دو بدن را از هم جدا می‌کند و مردم را گنج و گمراه می‌سازد.

بنابراین، معنی آیه چنین می‌شود: یعقوب به یوسف فرمود: پسرک عزیزم! داستان رویای خود را برای برادرانت شرح مده، زیرا به تو حسادت می‌ورزند، و از کار تو در خشم شده نقشه ای برای نابودیت می‌کشند، شیطان هم از همین معنا استفاده کرده فریب خود را به کار می‌بندد، یعنی به دل‌های آنان راه یافته نمی‌گذارد از کید بر تو صرف نظر کنند، چه شیطان برای آدمیان دشمنی آشکار است.

وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يَتِيمٌ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَ عَلَيَّ أَلِ يَعْقُوبُ... ((اجتباء)) از ماده جبايت است که به معنای جمع آوری کردن است. گفته می‌شود ((جبيت الماء فی الحوض - جمع کردم آب را در حوض)) و از همین باب است که جمع آوری مالیات را ((جباية الخراج)) می‌گویند. خدای تعالی هم می‌فرماید: ((يجبي اليه ثمرات كل شئ ع. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۷

بنابراین، در همه موارد استعمال و همه مشتقات این ماده، جمع آوری اجزای یک چیز و حفظ آن از تفرقه و تشتت خوابیده، و در ضمن، آمد و شد و حرکت جمع کننده به سوی آن چیزی که می‌خواهد جمع کند نیز در معنایش نهفته هست.

و بنابراین، اجتباء خدای سبحان بنده ای از بندگان خود را، به این است که بخواهد او را مشمول رحمت خود قرار داده به مزید کرامت اختصاصش دهد، و به این منظور او را از تفرق و پراکندگی در راه‌های پراکنده شیطانی حفظ نموده به شاهراه صراط مستقیمش بیندازد، و این هم وقتی صورت می‌گیرد که خود خدای سبحان متولی امور او شده او را خاص خود گرداند، بطوری که دیگران از او بهره نداشته باشند، همچنانکه درباره حضرت یوسف به همین معانی اشاره کرده و فرموده: ((انه من عبا دنا المخلصین (...))

((تاءویل)) در جمله ((و يعلمک من تاءویل الاحادیث)) آن پیشامدی را گویند که بعد از دیدن خواب پیش آید و خواب را تعبیر کند، و آن حادثه ای است که حقیقت آن در عالم خواب برای صاحب رویا مجسم شده در شکل و صورتی مناسب با مدارک و مشاعر وی خودنمایی می‌کند، همچنانکه سجده پدر و مادر و برادران یوسف در صورت یازده ستاره و ماه و خورشید مجسم شده و در برابر وی سجده کردند.

ما در سابق در تفسیر آیه ((فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاءویل ه)) در جلد سوم این کتاب بحث مفصلی راجع به

تاءویل گذرانندیم .

وجه اینکه در جمله : ((و يعلمک من تاءویل الاحادیث)) از رؤ یا به ((حدیث)) تعبیر شده‌است

کلمه ((احادیث)) جمع حدیث است ، و بسیار می شود که این کلمه را می گویند و از آن رویاها را اراده می کنند، چون در حقیقت رویا هم حدیث نفس است ، زیرا در عالم خواب امور به صورتهایی در برابر نفس انسان مجسم می شود، همانطور که در بیداری هر گوینده ای مطالب خود را برای گوش شنونده اش مجسم می کند، پس رویا هم مانند بیداری ، حدیث است . پس اینکه بعضی گفته اند ((اگر رویا را حدیث نامیده اند به این اعتبار است که بعد از خواب آن را تعریف می کنند)) صحیح نیست . و همچنین است اینکه گفته شده که ((چون خواب صادق حدیث و گفتگوی ملائکه است ، و در رویای کاذبه گفتگوی شیطان است)).

زیرا بسیاری از رویاها هست که نه مستند به ملائکه است ، و نه به شیطان ، مانند رویاهائی که از حالت مزاجی شخص بیننده ناشی می شود، مثل اینکه دچار تب و یا حرارت شده و در خواب می بیند که دارد در حمام استحمام می کند و یا در هوای بسیار گرم در عالم خواب تشنه می شود، و خواب می بیند که در استخر آب تنی می کند، و یا دچار سرمای شدید شده خواب می بیند که برف و یا تگرگ می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۸

بعضی دیگر از مفسرین این حرف را چنین رد کرده اند که : مخالف با واقع است ، زیرا در رویای یوسف اصلاً گفتگویی نبود، و همچنین خوابی که رفیق زندانی آن حضرت دیده بود، و یا آن خوابی که پادشاه مصر دیده بود در هیچ یک گفتگو وجود نداشت . و غفلت کرده از اینکه منظور آقایان از حدیث فرشته و یا شیطان حدیث به معنای تکلم نیست ، بلکه مراد این است که خواب ، قصه و یا حادثه ای از حوادث را به صورت مناسبی برای انسان مصور و مجسم می سازد، همانطور که در بیداری گوینده ای همان قصه یا حادثه را به صورت لفظ درآورده شنونده از آن به اصل مراد پی می برد. و نیز حدیث ملک و شیطان نظیر این است که درباره شخصی که تصمیم دارد کاری بکند و یا آن را ترک کند، می گوییم : نفس او وی را حدیث کرد که فلان کار را بکند، و یا ترک کند. معنای این حرف این است که او تصور کردن و یا نکردن آن عمل را نمود، مثل اینکه نفس او به او گفته که بر تو لازم است این کار را بکنی ، و یا جایز نیست بکنی .

و کوتاه سخن ، معنای اینکه رویا از احادیث باشد اینست که رویا برای نائم از قبیل تصور امور است ، و عینا مانند تصویری است که از اخبار و داستانها در موقع شنیدن آن می کند، پس رویا نیز حدیث است ، حالا یا از فرشته و یا از شیطان و یا از نفس خود انسان . این است مقصود آنهايي که می گویند رویا حدیث فرشته و یا شیطان است . و لیکن حق مطلب همان است که ما گفتیم که رویا حدیث خود نفس است ، به مباشرت و بدون واسطه ملک و یا شیطان ، و بزودی - ان شاء الله - بحث مفصلی در این باره خواهد آمد.

مراد از علم یوسف (علیه السلام) به تاءویل احادیث

تا اینجا می خواستیم بگوییم مراد از تاءویل احادیث تاءویل رویاها است ، و لیکن از ظاهر داستان یوسف در این سوره برمی آید که مقصود از احادیثی که خداوند تاءویل آن را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داده بود اعم از احادیث رویا است ، و بلکه مقصود از آن مطلق احادیث یعنی مطلق حوادث و وقایعی است که به تصور انسان درمی آید، چه آن تصوراتی که در خواب دارد و چه آنهایی که در بیداری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۰۹

آری ، بین حوادث و ریشه های آنها که از آن ریشه ها منشاء می گیرند و همچنین غایاتی که حوادث به آن غایات و نتیجه ها منتهی می شوند اتصالی است که نمی توان آن را انکار کرد و یا نادیده گرفت ، و با همین اتصال است که بعضی با بعضی دیگر مرتبط می شود. بنابراین ، ممکن است بنده ای به اذن خدا به این روابط راه پیدا کرده باشد، بطوریکه از هر حادثه ای حوادث بعدی



و نتیجه ای را که بدان منتهی می شود بخواند.

مؤید این معنا در خصوص حوادث عالم رویا، آن حکایتی است که خدای تعالی از قول یعقوب در تاءویل خواب یوسف کرده ، و نیز آن تاءویل است که یوسف از خواب خود و از خواب رفقای زندانش و از خواب عزیز مصر کرد، و در خصوص حوادث عالم بیداری حکایتی است که از یوسف در روزهای زندانش نقل کرده و فرموده : ((قال لا یاتیکما طعام ترزقانه الا نباتکما بتاءویله قبل ان یاتیکما ذلکما مما علمنی ربی)) و همچنین آنجا که فرموده : ((فلما ذهبوا به و اجمعوا ان یجعلوه فی غیابت الجب و اوحینا الیه لتنبئنه بامرهم هذا و هم لا یشعرون)) و ان شاء الله بیان آن به زودی از نظر خوانندگان خواهد گذشت .

معنای ((نعمت))، ریشه ، مشتقات و مورد استعمال آن

((و یتم نعمته علیک و علی آل یعقوب)) - راغب در مفردات خود گفته : ((نعمه)) - به کسر حرف اول و فتح دوم - به معنای حالت خوش است . و ((بنا النعمه)) به معنای بنای حالت و هیاتی است که انسان به خود می گیرد، مانند ((جلسه : حال نشستن)) و یا ((رکبه : حالت سواره)).

و اما ((نعمه)) - به فتح حرف اول و سکون دوم - به معنای تنعم است ، و ساختمانش صیغه مره از فعل است ، مانند ((ضربه)) که به معنای ((یک بار زدن)) است و همچنین ((شتمه)) ((یک بار دشنام دادن)) و نعمت مرجس را باشد یعنی شامل کم و زیاد می شود.

سپس اضافه می کند: انعام به معنای رساندن احسان به غیر است ، و به کار نمی رود مگر در موردی که آن شخص دریافت کننده انعام از جنس ناطقین (جن و انس و ملک) باشد، برای اینکه هیچوقت گفته نمی شود که فلانی بر اسب خود انعام کرد، ولی گفته می شود: ((انعمت علیهم)) و ((و اذ تقول للذی انعم الله علیه و انعمت علیه)). و کلمه ((نعماء)) در مقابل ((ضراء)) به معنای شداید است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۰

و ((نعیم)) به معنای نعمت بسیار است ، و لذا خداوند بهشت را با این کلمه توصیف کرده و فرموده : ((فی جنات النعیم)) و ((جنات النعیم))، و ((تنعم)) به معنای تناول چیزی است که در آن نعمت و خوشی است ، گفته می شود: ((نعمه تنعیما فتنعم)) یعنی او را تنعیم کرد و متنعم شد، و زندگیش فراخ و گوارا گردید. خدای تعالی هم فرموده : ((فاکرمه و نعمه)) و به همین معناست ((طعام ناعم)) و ((جاریه ناعمه)).

بنابراین ، در همه مشتقات این کلمه بطوری که ملاحظه گردید یک معنی خوابیده ، و آن نرمی و پاکیزگی و سازگاری است و مثل اینکه ریشه این مشتقات نعمت باشد، و اگر می بینیم که تنها در مورد انسان استعمال می شود برای این است که تنها انسان است که با عقل خود نافع را از ضرر تشخیص داده ، از نافع خوشش می آید و از آن متنعم می شود، و از ضرر بدش می آید و آن را ملایم و سازگار با طبع خویش نمی بیند، به خلاف غیر انسان که چنین تشخیصی را ندارد، مثلا مال و اولاد و امثال آن برای یکی نعمت است و برای دیگری نعمت ، و یا در یک حال نعمت است و در حالی دیگر نعمت و عذاب .

به همین جهت است که می بینیم قرآن کریم عطایای الهی از قبیل مال و جاه و همسران و اولاد و امثال آن را نسبت به انسان نعمت علی الاطلاق نخوانده ، بلکه وقتی نعمت خوانده که در طریق سعادت و به رنگ ولایت الهی درآمده آدمی را به سوی خدا نزدیک کند. و اما اگر در طریق شقاوت و در تحت ولایت شیطان باشد البته نعمت و عذاب است ، نه نعمت ، و آیات بر این معنا بسیار است .

بله ، اگر در جایی به خدا نسبت داده شود البته نعمت است و فضل و رحمت ، چون او خود خیر است و جز خیر از ناحیه او افزوده نمی شود، و از موهبت خود نتیجه سوء و شر نمی خواهد، و چگونه بخواهد با اینکه او رؤوف ، رحیم ، غفور و ودود است ، ((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها - و اگر بشمارید نعمت های خدا را شمار را به آخر نمی رسانید)) و این خطاب در آیه متوجه تمامی

مردم است، یعنی همه شما هم که دست به دست هم بدهید باز به آخر نمی رسید. و نیز فرموده: ((و ذرنی و المکذبین اولی النعمه و مهلهم قلیلاً)) و نیز فرموده: ((ثم اذا حولناه نعمه منا قال انما او تيته علی علم)).

این نعمتها که مورد اشاره این دو آیه است، و امثال آن، وقتی نعمت است که به خدا منسوب گردد و اما اگر به کفران کننده خدا نسبت داده شود برای او نعمت و عذاب خواب بود، همچنانکه فرمود: ((لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابى لشدید)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۱

مراد از اتمام نعمت

و کوتاه سخن، اگر انسان در ولایت خدا باشد تمامی اسبابی که برای ادامه زندگیش و رسیدن به سعادت بدانها تمسک می جوید همه نسبت به او نعمت هایی الهی خواهند بود، و اگر همین شخص مفروض، در ولایت شیطان باشد عین آن نعمتها برایش نعمت خواهد شد، هر چند خداوند آنها را آفریده که نعمت باشند.

حال اگر چنانچه اسباب و وسایل زندگی ناقص باشد و به جمیع جهات سعادت در زندگی وافی نباشد نعمت بودنش مثل کسی است که مالی دارد و لیکن به خاطر نداشتن امنیت و یا سلامتی نمی تواند از آن مال آنطور که می خواهد و هر وقت و هر جور که بخواهد استفاده کند، و در این حال اگر چنانچه به آن امتیّت و آن سلامت برسد می گویند نعمت بر او تمام شد.

پس اینکه در آیه مورد بحث فرموده: ((و یتم نعمته علیک و علی آل یعقوب)) معنایش این می شود که: خدا به شما نعمت هایی داده که با داشتن آن در زندگی سعادت مند شوید، و لیکن این نعمت ها را در حق تو و در حق آل یعقوب - که همان یعقوب و همسرش و سایر فرزندان او باشند - تکمیل و تمام می کند، همانطور که یوسف در خواب خود دید.

اینکه در این خطاب یوسف را اصل و آل یعقوب را معطوف بر او گرفته و فرموده: ((علیک و علی آل یعقوب)) برای این است که با خواب او مطابق باشد، او در خواب خود را مسجود یعقوب و آل یعقوب دید، و ایشان را دید که در هیات آفتاب و ماه و ستارگان بر او سجده می کنند.

تمام شدن نعمت بر خود یوسف به همین بود که او را حکمت و نبوت و ملک و عزت بداد، و او را از مخلصین قرار داد و بدو تاءویل احادیث پیاموخت. و تمام شدن آن بر آل یعقوب به این بود که چشم یعقوب را با داشتن چنین فرزندی روشن گردانیده، او و اهل بیتش را از بیابان و زندگی صحرائشینی به شهر بیاورد، و در آنجا در کاخهای سلطنتی زندگی مرفهی روزیشان گرداند.

((کما اتمها علی ابویک من قبل ابراهیم و اسحق)) - یعنی نعمت را بر تو و بر آل یعقوب تمام می کنیم، نظیر تمام کردنمان در حق دو پدرت ابراهیم و اسحاق، چون آن دو نیز خیر دنیا و آخرت را دارا شدند. پس جمله ((من قبل)) متعلق است به جمله ((اتمها)). و چه بسا احتمال داده شود که ظرف مستقر وصف باشد برای ((ابویک)) و تقدیر این باشد: همانطور که نعمت را بر دو

پدرت که در قبل می زیستند تمام کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۲

((ابراهیم و اسحق)) بدل و یا عطف بیانند برای کلمه ((ابویک))، و فایده این سیاق و ترتیب، اشاره و اشعار به این است که این نعمت ها در این دودمان مستمر و همیشگی بوده و اگر به یوسف می رسد به عنوان ارث از بیت ابراهیم و اسحاق و یعقوب است، و از یعقوب هم به یوسف و از او به بقیه دودمان یعقوب.

معنای آیه این است: همانطور که در خواب دیدی خداوند تو را برای خودش خالص گردانیده، از شرک پاک می کند تا غیر خدا کسی در تو نصیب نداشته باشد، و تاءویل احادیث می آموزد تا از دیدن حوادث چه در خواب و چه در بیداری به مال و سرانجام آن پی ببری، و نعمت خود را که همان ولایت الهی است بر تو تمام می کند و تو را در مصر جای داده اهل و دودمان تو را به نزدت می رساند و ملک و عزت را بر تو و پدر و مادر و برادرانت تمام می کند، همه اینها را بدین جهت می کند که او علیم به بندگان و با خبر به حال آنان است، حکیم است و هر کسی را به هر مقدار که استحقاق دارد پیش می برد، او به حال تو آگاه است

و می‌داند که ستمکاران بر تو تا چه حد مستحق عذابند.

سه نکته درباره شخصیت یعقوب (علیه السلام)، سجده برای یوسف (علیه السلام)

دقت در آنچه گذشت چند نکته را دست می‌دهد:

یکی اینکه، یعقوب هم مانند یوسف از مخلصین بوده، و خدا وی را نیز تائویل احادیث آموخته، به دلیل اینکه در این آیه یعقوب خبر می‌دهد به یوسف که سرانجام کار تو چیست، و خوابت چه تائویلی دارد، و قطعاً آنچه گفته از باب گمان و تخمین نبوده بلکه به تعلیم خدایی بوده است.

علامه، در آنجا که به حکایت قرآن فرزندان خود را نصیحت کرده چنین فرموده: ((یا بنی لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقه...)) و دنبالش خدای تعالی در حقش فرموده: ((وانه لذو علم لما علمناه ولكن اکثر الناس لا یعلمون - و او به خاطر اینکه ما تعلیمش کرده بودیم صاحب علمی بود و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند)).

دلیل دیگر این مدعی این است که یوسف - به حکایت قرآن - بعد از آنکه به رفقای زندانش فرمود: ((لا یاتیکما طعام ترزقانه الا نباتکما بتاءویل ه قبل ان یاتیکما ذلکما ممّا علمنی ربی)) این تعلیم الهی را چنین تعلیل کرده: ((انی ترکت مله قوم لا یؤمنون بالله و هم بالآخره هم کافرون و اتبعت مله آبائی ابراهیم و اسحق و یعقوب ما کان لنا ان نشرک بالله من شیء...)) و در آن چنین فهمانید که اگر من تائویل هر چیز را می‌دانم برای این است که ((مخلص)) - به فتح لام - برای خدایم، و اگر برای خدا مخلصم این صفت را بدان سبب دارم که پیرو پدرانی چون ابراهیم و اسحاق و یعقوبم که پیغمبرانی نقی الوجود و سلیم القلب بودند، وجودشان پاک و دل‌هایشان به تمام معنا سالم از شرک بود. و چون همین علت که باعث شد وی دارای علم به تائویل احادیث باشد در پدرانش نیز بوده اشتراک در علت ما را ناگزیر می‌سازد که بگوییم پدران بزرگوارش، ابراهیم و اسحاق و یعقوب نیز مخلص بودند، و علم به تائویل احادیث را داشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۳

آیه شریفه ((و اذکر عبادنا ابراهیم و اسحاق و یعقوب اولی الایدی و الابصار انا اخلصناهم بخالصة ذکرى الدار)) نیز مؤید این مدعی است، چون این معنا را دست می‌دهد که مسأله علم به تائویل احادیث از نتایج و فروع اخلاص برای خدای سبحان است. یعقوب (ع) و فرزندان در حقیقت به خدا سجده کرده اند

دوم اینکه، آنچه که یعقوب (علیه السلام) خبر داد درست مطابق با رویای یوسف بود، برای این که سجده کردن ایشان برای یوسف با اینکه یکی از آنان خود یعقوب (علیه السلام) است که از مخلصین است و جز برای خدای واحد سجده نمی‌کند خود کاشف از این است که ایشان در برابر یوسف، خدا را سجده کرده اند نه اینکه یوسف را سجده کرده باشند، و در حقیقت یوسف را نظیر کعبه قبله خود قرار داده اند. پس می‌فهمیم که نزد یوسف و برای یوسف جز خدا چیز دیگری نبوده، و همین خود دلیل دیگری است بر اینکه وی برای پروردگارش از مخلصین - به فتح لام - بوده، و کسی جز خدا در او شرکت نداشته، همچنانکه خودش بدان اشاره کرده و گفته: ((ما کان لنا ان نشرک بالله من شیء)) سابقاً هم گفتیم که علم به تائویل احادیث متفرع است بر اخلاص.

از همین جهت است که یعقوب در تعبیر رویای یوسف گفت: ((و کذلک - یعنی همینطور که خودت را مسجود آنان دیدی - پروردگارت تو را برمی‌گزیند و خالص برای خود می‌کند و تائویل احادیث را به تو می‌آموزد.

و همچنین دیدن آل یعقوب به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره که همه اجرام آسمانیند و در مکان رفیعی قرار داشته نورافشانی می‌کنند، و هر یک دارای مداری وسیع هستند خود دلیل بر این است که بزودی آل یعقوب در حیات انسانی سعید که عبارت است از حیات دینی آبادگر دنیا و آخرت دارای مکاتنی بلند گشته و از دیگران ممتاز می‌گردند.

و به همین حساب یعقوب گفتار خود را ادامه می‌دهد و می‌فرماید: ((و یتم نعمته علیک)) یعنی تنها بر تو، تا از دیگران ممتاز

باشی ((و علی آل یعقوب)) یعنی بر من و همسر من و فرزندانم، همانطور که ما را مجتمع و در صورتی نزدیک به هم دیدی ((کما اتمها علی ابویک من قبل ابراهیم و اسحق ان ربک علیم حکیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۴ مقصود از اتمام نعمت بر آل یعقوب علیه السلام

سوم اینکه، منظور از ((اتمام نعمت)) تعقیب ولایت است، به اینکه سایر نواقص حیات سعید را نیز برداشته دنیا را ضمیمه آخرت کند. و منافات ندارد که نسبت اتمام نعمت را به همه آنان دهد، ولی اجتناب و تعلیم احادیث را به یوسف و یعقوب اختصاص دهد، زیرا نعمت که گفتیم عبارت از ولایت است خود مراتب و درجات مختلفی دارد، و وقتی این نعمت به همه نسبت داده می شود هر یک به قدر نصیب خود از آن بهره مند می شوند.

علاوه بر اینکه جایز است امری را به جمعی نسبت دهیم که بعضی از آن جمع منتسب به آن نسبت باشند همچنانکه در آیه ((و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوه و رزقناهم من الطیبات)) دادن کتاب و حکم و نبوت را به همه بنی اسرائیل نسبت داده و حال آنکه مختص به ب عضی از بنی اسرائیل بوده، نه همه آنان، به خلاف روزی دادن از طیبات که به همه آنان بوده.

چهارم اینکه، یوسف باعث شد که خداوند نعمت خود را بر همه آل یعقوب تمام کند، و به همین جهت یعقوب (علیه السلام) هم او را در گفتار خود، اصل حساب کرد و دیگران را بر او عطف نمود، تا او را از میان آل خود مشخص کرده باشد. و نیز به همین جهت بود که عنایت و رحمت را به پروردگار یوسف نسبت داد و مکرر فرمود: ((ربک)) و فرمود: ((یجتیک الله)) و یا ((ان الله علیم حکیم)). همه اینها شاهدند بر اینکه او در تمام نعمت بر آل یعقوب اصل بوده، و اما دو پدرش یعنی ابراهیم و اسحاق با تعبیر به تشبیه: ((کما اتمها علی ابویک من قبل ابراهیم و اسحق)) از اصالت یوسف استثناء شدند، و همین تعبیر فهماند که آن دو نیز اصالت داشتند - دقت بفرمائید.

بحث روایتی (چند روایت درباره رؤیای یوسف (علیه السلام))

قمی در تفسیر خود گفته: و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: تاء ویل این رویا این است که به زودی پادشاه مصر می شود و پدر و مادر و برادرانش بر او وارد می شوند. شمس، مادر یوسف ((راحیل)) است، و قمر، یعقوب، و یازده ستاره، یازده برادران اویند، وقتی وارد بر او شدند و او را دیدند خدا را از روی شکر سجده کردند، و این سجده برای خدا بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۵

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس در ذیل جمله ((احد عشر کوکبا)) آورده که گفت: این یازده کوکب، برادران وی و شمس مادرش، و قمر پدرش بود، و مادر او ((راحیل)) یک سوم زیبایی را داشت.

مؤلف: این دو روایت بطوری که ملاحظه می کنید شمس را به مادر یوسف تفسیر می کنند و قمر را به پدرش، و این خالی از ضعف نیست. و چه بسا روایت شده که آن زنی که با یعقوب وارد مصر شد خاله یوسف بود، نه مادرش، چون مادرش قبلا از دنیا رفته بود، در تورات هم همینطور آمده.

و در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یوسف یازده برادر داشت، و تنها برادری که از یک مادر بودند شخصی به نام ((بنیامین)) بود. آنگاه فرمود: یوسف در سن نه سالگی این خواب را دید و برای پدرش نقل کرد، و پدر سفارش کرد که خواب خود را نقل نکند.

مؤلف: و در بعضی روایات آمده که او در آن روز هفت ساله بوده، در تورات دارد که شانزده ساله بوده ولی بعید است.

و در داستان رویای یوسف روایات دیگری نیز هست که پاره ای از آنها در بحث روایتی آینده خواهد آمد - ان شاء الله. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۶

آیات ۲۱ - ۷، سوره یوسف

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلسَّائِلِينَ (۷) إِذْ قَالُوا لِيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۸) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَحُلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (۹) قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيِّبَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ (۱۰) قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصِيحُونَ (۱۱) أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزِينُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفَظُونَ (۱۲) قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذَهُبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ (۱۳) قَالُوا لئنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَسِرُونَ (۱۴) فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيِّبَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۵) وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (۱۶) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَعِنَا فَأَكَلَهُ الذُّبُّ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (۱۷) وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (۱۸) وَجَاءَت سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَبُشْرَى هَذَا عَلِمَ وَأَسْرُوهُ بِضْعَةٌ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (۱۹) وَشَرَّوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۲۰) وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۲۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۷

ترجمه آیات

به راستی که در سرگذشت یوسف و برادرانش برای پرسش کنان عبرتهاست. (۷) آن دم که گفتند یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما که دسته ای نیرومندیم محبوب ترند، که پدر ما، در ضلالتی آشکار است. (۸) یوسف را بکشید، یا به سرزمینی دور بیندازیدش که علاقه پدرتان خاص شما شود، و پس از آن مردمی شایسته شوید. (۹) یکی از ایشان گفت: یوسف را مکشید اگر کاری می کنید او را به قعر چاه افکنید که بعضی مسافران او را برگیرند. (۱۰) گفتند: ای پدر برای چه ما را درباره یوسف امین نمی شماری در صورتی که ما از خیرخواهان اویم. (۱۱) فردا وی را همراه ما بفرست که بگردد و بازی کند و ما او را حفاظت می کنیم. (۱۲) گفت من از اینکه او را ببرید غمگین می شوم و می ترسم گرگ او را بخورد و شما از او غافل باشید. (۱۳) گفتند: اگر با وجود ما که دسته ای نیرومندیم گرگ او را بخورد به راستی که ما زیانکار خواهیم بود. (۱۴) و چون او را بردند و هم سخن شدند که در قعر چاه قرارش دهند، بدو وحی کردیم که آنان را از این کارشان خبردار خواهی کرد، و آنها ادراک نمی کنند. (۱۵) شبانگاه گریه کنان پیش پدر شدند. (۱۶) گفتند: ای پدر ما به مسابقه رفته بودیم و یوسف را نزد بنه خویش گذاشته بودیم پس گرگ او را بخورد، ولی تو سخن ما را گرچه راستگو باشیم باور نداری. (۱۷) و پیراهن وی را با خون دروغین بیاوردند، گفت (چنین نیست) بلکه دلهای شما کاری بزرگ را به نظرتان نیکو نموده، صبری نیکو باید و خداست که در این باب از او کمک باید خواست. (۱۸) و کاروانی بیامد و مامور آب خویش را بفرستادند، او دلوش در چاه افکند و صدا زد: مژده! این غلامیست. و او را بضاعتی پنهانی قرار دادند و خدا می دانست چه می کردند. (۱۹) و وی را به بهایی ناچیز، درهم هایی چند فروختند که به فروش وی بی اعتنا بودند. (۲۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۸

آن کس از مردم مصر که وی را خریده بود به زن خود گفت: منزلت وی را گرامی بدار شاید ما را سود دهد یا به فرزندیش گیریم. این چنین یوسف را در آن سرزمین جا دادیم تا تعبیر حوادث رویا را تعلیمش دهیم که خدا به کار خویش مسلط است ولی بیشتر مردم نمی دانند. (۲۱) بیان آیاتاز اینجا شروع به داستان می شود، در حقیقت بشارتی که قبلا داده بود عنوان مقدمه ای را داشت که بطور اجمال اشاره به سرانجام قصه می نمود.

آیات مورد بحث فصل اول داستان را متضمن است، که همان مفارقت یوسف از یعقوب و بیرون شدنش از خانه پدر تا پابرجا شدنش در خانه عزیز مصر. البته در خلال این احوال، به چاه انداختن برادران، و بیرون شدنش به دست مکاریان، و فروخته

شدنش و حرکتش به سوی مصر نیز اشاره دارد.

((برای سائلان، در داستان یوسف و برادرانش نشانه‌هایی الهی هست))

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلْءَاثِلِينَ اِنَّ فِي حَقِّكَ يَاسِرٌ مِّنْهُم مَّنْ يَدْعُوهُ فَاخْرِجْهُ غِيَاثًا يُغِيثُ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ ا�

برادران یوسف به وی حسد ورزیده او را در قعر چاهی می افکنند و سپس به عنوان برده ای او را به مکاریان می فروشند و بر حسب ظاهر به سوی هلاکت سوقش می دهند، ولی خداوند نتیجه ای بر خلاف این ظاهر گرفت و او را به وسیله همین اسباب زنده کرد. آنها کوشیدند تا ذلیلش کنند، و از دامن عزت یعقوب به ذلت بردگی بکشانند خداوند با همین اسباب او را عزیز کرد. آنها خواستند زمینش بزنند، خداوند با همان اسباب بلندش کرد. آنها می خواستند محبت یعقوب را از او به خود برگردانند، خداوند قضیه را به عکس کرد. آن ها کاری کردند که پدرشان نابینا شد و در اثر دیدن پیراهن خون آلود یوسف دیدگان را از دست بداد، خداوند به وسیله همان پیراهن چشم او را به او برگردانید، و به محضی که بشیر پیراهن یوسف را آورده به روی یعقوب انداخت دیدگانش باز شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۱۹

و هم چنین همواره هر کس می خواست او را آزاری برساند خداوند او را نجات می داد، و همان قصد سوء را وسیله ظهور و بروز کرامت و جمال ذات او می کرد، و در هر راهی که او را بردند که بر حسب ظاهر منتهی به هلاکت و یا مصیبت وی می شد، خداوند عینا به وسیله همان راه او را به سرانجامی خیر و به ف ضیلتی شریف منتهی نمود.

و به همین معنا است اشاره یوسف که در مقام معرفی خود برای برادرانش گفت: ((انا یوسف و هذا اخي قد امن الله علينا انه من يتق و يصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين)) و نیز در برابر برادرانش به پدر بزرگوارش گفت: ((يا ابت هذا تاءويل رویای من قبل قد جعلها ربي حقا و قد احسن بي اذ اخرجني من السجن و جاء بكم من البدو من بعد ان نزع الشيطان بيني و بين اخوتي)) آنگاه وقتی مجذوب جذب به الهی می شود با تمام وجود والهش به سوی خدا متوجه و از غیر او روی گردان شده می گوید: ((رب قد آتيتني من الملك و علمتني من تاءويل الاحاديث فاطر السموات و الارض انت وليي في الدنيا و الاخرة...))

همانطور که قبلا هم اشاره شد از اینکه فرمود: ((در این آیاتی است برای پرسش کنندگان)) معلوم می شود جماعتی داستان یوسف (علیه السلام) را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیده، و یا مطلبی پرسیده بودند که به وجهی ارتباط با این داستان داشته و در جوابشان این سوره نازل شده است.

اِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَ اَخُوهُ اَحَبُّ اِلَىٰ اٰبِنَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّ اٰبَانَا لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّمَن يَّرٰى اٰيٰتِنَا وَلَا يَرْكَبُ الْحَمِيْزَ ا�

جماعتی است که درباره یکدیگر تعصب داشته باشند، و از نظر عدد شامل جماعتی می شود که از ده کمتر و از پانزده نفر بیشتر نباشد، بعضی هم بین دو و چهل نفر را گفته اند، و به هر حال همانند کلمات، قوم، رهط و نفر، جمعی است که مفرد ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۰

جمله ((اذ قالوا ليووسف و اخوه احب الي ابينا منا)) گفتار فرزندان یعقوب سوای یوسف و برادر تنی اش می باشد که عده شان ده نفر بوده، و به شهادت جمله ((و نحن عصبه)) مردانی نیرومند بوده اند که رتق و فتق امور خاندان یعقوب و اداره گوسفندان و اموالش به دست ایشان بوده.

و اینکه گفتند ((یوسف و برادرش)) با اینکه او برادر ایشان هم بوده، و همه فرزندان یعقوب بوده اند، خود مشعر به این است که



یوسف و این برادرش از یک مادر بوده، و نسبت به آن ده نفر فقط برادر پدری بوده اند. و از روایات برمی آید که اسم برادر پدر و مادری یوسف ((بنیامین)) بوده. و از سیاق آیات برمی آید که هر دوی آنان اطفالی صغیر بوده اند و کاری از آنان ساخته نبوده، و در اداره خانه یعقوب و تدبیر چهارپایان آن جناب مداخله ای نداشته اند.

جمله ((و نحن عصبه)) یعنی: و ماده نفر قوی هستیم که ضعف بعضی با قوت بعضی دیگر جبران شده. این جمله حال از جمله قبلی است و بر حسادت و غیظ و کینه آنان نسبت به پدرشان یعقوب دلالت می کند، که ناشی از محبت بیشتر وی نسبت به آن دو بوده، و به منزله تتمه تعلیل جمله ((ان ابانا لفی ضلال مبین)) است.

مراد پسران یعقوب (علیه السلام) در جمله: ((ان ابانا لفیضلال مبین)) ضلالت در امر زندگی است نه در دین پسران یعقوب با جمله ((ان ابانا لفیضلال مبین)) حکم کردند بر اینکه پدرشان در گمراهی است، و مقصودشان از گمراهی، کج سلیقه گی و فساد روش است، نه گمراهی در دین.

برای اینکه اولاً استدلال ایشان این معنی را می رساند، چون در مذاکره خود گفتند که ما جماعتی نیرومند و کمک کار یکدیگر و متعصب نسبت به یکدیگریم، و تدبیر شؤن زندگی پدر و اصلاح امور معاش و دفع هر مکروهی از وی بدست ما و قائم به ماست، و یوسف و برادرش دو طفل صغیرند که کوچکترین اثری در وضع زندگی پدر نداشته، بلکه هر کدام به نوبه خود سرباری بر پدر و بر ما هستند، و با چنین وضعی محبت و توجه تام پدر ما نسبت به آن دو، و اعراضش از ما روش ناصحیحی است، زیرا حکمت و عقل معاش اقتضاء می کند که انسان نسبت به هر یک از اسباب و وسایل زندگیش به قدر دخالت آن در زندگی اهتمام بورزد، و اما اینکه آدمی تمامی اهتمام خود را از همه اسباب و وسایل موثر بریده، مصروف چیزی کند که دست شکسته ای بیش نیست، جز ضلالت و انحراف از صراط مستقیم زندگی وجه دیگری ندارد، و این مسأله هیچ ارتباطی به دین ندارد، زیرا دین اسباب دیگری از قبیل کفر به خدا و آیات او، و مخالفت او امر و نواهی او دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۱

و ثانیاً فرزندان یعقوب مردمی خداپرست و معتقد به نبوت پدرشان یعقوب بوده اند، به شهادت اینکه گفتند: ((و تکونوا من بعده قوما صالحین)) و نیز در آخر سوره گفتند: ((یا ابانا استغفر لنا ذنوبنا)) و نیز به یوسف عرض کردند: ((تالله لقد آثرک الله علینا)) و همچنین کلماتی دیگر که همه دلالت بر خداپرستی و اعتقاد ایشان به نبوت پدر می کند، و اگر مقصودشان از ضلالت پدر، ضلالت در دین بود با همین گفتار کافر شده بودند.

علاوه بر اینکه ایشان پدر خود را دوست می داشته او را احترام و تعظیم می کرده اند، و اگر نسبت به یوسف دست به چنین اقدامی زدند باز برای این بوده که محبت پدر را متوجه خود کنند، و لذا به یکدیگر گفتند: ((یوسف را بکشید و یا در زمینی دور دست بیندازید تا توجه پدر خالص برای شما شود.)) پس بطوری که از سیاق آیات برمی آید پدر را دوست داشته می خواستند محبت او را خالص متوجه خود کنند، و اگر غیر این بود طبعاً بایستی اول پدر را از بین می بردند، نه برادر را. آری، می بایست او را می کشتند و یا از او کناره گیری می کردند و یا بیچاره اش می کردند تا محیط زندگی را برای خود محیطی صاف و سالم کنند، آن وقت آسان تر به کار یوسف می پرداختند.

از طرفی می بینیم که عین همین حرف را پس از چند سال در جواب پدر که فرموده بود: ((اگر ملامت نکنید من بوی یوسف را می شنوم)) به میان آورده و گفتند: ((به خدا تو هنوز در آن ضلالت قدیمیت باقی هستی)) و پر معلوم است که مقصود ایشان از ضلالت قدیمی ضلالت در دین نیست، (چون در قدیم چنین سابقه ای از او نداشتند) بلکه مقصود همان افراط در محبت یوسف و مبالغه بی جا در امر او بوده.

از آیه مورد بحث و آیات مربوط به آن برمی آید که یعقوب (علیه السلام) در بیابان زندگی می کرده، و دارای دوازده پسر بوده که از چند مادر بوده اند و ده نفر از ایشان بزرگ و نیرومند و کارآمد بوده اند که آسیای زندگی وی بر محور وجود آنان می

گشته ، و ایشان به دست خود امور اموال و چهارپایان و گوسفندان پدر را اداره می کرده اند، و اما آن دو پسر دیگر صغیر و دو برادر از یک مادر بوده اند که در دامن پدر تربیت می شدند، و آن دو، یوسف و برادر پدر و مادریش بوده ، که یعقوب بی اندازه دوستشان می داشته ، چون در جبین آن دو آثار کمال و تقوا مشاهده می کرده . آری ، محبت فوق العاده اش بدین سبب بوده ، نه از روی هوا و هوس ، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه آنان از بندگان مخلص خدا بوده ، که با جملاتی از قبیل : ((انا اخلصناهم بخالصه ذکری الدار)) مورد مدح خدا قرار گرفته ، و ما سابقا به این معنا اشاره کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۲ پس این محبت و ایثار باعث شده که غریزه حسد را در سایر برادران برانگیزد و آتش کینه ایشان را نسبت به آن دو تیزتر سازد، و یعقوب هم با اینکه این معنا را می فهمیده مع ذلک در محبت به آن دو مخصوصا به یوسف مبالغه می کرده و همواره از سایر فرزندان خود بر جان او می ترسیده و هیچ وقت نمی گذاشت با او خلوت کنند، و ایشان را نسبت به وی امین نمی دانست . همین حرکات ، بیشتر باعث طغیان خشم و کینه آنان می شد، به حدی که یعقوب آثار آن را در قیافه های آنان مشاهده می کرد. همه این مطالب از جمله ((فیکیدوا لک کیدا)) استفاده می شود. و خلاصه این بود تا یوسف آن خواب را دید و برای پدر تعریف کرد، نتیجه این خواب آن شد که دلسوزی پدر و محبتش نسبت به او دو چندان شود، لا جرم سفارش کرد که رویای خود را مکتوم بدارد، و زنهار داد که برادرانش را از آن خبر ندهد، شاید از این راه او را از کید ایشان در امان سازد، اما تقدیر الهی بر تدبیر او غالب بود.

لا جرم پسران بزرگتر یعقوب دور هم جمع شده ، درباره حرکاتی که از پدر نسبت به آن دو برادر دیده بودند به مذاکره پرداختند، یکی گفت : می بینید چگونه پدر به کلی از ما منصرف شده و تمام توجهش مصروف آن دو گشته ؟ آن دیگری گفت : پدر، آن دو را بر همه ما مقدم می دارد با اینکه دو طفل بیش نیستند و هیچ دردی از او دوا نمی کنند. آن دیگر گفت : تمامی امور زندگی پدر به بهترین وجهی به دست ما اداره می شود و ما ارکان زندگی او و ایادی فعال او در جلب منافع و دفع مضار و اداره اموال و احشام اویسیم ، ولی او با کمال تعجب همه اینها را نادیده گرفته ، محبت و علاقه خود را به دو تا بچه کوچک اختصاص داده است و این رویه ، رویه خوبی نیست که او پیش گرفته . و سرانجام حکم کردند که پدر به روشنی دچار کج سلیقه گی شده است .

بیان یکی از مفسرین در توجیه کلام پسران یعقوب : ((انّ ابانا لفیضلال مبین ))

این بود آن معنایی که از سیاق آیات برمی آید، و خواننده محترم از همینجا به اشکالاتی که به گفته های سایر مفسرین وارد است و به انحرافهای ایشان در تقریر معنای آیه متوجه می شود و ما چند توجیه را از چند مفسر در اینجا نقل می کنیم : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۳

توجیه اول : بعضی از مفسرین گفته اند: حکم ایشان به ضلالت پدرشان از طریق عدل و مساوات ، نادانی و خطای بزرگی از ایشان بوده ، و شاید جهتش این بوده که پدر را از روز اول متهم کرده بودند که مادر آن دو را بیشتر از مادر ایشان دوست می داشته ، پس ریشه این عداوت به مادران مختلف و زوجات متعدد یعقوب منتهی می شده ، مخصوصا با در نظر داشتن اینکه بعضی از مادران ایشان کنیز بوده اند و همین معنا سبب شده که در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غریزه والدین نسبت به فرزندان کوچکتر بکنند بلکه بگویند این به خاطر علاقه بیشتری است که پدر نسبت به مادر آن دو داشته .

مفسر مذکور سپس گفته : از فواید این داستان این است که ما نیز عبرت گرفته در رفتار با اولاد و تربیت ایشان رعایت عدالت را بکنیم ، و با زیادی محبت نسبت به یکی ، حسادت دیگران را تحریک نکنیم ، و در نتیجه میان فرزندانمان دشمنی براه نیندازیم . و نیز در برابر همه یکی را بر دیگران برتری ندهیم ، بطوری که به شخصیت دیگران اهانت شده پدر را محکوم کنند به اینکه از روی هوا و هوس آن دیگری را بیشتر دوست می دارد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) هم از اینگونه رفتار به هر نحوی که باشد نهی فرموده ، حتی اگر حکمت اقتضای چنین برتری و تبعیضی را داشته باشد، مثل اینکه یکی از آنان از نظر مواهب خدادادی مانند

مکارم اخلاق و تقوا و علم و هوش و ذکاوت بر دیگران تفوق داشته باشد.

یعقوب هم کسی نبود که این معانی و وظایف برایش پوشیده باشد، بلکه دستوری که به یوسف درباره پنهان داشتن رویایش داد خود شاهد بیداری آن جناب نسبت به این وظایف بوده، و لیکن آدمی در برابر غرائز و قلب و روحش چه می تواند بکند؟ آیا می تواند از سلطنتی که دل و جان آدمی بر اعضا و جوارحش دارد جلوگیری نماید؟ ابدا.

اشکالات کلام مفسر مزبور

و ما در چند جای کلام او نظر داریم:

۱- اینکه گفت منشاء و ریشه این اختلاف خانوادگی داشتن زنان مختلف و مخصوصا کنیزان بوده گو اینکه این حرف در جای خود قابل انکار نیست، و حتی در مورد یعقوب (علیه السلام) هم احتمال می رود، و لیکن آنچه در قرآن سبب این اختلاف معرفی شده غیر از این است. علاوه، اگر سبب منحصر به فرد این مسأله زنان متعدّد بود، جا داشت که برادران یوسف آن برادر دیگرش را هم به چاه می انداختند، و تنها به یوسف اکتفا نمی کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۴

۲- اینکه گفت ((همین معنا سبب شده که در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غریزه والدین نسبت به فرزندان کوچکتر بکنند.)) مفاد این حرف این است که محبت یعقوب نسبت به یوسف از باب رقت و ترحم غریزی بوده که هر پدری را وادار می کند بچه های کوچک را مادام که صغیرند بیشتر دوست بدارد، و وقتی که بزرگ شد، آن محبت را باز درباره کوچکتر بکار ببرد.

اشکال ما به این حرف این است که رقت و ترحم درباره بچه های صغیر را فرزندان بزرگ هم قبول دارند و هیچ فرزند بزرگی به خاطر آن، پنجه به روی والدین خود نمی کشد. آری ما به چشم خود می بینیم که اگر احیانا پسر بزرگی به پدر اعتراض کند که چرا بیش از همه ما به این بچه کوچک اهتمام می ورزی، و خلاصه این تبعیض قائل شدن است و روشی عادلانه نیست، پدر در جوابش می گوید: آخر، این طفل صغیر است و احتیاج بیشتری به ترحم و رقت دارد، و باید همه نسبت به او مهر و محبت کنیم تا بزرگ شود و روی پای خود بایستد، قطعاً آن پسر بزرگتر قانع گشته از اعتراض خود دست برمی دارد.

و اگر مسأله محبت یعقوب نسبت به یوسف و برادرش از این باب بوده قطعاً پسران بزرگ وی اعتراض نمی کردند، چون هر یک به نوبه خود چنین محبتی را در ایام طفولیت از پدر دیده بوده اند و دیگر عیب جویی و مذمت پدر معنا نداشت، بلکه دلیلی که آورده و گفته بودند: آخر ما نیرومندیم دلیل علیه خودشان بود و می رساند که مردمی بسیار گمراهند، چون انتظار دارند با اینکه مردانی قوی هیکل و نیرومندند باز هم پدر، ایشان را به جای یوسف صغیر ناز کند. پس به همین دلیل خود آنان در اعتراضشان گمراه بودند، نه یعقوب در دوست داشتن بچه های خردسال.

علاوه بر این، آنجا که با پدر درباره یوسف گفتگو کردند به پدر خود گفتند: ((چرا ما را بر جان یوسف امین نمی دانی با اینکه ما خیرخواه اویم)). و پر واضح است که اکرام یوسف و در آغوش کشیدنش و مراقبتش و امین ندانستن برادران نسبت به او امری است غیر از مسأله محبت و رقت و ترحم به خاطر کوچکی، و هیچ ربطی به آن ندارد.

۳- اینکه گفت: ((یعقوب هم کسی نبود که این معانی و وظایف برایش پوشیده باشد...)) معنای این حرف این است که عشق و علاقه مفرط یعقوب نسبت به یوسف عقل او را در کار تربیت اولاد از کار انداخته، و با اینکه میدانست که این عشق و علاقه بر خلاف عدل و انصاف است و خیلی زود باعث خواهد شد که در بین فرزندان بلوایی راه بیندازد، مع ذلک نمی توانسته خودداری کند، و حق هم به جانب او بوده، چون مخالفت عشق و علاقه درونی مقدور انسان نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه

۱۲۵

اشکال این توجیه این است که به کلی اصول مسلم عقلی و نقلی را که درباره مقامات انبیاء و علمای ربّانی از صدیقین و شهداء و

صالحین در دست داریم و خلاصه اساس و مبانی بحث از فضایل اخلاقی را باطل می سازد. آری، تخلق به اخلاق فاضله، و دوری از رذایل نفسانی - که اصل و اساسش پیروی از هوای نفس است - و ترجیح دادن رضای خدا بر هر خشنودی دیگر، امری است که از تمامی فرد بشر انتظارش می رود، و برای هر کسی از پرهیزکاران که نفس خود را به دستورات اخلاقی ریاضت دهد مقدور است، آن وقت چگونه می توانیم آن را درباره انبیاء آن هم پیغمبری مانند یعقوب (علیه السلام) غیر مقدور بدانیم؟! شگفتا! اگر این مقدار از مخالفت هوای نفس از استطاعت انسان بیرون باشد، پس این همه تکلیف و اوامر و نواهی دینی که نسبت به آن و نظایر آن شده چه معنایی جز لغو و گزاف می تواند داشته باشد؟

علاوه، این حرف توهین به مقام انبیای خدا و اولیای او، و منحط نمودن مواقف عبودیت آنان تا درجه مردم متوسط است، که اسیر هوای نفس و جاهل به مقام پروردگار خویشند، با اینکه خداوند ایشان را به امثال آیه ((و اجتنبناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم)) ستوده، و در خصوص یعقوب و پدران بزرگوارش ابراهیم و اسحاق فرموده: ((و کلا جعلنا صالحین و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین)) و نیز در حقشان فرموده: ((انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار)) و خبر داده که ایشان را به سوی صراط مستقیمش هدایت فرموده بدون اینکه خبر خود را به قیدی مقید ساخته باشد. و نیز فرموده که ایشان را اجتناب کرده، یعنی جمع آوری نموده و یک جا خالص برای خود گردانیده. پس انبیاء (علیهم السلام) مخلص - به فتح لام - برای خدای سبحانند و غیر از خدا کسی در آنان بهره و نصیبی ندارد، در نتیجه این بزرگواران جز آنچه که او خواسته، نمی خواهند و او جز حق چیزی نخواسته، و خشنودی کسی را بر خشنودی او مقدم نمی دارند چه اینکه آن غیر خدا، نفس خودشان باشد و چه دیگران باشند. و خداوند متعال در کلام خود آنجا که اغوای بنی آدم را به دست شیطان ذکر کرده مکرر مخلصین را استثناء نموده و فرموده: ((لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۶ پس حق مطلب این است که یعقوب اگر یوسف و برادرش را دوست می داشته به خاطر آن پاکی و کمالاتی بوده که مخصوصا در یوسف به خاطر رویایش تفرّس می کرده و پیش بینی می نموده که به زودی خداوند او را برخواهد گزید، و تاءویل احادیث تعلیمش خواهد داد، و نعمتش را بر او و بر آل یعقوب تمام خواهد کرد. آری، منشاء محبت یعقوب این بوده نه هوای نفس.

وجوه بی اساس دیگری که در این باره گفته شده است

توجه دوم: بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: مقصود فرزندان یعقوب از اینکه گفتند ((پدر ما در گمراهی آشکار است)) همان گمراهی دینی است. با اینکه گذشت که سیاق آیات کریمه این معنا را دفع می کند.

نقطه مقابل این حرف گفتار عدّه دیگرست که گفته اند: برادران یوسف از انبیاء بودند، و اگر پدر را به ضلالت نسبت دادند مقصودشان ضلالت در روش زندگی و بی استقامتی و بی عدالتی در حق فرزندان است. و اگر کسی به ایشان اعتراض می کرد که پس این چه ظلمی بود که نسبت به برادر و پدر خود مرتکب شدند، جواب می دهند که این معصیت کوچکی بوده که قبل از رسیدن به مقام نبوت از ایشان سرزده و بنابراین که صدور گناه کوچک را از انبیاء قبل از نبوتشان جایز بدانیم اشکالی به پاسخشان وارد نمی شود.

بعضی دیگر از طرف فرزندان یعقوب چنین جواب داده اند که ممکن است این عمل را وقتی مرتکب شده باشند که خود صغیر و نابالغ بوده اند، و صدور چنین کارها از اطفال نا بالغ جایز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۷

و لیکن همه این حرفها اوهامی بیش نیست، و آیه ((و اوحینا الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط)) که ظهور دارد در نبوت اسباط، صریح در نبوت برادران یوسف نیست. و حق مطلب اینست که برادران یوسف از انبیاء نبودند بلکه اولاد انبیاء بودند و نسبت به یوسف حسد برده گناه بزرگی نسبت به یوسف صدیق مرتکب شدند و بعدا هم به درگاه پروردگار خود توبه کرده صالح شدند، پدر و برادرشان هم که دو پیغمبر بودند، درباره ایشان استغفار نمودند همچنانکه از گفتار یعقوب به حکایت قرآن که

در جواب درخواست ایشان که گفتند: ((یا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا کنا خاطئین)) گفت: ((سوف استغفر لکم ربی)) و از گفتار یوسف که بعد از اعتراف برادرانش به اینکه ((و ان کنا لخاطئین)) گفت: ((یعفر الله لکم و هو ارحم الراحمین)) این معنا استفاده می شود.

توجه سوم: بعضی دیگر از مفسرین گفته اند که برادران یوسف بعد از آنکه یوسف خواب خود را برایشان نقل کرد به وی حسد بردند و یعقوب هم او را نهی کرده بود از اینکه خواب خود را برای برادرانش تعریف کند. ولی حق این است که برادرانش قبلاً هم نسبت به وی حسد می ورزیدند البته خواب او باعث طغیان حسدشان شد، و بیان این جهت گذشت.

گفتگو و مشاوره برادران یوسف (علیه السلام) در مورد یوسف (علیه السلام) و از میان برداشتن او اَقْتُلُوا یُوسُفَ اَوْ اَطْرَحُوهُ اَرْضًا یَحُلُّ لَکُمْ وَجْهَ اَبْنِکُمْ وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِیْنَ قسمت تتمه گفتار برادران یوسف است، و از مشورت دوم مذاکرات ایشان درباره یوسف حکایت می کند. شور اول درباره رفتار یعقوب بود که سرانجام او را محکوم به ضلالت کردند، و در این شور گفتگو داشته اند در اینکه چه کنند و چه نقشه ای بریزند که خود را از این ناراحتی نجات دهند، همچنانکه آیه ((و ما کنت لدیهم اذ اجمعوا امرهم و هم یمکرون)) به آن اشاره دارد.

خداوند متن مشورت آنان را در این سه آیه: ((قالوا لیوسف و اخوه - تا جم له - ان کنتم فاعلین)) ذکر فرموده است. نخست، مصیبتی را که در مورد یوسف و برادرش دچار آن شده اند به میان آورده، که این دو کودک تمام توجه یعقوب را از ما به سوی خودشان جلب کرده دل او را مجذوب خود ساخته اند، بطوریکه دیگر از آن دو جدا نمی شود و هیچ اعتنایی به غیر آن دو ندارد که چه می کنند، و این محنتی است که فعلاً به ایشان روی آورده و ایشان را به خطر بزرگی تهدید می کند، و آن اینست که به زودی شخصیتشان بکلی خرد شده زحمات چند ساله ایشان بی نتیجه و پس از سالیان عزت، دچار ذلت و پس از قوت دچار ضعف می شوند و این خود انحراف و کج سلیقه گی یعقوب است در روش و طریقه، و این روش و طریقه ای که پدر پیش گرفته روشی غلط و طریقه ای منحرف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۸

آنگاه در شور دوم درباره خلاصی خود از این گرفتاری مذاکره کردند، و هر یک نقشه ای که کشیده آن را مطرح کردند یکی گفت کشتن یوسف لازم است. دیگران گفتند باید او را به سرزمین دور دستی پرت کرد که نتواند نزد پدر برگردد، و روی خانواده را ببیند، و به تدریج اسمش فراموش شود، و تو جهات پدر خالص برای ایشان باشد، و محبت و علاقه اش در ایشان صرف شود.

در این شور متفقاً رای داده و بر اصل آن تصمیم گرفتند، اما در جزئیات آن رای نهائیشان این شد که او را در قعر چاهی بیندازند تا رهگذران و مکاریان او را گرفته با خود به شهرهای دور دست ببرند و به کلی اثرش از بین برود.

پس، از اینکه در یکی از دو رای که دادند و گفتند: ((اقتلوا یوسف)) با اینکه قبلاً ناراحتی از یوسف و برادرش هر دو داشتند و می گفتند: ((لیوسف و اخوه احب الی ابنا منا)) فهمیده می شود که یعقوب گو اینکه هر دو برادر را دوست می داشته، و بیش از دیگران مورد عنایت و اکرام قرار می داده، و لیکن نسبت به یوسف علاقه ای مخصوص و محبتی زیاده تری بر برادرش داشته، که باید هم می داشت، زیرا یوسف کسی است که چنان خوابی دید و در عالم رویا به عنایات خاصه الهی و کرامات غیبی بشارت یافت. علاوه بر اینکه یوسف از آن برادر دیگرش بزرگتر بود، و از نظر برادران خطر او از آن دیگری بیشتر و نزدیکتر. و بعید نیست اینکه یوسف را با برادرش اسم بردند اشاره به این باشد که یعقوب، مادر آن دو را دوست می داشته، و دوستی او بالطبع باعث محبت بیشتر به فرزندان او شده، و این باعث شده که حسد برادران نسبت به آن دو تحریک و کینه هایشان آتشین گردد.

جمله ((او اطرحوه ارضاً)) حکایت از رای دوم ایشان می کند، و معنایش این است که او را دور کنید در زمینی که دیگر نتواند به

خانه پدر برگردد، و این دست کمی از کشتن ندارد، زیرا بدین وسیله هم می شود از خطر او دور شد.

دلیل این استفاده یکی نکره بودن ((ارض)) است، و یکی کلمه ((طرح)) است که به معنای دور انداختن چیزی است که دیگر انسان به آن احتیاج ندارد، و از آن سودی نمی برد.

و اینکه تردید در این دو رای را به ایشان نسبت داده دلیل بر این است که اکثریشان هر دو رای را صحیح دانسته و قبول کردند، و به همین جهت در پیاده کردن یکی از آن دو به تردید افتادند، تا آنکه یکی کفه نکشتن را ترجیح داده گفت: ((لا تقتلوا یوسف (...)).

و معنای جمله ((یخل لكم وجه ایکم)) این است که یکی از این دو را انجام دهید تا روی پدرتان برایتان خالی شود و این کنایه است از اینکه محبتش خالص برای شما شود، و آن مانعی که محبت پدر را به خود می کشد و نمی گذارد به ایشان برسد از میان برود. گویا وضع ایشان و یوسف و پدر اینطور است که اگر یوسف باشد میان ایشان و روی پدر حائل می شود و روی پدر را متوجه خود می کند، و وقتی این مانع برطرف شد همه روی پدر را می بینند، و محبت و اقبال پدر منحصر در ایشان خواهد شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۲۹

توبه ای که همزمان با عزم بر گناه قصد شود، توبه حقیقی نیست

((و تکنونوا من بعده قوما صالحین)) یعنی بعد از یوسف، و یا بعد از کشتن یوسف، و یا بعد از طرد او (که برگشت همه به یک نتیجه است) با توبه از گناه، مردمی صالح شوید.

از این کلام استفاده می شود که آنها این عمل را گناه و آن را جرم می دانستند، و معلوم می شود که ایشان احکام دین را محترم و مقدس می شمردند و لیکن حسد در دلهایشان کورانی برپا کرده بود و ایشان را در ارتکاب گناه و ظلم جرات داده طریقه ای تلقینشان کرده بود که از آن طریق هم گناه را مرتکب شوند و هم از عقوبت الهی ایمن باشند و آن این است که گناه را مرتکب شوند و بعد توبه کنند، غافل از اینکه اینگونه توبه به هیچ وجه قبول نمی شود، زیرا این مطلب وجدانی است که کسی که به خود تلقین می کند که گناه می کنم و بعد توبه می کنم چنین کسی مقصودش از توبه بازگشت به خدا و خضوع و شکستگی در برابر مقام پروردگار نیست، بلکه او می خواهد به خدای خود نیرنگ بزند و به خیال خود از این راه عذاب خدا را در عین مخالفت امر و نهی او دفع کند.

پس در حقیقت چنین توبه ای تتمه همان نیت سوء اول او است نه توبه حقیقی که به معنای ندامت از گناه و بازگشت به خداست. ما در تفسیر آیه ((انما التوبه علی الله للذین یعملون السوء بجهاله)) در جلد چهارم این کتاب بحثی درباره توبه گذرانیم.

بعضی هم گفته اند: منظور از ((صلاح)) که در آیه است، صلاح و روبراه شدن زندگی دنیا و انتظام امور آن است، و معنایش این است که بعد از یوسف مردمی صالح یعنی صاحب زندگی خوشی باشید، و با پدر به خوشی زندگی کنید. قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِی غَیْبِ الْجُبِّ یَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّیَّارَةِ إِنْ کُنْتُمْ فَعِلِینَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۰

کلمه ((جب)) به معنای چاهی است که سنگ بست نشده باشد یعنی اطراف و دیواره اش را با سنگ نچیده باشند، و اگر سنگ بست باشد آن را ((بئرطوی)) گویند، و کلمه ((غیابه)) - به فتح حرف اول آن - گودالی را گویند که اگر چیزی در آن قرار گیرد از دور نمودار نمی شود، و در نتیجه دو کلمه غیابت و جب مجموعاً معنای ته چاه را می دهد که اگر چیزی در آن قرار گیرد به خاطر تاریکیش دیده نمی شود.

پیشنهادی که برادران تصویب کردند: ((یوسف را مکشید، او را در ته چاه بیفکنید))

از برادران یوسف آن کس که پیشنهاد دوم یعنی: ((او اطرحوه ارضا)) را پذیرفت آن را مقید به قیدی کرد که هر چه باشد با





یقینا و بطور مسلم حافظ اویم .

پس در کلام خود ترتیب طبیعی را رعایت کرده ، اول گفتند که او از ناحیه ما تا هستیم و هست ایمن است ، آنگاه پیشنهاد کردند که او را صبح فردا با ما بفرست ، و سپس گفتند تا زمانی که نزد ما است از او محافظت می کنیم . پس معلوم می شود جمله ((انا له لناصحون)) تاءمین جانی یوسف است از ناحیه آنان بطور دائم و جمله ((انا له لحافظون)) تاءمین جانی او است از ناحیه غیر ایشان بطور موقت .

قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَفُلُونَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۲

این آیه ، حکایت پاسخی است که پدرشان در ازای پیشنهادشان داده و در این جواب انکار نکرده که من از شما ایمن نیستم . بلکه وضع درونی خود را در حال غیبت یوسف بر ایشان بیان کرده ، و با تاکید می کند که در کلام خود به کار برده فرموده : ((یقینا و مسلما از اینکه او را ببرید اندوهگین می شوم)) و از مانع پذیرفتن این پیشنهاد چنین پرده برداشته که آن مانع ، نفس خود من است ، و نکته لطیفی را که در این جواب بکار برده ، این است که هم رعایت تطف نسبت به ایشان را کرده و هم لجاجت و کینه ایشان را تهییج نکرده است .

و آنگاه چنین اعتذار جسته که ((من از این می ترسم که در حالی که شما از او غافلید گرگ او را بخورد، و این عذر هم عذر موجهی است ، زیرا بیابانهایی که چراگاه مواشی و رمه ها است طبعا از گرگها و سایر درندگان خالی نمی باشد، و معمولا در گوشه و کنارش کمین می گیرند تا در فرصت مناسب پریده و گوسفندی را شکار کنند، غفلت ایشان هم امری طبیعی و ممکن است . پس ممکن است در حالی که ایشان به کار خود سرگرم هستند گرگی از کمینگاه خود بیرون پریده و او را بدرد.

قَالُوا لَنْ نَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَسِرُونَ پدر اینجا در برابر پدر تجاهل کردند، و کانه خواستند بگویند نفهمیدنضضه مقصود پدر چه بوده ، و جز این نفهمیده اند که پدر ایشان را امین می داند و لیکن می ترسد که در موقع سرگرمی آنها گرگ یوسفش را بدرد، و لذا در جواب کلام پدر بطور انکار و تعجب و بطوری که دل پدر راضی شود گفتند: ما جمعیتی نیرومند و کمک کار یکدیگریم . و به خدا قسم خوردند که اگر با این حال گرگ او را پاره کند او می تواند به زیانکاریشان حکم نماید، و هرگز زیانکار نیستند.

و این سوگند که از لام ((لئن)) استفاده می شود نیز برای دلخوش کردن پدر و به این منظور بود که اندوه را از دل او بیرون کنند تا مانع از بردن یوسف نشود، و اینگونه قسمها در کلام معمول و شایع است .

در این کلام یک وعده ضمنی هم نهفته و آن اینست که ما قول می دهیم از او غفلت نوزیم . لیکن بیشتر از یک روز از این قولشان نگذشت که خود را در آنچه که قسم خورده و وعده داده بودند تکذیب کرده ، گفتند: ((یا ابانا انا ذهبنا نستبق ...))

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيِّبِ الْجُبِّ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۳

راغب در مفردات گفته : ((اجماع بر چیزی)) غالبا در چیزی گفته می شود که هم جمعیت بخواهد و هم فکر، مثلا خدای تعالی به مشرکین فرموده : ((فاجمعوا امرکم و شرکائکم - شرکای خود را جمع و جور و در امر خود فکر کنید)) و همچنین گفته می شود: ((مسلمانان بر این مطلب اجماع کرده اند)) و معنایش این است که آرائشان بر این معنا متفق شده .

و در مجمع البیان گفته : کلمه ((اجمعوا)) به معنای ((همگی تصمیم گرفتند)) است و در آیه مورد بحث به این معنا است که همگی متفق شدند. آری ، به یک نفر که تصمیمی بگیرد نمی گویند ((اجمع)) پس کانه این کلمه از اجتماع دواعی گرفته شده است .

آیه مورد بحث اشعار دارد بر اینکه فرزندان یعقوب با نیرنگ خود توانستند پدر را قانع سازند، و او را راضی کردند که مانع بردن

یوسف نشود، در نتیجه یوسف را بغل کرده و با خود برده اند تا تصمیم خود را عملی کنند.

نکته ای که در آیه: ((فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ...)) به کار رفته و بر عظمت حادثه دلالت دارد

جواب ((لما)) در آیه شریفه حذف شده تا اشاره شده باشد بر اینکه مطلب، از شدت شناخت و فجع بودن، قابل گفتن نیست. و اینگونه حذفها در صنعت سخن شایع است، مثلاً می بینیم گوینده ای را که می خواهد امر شنیدی از قبیل کشتن کسی را تعریف کند که دلها از شنیدنش می سوزد و گوشها طاقت شنیدنش ندارد، به ناچار در آغاز مقدمات و اسبابی که به چنین جنایتی منتهی می گردد بیان می کند و همچنان شنونده را تا خود حادثه می کشاند، ولی در بیان اصل حادثه ناگهان به سکوت عمیقی فرو می رود، آنگاه سر بلند کرده حوادث پس از قتل را بیان می کند، و باز از خود قتل اسمی نمی برد، و به این وسیله می رساند که این قتل آن قدر فجع بوده که هیچ گوینده ای نمی تواند آن را تعریف کند و هیچ شنونده ای نمی تواند بشنود.

و گوینده این قصه، خدای تعالی است که با حذف جواب ((لما)) این معنا را رسانیده که کانه مقداری سکوت کرده و از شدت تأسف و اندوه اسمی از خود جریان نیاورده است چون گوشها طاقت شنیدن اینکه چه بر سر این طفل معصوم آوردند ندارد. آری، طفل بی گناه و مظلومی که خودش پیغمبر است و پسر پیغمبر است و کاری نکرده که مستحق چنین کیفری باشد، آن هم به دست کسانی که برادر او بودند و می دانستند که پدرشان چقدر او را دوست می دارد، چرا باید دچار چنین سرنوشتی شود؟ خدا این حسد را بکشد که پاره جگری چون یوسف صدیق را به دست برادران به هلاکت می اندازد، و پدری بزرگواری چون یعقوب پیغمبر را به دست پسران خودش داغدار می سازد، و جنایتی چنین شنیع را در نظر مردانی که در دامن نبوت و خاندان انبیاء نشو و نما کرده اند زینت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۴

بعد از آنکه با آن سکوت آنچه را که باید بفهماند فهماند، دوباره به ذیل قصه پرداخته می فرماید: ((و اوحینا الیه...))

وَ اَوْحَيْنَا اِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ وَ نَضْمِير ((الیه)) به یوسف برمی گردد و ظاهر کلمه ((وحی)) این اسضضضه وحی نبوت است، و منظور از ((امرهم هذا)) همان به چاه انداختن یوسف است.

و همچنین ظاهر جمله ((و هم لا-یشعرون)) این است که حال از وحی فرستادن باشد که کلمه ((و اوحینا)) بر آن دلالت دارد، و متعلق جمله ((لا-یشعرون)) امر است، یعنی حقیقت این کار خود را نمی فهمند. ممکن هم هست به ((وحی فرستادن)) برگردد، یعنی: و ایشان اطلاع ندارند که ما چه وحیی فرستاده ایم.

توضیح معنای جمله: ((و اوحینا الیه لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هَذَا...))

و معنای آن - و خدا داناتر است - این است که: وحی کردیم به یوسف که سوگند می خورم بطور یقین، روزی برادران را به حقیقت این عملشان خبر خواهی داد و از تاءویل آنچه به تو کردند خبردارشان خواهی کرد. آری، ایشان اسم عمل خود را طرد و نفی تو و خاموش کردن نور تو و ذلیل کردن تو می نامند، غافل از اینکه همان عمل نزدیک کردن تو به سوی اریکه عزت و تخت مملکت و احیای نام تو و اکمال نور تو و برتری قدر و منزلت تو است، ولی ایشان نمی فهمند و تو بزودی به ایشان خواهی فهماند. و این در آن وقتی صورت گرفت که یوسف تکیه بر اریکه سلطنت زده و برادران در برابرش ایستاده و با امثال جمله: ((یا ایها العزیز مسنا و اهلنا الضر و جئنا بیضاعه مزجاه فاوف لنا الکیل و تصدق علینا ان الله یجزی المتصدقین)) ترحم او را به سوی خود جلب می کردند، او هم در جوابشان گفت: ((هل علمتم ما فعلتم بیوسف و اخیه اذ انتم جاهلون - تا آنجا که فرمود - انا یوسف و هذا اخی قد من الله علینا...))

جمله ((هل علمتم)) بسیار قابل دقت است، چون اشاره دارد بر اینکه آنچه امروز مشاهده می کنید حقیقت آن رفتاری است که شما با یوسف کردید. و جمله ((اذ انتم جاهلون)) که در آخر داستان است در مقابل جمله ((و هم لا یشعرون)) مورد بحث است، البته در معنای آیه وجوه دیگری نیز گفته اند.

اشاره به وجوه متعدد دیگری که در معنای آن گفته شده است

یکی از آن وجوه این است که: تو بزودی و وقتی که تو را شناسند به برادرانت خبر می دهی که آنچه که به تو کردند. و مقصود خبری است که یوسف در مصر و قبل از آنکه خود را معرفی کند به ایشان داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۵ یکی دیگر اینکه منظور از خبر دادن یوسف به ایشان مجازات ایشان است به کیفر کار زشتی که کرده بودند، عینا مثل خود ما که وقتی از کسی ناراحت می شویم به عنوان تهدید می گوئیم بزودی خدمت می رسم و به تو می فهمانم. یکی دیگر قول بعضی است که می گویند از ابن عباس روایت شده، و آن این است که منظور از اینکه فرمود: ((ایشان را به این کارشان خبر خواهی داد)) همان جریانی است که بعدها یوسف (علیه السلام) در مصر با برادرانش داشت که وقتی ایشان را شناخت، جامی را به دست گرفت و آن را به صدا درآورد، آنگاه فرمود این جام به من خبر می دهد که شما برادری از پدران داشته و او را در چاه انداخته و سپس به قیمت ناچیزی فروخته اید.

و لیکن وجوه بالا- خالی از سخافت و سستی نیست، و وجه همان است که گفتیم، چون این تعبیر در کلام خدای تعالی در معنای بیان واقع و حقیقت عمل زیاد آمده مثل اینکه فرموده: ((الی الله مرجعکم جمیعاً فینبؤکم بما کنتم تعملون)) و نیز فرموده: ((و سوف ینبئهم الله بما کانوا یصنعون)) و نیز فرموده: ((یوم یمعثهم الله جمیعاً فینبئوهم بما عملوا)) و همچنین در آیات بسیاری دیگر. بعضی هم گفته اند: معنای آن این است که ما به وی وحی کردیم که بزودی خبرشان می دهی به آنچه که بر سرت آوردند، ولی آنها این وحی را نمی فهمند. این وجه خیلی بعید نیست، لیکن گفتگوی ما در این بود که جمله ((و هم لا یشعرون)) برای افاده چه نکته ای آورده شده، و بنابراین وجه، ظاهراً حاجتی به این قید به نظر نمی رسد.

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که به زودی با ترقی که در زندگی و عزت و ملک و سلطنت می کنی به آنان نتیجه و عاقبت این رفتارشان را می فهمانی، چون خداوند تو را بر ایشان مسلط و ایشان را برای تو ذلیل می سازد، و روایت را حق و واقعی می کند، در حالی که ایشان امروز نمی فهمند که خدا به تو چه داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۶

فرق عمده ای که این وجه با وجه ما دارد این است که معنای خبر دادن را از خبر دادن زبانی به خبر دادن عملی و خارجی برگردانیده، و حال آنکه هیچ جهتی برای این کار وجود ندارد، آنهم بعد از آنکه یوسف به حکایت قرآن گفته بود: ((هل علمتم ما فعلتم بیوسف...))

وَ جَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً یَبْکُونَ ((عشاء)) به معنای آخر روز است، بعضی هم گفته اند به معنای ضضضت زمانی است که میان نماز مغرب و عشاء فاصله می شود، و اگر گریه می کردند، گریه شان مصنوعی و منظورشان این بوده که امر را بر پدر مشتبه سازند تا ایشان را در آنچه که ادعا می کردند، تصدیق کند، و تکذیب ننماید.

قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا یُوسُفَ عِنْدَ مَتَعِنَا فَأَكَلَهُ الذُّبُّ... بیان معنای کلمه: ((نستبق)) در آیه: ((قالوا ابانا انا ذهنا نستبق...))

راغب در مفردات می گوید: اصل کلمه ((سبق)) به معنای پیشی گرفتن در راه و امثال آن است، مثل ((و السابقات سبقا))، که به معنای تسابق و از یکدیگر جلو زدن است، مانند ((انا ذهنا نستبق)) و نیز ((و استبقا الباب)).

زمخشری هم در کشاف گفته: ((نستبق)) به معنای ((نتسابق)) است و باب افتعال و تفاعل در معنا، شریکند، مانند ((انتضال)) و ((تناضل)) که هر دو به معنای مسابقه در تیراندازی، و ((ارتماء)) و ((ترامی)) که هر دو به معنای تیراندازی است، و امثال آن، و معنای ((نستبق)) این است که ((ما، در دو و یا در تیراندازی تسابق کنیم)).

صاحب المنار هم گفته: معنایش این است که ما از محل اجتماعمان رفتیم که مسابقه بگذاریم، یعنی هر کدام همت کنیم از دیگری جلو بزیم، پس استباق به معنای زحمت سبقت را تحمل کردن است، و غرض از مسابقه و تسابق هم که صیغه شان صیغه

شرکت است همین غلبه یافتن بر شریک است ، گاهی هم مقصود با لذات می شود، یا بخاطر غرض دیگر، و از آن موارد یکی آیه ((فاستبقوا الخیرات)) است ، که سبقت در اینجا به منظور غلبه نیست بلکه خودش منظور است . و آن جمله دیگری که بعدا می آید یعنی جمله ((و استبقا الباب)) این معنا را افاده می کند که یوسف می خواست از خانه بیرون رود، و از آنچه زلیخا در نظر داشت (و به همان منظور او را دنبال کرده بود شاید بتواند او را برگرداند) بگریزد و افاده این معنا از صیغه مشارکت (باب مفاعله و تفاعل) بر نمی آید، و زمخشری با اینکه علامه لغت است و همچنین اتباعش ، متوجه این فرق دقیق نشده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۷

مؤ لف : این مثالی که ایشان به جمله ((فاستبقوا الخیرات)) زده نیز از موارد غلبه است ، برای اینکه در شرع مستحب است که آدمی نگذارد دیگران در خیرات بر او پیشدستی کنند، بلکه سعی کند در خیرات و ثوبات و به دست آوردن برکات ، کسی بر او مقدم نشود، و این همان معنای تسابق و مشارکت است .

مثال دیگرش هم ک ه همان ((و استبقا الباب)) باشد با تسابق منطبق است برای اینکه قطعا زلیخا نیز می خواسته بر او غلبه کند همچنانکه او می خواسته بر زلیخا فائق آید، این می خواست در را باز کند، و او می خواست نگذارد، و این همان تسابق است پس حق این است که معنای استباق و معنای تسابق در مورد تصادق دارند.

و در صحاح گفته : ((سابق)) با ((استبقت)) هر دو به معنای تسابق و مسابقه است . و همچنین در لسان العرب گفته : ((سابق)) و ((استبق)) در دویدن به معنای مسابقه است .

و شاید وجه تصادق ((استبق)) و ((تسابق)) این باشد که ((سبق)) خود معنایی است اضافی و وزن ((افتعل)) مفید تاء کید معنای ((فعل)) و امعان فاعل در فعل خویش است ، و می رساند که فاعل ، فعل خود را زینتی برای خود می گیرد همچنانکه در امثال ((کسب)) و ((اکتسب))، ((حمل)) و ((احتمل)) و ((صبر)) و ((اصطبر))، ((قرب)) و ((اقترب))، ((خفی)) و ((اختفی))، ((جهد)) و ((اجتهد)) و نظایر آن به خوبی مشاهده می شود، و ماده ((سبق)) هم وقتی به این باب بیاید قهرا آن معنا در آن عارض می شود، و با در نظر داشتن اینکه گفتیم خود ماده دارای معنای اضافی است ، این نکته را می فهماند که فاعل کوشش دارد فعل ((سبق)) را به خود اختصاص دهد، و چون چنین معنایی جز با مسابقه صورت نمی گیرد قهرا دو صیغه ((استبق)) و ((تسابق)) در این مورد با هم تصادق می کنند.

و اینکه فرمود: ((بمؤ من لنا)) معنایش این است که تو تصدیق کننده گفتار ما نیستی . و ماده ((ایمان)) همانطور که با ((باء)) متعدی می شود با ((لام)) هم می شود، مانند جمله مورد بحث ، و مانند جمله ((فامن له لوط)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۸

معنای آیه مورد بحث این می شود که : فرزندان یعقوب وقتی در آخر روز نزد پدر آمدند گریه می کردند و در این حال به پدر خود گفتند: ای پدر جان ! ما گروه برادران رفته بودیم بیابان برای مسابقه دو، و یا تیراندازی - البته مسابقه دو با دور شدن از یوسف مناسب تر است ، پس بعید نیست مقصودشان همین بوده - و یوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بودیم گرگی او را خورد، و بدبختی و بیچارگی ما این است که هم برادر را از دست داده ایم و هم تو گفتار ما را تصدیق نخواهی کرد هر چند هم که ما راستگو باشیم .

و این کلام یعنی جمله ((و ما انت بمؤ من لنا و لو كنا صادقین)) کلامی است که نوعا هر پوزش طلبی وقتی دستش از همه جا بریده شد و راه چاره ای نیافت بدان تمسک می جوید، و می فهماند که می داند کلامش نزد طرفش مسموع و عذرش پذیرفته نیست ، لیکن مع ذلک از روی ناچاری حق مطلب را می گوید و از واقع قضیه خبر می دهد، هر چند تصدیقش نکنند، پس این تعبیر کنایه از این است که کلام من صدق و حق است .

وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ((كذب)) - به فتح کاف و کسر ذال - مصدر است ، و در اینجا به ضضضی اسم فاعل به کار رفته تا مبالغه را برساند، در نتیجه معنایش چنین می شود: ((به خونی کاذب که کذبش آشکارا بود)).

از این آیه - با در نظر گرفتن اینکه ((دم : خون)) را نکره آورده و فرموده ((خونی)) تا بفهماند دلالت آن بر ادعای ایشان دلالتی ضعیف بوده - چنین برمی آید که پیراهن خون آلود وضعی داشته که نمودار دروغ آنان بوده ، چون کسی را که درنده ای پاره اش کرده و خورده باشد معقول نیست پیراهنش را سالم بگذارد.

از اینجا معلوم می شود که چراغ دروغ را فروغی نیست ، و هیچ گفتار و پیشامدی دروغین نیست مگر آنکه در اجزای آن تنافی و در اطرافش تناقض هایی به چشم می خورد که شاهد دروغ بودن آنست (و به فرضی هم که طراح آن ، خیلی ماهرانه طرحش کرده باشد) اوضاع و احوال خارجی که آن گفتار دروغین محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقیقت زشت آن هر چه هم که ظاهرش فریبنده باشد پرده برمی دارد.

سخنی درباره بی فرجام بودن دروغ و اینکه سرانجام ، حقیقت نمودار می شود.

گفتاری در اینکه در دروغگویی رستگاری نیست

این مطلب تجربه شده که عمر اعتبار دروغ کوتاه ، و دروغگو دیری نمی پاید مگر آنکه خودش به آن اعتراف می کند، و اگر هم اعتراف نکند باری اظهاراتی می کند که از بطلان گفتارش پرده برمی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۳۹

حال باید دید چرا چنین است ؟ دلیلش این است که بطور کلی در این عالم ، نظامی حکومت می کند که به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت ها و اضافاتی برقرار و در نتیجه ابعاض به یکدیگر متصل و مربوط می شوند و این اضافات نسبت هایی غیر متغیرند، پس هر حادثی از حوادث که فرض کنیم وقتی در خارج واقع می شود لوازم و ملزوماتی متناسب با خود دارند که به هیچ وجه از یکدیگر منفک نمی شوند، و در بین تمامی لوازم و ملزومات آثاری است که بعضی را بر بعضی دیگر متصل می سازد، بطوری که اگر به یکی از آنها خللی وارد آید همه مختل می شود، و اگر همان مختل ، سالم گردد همه سلسله سالم می شود، و این قانونی است کلی و استثناء ناپذیر.

مثلا- اگر جسمی از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد، از لوازم این انتقال آن است که دیگر در آن زمان آن جسم در مکان اول نباشد، بلکه از آن و از لوازم آن و هر چه که متصل به آن است دور و غایب باشد، و نیز مکان اول از آن خالی و مکان دوم مشغول به آن باشد، و نیز اینکه فاصله ای را که میان دو مکان است بپیماید، و همچنین لوازم دیگر که اگر یکی از آنها اختلال یابد - مثلا در همان زمان باز هم مکان اول شاغل آن جسم باشد - تمامی لوازمی که شمردیم مختل شده ، دیگر صدق نخواهند داشت .

و انسان و هر سبب دیگری که فرض شود نمی تواند حقیقتی از حقایق هستی را به نوعی تدلیس و تردستی بیوشاند، و در عین حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد، و یا آن حقیقت را بطور کلی از محل واقعیش (که محفوف به آن لوازم و ملزومات است) خارج کند، و یا از مجرای هستی اش تحریف نماید، و به فرضی هم که بتواند یکی از لوازم را هم مستور سازد، لوازم دیگرش سر درمی آورد، و به فرضی که آن را هم در پرده کند لازم سومی ظاهر می شود، و همچنین تا حقیقت پنهان شده آشکارا گردد.

از همینجا است که می گویند حکومت و دولت از آن حق است هر چند باطل جولان و عرض اندامی هم بکنند. و نیز می گویند ارزش از آن صدق است هر چند احیانا باطلی مورد رغبت قرار بگیرد، و نیز از همین جهت است که خدای تعالی فرموده : ((ان الله لا یهدی من هو کاذب کفار)) و نیز فرموده : ((ان الله لا یهدی من هو مسرف کذاب)) و نیز فرموده : ((ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون)) و فرموده : ((بل کذبوا بالحق لما جائهم فهم فی امر مریح)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۰

و این بدان جهت است که چون حق را دروغ شمردند ناگزیر پایه خود را بر اساس باطل نهاده و در زندگیشان بر باطل تکیه زدند، و



در نتیجه خود را در نظامی مختل قرار دادند که اجزایش با یکدیگر تناقض داشته و هر جزئی جزء دیگر و هر طرفی طرف دیگر را رسوا و انکار می‌کند. جواب یعقوب (علیه السلام) به پسرانش که گفتند یوسف را گرگ خورده

قَالَ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّكُمْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا فَاَصْبِرُوْا جَمِيْلًا وَّ اللّٰهُ الْمُسْتَعٰنُ عَلٰى مٰا تَصِفُوْنَ اَيْنَ جَمَلُهُ جَوَابِ يَعْقُوْبَ (علیه السلام) است، و این جواب را در وقتی داده که خبر مرگ یوسف، فرزند عزیز و حبیبش را شنیده، فرزندان بر او درآمده اند در حالی که یوسف را همراه ندارند، و با گریه و حالتی پریشان خبر می‌دهند که یوسف را گرگ خورده، و این پیراهن خون آلود اوست، و او در همین حال مقدار حسد برادران را نسبت به یوسف می‌دانست، و اینکه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نیز که پیراهنش را آورده اند وضع خونین پیراهن اعلام به دروغگویی آنان می‌کند، در چنین شرایطی این جواب را داده و همین را هم می‌باید می‌داد.

آری، در این جواب هیچ اعتنایی به گفته آنان که گفتند: ما رفته بودیم مسابقه بگذاریم نکرده و فرموده: ((بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده)) و ((تسویل)) به معنای وسوسه است، و معنای پاسخ او این است که: قضیه اینطور که شما می‌گویید نیست، بلکه نفس شما در این موضوع شما را به وسوسه انداخته، و مطلب را مبهم کرده، و حقیقت آن را معین ننموده. آنگاه اضافه کرد که من خویشتن دارم، یعنی شما را مؤاخذه نموده، در مقام انتقام بر نمی‌آیم، بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می‌برم.

پس اینکه فرمود: ((بل سولت لکم انفسکم امر)) خود تکذیب دعوی آنان و هم بیان این جهت است که من به خوبی می‌دانم فقدان یوسف مستند به این گفته‌های شما و دریدن گرگ نیست، بلکه مستند به مکر و خدعه‌ای است که شما به کار برده‌اید، و مستند به وسوسه‌ای است که دل‌های شما آن را طراحی کرده، و در عین حال به منزله مقدمه‌ای است برای جمله بعد که می‌فرماید: ((فصبر جمیل...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۱

در جمله ((فصبر جمیل)) صبر را مدح کرده و این از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، یعنی در جایی که می‌بایست بفرماید ((من بر آنچه که بر سرم آمده صبر می‌کنم، به سبب اینکه صبر خوب است)) تنها سبب را آورده.

و اینکه کلمه صبر را نکرده (بدون الف و لام) آورده، و آن را توصیف نکرده، بلکه بطور مبهم فرموده ((صبر خوبست)) اشاره به عظمت قضیه و تلخی و دشواری تحمّل آن است.

و اگر حرف ((فاء)) را که برای تفریع و نتیجه‌گیری است بر سر جمله آورده و فرموده: ((پس صبر خوبست)) برای اشعار به این جهت است که اسباب و آن جهاتی که دست به هم داده و این مصیبت را به بار آورده وضعش طوری است که در برابر آن جز صبر هیچ چاره دیگری نیست (پس صبر بهتر است)، برای اینکه اولاً یوسف محبوبترین مردم بود در دل او، و اینکه دارند خبر می‌دهند که چنین محبوبی طعمه گرگ شده، و برای گواهی خود پیراهن خون آلودش را آورده‌اند، و ثانیاً او خود بطور یقین می‌داند که اینان در آنچه که می‌گویند دروغ‌گویند، و در نابود کردن یوسف دست داشته و نقشه‌ای داشته‌اند، و ثالثاً راهی برای تحقیق مطلب و به دست آوردن اینکه بر سر یوسف چه آمده، و او فعلاً کجا است و در چه حالی است، در دست نیست. او برای چنین پیشامدهای ناگواری جز فرزندانش چه کسی را دارد که برای دفع آن به این سو و آن سو روانه کند؟ و فعلاً این مصیبت به دست همین فرزندان رخ داده، نزدیکتر از ایشان چه کسی را دارد که به معاونت وی از ایشان انتقام بگیرد؟ و به فرضی هم که داشته باشد چگونه می‌تواند فرزندان خود را طرد نماید. (پس باز صبر بهتر است).

اشاره به معنای صبر و اینکه صابران چه کسانی هستند

چیزی که هست معنای صبر این نیست که انسان خود را آماده هر مصیبتی نموده صورت خود را بگیرد تا هر کس خواست سیلیش بزند، نه، معنای صبر - که یکی از فضایل است - این نیست که آدمی چون زمین مرده زیر دست و پای دیگران بیفتد مردم او را لگد کوب کنند، و مانند سنگ دم پا بازیچه اش قرار دهند، زیرا خدای سبحان آدمی را طوری خلق کرده که به حکم فطرتش خود

را موظف می‌داند هر مکروهی را از خود دفع نماید، و خدا هم او را به وسایل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر توانائیش از آنها استفاده کند، و چیزی را که این گزینه را باطل و عاقل سازد نمی‌توان فضیلت نام نهاد. بلکه صبر عبارت است از اینکه انسان در قلب خود استقامتی داشته باشد که بتواند کنترل نظام نفس خود را - که استقامت امر حیات انسانی و جلوگیری از اختلال آن بستگی به آن نظام دارد - در دست گرفته، دل خود را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رای جلوگیری کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۲

پس صابران آنهایی هستند که در مصائب استقامت به خرج داده و از پا در نمی‌آیند، و هجوم رنجها و سختیها پایشان را نمی‌لغزاند، به خلاف غیر صابران که در اولین برخورد با ناملايمات قصد هزیمت می‌کنند و آنچنان فرار می‌کنند که پشت سر خود را هم نگاه نمی‌کنند.

صبر، توأم با توکل کارساز است

از همین جا معلوم می‌شود که صبر چه فضیلت بزرگی است، و چه راه خوبی است برای مقاومت در برابر مصائب و شکستن سورت و شدت آن، ولی با این حال به تنهایی کافی نیست که عافیت و سلامت را که در مخاطره بوده برگرداند، در حقیقت صبر مانند دژی است که انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود، ولی این دژ نعمت امتی و سلامتی و حریت حیات را به انسان عودت نمی‌دهد، و چه بسا محتاج به سبب دیگری شود که آن سبب رستگاری و پیروزی را تاءمین نماید.

این سبب در آیین توحید عبارت است از خدا - عز سلطانه . یک نفر موحد وقتی نا ملایمی می‌بیند و مصیبتی به او روی می‌آورد نخست خود را در پناه دژ محکم صبر قرار داده، بدین وسیله نظام عبودیت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشی شدن قوا و مشاعرش جلوگیری می‌کند، و سپس بر پروردگار خود که فوق همه سببها است توکل جسته، امید می‌دارد که او وی را از شری که روی آورده حفظ کند، و همه اسباب را به سوی صلاح حال او متوجه سازد، که در این صورت کار او کار خود خدای تعالی شده، و خدا هم که بر کار خود مسلط است، اسباب را هر چند سبب بیچارگی او باشد به سوی سعادت و پیروزی او جریان می‌دهد، و ما در این باره در تفسیر آیه ((و استعینوا بالصبر و الصلوه)) در جلد اول این کتاب بحثی را گذرانیدیم.

به خاطر همه این جهات بود که یعقوب بعد از آنکه فرمود: ((فصبر جمیل)) دنبالش گفت: ((و الله المستعان علی ما تصفون)) و کلمه صبر را با کلمه توکل تمام کرد، نظیر آنکه در آیات بعدی همین معنا را رعایت نموده چنین گفت: ((فصبر جمیل عسی الله ان یاتینی بهم جمیعاً انه هو العلیم الحکیم...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۳

پس جمله ((و الله المستعان علی ما تصفون)) - که راستی کلام عجیبی است - توکل یعقوب را بر خدای تعالی بیان نموده، می‌فرماید: من می‌دانم که شما در این قضیه مکر و حيله ای به کار برده اید، و می‌دانم که یوسف را گرگ نخورده، و لیکن در کشف دروغ شما و دست یابی بر یوسف به اسباب ظاهری که بدون اذن خدا هیچ اثری ندارند دست نمی‌زنم و در میان این اسباب دست و پا نمی‌زنم بلکه با صبر، ضبط نفس نموده، و با توکل به خدا حقیقت مطلب را از خدا می‌خواهم.

پس معلوم شد که جمله ((و الله المستعان علی ما تصفون)) دعایی بود که یعقوب (علیه السلام) در مقام توکل کرده، و معنایش این است: ((پروردگارا! من در این گرفتاریم بر تو توکل کردم تو در آنچه که این فرزندانم می‌گویند یاریم کن)). و این جمله توحید در فعل را می‌رساند. یعقوب خواست بگوید تنها و یگانه مستعان خداست، و مرا جز او مستعانی نیست.

آری، او معتقد بود که هیچ حکم حقی نیست مگر حکم خدا، و در آیاتی که به زودی می‌آید به همین معنا تصریح کرده و گفته است: ((ان الحکم الا لله علیه توکلت)).

و برای اینکه توحید در فعل را تکمیل نموده و به بالاتر از این برساند اسمی از خود نبرد، و نگفت: ((بزودی صبر خواهم کرد)) و نیز

نگفت: ((و من در آنچه شما می گوئید به خدا استعانت می جویم)) بلکه خود را به کلی کنار گذاشت و فقط از خدا دم زد، تا برساند همه امور منوط به حکم خداست که تنها حکم او حق است، و این کمال توحید او را می رساند و می فهماند که با آنکه درباره یوسف غرق اندوه و تاسف است، در عین حال یوسف را نمی خواهد و به وی عشق نمی ورزد، و از فقدانش دچار شدیدترین و جانکاه ترین اندوه نمی گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا.

سر رسیدن کاروانیان و بیرون آوردن یوسف (علیه السلام) از چاه

وَ حَيَّات سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَبُشْرَى هَذَا غُلْمٌ وَ أَسْرُوهُ بِضَعَّةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ رَاغِبٌ در مفردات گفته: ((ورود)) در اصل لغت به معنای آب طلب کردن بوده و بعدها در غیر آن هم استعمال شده. و در معنای ((دلو)) گفته: ((دلتوت الدلو)) - که ثلاثی مجرد است - به معنای ((دلو را به چاه سرازیر کردم)) است، ولی ((ادلیت الدلو)) - که از باب افعال است - به معنای ((دلو را بیرون کشیدم)) است. ولی دیگران به عکس آن را گفته اند. و در معنای ((اسروه)) گفته: ((اسرار)) بر خلاف ((اعلان)) و به معنای پنهان داشتن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۴

در این آیه نکته جالبی است، و آن این است که بیرون آمدن یوسف نتیجه بیرون کشیدن دلو از چاه بود، و با اینکه متفرع بر آن بود جا داشت بفرماید: ((فقال یا بشری)) یعنی پس دلو خود را انداخت، آنگاه گفت: بشارت که غلامی یافتم. ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: ((پس دلو خود را انداخت، گفت بشارت...)) و این را در ادبیات می گویند ((فصل)) همچنانکه اولی را می گویند ((وصل)). نکته اینکه تعبیر را به فصل آورد این بود که بیرون شدن یوسف پس از کشیدن دلو هر چند در خارج نتیجه آن بود، ولی امری غیر منتظره بوده، زیرا نتیجه ای که از بیرون کشیدن دلو متوقع است بیرون شدن آب است نه دست یابی بر پسر بچه، پس اینکه پسر بچه ای بیرون آمده امری ناگهانی و غیرمنتظره بوده.

ندای ((بشری)) (مژده) مانند ندای به ((اسف)) و ((ویل)) و نظایر آن در جایی به کار می رود که بخواهند بفهمانند که حادثه خیر و یا شر حاضر و هویدا است.

جمله ((و الله عليم بما يعملون)) مفادش مذمت رفتار فرزندان یعقوب و اشاره به این است که عمل ایشان معصیتی بوده که علیه ایشان نزد خدا محفوظ هست تا بدان مؤ اخذ شوند.

ممکن هم هست مراد این باشد که این واقعه به علم خدا اتفاق افتاده، و خدا خواسته تا یوسف را به آن قدر و منزلتی که برایش مقدر کرده برساند، چون اگر از چاه بیرون نمی آمد و به عنوان یک باز یافته ای پنهانی به مصر آورده نمی شد، قطعاً از خانه عزیز مصر سر در نمی آورد، و در نتیجه به آن سلطنت و عزت نمی رسید.

معنای آیه این است که: جماعتی رهگذر از کنار آن چاه می گذشتند، کسی را فرستادند تا آبی تهیه کند، آن شخص دلو خود را در چاه سرازیر کرد و وقتی بیرون می آورد ناگهان فریادش بلند شد: ((بشارت! این پسر بچه است.)) آری، او پسر بچه ای را دید که خود را به طناب آویزان کرده، از چاه بیرون آمد. اهل قافله او را پنهان کردند تا کس و کارش خبردار نشوند، و در نتیجه سرمایه ای برایشان باشد و از فروشش پولی به دست بیاورند، و حال آنکه خدای سبحان به آنچه می کردند دانا بود، و بر آن کار آنان را مؤ اخذ می کند. و یا: و حال آنکه همه اینها به علم خدا بوده و او بود که یوسف را در مسیری قرار داد تا در مصر بر اریکه سلطنت و نبوت بنشاندش.

وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَهَمٍ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الَّذِينَ يُتَوَضَّعُونَ عَلَيْهِ... ((و شروه بثمان بخص دراهم معدوده...))

((ثمان بخص)) به معنای بهایی است که از قیمت اصلی و واقعی، ناقص و کمتر باشد، و ((دراهم معدوده)) به معنای پولی اندک است - و بطوری که می گویند بدین جهت فرموده ((معدوده)) که آن روزها پول زیاد وزنی بوده نه شمردنی، و تنها پولهایی را می شمردند اند که خیلی ناچیز بوده، و مقصود از ((دراهم)) پول خردی از جنس نقره بوده که در آن روز در میان مردم رواج



و کوتاه سخن، قرآن کریم در تعریف این شخص در هر نوبت آن مقدار را که مورد حاجت بوده بیان کرده، چون در اولین مرتبه که سخن از او به میان می‌آید لازم نیست تمامی خصوصیاتش گفته شود، و لذا در این مقام تنها فرموده: ((و قال الذی اشتریه من مصر))

و به هر حال آیه مورد بحث با همه اختصار و کوتاهش می‌رساند که قافله، یوسف را به مصر برده و در آنجا او را به یکی از سکنه آن شهر فروختند، و او هم یوسف را به خانه اش برد، و به همسرش سفارش کرد که ((اکرمی مثویه عسی ان ینفعنا او نتخذہ ولدا)).

با اینکه عادت بر این جریان دارد که موالی نسبت به امر بردگان خود اهمیتی ندهند، مگر در جایی که از سیمای برده آثار اصالت و رشد را تفرس کنند و به نظرشان سیمای خیر و سعادت بیاید، مخصوصاً پادشاهان و سلاطین و روسا که هر لحظه دهها و بلکه صدها برده و کنیز می‌گیرند، چنین اشخاصی عادتاً نسبت به آن همه غلام و کنیز ولع و اشتیاق نشان نمی‌دهند، و چنان نیست که تا یک برده و یا کنیز به دستشان بیاید واله و شیدایش شوند، با این حال این سفارشی که عزیز مصر درباره یوسف کرده که ((او را احترام کند، باشد که از او انتفاع ببرند و یا فرزند خود بخوانند)) معنای عمیقی دارد، و مخصوصاً از این جهت که این سفارش را به شخص همسر و بانوی خانه اش می‌کند (نه به کارکنان خانه)، بلکه به او می‌گوید که شخصاً مباشر جزئیات امور یوسف باشد، و این سابقه ندارد که ملکه‌ها در امور جزئی و کوچک مباشرت کنند، و خانمی با چنین مقامی منیع به امور بردگان و غلامان رسیدگی نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۷

پس معلوم می‌شود یوسف جمالی بدیع و بی نظیر داشته که عقل هر بیننده را خیره و دلها را واله می‌ساخته، و بالاتر از زیبایی آب و گل، خلق زیبا داشته، صبور و با وقار و دارای حرکاتی سنگین بوده، لهجه‌ای ملیح و منطقی حکیمانه و نفسی کریم و اصلی نجیب داشته، و این صفات وقتی در فردی وجود داشته باشد ریشه‌هایش از همان کودکی حرکات و سکنات کودک را از حرکات و سکنات دیگر کودکان متمایز می‌کند و آثارش از همان کودکی در سیمایش ظاهر می‌گردد.

اینها بوده که دل عزیز را به سوی یوسف - یک طفل صغیر - جلب کرده، تا آنجا که آرزومندش نموده که این کودک در خانه او نشو و نما کند و از خواص اهل بیتش شمرده شود، و بلکه نزدیک‌ترین مردم به وی باشد تا او در امور مهم و مقاصد بزرگ خود از وی منتفع گردد. و یا او را پسر خود بخواند تا برای او و برای همسرش فرزندی باشد، و از خاندان او ارث ببرد. و از همین جا می‌توان احتمال داد که عزیز مردی عقیم بوده و از همسرش فرزندی نداشته، و به همین جهت آرزو می‌کرده که یوسف فرزند او و همسرش باشد.

پس اینکه فرمود: ((و قال الذی اشتریه من مصر)) یعنی: عزیز ((الامراته)) عزیزه مصر ((اکرمی مثویه)) یعنی خودت مباشر امور او باش، و برای او مقامی بزرگ و ارجمند در نزد خودت قرار ده ((عسی ان ینفعنا)) شاید در مقاصد عالی و امور مهم به دردمان بخورد، ((او نتخذہ ولدا)) و یا او را فرزند خود بخوانیم.

وَ كَذَلِكَ مَكَانًا لِيُوسِفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ رَاغِبٌ فِي مَفْرَدَاتِ مِي گويد: ((مکان)) در نزد اهل لغت به معنای جایی است که چیزی را در خود گنجانیده باشد، (و تمکین به معنای جای دادن است همچنانکه تمکن به معنای قبول مکان و جایگیر شدن در آنست) و از همین باب است که خدا فرموده: ((و لقد مکناهم فی الارض)) و نیز فرموده ((و لقد مکناهم فیما ان مکناکم فیه)) و نیز فرموده: ((او لم نمکن لهم و نمکن لهم فی الارض)). آنگاه اضافه کرده که خلیل گفته: کلمه ((مکان)) بر وزن مفعول از ماده ((کون)) است (و قاعدتاً می‌بایستی همه مشتقات آن از این سه حرف اشتقاق یابد) و لیکن در محاوره عرب از ماده ((مکن)) اشتقاق یافته، می‌گویند: ((تمکن)) و ((تمسکن)) همچنانکه اصل منزل ((نزل)) است ولی از خود آن اشتقاق جدا می‌کنند و می‌گویند ((تمنزل)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۸

معنای جمله: ((و كذلك مكننا ليوسف في الارض))

پس کلمه ((مکان)) به معنای قرارگاه هر چیز است از زمین، و معنای ((امکان)) و ((تمکین)) قرارداد در محل است. و چه بسا، که کلمه ((مکان)) و ((مکانت)) به استقرارگاه امور معنوی اطلاق می‌شود، مثل اینکه می‌گوئیم ((فلانی مکانتی در علم دارد))، و یا ((مکانتی در نزد مردم دارد)). و وقتی گفته می‌شود ((من فلانی را از فلان چیز امکان دادم و او تمکن یافت)) معنایش این است که او را قدرت دادم و او قادر بر آن شد، ولی این تعبیر از باب کنایه است.

و شاید مراد از اینکه فرمود: ما یوسف را در زمین تمکین دادیم این باشد که ما او را طوری در زمین جای دادیم که بتواند در زمین از مزایای حیات، با وسعت هر چه بیشتر تمتع ببرد، بر خلاف آنچه برادرانش می‌خواستند که او از ماندن در روی زمین محروم باشد، و به همین جهت او را در ته چاه، انداختند و بعدا هم به ثمن ناچیزی به فروش رساندند تا از قرارگاه پدرش دور شده، از سرزمینی به سرزمینی انتقال یابد.

خداوند در خلال داستان یوسف دو جا قضیه تمکین دادن از زمین را یادآور شده، یکی بعد از آنکه بیرون آمدنش را از چاه و پنهانی به مصر آوردن و فروختنش را به عزیز بیان کرده، و یکی هم بعد از بیان بیرون شدنش از زندان عزیز و منصوب شدنش بر خزینه‌های سرزمین مصر، که در آنجا چنین فرموده: ((و كذلك مكننا ليوسف في الارض يتبوء منها حيث يشاء)) و عنایت در هر دو جا یکی است.

و اینکه در آیه مورد بحث فرمود: ((و كذلك مكننا ليوسف في الارض)) اشاره است به همان مطالبی که قبلا فرموده بود که: از چاه برونش آورد و به فروشش رساند و در خانه عزیز جایش داد. در اینجا دو احتمال هست یکی اینکه مقصود از تمکین در زمین همین مقدار از تمکین باشد که یک پسر بچه غریب از خانه عزیز سر در آورده و به سفارش صاحب خانه دارای گواراترین عیش شود، و بنابراین احتمال تشبیه ((كذلك)) در آیه از قبیل تشبیه چیزی است به خودش، البته بطوریکه دلالت بر عظمت اوصاف آن کند، نه از آن قسم که در ادبیات مذمت شده، نظیر گفته شاعر: کاننا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء

((وضع ما در این حال که اطرافمان آب است نظیر وضع مردمی است که نشسته اند و دورشان آب است)) چون این تشبیه رکیک و مذموم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۴۹

بلکه منظور اینست که آن تمکینی که ما در زمین به یوسف دادیم نظیر تمکینی است که الان داریم شرح می‌دهیم، و اوصافی داشته مثل اوصاف خیره کننده ای که در شرح داستانش آوردیم. و این خود یک نحوه لطافتی است در بیان که گوینده چیزی را به خودش مثال زده و تشبیه کند، تا ذهن شنونده متوجه برجستگی و اهمیت اوصاف آن شود، و غرضی که در همه تشبیه‌ها هست و آن جذاب بودن مطلب است حاصل شود.

و از همین باب است تشبیه ((لیس کمثله شیء)) و همچنین ((لمثل هذا فلیعمل العاملون)) که در اولی مراد این است که صفات خداوندی از این جهت که صفات اوست شبیه و نظیر ندارد، و در دومی این است که هر چیزی که دارای این صفات باشد آنطور که بهشت متصف به آن است، پس عاملین برای رسیدن به آن، عمل کنند، تا با رسیدن به آن، رستگار شوند.

احتمال دوم این است که منظور از تمکین، مطلق تمکین در زمین است، نه تنها آن تمکینی که تاکنون یادآور شده. بنابراین تشبیه در آیه از باب تشبیه کل به بعضی از افراد است تا دلالت کند بر اینکه سایر تمکین‌های بعدی هم مثل تمکینی است که تاکنون بیان شده. و یا تشبیه کل است به بعضی از اجزایش، تا دلالت کند بر اینکه اجزای باقیمانده هم حالش همین جزئی است که گفته شد. و بنابراین، معنای آیه مورد بحث این می‌شود که: تمکین ما به یوسف در زمین به همین منوالی که گفتیم ادامه می‌یابد، چه برادرانش به وی حسد برده از ماندنش در روی زمین و نزد پدر دریغ ورزیده به چاهش انداختند، و نعمت تمتع در وطن و زندگی بدوی را از او سلب نموده، او را به مکاریان بفروختند، تا از خانه و اهلش دور سازند، و خدای سبحان عینا کید آنان را وسیله قرار



داد برای تمکنش در زمین، آنهم در خانه عزیز و در بهترین احوال، از این به بعدش هم همین منوال ادامه می یابد، همسر عزیز به او دلبسته و دیگر زنان اشراف مصر تعقیبش می کنند، تا بلکه کام دل از او گرفته و لکه دارش سازند، خداوند کید ایشان را هم عینا وسیله ظهور اخلاص و صدق ایمان وی قرار می دهد.

و به همین منوال مصریان تصمیم میگیرند او را به زندان افکنده از آزادی و آمد و شد با مردم محرومش کنند، خداوند همین زندان را وسیله تمکین او قرار می دهد، آنچنان تمکینی که در سرزمین وسیع مصر هر جا بخواهد زندگی کند، و هیچ بالا دستی نباشد که او را محدود سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۰

و کوتاه سخن، بنابراین احتمال، آیه شریفه از قبیل آیه ((كذلك يضل الله الكافرين)) و آیه ((كذلك يضرب الله الامثال)) خواهد بود، که در اولی می فرماید: گمراه شدن کافران توسط خدا دائما به همین منوال که گفته شد جریان می یابد. و در دومی می فرماید: مثل زدن خدا دائما نظیر این مثلی است که زد، و این مثل نمونه ای است که باید سایر مثالهای خدایی را بدان مقیاس گرفت.

و اینکه فرمود: ((و لنعلمه من تاء ویل الاحادیث)) نتیجه تمکین مذکور را می رساند، چون ((لام))، مفید غایت و نتیجه است. و اگر حرف ((واو)) آورده و جمله را عطف کرده، عطف بر جمله مقدری کرده تا برساند که غیر از تعلیم احادیث نتایج دیگری در نظر داشتیم که مقام مخاطب، گنجایش بیان آن را ندارد. بنابراین، تقدیر کلام چنین می شود: ((لنفعل به کذا و کذا و لنعلمه من تاء ویل الاحادیث))، و این آیه شبیه به آیه راجع به ابراهیم (علیه السلام) است که می فرماید: ((و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین)) و آیاتی نظیر آن.

معنای: ((والله غالب علی امره))

و در جمله ((و الله غالب علی امره و لکن اکثر الناس لا- یعلمون)) ظاهر این است که منظور از ((امر)) شائن باشد، و شائن خدا همان رفتاری است که در خلق خود دارد که از مجموع آن نظام تدبیر به دست می آید، همچنانکه خودش فرموده: ((یدبر الامر)) و اگر امر را به خدا اضافه کرده و گفته ((امر)) برای این است که خدا مالک همه امور است، همچنانکه خودش فرموده: ((الا له الخلق و الامر)).

و معنای آیه این است که هر شائنی از شؤن عالم صنع و ایجاد از امر خدای تعالی است و خدای تعالی غالب و آن امور مغلوب و مقهور او هستند و او را در هر چه که بخواهد مطیع و منقاد می باشند و نمی توانند از خواسته او استکبار و تمرد کنند، و از تخت سلطنت او خارج گردند، همچنانکه نمی توانند از او سبقت بگیرند، و چیزی از قلم تدبیر او نمی افتد، همچنانکه فرموده: ((ان الله بالغ امره)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۱

و کوتاه سخن، خدای سبحان بر همه این اسباب فعاله عالم غالب است، به اذن او فعالیت می کنند، و او هر چه را بخواهد بدانها تحمیل می کند، و آنها جز سمع و طاعت چاره ای ندارند، اما (چه باید کرد که) بیشتر مردم نمی دانند، چون گمان می کنند که اسباب ظاهری جهان خود در تاثیرشان مستقلند، و به همین جهت می پندارند که وقتی سببی و یا اسبابی دست به دست هم داد تا کسی را مثلا ذلیل کند خدا نمی تواند آن اسباب را از صورتی که دارند بگرداند، ولی آنها اشتباه می کنند.

بحث روایتی

علت ابتلاء یعقوب به فراق یوسف قصور در اطعام مسکینی بوده است

در معانی الاخبار به سند خود از ابی حمزه ثمالی روایت کرده که گفت: من با علی بن الحسین (علیهما السلام) نماز صبح روز جمعه را خواندم، بعد از آنکه از نماز و تسبیح فارغ شد برخاست تا به منزل برود، من هم به دنبالش برخاستم و در خدمتش بودم حضرت، کنیزش را که سکینه نام داشت، صدا زد و به او فرمود: از در خانه ام سائلی دست خالی رد نشود، چیزی به او بخورانید،

زیرا امروز روز جمعه است. عرض کردم آخر همه سائل‌ها مستحق نیستند، فرمود: ای ثابت! آخر می‌ترسم در میان آنان یکی مستحق باشد، و ما به او چیزی نخورانیم و ردش کنیم، آن وقت بر سر ما اهل بیت بیاید آنچه که بر سر یعقوب و آل یعقوب آمد، به همه آنان طعام بدهید.

یعقوب رسمش این بود که هر روز یک قوچ می‌کشت و آن را صدقه می‌داد و خود و عیالش هم از آن می‌خوردند، تا آنکه وقتی سائلی مؤمن و روزه‌گیر و اهل حقیقت که در نزد خدا منزلتی داشت در شب جمعه ای موقع افطارش از در خانه یعقوب می‌گذشت، مردی غریب و رهگذر بود، صدا زد که از زیادی غذایان چیزی به سائل غریب و رهگذر گرسنه بخورانید، مدتی ایستاد و چند نوبت تکرار کرد، ولی حق او را ندادند و گفتارش را باور نکردند.

وقتی از غذای اهل خانه مایوس شد و شب تاریک گشت ((انالله)) گفت و گریه کرد و شکایت گرسنگی خود را به درگاه خدا برد و تا صبح شکم خود را در دست می‌فشرد و صبح هم روزه داشت و مشغول حمد خدا بود. یعقوب و آل یعقوب آن شب سیر و با شکم پر خوابیدند، و صبح از خواب برخاستند در حالتی که مقداری طعام از شب قبل مانده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۲

امام سپس فرمود: صبح همان شب خداوند به یعقوب وحی فرستاد که تو، ای یعقوب! بنده مرا خوار داشتی، و با همین عملت غضب مرا به سوی خود کشاندی، و خود را مستوجب تادیب و عقوبت من کردی، مستوجب این کردی که بر تو و بر پسرانت بلاء فرستم. ای یعقوب! محبوبترین انبیاء نزد من و محترم‌ترین آنان آن پیغمبری است که نسبت به مساکین از بندگانم ترحم کند، و ایشان را به خود نزدیک ساخته طعامشان دهد، و برای آنان ملجا و ماوی باشد.

ای یعقوب! تو دیشب دم غروب وقتی بنده عبادت‌گر و کوشای در عبادتم ((دمیال)) که مردی قانع به اندکی از دنیا است به در خانه ات آمد، و چون موقع افطارش بود شما را صدا زد که سائلی غریب و رهگذری قانعم، شما چیزی به او ندادید او ((انالله)) گفت و به گریه در آمد، و به من شکایت آورد، و تا به صبح شکم خالی خود را بغل گرفت و حمد خدا را بجای آورد و برای خشنودی من دوباره صبح نیت روزه کرد، و تو ای یعقوب با فرزندان همه با شکم سیر به خواب رفتید با اینکه زیادی طعامتان مانده بود.

ای یعقوب! مگر نمی‌دانستی عقوبت و بلاء من نسبت به اولیائم سریع‌تر است تا دشمنانم؟ آری، به خاطر حسن نظری که نسبت به دوستانم دارم اولیائم را در دنیا گرفتار می‌کنم (تا کفاره گناهانشان شود) و بر عکس دشمنانم را وسعت و گشایش می‌دهم. اینک بدان که به عزتم قسم بر سرت بلائی خواهم آورد و تو و فرزندان را هدف مصیبتی قرار خواهم داد، و تو را با عقوبت خود تاءدیب خواهم کرد، خود را برای بلاء آماده کن، و به قضای من هم رضا دهید و بر مصائب صبر کنید.

ابو حمزه ثمالی می‌گوید: به امام علی بن الحسین (علیهما السلام) عرض کردم خدا مرا قربانت گرداند، یوسف چه وقت آن خواب را دید؟ فرمود در همان شب که یعقوب و آلش شکم پر، و ((دمیال)) با شکم گرسنه بسر بردند و صبح از خواب برخاسته برای پدر تعریف کرد، یعقوب وقتی خواب یوسف را شنید در اندوه فرو رفت، همچنان اندوهگین بود تا آنکه خدا وحی فرستاد: اینک آماده بلاء باش، یعقوب به یوسف فرمود خواب خود را برای برادران تعریف مکن که من می‌ترسم بلائی بر سرت بیاورند، ولی یوسف خواب را پنهان نکرد و برای برادران تعریف کرد.

علی بن الحسین (علیهما السلام) می‌فرماید: ابتدای این بلوا و مصیبت این بود که در دل فرزندان حسدی تند و تیز پدیدار شد، که وقتی آن خواب را از وی شنیدند بسیار ناراحت شدند و شروع کردند با یکدیگر مشورت کردن و گفتند: ((لیوسف و اخوه احب الی ابنا منا و نحن عصبه ان ابانا لفی ضلال مبین اقتلوا یوسف او اطرحوه ارضا یخل لکم وجه ایکم و تکنونوا من بعده قوما صالحین)) یعنی توبه می‌کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۳

اینجا بود که گفتند: ((یا ابانا ما لک لا تامنا علی یوسف و انا له لناصحون)) و او در جوابش فرمود: ((انی لیخزنی ان تذهبوا به و اخاف ان یاکله الذئب و انتم عنه غافلون)) یعقوب یقین داشت که مقدری برایش تقدیر شده، و به زودی به مصیبتی خواهد رسید، اما می ترسید این بلائی خدائی مخصوصا از ناحیه یوسف باشد چون در دل محبت و علاقه شدیدی به وی داشت.

ولی قضاء و قدر خدا کار خود را کرد، (و خواستن و نخواستن و ترسیدن و نترسیدن یعقوب اثری نداشت) و یعقوب در دفع بلا کاری نمی توانست بکند. لاجرم یوسف را در شدت بی میلی به دست برادران سپرد، در حالی که تفرس کرده بود که این بلا فقط بر سر یوسف خواهد آمد.

فرزندان یعقوب وقتی از خانه بیرون رفتند یعقوب بشتاب خود را به ایشان رسانید و یوسف را بگرفت و به سینه چسبانید، و با وی معانقه نموده سخت بگریست، و به حکم ناچاری دوباره به دست فرزندانش بداد. فرزندان این بار به عجله رفتند تا مبادا پدر برگردد و یوسف را از دستشان بگیرد، وقتی کاملا دور شدند و از نظر وی دورش ساختند او را به باتلاقی که درخت انبوهی داشت آورده و گفتند او را سر می بریم و زیر این درخت می گذاریم تا شبانگاه طعمه گرگان شود، ولی بزرگترشان گفت: ((یوسف را مکشید)) و لیکن ((در ته چاهش بیندازید تا مکاریان رهگذر او را گرفته با خود ببرند، اگر می کنید، این کار را بکنید)).

پس او را به کنار چاه آورده و در چاهش انداختند به خیال اینکه در چاه غرق می شود، ولی وقتی در ته چاه قرار گرفت فریاد زد ای دودمان رومین! از قول من پدرم یعقوب را سلام برسانید. وقتی دیدند او غرق نشده به یکدیگر گفتند باید از اینجا کنار برویم تا زمانی که بفهمیم مرده است. و آنقدر ماندند تا از او ماء یوس شدند ((و رجعوا الی ابیهم عشاء یبکون قالوا یا ابانا انا ذهبنا نستبق و ترکنا یوسف عند متاعنا فاکله الذئب)).

وقتی یعقوب کلام ایشان را شنید ((انالله)) گفت و گریه کرد و به یاد وحی خدای عزوجل افتاد که فرمود ((آماده بلاء شو)). لاجرم خود را کنترل کرد، و یقین کرد، که بلاء نازل شده، و به ایشان گفت ((بل سولت لکم انفسکم امرا)) آری او می دانست که خداوند گوشت بدن یوسف را به گرگ نمی دهد، آن هم قبل از آنکه خواب یوسف را به تعبیر برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۴

ابو حمزه ثمالی می گوید: حدیث امام سجاد (علیه السلام) در اینجا تمام شد، و من برخاستم و به خانه رفتم، چون فردا شد، دوباره شرفیاب شدم و عرض کردم فدایت شوم، دیروز داستان یعقوب و فرزندانش را برایم شرح داده و ناتمام گذاشتی، اینک بفرما برادران یوسف چه کردند؟ و داستان یوسف بعدا چه شد و به کجا انجامید؟ فرمود: فرزندان یعقوب بعد از آنکه روز بعد از خواب برخاستند با خود گفتند چه خوبست برویم و سری به چاه بزنیم و ببینیم کار یوسف به کجا انجامیده، آیا مرده و یا هنوز زنده است. وقتی به چاه رسیدند در کنار چاه قافله ای را دیدند که دلو به چاه می اندازند، و چون دلو را بیرون کشیدند یوسف را بدان آویزان شده دیدند، از دور ناظر بودند که آبکش قافله، مردم قافله را صدا زد که مژده دهید! برده ای از چاه بیرون آوردم. برادران یوسف نزدیک آمده و گفتند: این برده از ما است که دیروز در چاه افتاده بود، امروز آمده ایم او را بیرون آوریم، و به همین بهانه یوسف را از دست قافله گرفتند و به ناحیه ای از بیابان برده بدو گفتند، یا باید اقرار کنی که تو برده مائی و ما تو را بفروشیم، و یا اینکه تو را همینجا به قتل می رسانیم، یوسف گفت مرا مکشید هر چه می خواهید بکنید.

لا- جرم یوسف را نزد قافله آورده گفتند کیست از شما که این غلام را از ما خریداری کند؟ مردی از ایشان وی را به مبلغ بیست درهم خریدار شد، برادران در حق وی زهد به خرج داده به همین مبلغ اکتفا کردند. خریدار یوسف او را همه جا با خود برد تا به شهر مصر درآورد و در آنجا به پادشاه مصر بفروخت، و در این باره است که خدای تعالی می فرماید: ((و قال الذی اشتریه من مصر لامراته اکرمی مثویه عسی ان ینفعنا او نتخذہ ولدا)).

ابو حمزه اضافه می کند که من به حضرت زین العابدین عرض کردم: یوسف در آن روز که به چاهش انداختند چندساله بود؟

فرمود: پسری نه ساله بود، عرض کردم در آن روز بین منزل یعقوب و مصر چقدر فاصله بود؟ فرمود: مسیر دوازده روز راه .... مؤلف: ذیل این حدیث را به زودی در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم کرد، و در آن چند نکته است که بر حسب ظاهر، با ظاهر بیانی که ما قبلاً ایراد نموده بودیم نمی سازد، و لیکن با کمترین دقت و تامل این ناسازگاری مرتفع می شود.

چند روایت دیگر در مورد یوسف (علیه السلام) و آیات گذشته مربوط به داستان آنحضرت و در الدر المنثور است که احمد و بخاری از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کریم بن کریم بن کریم بن کریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۵ و در تفسیر عیاشی از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) آورده که فرمود: انبیاء پنج طایفه اند: بعضی از ایشان صدا را می شنود، صدایی که مانند صدای زنجیر است، و از آن مقصود خدا را می فهمند و برای بعضی از ایشان در خواب خبر می آورند مانند یوسف و ابراهیم (علیهما السلام). و بعضی از ایشان کسانی هستند که به عیان می بینند. و بعضی از ایشان به قلبشان خبر می رسد و یا بگوششان خوانده می شود.

و نیز در همان کتاب از ابی خدیجه از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یعقوب بدین سبب به داغ فراق یوسف مبتلا شد که گوسفندی چاق کشته بود و یکی از اصحابش به نام ((یوم)) و یا ((قوم)) محتاج به غذا بود و آن شب چیزی نیافت که افطار کند و یعقوب از او غفلت کرده و گوسفند را مصرف نمود و به او چیزی نداد، در نتیجه به درد فراق یوسف مبتلا شد.

از آن به بعد دیگر همه روزه منادیش فریاد می زد هر که روزه است بیاید سر سفره یعقوب حاضر شود، و این ندا را موقع هر صبح و شام تکرار می کرد.

و در تفسیر قمی می گوید: و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر ((التبتنهم بامرهم هذا و هم لا یسعون)) فرموده: یعنی و ایشان نمی دانند که تو یوسفی و برادر ایشانی، و این خبر را جبرئیل به یوسف داد. و نیز در همان کتاب است که: در روایت ابی الجارود آمده که امام (علیه السلام) در تفسیر آیه ((و جاءوا علی قمیصه بدم کذب)) فرموده بزی را روی پیراهن یوسف سربریدند.

و در امالی شیخ به سند خود آورده که امام (علیه السلام) در تفسیر آیه ((فصبر جمیل)) فرمود یعنی بدون شکوی. مؤلف: این روایت گویا از امام صادق (علیه السلام) باشد، چون قبل از این روایت که ما آوردیم روایتی دیگر از امام صادق آورده. و در این معنی نیز روایتی در الدر المنثور از حیان بن جبلة از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده. و در مضامین قبلی روایات دیگری هم هست. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۶

آیات ۲۲ - ۳۴، سوره یوسف

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۲۲) وَرَوَدْتُهُ النَّيُّ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۲۳) وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (۲۴) وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لِمَا لَمَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲۵) قَالَ هِيَ رَوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَذِبِينَ (۲۶) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۷) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (۲۸) يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ (۲۹) وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَوِّدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۳۰) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَنًا وَأَعَاتَتْ كُلَّ وَجْهٍ

مَنْهُنَّ سَيَكِينًا وَقَالَتْ اُخْرِجْ عَلِيَهُنَّ فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَسَّ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (۳۱) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رُودَتْهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَا مِّنَ الصَّغِيرِينَ (۳۲) قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ (۳۳) فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۳۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۷

ترجمه آیات

و چون به رشد رسید علم و حکمتی به او دادیم و نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم . (۲۲) و آن زنی که یوسف در خانه وی بود از او تمنای کامجویی کرد و درها را محکم بست و گفت بیا . گفت : پناه به خدا که او مربی من است و منزلت مرا نیکو داشته است که ستمگران رستگار نمی شوند . (۲۳) وی یوسف را قصد کرد یوسف هم اگر برهان پروردگار خویش ندیده بود قصد او کرده بود ، چنین شد تا گناه و بدکاری را از او دور کنیم که وی از بندگان خالص شده ما بود . (۲۴) از پی هم به سوی در دویند و پیراهن یوسف را از عقب بدرید و شوهرش را پشت در یافتند . گفت سزای کسی که به خاندان تو قصد بد کند جز این نیست که زندانی شود و یا عذابی الم انگیز ببیند . (۲۵) یوسف گفت : وی از من کام می خواست . و یکی از کسان زن که حاضر بود گفت : اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده زن راست می گوید و او دروغگوست . (۲۶) و اگر پیراهن وی از عقب دریده شده زن دروغ می گوید و او راستگوست . (۲۷) و چون پیراهن او را دید که از عقب دریده شده گفت این از نیرنگ شما زنان است که نیرنگ شما بزرگ است . (۲۸) یوسف ! این را ندیده بگیر . و ای زن ! از گناه خود آمرزش بخواه که تو خطاکار بوده ای . (۲۹) زنانی در شهر گفتند همسر عزیز از غلام خویش کام می خواهد که فریفته او شده و ما وی را در ضلالتی آشکار می بینیم . (۳۰) و همین که از فکر آنان با خبر شد کس نزدشان فرستاد و مجلسی مهیا کرد و برای آنها پستی های گران قیمتی فراهم ساخت و به هر یک از آنان کاردی داد و به یوسف گفت بیرون شو بر ایشان . همینکه وی را بدیدند حیران او شدند و دستهای خویش بیریدند و گفتند منزه است خدا که این بشر نیست ، این فرشته ای بزرگوار است . (۳۱) گفت : این همانست که درباره او ملامت کردید ، من از او کام خواستم و خویشتن داری کرد اگر آنچه بدو فرمان می دهم نکند بطور قطع زندانی و خوار می گردد . (۳۲) گفت پروردگارا زندان برای من از گناهی که مرا بدان می خوانند خوشتر است و اگر نیرنگشان را از من دور نکنی متمایل به ایشان می شوم و از جهالت پیشه گان می گردم . (۳۳) پروردگارش اجابتش کرد و نیرنگشان را از او دور ساخت که او شنوا و داناست . (۳۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۸

بیان آیات بیان آیات مربوط به یوسف (علیه السلام) در خانه عزیز مصر مراد از جمله : ((لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ))

این آیات داستان یوسف را در آن ایامی که در خانه عزیز بود بیان می کند که نخست مبتلا به محبت همسر عزیز و مراد او اش با وی و دعوتش به سوی خود شد ، و سپس مبتلا شد به عشق زنان شهر نسبت به وی ، و این که او را به سوی خود می خواندند ، و این خود بلائی بزرگی بود که در خلال آن عفت نفس و طهارت دامن او معلوم گشت و عفتش مورد تعجب همه واقع شد ، و از این عجیب تر عشق و محبتی بود که او نسبت به پروردگارش می ورزید .

و لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ((بلوغ اشد)) به معنای سنینی از عمر انسان است که در آن سنین قوای بدنی رفته رفته بیشتر می شود و به تدریج آثار کودکی زایل می گردد ، و این از سال هیجدهم تا سن کهولت و پیری است که در آن موقع دیگر عقل آدمی پخته و کامل است .

و ظاهراً منظور از آن رسیدن به ابتدای سن جوانی است ، نه اواسط و یا اواخر آن که از حدود چهل سالگی به بعد است ، به دلیل آیه ای که درباره موسی (علیه السلام) فرموده : ((و لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)) زیرا در این آیه کلمه ((استوی)) را

آورد تا برساند موسی به حد وسط اشد رسیده بود که ما مبعوثش کردیم . و در آیه ((حتی اذا بلغ اشد و بلغ اربعین سنه قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک)) چون می خواسته برساند در اواخر بلوغ اشد خود چنین و چنان گفت کلمه ((چهل سالگی)) را هم اضافه کرده ، و اگر بلوغ اشد به معنای چهل سالگی باشد دیگر حاجت به ذکر ((بلغ)) و تکرار آن نبود بلکه می فرمود: ((حتی اذا بلغ اشد اربعین سنه)).

پس دیگر مجالی برای گفته بعضی از مفسرین نیست که گفته اند: منظور از بلوغ اشد رسیدن به سی و یا سی و سه سالگی است . و همچنین آن مفسر دیگر که گفته : منظور از آن رسیدن به چهل است . علاوه بر این ، خنده آور است که همسر عزیز در ایام جوانی یوسف عشقی به وی نوزد تا اینکه به چهل سالگی برسد آن وقت عاشقش شود، و او را به طرف خودش بخواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۵۹

توضیحی در مورد حکم و علمی که خدا به یوسف (علیه السلام) داده

و اینکه فرمود: ((آتیناه حکما))، بطوری که از کتب لغت برمی آید به معنای قول فصل و حق مطلب در هر امری است و نیز به معنای از اله شبهه و تردید است از اموری که قابل اختلاف باشد. لازمه این معنا این است که در تمامی معارف انسانی - چه راجع به مبداء باشد، چه به معاد، چه اخلاق و چه شرایع و آداب مربوطه به مجتمع بشری - بایستی دارنده حکم دارای رایی صائب و قطعی باشد.

و از اینکه به رفیق زندانش گفت: ((ان الحکم الا لله)) و بعدش گفت: ((قضی الامر الذی فیه تستفتیان)) فهمیده می شود که این حکمی که خدا به وی داده بوده همان حکم الله بوده ، و خلاصه حکم یوسف حکم الله است ، و این همان حکمی است که ابراهیم از پروردگار خود مسالت می کرد و می گفت: ((رب هب لی حکما و الحقنی بالصالحین)).

و این که دنبال حکم فرمود: ((و علما)) چون علمی است که خدا به او داده ، قطعاً دیگر با جهل آمیخته نیست . حال چگونه علمی است و چه مقدار است کاری نداریم ، هر چه باشد خالص علم است و دیگر آمیخته با هوای نفس و وسوسه های شیطانی نیست ، زیرا دیگر معقول نیست که مشوب با جهل و یا هوا و هوس باشد، چون به خدا نسبتش داده و دهنده آن علم و آن حکم را خدا دانسته ، و خدا هم خود را چنین معرفی کرده: ((و الله غالب علی امره)) و نیز فرموده: ((ان الله بالغ امره)) پس می فهمیم آن حکمی را که خدا بدهد دیگر آمیخته با تزلزل و تردید و شک نیست ، و چیزی را که او به عنوان علم بدهد جهل نخواهد بود.

چنین موهبتی (حکم و علم) را خدا به همه نیکوکاران می دهد

از سوی دیگر این معنا را می دانیم که این موهبت های الهی که احيانا به بعضی ها داده می شود بطور گراف و لغو و عبث نیست ، بلکه نفوسی که این علم و حکم به آنها داده می شود با سایر نفوس تفاوت بسیار دارند. نفوس دیگر خطا کردار و تاریک و جاهلند ولی این نفوس چنین نیستند، و لذا خدای تعالی می فرماید: ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۰

جمله ((و کذلک نجزی المحسنین)) هم اشاره به همین معنا است ، چون دلالت می کند بر اینکه این حکم و این علم که به یوسف داده شد موهبتی ابتدایی نبود، بلکه به عنوان پاداش به وی داده شد، چه او از نیکوکاران بود.

و بعید نیست که از جمله مذکور نیز استفاده کرد که خداوند از این علم و حکم به همه نیکوکاران می دهد، البته هر کسی به قدر نیکوکاریش ، و چگونه چنین نباشد با اینکه آیه ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نوراً تمشون به)) و نیز آیه ((و من کان میتاً فاحیناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس)) به این معنا تصریح دارد.

نکته ای که باقی مانده این است که : علم مورد گفتگو شامل آن پیش بینی هایی که آنها را از تاءویل احادیث خوانده بودیم می شود، برای اینکه آیه ((حکما و علما)) واقع شده میان آیات سابق که می فرمود: ((و لتعلمه من تاءویل الاحادیث و بین آن آیه ای



که کلام یوسف به رفیق زندانیش را در زندان حکایت می کند که گفت: ذلکما مما علمنی ربی - دقت بفرمایید.

معنای مراوده در جمله: ((و راودته الّتی هو فی بیتها))

و رَوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ عَلَّقَتِ الْأَبْجُوبَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لِمَكَ قَبَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ  
مفردات گفته: کلمه ((رود)) به معنای تردد و آمد و شد کردن به آرامی است به خاطر یافتن چیزی، و کلمه ((رائد)) هم که به معنای طالب و جستجوگر علف زار است از همان ماده است ((اراده)) از ماده ((راد، یرود)) که به معنای سعی در طلب چیزی است، انتقال یافته و به معنای خواستن شده. آنگاه می گوید: ((مراوده)) به معنای اینست که کسی در اراده با تو نزاع کند یعنی تو چیزی را بخواهی و او چیز دیگری را، و یا تو در طلب چیزی سعی و کوشش کنی و او در طلب چیز دیگری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۱

و اگر گفته شود: ((راودت فلانا عن کذا)) همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((هی راودتنی عن نفسی)) و نیز فرموده: ((تراود فیتها عن نفسه)) معنایش این است که فلانی ((فلان شخص را از رایش برگردانید)) و در دومی ((او مراوده کرد با من)) و در سومی ((او با غلامش مراوده می کند)) یعنی او را از رایش برمی گرداند. و در دو جمله ((و لقد راودته عن نفسه)) و جمله ((سنراود عنه اباه)) نیز به این معنا است.

و در مجمع البیان گفته: ((مراوده)) به معنای مطالبه چیزی است به رفیق و مدارا و نرمی تا کاری که در نظر است به آن چیز انجام یابد، و از همین باب است که به میله سرمه می گویند ((مرو)) زیرا با آن سرمه می کشند، ولی در مطالبه قرض نمی گویند ((راوده)). و اصل این کلمه از ماده ((راد، یرود)) به معنای طلب چراگاه است، و در مثل آمده که: ((الرائد لا یکذب اهله)) کسی که در جستجوی چراگاه است به اهل خود دروغ نمی گوید. و ((غلقت)) از ((تغلیق)) است که به معنای بستن درب است آنچنانکه دیگر نتوان باز کرد، زیرا ثلاثی مجرد آن به معنای صرف بستن است، و تشدید باب تفعیل مبالغه در بستن است که یا کثرت آن را می رساند، و یا محکمی را.

کلمه ((هیت لک)) اسم فعل و به معنای ((بیا)) است. ((و معاذ الله)) به معنای ((پناه می برم به خدا)) می باشد، بنابراین، کلمه مذکور مفعول مطلق ((اعوذ بالله)) است که قائم مقام فعل است.

این آیه شریفه در عین کوتاهی و اختصار، اجمال داستان مراوده را در خود گنجانده، و اگر در قیودی که در آن بکار رفته و در سیاقی که آیه در آن قرار گرفته و در سایر گوشه های این داستان که در این سوره آمده دقت شود تفصیل مراوده نیز استفاده می شود.

احساسات یوسف (علیه السلام) در کاخ عزیز مصر

اینک یوسف کودکی است که دست تقدیر کارش را به خانه عزیز مصر کشانده و این خانواده به این طفل صغیر جز به این مقدار آشنائی ندارند که برده ای است از خارج مصر، و شاید تاکنون هم اسم او را نپرسیده باشند، و اگر هم پرسیده باشند یا خودش گفته است (اسم یوسف است) و یا دیگران. و از لهجه اش این معنا نیز به دست آمده که اصلاً عبرانی است، ولی اهل کجاست و از چه دودمانی است معلوم نشده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۲

چون معمول و معهود نبوده که بردگان، خانه و دودمانی معلوم داشته باشند، یوسف هم که خودش حرفی نمی زند، البته حرف بسیار دارد، ولی تنها در درون دلش خلجان می کند. آری او از نسب خود حرفی نزد مگر پس از چند سال که به زندان افتاده بود، و در آنجا به دو رفیق زندانیش گفت: ((و اتبع مله ابائی ابراهیم و اسحق و یعقوب)).

و نیز تاکنون از معتقدات خود که همان توحید در عبادت است در میان مردم مصر که بت می پرستند چیزی نگفته، مگر آن موقعی که همسر عزیز گرفتارش کرده بود که در پاسخ خواهش نامشروعش گفت: ((معاذ الله انه ربی...))

آری، او در این روزها ملازم سکوت است، اما دلش پر است از لطائفی که از صنع خدا مشاهده می‌کند، او همواره به یاد حقیقت توحید و حقیقت معنای عبودیتی است که پدرش با او در میان می‌گذاشت و هم به یاد آن رویایی است که او را بشارت به این می‌داد که خدا به زودی وی را برای خود خالص گردانیده به پدران بزرگوارش ابراهیم و اسحاق و یعقوب ملحق می‌سازد. و نیز به یاد آن رفتاری است که برادران با وی کردند، و نیز آن وعده‌ای که خدای تعالی در قعر چاه، آنجا که همه امیدهایش قطع شده بود به وی داده بود، که در چنین لحظاتی او را بشارت داد که اندوه به خود راه ندهد، زیرا او در تحت ولایت الهی و تربیت ربوبی قرار گرفته، و آنچه برایش پیش می‌آید از قبل طراحی شده، و به زودی برادران را به کاری که کرده اند خبر خواهد داد، و ایشان خود نمی‌دانند که چه می‌کنند.

این خاطرات دل یوسف را به خود مشغول داشته و مستغرق در الطاف نهانی پروردگار کرده بود، او خود را در تحت ولایت الهی می‌دید، و ایمان داشت که رفتارهای جمیله خدا جز به خیر او تمام نمی‌شود، و در آینده جز با خیر و جمیل مواجه نمی‌گردد. آری، این خاطرات شیرین کافی بود که تمامی مصائب و ناملازمات را برای او آسان و گوارا کند: محنت‌ها و بلاهای پی در پی را با آغوش باز پذیرا باشد. در برابر آنها با همه تلخی و مرارتش صبر نماید، به جزع و فزع در نیاید و هراسان نشده راه را گم نکند. یوسف در آن روزی که خود را به برادران معرفی کرد به این حقایق اشاره نموده، فرمود: ((انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۳

دل یوسف لا یزال و دم به دم مجذوب رفتار جمیل پروردگارش می‌شد و قلبش در اشارات لطیفی که از آن ناحیه می‌شد مستغرق می‌گردید، و روز به روز بر علاقه و محبتش نسبت به آنچه می‌دید و آن شواهدی که از ولایت الهی مشاهده می‌کرد زیادتر می‌شد، و بیشتر از پیش مشاهده می‌کرد که چگونه پروردگارش بر هر نفسی و عمل هر نفسی قائم و شهید است، تا آنکه یکباره محبت الهی دلش را مسخر نموده و واله و شیدای عشق الهی گردید او دیگر به جز پروردگارش همی ندارد، و دیگر چیزی او را از یاد پروردگارش حتی برای یک چشم بر هم زدن باز نمی‌دارد.

این حقیقت برای کسی که در آیاتی که راجع به گفتگوهای حضرت یوسف است، دقت و تدبیر کند بسیار روشن جلوه می‌کند. آری، کسی که در امثال: ((معاذ الله انه ربی)) و ((ما کان لنا ان نشرک بالله من شیء)) و ((ان الحکم الا لله)) و ((انت ولی فی الدنیا و الاخره)) و امثال آن که همه حکایت گفتگوهای یوسف است کاملاً دقت نماید، همه آن احساساتی که گفتیم برای یوسف دست داده بود، برایش روشن می‌شود، و به زودی بیان بیشتری در این باره خواهد آمد - ان شاء الله تعالی.

آری، این بود احساسات یوسف که او را به صورت شبیحی درآورده بود که در وادی آن، غیر از محبت الهی چیزی وجود نداشت، محبتی که انیس دل او گشته بود و او را از هر چیز دیگری بی‌خبر ساخته و به صورتی درآورده بود که معنایش همان خلوص برای خداست و دیگر غیر خدا کسی از او سهمی نداشت.

عزیز مصر در آن روزهای اول که یوسف به خانه اش درآمده بود به جز این، که او پسر بچه‌ای است صغیر از نژاد عبریان و مملوک او، شناخت دیگری نداشت. چیزی که هست، از اینکه به همسرش سفارش کرد که ((او را گرامی بدار تا شاید به درد ما بخورد، و یا او را پسر خود بخوانیم)) برمی‌آید که او در وجود یوسف وقار و مکانتی احساس می‌کرده و عظمت و کبریائی نفسانی او را از راه زیرکی دریافته بود و همین احساس او را به طمع انداخت که شاید از او منتفع گشته یا به عنوان فرزندی خود اختصاص دهد، به اضافه آن حسن و جمال عجیبی که در او می‌دیده است.

احساسات همسر عزیز نسبت به یوسف (علیه السلام) همسر عزیز که خود عزیزه مصر بود، از طرف عزیز مامور می‌شود که یوسف را احترام کند و به او می‌گوید که وی در این کودک آمال و آرزوها دارد. او هم از اکرام و پذیرائی یوسف آنی دریغ نمی‌ورزید، و در رسیدگی و احترام به او اهمیتی به خرج می‌داد که هیچ شباهت به اهمیتی که درباره یک

برده زرخرد می‌ورزند نداشت، بلکه شباهت به پذیرائی و عزتی داشت که نسبت به گوهری کریم و گرانها و یا پاره جگری محبوب معمول می‌داشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۴

همسر عزیز علاوه بر سفارش شوهر، خودش این کودک را به خاطر جمال بی نظیر و کمال بی بدیش دوست می‌داشت و هر روزی که از عمر یوسف در خانه وی می‌گذشت محبت او زیادتر می‌شد، تا آنکه یوسف به حد بلوغ رسید و آثار کودکی زائل و آثار مردیش ظاهر شد، در این وقت بود که دیگر همسر عزیز نمی‌توانست از عشق او خودداری کند و کنترل قلب خود را در دست بگیرد. او با آنهمه عزت و شوکت سلطنت که داشت خود را در برابر عشقش بی اختیار می‌دید، عشقی که سر و ضمیر او را در دست گرفته و تمامی قلب او را مالک شده بود.

یوسف هم یک معشوق رهگذر و دور دستی نبود که دسترسی به وی برای عاشقش زحمت و رسوائی بار بیاورد، بلکه دائما با او عشرت داشت و حتی یک لحظه هم از خانه بیرون نمی‌رفت، او غیر از این خانه جایی نداشت برود. از طرفی همسر عزیز خود را عزیزه این کشور می‌داند، او چنین می‌پندارد که یوسف یارای سرپیچی از فرمانش را ندارد، آخر مگر جز این است که او مالک و صاحب یوسف و یوسف برده زرخرد اوست؟ او چطور می‌تواند از خواسته مالکش سر برتابد، و جز اطاعت او چه چاره‌ای دارد؟! علاوه، خاندانهای سلطنتی برای رسیدن به مقاصدی که دارند دست و بالشان بازتر از دیگران است، حيله‌ها و نقشه‌ها در اختیارشان هست، چون هر وسیله و ابزاری که تصور شود هر چند باارزش و نایاب باشد برای آنان فراهم است. از سوی دیگر خود این بانو هم از زیبارویان مصر است، و قهرا همینطور بوده، چون زنان چرکین و بد ترکیب به درون دربار بزرگان راه ندارند و جز ستارگان خوش الحان و زیبارویان جوان بدانجا راه نمی‌یابند.

و نظر به اینکه همه این عوامل در عزیزه مصر جمع بوده عاداتی بایستی محبتش به یوسف خیلی شدید باشد بلکه همه آتش‌ها در دل او شعله‌ور شده باشد، و در عشق یوسف مستغرق و واله گشته از خواب و خوراک و هر چیز دیگری افتاده باشد. آری، یوسف دل او را از هر طرف احاطه کرده بود، هر وقت حرف می‌زد اول سخنش یوسف بود، و اگر سکوت می‌کرد سراسر وجودش یوسف بود، او جز یوسف همی و آرزویی دیگر نداشت همه آرزوهایش در یوسف جمع شده بود: ((قد شغفها جبا)) به راستی جمال یوسفی که دل هر بیننده را مسخر می‌ساخت چه بر سر او آورد که صبح و شام تماشاگر و عاشق و شیدایش بود و هر چه بیشتر نظاره اش می‌کرد تشنه‌تر می‌شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۵

یوسف و همسر عزیز

روز به روز عزیزه مصر، خود را به وصال یوسف وعده می‌داد و آرزویش تیزتر می‌گشت و به منظور ظفر یافتن به آنچه می‌خواست بیشتر با وی مهربانی می‌کرد، و بیشتر، آن کرشمه‌هایی را که اسلحه هر زیبارویی است به کار می‌بست، و بیشتر به غنج و آرایش خود می‌پرداخت، باشد که بتواند دل او را صید کند، همچنانکه او با حسن خود دل وی را به دام افکنده بود و شاید صبر و سکوتی را که از یوسف مشاهده می‌کرد دلیل بر رضای او می‌پنداشته و در کار خود جسورتر و غره‌تر می‌شد.

تا سرانجام طاقش سرآمد، و جانش به لب رسید، و از تمامی وسائلی که داشت ناامید گشت، زیرا کمترین اشاره‌ای از او ندید، ناگزیر با او در اتاق شخصیش خلوت کرد، اما خلوتی که با نقشه قبلی انجام شده بود. آری، او را به خلوتی برد و همه درها را بست و در آنجا غیر او و یوسف کس دیگری نبود، عزیزه خیلی اطمینان داشت که یوسف به خواسته اش گردن می‌نهد، چون تاکنون از او تمردی ندیده بود، اوضاع و احوالی را هم که طراحی کرده بود همه به موفقیتش گواهی می‌دادند.

اینک نوجوانی واله و شیدای در محبت، و زن جوانی سوخته و بی طاقت شده از عشق آن جوان، در یکجا جمعند، در جایی که غیر آن دو کسی نیست، یک طرف عزیزه مصر است که عشق به یوسف رگ قلبش را به پاره شدن تهدید می‌کند، و هم اکنون می‌خواهد او را از خود او منصرف و به سوی خودش متوجه سازد، و به همین منظور درها را بسته و به عزت و سلطنتی که دارد

اعتماد نموده، با لحنی آمرانه ((هیت لك)) او را به سوی خود می خواند تا قاهریت و بزرگی خود را نسبت به او حفظ نموده به انجام فرمانش مجبور سازد.

یک طرف دیگر این خلوتگاه، یوسف ایستاده که محبت به پروردگارش او را مستغرق در خود ساخته و دلش را صاف و خالص نموده، بطوری که در آن، جایی برای هیچ چیز جز محبوبش باقی نگذاشته. آری، او هم اکنون با همه این شرایط با خدای خود در خلوت است، و غرق در مشاهده جمال و جلال خداست، تمامی اسباب ظاهری - که به ظاهر سببند - از نظر او افتاده و بر خلاف آنچه عزیزه مصر فکر می کند کمترین توجه و خضوع و اعتماد به آن اسباب ندارد.

اما عزیزه با همه اطمینانی که به خود داشت و با اینکه هیچ انتظاری نداشت، در پاسخ خود جمله ای را از یوسف دریافت کرد که یکباره او را در عشقش شکست داد. توحید خالص یوسف (علیه السلام) که از پاسخ او در مقابل درخواست همسر عزیز (معاذالله ربی احسن مثنوی) نمایان است

یوسف در جوابش تهدید نکرد و نگفت من از عزیز می ترسم، و یا به عزیز خیانت روا نمی دارم، و یا من از خاندان نبوت و طهارتم، و یا عفت و عصمت من، مانع از فحشای من است. نگفت من از عذاب خدا می ترسم و یا ثواب خدا را امید می دارم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۶

و اگر قلب او به سببی از اسباب ظاهری بستگی و اعتماد داشت طبعاً در چنین موقعیت خطرناکی از آن اسم می برد، ولی می بینیم که به غیر از ((معاذ الله)) چیز دیگری نگفت، و به غیر از عروه الوثقای توحید به چیز دیگری تمسک نجست. پس معلوم می شود در دل او جز پروردگارش احدی نبوده و دیدگانش جز به سوی او نمی نگریسته.

و این همان توحید خالصی است که محبت الهی وی را بدان راهنمایی نموده، و یاد تمامی اسباب و حتی یاد خودش را هم از دلش بیرون افکنده، زیرا اگر ائیت خود را فراموش نکرده بود می گفت: ((من از تو پناه می برم به خدا)) و یا عبارت دیگری نظیر آن، بلکه گفت: ((معاذ الله)). و چقدر فرق است بین این گفتار و گفتار مریم که وقتی روح در برابرش به صورت بشری ایستاد و مجسم شد گفت: ((انی اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقیا)).

خواهی گفت: اگر یاد خود را هم فراموش کرده بود چرا بعد از معاذ الله گفت: ((انه ربی احسن مثنوی انه لا یفلح الظالمون)) و از خودش سخن گفت؟ در جواب می گوئیم: پاسخ یوسف همان کلمه ((معاذ الله)) بود و اما این کلام که بعد آورد بدین منظور بود که توحیدی را که ((معاذ الله)) افاده کرد توضیح دهد و روشنش سازد، او خواست بگوید: اینکه می بینیم تو در پذیرائی من نهایت درجه سعی را داری با اینکه به ظاهر سفارش عزیز بود که گفت: ((اکرمی مثنوی)) و لیکن من آن را کار خدای خود و یکی از احسانهای او می دانم. پس در حقیقت پروردگار من است که از من به احترام پذیرایی می کند، هر چند به تو نسبت داده می شود، و چون چنین است واجب است که من به او پناهنده شوم، و به همو پناهنده می شوم، چون اجابت خواسته تو و ارتکاب این معصیت ظلم است و ظالمان رستگار نمی شوند، پس هیچ راهی برای ارتکاب چنین گناهی نیست.

نکاتی که یوسف علیه السلام در جمله (انه ربی احسن مثنوی) افاده کرده است

یوسف (علیه السلام) در جمله ((انه ربی احسن مثنوی)) چند نکته را افاده کرد: اول اینکه او دارای توحید است و به کیش بت پرستی اعتقاد ندارد، و از آنان که به جای خدا ارباب دیگری اتخاذ می کنند و تدبیر عالم را به آنها نسبت می دهند نیست، بلکه معتقد است که جز خدای تعالی رب دیگری وجود ندارد.

دوم اینکه او از آنانکه به زبان خدا را یکتا دانسته و لیکن عملاً به او شرک می ورزند نیست و اسباب ظاهری را مستقل در تاءثیر نمی داند، بلکه معتقد است هر سببی در تاءثیر خود محتاج به اذن خداست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۷

و هر اثر جمیلی که برای هر سببی از اسباب باشد در حقیقت فعل خدای سبحان است، او همسر عزیز را در اینکه از وی به بهترین

وجهی پذیرایی کرده مستقل نمی داند، پس عزیز و همسرش به عنوان رب که متولی امور وی شده باشند نیستند، بلکه خدای سبحان است که این دو را وادار ساخته تا او را گرامی بدارند، پس خدای سبحان او را گرامی داشته، و اوست که متولی امور است، و او در شدايد بايد به خدا پناهنده گردد.

سوم اینکه اگر در آنچه همسر عزیز بدان دعوتش میکند پناه به خدا می برد برای این است که این عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمی شوند، و به سوی سعادت خویش هدایت نگشته در برابر پروردگارشان ایمن نمی گردند همچنانکه قرآن از جد یوسف، حضرت ابراهیم حکایت کرده که گفت: ((الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون)).

چهارم اینکه او مربوب یعنی مملوک و در تحت تربیت رب خویش، خدای سبحان است، و خود مالک چیزی از نفع و ضرر خویش نیست مگر آنچه را که خدا برای او خواسته باشد، و یا خدا دوست داشته باشد که او انجامش دهد، و به همین جهت در پاسخ پیشنهاد او با لفظ صریح خواسته او را رد نکرد، و با گفتن ((معاذ الله)) بطور کنایه جواب داد. نگفت: من چنین کاری نمی کنم، و یا چنین گناهی مرتکب نمی شوم، و یا به خدا پناه می برم از شر تو و یا امثال آن، چون اگر چنین می گفت برای خود حول و قوه ای اثبات کرده بود که خود بوی شرک و جهالت را دارد، تنها در جمله ((انه ربی احسن مثنوی)) از خود یاد کرد، و این عیب نداشت، زیرا در مقام اثبات مربوبیت خود و تاءکید ذلت و حاجت خود بود.

و عینا به همین علت به جای ((اکرام)) کلمه ((احسان)) را به کار برد، با اینکه عزیز گفته بود: ((اکرمی مثنوی)) او گفت: ((انه احسن مثنوی)) چون در اکرام، معنای احترام و شخصیت و عظمت نهفته است.

نراع بین حب الهی و عشق حیوانی و چیره شدن حب الهی در یوسف (ع)

و کوتاه سخن، هر چند واقعه یوسف و همسر عزیز یک اتفاق خارجی بوده که میان آن دو واقع شده، ولی در حقیقت کشمکش است که میان ((حب)) و ((هیمنان)) الهی و میان عشق و دلدادگی حیوانی اتفاق افتاده، و این دو نوع عشق بر سر یوسف با هم مشاجره کرده اند، هر یک از این دو طرف سعی می کرده یوسف را به سوی خود بکشاند و چون ((کلمه الله)) علیا و فوق هر کلمه ای است لا جرم برد با او شده و یوسف سرانجام دستخوش جذبه ای آسمانی و الهی گشته، محبت الهی از او دفاع کرده است: ((و الله غالب علی امره)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۸

پس جمله ((و راودته التی هو فی بیتها عن نفسه)) دلالت می کند بر اصل مراوده، و آوردن وصف ((فی بیتها)) برای دلالت بر این معنا است که همه اوضاع و احوال علیه یوسف و به نفع همسر عزیز جریان داشته و کار بر یوسف بسیار شدید بوده، و همچنین جمله ((و غلقت الابواب))، چون این تعبیر (باب تفعیل) مبالغه را می رساند. و مخصوصا با اینکه مفعول آن را (الابواب) با الف و لام و جمع آورده و جمع دارای الف و لام خود استغراق را می رساند، و نیز تعبیر به هیت لک که امری است که معمولا از سوالی بعید به منظور اعمال مولویت و آقایی صادر می شود، و به این نیز اشاره دارد که همسر عزیز کار را از ناحیه خود تمام می دانسته و جز اقبال و پذیرفتن یوسف انتظار دیگری نداشته، و نیز به نظر او علل و اسباب از ناحیه یوسف هم تمام بوده.

چیزی که هست خدای تعالی نزدیک تر از یوسف است به خود او و همچنین از عزیزه، همسر عزیز، ((و لله العزه جمیعا)).

مراد یوسف از رب در جمله خدای (انه ربی احسن مثنوی) تعالی است

و اینکه فرموده: ((قال معاذ الله انه ربی احسن مثنوی...)) جوازیست که یوسف به عزیزه مصر داد، و در مقابل درخواست او پناه به خدا برد و گفت: پناه می برم به خدا پناه بردنی از آنچه تو مرا بدان دعوت می کنی، زیرا او پروردگار من است، متولی امور من است، او چنین منزل و ماوایی روزیم کرد، و مرا خوشبخت و رستگار ساخته، و اگر من هم از اینگونه ظلم ها مرتکب شده بودم از تحت ولایت او بیرون شده، از رستگاری دور می شدم.

یوسف در این گفتار خود ادب عبودیت را به تمام معنا رعایت نموده، و همانطور که قبلا هم اشاره کردیم اول اسم جلاله را آورد

و پس از آن صفت ربوبیت را، تا دلالت کند بر اینکه او عبدی است که عبادت نمی کند مگر یک رب را و این یکتاپرستی آئین پدرانش ابراهیم، اسحاق و یعقوب بوده.

عده ای از مفسرین این احتمال را هم داده اند که ضمیر در جمله ((انه ربی احسن مثنوی)) به شاعر برگشته و چنین معنا دهد: رب و مولای من که عزیز باشد منزل و ماوایم را نیکو کرد و به تو سفارش کرد که او را گرامی بدار و من اگر الان آنچه تو می خواهی اجابت کنم به او خیانت کرده ام، و هرگز نخواهم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۶۹

نظیر این وجه قول بعضی از مفسرین است که گفته اند ضمیر به عزیز برمی گردد، و همان ضمیر اسم آن، و خیرش ((ربی))، و جمله ((احسن مثنوی)) خبر بعد از خبر است.

لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا اگر اینطور بود جا داشت بفرماید: ((انه لا یفلح الخائون)) همچنانکه موقعی که در زندان بود به فرستاده عزیز همین را گفت که ((ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب و ان الله لا یهدی کید الخائنین)) و فرمود ((انی لم اظلمه بالغیب)).

علاوه، یوسف هرگز عزیز را رب خود نمی دانست، زیرا او خود را آزاد و غیر مملوک می دانست، هر چند مردم بر حسب ظاهر او را برده تصور می کردند، به شهادت اینکه در زندان به آن برده ای که رفیقش بود گفت: ((اذکرنی عند ربک)) و به فرستاده پادشاه گفت: ((ارجع الی ربک...)) و هیچ جا تعبیر نکرد به ((ربی)) با اینکه عاده وقتی اسم پادشاهان را می برند همینگونه تعبیر دارند (مثلا می گویند ((قبله گاهم))، ((ولی نعمتم)) و امثال آن) و نیز به فرستاده پادشاه گفت: ((اساله ما بال النسوه اللاتی قطعن ایدیهن ان ربی بکیدهن علیم)) که در اینجا خدای سبحان را رب خود دانسته، در قبال اینکه پادشاه را رب فرستاده او شمرد.

باز مؤید گفته ما آیه بعدی است که می فرماید: ((لو لا ان را برهان ربه)).

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ خویشتن داری یوسف (علیه السلام) در برابر همسر عزیز شکفت انگیز و خارق العاده بوده است

دقت کامل در پیرامون داستان یوسف و دقت نظر در اسباب و جهات و شرایطی که گرداگرد این داستان را فرا گرفته است، و هر یک در آن تاءثیر و دخالت داشته، این معنا را به دست می دهد که نجات یوسف از چنگ همسر عزیز جز بطور خارق العاده صورت نگرفته، بگونه ای که شباهتش به رویا بیشتر بوده تا به یک واقعه خارجی، زیرا یوسف در آن روز مردی در عنفوان جوانی و در بحبوحه غرور بوده، و معمولاً در این سنین غریزه جنسی و شهوت و شبق به نهایت درجه جوش و خروش می رسد، از سوی دیگر جوانی زیبا و در زیبایی بدیع بوده بطوری که عقل و دل هر بیننده را مدهوش می کرده، و عاده جمال و ملاحظت، صاحبش را به سوی هوی و هوس سوق می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۰

از سوی دیگر یوسف (علیه السلام) در دربار سلطنتی عزیز غرق در ناز و نعمت، و دارای موقعیتی حساس بود، و این نیز یکی از اسبابی است که هر کسی را به هوسرانی و عیش و نوش وامی دارد. از سوی چهارم ملکه مصر هم در محیط خود جوانی رعنا و دارای جمالی فوق العاده بود، چون عاده حرم سلاطین و بزرگان هر محیطی نخبه زیباییان آن محیطند.

و علاوه بر این، بطور مسلم وسائل آرایشی در اختیار داشته که هر بیننده را خیره می ساخته، و چنین بانویی عاشق و واله و شیدای چنین جوانی شده. آری، کسی به یوسف دل بسته که صدها خرمن دل در دام زیبایی او است، از این هم که بگذریم سوابق بسیاری از محبت و احترام و پذیرایی نسبت به یوسف دارد، و این سوابق کافی است که وی را در برابر خواهشش خاضع کند.

از سوی دیگر وقتی چنین ماهپاره ای خودش پیشنهاد کند، بلکه متعرض انسان شود خویشتن داری در آن موقع بسیار دشوارتر است. و او مدتها است که متعرض یوسف شده و نهایت درجه قدرت خود را در ربودن دل وی بکار برده، صدها رقم غنچ و دلال کرده، بلکه اصرار ورزیده، التماس کرده، او را به سوی خود کشیده، پیراهنش را پاره کرده و با این همه کشش صبر کردن از طاقت



بشر بیرون است. از سوی دیگر از ناحیه عزیز هم هیچ مانعی متصور نبوده، زیرا عزیز هیچگاه از دستورات همسرش سرنتابیده، و بر خلاف سلیقه و رای او کاری نکرده و اصلاً یوسف را به او اختصاص داده و او را به تربیتش گماشته، و اینک هر دو در یک قصر زیبا از کاخهای سلطنتی و دارای مناظر و چشم افکنهایی خرم بسر می‌برند که خود یک داعی قوی است که ساکنان را بر عیش و شهوت و ابدارد.

در این قصر خلوت اتاقهایی تودرتو قرار دارد و داستان تعرض عزیزه به یوسف در اتاقی اتفاق افتاده که تا فضای آزاد درهای متعددی حائل است که همه با طرح قبلی محکم بسته شده و پرده‌ها از هر سو افتاده، و حتی کوچکترین روزنه هم به بیرون نمانده، و دیگر هیچ احتمال خطری در میان نیست. از سوی دیگر دست رد به سینه چنین بانویی زدن نیز خالی از اشکال نیست، چون او جای عذر باقی نگذاشته، آنچه وسائل پرده پوشی تصور شود به کار برده. علاوه بر این، مخالفت یوسف با او برای یکبار نیست، بلکه مخالفت امروزش کلید یک زندگی گوارای طولانی است. او می‌توانست با برقراری رابطه و معاشقه با عزیزه به بسیاری از آرزوهای زندگی از قبیل سلطنت، عزت و ثروت برسد.

پس همه اینهایی که گفته شد اموری تکان دهنده بودند که هر یک به تنهایی کوه را از جای می‌کند و سنگ سخت را آب می‌کند و هیچ مانعی هم تصور نمی‌رفت که در بین باشد که بتواند در چنین شرایطی جلوگیری شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۱

هیچ مانعی جز ایمان جلوگیری نفس یوسف (ع) نشده است

چون چند ملاحظه ممکن بود که در کار بیاید و جلوگیری شود: اول ترس از اینکه قضیه فاش شود و در دهنها بیفتد. دوم اینکه به حیثیت خانوادگی یوسف بر بخورد. سوم اینکه این عمل خیانتی نسبت به عزیز بود.

اما مسأله فاش شدن قضیه که ما در سابق روشن کردیم که یوسف کاملاً از این جهت ایمن بوده، و به فرضی که گوشه‌ای از آن هم از پرده بیرون می‌افتاد برای یک پادشاه، تفسیر و تاءویل کردن آن آسان بود، همچنانکه بعد از فاش شدن مراد همسرش با یوسف همین تاءویل را کرد و آب هم از آب تکان نخورد. آری، همسرش آنچنان در او نفوذ داشت که خیلی زود راضی نمود و به کمترین مواخذه‌ای بر نخورد، بلکه با وارونه کردن حقیقت مؤاخذه را متوجه یوسف نمود و به زندانش انداخت.

و اما مسأله حیثیت خانوادگی یوسف آنهم مانع نبود، زیرا اگر مسأله حیثیت می‌توانست چنین اثری را داشته باشد چرا در برادران یوسف اثری نداشت و ایشان را از جنایتی که خیلی بزرگتر از زنا بود جلوگیری نشد با اینکه ایشان هم فرزندان ابراهیم و اسحاق و یعقوب بودند، و در این جهت هیچ فرقی با یوسف نداشتند؟ ولی می‌بینیم که حیثیت و شرافت خانوادگی مانع از برادرکشی ایشان نشد، نخست تصمیم قطعی گرفتند او را بکشند، سپس نه به خاطر شرافت خانوادگی بلکه به ملاحظاتی دیگر او را در چاه انداخته، و چون بردگان در معرض فروشش درآوردند، و دل یعقوب پیغمبر را داغدار او کردند، آنچنانکه از شدت گریه ناپینا شد.

و اما مسأله خیانت و حرمت، آن نیز نمی‌توانست در چنین شرایطی مانع شود، زیرا حرمت خیانت یکی از احکام و قوانین اجتماعی و به خاطر آثار سوء آن و مجازاتی است که در دنبال دارد، و معلوم است که چنین قانونی تا آنجا احترام دارد که در صورت ارتکاب پای مجازات به میان آید. و خلاصه، انسان در تحت سلطه قوای مجریه اجتماع و حکومت عادلانه باشد، و اما اگر قوه مجریه از خیانتی غفلت داشته باشد و یا اصلاً از آن خبردار نباشد، و یا اگر خبردار شد از عدالت چشم پوشی نماید و یا مرتکب مجرم از تحت سلطه آن بیرون شود - به زودی خواهیم گفت که - دیگر هیچ اثری برای اینگونه قوانین نمی‌ماند.

بنابراین، یوسف هیچ مانعی که جلوگیری نفسش شود، و بر این همه عوامل قوی بچربد نداشته مگر اصل توحید، یعنی ایمان به خدا، و یا به تعبیری دیگر محبت الهی که وجود او را پر و قلب او را مشغول کرده بود، و در دلش جایی حتی به قدر یک سرانگشت برای غیر خدا خالی نگذاشته بود. آری، این بود آن حقیقتی که گفتیم دقت در داستان یوسف آن را به دست می‌دهد، اینک به

متن آیه برمی گردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۲

معنای این که یوسف (علیه السلام) برهان پروردگارش را ندیده بود قصد همسر عزیز را کرده بود (وهم بها لولا...)

پس اینکه فرمود: ((و لقد همت به و هم بها لولا ان را برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء انه من عبادنا المخلصين)) شکی نیست که اشاره است به چگونگی نجات یوسف از آن غائله هولناک و از سیاق برمی آید که منظور از گرداندن سوء و فحشاء از یوسف ، نجات یوسف است از آنچه که همسر عزیز می خواست و به خاطر رسیدن به آن با وی مراوده و خلوت می کرد. و نیز برمی آید که مشار الیه ((كذلك)) همان مفادی است که جمله ((ان را برهان ربه)) مشتمل بر آن است .

پس برگشت معنای ((كذلك لنصرف)) به این میشود که یوسف (علیه السلام) از آنجایی که از بندگان مخلص ما بود، ما بدی و فحشاء را به وسیله آنچه که از برهان پروردگارش دید از او بگرداندیم . پس معلوم شد سببی که خدا به وسیله آن سوء و فحشاء را از یوسف گردانید تنها دیدن برهان پروردگارش بود.

لازمه این حرف این است که جزاء مقدر ((لولا)) ارتکاب سوء و فحشاء باشد و لازمه این هم این است که ((لولا ان را...)) قید برای ((و هم بها)) باشد، لازمه این نیز این است که هم یوسف به او عینا مانند ((هم)) او به یوسف ، یعنی تصمیم بر معصیت باشد. پس در نتیجه ((هم)) یوسف به او داخل در تحت شرط قرار می گیرد، و این می شود: اگر نبود که یوسف برهان پروردگار خود را دید او هم ممکن بود قصد کند.

برای اینکه کلمه ((لولا)) هر چند ملحق به ادوات شرط است ، و علمای نحو گفته اند جایز نیست که جزای شرط بر خود شرط مقدم باشد، و خلاصه هر چند ((لولا)) را به ((ان)) شرطیه قیاس کرده اند و لیکن باید دانست که جمله ((و هم بها)) جزای ((لولا)) نیست ، بلکه به دلیل اینکه عطف شده بر ((و لقد همت به)) و جمله ((همت به)) جمله ((قسم خورده شده)) برای لام قسم در لقد است ، پس جمله ((و هم بها)) نیز قسم خورده شده آن خواهد بود، و چون معنای جزاء را هم داشته اند لذا جزای او حذف شده ، و مثل این شده که بگوییم ((به خدا قسم هر آینه او را می زخم اگر مرا بزند)) و معلوم است که به خاطر ((ان)) شرطیه معنی این می شود: ((به خدا سوگند اگر مرا بزند من او را می زخم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۳

پس معنای آیه این می شود: ((به خدا قسم هر آینه همسر عزیز قصد او را کرد و به خدا قسم او هم اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود هر آینه قصد او را کرده بود و چیزی نمانده بود که مرتکب معصیت شود)). و اینکه می گوییم ((چیزی نمانده بوده)) و نمی گوییم معصیت می کرد، برای این است که کلمه ((هم)) بطوری که می گویند جز در مواردی که مقرون به مانع است استعمال نمی شود، مانند آیه ((و هموا بما لم ينالوا)) و آیه ((اذ همت طائفتان منکم ان تفشلا))، و نیز مانند شعر صخر که گفته :

اهم بامر الحزم لا استطيعه و قد حيل بين العير و النزوان .

بنابر آنچه گفته شد اگر برهان پروردگارش را نمی دید واقع در معصیت نمی شد بلکه تنها تصمیم می گرفت و نزدیک به ارتکاب می شد، و نزدیک شدن غیر از ارتکاب است ، و لذا خدای تعالی به همین نکته اشاره کرده و فرموده : ((لنصرف عنه السوء و الفحشاء - تا سوء و فحشاء را از او بگردانیم)) و فرموده : ((لنصرفه عن السوء و الفحشاء - تا او را از سوء و فحشاء بگردانیم)) - دقت بفرمایید.

از اینجا روشن می شود که مناسب تر آنست که بگوییم منظور از ((سوء)) تصمیم بر گناه و میل به آن است ، و منظور از فحشاء ارتکاب فاحشه یعنی عمل زنا است ، پس یوسف (علیه السلام) نه این کار را کرد و نه نزدیکش شد، ولی اگر برهان پروردگار خود را نمی دید به انجام آن نزدیک می شد، و این همان معنایی است که مطالب گذشته ما و دقت در اسباب و عوامل دست به هم داده در آن حین آن را تاء کید می کند.

اینک به رسیدگی یک یک جملات پرداخته می گوییم : حرف ((لام)) در ((و لقد همت به)) برای قسم است ، و معنایش این

است که ((قسم می خورم که به تحقیق عزیز قصد یوسف را کرد به آنچه که از او می خواست)) و معلوم است که قصد کردن و تصمیم گرفتن وقتی است که اراده تواءم با مقداری از عمل بوده باشد.

جمله ((و هم بها لو لان را برهان ربه)) عطف است بر مدخول ((لام)) قسم که در جمله قبلی بود، و معنایش اینست که ((و قسم می خورم که اگر دیدن برهان پروردگارش نمی بود نزدیک بود که او را در آنچه که می خواست اجابت کند)).

برهانی که دیدن آن، یوسف را از لغزش بازداشت نوعی علم شهودی بوده است که به بندگان مخلص ارائه می شود کلمه ((برهان)) به معنای سلطان است، و هر جا اطلاق شود مقصود از آن سببی است که یقین آور باشد، چون در این صورت برهان بر قلب آدمی سلطنت دارد، مثلاً- اگر معجزه را برهان می نامند و قرآن کریم می فرماید: ((فذا نك برهانان من ربك الی فرعون و ملاء)) و یا می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۴

((یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربکم)) برای اینست که معجزه یقین آور است، و اگر دلیل و حجت را هم برهان نامیده و می فرماید: ((ءالله مع الله قل هاتوا برهانکم ان کتم صادقین)) باز برای این است که دلیل، حجت یقینی است، که حق را روشن ساخته و بر دلها حاکم می شود، و جای تردیدی باقی نمی گذارد.

و اما آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید هر چند کلام مجید خدای تعالی کاملاً روشنش نکرده که چه بوده، لیکن به هر حال یکی از وسائل یقین بوده که با آن، دیگر جهل و ضلالتی باقی نمانده، کلام یوسف آنجا که با خدای خود مناجات می کند - و به زودی خواهد آمد - دلالت بر این معنا دارد، چون در آنجا می گوید: ((و الا تصرف عنی کیدهن اصب الیهن و اکن من الجاهلین...)) و همین خود دلیل بر این نیز هست که سبب مذکور از قبیل علمهای متعارف یعنی علم به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نبوده، زیرا اینگونه علمها گاهی با ضلالت و معصیت جمع می شود، همچنانکه از آیه ((افرایت من اتخذ الهه هویه و اضله علی علم)) و آیه ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) به خوبی استفاده می شود.

پس یقیناً آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدا به بندگان مخلص خود نشان می دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است، که نفس آدمی با دیدن آن چنان مطیع و تسلیم می شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی کند، و ما - ان شاء الله - مقداری درباره آن بحث خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۵

((لامی)) که در جمله ((کذلک لنصرف عنه السوء و الفحشاء)) بر سر ((لنصرف)) در آمده ((لام)) غایت و یا تعلیل است، و به هر حال مال هر دو یکی است. و کلمه کذلک متعلق است به جمله ((لنصرف)) و اشاره مزبور اشاره است به رویت برهان رب که قبلاً گفته بود، و کلمه سوء به معنای چیزی است که صدورش از عبد از آن جهت که عبد است بد باشد، و این مطلق معصیت و یا قصد معصیت را شامل است. و کلمه ((فحشاء)) به معنای ارتکاب عمل زشتی از قبیل زنا و امثال آن است، و ما قبلاً گفتیم که از ظاهر سیاق برمی آید که سوء و فحشاء با زنا و قصد زنا منطبق است.

و معنای آیه این است که: نتیجه و یا علائیکه او برهان رب خود را بدید این بود که ما فحشاء و قصد به آن را از او برگردانیم. و یکی از اشارات لطیف که در این جمله، یعنی در جمله ((لنصرف عنه السوء و الفحشاء)) به کار رفته این است که سوء و فحشاء را از یوسف برگردانیده، نه اینکه او را از فحشاء و قصد به آن برگردانیده باشد، چون اگر بطور دومی تعبیر شده بود دلالت داشت بر اینکه در یوسف اقتضای ارتکاب آن دو بود، و او محتاج بود که ما او را از آن دو برگردانیم، و این با شهادت خدا به اینکه یوسف از بندگان مخلص بود منافات دارد. آری، بندگان مخلص آنهاست که خداوند، خالص برای خود قرارشان داده، بطوری که دیگر غیر خدا هیچ چیز در آنان سهم ندارد، و در نتیجه غیر خدا را اطاعت نمی کنند، خواه تسویل شیطان باشد و یا تزئین نفس و یا هر داعی دیگری غیر خدا.

و اینکه فرمود: ((انه من عبادنا المخلصین)) در مقام تعلیل جمله ((کذلک لنصرف...)) است، و معنایش این می شود: ما با یوسف

این چنین معامله کردیم به خاطر اینکه او از بندگان مخلص ما بود، و ما با بندگان مخلص خود چنین معامله می کنیم .  
از آیه شریفه ظاهر می شود که دیدن برهان خدا، شاءن همه بندگان مخلص خداست ، و خداوند سبحان هر سوء و فحشائی را از ایشان برمی گرداند، و در نتیجه مرتکب هیچ معصیتی نمی شوند، و به خاطر آن برهانی که خدایشان به ایشان نشان داده قصد آن را هم نمی کنند، و آن عبارت است از عصمت الهی .

و نیز برمی آید که این برهان یک عامل است که نتیجه اش علم و یقین است ، اما نه از علم های معمول و متعارف .

اقوال پاره ای از مفسرین عامه و خاصه در تفسیر آیه : ((لقد همّت به و همّ لولا...))

مفسرین عامه و خاصه در تفسیر این آیه اقوال مختلفی دارند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۶

۱ - قول بعضی از ایشان که به ابن عباس و مجاهد و قتاده و عکرمه و حسن و دیگران هم نسبت داده اند، این است که معنای آیه چنین می شود: همسر عزیز قصد کرد فاحشه و گناه را، یوسف هم همان قصد را کرد، و اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود هر آینه آن گناه را مرتکب شده بود.

آنگاه یوسف را به کارهایی توصیف کرده اند که از مقام نبوت بسیار بعید و ساحت مقدس صدیق ، از آن پاک و منزه است . و آن توصیف این است : یوسف تصمیم گرفت که با او زنا کند، نزدیک هم رفت بند زیر جامه ها هم باز شد، و آنجایی که یک مرد در هنگام عمل زناشویی می نشیند نشست ، در آن موقع برهان پروردگارش دستگیرش شده شهوتش را باطل و از هلاکتش برهانید. آنگاه در توصیف برهان و اینکه چه بوده حرفهای مختلفی زده اند.

مثلا غزالی ، در تفسیری که برای این سوره نوشته می گوید: در معنای این آیه ، یعنی برهان اختلاف کرده اند، که مقصود از آن چیست ؟ بعضی گفته اند: مرغی روی شانه اش نشست و در گوشش گفت : دست نگهدار که اگر این کار را بکنی از درجه انبیاء ساقط خواهی شد. بعضی دیگر گفته اند: یعقوب را دید که در کناری ایستاده انگشت به دندان می گزد، و می گوید: ای یوسف نمی بینی مرا؟ حسن بصری گفته ((برهان)) این بود که دید همسر عزیز نخست چادری بر روی چیزی افکند، پرسید چه می کنی ؟ گفت : روی بتم را می پوشم که مرا به چنین حالتی نبیند، یوسف گفت تو از یک سنگ و جماد بی چشم و گوش حیا می کنی و من از خدایی که مرا می بیند و از پنهان و آشکارم خبر دارد حیا نکنم !؟

ارباب اللسان گفته : از ضمیر و سر خود صدائی شنید که : ای یوسف ! اسم تو در دیوان انبیاء نوشته شده ، و تو می خواهی کار سفیهان را بکنی . بعضی دیگر گفته اند: کف دستی دید که از دیوار خارج شد و بر آن نوشته بود: ((ولا تقربوا الزنا انه کان فاحشه و ساء سیلا - نزدیک زنا نروید که فاحشه و راه بدی است)). عده ای گفته اند: سقف خانه باز شد، و صورت زیبایی دید که می گفت : ای رسول عصمت ، نکن زیرا تو معصومی . طایفه ای دیگر گفته اند: سر خود را پایین انداخت دید بر زمین نوشته شده : ((و من يعمل سوء یجز به - هر که کار بدی کند به همان کیفر داده می شود)) بعضی دیگر گفته اند: فرشته ای نزدش آمد و بال خود را به پشت او کشید، شهوتش از نوک انگشتان پایش ریخت (و رغبتش تمام شد). بعضی دیگر گفته اند: خود عزیز را در حیاط دید که صدا می زند: آیا من اینجا نیستم . بعضی دیگر گفته اند: بین او و طرفش حجابی افتاد که یکدیگر را نمی دیدند. بعضی گفته اند: دختری از دختران بهشت را دید و از جمال و حسن او متحیر گشته ، پرسید: از کیستی ؟ گفت : از کسی هستم که در دنیا زنا نکرده باشد. و بعضی گفته اند: مرغی از کنارش عبور کرد و بر او بانگ زد که ای یوسف ! عجله مکن که او برای تو حلال است و برای تو خلق شده بعضی گفته اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۷

آن چاهی را دید که در ته آن بیچاره بود، و دید که فرشته ای لب آن چاه ایستاده می گوید: ای یوسف ! آیا بیچارگی آن روزت فراموش شده . بعضی دیگر گفته اند: زلیخا را به صورتی بسیار زشت دید و از او فرار کرد. بعضی گفته اند صدایی شنید که می

گوید: ای یوسف به سمت راست نگاه کن ، وقتی نگاه کرد ازدهایی عظیم دید - که بزرگتر از آن قابل تصوّر نبود، و می گفت : زناکاران فردا در شکم منند، لا جرم یوسف فرار کرد. این بود گفتار غزالی .

از جمله حرفهای دیگری هم که زده اند این است که یعقوب در برابرش مجسم شده و ضربه ای به سینه اش زد که در یک لحظه شہوتش از سر انگشتانش بریخت . این روایت را الدرالمثور از مجاهد و عکرمه و ابن جبیر آورده ، و به غیر این ، روایات دیگری هم آورده است . بررسی و نقد روایت مذکور (از تفسیر سیوطی )

جواب روایت سیوطی این است که علاوه بر اینکه یوسف (علیه السلام) - همانطور که قبلا- اثبات شد - پیغمبر و دارای مقام عصمت الهی بوده و عصمت ، او را از هر لغزش و گناهی حفظ می کرد، علاوه بر این ، آن صفات بزرگی که خداوند برای او آورده و آن اخلاص عبودیتی که درباره اش اثبات کرده جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که او پاک دامن تر و بلند مرتبه تر از آن بوده که امثال این پلیدیها را به وی نسبت دهند، مگر غیر این است که خدا درباره اش فرموده : ((او از بندگان مخلص ما بود، نفس خود را به من و بندگی من اختصاص داده و من هم او را علم و حکمت دادم واحادیث آموختم)) و نیز تصریح می کند که ((او بنده ای صبور و شکور و پرهیزکار بوده به خدا خیانت نمی کرده ، ظالم و جاهل نبوده ، از نیکوکاران بوده به حدی که خداوند او را ملحق به پدر و جدش کرده است)).

و چگونه چنین مقاماتی رفیع و درجاتی عالی جز برای انسانی که صاحب وجدان پاک و منزّه در ارکان ، و صالح در اعمال و مستقیم در احوال میسر می شود؟ و اما کسی که به سوی معصیت گرایش یافته و بر انجام آن تصمیم هم می گیرد آنهم معصیتی که در دین خدا بدترین گناهان شمرده شده ، یعنی زنا با زن شوهردار، و خیانت به کسی که مدت‌ها بالاترین خدمت و احسان به او و به عرض او کرده ، و حتی بند زیر جامه خود را هم باز نموده و در جایی از آن زن نشسته که شوهران با زنان خود می نشینند، آن وقت آیاتی یکی پس از دیگری از طرف خدا ببیند و منصرف نشود، و ندهایی یکی پس از دیگری بشنود و باز حیا نکند و دست بر ندارد، تا آنجا که به سینه اش بزنند و شہوتش از نوک انگشتانش بریزد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۷۸

و ازدهایی که بزرگتر از آن تصوّر نشود ببیند و از ترس پا به فرار بگذارد، چنین کسی جا دارد که اصولا اسم انسان را از رویش بردارند، نه اینکه علاوه بر انسان شمرده‌اش او را بر اریکه نبوت و رسالت هم بنشانند، و خداوند او را امین بر وحی خود نموده ، کلید دین خود را به دست او بسپارد و علم و حکمت خود را به او اختصاص دهد و به امثال ابراهیم خلیل ملحق سازد.

ولی از کسانی که زیر بار اینگونه حرفهای گوناگون و جعلیات یهودیان و هر روایت ساختگی می روند هیچ بعید نیست ، زیرا همین هایند که به خاطر یک مشت روایات مجهول الهویه جد یوسف ابراهیم خلیل و همسرش ساره را متهم می کنند. آری ، این چنین کسانی باکی ندارند از اینکه فرزند ابراهیم یعنی یوسف را درباره همسر عزیز متهم سازند.

افتراءات ناشایسته و اتهامات قبیحی که در تفاسیر عامه به حضرت یوسف (علیه السلام) نسبت داده شده است زمخشری در کشف گفته : ((هم)) یوسف را چنین تفسیر کرده اند که : یوسف بند شلوار زلیخا را باز کرد، و خود به حالت مردی که می خواهد جماع کند درآمد. و نیز تفسیر کرده اند که یوسف بند شلوار خود را باز کرد و در میان پاهای زلیخا در حالتی که طاق و از خوابیده بود، بنشست . و ((برهان)) را چنین تفسیر کرده اند که : آوازی شنید که زنهار! ای یوسف و زنهار ای زلیخا! ولی یوسف گوش به این صدا نداد، دوباره شنید، و باز توجهی نکرد، بار سوم شنید که دور شو از زلیخا، باز در دلش موثر نشد تا آنکه یعقوب در نظرش مجسم شد که داشت سرانگشت خود را می گزید. و بعضی گفته اند که یعقوب دست به سینه یوسف زد و در نتیجه شہوتش از نوک انگشتانش بریخت .

و نیز از حرفهای یاوه ای که زده اند این است که : تمامی فرزندان یعقوب هر کدام صاحب دوازده پسر شدند مگر یوسف که صاحب یازده فرزند شد به خاطر اینکه در آن روز که قصد زلیخا را کرد شہوتش ناقص شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه

و نیز گفته اند که: صیحه ای بلند شد که ای یوسف! مانند پرنده ای مباح که پر و بال دارد ولی اگر زنا کند پر و بالش می ریزد. و نیز گفته اند: کف دستی بین یوسف و زلیخا نمایان شد که نه بازو داشت و نه میچ، و در آن نوشته بود: ((و ان علیکم لحافظین کراما کاتبین - بر شما نگهبانانی موکلند بزرگوار و نویسنده)) و با آنکه آن را دید منصرف نشد، دوباره در آن خواند که نوشته: ((و لا تقربوا الزنا انه کان فاحشه و ساء سیلا - به زنا نزدیک نشوید که عملی زشت و روشی قبیح است))، باز هم دست برداشت، آنگاه دید که در آن نوشته: ((و اتقوا یوما ترجعون فیه الی الله - بترسید از روزی که در آن روز به سوی خدا بازمی گردید))، باز هم متنبه نشد، ناگزیر خدا به جبرئیل فرمود: بنده مرا قبل از اینکه به خطا آلوده گردد دریاب. جبرئیل پایین آمد و به یوسف گفت: ای یوسف آیا عمل سفیهان را انجام می دهی با اینکه نام تو در دیوان انبیاء نوشته شده است؟

بعضی دیگر گفته اند: تمثال عزیز را در برابر خود دید. بعضی گفته اند: زلیخا در این بین ناگهان برخاست و پارچه ای به روی بت خود انداخت و گفت: شرم می دارم از اینکه بت من مرا به این حال ببیند، یوسف هم برخاست و گفت که تو از سنگی که نه می بیند و نه می شنود شرم می کنی آن وقت من از خدای سمیع، بصیر و دانای به اسرار دلها شرم نداشته باشم!؟

این روایات و نظائرش روایاتی است که حشویه و جبریه که دینی جز دروغ بستن به خدا و انبیائش ندارند جعل نموده، و یا دنبالش را گرفته اند، و اهل عدل و توحید بحمد الله عقایدی که بتوان بدان خرده گرفت، ندارند. آری، اگر از یوسف کوچکترین لغزشی سرزده بود قرآن کریم از آن خبر می داد و از توبه و استغفارش یادی می کرد، همچنانکه لغزش آدم و داوود و نوح و ایوب و ذی النون و توبه و استغفار ایشان را نقل کرده. درباره یوسف (علیه السلام) می بینیم که جز ثنا و مدح چیزی نگفته، و در مقام ثنایش او را مخلص خوانده.

پس بطور قطع می فهمیم که یوسف در این مقام و موقف بس خطرناک و باریک، ثبات قدم را از دست نداده، و با نفس خود مجاهدتی کرده که جز از صاحبان قوت و عزم ساخته نیست که در چنین موقعی رعایت دلیل حرمت و قبح را بکنند، تا آنجا که از ناحیه خدای عالم مستحق ثنا گشته، هم در کتب اولین (عهدین) و هم در قرآن که بر سایر کتب آسمانی حجت بوده و مصدق آنهاست به نیکی یاد شده، تا آنجا که در قرآن کریم سوره ای تمام را به او و نقل داستان او اختصاص داده و به غیر داستان او چیزی نیآورده، باشد که یاد خیر او را در آیندگان زنده بدارد همچنانکه درباره جدش ابراهیم همین رفتار را نموده، تا صلحای بشر تا آخر دهر در عفت نفس و پاکدامنی و استواری در لغزشگاهها به وی اقتداء کنند.

در مذمت صاحبان این سخنان موهون

پس باید گفت خدا عذاب کند آن دسته از عالم نمایانی را که در کتابهای خود چیرهایی می نویسند که برگشتش به این شود که آن یوسفی که خدای تعالی سوره ای کامل به عنوان ((احسن القصص)) در قرآن عربی مبین در حَقِّش نازل کرده تا مردم به وی اقتداء کنند همان پیغمبری است که میان دو پای یک زن زانیه نشست و بند جامه خود را باز کرد تا با او زنا کند، مردم باید به چنین پیغمبری اقتداء کنند، و اگر در چنین حالی پروردگارشان مکرر از این عمل نهیشان کرد مانند یوسف گوش به هاتف غیبی نداده سرگرم کار خود باشند، و اگر هاتف غیبی سه نوبت، آیات زاجره بر ایشان بخواند، و آن توبیخها و تهدیدهای شدید را بنماید،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۰

و حتی اگر ایشان را به مرغی تشبیه کند که با غیر همسر خود در آمیخته و پرش ریخته و بی پر در آشیانه اش افتاده باز هم گوش ندهند و همچنان زناکاری را ادامه دهند تا آنکه جبرئیل نازل شود و ایشان را به جبر از فاحشه ای که به حالت طاق و از برهنه افتاده جدا کند. راستی اگر بی شرم ترین فواحش و زناکاران و دریده چشم ترین و بی آبروترین آنان در حال زنا به کمترین برخوردی از برخوردهایی که برای یوسف نقل کرده اند برخورد کنند، قطعاً نبضش از حرکت می ماند و اعضایش خشک می شود، پس این



یوسف چقدر می بایستی بی شرم و گمراه باشد که با آن همه برخورد همچنان به کار زشت و نامشروع خود سرگرم باشد. در مذمت صاحبان این قول چه خوب گفته اند بعضی از مفسرین که: این طایفه یوسف (علیه السلام) را در این واقعه متهم کرده اند با اینکه هر کس کمترین ارتباطی با یوسف داشته بر براءت و پاکی او شهادت داده از خدا گرفته تا خود زلیخا، اما خدای تعالی فرموده: ((انه من عبادنا المخلصین)) و شاهدی که اهل خانه عزیز بوده گفته: ((ان کان قمیصه قد من قبل)) - تا آخر دو آیه - و اما عزیز گناه را به گردن همسرش انداخته و گفته: ((انه من کید کن)) و خود زلیخا گفته: ((الان حصحص الحق انا راوده عن نفسه و انه لمن الصادقین))، زنان اشرافی مصر گفته اند: ((حاش لله ما علمنا علیه من سوء))، یوسف که خدا او را راستگو خوانده خودش این تهمت ها را از خود دفع کرده و گفته: ((انی لم اخنه بالغیب)).

حال با اینکه همه نامبردارگان به طهارت دامن یوسف گواهی داده اند چرا عده ای سبک مغز این حرفها را از خود درست می کنند، و دست به دست می گردانند؟ جهت عمده آنها دو چیز است:

افراط در پذیرش و تسلیم در برابر هر چه حدیث نام دارد، یکی از دو علت وقوع در این افتراءات می باشد یکی از افراطشان در پذیرفتن و تسلیم در برابر هر حرفی که اسم حدیث و روایت داشته باشد، ولو هر چه باشد. اینها آنچنان نسبت به حدیث رکون و خضوع دارند که حتی اگر برخلاف صریح عقل و صریح قرآن هم باشد قبولش نموده احترامش می گذارند، و یهودیان هم وقتی اینها را دیدند، مشتی کفریات مخالف عقل و دین را به صورت روایات در دست و دهان آنان انداخته و به کلی حق و حقیقت را از یادشان بردند اذهانشان را از معارف حقیقی منصرف نمودند.

بطوریکه می بینید که برای معارف دین جز حس هیچ اصل ثابتی قائل نبوده و برای مقامات معنوی انسانی از قبیل نبوت و ولایت و عصمت و اخلاص، هیچ پایه و اصلی جز وضع و اعتبار نمی شناسند، و با آنها معامله اوهام دائر در مجتمع اعتباری انسانی کرده اند که جز قرارداد و نام گذاری، حقیقت دیگری که بدان متکی باشد ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۱ در نتیجه نفوس انبیاء کرام را با سایر نفوس عوام که چون، اسباب بازی ملعبه هوی و هوسها قرار می گیرد و به خساست و جهالت می کشاند قیاس نموده اند، غافل از اینکه میان این دو، از زمین تا آسمان فرق است. از افراد برگزیده بشر که بگذریم بقیه مردم نهایت درجه تکامل نفسشان تنها این مقدار است که به مرحله تقوا برسند آنهم به امید ثواب و ترس از عقاب که اگر در پاره ای از موارد آدمی را به حقیقت برساند، در بسیاری از موارد به خطا می اندازد.

و اگر در یک مورد یا در مواردی با گناه مواجه شود و مرتکب نگردد می گویند عصمت الهی شاملش گردیده، آن وقت عصمت را به قوه ای معنا می کنند که میان آدمی و گناه حائل می شود، و وقتی اثر خود را می بخشد که سایر قوای آدمی را که انسان مجهز به آن است باطل کند (مثلاً شهوتش از نوک انگشتانش بریزد) و خلاصه آدمی را ناچار و مضطر به کار نیک و یا ترک گناه نماید، غافل از اینکه معنای عصمت این نیست و چنین عصمتی، باریک الله ندارد. آری، فعلی که انسان از روی جبر و اضطرار انجام دهد نه حسن دارد، نه جمال، و نه ثواب. توضیح بیشتر این بحث محتاج به تتمه ای است که در بحثی جداگانه به زودی ایراد می گردد - ان شاء الله .

دومین علت نسبت دادن چنان مطالب باطل و بی اساس به یوسف (ع)

علت دوم آن، ظاهر آیه است که می فرماید: ((و لقد همت به و هم بها لو لا ان را برهان ربه))، چون نحویین گفته اند جزای ((لو لا)) مقدم بر خودش نمی شود، و در این جهت ((لو لا)) را به ((ان)) شرطیه قیاس کرده اند.

و بنابراین نظریه، جمله ((و هم بها)) یک جمله تام و غیر مربوط به ((لو لا)) خواهد بود، و در نتیجه جزای ((لو لا)) در تقدیر گرفته می شود و آن این است که او قصد می کرد و یا نظیر آن و به عربی تقدیرش چنین می شود: ((و لقد همت به زلیخا و هم بها یوسف لو لا ان را برهان ربه یفعل)) یعنی ((زلیخا قصد او را کرد، و یوسف قصد زلیخا را کرد، اگر برهان پرودگار خود را ندیده

بود مرتکب می شد)) و بنابراین معنا، همه آن خرافات قابل قبول می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۲  
 و لیکن خواننده عزیز در سابق فهمید که این نظریه باطل است، و هر دو جمله یعنی ((لقد همت به)) و جمله ((و هم بها)) دو جمله  
 قسم و سوگند هستند، و جزای ((لو لا)) که در معنای جمله دومی است حذف شده، زیرا با بودن جمله دومی حاجتی به ذکر آن  
 نبوده. پس تقدیر کلام اینست: ((اقسم لقد همت به و اقسام لو لا-ان را برهان ربه لهم بها - سوگند که زلیخا قصد او را کرد و  
 سوگند که اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود او هم قصد زلیخا را می کرد)). نظیر اینکه می گویم ((به خدا سوگند  
 هر آینه او را می زنم اگر مرا بزند)). علاوه، اگر معنایش آن بود که ایشان در تقدیر گرفتند جا داشت آیه شریفه چنین باشد: ((و  
 لقد همت به و هم بها و لو لا-ان را برهان ربه - زلیخا قصد یوسف را کرد، و یوسف قصد زلیخا را کرد، و اگر برهان پروردگار  
 خود را ندیده بود مرتکب می شد)). در حالی که هیچ وجهی برای فصل (بدون او) به نظر نمی رسد، و سیاق اجازه آن را نمی  
 دهد.

سخن زمخشری در توضیح و توجیه جمله: ((و هم لولا...)) و اشکال آن

۲- از جمله اقوالی که در آیه گفته اند این است: مراد از ((هم بها)) قصد کردن یوسف (علیه السلام) به میل طبعی و تحریک  
 شدن شهوت غریزی است. در کشاف گفته: اگر بگویی چگونه ممکن است پیغمبری قصد زلیخا را بکند که با وی به معصیت  
 درآمیزد؟ در جواب می گویم: نفس یوسف با دیدن آن وضع که عقل و اراده هر بیننده را از بین می برد تنها متمایل شد که با او  
 مخالفت کند، و شهوت جوانیش تحریک شد به حدی که او را به صورت کسی در آورد که تصمیم دارد عمل را انجام دهد، و  
 خلاصه به حالتی در آورد شبیه حالت زلیخا و ((هم)) او، ولی یوسف با نگرستن به برهان پروردگار شدت آن تحریک را  
 شکست و این برهان همان میثاقی است که مکلفین را وادار به ترک محرمات می کند.

آنگاه اضافه می کند: و اگر این میل شدید که به خاطر شدتش ((هم)) نامیده شده در کار نبود صاحبش به خاطر اینکه آن را به  
 کار نبسته این همه مدح نمی شد، چون بزرگی صبر در برابر ابتلاء به قدر بزرگی آن ابتلاء است، هر قدر ابتلاء سخت تر باشد،  
 صابر در برابر آن مستحق مدح بیشتری می شود، و اگر ((هم)) یوسف مانند ((هم)) زلیخا تواءم با تصمیم بود خداوند تا این پایه او  
 را مدح نمی کرد که از مخلصینش بخواند.

ممکن هم هست بگویم معنای ((و هم بها)) این است که نزدیک بود قصد او را کند همچنانکه در محاورات خود می گویم ((اگر  
 ترس از خدا نبود می کشتمش)) یعنی نزدیک بود او را بکشم، کانه دست به کار کشتنش شدم ولی نکشتم. ترجمه تفسیر المیزان  
 جلد ۱۱ صفحه ۱۸۳

سپس اضافه کرده که: اگر بگویی چرا جواب ((لو لا)) حذف شد تا جمله ((هم بها)) بر آن دلالت کند؟ و چرا خود آن را جواب  
 مقدم نگرفتی؟ در جواب می گویم: برای اینکه جواب ((لو لا)) مقدم بر آن نمی آید، برای اینکه ((لو لا)) هم حکم شرط را دارد،  
 و شرط همیشه باید در صدر کلام واقع شود، چون حرف شرط و دو جمله شرط و جزا حکم یک کلمه را دارند، و معقول نیست  
 بعضی از یک کلمه بر بعضی دیگر مقدم شود، ولی می شود بعضی از آن را به کلی حذف کرد، البته در صورتی که دلیلی بر  
 محذوف دلالت کند. حال اگر بگویی چرا جمله ((و هم بها)) را به تنهایی متعلق ((لو لا)) گرفتی، و چرا هر دو را متعلق آن نگرفتی  
 و اتفاقاً ((هم: قصد کردن)) معنایی است که همیشه با معانی سر و کار دارد نه با جواهر، و ناگزیر در آیه شریفه بایستی از مقوله  
 معانی چیزی نظیر مخالفت در تقدیر بگیریم که ((هم)) متعلق به آن شود نه به خود زلیخا و یا یوسف که از مقوله جواهرند، و چون  
 مخالفت همواره دو طرف می خواهد پس گویا معنای آیه این می شود: ((یوسف و زلیخا تصمیم به مخالفت گرفتند اگر مانعی  
 یکی از آن دو را جلوگیر نمی شد)).

در جواب می گویم: آنچه گفتی درست است و لیکن خدای سبحان در کلام خود دو تا ((هم)) آورده، و جدای از هم فرموده:

((همت به)) و ((هم بها)) و ما نمی‌توانیم از این تکرار چشم‌پوشی کنیم، و اگر چشم‌پوشی کنیم در حقیقت یکی را لغو دانسته ایم، پس به خاطر اینکه کلام خدا لغو نشود ناگزیریم تقدیر آن را چنین فرض کنیم: ((و لقد همت بمخالطه و هم بمخالطتها)). علاوه بر این، مقصود از مخالطت آن دو یک چیز است که باید هر دو به آن رضایت دهند که اگر یکی امتناع بورزد آن غرض حاصل نمی‌شود، و آن اطفاء شهوت زلیخا به وسیله یوسف و اطفاء شهوت یوسف به وسیله زلیخا است، و با دیدن برهان خدایی و کنار کشیدن یوسف قهرا تنها جمله ((هم بها)) متعلق ((لولا)) قرار می‌گیرد.

بیضاوی در تفسیر خود گفته‌های زمخشری را بدینگونه خلاصه می‌کند که: منظور از ((هم)) یوسف، میل طبیعی و کشمکش شهوت است نه قصد اختیاری، و کشمکش شهوت امری غیر اختیاری است که تحت تکلیف قرار نمی‌گیرد، و کسی سزاوار مدح و اجر جزیل خدایی است که وقتی بطور قهر شهوتش تحریک گردد خود را از عمل نگهدارد. پس معنای ((و هم بها لولا ان را)) این است که: بی اختیار تحریک شد و اگر برهان خدا را ندیده بود مرتکب می‌شد، و یا مشرف بر ارتکاب بود، مانند اینکه گفته شود ((می‌کشتم او را اگر از خدا نترسیده بودم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۴

و این گفتار را بعضی اینگونه رد کرده‌اند که: مخالف معنایی است که لغت برای ((هم)) تعیین کرده، چون معنای لغوی ((هم)) قصد به انجام فعل است با مقارنتش به پاره‌ای اعمال که کشف کند از اینکه دیگر می‌خواهی فعل مورد نظر را انجام دهی. و یا عبارت است از قصد فعل به اضافه انجام بعضی از مقدمات آن، مثل اینکه کسی می‌خواهد مردی را بزند، اول برمی‌خیزد و به سوی او می‌رود، و اما صرف میل به زدن و یا میل به زنا و صرف تحریک شدن شهوت و جلو آن را گرفتن، در لغت ((هم)) گفته نمی‌شود، بعلاوه ((هم)) به سوی گناه به معنای لغویش، خود عمل زشتی است که از یک پیغمبر بزرگوار سرنمی‌زند و نباید بزند، و اگر صرف طبیعت مذموم نبود و صدورش هم از پیغمبران زشت نبود لیکن صرف تحریک طبیعی را ((هم)) نمی‌گویند.

مؤلف: این جواب، پاسخ یک قسمت از گفته زمخشری و بیضاوی می‌شود که گفتند مراد از ((هم)) میل طبیعی است و کشمکش شهوت است ولی اینکه گفت: ((و یا مشرف بر ارتکاب بود)) بی جواب ماند، زیرا این حرف خود قول مستقلی است در معنای آیه، و آن این است که بگوییم میان ((هم)) زلیخا و ((هم)) یوسف فرق است، مقصود از ((هم)) زلیخا قصد عمدی به مخالطت و آمیزش است ولی مقصود از ((هم)) یوسف اینست که وی نزدیک بود قصد کند، ولی قصد نکرد، به قرینه اینکه می‌بینیم خداوند متعال یوسف را مدح بلیغی نموده و اگر او قصد عمدی به معصیت و آمیزش با زنی اجنبی - که خود بدترین گناه است - کرده بود، دیگر خداوند او را اصلاً مدح نمی‌کرد تا چه رسد به این نحو مدح. از اینجا معلوم می‌شود که منظور از ((هم)) یوسف، اشراف یوسف بود یعنی نزدیک بود که ((هم)) بر عمل کند.

جواب این توجیه هم این است که: اگر کلمه ((هم)) را به ((نزدیک شدن به هم)) معنا کنیم معنایی است مجازی که هیچ وقت نباید لفظ را بر آن حمل کرد مگر در جایی که بتوانیم بر معنای حقیقی حمل کنیم. و ما قبلاً اثبات کردیم که ممکنست جمله ((هم بها)) را به همان معنای حقیقی حمل کرد و اشکالی هم وارد نشود.

علاوه بر این، آن معنایی که برای دیدن برهان پروردگار کرده‌اند که منظور از آن مراجعه به حجت عقلی است که خود حاکم است بر اینکه بر هر کسی واجب است که از نواهی شرعی و محرّمات الهی پرهیز نماید، معنای بعیدی است از لفظ رویت، چون این لفظ استعمال نمی‌شود مگر در دید حسی، و یا مشاهده قلبی که خود به منزله همان دیدن به چشم و بلکه روشن تر از آنست، و اما صرف تفکر عقلی به هیچ وجه رویت نامیده نمی‌شود.

گفته صاحب مجمع البیان در این زمینه و ایراد وارد بر آن

۳- از دیگر اقوال در آیه اینست که منظور از ((هم)) یوسف و ((هم)) زلیخا یک معنا نیست بلکه دو معنای مختلف است، زیرا ((هم)) زلیخا عبارت از قصد به مخالطت بود، ولی ((هم)) یوسف این بود که او را به عنوان دفاع از خود کتک بزند، و دلیل بر

این اختلاف دو ((هم))، شهادت خدای تعالی است که می فرماید: او از بندگان مخلص ما بود، و از سوی دیگر حجت عقلی قائم است بر اینکه انبیاء، معصوم از گناهند، پس قطعاً ((هم)) یوسف ((هم)) بر گناه نبوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۵ در مجمع البیان می گوید: در ظاهر آیه ((هم)) به چیزی تعلق گرفته که بطور حقیقت مورد قصد و عزم تعلق نمی گیرد، زیرا فرموده: و لقد همت به (به یوسف) و هم بها (به زلیخا) و ((هم)) یوسف را متعلق به زلیخا و ((هم)) زلیخا را متعلق به یوسف گرفته و معقول نیست که ذات آن دو مورد اراده و عزم قرار گیرد، چون معقول نیست ذات چیزی مورد اراده و عزم قرار گیرد. بنابراین اگر ((هم)) در آیه را حمل بر عزم کنیم باید چیزی محذوف در تقدیر بگیریم، که عزم و تصمیم بدان تعلق بگیرد. و ممکن است ((هم)) و عزم یوسف را متعلق به امر محذوفی بگیریم که با ساحت قدس نبوتش سازگار باشد، مانند زدن زلیخا و از خود دفاع کردن، پس کانه گفته می شود: ((زلیخا بر فحشا و گناه تصمیم گرفت، و خواست تا یوسف با وی درآمیزد، یوسف هم تصمیم گرفت از خود دفاع نموده، او را بزند)) همچنانکه گفته می شود: ((تصمیم فلانی را گرفتم، یا برایش خیالی دارم)) یعنی بنا دارم او را بزنم و یا مکروهی بر او وارد سازم.

و بنابراین، معنای رویت برهان آن است که خداوند به او برهانی نشان داد که اگر بر آنچه تصمیم گرفته اقدام کند، خانواده زلیخا او را هلاک نموده به قتل می رسانند. و یا این خیانت و فضیحت را به گردن او انداخته، وانمود می کند که یوسف به من در آویخت و خواستم امتناع بورزم مرا کتک زد، خداوند بدین وسیله خبر می دهد که سوء فحشاء را که همان قتل و گمان بد باشد از او بگردانید.

و تقدیر آیه چنین است: اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود این کار (زدن) را می کرد. و جواب ((لولا)) (این کار را می کرد) حذف شده، همچنانکه در آیه ((و لو لا فضل الله علیکم و رحمته و ان الله روف رحیم)) حذف شده.

و جوابش این است که این حرف عیبی ندارد، جز اینکه مبنی بر اختلاف داشتن دو ((هم)) است، و اختلاف معنای آن دو خلاف ظاهر است، و خلاف ظاهر را در جایی باید گفت که نشود کلام را بر ظاهرش حمل کرد، و ما در سابق طوری معنا کردیم که هر دو کلمه ((هم)) به یک معنا تفسیر شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۶

علاوه بر این، لازمه این حرف که منظور از برهان چیزی باشد که به یوسف بفهماند که اگر زلیخا را بزنی هم تو را می کشند و هم رسوایت می کنند و منظور از سوء کشتن و منظور از ((فحشاء)) تهمت زدن باشد، معنایی است که بطور قطع خلاف آن چیز است که از سیاق آیه استفاده می شود.

و اما اینکه در مجمع البیان گفته: نمی توانیم هر دو ((هم)) را با هم به معنای مخالفت بگیریم و خلاصه اش اینکه ((هم)) انسان به کسی تعلق می گیرد که آن کس برای صاحب هم در آنچه که می خواهد منقاد و رام نباشد، و وقتی فرض شود که یکی از دو طرف، معنای ((هم)) در باره اش تحقق یافت دیگر معنا ندارد از آن طرف دیگر نیز ((همی)) تحقق پذیرد، چون معقول نیست که اراده من به کسی تعلق بگیرد که او خودش مرا اراده کرده، و طلب من متوجه کسی شود که خود طالب من است، و تحریک من به کسی تعلق بگیرد که او خود در صدد تحریک من است.

و این حرف صحیح نیست، زیرا ممکن است از دو طرف مشاجره، معنای ((هم)) تحقق بیابد. البته در صورتی که یک دفعه و بدون پس و پیش باشد، و یا عنایت زائده ای در کار بیاید، مانند دو نفر که می خواهند به هم نزدیک و باهم جمع شوند، گاهی یکی از آن دو می ایستد، دیگری نزدیکش می رود، و گاهی هر دو با هم و به سوی هم حرکت می کنند، و به هم نزدیک می شوند، و نیز دو جسمی که با مغناطیس می خواهند یکدیگر را جذب کنند و متصل شوند گاهی یکی جذب می کند و دیگری جذب به سوی آن می شود، و گاهی یکدیگر را جذب می کنند، و به هم می چسبند.

و جهی که صاحب المنار در این مورد بیان کرده و جواب آن

۴- قول دیگر در تفسیر آیه مورد بحث، گفتار صاحب المنار است: منظور از ((هم)) در هر دو مورد ((هم)) به زدن و دفاع است، چون وقتی زلیخا با یوسف مراده کرد و یوسف زیر بار نرفت، عصبانی شد و در صدد انتقام برآمد، و در دلش حالتی آمیخته از عشق و خشم و تاسف پیدا شد و تصمیم گرفت یوسف را به جرم تمردش کتک کاری کند، یوسف هم وقتی دید پای کتک به میان آمده، آماده شد که از خود دفاع کند، و اگر دست زلیخا به او برسد، او هم بی درنگ بزند.

و لیکن از آنجایی که این عمل به ضرر یوسف تمام می شد - زیرا این احتمال که او زلیخا را تعقیب کرده در ذهن مردم جای می گرفت، و یوسف متهم می شد - و به همین جهت خداوند به فضل خود برهانی را به او نشان داد، و به او الهام کرد که برای دفاع از خود فرار را انتخاب کند، یوسف هم به طرف در اتاق دوید تا در را باز کرده بگریزد، ولی زلیخا هم از عقب او را دنبال کرد، تا اینکه پشت در به او رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۷

و به هیچ وجه نمی شود کلمه ((هم)) را، به هم در عمل نامشروع یعنی مخالفت معنا کرد. اما اینکه در جمله ((لقد همت به)) نمی شود برای اینکه ((هم)) هیچ وقت تحقق پیدا نمی کند مگر برای عملی که ((هم)) کننده می خواهد انجام دهد، و عمل نامشروع زنا از کارهای زنان نیست تا بگوییم زلیخا (برای این عمل ((هم)) نمود)، بلکه بهره زن از این عمل، پذیرفتن و قبول آن است از کسی که طالب است - این اولاً.

و ثانیاً یوسف از همسر عزیز این عمل را نخواست به بود تا صحیح باشد که ما قبول آن را از ناحیه زلیخا هم بدانیم، زیرا نص آیاتی که گذشت و صریح آیاتی که می آید این است که یوسف میز و منزّه از این عمل و حتی از مقدمات و وسائل آن بود.

و ثالثاً به فرضی که چنین چیزی اتفاق افتاده بود جا داشت در تعبیر از آن بفرماید: ((و لقد هم بها و همت به))، زیرا اول باید حال یوسف را که تقاضا کننده است نقل کند، و بعد عکس العمل زلیخا را حکایت نماید، چون ((هم)) یوسف به حسب طبع و وضع مقدم است، زیرا باید طبعاً او اول پیشنهادی کند و ((هم)) حقیقی نیز ((هم)) اوست نه ((هم)) زلیخا.

و رابعاً اینکه از داستان یوسف و زلیخا این معنا معلوم شده که این زن بر آنچه از یوسف می خواست عازم و جازم و مصر بوده، و کمترین تردیدی نداشته، مانعی هم که باعث تردد وی شود تصور نمی رفته. بنابراین، به هیچ وجه صحیح نیست بگوییم زلیخا برای انجام زنا ((هم)) و قصد یوسف را کرده، حتی در صورتی که از باب جدل فرض کنیم که ((هم)) او به خاطر قبول درخواست یوسف و تسلیم در برابر خواسته او بوده، زیرا کلمه ((هم)) به معنای تصمیم در مقدمات فعلی است که با تردید انجام شود و زلیخا در خواسته خود تردیدی نداشت، به خلاف اینکه ((هم)) زلیخا را به قصد زدن یوسف معنا کنیم که در این صورت با آسان ترین فرض می توان ((هم)) او را توجیه نمود.

این بود خلاصه آنچه که صاحب المنار در تفسیر آیه مورد بحث ایراد کرده، و جوابش این است که این قول از جهت معنا کردن ((هم)) با قول سوم یکی است و همه اشکالاتی که بر آن قول وارد کردیم بر این نیز وارد است، به اضافه اشکالی که تنها بر این قول وارد می شود، و آن این است که ((هم)) زلیخا به معنای قصد زدن یوسف باشد. هیچ دلیلی ندارد، و صرف اینکه در پاره ای از داستانهای مشابه این داستان اتفاق افتاده که زن به مردی که با او دست نمی دهد پرخاش کرده و حالتی آمیخته از عشق و غضب به او دست داده دلیل نیست بر اینکه در زلیخا هم چنین حالتی دست داده باشد، و ما بدون هیچ قرینه ای کلام خدا را بر آن حمل کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۸

و اما اینکه گفت: ((به هیچ وجه نمی شود کلمه ((هم)) را در عمل نامشروع مخالفت معنا کرد)) و بر آن چهار دلیل اقامه نمود، همه پوچ و بی اعتبار است، زیرا این معنا کاملاً روشن است که تقاضای مخالفت از ناحیه زلیخا مقدماتی از حرکات و سکنات داشته. آری، شاء هر زنی در اینگونه موارد فعل است به انفعال، و عکس العملی نشان دادن است نه صرف قبول اینگونه صحنه ها هر زنی را به اعمالی (از قبیل ناز و کرشمه و در آغوش کشیدن و امثال آن) و می دارد، و اگر زلیخا تنها یوسف را در آغوش

کشیده باشد که بدینوسیله آتش غریزه جنسی او را تحریک و شعله ور سازد در نتیجه مجبور به اجابت خود نماید همین مقدار کافی است که بگوییم ((زلیخا همت بیوسف - زلیخا قصد مخالطت با یوسف را کرد))، و بدین قصد برخاست، و حتما لازم نیست که هم او را به قصد (زنا) معنا کنیم که کار یوسف است و از ناحیه زلیخا تنها تسلیم و قبول است، تا نتوانیم بگوییم صرف تسلیم نیز در لغت ((هم)) هست.

و اما اینکه در آخر گفت: ((از داستان یوسف و زلیخا این معنا معلوم شده که این زن بر آنچه از یوسف می خواسته عازم و جازم و مصر بوده و کمترین تردیدی نداشته، بنابراین صحیح نیست بگوییم مقصود از ((هم)) زلیخا جمع شدن با یوسف است چون با استنکاف یوسف چطور ممکن است زلیخا جازم شود)) این نیز صحیح نیست، زیرا هر کسی در هر چیز که جازم می شود از ناحیه خود جازم می شود، حال اگر شرایط دیگر هم مساعدت کرد به آرزوی خود می رسد و گرنه، خیر. زلیخا هم نسبت به اراده خود (کام گرفتن از یوسف) جازم بود، نه بر اینکه این عمل تحقق پیدا کند هر چند که یوسف زیر بار هم نرود. البته نسبت به این معنا جازم نبود و نمی توانست جازم باشد، چگونه ممکن بود، با اینکه می دید که یوسف امتناع دارد و حاضر نیست با او درآمیزد. آری او بر اراده خود جازم بود، نه بر اینکه یوسف هم اجابتش می کند و در برابر خواسته اش تسلیم می شود، و این خیلی روشن است. دو قول دیگر در این باره

۵- قول دیگر این است که کلام را حمل بر تقدیم و تاءخیر کرده و گفته اند: تقدیر آیه چنین است: ((و لقد همت به و لولا ان را برهان ربه لهم بها - زلیخا قصد یوسف را کرد و اگر یوسف برهان پروردگار خود را ندیده بود او هم قصد وی را کرده بود)) ولی چون برهان پروردگار خود را دید قصد نکرد، مثل اینکه می گویند: ((تو هلاک شده بودی اگر من برایت تدارک ندیده بودم)) و یا ((تو کشته شده بودی اگر من به دادت نرسیده بودم)) و معنای این کلام است که: ((اگر من برایت تدارک ندیده بودم هلاک شده بودی)) و ((اگر من به دادت نرسیده بودم کشته شده بودی)) هر چند الا ان که این کلام را می گوئیم کشته شدنی اتفاق نیفتاده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۸۹

و نیز مانند قول شاعر که می گوید:

فلا تدعنی قومی لیوم کریهه لئن لم اعجل ضربه او اعجل

و نیز مانند آیه قرآن که می فرماید: ((ان کادت لتبدي به لولا ان ربطنا علی قلبها)).

صاحب مجمع البیان این قول را به ابی مسلم مفسر نسبت داده. اشکال این قول این است که اگر مقصود از این حرف همان حرفی باشد که بعضی از مفسرین گفته اند که در آیات قرآنی تقدیم و تاخیری رخ داده، مقصود آنان در جایی است که جمله های متعددی باشد که طبعا بعضی بر بعضی مقدم باشد، و در قرآن موخر ذکر شده باشد ولی از به هم خوردگی نظم طبیعی آنها اختلافی در معنا پدید نیاید، مثل جاهایی که در مقام شمردن چند چیز است، که طبعا یکی جلوتر از دیگری بوده، ولی در قرآن عقب تر ذکر شده، چون عنایتی به رعایت نظم در کار نبوده، همچنانکه در مثل آیه ((و امراته قائمه فضحکت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق یعقوب)) که تقدیر آن چنین بوده: ((همسرش ایستاده بود پس ما او را بشارت دادیم به فلاان و فلاان پس او خندید)).

و تقدیم و تاءخیر در آیه مورد بحث اینطور نیست، زیرا با تقدیم و جمالیات معنا مختلف می شود، چون اگر ((هم)) یوسف را جلوتر فرض کنیم در این صورت همی مطلق و غیر مقید به ندیدن برهان می شود، و اگر آنطور که در قرآن آمده بعد از ((هم)) زلیخا قرار دهیم ((همی)) مقید به شرط خواهد بود.

و اگر مقصود مفسر نامبرده این است که ((هم)) یوسف جواب ((لولا)) است که می بایستی بعد از ((لولا)) آمده باشد ولی جلوتر آمده، در جواب می گوئیم: چنین چیزی از نظر علم نحو جایز نیست، و علمای نحو آن را تجویز نمی کنند و ((لولا)) را به ((ان))



(( شرطیه قیاس نموده هر چه هم که در کلام عرب بر خلاف آن ببینند و یا بشنوند حمل بر خلاف می کنند. مگر اینکه بگوییم این مفسر مخالف با عقیده نحویین بوده چون دیده بر این قیاس دلیلی در کار نیست و نیز دلیلی بر تاء و یلشان وجود ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۰

۶- و از جمله اقوال در توجیه آیه این است که گفته اند: اولین باری که زلیخا به قصد یوسف حرکت کرد در عالم خواب بود. و اولین باری هم که یوسف قصد زلیخا را کرد باز در عالم خواب بود. یوسف چون پیغمبر بود فهمید که زلیخا سرانجام همسر او خواهد شد، و به همین جهت در بیداری قصد او را کرد. این معنا را غزالی در تفسیر خود آورده و گفته که این وجه بهترین و جوهی است که در معنای آیه ذکر کرده اند، چون انبیاء از گناه معصومند و هرگز قصد گناه نمی کنند.

جوابش این است که اگر مقصود غزالی این بوده که جمله ((و هم بها)) حکایت عمل یوسف در عالم خواب است که هیچ دلیلی بر آن ندارد، و اگر مقصودش این است که یوسف (علیه السلام) زلیخا را در خواب دیده و در آن عالم قصد او را کرده و سپس در بیداری مخصوصا با در نظر داشتن اینکه خواب انبیاء وحی است معتقد شده که زلیخا همسر اوست و بدین جهت در بیداری با وی گلاویز شده، و ناگهان برهان پروردگار خود را که به وی می فهماند در فهم وحی خدا دچار اشتباه شده مشاهده کرده و کنار کشیده، در جوابش می گویم که وی هر چند انبیاء را معصوم از گناه دانسته، ولی با این کلامش جواز خطا از آنان را اثبات کرده، زیرا بنا به گفته وی یوسف در تلقی و گرفتن وحی دچار اشتباه شده، و تجویز چنین خطایی دست کمی از تجویز گناه و انکار عصمت ندارد.

علاوه بر این، آیه قبلی - که مخالفت را ظلمی شمرده بود که اگر کسی مرتکبش شود رستگار نمی گردد و یوسف از آن به خدا پناه می برد - با این حرف مناقضت دارد، پس چطور شد که یوسف آنجا پناه به خدا می برد و در این آیه زلیخا را همسر خود می داند.

این بود عمده اقوالی که در معنای آیه مورد بحث گفته اند، و با آن معنایی که ما ذکر کردیم مجموعا هفت و یا هشت قول می شود، و خواننده عزیز به خوبی فهمید که معنای دیدن برهان به حسب اختلاف اقوال چقدر مختلف شد، یکی می گفت: یک سبب یقینی بود که یوسف آن را مشاهده کرد. دیگری می گفت: آیاتی از قرآن بود که یوسف آنرا شنید، و دست بر نداشت، سپس امور دیگری ضمیمه شد و او را منصرف ساخت. یکی می گفت: عبارت است از علم به حرمت زنا و عذاب آن. یکی می گفت: عبارت است از ملکه عفت. یکی هم می گفت: عبارت است از عصمت و طهارت. و ما حق مطلب را از نظر خواننده گذرانیدیم. و به زودی - ان شاء الله - بعد از فراغت از تفسیر آیات مورد بحث در فصل جداگانه ای در این باره بحث خواهیم نمود. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۱

وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرِكَلْمَه ((استباق)) همانطور که قبلا هم گفتیم به معنای مسابقه است، و کلمه ((قد)) و همچنین ((قط)) به معنای پاره کردن است، الا-اینکه ((قد)) به معنای پاره کردن از طول است ولی ((قط)) به معنای پاره کردن از عرض است، و کلمه ((دبر)) و ((قبل)) به معنای پشت و جلو است.

از سیاق آیات برمی آید که مسابقه زلیخا و یوسف، به دو منظور مختلف بوده: یوسف می خواسته خود را زودتر به در برساند و آن را باز نموده از چنگ زلیخا فرار کند و زلیخا سعی می کرده خود را زودتر به در برساند و از باز شدنش جلوگیری نماید، تا شاید به مقصود خود نائل شود، ولی یوسف خود را زودتر رسانید و زلیخا او را به طرف خود کشید که دستش به در نرسد در نتیجه پیراهن او را از بالا- به پایین پاره کرد، و این پیراهن از طرف طول پاره نمی شد مگر به همین جهت که در حال فرار از زلیخا و دور شدن از وی بوده.

وَ اَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَمَّا لَرَّالْيَاكَلْمَه ((الفاء)) به معنای یافتن است، مثلا گفته می شود: ((الفیته كذا - من او را چنین یافتم))، و مقصود از

((سید)) همان عزیز است که شوهر زلیخا بوده . بعضی گفته اند: اینکه قرآن او را سید خوانده از این جهت است که خواسته به اصطلاح و عرف مصر حرف زده باشد، چون در مصر زنان ، شوهران خود را سید می گفته اند، و تاکنون هم این اصطلاح ادامه دارد.

قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بعد از آنکه به شوهر زلیخا برخورد کرده اند مجلس مراوده صورت جلسه تحقیق را به خود گرفته ، آری ، وجود عزیز در دم در، این تحوّل را پدید آورد، از آیه مورد بحث تا پنج آیه این تغییر و ماجرای آن را بیان می کند.

نکات قابل توجه در این گفتگوها

همسر عزیز پیشدستی کرد و از یوسف شکایت کرد که متعرض من شده و باید او را مجازات کنی ، یا زندان و یا عذابی سخت . لیکن درباره اصل قضیه و آنچه جریان یافته هیچ تصریحی نکرد، بلکه بطور کنایه یک حکم عمومی و عقلی را درباره مجازات کسی که به زن شوهرداری قصد سوء کند پیش کشید و گفت : ((کیفر کسی که به همسر تو قصد سوء کند جز این نیست که زندانی شود و یا عذابی دردناک ببیند)) و اسمی از یوسف نبرد که او چنین قصدی کرده ، و همچنین اسمی هم از خودش نبرد که مقصود از همسر تو خودم هستم ، و نیز اسمی هم از قصد سوء نبرد که آن قصد، زنا با زن شوهردار بوده است . همه اینها به منظور

رعایت ادب در برابر عزیز و تقدیس ساحت او بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۲

و اگر مجازات را هم تعیین نکرد، بلکه میان زندان و عذاب الیم مردد گذاشت برای این است که دلش آکنده از عشق به او بود، و این عشق و علاقه اجازه نمی داد که بطور قطع یکی را تعیین کند. آری ، در ابهام ، یک نوع امید گشایش است که در تعیین نیست . و لیکن تعبیر به اهل خود یک نوع تحریک و تهییج بر مؤ اخذ است ، و او نمی بایست چنین تعبیری می کرد، و لیکن منظورش از این تعبیر مکر و خدعه بر شوهرش عزیز بوده . او می خواست با این تعبیر تظاهر کند که خیلی از این پیشامد متعسف است ، تا شوهرش واقع قضیه را نفهمد، و در مقام مؤ اخذ او بر نیاید، آری ، فکر کرد اگر بتوانم او را از مؤ اخذ خود منصرف کنم ، منصرف کردنش از یوسف آسان است .

قَالَ هِيَ رَوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي يَوْسُفَ (عليه السلام) وقتی عزیز را پشت در دید ابتدای به سخن نکرد، برای اینکه رعایت ادب را کرده باشد، و نیز جلو زلیخا را از اینکه او را تقصیر کار و مجرم قلمداد کند بگیرد، ولی وقتی دید او وی را متهم به قصد سوء کرد ناچار شد حقیقت را بگوید که : ((او نسبت به من قصد سوء کرد)). در این کلام دلالت است بر قصر - البته قصر قلب - و تقدیرش چنین است : ((من او را به سوء قصد نکردم بلکه او این معنا را می خواست و به همین منظور قصد سوء مرا کرد)).

و این گفتار یوسف - که هیچ تائیدی از قبیل قسم و امثال قسم در آن به کار نبرده - دلالت می کند بر سکون نفس و اطمینان خاطرش و اینکه وی به هیچ وجه خود را نباخته و چون می خواسته از خود دفاع نماید و خود را مبرا کند هیچ تملق نکرده ، و این بدان جهت بوده که در خود کمترین و کوچکترین خلاف و عمل زشتی سراغ نداشت ، و از زلیخا هم نمی ترسید و از آن تهمتی هم که به وی زده بود باکی نداشت ، چون او در آغاز این جریان با گفتن ((معاذ الله)) خود را به خدا سپرده بود و اطمینان داشت که خدا حفظش می کند.

و شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَذِبِينَ... وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ...)) از آنجایی که ((شهادت)) به معنای گفتن است ، لذا جمله ((ان کان قمیصه قُدًّا...)) نسبت به آن به منزله مقول قول است و دیگر حاجتی نیست که قبل از جمله مذکور قول در تقدیر گرفته شود. بعضی گفته اند که مقام اقتضاء دارد که ماده قول در آن به کار رود، ولی از آنجایی که قول اهل زلیخا خاصیت شهادت را داشته از این جهت از آن ، تعبیر به شهادت شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۳

و این شاهد، با گفتار خود به دلیلی اشاره کرده که مشکل این اختلاف حل و گره آن باز می شود و آن این است که اگر پیراهن

یوسف از جلو دریده شده زلیخا راست می گوید و یوسف از دروغگویان است ، چون در اینکه از یوسف و زلیخا یکی راستگو و یکی دروغگو بوده حرفی نیست ، و پاره شدن پیراهن یوسف از جلو دلالت می کرد بر اینکه او و زلیخا روبروی هم مشاجره کرده اند، و قهرا تقصیر به گردن یوسف می بود، ولی اگر پیراهن وی از پشت سر پاره شده باشد قهرا زلیخا او را تعقیب کرده و او در حال فرار بوده ، و او خواسته وی را به سوی خود بکشد، پیراهن او را دریده ، پس تقصیر به گردن زلیخا می افتد، و این خود خیلی روشن است .

شاهد چه کسی بوده و چرا از او به ((شاهد)) تعبیر شده نه به ((قائل))

و اما اینکه این شاهد چه کسی بوده مفسرین درباره آن اختلاف کرده اند: بعضی گفته اند که وی مردی حکیم بوده که در پاسخ عزیز که مشکل خود را با او در میان نهاده چنین حکم کرده است (نقل از حسن و قتاده و عکرمه). بعضی دیگر گفته اند پسر عمومی زلیخا بوده که با عزیز در پشت در قرار داشتند. بعضی دیگر گفته اند او از جنس جن و بشر نبوده ، بلکه خلقی از خلاق خدا بوده (نقل از مجاهد). ولی این وجوه مردود است ، برای اینکه قرآن صراحت دارد بر اینکه ((او از اهل زلیخا)) بوده .

و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) و بعضی طرق اهل سنت نقل شده که شاهد نامبرده ، کودکی در گهواره و از کسان زلیخا بوده ، و به زودی روایاتش در بحث روایتی آینده خواهد آمد ان شاء الله تعالی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۴

آنچه جای تاءمل و دقت است این است که آنچه این شاهد به عنوان شهادت آورد بیانی بود عقلی ، و دلیلی بود فکری ، که نتیجه ای را می دهد به نفع یکی از دو طرف و به ضرر طرف دیگر و چنین چیزی را عرفا شهادت نمی گویند، زیرا شهادت عبارت است از بیانی که مستند به حس و یا نزدیک به حس باشد و هیچ استنادی به فکر و عقل گوینده نداشته باشد، همچنانکه در آیه ((شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم)) و در آیه ((قالوا نشهد انک لرسول الله)) در آیه اولی شهادت آنها مستند به حس و در دومی مستند به قریب به حس است . آری حکم به صدق رسالت هر چند فی نفسه مستند به فکر و تعقل است ، و لیکن منظور از شهادت در این آیه چیزی است که مستند به آن نیست ، و آن ادای حقی است که نسبت به حقانیت آن ، علم و قطع دارند و در ادای آن ، ملاحظه اینکه ناشی از تفکر و تعقل باشند ندارند، و لذا می بینیم همین شهادت در جاهای دیگری از آن به قول تعبیر می شود، (و می گویند فلانی قائل و یا معتقد به فلان رای است ، یعنی نسبت به آن یقین دارد. خلاصه کلام اینکه ، چرا در آیه مورد بحث با اینکه بیان ، بیانی عقلی و دلیلی فکری بود ادای آن را شهادت نامید؟ جوابش را ممکن است اینطور بدهیم ) که بعید نیست به غیر از گفتار آن گوینده به اینکه ((شهد شاهد)) اشاره به این باشد که کلام مذکور بدون فکر و تعقل از آن گوینده صادر شد، و چون مستند به تفکر و تعقل نبود، اطلاق شهادت بر آن صحیح است بلکه اصلا شهادت است ، نه قول ، چون عرفا بیانی را قول می گویند که مبتنی بر تاءمل و تفکر باشد.

این جواب بوسیله آن روایاتی که می گویند ((گویند این کلام کودک بود در گهواره)) تایید می شود، چون کودک اگر از باب معجزه به زبان آید، و خداوند به وسیله او ادعای یوسف را تایید کند. خود آن کودک در گفتارش فکر و تاءمل اعمال نمی کند، و چنین کلامی بیان شهادت است ، نه قول .

فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ یعنی وقتی عزیز پیراهن یوسف را دید که از پشت سرش پاره شده گفت این قضیه از مکرری است که مخصوص شما زنها است ، چون مکر شماها خیلی بزرگ و عجیب است . بنابراین ، مرجع ضمیر ((ها)) از سیاق معلوم می شود که کیست .

و اگر نسبت کید را به همه زنان داد، با اینکه این پیشامد کار تنها زلیخا بود برای این است که دلالت کند که این عمل از آن جهت از تو سرزد که از زمره زنانی ، و کید زنان هم معروف است . و به همین جهت کید همه زنان را بزرگ خواند و دوباره گفت : ((ان کید کن عظیم)) و این بدان جهت است که همه می دانیم خداوند در مردان تنها میل و مجذوبیت نسبت به زنان قرار داده ، ولی در

زنان برای جلب میل مردان و مجذوب کردن ایشان وسائلی قرار داده که تا اعماق دلهای مردان راه یابند، و با جلوه های فتان و اطوار سحرآمیز خود دلهای آنان را مسخر نموده عقلشان را بگیرند، و ایشان را از راههایی که خودشان هم متوجه نباشند به سوی خواسته های خود بکشانند، و این همان کید و اراده سوء است .

و مفاد آیه این است که : عزیز وقتی دید پیراهن یوسف از عقب پاره شده به نفع یوسف و علیه همسرش حکم کرد.

معنای جمله : ((یوسف اعرض عن هذا و استغفری لذنبک...)) که گفته عزیز مصر است بعد از روشن شدن تقصیر همسرش یوسف اَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ آیه مقول قول عزیز است ، یعنی عزیز بعد از آنکه به نفع یوسف و علیه همسرش داوری نمود به یوسف دستور داد که از این قضیه اعراض کند، و به همسرش دستور داد تا از خطا و گناهی که کرده استغفار نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۵

پس اینکه گفت : ((یوسف اعرض عن هذا)) اشاره است به پیشامدی که کرد، و یوسف را زنهار داد که قضیه را نادیده گرفته به احدی نگوید و آن را فاش نسازد. و از آیات قرآنی هم بر نمی آید که یوسف به کسی گفته باشد، و جز این هم از او انتظار نمی رفت ، همچنانکه می بینیم در برخورد با عزیز اسمی از داستان مراد نبرد، تا آنکه خود زلیخا او را متهم کرد و او هم ناچار شد حق مطلب را بیان کند.

ولی آیا داستانی که از مدتها پیش همچنان ادامه داشته مخفی می ماند؟ و آن عشق سوزان زلیخا که خواب و خوراک را از او سلب و طاقش را طاق نموده مکتوم می شود؟ آری داستانی که مکرر اتفاق افتاده (و یک بارش را عزیز دیده ) و گرنه زنان اشرافی مصر بارها نظایرش را دیده اند، همچنانکه از گفتار آنان که گفتند: ((امراه العزیز تراود فتيها عن نفسه قد شغفها حبا)) - و به زودی توضیحش خواهد آمد - استفاده می شود، و معقول نیست مخفی و مستور بماند.

و اینکه به همسرش گفت : ((و استغفری لذنبک انک کنت من الخاطئين)) گناه را برای او اثبات نموده و دستور داد که از خدای خود به خاطر این گناه طلب مغفرت کند، چون او با این عمل از اهل خطا شد، و به همین جهت فرمود از ((خاطئين)) و نفرمود از ((خاطئات)).

و بطوری که از سیاق برمی آید اینها همه کلام عزیز است ، نه کلام شاهد، چون کار شاهد حکم کردن و داوری نمودن نیست بلکه کار عزیز است .

و این اشتباه است که بعضی گفته اند: این کلام ، کلام شاهد اوست نه عزیز، و معنای ((و استغفری لذنبک)) این است که به شوهرت التماس کن که تو را به خاطر این گناهت عذاب ندهد.

و همچنین قول آنهایی که گفته اند: معنایش این است که برای گناهت از خدا استغفار کن و به سویش توبه ببر، زیرا گناه از تو بوده نه از یوسف ، چون مردم آن روز در عین اینکه بت می پرستیدند خدا را هم می پرستیدند.

وجه خطای این گفتار اینست که بت پرستان ، به الوهیت خدا اقرار دارند ولی او را نمی پرستند. ما در سابق در جلد قبلی این کتاب کلامی در این باره گذرانیدیم علاوه بر این ، آیه شریفه بیش از این ندارد: و ((استغفری)) و اصلا اسمی از متعلق نبرده ، و ما چون می دانیم بت پرست بودند می گوئیم متعلق استغفار، بتها می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۶

و چه بسا گفته اند: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه عزیز مرد بی غیرتی بوده . و لیکن ما می گوئیم آنچه آنچنان که از آیه استفاده می شود او خیلی همسرش را دوست می داشته است .

گفتگوی ملامت آمیز زنان شهر درباره عشق زلیخا به یوسف

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرْوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ آیه و پنج آیه بعد آن متعرض داستان زنان مصر با یوسف است که در خانه عزیز اتفاق افتاد. آنچه که از دقت در آیه به دست می آید و قرائن حالیه هم تاییدش

می نماید و با طبع قضیه هم سازگاری دارد این است که وقتی داستان برخورد یوسف با عزیز و آن گفت و شنودها پایان یافت تدریجا خبر در شهر انتشار پیدا کرد، و نقل مجالس بانوان شد بطوری که در مجالس خود، و هر جا که می نشستند این قضیه را پیش کشیده زلیخا را به باد سرزنش می گرفتند، که با اینکه شوهر دارد عاشق برده خود شده، و در عشق خود آنچنان عنان از دست داده که با او به مراوده هم پرداخته و لکه ننگی بر دامن خود نهاده.

ولی هیچ یک از آنان این حرفها را از در خیرخواهی نمی زدند، بلکه از در مکر و حيله بود، چون می دانیم که بیشتر زنان دچار حسد و خودپسندی هستند، و همین دو جهت کافی است که نگذارد آرام بگیرند. آری عواطف رقیق و احساسات لطیف، در زنان اثری دارد که در مردان آنچنان اثر را ندارد. زنان در برابر هر خلقتی لطیف و طبیعتی زیبا عنان از دست می دهند، آرایش و زینت را بیش از مردان دوست می دارند مثل اینکه دلپایشان با رسوم ناز و کرشمه بستگی دارد، و همین معنا باعث می شود که حس خودپسندی و حسد را در دلپایشان طغیان دهد.

کوتاه سخن، گفتگوهایی که در پیرامون مراوده زلیخا و یوسف می داشتند بیشتر برای تسکین حسادت و تسلای دل و فرو نشانیدن جوش سینه ها بود، و گرنه آنها تاکنون یوسف را ندیده بودند، و آن چه که زلیخا از یوسف چشیده بود نچشیده بودند، و چون او دیوانه و شیدایش شده بودند. آنها پیش خود خیال می کردند غلام زلیخا مردی معمولی است، آنگاه یکی پس از دیگری قیاسهایی می کردند، غافل از اینکه: شنیدن کی بود مانند دیدن.

خلاصه، آن قدر این تهمت‌ها بر سر زبانها گشت تا به گوش خود زلیخا هم رسید، همان زلیخایی که جز رسیدن به وصال یوسف، دیگر هیچ هم و غمی ندارد، و اگر توانگر است، هر چه را دارد برای یوسف و برای به چنگ آوردن او می خواهد، و اگر عزت دارد، عزتش را هم برای این می خواهد تا شاید یوسف به خاطر عزت هم که شده او را دوست بدارد، و به او و بخواسته او توجهی کند، و او را به خواسته اش برساند.

تدبیری که زلیخا برای رهایی از زخم زبان آنان اندیشید

این گفت و شنودها، او را از خواب بیدار کرد و فهمید که دشمنان و رقیبان چگونه به رسوایی او دامن می زنند، لا جرم کس نزد ایشان فرستاد تا در موعد معینی همه آنان که زنان اشرافی و سلطنتی و شوهرانشان از ارکان مملکت بودند در منزل وی حضور بهم رسانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۷

آنها هم بر حسب عادتی که اینگونه خانواده ها برای رفتن به اینگونه مجالس دارند خود را برای روز موعود آماده نموده بهترین لباسها و دلنشین ترین آرایشها را تدارک دیده، به مجلس زلیخا در آمدند، اما ((هم)) یک یک ایشان همه این بود که یوسف را ببینند، و آن جوانی که ملکه مصر عاشقش شده چگونه جوانی است، و تا چه حد زیبا است که توانسته دل زلیخا را صید و او را رسوا سازد.

زلیخا هم جز این، همی نداشت که آن روز همه میهمانان یوسف را ببینند، تا حق را به جانب او داده معذورش دارند، و خودشان مانند او به دام عشق یوسف افتاده دیگر مجال برای بدگویی او را نداشته باشند، و در نتیجه از شر زبانهایشان راحت و از مکرشان ایمن شود. البته در این مقام اگر شخص دیگری غیر زلیخا بود، جا داشت از اینکه دیگران رقیب عشقش شوند بترسد و یوسف را به کسی نشان ندهد، ولی زلیخا از این جهت خیالش راحت بود، چون یوسف غلام او بود و او خود را مالک و صاحب یوسف می پنداشت، چون عزیز یوسف را برای او خریده بود. از سوی دیگر می دانست یوسف کسی نیست که نسبت به میهمانان رغبتی پیدا کند، چه رسد به اینکه عاشق یکی از آنان شود. او تاکنون در برابر زیباییهای خود زلیخا تسلیم نشده، آن وقت چگونه تسلیم دیگران می شود، او نسبت به اینگونه هواها و امیال عزت و عصمت بی نظیری دارد.

ورود یوسف (ع) به مجلس زنان اشرافی مصر و عکس العمل آنها

پس از آنکه زنان اشرافی مصر نزد ملکه جمع شدند و هر کس در جای مخصوص خود قرار گرفت و به احوالپرسی و انس و گفتگو پرداختند، رفته رفته موقع خوردن میوه شد، دستور داد به یک یک آنان کارد تیزی که قبلاً تهیه دیده بود داده و بلافاصله میوه‌ها را تقسیم کردند، در همین موقع که همه مشغول پوست کندن میوه شدند، دستور داد یوسف که تا آن موقع پنهان بود در آن مجلس درآید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۸

به محضی که یوسف وارد شد تو گویی آفتابی درخشیدن گرفت. چشم حضار که به او افتاد عقل از سرشان پرید، و حیرت زده و مسحور جمال او شدند، در نتیجه از شدت بهت زدگی و شیدایی با کاردهای تیز دستهای خود را به جای میوه پاره کردند. آری این اثر و خاصیت شیفتگی و دلدادگی است، چون وقتی نفس آدمی مجذوب چیزی گردد آن هم بطوری که علاقه و یا ترسش نسبت به آن از حد بگذرد، دچار اضطراب می‌گردد، و اگر باز از این هم بیشتر گردد دچار بهت زدگی و بعد از آن دچار خطر مرگ می‌گردد و در صورتیکه بهت زده شود و مشاعر خود را از دست دهد دیگر نمی‌تواند تدبیر و تنظیم قوای اعضای خود را در دست داشته باشد و چه بسا در این لحظه با سرعت هر چه تمامتر خود را به سوی همان خطری که از آن مبهوت شده بود پرتاب نماید، مثلاً با پای خود به دهان شیر برود، و چه بسا بر عکس، حرکت را فراموش کند، و مانند جمادات که حرکتی ندارند بدون حرکت بایستند، و چه بسا کاری کند که قصد آن را ندارد. و نظایر این حوادث در صحنه عشق و محبت بسیار و حکایات عشاق روزگار که سرانجامشان به چه جنونی انجامیده معروف است.

و همین معنا فرق میان زلیخا و سایر زنان اشرافی مصر بود، چون مستغرق بودن زلیخا در محبت یوسف به تدریج صورت گرفت، به خلاف زنان اشرافی مصر که در مجلس زلیخا بطور ناگهانی به یوسف برخوردند، و در نتیجه پرده‌ای از جمال یوسف بر روی دل‌هایشان افکنده شد و از شدت محبت عقل‌هایشان پرید و افکار و مشاعرشان را به کلی مختل ساخت، در نتیجه میوه را از یاد برده به جای آن دستهای خود را قطع کردند، و نتوانستند کنترل خود را حفظ نمایند و نتوانستند از برون افتادن آنچه که از محبت یوسف در دل یافتند خودداری کنند، و بی اختیار گفتند: ((حاش لله ما هذا بشر ان هذا الا ملک کریم)).

مسائلی که باعث شد زنان مصری علناً درباره یوسف اظهار نظر کنند

با اینکه مجلس در خانه عزیز و در دربار سلطنتی او منعقد شده بود، و در چنین مجلسی جا نداشت که میهمانان اینطور گستاخی کنند، بلکه جا داشت نهایت درجه ادب و وقار را رعایت نمایند، و نیز لازم بود حرمت زلیخا، عزیزه مصر را رعایت نموده حشمت موقعیت او را نگهدارند. علاوه، خود از اشراف و زنانی جوان و صاحب جمال و صاحب شوهر بودند، چنین زنانی پرده نشین نمی‌بایست این چنین نسبت به یک مرد اجنبی اظهار عشق و محبت کنند. همه اینها جهاتی بود که می‌بایست مانع گستاخی آنان شود. و مگر همین زنان نبودند که دنبال سر زلیخا ملامتها نموده او را به باد مذمت می‌گرفتند، با اینکه زلیخا سالها با چنین جوان زیبایی هم‌نشین بود، آن وقت چطور گفته‌های خود را فراموش نموده با یک بار دیدن یوسف به این حالت افتادند.

از اینهم که بگذریم جا داشت از یکدیگر رودر بایستی کنند، و از عاقبت فضحیت باری که زلیخا بدان مبتلا شده بود پرهیز نمایند. علاوه بر همه اینها، آخر خود یوسف در آن مجلس حضور داشت، و رفتار و گفتار آنان را می‌دید، از او چطور شرم نکردند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۱۹۹

جواب همه اینها یک کلمه است و آن این است که دیدن ناگهانی یوسف و مشاهده آن جمال بی نظیر، خط بطلان بر همه این حرفها کشید، و آنچه که قبلاً با خود رشته بودند (که در مجلس چنین و چنان رعایت ادب کنیم) همه را پنبه کرد، و مجلس ادب و احترام را به یک مجلس عیش مبدل ساخت، که هر که هر چه در دل دارد با هم‌نشینان در میان گذاشته و از اینکه درباره اش چه خواهند گفت پروا نکند، لذا بی پرده گفتند: ((سبحان الله! این جوان بشر نیست فرشته‌ای بزرگوار است)).

آری، این گفتار همان بانوانی است که در گذشته نه چندان دور درباره زلیخا می‌گفتند: ((امراه العزیز تراود فتیها عن نفسه قد



شغفها حبا انا لریها فی ضلال مبین)).

و در حقیقت آن حرفشان بعد از این گفتارشان ، خود عذرخواهی و پوزشی از ایشان بود، و مفادش این بود که آن بدگویها که ما دنبال سر زلیخا می گفتیم در صورتی که یوسف بشری معمولی بود همه حق و بجا بود، ولی اینکه فهمیدیم که یوسف بشر نیست ، و انسان وقتی سزاوار ملامت و مذمت است که به یک بشر دیگر اجنبی عشق بورزد و با او مراوده کند با اینکه می تواند حاجت طبیعی خود را با آنچه که در اختیار دارد برآورد، و اما در صورتی که جمال آن شخص اجنبی جمالی بی مانند باشد به حدی که از هر بیننده ای عنان اختیار را بگیرد دیگر سزاوار مذمت و در عشقش مستحق هیچ ملامتی نیست .

به همین جهت بود که ناگهان مجلس منقلب شد و قیود و آداب همه کنار رفت ، نشاط و انبساط وادارشان کرد که هر یک آنچه از حسن یوسف در ضمیر داشتند بیرون بریزند، خود زلیخا هم رودربایستی را کنار گذاشته اسرار خود را بی پرده فاش ساخت و گفت : ((اینکه می بینید همان بود که مرا درباره آن ملامت می کردید، من او را به سوی خود توجه دادم ولی او عصمت گزید)) آنگاه بار دیگر عنان از کف داده به عنوان تهدید گفت : ((اگر آنچه دستورش می دهم انجام ندهد بطور مسلم به زندان خواهد افتاد، و یقینا در زمره مردم خوار و ذلیل در خواهد آمد)). این بگفت تا هم مقام خود را نزد میهمانان حفظ کند، و هم یوسف را از ترس زندان به اطاعت و انقیاد وادار سازد.

اشاره به شدت و سختی وارد بر یوسف (علیه السلام) در مجلس میهمانی و پناه بردن آن حضرت به خدای تعالی و اما یوسف ، نه کمترین توجهی به آن رخساره های زیبا و آن نگاههای فتان نمود و نه التفاتی به سخنان لطیف ، و غمزه های دلربایشان کرد، و نه تهدید هول انگیز زلیخا کمترین اثری در دل او گذاشت .

آری ، دل او همه متوجه جمالی بود فوق همه جمالها، و خاضع در برابر جلالی بود که هر عزت و جلالی در برابرش ذلیل است ، و لذا در پاسخشان یک کلمه حرف نزد و به گفته های زلیخا که روی سخنش با او بود هیچ توجهی ننموده ، بلکه به درگاه پروردگارش روی آورده و گفت : ((بارها! زندان در نزد من بهتر است از آنچه که اینان مرا بدان دعوت می کنند، و اگر تو کیدشان را از من نگردانی دلم به سوی آنان متمایل گشته و از جاهلان می شوم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۰

اگر این کلام را با آن حرفی که در مجلس مراوده در جواب زلیخا گفت که : ((پناه به خدا، او پروردگار من است که منزلگاهم را نیکو ساخت ، و به درستی که ستمکاران رستگار نمی شوند)) مقایسه کنیم از سیاقش می فهمیم که در این مجلس به یوسف سخت تر گذشته تا آن مجلسی که روز قبل با حرکات تحریک آمیز زلیخا مواجه بود، چون آنجا او بود و کید زلیخا، ولی امروز در برابر کید و قصد سوء جمعی قرار گرفته . بعلاوه ، واقعه روز قبل واقعه ای بود که در خلوت صورت گرفت ، و خود زلیخا هم در پنهان داشتن آن اصرار داشت ، ولی امروز همه آن پرده پوشی ها کنار رفته در برابر جمع کثیری از زنان شهر دارد معاشقه می کند. آری ، آنجا تنها زلیخا بود، اینجایادی اظهار عشق و محبت می کنند، آنجا یک نفر بود که می خواست وی را گمراه کند، اینجا عده ای بر این معنا تصمیم گرفته اند، آنجا اگر شرایطی زلیخا را مساعدت می کرد اینجا شرایط و مقتضیات بیشتری علیه او در کار است . لذا در آنجا تنها به خدا پناه برد ولی در اینجا رسماً به درگاه خدای سبحان تضرع نموده در دفع کید ایشان از او استمداد نمود، و خدا هم دعایش را مستجاب نمود. کید ایشان را از او بگردانید، آری خدا شنوا و دانا است .

توضیح مفردات آیه شریفه

در اینجا به بحث درباره آیات برگشته می گوئیم : کلمه ((نسوه)) در آیه مورد بحث اسم جمع است برای زن ، و از اینکه مقیدش کرد به ((فی المدینه)) استفاده می شود که از نظر عدد و یا از نظر موقعیت عدّه و یا اشخاصی بوده اند که گفتگویشان در انتشار قضیه و رسوایی بیشتر موثر بوده است .

و ((امراه العزیز)) همان زنی بوده که یوسف در خانه اش زندگی می کرده ، و با یوسف بنای مراوده را گذاشته ، و کلمه ((عزیز))

معنایش معلوم است، و این لقب همان سیدی بود که یوسف را از مکاریان خریداری نمود، و این لقب مخصوص کسی بوده که بر کشور مصر ریاست می کرده و لذا وقتی یوسف به ریاست مصر رسید او را هم عزیز لقب دادند.

و از اینکه فرمود: ((تراود فیها)) برمی آید که خواسته اند بگویند زلیخا بطور استمرار یوسف را دنبال می کند، و این بدترین مراد است، و کلمه ((فتی)) به معنای غلام جوان و ((فتاه)) به معنای کنیز جوان است، و استعمال فتی در غلام شایع است، و شاید به همین اعتبار در اینجا آن را به ضمیر زلیخا اضافه نموده و فرموده ((جوانش)).

و در مفردات گفته: ((شغفها حبا)) یعنی محبت یوسف تا شغاف قلب زلیخا، یعنی باطن او راه یافته بود - نقل از حسن - و گفته شده به معنای وسط آن - نقل از ابی علی - و این دو معنا نزدیک بهمند. و شغاف قلب به معنای غلافی است که محیط به قلب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۱.

و معنایش این است که: عده ای از زنان شهر که حرف هایشان در زلیخا و در حق او خالی از اثر نیست گفتند: همسر عزیز بطور مستمر با غلامش مراد دارد و می خواهد او را به سوی خود جلب کند، و این برای او شایسته نیست، چون او زن است و این از وقاحت است که زن با مردی بیگانه چنین کند، گر چه طبع مردان چنین اقتضایی دارد، ولی زن خیلی باید بی شرم باشد که دست به چنین کاری بزند، علاوه بر اینکه او همسر عزیز و خودش عزیزه این کشور است، او می بایست، و حتما می بایست، آبروی خاندان و شرافت شوهر و مکانت خود را مراعات می کرد، از این هم که بگذریم آن کسی که وی به او دل بسته غلام اوست، ولی مثل چنین شخصیتی چرا باید به یک غلام عبرانی که غلام خود اوست عشق بورزد و اینگونه واله و شیدایش شود، حال اگر صرفاً دوستش می داشت باز هم قابل تحمّل بود، نه اینکه محبت را تا آنجا بکشاند که به مراد و بینجامد، و او هم از اجابت خواهشش سر باز زند، و باز متنبه نشود، به اصرار و التماس بیفتد. راستی زلیخا گمراهی را به حد قباحت و شاعت رسانده است.

و لذا دنبال این حرفها این معنا را اضافه کردند که: ((انا لریها فی ضلال مبین)). فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكِنًا وَآتَتْ كُلَّ وَحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا دُرِّمًا. ((مکر)) به معنای حيله سازی به منظور رسیدن به مقصود است.

و اگر این اعتراضات زنان مصر را مکر به زلیخا خوانده است، برای این است که رقبا و حسودان زلیخا با اشاعه این حرفها داشتند او را رسوا می کردند و هتک حرمت می نمودند، و اگر کسی را به نزد ایشان فرستاد و دعوتشان کرد، برای این بود که یوسف را به آنان نشان بدهد، و ایشان را هم مانند خود به عشق او مبتلا سازد، و در نتیجه دست از بدگویی و ملامت او باز داشته او را در عشقش معذور بدارند.

بنابراین، اگر گفته های زنان مصر را مکر نامیده و فرموده ((وقتی مکر زنان مصر را شنید)) بدین خاطر است که سرزنشهای ایشان از در حسد و دشمنی بوده، و آنها می خواسته اند وی را در میان مردم رسوا کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۲

بعضی گفته اند: اگر قرآن حرفهای ایشان را مکر نامیده برای این است که مقصود ایشان این بوده که بدین وسیله به دیدار یوسف نایل آیند، چون درباره حسن یوسف حرفها شنیده بودند، لذا این بدگوییها را سردادند تا زلیخا بشنود و مجبور شود برای ساکت کردن آنان و برای اینکه او را معذور بدارند دعوتشان نموده یوسف را نشانشان دهد، آن وقت خود آنان از این فرصت استفاده نموده به خیال خود با یوسف قول و قراری بگذارند. ولی معنای اول به سیاق آیات نزدیک تر است.

و اینکه فرمود: ((ارسلت الیهن)) معنایش روشن و کنایه است از اینکه ایشان را احضار نمود.

کلمه ((اعتدت)) به معنای تهیه دیدن و آماده کردن است، یعنی برای هر یک از آن زنان تکیه گاهی (متکایی) مهیا کرد، و ((متکاء)) - به ضم میم و تشدید تاء - اسم مفعول از ((اتکاء)) و منظور از آن پشتی و یا تخت و یا هر چیزی است که به آن تکیه شود، همچنانکه در خانه های بزرگان مرسوم بوده البته این کلمه به معنای ((ترنج)) که یک نوع میوه است نیز تفسیر شده. و بعضی آن را ((متکا)) - به ضم میم و سکون تاء و بدون همزه - قرائت کرده اند. و بعضی ((متکا)) - به ضم میم و تشدید تاء و

بدون هممه - قرائت کرده اند.

و اینکه فرمود: ((و آت کل واحده منهن سکینا)) مقصود از دادن کارد به جهت پاره کردن میوه از قبیل ترنج و امثال آن بوده . و معنای ((و قالت اخرج علیهن )) این است که به یوسف دستور داد که بر آن زنان درآید، و این نقشه را بدان جهت ریخت که یوسف وقتی بر آنان درآید که خالی الذهن و مشغول میوه و سرگرم پاره کردن آن باشند، و از ظاهر لفظ آیه برمی آید که یوسف تا آن ساعت از نظر زنان مهمان پنهان بوده ، حال یا در گنج و صندوق خانه بوده و یا در اطاق دیگری قرار داشته که به سالن پذیرایی راه داشته ، چون زلیخا به یوسف می گوید: ((بیرون آی بر ایشان)) و اگر غیر این صورت بود می گفت ((درآی بر ایشان)).

از سیاق استفاده می شود که این نقشه از زلیخا مکرری بود در مقابل مکر زنان مصر، تا ایشان را رسوا ساخته زبانشان را از ملامت خود قطع کند، و بفهمند که یوسف چه بر سر او آورده .

و این نقشه بسیار ماهرانه تنظیم شده بود، چون برنامه ملاقات را اینطور چیده بود که قبلا برای هر یک متکایی تهیه نموده ، به دست هر یک کاردی داده در همه این لحظات یوسف را از نظر آنان پنهان داشته بود، و یک باره او را به مجلس درآورده و بطور ناگهانی به آنها نشان داد، تا یک باره عقلها را از دست داده مدهوش جمال بدیع یوسف گردند، در نتیجه کاری کنند که آدم عاقل و هوشیار چنین کاری نمی کند. و همین شاهد بی عقلی آنان شود، و آن این است که با دیدن او دستهای خود را به جای میوه قطع کنند، آنهم نه یک نفر و دو نفرشان ، بلکه همگی آنان دست خود را قطع کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۳

عکس العمل زنان مصر با دیدن یوسف (علیه السلام)

فَلَمَّا رَأَيْتُهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ كَلِمَةً ((اکبرنه )) از ((اکبار)) به معنای اعظام و بزرگداشت است ، و کنایه است از حالت دهشت زدگی آن زنان ، بطوریکه شعور و ادراک خود را به محض دیدن آن حسن و جمال از دست دادند، و این حالتی است طبیعی و خلقتی در عموم مردم ، که هر کوچکی در برابر بزرگ و هر حقیری در برابر عظیم خاضع گردد. پس هر وقت عظیم و کبیری به عظمت و کبریایی خود در برابر شعور آدمی جلوه گر شود بر هر چه که در شعور آدمی وجود دارد و کوچکتر از آن عظیم است قاهر آمده و آنها را از یادش می برد، و در نتیجه آدمی در اعمالش دچار خبط می گردد.

به همین دلیل بود که وقتی زنان مصر یوسف را بدیدند حسن و جمال او بر شعور و ادراکشان قاهر آمد، در نتیجه به جای میوه دستهای خود را قطع کردند. و اینکه قطع را به صیغه تفعیل آورده دلالت بر زیادی آن قطع دارد، همچنانکه وقتی می گویند ((قتل القوم تقتیلا)) و یا می گویند ((موتهم الجذب تموتیا)) معنایش این است که : او مردم را بسیار بکشت . و یا: قحطی بسیاری از مردم را نابود کرد.

و اینکه فرمود: ((و قلن حاش لله )) تقدیس خداست در امر یوسف ، و این جمله نظیر آیه ((ما یكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظیم )) است . تقدیس خدای سبحان ، ادبی است که معتقدین به خدا در هر امری که در آن یک نوع تنزیه و تبرئه برای کسی اثبات می کنند به زبان آورده نخست خدا را تنزیه و سپس به تنزیه شخص مورد نظر می پردازند. زنان مصر هم وقتی خواستند یوسف را تنزیه کنند و بگویند: ((ما هذا بشرا...)) اول خدا را با جمله ((حاش لله )) تنزیه نموده و سپس به تنزیه یوسف پرداختند. توضیح اینکه گفتند: ((ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم))

و در جمله ((ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم)) بشریت را از یوسف نفی و فرشته بودن را برایش اثبات کردند، البته این حرف هم ناشی از اعتقادی بود که معتقدین به خدا که یک فرقه آنان بت پرستانند بدان معتقد بودند. و آن این بود که خداوند فرشتگانی دارد که موجوداتی شریف و مبدء هر خیر و سعادت در عالمند، و زندگی هر موجود زنده و علم و جمال و بهاء و سرور و سایر

کمالات مورد آرزو از ناحیه آنان ترشح می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۴

و در نتیجه خود ایشان دارای تمامی جمالها و زیباییهای صوری و معنویند، و اگر فرضاً به صورت بشر مجسم شوند در حسن و جمالی می آیند که به هیچ مقیاسی قابل اندازه گیری نیست و بت پرستان آنها را به صورت انسان تصوّر می کنند، البته انسانی در نهایت حسن و بهاء.

و شاید همین اعتقاد سبب بوده که به جای توصیف حسن و جمالش و چشم و ابرویش، او را به فرشته ای بزرگوار تشبیه کرده اند، با اینکه آتشی که در دل ایشان افروخته شده بود، به دست حسن صورت و زیبایی منظر یوسف افروخته شده بود. مع ذلک می بینیم از حسن او چیزی نگفتند، بلکه او را فرشته ای کریم نامیدند، تا هم به حسن صورت او اشاره کرده باشند و هم به حسن سیرتش، و هم به جمال ظاهر و خلقتش و هم به جمال باطن و خلقتش و خدا داناتر است.

و از اینکه کلام زنان مصر مقدم بر کلام همسر عزیز ((فذلکن الذی لمتنی فیه)) ذکر شده فهمیده می شود که ایشان این حرف را به منظور حق دادن به زلیخا و معذور دانستن وی نگفته اند، و نخواستند بگویند: تو در عاشق شدنت به یوسف حق داشته ای، بلکه کلامی بوده که بی اختیار و بطور قهر در مقام مدح و ثنای یوسف و مجدوبیت و شیدایی خود زده اند، بدون اینکه توجه داشته باشند که این کلام مایه رسوایی ایشان است، و همسر عزیز هم هرگز حاضر نبود بدون چنین مقدمه ای بگوید ((فذلکن الذی لمتنی فیه)) و لیکن بعد از آنکه ایشان را، هم عملاً به بریدن دست به جای میوه، و هم قولاً رسوا و مفتضح کرد آن وقت خودش این حرف را زد که دیگر چاره ای جز تصدیقش نداشته باشد.

اعتراف همسر عزیز در جمع زنان مصر و تهدید صریح یوسف (علیه السلام) به حبس و خواری

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَ لَقَدْ رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ... زمينه این کلام زمينه دفع توهم است، کانه کسی گفته است: بعد از آنکه زنان مصر دستهای خود را بریده و درباره یوسف آن اعتراف را کردند زلیخا چه گفت و شخصی در جواب او گفته: ((قالت - زلیخا گفت ...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۵

زلیخا با آوردن حرف ((فاء)) بر سر ((ذلکن)) کلام خود را فرع و نتیجه گفتار و کردار زنان مصر کرد، و با آوردن ((ذا)) اشاره به شخصی (یوسف) کرد که زنان، زلیخا را به خاطر عشق به آن شخص ملامت می کردند، و آن شخص را چنین توصیف کرد که: این همان است که مرا در عشق به او ملامت می کردید. این کار را کرد که خود یوسف جوابشان باشد، و بفهمند که عشق به چه کسی باعث شد که او شرافت و آبروی دودمان و عزت شوهر خود و عفت خود را به باد دهد. و معلوم است که بهترین و قوی ترین بیان آن بیانی است که شنونده را به دلیل خارجی حواله دهد، چنانکه در آیه ((اهذا الذی یدکر آلهتکم)) و آیه ((ربنا هولاء اضلونا)) نیز همین نکته بکار رفته.

آنگاه پس از این اشاره و نشان دادن، اعتراف کرد به اینکه با یوسف مراوده داشته و گفت که من او را دنبال کرده بودم، اما دست از عفت خود برنداشت، و خواستار عصمت و پاکی بود، و اگر چنین بی پروا دل خود را برای آنان سفره نموده و رازی را که همواره بر مخفی ماندنش سعی داشته بیرون ریخته برای این بود که دید دلهای همه مانند دل او شیدای یوسف است، و چون همه را همدرد خود یافت شروع کرد به درد دل کردن، و این جزئیات در جمله کوتاه ((و لقد راودته عن نفسه فاستعصم)) نهفته است.

و در آخر، تصمیم خود را برای آنان بگفت که از یوسف دست بردار نیست و هم به یوسف فهماند که او را بر موافقت خود اجبار می کند، و اگر مخالفت کند سیاستش خواهد کرد، و این گفتار خود را: ((و لئن لم یفعل ما امره لیسجنن و لیکونا من الصاغیرین)) به جوهری چند از اقسام تاء کید از قبیل: قسم، نون تاکید، و لام و امثال آن موکد نمود، تا برساند که بر این تصمیمش جازم است، و چنین قدرتی در خود می بیند که بتواند او را در برابر خواسته خود تسلیم سازد، و اگر استنکاف کند از همین الان خود را آماده رفتن زندان بسازد آن وقت است که این زندگی آزادانه و مرفهش به سیاه چال زندان، و این روزگار عزّتش به خواری و هوان

مبدل می شود. این نحوه گفتار به خوبی نشان می دهد که هم خواسته از در بیچارگی به زنان مصر عزت و مناعت بفروشد و هم یوسف را تهدید نماید.

و این تهدید از آن صحنه سازی که در روز مراده کرد و از شوهرش تقاضا نمود که یوسف را به زندان افکند شدیدتر و هول انگیزتر است ، چون در آن روز به شوهر خود گفت : ((نیست جزای کسی که به همسرت قصد سوء کند جز اینکه زندانی شود، و یا عذاب دردناکی بچشد)) و آن تهدید به چند جهت از این تهدید سبک تر است :

اولا برای اینکه در آنجا کیفر را مردد کرد میان زندان و عذاب الیم ، ولی در اینجا جمع کرد میان هر دو که عبارت است از زندان و خواری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۶

و ثانيا برای اینکه در آنجا از شوهرش تقاضا کرد، ولی در اینجا گفت خودم این کار را می کنم ، و طوری هم گفت که جای تردید نگذاشت ، و رسانید که بر این تصمیم صددرصد جازم است ، و فهمانید که آنقدر در دل شوهرش نفوذ دارد که بتواند او را به هر چه که می خواهد وادار سازد و در امر او به هر نحوی که دلش بخواهد تصرف کند.

مناجات و استغاثه یوسف (علیه السلام): ((رَبِّ السَّجْنِ احْبَبِ إِلَيَّ...))

قَالَ رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ رَاغِبٌ فِي مَفْرَدَاتٍ مِّمَّنْ كَانَتْ تَقُولُ: ((صبا، يصبو، صبوا و صبوه)) به معنای از جا کنده شدن از شدت اشتیاق است که آدمی را وادار به کارهای سبک و کودکانه می کند، و به این معنا است آیه ((اصب اليهن و اكن من الجاهلين)). و در مجمع البیان گفته : کلمه ((صبوه)) به معنای لطافت عشق است .

زلیخا و زنان مصر بدون هیچ پروایی آنچه در دل داشتند بیرون ریختند. او فاش نمود، و ایشان فاش نمودند، در حالی که خود یوسف ایستاده بود. ایشان به خیال خود توجه او را به سوی خود معطوف می کردند، و به خیال خود با او حرف می زدند، ولی او کمترین توجهی به آنها نکرد، و حتی به یک کلمه هم زبان نگشود، بلکه توجه خود را به درگاه خدای متعال معطوف داشت و با قلبی که جز خدا چیز دیگری در آن جا نداشت رو به سوی خدای مالک دلها نمود و گفت : ((رب السجن احب الی مما يدعوننی الیه...))

و این کلامش دعا (نفرین) به خود نبود که خدایا! مرا با انداختن در زندان از شر این زنان خلاص کن بلکه بیان حال خود در برابر تربیت الهی بود و می خواست عرض کند: در جنب محبت تو زندان را با رضای تو ترجیح می دهم بر لذت معصیت و دوری از تو. و این گفتارش نظیر آن حرفی بود که در روز خلوت با زلیخا گفت : ((معاذ الله انه ربی احسن مثنوی انه لا یفلح الظالمون)). پس در هر دوی این دو کلام افتخار و ورزیدن به داشتن چنین خدایی بزرگ و مهربان است ، و تنها فرق میان آن دو این است که در یکی خدا را خطاب کرده و در دیگری زلیخا را. و در هیچ یک از آن دو، دعا (نفرین) نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۷

البته جمله ((رب السجن احب الی...)) یک نوع مقدمه و زمینه چینی است برای جمله ((و الا تصرف عنی کیدهن اصب اليهن)) که در ظاهر دعا است و در واقع زبان حال است . بنابراین ، معنای آیه چنین است : پروردگارا! اگر من میان زندان و آنچه که اینان مرا بدان می خوانند مخیر شوم زندان را اختیار می کنم ، و از تو درخواست دارم که سوء قصد اینان را از من بگردانی ، چون اگر تو، کید ایشان را از من نگردانی از جای کنده می شوم و به سوی آنان میل نموده در نتیجه از جاهلان می گردم ، زیرا اگر من تاکنون شر ایشان را از خود دور داشته ام به وسیله علمی بوده که تو به من تعلیم فرمودی ، و اگر افاضه خود را از من دریغ فرمایی من مثل سایر مردم جاهل می شوم ، و در مهلکه عشق و هوسبازی قرار می گیرم .

نکاتی که از آیه شریفه استفاده می شود

از خود آیه به کمک سیاق، چند نکته استفاده می شود:

اول اینکه، جمله ((رب السجن احب الی...)) نفرینی نبوده که یوسف (علیه السلام) به جان خود کرده باشد، بلکه بیان حالی بوده که از خود برای پروردگارش نموده که روی دل از زنان گردانیده و به سوی او بازگشت کرده است. و معنای: ((احب الی)) این است که اگر اختیار به دست خودم باشد من زندان را بر آنچه که ایشان مرا بدان می خوانند اختیار می کنم. نه اینکه به مقتضای افعال التفضیل ((احب: محبوبتر)) معنایش این باشد که پیشنهاد ایشان هم محبوب است ولی به آن مقداری که طبع آدمی و نفس اماره اقتضای آن را دارد، به خلاف زندان و رضای تو که محبوبیتش بیشتر از آن است.

و اینکه فرمود: ((فاستجاب له ربه)) اشاره است به استجابت دعایی که از زبان حال ((الا تصرف عنی کیدهن...)) استفاده می شود، برای اینکه دنبال آن فرموده: ((فصرف عنه کیدهن))، و اگر گفتار یوسف دعا (نفرین) بود می بایست استجابتش هم زندان باشد، و حال آنکه تنها فرمود ((کید ایشان را از وی بگردانید)). پس اینکه بعضی توهم کرده اند که این جمله استجابت نفرین یوسف است برای رفتن به زندان، صحیح نیست.

یکی از ادله این معنا خود آیات مورد بحث است که بعد از داستان در قصه به زندان رفتن یوسف می فرماید: ((ثم بدا لهم من بعد ما راوا الایات لیسجننه حتی حین - پس، بعد از آن آیات که دیدند بر آن شدند که او را برای مدتی زندانی کنند)) و اگر گفتار یوسف بیان حال نبود بلکه رسماً دعا (نفرین) برای به زندان رفتن خود بود و جمله ((فاستجاب...)) هم معنایش این بود که خداوند دعای (نفرین) او را مستجاب کرد و زندان را برایش مقدر فرمود، دیگر جا نداشت به ((ثم)) تعبیر بفرماید و جمله را از جملات سابقش جدا کند - دقت فرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۸

دوم اینکه زنان مصر هم او را دعوت نموده، و با او مراوده کردند همانطوری که زلیخا او را به خود دعوت نمود و با او مراوده کرد. و اما اینکه دعوت زنان مصر به سوی خودشان بوده و یا دعوت یوسف به این بوده که پیشنهاد زلیخا را بپذیرد، و یا هر دو کار را کرده اند، هم گفته اند خواهش او را بپذیر و هم خواهش تک تک ما را، آیه شریفه از آن ساکت است، و فقط از یک جمله می توان مختصر استفاده ای کرد و آن این است که فرموده: ((اگر کید ایشان را از من نگردانی من متمایل به سوی آنان می شوم)) زیرا اگر زنان مصر او را به خویشتن دعوت نکرده بودند عاشق شدنش به ایشان معنای روشنی نداشت.

لیکن آیاتی که راجع به پیغام یوسف به فرستاده پادشاه است از زندان، که گفت: ((برگرد به سوی خدایت پس از او پرس داستان زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود - تا آنجا که می فرماید - زنان گفتند: حاش لله، ما بر او هیچ گناهی ندیدیم. همسر عزیز گفت: الان حق از پرده بیرون شد، من او را به سوی خویشتن خواندم و او از راستگویان است. یوسف گفت این را گفتم تا عزیز بداند من در غیابش به او خیانت نکردم چون خدا کید خیانت کاران را به نتیجه نمی رساند...)) اشعار به این معنا دارد که در آن روز زنان مصر یوسف را به سوی خود دعوت نکردند، بلکه او را نصیحت کردند که خواهش زلیخا را بپذیرد، قرآن تا این اندازه زنان مصر را شریک کرده، و بعد از آن، از قول یوسف فرموده: ((من در غیاب عزیز به او خیانت نکردم)) و اگر زنان مصر بیش از این شرکت می داشتند، یعنی آنها هم یوسف را به سوی خویش دعوت کرده بودند باید در اینجا می فرمود: ((تا ملک بداند که من خیانت نکردم)) و یا از قول وی چنین نقل کند: ((من به عزیز و به غیر او خیانت نکردم)) - دقت فرمائید.

دیگر زنان مصر همچون زلیخا به یوسف اظهار علاقه کردند!

ولی از این اشعار که بگذریم عادتاً محال به نظر می رسد که زنان مصر از یوسف جمالی را ببینند که از خود بی خود شوند و عقل و شعور خود را از دست بدهند و دستهای خود را به جای میوه پاره بکنند آنگاه به هیچ وجه متعرض او نشوند، و تنها خواهش کنند که دل زلیخا را بدست آورد و بعد برخاسته به خانه های خود بروند، چنین چیزی معمولاً ممکن نیست. بلکه عادت حکم می کند به اینکه از مجلس خارج نشده باشند مگر آنکه همان بلایی که بر سر زلیخا آمد بر سر ایشان هم آمده باشد، و در علاقه به یوسف



به حد عشق رسیده باشند، همانطور که زلیخا رسید، و از آن به بعد از خواب و خوراک افتاده، صبح و شام بیاد وی باشند، و جز او هم و غمی نداشته، جان خود را نثار قدمش کنند، و او را به هر زینتی که در وسع و طاقتشان باشد به طمع اندازند، و خود را بر سر راهش قرار داده متاع خود را بر او عرضه دارند و با تمام قدرت و استطاعت سعی کنند تا به وصال او نایل آیند. آری، طبع قضیه اینطور اقتضاء دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۰۹

از ظاهر کلام یوسف بنا به حکایت قرآن نیز معانی مذکور استفاده می شود، آنجا که عرض کرد: ((پروردگارا! زندان محبوبتر است نزد من از آنچه که اینان مرا بدان می خوانند، و اگر کید ایشان را از من نگردانی گرفتارشان می شوم، چون اگر زنان مصر تنها با او حرف زده بودند از حرف زدیشان نزد خدا شکایت نمی کرد. پس اینکه با پروردگار شنوا و با خبر از حالش مناجات می کند، قطعا ناشی از ناراحتی شدیدی بوده که از زنان نامبرده دیده .

سوم اینکه آن نیروی قدسی که یوسف به وسیله عصمت و پاکی خود را در چنین موقع خطیری حفظ کرد، مثل یک امر تدریجی بوده که خداوند آنها فانا به وی افاضه می فرمود، زیرا اگر یک امر دفعی می بود دیگر معنا نداشت در هر گرفتاری و خطری که عفت او را تهدید می کرده به خدا مراجعه نموده از خدا مدد بطلبد. و دیگر اینکه می بایست در این گفتار اخیرش می گفت: ((و ان لم تصرف عنی - و اگر تو (با دادن نیروی عصمت) کید ایشان را از من نگردانیده بودی)) نه اینکه بگوید ((اگر نگردانی))، گو اینکه این جمله شرطیه زمانی نیست، ولی هر چه باشد در هیئت های مختلف اشارات مختلفی هست .

و لذا می بینیم خداوند در جمله ((فاستجاب له ربه فصرف...)) دفع شر از یوسف را به صرف جدید و استجابتی جدید نسبت داده . چهارم اینکه این نیروی قدسی از قبیل علوم و از سنخ معارف بوده، به دلیل اینکه یوسف می گوید: ((اگر مرا نگه نداری از جاهلان می شوم)) و اگر غیر این بود باید می گفت: ((از ظالمان می شوم)) همچنانکه به همسر عزیز همین را گفت که: ((ظالمان رستگار نمی شوند)) و یا باید می گفت: ((از خائنان می شوم)) همچنانکه به ملک فرمود: ((و خدا کید خیانتکاران را به نتیجه نمی رساند)).

حضرت یوسف در نحوه خطاب خود بین آن دو (عزیز و همسرش) و بین خدای تعالی فرق قائل شده، هنگامی که آن دو را مخاطب قرار داده به خاطر رعایت مقام و منزلتشان از جهت فهم، ظاهر امر را رعایت کرده و فرموده: ((این عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمی شوند)). ((و این کار خیانت است و خدا کید خائنان را به نتیجه نمی رساند)) اما هنگامی که خداوند را مخاطب قرار داده حقیقت امر را عرض می کند، می فرماید: ((این عمل جهل است)).

و به زودی در چند بحثی که عنوان می کنیم - ان شاء الله - حقیقت حال بر خوانندگان گرامی روشن می گردد. فاستجاب له رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ یعنی خداوند مسألت او را که گفت: ((اگر کید ایشان را از من نگردانی من عنان اختیار از کف می دهم)) مستجاب نمود و کید ایشان را از او بگردانید، چون او شنوای گفته های بندگان و دانای به احوال ایشان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۰

بحثهایی پیرامون تقوای دینی و درجات آن در چند فصل

۱- رابطه قانون، اخلاق کریمه و توحید. و بیان اینکه قانون بدون اخلاق و اخلاق بدون توحید نمی توانند منشاء اثری باشند. هیچ قانونی به ثمر نمی رسد مگر به وسیله ایمانی که آن ایمان به وسیله اخلاق کریمه حفظ و آن اخلاق هم به وسیله توحید ضمانت شود. بنابراین، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می رویاند، و آن شاخه ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه های گرانبها بهره مند می سازد، همچنانکه فرموده: ((الم تر کیف ضرب الله مثلا- کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون و مثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار)) و ایمان به خدا را چون درختی معرفی کرده

که دارای ریشه است که قطعا همان توحید است. و نیز دارای خوردنیها معرفی کرده که در هر آنی به اذن پروردگارش میوه هایش را می دهد، و آن میوه ها عمل صالحند. و نیز دارای شاخه هایی معرفی نموده که همان اخلاق نیکو از قبیل تقوا، عفت، معرفت، شجاعت، عدالت و رحمت و نظایر آن است.

آنگاه در آیه دیگری درباره کلمه طیب چنین فرموده: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)) سعادت صعود به سوی خدای تعالی و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص کلمه های طیب نموده که همان اعتقاد حق است، و عمل شایسته و مناسب که آن را بالا می برد کمک کار آن قرار داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۱

بیان آن اینکه: همه می دانیم که کمال نوعی انسان تمام نمی شود و آدمی در زندگی آن سعادت را که همواره در پی آنست و هدفی بزرگتر از آن ندارد در نمی یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می کنند. کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که از عهده یک انسان بر نمی آید که همه آنها را انجام دهد.

و همین درک ضروری است که آدمی را محتاج کرده که اجتماعی تشکیل داده به سنتها و قوانینی که نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر یک به قدر وسع خود بدان عمل نمایند، و در زیر سایه آن قوانین اعمال یکدیگر را مبادله نموده هر یک به قدر ارزش عمل خود از نتیجه عمل دیگران برخوردار شوند، و بدون اینکه نیرومند مقتدر به ضعیف عاجز ظلم کند.

این را نیز مسلم می داریم که قوانین مذکور موثر واقع نمی شود مگر آنکه قوانین دیگری به نام قوانین جزایی ضامن اجرای آن گردد، و متخلفین از آن و تجاوزکاران به حقوق دیگران را تهدید به این کند که در قبال کار بد کیفر بد دارند، و متخلفین از ترس آن کیفرها هوس تخلف نکنند. و نیز مقررات دیگری لازم است تا عاملین به قانون را تشویق و آنان را در عمل خیر ترغیب نماید. و نیز قوه حاکمه ای لازم است تا بر همه افراد، حکومت نموده به عدل و درستی بر همه سلطنت داشته باشد.

و این آرزو وقتی صورت عمل به خود می گیرد که قوه مجریه از جرم اطلاع، و بر مجرم تسلط داشته باشد، و اما اگر جرمهایی به دست مجرمینی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن خبردار نباشد - و چقدر هم بسیار است - در این صورت، باز جلو جرم گرفته نمی شود و دست قوانین به مجرمین نمی رسد. و نیز اگر چنانچه قوه مجریه ضعیف باشد و آن نیرویی که باید نداشته باشد و یا در سیاست مجرمین سهل انگاری نماید، مجرمین بر او چیره می گردند. و همچنین اگر خود مجرم شخصا قوی تر از قوه مجریه باشد باز هم قوانین بی ثمر و تخلفات و تجاوزات شایع می گردد. آدمی - همانطور که بارها در مباحث گذشته بیان شد - طبعا سود طلب است، و می خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر دیگران تمام شود.

این مصیبت وقتی شدت می یابد که این توانایی بر تخلف در خود قوای مجریه متمرکز شود، و یا در شخص حاکم که زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در این صورت است که مردم را خوار نموده دیگر مردم نمی توانند او را به سوی عدالت اجتماعی و عمل به حق وادار نمایند. آری، در چنین وضعی قوای مجریه و یا شخص حاکم فعال ما یشاء گشته، هیچ قدرتی تاب مقاومت او را نیاورده و هیچ اراده ای نمی تواند با اراده او معارضت نماید.

تاریخ بشریت از اینگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهای جباره و طاغوتها و زورگویی های ایشان به مردم معاصر خود پر است. نزدیک تر از مراجعه به تاریخ، مراجعه به وضع موجود دنیای معاصر خود ماست که می بینیم در بیشتر نقاط روی زمین همین وضع جریان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۲

فضائل اخلاقی ضامن سعادت اجتماع است اگر بر اساس توحید باشد

قوانین و سنن اجتماعی هر قدر هم عادلانه تنظیم شده باشد و هر قدر قوانین جزائیش سخت تر تعیین شده باشد، مع ذلک آنطور که باید در مجتمع اجراء نمی شود و جلو خلافت را نگرفته راه تخلف را نمی بندد، مگر آنکه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقی

حکومت کند و مردم به ملکات فاضله انسانی از قبیل ملکه پیروی حق و احترام انسانیت و عدالت و کرامت و حیاء و اشاعه رحمت و امثال آن پای بند باشند.

آری، خواننده عزیز نباید از دیدن وضعی که کشورهای متمدن دنیا از قوه و شوکت و نظم (به ظاهر عادلانه) به خود گرفته اند غزه گشته و مرغوب شود، چون قوانین این کشورها بر اساس و پایه های اخلاقی وضع نشده و ضامن اجراء ندارد. مردم این کشورها فکرشان فکر اجتماعی است، افرادشان جز نفع ملت و خیر آن و جز دفع ضرر از ملتشان چیز دیگری را محترم نمی شمارند، و ملت‌هایشان جز برده کردن سایر ملت‌ها و دوشیدن آنها و استعمار سرزمین‌هایشان و مباح کردن جان و مال و ناموسشان هدف دیگری ندارند. ثمره این پیشرفت و ترقیشان این شد که آن ظلم‌هایی را که جباران در گذشته بر افراد وارد می کردند امروزه به اجتماعات منتقل گردیده و در حقیقت امروز اجتماعی بر اجتماعی دیگر ظلم و ستم روا می دارد یعنی امروزه ((ملت)) جای ((فرد)) را گرفته است، پس می توان گفت که الفاظ، معانی خود را از دست داده اند و هر لفظی معنای ضد خود را به خود گرفته، اگر از حریت و شرافت و عدالت و فضیلت سخنی به میان می آید مقصود واقعی از آن پیشرفت دنائت و پستی و ظلم و رذالت است. و کوتاه سخن، سنن و قوانین اجتماع هیچ وقت از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی شود مگر اینکه بر اساس فضائل اخلاقی و شرافت انسانیت تاسیس شده، و پشتوانه اش دل‌های مردم بوده باشد.

و این فضائل اخلاقی هم به تنهایی در تئو مین سعادت اجتماع و سوق انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست، مگر وقتی که بر اساس توحید باشد، یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم - که انسان جزئی از آن است - آفریدگار و معبودی دارد یکتا، و ازلی و سرمدی، که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی شود. خدایی که همه اشیاء را بر کاملترین نظام آفریده، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد، و به زودی خلاق را به سوی خود بازگردانیده به حسابشان می رسد، نیکوکار را به علت نیکوکاریش پاداش و بدکار را به بدی عملش کیفر می دهد، و آن را مخلد در نعمت و این را مخلد در عذاب می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۳

و این خود روشن است که وقتی اخلاق بر چنین عقیده ای اتکاء داشته باشد برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی ماند، در آن صورت تمامی هم آدمی این می شود که یک یک کارهایش مورد رضای خدا باشد، و چنین مردمی از درون دل‌هایشان، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می شود. انگیزه فداکاری جز توحید و اعتقاد به آخرت نمی تواند باشد

و اگر اخلاق از چنین اعتقادی سرچشمه نگیرد، برای آدمی در کارهای حیاتی هدفی جز تمتع به متاع دنیای فانی و التذاذ به لذات حیات مادی باقی نمی ماند، نهایت چیزی که بتواند زندگی او را عادلانه، و او را وادار به حفظ قوانین اجتماعی خود کند، این فکر است که اگر من این قوانین را رعایت نکنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشی گشته، و در نتیجه زندگی خودم هم متلاشی می شود، پس لازم است که من از پاره ای از خواسته هایم به خاطر حفظ جامعه صرف نظر کنم، تا به پاره ای دیگر نایل شوم، که اگر چنین کنم هم به بعضی از آرزوهایم می رسم، و هم اینکه مردم مادام که زنده ام مرا مدح و تعریف می کنند، و نام من در صفحات تاریخ با خطوطی طلائی باقی می ماند.

اما مسأله مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق هست، و لیکن تنها در امور مهمی که مردم از آن آگاه می شوند جریان دارد، به خلاف امور جزئی و شخصی، و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند، از قبیل کارهای سری، که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی شود، و اما مسأله خطوط طلائی تاریخ و نام نیک، آن هم غالباً در مواردی صورت می گیرد که پای از جان گذشتگی و فداکاری در میان بیاید، مانند کشته شدن در راه وطن و یا بذل مال و صرف وقت در ترفیع مبانی دولت و امثال آن. این چنین فداکاری ها از کسانی سر می زند که به حیات دیگری، ماورای این زندگی معتقد باشند، و کسی که چنین اعتقادی ندارد

جز به یک عقیده خرافی دست به چنین فداکاری نمی زند، زیرا با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر هیچ عاقلی از جان خود نمی گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد.

آن کدام عاقلی است که به خاطر آسایش دیگران از جان خود صرف نظر کند و خود را به کشتن دهد که دیگران به زندگی برسند، با اینکه بر حسب فرض، به زندگی دیگری اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز بطلان نپندارد. مگر اینکه اعتقادی خرافی و ادارش کند که خود را به کشتن دهد که آنها با کمترین توجه و التفات از بین می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۴

پس روشن شد که هیچ انگیزه و محرکی ولو هر چه باشد جای توحید را نمی گیرد. و چیزی وجود ندارد که جای توحید را در بازداری انسان از معصیت و نقض سنن و قوانین پر کند، مخصوصا اگر آن معصیت و نقض سنن از چیزهایی باشد که طبعا برای مردم آشکار نشود و بالاخص آن معصیتی که اگر فاش شود به خاطر جهاتی بر خلاف آنچه که بوده فاش می گردد، مانند تجاوزی که اگر - العیاذ بالله - از یوسف نسبت به زلیخا سر می زد. همچنانکه خودداری و تعفف یوسف از آن، بر خلاف جلوه کرد، و زلیخا او را به شهوترانی و خیانت متهم نمود. آری، در چنین فروضی جز توحید هیچ مانع دیگری نیست، همچنانکه یوسف را جز علم به مقام پروردگارش چیزی جلوگیر نشد و نمی توانست بشود.

۲- مراتب و درجات حصول تقوای دینی و پرستش خدا بر اساس خوف، رجاء و حب و به عبارت دیگر خدای تعالی به یکی از سه وجه عبادت می شود: ۱- خوف ۲- رجاء ۳- حب. و این هر سه در آیه ((فی الآخرة عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان و ما الحیوه الدنیا الا متاع الغرور)) جمع شده است.

بنابراین، هر شخص با ایمانی باید نسبت به حقیقت دنیا توجه داشته باشد، و بداند که دنیا متاع غرور و دام فریب است که چون سراب بیابان به نظر بیننده لب تشنه، آب می آید و او را به سوی خود می کشاند، ولی وقتی نزدیک شود چیزی نمی بیند، و اگر چنین تنبهی داشته باشد دیگر هدف خود را از کارهایی که در زندگی انجام می دهد دنیا قرار نداده، می داند که در ورای این دنیا جهان دیگری است که در آنجا به نتیجه اعمال خود می رسد، حال یا آن نتیجه، عذابی است شدید در ازای کارهای زشت، و یا مغفرتی است از خدا در قبال کارهای نیک. پس بر اوست که از آن عذاب بهراسد، و به آن مغفرت امیدوار باشد. ولی اگر عالی تر از این فکر کند هدف خود را خشنودی خود قرار نمی دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسیدن به ثواب عمل نمی کند بلکه هر چه می کند به خاطر خدا و رضای او است.

البته طبایع مردم در اختیار یکی از این سه راه مختلف است، بعضی از مردم - که اتفاقا اکثریت را هم دارا هستند - مسأله ترس از عذاب بر دل‌هایشان چیره گشته و از انحراف و عصیان و گناه بازمان می دارد، اینها هر چه بیشتر به تهدید و وعیدهای الهی برمی خورند بیشتر می ترسند و در نتیجه به عبادت می پردازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۵

و بعضی دیگر حس طمع و امیدشان غلبه دارد، اینان هر چه بیشتر به وعده های الهی و ثوابها و درجاتی که خداوند نوید داده برمی خورند امیدشان بیشتر شده، به خاطر رسیدن به نعمتها و کرامتها و حسن عاقبتی که خداوند به مردم با ایمان و عمل صالح وعده داده بیشتر به تقوا و التزام اعمال صالح می پردازند تا شاید بدین وسیله به مغفرت و بهشت خدایی نائل آیند.

عبادت دسته سوم که خدا را چون شایسته عبادت یافتند عبادت می کنند ولی دسته سوم که همان طبقه علمای بالله هستند هدفشان عالی تر از آن دو دسته است، اینان خدا را نه از ترس عبادت می کنند و نه از روی طمع به ثواب، بلکه او را عبادت می کنند برای اینکه اهل و سزاوار عبادت است، چون خدا را دارای اسماء حسنی و صفات علیائی که لایقشان اوست شناخته اند و در نتیجه فهمیده اند که خداوند پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است، و اوست که به تنهایی تمامی امور را تدبیر می کند. خدا را این چنین شناختند و خود را هم

فقط بنده او دیدند، و چون بنده شائنی جز این ندارد که پروردگارش را بندگی نموده، رضای او را به رضای خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد، لذا اولاً به عبادت خدا می پردازد و ثانیاً از آنچه که می کند و آنچه که نمی کند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته، نه التفاتی به عذاب دارد تا از ترس آن به وظیفه خود قیام نماید، و نه توجهی به ثواب دارد تا امیدوار شود. گو اینکه از عذاب خدا ترسناک و به ثواب او امیدوار هست، و لیکن محرکش برای عبادت و اطاعت خوف و رجاء نیست. کلام امیرالمومنین (صلوات الله علیه) که عرض می کند: ((من تو را از ترس آتشت و به امید بهشت عبادت نمی کنم بلکه بدان جهت عبادت می کنم که تو را اهل و سزاوار عبادت یافتم)) نیز به همین معنا اشاره دارد.

این دسته از آنجایی که تمامی رغبت ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده اند، و آن هم رضای خدا است، و تنها غایت و نتیجه ای که در نظر گرفته اند خداست، لذا محبت به خدا در دل‌هایشان جایگیر شده است. آری، این دسته خدای تعالی را به همان نحوی شناخته اند که خود خدای تعالی خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفی کرده. و چون او خود را به بهترین اسماء و عالیترین صفات معرفی و توصیف کرده، و نیز از آنجایی که یکی از خصایص دل آدمی مجذوب شدن در برابر زیباییها و کمالات است، در نتیجه، محبت خدا که جمیل علی الاطلاق است در دل‌هایشان جایگزین می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۶

از آیه شریفه ((ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ)) به ضمیمه آیه ((الذی احسن کل شیء خلقه)) استفاده می شود که خلقت دائر مدار حسن و این دو (خلقت و حسن) متلازم و متصادق همنند. آنگاه از آیات بسیار دیگری برمی آید که یک یک موجودات، آیه و دلیل بر وجود خدا، و آنچه در آسمانها و زمین است آیاتی است برای صاحبان عقل. و خلاصه در عالم وجود چیزی که دلالت بر وجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت نماید وجود ندارد.

پس اشیاء از جهت انواع مختلفی که از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لایتناهی او دلالت نموده، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذیر او ثنا می گویند. و از جهت انواع مختلفی که از نقص و حاجت دارند همه بر غنای مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبیح و ساحت قدس و کبریائیش را از هر عیب و احتیاجی تنزیه می کنند، همچنانکه فرموده: ((و ان من شیء الا یسیح بحمده)).

مخلصین، عبادت از روی خوف و رجاء را نوعی شرک میدانند

پس این دسته از مردم در معرفت اشیاء از راهی سلوک می کنند که پروردگارشان بدان راهنمایی کرده و نشانشان داده، و آن راه این است که هر چیزی را آیه و علامت صفات جمال و جلال او می دانند، و برای هیچ موجودی نفسیت و اصالت و استقلال نمی بینند، و به این نظر به موجودات می نگرند که آینه هایی هستند که با حسن خود، حسن ماورای خود را که حسنی لایتناهی است جلوه گر می سازند، و با فقر و حاجت خود غنای مطلق را که محیط به آنهاست نشان می دهند، و با ذلت و مسکنتی که دارند عزت و کبریای ما فوق خود را حکایت می کنند.

و پرواضح است که آن دسته از مردم که نظرشان به عالم هستی چنین نظری باشد خیلی زود نفوسشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهی گشته، و محبت به او آنچنان بر دل‌هایشان احاطه پیدا می کند که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان می برد، و رسم و آثار هوا و هوس و امیال نفسانی را به کلی از صفحه دل‌هایشان محو می سازد، و دل‌هایشان را به دل‌هایی سلیم مبدل می سازد که جز خدا (عز اسمه) چیز دیگری در آن نباشد، همچنانکه فرموده: ((و الذین آمنوا اشد حبا لله)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۷

و لذا، این طبقه دو طریق اول را که یکی طریق خوف و دیگری طریق رجاء بود خالی از شرک نمی دانند، چون آن کس که خدا را از ترس می پرستد در حقیقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا می شود، پس او خودش را می خواهد نه خدا را. و

همچنین آن کس که خدا را به امید ثوابش عبادت می کند به منظور جلب ثواب و رستگاری به نعمت و کرامت متوسل خدا می شود، او هم خود را می خواهد نه خدا را، زیرا اگر راه دیگری غیر از توسل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را می پیمود، و با خدا و عبادت او هیچ سر و کاری نداشت، و در سابق هم از امام صادق (علیه السلام) روایتی گذشت که می فرمود: ((هل الدین الا الحب - مگر دین غیر از محبت چیزی دیگر هم هست؟)) و در حدیث دیگری فرمود: ((من او را به ملاک دوستیش می پرستم، و این مقام نهفته ای است که جز پاکان با آن تماسی ندارند)) و اگر اهل محبت را در این حدیث ((پاکان)) خوانده برای این است که گفتیم این طایفه از هوای نفس و لوث مادیت منزهدند. پس: اخلاص در عبادت جز از راه محبت، تمام و کامل نمی گردد.

۳- چگونه محبت خدا باعث اخلاص می شود؟

عبادت خدا از ترس عذاب، آدمی را به زهد وادار می کند، یعنی چشم پوشی از لذایذ دنیوی برای رسیدن به نجات اخروی. پس زاهد کارش این است که از محرّمات و یا کارهایی که در معنای حرام است ((یعنی ترک واجبات)) اجتناب کند. آنکس هم که طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به کارهایی از قبیل عبادت و عمل صالح می کند تا به نعمت اخروی و بهشت برین نائلش سازد پس کار عابد هم این است که واجبات و یا کارهایی را که در معنای واجب است (یعنی ترک حرام) بجا آورد. و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترک، و رجاء عابد او را وادار به فعل می کند و این دو طریق هر یک صاحبش را به اخلاص برای دین وامی دارد نه اخلاص برای خدا، صاحب دین.

به خلاف طریقه سوم که طریقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلق از قبیل زخارف دنیا و زینت های آن، اولاد و همسران، مال و جاه و حتی از خود و آرزوهای خود پاک می سازد، و قلب را منحصر متعلق به خدا و هر چه که منسوب به خداست - از قبیل دین و آورنده دین و ولی در دین و هر چه که برگشتش به خدا باشد - می سازد. آری، محبت به هر چیز محبت به آثار آن نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۸

بنابراین، چنین کسی در کارها، آن کاری را دوست می دارد که خدا دوست بدارد، و آن کاری را دشمن می دارد که خدا دشمن بدارد. به خاطر رضای خدا راضی، و به خاطر خشم خدا خشمگین می شود، و این محبت نوری می شود که راه عمل را برای او روشن می سازد، همچنانکه فرموده: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس)) و روحی می شود که او را به خیرات وامی دارد، همچنانکه فرموده: ((و ایدهم بروح منه)) و همین است سرّ اینکه از چنین کسی جز جمیل و خیر سرنمی زند، و هیچ مکروه و شری را مرتکب نمی گردد.

و به هیچ به موجودی از موجودات عالم و حوادثی که در عالم رخ می دهد نمی نگرد، و چشمش به هیچ یک از آنها چه بزرگ و چه کوچک، چه بسیار و چه اندک نمی افتد مگر آنکه دوستش داشته و زیبایش می بیند، چون او از آنها جز این جنبه را که آیات و نشانه های خدا و تجلیات جمال مطلق و حسن غیر متناهی و غیر مشوب به نقص و مکروهند نمی بیند.

و به همین دلیل اینگونه اشخاص غرق در نعمتهای خدا و غرق در مسرتی هستند که غم و اندوهی با آن نیست، و غرق در لذت و سروری هستند که دیگر آلوده به الم و اندوه نیست، و غرق در امنیتی هستند که دیگر خوفی با آن نیست، چون همه این عوارض سوء وقتی عارض می شوند که انسان سوئی را درک بکند، و شر و مکروهی ببیند. و کسی که هیچ چیزی را شر و مکروه نمی بیند، او جز خیر و جمیل مشاهده نمی کند، و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمی بیند. پس اندوه و ترس و هر سوء دیگر و هر چیزی که مایه اذیت باشد در چنین کسی راه ندارد. بلکه او از سرور و ابتهاج و امنیت به مرحله ای رسیده که هیچ مقیاسی نمی تواند اندازه اش را معلوم کند، و جز خدا هیچ کس نمی تواند بر آن احاطه یابد، و این مرحله، مرحله ای است که مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن را ندارند، مگر به گونه ای تصوّر ناقص.



و آیه شریفه ((الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و كانوا یتقون)) و همچنین آیه ((الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون)) اشاره به همین معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۱۹

و این طایفه، همان مقربینی هستند که به قرب خدای تعالی رستگار شده اند، چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارش حائل گردد باقی نمانده، نه در محسوسات و نه موهومات، و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد، زیرا هر چه که در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و حضرتش ساطر شود، و به همین جهت خداوند علم یقین را بر ایشان افزوده می‌کند، و کشف می‌کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از حقایقی که از دیدگان مادی کور مستور است، همچنانکه در آیه ((کلا- ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهد المقربون)) و آیه ((کلا- لو تعلمون علم یقین لثرون الجحیم)) به این معنا اشاره فرموده. و در پیرامون این معنا در تفسیر آیه ((یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم)) در جلد ششم این کتاب بحثی به میان آمد.

سخن کوتاه آنکه، این طایفه در حقیقت متوکلین بر خدا و تفویض کنندگان به سوی خدا و راضیان به قضاء او و تسلیم در برابر امر اویند، چون گفتیم که جز خیر نمی‌بینند و جز جمیل به چشمشان نمی‌خورد. و همین معنا باعث می‌شود که ملکات فاضله و خلق های کریمه که سازگار با این نظر که نظر توحید است در دل‌هایشان مستقر گردد، و در نتیجه همانطور که در عمل مخلصند در اخلاق نیز مخلص شوند، و معنای اخلاص دین برای خدا هم همین است: ((هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین))

۴ معنای اخلاص، وجه اسناد اخلاص عبد به خدا و اشاره به درجات عالی اخلاص معصومین (علیهم السلام)

اینکه در آیات مورد بحث و در آیات بسیاری دیگر، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده، با اینکه بنده باید خود را برای خدایش خالص کند بدان جهت است که بنده جز موهبت خدای تعالی چیزی را از ناحیه خود مالک نیست، و هر چه را که خدا به او داده باز در ملک خود اوست. پس اگر بنده، دین خود را و یا به عبارتی خود را برای خدا خالص کند، در حقیقت خداوند او را جهت خود خالص کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۰

البته در این میان افرادی هستند که خداوند در خلقت ایشان امتیازی قائل شده، و ایشان را با فطرتی مستقیم و خلقتی معتدل ایجاد کرده، و این عده از همان ابتدای امر با اذهانی وقاد و ادراکاتی صحیح و نفوسی طاهر و دل‌هایی سالم نشو و نما نموده اند، و با همان صفای فطرت و سلامت نفس، و بدون اینکه عمل و مجاهدتی انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسیده اند، در حالی که دیگران با جد و جهد می‌بایستی در مقام تحصیل برآیند، آن هم هر چه مجاهدت کنند به آن مرتبه از اخلاص که آن عده رسیده اند نمی‌رسند. آری، اخلاص ایشان بسیار عالی تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصی است که با اکتساب بدست آید، چون آنها دل‌هایی پاک از لوث موانع و مزاحمت داشته اند. و ظاهراً در عرف قرآن مقصود از کلمه ((مخلصین)) - به فتح لام - هر جا که آمده باشد هم ایشان باشند.

و این عده همان انبیاء و امامان معصوم (علیهم السلام) هستند، و قرآن کریم هم تصریح دارد بر اینکه خداوند ایشان را اجتناب نموده، یعنی جهت خود جمع آوری و برای حضرت خود خالص ساخته، همچنانکه فرموده: ((و اجتنبناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم)) و نیز فرموده: ((هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)).

و به ایشان از علم، آن مرحله ای را داده که ملکه عاصمه است، و ایشان را از ارتکاب گناهان و جرائم حفظ می‌کند، و دیگر با داشتن آن ملکه صدور گناه حتی گناه صغیره از ایشان محال می‌شود. و فرق ((عصمت)) و ((ملکه عدالت)) همین است، با اینکه هر دوی آنها از صدور و ارتکاب گناه مانع می‌شوند، از این جهت با هم فرق دارند که با ملکه عصمت صدور معصیت ممتنع هم می‌شود، ولی با ملکه عدالت ممتنع نمی‌شود.

در صفحات گذشته هم گفتیم که این عده از پروردگار خود چیرهایی اطلاع دارند که دیگران ندارند، و خداوند هم این معنا را تصدیق نموده و فرموده: ((سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين)).

و نیز محبت الهی ایشان را وامی دارد به اینکه چیزی را جز آنچه که خدا می خواهد نخواهند، و به کلی از نافرمانی او منصرف شوند، همچنانکه این را نیز در قرآن تقریر نموده، و در چند جای از آن فرموده است: ((فبَعْرَتِكَ لَا- غَوِينَهُمْ اِجْمَعِينَ الا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ)).

\*

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۱

مبنای عصمت معصومین (انبیاء و ائمه علیهم السلام) علم است، علمی مغایر با سایر علوم و از جمله شواهدی که دلالت می کند بر اینکه عصمت از قبیل علم است، یکی آیه ای است که خطاب به پیغمبرش می فرماید: ((و لو لا فضل الله عليك و رحمته لهمت طائفه منهم ان يضلوك و ما يضلون الا انفسهم و ما يضررونك من شيء و انزل الله عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما)) که ما تفصیل معنای آن را در سوره ((نساء)) آوردیم. و نیز آیه ای است که از قول یوسف می فرماید: ((قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه و الا تصرف عني كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين)) و وجه دلالت آن را در تفسیرش بیان نموده ایم.

از این نکته چند مطلب استفاده می شود: اول آنکه علمی که آن را عصمت می نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است، و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف سایر علوم که تاءثیرش در بازداری انسان اکثری و غیر دائمی است، همچنانکه در قرآن کریم درباره آن فرموده: ((و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم)) و نیز فرموده: ((افرايت من اتخذ الهه هويه و اضله الله على علم)) و نیز فرموده: ((فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۲

آیه ((سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين)) نیز بر این معنا دلالت می کند، زیرا با اینکه مخلصین یعنی انبیاء و امامان، معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را برای ما بیان کرده اند و عقل خود ما هم مؤید این نقل هست، مع ذلك خداوند توصیف ما را صحیح ندانسته و آیه مذکور خدا را از آنچه ما توصیف می کنیم منزّه نموده و توصیف مخلصین را صحیح دانسته. پس معلوم می شود که علم ایشان غیر از علم ما است هر چند از جهتی متعلق علم ایشان و ما یکی است، و آن، اسماء و صفات خداست.

ملکه عصمت با مختار منافات ندارد و انصراف معصوم از گناه به اختیار اوست. دوم اینکه علم مزبور، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است، در عین حال طبیعت انسانی را که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است - تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی کند؟ و چگونه می تواند بکند با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است، و مجرد قوی بودن علم باعث نمی شود مگر قوی شدن اراده را. مثلا کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده آنی است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی کند، بلکه وادارش می کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند. آری، وقتی عاملی انسان را مجبور به عمل و یا ترک عملی می کند که انسان را از یکی از دو طرف فعل و ترک بیرون نموده و امکان فعل و ترک را مبدل به امتناع یکی از آن دو بسازد.

شاهد این مدعا آیه ((و اجتیبناهم و هدیناهم الى صراط مستقیم ذلك هدی الله یهدی به من یشاء من عباده و لو اشرکوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون)) است که دلالت می کند بر اینکه شرک برای انبیاء با اینکه خداوند برگزیده و هدایتشان کرده ممکن است و اجتناب و هدایت الهی مجبور به ایمانشان نکرده. و این معنا را آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت

رسالته)) و نیز آیاتی دیگر می‌رساند.

پس معصومین به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می‌شوند، و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهیم مانند انصراف غیر معصومین است که به توفیق خدایی نسبت می‌دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۳

همچنانکه با آن آیات و تصریح اخباری که می‌گویند انصراف معصومین از معصیت به خاطر تسدید روح القدس است نیز منافات ندارد، چون این نسبت عینا مانند نسبت تسدید مؤمن است به روح ایمان، و نسبت ضلالت و غوایت است به تسویلات شیطان، همچنانکه این نسبت‌ها با اختیار مؤمن و کافر منافات ندارد، آن نسبت هم با اختیار معصومین منافات ندارد. پس چیزی از اینها، فعلی (کار) را از این جهت که فعلی است از فاعلی با اراده و اختیار از فعل بودن خارج نمی‌سازید - دقت فرمایید.

بله، در این میان عده‌ای هستند که گمان کرده‌اند خداوند آدمی را از معصیت بازمی‌دارد و منصرف می‌کند، اما نه از راه گرفتن اختیار و اراده‌اش، بلکه از راه معارضه با اراده‌اش، مثل اینکه اسبابی فراهم آورد که اراده آدمی از بین برود، و یا اراده‌اش بر خلاف اراده‌اش خلق کند، و یا فرشته‌ای بفرستد تا از تاءثیر اراده آدمی جلوگیری نماید و یا مجرای آن را تغییر دهد، و آن را به سوی غیر آن هدفی که طبعاً انسان قصد آن را می‌کند برگرداند، همانطور که یک انسان قوی از اراده ضعیف و یا تاءثیر آن جلوگیری می‌کند و نمی‌گذارد فرد ضعیف آن کاری را که بر حسب طبع خود می‌خواهد بکند انجام دهد.

گویا پاره‌ای از صاحبان نظریه مزبور جبری مسلکند، و لیکن اصلی که مشترک میان همه صاحبان این نظریه است، و این نظریه و نظریه‌های شبیه به آن مبتنی بر آنست، این است که این طایفه معتقدند حاجت موجودات به باریتعالی تنها در پیدایش است، و اما در بقائشان بعد از آنکه موجود شدند احتیاجی به خدای سبحان ندارند، و خدای سبحان سببی است در عرض سایر اسباب، با این تفاوت که چون از سایر اسباب قوی‌تر و قادرتر است لذا می‌تواند در حال بقای موجودات هر رقم تصرفی که بخواهد بکند. یکی را منع نموده، دیگری را آزاد بگذارد، یکی را زنده کند، آن دیگری را بمیراند، یکی را عافیت دهد، آن دیگری را مریض کند، به یکی توسعه در رزق دهد، و دیگری را تهیدست نماید، و همچنین سایر تصرفات دیگر.

و از آن جمله اگر بخواهد بنده‌ای را مثلاً از شر و گناه دور بدارد فرشته‌ای می‌فرستد تا او را از مقتضای طبعش که گناه است جلوگیری نماید، و مجرای اراده او را از شر به سوی خیر تغییر دهد. و یا اگر بخواهد بنده‌ای را به خاطر استحقاقی که دارد گمراه کند ابلیس را بر او مسلط می‌سازد تا از جانب خیر به شر معطوفش نماید هر چند این تصرف ابلیس به حد جبر و اضطراب نرسد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۴

و این حرف به دلیل وجدان مردود است، چون ما با وجدان خود این معنا را درک می‌کنیم که در اعمال خیر و شر هیچ سببی که با نفس ما منازعه نماید و بر ما غالب شود وجود ندارد، و تنها نفس ما است که اعمالی از روی شعور و اراده‌ای ناشی از شعور، و خلاصه از شعور و اراده‌ای که قائم به آنست انجام می‌دهد، پس هر سببی را که دلیل نقلی و عقلی و رای نفس ما اثبات می‌کند - از قبیل فرشته و شیطان - سببهایی است طولی، نه عرضی، و این خود روشن است.

علاوه بر اینکه، معارف قرآنی از قبیل توحید و هر معارف دیگری که بازگشت آن به توحید است همه مخالف با مبنای این نظریه است، و در خلال بحثهای گذشته به مقدار زیادی این مطلب تشریح شد. بحث روایتی

روایتی از امام سجاد (علیه السلام) درباره داستان یوسف (علیه السلام) و همسر عزیز مصر در معانی الاخبار به سند خود از امام سجاد (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی که صدر آن در بحث روایتی گذشته نقل شد فرمود: یوسف زیباترین مردم عصر خود بود، و چون به حد جوانی رسید، همسر پادشاه مصر عاشق او شد و او را به سوی خود خواند. او در پاسخش گفت: پناه بر خدا ما از اهل بیتی هستیم که زنا نمی‌کنند. همسر پادشاه همه درها را به روی او و خودش بست، و گفت: اینک دیگر ترس به خود راه مده، و خود را به روی او انداخت، یوسف برخاست و به سوی در فرار کرد

و آن را باز نمود، و عزیزه مصر هم از دنبال تعقیبش نمود و از عقب پیراهنش را کشید و آن را پاره کرد و یوسف با همان پیراهن دریده از چنگ او رها شد. آنگاه در چنین حالی هر دو به شوهر او برخورد نمودند، عزیزه مصر به همسرش گفت سزای کسی که به ناموس تو تجاوز کند جز زندان و یا شکنجه ای دردناک چه چیز می تواند باشد.

پادشاه مصر (چون این صحنه را بدید و گفتار زلیخا را بشنید) تصمیم گرفت یوسف را شکنجه دهد. یوسف گفت: من قصد سوئی به همسر تو نکرده ام، او نسبت به من قصد سوء داشت، اینک از این طفل پیرس تا حقیقت حال را برایت بگویم، در همان لحظه خداوند کودکی را که یکی از بستگان زلیخا بود به منظور شهادت و فصل قضاء به زبان آورد و چنین گفت: ای ملک پیراهن یوسف را واریسی کن، اگر چنانچه از جلو پاره شده او گنهکار است و به ناموس تو طمع کرده، و در صدد تجاوز به او برآمده است، و اگر از پشت سر پاره شده همسرت گنهکار است و او می خواسته یوسف را به سوی خود بکشاند.

شاه چون این کلام را از طفل شنید، بسیار ناراحت شد و دستور داد پیراهن یوسف را بیاوردند، وقتی دید از پشت سر دریده شده به همسرش گفت: این از کید شما زنان است که کید شما زنان بسیار بزرگ است. و به یوسف گفت: از نقل این قضیه خودداری کن و زنهار که کسی آن را از تو نشنود و در کتمانش بکوش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۵

آنگاه امام فرمود: ولی یوسف کتمانش نکرد و در شهر انتشار داد، و قضیه دهن به دهن گشت تا آنکه زنانی (اشرافی) درباره زلیخا گفتند: همسر عزیز با غلام خود مراده داشته. این حرف به گوش زلیخا رسید، همه را دعوت نموده، برای آنان سفره ای مهیا نمود، (و پس از غذا) دستور داد ترنج آورده تقسیم نمودند و به دست هر یک کاردی داد تا آن را پوست بکنند، آنگاه در چنین حالی دستور داد تا یوسف در میان آنان درآید، وقتی چشم زنان مصر به یوسف افتاد آنقدر در نظرشان بزرگ و زیبا جلوه کرد که به جای ترنج دستهای خود را پاره کرده و گفتند، آنچه را که گفتند: زلیخا گفت این همان کسی است که مرا بر عشق او ملامت می کردید. زنان مصر از دربار بیرون آمده، بیدرنگ هر کدام بطور سری کسی نزد یوسف فرستاده، اظهار عشق و تقاضای ملاقات نمودند، یوسف هم دست رد به سینه همه آنان زد و به درگاه خدا شکایت برد که اگر مرا از کید اینان نجات ندهی و کیدشان را از من نگردانی (بیم آن دارم) که من نیز به آنان تمایل پیدا کنم، و از جاهلان شوم. خداوند هم دعایش را مستجاب نمود و کید زنان مصر را از او بگردانید.

وقتی داستان یوسف و همسر عزیز و زنان مصر شایع شد (و رسوائی عالم گیر گشت) عزیز با اینکه شهادت طفل را بر پاکی یوسف شنیده بود مع ذلک تصمیم گرفت یوسف را به زندان بیفکند، و همین کار را کرد. روزی که یوسف به زندان وارد شد، دو نفر دیگر هم با او وارد زندان شدند، و خداوند در قرآن کریم قصه آن دو و یوسف را بیان داشته است. ابو حمزه می گوید: در اینجا حدیث امام سجاد (علیه السلام) به پایان می رسد.

مؤلف: در این معنا روایتی در تفسیر عیاشی از ابی حمزه آمده که با روایت قبلی مختصر اختلافی دارد. و اینکه امام (علیه السلام) در تفسیر کلمه ((معاذ الله)) فرموده: ((ما از اهل بیتی هستیم که زنا نمی کنند)) تفسیر به قرینه مقابله است، چون کلمه ((معاذ الله)) در مقابل جمله ((انه ربی احسن مثنوی)) قرار گرفته و این خود مؤید گفته ما است که در بیان معنای آیه گفتیم: ضمیر ((ها)) در کلمه ((انه)) به خدای سبحان برمی گردد نه به عزیز مصر، که بیشتر مفسرین گفته اند - دقت فرمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۶

و اینکه فرمود: ((یوسف دست رد به سینه همه آنان زد و به درگاه خدا شکایت برد که اگر مرا از کید اینان نجات ندهی...)) ظهور در این دارد که امام (علیه السلام) جمله ((رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه)) را جزء دعای یوسف ندانسته، و این نیز موافق با گفتار گذشته ما است که این جمله جزء دعای یوسف نیست.

چند روایت در توضیح جمله: ((و لقد هممت به و هم بها لولا...))

و در عیون به سند خود از حمدان از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت: من در مجلس ماءمون بودم در حالی که حضرت رضا، علی بن موسی (علیهما السلام) هم در نزد وی بود. مامون به او گفت: یا بن رسول الله! آیا نظر شما این نیست که انبیاء معصومند؟ حضرت در پاسخش فرمود: چرا محمد بن جهم حدیث را همچنان ادامه می دهد تا آنجا که می گوید: مامون پرسید پس آیه ((و لقد همت به و هم بها لو لا ان رءا برهان ربه)) چه معنا دارد؟ حضرت فرمود: زلیخا قصد یوسف را کرد، و اگر این نبود که یوسف برهان پروردگار خود را دید او هم قصد زلیخا را می کرد، و لیکن از آنجایی که معصوم بود، و معصوم قصد گناه نمی کند و مرتکب آن نمی شود لذا یوسف قصد زلیخا را نکرد.

پدرم از پدرش امام صادق (علیه السلام) نقل کرد که فرمود: معنای آیه این است که: زلیخا قصد یوسف را کرد که با وی عمل نامشروع را مرتکب شود و یوسف قصد او را کرد که چنین عملی با وی نکند. مامون گفت: خدا خیرت دهد ای ابا الحسن.

مؤلف: هر چند در سابق درباره ابن جهم گفته ایم که روایتش خالی از ضعف نیست، ولی هر چه باشد صدر این روایتش موافق با بیانی است که ما برای آیه کردیم. و اما آنچه که از زبان امام رضا (علیه السلام) از جدش نقل کرده که فرموده: ((او قصد کرد که مرتکب شود، و یوسف قصد کرد که مرتکب نشود)) شاید مراد از آن، همان معنایی باشد که خود حضرت رضا (علیه السلام) بیان داشتند. چون قابل انطباق با آن هست. و ممکن است منظور از آن این باشد که: یوسف تصمیم گرفت او را به قتل برساند. همچنانکه حدیث آینده نیز مؤید آن است. و بنابراین جمله مذکور با بعضی از احتمالات که در بیان آیه گذشت منطبق می شود. و نیز در همان کتاب از ابی الصلت هروی روایت شده که گفت: وقتی مامون تمامی دانشمندان اهل اسلام و علمای سایر ادیان از یهود و نصارا و مجوس و صابئین و سایر دانشمندان را یکجا برای بحث با علی بن موسی (علیهما السلام) جمع کرد، هیچ دانشمندی به بحث اقدام نکرد مگر آنکه علی بن موسی به قبول ادعای خویش ملزمش ساخت، و آنچه‌ان جوابش را می داد که گویی سنگ در دهانش کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۷

در این میان علی بن محمد بن جهم برخاست و عرض کرد: یا بن رسول الله! آیا نظر شما این است که انبیاء معصومند؟ فرمود: آری. عرض کرد: پس چه می فرمایی در معنای این کلام خدا که درباره یوسف فرموده: ((و لقد همت به و هم بها؟)) حضرت فرمود: اما این کلام خدا معنایش این است که زلیخا قصد یوسف را کرد (تا با او درآمیزد) و یوسف قصد وی را کرد تا در صورتی که مجبورش نماید به قتلش برساند، زیرا از پیشنهاد زلیخا بسیار ناراحت شده بود، خداوند هم گرفتاری کشتن زلیخا را از او بگردانید، و هم زنای با وی را، و به همین جهت است که در قرآن می فرماید: ((كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء)) چون مقصود از ((سوء)) کشتن زلیخا و مقصود از ((فحشاء)) زنا با او است.

روایتی جعلی از امیرالمؤمنین (ع) در این باره!

و در الدر المنثور است که ابونعیم در کتاب حلیه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((و لقد همت به و هم بها)) فرموده: زلیخا به یوسف طمع کرد، و یوسف هم به وی طمع کرد. و از طمع او یکی این بود که تصمیم گرفت بند زیر جامه را باز کند، در همین موقع زلیخا برخاست و بتی را که در گوشه منزلش بود و با در و یاقوت آرایش شده بود با پارچه سفیدی پوشاند تا بین بت و خودش حائل باشد. یوسف گفت: چکار می کنی. گفت شرم دارم که مرا در این حال ببیند. یوسف گفت: تو از یک بتی که نه می خورد و نه می آشامد شرم می کنی و من از خدای خودم که شاهد و ناظر عمل هر کس است شرم نداشته باشم؟ آنگاه گفت: ابا به آرزوی خودت از من نخواهی رسید. و این بود آن برهانی که دید.

مؤلف: این روایت از جعلیات است، و چگونه ممکن است علی بن ابی طالب (علیه السلام) چنین فرمایشی کرده باشد؟ با اینکه کلمات او و سایر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) پر است از مسأله عصمت انبیاء و مذهب این امامان در این باره معروف است. علاوه بر این، پوشاندن بت از طرف زلیخا و انتقال یوسف به مطلبی که عمل زلیخا یادآوریش کرد برهانی نیست که خداوند آن را

رویت برهان بنامد، و هر چند که این مضمون در روایاتی از طرق اهل بیت (علیهم السلام) نیز آمده، و لیکن آنها هم به خاطر اینکه اخباری آحاد هستند قابل اعتماد نیستند، مگر اینکه بگوییم زلیخا برخاسته و روی بتی که در آن اطاق بوده پوشانیده، و این عمل باعث شده که یوسف آیت توحید را مشاهده کرده باشد آنچنان که پرده‌ها از میان او و ساحت کبریای خداوند برداشته و وی برهانی دیده باشد که با دیدن آن از هر سوء و فحشایی مصون شده است. همچنانکه قبلاً هم همینطور بود و به همین جهت خداوند درباره اش فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۸

((انه من عبادنا المخلصین)) و این احتمال بعید نیست، و اگر روایات نظیر فوق معتبر و صحیح باشد می‌بایستی همین معنا منظور آنها باشد.

روایاتی در ذیل آیات گذشته راجع به داستان یوسف (علیه السلام) و زلیخا

و نیز در همان کتاب آمده که: ابو الشیخ از ابن عباس روایت کرده که گفت: یوسف (علیه السلام)، سه بار دچار لغزش شد، یکی آنجا که قصد زلیخا را کرد، و در نتیجه به زندان افتاد، و یکی آنجا که به رفیق زندانش گفت ((مرا نزد اربابت یادآوری کن)) و در نتیجه به کفاره اینکه یاد پروردگارش را فراموش کرد مدت زندانش طولانی تر شد، و یکی آنجا که نسبت دزدی به برادرانش داد و گفت: ((انکم لسارقون)) و آنها هم در جوابش گفتند: ((ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل)).

مؤلف: این روایت مخالف صریح قرآن است که مقام اجتناب و اخلاص را به یوسف نسبت داده، کسی که چنین مقامی را داراست و خداوند او را خالص برای خود کرده و شیطان در او راه ندارد. آری، چگونه تصوّر می‌شود که خداوند کسی را که تصمیم بر زشت‌ترین گناهان کرده و شیطان یاد پروردگارش را از دلش بیرون برده، و او در سخنانش دروغ گفته و خداوند هم به خاطر همین جرائم به زندانش افکنده و دوباره مدت زندانش را طولانی تر کرده صدیق بنامد، و از بندگان مخلص و نیکوکارش بخواند، و بفرماید که ((ما به او حکم و علم دادیم و او را برای خود برگزیدیم، و نعمت خود را بر او تمام کردیم؟)) و از این قبیل روایات زیاد است که الدر المنثور آنها را نقل کرده، و ما پاره‌ای از آنها را در آنجا که آیات را بیان می‌کردیم نقل نمودیم، و به هیچ یک آنها اعتمادی نیست.

و نیز آورده که احمد و ابن جریر و بیهقی در کتاب ((دلایل)) از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: چهار نفر به زبان آمدند با اینکه طفل صغیر بودند: ۱ - پسر آرایشگر دختر فرعون ۲ - آن طفلی که به نفع یوسف شهادت داد ۳ - صاحب جریح ۴ - عیسی بن مریم.

و در تفسیر قمی آمده که در روایت ابی الجارود در تفسیر ((قد شغفها حبا)) فرموده: محبت یوسف زلیخا را در پرده کرد و از مردم پوشیده اش ساخت، بطوری که غیر از یوسف چیز دیگری نمی‌فهمید. و ((حجاب)) به معنای ((شغاف)) و ((شغاف)) به معنای ((حجاب)) قلب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۲۹

و نیز در همان کتاب در ضمن داستان دعوت کردن از زنان مصر و بریدن دستهای ایشان فرموده: یوسف آن روز را به شب نرسانیده بود که از طرف یک یک از زنان که وی را دیده بودند دعوت رسید و او را به سوی خود خواندند. یوسف آن روز بسیار ناراحت شد، و عرض کرد: پروردگارا! زندان را دوست تر می‌دارم از آنچه که اینان مرا بدان دعوت می‌کنند، و اگر تو کید ایشان را از من نگردانی من نیز به آنان متمایل می‌شوم و از جاهلان می‌گردم. خداوند هم دعایش را مستجاب نمود و کید ایشان را از وی بگردانید... یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۰

آیات ۴۲ - ۳۵، سوره یوسف

ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَجْنَ حَتَّىٰ جِئَ (۳۵) وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَاخُ أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي



أَرَاخُ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْتُنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۳۶) قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (۳۷) وَاتَّبَعْتَ مِلَّةَ آيَاءِ إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مِمَّا كَانُوا لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۳۸) يَصْحَبِي السَّجْنِءُ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ (۳۹) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۴۰) يَصْحَبِي السَّجْنِءُ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَآمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ لِلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (۴۱) وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَاءَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ (۴۲)

ترجمه آیات

آنگاه با وجود آن نشانه‌ها که دیده بودند به نظرشان رسید که او را تا مدتی زندانی کنند (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۱

و با یوسف دو جوان دیگر هم، زندانی شدند. یکی از آنها گفت من در خواب دیدم که انگور (برای شراب) می‌فشارم، دیگری گفت من دیدم که بر بالای سر خود طبق نانی می‌برم و مرغان هوا از آن می‌خورند، ای یوسف تو ما را از تعبیر آن آگاه کن که تو را از نیکوکاران می‌بینم. (۳۶) یوسف در پاسخ آنها گفت من شما را قبل از آنکه طعام آید و تناول کنید به تعبیر خوابتان آگاه می‌سازم که این علم را خدای من به من آموخته است زیرا که من آئین گروهی را که به خدا بی‌ایمان و به آخرت کافرند ترک گفتم. (۳۷) و از آئین پدرانم ابراهیم خلیل و اسحاق و یعقوب پیروی می‌کنم و در آئین ما هرگز نباید چیزی را با خدا شریک گردانیم، این توحید و ایمان به یگانگی خدا فضل و عطای خداست بر ما و بر همه مردم، لیکن اکثر مردم شکر این عطا را بجا نمی‌آورند. (۳۸) ای دو رفیق زندانی من آیا خدایان متفرق (بی حقیقت) بهتر (و در نظام خلقت موثرترند) یا خدای یکتای قهار. (۳۹) آنچه غیر از خدا می‌پرستید اسماء بی حقیقت و الفاظ بی معنا است که خود شما و پدرانتان ساخته‌اید، خدا هیچ دلیلی برای آن نازل نکرد و تنها حکمفرمای عالم وجود خداست و امر فرموده که جز آن ذات پاک یکتا را نپرستید، این آئین محکم است ولی اکثر مردم نمی‌دانند. (۴۰) یوسف گفت، ای دو رفیق زندانی من اما یکی از شما ساقی شراب شاه خواهد شد و اما آن دیگری بدار آویخته می‌شود تا مرغان مغز سر او را بخورند این امری که درباره آن از من خواستید قطعی و حتمی است. (۴۱) آنگاه یوسف از رفیقی که می‌دانست نجات می‌یابد درخواست کرد که مرا نزد صاحب‌ت یاد کن ولی شیطان در آن حال یاد صاحبش را از نظرش ببرد، بدین سبب در زندان سالی چند بماند. (۴۲)

بیان آیاتین آیات متضمن قسمتی از داستان آن جناب است، و آن، داستان به زندان رفتن و مدتی در زندان ماندن اوست که مقدمه تقرب تام او به دربار پادشاه مصر شد، و سرانجام عزیز مصر گردید. و در ضمن با بیان عجیبی دعوتش را به دین توحید در زندان، نقل نموده، و بیان می‌کند که برای اولین بار خود را معرفی کرد که از دودمان ابراهیم و اسحاق و یعقوب است.

تصمیم به زندانی کردن یوسف (علیه السلام)

ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِّنْ بَعِيدٍ مَا رَأَوُا الْآيَةَ لَيْسَ جُنَّةً حَتَّى حِينِكَلِمَةً ((بداء)) به معنای پدید آمدن رای و نظریه است که قبلاً نبوده، مثلاً گفته می‌شود در فلان موضوع برای من بداء حاصل شد، یعنی رای جدیدی پیدا شد، ضمیر ((هم)) در کلمه ((لهم)) به عزیز و همسرش و خواص دربارش برمی‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۲

منظور از ((آیات)) آن شواهد و ادله‌ای است که بر براهت یوسف گواهی می‌داد، و دلالت می‌کرد بر اینکه دامن وی در این قضیه و تهمتی که به او زده‌اند پاک است. از قبیل شهادت آن کودک به ضمیمه اینکه پیراهن یوسف از عقب پاره شده بود، و اینکه هر دو به طرف در پیشدستی کرده بودند. و شاید یکی دیگر از شواهد، قضیه زنان مصر و پاره کردن دستهایشان و عفتی باشد

که یوسف در برابر خواسته زنان به خرج داد، و نیز ممکن است یکی دیگر از شواهد اعتراف زلیخا نزد زنان باشد که گفته بود: من یوسف را دنبال کرده ام، و او عفت به خرج می داد.

حرف ((لام)) در جمله ((لیسجننه)) لام قسم است و معنایش این است که قسم خوردند و تصمیم گرفتند که او را حتما به زندان بيفکنند، و این جمله تفسیر آن ((بدائی)) است که برای آنان حاصل شده بود، و ظرف ((حتی حین)) متعلق به همین جمله است. و از آنجایی که کلمه ((حین)) اضافه نشده و نفرموده ((تا حین فلان)) لذا معنای انتظاری را افاده می کند، و به جمله چنین معنا می دهد: تصمیم گرفتند مدتی وی را زندانی کنند تا این سر و صداها بخوابد، و مردم داستان مراد از زلیخا را فراموش نمایند. و معنای آیه این است: بعد از مشاهده آن آیات و شواهدی که بر طهارت و عصمت یوسف گواهی می داد برای عزیز و همسرش و درباریان و مشاورینش رای جدیدی پیدا شد، و آن این بود که تا مدتی یوسف را زندانی کنند، تا مردم داستان مراد از زلیخا را که مایه ننگ و رسوایی دربار شده بود فراموش نمایند، عزیز و اطرافیانش بر این تصمیم قسم خوردند.

از اینجا معلوم می شود که اگر چنین تصمیمی گرفته اند برای این بوده که دودمان و دربار عزیز را از رسوایی تهمت و ننگ حفظ کنند، و شاید این غرض را هم داشته اند که امنیت عموم شهر را حفظ کرده باشند، و اجازه ندهند مردم و مخصوصا زنان مصر مفتون حسن و جمال وی گردند، آن هم آن حسنی که همسر عزیز و زنان اشرافی مصر را واله خود کرده بود، چنین حسن فتانی اگر آزاد گذارده شود به طبع خود در مصر بلوایی به راه می اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۳

لیکن از اینکه در زندان به فرستاده پادشاه گفته بود: ((ارجع الی ربک فستله ما بال النسوه اللاتی قطعن ایدیهن...)) و از اینکه پادشاه از زنان مصر پرسید: ((ما خطبکن اذ راودتن یوسف عن نفسه)) و اینکه ایشان جواب داده بودند: ((حاش لله ما علمنا علیه من سوء)) و اینکه همسر عزیز سپس اعتراف کرده و گفته است: ((الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقین)) از همه اینها برمی آید که زلیخا بعد از زندانی شدن یوسف امر را بر شوهرش مشتبه کرده، و او را بر خلاف واقع معتقد و یا لااقل نسبت به واقع امر به شک و شبهه انداخته، و خلاصه آنچه در دل شوهرش تسلط و تمکن داشته که با دیدن همه آن آیات، مع ذلک او را بر خلاف آیات و شواهد معتقد کرده است.

و بنابراین می توان گفت که زندانی شدن یوسف به دستور یا توسل همین زن بوده. او این پیشنهاد را کرده تا تهمت مردم را از خود دفع کند و هم اینکه یوسف را بر جرات و مخالفتش ادب نماید، باشد که از این به بعد به اطاعت و انقیاد وی درآید. جمله ((و لئن لم یفعل...)) هم که در حضور زنان اشرافی مصر گفته بود به خوبی بر این معنا دلالت می کند.

رؤ یای دو همزندان یوسف (علیه السلام) و تعبیر خواب آن دو توسط یوسف (علیه السلام) و دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ... کلمه ((فتی)) به معنای غلام و برده است، و از سیاق آیه برمی آید که دو زندانی نامبرده بردگان پادشاه بوده اند، روایاتی هم که به زودی خواهد آمد - ان شاء الله تعالی - این معنا را تایید می کند.

((قال احدهما انی ارینی اعصر خمرا)) - و اگر این جمله را به جمله ((و دخل...)) عطف نکرده و نفرموده: ((و قال احدهما)) برای این است که بفهماند نقل خواب آن دو بلافاصله پس از دخول در زندان نبوده، بلکه بعد از گذشتن مدتی در زندان این خواب را دیده و نقل کرده اند، همچنانکه این گفتارشان که گفتند ((در خواب می بینیم)) و جواب یوسف که گفت ای ((رفقای زندانی ام)) بر این معنا اشعار دارد.

جمله ((ارینی)) بطوریکه دیگران هم گفته اند حکایت حال گذشته است، و جمله ((اعصر خمرا)) به معنای این است که انگور را می فشردم تا خمر درست کنم، و اگر انگور را خمر نامیده به اعتبار آن صورتی است که در آینده به خود می گیرد (و خمر می شود)، و معنای آیه این است: در بامدادی یکی از آن دو به یوسف گفت: من در عالم رویا دیدم که برای تهیه شراب، انگور می فشارم.



ملت و کیش مشرکین را پیروی نکرده ام، بلکه ملت پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب را پیروی نموده ام، و خلاصه بدان سبب است که من دین شرک را وا گذاشته، دین توحید را پیروی نموده ام.

و اگر مشرکین را فاقد ایمان به خدا و روز جزا خوانده، نه از این جهت است که مشرکین فاقد ایمان به خدا و معادند، چون مشرکین هم خدا را قبول دارند و هم معاد را، بلکه از این باب است که درباره مبدء شرک می‌ورزند، و درباره معاد هم قائل به تناسخند، همچنانکه در جلد قبلی این کتاب گذشت. و در دین توحید، آن شرکایی که مشرکین قائلند - حال چه شریک در تاءثیر بدانند و چه شریک در عبادت - هیچیک خدا نیستند. و همچنین تناسخ و برگشتن ارواح با بدنهای دیگر و متنعم شدن ارواح پاک و معذب شدن ارواح ناپاک در زندگی دیگر، در دین توحید معاد نیست و به همین جهت بود که یوسف (علیه السلام) ایمان به خدا و روز جزا را از مشرکین نفی کرد، و کفرشان را نسبت به معاد با تکرار ضمیر، تاءکید نمود و فرمود: ((و هم بالآخره هم کافرون)). آری، کسی که ایمان به خدا ندارد به طریق اولی ایمان به بازگشت به سوی خدا ندارد.

و این کلام که خداوند متعال از قول یوسف نقل کرده اولین باری است که یوسف در مصر خود را و نسب خود را معرفی نموده و اظهار کرده که اهل بیت ابراهیم و اسحاق و یعقوب است. مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۶

یعنی خدای سبحان برای ما اهل بیت راهی به شرک نگذاشته، و ما را از آن منع کرده و این منع، خود از فضل و نعمت خداست بر ما اهل بیت و بر همه مردم، اما بیشتر مردم شکر این نعمت را بجا نیاورده، بلکه بدان کفر می‌ورزند.

اما اینکه ((خداوند راهی به شرک برای آنان نگذاشته، باید دانست که این از باب جبر و الجاء نیست، بلکه از باب تائید و تسدید است، چون خداوند ایشان را به نعمت نبوت و رسالت اختصاص داده، و خدا داناتر است که رسالت را در چه دودمانی قرار می‌دهد، در نتیجه انبیاء به توفیق و تائید خداوندی از هر خطا و گناهی عصمت می‌ورزند، و به دین توحید می‌گرایند.

و اما اینکه فرمود: ((این از فضل خداست بر ما اهل بیت و بر مردم)) این نیز بدان جهت است که خداوند ایشان را تائید نموده. و این خود بالاترین فضل است، مردم هم می‌توانند و در وسع و طاقتشان هست که به آنان مراجعه نموده و به پیروی ایشان رستگار و به هدایت ایشان مهتدی شوند، پس فضل بر مردم هم هست.

و اما اینکه ((بیشتر مردم قدر نمی‌دانند)) به خاطر این است که این نعمت را یعنی نعمت نبوت و رسالت را کفران می‌کنند در نتیجه اعتنائی به آن ننموده، حاملین آن را پیروی نمی‌نمایند. و یا به عبارتی به خاطر این است که نعمت توحید را کفران نموده از ملائکه و یا جن و انس شریک برای خدا می‌گیرند و آنها را به جای خدا می‌پرستند.

این آن معنایی است که بیشتر مفسرین برای آیه ذکر کرده اند.

طرح یک سؤال در مورد نعمت بودن نبوت و رسالت و پاسخ به آن

و بنابراین قول سوالی باقی می‌ماند و آن این است که مگر مسأله توحید و نفی شرک از مسائلی است که محتاج به سفارش و بیان انبیاء باشد که در این آیه آن را نعمتی دانسته که مردم به وسیله پیروی انبیاء بدان نائل میشوند؟ با اینکه مسأله توحید مسأله ای است فطری و از مستقلات عقلی که انبیاء (علیهم السلام) و سایر مردم در درک آن یکسانند. و اگر مردمی نسبت به آن کفر می‌ورزند به خاطر اینست که نمی‌خواهند ندای فطرت و وجدان را اجابت کنند، نه ندا و دعوت انبیا را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱

صفحه ۲۳۷

جواب این سؤال این است: همانطوری که عنایت خداوند نسبت به بندگانش ایجاب کرده که این نوع از انسان را هم از راه الهام و ارتکاز عقلی مجهز به درک خیر و شر و تقوا و فجور نموده و هم مجهز به درک احکام دینی و قوانین شرعی کند - و وجوب این

معنا در بحث های گذشته ما مکرر توضیح داده شد - همچنین عنایت او واجب می کند که افرادی از این نوع انسانی را به نفوسی طیب و طاهر و دلپایی سلیم و مستقیم مجهز نماید تا ملازم فطرت اصلی بوده لحظه ای از راه توحید به سوی شرک منحرف نگشته و در نتیجه اصل توحید در تمامی ادوار و اعصار در میان این نوع باقی بماند، و قرن به قرن روح سعادت همچنان زنده بماند. دلیل این معنا همان ادله ای است که نبوت و وحی را لازم و ضروری می کند. چون فرض شرک و نسیان توحید از افراد عادی انسان ممتنع نیست، و بلکه ممکن و جایز است، و وقتی امری نسبت به یک فرد جایز و ممکن باشد نسبت به همه افراد نیز جایز و ممکن است. و فرض شرک شدن همه افراد و فراموش کردن توحید مساوی است با فرض فساد این نوع و بطلان غرضی که خداوند از خلقت این نوع داشته.

و به همین جهت بر او واجب است که در میان این نوع افرادی داشته باشد که همواره دارای اخلاص در توحید باشند و امر توحید را زنده نگهدارند، از آن دفاع نموده و مردم را از خواب غفلت و جهالت بیرون نمایند، و برای آنان ادله توحید را اقامه نموده و شواهد و معجزات آن را ارائه دهند. و این رابطه که در حقیقت رابطه تعلیم و تعلم است نه سوق (از ناحیه انبیا) و متابعت (از ناحیه مردم) همواره برقرار باشد.

و اگر کسی قانع شد که حتما چنین نفوسی باید در هر عصری در میان مردم باشند در حقیقت مسأله نبوت انبیاء و امامت ائمه را قبول کرده، و پذیرفته که وجود انبیا (علیهم السلام) فضل و نعمتی است از ناحیه خدای متعال، هم بر خود آن حضرات که هستیشان داده و به تربیت ربوبی خود توحید را تعلیمشان داده و مبعوثشان کرده، و هم بر همه مردم که چنین افرادی را برای آنان نصب نموده تا حق را به یادشان بیاورند و فطرت خواب آلودشان را بیدار کنند و در برابر غفلت و ضلالتشان از حق دفاع نمایند، چون اشتغال مردم به امور و اعمال مادی و ممارستشان در امور حسی ایشان را به سوی لذات جلب نموده و به پستی وادار می سازد، و اگر در هر دوره و عصری مردانی خدانشناس و خداپرست و افرادی که خدا با توجه خالص به قیامت پاک و خالصشان کرده نبوده باشند، گمراهی و کوری سراسر زمین را احاطه می نماید، و واسطه فیض بین زمین و آسمان قطع و غایت خلقت باطل گشته، زمین اهل خود را فرو می برد.

و از همین جا معلوم می شود که در معنای آیه شریفه حق این است که آیه را بر همین حقیقت حمل نموده، آن را چنین معنا کنیم: خداوند با تایید خود ما را چنان مؤید کرده که دیگر راهی به سوی شرک برای ما باقی نگذاشته، و این مصون بودنمان از شرک از فضلی است که خدا بر ما کرده (و از این بالاتر نعمتی نیست)، زیرا نهایت درجه سعادت آدمی و رستگاری بزرگش به داشتن چنین هدایتی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۸

و نیز فضلی است که خدا بر همه مردم کرده، زیرا با ب و دن ما انبیاء، مردم بعد از نسیان متذکر شده و پس از غفلت از فطریات خود متنبه می گردند، و با تعلیم ما از خطر جهل رهایی یافته و بعد از انحراف و کجی، مستقیم می شوند و لیکن بیشتر مردم شکر این نعمت را بجا نمی آورند، و این فضل خدا را کفران نموده بدان اعتنایی نمی کنند، و به جای اینکه با آغوش باز پذیرای آن باشند از آن روی می گردانند.

این آن معنایی است که به نظر ما رسیده. ولی بعضی از مفسرین در معنای آن گفته اند: مشارالیه ((ذَلِكْ)) در ((ذَلِكْ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا...)) علم به تاء و یل احادیث است. و لیکن همانطوری که ملاحظه می کنید، این معنایی است که از سیاق آیه به دور است. *يَصْحَبِ السَّجْنَءَ اَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ* معنای ((خیر)) و بیان حجت قاطعی که در جمله: ((ءارباب متفرقون خیرام الله الواحدالقهَّار)) نهفته است

کلمه ((خیر)) از نظر وزن وصفی است که از ماده ((خار، یخار، خیره)) اشتقاق یافته که این ماده به معنای انتخاب و اختیار کردن یکی از دو چیز و یا دو عملی است که به وجهی در انجام و یا اخذ آن در تردید باشد، و خیر از آن دو، آن است که در مطلوبیت و

فضیلت، برتری بر دیگری داشته اخذ آن متعین باشد. پس خیر از دو عمل، آن عملی است که انجام آن متعین باشد. و خیر از دو چیز آن است که از جهت انتخاب مطلوب باشد، مثلاً خیر از دو مال، آن مالی است که از جهت تمتع و استفاده مطلوبتر باشد. و خیر از دو خانه، آن خانه‌ای است که از جهت سکنی مطلوب تر باشد. و خیر از دو انسان، آن فردی است که از جهت مصاحبت بهتر باشد. و خیر از دو رای، آن رای‌ای است که اخذ به آن بهتر باشد. و خیر از دو اله، آن معبودیست که از جهت پرستش بهتر باشد. و از همینجا است که اهل ادب گفته اند اصل این کلمه: ((اخیر: خوبتر)) و به صیغه افعال التفضیل بوده، و لیکن حقیقت مطلب این است که کلمه مذکور صفت مشبیه‌ای است که بر حسب ماده خود معنای افعال التفضیل را افاده نموده و برتری را می‌رساند.

از آنچه گذشت روشن گردید که جمله ((ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار...)) در سیاق بیان دلیل بر معین شدن خدای تعالی برای پرستش است. و به عبارت روشن تر اگر فرض شود که میان عب ادت خدا و سایر معبودهای ادعائی تردید شود، عبادت خدای تعالی متعین است، نه اینکه بخواهد بگوید: حق موجود تنها خدای تعالی است نه ارباب‌های غیر او. و یا اینکه بگوید: تنها معبودی که مبداء و معاد موجودات است خدای تعالی است، نه معبودهای دیگر، زیرا این چند معنا با کلمه خیر سازگار نیست چون این کلمه را درباره چیزی اطلاق می‌کنند که از جهت مطلوبیت و اخذ به نحوی تعین داشته باشد، پس اینکه فرمود ((آیا خدا بهتر است یا ارباب‌های متفرق)) مقصودش از این پرسش، تعیین یکی از دو طرف بوده از نظر اخذ، و اخذ ارباب همان عبادت و پرستش آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۳۹

و اگر معبودهای مردم معاصر خود را ((ارباب متفرق نامیده)) از این جهت بوده که مردم ملائکه را می‌پرستیدند و معتقد بودند که ملائکه صفات خدا و یا تعینات ذات مقدس اویند، و جهات خیر و سعادت در عالم هر کدام به یک‌ی از آنها مستند است. خلاصه، در میان صفات خدا نظمی طولی و یا عرضی قائل بودند که خود مستلزم تفرقه در آنها بود، و هر صفتی را به اعتبارشان و موقعیتی که دارد می‌پرستیدند: یکی را اله علم و یکی را اله قدرت، یکی را اله آسمان و یکی را اله زمین، یکی را اله حسن و دیگری را اله حب و یکی را اله امنیت و فراوانی ارزاق می‌شمردند. و نیز جن را می‌پرستیدند و آنها را مبادی شر در عالم دانسته، مرگ و میر و زوال نعمت و فقر و زشتی و درد و اندوه و امثال آن را به آنها استناد می‌دادند.

و نیز کمترین از اولیاء و جباران از سلاطین و پادشاهان و امثال ایشان را می‌پرستیدند، و در نتیجه خدایان متفرقی را پرستش می‌کردند، چون معلوم است که اعیان کمترین و جن و ملک و همچنین بتها و تمثالهایی که از آنان درست می‌کردند تا به وسیله آنها به آنان توجه نمایند متعدد و متفرق بودند.

وجه توصیف خداوند به (واحد) و (قهار) در کلام یوسف (ع)

تقابلی که میان جمله ((ارباب متفرقون)) با جمله ((ام الله الواحد القهار)) برقرار نموده خود افاده می‌کند که کلمه الله در نظر معنا خلاف آنچه را که از ارباب متفرق فهمیده می‌شود افاده می‌کند، چون تقابل ناگزیر میان دو چیز می‌اندازند که خلاف و ضد یکدیگرند.

بنابراین، کلمه مذکور علمی است (البته علمیتش به خاطر غلبه در استعمال پیدا شده) که هر جا به میان آید مقصود از آن ذات مقدس الهی است که حقیقت است و بطلان در او راه ندارد، وجود است و عدم و فناء در او راه نمی‌یابد، و چنین وجودی ممکن نیست که حد محدود و امد محدودی برایش فرض شود، زیرا هر محدودی پس از حدش معدوم است، و هر محدودی بعد از امدش باطل، پس خدای تعالی ذاتی است غیر محدود و وجودی است واجب و غیر متناهی. و چون چنین است ممکن نیست صفتی برایش فرض شود که خارج از ذات و مباین با خود او باشد، همچنانکه حال صفات او همینطور است، چون اگر ذات او با صفاتش مغایر باشد لازمه اش این می‌شود که ذاتش محدود باشد و در ظرف صفت موجود نباشد، و محتاج باشد صفت را در ظرف خود



و همچنانکه ممکن نیست میان ذات و صفاتش مغایرت باشد میان صفات ذاتیش از قبیل علم و قدرت و حیات نیز ممکن نیست مغایرت و جدایی را فرض کرد، زیرا مغایرت در آنها نیز باعث محدودیت می شود، چون وقتی مثلاً علم غیر از قدرت و حیات باشد باید علم محدود باشد و در ظرف قدرت و حیات وجود نداشته باشد، و همچنین قدرت و حیات، و اگر در داخل ذات حدودی فرض شود که داخل حد در خارج آن وجود نداشته باشد قهراً ذات با صفات هم متغایر می شود، و کثرت و حد پدید می آید. و همه اینها اموری است که وثیها بر حسب آنچه که از معارف ایشان در دست است بدان اعتراف دارند.

بنابراین، مثبتین خدای سبحان اگر التفات و توجه داشته باشند، شکی نخواهند داشت که خدای سبحان موجودی است که وجودش فی نفسه و ثبوتش بذاته است، و غیر او هیچ موجودی بدین صفت نیست، و او هر چه از صفات کمال که دارد عین ذاتش می باشد، نه زائد بر آن. و همچنین خود صفاتش نیز زائد بر یکدیگر نیست بلکه عین هم است، پس او در عین اینکه علم است قدرت و حیات نیز هست.

پس خدای تعالی احدی الذات و الصفات است، یعنی در موجود بالذات بودن واحد است و هیچ چیزی در قبالش نیست مگر آنکه موجود به وسیله اوست، نه مستقل در وجود، و همچنین واحد در صفات است، یعنی هیچ صفتی که دارای حقیقت و واقعیت باشد تصور نمی شود مگر اینکه عین ذات او است، و در نتیجه او بر هر چیز قاهر است و هیچ چیز بر او قاهر نیست.

اشاره به این معانی بود که یوسف را وادار کرد به اینکه خدا را به وحدت و قهاریت توصیف نموده بگوید: ((ام الله الواحد القهار)) یعنی او واحد است، اما نه واحدی عددی که اگر یکی دیگر اضافه اش شود دو تا گردد، بلکه واحدی است که نمی توان در قبالش ذات دیگری تصور کرد، زیرا هر چیز که تصور و فرض شود وجودش از اوست نه از خودش. و نیز نمی توان در قبالش صفتی فرض کرد، و هر چه فرض شود عین ذات او است، و اگر عین ذات او نباشد باطل خواهد شد، و همه اینها به خاطر این است که خدای تعالی وجودی است بحت (خالص) و بسیط که به هیچ حدی محدود و به هیچ نهایی منتهی نمی شود.

و با این سؤال و توصیف اربابها به وصف تفرق، و توصیف خدای تعالی به وصف واحد و قهار، حجت را بر خصم تمام کرد، زیرا واحد و قهار بودن خدای تعالی هر تفرقه ای را که میان ذات و صفات فرض شود باطل می سازد، پس ذات عین صفات، و صفات عین یکدیگرند، و هر که ذات خدای را بپرستد ذات و صفات را پرستیده، و هر که علم او را بپرستد ذات او را هم پرستیده، و اگر علم او را بپرستد و ذاتش را بپرستد نه او را پرستیده و نه علم او را، و همچنین سایر صفات او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۱

پس اگر میان عبادت او و یا ارباب متفرق تردیدی فرض شود، عبادت او متعین است، نه ارباب متفرق، زیرا ممکن نیست ارباب متفرق فرض بشود و در عین حال تفرقه در عبادت لازم نیاید.

شبهه ای که در این میان باقی می ماند و عموم بت پرستان بدان اعتماد نموده اند این است که خدای سبحان شانش اجل و ارفع از آن است که عقول ما به او احاطه یابد و یا فهم ما او را درک نماید، و چون چنین است ممکن نیست بتوانیم با عبادت متوجه او شویم، و نمی توانیم با اظهار عبودیت و خضوع در برابرش به درگاهش تقرب جویم. آنچه برای ما امکان دارد این است که متوجه بعضی از مخلوقات شریفه او - که در تدبیر نظام عالمی - تأثیر دارند شده و به وسیله آنها به درگاه او تقرب جویم و آنها نزد او شفیعمان شوند، در مقام پاسخ از این سؤال یوسف (علیه السلام) فرمود: ((ما تعبدون من دونه الا اسماء...))

استدلال یوسف (علیه السلام) و رد پرستش آلهه و اثبات توحید عبادی

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ... يَوْسُفُ (علیه السلام) نخست خطاب را به دو رفیق زندانش اختصاص داد و سپس عمومیش کرد، چون حکمی که در آن خطابست اختصاص به آن دو نداشته، بلکه همه بت پرستان با آن دو نفر شرکت داشته اند.

و تعبیر ((ما تعبدون الا اسماء)) کنایه از این است که مسمیاتی در وراء این اسماء وجود ندارد، و در نتیجه عبادت ایشان در مقابل اسمایی از قبیل اله آسمان و اله زمین و اله دریا و اله خشکی و اله پدر و اله مادر و اله فرزند و نظایر آن صورت می‌گیرد. و این معنا (که در ورای این اسماء مسمیاتی وجود ندارد) را با جمله ((انتم و آباؤکم)) تاءکید نمود، چه از این جمله حصر استفاده می‌شود، و معنایش این است که این اسمی را غیر خود شما کسی وضع نکرده، تنها شما و پدرانتان آنها را وضع نموده‌اید. آنگاه برای بار دوم این معنا را با جمله ((ما انزل الله بها من سلطان)) کرد، چون ((سلطان)) به معنای برهان است چون برهان بر عقول سلطنت دارد، و معنای جمله این است که: خداوند درباره این اسماء و این نامگذاریها برهانی نفرستاده که دلالت کند بر اینکه در ماورای آنها مسمیاتی وجود دارد، تا در نتیجه الوهیت را برای آنها ثابت نموده عبادت شما و آنها را تصحیح نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۲

ممکن هم هست ضمیر ((بها)) به عبادت برگردد، و معنا این باشد که: خداوند حجتی بر پرستش آنها نفرستاده، مثلا برای آنها شفاعت اثبات نکرده، و یا آنها را مستقل در تاءثیر ندانسته تا عبادت و توجه به آنها صحیح شود، چون به هر حال امور به دست خداست، (او باید در این باره اجازه دهد) و جمله ((ان الحكم الا لله)) اشاره به همین نکته دارد. و مفاد این جمله جای هیچگونه تردیدی نیست، زیرا حکم در هر امری که تصوّر شود جز از ناحیه کسی که مالک و متصرف به تمام معنای در آن باشد صحیح و نافذ نیست و در تدبیر امور عالم و تربیت بندگان مالکی حقیقی و مدبری واقعی جز خدای سبحان وجود ندارد، پس حکم هم به حقیقت معنای کلمه منحصر از آن اوست.

و این جمله، جمله مفیدی است که هم نسبت به ما قبل خود و هم نسبت به ما بعد خود فایده می‌دهد، زیرا هر دو را با هم تعلیل می‌کند. اما فایده اش نسبت به ما قبلش یعنی جمله ((ما انزل الله بها من سلطان)) قبلا گذشت. و اما فایده اش نسبت به بعدش یعنی جمله ((امر الا تعبدوا الا اياه)) برای اینکه این جمله طرف اثبات حکم را متضمن است، همچنانکه جمله قبل از آن طرف نفی حکم را متضمن بود، و می‌فرمود: ((ما انزل الله بها من سلطان)) و جمله مورد بحث می‌فهماند که حکم خدا در هر دو طرف نافذ است. پس کانه وقتی گفته شده: ((خداوند سلطان و برهانی بر آن نفرستاده)) کسی پرسیده: ((پس درباره عبادت چه حکمی کرده؟)) در جواب گفته شده: ((خداوند امر کرده که کسی را جز او نپرستید)) و به همین منظور جمله را فعلیه آورده.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که: شما به غیر خدا نمی‌پرستید مگر اسمائی بدون مسمی که وضعشان نکرده مگر خود شما و پدرانتان، بدون اینکه از ناحیه خدای سبحان برهانی بر آن آمده باشد، و دلالت کند بر اینکه شفاعتی هستند در درگاه خدا، و یا سهمی از استقلال در تاءثیر دارند. آری، چنین برهانی از ناحیه خدا نیامده تا برای شما مجوز عبادت باشد و شما با پرستش آنها از شفاعتشان بهره مند شوید، و یا از خیرات آنها برخوردار و از شرشان ایمن گردید. چرا دین توحید دین ((قیم)) است؟ ((ذلک الذین القیم...))

و اما اینکه فرمود: ((ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) اشاره است به توحید و نفی شریکی که قبلا بیان کرده بود. و کلمه ((قیم)) به معنای قائم به امری است که در قیام خود و تدبیر آن امر قوی باشد. و یا به معنای کسی است که قائم به پای خود بوده دچار تزلزل و لغزش نگردد. معنای آیه این است که: تنها دین توحید است که قادر بر اداره جامعه و سوقش به سوی سر منزل سعادت است، و آن تنها دین محکمی است که دچار تزلزل نگشته تمامی معارفش حقیقت است و بطلان در آن راه ندارد، و همه اش رشد است و ضلالتی در آن یافت نمی‌شود، و لیکن بیشتر مردم بخاطر انس ذهنی که به محسوسات دارند، و به خاطر اینکه در زخارف دنیای فانی فرو رفته اند و در نتیجه سلامت دل و استقامت عقل را از دست داده اند، این معنا را درک نمی‌کنند. آری، اکثریت مردم را کسانی تشکیل می‌دهند که همه همشان زندگی ظاهر دنیا است و از آخرت روی گردانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۳

اما اینکه گفتیم ((رشد در پیروی دین توحید است و معارفش همه حقیقت و مطابق با واقع است)) در بیان و توضیحش همان برهانی که یوسف (علیه السلام) اقامه کرده بود کافی است.

و اما اینکه گفتیم ((تنها دین توحید قادر بر اداره جامعه انسانی است)) دلیلش این است که نوع انسانی وقتی در سیر زندگیش سعادت‌مند می‌شود که سنن حیاتی و احکام معاش خود را بر اساس حق و مبنایی که مطابق با واقع باشد بنا نماید و در مقام عمل هم بر طبق آن عمل نماید، نه اینکه بر مبنای باطل و خرافی و فاقد تکیه گاهی ثابت بنا کند.

اشاره به اینکه مفاد دو آیه: ((یا صاحب السجن...)) و ((ما تعبدون من دونه...)) یک برهان بر توحید دو عبادت است پس از همه آنچه گفته شد این معنا روشن گردید که: هر دو آیه مورد بحث، یعنی آیه ((یا صاحبی السجن - تا جمله - ان لا تعبدوا الا-ایاه)) مجموعاً یک برهان است بر توحید در عبادت، و حاصلش این است: هر معبودی که فرض شود، پرستش به خاطر الوهیتی است که در ذات آن معبود است و به خاطر وجوب ذاتی وجود اوست، و خدای سبحان در وجودش واحد و قهار است، و نه دومی برایش تصوّر می‌شود، و نه با تاء ثیرش موثری دیگر فرض دارد، پس دیگر هیچ معنای صحیحی برای تعدد آلهه تصوّر نمی‌شود، و اگر پرستش معبود برای این است که معبود مفروض شفیع در درگاه خداست، دلیلی بر شفیع بودن آن در دست نیست، زیرا اگر باشد باید از ناحیه خود خدای تعالی باشد و از ناحیه خدا هیچ دلیلی بر شفیع بودن آلهه نرسیده، علاوه بر اینکه دلیل بر خلاف آن رسیده است، زیرا خداوند از طریق عقل و همچنین به وسیله انبیا این معنا را گوشزد کرده که جز او هیچ چیزی نباید پرستش شود.

از اینجا فساد مطلبی که بیضاوی به پیروی از کشف در تفسیر خود آورده روشن می‌گردد. او گفته: این دو آیه دو دلیل بر توحید است، دلیل اولی که آیه ((ءارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار)) متضمن آنست دلیلی است خطابی، و دلیل دوم که آیه ((ما تعبدون من دونه الا اسماء...)) متضمن آن است برهانی است کامل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۴

آنگاه اضافه کرده که: این طرز بیان و استقلال از باب تدریج در دعوت و الزام حجت است، که نخست به طریق خطاب، رجحان و بهتری توحید را بر پرستش خدایان بیان می‌کند، و سپس برهان اقامه می‌کند بر اینکه آنچه را اینان آن را خدا می‌نامند استحقاق خدایی و پرستش را ندارند، زیرا استحقاق پرستش یا بالذات است و یا بالغیر، و هیچ یک از آن دو در این بتها و خدایان ادعائی وجود ندارد. آنگاه در آخر حقیقت مطلب را بطور صریح بیان نموده روی آن دینی که حق قویم و دین مستقیم است، و عقل هم غیر آن را اقتضاء نمی‌کند و علم هم غیر آن را نمی‌پسندد انگشت می‌گذارد.

و بعید نیست که کلمه خیر (بهرتر) که در آیه اولی است او را وادار به چنین اشتباهی کرده، و از این کلمه رجحان و بهتری خطابی را استظهار کرده، و از قید: ((واحد قهار)) که در همان آیه است غفلت ورزیده. و حال آنکه (کلمه مذکور تنها برای افاده بهتری خطابی نبوده و) از نظر خواننده محترم گذشت که هر دو آیه یک برهان را اقامه می‌کنند و آن برهانی که بیضاوی از آیه دومی استفاده کرده کار آیه دومی به تنهایی نیست، بلکه هر دو آیه مجموعاً آن را افاده می‌کنند.

تقریر دیگری برای دو آیه از آن دو برهان استفاده می‌شود

و چه بسا که این دو آیه را طوری تقریر کرده اند که از آن دو برهان استفاده می‌شود، البته نه آنطوری که بیضاوی تقریر کرده بود. و خلاصه آن تقریر این است که: خدای واحدی که به قدرتش بر همه اسبابهای متفرقه ای که در عالم تاءثیر دارند قاهر باشد و آنها را طوری به راه بیندازد که از آثار متفرقه و متنوع آنها یک نظام واحد و غیر متناقض الاطراف - نظیر نظام فعلی که در این عالم مشاهده می‌کنیم - پدید آورد بهتر است از خدایان متعددی که از هر کدام آنها یک نظام و در نتیجه نظامهای مختلف و تدابیر متضادی بوجود آید، و در نتیجه منجر به از هم پاشیدگی نظام عالم و فساد تدبیر واحد و عمومی آن شود.

علاوه بر اینکه این خدایانی که شما آنها را خدا خوانده اید و آنها را می پرستید از خدایی جز اسم ، چیز دیگری ندارند، و در خارج نه به دلیل عقل و نه به دلیل نقل از مسمای آن اسماء خبری و اثری نیست ، چون عقل جز بر توحید راهنمایی نمی کند. نقل هم که همان گفتار انبیاء است جز بر توحید دلالت ندارد، و انبیاء (علیهم السلام) از ناحیه وحی مامور نشده اند مگر بر اینکه خدایی جز الله پرستش نشود.

و این تقریر بطوری که ملاحظه می فرمایید، آیه اولی را از نظر معنا نازل منزله آیه ((لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا - اگر در زمین و آسمان خدایان متعددی می بود هر آینه آسمان و زمین فاسد می شد)) می کند و آنگاه آیه دومی را در نفی الوهیت غیر خدا عمومیت داده هم شامل نفی آلهه بالذات می کند و هم نفی آلهه ای که خدا اجازه شفاعتشان داده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۵

و این تقریر چند اشکال دارد: یکی اینکه بدون هیچ مقیدی کلمه ((قهار)) را مقید کرده ، چون خدای تعالی همانطور که قاهر بر اسباب است در آنها، همچنین قاهر بر تمامی اشیاء است در ذات و صفات و آثار آنها، پس برای او نه در وجودش دومی هست ، و نه در استقلال در ذات و تاءثیرش ، و بایگانه بودنش در قاهریت علی الاطلاق دیگر فرض ندارد که چیزی مستقل و بی نیاز از او باشد و یا امری مستقل از امر او باشد، و هر معبودی که فرض شود یا باید در ذات و آثارش مستقل از او باشد و یا تنها در آثارش . و هر دو فرض بطوری که ظاهر شد محال است .

دوم اینکه در این تقریر فقط آیه دومی تعمیم داده شده ، و حال آنکه هیچ دلیلی بر عمومیت آن نیست ، زیرا آیه مذکور بطوری که ملاحظه گردید اله بودن آلهه را منوط به اذن خدا و حکم او کرده ، و این اناطه از ظاهر آیه ، یعنی جمله ((ما نزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله )) استفاده می شود. و پر واضح است که این قسم الوهیت که منوط به اذن خدا و حکم او باشد الوهیت شفاعت است نه الوهیت ذاتی . و یا به عبارتی الوهیت بالغیر است نه اعم از الوهیت بالذات و بالغیر هر دو .

يَصْحَبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخِرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ معنای آیه روشن است ، و از قرینه مناسبت استفاده می شود که جمله : ((اما احدكما...)) تاءویل رویای آن شخصی بوده که گفته است : ((انی ارینی اعصر خمرًا)) و جمله ((و اما الاخر...)) تاءویل رویای آن دیگری بوده است .

و اینکه فرمود: ((قضى الامر الذى فيه تستفتيان)) خالی از اشعار بر این نکته نیست که یکی از آن دو نفر بعد از شنیدن تاءویل رویایش خود را تکذیب کرد و گفت که من چنین خوابی ندیده بودم . و بعید نیست که آن شخص ، دومی بوده که وقتی از یوسف شنید که به زودی به دار کشیده می شود و مرغان از سرش می خورند، خود را تکذیب کرده . و با همین اشعار آن روایاتی که از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده تایید می شود، چون در آنها چنین آمده که دومی به یوسف گفت : من در آنچه که برایت تعریف کردم دروغ گفتم و چنین خوابی ندیده بودم . یوسف (علیه السلام) هم در پاسخش گفت : ((قضى الامر الذى فيه تستفتيان)) یعنی تاءویلی که از من خواستید حتمی و قطعی شد و دیگر مفری از آن نیست .

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۶

همه ضمیرهایی که در ((قال)) و در ((ظن)) و در ((لبث)) هست به یوسف برمی گردد و معنای آن این است که : یوسف به آن کسی که می پنداشت که او به زودی نجات می یابد گفت که مرا در نزد ربت یادآوری کن ، و چیزی به او بگو که عواطف او را تحریک کنی شاید به وضع من رقتی کند و مرا از زندان بیرون آورد.

و اگر از اعتقاد یوسف به ((ظن : پندار)) تعبیر کرده با اینکه یوسف نسبت به آنچه که در تعبیر خواب آن دو گفته بود یقین داشت نه پندار- به شهادت اینکه دنبالش تصریح کرده به اینکه این دو تعبیر بطور قطع واقع خواهد شد، و نیز اضافه کرده که خدایش علم

تاءویل احادیث را به او آموخته - شاید بدین جهت بوده که کلمه ((ظن)) در مطلق اعتقاد استعمال می شود، و در قرآن هم نظایرش هست، مانند آیه ((الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم)).

و اما اینکه بعضی از مفسرین در پاسخ سؤال بالا گفته اند ((اطلاق ظن بر اعتقاد برای این بوده که دلالت کند بر اینکه تاءویلی که یوسف کرده از اجتهاد خودش بوده و نسبت به آن یقین نداشته)) صحیح نیست، زیرا گفتیم که خود یوسف تصریح کرده به اینکه نسبت به وقوع آن یقین دارد، و خدای سبحان هم گفته او را با جمله ((و لنعلمه من تاءویل الاحادیث)) تایید کرده، و این با اجتهاد ظنی منافات دارد.

بعضی هم احتمال داده اند که ضمیر در ((ظن)) به موصول برگردد، و معنا این باشد که ((یوسف به آن رفیق زندانش که می پنداشت از زندان رها می شود چنین و چنان گفت)). این احتمال در صورتی که سیاق با آن مساعدت کند عیبی ندارد.

ضمیرهایی که در جمله ((فانسیه الشیطان ذکر ربه)) هست همه به کلمه ((الذی)) بر می گردد، و معنایش این است که: شیطان از یاد رفیق زندانی یوسف محو کرد که نزد ربش از یوسف سخن به میان آورد، و همین فراموشی باعث شد که یوسف چند سالی دیگر در زندان بماند.

و بنا به گفته ما معنای ((ذکر رب)) ((یاد کردن نزد رب)) است ((نه یاد خدا)). کلمه ((بضع)) عدد کمتر از ده را گویند.

توسل به اسباب منافاتی با اخلاص ندارد، بلکه اعتماد بر اسباب با اخلاص منافات دارد

و اما اینکه دو ضمیر مذکور را به یوسف برگردانیم و در نتیجه معنا چنین شود که: شیطان یاد پروردگار یوسف را از دل او برد و لاجرم در نجات یافتن از زندان دست به دامن غیر آورد و به همین جهت خدا عقابش کرد و چند سال دیگر در زندان بماند، همچنانکه بعضی از مفسرین هم گفته اند: و چه بسا به روایت هم نسبت داده باشند (احتمال ضعیفی است که) با نص کتاب مخالفت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۷

چون صرف نظر از ثنایی که خداوند در این سوره از آن جناب نموده تصریح کرده بر اینکه او از مخلصین بوده. و نیز تصریح کرده که مخلصین کسانیند که شیطان در ایشان راه ندارد.

و اخلاص برای خدا باعث آن نمی شود که انسان به غیر از خدا متوسل به سبب های دیگر نشود، زیرا این از نهایت درجه نادانی است که آدمی توقع کند که بطور کلی اسباب را لغو بداند و مقاصد خود را بدون سبب انجام دهد. بلکه تنها و تنها اخلاص سبب می شود که انسان به سبب های دیگر دلبستگی و اعتماد نداشته باشد. و در جمله ((اذکرنی عند ربک)) قرینه ای که دلالت کند بر دلبستگی یوسف (علیه السلام) به غیر خدا وجود ندارد. بعلاوه جمله ((و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه...)) خود قرینه روشنی است بر اینکه فراموش کننده ساقی بوده نه یوسف.

بحث روایتی

روایاتی مربوط به احوال حضرت یوسف (ع) در زندان

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که در ذیل آیه ((ثم بدا لهم من بعد ما راوا الایات لیسجننه حتی حین)) فرموده: مقصود از ((آیات)) همان شهادت کودک و پیراهن از پشت پاره شده یوسف، و (چشم و گوش خود ملک بود که) آن دو را در حال سبقت گرفتن به طرف در دید و کشمکش آن دو را شنید، و نیز اصرار بعدی زلیخا به شوهرش در مورد حبس یوسف بود.

و در جمله ((دخل معه السجن فتيان)) فرموده: دو غلام بودند از غلامان ملک، یکی نانوا بود، و دیگری ساقی شراب او، و آن کس که به دروغ خوابی نقل کرد همان نانوا بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۸

علی بن ابراهیم قمی همچنان حدیث را ادامه می دهد و چنین می گوید: پادشاه دو نفر را گماشته بود تا از یوسف محافظت کنند،

وقتی وارد زندان شدند از یوسف پرسیدند چه کاری از تو ساخته است؟ گفت: من خواب تعبیر می‌کنم. یکی از آن دو موکل، در خواب دیده بود انگور می‌فشارد. یوسف در تعبیرش فرمود: از زندان بیرون می‌شوی، و ساقی شراب دربار گشته شاءنت بالا می‌رود. آن دیگری با اینکه خوابی ندیده بود به دروغ گفت: من در خواب دیدم که بر بالای سرم نان حمل می‌کنم، و مرغان از همان بالا- به نانها نوک می‌زنند. یوسف در پاسخش فرمود: پادشاه تو را می‌کشد و به دارت می‌کشد، و مرغان از سرت می‌خورند، مرد خندید و گفت: من چنین خوابی ندیده‌ام. یوسف - بطوری که قرآن حکایت می‌کند - در جوابش فرمود: ای دوستان زندانی من! اما یکی از شما (آزاد می‌شود و) ساقی شراب برای صاحب خود خواهد شد و اما دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او می‌خورند این امری که درباره آن از من نظر خواستید قطعی و حتمی است.

آنگاه امام صادق (علیه السلام) در تفسیر ((انا نریک من المحسنین)) فرمود: یوسف (علیه السلام) در زندان به بالین بیماران می‌رفت و برای محتاجان اعانه جمع آوری می‌کرد و زندانیان را گشایش خاطر می‌داد، و چون آن کس که در خواب دیده بود شراب می‌گیرد خواست از زندان بیرون شود یوسف به او گفت: ((مرا در نزد خدایت یاد آور)) و همانطور که خداوند فرموده شیطان یاد خدایش را از خاطرش ببرد.

مؤلف: الفاظ این روایت مضطرب است، و ظاهرش این است که دو رفیق زندانی یوسف زندانی نبودند، بلکه گماشتگانی بودند از طرف پادشاه بر یوسف. و این معنا با ظاهر آیه ((و قال للذی ظن انه ناج منهما)) و همچنین آیه ((قال الذی نجا منهما)) سازگار نیست، چون خروج ایشان را از زندان نجات خوانده، و اگر زندانی نبودند نجات معنا نداشت.

اشکال به چند روایت که در آنها جمله: ((اذکرنی عند ربک)) بر یوسف (علیه السلام) خرده گرفته شده و در تفسیر عیاشی از سماعه روایت شده که از امام معنای جمله ((اذکرنی عند ربک)) را پرسیده، آن جناب فرموده مقصود عزیز است.

و در الدر المنثور است که ابن ابی الدنیا در کتاب عقوبات و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه نیز از ابن عباس روایت کرده اند که گفت، رسول خدا فرمود: اگر یوسف آن حرفی را که گفته بود نمی‌گفت، آن همه در زندان باقی نمی‌ماند، چون او فرج را از غیر خدای تعالی درخواست کرد.

مؤلف: و نیز این روایت را از ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده، و عبارت روایت ایشان چنین است: خدا رحمت کند یوسف را اگر نگفته بود: ((مرا نزد خدایت یاد آر)) آن همه وقت در زندان باقی نمی‌ماند. عکرمه و حسن و دیگران نیز مثل آن را روایت کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۴۹

و در معنای آن روایتی است که عیاشی آن را در تفسیر خود از طربال و از ابن ابی یعقوب و از یعقوب بن شعیب از امام صادق (علیه السلام) آورده که عبارت روایت آخری چنین است: خدای تعالی به یوسف فرمود: مگر نه این بود که من تو را محبوب دل یعقوب پدرت قرار دادم، و از نظر حسن و جمال بر دیگر مردم برترت نمودم؟ مگر نه این بود که مکاریان را به سوی تو سوق دادم، و ایشان تو را از چاه بیرون آورده نجات دادند؟ و مگر نه این بود که من کید زنان از تو بگردانیدم؟ پس چه وادارت کرد که رعیت و مخلوقی را که ما دون من است بلند کنی و از او درخواست نمائی؟ حال که چنین کردی سالیانی چند در زندان بمان.

و لیکن گفتیم که این روایت و امثال آن مخالف صریح قرآن است.

و نظیر آن روایتی است که الدر المنثور از ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده و گفته است: یوسف سه نوبت بلغزید یکی آنجا که گفت: ((اذکرنی عند ربک)) و یکی آنجا که به برادرانش تهمت زد و گفت: ((انکم لسارقون)) و یکی آنجا که گفت: ((ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب)) پس جبرئیل پرسید آنجا که قصد کردی چطور؟ گفت: ((من خود را تبرئه نمی‌کنم)). و بطوری که ملاحظه می‌کنید در این روایت آشکارا نسبت دروغ و تهمت به یوسف صدیق (علیه السلام) داده.



و در بعضی از این روایات آمده که لغزشهای سه گانه یوسف عبارت بود از: قصد سوء به زلیخا، ((و اذکرنی عند ربک))، و ((انکم لسارقون)). در حالی که خداوند به نص کتابش او را از این افتراها تبرئه می کند. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۰

آیات ۵۷ - ۴۳، سوره یوسف

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سِنْعَ بَقَرَاتٍ سَوَامٍ يَأْكُلْنَ سِنْعَ عِجَافٍ وَ سِنْعَ سِثْلٍ خُضِرٍ وَ أَخْرَجَ يَابِسَتٍ يَأْيَهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ (۴۳) قَالُوا أَضْغَثَ أَحْلَمٌ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلِيمِينَ (۴۴) وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَ اذْكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سِنْعِ بَقَرَاتٍ سَوَامٍ يَأْكُلْنَ سِنْعَ عِجَافٍ وَ سِنْعَ سِثْلٍ خُضِرٍ وَ أَخْرَجَ يَابِسَتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ (۴۶) قَالَ تَزْرَعُونَ سِنْعَ سِنِينَ ذَا بَأٍ فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سِنِّيهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ (۴۷) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سِنْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَحْصِتُونَ (۴۸) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُعَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعِصِرُونَ (۴۹) وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (۵۰) قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنِ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ النَّنْ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لِمَنْ الصِّدِّيقِ (۵۱) ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ (۵۲) وَ مَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵۳) وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَمْدِينٌ مَكِينٌ أَمِينٌ (۵۴) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (۵۵) وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوهُ مِنْهَا حَيْثُ شَاءَ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَ لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۵۶) وَ لِأَجْرِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ (۵۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۱

ترجمه آیات

شاه گفت که : من در رویا هفت گاو فربه را دیدم که هفت گاو لاغر آنها را می خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده ، (که خشکیده ها بر سبزه ها پیچیدند و آنها را از بین بردند) ای بزرگان ! اگر تعبیر رویا می کنید مرا درباره رویایم نظر دهید. (۴۳) گفتند: این خوابهای آشفته است و ما به تعبیر چنین خوابها واقف نیستیم. (۴۴) آنکس از آن دو تن که نجات یافته بود، و پس از مدتی بخاطر آورد، گفت من از تعبیر آن خبرتان می دهم ، مرا بفرستید. (۴۵) ای یوسف راستگوی ! درباره هفت گاو فربه که هفت گاو لاغر آنها را می خورند و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده به ما نظر بده ، تا شاید نزد کسان بازگردم و آنها (حقیقت را) بدانند. (۴۶) گفت هفت سال بیابانی کشت می کنی، هر چه درو کردی آنرا جز اندکی که می خوری در خوشه گذاری. (۴۷) آنگاه از پی این سالها هفت سال سخت بیاید که آنچه از پیش برای آن نهاده اید مگر اندکی که محفوظ دارید به مصرف می رسانید. (۴۸) عاقبت از پی این سالها سالی بیاید که در اثنای آن ، باران زیادی نصیب مردم شود و در آن سال مردم عصیر (میوه ها و دانه های روغنی ) می گیرند. (۴۹) شاه گفت : او را نزد من آرید، ولی هنگامی که فرستاده او پیش وی آمد، گفت سوی صاحب باز گرد، و از او بپرس قصه زنانی که دستهای خویش را بریدند چه بود که پروردگار از نیرنگشان آگاه است. (۵۰) شاه به زنان گفت : قصد شما آنست که از یوسف کام می خواستید چه بود؟ گفتند: خدا منزّه است ما درباره او هیچ بدی سراغ نداریم ، زن عزیز گفت : اکنون حق جلوه گر شد، من از او کام می خواستم و او راستگو است. (۵۱) و اینکه می گویم برگرد و چنین بگو برای این است که عزیز بدانند که من در غیابش به او خیانت نکردم که خدا نیرنگ خیانتکاران را به هدف نمی رساند. (۵۲) من خویش را میرا نمی کنم چون که نفس انسانی پیوسته به گناه فرمان می دهد مگر آن را که پروردگارم رحم کند که پروردگار من آمرزگار و رحیم است. (۵۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۲

شاه گفت وی را نزد من آرید که او را محرم خویش کنم ، و همین که با او صحبت کرد، گفت : اکنون تو نزد ما صاحب اختیار و امینی . (۵۴) گفت خزینه های این سرزمین را به من بسپار که من نگهدار و دانایم . (۵۵) بدینسان یوسف را در آن سرزمین تمکن دادیم که در آن هر کجا که می خواست مقام می گرفت ، ما رحمت خویش را به هر که بخواهیم می رسانیم ، و پاداش نیکوکاران را تباہ نمی کنیم . (۵۶) و پاداش آخرت برای کسانی که ایمان آورده و پرهیزگاری کرده اند بهتر است . (۵۷)

بیان آیاتین آیات داستان خارج شدن یوسف (علیه السلام) از زندان و رسیدنش به مقام عزیزی مصر و اسبابی را که در این سرنوشت دخالت داشت بیان می کند، و در آن آمده که پادشاه مصر برای بار دوم تهمتی را که به وی زده بودند رسیدگی نموده و برائت و پاکی او را معلوم می سازد.

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ ... توضیح مفردات و جملات آیه کریمه : ((و قال الملك ...)) که رؤ یای پادشاه مصر را حکایت می کند

این خوابی بوده که پادشاه مصر دیده و به کرسی نشینان خود بازگو می کند، به دلیل اینکه فرموده : ((یا ایها الملافتونی فی رویای)) و اینکه فرمود: ((انی اری)) حکایت حال گذشته است ، و احتمال هم دارد که این خواب را بطور مکرر دیده ، همچنانکه در خواب زندانیان که داشت : ((انی ارانی اعصر خمر)) و ((انی ارانی احمِل ...))، این احتمال را دادیم .

کلمه ((سمان)) جمع سمینه - به معنای چاق - و کلمه ((عجاف)) جمع عجفاء - به معنای لاغر است - و در مجمع البیان گفته : صیغه فعلاء در هیچ ماده ای به صیغه فعال جمع بسته نمی شود مگر ((عجفاء)) که به صیغه ((عجاف)) جمع بسته می شود، و این بر خلاف قاعده است ، و قاعدتا می بایستی در جمع آن گفته شود: ((عجف)) - با ضمه عین و سکون جیم - مانند حمراء و خضرء و بیضاء که در جمعشان گفته می شود حمر و خضر و بیض .

دیگران گفته اند: این از قبیل اتباع است ، و گر نه جمع قیاسی عجفاء همان عجف است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۳ و کلمه ((افتاء)) مصدر باب افعال از ماده فتوا و فتیا است ، در مجمع گفته : فتیا به معنای جواب دادن از حکم معنی است ، و گاهی از خود معنا جواب داده می شود که آنرا فتیا نمی گویند.

و کلمه ((تعبرون)) از ماده ((عبر)) که به معنای بیان تاءویل رویا است ، که گاهی هم ((تعبیر)) گفته می شود، و به هر حال این ماده از عبور نهر و امثال آن اخذ شده ، و وجه مناسبتش این است که گویا شخص تعبیرگو، به وسیله تاءویل ، از رویا به ماورای آن عبور می کند، و از صورت رویا به حقیقتی که در عالم خواب برای صاحب خواب و مناسب با روایات او مجسم شده پی می برد.

در کشاف در ذیل جمله ((سبع بقرات سمان)) گفته : اگر شما بگوئید کلمه ((سمان)) را صفت ممیز - یعنی بقرات - بگیریم و آن را ((سمانا)) بخوانیم ، نه ((سمان)) تا صفت سبع بوده باشد آیا معنی فرق می کند یا نه ؟ در جواب می گوئیم : اگر کلمه مذکور را صفت بقرات بگیریم قهرا عدد سبع را با خود بقرات تمیز نیاورده ایم بلکه با نوعی از آن تمیز آورده ایم (گاو چاق) و اگر آن را صفت خود سبع بگیریم عدد سبع را با جنس گاو تمیز آورده و سپس آن عدد تمیزدار را با صفت ((چاق)) وصف کرده ایم .

و اگر بررسی چرا نفرمود: ((سبع عجاف)) - به کسر هاء عجاف - که سبع بر آن اضافه شده باشد؟ در جواب می گوئیم : برای اینکه تمیز وضع شده است برای بیان جنس ولی عجاف وصف است ، و با آن به تنهایی بیان حاصل نمی شود.

و اگر بررسی : پس چطور بطور اضافه گفته می شود: ((ثلاثة فرسان و خمسة اصحاب - سه سواره و پنج اصحاب در جواب می گوئیم فارس و صاحب و راکب هر چند صفتند، و لیکن در این مثالها جنبه اسم به خود گرفته اند، و در نتیجه حکم اسماء را درباره آنها جاری کرده اند، و این دلیل نیست که در اوصافی هم که چنین جنبه ای به خود نگرفته اند جایز باشد، به شهادت اینکه می بینیم هیچ وقت نمی گویند: ((عندی ثلاثة ضحام و اربعة غلاظ - نزد من است سه (چیز) ضخیم و چهار (چیز) غلیظ)). ترجمه تفسیر

و نیز گفته است: حال اگر بگوییم: آیا در آیه مورد بحث دلالتی بر این هست که سنبله‌های خشک هم مانند سنبله‌های سبز هفت عدد بوده؟ در جواب می‌گوییم؟ آری چون کلام برای همین عدد بنا شده است و همه جا یعنی هم در گاوهای چاق و هم در گاوهای لاغر و هم در سنبله‌های سبز، پای عدد هفت در کار بوده، پس می‌بایستی سنبله‌های خشک هم هفت عدد بوده باشد، و معنای جمله ((و آخر یابسات))، ((و سبعا آخر یابسات)) باشد. و اگر بررسی آیا جایز است که جمله ((و آخر یابسات)) عطف شود بر جمله ((سنبلات خضر)) و در نتیجه جمله دوم محلا- مجرور باشد؟ در جواب می‌گوییم نه، زیرا لازمه جایز بودن چنین عطفی جایز نبودن آنست، توضیح اینکه عطف آن بر جمله ((سنبلات خضر)) اقتضاء می‌کند که آن نیز محکوم به حکم این باشد، یعنی آن نیز ممیز عدد سبع باشد، و حال آنکه کلمه ((آخر)) اقتضاء می‌کند که سنبله‌های خشک غیر آن هفت سنبله سبز باشد.

به بیان روشن‌تر اینکه اگر بخواهی این معنا را افاده کنی که نزد من هفت نفرند که بعضی ایستاده و بعضی نشسته‌اند و بگویی: ((عندی سبعة رجال قیام و قعود)) و قیام و قعود را به صدای زیر بخوانی حرف صحیحی زده‌ای، و معنای کلامت این است که نزد من هفت نفر مرد در حال قیام و قعود هستند که بعضی قائمند و بعضی نشسته، چون عدد هفت را با رجالی تمیز آورده‌ای که همه به صفت قیام و قعود متصفند.

ولی اگر بگویی: ((عندی سبعة رجال قیام و آخرین قعود - نزد منند هفت مرد ایستاده و دیگران نشسته‌اند))، غرض خود را نرسانده‌ای.

مؤلف: این کلام هر چند مشتمل بر نکته لطیفی است، و لیکن بیش از گمان به اینکه آن سنبله‌های خشک هم هفت عدد بوده‌اند را افاده نمی‌کند، و خلاصه، کلام به حدی نیست که بتوان به گردن آن گذاشت که بطور قطع چنین دلالتی دارد. و معنای آیه این است که پادشاه مصر به کرسی نشینان خود گفت من در خواب می‌بینم که هفت گاو چاق را هفت گاو لاغر می‌خوردند و نیز هفت سنبله سبز و سنبله‌هایی خشک دیگر را می‌بینم حال حکم این رویا را برایم بیان کنید اگر از تعبیر خواب سررشته‌ای دارید.

قَالُوا أَضَعَّتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِنَا ((اصغاث)) و ((احکام))

احلام جمع حلم - به ضم ((ح)) و ((ل)) است، گاهی هم به سکون لام می‌خوانند - عبارت است از آنچه که شخص نائم در خواب خود می‌بیند، و بعید نیست که اصل در معنای آن تصوّراتی باشد که انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهری دارد، و به همین مناسبت است که عقل را هم ((حلم)) می‌نامند، چون عقل عبارت است از استقامت تفکر، و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را ((حلم)) می‌نامند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۵

و در قرآن هم فرموده: ((و اذا بلغ الاطفال منكم الحلم - وقتی اطفال شما به حد حلم رسیدند)) یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل، و نیز از همان باب است ((حلم)) - به صدای زیر حاء - که به معنای حوصله، ضد کم تحملی است، چون حوصله عبارت از ضبط نفس و کنترل طبع است از اینکه دچار هیجان غضب شود، و در عقوبت طرف عجله کند، و این خود ناشی از استقامت فکر است. راغب درباره ریشه این کلمه گفته که: اصل آن حلم بکسر حاء است، و لیکن اثبات این حرف خالی از تکلف نیست.

و باز راغب درباره معنای کلمه ((ضعث)) گفته که: به معنای یک دسته ریحان و یا علف و یا شاخه درخت است و جمع آن اضغاث می‌شود، که در قرآن هم آمده آنجا که فرموده، ((خذ بیدك ضعثا - یک دسته شاخه (چوب) به دست بگیر)) و اگر در قرآن خوابهای پریشان را که حقایقش روشن نیست به دسته‌هایی از چوب و یا ریحان تشبیه کرده و فرموده ((قالوا اضغاث احلام)) برای این بوده که خواب پادشاه مصر به نظر ایشان یک دسته خاطرات غیر مربوط به هم بوده.

و اگر یک رویا را دسته‌هایی از احلام خوانده به این عنایت بوده که بفهماند ادعای ایشان این بوده که خواب پادشاه صورتی در هم و بر هم از رویاهای مختلفی است که هر کدام برای خود تعبیر جداگانه‌ای داشته و چون یک یک آنها مشخص نیست و با هم

مخلوط شده لذا وقوف به تعبیر آنها برای معبر دشوار گشته .

مراد معتبرین که به پادشاه مصر گفتند رؤیای تواضعات احکام است و ما به تاءویل احکام عالم نیستیم

آری چه بسا می شود که آدمی در یک خواب از یک رویا به رویای دیگر، و از آن به رویای سومی و همچنین به رویاهای دیگر منتقل می شود، و خصوصیات هر یک از آنها با خصوصیات آن دیگری مخلوط می گردد، و در نتیجه اضغاث احلامی می شود که وقوف بر حقیقت یک یک آنها مشکل و بلکه ممتنع می گردد، شاهد این مطلب هم این است که خواب مذکور را به عبارت اضغاث (دسته هایی) احلام (خوابهایی) تعبیر کرده ، و هر دو کلمه را نکره یعنی بدون الف و لام آورده ، و گواهی آن بر گفتار ما مخفی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۶

علامه بر این ، آیه یعنی جمله ((و قال الملک انی اری ...))، هیچ صراحتی در این ندارد که پادشاه آنچه را گفته در یک خواب دیده ، در تورات هم دارد که وی گاوهای چاق و لاغر را در یک خواب دیده بود، و سنبله های سبز و خشک را در خوابی دیگر . و در جمله ((و ما نحن بتاءویل الاحلام بعالمین)) اگر الف و لام ، الف و لام عهد باشد معنی چنین می شود که ما تعبیر این خوابها را که در حقیقت اضغاث احلامند نمی دانیم ، و اگر برای عهد نباشد، آن وقت با در نظر داشتن اینکه جمع با الف و لام (الاحلام) افاده عموم می کند معنای جمله چنین می شود که ما تعبیر همه اقسام خوابها را نمی دانیم ، بلکه تنها خوابهایی را می توانیم تعبیر کنیم که اضغاث احلام نباشند.

و بهر حال منافات ندارد که رویای او را اضغاث احلام نامیده اند و از خود تعبیر مطلق احلام را نفی می کنند، و اگر مراد از احلام تنها خوابهای صحیح بود یکی از دو جمله کافی بود یعنی کافی بود که مثلا بگویند اینها اضغاث احلامند.

و معنای آیه این است که بزرگان گفتند آنچه که دیده ای اضغاث احلام و خوابهای مختلف و در هم شده است ، و ما تعبیر اینگونه خوابها و یا همه خوابها را نمی دانیم ، بلکه تنها خوابهای صالح و صحیح را می توانیم تعبیر کنیم .

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهُ أَنَا أَتْبُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسَلُونَا كَلِمَةً ((امت)) در هر کلامی که بیاید به معنای جماعتی است که در آن گفتار مورد نظر باشند و اغلب در انسان استعمال می شود، و مقصود از آن در آیه مورد بحث جماعتی از سال است ، و مراد از آن ، آن سالهایی است که گوینده این سخن یعنی ساقی پادشاه فراموش کرده بود که یوسف را نزد او معرفی کند، با آنکه یوسف سفارش کرده بود که مرا نزد صاحبت یاد آر، ولی شیطان این سفارش را از یاد ساقی برده بود، و سفارش یوسف باعث آن شد که چند سال دیگر در زندان بماند.

و معنایش اینست که یکی از دو رفیق زندانی یوسف که از زندان نجات یافت ، و بعد از چندین سال بیادش آمد آنچه را که یوسف بعد از تعبیر خواب او درخواست کرده بود گفت : من تاءویل آنچه را که پادشاه در خواب خود دیده در اختیارتان می گذارم ، مرا اجازه دهید تا در زندان نزد یوسف بروم و خبر تاءویل این خواب را برایتان بیاورم .

و اگر در جمله ((فارسلون)) و جمله ((انبتکم)) خطاب را دسته جمعی آورد، برای این بود که حضار مجلس را که از ارکان دولت و سردمداران مملکت و متولیان امور مردم بودند شرکت داده باشد، به دلیل اینکه در زندان هم چنانچه خواهی دید به یوسف گفت : ((لعلی ارجع الی الناس . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۷

يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ ... دَقَائِقِي كَمَا فِي آيَةِ : ((يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ ...)) وجود دارد

در این آیه بمنظور اختصار چیزی حذف و در تقدیر گرفته شده و تقدیر آن چنین است : ((فارسلوه فجاء الی یوسف فی السجن و قال یا یوسف ایها الصدیق ...)) یعنی در پاسخ ساقی که گفت مرا روانه کنید، روانه اش کردند او در زندان نزد یوسف آمد و گفت : ای یوسف ، ای صدیق نظر بده ما را در باره روئایی که ملک دیده ، آنگاه متن رویا را نقل کرده و گفته است که : مردم منتظرند من تاءویل رویای او را از تو گرفته برایشان ببرم .

قرآن کریم تمامی این مطالب را حذف کرده آن هم طوری که مخمل به معنا نیست. و این اسلوب از لطایف اسالیب قرآن کریم است.

و اگر یوسف را صدیق خوانده که به معنای مرد کثیر الصدق و مبالغه در راستگویی است برای این است که این شخص، راستگویی یوسف را در تعبیری که از خواب او و خواب رفیقش کرد، و همچنین در گفتار و کرداری که از او در زندان مشاهده کرده بود بیاد داشت، و خدای تعالی هم این معنا را تصدیق کرده و لذا عین گفته او را نقل نموده و رد نکرده است. و اگر اسمی از رویا نبرده و تنها گفته: ((نظر ده ما را درباره هفت گاو چاق که طعمه هفت گاو لاغر شده اند و هفت سنبله سبز و هفت سنبله خشک)) برای این بوده که خود کلمه ((افتنا)) که در مورد پرسش از حکم بکار می رود، و اینکه معهود میان او و یوسف همان مسأله تعبیر خواب بوده، و همچنین ذیل کلام، همه دلالت بر رویا بودن آن می کرده دیگر حاجتی نبوده که بر آن تصریح کند.

در جمله ((العی ارجع الی الناس لعلهم یعلمون)) که کلمه ((لعل)) تکرار شده اولی تعلیل است برای ((افتنا)) و دومی برای ((ارجع)) و مقصود این است که درباره این رویا نظریه بده زیرا در نظریه تو این امید هست که من دست خالی برنگشته باشم، و در پاسخ صحیح بردنم این امید هست که ایشان آنرا بفهمند و از حیرت و جهالت بیرون آیند.

از همین جا معلوم می شود که جمله ((ارجع)) در معنای ((ارجع بذلک - با پاسخ برگردم)) است، چون پر واضح است که اگر یوسف درباره رویا نظریه بدهد و ساقی با جواب برگردد برگشتنش بر گشتن کسی است که عالم به تاءویل و دانای به حکم آن رویا است، پس رجوعش رجوع اوست به اتفاق و همراهی تاءویلی که از یوسف گرفته، (دقت فرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۸

و اینکه اول به صیغه جمع گفت: ((افتنا)) و در ثانی بطور مفرد گفت: ((العی ارجع الی الناس)) دلالت دارد بر اینکه استفتایی که می کرده برای خودش نبوده بلکه بعنوان رسالت از طرف شاه و کرسی نشینان او بوده، خلاصه منظورش این نبوده که خودش یاد بگیرد و آنگاه برود و از طرف خود تاءویل و به اسم خود تمام کند، بلکه منظورش این بوده که عین گفته یوسف را برای آنان ببرد، و لذا می بینیم یوسف هم تنها او را مخاطب قرار نداد، بلکه خطاب را بطور عموم کرد و گفت: ((تزرعون - می کارید...)) و اینکه فرمود: ((الی الناس)) برای اشعار و یا دلالت بر این است که مردم منتظر برگشتن او بوده اند تا با تاءویل یوسف از حیرت بیرون آیند، حال یا مقصود از مردم، عموم مردم مصر بوده و مردم مصر مردمی بیدار و علاقه مند به وطن خود بوده و نسبت به رویایی که پادشاهشان دیده اهتمام داشته اند، چون غالباً رویاها ناظر به اموری از شئون زندگی آدمی است که انسان نسبت به آنها اهتمام دارد، و معمولاً پادشاهان نسبت به شئون مملکت و امور رعیت اهتمام می ورزند، پس رویایی که یک پادشاه ببیند در مصالح مردمش دخالت دارد، و یا مقصود از آن، تنها اولیای امور مملکت است، و اگر ایشان را ((ناس - مردم)) نامیده برای این بوده که رای و اختیار ایشان در هر امری رای و اختیار مردم است.

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سَبِيلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ تَوْضِيحٌ وَ الْفَاطِ مَفَاهِيمُ آيَاتٍ شَرِيفَةٍ تَعْبِيرٌ رُؤْيَايَ مَلِكٌ تَوْسَطُ يَوْسُفَ (عليه السلام)

راغب در مفردات گفته: کلمه ((داب)) به معنای ادامه در سیر است، می گویند: ((داب فی السیر دابا)) و خدای تعالی فرموده: ((و سخر لكم الشمس و القمر دائبین - و مسخر کرد برای شما مهر و ماه را در حالی که دائم السیرند))، و معنای عادت همیشگی را هم می دهد، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((كداب آل فرعون - مانند عادت آل فرعون))، که همواره بر آن عادت مستمر بودند. بنا به گفته وی معنای آیه چنین می شود: ((باید هفت سال پشت سر هم و بطور مستمر کشت و زرع کنید)) بعضی دیگر گفته اند: ((داب)) به معنی ((تعب)) است و معنای آیه این است که باید با جد و جهد و زحمت کشت و زرع کنید.

ممکن هم هست کلمه مذکور حال باشد و معنا چنین باشد که شما هفت سال کشت کنید در حالی که مستمر و یا کوشا باشید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۵۹

مفسرین درباره کلمه ((تزرعون)) گفته اند که: هر چند بصورت خبر است ولی در معنا امر و انشاء است و بسیار می شود که امر را بصورت خبر می آورند تا در وجوب امتثال آن تاء کید و مبالغه کنند، و چنین جلوه دهند که گویا این ماموریت انجام شده و اینک از آن خبر می دهند، مانند آیه ((تومنون باللّه و رسوله و تجاهدون فی سبیل اللّه)).

یعنی ایمان بیاورید و جهاد بکنید، و در آیه مورد بحث یعنی ((زراعت بکنید))، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((پس آنچه را درو می کنید در سنبله اش بگذارید)) و اینکه یوسف (علیه السلام) دستور داد که گندم را نکوبند و همچنان در سنبله اش بگذارند برای این بود که جانور نمی تواند داخل سنبله شود، و در نتیجه گندم هر چه هم بماند خراب نمی شود بخلاف اینکه آنرا بکوبند و از سنبله جدا کنند که خیلی زود فاسد می شود.

بنابر آنچه گفته شد معنای آیه چنین می شود: هفت سال پی در پی کشت و زرع کنید، و هر چه درو کردید در سنبله اش بگذارید تا فاسد نگردد، و همه را بدینگونه انبار کنید مگر اندکی که آذوقه آن سال شما است.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ کلمه ((شداد)) جمع شدید از ماده شدت است، به معنای صعوبت و دشواری، چون در سالهای قحطی و گرانی مردم در صعوبت و مشقتند و یا از باب ((شد علیه)) و به معنای حمله آوردن است، و این با جمله بعدی که می فرماید: ((یا کلن ما قدمتم لهن)) در آن هفت سال، مورد حمله قحطی قرار می گیرند و) - از آنچه شما برایشان اندوخته اید می خورند)) مناسب تر است.

و بنابراین، کلام مشتمل بر یک تمثیل لطیفی خواهد بود، زیرا سالهای قحطی چون درنده ای خون آشام است که به مردم حمله می آورد، و ایشان را دریده و می خورد، که اگر مردم ذخیره ای داشته باشند این درنده متوجه آن ذخیره ها شده و از خود مردم منصرف می شود. کلمه احصان به معنای احراز و ذخیره کردن است و معنای آیه این است که پس از هفت سال فراوانی، هفت سال قحطی پدید می آید که بر شما حمله می کنند و آنچه شما از پیش اندوخته کرده اید می خورند مگر اندکی را که انبار کرده و ذخیره نموده اید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۰

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ وَنُوقَتِي گفته می شود: ((غاثة اللّه)) و همچنین ((اغاثة)) به معنای این است که خدا او را یاری کرد، و همچنین ((یغیثه)) - به فتحه و ضمه ((یاء))، هر دو به معنای ((ینصره)) است، بخلاف ((غاث یغیث)) که مشتق از غیث به معنای باران است، پس اینکه فرمود: ((فیه یغاث الناس)) اگر از ((غوث)) باشد معنایش این می شود که مردم در آن چند سال از ناحیه خدا یاری می شوند، و از گرفتاری و مشقت گرانی رهایی می یابند، و نعمت و برکت بر ایشان نازل می شود، و اگر از ماده غیث باشد معنایش این می شود که در آن سال باران می آید، و قحطی از بین ایشان برطرف می گردد.

و این معنای دوم از نظر جمله بعدی که می فرماید: ((و فیه یعصرون - و در آن، مردم عصیر (دانه های روغنی و میوه) می گیرند)) مناسب تر است، و در این باب نباید به این حرف گوش داد که بعضی ادعا کرده اند که معنای اول متبادر از سیاق آیه است، مگر اینکه جمله: ((یعصرون)) را به ضم ((یاء)) و فتح ((صاد)) یعنی به صیغه مجهول بخوانیم که معنایش باران دیدن است. همچنانکه این طور قرائت هم رسیده.

و اما اینکه پاره ای از مستشرقین بر معنای دومی ایراد گرفته و گفته اند: فراوانی نعمت در سرزمین مصر به باریدن باران نیست، بلکه به طغیان رود نیل است، چون باران در فراوان شدن نعمت در این سرزمین اثری ندارد، در جوابش گفته اند که: طغیان نیل هم از اثر زیادی باران و جریان سیل از ارتفاعات سودان است.

علاوه بر این ممکن است کلمه ((یغاث)) ماخوذ از ((غیث)) به معنای علف باشد، زیرا در لسان العرب گفته که غیث به معنای



علف خودرو است که در اثر باریدن باران می‌روید و این از آن دو معنای قبلی با جمله ((و فیه یعصرون)) سازگارتر است .  
 ((و فیه یعصرون)) - ((یعصرون)) از ماده عصر است که به معنای روغن کشی و آب گیری بوسیله فشار دادن است ، مانند گرفتن آب انگور و خرما جهت شیر و امثال آن ، و گرفتن روغن زیتون و کنجد جهت خوردن و یا مصرف چراغ و امثال آن ، و ممکن است مراد از آن ، دوشیدن باشد، یعنی در آن سالهای فراوانی نعمت ، از پستانهای دامها شیر می‌دوشند. چنانکه به این معنا تفسیر هم شده است .

و معنایش این است که بعد از آن هفت سال قحطی ، سالی فرا می‌رسد که زمینهایشان سبز و خرم می‌گردد، و یا باران برایشان می‌بارد، و یا یاری می‌شوند، و در آن سال از میوه‌ها و دانه‌ها شربت‌ها و روغن‌ها می‌کشند، و یا از پستانهای حیواناتشان شیر می‌دوشند، و همه اینها کنایه است از اینکه نعمت بر آنان و بر چهارپایان و گوسفندانشان زیاد می‌شود.

گفتار بیضاوی و صاحب المنار درباره آیه تعبیر خواب یوسف (ع)

بیضاوی در تفسیر خود گفته : این آیه بشارتی است برای مردم مصر که بعد از آنکه هفت گاو چاق و هفت سنبله سبز را به هفت سال فراوانی و هفت گاو لاغر و هفت سنبله خشک را به هفت سال قحطی تعبیر کرد و خوردن آن گاوها این گاوها را به این معنا تفسیر نمود که هفت سال قحطی اندوخته‌های هفت سال فراوانی را می‌خورد اینک نویدشان می‌دهد به اینکه بعد از آن ، سال فراوانی پدید می‌آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۱

و بعید نیست که یوسف این تاءویل را بوسیله وحی درک کرده (و گرنه در خواب چیزی که دلالت بر آن کند نبوده) و یا از اینجا فهمیده که وقتی می‌گویند هفت سال قحطی می‌آید معنایش این است که سال هشتم فراوانی میشود، زیرا اگر فراوانی نشود قحطی هفت سال بیشتر خواهد بود، و یا از اینجا فهمیده که همواره سنت الهی بر این جاری بوده که بعد از عسر، یسر، و بعد از صبر، ظفر و بعد از تنگی ، فراخی آورد، این بود گفتار بیضاوی ، غیر او هم قریب به این معنا را گفته اند.

صاحب المنار در تفسیر خود در ذیل آیه مورد بحث گفته : مراد این است که این سال ، سالی است که فراوانی نعمت و ارزانی آن عجیب و بی سابقه است ، بطوری که مردم بهر چه که دلشان بخواهد و بهر چه که ریخت و پاش کنند دسترسی دارند و خبر دادن یوسف از فرا رسیدن چنین سالی جزء متن خواب پادشاه نبود، بلکه مطلبی بود زاید بر آن خواب ، زیرا عدد هفت سال قحطی بیش از این اقتضاء نداشت که سال هشتمش به آن شدت و خشکی نباشد و تا حدی باران بیبارد که مردم دستشان به دهانشان برسد، و اما اینکه سالی باشد که در فراوانی بی سابقه باشد خصوصیت و تفصیلی است که یوسف از راه وحی از طرف خدای عزوجل فهمیده ، و در متن رویای پادشاه قرینه‌ای که مقابل آن باشد و دلالت بر آن کند وجود نداشته ، و از لوازم تعبیری که کرد نیز نبوده .

رد گفتار دو مفسر مزبور

و لیکن آنچه بنظر می‌رسد او و بیضاوی و امثال ایشان در تفسیر آیات رویا و تاءویل آنها سهل انگاری کرده اند، زیرا وقتی ما در کلام یوسف (علیه السلام) که می‌فرماید: ((تزرعون سبع سنین دابا فما حصدتم فذروه فی سنبله الا قلیلا مما تاکلون ثم یاتی من بعد ذلک سبع شداد یا کلن ما قدمتم لهن الا قلیلا مما تحصنون)) دقت و تدبّر کنیم می‌یابیم که زمینه و اساس گفتار یوسف پیشگویی و خبر دادن از آینده ایشان نبوده ، و نخواسته دریچه‌ای به روی آینده ایشان باز کند تا بفهمند هفت سال فراوانی و هفت سال قحطی در پیش دارند، زیرا اگر منظورش این بود جا داشت مثلا بگوید: ((یاتی علیکم سبع مخصبات ثم یاتی من بعدها سبع شداد یدهبین بما عندکم من الذخائر - هفت سال فراوانی بر شما می‌آید، آنگاه بعد از آن هفت سال قحطی می‌آید که آنچه را شما ذخیره کرده اید از بین می‌برد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۲

خلاصه هفت سال فراوانی بر شما روی می‌آورد، و بعد از آن هفت سال گرانی متوجه شما می‌شود که همه ذخیره‌های شما را می‌خورد، آن وقت ایشان پرسیده باشند راه نجات از این پیشامد خطرناک چیست در جواب گفته باشد: ((هفت سال کشت و زرع

کنید، و آنچه درو می کنید نکوبیده ذخیره سازید...))

بلکه اساس کلام خود را از ابتدا نشان دادن راه نجات قرار داد، و فهماند اینکه می گویم هفت سال کشت و زرع کنید برای نجات از پیشامدی است که در جلو دارید، و آن گرانی و قحطی است، و این خود روشن است و احتیاجی به توضیح ندارد، و همین خود دلیل بر این است که خوابی هم که پادشاه دیده بود تجسم روشی است که باید در نجات دادن مردم اتخاذ کند، و اشاره است به وظیفه ای که در قبال مسؤ ولیت اداره امور رعیت دارد، و آن این است که هفت گاو را چاق کند، تا آذوقه هفت گاو لاغر که بزودی بر ایشان حمله می کنند تأمین شود، و هفت سنبله سبز را بعد از آن که خشک شد بهمان حالت و بدون کوبیدن و از سنبله جدا کردن حفظ کنند.

پس گویا روح پادشاه وظیفه آینده خود را در قبال خشمی که زمین در پیش دارد در خواب مجسم دیده، خود سالهای فراوانی و ارزاق آنرا بصورت گاو و تکثیر محصول آنرا بصورت چاقی، و قحطی سالهای بعد را بصورت لاغری دیده، و تمام شدن ذخیره هفت سال اول در هفت سال دوم را به این صورت دیده که گاوهای لاغر گاوهای چاق را می خورند، و وظیفه خود را که باید محصول سالهای اول را در سنبله های خشک نگهداری کند بصورت هفت سنبله خشک در مقابل هفت سنبله سبز مشاهده کرده است.

یوسف (علیه السلام) هم در تاءویل خود اضافه بر این چیزی نگفت، جز اینکه سه چیز را بر آن اضافه کرد که باید دید از کجای رویای شاه استفاده کرده است.

اول: جمله ((الا قليلا مما تاكلون)) است و این جمله جزو تاءویل نیست، و تنها می خواهد بفهماند که از آنچه باید در سنبله ذخیره شود می توانند بمقدار حاجت هر سال خود مصرف کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۳

دوم: جمله ((الا قليلا مما تحصنون)) است که استثناء از ذخیره ای است که در سالهای قحطی مصرف می کنند، و می فهماند در آن سالها نباید همه ذخیره را بخورند، بلکه مقداری از آن را جهت بذر برای اولین سال کشت و زرع خود نگهدارند و هم اینکه اندوخته ای احتیاطی باشد، و گویا یوسف (علیه السلام) این قسمت را از جمله ((یا کلهن سبع عجا ف)) گرفته، چونکه اگر بنا بود در هفت سال دوم همه ذخیره هفت سال اول را بخورند باید می فرمود: ((اکلهن سبع عجا ف)) یعنی دیدم که هفت گاو لاغر آنها را خوردند، نه اینکه می خورند، یوسف (علیه السلام) از کلمه ((می خورند)) فهمیده که مشغول خوردند و هنوز تمام نکرده اند، چون اگر تمام کرده بودند شاه در نقل خواب خود می گفت: دیدم که آنها را خوردند.

سوم: جمله ((ثم یاتی من بعد ذلک عام فیه یغاث الناس و فیه یعصرون)) است، که در متن خواب شاه چیزی که اشاره به آمدن چنین سالی کند نبوده، و گویا یوسف آنرا از عدد هفت استفاده کرده که هم در گاوهای چاق و هم در گاوهای لاغر و هم در سنبله های سبز بکار رفته (و اگر سال هشتم هم قحطی می شد عدد سالهای قحطی هفت نبود).

و جمله ((ثم یاتی من بعد ذلک عام)) هر چند بصورت پیشگویی نسبت به آینده است، لیکن کنایه است از اینکه سالی که بعد از هفت سال قحطی می آید حاجت به جد و جهد در امر زراعت و ذخیره کردن ندارند، در آن سال، دیگر مکلف به این دستورات که گفته شد نیستند، و گردانندگان مملکت درباره ارزاق مردم تکلیفی نخواهند داشت.

و شاید به خاطر این سه جمله بود که در آیه مورد بحث سیاق را از خطاب به غیبت تغییر داد و فرمود: ((فیه یغاث الناس و فیه یعصرون)) و فرمود: ((فیه تغاثون و فیه تعصرون)) زیرا در این تغییر سیاق، اشاره است به اینکه مردم در این سال احتیاجی به شما درباریان ندارند، بلکه خودشان باران می بینند و ارزاق خود را تهیه می کنند، چون در آن سال خداوند برکت و نعمت را بر ایشان نازل می کند.

از همینجا پاسخ گفته صاحب المنار معلوم می شود که در کلام سابق خود گفته بود: این نکته را یوسف از راه وحی فهمیده بود و

در متن خواب شاه قرینه ای در مقابل آن نبود، و از لوازم تاءویل هم نبود.

زیرا معلوم شد که آمدن سالهای فراوانی بعد از هفت سال قحطی از خصوصیات است که بدون تردید و خیلی روشن از رویا استفاده می شود، و اما اینکه گفته بود این سال فراوانی پس از قحطی از سایر سالهای فراوانی قبل از قحطی به مراتب با خود آن سالها فرق دارد و نعمت در آن فراوان تر است، مطلبی است که وی بدون دلیل گفته و از جهت لفظ، هیچ دلیلی در آیه بر آن وجود ندارد.

از آنچه گفته شد وجه این هم که چرا سنبله های خشک را به عدد هفت توصیف نکرد معلوم شد، چون خاطر نشان کردیم که رویا، خود حادثه و پیشامد سال های فراوانی و خشکی را مجسم نکرده، بلکه تجسم وظیفه عملی است که کارگردانان مملکت در قبال این پیشامد دارند، و بهمین جهت حاجتی به توصیف مزبور ندیده و از ذکر آن اعراض کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۴

بخلاف اینکه اگر رویا تجسم خود پیشامد بود، که در اینصورت میبایستی سنبله های خشک را هم به عدد هفت توصیف می کرد (دقت فرمائید).

و نیز از آنچه گذشت این معنا بدست آمد که مناسب تر آنست که مراد از جمله ((یغاث)) و جمله ((یعصرون)) باریدن باران و یا رویدن گیاهان خودرو و دوشیدن چهارپایان باشد، زیرا این معانی با گاوهای چاق و لاغری که شاه در خواب دید مناسب و معهود است، و بهمین جهت در این آیه خصوص غیث و عصر را ذکر کرده (و خدا داناتر است).

احضار و آزاد شدن یوسف (علیه السلام) توسط ملک و پیغام یوسف (علیه السلام) بریایو  
وَقَالَ الْمَلِكُ اَنْتُوْنِي بِهٖ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُوْلُ قَالَ اَرْجِعْ اِلَي رَبِّكَ فَسَلِّئْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيْمٌ اِنْ آیه بمنظور اختصار، حذف و اضممار بکار رفته، و بطوری که از سیاق کلام و از طبع داستان برمی آید تقدیر چنین بوده: ((فرستاده شاه که همان ساقی وی باشد از زندان برگشت و تعبیری را که یوسف از خواب شاه کرده بود باز گفت، آنگاه شاه بعد از شنیدن آن تعبیر، دستور داد بروید یوسف را حاضر کنید، - ساقی به زندان بازگشت و پیغام شاه را رسانید، اما یوسف از بیرون آمدن استنکاف ورزیده گفت ...-)).

و پرواضح است که خبر دادن یوسف از پیش آمدن سالهای قحطی پی در پی، خبر وحشت زایی بوده و راه علاجی هم که نشان داده از خود خبر عجیب تر بوده، و شاه را که معمولاً- نسبت به امور مردم اهتمام و شؤ ون مملکت اعتناء دارد سخت تحت تاءثیر قرار داده، و او را، به وحشت و دهشت انداخته، لذا بی درنگ دستور می دهد تا او را حاضر کنند، و حضورا با او گفتگو کند و به آنچه که گفته است بیشتر آگاه گردد، شاهد این معنا هم حکایت قرآن کریم است که بعد از بیرون شدنش فرموده: ((فلما جاءه - پس وقتی یوسف نزد او آمد و با او به گفتگو پرداخت ...

و اینکه دستور داد یوسف را بیاورند دستور احضار و دوباره برگرداندن به زندان نبود بلکه دستور آزادیش از زندان بود، زیرا اگر بنا بود دوباره به زندان برگردد معنا نداشت که یوسف از بیرون آمدن خودداری کند، زیرا یکنفر زندانی می داند که اگر حکم دولت را امتثال نکند مجبورش می کنند که امتثال کند، پس معلوم می شود احضارش احضار عفو و آزادی بوده، و چون خود را آزاد دیده توانسته است بگوید من بیرون نمی آیم، تا آنکه درباره ام بحق داوری شود، نتیجه این خودداری و پیشنهاد هم این شد که شاه برای بار دوم بگوید، او را نزد من آرید تا او را از خواص خودم قرار دهم، و حال آنکه در بار اول تنها گفته بود: ((او را نزد من آرید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۵

یوسف (علیه السلام) در گفتار خود کمال ادب را رعایت نموده به فرستاده دربار گفت: ((نزد صاحب برگرد و پرس داستان زنانی را که دستهای خود را بریدند چه بود و چرا بریدند))، و در این گفتارش هیچ اسمی از همسر عزیز به میان نیاورد، و هیچ

بدگویی از او نکرد، تنها منظورش این بود که میان او و همسر عزیز بحق داوری شود، و اگر به داستان زنانی که دستهای خود را بریدند فقط اشاره کرد و ایشان را به بدی اسم نبرد و تنها مسأله بریدن دستهایشان را ذکر کرد برای این بود که سر نخ را به دست شاه بدهد تا او در اثر تحقیق به همه جزئیات واقف گشته و به برائت و پاکی وی از اینکه با همسر عزیز مراد کرده باشد آگاهی پیدا کند، و بلکه از هر مراد و عمل زشتی که بدو نسبت داده اند پی ببرد و بفهمد که بلایی که بر سر او آورده اند تا چه حد بزرگ بوده .

و خلاصه هیچ حرفی که بدگویی از ایشان باشد نزد، مگر اینکه گفت: ((ان ربی بکیدهن علیم)) این هم در حقیقت بمنظور بدگویی از ایشان نبود، بلکه تنها نوعی شکایت به درگاه پروردگار خود بود.

لطفانی که در تعبیرات یوسف (ع) به چشم می خورد

و چه لطافتی در گفتار یوسف (علیه السلام) در صدر آیه و ذیل آن بکار رفته که به فرستاده شاه گفته است: ((نزد صاحب برگرد و پرس)) آنگاه گفت ((پروردگار من به کید ایشان دانا است)) چون این طرز بیان، خود یک نوع تبلیغ حق است، در ضمن نسبت به کسانی هم که از مفسرین گمان کرده بودند که مقصود یوسف از کلمه ((ربی)) در آنجا که به زن عزیز گفت: ((انه ربی احسن مثنوی - او صاحب نعمت من است، مقام مرا گرامی داشته)) عزیز است خود تنبیهی است که یوسف شوهر زلیخا را رب خود نمی دانسته همانطور که در مورد بحث، مقصودش از ((ربی)) خدای تعالی است در آنجا نیز مقصودش او است .

و نیز لطفی در این جمله بکار برده که گفته است: ((ما بال النسوة اللاتی قطعن ایدیهن)) چون با در نظر داشتن اینکه کلمه ((بال)) به معنای امر مهمی است که مورد اهتمام باشد معنایش این می شود: آن چه امر عظیم و چه شاءن خطیری بوده که ایشان را دچار چنین اشتباهی کرده که بجای میوه، دست خود را برنند؟! زیرا اگر رسیدگی کنی خواهی دید جز عشق و دلدادگی به یوسف انگیره دیگری نداشته اند.

آری ایشان آنچنان شیدای وی شدند که خود را فراموش کرده دست خود را بجای میوه بریدند، و همین بیان، شاه را متوجه کرده که ابتلای زنان شیدا و عاشق یوسف، ابتلایی بس عظیم بوده و از آن عظیم تر خودداری وی از معاشقه و امتناع از اجابت آنان بوده با اینکه جان و مال خود را نثار قدمش می کردند، و این معاشقه و اظهار دلدادگی و الحاح و اصرار ایشان کار یک روز و دو روز و یکبار و دوبار نبوده و با این حال مقاومت کردن یک جوان و استقامت در برابر چنین زنانی، کار هر کسی نیست و جز از کسی که خداوند با برهان خود سوء و فحشاء را از او گردانیده، مقدور نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۶

معلوم گردیدن بی گناهی یوسف (علیه السلام)

قَالَ مَا خَطْبُكَ إِنَّ رُودُ ثَنِّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَشَّ لَلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ... راغب گفته: ((خطب)) به معنای امر عظیم است که درباره آن تخاطب و گفتگو زیاد می شود، و در قرآن آمده، آنجا که فرموده: ((فما خطبکم ایها المرسلون)) و در معنای ((حصص الحق)) گفته: یعنی حق واضح و هویدا گشت، و این در جایی گفته می شود که کاشف و وسیله ظهور آن هویدا گردد، و نسبت ((حص)) با ((حصص)) همان نسبتی است که میان ((کف)) و ((کفکف)) و ((کب)) و ((کبکب)) است، و وقتی گفته می شود: ((حصه)) معنایش این است که از فلان چیز برید، حال یا به مباشرت و یا به حکم... و ((حصه)) به معنای قطعه ای است که از چیز یکپارچه، و بجای بهره و نصیب استعمال می شود،

و جمله: ((ما خطبکن اذ راودتن یوسف عن نفسه)) جواب از سوالی است که در سابق گفتیم بمنظور اختصار حذف شده و مقدر است - و سیاق بر آن دلالت می کند - و تقدیر این است که گویا سائلی پرسیده: خوب بعد از آن چه شد و شاه چه کرد؟ و در جواب گفته شده فرستاده شاه از زندان برگشت و جریان زندان و درخواست یوسف را به وی رسانید که درباره او و زنان اشرافی داوری کند، شاه هم آن زنان را احضار نموده پرسید، ((ما خطبکن...))، جریان شما چه بود آنروز که با یوسف مراد کرده کردید؟

گفتند: خدا منزّه است که ما هیچگونه سابقه بدی از او سراغ نداریم، و بدین وسیله او را از هر زشتی تنزیه نموده و شهادت دادند که در این مرآه کوچکترین عملی که دلالت بر سوء قصد او کند از او ندیدند.

و در این جواب قبل از هر چیز کلمه ((حاش لله)) را آوردند، همچنانکه در اولین برخورد با یوسف نیز اولین کلمه ای که به زبان آوردند این بود که گفتند: ((حاش لله ما هذا بشر)) و با این طرز بیان خواستند بگویند تا آنجا که ما وی را می شناسیم در حد نهایت از نزاهت و عفت است، همچنانکه در نهایت درجه حسن و زیبایی است.

و وجه اینکه چرا جمله ((قالت امراه العزیز)) را به فصل یعنی بدون واو عاطفه آورد همان وجهی است که در جمله ((قال ما خطبکن)) و جمله ((قلن حاش لله)) گفته شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۷

در اینجا همسر عزیز که ریشه این فتنه بود به سخن آمده به گناه خود اعتراف می نماید و یوسف را در ادعای بی گناهی تصدیق می کند و می گوید: ((الان حق از پرده بیرون شد و روشن گردید، و آن این است که من با او بنای مرآه و معاشقه را گذاشتم، و او از راستگوییان است))، و با این جمله گناه را به گردن خود انداخت، و ادعای قبلی خود را که یوسف را به مرآه متهم کرده بود تکذیب نمود، و به این هم اکتفا نکرد، بلکه بطور کامل او را تبرئه نمود که حتی در تمامی طول مدت مرآه من، رضایتی از خود نشان نداد، و مرا اجابت نکرد.

در اینجا برائت یوسف از هر جهت روشن می گردد، زیرا در کلام همسر عزیز و گفتار زنان اشراف جهاتی از تاء کید بکار رفته که هر کدام در جای خود مطلب را تاء کید می کنند، یکی آنکه نفی سوء را بطور نکره در سیاق نفی و با زیادتی ((من)) و با اضافه کلمه ((تنزیه)) آورده، و در نتیجه هر گونه بدی را از او نفی کردند و گفتند ((ما هیچگونه بدی از او ندیدیم)) دیگر آنکه همسر عزیز علاوه بر اعتراف به گناه، تقصیر را منحصر به خود کرد و گفت: ((انا راودته عن نفسه)) و شهادت خود به راستگویی یوسف را با چند ابزار تاء کید موکد نمود: یکی اینکه حرف ((ان)) را بکار برد، دوم اینکه حرف ((لام)) را استعمال کرد، سوم اینکه جمله را اسمیه آورد و گفت: ((وانه لمن الصادقین)) و این اعتراف و تاکیدها هر بدی را که تصوّر شود از او نفی می کند چه فحشاء باشد، چه مرآه و چه کمترین میل و رضایت، و چه دروغ و افتراء، و می فهماند که یوسف به حسن اختیار خود از این زشتیها دوری کرد، (نه اینکه برایش آماده نبود و یا مصلحت ندید و یا ترسید).

ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ بطوری که از سیاق برمی آید این جملات از کلام یوسف است، و گویا این حرف را بعد از شهادت زنان به پاکی او و اعتراف همسر عزیز به گناه خود و شهادتش به راستگویی او و داوری پادشاه به برائت او زده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۸

هر چند در ابتدای آن ندارد ((قال ذلك...)) و لیکن از این قبیل حکایت قولی در قرآن بسیار است که بدون آوردن کلمه ((گفت و یا گفتند))، خود گفتار را نقل نموده، از آن جمله مثلا فرموده: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله)) که تقدیرش ((قالوا لا نفرق...)) است، و نیز فرموده: ((وانا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون)).

و بنابر اینکه کلام یوسف باشد اشاره ((ذالك)) اشاره به برگرداندن فرستاده است، یعنی اینکه من از زندان بیرون نیامدم و فرستاده شاه را نزد او برگردانیدم و بوسیله او درخواست کردم که شاه درباره من و آن زنان داوری کند، برای این بود که عزیز بداند من به او در غیابش خیانت نکردم و با همسرش مرآه نمودم و بداند که خداوند کید خائنان را هدایت نمی کند. بنابراین، ضمیر در ((لیعلم - تا بداند)) و همچنین در ((لم اخنه - خیانتش نکردم)) به عزیز برمی گردد.

آری یوسف (علیه السلام) برای برگرداندن رسول شاه دو نتیجه ذکر کرده، یکی اینکه عزیز بداند که من به او خیانت نکردم، و او از وی راضی و خوشنود شود، و از دل او هر شبهه ای که درباره وی و همسر خود دارد زایل گردد.

هیچ خائنی در خود به نتیجه نمی رسد

دوم اینکه بداند که هیچ خائنی بطور مطلق هیچ وقت به نتیجه ای که از خیانت خود در نظر دارد نمی رسد و دیری نمی پاید که رسوا می شود، و این سنتی است که خداوند همواره در میان بندگان جاری ساخته، و هرگز سنت او تغییر و تبدیل نمی پذیرد، خیانت باطل است و باطل هم دوام ندارد، و حق بر علیه آن ظاهر می شود و بطلان آنرا بر ملا می کند.

بهترین نمونه اش خیانت زنان مصر است، اگر بنا بود خائن رستگار شود زنان مصر و همسر عزیز در آنچه کردند رسوا نمی شدند، لیکن از آنجائیکه خداوند کید خائنان را راهبری نمی کند رسوا شدند.

و گویا منظور یوسف (علیه السلام) از نتیجه دوم که گفت: ((ان الله لا یهدی کید الخائنین)) و تذکر دادن آن به پادشاه مصر و تعلیم آن به وی این بوده که از لوازم فایده خبر نیز بهره برداری کند، و بفهماند که وی از حقیقت داستان اطلاع دارد، و چنین کسی که در غیاب عزیز به همسر او خیانت نکرده قطعا به هیچ چیز دیگری خیانت نمی کند، و چنین کسی سزاوار است که بر هر چیز از جان و مال و عرض امین شود، و از امانتش استفاده کنند.

آنگاه با فهماندن اینکه وی چنین امتیازی دارد زمینه را آماده کرد برای اینکه وقتی با شاه روبرو می شود از او درخواست کند که او را امین بر اموال مملکت و خزینه های دولتی قرار دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۶۹

و از ظاهر این آیه برمی آید که مقصود از ملک (پادشاه) غیر عزیز، همسر زلیخا بوده که در جمله ((و الفیا سیدها لدی الباب)) و جمله ((و قال الذی اشتراه من مصر لامرأه اکرمی مثواه)) سخن از او به میان آمده.

این نظریه ما بود درباره آیه مورد بحث و لیکن بعضی از مفسرین گفته اند که: این کلام و همچنین آیه بعد از آن تتمه گفتار همسر عزیز است که با جمله ((الان حصحص الحق)) شروع شده بود، و لیکن بزودی اشکالی را که بر آن وارد است ایراد خواهیم کرد انشاء الله.

وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ فاد سخن یوسف (علیه السلام) که بعد از معلوم شدن بی گناهی اش گفت: ((و ما ابرینفسی انّ

النفس لاءمارة بالسوء...))

این آیه تتمه گفتار یوسف (علیه السلام) است، و آنرا بدین جهت اضافه کرد که در کلام قبلیش که گفت: ((من او را در غیابش خیانت نکردم)) بویی از استقلال و ادعای حول و قوت می آمد (یعنی این من بودم که دامن به چنین خیانتی نیالودم) و چون آن جناب از انبیای مخلص و فرو رفته در توحید و از کسانی بوده که برای احدی جز خدا حول و قوتی قائل نبوده اند، لذا فوری و تا فوت نشده اضافه کرد که آنچه من کردم و آن قدرتی که از خود نشان دادم بحول و قوه خودم نبود، بلکه هر عمل صالح و هر صفت پسندیده که دارم رحمتی است از ناحیه پروردگارم. و هیچ فرقی میان نفس خود با سایر نفوس که بحسب طبع، اماره بسوء و مایل به شهوات است نگذاشت، بلکه گفت: من خود را تبرئه نمی کنم زیرا نفس، بطور کلی آدمی را بسوی بدی ها و زشتیها وامی دارد مگر آنچه که پروردگارم ترحم کند.

پس در حقیقت این کلام یوسف نظیر کلام شعیب است که گفت: ((ان ارید الا الاصلاح ما استطعت و ما توفیقی الا بالله)).

پس اینکه گفت: ((من نفس خود را تبرئه نمی کنم)) اشاره است به آن قسمت از کلامش که گفت: ((من او را در غیابش خیانت نکردم)) و منظور از آن اینست که من اگر این حرف را زدم بدین منظور نبود که نفس خود را منزّه و پاک جلوه دهم، بلکه به این منظور بود که لطف و رحمت خدای را نسبت به خود حکایت کرده باشم، آنگاه همین معنا را تعلیل نموده فرمود: ((زیرا نفس بسیار وادارنده به سوء و زشتی است)) و بالطبع، انسان را بسوی مشتیهاتش که همان سیئات و گناهان بسیار و گوناگون است دعوت می نماید، پس این خود از نادانی است که انسان نفس را از میل به شهوات و بدیها تبرئه کند، و اگر انسان از دستورات و



دعوت نفس بسوی زشتیها و شرور سرپیچی کند رحمت خدایی دستگیرش شده، و او را از پلیدیها منصرف و بسوی عمل صالح موفق می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۰

و از همینجا معلوم می شود که جمله ((الا ما رحم ربی)) دو تا فایده در بردارد:

یکی اینکه اطلاق جمله ((ان النفس لاماره بالسوء)) را مقید می کند، و می فهماند که انجام کارهای نیک هم که گفتیم به توفیقی از ناحیه خدای سبحان است از کارهای نفس می باشد، و چنین نیست که آدمی آنها را بطور اجبار و الجاء از ناحیه خداوند انجام دهد.

دوم اینکه اشاره می کند که اجتنابش از خیانت، رحمتی از ناحیه پروردگارش بود. آنگاه رحمت خدای را هم تعلیل نموده به اینکه: ((ان ربی غفور رحیم - همانا پروردگارم بسیار بخشاینده و مهربان است)) و غفاریت خدای را هم بر رحمت او اضافه کرد، برای اینکه مغفرت، نواقص و معایب را که لازمه طبع بشری است مستور می کند، و رحمت نیکبها و صفات جمیله را نمایان می سازد. آری مغفرت خدای تعالی همچنانکه گناهان و آثار آن را محو می کند، نقایص و آثار نقایص را هم از بین می برد، همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((فمن اضطر غیر باغ و لا- عاد فان ربک غفور رحیم)) که در اواخر جلد ششم این کتاب در تفسیر آن بیانی گذرانیدیم (که حاصلش این بود که مغفرت در اینجا به محو نقیصه تعلق گرفته نه محو گناه).

و از جمله اشارات لطیفی که در کلام یوسف (علیه السلام) آمده یکی این است که از خدای تعالی تعبیر کرده به ((ربی - پروردگارم)) و این تعبیر را در سه جای کلام خود تکرار نموده، یکجا فرموده: ((ان ربی بکیدهن علیم)) یکجا فرموده: ((الا ما رحم ربی)) در اینجا هم فرموده: ((ان ربی غفور رحیم)) زیرا این سه جمله ای که کلمه ((ربی)) در آنها بکار رفته هر کدام به نوعی متضمن انعامی از پروردگار یوسف نسبت بخصوص وی بوده، و به همین جهت در ثنای بر او، او را بخودش نسبت داده و گفت: ((پروردگار من)) تا مذهب خود را که همان توحید است تبلیغ نموده بفهماند بر خلاف مردم بت پرست آن روز، خدای تعالی را رب و معبود خود می داند، و چون در جمله ((و ان الله لا یهدی کید الخائنین)) چنین نسبتی نبود لذا بجای کلمه ((ربی)) کلمه ((الله)) را آورد.

سخن بعضی از مفسرین که: ((ذلک لیعلم...)) و ((و ما ابری نفسی...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۱

و اما اینکه گفتیم بعضی از مفسرین دو آیه مورد بحث، یعنی ((ذلک لیعلم انی لم اخنه...))، را تتمه کلام همسر عزیز دانسته اند و وعده دادیم که بزودی اشکال آنرا ایراد کنیم اینک می گوئیم: بنا به گفته ایشان معنای دو آیه مذکور چنین می شود که همسر عزیز بعد از آنکه به گناه خود اعتراف نموده به راستگویی یوسف گواهی داد و گفت: ((ذلک)) این اعتراف بر اینکه من او را مراده کردم، و این شهادتم بر اینکه او از راستگویانست برای این بود: ((لیعلم)) تا یوسف وقتی اعتراف و شهادت مرا بشنود بداند که من در غیاب او به او خیانت نکردم، بلکه اعتراف نمودم که مساءله مراده از ناحیه من بود، و او از راستگویانست و ((ان الله لا یهدی کید الخائنین)) و خدا کید خیانتکاران را هدایت نمی کند همچنانکه کید مرا که مراده و به زندان افکندن او بود هدایت نکرد، و سرانجام پس از چند سال زندانی شدن راستگویی و پاکدامنی او را برملا، و خیانت مرا نزد پادشاه و درباریانش افشاء و مرا رسوا نمود، همچنانکه کید سایر زنان اشراف را هم هدایت نکرد.

و من هرگز نفس خود را تبرئه نمی کنم، زیرا این من بودم که او را بزندان افکندم تا شاید بدین وسیله او را مجبور کنم که به خواسته من تن در دهد، آری ((ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی ان ربی غفور رحیم)).

و اما وجه اشکال آن، این است که: این تفسیر بسیار سخیف و نادرست است زیرا اولاً اگر کلام، کلام همسر عزیز می بود جا داشت که در جمله ((ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب)) بگوید: ((و لیعلم انی لم اخنه بالغیب)) (به صیغه امر) زیرا اگر این جمله عنوان شهادت و اعتراف زلیخا باشد و به غیر صورت امر گفته باشد معنایش این می شود: ((ذلک)) یعنی این اعتراف و شهادت من

برای این بود که یوسف بداند من اعتراف نموده و به پاکی او شهادت دادم، پس بر خواننده پوشیده نیست که این کلام کلامی است خالی از فایده.

بخلاف اینکه اگر می گفت: ((و لیعلم)) (به صیغه امر) یعنی باید بداند که من در غیاب او به گناه خود اعتراف و به پاکی او شهادت دادم.

علاوه بر این لازمه این تفسیر این است که معنای اعتراف و شهادت باطل شود، چون اعتراف و شهادت وقتی دلیل بر واقع می گردد، و طهارت واقعی یوسف را می رساند که منظور از آن بیان حقیقت و اظهار حق باشد، نه اینکه یوسف بفهمد و از رفتار او در غیابش خوشش آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۲

و اگر جمله مذکور عنوان شهادت و اعتراف نباشد بلکه عنوان اعمالی باشد که همسر عزیز در طول مدت زندانی یوسف انجام داده، و معنایش این باشد که من برای این شهادت دادم و اعتراف کردم که یوسف بداند در طول مدت زندانش به او خیانت نکردم، در این صورت کلامی خواهد بود هم دروغ محض و هم بی ربط، زیرا او در این مدت به وی خیانت کرده بود، چه خیانتی بالاتر از این که نقشه چینی کرد تا او را بدون هیچ گناهی به زندان افکند علاوه بر اینکه شهادت و اعترافش به هیچ وجهی از وجوه دلالتی بر خیانت نکردنش ندارد، همچنانکه از نظر خواننده نیز پوشیده نیست.

ثانیا اگر آیه مورد بحث کلام همسر عزیز بود معنا نداشت به یوسف یاد دهد که خدا کید خائنان را رهبری نمی کند، با اینکه یوسف این معنا را در روز اول که وی بنای مراوده را با او گذاشت خاطر نشان کرده و گفته بود: ((انه لا یفلح الظالمون)).

ثالثا در این صورت جمله ((و ما ابریء نفسی - من نفس خود را تبرئه نمی کنم - چون من او را با نقشه ها و کید خودم به زندان افکندم)) - با جمله ((لم اخنه بالغیب)) منافات دارد، و این نیز بر خواننده پوشیده نیست.

آیه ((ان النفس لاماره بالسوء الا - ما رحم ربی ان ربی غفور رحیم)) از آنجایی که مشتمل بر معارف جلیله ای از توحید است احتمال نمی رود کلام زنی بت پرست و مالا مال از هوی و هوس بوده باشد.

بعضی دیگر از مفسرین وجه دیگری در معنای دو آیه مورد بحث گفته اند و آن اینکه ضمیر در ((لیعلم)) و در ((لم اخنه))، به عزیز که همسر زلیخا است برمی گردد، گویا زلیخا پس از اعتراف خود و شهادتش به پاکی یوسف گفته است: اینها که گفتم برای این بود که همسرم بداند من در غیاب او در خلوتهایی که با یوسف داشتم خیانتی به او نکردم، و خلاصه عمل منافی با عفتی از من سر نزد، و تمامی ماجرا این بود که من با یوسف معاشره کردم او هم عصمت خود را حفظ کرد و از نزدیکی با من امتناع ورزید، و در نتیجه عرض و ناموس شوهر من محفوظ ماند، و من اگر یوسف را از گناه تبرئه کردم برای این بود که این محفوظ ماندن ناموس من از ناحیه او بود نه از ناحیه من، و من نفس خود را تبرئه نمی کنم زیرا نفس آدمی اماره به زشتیهاست مگر آنکه پروردگار من رحم کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۳

اشکال این وجه هم این است که اگر کلام مورد بحث گفتار همسر عزیز بود، و منظور این بود که دل شوهرش را بدست آورد، و هر سوء ظن و تردیدی را از دل او پاک سازد، با گفتن این حرف نتیجه به عکس می گرفت، زیرا جمله ((الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقین)) در افاده اینکه او به یوسف عشق می ورزیده یقین آور است، و لیکن گفتن اینکه یوسف امتناع ورزید یقین آور نیست زیرا همسرش ممکن است پیش خود خیال کند که او این حرف را برای دلخوشی من می زند، و می خواهد سوء ظن مرا از بین ببرد، و حاصل آنکه اعتراف و شهادت اگر از همسر عزیز می بود غرضش رفع سوء ظن شوهر بود، در صورتی که نه تنها سوء ظن او را رفع نمی کند بلکه او را دل چرکین تر هم می سازد.

بعلاوه، بنابراین معنای جمله ((و ما ابریء نفسی...))، تکرار همان جمله ((انا راودته عن نفسه)) می شود، و حال آنکه در ظاهر سیاق خلاف آن استفاده می شود. همه اینها صرف نظر از اشکالاتی بود که بر وجه قبلی وارد می شد، زیرا همه آنها بر این وجه

نیز وارد است . وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ اَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أُمِينٌ معنی جمله ((استخلصه لنفسی)) این است که : من او را از مقربان خود قرار می دهم ، و کلمه ((مکین)) به معنای صاحب مقام و منزلت است ، و در جمله ((فلما کلمه)) حذف و اضممار بکار رفته و تقدیرش این است که وقتی یوسف را نزد شاه آوردند و او با وی گفتگو کرد گفت : تو دیگر از امروز نزد ما دارای مقام و منزلتی هستی . و اینکه حکم خود را مقید به امروز کرد برای اشاره به علت حکم بود ، و معنایش این است که تو از امروز که من به مکارم اخلاق و اجتناب از زشتی و فحشاء و خیانت و ظلم ، و صبرت بر هر مکروه پی بردم ، و فهمیدم یگانه مردی هستی که بخاطر حفظ طهارت و پاکی نفست حاضر شدی خوار و ذلیل شوی ، و مردی هستی که خداوند به تائیدات غیبی خود اختصاص داده ، و علم به تاءویل احادیث و رای صائب و حزم و حکمت و عقل را به تو ارزانی داشته ، دارای مقام و منزلت هستی ، و ما تو را امین خود می دانیم : و از اینکه بطور مطلق گفت : ((مکین امین)) فهمانید که این مکانت و امانت تو عمومی است ، و خلاصه حکمی که کردیم هیچ قید و شرطی ندارد .

و معنای آیه این است که پادشاه گفت : یوسف را نزد من آرید تا خاص و خالص برای خودم قرارش دهم ، و چون او را آوردند ، و شاه با او تکلم کرد گفت : تو امروز با آن کمالاتی که ما در تو دیدیم دارای مکانتی مطلق و امانتی بدون قید و شرط هستی ، و در آنچه بخواهی آزاد و بر جمیع شئون مملکت امینی . و این در حقیقت حکم و فرمان وزارت و صدارت یوسف بود .

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ بعد از آنکه شاه فرمان مکانت و امانت یوسف را بطور مطلق صادر کرد ، یوسف از او درخواست نمود که او را به وزارت مالیه و خزانه داری منصوب کند ، و امور مالی کشور و خزانه های زمین را که مراد از آن همان سرزمین مصر بوده باشد به وی محول نماید . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۴

و اگر این درخواست را کرد به این منظور بود که امور مالی کشور و ارزاق را به مباشرت خود اداره کند ، و ارزاق را جمع آوری نموده برای سالهای بعد که قهرا سالهای قحطی خواهد بود و مردم دچار گرانی و گرسنگی خواهند شد ذخیره نماید ، و خودش با دست خویش آن ذخیره ها را در میان مردم تقسیم کند ، و به هر یک آن مقداری که استحقاق دارد بدهد ، و از حیف و میل جلوگیری نماید .

و خود درخواست خویش را چنین تعلیل کرد که من حفیظ و علیم هستم ، زیرا این دو صفت از صفات است که متصدی آن مقامی که وی درخواستش را کرده بود لازم دارد ، و بدون آن دو نمی تواند چنان مقامی را تصدی کند ، و از سیاق آیات مورد بحث و آیات بعدش برمی آید که پیشنهاد پذیرفته شد ، و دست بکار آنچه می خواست گردید .

عزت یافتن یوسف (علیه السلام) به رحمت الهی ، بعد از آنکه برای ذلت او اسباب چینی کردند وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُ أَهْلًا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نَصَبْنَا لِيُوسُفَ أَمْرًا وَعَلَّمْنَاهُ مَا نَشَاءُ وَلَا نُضَيِّعُ أَمْرًا الْمُحْسِنِينَ کلمه ((تمکین)) به معنای قدرت دادن ، و کلمه ((تبوء)) به معنای جای گرفتن است ، و کلمه ((کذلک)) اشاره است به داستانی که تا رسیدن یوسف به مقام عزیزی مصر بیان کرد ، و آن عبارت بود از زندانی شدنش که با وجود اینکه غرض همسر عزیز از آن ، تحقیر و ذلیل کردن یوسف بود مع ذلک خداوند همان را وسیله عزت قرار داد ، و سایر امور زندگیش نیز بهمین منوال جریان داشت ، پدرش او را احترام کرد و برادران بر وی حسد برده در چاهش انداختند ، و به بازرگانان فروختند تا بدین وسیله آن احترام را مبدل به ذلت کنند ، خدای سبحان هم همین مکر و حیله آنان را وسیله عزت او در خانه عزیز مصر قرار داد ، زنان مصر مخصوصاً همسر عزیز با وی خدعه کردند ، و بنای مراوده را گذاشتند تا او را به منجلاب فسق و فجور بکشانند ، خداوند همین توطئه را وسیله بروز و ظهور عصمت و پاکی او قرار داد ، و در آخر هم زندان را که وسیله خواری او بود باعث عزت قرار داد .

و خداوند متعال بهمین داستان زندانی شدن و محرومیت یوسف (علیه السلام) از اختلاط و آمیزش آزادانه با مردم اشاره نموده و فرموده ((و کذلک مکننا لیوسف فی الارض یتبوء منها حیث یشاء)) یعنی ما این چنین زحمت زندان را که از او سلب آزادی اراده

کرده بود برداشتیم ، و در نتیجه صاحب مشیتی مطلق و اراده ای نافذ گردید، که می توانست در هر بقعه ای و قطعه ای از زمین که بخواهد منزل بگزیند، پس این جمله به وجهی محاذی جمله ((و كذلك مکتنا لیوسف فی الارض و لنعلمه من تاءویل الاحادیث و اللّٰه غالب علی امره )) که قبلا- درباره وارد شدن یوسف به خانه عزیز فرموده بود قرار گرفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۵

و با این مقایسه این معنا روشن می گردد که جمله ((نصیب برحمتنا من نشاء)) در اینجا به معنای جمله ((و اللّٰه غالب علی امره )) در آنجا است ، و معلوم می شود که مراد این است که خدای سبحان وقتی بخواهد رحمت خود را به شخصی برساند، کسی در خواستن او معارضه ندارد و هیچ مانعی نمی تواند او را از بکار بردن اراده و خواستش جلوگیری کند.

و اگر سببی از اسباب ، می توانست که مشیت خدا را در مورد احدی باطل سازد هر آینه درباره یوسف این کار را می کرد، زیرا در خصوص او تمامی اسباب ، آن هم سببهایی که هر کدام جداگانه در ذلیل کردن وی کافی بود دست بدست هم دادند، و مع ذلک نتوانستند او را ذلیل کنند، بلکه بر خلاف جریان اسباب ، خداوند او را بلند و عزیز کرد، آری ((حکم تنها از آن خداست)).

و اینکه فرموده ((و لا نضیع اجر المحسنین )) اشاره است به اینکه این تمکین اجری بوده که خداوند به یوسف داد، و وعده جمیلی است که به هر نیکوکاری می دهد، تا بدانند او اجرشان را ضایع نمی کند.

و لَاجِزُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ یعنی اجر آخرت برای اولیای از بندگان اوست . پس در حقیقت این جمله وعده جمیلی است که خداوند به خصوص اولیای خود که یوسف یکی از ایشان است می دهد.

دلیل بر اینکه این جمله وعده به عموم مؤمنین نیست جمله حالیه ((و كانوا يتقون )) است که دلالت دارد بر اینکه ایمان ایشان که همان حقیقت ایمان است لا- محاله مسبوق به تقوای استمراری ایشان بوده آنها تقوای حقیقی ، و (معلوم است که ) چنین تقوایی بدون ایمان تحقق نمی یابد، پس ایمان بعدی ، ایمان بعد از ایمان و تقواست ، و چنین ایمانی همان اجرای ولایت اللّٰه است که درباره اش فرموده : ((الا ان اولیاء اللّٰه لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و كانوا یقون لهم البشری فی الحیوه الدنیا و فی الاخره)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۶

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات مربوط به رؤیای ملک مصر و تعبیر آن به وسیله یوسف و اثبات بی گناهی آن حضرت و عزت یافتن او)

در تفسیر قمی آمده که : پادشاه ، خوابی دید و به وزرای خود چنین نقل کرد که : من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر آنها را می خوردند، و نیز هفت سنبله سبز و سنبله های خشک دیگری دیدم - امام صادق (علیه السّلام ) جمله سبع سنبلات را سبع سنابل قرائت نمودند. - آنگاه به وزرای خود گفت که : ای بزرگان مملکت ! اگر از تعبیر خواب سررشته دارید مرا در رویایم نظر دهید، لیکن کسی معنا و تاءویل رویای او را ندانست .

((و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه )) یکی از دو تن یار زندانی یوسف که نجات یافته بود و آن روز بالای سر پادشاه ایستاده بود بعد از مدتی بیاد رویای خود افتاد که در زندان دیده بود و گفت ((انا انبئکم بتاءویله فارسلون )) من شما را از تعبیر این خواب خبر می دهم اینک مرا بفرستید، (او را مرخص کردند تا) به نزد یوسف آمد و گفت : ((ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر یابسات )) یوسف در پاسخش گفت : ((تزرعون سبع سنین دابا فما حصدتم فذروه فی سنبله الا- قلیلا- مما تاکلون )) یعنی هفت سال پی در پی بکارید و آنچه درو کردید در خوشه بگذارید و مصرف نکنید مگر اندکی که می خورید خرمن کرده می کوبید، چون اگر همه را بکوبید، تا هفت سال نمی ماند، بخلاف اینکه در سنبله بماند که در این مدت آفتی نمی بیند، آنگاه هفت سال دیگر بعد از آن می رسد که سالهای سختی خواهد بود، و در آن مدت آنچه که برای ایشان در سالهای گذشته ذخیره کرده اید به مصرف می رسانید، امام صادق (علیه السّلام ) فرموده : آیه به جای ((ما قدمتم )) به

صورت ((ما قربتم)) نازل شده بود، سپس بعد از آن چند سال، سالی فرا می‌رسد که مردم در آن یاری می‌شوند، و در آن باران بر آنان می‌بارد.

امام (علیه السلام) فرمود: مردی نزد علی امیرالمومنین (علیه السلام) کلمه ((یعصرون)) را به بنای معلوم و مبنی بر فاعل قرائت کرد، حضرت فرمود: وای بر تو چه چیز را می‌فشرند، آب انگور را برای شراب؟ مرد عرض کرد: یا امیرالمومنین پس چگونه قرائت کنم؟ فرمود: آیه بصورت ((یعصرون)) به بنای مجهول و مبنی بر مفعول نازل شده، و معنایش این است که در آن سال و بعد از سالهای قحطی باران داده می‌شوند، به دلیل اینکه در جای دیگر قرآن فرموده: ((وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا)).

فرستاده یوسف نزد پادشاه برگشته پیغام و دستور العمل را برای او باز گفت، پادشاه گفت او را نزد من آرید، فرستاده اش نزد یوسف آمده از او خواست که به دربار مصر بیاید، (یوسف) گفت بسوی صاحبت برگرد و از او پرس داستان زنانی که دستهای خود را پاره کردند چه بود؟ که همانا پروردگار من به کید ایشان عالم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۷

پادشاه، زنان نامبرده را در یکجا جمع کرده پرسید جریان شما در آن روزها که با یوسف و بر خلاف میل او مراوده می‌کردید چگونه بود؟ گفتند خدا منزّه است که ما کمترین عیب و عمل زشتی از او ندیدیم. همسر عزیز گفت: الان حق روشن و برملا گردید، آری من با او و برخلاف میل او مراوده داشتم، و او از راستگویان است، و این را بدان جهت گفتم که او بداند من در غیابش خیانتش نکردم، و اینکه خدا کید خیانتکاران را هدایت نمی‌کند - و معنای این جمله از کلمات زلیخا این است که این اعتراف را بدان سبب کردم تا یوسف بداند این بار مانند سابق بر علیه او دروغ نگفتم -، سپس اضافه کرد: من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم زیرا نفس وادارنده به زشتیهاست، مگر آنکه پروردگارم رحم کند.

آنگاه پادشاه گفت: او را نزد من آرید تا او را از نزدیکان خود قرار دهم، پس وقتی نگاهش به یوسف افتاد گفت: تو امروز نزد ما دارای مکانت و منزلتی، و نزد ما امین می‌باشی، هر حاجتی داری بگو. یوسف گفت: مرا بر خزانه های زمین بگمار که من نگهبان و دانایم، یعنی مرا بر کندوها و انبارهای آذوقه بگمار. او هم یوسف را مصدر آن کار کرد، و همین است مقصود از اینکه فرمود: ((و کذلک مکننا لیوسف فی الارض یتبوء منها حیث یشاء)).

مؤلف: اینکه صاحب تفسیر قمی گفتند که امام صادق ((سبع سنابل)) قرائت کرده منافی با روایت عیاشی است که از ابن ابی یعفور از آنجناب نقل کرده که سبع سنبلات، قرائت کرده اند البته این به نقلی است که تفسیر برهان از عیاشی کرده، و گرنه در نسخه چاپی خود عیاشی نیز سبع سنابل آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۸

و اینکه گفت امام فرمود: آیه بصورت ((ما قربتم)) نازل شده مقصود این است که ((ما قدمتم)) بحسب تنزیل به معنای تقریب است، و اینکه فرمود: آیه بصورت ((و فیه یعصرون))، به بنای مجهول و مبنی بر مفعول نازل شده و معنایش این است که مردم در آن سال باران داده می‌شوند، دلالت دارد بر اینکه آن جناب کلمه ((یغاث)) را از ماده غوث به معنای یاری گرفته نه از ماده غیث که به معنای باران است، و این معنا را عیاشی نیز در تفسیر خود از علی ابن معمر از پدرش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است و اینکه فرمود: معنای این جمله از کلمات زلیخا این است که این اعتراف را بدان سبب کردم ... ظاهر این است که امام (علیه السلام) جمله ((ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب ... ان ربی غفور رحیم)) را از کلام همسر عزیز دانسته. و خواننده محترم بیانی را که در این خصوص گذرانیدم بخاطر دارد.

دو روایت نبوی درباره یوسف (ع) از طرق اهل سنت و اشکال آندو

و در الدر المنثور است که فاریابی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه به چند طریق از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من از صبر و بزرگواری برادرم یوسف در عجبم، خدا او را بیمارزد، برای اینکه فرستادند نزد او تا درباره خواب پادشاه نظر دهد (و او هم بدون هیچ قید و شرطی نظر داد) و حال آنکه اگر من جای او بودم

نظر نمی دادم مگر بشرطی که مرا از زندان بیرون بیاورند، و نیز از صبر و بزرگواری او در عجبم از آنکه از ناحیه پادشاه آمدند تا از زندان بیرونش کنند باز هم بیرون نرفت تا آنکه بی گناهی خود را اثبات کرد، و حال آنکه اگر من بودم بی درنگ بسوی در زندان می دویدم، ولی او می خواست بی گناهی خود را اثبات کند خدایش بیامرزد.

مؤلف: این معنا بطریق دیگری نیز روایت شده، و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) هم روایتی آمده که عیاشی آنرا در تفسیر خود از ابان از محمد بن مسلم از یکی از دو امام - امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود اگر من جای یوسف بودم در آن موقع که فرستاده پادشاه نزدش آمد تا خواب وی را تعبیر کند تعبیر نمی کردم مگر بشرطی که مرا از زندان خلاص کند و من از صبر یوسف در برابر کید همسر پادشاه در عجبم که تا چه اندازه صبر کرد تا سرانجام خداوند بی گناهی را ظاهر ساخت.

مؤلف: این روایت نبوی - که هم بطرق اهل سنت و هم بطرق اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده - خالی از اشکال نیست، زیرا در آن یکی از دو محذور هست، یا طعن و عیبجویی از یوسف و یا طعن بر خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۷۹

طعن بر یوسف به اینکه بگوییم در توسل و چاره جویی برای نجات از زندان، تدبیر خوبی بکار نبرده، و حال آنکه بهترین تدبیر همان تدبیری بود که او بکار برد، چون آن جناب هدفش صرف بیرون آمدن از زندان نبود، زیرا همسر عزیز و همچنین زنان اشراف مصر از خدا می خواستند او نسبت به خواست و هوای دل آنان موافقت کند، و ایشان بی درنگ آزادش سازند، و اصلاً اگر موافقت می کرد به زندان نمی افتاد، به زندانش انداختند تا مجبور به موافقتش کنند، و او در چنین محیطی از خدا خواست تا به زندان بیفتد و گفت: ((رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه)) بلکه خواست او این بود که اگر بیرون می آید در جو و محیطی قرار گیرد که دیگر آن پیشنهادها نامشروع به او نشود و نیز محیط بر بی گناهی او در زندانی شدنش واقف گردد، و در درجه سوم وقتی بیرون می آید باز بصورت یک غلام در نیاید، بلکه در رتبه ای قرار گیرد که لایق شانش باشد.

و لذا نخست در همان زندان به دنبال رویای پادشاه وظیفه ای را که یک نفر زمامدار نسبت به ارزاق رعیت و حفظ و نگهداری آن دارد بیان نمود، و بدین وسیله زمینه ای فراهم کرد که شاه بگوید ((اتئونی به - او را نزد من آرید)) و در درجه دوم وقتی آمدند و گفتند که برخیز تا از زندان بیرون و به نزد پادشاه رویم، امتناع ورزید، و بیرون آمدن خود را مشروط بر این کرد که شاه میان او و زنان اشرافی مصر به عدل و داد حکم کند، و با این عمل زمینه ای چید که نتیجه اش آن شد که شاه بگوید: ((اتئونی به استخلصه لنفسی - او را نزد من آرید تا از مقربان خود قرارش دهم)) حال آیا چنین تدبیری قابل طعن است؟ و یا آنکه بهترین تدبیری است که برای رسیدن به عزت، و نجات از بردگی و رسیدن به مقام عزیزی مصر و گسترش دادن عدل و احسان در زمین ممکن است تصور شود؟ قطعاً بهترین تدبیر است که علاوه بر آن آثار، این نتیجه را هم داشت که پادشاه و کرسی نشینان او در خلال این آمد و شدها، به صبر و عزم آهنین و تحمل طاقت فرسای او در راه حق و نیز به علم فراوان و حکم قاطع و محکم وی پی بردند.

و اما طعن بر رسول خدا به اینکه بگوییم آن جناب فرموده باشد اگر من جای یوسف بودم بقدر او صبر نمی کردم. با اینکه گفتیم در این صبر و حق با یوسف بود، و آیا نسبت دادن چنین کلامی به آن جناب معنایش اعتراف به این نیست که یکی از خصوصیات پیغمبر اکرم این است که نمی توانست در مواردی که صبر واجب و لازم است صبر کند؟! چرا معنایش همین است و حاشا بر آن جناب که مردم را به چنین صبری توصیه کند و خودش از انجام آن عاجز باشد، و چگونه عاجز بود و حال آنکه قبل از هجرتش و همچنین بعد از آن در راه خدا و در برابر اذیت ها و شکنجه های مردم آنچنان صبر کرد که خدای تعالی به مثل آیه ((وانک لعلی خلق عظیم)) ثنا خوانیش کرد.

روایاتی در ذیل (ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۰



و نیز در الدر المنثور است که حاکم در تاریخ خود و ابن مردویه و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا آیه ((ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب)) را قرائت کرده و فرمودند: وقتی یوسف این حرف را زد جبرئیل به او گفت: ای یوسف یادت می آید که تو نیز قصد زلیخا را کردی؟ یوسف گفت: ((و ما ابریء نفسی)).

مؤلف: این معنا در روایات متعددی قریب بهم نقل شده، از آن جمله روایت ابن عباس است که وقتی یوسف این حرف را زد جبرئیل به او طعنه زد و گفت: ((آری خیانت نکردی حتی آن موقعی که قصد او را کردی)) و روایت حکیم بن جابر است که دارد: جبرئیل گفت: ((آری خیانت نکردی حتی آن موقعی که بند شلوار را باز کردی))، و همچنین نظیر آن، روایات دیگری از مجاهد و قتاده و عکرمه و ضحاک و ابن زید و سدی و حسن و ابن جریح و ابی صالح و غیر ایشان آمده. و ما در بیان سابق گذراندیم که این روایات از روایات جعلی است که مخالف با صریح قرآن است، آری حاشا بر مقام یوسف صدیق اینکه در گفتار ((لم اخنه بالغیب)) دروغ گفته و آنگاه بعد از طعنه جبرئیل دروغ خود را اصلاح کرده باشد. زمخشری در کشاف گفته: هرزه سرایان روایاتی جعلی بهم بافته و چنین پنداشته اند که وقتی یوسف گفت: ((لم اخنه بالغیب)) جبرئیل گفت: ((آری و نه آنوقت که قصد او کردی)) و خود زلیخا گفت: آری و نه آن موقع که بند زیر جامه ات را باز کردی. و این هرزه سرایشها بخاطر آن است که اینان نه تنها از بهتان بستن بخدا و رسولش باکی ندارند بلکه در این عمل با یکدیگر کورس و مسابقه می گذاشتند.

و در تفسیر عیاشی از سماعه نقل کرده که گفت: من از او سؤال کردم که مقصود از ((ربک)) در جمله ((برگرد بسوی صاحب و خدایت)) کیست؟ فرمود: مقصود عزیز است.

روایتی از امام رضا (ع) درباره جمع آوری آذوقه در هفت سال و تدبیر مملکت توسط یوسف (ع)

مؤلف: و در تفسیر برهان از طبرسی در کتاب نبوت و او به سند خود از احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن علی بن الیاس روایت کرده که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: یوسف به جمع آوری آذوقه پرداخت، و در آن هفت سال فراوانی، طعامهای اندوخته را انبار کرد، و چون این چند سال سپری شد و سالهای قحطی فرا رسید یوسف شروع کرد بفروختن طعام، در سال اول در برابر نقدینه از درهم و دینار، و در مصر و اطراف آن هیچ درهم و دیناری نماند مگر آنکه همه ملک یوسف شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۱

و در سال دوم در برابر زیورها و جواهرات، و در نتیجه در مصر و اطرافش زیور و جواهری هم نماند مگر آنکه به ملک یوسف درآمد، و در سال سوم طعام را در ازای دامها و چارپایان فروخت، و دام و چارپایی نماند مگر آنکه ملک او شد، در سال چهارم آنرا در ازای غلامان و کنیزان فروخت، در نتیجه غلام و کنیزی هم در مصر و پیرامونش نماند مگر آنکه همه در ملک یوسف درآمدند، و در سال پنجم طعام را به قیمت خانه ها و عرضه ها فروخت و دیگر خانه و عرضه ای در مصر و پیرامونش نماند مگر آنکه آن نیز ملک وی شد، در سال ششم در ازای مزرعه ها و نهرها فروخت، و دیگر در مصر و پیرامونش مزرعه و نهری نماند مگر آنکه ملک وی شد و در سال آخر که سال هفتم بود چون برای مصریان چیزی نمانده بود ناگزیر طعام را به ازای خود خریدند، و تمامی سکنه مصر و پیرامون آن برده یوسف شدند.

و چون احرار و عبید ایشان همه ملک یوسف شد گفتند ما هیچ ملک و سلطنتی مانند ملک و سلطنتی که خدا به این پادشاه داده ندیده و نه، شنیده ایم، و هیچ پادشاهی سراغ نداریم که علم و حکمت و تدبیر این پادشاه را داشته باشد.

پس یوسف به پادشاه گفت حال نظرت درباره این نعمت ها که پروردگار من در مصر و پیرامونش به من ارزانی داشته چیست رای خود را بگو و بدان که من ایشان را از گرسنگی نجات ندادم تا مالکشان شوم، و اصلاحشان نکردم تا فاسدشان کنم و نجاتشان ندادم تا خود بلای جان آنان باشم، لیکن خداوند بدست من نجاتشان داد. پادشاه گفت رای برای توست.

یوسف گفت: من خدا و تو را شاهد می گیرم که تمامی اهل مصر را آزاد کرده و اموال ایشان را به ایشان برگرداندم، و همچنین اختیارات و سلطنت و مهر و تخت و تاج تو را نیز به تو برگرداندم، بشرطی که جز به سیرت من نروی، و جز به حکم من حکم نکنی.

پادشاه گفت: این خود، توبه و افتخار من است که جز به سیرت تو سیر نکنم و جز به حکم تو حکمی نرانم و اگر تو نبودی امروز بر تو سلطنتی نداشته و در دوران چهارده ساله گذشته نمی توانستم مملکت را اداره کنم و این تو بودی که سلطنت مرا به بهترین وجهی که تصور شود عزت و آبرو دادی، و اینک من شهادت می دهم بر اینکه معبودی نیست جز خدایتعالی، و او تنها و بدون شریک است، و شهادت می دهم که تو فرستاده اوئی، و از تو تقاضا دارم که بر وزارت خود باقی باشی که تو نزد ما مکین و امینی

مؤلف: روایات در این مقام بسیار است، اما چون اغلب آنها ربطی به غرض تفسیری ما ندارند لذا از نقل آنها خودداری می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۲

روایاتی در ذیل ((اجعلنی علی خزائن الارض...))

و در تفسیر عیاشی آمده که سلیمان از سفیان نقل می کند که می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا جایز نیست که آدمی خود را تزکیه نماید (و از خوبی خود تعریف کند)؟ فرمود: در صورتی که ناگزیر شود جایز است، مگر نشنیده ای گفتار یوسف را که به پادشاه مصر گفت: ((اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم)) و همچنین گفتار عبد صالح را که گفت: ((انی لکم ناصح امین)).

مؤلف: ظاهراً مقصود آنجناب از عبد صالح همان هود پیغمبر است که به قوم خود گفته بود: ((ابلاغکم رسالات ربی و انا لکم ناصح امین)).

و در عیون به سند خود از عیاشی روایت کرده که گفته است: محمد بن نصر از حسن بن موسی روایت کرده که گفت: اصحاب ما از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده اند که مردی به آنجناب عرض کرد: خدا اصلاحت کند، بفرما بینم چگونه کار شما با مامون بدینجا بینجامید؟ (و گویا سائل عمل آن جناب را با مامون عملی ناپسند می پنداشته) و لذا حضرت ابی الحسن رضا (علیه السلام) فرمود: بگو بینم از پیغمبر و وصی کدامیک از دیگری افضلند، مرد عرض کرد پیغمبر افضل از وصی است، فرمود: حال بگو بینم مشرک افضل است و یا مسلم؟ عرض کرد البته مسلم.

فرمود: عزیز مصر مشرک، و یوسف وزیر او پیغمبر بود، و این مامون مسلمان است و من وصی، یوسف از عزیز خواست تا او را مسؤل امور مالی کند و گفت: ((استعملنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم)) ولی من چنین تقاضایی که نکردم هیچ، بلکه مامون مرا در قبول این ولایتعهدی مجبور کرد، آنگاه در معنای جمله ((حفیظ علیم)) فرمود: یعنی حافظ بر اموال، و عالم به هر زبانم.

مؤلف: اینکه فرمود: ((استعملنی علی خزائن الارض)) مقصود آن جناب نقل به معنای آیه است، و این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود آورده، معانی الاخبار هم آخر آنرا از فضل بن ابی قره از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۳

آیات ۶۲ - ۵۸، سوره یوسف

وَ حِيَاءُ إِخْوَتُهُ يُوسُفَ فَمَدَّخُلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (۵۸) وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالِ اتُّنُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِّنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوْفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (۵۹) فَإِنْ لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لَا تَقْرُبُونِ (۶۰) قَالُوا سَرَوْدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَعْلُونَ (۶۱) وَ قَالَ لِفَتْنِهِ اجْعَلُوا بِضَعْتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۶۲)

## ترجمه آیات

برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند، او ایشان را شناخت ولی آنها وی را نشناختند (۵۸) و هنگامی که (یوسف) بار آذوقه آنها را آماده کرد گفت: (دفعه آینده) آن برادری را که از پدر دارید نزد من آرید، آیا نمی بینید که من حق پیمانانه را ادا می کنم و من بهترین میزبانانم؟ (۵۹) و اگر او را نزد من نیاورید نه کیل (و پیمانانه ای از غله) نزد من خواهید داشت و نه (اصلاً) نزدیک من شوید (۶۰) گفتند ما با پدرش گفتگو خواهیم کرد (و سعی می کنیم موافقتش را جلب نماییم) و ما این کار را خواهیم کرد (۶۱) سپس به کارگزاران و غلامان خویش گفت: آنچه را به عنوان قیمت پرداخته اند درباره ایشان بگذارید تا شاید پس از مراجعت به خانواده خویش آن را بشناسند و شاید برگردند (۶۲)

بیان آیاتفصل دیگری از داستان یوسف (علیه السلام) است که در چند آیه خلاصه

عبارت از آمدن برادران یوسف نزد وی، در خلال چند سال قحطی است تا از او جهت خاندان یعقوب طعام بخرند، و این پیشامد - مقدمه ای شد که یوسف بتواند برادر مادری خود را از کنعان به مصر نزد خود بیاورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۴ و این برادر، همان است که با یوسف مورد حسادت برادران واقع شد و برادران در آغاز داستان گفتند: ((لیوسف و اخوه احب الی ایننا منا و نحن عصبه)) و بعد از آوردن او، خود را به سایرین نیز معرفی نموده، سرانجام یعقوب را هم از بادیه کنعان به مصر منتقل ساخت.

و اگر در ابتدای امر، خود را معرفی نکرد برای این بود که می خواست اول برادر مادریش را احضار نماید تا در موقعی که خود را به برادران پدری معرفی می کند او نیز حاضر باشد و در نتیجه صنع خدای را نسبت به آن دو و پاداشی را که خداوند به آن دو در اثر صبر و تقواشان ارزانی داشت مشاهده کنند و بعلاوه وسیله ای برای احضار همه آنان باشد. و این پنج آیه متضمن آمدن فرزندان یعقوب به مصر و نقشه ای است که یوسف برای احضار برادر مادری خود کشید، که اگر بار دیگر محتاج به طعام شدند تا او را بیاورند طعام نخواهند گرفت، ایشان نیز پذیرفتند.

ورود برادران یوسف (ع) و گفتگویشان با او

وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ در این جمله مطالب زیادی حذف شده، و اگر متعرض آن نگشته برای این بوده که غرض مهمی بدان متعلق نمی شده، غرض تنها بیان چگونگی پیوستن برادر مادری یوسف به وی و شرکتش در نعمت ها و منت های الهی او و سپس شناختن برادران و پیوستن خاندان یعقوب به او بوده و این قسمت ها که مورد غرض بوده منتخبی است از داستان یوسف و وقایعی که بعد از رسیدن به عزت مصر رخ داده است.

برادرانی که برای خریدن طعام به مصر آمدند همان برادران عصبه و قوی بودند (که او را به چاه انداختند) و برادر مادری همراهشان نبود زیرا یعقوب بعد از واقعه یوسف با او انس می گرفت، و هرگز او را از خود جدا نمی کرد و این معانی از آیات زیر به خوبی استفاده می شود.

و بین وارد شدن ایشان به مصر و بیرون آمدن یوسف از زندان و منصوب شدنش به وزارت مالیه و خزانه داری کل، و رسیدنش به مقام عزیزی مصر بیشتر از هفت سال فاصله بوده، زیرا برادران بطور مسلم در بعضی از سالهای قحطی به مصر آمدند تا طعامی خریداری کنند، و این سالها بعد از هفت سال فراوانی اتفاق افتاده، و ایشان از آن روزی که یوسف را بعد از بیرون شدن از چاه به دست مکاریان و کاروانی که از کنار چاه عبور می کردند سپردند دیگر او را ندیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۵

و یوسف آن روز، کودکی خردسال بود، و بعد از آن، مدتی در خانه عزیز و چند سالی در زندان و بیشتر از هفت سال هم هست که عهده دار امر وزارت است، بعلاوه اینکه او روزی که از برادران جدا شد یک کودک بیش نبود و امروز در لباس وزارت و زی سلاطین درآمده، دیگر چگونه ممکن بود کسی احتمال دهد که او مردی عبری و بیگانه از نژاد قبطی مصر باشد و خلاصه چگونه

ممکن بود برادران حدس بزنند که او برادر ایشان و همان یوسف خودشان است .

بخلاف یوسف ، که برادران را در آن وضعی که دیده بود الان نیز در همان وضع می بیند و کیاست و فراست نبوت هم کمکش می کند و بی درنگ ایشان را می شناسد همچنانکه فرمود: ((و جاء اخوه یوسف فدخلوا علیه فعرفهم و هم له منکرون )) .

درخواست آوردن برادر ابویی خود از برادران پدری با تشویق ، تهدید و تدبیر  
 وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالِ اَتْتُونِي بِاَخٍ لَّكُمْ مِّنْ اَبْيَکُمْ اَلَا- تَرَوْنَ اَنی اُوفی الْکَیْلِ وَ اَنَا خَیْرُ الْمُنْزِلِیْنَ اَغْب در مفردات خود گفته :  
 ((جهاز))، هر متاع و یا چیز دیگری است که قبلاً تهیه شود، و تجهیز به معنای حمل این متاع و یا فرستادن آن است . و بنا به گفته  
 وی معنا این می شود که بعد از آنکه متاع و یا طعامی که جهت ایشان آماده کرده و به ایشان فروخته بود بار کرد، دستورشان داد  
 که بایستی آن برادر دیگری که تنها برادر پدری ایشان و برادر پدری و مادری یوسف است همراه بیاورند، و گفت : ((اتتونی باخ  
 ....))

و معنای ایفای به کیل در جمله ((الا ترون انی اوفی الکیل)) این است که من به شما کم نفروختم ، و از قدرت خود سوء استفاده  
 ننموده و به اتکای مقامی که دارم به شما ظلم نکردم ((و انا خیر المنزلین )) یعنی من بهتر از هر کس واردین به خود را اکرام و  
 پذیرایی می کنم و این خود تحریک ایشان به برگشتن است ، و تشویق ایشان است تا در مراجعت ، برادر پدری خود را همراه  
 بیاورند .

و این تشویق در برابر تهدیدی است که در آیه بعدی : ((فان لم تاتونی به فلا کیل لکم عندی و لا تقربون )) کرد، و گفت که اگر  
 او را نیاورید دیگر طعامی به شما نمی فروشم ، و دیگر مانند این دفعه ، شخصا از شما پذیرایی نمی کنم ، این را گفت تا هوای  
 مخالفت و عصیان او را در سر نپروراند، همچنانکه از گفتار ایشان در آیه آتیه که گفتند: ((سراودها عنه اباه و انا لفاعلون - بزودی  
 از پدرش اصرار می کنیم و بهر نحو شده فرمان تو را انجام می دهیم برمی آید که برادران یوسف فرمان او را پذیرفتند و با این قول  
 صریح خود، او را دلخوش ساختند .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۶

اینهم معلوم است که کلام یوسف که در موقع برگشتن برادران به ایشان گفته : ((که باید برادر پدری خود را همراه بیاورید)) آنهم  
 با آن همه تاء کید و تحریص و تهدید که داشت ، کلامی ابتدایی نبوده ، و از شاءن یوسف هم بدور است که ابتداء و بدون هیچ  
 مقدمه ای این حرف را زده باشد، زیرا اگر اینطور بود برادران حدس می زدند که شاید این مرد همان یوسف باشد که اینقدر اصرار  
 می ورزد ما برادر پدری خود را که برادر پدر و مادری اوست همراه بیاوریم ، پس قطعاً مقدماتی در کار بوده که ذهن آنان را از  
 چنین حدسی منصرف ساخته و نیز از احتمال و توهم اینکه وی قصد سویی نسبت به آنان دارد بازشان داشته است .  
 و در اینکه بطور احتمال می دانیم چنین مقدماتی در کار بوده حرفی نیست و لیکن آن کلمات و گفتگوهای بسیاری که مفسرین در  
 این مقام از او نقل کرده اند هیچ دلیلی از قرآن بر آنها وجود ندارد و هیچ قرینه ای هم در سیاق قصه بر آنها نیست ، و روایتی هم  
 که مورد اطمینان باشد به نظر نمی رسد .

کلام خدای تعالی هم خالی از تعرض به آن است ، تنها چیزی که از کلام خدای تعالی استفاده می شود این است که یوسف از  
 ایشان پرسیده که به چه علت به مصر آمده اید؟ ایشان هم جواب داده اند که ده برادرند و یک برادر دیگر در منزل نزد پدر جا  
 گذاشته اند چون پدرشان قادر بر مفارقت او، و راضی به فراق او نمی شود حال چه مسافرت باشد و چه گردش و چه مانند آن ،  
 یوسف هم اظهار علاقه کرد که دوست می دارد او را ببیند و باید بار دیگر او را همراه خود بیاورند .

فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لَا تَقْرَبُونِ کَیْلَ به معنای مکیل (کشیدنی) است که مقصود از آن طعام است ، و اینکه فرمود:  
 ((و لا تقربون )) معنایش این است که حق ندارید به سرزمین من نزدیک شده و نزد من حضور بهم رسانید و طعام بخرید، و معنای

آیه روشن است که خواسته است برادران را تهدید کند و (همچنانکه گذشت) از مخالفت امر خود زنهار دهد.

قَالُوا سَنُرَوِّدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَعْلُونَ کلمه مراده همانطور که در سابق گذشت به معنای این است که انسان درباره امری پشت سر هم و مکرر مراجعه نموده و اصرار بورزد و یا حيله بکار برد، پس اینکه به یوسف گفتند: ((سنراود عنه اباه)) دلیل بر این است که ایشان قبلاً برای یوسف گفته بودند که پدرشان به مفارقت برادرشان رضایت نمی دهد، و هرگز نمی گذارد او را از وی دور کنیم، و

اینکه گفتند: ((پدرش))، و نگفتند پدرمان خود مؤید این معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۷

و معنای اینکه گفتند: ((و انا لفاعلون)) این است که، آوردن او و یا اصرار به پدر و وادار نمودنش به دادن برادر را انجام می دهیم، و معنای آیه روشن است و پیداست که با این جمله خواسته اند یوسف را دلخوش ساخته قبولی خود را فی الجمله اعلام دارند.

وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَعْتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ((فتیان)) جمع ((فتی)) به معنای پسر است، راغب در مفردات در معنای بضاعت گفته: قطعه ای وافر و بسیار از مال است که برای تجارت در نظر گرفته شده باشد، گفته می شود: ((ابضع بضاعه و ابتضعها)) و خداوند فرموده: ((هذه بضاعتنا ردت الینا)) و نیز فرموده: ((ببضاعه مزجاء)) و اصل این کلمه ((بضع)) - به فتح باء - است، که به معنای پاره ای گوشت است که قطع و بریده گردد، و نیز گفته است: عبارت معروف ((فلان بضعه منی - فلانی بضعه ای از من است)) معنایش این است که فلانی از شدت نزدیکی به من به منزله پاره ای از تن من است.

و نیز گفته: بضع به کسره باء به معنای قسمتی از عدد ده است، و عدد ما بین سه و ده را بضع می گویند: بعضی گفته اند بضع بیشتر از پنج و کمتر از ده را گویند.

و کلمه ((رحال)) جمع ((رحل)) به معنای ظرف و اثاث است. و کلمه انقلاب به معنای مراجعت است.

و معنای آیه این است که یوسف به غلامان خود گفت: هر آنچه ایشان از قبیل پول و کالا- در برابر طعام داده اند در خرجین هایشان بگذارید تا شاید وقتی به منزل می روند و خرجین ها را باز می کنند بشناسند که کالا همان کالای خود ایشان است، و در نتیجه دوباره نزد ما برگردند، و برادر خود را همراه بیاورند، زیرا برگرداندن بها دلهای ایشان را بیشتر متوجه ما می کند، و بیشتر به طمعشان می اندازد تا برگردند و باز هم از اکرام و احسان ما برخوردار شوند. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۸

آیات ۸۲ - ۶۳، سوره یوسف

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَ نَكْتُلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ (۶۳) قَالَ هَلْ ءَأَمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ فَاللَّهُ خَبِيرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ (۶۴) وَلَمَّا فَتَحُوا مَتْعَهُمْ وَجَدُوا بِضَعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَعْتَنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَ وَنَزَدَادُ كَيْلٌ بَعِيرٌ ذَلِكُ كَيْلٌ يَسِيرٌ (۶۵) قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا- أَنْ يَحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا ءَأْتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ (۶۶) وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَجِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أُبُوبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَ مِآءُ غَنِي عَنكُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (۶۷) وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَشَدِيدُ عَلْمٍ لَّمَّا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۶۸) وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَأْوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۶۹) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسُرِقُونَ (۷۰) قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ (۷۱) قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (۷۲) قَالُوا تَاللَّهِ لَتَمْدَّ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَرِقِينَ (۷۳) قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ (۷۴) قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (۷۵) فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مِآءَ كَانٍ لِّيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (۷۶) قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ

سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (۷۷) قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۷۸) قَالَ مَعِيَ اللَّهُ أَنْ تَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجِدْنَا مَتَعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذَا لَطَلْمُونَ (۷۹) فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ حَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آيَاتِكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۸۰) ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ (۸۱) وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (۸۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۸۹

ترجمه آیات

و هنگامی که آنها بسوی پدرشان باز گشتند گفتند: ای پدر! دستور داده شده که به ما پیمان‌نامه ای (از غله) ندهند، لذا برادرمان را با ما بفرست تا سهمی دریافت داریم و ما او را محافظت خواهیم کرد (۶۳) گفت آیا من نسبت به او به شما اطمینان کنم همانگونه که نسبت به برادرش (یوسف) اطمینان کردم؟! خداوند بهترین حافظ و ارحم الراحمین است (۶۴) و هنگامی که متاع خود را گشودند دیدند سرمایه آنها باز گردانده شده گفتند: پدر! ما دیگر چه می‌خواهیم این سرمایه ما است که به ما پس گردانده شده (پس چه بهتر که برادر را با ما بفرستی) و ما برای خانواده خویش مواد غذایی می‌آوریم و برادرمان را حفظ خواهیم کرد و پیمان‌نامه بزرگتری غیر از این پیمان‌نامه کوچک دریافت خواهیم داشت (۶۵) گفت: هرگز او را با شما نخواهم فرستاد جز اینکه پیمان موکد الهی بدهید که او را حتما نزد من خواهید آورد، مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علت دیگری) قدرت از شما سلب گردد، و هنگامی که آنها پیمان موثق خود را در اختیار او گذاردند گفت: خداوند نسبت به آنچه می‌گوییم ناظر و حافظ است (۶۶) (هنگامی که خواستند حرکت کنند یعقوب) گفت: فرزندان من! از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرق وارد گردید و (من با این دستور) نمی‌توانم حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی است از شما دفع کنم، حکم و فرمان تنها از آن خدا است، من بر او توکل می‌کنم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند (۶۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۰

و چونکه از همان طریق که پدر به آنها دستور داده بود وارد شدند، این کار هیچ حادثه حتمی الهی را نمی‌توانست از آنها دور سازد جز حاجتی در دل یعقوب (که از این راه) انجام شد (و خاطرش تسکین یافت) و او از برکت تعلیمی که ما به او داده ایم علم فراوانی دارد در حالی که اکثر مردم نمی‌دانند (۶۸) هنگامی که بر یوسف وارد شدند برادرش را نزد خود جای داد و گفت من برادر تو هستم، از آنچه آنها می‌کنند غمگین و ناراحت نباش (۶۹) و چون بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری ملک را دربار برادرش قرار داد سپس کسی صدا زد ای اهل قافله! شما سارق هستید (۷۰) آنها روبسوی او کردند و گفتند چه چیز گم کرده اید؟ (۷۱) گفتند جام ملک را، و هر کس آنرا بیاورد یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود و من ضامن (این پاداش) هستم (۷۲) گفتند به خدا سوگند شما می‌دانید که ما نیامده ایم در این سرزمین فساد کنیم و ما (هرگز) دزد نبوده ایم (۷۳) آنها گفتند: اگر دروغگو باشید کیفر شما چیست؟ (۷۴) گفتند هر کس که (آن جام) در بار او پیدا شود خودش کیفر آن خواهد بود (و بخاطر این کار برده خواهد شد) ما اینگونه ستمگران را کیفر می‌دهیم (۷۵) در این هنگام (یوسف) قبل از بار برادرش به کاوش بارهای آنها پرداخت، و سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد، ما اینگونه راه چاره به یوسف یاد دادیم او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آئین ملک (مصر) بگیرد مگر آنکه خدا بخواهد، ما درجات هر کس را که بخواهیم بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب علمی، عالمی است (۷۶) (برادران) گفتند اگر او (بنیامین) دزدی کرده (تعجب نیست) برادرش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرده، یوسف (سخت ناراحت شد و) این (ناراحتی) را در درون خود پنهان داشت و برای آنها اظهار نداشت، (همین اندازه) گفت وضع شما بدتر است و خدا از آنچه حکایت می‌کنید آگاه تر است (۷۷) گفتند ای عزیز! او پدر پیری دارد، یکی از ما را بجای او بگیر، ما تو



را از نیکوکاران می بینیم (۷۸) گفت پناه بر خدا که ما غیر از آن کس که متاع خود را نزد او یافته ایم بگیریم که در آن صورت از ظالمان خواهیم بود (۷۹) و همینکه از او ناامید شدند رازگویان به کناری رفتند، بزرگشان گفت: آیا نمی دانید پدرتان از شما پیمان الهی گرفته و پیش از این درباره یوسف کوتاهی کردید لذا من از این سرزمین حرکت نمی کنم تا پدرم به من اجازه دهد، یا خدا فرمانش را درباره من صادر کند که او بهترین حکم کنندگان است (۸۰) شما بسوی پدرتان باز گردید و بگوئید پدر! پسر دزدی کرد و ما جز به آنچه می دانستیم گواهی ندادیم و ما از غیب آگاه نیستیم (۸۱) (برای اطمینان بیشتر) از آن شهری که در آن بودیم سؤال کن و از قافله و کاروانیانی که با آنان آمدیم بپرس که ما راست می گوئیم (۸۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۱

بیان آیات بازگشت برادران یوسف به سوی پدر و راضی کردن او به بردن بنیامین و...

این آیات داستان برگشتن برادران یوسف را بسوی پدرشان و راضی کردن پدر به اینکه برادر یوسف را برای گرفتن طعام بفرستد، و نیز بازگشتن ایشان را بسوی یوسف و بازداشت کردن یوسف برادر خود را با حيله ای که طرح کرده بود بیان می فرماید.

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أٰبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُونَ ((اكتيال)) به معنای گرفتن طعام است با کیل، در صورتی که با کیل معامله شود، راغب گفته: کیل به معنای پیمان کردن طعام است، وقتی گفته می شود: ((کلت له الطعام)) با تعبیر ((کلته الطعام)) فرق دارد، اولی به معنای این است که مباشر پیمانانه کردن طعام برای او من بودم، ولی دومی به این معنی است که من طعام را با کیل و پیمانانه به او دادم، و معنای ((اکتلت علیه)) این است که با کیل از او گرفتم، و لذا خدای تعالی فرموده: ((ویل للمطففين الذين اذا اکتالوا علی الناس یستوفون و اذا کالوهم...)) زیرا در گرفتن تعبیر کرده به ((اکتالوا علی الناس)) و در دادن تعبیر کرده به ((کالوا الناس))

و اینکه فرموده: ((قالوا یا ابانا منع منا الکیل)) معنایش این است که اگر ما برادر خود را همراه نبریم و او با ما به مصر نیاید ما را کیل نمی دهند، به دلیل اینکه دنبالش فرموده: ((فارسل معنا اخانا)) زیرا این جمله اجمال آن جریانست که میان آنان و عزیز مصر گذشته، که به مامورین دستور داده دیگر به این چند نفر کنعانی طعام ندهند مگر وقتی که برادر پدری خود را همراه بیاورند، این معنا را با جمله کوتاه ((منع منا الکیل)) برای پدر بیان کرده و از او می خواهند که برادرشان را با ایشان روانه کند تا جیره ایشان را بدهند و محرومشان نکنند.

و اینکه تعبیر کردند به ((اخانا - برادرمانرا)) به این منظور بوده که شفقت خود را درباره او به پدر بفهمانند و وی را دل خوش و از ناحیه خود مطمئن سازند. همچنانکه جمله ((اننا له لحاظون)) هم با آنها تاء کید که در آن بکاررفته در مقام افاده همین غرض

است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۲

قَالَ هٰیَلٌ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا - كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ در مجمع البیان گفته: کلمه ((امن)) به معنای اطمینان قلب نسبت به سلامت است، گفته می شود: ((امنه یا منه امنا)). و بنا بگفته وی معنای جمله: ((هل آمنکم علیه...))، این می شود که آیا درباره این فرزندم به شما اطمینان کنم همانطور که درباره برادرش اطمینان کردم و در نتیجه، شد آنچه که نباید می شد؟

و حاصلش اینست که شما از من توقع دارید که به گفتارتان اعتماد کنم و دلم را درباره شما گرم و مطمئن کنم، همچنانکه قبل از این در خصوص برادرش یوسف به شما اعتماد کردم، و به وعده ای که امروز می دهید ما او را حفظ می کنیم دل بیندم، همانطور که به عین این وعده که درباره یوسف دادید دل بستم، و حال آنکه من آنروز عینا مانند امروز شما را بر آن فرزندم امین شمردم ولی شما در حفظ او کاری برایم صورت ندادید، که سهل است، بلکه پیراهن او را که آغشته به خون بود برایم آوردید، و گفتید که گرگ او را درید.

امروز هم اگر درباره برادرش به شما اعتماد کنم به کسانی اعتماد کرده ام که اعتماد و اطمینان به آنان سودی نمی بخشد، و نمی توانند نسبت به امانتی که به ایشان سپرده می شود رعایت امانت را نموده آنرا حفظ کنند.

مراد یعقوب (علیه السلام) از جمله: ((فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ))

و اینکه فرمود: ((فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)) تفریع است بر کلام سابقش که گفته بود: ((هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ...))، که استنتاج را آماده می کند و می فهماند که وقتی اطمینان به شما در خصوص این پسر، لغو و بیهوده است و هیچ اثر و خاصیتی ندارد، پس بهترین اطمینان و اتکال، تنها آن اطمینان و توکلی است که به خدای سبحان و به حفظ او باشد، و خلاصه وقتی امر مردد باشد میان توکل به خدا و تفویض به او، و میان اطمینان و اعتماد به غیر او، و ثوق به خدای تعالی بهتر و بلکه متعین است.

و جمله ((وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)) به منزله تعلیل برای جمله ((فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا)) است، و معنایش این است که غیر خدای تعالی چه بسا در امری مورد اطمینان قرار بگیرد، و یا در امانتی امین پنداشته شود، ولی او کمترین رحمی به صاحب پندار نکرده امانتش را ضایع می کند، بخلاف خدای سبحان که او ارحم الراحمین است، و در جایی که باید رحم کند از رحمتش دریغ نمی دارد، او بر عاجز و ضعیفی که امر خود را به او واگذار نموده و بر او توکل جسته ترحم می کند، و کسی که بر خدا توکل کند خدا او را بس است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۳

از اینجا بخوبی روشن می گردد که مراد حضرت یعقوب (علیه السلام) این نبوده که لزوم اعتماد به خدا را از این جهت بیان کند که چون خدای تعالی سببی است مستقل در سببیت، و سببی است که به هیچ وجه مغلوب سبب دیگری نمی شود، به خلاف سایر اسباب که استقلال نداشته مغلوب خداوندند، زیرا گو اینکه این در جای خود صحیح و مسلم است همچنانکه خود فرموده: ((وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ)) و چگونه چنین نباشد و حال آنکه چنین اطمینانی به غیر خدا شرک است و انبیاء (علیهم السلام) به نص قرآن از آن منزهند، این قرآن است که تصریح دارد بر اینکه یعقوب از مخلصین و برگزیدگان و از ائمه ((هداه مهدیین)) است، و او خود در آنجا که فرموده بود: ((إِلَّا كَمَا أَمَّنْتُمْ عَلَىٰ أُخِيهِ مِنْ قَبْلِ)) اعتراف کرده بر اینکه فرزندان را درباره یوسف امین پنداشته و اگر اینگونه اعتماد کردن شرک بود به نص قرآن، یعقوب مرتکب آن نمی شد، علاوه بر اینکه نسبت به برادر یوسف هم این اعتماد را کرد و به طوری که از آیات بعدی برمی آید بعد از گرفتن پیمانی خدایی او را به ایشان سپرد.

پس معلوم می شود مقصود یعقوب (علیه السلام) از اعتماد به خدا اعتماد به این معنا نبوده بلکه مقصودش بیان این معنا بوده که لزوم اختیار اطمینان و اعتماد به خدا، بر اعتماد به غیر او از این جهت است که خدای تعالی متصف به صفات کریمه ای است که بخاطر وجود آنها یقین و اطمینان حاصل می شود که چنین خدایی بندگان متوکل را فریب نمی دهد، و به کسانی که امور خود را تفویض به او کرده اند خدعه نمی کند، چونکه او نسبت به بندگان خویش رؤوف و غفور و دود و کریم و حکیم و علیم، و به عبارت جامع تر ارحم الراحمین است.

علاوه بر این او در آموزش مغلوب و در مشیتش مقهور کسی نمی شود، بخلاف مردم که اگر در امری مورد اعتماد قرار گیرند از آنجا که اسیر هوی و بازیچه هوسهای نفسانیند چه بسا کرامت نفس و فضیلت و وفا و صفت رحمت، ایشان را به حفظ آنچه که حفظش در اختیار آنان است وادار کند، و چه بسا هوی و هوسها وادارشان کند که نسبت به آن خیانت ورزیده از حفظش دریغ نمایند، بعلاوه، همان کسانی هم که خیانت نمی ورزند در قدرت و اراده بر حفظ آن، استقلال و استغنائی در خود ندارند.

و کوتاه سخن آنکه مراد یعقوب (علیه السلام) این است که اطمینان به حفظ خدای سبحان بهتر است از اطمینان به حفظ غیر او، برای اینکه او ارحم الراحمین است، و به بنده خود، در آنچه که او را امین در آن دانسته خیانت نمی کند، بخلاف مردم که چه بسا رعایت عهد و امانت را نموده به موتمنی که متوسل به ایشان شده ترحم نکنند و به وی خیانت بورزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

بهمین جهت می بینیم یعقوب (علیه السلام) بعد از آنکه برای بار دوم فرزندان را مکلف به آوردن وثیقه می کند چنین می فرماید: ((حتی توتون موثقا من الله لتأنتنی به الا ان يحاط بکم)) و آن اختیاری را که فرزندان در حفظ برادر خود ندارند استثناء نموده می فرماید: مگر آنکه شما را احاطه کنند و قدرت حفظ او از شما سلب گردد، زیرا در اینصورت حفظ برادر از قدرت و استطاعت ایشان بیرون است، و دیگر نسبت به آن مورد سؤال پدر واقع نمی شوند، و اما اینکه حضرت یعقوب (علیه السلام) از آنان خواست تا وثیقه ای الهی بیاورند تا آنجا بود که اختیار و قدرت دارند برادر را حفظ نموده دوباره به پدر برگردانند، مثلاً او را نکشند، و آواره و تبعیدش نکنند، و بلایی نظیر آن بر سرش نیاورند (دقت فرمائید)

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که در جمله ((و هو ارحم الراحمین)) یک نوع تعریض به فرزندان و طعنه به این است که ایشان آنطور که باید و یا اصلاً نسبت به برادر خود یوسف رحم نکردند، و با اینکه پدر نسبت به وی امینشان دانست امانت را رعایت نمودند، و آیه بهر حال در معنای رد درخواست فرزندان است. وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَعَهُمْ وَجَدُوا بِضَعَتِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ... کلمه ((بغی)) به معنای طلب کردن است، و بیشتر در طلب شر استعمال می شود، و بغی به معنای ظلم و زنا نیز از همین باب است. در مجمع البیان می گوید: کلمه ((میره)) به معنای طعامهایی است که از شهری به شهر دیگر حمل و نقل می شود، ((مرتهم)) معنایش این است که: من جهت ایشان از شهر دیگری طعام وارد کردم، و همچنین مضارعش ((امیرهم)) و مصدرش ((میرا)) و نیز ((امترتهم امتیارا)) که باب افتعال آنست.

و اینکه گفتند: ((یا ابانا ما نبغی)) استفهامی است که از پدر کردند و به آیه چنین معنا می دهد که وقتی بار و بنه خود را باز کرده و کالای خود را در میان طعام خود یافتند، و فهمیدند که عمداً به ایشان برگردانیده اند به پدر گفتند: ما دیگر بیش از این چه می خواهیم ما وقتی به مصر می رفتیم منظورمان خریدن طعام بود، نه تنها طعام را به سنگ تمام به ما دادند بلکه کالای ما را هم به ما برگردانیدند، و این خود بهترین دلیل است بر اینکه منظور عزیز احترام ما است، نه اینکه قصد سویی به ما داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۵

پس اینکه گفتند: ((یا ابانا ما نبغی هذه بضاعتنا ردت الینا)) منظورشان دلخوش ساختن پدر بود، تا شاید بدین وسیله به فرستادن برادرشان رضایت دهد، و از ناحیه عزیز مطمئن باشد که قصد سویی ندارد، و از ناحیه خود ایشان هم مطمئن باشد که همانطور که وعده دادند حفظش خواهند کرد، و بهمین جهت دنبال جمله مزبور گفتند: ((و نمیر اهلنا و نحفظ اخانا و نزداد کیل بعیر ذلک کیل یسیر)) و معنای ((ذلک کیل یسیر)) این است که این کیلی است آسان.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((ما)) در جمله ((ما نبغی)) مای نفی است، و معنای جمله این است که: منظور ما از آنچه که درباره عزیز و پذیرایی و احترامش گفتیم دروغ بافی نبود، به شهادت اینکه این سرمایه ما است که به ما برگشته. و همچنین، بعضی گفته اند: کلمه ((یسیر)) به معنای اندک است و معنای جمله این است که این کیل طعامی که ما با خود آورده ایم کیل اندکی است، و ما را کافی نیست، ناگزیر باید برادر را هم همراه ببریم تا سهم او را هم بگیریم.

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ کلمه ((موتق)) ((به کسر ثاء)) به معنای چیزی است که مورد وثوق و اعتماد قرار گیرد، و ((موتقا من الله)) امری است که هم مورد اعتماد باشد و هم مرتبط و وابسته به خدایتعالی، و آوردن وثیقه الهی و یا دادن آن، به این است که انسان را بر امری الهی و مورد اطمینان از قبیل عهد و قسم مسلط کند به نحوی که (احترام خدا در آن) به منزله گروگانی باشد.

آری معاهدی که عهد می بندد و قسم خورنده ای که سوگند می خورد و می گوید: ((عاهدت الله ان افعل کذا - با خدا عهد بستم که فلان کار را بکنم)) و یا می گوید: ((بالله لا فعلن کذا - به خدا سوگند که این کار را می کنم)) احترام خدا را نزد طرف مقابلش گروگان می گذارد، بطوری که اگر به گفته خود وفا نکند نسبت به گروگانش زیانکار شده و در نتیجه احترام خدای را از

بین برده و در نزد او مسؤل هست .

کلمه ((احاطه)) از ماده ((حاط)) به معنای حفظ است ، و دیوار را هم از جهت اینکه مکانی را محصور و محفوظ می کند حایط می گویند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۶

و خدا را از این جهت محیط به کل شیء می گویند که بر هر چیز مسلط و آنرا از هر جهت حافظ است ، و هیچ موجودی و هیچ جزئی از موجودات از تحت قدرت او بیرون نیست ، و وقتی گفته می شود: فلانی را بلا و مصیبت احاطه کرده و معنایش این است که بطوری به وی روی آورده که تمامی درهای نجات را برویش بسته است ، و دیگر گریزگاهی ندارد، و نیز از همین باب است که می گویند: ((فلان احیط به)) یعنی فلانی هلاک و یا فاسد شد و یا درهای نجات و خلاصی به رویش بسته گردید، خدای تعالی هم فرموده: ((و احیط بثمره فاصبح یقلب کیفه علی ما انفق فیها)) و نیز فرموده: ((و ظنوا انهم احیط بهم دعوا الله مخلصین له الدین)) و بهمین معنا است جمله مورد بحث: ((الا-ان یحاط بکم)) یعنی مگر آنکه دچار آنچه آنچنان گرفتاری شوید که به کلی قدرت و استطاعت را از شما سلب کند، و دیگر نتوانید فرزندم را برگردانید.

معنای توسل به خدا، لغو و بی اثر دانستن اسباب و وسائط نیست

کلمه ((وکیل)) از وکالت است که به معنای تسلط بر امری است که بازگشت آن به غیر شخص وکیل است ، ولی وکیل قائم به آن امر و مباشر در آن است ، توکیل کردن دیگری هم بهمین معنا است که او را در کاری تسلط دهد تا او بجای خودش آن کار را انجام دهد، و توکل بر خدا به معنای اعتماد بر او و اطمینان به او در امری از امور است ، و توکیل خدایتعالی و توکل بر او در امور به این عنایت نیست که او خالق و مالک و مدبّر هر چیز است بلکه به این عنایت است که خداوند اجازه داده است تا هر امری را به مصدرش و هر فعلی را به فاعلش نسبت دهند، و چنین نسبتی را بنحوی از تملیک ، ملک ایشان کرده ، و این مصادر در اثر و فعل ، اصالت و استقلال ندارند و سبب مستقل تنها خدای سبحان است که بر هر سببی غالب و قاهر است .

بنابراین رشد فکری آن است که وقتی انسان امری را اراده می کند و به منظور رسیدن به آن ، متوسل به اسباب عادی ای که در دسترس اوست می شود در عین حال چنین معتقد باشد که تنها سببی که مستقل به تدبیر امور است خدای سبحان است ، و استقلال و اصالت را از خودش و از اسبابی که در طریق رسیدن به آن امر بکار بسته نفی نموده بر خدا توکل و اعتماد کند.

پس معلوم شد که معنای توکل این نیست که انسان نسبت امور را به خودش و یا به اسباب ، قطع و یا انکار کند، بلکه معنایش این است که خود و اسباب را مستقل در تاءثیر ندانسته و معتقد باشد که استقلال و اصالت منحصر از آن خدای سبحان است ، و در عین حال سببیت غیر مستقله را برای خود و برای اسباب قائل باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۷

و لذا می بینیم یعقوب (علیه السلام) بطوری که آیات مورد بحث حکایت می کند در عین توکلش بر خدا اسباب را لغو و مهمل ندانسته و به اسباب عادی تمسک می جوید، نخست با فرزندان درباره برادرشان گفتگو نموده سپس از ایشان پیمانی خدایی می گیرد، آنگاه بر خدا توکل می کند، و همچنین در وصیتی که در آیه بعدی آمده نخست سفارش می کند از یک دروازه وارد مصر نشوند، بلکه از درهای متعدد وارد شوند، و آنگاه بر پروردگارش خدای متعال توکل می کند.

پس خدای سبحان بر هر چیز وکیل است از جهت اموری که نسبتی با آن چیز دارند، همچنانکه او ولی هر چیز است از جهت استقلالش به قیام بر امور منسوب به آن چیز، و خود آن امور عاجزند از قیام به امور خود، با حول و قوه خود، و نیز او رب هر چیز است از جهت اینکه مالک و مدبّر آن است .

معنای آیه این است که : یعقوب (علیه السلام) به فرزندان خود گفت ((لن ارسله معکم)) هرگز برادران را با شما روانه نمی کنم ((حتی توتون موثقا من الله - تا آنکه میثاقی را از خدا که من به آن وثوق و اعتماد کنم بیاورید و به من بدهید))، حال یا عهدی ببندید و یا سوگند بخورید که ((لثاننی به - او را برایم می آورید))، و از آنجایی که این پیمان منوط به قدرت فرزندان بوده بناچار

صورت اضطرارشان را استثناء نموده گفت: ((الا ان يحاط بكم - مگر آنکه از شما سلب قدرت شود)) ((فلما أتوه موثقهم - بعد از آنکه میثاق خود را برایش آوردند)) یعقوب (علیه السلام) گفت: ((اللّه علی ما نقول وکیل - خدا بر آنچه ما می‌گوییم وکیل باشد)) یعنی ما همگی قول و قراری بستیم، چیزی من گفتم و چیزی شما گفتید، و هر دو طرف در رسیدن به غرض بر اسباب عادی و معمولی متمسک شدیم، اینک باید هر طرفی به آنچه که ملزم شده عمل کند، (من برادر یوسف را به دهم و شما هم او را به من برگردانید) حال اگر کسی تخلف کرد خدا او را جزا دهد و داد طرف مقابلش را از او بستاند.

سبب اینکه یعقوب (علیه السلام) به پسران خود سفارش کرد از یک دروازه وارد نشوند وَقَالَ يَبْنَئِ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَجِدٍ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ... این کلامی است که یعقوب به فرزندان خود گفته است وقتی که فرزندان آن موثق را که پدر از ایشان خواسته بود آورده و آماده کوچ کردن به سوی مصر بودند. و از سیاق داستان چنین استفاده می‌شود که یعقوب از جان فرزندان خود که یازده نفر بودند می‌ترسیده نه اینکه از این ترسیده باشد که عزیز مصر ایشان را در حال اجتماع، وصف بسته ببیند، زیرا یعقوب (علیه السلام) می‌دانست که عزیز مصر همه آنها را نزد خود می‌طلبد، و ایشان در یک صف یازده نفری در برابرش قرار می‌گیرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۸

و عزیز هم می‌داند که ایشان همه برادران یکدیگر و فرزندان یک پدرند، این جای ترس نیست، بلکه ترس یعقوب بطوری که دیگران هم گفته‌اند، از این بوده که مردم ایشان را که برادران از یک پدرند در حال اجتماع ببینند و چشم بزنند، و یا بر آنان حسد برده (و برای خاموش ساختن آتش جسد خود، وسیله از بین بردن آنان را فراهم سازند) و یا از ایشان حساب ببرند و برای شکستن اتفاقشان توطئه بچینند، یا بقتلشان برسانند و یا بلای دیگری بر سرشان بیاورند.

و جمله ((و ما اغنی عنکم من اللّٰه من شیء ان الحکم الا للّٰه)) خالی از دلالت و یا حداقل اشعار بر این معنا نیست که یعقوب (علیه السلام) از این حوادثی که احتمال می‌داده جدا می‌ترسیده، گویا (و خدا داناتر است) در آن موقع که فرزندان، مجهز و آماده سفر شدند، و برای خداحافظی در برابرش صف کشیدند، این بطور الهام درک کرد که این پیوستگی، آنهم با این وضع و هیات جالبی که دارند بزودی از بین می‌رود و از عدد ایشان کم می‌شود، و چون چنین معنایی را احساس کرد لذا سفارش کرد که هرگز تظاهر به اجتماع نکنند، و زنه‌ارشان داد که از یک دروازه وارد شوند، و دستور داد تا از درهای متفرق وارد شوند، تا شاید بلای تفرقه و کم شدن عدد، از ایشان دفع شود.

سپس به اطلاق کلام خود رجوع نموده از آنجایی که ظهور در این داشت که وارد شدن از درهای متعدد سبب اصیل و مستقلى است برای دفع بلا، - و هیچ موثری در وجود بجز خدای سبحان در حقیقت نیست - لذا کلام خود را به قیدی که صلاحیت آنرا دارد مقید نموده چنین خطاب کرد: ((و ما اغنی عنکم من اللّٰه من شیء - من با این سفارشم بهیچ وجه نمی‌توانم شما را از دستگیری خدا بی‌نیاز کنم))، آنگاه همین معنا را تعلیل نموده به اینکه ((ان الحکم الا للّٰه)) یعنی من با این سفارشم حاجتی را که شما به خداوند سبحان دارید بر نمی‌آورم، و نمی‌گویم که این سفارشم سبب مستقلى است که شما را از نزول بلا نگاهداشته و توسل به آن موجب سلامت و عافیت شما می‌شود، زیرا اینگونه اسباب، کسی را از خدا بی‌نیاز نمی‌سازد، و بدون حکم و اراده خدا اثر و حکمی ندارد، پس بطور مطلق حکم جز برای خدای سبحان نیست، و این اسباب، اسباب ظاهری هستند که اگر خدا اراده کند صاحب اثر می‌شوند.

یعقوب (علیه السلام) بهمین جهت دنبال گفتار خود اضافه کرد که: ((علیه توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون)) یعنی در عین اینکه دستورتان دادم که به منظور دفع بلایی که از آن بر شما می‌ترسم متوسل به آن شوید، در عین حال توکلم به خداست، چه در این سبب و چه در سایر اسبابی که من در امورم اتخاذ می‌کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۲۹۹

و این مسیری است که هر عاقل رشیدی باید سیره خود قرار دهد، زیرا اگر انسان دچار گمراهی نباشد می‌بیند و احساس می‌کند

که نه خودش مستقلا می تواند امور خود را اداره کند، و نه اسباب عادی که در اختیار اوست می توانند مستقلا او را به مقصدش برسانند، بلکه باید در همه امورش به وکیلی ملتجی شود که اصلاح امورش به دست اوست، و او است که به بهترین وجهی امورش را تدبیر می کند، و آن وکیل همان خدای قاهری است که هیچ چیز بر او قاهر نیست، و خدای غالبی است که هیچ چیز بر او غالب نیست، هر چه بخواهد می کند و هر حکمی که اراده کند انفاذ می نماید.

سه نکته درباره توکل از آیه شریفه: ((و قال یا نبی...)) استفاده می شود

پس این آیه چند نکته را روشن ساخت:

اول اینکه معنای توکل بر غیر، عبارت است از اینکه آدمی غیر خود را بر امری از امور تسلط دهد که آن امر، هم با شخص متوکل ارتباط و نسبت دارد، و هم با موکل.

دوم اینکه اسباب عادی بخاطر اینکه در تاءثیر خود مستقل نبوده و در ذات خود بی نیاز و بی احتیاج بغیر خود نیستند بناچار می باید کسی که در مقاصد و اغراض زندگیش متوسل به آنها می شود در عین توسلش به آنها، متوکل بر غیر آنها و سببی که فوق آنها است بشود، تا آن سبب، سببیت این اسباب عادی را سبب شود، و در نتیجه سببیت اینها تمام گردد، که اگر چنین توکلی بکند بر طبق روش صحیح و طریق رشد و صواب رفتار کرده، نه اینکه اسباب عادی را که خداوند، نظام وجود را بر اساس آنها بنا نهاده مهمل دانسته هدفهای زندگی خود را بدون طریق طلب کند، که چنین طلبی ضلالت و جهل است.

سوم اینکه آن سببی که می باید بدان توکل جست (و خلاصه آن سببی که تمامی اسباب در سببیت خود نیازمند به آنند) همانا خدای سبحان و یگانه است که شریکی ندارد، آری او خداوندیست که معبودی جز او نبوده و او رب و پرورش دهنده هر چیز است، و این نکته از حصری استفاده می شود که جمله ((و علی الله فلیتوکل المتوکلون)) بر آن دلالت می کند.

و لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجِيَهُ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا... آنچه از دقت و تدبّر در سیاق آیات گذشته و آینده بدست می دهد (و خدا داناتر است) این است که مراد از ((وارد شدنشان از آن جایی که پدر دستورشان داده بود)) این باشد که ایشان از درهای مختلفی به مصر و یا به دربار عزیز وارد شده باشند، چون پدرشان در موقع خداحافظی همین معنا را سفارش کرده بود، و منظورش از توسل به این وسیله این بود که از آن مصیبتی که به فراست، احتمالش را داده بود جلوگیری کند، تا جمعشان مبدل به تفرقه نگشته از عددشان کاسته نشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۰

معنای جمله: ((ما کان یغنی عنهم من الله من شیء...))

و لیکن این وسیله آن بلا را دفع نکرد، و قضاء و قدر خدا برایشان گذرا گشته عزیز مصر برادر پدریشان را به جرم دزدیدن پیمانان توقیف نموده، و برادر بزرگترشان هم در مصر از ایشان جدا شد و در مصر ماند، در نتیجه، هم جمعشان پراکنده شد و هم عددشان کم شد، و یعقوب و دستورش ایشان را از خدایی بی نیاز ساخت.

و اگر خداوند نقشه یعقوب (علیه السلام) را بی اثر، و قضای خود را گذرا ساخت برای این بود که می خواست حاجتی را که یعقوب در دل و در نهاد خود داشت برآورد، و سببی را که به نظر او باعث محفوظ ماندن فرزندان او بود و سرانجام هیچ کاری برایش صورت نداد بلکه مایه تفرقه جمع فرزندان و نقص عدد ایشان شد، همان سبب را وسیله یعقوب به یوسف قرار دهد، زیرا بخاطر همین بازداشت یکی از برادران بود که بقیه به کنعان برگشته و دوباره نزد یوسف آمدند، و در برابر سلطنت و عزتشان اظهار ذلت نموده و التماس کردند، و او خود را معرفی نموده پدر و سایر بستگان خود را به مصر آورد، و پس از مدتها فراق، پدر و برادران به وی رسیدند.

پس اینکه فرمود: ((ما کان یغنی عنهم من الله من شیء)) - معنایش این است که یعقوب و یا آن وسیله ای که اتخاذ کرد به هیچ وجه نمی تواند فرزندان را بی نیاز از خدا بسازد، و آنچه را که خداوند قضایش را رانده که دو تن از ایشان از جمعشان جدا شوند



دفع نمی‌کند، و سرانجام همان که خدا مقدر کرده بود تحقق یافت، یکی از ایشان بازداشت شد و یکی دیگر که برادر بزرگتر ایشان بود ماندگار مصر شد.

بعضی گفته‌اند: کلمه ((الا)) در جمله ((الا حاجة فی نفس یعقوب قضیها)) به معنی لیکن است، و معنای جمله این است که: لیکن حاجتی که در نفس یعقوب بود برآورد، و فرزندش را که مدت‌ها گمش کرده بود به وی برگردانید.

بعید هم نیست بگوئیم: کلمه ((الا)) همان الای استثنائیه است، زیرا جمله ((ما کان یغنی عنهم من اللّٰه من شیء)) در معنا مثل این است که بگوئیم این سبب هیچ سودی برای یعقوب (علیه السلام) نداشت، و یا هیچ سودی برای همگی آنان نداشت، و خداوند به وسیله آن سبب هیچ حاجتی را از ایشان برنیآورد، مگر تنها آن حاجتی را که در نفس یعقوب (علیه السلام) بود، و جمله ((قضیها)) استیناف و جواب از سؤال مقدر است، گویا سائلی پرسیده: خداوند با حاجت یعقوب چه کرد؟ جواب می‌دهد که آنرا برآورد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۱

علم موهبتی به یعقوب (علیه السلام) اکتسابی نبوده و نتیجه اخلاص در توحید است

((وانه لذو علم لما علمناه)) - ضمیر در این جمله به یعقوب (علیه السلام) برمی‌گردد، و معنایش این است که یعقوب (علیه السلام) به سبب علم و یا تعلیمی که ما به او دادیم صاحب علم بود، و ظاهر اینکه تعلیم را به خدا نسبت داده این است که مراد از علم یعقوب علم اکتسابی و مدرسه‌ای نیست، بلکه علم موهبتی است، قبلاً هم گذشت که اخلاص در توحید، آدمی را به چنین علومی می‌رساند، جمله بعد هم که می‌فرماید: ((و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) این معنا را تأیید می‌کند، زیرا اگر مقصود از علمی که خداوند به یعقوب (علیه السلام) تعلیم داده بود همین علوم اکتسابی و مدرسه‌ای بوده که هم خودش از طرق عادی بدست می‌آید و هم اسباب ظاهری را معتبر می‌شمارد دیگر صحیح نبود بفرماید: و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند، زیرا بیشتر مردم راه بسوی چنین علمی دارند.

با در نظر داشتن اینکه جمله ((وانه لذو علم لما علمناه...))، در مقام مدح و ثنای یعقوب (علیه السلام) است، و با اینکه علم موهبتی هرگز به خطا نمی‌رود، و در راهنمایش گمراه نمی‌گردد، و نیز با اینکه از سیاق برمی‌آید که یعقوب بلا- و گرفتاری فرزندان را پیش بینی کرده، و بدین جهت به آن وسیله توسل جسته، و نیز با در نظر داشتن اینکه رسیدنش به یوسف مهم ترین حاجت او بوده که هرگز فراموشش نمی‌کرده، بطور یقین می‌فهمیم که جمله ((وانه لذو علم لما علمناه...)) می‌خواهد حق را به یعقوب (علیه السلام) دهد، و او را آنچه که با فرزندانش سفارش کرد و در آخر به خدا توکل نمود تصدیق نماید، و وسیله‌ای را که بدان توسل جست تصویب، و توکلش را بستاید، و بفهماند که بخاطر همین جهات، خداوند حاجت درونیش را برآورد.

توجه دیگر مفسرین در معنای آیات مورد بحث

این آن معنایی است که با رعایت تدبیر، از سیاق آیات استفاده می‌شود، ولی مفسرین در توجیه آن حرفهای عجیبی زده‌اند مثلاً بعضی گفته‌اند: مقصود از جمله ((ما کان یغنی عنهم... قضیها)) این است که فرزندان، از آن راهی که پدر به منظور دفع بلا سفارش کرده بود داخل مصر نشدند، و به همین جهت از آن بلا که یا حسد مردم و یا چشم زخم ایشان بوده ایمن نماندند، خود یعقوب (علیه السلام) هم می‌دانست که حذر از قدر جلوگیری نمی‌کند، و تنها حاجتی که در دل داشت او را وادار به این گفتار کرد، و با گفتن آن، حاجت درونی خود را که همان اضطراب قلبیش بود برآورده و خود را تسکین داد.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که اگر خداوند مقدر کرده باشد که چشم زخمی به ایشان برسد قطعاً می‌رسد، چه از یک

در وارد شوند و چه از درهای متفرق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۲

بعضی دیگر گفته‌اند معنای جمله ((وانه لذو علم لما علمناه...)) این است که یعقوب (علیه السلام) دارای یقین و معرفت به خدا بود، چون ما این معرفت را به او تعلیم داده بودیم، و لیکن بیشتر مردم به مقام یعقوب پی نبرده‌اند.

بعضی دیگر گفته اند: ((لام)) در جمله ((لما علمناه)) برای تقویت است، و به جمله چنین معنا می دهد که: یعقوب (علیه السلام) به آنچه که ما تعلیمش داده بودیم عالم بود و به آن عمل هم می کرد، آری کسی که علمی دارد و به آن عمل نمی کند مانند کسی است که اصلا علم ندارد. و همچنین اقوال دیگر و تفاسیر عجیب تری که برای آیه مورد بحث کرده اند.

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمِيَ كَانُوا يَعْمَلُونَ كَلِمَةً: ((اوی)) از ماده ((اواء)) به معنای نزدیک به خود کردن و کسی را در کنار خود نشان دادن است، و ((ابتئاس)) ناراحتی و غم و اندوه به خود راه دادن است، و ضمیر ((يعملون)) به برادران برمی گردد.

و معنای آیه این است که: ((و لما دخلوا علی یوسف)) و چون بعد از وارد شدن به مصر به برادر خود یوسف وارد شدند ((اوی الیه اخاه)) برادر خود - همان برادری که یوسف (علیه السلام) دستور داده بود بار دوم همراه خود بیاورند یعنی برادر پدر و مادریش - را نزد خود برد و گفت: ((انی انا اخوک)) من برادر تو هستم یعنی یوسفی که از دیر زمانی ناپدید شده بود - این جمله یا خبر بعد از خبر است و یا جواب از سؤال مقدر (که ممکن است بنیامین کرده و از یوسف پرسیده باشد تو کیستی؟) - ((فلا تبتئس)) پس اندوه به خود راه مده ((بما كانوا يعملون)) از آن کارها که برادران می کردند، و آن آزارها و ستم هایی که از در حسد به من و تو روا می داشتند بخاطر اینکه مادرمان از مادر ایشان جدا بود.

ممکن هم هست معنایش این باشد که: از آنچه کارمندان من می کنند غمگین مباش، زیرا همه، نقشه هایی است که خود من قبلا طرح کرده ام، تا تو را بر حسب ظاهر بازداشت و در واقع نزد خودم نگهدارم.

و از ظاهر سیاق برمی آید که یوسف در خلوت و پنهانی خود را به برادر معرفی کرد، و او را از عمل برادران تسلیت داده خاطرش را به دست آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۳

بنابراین نباید به گفتار بعضی از مفسران اعتنا کرد که در معنی ((انی انا اخوک)) گفته اند: معنی اش آنست که من بجای برادر کشته شده تو، و استدلال کرده اند به اینکه بنیامین قبلا به یوسف گفته بود که من برادری داشتم از مادرم که او را از دست دادم، بنابراین، یوسف نخواست است با این کلام خود را معرفی کند، بلکه خواسته است بمنظور تسلی خاطر وی بگوید من بجای برادر از دست رفته تو هستم.

این وجه صحیح نیست، زیرا با وجوه تأکیدی که در جمله ((انی انا اخوک)) بکار رفته منافات دارد، چون غرض از بکار بردن این تأکیدات این بوده که بنیامین یقین کند که عزیز مصر همان برادر او یوسف است، علاوه بر این با جمله بعدی (انا یوسف و هذا اخی قد من الله علینا) نیز منافات دارد، زیرا مخفی نیست که این بیان وقتی مناسب است که بنیامین، یوسف را می شناخته که برادر اوست، و به وجود او افتخار می کرده است.

فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَحِيهِ ثُمَّ أَدْنَىٰ مَوْذِنًا أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ كَلِمَةً ((سقایه)) به معنی ظرفی است که با آن آب می آشامند، و کلمه ((رحل)) چیزی است که برای سوار شدن به روی شتر می افکنند، و کلمه ((عیر)) به معنی قومی است که با ایشان بار و بنه کاروانیان باشد، و این کلمه مانند ((کاروان در فارسی)) شامل مردان کاروانی و شتران باردار می شود، هر چند که در پاره ای از اوقات در یک یک آنها نیز استعمال می شود.

معنی آیه روشن است، و خلاصه اش بیان حيله ایست که یوسف (علیه السلام) بکار برد، و بدان وسیله برادر مادری خود را نزد خود نگهداشت، و این بازداشتن برادر را مقدمه معرفی خود قرار داد، تا در روزی که می خواهد خود را معرفی کند برادرش نیز مانند خودش متنعم به نعمت پروردگار و مکرم به کرامت او بوده باشد.

گفتار یوسف جز افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نیست!

((ثم اذن موزن ايتها العير انكم لسارقون)) - خطابی که در این جمله است متوجه برادران یوسف است که برادر مادریش هم در

میان آنان است، و هیچ مانعی ندارد که گوینده خطابی را که در حقیقت متوجه به بعضی از افراد یک جماعت است به همه آن جماعت متوجه سازد، البته این در صورتی است که افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از یکدیگر متمایز نباشند، و در قرآن کریم از این قبیل خطابها بسیار است.

و این عملی که در آیه، سرقت نامیده شده که همان وجود ((سقایت)) در بار و بنه برادر پدری و مادری یوسف باشد امری بود که تنها قائم به او بود، نه به همه جماعت، و لیکن چون هنوز او از دیگران متمایز نشده بود لذا جایز بود خطاب را متوجه جماعت کند، و بگوید که ای گروه! شما دزدید، و در حقیقت معنای این خطاب در مثل چنین مقامی این می شود که سقایت و جام سلطنتی گم شده و یکی از شما آنرا دزدیده که تا تفتیش نشود معلوم نمی شود کدامیک از شما است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۴

و بطوری که از سیاق برمی آید برادر مادری یوسف از اول از این نقشه با خبر بوده، و بهمین جهت از اول تا به آخر هیچ حرفی نزد، و این دزدی را انکار نکرد، و حتی اضطراب و ناراحتی هم بخود راه نداد، چون دیگر جای انکار و یا اضطراب نبود، زیرا برادرش یوسف خود را به او معرفی نموده و او را تسلیت داده و دلخوش ساخته بود، و قطعا در ضمن معرفی و تسلیت به او گفته که من برای نگهداری تو چنین کید و نقشه ای را بکار می برم، و غرضم از آن این است که تو را نزد خود نگهدارم، پس اگر او را دزد خواند در نظر برادران به او تهمت زده نه در نظر خود او، و خلاصه این نامگذاری نامگذاری جدی و تهمت حقیقی نبوده، بلکه توصیفی صوری بوده که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می کرده.

با در نظر داشتن این جهات، گفتار یوسف جزء افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نبوده (تا با عصمت انبیاء منافات داشته باشد) بعلاوه، اینکه گوینده این کلام خود او نبوده، بلکه اعلام کننده ای بوده که آنرا اعلام کرده است.

توجیه دیگر مفسرین در مراد از آیه شریفه

بعضی از مفسرین در توجیه این گفتار گفته اند که: گوینده آن یکی از کارمندان یوسف بوده که پیمان را گم کرده و (چون مسؤل حفظ ااث) بوده بدون اطلاع یوسف فریاد زده که شما کاروانیان دزدید، و خود یوسف چنین دستوری نداده، و مسؤل حفظ ااث هم اطلاع نداشته که یوسف دستور داده پیمان را در بار و بنه یکی از آن کاروانیان بگذارند.

بعضی دیگر گفته اند که: یوسف دستور داد آن جارچی جار بزند که شما کاروانیان دزدید، و لیکن مقصودش این نبود که پیمان ما را دزدیده اید، بلکه مقصودش این بوده که شما برادران یوسف را از پدرش دزدیدید و به چاه انداختید. این توجیه را به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند.

بعضی دیگر گفته اند که: جمله، جمله استفهامیه است نه خبریه، و تقدیرش این است که ((انکم لسارقون - آیا شما دزدید؟)) و همزه استفهام از اولش حذف شده. و لیکن هیچ یک از این وجوه صحیح به نظر نمی رسد و وجوه بعیدی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۵

قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَهُونَ كَلِمَةً ((فقد)) - بطوری که گفته اند - به معنای غایب شدن چیزی از حس آدمی است، بطوری که معلوم نشود در کجا است، ضمیر در ((قالوا)) به برادران برمی گردد، که همان ((عیر)) و کاروانیان باشند، و جمله ((ماذا تفقدون گفتار ایشان است، و ضمیر در ((عليهم)) بطوری که از سیاق برمی آید به یوسف و کارمندانش برمی گردد، و معنای آن این است که برادران یوسف بسوی او و کارمندانش روی آورده گفتند: چه چیز گم کرده اید؟ و از سیاق کلام استفاده می شود که جارچی ای که جار زد: ((ای کاروانیان شما دزدید)) از پشت سر ایشان که به راه افتاده بودند جار زد، و ایشان بعد از شنیدن آن بطرف صاحب صدا برگشته اند.

پیمانان ملک گم شده است!

قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ كَلِمَةً ((صواع)) به ضمه صاد - به معنای سقایه و ظرف آبخوری است ، بعضی هم گفته اند: صواع همان صاع است ، که به معنای پیمانانه ایست که با آن اجناس را کیل می کردند، و صواع پادشاه مصر در آن روز ظرفی بوده که هم در آن آب می خوردند، و هم به آن اجناس را پیمانانه می کردند، و بهمین جهت است که در قرآن کریم یکجا از آن تعبیر ((به سقایت)) می کند، و در جای دیگر بنام ((صواع)) می خواند، و این کلمه از کلماتی است که هم معامله مذکر با آن می کنند و هم مونث ، و لذا یکجا ضمیر مذکر به آن برگردانیده و فرموده : ((و لمن جاء به)) ، و در جای دیگر ضمیر مونث برگردانیده و فرموده : ((ثم استخرجهما)).

کلمه ((حمل)) به معنای هر باری است که حامل ، آنرا حمل کند، و راغب گفته : اثنالی که در ظاهر حمل می شود مانند بارهایی که بدوش گرفته می شود بنام ((حمل)) - به کسره حاء - خوانده می شود، و بارهایی که در باطن حمل می شود مانند جنین در باطن مادر و آب در شکم ابر، و میوه که در درون درخت است ، ((حمل)) - به فتح حاء - نامیده می شود. و در مجمع البیان گفته : زعیم و کفیل و ضمین ، هر سه به یک معنا است ، ولی گاهی زعیم را در رئیس قوم که متکفل امور قوم است استعمال می کنند.

در این آیه احتمالی است که خیلی هم بعید نیست ، و آن اینکه گوینده ((نفقذ صواع الملک)) کارمندان یوسف ، و گوینده ((و لمن جاء به حمل بعیر و انا به زعیم)) خود یوسف باشد، چون رئیس و سرپرست مردم خود او بوده ، و او بوده که اعطاء و منع و ضمانت و کفالت و حکم ، شاءن او بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۶ بنا براین برگشت معنای کلام به این می شود که : مثلاً بگوئیم یوسف و کارمندانش از ایشان جواب دادند، کارمندان گفته اند: ((ما پیمانانه پادشاه را گم کرده ایم)) ، و یوسف گفت : هر که آنرا بیاورد یک بار شتر (طعام) به او می دهیم و من خود ضامن این قرارداد می شوم .

از ظاهر کلام بعضی از مفسرین برمی آید که در تفسیر ((و لمن جاء به حمل بعیر و انا به زعیم)) خواسته است بگوید: این جمله تمه کلام موذن است که گفت : ((ایتها العیر انکم لسارقون)). و بنا به گفته این مفسر جمله ((قالوا و اقبلوا علیهم صواع الملک)) معترضه خواهد بود. قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْاَرْضِ وَمَا كُنَّا سِرْقِيْمَرَادٍ اَزِ ((ارض)) همان سرزمین مصر است که داخل آن شده اند، و بقیه الفاظ آیه نیز واضح و معنای آنها روشن است .

و اینکه گفتند: ((لقد علمتم ما جئنا لنفسد فی الارض)) دلالت دارد بر اینکه قبلاً- یعنی در همان اولین باری که به مصر آمدند دستگاه عزیز درباره ایشان تفتیش و تحقیق کرده بود و یوسف دستور داده بوده است که تمامی کاروانیانی را که وارد می شوند مورد بازرجویی و تحقیق قرار بدهند، تا مبادا جاسوسهای اجنبی و یا اشخاصی باشند که در آمدنشان به مصر غرضهای فاسدی داشته باشند.

و بهمین جهت از اینکه به چه مقصود آمده اند، و اهل کجا هستند و از چه دودمانی می باشند، پرسش می شدند، و در این معنا روایاتی هم هست که یوسف اظهار داشت که نسبت به ایشان سوء ظن دارد، و بهمین جهت از کار، محل سکونت و دودمانشان پرسش نمود، و ایشان هم جواب دادند که پدری پیر و برادری از مادر جدا دارند، و او هم گفت بار دیگر باید برادر از مادر جدایتان را همراه بیاورید، و بزودی روایت را در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم نمود.

و اینکه گفتند: ((و ما كنا سارقین)) مقصودشان این بود که چنین صفتی نکوهیده در ما نیست ، و از ما و خاندان ما چنین اعمالی سابقه ندارد.

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ اِنْ كُنْتُمْ كٰذِبِيْنَ عِنِي مٰمورين يوسف (عليه السلام)، و یا خود او و مامورینش پرسیدند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۷

در صورتی که واقع امر چنین نبود، و شما دروغگو از آب درآمدید کیفر آن کس که از شما پیمانانه را دزدیده چیست؟ و یا بطور کلی کیفر دزدی چیست؟ و توجیه نسبت دروغ به برادران دادن قریب همان توجیهی است که در نسبت دزدی به ایشان گذشت. کیفر سارق معین می شود

قَالُوا جَزُؤُهُ مِنْ وُجْدٍ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزُؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ مقصودشان از این پاسخ این است که کیفر سارق و یا کیفر دزدی، خود سارق است، به این معنا که اگر کسی مالی را بدزدد خود دزد برده صاحب مال می شود، و از جمله ((ما ستمگران را اینچنین کیفر می دهیم)) برمی آید که حکم این مسأله در سنت یعقوب (علیه السلام) چنین بوده.

و اگر از صیغه جمع به مفرد عدول نموده و فرمود: ((کیفرش خود اوست)) برای این بوده که بفهماند در سرقت تنها خود سارق را باید کیفر داد، نه او و رفقاییش را، پس در میان یازده نفر اگر فردی سارق تشخیص داده شد تنها همو را باید کیفر داد، بدون اینکه دیگران مورد مؤاخذه قرار گیرند، و یا بار و بینه شان توقیف شود، آنگاه در چنین صورتی صاحب مال حق دارد که سارق را ملک خود قرار داده و هر عملی بخواهد با او انجام دهد.

پیمانانه از بار و بینه بنیامین برادر ابونبی یوسف (علیه السلام) یافته می شود!

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ حَرْف ((فاء)) که بر سر جمله آمده می فهماند که جمله فرع بر مطالب قبل است، و معنایش این است که: پس آنگاه شروع کرد به تفتیش و بازجویی تا در صورت یافتن پیمانانه بر اساس همان حکم، عمل کند، لذا اول بار و بینه و ظرفهای سایر برادران را جستجو نمود، زیرا اگر در همان بار اول مستقیماً بار و خرجینهای بنیامین را جستجو می کرد. برادران می فهمیدند که نقشه ای در کار بوده، در نتیجه برای اینکه رد گم کند اول بخرجینهای سایر برادران پرداخت، و در آخر پیمانانه را از خرجین بنیامین بیرون آورد، و کیفر بر او مستقر گردید.

كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ... کلمه ((کذلک)) اشاره است به نقشه ای که یوسف برای گرفتن و نگهداشتن برادر خود بکار برد، و اگر آنرا کید نامید برای این بود که برادران از آن نقشه سر در نیاورند و اگر می فهمیدند بهیچ وجه به دادن برادر خود بنیامین رضایت نمی دادند، و این خود کید است، چیزی که هست این کید به الهام خدای سبحان و یا وحی او بوده که از چه راه برادر خود را باز داشت نماید و نگهدارد و بهمین جهت خدای تعالی این نقشه را، هم کید نامیده و هم به خود نسبت داده و فرمود: ((کذلک کدنا لیوسف)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۸

و چنین نیست که هر کیدی را نتوان به خداوند نسبت داد، آری او از کیدی منزه است که ظلم باشد، و همچنین مکر و اضلال و استدراج و امثال آن را نیز در صورتی که ظلم شمرده نشوند می توان به خداوند نسبت داد.

مراد از اینکه یوسف (علیه السلام) نمی توانستند بر مبنای کیش مصریان برادر را نزد خود نگاه بدارد

و جمله ((ما کان لیاخذ اخاه فی دین الملک الا ان یشاء الله)) بیان علتی است که باعث این کید شد، و آن این است که یوسف می خواست برادر خود را از مراجعت به کنعان باز داشته نزد خود نگهدارد، و این کار را در دین و سنتی که در کشور مصر حکمفرما بود نمی توانست بکند، و هیچ راهی بدان نداشت، زیرا در قانون مصریان حکم سارق این نبود که برده صاحب مال شود، بهمین جهت یوسف به امر خدا این نقشه را علیه برادران ریخت که پیمانانه را در خرجین بنیامین بگذارد، آنگاه اعلام کند که شما سارقید، ایشان انکار کنند و او بگوید حال اگر در خرجین یکی از شما بود کیفرش چه خواهد بود؟ ایشان هم بگویند: کیفر سارق در دین ما این است که برده صاحب مال شود، یوسف هم ایشان را با اعتقاد و قانون دینی خودشان مواخذه نماید.

و بنابراین صحیح است بگوییم یوسف نمی توانست در دین ملک و کیش مصریان برادر خود را بازداشت کند، مگر در حالی که خدا بخواهد، و آن حال عبارتست از اینکه آنها با جزایی که برای خود تعیین کنند مجازات شوند.

از همینجا روشن می شود که استثناء در آیه مفید این نکته است که در دین مصریان مجرم را به قانون جزائی خودشان در صورتی

که جرم دشوار باشد و او هم بدان تن دردهد مؤ اخذه می کردند، و این قسم مجازات در بسیاری از سنتهای قومی و سیاست ملوک قدیم متداول بود.

معنای جمله ((فوق کل ذی علم))

((نرفع درجات من نشاء و فوق کل ذی علم علیم)) - خداوند در این جمله بر یوسف منت می گذارد که او را بر برادرانش رفعت داد، و این جمله، جمله گذشته ((کذلک کدنا لیوسف)) را که آن نیز در مقام امتنان بر یوسف بود بیان می کند، و در عین حال این نکته را خاطر نشان می سازد که علم از اموری است که در یک حد معین متوقف نمی شود، و خلاصه انتها ندارد، بلکه فوق هر صاحب علمی که فرض شود کسانی هستند که از او عالم ترند.

در اینجا باید دانست که ظاهر جمله ((ذی علم)) اینست که مقصود از آن علمی است که عارض بر عالم می شود و زاید بر ذات او است، برای اینکه کلمه ((ذی)) دلالت بر مصاحبت و مقارنت دارد، نه علم خدای تعالی که صفت ذات و عین ذات اوست، زیرا علم خداوند غیر محدود است، آنچنان که وجودش غیر محدود است، و علم او از حیطه اطلاقات کلامی خارج است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۰۹

علاوه بر این جمله ((و فوق کل ذی علم علیم)) وقتی صادق است که بتوان فرض فوقیت کرد، و خدای سبحان علیمی است که فوق و تحت و وراء برای وجودش نیست، و ذاتش حد و نهایت ندارد.

البته احتمال هم دارد که جمله مذکور اشاره به این باشد که خدای تعالی فوق هر صاحب علمی است، و مراد از علیم را خدای سبحان بگیریم، و در جواب اینکه پس چرا علیم را نکره و بدون الف و لام آورد بگوییم: برای این بود که از باب تعظیم زبان را از تعریف او نگهدارد.

گفتگوی یوسف (علیه السلام) با برادران پس از آنکه پیمانه گمشده از باروبنه بنیامین یافته شد  
 قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ... گویندگان این سخن همان برادران پدری یوسف اند و بهمین جهت یوسف را به بنیامین نسبت داده گفتند این بنیامین قبلاً برادری داشت، و معنایش اینست که برادران گفتند: اگر این بنیامین امروز پیمانه پادشاه را دزدید، خیلی جای تعجب نبوده. و از او بعید نیست، زیرا او قبلاً برادری داشت که مرتکب دزدی شد، و چنین عملی از او نیز سرزد، پس این دو برادر دزدی را از ناحیه مادر خود به ارث برده اند، و ما از ناحیه مادر از ایشان جدا هستیم.

و این خود یکنوع تبرئه ای بوده که برادران خود را بدان وسیله از دزدی تبرئه کردند، و لیکن غفلت ورزیدند از اینکه گفتارشان گفتار قبلی شانرا که گفته بودند: ((ما کنا سارقین)) تکذیب می کند، زیرا در آن کلام خود دزدی را بطور کلی از فرزندان یعقوب نفی کردند، و اگر این نفی کلیت نمی داشت، جوابشان قانع کننده و صحیح نبود، ناگزیر گفتار دیگرشان که گفتند: ((فقد سرق اخ له من قبل)) مناقض با آن است، و این تناقض بر خواننده پوشیده نیست.

علاوه بر این با این کلام خود، آن حسدی که نسبت به یوسف و برادرش داشتند فاش نموده - و ندانسته - از خاطرات اسف آوری که بین خود و دو برادر پدریشان اتفاق افتاد پرده برداری کردند.

از همینجا تا اندازه ای پی به گفتار یوسف می بریم که در جواب ایشان فرمود: ((انتم شر مکانا...))، همچنانکه می فهمیم این جمله تا به آخر آیه نسبت به جمله ((فاسرها یوسف فی نفسه و لم یبدها لهم)) به منزله بیانی است که آنرا شرح می کند همچنانکه جمله ((و لم یبدها لهم)) عطف تفسیری است که جمله ((فاسرها یوسف فی نفسه)) را توضیح می دهد.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که یوسف این نسبت دزدی را که برادران به او دادند نشنیده گرفت و در دل پنهان داشت و متعرض آن و تبرئه خود از آن نشد، و حقیقت حال را فاش نکرد، بلکه ((اسرها یوسف فی نفسه و لم یبدها لهم)) و مثل این که کسی پرسیده باشد چطور در دل خود پنهان کرد، در جواب فرمود: او در جواب تصریح نکرد بلکه سر بسته گفت: ((انتم شر



مکانا - شما بدحالترین خلقید))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۰

برای آن تناقضی که در گفتار شما و آن حسدی که در دل‌های شماست ، و بخاطر آن جراتی که نسبت به ارتکاب دروغ در برابر عزیز مصر ورزیدید، آن هم بعد از آنهمه احسان و اکرام که نسبت به شما کرد، ((و الله اعلم بما تصفون)) او بهتر می‌داند که آیا برادرش قبل از این دزدی کرده بود یا نه ، آری یوسف به این مقدار جواب سر بسته اکتفا نموده و ایشان را تکذیب نکرد. بعضی از مفسرین در معنای جمله ((انتم شر مکانا...))، گفتند که شما از این برادر دزدتان بدترید، چون اگر این ، پیمانہ ملک را دزدیده شما برادر او را که برادر پدری خودتان بود از پدرتان دزدیدید، و خدا داناتر است بر اینکه آیا برادر او قبل از این مرتکب دزدی شد یا نه .

لیکن ممکن است مقصود یوسف این معنا هم باشد اما گفتار ما در این نیست که مقصود واقعی یوسف از این کلام چیست ، بلکه در این است که برادران از این جواب یوسف در چنین ظرفی که خود آنان بنا ندارند اعتراف کنند که قبلاً برادری بنام یوسف داشته اند، و یوسف هم نمی‌خواهد خود را معرفی نماید چون فهمیده اند، و این جواب جز بر آنچه که ما گفتیم منطبق نمی‌شود و برادران غیر آنرا از آن نمی‌فهمند.

و بعضی دیگر گفته اند که : آن چیزی که یوسف در دل نهفته داشته و اظهارش نکرده همان جمله ((انتم شر مکانا)) بوده ، یعنی این جمله را در دل به آنها گفته و بعداً در ظاهر گفته است : ((و الله اعلم بما تصفون)) لیکن این وجه بعید است و از سیاق کلام استفاده نمی‌شود.

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ سِيَّاق آيات دلالت دارد بر اینکه برادران وقتی این حرف را زدند که دیدند برادرشان محکوم به بازداشت و رقیت شده ، و گفتند که ما به پدر او میثاقها داده و خدا را شاهد گرفته ایم که او را به نزدش بازگردانیم و مقدر ما نیست که بدون او بسوی پدر برگردیم ، در نتیجه ناگزیر شدند که اگر عزیز رضایت دهد یکی از خودشانرا بجای او فدیة دهند، و این معنا را با عزیز در میان نهاده گفتند: هر یک از ما را می‌خواهی بجای او نگهدار و او را رها کن تا نزد پدرش برگردانیم .

معنای آیه روشن است ، تنها نکته ای که باید خاطر نشان ساخت این است که الفاظ آیه طوری است که ترقیق و استرحام و التماس را می‌رساند، و طوری ادا شده که حس فتوت و احسان عزیز را برانگیزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۱

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَّعًا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَلْمُونَ بآ این جمله ، پیشنهاد برادران را رد کرد، و گفت ما نمی‌توانیم بغیر از کسی که متاعمان را نزد او یافته ایم بازداشت کنیم ، معنای آیه روشن است .

فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا... در مجمع البیان گفته : ((یاس)) به معنای قطع شدن طمع آدمی است از امری که بدان طمع داشته و بصورت : ((یئس - ییاس)) استعمال می‌شود، البته ((آیس - یایس)) نیز لغتی است ، و بهمین جهت چون به باب استفعال می‌رود، هم ((استیاس)) می‌شود و هم ((استایس))، و نیز گفته است ((یئس)) و ((استیاس)) به یک معنا است مانند ((سخر)) و ((استسخر))، ((عجب)) و ((استعجب)).

کلمه ((نجی)) به معنای کسی است که در پنهانی و آهسته و در گوشه‌ی حرف بزند، و این کلمه هم وصف مفرد می‌شود و هم وصف جمع ، همچنانکه در آیه مورد بحث وصف برادران شده ، و در آیه و ((قربناه نجیا)) وصف برای یکنفر شده است ، و این بدان جهت است که اصل کلمه مصدر است که صفت واقع می‌شود، و ((مناجات)) به معنای دو بدو در سر راز گفتن است ، و اصل این ماده از ((نجوه)) است ، که به معنای زمین بلند است ، گویا هر یک از نجوی کنندگان اسرار خود را به طرف دیگر بلند می‌کند و از خفیه گاه بالا می‌کشد، و نجوی کلمه ایست که هم بصورت اسم استعمال می‌شود، و هم بصورت مصدر، اولی مانند: ((واذ هم نجوی)) یعنی ناگهان به ایشان برخورد که داشتند بیخ گوشه‌ی حرف می‌زدند، و دومی مانند: ((انما النجوی من الشیطان))

((، و جمع نجی، ((انجیه)) است، و کلمه ((برح - براحا)) به معنای دور شدن انسان از موضع خود می باشد.

گفتگوی برادران: چگونه بدون بنیامین نزد پدر بازگردیم؟

و ضمیر ((منه)) در جمله ((فلما استیثسوا منه)) به یوسف و احتمالاً به برادرش برمی گردد، و معنای آیه این است: ((فلما استیثسوا)) چون برادران یوسف مایوس شدند ((منه)) از یوسف که دست از برادرشان برداشته آزادش کند، حتی به اینکه یکی از ایشان را عوض او بازداشت نماید ((خلصوا)) از میان جماعت به کناری خلوت رفتند، ((نجیا)) و به نجوی و سخنان بیخ گوشه پرداختند، که چه کنیم آیا نزد پدر بازگردیم با اینکه میثاقی خدایی از ما گرفته که فرزندش را بسویش بازگردانیم و یا آنکه همینجا بمانیم؟ خوب از ماندن ما چه فایده ای عاید می شود، چه کنیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۲

((قال کبیرهم)) بزرگ ایشان بقیه را مخاطب قرار داده گفت: ((الم تعلموا ان اباکم قد اخذ علیکم موثقا من الله)) مگر نمی دانید که پدرتان عهدی خدایی از شما گرفت که بدون فرزندش از سفر برنگردید چگونه می توانید فرزند او را بگذارید و برگردید؟ ((و من قبل)) و نیز می دانید که قبل از این واقعه هم ((ما فرطتم فی یوسف)) تقصیری در امر یوسف مرتکب شدید، با پدرتان عهد کردید که او را حفاظت و نگهداری کنید و صحیح و سالم به او برگردانید، آنگاه او را در چاه افکندید، و سپس به کاروانیان فروختید، و خیر مرگش را برای پدر برده گفتید: گرگ او را پاره کرده.

((فلن ابرح الارض)) حال که چنین است من از اینجا (سرزمین مصر) تکان نمی خورم ((حتی یاذن لی ابی)) تا پدرم تکلیفم را روشن کند، و از عهدی که از من گرفته صرف نظر نماید، و یا آنکه آنقدر می مانم تا ((یحکم الله لی و هو خیر الحاکمین)) خدا حکم کند، آری او بهترین حکم کنندگان است، او راهی پیش پیم بگذارد که بدان وسیله از این مضیقه و ناچاری نجاتم دهد، حال یا برادرم را از راهی که به عقل من نمی رسد از دست عزیز خلاص کند و یا مرگ مرا برساند، و یا راههایی دیگر.

و اما مادام که خدا نجاتم نداده من رایم این است که در اینجا بمانم، شما به نزد پدر برگردید...

یکی از برادران: نزد پدر بازگشته بگوئید پسر دزدی کرد و ((ما شهدنا الا بما علمنا... و ما کنا

للغیب حافظین))

از رجعوا الی ابيکم فقولوا یا ابا نانا ان ابیک سرق و ما شهدنا الا بما علمنا و ما کنا للغیب حفطین بعضی گفته اند: مراد از جمله ((و ما شهدنا الا بما علمنا)) این است که ما در اینکه گفتیم پسر دزدی کرده خود شاهد دزدیش نبوده ایم، تنها به علم خود این حرف را می زنیم.

بعضی دیگر گفته اند: ما اگر به عزیز گفتیم حکم دزدی این است که دزد برده صاحب مال شود، و اگر چنین شهادتی دادیم تنها بخاطر این بود که حکم مساله را چنین می دانستیم، (نه اینکه بخواهیم علیه برادرمان شهادت داده باشیم).

بعضی دیگر گفته اند: این کلام را در پاسخ یعقوب گفته اند، که او از در مواخذه گفته بود: عزیز مصر از کجا می دانست حکم دزدی این است که دزد برده صاحب مال شود؟ لابد شما به او گفته اید از این دو معنا آنکه به سیاق آیات نزدیک تر است معنای اولی است.

و بعضی در معنای اینکه فرمود: ((و ما کنا للغیب حافظین)) گفته اند: یعنی ما هیچ اطلاعی نداشتیم که پسر تو دزد از کار درمی

آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۳

و در نتیجه دستگیر و برده می شود، برای اینکه ما علم غیب نداشته و به ظاهر حال او اعتماد کرده بودیم، و گرنه اگر چنین علمی می داشتیم هرگز او را با خود به سفر نمی بردیم، و با تو چنین عهد و میثاقی نمی بستیم.

و لیکن حق مطلب این است که مراد از به غیب این است که او سارق بوده و ما تاکنون نمی دانستیم.

و معنای آیه این است که پسر دزدی کرد و ما در کیفر سرقت جز به آنچه می دانستیم شهادت ندادیم، و هیچ اطلاعی نداشتیم

که او پیمانۀ عزیز را دزدیده و بزودی دستگیر می‌شود، و گرنه اگر چنین اطلاعی می‌داشتیم در شهادت خود به مسأله کیفر سرقت، شهادت نمی‌دادیم، چون چنین گمانی به او نمی‌بردیم.

وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ یعنی از همه آن کسانی که در این سفر با ما بودند، و یا جریان کار ما را در نزد عزیز ناظر بودند پرس، تا کمترین شکی برایت باقی نماند، که ما در امر برادر خود هیچ کوتاهی نکرده ایم، و عین واقعه همین است که او مرتکب سرقت شد و در نتیجه بازداشت گردید.

پس مراد از قریه ای که در آن بودند علی‌الظاهر همان کشور مصر، و مراد از کاروانی که به اتفاق آن کاروان نزد پدر آمدند همان قافله ایست که در آن قافله بوده اند و مردان آن در بیرون آمدنشان از مصر و برگشتن به کنعان همراه ایشان بودند.

و به همین جهت دنبال پیشنهاد سؤال از اهل مصر و اهل قافله گفتند که: ما راستگویانیم، یعنی ما در آنچه به تو گفته و آن چیزی که برایت آورده و گفتیم که پسر دزدی کرده و برده شده راستگو هستیم، و لذا پیشنهاد می‌کنیم که برای رفع تردید خودت تحقیق کن. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۴

آیات ۹۲ - ۸۳، سوره یوسف

قَالَ بَلْ سَأَلْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۸۳) وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفَى عَلَى يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (۸۴) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُوا تَذَكَّرْ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (۸۵) قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَاعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۸۶) بَيْنِي وَابْنِي إِذْ هَبُوا فْتَحَسَسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (۸۷) فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلْنَا الضَّرُّ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُزْجَاهٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (۸۸) قَالَ هَيْلَ عِلْمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ (۸۹) قَالُوا أَءِتَكَ لَأَنْتَ يَوْسُفَ قَالَ أَنَا يَوْسُفَ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۹۰) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ (۹۱) قَالَ لَا تَحْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۹۲)

ترجمه آیات

(یعقوب) گفت: (چنین نیست)، بلکه ضمیرها و هوی و هوسستان کاری (بزرگ) را به شما نیکو وانمود کرده، اینک صبری نیکو باید (بکنم)، شاید خدا همه را به من باز آرد، (۸۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۵

و از آنان روی بگردانید، و گفت: ای دریغ از یوسف، و دید گانش از غم سپید شد، اما او خشم خود را فرو می‌برد (۸۴) گفتند: به خدا آنقدر یاد یوسف می‌کنی تا سخت بیمار شوی، یا بهلاک افتی، (۸۵) گفت: شکایت غم و اندوه خویش را فقط به خدا می‌کنم و از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید (۸۶) فرزندان من! بروید و یوسف و برادرش را بجوئید و از فرج خدا نومید مشوید، که جز گروه کافران از گشایش خدا نومید نمی‌شوند، (۸۷) و چون نزد یوسف آمدند گفتند: ای عزیز! ما و کسانمان بینوا شده ایم، و کالایی ناچیز آورده ایم پیمانۀ را تمام ده، و به ما ببخشای، که خدا بخششگران را پاداش می‌دهد. (۸۸) گفت: بیاد دارید وقتی را که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟ (۸۹) گفتند: مگر تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم، و این برادر من است، خدا بما منت نهاد، که هر که بپرهیزد و صبور باشد خدا پاداش نیکوکاران را تباہ نمی‌کند. (۹۰) گفتند: به خدا که خدا ترا بر ما برتری داده و ما خطا کرده بودیم (۹۱) گفت: اکنون هنگام رسیدن به خرده حسابها نیست خدا شما را بیامرزد، که او از همه رحیمان رحیم تر است (۹۲)

بیان آیاتین آیات، داستان گفتگوی پسران یعقوب با پدر را بیان می‌کند، که بعد از مراجعت سفر دوم خود از مصر به کنعان

داستان بازداشت شدن برادر مادری یوسف را به پدر گفتند، و او دستور داد تا بار دیگر به مصر برگشته از یوسف و برادرش جستجو کنند، و در آخر، یوسف خود را برای ایشان معرفی نمود.

جواب یعقوب (علیه السلام) به پسران بعد از شنیدن خبر بازداشت بنیامین  
 قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ در این مقام مطالب زیادی حذف شده که جمله ((ارجعوا الی ایکم فقولوا... فهو کظیم)) بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است: بعد از آنکه به نزد پدر بازگشته و سفارش برادر بزرگتر خود را انجام داده و آنچه را که او سفارش کرده بود به پدر گفتند، پدرشان در جواب فرمود: ((بل سولت...))

و جمله ((بل سولت لکم انفسکم امرا)) حکایت جوابی است که یعقوب به فرزندان داد، و این کلام را به منظور تکذیب ایشان نفرمود، حاشا بر آن حضرت که چیز را که شواهد و قراین صدق در آن هست تکذیب نماید، با اینکه می تواند با آن شواهد، صدق و کذب آنرا تحقیق کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۶

و نیز منظورش این نبوده که به صرف سوء ظن، تهمتی به ایشان زده باشد، بلکه جز این نبوده که با فراستی الهی و خدادادی پیش بینی کرده که اجمالا این جریان ناشی از تسویلات و اغوائت نفسانی ایشان بوده، واقعا هم همینطور بود، زیرا جریان دستگیر شدن برادر یوسف از جریان خود یوسف ناشی شد، که آنهم از تسویل و اغوای نفسانی برادران به وقوع پیوست. از اینجا معلوم می شود که چرا یعقوب خصوص برنگشتن بنیامین را مستند به تسویلات نفسانی نکرد بلکه برنگشتن او و برادر بزرگتر را مستند به آن کرد و به طور کلی فرمود: ((امید است خداوند همه ایشان را به من برگرداند)) و با این جمله اظهار امیدواری کرد به اینکه هم یوسف برگردد و هم برادر مادریش و هم برادر بزرگش، و از سیاق برمی آید که این اظهار امیدواری مبنی بر آن صبر جمیلی است که او در برابر تسویلات نفسانی فرزندان از خود نشان داد.

بنابراین، معنای آیه و خدا داناتر است - این می شود که این واقعه، همچنانکه در واقعه یوسف هم گفتم از خدعه هایی است که نفس شما با شما کرده، ناگزیر در قبال تسویل نفسهای شما صبر جمیل می کنم تا شاید خداوند همه فرزندانم را به من برگرداند. از اینجا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که من اعتقاد ندارم مطلب آنطور باشد که شما می گوئید و خیال می کنم این نیز از تسویلات نفسانی شما است، و خلاصه به گفته این مفسر خواسته است تهمت بزند، معنای صحیحی نیست.

و اینکه فرموده ((عسی الله ان یاتینی بهم جمیعا انه هو العلیم الحکیم)) صرف اظهار امید است نسبت به بازگشت فرزندان، به اضافه اشاره به اینکه به نظر او یوسف هنوز زنده است، و بهیچ وجه معنای دعا از آن استفاده نمی شود، زیرا اگر این جمله دعا بود مناسب نبود در خاتمه اش بگوید: ((انه هو العلیم الحکیم)) بلکه مناسب این بود که بگوید: ((انه هو السمع العلیم)) و یا بگوید ((انه هو الروف الرحیم)) و یا امثال اینها از عباراتی که در دعاهای منقول در قرآن کریم معهود است.

آری تنها اظهار امیدواری است نسبت به ثمره صبر، در حقیقت خواسته است، بگوید: واقعه یوسف که سابقا اتفاق افتاد، و این واقعه که دو تا از فرزندان مرا از من گرفت، بخاطر تسویلات نفس شما بود، ناگزیر من صبر می کنم و امیدوارم خداوند همه فرزندانم را برآیم بیاورد، و نعمت خود را همچنانکه وعده داده بر آل یعقوب تمام کند، آری او می داند چه کسی را برگزیند و نعمت خود را بر او تمام کند، و در کار خود حکیم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۷

و امور را بر مقتضای حکمت بالغه اش تقدیر می کند، بنابراین دیگر چه معنا دارد که آدمی در مواقع برخورد بلا یا و محنت ها مضطرب شود، و به جزع و فرع درآید و یا از روح و رحمت خدا مأیوس گردد؟!

دو اسم ((علیم)) و ((حکیم)) همان دو اسمی است که یعقوب در روز نخست در وقتی که یوسف رویای خود را نقل می کرد به

زبان آورد، و در آخر هم یوسف در موقعی که پدر و مادر را بر تخت سلطنت نشاند و همگی در برابرش به سجده افتادند به زبان می آورد و می گوید: ((یا ابت هذارویای ... و هو العلیم الحکیم)).

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفَى عَلَى يُوسُفَ وَأَبْيَضتَ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ رَاغِبٌ در مفردات گفته: کلمه ((اسف)) به معنای اندوه توأم با غضب است، و گاهی در تک تک آن دو نیز استعمال می شود، و حقیقت اسف، عبارتست از فوران خون قلب و شدت اشتیاق به انتقام، و این حالت اگر در برابر شخص ضعیف تر و پایین دست آدمی باشد غضب نامیده می شود و اگر در برابر ما فوق باشد حالت گرفتگی و اندوه دست می دهد... و اینکه در قرآن فرموده: ((فلما آسفونا انتقمنا منهم)) معنایش این است که وقتی ما را به خشم درآوردند از ایشان انتقام گرفتیم، ابو عبدالله رضا گفته: خداوند مانند ما اسف نمی خورد، و لیکن او اولیائی دارد که ایشان اسف می خورند و خشنود می شوند، خداوند هم اسف و رضای ایشان را اسف و رضای خود خوانده.

آنگاه این روایت را نقل می کند که خداوند فرموده: کسی که یکی از اولیای مرا اهانت کند با من اعلام جنگ داده است. صاحب مفردات درباره ((کظم)) می گوید: کظم به معنای بیرون آمدن نفس است، وقتی می گویند کظم خود را گرفت، یعنی جلو نفس خود را گرفت، و ((کظوم)) به معنای حبس کردن نفس است، که خود کنایه از سکوت است، همچنانکه در هنگام توصیف و مبالغه درباره سکوت می گویند: فلانی نفسش بیرون نمی آید، و دم نمی زند یعنی بسیار کم حرف است و ((کظم فلان)) یعنی نفس فلانی حبس شد، و از این باب است جمله ((اذ نادى و هو مكظوم)) یعنی ندا کرد در حالی که نفسش گرفته شده بود، و همچنین کظم غیظ، حبس آنست و جمله ((و الكاظمین الغیظ)) بهمین معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۸ و نیز از همین باب است ((کظم البعیر اذا ترک الـاجترار)) یعنی شتر از نشخوار کردن بازایستاد و ((کظم السقاء بعد ملئه)) یعنی درب مشک را بعد از پر شدنش بست.

و در جمله ((و ابیضت عیناه من الحزن)) سفید شدن چشم به معنای سفید شدن سیاهی چشم است که آن هم به معنای کوری و بطلان حس باصره است و هر چند این کلمه گاهی با دید مختصر هم جمع می شود، و لیکن از اینکه در آیه بعد فرموده: ((پیراهن مرا ببرید و به روی پدرم بیندازید بینا می شود)) معلوم می شود که سفیدی چشم در جمله مورد بحث به معنای کوری است، و چنین به دست می آید که یعقوب بکلی نایبنا شده بود، نه اینکه نور چشمش کم شده باشد.

و معنای آیه این است که یعقوب بعد از اینکه فرزندان را خطاب کرده و گفت: ((بل سولت لکم انفسکم امرا))، و بعد از آن ناله ای که کرد و گفت: ((یا اسفیی علی یوسف))، و نیز بعد از آنکه در اندوه بر یوسف دیدگان خود را از دست داد، ناگزیر از ایشان روی برگردانید و خشم خود را فرو برد، و متعرض فرزندان نشد. قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتُوْنَا تَذَكَّرُ یُوسُفَ حَتّٰی تَكُوْنَ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهٰلِکِیْنَ کلمه ((حرض و حارض)) به معنای مشرف بر هلاکت است، و بعضی گفته اند: به معنای کسی است که نه، مرده تا از یادها برود، و نه، زنده است تا امید چیزی در او باشد ولی معنای اولی از نظر اینکه این کلمه در آیه در مقابل هلاکت قرار گرفته مناسب تر به نظر می رسد، و کلمه مذکور نه تثنیه می شود و نه جمع، چون مصدر است و مصدر هم جمع و تثنیه ندارد.

معنای آیه این است که به خدا سوگند که تو دائماً و لا- یزال به یاد یوسف هستی و سالها است که خاطره او را از یاد نمی بری و دست از او بر نمی داری، تا حدی که خود را مشرف به هلاکت رسانده و یا هلاک کنی. و ظاهر این گفتار این است که ایشان از در محبت و دلسوزی این حرف را زده اند و خلاصه به وضع پدر رقت کرده اند، و شاید هم از این باب باشد که از زیادی گریه او به ستوه آمده بودند و مخصوصاً از این جهت که یعقوب ایشان را در امر یوسف تکذیب کرده بود، و ظاهر گریه و تاسف او هم این بود که می خواست درد دل خود را به خود ایشان شکایت کند، همچنانکه چه بسا جمله ((انما اشکو...)) هم این را تایید می کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۱۹

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ در مجمع البیان گفته است: کلمه ((بث)) به معنای اندوهی است که

صاحبش نتواند آنرا کتمان کند و ناگزیر آنرا می‌پراکند، و هر چیز را که پراکنده و متفرق کنی آنرا بپاش کرده‌ای، و بهمین معنا است در آیه ((و بث فیها من کل دابه)).

پس در آیه مورد بحث کلمه مذکور، مصدری است در معنای اسم مفعول.

و حصری که در جمله ((انما اشکو...)) است از باب قصر قلب است و در نتیجه مفادش این می‌شود که من اندوه فراوان و حزن خود را به شما و فرزندان و خانواده ام شکایت، نمی‌کنم و اگر شکایت کنم در اندک زمانی تمام می‌شود و بیش از یک یا دو بار نمی‌شود تکرار کرد همچنانکه عادت مردم در شکایت از مصائب و اندوه‌هاشان چنین است، بلکه من تنها و تنها اندوه و حزنم را به خدای سبحان شکایت می‌کنم، که از شنیدن ناله و شکایتم هرگز خسته و ناتوان نمی‌شود، نه شکایت من او را خسته می‌کند و نه شکایت و اصرار نیازمندان از بندگانش، ((و اعلم من الله ما لا تعلمون - و من از خداوند چیرهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید))، و بهمین جهت بهیچ وجه از روح او مأیوس و از رحمتش ناامید نمی‌شوم.

و در اینکه گفت ((و اعلم من الله ما لا تعلمون)) اشاره ای است اجمالی به علم یعقوب به خدای تعالی، و اما اینکه این چگونه علمی بوده؟ از عبارت قرآن استفاده نمی‌شود، مگر همان مقداری که مقام، مساعدت کند، همچنانکه در سابق هم اشاره کردیم. *يَبْنِيْ اَذْهَبُوْا فَتَحْسَبُوْا مِنْ يُوسُفَ وَ اَخِيْهِ وَ لَا تَاْتِيْسُوْا مِنْ رُّوْحِ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يَاْتِيْسُ مِنْ رُّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ* در مجمع البیان می‌گوید: ((تحسس)) - با حاء - به معنای طلب چیزی است به حس، و تجسس - با جیم - هم نظیر آنست و در حدیث آمده: ((لا تحسسوا و لا تجسسوا))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۰

بعضی هم گفته‌اند: اصلا معنای این دو کلمه یکی است، و اگر در این روایت و جاهای دیگر بهم عطف شده‌اند صرفا بخاطر اختلاف لفظ است، نه اختلاف معنی، مانند قول شاعر که معنای دوری را دوبار در شعرش به دو لفظ آورده و می‌گوید: ((متی اذن منه ینا عنه و یبعد - هر وقت نزدیکش می‌شوم، از او دور می‌شود و دور می‌شود)).

بعضی هم گفته‌اند: این دو واژه هر یک معنای بخصوصی دارند، تجسس به معنای تعقیب و جستجو کردن عیب مردم است، و تحسس به معنای گوش دادن به گفتگوی مردم است، و از ابن عباس فرق میان این دو کلمه را پرسیدند گفت: زیاد از هم دور نیستند جز آنکه تحسس در خیر گفته می‌شود، و تجسس در شر.

معنای ((روح)) و بیان اینکه یأس از روح و رحمت الهی گناه کبیره است

و کلمه ((روح)) - به فتح راء و سکون واو - به معنای نفس و یا نفس خوش است، هر جا استعمال شود کنایه است از راحتی، که ضد تعب و خستگی است، و وجه این کنایه این است که شدت و بیچارگی و بسته شدن راه نجات در نظر انسان نوعی اختناق و خفگی تصوّر می‌شود، همچنانکه مقابل آن یعنی نجات یافتن به فراخانی فرج و پیروزی و عافیت، نوعی تنفس و راحتی به نظر می‌رسد، و لذا می‌گویند خداوند ((یفرج الهم و ینفس الکره - اندوه را به فرج، و گرفتاری را به نفس راحت می‌سازد))، پس روحی که منسوب به خداست همان فرج بعد از شدتی است که به اذن خدا و مشیت او صورت می‌گیرد.

و بر هر کس که ایمان به خدا دارد لازم و حتمی است به این معنا معتقد شود که خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد و بهر چه اراده کند حکم مینماید، و هیچ قاهری نیست که بر مشیت او فائق آید و یا حکم او را بعقب اندازد، و هیچ صاحب ایمانی نمی‌تواند نباید از روح خدا مأیوس و از رحمتش ناامید شود زیرا یأس از روح خدا و نومیثی از رحمتش در حقیقت محدود کردن قدرت او، در معنا کفر به احاطه و سعه رحمت اوست، همچنانکه در آنجا که گفتار یعقوب (علیه السلام) را حکایت می‌کند می‌فرماید: ((انه لا ییأس من روح الله الا القوم الکافرون)).

و در آنجا که کلام ابراهیم (علیه السلام) را حکایت می‌کند از قول او می‌فرماید: ((و من یقنط من رحمه ربه الا الضالون)) و همچنین در اخبار وارد، از گناهان کبیره و مهلکه شمرده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۱



و معنای آیه این است که سپس یعقوب به فرزندان خود امر کرده چنین گفت: ((یا بنی اذهبوا فتحسسوا من یوسف و اخیه)). ای فرزندان من بروید و از یوسف و برادرش که در مصر دستگیر شده جستجو کنید، شاید ایشانرا بیابید ((و لا تياسوا من روح الله)) از فرجی که خداوند بعد از هر شدت ارزانی می‌دارد نومید نشوید، ((انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون)) زیرا از رحمت خدا ماء یوس نمی‌شوند مگر مردمی که کافرنند، و به این معنا ایمان ندارند که خداوند توانا است تا هر غمی را زایل و هر بلایی را رفع کند.

بازگشت پسران یعقوب (علیه السلام) به مصر و اظهار عجز و خضوع در برابر عزیز مصر (یوسف (علیه السلام))

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلُنَا الضَّرُّ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُزْجَاهٍ... ((بضاعت مزجاه)) به معنای متاع اندک است، و در این گفتار چند جمله حذف شده، و تقدیر آن این است که فرزندان یعقوب به مصر وارد شده و وقتی بر یوسف رسیدند گفتند... بطوری که از سیاق استفاده می‌شود در این سفر دو تا خواهش از عزیز داشته‌اند، که بر حسب ظاهر هیچ وسیله‌ای برای برآوردن آنها بنظرشان نمی‌رسیده:

یکی اینکه: می‌خواستند با پولی که وافی و کافی نبوده طعامی به آنها بفروشد و با اینکه در نزد عزیز سابقه دروغ و دزدی بهم زده بودند و وجهه و حیثیتی بر ایشان نمانده بود هیچ امید نداشتند که عزیز باز هم مانند سفر اول ایشان را احترام نموده و حاجتشان را برآورد. دوم اینکه: دست از برادرشان که به جرم دزدی دستگیر شده بردارد، و او را رها سازد، اینهم در نظرشان حاجتی برآورده نشدنی بود، زیرا در همان اول که جام ملوکانه از خرجین برادرشان در آمد هر چه اصرار و التماس کردند به خرج نرفت، و حتی عزیز حاضر نشد یکی از ایشان را بجای او بازداشت نماید.

بهمین جهت وقتی به دربار یوسف رسیدند و با او در خصوص طعام و آزادی برادر گفتگو کردند خود را در موقف تذلل و خضوع قرار داده و در رقت کلام آنقدر که می‌توانستند سعی نمودند، تا شاید دل او را به رحم آورده، عواطفش را تحریک نمایند. لذا نخست بدحالی و گرسنگی خانواده خود را به یادش آوردند، سپس کمی بضاعت و سرمایه مالی خود را خاطر نشان ساختند، و اما نسبت به آزادی برادرشان به صراحت چیزی نگفتند. تنها درخواست کردند که نسبت به ایشان تصدق کند، و همین کافی بود، زیرا تصدق به مال انجام می‌شود و مال را صدقه می‌دهند، و همانطور که طعام مال بود آزادی برادرشان نیز تصدق به مال بود، زیرا برادرشان علی الظاهر ملک عزیز بود، علاوه بر همه اینها بمنظور تحریک او در آخر گفتند: بدرستی که خداوند به متصدقین پاداش می‌دهد، و این در حقیقت، هم تحریک بود و هم دعا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۲

پس معنای آیه چنین می‌شود: ((یا ایها العزیز مسنا و اهلنا الضر)) هان ای عزیز! ما و خاندان ما را فقر و نداری از پای درآورده ((و جئنا)) اینک نزد تو آمدیم ((ببضاعة مزجاه)) با بضاعتی اندک که وافی به آنچه از طعام احتیاج داریم نیست، چیزی که هست این بضاعت اندک نهایت درجه توانایی ما است، ((فاوف لنا الکیل و تصدق علینا))، پس تو به قدرت ما نگاه مکن، و از طعامی که مورد حاجت ما است کم نگذار، بر ما تصدق کن و برادر ما را آزاد ساز، ممکن هم هست جمله اخیر مربوط بهر دو حاجت باشد ((ان الله یجزی المتصدقین خیرا-)) خدا به تصدق دهندگان جزای خیر می‌دهد.

برادران، کلام خود را با جمله ((یا ایها العزیز)) آغاز، و با جمله‌ای که در معنای دعا است ختم نمودند، در بین این دو جمله تهی دستی و اعتراف به کمی بضاعت و درخواست تصدق را ذکر کردند، و این نحو سؤال از دشوارترین و ناگوارترین سوالات است، موقف هم موقف کسانی است که با نداشتن استحقاق و با سوء سابقه استرحام می‌کنند و خود جمعیتی هستند که در برابر عزیز صف کشیده‌اند.

اینک که وعده الهی تحقق یافته، یوسف (علیه السلام) خود را معرفی می‌نماید

اینجا بود که کلمه الهی و وعده او که بزودی یوسف و برادرش را بلند و سایر فرزندان یعقوب را بخاطر ظلمشان خوار می کند تمام شد، و بهمین جهت یوسف بدون درنگ در پاسخ شان گفت: هیچ یادتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید؟ و با این عبارت خود را معرفی کرد، و اگر بخاطر آن وعده الهی نبود ممکن بود خیلی جلوتر از این بوسیله نامه و یا پیغام، پدر و برادران را از جایگاه خود خبر دهد و به ایشان خبر دهد که من در مصر هستم، و لیکن در همه این مدت که مدت کمی هم نبود چنین کاری را نکرد، چون خدای سبحان خواسته بود روزی برادران حسود او را در برابر او و برادر محسودش در موقف ذلت و مسکنت قرار داده و او را در برابر ایشان بر سریر سلطنت و اریکه قدرت قرار دهد.

قَالَ هَيْلٌ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَهْلُونَ يُّوسُفَ بَرَادِرَانَ رَا بَه خَطَابِي مَخَاطَبِ سَاخْتِ كَه مَعْمُولَا- يَكُ فَرْدِ مَجْرَمِ وَ خَطَاكَارِ رَا بَا آن مَخَاطَبِ مِي سَاژَنْد وَ بَا اَيْنَكِه مِي دَاَنْد مَخَاطَبِ چِه كَرْدِه مِي كَوِينْد: هِيچ مِي دَانِي؟ وَ يَا هِيچ يَادْتِ هَسْتِ؟ وَ يَا هِيچ مِي فَهْمِي كِه چِه كَرْدِي؟ وَ اَمَثَالِ اَيْنِهَا، چيزِي كِه هَسْتِ يُّوسُفَ (عَلِيه السَّلَام) دَنْبَالِ اَيْنِ خَطَابِ، جَمَلِه اِي رَا آوَرْد كِه بُوَسِيْلِه آن رَاه عَذْرِي بَه مَخَاطَبِ يَادِ دِهْدِ وَ بَه اُو تَلْقِينِ كَنْد كِه دَر جَوَابِشِ چِه بَكُوِيْدِ، وَ بَه چِه عَذْرِي مَتَعَذَّرِ شُوْدِ، وَ آن اَيْنِ بُوْد كِه كَفْتِ: ((اذا انتم جاهلون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۳

بنابراین جمله ((هل علمتم ما فعلتم بيوسف و اخيه)) تنها یادآوری اعمال زشت ایشان است بدون اینکه خواسته باشد توبیخ و یا مواخذه ای کرده باشد تا منت و احسانی را که خدا به او و برادرش کرده خاطر نشان سازد، و این از فتوت و جوانمردی های عجیبی است که از یوسف سرزد، و راستی چه فتوت عجیبی .

قَالُوا أَيْنَكَ لَأَنْتَ يُوسُفَ قَالَ أَنَا يُوسُفَ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا... دَر جَايِي جَمَلِه اسْتَفْهَامِيَه رَا بَا اَبْزَارِ تَاءِ كَيْدِ مَوْكِدِ مِي كَنْنْد كِه دَخَالْتِ كَنْد بَر اَيْنَكِه شُوَاهِدِ قَطْعِي هَمِه بَر تَحْقُقِ مَضْمُونِ جَمَلِه شَهَادَتِ مِي دِهْنْدِ، وَ اِگَر جَمَلِه، اسْتَفْهَامِيَه آْمَدِه بَمَنْظُورِ اَيْنِ اسْتِ كِه مَخَاطَبِ خُودِشِ هَمِ اعْتِرَافِ كَنْدِ، وَ كَرْنِه كَوِينْدِه نَسْبِتِ بَه مَضْمُونِ، يَقِينِ دَاْرْدِ.

در آیه مورد بحث هم، شواهد قطعی همه دلالت می کرد بر اینکه عزیز مصر همان برادرشان یوسف است، و لذا در سوالشان ابزار تاء کید یعنی ((ان)) و ((لام)) و ((ضمیر فصل)) بکار برده گفتند ((انک لانت یوسف))؟ یوسف هم در جواب شان فرمود ((انا یوسف و هذا اخي)) در اینجا برادر خود را هم ضمیمه خود کرد، و با اینکه درباره برادرش سوالی نکرده بودند، و بعلاوه اصلا نسبت به او جاهل نبودند فرمود خداوند بر ما منت نهاد، و نفرمود بر من منت نهاد، با اینکه هم منت خدای را به ایشان بفهماند و هم بفهماند که ما همان دو تن برادری بودیم که مورد حسد شما قرار داشتیم، و لذا فرمود ((قد من الله علينا)).

آنگاه سبب این منت الهی را که بر حسب ظاهر موجب آن گردید بیان نموده فرمود: ((انه من يتق و يصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين)) و این جمله، هم بیان علاقت و هم خود دعوت برادران است بسوی احسان .

برادران به خطای خود اعتراف می کنند و یوسف برادران خود را بخشیده و برایشان دعای کند قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَطِيئِينَ كَلِمَه ((آثر ك)) از ایشار است، که به معنای برتری دادن و برگزیدن است. و ((خطاء))، ضد صواب و خاطی و مخطی از خطا خطا و اخطا اخطاء به یک معنا است، و معنای آیه واضح است که برادران اعتراف به خطاکاری خود نموده و نیز اعتراف می کنند که خداوند او را بر ایشان برتری بخشیده است .

یوسف برادران خود را بخشیده برایشان دعا می کند

قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ كَلِمَه ((تثريب)) به معنای توبیخ و مبالغه در ملامت و شمردن یک یک گناهان است، او اگر ملامت نکردن را مقید به امروز کرده و فرموده امروز تشریبی بر شما نیست، (من گناهانتان را نمی شمارم که چه کردید) برای این بوده که عظمت گذشت و اغماض خود را از انتقام برساند زیرا در چنین موقعیتی که او عزیز مصر است و مقام نبوت و حکمت و علم به احادیث به او داده شده و برادر مادریش هم همراه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۴

و برادران در کمال ذلت در برابرش ایستاده به خطاکاری خود اعتراف می‌کنند و اقرار می‌نمایند که خداوند علی‌رغم گفتار ایشان در ایام کودکی یوسف که گفته بودند: ((چرا یوسف و برادرش نزد پدر ما از ما محبوب‌ترند با اینکه ما گروهی توانا هستیم و قطعا پدر ما در گمراهی آشکارست)) او را بر آنان برتری داده .

یوسف (علیه السلام) بعد از دلداری از برادران و عفو و گذشت از ایشان، شروع کرد به دعا کردن، و از خدا خواست تا گناهانشان را بیامزد، و چنین گفت: ((یغفر الله لکم و هو ارحم الراحمین)) و این دعا و استغفار یوسف برای همه برادران است که به وی ظلم کردند، هر چند همه ایشان در آن موقع حاضر نبودند، همچنانکه از آیه بعدی هم که از قول بعضی از فرزندان نقل می‌کند که در کنعان نزد پدر مانده بودند، و در جواب پدر که گفت اگر ملامت نکنید بوی یوسف را می‌شنوم، و ایشان گفتند: ((تالله انک لفی ضلالک القديم)) استفاده می‌شود چند نفری در برابر یوسف حضور داشتند و بزودی تفصیلش خواهد آمد ان شاء الله تعالی .

بحث روایتی

روایتی در شرح داستان یوسف (علیه السلام) و برادران در مصر

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر روایت کرده گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که داستان یوسف و یعقوب را نقل می‌کرد و چنین می‌فرمود که: وقتی یعقوب فرزند خود یوسف (علیه السلام) را ناپدید یافت اندوهش شدت کرد، و از گریه زیاد دیدگانش سفید شد، و به شدت محتاج گشته و وضع بدی پیدا کرد.

در این مدت سالی دو نوبت، یک بار تابستان و یک بار زمستان عده‌ای از فرزندان را به مصر می‌فرستاد، و سرمایه‌ای اندک به ایشان می‌داد تا گندمی خریداری کنند، پس سالی ایشان را در معیت قافله‌ای روانه ساخت و ایشان وقتی وارد مصر شدند که یوسف عزیز مصر شده بود.

آری پس از آنکه عزیز مصر یوسف را به ولایت مصر برگزید در این بین فرزندان یعقوب مانند سالهای قبل برای خرید طعام به مصر آمدند، یوسف ایشانرا شناخت ولی ایشان او را بخاطر هیئت سلطنت و عزت‌ش نشناختند و گفت قبل از همراهان، بضاعت خود را بیاورید، و بکارمندان خود گفت سهم این چند نفر را زودتر بدهید و به پول اندکشان نگاه نکنید، بقدر احتیاجشان گندم به ایشان بدهید، و چون از اینکار فارغ شدید بضاعتشان را هم در خرجیشان بگذارید، مراقب باشید تا خود ایشان نفهمند، کارمندان نیز دستور یوسف را عملی نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۵

آنگاه خود یوسف به ایشان گفت: من اطلاع پیدا کردم که شما دو برادر دیگر هم دارید که مادرشان از شما جداست، ایشان چه می‌کنند؟ گفتند: بزرگتر آن دو برادر چند سال قبل طعمه گرگ شد، و کوچکتر آن دو هست، و ما او را نزد پدر گذاشتیم و آمدیم، چون پدر ما نسبت به او خیلی علاقه مند است. یوسف گفت: من خیلی دلم می‌خواهد بار دیگر که می‌آید او را هم، همراه خود بیاورید، و اگر او را نیاورید، دیگر به شما سهم نخواهم داد و اعتنا و احترامی به شما نخواهم کرد. گفتند: ما در این باره با پدر گفتگو کرده و او را به آوردن وی راضی می‌کنیم .

بعد از آنکه نزد پدر بازگشتند و خرجین‌ها را باز کردند دیدند پولهایشان در درون آنها است، گفتند: پدرجان دیگر چه می‌خواهیم این هم بضاعت ما که دوباره به ما برگردانده شده، و سهم ما را حتی یک بار شتر هم بیشتر دادند، بنابراین برادر ما را با ما بفرست تا سهم او را هم بگیریم، و ما خاطر جمع، نگهبان و حافظ او خواهیم بود، یعقوب (علیه السلام) در جوابشان فرمود: آیا به شما اعتماد کنم همانطور که در داستان یوسف اعتماد کردم؟!

این بود تا پس از گذشتن شش ماه یعقوب (علیه السلام) بار دیگر فرزندان را روانه مصر کرد، و بضاعت اندکی به ایشان داد و بنیامین را هم با ایشان روانه ساخت و از ایشان پیمانی خدائی گرفت که او را با خود برگردانند، مگر در صورتی که گرفتاری

آنچنان احاطه شان کند که نتوانند او را برگردانند و در اینکار معذور و عذرشان موجه باشد.

فرزندان یعقوب با کاروانیان حرکت کرده وارد مصر شدند و به حضور یوسف رسیدند، یوسف فرمود: آیا بنیامین را هم همراه خود آورده اید یا نه؟ گفتند: بلی آورده ایم، اینک از بار و بنه ما حفاظت می کند. گفت: بروید او را بیاورید، بنیامین را آوردند، در آن موقع یوسف (علیه السلام) به تنهایی در دربار پادشاه بود، وقتی بنیامین داخل شد یوسف او را در آغوش گرفت و گریه کرد، و گفت: من برادر تو یوسفم، و از آنچه می کنم ناراحت مشو، و آنچه را به تو می گویم فاش مکن، ترس و اندوه به خود راه مده. آنگاه او را با خود بیرون آورده و به برادران برگردانید، سپس به مامورین خود دستور داد تا پولهای ایشان را گرفته هر چه زودتر گندمشان رابدهند، و چون فارغ شدند پیمانانه را در خرجین بنیامین بگذارند، همین کار را کردند، همینکه کاروان حرکت کرد یوسف و مامورینش از دنبال رسیده فریاد زدند هان ای کاروانیان شما دزدید، کاروانیان در حالی که برمی گشتند پرسیدند مگر چه گم کرده اید؟ گفتند پیمانانه سلطنتی را، و هر که آنرا بیاورد یک بار شتر گندمش می دهیم، و من ضامنم که بدهم. گفتند: به خدا قسم شما خوب می دانید که ما برای فساد در زمین بدینجا نیامده ایم، و ما دزد نبودیم، گفتند: حال اگر در باریکی از شما پیدا شد و شما دروغ گفته بودید خود بگوئید جزایش چیست؟ گفتند جزایش خود آنکسی است که از بارش پیدا شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۶

امام (علیه السلام) آنگاه می فرمود: قبل از خرجین بنیامین شروع کردند به جستجوی خرجین های سایر برادران، و در آخر از خرجین بنیامین بیرونش آوردند، برادران وقتی چنین دیدند، گفتند: این پسر قبلا هم برادری داشت که مانند خودش دزدی کرده بود. یوسف گفت: اینک از شهرهای ما بیرون شوید، گفتند: ای عزیز این پسر پدر پیر و سالخورده ای دارد و از ما میثاقهای خدایی گرفته که او را به سلامت برایش برگردانیم، یکی از ما را بجای او بازداشت کن و او را آزاد ساز که اگر چنین کنی ما تو را از نیکوکاران می بینیم. گفت العیاذ باللّه که ما کسی را بجای آن کس که متاعمان را در بارش یافته ایم دستگیر نماییم. بناچار بزرگتر ایشان گفت: من که از اینجا تکان نمی خورم، در همین مصر میمانم تا آنکه یا پدرم اجازه برگشتن دهد، و یا خدا در کارم حکم کند برادران ناگزیر به کنعان بازگشته در پاسخ یعقوب که پرسید بنیامین چه شد؟ گفتند: او مرتکب سرقت شد و پادشاه مصر او را به جرم سرقتش گرفت و نزد خود نگهداشت، و اگر قول ما را باور نداری از اهل مصر و از کاروانیانی که با ما بودند پرس و تحقیق کن تا جریان را برایت بگویند. یعقوب گفت: ((انا لله و انا الیه راجعون)) و شروع کرد به شدت اشک ریختن، و آنقدر اندوهش زیاد شد که پشتش خمیده گشت.

و در همان تفسیر از ابی حمزه ثمالی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از امام شنیدم که می فرمود: ((صواع ملک))، عبارت از طاسی بوده که با آن آب می نوشیده.

مؤلف: در بعضی روایات دیگر آمده که قدحی از طلا بوده که یوسف با آن گندم را پیمانانه می کرد.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) - و در نسخه ای دیگر از امام صادق (علیه السلام) - روایت کرده که گفت: شخصی به آنجناب عرض کرد - و من نزد او حاضر بودم - سالم بن حفصه از شما روایت کرده که شما حرف را طوری می زنی که هفتاد پهلو دارد، و به آسانی می توانی راه گریز را از گفته خود پیدا کنی، حضرت فرمود: سالم از من چه می خواهد؟ آیا او می خواهد که من ملائکه را برایش بیاورم، اگر این را می خواهد که باید بداند به خدا سوگند انبیاء هم چنین کاری را نکرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۷

مگر این ابراهیم خلیل نبود که به چند وجه حرف می زد، از آنجمله فرمود: ((انی سقیم - من بیمارم)) و حال آنکه بیمار نبود، و دروغ هم نگفته بود، و نیز همین جناب فرموده بود ((بل فعله کبیرهم - بلکه بزرگ بتها، بتها را شکسته)) و حال آنکه نه بت بزرگ شکسته بود و نه ابراهیم دروغ گفته بود، و همچنین یوسف فریاد زد ای کاروانیان شما دزدید، و حال آنکه به خدا قسم نه آنان دزد

بودند و نه یوسف دروغ گفته بود.

چند روایت در ذیل آیه (ایتها العیرانکم انکم لسارقون)

و نیز در همان کتاب از مردی شیعه مذهب از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفته است، از آنجناب از معنای قول خدا درباره یوسف پرسیدم که می فرماید: ((ایتها العیرانکم لسارقون)) - فرمود: آری برادران، یوسف را از پدرش دزدیده بودند، مقصودش این دزدی بود نه دزدیدن پیمانہ سلطنتی، به شهادت اینکه وقتی پرسیدند مگر چه گم کرده اید؟ نگفت شما پیمانہ ما را دزدیده اید، بلکه گفت: ما پیمانہ سلطنتی را گم کرده ایم، بهمین دلیل مقصودش از اینکه گفت شما دزدید همان دزدیدن یوسف است.

و در کافی به سند خود از حسن صیقل روایت کرده که گفت: خدمت حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: از امام باقر (علیه السلام) درباره گفتار یوسف که گفت: ((ایتها العیرانکم لسارقون)) روایتی به ما رسیده که فرموده: به خدا نه برادران او دزدی کرده بودند و نه او دروغ گفته بود، همچنانکه ابراهیم خلیل که گفته بود ((بل فعله کبیرهم فسئلوهم ان کانوا ینطقون - بلکه بزرگترشان کرده، اگر حرف می زنند از خودشان پرسید)) و حال آنکه به خدا قسم نه بزرگتر بتها را شکسته، و نه ابراهیم دروغ گفته بود.

حسن صیقل می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: صیقل! نزد شما چه جوابی در این باره هست؟ عرض کردم: ما جز تسلیم (در برابر گفته امام) چیزی نداریم: می گوید: امام فرمود: خداوند دو چیز را دوست می دارد، و دو چیز را دشمن، دوست می دارد آمد و شد کردن میان دو صف (متخاصم را جهت اصلاح و آشتی دادن) و نیز دوست می دارد دروغ در راه اصلاح را، و دشمن می دارد قدم زدن در میان راهها را (یعنی میان دو کس آتش افروختن) و دروغ در غیر اصلاح را، ابراهیم (علیه السلام) اگر گفت: ((بل فعله کبیرهم)) مقصودش اصلاح و راهنمایی قوم خود به درک این معنا بود که آن خدایانی که می پرستند موجوداتی بی جانند، و همچنین یوسف (علیه السلام) مقصودش از آن کلام اصلاح بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۸ مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: مقصودش اصلاح بوده منافاتی با روایت قبلی که می فرمود: مقصودش این بود که شما یوسف را دزدیده اید ندارد، آری فرق است میان اینکه ظاهر کلام مطابق با واقع نباشد، یا اینکه متکلم معنای صحیحی را اراده کرده باشد که در مقام گفتگو از کلام مفهوم نباشد، و قسم دوم دروغ و مذموم نیست، به دلیل اینکه امام فرمود: او مقصودش اصلاح بوده، یوسف می خواست با این توریه برادر خود را نزد خود نگهدارد، و ابراهیم هم خواسته است بت پرستان را متوجه کند به اینکه بت کاری نمی تواند بکند.

و در معنای سه حدیث آخری اخبار و احادیث دیگری در کافی و کتاب معانی الاخبار و تفسیر عیاشی و تفسیر قمی آمده.

چند روایت در مورد انتساب سرقت به یوسف (علیه السلام) در سخن برادران او: ((فقدسرق اخ له

من قبل))

در تفسیر عیاشی از اسماعیل بن همام روایت کرده که گفت: حضرت رضا (علیه السلام) در ذیل آیه ((ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل فاسرها یوسف فی نفسه و لم یبدها لهم)) فرمود: اسحاق پیغمبر، کمربندی داشت که انبیاء و بزرگان یکی پس از دیگری آنرا به ارث می بردند، در زمان یوسف این کمربند نزد عمه او بود، و یوسف هم نزد عمه اش بسر می برد، و عمه اش او را دوست می داشت، روزی یعقوب نزد خواهرش فرستاد که یوسف را روانه کن دوباره می گویم تا نزد تو بیاید، عمه یوسف به فرستاده یعقوب گفت فقط امشب مهلت دهید من او را ببویم فردا نزد شما روانه اش می کنم، آنگاه برای اینکه یعقوب را محکوم کند و قانع سازد به اینکه چشم از یوسف ببوشد، فردای آن روز آن کمربند را از زیر پیراهن یوسف به کمرش بست، و پیراهنش را روی آن انداخت و او را نزد پدر روانه کرد، بعدا (به دنبالش آمده) به یعقوب گفت: (مدتی بود) کمربند ارثی را گم کرده بودم، حالا

می بینم یوسف آنرا زیر پیراهنش بسته ، و چون قانون مجازات دزد در آن روز این بود که سارق برده صاحب مال شود، لذا بهمین بهانه یوسف را نزد خود برد، و یوسف همچنان نزد او بود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در ذیل جمله ((ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۲۹

فرموده: یوسف در کودکی بتی را که از طلا و نقره ساخته شده بود و مال جد مادریش بود دزدیده و آنرا شکسته و در راه انداخته بود، و برادران او را در این عمل سرزنش کردند، (این بود سابقه دزدی یوسف نزد برادران).

مؤلف: روایت قبلی به اعتماد نزدیک تر است، زیرا از طرق دیگر هم از ائمه اهل بیت روایت شده، و مؤید آن روایتی است که به طرق متعدد از اهل بیت (علیهم السلام)، و غیر ایشان وارد شده، که روزی زندانبان به یوسف گفت: من تو را دوست می دارم، یوسف در جوابش گفت: نه، تو مرا دوست مدار، چون عمه من مرا دوست می داشت و بخاطر همان دوستی به دزدی متهم شدم، و پدرم مرا دوست می داشت برادران بر من حسد ورزیده مرا در چاه انداختند، و همسر عزیز مرا دوست می داشت و در نتیجه مرا به زندان انداخت.

و در کافی به سند خود از ابن ابی عمیر از کسی که او اسم برده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل قول خدای عزوجل که فرموده: ((انا نریک من المحسنین)) فرموده است: یوسف در مجالس به دیگران جا می داد، و به محتاجان قرض می داد، و ناتوانان را کمک می نمود.

دو روایت درباره شکایت نزد خدا بردن یعقوب (علیه السلام) انما اشکوا بتی و حزنیالی الله

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب ((تمحیص)) از جابر روایت کرده که گفت: از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم معنای صبر جمیل چیست؟ فرمود: صبری است که در آن شکایت به احدی از مردم نباشد، همانا ابراهیم (علیه السلام) یعقوب را برای حاجتی نزد راهبی از رهبان و عابدی از عباد فرستاد، راهب وقتی او را دید خیال کرد خود ابراهیم است، پرید و او را در آغوش گرفت، و سپس گفت: مرحبا به خلیل الرحمان، یعقوب گفت: من خلیل الرحمان نیستم بلکه یعقوب فرزند اسحاق فرزند ابراهیم ام. راهب گفت: پس چرا اینقدر تو را پیر می بینم چه چیز تو را اینطور پیر کرده؟ گفت: هم و اندوه و مرض.

حضرت فرمود هنوز یعقوب به دم در منزل راهب نرسیده بود که خداوند بسویش وحی فرستاد: ای یعقوب! شکایت مرا نزد بندگان من بردی! یعقوب همانجا روی چهار چوبه در، به سجده افتاد، در حالی که می گفت: پروردگارا! دیگر این کار را تکرار نمی کنم، خداوند هم وحی فرستاد که این بار تو را آمرزیدم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۰

بار دیگر تکرار مکن، از آن به بعد هر چه ناملایمات دنیا به وی روی می آورد به احدی شکایت نمی کرد، جز اینکه یک روز گفت: ((انما اشکو بتی و حزنی الی الله و اعلم من الله ما لا تعلمون).

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و ابن جریر، از مسلم بن یسار و او بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: کسی که گرفتاری خود را به مردم بگوید و انتشار دهد از صابران نیست، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((انما اشکو بتی و حزنی الی الله)).

مؤلف: الدر المنثور این روایت را از ابن عدی و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده.

دو روایت در ارتباط با علم پیدا کردن یعقوب به زنده بودن یوسف و آیه (اذهبوا فتحسبوا من یوسف و اخیه)

و در کافی به سند خود از حنان بن سدیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: خدمت آن حضرت عرض کردم معنای اینکه یعقوب به فرزندان خود گفت: ((اذهبوا فتحسبوا من یوسف و اخیه)) چیست؟ آیا او بعد از بیست سال که از یوسف



جدا شد می دانست که او زنده است؟ فرمود: آری، عرض کردم از کجا می دانست؟ فرمود: در سحر به درگاه خدا دعا کرد، و از خدای تعالی درخواست کرد که ملک الموت را نزدش نازل کند، ((تریال)) که همان ملک الموت باشد هبوط کرده پرسید ای یعقوب چه حاجتی داری؟ گفت: به من بگو بدانم ارواح را یکی یکی قبض می کنی و یا با هم؟ تریال گفت بلکه آنها را جدا جدا، و روح روح قبض می کنم، یعقوب پرسید آیا در میان ارواح، به روح یوسف هم برخوردی؟ گفت: نه، از همینجا فهمید پسرش زنده است، و به فرزندان فرمود: ((اذهبوا فتحسسوا من یوسف و اخیه)).

مؤلف: این روایت را معانی الاخبار (نیز) به سند خود از حنان بن سدیر از پدرش از آن جناب نقل کرده، و در آن دارد که یعقوب پرسید: مرا از ارواح خبر بده، آیا دسته جمعی قبض می کنی یا جدا جدا؟ گفت: اعوان من جدا جدا قبض می کنند، آنگاه دسته جمعی را به نظر من می رسانند، گفت: تو را به خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب قسم آیا در میان ارواح، روح یوسف هم بر تو عرضه شده یا نه؟ گفت: نه، در اینجا بود که یعقوب فهمید فرزندش زنده است.

و در الدر المنثور است که اسحاق بن راهویه در تفسیر خود، و ابن ابی الدنیا در کتاب ((الفرج بعد الشده))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۱

و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب ((اوسط))، و ابو الشیخ، و حاکم، و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب ((شعب الایمان)): از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیثی روایت کرده اند که در آن دارد: جبرئیل آمد و گفت: ای یعقوب! خدایت سلامت می رساند و می گوید: خوشحال باش و دلت شاد باشد که به عزت خودم سوگند اگر این دو فرزند تو مرده هم باشند برایت زنده شان می کنم، اینک برای مستمندان طعامی بساز، که محبوب ترین بندگان من دو طائفه اند، یکی انبیاء و یکی مسکینان، و هیچ می دانی چرا چشمت را نابینا و پشتت را خمیده کردم و چرا برادران بر سر یوسف آوردند آنچه را که آوردند؟ برای این کردم که شما وقتی گوسفندی کشته بودید و در این میان مسکینی روزه دار آمد و شما از آن گوشت به او نخوراندید. از آن به بعد هر گاه یعقوب (علیه السلام) می خواست غذا بخورد دستور می داد جارچی جار بزند تا هر که از مساکین غذا می خواهد با یعقوب غذا بخورد، و اگر یعقوب روزه بود موقع افطارش جار می زدند: هر که از مستمندان که روزه دار است با یعقوب افطار کند.

و در مجمع در ذیل جمله ((فالله خیر حافظا...))، در خبری آمده که خدای سبحان فرموده: به عزت خودم سوگند بعد از آنکه تو بر من توکل و اعتماد کردی من هم بطور قطع آن دو را بتو باز می گردانم. یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۲

آیات ۱۰۲ - ۹۳، سوره یوسف

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ (۹۳) وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ (۹۴) قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ (۹۵) فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۹۶) قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ (۹۷) قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۹۸) فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبْوِيهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ (۹۹) وَرَفَعَ أَبْوِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۱۰۰) رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنَ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ (۱۰۱) ذَلِكُمْ مِنَ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ (۱۰۲)

ترجمه آیات

این پیراهن مرا ببرید و به صورت پدرم بیندازید، که بینا می شود، و همگی با خانواده خود پیش من آید (۹۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۳

و همینکه کاروان به راه افتاد، پدرشان گفت: اگر سفیهم شمارید من بوی یوسف را احساس می کنم (۹۴) گفتند به خدا که تو در ضلالت دیرین خویش هستی (۹۵) و چون نویدرسان پیامد و پیراهن را بصورت وی افکند، در دم بینا گشت و گفت: مگر به شما نگفتم من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی دانید؟ (۹۶) گفتند: ای پدر! برای گناهان ما آمرزش بخواه، که ما خطا کار بوده ایم (۹۷) گفت: برای شما از پروردگرم آمرزش خواهم خواست، که او آمرزگار و رحیم است (۹۸) و چون نزد یوسف رفتند پدر و مادرش را پیش خود جای داد و گفت: داخل مصر شوید، که اگر خدا بخواهد در امان خواهید بود (۹۹) و پدر و مادر خویش را بر تخت نشاند، و همگی سجده کنان به رو درافتادند، گفت پدر جان! این تعبیر رویای پیشین من است که پروردگرم آنرا محقق کرد و به من نیکی نمود که از زندان بیرونم آورد، و شما را پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را بهم زد از آن بیابان (بدینجا) آورد که پروردگرم درباره آنچه اراده کند دقیق است، آری او دانای حکیم است (۱۰۰) پروردگارا این سلطنت را به من دادی، و تعبیر حوادث رویا به من آموختی، تویی خالق آسمانها و زمین! تو در دنیا و آخرت مولای منی، مرا مسلمان بمیران، و قرین شایسته گانم بفرما (۱۰۱) این از خبرهای غیب است که به تو وحی می کنیم، و تو هنگامی که آنها همدست شده بودند و نیرنگ می کردند، نزد ایشان نبود (۱۰۲)

بیان آیات بیان آیات راجع به بازگشت برادران نزد پدر با پیراهن یوسف (علیه السلام) و عزیمت آل یعقوب به مصر و...

در این آیات، داستان یوسف (علیه السلام) خاتمه می پذیرد، و این آیات متضمن دستور یوسف (علیه السلام) است که برادران را وادار می کند تا پیراهنش را به منزل پدر برده و به روی او بیفکنند، و او را در حالی که دیدگانش بهبودی یافته با همه خاندانش به مصر بیاورند، و ایشان نیز چنین کردند، و در آخر یوسف به دیدار پدر و مادر نایل آمد.

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيْرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِيْنَ كَلَامِ يَوْسُفَ اسْتِ كِهْ بِهْ بَرَادِرَانِ دَسْتُوْرِ مِيْ دِهْدِ پیراهنش را نزد پدر ببرند، و به روی پدر بیندازند، تا خداوند دیدگانش را بعد از آنکه از شدت اندوه نابینا شده بود شفا دهد.

و این آخرین عنایت بی سابقه ایست که خداوند در حق یوسف (علیه السلام) اظهار فرمود، و مانند سایر اسبابی که در این سوره و این داستان بود و بر خلاف جهتی که طبعاً جریان می یافت جریانش داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۴

ایشان می خواستند با آن اسباب و وسایل او را ذلیل کنند، خداوند هم با همان اسباب او را عزیز کرد، می خواستند از آغوش پدر به دیار غربیش بیندازند و بدین جهت در چاهش انداختند، خداوند نیز همین سبب را سبب راه یافتنش به خانه عزیز و آبرومندترین زندگی قرار داد و در آخر بر اریکه عزت و سلطنتش نشانید، و برادرانش را در برابر تخت سلطنتی او ذلیل و خوار نموده به التماس و تضرع درآورد، تضرعی که آیه ((يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر و جئنا ببضاعة مزجاة فإوف لنا الكيل و تصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين)) آنرا حکایت می کند. و همچنین همسر عزیز و زنان مصر عاشق او شدند، و با او بنای مراوده گذاشتند، تا بدین وسیله او را در مهلکه فجور بیفکنند، ولی خداوند همین عشق ایشان را سبب ظهور و بروز پاکی دامن و برائت ساحت و کمال عفت او قرار داد، دربار مصر او را به زندان افکند، و خداوند همین زندان را وسیله عزت و سلطنت او قرار داد.

برادران آنروز که وی را به چاه انداختند پیراهن به خون آلوده اش را برای پدرش آورده به دروغ گفتند مرده، خداوند بوسیله همین پیراهن خون آلودی که باعث اندوه و گریه و در آخر کوری او شد چشم وی را شفا داد و روشن کرد کوتاه سخن اینکه تمامی اسباب دست به دست هم دادند تا او را بی مقدار و خوار سازند، ولی چون خدا نخواست، روز بروز بزرگتر شد، آری آنچه خدا می خواست غیر آن چیزی بود که اسباب طبیعی بسوی آن جریان می یافت، و خدا بر کار خود غالب است.

و اینکه فرمود: ((واتوني باهلكم اجمعين))، فرمانی است از یوسف (علیه السلام) به اینکه خاندان یعقوب، از خود آن جناب

گرفته تا اهل بیت و فرزندان و نوه‌ها و نتیجه‌های او همه از دشت و هامون به شهر مصر درآمده و در آنجا منزل گزینند.

پس از سالها جدایی یعقوب (ع) بوی یوسف را می‌شنود

وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفَنَّدُونِكُمُوهُ ((فصل)) به معنای قطع و انقطاع است، و کلمه ((تفنید)) از باب تفعیل از ماده ((فند)) - به فتح فا و نون - به معنای ضعف رای است، و معنای آیه این است که وقتی کاروان حامل پیراهن یوسف، از مصر بیرون شد و از آن شهر منقطع گردید (هنوز به کنعان نرسیده) یعقوب در کنعان به کسانی که از فرزندان نزد او بودند فرمود: من هر آینه بوی یوسف را می‌شنوم اگر مرا به ضعف رای نسبت ندهید، بوی او را احساس می‌کنم و چنین می‌بینم که دیدار او نزدیک شده، و اگر مرا تخطئه نکنید جا دارد (که شما نیز) به آنچه که من می‌یابم اذعان و اعتقاد داشته باشید، لیکن احتمال می‌دهم که مرا نادان شمرده تخطئه ام کنید، و به گفته ام معتقد نشوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۵

قَالُوا تَأَلَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ كَلِمَةً ((قدیم)) در مقابل جدید، و به معنای کهنه است، که وجودش متقدم بر جدید است، این جمله کلام بعضی از فرزندان یعقوب است که در آن ساعت حاضر بوده و در جواب پدر گفته‌اند. و این خود می‌رساند که فرزندان آن جناب در این داستان چه بهره زشتی داشته‌اند که از همان اول داستان تا به آخر چه اسائه ادبها به پدر نمودند، در اول داستان گفتند: ((ان ابانا لفي ضلال مبین)) و در آخر گفتند: ((انك لفي ضلالك القديم)).

مقصود از گمراهی نسبت داده شده به یعقوب در (انك لفي ضلالك القديم)

و ظاهرا مرادشان از این گمراهی که در آخر گفتند، همان گمراهی است که در اول به وی نسبت دادند، و مقصودشان از آن گمراهی محبت زیاد یعقوب به یوسف است. آری ایشان چنین معتقد بودند که از یوسف سزاوارتر به محبتند، چون مردانی قوی هستند که تدبیر امور خانه یعقوب و دفاع از حقوق او به دست ایشان است، اما پدرشان از راه حکمت منحرف شده دو تا بچه خردسال را که هیچ اثری در زندگی او ندارند در محبت بر ایشان ترجیح داده و با تمام وجودش به آن دو رو کرده، و ایشانرا فراموش نموده، و وقتی هم یکی از این دو یعنی یوسف را ناپدید می‌بیند آنقدر جزع و فزع، و گریه و زاری می‌کند تا آنکه هر دو چشمش نابود و پشتش خمیده می‌شود.

این است مراد ایشان از اینکه: یعقوب در ضلالت قدیم خود هست، نه اینکه مقصودشان گمراهی در دین باشد، تا بخاطر چنین حرفی کافر شده باشند، بدلیل اینکه:

اولا: آنچه از فصول کلام ایشان در خلال این قصه آمده شاهد بر این است که ایشان موحد و بر دین پدرانشان ابراهیم و اسحاق و یعقوب (علیهم السلام) بوده‌اند.

و ثانيا: این دو موردی که ایشان نسبت ضلالت به پدر داده‌اند مواردی نیست که ارتباط دینی داشته باشد تا بتوانیم احتمال دهیم مقصود ایشان از این ضلالت این است که دین پدر را قبول ندارند، بلکه مواردی است که با اعمال حیاتی و روش زندگی ارتباط دارد، و آن عبارتست از اینکه: پدری بعضی از فرزندان خود را نسبت به بعضی دیگر بیشتر دوست بدارد و بیشتر احترام کند، مقصودشان از ضلالت، غیر این نمی‌تواند باشد.

فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ كَلِمَةً ((بشیر)) به معنای حامل بشارت است، و در اینجا همان کسی است که حامل پیراهن یوسف است، و اینکه فرمود: ((الم اقل لكم اني اعلم)) اشاره است به آن گفتارش که بعد از ملامت فرزندان که ((تا کی بیاد یوسفی)) فرموده بود، و آن عبارت بود از جمله ((انما اشكو بثي و حزني الي الله و اعلم من الله ما لا تعلمون))، و معنای آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۶

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرُوا لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ كَلِمَةً ((ای پدر ما))، و مقصودشان از گناهان، همان اعمالی است که با یوسف و برادرش انجام دادند، یوسف هم قبلا برایشان طلب مغفرت کرده بود.

قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ يَعْقُوبَ (علیه السلام) در این جمله فرمود: بزودی برایتان استغفار می کنم ، و علت اینکه استغفار برای فرزندان را تاخیر انداخت شاید این باشد که تا نعمت خدا با دیدار یوسف تکمیل گشته دلش به تمام معنا خوشحال گردد، و قهرا تمامی آثار شوم فراق از دلش زایل شود، آنگاه استغفار کند، و در بعضی اخبار هم آمده که تاخیر انداخت تا وقتی که در آن وقت دعا مستجاب می شود، و بزودی ان شاء الله آن روایات خواهد آمد.

دیدار یوسف (ع) با پدر و مادرش پس از فراق طولانی

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوِيهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَأَمِنِينَ در این کلام جمله ای حذف شده ، و تقدیر آن این است که : یعقوب و خاندانش از سرزمین خود بیرون شده و بسوی مصر حرکت کردند، و چون وارد مصر شدند...

مفسرین در تفسیر جمله ((آوی الیه ابویه)) گفته اند: پدر و مادر را در آغوش کشید، و اینکه فرمود: ((وقال ادخلوا مصر)) ظاهر در این است که یوسف به منظور استقبال از ایشان ، از مصر بیرون آمده و در خارج مصر ایشان را در آغوش گرفته بوده ، و آنگاه بمنظور احترام و رعایت ادب گفته است : داخل مصر شوید، و در جمله ((ان شاء الله آمین)) ادبی را رعایت کرده که بی سابقه و بدیع است ، چون هم به پدر و خاندانش امنیت داده ، و هم رعایت سنت و روش پادشاهان را که حکم صادر می کنند نموده ، و هم اینکه این حکم را مقید به مشیت خدای سبحان کرده تا بفهماند مشیت آدمی مانند سایر اسباب ، اثر خود را نمی گذارد مگر وقتی که مشیت الهی هم موافق آن باشد، و این خود مقتضای توحید خالص است .

و ظاهر این سیاق می رساند که خاندان یعقوب بدون داشتن جواز از ناحیه پادشاه نمی توانسته اند وارد مصر شوند، و بهمین جهت بوده که یوسف در ابتدای امر به ایشان امنیت داد.

مطلب دیگری که در این آیه هست این است که خداوند در آن ، کلمه ((ابویه - پدر و مادرش)) بکار برده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۷

و مفسرین در تفسیرش اختلاف کرده اند، که آیا پدر و مادر حقیقی یوسف بوده و یا یعقوب و همسرش بوده ، که خاله یوسف است ، و اگر او را مادر خوانده به این عنایت است که مادر یوسف در دوران خردسالی او از دنیا رفته بود، ولی در خود قرآن کریم چیزی که یکی از این دو احتمال را تأیید کند نیست ، جز اینکه بگوئیم کلمه ((ابوین)) ظاهر است در پدر و مادر حقیقی .

و معنای آیه این است که ((فلما دخلوا)) بعد از آنکه وارد شدند، یعنی پدر و مادر و برادران و اهل بیت ایشان ((علی یوسف)) بر یوسف (و این همانطور که گفتیم) در خارج مصر بوده ((آوی الیه)) در آغوش گرفت ((ابویه)) پدر و مادرش را و ((قال)) و گفت : ((ادخلوا مصر ان شاء الله آمین)) داخل مصر شوید که ان شاء الله ایمنید (و کسی متعرض شما نمی شود) و بدین وسیله به ایشان جواز امنیت داد.

وَرَفَعَ أَبَوِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ... کلمه ((عرش))، به معنای سریر و تخت بلند است ، و بیشتر استعمالش در تختی است که پادشاه بر آن تکیه می زند و مختص به او است ، و کلمه ((خر)) از ((خرو)) به معنای به خاک افتادن است ، و کلمه ((بدو)) به معنای بادیه است ، چون یعقوب در بادیه سکونت داشت .

و اینکه فرمود: ((و رفع ابویه علی العرش)) معنایش این است که یوسف ، پدر و مادرش را بالای تخت سلطنتی برد که خود بر آن تکیه می زد.

مقتضای اعتبار و ظاهر سیاق این است که بالا بردن بر تخت ، با امر و دستور یوسف ، و به دست خدمتکاران انجام شده باشد، نه اینکه خود یوسف ایشان را بالا برده باشد، چون می فرماید: برای او به سجده افتادند، که ظاهر امر می رساند سجده در اولین وقتی بوده که چشمشان به یوسف افتاده است ، پس گویا به دستور یوسف ، در موقعی که یوسف در آن مجلس نبوده ایشان را در کاخ اختصاصی و بر تخت سلطنتی نشانده اند، و چون یوسف وارد شده نور الهی که از جمال بدیع و دل آرای او متللا می شده ایشان

را ذخیره و از خود بی خود ساخته تا حدی که عنان را از کف داده و بی اختیار به خاک افتاده اند.

به سجده افتادن در برابر یوسف ، برای پرستش او نبوده است

و ضمیری که در جمله ((و خروا له سجدا)) هست به طوری که از سیاق برمی آید به یوسف برمی گردد، و خلاصه ، ((مسجود له)) او بوده ، و اینکه بعضی گفته اند: ضمیر به خدای سبحان برمی گردد، چون سجده جز برای خدا صحیح نیست . تفسیری است بی

دلیل و از ناحیه لفظ آیه هیچ دلیلی بر آن نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۸

و نظیر این حرف در قرآن کریم در داستان آدم و فرشتگان آمده ، آنجا که فرموده : ((و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس)) .

و باید دانست که این سجده برای عبادت یوسف نبوده ، بدلیل اینکه در میان سجده کنندگان در داستان یوسف شخصی بوده که در توحید، مخلص (به فتح لام) بوده ، و چیزی را شریک خدا نمی گرفته ، و او یعقوب (علیه السلام) است ، دلیل دیگر اینکه اگر این سجده ، سجده عبادت یوسف بوده ((مسجود له)) که یوسف است و به نص قرآن همان کسی است که به رفیق زندانش گفت ت : ((ما را نمی رسد که چیزی را شریک خدا بگیریم)) قطعاً ایشان را از این عمل نهی می کرد، و نمی گذاشت چنین کاری بکنند، ولی می بینیم نهی نکرده ، پس می فهمیم سجده ، عبادت او نبوده .

و قطعاً جز این منظوری نداشته اند که یوسف را آیتی از آیات خدا دانسته و او را قبله در سجده و عبادت خود گرفتند، همچنانکه ما خدا را عبادت می کنیم و کعبه را قبله خود می گیریم و نماز و عبادت را بدان سو می گذاریم ، پس با کعبه ، خدا عبادت می شود نه کعبه و معلوم است که آیت خدا از آن نظر که آیه و نشانه است خودش اصلاً نفسیت و استقلال ندارد، پس اگر سجده شود جز صاحب نشانه یعنی خدا عبادت نشده ، و کلام در این باره در چند جای این کتاب گذشت .

از اینجا بخوبی معلوم می شود که آنچه در توجیه این آیه گفته اند صحیح نیست ، از قبیل اینکه : در آن روز تحت مردم سجده بوده ، آنچنان که در اسلام سلام است ، و یا اینکه گفته اند: رسم آن روز در تعظیم بزرگان ، سجده بوده و هنوز حکم حرمت و نهی از سجده برای غیر خدا نیامده بوده و این حکم در اسلام آمد، و یا اینکه گفته اند که : سجده آن روز حالتی شبیه به رکوع بوده ، همچنان که در میان عجمها رسم است برای بزرگان به حالت رکوع درمی آیند.

قَالَ يَا بَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا يوسف وقتی دید پدر و مادر و برادرانش در برابرش به سجده افتادند بیاد خوابی افتاد که در آن ، یازده ستاره و خورشید و ماه را دیده بود که در برابرش سجده کردند، و جریان رویای خود را به پدر گفت در حالی که آن روز طفل صغیری بود، وقتی بیاد آنروز افتاد آن خواب را تعبیر به امروز کرد که ایشان در برابرش به سجده افتادند: و گفت : پدر جان این تعبیر خوابی بود که من قبلاً دیده بودم ، خداوند آن رویا را حقیقت قرار داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۳۹

آنگاه شروع کرد بمنظور ادای شکر خدا او را حمد و ثنا کردن ، و گفت : ((و قد احسن بی اذ اخرجنی من السجن)) احسان پروردگار خود را در اینکه از زندان یعنی بلایی بزرگ نجاتش داد بیاد آورد، آری خداوند آن بلا را مبدل به نعمتی کرد که هرگز احتمالش را نمی داد زیرا کسی احتمال نمی دهد که زندان وسیله رسیدن به عزت و سلطنت شود.

فتوت و جوانمردی یوسف (ع) در حق برادرانش

یوسف در این موقف که برادران ایستاده اند اسمی از بلایی بزرگ به چاه افتادن نیاورد، آری او نمی خواست ، و فتوت و جوانمردیش به او اجازه نمی داد که برادران را شرمنده سازد، بلکه با بهترین عبارتی که ممکن است تصوّر شود به داستان برادران اشاره ای کرد، بدون اینکه مشتمل بر طعن و سرزنشی باشد و آن این بود که گفت : ((و جاء بکم من البدو من بعد ان نزع الشيطان بینی و بین اخوتی)) و ((نزع)) به معنای وارد شدن در کاری است به منظور بر هم زدن و فاسد کردن آن .

و مقصودش از این اشاره، این بود که پروردگار من بعد از آنکه شیطان در بین من و برادرانم مداخله کرد و میان ما را بهم زد به من احسان کرد، و شد آنچه که نباید می شد، و در آخر به جدائی من از شما منتهی گردید، و پروردگارم مرا بسوی مصر سوق داد و گواراترین زندگی ها و بلندترین عزت‌ها و سلطنت ها را روزیم فرمود، و آنگاه دوباره ما را بهم نزدیک کرد و همگی ما را از بادیه و بیابان به شهر و زندگی مدنی و متری منتقل نمود.

یوسف خواست بگوید: به دنبال مداخله شیطان در بین من و برادران گرفتاریها و بلاهای زیادی به سرم آمد (ولی من تنها فراق و جدایی از شما و سپس زندانی شدن را اسم می برم) که خداوند به من احسان نمود، و همه آن بلاها را یکی پس از دیگری برطرف ساخت.

یوسف (ع) خداوند را به جهت الطافش حمد و ثنا می گوید

آری بلاهای من از حوادث عادی نبود، بلکه دردهایی بی درمان و معضلاتی لاینحل بود، چیزی که هست خداوند به لطف خود و نفوذ قدرتش در آنها نفوذ کرد، و همه را وسیله زندگی و اسباب نعمت من قرار داد، بعد از آنکه یک یک آنها وسیله هلاکت و بدبختی من بودند، و بخاطر همین سه بلایی که شمرده دنبال کلامش گفت: ((ان ربی لطیف لما یشاء)).

پس در حقیقت جمله مزبور تعلیل بیرون شدن از زندان و آمدن پدر از بادیه است، و با این جمله به عنایت و منتی که خدا به او اختصاص داد اشاره کرد، و نیز آن بلاهایی که وی را احاطه کرده بود بلایی نبود که گره آنها باز شدنی باشد، و یا احتمالاً از مجرای خود (که هلاکت وی بود) منحرف گردد، لیکن خداوند از آنجایی که لطیف است هر چه را بخواهد انجام دهد در آن نفوذ می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۰

در بلاهای من نیز نفوذ کرد، و عوامل شدت (و هلاکت) مرا به عوامل آسایش و راحتی مبدل نمود و اسباب ذلت و بردگی مرا وسایل عزت و سلطنت کرد.

کلمه لطیف از اسمای خدای تعالی است، و اسمی است که دلالت بر حضور و احاطه او به باطن اشیاء می کند که راهی برای حضور در آن و احاطه به آن نیست و این لطافت از فروع احاطه او، و احاطه اش از فروع نفوذ قدرت و علم است، همچنانکه فرمود: ((الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر)).

و اصل معنای لطافت، خردی و نازکی و نفوذ است، مثلاً- وقتی گفته می شود ((لطف الشیء - با ضمه طاء - و یلطف لطافه)) معنایش این است که فلان چیز ریز و نازک است، به حدی که در نازکترین سوراخ فرو رود، و آنگاه بطور کنایه در معنای ارفاق و ملایمت استعمال می شود، و اسم مصدر آن ((لطف)) می آید.

جمله ((و هو العلیم الحکیم)) تعلیل همه مطالب قبل از جمله ((یا ابت هذا تاء ویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقاً...)) است. یوسف (علیه السلام) کلام را با این دو اسم، هم ختم کرد و هم تعلیل، و کلام خود را محاذی کلام پدرش قرار داد که بعد از شنیدن رویای او گفته بود: ((و کذلک یجتیک ربک... ان ربک علیم حکیم))، و هیچ بعید نیست بگوییم ((الف و لام)) در ((العلیم)) و ((الحکیم)) الف و لام عهد باشد، و در نتیجه تصدیق قول پدر را افاده کند و معنایش این باشد که این همان خدایی است که تو در روز نخست گفتی علیم و حکیم است.

حمد و ثنا و بر شمردن نعمتهای خداوند در ادامه گفتار یوسف (ع)

رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ... بعد از آنکه یوسف (علیه السلام) خدای را ثنا گفت و احسانهای او را در نجاتش از بلاها و دشواریها برشمرد، خواست تا نعمتهایی را هم که خداوند بخصوص او ارزانی داشته برشمارد در حالی که پیدا است آنچه محبت الهی در دلش هیجان یافته که بکلی توجهش از غیر خدا قطع شده، در نتیجه یکباره از خطاب و گفتگوی با پدر صرفنظر کرده متوجه پروردگار خود شده و خدای عز اسمه را مخاطب قرار داده می گوید: ((پروردگارا این تو بودی که از



سلطنت، سهمی بسزا ارزانیم داشتی، و از تاءویل احادیث تعلیم دادی)).

و اینکه گفت: ((فاطر السموات و الارض انت ولی فی الدنيا و الاخره)) در حقیقت اعراض از گفته قبلی، و ترقی دادن ثنای خداست، و یوسف (علیه السلام) در این جمله خواسته است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۱

بعد از ذکر پاره ای از مظاهر روشن و برجسته ولایت الهی، از قبیل رها ساختن از زندان، آوردن خاندانش از دشت، دادن ملک و سلطنت، و تعلیم تاءویل احادیث، به اصل ولایت الهی برگشته و این معنا را خاطر نشان سازد که: خداوند رب عالم است، هم در کوچک و هم در بزرگ، و ولی است، هم در دنیا و هم در آخرت.

ولایت او یعنی قائم بودن او بر هر چیز، و بر ذات و صفات و افعال هر چیز، خود ناشی است از اینکه او هر چیزی را ایجاد کرده و از نهان عدم به ظهور وجود آورده، پس او فاطر و آفریدگار آسمانها و زمین است، و بهمین جهت دلهای اولیای او و مخلصین از بندگانش از راه این اسم، یعنی اسم فاطر (که به معنای وجود لذاته خدا، و ایجاد غیر خود است) متوجه او می شوند.

همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((قالت رسلهم افی الله شک فاطر السموات و الارض)).

و لذا یوسف هم که یکی از فرستادگان و مخلصین او است در جایی که سخن از ولایت او به میان می آورد می گوید: ((فاطر السموات و الارض انت ولی فی الدنيا و الاخره)) یعنی من در تحت ولایت تامه توام بدون اینکه خودم در آفرینش خود دخالتی داشته باشم و در ذات و صفات و افعال استقلال داشته یا برای خود مالک نفع و ضرر، و یا مرگ و حیات، و یا نشوری باشم.

معنای اینکه یوسف (علیه السلام) از خدا می خواهد: ((مرا مسلم بمیران و به صالحان ملحق بساز))

((توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین)) - بعد از آنکه یوسف (علیه السلام) در قبال رب العزه، مستغرق در مقام ذلت گردید و به ولایت او در دنیا و آخرت شهادت داد، اینک مانند یک برده و مملوک که در تحت ولایت مالک خویش است درخواست می کند که او را آنچنان قرار دهد که ولایت او بر وی در دنیا و آخرت مقتضی آنست، و آن این است که وی را تسلیم در برابر خود کند، مادامی که در دنیا زنده است، و در آخرت در زمره صالحین قرارش دهد، زیرا کمال بنده مملوک آن است که نسبت به صاحب و ربش تسلیم باشد، و مادامی که زنده است در برابر آنچه وی از او می خواهد سر تسلیم فرود آورد، و در اعمال اختیاریه خود چیزی که مایه کراهت و نارضایتی او است از خود نشان ندهد و تا آنجا که می تواند در اختیار اوست خود را چنان کند که برای قرب مولایش صالح، و برای مواهب بزرگ او لایق باشد، و همین معنا باعث شد که یوسف (علیه السلام) از پروردگارش بخواهد که او را در دنیا مسلم، و در آخرت در زمره صالحان قرار دهد، همچنانکه جد بزرگوارش ابراهیم را به چنین مواهبی اختصاص داده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۲

و قرآن در باره اش می فرماید: ((و لقد اصطفیناه فی الدنيا و انه فی الاخره لمن الصالحین اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین)) و این اسلامی که یوسف درخواست کرد بالاترین درجات اسلام، و عالی ترین مراتب آنست، و آن عبارتست از تسلیم محض بودن برای خدای سبحان به اینکه بنده برای خود و برای آثار وجودی خود هیچ استقلالی نبیند و در نتیجه هیچ چیز - چه خودش و چه صفات و اعمالش - او را از پروردگارش مشغول نسازد، و این معنا وقتی به خدا نسبت داده شود (و عرض شود که خدایا تو مرا مسلم قرار ده) معنایش این است که خداوند بنده اش را خالص برای خود قرار دهد.

از آنچه گذشت معلوم شد که معنای درخواست (مرا مسلم بمیران) این است که خدایا اخلاص و اسلام مرا مادامی که زنده ام برایم باقی بدار. و به عبارت دیگر این است که تا زنده است مسلم زندگی کند، تا در نتیجه دم مرگ هم مسلم بمیرد، و این کنایه است از اینکه خداوند او را تا دم مرگ بر اسلام پایدار بدارد، نه اینکه معنایش این باشد که دم مرگ مسلم باشم، هر چند در زندگی مسلم نبودم، و نه اینکه درخواست مرگ باشد و معنایش این باشد خدایا الان که دارای اسلامم مرا بمیران.

بنابراین، فساد آن تفسیری که از عده ای از قدمای مفسرین نقل شده بخوبی روشن می شود، و آن تفسیر این است که گفته اند:

جمله ((توفنی مسلما)) دعای یوسف است که از خدای سبحان طلب مرگ کرده . و حتی بعضی از ایشان اضافه کرده اند که احدی از انبیاء تمنا و درخواست مرگ نکرده مگر یوسف (علیه السلام). ذَلِكْ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ اِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَمَدِيهِمْ اِذْ اَجْمَعُوا اَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ کلمه ((ذلك)) اشاره است به داستان یوسف (علیه السلام)، و خطاب در آن خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و ضمیر جمعی که در ((لديهم)) و غیر آن است به برادران یوسف برمی گردد، و کلمه ((اجماع)) به معنای عزم و تصمیم است .

جمله ((و ما كنت لديهم...))، حال است از ضمیر خطاب در ((اليك))، و جمله ((نوحيه اليك و ما كنت...))، بیان است برای جمله ((ذلك من انباء الغيب)) و معنایش این است که داستان یوسف از اخبار غیب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۳

آری ما آنرا به تو وحی کردیم در حالی که تو نزد برادران یوسف نبودی آن وقتی که عزم خود را جزم کردند و متفقا در صدد نقشه چینی علیه یوسف برآمدند.

بحث روایتی (روایاتی پیرامون ملاقات برادران با یوسف (علیه السلام) در مصر و...)

در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی فرموده: یوسف به برادران گفت: امروز بر شما ملامتی نیست، خداوند شما را می آمرزد، این پیراهن مرا که اشک دیدگانم آنرا پوشانیده ببرید و بروی پدرم بیندازید، که اگر بوی مرا بشنود بینا می گردد، آنگاه با تمامی خاندان وی نزد من آئید، یوسف در همان روز ایشان را به آنچه که نیازمند بدان بودند مجهز نموده روانه کرد.

وقتی کاروان از مصر دور شد، یعقوب بوی یوسف را شنید و به آن عده از فرزندان وی که نزدش بودند گفت: اگر ملامتم نکنید من هر آینه بوی یوسف را می شنوم .

آنگاه امام فرمود: از طرف دیگر فرزندان وی که از مصر می آمدند، خیلی با شتاب می راندند تا پیراهن را زودتر برسانند، و از دیدن یوسف و مشاهده وضع او و سلطنتی که خدا به او داده بسیار خوشحال بودند، چون می دیدند خود ایشان هم در سلطنت برادر عزتی پیدا می کنند.

مسافتی که میان مصر و دیار یعقوب بود نه روز راه بود، وقتی بشیر وارد شد، پیراهن را به روی یعقوب انداخت، در دم دیدگان یعقوب روشن و بینا گشته از کاروانیان پرسید بنیامین چه شد؟ گفتند ما او را نزد برادرش سلامت و صالح گذاشتیم و آمدیم .

یعقوب در این هنگام حمد و شکر خدا را به جای آورده، سجده شکر نمود، هم چشمش بینا شد و هم خمیدگی پشتش راست گردید، آنگاه دستور داد همین امروز با تمامی خاندانش بسوی یوسف حرکت کنند.

خود یعقوب و همسرش (یامیل) که خاله یوسف بود حرکت کرده و تند می راندند، تا پس از نه روز وارد مصر شدند.

مؤلف: این معنا که همسر یعقوب که با او وارد مصر شده مادر بنیامین و خاله یوسف بوده نه مادر حقیقی او، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۴

مطلبی است که در عده ای از روایات آمده، ولی از ظاهر کتاب و بعضی از روایات برمی آید که او مادر حقیقی یوسف بوده، و یوسف و بنیامین هر دو از یک مادر بوده اند، البته ظهور این روایات آنقدر هم قوی نیست که بتواند آن روایات دیگر را دفع کند.

و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((و لما فصلت العیر قال ابوهم انی لاجد ریح یوسف لو لا ان تفندون)) فرموده: یعقوب بوی یوسف را همانند شنید که کاروان از مصر بیرون شد، و فاصله کاروان تا فلسطین که محل سکونت یعقوب بود، ده شب راه بود.

پیراهن یوسف از بهشت نازل شده بود

مؤلف: در برخی از روایات که از طرق عامه و خاصه نقل شده چنین آمده که پیراهنی که یوسف نزد یعقوب (علیهم السلام) فرستاد، پیراهنی بود که از بهشت نازل شده بود، پیراهنی بود که جبرئیل برای ابراهیم در آن موقع که می‌خواستند در آتش بیفکنند آورد و با پوشیدن آن، آتش برایش خنک و بی‌آزار شد، ابراهیم آنرا به اسحاق و اسحاق به یعقوب سپرد، یعقوب نیز آنرا بصورت تمیمه (بازوبند) در آورده و وقتی یوسف به دنیا آمد به گردن او انداخت و آن همچنان در گردن یوسف بود تا آنکه در چنین روزی آنرا از تمیمه بیرون آورد تا نزد پدر بفرستد بوی بهشت از آن منتشر شد، و همین بوی بهشت بود که به مشام یعقوب رسید. و اینگونه اخبار مطالبی دارد که ما نمی‌توانیم آنها را تصحیح کنیم، علاوه بر این، سند معتبری هم ندارند.

نظیر این روایات، روایات دیگری از شیعه و سنی است که در آنها آمده: یعقوب نامه‌ای به عزیز مصر نوشت با این تصور که او مردی از آل فرعون است، و از وی درخواست کرد بنیامین را که دستگیر کرده آزاد کند، و در آن نامه نوشت او فرزند اسحاق ذبیح الله است که خداوند به جدش ابراهیم دستور داده بود او را قربانی کند، و سپس در حین انجام ذبح، خداوند عوض عظیمی بجای او فرستاد، و ما در جلد دهم این کتاب گفتیم که: ذبیح، اسماعیل بوده نه اسحاق.

و در تفسیر عیاشی از ((نشیط بن ناصح بجلی)) روایت کرده که گفت خدمت حضرت صادق عرض کردم: آیا برادران یوسف پیامبر بودند؟ فرمود: پیامبر که نبودند هیچ، حتی از نیکان هم نبودند از مردم با تقوی هم نبودند، چگونه با تقوی بوده اند و حال آنکه به پدر خود گفتند: ((انک لفی ضلالک القدیم))؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۵

مؤلف: و در روایتی که از طرق اهل سنت نقل شده، و همچنین در بعضی از روایات ضعیف شیعیان آمده، که: فرزندان یعقوب پیامبر بودند، اما این روایات، هم از راه کتاب مردود است و هم از راه سنت و هم از راه عقل، زیرا این هر سه، انبیاء را معصوم می‌دانند، (و کسانی که چنین اعمال زشتی از خود نشان دادند نمی‌توانند انبیاء باشند).

و اگر از ظاهر بعضی آیات برمی‌آید که اسباط، انبیاء بوده اند مانند آیه ((و اوحینا الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط)) ظهورش آنچنان نیست که نتوان از آن چشم پوشید، زیرا صریح در این معنا نیست که مراد از اسباط، همان برادران یوسفند، زیرا اسباط، بر همه دودمان یعقوب و تیره‌های بنی اسرائیل اطلاق می‌شود، همچنانکه در قرآن آمده: ((و قطعناهم اثنتی عشرة اسباطا امما)).

چند روایت در مورد علت تاءخیر در تسویف یعقوب (علیه السلام) در دعا برای آمرزش فرزندان (سوف استغفر لکم ربی) و در ((فقیه)) به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل گفتار یعقوب به فرزندان، که فرمود: ((سوف استغفر لکم ربی)) فرموده: استغفار را تاءخیر انداخت تا شب جمعه فرا رسد.

مؤلف: در این معنی روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابی‌الشیخ، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: اینکه برادرم یعقوب به فرزندان خود گفت: بزودی برایتان از پروردگام طلب مغفرت می‌کنم منظورش این بود که شب جمعه فرا رسد.

و در کافی به سند خود از فضل بن ابی‌قره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: بهترین وقتی که می‌توانید در آن وقت دعا کنید و از خدا حاجت بطلبید وقت سحر است، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود که: یعقوب به فرزندان خود گفت: ((سوف استغفر لکم ربی)) و منظورش این بود که در وقت سحر طلب مغفرت کند.

مؤلف: در این معنی روایات دیگری نیز هست از جمله الدر المنثور از ابی‌الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که شخصی از آن جناب پرسید چرا یعقوب استغفار را انداخت؟ فرمود: تاءخیر انداخت تا هنگام سحر فرا برسد، چون دعای سحر مستجاب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۶

در سابق هم در بیان آیات، کلامی در وجه تاءخیر گذشت (که تاءخیر انداخت تا با دیدن یوسف و عزت او دلش بکلی از چرکینی نسبت به فرزندان پاک شود آن وقت دعا کند) و اگر یوسف (علیه السلام) با خوشی به برادران رو کرد و خود را معرفی نمود، و ایشان او را به جوانمردی و بزرگواری شناختند و او کمترین حرف و طعنه‌ای که مایه شرمندگی ایشان باشد نزد، و لازمه این رفتار این بود که بلافاصله جهت ایشان استغفار کند همچنانکه کرد دلیل نمی‌شود بر اینکه یعقوب (علیه السلام) طلب مغفرت را تاءخیر نیندازد، چون موقعیت یعقوب غیر موقعیت یوسف بود، موقعیت یوسف مقتضی بر فوریت استغفار و تسریع در آن بود زیرا در مقام اظهار تمام فتوت و جوانمردی بود اما چنین مقتضی در مورد یعقوب نبود.

روایاتی درباره سجده یعقوب (علیه السلام) و فرزندانش در برابر یوسف (علیه السلام)

و در تفسیر قمی از محمد بن عیسی روایت کرده که گفت: یحیی بن اکثم از موسی (مبرقع) بن محمد بن علی بن موسی مسائلی پرسید، آنگاه آن مسائل را بر ابی الحسن هادی (علیه السلام) عرضه داشت، از آن جمله یکی این بود که پرسید خداوند می‌فرماید: ((و رفع ابویه علی العرش و خروا له سجدا)) مگر صحیح است که یعقوب و فرزندانش برای یوسف سجده کنند با اینکه ایشان پیامبر بودند؟ ابی الحسن امام هادی (علیه السلام) در جواب فرمود: اما سجده کردن یعقوب و پسرانش برای یوسف عیب ندارد، چون سجده برای یوسف نبوده، بلکه این عمل یعقوب و فرزندانش طاعتی بوده برای خدا و تحیتی بوده برای یوسف، همچنانکه سجده ملائکه در برابر آدم سجده بر آدم نبود بلکه طاعت خدا بود و تحیت برای آدم.

یعقوب و فرزندانش که یکی از ایشان خود یوسف بود همه به عنوان شکر، خدا را سجده کردند برای اینکه خدا جمعیان را جمع کرد، مگر نمی‌بینی که خود او در این موقع می‌گوید: ((رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تاءویل الاحادیث فاطر السموات و الارض انت ولی فی الدنیا و الاخره توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین...))

مؤلف: در سابق، آنجا که آیات را تفسیر می‌کردیم مقداری درباره سجده پدر و برادران یوسف برای یوسف بحث کردیم، ظاهر این حدیث هم می‌رساند که خود یوسف هم با ایشان سجده کرده است، و حدیث استدلال کرده به گفتار یوسف که گفت: پروردگارا تو بودی که ملکم ارزانی داشتی...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۷

و لیکن در اینکه این گفتار چگونه دلالت دارد بر سجده کردن خود یوسف ابهام هست و وجهش برای ما روشن نیست.

این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود از ((محمد بن سعید ازدی)) رفیق موسی بن محمد بن رضا (علیه السلام) نقل کرده که به برادر خود گفت: یحیی بن اکثم به من نامه نوشته و از مسائلی سؤال کرده، اینک به من بگوئید بینم معنای آیه ((و رفع ابویه علی العرش و خروا له سجدا)) چیست؟ آیا راستی یعقوب و فرزندانش برای یوسف سجده کردند؟

می‌گوید: وقتی این مسائل را از برادرم پرسیدم در جواب گفت: سجده یعقوب و فرزندانش برای یوسف، از باب ادای شکر خدا بود که جمعیان را جمع کرد، مگر نمی‌بینی خود او در مقام ادای شکر در چنین موقعی گفته: ((رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی من تاءویل الاحادیث...))

و این روایتی که عیاشی آورده با لفظ آیه موافق تر است، و از نظر اشکال هم سالم تر از آن روایتی است که قمی آورده.

و نیز در تفسیر عیاشی از ابن ابی عمیر از بعضی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ذیل آیه ((و رفع ابویه علی العرش)) فرمود: ((عرش)) به معنی تخت است، و در معنای جمله ((و خروا له سجدا)) فرموده: این سجود ایشان عبادت خدا بوده.

و نیز در همان کتاب از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: یعقوب و فرزندانش نه روز راه پیمودند تا به مصر رسیدند، و چون به مصر رسیدند و بر یوسف وارد شدند، یوسف با پدرش معانقه کرد و او را بوسید و گریه کرد، و خاله اش را بر بالای تخت سلطنتی نشاند، آنگاه به اتاق شخصی خود رفت و عطر و سرمه استعمال کرد و لباس رسمی سلطنت

پوشیده نزد ایشان بازگشت، - و در نسخه ای آمده که سپس بر ایشان درآمد - پس وقتی او را با چنین جلال و شوکتی دیدند همگی به احترام او و شکر خدا به سجده افتادند، اینجا بود که یوسف گفت: ((یا ابت هذا تاءویل رویای من قبل ... بینی و بین اخوتی)).

آنگاه امام فرمود: یوسف در این مدت بیست سال، هرگز عطر و سرمه و بوی خوش استعمال نکرده بود، و هرگز نخندیده و با زنان نیامیخته بود، تا آنکه خدا جمع یعقوب را جمع نموده و او را به پدر و برادرانش رسانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۸ روایاتی در مورد حلیت نعمتهای دنیوی و جواز بهره برداری از آنها

و در کافی به سند خود از عباس بن هلال الشامی، غلام ابی الحسن (علیه السلام) از آن جناب روایت کرد که گفت: خدمت آقایم عرض کردم: فدایت شوم، مردم چقدر دوست می دارند کسی را که غذای ناگوار بخورد و لباس خشن بپوشد و در برابر خدا خشوع کند، فرمود: مگر نمی دانی که یوسف پیغمبر، که فرزند پیغمبر بود همواره قباهای حریر، آنهم زربافت می پوشید، و در مجالس آل فرعون می نشست و حکم می کرد، و مردم هم به لباس او ایراد نمی گرفتند، چون مردم محتاج لباس او نبودند، مردم از او عدالت می خواستند.

آری مردم نیازمند پیشوایی هستند که وقتی سخنی می گوید راست بگوید، و وقتی حکمی می کند عدالت را رعایت نماید، زیرا خداوند نه طعام حلالی را حرام کرده و نه شراب حلالی را (حرام کرده)، او حرام را حرام و ممنوع کرده، چه کم و چه زیاد، حتی خودش فرموده ((قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق)).

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم نقل کرده که گفت: خدمت امام ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم: یعقوب بعد از آنکه خداوند جمعش را جمع کرد و تعبیر خواب یوسف را نشان داد چند سال در مصر با یوسف زندگی کرد؟ فرمود: دو سال، پرسیدم در این دو سال حجت خدا در روی زمین کی بود، یعقوب، یا یوسف؟ فرمود حجت خدا یعقوب بود، پادشاه یوسف، بعد از آنکه یعقوب از دنیا رفت یوسف استخوانهای یعقوب را در تابوتی گذاشت و به سرزمین شام برده در بیت المقدس به خاک سپرد، و از آن پس یوسف بن یعقوب حجت خدا گردید.

مؤلف: روایات در داستان یوسف بسیار زیاد است، و ما از آنها به آن مقداری اکتفا کردیم که به آیات کریمه قرآن مساس و ارتباط داشت و ما بقی را متعرض نشدیم، چون علاوه بر اینکه ارتباط زیادی با آیات نداشت بیشتر آنها یا سندش ضعیف بود و یا متش دچار تشویش و اضطراب بود.

مثلا از جمله روایاتی که گفتیم ارتباطی با بحث تفسیر ما ندارد این مطلب است که در بعضی از آنها آمده که: خدای سبحان نبوت را در دودمان یعقوب در پشت ((لاوی)) قرار داد، و لاوی همان کسی بود که مانع بقیه برادران از کشتن یوسف شد، و گفت ((لا تقتلوا یوسف و القوه فی غیاب الجب ...))، و همان او بود که در وقتی که یوسف برادرش را به اتهام سرقت بازداشت نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۴۹

به برادران گفت: ((من از جای خود تکان نمی خورم و از سرزمین مصر بیرون نمی روم تا آنکه پدرم اجازه دهد و یا خدایم حکم کند، که او خیر الحاکمین است)). خداوند (هم) به شکرانه این دو عملش نبوت را در دودمان وی قرار داد.

و نیز از جمله مطالبی که در برخی از آن روایات آمده این است که یوسف (علیه السلام) با همسر عزیز ازدواج کرد، و این همسر عزیز همان زلیخا بود که سالها عاشق یوسف شده و آن جریان ها را پیش آورد، بعد از آنکه عزیز در خلال سالهای قحطی از دنیا رفت یوسف او را به همسری خود گرفت. و اگر این حدیث صحیح باشد بعید نیست که خداوند به شکرانه این که او (زلیخا) در نهایت گفتار یوسف را تصدیق کرده بر علیه خود گواهی داده و گفت: ((الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقین)) او را به وصال یوسف رسانده باشد.

گفتاری در چند پیرامون داستان یوسف (علیه السلام)

۱- داستان یوسف (علیه السلام) در قرآن

یوسف پیغمبر، فرزند یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم خلیل، یکی از دوازده فرزند یعقوب، و کوچکترین برادران خویش است مگر بنیامین که او از آن جناب کوچکتر بود. خداوند متعال مشیتش بر این تعلق گرفت که نعمت خود را بر وی تمام کند و او را علم و حکم و عزت و سلطنت دهد، و بوسیله او قدر آل یعقوب را بالا-ببرد، و لذا در همان کودکی از راه رویا او را به چنین آینده درخشان بشارت داد، بدین صورت که وی در خواب دید یازده ستاره و آفتاب و ماه در برابرش به خاک افتادند و او را سجده کردند، این خواب خود را برای پدر نقل کرد، پدر او را سفارش کرد که مبادا خواب خود را برای برادران نقل کنی، زیرا که اگر نقل کنی بر تو حسد می‌ورزند. آنگاه خواب او را تعبیر کرد به اینکه بزودی خدا تو را برمی‌گزیند، و از تاءویل احادیث به تو می‌آموزد و نعمت خود را بر تو و بر آل یعقوب تمام می‌کند، آنچنانکه بر پدران تو ابراهیم و اسحاق تمام کرد.

این رویا همواره در نظر یوسف بود، و تمامی دل او را به خود مشغول کرده بود او همواره دلش به سوی محبت پروردگارش پر می‌زد، و به خاطر علو نفس و صفای روح و خصایص حمیده و پسندیده‌ای که داشت واله و شیدای پروردگار بود، و از اینها گذشته دارای جمالی بدیع بود آنچنان که عقل هر بیننده را مدهوش و خیره می‌ساخت.

یعقوب هم به خاطر این صورت زیبا و آن سیرت زیباتر او را بی‌نهایت دوست می‌داشت، و حتی یک ساعت از او جدا نمی‌شد، این معنا بر برادران بزرگترش گران می‌آمد و حسد ایشان را برمی‌انگیخت، تا آنکه دور هم جمع شدند و درباره کار او با هم به مشورت پرداختند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۰

یکی می‌گفت باید او را کشت، یکی می‌گفت باید او را در سرزمین دوری انداخت و پدر و محبت پدر را به خود اختصاص داد، آنگاه بعدا توبه کرد و از صالحان شد، و در آخر رایشان بر پیشنهاد یکی از ایشان متفق شد که گفته بود: باید او را در چاهی بیفکنیم تا کاروانیانی که از چاه‌های سر راه آب می‌کشند او را یافته و با خود ببرند.

بعد از آنکه بر این پیشنهاد تصمیم گرفتند، به دیدار پدر رفته با او در این باره گفتگو کردند، که فردا یوسف را با ما بفرست تا در صحرا از میوه‌های صحرائی بخورد و بازی کند و ما او را محافظت می‌کنیم، پدر در آغاز راضی نشد و چنین عذر آورد که من می‌ترسم گرگ او را بخورد، از فرزندان اصرار و از او انکار، تا در آخر راضی شده یوسف را از او ستانند و با خود به مراتع و چراگاههای گوسفندان برده بعد از آنکه پیراهنش را از تنش بیرون آوردند در چاهش انداختند.

آنگاه پیراهنش را با خون دروغین آلوده کرده نزد پدر آورده گریه کنان گفتند: ما رفته بودیم با هم مسابقه بگذاریم، و یوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بودیم، وقتی برگشتیم دیدیم گرگ او را خورده است، و این پیراهن به خون آلوده اوست. یعقوب به گریه درآمد و گفت: چنین نیست، بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده و شما را فریب داده، ناگزیر صبری جمیل پیش می‌گیرم و خدا هم بر آنچه شما توصیف می‌کنید مستعان و یاور است، این مطالب را جز از راه فراست خدادادی نفهمیده بود، خداوند در دل او انداخت که مطلب او از چه قرار است.

یعقوب همواره برای یوسف اشک می‌ریخت و بهیچ چیز دلش تسلی نمی‌یافت، تا آنکه دیدگانش از شدت حزن و فرو بردن اندوه نابینا گردید.

فرزندان یعقوب مراقب چاه بودند بینند چه بر سر یوسف می‌آید، تا آن که کاروانی بر سر چاه آمده مامور سقایت خود را روانه کردند تا از چاه آب بکشد، وقتی دلو خود را به قعر چاه سرازیر کرد یوسف، خود را به دلو بند کرده از چاه بیرون آمد کاروانیان فریاد خوشحالیشان بلند شد، که ناگهان فرزندان یعقوب نزدیکشان آمدند و ادعا کردند که این بچه برده ایشانست، و آنگاه بنای معامله را گذاشته به بهای چند درهم اندک فروختند.



کاروانیان یوسف را با خود به مصر برده در معرض فروشش گذاشتند، عزیز مصر او را خریداری نموده به خانه برد و به همسرش سفارش کرد تا او را گرمی بدارد، شاید به دردشان بخورد و یا او را فرزند خوانده خود کنند، همه این سفارشات بخاطر جمال بدیع و بی مثال او و آثار جلال و صفای روحی بود که از جبین او مشاهده می کرد.

یوسف در خانه عزیز غرق در عزّت و عیش روزگار می گذراند، و این خود اولین عنایت لطیف و سرپرستی بی مانندی بود که از خدای تعالی نسبت به وی بروز کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۱

چون برادرانش خواستند تا بوسیله به چاه انداختن و فروختن، او را از زندگی خوش و آغوش پدر و عزّت و ناز او محروم سازند، و پادشاه را از دلها ببرند، ولی خداوند نه او را از یاد پدر برد و نه مزیت زندگی را از او گرفت، بلکه بجای آن زندگی بدوی و ابتدایی که از خیمه و چادر موین داشت قصری سلطنتی و زندگی مرفقی و متمدن و شهری روزیش کرد، بعکس همان نقشه ای که ایشان برای ذلت و خواری او کشیده بودند او را عزیز و محترم ساخت، رفتار خداوند با یوسف از اول تا آخر در مسیر همه حوادث به همین منوال جریان یافت.

یوسف در خانه عزیز در گواراترین عیش، زندگی می کرد، تا بزرگ شد و به حد رشد رسید و بطور دوام نفسش رو به پاکی و تزکیه، و قلبش رو به صفا می گذاشت، و به یاد خدا مشغول بود، تا در محبت خداوند به حد ولع یعنی مافوق عشق رسید و خود را برای خدا خالص گردانید، کارش به جایی رسید که دیگر همتی جز خدا نداشت، خدایش هم او را برگزیده و خالص برای خودش کرد، علم و حکمتش ارزانی داشت، آری رفتار خدا با نیکوکاران چنین است.

در همین موقع بود که همسر عزیز دچار عشق او گردید، و محبت به او تا اعماق دلش راه پیدا کرد، ناگزیرش ساخت تا با او بنای مراوده را بگذارد، بناچار روزی همه درها را بسته او را به خود خواند و گفت ((هیت لک)) یوسف از اجابتش سرباز زد، و به عصمت الهی اعتصام جسته گفت ((معاذ الله انه ربی احسن مثنوی انه لا- یفلح الظالمون))، زلیخا او را تعقیب کرده هر یک برای رسیدن به در از دیگری پیشی گرفتند، تا دست همسر عزیز به پیراهن او بند شد و از بیرون شدنش جلوگیری کرد، و در نتیجه پیراهن یوسف از عقب پاره شد.

در همین هنگام به عزیز برخوردند که پشت در ایستاده بود، همسر او یوسف را متهم کرد به اینکه نسبت به وی قصد سوء کرده، یوسف انکار کرد، در همین موقع عنایت الهی او را دریافت، کودکی که در همان میان در گهواره بود به برائت و پاکی یوسف گواهی داد، و بدین وسیله خدا او را تبرئه کرد.

بعد از این جریان مبتلا به عشق زنان مصر و مراوده ایشان با وی گردید و عشق همسر عزیز روز بروز انتشار بیشتری می یافت، تا آنکه جریان با زندانی شدن وی خاتمه یافت.

همسر عزیز خواست تا با زندانی کردن یوسف او را به اصطلاح تاءدیب نموده مجبورش سازد تا او را در آنچه که می خواهد اجابت کند، عزیز هم از زندانی کردن وی می خواست تا سر و صدا و اراجیفی که درباره او انتشار یافته و آبروی او و خاندان او و وجهه اش را لکه دار ساخته خاموش شود.

یوسف وارد زندان شد و با او دو جوان از غلامان دربار نیز وارد زندان شدند یکی از ایشان به وی گفت: در خواب دیده که آب انگور می فشارد و شراب می سازد. دیگری گفت: در خواب دیده که بالای سر خود نان حمل می کند و مرغها از آن نان می خورند، و از وی درخواست کردند که تاویل رویای ایشانرا بگوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۲

یوسف (علیه السلام) رویای اولی را چنین تعبیر کرد که: وی بزودی از زندان رها شده سمت پیاله گردانی دربار را اشغال خواهد کرد، و در تعبیر رویای دومی چنین گفت که: بزودی به دار آویخته گشته مرغها از سرش می خورند، و همینطور هم شد که آن جناب فرموده بود، در ضمن یوسف به آن کس که نجات یافتنی بود در موقع بیرون شدنش از زندان گفت: مرا نزد صاحبت بیاد

آر، شیطان این سفارش را از یاد او برد، در نتیجه یوسف سالی چند در زندان بماند.

بعد از این چند سال پادشاه خواب هولناکی دید و آنرا برای کرسی نشینان خود بازگو کرد تا شاید تعبیرش کنند، و آن خواب چنین بود که گفت: در خواب می بینم که هفت گاو چاق، طعمه هفت گاو لاغر می شوند، و هفت سنبله سبز و سنبله های دیگر خشکیده، هان ای کرسی نشینان نظر خود را در رویای من بگوئید، اگر تعبیر خواب می دانید.

گفتند: این خواب آشفته است و ما دانای به تعبیر خوابهای آشفته نیستیم. در این موقع بود که ساقی شاه به یاد یوسف و تعبیری که او از خواب وی کرده بود افتاد، و جریان را به پادشاه گفت و از او اجازه گرفت تا بزندان رفته از یوسف تعبیر خواب وی را پرسد، او نیز اجازه داده به نزد یوسف روانه اش ساخت.

وقتی ساقی نزد یوسف آمده تعبیر خواب شاه را خواست، و گفت که همه مردم منتظرند پرده از این راز برداشته شود، یوسف در جوابش گفت: هفت سال پی در پی کشت و زرع نموده آنچه درو می کنید در سنبله اش می گذارید، مگر مقدار اندکی که می خورید، آنگاه هفت سال دیگر بعد از آن می آید که آنچه اندوخته اید می خورید مگر اندکی از آنچه انبار کرده اید، سپس بعد از این هفت سال، سالی فرا می رسد که از قحطی نجات یافته از میوه ها و غلات بهره مند می گردید.

شاه وقتی این تعبیر را شنید حالتی آمیخته از تعجب و مسرت به وی دست داد، و دستور آزادیش را صادر نموده گفت: تا احضارش کنند، لیکن وقتی مامور دربار زندان مراجعه نموده و خواست یوسف را بیرون آورد، او از بیرون شدن امتناع ورزید و فرمود: بیرون نمی آیم مگر بعد از آنکه شاه ماجرای میان من و زنان مصر را تحقیق نموده میان من و ایشان حکم کند.

شاه تمامی زنانی که در جریان یوسف دست داشتند احضار نموده و درباره او با ایشان به گفتگو پرداخت، همگی به برائت ساحت او از جمیع آن تهمت ها متفق گشته به یک صدا گفتند: خدا منزّه است که ما از او هیچ سابقه سویی نداریم، در اینجا همسر عزیز گفت: دیگر حق آشکارا شد، و ناگزیرم بگویم همه فتنه ها زیر سر من بود، من عاشق او شده و با او بنای مراوده را گذاردم، او از راستگویان است. پادشاه امر او را بسیار عظیم دید، و علم و حکمت و استقامت و امانت او در نظر وی عظیم آمد، دستور آزادی و احضارش را مجددا صادر کرد و دستور داد تا با کمال عزّت و احترام احضارش کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۳

و گفت: او را برایم بیاورید تا من او را مخصوص خود سازم، وقتی او را آوردند و با او به گفتگو پرداخت، گفت: تو دیگر امروز نزد ما دارای مکان و منزلت و امانتی، زیرا به دقیق ترین وجهی آزمایش، و به بهترین وجهی خالص گشته ای.

یوسف در پاسخش فرمود: مرا متصدی خزائن زمین - یعنی سرزمین مصر - بگردان که در حفظ آن حافظ و دانایم، و می توانم کشتی ملت و مملکت را در چند سال قحطی به ساحل نجات رسانیده از مرگی که قحطی بدان تهدیدشان می کند برهانم، پادشاه پیشنهاد وی را پذیرفته، یوسف دست در کار امور مالی مصر می شود، و در کشت و زرع بهتر و بیشتر و جمع طعام و آذوقه و نگهداری آن در سیلوهای مجهز با کمال تدبیر سعی می کند، تا آنکه سالهای قحطی فرا می رسد، و یوسف طعام پس انداز شده را در بین مردم تقسیم می کند و بدین وسیله از مخمضه شان می رهاشد.

در همین سنین بود که یوسف به مقام عزیزی مصر می رسد و بر اریکه سلطنت تکیه می زند. پس می توان گفت اگر زندان نرفته بود به سلطنت نمی رسید، در همین زندان بود که مقدمات این سرنوشت فراهم می شد، آری با اینکه زنان مصر می خواستند (برای خاموش کردن آن سر و صداها) اسم یوسف را از یادها ببرند و دیدگان را از دیدارش محروم و او را از چشمها مخفی بدارند، و لیکن خدا غیر این را خواست.

در بعضی از همین سالهای قحطی بود که برادران یوسف برای گرفتن طعام وارد مصر و به نزد یوسف آمدند، یوسف به محض دیدن، ایشان را می شناسد، ولی ایشان او را بهیچ وجه نمی شناسند، یوسف از وضع ایشان می پرسد، در جواب می گویند: ما فرزندان یعقوبیم، و یازده برادریم که کوچکترین از همه ما نزد پدر مانده چون پدر ما طاعت دوری و فراق او را ندارد.

یوسف چنین وانمود کرد که چنین میل دارد او را هم ببیند و بفهمد که مگر چه خصوصیتی دارد که پدرش اختصاص به خودش داده است، لذا دستور می دهد که اگر بار دیگر به مصر آمدند حتما او را با خود بیاورند، آنگاه (برای اینکه تشویقشان کند) بسیار احترامشان نموده بیش از بهایی که آورده بودند طعامشان داد و از ایشان عهد و پیمان گرفت که برادر را حتما بیاورند، آنگاه محرمانه به کارمندان دستور داد تا بها و پول ایشان را در خرجین هایشان بگذارند، تا وقتی برمی گردند متاع خود را شناخته شاید دوباره برگردند.

چون به نزد پدر بازگشتند ماجرا و آنچه را که میان ایشان و عزیز مصر اتفاق افتاده بود همه را برای پدر نقل کردند و گفتند که: با این همه احترام از ما عهد گرفته که برادر را برایش ببریم و گفته: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۴

اگر نبریم به ما طعام نخواهد داد، پدر از دادن بنیامین خودداری می کند، در همین بین خرجینها را باز می کنند تا طعام را جابجا کنند، می بینند که عزیز مصر متاعشان را هم برگردانیده، مجددا نزد پدر رفته جریان را به اطلاعش می رسانند، و در فرستادن بنیامین اصرار می ورزند، او هم امتناع می کند، تا آنکه در آخر بعد از گرفتن عهد و پیمانهای خدایی که در بازگرداندن و محافظت او دریغ نوزند رضایت می دهد، و در عهد خود این نکته را هم اضافه می کنند که اگر گرفتاری پیش آمد که برگرداندن او مقدور نبود معذور باشد.

آنگاه برای بار دوم مجهز شده بسوی مصر سفر می کنند در حالی که بنیامین را نیز همراه دارند، وقتی بر یوسف وارد می شوند یوسف برادر مادری خود را به اتاق خلوت برده خود را معرفی می کند و می گوید: من برادر تو یوسفم، ناراحت نباش، نخواسته ام تو را حبس کنم، بلکه نقشه ای دارم (که تو باید مرا در پیاده کردن آن کمک کنی) و آن اینست که می خواهم تو را نزد خود نگهدارم پس مبادا از آن چه می بینی ناراحت بشوی.

و چون بار ایشان را می بندد، جام سلطنتی را در خرجین بنیامین می گذارد، آنگاه جازنی جار می زند که: ای کاروانیان! شما دزدید، فرزندان یعقوب برمی گردند و به نزد ایشان می آیند، که مگر چه گم کرده اید؟ گفتند: جام سلطنتی را، هر که از شما آنرا بیاورد یک بار شتر جایزه می دهیم، و من خود ضامن پرداخت آنم، گفتند: به خدا شما که خود فهمیدید که ما بدین سرزمین نیامده ایم تا فساد برانگیزیم، و ما دزد نبوده ایم، گفتند: حال اگر در بار شما پیدا شد کیفرش چیست؟ خودتان بگوئید، گفتند: (در مذهب ما) کیفر دزد، خود دزد است، که برده و مملوک صاحب مال می شود، ما سارق را اینطور کیفر می کنیم.

پس شروع کردند به بازجویی و جستجو، نخست خرجینهای سایر برادران را واریسی کردند، در آنها نیافتند، آنگاه آخر سر از خرجین بنیامین در آورده، دستور بازداشتش را دادند.

هر چه برادران نزد عزیز آمده و در آزاد ساختن او التماس کردند موثر نیفتاد، حتی حاضر شدند یکی از ایشان را بجای او بگیرد و بر پدر پیر او ترحم کند، مفید نیفتاد، ناگزیر ماء یوس شده نزد پدر آمدند، البته غیر از بزرگتر ایشان که او در مصر ماند و به سایرین گفت: مگر نمی دانید که پدرتان از شما پیمان گرفته، مگر سابقه ظمی که به یوسفش کردید از یادتان رفته؟ من که از اینجا تکان نمی خورم تا پدرم اجازه دهد، و یا خداوند که احکم الحاکمین است برایم راه چاره ای معین نماید، لذا او در مصر ماند و سایر برادران نزد پدر بازگشته جریان را برایش گفتند.

یعقوب (علیه السلام) وقتی این جریان را شنید، گفت: نه، نفس شما باز شما را به اشتباه انداخته و گول زده است، صبری جمیل پیش می گیرم، باشد که خدا همه آنان را به من برگرداند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۵

در اینجا روی از فرزندان برتافته، ناله ای کرد و گفت: آه، و اسفاه بر یوسف، و دیدگانش از شدت اندوه و غمی که فرو می برد سفید شد، و چون فرزندان ملامتش کردند که تو هنوز دست از یوسف و یاد او بر نمی داری، گفت: (من که به شما چیزی نگفته ام) من حزن و اندوهم را نزد خدا شکایت می کنم، و من از خدا چیرهایی سراغ دارم که شما نمی دانید، آنگاه فرمود: ای فرزندان

من بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمت خدا ماء یوس نشوید، من امیدوارم که شما موفق شده هر دو را پیدا کنید. چند تن از فرزندان به دستور یعقوب دوباره به مصر برگشتند، وقتی در برابر یوسف قرار گرفتند، و نزد او تضرع و زاری کردند و التماس نمودند که به ما و جان ما و خانواده ما و برادر ما رحم کن، و گفتند: که هان ای عزیز! بلا و بدبختی ما و اهل ما را احاطه کرده، و قحطی و گرسنگی از پایمان در آورده، با بضاعتی اندک آمده ایم، تو به بضاعت ما نگاه مکن، و کیل ما را تمام بده، و بر ما و بر برادر ما که اینک برده خود گرفته ای ترحم فرما، که خدا تصدق دهندگان را دوست می دارد.

اینجا بود که کلمه خدای تعالی (که عبارت بود از عزیز کردن یوسف علی رغم خواسته برادران، و وعده اینکه قدر و منزلت او و برادرش را بالا- برده و حسودان ستمگر را ذلیل و خوار بسازد) تحقق یافت و یوسف تصمیم گرفت خود را به برادران معرفی کند، ناگزیر چنین آغاز کرد:

هیچ می دانید آنروزها که غرق در جهل بودید؟ با یوسف و برادرش چه کردید (برادران تکانی خورده) گفتند. آیا راستی تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم، و این برادر من است خدا بر ما منت نهاد، آری کسی که تقوا پیشه کند و صبر نماید خداوند اجر نیکوکاران را ضایع نمی سازد.

گفتند: به خدا قسم که خدا تو را بر ما برتری داد، و ما چه خطا کارانی بودیم، و چون به گناه خود اعتراف نموده و گواهی دادند که امر در دست خداست هر که را او بخواهد عزیز می کند و هر که را بخواهد ذلیل می سازد، و سرانجام نیک، از آن مردم با تقوا است و خدا با خویشتن داران است، در نتیجه یوسف هم در جوابشان شیوه عفو و استغفار را پیش کشیده چنین گفت: امروز به خرده حساب ها نمی پردازیم، خداوند شما را بیمارزد، آنگاه همگی را نزد خود خوانده احترام و اکرامشان نمود، سپس دستورشان داد تا به نزد خانواده های خود بازگشته، پیراهن او را هم با خود برده به روی پدر بیندازند، تا بهمین وسیله بینا شده او را با خود بیاورند.

برادران آماده سفر شدند، همینکه کاروان از مصر بیرون شد یعقوب در آنجا که بود به کسانی که در محضرش بودند گفت: من دارم بوی یوسف را می شنوم، اگر به سستی رای نسبتم ندهید، فرزندان که در حضورش بودند گفتند: به خدا قسم تو هنوز در گمراهی سابق هستی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۶

و همینکه بشیر وارد شد و پیراهن یوسف را بصورت یعقوب انداخت یعقوب دیدگان از دسته رفته خود را بازیافت، و عجب اینجاست که خداوند بعین همان چیزی که بخاطر دیدن آن دیدگانش را گرفته بود، با همان، دیدگانش را شفا داد، آنگاه به فرزندان گفت: به شما نگفتم که من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی دانید؟!

گفتند: ای پدر! حال برای ما استغفار کن، و آمرزش گناهان ما را از خدا بخواه ما مردمی خطا کار بودیم، یعقوب فرمود: بزودی از پروردگارت جهت شما طلب مغفرت می کنم که او غفور و رحیم است.

آنگاه تدارک سفر دیده بسوی یوسف روانه شدند، یوسف ایشان را استقبال کرد، و پدر و مادر را در آغوش گرفت، و امنیت قانونی برای زندگی آنان در مصر صادر کرد و به دربار سلطنتیشان وارد نمود و پدر و مادر را بر تخت نشاند، آنگاه یعقوب و همسرش به اتفاق یازده فرزندش در مقابل یوسف به سجده افتادند.

یوسف گفت: پدر جان این تعبیر همان خوابی است که من قبلا دیده بودم، پروردگارت خوابم را حقیقت کرد، آنگاه به شکرانه خدا پرداخت، که چه رفتار لطیفی در دفع بلاهای بزرگ از وی کرد، و چه سلطنت و علمی به او ارزانی داشت.

دودمان یعقوب همچنان در مصر ماندند، و اهل مصر یوسف را به خاطر آن خدمتی که به ایشان کرده بود و آن منتی که به گردن ایشان داشت بی نهایت دوست می داشتند و یوسف ایشان را به دین توحید و ملت آبائش ابراهیم و اسحاق و یعقوب دعوت می کرد، که داستان دعوتش در قصه زندانش و در سوره مؤ من آمده. ۲- ثنای خداوند بر یوسف (علیه السلام) و مقام معنوی او

خداوند یوسف (علیه السلام) را از مخلصین و صدیقین و محسنین خوانده، و به او حکم و علم داده و تاءویل احادیثش آموخته، او را برگزیده و نعمت خود را بر او تمام کرده و به صالحینش ملحق ساخته، (اینها آن ثنایابی بود که در سوره یوسف بر او کرده) و در سوره انعام آنجا که بر آل نوح و ابراهیم (علیه السلام) ثنا گفته او را نیز در زمره ایشان اسم برده.

۳- داستان یوسف (علیه السلام) از نظر تورات

توراتی که فعلا در دست است درباره یوسف (علیه السلام) می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۷  
فرزندان یعقوب دوازده تن بودند که ((راوین)) پسر بزرگتر یعقوب و ((شمعون)) و ((لاوی)) و ((یهودا)) و ((یساکر)) و ((زنولون)) از یک همسرش به نام ((لیئه)) به دنیا آمدند،

و یوسف و بنیامین، از همسر دیگرش ((راحیل))، و ((دان)) و ((نفتالی)) از ((بلهه)) کنیز راحیل، و ((جاد)) و ((اشیر)) از ((زلفه)) کنیز لیئه به دنیا آمدند.

اینها آن فرزندان یعقوب بودند که در ((فدان آرام)) از وی متولد شدند.

تورات می گوید: یوسف در سن هفده سالگی بود که با برادرانش گوسفند می چرانید و در خانه بچه های بلهه و زلفه دو همسر پدرش زندگی می کرد و تهمتهای ناروای ایشان را به پدر، گزارش نمی داد و اما اسرائیل (یعقوب) یوسف را بیشتر از سایر فرزندان دوست می داشت، چون او فرزند دوران پیریش بود، لذا برای خصوص او پیراهنی رنگارنگ تهیه کرد، وقتی برادران دیدند، چون نمی توانستند ببینند پدرشان یوسف را بیشتر از همه فرزندانش دوست می دارد به همین جهت با او دشمن شدند به حدی که دیگر قادر نبودند با او سلام و علیک یا صحبتی کنند.

یوسف وقتی خوابی دید و خواب خود را برای برادران تعریف کرد بغض و کینه ایشان بیشتر شد، یوسف به ایشان گفت: گوش بدهید این خوابی که من دیده ام بشنوید، اینک در میان کشتزار دسته ها را می بستیم، و اینک دسته من برخاسته راست ایستاد، و دسته های شما در اطراف ایستادند و به دسته من سجده کردند برادران گفتند نکند تو روزی بر ما مسلط شوی و یا حاکم بر ما گردی، آتش خشم ایشان به خاطر این خواب و آن گفتارش تیزتر شد.

بار دیگر خواب دیگری دید، و برای برادران اینچنین تعریف کرد که: من بار دیگر خواب دیدم که آفتاب و ماه و یازده کوب برآیم به سجده افتادند، این خواب را برای پدر نیز تعریف کرد، پدر به او پرخاش کرد و گفت: این خواب چیست که دیده ای، آیا من و مادرت و یازده برادرانت می آییم برای تو به خاک می افیم؟ سپس برادران بر وی حسد بردند، و اما پدرش قضیه را بخاطر سپرد.

مدتی گذشت تا اینکه برادران به دنبال چرانیدن اغنام پدر به ((شکیم)) رفتند، اسرائیل به یوسف گفت: برادرانت رفته اند به شکیم یا نه؟ گفت آری رفته اند، گفت پس نزدیک بیا تا تو را نزد ایشان بفرستم، یوسف گفت اینک حاضریم، گفت: برو ببین برادرانت و گوسفندان سالمند یا نه، خبرشان را برایم بیاور، او را از دره ((حبرون)) فرستاد و یوسف به شکیم آمد، در بین راه مردی به یوسف برخورد و دید که او راه را گم کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۸

از او پرسید در جستجوی چه هستی؟ گفت: برادرانم، آیا می دانی کجا گوسفند می چرانند؟ مرد گفت: اینجا بودند رفتند، و من شنیدم که با یکدیگر می گفتند: برویم ((دوئان))، یوسف راه خود را به طرف دوئان کج کرد و ایشان را در آنجا یافت.

وقتی از دور او را دیدند هنوز به ایشان نرسیده، ایشان درباره از بین بردنش با هم گفتگو کردند، یکی گفت: این همان صاحب خوابها است که می آید، بیایید به قتلش برسانیم، و در یکی از این چاهها بیفکنیم، آنگاه می گویم حیوانی زشت و وحشی او را درید، آن وقت ببینیم تعبیر خوابش چگونه می شود؟ ((راوین)) این حرف را شنید و تصمیم گرفت یوسف را از دست ایشان نجات دهد، لذا پیشنهاد کرد او را نکشید و دست و دامن خود را به خون او نیالایید بلکه او را در این چاهی که در این صحراست بیندازید

و دستی هم (برای زدنش) بسوی او دراز نکنید، منظور او این بود که یوسف زنده در چاه بماند بعدا او به پدر خبر دهد بیاید نجاتش دهند.

و لذا وقتی یوسف رسید او را برهنه کرده پیراهن رنگارنگش را از تنش بیرون نموده در چاهش انداختند، و اتفاقا آن چاه هم خشک بود، آنگاه نشستند تا غذا بخورند، در ضمن نگاهشان به آن چاه بود که دیدند کاروانی از اسماعیلیان از طرف جلعاد می آید، که شترانشان بار کتیراء و بلسان و لادن دارند، و دارند به طرف مصر می روند، تا در آنجا بار ببندازند، یهودا به برادران گفت: برای ما چه فایده دارد که برادر خود را بکشیم و خونس را پنهان بداریم بیایید او را به اسماعیلیان بفروشیم و دست خود را بخونش نیالاییم، زیرا هر چه باشد برادر ما و پاره تن ما است، برادران این پیشنهاد را پذیرفتند.

در این بین مردمی از اهل مدین به عزم تجارت می گذشتند که یوسف را از چاه بالا آورده به مبلغ بیست درهم نقره به اسماعیلیان فروختند، اسماعیلیان یوسف را به مصر آوردند، سپس راوبین به بالای چاه آمد (تا از یوسف خبری بگیرد) دید اثری از یوسف در چاه نیست جامه خود را در تن دریده بسوی برادران بازگشت و گفت: این بچه پیدایش نیست، کجاسراغش بروم؟.

برادران، پیراهن یوسف را برداشته بز نری کشته پیراهن را در آن آلودند، و پیراهن خون آلود را برای پدر آورده گفتند: ما این پیراهن را یافته ایم بین آیا پیراهن فرزندت یوسف است یا نه؟ او هم تحقیق کرد و گفت: پیراهن فرزندم یوسف است که حیوانی وحشی و درنده او را دریده و خورده است، آنگاه جامه خود را در تن دریده و پلاسی در بر کرد و روزهای بسیاری بر فرزند خود بگریست، همگی پسران و دختران هر چه خواستند او را از عزا درآوردند قبول نکرد و گفت برای پسر خود تا خانه قبر گریه را ادامه می دهم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۵۹

تورات می گوید: یوسف را به مصر بردند در آنجا فوطیفار خواجه فرعون که سرپرست شرطه و مردی مصری بود او را از دست اسماعیلیان خرید و چون خدا با یوسف بود از هر ورطه نجات می یافت، و او در منزل آقای مصریش به زندگی پرداخت. و چون رب با او بود، هر کاری که او می کرد خداوند در مشیتش راست می آورد و کارش را با ثمر می کرد، بهمین جهت وجودش در چشم سیدش و همچنین خدمتگذاران او نعمتی آمد، در نتیجه او را سرپرست خانه خود کرد و هر چه داشت به او واگذار نمود، و از روزی که او را موکل به امور خانه خود ساخت دید که پروردگار خانه اش را پربرکت نمود، و این برکت پروردگار شامل همه مایملکش - چه در خانه و چه در صحرای او - شده، از همین جهت هر چه داشت به دست یوسف سپرد و بهیچ کاری کار نداشت، تنها غذا می خورد و پی کار خود می رفت.

تورات بعد از ذکر این امور می گوید: یوسف جوانی زیبا و نیکو منظر بود، همسر سیدش چشم طمع به او دوخت، و در آخر گفت: باید با من بخوابی. یوسف امتناع ورزید و بدو گفت: آقای من (آنقدر مرا امین خود دانسته که) با بودن من از هیچ چیز خود خبر ندارد و تمامی اموالش را به من سپرده، و او الان در خانه نیست و چیزی را جز تو از من دریغ نداشته، چون تو ناموس اوئی، با این حال من با چنین شر بزرگی چه کنم آیا خدایا گناه کنم؟ این ماجرا همه روزه ادامه داشت، او اصرار می ورزید که وی در کنارش بخوابد و با او بیامیزد، و این انکار می ورزید.

آنگاه می گوید: در همین اوقات بود که روزی یوسف وارد اتاق شد تا کار خود را انجام دهد، و اتفاقا کسی هم در خانه نبود، ناگهان همسر سیدش جامه او را گرفت در حالی که می گفت باید با من بخوابی، یوسف جامه او را از تن بیرون آورد و در دست او رها کرد و خود گریخت.

همسر آقایش وقتی دید او گریخت: اهل خانه را صدا زد که می بینید شوهر مرا که این مرد عبرانی را به خانه راه داده که با من ملاحظه و بازی کند، آمده تا در کنار من بخوابد، و با صدای بلند می گفت، همینکه من صدای خود را بفریاد بلند کردم او جامه اش را در دست من گذاشت و گریخت، آنگاه جامه یوسف را در رختخواب خود گذاشت تا شوهرش به خانه آمد و با او در میان



نهاد، و گفت این غلام عبرانی به خانه ما آمده که با من ملاحظه کند؟ همین حالا که فریادم را بلند کردم جامه اش را در رختخواب من نهاد و پا بفرار گذاشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۰

همسر زن وقتی کلام او را شنید که غلامت به من چنین و چنان کرده خشمگین گشته یوسف را گرفت و در زندانی که اسیران ملک در آنجا بودند زندانی نمود و یوسف همچنان در زندان بماند.

ولیکن رب که همواره با یوسف بود لطف خود را شامل او کرد و او را در نظر زندانیان نعمتی قرار داد، بهمین جهت رئیس زندان امور تمامی زندانیان را به دست یوسف سپرد، هر چه می کردند با نظر یوسف می کردند، و در حقیقت خود یوسف می کرد، و رئیس زندان هیچ مداخله ای نمی نمود، چون رب با او بود و هر چه او می کرد رب به ثمرش می رساند.

تورات سپس داستان دو رفیق زندانی یوسف و خوابهایشان و خواب فرعون مصر را شرح می دهد که خلاصه اش این است که . یکی از آندو، رئیس ساقیان فرعون ، و دیگری رئیس نانواها بود، که به جرم گناهی در زندان شهربانی ، نزد یوسف زندانی شده بودند، رئیس ساقیان در خواب دید که دارد شراب می گیرد، دیگری در خواب دید مرغان از نانی که بالای سر دارد می خورند. هر دو از یوسف تعبیر خواستند یوسف رویای اولی را چنین تعبیر کرد که دوباره به شغل سقایت خود مشغول می شود، و درباره رویای دومی گفت که به دار آویخته گشته مرغان از گوشتش می خورند، آنگاه به ساقی گفت : مرا نزد فرعون یادآوری و سفارش کن تا شاید بدین وسیله از زندان آزاد شوم ، اما شیطان این معنا را از یاد ساقی برد.

سپس می گوید: بعد از دو سال فرعون در خواب دید که هفت گاو چاق خوش منظر از نهر بیرون آمدند، و هفت گاو لاغر و بد ترکیب ، که بر لب آب ایستاده بودند آن گاوهای چاق را خوردند، فرعون از خواب برخاسته دوباره به خواب رفت و در خواب هفت سنبله سبز و چاق و خرم و هفت سنبله باریک و باد زده پشت سر آنها دید، و دید که سنبله های باریک سنبله های چاق را خوردند، این بار فرعون به وحشت افتاد، و تمامی ساحران مصر و حکمای آن دیار را جمع نموده داستان را برایشان شرح داد، اما هیچ یک از ایشان نتوانستند تعبیر کنند.

در این موقع رئیس ساقیان به یاد یوسف افتاد، داستان آنچه را که از تعبیر عجیب او دیده بود برای فرعون شرح داد، فرعون دستور داد تا یوسف را احضار کنند، وقتی او را آوردند هر دو خواب خود را برایش گفته تعبیر خواست ، یوسف گفت : هر دو خواب فرعون یکی است ، خدا آنچه را که می خواهد بکند به فرعون خبر داده هفت گاو زیبا در خواب اول و هفت سنبله زیبا در خواب دوم یک خواب است و تعبیرش هفت سال است ، و هفت گاو لاغر و زشت که به دنبال آن دیدی نیز هفت سال است ، و هفت سنبله لخت و باد زده هفت سال قحطی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۱

این است تعبیر آنچه که فرعون می گوید: خداوند برای فرعون هویدا کرده که چه باید بکند، هفت سال آینده سالهای سیری و فراوانی در تمامی سرزمینهای مصر است ، آنگاه هفت سال می آید که سالهای گرسنگی است ، سپس آن هفت سال فراوانی فراموش شده گرسنگی مردم را تلف می کند، و این گرسنگی نیز هفت سال و از نظر شدت بی نظیر خواهد بود، و اما اینکه فرعون این مطلب را دو نوبت در خواب دید برای این بود که بفهماند این پیشامد نزد خدا مقدر شده و خداوند سریعا آنرا پیش خواهد آورد.

حالا فرعون باید نیک بنگرد، مردی بصیر و حکیم را پیدا کند و او را سرپرست این سرزمین سازد، آری فرعون حتما باید این کار را بکند و مامورینی بر همه شهرستانها بگمارد تا خمس غله این سرزمین را در این هفت سال فراخی جمع نموده انبار کند، البته غله هر شهری را در همان شهر زیر نظر خود فرعون انبار کنند و آنرا محافظت نمایند، تا ذخیره ای باشد برای مردم این سرزمین در سالهای قحطی ، تا این سرزمین از گرسنگی منقرض نگردد.

تورات سپس مطالبی می گوید که خلاصه اش این است : فرعون از گفتار یوسف خوشش آمد، و از تعبیری که کرد تعجب نموده

او را احترام کرد، و امارت و حکومت مملکت را در جمیع شئون به او سپرد، و مهر و نگین خود را هم بعنوان خلعت به او داد، و جامه ای از کتان نازک در تنش کرده طوقی از طلا به گردنش آویخت و بر مرکب اختصاصی خود سوارش نمود، و منادیان در پیشاپیش مرکبش به حرکت درآمده فریاد می زدند: رکوع کنید (تعظیم) پس از آن یوسف مشغول تدبیر امور در سالهای فراخی و سالهای قحطی شده مملکت را به بهترین وجهی اداره نمود.

و نیز مطلب دیگری عنوان می کند که خلاصه اش این است که: وقتی دامنه قحطی به سرزمین کنعان کشید یعقوب به فرزندان خود دستور داد تا بسوی سرزمین مصر سرازیر شده از آنجا طعامی خریداری کنند. فرزندان داخل مصر شدند و به حضور یوسف رسیدند، یوسف ایشان را شناخت ولی خود را معرفی نکرد، و با تندی و جفا با ایشان سخن گفت و پرسید: از کجا آمده اید؟ گفتند: از سرزمین کنعان آمده ایم تا طعامی بخریم، یوسف گفت: نه، شما جاسوسان اجنبی هستید، آمده اید تا در مصر فساد برانگیزید، گفتند: ما همه فرزندان یک مردیم که در کنعان زندگی می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۲

و ما دوازده برادر بودیم که یکی مفقود شده و یکی دیگر نزد پدر ما مانده، و ما بقی الان در حضور توایم، و ما همه مردمی امین هستیم که نه شری می شناسیم و نه فساد می.

یوسف گفت: نه به جان فرعون قسم، ما شما را جاسوس تشخیص داده ایم، و شما را رها نمی کنیم تا برادر کوچکترتان را بیاورید، آن وقت شما را در آنچه ادعا می کنید تصدیق نمائیم، فرزندان یعقوب سه روز زندانی شدند، آنگاه احضارشان کرده از میان ایشان شمعون را گرفته در پیش روی ایشان کنده و زنجیر کرد و در زندان نگهداشت، سپس به بقیه اجازه مراجعت داد تا برادر کوچکتر را بیاورند.

یوسف دستور داد تا خرجیهایشان را پر از گندم نموده پول هر کدامشان را هم در خرجیش گذاشتند، فرزندان یعقوب به کنعان بازگشته جریان را به پدر گفتند پدر از دادن بنیامین خودداری کرد و گفت: شما می خواهید فرزندان مرا نابود کنید، یوسف را نابود کردید، شمعون را نابود کردید، حالا نوبت بنیامین است؟ چنین چیزی ابدا نخواهد شد.

چرا شما به آن مرد گفتید که ما برادری کوچکتر از خود نزد پدر داریم؟ گفتند: آخر او از ما و از کسان ما پرسش نمود و گفت: آیا پدرتان زنده است؟ آیا برادر دیگری هم دارید؟ ما هم ناگزیر جواب دادیم، ما چه می دانستیم که اگر بفهمد برادر کوچکتری داریم او را از ما مطالبه می کند؟

این کشمکش میان یعقوب و فرزندان همچنان ادامه داشت تا آنکه یهودا به پدر میثاقی سپرد که بنیامین را سالم برایش برگرداند، در این موقع یعقوب اجازه داد بنیامین را ببرند، و دستور داد تا از بهترین هدایای سرزمین کنعان نیز برای عزیز مصر برده و همیانهای پول را هم که او برگردانیده دوباره ببرند، فرزندان نیز چنین کردند.

وقتی وارد مصر شدند وکیل یوسف را دیدند و حاجت خود را با او در میان نهادند و گفتند: پولهایشان را که در بار نخستین برگردانیده بودند باز پس آورده و هدیه ای هم که برای او آورده بودند تقدیم داشتند، وکیل یوسف به ایشان خوش آمد گفت و احترام کرد و پول ایشان را دوباره به ایشان برگردانید، شمعون را هم آزاد نمود، آنگاه همگی ایشان را نزد یوسف برد، ایشان در برابر یوسف به سجده افتادند و هدایا را تقدیم داشتند، یوسف خوش آمدشان گفت و از حالشان استفسار کرد، و از سلامتی پدرشان پرسید، فرزندان یعقوب بنیامین، برادر کوچک خود را پیش بردند او بنیامین را احترام و دعا کرد، سپس دستور غذا داد، سفره ای برای خودش و سفره ای دیگر برای برادران و سفره ای هم برای کسانی که از مصریان حاضر بودند انداختند.

آنگاه به وکیل خود دستور داد تا خرجیهای ایشان را پر از گندم کنند و هدیه ایشان را هم در خرجیهایشان بگذارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۳

و طاس عزیز مصر را در خرچین برادر کوچکترشان جای دهند، وکیل یوسف نیز چنین کرد، وقتی صبح شد و هوا روشن گردید،

بارها را بر الاغ‌ها بار کرده برگشتند.

همینکه از شهر بیرون شدند، هنوز دور نشده بودند که وکیل یوسف از عقب رسید و گفت: عجب مردم بدی هستید، این همه به شما احسان کردیم، شما در عوض طاس مولایم را که با آن آب می آشامد و فال می زند دزدیدید. فرزندان یعقوب از شنیدن این سخن دچار بهت شدند و گفتند: حاشا بر ما از اینگونه اعمال، ما همانها هستیم که وقتی بهای گندم بار نخستین را در کنعان داخل خرجینهای خود دیدیم دوباره برایتان آوردیم، آن وقت چطور ممکن است از خانه مولای تو طلا و یا نقره بدزدیم؟ این ما و این بارهای ما، از بار هر که درآوردید او را بکشید، و خود ما همگی غلام و برده سید و مولای تو خواهیم بود.

وکیل یوسف بهمین معنا رضایت داد، به بازجوئی خرجینها پرداخت، و بار یک یک ایشان را از الاغ پائین آورده باز نمود و مشغول تفتیش و بازجوئی شد، البته او خرجین برادر بزرگ و سپس سایر برادران را بازجوئی کرد و در آخر خرجین بنیامین را تفتیش کرد و طاس را از آن بیرون آورد.

برادران وقتی دیدند که طاس سلطنتی از خرجین بنیامین بیرون آمد، لباسهای خود را در تن دریده به شهر بازگشتند، و مجدداً گفته های خود را تکرار و با قیافه‌هایی رقت آور عذرخواهی و اعتراف به گناه نمودند، در حالی که خواری و شرمساری از سر و رویشان می بارید، یوسف گفت: حاشا که ما غیر آن کسی را که متاع خود را در بارش یافته ایم بازداشت کنیم، شما می توانید به سلامت به نزد پدر بازگردید.

یهودا نزدیک آمد گریه و تضرع را سرداد و گفت: به ما و پدر ما رحم کن، آنگاه داستان پدر را در جریان آوردن بنیامین بازگو کرد که پدر از دادن او خودداری می کرد و بهیچ وجه حاضر نمی شد، تا آنکه من میثاقی محکم سپردم که بنیامین را به سلامت برگردانم، و اضافه کرد که ما بدون بنیامین اصلاً نمی توانیم پدر را دیدار کنیم، پدر ما هم پیری سالخورده است، اگر بشنود که بنیامین را نیاورده ایم در جا سگته می کند، آنگاه پیشنهاد کرد که یکی از ما را بجای او نگهدار و او را آزاد کن، تا بدین وسیله چشم پیر مردی را که با فرزندش انس گرفته، پیرمردی که چندی قبل فرزند دیگرش را که از مادر همین فرزند بود از دست داده روشن کنی.

تورات می گوید: یوسف در اینجا دیگر نتوانست خود را در برابر حاضرین نگهدارد، فریاد زد که تمامی افراد را بیرون کنید و کسی نزد من نماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۴

وقتی جز برادران کسی نماند، گریه خود را که در سینه حبس کرده بود سرداده گفت: من یوسفم آیا پدرم هنوز زنده است؟ برادران نتوانستند جوابش را بدهند چون از او به وحشت افتاده بودند.

یوسف به برادران گفت: نزدیک من بیاید، مجدداً گفت: من برادر شما یوسفم و همانم که به مصریان فروختید، و حالا شما برای آنچه کردید تاسف مخورید و رنجیده خاطر نگردید، چون این شما بودید که وسیله شدید تا من بدینجا بیایم، آری خدا می خواست مرا و شما را زنده بدارد، لذا مرا جلوتر بدینجا فرستاد، آری دو سال تمام است که گرسنگی شروع شده و تا پنج سال دیگر اصلاً زراعتی نخواهد شد و خرمی برنخواهد داشت، خداوند مرا زودتر از شما به مصر آورد تا شما را در زمین نگهدارد و از مردنتان جلوگیری کند و شما را از نجاتی بزرگ برخوردار و از مرگ حتمی برهاند، پس شما مرا بدینجا نفرستاده اید بلکه خداوند فرستاده، او مرا پدر فرعون کرد و اختیاردار تمامی زندگی او و سرپرست تمام کشور مصر نمود.

اینک به سرعت بشتابید و به طرف پدرم بروید و به او بگویید پسرت یوسف چنین می گوید که: به نزد من سرازیر شو و درنگ مکن و در سرزمین ((جاسان)) منزل گزین تا به من نزدیک باشی، فرزندان و فرزندان فرزندان و گوسفندان و گاوهایت و همه اموالت را همراه بیاور، و من مخارج زندگی را در آنجا می پردازم، چون پنج سال دیگر قحطی و گرسنگی در پیش داریم، پس حرکت کن تا خودت و خاندان و اموالت محتاج نشوید، و شما و برادرم اینک با چشمهای خود می بینید که این دهان من است که

با شما صحبت می‌کند، پس باین همه عظمت که در مصر دارم و همه آنچه را که دیدید به پدرم خبر می‌دهید، و باید که عجله کنید، و پدرم را بدین سامان منتقل سازید، آنگاه خیره به چشمان بنیامین نگریست و گریه را سر داد، بنیامین هم در حالی که دست به گردن یوسف انداخته بود به گریه درآمد، یوسف همه برادران را بوسید و به حال همه گریه کرد.

تورات مطلبی دیگر می‌گوید که خلاصه اش این است که: یوسف برای برادران به بهترین وجهی تدارک سفر دید و ایشان را روانه کنعان نموده، فرزندان یعقوب نزد پدر آمده او را به زنده بودن یوسف بشارت دادند و داستان را برایش تعریف کردند، یعقوب خوشحال شد و با اهل و عیال به مصر آمد، که مجموعاً هفتاد تن بودند، وقتی به سرزمین جاسان - از آبادی های مصر رسیدند یوسف از مقرر حکومت خود سوار شده به استقبالشان آمد، وقتی رسید که ایشان هم داشتند می‌آمدند، با یکدیگر معانقه نموده گریه ای طولانی کردند، آنگاه یوسف پدر و فرزندان او را به مصر آورد و در آنجا منزل داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۵

فرعون هم بی نهایت ایشان را احترام نموده و امنیت داد، و از بهترین و حاصل خیزترین نقاط، ملکی در اختیار ایشان گذاشت، و مادامی که قحطی بود یوسف مخرجشان را می‌پرداخت، و یعقوب بعد از دیدار یوسف هفده سال در مصر زندگی کرد. این بود آن مقدار از داستانی که تورات از یوسف نقل کرده، و در مقابلش قرآن کریم نیز آورده، و ما بیشتر فقرات تورات را خلاصه کردیم، مگر پاره ای از آنرا که مورد حاجت بود به عین عبارت تورات آوردیم. گفتاری در چند فصل پیرامون رویا

۱- اعتنای مردم نسبت به رویا

مردم از قدیم الایام - که نمی‌توان ابتدای تاریخش را به دست آورد - نسبت به امر رویا و خواب عنایت زیادی داشته‌اند و در هر قوم و مردمی قوانین و موازین مختلفی برای تعبیر خواب بوده، که با آن قوانین، خوابها را تعبیر و رموز آنها را کشف می‌کرده‌اند و مشکلات اشارات آنها را حل می‌نموده‌اند و در انتظار خیر و شر و یا نفع و ضرری که فالش را زده بودند می‌نشستند. در قرآن کریم نیز به امر خواب اعتناء شده چنانکه رویای ابراهیم (علیه السلام) را درباره فرزندش آورده می‌فرماید: ((بعد از آنکه با او به منی رسید گفت: ای پسرک من، در خواب می‌بینم که دارم تو را ذبح می‌کنم، بین تا نظرت در این باره چیست؟ گفت: ای پدرم بجای آر آنچه که مامور شده‌ای... و ما ندایش کردیم که ای ابراهیم رویای خود را تصدیق کردی. و حکایت رویای یوسف (علیه السلام) را نقل کرده می‌فرماید: ((زمانی که یوسف به پدرش گفت: ای پدرم! در خواب دیدم یازده ستاره و شمس و قمر را که دارند برایم سجده می‌کنند)).

و همچنین رویای دو رفیق زندانی یوسف (علیه السلام) را چنین حکایت می‌کند که: ((یکی از آن دو گفت: در خواب می‌بینم که شراب می‌گیرم، و دیگری گفت: من در خواب می‌بینم که بالای سرم نان حمل می‌کنم و مرغان از آن می‌خورند، ما را به تعبیر آن خبر ده، که ما تو را از نیکوکاران می‌یابیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۶

و رویای پادشاه مصر را حکایت نموده می‌فرماید: ((پادشاه گفت: من در خواب می‌بینم هفت گاو فربه را که هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند، و هفت سنبله سبز و سنبله های خشک دیگر، هان ای کرسی نشینان، نظر دهید مرا در رویایم)).

و نیز از خواب مادر موسی حکایت نموده می‌فرماید: ((و چون وحی کردیم به مادر تو آنچه وحی شدنی است که او را در صندوق بگذار و بدریا بینداز)). - چون در روایات آمده که این وحی بصورت رویا بوده -

و نیز خوابهایی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حکایت کرده می‌فرماید: ((زمانی که خداوند ایشان را در عالم رویا بهت و اندک نشان داد، که اگر ایشان را بسیار جلوه می‌داد هر آینه سست می‌شدید و در اینکه به جنگشان اقدام بکنید یا نه نزاع می‌کردید)). و باز فرموده: ((هر آینه خداوند صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که: بزودی ان شاء الله به مسجد الحرام وارد می‌شوید، در حالی که ایمن باشید و سرهایتان تراشیده باشد و تقصیر کرده باشید، و ترسی بر شما نباشد)). و نیز

می فرماید: ((ما خوابی که به تو نشان دادیم قرارش ندادیم مگر فتنه و امتحان مردم)).

از دلیل نقلی هم تعداد زیادی روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که همه، این معنا را تایید می کنند.

و لیکن دانشمندان طبیعی اروپا، رویا را یک واقعیت خارجی نمی دانند، و برایش ارزش علمی قائل نیستند که درباره حقیقت و ارتباطش با حوادث خارجی بحث کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۷

مگر عده ای از روانشناسان ایشان که به شائن آن اعتنا ورزیده علیه دسته اول به پاره ای از رویاهای صحیح استدلال کرده اند، که از حوادث آینده و یا امور پنهانی بطور شگفت آوری خبر داده، بطوری که ممکن نیست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود، و اینگونه خوابها آنقدر زیاد و بطرق معتبر نقل شده که دیگر نمی توان درباره آنها تردید کرد، و این دسته، از اینگونه خوابها که گفتیم (بطور اعجاب آوری از آینده و یا امور پنهانی خبر داده) در کتب خود نقل کرده اند.

۲- رویا دارای حقیقت است

هیچ یک از ما نیست که در زندگی خود خوابهایی ندیده باشد که به پاره ای امور پنهانی و یا مشکلات علمی و یا حوادث آینده از خیر و شر دلالت نکرده باشد، آری از هر که پرسی یا خودش چنین رویاهایی داشته، و یا از دیگران شنیده، و چنین امری را نمی توان حمل بر اتفاق کرد و گفت که: هیچ ارتباطی میان آنها و تعبیرشان نیست، مخصوصا خوابهای صریحی که احتیاج به تعبیر ندارد.

البته این هم قابل انکار نیست که رویا امری است ادراکی، که قوه خیال در آن موثر و عامل است، و این قوه از قوای فعالی است که دائما مشغول کار است، بسیار می شود که عمل خود را از جهت اخباری که از ناحیه حس لامسه و یا سامعه و امثال آن وارد می شود ادامه می دهد، و بسیار هم می شود که صورتهایی بسیط و یا مرکب، از صورتها و یا معنایی که در خزینه خود دارد گرفته و آنها را تحلیل می کند، مانند تفصیلی که در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به یک یک اعضاء، از قبیل سر و دست و پا و غیر آن تجزیه و تحلیل می کند، و یا بسائط را گرفته ترکیب می نماید، مثلا از اعضایی که جدا جدا در خزینه خود دارد انسانی می سازد.

حال بسیار می شود که آنچه ترکیب کرده با خارج مطابقت می کند، و بسیار هم می شود که مطابقت نمی کند، مانند این که انسانی بی سر، و یا ده سر بسازد.

و کوتاه سخن اینکه اسباب و عوامل خارجی که محیط به بدن آدمی است، از قبیل حرارت و برودت و امثال آن، و همچنین عوامل داخلی که بر آن عارض می شود از قبیل مرض و ناملايمات و انحرافات مزاج و پری معده و خستگی و غیر آن، همه در قوه مخیله و در نتیجه در خوابها تاءثیر می گذارد.

و لذا می بینیم کسی که (در بیداری و یا در خواب) حرارت و یا برودت شدید در او اثر کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۸

در خواب آتشی شعله ور و یا برف و سرماییی شدید مشاهده می کند، و کسی که گرمای هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جاری ساخته در خواب حمام گرم و یا خزینه و یا ریزش باران را می بیند، و نیز کسی که مزاجش منحرف و یا دچار پری معده شده خوابهای پریشانی می بیند که سر و ته نداشته، چیزی از آن نمی فهمد.

و همچنین اخلاق و سجایای انسانی تاءثیر شدیدی در نوع تخیل آدمی دارد، کسی که در بیداری دچار عشق و محبت به شخصی شده و یا عملی را دوست می دارد بطوری که هیچگاه از یاد آن غافل نیست او در خواب هم همان شخص و همان چیز را می بیند. و شخص ضعیف النفسی که در بیداری همواره دچار ترس و وحشت است، و اگر ناگهانی صدایی بشنود هزار خیال کرده امور

هولناک بی‌نهایتی در نظرش مجسم می‌شود، او در خواب هم همین سنخ امور را می‌بیند، همچنین خشم و عداوت و عجب و تکبر و طمع و نظائر اینها هر کدام آدمی را به تخیل صورتهای متسلسلی مناسب و ملائم خود وامی‌دارد، و کمتر کسی است که یکی از این سجایای اخلاقی بر طبیعتش غالب نباشد.

و بهمین جهت است که اغلب رویاها و خوابها از تخیلات نفسانی است که یکی از آن اسباب، خارجی و یا داخلی طبیعی و یا داخلی اخلاقی، نفس را به تصور آنها واداشته است و در حقیقت نفس آدمی در این خوابها همان کیفیت تاءثیر و نحوه عمل آن اسباب را در خودش حکایت می‌کند، و بس، و آن خوابها حقیقت دیگری غیر این حکایت ندارند.

این است آن حقیقتی که منکرین واقعیت رویا را به انکار واداشته، و غیر آنچه ما گفتیم دلیل دیگری نداشته و بغیر شمردن عوامل مزبوری که گفتیم (در قوه خیال آدمی اثر می‌گذارند)، مطلب علمی دیگری ندارند.

و ما هم آنرا مسلم می‌دانیم منتهی چیزی که هست باید به ایشان بگوییم دلیل مذکور نمی‌تواند اثبات کند که بطور کلی هر چه رویا هست از این قبیل است و حقیقت و واقعیتی ندارد، بلکه این معنا را اثبات می‌کند که هر رویایی حقیقت نیست، و این غیر مدعای ایشان است، مدعای ایشان این است که همه خوابها خالی از حقیقت است.

آری (همانطور که گفتیم) خوابهایی در این میان هست که رویای صالح و صادق است و از حقائق پرده برمی‌دارد که هیچ راهی به انکار آن نیست، و نمی‌توانیم هیچگونه رابطه‌ای بین آنها و بین حوادث خارجی و اموری که کشف و پیش بینی شده وجود ندارد.

پس، از آنچه که بیان شد این معنا روشن گردید که بطور کلی هیچ یک از رویاها خالی از حقیقت نیست به این معنا که این ادراکات گوناگونی که در خواب بر نفس آدمی عارض می‌شود و ما آنها را رویا می‌نامیم ریشه‌ها و اسبابی دارند که باعث پیدایش آنها در نفس و ظهورشان در خیال می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۶۹

و وجود این ادراکات حکایت از تجسم آن اصول و اسبابی می‌کند که اصول و اسباب آنها است، بنابراین (صحیح است بگوئیم) برای هر رویایی تعبیری هست، لیکن تعبیر بعضی از آنها عوامل طبیعی و بدنی در حال خواب است، و تاءویل بعضی دیگر عوامل اخلاقی است، و بعضی دیگر سببهای متفرقه اتفاقی است، مانند کسی که در حال فکر در امری بخواب می‌رود و در خواب رویایی مناسب آن می‌بیند.

(در آنچه گفته شد هیچ حرف و بحثی نیست و همه درباره آن متفقند) بحث و رد و قبولی که هست همه درباره رویایی است که نه اسباب خارجی طبیعی دارد و نه ریشه اش اسباب مزاجی و یا اتفاقی است، و نه مستند به اسباب داخلی و اخلاقی است و در عین حال با حوادث خارجی و حقائق کونی ارتباط هم دارد.

۳- خواب های راست عوالم سه گانه و سه گانه رؤ یا

خوابهای مورد بحث، یعنی آنهایی که با حوادث خارجی و مخصوصا حوادثی که سابقه قبلی ندارند ارتباط دارد از آنجایی که یکی از دو طرف ارتباط امری است معدوم و نیامده از قبیل بخواب دیدن اینکه پس از مدتی چنین و چنان می‌شود و عینا هم بشود اشکال شده است، که معنا ندارد میان امری وجودی (رویا) و امری عدمی (حادثه نیامده) ارتباط برقرار شود، و یا به عبارت دیگر معقول نیست میان رویا و امری که بوسیله یکی از عوامل مذکور در قبل، از حواس ظاهر و اخلاقیات و انحراف مزاج وارد بر نفس نشده ارتباط برقرار گردد مثلا شخصی بدون هیچ سابقه‌ای در خواب ببیند که در فلان محل دفینه‌ای از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصیات را هم دارد و شکل و قیافه ظرف آن هم چنین و چنان است، آنگاه از خواب برخاسته به آن نقطه برود و زمین را بکند، و دفینه را با عین آن خصوصیات پیدا کند، چون همانطور که گفتیم معنا ندارد میان نفس آدمی و امری که به تمام معنی از حواس ظاهری و باطنی انسان غایب بوده ارتباط برقرار شود.



و بهمین جهت در جواب این اشکال گفته اند: این ارتباط از این راه برقرار می شود که نفس شخص نائم، نخست با سبب حادثه ارتباط پیدا می کند، آن سببی که فوق عالم طبیعت قرار دارد، و بعد از برقرار شدن ارتباط میان نفس و آن سبب، ارتباط دیگری برقرار می شود میان آن و خود حادثه.

توضیح اینکه عوالم سه گونه اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۰

یکی عالم طبیعت که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می کنیم و موجودات در آن صورتهایی مادی هستند، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می یابد.

عالم دوم عالم مثال است که ما فوق این عالم قرار دارد، به این معنا که وجودش ما فوق وجود این عالم است (نه اینکه فوق مکانی باشد) و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده، که آنچه حادثه در این عالم حادث می شود از آن عالم نازل می گردد و باز هم به آن عالم عود می کند، و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن، سمت علیت و سببیت را دارد.

عالم سوم عالم عقل است که ما فوق عالم مثال است، یعنی وجودش ما فوق آنست (نه جایش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیاتش وجود دارد، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سمت علیت و سببیت را دارد. نفس آدمی بخاطر تجردش، هم سنخیتی با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل، و وقتی انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشید، طبعاً از امور طبیعی و خارجی منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل که خود، هم سنخ آنهاست می شود، و در نتیجه پاره ای از حقایق آن عوالم را به مقدار استعداد و امکان مشاهده می نماید.

حال اگر نفس، کامل و متمکن از درک مجردات عقلی بود، آن مجردات را درک نموده اسباب کاینات را آنطور که هست یعنی بطور کلیت و نوریت در پیش رویش حاضر می سازد، و اگر آن مقدار کامل نبود که بطور کلیت و نوریت استحضار کند، به نحو حکایت خیالی و بصورتها و اشکالی جزئی و مادی که با آنها مانوس است حکایت می کند، آنطور که خود ما در بیداری، مفهوم کلی سرعت را با تصوّر جسمی ((سریع الحركة)) حکایت می کنیم، و مفهوم کلی عظمت را به کوه، و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانی، و شخص مکار را به روباه، و حسود را به گرگ، و شجاع را به شیر، و همچنین غیر اینها را بصورتهایی که با آن مانوسیم تشبیه و حکایت و مجسم می سازیم.

این صورتی است که نفس متمکن از ادراک مجردات آنطور که هست بوده باشد و بتواند به آن عوالم ارتقاء یابد، و گرنه تنها از عالم طبیعت به عالم مثال ارتقاء یافته و چه بسا در آن عالم، حوادث این عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نماید بدون اینکه با تغیر و تبدیل تصرفی در آن بکند.

و اینگونه مشاهدات نوعاً برای نفوسی اتفاق می افتد که سلیم و متخلق به صدق و صفا باشند، این آن خوابهایی است که در حکایت از حوادث، صریح است.

و چه بسا که نفس، آنچه را که در آن عوالم مشاهده می کند با مثالهایی که بدان مانوس است ممثل می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۱

مثلاً ازدواج (آینده) را بصورت جامه در تن کردن حکایت می کند، و افتخار را بصورت تاج، و علم را بصورت نور، و جهل را بصورت ظلمت، و بی نامی و گوشه نشینی را بصورت مرگ مجسم می سازد، و بسیار هم اتفاق می افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می کنیم، نفس ما منتقل به ضد آن می شود، همچنانکه در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر، و با تصوّر آتش به یخ، و از تصوّر حیات به تصوّر مرگ منتقل می شویم، و امثال اینها.

از جمله مثالهای این نوع خوابها، این خوابیست که نقل شده که مردی در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهری می کند، از ابن سیرین پرسید، در جواب گفت: تو بزودی موذن می شوی و در ماه رمضان مردم با صدای تو

امساک می کنند.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که خوابهای راست در تقسیم اولی تقسیم می شود به ، خوابهای صریحی که نفس نائم و صاحب رویا در آن هیچگونه تصرفی نکرده و قهرا و بدون هیچ زحمتی با تاءویل خود منطبق می شود. و خوابهای غیر صریحی که نفس صاحب خواب از جهت حکایت ، در آن تصرف کرده حالا یا به تمثیل و یا به انتقال از معنای خواب به چیزی که مناسب آن و یا ضد آنست ، این قسم رویا آن قسمی است که محتاج به تعبیر است تا متخصصی آن را به اصلش که در رویا مشاهده شده برگرداند، مثلا تاجی را که می گوید در خواب دیده ام افتخار، و مرگ را به حیات ، و حیات را به فرج بعد از شدت ، و ظلمت را به جهل ، و حیرت را به بدبختی تعبیر کند.

آنگاه قسم دوم به یک تقسیم دیگری منقسم می شود به دو قسم یکی آن خوابهایی است که نفس صاحب خواب فقط یکبار در آن تصرف می کند و از آنچه دیده به چیز دیگری مناسب و یا ضد آن منتقل گشته و آنرا حکایت می کند، و یا فویش از آنهم به چیز دیگری منتقل می شود به طوری که برگرداندن آن به اصل و ریشه اش دشوار نیست .

قسم دوم آن رویایی است که نفس صاحبش به یک انتقال و دو انتقال اکتفا ننموده ، مثلا از آنچه دیده به ضدش منتقل شده ، و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل ، و همچنین بدون اینکه به حدی توقف کرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف کرده ، بطوری که دیگر مشکل است که تعبیر گو بتواند رویای مزبور را به اصلش برگرداند، اینگونه خوابها را ((اضغاث احلام)) می نامند، که تعبیر ندارد، برای اینکه یا دشوار است و یا ممکن نیست تعبیرش کرد.

از اینجا بخوبی روشن گردید که بطور کلی خوابها دارای سه قسم کلی هستند، یکی خوابهای صریحی که احتیاجی به تعبیر ندارد، یکی اضغاث احلام که از جهت دشواری و یا تعدر، تعبیر ندارد و سوم خوابهایی که نفس در آن با حکایت و تمثیل تصرف کرده ، این قسم از خوابها است که تعبیر می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۲

این بود اجمال آنچه که علمای روانشناس قدیم درباره رویا گفته اند، و بحث بیش از این و کامل آن موکول به کتبی است که در این باره تدوین یافته .

۴ مؤید آنچه درباره رؤیا گفته شد، در قرآن

یکجا می فرماید: ((و هو الذی یتوفیکم باللیل)) و در جای دیگر می فرماید: ((اللّه یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری)).

و ظاهر این دو آیه این است که نفوس در موقع خواب ، از بدن ها گرفته می شوند و دیگر ارتباطی با حواس ظاهری بدن ندارند، به نوعی به عالم ربوبی رجوع کرده و منتقل می شوند که بی شباهت به مرگ نیست .

خدای تعالی در کلام خود به هر سه قسم رویای مذکور اشاره کرده و از قسم اول ، رویای ابراهیم و رویای مادر موسی و پاره ای از رویاهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را آورده ، و به قسم دوم هم در جمله ((اضغاث احلام)) اشاره کرد، که چنین رویاهایی هم هست ، و از قسم سوم ، رویای یوسف و رویاهای دو رفیق زندانی او و رویای پادشاه مصر را که هر سه در سوره یوسف آمده برشمرده است . یوسف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۳

آیات ۱۱۱ - ۱۰۳ ، سوره یوسف

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (۱۰۳) وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۱۰۴) وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (۱۰۵) وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (۱۰۶) أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ أَنْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعِيَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۰۷) قُلْ هِدْيَةٌ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكِبِينَ

الْمُشْرِكِينَ (۱۰۸) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَلَمْ يَسْتَبِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۱۰۹) حَتَّى إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّى مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (۱۱۰) لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۱۱۱)

ترجمه آیات

وبیشتر مردم هر چند تو حرص بورزی ایمان نخواهند آورد (۱۰۳) تو برای پیغمبری از آنان مزدی نمی خواهی ، که آن جز یادآوری برای جهانیان نیست (۱۰۴) چه بسیار آیه ها و نشانه ها در آسمان و زمین هست که بر آن می گذرند، و از آن روی گرداندند (۱۰۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۴

و بیشترشان به خدا ایمان نیارند، جز اینکه مشرک باشند (۱۰۶) مگر ایمن شده اند که پوششی از عذاب خدا به ایشان برسد، یا قیامت ناگهان و در حالی که خبر ندارند بر آنان درآید؟ (۱۰۷) بگو راه من این است که من و پیروانم با بصیرت کامل همه مردم را بسوی خدا می خوانیم ، خدای یکتا منزه است ، و من از مشرکان نیستم (۱۰۸) پیش از تو نفرستاده ایم مگر مردانی از اهل دهکده ها را که به آنها وحی می کرده ایم چرا در این سرزمین نمی گردند تا بنگرند سرانجام کسانی که پیش از آنان بوده اند، چسان بوده است ؟ و، سرای آخرت برای کسانی که پرهیزگاری کرده اند بهتر است ، چرا تعقل نمی کنند؟ (۱۰۹) (پیامبران به دعوت خود و دشمنان به مخالفت خود همچنان ادامه دادند) تا رسولان مایوس شدند و گمان کردند که (حتی گروه اندک مومنان) به آنها دروغ گفته اند، در این هنگام یاری ما فرا رسید، پس هر کس را که خواستیم نجات دادیم ، و عذاب ما از قوم زیانکار باز گرداننده نمی شود (۱۱۰) در سرگذشت آنان برای صاحبان خرد عبرتی هست ، این سخنی نیست که ساخته باشند بلکه تصدیق کتابیست که پیش از آن بوده و توضیح همه چیز است ، با هدایت و رحمتی برای گروهی که ایمان دارند (۱۱۱)

بیان آیاتین آیات ، خاتمه سوره یوسف است ، و در آن این معنا را خاطر نشان می سازد که ایمان کامل که همان توحید خالص باشد مقام عزیز، و فضیلت کمیابی است که جز تعداد اندکی از مردم به آن نمی رسند، و اما اکثر مردم ایمان آور نیستند، هر چند که تو (رسول خدا) به ایمان ایشان حریص باشی و همه طاقت و توان خود را صرف کنی . و آن اقلیتی هم که ایمان می آورند، ایمانشان آمیخته به شرک است ، پس برای ایمان محض و توحید خالص باقی نمی ماند مگر تعداد اندکی از مردم .

و این توحید خالص همان راهی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همچنین پیروانش با بصیرت بدان دعوت می کردند، و خدا هم ناصر او و نجات دهنده مؤمنین پیرو او از مهالک است ، و از مهالکی که توحید و ایمانشان را تهدید می کند و از عذاب استیصال و ریشه کنی که (وعده داده بود) بزودی گریبانگیر مشرکین شده مستاصل و منقرضشان می کند، نجاتشان می دهد همچنانکه سنت خدا درباره انبیای گذشته اش هم بطوری که از داستانهایش برمی آید چنین بوده است .

و در داستانهای ایشان عبرت ، بیان حقیقت ، و هدایت و رحمت است برای مؤمنین . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۵  
وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ مَّا مَكَرُوا إِلَّا لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ (۱۰۸) وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْقِصَّةَ الْأُولَى لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۰۹) وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْقِصَّةَ الْآخِرَى لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ (۱۱۰) وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْقِصَّةَ الْآخِرَى لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ (۱۱۱)  
و این توحید خالص همان راهی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همچنین پیروانش با بصیرت بدان دعوت می کردند، و خدا هم ناصر او و نجات دهنده مؤمنین پیرو او از مهالک است ، و از مهالکی که توحید و ایمانشان را تهدید می کند و از عذاب استیصال و ریشه کنی که (وعده داده بود) بزودی گریبانگیر مشرکین شده مستاصل و منقرضشان می کند، نجاتشان می دهد همچنانکه سنت خدا درباره انبیای گذشته اش هم بطوری که از داستانهایش برمی آید چنین بوده است .

و این توحید خالص همان راهی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همچنین پیروانش با بصیرت بدان دعوت می کردند، و خدا هم ناصر او و نجات دهنده مؤمنین پیرو او از مهالک است ، و از مهالکی که توحید و ایمانشان را تهدید می کند و از عذاب استیصال و ریشه کنی که (وعده داده بود) بزودی گریبانگیر مشرکین شده مستاصل و منقرضشان می کند، نجاتشان می دهد همچنانکه سنت خدا درباره انبیای گذشته اش هم بطوری که از داستانهایش برمی آید چنین بوده است .

اجر و مزدی طلب نکرده ای، تا بگوئیم غرامت و ضرر مالی ایشان را از ایمان آوردن جلوگیری می کند، و علاقه ای که به مال خود دارند نمی گذارد آنرا در قبول دعوت تو و ایمان به آن خرج کنند، و اینکه فرمود: ((ان هو الا- ذکر للعالمین)) بیان شاعر واقعی قرآن است، می خواهد بفرماید: قرآن محضا و فقط مایه تذکر عالمیان است، که بوسیله آن بیاد می آورند آنچه را که خداوند در دل‌های جماعات بشری به ودیعه سپرده از قبیل علم به خدا و آیات او، پس قرآن چیزی جز ذکر نیست، بوسیله آن متذکر چیرهایی می شوند که غفلت و اعراض از یادشان برده، آری قرآن از کالاهایی نیست که بوسیله آن مال به دست آورند و یا به عزت و جاه و امثال آن برسند.

وَ كَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ آوای که در اول این آیه است حالیه است، و احتمال هم دارد استینافیه باشد و جمله را جمله ای ابتدائی بسازد، و ((مرور بر هر چیز)) به معنای رسیدن به آن و گذشتن از آن و رسیدن به موجود بعدی آن است، بنابراین مرور به آیات آسمانی و زمینی به معنای مشاهده یکی پس از دیگری آنها است.

و معنای آیه این است که بر سر راه زندگی بشر آیات بسیاری آسمانی و زمینی وجود دارد که با وجود خود و نظام بدیعی که در آنها جاری است دلالت بر توحید پروردگارشان می کند، و این مردم این آیات را یکی پس از دیگری می بینند، و دیدن آنها برایشان مکرر است، و در عین حال از آنها اعراض نموده متنبه نمی شوند.

اشاره ای به دلالت جمله: ((یمرّون علیها)) بر حرکت زمین

و اگر جمله ((یمرّون علیها)) را حمل بر تصریح (و مرور معمولی) کنیم، نه کنایه از دیدن و اعراض کردن، در آنصورت جمله مذکور از ادله فرضیه هیئت جدید خواهد شد، که می گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۶

می گوید: زمین دارای حرکت وضعی و انتقالی است، زیرا از آن استفاده می شود که بشر بوسیله حرکت انتقالی و وضعی زمین از اجرام آسمانی عبور می کند و می گذرد، نه آن طور که حس ما می پندارد که زمین ما ایستاده و اجرام بر ما می گذرند. وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ضمیر در ((اکثرهم)) به ((ناس)) برمی گردد، به اعتبار ایمانشان، به این معنا که اکثر مردم ایمان آور نیستند هر چند تو از ایشان مزدی نخواهی، و هر چند بر آیات آسمانی و زمینی با همه زیادیش مرور کنند، و آنهایی که از ایشان ایمان آوردند (که همان اقلیت باشند) اکثر ایشان ایمانشان آمیخته به شرک است.

توضیحی در مورد نسبی و اضافی بودن ایمان و شرک و امکان اجتماع بعضی مراتب آن دو باهم

و اگر بررسی چگونه ممکن است آدمی در آن واحد، هم متلبس به ایمان باشد و هم به شرک، با اینکه ایمان و شرک دو معنای مقابل همنند که در محل واحد جمع نمی شوند؟ جواب می گوئیم: این اجتماع، نظیر اجتماع اعتقادات متناقض و اخلاقیات متضاد است، و از این نظر ممکن است که اینگونه امور از معانی ای باشند که فی نفسه قابل شدت و ضعفند، و مانند دوری و نزدیکی، به اضافه و نسبت مختلف می شوند، مثلا- ((قرب)) و ((بعد)) اگر مطلق و بدون اضافه لحاظ شود هرگز در محل واحد جمع نمی شوند، ولی اگر نسبی و اضافی لحاظ شوند، ممکن است در محل واحد جمع شوند، و با هم مطابقت داشته باشند، مثلا درباره مکه، هم دوری صادق است و هم نزدیکی، دوری از شام، و نزدیکی به مدینه، همچنین اگر مکه با مدینه مقایسه شود از شام دور هست، ولی اگر با بغداد مقایسه شود به شام نزدیک خواهد بود.

ایمان به خدا و شرک به او هم - که حقیقتشان عبارتست از تعلق و بستگی قلب به خضوع و در برابر خدا یعنی ذات واجب الوجود و بستگی آن بغير او از چیرهایی که مالک خود و چیز دیگری نیستند مگر به اذن خدا، - دو مطلب اضافی هستند که به اختلاف نسبت و اضافه، مختلف می شوند. (آری اگر ایمان به خدا و شرک به او را دو نقطه صرف و بی نهایت تصوّر کنیم در بین این دو نقطه فاصله زیادی است که راهروانی در بین آن دو هر یک در یک نقطه قرار دارند) پس همانطور که ممکن است دل آدمی یکسره بستگی به زندگی دنیای فانی و زینت های باطل آن پیدا کرده و بکلی هر حق و حقیقتی را فراموش کند، و نیز ممکن است

مانند مخلصین از اولیای خدا از هر چیز که دل را مشغول از خدای سبحان می سازد منقطع گشته به تمام معنا و با تمامی دل متوجه خدا شده لحظه ای از او غافل نشود و در ذات و صفات خود جز به او آرام نگیرد و جز آنچه او می خواهد نخواهد. همچنین ممکن است سهمی از آن و سهمی از این را با هم داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۷

زیرا (همان طوری که گفته شد) میان این دو نقطه منزلهای بسیاری است که از جهت نزدیکی و دوری به یکی از آن دو مختلفند، و همین مراتب است که دو طرف را به نحوی از اجتماع، یکجا جمع می کند، و (راهروان در این مراتب کم و یا بیش، سهمی از ایمان و سهمی از شرک را دارند).

از جمله ادله بر این مدعا اخلاق و صفاتیست که در باطن دلها جایگزین است و آدمی را بخلاف آنچه که از حق و باطل معتقد شده دعوت می کند، و در اعمال صادره از او اثر می گذارد، و لذا می بینیم فلان شخص ادعای ایمان به خدا می کند و در عین حال بند بند بدنش از ترس مصیبتی که ممکن است روی بیاورد می لرزد، و حال آنکه متوجه این معنا هست که هیچ کس هیچ حول و قوه ای جز بوسیله خدا ندارد.

و نیز می بینیم فلان آقا که ادعای ایمان به خدا می کند و با اینکه به راستی ایمان دارد به اینکه: ((ان العزّه لله جمیعا - عزّت همه اش مال خداست)) مع ذلک این در و آن در می زند، و با اینکه ایمان دارد که خدا ضامن روزی است با این حال در خانه هر کس و ناکس را می کوبد، ایمان دارد که پروردگارش به آنچه که در دل نهفته دارد عالم است؟ و به آنچه که می گوید شنواست و به آنچه که می کند بصیر است، و بر او هیچ چیز نه در آسمانها و نه در زمین پوشیده نیست، اما در عین حال همین پروردگار را معصیت نموده حیا نمی کند و همچنین.

پس مراد از شرک در آیه مورد بحث بعضی از مراتب شرک است، که با بعضی از مراتب ایمان جمع می شود، و در اصطلاح فن اخلاق آنرا شرک خفی می گویند.

بنابراین اینکه بعضی ها گفته اند: مراد از مشرکین در آیه، مشرکین مکه هستند صحیح نیست، و همچنین اینکه عده ای دیگر گفته اند: مراد از آنان، منافقین هستند، زیرا صاحب این دو قول اطلاق آیه را بدون هیچ دلیلی از خود آیه مقید نموده اند. أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَيْبِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعِيَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ غاشیه صفتی است که در جای موصوف حذف شده نشسته است، چون کلمه ((عذاب)) دلالت بر آن حذف شده می کرده، و تقدیر کلام چنین است: ((تأتيهم عقوبه غاشیه - آیا ایمنند از اینکه عقوبتی از عذاب خدا به ایشان برسد که ایشان را فرا گیرد و احاطه کند؟)).

کلمه ((بغته)) به معنای فجاءه و ناگهانی است، و جمله ((و هم لا يشعرون)) حال از ضمیر جمع است، یعنی قیامت بناگهانی بیاید در حالی که ایشان از آمدنش خبر نداشته باشند، چون آمدن قیامت مسبوق به علامتی که وقت آنرا تعیین کند نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۸

استفهامی که در آیه است استفهام تعجب است، و معنایش این است که امر ایشان در اعراضشان از آیات آسمان و زمین و عدم اخلاصشان نسبت به ایمان به خدا و اصرارشان در غفلت، بسیار عجیب است، مگر اینها ایمنند از اینکه عذاب خدا بناگهانی احاطه شان کند؟! اعلام راه: ((هذه سبیلی)) بیان راه: ((ادعوا الى الله على بصيرة)) دعوت کنندگان: رسول الله (صلی الله علیه و آله) و پیروان او

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ خدای سبحان بعد از آنکه فرمود ایمان محض و توحید خالص بسیار عزیز الوجود و اندک است، و هر کسی بدان نمی رسد، با اینکه ایمان و توحید، حق و حقیقت صریح و واضحی است که آیات آسمانها و زمین بدان دلالت می کنند، اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مامور نموده تا راه خود را اعلام بدارد، و آن عبارتست از دعوت به چنین توحیدی، دعوتی که از روی بصیرت است.

پس اینکه فرمود: ((قل هذه سبیلی)) اعلام راه اوست، و جمله ((ادعوا الی اللّٰه علی بصیره)) بیان راه اوست، و جمله ((سبحان اللّٰه)) جمله معترضه است که در آن خدا را تقدیس می‌کند، و جمله ((و ما انا من المشرکین)) تاء کید معنای دعوت به خدا و بیان این جهت است که این دعوت بسوی خدا دعوتی نیست که بهر طوری که شد صورت گیرد بلکه دعوتی است که بر اساس توحید خالص صورت می‌گیرد، و بهیچ وجه، از توحید بسوی شرک گرایش نمی‌کند.

و اما اینکه فرمود: ((انا و من اتبعنی))، خواسته بفرماید: بار این دعوت تنها بدوش من نیست، بلکه بدوش کسانی هم که مرا پیروی کرده اند هست، پس با این جمله دعوت را توسعه و تعمیم داده و می‌فهماند با اینکه راه، راه رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) است، لیکن بار دعوت به آن تنها بدوش آن جناب نیست.

(گو اینکه از ظاهر خود آیه این توسعه و تعمیم فهمیده می‌شود) و لیکن سیاق دلالت می‌کند بر اینکه شرکت دادن پیروان، به این عمومیتی هم که از جمله ((و من اتبعنی)) استفاده می‌شود نیست، زیرا سبیلی که در آیه شریفه آمده همان دعوت با بصیرت و یقین بسوی ایمان محض و توحید خالص است و معلوم است که در چنین سبیلی تنها کسانی شرکت دارند که در دین مخلص برای خدا باشند و عالم به مقام رب العالمین و دارای بصیرت و یقین بوده باشند، و چنین نیست که هر کس که کلمه ((تابع رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم))) بر او صادق بود او نیز شریک در این دعوت بوده باشد، و نیز چنین مقام مقامی نیست که حتی آن پیروان و مومنینی هم که خدا در آیه قبلی از مشرکینشان خواند و به غفلت از پروردگار و ایمنی از مکر او و اعراض از آیات او مذمتشان کرده بود به آن نائل شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۷۹

آری کسی که غافل از خدا و ایمن از عذاب خدا و اعراض کننده از آیات او و از یاد او است چگونه ممکن است داعی بسوی او باشد؟ با این که خدای تعالی در آیات بی شماری دارندگان این اوصاف را به ضلالت و کوری و خسران توصیف کرده، و این سنخ اوصاف با هدایت و ارشاد بهیچ وجه جمع نمی‌شود.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى... تطبیق دعوت پیامبر اسلام (صلی اللّٰه علیه و آله) با دعوت پیامبران پیش از آن حضرت

بعد از آنکه خدای سبحان حال مردم را در ایمان به خود و سپس حال رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) را در دعوت مردم بیان نموده، خاطر نشان ساخت که دعوت پیامبر ناشی از رسالت الهی است، و از اغراض مادی که بدان وسیله مزدی به دست آورده نفعی کسب کند نیست، اینک در این آیه این معنا را بیان می‌کند که آنچه گفتیم یک مطلب تازه و جدیدی نبوده، بلکه سنت الهی بوده که همواره در دعوت های دینیش جریان داشته است، انبیای گذشته نیز فرشته نبوده اند، بلکه از میان همین مردم مبعوث می شدند، مردانی از اهالی آبادیهای خود بودند و با مردم آبادی خود نشست و برخاست میکردند و همه ایشان را می شناختند، با این تفاوت که خداوند به ایشان وحی فرستاده و ایشان را بسوی آنان گسیل می داشته تا بسوی او دعوتشان کنند عینا همینطور که رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) مامور شده و دارد دعوت می کند، برای قوم او هم مؤونه زیادی ندارد تا بگفته های او ایمان پیدا کنند، مؤونه اش همین است که در روی زمین سیر و تفکر کنند، تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از ایشان می زیسته اند به کجا کشید که اگر چنین سیری را شروع کنند خواهند دید که بلاد ایشان بصورت مخروبه ها درآمده، خانه هایشان خالی و ویران گشته است، و آن آثار بخوبی و با زبان بی زبانی از سرانجام کار آن اقوام خبر داده، اثر کفر و لجاجت و تکذیب آیات خدا را نشان می دهد.

پس رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) جز به آنچه انبیای سلف دعوت می کردند به چیز دیگری دعوت نمی کند، و دعوت نمی کند مگر به چیزی که خیر و صلاح مردم در آن است، و آن این است که تقوی پیشه نموده از خدا بترسند تا رستگار گشته به سعادت دائمی و نعمت سرمدی در خانه باقی نائل آیند، و خانه آخرت بهتر است برای کسانی که تقوی پیشه کنند، آیا (باز هم)



تعقل نمی کنید؟.

پس جمله ((و ما ارسلنا من قبلك الا- رجالا- نوحی اليهم من اهل القرى)) دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را با دعوت رسولان قبل از او تطبیق می کند، حاصل اینکه توصیف ایشان به اینکه اهل آبادی های خود بوده اند برای این است که بفهماند: انبیاء از خود آن مردم بوده و از جنس ملائکه و حتی از غیر خود ایشان نبودند و در میان آنان زندگی می کردند و نزد ایشان معروف و سرشناس بوده اند مردم هم با ایشان نشست و برخاست داشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۰ مؤید این معنا توصیفی است که از ایشان کرده و فرمود ((مردانی بودند))، زیرا مردان از زنان دارای روپوش زودتر شناخته می شوند.

و در جمله ((افلّم یسیروا فی الارض...))، امت پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را انذار می کند یعنی همان انذاری که امتهای گذشته را با آن انذار نمود، آنان نشنیدند و در نتیجه وزر و بال کار خود را چشیدند.

و جمله ((و لدار الاخرة خیر للذین اتقوا افلا تعقلون)) بیان نصیحت است، و اینکه آنچه که بدان دعوت می کنند که همان تقوی باشد بدنبالش چیزی جز تمامی خیرات و همه سعادات نیست.

حتى إذا استیئس الرّسل و ظنّوا أنّهم قد کذبوا جاءهم نصرنا... علمای لغت می گویند: کلمه ((یاس)) و کلمه ((استیئاس)) هر دو به یک معنی است لیکن بعید نیست بگوییم دومی از جهت اینکه از باب استفعال است به معنای نزدیک شدن به یاس است، بخاطر ظاهر شدن آثار و نشانه های آن، و نزدیک شدن به یاس را هم عرفا یاس می گویند، ولی یاس حقیقی و قاطع نیست.

جمله ((حتى إذا استیئس...)) متعلق غایتی است که از آیه قبلی استفاده می شد،

معنای آیه : ((حتى إذا استیئس الرّسل و ظنّوا أنّهم قد کذبوا...))

و معنای مجموع آن این است که : این رسولان که گفتیم مردانی بودند مانند تو از اهل قریه ها، و گفتیم که قریه های ایشان بکلی نابود شده است، این رسولان، قوم خود را همچنان دعوت می کردند، و مردم، هم، همچنان لجاجت نموده آنان به عذاب خدا انذارشان کرده و اینان نمی پذیرفتند، تا آنکه رسولان از ایمان آوردن قوم خود مأیوس شدند (و یا نزدیک بود مأیوس شوند) و مردم گمان کردند آن کس که به پیغمبرشان گفته عذابی چنین و چنان دارند دروغشان گفته، در این موقع بود که یاری ما انبیاء را دریافت، پس هر که را خواستیم نجات دادیم، و آنها همان مؤمنین بودند، و باس ما یعنی عذاب سخت ما از قوم مجرم درنگذشت و همه را فرا گرفت.

اما مأیوس شدن رسولان از ایمان آوردن قوم خود، همان معنایی است که در داستان نوح آورده و فرموده : ((و اوحی الی نوح انه

لن یومن من قومک الا من قد آمن)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۱

و نیز فرموده : ((و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)) و نظیر آن در داستان هود و صالح و شعیب و موسی (علیه السلام) نیز دیده می شود.

و اما اینکه فرمود: امتهای ایشان چنین پنداشتند که به انبیایشان دروغ گفته اند، این نیز نظیر مطلبی است که در داستان نوح آورده که قومش گفته بودند: ((بل نزنکم کاذبین)) و همچنین در داستان هود و صالح آورده، و در داستان موسی و فرعون فرموده ((فقال له فرعون انی لاظنک یا موسی مسحورا)).

و اما اینکه فرمود: نتیجه ایمان مؤمنین یاری آنان شد این نیز نظیر آیه : ((و کان حقاً علینا نصر المومنین)). می باشد، و همچنین در ضمن داستان هلاکت پاره ای از امتها این معنا را آورده از آن جمله در داستان قوم هود فرموده : ((نجینا هودا و الذین آمنوا معه)) و در داستان قوم صالح فرموده : ((نجینا صالحا و الذین آمنوا معه)) و در داستان قوم شعیب فرموده : ((نجینا شعیبا و الذین آمنوا معه)) و همچنین در داستانهای دیگر.

و اما اینکه فرمود: باءس ما از مجرمین نمی گذرد، این نیز در آیات بسیاری بطور عمومی و خصوصی ذکر شده، در آیه ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)) و آیه ((و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له و مالهم من دونه من وال)) و همچنین آیات دیگر ذکر شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۲

این بود بهترین معنایی که برای آیه مورد بحث ذکر کرده اند، دلیل بر آن هم این است که آیه شریفه همانطور که گفتیم با مضمونی که دارد غایت و سرآمد مضمون آیه قبلش است، و در این میان معانی دیگری برای آیه آورده اند که خالی از اشکال نیست، و ما متعرض نشدن به آن را بهتر دانستیم.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ... راغب در مفردات می گوید: اصل کلمه ((عبر)) به معنای تجاوز از حالی به حالی است، و اما عبور تنها، مختص به تجاوز از آب است... و ((اعتبار)) و ((عبره)) مخصوص به حالتی است که انسان بوسیله آن از شناختن چیزی که قابل مشاهده است به چیزی که قابل مشاهده نیست می رسد. همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((ان فی ذلک لعبره - در این آیات عبرت است))

ضمیر در ((قصصهم)) به انبیاء، که یکی از ایشان یوسف، صاحب داستان این سوره است برمی گردد، احتمال هم دارد که به یوسف و برادرانش برگشته و معنا چنین باشد: ((قسم می خورم که در داستانهای انبیاء و یا یوسف و برادرانش عبرت است برای صاحبان عقل))، و این داستان که در این سوره آمده حدیثی افتراقی نبود، لیکن تصدیق کتاب آسمانی قبل از قرآن یعنی تورات است.

((و تفصیل کل شیء...)) - هم بیان و تمیز هر چیزی است از آنچه که مردم در دینشان که اساس سعادت دنیا و آخرتشان است بدان نیازمندند، و هم هدایت بسوی سعادت و رستگاری است، و هم رحمت خاصی است از خداوند به مردمی که بدان ایمان آورند، آری از این نظر رحمت خاص الهی است که مردم با هدایت او بسوی صراط مستقیم هدایت می شوند.

بحث روایتی

روایاتی در معنای جمله! ((ما یؤ من اکثرهم بالله الا و هم مشرکون))

در تفسیر قمی به سند خود از فضیل از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((ما یؤ من اکثرهم بالله الا- و هم مشرکون)) فرموده: مقصود از آن، شرک طاعت است، نه شرک در عبادت، یعنی معصیت هایی که ارتکاب می شوند در حقیقت شرک در اطاعت است و گنهکاران با گناه خود شیطان را اطاعت کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۳

و در تفسیر عیاشی از محمد بن فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مقصود شرکی است که به حد کفر نرسیده باشد.

و نیز در همین کتاب از مالک بن عطیه از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه شریفه فرموده: مقصود از این شرک این است که کسی بگوید: اگر فلانی نبود من هلاک شده بودم، و اگر فلانی نبود من به فلان منفعت و فلان خیر می رسیدم، و اگر فلانی نبود زن و بچه من از دستم رفته بودند، زیرا چنین کسی برای خدا در ملک او شریکی قایل شده که آن شریک روزیش می دهد، و یا بلا را از او دفع می کند. آنگاه می گوید عرض کردم: حال اگر کسی چنین بگوید: ((اگر خدا فلانی را نرسانده بود من هلاک می شدم)) چطور آیا این هم شرک است؟ فرمود: این خوبست و اشکالی ندارد.

و نیز در همین کتاب از زراره روایت کرده که گفت: از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم چه می فرمائی در آیه ((و ما یؤ من اکثرهم بالله الا و هم مشرکون))؟ فرمود: یکی از مثالهای این شرک این است که کسی بگوید: نه بجان تو.

مؤلف: مقصود آن حضرت این است که کسی بغیر خدا قسم بخورد، چون غیر خدا را به نحوی تعظیم کرده که ذاتا لایق و مستحق آن نیست، و اخبار در این باره زیاد است.

دو روایت در بیان اینکه مراد از: ((من اتبعنی)) در آیه: ((قل هذه سبیلی...)) علی (علیه السلام) است و در کافی به سند خود از ((سلام بن مستنیر)) از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)) فرمود: مقصود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیر المؤمنین و اوصیای بعد از آن حضرتند.

و نیز در همین کتاب به سند خود از ((ابی عمرو زبیری)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل همان آیه فرموده: مقصود علی است که اولین پیرو او در ایمان به خدا و تصدیق نبوت اوست، و از میان امتی که او در آن امت و بسوی آن امت مبعوث شده اولین کسی که قبل از همه خلق به آنچه او از ناحیه خدا آورده ایمان آورده و هرگز به خدا شرک نورزیده ایمان خود را مشوب و آمیخته با ظلم (که همان شرک باشد) نکرده علی است.

مؤلف: این دو روایت مؤید آن بیانی است که در ذیل آیه گذرانندیم، و در معنای آندو، روایات دیگری نیز هست، که بعید نیست ذکر مصداق در همه آنها از باب تطبیق باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۴

و نیز در کافی به سند خود از هشام بن حکم روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مقصود خداوند از اینکه فرمود: ((سبحان الله)) چیست؟ فرمود: بلند داشتن خداست، یعنی اظهار پاکی خدا از هر بدی از روی غیرت بندگی. و نیز در همین کتاب به سند خود از هشام جوالبقی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدا که فرموده: ((سبحان الله)) سؤال کردم، فرمود: معنایش این است که خدا منزّه است.

و در کتاب معانی به سند خود از ((سیار)) از حسن بن علی از پدرانش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی وی را مخاطب قرار داده فرمود: مگر تاکنون ندانستی که خداوند دنیا را هرگز از پیغمبر و یا امامی از جنس بشر خالی نگذاشته؟ مگر خداوند نبوده که فرموده: ((و ما ارسلنا من قبلك)) - یعنی بسوی خلق - ((الا رجالا نوحی الیهم من اهل القرى)) که خبر داده از اینکه هیچوقت ملائکه را بسوی زمین مبعوث نکرده، و ایشان را ائمه و حکام قرار نداده، و اگر فرستاده، بسوی انبیاء فرستاده.

چند روایت در معنای آیه: ((حتی اذا استیاء سالرسل...))

و در عیون به سند خود از ((علی بن محمد بن جهم)) روایت کرده که گفت: در مجلس ماءمون حاضر شدم، در حالی که رضا علی بن موسی (علیهما السلام) نزد او بود، ماءمون از آنجناب پرسید: یا بن رسول الله مگر شما نمی گویند که انبیاء معصومند؟ فرمود: چرا، راوی حدیث را همچنان ادامه داده تا آنجا که می گوید: ماءمون به ابی الحسن عرض کرد: پس بفرما معنای آیه ((حتی اذا استیاء الرسل و ظنوا انهم قد کذبوا جاءهم نصرنا)) چیست؟ رضا (علیه السلام) فرمود: خداوند می فرماید: تا آنکه رسولان از قوم خود ماءیوس شدند، و قوم ایشان گمان کردند که به رسولان دروغ خبر داده اند، در این موقع بود که یاری ما ایشانرا دریافت. مؤلف: این روایت مؤید معنایی است که ما برای آیه کردیم، و بعضی از روایات که دارد رسولان احتمال دادند که نکند آن کسی که برای ایشان وحی آورده شیطان بوده که خود را بصورت فرشته در آورده، روایات قابل اعتمادی نیست. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۵

و در تفسیر عیاشی از زراره روایت کرده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: چطور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نترسید از اینکه مبادا آنچه از ناحیه خدا برایش می آید از القآتی باشد که شیطان در دلش بیندازد؟ فرمود: خداوند وقتی یکی از بندگان خود را رسول خدا بگیرد، سکینه و وقار را بر او نازل می کند، و آنچه که از ناحیه خدا برایش می آید عینا مانند چیرهایی که به چشم می بیند یقین آور است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابراهیم از ابی حمزه جزری روایت کرده اند که گفت: غذایی درست کردم و

عده ای از اصحابمان را که از آنجمله سعید بن جبیر و ضحاک بن مزاحم بودند به آن غذا دعوت نمودم ، (در آن میان ) جوانی از قریش از سعید بن جبیر پرسید یا ابا عبدالله ! این حرف را چگونه قرائت می کنی : ((حتی اذا استیثس الرّسل و ظنوا انهم قد کذبوا))؟ زیرا من هر وقت بدینجا می رسم آرزو می کنم ای کاش این سوره را نخوانده بودم سعید گفت : درست است و معنایش این است که تا آنکه رسولان از تصدیق قوم خود مایوس شدند و مردمی که آن رسولان بسویشان گسیل شده بودند چنین پنداشتند که به رسولان دروغ خبر داده اند. ضحاک گفت : اگر برای حل این اشکال تا یمن رفته بودم کم بود.

## الرعد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۶

آیات ۴ - ۱، سوره رعد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْمَرْ تَلُكْ ءَايَاتِ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (۱) اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۲) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجِينَ اثْنين يُغْشَى الْإِيلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۳) وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صَبَّوًا وَغَيْرٌ صَبَّوًا يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَ نَفْضُلٍ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۴)

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیم. المر، اینها آیه های کتاب خداست ، و آنچه از پروردگارت به تو نازل شده درست است ، ولی بیشتر مردم باور نمی دارند(۱)خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که ببینید برافراشته ، سپس به عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را به خدمت گرفت ، که هر یک در مدتی معین سیر می کنند، کارها را او تدبیر می کند و آیات را او توضیح می دهد تا شاید به معاد و قیامت ایمان بیاورید(۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۷

اوست که زمین را بگسترده، و در آن کوهها و جویهایی قرار داد و از هر قسم میوه دو صنف پدید آورد، شب را با روز می پوشاند، که در اینها برای گروهی که بیندیشند عبرتهاست (۳)در زمین ، قطعه های پهلوی هم هست و با باغهایی از انگور و کشت و نخل ، از یک بن و غیر یک بن ، که از یک آب سیراب می شوند، و ما میوه های بعضی از آنها را بر بعضی دیگر مزیت داده ایم ، که در اینها برای گروهی که تعقل کنند عبرتهاست (۴)

بیان آیات آهنگ کلی سوره : اثبات آیت بودن و حقانیت قرآن کریم

غرض این سوره بیان حقیقت قرآنی است که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نازل شده ، و اینکه این قرآن معجزه و آیت رسالت است ، و اما اینکه کفار آن را آیت و معجزه نشمرده و به عنوان تعریض بر آن گفتند: ((چرا آیتی از ناحیه پروردگارش نازل نشد))؟ گفتارشان مردود است ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نباید به آن اعتنا کند، و ایشان هم سزاوار نیست که چنین سخنی بگویند.

دلیل بر این معنا هم آیه ابتدای سوره است که می فرماید: ((و الذی انزل الیک من ربک الحق و لکن اکثر الناس لا یؤمنون))، و آیه آخر سوره است که می فرماید: ((و یقول الذین کفروا لست مرسلنا کل کفی باللّٰه شهیدا بینی و بینکم)) و نیز جمله ((لو لا انزل علیه آیه من ربه)) است ، که مکرر از ایشان حکایت شده .

و خلاصه بیان این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) را مخاطب قرار می دهد به اینکه این قرآن که بر تو نازل شده

حق است، حقی که مخلوط به باطل نیست، زیرا آنچه که این قرآن بدان دعوت می‌کند توحیدی است که آیات تکوینی از قبیل پاداشتن آسمانها، گستردن زمین، تسخیر آفتاب و ماه، و سایر عجایبی که خدا در تدبیر آسمانها و زمین و غرابی که در تقدیر آنها بکار برده، همه بر آن دلالت دارند.

و نیز دلیل دیگر بر حقانیت آن، اخبار و آثار گذشتگان است که رسولان با بیناتی بسویشان آمدند، و ایشان کفر ورزیده و تکذیبشان کردند، و خدا هم ایشان را به گناهانشان بگرفت، این است آنچه که این کتاب مشتمل بر آن است، و همین خود آیتی است که بر رسالت تو دلالت می‌کند.

و اینکه گفتیم تعریضشان به قرآن مردود است، دلیلش این است که اولاً- تو شأنی بجز انذار مردم نداری، و اینطور نیست که هر وقت هر کاری بخواهی بکنی بتوانی، تا آنکه از تو معجزاتی دلبخواه خود تراشیده به مثل این کلمات بر تو تعریض کنند.

و ثانیاً هدایت و اضلال هم آنطور که ایشان پنداشته اند در وسع آیات و معجزات نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۸ تا انتظار داشته باشند با آوردن معجزه ای که ایشان پیشنهاد کرده اند هدایت شوند، و از ضلالت برهند، زیرا هدایت و ضلالت به دست خداست، او است که بر اساس نظامی حکیمانه هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

و اما اینکه گفتند ((لست مرسلًا - تو فرستاده خدا نیستی)) در جوابشان همین یک دلیل برای تو کافی است که خدا در کلام خود به رسالت تو شهادت داده، و معارف حقه ای که در قرآن تو است شاهد آنست.

از جمله حقایق باهر و واضحی که در خصوص این سوره آورده، حقیقتی است که جمله ((و انزل من السماء ماء...))، و جمله ((الا بذكر الله تطمئن القلوب)) و جمله ((يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب)) و جمله ((فله المکر جميعا)) متضمن آنست.

مکی بودن سوره رعد و اشاره به اقوال دیگر در این مورد

این سوره بطوری که از سیاق آیاتش و از مطالبی که مشتمل بر آنست برمی آید تمامیش در مکه نازل شده، و از بعضی از مفسرین هم نقل شده که گفته اند: همگی آن مکی است مگر آخرین آیه آن که در مدینه در ((عبدالله بن سلام)) نازل شده، و این قول را ((به کلی)) و ((مقاتل)) نسبت داده اند.

و لیکن این قول صحیح نیست، زیرا می بینیم که مضمون آخرین آیه آن، همان مضمون اولین آیه آنست که فرموده: ((والذی انزل الیک من ربک الحق)).

بعضی دیگر گفته اند: تمامی سوره در مدینه نازل شده مگر دو آیه از آن، یکی آیه ((و لو ان قرآنا سیرت به الجبال...))، و یکی هم آیه بعدی آن، و این قول را به ((حسن)) و ((عکرمه)) و ((قتاده)) نسبت داده اند. این نیز صحیح نیست، بخاطر مضامینی که دارد، زیرا مضامین آن با وضعی که مسلمین در مدینه داشتند تطبیق نمی‌کند.

بعضی دیگر گفته اند: تنها آیه ((و لا یزال الذین کفروا تصیبهما صاعقاً...))، در مدینه، و بقیه در مکه نازل شده است. و گویا صاحب این قول اعتماد کرده است بر وصفی که مسلمین بعد از هجرت به مدینه و قبل از فتح مکه داشته اند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۸۹

و چون دیده که آیه مذکور با آن وضع انطباق دارد، گفته که در مدینه نازل شده، و لیکن بزودی در تفسیر خود آیه بیانی خواهد آمد که خواننده خواهد دید معنای آیه با وضع آن روز مسلمین در مدینه تطبیق ندارد.

المَر تَلْمَکَ ءَايَاتِ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ... حروف ((الف، لام، میم، راء)) که این سوره با آن افتتاح شده مجموع حروفی است که سوره های ((الم))، و ((الر)) با آن افتتاح می‌شود، همچنانکه معارفی که در این سوره بیان شده مجموعه ای از معارفی است که در این دو صنف سوره به آنها اشاره شده، و ما امیدواریم ان شاء الله العزیز در آینده نزدیکی شرحی در این باره بدهیم.

ظاهر سیاق این آیه و دو آیه بعدی آن، با در نظر داشتن اتصالی که بهم دارند، و با در نظر گرفتن این معنا که نشانه‌های عالم وجود را از بلند داشتن آسمانها و گستردن زمین و تسخیر شمس و قمر و غیر اینها می‌شمارند، و با اینکه همه اینها بر توحید خدای سبحان دلالت دارند، که سرپای قرآن کریم و دعوت حقه آن همین توحید است، و با در نظر گرفتن این معنا که آیات مذکور می‌فرماید: اگر در تفصیل این آیات، تدبّر و تفکر کنید یقین به مبداء و معاد، و علم به این معنا برایتان حاصل می‌شود که آنچه بر پیغمبر نازل شده حق است.

معنای جمله: ((تلك آیات الكتاب)) و دلالت آن بر آیات کتاب طبیعت و کتاب وحی

با در نظر داشتن این قرائن و معانی، ظاهر آیات این می‌شود که: مراد از آیاتی که کلمه ((تلك)) بدان اشاره می‌کند همین موجودات عالم کون، و اشیای خارجی است که در نظام عام الهی مسخر شده‌اند، و مراد از ((کتاب)) هم مجموع عالم کون است که می‌توان گفت به وجهی همان لوح محفوظ است، و یا به نوعی از عنایت و مجاز مراد از آن، قرآن کریم است، بخاطر اینکه مشتمل بر آیات کونی است.

بنابراین، در این آیه اشاره به دو نوع از دلالت است، یکی دلالت طبیعی که آیات کونی و وجودی از آسمان و زمین و ما بین آن دو بر توحید دارد، دیگری دلالت لفظی که آیات کریمه قرآن که از ناحیه خدای تعالی بر پیغمبرش نازل شده، دارد و جمله ((و لكن اکثر الناس لا يؤمنون استدراکی است متعلق به هر دو جمله، یعنی جمله ((تلك آیات الكتاب))، و جمله ((و الذی انزل الیک من ربک الحق)) نه تنها به جمله آخری فقط.

آنگاه معنای آیه - و خدا دانتر است - چنین می‌شود: این موجودات و نظامی که در عالم کون است (و اگر با لفظ ((تلك)) که اشاره به دور است اشاره کرد برای این بود که ارتفاع مکان و عظمت آنها را برساند) آیات کتاب عمومی تکوینی است که دلالت می‌کند بر اینکه خدای سبحان واحد است و برای او شریکی در ربوبیت نیست، و قرآنی که بسوی تو نازل شده حق خالص است و در آن باطل نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۰

و این خلوص از حرف ((لام)) و در ((الحق)) استفاده می‌شود که افاده حصر می‌کند - پس این آیات، آیاتی است که در دلالتش قاطع است، و این قرآن حق است، و لیکن بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند، نه به آن آیات دیدنی و نه به این آیات شنیدنی که نازل شده، و از لحن کلام، ملامت و عتاب فهمیده می‌شود. پس، از آن چه گذشت معلوم شد که لام در کلمه الحق حصر را می‌رساند، و مفادش این است که آنچه بسوی تو نازل شده فقط و فقط حق است، نه اینکه باطل محض و یا آمیخته به باطل باشد. مفسرین در ترکیب این آیه، و معنای مفردات آن از قبیل اسم اشاره، معنای کلمه آیات و کلمه کتاب، و معنای حصری که در الحق است، و اینکه مراد از اکثرالناس چیست به چند قول مختلف و متنوع اختلاف کرده‌اند که ظاهرتر از همه و مناسب تر به سیاق آیات، همان معنایی است که ما ذکر کردیم، و هر که بخواهد اقوال ایشان را به تفصیل ببیند باید به کتب مطول مراجعه کند. **اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّغْبِ** در مفردات می‌گوید: ((عمود)) چیزی است که خیمه به آن تکیه دارد و می‌ایستد، و جمع آن، هم ((عمد)) - به ضم عین و میم - می‌آید و هم ((عمد)) به فتح عین و میم - و در آیه ((فی عمده ممدده)) عمدهم قرائت کرده‌اند، و نیز در قرآن کریم آمده: ((بغیر عمده ترونها)). و بعضی گفته‌اند: عمده - به دو فتحه - اسم جمع عماد است نه جمع.

و غرض این آیه یاد دادن دلیل ربوبیت پروردگار متعال است، و اینکه او واحد است و شریک ندارد، و آن آسمانها است که بدون پایه و ستونی که بر آن تکیه داشته باشد و شما با چشمتان ببینید همچنان مرفوع و بلند است، و در آن نظامی جریان دارد، شمسی و قمری دارد که تا زمانی معین در آن می‌چرخند، و ناچار باید کسی باشد که به این امور قیام بکند، آسمانها را بدون پایه بلند کند، نظام در آنها را منظم سازد شمس و قمر را مسخر کند، امور عالم را تدبیر نماید و این آیات را از یکدیگر جدا نموده یک به یک



شرح دهد، تا شاید شما به لقای پروردگارتان یقین کنید، پس آن کسی که قائم به تدبیر عالم و تفصیل آیات است همان خداست، و در نتیجه تنها رب همه عالم او است، و رب دیگری غیر او نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۱  
وجه دلالت آیه: ((الذی رفع السموات بغير عمد...)) بر وحدانیت رب و مدبر عالم و وجه آوردن قید: ((ترونها)) پس اینکه فرمود: ((الذی رفع السموات بغير عمد ترونها)) معنایش این می شود که: خداوند آسمان را از زمین جدا کرد و میان آن دو فاصله ای گذاشت، فاصله ای که باعث شد آسمان مسلط بر زمین شود و اشعه خود را بر زمین بتاباند و باران و صاعقه خود را به زمین بفرستد، و همچنین آثار دیگر.

پس آسمان بر بالای زمین بدون ستونی محسوس، که انسان اعتماد آنرا بر آن احساس کند ایستاده، در نتیجه هر انسانی باید متوجه بشود که لابد کسی هست که آن را بدون ستون نگهداشته و نمی گذارد جابجا بشود، و آنرا از فرو ریختن از مدارش نگه داشته است.

آری هر چند استقرار آسمانها در مستقر بلند خود بدون پایه و ستون، عجیب تر از استقرار زمین در مدار خود نیست، و هر دو در این بابت محتاج به خدای تعالی هستند و با قدرت و اراده او در مدار خود ایستاده اند، و البته این ایستادن از طریق اسبابی است که مختص به همان زمین و آسمان است، و تازه اگر آسمانها بوسیله پایه هم ایستاده بودند باز بی نیاز از احتیاج به خدای تعالی و قدرت و اراده او نبودند، پس تمامی موجودات در تمامی احوالشان محتاج بسوی خدای تعالی هستند، احتیاج مطلق که هیچوقت و در هیچ حالی برطرف نمی شود.

و لیکن انسان - در عین اینکه قانون علیت کلی را می بیند و معتقد است که هر حادثه ای محتاج به علتی است که آن را ایجاد کند، و در فطرتش جستجوی از علل حوادث و امور ممکنه نهفته شده - وقتی بعضی از حوادث را مقرون به علت می بیند، و این دیدنش چند بار در برابر حواسش تکرار می شود، خود بخود قانع می گردد، و دیگر از دیدن آن تعجب نمی کند و در صدد جستجوی از علت آن بر نمی آید.

ولی وقتی دید هر جسم ثقیلی که از هوا رها شود مستقیماً به زمین فرود می آید، آنگاه سققی را مشاهده کند که بر بالای زمین زده شده و با اینکه پایه ای ندارد نمی افتد، قهراً تعجب می کند، و در جستجوی علت آن بر می آید، و آنقدر جستجو می کند تا پایه و ستونی برای آن پیدا کند، وقتی برای آن سقف، پایه ای یافت، و باز سقف دیگری دید و جستجوی دیگری کرد و پایه دیگری یافت و همچنین چند نوبت این معنا مکرر شد دیگر مغزش از جستجو متوقف شده برای بارهای بعدی به جستجو بر نمی خیزد، چون می داند که هر چیز بلندی حتماً پایه و ارکانی دارد.

اما اگر به امری برخورد که خارق این کلیت و این عادت مالوف باشد، مانند اجرام آسمانی که هر یک در مدار خود ایستاده دور می زند بدون اینکه بر پایه ای اعتماد داشته باشد، در این موقع که ناگهان و مثل کسی که از خواب بیدار شده باشد دلش از جای کنده شده، برای جستجوی علت آن بر می زند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۲

پس اینکه فرمود: ((رفع السموات بغير عمد ترونها)) و آسمانها را وصف کرد به اینکه پایه ای که شما ببینید ندارند، مقصودش این نبوده که آسمانها اصلاً پایه ندارند، و در نتیجه وصف ((ترونها)) وصفی توضیحی بوده و مفهوم نداشته باشد، (و نتوان نتیجه گرفت که پس پایه های ندیدنی دارد).

و نیز مقصودش این نبوده که پایه های محسوس ندارند، تا بنابراین در تقدیر معنایش این شود: حال که پایه ندارند پس خدا آنها را بدون وساطت سببی سر پا نگهداشته است، و اگر پایه می داشتند مثل سایر چیزهایی که پایه دارند آن پایه ها نمی گذاشت بیفتند، و دیگر احتیاجی به خدای سبحان نداشتند.

آری معنای آیه شریفه این نیست، همچنانکه اوهام عامیانه همین را می پندارد که تنها چیزهای استثنائی را که علل و اسباب آنها

معلوم نیست به خدا نسبت می دهند مانند امور آسمانی و حوادث جوی و روح و امثال آن .

زیرا کلام خدای تعالی صریح در این است که : اولاً هر چیزی که اسم چیز بر آن اطلاق شود جز خدای تعالی ، همه مخلوق خدا است ، و هیچ خلق و امری خالی و بدون استناد به خدا نیست ، همچنانکه فرمود: *اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* و نیز فرمود: *((الّا له الخلق و الامر))*.

و ثانیاً تصریح می کند بر اینکه سنت اسباب در تمامی اجزای عالم جریان دارد، و خدا بر صراط مستقیم است (که همان صراط علیت و سببیت است).

و با این حال ، دیگر معنا ندارد که این سنت در بعضی از امور جریان داشته باشد اما در اموری که به نظر ما استثنایی هستند جریان نداشته باشد و در نتیجه پاره ای از حوادث از قبیل حوادث زمینی را با واسطه اسبابش به خدا نسبت دهیم و بعضی دیگر (استثنائات خلقت) را بدون واسطه و سبب مستند به او کنیم .

بنابراین اگر مثلاً سقفی را دیدیم که روی پایه خود ایستاده باید بگوییم به اذن خدا و با وساطت این سبب خاص ایستاده ، و اگر جرمی آسمانی را ببینیم که بدون ستون ایستاده باز هم باید بگوییم که به اذن خدا و با وساطت اسبابی مخصوص به خود، مانند طبیعت خاص یا جاذبه عمومی ایستاده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۳

وجه تفسیر به جمله *((بغیر عمد ترونها))* اینها نیست ، بلکه وجه آن این است که می خواهد فطرت خواب رفته بشر را بیدار کند تا به جستجوی سبب آن برخیزد، و پس از جستجو، در آخر به خدای سبحان پی ببرد.

نظیر این مسلک را در آیه بعدی هم بکار برده و فرموده : *((و هو الذی مد الارض و جعل فیها رواسی و انهارا))* که بزودی توضیحش خواهد آمد ان شاء الله .

آیه شریفه : *((الذی رفع السموات ...))* در مقام اثبات وحدت خدای تعالی در ربوبیت است

و چون مطلوب در این مقام - بطوری که از سیاق آیات برمی آید - توحید در ربوبیت و بیان این جهت بوده که خدای سبحان تنها رب هر چیز است و ربی بغیر او نیست ، نه اثبات اصل صانع . لذا دنبال *((رفع السموات ...))*، فرمود: *((ثم استوی علی العرش و سخر الشمس و القمر...))* که خود دلیل بر تدبیر عمومی داشته و عالم را بهم متصل و اجزایش را بهم مربوط می سازد، این را فرمود تا اثبات کند که رب همه و مالک مدبر آن یکی است .

زیرا (در توضیح آن باید گفت که ) وثنی ها که قرآن با ایشان مناظره می کند این معنا را منکر نیستند که خالق عالم و موجد آن یکی است و در ایجاد آن شریکی برایش نیست ، و این همان خدای سبحان است ، بلکه تنها چیزی که هست معتقدند که خداوند تدبیر هر شأنی از شئون عالم و هر نوعی از انواع آن را به یکی از موجودات قوی واگذار کرده ، مثلاً تدبیر زمین را به یکی ، آسمان را به یکی انسان و حیوان و تری و خشکی و جنگ و صلح و حیات و مرگ ، هر کدام را به یکی سپرده ، و آن موجودات قوی ، شایسته پرستش اند تا از ما راضی شوند و خیر خود را به ما رسانیده از شرورشان ایمن گردیم ، بنابراین در رد مردمی که چنین اعتقاد دارند، تنها باید اثبات وحدت ربوبیت کرد نه توحید در ذات خدا، و اینکه واجب الوجودی غیر او نیست و تمامی موجودات به او منتهی می شوند، زیرا این مطالب اموری هستند که وثنی ها آنرا انکار نکرده و هیچ ضرری به ایشان نمی زند.

از اینجا معلوم می شود جمله *((الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها))* که در صدر آیه جای گرفته مقدمه ای است برای جمله *((ثم استوی علی العرش ...))*، نه اینکه در اقامه برهان ، مقصود بالذات باشد، بنابراین وزان این صدر نسبت به ذیلش و زان آیه *((ان ربکم اللّٰهُ الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش ...))* و نظایر آنست نسبت به ذیل آن .

و نیز روشن می شود که جمله *((بغیر عمد))* متعلق است به *((رفع))*، و جمله *((ترونها))* وصف *((عمد))* است ، و مراد این است که آنها را بدون پایه ای که دیدنی باشد بلند کرده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۴

و اما اینکه بعضی ها گفته اند جمله ((ترونها)) جمله ایست مستانفه و نو که غرض آن دفع دخلی است که ممکن است از شنیدن ((رفع السموات بغير عمد)) به ذهن شنونده بیاید و پیرسد به چه دلیل بی ستون است؟ در جواب گفته شد: ((ترونها)) یعنی می بیند که ستون ندارد، وجه بعیدی است.

مگر اینکه مراد از سماوات را مجموع جهت بالای زمین با همه اجرام، از نجوم و کواکب و هوای متراکم بالای زمین و ابرها بدانیم، زیرا مجموع اینها بدون پایه ایستاده و برای انسان هم مشهود است.

((ثم استوی علی العرش و سخر الشمس و القمر)) - گفتار در معنای عرش و معنای استواء و تسخیر در سوره اعراف آیه ۵۴ گذشت.

((کل یجری لاجل مسمی)) - در معنای این جمله گفته اند: یعنی هر یک از آن دو تا اجلی معین جریان دارند، که وقتی آن اجل سررسید می ایستند، اما ممکن است، بلکه رجحان هم دارد که بگوییم: ضمیری که حذف شده ضمیر جمع است که به همه آسمانها و شمس و قمر بر می گردد، زیرا حکم جریان و سیر، حکمی است عمومی که همه این اجسام محکوم به آن هستند. و ما در تفسیر سوره انعام، آیه ۱ گفتاری در معنای اجل مسمی گذرانیم بدانجا مراجعه شود.

معنای تدبیر و مراد از تدبیر امر عالم (یدبر الامر)

((یدبر الامر)) ((تدبیر)) به معنای این است که چیزی را دنبال چیزی بیاوری، و مقصود از آن این است که اشیای متعدد و مختلف را طوری تنظیم کنی و ترتیب دهی که هر کدام در جای خاص خود قرار بگیرد، بطوری که به محض تنظیم، آن غرضی که از هر کدام آنها داری و فائده ای که هر کدام دارد حاصل گردد و به خاطر متلاشی شدن اصل، و فساد اجزاء، و تراحم آنها با یکدیگر غرض مختل نشود.

وقتی می گویند: ((دبر امر البیت)) معنایش این است که امور خانه و تصرفاتی را که مربوط به آنست منظم نمود، بطوری که وضع آن رو به صلاح گذاشت و اهل آن از فواید مطلوب آن برخوردار شدند.

تدبیر امر عالم هم بهمین معنا است که اجزای آن را به بهترین و محکم ترین نظم منظم سازد، بطوری که هر چیزی بسوی غایت مقصود از آن متوجه گشته و سیر کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۵

و همین آخرین کمالی است که مخصوص به او است، و منتهی درجه و اجل مسمایی است که به سوی آن گسیل شده، همچنین مجموع آن را بانظمی عام عالمی منظم سازد، بطوری که سراپای عالم هم متوجه غایت کلی خود که همان رجوع و بازگشت به خداست بشود و در نتیجه بعد از دنیا آخرت هویدا گردد.

معنای ((تفصیل آیات)) و مراد از اینکه مراد از آیات آیات تکوینی است یا آیات کتاب وحی

((یفصل الایات لعلکم بلقاء ربکم توقنون)) - از ظاهر سیاق برمی آید که مراد از ((آیات))، همان آیات تکوینی است، و بنابراین مراد از ((تفصیل آیات)) این می شود که بعضی از بعضی دیگر جدا و متمایز و بعد از جدا شدن، متمایز شود، و این خود از سنتهای الهی است که اشیاء را از هم جدا و هر کدام را از دیگری متمایز سازد، و از هر کدام، آنچه که در ذات و باطنش نهفته است بیرون آورد، در نتیجه نور از ظلمت، و حق از باطل، و خیر از شر، و صالح از طالح، و نیکوکار از مجرم متمایز گردد.

و لذا می بینیم دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((لعلکم بلقاء ربکم توقنون))، زیرا روز لقای پروردگار، همان روز ساعت و قیامت است که آن را ((یوم الفصل)) هم نامیده و وعده داده که در آن متقین را از مجرمین و فجار جدا سازد، و فرموده: ((ان یوم الفصل میقاتهم اجمعین)) و نیز فرموده: ((وامتازوا الیوم ایها المجرمون)) و نیز فرموده: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم اولئک هم الخاسرون)).

و مشهورتر در نزد مفسرین این است که مراد از آیات، آیات کتابهایی است که از ناحیه خدا نازل شده، بنابراین، مقصود از

تفصیل آیات به منظور جدا ساختن، عبارت می‌شود از شرح آن و بیان و پرده برداری از حقایق آن در کتابهایی که بر انبیاء نازل شده، تا مردم در آنها تدبیر و تفکر کنند و حقایق آنها را بفهمند، زیرا در این صورتست که امید می‌رود به لقای پروردگارشان یقین پیدا نموده به سوی او بازگشت کنند.

این نظریه مشهورتر است در بین مفسرین، و لیکن آن معنایی که ما گذراندیم روشن تر و با سیاق آیات سازگارتر است.

و اگر فرمود: ((لعلکم بقاء ربکم)) و نفرمود: ((لعلکم بقاءه)) و به جای ضمیر ((ه)) اسم ظاهر ربکم را آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۶

وجهش اینست که خواست در اثبات ربوبیت خدا اصرار و تاءکید کند و به این معنا اشاره نماید که آن کسی که عالم را خلق، و امر آن را تدبیر نموده و در نتیجه رب آن شده او رب شما نیز هست، پس ربی جز رب واحد نیست و او شریکی ندارد.

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا... کلمه ((رواسی)) جمع ((راسیه)) و از ماده ((رسی)) و به معنای ثابت و برقرار است، و مراد از آن در اینجا کوهها هستند که در جایگاه خود ثابت و استوارند، و کلمه ((زوج)) به معنای چیز است که فرد نباشد، و بر مجموع هر دو امری که میانشان ازدواج است اطلاق می‌شود، همچنانکه بر یکی از آن دو نیز اطلاق می‌گردد، یعنی هم می‌توان گفت: ((هما زوج - آن دو زوجند)) و هم گفت ((هما زوجان - آن دو، دو زوجند))، و در بسیاری از موارد کلمه ((زوجان)) با کلمه ((اثنین)) تاءکید می‌شود تا دلالت کند بر اینکه مقصود از آن، دو عدد است نه چهار عدد، (چون به یک حساب، دو زوج، چهار تا می‌شود)، همچنانکه در آیه مورد بحث، این آمده.

برخی از نشانه‌ها و آیات تکوینی: ((هو الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ...))

کلمه ((مد)) در ((مد الأرض)) به معنای گستردن است، یعنی زمین را به نحو شایسته‌ای که بشود در آن زندگی کرد و حیوان و نبات و اشجار در آن پدید آیند، گسترده کرد.

و اینکه گستردن زمین را به خدای تعالی نسبت داد به منزله تمهید و مقدمه برای جمله ایست که به آن ملحق می‌شود، چنانکه نظیر این را در آیه گذشته ((اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا)) گفتیم که مقدمه است برای جملات بعد.

((و جعل فیها رواسی و انهارا)) - ضمیر در ((فیها)) به کلمه ((ارض)) برمی‌گردد، و کلام طوری ریخته شده که هر جمله، فرع جمله قبلی خودش است، و غرض از آن - و خدا داناتر است - بیان تدبیر خدا برای امور سکنه زمین از انسان و حیوان است، که چه تدابیری در حرکت آنها برای طلب رزق، و در سکونشان جهت آسایش بکار برده و بهمین منظور زمین را گسترده کرد، که اگر گسترده نمی‌کرد انسان و حیوان نمی‌توانست در آن ادامه زندگی دهد، و اگر هم یکسره گسترده می‌شد و در آن پستی و بلندی وجود نمی‌داشت باز هم صالح برای زندگی نبود، چون آبهایی که در آن ذخیره شده بر سطح آن جریان نمی‌یافت و زراعت و بستانی به وجود نمی‌آمد، و لذا خدای تعالی کوههای بلند و پای برجا در آن میخکوب کرده و آنچه آب از آسمان می‌فرستد در آن کوهها ذخیره نموده و نهرهایی از اطراف آنها جاری و چشمه‌هایی بر دامنه‌ها روان می‌سازد، و کشتزارها و باغات را سیراب می‌کند، و میوه‌های مختلف تلخ و شیرین و تابستانی و زمستانی و اهلی و جنگلی بیار می‌آورد، و شب و روز را که دو عامل قوی در رشد میوه‌ها و حاصل‌ها است بر زمین مسلط می‌سازد، آری شب و روز سرما و گرما را به وجود می‌آورند و این دو نیز در نضج و نمو و انبساط و انقباض موجودات زمین تاءثیر دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۷

و نیز روشنی و تاریکی را که تنظیم‌کننده حرکات حیوانات و انسان است و سعی و کوشش آنها را در طلب رزق و سکونت و استراحتشان منظم می‌کند بیار می‌آورند.

پس گستردن زمین، راه را برای ایجاد کوههای ریشه‌دار، و کوهها راه را برای جاری شدن نهرها و جاری شدن نهرها راه را برای پیدایش میوه‌های نر و ماده و رنگهای مختلف آن هموار ساخته، با ایجاد شب و روز اغراض مذکور به نحو کمال حاصل می‌شود.

گردد، و در همه اینها تدبیری است متصل و متحد که از وجود مدبری حکیم و واحد و بی شریک در ربوبیت کشف می‌کند، و در همه اینها آیاتی است برای مردمی که تفکر کنند.

معنای اینکه خداوند میوه‌ها را ((زوجین اثنین)) قرار داد

((و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنین)) - یعنی و از جمیع میوه‌هایی که ممکن است وجود یابد، در زمین انواع متخالف و مختلفی از حیث نوع، از حیث تابستانی و زمستانی، از حیث شیرینی و غیر آن، و از حیث تری و خشکی آن قرار داد.

این معنای معروف در تفسیر کلمه ((زوجین اثنین)) است، و بنابراین تفسیر، مقصود از دو زوج، دو صنف خواهد بود که یک صنف با صنفی دیگر مخالف باشد، چه اینکه صنف سومی داشته باشد یا نداشته باشد، نظیر سایر مواردی که تشبیه به منظور تکرار آمده، مانند آیه ((ثم ارجع البصر کرتین)) که مقصود از تشبیه ((کره)) رجوع بعد از رجوع است، هر چند از نظر کثرت خیلی زیاد شود.

بیان طنطاولی در تطبیق (زوجین اثنین) با نر و ماده بودن گیاهان

طنطاولی در تفسیر جواهر در ذیل جمله ((زوجین اثنین)) گفته است: خداوند در زمین از هر صنفی از میوه‌ها زوج قرار داده، یعنی دو تا یکی نر و یکی ماده، که ازدواج آنها در گلهاشان صورت می‌گیرد، علم جدید هم این معنا را کشف نموده و ثابت کرده که هر درخت و زراعتی میوه و دانه نمی‌بندد مگر اینکه نر و ماده آن با هم درآمیزند، چیزی که هست گاهی عضو نر با خود ماده و درخت و بوته ماده هست، مانند بیشتر درختان، و گاهی عضو نر در یک درخت است و عضو ماده در درختی دیگر، مانند درخت خرما.

آن دسته که عضو نر و ماده هر دو در یک بوته هستند گاهی هر دو در یک گل قرار دارند، و گاهی در دو گل، اولی مانند بوته پنبه، که عضو نر با عضو ماده آن در یک گل قرار دارند، و دومی مانند بوته کدو. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۳۹۸ گفتار وی هر چند از حقایق علمیه‌ای است که هیچ تردیدی در آن نیست، و لیکن ظاهر آیه کریمه با آن مساعدت ندارد، زیرا ظاهر آن این است که خود میوه‌ها زوج و دو تا هستند، نه اینکه از درختی خلق می‌شوند که آن درختها زوج و دو تایی باشند، و اگر مقصود، درختهای آنها بود، مناسب بود بفرماید: ((و کل الثمرات جعل فیها من زوجین اثنین - و همه میوه‌ها را از دو جفت قرار داد)).

ولی البته این مطلبی که وی گفته ممکن است از مثل آیه ((سبحان الذی خلق الأزواج کلها مما تنبت الارض)) و همچنین از آیه ((و انزلنا من السماء ماء فانبتنا فیها من کل زوج کریم)) و آیه ((و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون)) استفاده شود. بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((زوجین اثنین))، نر و ماده و شیرین و ترش، و سایر اصناف است، و بنابراین زوجان چهار تا خواهند بود، نر و ماده که هر کدام از آن دو به صفاتی که بیشتر از یکی است مختلف می‌شوند، مانند شیرین و غیر آن، تابستانی و مخالف آن. و لیکن این معنا همانطور که ملاحظه می‌کنید معنای صحیحی نیست.

((یغشی اللیل النهار)) - یعنی با ظلمت شب نور روز را می‌پوشاند، و در نتیجه هوا تاریک می‌شود بعد از آنکه روشن بود. بعضی هم گفته‌اند که: مراد از آن، پوشاندن هر یک از شب و روز است طرف مقابل خود را، و اینکه شب دنبال روز می‌آید و روز دنبال شب و لیکن قرینه‌ای که بر این معنا دلالت کند در بین نیست.

((ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون)) - چون تفکر در نظامی که بر این عالم جریان دارد و حاکم بر آنست، و حکم می‌کند بر اینکه اعضاء این عالم مربوط بهم و ملایم و سازگار با همدند، و همه را روی هم و هر جزئی از اجزای آن را متوجه غایت‌های خاص بخود میکنند خود کاشف از این است که این نظام بستگی به تدبیر واحد عقلی دارد که در نهایت اتقان و محکمی است، ترجمه

و این خود دلالت می‌کند بر اینکه رب واحدی دارد که در ربوبیتش شریک نداشته، عالمی است که دچار جهل نمی‌گردد، قادری است که در قدرتش مقهور کسی نمی‌شود، و نسبت به تمامی موجودات و مخصوصاً انسان عنایت و توجه دارد و او را بسوی سعادت جاودانه اش سوق می‌دهد.

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صَبْوَانٌ وَغَيْرُ صَبْوَانٍ... راغب در مفردات می‌گوید: کلمه ((صنوا)) به معنای شاخه و جوانه ایست که از بیخ تنه درخت روئیده باشد مثلاً- گفته می‌شود: ((هما صنوا نخله - این دو، دو شاخه از یک درخت خرما است که از ریشه آن جوانه زده))، ((و فلان صنوا بیه - فلانی شاخه و جوانه پدر خویش است)) و تشبیه صنوا، صنوان، و جمع آن صنوان است، همچنانکه در قرآن کریم هم آمده: ((صنوان و غیر صنوان)). و نیز درباره کلمه ((اکل)) گفته: این کلمه به معنای چیز خوردنی است، که هم با ضمه کاف و هم با سکون آن خوانده می‌شود، خدای تعالی فرمود: ((اکلها دائم)) و ((اکله)) برای مره است به معنای یک بار خوردن و ((اکله)) بر وزن لقمه است.

و معنای آیه این است که: دلیل اینکه گفتیم نظام جاری در عالم قائم به تدبیر مدبری است که خود جزء عالم نیست، و همه اشیاء بالطبع در برابرش خاضعند، و بر وفق مشیت او و آنطور که او بخواهد سیر می‌کنند، این است که در زمین قطعه‌هایی هست نزدیک بهم و همسایه هم که خاکش از نظر طبع شبیه بهم است و در آنها باغهای انگور می‌روید که خود از میوه‌هایی است که از نظر شکل و رنگ و طعم و درشتی و ریزی و لطافت و خوبی بسیار با هم مختلفند، و همچنین حاصله‌هایی می‌روید که جنس و صنف آنها مختلف است، گندم و جو این محل با گندم وجوه محل دیگر مختلف است. و نیز خرما می‌روید که بعضیها مثل همنند، و از یک ریشه جوانه می‌زنند، و بعضی مثل هم نیستند، با اینکه زمین یکی است و همه از یک آب مشروب می‌شوند، و ما بعضی را بر بعضی بخاطر مزیت مطلوبی که در صفات آنست برتری دادیم.

وجود اختلاف، تنوع و تمایز در خلقت مستند به اختلاف اراده مسبب الاسباب عزوجل است

حال اگر کسی بگوید: این اختلافات مربوط به طبیعتی است که هر کدام برای خود دارند، و یا بخاطر عوامل خارجی است که در آنها اثر می‌کند، و به هر یک شکل و رنگ مخصوص و صفاتی جداگانه می‌دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۰ زیرا علمی که متعرض شناسائی اشجار و گیاهان است و طبیعت خواص آنها را بطور مشروح بیان می‌کند هر یک از آنها را معلول عواملی می‌داند که در کیفیت تکوین آنها و آثار و خواص آنها دخالت دارند.

در جواب می‌گوییم: بله، و لیکن ما نیز می‌پرسیم که جهت این اختلافی که در عوامل داخلی و خارجی هست چیست، و چه باعث شده که این علتها مختلف شوند، و در نتیجه آثارشان هم مختلف گردد؟ و اگر علت این اختلاف را هم سراغ دهی باز از علت اختلاف آن علت می‌پرسیم، تا منتهی شوی به ماده‌ای که مشترک میان تمامی موجودات جسمانی بوده و یک، یک اجزای آن ماده با هم شبیهند و معلوم است که چنین ماده‌ای که در تمامی موجودات یکی است، نمی‌تواند علت این اختلافات که می‌بینیم بوده باشد، پس جوابی جز این نداری که ما فوق تمامی سببها سببی است که هم ماده عالم را ایجاد کرده و هم در آن، صورتها و آثار گوناگون و بی‌شماری به کاربرده، و به عبارت دیگر، در این میان سبب واحدی است دارای شعور و اراده که این اختلافات، مستند به اراده‌های مختلف اوست که اگر اختلاف اراده‌های او نمی‌بود هیچ چیزی از هیچ چیز دیگر متمایز نمی‌شد.

و بر هر دانشمند متدبری لازم است که توجه داشته باشد و از این نکته غفلت نرزد که این آیات که اختلاف خلقت را مستند به اختلاف اراده خداوند می‌داند، در عین حال قانون علت و معلول را هم انکار نمی‌کند، کما اینکه بعضی خیال کرده‌اند، زیرا اراده خدای سبحان مانند اراده ما صفتی نیست که عارض بر ذات باشد، و در نتیجه ذات با تغییر اراده‌ها تغییر یابد، بلکه این اراده‌های گوناگون، صفت فعل خداست و از علل تامه و اسباب اشیاء انتزاع می‌شود (در نظر شیعه، اراده صفت فعل است نه صفت ذات) و اختلاف آن باعث اختلاف در ذات نمی‌شود، این اجمال مطلب است تا ان شاء الله در محل مناسبی توضیحش از نظر خواننده



بگذرد.

قرآن کریم از آنجایی که برهانش مبنی بر مقدماتی عقلی است که بدون آن حجت تمام نمی شد لذا دنباله آن فرمود: ((ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون)).

از بیانی که گذشت این معنا روشن گردید که اگر اختلاف در ((اکل)) را به خدای تعالی نسبت داده و فرموده: ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی در ((اکل)) بدون اینکه اسمی از واسطه این اختلاف و یا وسائط آن ببرد، مانند ((رفع سماء)) بدون پایه دیدنی، که بدون ذکر واسطه به خود خداوند نسبت داده، و همچنین گستردن زمین، و قرار دادن جبال و انهار که در همه آنها واسطه ها را اسقاط کرده.

و غرض از این اسقاط وسائط بیدار کردن فطرت خواب آلود شنوندگان بوده تا از جایش کنده شده به جستجو و بحث از سبب این اختلاف برخیزد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۱

و پس از جستجوی سرانجام به خدا که مسبب و قاهر بر همه اسباب است پی برد.

در این آیه شریفه التفات لطیفی از غیبت به تکلم با غیر به کار رفته، (با اینکه قبلا همه جا می فرمود اوست که چنین و چنان کرد) در اینجا میفرماید: ((ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی در اکل)) و بعید نیست نکته آن این باشد که سبب حقیقی را با کوتاهترین بیان معرفی کند، گویا کسی گفته است بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر برتری دارند، و سبب این برتری جز خدای سبحان کسی نیست، آنگاه خود گوینده خود را معرفی نموده، و با صیغه تکلم مع الغیر که تعظیم را می رساند اظهار کند که خود اوست آن سببی که دانشمندان در جستجویش هستند، و سایر اسباب همگی بسوی حضرت وی منتهی می گردند، آنگاه تمامی این مطالب را مختصر کرده و فرمود: ما برتری دادیم بعضی را بر بعضی.

و همین تعبیر به ((ما))، خالی از اشعار به این معنا نیست که در این بین غیر از خدای سبحان اسباب الهی نیز در کارند، که به امر او عمل نموده، و همه به خدای سبحان منتهی می شوند.

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که سیاق آیه مورد بحث سیاق اقامه حجت بر توحید ربوبیت است نه بر اثبات صانع و یا توحید او، و خلاصه آن حجت این است که اختلاف اثری که در موجودات هست با اینکه ماده اصلی همه آنها یکی است از این حقیقت پرده برمی دارد که همه مستند به سببی هستند ماورای این اصل مشترک که انتظام آن از مشیت و تدبیر اوست، پس مدبر عالم، خدای سبحان است و او رب آنست، و ربی غیر او ندارد. این است خلاصه حجتی که آیه در مقام اقامه آنست، پس اینکه از کلمات بعضی از مفسرین استفاده می شود که آیه در مقام اثبات اصل صانع است صحیح نیست.

علاوه بر آنچه گفته شد، به طوری که از سیاق آیات برمی آید، آیات مورد بحث در مقام احتجاج علیه و ثنی مذهبان است، که در عین اینکه وحدت ربوبیت را منکرند و ارباب گوناگونی اثبات می کنند، در عین حال به وحدت واجب الوجود اعتراف داشته، خدای عزّ اسمه را قبول دارند، و با اینکه قبول دارند، معنا ندارد برای اثبات او علیه ایشان استدلال شود.

و لذا بعضی از مفسرین به این اشکال تنبه و آگاهی یافته و گفته اند: آیه مورد بحث علیه دهری مذهبان عرب که منکر صانعند احتجاج می کند ولی این نیز مردود است، زیرا از سیاق آیات دلیلی بر این مدعا نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۲

و نیز این معنا روشن شد که فرق میان دو حجت و دلیل، یعنی حجت ((و هو الذی مد الارض...)) و حجت ((و فی الارض قطع متجاورات...)) این است که اولی توحید ربوبیت را از وحدتی که در کثرت مشاهده می شود، و ارتباط و اتصالی که در تدبیر همه موجودات عالم با همه کثرتش دیده می شود اثبات مینماید و می رساند که مدبر آن یکی است.

ولی دومی به عکس اولی این مدعا را از طریق کثرت خواص و آثار در موجوداتی که در شرایط واحدی قرار دارند اثبات می کند، و می رساند که اختلاف آثار و خواص موجودات با اینکه اصل همه یکی است خود کاشف از وجود مبدئی است که این آثار و

خواص مختلف و متفرق را افاضه می کند، و خود امری است ماورای طبایع این موجودات، و سببی است فوق این اسباب که گفیم اصلشان واحد است، و او رب همه است، و ربی غیر او نیست.

و اما آن حجتی که قبل از این دو حجت اقامه شده بود یعنی جمله ((اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ...)) دلیلی بود که مدعا را از هر دو طریق اثبات می کرد، زیرا هم در جمله ((یدبر الامر)) مسأله تدبیر را تذکر می دهد، که عبارتست از وحدت کثیر و جمع متفرقات، و هم در جمله ((یفصل الآیات)) تفصیل را یادآوری می کند که خود تکثیر واحد و تفریق مجتمعات است، و حاصلش این است که امر عالم با همه تشتت و تفرقی که دارد تحت تدبیر واحدی اداره می شود، پس بهمین دلیل رب آن نیز واحد است و آن خدای سبحان است، و خدای تعالی است که آیات را تفصیل می دهد، و هر یک را از دیگری جدا و متمایز می سازد، و در نتیجه سعید از شقی، و حق از باطل جدا می گردد، و این همان معاد است، پس خداوند متعال از این برهان خود دو نتیجه می گیرد: یکی مبداء و دیگری معاد، و درباره معاد می فرماید: ((لعلکم بلقاء ربکم توقنون)).

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از ((خطاب اعور)) و او بطور مرفوعه از اهل علم و فقاها از آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: ((و فی الارض قطع متجاورات)) معنایش این است که یک قطعه زمین در مجاورت قطعه دیگری است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۳

آن یکی حاصل خیز و پاک و این دیگری شوره زار است، عینا مانند مردمی که در مجاورت مردمی دیگر هستند، ولی از سنخ ایشان نیستند.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از ((خرکوشی)) در کتاب ((شرف المصطفی))، و ثعلبی در کتاب ((الکشف و البیان)) و فضل بن شاذان در کتاب ((امالی))، (عبارت روایت از فضل بن شاذان است) که وی به سند خود از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که به علی بن ابی طالب (علیه السلام) می فرمود: مردم هر یک از یک شجره اند، و من و تو هر دو از یک شجره ایم، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((جنات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد))، یعنی مردم همگی از یک آب سیراب می شوند که آن من و تویم، تفسیر برهان می گوید: این روایت را ((نطنزی)) در کتاب خصائص خود از سلمان آورده، و در روایت دیگری چنین آمده: ((من و علی از یک شجره، و مردم از شجره های گوناگونی هستند))، صاحب برهان اضافه می کند: حدیث جابر بن عبدالله را طبرسی و علی بن عیسی در کتاب کشف الغمه نیز آورده اند.

مؤلف: روایت مذکور را سیوطی در الدر المنثور از حاکم، و ابن مردویه از جابر آورده که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود: ای علی! مردم از شجره های مختلف و من و تو هر دو از یک شجره هستیم، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را تلاوت فرمود: ((و جنات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان)).

و نیز در الدر المنثور است که ترمذی، (وی روایت را حسن دانسته) بزار، ابن جریر، ابن منذر، ابو الشیخ، و ابن مردویه از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و نفضّل بعضها علی بعض فی الاکل)) فرموده: دقل و فارسی و شیرین و ترش. الرعد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۴

آیات ۶ - ۵، سوره رعد

وَ اِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ اءَاٰذَا كُنَّا تُرَابًا اَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ وَاُولٰٓئِكَ الْاَعْمٰلُ فِىْ اَعْنَاقِهِمْ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ(۵) وَيَسْتَعْجِلُوْنَكَ بِالسِّيْئَةِ قَبْلَ الْحُسْنٰى وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلٰتُ وَاِنَّ رَبَّكَ لَمَدُوٌّ مَّغْفِرَةٌ لِّلنَّاسِ عَلٰى

ظَلَمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (۶)

ترجمه آیات

پس اگر شگفت آری، شگفت از گفتار آنان است که می گویند: راستی وقتی خاک شدیم از نو زنده می شویم؟! آنها کسانی هستند که به پروردگارش کافر شده اند، آنان به گردنهایشان غلها دارند، آنان اهل جهنمند و در آن جاودانه اند (۵) آنان پیش از رحمت، از تو تقاضای تعجیل در عذاب دارند، با اینکه پیش از آنان بلاهای عبرت انگیز نازل شده و پروردگارت به مردم درباره ستم کردنشان صاحب مغفرت است، و هم پروردگارت عذاب شدید دارد (۶)

بیان آیاتین دو آیه عطف بر پاره ای از حرفهایی است که مشرکین در رد دعوت و رسالت می گفتند، از آن جمله گفته بودند: چطور ممکن است آدمی بعد از مردن و خاک شدنش بار دیگر زنده شود؟، و نیز گفته بودند: چرا پس آن عذابی که ما را از آن می ترساند نازل نمی شود و اگر او راست می گوید پس چرا به این وعده اش عمل نمی کند؟، آنگاه پس از نقل گفته جوابشان را می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۵

شبهه معاد، سخنی شگفت آور و سزاوار تعجب است!

وَإِن تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ در مجمع البیان گفته است: ((عجب و تعجب)) به معنای این است که امری که سببش برای انسان معلوم نیست بر نفس آدمی هجوم آورد، (و انسان بناگهانی به او برخورد نماید) و کلمه ((غل)) به معنای طوقی است که با آن دست را به گردن ببندند.

خداوند متعال در افتتاح کلام خود به حقیقت معارف دینی که در کتاب خود بر پیغمبرش نازل کرده اشاره فرمود و چنین فهماند که آیات تکوینی نیز به آنها رهبری می کند، و اصول آن معارف عبارت بود از: توحید و رسالت و معاد، آنگاه داستان دلالت و رهبری آیات تکوینی را تفصیل داده و از حجت‌های سه گانه ای که در این باره اقامه نمود توحید ربوبیت و معاد را به طور صریح نتیجه گرفت، که مسأله حقیقت رسالت، و کتاب نازل شده که معجزه و آیت آن است نیز از لوازم آن دو نتیجه بود.

بعد از اینکه این اصل را (نخست به اشاره و سپس به تصریح) نتیجه گرفت و زمینه برای ذکر شبهات کفار درباره این اصول سه گانه فراهم شد اینک در آیه مورد بحث به شبهه ایشان در امر معاد، و در آیات بعد به شبهات و گفته های آنان درباره رسالت و توحید اشاره می فرماید.

شبهه ایشان در امر معاد این است که گفته اند: ((ءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)) خدای متعالی این شبهه را به عنوان اینکه سخنی شگفت آور و سزاوار تعجب است ذکر فرموده، چون بطلان و فساد گفتارشان آنقدر واضح بود که هیچ انسان سلیم العقلی تردید در آن را جایز نمی داند، و با این حال اگر انسانی بدان قائل شود از مصادیق عجب خواهد بود، و لذا فرمود: ((و ان تعجب فعجب قولهم...)).

و معنای جمله بطوری که حذف متعلق ((تعجب)) بدان ارشاد می کند این است که: اگر از تو احیانا تعجیبی سربرزند - که هم سرمی زند، چون هیچ انسانی خالی از تعجب نیست - پس این کلام ایشان تعجب آور است و لزوما باید از آن شگفتی کنی، و این ترکیب (یعنی حذف متعلق تعجب) کنایه از وجوب تعجب از گفتار ایشانست چون بطلانش واضح است و هیچ خردمندی آن را نمی پسندد.

و مقصودشان از ((تراب)) در جمله ((ءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)) به قرینه سیاق، خاکی است که بدن آدمی پس از مرگ بدان تبدیل می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۶

زیرا در آن موقع انسان که هیكلی گوشتی به شكلی مخصوص و مرکب از اعضای خاص و مجهز به قوایی به قول ایشان مادی است بطور کلی معدوم شده است، و چیزی که بکلی و از اصل نابود شده چگونه مشمول خلقت می شود و دوباره بصورت مخلوقی

جدید برمی گردد؟.

این شبهه ایشانست درباره معاد، که خود جهات مختلفی دارد، و خدای سبحان در کلام خود از یک یک آن جهات و مناسب هر کدام جوابی داده که ریشه شبهه را از بیخ و بن برکنده است .

دلایل و جهات انکار و استبعاد زنده شدن بعد از مرگ و پوسیده شدن ، و رد جواب هر یک

یکی از آن جهات ، این استبعاد است که خاک برگردد و انسانی تمام عیار شود، از این شبهه جوابی داده شده که مگر قبلا که زنده بود از چه خلق شده بود؟، و مگر غیر این بود که مواد زمینی بصورت منی و نطفه درآمده سپس علقه شده سپس مضغه گشته و سپس بصورت بدن انسانی تمام عیار درآمده است!؟

و با اینکه همه روزه نمونه های آنرا می بینیم و از صرف امکان درآمده به وقوع می پیوندد، دیگر چه جای تردید است که مشتی خاک روزی دوباره انسانی تمام عیار گردد؟! همچنانکه خودش فرموده : ((یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیر مخلقه ...)).

یکی دیگر از موارد استبعاد این است که بطور کلی چیزی که معدوم شده دوباره موجود می گردد، و از این ، جواب داده شده به اینکه : خلقت نخست چطور ممکن بود، این نیز به همان نحو ممکن است ، همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مره)).

جهت سوم اینکه انسان وقتی مرد، ذاتش معدوم می شود، و دیگر ذاتی ندارد تا با خلقت جدید لباس وجود به تن کند، بله در ذهن اشخاص تصویری از او هست ، و لیکن انسان خارجی نیست ، پس چه چیز اعاده وجود می یابد؟

خدای تعالی در کلام خود از این نیز جواب داده و چنین فرموده که : انسان ، عبارت از بدن مرکب از مشتی اعضای مادی نیست تا با مرگ و بطلان ترکیب و متلاشی شدنش بکلی معدوم شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۷

بلکه حقیقت او روحی است علوی - و یا اگر خواستی بگو حقیقت او نف س او است - که به این بدن مرکب مادی تعلق یافته ، و این بدن را در اغراض و مقاصد خود بکار می اندازد، و زنده ماندن بدن هم از روح است ، بنابراین هر چند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بین می رود و متلاشی می شود، اما روح ، که شخصیت آدمی با آن است باقی است ، پس مرگ معنایش نابود شدن انسان نیست ، بلکه حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد، و علاقه او را از آن قطع کند، آنگاه مبعوثش نماید، و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد، تا در برابر پروردگارش برای فصل قضاء بایستد.

خداوند در این باره می فرماید: ((وقالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون)) که حاصلش این است که شما با مردن در زمین گم نمی شوید و معدوم نمی گردید، بلکه ملک الموت که موکل بر مرگ است آن حقیقتی را که لفظ ((شما)) و ((ما)) به آن دلالت می کند، و عبارت از جانهاست می گیرد و در قبضه او باقی می ماند و گم نمی شود، آنگاه وقتی مبعوث شدید بسوی خدا برمی گردید، و دوباره بدنهای شما بجانهایتان ملحق می شود، و باز شما شمائید.

پس برای آدمیان حیاتی است باقی که محدود به عمر فانی دنیا نیست ، و عیشی است دائمی در عالم دیگری که با بقای خداوندی باقی است ، و انسان در زندگی دوّمش بهره ای ندارد مگر آنچه که در زندگی اولش از ایمان به خدا و عمل صالح کسب کرده ، و از مواد سعادتتی که امروز برای فردایش پس انداز نموده .

پس اگر آدمی حق را پیروی کند، و به آیات خدا ایمان بیاورد، در زندگی دیگرش به کرامت قرب و نزدیکی به خدا، و به ملکی که کهنه نمی شود سعادتمند می گردد، و اگر به پستی و به سوی خاک بگراید، و فقط به دنیا توجه داشته باشد و از یاد خدا

اعراض نماید، در زندگی دیگرش در شقاوت و هلاکت خواهد بود و مغلول به غلّ و زنجیر نومیدی و خسران محشور خواهد شد، و در مهبط لعنت و حسیض بعد قرار خواهد گرفت، و از اصحاب آتش خواهد گردید.

خواننده محترم اگر به دقت و تامل کافی و وافی در این بیانی که گذشت نظر کرده باشد این معنا برایش روشن شده است که آیه ((اولئك الذين كفروا بربهم...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۸

صرف تهدید عذاب برای صاحبان این حرف که گفته اند: ((اذا كنا ترابا انا لفي خلق جديد نیست، همچنانکه انسان در نظر بدوی خیال می کند، بلکه جوابی است که به لازمه گفته آنان داده .

بیان اینکه لازمه انکار معاد انکار عالم ربوبی و در حقیقت کفر به رب العالمین است

توضیح اینکه: لازمه گفتار ایشان که می گویند: وقتی آدمی مرد و خاک شد انسانیت و شخصیتش نیز باطل می شود، این است که انسان عبارت باشد از یک صورت مادی که قائم به این هیکل بدنی مادی است که با حیاتی مادی زندگی می کند، بدون اینکه بعد از مرگ، حیات دیگری همیشگی داشته باشد که با بقای پروردگار متعال باقی بماند، و به سعادت قرب او رسیده و نزد او رستگار گردد.

و به عبارت دیگر لازمه گفتار ایشان این است که حیات آدمی محدود باشد بهمین زندگی مادی دنیا، بدون اینکه دامنه اش بعد از مرگ را هم بگیرد و الی الابد دوام داشته باشد، و این در حقیقت انکار عالم ربوبی است، زیرا اعتقاد به وجود ربی که معاد نداشته باشد (همانند کوسه ریش پهن است و) معنا ندارد.

و لازمه چنین اعتقادی این است که: هم آدمی مقصور باشد در مقاصد دنیوی و هدفهای مادی و توسن همت تا همانجا براند، و فهمش از درک آن نعمتهای دائمی و ملک عظیمی که نزد خدا دارد قاصر باشد، و دیگر برای تقرب به خدا سعی و کوشش نکند، و از امروزش برای فردایش نیندوزد و مانند دست بسته معلولی که قادر به حرکت و کوشش نیست، و نمی تواند ضروریات زندگی خود را تأمین نماید، او نیز نتواند برای دیگر سرای خود کاری انجام دهد.

لازمه چنین وصفی این است که آدمی در شقاوتی همیشگی و عذابی دائم باشد، چون استعداد سعادت را که خدا به او داده بود و می توانست با آن طی طریق کند عاطل و باطل ساخت، و این لوازم سه گانه همانهایی است که خداوند در آیه مورد بحث بدانها اشاره کرده و فرموده است: ((اولئك الذين كفروا...)) پس اینکه فرمود: ((اولئك الذين كفروا بربهم)) اشاره است به لازمه اولی کلام منکرین معاد، و آن عبارت بود از عالم ربوبی و زندگی جاودانی و کفران نعمت های مقیم و دائمی که نزد خداست، و پوشاندن آنها.

و اینکه فرمود: ((اولئك الاغلال في اعناقهم)) اشاره است به لازمه دومی کلامشان، و آن عبارت بود از گرائیدن به زمین و رکون به سوی هوی و مقید بودن به کننده و زنجیر جهل و غلهای انکار، (و اگر به خاطر خوانندگان محترم مانده باشد) در جلد اول این کتاب بیانی در این باره گذرانیم، که اینگونه تعبیرات قرآنی، تعبیرات حقیقی است نه مجازی، خواننده می تواند بدانجا مراجعه نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۰۹

و اینکه فرمود: ((اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)) اشاره است به لازمه سوم انکارشان، که عبارت بود از مکششان در عذاب و شقاوت .

و یَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَت... در مجمع البیان گفته: کلمه ((استعجال)) به معنای طلب تعجیل در کار است، و تعجیل هم به معنای جلو انداختن آنست قبل از آنکه وقتش فرا رسد، و در معنای کلمه ((سیئه)) گفته است که: به معنای هر خصلتی است که نفس آدمی از آن خوشش نیاید و از آن ناراحت شود، و نقیض آن ((حسنه)) که به معنای خصلتی است که نفس را مسرور و خوشحال سازد،

معنای ((مثلات)) و بان امر تعجب انگیز دیگری در ارتباط با کافران

و کلمه ((مثلات)) به معنای عقوبتهاست ، که مفردش ((مثله)) - به فتح میم و ضم ثاء - است ، و اگر در مفرد، ((مثله)) - به ضم میم و سکون ثاء - بخوانیم جمع آنرا باید ((مثلات)) - به ضم میم و ثاء - بخوانیم ، همچنانکه جمع غرفه ، غرفات می شود. و بعضی جمع آنرا مثلات - به سکون ثاء - و مثلات - به فتح ثاء - خوانده اند.

راغب هم در مفردات گفته مثله به معنای گرفتاری و ناملایمی است که به انسان روی آورد و آدمی را ضرب المثل دیگران سازد، و دیگران از چنان گرفتاری خود را بر حذر بدارند، و معنایش همان معنای نکال است ، و جمع آن مثلات - به ضمه و میم و یا فتحه آن ، و ضمه ثاء - می آید، و بعضی آیه قرآن را، هم مثلات - به ضمه ثاء - خوانده اند و هم مثلات - به سکون آن - مانند عضد که هم به ضمه ضاد خوانده می شود و هم به سکون آن .

ضمیر جمعی که در جمله ((یستعجلونک بالسیئه قبل الحسنه)) است به کفاری بر می گردد که در آیه قبل مورد بحث بودند، و مراد از ((استعجالشان به سیئه قبل از حسنه)) این است که ایشان از باب استهزاء و مسخره کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ، بجای درخواست رحمت و عافیت درخواست عذاب کرده بودند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((وقد خلت من قبلهم المثلات)) و با در نظر داشتن اینکه جمله مذکور جمله ایست حالیه ، مراد از سیئه ، آن عقوبتهایی خواهد بود که بر امتهای گذشته نازل شد و ایشان را منقرض ساخت .

و معنای آیه چنین خواهد بود: کسانی که کفر ورزیدند، بعد از آنکه شنیدند که تو از عذاب الهی اندازشان کردی ، و قبل از آنکه از خدا طلب رحمت و عافیت کنند طلب عذاب کردند تا به خیال خود تو را مسخره کرده باشند، با اینکه خبر داشتند از عذاب الهی و عقوبتهایی که بر سر امتهای گذشته به جرم کفر ورزیدنشان به پیغمبرشان فرستاد، و این آیه در مقام تعجب است که با اینکه چنین علمی دارند چگونه باز به تو کفر می ورزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۰

معنای جمله : ((ان ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم...))

و جمله ((و ان ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم و ان ربک لشدید العقاب)) ، یا جمله ای است استینافی (نو) و یا جمله ای است حالیه ، که سبب شگفت آوری درخواست عذاب ایشان را افاده می کند و می رساند که پروردگار تو دارای رحمت واسعه ای است که مردم را در جمیع احوالشان و حتی در حال ظلمشان شامل است ، همچنانکه دارای غضبی شدید است ، و با اینکه رحمت او بر غضبش پیشی دارد پس چرا از رحمت واسعه او و مغفرتش اعراض می کنند، و در خواست عذاب شدید او را می نمایند، و در این باره عجله هم می کنند؟ راستی این امر عجیبی است !

نکاتی درباره عفو و عقاب الهی که از آیه استفاده می شود

از این معنا که سیاق ، آنرا افاده می کند چند نکته استفاده می شود:

اول اینکه : تعبیر به کلمه ((ربک)) برای افاده این جهت است که ایشان چون مشرک و بت پرستند خدای تعالی را رب خود نمی دانند، و در میان ایشان تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که خدا را رب خود می داند.

دوم اینکه : مراد از مغفرت و عقاب ، اعم از مغفرت و عقاب دنیوی و اخروی است چون مشرکین در سیئه و عقوبت دنیوی عجله می کردند، همچنانکه ((مثلات)) هم که خدا در جوابشان فرمود: اقوام قبل از ایشان را از بین برد، عقوبتهای دنیوی بوده ، که بر ایشان نازل می شده .

علاوه بر این ، عفو و مغفرت اختصاص به بعد از مرگ و یا روز قیامت ندارد، و همچنین آثار آن دو نیز تنها مختص به قیامت نیست ، و قبلا هم مکرر از نظر خواننده محترم گذشت که : خداوند تعالی می تواند مغفرت خود را گسترده و دامنه اش را وسیع کند، و هر که را بخواهد بیامرزد، حتی شامل ظالم هم در حین ظلمش بشود، و در صورتی که حکمت اقتضاء کرد او را نیز آمرزیده ،



مظلّمه اش را جبران کند، همچنانکه می‌تواند عقاب نماید، کما اینکه فرمود: ((ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم))

و بخاطر همین نکته بود که خدای تعالی از مورد مغفرت به ((لنّاس)) تعبیر کرد و نفرمود: ((للمومنین)) و یا ((للتائبین)) و یا امثال آن. بنابراین، هر فردی از افراد بشر بدون استثناء ملتجی به رحمت خدا گردد و از او مغفرت بخواهد او می‌تواند، وی را بیامرزد، حال چه کافر باشد و چه مومن، چه مرتکب کبیره باشد چه صغیره. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۱

چیزی که هست اگر مشرک طلب مغفرت شرکش را بکند، با همین طلب مغفرت، مؤمن می‌شود، و خدای سبحان فرموده که مشرک را نمی‌آمرزد، و معلوم است که این وقتی است که مشرک به دین توحید برنگشته باشد: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء))

پس اینها که در آیه مورد بحث، کافر شدند لازم بود با ایمان آوردن به خدا و رسول او از خدای تعالی طلب مغفرت کنند، - و در این طلب خود عجله کنند - و از او بخواهند که شرکشان را و یا گناه دیگری که از فروعات شرکشان بود بیامرزد، و یا اینکه در عین ظلم و شرکشان حداقل از خدا بخواهند که عافیت و برکت و بهترین مال و اولاد روزیشان کند، که اگر چنین می‌کردند خداوند به رحمت و وسع خود حاجتشان را می‌داد، حتی حاجت آن کسی را هم که ایمان به او نیاورده و منقاد و فرمان بردار او نشده است، اگر چه از مغفرت خدا محرومند چون آمرزش خداوند با شرک و ظلم نمی‌سازد همچنانکه خودش فرمود: ((و الله لا یهدی القوم الظالمین))

سوم اینکه فرمود: ((لذو مغفره)) و نفرمود: ((غفور)) و یا ((غافر)) گویا برای این بود که شنونده خیال نکند خداوند فعلا واجد مغفرت تمامی ستمگران و ستم آنان است و احتمال نیامزیدن در کار نیست، و حال آنکه اینطور نیست، بلکه خواسته است بگوید: نزد خدا آمرزش تمامی مردم هست، حتی آمرزش ظلمهای ایشان، و در جایی که آمرزیدن صلاح باشد هیچ مانعی جلوگیری او نیست، نه اینکه همین الان آمرزیده باشد.

ممکن هم هست از جمله مورد بحث معنای دیگری استفاده کرد، و آن این است که: خدای تعالی مغفرت و آمرزش مردم را دارد و می‌تواند هر که را بخواهد بیامرزد، و اگر هم وصف مغفرت را اصلا نمی‌داشت، و در نتیجه بر گنهکاران غضب می‌کرد و احدی را نمی‌آمرزد، باز هم ظالم نبود (خلاصه اینکه کلمه ((ذو مغفره)) با داشتن مغفرت و به کار بردن آن می‌سازد به خلاف کلمه ((غفور)) و ((غافر)) که بر کسی اطلاق می‌شود که آن را اعمال هم بکند) و اگر این معنا مراد باشد وضع پاره‌ای از نکته‌هایی را که ما برای آیه شریفه برشمردیم بر هم می‌خورد، و لیکن این معنا با ظاهر سیاق سازگار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۲

در معنای این آیه میان معتزله و غیر ایشان از اهل سنت مشاجراتی برپا شده، و آیه شریفه مطلق است و هیچ دلیلی بر تقيید آن به قیدی نیست، مگر قیدی که در آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک)) به وجود دارد.

بحث روایتی (روایتی درباره وعده عفو و وعید عقاب

در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ((و ان ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم و ان ربک لشدید العقاب)) گفته است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نبود زندگی برای احدی گوارا نمی‌شد، و اگر وعید و تهدید به عقابش نبود، همگی مردم به مغفرت خداوندی اتکال می‌نمودند (و خدای را نمی‌پرستیدند) الرعد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۳

آیات ۱۶ - ۷، سوره رعد

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۷) اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (۸) عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ (۹) سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسْرَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ (۱۰) لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِمَّنْ أَمَرَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَالٍ (۱۱) هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ (۱۲) وَيَسْبِغُ الرِّعْدُ بِحَمَلِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (۱۳) لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٌ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَلِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (۱۴) وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَّلُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (۱۵) قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقَ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَحْدُ الْقَهْرُ (۱۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۴

ترجمه آیات

کسانی که کافر شدند گویند چرا از پروردگارش آیتی به او نازل نمی شود، تو فقط بیم رسانی، و هر گروهی را رهبری هست خدا می داند که هر موجود حامله ای چه بار دارد، و رحماها چه کم و زیاد می کنند، و همه چیز نزد او به اندازه است (۸) دانای غیب و شهود، و بزرگ و متعال است. (۹) از شما هر که سخن آهسته بگوید و یا آنرا بلند کند، و هر که در شب نهران حرکت کند و یا در روز روشن (در علم خدا) بی تفاوت است (۱۰) برای انسان مامورانی است که از جلو رو و از پشت سرش، او را از فرمان خدا حفاظت می کنند، و خدا نعمتی را که نزد گروهی هست تغییر ندهد، تا آنچه را که ایشان در ضمیرشان هست تغییر دهند، و چون خدا برای گروهی بدی بخواهد هیچ نمی تواند جلو آن را بگیرد و برای ایشان غیر از خدا اداره کننده ای نیست (۱۱) اوست که برق را برای بیم و امید شما می نمایاند، و ابرهای گرانبار پدید می آورد (۱۲) رعد بستایش او، و فرشتگان از بیم او تسبیح گویند! صاعقه ها می فرستد، و هر که را خواهد دچار آن کند، مع ذلک آنها درباره خدا مجادله کنند، و او سخت گیر است (۱۳) دعوت حق خاص اوست، و کسانی که جز او را می خوانند به هیچ وجه اجابتشان نمی کنند، آنان همانند کسی هستند که دو دست خود را به سوی آب برد، که آب به دهانش رسد، اما آب به دهانش نخواهد رسید، و دعای کافران جز در گمراهی نیست (۱۴) هر چه در آسمانها و زمین هست به رغبت یا کراهت و همچنین سایه هایشان بامداد و شبانگاهان سجده خدا می کنند (۱۵) بگو پروردگار آسمان ها و زمین کیست؟ بگو خدا است، بگو پس چرا غیر او را اولیاء گرفته اید، با اینکه ایشان اختیار سود و زیان خویش را ندارند، بگو آیا کور و بینا یکسان است؟ و آیا ظلمات و نور یکسان است؟ آیا آنها شریکانی برای خدا قرار داده اند (و) همانند خلقت خدا خلقتی کرده اند؟ و خلقتها به نظر ایشان در هم شده است؟ بگو خالق همه چیز خداست، و او یگانه و مقتدر است (۱۶) بیان آیاتین آیات متعرض گفتار کفار است که گفتند: ((لو لا انزل علیه آیه من ربه))، و آن را با این بیان رد می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بجز پیغمبری انداز کننده نیست که خداوند او را بر اساس سنتی که دارد - که در همه قرون مردم را بسوی حق هدایت می کند - بسوی شما فرستاده، آنگاه دنباله همین پاسخ را تعقیب می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۵

تعریض و توهین کفار به قرآن

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ... مقصود از این آیه آن معجزاتی نیست که (به نفرین انبیاء تحقق می یافت و) میان حق و باطل حکم نموده، امیت (گمراه) را هلاک می کرد، و در آیه قبلی هم به عنوان ((سینه)) از آن اسم برده و فرمود: ((و يستعجلونك بالسيئه قبل الحسنه)) تا بگویی همان مطلب را تکرار کرده، چون سیاق با این احتمال سازگار نیست، زیرا اگر مقصود

از آیه ، آنگونه آیات می بود جا داشت که می فرمود: ((و یقولون لو لا...)).

بلکه مراد از آن ، معجزاتی است غیر از قرآن که کفار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اقتراح و پیشنهاد می کردند، و خلاصه ، معجزه قرآن را تحقیر نموده و به آن بی اعتنایی می کردند، و معجزه دیگری نظیر معجزات موسی و عیسی و دیگران طلب می کردند پس در حقیقت اینکه گفتند: ((لو لا انزل علیه آیه )) تعریض و توهینی است از ایشان که به قرآن کرده اند.

خطاب (انما انت منذر) در پاسخ به کفار

((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) - این جمله جوابی است که خداوند تعالی به رسول گرامیش یاد می دهد تا به ایشان ابلاغ کند، و اگر خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمود نه آنها، و نفرمود که این جواب را به ایشان ابلاغ کند، و خلاصه اگر اسمی از ایشان نبرد برای این بود که به آنان تعریض نموده بفهماند که استحقاق جواب ندارند، چون نه علم دارند و نه آنمقدار عقل و فهمی که لازم است ، زیرا از این که از خود معجزه پیشنهاد می کنند - بطوری که از بیشتر آیاتی که اقتراحات ایشان را حکایت می کند برمی آید - چنین استفاده می شود که ایشان خیال می کرده اند رسول باید قدرت غیبی ای بطور مطلق داشته باشد، که هر چه را بخواهد بتواند ایجاد کند و هر چه را از او بخواهند به وجود آورد.

و حال آنکه رسول ، جز بشری مثل خود آنان نیست ، و تفاوتش همین است که خدا او را بسوی ایشان فرستاده تا از عذاب او اندازشان کند و از اینکه از عبادت او استکبار بورزند و در زمین فساد کنند زنده‌شان دهد، چون سنت الهی در مخلوقاتش همواره بر این جریان داشته که خلق خود را بسوی کمال مطلوبش هدایت کند و بر آنچه که صلاح معاش و معاد ایشان است دلالت فرماید. پس رسول ، خودش به خودی خود بشری است مثل آنان یعنی او نیز همانند آنان مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود نیست ، و جز تبلیغ رسالت پروردگار خود وظیفه ای ندارد؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۶

و اما معجزات ، امرش به دست خداست ، او است که اگر بخواهد آیات و معجزات را می فرستد، پس درخواستشان از رسول از نادانی محض است .

بنابراین ، معنای آیه چنین می شود: ایشان - با اینکه قرآن بزرگترین و بهترین معجزات است و در اختیار ایشان هست - از تو معجزه ای بر طبق دلخواه خود می خواهند با اینکه تو درباره معجزه هیچکاره ای ، تو تنها هدایت کننده ای هستی که ایشان را از راه انداز هدایت می کنی ، چون سنت خداوند در بندگانش بر این جریان یافته که در هر مردمی یکنفر هادی و راهنما مبعوث کند تا ایشان را هدایت نماید.

از این آیه شریفه برمی آید که زمین هیچ وقت از هدایت گری که مردم را بسوی حق هدایت کند خالی نمی شود، یا باید پیغمبری باشد و یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند، و در گذشته در جلد دوم این کتاب در بحث نبوت و در جلد اول آن در اباحت امامت ، پاره ای مطالب مربوط به این مطلب گذشت . **اللَّهُ يَغْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ** اشاره به سه تا از کارهای رحم در ایام حملدر آیه شریفه

راغب در مفردات می گوید: ماده ((غاض )) هم لازم استعمال می شود و هم متعدی ، هم گفته می شود ((غاض الشیء - فلان چیز ناقص شد))، و هم گفته می شود ((غاضه غیره - فلان چیز را ناقص کردند))، در قرآن کریم هم بهر دو نحو آمده که می فرماید: ((و غیض الماء - آب ناقص شد))، ((و ما تغیض الارحام - آنچه رحمها ناقص می کند - یعنی آنرا فاسد می سازد، و بصورت آبی درمی آورد که بزمین فرو میرود)) و کلمه ((غیضه )) به معنای محلی است که آب در آنجا بایستد و زمین آنرا ببلعد، و ((لیله غائضه )) به معنای شب ظلمانی است .

و بنابراین ، مناسب تر آن است که امور سه گانه ای که در آیه ذکر شده یکی در جمله ((ما تحمیل کل انثی ))، و یکی در جمله ((ما تغیض الارحام ))، و یکی در جمله ((ما تزداد)) اشاره به سه تا از کارهای رحم در ایام حمل باشد، و بگوئیم اولی اشاره است به

جنینی که رحمهای زنان در خود جای داده، آنرا حفظ می کنند، و دومی اشاره است به خونی که در رحم ها می ریزد و رحم ها آنرا به مصرف غذای جنین می رساند، و سومی اشاره باشد به خون حیضی که رحم آن را به خارج دفع می کند مانند خون نفاس و یا خونی که زنان گاهگاهی در ایام حمل می بینند، و همین معانی از پاره ای روایات وارده از امامان اهل بیت (علیهم السلام) نیز استفاده می شود، و چه بسا که آن را به ابن عباس هم نسبت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۷

وجوهی که مفسرین در معنای (آنچه رحم ها کم و زیاد می کنند) گفته اند و بیشتر مفسرین بر آنند که مراد از دومی، یعنی ((ما تغیض الارحام)) آن مقدار وقتی است که رحم ها از نه ماه کم می کنند، چون مدت حمل و بارداری نه ماه است، - ولی برخی از رحم ها کمتر از نه ماه وضع حمل می کنند. - و نیز بر آنند که مراد از سومی، یعنی ((ما تزدد)) آن مدتی است که بعضی از رحم ها از نه ماه زیاد می کنند.

و لیکن اشکال این تفسیر این است که هیچ شاهدی که بر آن دلالت کند در دست نیست، چون اگر واژه ((غیض)) را بدین معنا بگیریم در حقیقت نوعی استعاره بکار برده ایم، و استعاره هم قرینه لازم دارد که قرینه ای در آیه نیست.

و از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند: مراد از ((ما تغیض الارحام)) آن مقدار مدتی است که از اقل مدت حمل یعنی شش ماه کمتر باشد، که در حقیقت مقصود سقط جنین است، (زیرا بچه ای که کمتر از شش ماهگی بدنیا بیاید سقط است) و مراد از ((ما تزدد)) آن بچه هایی هستند که بعد از آخرین مدت حمل به دنیا می آیند.

از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: مراد از ((غیض))، نقصان در مدت حمل، و مراد از ((زیاده)) زیادی در آن است. اشکالی که به هر دو وجه وارد می شود همان اشکالی است که به وجه قبلی وارد می شد، زیرا بر این دو وجه نیز دلیل و قرینه ای نداریم، علاوه بر این، خواننده به خوبی فهمید که مناسبتر به سیاق آیه، کم و زیادی خونی است که در رحم می ریزد.

هر موجودی به امر و حکم خدا محدود به حد و مقداری است

((و کل شیء عنده بمقدار)) - ((مقدار)) به معنی حد هر چیزی است که با آن متعین شده و از غیر خود ممتاز می گردد، زیرا هیچ چیزی نیست که لباس وجود به خود گرفته باشد که فی نفسه و از غیر خود متعین و ممتاز نباشد، چون اگر متعین نمی بود وجود نمی یافت، و این معنی، یعنی اینکه هر موجودی حدی داشته باشد که از آن حد تجاوز نکند یک حقیقتی است که قرآن پرده از روی آن برداشته و مکرر خاطر نشان ساخته است، مانند: ((قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و مانند: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و همچنین آیاتی دیگر.

پس وقتی بنا شد هر چیزی محدود به حدی باشد که از آن تجاوز نکند، و در نزد خدا و به امر او محکوم به آن حد باشد، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۸

و به هیچ وجه از نزد خدا و احاطه او بیرون نرود، و هیچ چیز از علم او غایب نباشد همچنانکه خودش فرمود: ((ان الله علی کل شیء شهید)) و نیز فرمود: ((الا انه بكل شیء محیط)) و نیز فرمود: ((لا یعزب عنه مثقال ذره)) محال است که خدای تعالی نداند که هر ماده ای چه باری دارد، و رحمها چه مقدار کم و زیاد می کنند.

بنابراین، ذیل آیه، یعنی جمله ((و کل شیء عنده بمقدار)) تعلیلی برای صدر آن، یعنی جمله ((الله يعلم ما تحمّل کل انثی...))، خواهد بود.

این آیه با آیه بعدی اش نظیر دنباله ای است برای آیه قبلی، زیرا مضمون آنها این است که خدا بر هر چیزی عالم است، و بر هر چیز قادر است، و دعا را به اجابت می رساند، و هر چیزی برای او خاضع است، پس او سزاوارتر به ربوبیت است، و نیز امر آیات به دست اوست، نه به دست تو، و تو مندری بیش نیستی.

عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِمِ غَيْبِ وَ شَهَادَتِ وَ اَيْنَكِه خَدَاوَنَد عَالَمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ اسْت

((غیب)) و ((شهادت)) - بطوری که مکرر شنیدید - دو معنی از معانی نسبی هستند، یعنی یک شیء واحد ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی شهادت باشد، و این بدان سبب است که موجودات - همانطور که گذشت - خالی از حدود نیستند، و هرگز از حدود خود جدا و منفک نمی‌شوند، بنابراین، هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگری باشد آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت است چون مشهود ادراک آنست، و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن چیز دیگر غیب خواهد بود چون مشهود ادراکش نیست.

از همین جاست که به خوبی روشن می‌گردد که: جز خدای سبحان، کسی غیب نمی‌داند، اما اینکه غیب جز برای خدا معلوم نمی‌شود جهتش این است که علم، خود یک نوع احاطه است، و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود و به اجنبی از احاطه خود احاطه یابد، و اما اینکه خدا عالم به غیب است جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است، و هیچ چیز نمی‌تواند خود را بوسیله چهار دیوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقیقت برای خدا غیب نیست هر چند برای غیر خدا غیب باشد.

و بنابراین، معنی علم خدا به غیب و شهادت در حقیقت این می‌شود که همه چیز برای او شهادت است، و آن غیب و شهادتی که درباره موجودات نسبت به هم تحقق می‌یابد، هم غیث و هم شهادتش برای خدا شهادت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۱۹

و به عبارت دیگر، معنی جمله ((عالم الغیب و الشهاده)) اینست که امور که ممکن است علم صاحبان علم به آن احاطه یابد، یعنی اموری که خارج از حد وجودشان نیست، و همچنین آن اموری که ممکن نیست علم صاحبان علم به آن تعلق گیرد، به خاطر اینکه از حد وجودشان خارج است، هم آن قسم و هم این قسم هر دو برای خدای تعالی معلوم و مشهود است، چون او به تمام اشیاء احاطه دارد.

معنای ((کبیر)) و ((متعال)) بودن خدای تعالی

((الکبیر المتعال)) - این دو اسم از اسمای حسنای خداوند متعال است، واژه ((کبیر)) و در مقابلش واژه ((صغر)) از معانی متضایفه هستند، زیرا وقتی اجسام از نظر تفاوتی که در کوچکی و بزرگی حجم دارند بعضی با بعضی دیگر مقایسه شوند، آن جسمی که به اندازه حجم جسم دیگر و بعلاوه مقداری زیادتر دارد، نسبت به آن بزرگ، و آن دیگری نسبت به این کوچک است.

لیکن استعمال این دو کلمه را توسعه داده و در غیر اجسام نیز استعمال کرده‌اند، و از معانی مورد استعمال آن - معنایی که با ساحت قدس خدای تعالی سازگار باشد - اینست که بگوئیم کبریایی او معنایش اینست که تمامی کمالات هر چیز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتی که می‌گوئیم او کبیر است معنایش اینست که او کمال هر صاحب کمالی را دارد با زیادتی.

واژه ((متعال)) صفتی است از باب ((تعالی))، که مبالغه در علو را می‌رساند، همچنان که آیه ((تعالی عما یقولون علوا کبیر)) بدان دلالت دارد، زیرا کلمه ((علوا کبیرا)) مفعول مطلق است برای کلمه ((تعالی))، که به جای ((تعالیا)) بکار رفته، پس خدای سبحان، هم ((علی)) است و هم ((متعال))، اما اینکه گفتیم: علی است، برای اینکه او بر هر چیزی علو و سلطنت دارد، و اما اینکه گفتیم: متعال است، برای اینکه نهایت درجه علو را دارد، چون علو او از هر علوی بزرگتر است، پس او آنچنان عالی است که بر هر عالی دیگر از هر جهت تسلط دارد.

از همینجا معلوم می‌شود که چرا دنبال جمله ((عالم الغیب و الشهاده)) فرمود: ((الکبیر المتعال))، چون مفاد مجموع آن دو اسم این است که خدای سبحان به هر چیزی محیط، و بر هر چیز مسلط است، و هیچ چیزی به هیچ وجهی از جوه بر او مسلط نیست، و هیچ غیبی بر او غلبه نمی‌کند تا با غیبتش از حیطه علم او خارج شود، همچنان هیچ شهادتی هم بر او مسلط نیست، پس اگر او عالم به غیب و شهادت است برای این است که او کبیر و متعال است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲.

سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَ مَن جَهَرَ بِهِ وَ مَن هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٍ بِالنَّهَارِ كَلِمَةً ((سرب)) - به فتحه سین و را -، و همچنین کلمه ((سرب)) به معنای در سرازیری رفتن، روان شدن اشک، و نیز رفتن در هر راه می باشد، گفته می شود: ((سرب - سر با و سروبا)) بر وزن ((مر - مرا و مروا)) اینچنین در مفردات آمده، و بنا به گفته صاحب مفردات، ((سارِب)) که کلمه مورد بحث است به معنای رونده در راه است، که رفتن خود را علنی کند و پنهان ندارد.

این آیه نسبت به آیه قبل به منزله نتیجه است، و معنای مجموع آن دو چنین است که: وقتی خدای سبحان عالم به غیب و شهادت است و علمش نسبت به آن دو علی السویه است، پس برای او باز علی السویه است که شما گفتار خود را آهسته بگوئید و یا بلند بگوئید چون خدای سبحان هر دو قسم را می داند و گفتار هر دو را می شنود بدون اینکه گفتار آن کس که آهسته سخن می گوید برایش مخفی بماند، و نیز برای او علی السویه است راه رفتن آن کس که در شب راه می پیماید و از تاریکی شب استمداد می کند تا ناظران پی بکارش نبرند، و آن کس که در روز روشن و علنی راه می رود و خود را پنهان نمی کند، خداوند راه رفتن هر دو را می داند، نه اینکه از راه روی شبروان بی خبر بماند.

لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ مَن خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ... از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیرهای چهارگانه ((له))، ((بیدیه))، ((خلفه)) و ((یحفظونه)) همه به یک مرجع برمی گردند، ولی سخن در این است که آن مرجع چیست؟ هر چه باشد باید قبل از این ضمائر قرار داشته باشد، و قبل از این ضمائر کلمه ای که شایستگی و تناسب مرجعیت هر چهار ضمیر را داشته باشد نیست بجز کلمه موصول ((من))، که در آیه قبل در جمله ((من اسر القول...)) قرار داشت، و آن همان انسان است که خداوند در جمیع احوالش از او باخبر است، و همین انسان که معقباتی در پیش رو و پشت سر دارد.

مراد از اینکه انسان نگهبانانی دارد که او را از امر خداوند حفظ می کنند

و ((تعقیب هر چیز)) به معنای آمدن و یا آوردن بعد از آنست، و با این حال چنین به نظر می رسد که ((معقبات از پیش رو))، معنا نداشته باشد، چون گفتیم معنای معقب، چیزیست که از دنبال و پشت سر انسان بیاید، پس ناگزیر باید آدمی را چنین تصوّر کرد که در راهی می رود و معقبات، دورش می چرخند، و اتفاقاً خداوند از این راه هم خبر داده و فرموده: ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۱

و نیز در معنای این آیه آیات دیگری است که دلالت می کنند بر رجوع آدمی به پروردگارش، مانند جمله ((و الیه ترجعون)) و جمله ((و الیه تقلبون))، بنابراین، برای آدمی که بر حسب این ادله بسوی پروردگارش برمی گردد تعقیب کنندگانی است که از پیش رو و از پشت سر مراقب او هستند.

این هم از مشرب قرآن معلوم و پیدا است که آدمی تنها این هیكل جسمانی و این بدن مادی محسوس نیست، بلکه موجودی است مرکب از بدن و نفس و شؤن و امتیازات عمده او که همه مربوط به نفس او است، نفس او است که اراده و شعور دارد، و بخاطر داشتن آن، مورد امر و نهی قرار می گیرد و پای ثواب و عقاب، راحت و الم، و سعادت و شقاوت به میان می آید، و کارهای زشت و زیبا از او سر می زند، و ایمان و کفر را به او نسبت می دهند، هر چند نفس بدون بدن کاری نمی کند و لیکن بدن جنبه آلت و ابزاری را دارد که نفس برای رسیدن به مقاصد و هدف های خود آن را به کار می برد.

بنابراین، معنای جمله ((من بین یدیه و من خلفه))، توسعه می یابد، هم امور مادی و جسمانی را شامل می شود و هم امور روحی را پس همه اجسام و جسمانیاتی که در طول حیات ایشان به جسم او احاطه دارد بعضی از آنها در پیش روی او قرار گرفته، و بعضی در پشت سر او واقع شده اند، و همچنین جمیع مراحل نفسانی که آدمی در مسیرش بسوی پروردگارش می پیماید، و جمیع احوال روحی که به خود می گیرد، و قرب و بعدها و سعادت و شقاوتها و اعمال صالح و طالح و ثواب و عقابهایی که برای خود ذخیره می کند، همه آنها یا در پشت سر انسان قرار دارند و یا در پیش رویش.



و این معقباتی که خداوند از آنها خبر داده در اینگونه امور از نظر ارتباطش به انسانها دخل و تصرفهایی دارند، و این انسان که خداوند او را توصیف کرده به اینکه: مالک نفع و ضرر، مرگ و حیات، و بعث و نشور خود نیست و قدرت بر حفظ هیچ یک از خود و آثار خود را ندارد، چه آنها که حاضرند و چه آنها که غائبند، و این خدای سبحان است که او و آثار حاضر و غائب او را حفظ می‌کند، و در عین اینکه فرموده: ((اللّٰه حفیظ علیهم)) و نیز فرموده: ((و ربک علی کل شیء حفیظ)) در عین حال وسائلی را هم در این حفظ کردن، اثبات نموده و می‌فرماید: ((و ان علیکم لحافظین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۲

((معقبات)) همانگونه که به امر خدا حفظ می‌کنند از امر خدا نیز حفظ می‌کنند

پس اگر خدای تعالی آثار حاضر و غایب انسانی را بوسیله این وسائط که گاهی آنها را حافظین نامیده و گاهی معقبات خوانده حفظ نمی‌فرمود، هر آینه فنا و نابودی از هر جهت آنها را احاطه نموده و هلاکت از پیش رو و پشت سر بسویشان می‌شتافت، چیزی که هست همانطور که حفظ آنها به امری از ناحیه خداست همچین فای آنها و فساد و هلاکتشان به امر خداست، زیرا ملک هستی از آن اوست و جز او کسی مدبّر و متصرف در آن نیست، این آن حقیقتی است که تعلیم قرآنی بدان هدایت می‌کند، البته آیات در این معانی بسیار است لیکن حاجتی به ایراد آنها نیست. و اگر ملائکه عملی می‌کنند آن نیز به امر خداست همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید: ((ینزل الملئکه بالروح من امره)) و نیز می‌فرماید: ((لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون))

از همینجا معلوم می‌شود که این معقبات (نگهبانان)، همانطور که آنچه حفظ می‌کنند به امر خدا می‌کنند، همچنین از امر خدا حفظ می‌کنند، چون فنا و هلاکت و فساد هم به امر خداست همانطور که بقا و استقامت و صحت، به امر خداست، پس هیچ مرکب جسمانی و مادی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا، و هیچ یک از آنها ترکیبش انحلال و فساد نمی‌یابد مگر باز به امر خدا، در معنویات هم هیچ حالت روحی و یا عمل و یا اثر عملی دوام نمی‌یابد مگر به امر خدا، و هیچ یک از آنها دچار حبط و زوال و فساد نمی‌شود مگر باز به امر خدا، آری امر، همه اش از آن خداست و برگشت همه اش بسوی او است.

بنابراین، معقبات، همانطور که به امر خدا حفظ می‌کنند، از امر خدا نیز حفظ می‌کنند، و چون چنین است ناگزیر باید جمله ((یحفظونه من امر اللّٰه)) بهمین معنا تفسیر و حمل شود.

و از آنچه گفته شد معلوم گردید که وجه اتصال و ارتباط جمله مورد بحث با جمله بعدیش که می‌فرماید: ((ان اللّٰه لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم)) چیست، و اینکه در حقیقت جمله مذکور می‌خواهد جمله مورد بحث را تعلیل کند، و معنای مجموع آن دو این است که خدای تعالی این معقبات را قرار داده و بر انسان موکل کرده تا او را به امر خدا از امر خدا حفظ نمایند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۳

و از اینکه هلاک شود و یا از وضعی که دارد دگرگون گردد نگهدارند، چون سنت خدا بر این جریان یافته که وضع هیچ قومی را دگرگون نسازد مگر آنکه خودشان حالات روحی خود را دگرگون سازند، مثلا اگر شکرگزار بودند به کفران مبدّل نمایند، و یا اگر مطیع بودند عصیان بورزند، و یا اگر ایمان داشتند، به شرک بگرایند، در این هنگام خدا هم نعمت را به نعمت، و هدایت را به اضلال، و سعادت را به شقاوت مبدّل می‌سازد، و همچنین ...

مقصود از جمله: ((ان اللّٰه لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم))

و این جمله، یعنی جمله ((ان اللّٰه لا یغیر ما بقوم...))، چکیده اش این است که خداوند چنین حکم رانده و حکمش را حتمی کرده که نعمتها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد مربوط به حالات نفسانی خود انسان باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان داشته باشد، مثلا اگر مردمی بخاطر استقامت فطرتشان به خدا ایمان آورده و عمل صالح کردند، به دنبال آن نعمت‌های دنیا و آخرت بسویشان سرازیر شود، همچنانکه فرمود: ((و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا)) و مادامی که آن حالت در دلهای ایشان دوام داشته باشد این وضع هم از ناحیه

خدا دوام یابد، و هر وقت که ایشان حال خود را تغییر دادند خداوند هم وضع رفتار خود را عوض کند و نعمت را به نعمت مبدل سازد.

ممکن هم هست که از آیه، عمومیت هم استفاده بشود یعنی نعمت را هم شامل شده چنین افاده کند که: میان تمامی حالات انسان و اوضاع خارجی - چه در جانب خیر و چه در جانب شر -، یک نوع تلازم است، پس اگر مردمی دارای ایمان و اطاعت و شکر باشند خداوند هم نعمت های ظاهری و باطنی را به ایشان ارزانی بدارد، و همینکه ایشان وضع خود را تغییر دادند و کفر و فسق ورزیدند خدا هم نعمت خود را به نعمت مبدل کند، و همینطور دچار نعمت باشند تا باز خود را تغییر دهند. همینکه تغییر دادند و به اطاعت و شکر بازگشتند باز هم نعمتشان به نعمت مبدل شود، و همچنین ...

و لیکن ظاهر سیاق با این عمومیت مساعد نیست، مخصوصا دنباله آن دارد که: ((و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له))، زیرا این دنباله بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از ((ما بقوم)) نعمت قبلی ایشان است نه اعم از نعمت و نعمت، چون جمله مذکور تغییر را توصیف می کند، و از اینکه در توصیف معنای آن می فرماید وضعیتشان را به عذاب و بدبختی تغییر می دهیم فهمیده می شود که مقصود از وضع قبلیشان نعمت و خوشی ایشان است، (دقت بفرمائید) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۴ فقط بین اعمال خیر و آثار نیک خارجی ملازمه هست

علاوه بر این، خدای سبحان خود می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر)) که می رساند از بسیاری از سیئات عفو می کند و آثار آنها را محو می سازد، و این خود دلیل است بر اینکه در جانب شرم لازمه ای میان اعمال انسان و آثار سوء خارجی نیست. بخلاف جانب خیر که میان آن و آثار حسنه اش ملازمه هست، همچنانکه در نظیر آیه ((ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی ینقضوا ما بانفسهم)) فرموده خداوند آثار نیک کارهای نیک را از بین نمی برد. در اینجا ممکن است گفته شود: همانطور که آیه فوق دلالت بر ملازمه میان کارهای نیک و آثار حسنه آن دارد جمله ((و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له)) هم بر ملازمه کارهای زشت و آثار سیئه آن دلالت دارد، زیرا می گوید: وقتی خدا بدی را برای مردمی بخواهد هیچ کس و هیچ چیز نمی تواند جلوگیری شود، و خلاصه حتمی است، و این خود همان ملازمه است.

در جواب می گوئیم: جمله مذکور جمله ایست که به قصد اصلی ایراد نشده بلکه در ضمن سخن به میان آمده، توضیح اینکه بعد از آنکه فرمود هر چیزی نزد او به مقدار است، و اینکه برای هر انسانی معقباتی هست که او را به امر وی و از امر وی حفظ کنند، و نمی گذارند هلاک شود و یا وضعیت دگرگون گشته و یا در وجودش و در نعمتهایی که به او دادند دچار اضطراب گردد، و همه ایشان به حکم خدا به حال خود باقی هستند، و خداوند هیچ تغییری در وضعیتشان نمی دهد، مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، که در این صورت واجب است بدانند همانطور که ابقای نعمت ها، قضائی حتمی بود، تغییر سعادت ها و نعمت ها به نعمت نیز امور محکم و حتمی است که هیچ مانعی جلو تحققش را نمی گیرد و امرش به دست خدا است، و غیر خدا کسی را در آن دخالتی نیست.

و خلاصه مقصود از جمله مورد بحث افاده این معنا است که مردم در قبضه قدرت خدایند و هیچ مفری از حکم خدا ندارند، نه در طرف خیر و نه در طرف شر.

پس معنای آیه این می شود که: وقتی خداوند برای مردمی بدی بخواهد (که البته نمی خواهد مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، و از زی عبودیت و مقتضیات فطرت خارج شوند) هیچ کس نیست که از شقاوت و نعمت، و یا عذاب او جلوگیری به عمل آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۵

((و ما لهم من دونه من وال)) - این جمله عطف بر جمله ((و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له)) و مفسر آنست و معنای تعلیل را می رساند، وقتی مردم غیر از خدای سبحان والیی نداشته باشند که متولی امرشان شود، قهرا کسی را نخواهند داشت که جلو خداوند

متعال را بگیرد و نگذارد خواسته هایش را علیه ایشان اجراء سازد.

پس از همه آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آیه شریفه - بطوریکه سیاق هم می رساند، و خدا داناتر است - این معنا را افاده می کند که برای هر فردی از افراد مردم بهر حال که بوده باشند معقب هایی هستند که ایشان را در مسیری که بسوی خدا دارند تعقیب نموده، از پیش رو و از پشت سر در حال حاضر و در حال گذشته به امر خدا حفظشان می کنند و نمی گذارند حالشان به هلاکت و یا فساد و یا شقاوت، که خود امر خداست متغیر شود، و این امر دیگر که حال را تغییر می دهد وقتی اثر خود را می گذارد که مردم خود را تغییر دهند، در این هنگام است که خدا هم آنچه از نعمت که به ایشان داده تغییر می دهد، و بدی را بر ایشان می خواهد، و وقتی بدی را برای مردمی خواست دیگر جلوگیری از آن نیست، چون بشر غیر خداوند والی دیگری که متولی امورش شود ندارد تا آن والی از نفوذ اراده و خواست خداوند جلوگیری به عمل آورد، و از این معنا چند مسأله روشن می گردد:

پنج مسأله که از توضیح آیه (له معقبات...) روشن می شود

اول اینکه: آیه شریفه به منزله بیان تفصیلی برای جمله ایست که در خلال آیات قبلی قرار گرفته و می فرمود: ((وکل شیء عنده بمقدار))، زیرا این جمله بطور اجمال می فهماند برای تمامی اشیاء در نزد خدا حدودی است ثابت و غیر متغیر و غیر متخلف، و بهمین جهت هیچگاه از علم او دور و مستور نمی شوند، آیه مورد بحث این اجمال را در خصوص انسان تفصیل می دهد که انسانها هر کدام معقباتی از پیش رو و از پشت سر دارند که موکل بر ایشانند تا ایشان و تمامی متعلقات ایشان را از خطر هلاکت و دگرگونی حفظ نمایند، و دچار هلاکت و دگرگونی نشوند مگر به امر دیگر خدا.

دوم اینکه: هیچ چیز از انسان از جان و جسم و اوصاف و احوال و اعمال و آثارش نیست مگر آنکه ملکی از طرف خداوند موکل بر آنست تا حفظش کند، و وضعش در مسیر بسوی خدا بطور دوام چنین هست تا آنکه خودش وضع خود را تغییر دهد، در آن صورت خدا هم وضع خود را درباره او تغییر می دهد، پس اینکه خدا حافظ است و او ملائکه ای دارد که متصدی حفظ بندگانشند خود یک حقیقتی است قرآنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۶

سوم اینکه: غیر از حقیقت مذکور، که گفتیم امر خداست، امر دیگری در این بین در کمین مردم هست تا ایشان چه وقت وضع خود را تغییر دهند، و خداوند درباره آن امر فرموده که: وقتی اثر خود را می گذارد که مردم وضع خود را تغییر دهند، در این هنگام است که خداوند هم بوسیله این امر نعمت هایش را تغییر می دهد.

و یکی از موارد تاءثیر آن امر آمدن و سر رسیدن ((اجل مسائی)) است که اختلاف و تخلف ندارد، و درباره اش فرموده: ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی)) و نیز فرموده: ((ان اجل الله اذا جاء لا یوخر))

چهارم اینکه: امر خداوند بر متون اشیاء و حواشی آنها در هر حالی مسلط است، و هر چیزی چه در حال ثبات و چه در حال تغییرش مطیع امر او و خاضع در برابر عظمت اوست، و اینکه هر چند امر الهی ابعاضی داشته و آن ابعاض با هم مختلفند، اما در عین حال به امر معقب و حافظ و امر تغییر دهنده نعمت تقسیم می شود که در عین حال نظام واحدی دارند که تغییر و تبدیل ندارد، و خداوند درباره اش فرموده: ((ان ربی علی صراط مستقیم)) و نیز فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون))

پنجم اینکه: از قضایای حتمی و سنت جاریه الهی یکی این است که همواره میان احسان و تقوی و شکر خدا، و میان توارد نعمت ها و تضاعف برکات ظاهری و باطنی و نزول و ریزش آن از ناحیه خدا ملازمه بوده و هر قومی که احسان و تقوی و شکر داشته اند خداوند نعمت را بر ایشان باقی داشته، و تا مردم وضع خود را تغییر نداده اند روز بروز بیشتر کرده است، همچنانکه آیات زیر بدان اشاره می کنند.

((ولو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون و لئن شکرتم

لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید)) و ((هل جزاء الاحسان الا الاحسان)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۷

جهت و حکمت وجود تلازم بین اعمال صالح و نعمت ها و بهره مندی ها

این بود آنچه ، از ظاهر آیه درباره ملازمه میان شیوع صلاح در قومی ، و دوام نعمت برایشان استفاده می شود و اما اینکه اگر فساد در قومی شایع شود و یا از بعضی از ایشان سربرزند نعمت و عذاب هم برایشان نازل می شود آیه شریفه از تلازم میان آنها ساکت است ، نهایت چیزی که از آیه استفاده می شود این است که : خداوند وقتی روش خود را تغییر می دهد و عذاب می فرستد که مردم رفتار خود را عوض کرده باشند، البته این مطلب امکان دارد نه اینکه به فعلیت درآوردنش واجب باشد زیرا این از آیه استفاده نمی شود، و بهمین جهت سیاق را تغییر داده می فرماید: ((و اذا اراد الله بقوم سوء فلا- مرد له)) با اینکه اگر می خواست سیاق را تغییر ندهد باید می فرمود: ((حتی یغیروا ما بانفسهم فیرید الله بهم من السوء ما لا مرد له - تا آنکه مردم رفتار خود را عوض کنند که در این صورت خداوند آنگونه بدی را برای ایشان خواسته است که احدی نتواند آن را جلوگیر شود.

مؤید این معنا هم آیه ((و ما اصابکم من مصیبه فما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر)) است که صریحا دلالت می کند بر اینکه پاره ای از تغییرات خدا در هنگام پاره ای از تغییرات مردم ، اجراء نمی گردد، و خدا مردم را در آن تغییرات عفو می فرماید و اما اینکه آیا فرد هم عینا مانند قوم و جمعیت است و صلاح و فساد عمل او در وضع آخرت و دنیای او و امور مادی و معنوی او اثر می گذارند یا نه ؟ آنچه که از کلام الهی برمی آید این است که میان اعمال صالح یک فرد و میان صلاح آخرت و نعمت های معنویش رابطه هست ، و در صورت تغییر آن ، نعمت های مزبور هم تغییر می کند، و لیکن آیات دلالتی بر رابطه میان نعمت های مادی و جسمانیش ندارد.

و حکمت همه اینها هم روشن است ، زیرا تلازم مذکور، مقتضای حکم توافق و سنخیتی است که در اجزای نظام عالم برقرار است و هر نوعی را بسوی غایت و نهایت سیرش سوق می دهد، آری خداوند برای انواع ، غایاتی قرار داده و آنها را مجهز به وسائل رسیدن بدان غایات آفریده ، و در میان اجزای این نظام ، تلائم و توافقی نهاده که همه را شیء واحدی کرده ، که میان اجزایش معانده و تضادی نیست ، و مقتضای آنها این است که : هر نوعی در عافیت و نعمت و کرامت ، تا به غایت خود برسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۸

و میان انواع موجودات ، غیر از نوع آدمی گویا هیچ نوع دیگری از مقتضای فطرت اصلی خود منحرف نمی شود.

و نوع انسان هم اگر مانند سایر انواع از مقتضای فطرت اصلیش منحرف نگردد، عالم بر طبق سعادت و نعمت او دور می زند و جریان می یابد، و اما اگر منحرف شد و فساد در میان آن رایج گردید، تعادل میان اجزای کون بر هم خورده و همین خود باعث می شود که نعمت از او هجرت نموده نظام زندگیش مختل گردد، و در نتیجه فساد در دریا و خشکی عالم بخاطر اعمال ناروای آدمی ظاهر می شود، و خدا کیفر بعضی از آنچه را که کرده اند به ایشان می چشاند تا شاید برگردند.

و پوشیده نیست که این معنا مربوط به نوع است نه شخص ، و بهمین جهت گفتیم که : تلازم میان صلاح نوع و نعمت های عمومی آنان است نه بین اشخاص ، زیرا چه بسا افرادی که در نوع به هدف نرسند و لیکن خود نوع به هدف برسد، و باید برسد، آری اگر بخاطر انحراف یک فرد و دو فرد، نوع ، از سعادت خود محروم مانده به غایت و هدف نرسد مستلزم لعب و بازی در خلقت می شود، و (حال آنکه ) خدا فرموده : ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لالعین))

و ما در جلد دوم این کتاب در چند بحثی که درباره اعمال گذرانندیم راجع به این موضوع نیز قدری حرف زدیم .

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که آن اعتراضی که به آیه شریفه شده است تا چه حد باطل و بی مورد است ، و آن این است که آیه می رساند: وقتی وضع قومی تغییر می کند و نعمت ها دگرگون می شود که مردم با گناه ، وضع خود را دگرگون کنند. و این بر خلاف آن مساله ای است که در شرع آمده که نمی توان عموم را به جرم خواص مؤاخذه نمود، و وجه فسادش هم این است

که این معنا بکلی اجنبی از مفاد آیه است. اختلاف شدید مفسرین در معنای آیه شریفه ((له معقبات...)) این بود پاره ای از مطالب که دقت و تدبّر در آیه آن را افاده می کند، ولی سایر مفسرین در تفسیر آن از جهات مختلفی اختلافات شدیدی راه انداخته اند.

از آن جمله، اختلافشان در مرجع ضمیر ((هائ)) در جمله ((له معقبات)) است، یکی گفته: مرجع آن کلمه ((من)) در جمله ((من اسر القول...))، است، که ما در سابق نقلش کردیم و آن را اختیار نمودیم. یکی دیگر گفته که: ضمیر مزبور به نام ((الله)) برمی گردد، و چنین معنا می دهد که برای خدا ملائکه ایست معقب، که از جلو و عقب انسان را حفظ می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۲۹

و اشکال این قول اینست که لازم می آید که در یک سیاق (که باید ضمیرها به یک مرجع برگردند) ضمیر اختلاف پیدا کنند علاوه بر این سبب می شود که بدون هیچ نکته و جهتی در جمله ((من امر الله)) التفات بکار رفته باشد.

یکی دیگر گفته: به رسول خدا برمی گردد، و آیه شریفه این معنا را تذکر می دهد که ملائکه آن جناب را حفظ می کنند. اشکال این قول هم همان اشکال قول قبلی است که گفتیم موجب اختلاف ضمیرها می شود که ظاهر آیه با آن مساعدت ندارد، علاوه بر این لازمه اش این است که آیه شریفه مربوط و متصل با آیات قبل نباشد، چون در آیات قبل اسمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برده نشده بود.

مفسری دیگر گفته: ضمیر مذکور به کلمه ((من)) که در جمله ((سارب بالنهار)) مقدر است برمی گردد. و این وجه از همه وجوه گذشته سخیف تر است که بزودی اشکالاتش را خواهیم گفت.

و از جمله اختلافات ایشان اختلافی است که در معنای کلمه ((معقبات)) کرده اند، یکی گفته: اصل آن ((معتقات)) بوده، حرف ((تا)) نقل به قاف شده و در قاف اصلی ادغام گشته، و معتقات از ((اعتقب)) است، و وقتی گفته می شود: ((اعتقبه)) معنایش این است که او را حبس کرد، و وقتی گفته می شود ((اعتقب القوم علیه)) معنایش این است که مردم علیه او همدست شدند. و لیکن این وجه را مردود و خطا دانسته اند.

یکی دیگر گفته: از باب تفعیل و از مصدر تعقیب است که به معنای دنبال کسی رفتن است، و از این جهت آن را تعقیب گویند که گویا پاشنه (عقب) او را لگد می کند، و ملائکه را از این نظر معقبات نامیده که آدمیان را در مسیر بسوی خدا تعقیب می کنند و - همانطور که در سابق گفته شد - از آدمی جدا نمی شوند و او را حفظ می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از معقبات یکدسته از ملائکه شب و روزند که نویسندگان نامه اعمالند دسته روز می روند و ماء مورین شب دنبالشان فرود می آیند، و به این حساب، ملائکه روز دنبال ملائکه شب و ملائکه شب دنبال ملائکه روز آمد و شد دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۰

و لیکن این وجه با ظاهر جمله ((له معقبات)) نمی سازد، بعلاوه لازمه اش این است که جمله ((یحفظونه - او را نگهداری می کنند)) به معنای ((یحفظون علیه - اعمال او را علیه او می نویسند)) بوده باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از معقبات، نگهبانان و گارد مخصوص سلطنتی و آجودان و افسران مخصوص دربارند که دنبال ملوک و امراء به راه می افتند، و آنها را اسکورت می کنند، و معنای آیه این است که آنها که وقتی حرکت می کنند به اصطلاح راهها را بند می آورند که همان ملوک و امراء باشند، و برای ایشان دنبال روانی از افسران است که اطرافشان را احاطه نموده، می خواهند به خیال خود از قضا و قدر خدا نگهداریشان کنند. و این وجه علاوه بر اینکه وجهی بی پایه است، در حقیقت بازی کردن با کلام خداست.

و از جمله اختلافات مفسرین اختلافشان در معنای: ((من بین یدیه و من خلفه)) است، که بعضی گفته اند: جمله مذکور متعلق به

معقبات است ، و معنایش این است که : معقبات ، او را از جلو و عقب حفظ می کنند. غافل از اینکه تعقیب تنها از پشت سر است . بعضی دیگر گفته اند: متعلق به جمله ((یحفظونه )) است و در کلام تقدیم و تاخیری شده ، و ترتیب کلام چنین بوده : ((یحفظونه من بین یدیه و من خلفه من امر الله )) و لیکن هیچ دلیلی بر این وجه در دست نیست .

بعضی هم گفته اند: متعلق به مقدری از قبیل وقوع و احاطه و امثال آن دو است ، و تقدیر آن ((واقع من بین یدیه و من خلفه )) و یا ((محیط من بین یدیه و من خلفه )) بوده است ، و یا به نحو تضمین است که معنی چنین میشود: ((له معقبات ، یحیطون به من بین یدیه و من خلفه - برای او تعقیب کنندگانی است که او را از دو طرف و پشت سر احاطه می کنند)) و این وجه را سابقا هم نقل کردیم .

باز در همین جمله از جهت دیگری اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: مراد از آن ، جلو و عقب مکانی است ، و معقبات او را از جلو و عقب از مهالک و خطرات حفظ می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن دو، اعمال گذشته و آینده اوست ، که ملائکه همه را علیه او حفظ و ضبط می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۱

و لیکن هیچ دلیلی بر این دو وجه و این دو اختصاص وجود ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ما بین یدیه و من خلفه )) شؤن جسمی و روحی گذشته و فعلی انسان است . و این همان وجهی است که نقل کرده و آن را اختیار نمودیم .

و نیز از جمله اختلافات ایشان اختلافی است که در معنای جمله ((یحفظونه )) کرده اند، بعضی آن را به معنای ((یحفظون علیه )) گرفته ، و بعضی به معنای مطلق حفظ، و بعضی به معنای حفظ از خصوص نامالایمات گرفته اند.

و باز از جمله موارد اختلاف مفسرین اختلافی است که در جمله ((من امر الله )) کرده اند، که این جار و مجرور متعلق به کجا است ، بعضی گفته اند: متعلق به جمله ((له معقبات )) و صفتی است از برای آن ، همچنانکه در جمله ((من بین یدیه و من خلفه )) و ((یحفظونه )) دو صفت دیگری برای آنست . ولی این توجیه با ظاهر آیه سازگار نیست .

بعضی دیگر گفته اند: متعلق است به جمله ((یحفظونه )) و کلمه ((من )) در آن به معنای بای سببیه و یا به معنای مصاحبت است ، و معنای آیه چنین است که : معقبات ، او را بوسیله امر خدا و یا با امر خدا حفظ می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: متعلق به ((یحفظونه )) است و لیکن کلمه ((من )) ابتدائیه و یا نشویه است ، و معنای آیه چنین است که : او را حفظ می کنند، در حالی که ابتداء حفظ و یا منشاء آن امر خداست .

بعضی گفته اند: درست است که متعلق به ((یحفظونه )) است ، و لیکن کلمه ((من )) به معنای ((عن )) است ، و به آیه چنین معنا می دهد که : او را از اینکه امر خدا بر او حلول نموده و فرایش بگیرد، نگهداری می کنند. آنگاه امر را به معنای باس و عذاب تفسیر کرده ، و آیه را اینطور معنا کرده اند که : معقبات خدا او را از عذاب خدا حفظ می کنند و هر وقت گناهی بکند از خدای سبحان برایش مهلت می خواهند تا عذاب و مواخذه ، و یا امضای شقاوت را درباره اش تاخیر بیندازد تا شاید که توبه نموده و برگردد. و اغلب این وجوهی که نقل کردیم فسادش برای خواننده روشن است و حاجتی به بیان ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۲

و از جمله اختلافات ایشان اختلاف نظرهایشان در وجه اتصال جمله ((له معقبات من بین یدیه و من خلفه ...))، به ما قبل است ، که برخی از ایشان گفته اند: متصل است به جمله ((سارب بالنهار)) که معنایش گذشت . و بعضی دیگر گفته اند: متصل است به جمله ((الله يعلم ما تحمل کل اثنی )) و یا به جمله ((عالم الغیب و الشهاده )) و معنایش این است که همانطور که خداوند حمل هر حامله و یا غیب و شهادت را می داند همچنین نگهبانان را بر ایشان گمارده تا حفظ شان کنند. بعضی دیگر گفته اند: متصل است به جمله



((انما انت منذر))، و معنایش این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوسیله ملائکه محفوظ است. و لیکن حق این است که متصل است به جمله ((کل شیء عنده)) بمقدار، که بنوعی آن را بیان می کند، و در سابق گذشت.

و نیز از جمله موارد اختلاف مفسرین اختلافی است که در ربط و اتصال جمله ((ان الله لا یغیر ما بقوم...))، کرده اند، یکی گفته: متصل است به آیه ((و یتعجلونک بالعذاب...))، و معنای مجموع آن دو این است که هر چند بر نزول عذاب عجله می کنند و لیکن خداوند عذاب نمی فرستد مگر بر کسی که بداند وضعیت دگرگون شده است، حتی اگر بداند که در جمعیتی کسانی هستند که بعدها ایمان می آورند و یا از صلبشان کسانی متولد می شوند که ایمان خواهند آورد بر آن جمع عذاب نمی فرستد.

بعضی دیگر گفته اند: آیه مذکور متصل است به جمله ((سارب بالنهار)) و معنای مجموع آن دو این است که وقتی ملوک و امراء مرتکب گناه شدند در حقیقت از رسم عبودیت بیرون گشته، و استحقاق حفاظت خود را باطل ساخته و مستوجب عذاب می شوند. و این وجه با وجه قبلی از سیاق کلام دورند، و حق مطلب این است که آیه مذکور تعلیل ((جمله یحفظونه...))، و بیان علت این است که چرا خداوند او را حفظ می کند، و توضیحش در سابق گذشت.

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ يُنْشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ كَلِمَةً ((سحاب)) - به فتحه سین - چون جمع بود صفت آن را نیز جمع آورده، فرمود: ((ثقال)) و ((یریکم)) از ارائه است که یا به معنای اظهار و نشان دادن چیزیست که قابل رویت باشد تا بیننده آن را ببیند، و یا به معنای انسان را دارای صفت رویه و دیدنی قرار دادن است، و تقابلی که میان: ((یریکم)) و ((ینشیء)) هست معنای اول را تایید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۳

و دو کلمه ((خوفا و طمعا)) دو تا مفعول له برای ((یریکم)) هستند، یعنی برق را به شما نشان داد تا هم بترسید و هم طمع کنید، و ممکن است که مصدر به معنای فاعل، و حال از ضمیر ((کم)) بوده باشند، و چنین معنا دهند که خدا آن کسی است که برق را به شما نشان داد در حالی که شما صاحبان خوف و رجا بودید.

و معنای آیه این است که خدا آن کسی است که برق را در برابر چشمان شما ظاهر کرد تا دو صفت خوف و رجا را در شما هویدا سازد، کما اینکه مسافر شما از آن می ترسد، و حاضران به آن امیدوار می شود، دریاوردان از آن می ترسند، و اهل خشکی آروزش را می کنند، مردم همه از صاعقه اش می ترسند، و امیدوار بارانش می شوند. و آن کسی است که با انشاء خود ابرهایی خلق می کند که بار سنگین آب را بدوش می کشند. و در اینکه در خصوص آیت برق، کلمه ارائه را و در خصوص آیت سحاب کلمه انشاء را بکار برد لطافتی است که از نظر خواننده پوشیده نیست.

وَ يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ... کلمه ((صواعق)) جمع صاعقه است که عبارتست از پاره آتشفشایی که از رعد و برق تولید شده و از آسمان فرو می آید.

و کلمه ((جدل)) به معنای نزاع قولی است، که یکطرف بخواهد حرف خود را بر دیگری بقبولاند، و این واژه از ماده ((جدلت الحبل - طناب را محکم تاییدم)) گرفته شده. و کلمه ((محال)) - به کسر میم - مصدر باب مفاعله از ((ماحل - یماحل)) است که به معنای این است که یکی علیه دیگری مکر و صحنه سازی کند تا معلوم شود کدام نیرومندترند، و بهمین منظور برای اظهار معایب و بدیهای آن دیگری جدل می نماید.

بنابراین، جمله ((و هم یجادلون فی الله و هو شدید المحال)) معنایش (و خدا داناتر است) این است که بت پرستان، (که وجه کلام در این آیات و در این حجت ها متوجه ایشان است) درباره ربوبیت خدای تعالی مجادله می کنند، و حجت هایی نظیر تمسک بروش پدران برای اثبات ربوبیت اربابهای خود درست می نمایند، ولی از این معنا غافلند که خدای سبحان شدید المماحله است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۴

چون او به معایب و بدیهای ایشان آگاه ، و بر اظهار آن معایب و رسوا ساختن آنان قادر است .

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ... معنای دعا و بیان اینکه حق دعا (دعای مستجاب) برای خدا است و در برابر او نه غیر او

((دعا)) و ((دعوت))، به معنای توجه دادن نظر مدعو است بسوی داعی که غالباً با لفظ، یا اشاره صورت میگیرد، و ((استجاب)) و ((اجابت)) به معنای پذیرفتن دعوت داعی ، و روی آوردن بسوی اوست ، این است معنای دعا و اجابت ، و اما درخواست حاجت در دعا، و برآوردن حاجت در استجاب ، جزء معنا نیست ، بلکه غایت و متمم معنای آن دو است .

بله ، این جهت در مفهوم دعا خوابیده که باید مدعو، صاحب توجه و نظری باشد که اگر بخواهد بتواند نظر خود را متوجه داعی بکند، و نیز باید صاحب قدرت و تمکنی باشد که از استجاب دعا ناتوان و عاجز نگردد، و اما دعا کردن و خواندن کسی که درک و شعور نداشته ، یا قدرت بر برآوردن حاجت را ندارد دعای حقیقی نیست ، هر چند صورت دعا را داشته باشد.

و چون در آیه شریفه میان جمله ((له دعوه الحق)) و جمله ((والذین یدعون من دونه...)) مقابله افتاده و در دومی می گوید دعا و خواندن غیر خدا خالی از استجاب ، و دعای کافران در ضلالت است ، ناگزیر می فهمیم که مقصود از جمله اولی این است که دعوت حق با دعوت باطل این فرق را دارد که در دعوت حق مدعو دعوت را می شنود، و البته استجاب هم می کند (اما دعوت باطل چنین نیست)

و این خود از صفات خدای تعالی و تقدس است ، چون او شنوا و قریب و مجیب ، (جوابگوی دعا) و غنی و دارای رحمت است ، همچنانکه فرمود: ((اجیب دعوه الداع اذا دعان)) و نیز فرمود: ((ادعونی استجب لکم)) و در گفته های خود هیچ شرطی در استجاب دعا نکرده ، جز اینکه حقیقت دعا محقق شود و تنها او دعوت و خوانده شود نه غیر او.

بنابراین ، اضافه دعوت حق ، اضافه موصوف بر صفت ، و یا از قبیل اضافه حقیقه است ، به این عنایت که حق و باطل گویا دعا را میان خود به دو قسم تقسیم می کنند، یک قسم از دعا، دعای حق است که هرگز از استجاب تخلف ندارد، و قسم دیگر دعای باطل است ، و آن دعایی است که بسوی هدف اجابت هدایت نمی شود، مانند دعا و خواندن کسی که دعا را نمی شنود و یا قدرت بر استجاب ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۵

پس آیه مورد بحث از این جهت مرتبط به آیات قبل است که در آن آیات قبل قدرت و علم عجیب خدا را خاطر نشان می ساخت ، و در این آیه این معنا را تذکر می دهد که حقیقت دعا و استجاب هم خاص اوست و او همانطور که عالم و قادر است اجابت کننده دعا هم هست ، و این معنا را در آیه از دو طریق اثبات نموده ، یکی طریق اثبات حق دعا برای خدا، و یکی نفی آن از غیر خدا.

اما عهده دار اثبات حق دعا برای خدا جمله ((له دعوه)) است ، که مقدم بودن ظرف ((له)) انحصار را می رساند، و جملات بعد هم که از غیر خدا نفی می کند این انحصار را تأیید می کند، و اما متکفل نفی آن از غیر خدا جمله ((والذین یدعون من دونه لا یتستجیون لهم بشیء الا کباسط کفیه الی الماء لیلغ فاه و ما هو ببالغه)) است ، که می فرماید: آن خدایانی که مشرکین می خوانند قادر بر استجاب دعای آنان نیستند، و این معنا را در مواردی از کلام مجیدش بیان نموده . زیرا آن خدایان یا بتهایی هستند که عوام مشرکین می پرستند، که پر واضح است اجسامی بی جانند، که نه شعور دارند و نه اراده ، و یا ارباب آن بتها از ملائکه و یا جن و یا روحانیات کواکب و یا بشرند، که بعضی از خواص بت پرستان می پرستند، و متنبه به آن هستند، که نه مالک نفع و ضرری برای خود هستند، و نه اختیاردار مرگ و حیات و نشور خودند تا چه رسد به اینکه مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات غیر خود باشند، به خلاف خدای تعالی که مالک کل است ، و همه ملک و همه قوت تنها برای او است . پس هیچ مطمعی و طمع گاهی در غیر او نیست .

تمثیلی که حال کسی را که غیر خدا را می خواند بیان می کند

بعد از اثبات اختصاص دعوت حق و استجاب برای خدا، و نفی آن از غیر او، یک صورت را استثناء کرده، و آن صورت نظیر مثلی است که خود قرآن زده و فرموده: ((کباسط کفیه الی الماء لیبلغ فاه و ما هو ببالغه)) توضیح اینکه شخص عطشان وقتی بخواهد آب بیاشامد، ناگزیر باید نزدیک آب شده کف دست را باز کند و آب را برداشته بنوشد، یعنی به لب رسانده رفع عطش کند، این راه حقیقی و صحیح رفع تشنگی است، و اما لب تشنه ای که از آب دور است و می خواهد سیراب شود، و از آن اسباب و مقدماتی که گفتیم هیچ یک را عملی نمی کند جز همین را که کف دست را باز نموده نزدیک دهان ببرد، که چنین کسی هرگز آبی بدھانش نمی رسد، و از آب نوشیدن تنها صورت آن را نشان داده، و تقلید آنرا درآورده است.

و مثل کسی که غیر خدا را می خواند مثل همین تقلید درآور است که از دعا جز صورت خالی از معنا، و اسم خالی از مسمای آن را نمی آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۶

زیرا این بتها و خدایان دروغین در استجاب دعا و قضای حوائج، همان اثر را دارند که آن آقای تقلید درآور در رفع عطش خود دارد، یعنی همانطور که دست به دهان بردن این، صورتی از آب خوردن است، دعا و خواندن بت پرستان هم تنها صورتی از دعا کردن است و خاصیت دیگری ندارد.

از اینجا معلوم می شود که استثناء ((الا- کباسط کفیه...))، استثنائی نیست که بر خلاف حکم کلی مستثنی منه باشد بلکه تنها صورتی از استثناء است که منظور از آن تقویت حکم در جانب مستثنی منه است، نه اینکه بخواهد فردی را از آن کلی خارج سازد، و خلاصه مفادش این است که مشرکین و آنها که غیر خدا را می خوانند با خواندنشان به نتیجه ای نمی رسند مگر اینکه به نتیجه ای نرسند، که معنایش تاء کید در همان به نتیجه نرسیدن است.

و این خود از لطافت‌های کلام خدایتعالی است که از جهتی نظیر آیه ((افاتخذتم من دونه اولیاء لا یملکون لانفسهم نفعاً و لا ضراً)) است و به بیانی که ان شاء الله خواهد آمد موکدتر از آن است.

سه مطلب از تفسیر آیه روشن گردید

از آنچه گذشت روشن گردید که:

اولاً: مراد از جمله ((له دعوه الحق)) حق دعا است و آن دعائی می باشد که مستجاب می شود و بهیچ وجه رد نمی گردد، پس اینکه بعضی در معنایش گفته اند: مرا از آن، کلمه اخلاص و شهادت به ((لا اله الا الله)) است. صحیح نیست، چون هیچ دلیل و شاهی در سیاق آیه ندارد. و ثانیاً: اگر ضمائر در جمله ((و الذین یدعون...)) را اظهار کنیم تقدیر آن چنین می شود: کسانی که مشرکین آنها را بجای خدا می خوانند آن خواننده شده ها دعای این مشرکین را بهیچ وجه مستجاب نمی کنند.

و ثالثاً: استثناء در آیه استثناء از جمله ((لا یستجیبون لهم بشیء)) است و در کلام، حذف و اختصار بکار رفته و معنای کلام این است که: ((لا یستجیبون لهم بشیء و لا ینیلونهم شیئاً الا کما یستجاب لباسط کفیه الی الماء لیبلغ فاه... - اجابت نمی کنند ایشانرا به هیچ چیز، و هیچ چیزی به ایشان نمی دهند مگر همانند کسی که از آب دور است و برای رفع عطش خود از روی تقلید دو دست خود را به طرف آب می برد تا به دهانش برساند و عطش خود را رفع کند...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۷

و اگر در معنایی که کردیم و خواستیم کلمه ((نیل)) را در معنای استجاب درآوریم، برای این بود که احتمال می دهیم استجاب متضمن معنای نیل و امثال آن باشد.

خدای سبحان در آخر آیه، گفتار خود را تاء کید نموده و فرمود: ((و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال)) و این جمله علاوه بر تاء کید مطالب قبل، به یک حقیقت اصیل دیگر نیز اشاره می کند، و آن این است که هیچ دعائی نیست مگر آنکه غرض آن، خدای

سبحان است، چون او است علیم و قدیر و غنی و صاحب رحمت، پس برای دعا هیچ راهی نیست مگر همان راه توجه به خدای تعالی، بنابراین کسی که غیر خدا را می‌خواند و آن را غرض و هدف قرار می‌دهد رابطه دعای خود و هدف دعا را از دست داده، و در حقیقت دعایش راه را گم کرده، چون ضلالت بهمین معنا است که چیزی از راه خود بیرون شود و راهی بییامید که آن را به مطلوبش نرساند.

وَلَلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ((سجود)) به معنای به رو بر زمین افتادن و پیشانی و یا چانه را بر زمین نهادن است، همچنان که درباره برادران یوسف می‌فرماید: ((و خروا له سجدا)) و نیز فرموده: ((یخرون للذقان سجدا)) سجود مصدر، و سجده بنای مره است یعنی یک سجود.

و ((کره))، به معنای کاریست که آدمی با مشقت آن را انجام دهد، حال اگر محرکش امری خارجی باشد، آن را ((کره)) - با فتحه کاف - خوانند، و اگر محرکش داخلی و نفسانی باشد آنرا ((کره)) - به ضمه کاف - تلفظ کنند و این لفظ در برابر و مقابل ((طوع)) است.

راغب در مفردات می‌گوید: ((غدوه)) و ((غدها..)) از ساعات اول روز است، و در قرآن کریم، ((غدو)) در مقابل ((آصال))، و ((غدها)) در مقابل ((عشی)) قرار گرفته، یکجا فرموده: ((بالغدو و الاصال)) و یکجا فرموده ((بالغدها و العشی)) و باید دانست که غدو جمع غدها است، همچنانکه ((قنی)) جمع ((قناه)) (نیره) است.

و در مجمع البیان گفته: کلمه ((آصال)) جمع ((اصل)) - با ضمه همزه و صاد - است، و اصل هم جمع ((اصیل)) است، پس آصال جمع الجمع و ماده اش کلمه ((اصل)) است، و از این جهت این ساعت از روز معین بین عصر و غروب آفتاب را آصال گفته‌اند که گوئی ریشه و مبداء شب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۸

ذلت حقیقی همه چیز در برابر خدای تعالی

اعمال اجتماعی که انسان به منظور اغراض معنوی انجام می‌دهد، مثلاً- بالانشینی که به منظور تجسم ریاست، و جلو افتادن که بمنظور تمثیل سیادت و آقائی، و خم شدن که به منظور اظهار حقارت و کوچکی، و بر زمین افتادن که به منظور نهایت ذلت و افتادگی سجده کننده در قبال عزت و علو مقام مسجود انجام می‌شود، نام این اعمال را به غرضهای آنها نیز داده و آنها را هم به مان نام می‌نامند، مثلاً همان طور که جلو افتادن را تقدم می‌گویند، سیادت و آقایی را هم تقدم می‌خوانند، و همچنانکه انحناء و خم شدن مخصوص را رکوع می‌گویند، حقارت و کوچکی را هم رکوع می‌گویند، و همانطور که به خاک افتادن را سجده می‌گویند، تذلل را هم سجود می‌گویند، همه اینها به این عنایت است که برسانند که منظور از این اعمال اجتماعی همان غرضها و نتایج آن است، و گرنه هیچ غرضی به خود آن اعمال تعلق نگرفته است.

و به همین نظر است که قرآن کریم اینگونه اعمال و نظائر آن از قبیل قنوت و تسبیح و حمد و سؤال و امثال آن را به همه موجودات نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ((کل له قانتون))، و نیز می‌فرماید: ((وان من شیء الا یسبح بحمده)) و نیز می‌فرماید: ((یسئله من فی السموات و الارض)) و نیز می‌فرماید: ((و لله یسجد ما فی السموات و ما فی الارض))

و فرق میان این امور، در صورت انتسابش به موجودات، و در صورت وقوعش در ظرف اجتماع بشری این است که: غایات و غرضهای آنها، در قسم اول به حقیقت معنایش موجود است، بخلاف قسم دوم، که غرض از آن امور، به نوعی از وضع و اعتبار تحقق می‌یابد، مثلاً- ذلت موجودات و افتادگی آنها در برابر ساحت عظمت و کبریائی خداوند ذلت و افتادگی حقیقی است، بخلاف به رو افتادن و زمین ادب بوسیدن در ظرف اجتماع بشری که بر حسب وضع و اعتبار، ذلت و افتادگی است، به نشانه اینکه بسیار اتفاق می‌افتد که این به خاک افتادن و سجده انجام می‌شود، ولی از آن تعظیم و اظهار ذلت فهمیده نمی‌شود.

پس اینکه فرمود: ((و لله یسجد من فی السموات و الارض)) از همان نظری است که اشاره نمودیم، و اگر اختصاص داد به

صاحبان عقل و فرمود: ((من فی السموات و الارض)) و فرمود: ((ما فی السموات و الارض))، با اینکه این سجده و ذلت، اختصاص به آدمیان و فرشتگان ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۳۹

و همانطور که در آیه سوره نحل که از نظر خواننده گذشت و ذیل آیه مورد بحث هم که می فرماید: ((و ظلّٰلهم...))، بر این دلالت دارد که تمامی موجودات خدا را سجده می کنند، به خاطر این است که روی سخن در این آیات با مشرکین است، و علیه ایشان احتجاج شده است، گویا خواسته است ایشان را وادار کند که به طوع و رغبت خدا را سجده کنند، همانطور که سایر عقلای آسمان و زمین او را به طوع و رغبت سجده می کنند، و حتی سایه ایشان هم او را سجده می کند، و به همین عنایت بود که سجده سایه ایشان را به رخ کشید تا در واداری مشرکین موکدتر باشد (دقت بفرمائید)

تذلل و تواضع همه موجودات در برابر خدا ذاتی است

این را نیز باید دانست که تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتی است، که هیچ موجودی از آن منفک، و آن از هیچ موجودی متخلف نیست، پس بطور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد و حال آنکه هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا درباره اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصوّر شود، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((فقال لها و للارض اتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین))

و این عنایت هر چند ایجاب می کند که سجده موجودات در برابر خدای تعالی به طوع و رغبت بوده و راهی برای تصوّر اکراه باقی نگذارد، و لیکن عنایت دیگری در این بین هست که چه بسا نسبت اکراه را تا حدی برای بعضی از موجودات، یعنی انسان تصحیح کند، و آن عنایت این است که پاره ای از موجودات در اجتماع تراحم قرار گرفته، و با اینکه خود مجهز به طبایعی هستند، مع ذلک چه بسا سببهای دیگری هستند که نمی گذارند این موجودات به غایات و هدفهای خود نائل شوند، آری موجوداتی که در عالم ما قرار دارند که عالم ماده و دار تراحم است چه بسا در رسیدن به هدفهای مقتضیات طبایع خود، به موانع گوناگون و مختلفی برخوردند که اقتضای آنها بر خلاف اقتضای طبیعت اینها باشد، و پر واضح است که هر چه بر خلاف طبیعت باشد مکروه است، همچنانکه ملایم طبیعت مطلوب است.

بنابراین، موجودات این نشئه در جمیع شؤن راجع به خودشان ساجد و خاضع در برابر امر خدا هستند، و لیکن در پاره ای از شؤن و ن که مخالف طبیعت آنها است از قبیل: مرگ و فساد و بطلان آثار و آفات و مرضها و امثال آن، سجود و خضوعشان کرها، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۰

و در آنچه که موافق طبع آنها است از قبیل: حیات و بقاء و رسیدن به هدف و پیروزی و کمال، بطور طوع و انقیاد و مانند خضوع ملائکه است که خدا را در آنچه که دستورشان می دهد نافرمانی ننموده و عمل می کنند.

وجه فساد گفتار بعضی مفسرین در مراد از سجده

از آنچه گذشت فساد گفتار بعضی از مفسرین ظاهر شد که گفته اند: مراد از سجده، سجده معمولی و به رو افتادن بر زمین است بطوری که پیشانی را بر زمین بگذارد، و جمیع موجودات سجده می کنند، منتهی سجده مؤمن از روی رغبت است ولی سجده کافر از روی ترس از شمشیر می باشد. این گفته را به حسن نسبت داده اند.

و همچنین گفتار بعضی دیگر که گفته اند: مراد از سجده به رو افتادن بر زمین نیست، بلکه مراد خضوع است، و جمیع موجودات در برابر خدای تعالی خاضعند، با این تفاوت که خضوع مؤمن به طوع، و خضوع کافر به کره است، چون کافر در برابر آلام و امراض به قضای خدا راضی نیست، و این قول را به جبائی نسبت داده اند.

و همچنین قول دیگران که گفته اند: مراد از آیه، خضوع جمیع موجودات، در آسمانها و زمین، از صاحبان عقل و فاقدان آنست، و اگر تعبیر به ((من)) که مختص به صاحبان عقل است کرده از باب تغلیب بوده. وجه اسناد سجود به سایه ها

و در جمله ((ظلالهم بالغدو و الاصال)) سایه اجسام غلیظ و ستر در سجده به خدای تعالی به خود اجسام ملحق شده ، با اینکه سایه ، امری است عدمی و عبارتست از نرسیدن نور بخاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرش این است که هر چند سایه امری است عدمی ، و لیکن آثاری خارجی نظیر آثار امور وجودی دارد، مثلاً کم و زیاد می شود، و همچنین اختلافات دیگری به خود می گیرد که حواس ما آن را حس می کند، پس می توان گفت در عین عدمی بودن بهره ای از وجود دارد که با همان مقدار از وجود و همان مقدار از آثار، در برابر خدای تعالی خاضع و ساجد است .

وجه اختصاص سجود موجودات به صبح و شام

و اگر سجده موجودات را به صبح و شام اختصاص داده و حال آنکه مختص به آن دو وقت نیست بلکه در تمامی آنات هست ، سرش آن نیست که بعضی گفته اند که : با این تعبیر خواسته است دوام را برساند، و این تعبیر را در جایی می کنند که بخواهند ابدیت را برسانند. زیرا اگر می خواست تایید و ابدیت را برساند مناسب تر آن بود که بفرماید: ((باطراف النهار)) تا در نتیجه همه ساعات قبل از ظهر و بعد از ظهر را شامل شود، همچنانکه در آیه ((و من آناء اللیل فسیح و اطراف النهار لعلک ترضی بکار برده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۱

بلکه نکته آن (و خدا داناتر است) این است که کم و زیاد بودن سایه اجسام ، همیشه در صبح و شام صورت می گیرد، و در نتیجه در آن موقع در حس بیننده ، سقوط بر زمین و ذلت سجود را مجسم می سازد، ولی در هنگام ظهر و وسطهای روز چه بسا سایه معدوم می شود و یا آنقدر کوتاه می شود که دیگر کم و زیادیش محسوس نیست و به نظر ساکن می آید، و معنای سجود آنطور که در صبح و شام حسوس است ، محسوس نمی شود و شکی نیست که منظور از نسبت دادن سجده به سایه اجسام بیان سقوط سایه ها بر زمین و مجسم نمودن افتادگی سجود است ، نه اینکه مقصود تنها و تنها بیان اطاعت تکوینی سایه در جمیع احوال و آثارش باشد، دلیل این معنا هم آیه شریفه : ((و لم یروا الی ما خلق الله من شیء یتفیوا اظلاله عن الیمین و الشمال سجده لله و هم داخرون...))، است که عنایت مزبور، در آن به خوبی چشمگیر و هویداست .

و این مطلب یک کلام شعری ، و تصویری خیالی نیست که قرآن در دعوت حق خود متوسل به آن شده باشد، حاشا از قرآن که چنین کند با اینکه صریحا فرموده : این کلام شعر نیست .

آری حقایقی که عالی تر از اوهام ، و ثابت و استوار در نظر عقل سلیم است و به طبع خود از افق محسوسات و حواس دور است و نمی شود آن را تجسم نمود، در پاره ای موارد که ممکن باشد برای حس نوعی ظهور یافته به وجهی تمثیل و تجسم یابد، در چنین موارد البته باید از حس استمداد نموده صاحبان فهم ساده و عقل بسیط را از راه حس متوجه آن حقایق نمود، و آنگاه ایشان را از این راه منتقل به مرحله عقل سلیم که مسؤول درک حقایق و معارف حقیقی است ساخت ، و این قسم حس و خیال ، حس و خیال حق است ، و حق هم مؤید آنست ، و اعتماد به آن ، شعر و خیالبافی و یا باطل شمرده نمی شود.

و اینکه می بینیم خدای تعالی برای سایه گسترده اجسام ، در صبح و شام سجده قائل شده ، از همین باب است ، چون این سایه ها نیز مانند صاحبان شعورند که به منظور سجده به زمین می افتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۲

جهت اختصاص جمله : ((و یسبح الرعد بحمده)) به بیان تسبیح رعد

و نیز از همین باب است جمله گذشته که می فرمود: ((و یسبح الرعد بحمده)) زیرا در این جمله آواز هول انگیز رعد را بدین جهت تسبیح خوانده که زبانی گویا را مجسم می سازد که مشغول تنزیه خداست ، و دارد می گوید که : خداوند شبیه مخلوقات نیست ، و او را در برابر رحمتش که بادها و ابرها و برقهها مبشر آنند ثنا می خواند، و تمامی موجودات عالم با وجودهایشان تسبیح گوی خدایند، چون وجودهایشان قائم و معتمد بر وجود اوست ، و این قسم تسبیح ، تسبیح ذاتی موجودات است ، و دلالتش هم بر معنا دلالت ذاتی و عقلی است ، و به دلالتهای لفظی که در آوازهها و اصوات به وضع و اعتبار هست ربطی ندارد و اذهان ساده دلان







آله و سلم) از ایشان سؤال می‌کرد، جواب صحیح می‌دادند و دیگر زمینه‌ای برای القاء توحید باقی نمی‌ماند.

آری بت پرستان معتقد نبودند به اینکه خداوند در خلقت و ایجاد عالم شریک دارد، بلکه مخالفتشان با اسلام در توحید ربوبیت بود نه در توحید الوهیت به معنای خلق و ایجاد.

و همینکه به توحید خالق و موجد تسلیم بوده و خلقت و ایجاد را منحصر در خدا می‌دانسته‌اند خود مبطل اعتقاد ایشان به شرکای در ربوبیت بود، و حجت را علیه ایشان تمام می‌کرد، چون وقتی خلق و ایجاد فقط و فقط از آن خدا باشد دیگر هیچ موجودی استقلال در وجود و در علم و قدرت نخواهد داشت، و با نبود این صفات کمالیه، ربوبیت معنا ندارد. اعتقاد به وحدانیت خالق اعتقاد به ربوبیت ارباب و آله

پس مشرکین هیچ راهی برای اعتقاد به ربوبیت غیر خدا ندارند، مگر آنکه توحید خالق را انکار نموده و سهمی از خلقت و ایجاد را برای آله خود نیز قائل باشند، ولی قائل نبودند، و همین زمینه باعث شد که خداوند احتمال باطل مذکور را تنها برای پیغمبرش بیان بکند، و مشرکین را در بیان آن مخاطب قرار ندهد، و پیغمبرش را هم مأمور به نقل آن نکند.

بنابراین، در جمله ((ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم)) گویا به پیغمبرش فرموده: حجت در وحدانیت ربوبیت، بر علیه مشرکین تمام است، چون تنها خدا آفریدگار و ایجاد کننده عالم است، و ایشان چاره‌ای ندارند جز اینکه بگویند شرکائی که ایشان معتقد به ربوبیت آنها هستند در امر خلقت نیز با خدا شریکند، و آیا ایشان چنین اعتقادی دارند؟ و آیا معتقدند که شرکای ایشان هم مخلوقی مانند مخلوقات خدا خلق کرده‌اند؟ و چون با مخلوقات خدا مشتبه شده ناگزیر بطور اجمال قائل به ربوبیت آنها نیز شده‌اند؟

بعد از آنکه این حجت را با پیغمبر گرامیش در میان گذاشت، به او دستور می‌دهد که با یک جمله کوتاه ریشه این احتمال باطل را بکلی قطع کند، و آن این است که: ((قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۶ و این جمله کوتاه هم ادعا است و هم دلیل، صدر آن ادعا است و ذیلش دلیل آن، و حاصلش این است که خدای تعالی در خالقیتش واحد است و شریکی ندارد، و چگونه شریک در خلقت داشته باشد و حال آنکه او وحدتی دارد که بر هر عدد و کثرتی قاهر است.

در تفسیر آیه ((ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار)) نیز مطالبی راجع به قاهریت خدا و واحد بودن او گذشت، و در آنجا روشن شد که مجموع این دو صفت احدیت را نتیجه می‌دهد.

پس، از آنچه گذشت علت تغییر سیاق در جمله ((ام جعلوا لله شرکاء...))، که چرا از خطاب قبلی ناگهان به غیبت منتقل شد روشن گردید، (دقت بفرمائید)

و این را هم بدانید که بیشتر مفسرین میان آیاتی که از قرآن کریم در صدد اثبات ربوبیت خدا و توحید او در ربوبیت، و نفی شریک از او است، و آیاتی که در مقام اثبات اصل صانع است، خلط کرده، و امر بر ایشان مشتبه شده است، (لذا خواننده را به دقت بیشتری توصیه می‌نمائیم)

بحث روایتی

روایاتی در ذیل جمله: ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) که بر طبق آنها ((هادی)) علی (علیه

السلام) می‌باشد

در کافی به سند خود از ((عبد الرحیم قصیر)) از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من منذرم، و هادی علی است ...

مؤلف: این معنا را کلینی در کافی، صدوق در معانی الاخبار، صفار در بصائر الدرجات و عیاشی و قمی در تفسیرهای خود و

همچنین غیر ایشان به سندهای مختلف زیادی روایت کرده اند، و معنای فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: ((انا المنذر و علی الهادی)) این است که من مصداق منذر، چون انذار به معنای هدایت با دعوت است، و علی مصداق هادی بدون دعوت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۷

چون او امام است و دعوتی ندارد، نه اینکه مراد از منذر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، و مراد از هادی علی (علیه السلام)، چون این معنا با ظاهر آیه منافات دارد.

و در الدر المنثور است که: ابن جریر و ابن مردویه، و ابو نعیم در کتاب ((المعرفه))، و دیلمی و ابن عساکر و ابن نجار، روایت کرده اند که وقتی آیه ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دست خود را بر سینه اش نهاد و فرمود: من منذر، آنگاه دست بر شانه علی نهاد و فرمود: تو هادی هستی یا علی، هدایت یافتگان بعد از من بوسیله تو هدایت می شوند.

مؤلف: این روایت را ثعلبی هم در کتاب ((الکشف))، از عطاء ابن سائب، از سعید بن جبیر، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده.

و حاکم در مستدرک به سند خود از ابراهیم بن حکم بن ظهیر، از پدرش، از حکم بن جریر، از ابی بریده اسلمی، روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد طهور (آب) آوردند، در حالی که علی بن ابی طالب نزد او بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از آنکه وضو گرفت دست علی را گرفته به سینه خود چسباند، و خواند، ((انما انت منذر)) یعنی خود حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و آنگاه دست علی را به سینه خود او گذاشت، و خواند: ((و لكل قوم هاد))، آنگاه به او فرمود: تو مشعل فروزان خلائق و غایت هدایت و امیر قرائی و من بر این شهادت می دهم که تو چنینی.

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب از کتاب ((شواهد التنزیل)) حاکم و از کتاب ((ما نزل من القرآن فی امیرالمومنین)) مرزبانی، نقل کرده.

و در الدر المنثور است که عبدالله بن احمد، در ((زوائد المسند))، و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب ((الاوسط))، و حاکم (وی روایت را صحیح دانسته)، و ابن مردویه، و ابن عساکر، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که در تفسیر جمله ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) فرموده: رسول خدا منذر، و من هادیم، و در نقل دیگری فرموده: منذر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و هادی مردی از بنی هاشم است، که مقصود خود آن جناب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۸

مؤلف: و از طرق اهل سنت در این باره روایات بی شمار دیگری آمده است. و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم: در تفسیر جمله ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) چه می فرمائید؟ فرمود: هر امامی هادی هر قومی است در زمان خودشان. و در کافی به سند خود از فضیل روایت کرده که گفت: از امام صادق پرسیدم معنای جمله ((و لكل قوم هاد)) چیست؟ فرمود: هر امامی هادی مردمان قرنی است که وی در میان آنان زندگی می کند.

و در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر روایت می کند که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم معنای آیه ((انما انت منذر و لكل قوم هاد)) چیست؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر آن فرموده: من منذر، و علی هادی است، حال به نظر تو ای ابا محمد! آیا در امروز هادی و هدایت گری وجود دارد؟ عرض کردم: فدایت شوم، همواره از شما هادیانی یکی پس از دیگری وجود داشته تا نوبت به شخص شما رسیده.

فرمود خدا رحمت کند ای ابا محمد، اگر اینچنین بود که وقتی آیه ای که در حق مردی (امامی) نازل شده با مردن آن مرد می مرد، قرآن می مرد ولی قرآن کریم در بازماندگان جاری است چنانچه در گذشتگان جاری بود.

مؤلف: این روایت شاهدهی بر مدّعی قبلی ما است که می گفتیم: شمول آیه شریفه به علی (علیه السلام) از باب جری بر مصداق است، که از همین باب بر باقی ائمه (علیهم السلام) نیز جریان می یابد، و مقصود از روایاتی هم که می گفتند: آیه در حق علی (علیه السلام) نازل شده، همین جری است.

روایاتی در معنای: ((الله يعلم ما تحمل کل اثنی و ما تغیض الارحام و ما تزدد))

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از حضرت صادق (علیه السلام) معنای آیه: ((الله يعلم ما تحمل کل اثنی و ما تغیض الارحام)) را پرسیدم، فرمود: مقصود از ما تغیض الارحام آن نطفه ای است که حمل نشده باشد، و مقصود از ((و ما تزدد))، ((الذکر و الاثنی جمیعا)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۴۹ مؤلف: مراد از ((الذکر و الاثنی جمیعا)) به دلیل روایت آینده فرزند بیشتر از یکی است.

و در همان کتاب از محمد بن مسلم و غیر او، از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: مقصود از ((ما تحمل)) هر فرزندی است، چه دختر باشد و چه پسر، و مقصود از ((ما تغیض الارحام)) آن چیز است که حمل نباشد، و مقصود از ((و ما تزدد)) زیاده از یک دختر و یا یک پسر است.

و در کافی به سند خود از حریز، از کسی که نامش را نبرده، از یکی از دو امام، یعنی امام باقر و یا امام صادق (علیه السلام) است که در تفسیر آیه ((الله يعلم ما تحمل کل اثنی و ما تغیض الارحام و ما تزدد)) فرموده: ((غیض)) هر حملی است که کمتر از نه ماه باشد، و مقصود از ((و ما تزدد)) هر حملی است که بیشتر از نه ماه باشد پس هر وقت که زن در ایام حاملگی اش خون دید، به عدد همان ایام که خون دیده روزهای حملش زیاد می شود.

مؤلف: این معنا معنای دیگری است که از بعضی از قدمای مفسرین نیز نقل شده است.

و در معانی الاخبار به سند خود از ثعلبه بن میمون، از بعضی از اصحاب ما امامیه، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((عالم الغیب و الشهاده)) فرموده: ((غیب)) آنست که هرگز نبوده، و ((شهادت)) آن است که بوده.

مؤلف: مراد از جمله ((هرگز نبوده)) معدوم و لا-شیء نیست، بلکه امور بالقوه ایست که فعلیت به خود نگرفته باشند، و تازه همین هم یکی از مصادیق غیب است نه معنای آن، و این خود واضح و روشن است.

داستان عامر و اربد به نقل از ابن عباس

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم، و طبرانی در کتاب ((کبیر))، و ابن مردویه، و ابو نعیم در کتاب ((الدلائل))، از طریق عطاء بن یسار از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اربد بن قیس و عامر بن طفیل به مدینه آمده، خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدند در حالی که آن جناب نشسته بود ایشان پیش رویش نشستند، عامر عرض کرد اگر مسلمان شوم آیا امتیازی برای من قائل می شوی؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۰

فرمود: تو با سایر مسلمانان در نفع و ضرر شریک و یکسانی، اربد گفت آیا زمامداری بعد از خودت را برای من قرار می دهی؟ فرمود: نه، زمامداری نه برای تو است و نه برای قوم تو و لیکن زمامداری قوم خودت را خواهی داشت، اربد گفت: پس کرک (پشم جانداران) را برای من قرار بده و خاک (سلطنت در زمین) از آن تو باشد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود نه. وقتی از نزد آن جناب برمی گشت گفت: مدینه را علیه تو پر از سواره و پیاده می کنم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا جلویت رامی گیرد.

وقتی اربد و عامر بیرون شدند، عامر گفت: ای اربد من سر محمد را گرم می کنم تا از تو غافل شود، تو با شمشیر کارش را بساز، چون بعد از آنکه محمد کشته شد مردم چاره ای جز گرفتن دیه ندارند، چون برای ایشان صرف نمی کند که با ما بجنگند، ما هم خونبهای او را به ایشان می پردازیم. اربد گفت: حاضریم، ناگزیر دوباره، برگشتند، عامر گفت: ای محمد! چند قدمی با من بیا

تو حرف دارم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم برخاسته کنار دیوار با هم خلوت کردند، عامر نیز ایستاده مشغول گفتگو شد، در این میان اربد خواست شمشیر خود را از غلاف بیرون آورد دستش در دسته شمشیر خشکید و نتوانست شمشیر را بکشد، و از موقع مقرر دیر شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نگاهش به اربد و تلاش او افتاد و از هر دوی آنها روی برگرداند، عامر به اربد گفت: چرا بهت زده و ترسناک شدی؟ اربد گفت: دستم را به دسته شمشیر گذاشتم خشک شد.

ناچار هر دو از نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیرون شده، آمدند تا ((به حرّه رقم)) رسیده و پیاده شدند، سعد بن معاذ و اسید بن حضیر که از پشت سر، ایشان را تعقیب می کردند، در آن منزل به ایشان برخوردند اسید فریاد زد تکان نخورید دشمنان خدا، خدا شما را لعنت کند، آنگاه حمله کرد، عامر از سعد پرسید رفیقت کیست؟ سعد گفت: این اسید بن حضیر کتائب است، گفت: به خدا قسم اگر اسید باشد پدرش حضیر از رفقای سابق من بود.

تا آنکه به خود ((رقم)) رسیدند خداوند صاعقه ای را فرستاد و اربد را هلاک نمود، و عامر از رقم به طرف ((خریب)) حرکت کرد، در خریب خداوند او را به زخمی دچار نموده، در همانجا هلاکش کرد، و در قرآن کریمش در این باره فرموده: ((الله يعلم ما تحمل کل انثی... له معقبات من بین یدیه)) آنگاه ابن عباس گفت: معقبات، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از امر خدا حفظ می کنند، و درباره هلاکت اربد فرموده ((هو الذی یریکم البرق... و هو شدید المحال)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۱

مؤلف: این معنا از طبری و ابی شیخ از ابن زید نیز روایت شده، و در آخر آن آمده که لید در مرگ برادرش اربد گریه می کرد و می گفت:

اخشی علی اربد الحتوف و لا اربھ نوء السماء و الاسد

فجعنی الرعد و الصواعق با لفارس یوم الکریبه النجد

لیکن آنچه در این روایت در شأن نزول آیات مورد بحث آمده با سیاق آیات، سوره سازگاری ندارد، چون آیات مذکور ظهور در این دارد که در مکه نازل شده، بلکه با سیاق خود آیات مورد بحث هم بنابر آن معنایی که کردیم نمی سازد.

چند روایت در ذیل آیه شریفه: ((له معقبات من بین یدیه...))

و نیز در الدرالمثور است که ابن منذر و ابو الشیخ از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر الله)) فرموده: هیچ بنده ای نیست مگر آنکه با او ملائکه ایست که او را از اینکه در زیر آوار برود و یا در چاه بیفتد و یا درنده ای او را بدرد و یا غرق شود و یا بسوزد حفظ کنند، ولی وقتی قضا و قدر الهی بیاید او را بدست قضا و قدر می سپارند.

مؤلف: در این معنا روایاتی از ابی داوود در کتاب ((القدر))، و ابن ابی الدنیا و ابن عساکر، از آن جناب نقل شده، و نیز روایاتی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) رسیده است.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: امام (علیه السلام) آیه ((له معقبات من بین یدیه و من خلفه...))، را برای ما تلاوت نموده، فرموده: از جمله مقدمات موخرات که معقباتند، باقیات صالحات می باشد.

مؤلف: ظاهر این عبارت این است که باقیات صالحات از مصادیق معقباتی است که در آیه آمده، که صاحبش را از مقدرات سوء حفظ می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۲

و معلوم است که جز بوسیله ملائکه موکل حفظ نمی کند یعنی آن باقیات صالحات، صاحبش را بوسیله ملائکه ای که بر آن موکل است حفظ می کند، پس برگشت معنای روایت بهمان بیانی است که ما قبلا در ذیل آیه ایراد نمودیم.

ممکن هم هست بگوئیم خود آن باقیات صالحات به اذن خدا صاحبش را حفظ می کند. نه ملائکه موکل بر آنها، این معنا هم به



آنچه در بیان قبلی گذشت برمی گردد.

روایاتی در بیان مراد از: ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم...))

و در همان کتاب از ابی عمر و مدائنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: پدرم همواره می فرمود: خداوند قضای حتمی رانده که از هیچ بنده ای نعمتی را که به او ارزانی داشته از او سلب نکند، مگر آنکه خود بنده کاری کند که مستوجب سلب نعمت شود، در آن صورت آن نعمت رابخاطر آن گناه سلب می کند، و این همانست که در قرآن کریم فرموده: ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم))

و نیز در همان کتاب از احمد بن محمد از ابی الحسن الرضا (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له)) فرموده: پس زمام امور به دست خداست.

مؤلف: این روایات اشاره است بهمان بیانی که ما در معنای آیه گذرانیدیم.

و در معانی الاخبار به سند خود از عبدالله بن فضل از پدرش روایت کرده که گفت: از ابا خالد کابلی شنیدم که می گفت: از زین العابدین علی بن الحسین (علیهما السلام) شنیدم که می فرمود: گناهایی که نعمت را تغییر می دهند عبارتند از: ظلم بر مردم، ترک عمل خیری که بدان عادت شده، کفران نعمت، و ترک شکر، و این همانست که خدای تعالی درباره اش فرموده: ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم))

و نیز در همان کتاب به سند خود از حسن بن فضال از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((هو الذی یریکم البرق خوفا و طمعا)) فرموده خوف برای مسافر و طمع برای حاضر و مقیم است، (مسافر خواهان نبود آن، و حاضر خواهان آنست) و در تفسیر نعمانی از اصبح بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((و هو شدید المحال)) فرموده: مقصود آنست که مکر خداوند شدید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۳

و شیخ در امالی به سند خود از انس بن مالک روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردی را نزد یکی از فراعنه عرب فرستاد تا او را بسوی خدای عز و جل دعوت کند، مرد دعوت خود را کرد، فرعون نامبرده پرسید: بگو بینم این خدائی که مرا بسویش می خوانی آیا از نقره است یا از طلا یا از آهن؟ مرد نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگشته گفته او را نقل کرد، حضرت فرمود: برگرد و دعوت خود را مجددا برسان. عرض کرد یا رسول الله او از پذیرفتن دعوتم سرکشی کرد. فرمود: (به تو می گویم) برگرد. مرد برگشته و او را بدین توحید دعوت نمود، او هم همان پاسخ اولی را داد، در همین بین قطعه ابری در آسمان غرش کرده صاعقه ای بر سر او انداخت و کاسه سرش را برد و او را هلاک کرد، آنگاه این آیه نازل شد: ((و یرسل الصواعق فیصیب بها من یشاء و هم یجادلون فی الله و هو شدید المحال))

مؤلف: گفتاری که در آخر این روایت داریم، همان گفتاریست که در آخر داستان عامر و اربد داشتیم، به اضافه اینکه در این خبر دارد که دنبال داستان مزبور آیه ((و یرسل الصواعق...)) نازل شد، و حال آنکه جمله مزبور قسمتی از آیه است و اگر بنا بود آیه نازل شود می باید از اول، یعنی از ((و یرسل الصواعق...)) نازل شود، و در شاء نزول معنا ندارد که نصف آیه نازل گردد.

روایتی در مورد سجود هر که در آسمانها و زمین است برای خدا

و قمی در تفسیر خود می گوید: ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و لله یسجد من فی السموات و الارض...)) فرموده: اما آنهایی که از اهل زمین، خدا را سجده می کنند همان کسانیست که در اسلام به دنیا آمده اند، که خدای را به طوع و رغبت خود سجده می کنند، و اما آنهایی که کرها سجده می کنند، عبارتند از کسانی که: از روی ناچاری مسلمان شده اند، و اما آنها که سجده نمی کنند سایه شان خدا را در صبح و شام سجده می کند.



کرده ، نماز به پا داشته ، و از آنچه روزیشان داده ایم پنهان و آشکارا انفاق کرده اند، و بدی را با نیکی رفع می کنند، ثواب آن سرا خاص ایشان است (۲۲) بهشتهای جاودانی که خودشان هر که از پدران و همسران و فرزندانشان شایسته بوده داخل آن شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنها وارد می شوند (۲۳) درود بر شما برای آن صبری که کردید، چه نیک است عاقبت آنسرای (۲۴) و کسانی که پیمان خدا را پس از محکم کردنش می شکنند، و چیزی را که خدا به پیوستن آن فرمان داده می گسلند، و در زمین تباهی می کنند، لعنت و بدیهای آنسرای برای آنان است (۲۵) خدا روزی را برای هر که بخواهد گشایش می دهد و برای هر که بخواهد تنگ می کند، ولی آنان بزندگی دنیا شادمان شده اند، و زندگی این دنیا در قبال آخرت جز متاع ناچیزی نیست (۲۶) بیان آیات بعد از آنکه در ذیل آیات قبل حجت را علیه مشرکین تمام نمود و آنگاه فرق میان حق و باطل را، و فرق میان کسانی که آنرا می گیرند و کسانی که طالب اینند بطور وضوح بیان نموده و فرموده: ((قل هل یستوی الاعمی و البصیر ام هل تستوی الظلمات و النور)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۷

وصف طریق حق و باطل و بیان حال اهل حق و باطل با ذکر یکمثال

اینک در این آیات شروع می کند به بیان تفصیلی فرق میان دو طریق ، یعنی طریق حق ، که همان ایمان به خدا و عمل صالح است ، و طریق باطل که عبارت از شرک و عمل زشت است . و همچنین فرق تفصیلی میان اهل آن دو طریق ، یعنی مؤمنین و مشرکین . و اینکه طایفه اول را سلامت و خانه آخرت نصیب است ، و بهره طایفه دوم لعنت و سرانجام بد است ، و اینکه خدا روزی را برای هر کس که بخواهد گسترش می دهد، و برای هر که بخواهد محدود می نماید.

سرآغاز همه این مطالب را با مثالی شروع کرده که وضع حق و باطل و اثر خاص هر یک از آن دو را روشن می سازد، آنگاه کلام را بر اساس آن مثل ادامه داده ، وصف حال دو طریق و دو فریق را بیان می کند.

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... در مجمع البیان گفته : کلمه ((وادی)) به معنای دامنه کوههای بزرگ است ، البته دامنه های پایین که همه آبهای کوه در مواقع بارندگی در آن جمع می شود، اگر خونبها را هم از این ماده گرفته و ((دیه)) نامیده اند، برای همین است که دیه نیز مال زیادی است که جمع آوری شده و در عوض کشته شده می پردازند، و کلمه ((قدر)) به معنای قرین شدن چیزی است به چیزی دیگری ، بطوری که از آن چیز هیچ کم و زیادی نداشته باشد، که در این صورت یعنی در صورتی که مساوی آن شد قدر آن می شود، و در میان قراء، حسن کلمه مذکور را به سکون دال قرائت کرده ، و از نظر معنا تفاوتی ندارد، چون هر دو لفظ یکی و لغت آنها مختلف است ، هم گفته می شود: فلانی بقدر یکک و جب پارچه داد، و هم گفته می شود بقدر یکک و جب ، و لیکن مصدرش تنها بسکون دال است .

کلمه ((احتمال)) به معنای بدوش گرفتن چیزی است ، البته بدوش گرفتنی که با نیروی حامل صورت گیرد، و از جمله موارد استعمالش این است که گفته می شود: فلانی بر روی فلان شخص فریاد زد و او تحمل کرد و عصبانی نشد، و کلمه ((زبد)) به معنای کف جوشان و کثافتی است که روی مایع جوشیده می نشیند، و از همین باب است کف دیک و کف سیل ، و کلمه ((جفاء)) که با مد خوانده می شود بر وزن ((غشاء)) و معنای اصلی آن ((همز)) است و به معنای انداختن است ، مثلاً می گویند ((جفا الوادی)) معنایش این است که مسیل کف انداخت ، و یا می گویند ((جفات الرجل)) معنایش این است که من آن مرد را در کشتی به زمین افکندم ، و یا می گویند: ((اجفات القدر بزبدها)) معنایش این است که کف را از دیک گرفتم .

فراء گفته : هر چیزی که بعضی از اجزایش به بعضی دیگر منضم شود در لغت عرب بر وزن ((فعال)) می آید، مانند ((حطام))، ((قماش))، ((غشاء)) و ((جفاء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۸

کلمه ((یوقدون)) از ایقاد به معنای افکندن هیزم در آتش است ، و در ((استوقدت النار)) و ((انقادت النار)) و ((توقدت النار)) بهمین معنا است ، و کلمه ((متاع)) به معنای هر چیزی است که از آن تمتع و بهره ببرند، و کلمه ((مکت)) به معنای سکونت در

مکان است ، به تدریج و مرور زمان . و در باب ((مکث)) - بفتح کاف - و باب ((مکث)) - بضمه کاف - و باب تفعل که ((تمکث)) می آید، همه به این معنا است .

معنای ((حق)) و ((باطل)) بدن موجودات و افعال

راغب گفته است : ((باطل)) نقیض حق و به معنای چیزیست که پس از واریسی کردن معلوم می شود ثبات نداشته ، و بدین معنا است در آیه ((ذلک بان الله هو الحق و ان ما تدعون من دونه هو الباطل)) گاهی هم نسبت به عمل و گفتار بکار برده می شود، چنانچه خداوند فرموده : ((و بطل ما کانوا یعملون)) و نیز فرموده : ((لم تلبسون الحق بالباطل))، و مصدر آن ((بطول))، ((بطل)) و ((بطلان))، می آید این بود آنچه که از گفتار راغب مورد احتیاج بود.

بنابراین بطلان هر چیزی بدین معنا است که انسان برای آن چیز یک نوع وجود و واقعیت فرض بکند، ولی وقتی با خارج تطبیقش می کند آن طور که فرض شده بود مطابق با خارج نباشد. و حق بر خلاف آنست و عبارتست از چیزی که فرضش با خارج تطبیق کند. بنابراین صفت حق و باطل دو صفتی است که در اصل مختص به اعتقاد بوده ، و اگر غیر اعتقاد را هم حق و یا باطل خوانده عنایتی بکار می برند.

بنابراین ، گفتن اینکه آسمان بالای سر ما و زمین زیر پای ما است گفتاری است حق ، چون واقع و خارج با آن تطبیق می کند، بخلاف اینکه بگوییم آسمان زیر پای ما، و زمین بالای سر ما است ، که چون در واقع آن ثباتی که فرض می شدند ندارند و باطل است . و یک فعل وقتی حق است که بر طبق آن غایت و نتیجه ای که برایش تقدیر و فرض شده صورت گیرد، مانند خوردن برای سیر شدن کسب و کار برای به دست آوردن روزی و خوردن دواء برای صحت ، و اما اگر آن نتیجه و غرض که برایش در نظر گرفته شده بدست نیاید آن فعل باطل است .

و همچنین موجودات خارجی وقتی حقتند که در خارج وجود داشته باشند، مانند وجود حق تعالی ، و اما اگر چیزی وجود ندارد، و مع ذلك معتقد بوجودش باشیم آن شیء باطل است ، و همچنین اگر موجود باشد و لیکن آن خواص وجودی که برایش فرض شده نداشته باشد، آن نیز باطل است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۵۹

مثل اینکه ما معتقد به استقلال و بقای موجودی ممکن الوجود باشیم ، زیرا هیچ موجودی غیر خدایتعالی این خاصیت را واجد نیست ، و استقلال و بقاء ندارد، پس از این جهت باطل است ، هر چند از جهت اصل وجودش حق بوده باشد.  
شاعر می گوید:

الا کل شیء ما خلا الله باطل

و کل نعیم لا محاله زائططیعت حق و باطل در ضمن بیان یک مثال

و آیه کریمه مورد بحث از آیات برجسته قرآنی است که درباره طبیعت حق و باطل بحث نموده ، و بدو تکون و کیفیت ظهور و آثار خاصه هر یک از آندو را خاطر نشان می سازد و سنت خدای سبحان را که در وصفش فرموده : ((و لن تجد لسنة الله تحویلا)) و ((و لن تجد لسنة الله تبدیلا)) در خصوص حق و باطل بیان می کند.

خدای تعالی این بیان را در ضمن مثلی می آورد - و البته مثل مزبور یک مثل است نه دو مثل که بعضی گمان کرده اند، و نه سه مثل که بعضی دیگر پنداشته اند، و ان شاء الله توضیحش به زودی از نظر خواننده می گذرد - آری یک مثل است که به چند مثل منحل می شود، و آن این است که فرموده : ((انزل من السماء ماء فسالت اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رایبا)) و اینکه فرموده ((انزل)) فعلی است که فاعلش خدای سبحان است ، و به خاطر وضوح ، اسم نبرده . و کلمه ((ماء: آبی)) اگر بطور نکره و بدون الف و لام آمده ، برای این است که بر نوع دلالت کند، که عبارت است از آبی خالص و صاف ، یعنی خود آب ، بدون اینکه با چیزی مخلوط و یا دچار دگرگونی شده باشد.

و اگر ((اودیه)) را هم نکره آورده برای این است که بر اختلاف آن وادی‌ها، از نظر بزرگی و کوچکی، بلندی و کوتاهی، و کمی و زیادی ظرفیت آنها دلالت کند. و اگر جریان را به خود وادیها نسبت داده با اینکه آب جاری می‌شود نه وادی، از باب مجاز در اسناد است، نظیر اینکه می‌گوییم ناودان جاری شد. و اگر ((زبد)) را به کلمه ((رابی)) توصیف نموده، بدین جهت است که ((رابی)) به معنای گردنده است، و کف همواره بر روی سیل می‌چرخد و بالا می‌آید، و همه اینها که گفتیم سیاق دلالت بر آن دارد. و اگر به سیل مثل زده بدین جهت است که کف انداختن، در سیل روشن تر است از آبهای معمولی.

و معنای آیه این است که خدای سبحان از آسمان که در جهت بالا قرار دارد بوسیله بارانها آبی را فرود آورد و در مسیل‌هایی که در محل باران‌ها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلفند هر کدام به قدر مخصوص خود یعنی در مسیل بزرگ بقدر ظرفیت آن و در مسیل کوچک به قدر ظرفیتش آب جاری گردید و سیل براه افتاد، پس سیل‌های جاری در هر مسیل، کفی گردنده به روی خود انداخت، بطوری که روی آب را پوشانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۰

((و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله)) - کلمه ((من)) در ((مما)) نشویه است، و مقصود از ((مما یوقدون علیه)) انواع فلزات و مواد ارضی قابل ذوب و ریخته‌گری است، که از آنها زینت آلات و اثاث زندگی می‌سازند. و معنایش این است که تنها کف از سیل ناشی نمی‌شود، بلکه از آنچه هم که آتش بر آن می‌دمند تا از آن (طلا- و نقره) زینت و یا از آن (آهن و مس و غیره) اثاث زندگی درست کنند، کفی پدید می‌آید مانند کف سیل، و همچون آن بر روی ماده مذاب می‌چرخد و بالا می‌آید.

بیان معنای ((کذلک یضرب الله الحق و الباطل))

((کذلک یضرب الله الحق و الباطل)) - یعنی خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند، همانطور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد.

بنابراین مقصود از زدن حق و باطل به همدیگر یکنوع تثبیت است - و خدا داناتر است - و از قبیل این است که می‌گوییم ((من خیمه زدم))، یعنی خیمه را برافراشتم. و یا اینکه قرآن می‌فرماید: ((ضربت علیهم الذله و المسکنه - یعنی خداوند ذلت و مسکنت را بر ایشان واقع ساخته و ثابت کرد)) و نیز می‌فرماید: ((و ضرب بینهم بسور - یعنی بین ایشان دیواری بنا و ایجاد شد)) و نیز می‌فرماید: ((و اضرب لهم طریقاً فی البحر - بر ایشان راهی در دریا باز و اثبات کن)) ((ضرب المثل)) را هم که ضرب المثل می‌گویند از همین باب است، زیرا در ضرب المثل نیز مثل بوسیله مثل تثبیت و نصب العین می‌شود، و وضعش روشن می‌گردد، و در تمام این موارد در حقیقت ملزوم اطلاق شده و از آن لازم اراده شده است، زیرا ضرب (زدن) که عبارت از گذاشتن چیزی روی چیزی دیگری است ب فشار و قوت، عادتاً خالی از تثبیت آن در آن دیگری نیست، مثلاً وقتی چکش را بروی میخ می‌کوبیم، میخ را در محل تثبیت و پابرجا می‌کنیم، و وقتی حیوانی را می‌زینیم درد و ناراحتی را در جسم او وارد می‌سازیم و در همه این موارد ملزوم که همان ضرب است اطلاق شده، و لازم که تثبیت است، اراده شده.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه مفسرین گفته‌اند در جمله ((کذلک یضرب الله الحق و الباطل)) حذف و تقدیر بکاررفته، و تقدیر آن ((کذلک یضرب الله مثل الحق و الباطل))، و یا ((مثل الحق و مثل الباطل)) است - بر حسب اختلافی که دارند - صحیح نیست، و بی‌جهت خود را به زحمت بی‌ثمر انداخته‌اند، و دلیلی هم که بر آن دلالت کند در دست ندارند.

علاوه بر این، اگر آن معنایی که مفسرین گفته‌اند منظور بود، جا داشت جمله مزبور در آخر کلام واقع شود. همچنانکه در آخر کلام خدای تعالی جمله ((کذلک یضرب الله الامثال)) واقع شده و با بودن این جمله دیگر چه حاجت به تقدیر گرفتن است؟

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۱

از این هم که بگذریم تازه برگشت معنایی که آقایان کرده‌اند بالآخره بهمان معنایی است که ما کردیم، زیرا مثل بودن داستان

سیل و کف ، و فلزات مذاب ، و کف آنها برای حق و باطل ، باعث می شود که حق مانند آب و فلزات ثابت گشته ، و ثبوت باطل مانند ثبوت کف سیل و کف فلزات خیالی باشد، پس باز هم احتیاج به تقدیر مذکور نیست و بدون آن معنا تمام است .

((فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض )) - در این جمله میان دو نوع کف ، یعنی کف سیل و کف فلزات جمع نموده ، با اینکه قبلا هر یک را جدا جدا آورده بود، و این بدان جهت است که در خصوصیتی که برای آنها ذکر می کند هر دو مشترک اند، و آن خصوصیت این است که هر دو به خشک شدن سیل و سرد شدن فلز از بین می روند، و بهمین جهت قبلا خاطر نشان ساختیم که آیه شریفه متضمن یک مثل است ، هر چند که به چند مثل منحل گردد.

و اگر در این جمله اسمی از ((ماء: آب )) نیاورده و به جای آن فرموده ((آنچه برای مردم سودمند است )) بدان جهت است که دلالت کند بر اثر مختص بحق ، و آن این است که مردم از آن منتفع گشته ، و آن همان غایت و هدفی است که همه در پی آنند.

و معنایش این است که : اما کفی که بر بالای سیل می نشیند، و یا از فلزاتی که آتش بر آن میدمند بیرون می شود، متلاشی و باطل می گردد، و اما آب خالص و یا فلز که مردم از آن بهره مند می شوند در زمین باقی می ماند و مورد استفاده قرار می گیرند.

مثل هایی که ارباب بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می سازند

((کذلک یضرب الله الامثال )) با این جمله گفتار ختم می شود، و معنایش اینست که مثللهائی که خداوند در کلام خود برای مردم می آورد مانند همین مثلی است که در این آیه در تمیز حق از باطل آورده ، آنچه را که به درد مردم در معاش و معادشان می خورد بیان نموده است .

و بعید هم نیست که کلمه ((کذلک )) اشاره باشد به خود آمدن باران و به راه افتادن سیل و به ذوب کردن فلزات و کف آن دو، و خلاصه اشاره به خود این حوادث خارجی باشد، نه به گفتن آنها، و در نتیجه دلالت کند بر اینکه این گونه وقایع و حوادثی که در عالم شهادت رخ می دهد مثللهائیست که صاحبان خرد و بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می کند، همانطور که خود موجودات ، این عالم آیاتیتست که به آنچه در عالم غیب است دلالت می کند، و ذکرش مکرر در قرآن کریم آمده . و این خود روشن است که میان مثل بودن این مشهودات و یا آیت بودن آنها فرق بسیاری نیست .

از این مثلی که در آیه شریفه زده شده چند مطلب از کلیات معارف الهی روشن می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۲

چند مطلب راجع به کلیات معارف الهی که از مثل کف ، در آیه شریفه ، استفاده می شود

۱ - وجودی که از ناحیه خدای تعالی به موجودات افاضه می شود در حقیقت مانند بارانی که از آسمان به زمین نازل می شود رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می گردد. در اصل از هر صورت و محدودیت و اندازه خالی می باشد، و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می شوند، مانند آب باران که اگر دارای قدر معین و شکلی معین می شود بخاطر آب گیرهای مختلف است ، که هر کدام قالب یک اندازه معین و شکلی معین است ، موجودات عالم هر کدام به مقدار ظرفیت و قابلیت و استعداد خود، وجود را که عطیه ایست الهی می گیرند.

و این خود اصلی است اساسی و بس عظیم که آیات بسیاری از کلام الهی بدان دلالت و یا لافل اشاره می کند، مانند آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) و آیه ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج )) و از جمله آیات داله بر آن تمامی آیاتی است که بر ((قدر)) دلالت دارد.

و این امور که ((مقدرات )) و یا ((اقدار)) نامیده می شوند گو اینکه خارج از افاضه آسمانی و تقدیر کننده آنند، و لیکن در عین حال خارج از ملک خدا نیستند، و بدون اذن او صورت نمی گیرند، همچنانکه فرموده : ((الیه یرجع الامر کله )) و نیز فرموده : ((بل لله الامر جمیعا)) و با انضمام این آیات به آیات مورد بحث اصل دیگری استفاده می شود که هم دقیق تر و هم دارای مصادیق بیشتر



است .

۲- متفرق شدن این رحمت آسمانی در مسیل های عالم ، و به قالب درآمدنش در آن قالب های مختلف ، بدون کثافات صورت نخواهد گرفت و خواه ناخواه فضولاتی بر بالای آنها خواهد نشست ، چیزی که هست آن فضولات باطل و از بین رفتنی است ، بخلاف خود رحمت نازله ، که حق است ، یعنی بقاء و ثبوت دارد، اینجاست که تمامی موجودات بدو قسم تقسیم می شوند: یکی حق یعنی ثابت و باقی ، و دیگری باطل یعنی زائل و بی دوام .

آنچه حق است از ناحیه خداست ، ولی آنچه باطل است مستند به او نیست ، هر چند که به اذن او موجود می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۳

همچنانکه فرموده : ((الحق من ربك)) و درباره باطل فرموده : ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا))

پس آنچه موجود در عالم است چه حق و چه باطل ، همه آنها مشتمل بر یک جزء حق است ، که ثابت و غیر زائل است و حق پس از بطلان جزء باطلی که در آنست بسوی خدا عودت می کند، همچنانکه فرموده : ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى)) و نیز فرموده ((و یحق الله الحق بكلماته)) و نیز فرموده : ((ان الباطل کان زهوقا)) و نیز فرموده : ((بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق))

هیچ امر حقی معارض و مزاحم حق دیگر نیست

۳- از احکام حق یکی این است که با حق دیگر معارضه نمی کند، و مزاحم آن نمی شود، بلکه هر حقی سایر حقیها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می بخشد، و آنها را به سوی سعادتشان سوق می دهد، این نکته از آیه مورد بحث بخوبی استفاده می شود، زیرا بقاء و مکث را معلق بحق نموده که مردم را سود می بخشد.

و اینکه گفتیم هیچ حقی معارض و مزاحم حق نیست مقصودمان نفی تعارض در بین موجودات این عالم نیست ، چه عالم مشهود ما عالم تنازع و تراحم است ، آتشش را آبی خاموش ، و آبش را آتشی فانی و زمینش خوراک گیاهان و گیاهش طعمه حیوانات و حیواناتش صید یکدیگرند، و دوباره زمینش همه را در خود فرو می برد. بلکه مرادمان این است که همین موجودات در عین افتراس یکدیگر، در تحصیل اغراض الهی یکدل و یک جهتند و هر کدام برای رسیدن به غرض نوعی خود از دیگران استمداد می کنند، مثل آنها مثل تیشه و چوب است برای نجار، که در عین تراحم و تعارضشان در خدمت کردن به نجار و تحصیل غرض او که همان ساختن درب و پنجره باشد یکدیگر را کمک می کنند، و مثل دو کفه ترازو است که در عین ناسازگاری با هم در سنجیدن کالا مطیع صاحب خویشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۴

بخلاف باطل که معارض غرض حق است ، و همه سعیش آنست که کوشش حق را بی ثمر کند و بدون هیچ اصلاحی افساد، و بدون هیچ نفعی ضرر برساند.

و اگر در قرآن کریم می بینیم که در آیات بسیاری آسمانها و زمین را مسخر آدمی معرفی نموده و مثلاً فرموده : ((و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منه)) همه اش از این باب است که گفتیم تمامی موجودات کارهائی را صورت می دهند که مقتضای طبع آنها است ، ولی در عین حال راهی می پیمایند که منتهی به حصول غرض پروردگار می شوند.

این بود آن اصول از معارف الهی که گفتیم از آیه مورد بحث استفاده می شود، و تفصیل احکام صنع و ایجاد را نتیجه می دهد. و اگر در آیاتی که متعرض حق و باطل است تدبیر و امعان نظر شود، عجائبی از این گونه حقایق بدست خواهد آمد.

این را نیز باید دانست که اصول مذکور همانطور که در امور محسوس و حقایق خارجی جریان دارد، در علوم و اعتقادات نیز جاری هست ، و مثل اعتقاد حق در دل مؤمن مثل آب نازل شده از آسمان و جاری در مسیلهها است که هر یک با اختلافی که در وسعت و ظرفیت دارند به قدر ظرفیت خود از آن استفاده نموده ، مردم از آن منتفع گشته ، دلهايشان زنده می شود، و خیر و برکت در

ایشان باقی می ماند، بخلاف اعتقاد باطل در دل کافر که مثلش مثل کفی است که بر روی سیل می افتد و چیزی نمی گذرد که از بین می رود، همچنانکه فرموده: ((يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ))

لِّلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ... کلمه ((مهاده)) به معنای بستر و فراشی است که برای صاحبش گسترده می شود، و ((مکان مهاده)) به معنای محل فراهم شده و آماده است. و جهنم را بدین جهت مهاده خوانده، که برای استقرار کفار آماده شده است، چون کفر ورزیدند و کارهای زشت مرتکب شدند.

این آیه و آیات بعدش - تا نه آیه - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم همه متفرع بر آن مثلی است که در آیه قبلی آورده شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۵

و در همه آنها خدای سبحان آثار اعتقاد حق و ایمان به حق و استجاب و پذیرفتن دعوت حق، و همچنین آثار سوء اعتقاد به باطل و کفر بحق و نپذیرفتن دعوت به حق را بیان می کند. شاهد بر این مطلب سیاق خود آیات است، زیرا مطلبی که در آنها آمده پیرامون عاقبت امر ایمان و سرانجام کفر است، و اینکه عاقبت محموده ایمان را هیچ چیز جبران نمی کند، هر چند دو برابر نعمتهای دنیا باشد.

منظور از ((حسنى)) که اجابت کنندگان دعوت پروردگارشان دارای آن هستند

و بنابراین اظهر این است که منظور از ((حسنى)) همان عاقبت حسنى و سرانجام نیک باشد. و اینکه بعضیها گفته اند منظور از ((حسنى)) اجر نیک، و یا بهشت است اگر چه بالمال حرف صحیحی است، چون عاقبت محموده ایمان و عمل صالح مثبت و اجر الهی است و آنهم بهشت است، و لیکن مثبت و بهشت از آن جهت که مثبت و یا بهشت است در این مقام مقصود نیست، بلکه از این جهت که عاقبت امر ایشان و منتهی الیه مجاهدات ایشان است منظور است.

و مؤید آن، بلکه دلیلش جمله ایست که در آیات بعدی بعد از تعریف ایشان به صفات مختصشان می فرماید: ((اولئک لهم عقبی الدار جنات عدن یدخلونها...))

و نیز بنابر آنچه که گفته شد، جمله ((لو ان لهم ما فی الارض جمیعا و مثله معه لافتدوا به)) در جای جمله دیگری نشسته که غایت و هدف را می رسانده، و آنرا حذف نموده تا بر اهمیت و فخامت آن دلالت کند و بفهماند شر و بدبختی آنچنان هول آور و دهشت زا است که قابل ذکر نیست.

پس معنا چنین می شود: کسانی که دعوت پروردگار خود را اجابت نمی کنند چیزی بر سرشان می آید - و یا چیزی که نتیجه استجاب و سرانجام نیک آنست از ایشان فوت می شود - که یکی از خصوصیات آن این است که اگر آنچه نعمت در زمین هست که نفوس بشری از آن التذاد دارد و آرزوی هر انسانی رسیدن به آنست بدهند و بلکه دو برابر آن را بدهند که ما فوق آرزوهاست جبران آن را نمی کند، و نمی توانند آن را بدست آورند. و به عبارت خلاصه تر: اگر این عده نهایت درجه آرزوهای زندگی را بدست آورده باشند و بلکه ما فوق آن را داشته باشند و بخواهند همه آنها را بدهند و آن نعمت را که بخاطر سرپیچی از دعوت خدا از دست داده اند بدست بیاورند، هرگز نمی توانند بدست آورند.

در بعضی از کلمات امیر المومنین علی (علیه السلام) هم آمده که درباره آثار سوء سرپیچی فرموده: ((غیر موصوف ما نزل بهم - آنچه بر سرشان می آید قابل وصف نیست)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۶

آنگاه خدای تعالی از همین سرانجام بدی که قابل وصف نیست خبر داده می فرماید: ((اولئک لهم سوء الحساب و ماویهم جهنم)) و ((سوء الحساب)) آن حسابی است که ناراحت کننده است و مایه مسرت نیست، و بهمین جهت در حقیقت اضافه سوء به حساب، از باب اضافه صفت به موصوف است.

سپس بهمین سوء عاقبت اشاره نموده آن را چنین مذمت می کند: ((و بئس المهاده))، یعنی بد مهادی است مهادی که بر ایشان آماده شده و بنا است در آن جای گیرند.

و مجموع جمله ((اولئك لهم سوء الحساب...)) که مشتمل بر کلمه اشاره هم هست در محل تعلیل است برای افتدء و بازخرید، و در کلام عرب تعلیل با اشاره زیاد است، مثلاً گفته می شود: من با فلانی چنین و چنان می کنم (زیرا) او همان کسی است که چنین و چنان کرد.

و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است: برای کسانی که اجابت کردند دعوت حق پروردگارشان را سرانجامی نیک است، و کسانی که استجابت نکردند او را سرانجامی دارند که راضی می شوند برای خلاصی از آن، ما فوق آنچه را که ممکن است آرزویش را بکنند فدیة بدهند، زیرا عاقبت بدی که بر سرشان می آید متضمن و یا مقارن حسابی سخت و استقرار در جهنم است، آری مهادشان بدترین مهاده است.

و اگر در آیه شریفه به جای ایمان و کفر، استجابت و عدم استجابت آمده بخاطر رعایت تناسب با مثلی است که در آیه قبلی زده شده. ایمان را که همان قبول دعوت است با قبول وادی ها و فراگرفتن هر یک از آب باران تشبیه نموده است. وصف گروندگان به حق و ((اولوالالباب)) و مقایسه آنان با جاهلان به حق

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ فَاسْتَفْهَمَ فِي هَذِهِ آيَةِ اسْتِفْهَامِ انْكَارِي، و در جای تعلیل بکار رفته و مضمون آیه قبلی را تعلیل می کند، و سرانجام حال آن دو طائفه را از جهت پذیرفتن دعوت حق و نپذیرفتن آن بطور تفصیل بیان می نماید.

و خلاصه بیان مزبور این است که حق در دلهای این طائفه که دعوت پروردگار خود را پذیرفتند جای گیر گشته و دلهایشان ((الباب)) و دلهای حقیقی می گردد، که آثار و برکات یک دل واقعی را دارد، و آن آثار عبارتست از تذکر و بینائی. و نیز از خواص این گونه دلها که صاحبانش با آن خواص شناخته می شوند این است که صاحبانشان که همان ((اولوالالباب)) باشند بر وفای به عهد خدا پایدارند، و آن عهدی را که خداوند به فطرتشان از ایشان (و از همه کس) گرفته نقض نمی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۷

و نیز بر احترام پیوندهائی که خداوند ایشان را با آنها ارتباط داده استوارند، یعنی همواره صلہ رحم می کنند، و از در خشیت و ترس از خدا پیوند خویشاوندی را که از لوازم خلقت بشر است محترم می شمارند.

و نیز از خواص دلهای این طائفه این است که در برابر مصائب و همچنین اطاعت و معصیت صبر نموده و خویشتن داری می کنند، و (بجای ناشکری و جزع) نماز می گزارند و متوجه درگاه پروردگار خود می شوند و (بجای معصیت) بوسیله انفاق وضع جامعه خود را اصلاح می نمایند، و (بجای ترک طاعت و سرپیچی) سیئات خود را با حسنات خود محو می کنند.

بنابراین، چنین کسانی دارای سرانجامی نیک و محمود که همان بهشت برین است می باشند، و در آن بهشت ثوابت اعمال نیکشان منعکس می شود و با صالحان - از قبیل پدران و همسران و دودمان خود - محشور و مصاحب می گردند، چنانکه در دنیا هم با ارحام خود مصاحبت می کردند. فرشتگان هم از هر دری بر ایشان درمی آیند، و سلام می کنند، چون در دنیا اطاعات و عبادات مختلف بجا آورند، اینها آثار حق است که در آن سرا بدین صورتهای منعکس می شود.

و اینکه فرمود: ((افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى)) همانطور که قبلاً هم گفتیم، استفهامی است که در آن انکار است، و می خواهد تساوی میان آن دو طائفه را نفی نموده، بفرماید: کسی که علم بحق در دلش جای گرفته با کسی که نسبت به حق جاهل است برابر نیستند. و اگر جاهل بحق را به وصف کوری توصیف کرده برای اشاره به این معنا است که عالم به حق بینا است، همچنانکه در آیه ((قل هل يستوي الاعمى والبصير...)) نیز آندو را کور و بینا نامیده. پس علم به حق، بصیرت است

و جهل به آن کوری است. و اگر تذکر را از خواص صاحبان علم شمرده برای این است که بصیرت مفید تذکر هم هست. ((انما يتذكر اولوا الالباب)) این جمله در مقام تعلیل مضمون قبلی است که فرمود: ((افمن يعلم...)) و معنایش این است که این دو طائفه یکسان نیستند، بلکه صاحبان علم یک نحوه تذکر و بیداری دارند که صاحبان کوری و جهل آن تذکر را ندارند. و اگر صاحبان علم را ((اولوا الالباب)) نامیده، برای این است که به یک دعوی دیگر دلالت و اشاره کرده باشد، که خود فائده تعلیل را هم می دهد، گویا گفته است این طایفه یکسان نیستند زیرا یکی از این دو تذکری دارد که دیگری ندارد، و این بدان جهت است که اینها دارای الباب و قلوبند بخلاف آن دیگر که فاقد آنند.

الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ ظاهراً سیاق برمی آید که جمله دومی، یعنی جمله ((لا- ينقضون الميثاق)) عطف تفسیری جمله اولی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۸

و بنابراین، منظور از (میثاقی که آن را نقض نمی کنند، همان عهدی است که به آن وفا می کنند، و منظور از این عهد و میثاق هم بقرینه آیه قبلی که تذکر ایشان را ذکر می کرد، آن عهدی است که به زبان فطرت خود با پروردگار خود بستند که او را یگانه بدانند، و بر اساس توحید و یکتایی او عمل نموده آثار توحید را از خود نشان دهند. آری، آدمی بر فطرت توحید خدای تعالی و نیز بر فطرت لوازم توحید خلق شده، این عهدی است که انسان در فطرت خود با خدای تعالی بسته است.

و عهد و میثاقی هم که به وسیله انبیاء و رسل و به دستور خدای سبحان از بشر گرفته شده، و خلاصه آن احکام و شرایعی هم که انبیاء آورده اند همه از فروع این میثاق فطری است، چون ادیان همه فطریند.

وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ... حجت الهی فقط از طریق فطرت تمام نمی شود

ظاهر این است که منظور از ((امر)) امر تشریحی است که از ناحیه وحی نازل شده باشد، به شهادت ذیل آیه که می فرماید: ((و يخافون سوء الحساب)) آری، حساب و مؤ اخذ بر احکام نازل در شریعت است که احکام تشریحی فطرت را تأیید می کند نه بر احکام فطرت به تنهایی. و این مسلم است که مثلاً- اگر احکام ظاهری و شرعی مربوط به قبح ظلم و خوبی عدالت به اشخاصی مستضعف نرسد، در قیامت مانند آن کسانی که به ایشان رسیده است مؤ اخذ نمی شوند، هر چند که مستضعفین هم به فطرت خود زشتی ظلم و خوبی عدالت را درک بکنند، در اباحت گذشته نیز بیان کردیم که حجت الهی از طریق فطرت به تنهایی تمام نمی شود، بلکه باید طریق وحی نیز به فطرت منضم گردد، همچنانکه فرموده: ((لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل))

آیه مورد بحث از آنجاییکه مطلق است دلالت می کند بر هر صله ای که خدا به آن امر فرموده که از معروفترین مصادیق آن صله رحم است، که در وجود آن تاء کید نموده و فرموده: ((و اتقوا الله الذي تساءلون به و الارحام))

و نیز در تاء کید آن در ذیل آیه مورد بحث فرموده: ((و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب)) و این اشاره به آن است که ترک صله رحم مخالفت امر خدا است، پس جا دارد مردم از خدا بترسند و آن را ترک نکنند که ترک آن عمل زشتی است، و در نامه

اعمال آدمی ضبط می شود، و باعث سوء حساب می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۶۹

فرق میان ((خشیت)) و ((خوف)) و موارد استعمال هر یک

و ظاهراً فرق میان ((خشیت)) و ((خوف)) این است که خشیت به معنای تاثر قلب از اقبال و روی آوردن شر و یا نظیر آن است، و خوف به معنای تاثر عملی انسان است به اینکه از ترس در مقام اقدام برآمده و وسائل گریز از شر و محذور را هم فراهم سازد، هر چند که در دل متاثر نگشته، دچار هراس نشده باشد، و لذا می بینیم خدای سبحان در توصیف انبیاء (علیهم السلام) می فرماید: ((و لا يخشون احدا الا الله))، و ترس از غیر خدا را از ایشان نفی می کند، و حال آنکه خوف را در بسیاری از جاها برای آنان اثبات نموده، از آن جمله می فرماید: ((فاوجس في نفسه خيفة موسى)) و نیز می فرماید: ((و اما تخافن من قوم خيانه)) و جمع میان آن نفی و این اثبات بهمین است که بگوئیم انبیاء از غیر خدا هیچ نمی ترسند، و در موارد مذکور در بالا در مقام پیش گیری برآمده

اند)

و بعید نیست برگشت کلام راغب در فرق میان خوف و خشیت نیز بهمین باشد، او گفته است: فرق میان این دو این است که خشیت خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانائی ناشی شود، و لذا خدای سبحان آن را به علماء اختصاص داده می فرماید: ((انما یخشى الله من عباده العلماء)) (و پر واضح است که مقصود از خوف در این موارد همان ترس درونی است)

و همچنین گفتار بعضی دیگر که در فرق میان این دو واژه گفته اند: خوف هم از ناحیه مکروه حاصل می شود و هم از ناحیه کسی که ممکن است این مکروه را به آدمی برساند هم گفته می شود: من از مرض خوف دارم، و هم گفته می شود من خوف دارم از اینکه فلان چیز مریضم کند، بخلاف خشیت که تنها از آورنده مکروه و شر است، نه از خود مکروه، و لذا گفته می شود: ((خشیت الله)) من از خدا ترسیدم (ولی گفته نمی شود: خشیت المرض - از مرض ترسیدم) و اگر برگشت این کلام به همان معنایی نباشد که ما گفتیم، کلامی قابل نقض خواهد بود و کلیت نخواهد داشت.

بعضی دیگر گفته اند: فرقهایی که میان این دو کلمه گذاشته اند اغلبی است، نه کلی، یعنی در بیشتر موارد استعمال دیده می شود، نه در همه آنها.

بعضی دیگر گفته اند: اصلا فرقی میان این دو لغت نیست.

ولی آیاتی که ما بعنوان مثال آوردیم این گفتار را رد می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۰

معنای: ((صبروا ابتغاء وجه ربهم))

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا... اینکه صبر را مطلق آورده می رساند که اشخاص مورد نظر آیه همه اقسام صبر را دارند، یعنی هم صبر در موقع برخورد به مصیبت، و هم صبر بر اطاعت حق، و هم صبر در برابر معصیت را. ولیکن مع ذلک صبرشان را مقید به قید ((ابتغاء وجه ربهم)) نموده، یعنی اگر صبر می کنند فقط و فقط به منظور رضای پروردگارشان است. پس اگر خداوند مدحشان کرده نه از این نظر است که صفات ممدوحی دارند، بلکه مدحشان از این جهت است که این صفت ممدوح یعنی صبرشان بخاطر خداست، چون کلام در آن صفاتشان است که از استجابشان نسبت به دعوت خدا نشو و نما نموده، و از آنجا سرچشمه گرفته که به حقیقت آنچه از ناحیه پروردگارشان نازل شده علم بهم رسانده اند و باور کرده اند که همه آنها حق است، نه هر صفتی که مردم آنرا در میان خود ممدوح و پسندیده می دانند، هر چند که ارتباطی به عبودیت و ایمان به پروردگار نداشته باشند.

اشاره به اینکه جهت عمل و الهی بودن آن مقصود حق گرایان می باشد

آری، صبری از نظر قرآن ممدوح است که به خاطر خدا باشد، نه به خاطر جلوگیری از عجز، و یا عجب به نفس، و یا تعریف این و آن، و یا غیر آن، زیرا بسیاری از خویشتن داران، خویشتن داریشان بخاطر جلب افکار عمومی است، و زبان حالشان این است که:

و قولی کلما جشات و جاشت مکانک تحمدی او تستریحی

و مقصود از ((وجه ربهم)) جهت الهی عمل و یا فکر و یا نیت است. و جهت الهی عمل و یا فکر آن صفت و صورتی است که عمل نزد خدا دارد و آن عبارتست از اجر و مزدی که نزد خداست، و با بقاء خدا باقی است، همچنانکه فرموده: ((و الله عنده حسن الثواب)) و نیز فرموده: ((و ما عند الله باق)) و نیز فرموده: ((کل شیء هالک الا وجهه))

و معنای اینکه فرمود: ((واقاموا الصلوه)) این است که نماز را بر پا داشتند، یعنی نگذاشتند ساقط شود، و به اجزاء و شرایط آن خللی وارد نساخته و آن را ترک نمودند و خوارش نداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۱

و اگر ((صلوه)) و ((انفاق)) را بر صبر عطف نموده از باب عطف خاص بر عام است، تا به قول بعضی اهمیت و عظمت آنها را

برساند.

و مقصود از انفاق در جمله ((و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانیه)) مطلق انفاق اعم از واجب و غیر واجب است، چون آیه شریفه در مکه نازل شده، که هنوز آیات راجع به زکات واجب نازل نشده بود.

و اگر انفاق را مقید به قید ((سرا و علانیه)) نموده برای این است که بفهماند حق انفاق را استیفاء می کنند، چون بعضی از انفاقات است که باید پنهانی صورت گیرد، و بعضی دیگر علنی دادنش بهتر است. پس کسی که به خدا و به آنچه خدا نازل کرده ایمان دارد لازم است امر تکلیفی را ادا کند از آن جمله حق انفاق را ادا نموده آنجا که مظنه ریاء و سمعه یا توهین و آبروریزی در کار است پنهانی بدهد، و آنجا که مایه تشویق مردم بر احسان و معروف و دفع تهمت و امثال آنست علنی بپردازد.

((و یدرون بالحسنه السیئه)) - ماده ((درء)) به معنای دفع است، و معنای آیه این است: وقتی به گناهی تصادفا آلوده می شوند، کار نیکی می کنند که نیکیش از بدی آن گناه بیشتر است، و یا حداقل معادل آنست و آثار سوء آنرا جبران می کند، حال چه اینکه این گناه را بوسیله کار نیک جبران نمایند و یا بوسیله توبه لکه آنرا بشویند، چون فرموده اند: ((حسنات گناهان را از بین می برد)) و هم فرموده اند: ((کسی که توبه کند مانند کسی است که گناه نکرده باشد)) و نیز چه اینکه خود مرتکب شده باشند، و یا دیگران نسبت به ایشان انجام داده باشند مثل اینکه به ایشان ظلم کرده باشند، و ایشان با عفو و احسان تلافی کنند، و یا به ایشان جفا کرده باشند ایشان به حسن خلق و گشاده روئی جبران نموده باشند، و یا منکری دیده و از آن نهی کرده باشند، و یا ترک معروفی سراغ داشته بدان امر کرده باشند.

همه اینها درء (دفع) سیئه به حسنه است، و دلیلی از ناحیه لفظ آیه که دلالت کند بخصوص یکی از اینها وجود ندارد.

وجوهی که درباره جهت اختلاف در بیان وصف اولوالالباب گفته شده است

در آیه شریفه در بیان صفات ((اولی الالباب)) تعبیرهای مختلف شده، در شش صفت تعبیر به لفظ مضارع آمده و فرموده: ۱ - یوفون ۲ - و لا ینقضون ۳ - و یصلون ۴ - یخشون ۵ - یخافون ۶ - یدرون. و در سه جای دیگر به لفظ ماضی آورده و فرموده: ۱ - صبروا ۲ - اقاموا ۳ - انفقوا.

و از بعضی از مفسرین نقل شده که در توجیه این اختلاف تعبیر گفته اند که این اختلاف تنها به منظور تفنن در فصاحت است، چون همه این افعال، صله ((الذین)) است، و از آنجائی که صله و موصول ((الذین)) معنای حرف شرط و جمله شرطیه را می دهد، و در جمله شرطیه ماضی و مضارع یک معنای می دهد، چه اینکه بگوئی ((ان ضربت ضربت)) و یا بگوئی ((ان تضرب تضرب)) در هر دو حال معنایش این است که اگر بزنی می زنم، از این رو در جمله صله و موصول نیز چه ماضی بیاوری و چه مضارع هر دو به یک معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۲

و لذا علمای نحو گفته اند: اگر لفظ ماضی، صله موصولی واقع شود، و یا صفت نکره عامی بگردد، دو وجه به خود می گیرد که هر دو جایز است، یکی اینکه همان معنای ماضی (گذشته) را بدهد، و یکی اینکه معنای مستقبل (آینده) را، و هر دو جور در قرآن آمده، اولی مانند ((الذین قال لهم الناس - آنهائیکه مردم به ایشان گفتند)) و دومی مانند ((الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم - مگر آنکه پیش از دست یافتن تو بر ایشان توبه کنند))

و لیکن این جواب خالی از اشکال نیست، زیرا اگر در شرط و جمله های نظیر آن نسبت به معنای ماضی و مضارع الغاء خصوصیت می شود، صرف این معنا باعث نمی شود که لوازم معنای گذشته و آینده نیز لغو گردد، مثلاً لازمه معنای ماضی تحقق و قطعی بودن آنست، و لازمه معنای مضارع این است که عمل استمرار داشته باشد، این دو عنایت در ماضی و مضارع هست هر چند که در جمله شرطیه و نظائر آن زمان ملغی باشد. و چون این دو عنایت الا و لابد باید محفوظ بماند پس هنوز سؤال از اینکه چرا در اوصاف اولوالالباب تعبیر آیه مختلف شده تعدادی به صورت ماضی و تعدادی دیگر به صورت مضارع آمده؟ بجای خود باقی است.



از گفتار بعضی دیگر از مفسرین استفاده می‌شود که خواسته است در پاسخ این سؤال بگوید: مراد از اوصاف مذکور در آیه، یعنی وفای به عهد، و صلح رحم، و خشیت، و ترس، همانا استمرار و دوام آنهاست، و لیکن در خصوص صبر و همچنین نماز و انفاق، عنایتی بوده که به لفظ ماضی آورده. اما عنایت در صبر این بوده که اوصاف مذکور تحقق نمی‌یابد مگر بر اساس صبر، و خلاصه کسی دارای آن اوصاف می‌شود که قبلاً صفت صبر را داشته باشد. پس صبر نسبت به آن اوصاف دیگر نحوه تقدیمی دارد، و بدین جهت آن را به لفظ ماضی آورده.

و اما عنایت در نماز و انفاق آنها عبارت از این است که نسبت به آنها و آنها اهتمام و عنایت زیادتری بکار برده باشد، لذا از آنها نیز به لفظ ماضی تعبیر کرده.

ولی این جواب هم قانع کننده نیست، زیرا بعضی از صفاتی که به لفظ مضارع آمده اهمیتش کمتر از صبر و نماز و انفاق نیست، مانند وفای به عهد، که می‌دانیم مقصود از آن وفای به عهد خدا و اجابت دعوت فطرت و خلاصه ایمان به خداست، و اگر صرف اعتنا به شائن می‌توانست وجه این اختلاف باشد، جا داشت از وفای به عهد نیز به لفظ ماضی تعبیر کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۳

وجه اختلاف در بیان وصف اولوالالباب در آیه شریفه

اما آنچه نظر من می‌رسد - و خدا داناتر است - این است که مجموع جملات ((و الذین صبروا ابتغاء وجه ربهم))، ((واقاموا الصلوه))، ((وانفقوا مما رزقناهم سرا و علانیه)) و ((یدرون بالحسنه السیئه)) در مقام بیان یک معنا هستند، و آن اینکه دارندگان اوصاف مذکور در مقام عمل، عمل صالح انجام می‌دهند، یعنی واجبات را به جا می‌آورند و محرمات را ترک می‌کنند، و اگر هم احیاناً چیزی از این اعمال صالح از ایشان فوت شود آن را با حسنات خود تدارک می‌نمایند. بنابراین، مقصود بالاصاله همان سه جمله اول است که مربوط به عمل صالح است، و جمله چهارمی که راجع به تدارک و تلافی خللی است که احیاناً در عمل پدید می‌آید، مقصود به تبع است نه بالاصاله.

حال که این نکته روشن گردید می‌گوئیم: ممکن بود در این چهار جمله نیز به لفظ مضارع تعبیر می‌کرد و می‌فرمود: ((و الذین یصبرون ابتغاء وجه ربهم))، ((و یقیمون الصلوه))، ((و ینفقون مما رزقناهم سرا و علانیه)) و ((یدرون بالحسنه السیئه)) و لیکن دیگر آن نکته اصالت و تبعیت را نمی‌رساند.

لذا برای اینکه بفهماند اولوالالباب در مقام عمل مستمر در صبرند و جمیع انحاء صبر را دارا هستند فرمود ((الذین صبروا ابتغاء وجه ربهم)) آنگاه برای اینکه دوام مراقبت ایشان را در مقام عمل برساند فرمود: ((و یدرون بالحسنه السیئه)) تا برساند ایشان آنقدر مراقب اعمال خود هستند که اگر احیاناً خللی در صبرشان و یا نمازشان و یا انفاقشان واقع شود فوراً آن را جبران و تلافی می‌کنند. و این عنایت از نظری شبیه به عنایتی است که در آیه ((ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه...)) به کار رفته، زیرا در این آیه نیز اول در دو جا ((قالوا)) و ((استقاموا)) را ماضی و دنبال آن ((تنزل)) را مضارع آورده، تا بفهماند نزول ملائکه فرع بر گفتن ((ربنا الله)) و استقامت است نه اینکه خواسته باشد استمرار نزول ملائکه را افاده کند.

معنای ((عقبی الدار)) و نقطه مقابل آن ((سوء الدار))

و معنای ((عقبی الدار)) سرانجام محمود و پسندیده است، چون عاقبت حقیقی همین است.

آری، هیچ چیز در عالم بر حسب آن فطرت و جبلتی که خدای تعالی بر آن فطرتش آفریده جز به عاقبتی که مناسب خودش و مایه سعادتش باشد منتهی نمی‌گردد، و عاقبت بد در حقیقت بطلان عاقبت است، و معنایش این است که فلان کس و یا فلان چیز بخاطر خللی که در آن بوده بی عاقبت شده، در حالی که خدایش خلق کرده بود برای رسیدن به عاقبت. و اگر عاقبت بد را عاقبت می‌گویند، از باب توسع و مجاز است، و گرنه عاقبت بد در واقع بی عاقبتی است.

و بهمین جهت در آیه شریفه مطلق ذکر شده و فرموده ((ایشانرا است سرانجام)) و اگر سرانجام دو قسم بود، یکی نیک و یکی بد، باید می فرمود: ایشانرا است سرانجام نیک. پس معلوم می شود سرانجام همان سرانجام محمود است، و لذا در آیاتی که متقابل این آیات است، و متعرض حال کفار است هیچ وقت نمی فرماید: ((لهم عقبی الدار)) بلکه می فرماید: ((لهم سوء الدار)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۴

و از همینجا بدست می آید که مقصود از ((دار)) همین دار دنیا است، و مقصود از دار دنیا هم زندگی دار دنیا است. پس ((عقبی الدار)) معنایش سرانجام زندگی دنیا است.

مژده به صله رحم کنندگان که با ارحام صالح خویش در بهشت عدن جمع خواهند شد  
جَنَّتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ كَلِمَةٌ ((عدن)) به معنای استقرار است، وقتی گفته می شود ((فلان عدن بمکان کذا)) معنایش این است که فلانی در چنین مکانی استقرار یافت. کان جواهرات زمینی و فلزات را هم بدین جهت ((معدن)) می گویند که جواهرات در آن استقرار دارند، پس ((جنات عدن)) به معنای بهشتهائی است که نوعی از استقرار و خلود و سلامتی و ایمنی از هر جهت را دارد.

کلمه ((جنات عدن)) عطف بیان و یا بدل است از کلمه ((عقبی الدار))، و در نتیجه معنایش این می شود که: عقبی الدار عبارتست از بهشت عدن و خلود. و بنابراین پس از زندگی دنیا بر حسب آن ناموسی که خداوند آن زندگی را بر آن طبیعت و ناموس مطبوع نموده زندگی واحد و متصلی است که ابتدایش رنج و بلا و آخرش آسایش و نعمت و سلامتی است. و یا به عبارتی اولش دنیا و آخرش آخرت است، و این همان حقیقتی است که خداوند از زبان اهل بهشت حکایتش نموده و فرموده: ((وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء))

آیه مورد بحث به بیانی که خواندید در قبال آیه ((یصلون ما امر الله به ان یوصل)) قرار گرفته، و عاقبت این حق (صله رحم) را که اولوا الالباب بدان عمل نمودند بیان می کند، و ایشان را نوید می دهد به اینکه به زودی به صلحای ارحام و دودمانشان - از قبیل پدران و مادران و ذریه ها و برادران، و خواهران، و غیر ایشان - می پیوندند.

جمله ((آبائهم و ازواجهم و ذریاتهم)) با اینکه اسم مادران در آن نیست مع ذلك همه نامبردگان بالا را شامل است، چون مادران همسران پدرانند که کلمه ((ازواج)) شامل ایشان است، و برادران و خواهران و عموها و دایی ها و اولاد آنان هم جزو ذریه های پدرانند، که کلمه ((آبائهم)) شامل آنان می شود. و در آیه شریفه اختصار لطیفی بکار رفته است.

و الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ این عقبی، سرانجام اعمال صالحی است که در هر بابی از ابواب زندگی بر آن مداومت دارند. و در هر موقعی که دیگران منحرف می گردند ایشان خویشتن داری نموده، خدا را اطاعت می کنند و خود را از گناه دور می دارند، و مصائب را تحویل می نمایند، و این صبرشان با خوف و خشیت تواءم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۵

جمله ((سلام علیکم بما صبرتم فنعیم عقبی الدار)) حکایت کلام ملائکه است که اولوا الالباب را به امنیت و سلامتی جاودانی، و سرانجام نیک نوید می دهند، سرانجامی که هرگز دستخوش زشتی و مذمت نگردد.

و الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ... این آیه حال غیر مؤمنین را به طریق مقابله بیان می کند. و جمله ((و یفسدون فی الارض)) که در این آیه در وصف حال کفار آمده در مقابل اوصافی است که بعد از دو وصف وفای بعهد الله و صله برای مؤمنین ذکر شده بود، و می رساند که اعمال صالح تنها عاملی است که باعث اصلاح زمین و عمارت و آبادانی آن می شود، عمارتی که به سعادت نوع انسانی و رشد جامعه بشری منتهی می گردد. و ما بیان این معنا را در دلیل نبوت عامه گذرانیم.

در آخر آیه مورد بحث خدای تعالی سزای عمل ناقضین عهد، و سرانجام کار ایشان را بیان نموده فرموده: ((اولئک لهم اللعنه و لهم

سوءالدار)) و ((لعنت)) به معنای دور کردن از رحمت و طرد از کرامت است، و ایشان از رحمت و کرامت خدا دور نمی شوند مگر بخاطر اینکه حق را کنار گذاشته و در باطل فرو رفته اند، چون سرانجام باطل جز نابودی و هلاکت چیز دیگری نیست.

اللَّهُ يَسِطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ... این آیه نکته ای را خاطر نشان می سازد و آن این است که بهره این دو طائفه، یعنی عاقبت محمود و بهشت جاودان اولواالباب، و لعنت و جهنم ناقضین عهد، خود یک نوع رزقی است که خدای تعالی هر که را بخواهد و بهر طور بخواهد از آن و یا از این، روزی و بهره می دهد، بدون اینکه در بهره دادنش الزام و یا منعی بوده باشد.

و نیز خاطر نشان می کند که این عمل خدای تعالی بر وفق نظامی که در حق و باطل قرار داده صورت می گیرد، و به طور استمرار هم صورت می گیرد. آری، سرانجام اعتقاد به حق و عمل بر طبق آن به ارتزاق از بهشت و سلامتی دائمی منتهی می شود، و اعتقاد به باطل و عمل بر وفق آن به لعنت و دوزخ و عیش ناگوار می انجامد.

معنای جمله: ((و ما الحیوة الدنیا فی الآخرة الامتاع))

و اینکه فرمود: ((و فرحوا بالحیوة الدنیا و ما الحیوة الدنیا فی الآخرة الامتاع)) بطوری که از سیاق برمی آید، مقصود از آن این است که رزق حقیقی همانا رزق آخرت است، و لیکن ناقضین عهد به خاطر تمایل به ظاهر زندگی دنیا و زینت‌های آن، از زندگی و رزق آخرت غافل گشته، به دنیا اعتماد نموده اند، و در نتیجه به داشتن آن خوشحالی می کنند، و حال آنکه زندگی دنیا متاع و وسیله است و مقصود بالذات نیست، و باید از آن برای زندگی دیگر استفاده کرد.

و بنابراین، اگر زندگی دنیا را با زندگی آخرت مقایسه کنیم و مجموع آن دو را در نظر بگیریم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۶

وقتی حق است که به نظر آلی و مقدمی لحاظ شود، و منظور از آن کسب رزق آخرت و وسیله زندگی آن سرای بوده باشد. اما اگر بر عکس، منظور از آن خود باشد، و به نظر استقلالی لحاظ شود، خود یکی از مصادیق باطل خواهد بود، که چون کف سیل پس از خشکیدن از بین می رود و مورد انتفاع قرار نمی گیرد، همچنانکه در آیه ای دیگر فرموده: ((و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الآخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون))

بحث روایتی

در احتجاج از امیر المومنین (علیه السلام) در ضمن حدیثی که در پیرامون احوال کفار بحث می کند نقل کرده که در ذیل آیه ((فاما الزبد فیدهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض)) فرموده: ((زبد)) در این جا عبارت از گفتاری است که ملحدین درباره قرآن گفته بودند، و گفتاریست که در موقع تجزیه و تحلیل، باطل و مضمحل می گردد. و اما آن کلامی که مردم از آن منتفع می گردند همان ((تنزیل)) است، که نه در هنگام نزول و نه در آینده باطلی بدان رخنه نمی کند، و دل‌های بشر آن را می پذیرد. و مقصود از کلمه ((ارض)) در اینجا همان دلها است، که قرارگاه علم و حکمت است.

مؤلف: مقصود از ((تنزیل)) منظور حقیقی از کلام خداست. و مقصود از گفتار ملحدین درباره قرآن، آن تفسیرهایی است که ایشان به رای خود می کنند، و آنچه امام (علیه السلام) فرموده برخی از مصادیق باطل است، و آیه شریفه عام است، و همانطور که در گذشته گفتیم شامل همه باطلها می شود.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر ((الذین یوفون بعهد الله و لا ینقضون الميثاق)) گفته: بر شما باد وفای به عهد و اینکه میثاق را نشکنید، زیرا خداوند از آن نهی کرده، و درباره آن به شدیدترین وجه اعلام خطر کرده و آن را در حدود بیست و چند جای قرآن به عنوان خیرخواهی شما آورده، و حجت بر شما قرار داده، و اهل فهم و عقلا و دانشمندان می دانند که عظمت هر چیزی به مقداری است که خدا عظمتش داده باشد، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما نقل کرده اند که در خطبه خود فرموده: ((ایمان ندارد کسی که امانت دار نیست و دین ندارد

آن کس که به عهد خود پای بند نیست)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۷

مؤلف: از ظاهر این روایت به خوبی برمی آید که قتاده عهد و میثاق را حمل کرده بر عهد و میثاقهای دائر میان مردم، و حال آنکه خواننده گرامی بیاد دارد که گفتیم ظاهر سیاق آیه مخالف این معنا است.

روایاتی درباره صلّه رحم و پیوند ارتباط با آل محمد (علیه السلام) در ذیل جمله: ((و الذین یصلون...))

و در کافی به سند خود از عمر بن یزید روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدای عزوجل که فرموده: ((و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل)) سؤال کردم، فرمود: مقصود همان خویشاوندان است.

و نیز به سند دیگری از او روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: چه کسانی منظور در این آیه اند که باید با ایشان پیوند نمود؟ فرمود: این آیه در حق خویشان آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، ولی آیه عام است و شامل قرابت خود تو هم می شود. آنگاه فرمود: زنهار از کسانی مباش که می گویند فلان آیه فقط در فلان موضوع نازل شده.

مؤلف: معنایش اینست که آیات قرآن کریم در صورتی که عمومیت داشته باشد نباید منحصر به یک معنایش کرد، زیرا قرآن ظهر و بطنی دارد، و خدای تعالی مودت و دوستی ذوی القربای پیغمبرش را که خود یکی از مصادیق صلّه رحم است اجر و پاداش رسالت قرار داده، و فرموده: ((قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) علاوه بر اینکه روایت آیه نیز بر این معنا دلالت می کند.

و در تفسیر عیاشی از عمر بن مریم روایت شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از آیه ((و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل)) کردم، فرمود: یکی از معنایش صلّه رحم است، ولی نهایت درجه و بهترین مصادیق آن این است که با ما پیوند داشته باشی.

و نیز در همان کتاب از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت: من از عبد صالح (موسی بن جعفر صلوات الله علیه) از معنای آیه ((و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل)) پرسش نمودم، در جواب فرمودند: مقصود رحم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است که آویزان بر عرش است، و می گوید: پروردگارا! پیوند کن با آن کس که با من پیوند میکند و قطع کن با آن کس که با من قطع می کند، و این آیه در تمامی ارحام جریان دارد.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست، و ما در جلد چهارم این کتاب در تفسیر اوائل سوره نساء این معنا را که رحم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) آویزان بر عرش است بیان نموده و توضیح دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۸

و در کافی به سند خود از سماعه بن مهران از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از جمله چیزهایی که خدای تعالی علاوه بر زکات در اموال واجب کرده مساءله صلّه رحم است، که فرموده: ((والذین یصلون ما امر الله به ان یوصل)) مؤلف: این روایت را عیاشی نیز در تفسیر خود آورده.

چند روایت در ذیل جمله: ((و یخافون سوء الحساب))

و در تفسیر عیاشی از حماد بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به مردی فرمود: ای فلانی! تو را چه می شد با برادرت؟ عرض کرد: فدایت شوم! من حقی بر او داشتم خواستم حقم را از او بگیرم. حضرت فرمود: بگو بینم معنای آیه ((و یخافون سوء الحساب)) چیست؟ آیا معنایش این است که می ترسند خداوند بر آنان ظلم و جور روا بدارد؟ نه به خدا قسم، بلکه می ترسند اینکه حسابشان را به دقت رسیدگی نمایند.

مؤلف: این روایت را صاحب معانی الاخبار و صاحب تفسیر قمی نیز نقل کرده اند.

و نیز در همان کتاب از هشام بن سالم، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه ((و یخافون سوء الحساب)) فرموده: سوء حساب همان مدافه و خرده گیری است. و نیز فرمود: معنایش این است که گناهان را به حساب بیاورد و حسنات را

نیاورد.

مؤلف: دنباله ای که در این حدیث آمده در احادیث به طرق دیگری نیز از آنجناب روایت شده. و معنای اینکه حسنات به حساب نمی آید این است که در اثر مذاقه خلل و نواقصی از آن پیدا کرده از این نظر غیر قابل اعتناش می کنند، دلیل این معنا روایت آتیه است.

و در همان کتاب از هشام از آن حضرت نقل کرده که در ذیل آیه فرمود: سیئات ایشان را به حساب می آورند ولی حسناتشان را به حساب نمی آورند و همین استقصاء معنای سوء الحساب است.

و در همان کتاب از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: نیکی به پدر و مادر و صلّه رحم، حساب را آسان می سازد، آنگاه تلاوت فرمودند: ((و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل و یخشون ربهم و یخافون سوء الحساب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۷۹

و در الدر المنثور در تفسیر ((جنات عدن)) از ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جنت عدن درختی است که خداوند به دست خود نشانده و فرموده: ((کن)) و آنگاه موجود شده است.

روایتی درباره صبر و اقسام آن

و در کافی به سند خود از عمرو بن شمر یمانی، و بدون ذکر بقیه رجال سند، از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: صبر بر سه قسم است: صبر در مصیبت، و صبر در طاعت، و صبر در معصیت، هر کس بر مصیبتی صبر کند تا با خوشی و تحمل آن را بگذراند خداوند برایش سیصد درجه می نویسد، که ما بین هر درجه تا درجه دیگر به قدر مابین آسمان و زمین باشد. و کسی که بر اطاعت خدا صبر کند، خداوند برایش ششصد درجه می نویسد، که میان هر درجه با درجه دیگر به قدر ما بین مغز زمین تا عرش فاصله باشد. و کسی که بر معصیتی صبر کند خداوند نهصد درجه برایش می نویسد، که میان یک درجه تا درجه دیگر به قدر میان مغز زمین تا منتهای عرش فاصله باشد. الرعد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۰

آیات ۳۵ - ۲۷، سوره رعد

و یَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أَرَادَ (۲۷) الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (۲۸) الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَتَابٍ (۲۹) كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لَّتَتَلَوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٍ (۳۰) وَ لَوْ أَن قُرْآنًا سِيرَتٍ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلَّ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَلَمْ يَأْتِئْسَ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَ لَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصَِّبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعِيدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ (۳۱) وَ لَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَاذْنَبْتَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْنَاهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (۳۲) أَلَمْ يَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَبْظُهُرُ مِّن الْقَوْلِ بَل زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَن يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (۳۳) لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ (۳۴) \* مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۱

ترجمه آیات

کسانی که کفر ورزیدند می گویند: چرا معجزه ای از پروردگارش به او نازل نمی شود؟ بگو خدا هر که را بخواهد گمراه می کند، و هر که بسوی او باز آید او را هدایت می کند (۲۷) آنها کسانی هستند که ایمان آورده و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش می گیرد،

آگاه باشید که تنها با یاد خدا دلها آرامش پیدا می‌کند (۲۸) همان کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند خوشی و سرانجام نیک از آن ایشان است (۲۹) همچنان تو را در امتی فرستادیم که پیش از آنها امتهایی در گذشته آمدند و رفتند تا آنچه را به تو وحی کردیم بر آنان بخوانی در حالی که ایشان به رحمان کفر می‌ورزند، بگو پروردگار من اوست، که خدائی جز او نیست، من بر او توکل می‌کنم، و رجوع من بسوی اوست (۳۰) و اگر بوسیله قرآن کوهها حرکت داده می‌شد، و زمین شکافته می‌شد، و یا مردگان بوسیله آن سخن گفته می‌شدند، سودشان نمی‌داد، که همه کارها به اراده خداست، آیا مگر کسانی که ایمان آورده‌اند، از ایمان اینان ماء یوس نشدند و ندانستند که اگر خدا می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد و پیوسته کافران به سزای کردارشان به حادثه ای هولناک برمی‌خورند، و یا به نزدیک دیارشان فرود می‌آید؟ تا خدا وعده خویش را بیاورد، که خدا خلاف وعده نمی‌کند (۳۱) نیز پیغمبران پیش از تو را استهزاء کردند پس کسانی را که کافر بودند مهلتی دادم و آنگاه مؤاخذه کردم، و دیدی عقوبت کردن من چه سخت بود؟ (۳۲) آنکه مراقب اعمال همه کسانست با غیر او یکی است؟ آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو نام آنها را بگوید، آیا می‌خواهید خدا را از شریکان زمینی که آنان را نمی‌شناسد خبر دهید و یا صورتاً سخنی ظاهری (و تو خالی) می‌گویید؟ نه، بلکه برای کسانی که کافرند نیرنگشان آرایش گرفت، و از راه به در شدند، و هر که را خدا گمراه کند راهنمائی ندارد (۳۳) در زندگی این دنیا عذابی دارند، و عذاب دنیای دیگر سخت تر است، و از عذاب خدا حافظ و نگهداری ندارند (۳۴) بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده‌اند، این است که در آن جویهای روانست، میوه و سایه آنها دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری کرده‌اند، و سرانجام کافران جهنم است (۳۵)

بیان آیاتبار دیگر به گفتار کفار برمی‌گردد، که گفتند: ((لولا انزل علیه آیه من ربه)) یعنی چرا از ناحیه پروردگارش آیتی بر او نازل نشد که ما ببینیم و با دیدنش هدایت شویم و از شرک بسوی ایمان بگراییم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۲

هدایت به دست خداست و صرف وجود آیت معجزه سبب ایمان آوردن نیست

خداوند پاسخ می‌دهد به اینکه هدایت و ضلالت اثر آیت و مستند به آن نیستند، بلکه مستند به خود خدایند، خداست که هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

و سنت او بر این جریان یافته که کسانی را هدایت نماید که بسوی او بازگشت کنند، و دارای قلبی باشند که بیاد او آرامش و اطمینان داشته باشد، این دسته‌اند که دارای سرانجام نیک و عاقبت خیرند، و کسانی را گمراه کند که به آیات واضح و روشن او کفر بورزند، که ایشان راست عذاب در دنیا در حالی که عذاب آخرتشان دشوارتر است، و بغیر از خدا هم کسی نگهدار ندارند.

اگر بدون مشیت او هدایت امکان داشت دیگر چه وسیله ای بهتر از معجزه ای مانند قرآن؟ و اینکه می‌بینید با بودن این معجزه روشن هم عده ای هدایت نیافته‌اند، خود بهترین شاهد است بر اینکه امر هدایت بدست خداست، و او نخواست است کسانی هدایت شوند که ضلالت بر ایشان نوشته شده، و خود فرموده: ((و من یضلل الله فما له من هاد)) کسانی را که از اهل کفر و مکر، خداوند گمراهشان کرده باشد دیگر هدایت شدنی نیستند.

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنَاصِرُ إِنَّهَا بَيِّنَاتٌ لِّمَن كَفَرَ وَآمَنَ وَهُوَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (چرا آیتی بر او نازل نشد...)) این بوده که ما قرآن را آیت نمی‌دانیم، چرا آیتی نیامد که ما بوسیله آن هدایت شویم؟

دلیل بر اینکه مقصود ایشان این بوده جملات بعدی آیه است، یعنی جمله ((قل ان الله يضل من يشاء)) و جمله ((ولو ان قرآنا سیرت به الجبال ... بل لله الامر جميعا)) و جمله ((و صدوا عن السبيل ...))

زیرا می‌بینیم خداوند در پاسخشان به پیغمبر خود دستور می‌دهد که به ایشان بگوید: ((ان الله يضل من يشاء و يهدي اليه من اتاب))، و می‌فهماند که مسأله هدایت مربوط و مستند به آیه نیست تا اگر نازل شود هدایت شوند، و اگر نازل نشود گمراه گردند،



بلکه مسأله هدایت و ضلالت مستند به خدای سبحان است ، اوست که هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می کند.

و چون زمینه طوری بود که ممکن بود از این جواب توهم کنند که هدایت و ضلالت دایره مدار مشیتی گزاف و نامنظم است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۳

لذا برای اینکه چنین توهمی پیش نیاید فرمود: ((یهدی الیه من یشاء - هدایت می کند بسوی خود کسی را که بخواهد))، بلکه فرمود: ((یهدی الیه من اناب - هدایت می کند بسوی خود هر که را که بسوی او بازگشت نماید))، و روشن ساخت که استناد قضیه به مشیت پروردگار خود بر اساس سنتی است که دائماً جریان داشته ، و بر طبق نظام متقنی است که هرگز خلل نمی پذیرد. آری ، خدای تعالی هدایت کسی را می خواهد که خود او بسوی خدا بازگشت بکند، و مشیتش بر ضلالت کسی تعلق می گیرد که از خدای روی گردان باشد و بسوی او بازگشت نکند.

پس کسی که متصف به صفت انابه و رجوع بحق باشد و افکار و عقایدش مغلول به غلهای اهواء نباشد، خداوند او را با این دعوت حقه (قرآن) هدایت می فرماید، و کسی که افکار و عقایدش آزاد از قید اهواء نباشد گمراه می شود هر چند آیات مستقیم و روشن باشد، و از آیات منتفع نمی گردد هر چند که معجزه هم باشد، آری: ((و ما تغن الايات و النذر عن قوم لا يؤمنون)) از همینجا بدست می آید که جمله ((ان الله یضل من یشاء...)) در تقدیر: ((ان الله یضل بمشیته من لم ینب الیه و یهدی الیه بمشیته من اناب الیه)) است ، یعنی خداوند به مشیتش گمراه می کند کسی را که به سوی او رجوع نکند، و به مشیتش هدایت می کند کسی را که بسوی او بازگشت نماید.

و نیز این معنا روشن می گردد که ضمیر در ((الیه)) در جمله ((یهدی الیه)) به خدای تعالی برمی گردد. و اینکه بعضی گفته اند ((به قرآن برمی گردد)) صحیح نیست . و همچنین اینکه عده ای دیگر گفته اند ((برسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برمی گردد بی وجه است .

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ اطمینان به معنای سکون و آرامش است ، و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود.

و از ظاهر سیاق برمی آید که صدر آیه بیان ذیل آیه قبل است ، یعنی بیان جمله ((من اناب))، و می فهماند انا به همان ایمان و اطمینان قلب است با ذکر خدا، البته این از ناحیه عبد است که او را آماده و مستعد می سازد برای اینکه مشمول عنایت و عطیة الهی گردد، همچنانکه فسق و اعراض از حق در طرف ضلالت ، خود زمینه را آماده برای اضلال خدایی می کند، و لذا فرموده: ((و ما یضل به الا- الفاسقین)) و نیز فرمود: ((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم و الله لا یهدی القوم الفاسقین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۴

ایمان صرف ادراک نیست بلکه باید تواءم با تسلیم و قبول قلبی باشد

و ایمان به خدا به صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است ، زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست ، بلکه با استکبار و انکار هم می سازد، همچنان که خودش فرموده: ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) و چون می دانیم ایمان با انکار نمی سازد، پس نتیجه می گیریم که ایمان صرف ادراک نیست ، بلکه عبارتست از پذیرائی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس ، نسبت به آنچه که درک کرده . قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضاء دارد تسلیم شود، و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده ، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود.

اینجاست که می بینیم بسیاری از اشخاص با علم و درک زشتی و پلیدی عملی ، معذکک به آن عمل اعتیاد دارند و نمی توانند خود را از آن بازدارند، برای همین است که فقط قبح آن را درک کرده اند، ولی ایمان به آن ندارند، و در نتیجه تسلیم درک خود نمی

شوند. و بعضی دیگر را می بینیم که علاوه بر درک تسلیم هم شده اند، و بعد از تسلیم توانسته اند بدون درنگ دست از آن کار بردارند و این همان ایمان است .

و این همان معنائی است که از آیه شریفه ((فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء)) استفاده می شود.

پس هدایت از ناحیه خدای سبحان اقتضای امری را از قلب و یا صدور و یا نفس آدمی دارد که نسبت آن امر با آن هدایت نسبت قبول و انفعال است به امر مورد قبول ، که در آیه ۱۲۵ سوره انعام از آن به شرح صدر و توسعه سینه تعبیر کرده ، و در آیه مورد بحث آن را ایمان و اطمینان قلب نامیده ، و آن عبارت از این است که آدمی خود را در قبول امر، مقبول در امنیت ببیند و قلبش با آن تسکین و آرامش یابد، و آن امر در قلبش راه پیدا کند و در آن جای گزین شود، بدون اینکه قلب مضطرب و یا روی گردان شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۵

حقیقت ترس از خدا و عدم منافات آن با اطمینان به خدا از همینجا معلوم می شود که جمله ((و تطمئن قلوبهم بذکر الله)) عطف تفسیری بر جمله ((آمنوا)) است ، و در نتیجه می فهماند که ایمان به خدا ملازم به اطمینان قلب بوسیله یاد خداست .

و این با آیه سوره انفال که می فرماید: ((انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم)) منافات ندارد، زیرا ترسی که در این آیه آمده ترسی نیست که با اطمینان منافات داشته باشد، بلکه حالتی است قلبی که طبعاً قبل از آمدن اطمینان عارض قلب می شود، همچنانکه آیه ((الله نزل احسن الحدیث کتابا متشابها مثنی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله ذلك هدی الله یهدی به من یشاء)) هم این معنا را افاده می کند.

توضیح اینکه : هر نعمتی از ناحیه خدای سبحان نازل می شود، و اما نعمت و عذاب و ناراحتی هر چه که باشد در حقیقت چیزی نیست که از ناحیه او نازل شده باشد، چون امر وجودی نیست ، بلکه امری است عدمی ، و عبارت است از افاضه نکردن خدا و امساک او از رساندن نعمت و انزال رحمت ، همچنانکه آیه شریفه ((ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده)) هم آن را افاده می کند.

و وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است پیش بیاید، نتیجه می گیریم که حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت خویش است که باعث می شود خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند، بنابراین هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان می دهد این است که ملتفت قصورها و تقصیرها و گناهان خود گشته ، آنچنان متأثر شود که عکس العملش در جوارح ، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش می شود که هدف نهائی فطرت اوست ، و در نتیجه خاطرش سکون یافته و بیاد او دلش آرامش می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۶

مراد از ((ذکر)) اعم از ذکر لفظی است

صاحب مجمع البیان برای ((ذکر)) معنائی کرده که برگشتش به ذکر لفظی است ، او گفته است : خداوند تعالی یک جا ذکر را مایه اطمینان قلب دانسته و در جایی دیگر باعث وجل و ترس قلب خوانده ، این بدان جهت است که مقصود از ذکر در اولی به یاد آوردن ثوابها و نعمتهای اوست که بشمار نمی آید، و منتهای او که کسی را یارای تلافی آن نیست ، آدمی وقتی به یاد نعمتهای او می افتد دلش آرام می گیرد. و مقصود از ذکر در آنجا که باعث ترس و اضطراب قلب می شود، بیاد آوردن عقاب خدا و انتقام اوست که بیاد هر که بیاید آرامش را از او سلب می کند.

البته این تفسیر با تفسیر کسی که ذکر را به معنای قرآن گرفته بهتر می سازد چنانکه در چند جای قرآن ((ذکر)) به معنای خود قرآن

آمده ، از آن جمله فرموده : ((و هذا ذکر مبارک )) و نیز فرموده : ((انا نحن نزلنا الذکر)) و امثال آن .

و لیکن ظاهر این است که مقصود از ذکر، اعم از ذکر لفظی است و بلکه مقصود از آن مطلق انتقال ذهن و خطوط قلب است ، چه اینکه به مشاهده آیتی و برخوردن به حجتی باشد، و یا به شنیدن کلمه ای صورت گیرد. شاهدش این است که بعد از آنکه می فرماید: ((الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله )) بعنوان قاعده کلی می فرماید: ((الا بذكر الله تطمئن القلوب - با یاد خدا دلها آرام می گیرد)) و این خود قاعده ای عمومی است که شامل همه انحاء ذکر می باشد، چه اینکه لفظی باشد، و چه غیر آن ، و چه اینکه قرآن باشد و یا غیر قرآن .

توضیحی درباره اینکه دلها فقط به ذکر خدا آرام می گیرند

و در اینکه فرمود: ((الا- بذكر الله تطمئن القلوب )) تنبیهی است برای مردم به اینکه متوجه پروردگار خود بشوند و با یاد او دلهای خود را راحت سازند، چون آدمی در زندگی خود هدفی جز رستگاری به سعادت و نعمت نداشته ، و بیمی جز از برخورد ناگهانی شقاوت و نعمت ندارد، و تنها سببی که سعادت و شقاوت و نعمت و نعمت به دست اوست همان خدای سبحان است ، چون بازگشت همه امور به اوست ، و او است که فوق بندگان و قاهر بر آنان و فعال ما یشاء و ولی مؤ منین و پناهندگان به اوست ، پس یاد او برای نفسی که اسیر حوادث است و همواره در جستجوی رکن وثیقی است که سعادت او را ضمانت کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۷

و نفسی که در امر خود متحیر است و نمی داند به کجا می رود و به کجایش می برند و برای چه آمده ، مایه انبساط و آرامش است ، آن گونه که نوش دارو مایه راحتی و آرامش مارگزیده است . همانطور که مارگزیده به نوش دارو رکون و اعتماد نموده ، خود را به آن می رساند، و پس از بکار بردن آن فانا احساس نشاط سلامتی و عافیت می کند، نفس نیز از یاد خدا این احساس را می نماید.

پس هر قلبی بطوری که جمع محلی بالف و لام (القلوب ) افاده می کند با ذکر خدا اطمینان می یابد، و اضطرابش تسکین پیدا می کند. آری ، این معنا حکمی است عمومی که هیچ قلبی از آن مستثناء نیست ، مگر اینکه کار قلب بجایی برسد که در اثر از دست دادن بصیرت و رشدش دیگر نتوان آن را قلب نامید، البته چنین قلبی از ذکر خدا گریزان و از نعمت طمانینه و سکون محروم خواهد بود همچنانکه فرموده : ((فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور)) و نیز فرموده ((لهم قلوب لا یفقهون بها)) و نیز فرموده : ((نسوا الله فانسیم))

از ظاهر الفاظ آیه انحصار فهمیده می شود، چون متعلق فعل یعنی ((بذكر الله )) بر خود فعل یعنی ((تطمئن )) مقدم آمده ، در نتیجه می فهماند که دلها جز به یاد خدا به چیز دیگری اطمینان نمی یابد. بیان گذشته ما نیز این معنا را روشن می کند، زیرا گفتیم که دلهای آدمیان که همان نفوس مدر که باشد هیچ هدفی جز رسیدن به سعادت و امنیت از شقاوت ندارد، و بهمین جهت است که دست به دامن اسباب می زند و چون هیچ سببی از اسباب نیست مگر آنکه از جهتی غالب و از جهتی مغلوب است ، و تنها سبب غالب و غیر مغلوب خدای سبحان و خدای غنی و ذو الرحمه است ، پس تنها به یاد او دلها آرامش می یابد، و اگر دلی به یاد غیر او آرامش یابد، دلی است که از حقیقت حال خود غافل است و اگر متوجه وضع خود بشود بدون درنگ دچار رعشه و اضطراب می گردد.

حرفهایی که پاره ای مفسرین در این آیه یعنی در تفسیر آیه ((الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله ...))، زده اند، یکی این است که این آیه جمله ایست استثنافی و ابتدائی و کلمه ((الذین آمنوا)) مبتداء و جمله ((طوبی لهم و حسن ماب )) در آیه بعدی خبر آنست ، و جمله ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات )) بدل از جمله ابتدائی است و جمله ((الا- بذكر الله تطمئن القلوب )) جمله معترضه ایست ما بین مبتداء و خبر آن . و لیکن این سخن کلامی بیهوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۸

مراد از حیات طیبه و ((معیشت طوبی)) که از آثار آرامش و اطمینان قلب است

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طوبی لَهُمْ وَحَسُنَ مَا يَكَلِّمُهُمُ ((طوبی)) بر وزن ((فعلی)) - بضم فاء - مونث اطمینان (پاکیزه تر) است، وصفی است برای موصوف محذوف، و آن موصوف - به طوری که از سیاق برمی آید - عبارتست از حیات و یا معیشت، زیرا نعمت هر چه که باشد از این رو گوارا و مورد غبطه است که مایه خوشی زندگی است، و وقتی مایه خوشی و سعادت است که قلب با آن سکون و آرامش یابد و از اضطراب خلاص شود، و چنین آرامش و سکونی برای احدی دست نمی دهد مگر آنکه به خدا ایمان داشته باشد و عمل صالح کند، پس تنها خداست که مایه اطمینان خاطر و خوشی زندگی است.

آری، چنین کسی از شر و خسران در آنچه پیش می آید ایمن و سالم است، و چگونه نباشد و حال آنکه به ستونی تکیه زده که انهدام نمی پذیرد. او خود را در تحت ولایت خدای تعالی قرار داده، هر چه برایش تقدیر کند، مایه سعادت اوست، اگر چیزی به وی عطا کند خیر اوست، و اگر هم منع کند باز خیر اوست.

همچنانکه خودش در وصف این زندگی طیب فرموده: ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحینه حیوه طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون)) و در وصف کسانی که با ذکر خدا دارای اطمینان قلب نیستند فرموده: ((و من اعرض عن ذکری فان له معیسه ضنکا و نحشره یوم القیمه اعمی))

و بعید نیست اینکه در آیه مورد بحث زندگی و معیشت مؤ منین را پاکیزه تر خوانده، و پاکیزه گی بیشتر برای آنان قائل شده، به منظور اشاره به این نکته باشد که زندگی به هر حال خالی از طیب نیست، چیزی که هست در مورد کسانی که به یاد خدا و دارای آرامش قلب هستند طیب بیشتری دارد، زیرا زندگی آنان از آلوده گی به ناگواریها دور است.

پس جمله ((طوبی لهم)) در تقدیر: ((لهم حیاه - و یا - معیسه طوبی)) است، یعنی برای آنان است زندگی و یا عیشی طیب تر، بنابراین کلمه ((طوبی)) مبتداء و کلمه ((لهم)) خبر آنست. و اگر مبتدای نکره بر خبرش که همان ظرف ((لهم)) است مقدم شده، برای این بوده که زمینه گفتار زمینه تهنیت بوده است، و در مثل چنین مقامی آنچه مایه تهنیت است را از در استعجال زودتر به زبان می آورند تا شنونده به همین مقدار هم که شده زودتر خرسند گردد، همچنانکه در بشارتها به جای عبارت ((لک البشری)) می گویند: ((بشری لک)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۸۹

و کوتاه سخن، در آیه مورد بحث کسانی را که ایمان به خدا آورده و عمل صالح می کنند، و در نتیجه با یاد خدا دارای اطمینان قلب دائمی می شوند، به رسیدن به زندگی و عیشی طیب و سرانجام نیک بشارت می دهد. و از همینجا معلوم می شود چگونه آیه به آیات قبل خود متصل می گردد. آری همانطور که قبلا هم گفتیم طیب عیش از آثار اطمینان قلب است.

بیان اقوال مختلف در ذیل ((طوبی لهم)) به نقل از مجمع البیان

در مجمع البیان در ذیل جمله ((طوبی لهم)) فرموده: در معنای این جمله چند قول است ۱ - اینکه معنایش فرح و چشم روشنی است - نقل از ابن عباس ۲ - اینکه زندگی اینان مورد غبطه است - نقل از ضحاک ۳ - اینکه زندگی ایشان خیر و کرامت است برای خودشان - نقل از ابراهیم نخعی ۴ - بهشت از آن ایشان است - نقل از مجاهد. ۵ - معنایش این است که زندگی پاک برای آنها است - نقل از زجاج. و حال خوش برای ایشان است - نقل از ابن انباری، وی گفته: طوبی صیغه فعلی از ماده ((طیب)) است. بعضی دیگر گفته اند: طوبی لهم یعنی پاکیزه ترین اشیاء که همان بهشت است برای ایشان است - نقل از جبائی ۶ - طوبی یعنی گوارا باد ایشان را زندگی طیب ۷ - طوبی لهم یعنی نیک است برای ایشان - نقل از قتاده ۸ - طوبی لهم یعنی چه خوبست آنچه برای ایشان است - نقل از عکرمه ۹ - طوبی لهم، یعنی دوام خیر برای آنها است. ۱۰ - طوبی درختی است در بهشت که ریشه اش در منزل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و در خانه هر یک از مؤ منین شاخه ای از آن وجود دارد - نقل از عبید بن عمیر و وهب و ابی هریره و شهر بن حوشب. و از ابی سعید خدری نیز بدون ذکر سند نقل شده است. این بود آنچه که مورد



و مقصود از تقطیع زمین ، این است که آن را قطعه قطعه سازند، و مقصود از به سخن آوردن مردگان ، این است که ایشان را برای پرسش از اینکه بعد از مرگ چه بر سرشان آمده زنده کنند، تا از گفته آنان بر حقیقت آخرت استدلال نمایند، چون پیشنهاد کفار و مقصود ایشان از آیت همینها بوده .

و اینها امور عجیب و غریب و خارق العاده ایست که به عنوان آثار قرآن فرض شده ، (که به فرضی هم که قرآن چنین آثاری می داشت باز این کفار هدایت نمی شدند) و چون جمله ((بل لله الامر جمیعا)) در کلام بود و دلالت می کرد بر اینکه جزاء ((لو)) چیست ، لذا جزاء شرط مزبور حذف گردیده است .

این آیات بطوری که دانستی در مقام بیان این معنا است که مسأله هدایت مربوط به آیه هایی که پیشنهاد می کنند و می گویند: ((لو لا انزل علیه آیه ...)) نیست ، بلکه امر هدایت به دست خداست ، که هر که را بخواهد گمراه و هر که را که بسویش انابه کند هدایت می نماید.

و همچنین آیات بعدی ، از قبیل ((بل زین للذین کفروا مکرمهم و صدوا عن السبیل و من یضلل الله فما له من هاد))، و همچنین آیه ((و کذلک انزلناه حکما عربیا و لئن اتبعت اهواءهم ...)) و آیه ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله ...)) و همچنین آیات قبل ، همه در این سیاق قرار دارند و در مقام بیان این معنا هستند.

بنابراین ، جزاء ((لو)) که گفتیم حذف شده چیزی نظیر این است که بگوییم : ((هدایت نخواهند شد مگر آنکه خدا بخواهد))، و معنای آن این است که : اگر هم فرض کنیم که قرآن چنین اثری می داشت که کوهها را از ریشه می کند و زمین را پاره پاره می نمود و مردگان را بزبان درمی آورد، مع ذلک با دیدن این گونه آثار، هدایت شونده نیستند، مگر آنکه خدا بخواهد، بلکه امر تمامی آن بدست خداست ، و زمام هیچ امری بدست غیر او نیست تا کسی توهم کند که اگر آیتی عظیم و عجیب و غریب و مدش نازل می شد ممکن بود این کفار را هدایت کند، نه ، بلکه امر همه اش بدست خداست ، و هدایت هم (که خود امری است از امور) مربوط به مشیت او است .

و بنابراین آیه شریفه از نظر معنا شبیه می شود به آیه ((و لو اننا نزلنا الیهم الملائکه و کلمهم الموتی و حشرنا علیهم کل شیء قبل ما کانوا لیومنون الا ان یشاء الله ))

و جوهی که در معنای آیه شریفه : ((و لو ان قرانا سیرت بهالجبال ... بل لله الامر جمیعا)) گفته شده است

و بعضی گفته اند: جزاء ((لو)) که حذف شده چیزی نظیر این است که بگوییم : ((هر آینه این قرآن است )) و مقصود بیان عظمت شائن قرآن ، و این نکته است که قرآن در قدرت بیان و نفوذ کلام نهایت درجه را دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۲ و این از جهالت کفار است که از قرآن اعراض نموده پیشنهاد معجزه دیگری می کنند چه معجزه ای بالاتر از این قرآن که در رفعت قدر و عظمت به حدی است که اگر قرآنی فرض شود که کوهها را از جای کنده یا زمین را پاره پاره کند و یا مردگان را به زبان آورد (کلمه یا در هر دو جمله بمنظور منع خلو است نه منع جمع ) قطعاً همین قرآن خواهد بود، لیکن خداوند قرآن را این چنین نازل نکرده .

و بنابراین معنا، آیه شریفه در معنای آیه ((لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیه الله )) است .

و لیکن این معنا با سیاق آیات به بیانی که گذشت مساعد و سازگار نیست ، و مخصوصاً با جمله ((بل لله الامر جمیعا)) و همچنین با جمله بعدی : ((افلّم یأیئس الذین آمنوا ان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا)) هیچ نمی سازد، و به زودی توضیح این ناسازگاری - انشاء الله - خواهد آمد. و لذا مفسرینی که آیه را به معنایی که نقل شد تفسیر کرده اند در تفسیر ((بل لله الامر جمیعا)) و ربطش بمقابل ، خود رابه زحمت انداخته اند و گفته اند:

معنایش به ضمیمه صدر آیه این است که اگر قرآنی فرض شود که چنین اثری به آن بدهند همین قرآن خواهد بود، و لیکن خدای



سبحان چنین کاری را با این قرآن نکرده، بلکه آن را بهمین صورتی که هست نازل کرده، چون امر همه اش فقط به دست او است.

بعضی دیگر گفته اند: حاصل معنای ((بل)) این است که این گونه امور خارق العاده با قرآن انجام نمی شود، و اگر انجام شود به وسیله دیگری که در تحت اراده خداست انجام می گیرد، چون همه امور بدست او است و بس.

بعضی دیگر گفته اند: بهتر این است که بگوییم جمله مورد بحث یعنی ((بل لله الامر جميعا)) عطف بر محذوف است، و تقدیر این است که ((اختیار هیچ امری بدست تو نیست، بلکه همه اش بدست خداست))

و لیکن خواننده محترم خود داوری می کند که سیاق با هیچیک از این چند معنا مساعدت ندارد، و حق معنا که با سیاق سازگار باشد همان است که کلمه ((بل)) اعراض از خود جمله شرطیه سابق باشد و جزاء آن در تقدیر گرفته شود. و همانطور که گفتیم تقدیر جمله شرطیه و جزایش چیزی نظیر این باشد ((که اگر هم قرآنی نازل شود که فرضا کوه ها را از جای بکند و زمین را قطعه قطعه سازد و مردگان را به زبان آورد باز اینان هدایت نمی شوند مگر آنکه خدا بخواهد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه

۴۹۳

أَفَلَمْ يَأْتِسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَجَه در معنای آیه: ((أفلم يبايئس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا))

این آیه تفریح بر مطالب قبل است، و در معنای آن سه وجه گفته اند:

۱ - بعضی گفته اند: کلمه ((یاس)) بر اساس لغت هوازن به معنای ((علم)) است و نیز بعضی گفته اند که این معنا بر مبنای لغت ((حی)) که قبیله ای از نخب می باشند است. و استدلال کرده اند به شعریکی از شعرای نخب به نام ((سحیم بن وثیل رباحی)) که گفته است:

اقول لهم بالشعب اذ ياسروني

الم تياسوا اني ابن فارس زهدمو نیز استدلال کرده اند به شعر ((رباح بن عدی)) که گفته است:

الم يبايئس الاقوام اني انا ابنه

و ان كنت عن ارض العشيره ناثياو بنابراین لغت، حاصل تفریح این نمی شود که وقتی اسباب، قدرت هدایت اینان را ندارند، حتی قرآن هم اگر کوهها را از جای برکند و زمین را پاره پاره کند و مردگان را به زبان آورد باز نمی تواند ایشان را هدایت کند. و چون امر همه اش به دست خداست لذا واجب است مؤمنین بدانند که خدا هدایت کفار را نخواسته، چون اگر او می خواست همه مردم را هدایت می کرد، چه مؤمنین را و چه کفار را، اما او کفار را هدایت نکرد و در نتیجه ایشان راه نیافتند، و نخواهند یافت.

۲ - بعضی دیگر گفته اند: معنای کلمه ((یاس)) همان معنای ((ناامیدی)) است، چیزی که هست جمله ((أفلم يبايئس)) معنای علم را هم متضمن است، و مقصود بیان این جهت است که مؤمنین لازم است بدانند که خدا هدایت کفار را نخواسته، و اگر می خواست همه مردم را هدایت می کرد، و ایشان از اینکه کفار هدایت شوند برای همیشه ناامید باشند.

پس در حقیقت تقدیر کلام این می شود: ((أفلم يعلم الذين آمنوا ان الله لم يشا هدايتهم و لو يشاء لهدى الناس جميعا او لم يبايئسوا من اهتدائهم و ايمانهم)) یعنی: آیا کسانی که ایمان آورده اند هنوز نمی دانند که خدا هدایت کفار را نخواسته و اگر می خواست همه مردم را هدایت می کرد؟ و آیا هنوز از هدایت و ایمان کفار مأیوس نشده اند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۴

آنگاه به منظور اختصار، معنای علم در ((یاس)) تضمین شده و از متعلق علم تنها جمله شرطیه یعنی ((لو يشاء الله لهدى الناس جميعا)) به آن نسبت داده شده است.

۳ - بعضی دیگر گفته اند: جمله ((أفلم يبايئس)) همان معنای ظاهری خود را دارد و متضمن معنای علم نیست، و جمله ((ان لو يشاء

الله)) هم مربوط به آن نیست، بلکه متعلق است به جمله ((آمنوا))، البته با تقدیر حرف باء، و متعلق ((بیاءس)) هم محذوف شده، و تقدیر کلام چنین است: ((افلّم یأینس الذین آمنوا بان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعاً من ایمانهم)) یعنی: آیا هنوز مایوس نشده اند آنها که ایمان دارند به اینکه اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می کند از اینکه کفار ایمان آورند؟

این بود سه وجهی که در معنای آیه گفته شده، و از همه معتدل تر وجه وسطی است. و به هر حال، آیه شریفه خالی از اشاره به این نکته نیست که مؤمنین آرزو می کردند شاید کفار ایمان بیاورند و شاید هم این امید ایشان ناشی از گفتار کفار بود که می گفتند: ((لولا انزل علیه آیه من ربه))، لذا پیش خود امیدوار شدند که شاید آیتی غیر از قرآن نازل بشود و در نتیجه کفار ایمان بیاورند و لذا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست کردند که خواسته کفار را اجابت کند. خدای تعالی با آیه مورد بحث، و در آیات دیگری در کلام مجیدش ایشان را از ایمان آوردن آنان مایوس نمود. و این گونه آیات هم در مکه و هم در مدینه نازل شده، مانند، آیه شریفه سوره یس که مکی است و می فرماید: ((و سوا علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))

و آیه ششم سوره بقره که مدنی است و می فرماید: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون ولا یرأل الذین کفروا تصیبهم بما صنعوا قارعهً او تحیل قریباً من دارهم حتی یأتی و عید الله ان الله لا یخلف المیعاد سیاق آیات شهادت می دهند بر اینکه منظور از جمله ((بما صنعوا)) همان کفر ورزیدنشان به رحمان، در قبال دعوت حقه اسلام است. و کلمه

((قارعه)) به معنای مصیبتی است که انسان را بکوبد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۵

و در آیه شریفه تهدید و وعید قطعی است برای کسانی که کفر ورزیدند به عذابی که هرگز بر نمی گردد، و نیز در آن علائم و مقدمات آن عذاب ذکر شده، که یکی پس از دیگری بروز می کند تا خود آن عذاب موعود فرا رسد.

تهدید کفاری که در ابتدای دعوت اسلام انکار و دشمنی پیشه کردند به نزول مصیبتها

و معنای آیه این است که: لا یزال مصیبتهای کوبنده بر سر اینها که به دعوت حقه تو کفر می ورزند بخاطر آنچه کردند و کفری که به رحمان ورزیدند می آید، و یا در نزدیکی های خانه شان فرود آمده، همواره بدین حال هستند، تا آنکه آن عذابی که خداوند وعده شان داده برسد، چون خدای تعالی خلف وعده نمی کند و گفتارش تغییر نمی پذیرد.

دقت در اینکه این سوره مکی است، - به شهادت مضامین آیاتش - و همچنین دقت در حوادثی که بعد از بعثت و قبل از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رخ داده، و بررسی حوادثی که بعد از هجرت تا قبل از فتح اتفاق افتاده، این معنا را به دست می دهد که منظور از جمله ((الذین کفروا - کسانی که کافر شدند)) همان کفار عرب از اهل مکه و غیر ایشان است که در ابتدای دعوت اسلام آن را رد نموده، انکار و عناد را به نهایت رسانده، در انگیختن فتنه و فساد پافشاری نمودند.

و مقصود از ((آنانکه مصیبت ها بر سرشان آمد کفار اطراف مکه است که جنگ ها و قتل و غارتها از پایشان در آورد. و مقصود از ((آنها که مصائب در نزدیکی های خانه هایشان فرود آمد)) اهل مکه اند که حوادث ناگوار در پیرامون شهرشان اتفاق می افتاد، و دودش به چشم آنها نیز می رفت و وحشت و اندوه و سایر آثار سوء آن خواب و خوراک را از ایشان سلب می نمود. و مقصود از ((عذابی که وعده شان داده)) عذاب شمشیر است که در روزهای بدر و احد و سایر غزوات با آن روبرو شدند.

و باید دانست این عذابی که خداوند در این آیه کفار را بدان تهدید نموده غیر آن عذابیست که در سوره یونس که تفسیرش گذشت بدان انداز کرده و فرمود: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)) تا آنجا که برای بار دوم فرمود: ((و قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)) زیرا آیه سوره یونس تهدیدی است عمومی درباره همه امت، و اما این آیات تهدید و وعیدی است در خصوص کفار قریش و غیر ایشان که در ابتدای دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علیه دعوتش قیام می نمودند.

قبلا- هم در جلد اول این کتاب در سوره بقره در تفسیر آیه ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۶

گفتیم: که منظور از ((الذین کفروا)) هر جا که در قرآن بطور مطلق آمده باشد معاندین از مشرکین عرب است، که در ابتدای دعوت اسلام علیه آن قیام می کردند، همچنانکه مقصود از ((الذین آمنوا)) هر جا که بدون قید آمده باشد سابقین در اسلامند، که در اول دعوت اسلام ایمان آوردند.

این را نیز باید دانست که مفسرین در آیه شریفه مورد بحث اقوال گوناگونی دارند، که چون فائده ای در ایراد بیشتر آنها ندیدیم از ایرادش خودداری نمودیم. علاوه بر اینکه آنچه ما خود اختیار نموده و آوردیم برای اهل بحث کافی است، و - ان شاء الله - در بحث روایتی آتیه بعضی از آن اقوال را خواهیم آورد.

وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَمَلْتَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثَمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ آيَةَ تَاء كِيدِ هَمَان وَعِيدِ قَطْعِي است که در آیه قبلی کرده بود، به بیان نظائر آن تا دلالت کند بر اینکه تهدید در آیه قبلی صرف تهدید نیست و آنچه نیست که دلیلی بر وقوعش نباشد، بلکه از امکان وقوع گذشته، وقوع هم یافته است، و آنچه نیست که کفار پیش خود پنداشته و گفتند: ((لقد وعدنا هذا نحن و آبوانا من قبل ان هذا الا اساطير الاولين))

آری، قبل از تو (ای پیغمبر اسلام) بفرستادگان دیگر نیز کفر ورزیدند، و استهزاء کردند، و معجزات دلخواه پیشنهاد کردند، عینا همینطور که اینان به دعوت تو کفر می ورزند و با وجود معجزه قرآن، معجزات دیگری از پیش خود پیشنهاد می کنند، من هم کفار را همیشه مهلت می دهم و سپس ایشان را به عذاب خود می گیرم، و کس نمی داند که عقاب من چگونه است، آیا صرف تهدید است؟ و یا چیز است که می توانند از آن بگریزند؟ و یا چیز است که می توانند تحمل کنند؟ پس وقتی عذاب من بر امتهای گذشته نازل شده اینها نیز باید بدانند که عذاب من واقع شدنی است، و باید از کارهایی که نظیر افعال آنان است بپرهیزند تا آنچه بر سر آنان آمد بر سر اینان نیاید.

و از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند آیه مورد بحث تسلیت و مایه دلگرمی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است صحیح نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۷

و اگر فرمود: ((فاملیت للذین کفروا)) با اینکه جا داشت بفرماید: ((فاملیت للذین استهزوا)) بدین منظور بوده که بفهماند استهزاء کفر بوده، همچنانکه کفرشان کفر استهزاء بوده، پس ایشان کافرانی استهزاء کننده به آیات خدا بودند، همچنانکه معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همینطور بودند، قرآن را که خود آیت خدا بود انکار نموده، از در استهزاء می گفتند: ((چرا آیتی از ناحیه پروردگارش بر او نازل نمی شود))

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ مَعْنَى قائم بودن خدای تعالی بر هر نفس و به هر آنچه می کند ((القائم علی شیء)) به معنای مسلط بودن بر چیزی است و ((القائم بشیء)) به معنای کسی است که به نوعی مدبّر آن باشد و خدای سبحان، هم قائم بر هر نفس است، و هم قائم به آنچه می کند. اما قیامش بر هر نفس، برای اینکه او محیط به ذات آن و قاهر بر آن و شاهد و ناظر ذات آنست. و اما قیامش به آنچه می کند، برای این است که او مدبّر امر اعمال آن است و آن را از مرتبه حرکت و سکون به مرحله عمل تحوّل می دهد، و اعمالش را در صحیفه های اعمال ضبط نموده، سپس آنها را بصورت ثوابها و عقابهای دنیا و آخرت، و قرب و بعد، و هدایت و ضلالت، و نعمت و نعمت، و جنت و نار، متحول می سازد.

این آیه متفرع است بر آیات قبل، بدین بیان که: خدای سبحان هدایت می کند هر که را بخواهد، و پاداش می دهد به بهترین ثواب ها، و گمراه می کند هر که را بخواهد، و کیفر می دهد بشدیدترین عقاب، و وقتی همه امور بدست اوست، پس او قائم بر هر نفس و قائم به کرده های هر نفس، و مسلط بر آن، و مدبّر نظام اعمال آنست، و با این وصف آیا کسی معادل او هست تا در الوهیت شریک او باشد؟

از اینجا معلوم می شود که خبر مبتداء، در ((افمن هو قائم...))، حذف شده، و جمله ((جعلوا لله شركاء)) دلالت بر آن محذوف می کند، (و تقدیرش چنین است: افمن هو قائم... هل یشارکه احد - آیا کسی که قائم بر هر نفس است... کسی هست که شریک او باشد؟)

و از سخنان سخیف و بی پایه ای که در تفسیر آیه گفته اند، مطلبی است که به ضحاک نسبت داده اند، که منظور از ((من)) در جمله ((افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت)) ملائکه است، نه خدای تعالی، چون ملائکه هستند که موکل بر اعمال مردمند، و معنای آیه این است که: ((آیا ملائکه که به امر خدا موکل بر اعمال مردمند شرکای خدای سبحانند؟)) و سخافت این قول از آنست که بی نهایت از سیاق آیات اجنبی است.

احتجاجی بی سابقه علیه مشرکین: اوصاف و فضائل شرکای خدا را بیان کنید...

قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَهْرِ مَنِّ الْقَوْلِ بَعْدَ ذَلِكَ فَرَمُد: ((وجعلوا لله شركاء)) دوباره با بیان دیگری که از بیان سابق اخذ شده گفتارشان را باطل نموده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۸

پس پیغمبر خود را دستور می دهد به اینکه با ایشان به نوعی که در باب خود عجیب و بی سابقه است احتجاج نموده، به ایشان تکلیف کند این شرکاء را توصیف کنید، چون صفات است که هر چیزی را متعین، و شؤن و آثار آن را مشخص می کند. و اگر این بتها شرکای خدا و شفعی در گاه او باشند باید صفاتی داشته باشند که با داشتن آن صفات به چنین شائن و مقامی رسیده باشند، همانطور که خدای تعالی از این نظر معبود است که حی و علیم و قدیر و خالق و مالک و مدبر است، و بهمین جهت رب هر چیزیست. و لیکن بتها وقتی اسمشان برده می شود و معرفی می شوند جز اسامی هبل و لات و عزی صفت و فضیلتی که بخاطر آن شریک خدا شده باشند برای آنها شمرده نمی شود.

سپس دستور می دهد از ایشان پرسد ((ام تنبونه بما لا يعلم فی الارض))، و کلمه ((ام)) در اینجا منقطعه، و به معنای بل است. یعنی: بلکه معنای بت پرستی و شرک ورزی شما این است که خدا را خبر دهید از چیزی که خود او خبر ندارد، چون اگر او در زمین شریکی می داشت حتما خودش اطلاع می داشت، و شریک در تدبیر خلق چیزی نیست که شریک دیگر از او بی خبر بماند، زیرا بالاخره از اینکه شخص دیگری تدبیر دیگری در خلایق دارد می فهمد که حتما مدبری غیر خودش وجود دارد. و خدای سبحان خود به تنهایی تمامی امور است، و او از غیر خودش هیچ تدبیر و اثری در این باب ندیده، چه اثر مخالف و چه موافق.

دلیل بر اینکه خدا شریکی برای خود سراغ ندارد، این است که او قائم بر تمامی نفوس و واقف است به آنچه نفوس می کنند. و به عبارت دیگر هم خلق از اوست، و هم امر، و او به شهادت برهانی که جای تردید در آن نیست بر هر چیزی شهید و ناظر است.

و کوتاه، سخن، این آیه نظیر آیه دیگری است که می فرماید: ((قل اتنبون الله بما لا يعلم فی السموات و لا فی الارض)) آنگاه اضافه می کند که ((ام بظاهر من القول))، بلکه این خبری که می دهید که برای خدا شرکائی هست صرف گفتار، و خالی از حقیقت است. و این جمله نظیر آیه ایست که می فرماید: ((ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۴۹۹

و از بعضی مفسرین نقل شده که گفته اند: منظور از ظاهر قول، ظاهر کتابیست که از ناحیه خدا نازل شده باشد، و حاصل آیه این است که نه دلیل عقلی بر الوهیت و شریک بودن این بتها دارید، و نه دلیلی نقلی، ولی این معنا از الفاظ آیه بعید است.

و اما وجه ارتباط میان این سه دلیل، این است که بت پرستان در پرستش بتها و شریک خدا قرار دادن آنها متردد بودند، زیرا از هر طرف اشکال بر ایشان وارد بود اگر بگویند شریک خدایند، دلیلی ندارند، چون در بتهای خود اوصافی که دلالت بر الوهیت آنها بکنند سراغ ندارند، و اگر ادعا کنند که چنین اوصافی در بتهای خود دیده اند، دروغ گفته اند، زیرا معنایش این می شود که ایشان

به وجود شرکای خدا پی برده باشند، ولی خداوند از وجود آنها بی‌خبر باشد. و اگر به صرف لقلقه زبان اکتفاء کنند، بدون اینکه حقیقتی داشته باشد در حقیقت خواسته اند خدا را فریب دهند، و خدا بزرگتر از این حرفها است، خیلی هم بزرگتر است. زمخشری در کشف گفته: این احتجاج و اسلوبهایش بسیار عجیب است، و خود با زبانی رسا و شیوا فریاد می‌زند که از زبان بشر نیست، مگر کسی معرفت و یا انصاف نداشته باشد.

بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ كَلِمَةٍ ((بل)) به معنای اعراض و آیه شریفه اعراض از دلیلهای ذکر شده و لوازم آنست، و معنایش این است که این دلیلهای را واگذار، زیرا اینان اگر برای خدا شریک قائل می‌شوند بخاطر هیچ یک از این وجوه که گفتیم نیست، بلکه علتش تنها این است که شیطان شرک را در نظرشان جلوه داده و بدین وسیله از راه خدایشان باز داشته است.

چون اینان علم دارند بر اینکه هیچ حجتی بر شرکت این شرکاء ندارند، و این را هم می‌دانند که صرف ادعا، تنها را شریک خدا نمی‌سازد، لیکن هدفشان از ترویج بت پرستی و الوهیت بتها و جلب توجه عامه بسوی آنها، تنها و تنها بدست آوردن پول و زخارف دنیا است، و چون دعوت تو سد راه منافع ایشان است، از این نظر از در لجبازی و دشمنی با تو نسبت به عبادت بتها تعصب به خرج داده، مردم را بیش از پیش بسوی بت و بسوی توسل به آن دعوت می‌کنند، تا هم سد راه تو شوند، و همه مردم را گمراه کنند.

شیطان هم این مکر و نقشه را در نظر آنان جلوه داده، و گرنه هیچ سبب دیگری در مشرک بودن آنان نیست، نه دلیلی، و نه جهت دیگری، و هر چند شیطان این نقشه‌ها را در نظر آنان زینت داده و گمراهشان ساخته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۰ و ایشان هم مردم را گمراه نمودند، و لیکن در عین حال خداوند گمراهشان کرد و از نعمت هدایت محرومشان نمود، و کسی که خدا او را گمراه کرده باشد هدایت کننده‌ای نخواهد داشت.

لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ كَلِمَةٍ ((اشق)) صیغه افعال تفضیل است از ماده ((مشقه)) است. و کلمه ((واق)) اسم فاعل از ماده ((وقایه)) به معنای نگهداری است.

در این آیه بطور اختصار عذابی را که در آیات سابق وعده داده بود بیان می‌کند. و مقصود از جمله ((و ما لهم من الله من واق)) نفی شفاعت و تاءثیر آن در حق ایشان است، و معنایش این است که به هیچ وجه کسی را ندارند که شفاعتشان کند. وعده به مؤمنان در مقابل وعیدی که به کافران داده شد

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ كَلِمَةٍ ((مثل)) به معنای توصیفی است که موصوف را ممثل و مجسم نماید.

در آیه شریفه وعده جمیلی را که در قبال وعید کفار به مردم پرهیزگار اختصاص داده بیان می‌کند، تا هم آن را بیان کرده باشد، و هم اینکه زمینه برای خاتمه کلام که خلاصه گیری از نتیجه سعی کفار و مؤمنین در مسیر بسوی پروردگار و بازگشتشان بسوی اوست، فراهم گردد. و اگر در قبال کفار متقین را قرار داد، با اینکه می‌بایست مؤمنین را قرار داده باشد، بدین منظور است که اشاره کند بر اینکه کسانی به این عاقبت حسنی نائل می‌آیند که علاوه بر ایمان، عمل صالح هم داشته باشند، چون اگر ایمان به خدا داشته باشند و عمل صالح نکنند مؤمن به خدا و کافر به آیات او خواهند بود.

و از جمله اشارات لطیفی که در این آیه به کار رفته این است که در مقابله اول میان مؤمنین و مشرکین، از آنان به ((متقون)) و از اینان به ((الذین کفروا)) تعبیر کرده، و در آخر از آنان به ((الذین اتقوا)) و از اینان به ((کافرون)) تعبیر نموده است.

و بعید نیست که در این اختلاف تعبیر اشاره باشد به اینکه فعل ماضی ((اتقوا)) و ((کفروا)) و صفت ((متقین)) و ((کافرون)) در اینجا یک مدلول دارند، و مجموع اعمالشان در دنیا یک عمل اعتبار شده است، و لازمه آن این است که یک بار بودن عمل عین

استمرار آن باشد، و به این اعتبار تعبیر ((الذین کفروا)) و ((الذین اتقوا)) که دلالت بر صدور فعل دارد با تعبیر ((کافرون و متقون)) که دلالت بر اتصاف و استمرار می کند یک مفاد را می رسانند، و آن عبارتست از منحصر ساختن موصوف بر صفتش، و اینکه یک دسته فقط کفر می ورزند و دسته دیگر فقط در راه ایمان قدم برمی دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۱

و اما آن کسانی که اعمالشان و کفر و ایمانشان استمرار نداشته هر لحظه عوض می شود، مدتی کفر از ایشان سر می زند سپس مبدل به ایمان می گردد، و یا چندی بر طریق ایمانند، سپس به کفر می گرایند و خلاصه هنوز بر یک طریق معین استوار نشده اند، از سیاق این آیات خارج اند، و روی سخن در این آیات با آنان نیست - دقت فرمائید.

این را نیز باید خاطر نشان سازیم که در آیات قبلی وجوه مختلفی از التفات به کار رفته بود، مانند ((کذلک ارسلناک)) که در آن خداوند متکلم مع الغیر و در ((بل لله الامر)) غایب اعتبار شده است، و باز در جمله ((فاملیت للذین کفروا)) متکلم وحده و در جمله ((و جعلوا لله شرکاء)) غایب اعتبار شده است، و وجه آن روشن است، چون تعبیر به مثل ((ارسلناک)) که خداوند متکلم با غیر اعتبار شده است بدین جهت بوده که دلالت کند بر اینکه در این میان وسائلی مثلا از قبیل ملائکه وحی دخالت دارند، و در جمله ((بل لله الامر جمیعا)) که خداوند غایب اعتبار شده است برای این بوده که دلالت کند بر اینکه هر امری چه با واسطه و چه بدون واسطه به مقام الوهیت خدای تعالی که قیوم بر هر چیز است برگشت می کند.

و تعبیر به مثل ((فاملیت للذین کفروا ثم اخذتهم)) برای دلالت بر این است که خدای تعالی در حقیقت واسطه ای که شریک و یا شفیع او باشد ندارد، آنچنان که کفار ادعا می کنند.

آنگاه جمله ((تلك عقبی الذین اتقوا و عقبی الکافرین النار)) همانطور که گفتیم اشاره می کند به سرانجام کار دو طائفه، و با این جمله بحث در پیرامون مؤمنین و مشرکین از نظر آثاری که حق و باطل در عقاید و اعمالشان دارد خاتمه می یابد.

و بخاطر دارید که گفتیم این آیات نه گانه که مورد بحث ما است تتمه آیات ده گانه قبل است که با آیه ((انزل من السماء ماء...)) شروع می شد. بحث روایتی

روایاتی در ذیل جمله: ((الا- بذكر الله تطمئن القلوب)) و بیان اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم السلام) مصادیق ذکر خدایند

در تفسیر عیاشی خالد بن نجیع از جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((الا بذكر الله تطمئن القلوب)) فرمود: به محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز قلوب طمانینه می یابند، چون او ذکر خدا و حجاب خداست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۲

مؤلف: در آیه ((قد انزل الله الیکم ذکرا رسولا)) نیز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر نامیده شده.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی آیه ((الا بذكر الله تطمئن القلوب)) نازل شد رو به اصحابش نموده فرمود: هیچ می دانید معنای این آیه چیست؟ عرض کردند: خدا و رسولش داناتر است. فرمود: کسی به یاد خدا است که خدا و رسولش را و اصحاب مرا دوست بدارد.

و در تفسیر عیاشی روایت کرده که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ((الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب)) را تلاوت کردم، حضرت فرمود: ای پسر ام سلیم هیچ می دانی اینان چه کسانیند؟ عرض کردم چه کسانی هستند یا رسول الله؟ فرمود: ما اهل بیت و شیعیان ما.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: وقتی این آیه نازل شد حضرت فرمود: اینها کسانیند که خدا و رسولش و اهل بیت رسولش را به راستی، نه به دروغ دوست بدارند، و مؤمنین را شاهد و غایبشان را دوست بدارند، آری بیاد خداست که یکدیگر را دوست می دارند.



مؤلف: همه این روایات از باب تطبیق مصداق بر عام است. آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت طاهرینش و برگزیدگان از صحابه و مؤمنین، مصداق ذکر خدایند، چون خدا بوسیله ایشان بیاد می‌آید. و اما آیه شریفه اعم است و بر هر یادی دلالت دارد.

چند روایت درباره شجره طوبی در ذیل جمله: ((طوبی لهم و حسن ماب))

و در تفسیر قمی از پدرش از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیث معراج، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ناگهان درختی دیدم که اگر مرغی را روانه کنند که دور آن پرواز کند و تا هفتصد سال پر بزند، دور آن را نمی‌پیماید و در بهشت هیچ منزلی نیست مگر آنکه از آن درخت یک شاخه در آن خانه سرکشیده از جبرئیل پرسیدم این چه درختی است؟ گفت درخت طوبی است، که خدای تعالی فرموده ((طوبی لهم و حسن ماب)) مؤلف: این معنا به طرق بسیاری روایت شده که در پاره‌ای از آن طرق چنین آمده: جبرئیل از میوه آن درخت چیده به من داد، من آن را خوردم، خداوند آن را به پشت من منتقل کرد، وقتی به زمین پایین آمدم با خدیجه هم بستر شدم، و او به فاطمه باردار شد، و از آن به بعد هیچوقت فاطمه را ندیدم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام کردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۳

و در کتاب خرائج آورده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاطمه (علیها السلام) فرمود: ای فاطمه بشارتی از ناحیه پروردگارم در خصوص برادرم و پسر عمومیم به من رسیده و آن این است که خداوند فاطمه را به علی تزویج کرده و به رضوان خازن بهشت دستور داد تا درخت طوبی را تکان دهد، و آن به عدد دوستداران اهل بیت من رقع هائی حمل کرد، پس ملائکه‌ای از نور خلق کرد، و به هر ملک خطی و رقع ای داد، و چون قیامت بپا شود و اهلس جابجا شوند دوستداری از دوستداران ما نمی‌ماند مگر آنکه یکی از آن رقعها را به او می‌دهند، که سند برائت از آتش دوزخ است.

مؤلف: و در تفسیر برهان از موفق بن احمد روایت کرده که در کتاب مناقب به سند خود از بلال بن حمّامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نظیر این معنا را نقل کرده است. و نیز این معنا را از ام سلمه و سلمان فارسی و علی بن ابی طالب نقل کرده، و در آن چنین آمده که: وقتی خداوند ملائکه را بر تزویج فاطمه به علی بن ابی طالب گواه گرفت، دستور داد تا درخت طوبی بار خود را نثار کند، و آنچه از زیور و زینت داشت فرو ریزد. درخت طوبی آنچه را داشت نثار کرده، ملائکه و حور العین آنها را جمع کردند تا به یکدیگر هدیه داده، و تا قیامت به یکدیگر افتخار نمایند. قریب به این معنا را از حضرت رضا (علیه السلام) نیز روایت کرده.

و در مجمع البیان از ثعلبی روایت کرده که به سند خود از کلبی از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده که گفت: طوبی درختی است که ریشه اش در خانه علی در بهشت است و در خانه هر مؤمنی یک شاخه از آن وجود دارد. آنگاه گفته است: این روایت را ابو بصیر هم از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است.

و در تفسیر برهان از تفسیر ثعلبی بطور رفع (بدون ذکر سند) از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معنای طوبی سؤال شد، فرمود: درختی است در بهشت که ریشه اش در خانه علی و شاخه هایش بر اهل بهشت سایه افکنده. پرسیدند یا رسول الله ما قبلا از تو سؤال کردیم فرمودی ریشه اش در خانه من و شاخه هایش روی سر اهل بهشت است و حالا می‌فرمائی ریشه اش در خانه علی و شاخه هایش بر اهل بهشت است؟ فرمود: آری خانه من و علی در بهشت یکی است، و یکجا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۴

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب مجمع البیان نیز به سند خود از حاکم ابی القاسم حسکانی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از پدراننش (علیهم السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده.

مؤلف: و در این معنا روایات بسیاری از طرق شیعه و اهل سنت آمده، و از ظاهر آنها برمی آید که در مقام تفسیر آیه نبوده، بلکه ناظر به بطن آیه است، چون حقیقت معیشت طوبی همان ولایت خدای سبحان است که از این امت علی (علیه السلام) صاحب آن ولایت و اولین گشاینده باب آن است، و مؤمنین اهل ولایت، اتباع و پیروان اویند، و خانه او در بهشت نعیم که بهشت ولایت است با خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی است، و تراحم و اختلافی میان آنها نیست - دقت فرمائید.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر از ابن جریر روایت کرده اند که در ذیل جمله ((و هم یکفرون بالرحمن)) گفته است: این مربوط به آن وقتی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حدیبیه با قریش معاهده بست، و در اول آن چنین نوشت: ((بسم الله الرحمن الرحيم)) آنها اعتراض کردند که ما رحمان را نمی نویسیم و او را نمی شناسیم، و ما در نوشته هایمان تنها می نویسیم ((بسمک اللهم))، تو نیز باید چنین بنویسی، اینجا بود که این جمله نازل شد.

مؤلف: صاحب الدر المنثور این روایت را از ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابی الشیخ، از قتاده نیز نقل کرده، و خواننده محترم می داند که آیات بطوری که از سیاقش برمی آید کلی است، و صلح حدیبیه از حوادث بعد از هجرت است. علاوه بر اینکه سیاق خود آیه مورد بحث نیز با این روایات سازگار نیست، زیرا معنا ندارد یک جزء آیه درباره صلح حدیبیه، و سایر اجزایش درباره حوادث دیگر نازل شده باشد.

روایاتی در ذیل آیه: ((و لو ان قرانا سیرت بهالجمال...))

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، ابو الشیخ و ابن مردویه از عطیه عوفی روایت کرده اند که گفت: مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند: چه می شد کوههای مکه را برای ما به راه می انداختی و سرزمین ما را وسیع می کردی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۵

تا در آنجا به کشت و زرع می پرداختیم، و یا مسافت زمین را برایمان قطع می کردی، آنطور که سلیمان برای مردمش بوسیله باد زمین را قطع می کرد، و یا مردگان را جهت ما زنده می نمودی، آن چنان که عیسی برای مردمش زنده می کرد. خداوند در پاسخشان این آیه را فرستاد: ((و لو ان قرانا سیرت بهالجمال...)) تا آنجا که می فرماید: ((افلّم یأیئس الذین آمنوا)) یعنی آیا هنوز برای مؤمنین روشن نشده است که ...

به عطیه عوفی گفتند: آیا این روایت را به یکی از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت می دهی؟ گفت آری از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت می کنم.

مؤلف: قریب به این مضمون روایات دیگری نیز هست.

و در تفسیر قمی می گوید: معصوم فرموده: یعنی اگر قرآنی یافت می شد که چنین اوصافی داشته باشد همین قرآن است.

و در کافی از محمد بن یحیی از احمد بن ابی زاهر، و یا شخص دیگر، از محمد بن حماد از برادرش احمد بن حماد از ابراهیم از پدرش از ابی الحسن اول (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: ((خدای تعالی در کتابش می فرماید: ((و لو ان قرانا سیرت بهالجمال او قطعت به الارض او کلم به الموتی)) و این ماییم که کتاب را به ارث برده ایم، همان کتابی که در آنست چیرهایی که کوه ها را به راه می اندازد و شهرها را پاره پاره، و مردگان را زنده می کند...))

مؤلف: سند این دو روایت ضعیف است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر از علی (علیه السلام) روایت کرده که آیه را بصورت ((افلّم یتبین الذین آمنوا)) قرائت کرده.

مؤلف: این قرائت از ابن عباس هم روایت شده.

و در مجمع البیان است که علی (علیه السلام) و ابن عباس و علی بن الحسین (علیهما السلام) و زید بن علی و جعفر بن محمد (علیهما السلام) و ابن ابی ملیکه و جحدری و ابو یزید مدنی ((افلّم یتبین)) قرائت کرده اند، ولی قرائت مشهور همان ((افلّم یأیئس))

(( است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۶

و در تفسیر قمی است که در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ((و لا یزال الذین کفروا تصیبهم بما صنعوا قارعه)) فرموده: قارعه به معنای نعمت است، و مقصود از جمله ((او تحمل قریبا من دارهم)) اینست که عذاب به قوم دیگری نازل شود، ولی آنان از دیدن و شنیدنش معذب شوند، و آنهایی که عذاب به آنها رسیده نیز مانند اینها عاصی و کافرند، و با اینکه اینان از دیدن و شنیدن سرنوشت آنان باید پند بگیرند و از کفر و عصیان دست بردارند، پند نگرفته همچنان به کفر خود ادامه می دهند تا آنکه وعده ای که خدا به مؤمنین داده بیاید، ایشان را نصرت داده کفار را خوار و ذلیل سازد. الرعد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۷

آیات ۴۲ - ۳۶، سوره رعد

وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَتَابٌ (۳۶) وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَنْ تُبْغِتَ أَهْوَاءَهُمْ بِعِدٍّ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ (۳۷) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِبَيِّنَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (۳۸) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (۳۹) وَإِنْ مَا نُرِيدُكَ بِغَضِ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ تَتَوَفَّيَكَ فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ (۴۰) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَخُكُّمُ لَا مَعْزُبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۴۱) وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفْرَ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ (۴۲)

ترجمه آیات

و کسانی که به آنان کتاب آسمانی داده ایم از این قرآن که به تو نازل شده شادمانند، ولی بعضی از احزاب، برخی از آن را انکار می کنند، بگو من دستور یافته ام که خدای یگانه را بپرستم، و به او شرک نوزم، بسوی او می خوانم و بازگشت من بسوی اوست (۳۶) ما این چنین قرآن را قانونی به زبان عرب نازل کردیم، اگر با وجود این دانشی که به سوی تو آمده، هوسهای آنها را پیروی کنی، در قبال خدا دوست و نگهداری نخواهی داشت (۳۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۸

پیش از تو نیز پیغمبرانی را فرستادیم که همسران و فرزندان داشتند، و هیچ پیغمبری حق نداشت جز با اجازه خدا معجزه ای بیاورد که برای هر مدتی کتابی است (۳۸) خدا هر چه را بخواهد محو یا اثبات می کند، و اصل همه کتابها نزد خداست (۳۹) و اگر شمه ای از آن عذاب را که به آنها وعده داده ایم به تو نشان بدهیم و یا عمر تو را به سربریم در هر حال وظیفه تو فقط تبلیغ است، و حساب کردن با ماست (۴۰) آیا نمی بینند که ما داریم این سرزمین را از اطرافش نقصان می دهیم، خدا حکم می کند، و هیچ کس را یارای جلوگیری یا رد احکام او نیست و او سریع الحساب است (۴۱) کسانی که پیش از اینان بوده اند نیز نیرنگ می کرده اند ولی تدبیرها همه خاص خداست، می داند که هر کس چه می کند، و بزودی کافران می دانند که عاقبت آن سرای از آن کیست (۴۲) بیان آیاتین تتمه آیات سابق است، و در آن باز هم گفتار کفار را که گفته بودند: ((لو لا انزل علیه آیه من ربه)) تعقیب می کند

وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ... توضیحی در مورد خوشحال شدن اهل کتاب از نزول قرآن

ظاهرا منظور از ((الذین اتوا الكتاب)) یهود و نصاری، و یا این دو طائفه با مجوس است، چون معهود از اطلاقات قرآن همین است. و اما اینکه می فرماید اهل کتاب خوشحالی می کنند از این که قرآن به تو نازل شده، جهتش این است که این سوره مکی است و تاریخ اثبات کرده که یهود، در اوائل بعثت و قبل از آن، عنادی با پیامبر نداشتند، بلکه حوادث به وجود آمده بعد از هجرت بوده است.

و آن عنادی که ایشان را واداشت آن حوادث شوم را بیارند همه بعد از هجرت بود، و حتی در اوائل هجرت هم جمعی از

ایشان دعوت اسلام را پذیرفته ، بر نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم ) شهادت دادند، و شهادت دادند که این همان پیغمبری است که در کتابهای آنان بشارت به آمدنش داده شده ، و قرآن همین معنا را از ایشان حکایت نموده می فرماید: ((و شهد شاهد من بنی اسرائیل علی مثله فامن و استکبرتم ))

و اما نصاری ، قومی از ایشان نیز در آن روزگار بر دین حق بودند و هیچگونه عنادی نسبت به دعوت اسلام نشان ندادند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۰۹

مانند قومی از نصاری حبشه به طوری که در داستان هجرت مسلمین به حبشه نقل شده ، و همچنین جمعی از غیر مردم حبشه ، همچنانکه قرآن کریم درباره امثال آنان فرموده : ((الذین اتیناهم الکتاب من قبله هم به یؤ منون )) و نیز فرموده : ((و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به یعدلون ))

و همچنین مجوس آن روز هم در انتظار بعثت و فرج خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم ) و ظهور دینی که حق و عدالت را گسترش دهد بسر می بردند و مانند مشرکین با حق دشمنی و عناد نمی ورزیدند.

با در نظر داشتن این زمینه ، آیه در این معنا ظهور دارد که منظور از اهل کتاب همین یهود و نصاری و مجوس باشد، مخصوصا اهل حق از نصاری که معتقد بودند به اینکه مسیح بشری است که خداوند او را به نبوت ارسال داشته - مانند نجاشی و اصحابش - . ذیل آیه هم که می فرماید: ((بگو من مامور شدم که خدا را بندگی کنم ، و کسی را شریکش ندانسته مردم را بسوی او دعوت کنم )) آن را تأیید می کند و خیلی روشن است که خطاب در این جمله مناسب تر است که با نصاری باشد.

((و من الاحزاب من ینکر بعضه )) - الف و لام در ((الاحزاب )) الف و لام عهد است ، و معنایش این است که پاره ای از احزاب اهل کتاب ، کسانی که پاره ای از آنچه به تو نازل شده را انکار می کنند، و آن آیاتی است که دلالت بر توحید و نفی تثلیث و نفی سایر عقائد باطله و معارف و احکام دستخورده اهل کتاب دارد.

((قل انما امرت ان اعبدا الله و لا اشرك به )) - این جمله دلالت دارد بر اینکه مقصود از آن بعضی که انکارش می کنند آیاتی است که توحید در عبادت و اطاعت را می رساند، و در آیه دیگری هم پیغمبر خود را دستور می دهد که ایشان را به موافقت با آن آیات و آن معارف دعوت نماید، و می فرماید: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۰

((الیه ادعو و الیه ماب )) - در این جمله کلام را پایان داده ، می فرماید: بازگشت من به سوی اوست . بنابراین در اول کلام هدف خود و دیگران را، و در آخر آن سیره خود را بیان نموده می فرماید: من مامور شده ام که تنها خدا را پرستش کنم ، و عمل و دعوت بر این اساس باشد، و بر همین سیره هم در میان مردم رفتار می کنم ، و مردم را جز به سوی او نمی خوانم ، و در هیچ امری از امورم جز به او مراجعه نمی کنم .

بنابراین ذیل آیه ، همان معنایی را می رساند که آیه ((قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی و سبحان الله و ما انا من المشرکین )) آن را افاده می کرد.

ممکن هم هست منظور از جمله ((و الیه ماب )) مسأله معاد باشد که در این صورت تعلیل را افاده می کند، و آیه چنین معنا می دهد: من فقط به سوی او دعوت می کنم ، چون بازگشت من ، تنها به سوی اوست .

و جوه دیگری که در بیان مراد از: ((و الذین اتیناهم الکتاب یفرحون بما نزل الیک )) گفته شده است

بعضی از مفسرین کلمه ((کتاب )) را که در آیه است به قرآن ، و جمله ((الذین اتیناهم الکتاب )) را به اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) و کلمه ((احزاب )) را به اعرابی تفسیر کرده اند که علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) حزب تشکیل دادند - که همان قریش و سایر قبایل بودند - و گرفتاریهایی برای آن حضرت درست کردند.

و لیکن این تفسیر صحیح نیست، زیرا معهود نیست و سابقه ندارد که قرآن کریم جمله ((الذین اوتوا الكتاب)) را بر اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اطلاق کرده باشد. علاوه بر اینکه اگر آیه را اینطور تفسیر کنیم لازمه اش این است که این معنی تکرار شود (زیرا آیه بعدی نیز همین معنی را ذکر می کند)

و چه بسا گفته باشند که مقصود از این جمله تنها یهود، و مقصود از کتاب، تورات است، و مراد از اینکه فرمود بعضی از احزاب پاره ای از قرآن را انکار می کنند آن آیاتی است که مشتمل بر احکامی خلاف احکام تحریف شده تورات است. و اگر بگوییم انکار چنین آیاتی اختصاص به بعضی از یهود نداشت، بلکه همه یهود آن را منکر بودند، می گوئیم درست است و لیکن بعضی از یهود بدون فرح و خوشحالی از نزول قرآن، آن دسته از آیات را انکار می کردند، و بقیه یهود هم خوشحال بودند و هم آن دسته را انکار می کردند. آنگاه برای اثبات این معنا کلام را طولانی کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۱

و از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند: منظور از موصول ((الذین)) عموم مسلمین، و منظور از ((احزاب)) یهود و نصاری و مجوس است. باز از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند در جمله ((و الیه ماب)) تقدیر ((و الیه مابی و ما بکم)) است.

و لیکن این اقوال هیچ دلیلی از ظاهر لفظ آیه ندارند، و فائده ای هم در تعقیب آنها و پاسخ از آنها نیست. و کَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَنْ تُبْعَثَ أَهْوَاءُهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَك مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا- وَاِقِشَارُهُ ((كذالك)) به کتابیست که در آیه قبلی بود، و مقصود از آن جنس و عموم کتابهای نازل شده بر انبیاء گذشته است، مانند تورات و انجیل. و منظور از ((حکم)) قضاء و فرمان است، چون شائن کتابی که از آسمان نازل شود همین است. همچنانکه در آیه دیگر فرموده: ((و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه)) پس کتاب از یک نظر حکم الهی است، و از یک نظر حاکم میان مردم است، و این است معنای حکم نه حکمت که بعضی گفته اند.

کلمه ((عربیا)) صفت است برای حکم، و اشاره است به اینکه اگر کتاب را به زبان عربی که زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است نازل فرموده برای این بوده که سنت او بر این جاری شده که هر پیغمبری را به زبان قوم خودش بفرستد، و در این باره فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه)) و این معنا پوشیده نیست که خود شاهد است بر اینکه مراد از اهل کتابی که در آیه قبلی آمده یهود و نصاری است، و اصولاً روی سخن در این آیات به ایشان است همچنانکه آیات سابق متعرض حال مشرکین بود.

نهی شدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) از پیروی خواسته های اهل کتاب

بنابراین منظور از جمله ((و لئن اتبعت اهواءهم...)) نهی از پیروی خواسته های اهل کتاب است، که نه تنها در این آیه بلکه بارها در قرآن کریم از آن نهی فرموده، و عمده جهت آن این است که اهل کتاب از پیش خود معجزاتی دلبخواه غیر از معجزه قرآن پیشنهاد می کردند، همچنانکه مشرکین از آن حضرت معجزاتی طلب می نمودند. علاوه بر اینکه اهل کتاب نسخ احکام را محال می پنداشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۲

و انتظار داشتند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیرو احکام دینی ایشان باشد. این دو جهت و مخصوصاً جهت اولی عمده جهتی بود که ایشان را به این طمع وامی داشت.

بنابراین معنای آیه چنین می شود: همچنانکه بر اهل کتاب (یهود و نصاری) کتاب نازل کردیم، بر تو نیز این قرآن را نازل کردیم، بزبان خودت، و در حالیکه مشتمل بر حکم الهی، و یا در حالی که حاکم بین مردم است، و تو اگر خواسته های اهل کتاب را پیروی کنی، و مانند ایشان طمع بداری که بغیر قرآن آیت دیگری بر تو نازل شود، و یا با ایشان مداهنه نموده، به پاره ای از احکام منسوخه و یا تحریف شده ایشان تمایل کنی، ما تو را به عقوبت می گیریم، و در آن وقت است که بغیر خدا دادرسی نخواهی داشت و کسی تو را از عذاب خدا نجات نتواند داد. بنابراین مخاطب در این آیه تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است

، نه امت ، آنچنانکه بعضی خیال کرده اند.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِبَيِّنَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا نَّبِیَاءَ (علیهم السلام)  
( در آوردن آیه و معجزه دارای اختیار و استقلال نبوده اند

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از پیروی اهل کتاب نهی فرمود: اینک حقیقت حال را به وی تذکر می دهد، و او را از چنین طمعی مایوس ساخته ، وادار می کند که بر خدا توکل نموده ، در امورش به او بازگشت نماید.

و آن حقیقت این است که سنت خدا بر این جریان یافته که انبیاء (علیهم السلام) از جنس خود بشر باشند، و اصولاً مساءله ارسال رسل از طریق متعارف و مالوف صورت گیرد، نه اینکه انبیاء مالک غیب عالم و اختیاردار چیزی از مختصات آن باشند، مثلاً دارای یک قوه غیبیه باشند که با داشتن آن هر چه بخواهند بکنند. قادر علی الاطلاق باشند و در نتیجه هر آیه و معجزه ای که بخواهند و یا از ایشان طلب کنند بیاورند، بلکه ایشان مانند سایر مردم هستند و هیچ اختیاری از خود ندارند، و همه امور بدست خداست .

او است که اگر بخواهد آیه و معجزه می فرستد، و البته وقتی می فرستد که حکمت الهی اش اقتضاء بکند، و اینطور نیست که همه اوقات در مصلحت و حکمت برابر باشند، و گرنه حکمت باطل گشته ، نظام خلقت مختل می گردد، بلکه برای هر زمانی حکمتی است مناسب آن ، و حکمی است مساعد آن ، و بهمین جهت برای هر وقتی یک آیه مناسب است .

این است آن حقیقتی که گفتیم جمله ((و لقد ارسلنا رسلا من قبلک و جعلنا لهم ازواج و ذریه )) بدان اشاره می کند. و جمله ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله )) هم اشاره به آن مطلبی است که گفتیم انبیاء قدرت غیبیه نداشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۳

در آنچه که می خواهند مستقل نیستند و تنها، کاری را می توانند بکنند که اذن خداوند یاورشان باشد.

و معنای اینکه فرمود: ((لکل اجل کتاب )) این است : برای هر زمانی حکمی است رانده شده و مخصوص آن زمان که این نیز اشاره است بهمان مطلبی که استثناء ((الا باذن الله )) و مساءله سنت جاری خدا و تقدیرات او بدان اشاره داشت .

پس خدای سبحان است که هر چه بخواهد نازل می کند و بهر چه بخواهد اذن می دهد، و لیکن همو در هر وقت و هر آیتی را نازل نمی کند و بدان اذن نمی دهد، زیرا برای هر وقتی کتابی است که او نوشته و به جز آنچه در آن نوشته واقع نمی شود.

از آنچه گذشت برمی آید که تفسیری که بعضی کرده و گفته اند: ((جمله)) (لکل اجل کتاب)) از باب قلب است ، و اصل آن ((لکل کتاب اجل)) بوده ، یعنی برای هر کتابی عمری معین و وقتی مخصوص است که در آن وقت نازلش می کند و مردم باید بر طبقش عمل کنند، پس برای تورات وقتی ، و برای انجیل مدتی ، و برای قرآن سرآمدی معین است )) تفسیر صحیح و قابل اعتناء نیست .

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكُتُبِ (محو)) هر چیز به معنای از بین بردن آثار آنست ، وقتی گفته می شود من نوشته را محو کردم ، معنایش این است که خطوط و نقشه های آن را از بین بردم . و معنای اینکه در آیه ۲۴ سوره شوری فرمود: ((و یمحو الله الباطل و یحق الحق بکلماته)) این است که خداوند آثار باطل را از بین می برد، همچنانکه فرموده : ((فاما الزبد فیذهب جفاء...))، و نیز فرموده : ((و جعلنا اللیل و النهار ایتین فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصره))، یعنی اثر بینا کنندگی را از شب گرفتیم . پس معنای محو قریب به معنای نسخ است . وقتی گفته می شود: ((نسخت الشمس الظل)) معنایش این است که آفتاب سایه و اثر آنرا از بین برد.

در آیه شریفه در مقابل محو، لغت اثبات آمده ، چون اثبات به معنای بر جا گذاشتن هر چیزیست به طوری که از آنجایش تکان نخورد و نلغزد، مثلاً- وقتی گفته می شود: ((اثبت الوند فی الارض))، معنایش این است که من میخ را در زمین محکم کویدم

آنچنان که دیگر کننده نشود و تکان نخورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۴



بنابراین نقطه مقابل اثبات محو است که به معنای ازاله آثار چیز است بعد از آنکه اثبات و جایگزین شده باشد، و لیکن بیشتر در نوشته استعمال می شود.

معنای جمله ((یمحو الله ما یشاء و یثبت))

و اینکه جمله ((یمحو الله ما یشاء و یثبت)) از یکطرف متصل شده به جمله ((لکل اجل کتاب)) و از طرف دیگر متصل است به جمله ((و عنده ام الکتاب)) قهرا ظهور در این یافته که منظور از محو کتاب و اثبات آن، در زمانهای معین است، پس کتابی که خداوند در یک زمانی اثبات کرده، اگر بخواهد در زمانهای بعد آن را محو می کند و کتاب دیگری اثبات می نماید. پس خدای سبحان لا یزال کتابی را اثبات و کتاب دیگری را محو می سازد.

بنابراین اگر ما نوشته های کتاب را عبارت بدانیم از آیت و معجزه و نشان دهنده اسماء و صفات خداوندی، و در نظر بگیریم که وجود هر چیزی آیت خداست، در این صورت صحیح است بگوییم خداوند لا- یزال و همواره و در هر آن مشغول محو آیتی و اثبات آیتی دیگر است، همچنانکه خودش فرموده: ((ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها)) و نیز فرموده: ((و اذ بدلنا آیه مکان آیه))

پس اینکه فرمود: ((یمحو الله ما یشاء و یثبت)) با در نظر داشتن اینکه مطلق است و قیدی بدان نخورده نسبت به جمله ((لکل اجل کتاب)) معنای تعلیل را افاده می کند، و معنایش این می شود: برای هر وقتی کتاب مخصوصی است، پس کتابها به اختلاف اوقات مختلف می شوند، و چون خدای سبحان در کتابی که بخواهد تصرف نموده، آن را محو می کند، کتاب دیگری به جایش اثبات می نماید، پس اختلاف کتابها به اختلاف اوقات ناشی از اختلاف تصرفات الهی است، نه اینکه از ناحیه خود آنها باشد که هر وقتی کتابی داشته باشد که بهیچ وجه قابل تغییر نباشد، بلکه خدای سبحان است که آن را تغییر داده، کتاب دیگری به جایش اثبات می نماید.

مراد از جمله ((و عنده ام الکتاب)) در دنباله آیه

و اینکه فرمود: ((و عنده ام الکتاب)) معنایش این است که نزد خدا اصل کتاب و ریشه آن وجود دارد، چون کلمه ((ام)) به معنای اصل هر چیز است که از آن ناشی گشته و بدان باز می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۵

این جمله توهمی را که ممکن است به ذهن کسی برسد دفع نموده، حقیقت امر را بیان می کند، چه اختلاف حال کتاب و محو و اثبات آن و دگرگون شدن احکام نوشته شده و قضاء رانده شده در آن، چه بسا آدمی را به این توهم وادارد که قضایا و امور عالم نزد خدای سبحان هم وضع ثابتی نداشته، حکم او هم تابع علل و عوامل خارجی است، عینا مانند احکام ما آدمیان و صاحبان شعور، و یا به توهم بیندازد که اصلا احکام الهی گزاف و بیهوده است، و نه خودش به حسب ذات تعیین دارد، و نه چیزی از خارج در تعیین آن اثر می کند.

همچنانکه چه بسا صاحبان عقل بسیط و ساده لوحان توهم کرده اند که خدایی که ملک - بکسر لام - مطلق است، سلطنتش مطلق، و هر چه بخواهد می کند، و با آزادی مطلق و بدون رعایت هیچ قید و شرطی، و هیچ طریقه و نظامی هر عملی که بخواهد انجام می دهد، و با این حال دیگر نمی توان صورتی ثابت و نظامی معین برای افعال و قضایای او تصور نمود. در حالی که (بر خلاف این توهم) خودش فرموده: ((ما یبدل القول لدی)) و نیز فرموده: ((و کل شیء عنده بمقدار)) و همچنین آیاتی دیگر.

در جمله مورد بحث این توهم را دفع نموده و فرموده: ((و عنده ام الکتاب))، یعنی اصل و ریشه عموم کتابها و آن امر ثابتی که این کتاب های دستخوش محو و اثبات بدان بازگشت می کنند، همانا نزد اوست. و آن اصل مانند این شاخه ها دستخوش محو و اثبات نمی شود، و اگر آن هم دستخوش محو و اثبات می شد دیگر معنا نداشت که اصل کتابها خوانده شود، بلکه آن هم مانند اینها بود، و اگر این کتابها اصلی نمی داشت محو و اثبات آنها بخاطر یکی از دو جهت بود:

یا بخاطر این بود که عوامل خارجی اقتضاء محو یکی و اثبات یکی دیگر را داشت و در محو و اثبات آنها اثر می گذاشت، که در این صورت خدای تعالی مقهور و مغلوب عوامل و اسباب خارجی می شد، عینا مانند ما ممکنات که محکوم عوامل خارجی هستیم، و این غلط است، زیرا به حکم ((لا معقب لحکمه)) خداوند محکوم چیزی نمی شود.

و یا بخاطر این می بود که اصولا کارهای او تابع هیچ نظامی نبوده بلکه گزافی صورت می گیرد. این نیز صحیح نیست، زیرا گزاف بودن مستلزم اختلال نظام خلقت و تدبیر عام و واحدی است که موجودات را به هم مربوط می سازد، و ساحت ذات خداوندی بزرگتر و منزه تر از این معنا است، همچنانکه فرموده: ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۶

خلاصه مضمون آیه ((یحو الله ما یشاء و یشئ)) و نکاتی که از آن استفاده می شود

پس خلاصه مضمون آیه این می شود که: خدای سبحان در هر وقت و مدتی کتاب و حکم و قضائی دارد، و از این نوشته ها هر کدام را بخواهد محو و هر کدام را بخواهد اثبات می کند. یعنی قضائی که برای مدتی رانده تغییر می دهد، و در وقت دیگر به جای آن، قضای دیگری می راند، و لیکن در عین حال برای همیشه قضائی لا یتغیر و غیر قابل محو و اثبات هم دارد، و این قضاء لا یتغیر اصلی است که همه قضاهای دیگر از آن منشاء می گیرند، و محو و اثبات آنها نیز بر حسب اقتضای آن قضاء است.

بنابراین از آیه شریفه چند نکته روشن می گردد:

اول اینکه حکم محو و اثبات حکمی است عمومی که تمامی حوادثی که به حدود زمان و اجل محدود می شود - و عبارت دیگر تمامی موجوداتی که در آسمانها و زمین و ما بین آندو است - دستخوش آن می گردند، همچنانکه فرموده: ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی))

و این نکته از اینجا استفاده می شود که در آیه شریفه به طور اطلاق فرموده: ((خداوند هر چه را بخواهد محو می کند و هر چه را بخواهد اثبات می نماید))، و صرف اینکه مورد آیه مسأله نبوت است باعث نمی شود که ما از اطلاق آن صرفنظر نموده، عمومیت آن را تخصیص بزیم، زیرا مورد مخصص نیست. از همینجا فساد گفتار کسانی که آیه را به معنای خاصی گرفته اند معلوم می شود. آری، بعضی گفته اند: محو و اثبات همان نسخ احکام است. عده ای دیگر گفته اند: محو و یا اثبات مباحاتی است که در نامه اعمال نوشته شده که اگر خدا بخواهد آنها را محو نموده، به جای آن اطاعت و یا معصیت می نویسد، تا عمل صاحبش بی جزاء نباشد. عده سوم گفته اند: محو گناهان مؤمنین و اثبات گناهان کفار است که خداوند با آنان به فضل خود، و با اینان به عقوبت خود معامله می کند. و عده دیگر گفته اند: مربوط به محنت ها و مصائب و تنگی معیشت و امثال آن از اموری است که دعا و صدقه در تغییر آنها دخالت و اثر دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۷

بعضی دیگر گفته اند ((محو)) همان از بین بردن گناهان است، نه توبه، و ((اثبات)) تبدیل سیئات است به حسنات. عده ای گفته اند: محو نسلهای پیش، و اثبات نسلهای بعد است. و بعضی گفته اند مقصود محو ماه و اثبات آفتاب است، که آیت شب را محو نموده، روز را که وسیله بینایی است اثبات می کند. و بعضی گفته اند: محو دنیا، و اثبات آخرت است. عده ای گفته اند: راجع به ارواح است که خداوند در حال خواب آنها را می گیرد، هر کدام را که بخواهد رها می کند و هر کدام را بخواهد نگه می دارد. قول دیگر اینکه راجع به اجلهای نوشته شده در شب قدر است که هر کدام را بخواهد بهمان حال باقی می گذارد و هر کدام را بخواهد تغییر می دهد.

این اقوال و امثال آن اقوالی است که در خود آیه دلیلی بر آنها نیست تا آیه را به آن معانی تخصیص دهیم، و بدون هیچ تردیدی آیه اطلاق دارد. علاوه بر اینکه مشاهدات خود ما نیز به ضرورت و بداهت شاهد و مطابق آنست، زیرا ما می بینیم که مسأله دگرگونی و تحوّل در تمامی اطراف عالم جریان داشته، هیچ موجودی وقتی در دو زمان مقایسه شود به یک حالت باقی نمی ماند،

و حتما دستخوش تغییر و تحوّل شده، حالا یا ذاتش متحول شده، و یا صفاتش، و یا اعمالش. و در عین حال وقتی فی حد ذاته و بر حسب وقوعش اعتبار شود می بینیم ثابت مانده، و تغییر نیافته، چون هیچ چیز از آن حالی که بر آن حال واقع شده تغییر نمی پذیرد.

پس برای تمامی موجودات دیده شده دو جهت است، یک جهت تغیر که از این جهت دستخوش مرگ و زندگی، و زوال و بقاء، و انواع دگرگونیها می شود، و یک جهت ثبات که از آن جهت بهیچ وجه دگرگونی نمی پذیرد. حال، این دو جهت، یا همان کتاب محو و اثبات و ام الكتاب است، و یا دو چیز دیگر است که از آثار آن دو کتاب و متفرع بر آنها است. به هر حال، آیه شریفه قابل تطبیق بر این دو جهت هست، و در نتیجه شامل تمامی موجودات می گردد.

نکته دوم اینکه خدای سبحان در هر چیزی قضاء و قدری ثابت دارد که قابل تغییر نیست، و همین خود دلیل فسادگفتار کسانی است که گفته اند: هر قضائی قابل تغییر است و آنگاه استدلال کرده اند به روایات و دعاهاى متفرق که دلالت دارد بر اینکه دعاء و صدقه مقدرات سوء را دفع می کند، مانند دعائی که از ائمه (علیهم السلام) و از بعضی صحابه روایت شده که گفته اند: ((پروردگارا اگر اسم مرا در زمره اشقیاء نوشته ای از آنجا محو کن، و در زمره سعداء بنویس))، و همچنین نظایر این مضمون.

ولی باید بدانید که این راجع به مقدرات غیر حتمی است که ما نیز منکر آن نیستیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۸ نکته سوم اینکه قضاء دو قسم است، یکی قابل تغییر و یکی غیر قابل تغییر - که ان شاء الله در آینده نزدیکی راجع به این مطلب بحث خواهد شد. و *وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ كَلِمَةٌ* ((ان ما)) ترکیب یافته از دو جمله: ((ان)) شرطیه و ((ما)) ی زائده مفید تاء کید است، دلیل زائده و تاء کید بودن آن این است که در آخر فعل بعدیش نون تاء کید آمده.

این آیه وظیفه ای را که به عهده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است روشن می سازد، و آن این است که تنها سرگرم کار انذار و تبلیغ باشد، و به هیچ وجه توجهی به هوی ها و خواسته کفار نکند، و مانند ایشان آرزوی رسیدن آیتی که اقتراح کرده اند نکند، حتی منتظر اثر تبلیغات خود و یا نزول عذاب بر آنان نیز نباشد.

و این آیه دلالت دارد بر اینکه حساب الهی همانطور که در آخرت برقرار می شود در دنیا نیز برقرار است.

معنای آیه شریفه: ((اولم یروا انا ناءتی الارض ننقصها من اطرافها))

*أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا* این کلام به منظور عبرت آمده. بعد از آنکه آنانرا به هلاکت تهدید کرده بعبرت از سرنوشت گذشتگان وادار می نماید، و از آن استفاده می شود که پرداختن به زمین و کم نمودن از اطراف آن، کنایه است از کشتن و هلاک کردن اهل آن، و بنابراین آیه شریفه از نظر مضمون، نظیر آیه ایست که می فرماید: ((بل متعنا هولاء و آباءهم حتی طال علیهم العمر افلا یرون انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون))

و اینکه بعضی گفته اند: مراد این است که ((مگر اهل مکه نمی بینند که ما به سرزمین ایشان پرداختیم، و یکی پس از دیگری قراء و قصبات ایشان را از ایشان گرفته و برای مسلمانان فتح کردیم و چطور نمی ترسند که به شهرهای ایشان پردازیم، و از ایشان انتقام بگیریم)) صحیح نیست، زیرا این سوره مکی است، و وقتی نازل شده که هیچ فتحی نصیب مسلمانان نشده بود، زیرا فتوحات مسلمین بعد از هجرت شروع شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۱۹

علاوه بر اینکه آیات مورد بحث و تهدید آن ناظر به هلاکت آنان در جنگ بدر و احد و امثال آنست که بعدها اتفاق افتاد نه به فتح مکه.

((و الله یحکم لا- معقب لحکمه و هو سریع الحساب)) مقصود از این جمله این است که غلبه از خدای سبحان است، اوست که حکم می کند و در قبال حکمش حکم احدی نفوذ ندارد، و در نتیجه نمی تواند از حکم او جلوگیری کند. آری، خدای سبحان هر

عملی را به مجرد وقوعش حساب می کند، بدون اینکه فاصله دهد تا دیگران بتوانند در آن تصرف نموده و اخلال کنند. پس جمله ((و الله یحکم...)) در معنای جمله ((افهم الغالبون)) است که در ذیل آیه سوره انبیاء گذشت.

وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا... یعنی کسانی هم که قبل از ایشان بودند مکر کردند و لیکن مکرشان سودی به ایشان نبخشید و نتوانستند ما را از اینکه به زمین پردازیم و از اطرافش بکاهیم مانع شوند، پس تنها خدای سبحان مالک مکر و همه آن است، و مکر هر کس را به صاحبش برمی گرداند.

((یعلم ما تکسب کل نفس)) - این جمله در مقام تعلیل مالکیت خدای تعالی نسبت به همه مکرها است. به این بیان که مکر وقتی صورت می گیرد که طرف یعنی شخص مکر شده از نقشه مکر کننده بی خبر باشد، و گرنه اگر بداند که چه نقشه ای برایش ریخته شده در صدد برمی آید نقشه او را خنثی بسازد.

((و سيعلم الکفار لمن عقبی الدار)) - این جمله حجت را تمام نموده، ادعا می کند که مسأله انتهای امور به عواقبش از مسائل ضروری و بدیهی است که در هیچ موردی تخلف نمی پذیرد، و بطور کلی هر امری به عاقبتش منتهی می گردد. و کفار به زودی خواهند دید که سرانجام نیک از آن کیست، بنابراین هیچ حاجتی نیست به اینکه برای فهماندن این حقیقت استدلال را تعقیب نموده، طولانی کنیم.

بحث روایتی

روایاتی درباره محو و اثبات احکام و قضایای الهی در ذیل جمله: ((یمحو الله ما یشاء و یشیت...))

در الدرالمثور است که ابن شیبیه، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از مجاهد روایت کرده اند که گفته است: وقتی آیه ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله)) نازل شد مشرکین قریش گفتند: ای محمد گمان نمی کنیم که کاری از تو ساخته باشد، و به حکم این آیه خداوند سرنوشت ما را و همه کس را تعیین کرده، (خلاصه خدا ما را چنین کرده، که بر مسلک خود باقی باشیم) خداوند در پاسخشان این آیه را فرستاد که: ((یمحو الله ما یشاء و یشیت)) و تهدیدشان کرد به اینکه هر پیشامدی را که بخواهیم برای او پیش می آوریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۰

مؤلف: بیان آیه شریفه آنطور که در سابق گفتیم اجنبی از مضمون این روایت است، علاوه بر اینکه در ذیل روایت آمده که خداوند هر چه را که از ارزاق و مصائب و هر چیز دیگری که برای بندگانش مقدر کرده باشد، می تواند بر همان تقدیرش باقی بگذارد، و می تواند آن را محو کند. و در روایت دیگر از جابر نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ذیل جمله مورد بحث فرموده ((خداوند از رزق مردم یکی را محو و یکی را زیاد می کند، و همچنین از اجلها و عمرها یکی را محو و یکی را زیاد می کند)) و حال آنکه آیه شریفه عمومیت دارد، ناگزیر باید بگوییم مسأله محو و اثبات ارزاق و آجال از باب مثال است. و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده که شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معنای آیه ((یمحو الله ما یشاء و یشیت)) سؤال کرد، حضرت فرمود: این در شب قدر و مربوط به فراز و نشیب محو و اثبات زندگانی و ارزاق بندگان است، و اما حیات و مرگ و شقاوت و سعادت، دستخوش، تغییر نشده از آنچه تقدیر است زوال نمی پذیرد.

مؤلف: این روایت علاوه بر اینکه معارض روایات بسیار زیادی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اطهار (علیهم السلام) و صحابه وارد شده، با اطلاق آیه نیز معارض است، و با دلیل عقلی هم سازگاری ندارد. نظیر آن از ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز وارد شده که در ذیل آیه مذکور فرموده: ((مگر شقاوت و سعادت و حیات و موت، که قابل محو و اثبات نیست))

و نیز در همان کتابست که ابن مردویه و ابن عساکر از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از این آیه پرسش نمودم حضرت فرمود: دیدگانت را با تفسیر آن روشن می کنم، و دیدگان اتم را که بعد از من می آیند با تفسیر آن روشن می سازم، و آن این است که صدقه در صورتی که با شرائطش انجام شود، و احسان به پدر و مادر و به طور کلی کار نیک کردن، شقاوت را به سعادت مبدل نموده عمر را طولانی، و از پیشامدهای بد جلوگیری می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۱

مؤلف: این روایت بیش از ذکر پاره ای از مصادیق چیز دیگری ندارد.

و در کافی به سند خود از هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر آن دو، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((یمحو الله ما یشاء و یشاء)) فرموده: و آیا جز این است که چیزی که ثابت است محو می شود، و چیزی که محو و نابود است اثبات می گردد.

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از جمیل از آنجناب نقل کرده.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت آورده که گفت: من از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: پاره ای از امور، اموری حتمی هستند که ناگزیر واقع می شوند، و پاره ای دیگر اموری مشروط و موقوفند که خداوند هر کدام را بخواهد پیش می اندازد و یا محو می کند و یا اثبات می نماید، و هیچکس از این امور اطلاع ندارد. و اما آنچه که به وسیله انبیاء خیر داده ناگزیر واقع خواهد شد، چون خداوند راضی نیست که خود و یا ملائکه و یا انبیائش تکذیب شوند.

مؤلف: این روایت در همان کتاب به طریق دیگری نیز آورده شده. صاحب کافی هم آن را به سند خود از فضیل از آنحضرت نقل کرده است.

و در همان کتاب از زراره از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: علی بن الحسین همواره می گفت: اگر آیه ای از کتاب خدا نبود هر آینه شما را به آنچه که بوده و آنچه که تا قیامت خواهد شد خبر می دادم پرسیدم کدام آیه؟ فرمود: آیه - ((یمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده ام الكتاب))

مؤلف: معنای این حدیث این است که از آیه شریفه برمی آید که خدا خواسته است خلافتش با جهل به حوادث آینده زندگی کنند، تا به ضروریات زندگی خود قیام نمایند، چون اگر عالم باشند هدایت اسباب عادی را نمی پذیرند، و دو اصل اساسی زندگی که همان خوف و رجاء است از اعتبار می افتد. آری، اگر حوادث آینده بطور کامل برای آنان هویدا و مکشوف شود، این غرض الهی که ادامه زندگی عادی بشر است فاسد می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۲

و همین جهت باعث شده است که امام از آینده خبر ندهد، نه اینکه اگر خبر می داد خداوند با محو و اثبات و بداء خود، او را تکذیب نموده، خلاف آنچه را که او خبر داده بود پدید می آورد، چون آنجناب از این جهت در امن بود. بنابراین تعارضی میان این روایت و روایات قبلی نیست.

روایاتی در مورد ((بداء)) و توضیحی در مورد اینکه حصول بداء مستلزم تغیر علم خدای تعالی نیست

و در همان کتاب از فضیل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی کتابی نوشته که در آن تمامی آنچه بوده و خواهد بود ثبت شده، و آن را پیش روی خود نهاده، هر چه را بخواهد جلو می اندازد و هر چه را بخواهد تاءخیر می اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می نماید، هر چه را که او بخواهد موجود می شود، هر چیز را نخواهد نمی شود.

باز در همان کتاب از ابن سنان از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند هر حادثه ای را که بخواهد جلو می اندازد و هر چه را بخواهد تاءخیر می اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می کند، و نزد اوست ام الكتاب.

نیز فرمود: هر چه را که خدا بخواهد قبل از اینکه ایجادش کند در علمش موجود است، و هیچ چیزی برای او پیش نمی آید مگر آنکه قبلا در علمش موجود بوده برای او چیزی بدون اطلاع و علم پیش نمی آید.

مؤلف: روایات در باب بداء از ائمه (علیهم السلام) بسیار زیاد وارد شده، و با کثرتی که دارد دیگر نباید به گفته آنها که گفته اند: خبر بداء خبر واحد است اعتناء نمود.

و این روایت بطوری که ملاحظه می فرمائید بداء به معنای علم بعد از جهل را نفی می کند، و از نظر این روایات علم خدای تعالی که عین ذات اوست مانند علم ما مبدل به جهل نمی شود، بلکه بداء، به معنای ظهور امری است از ناحیه خدای تعالی بعد از آنکه ظاهر مخالف آن بود. پس بداء عبارت است از محو اول و اثبات ثانی و خدای سبحان عالم به هر دو است.

و این حقیقتی است که هیچ صاحب عقلی نمی تواند انکارش کند، برای اینکه برای امور و حوادث دو وجود پیش بینی و تصور می شود: یک وجود به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل شرط و یا علت و یا مانعی است که قابل تخلف است، و یک وجود دیگری بر حسب اقتضای اسباب و علل تامه آن که این وجود بر خلاف وجود اول وجودیست ثابت و غیر مشروط و غیر متخلف.

و آن دو کتابی که آیه مورد بحث معرفی می کند، یعنی کتاب محو و اثبات و کتاب ام الكتاب، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۳

یا عبارتند از همین دو مرحله از وجود، و یا مبدء آن دو. هر چه باشد این مساله که امری و یا اراده ای از ناحیه خدای تعالی ظاهر گردد که خلاف آن توقع می رفت، مساله ایست واضح که جای هیچگونه تردید در آن نیست.

و آنچه ما به نظرمان می رسد این است که نزاع در ثبوت بداء - همچنانکه از احادیث ائمه اهل بیت (علیهم السلام) برمی آید - و نفی آن، همچنانکه دیگران معتقدند، نزاعی است لفظی که با کمی دقت خود به خود از بین می رود. و به همین جهت بود که ما در این کتاب بحث جداگانه ای اختصاص به این مساله ندادیم، با اینکه روش ما این بود که برای هر مساله علمی بحثی اختصاص دهیم.

دلیل ما بر اینکه نزاع در بداء نزاع لفظی است، این است که آنها بیکه منکر آنند، چنین استدلال می کنند که قول به بداء مستلزم تغیر علم خداست، و حال آنکه این استلزام در بداء ما آدمیان است، و در ما است که مستلزم تغیر علم است، و اما بداء به آن معنایی که در روایات آمده مستلزم چنین اشکالی نیست.

و در الدر المنثور است که حاکم از ابی درداء نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه را به صورت ((یمحو الله ما یشاء و یثبت)) - بدون تشدید باء - قرائت می کرد.

چند روایت در مورد اینکه: ((أنا ناءتی الارض نقصها من اطرافها)) اشاره به مرگ علما و اختیار است و همو آورده که ابن مردویه از ابی هریره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر جمله ((نقصها من اطرافها)) فرمود: مقصود از ناقص کردن اطراف زمین، از بین بردن علماء است.

و در مجمع از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل همین جمله فرمود: مقصود مرگ علماء و فقهاء و اختیار است. و در کافی به سند خود از محمد بن علی از شخصی که او اسم برده، از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: علی بن الحسین (علیهما السلام) همواره می فرمود: این کلام خدا که فرمود: ((او لم یروا انا ناتی الارض نقصها من اطرافها)) سرعت مرگ، و یا کشته شدن ما خاندان رسالت را بر نفس من گوارا می کند، آنگاه فرمود: مقصود از ((نقص اطراف)) مرگ علماء است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۴

مؤلف: گویا مراد این باشد که در این آیه خداوند میراندن علماء را به خودش نسبت داده، نه بغیر، و همین، نفس را آرامش می دهد و مرگ یا کشته شدن را در کامم گوارا می سازد. الرعد



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۵

آیات ۴۳، سوره رعد

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (۴۳)

ترجمه آیه

کسانی که کافر شدند می گویند تو فرستاده خدا نیستی ، بگو خدا و آن کس که علم کتاب نزد اوست برای گواهی میان من و شما بس است (۴۳)

بیان آیه‌ها این است ، آخرین آیه این سوره است ، و با حرف ((و)) گفتار در آن را عطف بر کلامی می کند که در ابتداء سوره آورده و فرموده بود: ((و الذی انزل الیک من ربک الحق و لکن اکثر الناس لا- یؤمنون)) و این سومین باریست که بر منکرین حقیقت کتاب الله حمله نموده ، استشهاد می کند به این که خداوند و آنها که علم به این کتاب دارند بر رسالت خاتم النبیین گواهند.

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا...زمینه گفتار در این سوره بیان این جهت بود که کفار منکر حقیقت کتابند و آن را آیتی الهی نمی دانند، و لذا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست آیتی غیر آن می کردند، همچنانکه در این سوره در خلال آیاتش چند نوبت این معنا را از کفار حکایت نمود، و از جوابی داد که کلامشان را به خودشان برگردانید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۶

و کانه وقتی این جواب را شنیده و از آمدن آیتی غیر قرآن مأیوس شدند، ناگزیر اصل رسالت را انکار کردند، چون آیت بودن قرآن را قبول نداشتند، و آیت دیگری هم نیامد و لذا گفتند: ((لست مرسلا - تو اصلا پیغمبر نیستی)) اقامه حجت علیه کفار در جواب انکار رسالت پیامبر اسلام (ص)

خداوند به پیغمبر خود تلقین می کند که با جمله ((قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الكتاب)) علیه ایشان اقامه حجت کند، و این جمله حجتی است قاطع ، نه صرف کلامی خطابی ، و نه حواله به چیزی که راهی به تحصیل علم به آن نباشد. ((قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم)) - این جمله استشهاد به خدای سبحان است که خود ولی امر رسالت است ، و شهادت در اینجا شهادت تاءدیه است ، نه شهادت تحمّل تنها، (خلاصه ، خداوند می گوید نه صرف اینکه می داند) زیرا امثال جمله ((انک لمن المرسلین ، علی صراط مستقیم)) مکرر در قرآن کریم آمده و آیت و معجزه بودن قرآن هم ضروریست که از ناحیه خداوند آمده ، و شامل شدن آن بر تصدیق رسالت ، آنهم به دلالت مطابقی که مورد اعتماد همه است نیز ضروریست ، و شهادت تاءدیه هم همین است ، که شاهد به علم ضروری شهادت دهد.

بعضی از مفسرین شهادت خداوندی را چنین تفسیر کرده اند که : خداوند آن قدر ادله و براهین بر رسالت خاتم النبیین اقامه و اظهار نموده که دیگر احتیاجی به شهادت هیچ شاهدی نیست . و اگر اقامه حجت را که فعل است شهادت نامیده ، با اینکه شهادت از مقوله قول و گفتار است ، تسمیه مجازی است ، چون اقامه حجت کار شهادت را می کند، و بلکه از آن قوی تر و موثرتر است .

و این تفسیر در حقیقت همان تفسیریست که ما برای آیه کردیم ، چیزی که هست مفسر نامبرده هدف را از غیر راهش تعقیب کرده است ، زیرا ادله و حجت‌های داله بر حقیقت رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) یا قرآن است که خود معجزه ای جاودانی است ، و یا غیر قرآن از سایر خوارق عادت و معجزات است ، و آیات این سوره به طوری که ملاحظه می کنید پاسخ پیشنهاد کفار را با قسم دوم نداده ، و با آنکه از آن راه جواب نداده معنی ندارد با همان راه استشهاد کند. پس قطعاً استشهاد به قرآن است و استناد به قرآن هم از این جهت است که قرآن آیت و معجزه بر صدق رسالت است ، یعنی کلام الهی است که بر رسالت آنجناب شهادت می دهد، و با این که به قرآن استشهاد شده ، و قرآن هم معجزه و هم از مقوله کلام است دیگر چه معنا دارد که ما شهادت را از مقوله فعل گرفته و آنرا شهادت مجازی بدانیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۷

علاوه بر اینکه ممکن است قبول نکنیم که دلالت فعل خدای تعالی بر صدق رسالت اقوای از قول و کلام او باشد.

پس حاصل بحث این شد که معنای جمله ((اللّه شهید بینی و بینکم)) این است که آنچه در قرآن درباره تصدیق رسالت آمده شهادت الهی بر رسالت است.

و اما اگر شهادت را به معنای شهادت تحمّل بگیریم، به کلی معنای آیه را فاسد نموده ایم، چون شهادت تحمل به معنای دیدن و ناظر بودن و علم داشتن بما وقع است، و هیچ معنا ندارد که مسأله مورد بحث، یعنی صدق رسالت آنجناب را به علم خدا ارجاع داده و علم خدا را حجت علیه خصم بدانیم، زیرا خصم راهی به علم خدا ندارد تا بفهمد آیا رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در دعوی خود درست می گوید و یا به خدا افتراء می بندد.

اقوال مختلفی که در تفسیر جمله (و من عنده علم الكتاب) گفته اند

((و من عنده علم الكتاب)) - یعنی در شهادت میان من و شما کسانی که علم کتاب را دارند کافیند. بعضی از مفسرین گفته اند: مقصود از ((کتاب)) لوح محفوظ است. و بنابراین تفسیر، مقصود از موصول ((من: کسی که)) خدای سبحان خواهد بود، در حقیقت گفته است: ((کفایت می کند در شهادت خداییکه نزد اوست علم کتاب))

ولی این تفسیر صحیح نیست، زیرا اولاً خلاف ظاهر عطف است، چون اول کفایت خدا را گفته بود و دیگر معنا نداشت که تکرار کند. و ثانیاً بنابراین تفسیر، ذات و صفت خدا را بر ذات خدا عطف کرده است، و این قبیح و غیر فصیح است.

و لذا می بینیم وقتی زمخشری این تفسیر را از حسن نقل می کند که گفته است: ((به خدا سوگند جز خدا کسی دیگر مقصود نیست))، تفسیر او را توجیه نموده می گوید: بنا به گفته حسن معنای آیه چنین می شود: ((قل کفی بالذی یتستحق العباده، و بالذی لا یعلم علم ما فی اللوح الا- هو شهیدا بینی و بینکم - بگو آن کس که مستحق عبادت است و آن کس که علم لوح محفوظ نزد کسی جز او نیست، بس است برای شهادت بین من و شما)) و برای تصحیح کلام مزبور لفظ جلاله ((اللّه)) را به معنای ((الذی یتستحق العباده)) و لفظ ((من)) را به ((الذی)) برگردانیده، تا هر دو به صورت وصف درآمده، عطف هم عطف صفت بر صفت شود، و حکم شهادت به ذات داده شود. چیزی که هست، دو صفت مذکور در دادن حکم دخالت دارند، همانطور که در خود حکم دخالت دارند - دقت فرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۸

لیکن صرف اینکه عبارتی را که معنای مستقیمی نمی دهد به عبارت دیگری برگردانیم تا معنی بدهد، باعث نمی شود که بگوییم پس عبارت اول صحیح و مفید معنا است زیرا اگر این حرف صحیح باشد بطور کلی احکام الفاظ باطل گشته، هر کلام باطلی صحیح و هر سخن صحیحی باطل می شود.

علاوه بر اینکه اگر در آنچه ما در معنای این شهادت گفتیم دقت شود و بدانیم که مراد از آن تصدیق قرآن کریم است بر رسالت خاتم الانبیاء، آنگاه خواهیم دانست که کلمه جلاله ((اللّه)) آنطور که زمخشری به معنای وصفیش گرفته نیست، بلکه مراد از آن ذات خدای تعالی است، و شهادت را به ذات مقدس و مستجمع جمیع صفات کمال نسبت داده، چون شهادت چنین کسی از هر شهادتی بزرگتر است، همچنانکه خود قرآن فرموده: ((قل ای شیء اکبر شهاده قل اللّه شهید بینی و بینکم))

عده ای دیگر گفته اند: منظور از کتاب تورات و انجیل، و یا فقط تورات است، و معنایش این است که علمای کتاب کافی اند برای شهادت بین من و شما، زیرا ایشان از بشارتهایی که درباره من در کتابشان آمده خبر دارند، و اوصاف مرا در کتاب خود خوانده اند.

ولی این تفسیر نیز صحیح نیست، زیرا در آیه شریفه شهادت آمده، نه صرف علم. و از سوی دیگر، این سوره در مکه نازل شده و بطوری که می نویسند در آن ایام احدی از علمای اهل کتاب ایمان نیاورده بود، و کسی از ایشان به رسالت آنجناب شهادت نداده بود، و با این حال معنا ندارد احتجاج را مستند به شهادتی کند که هنوز احدی آن را اقامه نکرده باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد آن عده از علمای اهل کتابند که اسلام آورده اند، مانند عبدالله بن سلام و تمیم داری و جارود و سلمان فارسی و بعضی گفته اند: مراد تنها عبدالله بن سلام است .

ولی جواب این گفتار هم این است که گفتیم این سوره در مکه نازل شده ، و نامبردارگان در مدینه مسلمان شدند.

آنهايي که گفته اند: مراد، عبدالله بن سلام است ، از دعوی خود سخن دفاع نموده اند. بعضی از ایشان گفته اند: مکی بودن سوره منافات با این ندارد که بعضی از آیاتش در مدینه نازل شده باشد، ممکن است سوره مورد بحث در مکه نازل شده باشد، و خصوص این آیه در مدینه .

و ما در جوابشان می گوئیم : اولاً صرف اینکه ممکن است این یک آیه در مدینه نازل شده باشد دلیل نیست بر اینکه در مدینه نازل شده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۲۹

مگر آنکه روایت صحیحی که بتوان به آن اعتماد نمود این احتمال را تایید کند، علاوه بر اینکه از نقل برمی آید مفسرین تصریح کرده اند بر اینکه این سوره در مکه نازل شده است .

و ثانیاً اینکه در پاره ای از سوره های مکی آیات مدنی وجود دارد، در آن مواردیست که آیات مدنی در خلال سوره های مکی قرار داده شده است ، نه در مثل آیه مورد بحث که در آخر سوره قرار دارد، و به آیات اول سوره مرتبط است ، و معنا ندارد بعضی از کلام مرتبط به هم چند سال به بیفتد.

بعضی دیگر از ایشان گفته اند: چه عیب دارد که آیه مورد بحث هم مکی باشد، و از علمائی خبر دهد که بعدها در مدینه مسلمان شدند، و به رسالت آن جناب شهادت دادند.

جواب این است که باعث خرابی حجت ، و سقوط آن حجیت می شود، زیرا معنا ندارد در پاسخ کسانی که در مکه به آن جناب می گویند ((لست مرسل - تو پیغمبر نیستی)) گفته شود: شما امروز بدون دلیل او را تصدیق بکنید، و دلیل او بعدها به شما خواهد رسید، چون مردمی از علمای اهل کتاب مسلمان می شوند، و بر رسالت او شهادت می دهند.

بعضی دیگر از ایشان گفته اند: این شهادت ، شهادت تحمل است ، و لازم نیست که شاهد در حین شهادت ایمان داشته باشد، (بلکه آنچه لازم است علم شاهد است ، نه ایمان او) پس ممکن است آیه مکی باشد و مقصود از ((کسی که نزد او علم کتاب است)) عبدالله بن سلام ، و یا غیر او از علمای یهود و نصاری ، باشد، هر چند که در زمان نزول آیه ایمان نیاورده باشند.

اشکال این وجه این است که در این صورت استدلال آیه به علم علمای اهل کتاب خواهد بود، هر چند خود آن علماء اعتراف به رسالت آنجناب ننموده ، و ایمان نیاورده باشند، و اگر این استدلال صحیح بود، جا داشت استدلال به علم خود کفار بکنند، چون حجّت بر خود آنان تمام بود، و دیگر جای شبهه ای بر ایشان نمانده بود در اینکه قرآن کلام خدای تعالی است ، و چنین کسانی قطعاً علم به این معنا داشته اند، پس چه باعث شد که علم خود خصم را گذاشته و به علم اهل کتاب استدلال کنند، و حال آنکه مشرکین و اهل کتاب در کفر به رسالت و انکار آن مشترک بودند.

علاوه بر اینکه قبلاً گفتیم که شهادت در آیه شهادت اداء است ، نه شهادت تحمل .

بعضی دیگر ایشان که ابن تیمیه باشد حرف عجیب و غریبی زده ، و گفته است : این آیه به اتفاق همه در مدینه نازل شده است ، و حال آنکه چنین اتفاقی در کار نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۳۰

بعضی دیگر آنان گفته اند منظور از کتاب ، قرآن کریم است ، و معنای آن این است که هر کس این کتاب را فرا گرفته و بدان عالم گشته و در آن تخصص یافته باشد، او گواه است بر اینکه قرآن از ناحیه خداست ، و من هم که آورنده آنم فرستاده خدایم ، در نتیجه خاتمه سوره به ابتداء آن برمی گردد، که فرموده بود: ((تلك آیات الكتاب و الذی انزل الیک من ربک الحق و لکن اکثر الناس لا- یؤمنون)) و آخر سوره به اول آن و همچنین به وسط آن عطف می شود که فرمود: ((افمن یعلم انما انزل الیک من ربک

الحق کمن هو اعمی انما یتذکر اولوا الالباب ))

و این گفتار از خدای سبحان در حقیقت یاری کردن قرآن و دفاع از آن است، در قبال توهینی که کفار از آن کرده، و مکرر گفتند: ((لو لا انزل علیه آیه من ربه ))

البته برای افاده این معنا جا داشت که صریحا متعرض وضع قرآن شده بفرماید قرآن بزرگترین آیت بر رسالت است، و لیکن فرمود: ((قل کفی باللّه شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب)) تا این غرض را ایفاء کرده باشد، و از بزرگترین شواهد این معنایی که برای آیه کردیم این است که آیه شریفه مثل بقیه آیات این سوره در مکه نازل شده است.

و با همین بیان گفته جمعی که گفته اند: آیه شریفه در حق علی (علیه السلام) نازل شده و همچنین روایاتی که در این باره وارد شده تایید می شود. پس اگر جمله ((و من عنده علم الکتاب)) به کسی از گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) منطبق گردد، قطعاً به علی (علیه السلام) منطبق خواهد شد، چون او بود که به شهادت روایات صحیح و بسیار، از تمامی امت مسلمان داناتر به کتاب خدا بود. و اگر هیچ یک آن روایات نبود جز روایت ثقلین که هم از طرق شیعه و هم از طرق سنی بما رسیده در اثبات این مدعا کافی بود، زیرا در آن روایت فرمود: ((انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی، اهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابدًا - من در میان شما دو چیز بس بزرگ می گذارم: یکی کتاب خدا، و یکی عترتم، اهل بیتم، این دو هرگز از هم جدا نمی شوند تا کنار حوض بر من درآیند، و شما مادام که به این دو تمسک جوید بعد از من هرگز گمراه نخواهید شد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۳۱

بحث روایتی، روایاتی در این باره که مراد از: ((من عنده علم الکتاب)) علی علیه السلام است در کتاب بصائر الدرجات به سند خود از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه مورد بحث فرمود: مقصود علی (علیه السلام) است.

مؤلف: و در همان کتاب این روایت را با چند سند از جابر و برید بن معاویه و فضیل بن یسار از امام ابی جعفر (علیه السلام) و به سند خود از عبدالله بن بکیر و عبدالله بن کثیر هاشمی، از ابی عبدالله (علیه السلام) و به سند خود از سلمان فارسی از علی (علیه السلام) روایت نموده است.

و در کافی به سند خود از برید بن معاویه روایت کرده که در تفسیر آیه مورد بحث فرمود: ما را منظور داشته که اولمان و افضلمان و بهترین ما بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) است.

و در معانی الاخبار به سند خود از خلف بن عطیه عوفی از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معنای گفتار خدای جل ثنائه که فرموده: ((قال الذی عنده علم من الکتاب)) پرسش نمودم فرمود: او جانشین برادرم سلیمان بن داوود بود، گفتم: یا رسول الله! در آیه ((قل کفی باللّه شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب)) منظور کیست؟ فرمود: او برادرم علی بن ابیطالب است.

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن عطاء، روایت کرده که گفت: خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم: این پسر عبدالله بن سلام بن عمران چنین معتقد است که منظور از ((من عنده علم الکتاب)) پدر اوست، آیا صحیح است، یا نه؟ فرمود: دروغ می گوید، منظور علی بن ابی طالب است.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب روایت کرده که گفته است: محمد بن مسلم و ابی حمزه ثمالی و جابر بن یزید، از ابی جعفر (علیه السلام)، و علی بن فضال و فضیل بن داوود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه

و احمد بن محمد کلبی و محمد بن فضیل از حضرت رضا (علیه السلام) و بطریقی که اسم نبرده، از موسی بن جعفر (علیه

السلام)، و از زید بن علی، و از محمد بن حنفیه و از سلمان فارسی و از ابی سعید خدری و اسماعیل سدی روایت کرده اند که همگی گفته اند: منظور از ((من عنده علم الكتاب)) در آیه ((قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الكتاب)) علی بن ابی طالب (علیه السلام) است.

و در تفسیر برهان از ثعلبی در تفسیر خود به سند خود از معاویه از اعمش از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده، و از عبدالله عطاء از ابی جعفر نیز روایت شده که شخصی به او گفت: مردم گمان کرده اند منظور از جمله ((من عنده علم الكتاب)) عبدالله بن سلام است، آیا صحیح است یا نه، او (یعنی هم ابن عباس و هم حضرت ابی جعفر) گفت: نه، منظور علی بن ابیطالب است. و نیز روایت شده که شخصی از سعید بن جبیر پرسید: منظور از جمله ((من عنده علم الكتاب)) عبدالله بن سلام است؟ گفت: نه، چطور ممکن است او باشد با اینکه این سوره در مکه نازل شده است؟.

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در الدرالمثور از سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر ابن ابی حاتم و نحاس در کتاب ناسخ خود از سعید بن جبیر روایت کرده اند.

و در تفسیر برهان هم از فقیه ابن المغازلی شافعی روایت کرده که او به سند خود از علی بن عباس نقل کرده که گفت: من و ابو مریم وارد شدیم بر عبدالله بن عطا، او به ابی مریم گفت: ای ابا مریم! علی را بآن حدیثی که از ابی جعفر برایم نقل کردی حدیث کن. ابو مریم گفت: من نزد ابی جعفر نشسته بودم که پسر عبدالله بن سلام گذشت، گفتم خدا مرا فدایت کند، این پسر آن کسی است که نزد او علم کتاب است؟ گفت: نه، و لیکن صاحب شما علی بن ابی طالب (علیه السلام) است آنکسی که آیاتی از کتاب خدا در شأنش نازل شده، و از آن جمله فرمود: ((و من عنده علم الكتاب))، و نیز فرمود: ((افمن کان علی بینه من ربه و یتلوه شاهد منه))، و نیز فرمود: ((انما ولیکم الله و رسوله...))

و در الدرالمثور است که ابن جریر و ابن از طریق عبدالملک بن عمیر، روایت کرده اند که محمد بن یوسف بن عبدالله بن سلام گفته است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۱ صفحه ۵۳۳

عبدالله بن سلام گفته: خداوند در قرآن درباره من این آیه را نازل کرده: ((قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الكتاب))

مؤلف: و نظیر این معنا از ابن مردویه، از زید بن اسلم، از پدرش و از جندب، نیز روایت شده. ولی خواننده عزیز حال روایت را از آنچه گذشت بدست آورد، علاوه بر اینکه ابن منذر از شعبی روایت کرده که گفته است: خداوند در قرآن هیچ آیه ای درباره عبدالله بن سلام نازل نکرده است.

والحمد لله رب العالمین

## ابراهیم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آیات ۱ - ۵، سوره ابراهیم

سوره ابراهیم مکی است و ۵۲ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۱) اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (۲) الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ

فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (۳) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۴) وَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكَرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (۵)

ترجمه آیات

این کتابی است که به تو نازل کردیم تا مردم را به اذن پروردگارشان از ظلمتها خارج و به سوی نور که راه خدای عزیز و توده است ببری (۱) خدائی که هر چه در آسمانها و هر چه در زمین هست از او است و وای بر کافران از عذاب شدید (۲) همان کسانی که زندگی این دنیا را بر جهان دیگر ترجیح داده و (مردم را) از راه خدا باز می دارند و می خواهند راه حق را منحرف کنند، آنها در گمراهی دورند (۳) هیچ پیغمبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم، تا (احکام را) برای آنان خدا هر که را بخواهد گمراه، و هر که را بخواهد هدایت می نماید، و او عزیز و حکیم است (۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴

ما موسی را با معجزه های خویش فرستادیم (و دستور دادیم) که ای موسی! مردم را از ظلمتها به سوی نور بیرون آر و ایام الله را بیادشان آر که در این، (یادآوری)، برای هر صبور شکرگزاری عبرتی هست (۵)

بیان آیات

خلاصه و برداشتی از آیات سوره ابراهیم (ع)

آیات کریمه این سوره، پیرامون اوصاف قرآنی که بر پیغمبر اسلام (صلوات الله علیه) نازل شده بحث می کند و آن را با اوصاف زیر معرفی می نماید: این کتاب، آیت و معجزه و نشانه رسالت آن جناب است و مردم را از ظلمت ها به سوی نور بیرون می کشد، و به راه مستقیم خدا راهنمائیشان می کند، خدایی که عزیز و حمید است، یعنی غالب و قاهری است که هرگز مغلوب کسی نمی شود، و غنی و بی نیازی است که هرگز محتاج کسی نمی گردد، خدایی که در کارهای خدائیش جمیل است، یعنی برای مردم جز خوبی و نعمت منظوری ندارد.

وقتی خدا منعم و غالب و بی نیاز و پسندیده کار باشد، بر مردم که ((منعم علیه)) او هستند لازم است که دعوت او را لبیک گویند، تا در نتیجه از نعمتهایی که او به ایشان ارزانی داشته برخوردار شوند، و آن نعمتها به سعادتشان تمام شود. و نیز لازم است که از غضب او بر حذر باشند، زیرا پرواضح است که عذاب خدائی که هم قوی است و هم بی نیاز مطلق، شدید خواهد بود، چرا که او می تواند از وجود بندگانش چشم پوشیده، همه را دستخوش هلاکت نماید و به دیار عدم بفرستد، و از نو خلق و بندگان دیگری بیافریند همچنانکه همین عمل را درامم گذشته انجام داده است. آری، تمامی موجودات ریز و درشت و زمینی و آسمانی این عالم، با زبان حال، گویای این حقیقتند که ((رب العزه)) و ((ولی حمید)) تنها او است، و رب دیگری غیر از او نیست.

این خلاصه و برداشتی بود از آیات این سوره که با آیه زیر که می فرماید: ((هذا بلاغ للناس ولینذروا به ولیعلموا انما هو اله واحد ولیدکر اولوا الالباب)) ختم می شود.

و شاید مقصود آن مفسری هم که گفته است: ((با در نظر گرفتن آیه ((لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم)) که اولین آیه این سوره است، می توان گفت: این سوره با ذکر و بیان غرض از رسالت و فرستادن کتاب، افتتاح شده است همین مطلبی باشد که ما خاطر نشان ساختیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵

این سوره - آن گونه که از سیاق آیاتش برمی آید - در مکه نازل شده است، هر چند که به ابن عباس و حسن و قتاده - سه تن از قاریان صدر اسلام - نسبت داده اند که ایشان گفته اند: همه آیات این سوره در مکه نازل شده، بجز دو آیه

آن که راجع به کشته شدگان در جنگ بدر است که به دست مسلمین کشته شدند، و آن دو آیه ((الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا و احلوا قومهم دار البوار جهنم یصلونها و بها یقررون)) است، ولی ما بزودی خواهیم گفت که این دو آیه نه تنها صراحتی به اینکه در غیر مکه نازل شده باشند ندارند، بلکه ظهور هم ندارند.



الر کتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ عَنِي ((هذا كتاب انزلناه اليك)) بنابر این ، کلمه ((كتاب)) خبر است برای مبتدای حذف شده که عبارت است از ((هذا: این))، البته این معنا را ما از سیاق آیه استفاده کردیم و گر نه مفسرین دیگر طوری دیگر معنا کرده اند.

اشاره به عمومیت رسالت پیامبر اسلام (ص)

از ظاهر سیاق جمله ((لتخرج الناس من الظلمات الى النور استفاده می شود که منظور از ((ناس)) عموم مردم می باشد نه فقط قوم رسول خدا و مومنین از ایشان ، چون در ظاهر لفظ آیه هیچ دلیلی بر این تقیید نیست ، و کلام خدای تعالی در آیاتی دیگر صراحت دارد بر اینکه رسالتش عمومی است ، مانند آیه ((ليكون للعالمين نذيرا))، و آیه ((لانذرکم به و من بلغ))، و آیه ((قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا)) و نیز آیات صریحی که مربوط به دعوت یهود و سایر اهل کتاب می باشد، و همچنین عمل خود آن حضرت که همه اقوام و ملتها را دعوت می کرد.

و هر که از هر قوم و ملتی ایمان می آورد ایمانش را می پذیرفت و نمی فرمود: من تنها برای قوم خود مبعوث شده ام به شهادت اینکه اسلام عبدالله بن سلام یهودی و سلمان فارسی و بلال حبشی و صهیب رومی و امثال ایشان را پذیرفت علاوه بر این ، آخرین آیه این سوره یعنی آیه ((هذا بلاغ للناس ولينذروا به ...)) در مقابل اولین آیه آن یعنی آیه ((هذا كتاب انزلناه)) است که مؤید این گفتار ما است که گفتیم مقصود از ((ناس)) تنها همان افرادی نیست که در زمان رسول خدا ایمان آوردند و از تاریکی ها به سوی نور بیرون آمدند، بلکه منظور عموم افراد بشر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶

در این آیه بیرون کردن از ظلمت به سوی نور را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت

داده و فرموده است: تا تو مردم را بیرون آوری. این بدان جهت است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی از اسباب ظاهری این اخراج است ، و ایمان هر مومنی هر چند در هزاران سال بعد و با واسطه های بسیار باشد بالاخره مستند به آن جناب می شود.

شبهه تناقض بین دو آیه و پاسخ به آن

در اینجا ممکن است پرسید که: این آیه هدایت مردم را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده ، و حال آنکه آیه ((انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء))، این معنا را از آن جناب سلب می کند، این تناقض چگونه بر طرف می شود؟.

در جواب می گوئیم آیه ای که هدایت را از آن حضرت ، سلب می کند با آیه مورد بحث ، منافات ندارد، چون آن آیه اصالت و استقلال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در هدایت خلق انکار می کند نه مطلق هدایت و حتی هدایت به نحو وساطت و به اذن خدای را، تا منافات داشته باشد. خلاصه اینکه آیه مورد بحث آن جناب را در امر هدایت واسطه میان خدا و خلق می داند و آیه سوره قصص استقلال او را انکار می کند، به شهادت اینکه آیه ((و انك لتهدى الى صراط مستقيم)) صریحا هدایت را به او نسبت می دهد، و در آیه مورد بحث هم که جمله ((بإذن ربهم)) را اضافه نموده به منظور اشاره به همین جهت است .

اشاره به نکته مفرد آوردن ((نور)) و جمع آوردن ((ظلمات))

منظور از ((ظلمات)) در آیه شریفه ، ضلالت و گمراهی ، و منظور از ((نور))، هدایت است ، و این تعبیر در قرآن کریم مکرر آمده و در موارد بسیاری هدایت را نور، و ضلالت را ظلمت خوانده است . و اگر هدایت را نور، و ضلالت را ظلمات نامیده (یکی را مفرد و یکی را جمع آورده) برای اشاره به این جهت است که هدایت از مصادیق حق است و حق یکی است و هیچ فرق و تغایری میان مصادیق آن نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷

به خلاف ضلالت که مصادیق مختلفی دارد، چون ضلالت ناشی از پیروی هواهای نفسانی است که با هم اختلاف دارند، و افراد و

مصادیق هوی یک جور نیستند و لذا در آیه ((و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله)) راه خدا و حق را یک راه (سبیل) و راه ضلالت را چند راه (سبل) خوانده است .  
 ((لام)) در جمله : ((لتخرج الناس...)) برای افاده غرض است نه عاقبت

((لام)) در جمله ((لتخرج الناس...)) لام ((غرض است)) - بنابر آنچه گفتیم که مقصود از ناس عموم مردم است - و این معنا را افاده می کند که منظور از فرستادن قرآن، بیرون کردن مردم از ظلمات به سوی نور است، نه اینکه ((لام عاقبت)) باشد چون اگر لام عاقبت می بود، لازم بود که تمامی مردم عالم به قرآن ایمان آورده باشند و حال آنکه ایمان نیاورده اند.

بعضی گفته اند که: ممکن است لام را برای عاقبت بگیریم و بگوییم تربیت الهی و بیرون کردن از ظلمات به سوی نور و رساندن خلق به سعادت و کمال واقعیشان شرایطی دارد، که یکی آمادگی و استعداد خلق است، و اگر افرادی استعداد نداشته باشند هر چند که فیض خدا عام بوده و عاقبت و هدف نهایی انزال قرآن هم تربیت عموم مردم است ولی تربیت نخواهند شد. پس هر چند که عاقبت، عمومیت دارد، لیکن مقداری از آن امکان تحقق دارد، نه همه آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸

ولی این آقایان غفلت ورزیده اند از اینکه برگشت کلامشان به این است که مفید عاقبت بودن لام خلاف ظاهر است، و ظاهر آیه این است که لام برای غرض باشد، چون حاصل کلامشان این می شود که منظور از ((ناس)) تنها صاحبان استعداد و قابلیت است، و حال آنکه ارسال کتاب، مقید به طبقه معینی نیست، پس می فهمیم که لام در آیه، لام عاقبت نیست، بلکه لام غرض است و مقصود از غرض هم، غرض تشریح است، به این معنا که احکام خدا بخاطر وجود اغراض و مصالحی جعل شده اند، یعنی اگر خدای سبحان مردم را به سوی خود دعوت می کند برای این است که ایشانرا بیامرزد، و اگر به سوی ایمان و عمل صالح راهنمائیشان می کند برای این است که ایشان را به سعادت خود نایل ساخته و به بهشت واردشان کند، و اگر رسولانی ارسال کتبی انزال کرده برای این است که آنها را از ظلمات به سوی نور درآورد، و اگر امر و نهی کرده باز برای این است که آنها را پاک کند و از آلودگی های شیطان دورشان سازد، و در قرآن آیاتی که این معنا را بفهماند بسیار است، و همچنین روایاتی هم که این معنی را افاده کند شاید از هزارها هم متجاوز باشد، و به همین جهت نمی توانیم به نقل آنها پردازیم.

پس به صرف اینکه می بینیم اکثر مردم جهان از نعمت این نور محروم مانده اند نمی توانیم از ظاهر آیه دست برداشته، کلمه ((ناس)) را مقید به مستعدین کنیم. آری ظاهر قرآن برای ما حجت است، به دلیل اینکه فرموده: ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون)) و نیز فرموده است: ((و ما ارسلنا من رسول الا- بلسان قومه لیبین لهم فیصل الله من یشاء و یهدی من یشاء)). و دلالت این دو آیه بر حجیت ظاهر قرآن جای حرف نیست، زیرا در آیه اول صریحاً فرماید ((آنچه از کتاب خدا)) و در آیه دوم می فرماید ((آنچه از کلام رسول خدا)) می فهمید برایتان حجت است، و بر طبق همان مواخذه می شوید.

و ما از آیه ((یدعوکم لیغفر لکم)) جز این نمی فهمیم که آمرزش، غرض دعوت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹ همچنان که از کلام یک مولای عرفی که به غلامش می گوید: ((برایم آب بیاور تا بیاشامم)) یا ((غذا بیاور تا بخورم)) یا ((فلانی را بپوشان تا عورتش بیرون نیفتد)) جز این نمی فهمیم که آشامیدن و خوردن و ستر عورت کردن، غرضهایی هستند که در دستورات وی منظور شده اند، خدای تعالی هم، هر امر و نهی که بکند و هر حکم و شریعتی که بیاورد از آن غرض و منظوری دارد.  
 البته معنای این کلام این نیست که خداوند محتاج به آن غرض است، زیرا خداوند منزله از احتیاج بوده و ساحتش مبرای از هر نقص است، همچنانکه فرموده است: ((ان الله لغنی عن العالمین)) و نیز فرموده: ((و ربك الغنی ذو الرحمة)) و نیز فرموده: ((یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله، و الله هو الغنی)).

بیان اینکه وجود غرض و مصلحت در افعال خداوند برای رفع نیاز یا استکمال نیست

و به حکم این آیات، خدای تعالی از هر چیزی بی نیاز است و از هیچ چیز - حتی از غرضهای مورد بحث - نفع نمی برد ولی در

عین حال، کارهایش هم عبث و گزاف و بیهوده نیست، و چگونه بیهوده باشد و حال آنکه کلام مجیدش او را به حکیم بودن توصیف نموده و از عبث منزّهش داشته و فرموده است: ((افحسبتم انما خلقناکم عبثاً)) که خود می‌رساند، اوامر و نواهی خداوند - که گفتیم باعث کمال آدمی است - در حقیقت مکمل خلقت انسانی است.

پس خداوند، هم در خلق کردن انسانها غرض داشته و هم در امر و نهی، هر چند که اغراض خداوند مانند اغراض ما از باب استکمال نیست، آری ما هر کاری که می‌کنیم به این منظور است که یا نقصی از خود برطرف سازیم و یا کمالی را که نداریم به دست آوریم، ولی خدای سبحان چنین نیست. اغراض او و حکمتها و مصالحی که در کارهایش هست، در خود او اثر نمی‌گذارد و مانند ما نیست که تصور مصالح و منافع عمل، تحریکمان کند تا آن عمل را انجام داده، و انجام آن را بر ترکش ترجیح دهیم، زیرا خدای سبحان، قاهری است که در هیچ فرضی مقهور نمی‌شود، و غالبی است که در هیچ وصفی مغلوب نمی‌گردد، او مالک هر چیزی است، و چیزی مالک او نمی‌شود، او بر هر چیزی حکومت می‌کند و هیچ چیز بر او حکم نمی‌راند، برای او شریکی در ملک نیست و سرپرستی بخاطر ذلیل بودن ندارد، پس مانند ما محکوم به عقل نمی‌شود، بلکه او است که هر عقلی را به آنچه که تعقل می‌کند

راهنمایی می‌نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰

این ما هستیم که وجود مصلحت، ناگزیرمان می‌کند تا عمل دارای مصلحت را انجام دهیم، و وجود مفسده، ما را بر آن وا می‌دارد که عمل دارای مفسده را ترک نماییم، ولی خداوند را هیچ مصلحتی ناگزیر نمی‌کند تا فعلی را انجام دهد و هیچ مفسده‌ای وا نمی‌دارد تا آن را ترک کند بلکه او است که مصلحت و مفسده را دارای چنین اثری کرده است که یکی ما را وا بدارد و دیگری بازمان دارد. پس غرض و مصلحت، اموری هستند که از مقام فعل او انتزاع می‌شوند، به این معنا که فعل او مشروط و موقوف بر مصلحت است، ولی مصلحت در ذات او حکومت و اثری ندارد و او را

مجبور و مضطر به انجام فعل نمی‌کند، عیناً نظیر ایجاد و وجود است، وقتی خدای تعالی انسانی را با امر ((کن)) ایجاد می‌کند عقل، از همان انسان خارجی این حکم را انتزاع می‌کند که هم ایجاد است و هم وجود، ایجاد خداست و وجود او، و حکم می‌کند به اینکه وجودش متوقف بر ایجاد خدا است. همچنین از فعل خدا با در نظر گرفتن حکمت و سایر صفات کمال او، این حکم را انتزاع می‌کند که وجود فلان شخص، هم فعل خداست و هم دارای مصلحتی مورد نظر است، آنگاه حکم می‌کند به اینکه فعل خدا وقتی صورت خارجی به خود می‌گیرد، و خداوند وقتی فعلی را انجام می‌دهد که دارای مصلحت باشد.

جهان فرق بین اغراض ما بندگان و اغراض خدای سبحان

این آن معنایی است که بعد از تدبر و دقت در کلام خدای تعالی به دست می‌آید، و خلاصه اش این است که: وقتی به حکم کلام خود خدای تعالی می‌گوییم کارهای خداوند از روی حکمت و مصلحت و متوقف بر غرض است نه بیهوده و گزاف، معنایش این است که خدای تعالی در کارهایش غرض‌هایی دارد که عاید خلقش می‌شود نه عاید خودش.

و حاصل اینکه میان اغراض ما بندگان و اغراض خدای سبحان از دو جهت تفاوت است:

اول - از جهت اینکه خدای تعالی، از کارهایش کسب کمال نمی‌کند، بر خلاف ما انسانها و هر حیوان صاحب شعور و اراده، که هر کاری را که می‌کنیم غرضی از آن در نظر می‌گیریم که عاید آن غرض جبران کمبودها و به کمال رساندن نواقص است.

دوم - از این جهت که مصلحت و مفسده بر ما صاحبان شعور، حاکم است و ما را به حرکت در آورده و یا از حرکت باز می‌دارد، ولی در خدای سبحان حکومت نداشته و او را مضطر و مجبور به انجام کاری نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱

و اما آن نزاع معروفی که میان اشاعره و معتزله در خصوص افعال خدا وجود دارد که: آیا آن افعال معلول غرض هستند یا نه؟ و به

معنای روشن تر. آیا خدا در کارهایش محکوم مصالح واقعی است، بطوری که بودن مصلحت در یک عمل، او را محکوم می کند به اینکه انجام آن را بر ترکش ترجیح دهد، و اگر آن مصلحت نبود محکوم به چنین چیزی نمی شد؟ یا نه اصلاً در کارهای خدای تعالی هدفی نیست، و اگر کاری می کند بیهوده و بدون هدف می کند؟ نزاعی است بی ثمر، که بحث و دقت، آدمی را به هیچ طرفش رهبری نمی کند، یعنی هیچ یک از دو طرفش صحیح نیست، و هر دو طرف باطل و بر خلاف حق است.

همانطور که قبلاً- شرح دادیم حق مطلب بر خلاف همه اینها بوده و ((امر بین الامرین)) است نه به آن صورت که اشاعره گفته اند (افراط) و نه به آن گونه که معتزله نظر داده اند (تفریط) و ان شاء الله در بحثهای آینده این کتاب، بحثی مفصل و کافی از نظر عقل و نقل (قرآن و حدیث) در پیرامون این مساله عنوان خواهیم کرد.

در جمله ((باذن ربهم)) التفاتی به کار رفته، یعنی سیاق کلام از تکلم مع الغیر ((انزلنا)) به جمع غایب ((باذن ربهم)) برگشته است، با اینکه جا داشت بفرماید: ((انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذننا...)) اما فرمود: ((باذن ربهم)). و نکته اش این است که خواسته با همین تغییر سیاق و بدون آوردن کلامی اضافی بفهماند که خدای تعالی پروردگار همین مشرکین است، که برای او شریک هایی گرفته اند، چون در حقیقت روی سخن با ایشان است هر چند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مخاطب قرار داده است. و نیز خواسته است در همین ابتدای سوره اسمی از ربوبیت او برده شود تا عنوان و آغاز بحث سوره قرار گیرد چون این سوره درباره توحید ربوبیت بحث می کند.

إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَعْنَايَ عِزَّتْ وَ عَزِيزٌ وَ دَارَى عِزَّتْ بُوْدُنْ خُدَا تَعَالَى  
عزت در مقابل ذلت است، راغب گفته: عزت حالتی است در انسان که نمی گذارد مغلوب کسی شود و شکست بخورد، و اصل آن از ((ارض عزاز: زمین سفت)) گرفته شده است، و در قرآن کریم آمده: ((ایبتغون عندهم العزه فان العزه لله جميعا)) و نیز وقتی می گویند: ((تعزز اللحم)) معنایش این است که گوشت نایاب شده و گویا در زمین محکمی قرار گرفته که نمی توان به آن دست یافت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲

بنابر این، عزت عزیز، آن حالتی است که به خود گرفته و دست یافتن به وی دشوار شده است، و عزیز قوم هم آن کسی است که بر همه قاهر است، و کسی بر او قاهر نیست، چون مقامی دارد که هر که قصد او را کند مانعش می شوند، و از دسترسی به او باز می دارند تا نتواند مقهورش کند. و باز به همین جهت هر چیز نایاب را عزیز الوجود می گویند، و اگر در قرآن کریم به معنای مشقت هم آمده مانند: ((عزیز علیه ما عنتم)) و مانند: ((و عزنی فی الخطاب)) باز به همین مناسبت است، زیرا هر چیزی که بر انسان گران آید و مشقت داشته باشد حتما دستیابی به آن مشکل است، پس عزیز می باشد.

و اگر خدای سبحان عزیز است (و بلکه همه عزتها از او است) برای این است که او ذاتی است که هیچ چیز از هیچ جهت بر او قهر و غلبه ندارد، و او بر همه چیز و از هر جهت قهر و غلبه دارد و اگر کس دیگری از عزت سهمی دارد از او و به اذن او گرفته است، همچنانکه فرمود: ((ایبتغون عندهم العزه فان العزه لله جميعا)) و نیز فرموده: ((من كان يريد العزه فلله العزه جميعا)).

کلمه ((حمید)) که در آیه مورد بحث آمده بر وزن ((فعیل)) و به معنای مفعول از ماده ((حمد)) است، و ((حمد عبارت)) است از ثنای جمیل و مدح بر خوبیهای اختیاری، و چون تمام جمالها و خوبیها به او منتهی می شوند در نتیجه تمام حمدها مخصوص او خواهد بود، همچنانکه خودش فرموده: ((الحمد لله رب العالمین)).

از جمله حرفهای عجیب و غریب، سخنی است که از امام فخر رازی نقل می کنند، - و ما آن را به زودی بیان می کنیم - که گفته است: کلمه حمید به معنای دانای بی نیاز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳

جمله ((الی صراط العزیز الحمید)) بدل از جمله ((الی النور)) است که هدف از کتاب را بیان می کند و در حقیقت بیان بعد از بیان است. در بیان اول این معنا را می فهماند که کتاب مذکور، نوریست که حق را از باطل، و خیر را از شر، و سعادت را از شقاوت

جدا می‌سازد، و در بیان دوم، این معنا را می‌فهماند که کتاب مزبور راه روشنی است که همه راهروان خود را در متن و وسط راه جمع آوری نموده، همگی را به سوی خدای عزیز و حمید می‌برد. وجه آوردن هر دو صفت ((عزیز)) و ((حمید)) در دنباله آیه شریفه

اگر عزیز و حمید را که دو صفت بزرگی هستند ذکر کرد، بدین جهت است که این دو صفت مبدا و سرمنشا مطالبی هستند که در این سوره به مشرکین خاطر نشان می‌کند، چون عمده کلام در این سوره، تذکر و یادآوری مشرکین است به اینکه: خدای سبحان به خاطر ربوبیتش این همه نعمتهای بزرگ به ایشان داده و از طریق فرستادگانش آنها را موظف کرده که شکر او را بجای آورند و کفران نعمتش نکنند و به فرستادگانش وعده داده که اگر بندگان من ایمان بیاورند، آنها را داخل بهشت می‌کنم و اگر کفران کنند از ایشان انتقام می‌گیرم و به شقاوت و عذاب گرفتار می‌کنم، پس باید که از پروردگارشان بترسند و از مخالفت دستورها و کفران نعمتهایش بر حذر باشند، چون تمامی عزتها از آن اوست، و کسی نیست که بتواند جلو عذاب او را بگیرد، و او در هر حال حمید و سزاوار ثنا است، و کسی نیست او را در پاداش دادن به مومنین و کیفر کردن کافران، ملامت و مذمت کند، همچنانکه در دادن این همه نعمت به کافران، کسی ملامتش نکرد.

این سه مطلب، یعنی وحدانیت خدا در ربوبیت، و عزیز بودن، و حمید بودن در کارهایش، و آنچه که این صفات اقتضا دارند، یعنی ترس از عزت مطلقه اش، و شکر در برابر نعمتهایی که ارزانی داشته، و وثوق به نعمتهایی که وعده آن را داده است، و توجه و تذکر به آیات ربوبیتش، مطالب عمده این سوره هستند.

وجه تقدم صفت ((عزیز)) بر ((حمید)) در آیه شریفه

در تفسیر روح المعانی از ابی حیان نقل شده که او گفته است: وجه ذکر این دو صفت، و نیز وجه اینکه اول عزیز، و سپس حمید را آورده، رعایت تناسبی است که این دو صفت با مساله اخراج از ظلمات به نور دارند، چون اخراج مزبور، مستلزم داشتن عزت و قدرت است تا چنین کتابی را نازل کند که احدی نتواند نظیرش را بیاورد، و نیز مستلزم حمید بودن است، چون کسی که به مردم بزرگترین نعمتها را (نعمت بیرون کردن از ظلمت‌ها به نور) انعام کرده البته حمید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴ لیکن نکته ای که ایشان آورده اند، هیچ ربطی به سیاق آیات این سوره ندارد و شاید ایشان این نکته را از آیه دیگری که در وصف قرآن می‌فرماید: ((و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید)) گرفته است و لیکن مقامی که آیه مزبور دارد غیر مقامی است که آیات مورد بحث دارند.

و از امام فخر رازی نقل شده که در تفسیرش گفته است: اگر کلمه عزیز را بر کلمه حمید مقدم داشته برای این است که اولین اطلاعی که انسان از خدای تعالی پیدا می‌کند علم به قدرت او است، سپس به عالم بودن، و آنگاه به غنی و بی نیاز بودن او است، چون عزت، به معنای قدرت، و حمید، به معنای عالم غنی است، و همانطور که گفته شد، علم به قدرت خدا مقدم بر پی بردن به علم او به تمام چیزها و غنای او از تمامی آنها است، ناگزیر قرآن کریم هم، عزیز را مقدم بر حمید ذکر کرد.

البته این کلام فخر رازی گزاف گوئی عجیبی بیش نیست. و قریب به همین حرف در گزاف گوئی، سخن یکی دیگر از مفسرین است که گفته: مقدم داشتن عزیز بر حمید به خاطر اعتنائی است که نسبت به صفات سلبيه است، چون که در هر چیزی ((تخلیه)) بر ((تحلیه)) مقدم است. (اول باید ظرف را از پلیدیها و زهرها شستشو نمود، سپس شربت در آن ریخت، و ظرف دل نیز چنین است در صفات خداوندی هم، اول باید او را از نواقص منزّه داشت، بعد صفات ثبوتیه را برایش اثبات نمود) و عزت هم که از صفات سلبيه است بر حمید (که از صفات ثبوتیه است) مقدم شد.

و در وجه اینکه چرا از میان صفات خداوندی این دو صفت اختصاص به ذکر یافته، بعضی گفته اند: برای اینکه مردم را به پیمودن راه دین که راه عزیز و حمید است تشویق کند، چون سالک راه دین، عزیز و محمود است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه

این وجه، وجه بدی نیست، و لیکن در حقیقت از فوایدی است که بر ذکر این دو صفت مترتب می‌شود، نه اینکه سبب ذکر، این باشد. بنابر این، جهت اختصاص همان است که ما گفتیم.

حمید و عزیز بودن لازمه مالکیت مطلقه خداوند است

جمله ((الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض)) دو صفت عزیز و حمید را بیان می‌کند، و منظور از ((آنچه در آسمانها و زمین است)) همه موجودات عالم است، که شامل خود آسمانها و زمین نیز می‌شود، زیرا خدای سبحان همانطور که مالک آنچه که در آسمانها و زمین است می‌باشد، مالک خود آنها نیز هست. آری، او از هر جهت و به حقیقت معنای کلمه، مالک هر چیز است. و این جمله به حجت عزیز و حمید بودن خدا اشاره می‌کند. آری، هر چند که خدای تعالی هر دلیلی را در دلالتش به نتیجه می‌رساند، و با کلماتش هر حقی را به کرسی می‌نشانند، و لیکن با بندگان خود بر طبق فطرتشان سخن می‌گوید و این بدان جهت است که چون خدای تعالی مالک هر خلق و امری است آنهم به حقیقت معنای ملکیت، قهرا مالک هر عزت و غلبه‌ای نیز هست، و هر عزتی که تصور شود از او است، پس او عزیز است، چون او در هر چیز و به هر نحو که بخواهد می‌تواند تصرف کند، و تصرفش هم به هر نحو که باشد پسندیده است، پس او محمود است، چون تصرف وقتی ناپسند است که شخص متصرف، مالک آن نباشد، و عقل یا شرع یا عرف به او اجازه تصرف نداده باشد، و خدا چنین نیست و هر تصرفی را که عقل و یا شرع و یا عرف به او نسبت دهد او مالک حقیقی آن است، پس او حمیدی است که افعالش پسندیده است.

وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ این جمله، مقتضای صفت عزت را بیان می‌کند، و می‌فرماید که مقتضای عزت این است که هر کسی دعوت او را رد کند و نعمت او را کفران نماید مورد عذاب و قهرش قرار می‌گیرد.

الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا... راغب در مفردات می‌گوید: ((استحباب کفر بر ایمان))، به معنای ترجیح دادن و مقدم داشتن است، و حقیقت معنای ((استحباب)) این است که آدمی جستجو کند تا چیزی را پیدا کند که دوستش بدارد، و لیکن به خاطر اینکه با کلمه ((علی)) متعدی می‌شود، معنای ایثار و ترجیح را می‌دهد و در آیه ((و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى)) نیز به همین معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶

وجود دو راه پیشا روی انسان: استحباب (انتخاب) دنیا بر آخرت یا استحباب آخرت بر دنیا

و معنای استحباب دنیا بر آخرت، اختیار دنیا و ترک کامل آخرت است و در مقابل آن، اختیار آخرت بر دنیا است، و معنایش این است که آخرت، غرض و هدف کوشش‌های دنیوی باشد و دنیا، مقدمه و پل رسیدن به آخرت دانسته شود چون دنیا را به کلی ترک کردن، علاوه بر اینکه ممکن نیست، باعث اختلال امر آخرت هم می‌شود، و حتی باعث ترک آخرت می‌گردد، آری، زندگی دنیا منقطع و ناپایدار است، و زندگی آخرت دائمی است که سعادت آخرت، در دنیا کسب می‌شود، پس هر که آخرت را اختیار کند، ناگزیر است دنیا را هم بگیرد و اثبات کند و منکر آن نگردد، چون در راه رسیدن و اثبات آخرت، بدان نیازمند است. بر عکس، کسی که دنیا را اختیار کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه آخرت را انکار نماید، چون اگر آخرتی باشد به عنوان هدف خواهد بود و فرض این است که این شخص هدفی ندارد، پس آخرتی ندارد.

حاصل کلام اینکه: پیش روی انسان یکی از دو راه بیشتر نیست:

۱- اختیار آخرت، بر دنیا، و آخرت را هدف دنیا و دنیا را مقدمه آن گرفتن.

۲- اختیار دنیا بر آخرت، و دنیا را هدف قرار دادن و آخرت را به کلی انکار نمودن.

توضیح این سخن اینکه: در موارد متعددی از این کتاب این معنا را روشن کردیم که آدمی هدف و مقصودی جز سعادت و به نتیجه رسیدن زندگیش ندارد، و علاقه‌اش به این هدف، فطری او است، آنچه که قرآن کریم در امر زندگی، اثباتش می‌کند این است



که زندگی آدمی دائمی و زوال ناپذیر است، و اینطور که بعضی فکر می کنند که با مرگ پایان می پذیرد نیست، و قهرا با در نظر گرفتن مرگ، به دو زندگی تقسیم می شود یکی زندگی موقت قبل از مرگ، و دیگری زندگی دائمی بعد از آن، که نیکبختی انسان و بدبختیش در آن زندگی نتیجه زندگی دنیا و ملکاتی است که از ناحیه اعمالش تحصیل نموده، حال چه خوب و چه بد، و پر واضح است که انسان بدون عمل هم فرض نمی شود، زیرا بشر فطرتا دوستدار زندگی خویش است، و زندگی خالی از عمل هم غیر قابل فرض است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷

و این اعمال، یعنی سنتهایی که انسان در زندگی خود باب نموده و الگو قرار داده است و به وسیله آنها تقوی و یا فجور، حسنه و یا سیئه کسب کرده است، قرآن کریم آن را دین و سیل نامیده، و بر این حساب است که می توان گفت هیچ فردی، مفر و گریزی از سنت نیکو و یا سنت بد ندارد، و احدی نیست که از دین حق یا دین باطل هیچ یک را نداشته باشد.

و از آنجایی که گفتیم هیچ انسانی بدون عمل، و در نتیجه بدون سنت حسنه و سیئه یافت نمی شود، و نیز از آنجایی که خدای سبحان هر نوعی از انواع موجودات را به سعادت مخصوص خودش راهنمایی می کند، و چون سعادت بشر در این است که اجتماعی زندگی کند، و خواه ناخواه، زیر بار قوانین برود، لذا خدای سبحان برایش قانونی درست کرده به نام دین، که تمامی احکامش از سرچشمه فطرت مایه گرفته همان فطرتی که خداوند خود انسان را بر آن فطرت آفریده، فطرتی که در حقیقت راه خدا و دین خداست، حال اگر بر طبق آن سلوک نموده و راهی را که آفریدگارش برایش باز نموده و فطرتش هم بدان راهنمایی می کند بپیامد، راه خدا را پیموده و درست هم پیموده است و اگر پیروی هوای نفس بکند و راه خدا را بر خود ببندد، و به که شیطان در نظرش جلوه می دهد مشغول شود، در حقیقت راه خدا را کج و معوج خواسته و پذیرفته است.

اما اینکه گفتیم: ((انسان راه خدا را خواسته))، برای اینکه این خدا بود که او را بر فطرت جویایی و طلب راه، خلق کرد و معلوم است که او را جز به راهی که مرضی خویش و راه خودش است هدایت نمی کند.

و اما اینکه گفتیم: ((راه خدا را بطور کج و معوج خواسته و پذیرفته است)) جهتش اینست که شیطان به سوی حق راهنمایی نمی کند و بعد از حق هم راه سومی نیست، پس ناگزیر هدایتش به سوی باطل است، پس چنین کسی راه فطری خدایی را کج و معوج گرفته است، و آیات قرآنی هم برای افاده این معانی بسیار است که حاجتی به ایراد آنها نیست.

حال که این معنا روشن گردید می توانیم بفهمیم که جمله ((الذین یستحبون الحیوه الدنیا علی الاخره)) که مفسر کلمه کافرین است می خواهد چه بگوید؟ می خواهد بگوید: کفار با تمام وجود علاقه مند به دنیا هستند، و قهرا از آخرت اعراض نموده و گریزانند، و بعد از اعراض هم انکار آن قهری است، و بعد از انکار آخرت و کفر به آن هم کفر به توحید و نبوت مسلم است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸

معنای اینکه کافران راه خدا را کج می خواهند (و بیغونها عوجا)

((و یصدون عن سبیل الله و بیغونها عوجا)) - مفاد این جمله این است که اینها نفس خود را از پیروی سنت خدا و تدین به دین او و تشریح به شریعت او باز می دارند و به علاوه به سبب عناد و دشمنی که با حق دارند، مردم را هم از ایمان به خدا و روز جزا و تشریح به شریعت او منصرف می کنند، و در جستجوی این هستند که برای سنت و دین و شریعت خدا یک اعوجاج و کجی پیدا کنند (تا دشمنی خود را موجه جلوه دهند) و مردم را راضی کنند تا به هر سنتی از سنتهای اجتماعی و بشری هر قدر هم که خرافی باشد عمل کنند و به این وسیله، ضلالت برای آنان مسجل و حتمی گردد، و این همان مرحله ای است که خدا در باره اش فرمود: ((اولئک فی ضلال بعید)).

از مطالبی که گذشت معلوم شد که آنچه بعضی گفته اند که: ((مراد از جمله ((بیغونها عوجا)) این است که می چرخند تا برای دین خدا کجی و اعوجاج پیدا نموده آن را معیوب و ناقص جلوه دهند و به این وسیله مردم را از آن منصرف سازند))، صحیح نیست و.

همچنین مطلبی که بعضی دیگر گفته اند که: ((مراد این است که می گردند بلکه اعوجاجی در دین ببینند و آن را ده چندان نموده دین خدا را بدان وسیله کج و معوج جلوه دهند، نیز صحیح نیست)).

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند که: ((مراد این است که می خواهند با تبلیغات سوء اهل دین را منحرف و کج و معوج بار بیاورند و با رواج فساد در میان مومنین، معارف دین را هم فاسد جلوه دهند))، صحیح نیست و وجه صحیح نبودن آنها روشن است.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا - بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ... کلمه ((لسان)) در اینجا مانند آیه ((بلسان عربی مبین)) به معنای لغت است، و ضمیر در کلمه ((قومه)) به رسول و در کلمه لهم به قوم بر می گردد، و حاصل معنا چنین می شود که: ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر به زبان مردمش و به لغت و واژه ایشان تا بتواند احکام را برای آنان بیان کند.

ولی بعضی - به طوریکه در کشف آمده - دچار خبط و اشتباه بزرگی شده ضمیر در قومه را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگردانده اند، تا آیه دلالت کند بر اینکه: وحی به تمامی انبیاء به زبان پیغمبر اسلام بوده و لیکن غفلت ورزیده اند از اینکه معنای آیه غلط می شود، چون با در نظر گرفتن اینکه ضمیر ((لهم)) به قوم بر می گردد، معنای آیه چنین می شود که: ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر به زبان عربی تا برای قوم رسول خدا بیان کند، و پر واضح است که تمامی انبیاء مبعوث نشده اند که برای قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹ توضیحی در مورد ارسال رسل به لسان قوم خود (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه)

پس مقصود از ارسال رسل به زبان قوم خود، این است که رسولانی که فرستاده ایم هر یک از اهل همان زبانی بوده که مامور به ارشاد اهل آن شده اند، حال چه اینکه خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشد، و یا آنکه مانند لوط از اهالی سرزمین دیگر باشد، ولی با زبان قومش با ایشان سخن بگوید، همچنان که قرآن کریم از یک طرف او را در میان قوم لوط غریب خوانده و فرموده: ((انی مهاجر الی ربی)) و از طرفی دیگر همان مردم بیگانه را قوم لوط خوانده و مکرر فرموده: ((و قوم لوط)).

حال این سوال مطرح می گردد که آیا پیغمبرانی که به بیش از یک امت مبعوث شده اند یعنی پیغمبران اولوالعزمی که بر همگی اقوام بشری مبعوث می شدند چه وضعی داشته اند؟ آیا همه آنان زبان همه اهل عالم را می دانسته اند و با اهل هر ملتی به زبان ایشان سخن می گفته اند یا نه؟

در پاسخ باید گفت داستان های زیر دلالت می کنند بر اینکه اینها اقوامی که اهل زبان خود نبوده اند را نیز دعوت می کردند، مثلا ابراهیم خلیل با اینکه خود، ((سریانی)) زبان بود عرب حجاز را به عمل حج دعوت نمود، و موسی با اینکه ((عبری)) بود، فرعون و قوم او را که ((قبطی)) بودند به ایمان به خدا دعوت فرمود، و پیغمبر بزرگوار اسلام هم یهود عبری زبان و نصاری رومی زبان و غیر ایشان را دعوت فرمود، و هر که از ایشان که ایمان می آورد ایمانش را می پذیرفت، همچنین دعوت نوح، که از قرآن کریم، عمومیت دعوت او استفاده می شود، و همچنین دیگران.

بنابر این، معنای جمله ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم)) (و خدا داناتر است) این است که خدای تعالی، مساله ارسال رسل و دعوت دینی را بر اساس معجزه و یک امر غیر عادی بنا نگذاشته، و چیزی هم از قدرت و اختیارات خود را در این باره به انبیای خود واگذار ننموده است بلکه ایشانرا فرستاده تا به زبان عادی که با همان زبان در میان خود گفتگو می کنند و مقاصد خود را به دیگران می فهمانند، با قوم خود صحبت کنند و مقاصد وحی را نیز به ایشان برسانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۲ صفحه ۲۰

پس انبیاء، غیر از بیان، وظیفه دیگری ندارند، و اما مساله هدایت و ضلالت افراد، ربطی به انبیاء (علیهم السلام) و غیر ایشان نداشته بلکه فقط کار خود خدای تعالی است.

بنابراین می توان گفت ، آیه شریفه ، به منزله بیان و ایضاح آیه (( کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم )) بوده و به آن چنین معنی می دهد که : ما به تو کتاب دادیم تا مردم را از ظلمت ها به سوی نور بکشانی یعنی همیتقدر برای شان بیان کنی که خدا چه چیز نازل کرده و بس (تنها همین را برسانی کافی است ) در این صورت معنای این آیه و آیه ای که می فرماید: ((و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم )) یکی خواهد بود.

هدایت و ضلالت مربوط به پیامبران نبوده بلکه مشیت خداوند است

((فیصل الله من یشاء و یهدی من یشاء)) - این جمله اشاره به همان مطلبی است که قبلاً گفتیم که مساله هدایت و ضلالت ، تنها به دست خدا است ، و هیچ یک از آن دو بدون مشیت خدای سبحان ، تحقق نمی پذیرد، چیزی که هست این است که خدای تعالی به ما خبر داده که مشیتش گراف و نامنظم نبوده ، بلکه دارای نظمی ثابت است و آن این که هر که پیروی حق نموده و با آن عناد نوزد، خداوند هدایتش می کند، و هر که او را انکار نموده و از هوای خود پیروی کند خداوند گمراهش می کند، پس گمراه کردن خدا، از باب مجازات و کیفر، و بعد از کارهای خلافی است که آدمی به اختیار خود انجام داده باشد، نه ابتدائی و بی حساب .

و اگر خداوند سبحان در آیه مورد بحث ، ضلالت را بر هدایت مقدم داشته بدین جهت بود که ضلالت به بیان محتاج تر است ، مخصوصاً با در نظر داشتن زمینه کلام که زمینه بیان عزت مطلقه خدا است پس در اینجا واجب بود روشن بسازد که ضلالت هر که گمراه شده و هدایت هر که هدایت گشته ، همه به مشیت خدا است ، و کسی بر اراده خدا غلبه نمی کند و در سلطنت او مزاحمت نمی نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱

آری جای بیان این جهات است تا هر غفلت زده ای نپندارد که خدا از یکسو خود را غالب غیر مغلوب و قاهر غیر مقهور معرفی می کند، و از سوی دیگر مردم را به راه خود دعوت می کند و امر و نهی می نماید، و ایشان گوش نمی دهند و عصیان می ورزند، آیا این تناقض نیست و آیا با عصیان بندگان ، باز هم قاهر غیر مقهور است ؟

گویا خدای تعالی جواب می دهد که معنای دعوت او این است که هر پیغمبری را به زبان مردمش بفرستد، و آن پیغمبر به مردمش برساند که چه مایه سعادت و چه مایه شقاوت ایشان است ، پیغمبران هم این معنا را ابلاغ می دارند پس تا اینجا خداوند مقهور بندگان واقع نشده ، و اما گوش دادن بعضی و عصیان بعضی دیگر، مربوط به پیغمبران نبوده ، بلکه به دست خدا و به اذن او و مشیت او است و حاشا که احدی بدون اذن او در ملک او تصرف کند، و بر سلطنت او غلبه نماید.

بنابر این ، ضلالت گمراهان و عصیان ایشان نه تنها مناقض دعوت او نیست بلکه دلیل بر عزت و قدرت او نیز هست ، همچنان که هدایت راه یافتگان نیز دلیل بر قدرت و سلطنت او است ، و به همین جهت بود که در آیه مورد بحث ، گفتار را با جمله ((و هو العزیز الحکیم )) خاتمه داد.

پس خدای سبحان عزیز است ، یعنی کسی بر او غلبه نمی کند، و ضلالت گمراهان هم به او ضرر نمی زند، همچنان که از هدایت راه یافتگان نفعی عاید او نمی گردد. و نیز حکیم است ، یعنی آنچه بخواهد بی حساب نمی خواهد و مشیتش به کار عبث تعلق نمی گیرد بلکه همه بر اساسی متقن و نظامی دائمی است .

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... داستان رسالت موسی (ع) (روشنترین مصداق عزت الهی در میان انبیاء

از آنجایی که گفتار در این سوره ، بر اساس مساله انذار مردم و ترساندن از عزت خدای سبحان (استوار گشته ) بود لذا مناسب بود که خدا روشن ترین مصداق و مظهر عزت خود در میان انبیاء را شاهدیم مثال بیاورد. و آن داستان رسالت موسی (علیه السلام) و معجزات او برای هدایت مردمش بود. همچنان که درباره آیات و معجزات او فرموده: ((و لقد ارسلنا موسی بایاتنا و سلطان مبین )) و

نیز از قول خود آن جناب حکایت نموده و فرموده: ((و ان لا تلوا علی الله انی آتیکم بسطان مبین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲

بنابراین، موقعیتی که آیه مورد بحث، نسبت به آیه اول سوره یعنی ((کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم)) دارد، موقعیت مثالی است که به منظور تایید مطلب و دلخوش نمودن مخاطب آورده باشند، همچنان که در آیه ((انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده)) هم خود مطلب آمده و هم مثالی که به من زور تایید آن و دلخوش ساختن مخاطب آورده می شود.

اما اینکه بعضی گفته اند که: آیه مورد بحث، تفصیل آن اجمالی است که در آیه ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم)) آمده، صحیح نیست و از سیاق آیه بسیار بعید است. و نظیر آن در بعید بودن، گفتار مفسر دیگری است که گفته: مراد از آیاتی که موسی به همراهی آنها فرستاده شد آیات تورات است، نه معجزاتی که از قبیل اژدها و ید بیضاء و امثال آن آورد. علاوه بر بعید بودن، اصولا خدای تعالی در هیچ جای قرآن مجیدش تورات را جزء آیات رسالت موسی (علیه السلام) نشمرده، و اصلا در هیچ جا نفرموده که ما موسی را با تورات فرستادیم، بلکه هر جا گفتگو از تورات به میان آورده، فرموده خداوند تورات را بر او نازل کرده، و یا به او داده است.

اگر در آیه مورد بحث، بیرون کردن از ظلمات به سوی نور را مقید به اذن پروردگار نکرد ولی در آیه اول سوره که مربوط به رسالت خاتم النبیین و خطاب به آن جناب بود مقید کرد، برای این بود که در آنجا داشت ((لتخرج الناس: تا مردم را بیرون کنی)) ولی در اینجا دارد ((اخرج قومک: قومت را بیرون کن)) که این تعبیر، متضمن معنای اذن است به خلاف آن تعبیر. مراد از ((ایام الله)) در جمله ((و ذکرهم به ایام الله))

((و ذکرهم بایام الله ان فی ذلک لایات لکل صبار شکور)) - شکی نیست که مراد از ایام، ایام مخصوصی است، و نسبت دادن ایام مخصوص به خدا با اینکه همه ایام و همه موجودات از خداست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳

حتما به خاطر حوادثی است که در آن ایام مخصوص به وجود آمده و امر خدای تعالی را ظاهر ساخته است، که در دیگر ایام چنین ظهوری رخ نداده است، پس به طور مسلم مقصود از ایام خدا، آن زمان هایی است که امر خدا و آیات وحدانیت و سلطنت او ظاهر شده، و یا ظاهر می شود، مانند روز مرگ، که در آن روز سلطنت آخرتی خدا هویدا می گردد، و اسباب دنیوی از سببیت و تاثیر می افتند، و نیز مانند روز قیامت که هیچ کس برای دیگری مالک چیزی نیست و برای کسی کاری نمی تواند بکند، و همه امور، تنها به دست خدا است، و نیز مانند ایامی که قوم نوح و عاد و ثمود در آن ایام به هلاکت رسیدند، چون این گونه ایام، ایامی هستند که قهر و غلبه الهی در آن ظاهر گشته، و عزت خدائی، خودنمایی کرده است.

ممکن هم هست ایام ظهور رحمت و نعمت الهی، جزء این ایام بوده باشد، البته آن ایامی که نعمتهای الهی آنچنان ظهوری یافته که در دیگر ایام به آن روشنی نبوده است، مانند روزی که حضرت نوح و یارانش از کشتی بیرون آمدند و مشمول سلام و برکات خدا شدند، و روزی که ابراهیم (علیه السلام) از آتش نجات یافت، و امثال اینها، زیرا اینگونه ایام، مانند ایام مذکور دیگر، در حقیقت نسبتی به غیر خدا نداشته، بلکه ایام خدا و منسوب به اویند، همچنانکه ایام امته و اقوام را به آنها نسبت داده، که از آن جمله است ایام عرب، مانند ((روز

ذی قار)) و ((روز فجار)) و ((روز بعث)) و امثال اینها.

و اینکه بعضی از مفسرین، ایام الله را به ایام ظهور نعمتهای خدا اختصاص داده، و آیات بعدی سوره را که درباره نعمتهای خدا است دلیل خود گرفته اند و نیز مفسرین دیگری که ایام مذکور را به ایام عذابهای خدا اختصاص داده اند، راه درستی نرفته اند، چون هیچ وجهی برای این دو اختصاص نیست، و همانطور که گفتیم سیاق کلام، سیاق بیانی است که عزت خدا اقتضا دارد و

مقتضای عزت خدا، هم نعمت دادن است، و هم عذاب کردن.

((ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور)) - این جمله ختم کلام در آیه است، و صبار به معنای بسیار شکیبیا، و شکور به معنای بسیار شکرگزار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴

بحث روایتی

(روایتی در بیان مراد از ایام الله)

در الدر المنثور است که: احمد از ابوذر نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند هیچ پیغمبری را مبعوث نکرده مگر بازبان قومش.

و نیز در همان کتاب است که نسائی و عبد الله بن احمد در کتاب زوائد المسند، و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((شعب الایمان)) از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که در تفسیر جمله ((و ذکرهم بایام الله)) فرمود: یعنی نعمت های خدا.

مؤلف: این البته بیان بعضی از مصادیق است و نظیرش را طبرسی و عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند.

و شیخ در امالی به سند خود از عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله در حدیثی طولانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: ایام الله نعمت ها و بلاهای خدا است، و آن مثلثات خداوند سبحان است.

و در تفسیر قمی آمده که امام فرمود: ایام الله سه روز است، روز ظهور قائم (علیه السلام) و روز مرگ و روز قیامت.

مؤلف: مراد در این روایت هم انگشت گذاری روی بعضی از مصادیق روشن ایام الله است، نه اینکه ایام منحصر به همان سه روز باشد.

و در معانی الاخبار به سند خود از مثنی حنط از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: ایام الله سه روز است: روزی که قائم ظهور می کند و روز کره (رجعت) و روز قیامت.

مؤلف: این روایت نیز مانند روایت قبلش می باشد، و اختلاف روایات در

تعداد مصادیق ایام الله مؤید گفته ما است که در بیان آیه گفتیم. ابراهیم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵

آیات ۱۸ - ۶، سوره ابراهیم

وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ عَالٍ فَرَعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدْبِحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (۶) وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (۷) وَ قَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَأِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (۸) أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْيُنَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَ قَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ (۹) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ (۱۰) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۱) وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَ لَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (۱۲) وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (۱۳) وَ لَنَسْكَنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكُمْ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ (۱۴) وَ اسْتَمْتَحُوا وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (۱۵) مِّنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ (۱۶) يَتَجَرَّعُهُ وَ لَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَ يُأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ (۱۷) مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا

كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَلُ الْبَعِيدُ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶

ترجمه آیات

و به یاد بیاور آن زمانی را که - موسی به قوم خود گفت نعمت های خدا را بر خود به یاد آورید، زمانی که (گروهی از) فرعونیان به سختی عذابتان می کردند و پسرانتان را سر می بریدند و زنانتان را (برای خدمتکاری) زنده نگه می داشتند، نجاتتان داد و در اینها از جانب پروردگارتان آزمایش بزرگی بود (۶)- و به یاد بیاورید آن زمانی را که - پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کنید، حتما افزونتان دهم و اگر کفران کنید، عذاب من بسیار سخت است (۷) موسی (به بنی اسرائیل) گفت: اگر شما و هر که در زمین هست همگی کافر شوید، خدا بی نیاز و ستوده است (۸) مگر خبر کسانی که پیش از شما بوده اند از قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی که پس از آنها بوده اند به شما نرسیده؟ که جز خدای آنها کسی نمی داند، پیغمبران شان با دلیل های روشن بسوی شان آمدند و آنها دستهایشان را (از حیرت) به دهان هایشان بردند و گفتند: ما آئینی را که به ابلاغ آن فرستاده شده اید منکریم و درباره آن چیرهایی که ما را به آنها می خوانید به سختی در شک هستیم (۹) پیغمبران شان گفتند: مگر در خدای یکتا و ایجاد کننده آسمانها و زمین، شکی هست؟! او شما را دعوت می کند تا گناهانتان را بیاورزد، و تا مدتی معین، نگاهتان دارد. آنها گفتند: شما نیز جز بشرهایی مثل ما نیستید، که می خواهید ما را از خدایانی که پدرانمان می پرستیده اند منصرفان کنید، پس برای ما دلیلی روشن بیاورید (۱۰) پیغمبران شان به آنها گفتند درست است که ما نیز جز بشرهایی مثل شما نیستیم، ولی خدا بهر کس از بندگان خویش بخواهد منت می نهد، و ما حق نداریم جز به اذن خدا برای شما دلیل بیاوریم، و مومنان باید به خدا توکل کنند (۱۱) چرا ما به خدا توکل نکنیم، در صورتی که او ما را به راههایی که می رویم هدایت نمود. و ما حتما به این آزارهایی که شما به ما می کنید صبر خواهیم کرد، و توکل کنندگان باید به خدا توکل کنند (۱۲) کسانی که کافر بودند به پیغمبران شان گفتند: ما قطعاً شما را از سرزمین خودمان بیرون می کنیم مگر اینکه به آیین ما باز گردید، در این حال

پروردگارشان به آنها وحی کرد که: این ستمگران را هلاک خواهیم کرد (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷

و شما را بعد از ایشان در این سرزمین سکونت خواهیم داد، این موهبت مخصوص کسانی است که از عظمت من بترسند و از تهدید من بیمناک باشند (۱۴) آنها (از خدا) تقاضای فتح و پیروزی و گشایش کردند، و هر گردنکش ستیره جو نومید و نابود شد (۱۵) جهنم در انتظار او است، و آب چرک و خون به او نوشانده می شود (۱۶) به زحمت، جرعه جرعه آن را سر می کشد ولی هرگز به میل خود حاضر نیست آن را بیاشامد، و مرگ از هر طرفی به سراغ او می آید، اما مردنی در کار نیست و عذابی سخت در انتظار او است (۱۷) کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، اعمالشان همانند خاکستری است که در روز طوفانی باد سختی بر آن بوزد، آنها توانی ندارند کمترین چیزی از آنچه را که انجام داده اند به دست آورند، و این همان گمراهی دور و دراز است (۱۸)

بیان آیات

این آیات، مشتمل بر ذکر پاره ای از نعمتها و نعمتهای خدا است که هر کدام در روز معینی رخ داده است.

از ظاهر سیاق این آیات برمی آید که همه این آیات غیر از آیه ((و اذ تاذن ربکم ...)) نقل کلام حضرت موسی (علیه السلام) است، که موسی بن عمران (علیهما السلام) در این آیات، مردم خود را به پاره ای از ایام خدای سبحان که به مقتضای عزت مطلقه اش، نعمتها و یا عذابهایی فرستاده و هر کدام را به مقتضای حکمت بالغه اش در جای خود فرستاده تذکر می دهد، و به یادشان می آورد.

وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... کلمه ((یسومونکم)) از ((سوم)) است و سوم، بطوری که راغب گفته به معنای رفتن به طلب چیزی است. در این صورت، این کلمه هم رفتن را می رساند و هم طلب کردن را. ولی گویا در آیه شریفه به معنای چشاندن عذاب است، و کلمه ((استحیاء)) به معنای زنده نگهداشتن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸



و معنای آیه این است که: ای رسول ما! به یاد بیاور - و با یادآوریت، ایستادگی و ایمانت را به عزیز و حمید بودن خدا زیادتر کن - آن زمانی را که موسی به قوم خود (بنی اسرائیل) گفت: ای بنی اسرائیل! نعمتهای خدا را بیاد آورید، آن روز که از آل - فرعون و مخصوصا از قبطیان نجاتتان داد، قبطیانی که دائما شما را شکنجه می دادند و عذاب می چشانند، و اغلب، پسرانتان را می کشتند و دخترانتان را برای کلفتی و رختشویی خود، زنده نگه می داشتند، که در این وقایع، بلا- و محنت (امتحان) بزرگی از ناحیه پروردگارتان بود.

وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عِدَابِي لَشَدِيدٌ (تاذن)) به معنای اعلام است: ((آذن)) و ((تاذن)) معنایشان یکی است، نظیر ((اوعد)) و ((توعد)).

جمله ((و اذتاذن ربکم...))، عطف است بر جمله ((اذ قال موسی لقومه)) و نسبتی که آیه بعدی قال موسی ...، با این آیه دارد همان نسبتی است که آیه و ((لقد ارسلنا موسی...))، با آیه ((کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور)) دارد، (دقت بفرماید) و تناسبی که گفتیم، با سیاق کلام سازگارتر از نسبتی است که دیگر مفسران گفته اند.

نقل و بررسی اقوال مفسرین درباره جمله ((و اذتاذن))

بعضی از مفسرین گفته اند: آیه و ((اذ تاذن))، کلام ابتدائی نبوده و همانند ((اذ قال موسی)) خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، بلکه بقیه کلام موسی بوده و عطف بر ((نعمه الله علیکم)) است، و تقدیر کلام چنین است که موسی گفت: ((به یاد آورید نعمتی را که خدا به شما ارزانی داشت، و به یاد آورید زمانی را که پروردگارتان اعلام داشت...)). ولی این وجه، همانطور که گفتیم، با سیاق کلام مناسبت ندارد، زیرا اگر چنین بود، جا داشت به ملاحظه رعایت ترتیب، اول بفرماید: بیاد آورید زمانی را که پروردگارتان شما را از شر فرعون که چنین و چنانتان می کرد نجات داد سپس بر شما انعام نمود و آن زمان که پروردگارتان اعلام کرد که...)).

بعضی دیگر گفته اند: جمله ((و اذ تاذن...)) عطف است بر جمله ((اذا نجیکم)) و معنای این دو جمله، روی هم چنین است که: ((بیاد آورید نعمتی را که خداوند بر شما انعام نمود، آن زمان که پروردگارتان اعلام داشت که...)) زیرا همین اعلام داشتن هم

خود نعمتی است از خدا، چون تشویق و ترهیب برای رسیدن به خیر دنیا و آخرت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹  
لیکن این وجه هم صحیح نیست، زیرا اعلام مذکور، تنها برای شکرگزاران نعمت است، و اما برای کفران کنندگان، نعمت و عذاب است، و با این حال، در ردیف و دنباله ذکر نعمت های خدا آوردن مناسب و به جا نیست، چرا که اگر کفران کنندگان را استثناء می کرد، باز ممکن بود بگوئیم: اول آیه تتمه ذکر نعمت ها است، و در آخر، کفران کنندگان بوسیله استثناء بیرون شده اند. و چون استثنائی در کلام نیست می فهمیم که این آیه، دنباله کلام موسی (علیه السلام) نیست. پس ظاهرا این کلام کلامی ابتدائی است، علاوه بر این، خدای تعالی در چند جای از کلامش این حقیقت را اعلام کرده که شکر نعمت، که خود در حقیقت استعمال نعمت است به نحوی که احسان منعم را یادآوری و اظهار می کند، و در مورد خدای تعالی برگشت به ایمان و تقوی می شود) مایه زیاد شدن نعمت، و کفران آن، باعث عذاب شدید است. آری اگر قبلا این معنا سابقه نمی داشت، ممکن بود بگوئیم خداوند بوسیله موسی (علیه السلام) آن را اعلام کرده، و حال آنکه سابقه داشته، مثلا از حضرت نوح حکایت می کند که گفته است:

((فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمدکم باموال و بنین)) و از لطایف کریمه خدای سبحان همان طور که بعضی از مفسرین بیان کرده اند - نکته باریکی است که آن را در آیه مورد بحث بکار برده، و آن این است که وعده زیاد کردن نعمت را بطور صریح (آن هم با نون تاکید) آورده و فرموده: ((لازیدنکم: حتما نعمت را برایتان زیاد می کنم)) ولی در تهدید علیه کفران کنندگان، به صراحت نفرموده که عذابتان می کنم، بلکه بطور تعریض و اشاره فرموده: ((عذاب من سخت است

((، آری این، شیوه و روش کریمان است که در وعده و وعیدشان غالباً تصریح به عذاب نمی‌کنند.

آیه شریفه مطلق است و دلیلی نیست که ما آن را به وعده و وعیدهای دنیوی اختصاص دهیم و یا مختص آخرتش بنماییم، وانگهی از آیات کریمه قرآن کاملاً- استفاده می‌شود که ایمان و کفر، و تقوی و فسق، هم در شوؤن زندگی دنیا تاثیر دارند، و هم در زندگی آخرت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰

بعضی بر وجوب شکر منعم به این آیه استدلال کرده‌اند، ولی حق این است که آیه شریفه، بیش از این دلالت ندارد که کافر از ناحیه کفر و کفرانش در خطر است، چون همانطور که گفتیم خطر کفران را بطور صریح وعده نداده و بر فعلیت و حتمیت آن تصریح نکرده، بلکه فرموده اگر کفران کنید عذاب من شدید است، آری اگر می‌فرمود در برابر هر کفر و کفرانی، عذاب من حتمی است، آن وقت ممکن بود بگوییم آیه شریفه، یکی از دلیل‌های وجوب شکر منعم است.

معنای این کلام موسی (ع) که فرمود: اگر سما و تمامیاهل زمین کافر شوید خدا غنی و حمید است

وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ بعد از آنکه خدای تعالی در آیه قبل، دستور می‌دهد که شکر نعمتهایش را بجای آورند، و به مقتضای عزت مطلقه اش اعلام می‌دارد که اگر شکر گزار باشند نعمتش را برایشان زیاد می‌کند، و اگر کفران کنند عذابش شدید است، اینک در این آیه، سخن موسی را که از آیه مورد بحث شروع شده و تا آخر آیات مورد بحث ادامه می‌یابد بعنوان مثال ایراد می‌فرماید.

و علت اینک فرمود: ((او غنی است، هر چند که شما و تمامی مردم روی زمین کفر بورزید)). این است که غنای او از هر چیز، ذاتی اوست، و او از شکر کسی بهره‌مند، و از کفر کسی متضرر نمی‌شود، بلکه نفع شکر، و ضرر کفر به خود انسانهای شاکر و کافر بر می‌گردد.

و جهت این که فرمود: ((او در همه این فرضها حمید است))، این است که حمد، عبارت از این است که: حمد کننده، جمال و زیبایی‌هایی را که در فعل شخص منعم است اظهار کند، ولی چون افعال خدا از هر جهت زیبا است، پس خدای تعالی جمیل، و جمالش هویدا و روشن است، و هیچ چیز نمی‌تواند آن را پنهان سازد، پس او در هر حال، محمود (حمید) است، خواه حامدی او را به زبان حمد بگوید یا نگوید.

علامه بر این، چون هر موجودی با تمامی وجودش او را حمد می‌کند حتی کافر نعمت او، همچنانکه فرمود: ((وان من شیء الا یسبح بحمده)) پس او محمود است چه کفران با زبان خود، حمدش بگویند یا نگویند، و تمامی حمدها از آن او است، چه اینکه حامدان در حمد خود، او را قصد کنند و یا غیر او را قصد کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱

حکایت تکذیب انبیاء توسط اقوام پیشین

أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ... این آیه نیز از سخنان موسی (علیه السلام) است که ایام الهی را که در امت‌های گذشته وجود داشته و در آن ایام، اقوام را دچار عذاب و انقراض نموده و آثارشان را از صفحه وجود محو نموده خاطر نشان می‌سازد، و نیز اینکه کسی جز خدا بطور تفصیل از سرنوشت آن اقوام خبر ندارد، مانند قوم نوح و عاد و ثمود و اقوام بعد از ایشان. و از همین جا معلوم می‌شود که:

اولا - مراد از ((نبا)) در جمله ((الم یاتکم نبوا الذین من قبلکم)) خبر هلاکت و انقراض آن اقوام است، چون کلمه ((نبا)) به معنای خیر مهم و قابل اعتناء است، پس دیگر منافات ندارد که بعد از آن بفرماید: ((لا- یعلمهم الا- الله)) (زیرا در این جمله، اطلاع از جزئیات داستان اقوام گذشته را به خدا اختصاص می‌دهد و در آن جمله خبر هلاکت و انقراض را بطور اجمال برای مردم اثبات می‌کند و آنان را ملامت می‌کند که مگر نشنیده‌اید).

و ثانیاً - شمردن قوم نوح و عاد و ثمود، از باب مثال است، و جمله ((لا- یعلمهم الا- الله)) بیان است برای جمله ((من قبلکم)) و

اینکه فرمود: جز خدا کسی ایشان را نمی شناسد و وضع ایشان را نمی داند، مقصود ندانستن حقیقت حال ایشان و بی اطلاعی از جزئیات تاریخ زندگی ایشان است.

ممکن هم است جمله ((لا يعلمهم الا الله)) را اعتراضیه گرفت، هر چند که آنچه ما گفتیم با سیاق کلام مناسب تر است،

اقوال مفسرین در معنای آیه ((الم یاء تکم نبؤ الذین...))

و اما احتمال اینکه جمله مذکور خیر جمله و الذین من بعدهم بوده و معنی چنین باشد: ((و الذین من بعدهم لا يعلمهم الا الله: این ها که پس از ایشان آمدند، احوالشان را کسی جز خدا نمی داند)) - کما اینکه بعضی از مفسرین ذکر کرده اند - احتمالی ضعیف، و معنایی سخیف و باطل است و از آن سخیف تر سخنی است که یکی دیگر گفته و جایز دانسته است که: جمله مذکور، حال از ضمیر ((هم))، در جمله من بعدهم باشد و آن وقت جمله ((جاءتهم رسلهم)) خبر باشد - برای جمله ((و الذین من بعدهم)).

((جاءتهم رسلهم بالبینات فردوا ایدیهم فی افواههم)) - ظاهرا مراد از این آیه، این باشد که پیامبران با حجت هائی آمدند که آن حجت ها حق و حقیقت را بدون ابهام برایشان روشن می ساخت، ولی مردم مانع آن شدند که پیامبران لب به کلمه حقی بکشایند و بالاخره راه حرف زدن را بر روی ایشان بستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲

بنابر این، دو ضمیری که در کلمه ((ایدیهم)) و کلمه ((افواههم)) است هر دو، به ((رسل)) بر می گردد، و جمله ((فردوا ایدیهم فی افواههم: دست هایشان را به دهانهایشان بردند)) کنایه است از اینکه ایشان را مجبور به سکوت و نگفتن حق می کردند، گویا دست انبیاء را می گرفتند و بر دهانهایشان می گذاشتند و به این وسیله اعلام می کردند که باید از سخن حق، صرف نظر کنند.

مؤید این هم که چنین معنایی مقصود آیه است، این است که بعد از جمله مورد بحث می فرماید: ((انا کفرنا بما ارسلتم به و انا لفی شک مما تدعوننا الیه مریب)) چون ادعای شک و تردید، در مقابل حجت روشن و حق صریح، که جای هیچ شکی را باقی نمی گذارد، از کسی قابل تصور است که به اصطلاح جاحد و مکابر و متحکم و مجازف، و به اصطلاح فارسی لجباز بوده و اصلا طاقت شنیدن حق را نداشته باشد، و گوینده حق را مجبور به سکوت نماید

اقوال گوناگون مفسرین در معنای آیه ((فردوا ایدیهم فی افواههم))

از جمله، بعضی گفته اند معنایش این است که: ((کفار در تکذیب و رد ادعای رسولان با دست خود جلو دهان ایشان را گرفتند)). این آقایان، ضمیر در ((ایدیهم: دستهایشان)) را به کفار، و ضمیر در ((افواههم: دهانهایشان)) را به رسل برگردانده اند. لیکن عمل صحیحی انجام نداده اند، زیرا دو مرجع مختلف، برای دو ضمیر گرفته اند، بدون اینکه قرینه و دلیلی در کلام داشته باشند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که: ((کفار، دستهای خود را به دهان های خود گرفتند، در حالی که به انبیاء اشاره می کردند که ساکت باشید، همانگونه که مردم با یکدیگر انجام می دهند، وقتی که می خواهند به دیگری بگویند حرف نزن دست به دهان می گیرند که حرف نزن)) بنابر این نظر، هر دو ضمیر به کفار بر می گردد.

و بعضی گفته اند: ((معنای آیه این است که کفار از شدت خشم و عصبانیت، انگشتهای خود را می گزیدند)).

بنابر این معنا هم، دو ضمیر مانند وجه قبلی به کفار بر می گردد اشکال این وجه این است که این معنا کنایه بسیار بعیدی است، که از لفظ فهمیده نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ایدی)) حجت ها و دلیلهای است، چون دلیل، به منزله دست آدمی است و همان طور که آدمی با دست خود دفاع و داد و ستد می کند با دلیل نیز دفاع می کند، این در صورتی است که ایدی، جمع ((ید)) به معنای دست باشد، اما اگر جمع ید به معنای نعمت باشد باز هم می توان آن را به معنای دلیل گرفت، زیرا دلیل و حجت های انبیاء، خود یکی از

نعمتهای ایشان به مردم است ، و بنابر این ، معنای آیه این می شود که :مردم دلیلهای انبیاء را به دهان ایشان که از همانجا بیرون شده بر می گرداندند.

قریب به این معنا، وجه دیگری است که بعضی ذکر کرده و گفته اند:مراد از ایدی ، نعمتهای رسولان ، یعنی اوامر و نواهی ایشان است ، و هر دو ضمیر به رسل بر می گردد و معنی آیه این است که کفار، انبیاء را تکذیب کرده ، اوامر و نواهی ایشان را انکار کردند.

باز قریب به این معنی قول عده دیگری است که گفته اند:مراد از ایدی ، نعمتها است ، و ضمیر در ((ایدیهم)) به رسل بر می گردد، و کلمه ((فی)) در جمله ((فی افواههم)) به معنای ((باء)) است ، و ضمیر در آن به کفار بر می گردد، و معنایش این است که کفار با زبانهای خود نعمت های رسولان ، یعنی حجت‌های ایشان را انکار کردند.

خواننده محترم به خوبی می داند که این چند معنایی که نقل کردیم معناهای بعیدی است که از فهم عرف به دور است ، و کلام خدای تعالی برتر از این است که به چنین معانی حمل شود.

((وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به و انا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب)) - این جمله ، به منزله بیان برای جمله ((فردوا ایدیهم فی افواههم)) است و جمله اولی آن ، یعنی ((انا كفرنا بما ارسلتم به)) انکار شریعت الهی است که در حقیقت متن رسالت است و جمله دوم یعنی و ((انا لفي شك...)) انکار حجتها و معجزات ایشان و اظهار تردید در آن چیزی است که بدان دعوت می کنند که همان توحید ربوبیت باشد.

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيُقَفِّرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُوخِّرَ كُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى تَرْجَمَهُ تَفْسِيرُ الْمِيزَانِ جلد ۱۲ صفحه ۳۴

معنای ((فطر)) و ((فاطر)) و اثبات توحید ربوبی خداوند در این آیه

کلمه ((فطر)) بطوری که راغب گفته است در اصل به معنای پاره کردن از درازای پارچه و یا چیز دیگر است ، وقتی گفته می شود:((فطرت الشیء فطرا)) معنایش این است که آن را از طرف طول شکافتم .و وقتی گفته شود:((افطر الشیء فطورا و انفطر انفطارا)) معنایش این است که قبول شکافتن و پاره شدن نمود.و در قرآن کریم هر جا که این ماده را به خدای تعالی نسبت داده به معنای ایجاد است ، ولی در معنای ایجاد به نوعی عنایت استعمال شده ، گویا خدای تعالی عالم عدم را شکاف ته ، و از شکم آن موجودات را بیرون کشیده است ، و این موجودات تا زمانی وجود دارند که خدای تعالی دو طرف عدم را همچنان باز نگهداشته باشد، و اما اگر آنها را رها کند که به یکدیگر وصل شوند باز موجودات معدوم شوند، همچنانکه فرموده ((ان الله یمسک السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسکهما من احد من بعده)).

بنابر این ، تفسیر کردن کلمه ((فطر)) به خلق ، که عبارت است از جمع آوری اجزاء، تفسیر صحیحی نیست ، و اگر در بعضی عبارات دیده می شود، در حقیقت اشتباه است ، به شهادت اینکه اگر فطر به معنای خلق بود باید برهانی که در آیه مورد بحث ، یعنی در جمله ((فاطر السموات و الارض)) که بر اثبات وجود خالق اقامه شده ، برهانی ناقص و اجنبی از مدعا باشد، زیرا بت پرست هم وجود خالق را منکر نیست ، و قبول دارد که خالق عالم ، همان خدای سبحان است و بس ، لیکن توحید ربوبیت را منکر است ، و همچنین معبود را منحصر به یکی نمی داند، و در مقابل کسی که منکر توحید در ربوبیت و عبادت است ، اثبات خالق فائده ای ندارد.

از اینجا می فهمیم که جمله مذکور، در مقام اثبات توحید ربوبیت است ، چون این جمله ، در مقابل کلام کفار و مشرکین که گفته بودند:((انا كفرنا بما ارسلتم به و انا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب)) قرار گرفته ، و قبلا هم گفتیم که مشرکین در این گفتار خود، دو چیز را انکار کرده اند، یکی رسالت را و دیگری توحید در ربوبیت را، و ناگزیر، کلام رسولان هم که جواب این گفتار

مشرکین است، باید متضمن دو اثبات باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵

پس باید جمله ((افی الله شک فاطر السموات و الارض)) برهان بر اثبات توحید ربوبیت باشد، و ((جمله یدعوکم...)) برهان بر اثبات رسالت و حقانیت ادعای انبیاء، زیرا اگر جمله اولی، صرفاً علیه انکار کفار بوده و هیچ جنبه برهانی نداشته باشد، دیگر احتیاجی نبود که وصف ((فاطر)) را بیاورد و آوردن وصف مذکور، برای این است که شک در ربوبیت او را بکلی از بین ببرد.

توضیح برهانی که توحید الوهیت و ربوبیت خدا را اثبات می کند

توضیح اینکه: در اولین تعقل و درکی که از این عالم مشهود می کنیم که از موجودات تالیف شده و هر یک از آن موجودات، در حد خود، محدود و جدای از غیر خود هستند، و هیچ یک از موجودات و اجزای آنها وجودشان از خودشان و قائم به ذات خودشان نیست، چون اگر قائم به ذات خود بودند نه دستخوش دگرگونی می شدند، و نه نابود می گشتند، می فهمیم که این موجودات و اجزای آنها و هر صفت و آثاری که جنبه هستی و وجود دارد، از دیگری و مال دیگری است، و این دیگری همان کسی است که ما خدایش می نامیم، و او است که این عالم و اجزای آن را ایجاد کرده، و برای هر یک حد و مرزی جدای از دیگری قرار داده است، پس باید خود او، موجودی بدون حد باشد، و گرنه خود او هم محتاج به ما فوقی است که او را محدود کرده باشد، و نیز می فهمیم که او واحدی است که کثرت نمی پذیرد، چون کسی که در حد نمی گنجد، متعدد هم نمی شود و باز می فهمیم که او با اینکه یکتا است، تمامی امور را همانطور که ایجاد کرده تدبیر هم می کند، زیرا او مالک وجود آنها و همه امور مربوط به آنها است، و کسی در هیچ چیز شریک او نیست - زیرا هیچ موجودی غیر او، مالک خودش و غیر خودش نیست - پس او رب هر چیزی است، و غیر او هیچ ربی نیست، همچنانکه او ایجاد کننده هر چیزی است و هیچ موجودی غیر او نیست.

این برهان برهانی است تمام عیار، و در عین حال ساده و همه کس فهم، و هر انسانی که با فطرت و وجدان خود بفهمد که این عالم مشهود و محسوس، حقیقت و واقعیتی داشته، و آنطور که سوفسطائیان پنداشته اند صرف وهم و خیال نیست، با این برهان، توحید الوهیت و ربوبیت را به آسانی اثبات می کند، و به همین جهت قرآن کریم در آیات مورد بحث که در مقام بحث با بت پرستان است، این برهان را ایراد کرده است.

و از همین جا می توان فهمید اینکه بعضی پنداشته اند که جمله ((افی الله شک فاطر السموات و الارض)) برهانی است که برای اثبات خالق عالم آورده شده، پندار غلطی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶

و همچنین، پندار آنکه پنداشته است، جمله مورد بحث، از راه اتصال تدبیر، توحید ربوبیت را اثبات می کند بطلانش روشن است بلکه همانطور که گفتیم این آیه برهانی است برای ثبات وجود خدای تعالی، از راه قیام وجود هر موجودی و آثار آن از هر جهت به ذات او، تا هم وحدانیت ربوبیت را اثبات کند، و هم گفتار آنان را که به عنوان تائید شک و ریب خود گفته بودند: و انا لفی شک مما تدعوننا الیه مریب باطل سازد پس در حقیقت، مضمون این آیه، قریب به مضمون آیه ((قل افاتخذتم من دونه اولیاء لا یملکون لانفسهم نفعاً ولا ضراً)) است که گذشت.

توضیح برهانی که از جمله: ((یدعوکم لیغفرلکم...)) برای اثبات نبوت عامه استفاده می شود

همانطور که گفتیم: جمله مورد بحث، اشاره است به برهان توحید ربوبیت، و جمله ((یدعوکم...)) اشاره است به برهان بر نبوت، که ایشان آن را انکار می کردند و می گفتند: ((انا کفرنا بما ارسلتم)) به و مقصودشان این بود که اصولاً ما دین انبیاء و شریعتهای آسمانی را که بوسیله وحی آمده باشد انکار می کنیم.

جمله مذکور گفتار ایشان را به این بیان ابطال می کند که یکی از سنت های الهی این است که هر موجودی را به سوی کمال و سعادت نوعی اش هدایت نماید، و انسان یکی از انواع موجودات و یکی از مضمولین این هدایت است، و عنایت الهی، ایجاب می کند که او را هم به سوی سعادت زندگیش هدایت نماید، و چون زندگی او، یک زندگی جاودانه و همیشگی است، و محدود به

حدود دنیا و ختم پذیر به رسیدن مرگ نیست، قهرا سعادت زندگی او هم، به این خواهد بود که در دنیا به نحوی زندگی کند که زندگی او را تا ابد قرین سعادت نماید، و آن به این است که در این دنیا، بر اساس تعدیل قوا، قدم بردارد، یعنی در بهره مندی از متاعهای دنیوی، از خوردنی‌ها و آشامیدنیها و شهوات جنسی و غیر ذلک، همه قوای خود را متمتع سازد، نه اینکه یکی را اشیاع نموده دیگری را بی بهره سازد، و این قسم زندگی را همان عقاید حق و اعمال صالح تامین می کند و در آخرت هم بوسیله همین عقائد و اعمال دارای زندگی خوشی خواهد بود.

و هر چند که خداوند انسان را مجهز به فطرت کرده، و آن فطرت همواره عقاید حق و اعمال صالح را به او گوشزد می کند، لیکن از آنجایی که از جهت دیگر، او این سرشت را هم دارد که باید بطور اجتماعی زندگی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷

و زندگی اجتماعی هم او را وادار بر پیروی هوا و هوسها، و ظلم و فسق می کند، لذا تنها داشتن فطرت کافی نیست، که او را بر پیروی روش های حق و عدل وادار سازد، و برای همیشه در عقاید حق و اعمال صالح استوار بماند، و گرنه، باید اصلا گناهی موجود نشده و هیچ فردی از افراد و اجتماعی از اجتماعات، فاسد نگردد چون همه مجهز به فطرت هستند، پس اینکه می بینیم بعضی از افراد با داشتن فطرت، منحرف می شوند می فهمیم که داشتن فطرت تنها کافی نیست.

و عنایت الهی اقتضاء می کند که خصوص نوع انسانی را علاوه بر فطرت که همواره او را به سوی صلاح و سعادت دعوت می کند، به یک داعی دیگر نیز مدد کند که او هدایت الهی را از درگاه خدای تعالی گرفته، به بندگان می رساند، و آن داعی، همان مقام نبوت است که دارنده آن، در مقامی از پاکی قرار دارد که به خاطر آن مقام عقاید حق و عمل صالح، برایش کشف می شود، به این معنا که رابطه وحی با او برقرار گشته و با غیب، سر سخن باز می کند، و دستوراتی که پیرویش ضامن سعادت فرد و اجتماع در دنیا و آخرت است می گیرد.

اما سعادت دنیا، بخاطر این که مکررا گفته ایم که: میان معصیت‌ها و ظلم‌ها، و میان خواری و عذاب الهی که آخرش هلاکت است، رابطه ای قطعی وجود دارد، بطوری که اگر فساد، در اجتماعی راه پیدا نکند، و همواره بر طبق صلاح فطری قدم بردارند، هرگز دچار هلاکت نمی شوند، و عذاب و خواری بدون خبر، ایشان را گریبان گیر نمی شود، و در نتیجه آن مقدار از عمر طبیعی که برایشان مقدر شده در کمال خوشی و سعادت می گذرانند.

و اما سعادت آخرت، زیرا پیروی دعوت الهی و به عبارت دیگر، ایمان و تقوی، دل انسان را به هیاتی صالح در می آورد، و آلودگی های نفس را می شوید و در نتیجه زندگی آخرتیش هم قرین سعادت می شود.

پس ربوبیت خدای تعالی برای هر موجودی، همانطور که اقتضاء می کند آن موجود را به بهترین وجهی تدبیر نموده و به سوی بهترین سعادت رهبری کند، این اقتضاء را نیز دارد که در امر آدمیان هم اعتنائی نموده، رسولانی از خود ایشان به سویشان گسیل دارد، تا هر قومی را به زبان خودش به سوی ایمان و عمل صالح دعوت کنند، تا بدین وسیله سعادت دنیا و آخرتشان تامین بشود، اما سعادت دنیا به این است که از عذاب و انقراض و عقابهای دودمان برانداز محفوظ باشند و سعادت آخرت به این است که، به مقدار ایمان و عمل صالحشان، شامل مغفرت الهی گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸

حال که این معنا روشن گردید، مطلب دیگری را نیز به روشنی در خواهی یافت و آن اینکه جمله ((یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یوخرکم الی اجل مسمی)) که نقل کلام رسولان است، اشاره به این است که حجت و برهان مزبور، برهان بر نبوت عامه است، نه نبوت پیغمبر خاصی، و جمله ((لیغفر لکم...)) اشاره به نتیجه اخروی دعوت انبیاء است، و جمله و ((یوخرکم...)) اشاره به نتیجه دنیوی آن است، و اگر نتیجه اخروی دعوت را، مقدم بر نتیجه دنیوی آن ذکر کرده، برای این است که آخرت خانه دائمی است و مقصود اصلی دعوت است.



و اگر پیامبران، دعوت را در کلام خود به خدای سبحان نسبت دادند برای تنبیه و آگاهی دادن به حقانیت این کلام بود در مقابل گفتار کفار که دعوت را به انبیاء نسبت داده و گفته بودند: ((تدعوننا الیه)).

معنای ((من)) در جمله: ((لیغفر لکم من ذنوبکم)) و جوهی که درباره آن گفته شده است

و اگر به جای اینکه بفرماید: ((لیغفر لکم ذنوبکم: تا گناهانتان را ببامزد)) فرمود: ((من ذنوبکم: از گناهانتان)) به این منظور بوده که تبعیض را برساند و بفهماند که بعضی از گناهان آمرزیده می شود. و شاید از این جهت باشد که بطور کلی آمرزش بقدر اطاعت است، و چون جامعه بشری از معصیتی که موجب مواخذه باشد خالی نیست، پس به هر حال، گناهان آمرزیده شده، پاره ای از گناهان اجتماع است، نه همه آنها (دقت فرمایید).

بعضی گفته اند: مراد از گناهان مورد آمرزش، حق الله است، نه حق الناس، لیکن این قول رد شده، چون از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به طریق صحیحی روایت شده که فرموده: اسلام، گناهان قبل را از بین می برد، چه حق الناس و چه حق الله.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: کلمه ((من)) در ((من ذنوبکم)) زاید است، و به عنوان تأیید گفتار خود، آیه ((یغفر لکم ذنوبکم)) را آورده اند که کلمه ((من)) در آن نیست، و گفته اند: پس معلوم می شود در اینجا هم که هست، زیادی است و معنایی افاده نمی کند. این را ما جواب می دهیم که حرف ((من)) تنها در کلام منفی، زائده می شود نه در کلام مثبت، آن هم بطوری که گفته اند به شرطی که مدخولش نکره باشد نه معرفه، مثلاً- گفته می شود: ((ما جائتی من رجل: هیچ مردی نزد من نیامد))، ولی گفته نمی شود: ((لیغفر من ذنوبکم)) چون هم کلام مثبت است، و هم مدخول ((من)) معرفه است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹

علاوه بر این، مورد این آیه، با آیه ای که به عنوان تأیید آورده است تفاوت دارد، چون آیه ((یغفر لکم ذنوبکم)) که ظهور در آمرزش همه گناهان دارد، در مورد ایمان و جهاد است، و آیه اش این است: ((تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم... یغفر لکم ذنوبکم)) و آیه ای که در مثل مقام مورد بحث، از نوح (علیه السلام) - که اولین پیامبر از پیامبرانی است که در آیه ذکر شده - نقل می کند که گفت: ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون یغفر لکم من ذنوبکم و یوخرکم الی اجل مسمی و این آیه با آیه مورد بحث ما موافقت دارد، چون مخصوص به مورد ایمان و جهاد نیست، پس ظاهراً چاره ای جز تبعیض نیست. از جمله توجیهاتی که برای کلمه من در آیه مورد بحث کرده اند این است که: هر چند که ((من)) برای تبعیض است، لیکن در آیه مورد بحث، مقصود از بعض گناهان، همه گناهان است و این خود یک نوع مجاز است.

و از جمله آنها این است که: مراد، آمرزش گناهان قبل از ایمان است، و آیه شریفه از گناهایی که بعد از ایمان ارتکاب می شوند ساکت است و وعده آمرزش آنها را نمی دهد و از جمله آن توجیهات این است که: مقصود از بعضی گناهان، گناهان کبیره است، و معلوم است که گناهان کبیره بعضی از گناهان است. این توجیهات، وجوه ضعیفی هستند که نباید به آنها اعتناء نمود.

گفتار زمخشری درباره تبعیض در جمله ((من ذنوبکم))

زمخشری در کشاف، بحثی به صورت سوال و جواب ایراد کرده و می گوید اگر بررسی تبعیض در جمله من ذنوبکم به چه معنی است؟ در جواب می گویم: هیچ جای قرآن چنین تبعیضی ندیدم، بجز در مواردی که خطاب به کفار است، مانند آیه ((و اتقوه و اطیعون یغفر لکم من ذنوبکم)) و آیه ((یا قومنا اجیبوا داعی الله و آمنوا به یغفر لکم من ذنوبکم)) ولی در مواردی که خطاب به مومنین است، همه جا تعبیر ((یغفر لکم ذنوبکم)) آورده است، مانند آیه ((هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم... یغفر لکم ذنوبکم)) و امثال این آیات که اگر در قرآن کریم جستجو کنی خواهی یافت، و گویا این تفاوت و اختلاف در خطاب بخاطر این است که دو گروه کفار و مومنین را به یک جور مورد خطاب قرار نداده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰

گویا مراد زمخشری از تفاوت در تعبیر و خطاب، این باشد که گناه قابل آمرزش هر دو طایفه یکی است، و آن عبارت است از

همه گناهان چیزی که هست، شرافت مقام ایمان اقتضاء دارد که در خطاب به ایشان تصریح به این معنا نکند و بفرماید همه گناهان شما را می‌آمزد، و در خطاب به کفار اکتفاء به آموزش بعضی از آنها نکند و نسبت به ما بقی سکوت کند، و آموزش بعضی از گناهان منافات با آموزش بعضی دیگر ندارد. باید مراد زمخشری از تفاوت مذکور این باشد، و گرنه صرف تفاوت در خطاب، هیچگاه باعث نمی‌شود که گوینده، مرتکب خلاف واقع شود.

((و یوخرکم الی اجل مسمی)) - یعنی خداوند، در عقوبت و هلاکت شما عجله نمی‌کند، بلکه آن را تا زمانی که هرگز تاخیر ندارد، و برای شما معین کرده است به تاخیر می‌اندازد و قول او تخلف پذیر نیست و ما در تفسیر اول سوره انعام، گذرانیدیم که اجل دو تا است:

یکی اجل معلق و موقوف، و یکی اجل مسمی که هیچ تاخیر نمی‌پذیرد، و یکی از ادله این معنا، گفتار حضرت نوح (علیه السلام) است که در همین مقام به مردم خود گفته و خداوند آن را چنین حکایت می‌کند: ((و یوخرکم الی اجل مسمی ان اجل الله اذا جاء لا یوخر)).

قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (فاه تواتر سلطان مبین))

در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب گذشت که گفتیم: آیت معجزه، حجت و دلیلی است عام، بر نبوت هر پیغمبری، نه حجت عامیانه و مخصوص عوام، مخصوصا معجزه وحی و نبوت که خود یک نوع اتصال به غیب می‌باشد امری خارق العاده در میان افراد بشر است که در بین خود، نظیر آن را نمی‌یابند، پس هر که مدعی نبوت باشد باید ادعای خود را اثبات کند، و راهی برای اثبات آن ندارد جز از طریق خارق عادت دیگری که دلالت بر صحت این اتصال غیبی بکند. چون به اصطلاح اهل علم ((حکم الامثال واحد: حکم مثلها یکی است)) و خلاصه، وقتی جایز و ممکن باشد که کسی ارتباط و اتصال به عالم غیب، که خود یک خارق عادت است داشته باشد، باید بتواند خارق عادهای دیگری هم بیاورد تا خارق عادت اولی را تایید و اثبات کند.

پیغمبران بعد از آنکه علیه کفار معاصر خود، بر مساله نبوت عامه احتجاج می‌کنند و می‌فرمایند: ((یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یوخرکم الی اجل مسمی)) کفار بر می‌گردند و مطالبه دلیل می‌کنند و عمل خود را چنین توجیه می‌کنند که: ((ان انتم الا بشر مثلنا)) آخر شما، جز یک بشری مثل ما نیستید، چرا ما باید ادعای شما را بپذیریم؟ و بعد از آنکه از عمل خود چنین اعتذار جستند، صراحتا و بدون پرده درخواست دلیل نموده گفتند: ((فاتونا بسلطان مبین)) پس حالا که اصرار می‌ورزید معجزه ای آشکار بیاورید. معنای کلامشان این است که بر فرض هم بپذیریم که مقتضای عنایت الهی این است که ما را بسوی مغفرت و رحمت خود دعوت کند، لیکن این را دیگر نمی‌پذیریم که این دعوت را، به دست شخص شما انجام داده باشد، چون شما هم مثل ما یک فرد بشر هستید و هیچ زیادی بر ما ندارید، و اگر رسیدن به چنین مقامی از آثار و خواص بشریت است ما نیز بشر هستیم و باید آنچه را که شما می‌یابید ما هم بیابیم، پس اگر شما در دعوت خود راست می‌گویید، و قدرتی ما فوق قدرت بشری دارید، باید بتوانید که کارهایی مافوق کارهای بشری انجام داده و معجزه ای آشکار و دندان شکن بیاورید که بر عقل‌های ما چیره شود، و ما را به اذعان و اعتراف بر نبوت شما مجبور سازد، و آن معجزه ای است که مانند دعوتتان خارق عادت باشد.

از این بیان که ذکر کردیم روشن می‌شود که:

اولا- گفتار کفار در آیه مورد بحث، از قبیل انکار ادعای انبیاء است و جمله ((ان انتم الا بشر مثلنا)) سند انکار ایشان است، و جمله ((فاتونا بسلطان مبین)) تصریح به درخواست دلیل است، (در جمله اول، می‌گویند: ما به این دلیل قبول نداریم، و در جمله دوم می‌گویند: دلیل مدعای شما چیست؟). و ثانيا- جمله ((تریدون ان تصدونا عما کان یعبد آبوانا)) از قبیل جمله معترضه است که بین انکار، و سند انکار فاصله انداخته، و معنایش این است که شما بشری مانند ما هستید و هیچ فضیلت و شرافتی بر ما ندارید،

بنابر این ، هیچ وجهی ندارد که ما ادعای شما را بدون دلیل بپذیریم ، آن هم ادعائی که ما در خود و امثال خود سراغ نداریم ، و اگر هم از کسی دیده و شنیده باشیم ، از کسانی شنیده ایم که منافع و اغراض مادی محرکشان بوده است ، اینک حق داریم بگوئیم که شما می خواهید ما را از سنت دیرینه و دین آباء و اجدادی مان برگردانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲

پاسخ انبیاء به ایراد کفار

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ... در این آیه ، انبیاء پاسخ ایراد کفار را می دهند که می گفتند: شما بشری مانند ما هستید و دارای هویتی مانند فرشتگان ملکوتی و متصل به غیب نیستید چون اگر چنین ادعائی بکنید ، باید برای صدق ادعای خود ، عملی انجام دهید که دلالت بر داشتن قدرت غیبی شما بکند.

حاصل جواب رسولان این است که درست است که ما مانند شما بشر هستیم ، و لیکن این که گفتید: مانند شما بشر بودن مستلزم نداشتن امتیاز و خصایصی فوق العاده ، از قبیل وحی و رسالت است ، صحیح نیست ، زیرا مماثلت و همانندی در بشریت ، باعث همانندی در جمیع کمالات صوری و معنوی انسانی نیست ، همچنانکه می بینیم افراد عادی مردم در اعتدال و موزون بودن قد و قامت و زیبایی منظر ، مثل هم نیستند ، و همچنین در رزانت عقل و درستی رای و فهم و ذکاوت همانند هم نیستند ، در بعضی (این کمالات ظاهری و معنوی ) یافت می شود و در بعضی نمی شود ، بنابر این ، چه استبعادی دارد که خداوند به بعضی از افراد بشر ، تفضل و عنایت مخصوص کرده ، و او را به وحی و رسالت ، بر سایر مردم ترجیح داده باشد ، و خدا به هر کس از بندگان خویش بخواهد منت می نهد.

دلیلی هم که آوردید و گفتید: ((باید عملی انجام دهید که دلالت بر داشتن قدرت غیبی شما بکند)) صحیح و تمام نیست ، زیرا این سخن وقتی صحیح است که ما ادعای شخصیت ملکوتی و قدرت غیبی کرده باشیم ، قدرتی که دارنده اش هر چه بخواهد می کند ، و ما چنین ادعائی نکرده ایم ، ما خود و سایر انبیاء را جز بشری مانند شما نمی دانیم ، تنها تفاوتی که قائل هستیم ، این است که به ما انبیاء وحی می شود ، ما را فرمان رسالت می دهند ، و اگر معجزه ای هم می آوریم به اذن خدا و مشیت او است .

بنابر این ، جمله ((ان نحن الا بشر مثلکم )) در حقیقت تسلیمی است از انبیاء (علیهم السلام ) نسبت به کلام کفار که می گفتند: ((ان انتم الا بشر مثلنا)) یعنی در برابر سخن کفار تسلیم شدند تا از همان سخن ، عکس آن نتیجه ای را که خود آنان می گرفتند بگیرند و جمله ((و لکن الله یمن علی من یشاء)) اشاره به مقدمه ای است که به انضمام آن ، نتیجه مطلوب بدست می آید ، و اصل جواب عبارت است از جمله ((و ما کان لنا ان ناتیکم بسطان الا باذن الله )) که از بشر بودن خود ، نتیجه گرفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳

و اگر این بحث را با جمله و ((علی الله فلیتوکل المومنون )) خاتمه داده است برای اشاره به مطلبی است که به منزله دلیل دیگری است که اختصاص به مومنین دارد ، و آن این است که : ایمان مومنین به خدای سبحان ، اقتضاء می کند که معتقد باشند به اینکه آوردن معجزه ، امری است که به خدای تعالی مربوط می باشد چون حول و قوه همه ، مال خدا و مخصوص او است و کسی بدون اذن او مالک چیزی از آن حول و قوه نیست .

توضیح این که : بعد از آنکه مومنین معتقد شدند که معبود آنها خدائی است که تمامی عالم از او مبدا گرفته و به او منتهی می شود ، و قوام هر چیزی به وجود او است ، باید معتقد گردند که تنها او رب تمامی موجودات و مالک تدبیر آنها است ، و هیچ موجودی مالک چیزی بدون اذن و عنایت او نیست ، پس او وکیل هر چیز ، و قیوم تمامی امور مربوط به آن است .

پس مومنین ، باید رب خود را وکیل خود در همه امور مربوط به خود بدانند حتی در اعمالی که به خودشان نسبت می دهند چون گفتیم : حول و قوه همه از اوست ، رسول او نیز باید اعتراف کند که خودش نمی تواند از پیش خود معجزه ای بیاورد ، مگر آنکه خدا اذنش بدهد.

این آیه شریفه ظهور در این مطلب دارد که، انبیاء (علیهم السلام) چنین ادعایی نکرده اند که: آوردن معجزه، که آن را سلطان مبین نامیده اند، از ایشان محال است، بلکه خواسته اند بگویند در آوردن آن، استقلال نداریم، و چنین نیست که اگر بخواهیم بیاوریم، به اذن خدا محتاج نباشیم، و برای بیان این معنی، دو دلیل بالا را آورده اند. یکی برای کفار، و یکی برای مومنین نه برای امتناع و محال بودن آن.

وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْنُونَنَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (ما)) که در اول این آیه است استفهامی است، آن هم استفهام انکاری، که معنای ((چرا نباید چنین باشیم)) را می دهد، و جمله ((وقد هدینا سبلنا))، حال از ضمیر در ((لنا)) است، و سبل انبیاء و رسل، همان شریعت‌هایی است که مردم را به سوی آن دعوت می کردند، هم چنان که فرمود: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴

معنای جمله: ((و ما لنا ان لا نتوکل علی الله ... و علی الله فلیتوکل المتوکلون)) در گفتگوی انبیاء (ع) با مکذبان و معنای آیه این است که: ما چه عذری می توانیم داشته باشیم در این که

به خدا توکل نکنیم، و حال آن که خدای تعالی ما را به راه‌هایمان هدایت فرمود، و ما خود در این سعادت و این نعمت بزرگ که بر ما منت نهاده دخالته نداشته ایم، چون که خدای سبحان، این کار را با ما کرده و چنین نعمتی که تمامی خیرات در آن است به ما ارزانی داشته، لازم است در سایر امور خود هم، بر او توکل کنیم.

و این کلام، در حقیقت حجت دومی است بر وجوب توکل بر خدا چون در این حجت، مطلب را از راه دلالت ثبوت ملازمی بر ملازم دیگر اثبات نموده است یعنی از راه ثبوت هدایت، وجوب توکل را اثبات کرده همچنانکه در حجت قبلی از راه خود موثر، برهان آورد، بیان این حجت این است که: هدایت خدا ما را به راه‌هایمان، خود دلیل بر وجوب توکل ما بر اوست زیرا می دانیم که او به بندگان خود خیانت نمی کند، و جز خیر برای ایشان چیز دیگری نمی خواهد، و با اینکه چنین دلیلی بر وجوب توکل داریم، دیگر چه دلیلی بر عدم آن می توانیم داشته باشیم تا عذر ما باشد. و چون با بودن دلیل بر وجوب توکل، معقول نیست دلیلی هم بر عدم وجوب باشد، ناگزیر هیچ راه و عذری برای عدم توکل بر خدا، نخواهیم داشت.

پس جمله ((و علی الله فلیتوکل المومنون)) به منزله دلیل ((لمی)) و جمله ((و ما لنا الا نتوکل علی الله و قد هدینا سبلنا)) به منزله دلیل ((انی)) است. از خواننده گرامی تمنا می شود در این بیان شیرین و احتجاج ((سهل و ممتنع)) که قرآن کریم، در کوتاهترین عبارت، در اختیار متدبرین خود قرار داده است دقت فرمایند.

در جمله ((و لنصبرن علی ما آذینونا)) صبر در برابر آزار و اذیت امت را، فرع بر وجوب توکل بر خدا قرار داده است و معنایش این است که:

حال که واجب شد بر او توکل کنیم، و حال که ما به او ایمان داریم،

و حال که می بینیم او ما را به راه‌هایمان دلالت و رهبری فرموده است، جا دارد که در راه دعوت شما به سوی او، در برابر آزار شما صبر کنیم، تا او به آنچه که می خواهد حکم فرماید و هر چه می خواهد بکند، بدون اینکه ما به حول و قوه خیالی خودمان اعتمادی بکنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵

و جمله ((و علی الله فلیتوکل المتوکلون)) مطلب را ترقی داده، می فهماند که: نه تنها ما باید چنین باشیم، بلکه هر کسی که دارای توکل به خدا است باید وصفش چنین باشد، چه مومن و چه کافر، زیرا غیر او دلیل و راهنمای دیگری نیست، هر چند که غیر مومن نمی توانند متوکل حقیقی باشد، چون کسی که دارای توکل حقیقی است، فکر می کند که همه امور به دست خدا است، و با چنین فکری جز اطاعت در آنچه دستور می دهد و دست برداری از آنچه نهی می کند و رضا به آنچه که راضی می شود و خشم بر آنچه که او را به خشم در می آورد چاره ای ندارد، و این همان ایمان است.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا إِنَّ كَلَامَ، تهدیدی است که کفار بعد از در ماندن در بحث و مناظره با پیغمبران خود، به ایشان کرده اند، و خطاب در ((لنخرجنکم...حتما شما را بیرون می کنیم.)) به پیغمبران و مومنین به ایشان است، و از آن بر می آید که حتی به این مقدار هم راضی نبودند که پیغمبران از دین خدا دست بردارند ولی مومنین همچنان بر دین توحید پایدار باشند، بلکه از ایشان خواسته اند که با اتباع خود از دین توحید دست برداشته، به ملت کفر آنان روی آورند، و خداوند این معنا را در آیه ((قال الملاء الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا)) تصریح فرموده است.

توضیح معنای ((عود)) در تهدید کفار به پیامبران (ع) و مؤمنان: ((اولتعودن فی ملتنا))

کلمه ((لتعودن)) از ماده ((عاد)) به معنای ((صار)) است، و به همین جهت، جزء افعال ناقصه است، و معنایش برگشتن از حالی به حال دیگر است، چه اینکه حال دوم را قبلا داشته و یا نداشته، خلاصه، می خواهیم بگوییم: کلمه ((عود)) در این آیه، دلیل بر این نیست که انبیاء قبلا در ملت کفر بوده اند، و حال به حکم کفار، باید دوباره به آن آیین برگردند، چون اگر چنین معنایی در کلمه عود خوابیده بود بایستی می گفتند: ((لتعودن الی ملتنا: باید به ملت ما برگردند)) ولی چنین نگفتند بلکه گفتند: ((باید در ملت ما درآیید)) و این خود، همانطور که دیگران نیز گفته اند دلیل بر این است که انبیاء، قبلا در ملت کفر نبوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶

و از بیانی که کردیم فساد گفتار بعضی ظاهر می شود که گفته اند: ظاهر آیه این است که رسل، قبل از رسالت در ملت خود بوده اند، (بعد از رسالت هم) کفار، ایشان را مجبور کرده اند که دوباره به آنچه که قبلا در آن بوده اند برگردند.

بعلاوه خطاب کفار و روی سخنشان، تنها به انبیاء نبوده، بلکه مومنین به ایشان را نیز مخاطب قرار داده اند، و به خاطر این که مومنین قبلا در ملت کفر بوده اند، قرآن کریم هم تعبیر به ((عود برگشتن)) کرده، چون بیشتر و بلکه همه منهای یک نفر ایشان قبلا در کفر بوده اند.

و از لطایف فصاحتی که در آیه بکار رفته، این است که یک لام قسم و یک نون تاکید بر یک طرف تردید یعنی ((لنخرجنکم)) و یک لام و یک نون تاکید هم بر طرف دیگر یعنی ((لتعودن))، در آورده است، با این که کلمه ((او)) برای استدراک است که مفید استثناء می باشد، و اگر کسی پیش خود فکر کند که معنا ندارد. بگوییم: ((به خدا قسم باید از شهر ما حتما بیرون شوید مگر این که به خدا قسم به ملت ما برگردید)) پس قرآن کریم چرا این طور تعبیر کرده است؟.

جوابش این است که: با این عمل، خواسته است، بفهماند، از آنجایی که برگشتن ایشان به ملت کفر، به اختیار خودشان نبوده، و بر حسب فرض، کفار ایشان را بر می گرداندند، پس در حقیقت طرف دیگر تردید: ((لتعودن: شما)) را به خدا قسم بر می گردانیم. ((می شود، و وقتی معنا چنین شد، لام قسم و نون تاءکید بر سرش در می آید و برگشت معنا به این می شود که: ((به خدا قسم یا از دیار خودتان بیرونتان می کنیم یا آنکه به خدا قسم شما را به ملت خود بر می گردانیم)).

پاسخ خداوند در مقابل تهدید کافران مکذب: ((لنهلکن الظالمین و لنسکننکم الارض...))

فاوحن الیهم ربهم لنهلکن الظالمین و لنسکننکم الارض من بعدهم... از ظاهر سیاق بر می آید که ضمیر جمع اولی که در ((الیهم)) است و همچنین دومی که در ((ربهم)) است به رسل، و ضمیر جمع سومی در ((من بعدهم)) به کفار بر می گردد، و اگر از ایشان به ظالمین تعبیر کرده، بری این بوده که سبب هلاکت آنان همان ظلمشان بوده است، که می گویند: ((تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیت وصف است))، همچنانکه در جمله ((ذلک لمن خاف مقامی و خاف وعیدی)) مشعر بر این است که علت پیروز کردن مؤمنین و اسکانشان در زمین، همان ترس از قیامت است.

کلمه ((مقام)) مصدر میمی است که مقصود از آن، قیام خدا بر همه امور است، و اگر آن را اسم بگیریم، مقصود مرتبه قیومیت

خدای تعالی نسبت به همه امور خواهد بود، مراد از ((وعید)) هم تهدیداتی است که خداوند به متخلفین از اوامرش نموده است . پس مراد از: ((ترس از مقام خدای تعالی)) ترس از خدا به این جهت است که او قائم به همه امور بندگان است ، و مقصود از: ((ترس از وعید خدا)) ترس از خدا است به این جهت که او کسی است که بوسیله انبیایش بندگان را از مخالفت اوامرش تهدید نموده ، که البته برگشت این هم ، باز به تقوی و ترس از خدا است آن وقت همانطور که کشاف هم اشاره کرده ، آیه شریفه بر کلام موسی (علیه السلام) منطبق می شود که به قوم خود فرموده : ((استعینوا بالله واصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین)).

و معنای آن این می شود که : پروردگار رسولان به ایشان وحی فرستاد که - صفت ربوبیت خاصه خدا نسبت به انبیاء را به خاطر توکلی که ایشان کردند و در نتیجه رحمت خدا و عنایت خاصه او را به خود جلب نمودند ذکر کرده - من سوگند می خورم که این مردم کافر را - که شما را بظلم خود تهدید می کنند - هلاک خواهم کرد، و زمین را (آری همین سرزمینی که آنها تهدید می کنند شما را از آن بیرون کنند) در اختیار شما قرار خواهم داد، و این پاداش ترسی است که از من و از تهدید من داشتید، و این خواست ما است که زمین را به بندگان پرهیزگار خود بدهیم .

وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِیدٍ (استفتاح)) ، فتح و پیروزی خواستن ، و ((خبیه)) ناامید شدن و زیان کردن و هلاکت است ، ((عنید)) هم مانند ((معاند)) به معنای لجوج است .

ضمیر در ((استفتحوا)) به رسولان بر می گردد، یعنی رسولان وقتی دستشان از همه جا کوتاه شد و ظلم ظالمان و تکذیب معاندین به نهایت رسید، از خدا طلب فتح و پیروزی کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸

مانند حضرت نوح که گفت : ((انی مغلوب فانتصر)) ممکن هم هست ضمیر مذکور را هم به رسولان و هم به کفار برگردانیم ، چون کفار هم اصرار داشتند که انبیاء آن نصرتی را که برای خود پیشگویی کرده بودند نشان دهند و مکرر سرکوب می کردند که پس چه شد نصرتی که می گفتید؟ ((متی هذا الفتح)) یا ((متی هذا الوعد)) بنابر این تقدیر معنای آیه چنین می شود که ، رسولان از یکسو و کفار از سوی دیگر فتح خدایی را می خواستند، و سرانجام ، خیت و نومیدی و هلاکت نصیب کفار شد.

مَنْ وَرَّائِهِ جَهَنَّمُ وَ یَسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِیدٍ... وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِیظٌ کلمه ((صدید)) به معنای چرکی است که از رحم سرازیر شود، و این معرفی آبی است که کفار در جهنم می نوشند، و کلمه ((تجرع)) به معنای نوشیدن مشروب بطور جرعه جرعه و دائم است ، و کلمه ((اساغه)) به معنای جریان دادن نوشیدنی ها در حلق است ، وقتی گفته می شود ((ساغ الشراب)) معنایش این است که نوشیدنی را در حلق خود می ریخت ، و وقتی گفته می شود ((اسغته الشراب)) معنایش این است که من نوشیدنی را در حلق او ریختم ، در مجمع البیان چنین آمده ، بقیه کلمات این دو آیه هم روشن است .

مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ اَعْمَلُهُمْ کَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِه الرِّیحُ فِی یَوْمٍ عَاصِفٍ... ((روز عاصف)) روزی رامی گویند که : در آن بادهای تند بوزد، در این آیه ، اعمال کفار را از این جهت که به نتیجه نمی رسد و اثر سعادت برای آنان ندارد به خاکستری مثل می زند که دچار بادهای تند گشته در یک لحظه نابود گردد، مانند آیه شریفه ای که می فرماید: ((و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)) پس اعمال کفار، هر یک به منزله یک ذره خاکستری است که در برابر تندباد روزی طوفانی قرار گیرد و اثری از آن باقی نماند.

و از اینجا معلوم می شود که کلام تمام است و حاجت به تقدیر چیزی ندارد و لازم نیست مانند برخی بگوئیم تقدیر آیه ((مثل اعمال الذین کفروا...)) است و به طوری که از ظاهر آیه بر می آید این مثال تمه کلام موسی (علیه السلام) نیست ، بلکه نتیجه ای است که از کلام او گرفته شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹



(روایتی درباره شکر نعمت و چند روایت دیگر در ذیل آیات گذشته)

در کافی به سند خود، از معاویه بن وهب، از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر که خداوند توفیق شکرش داده باشد، نعمتش را هم زیاد می کند، همچنانکه خودش فرمود: ((لئن شکرتم لازیدنکم)).

و در الدر المنثور است که ابن ابی الدنيا و بیهقی در کتاب ((شعب الایمان)) از ابی زهیر یحیی بن عطار بن مصعب، از پدرش روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به هیچ کس چهار چیز ندادند که از چهار چیزش دریغ کرده باشند، به کسی توفیق شکر ندادند که از زیادی نعمتش دریغ کرده باشند، زیرا خدای تعالی فرمود: ((لئن شکرتم لازیدنکم)) و به کسی توفیق دعا ندادند که اجابت را از وی دریغ کرده باشند چون خدای تعالی فرموده: ((ادعونی استجب لکم)) و به کسی توفیق استغفار ندادند که از آمرزشش دریغ کرده باشند، زیرا خدای تعالی فرموده: ((استغفروا ربکم انه کان غفارا)) و به کسی توفیق توبه ندادند که از قبول توبه اش دریغ کرده باشند، چون خدای تعالی فرموده: ((هو الذی یقبل التوبه عن عباده)).

و در همان کتاب است که ابو نعیم، در کتاب، ((حلیه)) از طریق مالک ابن انس، از جعفر بن محمد بن علی بن الحسین روایت کرده که گفت: وقتی سفیان ثوری به جعفر بن محمد گفت: من از محضرت بر نمی خیزم تا اینکه مرا حدیث کنی، جعفر بن محمد گفت: پس گوش کن که برای تو حدیثی می گویم که از احادیث زیادی بهتر باشد، چون حدیث زیاد، برای تو خوب نیست: وقتی خداوند به تو نعمتی داد و خواستی همیشه برایت بماند شکر و سپاس خدای را بر آن زیاد به جای آر چون خدای تعالی در کتاب مجیدش فرموده: ((لئن شکرتم لازیدنکم))، و هر وقت محرومیت از نعمتی طول کشید زیاد استغفار کن، چون خدای تعالی در کتاب مجیدش فرموده:

((استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمددکم باموال و بنین)) - یعنی در دنیا و آخرت - ((و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا)) ای سفیان اگر از ناحیه سلطان و یا کس دیگری اندوهی به تو روی آورد زیاد بگو ((لا حول و لا قوه الا بالله))، که این کلمه، کلید فرج و گنجی از گنجهای بهشت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰ مؤلف: در این معنا، روایات بسیاری از طریق شیعه و سنی رسیده است.

و در کافی به سند خود، از عمر بن یزید روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: شکر هر نعمتی، هر قدر هم که بزرگ باشد، این است که حمد خدا گوئی.

و در همان کتاب به سند خود، از حماد بن عثمان روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) از مسجد بیرون آمد، دید مرکبش گم شده، فرمود: اگر خدا مرکب را به من برگرداند حق شکر او را ادا خواهم کرد، چیزی نگذشت مرکبش را آوردند، حضرت در شکر آن گفت: الحمد لله. شخصی پرسید: فدایت شوم، مگر شما نفرمودید: هر آینه شکر خدا را آنطور که حق او است بجا می آورم؟ فرمود: مگر نشنیدید گفتیم. الحمد لله.

و در همان کتاب به سند خود، از ابی بصیر روایت کرده که گفت: خدمت امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: آیا شکر خدا حدی دارد که اگر بنده خدا به آن حد شکر کند، شکر خدای را کرده باشد؟ فرمود: آری. عرضه داشتم: چیست؟ فرمود: در مقابل هر نعمتی، از اهل و مال که به او داده، بگوید: الحمد لله، و اگر در نعمتی که خداوند به او داده حقی باشد آن حق را ادا کند، و از همین باب است که خدای تعالی به ما تعلیم داده، در هنگام سوار شدن بر مرکب بگوئیم ((سبحان الذی سخر لنا هذا و ما کننا له مقرنین)) و نیز تعلیم داده که بگوئیم: ((رب انزلنی منزلاً - مبارکاً و انت خیر المنزلین)) و همچنین آیه شریفه ((رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنک سلطاناً نصیراً)).

و در تفسیر عیاشی، از ابی ولاد روایت شده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم مگر غیر از این است که این نعمتی که داریم (ولایت اهل بیت) از ناحیه خدا است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱

حال اگر شکرش را به جای آوردیم آن را زیادتر می‌کند چون خودش فرموده: ((لئن شکرتم لازیدنکم))؟ فرمود: چرا، هر کس خدای را بر هر نعمتی شکر و سپاس بگوید، و بداند که نعمتش از ناحیه او است نه غیر، خداوند نعمتش را بر او زیاد می‌کند.

مؤلف: دو روایت آخری به بهترین وجهی شکر را تفسیر می‌کنند، و بیان گذشته ما هم که گفتیم: شکر، اظهار نعمت است، هم در اعتقاد و هم به زبان و هم به عمل با آن انطباق دارد، زیرا روایت ابی ولاد، شکر اعتقادی، و روایت ابی بصیر شکر عملی، و هر دو روایت شکر زبانی را بیان می‌کنند، و آیه شریفه ((و اما بنعمه ربک فحدث)) هم آن را تأیید می‌کند. و در تفسیر قمی می‌گوید: پدرم مرفوعاً و بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیث کرد که ایشان فرمود: هر که همسایه خود را به طمع منزلش اذیت کند، خداوند خانه خود او را به ارث، به آن همسایه می‌دهد، و این کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: ((و قال الذین کفروا لرسولهم... فاعوذی الیهم ربهم لئن لکن الظالمین و لنسکنکم الارض من بعدهم .

و در تفسیر مجمع و روح المعانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که هر که همسایه اش را بیازارد خدای تعالی خانه اش را نصیب همان همسایه اش می‌فرماید.

و در الدر المنثور است که ابن ضریس از ابی مجلز روایت کرده که گفت: مردی خدمت علی بن ابی طالب (علیه السلام) عرض کرد: من داناترین مردم به انساب هستم. فرمود: تو نمی‌توانی همه مردم را به دودمانی نسبت دهی؟ عرض کرد: چرا می‌توانم. فرمود: بگو بینم، در آیه ((و عادا و ثمود و قرونا بین ذلک کثیرا)) می‌دانی این قرون بسیار چه کسانی هستند؟ عرض کرد: بله، من همه آنها را نسبت می‌دهم (و می‌گویم کدام پسر کدام و نوه کدام بود). فرمود: مگر آیه ((الم یاتکم نبوا الذین من قبلکم قوم نوح و عاد و ثمود و الذین من بعدهم لا یعلمهم الا الله)) را نخوانده‌ای؟ آن مرد، ساکت ماند. (زیرا آیه شریفه صریحاً می‌فرماید که انسابی هستند که جز خدا کسی آنها را نمی‌داند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲

روایاتی درباره معنای ((صدید))

و در مجمع از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت می‌کند که فرموده است: کلمه ((صدید)) به معنای چرک و خونی است که از عورت زنان فاحشه به آتش دوزخ می‌ریزد.

و در الدر المنثور است که احمد و ترمذی و نسائی و ابن ابی الدنیا در کتاب ((صفه النار)) و ابو یعلی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابو نعیم در کتاب ((حلیه)) (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((البعث و النشور)) از ابی امامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و یسقی من ماء صدید یتجرعه)) فرموده: آن را نزدیکش می‌برند و او خود را پس می‌کشد، و هر چه نزدیک ترش می‌آورند صورتش از حرارت آن کباب می‌شود و پوست سرش کنده می‌شود، و چون آن را می‌آشامد امعاء و اعضای داخلی اش پاره پاره می‌گردد و از پایین تنش می‌ریزد، خدای تعالی هم فرموده: ((فسقوا ماء حمیما فقطع امعاءهم)) و نیز فرمود: ((و ان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه)).

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه، از یکی از معصومین (علیهم السلام) نقل کرده که فرمود: چون نزدیکش می‌شوند بدش می‌آید، و چون نزدیکش می‌آورند صورتش کباب گشته پوست سرش کنده می‌شود، و چون آن را می‌خورد اعضای داخلی اش پاره پاره گشته و نیز کف پاهایش بریده بریده می‌گردد و از بعضی از ایشان صدید و چرک مانند سیل بیرون می‌آید....

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) چنین آمده: ((عنید)) به معنای روی گردان از حق است. ابراهیم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳

آیات ۱۹ - ۳۴، سوره ابراهیم

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَأُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (۱۹) وَمَا ذَلِكُ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ (۲۰) وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَمْ

جَزَعْنَا أَمْ صَبْرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ (۲۱) وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَتُلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِي إِنْ كَفَرْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲۲) وَأَدْخَلَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ (۲۳) أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (۲۴) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۲۵) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (۲۶) يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (۲۷) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدْعُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْآلِيَارِ (۲۸) جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَبَسَّ الْقَرَارُ (۲۹) وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ (۳۰) قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالٍ (۳۱) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (۳۲) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (۳۳) وَءَاتَاكُمْ مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (۳۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۴

ترجمه آیات

مگر نمی دانی که خدا آسمانها و زمین را به حق آفرید؟ اگر بخواهد، شما را می برد و خلقی تازه می آورد (۱۹) و این کار، برای خدا دشوار نیست (۲۰) (در روز قیامت) همه برای خدا و در پیشگاه او ظاهر می شوند در این هنگام ضعفا به مستکبران می گویند: ما پیروان شما بودیم، آیا (امروز) چیزی از عذاب خدا را می توانید از ما دفع کنید؟ آنها می گویند: اگر خدا هدایتمان کرده بود ما نیز شما را هدایت کرده بودیم. (اما حالا) چه بیتابی کنیم و چه صبر کنیم بر ایمان یکسان است، و گریزگاهی نداریم (۲۱) و همینکه کار خاتمه پذیرد، شیطان می گوید: خدا به شما وعده درست داد. و من نیز به شما وعده (باطل و نادرست) دادم و تخلف کردم، من بر شما تسلطی نداشتم جز اینکه دعوتتان کردم و شما اجابت کردید، مرا ملامت نکنید، خودتان را ملامت کنید، من فریادرس شما نیستم، و شما نیز فریادرس من نیستید من آن شرکتی که پیش از این (در کار خدا) برایم قائل بودید انکار دارم. به درستی ستمگران، عذابی دردناک دارند (۲۲) و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند به بهشت هایی که جویها در آن روانست برده می شوند در حالی که به اذن پروردگارشان در آن جاودانند و درود گفت نشان (به یکدیگر) در آنجا سلام است (۲۳) مگر ندیدی خدا چگونه مثالی زد و سخن نیک را به درخت پاکیره ای تشبیه کرد که ریشه اش (در زمین) ثابت و شاخه آن در آسمان است؟! (۲۴) همیشه به اذن پروردگارش میوه خود را می دهد، خدا این مثلها را برای مردم می زند، شاید متذکر شوند (۲۵) و سخن بد را به درخت ناپاکی شبیه کرد که از زمین کنده شده و قرار و ثباتی ندارد (۲۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۵

خدا کسانی را که ایمان آورده اند بخاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان ثابت قدم می دارد، هم در زندگی دنیا و هم در جهان دیگر، و ستمگران را گمراه می کند، و خدا هر چه بخواهد، می کند (۲۷) مگر آن کسانی را که نعمت خدا را تغییر داده و قوم خویش را به دار البوار (نیستی و نابودی) کشاندند ندیدی؟ (۲۸) دار البوار جهنمی است که وارد آن می شوند و بد قرار گاه نیست (۲۹) آنها برای خدا مانندهایی قرار دادند تا (مردم را) از راه وی گمراه کنند، بگو از زندگی دنیا بهره گیرید اما سرانجام کار شما به سوی آتش دوزخ است (۳۰) به بندگان من که ایمان آورده اند بگو: پیش از آن که روزی بیاید که در آن نه معامله باشد و نه دوستی نماز را به پاداشته و از آنچه روزیشان داده ایم پنهان و آشکار را انفاق کنند (۳۱) خداوند آن کسی است که آسمانها و زمین را آفرید و از آسمان، آبی نازل کرد، و با آن، میوه ها (ی مختلف را) برای روزی شما پدید آورد و کشتی را به خدمت شما گماشت تا به امر خدا در دریا به حرکت در آید، و جویها را به خدمت شما گماشت (۳۲) و خورشید و ماه را که پیوسته در حرکت هستند به خدمت

شما گماشت و شب و روز را (نیز) به تسخیر شما در آورد (۳۳) و از هر چه خواستید، به شما عطا کرد، و اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید قدرت آن را نخواهید داشت به درستی که انسان، بسیار ستم پیشه و ناسپاس است (۳۴)

بیان آیات

این آیات، مردم را به مسأله خداشناسی تذکر می دهد، ولی خطاب در آنها همه متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که یکی پس از دیگری می فرماید: ((الم تر...))، ((الم تر...))، ((الم تر...)) (آیا نمی بینی)؟.

خدای تعالی در این آیات، این معنا را تذکر می دهد که این عالم بر اساس حق، خلق شده، و تمامی انسانها به زودی مبعوث می شوند، و آنهایی که در زندگی دنیا، زندگیشان بر اساس حق بوده و به حق ایمان آورده و به آن عمل کرده اند به سعادت و بهشت نائل می شوند، و آنهایی که زندگیشان بر اساس باطل بوده، یعنی باطل را پرستیده و شیطان را پیروی کردند، و طاغیان مستکبر را اطاعت نمودند، چون فریب عزت و قدرت ظاهری آنان را خوردند، چنین افرادی در آخرت قرین شقاوت خواهند بود و همانهایی که اینها پیرویشان می کردند از اینها بیزار می جویند، و شیطانهای انسی و جنی که معبود اینها قرار گرفته بودند، اظهار بیگانگی می کنند، و برایشان معلوم می شود که عزت و حمد، همه از خدا بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۶

آنگاه این معنا را تذکر می دهد که تقسیم کردن مردم به دو قسم، از این جهت است که سلوک و رفتار آنان دو قسم بوده است، یکی سلوک هدایت، و یکی سلوک ضلالت، آن کسی که اولی را دارد، مومن، و آن کس که دومی را گرفته ظالم است، انتخاب دو گانه از قدرت و اختیار خداوند بیرون نبوده و هر چه بخواهد می کند و عزت و حمد مخصوص اوست.

سپس وضع امتهای گذشته را که به خاطر کفران نعمت خدای عزیز و حمید دچار هلاکت و انقراض شدند، خاطر نشان ساخته، انسانها را بخاطر ظلم و کفران نعمت خدا که تمام عالم وجود را پر کرده و آنها را نمی توان احصاء نمود، عتاب می فرماید.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ مَقْصُودَ (رویت)) و دیدن، علم قاطع است، چون علم است که می تواند به کیفیت خلقت آسمانها و زمین تعلق بگیرد، نه رویت به چشم.

برای روشن شدن معنای آیه ناچاریم قدری در معنای کلمه ((حق)) ایستادگی کنیم:

اشاره به معنای ((حق)) و بیان اینکه مراد از حق بودند خلقت آسمانها و زمین هدفدار بودن عالم هستی است

((عمل حق)) که در مقابل ((عمل باطل)) است، آن فعلی است که فاعل آن نتیجه ای در نظر گرفته که فعلش خود به خود به سوی آن نتیجه پیش می رود، و چون می بینیم هر یک از انواع موجودات این جهان از اول پیدایش، متوجه نتیجه و غایتی معین است که جز رسیدن به آن غایت، هدف دیگری ندارد، و نیز می بینیم که بعضی از این انواع غایت و هدف بعضی دیگر است، یعنی برای اینکه دیگری از آن بهره مند شود به وجود آمده، مانند عناصر زمین که گیاهان از آن بهره مند می شوند، و مانند گیاهان که حیوانات از آنها انتفاع می برند و اصلاً برای حیوان به وجود آمده اند، و همچنین حیوان که برای انسان خلق شده، و معنای آیه مورد بحث و آیه ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون)).

و آیه ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا)) همه ناظر به این معنا هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۷

بنا بر این، دائماً خلقت عالم، از مرحله ای به مرحله ای و از هدفی به هدف شریف تری پیش می رود، تا آنکه به هدفی برسد که هدفی بالاتر از آن نیست، و آن بازگشت به سوی خدای سبحان است، همچنان که خودش فرمود: ((و ان الی ربک المنتهی)).

و کوتاه سخن این که: فعل و عمل، وقتی حق است که در آن خاصیتی باشد که منظور فاعل از آن فعل، همان خاصیت باشد، و با عمل خود به سوی همان خاصیت پیش برود، و اما اگر فعلی باشد که فاعل، منظوری غیر از خود آن فعل نداشته باشد، آن فعل باطل است، و اگر فعل باطل برای خود نظام و ترتیبی داشته باشد، آن فعل را بازیچه می گویند همانند بازی بچه ها که حرکات و

سکناتشان برای خود، نظام و ترتیبی دارد، ولی هیچ منظوری از آن ندارند بلکه تنها منظورشان ایجاد آن صورتی است که در نفس خود قبلاً تصویر کرده و دل‌هایشان نسبت به آن صورت شایق شده است .

فعل خدای تعالی هم (خلقت این عالم) از این نظر حق است که در ماورای خود و بعد از زوال آن فعل اثر و دنباله و هدفی باقی می ماند، و اگر غیر این بود، و دنبال، این عالم اثری باقی نمی ماند، فعل خدای تعالی نیز باطل بود، و ناچار این عالم را به منظور رفع خستگی و سرگرمی و تسکین غم و غصه ها و یا تفرج و تماشا، یا رهایی از وحشت تنهایی و امثال اینها خلق کرده بود، لیکن از آنجایی که خدای سبحان عزیز و حمید است، و با داشتن عزت هیچ نوع ذلت و فقر و فاقه و حاجتی در ذاتش راه ندارد، می فهمیم که از عمل خود، یعنی خلقت این عالم، غرض و هدفی داشته است .

از آنچه گذشت این معنا روشن می شود که حرف ((باء)) در کلمه ((بالحق)) باء مصاحبت است، و اینکه بعضی گفته اند: باء سببیت و یا باء آلت است و معنای آن: ((خلق کرد بوسیله قبول حق و یا به غرض حق)) می باشد، صحیح نیست .

إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ . ((عزیز)) در اینجا به معنای شاق و دشوار است، و خطاب در آیه به عموم بشر است، منتهی اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را در ((الم تر)) که قبل از این جمله بود، و همچنین بعد از این آیه می آید و نیز در کلمه ((ذلک)) مورد خطاب قرار داده از باب مثال است ولی منظور عموم بشر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۸

بیان جمله: ((ان یشایدهبکم و یأت بخلق جدید)) و پاسخ به یک سؤال در این مورد

قبلاً گفتیم: حق بودن خلقت، مقتضای عزت و غنی بالذات بودن خدا است زیرا اگر غنای ذاتی خدا، این اقتضاء را نداشته باشد، و ممکن باشد که از خداوند هم، لهو و لعب سر بزند، و خلاصه، این عالم خلقت که می بینیم، با این نظام دقیق و جدیدی که دارد، بازیچه ای باشد که جز آوردن و از بین بردن، منظور دیگری نداشته باشد، لابد، باید مانند سایر بازی کنان، دچار شوقی خیالی و حاجتی داخلی، از قبیل تفرج هم، و از بین بردن غم و اندوه و یا بیرون آمدن از وحشت تنهایی و یا خستگی بیکاری، و امثال اینها شده باشد ولی غنای ذاتی خداوند سبحان همه این حرفها را دفع می کند.

این مطلبی بود که قبلاً هم گفته بودیم، حال می خواهیم بگوییم:

شاید این نکته سبب شده باشد که دنباله جمله ((ان الله خلق السموات و الارض)) بگوید: ((ان یشایدهبکم...)) پس در حقیقت، جمله ((ان یشایدهبکم)) به منزله بیان جمله قبلی است، و معنایش این می شود که: آیا نمی دانی که خلقت این عالم مشهود، از عزت و غنای خدای تعالی ناشی شده است و اگر بخواهد همه شما را از بین برده، خلقی جدید می آفریند، و آیا نمی دانید که این کار برای خداوند دشوار نیست، چطور نمی دانید و حال آن که او کسی است که دارای اسماء حسنی، و دارای هر عزت و کبریاء است؟!

بنا بر این روشن می شود اینکه در جمله ((علی الله))، کلمه ((الله)) که اسم ظاهر است به جای ضمیر آمده، و خلاصه بجای ((علیه)) ((علی الله)) آمده برای این است که بفهماند، دلیل مطلب چیست، و اینکه دشوار نبودن این کار، دلیلش همین است که او الله است .

حال اگر بررسی، آوردن جمله ((ان یشایدهبکم...)) اگر برای این بود که غنای مطلق خدا را برساند و بفهماند که او با خلق خود، بازی نمی کند، جا داشت به آوردن جمله ((ان یشایدهبکم)) اکتفا کند، و از آوردن جمله ((و یأت بخلق جدید)) خودداری نماید: زیرا از بین بردن خلق قبلی، و آوردن خلق جدید، دلیل بر بازی نکردن نیست، بلکه ممکن است، همین کارش هم یک بازی تازه ای باشد.

در جواب می گوییم: این حرف وقتی صحیح است که می فرمود: ((ان یشایدهبکم)) یا ((یأت بخلق جدید)): اگر می خواست، تمامی موجودات را از بین می برد و خلق نو می آفرید)) ولی این طور نفرمود، بلکه فرمود: اگر می خواست شما بشر و یا شما امت



خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) را از بین می برد و خلقی جدید یعنی بشر و یا امتی جدید می آفرید. که در این صورت جمله و ((یات بخلق جدید)) لازم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۹

زیرا، ارتباطی که بین موجودات جهان برقرار است، و با بودن آن ارتباط، غرض حاصل می شود با نبود یک نوع از آن موجودات، یعنی نوع بشر آن ارتباط جمعی از بین می رود، و روشن تر اینکه: اگر فرض کنیم، بشر را از بین می برد ولی زمین و آسمان را همچنان باقی می گذاشت، تازه باطل و لعب دیگری را مرتکب شده بود، چون گفتیم یک یک موجودات در نظام جمعی و تحصیل غرض از آن، مداخلت دارند، پس اگر بشر را از بین می برد باید بشری دیگر جایگزین آن بکند.

و به عبارت دیگر، وقتی باطل در کارهای خدا راه نداشت، دیگر فرقی میان این باطل و آن باطل نیست همچنانکه از بین بردن همه خلق، بدون غرض و نتیجه باطل است، از بین بردن انسان به تنهایی و نیاوردن انسانی دیگر به جای آن نیز یک نوع باطل دیگری است، پس اگر بخواهد غنای خود را برساند، باید بشری را از بین برده و بشر دیگری به جایش بیاورد، و این همان حقیقتی است که آیه شریفه در مقام فهماندن آن است (دقت فرمائید).

معنای جمله: ((و برزوا لله جمیعا))

وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا... ((بروز)) به معنای بیرون شدن به سوی ((براز)) - به فتح باء - است که به معنای فضا است، وقتی گفته می شود: ((برز الیه)) معنایش این است که به سوی او بیرون شد بطوری که میان او و طرف مقابل هیچ مانعی وجود نداشت، مبارزه و براز هم، که بیرون شدن سپاهی از صف لشکر خود، در برابر دشمن هموردش است، از همین باب است.

کلمه ((تبع)) - به فتح تاء و باء - جمع تابع است، مانند ((خدم)) که جمع خادم است. بعضی گفته اند: اسم جمع است. و بعضی گفته اند: مصدری است که مبالغه را می رساند. و کلمه ((مغنون)) اسم فاعل از اغناء است، و همانطور که گفته شد: به معنای ((افاده ای است که معنای دفع را هم متضمن باشد و به همین جهت با حرف ((عن)) متعدی شده و دو کلمه ((جزع)) و ((صبر)) دو واژه مقابل یکدیگرند، و ((محیص)) اسم مکان از ((حاص - یحیص - حیصا و حیوصا)) است و به طوری که مجمع البیان گفته: رهایی یافتن از مکروه و ناراحتی است، بنابر این، محیص، عبارت از مکان رهایی از شدت و مکروه است.

و معنای جمله ((و برزوا لله جمیعا)) این است که: برای خدا طوری ظاهر می شوند که میان او و آنان، هیچ حاجب و مانعی وجود نداشته باشد، و این تفاوت که میان دنیا و آخرت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶.

که در دنیا از خدا محجوب هستند و در آخرت ظاهر، نسبت به خود بندگان است که در دنیا گمان می کردند، بین آنها و خدا مانعی وجود داشته و آنها غایب از خدا، و خدا غایب از آنها است، و چون قیامت می شود می فهمند که در اشتباه بوده اند و در دنیا هم برای خدا ظاهر بودند، و اما نسبت به خدای تعالی این تفاوت در کار نیست، و برای او هیچ مخلوقی در پرده نیست، نه در دنیا و نه در آخرت، همچنانکه خودش فرمود: ((ان الله لا یخفی علیه شیء فی الارض و لا فی السماء)).

ممکن هم است جمله مورد بحث، کنایه باشد از اینکه آن روز بندگان برای حساب اعمال، خالص می گردند، و مشیت الهی تعلق گرفته بر انقطاع اعمال و آغاز جزای موعود همچنانکه فرمود: ((سنفرغ لکم ایها الثقلان)).

بیان بگو مگوی کفار در روز قیامت

((فقال الضعفاء للذین استکبروا... من شیء)) - این قسمت، تخصص و بگو مگوی کفار را در روز قیامت نقل می کند (البته بنا بر آنچه از سیاق بر می آید)، و مقصود از ((ضعفاء)) آنهایی هستند که از بزرگان کفار تقلید و اطاعت می کنند، و مقصود از ((مستکبرین)) همان اولیاء و بزرگان کفرند، که دسته اول، آنها را پیروی می کردند، و قدرت ظاهری، و ادارشان کرد، از ایمان به خدا و آیاتش استنکاف ورزند.

و معنای آیه این است که: ضعفاء که کارشان تقلید بود، به مستکبرین خود می گویند: ما در دنیا پیرو و مطیع شما بودیم بدون این



که از شما مطالبه دلیل بکنیم، هر چه می‌گفتید، می‌کردیم، حالا آیا امروز می‌توانید فایده‌ای به حال ما داشته باشید، و مقداری از این عذاب خدای را از ما دفع نمایید؟!

بنا بر این معنا، لفظ ((من)) در جمله ((من عذاب الله)) بیانیه، و

در جمله ((من شیء)) زائده و برای تاکید خواهد بود همچنانکه در جمله ((ما جائنی من احد)) نیز ((من)) زیادی است و معنا نمی‌دهد، لیکن ((نیامدن احدی)) را تاکید می‌کند، در آیه مورد بحث، هر چند سیاق کلام مانند مثال بالا سیاق نفی نبوده بلکه سیاق استفهام است لیکن نفی و استفهام در این قضیه نزدیک به یکدیگرند و حرف ((من)) زائده، مفاد جمله را تاکید می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۱

و چنانچه بگوییم اگر ((من)) در ((من عذاب الله)) بیانیه بوده و کلمه ((شیء)) را بیان کند از این لازم می‌آید که بیان از، از مبین جلوتر قرار گرفته باشد. در جواب می‌گوییم بله این لازمه را دارد ولی هیچ عیبی هم ندارد، زیرا کسی دلیلی ندارد که نباید بیان، قبل از مبین بیاید، آن هم با اتصالی که در این مورد بین آنها وجود دارد.

((قالوا لو هدینا الله لهدیناکم)) - از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از ((هدایت)) در اینجا هدایت به چگونگی رها شدن از عذاب است هر چند که ممکن است بگوییم به همان معنای اصلیش، یعنی راه یابی به دین حق در دنیا باشد، چون نتیجه هر دو یکی است و بین دنیا و آخرت تطابق است، یعنی چیزی در آخرت، بروز نموده و کشف می‌شود که در دنیا پنهان بوده است، همچنانکه خدای تعالی از اهل بهشت حکایت می‌فرماید که می‌گویند: ((الحمد لله الذی هدینا لهذا و ما كنا لنهتدی لو لا ان هدینا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق)) بطوری که ملاحظه می‌کنید هدایت به دین حق را در دنیا با هدایت به سعادت اخروی در آخرت مخلوط کرده و آنها را تقریباً یکی دانسته‌اند.

((سواء علینا اجزنا ام صبرنا ما لنا من محیص)) - کلمات ((سواء)) و ((استوا)) و ((تساوی)) به یک معنا هستند و کلمه ((سواء)) در جمله مورد بحث، خبر برای مبتدای محذوف است، و جمله استفهامی ((اجزنا...))، آن محذوف را بیان می‌کند، و جمله ما لنا من محیص بیان دیگری برای مبتدای حذف شده است و تقدیر کلام این است که: هر دو امر، یعنی جزع و صبر برای ما یکسان است، و ما جایی که از عذاب حتمی به آنجا فرار کنیم نداریم.

سخن شیطان با پیروان خود در قیامت

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ... در مجمع گفته است: کلمه ((مصرخ)) اسم فاعل از ((اصراخ)) است که به معنای پناه دادن و به داد کسی رسیدن و فریاد او را پاسخ گفتن می‌باشد گفته می‌شود: ((استصرخنی فلان فاصرخته)) یعنی او از من کمک خواست من هم به کمکش رسیدم این جمله، حکایت کلام شیطان است که در روز قیامت به ظالمین می‌گوید و کلام جامعی است از او زیرا در این عبارت کوتاه، موقعیتی را که با مردم داشت بیان نموده و رابطه خود و ایشان را در برابر تمام مردم خیلی پوست کنده بیان می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۲

خدای تعالی هم وعده داده بود که به زودی ایشان را به اختلافاتی که می‌کردند خبر می‌دهد و بزودی در روز قیامت حق هر چیزی را از طرف همانهایی که در دنیا حق را می‌پوشاندند ظاهر می‌گرداند لذا ملائکه از شرک ایشان بیزاری می‌جویند، شیطانهای انسی و جنی هم ایشان را طرد می‌کنند، بتها و خدایان دروغین هم نسبت به شرک و کفر ایشان بیزاری و کفر می‌ورزند، پیشوایان ضلالت هم جوابشان را نمی‌دهند، خود مجرمین هم به گمراهی خود اعتراف می‌کنند، و این معانی همه در آیات بسیاری از قرآن کریم آمده، و چیزی از آن بر اهل دقت و تدبیر پوشیده نیست.

کلمه ((شیطان)) هر چند به معنای شریر است، - چه شریرهای جنی و چه انسی - همچنانکه فرمود: ((و کذلک جعلنا لکل نبی عدو اشیاطین الانس و الجن)). لیکن در خصوص این آیه، مقصود از آن، همان شخص اولی است که مصدر تمامی گمراهی‌ها و

ضلالت در بنی آدم شد، و نام شخصیش ابلیس است، چون از ظاهر سیاق بر می آید که، او با کلام خود، عموم ستمکاران را مورد خطاب قرار داده، اعتراف می کند که خود او بوده که ایشان را به شرک دعوت می کرده است.

قرآن کریم هم تصریح کرده که: آن کسی که در عالم خلقت چنین پستی را قبول کرده همان ابلیس است، حتی خود ابلیس هم این معنا را ادعا می کند خدای تعالی ادعایش را رد نمی کند، همچنانکه در آیه ((فبعضتک لاغونهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین... لا ملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)) ادعایش بدون رد، حکایت شده است.

و اما ذریه و قبیله او که قرآن اسم آنها را برده و در باره قبیله اش می فرماید: ((انه یراکم هو و قبیله من حیث لا- ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یومنون)) و نیز در سوره کهف برای او ذریه معرفی نموده، می فرماید: ((افتخذونه و ذریته اولیاء)) البته ولایتشان جزئی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۳

مثلاً- یکی از ایشان بر بعضی از مردم ولایت و تصرف دارد، ولی بر بعضی دیگر ندارد، یا در بعضی اعمال دارد و در بعضی دیگر ندارد و یا اینکه اصلاً ولایت واقعی ندارند بلکه ولایتشان در حدود معاونت و کمک شیطان اصلی است، و ریشه تمامی کارهایی که از دیگران سر می زند همان ابلیس است.

معنای اینکه در قیامت شیطان به اتباع خود می گوید: ((خدا به شما وعده حق داد و من به شما وعده دادم ولی وفا نکردم)) گوینده این جمله: ((ان الله وعدکم وعد الحق)) همان ابلیس است و مقصودش از این حرف این است که، ملامت گناهکاران و مشرکین را از خود دور سازد، پس این که گفت: ((ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم))، معنایش این است که خداوند به شما وعده ای داد که اینک وقوع آن و مشاهده حساب و جنت و نار در امروز، آن وعده را محقق ساخت، و من هم به شما وعده ای دادم ولی به آن وفا نکردم، چون خلاف آنچه را که وعده داده بودم محقق شد. این آن معنایی است که مفسرین برای آیه کرده اند.

بنا بر این، مقصود از وعده ای که داده شد همه است که، اثباتا و نفیا مربوط به معاد باشد، یعنی خداوند آنها را اثبات، و ابلیس آنها را نفی می کرده، و اخلاف وعده هم به معنای روشن شدن دروغ بودن آن است که در حقیقت ملزوم را گفته و لازمه آن را اراده کرده است.

ممکن هم است - و بلکه وجه صحیح همین است که - بگوییم وعده ای که داده شد منحصر در پاداش اخروی نیست، بلکه شامل وعده دنیوی هم شود و تمام افراد مومن و مشرک را در بر می گیرد، چون زندگی دنیا و آخرت متطابق هم می باشند و در حقیقت زندگی دنیا الگوی زندگی آخرت است، و خدای تعالی اهل ایمان را به زندگی پاکیره و با سعادت وعده داده و اهل شرک را که از یاد او اعراض می کنند، به زندگی تنگ و توام با اندوه و عذاب درونی در دنیا وعده داده، و آنگاه هر دو گروه را به یک زندگی دیگری که در آن حساب و کتاب و بهشت و جهنم است وعده داده است، این وعده ای است که خدای تعالی به بشر داده است.

از آن سو ابلیس هم اولیای خود را به خواسته های دلپذیر و آرزوهای دور و دراز، وعده داده، مرگ را از یادشان برده، و از یاد بعث و حساب منصرفشان کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۴

و از سوی دیگر، ایشان را از فقر و ذلت و ملامت مردم ترسانده، و کلید تمامی این دامها غافل نمودن مردم از مقام پروردگار و جلوه دادن زندگی حاضرشان است، بطوری که چنین می پندارند که، اسباب ظاهری همه مستقل در تاثیر، و خالق آثار خود هستند، و نیز می پندارند که خودشان هم، در استعمال اسباب بر طبق دلخواه خود مستقلند، وقتی اولیای خود را دچار چنین انحرافی نمود آن وقت به آسانی ایشان را مغرور می سازد، تا به خود اعتماد کنند، به خدا، و همه اسباب دنیوی را در راه شهوات و آرزوهای خود بکار بندند.

کوتاه سخن این که خداوند، در آنچه مربوط به زندگی دنیا و آخرت است، به مومنین وعده‌هایی داده، که به آنها وفا کرده، و ابلیس هم ایشان را دعوت نمود از راه اغفال و جلوه دادن اموری در برابر اوهام و آرزوهای بشر که یا سرانجام بر خلاف واقع در می‌آید و آدمی خودش می‌فهمد که فریب بوده، و یا اگر به آن رسیده، آن را بر خلاف آنچه که می‌پنداشت می‌یابد، و ناگزیر ره‌ایش نموده، باز دنبال چیزی که آن را موافق خواسته‌اش بیابد، می‌رود، این وضع مربوط به دنیای آنها است، و اما در آخرت که گفتیم همه شوون آن را از یادشان می‌برد.

بیان اینکه شیطان بر مردم سلطه‌ای ندارد و فقط دعوت به گناه می‌کند

((و ما کان لی علیکم من سلطان الا- ان دعوتکم فاستجبتم لی)) - ((سلطان)) به طوری که راغب گفته: ((به معنای تمکن از قهر است))، و اگر دلیل و حجت را هم سلطان گفته‌اند، از این جهت است که دلیل قدرت و تمکن دارد که با نتیجه‌های خود بر عقول قهر و غلبه کند و عقل‌ها را تسلیم خود نماید، البته بسیار می‌شود که وقتی کلمه سلطان را می‌گویند مقصودشان شخصی است که دارای سلطنت است، مانند ملک (پادشاه) و غیر او)).

و ظاهراً مراد از سلطان، اعم از سلطه‌صوری و معنوی است، و معنای آیه این است که ابلیس گفت: من در دنیا بر شما تسلط نداشتم نه بر ظاهر شما و بدنهایتان که شما را مجبور به معصیت خدا کنم و پس از سلب اختیار از شما خواست خودم را بر شما تحمیل کنم و نه بر عقل‌ها و اندیشه‌های شما، تا به وسیله اقامه دلیل، شرک را بر عقول شما تحمیل کرده باشم، و عقول شما ناگزیر از قبول آن شده در نتیجه، نفوستان هم ناگزیر از اطاعت من شده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۵

و نیز ظاهراً استثنای ((الا ان دعوتکم)) استثنای منقطع است و معنای آیه این است که من چنین سلطنتی نداشتم، لیکن این را قبول دارم که شما را به شرک و گناه دعوت کردم، و شما هم بدون هیچ سلطنتی از ناحیه من، دعوتم را پذیرفتید.

البته هر چند که دعوت مردم به وسیله شیطان به سوی شرک و معصیت به اذن خدا است، لیکن صرف دعوت است، و تسلط نیست، یعنی خداوند شیطان را بر ما مسلط نکرده چون دعوت کردن به کاری حقیقتش تسلط دعوت کننده بر کاری که دیگری را به آن دعوت کرده نمی‌باشد اگر چه شخص دعوت کننده یک نوع تسلطی بر اصل دعوت پیدا کند.

یکی از دلایل این حرف آیه شریفه‌ای است که داستان اذن دادن خدا به شیطان را حکایت می‌کند، و آن این است که می‌فرماید: ((و استغفر من استطعت منهم بصوتک... و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی بر بک و کیلاً)).

که صریحاً می‌فرماید: تو ای ابلیس! سلطنتی بر بندگان من نداری.

رد کلام فخر رازی در خصوص استثناء در آیه شریفه

و از همین جا روشن می‌گردد که چگونه دلیل فخر رازی بر اینکه استثناء در آیه مورد بحث استثنای متصل است دلیل باطلی است، برای اینکه او در تفسیرش چنین دلیل آورده که قدرت بر اینکه ایشان را وادار به کاری بکند یکبار به قهر صاحب قدرت است، و یک بار به این است که داعی را در دلش قوی تر کند، مثلاً در دل او ایجاد وسوسه نموده، او را تحریک و تشویق نماید و این خود یک نوع تسلط است، پس گویا شیطان در قیامت می‌گوید: تسلطی که من بر شما داشتم، تسلط به چوب و چماق و تازیانه نبوده بلکه تسلط از راه وسوسه بود بنا بر این دیگر استثناء در آیه، منقطع نبوده، بلکه استثنای متصل است.

و وجه باطل بودن این دلیل این است که گفتیم که: صرف دعوت، سلطنت و تمکن از قهر و غلبه نیست، و کسی در این شکی ندارد، به همین جهت می‌گوییم نباید آن را یک نوع تسلط شمرد، و وقتی از مصادیق تسلط نشد، قهراً استثناء منقطع می‌شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۶

بله این معنا هست که گاهی در اثر دعوت، میل و شوقی در نفس انسان نسبت به عملی که به آن دعوت شده پیدا می‌شود، و در

نتیجه در پذیرفتن دعوت، رام تر می‌گردد، و دعوت‌کننده به همین وسیله بر نفس دعوت‌شونده مسلط می‌گردد لیکن این در حقیقت تسلط دعوت‌کننده بر نفس مدعو نبوده بلکه تسلط خود مدعو است، و به عبارت دیگر این شخص مدعو است که با زود باوری خود، دعوت‌کننده را بر نفس خود تسلط داده و دل خود را ملک او کرده، تا به هر طرف که می‌خواهد بگرداند، نه اینکه دعوت‌کننده از ناحیه خود، تسلطی بر نفس مدعو داشته باشد، و لذا ابلیس هم، تسلط از ناحیه خود را نفی نموده و می‌گوید: من از ناحیه نفس خودم تسلطی بر نفس شما نداشتم. نه اینکه شما دل‌هایتان را در اختیار من قرار ندادید، به شهادت اینکه دنبالش می‌گوید: ((فلا تلومونی و لوموا انفسکم)) پس باز هم استثناء منقطع شد زیرا مستثنی از جنس مستثنی منه نیست.

و این همان نحو تسلطی است که خدای سبحان در آیه ((انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون)) و همچنین در آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین)) اثبات می‌کند، و این آیات همانطور که ملاحظه می‌فرمایید، ظهور در این دارد که سلطنت ابلیس بر مردم فرع پیروی خود مردم، و شرک و وزیدن ایشان است، نه به عکس، یعنی اینگونه نیست که پیروی مردم از شیطان و شرک و وزیدنشان، اثر سلطنت شیطان باشد.

و چون شیطان، به هیچ وجه سلطنتی بر مردم ندارد، دنبال نفی آن، با بکار بردن فاء تفریع این نتیجه را می‌گیرد که: ((فلا تلومونی و لوموا انفسکم)) یعنی وقتی که من به هیچ وجهی از وجوه - همچنانکه از نکره آمدن سلطان در سیاق نفی، و نیز از تاکید کردن مطلب با کلمه ((من)) در جمله ((و ما کان لی علیکم من سلطان)) بر می‌آید - سلطنتی بر شما ندارم، پس هیچیک از ملامتهایی که به خاطر شرک و وزیدنشان متوجه شما می‌شود به من نمی‌چسبد، زیرا اختیارتان به دست خودتان بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۷

بیزاری جستن شیطان و هر متبوع دیگری از پیروان خود، در روز قیامت

((ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی)) - یعنی امروز من فریادرس شما نیستم، و شما هم فریادرس من نیستید، من نمی‌توانم شما را نجات دهم شما هم نمی‌توانید مرا نجات دهید، نه من شفیع شما هستم و نه شما شفیع من هستید.

((انی کفرت بما اشركتمون من قبل)) - یعنی من از اینکه شما در دنیا مرا شریک خداوند گرفتید بیزاری می‌جویم. و مراد از ((شریک گرفتن)) شریک در پرستش نبوده بلکه مراد شرک در اطاعت است، همچنانکه از خطابی که خدای تعالی به اهل محشر کرده و فرموده ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدومین)) نیز استفاده می‌شود.

و این بیزاری جستن شیطان از شرک و وزیدن پیروان خود، مخصوص به شیطان نیست، بلکه خدای تعالی آن را از هر متبوع باطلی نسبت به تابع خود حکایت نموده که در روز قیامت اظهار می‌دارند که شرک و وزیدن شما جز یک وهم سرابی بیش نبوده و ما در این بین تقصیری نداریم، از آن جمله فرموده: ((و یوم القیمه یکفرون بشرکم)).

و نیز فرموده: ((و قال الذین اتبعوا لوان لنا کره فنتبرء منکم کما تبروا منا)).

و نیز فرموده: ((قال الذین حق علیهم القول ربنا هولاء الذین اغوینا اغویناهم کما غوینا تبرانا الیک ما کانوا ایانا یعبدون و قیل ادعوا شرکاءکم فدعوهم فلم یتجیبوا لهم)).

((ان الظالمین لهم عذاب الیم)) - به طوری که از ظاهر کلام بر می‌آید، این جمله تتمه کلام ابلیس است که عذاب الیم را برای آنان مسجل می‌کند و می‌گوید چون شما از ستمگران بودید و ستم شما جز از ناحیه خودتان نبود لذا عذاب دردناک حق شما است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۸

باز از ظاهر کلام بر می‌آید که جمله ((ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی)) کنایه از این است که میان من و تابعینم رابطه ای نبوده است، چنانکه خداوند این مطلب را در چند جای دیگر اشاره می‌کند، از آن جمله مثلاً می‌فرماید: ((لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون))، و نیز می‌فرماید: ((فزیلنا بینهم و قال شرکاءهم ما کنتم ایانا تعبدون)).

آری اگر جمله مذکور را کنایه نگیریم، جمله دومی آن زیادی خواهد بود، چون در موقف قیامت میان شیطان و مریدانش این بحث نیست که شیطان گله کند که چرا مرا نجات نمی دهید، و پیروانش هم چنین توهمی که بتوانند او را نجات دهند ندارند، شیطان هم اینچنین توهم و توقعی ندارد، مقام هم چنین مقامی نیست که چنین توهمی در بین بیاید، پس همانطور که گفتیم، دو جمله مزبور کنایه است از اینکه میان من و شما رابطه ای نیست، نه پندار دنیائیتان که من متبوع شما بودم امروز به درد شما می خورد، و نه اینکه شما تابع من بودید به درد من می خورد، من از شرک شما بیزارم، یعنی من شریک خدای تعالی نیستم، و اگر از شما بیزاری می جویم برای این است که شما ستمکار بودید، و به خود ستم کردید، و ستمکاران امروز در عذاب دردناک هستند، و دیگر مجوزی برای حمایت از آنان، و نزدیکی به آنان نیست.

در این سیاق به طوری که ملاحظه می کنید شاهد بر این است که تابعین شیطان در آن روز، وی را به باد ملامت می گیرند، که تو این مصیبت ها را بر سر ما آوردی، حال بیا با ما شرکت کن، او هم در پاسخ می گوید میان من و شما رابطه ای نیست، و ملامت شما، همه به خودتان بر می گردد، و من نمی توانم با شما تماس بگیرم و نزدیک شما شوم، زیرا من از عذاب دردناکی که برای ستمکاران آماده شده است می ترسم، و شما هم از آنان هستید، بنا بر این آیه مورد بحث، معانی نزدیک به معنای آیه ((کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین)) خواهد داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۶۹

و شاید از همین جهت بوده که بعضی گفته اند: مراد از جمله ((انی کفرت...)) کفر شیطان در دنیا است، و کلمه ((من قبل)) هم متعلق به جمله ((کفرت)) به تنهایی و یا به آن و به جمله ((اشرکتمون)) به روش تنازع است، و معنا این است که: من قبل از این (در دنیا) هم به شرک شما که قبلا (در دنیا) می ورزیدید، کافر بودم، و معنای تنازع این است که کلمه ((من قبل)) با اینکه یکی است، اما در دو جا بکار برود.

انسان مختار است و خود مسؤل و نیک و بد اعمال خویش است

حال که بحث پیرامون آیه تمام شد، اینک می گوئیم: منظور عمده از این آیه، فهماندن این حقیقت است که انسان خودش مسؤل کارهای خویش است (و نباید این کاسه را سر دیگری بشکند) چون هیچ کس بر او مسلط نبوده است، پس هر وقت خواست کسی را ملامت کند، خودش را ملامت کند، و اما مساله تابع بودن او و متبوع بودن شیطان امر موهومی بیش نیست و حقیقتی ندارد، و بزودی در قیامت، آنجا که شیطان از انسان بیزاری می جوید و ملامتش را به خود او بر می گرداند، این حقیقت روشن می شود، همانطوری که آیه قبلی هم این معنا را نسبت به ضعفاء و مستکبرین بیان می کرد، آنجا هم می فرمود که رابطه میان این دو طبقه موهوم بود نه حقیقی، و رابطه موهومی با موهوم دیگر هم در روز قیامت که روز انکشاف حقایق است، به هیچ دردی نمی خورد. مفسرین در تفسیر فقرات آیه شریفه، اقوال مختلفی دارند که از ایراد آنها خودداری شد، کسی که بخواهد از آنها مطلع شود باید به تفاسیر بزرگتر مراجعه نماید.

و در آیه ای که گذشت، دلالت روشنی بر این معنا بود که انسان به تمام معنا بر اعمال خود مسلط است، و پاداش و کیفر عمل به خود او مرتبط و از غیر او مسلوب است و مدح بر عمل و سرزنش از آن به خودش بر می گردد و اما اینکه آیا او خود در داشتن این تسلط، مستقل است یا نه؟ آیه شریفه بر آن دلالت ندارد، و ما در جلد اول این کتاب در ذیل آیه ((و ما یضل به الا الفاسقین)) در این باره بحث کرده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۰

وَأَدْخَلَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ أَيْهَ آن مقصدی را که سعادت‌مندان از مومنین بدانجا منتهی می شوند را بیان می کند، و جمله ((تحیتهم فیها سلام)) این معنا را می رساند که حال سعادت‌مندان در آن عالم، و وضع برخوردشان با یکدیگر، درست عکس آنهایی است که در آیات گذشته مورد سخن بودند و با یکدیگر، بگو مگو داشتند. و هر کدام از دیگری بیزاری می جستند،

اما اینها با یکدیگر تحیت و سلام رد و بدل می کنند.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا وَجُوهِي كَه در مورد ترکیب و معنای آیه : ((الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طيبه...)) گفته شده است

بعضی از علما گفته اند که :((لفظ ((کلمه)) بدل اشتمال است از لفظ ((مثلا)) و لفظ ((کشجره)) صفت بعد از صفت است برای ((کلمه)) و یا خبر است برای مبتدای محذوف و تقدیر آن ((هی کشجره)) می باشد)).

بعضی هم گفته اند:((کلمه)) مفعول اول ((ضرب)) است که بعد از مفعول دومش ذکر شده ، و لفظ((مثلا)) مفعول دوم است که جلوتر از مفعول اول آمده است تا از اشکال فاصله شدن میان ((کلمه)) و صفتش که همان ((کشجره)) باشد جلوگیری شود. و تقدیر آن چنین است :((ضرب الله کلمه طيبه ...: مثلا - چه کلمه نیکویی را خداوند مثل زده است مانند درخت نیکویی ....)). و بعضی دیگر گفته اند:لفظ((ضرب)) یک مفعول گرفته و آن ((مثلا)) است و ((کلمه)) هم اگر منصوب است مفعول است برای فعل دیگری که در تقدیر است ، حال یا آن فعل ، ((جعل)) است و یا ((اتخذ)) و تقدیر چنین است :((ضرب الله مثلا جعل کلمه طيبه کشجره طيبه)).

و خیال می کنم این وجه - البته با توجیهی که خواهیم گفت - از همه وجوه بهتر باشد و آن توجیه این است که ((کلمه طيبه)) (بطور بیان جمله ای به جمله دیگر) عطف بیان است برای ((ضرب الله)) مثلا- که در این صورت حتما باید لفظ((جعل)) و یا ((اتخذ)) را در تقدیر بگیریم ، زیرا مدلول آیه این می شود که خدا کلمه (نیک) را به درخت (نیک) مثل زده و تشبیه کرده است و این همان معنای ((اتخذ کلمه طيبه کشجره ...)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۱

و این که فرمود:((اصلها ثابت)) معنایش این است که ریشه اش در زمین جای گرفته و با عروق خود در زمین پنجه زده است و اینکه فرمود:((و فرعها فی السماء)) معنایش این است که شاخه هایی که متفرع بر این ریشه هستند، از قسمت بالا از آن جدا شده اند، و ((آسمان)) در لغت عرب ، به معنای هر بلندی و سایه بان است و جمله ((توتی اکلها کل حین باذن ربها)) یعنی همواره و در هر زمان به اذن خدا میوه اش را می چینی ، و نهایت درجه برکت یک درخت این است که در تمام دوران سال و تا ابد، در هر لحظه میوه بدهد.

موارد اختلاف مفسرین در بیان معنی و مفاد مفردات آیه فوق الذکر

مفسرین در این آیه شریفه از چند جهت اختلاف کرده اند:

اول اینکه مقصود از کلمه ((طيبه)) چیست ؟ یکی گفته :شهادت به وحدانیت خدا است . یکی گفته :ایمان است . یکی گفته :قرآن است ، یکی

دیگر گفته :تسبیح و تنزیه است . یکی گفته :مطلق ثنای بر خداست . یکی گفته :

هر سخن خیری است . بعضی گفته اند:همه طاعتها است . یکی هم گفته :مومن است .

دوم اینکه مقصود از((شجره طيبه)) چیست ؟ یکی گفته ، درخت خرما است ، که این قول بیشتر مفسرین است ، لیکن دیگری گفته :درخت جوز هندی است . یکی گفته :هر درختی است که میوه پاکیزه دهد، از قبیل انجیر و انگور و انار، و بعضی گفته اند:درختی است که دارای اوصافی باشد که خدای تعالی بیان کرده ، هر چند آآن موجود نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۲

سوم اینکه مقصود از کلمه حین چیست ؟ یکی گفته :دو ماه است ، دیگری گفته :شش ماه است . یکی گفته :یکسال است . آن دیگری گفته :یک صبح و شام است . یکی هم گفته :اصلا تمامی اوقات است .



و اما اگر بخواهیم به این حرفها سرگرم بشویم از مباحث مهمی که باید پیرامون معارف کتاب خداوند بکنیم باز می مانیم و نیز از وقوف بر مقاصد و اغراض آیات کریمه قرآن باز می مانیم، لذا به این حرفها نمی پردازیم  
بیان مراد از ((کلمه طیبه)) ای که به شجره طیبه تشبیه شده است

آنچه که از دقت در آیات به دست می آید این است که: مراد از ((کلمه طیبه)) که به ((درخت طیب)) تشبیه شده و صفاتی چنین و چنان دارد، عبارت است از عقاید حقی که ریشه اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد زیرا خدای تعالی در خلال همین آیات، به عنوان نتیجه گیری از مثلها می فرماید: ((یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا و فی الآخره ....)).  
و مقصود از ((قول ثابت)) هم، بیان کلمه است، البته نه هر کلمه ای که لفظ باشد، بلکه کلمه از این جهت که بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده و صاحبش پای آن می ایستد، و عملا از آن منحرف نمی گردد.

و خدای تعالی نزدیک به این معنا را در آیه دیگری، در چند جای از کلامش خاطر نشان ساخته است. از جمله فرموده ((ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون)) و فرموده: ((ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا)) و نیز فرموده: ((الیه یصعدکم الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۳  
و این قول که در دو آیه اول بود، و کلمه طیب که در آیه سوم قرار دارد، چیزی است که خدای تعالی ثبات قدم اهل آن را در دنیا و آخرت مترتب بر آن قول دانسته، و اثر آن می شمرد همچنان که مقابل آن، چیزی است که گمراهی ظالمان و یا شرک مشرکین اثر آن چیز است، و به این بیان روشن می گردد که، مراد از آن قول همانا کلمه توحید، و شهادت از روی حقیقت به یکتایی معبود است.

پس قول به وحدانیت خدا، و استقامت بر آن، قول حقی است که دارای اصلی ثابت است، و به همین جهت از هر تغیر و زوال و بطلانی محفوظ می ماند، و آن اصل، خدای، عز اسمه و یا زمینه حقایق است، و آن اصل دارای شاخه هایی است که بدون هیچ مانع و عایقی از آن ریشه جوانه می زند، و آن شاخه ها عبارت است از معارف حق فرعی و اخلاق پسندیده و اعمال صالح، که، مومن، حیات طیبه خود را بوسیله آنها تامین نموده و عالم بشریت و انسانیت، بوسیله آنها رونق و عمارت واقعی خود را می یابد، همین معارف و اخلاق و اعمال هستند که با سیر نظام وجود که منتهی به ظهور انسان (البته انسان مفطور بر اعتقاد حق و عمل صالح) می گردد سازگاری و موافقت دارند و هر چه که غیر این معارف باشد از مبدا عالم، جوانه نزده و با حیات طیبه انسانی و سیر نظام وجود سازگار نیست.

مومنها کاملی که گفتند: ((ربنا الله)) و پای آنها ایستاده، و مصداق مثل مذکور در آیه شدند، همانها هستند که همیشه مردم از خیرات وجودیشان بهره مندند و از برکاتشان استفاده می کنند.  
و همچنین هر کلمه حق و هر عمل صالحی، مثلش این مثل است، ((اصلی ثابت و فروعی پر رشد و نما، و ثمراتی طیب و مفید و نافع دارد)).

و مثل در آیه شریفه شامل همه آنها می شود، و شاید نکره (یعنی بدون الف و لام) آمدن ((کلمه طیبه)) برای این بوده که عمومیت را برساند، چیزی که هست، مقصود از آن در آیه شریفه بطوری که از سیاق استفاده می شود عموم نبوده، بلکه همان اصل توحید است که سائر عقاید حق بر اساس آن و روی آن تنه بنا می شوند، و فضایل اخلاقی هم، از آن جوانه ها منشعب شوند و همچنین اعمال صالح به صورت میوه از آنها سر می زند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۴

سپس خدای سبحان، آیه شریفه را با جمله ((و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون)) ختم فرمود، تا اهل تذکر، متذکر این معنا بشوند که: برای رسیدن و یا بیشتر رسیدن به سعادت هیچ راهی جز کلمه توحید و استقامت بر آن نیست.

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (اجتثاث)) به معنای از بیخ برکندن است، وقتی می گوئیم

((جثته)) معنایش این است که آن را از بیخ برکندم، و کلمه ((جث)) - به ضم جیم - به معنای بلندی های زمین مانند تل است، جثه هر چیز، جسد آن است که خود یکی از برآمدگیهای زمین است.

مقصود از کلمه خبیثه که به شجره خبیثه تشبیح شده شرک به خدا است

و کلمه خبیثه در مقابل کلمه طیبه است. و به همین جهت، همان اختلافاتی که در کلمه طیبه نقل شد، در کلمه خبیثه نیز وجود دارد، و همچنین در شجره خبیثه اختلاف نموده اند بعضی گفته اند: مقصود، ((حظله)) (هندوانه ابو جهل) است، و بعضی گفته اند: ((کشوت)) (سریش) است که گیاهی بدون ریشه است و به درخت و بوته های خار و یا گندم و سایر زراعت ها می پیچد و از ساقه آنها مواد مورد احتیاج خود را جذب کند. بعضی دیگر گفته اند: مقصود از آن سیر است. یکی دیگر گفته: بوته خار است، و یکی دیگر گفته خزه آب است آن دیگری گفته: مقصود از آن قارچ است. و بالاخره یکی گفته: هر درخت و بوته ای است که میوه پاکیزه ای نداشته باشد.

ولی از اختلافی که در آیه قبلی گذشت، وضع این اختلافات هم روشن شده و خواننده محترم این را نیز متوجه شد، که تدبر در معنای کلمه طیبه و مثالی که قرآن کریم برای آن آورد چه معنایی را می رساند، و لذا به آسانی می تواند، معنای کلمه خبیثه و مثال آن را مو به مو پیدا کند، و بفهمد که مقصود از کلمه خبیثه شرک به خدا است که به درخت خبیثی تشبیه شده، که از جای کنده شده باشد، و در نتیجه اصل ثابت و قرار و آرام و خلاصه جای معینی نداشته. و چون خبیث است، جز شر و ضرر اثر دیگری بیار نیاورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۵

آغاز و ادامه هدایت مؤمنین از ناحیه خداوند است (یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت)

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ كَلِمَةً ((بِالْقَوْلِ)) متعلق به ((یثبت)) است، نه به جمله ((آمنوا)) و بای آن، بای آلت، و یا سببیت است، نه بای تعدی، و جمله ((فی الحیوه الدنیا و فی الاخره)) نیز متعلق به ((یثبت)) است نه به ((الثابت)).

در نتیجه، معنای آیه به این برگشت می کند که: کسانی که ایمان آورده اند، اگر بر ایمان خود ثابت بمانند و استقامت به خرج دهند، خداوند هم ایشان را در دنیا و آخرت بر همان ایمانشان ثابت قدم می کند و اگر مشیت خدای تعالی نباشد، ثبات خودشان سودی نخواهد داشت، و از فواید آن بهره نمی برند، آری همه امور به خدای سبحان بازگشت می کند، پس جمله ((یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت)) در مقام هدایت همان نکته ای را می رساند که آیه فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم)) در طرف ضلالت، آن را افاده می کند.

فرقی که میان این دو مقام یعنی باب هدایت و ضلالت است، این است که، هدایت ابتدا و آغازش از ناحیه خدا است، که نتیجه اش هدایت شدن است ولی ضلالت ابتدایش از خود بنده است، و خداوند به خاطر سوء اختیار بنده او را با ضلالت بیشتری کیفر داده و بر ضلالتش می افزاید همچنان که فرمود: ((و ما یضل به الا الفاسقین)) و بسیاری آیات از قرآن این معنا را خاطر نشان می سازد که هدایت تنها از خدای سبحان است، و غیر او کسی در آن دخالت ندارد.

توضیح این که، خدای سبحان، بشر را بر فطرت توحید آفریده است فطرتی سالم، که مساله معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی کارهای زشت را در آن به امانت گذارده و معنای این که گفتیم: هدایت ابتدایش از خدا است، همین است، آنگاه این فطرت را بوسیله دعوت های دینی، که داعیان آن انبیاء و رسل هستند تایید فرموده است.

پس اگر انسانها بر اساس همین فطرت سالم زندگی نموده، در نتیجه مشتاق معرفت، پروردگار خود و عمل صالح گشته، از فجور و عمل زشت نفرت بورزند، خداوند هدایتشان کرده و به آن معرفتی که می خواستند، خواهند رسید. البته این نکته فراموش نشود که وقتی عمل کردن بر طبق فطرت سالم را اهتداء می نامیم که خود فطرت سالم را هدایت بدانیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲

اما اگر انسان از راه فطرت منحرف گشته ، و با انتخاب بد خود، و به خاطر نشناختن مقام پروردگار و دلدادگی به زندگی خاکی ، و پیروی هوای نفسش ، از حق متنفر گردید، خودش ، خود را گمراه کرده است ، و تا اینجا گمراهیش مربوط به خدای تعالی نیست ، ضلالتی است که منشاش گمراه کردن خدا نمی باشد - چون لطف و رحمت پروردگار، مانع از این است که ، کسی را ابتداء گمراه کند. و لیکن در صورتی که بنده با آگاهی و توجه بر انحراف خود پافشاری کند، خدای تعالی به عنوان مجازات ، رحمت خود را از او قطع ، و توفیق را از او سلب نموده ، ضلالتش را حتمی می کند، پس اضلال و گمراه کردن خدا مربوط به کسانی می باشد، که خود آنها راه انحراف را با توجه و آگاهی پیش بگیرند. آری او خود شروع به مخالفت و انحراف نمود، خداوند هم به عنوان مجازات (کفر نعمت) منحرف ترش کرد.

از این گفتار علت اختلاف در دو آیه ((فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم)) و آیه ((يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت)) معلوم می شود که چرا در اولی ، انحراف و لغزش را از ناحیه خود منحرفین فرض نموده . سپس ازاغه را به خدا نسبت می دهد. و در دومی نخست ایمانی که خود مستلزم هدایت خدایی است ، (منحرف کردن) فرض نمود. و سپس قول ثابت را که عبارت است از ثبات و استقامت به حسن اختیار آنان اضافه می کند. آنگاه تثبیت را به عنوان پاداش ثبات اختیاری آنان ، که فعل آنهاست ذکر می فرماید. و خلاصه کلام این که : در باب هدایت ، نقطه شروع را به خود بندگان نسبت نداده بلکه ثبات بر هدایت فطری را به ایشان نسبت می دهد و سپس تثبیت خود را به عنوان پاداش ذکر می کند و نوید می دهد که چنین افرادی را خداوند در خطرهای زندگی دنیا و آخرت از لغزش و انحراف حفظ فرماید. پس نتیجه این شد که هدایت اولی و فطری بشر، مربوط به خود او نبوده ، بلکه هدایت اول و دومش همه از خدا است ، و تنها آنچه از ناحیه او و به اختیار او است ، ثبات بر هدایت اولی است . به خلاف ضلالت ، که نخست ، از ناحیه خودش شروع می شود (دقت فرمائید).

به هر حال تثبیت مذکور در آیه ، با در نظر گرفتن مثالی که برایش آورده ، به منزله محکم کردن درخت طیب است ، به طوری ، که ریشه اش در زمین جای گیرتر شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۷

و وقتی ریشه درخت ثابت شد، نمو می کند. و رگهای مویی و بزرگتر خود را در اطراف دوانیده ، در نتیجه میوه خود را همه وقت می دهد. و این که گوئیم همه وقت که معنای ((کل حین)) در آیه است ، عبارتی است که با عمر دنیا و آخرت درست منطبق می شود. زیرا عمر دنیا و آخرت که می گوئیم ، تمامی زمانها و دقائق را شامل می شود. و عبارت ((کل حین)) هم همین طور است و این معنایی است که از آیه شریفه ، بدست می آید.

چند معنای دیگر که برای آیه : ((يثبت الله الذين آمنوا...)) ذکر کرده اند

البته معانی دیگری هم برای آیه ذکر کرده اند. مثلاً از آن جمله ، بعضی گفته اند: معنایش این است که خداوند، کسانی را که ایمان آورده اند، تثبیت نموده در کرامت و ثواب خود قرار می دهد، و این پاداش را به خاطر قول ثابتی که در ایشان دید، به ایشان می دهد، و مقصود از قول ثابت هم ایمان است ، که با دلیل ها و برهانها اثبات می شود پس مراد از تثبیت ایشان ، نزدیک کردن آنان به خود، و در بهشت منزل دادن است . و لیکن این حرف از این جهت باطل است که موجب تقييد بدون دليل است .

بعضی دیگر گفته اند: معنای آن این است که خداوند ایشان را در زمین تثبیت کند، یعنی با یاری خود، ایشان را در زمین تمکین داده و فتح و غلبه بر دشمن را نصیبشان می گرداند. و در آخرت هم ، در بهشت جای می دهد. ولی این معنا از سیاق آیه دور است .

((و يضل الله الظالمين)) - ظاهراً در مقابل هم قرار دادن ظالمین ، در اینجا و مومنین ، در آیه ((الذين آمنوا)) که در جمله سابق بود، این است که مراد از ظالمین ، اهل کفر هستند، که به خدا و آیات او ایمان نیاورده اند. علاوه بر این خود قرآن کریم ، در بعضی موارد، بطور مطلق ، ظالمین را به معنایی نزدیک به کفر معنا کرده و فرموده است : ((ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالاخره کافرون)).

این جمله ، به منزله نتیجه ای است که از مثال دوم یعنی جمله ((و مثل کلمه خبیثه کسجره خبیثه اجتث من فوق الارض مالها من قرار)) استخراج می شود و معنایش این است که ، خدای تعالی اهل کفر را، با محرومیت از صراط هدایت ، گمراه نموده ، و دیگر به سوی زندگی سعادت‌مندانه دنیائی ، و نعمتهای باقی و خوشنودی خدا در آخرت راهنمائی نمی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۸

بطوری که اگر پرده از روی دلپایشان برداری ، جز شک و تردید و کوری و اضطراب و تاسف و حسرت و اندوه و حیرت ، در آن نمی یابی .

((و یفعل الله ما یشاء)) - یعنی خداوند تثبیت آنها و اضلال اینها را، به مقتضای خواستش انجام می دهد. و مشیت او مزاحم و مانع و داعی ندارد. و چیزی میان مشیت و فعل او حایل نمی شود.

از همین جا معلوم می شود که ، مساله اضلال اینها و تثبیت آنها مربوط به مشیت او است و ناگزیر، باید جز و قضایای حتمی ، یکی شقاوت کافر و دیگری سعادت مومن را شمرد و روایتی هم این معنا را تایید می کند.

اگر در جمله ((و یضلل الله)) و جمله ((و یفعل الله)) لفظ ((الله)) به جای ضمیر آمده ، به آن جهت است که بطوری که گفته اند: عظمت و هیبت مقام او را برساند.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدُلُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ عَدْوًا أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ((احلال)) به معنای نهادن چیزی در محلی است ، البته اگر از قبیل اجسام است معنایش مجاور قرار دادن آن جسم یا چیز دیگر و اگر از اعراض است ، معنایش داخل کردن آن عرض در چیز دیگر می شود و کلمه ((بور)) به معنای هلاکت است . وقتی گویند: ((بار الشیء)) یعنی هلاک شد آن چیز و ((یبور)) یعنی هلاک می شود. و ((قوم بور)) به معنای ((قومی هلاک شده)) است .

راغب در باره ((بور)) گفته به معنای کسادی مفرط است ، و چون کسادی مفرط سرانجام به فساد منتهی می شود تا آنجا که گفته شده ((کسد حتی فسد : کساد شد تا آنجا که فاسد شد)) از این نظر، هلاکت را هم ((بور خوانده)) و گفته اند: فلان چیز ((بار، یبور، بورا)) یعنی هلاک شد، خدای سبحان هم فرموده: ((تجاره لن تبور)).

حکایت حال سردمداران و بزرگان ضلالت و ظلم که کفران نعمت کرده مردم خود را هلاکت‌کشاندند آیه شریفه ، وضع پیشوایان کفر و روسای ضلالت که ظلم نموده و کفران نعمت کردند را بیان می کند که چگونه نعمتها از هر طرف احاطه شان کرده ، و ایشان به جای شکر نعمت خدا و ایمان به پروردگار، کفران نعمت نمودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۷۹

با اینکه قبلاً تذکر داده بود، که چگونه خدای تعالی آسمان و زمین را خلق کرده ، و هیچ احتیاجی به آنها نداشت ، و فقط منظور و غرضش انعام بود. و نیز فرموده بود که کلمه حق ، که انبیاء مردم را به آن و به آثار نیکو و ثابت آن می خوانند، نعمتی دیگر است . این آیه شریفه مطلق است ، و هیچ دلیلی نیست که آن را به کفار مکه و یا کفار قریش اختصاص دهد، گر چه خطاب در آن ، مربوط به رسول خدا است ، و در ذیلش دارد: ((بگو از کفر خود بهره مند شوید که باز گشت شما به سوی آتش است))، و به نظر می رسد که پس مراد از کفار هم ، کفار معاصر آن حضرت است ، لیکن این چیرها باعث نمی شوند که ، آیه را، اختصاص به آنان دهیم ، زیرا مضمون آن مطلق است ، و شامل همه طاغوت ها و اعمال ایشان می شود، چه طاغوتهای این امت ، و چه طاغوتهای امتهای گذشته .

پس آیه ((الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا)) وضع طاغوتهای، یعنی پیشوایان ضلالت امتهای گذشته و امت اسلام را بیان می کند. به دلیل اینکه می فرماید: ((و احلوا قومهم دار البوار : سرانجام کار، قوم خود را به هلاکت کشانیدند)) که به خوبی اشعار دارد که اینها افرادی متنفذ بودند، که از آنها شنوایی داشتند.

و مقصود از اینکه می فرماید ((نعمت خدا را مبدل به کفر کردند)) این است که شکر نعمت خدا را مبدل به کفران نمودند. پس در حقیقت کلمه شکر حذف شده ، و تقدیر آیه چنین بوده : ((بدلوا شکر نعمه الله کفرا)).

ممکن است بگوئیم: مراد، تبدیل خود نعمت به کفر است ، البته در این صورت باید یک نوع مجاز مرتکب بشویم ، و در قرآن نظیر این تعبیر را داریم ، آنجا که می فرماید: ((و تجعلون رزقکم انکم تکذبون)).

و لازمه به هلاکت کشاندن قوم ، این است که خود را هم به هلاکت کشانده باشند، چون پیشوای ضلالت بودند. و پیشوای ضلالت معلوم است که هم خود و هم دیگران را به گمراهی می کشاند، و دیگران او را در ضلالتی که دارد پیروی می کنند. و نظیر این تعبیر در آیه ((یقدم قومه یوم القیامه فاوردهم النار)) در باره فرعون است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۰

بنا بر این ، معنای آیه این می شود: آیا به پیشوایان و روسای ضلالت ، چه در امتهای گذشته و چه در امت خودت نمی نگری که چگونه شکر نعمت خدا را مبدل به کفران کرده ، و مردمی هم پیرویشان نمودند. و در نتیجه هم خود و هم مردم خود را به هلاکت و شقاوت و آتش کشاندند؟.

جَهَنَّمَ یَصْلَوْنَهَا وَ بئس القَرَارِین جمله ((دار البوار)) را معنا می کند. بعضی احتمال داده اند کلمه ((جهنم)) به عامل اشتغال منصوب شده باشد یعنی تقدیر کلام این بوده : ((یصلون جهنم یصلونها)) ، و جمله مزبور بیان دار البوار نبوده ، بلکه جمله ای مستانفه باشد. لیکن احتمال ایشان صحیح نیست ، چون دلیلی ندارد زیرا منصوب بودن کلمه مرجوح است . و مستانفه بودن جمله هم ، هیچ نکته اضافی را نمی رساند.

و از همین جا فساد گفتار بعضی دیگر، روشن می شود که گفته اند: آیات مورد بحث ، در مدینه نازل شده و مقصود از کفار، بزرگان مکه و صنایع قریش است ، که لشکری فراهم ساخته و در بدر با رسول خدا (صلی الله و علیه و آله و سلم) جنگیدند و کشته شدند و مردم را هم به کشتن دادند.

و فسادش از این جهت است که گفتیم آیه شریفه مطلق است و هیچ دلیلی بر تخصیص آن به کشته شدگان در بدر نیست . بلکه آیه شریفه شامل تمامی پیشوایان ضلالت ، که قوم خود را به گمراهی و دار البوار کشانده و می کشاند می شود.

و مراد از حلول دادن در دار البوار، جای دادن آنان در آتش شقاوت و بدبختی است نه کشته شدن در دنیا و حتی آیه ، آنهایی را هم که هنوز کشته نشده اند. و نمرده اند و به آتش دوزخ نرفته اند، شامل می شود.

علاوه بر این ظاهر آیه بعدی هم که می فرماید: و جعلوا لله اندادا ل یضلوا عن سبیلہ قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار)) که ظاهر آن این است که ، ضمیر جمع در آن (واو در فعلهای جعلوا و ل یضلوا) به کفار نامبرده در این آیه بر می گردد. و معلوم است که وقتی ضمیر به افراد مذکور در آیه قبل ، برگشت خطاب ((قل تمتعوا)) به باقیماندهگان از کفار است ، که در روز فتح مکه زنده بودند. و تهدید

قطعی ایشان به شقاوت و بدبختی مسلم بدون استثناء می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۱

وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ كَلِمه ((انداد)) جمع ((ند)) و به معنای مثل است . و مقصود از آن ، معبودهایی است که کفار از میان ملائکه و جن و انس به جای خدا برای خود، اتخاذ کردند.

انگیزه اصلی مشرکین در شرک و وزیدن به عمد و اختیار

و اگر مشرکین با اعتراف به اینکه آفریدگار همه جهان و جهانیان و حتی بتها و ارباب ایشان خدا است با این وصف بت را مانند خداوند قرار دادند، از این جهت بوده است که ایشان بتهای خود را الهه خود می خواندند، به این معنا که پاره ای از تدابیر عالم را به آنها نسبت داده ، آنگاه بخاطر طمع به خیرات و ترس از شرشان آنها را پرستش می نمودند (آری اشتباه و انحرافشان از هدایت فطری همینجا بود) با اینکه فطرت خود آنان ، حکم می کرد که خلق عالم و امر آن ، همه به دست خداست . علاوه بر حکم فطرت ، خداوند این فطرت را به وسیله انبیاء و تذکرات ایشان تأیید و فطرتها را بیدار کرده بود، و انبیاء (صلوات الله علیهم) برای بیدار

کردن فطرت، ادله و حجت‌های قاطع آورده بودند.

پس مشرکین هم، با داشتن بصیرت در امر توحید و بدون هیچ غفلت و اشتباهی از روی عمد و اختیار چنین انحرافی را مرتکب شده بودند. آری، عمداً اشتباه کردند تا از این راه مردمی را به بندگی و بردگی خود وادار نموده، و ایشان را از راه حق و فطرت منحرف کنند تا اموالشان را برابیند. به همین جهت در این آیه، علت بت پرستی آنان را اینگونه تعلیل می‌کند که می‌خواستند مردم را از راه خدا منحرف کنند. آنگاه دنبال این تعلیل رسول خود را دستور می‌دهد که به ایشان هشدار دهد راهی که می‌روند به آتش دوزخ منتهی می‌شود، و جز آن بازگشت دیگری ندارند: ((بگو از کار خود بهره بگیرید که بازگشت شما به سوی آتش است)). البته طبع کلام و لحن آن اقتضای داشت بفرماید: ((برای خدا امثال بگیرید و مردم را از راه خدا منحرف نکنید که بازگشتتان به سوی جهنم است)). ولی اینطور نفرموده بلکه فرمود: ((برای خدا امثال گفتند و مردم را از راه خدا منحرف نمودند. به ایشان بگو از کار خود بهره بگیرید که بازگشتتان به سوی خدا است)) تا در ضمن سخن به غرض فاسد ایشان که همان بهره‌های مادی است و آن را پنهان می‌کردند تصریح کرده باشد و در نتیجه بهتر رسوا شده باشند.

قُلْ لِّلْعِبَادِ الَّذِيْنَ ءَامَنُوا يُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَ يُنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَ عَلٰنِيَةً مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبْعَثُ فِيْهِ وَّلَا خَلَلٌ تَرْجَمَةُ تَفْسِيْرِ الْمِيْزَانِ  
جلد ۱۲ صفحه ۸۲

بعد از آنکه آنها را به وسیله رسول گرامیش و بخاطر گمراه کردن مردم از راه خدا تهدید به عذاب قیامت کرد، اینک به وسیله همان پیامبر بندگان خود را که ایمان آورده اند دستور می‌دهد که او را رها نکنند و تا روز قیامت - که در آن روز دیگر مجالی برای جبران سعادت‌های فوت شده نیست، و دیگر با هیچ وسیله‌ای از وسایل موجود در دنیا که یا معاوضه، و دادن چیزی و گرفتن چیزی است، و یا دوستی و محبت است، نمی‌توان که از دست رفته جبران کرد - فرا نرسیده، راه خدا و ریسمان محکم او را از دست ندهند، چون روز قیامت فقط و فقط روز حساب و جزا است و شان آن روز تنها همین است و شان دیگری در آن نیست. از اینجا روشن می‌شود که جمله ((یقیموا الصلوه و ینفقوا)) بیان از راه خدا است و در معرفی راه خدا، تنها به این دو اکتفا کرد، چون سایر وظائف و دستورات شرعی که هر یک به تناسب خود، شانی از شوون حیات دنیوی را اصلاح می‌کند - عده‌ای از قبیل نماز میان بنده و پروردگار او را، و عده‌ای نظیر انفاق، میان بنده با بندگان دیگر را اصلاح می‌نماید - همه از آن دو رکن، منشعب می‌شوند.

و دو جمله ((یقیموا)) و ((ینفقوا)) از این نظر مجزوم (بدون نون) آمده اند که در جواب امر و مقول قول حذف شده قرار گرفته اند و تقدیر کلام چنین است: ((قل اقیموا الصلوه و انفقوا...، یقیموا الصلوه و ینفقوا...)).

انفاقی که در آیه شریفه آمده انفاق معینی نیست، بلکه مطلق انفاق در راه خداست، چون سوره مورد بحث مکی است و در مکه هنوز آیه‌ای در باره زکات معین اسلامی نازل نشده بود. و مقصود از انفاق سری و علنی این است که انفاق بر مقتضای ادب دینی انجام گیرد، آنجا که ادب، اقتضای پنهان بودن را دارد، پنهانی انفاق کنند و هر جا که ادب، علنی آن را می‌پسندد، علنی بدهند، به هر حال، مطلوب از انفاق این است که هر گوشه و شانی از شوون اجتماع که در شرف فساد و تباهی است اصلاح شود، و بر جامعه مسلمین خللی وارد نیاید.

وجه جمع بین دو آیه‌ای که یکی وجود دوستی در قیامت اثبات و دیگری نفی می‌کند

و اگر در این آیه می‌فرماید که در روز قیامت دوستی و خلت نیست، منافات با آیه ((الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقین)) که برای آن روز دوستی را اثبات می‌کند ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۳

زیرا نسبت میان این دو آیه به اصطلاح منطقی‌ها نسبت عموم و خصوص مطلق است، و حاصل مقصود از آن دو این می‌شود که خلت و دوستی که جهت تقوی و رنگ آن را نداشته باشد در قیامت منتفی است، و اما خلت و دوستی که رنگ تقوی داشته



باشد، یعنی بخاطر خدا بوده باشد، البته در قیامت ثابت و نافع است. پس انکار دوستی بطور مطلق، و سپس اثبات بعضی از اقسام آن در این آیه، نظیر انکار شفاعت بطور مطلق در آیه ((و لا خله و لا شفاعه)) و سپس اثبات بعضی از اقسام آن که شفاعت به اذن خدا باشد در آیه ((الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) می باشد.

و اینکه بعضی در اصلاح و رفع تنافی میان این دو آیه گفته اند: ((مراد از خلت در آیه ای که آن را انکار می کند دوستی های معمولی دنیوی است، که بوسیله آن از دست رفته ها را جبران می کنند، بخلاف دوستی در آیه دیگر که آن را اثبات می کند و بعضی دیگر که گفته اند: مراد از دوستی در آیه ای که انکارش می کند، دوستی طبیعی و ناشی از فعل و انفعالات نفس است بخلاف آن دوستی دیگر، که دوستی خدایی است در حقیقت برگشتش به همان حرفی است که ما گفتیم.

استدلال بر اختصاص ربوبیت برای خدا به اختصاص تدبیر عام موجودات به او  
اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... بعد از آنکه داستان شریک قرار دادن برای خدا را از ناحیه مشرکین و اضلال و تهدید ایشان به آتش دوزخ را تمام نمود اینک در این آیه و دو آیه بعد، استدلال بر اختصاص ربوبیت برای خدای تعالی را ایراد می فرماید، و آن را از راه اختصاص تدبیر عام موجودات، از قبیل نظام خلقت و فرستادن آب از آسمان و بیرون کردن رزق از زمین و تسخیر دریاها (کشتی ها) و نهرها و آفتاب و ماه، و شب و روز، به نتیجه می رساند، و سپس در آخر این سه آیه، به این معنا اشاره می کند که این نعمتها و میلیونها نعمت دیگری که از حد شمارش بیرون است همه از ناحیه خدای تعالی به انسانها داده شده. و همانطور که گفتیم بیانات این سوره همه در روشنایی دو اسم از اسامی خدای تعالی، یعنی اسم ((عزیز)) و ((حمید)) جریان می یابد.

پس اینکه فرمود: ((الله الذی خلق السموات و الارض)) در معنای این است که: بگوئیم: خدای تعالی، تنها و یگانه رب عالم است نه اینهایی که شما برای او شریک قرار داده اید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۴

در جمله ((انزل من السماء ماء فاخرج به)) مقصود از ((سما)) جهت بالا است، یعنی مقصود از این کلمه، همان معنای لغوی آن است، و مقصود از آب نازل، باران است که از جهت بالا فرو می ریزد، پس آب در کره زمین که مایه زندگی جنبدگان و نباتات زمین است، همه از باران است.

وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ لِيَتَجَرَّ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ مَعْنَى ((سخر لكم الفلك)) و سخر لكم الانهار))

تسخیر کشتیها برای مردم به معنای آن است که آن را وسیله نفع بردن مردم در مقاصدشان قرار دهد، به این صورت خود آنان و بارهایشان را از جایی بجای دیگر حمل کند بدون اینکه متوقف شوند، و یا در آب فرو روند.

و اما اینکه بعضی گفته اند ((تسخیر کشتیها برای بشر به معنای قدرت دادن بشر بر ساختن و به کار بستن کشتی است، و منظور این است که خداوند بشر را به چنین طریقه ای آشنا نمود)) معنایی بعید است، چون ظاهر از تسخیر چیزی برای ایشان، این است که خداوند در آن چیز تصرفی بکند، و آن را موافق با مقاصد و منافع بشر قرار دهد، نه اینکه در خود انسان تصرف کند، و دل و فهم او را ملهم به ساختن آن چیز بنماید.

طبع کلام اقتضاء دارد که بفرماید: ((و سخر لكم البحر لتجری فیه الفلک بامرہ و سخر لكم الانهار : دریا را برای شما مسخر نمود)). تا کشتی ها در آن آمد و شد کنند، و رودخانه ها را برای شما مسخر نمود. ولی اینطور نفرمود، بلکه به عکس فرمود ((کشتی ها را برای شما مسخر کرد تا به امر خدا در دریا آمد و شد کنند)) چون در میان نعمت های دریائی، کشتی چشم گیرترین آنها است، نه اینکه منحصر به آن باشد و شاید همین جهت باعث شده که مطلب را به عکس بفرماید، چون مقام گفتار، مقام شمردن نعمتها است، و نعمت کشتی چشم گیرتر است، هر چند که نعمت دریا بزرگتر است.

و اگر جریان کشتی در دریا را به امر خدا نسبت داده با اینکه ظاهرا علت های طبیعی، از قبیل باد و بخار و سایر عوامل طبیعی آن را به جریان در می آورند به این منظور بوده که بفهماند خدای تعالی یگانه سببی است که هر سبب دیگری به او منتهی می گردد.

و مقصود از ((انهار)) در جمله ((سخر لكم الانهار)) آبهای جاری است که در مکانهای مختلف زمین جریان دارد. و تسخیر ((انهار)) به این است که آنها را رام بشر کند، تا بشر برای آشامیدن و شستشو و بر طرف کردن کثافات و امثال آن، از آن بهره مند شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۵

و همچنین حیوان و نبات هم که باز مسخر آدمند، بوسیله آن برای بشر باقی بمانند. وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ رَاغِبٌ مِی گوید: کلمه ((داب)) به معنای ادامه سیر است، وقتی گفته می شود ((فلان داب فی السیر دابا)) معنایش این است که فلانی همچنان راه را ادامه داد، در قرآن کریم هم در آیه ((و سخر الشمس و القمر دابین)) به همین معنا آمده و نیز داب به معنای عادت همیشگی و مستمر است بطوری که دائما بر یک حال بماند، در قرآن آنجا که فرموده: ((کداب آل فرعون)) به این معنا است. یعنی مانند عادت فرعون که سالها بر آن جریان داشت و معنای آیه روشن است.

وَءَاتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعِدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ معنای سؤال و توضیح مراد از جمله: ایتیکم منکل ما سالتموه: خداوند از تمام آنچه از او خواستید به شما داد))

((سوال)) به معنای طلب است، و طلب هر چند عالم است ولی طلبی که در کلمه سوال اراده شده است طلب کسی است که با شعور باشد و آدمی وقتی متنبه و متوجه سوال می شود که حاجت، او را ناگزیر سازد، لاجرم از خدا می خواهد تا حوائجش را بر آورد.

وسیله معمولی سوال، همین سوال زبانی و لفظی است، البته به وسیله اشاره و یا نامه هم صورت می گیرد که در این فرض هم سوال حقیقی است، نه مجازی.

و چون بر آورنده حاجت هر محتاجی خدای سبحان است و هیچ موجودی در ذات و وجود و بقائش قائم به خود نیست و هر چه دارد از جود و کرم او دارد حال چه به این معنا اقرار داشته باشد یا نداشته باشد. و خدای تعالی به آنها و به حاجات ظاهری و باطنیشان از خود آنان داناتر است. جز خدا هر کسی گدای در خانه او است، سائلی است که حوائج خود را درخواست می کند، حال چه خداوند تمام آنچه را که می خواهد بدهد و یا ندهد و بعضی را دریغ دارد.

این حق سوال و حقیقت آن است که مختص به ذات باری تعالی است و از غیر او چنین سوالی تصور و تحقق ندارد. نوع دیگر سوال زبانی است - همانطور که گذشت - که گاهی به آن وسیله از خدای سبحان سوال می شود، و گاهی از غیر خدای سبحان. بنابر این، خدای سبحان یگانه مسوولی است که، تمامی موجودات، هم به حقیقت معنای سوال از او چیزی می خواهند و هم بعضی از مردم - یعنی مردم با ایمان - به سوال زبانی از او درخواست می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۶

این نسبت به سوال، و اما نسبت به پاسخ خدا و اعطای او که به طور مطلق و بدون هیچ قید و استثنائی آورده و او را معطی علی الاطلاق معرفی نموده که خود می تواند دلیل بر این باشد که هیچ سوالی نیست مگر آنکه خداوند در آنجا عطائی دارد، و همین قرینه است بر اینکه در جمله ((و ایتیکم من کل ما سالتموه)) خطاب به نوع است، همچنان که جمله ذیل آیه که می فرماید: ((ان الانسان لظلوم کفار)) مؤید همین مطلب است.

در نتیجه معنای آیه اینگونه می شود که: هیچ انسانی در رابطه با انسانیتش به هیچ نعمتی محتاج نمی شود مگر آنکه خداوند آن را بر آورده می کند حال یا همه آن را، و یا بعضی از آن را. و خلاصه برای نوع انسان هیچ حاجتی زمین نمی ماند هر چند که ممکن است افرادی از انسان محتاج بوده و حتی سوال هم کرده باشند لیکن حاجتشان بر آورده نباشد.

این معنی را جمله ((اجیب دعوه الداع اذا دعان)) تایید می کند. و ما در تفسیر آن گفتیم که خدای تعالی دعای دعا کننده خود را رد نمی کند مگر آنکه در حقیقت دعاء نباشد، و یا اگر دعاء هست، دعای از خدا نباشد، و یا تنها از خدا نباشد، و چه بسیار می

شود که آدمی زبانش با دلش یکسان نبوده و یا دعایش بیهوده گویی است، ولی نوع انسان دچار هذیان و بیهوده سرایی نمی شود، و هیچگاه مرتکب نفاق و دورویی نمی گردد، و جز خدای سبحان رب و پروردگار دیگری نمی شناسد. در نتیجه هر وقت به حاجتی برخورد، از او به معنای حقیقی کلمه درخواست و سوال می کند، و از خود او هم سوال می کند نه از غیر او. و لذا می بینیم تمامی حوائجش بر آورده است، و همه سوالاتش داده شده و تمامی دعاهاش مستجاب است.

از آنچه گذشت روشن گردید که کلمه ((من)) در جمله ((من کل ما سألتموه)) ابتدائی است و معنایش این است که آنچه که خدای تعالی می دهد از است که سوال می کنند، حال چه همه آنها باشد، و چه بعضی از آنها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۷

و اگر کلمه ((من)) تبعیضی می بود چنین معنا می داد که: خدای تعالی در هر سوالی، بعضی از آن را می دهد. و حال آنکه می بینیم واقع بر خلاف آن است، و خداوند در پاره ای موارد بعضی از خواسته ها را می دهد و در مواردی همه آنرا عطا می کند. همچنان که اگر می فرمود: ((و ایتکم کل ما سألتموه: و همه آنچه از او بخواهید می دهد)) نیز بر خلاف واقع بود.

و همچنین اگر می فرمود: ((و ایتکم مما سألتموه)) باز صحیح نبود، چون معنایش این می شود که خداوند بعضی از خواسته ها را استجابت می کند و بعضی را استجابت نمی کند و به کلی رد می نماید. علت اینکه این معنا صحیح نیست این است که آیه شریفه در مقام امتنان است و این معنا با امتنان تناسب ندارد.

کوتاه سخن، معنای آیه چنین است. ((خدای تعالی به نوع انسان آنچه که خواسته است مرحمت فرموده، و هیچ حاجتی نمانده مگر آنکه بر آورده، و بر می آورد، حال یا همه آنها و یا از هر یک مقداری را که حکمت بالغه اش اقتضاء داشته باشد)).

و گفته شده که تقدیر کلام این است: ((و ایتکم من کل ما سألتموه و ما لم تسألوه: شما را عطا کرده همه آن چیزهایی را که درخواست نموده اید و آنها را که در خواست نکرده اید)) لیکن این معنا مبنی بر این است که مراد از ((سوال)) سوال زبانی باشد، و ما قبلاً گفتیم که مطلب خلاف آن است زیرا سیاق آیه با سوال زبانی سازگاری ندارد.

توضیحی درباره اینکه نعمت های الهی قابل شمارش نیست (و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)

((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)) - راغب می گوید کلمه ((احصاء)) به معنای تحصیل با عدد و بدست آوردن با شماره است و در اصل از ((حصا: ریگ)) گرفته شده، چون عرب جاهلیت، هر چیزی را می خواست بشمارد بوسیله ریگ می شمرد، همچنانکه ما با سرانگشت خود می شماریم.

در این جمله به این معنا اشاره شده که نعمتهای خدا از محدوده عدد و شماره بیرون است و در نتیجه انسان نمی تواند نعمتهایی را که خدای تعالی به او ارزانی داشته بشمارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۸

چگونه می توان نعمتهای خدا را شمرد و حال آنکه عالم وجود با تمامی اجزاء و اوصاف و احوالش که همه به هم مرتبط و پیوسته اند و هر یک در دیگری اثر دارد و وجود یکی متوقف بر وجود دیگری است، نعمتهای خدا هستند، و این معنا قابل احصاء نیست. و شاید همین معنا باعث شده که نعمت را به لفظ مفرد بیاورد و بفرماید: ((نعمه الله)) چون هر چه در عالم وجود دارد نعمت او است، و در چنین موردی برای نشان دادن زیادی نعمت احتیاجی به جمع نیست چون هر چه با او برخورد می کنیم نعمت او است، البته مراد از ((نعمه)) جنس آن است که در نتیجه از نظر معنا با جمع فرقی نمی کند.

((ان الانسان لظلوم کفار کفار)) - به فتح کاف به معنای کثیر الکفران است یعنی کسی که بسیار کفران می ورزد بخود ستم می کند و شکر نعمت های خدا را بجا نمی آورد و همچنان کفران می کند تا آنکه کفران، کار او را به هلاکت و خسران منتهی می سازد، و ممکن است معنایش این باشد که به نعمت های خدا زیاد ظلم می کند، یعنی شکرش را بجا نیاورده کفران کند.

این جمله با اینکه استینافی و مستقل است، مطالب قبلی را هم تاکید می کند، زیرا کسی که در گفتار ما پیرامون نعمتهای خدا و

چگونگی دادن آنها به انسان تامل کند قطعاً خواهد فهمید که انسان، بخاطر غفلتش از این همه نعمت ظلم به خودش نموده و نعمتهای خدا را کفران می نماید.

بحث روایتی

روایتی درباره مراد از کلمه طیبه و کلمه خبیثه در آیه ((مثل کلمه طیبه کسجیره طیبه...))

در الدر المنثور است که ترمذی، نسائی، بزار، ابو یعلی، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن حیان، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از انس روایت کرده اند که گفت: ظرفی خرما برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آوردند، فرمود: ((مثل کلمه طیبه کسجیره طیبه)) تا رسیدند به جمله ((توتی اکلها کل حین باذن ربها)) آنگاه فرمود: منظور از سجره طیبه، درخت خرما است، و سپس آیه بعد را تلاوت کردند: ((و مثل کلمه خبیثه کسجیره خبیثه)) تا رسیدند به ((ما لها من قرار)) و فرمودند مقصود از آن بوته حنظل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۸۹

مؤلف: این معنا که مقصود از درخت طیب خرما است در روایات دیگری نیز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده، ولی بیش از این دلالت ندارد که درخت خرما یکی از انواع سجره طیبه است، ذیل این روایت که سجره خبیثه را عبارت از حنظل دانسته، با روایتی که هم اکنون نقل می کنیم منافات دارد.

و در همان کتاب است که ابن مردویه از ابی هریره نقل کرده که گفت: عده ای از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نشسته بودند، آیه شریفه ((اجتث من فوق الارض ما لها من قرار)) را به میان آورده، به آن جناب عرض کردند: به نظر ما ((سجره خبیثه)) همان ((کماه)) (قارچ) می باشد، حضرت فرمود: کماه که از ((من)) (نعمت آسمانی) است و آبش برای چشم شفاء است و همچنین ((عجوه)) از بهشت و مایه شفاء از سموم است.

مؤلف: مانند این سخن در حنظل هم می آید، زیرا آن نیز خواص طبی بسیاری دارد. و در همان کتاب است که بیهقی در کتاب ((سنن)) خود از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کلمه ((حین)) به معنای شش ماه است.

مؤلف: این روایت نیز مانند روایات قبلی مورد اشکال است.

و در کافی به سند خود از عمرو بن حرث نقل می کند که گفت: از امام صادق (علیه السلام) در باره آیه شریفه ((کسجیره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء)) سوال کردم، فرمودند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اصل آن، و امیر المومنین (علیه السلام) فرع آن، و امامان از ذریه او، شاخه های آن، و علم امامان میوه آن، و شیعیان ایشان برگهای آن است، سپس فرمود: آیا در این زیادی هست (که دیگران هم از آن سهمی ببرند) می گوید گفتم: نه به خدا قسم. فرمود: قسم به خدا هر مومنی که متولد شود، برگی به این درخت افزوده می گردد، و هر مومنی که بمیرد یک برگ از آن می افتد.

مؤلف: این روایت مبتنی بر این است که مراد از کلمه طیبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد، و حال آنکه کلمه، در کلام خدای سبحان، بر انسان اطلاق شده، مانند ((آیه بکلمه منه است مه المسیح عیسی بن مریم)) از این هم که بگذریم، روایت از نمونه های تطبیقی کلی بر مصداق است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۰

یعنی خاندان نبوت و پیروانشان، یکی از مصداق سجره طیبه هستند، دلیلش هم، اختلاف روایات در این تطبیق است در بعضی ها دارد که، اصل رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و فرع علی (علیه السلام)، و شاخه ها امامان (علیهم السلام) و میوه علم ایشان، و برگ شیعیانند، مانند همین روایتی که نقل کردیم، و در بعضی دارد: درخت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و فرع آن علی (علیه السلام)، و شاخه اش فاطمه (علیها السلام)، و ثمره اش اولاد فاطمه، و برگ آن شیعیانند، مانند روایتی که صدوق آن را از جابر از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است. و در بعضی دیگر دارد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) اصل درخت، و ولایت برای هر که داخل آن شود فرع آن میباشد، مانند روایتی که کافی به سند خود از

محمد حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است .

و در مجمع البیان است که ، ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: این ، یعنی جمله ((کشجره خبیثه ...)) مثل بنی امیه است . و در تفسیر عیاشی از عبد الرحمان بن سالم اشل ، از پدرش ، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که معنای ((ضرب الله مثلا- کلمه طیبه کشجره طیبه)) و آیه بعدش را از آن حضرت پرسید، در جواب فرمود: این مثلی است که خداوند برای اهل بیت پیغمبرش زده ، و آن دیگری مثلی است که برای دشمنان ایشان زده است ، که می فرماید: ((و مثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه اجثت من فوق الارض مالها من قرار)).

نقل ورد سخن ((آلوسی)) که در روایتی بنابر آن مراد از شجره خبیثه بنی امیه اندمناقشه کرده

مؤلف : آلوسی در تفسیر خود روح المعانی مطلبی گفته که عین عبارتش چندین است : امامیه که تو خود حال ایشان را می دانی از ابی جعفر (رضی الله عنه) تفسیر این آیه را چنین روایت کرده اند: که منظور از شجره خبیثه بنی امیه ، و مراد از شجره طیبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ، و علی (کرم الله وجهه) و فاطمه (رضی الله عنها) ، و آنچه از وی متولد شده میباشد، و در بعضی روایات اهل سنت تفسیر شجره خبیثه به بنی امیه انکار شده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۱

از آن جمله : ابن مردویه از عدی بن حاتم نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((خدای تعالی مردم را زیرو رو کرده ، و عرب را از همه بهتر دید، و عرب را زیرو رو کرده ، قریش از همه بهتر بوده و قریش بهترین فامیل عرب بودند، و شجره مبارکه ای که خدا در باره شان فرموده : ((مثل کلمه طیبه کشجره طیبه)) هم ایشان هستند، زیرا بنی امیه نیز از قریش بودند. این سخن خیلی عجیب است ، برای اینکه اگر یک امت و یا فامیلی مبارک باشند معنایش این نیست که همه آنها و همه دودمان هایی که از آنها منشعب می شوند مبارک باشند، پس روایت آلوسی به فرضی که صحیح باشد، بیش از این دلالت ندارد که قریش شجره مبارکه است ، و اما اینکه آیا همه شاخه های منشعب از آن ، و حتی بنی عبد الدار، و همه افراد ایشان ، که ابی جهل یکی و ابی لهب یکی دیگر از ایشان است ، مبارک باشند از کجا روشن می شود؟ پس این چه ملازمه است که آلوسی میان شجره طیبه بودن قریش و طیب بودن همه فروع آن حتی فاسدهایشان ادعا نموده است وانگهی همین ابن مردویه از عایشه روایت کرده که او به مروان بن حکم گفت : من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم ، که به پدرت و جدت می فرمود: شما شجره ملعونه در قرآن هستید.

تفسیر نویسانی از قبیل طبری و دیگران ، از سهل بن ساعد، و عبد الله بن عمر و یعلی بن مره و حسین بن علی ، و سعید بن مسیب ، نقل کرده اند: که منظور از آیه ((و ما جعلنا الرویا التي اریناک الا فتنه للناس و الشجره الملعونه فی القرآن)) بنی امیه هستند. و عین عبارت سعد این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در خواب دید، که بنی فلان ، مانند میمونها بر منبرش جست و خیز می کنند، بسیار ناراحت شد، و دیگر کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت نمود، و بعد از این خواب بود که آیه مزبور نازل شد.

و بزودی این روایت را از عمر و از علی (علیه السلام) در تفسیر آیه ((الذین بدلوا نعمت الله کفرا)) که گفته است ، منظور از آن ، فاجرترین دودمان قریش یعنی دودمان بنی مغیره و بنی امیه است ، نقل خواهیم نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۲

چند روایت در مورد سؤال قبر و تطبیق آیه : (( یتب الله الذین آمنوا...)) بر آن

در تفسیر عیاشی از صفوان بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شیطان در هنگام مرگ یکی از شیعیان و دوستداران ما می آید تا او را از ولایت ما باز بدارد، و از طرف راستش می آید حریف نمی شود، از طرف چپش می آید همچنین حریف نمی شود و همینجا است که خدای تعالی در باره اش می فرماید: (( یتب الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا و فی الاخره)).

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: وقتی شخصی را در قبرش می گذارند، دو ملک، یکی از طرف راست و یکی از طرف چپ می آیند، و شیطان هم با چشمهایی از مس از پیش رویش پیدا می شود، و فرشتگان می گویند: این مردی که در میان شما پیدا شد چه می گفت و منظورشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، شخص مدفون، دچار وحشت سختی شده اگر مومن باشد می گوید: او محمد فرستاده خدا بود، آن موقع به او می گوید بخواب، خوابی که در آن هیچ پریشانی نبینی، و قبر او را به مقدار ۹ ذراع گشاد می کنند و از همانجا که خوابیده جای خود را در بهشت می بیند، و این است منظور از آیه ((یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا)) و اگر کافر باشد همین پرسش را از او می کنند، و او می گوید: نمی دانم آن وقت است که او را با شیطان می گذارند و می روند.

و در الدر المنثور است که طیالسی، و بخاری، و مسلم، و ابو داوود، و ترمذی، و نسائی، و ابن ماجه، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از براء بن عازب نقل می کنند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مسلم در قبر مورد سوال قرار می گیرد گواهی می دهد به اینکه معبودی جز خدا نیست، و اینکه محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاده او است و این همان آیه است که می فرماید: ((یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا و فی الآخره)).

و در همان کتاب آمده که طبرسی در کتاب تفسیر اوسط، و ابن مردویه از ابی سعید خدری نقل می کنند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: در این آیه ((یثبت الله...))، کلمه آخرت به معنای قبر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۳

مؤلف: در این بین روایات بسیاری از شیعه و همچنین از سنی داریم که درباره جزئیات سوال قبر، و آمدن دو ملک منکر و نکیر و ثبات مومن، و لغزش و ضلالت کافر، در دست هست که در بسیاری از آنها به آیه مورد بحث بعنوان شاهد تمسک شده است. و ظاهر آنها همین است که مراد از آخرت، قبر و عالم مرگ باشد، و شاید این ظهور بر این اساس مبتنی باشد که تثبیت، ظاهرش ثبات در غیر روز قیامت است، چون خداوند که اشخاصی را ثبات می دهد در مقامی می دهد که اگر ندهد دچار لغزش و خطا بشوند، و لغزش و خطا در غیر روز قیامت تصور دارد، زیرا روز قیامت روز مجازات به اعمال است، لذا از این نظر می گوئیم مراد از تثبیت، تثبیت در قبر و عالم مرگ است.

ولی از این نظر که تمامی آنچه که در عالم هستی است چه آنها که زوال پذیرند و چه غیر آنها ثبوتشان بواسطه خدای سبحان است، دیگر فرقی میان برزخ و قیامت نیست، چه، مومن هم در آن عالم و هم در این عالم ثبوتش بوسیله تثبیت خدای سبحان است، و به همین جهت می گوئیم: بهتر این است که روایات مذکور را از باب تطبیق گرفته، بگوئیم: یکی از مصادیق تثبیت را بیان می کند.

چند روایت در تطبیق آیه: ((الذین بدلوا نعمه الله کفرا...)) بر بنی امیه و بنی مغیره

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته نقل می کند که گفت: امیر المومنین (علیه السلام) در ذیل آیه: ((الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا)) فرمود: مائیم نعمت خدا که خداوند بر بندگان خود انعام فرموده است.

مؤلف: این روایت نیز از باب تطبیق کلی بر مصداق است.

و در همان کتاب از معصم مسرف از علی بن ابی طالب (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل جمله ((واحلوا قومهم دار البوار)) فرمود: مقصود دو فامیل از قریش است که فاجرترین فامیل ها بودند، فامیل بنی امیه و فامیل بنی مغیره.

مؤلف: این روایت را صاحب برهان نیز آورده، و آنرا از ابن شهر آشوب از ابی الطفیل از امیر المومنین (علیه السلام) نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۴

و در الدر المنثور است که ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و طبرانی (در کتاب تفسیر اوسط) و ابن مردویه، و حاکم (وی



حدیث را صحیح دانسته (از طرق مختلفی از علی بن ابیطالب (علیه السلام) نقل کرده اند که در ذیل جمله: ((الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا)) فرمود: مقصود دو فامیل از قریش است که فاجرتر از آن دو نیست، بنی مغیره و بنی امیه، اما بنی مغیره که خدا روز جنگ بدر کارشان را ساخت و اما بنی امیه یک چندی مهلت داده شده اند، تا آنچه می خواهند بکنند. مؤلف: این روایت از عمر هم نقل شده و بزودی خواهد آمد.

و نیز در همان کتاب آمده که بخاری در تاریخ خود، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن مردویه، از عمر بن خطاب روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرا)) گفته است منظور از آنها که نعمت خدا را کفران کردند دو فامیل از قریش است که فاجرترین ایشان است، یکی بنی مغیره و یکی بنی امیه که خدا شر بنی مغیره را در روز بدر، از سر شما کوتاه کرد، و اما بنی امیه چندی مهلت داده شدند.

و در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: به عمر گفتم در باره آیه: ((الذین بدلوا نعمه الله کفرا)) چه می گوئی گفت: مقصود از آن دو فامیل از قریش است که فاجرترین ایشانند، و آنها دائی های من و عموهای تو، اما دائی های مرا خداوند در جنگ بدر منقرضشان کرد، و اما عموهای تو، خداوند تا مدتی مهلتشان داده است. و در تفسیر عیاشی از ذریح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت شنیدم می فرمود: ابن الکواء خدمت امیر المومنین (علیه السلام) آمده، از کلام خدا که می فرماید: ((الم تر الی الذین بدلوا))، سوال نمود، حضرت فرمود: مقصود قریشند که نعمت خدا را مبدل به کفر کرده پیغمبر او را در روز بدر تکذیب نمودند.

مؤلف: اختلافی که در تطبیق این روایت و روایات دیگر دیده می شود خود شاهد بر همین است که مقصود از این بیانات تطبیق و بیان مصداق است، نه بیان شان نزول آیه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۵ روایتی در این باره که اظهار عجز از شکر نعمتهای الهی شکر است

و در کافی از علی بن محمد از بعضی از یارانش بطور رفع (یعنی بقیه رجال سند را ذکر نکرده) روایت کرده که گفته است: علی بن الحسین (علیهما السلام) هر وقت این آیه را می خواند: ((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)) می گفت: منره است آن کس که به احدی معرفت نعمتهایش را نداده، و تنها معرفت این معنا را داده که از معرفت آنها عاجز هستند، همچنانکه معرفت درک آنها را هم در کسی نگذاشته، تنها معرفت این معنا را داده که نمی توانند همه نعمتهای الهی را درک کنند، و خود خدای تعالی هم از عارفین، به این مقدار قناعت و بلکه سپاسگزاری کرده که به عجز از معرفت شکرش اعتراف کنند، پس معرفت عجز و تقصیر را شکر ایشان دانسته، همچنانکه اعتراف عالمان به عجز از علم را، علم دانسته است.... ابراهیم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۶

آیات ۳۵ - ۴۱، سوره ابراهیم

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّ اجْنُبْنِی وَّ بَنِیَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ (۳۵) رَبِّ اِنْهَنْ اَضَلَّلَنْ کَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنْیْ وَّ مَنْ عَصٰنِیْ فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۳۶) رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بُوَادِ غَیْرِ ذِی زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْنَدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوٰی اِلَیْهِمْ وَّ ارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرِیْنَ لَعَلَّهُمْ یَشْکُرُوْنَ (۳۷) رَبَّنَا اِنَّکَ تَعْلَمُ مَا نَخْفٰی وَّ مَا نُعْلِنُ وَّ مَا یَخْفٰی عَلٰی اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ فِی الْاَرْضِ وَّ لَا فِی السَّمٰوٰتِ (۳۸) الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلٰی الْکِبَرِ اِسْمَاعِیْلَ وَّ اِسْحٰقَ اِنَّ رَبِّیْ لَسَمِیْعُ الدُّعٰءِ (۳۹) رَبِّ اجْعَلْنِیْ مُقِیْمَ الصَّلٰوةِ وَّ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاۗءِ (۴۰) رَبَّنَا اغْفِرْ لِیْ وَّ لِوَالِدَیْ وَّ لِلْمُؤْمِنِیْنَ یَوْمَ یَقُوْمُ الْحِسَابُ (۴۱)

ترجمه آیات

بیاد آور زمانی که ابراهیم گفت پروردگارا! این شهر را امن گردان و من و فرزندانم را از اینکه بتان را عبادت کنیم بر کنار دار (۳۵) پروردگارا! اینان بسیاری از مردم را گمراه کرده اند، پس هر که مرا پیروی کند از من است و هر که مرا عصیان کند تو

آمرزگار و مهربانی (۳۶) پروردگارا! من بعضی از ذریه خویش را در دره ای غیر قابل کشت نزد خانه حرمت یافته تو سکونت دادم ، پروردگارا! تا نماز بپا کنند، پس دل‌های مردمی از بندگانت را چنان کن که به سوی آنان میل کنند و از میوه ها روزیشان ده ، شاید سپاس دارند (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۷

پروردگارا! هر چه را نهران و یا عیان کنیم تو می دانی ، و در زمین و آسمان چیزی از خدا نهران نیست (۳۸) ستایش خدایی را که با وجود سالخوردگی و پیری به من اسماعیل و اسحاق را ببخشید که خدای من شنوای دعاست (۳۹) پروردگارا! مرا بپا دارنده نماز کن ، و از فرزندانم نیز، پروردگارا دعای مرا مقبول کن (۴۰) پروردگارا! روزی که حساب بپا شود من و پدر و مادرم را با همه مومنان پیامرز (۴۱)

### بیان آیات

انعام به فرزندان ابراهیم (ع) ، نمونه ای دیگر از انعام های خدای عزیز و حمید این آیات بعد از تذکری که در آیات گذشته یعنی از آیه (( و اذ قال موسی لقومه اذکروا نعمه الله علیکم اذ انجیکم من آل فرعون ...)) به بعد می داد، برای بار دوم نعمتهایی را تذکر می دهد، و نخست نعمتهایی را که خدای سبحان به عموم بندگان مومنش - که همان بنی اسرائیل از ولد ابراهیم باشند - داده یادآوری می کند و سپس نعمتهای دیگرش را که به دودمان دیگر از نسل ابراهیم یعنی فرزند اسماعیل ارزانی داشته خاطر نشان می سازد، و آن نعمتها عبارتست از همان که ابراهیم (علیه السلام) در دعای خود از خدای تعالی درخواست نموده و گفته بود (( رب اجعل هذا البلد آمنا...)) که یکی از آنها طلب توفیق بر اجتناب از بت پرستی و یکی نعمت امنیت مکه و یکی تمایل دلها به سوی اهل مکه و یکی برخورداری آنان از میوه ها، و غیر آنست ، و همه آنها بدین جهت که ((عزیز)) و ((حمید)) بودن خدا را اثبات کند، خاطر نشان شده است .

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا یعنی بیاد آور آنوقتی که ابراهیم چنین و چنان گفت . کلمه ((هذا)) اشاره به مکه است - که خدا روز به روز بر حرمتش بیفزاید.

خدای تعالی نظیر این دعا را بطور مختصر در جای دیگر حکایت کرده و فرموده : ((و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و الیوم الاخر قال و من کفر فامتعه قليلا ثم اضطره الی عذاب النار و بنس المصیر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۸

استظهار اینکه ابراهیم (ع) دو بار از خداوند برای ((مکه)) امنیت طلبیده است

ممکن هم هست از اختلافی که میان این دو نقل و دو حکایت هست که از یکی تعبیر کرده به ((اجعل هذا بلدا آمنا : این را شهر امنی قرار ده)) و از دیگری تعبیر کرده به ((اجعل هذا البلد آمنا : این شهر را ایمن کن)) چنین استفاده شود که ابراهیم خلیل (علیه السلام) دو نوبت این دعا را کرده ، یکی موقعیکه مکه صورت شهر به خود نگرفته بوده و بار دیگر موقعی که به صورت شهر در آمده بود، چون ابراهیم (علیه السلام) مکرر به مکه و به سرکشی هاجر و اسماعیل رفته بود. و آن وقت که اسماعیل و مادرش را در آنجا اسکان داد و به سرزمین فلسطین برگشت ، و برای نوبت دوم به دیدن آنها رفت دید که قوم ((جرهم)) دور فرزندش را گرفته و به وی روی آورده اند، در این موقع از خدای تعالی خواسته است که این محل را شهری امن قرار دهد - چون شهر نبود - و مومنین از اهلش را از ثمرات روزی فرماید. و آن وقت که سرزمین مزبور را به صورت شهری دیده از خدای خواسته است که این شهر را محل امنی قرار دهد.

یکی از مؤیدات احتمال مذکور اختلافات دیگری است که در این دو آیه به چشم می خورد. در آیه بقره برای اهل شهر دعا کرده و برخورداری از ثمرات را خواسته است ، ولی در آیات مورد بحث برخورداری ثمرات به اضافه چند چیز دیگر را تنها برای ذریه خود خواسته است .

و بنا بر این ، می توان فهمید که این آیات که حکایت دعای ابراهیم (علیه السلام) است آخرین مطلبی است که قرآن کریم از کلام و دعای ابراهیم نقل می کند. و نیز می توان جزم کرد بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) این دعا را بعد از اسکان اسماعیل و هاجر و جمع شدن قبیله جرهم و ساختن خانه کعبه و پدید آمدن شهری به نام مکه به دست ساکنینش در آنجا، کرده است. و فقره های این آیات همه دلیل و مؤید این احتمال است .

و بنا بر اینکه این احتمال را نپذیریم و بگوییم هر دو دسته آیات یک حکایت است و ابراهیم یک بار دعا کرده بوده آنوقت باید بگوییم از جمله ((رب اجعل...)) چیزی حذف شده و تقدیرش چنین است: رب اجعل هذا البلد بلدا آمنا: پروردگارا این شهر را شهر امنی قرار ده)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۹۹

چیزی که هست در یک نقل مشار الیه ((هذا)) حذف شده و در نقل دیگر موصوف حذف شده تا کلام کوتاهتر شود.

امنیتی که ابراهیم (ع) برای مکه خواست امنیت تشریحی بوده است

و مقصود از امنیتی که آن جناب درخواست کرده امنیت تشریحی است ، نه تکوینی. و همانطور که در تفسیر همین مطلب در سوره بقره گفتیم مقصود این است که قانونی امنیت این شهر را تضمین کند، نه اینکه هر که خواست امنیت آن را بر هم زند - مثلا - دستش بخشکد، و همین امنیت - بر خلاف آنچه شاید بعضی توهم کرده باشند - نعمت بسیار بزرگی و بلکه از بزرگترین نعمتهایی است که خداوند بر بندگان خود انعام کرده است .

چون اگر قدری در همین حکم حرمت و امنیت قانونی که ابراهیم به اذن پروردگارش برای این شهر تشریح نموده دقت کنیم ، و اعتقادی که مردم در طول چهار هزار سال به قداست این بیت عتیق داشته و تا امروز هم دارند ارزیابی کنیم ، آن وقت می فهمیم که چه خیرات و برکات دینی و دنیوی نصیب مردم آن و نصیب سایر اهل حق که هواخواه این شهر و مردم این شهر بوده و هستند شده است. اگر به تاریخ هم - که قطعاً آنچه را ضبط نکرده بیش از آنی است که ضبط نموده - مراجعه کنیم خواهیم دید که اهل این شهر از چه بلاهایی که دیگر شهرها دیده اند مصون مانده اند، آن وقت می فهمیم که همین امنیت تشریحی مکه چه نعمت بزرگی بوده که خدا نصیب بندگان خود کرده است .

درخواست ابراهیم (ع) از خدا که او و فرزندانش را از بت پرستی دور بدارد

وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ... عَفُوًّا رَحِيمًا قَتِي گفته می شود ((جنبه)) و یا ((اجنبه)) به این معنا است که آن را دور کرد. و درخواست ابراهیم از خدای تعالی که او را از پرستش بتها دور گرداند، پناهندگی او است به خدای تعالی از شر گمراه کردنی که او به بتها نسبت داده و گفته است: ((رب انهن اضللن...)) و پر واضح است که این دور کردن هر جور و هر وقت که باشد بالاخره مستلزم این است که خدای تعالی در بنده اش به نحوی از انحاء تصرف نکند. چیزی که هست این تصرف به آن حد نیست که بنده را بی اختیار و مجبور سازد و اختیار را از بنده سلب نماید، چون اگر دور کردن به این حد باشد دیگر چنین دور بودنی کمالی نیست که شخصی مثل ابراهیم (علیه السلام) آن را از خدا مسالت نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۰

پس برگشت این دعا در حقیقت به همان معنایی است که قبلاً خاطر نشان شده بود که: ((يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت...)) و آن اینکه: هر چه از خیرات چه فعل باشد و چه ترک ، چه امر وجودی باشد چه عدمی ، همه نخست منسوب به خدای تعالی است و پس از آن منسوب به بنده ای از بندگان اوست ، بخلاف شر که چه فعل باشد و چه ترک ، ابتداء منسوب به بنده است ، و اگر هم به خدا نسبت می دهیم آن شروری را نسبت می دهیم که خداوند بنده اش را به عنوان مجازات مبتلا به آن کرده باشد - که بیانش مفصل گذشت .

پس اجتناب از بت پرستی وقتی عملی می شود که خداوند به رحمت و عنایتی که نسبت به بنده ای دارد او را از آن اجتناب (دوری

( داده باشد. و خلاصه ، صفت اجتناب داشتن از بت پرستی صفتی است که بنده بعد از تملیک خدای تعالی مالک آن می شود، و مالک بالذات آن تنها خداست . همچنانکه هدایت راه یافتگان نیز از خود ایشان نیست ، بلکه خداوند به ایشان تملیک نموده . خدای تعالی آن را بالذات مالک است و بنده به تملیک خدا مالک آن می شود، نه اینکه هدایت خدا چیزی و هدایت بنده چیز دیگری باشد. کوتاهترین و ساده ترین بیانی که این معنا را افاده کند عبارتی است که در کلمات اهل بیت عصمت (علیهم السلام) آمده که فرموده اند: ((خداوند بنده خود را موفق به عمل خیر و یا ترک عمل زشت می کند)).

پس خلاصه کلام این شد که : منظور از جمله ((واجب نبی)) درخواست صناعی است از خدا در ترک بت پرستی ، و به عبارت دیگر از خدای خود درخواست می کند که او را و فرزندانش را از پرستش بتها نگهداری نموده ، و در صورتی که خود آنان بخواهند به سوی حق هدایتشان کند، و اگر از او خواستند تا دین حق را افاضه شان فرماید افاضه شان بفرماید، نه اینکه ایشان را حفظ بکند، چه اینکه خودشان خواهان این حفظ باشند و یا نباشند، و دین حق را افاضه شان بکند، چه اینکه خود آنان خواهان آن باشند و یا نباشند - این است معنای دعای آن جناب .

و از آن فهمیده می شود که نتیجه دعا برای بعضی از کسانی است که جهت ایشان دعا شده هر چند که لفظ دعا عمومی است ، و لیکن تنها در باره کسانی مستجاب می شود که خود آنان استعداد و خواهندگی داشته باشند، و اما معاندین و مستکبرینی که از پذیرفتن حق امتناع می ورزند دعا در حق ایشان مستجاب نمی شود. و ما به زودی این معنا را توضیح بیشتری می دهیم ان شاء الله . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۱

مقصود از ((بنی)) که ابراهیم (ع) برای خود و آنان دوری از پرستش بتها را درخواست نمود

مطلب دیگر اینکه : ابراهیم (علیه السلام) در این دعا برای خود و فرزندانش دعا می کند و می گوید: ((واجب نبی و بنی ان نعبد الاصنام)) و معلوم است که کلمه ((بنی)) تمامی فرزندان را که از نسل او پدید آیند شامل شود، و آنها عبارتند از دودمان اسماعیل و اسحاق . کلمه ((ابن)) در لغت عرب همانطور که بر فرزند بلا فصل اطلاق می شود، بر فرزندان پشتهای بعدی نیز اطلاق می شود، همچنانکه قرآن کریم ابراهیم را پدر مردم عرب و یهود زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوانده و فرموده است : ((مله اییکم ابراهیم)). و اطلاق بنی اسرائیل (فرزندان یعقوب) هم بر یهودیان عصر نزول قرآن - که بسیار است و شاید در چهل و چند جای قرآن اطلاق شده باشد - از همین باب است .

پس ابراهیم (علیه السلام) در این آیه دوری از بت پرستی را برای خودش و برای فرزندانش به آن معنا که گذشت مسالت می دارد.

ممکن هم هست که کسی بگوید از قراین حال و گفتار بر می آید که دعا تنها برای فرزندان اسماعیل بوده ، که جدشان اسماعیل در حجاز سکونت گرفت ، و دیگر شامل حال فرزندان اسحاق نیست .

ابراهیم (علیه السلام) بعد از دعای ((واجب نبی و بنی ان نعبد الاصنام)) افزود: ((رب انهن اضللن كثيرا من الناس)) و با این جمله در حقیقت خواسته است دعای خود را تعلیل نماید. و اگر مجددا ندای ((رب)) را تکرار کرده به منظور تحریک رحمت الهی بوده است ، و این را می رساند که : پروردگارا اگر من درخواست کردم که مرا و فرزندانم را از پرستش بتها دور بداری بدین جهت بود که این بتها بسیاری از مردم را گمراه کرده اند. و اگر نسبت گمراه کردن را به بتها داده با اینکه مثنی سنگ و چوبند، از جهت ارتباطی است که میان آنان و اضلال خلق هست ، هر چند که ارتباط شعوری نباشد، و لازم هم نیست که هر فعلی را و یا هر اثری را به چیزی نسبت بدیم که آن چیز شعور داشته باشد و ارتباط فعل با آن چیز ارتباط شعوری بوده باشد.

((فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم)) - این جمله تفریع بر جملات قبلی است ، و معنایش این می شود: حال که بسیاری از مردم را این بتها گمراه کرده اند چون مایه پرستش و پناه بردن مردم به آنها هستند، و حال که من خود و فرزندان خود را

به درگاه تو پناه دادم که تو ما را از عبادت آنها بر حذر بداری، لاجرم ما بندگانت به دو طائفه منقسم می شویم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۲

یکی گمراهان و منحرفین از راه توحید، و یکی هم آنهایی که خود را به دامن لطف تو انداخته اند که در حفظ تو از بت پرستی دور باشند، ((فمن تبعنی ....)).

مراد از تبعیت در جمله: ((فمن تبعنی فانه منی)) پیروی هم در اعتقاد و هم در عمل است و اگر در تفریع خود تعبیر ((تبعنی)) را آورد، با اینکه ((اتباع)) به معنای پیروی در راه است، و همچنین کلمه ((اضلال)) را بکار برد که آن هم اشاره به راه دارد بدین منظور است که بفهماند مقصود از ((اتباع)) صرف پیروی در عقیده و اعتقاد به توحید نیست، بلکه در راه او سیر کردن و سلوک طریقه او که اساسش اعتقاد به وحدانیت خدای سبحان است، و خود را به دامن خدای تعالی انداختن و در معرض او قرار دادن است تا او وی را از پرستش بتها دور بدارد.

مؤید این مطلب جمله و ((من عصانی)) است که در مقابل جمله ((فمن تبعنی)) قرارش داده، چون در جمله مذکور عصیان را به خودش نسبت داده، نه به خدا، و نگفته است ((و من کفر بک: و هر که به خدائی تو معتقد نباشد))، و نیز نگفته ((و من عصاک: و هر که تو را عصیان کند))، همچنانکه در جمله اول هم نگفت: ((فمن آمن بک: هر که به تو ایمان آورد))، و یا ((فمن اطاعک: هر که تو را اطاعت کند))، و ((یا فمن اتقاک: هر کس که از تو بپرهیزد))، و امثال آن.

پس معلوم می شود که مقصود از پیروی او، پیروی از دین و دستورات شرع او است - چه دستورات مربوط به اعتقادات و چه مربوط به اعمال - همچنانکه مقصود از عصیان او، ترک سیره و شریعت و دستورات اعتقادی و عملی اوست.

کانه خواسته است بگوید: هر که در عمل به شریعت من و مشی بر طبق سیره من، مرا پیروی کند او به من ملحق است و به منزله فرزندان من خواهد بود، و من ای خدا از تو مسالت می دارم مرا و ایشان را از اینکه بت پرستیم دور بدار، و هر که مرا در عمل به شریعتم نافرمانی کند و یا در بعضی از آنها عصیان بورزد، چه از فرزندانم باشد و چه غیر ایشان، خدایا او را به من ملحق مفرما، و من از تو درخواست نمی کنم که او را هم از شرک دور بداری، بلکه او را به رحمت و مغفرت خودت می سپارم.

از این بیان چند نکته معلوم می شود: یکی اینکه جمله ((فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم)) تفسیر جمله قبلی است که عرض می کرد ((و اجنبی و بنی ان نعبد الاصلنام))، به این معنا که مراد از فرزندان را که در آیه قبل بود توسعه و تخصیص می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۳

فرزندان خود را به عموم پیروانش تفسیر نموده، و فرزندان واقعی خود را به همان پیروان تخصیص زده و عاصیان ایشان را از فرزندی خود خارج می کند.

و کوتاه سخن، ابراهیم (علیه السلام) پیروان بعدی خود را به خود ملحق می سازد و عاصیان را هر چند که از فرزندان واقعیش باشند به مغفرت و رحمت خدا می سپارد. قرآن کریم هم این معنا را در جای دیگر گوشزد کرده و می فرماید: ((ان اولی الناس بآبراهیم للذین اتبعوه و هذا النبى و الذین آمنوا....)).

این توسعه و تضییق، و تعمیم و تخصیص، از ابراهیم خلیل (علیه السلام) نظیر مطلبی است که از مجموع گفته های او و پروردگارش - بنا به حکایت قرآن کریم - استفاده می شود که در سوره بقره عرضه می کند: ((و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و الیوم الاخر قال و من کفر فامتعه قليلا ثم اضطره الی عذاب النار و بش المصیر))، چون در این آیه نخست رزق را برای اهل مکه مسالت می دارد و سپس همین مسالت خود را به مومنین ایشان اختصاص می دهد، و خدای تعالی در پاسخش همان درخواست را تعمیم داده تا شامل کفار هم بشود.

ابراهیم (ع) پیروی و تبعیت را ملاک انتساب افراد به خود دانست

نکته دومی که ممکن است از کلام ابراهیم (علیه السلام) استفاده شود این است که در باره پیروانش عرض کرد از ((من است)) و اما نسبت به آنها که عصیان‌کنند سکوت کرد، و این خود ظهور دارد در اینکه خواسته است همه پیروانش را که تا آخر دهر بیایند پسر خوانده خود کند، و همه آنها را که نافرمانی‌کنند بیگانه معرفی نماید، هر چند که از صلب خودش باشند. گو اینکه این احتمال هم هست که خواسته است متابعین خود را پسر خوانده خود معرفی نماید و نسبت به عاصیان خود سکوت کرده چون سکوت دلالت صریحی بر نفی ندارد.

و در صورتی که آیه شریفه بر این معنا دلالت داشته باشد اشکالی از جهت عقل وجود ندارد، زیرا لازم نیست که ولادت طبیعی ملاک در نسب از حیث نفی و اثبات باشد، و هیچ امتی را هم سراغ نداریم که در اثبات و نفی نسب، تنها به مساله ولادت طبیعی اکتفاء کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۴

بلکه تا آنجا که تاریخ نشان می دهد لایزال در این نسبت تصرف نموده، یکجا توسعه و جایی دیگر تضییق می دهند، همچنانکه اسلام را هم می بینیم که در این نسبت تصرفاتی کرده، پسر خوانده، زنازاده، فرزند کافر، و مرتد را نفی نموده، و گفته که اینان فرزند نیستند، و در مقابل رضیع (بچه ای که از زنی دیگر شیر خورده) و متولد در بستر زناشویی - هر چند که احتمال خلاف هم داشته باشد - را فرزند خوانده (با اینکه رضیع فرزند طبیعی نیست). و همچنین در کلام مجیدش پسر نوح را رسماً از پسری نوح نفی کرده و فرموده ((انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح)).

سوم اینکه هر چند به طور صریح برای عاصیان خود طلب مغفرت و رحمت نکرد، و تنها در جمله ((و من عصائی فانک غفور رحیم)) ایشان را در معرض مغفرت خدای قرار داد، و لیکن کلامش بدون اشاره به این جهت نیست که رحمت الهی را جهت ایشان هم خواسته است. آری، درست است که سیره و طریقه او آدمی را برای رحمت الهی و محفوظ ماندن از پرستش تنها آماده می سازد لیکن چنان هم نیست که هر کس طریقه او را پیش گیرد معصوم و هر کس آن را ترک گوید به کلی از رحمتش مایوس شود، چون این مقدار از گناه مانع شمول رحمت حق نمی شود، هر چند که مقتضی آن هم نیست. این را هم می دانیم که مقصود از نافرمانی در جمله و ((من عصائی)) تنها شرک به خدای تعالی نیست تا با آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) که درخواست آمرزش از شرک را بی فایده می داند منافات داشته باشد.

بی پایگی اشکالاتی که درباره دعای ابراهیم (ع) مطرح شده

این حاصل آن نکاتی است که دقت و تدبر در دو آیه کریمه آن را افاده می کند، و با در نظر داشتن آن دیگر جایی برای اشکال و جوابی که مفسرین در این دو آیه آورده اند باقی نمی ماند، و بلکه اشکالی دور از ذوق سلیم می گردد.

آری، مفسرین دو اشکال در این دو آیه کرده و جوابهایی از آنها داده اند، که با در نظر گرفتن چند نکته ای که گفتیم نه اشکالها وارد است، و نه جوابها جواب.

اشکال اول اینکه: ظاهر جمله ((و اجنبی و بنی ان نعبد الاصنام)) این است که ابراهیم (علیه السلام) مصونیت از پرستش تنها را هم برای خود مسالت کرده و هم برای همه فرزندان خود، و این خود دعائی است غیر مستجاب زیرا قریش هم جزء فرزندان وی بودند و آنان اهل شرک و بت پرست بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۵

و چطور ممکن است پیغمبری بزرگوار چون ابراهیم خلیل (علیه السلام) دعایی بکند که می داند غیر مستجاب است؟ و یا چگونه ممکن است خدای سبحان چنین دعایی را با اینکه لغو و بی معنا است از او حکایت بکند، و اصلاً آن را رد نفرماید، با اینکه روش قرآن کریم همواره چنین است که سخن بیهوده و پیشنهادهای لغو را رد می کند؟ از این هم که بگذریم مگر انبیاء معصوم از هر گناه نیستند، و با داشتن چنین مقامی دیگر چه معنا دارد که مصونیت از کفر و پرستش تنها را از خدا درخواست نماید؟.

آنگاه از آن جواب داده اند که مقصود از فرزندان آنی که می گوییم دعای وی در حق آنان مستجاب نشد، فرزندان با واسطه آن



جناب است ، نه فرزندان خود او، چون دعای آن جناب در حق فرزندان خودش یعنی اسحاق و اسماعیل و غیر آن دو مستجاب شد. بعضی دیگر هم گفته اند: (( مقصود فرزندان است که در هنگام این درخواست موجود بوده اند و دعای وی در حق ایشان مستجاب شد، چون همه آنان موحد بوده اند)).

بعضی دیگر گفته اند: (( چه عیب دارد که منظور از فرزندان را همه ذریه او بگیریم و بگویم نسبت به بعضی مستجاب شد و نسبت به دیگران نشد)).

بعضی دیگر در بت پرستی فرزندان آن جناب توقف کرده اند:

یکی گفته فرزندان مشرک او بت را نمی پرستیدند، بلکه آنها را شفعا درگاه خدا می پنداشتند. بعضی دیگر گفته اند: آنها ((اوثان)) را می پرستیدند، نه ((اصنام)) را و این دو با هم فرق دارند. صنم تمثال های مجسم است ، و وثن تمثالهای غیر مجسم ((.

بعضی دیگر گفته اند: ایشان بت نمی پرستیدند، بلکه بخاطر اینکه دسترسی به خانه کعبه نداشتند سنگی را نصب می کردند و می گفتند: خانه خدا هم از سنگ است ، آن وقت دور آن طواف می کرده اند، و آن سنگ را خانه دوار و قابل انتقال می نامیدند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۶

ضعف پاسخهای داده شده به اشکال فوق

ولی خواننده محترم به خوبی نسبت به سقوط و بی اعتباری این پاسخها واقف است. اما پاسخ اول و دوم برای اینکه خلاف ظاهر لفظ آیه است ، چون کلمه ((بنی)) همه فرزندان را شامل است. و اما وجه سوم آن نیز باطل است ، زیرا اشکال در این نبود که چرا دعای یک پیغمبر و یا بعضی از آن مستجاب نشده ، چون ممکن است دعایی بر خلاف حکمت باشد. بلکه اشکال در این بود که حکایت و نقل گفتارهای لغو و رد نکردن آن از شان قرآن کریم دور است .

بقیه وجوهی هم که نقل کردیم اشکالشان این است که ملاک گمراهی در عبادت اصنام مساله شرک در عبادت است ، و این عمل در همه فرضهایی که نقل شد موجود است ، یعنی هم پرستش صنم شرک است ، و هم پرستش وثن و هم طواف به دور سنگ. بعضی دیگر از این اشکال که چطور ابراهیم با داشتن مقام عصمت درخواست دوری از شرک کرده چنین جواب داده اند که: مقصود ثبات در عصمت و دوام در آن است. بعضی دیگر گفته اند: این سوال را از باب هضم نفس (و به اصطلاح فارسی شکسته نفسی) گفته است و خواسته است احتیاج خود به فضل او را اظهار بدارد. بعضی دیگر گفته اند: منظور این بوده که از شرک خفی محفوظ باشد، نه شرک جلی ، که با مصونیت انبیاء منافات دارد.

همه این وجوه باطل است: اما اولی برای اینکه عصمت همانطور که حدوثا در انبیاء لازم است ، بقای آن نیز لازم است ، و همانطور که درخواست حدوث آن از انبیاء صحیح نیست - چون تحصیل حاصل است - همچنین درخواست بقای آن نیز صحیح نیست .

منشا اشتباهی که این آقایان کرده اند این است که پنداشته اند فیضی که از ناحیه خدای مفیض به انبیای مستفیض می رسد از ملک خدا بیرون می رود، و انبیاء مالک مستقل آن می شوند و چون مالک می شوند دیگر درخواست آن هم از کسی که سابقا مالک بود، ولی فعلا مالک نیست معنا ندارد. و به عبارتی دیگر وقتی خدای تعالی حدوث و یا بقای چیزی را اراده کرد آن چیز دیگر از آنچه که هست تغییر نمی پذیرد (و خلاصه از تحت سلطه خدا بیرون رفته) و خود او هم قادر بر تغییر آن نیست ، و یا مشیتش بر تغییر آن تعلق نمی گیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۷

(و العیاذ بالله خدا در باره آن دستبند به دست خود زده است) و این خطای بزرگی است. بلکه هر گیرنده فیضی بعد از گرفتن فیض ، باز هم به خدای مفیض محتاج است و احتیاجش بعد از فیض عین آن احتیاجی است که قبل از فیض داشت ، همچنانکه ملک نسبت به آن فیض بعد از افاضه هم باقی است ، و مالکیتش نسبت به آن بعد از دادن آن ، عین آن مالکیتی است که قبل از دادن و افاضه داشت ، بدون اینکه ذره ای فرق کرده باشد، و قدرت و خواست خدای تعالی در باره آن همیشه علی السویه است ، هر چند

که بعد از افاضه و قضاء حتم ، داده خود را پس نگیرد. بنا بر این ، درخواست بنده مستفیض و سوال او، اثر و خاصیت احتیاج ذاتی او است ، نه اثر نداشتن ، تا بگویی با داشتن ، دیگر سوال معنا ندارد - دقت فرمائید - ما در این معنا مکرر پیرامون این مساله بحث های مفصلی کرده ایم .

و اما اینکه بعضی از ایشان در پاسخ از اشکال گفته اند: ابراهیم شکسته نفسی کرده ، در جوابشان می گوئیم : شکسته نفسی در غیر ضروریات عیبی ندارد، و اما در مسائل ضروری درست نیست ، و مثل این میماند که کسی از باب شکسته نفسی بگوید من انسان نیستم ، و مقصودش هم این نباشد که من انسان کامل نیستم ، بلکه این باشد که من اصلا از افراد این نوع و این ماهیت نیستم ، و این دروغ است ، و به نظر آقایان که عصمت را برای انبیاء از امور ضروری می دانند درخواستش همین حکم را دارد.

و اما پاسخ سوم و اینکه منظور از درخواست مزبور مصونیت از شرک خفی بوده ، در جوابش می گوئیم شرک خفی به معنای رکون و توجه به غیر خداست که خود دارای مراتبی است ، و شدیدترین مراتب آن شرک جلی که ضلالت است ، نه بقیه مراتب آن . و مامی بینیم ابراهیم (علیه السلام) درخواست خود را چنین تعلیل نموده که (( انهن اضللن ... : این بتها بسیاری از مردم را گمراه کرده اند...)) از اینجا می فهمیم که در خواستش مصونیت از شرک جلی و همان شرکی بوده که بسیاری از مردم به خاطر آن گمراه شده اند، نه شرک خفی و صرف رکون و توجه به غیر خدا. مگر اینکه کسی ادعا کند که مقصود از اصنام تنها بتها نیست ، بلکه هر چیزیست که جز خدا مورد توجه انسان قرار گیرد.

و مقصود از عبادت هم پرستش نیست ، بلکه صرف توجه و التفات است ، که این هم ادعایی است بی دلیل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۰۸

اشکال دیگری بر کلام ابراهیم و بیان ضعف پاسخهای داده شده به آن

اشکال دیگری که مفسرین بر کلام ابراهیم کرده و در مقام پاسخ از آن بر آمده اند این است که چرا در جمله (( و من عصانی فانک غفور رحیم )) طلب مغفرت برای مشرکین کرده است ، با اینکه مغفرت خدا شامل مشرک نمی شود، زیرا خود خدای تعالی فرموده : ((ان الله لا یغفر ان یشرک به - خدا این گناه را که به وی شرک بورزند نمی آمرزد)).

آنگاه در جواب از آن ، یکی گفته است : نیامرزیدن شرک دلیلش همین آیه ایست که گذشت ، و این آیه قرآن است و قرآن بر خاتم انبیاء نازل شده ، نه بر ابراهیم ، و از کجا که قبل از اسلام گناه شرک مانند سایر گناهان قابل آمرزش نبوده باشد، و ابراهیم بر اساس شریعت خود درخواست نکرده باشد. یکی دیگر گفته : مراد از مغفرت و رحمت ، مغفرت و رحمت بعد از توبه مشرک است ، و قید توبه در کلام حذف شده . دیگری گفته است : مقصود آن جناب این بوده که هر که مرا عصیان کند و بر شرک خود استوار بماند تو بخاطر اینکه غفور و رحیمی می توانی او را از شرک به سوی توحید بکشانی ، و مشمول مغفرت و رحمت خود کنی . بعضی دیگر گفته اند : مقصودش از مغفرت پوشاندن شرک مشرک ، و مقصودش از رحمت شتاب نکردن در عقاب او است . و معنایش این است که پروردگارا هر کس که از فرمان من سر بتابد تو شرکش را در دنیا پوشیده بدار و با تاخیر عقابت ، او را مورد رحمت قرار ده .

بعضی دیگر گفته اند : معنای آن همان چیزیست که از ظاهرش استفاده می شود و حاجت به هیچ توجیهی ندارد و اشکالی هم وارد نیست ، زیرا آن روز ابراهیم (علیه السلام) نمی دانسته که خدا شرک را نمی آمرزد، و ندانستن این حکم نقص نیست زیرا آمرزیدن شرک جزء محالهای عقلی نیست که هر کسی آن را درک کند، و عقل هیچ امتناعی نمی بیند در اینکه خداوند شرک را هم بیامرزد، تنها دلیلی که در مساله هست دلیل نقلی است که ممکن است آن روز به گوش ابراهیم (علیه السلام) نخورده باشد و کسی هم سند نداده که انبیا باید در یک روز و بلکه در یک آن تمامی ادله نقلی را یاد بگیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲

بعضی دیگر گفته اند مقصود از عصیان ، معصیت پائین تر از شرک است .

این بود جوابهایی که از اشکال مذکور داده اند، و هیچ یک از آنها صحیح نیست .

اما اولی برای اینکه این ادعا که شرک در شرایع قبل از اسلام جائز المَغفرت بوده ، ادعائی است بدون دلیل ، بلکه دلیل بر خلاف آن هست ، زیرا قرآن حکایت می کند که خدای تعالی خطاب کرده به آدم که شریعتش اولین شریعت است ، و به او فرمود: ((الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)). و از مسیح (علیه السلام) که شریعتش آخرین شریعت سابق بر اسلام است حکایت می کند که گفت: ((انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و ماویة النار و ما للظالمین من انصار)). آری ، دقت در آیات مربوط به قیامت و بهشت و جهنم و همچنین آیات شفاعت و آیاتی که کلمات انبیاء را در دعوتهای خود حکایت می کند، جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که در همه شرایع این معنا گوشزد بشر شده که برای مشرک هیچ راه نجاتی نیست ، مگر توبه قبل از مرگ .

اما دومی برای اینکه مقید کردن مغفرت و رحمت به صورت توبه مشرک ، تقیدی است بی دلیل ، علاوه بر اینکه مشرک توبه کار جزو ((فمن تبعنی)) است نه جزو ((من عصانی))، چون توبه از شرک متابعت ابراهیم است ، و اگر مقصود از ((من عصانی)) چنین افرادی بودند دیگر معادله معنا نداشت ، و یک طرفی می شد.

و اما سوم و چهارم برای اینکه ظاهر آیه بر خلاف آن دو است ، چون ظاهر آن این است که خداوند مشرک را در حین عصیان بیامرزد و رحم کند، نه بعد از آنکه توبه کرد و به اطاعت گراید. علاوه ، ظاهر آمرزش گناه ، برداشتن آثار سوء آن است ، حال یا در دنیا و یا مطلقاً. و اما برداشتن عقاب دنیوی و تاخیر آن به آخرت ، آمرزش نیست ، اگر هم باشد معنایی است دور از فهم عرف . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۰

و اما پنجم - که از همه وجوه دیگر بعیدتر است - برای اینکه از مثل ابراهیم خلیل (علیه السلام) آن هم در اواخر عمرش که گفتیم این دعا را در آن موقع کرده است بسیار بعید است که یکی از واضحات معارف دینی را ندانسته باشد، و به قول شما به گوشش نخورده باشد، و از در جهل و نادانی این درخواست را برای مشرکین بکند، آن هم بدون اینکه قبلاً از خدای تعالی اجازه ای بگیرد، چون اگر اجازه گرفته بود خداوند حکم مسأله را برایش بیان می کرد، و می فرمود که چنین چیزی ممکن نیست ، و از قرآن کریم هم بعید است که چنین جهل و کلام بیهوده ای را از کسی نقل بکند و آن را رد ننماید و حقیقت مطلب را بیان نفرماید، با اینکه می بینیم وقتی طلب مغفرت ابراهیم جهت پدرش را حکایت می کند بلافاصله برای برائت ساحت مقدس او می فرماید: ((و ما کان استغفار ابراهیم لاییه الا عن موعده وعدھا ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرأ منه)).

و اما ششم که معصیت را به پایین تر از شرک تقیید می کرد، هیچ دلیلی بر این تقیید ندارد، مگر آنکه بخواهد حرف ما را بگوید. این بود خلاصه آن وجوهی که مفسرین در ذیل این دو آیه مورد بحث ذکر کرده اند، و همه اشتباهات ایشان ناشی از این جهت است که در تحقیق معنای درخواست مصونیت از شرک و نیز متفرع نمودن ((جمله فمن تبعنی...)) بر آن اهمال ورزیده اند. رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ... کلمه ((من ذریتی)) جانشین مفعول ((اسکنت)) است ، و ((من)) در آن ، تبعیض را می رساند. و منظور ابراهیم (علیه السلام) از ذریه اش همان اسماعیل و فرزندان او است که از وی پدید می آیند، نه اسماعیل به تنهایی ، برای اینکه دنبالش گفته است: ((ربنا ليقیموا الصلوه : پروردگارا تا نماز بیای دارند))، و اگر اسماعیل به تنهایی مقصود بود نمی بایست لفظ جمع بکار برد.

و مقصود از ((غیر ذی زرع))، ((غیر ذی مزروع)) است ، آن طور تعبیر کرد تا تاکید را برساند، و در نداشتن رویدنی مبالغه نماید، چون جمله مذکور بطوری که گفته اند علاوه بر دلالت بر نبودن زراعت این معنا را هم می رساند که زمین غیر ذی زرع اصلاً شایستگی زراعت را ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۱

مثلا شوره زار و یا ریگزار است ، و آن موادی که رویدنی ها در رویدن احتیاج دارند، را ندارد، به خلاف آن تعبیر دیگر که فقط نبودن زرع را می رساند، و این نکته در جمله (( قرآنا عربیا غیر ذی عوج : قرآنی عربی غیر معوج )) نیز هست .  
و اگر خانه را به خدا نسبت داده از این باب است که خانه مزبور برای منظوری ساخته شده که جز برای خدا صلاحیت ندارد، و آن عبادت است . و مقصود از (( محرم )) بودن آن ، همان حرمتی است که خداوند برای خانه تشریح نموده . و ظرف مکان (( عند بیتک المحرم )) متعلق به جمله (( اسكنت )) است .

دعای ابراهیم (ع) بعد از بنای کعبه و ساخته و آباد شدن مکه بوده است

این جمله ، یعنی جمله (( ربنا انی اسكنت )) تا کلمه (( المحرم )) که یک فقره از دعای ابراهیم (علیه السلام) است ، خود شاهد بر مطلبی است که ما قبلا گفتیم که آن جناب این دعا را بعد از ساختن کعبه و ساخته شدن شهر مکه و آبادی آن کرده است ، همچنانکه آیه (( الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق )) نیز شاهد بر این معنا است .

بنا بر این ، دیگر جای این اشکال باقی نمی ماند که چطور ابراهیم (علیه السلام) در روز ورودش به وادی غیر ذی زرع آنجا را خانه خدا نامیده با اینکه آن روز کعبه را بنا نهاده بود تا چه رسد به اینکه در پاسخش گفته شود که به علم غیب می دانست که به زودی مامور ساختن بیت الله الحرام می شود؟ و یا گفته شود که وی می دانست که در قرون گذشته در این وادی خانه خدا بوده ، و طوائفی از مردم آن را خراب کردند، و یا خداوند در واقعه طوفان آن را به آسمان برد.

تازه به فرضی که با این جوابها اشکال مذکور رفع شود نمی دانیم صاحبان این جوابها اشکال در جمله (( رب اجعل هذا البلد آمنا ))، و در جمله (( وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق ))، را چگونه رفع می کنند؟ چون ظاهر جمله اولی این است که این دعا را وقتی نموده که مکه به صورت بلد و شهر در آمده بوده است . همچنانکه ظاهر جمله دومی این است که این دعا را وقتی نموده که هم اسماعیل را داشته و هم اسحاق را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۲

و اینکه گفته است: (( ربنا لیقیموا الصلوه )) غرض خود را از اسکان اسماعیل و مادرش بیان می دارد که به انضمام جمله قبلیش: (( بواد غیر ذی زرع ))، و جمله ای که دنبال آن آورد و گفت: (( فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم و ارزقهم من الثمرات )) این معنا را افاده می کند که اگر در میان نقاط مختلف زمین نقطه ای غیر قابل کشت و خالی از امتعه زندگی - یعنی آب گوارا و رویدنیهای سبز و خرم و درختان زیبا و هوای معتدل و خالی از مردم - را اختیار کرد، برای این بوده که ذریه اش در عبادت خدا خالص باشند و امور دنیوی دلهایشان را مشغول نسازد.

(( فاجعل افئده من الناس تهوی الیهم ... )) - کلمه (( هوی )) - به ضم هاء - به معنای سقوط است ، و آیه (( تهوی الیهم )) به معنای این است که دلهای مردم متمایل به سوی ذریه او شود بطوری که وطنهای خود را رها نموده بیایند و پیرامون آنها منزل گزینند، و یا حداقل به زیارت خانه بیایند، و قهرا با ایشان هم انس بگیرند. (( و ارزقهم من الثمرات )) به اینکه میوه های هر نقطه از زمین را بوسیله تجارت بدانجا حمل کنند، و مردم آنجا از آن بهره مند شوند (( لعلهم یشکرون )).

رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نَخْفِي وَمَا نُعَلِنُ... معنای این آیه واضح است . و جمله (( و ما يخفي على الله شيء في الارض و لا في السماء )) تتمه کلام ابراهیم (علیه السلام) و یا جزو کلام خدای تعالی است . و بنا بر احتمال اول در (( علی الله )) التفات بکار رفته ، و به علت حکم اشاره می کند، گویا فرماید: (( تو می دانی همه آنچه را که ما مخفی می داریم و یا ظاهر می سازیم ، زیرا تو آن خدایی هستی که هیچ چیز نه در زمین و نه در آسمان بر تو پنهان نیست )) . و بعید نیست که از این تعلیل استفاده شود که مقصود از (( سماء )) چیزی باشد که بر ما مخفی و از حس ما غایب است ، به عکس زمین که منظور از آن هر چیزی باشد که برای ما محسوس است - دقت فرماید.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ این جمله به منزله جمله معترضه است که در وسط دعای

آن جناب قرار گرفته است. و باعث گفتن آن در وسط دعا این بوده که در ضمن خواسته هایش ناگهان به یاد عظمت نعمتی که خدا به وی ارزانی داشته افتاده که بعد از آنکه همه اسباب عادی فرزنددار شدنش را منتفی نموده بود دو فرزند صالح چون اسماعیل و اسحاق به وی داده. و اگر چنین عنایتی به وی فرمود بخاطر استجاب دعايش بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۳

ابراهیم (علیه السلام) در بین دعایش وقتی به یاد این نعمت می افتد ناگهان رشته دعا را رها نموده به شکر خدا می پردازد و خدای را بر استجاب دعايش ثنا می گوید.

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ نَسَبِ دَادِنِ نَمَازِ خَوَانِدِنِش بِه خِدا - بِا اِينِكه او نَمَازِ را مِي خَوَانِد - نَظِيرِ نَسَبِ دَادِنِ دُورِيشِ از بَتِ پَرستِي است بِه خِدا. و هَمَانظُورِ كه قَبلا هَمِ گَفتِه ايم هَر عَمَلِي و از آن جملِه نَمَازِ خَوَانِدِنِ و بَتِ نِپَرستِيدِنِ يَكِ نَسَبِ و اَرْتِباطِ بِه خِدايِ تَعَالِي دارد، و آن عِبَارَتِستِ از اَحْتِياجِ و اَرْتِباطِشِ بِه اِذْنِ و مَشِيَتِ خِدا. و يَكِ نَسَبِ بِه عَامِلِ دارد و آن نَسَبِ تَصَدِي و صِدُورِ است. اِينِ جَمَلِه، فَقرِه دُومِ از دَعَايِ اِبْرَاهِيمِ (عَلِيهِ السَّلَامِ) است كه فَرزندانِشِ را در آن شَرِكْتِ دادِه است. و دَعَايِ اوْلُشِ جَمَلِه (( و اجنِبي و بنِي انِ عَبدِ الاصْنامِ )) و دَعَايِ سَومِشِ جَمَلِه (( رَبَّنَا اغْفِرْ لِي و لِوَالِدِي و لِلْمُؤْمِنِينَ )) است كه پَدَرِ و مَادِرِ و عَمُومِ مَومِنِينَ را در آن شَرِكْتِ دادِه.

نکته شایان توجه در دعاهای ابراهیم (ع)

نکته ای که در هر سه فقره رعایت شده این است که ابراهیم در همه آنها خودش را به عنوان مفرد و مستقل ذکر کرده. در دعای اولش گفته است: ((واجبني)) و در دومی گفته است: ((اجعلني))، و در سومی گفته است: ((اغفر لي))، و این بدان جهت بوده که خواسته است علاوه بر فرزندانی که در این موقع داشته، تمامی ذریه آینده اش را هم به خود ملحق سازد، همچنانکه در جای دیگر از آن جناب نقل کرده که گفته است: ((واجعل لي لسان صدق في الاخرين)) و باز در جای دیگر خدای تعالی گفت و شنود خود را با وی چنین حکایت کرده است: ((اذ ابتلي ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي)).

در فقره اول از دعایش گفت: ((واجبني و بنی)) و در اینجا گفت: ((اجعلني - مقیم الصلوه و من ذریتی)) و ممکن است این سوال برای خواننده پیش بیاید که چرا در اول نگفت: ((و من بنی: و بعضی از فرزندان مرا)) و در دومی کلمه ((من)) را آورد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۴

در جواب می گوئیم: هر چند که ظاهر فقره اول عمومیت، و ظاهر فقره دوم تبعیض است، و لیکن در گذشته ثابت کردیم که مراد وی در فقره اول نیز بعضی از ذریه است، نه همه آنها، و بعد از اثبات این معنا هر دو فقره با هم تطابق خواهند داشت. یکی دیگر از موارد تطابق این فقره این است که مضمون هر دو تاکید شده است، دومی بوسیله جمله ((ربنا و تقبل دعاء)) که خود اصرار و تاکید درخواست است، و اولی بوسیله جمله ((رب انهن اضللن كثيرا من الناس)) چون در حقیقت این تعلیل درخواست دور کردن از بت پرستی را تاکید می کند.

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي و لِوَالِدِي و لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ اِبْرَاهِيمِ (عَلِيهِ السَّلَامِ) با اِينِ جَمَلِه دَعَايِ خُودِ را خَتَمِ نَمُودِه است. و هَمَانظُورِ كه قَبلا هَمِ گَفتِيمِ اِينِ آخِرِينَ دَعَايِي است كه وِي كَرْدِه، و قُرْآنِ كَرِيمِ از او نَقْلِ نَمُودِه است. و اِينِ دَعَا شَبِيه بِه آخِرِينَ دَعَايِي است كه قُرْآنِ از حَضَرَتِ نُوْحِ (عَلِيهِ السَّلَامِ) نَقْلِ نَمُودِه كه گَفتِه است: ((رَبِّ اغْفِرْ لِي و لِوَالِدِي و لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مَومِنًا و لِلْمَومِنِينَ و لِلْمَومِنَاتِ)).

دلالت آیه بر اینکه ((آزد)) پدر ابراهیم نبوده است

اِينِ آيِه دِلَالَتِ دارد بِرِ اِينِكه اِبْرَاهِيمِ فَرزَنِدِ آزَرِ مَشْرِكِ نَبُودِه، زِيرا در اِينِ آيِه بِرايِ پَدَرِشِ طَلَبِ مَغْفَرَتِ كَرْدِه است، در حَالِي كه

خودش سنین آخر عمر را می‌گذرانده، و در اوائل عمر بعد از وعده ای که به آزر داده از وی بیزاری جسته است. در اول به وی گفته: ((سلام علیک ساستغفر لک ربی)) و نیز گفته است: ((و اغفر لابی انه کان من الضالین)) و سپس از او بیزاری جسته است، که قرآن کریم چنین حکایت می‌کند: ((و ما کان استغفار ابراهیم لابیة الا عن موعده وعدھا ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرء منه)) که تفصیل داستان آنجناب در سوره انعام در جلد هفتم این کتاب گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۵ و از جمله لطائف که در دعای آن حضرت به چشم می‌خورد، اختلاف تعبیر در نداء است که یکجا ((رب)) آمده و جای دیگر ((ربنا)).

در اولی بخاطر آن موهبت هائی که خداوند فقط به او ارزانی داشته است - از قبیل سبقت در اسلام و امامت - او را به خود نسبت داده. و در دومی پروردگار را به خودش و دیگران نسبت داده، بخاطر آن نعمتهایی که خداوند هم به او و هم به غیر او ارزانی داشته است.

بحث روایتی

(روایتی در ذیل آیاتی که دعای ابراهیم (ع) را حکایت می‌کنند)

در الدر المثور است که ابو نعیم - در کتاب الدلائل - از عقیل بن ابی طالب روایت کرده که آن روز که شش نفر از اهل مدینه در جمره عقبه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، آن حضرت ایشان را نشانید و به سوی خدای تعالی و پرستش او دعوت نمود و پیشنهاد کرد که او را در دعوتش یاری کنند. ایشان از آنجناب در خواست کردند تا آنچه به او وحی شده برایشان بخواند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوره ابراهیم این آیه را برایشان خواند: ((و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبی و بنی ان نعبد الاصنام)) و همچنین تا آخر سوره قرائت نمود، و دلهای شنوندگان آنچنان مجذوب شد که بیدرنگ دعوتش را پذیرفتند.

و در تفسیر عیاشی از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هر که ما را دوست بدارد او از ما اهل بیت است. پرسیدم فدایت شوم آیا از شما است؟ فرمود: به خدا سوگند از ما است، مگر کلام خدای را نشنیده ای که از ابراهیم (علیه السلام) حکایت می‌کند که فرمود: ((فمن تبعنی فانه منی)).

و در همان کتاب از محمد حلبی از امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمود: هر که از شما از خدا بترسد و عمل صالح کند او از ما اهل بیت است. راوی پرسید: از شما اهل بیت است؟ فرمود: آری، از ما اهل بیت است چون ابراهیم (علیه السلام) در این باره فرموده است: ((فمن تبعنی فانه منی)). عمر بن یزید پرسید: آیا چنین کسی از آل محمد است؟ فرمود: آری، به خدا سوگند از آل محمد است. آری، به خدا قسم از خود آل محمد است، مگر نشنیده ای کلام خدای را که فرموده: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه: نزدیکترین مردم به ابراهیم آن کسانی که وی را متابعت می‌کنند))، و نیز فرموده: ((فمن تبعنی فانه منی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۶

مؤلف در بعضی روایات آمده که ((فرزندان اسماعیل هرگز بت نپرستیدند، و این به خاطر دعای ابراهیم (علیه السلام) بود که عرض کرد: ((و اجنبی و بنی ان نعبد الاصنام)).

و اگر بت را بزرگ می‌داشتند عقیده شان این بود که این بتها شفیعان در گاه خدایند)). و لیکن این روایات جعلی است که در بیان سابق هم بدان اشاره شد.

و همچنین است آن روایاتی که از طرق عامه و خاصه آمده که ((سرزمین طائف جزو سرزمین اردن بود، و چون ابراهیم دعا کرد که خدایا اهل مکه را از میوه ها روزی فرما، خداوند آن قطعه از سرزمین اردن را از آنجا به طائف منتقل نمود (و آن سر زمین نخست در مکه خانه خدا را طواف نمود) و هفت مرتبه دور خانه گردید، و آنگاه در جایی که امروز آن را طائف می‌نامند قرار گرفت، (و



بخاطر همین طوافش طائف نامیده شد)).

چون هر چند از راه معجزه چنین چیزی امکان دارد و محال عقلی نیست، و لیکن این روایات برای اثبات آن کافی نیست، چون بعضی از آنها ضعیف است و بعضی اصلا سند ندارد. علاوه بر اینکه اگر در اثر دعای ابراهیم چنین امری عجیب و معجزه ای باهر رخ داده بود، جا داشت در این آیات که همه در مقام ذکر سنت های خدایی است آن را نیز یاد می کرد و می فرمود که در اثر دعای ابراهیم ما چنین کاری را کردیم - و خدا داناتر است.

و در مرسله عیاشی از حریر از آن کس که نامش را نبرده از یکی از دو امام باقر یا صادق (علیهما السلام) آمده که آن جناب آیه را: ((رب اغفر لی و لولدی)) قرائت می کرد که مقصود از ((ولد)) همان اسماعیل و اسحاق است. و در مرسله دیگری از جابر از امام باقر (علیه السلام) نظیر این مطلب را روایت نموده است. و ظاهر این دو روایت این است که چون پدر ابراهیم کافر بوده امام (علیه السلام) آیه را بدین صورت قرائت نموده است و لیکن هر دو ضعیف است و چنان نیست که بشود بدانها اعتماد نمود. ابراهیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۷

آیات ۴۲ - ۵۲، سوره ابراهیم

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمَ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ (۴۲) مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْنَدَتْهُمْ هَوَاءٌ (۴۳) وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلِ مَآ لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ (۴۴) وَسَكَتْتُمْ فِي مَسْكَانِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ (۴۵) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (۴۶) فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مَخْلُفًا وَعَدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (۴۷) يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (۴۸) وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (۴۹) سَرَّابِلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ وَتَعْشَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ (۵۰) لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۵۱) هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَلْعَلُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (۵۲)

ترجمه آیات

و مپندار که خدا از اعمالی که ستمگران می کنند غافل است، (بلکه کیفر) آنها را تاخیر انداخته برای روزی که چشمها در آن روز خیره می شود (۴۲) و (مردم) در حالی که گردنها بر افراشته دیدگان به یک سو می دوزند چنانکه پلکشان بهم نمی خورد و دلهایشان خالی می گردد. (۴۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۸

و مردم را بترسان از روزی که عذاب موعود به سراغشان می آید کسانی که ستم کرده اند گویند: پروردگارا! ما را تا مدتی مهلت ده تا دعوت تو را اجابت کنیم و پیرو پیغمبران شویم، (اما این جواب را می شنوند که:) مگر شما نبودید که پیش از این قسم خوردید که زوال ندارید؟ (۴۴) و (مگر شما نبودید که) در مسکنهای کسانی که ستم کرده بودند ساکن شدید و برایتان عیان گشت که با آنها چه کرده بودیم، و برای شما مثل ها زدیم (۴۵) و آنها نهایت مکر خود را به کار زدند و (سزای) نیرنگشان نزد خداست، هر چند از نیرنگشان کوهها هموار گردد (۴۶) مپندار که خدا از وعده خویش با پیغمبران تخلف کند، زیرا خدا نیرومند و انتقام گیر است (۴۷) روزی که زمین، به زمینی دیگر و آسمانها نیز (به آسمانهای دیگر) مبدل شود و (مردم) در پیشگاه خدای یگانه مقتدر حاضر شوند (۴۸) و در آن روز، مجرمان را با هم در غل و زنجیر بینی (۴۹) در آتروز پیراهنشان از قیر است و آتش چهره هایشان را پوشانده است (۵۰) تا خدا هر که را هر چه کرده است سزا دهد که خدا سریع الحساب است (۵۱) این برای مردم بلاغی است تا بدان بیم یابند، و بدانند که او خدایی یگانه است و تا صاحبان خرد اندرز گیرند (۵۲)

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات قبل بشر را انداز نمود و بشارت داد و به صراط خود دعوت نمود و فهمانید که همه اینها بخاطر اینست که

خدا عزیز و حمید است، اینک در آیه اول از آیات مورد بحث آن مطالب را به آیه ای ختم نموده که در حقیقت جواب از توهمی است که ممکن است بعضی فکر کنند که اگر این حرفها درست است و راستی این دعوت، دعوت نبوی و از ناحیه پروردگاری عزیز و حمید است، پس چرا می بینیم این ستمکاران همچنان سرگرم تمتعات خویشند؟ و چرا آن خدای عزیز و حمید ایشان را به ظلمشان نمی گیرد؟ و به دهان متخلفین از دعوت این پیغمبر و مخالفین او لجام نمی زند؟ اگر آن خدا، خدایی غافل و بی خبر از اعمال ایشان است و یا خدایی است که خودش وعده خود را خلف می کند، و پیغمبران خود را که وعده نصرتشان داده بود یاری نمی نماید که چنین خدایی قابل پرستش نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۱۹

پاسخ به یک توهم: خداوند از ستمکاران غافل نیست!

در آیه مزبور از این توهم جواب داده که: نه خدای تعالی از آنچه ستمکاران می کنند غافل نیست و وعده ای را هم که به پیغمبرانش داده خلف نمی کند. و چگونه غافل است و خلف وعده می کند با اینکه او دانای به مکر و عزیزی صاحب انتقام است، بلکه اگر آنها را به خشم خود نمی گیرد برای این است که می خواهد عذابشان را برای روز سختی تاخیر بیندازد، و آن روز جزاست. علاوه بر اینکه در همین دنیا هم آنها را عذاب خواهد کرد، همچنانکه امتهای گذشته را هلاک نمود.

و آنگاه سوره مورد بحث را به آیه زیر که جامع ترین آیات نسبت به غرض این سوره است ختم نموده و فرموده است: ((هذا بلاغ للناس ولینذروا به و لیعلموا انما هو اله واحد و لیدکر اولوا الالباب)) که بیانش به زودی خواهد آمد - ان شاء الله.

و لا تحسبن الله غفلاً عما یعمل الظالمون... و أفئدتهم هواء کلمه ((تشخص)) از ((شخص)) به معنای باز ایستادن حدقه چشم است. و ((مهطع)) از ((هطع)) به معنای این است که شتر سر خود را بلند کرد. و همچنین ((مقنع)) از ((اقنع)) است که آن نیز به معنای سر بلند کردن است. و معنای اینکه فرمود: ((لا یرتد الیهم طرفهم)) این است که از شدت هول و ترس از آنچه می بینند قادر نیستند چشم خود را بگردانند. و معنای ((افئدتهم هواء)) این است که از شدت و وحشت قیامت دلهایشان از تعقل و تدبیر خالی می شود. یا به کلی عقلشان را زایل می سازد.

و معنای آیه اینست که: تو از اینکه می بینی ستمکاران غرق در عیش و هوسرانی و سرگرم فساد انگیزدن در زمینند مپندار که خدا از آن چه می کنند غافل است، بلکه ایشان را مهلت داده و عذابشان را تاخیر انداخته برای فرا رسیدن روزی که چشم ها در حدقه از حرکت باز می ایستند، در حالی که همینها گردن می کشند و چشمها خیره می کنند و دلهایشان دهشت زده شود و از شدت موقوف، حيله و تدبیر را از یاد می برند. این آیه برای ستمکاران انذار و برای دیگران جنبه تسلیت را دارد.

وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ... این آیه انذار بعد از انذار است که البته میان این دو انذار از دو جهت تفاوت است:

جهت اول اینکه انذار در دو آیه قبلی انذار به عذابی است که خداوند برای روز قیامت آماده کرده است، و اما انذار در این آیه و ما بعد آن، انذار به عذاب استیصال دنیوی است، و از شواهدی که بر این معنا دلالت دارد جمله ((فیقول الذین ظلموا ربنا اخرنا الی اجل قریب...)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲.

و از همینجا روشن می شود اینکه بعضی گفته اند ((منظور از این روز، روز قیامت است)) وجهی ندارد. و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند ((منظور از آن، روز مرگ است)).

عذاب استیصال شامل مؤمنین نمی شود

جهت دوم اینکه انذار اول انذار به عذاب قطعی است که هیچ قدرتی آن را از ستمکاران و حتی از یک فرد ستمکار بر نمی گرداند، بخلاف انذار دومی که هر چند از امت ستمکار بر نمی گردد ولی از یک فرد قابل برگشت است، و لذا می بینیم که خدای تعالی در انذار اولی تعبیر به ((وانذر الناس)) کرده، و در دومی فرموده ((فیقول الذین ظلموا))، و نفرموده ((فیقولون)). و این خود شاهد بر این است که افرادی از عذاب دومی که همان عذاب استیصال است استثناء می شوند. آری، مؤمنین هیچوقت به

چنین عذابی که به کلی منقرضشان کند مبتلا نمی گردند، و این عذاب مخصوص امتها است که بخاطر ظلمشان بدان دچار می گردند، نه تمام افراد امت، و لذامی بینیم خدای تعالی می فرماید: ((ثم ننجی رسلنا و الذین آمنوا کذلک حقا علینا ننج المومنین)). و کوتاه سخن، جمله و انذر الناس یوم یاتیه العذاب انذار مردم به عذاب استیصال است که نسل ستمکاران را قطع می کند. و در تفسیر سوره یونس و غیر آن این معنا گذشت که خدای تعالی در امتهای گذشته و حتی در امت محمدی این قضاء را رانده که در صورت ارتکاب کفر و ستم دچار انقراضشان می کند، و این مطلب را بارها در کلام مجیدش تکرار نموده است.

با عذاب انقراض شرک ریشه کن می شود

و روزی که چنین عذابهایی بیاید روزیست که زمین را از آلودگی و پلیدی شرک و ظلم پاک می کند، و دیگر به غیر از خدا کسی در روی زمین عبادت نمی شود، زیرا دعوت، دعوت عمومی است، و مقصود از امت هم تمامی ساکنین عالمند. و وقتی به وسیله عذاب انقراض، شرک ریشه کن شود دیگر جز مومنین کسی باقی نمی ماند، آنوقت است که دین هر چه باشد خالص برای خدا می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۱

همچنانکه فرموده: ((و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون)).

از آنچه گذشت جواب اشکالی که بعضی بر آیه کرده و گفته اند: ((اگر مراد از عذاب در آن، عذاب استیصال باشد با حصری که در آیه قبلی بود و می فرمود: ((انما یوخرهم: تنها و تنها تاخیرشان می اندازد برای روزی که دیدگان خیره شود))، منافات دارد، زیرا این آیه می فرماید خداوند عذاب هیچ کس را در این دنیا نمی دهد)) روشن می شود، زیرا این حرف وقتی صحیح است که مقصود از عذاب در هر دو مورد یکی باشد، ولی چنین نیست، آن عذابی که برگشت ندارد و حتی یک نفر هم از آن جان سالم بدر نمی برد عذاب قیامت است، و همین است که منحصر به روز قیامت است، و انحصارش به روز قیامت منافات ندارد با اینکه عذاب دیگری هم در دنیا باشد.

علاوه بر اینکه انحصار، آنطور که اشکال کننده پنداشته است با آیات بسیاری که دلالت بر نزول عذاب بر امت اسلام می کند منافات دارد.

از اینهم که بگذریم اگر آیه مورد بحث را حمل بر عذاب قیامت کنیم، ناگزیر می شویم از ظاهر آیات صرف نظر نموده، دلالت سیاق را هم نادیده بگیریم، در حالی که هیچ یک جاثز نیست.

((فیقول الذین ظلموا ربنا اخرنا الی اجل قریب نجب دعوتک و تتبع الرسل)) - مقصود از ظالمین آنهایی هستند که دچار عذاب استیصال می شوند و عذاب از آنان برگشت نمی کند. و مقصود آنان از اینکه گویند: ((اخرنا الی اجل قریب)) این است که خدایا ما را مدت کمی مهلت بده و اندکی بر عمر ما بیفز تا گذشته و مافات را جبران کنیم، چون اگر مقصود غیر این بود نمی گفتند: ((نجب دعوتک و تتبع الرسل: دعوت تو را اجابت نموده، فرستادگان را پیروی و اطاعت کنیم)). اگر گفتند: ((فرستادگان)) با اینکه می بایست گفته باشند: ((رسول: فرستاده)) با اینکه ظاهر آیه بیان حال ظالمین این امت است، برای این می باشد که بفهماند ملاک در آمدن این عذاب، حکم کردن میان هر رسول و مردم آن رسول است، و این حکم اختصاص به یک رسول معین ندارد، همچنانکه آیه ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)) نیز آن را افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۲

((اولم تکونوا اقسامتم من قبل ما لکم من زوال)) - کلمه ((اقسام)) به معنای این است که گوینده، گفتار خود را به امر شریفی - البته به جهت شرافت آن امر - پیوسته کند تا بدین وسیله صدق گفتار خود را برساند چون اگر با چنین پیوندی باز هم دروغ بگوید در حقیقت به شرافت آن امر شریف توهین نموده است، و چون کسی را جرات چنین توهینی نیست پس شنونده مطمئن می شود که گوینده راست می گوید، مثل اینکه بگوید و الله من رفته، و یا به جان خودم مطلب از این قرار است. و در ادبیات، قسم از

محکم ترین ، و سائل تاکید شمرده می شود. و بعید نیست که منظور از ((اقسام)) در این آیه کنایه باشد از اینکه گوینده ، کلام خود را قاطع و جزمی و بدون تردید بگوید.

جمله مورد بحث مقول برای قولی حذف شده است ، و تقدیر آن چنین است : ((یقال لهم اولم تکونوا...)) یعنی در توییح و اسکاتشان گفته شود: مگر شما نبودید که قبل از این ، سوگند می خوردید (و یا بطور قطع می گفتید): ما هرگز زایل شدنی نیستیم ، و این نیروی دفاعی و این سطوتی که داریم ما را از هر حادثه نابود کننده نجات می بخشد، پس چطور امروز به التماس افتاده چند روزی مهلت می خواهید؟.

وَ سَكَنْتُمْ فِي مَسْكَنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ... این جمله عطف بر محل جمله ((اقستم)) است و معنایش این است که: و باز مگر شما نبودید که در خانه و قریه و شهر مردمی منزل کردید که آنان نیز ظلم کردند و به کیفر ظلمشان منقرض شدند. پس از دو جهت برایتان روشن شد که این دعوت ، دعوت حقی است که سرپیچی از آن ، عذاب استیصال را به دنبال دارد: جهت اول از راه مشاهده که دیدید ما با آنها که ظلم کردند چه معامله کردیم و چگونه منقرضشان نمودیم ، و شما را در منازل آنان جای دادیم. جهت دوم از راه بیان ، که با زدن مثلها و بیان روشنی که به سمعتان رساندیم و به وسیله خبر دادن از اینکه از عذاب استیصال ، کیفر انکار حق و سرپیچی از دعوت نبوی است حجت را بر شما تمام کردیم .

وَ قَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتُرُولٍ مِنْهُ الْجِبَالُ آیه حال از ضمیر در جمله ((فعلنا)) است که در آیه قبلی قرار داشت ، و ممکن هم هست حال باشد از ضمیر ((بهم)). و یا بطوری که گفته شده حال از هر دو ضمیر باشد. و همه ضمیرهای جمع به جمله ((الذین ظلموا)) بر می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۳

معنای اینکه مکر ظالمان نزد خدا است هر چند مکرشان از جا کننده کوهها باشد

و مقصود از اینکه فرمود: ((و نزد خداست مکر ایشان)) این است که خدای تعالی به علم و قدرت بر مکر ایشان احاطه دارد. و معلوم است که مکر وقتی مکر است که از اطلاع طرف پنهان باشد و از آن خیر نداشته باشد، و اما اگر زیر نظر او انجام بگیرد و او هم بتواند در یک چشم بهم زدن نقشه وی را به راحتی خنثی نماید دیگر مکر علیه او نیست ، بلکه مکر علیه خود مکر کننده است ، (زیرا تنها کاری که کرده مقدار دشمنی خود را به او فهمانده است ) همچنانکه در قرآن کریم فرموده : ((و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون)).

حرف ((ان)) در جمله ((و ان کان مکرهم...)) بطوری که گفته اند وصلیه و به معنای ((هر چند)) است. و لام در ((لترول)) متعلق مقدری از قبیل ((یقتضی)) و یا ((یوجب)) و امثال آن می باشد که کلمه مکر بر آن دلالت می کند پس تقدیر آیه چنین است : ((خداوند به مکر ایشان محیط است ، هم از آن خبر دارد و هم قادر به دفع آنست ، چه مکر آنان اندک باشد و چه به این حد از قدرت برسد که باعث از میان رفتن کوهها شود)).

و با در نظر گرفتن آیه قبلی معنا چنین می شود: برایتان معلوم شد که ما چه معامله ای با آنها کردیم و حال آنکه آنان آنچه در طاقتشان بود در نقشه چینی و مکر بکار بردند، غافل از اینکه خدا به مکرشان احاطه دارد، هر چند هم که مکرشان عظیم تر از آنچه کردند می بود و کوهها را از میان می برد.

و چه بسا که گفته اند: کلمه ((ان)) در جمله مورد بحث وصلیه نیست ، بلکه نافیه است و لام در ((لترول)) لامی است که بر سر منفی در می آید. و ((جبال)) کنایه از آیات و معجزات است . و معنای جمله این است که : ((مکر ایشان هرگز نخواهد توانست آیات و معجزات خدایی را که مانند کوههای پا بر جا و غیر قابل زوالند از بین ببرد و باطل سازد)) آنگاه این تفسیر خود را به قرائت ابن مسعود که آیه را به صورت ((و ما کان مکرهم...)) خوانده است تایید نموده اند. و لیکن معنایی است بعید. ترجمه تفسیر

البته کلمه ((لتزول)) به فتح اول و ضمه آخر هم قرائت شده ، و بنا بر این قرائت کلمه ((ان)) مخففه و معنا چنین خواهد بود: ((و به تحقیق که مکر ایشان از عظمت به حدی بود که کوهها را از جای می کند)).

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ این جمله تفریع بر مطالب قبل است که می فرمود: عذاب نکردن ستمکاران به خاطر تاخیر تا قیامت است ، و وقتی چنین است دیگر خیال نکن که خدا از وعده ای که بر نصرت فرستادگان خود داده خلف می کند، اگر وعده نصرت داده وفا می کند و اگر وعده عذاب به متخلفین داده نیز وفا می کند. و چطور ممکن است وفا نکند و حال آنکه او عزیز و دارای انتقام شدید است . و لازمه عزت مطلقه او نیز همین است که خلف وعده نکند، چون خلف وعده یا بدین جهت است که نمی تواند وعده خود را وفا کند و یا بدین سبب است که رایش برگشته و وضعی برایش پیش آمده که او را مجبور کرده بر خلاف حال قبلیش رفتار کند.

و خداوند، عزیز علی الاطلاق است و عجز و ناتوانی در او تصور ندارد، و هیچ حالتی او را مقهور و مجبور به عمل بر خلاف حالت قبلی نمی کند چون واحد و قهار است .

و کلمه ((ذو انتقام)) یکی از اسمای حسنی خدای تعالی است و در چند جای قرآن خود را به آن اسم نامیده است ، و در همه جا آن را در کنار اسم عزیز آورده ، از آن جمله فرموده: ((و الله عزیز ذو انتقام)). و نیز فرموده: ((الیس الله بعزیز ذی انتقام)) و نیز در آیه مورد بحث فرموده: ((ان الله عزیز ذو انتقام)). و از اینجا فهمیده می شود که اسم ((ذو انتقام)) از فروع اسم ((عزیز)) است . گفتاری در معنای انتقام خدا و انگیزه و غایت آن (ان الله عزیز ذو انتقام )

((انتقام)) به معنای عقوبت است ، لیکن نه هر عقوبت بلکه عقوبت مخصوصی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۵ و آن این است که دشمن را به همان مقدار که تو را آزار رسانده و یا بیش از آن آزار برسانی ، که شرع اسلام بیش از آن را ممنوع نموده و فرموده: ((فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله)).

مساله انتقام یک اصل حیاتی است که همواره در میان انسانها معمول بوده ، و حتی از پاره ای حیوانات نیز حرکاتی دیده شده که بی شباهت به انتقام نیست . و به هر حال غرضی که آدمی را وادار به انتقام می کند همیشه یک چیز نیست ، بلکه در انتقامهای فردی غالباً رضایت خاطر و دق دل گرفتن است . وقتی کسی چیزی را از انسان سلب می کند و یا شری به او می رساند در دل ، آزاری احساس می کند که جز با تلافی خاموش نمی شود. پس در انتقامهای فردی انگیزه آدمی احساس رنج باطنی است ، نه عقل . چون بسیاری از انتقام های فردی هست که عقل آن را تجویز می کند و بسیاری هست که آن را تجویز نمی کند. بخلاف انتقام اجتماعی که همان قصاص و انواع مواخذه ها است . چون تا آنجایی که ما از سنن اجتماعی و قوانین موجود در میان اجتماعات بشری - چه اجتماعات پیشرفته و چه عقب افتاده - بدست آورده ایم ، غالباً انگیزه انتقام ، غایت فکری و عقلانی است ، و منظور از آن حفظ نظام اجتماعی از خطر اختلال و جلوگیری از هرج و مرج است ، چون اگر اصل انتقام یک اصل قانونی و مشروع نبود و اجتماعات بشری آن را به موقع اجرا در نمی آوردند، و مجرم و جانی را در برابر جرم و جنایتش مواخذه نمی کردند، امنیت عمومی در خطر می افتاد و آرامش و سلامتی از میان اجتماع رخت بر می بست .

بنا بر این می توان این قسم انتقام را یک حقی از حقوق اجتماع بشمار آورد، گو اینکه در پاره ای از موارد این قسم انتقام با قسم اول جمع شده ، مجرم حقی را از فرد تضییع نموده و به طرف ظلمی کرده که مواخذه قانونی هم دارد، که چه بسا در بسیاری از این موارد حق اجتماع را استیفاء می کنند، ولو اینکه حق فرد به دست صاحبش پایمال شود، یعنی خود مظلوم از حق خودش صرفنظر کند و ظالم را عفو نماید. آری ، در این گونه موارد اجتماع از حق خود صرفنظر نمی کند.

انتقام فردی و انتقام اجتماعی

پس از آنچه گذشت ، این معنا روشن گردید که یک قسم انتقام آن انتقامی است که بر اساس احساس درونی صورت می گیرد،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۶

و آن انتقام فردی است که غرض از آن تنها رضایت خاطر است. و قسم دیگر انتقام، انتقامی است که بر اساس عقل انجام می پذیرد، و آن انتقام اجتماعی است که غرض از آن، حفظ نظام و احقاق حق مجتمع است.

و اگر خواستی این طور تعبیر کن که: یک قسم انتقام، حق فرد فرد اجتماع است، و قسم دیگر حق قانون و سنت است، زیرا قانون که مسوول تعدیل زندگی مردم است خود مانند یک فرد، سلامتی و مرض دارد و سلامتی و استقامتش اقتضاء می کند که مجرم متخلف را کیفر کند، و همانطور که او سلامتی و آرامش و استقامت قانون را سلب نموده، به همان مقدار قانون نیز تلافی نموده، از او سلب آسایش می کند.

حال که این معنا روشن شد به آسانی می توان فهمید که هر جا در قرآن کریم و سنت، انتقام به خدا نسبت داده شده منظور از آن، انتقامی است که حقی از حقوق دین الهی و شریعت آسمانی (ضایع شده) باشد و به عبارت دیگر: انتقامهایی به خدا نسبت داده شده که حقی از حقوق مجتمع اسلامی (ضایع شده) باشد، هر چند که در پاره ای موارد حق فرد را هم تامین کند، مانند مواردی که شریعت و قانون دین، داد مظلوم را از ظالم می ستاند که در این موارد، انتقام هم حق فرد است و هم حق اجتماع.

پس کاملاً روشن گردید که در این گونه موارد نباید توهم کرد که مقصود خدا از انتقام، رضایت خاطر است، چون ساحت او مقدس و مقامش عزیزتر از این است که از ناحیه جرم مجرمین و معصیت گنهکاران متضرر شود و از اطاعت مطیعین منتفع گردد.

بیان بطلان یک اشکال در ارتباط با انتقام گرفتن خداوند

پس با توضیح فوق، سقوط و ابطال این اشکال ظاهر می شود که: ((انتقام همواره به منظور رضایت خاطر و دق دل گرفتن است))؟ چون وقتی می دانیم که خداوند از هیچ عملی از اعمال خوب و بد بندگانش منتفع و متضرر نمی شود، دیگر نمی توانیم نسبت انتقام به او بدهیم، همچنانکه نمی توانیم عذاب خالد و ابدی را با حفظ اعتقاد به غیر متناهی بودن رحمتش توجیه کنیم. و چطور توجیه کنیم با اینکه انسان های رحمدل را می بینیم که به مجرم خود که از روی نادانی او را مخالفت نموده است، رحم نموده، از عذابش صرف نظر می کنند، با اینکه رحمت انسان های رحمدل متناهی است و این خود خدای تعالی است که در مقام توصیف انسان که یکی از مخلوقات اوست و به وضع او کمال آگاهی را دارد می فرماید: ((انه كان ظلوما جهولاً)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲

صفحه ۱۲۷

و وجه سقوطش این است که این اشکال در حقیقت خلط میان انتقام فردی و اجتماعی است، و انتقامی که برای خدا اثبات می کنیم انتقام اجتماعی است، نه فردی، تا مستلزم تشفی قلب باشد، همچنانکه اشکالش در باره رحمت خدا خلط میان رحمت قلبی و نفسانی است، با رحمت عقلی که عبارتست از تتمیم ناقص و تکمیل کمبود افرادی که استعداد آن را دارند.

و لذا می بینیم عذاب خلق، همواره در باره جرمهایی است که استعداد رحمت و امکان افاضه را از بین می برد، همچنانکه فرموده است: ((بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)). در این جا نکته ای است که تذکرش لازم است، و آن اینست: معنایی که ما برای انتقام منسوب به خدای تعالی کردیم معنایی است که بر مسلک مجازات و ثواب و عقاب تمام می شود و اما اگر زندگی آخرت را نتیجه اعمال دنیا بدانیم، برگشت معنای انتقام الهی به تجسم صورتهای زشت و ناراحت کننده از ملکات زشتی است که در دنیا در اثر تکرار گناهان در آدمی پدید آمده است. ساده تر اینکه عقاب و همچنین ثوابهای آخرت بنا بر نظریه دوم عبارت می شود از همان ملکات فاضله و یا ملکات زشتی که در اثر تکرار نیکی ها و بدی ها در نفس آدمی صورت می بندد. همین صورت

ها در آخرت شکل عذاب و ثواب به خود می گیرد، (و همین معنا عبارت می شود از انتقام الهی) و ما در جلد اول این کتاب در ذیل آیه ((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما...)) پیرامون ((جزای اعمال)) راجع به این مطلب بحث کردیم.



يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ظَرْفَ ((یوم)) متعلق است به کلمه ((ذو انتقام)) یعنی در آن روز دارای انتقام است. و اگر انتقام خدای تعالی را به روز قیامت اختصاص داده با اینکه خدای تعالی همیشه دارای انتقام است، بدین جهت است که انتقام آن روز خدا عالی ترین جلوه های انتقام را دارد، همچنان که اگر در جمله ((برزوا لله الواحد القهار)) و در آیه ((و الامر یومئذ لله و آیه ما لکم من الله من عاصم)) ظهور برای خدا، و مالکیت خدا، و نداشتن پناهی جز خدا، و چیزهای دیگری را در آیات دیگر به روز قیامت اختصاص داده به همین مناسبت بوده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۸ و مکرر و در موارد مختلفی این معنا را خاطر نشان ساخته ایم.

و ظاهراً الف و لام در کلمه ((الارض)) در هر دو جا و در کلمه ((السموات)) الف و لام عهد است و ((سماوات)) عطف بر ((ارض)) اولی است. و با در نظر گرفتن الف و لام عهد و واو عاطفه تقدیر آیه چنین می شود: ((یوم تبدل هذه الارض غیر هذه الارض و تبدل هذه السموات غیر هذه السموات: روزی که این زمین بغير این زمین مبدل شود و این آسمانها به آسمانهایی غیر این مبدل می گردد)).

اقوال گوناگون مفسرین در معنای مبدل شدن زمین و آسمانها

مفسرین در معنای مبدل شدن زمین و آسمانها اقوال مختلفی دارند:

بعضی گفته اند: آن روز زمین نقره و آسمان طلا می شود.

چه بسا تعبیر کرده اند که زمین مانند نقره پاک و آسمان مانند طلا درخشان می شود.

بعضی دیگر گفته اند: زمین جهنم و آسمان بهشت می شود.

یکی دیگر گفته: زمین یکپارچه نان خوش طعمی می شود که مردم در طول روز قیامت از آن می خورند.

دیگری گفته: زمین برای هر کسی به مقتضای حال او مبدل می شود. برای مومنین به صورت نانی در می آید که در طول روز عرصات از آن می خورند و برای بعضی دیگر نقره، و برای کفار آتش می شود.

عده ای گفته اند: مقصود از تبدیل زمین کم و زیاد شدن آن است. به این معنا که کوهها و تپه ها و گودیها و درختان همه از بین رفته، زمین مانند سفره، گسترده تخت می شود، و دگرگونی آسمانها به این است که آفتاب و ماه و ستارگان از بین می روند، و خلاصه آنچه در زمین و آسمانست وضعش عوض می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۲۹

و منشا این اختلاف در تفسیر تبدیل، اختلاف روایاتی است که در تفسیر این آیه آمده است. و اختلاف روایات در صورتی که معتبر باشند، خود بهترین شاهد است بر اینکه ظاهر آیه شریفه مقصود نیست، و این روایات به عنوان مثل آمده است.

دقت کافی در آیاتی که پیرامون تبدیل آسمانها و زمین بحث می کند این معنا را می رساند که این مساله در عظمت به مثابه ای نیست که در تصور بگنجد، و هر چه در آن باره فکر کنیم - مثلاً تصور کنیم زمین نقره و آسمان طلا شود و یا بلندیا و پستی های زمین یکسان گردد و یا کره زمین یک پارچه نان پخته گردد باز آنچه را که هست تصور نکرده ایم.

و این گونه تعبیرها تنها در روایات نیست، بلکه در آیات کریمه قرآن نیز آمده است، مانند آیه ((و اشرفنا الارض بنور ربها)) و آیه ((و سیرت الجبال فکانت سراباً)) و آیه ((و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مرالسحاب)) - البته در صورتی که مربوط به قیامت باشد - و همچنین آیاتی دیگر، که مانند روایات از نظامی خبر می دهد که ربط و شباهتی به نظام معهود دنیوی ندارد، چون پر واضح است که روشن شدن زمین به نور پروردگارش غیر از روشن شدن به نور آفتاب و ستارگان است. و همچنین سیر و به راه افتادن کوهها در آن روز غیر از سیر در این نشاء است، زیرا سیر کوه در این نشاء نتیجه اش متلاشی شدن و از بین رفتن آنست، نه سراب شدن آن، همچنین بقیه آیات وارده در باب قیامت. و ما امیدواریم خدای سبحان توفیقمان دهد که در این معانی بحث مفصلی ایراد کنیم - ان شاء الله تعالی.

معنای بروز و ظهور خلق برای خداوند در روز قیامت (و برزو الله الواحد القهار)

و معنای بروزشان برای واحد قهار با اینکه تمامی موجودات همیشه برای خدای تعالی ظاهر و غیر مخفی است، این است که آن روز تمامی علل و اسبابی که آنها را از خدایشان محجوب می کرد از کار افتاده، دیگر آن روز، با دید دنیائیشان هیچ یک از آن اسباب را که در دنیا اختیار و سرپرستی آنان را در دست داشت نمی بینند، تنها و تنها سبب مستقلى که موثر در ایشان باشد خدای را خواهند یافت، همچنان که آیات بسیاری بر این معنا دلالت دارد و می رساند که در قیامت مردم به هیچ جا ملتفت نشده و به هیچ جهتی روی نمی آورند، نه با بدنهایشان و نه با دلهایشان، و نیز به احوال آن روزشان و به احوال و اعمال گذشته شان توجه نمی کنند، الا اینکه خدای سبحان را حاضر و شاهد و مهیمن و محیط بر آن می یابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳.

دلیل بر این معانی که گفتیم توصیف خدای سبحان است در آیه مورد بحث به ((واحد قهار)) که این توصیف به نوعی غلبه و تسلط اشعار دارد، پس بروز مردم برای خدا در آن روز ناشی از این است که خدا یکتاست، و تنها اوست که وجود هر چیز قائم به او است، و تنها اوست که هر موثری غیر خودش را خرد می کند، پس چیزی میان خدا و ایشان حائل نیست، و چون حائل نیست پس ایشان برای خدا بارزند، آنهم بارز مطلق.

و تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ سَرَابِلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَ تَعْشَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ كَلِمَةً ((مقرنین)) از ماده ((تقرین)) است که به معنای جمع نمودن چیزی است با فرد دوم همان چیز (و خلاصه قرین کردن میان دو چیز است). و کلمه ((اصفاد)) جمع ((صفد)) است که به معنای غل و زنجیر می باشد که با آن دستها را به گردن می بندند. ممکن هم هست به معنای مطلق زنجیر باشد که دو نفر اسیر را با هم جمع می کند و قرین می سازد. و کلمه ((سرابیل)) جمع ((سربال)) است که به معنای پیراهن می باشد. و کلمه قطران چیزی سیاه رنگ و بدبو است که به شتران می مالند، و در قیامت آن قدر بر بدن مجرمین می مالند که مانند پیراهن بدنشان را بیوشاند. و کلمه ((تعشی)) از ((غشاوه)) - به فتح غین - به معنای پوشیدن می باشد. وقتی گفته می شود: ((غشی، یغشی، غشاوه)) یعنی آن را پوشانید و در لفافه پیچید، و معنای این دو آیه روشن است.

پاداش و کیفر هر نفسی همان کرده های نیک و بد خود او است

لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ معنای آیه روشن است. و ظاهر این آیه دلالت می کند بر اینکه پاداش و کیفر هر نفسی همان کرده های نیک و بد خود اوست، چیزی که هست صورتش فرق کند. بنا بر این، آیه مورد بحث جزو آیاتی است که اوضاع و احوال قیامت را نتیجه اعمال دنیا می داند.

آیه شریفه نخست جزای اعمال را در روز جزاء بیان نموده و سپس انتقام اخروی خدا را معنا می کند و می فهماند که انتقام او از قبیل شکنجه دادن مجرم بخاطر رضایت خاطر نیست، بلکه از باب به ثمر رساندن کشته اعمال است. و به عبارت دیگر از باب رساندن هر کسی به عمل خویش است.

و اگر این معنا را با جمله ((ان الله سریع الحساب)) تعلیل نموده، برای اشاره به این نکته است که پاداش مذکور بدون فاصله و مهلت انجام می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۱

چیزی که هست ظرف ظهور و تحققش آن روز است. و یا خواسته است بفهماند که حکم جزاء و نوشتن آن سریع و دوش به دوش عمل است الا آنکه ظهور و تحقق جزاء در قیامت واقع می شود. و برگشت هر دو احتمال در حقیقت به یک معنا است.

هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَيَلْعَلُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ لِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ كَلِمَةً ((بلاغ)) - بطوری که راغب گفته - به معنای تبلیغ و یا به قول بعضی دیگر به معنای کفایت است.

و این آیه خاتمه سوره ابراهیم (علیه السلام) است، و مناسب تر آنست که کلمه ((هذا)) را اشاره به مطالب سوره بگیریم نه به مجموع قرآن - چنانکه بعضی پنداشته اند - و نه به آیه ((ولا- تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون)) و آیات بعد از آن تا آخر

سوره - چنانکه بعضی دیگر پنداشته اند.

حرف لام در جمله ((لینذروا به...)) لام غایت و عطف است بر لام دیگری که در تقدیر است و به خاطر فخامت و عظمت امر حذف شده، چون آن قدر عظیم الشان است که فهم مردم به آن احاطه نمی یابد و آن قدر مشتمل بر اسرار الهی است که مردم طاقت درک آن را ندارند، و عقول بشر تنها می تواند نتایج آن اسرار را درک کند، و آن همین اندازی است که گوشزدشان می شود. و خلاصه کلام اینکه: عظمت آن اسرار به حدی است که ممکن نیست آن را در قالب الفاظ که تنها راه تفهیم حقایق است گنجانید. آنچه ممکن است این است که بشر را از آنها ترسانیده، به وحدانیت خدا آگاه ساخت و مومنین را متذکر نمود و همین هم بس است، زیرا منظور اتمام حجت به وسیله آیات توحید است. آن که به خدا ایمان ندارد با شنیدن آن آیات حجت برایش تمام می شود و آن که ایمان دارد از همین آیات توحید به معارف الهی آشنا می شود و نیز مومنین متذکر می شوند.

و با در نظر گرفتن این بیان، آیات آخر سوره با آیات اول آن مرتبط و متطابق می شوند. در اول سوره فرمود: ((کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید)) - کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را به اذن پروردگارش از ظلمتها به سوی نور، به سوی راه خدای عزیز و حمید بیرون آری)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۲ و ما در ذیل آن گفتیم که مدلول آن مأمور شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دعوت و تبلیغ به سوی راه خداست بعنوان اینکه خدا پروردگار عزیز و حمید ایشان است، و بدین وسیله مردم را از ظلمتها به سوی نور بیرون می آورد. حال اگر پذیرفتند و ایمان آوردند، از ظلمتهای کفر به سوی ایمان بیرون شده اند، و اگر نپذیرفتند اندازشان کند، و بر توحید حق تعالی واقفشان سازد و جهلشان را مبدل به علم نماید که این خود نیز نوعی بیرون کردن از ظلمت به نور است، و لو اینکه به ضرر آنها تمام می شود (چون انکار دعوت یک پیغمبر از روی جهل با انکار از روی علم و عمد یکسان نیست) ولی در هر دو حال دعوت پیغمبر انداز مردم است. چیزی که هست نسبت به عموم انذار و اعلام وحدانیت خداست، و بس، ولی نسبت به خصوص مومنین تذکر هم هست.

بحث روایتی

(روایتی درباره تبدیل زمین در قیامت در ذیل آیه: ((یوم تبدل الارض غیر الارض...))

در معانی الاخبار به سند خود از ثوبان نقل کرده که مردی یهودی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرض کرد: ای محمد! ثوبان ناراحت شد و او را با پایش بلند کرد و گفت بگو: یا رسول الله. یهودی در جوابش گفت: من او را جز به اسمی که خانواده اش برایش گذاشته اند صدا نمی زنم. آنگاه گفت: به من خبر بده از این کلام خدا که گفته است: ((یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات))، در آن روز مردم کجا هستند؟ رسول خدا فرمود: در ظلمت پایین تر از محشر. پرسید: اولین چیزی که اهل بهشت در هنگام ورودشان می خورند چیست؟ فرمود: جگر ماهی. پرسید: بعد از آن اولین شربتی که می آشامند چیست؟ فرمود: سلسبیل. گفت: درست گفتی ای محمد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از مسلم و ابن جریر و حاکم و بیهقی - در کتاب الدلائل - از ثوبان نقل کرده است، اما تا کلمه ((در ظلمت))، البته از عده ای از عایشه روایت شده که خود او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سوال را کرد، و حضرت در جوابش فرمود: آن روز مردم در صراطند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۳

و در تفسیر عیاشی از ثویر بن ابی فاخته از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت آورده که در معنای ((تبدل الارض غیر الارض)) فرموده است: به زمینی عوض می شود که روی آن گناهی نشده است، و زمینی است بارز، یعنی کوه و نبات ندارد، مانند روز نخست که خدا آن را گسترده کرده بود.

مؤلف: این روایت را قمی در تفسیر خود آورده. و از آن بر می آید که در روز پیدایش زمین، کوه و پستی و بلندی و همچنین

رویدنی در زمین نبوده است ، و پس از اتمام خلقت آن ، این چیرها در زمین پیدا شده است .

و در الدر المنثور است که بزار، ابن منذر، طبرانی ، ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((البعث )) از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت :رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در تفسیر آیه ((تبدل الارض غیر الارض )) فرمود:زمینی سفید رنگ مانند نقره که در آن هیچ خونی به حرام ریخته نشده و هیچ گناهی در آن نشده باشد.

مؤلف :الدر المنثور این روایت را از ابن مردویه از علی (علیه السلام ) از آن جناب نیز نقل کرده است .

باز در همان کتابست که ابن ابی الدنیا در کتاب ((صفه الجنة )) و ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی بن ابی طالب نقل کرده اند که در ذیل آیه تبدل الارض غیر الارض فرموده است :زمینی از نقره و آسمانی از طلا.

مؤلف :بعضی از مفسرین ، کلام علی (علیه السلام ) را حمل بر تشبیه کرده اند، همچنان که در حدیث ابن مسعود هم دیدید که داشت :زمینی چون نقره .

روایاتی که می گوید زمین در قیامت مبدل به نان می شود

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام ) روایت کرده که گفت :ابرش کلبی از آن حضرت از آیه ((یوم تبدل الارض غیر الارض )) سوال کرد، امام فرمود:زمین مبدل به نانی پاکیزه می شود که مردم از آن می خورند تا رسیدگی به حسابها تمام شود.ابرش می گوید:پرسیدم آخر آن روز مردم در گرفتاری محشرند، کجا حال و حوصله نان خوردن دارند؟ فرمود:چطور آنهایی که در آتشند عذاب آتش از خوردن ضریع و آشامیدن حمیم بازشان نمی دارد، آنوقت محشر، محشریان را از خوردن باز می دارد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۴

مؤلف :اینکه فرمود:زمین مبدل به نانی پاکیزه می شود احتمال دارد از باب تشبیه باشد همچنان که از خبری که اینک می خوانید همین معنا بر می آید.

در ارشاد مفید و احتجاج طبرسی از عبد الرحمان بن عبد الله زهری ، روایت آمده که :زمانی هشام بن عبد الملک به زیارت خانه خدا آمده بود، وقتی وارد مسجد الحرام شد تکیه بر دست پسر سالم ، غلام خود کرده بود، و اتفاقا امام باقر (علیه السلام ) هم در مسجد نشسته بود.سالم غلام هشام به او گفت :یا امیر المومنین !این محمد بن علی است که اینجا نشسته .گفت :این همانست که مردم عراق مفتون و شیفته اویند؟ گفت آری .گفت :نزد او برو و بگو امیر المومنین می گوید مردم در قیامت تا تمام شدن حساب چه می خورند و چه می آشامند؟ امام باقر (علیه السلام ) فرمود:مردم در سرزمینی محشور می شوند که مانند قرص نانی پاکیزه است و در آن نهرها جاری است ، هم می خورند و هم می آشامند تا حسابها پایان پذیرد.

راوی می گوید:هشام از شنیدن این پاسخ خوشحال شد و پنداشت که می تواند با یک اشکال دیگر بر آن جناب غلبه کند.گفت الله اکبر!برو بگو آن روز موقف محشر کجا می گذارد کسی به فکر خوردن و آشامیدن بیفتد؟ امام باقر در پاسخ واسطه فرمود:آتش سخت تر است یا موقف حساب؟ اهل آتش غذا می چشند و آشامیدنی می آشامند، و عذاب آتش از این کار بازشان نمی دارد، به اهل بهشت خطاب می کنند که برای ما آب و یا از آن نعمت ها که خدا روزیتان کرده بیاورید.هشام بعد از شنیدن این جواب ساکت شد و دیگر نتوانست چیزی بگوید.

و در الدر المنثور استکه :ابن مردویه از افلح غلام ابی ایوب ، روایت کرده که گفت :مردی از یهود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) آمد و از معنای آیه ((یوم تبدل الارض غیر الارض )) پرسش کرد و گفت :آنچیزی که زمین به آن عوض می شود چیست ؟ فرمود قرص نانی است .یهودی گفت :پدرم فدایت باد!در مکه است ؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) خندید آنگاه فرمود:خدا یهود را بکشد!هیچ میدانید معنای ((در مکه )) چیست ؟ در مکه به معنای نان خالص و یا مغز نان است . ترجمه

و در همان کتاب است که: احمد، ابن جریر، ابن ابی حاتم و ابو نعیم - در کتاب الدلائل - از ابی ایوب انصاری روایت کرده اند که گفت: یکی از علمای یهود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرض کرد: به من خبر ده از معنای کلام خدا که می فرماید: ((یوم تبدل الارض غیر الارض)) آن روز خلایق کجا هستند؟ فرمود مهمانان خدایند و هیچ چیز خدا را عاجز نمی کند.

مؤلف: اختلاف روایات در تفسیر ((تبدیل زمین)) خالی از این دلالت نیست که مقصود از همه آنها مثال است که به منظور تقریب ذهن زده شده، و گر نه آنچه مسلم از معنای تبدیل است این است که آن روز هم، حقیقت زمین و آسمان تفاوتی پیدا نمی کنند، چیزی که هست نظام آخرتی آنها با نظام دنیائیشان فرق می کند.

روایتی از امام باقر(ع) در ترتیب خلقت آسمانها و زمین

و در معانی الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که فرمود: خداوند عز و جل از روزی که زمین را خلق کرده تاکنون هفت عالم آفریده که هیچ یک از آنها از نوع بنی آدم نبودند، همه آنها را از خود زمین خلق کرد و در زمین منزل داد و هر یک را بعد از انقراض عالم قبلیش خلق کرد.

و بعد از آن هفت عالم، خلقت این عالم (عالم بشریت) را شروع کرد، و اولین فرد بشر یعنی آدم را آفرید و ذریه او را از او خلق فرمود. نه، به خدا سوگند از آن روز که خداوند بهشت را خلق کرده از ارواح مؤمنین خالی نبوده، و از آن روز که آتش دوزخ را آفریده از ارواح کفار و گنهکاران خالی نبوده است. آری، شماها شاید خیال کنید که وقتی قیامت شد و بدنهای اهل بهشت با ارواحشان به بهشت رفتند و بدنهای اهل جهنم با ارواحشان در آتش داخل شدند دیگر بساط خلقت برچیده شده، کسی در روی زمین او را بندگی نمی کند، و او خلقی را برای بندگی و توحیدش نمی آفریند؟ نه چنین نیست، بلکه به خداوند قسم که او خلقی را بدون نر و ماده ای قبلی می آفریند تا او را به یکتایی پرستند و تعظیم کنند. و برای ایشان زمینی خلق می کند تا بر پشت خود حملشان کند. و آسمانی خلق می کند تا بر آنان سایه بيفکنند، آیا مگر جز این است که خدای تعالی فرموده: ((یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات)) و نیز فرموده: ((افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۶

مؤلف: نظیر این روایت را عیاشی در تفسیر خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل کرده و این روایت مطلبی را میگوید که در هیچ یک از روایات قبلی نبود.

و در تفسیر قمی در ذیل ((یوم تبدل الارض غیر الارض)) نقل کرده که معصوم فرمود: زمین به صورت نانی سفید در می آید که مؤمنین در موقف قیامت از آن میخورند. و در ذیل جمله ((و تری المجرمین یومئذ مقرنین فی الاصفاد)) فرمود: بعضی با بعضی دیگر نزدیک می شوند. ((سرایلهم من قطران)) مقصود از ((سراییل)) پیراهن است.

قمی گفته است: در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که: در ذیل جمله ((سرایلهم من قطران)) فرموده: قطران مس داغ شده است که از شدت حرارت آب شده باشد، همچنان که خدای عز و جل فرموده: و ((تغشی وجوههم النار)) یعنی آن مس گداخته جامه آنها می شود و آتش دلهایشان را می پوشاند.

مؤلف: یعنی مقصود از مجموع دو جمله ((سرایلهم من قطران)) و جمله ((تغشی وجوههم النار)) بیان این معناست که بدنهای اهل جهنم با مس گداخته و صورتهایشان با آتش پوشیده شده است.

## الحجر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۷

آیات ۱ - ۹، سوره حجر

سوره حجر مکی است و ۹۹ آیه دارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ (۱) رَبُّنَا يُؤَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (۲) ذَرُّهُمْ يَا كَلُوبًا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۳) وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنِهِ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ (۴) مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّه أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَجِرُّونَ (۵) وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (۶) لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۷) مَا نُنزِّلُ الْمَلَكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ (۸)  
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۹)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان . الر، این است آیات کتاب و قرآن مبین (۱) چه بسا که کافران دوست میدارند که کاش مسلمان بودند (۲) رهایشان کن بخورند و سرگرم بهره گیری از لذتها باشند و آرزوها به خود مشغولشان کند که بزودی خواهند فهمید (۳) ما هیچ آبادی را هلاک نکردیم مگر آنکه اجلی معین داشت (۴) هیچ جمعیتی از اجل خود جلو نمیزند و از آن عقب نخواهد افتاد (۵) و گفتند ای کسی که بر تو ذکر نازل شده بی شک تو دیوانهای (۶) اگر از راستگویانی چرا ملائکه را بر ایمان نمی آوری (۷) ما جز به حق ملائکه را نازل نمی کنیم و ایشان هم در این هنگام (وقتی نخواهند داشت (۸) این ماییم که این ذکر (قرآن) را نازل کرده ایم و ما آن را بطور قطع حفظ خواهیم کرد (۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۸

بیان آیات

مفاد کلی سوره مبارکه حجر

این سوره پیرامون استهزاء کفار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سخن میگوید که نسبت جنون به آنجناب داده و قرآن کریم را هذیان دیوانگان خوانده بودند. پس در حقیقت در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را تسلی خاطر داده ، و وی را به صبر و ثبات و گذشت از آنان سفارش می کند و نفس شریفش را خوشحال و مردم را بشارت و انذار میدهد. و این سوره به طوری که از آیاتش بر می آید در مکه نازل شده است . ولی صاحب مجمع البیان از حسن نقل کرده که آیه و ((لقد آتیناک سبعا من المثانی)) را استثناء نموده و گفته که این آیه در مدینه نازل شده است . همچنین آیه ((کما انزلنا علی المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین)) . ولی اشکال این قول به زودی ذکر خواهد شد.

در این سوره آیه ((فاصدع بما توامر و اعرض عن المشرکین...)) قرار دارد که با یک مساله تاریخی در باره شروع دعوت اسلامی قابل انطباق است ، و آن مساله این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در اول بعثت ، دعوت خود را علنی نکرد و تا مدت سه و یا چهار و یا پنج سال پنهانی دعوت مینمود، زیرا اوضاع آن قدر نامساعد بود که اجازه چنین اقدامی نمیداد، لذا در این مدت آحادی از مردم را که احتمال میداد دعوتش را قبول کنند ملاقات میکرد، و دعوت خود را پنهانی با آنان در میان میگذاشت تا آنکه خدای تعالی با آیه مذکور اجازه اش داد تا دعوتش را علنی کند.

و این مطلب تاریخی را روایات وارده از طریق شیعه و سنی نیز تایید می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در اول بعثت تا چند سال دعوت خود را برای عموم مردم علنی نکرد تا آنکه خدای تعالی آیه ((فاصدع بما توامر و اعرض عن المشرکین انما کفیناک المستهزئین)) را فرستاد. آن جناب به میان مردم آمد و دعوت خود را عمومی و علنی کرد. بنا بر این میتوان گفت که سوره مورد بحث مکی است و در ابتدای علنی شدن دعوت نازل شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۳۹

و از جمله آیات برجستهای که در این سوره واقع شده و حقایق بسیار مهمی از معارف الهی را در بر دارد آیه ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و آیه ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) است .

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ شاره ((تلك)) به آیات کریمه ، و مقصود از ((کتاب)) قرآن است . و اگر قرآن را نکره و بدون



الف و لام آورده برای اشاره به عظمت کتاب الهی است، همچنان که کلمه ((تلك)) که برای اشاره به دور به کار می رود بر همین مطلب دلالت می کند. و معنای آیه این است که: بر خلاف آنچه کفار پنداشته و تو را دیوانه خوانده و کلام خدای را استهزاء کرده اند، این آیات بلند مرتبه و رفیع الدرجه ای که ما به تو نازل کردیم آیات کتاب الهی است، آیات قرآن عظیم الشان است که جدا کننده حق از باطل است.

ممکن هم هست منظور از کتاب، لوح محفوظ باشد، چون از برخی از آیات قرآن بر می آید که قرآن در لوح محفوظ است و از همان لوح محفوظ نازل گشته، مانند آیه ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون)) و آیه ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) بنا بر این احتمال، جمله ((تلك آیات الكتاب و قرآن مبین)) به منزله خلاصه ای از آیه ((و الكتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)) خواهد بود.

پشیمانی کافران: ای کاش مسلمان شده بودیم!

رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ جمله مقدمه است برای نقل تهمتهایی که به پیغمبر زده و گفتند: ((یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون)). در حقیقت جمله مورد بحث هشدار میدهد که کفار با وجود کفری که دارند به زودی پشیمان شده آرزو می کنند که ای کاش تسلیم خدا شده بودیم و به او و به کتابش ایمان آورده بودیم اما وقتی این آرزو را می کنند که دیگر کار از کار گذشته است و دیگر راهی به اسلام و ایمان ندارند.

پس مراد از جمله ((ربما یود)) ودادت و اظهار علاقه از روی آرزو است نه مطلق ودادت و محبت به دلیل جمله ((لو کانوا مسلمین)) که در مقام بیان آن مودت است، چون کلمه ((لو)) و همچنین کلمه ((کانوا)) دلالت دارند بر اینکه ودادت ایشان ودادت آرزو است، و اینکه آرزو می کنند ای کاش در گذشته - که از دست داده اند و دیگر باز نمیگردد - اسلام می داشتند. نه اینکه ای کاش امروز دارای اسلام و ایمان باشند. پس مقصود آرزوی اسلام در زندگی دنیا است.

و بنا بر این، آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه کسانی که در دنیا کفر ورزیدند به زودی - یعنی وقتی که بساط زندگی دنیا برچیده شود - از کفر خود پشیمان شده آرزو می کنند ای کاش در دنیا اسلام آورده بودیم.

ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ کلمه ((یلهم)) از ((الهاء)) به معنای صرف نظر کردن از کاری و اشتغال به کاری دیگر است. وقتی گفته می شود ((الهاء کذا من کذا)) معنایش این است که فلان کار از فلان کار بازش داشته و آن را از یادش برد.

و اینکه فرمود: رهایشان کن! بخورند و کیف کنند، و آرزو بازشان بدارد دستوری است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اینکه دست از ایشان بردارد و رهایشان کند تا در باطل خود سرگرم باشند. و این تعبیر کنایه از این است که سر بسرشان نگذار، و برای اثبات حقانیت دعوت و اثبات اینکه بزودی آرزو می کنند که ای کاش آن را پذیرفته بودند، با ایشان محاجه مکن، بزودی آن روز را خواهند دید و آرزوی اسلام خواهند کرد، اما وقتی که دیگر راهی بدان نداشته باشند و دیگر نتوانند مافات را تدارک کنند.

جمله ((فسوف یعلمون)) به منزله تعلیل دستوریست که داده است، و معنایش این است که از این جهت احتیاجی به استدلال و احتجاج نیست که خودشان به زودی می فهمند چون حق و حقیقت بالاخره یک روزی ظاهر خواهد گردید.

در این آیه شریفه علاوه بر مطلب فوق این کنایه هم هست که این بیچارگان از زندگیشان جز خوردن و سرگرمی به لذات مادی و دلخوش داشتن به صرف آرزوها و خیالات واهی بهره دیگری ندارند، یعنی در حقیقت مقام خود را تا افق حیوانات و چهارپایان پایین آورده اند، و چون چنین است سزاوار است آنها را به حال خود واگذار کنی و داخل انسان حسابشان نکنی، و احتجاج به حجتهای صحیح خود را که همه بر اساس عقل سلیم و منطق انسانی است بی مقدار نسازی.

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ إِلَّا - وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ... وَمَا يَسْتَخِرُونَ طوری که از سیاق بر می آید این دو آیه جمله قبلی را که فرمود: ((فسوف يعلمون)) تثبیت و تاکید می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۱

و معنایش این است که: رهایشان کن که ایشان در این زندگی دنیا اسلام آور نیستند، تنها وقتی خواهان آن می شوند که اجلشان رسیده باشد، و آن هم به اختیار کسی نیست بلکه برای هر امتی کتاب معلومی نزد خداست که در آن اجلهایشان نوشته شده، و نمی تواند آنرا - حتی یک ساعت - جلو و یا عقب بیندازند.

این دو آیه دلالت دارند بر اینکه همانطور که فرد فرد بشر دارای کتاب و اجل و سرنوشتی هستند، امتهای مختلف بشری نیز دارای کتاب هستند. این دو آیه کتاب امته را خاطر نشان می سازد، و در آیه ((و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا)) کتاب افراد را متذکر است.

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ این جمله سخنی است که کفار از در تمسخر و استهزاء به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و کتاب نازل بر او گفته اند و به همین جهت اسم آن جناب را نیاوردند، بلکه به عنوان کسی که کتاب و ذکر بر او نازل شده خطابش کردند، و نیز اسم خدای نازل کننده را نبردند تا این معنا را برسانند که ما نمی دانیم خدا کجا است و از کجا این کتاب را برای تو فرستاده و وثوق و اعتمادی به گفته تو که ادعا می کنی خدا این کتاب را نازل کرده نداریم، و لذا به صیغه مجهول تعبیر کرده و گفتند: ((ای کسی که ذکر بر او نازل شده)). علاوه بر این، از قرآن کریم هم به ذکر تعبیر کردند که همه اینها از باب استهزاء و از همه بدتر جمله ((انک لمجنون)) است که تهمت و تکذیب صریح است.

درخواست مشرکان از پیامبر(ص) که بر ایشان ملائکه بیاورد!

لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ کلمه ((لوما)) مانند کلمه ((هلا)) در مورد ترغیب و تحریر به کار می رود و معنایش این است که: چرا ملائکه را برای ما نمی آوری؟ اگر راست می گویی و اگر پیغمبری، ملائکه را بیاور تا بر صدق دعوت شهادت دهند و تو را در اندازت کمک کنند. و بنا بر این، آیه مورد بحث قریب المعنی با آیه ((لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا)) خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۲

و وجه اینکه همیشه مشرکین از انبیای خود می خواستند که ملائکه را بر ایشان بیاورند و نشانشان دهند، این اعتقاد خرافی بود که بشر، موجودی است مادی و فرو رفته در آلودگیهای شهوت و غضب و او با این تیرگیش نمی تواند با عالم بالا که نور محض و طهارت خالص است تماس داشته باشد، و میان این و آن هیچ مناسبتی نیست. پس کسی که ادعای نوعی اتصال و ارتباط با آن را می کند باید بعضی از سکنه و اهل آن عالم را با خود بیاورد تا او وی را در دعوتش تصدیق و یاری کند.

آری، بت پرستان علاوه بر این پندار غلط، ملائکه را آلهه می دانستند و چون خدای سبحان را قابل پرستش نمی دانستند و معنای دعوت انبیاء در چنین جوی این می شد که این آلهه خیالی شایسته عبادت و اختیاردار شفاعت نیستند، و از نظر آنان این دعوی محتاج به دلیل بود، لذا می گفتند خود ملائکه را بیاورید تا بگویند و اعتراف کنند که ما معبود نیستیم و انبیاء در دعوت خود راست می گویند.

جواب خداوند در مقابل این درخواست باطل

مَّا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ این آیه جواب از اقتراح و درخواست ایشان است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواسته بودند ملائکه را بیاورد تا به حقانیت او شهادت دهند. و حاصل جواب این است که سنت الهی بر این جریان یافته که ملائکه را از چشم بشر بپوشاند و در پشت پرده غیب نهان دارد، و با چنین سنتی اگر بخاطر پیشنهاد و اقتراح ایشان آنان را نازل کند، قهرا آیت و معجزهای آسمانی خواهد بود. و از آثار و خواص معجزه این است که اگر بخاطر پیشنهاد مردمی صورت گرفته باشد و آن مردم پس از دیدن معجزه پیشنهادی خود، باز ایمان نیاوردند دچار هلاکت و انقراض شوند، و چون این کفار

کفرشان از روی عناد است قهرا ایمان نخواهند آورد و در نتیجه هلاک خواهند شد.

و کوتاه، سخن اگر خداوند ملائکه را در چنین زمینهای که خود آنان معجزهای می خواهند که حق را روشن و باطل را محو سازد، نازل فرماید، نازل می کند. اما کاری که ملائکه به منظور احقاق حق و ابطال باطل در چنین حال انجام دهند همین است که ایشان را هلاک کنند و نسلشان را براندازند. این خلاصه معنایی است که بعضی برای آیه کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۳

بعضی دیگر گفته اند: مقصود از حق در این آیه مرگ است، و معنای آیه چنین است که: ملائکه را نازل نمی کنیم مگر به همراهی حق یعنی مرگ. وقتی نازل می کنیم که مدت عمر ایشان سر آمده باشد و در آن موقع دیگر مهلتشان نمی دهیم. و بنا بر این معنا، کانه آیه شریفه می خواهد مطلبی را بیان کند که آیه ((یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین)) افاده کند. بعضی دیگر گفته اند: منظور از ((حق)) رسالت است، یعنی ما ملائکه را نازل نمی کنیم مگر برای وحی و رسالت، و کانه آیه شریفه مطلبی را افاده می کند که آیه ((قد جاءکم الرسول بالحق)) و همچنین آیه ((فقد کذبوا بالحق لما جاءهم)) افاده می نماید.

این بود وجوهی که در تفسیر آیه شریفه ذکر کرده اند، البته وجوه دیگری نیز در تفاسیر مختلف گفته اند، و لیکن هیچیک از آنها و نیز هیچیک از این سه وجه خالی از اشکال نیست. و آن اشکال اینست که با حصر موجود در جمله ((ما نزل الملائکه الا بالحق)) سازگاری ندارد، زیرا در این جمله نزول ملائکه را منحصر به حق کرده، نه فقط منحصر به عذاب استیصال و نه فقط به مرگ، و نه فقط به وحی و رسالت، و اگر بخواهیم آیه را طوری توجیه کنیم که کلمه حق با یکی از این سه معانی مذکور سازگاری داشته باشد آیه، احتیاج به قیدهای زیادی پیدا می کند در صورتی که اطلاق آن همه آن قیدها را دفع می کند.

حق مطلب در معنای: ((ما نزل الملائکه الا بالحق...))

البته ممکن است معنای آیه را با کمک تدبیر در آیات دیگر طوری دیگر تقریر کنیم، و آن اینکه ظرف زندگی دنیای مادی، ظرفی است که حق و باطل در آن مختلط و در هم آمیخته است، نه جدای از هم که حق محض با همه آثار و خواصش جدای از باطل ظهور نموده و جلوه کند، همچنانکه آیه ((کذلک یضرب الله الحق و الباطل)) به این حقیقت اشاره می کند و این معنا در مباحث گذشته بطور مفصل گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۴

پس هر مقدار از حق در این عالم ظهور کند، مقداری از باطل و شک و شبهه هم همراه دارد، همچنانکه استقراء و از نظر گذراندن مواردی که در طول زندگیمان به چشم خود دیده ایم نیز این معنا را تایید می کند. آیه شریفه ((و لو جعلناه ملکاً لجعلناه رجلاً و لبسنا علیهم ما یلبسون)) نیز شاهد بر آنست.

جهت هم این است که ظرف دنیا ظرف امتحان است، و امتحان از کسی می کنند که اختیار داشته باشد، نه اینکه مانند سایر موجودات طبیعی، آثار و حرکاتش جبری و طبیعی باشد و اختیار هم وقتی تصور دارد که خلط میان حق و باطل و خیر و شر ممکن باشد و به نحوی که انسانها خود را در سر دو راهیها ببینند، و از آثار خیر و شر پی به خود آنها ببرند، آنگاه هر یک از دو راه سعادت و شقاوت را که می خواهند اختیار کنند. و اما عالم ملائکه و ظرف وجود ایشان، عالم حق محض است که هیچ چیزش با هیچ باطلی آمیخته نیست، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون)) و نیز فرموده: ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون)).

پس مقتضای این آیات و آیات دیگری که در این معنا هست این است که ملائکه به خودی خود مخلوقات شریف و موجودات طاهر و نورانی و منزهی هستند که هیچ نقصی در آنان وجود نداشته و دچار شر و شقاوتی نمی شوند. پس در ظرف وجود آنان امکان فساد و معصیت و تقصیر نیست، و خلاصه این نظامی که در عالم مادی ما هست در عالم آنان نیست - و ان شاء الله به زودی در موارد مناسبی بحث مفصل این مساله خواهد آمد.

این معنا نیز خواهد آمد که آدمی مادام که در عالم ماده است و در ورطه های شهوات و هواها چون اهل کفر و فسوق غوطه میخورد هیچ راهی به این ظرف و این عالم ندارد تنها وقتی می تواند بدان راه یابد که عالم مادیش تباہ گردد و به عالم حق قدم نهد - و خلاصه پرده مادیتشان کنار رود - آن وقت است که عالم ملائکه را می بینند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۵

همچنانکه قرآن کریم فرموده است: ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)) و این عالم همان عالمی است که نسبت به این عالم بشری آخرت نامیده می شود.

پس از آنچه گذشت روشن گردید که ظهور عالم ملائکه برای مردمی که در بند ماده هستند موقوف بر این است که ظرف وجودشان مبدل گردد، یعنی با مردن از دنیا به آخرت منتقل شوند. چیزی که در این جا می خواهیم خاطر نشان سازیم این است که در همین دنیا هم قبل از این انتقال ممکن است ظهور چنین عالمی برای کسی صورت بندد و ملائکه نیز برای او ظاهر شوند، همچنان که بندگان برگزیده خدا و اولیای او که از پلیدی گناهان پاک و همواره ملازم ساحت قرب خدایند در همین دنیا عالم غیب را می بینند، با اینکه خود در عالم شهادتند - مانند انبیاء (علیهمالسلام).

و شاید همین معنایی که گفتیم مراد آیه ((ما نزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين)) باشد، چون اگر مشرکین پیشنهاد نازل شدن ملائکه را دادند، برای این بوده که آنان را در صورت اصلیشان ببینند تا پس از دیدن، دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تصدیق کنند و این پیشنهاد جز با مردنشان عملی نمی شود.

همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة ... يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين و يقولون حجرا محجورا و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)).

و هر دوی این معانی در ((آیه و قالوا لولا انزل عليه ملك و لو انزلنا ملكا لفضى الامر ثم لا ينظرون و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و لبسنا عليهم ما يلبسون)) جمع شده، خدای تعالی می فرماید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۶

اگر ما فرشتگانی به عنوان معجزه و برای تصدیق نبوت او نازل کنیم لازمه اش این است که کار ایشان را یکسره سازیم و هلاکشان کنیم و حتی اگر یکی از فرشتگان را پیامبر مردم کنیم باز ناگزیریم او را به صورت یک فرد بشر مثل و مجسم کنیم، و او را در مواقف اشتباه و خطا قرار دهیم، چون منظور از رسالت این است که یکی از وسائل امتحان باشد که هم وسیله نجات و هم وسیله هلاک بوده باشد و از رسالتی که عقول مردم را مضطر و مجبور به ایمان و قبول دعوت الهی نماید غرضی که گفتیم حاصل نمی شود.

قرآن از هر گونه تحریف و تصرفی مصون است

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ سِياق صدر این آیه سِياق حصر است و ظاهر سِياق مذکور این است که حصر در آن ناظر به گفتار مشرکین است که قرآن را هذیان دیوانگی و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیوانه نامیده بودند. و همچنین ناظر به اقتراح و پیشنهادی است که کرده، نزول ملائکه را خواسته بودند تا او را تصدیق نموده قرآن را به عنوان کتابی آسمانی و حق بپذیرند.

و بنا بر این، معنای آیه - و خدا داناتر است - این می شود که: این ذکر را تو از ناحیه خودت نیاورده ای تا مردم علیه تو قیام نموده و بخواهند آن را به زور خود باطل ساخته و تو در نگهداریش به زحمت بیفتی و سرانجام هم نتوانی، و همچنین از ناحیه ملائکه نازل نشده تا در نگهداریش محتاج آنان باشی تا بیایند و آن را تصدیق کنند، بلکه ما آن را به صورت تدریجی نازل کرده ایم و خود نگهدار آن هستیم و به عنایت کامل خود آن را با صفت ذکریتش حفظ می کنیم.

پس قرآن کریم ذکر است زنده و جاودانی و محفوظ از زوال و فراموشی و مصون از زیادتى که ذکر بودنش باطل شود و از نقصی که باز این اثرش را از دست دهد و مصون است از جابجا شدن آیاتش، بطوری که دیگر ذکر و مبین حقایق معارفش نباشد.

پس آیه شریفه، دلالت بر مصونیت قرآن از تحریف نیز می‌کند، چه تحریف به معنای دستبرد در آن به زیاد کردن و چه به کم کردن و چه به جابجا نمودن، چون ذکر خداست و همانطور که خود خدای تعالی الی الابد هست ذکرش نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۷

و نظیر آیه مورد بحث در دلالت بر اینکه کتاب عزیز قرآن همواره به حفظ خدایی محفوظ از هر نوع تحریف و تصرف می‌باشد و این مصونیت به جهت این است که ذکر خداست، آیه ((ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید)) می‌باشد.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که الف و لام ((الذکر)) الف و لام عهد ذکری است (یعنی همان ذکری که قبلا اسمش برده شد) و مراد از وصف ((الحافظون)) حفظ در آینده است، چون اسم فاعل ظهور در آینده دارد. و این را بدین جهت تذکر دادیم تا کسی ایراد نکند - همچنانکه چه بسا ایراد کرده باشند - که اگر آیه شریفه دلالت کند بر مصونیت قرآن از تحریف بخاطر اینکه ذکر است، باید دلالت کند بر مصونیت تورات و انجیل، زیرا آنها نیز ذکر خدایند، و حال آنکه کلام خدای تعالی صریح است در اینکه تورات و انجیل محفوظ نمانده‌اند، بلکه تحریف شده‌اند. جوابش همان است که گفتیم الف و لام در ((الذکر)) الف و لام عهد است، و ذکریت ذکر، علت حفظ خدایی نیست تا هر چه ذکر باشد خداوند حفظش کرده باشد بلکه تنها وعده حفظ این ذکر را که قرآن است می‌دهد. و به زودی در یک بحث جداگانه این معنا را مورد بحث مفصل قرار می‌دهیم - ان شاء الله تعالی.

بحث روایتی

(روایتی در مورد خروج موحدان عاصی از جهنم و بقاء کافران در آن در ذیل آیه: ((ربما یود...))

قمی در تفسیرش به سند خود از پدرش از ابن ابی عمیر از عمر بن اذینه از رفاعة از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: چون روز قیامت می‌شود منادی از ناحیه خدای تعالی ندا می‌کند که هیچ کس جز مسلمان به بهشت نخواهد رفت، آن روز است که کفار آرزو می‌کنند ای کاش در دنیا مسلمان بودند. آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((ذره‌م یا کلووا و یتمتعوا و یلههم الامل)) یعنی ره‌ایشان کن تا مشغول عمل خود شوند، ((فسوف یعلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۸

مؤلف عیاشی از عبد الله بن عطاء مکی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نظیر این روایت را آورده است.

و در الدر المنثور است که طبرانی - در کتاب الاوسط - و ابن مردویه به سند صحیح از جابر بن عبد الله انصاری روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مردمی از امت من به جرم گناهانشان عذاب می‌شوند و هر قدر که خدا بخواهد در آتش خواهند بود، آنگاه مشرکین در آنجا ایشان را سرزنش می‌کنند و می‌گویند چرا ایمان و تصدیق شما سودی برایتان نداشت در نتیجه هیچ موحدی نمی‌ماند مگر آنکه خداوند از آتش بیرونش می‌آورد. آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((ربما یود الذین کفروا لو کانوا مسلمین)).

مؤلف: این معنی به طریق دیگری از ابو موسی اشعری و ابو سعید خدری و انس بن مالک نیز از آن جناب روایت شده است.

و در همان کتاب است که ابن ابی حاتم و ابن شاهین - در کتاب السنه - از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: موحدین هر امتی که مرتکب گناهان کبیره شده باشند در صورتی که توبه نکرده و از آن پشیمان نباشند داخل جهنم می‌شوند و در آنجا نه چشمهایشان کبود می‌شود، و نه بدنشان سیاه می‌گردد، و نه همنشین شیطان می‌شوند و نه دچار غل و زنجیر می‌گردند، نه حمیم می‌آشامند و نه قطران می‌پوشند، و خداوند خلود در جهنم را بر جسدهایشان حرام می‌کند، برای همین که موحدند، و صورتهایشان را بر آتش حرام می‌کند، بخاطر اینکه سجده کرده‌اند. و از همین‌ها افرادی هستند که آتش تا روی پایشان را و افرادی تا پشت پاهایشان را می‌گیرد، و افرادی تا رانشان و افرادی تا

کمرشان و عده ای تا گردنشان فرامی گیرد. و این به خاطر تفاوت گناہانی است که مرتکب شده اند. از نظر مدت هم بعضی یک ماه در آتش هستند و بعضی یک سال، ولی سرانجام بیرون می آیند و طولانی ترین توقف ایشان به قدر عمر دنیاست از روزی که خلق شده تا روزی که فانی می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۴۹ سبب بیرون شدنشان از جهنم این است که یهود و نصاری و هر که در آتش هست از اهل هر دین و هم چنین اهل شرک به اهل توحید می گویند: شما به خدا و کتب و رسل او ایمان آوردید و در عین حال با ما در جهنمید، پس ایمان شما بیهوده بود. آن وقت است که خدا به ایشان غضبی می کند که برای هیچ امری آنطور غضب نکرده باشد. آنگاه مومنین را از جهنم بیرون آورده بر سر چشمهای که میان بهشت و صراط قرار دارد می برد، پس در آنجا می رویند مانند طرثوث که در خاشاک و کف سیل می روید، آنگاه داخل بهشت می شوند در حالی که به پیشانیهایشان نوشته است ((اینها جهنمی هایی هستند که از آتش دوزخ آزاد شده اند و تا خدا بخواهد در بهشت خواهند بود)).

و چون این نوشته داغ ننگی بر پیشانیهای ایشان است از خدا درخواست می کنند که آن را محو کند. خدا هم ملکی می فرستد آن را محو می کند، سپس ملائکه ای را که با خود میخ های آتشین دارند دستور می دهد تا در جهنم را به روی باقیماندهگان ببندند و با آن میخها میخکوبشان کنند اینجاست که خدای تعالی که در عرش قرار گرفته فراموششان می کند و اهل بهشت هم در سرگرمیشان به نعیم و لذت بهشتی از آنان غافل می گردند و خدای تعالی در این خصوص فرموده: ((ربما بود الذین كفروا لو كانوا مسلمین)).

مؤلف: کلمه ((طرثوث)) اسم گیاهی است و کلمه ((حمیل السیل)) - که در روایت است - به معنای خاشاک و کف سیل است. و از طرق شیعه نیز قریب به این مضمون روایت شده است.

و نیز در آن کتاب است که احمد و ابن مردویه از ابی سعید روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چوبی در زمین فرو برد و چوب دیگری پهلوی آن و چوبی دیگر بعد از آن در زمین نشانید و فرمود هیچ می دانید که این چیست؟ اصحاب گفتند: خدا و رسول دانتر است. فرمود: این انسان است و این اجل او و این آرزوی اوست و او همواره در پی رسیدن به آرزوهاست و غافل از اینکه اجل قبل از آرزوهایش قرار دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۰

مؤلف: قریب به این معنا به چند طریق نیز از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است.

و در مجمع البیان از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترسناکترین چیزی که بر شما می ترسم پیروی هوای نفس، و درازی آرزو است، چون پیروی هوی و هوس شما را از حق جلوگیری می کند و درازی آرزو آخرت را از یادتان می برد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ما ننزل الملائکه الا بالحق و ما كانوا اذا منظرین)) از معصوم نقل کرده که فرمود: یعنی اگر ملائکه را نازل کنیم دیگر مهلتشان نداده هلاکشان می کنیم.

گفتاری در چند فصل در مصونیت قرآن از تحریف

فصلاول: در بیان اینکه قرآن عصر حاضر همان قرآنازل بر پیامبر اسلام (ص) است

فصل اول:

یکی از ضروریات تاریخ این معنا است که تقریباً در ۱۴ قرن قبل پیغمبری از نژاد عرب به نام محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) مبعوث به نبوت شد و دعوی نبوت کرده است و امتی از عرب و غیر عرب به وی ایمان آوردند و نیز کتابی آورده که آن را به نام ((قرآن)) نامیده و به خدای سبحان نسبتش داده است و این قرآن متضمن معارف و کلیاتی از شریعت است که در طول حیاتش مردم را به آن شریعت دعوت می کرده است.

و نیز از مسلمات تاریخ است که آن جناب با همین قرآن تحدی کرده و آن را معجزه نبوت خود خوانده، و نیز هیچ حرفی نیست در اینکه قرآن موجود در این عصر همان قرآنی است که او آورده و برای بیشتر مردم معاصر خودش قرائت کرده است. و مقصود ما از



اینکه گفتیم این همان است تکرار ادعا نیست بلکه منظور این است که بطور مسلم این چنین نیست که آن کتاب به کلی از میان رفته باشد و کتاب دیگری نظیر آن و یا غیر آن به دست اشخاص دیگری تنظیم و به آنجناب نسبت داده شده و در میان مردم معروف شده باشد که این، آن قرآنی است که به محمد نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۱

همه اینها که گفتیم اموری است که احدی در آن تردید ندارد، مگر کسی که فهمش آسیب دیده باشد حتی موافق و مخالف در مساله تحریف و عدم آن نیز در هیچ یک آنها احتمال خلاف نداده است.

تنها چیزی که بعضی از مخالفین و موافقین احتمال داده اند این است که جملات مختصری و یا آیه ای در آن زیاد و یا از آن کم شده و یا جا به جا و یا تغییری در کلمات و یا اعراب آن رخ داده باشد و اما اصل کتاب الهی، به همان وضع و اسلوبی که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده باقی مانده است، و به کلی از بین نرفته است.

از سوی دیگر می بینیم که قرآن کریم با اوصاف و خواصی که نوع آیاتش واجد آنهاست تحدی کرده یعنی بشر را از آوردن کتابی مشتمل بر آن اوصاف عاجز دانسته است و ما تمامی آیات آن را می بینیم که آن اوصاف را دارد بدون اینکه آیه ای از آن، آن اوصاف را از دست داده باشد.

مثلاً اگر به فصاحت و بلاغت تحدی نموده می بینیم که تمامی آیات همین قرآنی که در دست ماست آن نظم بدیع و عجیب را دارد و گفتار هیچ یک از فصحاء و بلغای عرب مانند آن نیست، و هیچ شعر و نثری که تاریخ از اساتید ادبیات عرب ضبط نموده و هیچ خطبه و یا رساله و یا محاوره ای از آنان چنان نظم و اسلوبی را ندارد و این نظم و اسلوب و این امتیازات در تمامی آیات قرآنی مشهود است و همه رامی بینیم که در تکان دادن جسم و جان آدمی مثل همنند.

و نیز می بینیم که در آیه ((افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)) به اختلاف نداشتن قرآن تحدی نموده و این خصوصیت در قرآن عصر ما نیز هست، هیچ ابهام و یا خللی در آیه ای دیده نمی شود مگر آنکه آیه ای دیگر آن را بر طرف می سازد، و هیچ تناقض و اختلافی که در بدو نظر تناقض و اختلاف باشد، پیش نمی آید، مگر آنکه آیاتی آن را دفع می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۲

باز می بینیم که با معارف حقیقی و کلیات شرایع فطری و جزئیات فضائل عقلی که مبتکر آن است تحدی نموده، و عموم دانشمندان عالم را نه تنها اهل لغت و ادبیات را به آوردن مانند آن دعوت کرده و از آن جمله فرموده است: ((قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهیرا)) و نیز فرموده: ((انه لقول فصل و ما هو بالهزل)).

این تحدی قرآن است و مامی بینیم که همین قرآن عصر ما بیان حق صریحی را که جای هیچ تردید نباشد و دادن نظریه‌های را که آخرین نظریه باشد که عقل بشر بدان دست یابد، چه در اصول معارف حقیقی و چه در کلیات شرایع فطری و چه در جزئیات فضائل اخلاقی استیفاء می کند، بدون اینکه در هیچ یک از این ابواب نقیصه و یا خللی و یا تناقض و لغزشی داشته باشد بلکه تمامی معارف آن را با همه وسعتی که دارد می بینیم کانه به یک حیات زنده اند و یک روح در کالبد همه آنها جریان دارد و آن روح واحد مبدأ تمامی معارف قرآنی است و اصلی است که همه بدان منتهی می گردند و به آن بازگشت می کنند، و آن اصل توحید است که اگر یک یک معارف آن را تحلیل کنیم سر از آن اصل در می آوریم و اگر آن اصل را ترکیب نماییم به یک یک آن معارف بر می خوریم.

و نیز اگر برایمان ثابت شده که قرآن نازل شده بر پیامبر خاتم (صلوات الله علیه) متعرض داستان امتهای گذشته بوده، قرآن عصر خود رامی بینیم که در این باره بیاناتی دارد که لایقترین بیان و مناسب ترین کلام است که شایسته طهارت دین و نزاهت ساحت انبیاء (علیهمالسلام) می باشد، بطوری که انبیاء را افرادی خالص در بندگی و اطاعت خدا معرفی می کند و این معنا وقتی برای ما

محسوس می شود که داستان قرآنی هر یک از انبیاء را با داستان همان پیغمبر که در تورات و انجیل آمده مقایسه نماییم آن وقت به بهترین وجهی دستگیرمان می شود که قرآن ما چقدر با کتب عهدین تفاوت دارد. و نیز اگر میدانیم که در قرآن کریم اخبار غیبی بسیاری بوده، در قرآن عصر خود نیز می بینیم که بسیاری از آیات آن بطور صریح و یا تلویح از حوادث آینده جهان خبر می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۳

و نیز می بینیم که خود را به اوصاف پاک و زیبا از قبیل نور، و هادی به سوی صراط مستقیم، و به سوی ملتی اقوم - یعنی تواناترین قانون و آیین در اداره امور جهان - ستوده. و قرآن عصر خود را نیز می یابیم که فاقد هیچ یک از این اوصاف نیست، و در امر هدایت و دلالت از هیچ دقتی فروگذار نکرده است.

و از جامعترین اوصافی که برای خود قائل شده صفت یادآوری خداست و اینکه در راهنمایی به سوی خدا همیشه زنده است، و همه جا از اسمای حسنی و صفات علیای خدا اسم می برد، و سنت او را در صنع و ایجاد وصف می کند، و اوصاف ملائکه و کتب و رسل خدا را ذکر می نماید، شرایع و احکام خدا را وصف می کند، منتهی الیه و سرانجام امر خلقت یعنی معاد و برگشت به سوی خدا و جزئیات سعادت و شقاوت و آتش و بهشت را بیان می کند.

و همه اینها ذکر و یاد خداست، و همانست که قرآن کریم به قول مطلق، خود را بدان نامیده است.

چون از اسامی قرآن هیچ اسمی در دلالت بر آثار و شئون قرآن به مثل اسم ((ذکر)) نیست، به همین جهت در آیاتی که راجع به حفظ قرآن از زوال و تحریف صحبت می کند آن را به نام ذکر یاد نموده، و از آن جمله می فرماید: ((ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا افمن یلقى فی النار خیر ام من یاتی آمنا یوم القیمه اعملوا ما شئتم انه بما تعلمون بصیر ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید)) که می فرماید: قرآن کریم از این جهت که ذکر است باطل بر آن غلبه نمی کند، نه روز نزولش و نه در زمان آینده، نه باطل در آن رخنه می کند و نه نسخ و تغییر و تحریفی که خاصیت ذکریتش را از بین ببرد.

و نیز در آیات مورد بحث ذکر را به طور مطلق بر قرآن کریم اطلاق نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۴ و نیز به طور مطلق آن را محفوظ به حفظ خدای تعالی دانسته و فرموده: ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) که از آن دو اطلاق این معنا استفاده می شود که گفتیم قرآن کریم از هر زیاده و نقصان و تغییر لفظی و یا ترتیبی که ذکر بودن آن را از بین ببرد محفوظ خواهد بود.

یکی از حرفهای بی پایه ای که در تفسیر آیه مورد بحث زده اند این است که ضمیر ((له)) را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگردانده و گفته اند: منظور از اینکه ((ما او را حفظ می کنیم آن جناب است)). ولی این معنا با سیاق آیه سازش ندارد، زیرا مشرکین که آن جناب را استهزاء کردند بخاطر قرآن بود که به ادعای آن جناب بر او نازل شده، همچنانکه قبلا هم به این نکته اشاره کرده و فرموده بود: ((و قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون)).

پس از آنچه گذشت این معنا به دست آمد که: قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبر گرامیش (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل کرده و آن را به وصف ذکر توصیف نموده به همان نحو که نازل شده، محفوظ به حفظ الهی خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت که دستخوش زیاده و نقص و تغییر شود. و خلاصه دلیل ما هم این شد که قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبرش نازل کرده و در آیات زیادی آن را به اوصاف مخصوصی توصیف نموده، اگر بخواهد محفوظ نباشد و در یکی از آن اوصاف دچار دگرگونی و زیاده و نقصان گردد آن وصف دیگر باقی نخواهد ماند و حال آنکه مامی بینیم قرآن موجود در عصر ما تمامی آن اوصاف را به کاملترین و بهترین طرز ممکن داراست. از همینجا می فهمیم که دستخوش تحریفی که یکی از آن اوصاف را از بین برد نگشته است، و قرآنی که اکنون دست ما است همان است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است.

پس اگر فرض شود که چیزی از آن ساقط شده و یا از نظر اعراب و زیر و زبر کلمات و یا ترتیب آیات دچار دگرگونی شده باشد، باید قبول کرد که دگرگونیش به نحوی است که کمترین اثری در اوصاف آن از قبیل اعجاز، رفع اختلاف، هدایت، نوریت، ذکریّت، هیمنه و قهاریت بر سایر کتب آسمانی و ... ندارد.

پس اگر تغییری در قرآن کریم پیدا شده باشد از قبیل سقوط یک آیه مکرر و یا اختلاف در یک نقطه و یا یک اعراب و زیر و زبر و امثال آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۵ روایاتی که بر عدم وقوع تحریف و تصرف در قرآن دلالت دارند فصل دوم:

علاوه بر آنچه گذشت اخبار بسیاری هم که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق شیعه و سنی نقل شده که فرموده: ((در هنگام بروز فتنه ها و برای حل مشکلات به قرآن مراجعه کنید)) دلیل بر تحریف نشدن قرآن است.

دلیل دیگر آن حدیث شریف ثقلین است که از طریق شیعه و سنی به حد تواتر نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابدا: به درستی که من در میان شما دو چیز گرانبه باقی می گذارم: کتاب خدا و عترتم، اهل بیتم مادام که به آن دو تمسک جوئید هرگز گمراه نخواهید شد))، چون اگر بنا بود قرآن کریم دستخوش تحریف شود معنا نداشت آن جناب مردم را به کتابی دستخورده و تحریف شده ارجاع دهد و با این شدت تاکید بفرماید ((تا ابد هر وقت به آن دو تمسک جوئید گمراه نمی شوید)).

و همچنین اخبار بسیاری که از طریق رسول خدا و ائمه اهل بیت (علیهمالسلام) رسیده، دستور داده اند اخبار و احادیثشان را به قرآن عرضه کنند، زیرا اگر کتاب الهی تحریف شده بود معنایی برای این گونه اخبار نبود. و اینکه بعضی گفته اند مقصود از این دستور تنها در اخبار فقهی است که باید عرضه به آیات احکام شود و ممکن است قبول کنیم که آیات احکام تحریف نشده، اما دلیل بر این نیست که اصل قرآن تحریف نشده باشد صحیح نیست، زیرا دستور مذکور مطلق است و زیرنویسی ندارد که تنها اخبار فقهی را به قرآن عرضه کنید، و اختصاص دادنش به اخبار فقهی تخصیص بدون مخصص است.

علاوه بر اینکه زبان اخبار عرضه به قرآن صریح و یا دست کم نزدیک به صریح است در اینکه دستور عرضه مزبور به منظور تشخیص راست از دروغ و حق از باطل است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۶

و معلوم است که اگر در روایات دسیسه و دستبردی شده باشد تنها در اخبار مربوط به فقه و احکام نبوده بلکه اگر دشمن داعی به دسیسه در اخبار داشته داعیش در اخبار مربوط به اصول و معارف اعتقادی و قصص انبیاء و امام گذشته، و همچنین اوصاف مبدأ و معاد قویتر و بیشتر بوده است.

و لذا می بینیم روایات اسرائیلی که یهود داخل در روایات ما کرده اند و همچنین نظائر آن غالباً در مسائل اعتقادی است نه فقهی. دلیل دیگر عدم تحریف از نظر روایات، روایاتی است که در آنها خود امامان اهل بیت (علیهمالسلام) آیات کریمه قرآن را در هر باب موافق و عین آنچه در این قرآن موجود در عصر ماست قرائت کرده اند، حتی در آن روایات، اخبار آحادی که می خواهند قرآن را تحریف شده معرفی کنند آیه را آنطور که در قرآن عصر ماست تلاوت کرده اند و این بهترین شاهد است بر اینکه مراد در بسیاری از آنها که دارد آیه فلان جور نازل شده است تفسیر بر حسب تنزیل و در مقابل بطن و تاویل است.

دلیل دیگر، روایاتی است که از امیر المؤمنین و سائر ائمه معصومین (علیهمالسلام) وارد شده که قرآن موجود در دست مردم همان قرآنی است که از ناحیه خدا نازل شده، اگر چه غیر آن قرآنی است که علی (علیه السلام) آن را به خط خود تنظیم نموده است، و در زمان ابو بکر و همچنین در زمان عثمان که به تنظیم و کتابت قرآن پرداختند آن حضرت را مشارکت ندادند. و از همین باب است اینکه به شیعیان خود فرموده اند ((اقرؤا کما قرء الناس: قرآن را همانطور که مردم می خوانند بخوانید)).

و مقتضای این روایات این است که اگر در آن روایات دیگر آمده که قرآن علی (علیه السلام) مخالف قرآن موجود در دست مردم است معنایش این است که از نظر ترتیب بعضی سوره ها یا آیات تفاوت دارد، آن هم سوره یا آیاتی که بهم خوردن ترتیبش کمترین اثری در اختلال معنای آن ندارد، و آن اوصافی را که گفتیم خداوند قرآن را به این اوصاف توصیف نموده از بین نمی برد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۷

پس مجموع این اخبار - هر چند که مضامین آنها با یکدیگر مختلف است - دلالت قطعی دارد بر اینکه قرآنی که امروز در دست مردم است همان قرآنی است که از ناحیه خدای تعالی بر خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است، بدون اینکه چیزی از اوصاف کریمه اش و آثار و برکاتش از بین رفته باشد.

فصل سوم:

استدلالاتی بر عدم وقوع زیاده و نقص و تغییر در قرآن

عده ای از محدثین شیعه و حشویه و جماعتی از محدثین اهل سنت را عقیده بر این است که قرآن کریم تحریف شده، به این معنا که چیزی از آن افتاده و پاره ای الفاظ آن تغییر یافته، و ترتیب آیات آن بهم خورده. و اما تحریف به معنای زیاد شدن چیزی در آن فرضیه ایست که احدی از علمای اسلام بدان قائل نشده است.

محدثین مذکور بر عدم وقوع زیادت در قرآن به وسیله اجماع امت و بر وقوع نقص و تغییر در آن به وجوه زیادی احتجاج کرده اند. ۱ - در اخبار بسیاری از طریق شیعه و سنی روایت شده که یا دلالت دارند بر سقوط بعضی از سوره ها، و یا بعضی آیات، و یا بعضی جملات، و یا قسمتی از جملات و یا کلمات و یا حروف آن که در همان ابتدا در موقع جمع آوری آن در زمان ابی بکر، و همچنین در موقع جمع آوری بار دوم آن، در زمان عثمان اتفاق افتاده. و نیز دلالت دارند بر تغییر و جابجا شدن آیات و جملات. و این روایات بسیار است که محدثین شیعه آنها را در جوامع حدیث و سایر کتب معتبر خود آورده اند و بعضی از ایشان عدد آنها را بالغ بر دو هزار حدیث دانسته اند. و همچنین محدثین اهل سنت در صحاح خود، مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم، و سنن ابی داوود، و نسائی، و احمد، و سایر جوامع حدیث و کتب تفسیر و غیر آن نقل کرده اند. و آلوسی در تفسیر خود عدد آنها را بیش از حد شمار دانسته است.

البته آنچه گفته شد غیر موارد اختلافی است که میان مصحف عبد الله بن مسعود با مصحف معروف است، که این خود بالغ بر شصت و چند مورد است. و نیز غیر از موارد اختلاف مصحف ابی بن کعب با مصحف عثمانی است، که آن نیز بالغ بر سی و چند مورد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۸

و همچنین اختلاف میان خود مصحفهای عثمانی که خود او نوشته و به اقطار بلاد اسلامی آن روز فرستاده است که به قول ابن طاووس - در سعد السعود - بالغ بر پنجاه و چند مورد، و به قول دیگران چهل و پنج مورد است، چون عثمان پنج و یا هفت مصحف نوشته به شام، مکه، بصره، کوفه، یمن و بحرین فرستاده و یکی را در مدینه نگهداشته است.

و نیز آنچه نقل شد غیر اختلافی است که از نظر ترتیب میان مصحف های عثمانی و مصحف های دوره اول (زمان ابی بکر) وجود دارد، زیرا سوره انفال در جمع بار اول جزو سوره های مثنی و سوره برات جزو سوره های مثنی قرار داشت، و حال آنکه در جمع دوم هر دو سوره جزو سوره های طوال قرار گرفته، و روایتش به زودی از نظر خواننده می گذرد.

باز آنچه تاکنون گفته شد غیر اختلافی است که در ترتیب سوره ها وجود دارد، چون بر حسب روایات، ترتیب سوره ها در مصحف عبد الله بن مسعود و مصحف ابی بن کعب غیر ترتیبی است که در مصحف عثمان است.

و همچنین غیر اختلافی است که در میان قرائت ها وجود دارد، زیرا قرائت های غیر معروفی است که از صحابه و تابعین روایت شده که با قرائت معروف اختلاف دارد که اگر همه آنها را حساب کنیم به هزار یا بیش از آن بالغ می شود.

۲- دلیل دوم ایشان اعتبار عقلی است، به این بیان که عقل بعید می‌داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن وجود نداشته باشد و عینا موافق واقع از کار در آید.

۳- روایتی است از عامه و خاصه که: علی (علیه السلام) بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مردم کناره گیری کرد، و بیرون نمی‌آمد مگر برای نماز تا آنکه قرآن را جمع آوری نمود آنگاه آن را به مردم ارائه داد، و اعلام کرد که این همان قرآنی است که خداوند بر پیغمبرش نازل فرموده و من آن را جمع آوری کردم. مردم او را رد کردند و قرآن او را نپذیرفتند، و به قرآنی که زید بن ثابت جمع کرده بود اکتفاء کردند. و اگر این دو قرآن عین هم بودند این حرف معنی نداشت و اصلا معنا نداشت که آن جناب قرآن را آورده اعلام کند که این همان قرآنی است که خدای تعالی بر پیغمبر اکرم نازل نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۵۹

با اینکه میدانیم علی (علیه السلام) بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داناترین مسلمانان به کتاب الله بود، و لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حدیث ثقلین مردم را به او ارجاع داده و علاوه در حق آن جناب فرموده: ((علی با حق است و حق با علی است)).

دلیل چهارم قائلین به تحریف: تکرار حوادث مربوط به بنیاسرائیل در امت اسلام.

۴- روایاتی است که می‌گوید: در این امت نیز آنچه در بنی اسرائیل واقع شده واقع می‌شود و طابق النعل بالنعل رخ می‌دهد و یکی از که در بنی اسرائیل اتفاق افتاد تحریف کتابشان بود که قرآن و روایات ما بدان تصریح دارد، ناگزیر باید در این امت هم اتفاق بیفتد و کتاب این امت یعنی قرآن کریم هم باید تحریف شود (و گر نه آن روایات درست در نمی‌آید).

در صحیح بخاری از ابی سعید خدری روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به زودی سستهای اقوام گذشته را وجب به وجب، و ذراع به ذراع پیروی خواهید کرد، حتی اگر آنها به سوراخ سوسمار رفته باشند، شما هم می‌روید. گفتیم یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) پدر و مادران یهود و نصاری خود را پیروی می‌کنیم؟ فرمود: پس چه کسی را؟ این روایت مستفیض است و در جوامع حدیث از عده ای از صحابه مانند ابی سعید خدری - که قبلا روایتش نقل شد - و ابی هریره، عبد الله عمر، ابن عباس، حذیفه، عبد الله بن مسعود سهل بن سعد، عمر بن عوف، و عمرو بن عاص، شداد بن اوس و مستورد بن شداد، در عباراتی قریب المعنی نقل کرده اند.

و نیز این روایت بطور مستفیض از طرق شیعه از عده ای امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده. همچنانکه قمی در تفسیر خود از آن جناب آورده که فرموده: راهی که پیشینیان رفتند شما نیز طابق النعل بالنعل و مو به مو خواهید رفت و حتی راه آنان را یک وجب و یک ذراع و یک ((باع)) هم تخطی نمی‌کنید، تا آنجا که اگر آنها به سوراخ سوسماری رفته باشند شما هم خواهید رفت. پرسیدند یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مقصود شما از گذشتگان، یهود و نصاری است؟ فرمود: پس کیست؟ بزودی عروه و دست آویزهای اسلام را یکی پس از دیگری پاره خواهید کرد و اولین چیزی که آن را از دست می‌دهید امانت و آخرین آنها نماز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۰

بیان ضعف استدلال به اجماع برای اثبات عدم وقوع تحریف قرآن و زیاد شدن در آن

اما جواب از استدلال ایشان به اجماع امت بر عدم تحریف به زیاده، این است که اجماع امت، حجتی است مدخوله، برای اینکه حجت بودنش مستلزم دور است.

توضیح اینکه: اجماع به خودی خود حجت عقلی یقینی نیست، بلکه آن کسانی که اجماع را به عنوان یک حجت شرعی معتبر می‌دانند قائلند به اینکه در صورتی که اعتقاد آور برای انسان باشد فقط اعتقادی ظنی خواهد بود (نه قطعی) و در این مساله اجماع منقول و محصل یکسان می‌باشد.

و اینکه بعضی میان آن دو فرق گذاشته و گفته اند اجماع محصل قطع آور است ، اشتباه کرده اند ، برای اینکه آنچه که اجماع افاده می کند بیش از مجموع اعتقادهایی که از یک یک اقوال حاصل می شود نیست ، و آحاد اقوال در اینکه بیش از ظن افاده نمی کنند مثل یکدیگرند و انضمام اقوال به یکدیگر بیش از این اثر ندارد که ظن را تقویت کند نه اینکه قطع بیاورد ، زیرا قطع ، اعتقاد مخصوصی است بسیط و مغایر با ظن ، نه اینکه اعتقادی مرکب از چند مظنه بوده باشد .

تازه این در اجماع محصل است که خود ما اقوال را تتبع نموده یک قول و دو قول و سه قول موافق بدست آوریم ، و همچنین تا معلومان شود که در مساله قول مخالفی نیست . و همانطور که گفتیم این تتبع بیش از این اثر ندارد که مظنه آدمی را به قطع نزدیک کند ولی افاده قطع نمی کند . و اما اجماعی که دیگران از اهل علم و بحث برای ما نقل کنند و بگویند ((فلان مطلب اجماعی است )) که بی اعتباریش روشن تر است زیرا به منزله یک روایت و خبر واحد است که بیش از افاده ظن اثری ندارد .

پس حاصل کلام این شد که اجماع حجتی است ظنی و شرعی که دلیل اعتبارش نزد اهل سنت مثلاً خبری است که نقل می کنند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده : ((امت من بر خطا و ضلالت اتفاق و اجماع نمی کند)) و نزد شیعه به این است که یا قول معصوم (علیه السلام) در میان اقوال مجمعین باشد و یا از قول مجمعین به گونهای کشف از قول معصوم شود .

پس حجیت اجماع چه منقولش و چه محصلش ، موقوف بر قول معصوم (پیغمبر و امام) است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۱

که آن نیز موقوف بر نبوت ، و صحت نبوت هم در این عصر متوقف بر سلامت قرآن و مصونیتش از تحریف است . آن تحریفی که گفتیم صفات قرآن از قبیل هدایت و قول فصل و مخصوصاً اعجاز را از بین ببرد ، چون غیر از قرآن کریم معجزه زنده و جاویدی برای نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست ، و تنها قرآن است که معجزه آن جناب در این عصر شمرده می شود و به احتمال تحریف به زیاده و یا نقیصه و یا هر دگرگونی دیگری و ثوقی به این معجزه باقی نمی ماند ، چون نمی دانیم که آنچه در قرآن است کلام خالص خداست یا نه . پس در صورت تحریف ، قرآن از حجیت می افتد ، و با سقوط حجیت ، اجماع هم از حجیت می افتد . این بود معنای آنچه که گفتیم اجماع حجتی است مدخوله که حجت بودنش مستلزم دور است .

خواهید گفت : شما در اول بحث گفتید که وجود قرآنی نازل بر پیغمبر اسلام در میان ما مسلمانان از ضروریات تاریخ است و با چنین اعترافی دیگر حجیت اجماع موقوف بر اثبات حجیت قرآن و نبوت خاتم النبیین نیست . در جواب می گوئیم : صرف اینکه آنچه در دست ماست مشتمل بر قرآن واقعی است ، باعث نمی شود که دیگر احتمال زیاده و نقصان و تغییر را ندهیم ، باز در هر آیه و یا جمله و یا سوره ای که در اثبات مطلبی مانند : نبوت خاتم الانبیاء و پس از آن اجماع و امثال آن محتاج به آن باشیم احتمال تحریف را می دهیم و قرآن به کلی از حجیت ساقط می گردد .

ضعف و قصور روایات دال بر وقوع تحریف در قرآن از نظر سند و دلالت

و اما پاسخ از دلیل اول اینکه اولاً : تمسک به اخبار برای اثبات تحریف قرآن مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است ، نظیر دوری که در اجماع بیان کردیم ، ( زیرا با تحریف شدن قرآن دلیلی بر نبوت خاتم الانبیاء باقی نمیماند تا چه رسد به امامت امامان و حجیت اخبار ایشان ) . پس کسی که به اخبار مذکور استدلال می کند تنها می تواند به عنوان یکی از مصادر تاریخ به آن تمسک بجوید و در تاریخ هم هیچ مصدر متواتری و یا مصدری همراه با قرائن قطعی که مفید علم و یقین شود وجود ندارد ، و عقل در هیچ یک از آن مصادر مجبور به قبول نیست ، چون هر چه هست همه اخباری آحاد است که یا ضعیف در سند است و یا قاصر در دلالت ، و یا به فرض صحت سند و روشنی دلالت که در نایابی چون کبریت احمر است تازه بیش از ظن افاده نمی کند .

زیرا گو اینکه سندش صحیح و دلالتش روشن است ، لیکن از جعل و دسیسه در امان نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه



چون اخباری که بدست یهود در میان اخبار ما دسیسه شد آنقدر ماهرانه دسیسه شده که از اخبار واقعی خود ما قابل تمیز نیست، و خبری هم که ایمن از جعل و دسیسه نباشد قابل اعتماد نیست. از همه اینها که بگذریم اخبار مذکور آیه‌ها و سوره‌هایی را نشان می‌دهد که از قرآن افتاده که به هیچ وجه شبیه به نظم قرآنی نیست، گذشته از اینکه بخاطر مخالفتش با قرآن مردود است. و اما اینکه گفتیم سند بیشتر آن اخبار ضعیف است، مراجعه به سندهای آنها مصدق گفتار ماست، زیرا اگر مراجعه کنید خواهید دید یا مرسلند و اصلاً سند ندارند، و یا مقطوع و بریده‌سندند، و یا رجال سند ضعیفند، آنهم که سالم است آنقدر کم و ناچیز است که قابل اعتماد نیست.

و این هم که گفتیم پاره‌ای از آنها در دلالت قاصرند، دلیلش این است که بسیاری از آنها اگر آیه قرآن را آورده‌اند، آورده‌اند که تفسیر کنند، نه اینکه بگویند آیه اینطور نازل نشده، مانند روایتی که در روضه کافی از ابی الحسن اول (علیه السلام) در ذیل آیه ((اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم ( فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء و سبق لهم العذاب ) و قل لهم في انفسهم قولاً بليغاً)) است که جمله بین پرانتز به عنوان تفسیر آورده شده است.

و مانند روایتی که در کافی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ((و ان تلووا او تعرضوا)) فرموده: ((ان تلووا ( الامر) و تعرضوا ( عما امرتهم به ) فان الله كان بما تعملون خبيراً)) که جملات بین پرانتز به عنوان تفسیر و توضیح است، نه جزو آیه. و همچنین روایات تفسیری دیگری که آقایان جزو روایات تحریف شمرده‌اند.

و ملحق به این باب است روایات بیشماری که سبب نزول آیات را بیان می‌کند، و آقایان آنها را جزو ادله تحریف قرآن شمرده‌اند، مانند روایاتی که می‌فرماید: این آیه اینطور است: ((يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ( في علي )) و حال آنکه روایت نمی‌خواهد بگوید کلمه ((فی علی)) جزو قرآن بوده، بلکه می‌خواهد بفرماید آیه در حق آن جناب نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۳

و همچنین روایاتی که دارد فرستادگان بنی تمیم وقتی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسیدند، پشت در منزلش می‌ایستادند و صدا می‌زدند که به سر وقت ما بیرون بیا. آنگاه آیه‌ای را که در این مورد نازل شده این چنین نقل کرده: ((ان الذين ينادونك من وراء الحجرات ( بنو تميم ) اكثرهم لا يعقلون)) آنگاه آقایان پنداشتند که کلمه بنو تمیم جزء آیه بوده و ساقط شده است.

باز ملحق به این باب است روایات بی‌شمار دیگری که در جری قرآن (تطبیق کلیات آن بر مصادیق) وارد شده است، مانند روایتی که در ذیل آیه ((و سيعلم الذين ظلموا ( آل محمد حقهم )) آمده که جمله ((آل محمد حقهم)) به منظور بیان یکی از مصادیق ظلم آورده شده، نه به عنوان متن آیه. و روایتی که در خصوص آیه ((و من يطع الله و رسوله ( في ولاية علي و الائمه من بعده ) فقد فاز فوزاً عظيماً)) و این گونه روایات بسیار زیاد است.

باز ملحق به این بابست روایاتی که وقتی آیه‌ای را تفسیر می‌کند ذکر می‌کند ذکری و یا دعایی به آن اضافه می‌نماید، تا مردم در هنگام خواندن آن آیه ادب را رعایت نموده، آن ذکر و دعا را بخوانند، همچنانکه در کافی به سند خود از عبد العزیز بن مهتدی روایت کرده که گفت از حضرت رضا (علیه السلام) در باره سوره توحید پرسیدم فرمود:

(( هر کس بخواند قل هو الله احد را و به آن ایمان داشته باشد توحید را شناخته است. آنگاه اضافه کرده است: عرض کردم چطور بخوانیم آن را؟ فرمود: همانطور که مردم آن را می‌خوانند: ((قل هو الله احد، الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد كذلك الله ربي كذلك الله ربي)).

و نیز جزو ادله قاصر الدلاله آقایان باید روایاتی را شمرده که در باب الفاظ آیه‌ای وارد شده و آقایان آنها را از ادله تحریف شمرده‌اند مانند روایتی که در پاره‌ای روایات مربوط به آیه ((و لقد نصرکم الله بیدر و انتم اذله)) دارد آیه اینطور است: ((و لقد نصرکم

الله بیدر و انتم ضعفاء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۴

و در بعضی دیگر آمده ((و لقد نصرکم الله بیدر و انتم قلیل)).

و این اختلافات چه بسا خود قرینه باشد بر اینکه، منظور تفسیر آیه به معنا است، به شهادت اینکه در بعضی از آنها آمده که صلاح نیست اصحاب بدر را که یکی از ایشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ذلیل نامید و به وصف ذلت توصیف نمود پس منظور از لفظ ((اذلّه)) در آیه شریفه جمعیت کم و ناتوان است نه خوار و ذلیل. و چه بسا از این روایات که در میان خود آنها تعارض و تنافی است که به حکم کلی (تساقط روایات در هنگام تعارض) از درجه اعتبار ساقطه اند، مانند روایات وارده از طرق خاصه و عامه در اینکه آیه ای در قرآن برای حکم سنگسار بوده و افتاده آنگاه در بیان اینکه آیه مذکور چه بوده در یکی چنین آمده: ((اذا زنی الشیخ و الشیخه فارجموهما البتة فانهما قضیا الشهوة: وقتی پیرمرد و پیرزن زنا کردند باید حتما سنگسار شوند زیرا این طبقه شهوترانی خود را کرده اند)). و در بعضی دیگر چنین آمده: ((الشیخ و الشیخه اذا زنیا فارجموهما البتة فانهما قضیا الشهوة: پیرمرد و پیرزن اگر زنا کنند باید حتما سنگسار شوند چون آنها شهوترانی خود را کرده اند)). و در بعضی آمده: ((و بما قضیا من اللذة)). و در بعضی دیگر در آخر آیه آمده: ((نکالا من الله و الله حکیم)). و در بعضی در آخرش آمده ((نکالا من الله و الله عزیز حکیم)).

و نیز مانند آیه الکرسی علی التزیل که روایاتی در باره اش رسیده و در بعضی از آنها چنین آمده: ((الله لا اله الا هو الحی القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الارض (و ما بینهما و ما تحت الثری عالم الغیب و الشهادة فلا یظهر علی غیبه احدا) من ذا الذی یشفع عنده... و هو العلی العظیم (و الحمد لله رب العالمین)). و در بعضی دیگر جمله ((الحمد لله رب العالمین)) را در آخر آیه سوم بعد از جمله ((هم فیها خالدون)) آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۵

در بعضی چنین آمده: ((له ما فی السموات و ما فی الارض (و ما بینهما و ما تحت الثری عالم الغیب و الشهادة الرحمن الرحیم...)) و در بعضی دیگر اینطور آمده: ((عالم الغیب و الشهادة الرحمن) الرحیم بدیع السموات و الارض ذو الجلال و الاکرام رب العرش العظیم)) و در بعضی دیگر آمده: ((عالم الغیب و الشهادة العزیز حکیم)).

و اینکه بعضی از محدثین گفته اند که ((اختلاف روایات در آیاتی که نقل شد ضرر به جائی نمی رساند چون این روایات در اصل تحریف قرآن اتفاق دارند)) مردود و غلط است. چون اتفاق روایات مذکور در تحریف شدن قرآن ضعف دلالت آنها را جبران نمی کند و هر یک از آنها دیگری را دفع می کند.

دسیسه و جعل روایت دشمنان قرآن مخفی نماند!

و اما اینکه گفتیم دسیسه و جعل در روایات شایع شده، مطلبی است که اگر کسی به روایات مربوط به خلقت و ایجاد و قصص انبیای سلف و امتهای گذشته، و همچنین به اخبار وارده در تفاسیر آیات، و حوادث واقعه در صدر اسلام مراجعه نماید هیچ تردیدی، در آن برایش باقی نمی ماند، چون بزرگترین چیزی که از اسلام خواب را بر چشم دشمنان حرام کرده و ایشان حتی یک لحظه از خاموش کردن نور آن و کم فروغ کردن شعله فروزان آن و از بین بردن آثار آن از پای نمی نشینند، قرآن کریم است. آری قرآن کریم است که کلهفی منیع و رکنی شدید برای اسلام است. قلعه ایست که جمیع معارف دینی و سند زنده و جاوید نبوت و مواد دعوت در آن متحصن است. آری، دشمنان خوب فهمیده بودند که اگر بتوانند به قرآن دستبرد زنی و حجیت آن را مختل سازند، امر نبوت خاتم الانبیاء بدون کمترین درد سری باطل می شود و شیرازه دین اسلام از هم می گسلد و دیگر بر بنای اسلام سنگی روی سنگی قرار نمی گیرد.

و عجب از این گونه علمای دینی است که در مقام استدلال بر تحریف شدن قرآن بر می آیند و آنگاه به روایاتی که به صحابه و یا به ائمه اهل بیت منسوب شده احتجاج می کنند و هیچ فکر نمی کنند که چه می کنند. اگر حجیت قرآن باطل گردد، نبوت خاتم

الانبیاء باطل شده، و معارف دینی لغو و بی اثر می شود، و در چنین فرضی این سخن به کجا میرسد که در فلان تاریخ مردی دعوی نبوت نموده و قرآنی به عنوان معجزه آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۶

خودش از دنیا رفت، و قرآنش هم دستخورده شد، و از او چیزی باقی نماند مگر اجماع مؤمنین به وی، بر اینکه او به راستی پیغمبر بوده، و قرآنش هم به راستی معجزه‌ای بر نبوت او بوده است، و چون اجماع حجت است - زیرا همان پیغمبر آن را حجت قرار داده، و یا از اجماع مجمعین کشف می کنیم که قول یکی از جانشینانش در آن هست - پس باید نبوت او و قرآنش را قبول کنیم؟

!!

و کوتاه سخن، احتمال دسیسه و جعل حدیث که احتمال قوی هم هست و شواهد و قرائن آن را تایید می کند، واقعی و اعتباری برای روایات مذکور باقی نمی گذارد، و با در نظر گرفتن آن، دیگر نه حجیت شرعی بر آن اخبار باقی می ماند، و نه حجیت عقلانی، حتی صحیح‌السندترین آنها هم از اعتبار ساقط می گردد.

زیرا حجیت سند، معنایش این است که رجال حدیث دروغ عمدی نمی گویند، و اما اینکه فریب نمی خورند، و در اصول روایتی آنان هم دست برده نمی شود، ربطی به صحت سند ندارد.

برسی نمونه هایی از آیات جعلی و ساختگی!

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف، آیات و سوره هایی را سوای قرآن اسم می برد که از نظر نظم و اسلوب هیچ شباهتی به نظم قرآن ندارد، دلیلش مراجعه خود خواننده عزیز است که اگر مراجعه کند به موارد بسیاری - از قبیل سوره خلع و سوره حقد که به چند طریق از طرق اهل سنت روایت شده است - بر خواهد خورد، و به طور قطع گفتار ما را تصدیق خواهد نمود، و ما این دو سوره را در اینجا می آوریم تا زحمت خواننده را کم کرده باشیم:

سوره خلع چنین است: ((بسم الله الرحمن الرحيم انا نستعینک و نستغفرک و نثنی علیک و لا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک ((و سوره حقد چنین است: ((بسم الله الرحمن الرحيم ایاک نعبد و لک نصلی و نسجد و الیک نسعی و نحفد نرجو رحمتک و نخشی نقمتک ان عذابک بالکافرین ملحق)).

و همچنین سوره ولایت و غیر آن که پاره ای روایات آن را آورده اقاویل و هذیان هایی است که سازنده اش از نظم قرآنی تقلید کرده و نتیجه اش این شده که اسلوب عربی مانوس و معمولی را هم از دست داده است و مانند زاغ شده که خواست چون کبک بخرامد راه رفتن خود را نیز فراموش کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۷

این دشمن قرآن نیز که نتوانسته است به نظم آسمانی و معجز قرآن برسد، اسلوب معمولی زبان عرب را هم فراموش کرده، چیزی گفته است که هر طبع و ذوقی از شنیدنش دچار تهوع می شود، و لذا باز هم به شما خواننده عزیز سفارش می کنم که به این یاوه گویی هایی که دشمنان خواستند به قرآن نسبت دهند، مراجعه نماید تا به درستی دعوی ما پی ببرد، آنوقت است که با اطمینان خاطر و به جرات تمام حکم می کند بر اینکه محدثینی که به چنین سوره هائی اعتناء می کنند، بخاطر تعصب و تعبد شدیدی است که نسبت به روایات دارند و در تشخیص صحیح از مجعول آن و در عرضه داشتن احادیث بر قرآن کوتاهی می کنند و اگر این تعصب و تعبد نبود، کافی بود در یک نظر حکم کنند به اینکه ترهات مذکور جزو قرآن کریم نیست.

مجموع قرآن دلالت قطعی دارد بر اینکه در قرآن تحریفی رخ نداده است

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف، به فرضی هم که صحیح باشد مخالف با کتاب است و به همین جهت باید طرح شود توضیحش این است که مقصود ما مخالفت با ظاهر آیه ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) و ظاهر آیه ((وانه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا- من خلفه)) نیست، تا بگویید این مخالفت ظنی است، - چون ظهور الفاظ آیه جزو ادله ظنی است - بلکه مراد مخالفت با دلالت قطعی کتاب است چون مجموع قرآنی که فعلا در دست ما است به بیانی که در دلیل اول بر نفی تحریف گذشت

، دلالت قطعی دارد بر اینکه در قرآن تحریفی رخ نداده است .

و چطور ممکن است در این دلالت خدشه کرد، و حال آنکه قرآنی که در دست ما هست اجزایش در نظم بدیع ، و معجزه بودن نظیر یکدیگرند و خودش در دفع اختلافاتی که در بدو نظر به ذهن می رسد کافی است . نه در دفع آن اختلافات نقصی دارد، و نه در افاده معارف حقیقی و علوم الهی کلی و جزئیش قصوری ، معارفش همه به هم مربوط و فروعش بر اصولش مترتب ، و اطرافش بر اوساطش منعطف است ، و این خصوصیات که در نظم قرآنی است و خداوند آن را به آن خصوصیات ، وصف نموده در همه جای این کتاب مشهود است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۸

پاسخ به دو دلیل دیگر قائلین به تحریف : استبعاد عقلی عدم تحریف و روایتی در باره مصحف علی علیه السلام

و اما پاسخ از دلیل دوم آنان که گفتند ((عقل بعید می داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن نباشد)) اینست که این حرف ، حرفی خرافی بیش نیست ، بلکه مطلب به عکس است ، زیرا عقل مخالفت نوشته شده را با واقعش ممکن میدانند، نه اینکه موافقت آن دو را بعید و مخالفت آن را واجب شمارد پس هر جا که دلیل و قرینه ای باشد بر اینکه نوشته شده با واقعش موافق است آن را می پذیرد و ما به جای یک دلیل و یک قرینه دلیلهایی ارائه دادیم که همه موافقت این قرآن را با واقعش اثبات می کردند.

و اما پاسخ از دلیل سومشان اینکه صرف جمع آوری قرآن کریم توسط علی ، امیر المؤمنین (علیه السلام) و عرضه داشتن بر اصحاب و نپذیرفتن آنان دلیل نمی شود بر اینکه قرآنی که آن جناب جمع آوری کرده بود مخالف با قرآن دیگران بوده ، و از حقایق اصولی دین و یا فرعی آن چیزی اضافه داشته است ، و بیش از این احتمال نمی رود که قرآن آن جناب از نظر ترتیب سوره ها و یا آیه های یک سوره که به تدریج نازل شده است با قرآن سایرین مخالفت داشته است ، آن هم مخالفتی که به هیچ یک از حقایق دینی برخورد نداشته .

چون اگر غیر این بود و واقعا قرآن آن حضرت حکمی یا احکامی از دین خدا را مشتمل می بود که در قرآنها دیگر افتاده بوده است ، امیر المؤمنین به آن سادگی دست از قرآن خود بر نمیداشت ، بلکه به طور قطع به وسیله آن به احتجاج می پرداخت و به مجرد اعراض آنان قانع نمی شد، همچنانکه می بینیم که در موارد مختلفی با آنان احتجاج نموده و روایات ، احتجاجات آن حضرت را ضبط نموده و در آن حتی یک مورد هم نقل نشده که آن جناب در باره امر ولایت و خلافتش و یا در امر دیگری آیه و یا سوره ای خوانده باشد که در قرآنها خود آنان نبوده باشد و آن جناب ایشان را به خیانت در قرآن متهم کرده باشد.

ممکن است کسی چنین خیال کند که علی (علیه السلام) بخاطر حفظ وحدت مسلمین پافشاری نکرد. در جواب می گوئیم اگر مسلمانان سالیان درازی با قرآن انس گرفته بودند جا داشت علی (علیه السلام) از قرآن خود که فرضا مخالف آن قرآنها بوده صرف نظر نماید تا مبادا وحدت مسلمین را شکسته باشد. ولی گفتار ما در باره روز اولی است که مسلمانان به جمع کردن قرآن پرداخته بودند و هنوز قرآن در دست مردم نبود و در شهرها پخش نشده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۶۹

و ای کاش می فهمیدیم که چگونه ممکن است ادعا کنیم این همه آیاتی که شاید به قول و ادعای آنان بالغ بر هزارها آیه باشد همه راجع به امر ولایت بوده و مخالفین آن حضرت آنها را حذف کرده اند؟! و یا اصولا آیه هایی بوده که عموم مسلمانان از آن خبری نداشته اند و تنها علی (علیه السلام) از آن خبر دار بوده؟! چطور چنین جراتی به خود بدیم ، با آنهمه دواعی قوی که مسلمانان در حفظ قرآن و آن همه شوق و رغبتی که در فراگرفتن آن از خود نشان می دادند؟! و آن همه سعی و کوششی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تبلیغ آیات و رساندن آن به آفاق و تعلیم و بیان آن مبذول داشته است؟! با اینکه خود قرآن کریم در این باره تصریح کرده که : ((یعلمهم الكتاب و الحکمة)) و نیز فرموده : ((لتبین للناس ما نزل الیهم)) آن آیاتی که احادیث مرسل می گویند در سوره نساء در میان جمله ((و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی)) و جمله ((فانکحوا ما طاب لکم من النساء)) بوده

و به اندازه یک ثلث قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه می شده و افتاده . و نیز آن آیاتی که محدثین سنی گفته اند از سوره براءت ساقط شده ، مانند ((بسم الله)) آن و صدها آیه که سوره مذکور را مساوی با سوره بقره میکرده و اینکه سوره احزاب بزرگتر از سوره بقره بوده و دو بیست آیه از آن ساقط شده . و یا آن آیاتی که روایات مجعوله مذکور میگوید منسوخ التلاوه شده و جمعی از مفسرین اهل سنت هم برای دفاع از یک حدیث که گفته ((پاره ای از قرآن را خدا از یادها برد و تلاوتش را منسوخ کرد پذیرفته اند، کجا رفته اند؟ و چطور گم شده اند، که حتی یک نفر هم سراغ یکی از آن هزارها را نگرفته است؟! .

خطاب به قائلین به تحریف : مقصود شما از نسخ تلاوت چیست ؟

و اگر شما هم همان حدیث را سند قرار دهید، و بگویید خدا از یادها برده می پرسیم از یاد بردن خدا چه معنا دارد؟ و مقصود از نسخ تلاوت چه می تواند باشد؟ آیا نسخ تلاوت بخاطر این بوده که عمل به آن آیات منسوخ شده ؟ پس چرا آیات منسوخه دیگری که هم اکنون در قرآن کریم است منسوخ التلاوه نشد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۰

و تاکنون در قرآن کریم باقی مانده ؟! مانند آیه صدقه و آیه نکاح زانیه و زانی ، و آیه عده و غیر آن ؟ و جالب اینجاست که آقایان آیات منسوخ التلاوه را دو قسم می کنند، یکی آنها که هم تلاوتش نسخ شده و هم عمل به آن ، و قسم دیگر آن آیاتی که تنها تلاوتش نسخ شده است مانند آیه رجم .

و یا بخاطر این بوده که واجد صفات کلام خدایی نبوده و بدین جهت خداوند خط بطلان بر آنها کشیده ، و از یادهایشان برده است . اگر چنین بود پس در حقیقت جزو کلام خدا و کتاب عزیز که ((لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا- من خلفه)) نبوده ، منزله از اختلاف نبود، قول فصل و هادی به سوی حق و به سوی صراط مستقیم ، و معجزه ای که بتوان با آن تحدی نمود و ... نبوده . و کوتاه سخن بگو قرآن نبوده ، زیرا خدای تعالی قرآن را به صفاتی معرفی نموده است که آن را نازل شده از لوح محفوظ، و نیز آن را کتاب عزیزی خوانده که در عصر نزولش و در اعصار بعد تا قیام قیامت باطل در آن راه ندارد، و آن را قول فصل ، هدایت ، نور، فرقان میان حق و باطل ، معجزه و ... نامیده است . آیا با چنین معرفی باز هم می توانیم بگوییم این آیاتی که قرآن را معرفی می کند مخصوص به پاره ای از قرآن بوده که هم اکنون در دست ما است ، و تنها این باقیمانده از یادها نمی رود، و منسوخ التلاوه و دستخوش بطلان نمی شود؟ آیا تنها این باقیمانده است که قول فصل ، هدایت ، نورفرقان ، و معجزه جاودانه است ؟

و یا می گوئید منسوخ التلاوه شدن و فراموش شدن بطلان نیست ؟ چطور بطلان نیست ؟ مگر بطلان غیر از این است که کلام ناقصی از اثر و خاصیت بیفتد و هیچ چیز نتواند آن را اصلاح نموده و برای ابد از کار بیفتد؟ و آیا با اینکه برای ابد از کار افتاده باز هم ذکر و یاد آورنده خداست .

پس حق همین است که به خود جرأت داده برای رهایی از این همه غلط بگوییم روایاتی که از طرق شیعه و سنی در تحریف و یا نسخ تلاوت رسیده بخاطر مخالفتش با کتاب خدا، مردود است .

پاسخ به دلیل دیگر قائلین به تحریف : تکرار حوادث مربوط به بنیاسرائیل در امت اسلام

و اما پاسخ از دلیل چهارم اینکه : اخباری که میگوید ((حوادث واقعه در امت اسلام مانند حوادثی است که در بنی اسرائیل رخ داده)) قبول داریم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۱

و حرفی در آنها نیست ، و اتفاقا اخبار بسیاری است که شاید به حد تواتر هم برسد، لیکن به شهادت وجدان و ضرورت این اخبار دلالت بر یکسان بودن در همه جهات ندارد.

پس ناگزیر باید بپذیرید که این مشابهت در پاره ای امور آن هم از نظر نتیجه و اثر است ، نه از نظر عین حادثه . پس به فرضی هم که قبول کنیم که این روایات تحریف کتاب را هم شامل می شود، می گوییم ممکن است مشابهت امت اسلام با امت بنی اسرائیل در این مساله از جهت نتیجه تحریف یعنی حدوث اختلاف و تفرقه و انشعاب به مذاهب مختلف باشد، به نحوی که این مذهب آن

مذهب را تکفیر کند. همچنانکه در روایات بسیاری که بعضی ادعای تواتر آنها را کرده اند آمده که ((به زودی امت اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب می شود همچنانکه امت نصاری به هفتاد و دو فرقه و امت یهود به هفتاد و یک فرقه منشعب شد)).

و این هم پر واضح است که همه فرقه های مذکور از امتهای سه گانه، مذهب خود را مستند به کتاب خدا می دانند، و این نیست مگر بخاطر اینکه کلمات را از جای خود تحریف نموده اند، و قرآن کریم را به رأی خود تفسیر کرده، و به اخبار وارد در تفسیر آیات (و لو هر چه باشد) اعتماد کرده اند بدون اینکه برای تشخیص صحیح از سقیم آن، به خود قرآن عرضه کرده باشند.

و کوتاه سخن، اصل روایات داله بر اینکه میان دو امت مشابهت و مماثلت است به هیچ وجه دلالت بر تحریف، آنطور که آنان ادعا می کنند ندارد. بله، در بعضی از آنها تصریح شده به اینکه قرآن تغییر و اسقاط و تحریف شود، و لیکن گفتیم که این دسته از اخبار علاوه بر ضعفش بخاطر مخالفت کتاب مردود است.

#### فصل چهارم:

درباره جمع و تالیف قرآن و جمع بین روایاتی که برخی بر جمع قرآن در زمان پیامبر (ص) و برخی بعد از آن حضرت دلالت دارند در تاریخ یعقوبی آمده که: عمر بن خطاب به ابی بکر گفت: ای خلیفه رسول خدا! حاملین قرآن بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند، چطور است که قرآن را جمع آوری کنی زیرا می ترسم با از بین رفتن حاملین (حافظین) آن تدریجا از بین برود؟

ابی بکر گفت: چرا این کار را بکنم و حال آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نکرده بود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۲

از آن به بعد همواره عمر پشت این پیشنهاد خود را گرفت تا آنکه قرآن جمع آوری و در صحیفی نوشته شد، چون تا آن روز در تکه هایی از تخته و چوب نوشته می شد، و در نتیجه متفرق بود.

ابی بکر بیست و پنج نفر از قریش و پنجاه نفر از انصار را در جلسه ای دعوت کرد و گفت باید قرآن را بنویسید و آن را به نظر سعید بن العاص که مردی فصیح است برسانید.

البته بعضی روایت کرده اند که علی بن ابی طالب آن را پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع نمود و بر شتری بار کرد و به محضر صحابه آورد و فرمود: این قرآن است که من جمع آوری کرده ام. علی (علیه السلام) قرآن را به هفت جزء تقسیم کرده بود. و روایت مذکور اسم آن اجزاء را هم برده.

و در تاریخ ابی الفداء آمده که: در جنگ با مسیلمه کذاب گروهی از قاریان قرآن، از مهاجر و انصار کشته شدند، و چون ابی بکر دید عده حافظین قرآن که در آن واقعه در گذشته اند بسیار است، در مقام جمع آوری قرآن بر آمد و آن را از سینه های حافظین و از جریده ها و تخته پاره ها، و پوست حیوانات جمع آوری نمود و آن را در نزد حفصه دختر عمر، همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گذاشت.

ریشه و مصدر اصلی این دو تاریخ، روایاتی است که اینک از نظر خواننده می گذرد.

بخاری در صحیح خود از زید بن ثابت نقل می کند که گفت: در روزهایی که جنگ یمامه اتفاق افتاد ابی بکر به طلب من فرستاد وقتی به نزد او رفتم دیدم عمر بن خطاب هم آنجاست. ابی بکر گفت: عمر نزد من آمده می گوید که واقعه یمامه حافظین قرآن را درو کرد و من می ترسم که جنگهای آینده نیز ما بقی آنان را از بین ببرد، و در نتیجه بسیاری از قرآن کریم با سینه حافظین آن در دل خاک دفن شود، و نیز می گوید من بنظرم می رسد دستور دهی قرآن جمع آوری شود. من به او گفتم: چگونه دست به کاری بزنم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نکرده است؟ عمر گفت: این کار به خدا کار خوبی است. و از آن به بعد مرتب به من مراجعه میکرد و تذکر میداد تا آنکه خداوند سینه ام را برای این کار گشاده کرد و مرا جرأت آن داد، و نظریه ام برگشت و نظریه عمر را پذیرفتم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۳



زید بن ثابت می گوید: کلام ابی بکر وقتی به اینجا رسید به من گفت: تو جوان عاقل و مورد اعتمادی هستی و در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی الهی را برای آن جناب می نوشتی، تو باید جستجو و تتبع کنی و آیات قرآن را جمع آوری نمایی. زید می گوید: به خدا قسم اگر دستگاه ابی بکر به من تکلیف می کرد که کوهی را به دوش خود بکشم سخت تر از این تکلیف نبود که در خصوص جمع آوری قرآن به من کرد، لذا گفتم چطور دست به کاری می زنی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خود نکرده است؟ گفت: این کار به خدا سوگند کار خیری است.

از آن به بعد دائماً ابی بکر به من مراجعه می کرد تا خداوند سینه مرا گشاده کرد، آن چنان که قبلاً سینه ابی بکر و عمر را گشاده کرده بود. با جرأت تمام به جستجوی آیات قرآنی برخاستم و آنها را که در شاخه های درخت خرما و سنگهای سفید نازک و سینه های مردم متفرق بود جمع آوری نمودم و آخر سوره توبه را از جمله ((لقد جاءکم رسول)) تا آخر سوره براءت را نزد خزیمه انصاری یافتیم و غیر او کسی آن را ضبط نکرده بود و این صحف نزد ابی بکر بماند تا آنکه از دنیا رفت، از آن پس نزد عمر بود تا زنده بود و بعد از آن نزد حفصه دختر عمر نگهداری می شد.

و از ابی داوود از طریق یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب روایت شده که گفت عمر آمد و گفت: هر که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه و چیزی از قرآن شنیده و حفظ کرده باشد آن را بیاورد. و در آن روز داشتند قرآن را در صحیفه ها و لوحها و ... جمع آوری می کردند و قرار بر این داشتند که از احدی چیزی از قرآن را نپذیرند تا آنکه دو نفر بر طبق آن شهادت دهند. و باز او از طریق هشام بن عروه از پدرش - البته در طریق سند اسم چند نفر برده نشده - روایت کرده که گفت: ابی بکر به عمر و به زید گفت: بر در مسجد بنشینید، هر کس دو شاهد آورد بر طبق آنچه از قرآن حفظ کرده پس آن را بگیریید و بنویسید.

و در الاتقان از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از لیث بن سعد روایت کرده که گفت: اولین کسی که قرآن را جمع آوری کرد ابی بکر بود که زید بن ثابت آن را نوشت، و مردم نزد زید می آمدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۴ و او محفوظات کسی را می نوشت که دو شاهد عادل می آورد، و آخر سوره براءت را کسی جز ابی خزیمه بن ثابت نداشت ابی بکر گفت: آن را هم بنویسید، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده بود شهادت ابی خزیمه به جای دو شهادت پذیرفته می شود، لذا زید آن را هم نوشت. عمر آیه رجم را آورد قبول نکردند و نوشت چون شاهد نداشت.

و از ابن ابی داوود - در کتاب المصاحف - از طریق محمد بن اسحاق از یحیی بن عباد بن عبد الله بن زبیر از پدرش روایت کرده که گفت حارث بن خزیمه این دو آیه را از آخر سوره براءت برایم آورد و گفت شهادت می دهم که این دو آیه را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده و حفظ کرده ام عمر گفت: من نیز شهادت می دهم که آنها را شنیده ام. آنگاه گفت: اگر سه آیه بود من آن را یک سوره جداگانه قرار می دادم، و چون نیست در همان آخر براءت بنویسید.

و نیز از وی از طریق ابی العالیه از ابی بن کعب روایت کرده که گفت: قرآن را جمع کردند تا رسیدند در سوره براءت به آیه ((ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا یفقهون)) و خیال کردند که این آخرین آیه آنست. ابی گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از این آیه دو آیه دیگر برای من قرائت کرد، و آن آیه ((لقد جاءکم رسول)) - تا آخر سوره - است.

و در الاتقان از دیر عاقولی در کتاب فوائده نقل کرده که گفت: ابراهیم بن یسار از سفیان بن عیینه از زهری از عبید از زید بن ثابت برای ما حدیث کرد که او گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دار دنیا رفت در حالی که هنوز هیچ چیز از قرآن جمع آوری نشده بود. و حاکم در مستدرک به سند خود از زید بن ثابت روایت کرده که گفت: نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ما حدیث کردیم که ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۵

مؤلف: ممکن است این روایت با روایت قبلیش منافات نداشته باشد، و مقصود از این روایت این باشد که آیه هایی که از یک سوره به طور پراکنده نازل شده بود یکجا جمع می کردیم و هر کدام را به سوره خود ملحق کردیم. و یا پاره ای از سوره ها را که

از نظر کوتاهی، بلندی، متوسط بودن نظیر هم بودند مانند طوال و مئین و مفصلات را پهلوی هم قرار می‌دادیم همچنانکه در احادیث نبوی هم از آنها یاد شده. و گر نه بطور مسلم جمع آوری قرآن به صورت یک کتاب بعد از درگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اتفاق افتاده و به همین وجهی که ما گفتیم باید حمل شود روایتی که در ذیل می‌خوانید.

و در صحیح نسائی از ابن عمر روایت کرده که گفت: من قرآن را جمع آوری نمودم و همه شب می‌خواندم تا به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، فرمود: قرآن را در عرض یک ماه بخوان.

و در الاثقان از ابن ابی داوود به سند حسن از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت: قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دست پنج نفر از انصار یعنی معاذ بن جبل، عبادۀ بن صامت، ابی بن کعب، ابو الدرداء و ابو ایوب انصاری جمع آوری شد. و نیز در همان کتاب از بیهقی - در کتاب المدخل - از ابن سیرین روایت کرده که گفت: در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرآن را چهار نفر جمع آوری کردند که در آنها اختلافی نیست و آنان عبارت بودند از: معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابو زید و به دو نفر دیگر که در سه نفر مردد و مورد اختلاف است، بعضی گفته‌اند ابو درداء و عثمان و بعضی دیگر گفته‌اند عثمان و تمیم داری.

باز در همان کتاب از بیهقی و از ابن ابی داوود از شعبی روایت کرده که گفت: قرآن را در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شش نفر جمع کردند: ابی، زیدمعاذ، ابو الدرداء سعید بن عبید و ابو زید. البته مجمع بن حارثه هم جمع کرده بود، مگر دو سوره و یا سه سوره را.

و نیز در همان کتاب از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از طریق کهمس از ابن بریده روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۶

اولین کسی که قرآن را در مصحفی جمع کرد سالم غلام ابی حذیفه بود که قسم خورده بود تا قرآن را جمع نکرده رداء به دوش نگیرد، و بالاخره جمع کرد ....

مؤلف: نهایت چیزی که این روایات بر آن دلالت دارد این است که نامبردگان در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوره‌ها و آیه‌های قرآن را جمع کرده بودند. و اما اینکه عنایت داشته بودند که همه قرآن را به ترتیب سوره و آیه‌هایی که امروز در دست ما است و یا به ترتیب دیگری جمع کرده باشند دلالت ندارد. آری، این طور جمع کردن تنها و برای اولین بار در زمان ابو بکر باب شده است.

فصل پنجم: جمع و تدوین قرآن بر اساس یک قرائت در زمان عثمان

بعد از آنکه تدوین و جمع آوری قرآن در زمان ابو بکر شروع شد، در نتیجه ادامه این کار قرآنهای مختلفی و قرائتهای زیادی به وجود آمد و لذا عثمان برای بار دوم به جمع آوری آن پرداخت.

یعقوبی در تاریخ خود می‌نویسد: عثمان قرآن را جمع آوری و تالیف کرد، سوره‌های طولانی را در یک ردیف، و سوره‌های کوتاه را در یک ردیف دیگر قرار داد و آنگاه تمامی مصحف‌ها را که در اقطار آن روز اسلام بود جمع نمود و با آب داغ و سرکه بشست. و به قول بعضی دیگر بسوزانید و جز مصحف ابن مسعود هیچ مصحفی نماند مگر آنکه همین معامله را با آن نمود.

ابن مسعود در آن موقع در کوفه بود، حاکم کوفه عبد الله بن عامر خواست قرآن او را بگیرد و او از دادن قرآن امتناع نمود. حاکم قضیه را به عثمان نوشت در جواب دستور آمد که او را به مدینه بفرست تا این دین رو به فساد نهاده نقصانی در آن پدید نیاید. ابن مسعود وارد مدینه شد، وقتی به مسجد در آمد که عثمان بر فراز منبر مشغول خطابه بود. وقتی ابن مسعود را دید رو کرد به مردم و گفت: جانور بدی دارد بر شما وارد می‌شود. ابن مسعود هم جواب تندی به او داد. عثمان دستور داد با پایش او را به زمین بکشند، و در نتیجه این عمل دو تا از دنده‌های سینه اش شکست. عایشه وقتی جریان را شنید زبان به اعتراض گشود و بگومگوی بسیار

کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۷

به امر عثمان مصحفهای نوشته شده به همه شهرها از قبیل کوفه بصره، مدینه، مکه، مصر، شام، بحرین، یمن و جزیره فرستاده شد و به مردم دستور داده به یک نسخه قرآن را قرائت کنند.

و این اقدام عثمان بدین جهت بود که به گوشش رسیده بود که می گویند قرآن فلان قبیله، و خواست تا این اختلاف را از میان بردارد. بعضی گفته اند: همین ابن مسعود این حرف را برای عثمان نوشته بود، ولی وقتی شنید که نتیجه گزارشش این شده که عثمان قرآن را می سوزاند ناراحت شد و گفت من نمی خواستم اینطور بشود. بعضی دیگر گفته اند گزارش مذکور را حذیفه بن یمان داده بود.

و در کتاب الاتقان آمده که بخاری از انس روایت کرده که گفت: حذیفه بن یمان در روزگاری که با اهل شام به سرزمین ارمینیه و با اهل عراق به سرزمین آذربایجان می رفت و سرگرم فتح آنجا بود به این مطلب برخورد که مردم هر کدام قرآن را یک جور قرائت می کنند، خیلی وحشت زده شد وقتی به مدینه آمد و وارد بر عثمان شد، رو کرد به عثمان و گفت: عثمان بیا و امت اسلام را دریاب و نگذار مانند امت یهود و نصاری دچار اختلاف شوند. عثمان نزد حفصه فرستاد که قرآنی که نزد تو است بده تا از روی آن نسخه برداریم و دوباره نسخه خودت را بتو برگردانیم. آنگاه زید بن ثابت، عبدالله بن زبیر، سعید بن عاص و عبدالرحمن بن حارث بن هشام را مامور کرد تا از آن نسخه بردارند.

و به سه نفر قریشی گفت: اگر قرائت شما با قرائت زید بن ثابت اختلاف داشت به قرائت قریش بنویسید، زیرا قرآن به زبان قریش نازل شده. این چهار نفر این کار را کردند و صحف را در مصحف وارد نمودند. آنگاه عثمان صحف حفصه را به او برگردانید، و از مصاحف نوشته شده به هر دیاری یکی فرستاد و دستور داد تا بقیه قرآن را چه در صحف و چه در مصاحف آتش زدند.

زید بن ثابت می گوید: در آن موقع که قرآن را جمع آوری می کردیم به این مطلب برخوردیم که در سوره احزاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ای را قرائت می کرد ولی در نسخه هایی که در اختیار داشتیم نبود، بعد از تحقیق معلوم شد تنها خزیمه بن ثابت انصاری آن را دارد. آن را که عبارت بود از آیه ((من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه)) در جای خودش قرار دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۸

باز در همان کتاب است که ابن اشته از طریق ایوب، از ابی قلابه روایت کرده که گفت: مردی از بنی عامر که انس بن مالکش می گفتند گفت در عهد عثمان اختلافی بر سر قرآن پدید آمد و آنچنان بالا- گرفت که آموزگاران و دانش آموزان بجان هم افتادند. این مطلب به گوش عثمان رسید و گفت در حکومت من قرآن را تکذیب می کنید و آن را به دلخواه خود قرائت می نمایید؟ قهرا آنهایی که بعد از من خواهند آمد اختلافشان بیشتر خواهد بود، ای اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع شوید و برای مردم امامی بنویسید.

اصحاب گرد هم آمدند و به نوشتن قرآن پرداختند، و چون در آیه ای اختلاف می کردند و یکی می گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را به فلانی یاد داد عثمان میفرستاد تا با سه نفر شاهد از اهل مدینه بیاید آنگاه می پرسیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را چگونه به تو یاد داده؟ آیا اینجور یا اینجور؟ می گفت نه اینطور به من آموخته است، آیه را آنطور که گفته بود در جای خالی که قبلا- برایش گذاشته بودند می نوشتند. باز در همان کتاب از ابن ابی داوود از طریق ابن سیرین از کثیر بن افلح روایت کرده که گفت: وقتی عثمان خواست مصحف را بنویسد برای این کار دوازده نفر از قریش و انصار را انتخاب نمود، ایشان فرستادند تا ربه را که در خانه عمر بود آوردند. عثمان با ایشان قرار گذاشت که در هر قرائتی که اختلاف کردند تاخیر بیندازند تا از او دستور بگیرند. محمد می گوید: به نظر من منظور از تاخیر انداختن این بود که آخرین عرضه قرآن را پیدا نموده آیه را بر طبق آن بنویسند (چون جبرئیل سالی یک بار همه قرآن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه

میکرد).

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی داوود به سند صحیح از سوید بن غفله روایت کرده که گفت علی (علیه السلام) فرمود: در باره عثمان جز خوبی نگویید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۷۹

زیرا به خدا قسم که آنچه او در خصوص قرآن انجام داد همه با مشورت ما و زیر نظر ما بود، مرتب می پرسید: شما چه می گوید در باره این قرائت؟ (و جریان چنین بود که روزی گفت) شنیدم: بعضی به بعضی می گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است، و این کار سر از کفر در می آورد ما گفتیم: نظر خودت چیست؟ گفت من نظرم این است که همه مردم را بر یک قرائت وادار سازیم، تا در قرائت قرآن فرقه فرقه نشوند، ما گفتیم بسیار نظر خوبی است.

در الدر المنثور است که ابن ضریس از علباء بن احمر روایت کرده که عثمان بن عفان وقتی خواست مصاحف را به صورت یک کتاب در آورد، بعضی خواستند حرف ((واو)) را از اول جمله ((و الذین یکنزون الذهب و الفضة)) در سوره براءت بیندازند، ابی گفت یا واو آن را بنویسد و یا شمشیر خود را بدوش می گیرم. پس، از حذف آن منصرف شدند.

و در کتاب الاتقان از احمد، ابی داوود، ترمذی، نسائی ابن حیان و حاکم نقل کرده که همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من به عثمان گفتم چه چیز وادارتان کرد که سوره انفال و سوره براءت را پهلوی هم بنویسد با اینکه یکی از سوره های طولانی است و دیگری از سوره های صد آیه ای است و میان آن دو ((بسم الله الرحمن الرحیم)) نگذاشتید و میان هفت سوره طولانی گذاشتید؟

عثمان گفت: سوره ای دارای آیات بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل می شد و وقتی چیزی نازل می شد به بعضی از نویسندگان وحی می فرمود این آیات را بگذارید در آن سوره ای که در آن چنین و چنان آمده، و سوره انفال از سوره هایی است که در اوائل هجرت در مدینه نازل شد، و سوره براءت از سوره هایی است که در اواخر نازل شد ولی چون مطالب آن شبیه به مطالب انفال بود، من شخصا خیال کردم که این سوره جزو آن سوره است. و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت و تکلیف ما را در باره این مطلب معین نفرمود به همین جهت من از یک سو این دو سوره را پهلوی هم قرار دادم، و میان آن دو ((بسم الله الرحمن الرحیم)) قرار ندادم، و از سوی دیگر آن را پهلوی هفت سوره طولانی گذاردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۰

مؤلف: مقصود از هفت سوره طولانی بطوری که از این روایت و از روایت ابن جبیر بر می آید سوره های بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، و یونس است که در جمع اول ترتیب آنها بدین قرار بوده و سپس عثمان آن را تغییر داده، انفال را که از مثنائی است، و براءت را که از صد آیه ها است و باید قبلا از مثنائی باشد، میان اعراف و یونس قرار داد و انفال را جلوتر از براءت جای داد.

فصل ششم:

آنچه از روایات مربوط به جمع و تالیف قرآن استفاده می شود

روایاتی که در دو فصل گذشته نقل شد معروفترین روایات وارده در باب جمع آوری قرآن است که بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر غیر معتبر است، و از مجموع آنها بر می آید که جمع آوری قرآن در نوبت اول عبارت بوده از جمع آوری سوره ها که یا بر شاخه های نخل و یا در سنگهای سفید و نازک و یا کتفهای گوسفند و غیر آن و یا در پوست و رقعه ها نوشته شده بود و پیوستن آیه هایی که نازل شده و هر کدام در دست کسی بوده به سوره هایی که مناسب آن بوده است.

و اما جمع در نوبت دوم، یعنی جمع در زمان عثمان، عبارت بوده از اینکه جمع اول را که آن روز دچار تعارض نسخه ها و

اختلاف قرآن‌ها شده بود به یک جمع منحصر کردند و تنها آیه ای که در این جمع ملحق شد آیه ((من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه...)) بود که آن را در سوره احزاب جای دادند، چنانکه از قول زید بن ثابت نقل شد در حالی که مدت پانزده سال که از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می گذشت کسی این آیه را در سوره احزاب نمی خواند و جزو آن محسوب نمی شد.

همچنانکه بخاری از ابن زهیر روایت کرده که گفت: من به عثمان گفتم آیه ((والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً)) را آیه دیگری نسخ کرده و شما ناسخش را ننوشتید و یا نخواستید بنویسید؟ گفت برادر زاده! من هیچ آیه ای را از قرآن از جای خودش تغییر نمی دهم.

و آنچه که تفکر آزاد در پیرامون این روایات - که عمده و مهمترین روایات این باب است - و همچنین در دلالت آنها به آدمی می فهماند این است که هر چند روایات، آحاد و غیر متواتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۱ و لیکن قرائن قطعی همراه دارد که آدمی را ناگزیر از پذیرفتن آنها می کند، چون بطوری که قرآن کریم تصریح فرموده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر چه که از قرآن برایش نازل می شده بدون اینکه چیزی از آن را کتمان کند به مردم ابلاغ می کرده، و حتی به مردم یاد می داده و برایشان بیان می کرده، و همواره عده ای از صحابه ایشان مشغول یاد دادن و یاد گرفتن بودند که چطور قرائت کنند، و بیان هر کدام چیست، آن عده که به دیگران یاد می دادند همان قراء بودند که بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند.

مردم آن زمان هم رغبت شدیدی در گرفتن قرآن و حفظ کردنش داشتند، و این گرمی بازار تعلیم و تعلم قرآن همچنان ادامه داشت تا آنکه قرآن جمع آوری شد پس حتی یک روز و بلکه یک ساعت هم بر مسلمانان صدر اول پیش نیامد که قرآن از میانشان رخت بر بسته باشد، و آنچه که بر سر تورات و انجیل و کتابهای سایر انبیاء آمد بر سر قرآن کریم نیامد. علاوه بر اینکه روایات بی شماری از طریق شیعه و سنی داریم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیشتر سوره های قرآنی را در نمازهای یومیه و غیر آن می خواند، و این قرآن خواندن در نماز در حضور انبوه جمعیت بود، و در بیشتر این روایات اسامی سوره ها چه مکی و چه مدنی آن برده شده است.

از اینهم که بگذریم روایاتی در دست است که می رساند هر آیه ای که می آمده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مامور می شده آن را در چه سوره ای و بعد از چه آیه ای جای دهد، مانند روایت عثمان بن ابی العاص که ما آن را در تفسیر آیه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) نقل می کنیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل این آیه را برایم آورد و دستور داد آن را در فلان جای از سوره نحل قرار دهم.

و نظیر این روایت روایاتی است که می رساند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوره هایی را که آیاتش به تدریج نازل شده بود خودش خواند، مانند سوره آل عمران و نساء و غیر آن. پس، از این روایات آدمی یقین کند که آن جناب بعد از نزول هر آیه به نویسندگان وحی دستور می داد که آن را در چه سوره ای در چه جایی قرار دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۲ از همه شواهد قطعی تر همان دلیلی است که در ابتدای این مباحث آوردیم، که قرآن موجود در عصر ما دارای تمامی اوصافی است که خدای تعالی قرآن نازل بر پیغمبر را به آن توصیف می کند.

و کوتاه سخن مطالبی که از روایات مذکور استفاده می شود چند مطلب است:

دلالت روایات مربوط به جمع قرآن بر عدم تحریف

۱ - اینکه آنچه ما بین دو جلد قرآن کریم هست همه کلام خدای تعالی است، چیزی بر آن اضافه نشده و تغییری نیافته. و اما اینکه چیزی از قرآن نیفتاده باشد این ادله دلالت قطعی بر آن ندارد، همچنانکه به چند طریق روایت هم شده که عمر بسیار به یاد آیه

رجم می افتاد و نوشته نشد. و نمی توان این گونه روایات را که به گفته آلوسی از حد شماره بیرون است حمل بر منسوخ التلاوه کرد، زیرا گفتیم منسوخ التلاوه سخنی بیهوده بیش نیست و روشن ساختیم که سخن از منسوخ التلاوه کردن از اثبات تحریف قرآن شنیع تر و رسواتر است.

علاوه بر این، کسانی که به غیر آن قرآنی که زید به امر ابو بکر و در نوبت دوم به امر عثمان نوشت قرآن دیگری داشتند - مانند علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ابی - بن کعب و عبد الله بن مسعود - چیزی را از آنچه که در قرآن دائر در میان مردم بود انکار نکردند و نگفتند فلان چیز غیر قرآن و داخل قرآن شده. تنها چیزی که از نامبردگان در مخالفت با آن قرآن رسیده این است که از ابن مسعود نقل شده که او در قرآن خود، معوذتین را ننوشته بود، و می گفت اینها دو حرز بودند که جبرئیل برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورد تا حسن و حسین را با آن معوذ کند و از گزند حوادث بیمه سازد. ولی بقیه اصحاب این سخن ابن مسعود را رد کرده اند و از امامان اهل بیت (علیهمالسلام) بطور تواتر تصریح شده که این دو سوره از قرآن است.

و کوتاه سخن، روایات سابق همانطور که می بینید روایات آحادی است محفوف به قرائن قطعی که به طور قطع تحریف به زیاده و تغییر را نفی کند، و نسبت به نفی تحریف به نقیصه دلیلی است ظنی. پس، از اینکه بعضی ادعا کرده اند که روایات نافیه هر سه قسم تحریف متواتر است، ادعای بدون دلیل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۳

قرآن خود عمده ترین دلیل بر عدم وقوع تحریف است

عمده دلیلی که در باب تحریف نشدن قرآن کریم به آن اتکاء می شود همان دلیلی است که در ابتدا بر این اباحت آورده و گفتیم قرآنی که امروز در دست ما است همه آن صفات را که خدای تعالی در قرآن برای کلام خود آورده واجد است. اگر آن قرآن واقعی که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد قول فصل و رافع اختلاف در هر چیزی است، این نیز هست. اگر آن ذکر و هادی و نور است، این نیز هست. اگر آن مبین معارف حقیقی و شرایع فطری است، این نیز هست. اگر آن معجزه است و کسی نمی تواند سوره ای مانندش بیاورد، این نیز هست. و هر صفت دیگری که آن دارد این نیز دارد.

آری، جا دارد که به همین دلیل اتکاء کنیم، چون بهترین دلیل بر اینکه قرآن کریم کلام خدا و نازل بر رسول گرامی او است خود قرآن کریم است که متصف به آن صفات کریمه است و هیچ احتیاج به دلیل دیگری غیر خود و لو هر چه باشد، ندارد. پس قرآن کریم هر جا باشد و بدست هر کس باشد و از هر راهی بدست ما رسیده باشد حجت و دلیلش با خودش است.

و به عبارت دیگر قرآن نازل از ناحیه خدای تعالی به قلب رسول گرامی اش، در متصف بودن به صفات کریمه اش احتیاج و توقف ندارد بر دلیلی که اثبات کند این قرآن مستند به آن پیغمبر است، نه به دلیل متواتر، و نه متظافر. گو اینکه این چنین دلیلی دارد، لیکن کلام خدا بودنش موقوف بر این دلیل نیست، بلکه قضیه به عکس است یعنی از آنجایی که این قرآن متصف به آن اوصاف مخصوص است مستند به پیغمبرش می دانیم، نه اینکه چون به حکم ادله مستند به آن جناب است قرآنش می دانیم. پس قرآن کریم در این جهت به هیچ کتاب دیگری شبیه نیست. در کتابها و رساله های دیگر وقتی می توانیم به صاحبش استناد دهیم که دلیلی آن را اثبات کرده باشد. و همچنین اقوالی که منسوب به بعضی از علماء و صاحب نظران است، صحت استنادش به ایشان موقوف است بر دلیل نقلی قطعی، یعنی متواتر و یا مستفیض، ولی قرآن خودش دلیل است بر اینکه کلام خدا است.

ترتیب سور قرآن در جمع اول و دوم کار صحابه بوده است

۲- اینکه ترتیب سوره های قرآنی در جمع اول کار اصحاب بوده، و همچنین در جمع دوم - به دلیل روایاتی که گذشت - و در بعضی داشت که عثمان سوره انفال و براءت را میان اعراف و یونس قرار داد، در حالی که در جمع اول بعد از آن دو قرار داشتند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۴

و نیز به دلیل روایاتی که داشت ترتیب مصاحف سایر اصحاب با ترتیب در جمع اول و دوم مغایرت داشته، مثلاً روایتی که می



گوید مصحف علی (علیه السلام) بر طبق ترتیب نزول مرتب بوده و چون اولین سوره ای که نازل شد سوره علق بود در قرآن علی (علیه السلام) هم اولین سوره، سوره علق و بعد از آن مدثر و بعد از آن نون، آنگاه مزمل، آنگاه تبت، پس از آن تکویر و بدین طریق تا آخر سوره های مکی و بعد از آنها سوره های مدنی قرار داشته است. و این روایت را صاحب الاتقان از ابن فارس نقل کرده. و در تاریخ یعقوبی ترتیب دیگری برای مصحف آن جناب ذکر شده است.

و از ابن اشته نقل کرده که او - در کتاب المصاحف - به سند خود از ابی جعفر کوفی ترتیب مصحف ابی را نقل کرده که به هیچ وجه شباهتی با قرآنهاى موجود ندارد. و همچنین وی به سند خود از جریر بن عبد الحمید ترتیب مصحف عبد الله بن مسعود را نقل کرده که با قرآنهاى موجود مغایرت دارد. عبد الله بن مسعود اول از سوره های طولانی شروع کرده و پس از آن سوره های صدی و آنگاه مثنای و آنگاه مفصلات را آورده و حال آنکه قرآنهاى موجود اینطور نیست.

در مقابل این قول که ما اختیار کردیم قول بسیاری از مفسرین است که گفته اند ترتیب سوره های قرآن توقیفی و به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، و آن جناب به اشاره جبرئیل و به امر خدای تعالی دستور داده تا سوره های قرآنی را به این ترتیب بنویسند. حتی بعضی از ایشان آنقدر افراط کرده که در ثبوت این مطلب ادعای تواتر نموده اند. ما نمی دانیم این اخبار متواتر کجاست که به چشم ما نمی خورد. روایات این باب همان بود که ما عمده آن را نقل کردیم و در آنها اثری از این حرف نبود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۵

و به زودی استدلال بعضی از مفسرین را بر این مطلب به روایاتی که گوید ((قرآن یک نوبت از اول تا به آخر از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر به تدریج از آنجا به رسول خدا نازل گردید)) خواهیم آورد.

ترتیب آیات قرآن نیز توقیفی نبوده و بدون دخالت صحابه انجام نشده است

۳- اینکه ردیف کردن آیات به ترتیبی که الا-ن در قرآنهاست با اینکه این آیات متفرق نازل شده بدون دخالت اصحاب نبوده است، و از ظاهر روایاتی که در گذشته داستان جمع آوری نوبت اول را نقل می کرد بر می آید که اصحاب در این کار اجتهاد و نظریه و سلیقه خود را بکار زده اند.

و اما روایت عثمان بن ابی العاص از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: جبرئیل نزد من آمد و گفت باید آیه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان...)) را در فلان موضع از سوره جای دهی بیش از این دلالت ندارد که عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاره ای آیات چنین بوده باشد، نه در تمام آنها.

و به فرض هم که تسلیم شویم و قبول کنیم که روایت چنین دلالتی دارد ربطی به قرآن موجود در دست ما ندارد، زیرا روایاتی که در دست داریم و در اباحت گذشته نقل کردیم دلالت ندارد بر مطابقت ترتیب اصحاب با ترتیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم). و صرف حسن ظنی که ما به اصحاب داریم باعث نمی شود که چنین دلالتی در آن روایات پیدا شود. بله این معنا را افاده می کند که اصحاب تعمداً بر مخالفت ترتیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آنجا که علم به ترتیب آن جناب داشته اند نورزیده اند، و اما آنجایی که از ترتیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اطلاعی نداشتند باز مطابق ترتیب او سوره ها و آیه ها را ترتیب داده باشند از کجا؟ و اتفاقاً در روایات مربوط به جمع اول بهترین شواهدی هست که شهادت می دهند بر اینکه اصحاب ترتیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در همه آیات نمی دانستند، و به اینکه جای هر آیه ای کجاست علم نداشتند، و حتی حافظ تمامی آیات هم نبودند.

علاوه بر لحن روایات مذکور روایات مستفیضی از طرق شیعه و اهل سنت آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه اش وقتی تمام شدن سوره را می فهمیدند که بسم الله دیگری نازل می شد، آن وقت فهمیدند سوره قبلی تمام شد. و این معنا را بطوری که در الاتقان آورده ابو داوود و حاکم و بیهقی و بزار از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده اند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۶

و ابن عباس گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی دانست چه وقت سوره تمام می شود تا آنکه بسم الله الرحمن الرحیم نازل گردد. و بزار اضافه کرده که وقتی بسم الله نازل می شد معلوم می گشت که آن سوره خاتمه یافته و سوره دیگری شروع شده است.

و نیز الاتقان از حاکم به طریق دیگر از سعید از ابن عباس نقل کرده که گفت: مسلمانان نمی دانستند سوره چه وقت و در کدام آیه تمام می شود تا بسم الله الرحمن الرحیم دیگری نازل می گردید و چون نازل می شد می دانستند که سوره تمام شده است حاکم در باره این روایت گفته است همه شرایط بخاری و مسلم را واجد است.

و نیز از وی به طریقی دیگر از سعید از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل می شد و بسم الله الرحمن الرحیم را می خواند آن حضرت می فهمید که از اینجا سوره ای دیگر شروع می شود - حاکم روایت را صحیح دانسته است.

مؤلف: قریب به این معنا در تعدادی از روایات دیگر و همچنین عین این معنا از طرق شیعه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است.

و این روایات بطوری که ملاحظه می فرمایید صریحند در اینکه ترتیب آیات قرآن در نظر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همان ترتیب نزول بوده، در نتیجه همه آیه های مکی در سوره های مکی و همه آیه های مدنی در سوره های مدنی قرار داده شده اند، جز آن سوره ای که (فرضا) بعضی آیاتش در مکه و بعضی دیگر در مدینه نازل شده و به فرضی هم که چنین چیزی باشد حتما بیش از یک سوره نیست.

لازمه این مطلب این است که اختلافی که ما در مواضع آیات می بینیم همه ناشی از اجتهاد صحابه باشد.

توضیح اینکه: روایات بی شماری در اسباب نزول داریم که نزول بسیاری از آیات که در سوره های مدنی است در مکه و نزول بسیاری از آیاتی که در سوره های مکی است در مدینه معرفی کرده است. و نیز آیاتی را مثلاً نشان می دهد که در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده و حال آنکه می بینیم در سوره هایی قرار دارد که در اوائل هجرت نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۷

و ما می دانیم که از اوایل هجرت تا اواخر عمر آن جناب سوره های زیاد دیگری نازل شده است، مانند سوره بقره که در سال اول هجرت نازل شد، و حال آنکه آیات چندی در آنست که روایات آنها را آخرین سوره آیات نازل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می دانند حتی از عمر نقل شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت در حالی که هنوز آیات ربا را بر ما بیان نکرده بود و در این سوره است آیه ((واتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله...)) که در روایات آمده که آخرین آیه نازل بر آن جناب است.

پس معلوم می شود این گونه آیات که در سوره های غیر مناسبی قرار گرفته اند و ترتیب نزول آنها رعایت نشده، به اجتهاد اصحاب در آن مواضع قرار گرفته اند.

مؤید این معنا روایتی است که صاحب الاتقان از ابن حجر نقل کرده که گفته است: روایتی از علی وارد شده که بعد از درگذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرآن را به ترتیب نزولش جمع آوری کرده است. این روایت را ابن ابی داوود هم آورده و مضمون آن از روایات مسلم و صحیح شیعه است.

آیا ترتیب آیات قرآنی توفیقی است؟

این بود آنچه که ظاهر روایات این باب بر آن دلالت می کرد. لیکن عده زیادی اصرار دارند بر اینکه ترتیب آیات قرآنی توفیقی

است، و آیات قرآن موجود در دست ما که معروف است به قرآن عثمانی به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترتیب یافته که دستور آن جناب هم به اشاره جبرئیل بوده. این عده ظاهر روایاتی که ذکر شد را تاویل نموده و گفته اند: جمعی که صحابه کردند جمع ترتیبی نبوده، بلکه همان ترتیبی را که بیاد داشته اند در آیات و سوره ها رعایت نموده اند، و آن را در مصحفی ثبت کرده اند.

و حال آنکه خواننده محترم خوب می داند که کیفیت جمع اول که در زمان ابو بکر اتفاق افتاد، و روایات آن را بیان می کرد، صریحا این تاویل را رد می کند.

و چه بسا که بعضی استدلال کرده اند بر مطلب فوق الذکر به اینکه مرتب بودن آیات عثمانی اجماعی است، همچنانکه سیوطی در کتاب الاتقان از زرکشی دعوی آن را نقل کرده. و از ابی جعفر بن زبیر چنین آورده که گفته است: ((در این مورد اختلافی در میان مسلمانان نیست)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۱۸۸

و لیکن ما در پاسخ این استدلال می گوئیم اجماع مذکور منقول است، که با وجود خلاف در اصل تحریف و با وجود روایات گذشته که دلالت بر خلاف آن داشت به هیچ وجه قابل اعتماد نیست.

و چه بسا بعضی دیگر که بر دعوی مذکور استدلال تواتر اخبار کرده اند، و این معنا در کلمات بسیاری از ایشان دیده می شود، که اخبار در اینکه ((ترتیب آیات قرآن عثمانی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است)) به حد تواتر است. و این ادعای عجیبی است، با اینکه سیوطی در الاتقان بعد از نقل روایت بخاری و غیره، به چند طریق از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت در حالی که هنوز قرآن را جز چهار نفر جمع نکرده بودند، و آن چهار نفر عبارت بودند از: ابو الدرداء، معاذ بن جبل، زید بن ثابت، و ابوزید.

نقل کلام مازری درباره دلالت روایت انس بر جمع قرآن بعد از پیامبر (ص) و رد آن

و در روایتی به جای ابو الدرداء، ابی بن کعب آمده. و از مازری نقل کرده که گفته است: جماعتی از ملحدین به این گفتار انس تمسک بر الحاد خود کرده اند، و حال آنکه این روایت دلالتی بر مرام آنها ندارد، چون اولاً ما قبول نداریم که ظاهر آن مقصود باشد، و لاجرم حمل بر خلاف ظاهرش می کنیم، و ثانیاً بفرضی که ظاهرش را بگیریم، از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده، (ممکن است انس اشتباه کرده باشد). و ثالثاً تسلیم شویم که انس اشتباه نکرده، و لیکن اینکه فرد فرد گروه بسیاری، تمامی قرآن را حفظ نکرده باشند لازمه اش این نیست که تمامی قرآن را مجموعاً گروه بسیار حفظ نکرده باشند، و شرط تواتر این نیست که تمامی قرآن را یک یک مسلمانی حفظ کرده باشند، بلکه اگر همه قرآن را همه افراد حفظ داشته باشند. هر چند که به نحو توزیع بوده باشد در تحقق تواتر کافی است. اما اینکه ادعا کرد که ((ظاهر کلام انس مقصود نبوده)) سخنی است که در بحثهای لفظی (که اساس آن ظاهر الفاظ است، و تنها وقتی از ظاهر صرف نظر می شود که قرینهای از کلام خود متکلم یا از نایب مناب متکلم در بین باشد) هرگز پذیرفته نیست، و اهل بحث این معنا را نمی پذیرند که شما به خاطر کلمات دیگران از ظاهر کلام کسی صرف نظر کنید.

علاوه بر این، اگر هم بنا شود کلام انس بر خلاف ظاهرش حمل شود، لازم است حمل شود بر اینکه چهار نفر مذکور در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معظم قرآن و بیشتر سوره ها و آیاتش را جمع کرده بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۸۹

نه اینکه حمل کنید بر چهار نفر مذکور و دیگر صحابه که همه قرآن را بر طبق ترتیب قرآن عثمانی جمع کرده بودند و موضع یک یک آیات را تا به آخر ضبط کرده بودند، چون زید بن ثابت که یکی از آن چهار نفر از حدیث انس است و متصدی جمع آوری قرآن هم در جمع اول و هم در جمع دوم بوده است، خودش تصریح می کند بر اینکه حافظ تمام آیات قرآن نبوده.

نظیر کلام زید بن ثابت، کلامی است که الاتقان از ابن اشته - در کتاب المصاحف - به سند صحیح از محمد بن سیرین نقل می کند که گفت: ابو بکر از دنیا رفت و قرآن را جمع نکرد، و همچنین عمر کشته شد در حالی که قرآن را جمع نکرده بود. و اما اینکه گفت: ((و ثانیاً به فرضی که ظاهرش را بگیریم از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده باشد؟)) عیناً به خودش بر می گردد، و طرف می گوید: اگر واقع امر معلوم نیست آنطور باشد که انس گفته، از کجا آنطور باشد که تو می گویی و حال آنکه شواهد همه بر خلاف گفته ات شهادت می دهند؟.

و اینکه گفت: ((بلکه اگر همه را همه حفظ داشته باشند هر چند که به نحو توزیع باشد در تحقق تواتر کافی است)) مغالطه واضحی کرده، برای اینکه چنین لفظی تنها این معنا را به تواتر ثابت می کند که مجموع قرآن به تواتر نقل شده، و اما اینکه یک یک آیات قرآنی با حفظ موضع و ترتیبش به تواتر ثابت شده باشد از کجا؟ در الاتقان از بغوی نقل کرده که در کتاب شرح السنه گفته است: آنچه ما بین دو جلد قرآن است اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع کردند، و این همان قرآنی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه و یا از آن کم کرده باشند، چون می ترسیدند اگر نویسند با از دنیا رفتن حافظان از بین برود، و لذا همانطور که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده بودند نوشتند، بدون اینکه چیزی را جلوتر و یا عقبتر بگذارند و یا از پیش خود و بدون دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترتیبی برای آیاتش درست کنند.

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسمش این بود که آیات نازل را بر اصحابش تلقین می کرد، (و آنقدر تکرار میکرد تا حفظ شوند) و هر چه نازل می شد به ترتیبی که امروز در دست ماست به اصحاب تعلیم فرمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۰

و این ترتیب توقیفی و به دستور جبرئیل، و اعلامش در موقع آوردن آیات بوده که می گفته: این آیه را بعد از فلان آیه از فلان سوره بنویسید.

پس ثابت شد که سعی صحابه همه در جمع آوری قرآن بوده، نه در ترتیب آن، زیرا قرآن در لوح محفوظ به همین ترتیب نوشته شده بود، چیزی که هست خدای تعالی آن را یک باره به آسمان دنیا فرستاد، و از آنجا آیه آیه و هر آیه را در هنگام حاجت نازل فرمود. پس ترتیب نزول غیر از ترتیب تلاوت است.

و از ابن حصار نقل کرده که گفته است: ترتیب سوره ها و وضع هر آیه در موضع خود به وحی بوده، و این رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده که می فرمود آیه فلان را در فلان موضع جای دهید، و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، و اصحاب فقط آن را جمع آوری نموده، و آیاتش را آنطور که الان در مصاحف ضبط شده، ضبط کردند.

ایراداتی چند به قائلین به توفیقی بودن ترتیب آیات قرآنی

قریب به این معنا را از دیگران مانند بیهقی، طیبی و ابن حجر نیز نقل کرده است. و ما در این نقلها ایراداتی داریم: اما اینکه اصحاب مصاحف را به ترتیبی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گرفته اند، و در آن ترتیب، مخالفت نکرده اند هیچ دلیلی از روایات گذشته بر طبقش نیست. آنچه از دلالت روایات مسلم است این است که اصحاب آنچه از آیات که بین و شاهد بر آن قائم می شد می نوشتند، و این معنا هیچ اشاره ای به کیفیت ترتیب آیات ندارد. بله، در روایت ابن عباس که در گذشته نقل کردیم از عثمان مطلبی نقل کرده که اشاره ای به این معنا دارد، ولی عیبی که دارد این است که در روایت مذکور به بعضی از کتاب وحی می فرمود چنین کنید، و این غیر آنست که به همه صحابه فرموده باشد. علاوه بر اینکه این روایت معارض با روایات مربوط به جمع اول، و روایات مربوط به نزول بسم الله و غیر آنست.

و اما اینکه گفتند ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسمش این بود که آیات را با همین ترتیب بر اصحابش تلقین می کرد))، گویا منظورشان اشاره به حدیث عثمان بن ابی العاص است، که در خصوص آیه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) نقل آن گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۱

و از آنچه گذشت معلوم شد که این حدیث خبر واحدی است، آنهم در خصوص یک آیه، و این چه ربطی دارد به محل و موضع تمامی آیات.

و اما اینکه گفتند ((قرآن به همین ترتیب در لوح محفوظ نوشته شده بود...)) منظورشان اشاره به روایت مستفیضهای است که از طرق عامه و خاصه وارد شده مبنی بر اینکه قرآن تماما از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شده، و از آنجا آیه آیه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید. لیکن روایات این را ندارد که ترتیب آیات قرآنی در لوح محفوظ و در آسمان دنیا به همین ترتیبی بوده که در دست ماست. علاوه بر اینکه به زودی ان شاء الله گفتاری در معنای نوشته شدن قرآن در لوح محفوظ و نزولش به آسمان دنیا، در ذیل آیه مناسب آن مانند آیه اول دو سوره زخرف و دخان، و در سوره قدر خواهد آمد.

و اما اینکه گفتند و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود... خواننده کاملاً واقف شد که چنین ادعایی بی دلیل است، و چنین تواتری نسبت به یک آیه ها در بین نیست، و چگونه می تواند باشد با اینکه روایات بی شماری داریم که گویند ابن مسعود دو سوره ((قل اعوذ)) را در مصحف خود نوشته بود، و در پاسخ کسی که اعتراض کرده بود گفت: این دو سوره جزء قرآن نیست، بلکه به منظور محافظت حسن و حسین از گزند نازل شده بود و هر جا مصحفی می دید این دو سوره را از آن پاک می کرد و از او نقل نشده که از نظریه اش برگشته باشد، حال می پرسیم چگونه این تواتر بر ابن مسعود در تمام عمرش آن هم بعد از جمع اول مخفی مانده؟

#### فصل هفتم:

رد روایات انساء که از طرق عامه وارد شده و بر منسوخ التلاوه شدن پاره ای از آیات توحی دلالت می کنند

راجع به بحث قبلی بحث دیگری پیش می آید، و آن گفتگو در باره روایات انساء (از یاد بردن) است، که قبلاً هم بطور اجمال به آن اشاره شد. این روایات از طرق عامه در باره نسخ و انساء قرآن وارد شده که روایات تحریف به معنای نقصان و تغییر قرآن را هم حمل بر آن نموده اند.

یکی از آنها روایتی است که الدر المنثور از ابن ابی حاتم و حاکم - در کتاب الکنی - و ابن عدی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: از آنجایی که بعضی از آنچه در شب بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی می شد در روز فراموش می کرد، آیه ((ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها)) نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۲

و نیز الدر المنثور از ابی داوود - در کتاب الناسخ - و بیهقی - در کتاب الدلائل - از ابی امامه روایت کرده که گفت جماعتی از انصار از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن جناب خبر دادند که مردی نصف شب برخاست تا سوره ای را که حفظ کرده بود شروع به خواندن کند، لیکن غیر از بسم الله الرحمن الرحیم آن، چیزی بیادش نیامد. این پیشامد برای جمعی از اصحاب آن جناب نیز رخ داد، صبح نزد آن جناب شده سوره مزبور را از آن حضرت سؤال کردند. ایشان نیز ساعتی به فکر فرو رفت و چیزی بیادش نیامد که بگوید آنگاه فرمود: دیشب آن سوره نسخ شد نسخی که در هر جا بود از بین رفت، اگر در سینه بود فراموش شد و اگر در کاغذها بود گم شد.

مؤلف: این قضیه به چند طریق و با عبارات مختلف و قریب المعنی روایت شده است.

باز در همان کتاب از عبد الرزاق، سعید بن منصور و ابی داوود - در کتاب الناسخ - و پسرش - در کتاب المصاحف - و نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که وقتی آیه ((ما ننسخ من

آیهٔ او نسنها)) را ((ما نسخ من آیهٔ او نساها)) قرائت کرد، شخصی اعتراض کرد که سعید بن مسیب آن را ((او نسنها)) می خواند، تو چرا چنین خواندی؟ سعد گفت: قرآن که بر مسیب و دودمان او نازل نشده، مگر نشنیده‌های که خدای تعالی می فرماید ((سنقرئک فلا تنسی: بزودی برایت می خوانیم تا فراموش نکنی)) و نیز می فرماید: ((و اذکر ربک اذا نسیت: بیاد آر پروردگارت را هر گاه که فراموش کردی)).

مؤلف: مقصود سعد از استشهاد به این دو آیه این بوده که خداوند نسیان را از پیغمبر شما برداشته، و دیگر در حق ((او نسنها)) معنا ندارد، بدین جهت من ((نساها)) خواندم، که از ماده ((نسی)) به معنای ترک و تاخیر است. و خلاصه معنای ما نسخ من آیهٔ این است که آیه را از کار بیندازیم، نه اینکه تلاوتش را نسخ کنیم، و این چنین نسخ در آیات قرآنی هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۳

مانند آیه صدقه دادن برای نجوی کردن با رسول خدا که عملش نسخ شده ولی تلاوتش همچنان باقی است. و معنای ((او نساها)) این است که آیه را به کلی ترک کنیم، یعنی از میان آنان بر اندازیم، هم عمل به آن و هم تلاوت آن را متروک سازیم، همچنانکه از ابن عباس و مجاهد و قتاده و غیر ایشان نقل شده که اینطور تفسیر کرده اند.

و نیز در همان کتابست که ابن الانباری از ابی ظبیان روایت کرده که گفت: ابن عباس از ما پرسید کدام یک از دو قرائت را قرائت اول می دانید؟ گفتم قرائت عبد الله را، و قرائت خودمان را آخری می دانیم. گفت هرساله جبرئیل در رمضان می آمد و قرآن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه می کرد، در سال آخر دو مرتبه آمد، و عبد الله مسعود آنچه نسخ و یا تبدیل شده بود دید.

مؤلف: این معنا به طریق دیگری از ابن عباس و خود عبد الله بن مسعود و غیر آن دو از صحابه و تابعین روایت شده، و در این مورد روایات دیگری نیز وجود دارد.

و خلاصه: چیزی که از آنها استفاده می شود این است که نسخ گاهی در حکم است، مانند آیات نسخ شده ای که حکمش از بین رفته، و خودش در قرآن باقی مانده است، و گاهی در تلاوت است، حال چه حکمش نسخ شده باشد، و چه نسخ نشده باشد. و ما سابقا در تفسیر سوره بقره در ذیل آیه ۱۰۶ که می فرمود: ((ما نسخ من آیه)) گفتیم و به زودی در تفسیر سوره نحل آیه ۱۰۱ که می فرماید: ((و اذا بدلنا آیه مکان آیه)) خواهد آمد که این دو آیه اجنبی از مساله انساء به معنی نسخ تلاوت است. و نیز در فصول سابق گذشت که این روایات مخالف صریح قرآن است. پس وجه صحیح این است که روایات انساء را هم عطف بر روایات تحریف نموده هر دو را با هم طرح نماییم و دور اندازیم. الحجر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۴

آیات ۱۰ - ۱۵، سوره حجر

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ (۱۰) وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۱۱) كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ (۱۲) لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ (۱۳) وَلَمْ يَفْتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنْ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (۱۴) لَقَالُوا إِنَّمَا سَكْرَاتُ أَبْصُرْنَا بِلُ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ (۱۵)

ترجمه آیات

ما پیش از تو (نیز) پیامبرانی در میان امتهای نخستین فرستادیم (۱۰) و نیامد ایشان را رسولی مگر اینکه او را استهزاء میکردند (۱۱) این چنین راه می دهیم قرآن را در دلهای گناهکاران برای اتمام حجت (۱۲) با وجود این ایمان نمی آورند به آن قرآن و بتحقیق سنت اقوام پیشین نیز چنین بود (۱۳) و اگر دری از آسمان به روی آنان بگشاییم و آنها مرتبا در آن بالا روند (و عجائب قدرت ما را ببینند) (۱۴) هر آینه از شدت عناد گویند جز این نیست که چشم بندی شده ایم بلکه ما قومی هستیم که سحر شده ایم



(۱۵)

بیان آیات

بعد از آنکه داستان استهزاء کفار به کتاب خدا و پیغمبرش و معجزه آمدن ملائکه را که به عنوان آیت رسالت اقتراح و پیشنهاد کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۵

ذکر نمود، اینکه در دنبالش سه دسته از آیات را آورده که در ابتدایش کلمه ((و لقد)) بکار رفته . یکی آیه ((و لقد ارسلنا من قبلك ...)) است و یکی آیه ((و لقد جعلنا فی السماء بروجاً)) و سوم آیه ((و لقد خلقنا الانسان من صلصال)) .

در اولی این معنا را بیان کرده که استهزاء عادت و سنت جاری مجرمین است ، و اینها ایمان آور نیستند، هر چند که هر قسم آیتی برایشان بیآوری . و در دومی این معنا را که اگر کسی بخواهد ایمان بیاورد به قدر کفایت ، آیات آسمانی و زمینی هست . و در سومی این معنا را که اختلاف میان نوع بشر به ایمان و کفر و ضلالت از است که خداوند در روز آغاز خلقتشان تقدیر و تعیین نمود، از همان ابتداء خلقت آدم را خلق کرد و آن ماجرای میان او و ملائکه و ابلیس در امر سجود پیش آمد .

دلگرمی دادن به پیامبر(ص) تا از انکار و استهزاء کفار دلتنگ و ناراحت نشود.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شِعَابِ الْأَوَّلِينَ... يَسْتَهْزِئُونَ كَلِمَةً (شيع) جمع ((شيعه)) و به معنای فرقه ایست که در پیروی سنت و مذهبی متفق باشند. این کلمه در آیه دیگری از قرآن نیز آمده ((من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون)).

و اینکه فرمود: ((و لقد ارسلنا)) معنایش این است که ما فرستادیم ((رسلا)) (فرستادگانی را)، و کلمه ((رسلا)) از آنجا که حاجتی به ذکرش نبوده حذف شده ، چون عنایت کلام به اصل ارسال و اینکه قبل از این امت ارسال شده ، می باشد، و اما چه کسی ارسال شده نظری به آن نیست . تنها این معنا مورد نظر است که بشرهای اولین هم مانند آخرین بودند، آنان نیز مانند ایشان عادت داشتند که رسالت الهی را احترام نکنند، و بلکه آورنده آن را استهزاء نموده ، دنبال جرائم خود را بگیرند. آری نظر، بیان این جهت است تا خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را خشنود سازد، و از انکار و استهزاء کفار دلتنگ و ناراحت نگردد، همچنانکه در آخر سوره نیز همین تسلیت را میدهد و می فرماید: ((و لقد نعلم انک یضیق صدرک بما یقولون)).

پس معنای آیه این است : خشنود باش ، ما ذکر را بر تو نازل کرده ایم و ما خود آن را حفظ می کنیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۶

و از آنچه که دشمنان می گویند حوصله ات سر نرود، چون عادت مجرمین همواره همین بوده ، سوگند می خورم که قبل از تو نیز در بشرهای اولین ارسال رسل نمودم ، حال آنان نیز حال اینان بود، هیچ پیغمبری بر ایشان نمی آمد مگر آنکه مسخره اش می کردند.

كَذَلِكَ نَسَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ... سَنَّةَ الْأَوَّلِينَ كَلِمَةً (سلوک) به معنای نفوذ کردن ، و نفوذ دادن است . هم گفته شود: ((سلک الطريق : راه را سلوک کرد)) یعنی در آن نفوذ نمود، و هم گفته می شود ((سلک الخیط فی الابرة : نخ را در سوزن سلوک داد)) یعنی نفوذ و عبور داد. اهل لغت هم تصریح کرده اند که ((سلک)) و ((اسلک)) به یک معنا است .

دو ضمیری که در ((نسلکه)) و در ((به)) است به کلمه ((ذکر)) که قبلا- گذشته بود بر می گردد ، و مقصود از آن قرآن کریم است .

معنای جمله : ((كذلك نسلک فی قلوب المجرمین))

و معنای آیه این است که : وضع رسالت تو و دعوت به ذکر که بر تو نازل شده شبیه به وضع رسالتهای قبل از تو است ، همانطور که در آن رسالتها عکس العمل مردم این بود که رسالت ما را رد نموده ، استهزاء کنند، و ما اینچنین ذکر (قرآن) را در دلها این مجرمین نفوذ داده و داخل می کنیم . خدای تعالی با این جمله رسول گرامیش را خبر می دهد که مجرمین به ذکر ایمان نمی

آوردند، و این روش در امتهای گذشته نیز سابقه داشته است، چون سنت آنها نیز این بود که حق را استهزاء کنند و پیروی نمایند. پس هر دو آیه از نظر معنی قریب المعنی با آیه ((فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل)) می باشد. و چه بسا مفسرینی که گفته اند: دو ضمیر مذکور به شرک و یا استهزائی که از آیات قبل استفاده می شود بر می گردد، و حرف ((باء)) در ((به)) باء سببیت، و معنای آیه این است که: ما این چنین شرک و استهزاء را در دل‌های مجرمین نفوذ می دهیم، و بجهت همین شرک یا استهزاء دیگر ایمان نمی آورند....)).

لیکن معنای بعیدی است، چون از جمله، ((لا يؤمنون)) به این معنا متبادر به ذهن است که حرف باء برای تعدیه است، نه سببیت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۷

و چه بسا مفسرین دیگری که گفته اند: ضمیر اولی به استهزای مفهوم از کلام سابق بر می گردد، و ضمیر دومی به ذکر که سابقا اسمش برده شده، و معنای آیه این است: نظیر استهزائی که ما در دل‌های شیخ اولین سلوک دادیم، استهزائی در دل‌های مجرمین این دوره که به ذکر ایمان نمی آورند نفوذدهیم.

این تفسیر عیبی ندارد، جز اینکه مستلزم تفرقه میان دو ضمیر از جهت مرجع است، با اینکه قاعدتا وقتی دو ضمیر پهلوی هم قرار می گیرند باید به یک مرجع برگردند مگر آنکه قرینه ای در بین باشد، و در مورد بحث ما قرینه هست، و آن جمله ((لا يؤمنون به)) است که می دانیم. ضمیر در آن نمی شود به استهزاء برگردد، (زیرا معنا ندارد بگوییم ایمان نمی آورند به استهزاء) و همین کافی است که قرینه باشد بر تفرقه. اشکالی هم که به دو وجه مزبور کرده اند (که اگر ضمیر نسلکه به استهزاء برگردد دیگر مشرکین نمی توانند ایمان آورند، و این مستلزم جبر است) وارد نیست، زیرا خدای تعالی سلوک را مقید به مجرمین کرده، و مفادش این می شود که اینان قبل از سلوک خدایی، خود مجرم بوده اند، پس اضلال ایشان اضلال به عنوان مجازات است که هیچ عیب و اشکالی ندارد، آن اضلالی اشکال دارد و مستلزم جبر است که ابتدایی باشد و در آیه شریفه دلیلی بر ابتدایی بودن سلوک نیست، بلکه همانطور که گفتیم دلیل بر خلاف آن موجود است و آیه شریفه از قبیل آیه ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین)) که تفصیل کلام در تفسیر آن گذشت می باشد.

پس از آنچه گفتیم این معنا روشن گردید که منظور از ((سنه الاولین)) سنتی است که اولین آن را باب کردند، نه سنتی که خدا در اولین جاری میکرد، پس سنت کفار است، نه سنت خدا در کفار که بعضی از مفسرین پنداشته اند، چون بیان ما مناسب تر به مقام مذمت کفار و تسلیت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

و لَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سَكَّرَتْ أَبْصُرُنَا... عروج در سماء به معنای صعود به آسمان است. و ((سکرت)) از تسکیر به معنای پوشاندن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۸

و منظور از اینکه فرمود: در آسمان را به روی ایشان بگشاییم، این است که راهی به آسمانها برایشان درست کنیم تا بتوانند به عالم بالا که جای ملائکه است راه یابند. و آنطور که خیال کرده اند سقفی جرمانی نیست که دارای دو لنگه در باشد، به روی بعضی باز، و به روی بعضی دیگر بسته شود، زیرا اگر این طور بود خدای تعالی نمی فرمود ((ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر)).

تمسک به عجب آورترین معجزات در نظر کافران برای بیانحال درونی آنان

خدای تعالی در میان معجزات و خوارق عادات که احتمال می رود به وسیله آنها رفع شبهه از دل‌های کفار گردد و از تردید و شک بیرونشان کند، داستان باز کردن در آسمان و عروج دادنشان به آسمان را اختیار کرد، برای اینکه چنین معجزه ای در نظر آنان بزرگتر و عجب آورتر از سایر معجزات است. و به همین جهت وقتی خوارق و معجزات بزرگی را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواستند مساله عروج و بالا رفتن به آسمان را در آخر و بعنوان ترقی پیشنهاد می کردند و به حکایت قرآن چنین می گفتند: ((لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - تا آنجا که گفتند - او ترقی فی السماء و لن تؤمن لرقیک حتی تنزل

علینا کتابا نقرؤه)).

پس به شهادت این آیه بالا رفتن به آسمان و تصرف در امور آن از قبیل آوردن کتابی خواندنی از آنجا، یعنی نفوذ بشر در عالم علوی و تمکنش در آن در نظر کفار از اعجب خوارق است.

علاوه بر اینکه آسمان محل سکونت ملائکه و محل صدور احکام و اوامر الهی است، و الواح مقدرات، و مجاری امور، و منبع وحی، همه آنجا است و آنجاست که نامه‌های اعمال بدانجا بالا می‌رود. و عروج بشر بدانجا معنایش اطلاع یافتن بر مجاری امور، و عوامل استثنائات خلقت، و حقایق وحی و نبوت، و دعوت، و سعادت و شقاوت است. و کوتاه سخن، باعث می‌شود که بشر بر هر حقیقتی دست یابد، و مخصوصاً اگر عروجش استمرار داشته باشد، و یکبار و دو بار نباشد، همچنانکه قرآن کریم به این استمرار اشاره نموده و فرموده: ((فَطَلُوا فِيهِ يَعْرجون)) و نفرمود: ((فَعرجوا فِيهِ))، زیرا تعبیر اول استمرار را می‌رساند و دومی یک نوبت و دو نوبت را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۱۹۹

پس اینطور باز شدن درهای آسمان، و راه یافتن به آسمانها باعث می‌شود که بشر بر اصول و ریشه‌های این دعوت حقه واقف شود، لیکن این در صورتی است که در دلها مرضهای درونی نباشد، و گر نه همان فساد و قذارت ریب و شک و شبهه، باعث می‌شود که دیدگان‌شان هم به خطا برود و خلاف آنچه را که می‌بینند بفهمند و در نتیجه با دیدن آن خوارق، پیغمبرشان را متهم به سحر کنند و بگویند: آنچه ما می‌بینیم واقعیت ندارد، بلکه سحر، ما را مسحور کرده است.

بنا بر آنچه که گفتیم معنای آیه این می‌شود: اگر ما دری از آسمان به روی ایشان باز کنیم و آسمان آن را برای دخول آنها مهیا نماییم و آنها بطور مستمر در آن آمد و شد کنند، و اسرار غیب و ملکوت و حقایق اشیاء را مکرر ببینند، باز هم ایمان نمی‌آورند و بلکه خواهند گفت سحر او پرده بر چشم ما افکنده و بهمان جهت است که ما این امور را می‌بینیم، و گر نه خود آن امور حقیقت ندارد، و ما قومی مسحور شده هستیم. الحجر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۰

آیات ۱۶ - ۲۵، سوره حجر

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ (۱۶) وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (۱۷) إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ (۱۸) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسَىٰ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (۱۹) وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَٰ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَزَقِينَ (۲۰) وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۲۱) وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَّاحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَزَنِينَ (۲۲) وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ (۲۳) وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَخْرِينَ (۲۴) وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهٗ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (۲۵)

ترجمه آیات

و بتحقیق قرار دادیم در آسمان برجهایی، و زینت کردیم آن را برای تماشاگران (۱۶) و حفظش نمودیم از هر شیطانی رانده شده (۱۷) لیکن آن شیطانی که برای استراق سمع نزدیک شود (تا گفتگوی ملائکه را در باره امور غیبی بشنود) شهاب مبین دنبالش می‌کند (۱۸) و زمین را گسترده کردیم و در آن کوههای ریشه دار نهادیم و نیز از هر چیزی موزون در آن رویاندیم (۱۹) و برای شما و برای دیگران که شما روزیشان نمی‌دهید روزیها قرار دادیم (۲۰) هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آنست و ما نازلش نمی‌کنیم مگر به اندازه معین (۲۱) و ما بادها را آبتن گر گیاهان فرستادیم، پس از آسمان آبی فرو فرستادیم پس شما را به آن آب سیراب کردیم، و گر نه این شما نیستید که بتوانید آن را انبار کنید (۲۲) و بدرستی که ما مییم که زنده می‌کنیم و می‌میرانیم، و ما وارث و باز مانده ایم (۲۳) و بتحقیق می‌دانیم کدامتان زودتر بوجود می‌آیید و کدام دیرتر (۲۴) و به درستی پروردگار تو آنان را محشور می‌کند چه او حکیم و دانا است (۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۲۰۱

## بیان آیات

بعد از آنکه خدای سبحان اعراض مشرکین از معجزه قرآن، و پیشنهادشان را در باره معجزه دیگری که عبارت بود از آمدن ملائکه بیان کرد، و همچنین جواب از آن را که ممتنع و مستلزم نابودی ایشان است بداد، اینک در این آیات تعدادی از آیات و معجزات زمین و آسمان را که بر توحید دلالت می کند بر می شمارد، تا اگر عقل داشته باشند عبرت بگیرند و حجت بر مجرمین تمام شود. و در این آیات از معارف حقیقی و اسرار الهی مطالب بلند و دقائق بسیاری گنجانده شده است.

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ... شَهَابٌ مُّبِينٌ كَلِمَةٌ ((بروج)) جمع ((برج)) و به معنای قصر است. و اگر منزلی را که آفتاب و ماه در آسمان به حسب حس دارند برج نامیده از باب تشبیه آنست به قصرهایی که سلاطین در نقاط مختلف کشور خود می سازند.

عنایت به یاد آوردن زیبایی و زینت آسمان به نجوم و کواکب، در موارد مختلف قرآن

ضمیر در ((زینتها)) به ((سما)) بر می گردد، مانند ضمیری که در ((حفظناها)) است، و مقصود از زینت دادن آسمان برای ناظرین همین بهجت و جمالی است که می بینیم با ستارگان درخشانده و کواکب فروزان که اندازه های مختلف و نورهای متنوعی دارند عقلها را حیران می سازد. و در قرآن کریم این معنا در چند جا تکرار شده، و همین تکرار کشف می کند از اینکه خدای سبحان عنایت بیشتری بیاد آوری آن دارد. یکجا می فرماید: ((و زینا السماء الدنيا بمصابیح)). و جای دیگر می فرماید: ((انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب و حفظا من کل شیطان وارد لا یسمعون الی الملاء الاعلی و یقذفون من کل جانب دحورا و لهم عذاب و اصاب الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۲

((استراق سمع)) به معنای خبرگیری پنهانی است، مانند کسی که در گوشه ای پنهان شده گفتگوی محرمانه دیگران را گوش می دهد. و استراق سمع شیطانها - بطوری که از آیات سوره صافات بر می آید - عبارت از این است که در صدد بر آید از گفتگوی ملائکه خبردار شوند.

کلمه ((شهاب)) به معنای شعله ایست که از آتش بیرون می آید. به اجرام روشنی هم که در جو دیده می شوند از این جهت شهاب گفته اند که گویا ستاره ایست که ناگهان از یک نقطه آسمان بیرون آمده به سرعت می رود و پس از لحظه ای خاموش می گردد.

بنا بر این، ظاهر معنی آیات این می شود که: ما در آسمان - که عبارت از جهت بالای زمین است - برجها و قصرها که همان منزلهای آفتاب و ماه است قرار دادیم، و آن را برای بینندگان به زینتی آراستیم، و آن زینت همانا نجوم و کواکب است. و نیز ما آن را - یعنی آسمان را - از هر شیطان رانده شده حفظ کردیم، و از این جهت حفظ کردیم که شیطانها از آنچه که در ملکوت عالم است خبردار نشوند، مگر آن شیطانی که برای استراق سمع نزدیک شود، تا گفتگوی ملائکه را در باره امور غیبی و حوادث آینده و امثال آن را بشنود، که به محض نزدیک شدن شهابی مبین دنبالش می کند. و ما به زودی - ان شاء الله - در باره شهاب و معنای راندن شیطانها بوسیله آن در تفسیر سوره صافات بحث خواهیم کرد.

وَالْأَرْضُ مَدَدُهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسًا وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونًا ((مد ارض)) به معنای گستردن طول و عرض آن است، چون اگر خدای تعالی زمین را گسترده نمی کرد و از سلسله های جبال پوشیده می شد صلاحیت کشت و زرع و سکونت را نداشت و جانداران کمال حیات خود را نمی یافتند.

((رواسی)) صفتی است، که موصوف آن حذف شده، و تقدیر آن ((القینا فیها جبالا رواسی)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۲ صفحه ۲۰۳

یعنی انداختیم در زمین کوههای رواسی. ((رواسی)) که جمع ((راسیه)) است به معنای ثابت است، و اشاره است به مطلبی که در

جای دیگر قرآن بیان نموده و آن این است که کوهها مانع از حرکت و اضطراب زمین می شوند، و فرموده: ((و القی فی الارض رواسی ان تمیدبکم)).

معنای ((موزون)) و مراد از جمله: ((انبتنا فیها منکل شیء موزون))

کلمه ((موزون)) از ((وزن)) و به معنای سنجیدن اجسام از جهت سنگینی است، لیکن آن را عمومیت داده و در اندازه گیری هر چیزی که ممکن باشد آن را اندازه گیری کرد، از قبیل اندازه گیری طول با وجب و یا ذراع و امثال آن، و اندازه گیری حجم، و اندازه گیری حرارت، و نور، و نیرو، و غیر آن استعمال کرده اند. و در کلام خدای تعالی که فرموده: ((و نضع الموازین القسط لیوم القیمه)) در سنجیدن اعمال هم استعمال شده، با اینکه اعمال، سنگینی و سبکی اجسام زمینی را ندارد.

و چه بسا در مواردی استعمال شود که مقصود از آن کم و زیاد نشدن شیء موزون است از آنچه که طبیعتش و یا حکمت اقتضاء می کند، همچنانکه گفته می شود: فلانی سخنش موزون است، و یا قامتش موزون است و یا افعالش موزون است، یعنی سخن و قامت و افعالش پسندیده و متناسب الاجزاء است و از آنچه طبع و یا حکمت اقتضاء دارد کمتر و بیشتر نیست.

و از آنجایی که اعتبارات مذکور وزن، مختلف است بعضی گفته اند ((مقصود از کلمه ((موزون)) در آیه مورد بحث این است که ما از زمین سنجیدنیهایی چون معدنیها، از قبیل طلا و نقره و سایر فلزات را بیرون کردیم)). و بعضی دیگر گفته اند ((مراد از آن این است که ما نباتات که هر نوعش نظامی بدیع و موزون مخصوص به خود دارد بیرون آوردیم)). بعضی دیگر گفته اند ((مقصود این است که در زمین هر امر مقدر و معلومی خلق کرده است)).

چیزی که تنبه به آن لازم است تعبیر به: ((من کل شیء موزون)) است، و این غیر از تعبیر به ((من کل نبات موزون)) است، زیرا دومی تنها شامل نباتات می شود، ولی اولی به خاطر کلمه ((انبتن)) انباتات را می گیرد و به خاطر کلمه ((کل شیء)) هر چیزی را که در زمین پدید می آید و رشد و نمو می کند شامل می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۴

و با در نظر گرفتن کلمه ((من)) که تبعیض را می رساند مقصود این می شود - و خدا داناتر است - ما در زمین پاره ای موجودات دارای وزن و ثقل مادی که استعداد زیاده و نقصان دارند چه نباتی و چه ارضی رویانندیم. و بنا بر این معنا، دیگر مانعی نیست که کلمه ((موزون)) را هم به معنای حقیقیش بگیریم و هم به معنای کنایه ای آن.

معنای آیه چنین می شود: ما زمین را گستریم و در آن کوههای پا بر جا قرار دادیم تا از اضطراب آن جلوگیری کنند، و در آن از هر چیز موزون، - یعنی دارای وزن و واقع در تحت جاذبه و یا متناسب - مقداری را که حکمت اقتضاء می کرد آفریدیم.

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ((معایش)) جمع ((معیشت)) است که به معنای است که مایه زندگی جانداران و ادامه حیات آنان است، از قبیل خوردنیها، آشامیدنیها و غیر آن و البته به صورت مصدر یعنی ((عیش)) و ((معاش)) هم می آید.

مقصود از: ((من لستم له برازقین)) در آیه ((و جعلنا لکم فیها معایش و من لستم له برازقین))

جمله ((و من لستم له برازقین)) عطف است بر ضمیر مجرور در ((لکم))، البته این عطف بنا بر مذهب نحویین کوفه، و یونس و اخفش است که گفته اند جائز است عطف کنیم چیزی را بر ضمیر مجرور بدون اینکه حرف جر را تکرار کنیم. و اما بنا بر مسلک غیر نامبردگان، که این گونه عطف را جائز ندانسته اند، جمله مورد بحث را عطف بر معایش گرفته، و تقدیر کلام را ((و جعلنا لکم من لستم له برازقین)) دانسته اند، یعنی همانطور که برای شما معایش قرار دادیم، کسانی را هم قرار دادیم که روزی دهشان شما نیستید، مانند حیوانات اهلی و بردگان.

و یا کلمه ((من)) را مبتداء برای خبری که حذف شده گرفته اند و تقدیر را چنین دانسته اند: ((و من لستم له برازقین جعلنا له فیها معایش: ما همانطور که برای شما معایش قرار دادیم)) برای کسانی هم که شما روزی دهشان نیستید، در زمین معایش قرار دادیم و لیکن اینطور معنا کردن خود را به زحمت انداختن است.

و به هر حال، مراد از کلمه ((من)) بطوری که گفته شده بردگان و چهارپایان است. و اگر به لفظ ((من: کسی که تعبیر شده))، با اینکه این کلمه تنها بر ذوی العقول (بشر) اطلاق می شود از باب تغلیب است (چون بردگان نیز مراد بوده اند).

بعید هم نیست که مقصود از آن هر چیزی غیر آدمی باشد، چه حیوان، چه نبات و چه غیر آن دو، برای اینکه آنها نیز درخواست رزق دارند، همانطور که عقلاء دارند. و این داب و روش خدای سبحان است در کلام مجید خود که الفاظ مختص به عقلا را بر غیر عقلا نیز اطلاق می کند، البته در صورتی که بخواهد چیزی از آثار مختص به عقلا را به آنها نسبت دهد، همچنانکه در باره بتها فرموده: ((فستلوهم ان كانوا ينطقون)) و نیز فرموده: ((فانهم عدولی)) و همچنین موارد دیگر که متعرض حال بتها و معبودهای دروغین شده است. که مردم آنها را می پرستیدند و حال آنکه معبودی شایسته پرستش است که عاقل باشد. و همچنین در باره زمین و آسمان فرموده: ((فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین)) و امثال این موارد.

پس معنای آیه این است که: ما برای شما گروه بشر در زمین قرار دادیم که بتوانید تا زنده اید با آنها زندگی کنید، و همچنین برای غیر شما از جانداران معیشتی نظیر معایش شما قرار دادیم.

وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ مَعْنَاي (شیء)، ((خزائن)) و ((قدر معلوم)) و مراد آیه شریفه ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))

کلمه ((خزائن)) جمع ((خزانه)) است، و خزانه به معنای مکانی است که مال در آن انبار و محافظت و ذخیره گردد. و کلمه ((قدر)) به فتح قاف و دال، یا تنها به فتح قاف - به معنای مبلغ و مقدار و کمیت متعین هر چیز است.

و از آنجایی که آیه شریفه در سیاق گفتار پیرامون رزق و مایه معیشت انسان و حیوان قرار گرفته، لاجرم منظور از کلمه ((شیء)) که در آیه شریفه موضوع سخن است نبات و توابع آن یعنی حبوبات و میوه ها خواهد بود، و منظور از خزانه‌های نزد خداست و خدا آن را به اندازه معلوم نازل می کند، بارانی است که از آسمان نازل می شود و نباتات را می رویاند و در نتیجه حبوبات و میوه ها عاید بشر شده، انسانها و حیوانات با آنها زندگی می کنند.

و جوه و اقوال مختلف مفسرین در معنا و مراد از آیه شریفه ((وان من شیء الا عندنا...))

این خلاصه معنایی است که جمعی از مفسرین برای آیه مورد بحث کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۶

و بر خواننده عزیز پوشیده نیست که این معنا از روی تکلف و زحمت به دست می آید زیرا اختصاص دادن ((وان من شیء)) هیچ چیز نیست)) را با آن عمومیت که دارد تنها بر نبات مستلزم تخصیص اکثر است، و این در نزد عقلای اهل سخن زشت است.

و صرف اینکه آیه مورد بحث در سیاق آیه مربوط به رزق واقع شده، باعث نمی شود که ما عبارت عام بالا- را تنها به نباتات اختصاص دهیم، و به قول اهل علم مورد مخصص نمی شود.

و از این بدتر آنکه گفته اند: باران، خزانه های نباتات است، و حال آنکه نیست، بلکه باران یکی از اسباب پیدایش نباتات و یک عنصر از عناصر بسیار زیادی است که نباتات از آنها ترکیب می یابند.

علاوه بر اینکه باران در همان موقعی که می بارد باران می شود، و قبل از آن باران نیست، بلکه بخار است، با این حال چگونه ممکن است آن را خزانه نامید، با اینکه نه خودش هست و نه چیزی که این خزانه آن است در آن موجود است؟

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ((مقصود از اینکه فرمود خزائن هر چیزی نزد خداست، این است که قدرت مطلق خدا خزانه هر چیزیست که بخواهد ایجاد کند. پس برای خدا از انواع موجودات مانند انسان، اسب، درخت خرما، و غیر ذلک، از اعیان و صفات اعیان و آثار و افعال آنها، مقدوراتی است تقدیری و غیر متناهی که دائما از آن مقدورات جز به مقدار معلوم و عدد معین محدود، بیرون نمی شود، و از آن تقدیر و فرض به عالم تحقق و فعلیت در نمی آید.

پس بنا بر این، مراد از ((هر چیز)) نوع هر چیز است، نه شخص و فرد، مثلا از انسان نوع انسان مقصود است نه زید و عمرو، و مراد



از ((قدر معلوم)) کمیت و کیفیت معین از افراد است، و منظور از ((وجود خزائن و وجود هر چیز در خزائن خداوند وجود بر حسب تقدیر و فرض است، نه بر حسب تحقق. بنا بر این آیه شریفه یک نوع تشبیه و مجاز مرتکب شده است)).

و حال آنکه خواننده خوب می‌داند که تخصیص کلمه ((شیء)) معین، تخصیص بدون مخصص است. علاوه بر اینکه لازمه تفسیر فوق این است که مقصود از ((قدر)) تنها اندازه عددی باشد در حالی که دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آنست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۷

زیرا کلمه مذکور در لغت قریب المعنی با کلمه ((حد)) است، همچنانکه همین معنا در سایر موارد اطلاق آن فهمیده می‌شود، مانند آیه ((قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و آیه ((وکل شیء عنده بمقدار)) و ((آیه انا کل شیء خلقناه بقدر)) و آیه ((وخلق کل شیء فقدره تقدیرا)) و همچنین آیات دیگر.

از این هم که بگذریم تفسیر مزبور در حقیقت ارجاع کلام خداست به یک معنای مجازی و استعاری (و حال آنکه به قول اهل علم مادام که معنای حقیقی ممکن است کلام کسی را بر معنای مجازی نباید حمل کرد). علاوه بر اینکه کلمه ((خزائن)) در آن تفسیر به خزانه تفسیر شد، و اگر مقصود آن بود چه نکته‌ای باعث شد که خدای تعالی به صیغه جمع بیاورد؟.

سخن یکی از مفسرین معاصر در معنای آیه و نقد آن بعضی از مفسرین معاصر معنای دیگری برای آیه کرده‌اند که: منظور از ((خزائن)) عناصر مختلفی است که ارزاق و چیزهای دیگر از آن ترکیب می‌شوند، و خدای تعالی از آن عناصر مقدار زیادی را در عالم مشهود ما آماده کرده که با عروض ترکیبهای پی در پی تمامی نمی‌پذیرد. و خلاصه مراد اسباب کلیه است که در ترکیب مرکبات موثرند، از قبیل نور، حرارت، نسیم دائم و منظم و غیر آن، که موجود است و انسان در ادامه زندگی به آنها احتیاج دارد.

پس هر یک از این اشیاء مورد حاجت آدمی جزء جزءش، و همچنین قوای فعاله اش در آن خزینه‌ها ذخیره شده‌اند، و آن خزینه‌ها به خاطر عظمت مقدارش و به خاطر اجزای جدیدی که با انحلال ترکیب مرکبات به سبب مردن و یا فساد و رجوعشان به عناصر اولیه پدید می‌آید به هیچ وجه پایان نمی‌پذیرند. نظیر اینکه نباتات فاسد می‌شوند و حیوانات می‌میرند، و در اثر این عمل ترکیبات آنها انحلال می‌یابد و به خزینه اولیه اش بازگشت می‌نماید، و حیوانات و نباتات دیگری جای آنها را می‌گیرند و از آن خزائن استفاده می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۸

پس نور و مخصوصا آفتاب که پدید آورنده شب و روز، و فصول چهارگانه و پرورش دهنده نباتات و حیوان و سایر مرکبات است و آنها را به سوی مقاصد و غایاتشان پیش میراند، خود یکی از خزائن خدای تعالی است. و همچنین بادهای که نباتات را تلقیح نموده، ابرها را به این سو و آن سو می‌راند و هواها را عوض می‌کند، و فاسد آن را از بین می‌برد، و کشتیها را حرکت دهد، یکی دیگر از خزینه‌های خدای تعالی است. و نیز آب که از آسمان نازل می‌گردد، و مایه حیات مرکبات جاندار است، وجود و بقاء آنها به وجود آن بستگی دارد خزینه دیگری است. و همچنین عناصر بسیطی که از مجموع آنها مرکبات ترکیب می‌یابد، هر یک خزینه ایست که از آن نازل نمی‌شود مگر عددی معلوم، از هر نوع، بدون اینکه خود آن خزینه‌ها پایان پذیرد.

و بنابر این معنا، منظور از ((شیء)) در آیه شریفه نوع از هر چیزیست، نه شخص و فرد، همچنانکه در وجه اول نیز مراد همین بود. و مقصود از خزائن، مجموع اصول و عناصر و اسباب مادی خلقت است. و مقصود از اینکه فرمود ((هر شیء نزد ما خزائنی دارد)) این است که مجموع اشیاء موجود در مجموع خزائن است، نه اینکه موجود در یکی از آنها باشد، (چون بنا بر این تفسیر می‌بینیم که مثلا نوع بشر در آب به تنهایی موجود نیست). و مقصود از ((نزولش به قدر معلوم)) تکون عدد محدودی از آن خزائن در هر دوره و عصر است، و اینکه در هیچ عصری تمامی خزائن را مصرف نمی‌کند. این وجه هر چند در جای خود حرف صحیحی است و ابیحات علمی در کیفیت پیدایش موجودات هم مؤید آنست، و همچنین آیات بسیاری از قرآن کریم آن را تصدیق می‌کند.

کند، مانند آیه ((و ارسلنا الریاح لواقح فانزلنا من السماء ماء فاسقینا کموه)) که آیه بعدی مورد بحث است، و نیز آیه ((و جعلنا من الماء کل شیء حی)) و آیه ((و سخر لکم الشمس و القمر دائین)) و آیه ((و السحاب المسخر بین السماء و الارض)) و همچنین آیات دیگری که در کلام مجید خدا متفرق است.

و لیکن آیه مورد بحث که جزء آیات قدر است، سیاقش طوری است که از چنین محملی اباء دارد، همانطور که سایر آیات قدر با این محمل نمی سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۰۹

و چگونه ممکن است آیه ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) و آیه ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) و آیه ((کل شیء عنده بمقدار)) و آیه ((الا امراته قدرناها من الغابین)) و آیه ((من ای شیء خلقه من نطفه خلقه فقدره)) و آیه ((انا انزلناه فی لیله القدر...)) و همچنین آیات دیگر قدر را بر این توجیه حمل نمود؟

علاوه بر اینکه پاره ای از اشکالات که بر دو وجه سابق وارد بود، بر این وجه نیز وارد است، مانند اشکال تخصیص بدون مخصص و غیر آن.

بیان حقیقتی بسیار دقیق و معنایی ژرف در این آیه شریفه

و اما آنچه که دقت و تدبر در آیه و آیات نظیر آن دست می دهد این است که این آیه از درخشنده ترین آیاتی است که حقیقتی را بیان می کند که بسیار دقیق تر از این توجیهاتی است که برایش کرده اند، و آن عبارتست از ظهور اشیاء به وسیله قدر و اصلی که قبل از شمول و احاطه قدر داشته اند، زیرا ظاهر جمله ((و ان من شیء)) با در نظر داشتن عمومیتش که از سیاق نفی آن استفاده می شود، و نیز با در نظر گرفتن تاکیدش به کلمه ((من)) شامل تمامی موجودات که اطلاق شیء بر آن صحیح باشد می شود، بدون اینکه حتی یک فرد از آن استثناء باشد. مگر آنکه سیاق آیه فردی را استثناء کند، و آن فرد عبارت از موجودی است که مشمول کلمه ((نا)) و کلمه ((عند)) و کلمه ((خزائن)) بوده باشد، و از آن گذشته تمامی دیدنیها و ندیدنیها مشمول این عام هستند.

چون موضوع حکم در آیه شریفه کلمه ((شیء)) است، و کلمه مذکور از عمومی ترین الفاظ است که هیچ فردی از موجودات از دایره شمول آن بیرون نمی ماند، مثلا شخص زید یک فرد انسانی آنست، و نوع انسان هم که وجودش در خارج به وجود افرادش است فرد دیگری از آنست، و آیه شریفه برای این فرد خزینه هایی نزد خدای سبحان اثبات می کند، حال باید ببینیم معنای خزینه ها از یک فرد زید چیست، و چگونه از این فرد آدمی نزد خدا خزینه هایی وجود دارد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۰

چیزی که مساله را آسان میسازد این است که خدای تعالی این ((شیء)) را که گفتیم موضوع حکم است، نازل از ناحیه خود می داند، و نزول معنایی است که مستلزم یک بالا و پایینی، و بلندی و پستی مانند آسمان و زمین باشد، و چون به وجدان می بینیم که زید مثلا از جای بلندی به جای پستی نیفتاده، می فهمیم که منظور از انزال، انزال معمولی که مستلزم فرض پستی و بلندی است نمی باشد، و مقصود از آن همان خلقت زید است، اما خلقتی که توأم با صفتی است که به خاطر آن کلمه نزول بر وی صادق باشد، و نظیر آیه مورد بحث آیه شریفه ((و انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج)) و آیه شریفه ((و انزلنا الحديد)) می باشد.

بعد از آنکه معنای نزول را تا حدی فهمیدیم، این نکته را یاد آور می شویم که در جمله ((و ما نزله الا بقدر معلوم)) نزول را که بنا شد به معنای خلقت باشد توأم با قدر کرده، اما توأم می لازم که به هیچ وجه انفکاکش ممکن نیست، برای اینکه آن را با تعبیر حصر (جز به قدر معلوم نازل نکردیم) افاده فرموده. ((و بائی)) که بر سر قدر است یا بآء سببیت است و یا بآء آلت و یا مصاحبت، ولی هر چه باشد نتیجه یکی است، و می رساند که کینونت و ظهور زید به وجود، توأم با همان حدود و اندازه های معلومی است که دارد، پس وجود زید وجودی است محدود، و چطور محدود نباشد با آنکه خدای تعالی فرموده: ((انه بکل شیء محیط)) و اگر وجود زید محدود نباشد محاط خدا واقع نمی گردد، زیرا چیزی که حد و نهایت ندارد محال است محاط واقع شود.

و این قدر چیز است که به وسیله آن هر موجودی متعین، و متمایز از غیر خود می شود، مثلا در زید که خود یک شیء است و از

عمرو و غیره متمایز است، حقیقتی است که آن را از دیگر افراد انسان جدا می‌سازد، و نیز از اسب، گاو، زمین و آسمان متمایز می‌کند بطوری که می‌توانیم بگوییم زید عمرو نیست، و هیچ فرد دیگر انسان نیست، و نیز اسب و گاو نیست، و زمین و آسمان هم نیست. و اگر این حد و این قدر نبود این تعین و تمایز از میان میرفت و هر چیزی همه چیز می‌شد.

این سخن در باره وجود زید بود، همچنین وجود قوا و آثار و اعمال زید محدود و مقدر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۱

دیدنش مطلق و در هر حال و در هر زمان و در هر مکان نیست، و هر چیزی را نمی‌بیند و با هر عضو صورت نمی‌گیرد، بلکه در حالی و مکانی و زمانی معین و مخصوص و با عضوی خاص و در شرایطی معین صورت می‌گیرد، و اگر دیدن زید علی الاطلاق بود، باید به تمامی دیدنیهای خاص نیز احاطه پیدا کند، و دیدن دیگران که دیدن خاص است دیدن او هم باشد، نظیر این بیان در تمامی خصائص وجودی و توابع او نیز جریان دارد - دقت بفرمائید.

از این بیان روشن می‌گردد که ((قدر)) عبارت از خصوصیت وجودی و کیفیت خلقت هر موجود است، همچنانکه از آیه ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) و آیه ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) - که ترجمه اش گذشت - نیز استفاده می‌شود، چون آیه اولی هدایت را که عبارت است از راهنمایی به مقاصد وجود، مرتب بر خلقت و تسویه و تقدیر هر چیز نموده، و در آیه دومی مرتب بر اعطاء خلقت مخصوص هر چیزی کرده، و لازمه آن - بطوری که از سیاق دو آیه بر می‌آید - این است که قدر هر چیزی به معنای خصوصیت خلقتی هر چیز باشد، که از آن چیز انفکاک ندارد.

حال که معنای نزول و معنای قدر معلوم شد می‌پردازیم به بقیه کلام. و آن این است که خدای تعالی قدر را به وصف معلوم توصیف نموده، و فرموده: ((و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و این قید با کمک سیاق کلام این معنا را افاده می‌کند که قدر هر موجودی برای خدای تعالی در آن حینی که نازل می‌شود و نزولش تمام و وجودش ظاهر می‌گردد معلوم است، پس هر موجودی قبل از وجودش معلوم القدر و معین القدر است، و برگشت آیه شریفه ((و کل شیء عنده بمقدار)) هم بر همین معناست، چون ظاهر آن این است که هر چیزی با مقدار و اندازه ای که دارد حاضر نزد خدا و معلوم برای او است. پس جمله ((عنده بمقدار)) در این آیه در معنای جمله ((بقدر معلوم)) در آیه مورد بحث است، و نظیر آن در جای دیگر می‌فرماید: ((قد جعل الله لکل شیء قدرا)) یعنی خدا برای هر چیزی قدری قرار داده که از آن تجاوز نمی‌کند، و با آن قدر معین و معلوم می‌شود، و از ابهام و مجهول بودن در می‌آید. و کوتاه سخن، قدر هر چیزی از نظر علم و مشیت مقدم بر خود آن چیز است، هر چند که بحسب وجود مقارن با آن و غیر منفک از آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۲

این نکته هم که روشن شد اینکه می‌گوییم خدای تعالی در جمله ((عندنا خزائنه و ما ننزله)) این معنا را اثبات نموده که هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن خزینه هائی نزد او دارد، و قدر را بعد از آن خزینه ها و همدوش نزول دانسته. نتیجه این بیان این می‌شود که هر چیزی قبل از نزول مقدر به قدر و محدود به حدی نیست، و در عین حال باز همان شیء است.

خدای تعالی در تعریف این خزائن، جمع کرده است میان اینکه فوق قدریست که توأم با هر چیزی می‌شود، و میان این که خزائن فوق یکی دو تا نیست، و این کلام در ظاهر تناقض است، چون عدد از خواص هر چیزیست که محدود باشد، و فرض اینجاست که خزائن ما فوق قدر و حد است، پس نباید متعدد باشد، با اینکه آن را جمع آورده و فرموده: ((خزائنه)) پس خود خزینه ها هم محدود و متمایزند، زیرا اگر متمایز و محدود نبودند یکی بیش نبود.

اینجاست که به این نکته متوجه می‌شویم که خزینه های مذکور درست است که متعددند ولی بعضی ما فوق بعضی دیگر است، پس صحیح است بگوییم متعددند و در عین حال محدود نیستند، و تناقض هم در بین نیست، زیرا اینکه می‌گوییم محدود نیستند مقصود این است که خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست. پس تمامی خزائن الهی به این اعتبار نامحدودند به

حدودی که شیء مفروض در این نشانه به خود می‌گیرد.

و بعید نیست تعبیر به ((تنزیل)) در جمله و ((مانزله)) که بر نوعی از تدریج در دلالت دارد اشاره به همین باشد که شیء مفروض نزولش مرحله به مرحله است، و هر مرحله‌ای که نازل شده قدر و حد تازه‌ای به خود گرفته است که قبلاً آن حد را نداشته، تا آنکه به مرحله آخر که همین عالم دنیا است رسیده، و از هر طرف به حدود و اقدار محدود شده، همچنانکه به مقتضای آیه ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکوراً)) انسان در عالمی انسان بوده ولی چیزی که مذکور شود نبوده است.

نکته دیگر اینکه این خزائن تمامیش ما فوق عالم مشهود ما است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۳

چون خدای تعالی آنها را به وصف ((عنده: نزد خدا وصف نموده و این وصف در جای دیگر توضیح داده شده و آن آیه ((ما عندکم ینفد و ما عند الله باق)) می‌باشد که می‌فرماید هر چه که نزد خداست ثابت و لایزال و لا یتغیر است، پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغیر نمی‌شوند، و چون می‌دانیم که اشیاء در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقائی ندارند، می‌فهمیم که خزائن الهی ما فوق این عالم مشهودند.

این بود آنچه که از دقت و تدبر در آیه شریفه مورد بحث بدست می‌آید، هر چند که خالی از دقت و غموض نیست، و در بدو نظر بسیار مشکل به نظر میرسد، و لیکن اگر در تدبر خود دقت کنی و مقداری فشار به فکر آوری، برای روشن می‌گردد و ان شاء الله خواهی دید که از واضحات کلام خدای تعالی است.

در خاتمه توصیه می‌کنیم که اگر خواننده‌ای نتوانست نکات بالا را هضم کند و برایش مشکلی لا ینحل ماند، می‌تواند برای توجیه آیه شریفه به وجه سومی که قبل از بیان نظریه خود نقل کردیم اعتماد نماید، چه آن وجه از وجوه دیگر بهتر است و الله ولی الهدایه. و ما ان شاء الله دوباره در مورد مناسبی به بحث پیرامون قدر بر می‌گردیم، و بحثی جداگانه برایش باز می‌کنیم.

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَّاحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنُكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَزَنِينَ حَقِيقَتِ عِلْمِي مِنْ جِهَانِ هَسْتِي كِه چَهَارده قرن قبلقرآن افاده نموده است

کلمه ((لواح)) جمع ((لاقحه)) از ماده ((لحق)) به فتحه لام و سکون قاف - است. وقتی که گفته می‌شود ((لحق النحل)) معنایش این است که درخت خرما را لقاچ (به فتح لام) کرد. و لقاچ گرد درخت خرما نر است که تا آن را به درخت ماده منتقل نکنند بار آور نمی‌شود. امروزه در مباحث گیاهشناسی مسلم شده که مساله نر و مادگی در تمام گیاهان هست، و بادها در وزش خود ذراتی از گرد گل گیاه نر را به گیاه ماده منتقل می‌کند و آن را بارور می‌سازد. قرآن کریم در آیه مورد بحث از همین حقیقت پرده برداری می‌کند و می‌فرماید: ما بادها را برای کار تلقیح فرستادیم ((.

جمله ((فانزلنا من السماء ماء فاسقینا کموه)) اشاره به باران است که از ابرها فرو می‌ریزد. این نیز در مباحث علمی عصر مسلم است

که آب موجود در کره زمین از بارانهای جمع شده که از آسمان فرو ریخته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۴

بر خلاف قدماء که معتقد بودند آب، خود کره‌های است ناقص که بیشتر سطح کره زمین را پوشانده و خود یکی از عناصر چهارگانه است. و آیه مورد بحث که با قسمت اولش یعنی جمله ((و ارسلا الریاح لواح)) مساله نر و مادگی و تلقیح گیاهان را و با قسمت دومش یعنی جمله ((فانزلنا من السماء ماء فاسقینا کموه)) مساله پیدایش آب را از باران اثبات نموده است، همچنین آیه قبل که داشت: ((و انبتنا فیها من کل شیء موزون)) به یک حقیقت علمی دیگر اشاره نموده و آن اینست که وزن در روئیدن نباتات مؤثر است و این خود یکی از دقایق علمی امروز است که قرآن کریم گوی سبقت را در آن از همه آکادمیهای علمی جهان ربوده است و کشف این اسرار در چهارده قرن قبل از قرآن کریم دست کمی از معجزه ندارد، بلکه همان معجزه است.

نظام خلقت بدون ((موت و حیات)) نظامی تام و حکیمانه نمی‌بود

وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ كَلَامِ سِيَاقِ حَصْرِ اسْتِ ، می‌خواهد بفرماید: تمامی تدبیرها به خدای تعالی منتهی می‌شود و چون قبلا از نعمتهایی مانند آسمان و برجهایش ، زمین و کوههایش ، گیاهان و موزون بودن آن و معایش بودنش ، بادها و تلقیحش ، و ابرها و بارانش اسم برده بود پس این نعمتها وقتی به صورت یک نظام تام و حکیمانه ای در می‌آیند که منضم به حیات و موت و حشر گردند. علاوه بر آنچه گفتیم جمله مورد بحث این توهم را هم که بعضی پنداشته اند پاره ای از حیات و موتها مستند به خدا نیست دفع نموده با حصری که دارد تمامی حیات و موتها را هر چه باشد به او مستند نموده و اختصاص می‌دهد، و دنبالش می‌فرماید ((و نحن الوارثون))، یعنی بعد از میراندن شما که عمری از متاعهای زندگی که در اختیارتان گذاشتیم بهره مند شدید تنها خودمان باقی می‌مانیم ، گویا، فرموده: تدبیر امر شما در دست ما است و ما بر شما احاطه داریم ، ما شما را زنده می‌کنیم پس ما قبل از شما می‌باشیم ، و نیز شما را می‌میرانیم وارث بر شما هستیم پس ما بعد از شما وجود داریم .

وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ بِنَهْمَانِطُورِی که گفتیم آیات سابق که نعمتهای الهی را می‌شمرد و تدبیر او را وصف می‌نمود در سیاق بیان وحدانیت خدا در ربوبیت بود و نیز گفتیم خلقت و نظام آن تمام نمی‌شد مگر به انضمام حیات و موت ، و گفتیم که خدای تعالی محیط به مرگ و حیات انسانهاست لذا به دنبال مساله مرگ و زندگی می‌فرماید: ما می‌دانیم که کدامیک از شما زودتر به وجود می‌آید و کدام دیرتر، و خلاصه مقدم و مؤخر شما را می‌شناسیم . این معنایی است که سیاق آن را افاده می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۵

بعضی هم گفته اند: منظور از ((مستقدمین)) مستقدمین در خیرند بعضی دیگر گفته اند مستقدمین در جنگ عده ای هم گفته اند: آنها که صف اول نماز جماعت را تشکیل می‌دهند و مستأخرین در همه این اقوال نقطه متقابلند. و لیکن همه آنها اقوال ناپسندی است .

وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ جمله نیز در سیاق حصر است و می‌فهماند که جز پروردگار کسی مردم را محشور نمی‌کند، پس تنها او رب این عالم است .

بعضی ایراد گرفته اند که در حصر، آیه و فعل (حشر) مسلم الثبوت گرفته شده ، و فاعل را منحصر به خدای تعالی کرده است ، و حال آنکه دعوا بر سر فاعل نبود بلکه سر اصل فعل و اینکه آیا حشری هست یا نه می‌باشد.

و این اعتراض کننده غفلت ورزیده از نکته التفاتی که در آیه به کار رفته است ، چون اگر آیه این طور بود که ((ان ربکم هو یحشرکم : پروردگار شما است که شما را محشور می‌کند)) اعتراض وارد بود که ما در اصل حشر حرف داریم ، و آیه در حشر کننده صحبت می‌کند، و لیکن آیه خطاب قبلی را که به عموم مردم بود برگردانیده منحصر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده است ، که او هم اصل حشر را مسلم می‌داند، و فرموده ((و ان ربکم هو یحشرهم)).

پس از همین جا نکته التفاتی که در آیه شریفه بکار رفته معلوم می‌شود، چون در آیه چند التفات هست ، یکی التفات از تکلم با غیر به غیبت در مورد خدای تعالی ( که قبلا همه مطالب با سیاق تکلم با غیر ایراد می‌شد و در این جمله خدای تعالی غایب فرض شد و گفت ((انه)). یکی دیگر از غیبت به خطاب ، در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ( که تا اینجا رسول خدا مخاطب نبود در اینجا مخاطب شد و فرمود: ((ربکم)). و سوم التفات از خطاب به غیبت در مورد مردم ( که تا اینجا مخاطب بودند، مثلا می‌فرمود: ((و جعلناکم))، ((و من لستم)) و در اینجا غایب حساب شده اند ((یحشرهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۶

آیه مورد بحث با جمله ((انه حکیم علیم)) ختم شد، چون گفتیم که حکمت اقتضای حشر، و حشر هم اقتضای حساب اعمال و مجازات بدکاران و پاداش نیکو کاران را دارد، پس خدا حکیم است و نظام عالم را بدون حشر ناتمام نمی‌گذارد، و علیم است که حتی احدی از قلمش نمی‌افتد.

## بحث روایتی

(روایاتی درباره استراق سمع شیاطین و رجم آنها با نجوم و درذیل آیه: ((ان من شیء الا عندنا خزائنه)) و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لقد جعلنا فی السماء بروجاً)) از معصوم نقل کرده که فرمود: منظور منازل آفتاب و ماه است.

و نیز در ذیل آیه ((الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین)) فرموده: همواره شیطانها به آسمان بالا می رفتند و تجسس می کردند تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متولد شد.

و در معانی الاخبار از برقی از پدرش از جدش از بنظری از ابان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود ابلیس آسمانهای هفتگانه را در می نوردید، تا آنکه عیسی (علیه السلام) متولد شد و او از سه آسمان ممنوع گردید. و باز او چهار آسمان را بالا می رفت تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متولد گردید، در نتیجه از رفتن به همه آسمانها محروم شد و از آن به بعد شیطانها به وسیله نجوم رانده می شوند....

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده که گفت: جریر بن عبد الله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: یا رسول الله از آسمان دنیا و زمین پایین برایم حدیث کن. فرمود اما آسمان دنیا خداوند آن را از دود خلق کرد پس آن را بالا برد و در آن چراغ و ماهی نورانی قرار داد و آن را با چراغهای نجوم زینت بخشید. و آن نجوم را رجم شیطانها و هم حفظ آسمان از هر شیطان رانده شده ای قرار داد.

مؤلف: به زودی بیانی که معنای این احادیث را روشن کند - ان شاء الله - خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۷ و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و جعلنا لکم فیها معایش)) از معصوم نقل کرده که فرمود: یعنی برای هر نوع حیوانی معیشت معینی تقدیر کردیم.

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از حضرت باقر (علیه السلام) در ذیل جمله ((و انبتنا فیها من کل شیء موزون)) چنین آورده: خدای تعالی در کوهها طلا و نقره و گوهر و مس و روی و آهن و قلع و سرمه و زرنیخ و نظائر آن را قرار داده که جز با وزن کردن مورد معامله واقع نمی شود. مؤلف: جا دارد این روایت بر بیان بعضی مصادیق آن حمل شود، علاوه بر اینکه هم در سندش ضعف هست و هم در متنش.

و در کتاب روضه الواعظین ابن فارسی است که از جعفر بن محمد از پدرش از جدش (علیهما السلام) روایت شده که آن جناب فرموده: در عرش تمثال تمامی مخلوقات بری و بحری عالم هست. آنگاه امام جعفر بن محمد فرموده: این است تاویل آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه...)) و در معانی الاخبار به سند خود از مقاتل بن سلیمان روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی موسی از کوه طور بالا رفت، پروردگارش را ندا داد و عرضه داشت: ((پروردگارا خزائن خودت را به من نشان بده)). خطاب آمد ای موسی خزائن من این است که وقتی چیزی را بخواهم می گویم ((کن)) آن چیز موجود می شود. و در الدر المنثور است که بزار و ابن مردویه - در کتاب العظمه - از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: خزائن خدا کلام خداست، وقتی چیزی را اراده کند می گوید ((کن)) و او موجود می شود. مؤلف: این سه روایت اخیر بیان گذشته ما را تایید می کند. و منظور از کلمه ((کن)) کلمه ایجاد است که همان وجود اشیاء می باشد. و نیز این، تایید می کند نظریه ما را که گفتیم کلمه ((شیء)) در آیه شریفه تمامی موجودات را شامل می شود و مخصوص به موجودی معین نیست، و می رساند که صحابه و اهل عصر نزول قرآن نیز همین عمومیت را می فهمیدند، همچنانکه این عمومیت را روایت الدر المنثور از ابن ابی حاتم از معاویه نیز تایید می کند که گفت: آیا شما به این قرآن ایمان ندارید و آن را حق نمی پندارید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۸

گفتند: بله. گفت پس بخوانید این آیه را: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) آیا شما به این آیه ایمان



نداشتید و آن را حق نمی دانستید؟ گفتند: چرا؟ گفت پس چرا بعد از چنین علمی مرا ملامت می کنید که چرا اموال مردم را به خود اختصاص داده‌ای؟! احنف برخاست و در جوابش گفت: ای معاویه به خدا سوگند ما تو را بر خزائن خدا ملامت نمی کنیم بلکه ملامت می کنیم که چرا بعد از آنکه خدا ارزاق خلق را از خزائنش نازل کرد تو در خزائن خودت قرارش دادی و در خزائن را به روی خلق بستی. معاویه از شنیدن این جواب ساکت ماند.

روایاتی در ذیل آیه ((و لقد علمنا المستقدمین منکم ...))

و در همان کتاب است که ابن مردویه و حاکم از مروان بن حکم روایت کرده که گفت: مردانی در صفوف جماعت به صف آخر می پیوستند تا به صفوف زنان نزدیک تر باشند لذا این آیه نازل شد: ((و لقد علمنا المستقدمین منکم ...)).

مؤلف: و نیز از عده ای از ابی الجوزاء از ابن عباس روایت شده که گفت: زنی زیبا پشت سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز می خواند و از زیباترین زنان بود. بعضی از مردان سعی می کردند که در صف اول بایستند و او را نبینند، و بعضی سعی می کردند در صف آخر بایستند و او را در حال رکوع از زیر بغل خود تماشا کنند، لذا این آیه نازل شد: ((و لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المستأخرین)).

و لیکن این آیه با این دو روایت انطباق ندارد، نه از جهت لفظ و نه از جهت سیاقی که در آن قرار گرفته است، و جهتش روشن است.

باز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از طریق معتمر بن سلیمان، از شعیب بن - عبد الملک از مقاتل بن سلیمان نقل کرده که در ذیل آیه ((و لقد علمنا المستقدمین منکم ...)) گفته است: به ما چنین رسیده که این آیه در مورد جنگ نازل شده. معتمر گفته است: من این معنا را برای پدرم نقل کردم، گفت این آیه وقتی نازل شد که هنوز جنگ و جهاد واجب نشده بود. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۱۹

مؤلف: یعنی در مکه نازل شده بود. و در تفسیر عیاشی از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المستأخرین)) فرموده: اینها مؤمنین از این امتند. و در تفسیر برهان از شبیبی - در کتاب نهج البیان - از صادق، جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: مستقدمین، اصحاب حسنات و مستأخرین اصحاب سیئات اند. الحجر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۰

آیات ۲۶ - ۴۸، سوره حجر

و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (۲۶) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السُّمُومِ (۲۷) وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (۲۸) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۲۹) فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (۳۰) إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ (۳۱) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ (۳۲) قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (۳۳) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (۳۴) وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (۳۵) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۳۶) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (۳۷) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (۳۸) قَالَ رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (۳۹) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ (۴۰) قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ (۴۱) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (۴۲) وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ (۴۳) لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ (۴۴) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (۴۵) إِذْ خُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَأَمِينِينَ (۴۶) وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ إِحْوَناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (۴۷) لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ (۴۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه

و به تحقیق ما انسان را از گلی خشکیده از لایهای سیاه آفریدیم (۲۶) و جن را قبل از وی از آتشی زهر آگین آفریده بودیم (۲۷) و چون پروردگارت به ملائکه گفت: می‌خواهم بشری از گلی خشکیده از لایهای سیاه خلق کنم (۲۸) پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش بسجده افتید (۲۹) ملائکه همگی و تمامیشان سجده کردند (۳۰) مگر ابلیس از اینکه با سجده کنندگان باشد امتناع ورزید (۳۱) پروردگارت به او گفت: ای ابلیس چه غرضی در نظر گرفتی که از ساجدین نباشی؟ (۳۲) گفت من چنین کسی نبوده‌ام که برای بشری که تو آن را از گلی خشکیده از لایه‌ای سیاه آفریدی سجده کنم (۳۳) پروردگارت گفت: پس بیرون شو که تو از رانده شدگانی (۳۴) و بر تو است لعنت تا روز جزا (۳۵) گفت پروردگارا پس مرا تا روزی که خلایق مبعوث می‌شوند مهلت بده (۳۶) پروردگارت گفت تو از مهلت داده شدگانی (۳۷) تا روز وقت معلوم (۳۸) گفت: پروردگارا بخاطر اینکه اغوایم کردی هر آینه در زمین زینت می‌دهم در نظر آنان، و هر آینه همگیشان را اغواء می‌کنم (۳۹) مگر بندگان مخلص را (۴۰) گفت: همین است راه مستقیم که من قضاءش را رانده‌ام (۴۱) بدرستی که تو بر بندگان من تسلط نداری، مگر آنهایی که خودشان رام تو گردند (۴۲) و بدرستی جهنم وعده گاه همه آنان است (۴۳) جهنم که دارای هفت در است و برای هر دری جزئی از ایشان اختصاص یافته (۴۴) بدرستی که پرهیزگاران در بوستانها و چشمه‌ها (۴۵) آن روز به ایشان گفته می‌شود به سلامت و ایمنی در آئید (۴۶) و بیرون کشیم آنچه در سینه‌های ایشان باشد، از عداوت و کینه (که در دار دنیا داشتند) در حالی که برادران یکدیگر می‌باشند که بر تختها برابر هم قرار می‌گیرند (۴۷) در آنجا خستگی برایشان نیست و بیرون آمدن هم ندارند (۴۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۲

بیان آیات

این بیست و سه آیه سوم از آیاتی است که به دنبال آغاز سوره که در باره استهزای کفار به کتاب خدا و پیغمبرش و درخواست آیتی غیر قرآن بود ایراد می‌شود. در این آیات خدای سبحان آغاز خلقت جن و انس و دستور دادنش به ملائکه و ابلیس که بر او سجده کنند، و سجده ملائکه، و امتناع ابلیس را که از جن است، و رجم او و گمراهی بنی آدم به دست او، و به کرسی نشستن قضای خدا در سعادت متقین و شقاوت گمراهان، را بیان کند.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ مَعْنَى خَلَقْنَا انْصَابًا مِنْ حَمَاءٍ مَّسْنُونٍ ((صلصال من حماء مسنون))

راغب در مفردات گفته: اصل معنای ((صلصال)) عبارت است از صدایی که از هر چیز خشکی چون میخ و امثال آن به گوش برسد، و اگر گل خشکیده را هم صلصال گفته‌اند که در قرآن هم آمده ((من صلصال کالفخار)) و ((من صلصال من حماء مسنون)) از گل خشکیده‌ای از لایه‌ای متعفن بدین جهت است که وقتی روی آن راه می‌روند صدا می‌کند. کلمه ((صلصله)) به معنای آب باقیمانده است، و از این جهت صلصله گفته‌اند که حکایت از صدای حرکتش در مزاده (مشگ) می‌کند. و بعضی گفته‌اند صلصال به معنای گل متعفن است که از ((صل اللحم: گوشت گندیده)) گرفته شده است.

راغب در خصوص کلمه ((حما)) گفته: ((حما)) و ((حماء)) گلی سیاه و متعفن است. و در باره این آیه: ((من حماء مسنون)) گفته: بعضیها گفته‌اند یعنی لایه‌ای متغیر. و در خصوص ((لم یتسنه)) گفته: معنایش این است که ((لم یتغیر: متغیر نشده)) و در باره ((های)) آخر آن گفته که های استراحت است.

و مقصود از اینکه فرمود: ((و لقد خلقنا الانسان)) ابتدای خلقت انسان است، به دلیل اینکه در جای دیگر در باره خلقت آدمی از گل می‌فرماید: ((و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین)) بنا بر این، آیه شریفه خلقت نوع انسان را بیان می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۳

زیرا خلق کردن اولین موجودی که بقیه افرادش از آن منشعب می‌شوند در حقیقت خلق کردن همه آنها است.

در مجمع البیان می‌گوید: اصل آدم از خاک بوده چون قرآن می‌فرماید: ((خلقه من تراب: آدم را از خاک خلق کرد چیزی که

هست خاک مذکور را گل کرد، همچنانکه فرموده: ((و خلقته من طین: تو آدم را از گل آفریدی))، آنگاه آن گل را گذاشت تا متعفن شد، همچنانکه فرموده ((من حماء مسنون: آدمی را از گل گندیده خلق کردم)) آنگاه آن گل را گذاشت تا خشک شد: ((من صلصال: از گل خشکیده)) بنا بر این تناقضی در این تعبیرهای مختلف قرآن نیست، زیرا حالات مختلف مبدأ خلقت آدمی را بیان می‌کند.

وَالْجَانَّ خَلَقْتُهُ مِنْ قَبْلِ نَارِ السُّمُورِ اغب در باره کلمه ((سموم)) گفته: باد داغی است که اثر سمی دارد.

توضیحاتی درباره معنای لغوی ((جن))

و اصل کلمه ((جن)) به معنای پوشاندن است، و همین معنا در همه مشتقات کلمه جریان دارد نظیر جن چون از نظر پوشیده است، و مجنّه و جنّه (سپر) چون آدمی را از شمشیر دشمن می‌پوشاند، و جنین، و جنان - به فتح جیم - (قلب)، چون از نظرها پنهان است و همچنین در این جمله قرآن: ((جن علیه اللیل)) و مشتقات دیگر آن، این معنا جریان دارد.

((جن)) طایفه‌ای از موجوداتند که بالطبع از حواس ما پنهانند، و مانند خود ما شعور و اراده دارند، و در قرآن کریم بسیار اسمشان برده شده، و کارهای عجیب و غریب و حرکات سریع از قبیل کارهایی که در داستانهای سلیمان انجام دادند به ایشان نسبت داده شده، و نیز مانند ما مکلف به تکالیفند، و چون ما زندگی و مرگ و حشر دارند و همه اینها از بسیاری از آیات متفرق قرآنی استفاده می‌شود.

آیا ((جان)) همان جن است!؟

و اما جان و اینکه آیا جان هم همان جن است و یا به گفته ابن عباس پدر جن است همانطور که آدم پدر بشر می‌باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۴

و یا به گفته حسن همان ابلیس است، و یا به گفته راغب نسل جنی ابلیس و یا نوع مخصوصی از جن است، اقوال مختلفی است که بیشترش بی دلیل است.

آنچه که تدبر در آیات قرآن کریم به دست می‌دهد این است که در دو آیه مورد بحث ((جان)) را مقابل ((انس)) گرفته و آن دو را دو نوع گرفته، و همین دو نوع گرفتن آن دو دلیل و یا حداقل اشاره دارد بر اینکه یک نوع ارتباطی در خلقت آن دو هست، و نظیر دو آیه مورد بحث، آیه ((خلق الانسان من صلصال کالفخار و خلق الجن من مارج من نار)) است.

سیاق آیات مورد بحث هم خالی از دلالت بر این معنا نیست که ابلیس از جنس جن بوده، و گر نه جمله ((و الجن خلقناه من قبل...)) لغو می‌شد. در جای دیگر از کلام خود هم فرموده که ابلیس از جن بود، و آن آیه ((کان من الجن ففسق عن امر ربه)) است، از این آیه به خوبی بر می‌آید که جان (در آیه مورد بحث) همان جن بوده، و یا یک نوعی از انواع آن بوده، در غیر این دو آیه دیگر اسمی از جان برده نشده، و هر جا بحثی از موجود مقابل انسان اسمی رفته به عنوان جن بوده، حتی در مواردی که عمومیت کلام، ابلیس و همجنسان او را هم می‌گرفته - مانند آیه ((شیاطین الانس و الجن)) و آیه ((و حق علیهم القول فی امم قد خلقت من قبلهم من الجن و الانس و آیه سنفرغ لکم ایه الثقلان)) و آیه ((یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا)) - به لفظ جن تعبیر شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۵

و ظاهر این آیات با در نظر گرفتن اینکه میان انسان و جان در یکی، و انسان و جن در دیگری مقابله افتاده این است که جن و جان هر دو یکی باشد و تنها تعبیر دو تا است.

بحث در مبداء خلقت جن و تناسل و ذریه داشتن او

و نیز ظاهر مقابله‌ای که میان جمله ((و لقد خلقنا الانسان...)) و جمله ((و خلقنا الجن من قبل...)) برقرار شده این است که همانطور که جمله اولی در صدد بیان اصل خلقت بشر است، جمله دومی هم در مقام بیان همین معنا باشد. پس نتیجه این می‌شود

که خلقت جان در آغاز از آتشی زهر آگین بوده است .

حال آیا نسلهای بعدی جان هم مانند فرد اولشان از نار سموم بوده ، بخلاف آدمی که فرد اولش از صلصال و افراد بعدش از نطفه او، و یا جن هم مانند بشر است ، از کلام خدای سبحان نمیتوان استفاده کرد، زیرا کلام خدا از بیان این جهت خالی است . تنها چیزی که در آن بچشم می خورد و میتوان از آن استشمام پاسخی از این سؤال نمود، این است که یک جا برای شیطان ذریه سراغ داده و فرموده : ((افتتخذونه و ذریته اولیاء من دونی)) و جای دیگر هم نسبت مرگ و میر به آنها داده و فرموده : ((قد خلت من قبلهم من الجن و الانس)).

و از این دو نشانی می توان فهمید که تناسل در میان جن نیز جاری است ، زیرا معهود و مالوف از هر جاننداری که ذریه و مرگ و میر دارد، این است که تناسل هم داشته باشد ، چیزی که هست این سؤال بدون جواب می ماند که آیا تناسل جن هم مانند انس و سایر جانداران با عمل آمیزش انجام می یابد و یا به وسیله دیگری ؟ در جمله ((خلقنا من قبل)) اضافه قطع شده و تقدیر: ((من قبل خلق الانسان)) بوده ، و چون قرینه مقابله دو خلقت در کار بوده از ذکر مضاف الیه صرف نظر شده است . و اگر در آیه مورد بحث مبدأ خلقت جن از نار سموم دانسته شده ، با آیه سوره الرحمن که آن را ((مارجی از نار)) نامیده و فرموده : ((و خلق الجن من مارج من نار)) منافات ندارد، زیرا مارج از آتش ، شعله ایست که همراه دود باشد، پس دو آیه در مجموع مبدأ خلقت جن را باد سمومی معرفی می کند که مشتعل گشته و به صورت مارجی از آتش در آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۶

پس معنای دو آیه این می شود: سوگند می خوریم که ما خلقت نوع آدمی را از گلی خشکیده که قبلاً گلی روان و متغیر و متعفن بود آغاز کردیم ، و نوع جن را از بادی بسیار داغ خلق کردیم که از شدت داغی مشتعل گشته و آتش شده بود.

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ خَلِقُ بَشَرًا...معنای کلمه ((بشر)) و نکته ای که در التفات از تکلم به غیب در آیه : ((و اذ قال ربک)) هست

در مفردات گفته کلمه ((بشره)) به معنای ظاهر پوست و کلمه ((ادمه)) به معنای باطن آنست عموم ادباء چنین گفته اند - تا آنجا که می گوید - اگر از انسان هم به بشر تعبیر کرده اند به اعتبار هویدا بودن پوست بدن او است چون سایر حیوانات پوست بدنهایشان با پشم ، مو و یا کرک پوشیده شده است ، و در این کلمه مذکر و مؤنث و همچنین جمع و مفرد یکسان است ، و تنها تنبیه دارد، به یک فرد و جماعتی گفته می شود بشر، ولی تنها بر دو فرد آن می گویم ((بشرین))، همچنانکه قرآن مجید فرموده : ((انؤ من لبشرین)).

در قرآن کریم هر وقت جثه و ظاهر بدن انسان مورد بحث باشد از او به بشر تعبیر می شود، مانند ((و هو الذی خلق من الماء بشرا : او است که از آب ، بشری خلق کرد)).

در جمله ((و اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشر)) فعلی در تقدیر است ، و تقدیر آن ((و اذ قال)) است . و نیز در این جمله التفاتی از تکلم با غیر به غیبت بکار رفته ، چون قبلاً می فرمود: ((خلق کردیم)) در اینجا خدا غایب حساب شده و فرموده ((چون پروردگارت گفت)). و گویا عنایت در این التفات مثل آن عنایتی باشد که در جمله ((و ان ربک هو یحشرهم)) گذشت ، چون این آیات نیز کشف می کند از یک خبری که بالاخره به حشر و مساله سعادت و شقاوت دائمی منتهی می گردد.

علاوه بر اینکه تکلم با غیر که در آیه قبلی بود از قبیل تکلم بزرگان است که در هنگام سخن از خود و خدم و اعوان به عنوان تعظیم کلمه ((ما)) را استعمال می کنند، خدای تعالی هم ملائکه کرام را در آن مورد با خود به حساب آورده و فرموده : ((و لقد خلقنا)) ولی در اینجا ملائکه مورد خطاب جدای از خدا به حساب آمده اند و خداوند به ایشان خبر می دهد که می خواهم آدم را خلق کنم ، و شما باید بعد از آنکه روحم را در او دمیدم به او سجده کنید، و در چنین مقامی مناسب نیست تکلم با غیر آنها را تکرار کند - دقت بفرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۷

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ مَعْنَى ((سویته)) و ((نفخت فيه من روحی)) و توضیحی در رابطه بین روح و بدن

((تسویه)) به معنای این است که چیزی را به گونه‌های معتدل و مستقیم کنی که خود قائم به امر خود باشد، به طوری که هر جزء آن در جایی و به نحوی باشد که باید باشد و تسویه انسان نیز این است که هر عضو آن در جایی قرار گیرد که باید قرار بگیرد، و در غیر آنجا غلط است، و به حالی و وصفی هم قرار بگیرد که غیر آن سزاوار نیست.

و بعید نیست از جمله ((انی خالق)) و جمله ((فاذا سویته)) استفاده شود که خلقت بدن انسان اولی به تدریج و در طول زمانی صورت گرفته، ابتداء، خلق بوده که عبارتست از جمع آوری اجزاء و سپس تسویه بوده که عبارتست از تنظیم اجزاء و نهادن هر چیزی را در جای مناسب، و به حال و وضع مناسب خود، آنگاه نفخ روح بوده. و اگر در جای دیگر فرموده ((خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) با این استفاده ما منافات ندارد، برای اینکه جمله ((ثم قال له...)) ناظر به ایجاد روح، یعنی نفس انسانیت است نه راجع به بدن (پس میان خلقت از تراب تا نفخ روح در این آیه مورد نظر نبوده لذا افتاده)، همچنانکه در جای دیگر بعد از آنکه خلقت تدریجی را بیان می کند در باره خلقت روح چنین تعبیر می نماید: ((ثم انشأنا خلقا آخر)).

و در جمله ((و نفخت فيه من روحی)) نفخ به معنای دمیدن هوا در داخل جسمی است بوسیله دهان یا وسیله ای دیگر - این معنای لغوی نفخ است، ولی آن را بطور کنایه در تاثیر گذاشتن در چیزی و یا القاء امر غیر محسوسی در آن چیز استعمال می کنند، و در آیه شریفه مقصود از آن ایجاد روح در آدمی است. البته اینکه می گوئیم در آدمی، معنایش این نیست که روح مانند باد که در جسم باد کرده داخل است در بدن آدمی داخل باشد، بلکه معنایش ارتباط دادن و برقرار کردن رابطه میان بدن و روح است، همچنانکه در آیه ((ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم ، خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأنا خلقا آخر))، و آیه ((قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم)) به این معنا اشاره شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۸

چون در آیه اول همانطور که ملاحظه می کنید، می فرماید: روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگر به خود گرفته، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه شده باشد. و در آیه دوم می فرماید: روح در هنگام مرگ از بدن گرفته می شود در حالی که بدن به حال خود باقی است، و چیزی از آن کم نمی گردد.

پس روح، امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است، و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می شود. در تفسیر آیه ((و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات)) در جلد اول این کتاب پاره ای مطالب که مربوط به این مقام است گذشت، و امیدواریم که بتوانیم در ذیل آیه ((قل الروح من امر ربی)) ان شاء الله - در این مساله بحثی کامل و مستوفی بنماییم.

در آیه مورد بحث اگر روح را به خود نسبت داده و اضافه کرده به منظور تشریف و احترام بوده، و از باب اضافه لامی است که اختصاص و ملکیت را می رساند. و جمله فقوا له ساجدین به این معنا است که سجده کنید، و بعید نیست معنایش این باشد که برای سجده او به رو به زمین بیفتید، که اگر این باشد تاکید در خضوع ملائکه را برای این مخلوق تازه می رساند، و بعضی از مفسرین همین معنا را گرفته اند.

و معنای آیه این می شود: وقتی من ترکیب آن را تعدیل نموده و صنع بدنش را تمام کردم، و سپس روح بزرگ منسوب به خود را که من میان آن و بدن او ارتباط برقرار کرده ایجاد نمودم، شما برای سجده بر او به زمین بیفتید.

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ لَفْظ ((اجمعون)) تاکید بعد از تاکید است تا تاکید اول را تشدید کند، و منظور این است که ملائکه همه سجده کردند، به طوری که حتی یک نفر هم باقی نماند.

اشاره به وجه استثناء ابلیس از ملائکه با اینکه او از جن است و نه از ملائکه

و اگر ابلیس را از ملائکه استثناء نموده، با اینکه از ملائکه نبود - به شهادت آیه ((کان من الجن فسق عن امر ربه)) سؤالی است که بعضی در جوابش گفته اند: طائفه ای از ملائکه نامشان جن بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۲۹

و ابلیس از آنها بوده است. و یا جن به معنای لغوی، یعنی پنهان و نادیدنی است که شامل ملائکه و غیر ملائکه نیز می شود. لیکن هیچ یک صحیح و قابل اعتناء نیست. ما در تفسیر سوره اعراف گفتاری در پیرامون اینکه چطور دستور سجده شامل ابلیس هم شد با اینکه جزو ملائکه نبود گذرانده و دو آیه مورد بحث را آنجا معنا کردیم.

قَالَ يَا إِبْلِيسَ مَا لَمْ يَكُ إِلَّا - تَكُونُ مَعَ السَّجِدِ يَنْجَمِلُهُ ((ما لک)) مبتداء و خبر است، و معنایش این است که چیست آنچه که برای تو است؟ و جمله ان ((لا تكون)) از قبیل منصوب به نزع خافض (یعنی کلمه ای که حرف جر آن را که باید بر سرش باشد حذف کنند و آن را مفتوح بخوانند)، و تقدیر ((فی ان لا تكون)) است، یعنی چه سودی بود برای تو (در اینکه از ساجدین نباشی). و مقصود از ((ساجدین)) ملائکه است خلاصه معنا این است که: چرا سجده نکردی؟.

قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِشَيْءٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ اَگر گفت: ((لا- اسجد))، و یا ((لست اسجد)) برای این است که دلالت کند بر اینکه سرپیچی اش از سجده به مقتضای ذاتش بوده، اگر خودش از جوهره ذاتش خبر می داشت می دانست که غیر این از او انتظار نمی رفت، پس آیه به کنایه آن نکته ای را افاده می کند که آیه انا خیر منه خلقتی من نار و خلقتی من طین آن را تصریح می نماید.

در سابق در معنای سجود برای آدم، و ماموریت ملائکه و ابلیس به این عمل و اطاعت ملائکه و سرپیچی ابلیس کلامی گذرانیم که در این باب هم نافع است، به تفسیر دو سوره بقره و اعراف این کتاب مراجعه شود.

فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ کلمه ((رجیم)) بر وزن فعل و به معنای مفعول از ((رجم)) به معنی طرد است یعنی رجم شده و مطرود، این کلمه استعمالش در رجم با سنگ و ریگ شایع شده. و کلمه ((لعن)) به معنای طرد و دور کردن از رحمت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۰

از همین جا روشن می شود که جمله ((و ان علیک اللعنة...)) بمنزله بیان است برای جمله ((فانک رجیم))، چون رجم باعث شد ابلیس از میان ملائکه و از آسمان یا از مقام و منزلت الهی، و کوتاه سخن از مقام قرب که مستوای رحمت خاص الهی است رانده شود، و بنا بر این منطبق بر ابعاد و دور کردن از رحمت می شود، که همان لعن است.

وجه تقیید و تحدید لعنت بر شیطان تا روز جزا در: ((ان علیک اللعنة الی یوم الدین))

خداوند لعنت بر ابلیس را در جای دیگر به خود نسبت داده و فرموده: ((و ان علیک لعنتی الی یوم الدین)) و در هر دو آیه آن را مقید به ((یوم الدین)) کرده است.

و اما اینکه در این آیه مطلق لعنت را بر او قرار داده و فرموده: ((علیک اللعنة)) برای این است که لعن در جایی به کار می رود که معصیتی باشد، و چون هیچ معصیتی از هیچ کس سر نمی زند مگر آنکه دست اغواء و وسوسه شیطان در آن دخالت داشته باشد پس در حقیقت ریشه فساد است که برگشت هر معصیتی به او است، در نتیجه همه لعنتها و وبالها حتی همان مقداری که به خود گناهکاران متوجه می شود، متوجه او نیز می گردد. در اینجا لازم می دانم تذکر دهم که برای بیشتر روشن شدن مطلب به بیانی که ما در تفسیر آیه ((لیمیز الله الخیث من الطیب و یجعل الخیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعل فی جهنم)) در جلد نهم این کتاب گذرانیم مراجعه شود.

علاوه بر آنچه گفتیم اصولا ابلیس - که خدا عذابش را زیاد کند - اولین کسی بود که معصیت را در بشر فتح باب کرد، و خدای را در فرمانش معصیت نمود. پس به این اعتبار هم وبال و لعنت گناه هر گناهکاری به او بر می گردد.



وجه اینکه خداوند لعنت خود را به ابلیس اختصاص داد ((علیک لعنتی))

و اما اینکه خدای تعالی لعنت خود را به او اختصاص داد و فرمود: ((علیک لعنتی)) جهتش این است که دور کردن از رحمت وقتی اثر خود را می بخشد که از ناحیه خدای تعالی باشد، و چون کسی مالک رحمت او نیست تا بدهد و یا دریغ دارد مگر به اذن او پس حقیقت اعطا و منع به او باز می گردد.

علاوه بر اینکه لعن غیر خدا در حقیقت درخواست از خداست که او طرف را از رحمت خود دور فرماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۱

و خود دور کردن از رحمت که نتیجه دعا است، کار خدا و صنع او و قائم به او است و حقیقتش مبالغه در منع رحمت است. در مجمع البیان گفته: بعضی از محققین گفته اند سر اینکه در این آیه فرمود ((و ان علیک اللعنه)) و لعنت را با الف و لام آورده، و در سوره ((ص)) به خود اضافه کرده، و فرموده ((لعنتی)) این است که در آنجا قبلا فرموده بود: ((چرا سجده نکردی بر کسی که من به دست خودم خلقتش کردم)) و به مناسبت مقابله، دنبالش فرمود ((بر تو باد لعنت من)) ولی در اینجا قبلا فرموده بود: ((چه شد تو را که با سجده گزاران نبودی)) و به خاطر رعایت الف و لام در الساجدین دنبالش فرمود: ((و لقد خلقنا الانسان)) و نیز ((الجان)) و چون در همه اینها رعایت الف و لام را کرد، در لعنتش هم آن را آورد و فرمود: ((و ان علیک اللعنه)).

البته در تفسیر آیه مورد بحث این را هم گفته که در آیه این نکته بیان شده که ابلیس هرگز ایمان آور نبود. وجه تقید و تحدید لعنت بر شیطان تا روز جزا در: ((ان علیک اللعنه الی یوم الدین))

و اما اینکه لعنت را مقید به ((یوم الدین)) نمود برای این است که لعنت عنوان و نشانی گناه و وبال است که از ناحیه معصیت عاید نفس می گردد و نفس را نشاندار می کند، و چون دنیا جای عمل است نه جزاء، و آخرت محل جزاء است نه عمل، پس آثار معصیت محدود به روز جزا خواهد بود، و اگر خواستی می توانی بگویی دنیا جای نوشتن اعمال و ضبط آنهاست و روز قیامت جای حساب و جزاء است.

و اما اینکه بعضی گفته اند ((تقیید لعنت به روز جزاء دلیل بر این است که مدت لعنت تا آن روز است و آن روز خداوند لعنت را از او بر می دارد)) سخنی است که همه آیات عذاب آن را دفع می کنند، چون روز قیامت روز عذاب است و همه پاداشها و کیفرها آنجا شروع می شود.

مؤید این معنا تعبیر آیه مورد بحث از قیامت به ((یوم الدین)) است که اشعار دارد بر اینکه شیطان تا آن روز ملعون است و آن روز مجزی به لعن است، یعنی عذاب لعنتهای تا آن روز را می چشد، و اگر عذاب با آمدن قیامت بر طرف شود باید اسم قیامت را ((یوم انقطاع الدین)) بنامند، نه ((یوم الدین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۲

و چه بسا که در دفع این اشکال گفته اند: این تعبیر از باب این است که دیگر طولانی تر از آن، مدتی نیست و مانند تعبیر ((خالدین فیها ما دامت السموات و الارض)) است.

ولی همانطور که خواننده عزیز ملاحظه می کند وجه درستی نیست و ما معنای ((خالدین فیها)) را که ((یوم الدین)) را به آن قیاس کرده اند در تفسیر سوره هود گذرانندیم.

و چه بسا که اینطور گفته اند: مراد از لعنت در آیه، لعن خلایق است که پر واضح است که در روز قیامت تمام می شود، به خلاف لعنت خدا که روز قیامت هم هست و تا ابد ادامه دارد.

و گویا این گوینده غفلت کرده از اینکه خداوند لعنت خودش را هم تا روز قیامت محدود نموده، و در سوره ((ص)) فرموده: ((و ان علیک لعنتی الی یوم الدین)).

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (انظار)) به معنی مهلت دادن است. و اگر در ابتدای کلامش خدا را به کلمه ((رب)) ستوده، با

اینکه در مقام مخاصمه و عصیان و استکبار بوده، برای این است که در همین حال در مقام دعا و سؤال هم بوده است. و در این مقام چاره نداشته جز اینکه او را به اسمی بخواند که رحمت الهیه مطلقه اش را تحریک نماید، لذا به مقام ربوبیت ملتجی شد تا در عین اینکه بر او خشم گرفته درخواستش را اجابت نماید.

ابلیس ماء مور به سجده بر نوع بشر بودند نه تنها آدم

و اگر ابلیس در هنگام درخواست خود کلامش را با فاء تفریع آغاز کرد و گفت ((فانظرنی: پس مرا مهلت بده)) و در ضمن کلامش سخن از مبعوث شدن عموم بشر کرد - نه تنها آدم که به خاطر امتناع از سجده بر او مبتلا به رجم و لعن شد - برای این بود که - همانطور که در تفسیر آیات این داستان در سوره اعراف گفتیم - بفهماند لجبازی و دشمنیاش تنها با آدم نبوده، و از همین جا آن نکته که در آنجا گفتیم تأیید می شود، و آن این بود که ابلیس مامور سجده بر عموم و جنس بشر بوده، نه تنها آدم، و آدم، به منزله قبله‌ای بوده که نوع بشر را مجسم می نموده است.

توضیح اینکه: ما در ذیل آیه ((لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس)) گفتیم که ملائکه مامور شده بودند بر نوع بشر سجده کنند، نه بر شخص آدم. و خلاصه خصوصیات فردی آدم دخالتی در این امر نداشته، بلکه خصوصیات نوعیاش باعث شده، و این سجده هم صرفاً از باب تشریفات اجتماعی نبوده، نتیجه ای حقیقی و واقعی باعث شده است، و آن عبارتست از خضوع به حسب خلقت. پس ملائکه بر حسب غرضی که در خلقشان بوده خاضع برای انسانند آن هم بر حسب غرضی که در خلقت او بوده، (یعنی نتیجه خلقت بشر اشرف از نتیجه خلقت ملائکه است) و ملائکه مسخر برای بشر و در راه سعادت زندگی او است. و به عبارت دیگر انسان منزلتی از قرب و مرحله ای از کمال دارد که ما فوق قرب و کمال ملائکه است.

پس اینکه می بینیم همه ملائکه مامور به سجده بر آدم شدند می فهمیم همه آنان مسخر در راه به کمال رساندن سعادت بشرند و برای فوز و فلاح او کار می کنند. یک طائفه از ایشان مامور حیات، طائفه‌های دیگر مامور مرگ و طائفه سوم دست در کار رزق، و طائفه چهارم مشغول رساندن و حیاند. طائفه ای معقباتند، گروهی حفظه، گروهی نویسنده و همچنین ما بقی ملائکه هر کدام مشغول یکی از کارهای بشرند، و این معنا از آیات متفرقه قرآنی هر کدامش از یک گوشه قرآن به چشم می خورد. پس ملائکه اسبابی الهی و اعوانی برای انسانند که او را در راه رساندنش به سعادت و کمال یاری می کنند.

اینجاست که برای کسانی که متدبر و فطن باشند روشن می گردد که امتناع ابلیس از سجده به خاطر استنکافی بوده که از خضوع در برابر نوع بشر داشت، و او نمی خواست مانند ملائکه در راه سعادت بشر قدم بردارد و او را در رسیدنش به کمال مطلوب کمک نماید ولی ملائکه در این باب اظهار خضوع نمودند. پس همانطور که در جمله ((ما لک الا تکون مع الساجدین)) نیز استفاده می شود ابلیس با امتناعش از سجده از جمع ملائکه بیرون شد و اظهار دشمنی با نوع بشر نمود، و از ایشان بیزاری جست و اعلام نمود که تا بشری وجود دارد از دشمنی با او برای ابد دست بر نمی دارد.

مؤید این معنا جواب خداست که لعنت مطلقه اش را از روز نافرمانیاش تا روز قیامت (تا روزی که بشر در زمین زندگی می کند) شامل حال او کرد، با اینکه هنوز ابلیس نگفته بود که من همه آنها را و برای همیشه اغواء می کنم و این خود مشعر بر این است که دشمنیاش تنها با شخص آدم نبوده بلکه با نوع بنی آدم بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۴

پس کانه از کلام خدا که فرمود: ((وان علیک اللعنة الی یوم الدین)) فهمیده بود که او با نوع بشر تا روز قیامت رابطه ای دارد، و آن این است که فساد اعمال بشر و شقاوتشان ناشی از سجده نکردن وی و مربوط به وی است، و به همین جهت در خواست کرد که ((پس مرا تا روزی که مبعوث می شوند مهلت بده)) و نگفت مرا تا روزی که آدم می میرد و یا تا زنده است مهلت بده بلکه عمر آدم و ذریه اش، همگی را در نظر گرفت و درخواست کرد تا روزی که مبعوث می شوند مهلتشان دهد.

و این معنا را متفرع بر لعنت تا روز جزا نمود، در نتیجه معنای کلامش این می شود: حالا که مرا تا قیامت لعنت کردی، تا قیامت هم

عمرم بده، و وقتی در خواستش مستجاب شد آنچه که در دل پنهان کرده بود اظهار داشته گفت: هر آینه همگی آنان را گمراه میکنم.

قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ رُوزِي که تا آن به شیطان مهلت داده شده روز قیامت نیست!

این جمله جواب خدای تعالی به ابلیس است و در آن اجابت قسمتی از خواسته او و هم رد قسمتی دیگر آنست. اجابت است نسبت به اصل عمر دادن و رد است نسبت به قیدی که او به کلام خود زد، و آن اینکه این مهلت تا قیامت باشد، و لذا فرمود مهلت میدهم اما تا روزی معلوم، نه تا قیامت. و با در نظر گرفتن سیاق دو آیه مورد بحث بسیار روشن به نظر می رسد که ((یوم وقت معلوم)) غیر از ((یوم یبعثون)) است. و معلوم می شود خدای تعالی دریغ ورزیده از اینکه او را تا قیامت مهلت دهد، و تا روز دیگری مهلت داده که قبل از روز قیامت است.

از اینجا میتوان فهمید که گفتار آن مفسری که گفته ((خداوند دعای او را مستجاب نمود و همه خواسته اش را انجام داده و دو تعبیر ((یوم وقت معلوم)) و ((یوم یبعثون)) به یک معنا است)) صحیح نیست. همچنین دلیلی که آورده و گفته است ((خداوند در سوره اعراف بطور مطلق جواب داده که تو از منظرین هستی)) (قال فانك من المنظرين)) ناتمام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۵

و اما اینکه گفت هر دو روز (یوم وقت معلوم، و یوم یبعثون) به یک معنا است فسادش از گفتار گذشته ما معلوم شد. و اما ناتمام بودن دلیلش از این رو است که همواره مطلقات قرآن بر مقیداتش حمل می شود، چون بعضی از قرآن بعضی دیگرش را معنا می کند، در سوره اعراف مطلق آورده و در آیه مورد بحث و همچنین در سوره ((ص)) مقیدش کرده است.

((وقت معلوم)) به چه معناست و برای چه کسی معلوم است!؟

حال می پردازیم به اینکه وقت معلوم به چه معنا است، و برای چه کسی معلوم است؟ در قرآن کریم موارد متعددی است که چیزی را موقت به وقت معلوم، و یا مقدر به قدر معلوم می کند، نظیر آیه ((و ما ننزله الا بقدر معلوم)) که در همین سوره گذشت، و آیه ((اولئك لهم رزق معلوم)) مقصود از آن، وقت و قدر، و رزقی است که نزد خدا معلوم است. و اما اینکه در آیه مورد بحث وقت مذکور برای ابلیس هم معلوم است یا نه از لفظ آیه فهمیده نمی شود.

و اینکه بعضی گفته اند: برای ابلیس معلوم نبوده، چون معلوم بودنش مستلزم واداری او است به معصیت، سخنی بی دلیل است، چون اگر جواب خدای تعالی به ابلیس برای ما مبهم است دلیل نمی شود بر اینکه برای ابلیس هم مبهم بوده و اشکال اغواء به معصیت هم در این مورد یعنی در مورد ابلیس که ریشه همه معصیتهاست وارد نمی شود - دقت فرمایید. علاوه بر اینکه ابلیس برای بار دوم گفت: ((همه آنان را اغواء می کنم)) و این خود شاهد است بر اینکه او می دانسته که تا آخرین فردی که از بشر زنده است و او دسترسی به اغوایشان دارد زنده می ماند پس معلوم می شود که او از جمله ((تا روز وقت معلوم)) فهمیده که مقصود آخرین روز عمر بشر، و آخرین روز زندگیش در زمین، و آخرین فرصتی است که او می تواند به کار اغوای خود ادامه دهد.

به ابن عباس هم نسبت داده اند که او گفته منظور از ((یوم)) در آیه، آخرین روز تکلیف است که همان روز نفخ اول است که

تمامی خلایق می میرند و بیشتر مفسرین نیز این سخن را پذیرفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۶

و گویا ابن عباس از اینجا استفاده کرده که ابلیس تا آن روز به کار خود مشغول است، زیرا تا تکلیف است مخالفت و معصیت تصور دارد، و قهرا چنین روزی با روز نفخ اول تطبیق می گردد، پس ((یوم وقت معلوم)) که خدا تا آن روز ابلیس را مهلت داده همان روز نفخ اول است، و میان نفخه اول و دوم که همه را زنده می کند چهار صد و یا چهل سال (به اختلاف روایات) فاصله دارد، و تفاوت میان آنچه که ابلیس خواسته و آنچه که خدا اجابت فرموده همین چند سال است.

و این وجه خوبی است، اما عیبی که دارد این است که دعوی ((تا تکلیف هست مخالفت و معصیت تصور دارد)) مقدمه ایست که نه در حد خود روشن است، و نه دلیلی بر آن است، برای اینکه بیشتر اعتماد مفسرین در این دعوی به آیات و روایاتی است که هر کفر و فسق موجود در نوع آدمی را مستند به اغوای ابلیس و وسوسه او می‌داند، مانند ((آیه الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین)) و آیه ((و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم...)) و آیاتی دیگر که مقتضای آنها این است که تا تکلیف باشد ابلیس هم هست، و تکلیف هم باقی است تا آدمی باقی باشد، و از اینجا نتیجه بالا را گرفته‌اند. و لیکن در اینکه استناد معصیت آدمیان به اغوای شیطان تا اندازه‌ای مستفاد از آیات و روایات است حرفی نیست، چیزی که هست این آیات و روایات تنها اقتضاء دارند که تا معصیت و گمراهی در زمین باشد ابلیس هم هست، نه اینکه تا تکلیف هست ابلیس هم باشد، چون دلیلی نداریم که ملازمه میان وجود معصیت و وجود تکلیف را اثبات کند.

بلکه دلیل عقلی و نقلی قائم است بر اینکه بشر به سوی سعادت سیر نموده و این نوع به زودی به کمال سعادت خود می‌رسد و مجتمع انسانی از گناه و شرهائی یافته، به خیر و صلاح خالص می‌رسد، به طوری که در روی زمین جز خدا کسی پرستش نمی‌شود و بساط کفر و فسق برچیده می‌گردد، و زندگی نیکو گشته مرضهای درونی و وسوس قلبی از میان می‌رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۷

ما تفصیل این مطلب را در مباحث نبوت، در جلد دوم این کتاب و نیز در قصص نوح در جلد دهم بحث نمودیم، و از آیه ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیدقیهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون)) و نیز آیه ((و لقد کتبتنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون)) هم این معنا به خوبی به دست می‌آید. پس دلیلی که مفسرین به آن استناد جستند این دلالت را دارد که ((روز وقت معلوم)) که سرآمد مهلت ابلیس است، روز اصلاح آسمانی بشر است که ریشه فساد به کلی کنده می‌شود و جز خدا کسی پرستش نمی‌گردد، نه روز مرگ عمومی بشر با نفخه اول.

قَالَ رَبِّ يَا اَعُوْثِيْنِيْ لِاُزِيْنَنَّ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ وَلَا اُغْوِيْنَهُمْ اَجْمَعِيْنَ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِيْنَ يَنْحَرِفُ ((باء)) در جمله ((بما اغویتی)) باء سببیت است، و حرف ((ما)) مصدریه است که جمله را چنین معنا می‌دهد: ((پروردگارا من اغواء کردنت را سبب قرار می‌دهم برای اینکه فساد را در نظر بشر جلوه دهم و بدینوسیله اغوای خودم را در دل آنها هم بیندازم)) و این همان معنایی است که از جمله ((اغویناهم کما غوینا)) نیز استفاده می‌شود.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند که ((باء برای قسم است و معنای جمله این است که پروردگارا به اینکه مرا اغواء کردی سوگند که چنین و چنان می‌کنم)) از بی پایه و بی مایه ترین تفسیرهاست، چون نه در قرآن و نه در سنت جایی دیده نشده که به مثل اغواء یا اضلال سوگند خورده شود. علاوه بر اینکه اصلا معنای قسم که تعظیم (مقسم به) است در اغواء و اضلال مورد ندارد. توضیح در مورد نسبت اغواء به خدا در ((رب بما اعوتینی...))

و از اینکه ابلیس اغوای خود را به خدا نسبت داد و خدا هم نه آن را رد کرد، نه جوابش داد می‌فهمیم که مقصود از آن غوایت، قضیه سرپیچی از سجده بر آدم نبوده برای اینکه هیچ رابطهای میان سرپیچی او و معصیت انسان نیست، تا آن سبب این شود، و ابلیس با سرپیچی خودش وسیله معصیت بشر را فراهم کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۸

بلکه مقصود از این اغواء آن غوایتی است که از خطاب خدایی استشمام نمود، و فهمید که لعنت مطلقه خدا که همان دوری از رحمت او و گمراهی از طریق سعادت است، برای همیشه در باره اش مسلم شده، البته این استقرار لعنت گزافی و بیهوده نبوده، بلکه اثر آن اغوایی است که خودش برای خود پسندید، پس اضلال خدای تعالی در باره او اضلال ابتدائی نیست، بلکه اضلال مجازاتی است، که مکرر گفته ایم جائز است و هیچ اشکالی ندارد، و به همین جهت بود که خدای تعالی هم آن را انکار نکرد و در آیه: ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین)) به بیانی که در ذیل آن و در چند جای این کتاب گذرانیم،

به آن اعتراف و تصریح نموده است .

اینجاست که معنای سببیت اغوای شیطان برای غوایت مردم درست در می آید، یعنی بخاطر اینکه او خودش دور از رحمت خدا و دور از سعادت شده و این دوری بخاطر لزوم و همیشگی لعنت خدا لازمه او گشته ، لذا هر وقت که با وسوسه ها و تسویلات خود به درون دلی رخنه کند، و نزدیک شود همین نزدیکی او باعث دور شدن آن دل است از خدا و رحمت او. و اینکه می گوئیم : او مردم را اغواء می کند، معنایش این است که اثر غوایت خود را در آن دل می اندازد.

این آن حقیقتی است که دقت و تدبیر در آیات قرآنی آن را به دست می دهد، و خلاصه اش این شد که : منظور از اغوای خدای تعالی شیطان را، اغواء و اضلال ابتدایی نیست . بلکه به عنوان مجازات است ، و جمله ((و ان علیک لعنتی )) هم آن را افاده می کند.

و اما مفسرین این معنا را مانند مسلمیات پنداشته اند که جمله ((بما اغویتنی )) در صورتی که به ظاهرش حمل شود از اضلال ابتدایی سر در می آورد. و مسلم پنداشته اند که مقصود از غوایت همان سجده نکردن بر آدم است . آنگاه برای اینکه اشکال اضلال ابتدایی را دفع کنند در مقام توجیه آیه بر آمده ، و در اصل استناد شر و صدورش از خدا که آیا جائز است یا ممتنع اختلاف کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۳۹

و جوهی که مفسران برای توجیه حمل جمله : ((بما اغویتنی )) بر اضلال ابتدایی خدا ذکر کرده اند

بعضی از ایشان که همان جبری مسلک ها باشند گفته اند: ((استناد اغواء به خدای تعالی هیچ اشکالی ندارد، و همین خود دلیلی است بر اینکه خیر و شر همه مستند به خداست ، و معنای سخن شیطان هم این است که : خدایا! بخاطر اینکه مرا گمراه کردی و نگذاشتی بر آدم سجده کنم ، و چون فتنه این کار از تو است ، من هم تمامی مخلوقات را گمراه می سازم)).  
بعضی دیگر که جبری مذهب نیستند گفته اند ((جایز نیست خیر و شر و هر زشت و زیبا را به خدای تعالی نسبت داد)) آنگاه آیه شریفه را به جوهی توجیه نموده اند.

اول اینکه : اغوا در آیه به معنای ناامید کردن است و معنای آیه این است که خدایا بخاطر اینکه مرا از رحمت ناامید کردی من هم بشر را با دعوت به معصیت از رحمت ناامید می کنم .

دوم اینکه : مراد از اغواء، اضلال از راه بهشت است و معنای آیه این است که خدایا اینکه مرا بخاطر نافرمانیم از راه بهشت گمراه کردی ، من نیز ایشان را با دعوت خود از راه بهشت گمراه می کنم .

سوم اینکه : مراد از جمله ((بما اغویتنی )) این است : خدایا بخاطر اینکه مرا دستوری دادی و اطاعت نکردم ، و وادار به نافرمانیت شدم ، و آدم را سجده نکردم ، پس در حقیقت اضلال نامیدن این جریان از باب توسع و مجاز است .

خواننده گرامی با دقت در آنچه ما گفتیم این معنا را در می یابد که معنای آیه مورد بحث بسیار واضح است و هیچ حاجتی به این وجوه ندارد.

نظیر این بحث ، بحثی است که پیرامون انظار ( مهلت دادن ) که در جمله ((انک من المنظرین )) است کرده اند که این مهلت دادن به ابلیس و او را برای همیشه به جان بشر انداختن کار قبیحی است ، و ترجیح دادن مرجوح بر راجح است .

آنانکه این عمل را جائز شمرده اند - یعنی دسته اول - گفته اند: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه حسن و قبح که عقل ، افعال ما را با آن توجیه و تعلیل می کند، تنها ملاک و محک افعال ما است ، و در افعال خدای تعالی تاثیر ندارد، و خلاصه دست عقل از داوری نسبت به افعال او کوتاه است . پس خدای سبحان به هر که هر چه بخواهد ثواب می دهد، و هر کسی را بخواهد عقوبت می کند بدون اینکه جهتی را ترجیح دهد، و حتی در جهت خلاف واقع می تواند عمل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۰  
سپس گفته اند: اگر کسی بگوید شخصی حکیم مردمی را در خانه ای محبوس کرد و آتش فراوان بر آنان افروخت و مارهای

زهر آگین به جانشان انداخت و در عین حال هیچ قصد آزار ایشان را نداشت نه می خواست بسوزند، و نه می خواست مسموم شوند چنین کسی عقل و فطرت انسانی خود را از دست داده ، و بنا بر این به حکم فطرت ، خدای تعالی که شیطان را مهلت داده ، خواسته است تا بندگانش گمراه گردند و او عذابشان کند و هیچ معطلی هم ندارد.

دسته دوم آیه را چنین توجیه کرده اند که : خدای تعالی از ازل می دانسته که ابلیس و پیروانش با کفر و گناه می میرند و به جرم کفر و فسقشان دوزخی شوند، چه او ابلیس را مهلت بدهد و چه ندهد. علاوه بر اینکه خدای تعالی اگر او را مهلت داد، و جانبش را رعایت نمود، جانب مؤمنین را هم رعایت نموده ثواب بیشتری به ایشان می دهد. از اینهم که بگذریم شیطان گفته ((لاغوبنهم)) چه ربطی به خدای تعالی دارد، اگر اغواء کار خدا بود از خود دفاع می نمود و آن را انکار می کرد.

و از این قبیل وجوه دیگری که در توجیه آیه کریمه بیان کرده اند.

جواب کلی به مفسران مزبور

و ای کاش می فهمیدیم که چرا غفلت کرده اند از آن همه آیاتی که مساله امتحان و ابتلاء را عنوان می کند، مانند آیه ((لیمیز الله الخیث من الطیب و آیه و لیبتلی الله ما فی صدورکم و لیمحص ما فی قلوبکم)) و می فرماید: که اصولاً نظام سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب بشر، مبتنی بر اساس امتحان و ابتلاء است تا انسانها همواره در میان خیر و شر و سعادت و شقاوت قرار داشته ، به اختیار خود و با در نظر گرفتن نتیجه بر طبق هر کدام که خواستند عمل کنند.

و بر این اساس اگر در این میان کسی که چون ملائکه و اگر خواستی بگو چون خدا، بشر را به سوی خیرش دعوت نکند و کسی نباشد که او را به سوی شر تشویق بنماید، دیگر امتحانی نخواهد بود، و حال آنکه گفتیم امتحان در کار هست ، لذا می بینیم که خدای تعالی در امثال آیه ((الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء و الله یعدکم مغفرةً منه و فضلاً)) به این دو سنخ دعوت تصریح نموده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۱

آری ، اگر خدای تعالی ابلیس را علیه بشر تایید نموده و او را تا وقت معلوم مهلت داده است خود بشر را هم به وسیله ملائکه که تا دنیا باقی است باقی اند تایید فرموده است . و لذامی بینیم در پاسخ ابلیس نفرموده : ((و انک منظر : تو مهلت داده شدی)) بلکه فرمود: ((انک من المنظرین : تو از زمره مهلت داده شدگانی ، پس معلوم می شود غیر از ابلیس کسان دیگری هم هستند که تا آخرین روز زندگی بشر زنده اند.

و نیز اگر ابلیس را تایید کرده تا بتواند باطل و کفر و فسق را در نظر بشر جلوه دهد ، انسان را هم با هدایت به سوی حق تایید نموده و ایمان را در قلبش زینت داده و محبوب ساخته ، و به او فطرت توحیدی ارزانی داشته ، و به فجور و تقوایش ملهم نموده و نوری پیش پایش نهاده تا اگر ایمان آورد با آن نور در میان مردم آمد و شد کند، و همچنین تاییدات دیگر، و در این معانی فرموده : ((قل الله یهدی للحق))، ((و لکن الله حبب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم)) و ((فاقم وجهک للبدین حنیفاً فطرةً الله الی فطر الناس علیها)) و ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)) و ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس)) و ((انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا فی الحیوة الدنیا و یوم یقوم الاشهاد)) این آیه را بدان جهت شاهد آوردیم که به صیغه متکلم با غیر می فرماید: ما یاری می کنیم و این تعبیر اشعار به وساطت ملائکه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۲

بنا بر این آدمی زاد آفریده ایست که خودش به خودی خود لیسیده از هر اقتضائی است ، نه اقتضای سعادت دارد و نه شقاوت ، و در بدو خلقتش نسبت به هر دو یک نسبت دارد، هم می تواند راه خیر و اطاعت را که راه ملائکه است که جز اطاعت از آنها ساخته نیست اختیار کند، و هم راه شر و فساد و گناه را که راه ابلیس و لشگریان او است و جز مخالفت و معصیت چیزی ندارند. بشر به هر راه که در زندگیش میل کند به همان راه می افتد و اهل آن راه کمکش نموده و آنچه که دارند در نظر وی جلوه می دهند و او را به سر منزلی که راهشان به آن منتهی می گردد هدایت می کنند، حال آن سر منزل یا بهشت است و یا دوزخ ، یا شقاوت است و یا



سعادت .

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که مهلت دادن ابلیس تا روز وقت معلوم ، از باب تقدیم مرجوح بر راجح و یا ابطال قانون علیت نیست . بلکه در باب آسان ساختن امر امتحان است و لذامی بینیم دو طرفی است و در مقابل ابلیس ملائکه را هم مهلت داده ، پس دیگر چه جای اشکال است .

معنای جمله : ((لا زینن لهم فی الارض )) و دلالت آن بر اینکه زمین ظرف اغوای شیطاناست

و اینکه ابلیس گفت : ((لا زینن لهم فی الارض )) منظورش این است که باطل را - و یا بطوری که بعضی گفته اند گناهان را - در نظر بشر زینت می دهم . البته معنای اول جامع تر است و بهر حال مفعول حذف شده و ظاهراً از آن اعراض شده و فعل ((ازینن )) به جای لازم استعمال شده و غرض اصلی بیان همان لازم است که عبارتست از فریب دادن ، چون وقتی گفته می شود ((زین له کذا و کذا)) معنایش این است فلانی او را فریب داد و به آن کار وادار نمود .

و ضمیر ((هم )) به دلالت سیاق به آدم و ذریه اش بر می گردد. و مقصود از ((زینت دادن برای آنان در زمین )) این است که آدمیان را در زندگی زمینیشان که همان زندگی دنیا باشد فریب می دهم ، و چون مساله زینت دادن نزدیک ترین سبب است برای مسبب که همان گمراهی است لذا عطف جمله ((و لاغوینهم اجمعین )) بر آن عطف مسبب است بر سبب . این آیه اشعار و بلکه دلالت دارد بر آنچه که ما در تفسیر آیات راجع به بهشت آدم در جلد اول این کتاب گذرانیدیم ، چون آنجا گفتیم معصیت آدم یعنی خوردنش از آن درخت که نهی شده بود معصیت امر مولوی نبود تا گناه شمرده شود، بلکه مخالف امر ارشادی بود که هیچ منافاتی با عصمت انبیاء ندارد. وجه اشعار و یا دلالت آیه این است که ابلیس در کلام خود زمین را ظرف اغواء و تزئین و فریب دادن آدم و همسرش قرار داده پس فریب دادنش آدم و حوا را به این بود که آند و را به مخالفت امر ارشادی خدا وادار کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۳

و از بهشت بیرون نموده زمین نشینشان سازد، تا قهراً صاحب فرزندان شوند که وی به اغوای آنان مشغول گردد و ایشان را از راه حق دور و از صراط مستقیم گمراه نماید، و لذا می بینیم خدای تعالی در آیه ((یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة یزغ عنهما لباسهما لیریهما سوآتهما)) مقصد ابلیس را در اغوای آدم و همسرش برهنه شدن و متوجه شهوت گشتن قرار داد. مراد از ((عبادت مخلصین )) که از اغوای شیطان مصون هستند

((الا عبادک منهم المخلصین )) - ابلیس در این جمله طائفه متقین را از اغوای خود استثناء نموده و آنها عبارتند از مخلصین که بنا به قرائت مشهور به فتح لام خوانده می شود. از سیاق کلام بر می آید که مقصود از این طائفه کسانیاند که خود را برای خدا خالص کرده باشند، و معلوم است که جز خدا کسی خالصشان نکرده پس مخلص اند - به فتح لام .

ما در تفسیر سوره یوسف که بحثی پیرامون اخلاص داشتیم این معنا را گذرانیدیم که مخلصین آنهاست که پس از آنکه ایشان خود را برای خدا خالص کردند خدا آنان را برای خود خالص گردانیده ، یعنی غیر خدا کسی در آنها سهم و نصیبی ندارد، و در دلهايشان محلی که غیر خدا در آن منزل کند باقی نمانده است ، و آنان جز به خدا به چیز دیگری اشتغال ندارند، هر چه هم که شیطان از کیدها و وسوسه های خود را در دل آنان بیفکند همان وسوس سبب یاد خدا می شوند، و همانها که دیگران را از خدا دور می سازد ایشان را به خدا نزدیک می کند.

از همین جا معلوم می شود که اگر مستثنی منه را اغواء بگیریم بهتر است از اینکه هم اغواء و هم تزئین را مستثنی منه بگیریم ، چون همانطور که گفتیم او - که خدا لعنتش کند - تزئین خود را در باره همه بشر، حتی مخلصین بکار می برد و لیکن تنها غیر مخلصین را اغواء می کند.

و از اینکه گفت : ((مگر بندگان مخلصت )) و اول بندگان را استثناء کرد، و سپس ایشان را به وصف مخلص توصیف نمود، این

معنی استفاده می شود که اصولاً - حق بندگی و عبودیت همین است که مولی بنده خود را خالص برای خود کند، و غیر او کسی مالک آن بنده نباشد، و آن به این است که آدمی برای خود مالک و مولایی به غیر از خدا سراغ نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۴

و حتی خود را مالک چیزی از نفس خود و از صفات نفسش و آثار و اعمالش نداند و ملک - به کسر میم و ضمه آن - را تنها برای خدا بداند.

معنای بر خدا بودن راه شیطان ((هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ مُسْتَقِيمٌ))

قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٌّ مُسْتَقِيمٌ ظاهر کلام به طوری که از سیاق بر می آید این است که جمله مورد بحث کنایه باشد از اینکه همه امور به دست خداست حتی شیطان هم در این فضولی هایش بی نیاز از خدا نیست، همچنانکه اگر دریا به دریانورد بگوید راه تو بر پشت من است به او فهمانده که چاره ای جز این ندارد که خود را مجهز به وسائل عبور از دریا بنماید. و همچنین اگر کوه به کوهنورد بگوید راه تو منحصر بر پشت من است، به او فهمانده که باید وسائل عبور از قله های بلند و کوره راههای تنگ را فراهم نماید، همچنین بر خدا بودن راه شیطان معنایش این است که راه شیطان هم مانند همه امور از هر جهت موقوف به حکم و قضای خداست، او است که هر چیزی از ناحیه اش آغاز می گردد و به سویش انجام می پذیرد، پس هیچ امری نیست مگر اینکه او رب و قیوم بر آنست.

و نیز از ظاهر سیاق بر می آید که هذا صراط اشاره به کلام ابلیس است که گفت: ((لَا غَیْبَ لَنَا بِشَيْءٍ وَ لَآ نَرَى سِوَاكَ فَكُنْ عَلَیْنَا رَبًّا وَ كُنْ عَلَیْنَا حَکِّمًا وَ كُنْ عَلَیْنَا رَحِيمًا وَ كُنْ عَلَیْنَا رَءِیْفًا وَ كُنْ عَلَیْنَا رَءِیْفًا وَ كُنْ عَلَیْنَا رَءِیْفًا وَ كُنْ عَلَیْنَا رَءِیْفًا)) چون ابلیس با این کلامش که: به زودی از بشر انتقام می گیرم و با تزیین و اغواء، سلطه خود را بر همه آنان می گسترانم، به طوری که جز عده خیلی رهایی نداشته باشند، چنین اظهار کرد که او به زودی نسبت به آنچه که تصمیم گرفته مستقل و بی نیاز از خدا خواهد شد، و خواستش بر خواست خدا پیشی خواهد گرفت، چون خدا از خلقت انسانها این را خواسته بود که خلیفه خود در زمینشان نموده و ایشان را بندگان خود کند، ولی او می خواهد نگذارد این خواسته خدا صورت بندد. و جمله ((و لا تجد اکثرهم شاکرین)) اشاره روشنی به این معنا دارد.

خدای تعالی در قبال این اظهار پاسخ داده است که: آنچه گفتمی که به زودی همه آنها را گمراه می کنی، و آنچه که استثناء نمودی و چنین اظهار نمودی که به زودی مستقل می شوی، و همه این کارها را به حول و قوه و مشیت خود میکنی سخت اشتباه کردهای، زیرا غیر من کسی مستقل نیست، و کسی جز من مالک این تصرفات و حاکم در آن نیست، از هر کسی هم که سرزند به حکم و قضای من است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۵

اگر اغواء کنی به اذن من کردی و اگر نتوانی و ممنوع شوی به مشیت من ممنوع شده ای، و تو از ناحیه خود مالک هیچ چیزی نیستی. تنها مالک و اختیاردار آن اموری هستی که من مالکت کرده ام، و آنچه که من قضائش را رانده باشم، و من چنین رانده ام که تو نسبت به بندگان من هیچ کار نتوانی بکنی، مگر تنها آنهایی که پیرویت کنند... إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ این همان قضایی است که گفتیم در آیه سابق در امر اغواء به رانده شدنش اشاره شده، که می فرماید غیر او کسی در آن دخالتی ندارد.

و حاصل مطلب این است که آدم و فرزندان همگیشان بندگان خدایند، و چنان نیست که ابلیس پنداشته بود که تنها مخلصین بنده او هستند، و چون بنده خدا هستند به شیطان تسلطی بر ایشان نداده تا هر چه می خواهد - که همان اغوای ایشانست - مستقلاً انجام دهد و گمراهشان کند، بلکه همه افراد بشر بندگان اویند، و او مالک و مدبر همه است، چیزی که هست شیطان را بر افرادی که خودشان میل به پیروی او دارند و سرنوشت خود را به دست او سپرده اند مسلط فرموده، اینها نیستند که ابلیس بر آنان حکمفرمایی دارد.

آیه : ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان ...)) متضمن سه جواب به ابلیس است

پس اگر در آیه شریفه دقت به عمل آوریم خواهیم دید که آیه شریفه ابلیس را از سه جهت اصلی پاسخ رد داده است .

اول اینکه ابلیس بندگان خدای را منحصر در مخلصین کرده ، و سلطنت خود را بر آنان نفی نموده و ما بقی افراد بشر را که بر آنان تسلط دارد بنده خدا ندانسته است ، و خدای تعالی در پاسخش همه افراد بشر را بنده خود خواند. چیزی که هست سلطنت ابلیس را نسبت به بعضی از بندگانش نفی و نسبت به بعضی دیگر اثبات نمود.

دوم اینکه آن ملعون برای خود در اغوای بشر دعوی استقلال نمود (همچنانکه از ظاهر جمله ((لاغوینهم)) که در سیاق مخاصمه با خدا و انتقام واقع شده استفاده می شود) و خدای سبحان او را در این ادعا رد نموده پندارش را باطل خواند، و فرمود که دشمنی او و انتقامش نیز ناشی از قضای خداست ، و تسلطش بر بشر ناشی از تسلط او است که او را نسبت به اغوای آنانکه به سوء اختیار از او پیروی کنند تنها مسلط فرموده است .

بنا بر این ابلیس ملعون نباید به خود ببالد، زیرا علیه خدا کاری از پیش خود نکرده و امری را علیه او فاسد ننموده است ، چون اگر اهل ضلالت را اغواء کرده ، به قضای خدای سبحان - که اهل ضلالت می بایستی به وسیله وی در گمراهی خود بمانند - کرده

است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۶

و حتی خود آن ملعون هم به این معنا تا حدی اعتراف نموده ، و در خصوص غوایت خود گفته است ((رب بما اغویتنی)). و نیز اگر مخلصین را استثناء نموده باز به قضای خدا بوده است .

این معنایی که آیه کریمه آن را افاده می کند، و می فرماید هم تسلط ابلیس بر ضلالت گمراهان ، و هم رهایی دادن مخلصین از شر او هر دو قضای خداست ، خود یکی از اصول مهمی است که توحید قرآن آن را افاده می کند، مثلاً در سوره یوسف می فرماید: ((ان الحکم الا-الله)) و در سوره قصص می فرماید: ((و هو الله لا-اله الا-هو له الحمد فی الاولی و الا-خره و له الحکم)) و در آل عمران می فرماید: ((الحق من ربک)) و در یونس می فرماید: ((و یحق الله الحق بکلماته)) و همچنین آیاتی دیگر که دلالت دارند بر اینکه هر حکم ایجابی و یا سلبی که هست همه از خداست و به قضاء او به کرسی می نشیند.

از اینجا معلوم می شود که بعضی از مفسرین در تفسیر خود نسبت به جمله ((الا من اتبعک من الغاوین)) چقدر مسامحه و سهل انگاری نموده اند، زیرا گفته اند: پیروان ابلیس وقتی دعوت او را می پذیرند و متابعتش می کنند قهراً ابلیس بر آنان سلطنت خواهد یافت و هر چند که این بخاطر عدول آنان از هدایت الهی به دعوت و غوایت او است ، و لیکن قهراً او دارای سلطان خواهد شد، پس سلطنت ابلیس نه از خداست ، و نه از خودش ، بلکه از سوء اختیار پیروان او است .

وجه فساد این سخن این است که : استقلال و قوت ذاتی از ابلیس سلب و به ذوات اشیاء داده شده و حال آنکه اگر بنا باشد ابلیس از پیش خود مالک چیزی نباشد اشیاء هم مالک هیچ چیز خود نخواهند بود و بدون اذن خدا، هیچ چیز حتی ضروریات و لوازم ذات را مالک نیستند مگر به اذن خدا و تملیک او - دقت فرمائید.

روایاتی چند درباره نفخ روح در کالبد آدم علیه السلام

جهت سومی که خدای تعالی از کلام ابلیس رد نموده این است که سلطنت ابلیس بر اغوای هر کس که گمراهش می کند، هر چند که به جعل خدای سبحان و تسلیط اوست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۷

الا اینکه این تسلیط خدایی ابتدایی نیست و چنان نیست که خدای تعالی افرادی را بدون جهت دستخوش اغوای شیطان نموده ، افرادی دیگر را از شر او حفظ نماید، چون چنین رفتاری را نمی توان به ساحت قدس خدای سبحان نسبت داد، بلکه اگر جمعی را دستخوش اغوای او می کند به عنوان مجازات و مسبوق به غوایت خودشان است .

دلیل بر این نکته جمله ((الا-من اتبعک من الغاوین)) است که می فرماید: ابلیس تنها آن جمعی را اغواء می کند که خود آنان

غوایت دارند، و به اقتضای همان غوایت خودشان در پی اغوای شیطان می روند. پس اغوای شیطان اغوای دومی است. آری، در این مساله یک اغواء است به دنبال غوایت و غوایت عبارت است از همان جرمهایی که خود آدمیان مرتکب می شوند و اغوای ابلیس مجازاتی است از جانب خدای سبحان.

و اگر این اغواء، ابتدایی و از ناحیه ابلیس بود، و گمراهان به دست ابلیس گمراه می شدند باید خودشان هیچ تقصیری نداشته باشند و همه ملامتها متوجه ابلیس باشد، نه مردم، و حال آنکه او خودش به حکایت قرآن کریم در روز قیامت می گوید: ((و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم)).

البته این سخن از ابلیس نیز پذیرفته نیست، زیرا ابلیس هم به خاطر سوء اختیارش و اینکه به کار اغوای مردم پرداخته، و به عبارتی بخاطر امتناعش از سجده بر آدم ملامت می شود. آری، او ولایت بر اغواء را به عهده خود گرفت و ولی گمراهان گردید، همچنانکه خدای سبحان در جای دیگر از کلامش بدان اشاره نموده می فرماید: ((انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون)) و نیز در آیه دیگری که روشن ترین آیه مؤید بیان ما است می فرماید: ((کتب علیه انه من تولاه فانه یضله و یهدیه الی عذاب السعیر)). مقصود از ((عبادی)) و استثناء در آیه شریفه و نقد نظر مفسران در این خصوص

پس از آنچه گذشت این معنا به دست آمد که مراد از کلمه ((عبادی)) عموم افراد بشر است، و استثناء در ((من اتبعک)) استثنای متصل است، نه منقطع، و کلمه ((من)) در ((من الغاوین)) بیانیه است و زمینه کلام رد بر ابلیس است، و آیه متعرض دو قضاء از قضاهای الهی است: یکی در مستثنی و یکی در مستثنی منه. اینها و غیر اینها نکاتی است که از بیان گذشته ما به دست می آید. و از همین بیان روشن می گردد اینکه بعضی از مفسرین گفته اند ((منظور از کلمه ((عبادی)) آن کسانی است که ابلیس استثنائشان کرد و از ایشان تعبیر کرد به ((عبادک منهم)) و نتیجه استثناء مزبور منقطع و زمینه کلام تصدیق گفتار ابلیس است که بر جمعی سلطنت دارد و بر مخلصین ندارد، و معنای آیه این است که مخلصین در تحت سلطنت تو نیستند، ولی آنها که پیرویت می کنند هستند تفسیر صحیحی نیست.

زیرا خواننده عزیز اگر در بیان گذشته ما دقت کرده باشد می داند که این چنین تفسیر در حقیقت زمینه کلام را بر هم زدن است و کسی که اینطور تفسیر کرده رعایت سیاق را که سیاق مخاصمه است نکرده، و به ساحت قدس الهی نسبت نالایق داده، و خطاب خدای را طوری معنا کرده که در حقیقت همان کلام ابلیس از کار در آمده است. به این معنا که خدای تعالی تغییری در ریخت کلام ابلیس داده، و نسبت به اصل معنا حق را به او داده و به آن اعتراف کرده است. ابلیس گفته بود به زودی من بشر را اغواء می کنم مگر مخلصین آنان را. خدا هم فرموده: تو مخلصین را نمی توانی گمراه کنی، تنها غیر ایشان را گمراه میکنی، و پر واضح است که چنین کلامی را نمی توان به خدای سبحان نسبت داد.

و چه بسا مفسرین دیگری که آیه را چنین معنا کرده اند: کلمه ((عبادی)) شامل تمامی افراد بشر می باشد و در عین حال استثنای منقطع است. و شاید از این جهت منقطع گرفته اند که پنداشته اند اگر متصل بگیرند باید بیشتر افراد را مستثنی بدانیم، آن وقت مثل این می شود که بگوییم: من صد تومان الا نود و نه تومان قرض دارم، زیرا گمراهان بشر نسبت به مخلصین آن شاید بیشتر از ۹۰ در صد باشند، و آن وقت ساحت قدس الهی منزله از این چنین حرف زدن است.

و این تفسیر صحیح نیست، برای اینکه این حرف مربوط به جایی است که منظور از استثناء بیرون کردن عدد معینی باشد، و اما اگر منظور اخراج نوع و یا صنف باشد دیگر زیاد بودن عدد مستثنی عیب ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۴۹

و انسان خود دارای اصنافی است که ما فوق همه، صنف مخلصین اند، و از آنان پایین تر صنف مؤمنین، و از آنان پایین تر صنف مستضعفین و از ایشان هم پایین تر پیروان ابلیس اند که همین صنف آخری در آیه استثناء شده و ما بقی که چند صنفند در مستثنی منه باقیاند. پس استثناء اکثر لازم نمی آید.

اثبات سلطنت و ولایت برای ابلیس، با سلطنت مطلقه خدا منافات ندارد

بعضی دیگر از مفسرین استثناء را از این جهت منقطع گرفته اند که برای ابلیس سلطنتی حتی بر غاوین لازم نیاید چون چنین پنداشته اند که اثبات سلطنت برای ابلیس با سلطنت مطلقه خدا و یا با عدالت او منافات دارد، و معنای آیه بطوری که این دو محذور لازم نیاید این است که ((تو بر بندگان من سلطنت نداری لیکن هر که از غاوین، که تو را پیروی کند او خودش زمام امور خود را بدست تو داده، و برای تو سلطنت علیه خود قرار داده است. نه اینکه این سلطنت از خود تو باشد، و تو بتوانی خدا را در امور خلقش عاجز کنی، از خدا هم نیست، تا با عدالت او منافات داشته باشد)).

ولی غفلت کرده اند از اینکه اثبات سلطنت برای ابلیس در صورتی که آن سلطنت از ناحیه خدای تعالی باشد، اشکالی وارد نمی آید و با سلطنت مطلقه الهی منافات ندارد و همچنین منافی با عدالت خدائی نیست، زیرا مکرر گفتیم که این تسلیط، تسلیط به عنوان مجازات است، نه ابتدایی. و اینهم که گفت: سلطنت ابلیس را گمراهان به او داده اند باز با تسلیط خدایی منافات ندارد و همه اینها در سابق گذشت لذا تکرار نمی کنیم.

آنچه در اینجا در اشکال بر توجیه بالا اضافه می کنیم این است که قرآن کریم در آیه ((کتب علیه انه من توله فانه یضله و آیه انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون)) بطور صریح به هر دو ناحیه گفتار ما دلالت دارند، اولی سلطنت را برای شیطان اثبات می کند و دومی آن سلطنت را به قضای خدا و جعل او می داند.

وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْءِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ظاهراً کلمه ((موعد)) در اینجا اسم مکان و به معنای محل وعده باشد و مراد از اینکه جهنم موعد آنها است این است که جهنم آن محلی است که وعده خدا به ایشان عملی می شود و در آنجا عذابشان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۰

و این کلام خدا تاکید ثبوت قدرت او و بازگشت همه امور به او است. کانه می فرماید: ((آنچه در باره سلطنت تو بر گمراهان گفتم سلطنتی از ناحیه خود تو نیست، و چنان نیست که تو ما را عاجز کنی، بلکه ما تو را بر آنان سلطنت دادیم و به خاطر پیرویشان از تو، ایشان را به اغوای تو مجازات نموده، و به زودی در آخرت هم به عذاب جهنم کیفرشان می کنیم.

در این جمله که مخصوص بیان حال پیروان ابلیس است، تنها کیفر ایشان را ذکر کرد و دیگر اسمی از ابلیس و کیفر او نبرد، به خلاف آیه ((لاملائن جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)) و آیه ((فان جهنم جزاؤ کم جزاء موفورا))، چون مقام در این دو آیه غیر مقام آیه مورد بحث است.

لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ معنای اینکه جهنم هفت در دارد: ((لها سبعة ابواب...))

خدای سبحان نه در این آیه و نه در هیچ جای کلام خود، بیان نموده که مراد از این ((ابواب: درها)) چیست. آیا مانند درهای خانه و چهار دیواری است که در آنجا داخل می شوند و همه واردین را در یک عرصه جمع می کند؟ و یا طبقات و درکات مختلفی است که از نظر نوع عذاب، و شدت آن با هم تفاوت دارند. استعمال کلمه ((باب)) در هر دو معنا متداول است و چه بسا اموری را که در نوع مختلفند، هر نوعش را یک باب می گویند، مثلاً گفته می شود: ((ابواب خیر))، ((ابواب شر)) و ((ابواب رحمة)) و قرآن فرموده: ((فتحنا علیهم ابواب کل شیء)) و چه بسا که اسباب رسیدن به چیزی و راههای رسیدن به آن را نیز ابواب می گویند، مانند ((ابواب رزق)) که مقصود از آن انواع معاملات است.

و بعید نیست از آیات متفرقه در قرآن که در باره آتش دوزخ آمده معنای دومی استفاده شود، مانند آیه ((و سیق الذین کفروا الی جهنم زمرا حتی اذا جاؤها فتحت ابوابها - تا آنجا که می فرماید - قیل ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها - و آیه ((ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار)) و همچنین آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۱

مؤید این احتمال فقره دوم آیه مورد بحث است که می‌فرماید: ((لکل باب منهم جزء مقسوم: از ایشان برای هر دری قسمتی است تقسیم شده)) چون ظاهر آن این است که خود جزء تقسیم شده بر درها است، و این وقتی معنای صحیح می‌دهد که ((باب)) به معنای طبقه باشد نه در ورودی. و اما اینکه بعضی کلمه ((جزء مقسوم)) را به معنای ((طائفه معین و مفروز)) گرفته‌اند تفسیر موهونی است که وهنش بر همه روشن است.

و بنا بر این، معنای ((هفت در داشتن جهنم)) این می‌شود که هفت نوع عذاب دارد، و هر نوع آن به مقتضای واردین برای خود چند قسم دارد. و این مطلب خالی از دلالت بر این معنا نیست که گناهایی که مستوجب آتش است هفت قسم، و طرقی که آدمی را به هر یک از آن گناهان می‌کشاند نیز چند قسم است، و در صورتی که آیه شریفه چنین دلالتی داشته باشد مؤید روایاتی خواهد بود که در باره طبقه بندی عذابهای دوزخ آمده، و به زودی از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد - ان شاء الله تعالی.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَأَمِينِينَ ایشان مستقر در بهشتها و چشمه سارهایند. (به ایشان گفته می‌شود) بدانجا درآید با سلامی وصف ناپذیر، سلامی که نمی‌توان کنه و صفش را بیان نمود، درآید در حالی که از هر شر و ضرری ایمن هستید.

((متقین)) در آیه: ((ان متقین فی جنات...)) اعم از ((مخلصین)) در آیه: ((الا عباد کم منهم المخلصین)) است

خدای سبحان بعد از آنکه قضای رانده شده خود را در باره ابلیس و گمراهان پیرو او بیان نمود، اینک در این آیه قضای رانده شده اش را در باره متقین بیان می‌فرماید، و از آنجا که در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تقوی به ورع و پرهیز از محرمات خدا تفسیر شده و در کلام خدای تعالی هم، متقین را مکرر به بهشت بشارت داده، نتیجه می‌گیریم که متقین اعم از مخلصین اند.

و اینکه بعضی گفته‌اند که ((هیچ شبه ای نیست در اینکه سیاق دلالت دارد بر اینکه متقین در این آیه همان مخلصین آیه قبل هستند، و این حمل مطلق بر فرد کامل آن می‌شود)) صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از ((عباد)) در جمله ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان)) مخلصین باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۲

تا به ضمیمه وحدت سیاق بگوئیم مقصود از متقین هم همان مخلصین اند، و لیکن همین حرف، اول کلام است و ما در سابق اثبات کردیم که مراد از عباد عموم افراد انسان است و تنها غاویان (گمراهان) استثناء شده، و بقیه در تحت عموم هستند. خدای تعالی وضع غاویان را روشن نمود، و فرمود که قضای او آتش را بر ایشان حتمی نموده، اینک در این آیه وضع سایر افراد عام را که اعم از مخلصین اند، بیان می‌فرماید. باقی می‌ماند وضع افراد مستضعف که منوط به خواست خداست و گناهکاران و اهل کبائری که بدون توبه می‌میرند که ایشان هم محتاج شفاعتند، در نتیجه از افراد عموم مذکور باقی نمی‌ماند مگر آنانکه بهشت برایشان حتمی است اعم از مخلصین و غیر ایشان که آیه مورد بحث متعرض وضع ایشان است.

و اما مساله حمل مطلق بر فرد اکمل آن، خطا و اشتباه است بلکه همواره مطلق را باید حمل بر افراد متعارف آن نمود که تفصیل این بحث به عهده کتب اصول است بدانجا مراجعه شود.

نقد و ابطال سخن ((فخر رازی)) که گفته است مراد از ((متقین)) کسانی است که از شرک پرهیزند

امام رازی در تفسیر جمله مورد بحث گفته: منظور از متقین در آیه شریفه کسانیاند که از شرک پرهیزند، و این معنا را از معظم صحابه و تابعین نقل کرده و گفته که در این معنا روایاتی آمده است.

آنگاه اضافه کرده است که: حق صحیح هم همین است، به دلیل اینکه متقی کسی است که یک بار از خود تقوی نشان دهد همچنانکه کسی را که یک نوبت زده باشد می‌گویند ضارب، چون شرط صادق بودن وصف این نیست که همه انواع تقوی را انجام داده باشد، بلکه همین که ماهیت تقوی را انجام داده باشد، وصف متقی بر او صادق خواهد بود، و لذا گفته‌اند لفظ امر



دلالت بر وجوب بیش از یک بار مامور به ندارد. بنا بر این ظاهر آیه اقتضاء دارد که جنات عیون نصیب هر کسی که حتی از یک گناه پرهیز کرده باشد بشود، چیزی که هست امت اسلام همه متفقند بر اینکه در خصوص گناه کفر استمرار وصف، شرط بهشتی بودن است.

و نیز از آنجایی که این آیه دنبال کلام ابلیس: ((الاعبادک منهم المخلصین)) و دنبال: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان)) واقع شده، لذا در بهره مندی از جنات عیون ایمان معتبر است، پس قید ایمان بخاطر این دو دلیل است. و از آن گذشته دلیلی بر قید دیگر نداریم، و عام را به عمومیتش باقی می‌گذاریم، چون تخصیص عام خلاف ظاهر است و هر چه کمتر باشد به مقتضای اصل و ظاهر موافق تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۳

پس با این بیان ثابت می‌شود که حکم جنات عیون برای تمامی گویندگان ((لا اله الا الله محمد رسول الله)) ثابت است، هر چند که اهل معصیت باشند، و این خود بیانی روشن است.

و مقتضای کلامش این است که آیه شریفه شامل مرتکبین تمامی کبائر موبقه که کتاب عزیز (قرآن) تصریح به استحقاق آتش بر مرتکب آن دارد بشود بشرطی که از شرک پرهیز کند. و همچنین شامل کسانی که غیر از دو شهادت مذکور تمامی واجبات الهی را که تارکش را وعده آتش داده ترک کرده اند بگردد. و حال آنکه هر کس که با کلام خدای تعالی انسی داشته و در آن تدبر نماید شک نمی‌کند در اینکه قرآن کریم چنین کسانی را متقی نمی‌داند، و جزء متقیان نمی‌شمارد، مخصوصاً عنوان متقین از عناوینی است که در قرآن کریم زیاد به چشم می‌خورد که آنان را صریحاً به بهشت بشارت می‌دهد و شاید قریب بیست جا آنان را به اجتناب از محرمات وصف کند، و در احادیث هم متقین به چنین کسانی تفسیر شده است. علاوه بر اینکه صرف صحت اطلاق وصف ربطی به تسمیه به آن وصف ندارد (و مجرد اینکه کلمه متقی به شخصی که یک بار از محرمات اجتناب کرده اطلاق شود غیر این است که اسم چنین شخصی را متقی بگذاریم). کسی به وصف مؤمن، محسن، قانت، مخلص و صابر و مخصوصاً اوصافی که در آن بقاء و استمرار خوابیده نامیده نمی‌شود، مگر آنکه وصف مذکور در او استقرار و دوام داشته باشد. و اگر سخن فخر رازی در متقین درست باشد باید در طاغین و فاسقین و مفسدین و مجرمین و غاوین و ضالین که در قرآن کریم وعده آتش به آنان داده شده صادق باشد و حال آنکه صادق بودنش تناقض عجیبی است که به کلی نظام کلام الهی را مختل می‌سازد.

و اگر بگوییم در اوصافی که شمردی قرینه و شاهدی هست که آن اوصاف را به مرتکب در یک بار و دو بار صادق نمی‌دانند، از قبیل آیات شفاعت و توبه و امثال آن، در جواب می‌گوییم در وصف متقین هم قرینه داریم که مراد از آن، کسانی هستند که همیشه تقوی داشته باشند نه آنانی که هم گناهان را مرتکب شده، هم واجبات را ترک می‌کنند و در همه عمر از یک گناه پرهیز می‌نمایند، و آن قرینه عبارتست از آیاتی که وعده آتش به مرتکب گناهان می‌دهد، مانند آیات زنا و قتل نفس بدون حق، و ربا و خوردن مال یتیم و نظائر آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۴

علاوه، شواهدی که وی به عنوان تقریب دلیل خود آورده، و از آن جمله گفته که ((واقع شدن آیه دنبال کلام ابلیس...)) وجوه و شواهد واهی است که هیچ دلالت و شهادتی بر مدعای او ندارد. و همچنین اینکه گفته ((پس قید ایمان به خاطر این دو دلیل است، و از آن گذشته دلیلی بر قید دیگر نداریم و تخصیص عام خلاف ظاهر و خلاف اصل است...)) نیز صحیح نیست، زیرا خلاف اصل در جایی گفتگوش میان می‌آید که دلیل لفظی در کار نباشد و خواننده عزیز به ادله لفظی که همه آنها صالح برای تقیید آیه اند واقف گردید. و همچنین خلاف ظاهر، چون ظهور مطلق در اطلاق - که گویا مقصود وی از ظهور همان است - وقتی حجت است که دلیل مقیدی، اطلاق را تقیید نکند و گر نه باید از ظهور اطلاق دست برداشته آن را حمل بر مقید نمود.

پس حق مطلب آنست که گفتیم آیه شریفه شامل کسانی است که ملکه تقوی و ورع و پرهیز از محرمات الهی در دل‌هایشان

جایگزین شده باشد. تنها چنین کسانیاند که سعادت و بهشت بر ایشان حتمی است .

بله این معنا نیز هست که از کتاب خدا و سنت استفاده می شود که اهل توحید یعنی آنها که در موقف قیامت با شهادت ((لا اله الا الله)) محشور می شوند مخلد در آتش نیستند، و بالا خره به بهشت وارد می شوند، ولی این غیر از دلالت لفظ متقین است .

بیان حال متقین در ورودشان به بهشت

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَلِينَ... بِمُخْرَجِينَ كَلِمَةً ((غل)) به معنای کینه است و بعضی گفته اند به معنای کینه و حسد است که آدمی را وادار می کند به دیگران آزار برساند. و کلمه ((سرر)) جمع ((سریر)) است که به معنای تخت (مبل) است . و کلمه ((نصب)) به معنای تعب و خستگی است که از خارج به آدمی روی دهد.

خدای تعالی در این دو آیه حال متقین را در وارد شدنشان به بهشت بیان می فرماید. و اگر از میان نعمتهای بهشت با آن همه زیادی تنها این چند چیز را شمرد بخاطر عنایتی بود که به اقتضای مقام داشت ، چون مقام ، مقام بیان این جهت است که اهل بهشت به گرفتاری و بدبختی گمراهان مبتلا نیستند، چون آنان سعادت و سیادتشان و کرامت و حرمتشان را از دست نداده اند، و چون زمینه کلام این بود، مناسب بود امنیت اهل بهشت را نام ببرد، لذا فرمود: اهل بهشت از ناحیه نفسشان و درونشان در امنیت اند، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۵

چون خداوند کینه و حسد را از دل‌هایشان کنده ، دیگر احدی از آنان قصد سویی نسبت به دیگری ندارد، بلکه همه برادرانی هستند در برابر هم که بر تختها تکیه زده اند، و به زودی در بحث روایتی معنایی برای روبروی هم بودنشان خواهد آمد - ان شاء الله تعالی . و همچنین از ناحیه اسباب و عوامل بیرونی نیز در امنیت اند، دیگر دچار نصب ( خستگی ) نمی گردند. و نیز از ناحیه پروردگارشان هم ایمن هستند، و از بهشت هرگز اخراج نمی شوند، پس اهل بهشت از هر جهت در سعادت و کرامتند، و از هیچ جهتی دچار شقاوت و خواری نمی شوند، نه از ناحیه درونشان و نه از بیرونشان و نه از خدایشان .

قضاهای رانده شده

قضاهای رانده شده ای که در قرآن حکایت شده است

قضاهائی که از مصدر جلال رب العزه در بدو خلقت انسان رانده شده ، و قرآن کریم آنها را حکایت نموده ، دو سنخ است : یکی اصلی و یکی فرعی ، و اصلی آنها ده تا است :

اول اینکه به ابلیس فرمود: ((فاخرج منها فانك رجيم))

دوم اینکه به او فرمود: ((وان عليك اللعنة الی یوم الدین)).

که البته ممکن است این دو را به یک قضا برگردانید.

سوم اینکه به او فرمود: ((فانك من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم)). چهارم اینکه باز به او فرمود: ((ان عبادی لیس لك علیهم سلطان))

پنجم اینکه دنبال آن فرمود: ((الا من اتبعك من الغاوین)).

ششم اینکه فرمود: ((وان جهنم لموعدهم اجمعین)).

هفتم اینکه به آدم فرمود: ((اهبطوا بعضکم لبعض عدو)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۶

هشتم اینکه به او فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)).

نهم اینکه به او و خلق خود فرمود: ((اهبطوا منها جمیعا فاما یاتینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون)).

دهم اینکه به انسان فرمود: ((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)).

و اما قضاهای فرعی که مترتب بر این اصلهاست قضاهایی است که متدبر دانشمند به آنها بر می‌خورند.

بحث روایتی

روایاتی درباره نفخ روح در کالبد آدم علیه السلام

در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از آیه ((و نفخت فیه من روحی ...)) پرسش نمودم فرمود: خداوند روحی خلق فرمود و از آن در آدم دمید.

در همان کتاب از ابی بصیر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقوالة ساجدین ...)) فرموده: خداوند خلقی را خلق کرد، و روحی را هم آفرید، آن گاه به فرشتهای دستور داد آن روح را در آن کالبد بدمد، نه اینکه بعد از نفخ چیزی از خدای تعالی کم شده باشد، و این از قدرت خداست.

و در همان کتاب در روایت سماعه از آن جناب آمده که فرمود: خداوند آدم را خلق کرد و در آن دمید. من از آن جناب پرسیدم روح چیست؟ فرمود: قدرت خدای تعالی از ملکوت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۷

مؤلف: یعنی قدرت فعلیه خداست که از قدرت ذاتیش منبعث می‌شود، همچنانکه روایت قبلی هم بر آن دلالت دارد.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: من از حضرت باقر (علیه السلام) پرسیدم معنای این کلام خدای عز و جل که می‌فرماید: ((و نفخت فیه من روحی)) چیست؟ فرمود: روحی است که خدا آن را اختیار نمود و خلقش کرد، و به خود نسبتش داد، و بر تمامی ارواح برتریش بخشید و به همین جهت دستور داد تا آن را بر آدم بدمند.

و در کافی به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: از امام باقر پرسیدم اینکه روایت می‌کنند که خدای تعالی آدم را به صورت خود خلق کرده درست است؟ فرمود: صورت آدم صورت مخلوقی است حادث که خدای تعالی آن را بر سایر صورتهای انتخاب نمود، و چون از سایر صورتهای بهتر بود به خود نسبتش داد، همچنانکه کعبه را به خود نسبت داده و فرموده: ((بیتی: خانه من))، روح را به خود نسبت داد و فرمود: ((و نفخت فیه من روحی)).

مؤلف: این روایات از روایات برجسته‌ای است که در ضمن معنای روح، معارف بسیاری را بیان می‌کند، و ما به زودی در آنجا که پیرامون حقیقت روح بحث می‌کنیم - ان شاء الله - توضیحی در معنایش می‌دهیم.

چند روایت درباره وقت یوم معلوم در آیه ((فانک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم))

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((انک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم)) فرمودند: ((یوم وقت معلوم)) روزیست که نفخ صور می‌شود و ابلیس میان نفخه اول و دوم می‌میرد.

و در تفسیر عیاشی از وهب بن جمیع و در تفسیر برهان از شرف الدین نجفی با حذف سند از وهب نقل کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از ابلیس پرسش نمودم، و اینکه منظور از ((یوم وقت معلوم)) در آیه ((رب فانظرنی الی یوم یبعثون قال فانک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم)) چیست؟ فرمود ای وهب آیا گمان کرده‌ای همان روز بعثت است که مردم در آن زنده می‌شوند؟ نه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۵۸

بلکه خدای عز و جل او را مهلت داد تا روزی که قائم ما ظهور کند که در آن روز موی ناصیه ابلیس را گرفته گردنش را می‌زند، روز وقت معلوم آن روز است.

الفاظ حدیث فوق از تفسیر برهان نقل گردیده است.

و در تفسیر قمی به سند خود از محمد بن یونس از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((فانظرنی - تا جمله - الی یوم الوقت المعلوم)) فرمود: در روز وقت معلوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را بر روی سنگ بیت المقدس ذبح می‌کند.

مؤلف: این روایت از روایات رجعت است که بر طبق آن و نیز بر طبق مضمون روایت قبلیش از طرف امامان اهل بیت روایات دیگری نیز هست. ممکن هم هست روایت اولی از این سه روایت آخر را حمل بر تقیه کنیم، و نیز ممکن است هر سه را به بیانی که در رجعت در جلد اول این کتاب و در جلد‌های دیگر گذشت طوری معنا کنیم که منافاتی میان آنها نباشد، و آن این است که بگوییم در روایات وارده از طرق امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) غالب آیات مربوط به قیامت گاهی به روز ظهور مهدی (علیه السلام) و گاهی به روز رجعت و گاهی به روز قیامت تفسیر شده و این بدان جهت است که هر سه روز در اینکه روز بروز حقایقند، مشترکند، هر چند که بروز حقایق در آنها مختلف و دارای شدت و ضعف است. بنا بر این، حکم قیامت بر آن دو روز دیگر هم جاری است - دقت فرمایید. روایتی در بیان مراد از درهای جهنم در ذیل جمله: ((لها سبعة ابواب...))

و در تفسیر عیاشی از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: خدمت آن جناب بودم، عرض کردم: ممکن است بفرمایید تفسیر آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان)) چیست؟ فرمود: خدای تعالی در این جمله می فرماید: تو نمی توانی بندگان مرا به بهشت و یا دوزخ وارد کنی.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لها سبعة ابواب...)) از معصوم نقل کرده که فرمود: خدای تعالی در این جمله می فرماید اهل هر مذهبی از دری وارد می شوند، و برای بهشت هشت در است.

و در الدر المنثور است که احمد - در کتاب الزهد - از خطاب بن عبد الله روایت کرده که گفت: علی (علیه السلام) فرمود: هیچ می دانید درهای جهنم چگونه است؟ ما گفتیم لابد مثل همین، درهای دنیا است، فرمودند: نه و لیکن اینطور است. آنگاه دست خود روی دست گذاشت (که اشاره به طبقات آن است).

و در همان کتاب است که ابن مبارک، هناد، ابن ابی شیبیه، عبد بن حمید و احمد - در کتاب الزهد - و ابن ابی الدنیا - در کتاب صفة النار - و ابن جریر، ابن ابی حاتم و بیهقی - در کتاب البعث - از چند طریق از علی (علیه السلام) روایت کرده که گفت: جهنم هفت در دارد، بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارد وقتی اولی پر شد دومی را پر می کنند، آنگاه سومی را تا همه اش پر شود. باز در همان کتاب آمده که ابن مردویه و خطیب در تاریخش از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در معنای آیه ((لکل باب منهم جزء مقسوم)) فرمود: جزئی از مردم که به خدا شرک ورزیدند، و جزئی دیگر که در او شک کردند، و جزئی که از او غفلت نمودند.

مؤلف این روایت اجزای درهای جهنم را می شمارد، نه خود درها را. و از ظاهر سیاق بر می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی خواهد اجزاء را منحصر در آن سه جزء کند.

و در همان کتاب است که ابن مردویه از ابوذر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود برای جهنم دری است که از آن داخل نمی شود مگر کسی که عهد مرا در باره اهل بیتم بشکند و خیانت نماید، و بعد از من خون آنان را بریزد. باز در همان کتاب است که احمد و ابن حبان و طبری و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب البعث - از عتبه بن عبد الله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده اند که فرمود: برای بهشت هشت در و برای جهنم هفت در است، که بعضی افضل از بعض دیگر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۰

مؤلف این روایات به طوری که ملاحظه می فرمایید بیان گذشته ما را تایید می کنند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و نزعنا ما فی صدورهم من غل)) از معصوم نقل کرده که فرمود: ((غل)) به معنای عداوت است.

چند روایت در تفسیر و بیان مراد جمله: ((اخوانا علی سرر متقابلین))

و در تفسیر برهان از حافظ، ابو نعیم از رجال سندش از ابی هریره روایت کرده که گفت: علی بن ابی طالب (علیه السلام) از رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید یا رسول الله کدامیک از ما در دل تو محبوبتریم؟ من یا فاطمه؟ فرمود: فاطمه محبوب تر است نزد من از تو، ولی تو گرانقدرتری از او، و گویا تو را و او را می بینم که کنار حوض مردم را از آن دور میکنی، و کنار آن حوض به عدد ستارگان آفتابه هائی هست، و تو و حسن و حسین و حمزه و جعفر در بهشتید و چون برادرانی مقابل هم بر تختها قرار دارید، و تو و شیعیانت با من هستید، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را قرائت کردند: ((اخوانا علی سرر متقابلین)) و فرمودند: آنچنان در برابر هم هستید که به پشت سر یکدیگر نمی نگرید.

و نیز در همان کتاب است که ابن مغزلی - در کتاب المناقب خود بدون سند از زید بن ارقم روایت کرده که گفت: بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شدم، فرمود: من می خواهم میان شما امت عقد اخوت برقرار کنم، همانطور که میان ملائکه برادری برقرار است آنگاه به علی فرمود: تو برادر من هستی، و سپس تلاوت فرمودند: ((اخوانا علی سرر متقابلین)) و فرمودند: دوستانی که دوستیشان برای خداست بعضی به بعضی دیگر نظر می کنند.

مؤلف: صاحب البرهان این روایت را از احمد در کتاب مسندش بدون سند از زید بن ارقم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز نقل کرده، و روایت مفصل است.

در این دو روایت که در تفسیر ((علی سرر متقابلین)) فرموده ((احدی پشت سر دیگری را نمی نگرد)) و یا ((دوستان خدایی بعضی به بعضی نظر می کنند)) اشاره فرموده اند به اینکه تقابل در آیه، کنایه از این است که در آنجا دیگر مانند دنیا در پی عیب جویی یکدیگر نیستند، چون غل و کینه ها از دلهایشان بیرون رفته است، و عیب جویی بخاطر کینه درونی است، و این خود یک معنای لطیفی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۱

و استشهاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به آیه از باب تطبیق کلی بر مصداق است، نه اینکه آیه فقط در باره اهل بیت (علیهمالسلام) نازل شده باشد، زیرا سیاق آیه با این اختصاص نمی سازد.

نظیر این روایت روایتی است که از علی (علیه السلام) در تفسیر آیه نقل شده که فرموده اند: در باره ما اهل بدر نازل شده و در روایت دیگری آمده است که: در باره ابو بکر و عمر نازل شده. و در روایت دیگری که از علی بن الحسین (علیهمالسلام) نقل شده فرموده اند: در باره ابو بکر و عمر و علی نازل شده. باز در روایت دیگری آمده که در حق علی و زبیر و طلحه نازل شده. و نیز در روایت دیگری آمده که در باره علی و عثمان و طلحه و زبیر نازل شده. و در روایت دیگری است که ابن عباس گفت: در باره ده نفر نازل شده: ابو بکر، عمر، عثمان، علی، طلحه، زبیر، سعد، سعید، عبد الرحمان بن عوف و عبد الله بن مسعود.

و این روایات به شهادت اختلافی که در آنها است همه تطبیقاتی است که راویان حدیث، آیه را با عده ای تطبیق نموده اند، و گر نه خود آیه شریفه و سیاق آن با این معنا که در باره عده مخصوص نازل شده باشد نمی سازد. و چگونه می سازد و حال آنکه در مقام بیان قضایی است که خدای تعالی در بنی نوع بشر از اول خلقت تا به امروز اجراء نموده، می باشد و در سیاق آن داستان دستور یافتن ملائکه به سجده بر آدم و امتناع ابلیس از آن، و رانده شدنش، و نقل قضاهاى رانده شده بعد از آن قرار گرفته، و این مسائل مربوط به خصوص اشخاص نامبرده نیست.

الحجر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۲

آیات ۴۹ - ۸۴، سوره حجر

نَبِيَّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۴۹) وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ (۵۰) وَ تَبَّهٔم عَنْ ضَعِيفِ إِبْرَاهِيمَ (۵۱) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلْمًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ (۵۲) قَالُوا لَا- تَوَجَّلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلْمٍ عَلِيمٍ (۵۳) قَالَ أَبَشَرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمِ تَبَشِّرُونَ (۵۴) قَالُوا بَشْرُوكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ الْفٰنِطِينَ (۵۵) قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ (۵۶) قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ (۵۷) قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ

قَوْمٍ مَّجْرِمِينَ (۵۸) إِلَّا- ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ (۵۹) إِلَّا- امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا لَهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ (۶۰) فَلَمَّا جَاءَ ءَالَ لُوطِ الْمُرْسَلُونَ (۶۱) قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ (۶۲) قَالُوا بَلْ جِنَّتَكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ (۶۳) وَأَتَيْنَكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (۶۴) فَأَسْرِبْ أَهْلِكَ بِقَطْعِ مَنْ أَلِيلٍ وَاتَّبِعْ أَذْبَرَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ (۶۵) وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ (۶۶) وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ (۶۷) قَالَ إِنَّ هُوْلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ (۶۸) وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَحْزُونِ (۶۹) قَالُوا أَوْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ (۷۰) قَالَ هُوْلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَعَلِينَ (۷۱) لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (۷۲) فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ (۷۳) فَجَعَلْنَا عَلَيْهِمْ سَافِلَهًا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ (۷۴) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ (۷۵) وَإِنَّهَا لَبَسِيلٌ مَّقِيمٌ (۷۶) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۳

وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ (۷۸) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمْ لَا يَمَانُونَ (۷۹) وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ (۸۰) وَآتَيْنَهُمْ ءَايَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (۸۱) وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ (۸۲) فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ (۸۳) فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۸۴)

ترجمه آیات

بندگان مرا خبر ده که بدرستی من از آمرزگار مهربانم (۴۹) و (نیز خبر ده) که عذاب من همانا عذابی دردناکست (۵۰) و با خبرشان ساز از داستان میهمانان ابراهیم (۵۱) آن روزی که بر او در آمدند، و سلام گفتند: او گفت: ما از شما بیمناکیم (۵۲) گفتند نترس که ما (آمده ایم تا) تو را به فرزند دانا بشارت دهیم (۵۳) گفت آیا بشارتم می دهید (به فرزنددار شدن) با این پیری و ضعف که مراست، دیگر چه بشارتی بمن می دهید؟ (۵۴) گفتند به حق بشارت می دهیم، از نومیدان مباش (۵۵) گفت جز گمراهان چه کسی از رحمت پروردگارش مایوس می شود (۵۶) پرسید: ای فرستادگان (خدا) برای چه مهمی آمده اید (۵۷) گفتند: مامور عذاب قومی مجرمیم (۵۸) مگر خاندان لوط که همگیشان را از عذاب نجات می دهیم (۵۹) مگر همسرش را، که چنین تقدیر کرده ایم که او از باقی ماندگان در محل عذاب باشد (۶۰) پس وقتی فرستادگان به خاندان لوط وارد شدند (۶۱) گفت شما مردمی ناشناسید (۶۲) گفتند، نه، بلکه برای همان امری که قومت در آن شک داشتند (و باور نمی کردند) آمده ایم (۶۳) و ما به حق نزد تو آمده ایم، و ما راست گویانیم (۶۴) پس خاندانت را شبانه بیرون ببر، و خودت دنبالشان براه بیفت، و مواظب باش احدی از شما به پشت سر خود ننگرد، و راهی که مامور شده اید بگیرید و بروید (۶۵) و به او رساندیم که این امر قضائی است رانده شده که صبحگاهان، نسل این مردم بر افتادنی است (۶۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۴

از آن سو مردم شهر در حالی که به یکدیگر مژده می دادند به طرف خانه لوط هجوم آوردند، (۶۷) لوط گفت اینان میهمانان منند، مرا رسوا مکنید (۶۸) و از خدا بترسید، و مرا خوار مسازید (۶۹) گفتند مگر به تو نگفتیم کسی را به خانه ات راه مده (۷۰) لوط (از ناچاری دختران خود را عرضه کرد تا شاید از تجاوز میهمانانش صرف نظر کنند) و گفت اگر هم می خواهید کاری بکنید این دختران من حاضرند (۷۱) به جان تو ای محمد که قوم نامبرده در مستی خود آنچنان بودند که نمی فهمیدند چه می کنند (۷۲) پس ناگهان در هنگام طلوع آفتاب صیحه ای کارشان بساخت (۷۳) و ما شهرشان را زیر و رو کردیم و سنگی از سجیل بر آنان باریدیم (۷۴) در این داستان آیاتی است برای مردم متفلس و چیز فهم (۷۵) و هم در راهی است استوار (۷۶) آری در این داستان آیتی است برای مؤمنین (۷۷) و به درستی که اصحاب ایکه ستمکاران بودند (۷۸) ما از ایشان انتقام گرفتیم، و بدرستی که این دو قوم بر سر شاهراهی قرار دارند (۷۹) اصحاب حجر هم فرستادگان خدا را تکذیب کردند (۸۰) و هر چه ما معجزه برایشان فرستادیم از آن اعراض نمودند (۸۱) از کوهها خانه ها می کردند در حالی که خاطر جمع و در امن بودند (۸۲) ولی صیحه ایشان را در صبحگاهی بگرفت (۸۳) و آنچه زحمت کشیده بودند بدریشان نخورد (۸۴)

بیان آیات



بشارت و انذار در یک داستان و ارتباط آن با داستانهای قبل

بعد از آنکه خدای تعالی پیرامون استهزائی که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و کتاب نازل بر او، و همچنین پیرامون اقتراح آنان که باید ملائکه را بیاورد و اینکه اگر ملائکه را هم بیاورد ایمان نخواهند آورد، با روشن ترین بیان بحث فرمود، اینکه در این آیات شروع به نصیحت آنان نموده، در دو آیه اول بشارت و انذار می دهد، و آنگاه با ذکر داستانی که جامع هر دو جهت است - یعنی داستان میهمانان ابراهیم (علیه السلام) که برای او بشارت آورده بودند، آن هم بشارتی که هیچ انتظارش را نداشت، و برای قوم لوط (علیه السلام) عذاب آورده بودند، آن هم عذابی که از شدیدترین عذابها بود - مطلب را تایید فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۶۵

و سپس با اشاره ای اجمالی به داستان ((اصحاب ایکه)) که قوم شعیب (علیه السلام) بودند و اصحاب حجر که مردم و قوم صالح (علیه السلام) بودند تایید دیگری کرد.

از مغفرت خدا مایوس و از رحمت او ناامید نباشید

نَبِيَّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ مقصود از کلمه ((عبادی)) بطوری که از سیاق آیات استفاده می شود مطلق بندگان است، و سخن آن کس که گفته ((مراد از آن همان متقین و یا مخلصین است که قبلاً گفتگویش بود)) سخنی است غیر قابل اعتناء.

و اگر هر دو جمله را اسمیه آورد و بر سرشان ((ان)) در آورد - که دلالت بر تاکید دارد - و نیز ضمیر فصل آورد، یعنی در اول فرمود: ((انا الغفور...)) و در دومی فرمود: ((هو العذاب))، و اگر بر سر خبر ((الغفور)) و ((العذاب)) الف و لام آورد، همه برای این است که صفات مذکور در آیه را تاکید کند و بفهماند مغفرت و رحمت، و الیم بودن عذاب، به آخرین درجه و نهایت حد خود رسیده اند، بطوری که دیگر نمی توان با هیچ مقیاسی آنها را اندازه گیری نمود، و چیزی را با آنها قیاس کرد.

آری، هیچ مغفرت و رحمتی نیست مگر اینکه ممکن است فرض شود که مانعی نگذارد آن مغفرت و رحمت به ما برسد، و یا اندازه گیری بتواند آن را اندازه بگیرد، و یا حدی برایش معین نماید. ولی خدای تعالی چنین نیست که کسی بتواند جلو مغفرت او را بگیرد (لا معقب لحکمه) و یا بدون مشیت او، امری آن را تحدید نماید.

پس با اینحال دیگر جائز نیست کسی از مغفرت او مایوس و از روح و رحمتش ناامید گردد، زیرا نمی توان این یاس و نومیدی را به مانعی که جلو مغفرت خدا را بگیرد توجیه نمود، تنها چیزی که مایه وحشت است و باید هم باشد ترس از خود خدای تعالی است. همچنانکه بعد از آیه مربوط به مغفرت و رحمت که دارد: ((لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم)) دنبالش فرموده ((وانیبوا الی ربکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۲۶۶

و نیز کسی نیست که عذاب او را سبک شمرده، یا احتمال دهد که روزی خدای تعالی نتواند عذاب کند و یا از مکر او ایمن شود، چون خدا غالب بر امر خویش است ((و الله غالب علی امره)) و کسی نمی تواند از مکر او ایمن شود مگر مردم زیانکار: ((و لا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون)).

بیان آیات مربوط به ورود میهمانان ابراهیم (ع)

وَتَبَّهْتُمْ عَنْ ضِيفٍ إِبْرَاهِيمَ (ضیف) به معنای میهمان است که هم بر یک نفر اطلاق می شود و هم بر جمع، و چه بسا که جمع آن ((اضیاف)) و ((ضیوف)) و ((ضیفان)) بیاید و لیکن به طوری که گفته شد فصیح تر همان است که در تشبیه و جمع هم به شکل مفرد آورده شود، برای اینکه این کلمه در اصل مصدر بوده، و مصدر بطور کلی در تشبیه و جمع، مفرد می آید.

و مراد از ((ضیف ابراهیم)) ملائکه مکرمی است که برای بشارت به او و اینکه به زودی صاحب فرزند می شود، و برای هلاکت قوم لوط، فرستاده شدند. و اگر آنان را ضیف (میهمان) نامیده، برای این بوده که بصورت میهمان بر او وارد شدند. ((اذ دخلوا علیه



خطاب کرد بخاطر این بود که خود آنان خود را به عنوان فرستادگان خدا معرفی کرده بودند. و معنی آیه روشن است.

قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ... لَمِنَ الْعَبْرِيْنَ مَعْنَايَ ((غابری)) و مراد از اینکه همسر لوط از ((غابری)) بوده است

در مفردات می گوید کلمه ((غابری)) به معنای ماندن کسی بعد از رفتن مصاحب اوست. در قرآن کریم فرموده: ((الا عجوزا فی الغابری)) یعنی آن کسی که عمرش طولانی شده باشد. بعضی هم گفته اند: مقصود از آن، کسی است که باقی مانده و با لوط بیرون نشده است. بعضی دیگر گفته اند: مقصود از آن، کسی است که باقی مانده و با لوط بیرون نشده است. بعضی دیگر گفته اند آنهايي که بعد از عذاب باقی ماندند و در آیه ای دیگر آمده: ((الا امراتک کانت من الغابری)) و در آیه دیگر آمده: ((قدرنا انها لمن الغابری)). تا آنجا که می گوید: ((غبار)) به معنای مابقی خاکی است که در فضا پخش شده این کلمه بر وزن ((دخان)) و ((عثار)) و امثال آن دو می باشد که دلالت بر بقایای چیزی می کنند. و شاید از همین جهت است که هم گذشته و هم آینده را زمان غابر گویند. اما گذشته را زمان غابر گویند به عنایت اینکه آثاری از گذشته باقی مانده و تا زمان حاضر پیش نیامده و اما آینده را زمان غابر می گویند آن هم به این عنایت است که هنوز مانند گذشته فانی و نابود نشده بلکه وجود دارد و باقی است.

آیات مورد بحث پاسخ ملائکه به سؤال ابراهیم است که گفتند ما از ناحیه خدای سبحان فرستاده شده ایم به سوی قومی مجرم و گناهکار. و اگر اسم آن قوم را نیاوردند از این باب بود که نخواستند زبان خود را به اسم پلید آنان آلوده کنند. آنگاه از آن قوم عده ای را استثناء فرموده: ((الا آل لوط : مگر آل لوط را)) که عبارتند از لوط و بستگان نزدیکش، همین جمله بود که معلوم کرد مقصود از آن قوم کدام قوم است آنان را، همه شان را از عذاب نجات خواهیم داد. از ظاهر سیاق بر می آید که استثناء منقطع باشد (چون لوط و اهل او مجرم نبودند تا استثناء آنان متصل باشد).

آنگاه از این مستثنی یعنی لوط و بستگانش زنش را استثناء کردند تا بفهمانند نجات شامل حال او نمی شود و بزودی عذاب خدا او را هم خواهد گرفت و هلاک خواهد ساخت، لذا گفتند: ((الا- امراته قدرنا انها لمن الغابری)) مگر همسرش که او از باقی ماندگان است یعنی بعد از بیرون شدن لوط و نجات یافتن، او با قوم باقی می ماند و دستخوش هلاک می گردد. ما تفصیل داستان میهمانان ابراهیم را در سوره هود در جلد دهم این کتاب در تحت یک عنوان مستقل آورده ایم.

وارد شدن ملائکه بر ((لوط)) علیه السلام و گفتگوی بین ایشان و آن حضرت

فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطِ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنْكَرُونَ لُوط به فرشتگان گفت: شما قومی ناشناسید برای اینکه ملائکه بصورت جوانانی زیبا روی و بی موی در برابر او مجسم شده بودند و او از دیدن ایشان با سابقه ای که از قوم خود داشت که کارشان فحشاء است دچار وحشت گردید، که ما این برخورد را هم در سوره هود شرح دادیم.

قضای الهی به قطع نسل و انقراض قوم لوط

قَالُوا يٰلَ جِنَّتِكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ وَ أَتَيْنَكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّا لَصَدِيقُونَ کلمه ((یمترون)) از ((امتراء)) و امتراء از ((مریه)) است که به معنای شک است. و منظور این است که ما آن خبری را آوردیم که این مردم در آن شک می کردند و هر چه تو اندازشان می دادی باور نمی نمودند. و مراد از اینکه فرمود ((اتیناک بالحق: حق را آورده ایم)) قضاء حقی است که خدا در باره قوم لوط رانده بود و دیگر مفری از آن باقی نبود همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((وانهم آتیهم عذاب غیر مردود)).

بعضی از مفسرین گفته اند مراد از جمله مذکور آوردن عذابی است که شکی در آن نیست و لیکن معنایی که ما گفتیم، بهتر است.

در آیات این داستان تقدیم و تاخیر است، البته تقدیم و تاخیر که می گوئیم منظورمان این نیست که اختلالی در ترتیب نزولی آن در هنگام تالیفش به وجود آمده باشد، بدین معنی که آیهای که در هنگام نزول مؤخر بوده، مقدم و بالعکس شده باشد بلکه منظورمان اینست که خدای تعالی گوشه هایی از داستان لوط را در غیر آن محلی که ترتیب طبیعی اقتضاء می نماید و داستانسرای

ایجاب می کند، ذکر فرموده . و این بخاطر نکته ای است که فهماندن آن ایجاب می کند. ترتیب داستان آنطور که در سوره هود آمده و اعتبار هم مساعد آنست ایجاب می کرد، که در این سوره جمله ((فلما جاء آل لوط )) تا آخر دو آیه - جلوتر از سایر آیات و دنبال آن دو آیه ((و جاء اهل المدینه )) - تا آخر شش آیه - و سپس جمله ((قالوا بل جنناک )) - تا آخر چهار آیه - و آنگاه آیه ((فاخذتهم الصیحه مشرقین )) - تا آخر آیات - قرار گرفته باشد.

و حقیقت این تقدیم و تاخیر این است که داستان لوط مشتمل بر چهار فصل است ، که در این سوره فصل سوم بین فصل اول و دوم قرار گرفته ، یعنی آیه ((و جاء اهل المدینه )) مؤخر شده تا آخر آن ، یعنی جمله ((لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون )) متصل به اول فصل دوم که فرموده : ((فاخذتهم الصیحه مشرقین )) بشود، تا در نتیجه غرضی که در استشهاد به داستان در میان بوده مجسم گشته ، به بهترین وجه روشن شود. و آن غرض عبارت بود از اینکه بفهماند عذاب الهی که به این قوم نازل شد بدون سابقه بود، وقتی فرا رسید که محکومین به آن عذاب سرگرم و سرمست زندگی و ایمن از خطر بودند، بطوری که بخاطر احدی خطور نمی کرد که چنین عذابی در پیش است ، و این برای آنست که وحشت آورتر و حسرت آمیزتر و دردناک تر باشد.

نظیر اشاره به این نکته در آخر داستان اصحاب حجر - که بعدا می آید - بکار رفته که آیه ((و كانوا ینحتون من الجبال بیوتا آمنین )) متصل به آیه ((فاخذتهم الصیحه مصبحین )) شده تا این نکته را افاده نماید. و اشاره به این نکته در آیات مورد بحث برای روشن شدن آیه ((و ان عذابی هو العذاب الالیم )) است که در اول آیات مذکور قرار دارد - دقت فرمایید.

فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ... کلمه ((اسراء)) به معنای سیر در شب است ، و بنا بر این جمله ((در پاره ای از شب )) تاکید اسراء خواهد بود. و خود جمله ((بقطع من اللیل )) به معنای قسمتی است که از شب بریده شده باشد. و مراد از اینکه فرمود: ((و اتبع ادبارهم )) این است دنبال اهل خود راه بیفتد و نگذارد کسی جا بماند، و وادارشان کند که به سرعت پیش بروند، و همانطور که فرمود: ((و لا یلتفت منکم احد)) به پشت سر خود نگاه نکنند (و نایستند ببینند چه می شود).

و معنای آیه این است : حال که ما با عذابی غیر مردود آمده ایم بر تو واجب است شبانه اهل و عیالت را برداشته حرکت کنی ، آنان را جلو انداخته خودت دنبال سرشان بروی ، تا کسی از آنان جا نماند و در حرکت سهل انگاری نکنند، و مواظب باش کسی دنبال سر خود نگاه نکند، و مستقیم به آن سو که مامور می شوید بروید، از این جمله آخری چنین بدست می آید که یک راهنمای خدایی ایشان را هدایت می کرد و قائدی آنان را به پیش راند.

وَقَضِينَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَ لَاءٍ مَّقْطُوعٍ مُّصْبِحِينَ کلمه ((قضاء)) در این آیه - آن طور که گفته اند - معنای وحی را متضمن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۱

و به همین جهت با لفظ ((الی )) متعدی شده ، و منظور از ((امر)) امر عذاب است ، چون جمله ((ان دابر هؤ لاء مقطوع مصبحین )) آن را تفسیر کرده و کلمه ((ذلک )) که برای اشاره به دور است عظمت خطر و وحشتناکی عذاب را می رساند، و معنای آیه این است که : ما امر عظیم خود را نسبت به عذاب ایشان حتمی نمودیم در حالی که آن را از راه وحی به لوط اعلام نمودیم و گفتیم که نسل این قوم صبح همین امشب قطع شدنی و آثارشان از نسل و بنا و عمل و هر اثر دیگری که دارند محو شدنی است .

ممکن هم هست چنین معنا کرد که ما وحی کردیم . به لوط در حالی که عذاب قوم را حتمی کرده بودیم .

وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ... إِنْ كُنْتُمْ فَعَلِينَاز اینکه نسبت آمدن را به اهل شهر داده معلوم می شود جمعیت زیادی بوده اند، به طوری که می شده گفته شود اهل شهر آمدند. بنا بر این معنای آیه این می شود: جمعیت انبوهی از اهل شهر به سر وقت لوط آمدند، در حالی که از شدت حرصی که به عمل فحشاء و مخصوصا با غریبه های تازه وارد داشتند، به یکدیگر مژده می دادند.

لوط برای دفاع از میهمانان به استقبال جمعیت شتافت ، تا از نزدیک شدنشان جلوگیری کند وقتی در برابر آنان قرار گرفت فرمود: اینان میهمانان من هستند مرا نزد میهمانانم رسوا مکنید، و با آنان عمل زشت انجام ندهید، از خدا بترسید و مرا خوار نسازید،

مهاجمین اهل شهر گفتند: مگر ما قبلاً به تو اعلام نکرده بودیم که غریبه‌ها را در منزلت راه مده و اگر احدی از اهل عالم را راه دادی دیگر در باره آنها شفاعت مکن و به دفاع از آنان بر مخیز. لوط وقتی از انصراف آنها مایوس شد ناگزیر دختران خود را به آنان عرضه کرد تا با آنها ازدواج کنند و از میهمانانش دست بردارند و گفت: اگر خواهید کاری کنید اینها دختران من هستند. بیان اینکه چطور حاضر شد دختران خود را عرضه بدارد، در تفسیر سوره هود گذشت.

لَعْمَرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ... مِّنْ سَجَلِمْعَنَ آيَةَ ((لَعْمَرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ...))

راغب در مفردات میگوید: کلمه ((عمارت)) ضد خرابی است، و ((عمر)) اسم مدت عمارت و آبادی بدن است، یعنی مدت زندگی. و چون معنای عمر، عمارت بدن به وسیله روح است، قهراً معنایش غیر از معنای بقاء است، چون بقاء ضد فناء است و قید روح در آن نیست و بخاطر همین که قید روح در معنای بقاء نیست می بینیم که خدای تعالی را همواره به وصف بقاء توصیف می کنند و می گویند بقای خدا، و نمی گویند عمر خدا، و اگر هم به کلمه عمر خدا تعبیر می کنند بسیار کم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۲

آنگاه می گوید: ((عمر)) - به ضم عین - و نیز ((عمر)) به فتح عین - به یک معنی است، با این تفاوت که در موقع سوگند دومی را بکار می برند و می گویند ((لَعْمَرُكَ))، مانند ((لَعْمَرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ)).

خطاب در ((لَعْمَرُكَ)) خطاب به رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) اسلام است یعنی به بقای تو سوگند. و اینکه بعضی گفته اند خطاب مذکور خطاب ملائکه به لوط است و ملائکه به عمر لوط سوگند خورده اند اشتباه است، و از سیاق آیه دلیلی بر گفته خود ندارند.

کلمه ((یعمهون)) از ماده ((عمه)) و به معنای تردد و سرگردانی است، و کلمه ((سجیل)) به معنای سنگ عذاب است، که معنای مفصل آن در تفسیر سوره هود گذشت.

معنای آیه این است که: ای محمد! به زندگی و بقای تو سوگند که قوم نامبرده در مستی خود - که همان غفلت از خدا و فرورفتگی در شهوات و فحشاء و منکر است - متردد بودند لا جرم صدای مهیب ایشان را گرفت در حالی که داشتند وارد بر اشراق، و دمیدن صبح می شدند، که ناگاه بالای شهرشان را پایین، و پایین را بالا کردیم، و شهر را یکباره زیر و رو نمودیم، و علاوه بر آن سنگی از سجیل بر آنان بارانیم.

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ... لِّلْمُؤْمِنِينَ كَلِمَةً ((آیه)) به معنای علامت و نشانه است، و منظور از ((آیات)) که در اول آیه است نشانه هایی است که بر وقوع حادثه ای دلالت کند، مانند بقایا و آثار آن حادثه. و مراد از کلمه ((آیه)) که در دو آیه بعد آمده، علامتی است برای مؤمنین که بر حقانیت دعوت الهی و انذار آن دلالت کند. و کلمه ((توسم)) به معنای تفرس و منتقل شدن از ظاهر چیزی به حقیقت و باطن آنست.

و معنای آیه این است: در جریان این عذابی که بر قوم لوط آمد، و بلاد آنها را نابود کرد، علامتها و بقایای آثاری است که هر متفرس و زیرکی از دیدن آن به حقیقت جریان منتقل می شود، چون این علامات سر راه هر عابری است و هنوز بطور کلی نابود نشده است، و این خود برای مؤمنین نشانه ایست که بر حقیقت انذار و دعوت دلالت می کند، و معلوم می سازد که آنچه پیغمبران از آن انذار می کردند حقیقت دارد و شوخی نیست.

با این بیان روشن می گردد که چرا یکجا جمع آورد و فرمود آیات و جای دیگر مفرد آورد و فرمود ((آیه)).

توضیحی در مورد ((اصحاب ایکه)) و ((اصحاب حجر))

وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ فَاتَّقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ كَلِمَةً ((ایکه)) به معنای درخت به هم پیچیده است، و جمع آن ((ایک)) است، و به طوری که گفته شده ((قوم ایکه)) در سرزمینی پر درخت چون جنگل زندگی می کرده اند که درختهایش

سر به هم داده بود.

و نیز بطوری که گفته شده این مردم، معاصر با شعیب (علیه السلام) و قوم او بودند، و یا یک طائفه از قوم او بوده اند. مؤید اینکه طائفه ای از قوم او بوده اند این است که در ذیل آیه می فرماید: ((و انهما لبامام مبین))، یعنی منزلگاه قوم لوط و قوم ایکه، هر دو بر سر بزرگ راهی قرار داشت. و این را می دانیم که مقصود از این راه، آن راهی است که مدینه را به شام وصل کند. بلادی که در این مسیر قرار داشته اند منزلگاه قوم لوط و قوم شعیب بوده اند، و چون می دانیم که همه این مسافت جنگلی بوده است، نتیجه گیریم که قوم ایکه یک طائفه از قوم شعیب و سرزمین ایشان یک ناحیه از حوزه دعوت شعیب بوده که خداوند بخاطر کفرشان هلاکشان نموده است، و در سوره هود داستانشان گذشت.

در جمله ((فانتقمنا منهم)) ضمیر جمع به اصحاب ایکه بر می گردد. بعضی گفته اند هم به ایشان و هم به قوم لوط بر می گردد. و معنای آیه روشن است.

وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابَ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ... مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ((اصحاب حجر)) عبارتند از قوم ثمود، یعنی قوم صالح پیغمبر. و حجر اسم شهری بوده که در آن زندگی می کرده اند، و قرآن ایشان را جزو جمعیت هایی شمرده که همه پیغمبران را تکذیب می کرده اند، با اینکه خود معاصر صالح بوده اند جهتش هم این است که دعوت همه انبیاء به یک چیز بوده، پس اگر کسی یکی از ایشان را تکذیب کند گویا همه را تکذیب کرده است. ((و آتیاهم آیاتنا فکانوا عنها معرضین)) - اگر مراد از ((آیات)) آنطور که از ظاهر بر می آید، معجزات و خوارق عادت باشد، قهرا مقصود از آن داستان ناقه و آب خوردنش، و آن حوادثی خواهد بود که قوم صالح از آن مشاهده کردند، که یکی هم عذاب بعد از پی کردن آن بود، و داستانش در سوره هود گذشت. و اگر مقصود از آن معارف الهیه ای باشد که صالح (علیه السلام) آن را بر ایشان ابلاغ نموده، و یا هم آن و هم این باشد که مساله روشن است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۴

((و کانوا ینحتون من الجبال بیوتا آمنین)) - یعنی ایشان در کوهها و غارهایی که در کوه کنده شده بود سکونت نموده به خیال خود ایمن از حوادث زمینی و آسمانی زندگی می کردند.

((فاخذتهم الصیحه مصبحین)) - یعنی صیحه عذاب که هلاکشان در آن اتفاق افتاد ایشان را بگرفت. در سابق اشاره کردیم که آمدن عذاب در عین خاطر جمعی و ایمنی ناگوارتر است، و اگر در اینجا اینطور بیان کرده به مناسبت آیه ایست که در صدر آیات فرمود: ((عذاب من عذابی دردناک است)).

((فما اغنی عنهم ما کانوا یکسبون)) - یعنی آن اعمالی که برای ایمنی خود و تامین سعادت زندگی خود انجام داده بودند نتوانست جلو عذاب را بگیرد.

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل برخی از آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابی ابن حاتم از مصعب بن ثابت روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به جمعی از اصحاب عبور کرد که داشتند می خندیدند. فرمود: بیاد بهشت و دوزخ بیفتید، دنبال این قضیه این آیه نازل شد: ((نبی ء عبادی انی انا الغفور الرحیم)).

مؤلف: در معنای این روایت روایات دیگری است، لیکن معنای آیه با قضیه ای که در روایت آمده انطباق روشنی ندارد.

و در همان کتابست که ابو نعیم در کتاب حلیه از جعفر بن محمد روایت کرده که در ذیل جمله ((ان فی ذلک لآیات للمتوسمین)) فرمود: ((متوسمین)) به معنای ((متفرسین)) یعنی تیزهوشان است.

و نیز در همان کتابست که بخاری در تاریخ خود و ترمذی، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن سنن و ابو نعیم - هر دو در کتاب طب -



و ابن مردویه و خطیب از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از فراست مؤمن بپرهیزید که او به نور خدانگردد آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((ان فی ذلک لآیات للمتوسمین)) و فرمود یعنی تیزهوشان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۵

مفید در اختصاص به سند خود از ابی بکر بن محمد خضرمی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ مخلوقی نیست مگر آنکه بین دو چشمش نوشته شده مؤمن و یا کافر، و این نوشته از شما پنهان است، ولی از نظر امامان از آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) پنهان نیست. و لذا هیچ کس بر ایشان وارد نمی شود مگر آنکه از همان برخورد اول او را می شناسند که مؤمن است یا کافر، و آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((ان فی ذلک لآیات للمتوسمین)) سپس فرمودند: مقصود از متوسمین همین نشاندارانند.

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد آمده، و معنایش این نیست که آیه در حق امامان اهل بیت نازل شده است. و در الدر المنثور است که ابن مردویه و ابن عساکر از ابن عمر روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مدین و اصحاب ایکه دو امت ند که خدای تعالی شعیب (علیه السلام) را بر آن دو مبعوث فرمود. مؤلف: روایاتی که لازم بود، در داستان ابراهیم، لوط، شعیب و صالح نقل نماییم در تفسیر سوره هود در جلد دهم این کتاب گذشت، لذا در اینجا از تکرار نقل آنها خودداری نموده خواننده را بدانجا ارجاع می دهیم. الحجر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۶

آیات ۸۵ - ۹۹، سوره حجر

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (۸۵) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ (۸۶) وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (۸۷) لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَن آتَيْنَاهُ مِنَّا مِن مَّا نَحْنُ بِمُتَعَبِينَ بِهِ مِنْهُمُ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْنَا حَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (۸۸) وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ (۸۹) كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (۹۰) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضًا مِّنْهُمْ فَوَرَّكَ لَنَسْتَلْتَهُمُ أَجْمَعِينَ (۹۲) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹۳) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (۹۴) إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۹۶) وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (۹۷) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ (۹۸) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (۹۹)

ترجمه آیات

ما آسمانها و زمین را با هر چه ما بین آنها هست جز به حق نیافریدیم و قیامت آمدنی است پس گذشت کن، گذشت کردنی نیکو (۸۵) پروردگار تو آفریدگار و داناست (۸۶) ما به تو هفت آیه (سوره حمد) ستوده داده ایم با این قرآن بزرگ (۸۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۲۷۷

دیدگان خویش را به آن که نصیب دسته هایی از ایشان کردیم میفکن و بخاطر آنچه آنها دارند غم مخور و به مؤمنان نرمخوئی کن (۸۸) و بگو که من خودم بیم رسان آشکارم (۸۹) (ما بر آنها عذابی می فرستیم) همانگونه که بر قسمت کنان (آیات الهی) فرستادیم (۹۰) کسانی که قرآن را قسمتها پنداشتند (۹۱) به پروردگارت سوگند از همه آنها سؤال خواهیم کرد (۹۲) از آنچه کرده اند (۹۳) آنچه را دستور داری آشکار کن و از مشرکان روی بگردان (۹۴) ما شر استهزاء گران را از تو کوتاه می کنیم (۹۵) کسانی که با خدای یکتا، خدای دیگر می انگارند به زودی خواهند دانست (۹۶) ما می دانیم که تو سینه ات از آنچه می گویند تنگ می شود (۹۷) به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده کنان باش (۹۸) پروردگار خویش را عبادت کن تا برایت یقین (مرگ) فرا رسد (۹۹)

بیان آیات

در این آیات غرضی که در آیات قبلی بود خلاصه می شود، غرض از آن آیات این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به قیام بر انجام مأموریت و رسالت خود و اعراض و گذشت از جفاهای مشرکین دعوت کند، و تسلاهی خاطر دهد که از آنچه می گویند غمگین و تنگ حوصله نگردد، زیرا قضای حق بر این رانده شده که مردم را به اعمالشان در دنیا و آخرت و مخصوصا در روز قیامت - که هیچ شکی در آن نیست - سزا دهد، همان روزی که احدی را از قلم نمی اندازد، و به اندازه یک ذره هم از خیر و شر کسی را بدون کیفر و پاداش نمی گذارد، و با در پیش داشتن چنین روزی، دیگر جای تاسف خوردن بر کفر کافران باقی نمی ماند، چون خدا بدان دانا است و به زودی جزای اعمالشان را می دهد و نیز جای تنگ حوصلگی و اندوه نیست، چون به خدای سبحان مشغول گشتن مهم تر و واجب تر است.

در اینجا خدای سبحان مساله اعراض و گذشت از کفاری را که او را مسخره می کردند تکرار کرده، - همان کفاری که در ابتدای سوره ذکرشان گذشت - و همچنین سفارش فرموده بود که به تسبیح و حمد و عبادت خدای خود پردازد، و خبر داده بود که خود او شر کفار را از او می گرداند، اینک در این آیات هم همین را تکرار می کند که به کار رسالت خود مشغول باشد، و در همین جا سوره پایان می پذیرد.

معنای آیه شریفه ((و ما خلقنا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۸

((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و ان الساعة لاتیة)) حرف ((باء)) در کلمه ((بالحق))، باء مصاحبت است، و به آیه چنین معنا می دهد که: ((خلقت آسمانها و زمین منفک از حق نیست، بلکه تمامی آنها ملازم با حقند، پس برای خلقت غایتی است که به زودی به همان غایت بازگشت می کند، همچنانکه فرموده: ((ان الی ربک الرجعی)) زیرا اگر غایتی در خلقت وجود نداشت، لعب و بازیچه می بود، چنانکه فرموده: ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق)) و نیز در جای دیگر فرموده: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا)).

و یکی دیگر از ادله اینکه مراد از حق، معنایی است که مقابل باطل و بازیچه است این است که دنبال آیه شریفه می فرماید: ((و ان الساعة لاتیة)) که دلالتش بر مدعا روشن است. حال به خوبی روشن می شود که کلام بعضی از مفسرین که گفته اند: مراد از حق، عدالت و انصاف است، و ((باء)) در آن، باء سببیت است و معنای آن این است که: ((ما آنها را جز به سبب عدل و انصاف در روز جزای به اعمال، خلق نکرده ایم))، چقدر فاسد و بی پایه است، برای اینکه در آیه شریفه هیچ شاهدهی بر آن نیست علاوه بر این معنای مزبور بر فرض هم که صحیح باشد با باء به معنی لام غرض و مصاحبت مناسبت دارد نه سببیت.

و همچنین کلام آن مفسر دیگر که گفته است: حق به معنای حکمت است و جمله اول آیه یعنی ((و ما خلقنا...)) ناظر به عذاب دنیوی، و جمله دوم یعنی ((و ان الساعة لاتیة)) ناظر به عذاب اخروی است و معنایش این است که ما خلق نکردیم آسمانها و زمین و آنچه را که میان آن دو است مگر به حق و حکمت، به طوری که با استمرار فساد و شر سازگاری ندارد، و حکمت اقتضاء کرد که اقوام گذشته را هلاک کنیم تا هم ریشه فسادشان را بزیم و هم اقوام باقی مانده را به سوی صلاح ارشاد نمائیم، و قیامت نیز در پیش است و از امثال آنان انتقام گرفته می شود.

بیان و هن استدلال هر یک از قائلین به جبر و تفویض به این آیه شرفه برای اثباتمرام خود

دو طائفه اهل بحث که یکی قائل به ((جبر)) و دیگری قائل به ((تفویض)) هستند و در این آیه شریفه، مشاجره دارند، هر یک خواهد آیه را به نفع خود تفسیر نموده و دلیل بر نظریه خود بگیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۷۹

جبری مذهبان با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه افعال بندگان، مخلوق خداست، زیرا افعال بندگان هم یکی از موجوداتی است که میان زمین و آسمانها قرار دارد و آنچه هم که ما بین زمین و آسمان است مخلوق خداست پس آن افعال بندگان نیز مخلوق خدا است.

تفویضی مسلکان هم با همین آیه استدلال کرده اند بر اینکه: افعال بندگان، مخلوق خدا نیست بلکه تنها مستند به خود آنان است، برای اینکه گناهان و کارهای زشت، جزء باطلند و اگر آنها نیز مخلوق خدا باشند لازم می آید که خدا عالم را به حق و باطل خلق کرده باشد، و حال آنکه در آیه مورد بحث فرموده عالم را تنها به حق خلق کرده است.

و لیکن حق مطلب این است که استدلال هر دو طائفه از باطلهای عالم است، زیرا جهات زشتی که در اعمال بندگان و گناهان ایشان هست، جهات و حیثیاتی است عدمی، که متعلق خلقت قرار نمی گیرد، تا بیائیم و مشاخره کنیم که خالق آنها خداست یا خود بندگان، زیرا اطاعت و معصیت مانند زنا و ازدواج و خوردن مال حلال و مال حرام و امثال اینها عمل خارجی آنها یکی است، منتهی چیزی که هست، آنجا که موافق امر و دستور خداست، اطاعت، و آنجا که مخالف آنست معصیت شمرده می شود، و مخالفت جهت عدمی است.

حال که این معنا روشن گردید می گوئیم: فعل را اگر به خلقت خدا نسبت می دهیم از جهت وجود است و این مستلزم این نیست که از جهت زشتی و گناه بودن هم مستند به خلقت بدانیم و بگوئیم گناه و کار زشت را هم خدا آفریده، زیرا این جهت عدمی است، و فعل از جهت عدم نمی توانند ما بین آسمانها و زمین باشد تا آیه شریفه شامل آن بشود، و از لحاظ وجودیش هم جزء باطل نیست تا خلقت خود عمل، خلقت باطل باشد.

علاوه بر این مساله حکومت نظام علیت و معلولیت در عالم وجود از ضروریات عقل است، و عقل با بداهت حکم می کند بر اینکه: ملائک اتصاف، عبارتست از قیام وجود چیزی به چیز دیگر به نحوی که بدون آن چیز موجود نگردد، و در مساله مورد بحث با بداهت هر چه تمامتر حکم می کند بر اینکه متصف به اطاعت و معصیت خود انسان است و بس، نه آن کسی که انسان را خلق کرده و برایش وسائل فراهم آورده که یا این کار را بکند و یا آن کار را، همچنانکه می بینیم متصف به سفیدی و سیاهی جسم را همان جسم می داند، نه آن کسی که جسم را خلق کرده است.

و ما این بحث را بطور مفصل، در تفسیر آیه ((و ما یضل به الا الفاسقین)) در جلد اول این کتاب گذرانندیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۰

فَاصْحَ الصَّفْحِ الْجَمِیلِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلْقُ الْعَلِیْمُ مَعْنَا ((صفح)) و فرق آن با ((عفو)) و مفاد جمله: ((فاصح الصفح الجمیل...)) در مفردات گفته است ((صفح هر چیزی)) پنهان و کناره آن است مانند صفحه صورت، صفحه شمشیر و صفحه سنگ، و نیز صفح به معنای ترک مؤ اخذ است، مانند عفو، و لیکن از عفو بلیغ تر و رساتر است، و لذا در قرآن کریم هر دو، پهلوی هم آمده و فرموده: ((فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامر))، چون گاهی می شود که انسان عفو می کند ولی صفح نمی کند، و این کلمه در چند جای قرآن آمده، مانند: ((فاصفح عنهم و قل سلام)) و ((فاصفح الصفح الجمیل)) و ((افنضرب عنکم الذکر صفحا)).

و آن معنای اضافی که گفتیم در صفح هست، عبارتست از: روی خوش نشان دادن، پس معنای صفحت عنه این است که علاوه بر اینکه او را عفو کردم روی خوش هم به او نشان دادم، و یا این است که من صفحه روی او را دیدم در حالی که به روی خود نیاوردم، و یا این است که آن صفحه ای که گناه و جرم او را در آن ثبت کرده بودم ورق زده و به صفحه دیگر رد شدم و این معنا از ورق زدن کتاب اخذ شده، گویا کتاب خاطرات او را ورق زده است. و در جمله ((ان الساعة لا تیه فاصح الصفح الجمیل)) خدای تعالی به پیامبرش دستور می دهد که از کفر هر کس که کفر ورزیده غمگین نشود و غم و اندوه خویش را تخفیف دهد، همچنانکه در آیه ((و لا تحزن علیهم و لا تک فی ضیق مما یمکرون)) همین دستور را داده، و کلمه مصافحه به معنای مالیدن کف دست به دست دیگری است.

و به زودی در روایتی خواهد آمد که امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) صفح را به عفو بدون عتاب تفسیر فرموده اند. جمله ((فاصفح الصفح الجمیل)) تفریع بر مطالب قبلی است، و فاء تفریع چنین معنایی به آن می دهد: ((حال که خلقت عالم به

حق است و روزی هست که اینان در آن روز محاسبه و مجازات می شوند، پس دیگر به فکر تکذیب و استهزاء آنان فرو مرو و از آنان در گذر، بدون اینکه عتاب و یا مناقشه و جدالی بکنی، برای اینکه پروردگار تو که تو و ایشان را آفریده و از وضع تو و حال ایشان با خبر است، دنبال سرشان روزی دارد که در آن روز هیچ چیزی فوت نمی شود.

از همینجا روشن می شود که جمله ((ان ربك هو الخلاق العليم)) تعلیل برای جمله ((فاصفح الصفح الجمیل)) است.

و این آیات که در قبل و بعد جمله ((فاصدع بما تؤمر)) قرار دارد جنبه آرامش قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را داشته و در مقام رضایت خاطر آن جناب است تا دستور فاصدع ((بما تؤمر)) آنطور که باید، جای خود را بگیرد، و اگر خواننده عزیز به خاطر داشته باشد در اول سوره گفتیم که: غرض اصلی از این سوره دستور یا اعلام علنی دعوت است، و نیز از آیات سابق - اگر دقت فرموده باشید - این معنا را می فهمید که آیات مذکور در این مقام است که از مطلب قبلی به نحوی بیرون آمده و مساله تسلیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را پیش میکشد و آن جناب را در آنچه از قومش از آزارها و توهینها و استهزاءها دیده تسلی می دهد و دوباره بر سر مطلب قبلی می رود.

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ إِنَّ مَرَادَ مِنْ الْمَثَالِي ((سبعاً من المثالی)) سوره حمد است و اشاره به وجوهی که در باره این تعبیر گفته است

((سبع مثنائی)) بطوری که در روایات زیادی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شده و به وسیله امامان اهل بیت (علیهمالسلام) تفسیر شده سوره حمد است، و با بودن این همه روایات دیگر نباید اعتنائی به گفته بعضی کرد که گفته اند مقصود از آن هفت سوره طولانی است. و آن بعضی دیگر که گفته اند: مراد از آن، ((حم)) های هفتگانه است. و بعضی دیگر که گفته اند: مقصود از آن، هفت صحیفه ایست که از آسمان بر انبیاء نازل شده. زیرا این اقوال نه دلیلی از کتاب خدا دارد و نه از سنت. علاوه بر اختلافی که مفسرین در مقصود از ((سبع المثنائی)) کرده اند، اختلاف دیگری در کلمه ((من)) در ((من المثنائی)) نموده اند، که آیا این ((من)) برای تبعیض است یا بیانیه؟ و نیز اختلافهای دیگری در چگونگی اشتقاق مثنائی و در وجه تسمیه آن به راه انداخته اند.

و آنچه سزاوار است گفته شود - و خدا داناتر است - این است که حرف ((من)) برای تبعیض است، زیرا خدای سبحان در جای دیگر، همه آیات قرآنی را به مثنائی خوانده و فرموده است ((کتاباً متشابهاً مثنائی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم)) و بنا بر این، آیات سوره حمد که بعضی از قرآن است بعضی از مثنائی است، نه همه آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۲

معنای ((مثنائی)) و اشاره به معنایی که دیگران برای آن گفته اند

و ظاهراً ((مثنائی)) جمع ((مثنیه)) - به فتح میم - یعنی اسم مفعول از ماده ((ثنی)) باشد که به معنای عطف و برگرداندن باشد، همچنانکه در جای دیگر قرآن آمده: ((ینثون صدورهم)) و آیات قرآنی را از این رو مثنائی نامیده که بعضی مفسر بعضی دیگر است و وضع آن دیگری را روشن می کند، و هر یک به بقیه نظر و انعطاف دارد، همچنانکه جمله ((کتاباً متشابهاً مثنائی)) اشاره به این معنا دارد برای اینکه هم آن را متشابه خوانده که معنایش شباهت بعضی آیات آن با بعضی دیگر است، و هم مثنائی نامیده. و در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز آمده که در صفت قرآن فرموده: ((بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق می کند)). و همچنین از علی (علیه السلام) نقل شده که فرموده است: ((قرآن بعضی آیاتش ناطق به حال بعضی دیگر، و بعضی از آن شاهد بر بعضی دیگر است)).

ممکن هم است کلمه مذکور را جمع ((مثنی)) به معنی مکرر بگیریم، که باز کنایه از این می شود که بعضی از آیاتش بعضی دیگر را بیان می کند.

به نظر می رسد آنچه که در معنای کلمه مثنائی گفته شد کافی باشد، و دیگر حاجتی نباشد به اینکه معنایی که دیگران از قبیل

کشاف و حواشی آن، مجمع البیان، روح المعانی و غیر اینها نقل کرده اند ایراد کنیم، لیکن اسمی از آنها می‌بریم: مثلاً بعضی گفته‌اند: از ((تثنيه)) و یا از ((ثنی)) گرفته شده، که به معنای تکرار و اعاده است، و از این رو آیات قرآنی مثنائی نامیده می‌شود که مطالب در آن تکرار شده است. بعضی دیگر گفته‌اند: اگر فاتحه‌الکتاب، مثنائی نامیده شده بدین جهت است که در هر نماز دو بار باید خوانده شود، و یا برای این است که در هر رکعتی با خواندن سوره ای دیگر دو تا می‌شود، و یا بدین جهت است که بیشتر کلماتش مانند ((رحمان)) و ((رحیم)) و ((ایاک)) و ((صراط)) در آن تکرار شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۳

و یا برای این است که دو نوبت نازل شده یکبار در مکه، بار دیگر در مدینه، و یا بدین جهت است که خدای تعالی در آن ثنا شده است، و یا به این خاطر است که خدا آنرا استثنا کرده، یعنی همانطور که در روایت هم آمده آنرا ذخیره نموده است برای این امت، و بر امتهای دیگر نازل ننموده و همچنین وجوه دیگری که در تفاسیر ذکر شده است.

و در اینکه فرمود: ((سبعاً من المثنائی و القرآن العظیم)) تعظیمی از سوره فاتحه و همه قرآن کرده که بر کسی مخفی نیست، اما تعظیم قرآن است، برای اینکه از ناحیه ساحت عظمت و کبریای خدای عز و جل به وصف عظیم توصیف شده، و اما تعظیم فاتحه است برای اینکه نکره آوردن کلمه ((سبع)) و بدون وصف آوردن آن خود دلیل عظمت قدر و جلالت شان است، و این معنا بر اهل ادب پوشیده نیست، علاوه بر این، یک سوره در قبال قرآن قرار گرفته و حال آنکه خودش سوره ای از قرآن است. آیه مورد بحث همانطور که روشن گردید در مقام منت نهادن است، و در عین حال از آنجائی که در سیاق دعوت به صفح و اعراض قرار گرفته این معنا را هم می‌رساند که موهبت عظمای قرآن که متضمن معارف الهی است و به اذن خدا به سوی هر کمال و سعادت هدایت می‌کند کافی است که تو را (ای رسول خدا) بر صفح جمیل و اشتغال به یاد پروردگارت و سرگرمی به اطاعت او وادار سازد.

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ... الْمُنِيبِينَ چهار دستور به رسول الله (ص) در آیه شریفه

این دو آیه در مقام بیان صفح جمیلی است که دستورش را داده بود، و به همین جهت کلام را به صورت کلامی نو و غیر مربوط به سابق آورده، (چون خواننده می‌داند که مقصود از آن، بیان همان مطلب سابق است) و در این دو آیه چهار دستور آمده، دو تا منفی و دو تا مثبت، جمله ((لا تمدن عینیک)) و جمله ((و لا تحزن)) منفی، و جمله ((واخفض جناحک)) و جمله ((و قل انی)) مثبتند.

و مقصود از چشم دوختن به زینت زندگی دنیای آنان این است که داده‌های خدا را ننگرد و چشم حسرت به آنچه دیگران دارند بدوزد، و مقصود از ازدواج، مردان و زنان و یا اصناف مردم است، مانند صنف بت پرستان و صنف یهود و صنف نصاری و صنف مجوس. و معنای آیه این است که: چشم از آنچه که ما از نعمتهای ظاهری و باطنی به تو انعام کرده ایم بر مگیر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۴

و با حسرت به آنچه که به ازواج اندک و یا اصنافی از کفار داده ایم خیره مشو.

بعضی از مفسرین جمله ((لا تمدن عینیک)) را کنایه از نگاه طولانی گرفته‌اند. ولی خواننده خود می‌داند که علی‌ای حال منظور، نهی از رغبت و میل و تعلق قلبی است به آنچه که مردم از متاعهای زندگی از قبیل مال و جاه و آوازه و شهرت دارند، از همه اینها بطور کنایه تعبیر می‌شود به نگاه نکردن، نه طولانی نکردن نگاه، آیه ای هم که به زودی از سوره کهف نقل می‌کنیم مؤید این معنا است.

((و لا- تحزن علیهم)) - یعنی از جهت اصرارشان بر تکذیب و استهزاء، و لجبازیشان در ایمان نیاموردن غم مخور. ((واخفض جناحک للمؤمنین)) - مفسرین گفته‌اند این جمله کنایه است از تواضع و نرمخویی و بدین جهت تواضع را ((خفض جناح))

نامیده اند که مرغ وقتی می خواهد جوجه هایش را در آغوش بگیرد پر و بال خود را باز می کند و بر سر جوجه ها می گستراند، و خود را تسلیم آنها می کند. لیکن هر چند این معنا که مفسرین کرده اند با آیاتی دیگر تایید می شود، چنانکه در وصف رسول خدا می فرماید: ((فبما رحمۃ من الله لت لهم)) و نیز فرماید: ((بالمؤمنین رؤف رحیم)) الا اینکه آنچه که در نظیر این آیه آمده، و می توان خفض جناح را بر آن حمل کرد عبارتست از صبر و خویشنداری و سازگاری با مؤمنین، و این صبر با این معنا مناسبت دارد که کنایه باشد از زیر بال گرفتن مؤمنین، و همه هم خود را مصروف و منحصر در معاشرت و تربیت و تادیب ایشان به آداب الهی نمودن، و یا کنایه باشد از ملازمت با آنان و تنها نگذاشتن و جدا نشدن از ایشان، همچنانکه مرغ وقتی خفض جناح می کند دیگر پرواز را تعطیل کرده از جوجه هایش جدا نمی شود، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((و اصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالعشی یریدون وجهه و لا تعد عیناک عنهم ترید زینۃ الحیوة الدنیا)).

((و قل انی انا النذیر المبین)) - یعنی من ادعایی جز این ندارم که نذیری هستم تا شما را انذار کنم و از عذاب خدای سبحان بترسانم، مبینی هستم تا آنچه را که بدان محتاج هستید بیان کنم، و بیش از این حرف و ادعایی ندارم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۵

پس این چهار دستور، یعنی رغبت نکردن به متاع دنیوی که نزد کفار است، غصه نخوردن از کفر و استهزای ایشان، خفض جناح برای مؤمنین، و روشن ساختن ماموریت خود، همان صفتح جمیلی است که برای کسی مثل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سزاوار است، زیرا اگر یک پیغمبری (که خاتم پیغمبران هم هست) یکی از این چهار خصوصیت را نداشته باشد امر دعوتش مختل می گردد.

و از همین جا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((فاصفح الصفح الجمیل)) با آیه شمشیر کشیدن نسخ شده. صحیح نیست، زیرا صفتح جمیل آنطور که آیه ((لا تمدن عینیک)) تفسیرش کرد به اعتبار خود باقی است، حتی بعد از نازل شدن آیه شمشیر و اعلام جهاد نیز قوت خود را از دست نداده، و هیچ دلیلی ندارد که بگوئیم نسخ شده.

کَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضًا يَمْجَعُونَ البیان گفته است: کلمه ((عضین)) جمع ((عضه)) است و اصل عضه ((عضوه)) بوده ((واو)) آنرا انداخته اند و به همین جهت جمع آن با نون آمده، همچنان که در ((عزه)) گفته شده است عزون، چون اصل عزه نیز عزوه بوده، و ((تعضیه)) به معنای تفریق است، و از ((اعضاء)) گرفته شده که هر یک از دیگری جداست، پس اگر بگوئیم ((عضیت الشیء)) معنایش این است که من فلان چیز را متفرق و عضو عضو کردم، رؤ به (که یکی از شعراء است در یک بیت خود) گفته است: ((و لیس دین الله بالمعضی)) : دین خدا تفرقه پذیر نیست))، این بود محل حاجت ما از گفتار صاحب مجمع.

مقصود از ((مقتسمین)) و وجه تسمیه آنان به این نام

((کما انزلنا علی المقتسمین)) - سیاق کلام بی اشاره به این معنا نیست که این جمله متعلق است به جمله مقدر که جمله ((و قل انی انا النذیر المبین)) بدان اشاره دارد، پس معنای جمله مورد بحث این می شود که من ترساننده ای هستم که شما را از آن عذابی که قبلاً بر مقتسمین نازل شده بود می ترسانم و مقصود از مقتسمین همانهاست که خدای تعالی در جمله ((الذین جعلوا القرآن عضین)) توصیفشان کرده، و به طوری که در روایات آمده طائفه ای از قریش بودند که قرآن را پاره پاره کرده عده ای گفتند سحر است، عده ای دیگر گفتند افسانه های گذشتگان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۶

جمعی گفتند ساختگی است، و نیز راه ورودی به مکه را قسمت قسمت کردند، در موسم حج هر چند نفری سر راهی را گرفتند تا نگذارند مردم نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بروند، و به زودی روایات مذکور در بحث روایتی خواهد آمد ان شاء الله تعالی.



بعضی هم گفته اند: ((جمله کما انزلنا علی المقتسمین)) متعلق به قبل است آنجا که می فرمود: ((و لقد آتیناک سبعا من المثانی))، و معنایش این است که ما قرآن را بر تو نازل کردیم آنطور که بر مقتسمین نازل کردیم، و بنا بر این معنا، مقصود از مقتسمین، یهود و نصاری هستند که قرآن را قسمت قسمت نموده گفتند به بعض آن ایمان داریم ولی به بعضی دیگرش ایمان نداریم.

لیکن این حرف وقتی درست است که سوره مورد بحث در مدینه نازل شده باشد، و حال آنکه در مکه نازل شده و در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گرفتار مخالفت‌های یهود و نصاری نشده بود، و لذا می بینیم آیه ای که این معنا را از یهود و نصاری نقل می کند که گفتند: ((آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره)) - و نظائر آن، همه بعد از هجرت و در مدینه نازل شده است، و دلیل بر گفتار ما که سوره مورد بحث در مکه نازل شده خود سیاق آیات آن است.

بعضی دیگر گفته اند: وجه تسمیه ((مقتسمین)) به این اسم این است که انبیای خدای را و همچنین کتابهای آنان را جزء جزء کردند، به بعضی ایمان آوردند، و به بعضی دیگر کفر ورزیدند. لیکن این حرف هم صحیح نیست، زیرا در معرفی مقتسمین فرموده: آنهايي که قرآن را پاره پاره می کنند، نه آنهایی که انبیاء و کتب انبیاء را پاره پاره می کنند.

پس ظاهر این است که دو آیه مورد بحث قومی را یاد آوری می کنند که در اوائل بعثت بر علیه بعثت و برای خاموشی نور قرآن قیام کرده بودند، و آن را پاره پاره کردند، تا به این وسیله مردم را از راه خدا باز دارند، و خداوند هم عذاب را بر ایشان نازل کرده و هلاکشان نموده است، آنگاه در باره مال کار ایشان فرموده: ((فوبک لئسئلنهم اجمعین عما کانوا یعملون)).

دستور علنی کردن دعوت به پیامبر(ص): ((فاصدع بما تؤمر))

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ در مجمع البیان گفته: کلمه ((صدع)) و ((فرق)) و ((فصل)) بیک معنا است، و معنای ((فلان صدع بالحق))، این است که فلانی حق را بی پرده و آشکارا گفت.

و این آیه تفریع بر مطالب قبل است، و حق هم همین بود که بر آنها تفریع شود، برای اینکه غرض از سوره در حقیقت همین علنی کردن رسالت است، بنا بر این معنای آیه چنین می شود: حال که مطلب بدان قرار بود که گفته شد، یعنی حال که تو مامور به صفح جمیل شدی و خود را به عنوان نذیر از عذاب ما - آن عذابی که بر مقتسمین نازل شد - معرفی نمودی دیگر مترس، و کلمه حق را اظهار و دعوت خود را علنی کن.

از این بیان روشن می شود که: جمله ((انا کفیناک المستهزئین)) در مقام تعلیل برای جمله ((فاصدع...)) است، همچنانکه کلام هم اشعار و بلکه دلالت دارد بر اینکه این ((مستهزئین)) همان مقتسمین اند که قبلا اسمشان برده شد، و معنای آیه این است که حال که مطلب بدین قرار بود که گفته شد، پس دیگر درنگ مکن، و دعوت به حق را علنی ساز، و از مشرکین روی برتاب، و کلمه ((انا)) به معنای: ((لانا)) است، برای اینکه ما شر مستهزئین را از تو کفایت کردیم، و ایشان را به عذاب خود هلاک می سازیم، و این مستهزئین همانهاییند که ((یجعلون مع الله الها آخر فسوف یعلمون: با خدا خدایانی دیگر میگیرند، پس به زودی خواهند فهمید)).

وَ لَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّکَ یَضِیْقُ صَدْرُکَ بِمَا یَقُولُونَ در این جمله برای بار دوم اندوه و تنگ حوصلگی آن جناب را از استهزای آنان پیش می کشد تا مزید عنایت خود را نسبت به تسلیت و دلخوش کردن آن جناب و تقویت روحش برساند. و خدای سبحان در کلام خود و مخصوصا در سوره های مکی بسیار آن جناب را تسلیت داده، و این به خاطر آن صدمات زیادی است که ایشان در مکه با آن مواجه می شده.

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَ کُنْ مِنَ السَّجِدِیْنَ وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّى یَأْتِیَکَ الْیَقِیْنُ خدای سبحان به پیامبر گرامی خود سفارش می فرماید که او را تسبیح و حمد گوید و سجده و عبادت کند و این مراسم را ادامه دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۸ و از اینکه این سفارش را متفرع بر تنگ حوصلگی از زخم زبانهای کفار نموده، معلوم می شود که تسبیح و حمد خدا و سجده و

عبادت، در زایل کردن اندوه و سبک کردن مصیبت، اثر دارد.

در آیات سابق سفارش به صفح و صبر کرده بود، و این امر به صبر، از آیه ((و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين: پروردگارت را عبادت کن تا برایت یقین حاصل شود)).

نیز استفاده می شود، زیرا ظاهر آن این است که امر به صبر در عبودیت تا مدتی معین است که پس از آمدن یقین تمام می شود. بنا بر این، کلام مورد بحث قریب المضمون با آیه ((استعينوا بالصبر والصلوة)) می شود، که دستور دفع شدايد و مقاومت در برابر حوادث است.

با این بیان این نظریه تایید می شود که مراد از ساجدین در آیه مورد بحث، نمازگزاران است، و دستور دستور به نماز خواندن است نه تنها سجده، و اگر نماز را سجده نامیده به خاطر این است که سجده افضل اجزای نماز است، و مقصود از تسبیح و تحمید، تسبیح و تحمید زبانی است مانند گفتن سبحان الله و الحمد لله و امثال آن. بلکه اگر مراد از کلمه صلات در آیه ای که از سوره بقره نقل کردیم توجه به خدای سبحان باشد ممکن است مراد از تسبیح و تحمید - و یا آن دو با سجده - معنای لغوی آنها باشد، که در تسبیح منزله داشتن خدا و در تحمید ثنای او در برابر نعمتهای او، و در سجده تذلل و اظهار ذلت عبودیت است.

توضیح اینکه مراد از ((یقین)) در آیه: ((و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين)) مرگ است

و اما اینکه فرمود: ((و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين)) اگر مراد از آن، امر به عبادت باشد جمله مزبور به منزله تفسیر برای آیه قبلی می شود، و اگر مقصود، اخذ به عبودیت باشد - همچنانکه ظاهر سیاق هم همین است و مخصوصا سیاق آیات قبلی آن، که دستور به صفح و اعراض از مشرکین را می داد که لازمه اش صبر است - در این صورت جمله مذکور به قرینه قید ((حتى ياتيك اليقين)) دستور سلوک در منهج تسلیم و اطاعت و قیام به لوازم عبودیت خواهد بود.

بنا بر این احتمال، مراد از آمدن یقین، رسیدن اجل مرگ است که با فرا رسیدنش غیب، مبدل به شهادت و خبر مبدل به عیان می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۸۹

مؤید این احتمال هم تفریح ((فاصفح الصفح الجمیل)) بر جمله قبلش، یعنی ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و ان الساعة لا تیه)) است زیرا در حقیقت از این جهت امر به عفو و صبر در برابر گفته های آنان فرموده که برای ایشان روزی است که در آن روز از ایشان انتقام می گیرد، و اعمال ناروایشان را کیفر می دهد. و خلاصه معنای آیه این می شود که: تو بر عبودیت خود ادامه بده و همچنان بر اطاعت و اجتناب از معصیت صبر کن، و نیز همچنان بر آنچه که ایشان می گویند تحمل کن تا مرگت فرا رسد و به عالم یقین منتقل شوی، آن وقت مشاهده کنی که خدا با آنان چه معامله ای می کند.

و از اینکه فرا رسیدن مرگ را به عبارت ((تا یقین برایت بیاید)) تعبیر کرده نیز اشعار بر این معنا هست، برای اینکه در این جمله عنایت بر این است که مرگ در دنبال تو و طالب تو است، و به زودی به تو می رسد، پس باید همچنان پروردگارت را عبادت بکنی تا او به تو برسد، و این یقین همان عالم آخرت است که عالم یقین عمومی ماوراء حجاب است، نه اینکه مراد از یقین آن یقینی باشد که با تفکر، و یا ریاضت و عبادت به دست می آید.

این را گفتیم تا معلوم شود اینکه بعضی پنداشته اند که: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه عبادت تا وقتی لازم است که یقین نیامده باشد و همینکه انسان یقین پیدا کرد دیگر نماز و روزه واجب نیست. پندار و رأی فاسدی است، برای اینکه اگر مقصود از یقین، آن یقین معمولی باشد که گفتیم از راه تفکر یا عبادت، در نفس پدید می آید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر حال آن یقین را داشته، و آیه شریفه که خطابش به شخص رسول اکرم است می فرماید عبادت کن تا یقین برایت بیاید، چطور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یقین نداشته با اینکه آیات بسیاری از کتاب خدا او را از موقنین و همواره بر بصیرت و برینه ای از پروردگارش، و معصوم و مهتدی به هدایت الهی و امثال این اوصاف دانسته است.

و ما ان شاء الله تعالی بعد از بحث روایتی زیر، بحثی جداگانه از نظر عقل در پیرامون دوام تکلیف عنوان خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود که نظریه فوق تا چه حد مخدوش و غلط است .

بحث روایتی

روایتی در توضیح معنای ((فاصفح الصفح الجمیل)) و ((سبع مثالی)) و مراد از مقتسمین))

در الدر المنثور است که : ابن مردویه و ابن نجار از علی بن ابیطالب روایت کرده اند که در ذیل جمله فاصح الصفح الجمیل فرموده : معنایش رضایت بدون عتاب است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۰

و در ((مجمع)) از علی بن ابیطالب (صلوات الله علیه) روایت کرده که فرموده : مراد از صفح جمیل عفو بدون عتاب است .

و در ((عیون)) به سند خود از علی بن حسن بن فضال از پدرش از حضرت رضا (علیه السلام) در مورد آیه مذکور روایت کرده که فرموده : مقصود عفو بدون عتاب است .

و در تهذیب به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از ((سبع مثالی و قرآن عظیم)) پرسش نمودم که آیا سبع مثالی فاتحه کتاب است ؟ فرمود: بله . عرض کردم بسم الله الرحمن الرحیم جزء عدد هفت است ؟ فرمود: بله ، آن از همه آیات دیگرش افضل است .

مؤلف : این معنا از طرق شیعه از امیر المؤمنین (علیه السلام) و از عده ای از امامان اهل بیت (علیهم السلام) و نیز از طرق اهل سنت از علی (علیه السلام) و عده ای از صحابه مانند عمر و عبد الله بن مسعود و ابن عباس و ابی بن کعب و ابو هریره و غیر ایشان روایت شده است .

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عباس روایت کرده که گفت : مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید به من خبر ده از کلام خدا که می فرماید: ((کما انزلنا علی المقتسمین)) فرمود: یعنی یهود و نصاری ، گفت : خبر ده از جمله ((الذین جعلوا القرآن عضین))، فرمود: آنهایی که به بعض کتاب ایمان آورده و نسبت به بعض دیگرش کفر ورزیدند. مؤلف : قبلا از نظر خواننده عزیز گذشت که گفتیم : مضمون این روایت با مکی بودن سوره نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که از جمله ((الذین جعلوا القرآن عضین)) پرسیدند فرمود: قریشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۱

چند روایت درباره علنی شدن دعوت پیامبر(ص) و نیز درباره پنج تن مستهزئین آنحضرت

و در معانی الاخبار به سند خود از عبد الله بن علی حلبی روایت کرده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از آنکه وحی الهی شروع شد سیزده سال در مکه ماند، در سه سال اولش مخفیانه دعوت می کرد و از ترس ، اظهار نمی نمود، تا آنکه خدای عز و جل با فرستادن ((فاصدع بما تؤمر)) مامورش فرمود تا علنی دعوت بفرماید و از آن روز دعوت علنی شروع شد.

و در الدر المنثور است که : ابن جریر از ابی عبیده نقل کرده که گفت : عبد الله بن مسعود گفت : دائم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پنهانی دعوت می نمود، تا آنکه آیه ((فاصدع بما تؤمر)) نازل شد با یاران خود از مخفیگاهش بیرون گشته دعوت خود را علنی نمود.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن علی حلبی از ابی عبد الله امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه سالها پنهانی دعوت می کرد، و تنها علی و خدیجه به او ایمان آورده بودند، آنگاه خدای سبحان مامورش کرد تا دعوت خود را علنی سازد، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آشکار شده و در قبائل عرب خود را عرضه می کرد و به هر قبیله که می رفت می گفتند: دروغگو، از نزد ما بیرون شو، (و بر ما طمع مبنده).

و در تفسیر عیاشی از ابان بن عثمان احمر روایت کرده که او بدون ذکر سند گفته است: آنهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را استهزاء می کردند، پنج نفر از قریش بودند ۱ - ولید بن مغیره مخزومی ۲ - عاص بن وائل سهمی ۳ - حارث بن حنظل (و در بعضی نسخ حارث بن طلاله) ۴ - اسود بن عبد یغوث بن وهب زهری ۵ - اسود بن مطلب بن اسد، و چون خدای عز و جل وعده داد که: ((ما مستهزئین را از تو کفایت کنیم)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یقین کرد که خدا خوارشان کرده و چیزی نگذشت که خدا همه شان را به بدترین مرگی کشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۲

مؤلف: این روایت را صدوق نیز در کتاب معانی به سند خود از ابان نقل کرده و نیز او در ((معانی))، و طبرسی در ((احتجاج)) از موسی بن جعفر از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) در این معنا روایتی طولانی، آورده اند، که در آن، تفصیل هلاکت هر یک از این پنج نفر، آمده است - خدا لعنتشان کند - و نیز در روایتی از علی (علیه السلام) و ابن عباس پنج نفر را از قریش دانسته و سبب هلاکتشان را هم بیان کرده است.

و روایاتی که از طرق اهل سنت آمده اختلاف زیادی در عدد آنان و اسامی و سبب هلاکتشان دارند، تنها روایتی که از طرق شیعه و سنی مطابق هم آمده روایتی است که ما از هر دو طریق نقل کردیم.

روایاتی در ذیل آیه ((واعبد ربک حتی یاتیک الیقین))

و در الدر المنثور است که ابن مردویه و دیلمی از ابی الدرداء روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: به من دستور نرسیده که تاجر باشم و مال جمع کنم، و یا به زیادی مال افتخار نمایم، بلکه به من وحی شده که پروردگارت را به حمد تسبیح کن، و از ساجدان باش، و پروردگارت را عبادت کن تا برای تو یقین آید. مؤلف: در این معنا روایتی نیز از ابن مردویه از ابن مسعود از آن جناب نقل شده است.

باز در همان کتاب است که بخاری و ابن جریر از ام العلاء نقل کرده که گفت: بعد از آنکه عثمان بن مظعون از دنیا رفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد منزلش شد، من گفتم: خدا رحمت کند ابا سائب، من شهادت می دهم بر اینکه خدا تو را احترام کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از کجا برایت معلوم شد که خدا او را گرامی داشته؟ آگاه باش که او به مرحله یقین رسید و من برای او امید خیر دارم.

و در کافی به سند خود از حفص بن غیاث روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر کس صبر کرد کمی صبر کرد، و هر که هم ناشکیبائی کرد کمی کرد (یعنی هر دو زودگذر است).

آنگاه فرمود: بر تو باد که در همه امورت خویشتن دار باشی، زیرا خدای عز و جل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را مبعوث کرد و او را امر به صبر و مدارا نمود و فرمود: ((و اصبر علی ما یقولون و اهجرهم هجرا جمیلا و ذرنی و المکذبین اولی النعمه: صبر کن بر آنچه می گویند و به نحو خوبی از ایشان دوری کن و مکذبین نازپرورده را به من واگذار نما)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۳

و نیز فرمود: ((ادفع بالتی هی احسن السیئه فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم و ما یلقیها الا الذین صبروا و ما یلقیها الا ذو حظ عظیم)). رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم بر طبق دستور پروردگارش صبر کرد، تا آنجا که شکنجه های سختی از دشمن بدید، و نسبتهای ناروایی از ایشان شنید، و در آخر دیگر کاسه صبرش لبریز شد، خدای تعالی فرمود: ((و لقد نعلم انک یضیق صدرک بما یقولون فسیح بحمد ربک و کن من الساجدین)).

بحثی فلسفی در چگونگی تکلیف و دوام آن

در خلال بحثهای نبوت، و چگونگی نشو و نمای شرایع آسمانی در میان بشر - که ما در این کتاب گذرانیم - این معنا گذشت که: هر نوعی از انواع موجودات برای خود هدف و غایتی از کمال دارد که از بدو پیدایش بسوی آن حد از کمال سیر می کند و با

حرکت وجودیش آن کمال را جستجو می کند و لذا همه حرکاتش طوری است که با آن کمال متناسب است، و تا خود را به آن حد نرساند آرام نمی گیرد مگر آنکه مانعی در سر راهش در آید و او را از سیر باز بدارد و قبل از رسیدن به هدف او را از بین ببرد، مثلاً درخت به خاطر آفاتی که به آن حمله ور می شود از رشد و نمو باز بایستد.

و نیز این معنا گذشت که محرومیت از رسیدن به هدف، مربوط به افراد مخصوصی از هر نوع است نه نوعیت نوع، که همواره محفوظ است، و تصور ندارد که تا آخرین فردش دچار آفت گردد.

یکی از انواع موجودات، آدمی است که او نیز غایتی وجودی دارد که به آن نمی رسد مگر آنکه به طور اجتماع و مدنیت زندگی کند، دلیل و شاهدش هم این است که به مجهز است که به خاطر آنها از هم نوع خود بی نیاز نیست، مانند نر و مادگی، و عواطف و احساسات، و کثرت حوائج و تراکم آنها.

و همین اجتماع و مدنیت، آدمیان را به احکام و قوانینی محتاج می کند که با احترام نهادن به آن و به کار بستن آن، امور مختلف زندگی را منظم ساخته و اختلافات خود را که غیر قابل اجتناب است بر طرف سازند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۴ و هر فردی در جایی قرار بگیرد که سزاوار آنست، و به همین وسیله سعادت و کمال وجودی خود را در یابد، و این احکام و قوانین عملی در حقیقت ناشی از حوائجی است که خصوصیت وجودی انسان و خلقت مخصوصش، یعنی تجهیزات بدنی و روحیش آن را ایجاب می کند، همچنانکه همین خصوصیات وجودی و خلقتیش مرتبط با خصوصیات علل و اسبابی است که در میان نظام عمومی عالم، مثل او موجودی را پدید بیاورد.

و این معنا همان معنای فطری بودن دین خداست، زیرا دین خدا عبارتست از مجموعه احکام و قوانینی که وجود خود انسان، انسان را به سوی آن ارشاد می کند، و یا به تعبیر دیگر: فطری بودن دین خدا به این معناست که دین خدا مجموعه سنتهایی است که وجود و کون عمومی عالم آن را اقتضاء می کند بطوری که اگر آن سنتها اقامه شود مجتمع بشر اصلاح شده و افراد به هدف وجودی و نهایت درجه کمال خود می رسند، باز بطوری که اگر آن سنتها را باطل و بی اعتبار کنند، عالم بشریت رو به تباهی نهاده، آن وقت مزاحم نظام عمومی جهان می گردد.

و این احکام و قوانین چه مربوط به معاملات اجتماعی باشد که حال مجتمع را اصلاح و منظم کند، و چه مربوط به عبادات باشد که آدمی را به کمال معرفتش برساند و او را فردی صالح در اجتماعی صالح قرار دهد، می بایستی از طریق نبوت الهی و وحی آسمانی به آدمی برسد، و انسان تنها باید به چنین قانونی تن در دهد و لا غیر.

تکالیف الهی همواره ملازم آدمی بوده و بشر در همه احوال محتاج دین است

با این بیان و اصولی که گذشت معلوم می شود که: تکالیف الهی اموری است که ملازم آدمی است، و مادامی که در این نشاء، یعنی در دنیا زندگی می کند چاره ای جز پذیرفتن آن ندارد، حال چه اینکه خودش فی حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد کمال وجودش نرسیده باشد، و چه اینکه از حیث علم و عمل به حد کمال رسیده باشد، (خلاصه اینکه بشر تا بشر است و تا در این عالم است محتاج دین است چه اینکه در حال توحش باشد و چه اینکه به نهایت درجه تمدن و پیشرفت رسیده باشد) اما احتیاجش به دین در صورت توحش و عقب افتادگی روشن است، و اما در صورت تمدن و کمال علم و عمل از این نظر است که معنای کمالش این است که در دو ناحیه علم و عمل دارای ملکات فاضله ای شده است که به خاطر داشتن آن، کارهایی از او سر می زند که صالح به حال اجتماع است، و اعمال عبادی ای از او سر می زند که صالح به حال معرفت او است، و درست مطابق با عنایت الهی نسبت به هدایت انسان به سوی سعادتش می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۵

و پر واضح است که اگر قوانین الهی را مختص به افراد و اجتماعات ناقص و عقب افتاده بدانیم، و تجویز کنیم که انسان کامل تکلیف نداشته باشد تجویز کرده ایم که افراد متمدن، قوانین و احکام را بشکنند، و معاملات را فاسد انجام دهند، و مجتمع را فاسد

و در هم و بر هم کنند، و حال آنکه عنایت الهی چنین نخواست. و همچنین تجویز کرده ایم که افراد متمدن از ملکات فاضله و احکام آن تخلف کنند، و حال آنکه همه افعال مقدماتی برای به دست آوردن ملکاتند، و وقتی ملکه پیدا شد افعال آثار غیر قابل تخلف آن می شود، و دیگر تصور نمی شود شخصی که مثلاً: ملکه ((معرفة الله)) را پیدا کرده خدا را عبادت نکند، و یا کسی که ملکه ((سخاوت)) را پیدا کرده بذل و بخشش نکند.

اینجا است که فساد گفته بعضیها روشن می شود که توهم کرده اند: غرض از تکالیف عملی، تکمیل انسان و رساندنش به نهایت درجه کمال او است، و وقتی کامل شد دیگر حاجتی به تکلیف نداشته بقای تکلیف در حق او مفهومی ندارد.

وجه فسادش این است که انسان هر قدر هم که کامل شده باشد اگر از تکالیف الهی سرباز زند، مثلاً: احکام معاملات را رعایت نکند، اجتماع را دچار هرج و مرج کرده است، و عنایت الهی را نسبت به نوع بشر باطل ساخته است، و اگر از تکالیف مربوط به عبادات تخلف کند بر خلاف ملکاتش رفتار کرده، و این محال است، چون رفتار بشر آثار ملکات او است، و به فرض هم که جائز باشد، باز مستلزم از بین بردن ملکه است، و آن نیز مستلزم ابطال عنایت الهی نسبت به نوع بشر است.

آری میان انسان کامل و غیر کامل از نظر صدور افعال فرق است، انسان کامل و دارای ملکه فاضله از مخالفت مصون است، و ملکه راسخه در نفسش نمی گذارد او کار خلاف بکند، ولی انسان ناقص چنین مانع و جلوگیری در نفس ندارد. خداوند همه را در به دست آوردن ملکات فاضله یاری فرماید.

## النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۶

آیات ۱ - ۲۱، سوره نحل

سوره نحل مکی است و ۱۲۸ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۱) يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ (۲) خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۳) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ (۴) وَالْأَنعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفءٌ وَمنفَعٌ وَمنهَا تَأْكُلُونَ (۵) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْبِحُونَ وَحِينَ تُسْرِحُونَ (۶) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ (۷) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۸) وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمنهَا جَانِحٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ (۹) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمنهُ شَجْرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (۱۰) يُنَبِّئُكُمْ بِه الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَبَ وَمن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۱۱) وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۲) وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (۱۳) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مِمَّنْهُ تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَآخِرَ فِيهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۴) وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَ سَبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۱۵) وَعَلَّمَتْ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (۱۶) أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۱۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۷

وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۸) وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ (۱۹) وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ (۲۰) أَمْ مَوْتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (۲۱)

ترجمه آیات

بنام خداوند رحمان و رحیم، فرمان خدا آمدنی است آن را با شتاب مخواهید، خدا منزه و برتر است از آنچه مشرکان برای او



شریک قائل می شوند (۱) فرشتگان را که حامل وحی از فرمان اوست به هر کس از بندگان خویش بخواهد نازل می کند که (مردم را) انذار کنید (و بگوئید که) خدایی جز من نیست پس، از من بترسید (۲) آسمانها و زمین را به حق آفریده و از آنچه برای او شریک قائل می شوند برتر است (۳) انسان را از نطفه ای آفریده و اینک ستیزه گری آشکار است (۴) و حیوانات را نیز آفریده که در آنها وسیله پوشش و منفعت دارید و از آنها می خورید (۵) و هنگامی که آنها از چراگاه آیند و هنگامی که به چراگاه روند شما در آنها جلوه و جمالی دارید (۶) و آنها بارهای شما را به دیاری می برند که جز با مشقت نفوس بدان نتوانید رسید که پروردگار تان مهربان و رحیم است (۷) و اسبها و استرها و الاغها را آفرید تا (هم) بر آنها سوار شوید و (هم) برای شما مایه زینت باشند، و خلق می کند که شما نمی دانید (۸) راه راست به عهده خداست، اما بعضی از راهها بیراهه است و اگر می خواست، همه شما را هدایت کرده بود (۹) او کسی است که از آسمان، آبی نازل کرده که نوشیدنی شما است و از آن آب درختها (و گیاهانی) است که حیوانات خود را در آن می چرانند (۱۰) با آن (آب) برای شما کشت و زیتون و نخل و انگور و همه گونه میوه ها رویاند که در این، برای گروهی که اندیشه کنند عبرتهاست (۱۱) و شب و روز را به خدمت شما گذاشت و خورشید و ماه و ستارگان به فرمان وی در خدمت شما هستند که در این برای گروهی که عقل خود را به کار برند عبرتهاست (۱۲) و نیز آنچه برایتان در زمین آفریده و رنگهای آن مختلف است که در این، برای گروهی که اندرز پذیرند عبرتهاست (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۲۹۸

او است که دریا را به خدمت گرفت تا از آن گوشت تازه خورید و از آن زیوری برون آرید که پیرایه و زینت خویش کنید و کشتی را می بینید که آب را می شکافد (تا شما تجارت کنید) و از کرم وی فزونی جوئید و شاید سپاس دارید (۱۴) و در زمین لنگرهایی از کوهها افکند تا شما را نلرزاند و جویها و راههایی ایجاد کرد تا شاید هدایت یابید (۱۵) و علامتهایی قرار داد که آنها بوسیله ستارگان هدایت می شوند (۱۶) آیا آنکه خلق کند و آنکه خلق نکند یکسان است چرا اندرز نمی گیرید!! (۱۷) اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نتوانید شمرد که همانا خدا آمرزگار و رحیم است (۱۸) آنچه را نپنهان کنید و آنچه را عیان کنید خدا می داند (۱۹) معبودهایی را که غیر از خدا می خوانند چیزی را خلق نمی کنند بلکه خودشان هم مخلوقند (۲۰) مردگانند نه زندگان و ندانند چه وقت از نو زنده می شوند (۲۱)

#### بیان آیات

#### بیان مفاد کلی سوره نحل و مکی و مدنی بودن آیات آن

اگر به دقت در این سوره نظر کنیم ظن قوی پیدا می شود که صدر این سوره از آیاتی است که در روزهای آخر توقف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه در نزدیکی های مهاجرتش به مدینه نازل شده است، و این آیات، چهل آیه اول آنست، که خدای سبحان در قسمتی از آن انواع نعمتهای آسمانی و زمینی را که مایه حیات انسانی است و انسان در معاشش از آن بهره مند می شود خاطر نشان فرموده و از راه نظام متقن و تدبیر یک نواختی که در آنهاست بر وحدانیت خود در ربوبیت استدلال فرموده است

و در قسمتی دیگر، احتجاج می کند بر بطلان پندارهای مشرکین و بی ثمر بودن مساعی ایشان و اینکه به زودی کیفر ایشان را می دهد، همچنانکه امت های گذشته را که مثل ایشان بودند کیفر داد، و به زودی در روز قیامت در حق آنان فصل قضاء می کند.

خدای سبحان این آیات را با جمله ((اتی امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالی عما یشرکون)) افتتاح نموده و آیات احتجاج را بر تقدیس و تنزیه و تسبیحی که در آنست متفرع کرد، و از این تفریع چنین فهمیده می شود که غرض عمده از آیات صدر سوره این است که از نزدیک بودن امر الهی خبر دهد و هشدار دهد که به زودی بر آنان نازل می شود، و نیز در این تفریع تهدیدی است بر مشرکین که از در استهزاء می گفتند: پس چرا عذابی که می گویی نازل نمی شود تا ما را تهدید نماید، و نیز با جمله ((فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامر)) مؤمنین را بشارت می دهد بر اینکه به زودی حق بر باطل غلبه نموده و توحید بر شرک، و ایمان بر



این تفریح این است که مقصود از امری که خبر از آمدنش داده و فرموده: ((اتی امر الله)) امری باشد که ساحت ربوبیت خدای را از شرک مشرکین پاک نموده ریشه آن را از بیخ و بن بر کند، و در هیچ جای کلام خدا، از مؤمنین حکایت نشده که در امری استعجال و عجله کرده باشند، بلکه هر جا که مساله ساعت و قیامت و امر فتح مسلمین و امر نزول عذاب را تذکر می دهد حکایت استعجال مشرکین است، و از آن جمله در آیه ((قل ارايتم ان اتیکم عذابه بیاتا او نهارا ما ذا يستعجل منه المجرمون ... و يستنبئونک احق هو قل ای و ربی انه لحق و ما انتم بمعجزین)) و همچنین آیاتی دیگر، که روی سخن در همه آنها با مشرکین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۱

پس بنا بر این، مقصود از امر آینده در آیه، همان وعده ای است که خدا به رسول گرامی خود و به مؤمنین داده بود، و همان تهدیدهایی است که یکی پس از دیگری به مشرکین داده و فرموده بود: به زودی مؤمنین را یاری می کنیم، و به زودی کفار را خوار کرده و عذابشان می کنیم، و دین خود را به امری از ناحیه خود غلبه می دهیم همچنانکه فرمود: ((فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرہ)) ضمیر در ((فلا تستعجلوه)) هم بطوری که از سیاق بر می آید به همین امر بر می گردد.

ممکن هم هست مقصود از آمدن امر خدا، نزدیکی آن باشد، و این در محاورات عرفی شایع است، مثلا به کسی که منتظر آمدن امیر است و می خواهند به او بگویند آمدنش نزدیک است می گویند: ((این امیر است دارد می آید))، و حال آنکه هنوز نیامده. و نیز با این بیان معلوم شد که تعبیر در جمله ((سبحانه و تعالی عما یشرکون)) از باب التفات از خطاب به غیبت است (چون قبلا می فرمود عجله مکنید، اما حالا می فرماید منزّه است از آنچه در باره اش شرک می ورزند) و این التفات اشاره است به اینکه مرتکبین شرک آنقدر ساقطند که سزاوار نیست مورد خطاب قرار گیرند، و استعجالشان نسبت به آمدن عذاب هم ناشی از شرک ایشان و از باب سخریه و استهزاء به دعوت انبیاء است.

رد نظریه دیگر مفسرین درباره مفاد آیه شریفه

از آنچه گذشت پنبه این حرف که بعضی از مفسرین زده و گفته اند: ((خطاب در آیه، به مؤمنین و یا به مؤمنین و مشرکین هر دو است))، زده می شود، و معلوم می شود که این حرف با سیاق آیه سازگاری ندارد.

علاوه بر این، خدای تعالی در جای دیگر کلام خود استعجال را صریحا از مؤمنین نفی کرده و فرموده است: ((یستعجل بها الذین لا یؤمنون بها و الذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق))

و نیز پنبه این حرف که بعضی دیگر گفته اند: مراد از امر، روز قیامت است، زده می شود زیرا مشرکین هر چند که به شهادت آیه ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین)) نسبت به عذاب آخرت نیز استعجال می کردند، و لیکن سیاق آیه مورد بحث همانطور که

فهمیدید با آن مساعدت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۲

و عجیب اینجا است که بعضی از صاحبان این نظریه استدلال کرده اند بر نظریه خود به اینکه خدای تعالی از آنکه در آخر سوره حجر فرموده: ((فوربک لئنسئلنهم اجمعین)) و در آن به حشر مشرکین و

بازخواست آنان اشاره کرده در اول این سوره هم در جمله ((اتی امر الله)) به نزدیکی روز قیامت اشاره نموده است، و نیز در آخر سوره حجر فرموده بود: ((و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین)) و با در نظر داشتن اینکه مقصود از یقین مرگ است، بسیار مناسب است که مراد در این سوره هم همان روز قیامت باشد نه عذابهای دنیوی، و از جمله شواهدی که این مناسبت را تاکید می کند، جمله ((یاتیک)) در آن سوره و جمله ((اتی)) در این سوره است، که در هر دو جا به یک ماده تعبیر شده است. و از این قبیل اقوالی بهم بافتهای که نباید بدان اعتناء نمود.

نظیر این استدلال، گفتار بعضی دیگر از مفسرین است که گفته اند: مراد از امر، واحد اوامر است، و معنایش حکم است. - و گویا خواسته است به احکامی که در این سوره در باره عهد و سوگند و محرمات و غیر آن آمده اشاره کند - پس معنای ((اتی امر الله

((این است که در این سوره احکام خدا آمده ، و به همین جهت خطاب ((فلا تستعجلوه)) هم مختص به مؤمنین خواهد بود. و لیکن این حرف مخدوش است .

يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... اشاره به آنچه که از این آیات قرآنی درباره حقیقت روح استفاده می شود مردم چه در گذشته و چه در حال با همه اختلاف شدیدی که در باره حقیقت روح دارند، در این معنا هیچ اختلافی ندارند که از کلمه روح یک معنا می فهمند، و آن معنا عبارتست از چیزی که مایه حیات و زندگی است ، البته حیاتی که ملائک شعور و اراده باشد، و همین معنا مراد در آیه مورد بحث است .

و اما حقیقت آن چیست ؟ میتوان بطور اجمال از آیات کریمه قرآن استفاده نمود، مثلا از آیه ((یوم یقوم الروح و الملائکة صفا)) و از آیه ((یرج الملائکة و الروح الیه)) و از آیات دیگر به دست می آید که روح ، حقیقت و موجود مستقلی است ، و موجودی است دارای حیات و علم و قدرت ، نه اینکه از مقوله صفات و احوال بوده و آنطور که بعضی پنداشته اند: قائم به موجودی دیگر باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۳

قرآن کریم از سوی دیگر روح را معرفی می کند به اینکه از امر پروردگار است ، و می فرماید: ((قل الروح من امر ربی)) و سپس امر پروردگار را با امثال آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)) معرفی نموده و می رساند که : امر خدا همان کلمه ایجادی است که خدای سبحان هر چیزی را با آن ایجاد می فرماید. و به عبارت دیگر: امر خدا همان وجودی است که به اشیاء اضافه می فرماید، اما نه وجود از هر جهت بلکه از این جهت که مستند به خدای تعالی است ، و آمیخته با ماده و زمان و مکان نیست ، همچنانکه آیه ((و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر)) به این مجرد از ماده و زمان و مکان اشاره دارد. زیرا تعبیر مذکور در جایی گفته می شود که تدریج در کار نباشد، یعنی مادی و محکوم به حرکت مادی نباشد، خواننده عزیز این اجمال را در نظر داشته باشد، تا ان شاء الله بیان مفصل آن در تفسیر سوره اسری بیاید.

بیان معنای آیه : ((ینزل الملائکة بالروح من امره...))

از بیان مختصری که گذشت ، این معنا معلوم شد که روح ، کلمه حیات است که خدای سبحان آن را در اشیاء به کار می برد و آنها را به مشیت خود زنده می کند، و به همین جهت آن را در آیه ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا)) وحی نامیده و القای آن را بر رسول و نبی ، ایحاء خوانده ، پس معنای القای کلمه خدای متعال (کلمه حیات) به قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این است که روح را بسویش وحی کند (دقت فرمایید).

پس اینکه فرمود: ((ینزل الملائکة بالروح من امره)) چه حرف ((باء)) را سبب بگیریم و چه مصاحبت ، معنایش یکی می شود و تفاوت زیادی میان آنند و نخواهد بود، و این خود با دقت و تامل روشن می شود، چونکه تنزیل ملائکه با مصاحبت و همراهی روح عبارتست از القای آن در قلب پیامبر تا قلب وی با داشتن آن روح ، آماده گرفتن معارف الهی گردد، و همچنین تنزیل ملائکه به سبب روح به همین معنا است ، چون کلمه خدای تعالی که همان کلمه حیات باشد در ملائکه اثر گذاشته و آنان را مانند انسانها زنده کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۴

و ضمیر در ((ینزل)) به خدای تعالی بر می گردد، و جمله ، استینافی و ابتدایی است که تعلیل جمله ((سبحانه و تعالی عما یشرکون)) را که در آیه قبلی بود، تعلیل می نماید.

و معنای آیه این است که خدای تعالی منزّه و برتر از شرک و وزیدن ، و از شریکی که ایشان برایش گرفته اند می باشد، و بخاطر همین تعالی و تنزهش از شریک است که ملائکه را با همراهی روح که از سنخ امر او است و از کلمه ایجاد وی است - و یا به سبب امر او و کلمه او است - بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می کند، تا آنها بشر را انداز کنند که معبودی جز من نیست ، و زنهار دهد از اینکه معبود دیگری بگیرد.

وجوه مختلفی که مفسران در پیرامون معنای آیه فوق ذکر کرده اند

بعضی از مفسرین گفته اند که: مراد از روح وحی و یا قرآن است، و اگر آن را روح نامیده از این باب است که با وحی و با قرآن، دلها زنده می شود، همچنانکه روح حقیقی نیز مایه حیات بدنها است. آن وقت همین مفسر گفته: و اینکه فرمود: ((من امره)) معنایش ((بامر)) است، و نظیر این تعبیر، در آیه ((یحفظونه من امر الله)) آمده که معنایش ((بامر الله)) است، چون می دانیم، کسی نیست که کسی را از امر خدا حفظ کند.

و اما اینکه گفت ((من)) به معنای ((باء)) است، و به آیه ((یحفظونه من امر الله)) استناد جست، پاسخش همان بیانی است که ما در آیه مذکور در تفسیر سوره ((رعد)) گذراندیم، و در آنجا گفتیم که حرف ((من)) به همان معنای خودش است نه به معنای ((باء)) زیرا پاره ای از امر خدا موجودات را از پاره ای دیگر حفظ می کند، و در آیه مورد بحث هم معنای ((بالروح من امره)) همان روحی است که از امر خدا است - علاوه بر این، ظرف جار و مجرور ((من امره)) مستقر است نه لغو - همچنانکه در آیه ((قل الروح من امر ربي)) این چنین است و با آیه ((یحفظونه من امر الله)) فرق دارد، و بر فرض هم که در آن معنای ((باء)) باشد نمی توانیم بگوییم در این دو مورد هم به معنای باء است.

و اما اینکه گفت: روح به معنای وحی و یا قرآن است. و یا به قول بعضی دیگر به معنای نبوت است. از نظر نتیجه، خالی از وجه نیست، چون نتیجه نزول ملائکه با روحی از امر خدا همان وحی و نبوت است، ولی فی نفسه که بخواهیم وحی و نبوت را روح بنامیم و هر دو را با اشتراک لفظی به یک معنا بگیریم و یا مجازا آن را به این معنا گرفته و قرینه را مجازا عبارت از این بدانیم که روح، قلب را زنده می کند آنچنان که روح حقیقی، بدن را زنده می دارد صحیح نیست، برای اینکه ما مکرر گفته ایم که طریق تشخیص مصادیق کلمات قرآنی رجوع به سایر موارد قرآن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۵

مواردی که صلاحیت تفسیر دارند، نه رجوع به عرف و آنچه را که عرف مصادیق الفاظ می داند.

و آنچه از سایر موارد قرآن به دست می آید این است که: روح، خود مخلوقی از مخلوقات خداست و حقیقت واحدی است که دارای مراتب و درجات مختلفی است، یک درجه از آن در حیوان و در غیر مؤمنین از انسانها است، و درجه بالاتر آن در افراد مؤمن انسانها است، همچنانکه فرمود: ((و ایدهم بروح منه)) و یک درجه دیگر آن روحی است که انبیاء و رسل، بوسیله آن تایید می شوند، و در آن باره فرمود: ((و ایدناه بروح القدس)) و نیز فرمود: ((و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا)) که ان شاء الله تفصیل این جریان بعدا خواهد آمد.

این، آن مطلبی است که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود، و اما بحث از اینکه اطلاق کردن لفظ روح بر این معنا آیا اطلاق حقیقی است یا مجازی و دقت در اینکه آیا در صورت مجاز بودن از باب استعاره تصریحی است و یا استعاره به کنایه است، و یا جمله ((بالروح من امره)) از قبیل تشبیه و به منظور ذکر مشبه و تصریح به اسم آنست، - که البته این احتمال بنا بر بیانیه بودن من درست است همچنانکه در آیه ((حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر)) تصریح کرده اند بر اینکه از باب تشبیه و به منظور تصریح به مشبه در متن کلام است، ابجائی است ادبی که جنبه فنی دارد، ولی در پی بردن به حقایق، اثر چندانی نمی بخشد.

بعضی دیگر گفته اند: حرف ((من)) در جمله ((من امره)) بیانیه و جمله مزبور بیان روح است، و مراد از روح، وحی است، همچنانکه گذشت.

اشکال این حرف صرفنظر از اشکالهای سابق این است که این آیه و آیه ((قل الروح من امر ربي)) در سوره ((اسراء)) یک مسلک دارند، و ظاهر غیر قابل انکار آیه سوره اسراء این است که لفظ ((من)) در آن، ابتدائی و یا نشویه است، نه بیانیه، و مراد از آن این است که بفهماند روح، از سنخ امر (خدا) و شانی از شؤن آنست، و قریب به این مسلک است آیه ((تنزل الملائكة و الروح

فیها باذن ، ربهم من کل امر)).

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح ، جبرئیل است ، و گفته خود را با آیه ((نزل به الروح الامین علی قلبک : روح الامین ، آن را به قلب تو نازل کرد)). تایید کرده ، و گفته که مسلماً مراد از روح الامین ، جبرئیل است ، و ((باء)) در آن آیه به معنای مصاحبت است ، و مراد از ((ملائکه)) ، ملائکه وحی است که از اعوان جبرئیلند ، و مقصود از کلمه ((امر)) واحد اوامر است و معنایش این است که خدای تعالی ملائکه وحی را به همراهی جبرئیل نازل می کند تا اوامرش را به انبیاء برسانند.

اشکال این توجیه هم این است که آیه مورد بحث همان مطلبی را می رساند که آیه ((یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق)) در مقام بیان آنست ، و ظاهر این آیه با جبرئیل بودن معنای روح نمیسازد (چون اگر معنای روح جبرئیل باشد معنای آیه این می شود که خداوند جبرئیل را از امر خود بر هر که از بندگانش که بخواهد القاء می کند تا آن بنده مردم را در روز تلاقی بترساند، و چون این معنا در این آیه صحیح نیست قطعاً در آیه مورد بحث هم صحیح نیست).

و از همه وجوه بدتر وجهی است که بعضی ذکر کرده اند که : مراد از روح ، ارواح مردم است که هیچ ملکی ، نازل نمی شود مگر آنکه روح یک نفر از مردم را همراه می آورد ، و این وجه از مجاهد نقل شده و فسادش واضح است .

بعثت پیامبران و انزال ملائکه منوط به مشیت خداوند است

و اینکه فرمود: ((علی من یشاء من عباده)) معنایش این است که بعثت رسل و نازل کردن ملائکه با روحی از امر خود بر ایشان تنها و تنها موقوف بر مشیت الهی است ، و هیچ قاهری بر مشیت او چیره نمی شود و او را مجبور به این کار و یا منع از این کار نمی کند، همچنانکه در سایر کارهایش کسی نیست که او را مجبور و یا ممنوع کند، بلکه هر چه می کند به مشیت و حکم خود می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۷

پس اینکه گفتیم : چیزی و کسی او را مجبور نمی کند، منافات ندارد با اینکه کارهای او از روی حکمت و مصلحت و بخاطر اختلاف استعدادهای گوناگون مختلف باشد و جز بر طبق استعداد محل و صلاحیت قبول صادر نشود، چون استعداد مستعد، در حقیقت همان سؤال سائل است ، همانطور که سؤال سائل ، او را به سؤال و عطا می کند (البته تنها نزدیک می کند نه اینکه مجبورش هم بسازد) استعداد مستعد هم ، افاضه خدای تعالی را نزدیک می کند، و غیر مستعد از آن محروم می ماند، پس خدای عز و جل هر چه بخواهد، می کند بدون اینکه چیزی او را مجبور و یا از انجام کارش ممنوع سازد، و در همین حال هیچ کاری نمی کند و هیچ رحمتی افاضه نمی فرماید مگر به قدر استعداد و صلاحیت محل .

و این معنا را قرآن کریم در خصوص فیض رسالت افاده کرده و فرموده است : ((و اذا جاءتهم آیه قالوا لن نؤمن حتی نؤتی مثل ما اوتی رسل الله ، الله اعلم حیث یجعل رسالته سیصیب الذین اجرما صغار عند الله و عذاب شدید بما كانوا یمکرون)) زیرا آیه ظاهر در این است که موردها در قبول کرامت رسالت ، مختلف است ، و خدا داناتر است به اینکه چه موردی لیاقت و اهلیت رسالت را دارد، و این مجرمین مکار، اهلیت رسالت و آوردن را ندارند، بلکه بر عکس ، در نزد خدا خواری و عذابی شدید دارند چون مجرم و مکارند (دقت بفرمائید).

رد سخن بعضی مفسرین در استدلال به آیه بر عدم شرط استعداد و قابلیت در امر رسالت

و از اینجا فساد گفته بعضی روشن می شود که با این آیه مورد بحث استدلال کرده اند بر اینکه : در مساله رسالت ، هیچ مرجح و قابلیتی شرط نیست ، چون آیه ، رسالت را تنها منوط بر مشیت خدا کرده و هیچ قید دیگری به آن نروده ، پس رسول ، رسالت را به مشیت خدا پیدا می کند نه بخاطر اختصاص به صفاتی که او را قابل و مستعد درک آن کند و بر دیگران مقدم و مرجح بدارد، چون خدای تعالی در آنچه می کند محکوم به هیچ چیز (حتی لیاقت اکتسابی رسول) نمی شود وجه فساد این گفتار، از آنچه قبلاً گفته شد ظاهر می شود.



و نظیر مورد بالایی در فساد، استدلال به آیه است بر اینکه رسالت عطائی غیر کسبی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۸ زیرا در اینکه خدا هر چه می کند به مشیت خود می کند فرقی میان رسالت و غیر رسالت، و امور عطائی و کسبی نیست، امور اکتسابی هم همینطور به مشیت خدا تحقق می پذیرد، و هیچ چیز در عالم وجود، واقع نمی شود مگر به اذن او.

جمله ((ان اندروا انه لا اله الا انا فاتقون)) بیان است برای جمله ((ینزل الملائکة بالروح))، چون جمله مزبور یا در معنای وحی است، و یا بیان است برای روح - بنا بر اینکه روح به معنای وحی باشد - و ((انذار)) به معنای خبر دادن از چیزی است که در آن تخویف باشد، همچنانکه ((تبشیر)) به معنای اخبار از چیزی است که در آن مسرت باشد. ((راغب)) اینطور معنا کرده ولی دیگران گفته اند: ((انذار)) به معنای اعلام خطر است. و بنا بر معنای ((راغب)) تقدیر آیه چنین می شود: ((ان اندروا و اخبرواهم مخوفین بوحدانیتی فی الالوهیة و وجوب تقوای: ایشان را انذار کنید و خبر دهید، خبر توأم با خوف و ترس به وحدانیت من در الوهیت و وجوب پرهیز از من)) و تقدیر آیه بنا بر معنای دیگران چنین می شود: ((به ایشان اعلام کنید که معبودی جز من نیست، و در اینصورت کلمه ((انه)) مفعول دوم می شود، نه منصوب به ((نزع خافض)) (حذف حرف جر) بخلاف معنای اول که منصوب به نزع خافض خواهد بود.

اشاره به دو مرحله داشتن انذار پیامبران هم در عقیده و هم در عمل

از این بیان روشن گردید که فاء تفریع در جمله ((فاتقون)) می رساند که جمله مزبور متفرع است بر جمله ((لا اله الا انا)) و هر دو جمله، مفعول دوم و یا بجای مفعول دوم برای ((اندروا)) هستند، و این معنا وقتی روشن تر می شود که در نظر بگیریم، معنای الوهیت او این است که هر موجودی از ناحیه او آغاز و بسوی او انجام می پذیرد، و یا این است که او معبود به حق است، و لازمه معبود به حق بودن او این است که خلق از او بترسند، چون هر خیر و سعادت بدست او است، پس اگر فرض کنیم که او در الوهیت واحد است و شریکی ندارد لازمه اش این است که تنها از او بترسیم، چون تقوی که عبارتست از اصلاح عمل، فرع اصلاح اعتقاد و نظریه است، و اعتقاد به اله های متعدد و خضوع و پرستش آنها با اعتقاد به اله واحد بی شریک که قیوم بر هر چیز است و زمام هر چیز بدست او است سازگاری ندارد.

و لذا است که می بینیم هیچ پیغمبری مامور نشد که قوم خود را تنها به توحید دعوت کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۰۹

و دیگر کاری به اعمال آنان نداشته باشد، و یا تنها به اصلاح عمل آنها پردازد و دیگر کاری به اعتقاداتشان نداشته باشد، قرآن کریم هم می فرماید: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون)). پس آنچه پیغمبران، مامور به انذار از آن شده اند انذار از انحراف در هر دو مرحله است، هم از انحراف در عقیده و هم از انحراف در عمل، در حقیقت انذار از مجموع ((لا اله الا انا فاتقون))، که باز در حقیقت تمام دین است، چون مسائل اعتقادی همه مندرج در جمله ((لا اله الا انا))، و مسائل عملی همه مندرج در جمله ((فاتقون)) است.

پس دیگر نباید به گفته بعضی اعتناء کرد که گفته اند: در جمله ((فاتقون)) روی سخن، تنها با کفاری است که در آیه قبلی به عذاب خدا استعجال می کردند، و یا تنها با کفار قریش است و ربطی به انذار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ندارد.

احتجاج بر وحدانیت خدا از دو جهت: از راه خلق کردن و از راه تدبیر

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ معنای به حق بودن خلقت آسمانها و زمین گذشت، و لازمه به حق بودن خلقت آنها این است که برای باطل خلق نشده باشند و حتی کوچکترین باطل در آنها راه نداشته باشد، و لذا می بینیم جمله مزبور را متعقب کرد به منزله بودن خدا از شرکائی که برایش تراشیده و آنها را برای شفاعت به درگاه او می خواندند، تا آن شرکاء ایشان را به سوی خیر رهنمون گشته و از شر، حفظ کنند، البته این شرکاء از باطل هایی هستند که کمترین راهی به درگاه خدا و به خلقت

آسمان و زمین ندارند.

این آیه و آیات بعدش بر وحدانیت خدا در الوهیت احتجاج می‌کند، هم از راه خلق کردن و هم از راه تدبیر، و این دو جهت با هم فرق دارند، زیرا خلقت و ایجاد آیت، دلیل بر الوهیت خدا است، ولی نعمت بودن بعضی از این مخلوقات برای بعضی دیگر آیت ربوبیت و تدبیر خداست، چون یک موجود، نعمت برای موجود دیگر نمی‌شود مگر وقتی که میان آن دو یک نحوه ارتباط و اتصالی باشد ارتباطی که باعث برقراری نظامی بین آن دو گردد، نظامی واحد که حکایت از تدبیری واحد کند، و وحدت تدبیر، نشانه وحدت مدبر است پس نعمت بودن همه موجودات که در آسمانها و زمین است برای انسانها، خود دلیل است بر اینکه خدای سبحان به تنهایی رب انسان و رب هر چیزی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۰

حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ مَقْصُودٌ مِنْ خَلْقِ الْإِنْسَانِ، خلقتی است که در نوع انسان جریان می‌یابد و آن قرار دادن نسل انسان از نطفه است، پس اگر آدم ابو البشر و عیسی بن مریم (علیهما السلام) از نطفه خلق نشده اند منافات با این آیه ندارد. غرض از ذکر اینکه خلقت انسان از نطفه ای ناچیز است بیان بی شرمی و وقاحت بشر است

کلمه ((خصیم)) صفت مشابه از خصومت است که آن هم به معنی جدال است، و این آیه هر چند ممکن است حمل شود بر اینکه می‌خواهد بر بشر منت گذارد که او را از یک قطره آبی پست و بی ارزش بصورت انسانی کامل الخلقه و گوینده و خیر دهنده از هر کوچک و بزرگ آفریده، و لیکن از آنجایی که آیات بسیاری که در این معنا در قرآن کریم آمده در مقام بیان بی شرمی و وقاحت بشر است، بهتر این است که این آیه را نیز حمل بر همین معنا کرده بگوئیم می‌خواهد پرروئی و وقاحت بشر را برساند و او را بر این بی شرمیش توبیخ کند، علاوه بر این، ذیل آیه قبلی هم که خدا را از شرک مشرکین منزّه می‌کرد مؤید این احتمال است

اشاره به فوائد انعام (شتر، گاو، گوسفند) و هدف از خلقت آنها

وَالْإِنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ كَلِمَةٌ ((انعام)) جمع ((نعم)) است که به معنای شتر و گاو و گوسفند است، و بدین جهت اینها را نعم نامیده اند که ظاهر بشره و پوست بدنشان نرم است بخلاف حافر که زبر است، این معنایی است که در مجمع البیان کرده. و در مفردات گفته: کلمه ((دفء)) بر خلاف ((برد)) است یعنی به معنای گرما است. و گویا مراد از گرما، گرمائی است که بوسیله پوست و پشم و کرک این حیوانات بدن را با آن گرم می‌کنند و از سرما نگه می‌دارند، و یا مراد از آن، خود آن چیز است که بدن را گرم می‌کند.

و مراد از ((منافع))، سایر استفاده‌هایی است که از این حیوانات می‌شود از شیرشان و گوشت و پی و سایر منافعی، و کلمه ((لکم)) در آیه شریفه ممکن است متعلق به کلمه ((خلقها)) باشد، و جمله ((فیها دفء و منافع)) حال برای ضمیر در ((خلقها)) باشد، و ممکن هم هست ظرف مستقری باشد متعلق به جمله دوم، یعنی جمله ((فیها دفء)) و تقدیر آن ((فی الانعام دفء کائنا لکم)) بوده باشد.

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ كَلِمَةٌ ((جمال)) به معنای زینت و حسن منظر است، و در مجمع البیان گفته: ((تریحون)) از ((اراحه)) است که به معنای برگرداندن رمه و گله از چراگاه به منزل در هنگام غروب برای آسایش است و لذا آن مکانی را که احشام در آن آسایش می‌کنند ((مراح)) گویند، و کلمه ((تسرحون)) از ماده ((سروح)) است که به معنای بیرون شدن احشام از مرح (اصطبل) به چراگاه در هنگام صبح است گفته می‌شود ((سرحت الماشیه سرحا و سروحا و سرحها اهله)).

خدای تعالی می‌فرماید: برای شما در انعام و چهارپایان دو منظره خوش و زیبایی است، یکی در هنگام بیرون کردن انعام به طرف صحرا در صبح، و دیگری در هنگام برگرداندن آنها به طرف منزل، در عصر.

وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِلَيْغِهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ كَلِمَةٌ ((اثقال)) جمع ثقل است که به معنای بار

سنگین است ، و مقصود از ((شق)) الانفس مشقتی است که نفوس در حمل بارها در مسافتهای طولانی و راههای دشوار تحمل می کنند.

و مقصود این است که انعام ، مانند شتران و بعضی گاوها بارهای آدمی را به شهری حمل می کنند که رسیدن به آن شهر با نبود شتر و گاو مشقتی دارد که تحملش بر نفوس دشوار است ، و خداوند با خلقت شتر و گاو، و مسخر نمودن آنها برای بشر آن مشقت را از بشر برداشت ، که خدا نسبت به شما مردم رؤوف و رحیم است .

وَ الْخَيْلِ وَ الْبِغَالِ وَ الْحَمِيرِ لِتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ این جمله عطف است بر کلمه ((انعام)) در آیه قبلی ، و تقدیرش این است که : ((و الخیل و البغال و الحمیر خلقها لكم لترکبوها و زینة : اسبان و استران و خران را نیز برای شما خلق کرد، تا شما سوار شوید، و تا زینت شما باشند)) و این جمله اخیر می فهماند که خلقت چهارپایان ارتباطی با منافع شما دارد، چون شما سوارشان می شوید و آنها را زینت و جمال خود می گیرید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۲

((و بخلق ما لا تعلمون)) - یعنی و می آفریند که شما نمی دانید، و آنها را برای شما مسخر نمود تا از آنها بهره بگیرید. و دلیل بر تقدیرهایی که در آیه گرفتیم ، سیاق آیات است .

وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَ مِنْهَا جَائِزٌ وَ لَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ خدا است که قصد سبیل (راه هدایت) را معین و روشن کند (و علی الله قصد السبیل ...)

کلمه ((قصد)) - بطوری که راغب و غیر او گفته اند - به معنای استقامت راه است ، یعنی راه آنطور مستقیم باشد که در رساندن سالک خود به هدف ، قیوم و مسلط باشد، و ظاهرا این کلمه که مصدر است به معنای اسم فاعل است ، و اضافه شدن آن به کلمه ((سبیل)) اضافه صفت به موصوف خویش است ، و بنا بر این ، معنای قصد السبیل ، سبیل قاصد است ، در مقابل قول خداوند که می فرماید: ((و منها جائز)) که ((جائز)) به معنای منحرف از هدف است و رهرو خود را به غیر هدف می رساند، و از هدف گمراه می کند.

و مقصود از اینکه فرمود: ((بر خداست قصد سبیل))، این است که بر خدا واجب است که سبیل قاصد و راه مستقیم را برای بندگانش معین کند، تا آن راه ، ایشان را به سعادت و فلاح بکشاند، و چون حاکمی غیر از خدا نیست که او را محکوم به این واجب کند، پس او خودش بر خود واجب کرده است که راهی برای بندگان خود قرار دهد و ایشان را بسوی خود هدایت کند، و قرار هم داده .

زیرا راه قرار دادنش همین است که انسان و بلکه هر موجودی را به قوا و ادواتی مجهز کرده که اگر درست به کارش بزند او را به کمال مطلوب و سعادتش میرساند همچنانکه قرآن کریم فرمود: ((الذی اعطی کلشیء خلقه ثم هدی)) و در خصوص انسان فرمود: ((فاقم وجهک للذین حنیفا فطرة الله الی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله)).

و اما ((هدایت))، عبارت است از آن تلقین هائی که از دو ناحیه در بشر القاء نموده ، یکی از ناحیه فطرت و یکی از طریق بعث رسل و انزال کتب و تشریح شرایع ، همچنانکه در باره قسمت اول فرموده : ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)) و در باره قسمت دوم فرمود: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۳

و اگر خدای سبحان این آیه را که مربوط به هدایت است در میان آیاتی قرار داده که نعمتهای علوی و سفلی ، از آسمان و زمین و انعام و خیل و بغال و حمیر و آب نازل از آسمان و زراعت و نظائر آن را می شمارد، بدین جهت بوده که کلام در دو آیه انعام و خیل به معنای راهپیمائی و سوار شدن مرکب منتهی شد، لذا مناسب بود که راههای معنوی که آدمی را به هدف حقیقی او و کمالی که در مسیر حیات در جستجوی آنست میرساند خاطر نشان بسازد.

لذا فرمود: یکی از نعمتهائی که خدا بر بندگانش منت نهاده این است که بر خود واجب کرده راه میانه را به آنان بنمایاند تا بتوانند

به سعادت زندگیشان برسند و بسوی پروردگارشان هدایت گردند.

در این آیه، خدای سبحان قصد السبیل را به خودش نسبت داده، ولی سبیل جائز را نسبت نداده، جهتش این است که جائز، راه ضلالت است و از ناحیه خدا جعل نشده است بلکه راهی که خدا جعل کرده راه قصد و هدایت است، و راه جائز، به معنی انحراف از راه هدایت و نیمودن آن است، پس در حقیقت راه نیست بلکه بیراهه است.

و بهر حال آیه شریفه ظاهر در این است که قصد السبیل را به خدا نسبت داده و آن دیگری را نسبت نداده، و چون قصد السبیل - که آن را به خدا نسبت داده - رهرو خود را به خدا منتهی می‌کند و از این می‌فهمیم که راه جائز که آن را به خدا نسبت نداده رهرو خود را به خدا منتهی نمی‌کند، و نیز می‌فهمیم که راه نیست بلکه انحراف از راه است.

و چون ممکن است کسی توهم کند که همین عمل خدا باعث شده که خدا خود بدست خودش خود را مغلوب کرده و نعمتش را مکفور نماید، برای اینکه می‌بینیم اکثر مردم این راه را نیموده، و به هدایت آن مهتدی نشده‌اند، و اگر او چنین راهی را جعل نمی‌فرمود بندگان نافرمانیش نمی‌کردند، پس خودش خود را در تدبیر خویش مغلوب بندگان کرده است، و چون جای چنین توهمی بوده جمله ای را اضافه کرد تا آن را دفع کند، و آن جمله: ((ولو شاء لهداکم اجمعین)) است، یعنی اگر اکثر مردم راه خدا را نمی‌روند بخاطر عجز خدای سبحان و غلبه آنان بر خدا و شکست دادن خدا نیست، بلکه از این جهت که خدا نخواسته هدایت شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۴

زیرا اگر خدا می‌خواست همه را هدایت می‌کرد و ایشان چاره ای جز هدایت نداشتند چون خداوند در هر حال، قاهر و غالب است.

و به عبارت ((دیگر سبیل قاصد)) که خدا آن را قرار داده سبیلی است که بر اساس اختیار انسان بنا و درست شده، که انسان به اختیار خود، با اعمال صالح و اجتناب از معاصی آن را می‌پیماید، و چنین راهی ممکن نیست جبری باشد همچنانکه ممکن نیست عمومی باشد، زیرا طبیعتهای افراد، مختلف و ترکیب ساختمانی آنان گوناگون است، و قهرا آثار این طبیعتها و ترکیبهای مختلف نیز متفاوت است، در نتیجه افراد در ایمان و کفر و تقوی و فجور و اطاعت و معصیت مختلفند.

اختلاف دو فرقه اشاعره و معتزله در دلالت آیه

آیه شریفه از آن آیاتی است که دو طائفه اشاعره و معتزله که دو فرقه از فرق مسلمین بودند در آن اختلاف کردند معتزله به این آیه استدلال کرده‌اند بر اینکه: پاره ای از امور را می‌شود به خدا نسبت داد، و پاره ای دیگر را نمی‌شود نسبت داد، چون در این آیه قصد السبیل را به خدا نسبت داده، و سبیل جائز را نسبت نداده، و تفسیر کشاف، استدلال آنان را نقل کرده است. در مقابل، اشاعره برای پاسخگویی به آنان و اینکه این دلالت را از آیه بگیرند خود را به زحمت انداخته‌اند یکی گفته است: هر دو راه از ناحیه خداست، و اگر سبیل جائز را به خدا نسبت نداده منظور رعایت ادب نسبت به خدا بوده است. یکی دیگر گفته: مقصود از عبارت ((و علی الله قصد السبیل)) این است که فضل و کرم خدا باعث شد که از میان دو راهی که او خودش درست کرده حق را بیان کند و راه باطل و جائز را بیان نکند و گر نه در اصل هر دو راه مجعول از جانب خدای تعالی می‌باشد. بعضی دیگر اصلاً انکار کرده‌اند که: تغییر اسلوب در آیه دلالت بر چیزی داشته باشد.

ولی حق این است که دلالت آیه بر اینکه قصد السبیل منسوب به خداست و سبیل جائز منسوب به او نیست، هیچ شکی ندارد، لیکن این دلالت مستلزم این نیست که سبیل جائز مجعول دیگران باشد، چون گفتیم که سبیل جائز و راه ضلالت در حقیقت راه نیست، تا قابل جعل باشد، بلکه اگر دقت کنیم راهی نرفتنی و امری عدمی است، و امر عدمی هم قابل جعل نیست تا بنشینیم بحث کنیم در اینکه چه کسی این بیراهه و ضلالت را جعل و ایجاد کرده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۵

و اگر در مواردی ضلالت گمراهان را به خدا نسبت داده معنایش هدایت نکردن است. با این حال اگر شما بگوئید پس چرا در آیه

((یضل من یشاء و یهدی من یشاء)) و آیه ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا)) فرموده هر که را بخواهد هدایت می کند، و هر که را بخواهد گمراه می کند؟ در جواب می گوئیم این گمراه کردن بخاطر مجازات اعمالی است که از فرد مستحق ضلالت سر زده است ، نه اینکه گمراه کردن ابتدایی باشد چنانکه جمله ((و ما یضل به الا الفاسقین )) آن را تفسیر کرده و فهمانده است که وقتی انسان فسق و تباهی را پیشه خود کند و به سوء اختیار خود از زی عبودیت خدا بیرون آید، یعنی خدای را نافرمانی کند و رجوع هم نکند، این روش ، ضلالت ابتدائی آدمی و شروع به ضلالت است ، که از ناحیه خود انسان سر می زند، و مستند به خود آدمی است ، و در صورتی که انسان از آن بازگشت نکند خدا او را به ضلالتی بیشتر مجازاتش می کند و در حالت ضلالتش ثابت می کند. و اینکه گفتیم ضلالت ابتدائی از ناحیه خود بشر شروع شود برای این است که خدای تعالی بشر را، هم از طریق فطرت و هم بوسیله دعوت انبیاء هدایت کرده و راه را یادشان داده است پس اگر کسی با این حال راه را گم می کند خودش می کند.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجْرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ اِنجا به نوعی دیگر از نعمتهای خدا اشاره می شود که همه از روئیدنی ها هستند که بشر و غیر بشر از آنها استفاده های غذائی می کنند، و عواملی که در پیدایش آنها دخالت دارند، از قبیل تاریکی شب ، روشنی روز، آفتاب ، ماه ، و امثال این عوامل را بر می شمارد و لذا سیاق قبلی را عوض کرده و فرمود: ((هو الذی انزل من السماء)) و حال آنکه اگر سیاق قبلی را رعایت می کرد می بایست می فرمود: ((انزل من السماء)).

کلمه ((تسیمون)) از ماده ((اسامه)) است که به معنای چریدن چهارپایان است ، و حیوان سائمه را هم از این باب سائمه می گویند. (حیوانی که خودش می چرد و برایش علفه تهیه نمی کنند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۶

در این آیه دو بار حرف ((من)) آمده ، اولی تبعیض ، و دومی نشویه است ، و ((شجر)) عبارت است از آن روئیدنیهایی که ساقه و برگ دارند، آنگاه به عنوان توسعه در تمام روئیدنیها - چه ساقه دار و چه بی ساقه نیز - استعمال می شود، همچنانکه در این آیه بکار رفته و فرموده: ((و منه شجر فیه تسیمون)) بقیه کلمات آیه روشن است .

يُنَبِّئُكُمْ بِهَ الزَّرْعِ وَالزَّيْتُونِ وَالنَّخِيلِ وَالْأَعْنَبِ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ... ((زیتون))، درخت معروفی است که به میوه آن نیز زیتون گفته می شود، بعضی هم گفته اند: کلمه زیتون اسم جنس جمعی است ، و واحد آن را ((زیتونه)) می گویند، و همچنین کلمه ((نخیل)) که در واحدش ((نخيله)) گفته می شود، و این کلمه هم بر واحد اطلاق می شود و هم بر جمع ، و کلمه ((اعناب))، جمع ((عنبه)) است که میوه درخت مو است ، این کلمه نیز هم بر خود درخت اطلاق می شود و هم بر میوه اش .

و از سیاق استفاده می شود که تقدیر جمله ((من کل الثمرات))، ((و من کل الثمرات انبت اشجارها)) می باشد، و اگر از میان همه میوه ها تنها به اسامی این چند میوه تصریح نموده و بقیه را به آنها عطف کرده ، شاید از این جهت بوده است که غالبا به عنوان غذا مصرف می شوند. و چون در این تدبیر عمومی و وسیع - که شامل انسان و حیوان در ارتزاق از آن میوه و نباتات است - حجتی است بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت ، لذا آیه شریفه با جمله ((ان فی ذلک لایة لقوم یتفکرون)) ختم گردید.

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ... در این کتاب چند نوبت پیرامون معنای تسخیر شب و روز و ماه و آفتاب و نجوم ، بحث کرده ایم و چون هر یک از این مذکورات و همچنین مجموع شب و روز، و مجموع آفتاب و ماه و نجوم دارای خواص و آثاری هستند که هر یک برای خود دلیل مستقلی است بر اثبات وحدانیت پروردگار در ربوبیت ، لذا خدای تعالی ، آیه مورد بحث را با جمله ((ان فی ذلک لایات لقوم یعقلون)) ختم فرمود، و کلمه ((آیت)) را به صیغه جمع آورد، بخلاف دو آیه قبل و بعد که در آنها به صیغه مفرد آورده است .

وَمَا ذَرَأَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآیةً لِّقَوْمٍ یَذَّكُرُونَ کلمه ((ذره)) به معنای خلق کردن است ، و ((اختلاف الوان)) اختلاف الوان معادن و سایر مرکبات عنصری است که از زمین خلق کرده و بشر از آن منتفع می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲

و بعید نیست که اختلاف الوان کنایه از اختلاف نوعی باشد، و در آن صورت آیه مورد بحث قریب المعنا با آیه ((و فی الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد و نفضل بعضها علی بعض فی الاکل)) خواهد بود، که در سابق بیان استدلال به این آیه گذشت.

و اختلاف الوان آنچه که در زمین خلق کرده از گیاهان و درختها و میوه‌ها، امری است که با آن می‌توان بر وحدانیت و یکتائی خدا، در ربوبیت استدلال کرد، و چون امر واحدی است لذا فرمود: ((لایه)) و نفرمود: ((لایات)).

سه قسم احتجاج برای سه گروه مختلف از انسانها بر وحدانیت خدا در ربوبیت

و این سه قسم احتجاج است که اولی به مردم متفکر و دومی به اشخاص متعقل و سومی به افراد متذکر نسبت داده شده، و جهتش این است که حجت اول از مقدمات ساده‌ای ترکیب یافته که در استفاده و نتیجه گرفتن از آن صرف تفکر، کافی است، ولی دومی مرکب از مقدمات علمی است که فهم آن جز برای دانشمندانی که از اوضاع اجرام آسمانی و اسرار زمینی باخبرند میسر نیست، تنها کسی از آن حجت نتیجه می‌گیرد که حرکات و انتقالات اجرام آسمانی و آثار آن حرکات را می‌داند.

سومی هم مرکب از مقدماتی کلی و فلسفی است که تنها کسانی می‌توانند از آن نتیجه گرفته و با آن، وحدانیت خدا را در ربوبیت اثبات کنند که متذکر احکام کلی وجود باشند، مثلاً بدانند که: عالمی که همواره در دگرگونی است، لابد و ناچار احتیاج به ماده دارد، و بدانند تمامی مواد آن به یک ماده عمومی و متشابه منتهی می‌گردد، و بدانند که واجب است تمامی اختلافاتی که در مواد هست، باید به غیر ماده منتهی شود، که در ماورای این ماده است.

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مِّنْهُ تَلْبَسُونَهَا... این آیه فصل دیگری از نعمتهای الهی را بر می‌شمارد، و آن نعمت دریاها و کوهها و شهرها و راهها و علامتها است، همچنانکه در فصل گذشته، نعمت بیابانها و دشتها و درختان و میوه‌ها و امثال آن بود، لذا فرمود: ((و هو الذی سخر)) و نفرمود: ((و سخر...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۸

کلمه ((طری)) (بر وزن فعل) از ماده طراوت است، و طراوت بطوری که در مفردات گفته: عبارت است از تر و تازه از هر چیز، معنای ((وتری الفلک مواخر فیه))

و کلمه ((مواخر)) جمع ((مخر)) است و مخر به معنای شکافتن آب از چپ و راست است، گفته می‌شود ((مخرت السفینه الماء)) یعنی کشتی آب را شکافت. و بهمین جهت کشتی را ماخره می‌گویند، و مخر بطوری که در مجمع البیان گفته: به معنای شکافتن زمین برای زراعت نیز هست، و مقصود از خوردن گوشت تازه از دریا خوردن گوشت ماهی است که از دریا صید می‌شود و مقصود از ((استخراج زینت برای پوشیدن))، لؤلؤ و مرجانی است که از دریا گرفته می‌شود و زنان خود را با آن می‌آرایند.

((وتری الفلک مواخر فیه)) - یعنی کشتیها را می‌بینی که آب دریا را از چپ و راست می‌شکافتند و بعید نیست اینکه فرمود: ((تری)) از خطابهای عمومی باشد که در آن مخاطب مخصوصی منظور نیست، و در بس یاری موارد این کلمه همینطور استعمال می‌شود، و معنایش این است که هر بیننده‌ای و هر کسی که نیروی مشاهده داشته باشد این مطلب را می‌بیند، پس بنا بر این، خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، تا گفته شود در آیه التفات از جمع به مفرد بکار رفته است.

((و لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون)) - یعنی تا بعضی از رزق خدا را با سفرهای آبی و به راه انداختن کشتیها طلب کنید، این جمله عطف بر جمله حذف شده است، و تقدیر آن چنین است: ((وتری الفلک مواخر فیه لتنالوا بکذا و کذا و لتبتغوا...: کشتیها را می‌بینی که در دریا آب را می‌شکافتند تا شما بوسیله آن فلاان و فلاان را بدست آورده و تا از فضل او طلب کنید))، و نظیر اینگونه عطفها در کلام خدای تعالی بسیار است.

((و لعلکم تشکرون)): یعنی یکی دیگر از نتایج تسخیر دریا و به راه انداختن کشتیها در آن، این است که شاید شما شکرگزار شوید، زیرا نعمتهای دریائی فضل زیادتی است از خدای تعالی برای اینکه خداوند در خشکیها آنقدر نعمت داده که بشر احتیاج به



نعمتهای دریائی نداشته باشد، و لیکن خداوند این نعمت زیادی را هم ارزانی داشت، و دریاها را مسخر بشر فرمود تا شاید خدا را شکر گزار باشند، چون انسان کمتر در ضروریات زندگی خود متوجه نعمت خدا می شود و بیاد این معنا می افتد که این ضروریات زندگی، نعمتهای خدای سبحان است که اگر بخواهد یک روزی از انسان سلب می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۱۹ به خلاف نعمتهای بیش از حد ضرورت که آدمی در برخورد به آنها بیشتر متوجه نعمت خدا می شود.

وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسَى أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَرَأَ وَ سَبَلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ در مجمع گفته: کلمه ((مید)) از ((ماد - یمید - میدا)) به معنای انحراف به چپ و راست و اضطراب است.

و معنای ((ان تمید بکم)) این است که: اگر خدا در روی زمین کوههایی قرار داد برای جلوگیری از این بود که مبادا زمین، شما را به چپ و راست بلغزاند، و بخاطر همین نا آرامی زمین، نظام زندگیتان مختل گردد.

((وانهارا)) - یعنی و نهرهایی جاری ساخت تا بتوانید آن را به آسانی به زراعتها و بستانهای خود برسانید، و حیوانهای اهلی خود را سیراب کنید.

((و سبلا لعلکم تهتدون)) - این جمله عطف است بر جمله و ((انهارا))، و معنایش این است که خدا راههایی بسوی هدف هدایتی که از شما امید می رود قرار داد، و این راهها بعضی طبیعی است مانند مسافتهایی که میان دو سرزمین قرار داشته، آن دو را بهم وصل می کند، بدون اینکه حائل و مانعی آن را قطع کرده باشد، مانند زمین همواری که میان دو کوه قرار دارد، و بعضی دیگر مصنوعی است، مانند آن راهی که در اثر رفت و آمد بسیار، خود به خود به وجود می آید، و یا جاده هایی که آدمی به دست خود درست می کند.

و از ظاهر سیاق چنین بر می آید که مقصود از ((سبل)) عموم راههاست، که هر دو قسم راه را شامل می شود، و هیچ مانعی ندارد که آن راههایی که مصنوع بشر است نیز به خدا نسبت داده شود، زیرا می بینیم که در همین آیات، نهرها و علامتها را هم به خدا نسبت داده، با اینکه غالباً نهر و علامت را بشر درست می کند، همچنانکه می بینیم بتهایی را که دست بشر می تراشد نسبت به خدا داده و آنها را خلق خدا نامیده و فرموده: ((و الله خلقکم و ما تعملون)).

جهتش هم این است که همه اینها هر چه باشد آثار مجعولات خدای تعالی است، خداست که آنها را خلق کرده و دارای اثر قرار داده، البته جعل در مثالهای مذکور جعل با واسطه است یعنی خدا خلق کرده اما با دست بشر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۰

وَ عَلَمَةٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ کلمه ((علامات)) جمع علامت است، و علامت آن چیزی است که نشانه چیز دیگری باشد و کلمه مذکور عطف بر کلمه ((انهارا)) است، یعنی و خدا علامتهایی قرار داد که شما با آن، به چیزهایی استدلال می کنید که از حستان غایب است، و مقصود از آن علامتها، آیه ها و نشانه های طبیعی و یا وضعی است که هر یک بر مدلولی دلالت می کند، و از آن جمله، شاخصها و واژه ها و اشاره ها و خطوط و امثال اینها است که یا به طبیعت خود و یا بطور قراردادی دلالت بر مدلولی می کند.

خدای سبحان سپس راه یافتن بوسیله ستارگان را ذکر می کند و می فرماید: ((و بالنجم هم یهتدون))، و با اینکه جا داشت بر طبق سیاق قبلی صیغه مخاطب بیاورد صیغه غائب آورد و فرمود: ((یهتدون)) برای این بود که نخواست است کلمه ((تهتدون)) که در آیه قبلی بود تکرار شود.

آیه قبلی یعنی آیه ((و علی الله قصد السبیل و منها جائز و لو شاء لهدیکم اجمعین)) که متعرض هدایت معنوی است، در وسط آیات مربوط به نعمتهای صوری و ظاهری، جنبه جمله ((معترضه)) به خود گرفته، هر چند جا داشت بعد از جمله ((و بالنجم هم یهتدون)) که مربوط به هدایت صوری است واقع شود (چون بعد از به میان آمدن هدایت صوری مناسب است هدایت معنوی هم

به میان آید) و لیکن چون باعث اشتباه می‌شد، و بوئی از تناقض به خود می‌گرفت، لذا در همین جا که قرار گرفته هر چند شکل جمله معترضه را دارد مع ذلک در جای بهتری قرار گرفته است.

ارکان سه گانه الوهیت و ربوبیت: خالق بودن، منعم بودن و عالم بودن به درون و برون انسان أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ... إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَحَدَّائِنِ آيَاتٍ، حجت مذکور در سابق را بطور اجمال تقریر می‌کند، چون در آیات سابق که شانزده آیه بود یک دلیل مفصلی برای توحید ربوبیت اقامه شده بود، که این آیه اجمال آنهاست و می‌فرماید: خدای سبحان، خالق هر چیزی است پس او است که این نعمتها را - که به شمار در نمی‌آید، و نظام کون بدون آنها منتظم نمی‌شود - ارزانی داشته، و عالم به سر و علن آنهاست، پس او است یگانه مالک هر چیز، و یگانه مدبر هر چیز، و او است پروردگار هر چیز، و هیچ یک از این خدایان دروغین که مشرکین درست کرده اند، هیچ یک از این صفات را ندارند، پس هیچ یک از آنها ربوبیت ندارند، و تنها معبود در عالم یکی است و لا غیر، و آن خدای عز اسمه است.

از همینجا فساد گفته بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته اند: این آیات، مساله توحید را از دو طریق اثبات می‌کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۱

یکی راه خلقت و یکی راه نعمت. بیان فسادش هم این است که راه خلقت، تنها توحید خالق و صانع را اثبات می‌کند، که بت پرستان هم آن را قبول دارند، و در زمینهای که روی سخن با آنان است احتیاج نیست به اینکه توحید صانع اثبات شود، زیرا آنان نه وجود خدا را انکار می‌کنند و نه اینکه خدا خالق هر چیز حتی بتهای ایشانست، و اقرار دارند که بتهایشان خالق هیچ چیز نیستند، بلکه از این رو برای آنها سهمی از تدبیر قائل بودند که گفتند خدا تدبیر عالم و امر شفاعت را به آنها واگذار کرده، و در مقابل چنین مردمی چه فائده دارد که اصل صانع اثبات شود؟ پس در این آیات مقصود اثبات صانع نیست، و اگر نعمتها را هم اسم برده برای تثبیت امر نعمت بوده، چون وقتی طرف، قبول دارد که خدا خالق هر چیزی است باید او را متوجه کرد که پس آثار مخلوقات او که همانا تنعم ما از آنهاست، نیز از خداست و او است که این همه نعمت را در اختیار ما گذارده، و چون وجود این نعمتها از آن او و ملک او است، و ملکیت او نه باطل می‌شود و نه به دیگری منتقل می‌گردد و نه تبدیل قبول می‌کند، پس منعم حقیقی ما نیز تنها او است، و هیچ موجود دیگری غیر او سهمی از منعم بودن را ندارد، حتی خود نعمت هم نعمت بودنش از خودش نیست و ولی نعمت ما نخواهد بود، چون هم خودش و هم اثرش هر دو ملک خداست.

و بهمین جهت بود که خدای تعالی تنها به مساله خلقت و انعام اکتفاء نکرد، (چون اگر صرف این دو باعث شود که انسان در برابر خالق و دارنده نعمت، خاضع شود و او را پرستد باید مردم ابرها را هم که باران می‌فرستند پرستند) بلکه مساله تدبیر را هم دخیل دانست و جمله ((و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون)) را هم ضمیمه فرمود و تا بفهماند که خالق و منعمی را باید پرستید که عالم هم باشد تا بدینوسیله مدبر مخلوق خود بوده و هر مخلوقی را بسوی کمال مطلوبش راهنمایی کند، و راه سعادت را که برایش مقدر کرده به او بنمایاند و معلوم است که عبادت وقتی عبادت و پرستش واقعی است که معبود، عالم به عبادت عابد خود باشد، و خضوع و خشوع او را ببیند.

پس مجموع هر دو دسته آیات، یعنی آیات مربوط به خلقت و آیات مربوط به عظمت همه مقدمات یک دلیلند، که بر توحید ربوبیت اقامه شده، تا دو گانه پرستان و بت پرستان که آن را منکر بودند دست از انکار خود بردارند. پس در اینکه فرمود: ((افمن یخلق کمن لا یخلق افلا تذکرون)) صفات خدائی را با صفات غیر خدا مقایسه کرده تا بفهماند که غیر او نمی‌تواند معبود باشد، و صفات خدا با صفات غیر خدا یکسان نیست، و استفهام در آن استفهام انکاری است، و مراد از ((کسی که خلق نمی‌کند)) همان خدایان دروغین آنان است که می‌پرستیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۲

بیان این مطلب هم - همانگونه که از بیان گذشته روشن شد - این است که خدای سبحان، موجودات را خلق می‌کند و در

خلقتش هم استمرار دارد، پس چنین کسی با کسی که هیچ خلق نمی کند یکسان نیست، زیرا خدا موجودات را خلق می کند و مالک آنها و آثار آنها است، آثاری که نظام خود آنها و نظام عام عالم به آنها بستگی دارد.

بیان نکته ای که در تعلیل ((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)) به ((ان الله لغفور رحیم)) وجود دارد

و اینکه فرمود: ((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها...)) اشاره است به زیادی نعمتهای الهی، و کثرتی که از حیثه شمارش بیرون است، چون در حقیقت، هیچ موجودی نیست مگر آنکه در مقایسه با نظام کلی عالم، نعمت است، هر چند که بعضی از موجودات نسبت به بعضی دیگر، نعمت نباشد.

خدای سبحان همین بسیاری نعمت را تعلیل می کند به اینکه: ((ان الله لغفور رحیم)) و این خود از لطیف ترین و دقیق ترین تعلیل ها است، چون با این تعبیر می فهماند که خروج نعمت از حد شمارش، از برکات دو صفت مغفرت و رحمت اوست، با مغفرتش که همان پوشاندن است بدی نقص و قصور اشیاء را می پوشاند و با رحمتش که اتمام نقص و رفع حاجت است، خیر و کمال هر چیزی را ظاهر می سازد و به زیور جمالش می آرید، بنا بر این، مغفرت و رحمت او بر تمامی موجودات گسترده است، چون هر چیزی را که فرض کنی وقتی برای چیز دیگری خیر و نفع شد، در نتیجه نسبت به آن نعمت حساب می شود پس بعضی از اشیاء نسبت به بعضی دیگر نعمت است، در نهایت نعمت خدا همان سعه و عمومیتی را دارد که مغفرت و رحمتش دارد، و بهمین جهت فرمود: ((ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها)) (دقت فرمایید). این آیه از آیاتی است که در آن مغفرت بکار رفته بدون اینکه سخنی از گناه که در عرف متشرعه عبارت است از معصیت امر مولوی به میان آمده باشد. جمله ((و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون)) اشاره است به رکن سوم از ارکان ربوبیت که همان علم باشد چون ((الله)) اگر متصف به علم نباشد عبادت کردن و نکردن بندگان برایش یکسان است، پس عبادت او لغو و بی اثر خواهد بود، ناگزیر لازم است که رب معبود، دارای علم باشد، البته نه هر علمی، بلکه علم به ظاهر و باطن بنده اش، زیرا قوام عبادت، به نیت است، و عمل وقتی عبادت محسوب می شود که با نیت صالح انجام شده باشد، و نیت هم مربوط به ضمیر و باطن بنده است، و علم به اینکه عبادت، حقیقت معنای خود را واجد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۳

پیدا نمی شود مگر با احاطه معبود به ظاهر و باطن بنده، و خدای عز و جل عالم است به آنچه که انسان پنهان می دارد و آنچه که آشکار می سازد، همانطور که او خالق و منعم است، و بخاطر خلقت و انعامش مستحق پرستش است.

از همینجا روشن می گردد که: چرا در آیه شریفه در بیان علم خدا، تعبیر مذکور انتخاب شده، با اینکه ممکن بود بفرماید: ((عالم الغیب و الشهاده)) و یا بفرماید: ((و الله بكل شیء علیم))، ولی فرمود: ((و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون))، پس جهت اینکه علم به اسرار و آشکارا را علت آورد، آنهم اسرار و آشکارا انسانها، برای این بود که سخن در باره عبادت انسانها در برابر پروردگارشان بود، و در علم به عبادت، که امری است هم مربوط به بدن و اعضای عبادت کننده و هم به قلب و احوال او لذا لازم است که معبود، دانای به باطن و ظاهر عبادت کننده اش باشد، و به نیت درونی و احوال و حرکات بدنی او آگاه باشد.

و جمله ((و الذین یدعون من دون الله لا یخلقون شیئا و هم یخلقون)) اشاره است به فقدان رکن اول از ارکان ربوبیت در بتها و معبودهای مشرکین، و چون رکن اول ربوبیت را ندارند قهرا رکن دوم را هم که از فروع رکن اول است و عبارت است از دادن نعمت، ندارند.

بهمین جهت معبودهای آنان، آلهه و ارباب نیستند بلکه خدای متعال رب است.

و اینکه فرمود: ((اموات غیر احیاء و لا یشعرون ایان یبعثون)) اشاره است به فقدان رکن سوم از ارکان ربوبیت در بتهای بت پرستان، و آن رکن عبارت است از علم به سر و آشکارا ایشان، و در این نفی، مبالغه کرده و اصل حیات و زندگی را که مستلزم داشتن علم است نفی کرده که نفی آن مستلزم نداشتن مطلق علم است تا چه رسد به نوع اکمل آن که همان علم به ظاهر و باطن انسان

است، و فرموده: ((مردگانی هستند بی جان)) اول مرگ را برای ایشان اثبات کرده، که هیچ وقت با درک و شعور نمی سازد، سپس همان مرگ را با بی جانی تاکید نموده است.

و اگر از میان همه وجوه جهل بتها خصوص علم به اینکه: ((مردم چه وقت مبعوث می شوند)) را ذکر کرده به این مناسبت است که روز بعث، روز پاداش انسانها است، و بر ((اله معبود)) لازم است که روز پاداش دادن به بندگانش را بدانند زیرا باید بدانند که چه روزی بندگان خود را در ازای بندگیشان پاداش می دهد ولی این بتها از چنین روزی خبر ندارند، پس چگونه می توانند ((اله معبود)) باشند؟

از همینجا روشن می شود که ضمیر اول، یعنی ضمیر جمع ((لا یشعرون)) به اصنام، و ضمیر دوم یعنی ضمیر جمع ((یبعثون)) به مشرکین برگردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۴

و این صحیح نیست که هر دو ضمیر را به اصنام برگردانیم، زیرا علم به ((روز بعث)) مختص باری تعالی است، و از غیر او محجوب بوده و جهل به آن مختص اصنام نیست. از این وجه باطل تر قول بعضی است که گفته اند: هر دو ضمیر به مشرکین بر می گردد. (دقت بفرمایید).

آیات شریفه مورد بحث هر چند ظاهر سیاقش نفی ربوبیت اصنام است لیکن با کمترین دقت معلوم می شود که همین بیان در نفی ربوبیت صاحبان اصنام یعنی ملائکه مقرب و جن و کملین بشر و کواکب، و هر معبود دیگری که وثنی ها می پرستند نیز جریان دارد، برای اینکه آنها نیز هیچ یک خالق و منعم و عالم بالاصاله نیستند، و اگر هم از این صفات چیزی را و یا همه را دارند از خدای سبحان دارند، و حال آنکه رب حقیقی آن کسی است که این صفات را بالاصاله و مستقلا داشته باشد (دقت بفرمایید).

در این دو آیه، یعنی آیه ((و الذین یدعون من دون الله ... یبعثون)) التفات از خطاب به غیبت بکار رفته و شاید نکته آن این بوده که در هر دو مساله معاد و روز بعث که مشرکین منکر آن بودند به میان می آید، لذا خطاب از ایشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه شده تا بدین وسیله، هم مطلب بیان شده باشد و هم با اعتراض آنان مواجه نگردد.

و اینکه فرمود: ((الهکم اله واحد)) بیان نتیجه دلیلی است که در آیات قبلی اقامه شد، و معنایش این است که وقتی ثابت شد که خدای تعالی واجد شرایط الوهیت است و اوست که معبودیتش به حق است، و غیر او خدایانی که مشرکین ادعا می کنند هیچ یک، واجد آن شرایط نیستند، یعنی نه خالقند، نه منعم و نه عالم، پس این نتیجه حاصل می شود که الهکم اله واحد، معبودی که شما سزاوار است بپرستید معبود واحدی است، و لازمه این معنا این است که چنین معبودی منحصر به خدای عز اسمه باشد.

بحث روایتی

در مجمع البیان گفته است چهل آیه از اول این سوره مکی و ما بقی، یعنی از آیه ((و الذین هاجروا فی الله من بعد ما ظلموا لنبوتنهم)) تا آخر سوره مدنی است، (به نقل از حسن و قتاده). و بعضی گفته اند: به استثنای سه آیه آخر که مربوط به هنگام مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جنگ احد است و با آیه ((و ان عاقبتهم فعاقبوا)) شروع می شود همه مکی است، و آن سه آیه ما بین مکه و مدینه نازل شده است (به نقل از ابن عباس و عطاء و شعبی) و در یکی از روایات منقوله از ابن عباس دارد که بعضی از آیات، مکی و بعضی دیگر مدنی است، آیات مکی آن از اول سوره است تا جمله ((و لکم عذاب عظیم)) و مدنی آن از آیه ((و لا- تشرتوا بعهد الله ثنا قلیلا)) تا جمله ((باحسن ما کانوا یعملون)) است. مؤلف: ما قبلا هم گفتیم که آنچه از سیاق به دست می آید با همه این نقلها مخالف است.

روایاتی در ذیل آیه ((اتی امر الله فلا تستعجلوه))

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از بعضی از اصحاب ما از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از معنای آیه ((اتی امر الله فلا تستعجلوه)) پرسیدم، فرمود: وقتی خدا از امری به پیامبرش خبر می دهد که واقع خواهد شد، شما دیگر

عجله مکنید تا وقتش فرا رسد. و فرمود: وقتی خدا از چیزی خبر میدهد (و می فرماید) گویا آن را آمده حساب می کند، و لذا در این آیه می فرماید: ((امر خدا آمد در آن عجله مکنید)).

مؤلف: گویا می خواهد اشاره به این کند که تعبیر به ماضی برای تحقق وقوع و حتمیت آن است. و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت وقتی ((اتی امر الله)) نازل شد اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مضطرب شدند تا جمله ((فلا تستعجلوه)) آمد آرام گشتند.

و نیز در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر از ابن جریج روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه ((اتی امر الله فلا تستعجلوه)) نازل شد مردانی از منافقین به یکدیگر گفتند: این مرد می پندارد که امر خدا آمد، پس پاره ای از کارها را که می کردید نکنید تا بینیم آن امر چیست و وقتی دیدند چیزی نازل نشد و عذابی نیامد گفتند پس برای همیشه خاطرتان جمع باشد که عذابی در کار نیست. سپس این آیه نازل شد: ((اقترب للناس حسابهم...))، گفتند: این مرد همان پندار قبلیش را از سر گرفته و چون دیدند عذابی نیامد، گفتند دیگر مطمئن باشید که عذابی نخواهد آمد، آنگاه آیه ((و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امة محدوده...)) نازل شد.

مؤلف: این روایت دلالت می کند بر اینکه قبل از هجرت هم در میان مسلمانان عده ای منافق بوده اند همچنانکه روایت دیگری نیز شاهد این معنا است.

و در همان کتاب است که ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از عقبه ابن عامر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: قبل از آمدن قیامت ابر سیاهی از طرف مغرب مانند سپر به شما روی می آورد و در آسمان بطور دائم بالارود تا تمامی صفحه آسمان را بپوشاند آنگاه منادی ندا می کند: یا ایها الناس! مردم به یکدیگر متوجه می شوند که من چنین صدایی شنیدم، شما هم شنیدید؟ بعضی می گویند آری شنیدم، بعضی دیگر شک می کنند تا آنکه بار دیگر منادی ندا می کند: یا ایها الناس! باز از یکدیگر می پرسند، آیا چنین صدایی شنیدید؟ می گویند: آری، آنگاه ندا می رسد: ((ایها الناس اتی امر الله فلا تستعجلوه)).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اضافه کردند پس به آن خدایی که جانم به دست او است این قدر مهلت نمی دهد که دو نفر بزاز که پارچه را باز کرده اند، تا کنند و یا مردی که حوض را پر می کند، از آن به کسی یا حیوانی آب دهد، و یا مردی که شتر خود را می دوشد، از شیرش بیاشامد و یا هر کس دیگر که سرگرم کار خویش است از کار دست بکشد.

نقد استدلال برخی از علماء به روایات فوق الذکر

مؤلف بعضی از علماء خواسته اند از این روایات سه گانه - که در معنای این روایات، روایات دیگری نیز هست - بفهمند که مراد از ((آمدن امر))، آمدن روز قیامت است، و لیکن روایات چنین دلالتی ندارد.

اما روایت اول، برای اینکه صرف اضطراب دلیل نمی شود بر اینکه آن مردم از جمله مورد بحث آمدن قیامت را فهمیده باشند، زیرا این قدر هست که امر خدا هر چه باشد چیزی است که بندگان او را به اندیشه و می دارد که حجتی در فهمشان نیست و شبهه هم مفهومی نیست تا مرجع در آن، عرف که اهل لسانند بوده باشد علاوه بر این روایت هم خالی از اشکال نیست، برای اینکه خدای سبحان، استعجال به آمدن قیامت را از صفات کفار خوانده و آنان را بر این عمل مذمت، و مؤمنین را از آن بری دانسته و فرموده:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۷

((و الذین آمنوا مشفقون منها)) و در بیان سابق هم اشاره ای به این معنا شد که خطاب در جمله ((فلا تستعجلوه)) به مشرکین است و معنایش نهی از استعجال ایشان و درخواست فرا رسیدن اجل و نزدیک شدن وعده است، نه درخواست مهلت، و در این صورت معنی ندارد که از شنیدن ((فلا تستعجلوه)) آرام شوند.

و اما روایت دوم ظاهرش این است که از امر خدا عذاب دنیوی را فهمیده بودند نه قیامت را و این خود مؤید بیان سابق ما است نه مؤید آقایان .

و اما روایت سوم ، نهایت چیزی که به آن دلالت می کند این است که آمدن قیامت از مصادیق آمدن امر خداست ، و کسی هم در این شکی ندارد، ولی این غیر از این است که مقصود از امر در آیه همان قیامت باشد.

روایتی که در آن ((اتی امر الله)) به ظهور مهدی علیه السلام تطبیق شده است

و در کتاب غیبت نعمانی به سند خود از عبد الرحمن بن کثیر از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل جمله ((اتی امر الله فلا تستعجلوه)) فرمود: این امر خدا همان امر ما است که نباید در آن عجله شود و خداوند امر ما را با سه لشکر کمک می کند: ۱- ملائکه ۲- مؤمنین ۳- لشکر خودش ، و خروج او مانند خروج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است چون در آن آیه فرمود: ((کما اخرجک ربک من بیتک بالحق)). مؤلف : این روایت را مفید نیز در کتاب غیبت خود از - همان - عبد الرحمن از آن امام آورده ، و مراد از ظهور او ظهور مهدی (علیه السلام) است که در روایات دیگری بدان تصریح شده است ، و این خود از باب جری و تطبیق کلی بر فرد و یا از قبیل بطن قرآن است .

و در کافی به سند خود از سعد الاسکاف روایت کرده که گفت : مردی خدمت امیر المؤمنین (علیه السلام) رسید و از روح سؤال کرد که آیا همان جبرئیل نیست ؟ فرمود: جبرئیل از ملائکه است و روح ، غیر جبرئیل است . سعد می گوید: این جواب ، بر سائل گران آمده عرض کرد حرف بزرگی زدی که هیچ کس نگفته ، زیرا هیچ کس احتمال نداده که روح غیر جبرئیل باشد. امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: تو مرد گمراهی هستی که سخنان اهل ضلال را نقل می کنی و گر نه خدای تعالی به پیغمبرش فرمود: ((اتی امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالی عما یشرکون ینزل الملائکه بالروح)) و این خود صریح است در اینکه ملائکه غیر روح است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۲۸

مؤلف : این روایت مؤید روایاتی است که ما قبلاً ذکر کردیم و در یکدسته روایات آمده که روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فاذا هو خصیم مبین)) آمده که امام (علیه السلام) فرمود: خداوند انسان را از یک قطره آب بی ارزش خلق کرد، و همین قطره بی ارزش ، دشمنی آشکار برایش شد، و در دشمنی با او متکلمی بلیغ گردید. و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((حین تریحون و حین تسرحون))، امام (علیه السلام) فرموده : حین بازگشت از چراگاه و حین رفتن به چراگاه .

روایاتی درباره حکم شرعی بول و گوشت چهارپایان

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که گفت : از آن جناب از بول اسب و الاغ و قاطر پرسیدم ، فرمود: ما آن را مکروه می داریم عرض کردم مگر گوشت آنها حلال نیست ؟ فرمود: مگر خدای تعالی برایتان بیان نکرده که : ((و الانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع و منها تاکلون)) که گوشت انعام یعنی شتر و گاو و گوسفند، حلال است ولی در باره چارپایان ، یعنی خیل و بغال و حمیر تنها فرموده ، ((لترکبوها و زینة))، از آنها تنها خوردن گوشت و از اینها تنها مساله سوار شدن را ذکر فرموده ، البته معنای این دو بیان این نیست که گوشت چارپایان حرام است و لیکن اشاره به رفتاری است که خود مردم در باره آنها دارند، یعنی از خوردن گوشت آنها صرفنظر کرده اند.

مؤلف : روایات در باب خیل و بغال و حمیرمختلف است ، ولی مذهب اهل بیت (علیهمالسلام) همین است که خوردن گوشت آنها مکروه است نه حرام .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و یخلق ما لا تعلمون)) آمده که امام فرمود: مقصود عجائبی است که خداوند در دریا و خشکی



عالم خلق می کند.

و در الدر المنثور است که در ذیل آیه ((و علی الله قصد السبیل و منها جائر)) عبد بن حمید و ابن منذر و ابن انباری (در کتاب مصاحف) از علی (علیه السلام) نقل کرده که آن جناب آیه را به صورت ((فمنکم جائر)) قرائت می کرده .

و در تفسیر عیاشی از اسماعیل بن ابی زیاد از جعفر بن محمد از پدرش از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرموده است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر جمله ((و بالنجم هم یهتدون)) فرمود منظور از این نجم، ستاره جدی است، برای اینکه تنها ((جدی)) است که بناء قبله بر آن دور نمی زند و تغییر پیدا نمی کند، و اهل بر و بحر راه خود را بوسیله آن پیدا می کنند.

مؤلف: این روایت از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده. و در کافی به سند خود از داوود جصاص (گنج پز) روایت

دو روایت در تطبیق جمله: ((و بالنجم هم یهتدون)) بر ائمه اهل بیت علیهم السلام

کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: منظور از ((نجم)) در جمله ((و بالنجم هم یهتدون)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و منظور از ((علامات))، ائمه هدی (علیهم السلام) است.

مؤلف: این روایت را (کافی) به دو طریق دیگر نیز از آن جناب و از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده، و عیاشی و قمی نیز در تفسیر خود آن را آورده اند، و شیخ در ((امالی)) از امام صادق (علیه السلام) روایتش کرده، و این از باب تفسیر نیست بلکه از باب بطن است، دلیلش هم این است که طبرسی آن را در مجمع نقل کرده که امام صادق (علیه السلام) فرمود: ما علامتها و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نجم است آنگاه فرمود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند نجوم را امان اهل آسمان، و اهل بیت مرا امان اهل زمین قرار داده است. النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۰

آیات ۲۲ - ۴۰، سوره نحل

إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (۲۲) - لَآ جَزْمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ (۲۳) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۲۴) لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ (۲۵) قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (۲۶) ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ قَالِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السَّوَاءَ عَلَى الْكَافِرِينَ (۲۷) الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۲۸) فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبَلِيسٌ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ (۲۹) وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ لِمَازُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَ لِنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ (۳۰) جَنَّتْ عَيْدِنِ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ (۳۱) الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اذْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۳۲) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۲ صفحه ۳۳۱

فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا عَمِلُوا وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۳۴) وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسْلِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ (۳۵) وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبَّوْا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ (۳۶) إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَصِيرِينَ (۳۷) وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتَ بَلَى وَ عِدَاةٌ عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۳۸) لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا

كٰذِبِيْنَ (۳۹) اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اُرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ (۴۰)

ترجمه آیات

خدای شما خدای یکتاست، کسانی که به آخرت ایمان ندارند دل‌هایشان به انکار (حق) خو کرده و خودشان مستکبرند (۲۲) قطعاً خدا آنچه را نهان کند و آنچه را عیان کند می‌داند و خدا، مستکبران را دوست ندارد (۲۳) و هنگامی که به آنها گفته شود پروردگارتان چه نازل کرده می‌گویند: اینها (وحی الهی نیست) همان افسانه‌های دروغین پیشینیان است (۲۴) آنها باید (در) روز قیامت بار گناهان خویش را بطور کامل و شمهای از گناهان آن کسانی را که از روی جهل، گمراهشان می‌کنند بردارند بدانید که بد باری برمی‌دارند (۲۵) کسانی که پیش از آنها بودند نیرنگ کردند و خدا بنیانشان را از پایه سست کرد و سقف از فرازشان افتاد و عذاب از آنجائی که نمی‌دانستند به سراغشان آمد (۲۶) آنگاه روز قیامت خدا رسوایشان می‌کند و می‌گوید شریکان من که در مورد آنها اختلاف می‌کردید کجایند؟ کسانی که دانش یافته‌اند گویند امروز رسوایی و بدی بر کافران است (۲۷) همان کسانی که در آن حال که ستمگر بر خویشند چون فرشتگان جانیشان را بگیرند، اطاعت عرضه کنند و گویند ما هیچ کار بدی نمی‌کردیم، چنین نیست بلکه خدا از اعمالی که می‌کرده‌اند آگاه است. (۲۸) از درهای جهنم درون شوید و جاودانه در آن باشید که جایگاه متکبران بسیار بد است (۲۹) و به کسانی که پرهیزکاری می‌کنند گفته شود پروردگارتان چه نازل کرده است. گویند خیری نازل کرده است، کسانی که نیکوکاری کرده‌اند در این دنیا پاداشی نیک دارند و سرای دیگر بهتر است و سرای پرهیزگاران چه نیکوست (۳۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۲

به بهشتهای جاوید داخل شوند که جویها در آن روانست و در آنجا هر چه خواهند دارند، خدا پرهیزکاران را چنین پاداش می‌دهد (۳۱) همان کسان که فرشتگان با حال پاک سیرتی، جانیشان را بگیرند و گویند سلام بر شما، به پاداش اعمالی که می‌کرده‌اید به بهشت درآید. (۳۲) مگر جز این انتظار دارند، که فرشتگان سوی ایشان بیایند یا فرمان پروردگارت بیاید، کسانی که پیش از آنها بودند نیز چنین کردند. خدا ستمشان نکرد بلکه آنها به خود ستم می‌کردند (۳۳) و سزای اعمال بدشان به ایشان رسید و عذابی که به استهزای آن می‌پرداختند بر آنها وقوع یافت (۳۴) و کسانی که شرک می‌ورزند گویند اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدرانمان جز او هیچ نمی‌پرستیدیم و بدون فرمان وی چیزی را حرام نمی‌کردیم کسانی که پیش از آنها بودند نیز چنین کردند. مگر به عهده پیغمبران جز ابلاغ آشکار چیزی هست؟ (۳۵) میان هر امتی پیغمبری برانگیختیم که خدا را پرستید و از طغیانگری کناره‌گیری کنید. بعضشان را خدا هدایت کرد و بعض دیگرشان ضلالت برایشان مقرر گشت. در زمین بگردید و بنگرید سرانجام تکذیب کنان چسان بود (۳۶) اگر به هدایت کردنشان علاقه داری خدا کسی را که به ضلالت محکوم کرده هدایت نمی‌کند و یارانی ندارند (۳۷) به خدا قسم خوردند، قسمهای مؤکد که هر که بمیرد خدایش زنده نمی‌کند، چنین نیست بلکه خدا وعده‌ای کرده که بر عهده اوست ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. (۳۸) تا را که در آن اختلاف دارند برایشان بیان کند و تا کسانی که کافرنند بدانند که دروغگو بوده‌اند (۳۹) سخن ما به هر چیزی وقتی اراده وجود آن کنیم اینست که بدو گوئیم باش، وجود یابد (۴۰)

بیان آیات

این (آیات)، قسمت دوم از آیات صدر سوره است، قسمت اولش متضمن بیان توحید ربوبیت و اقامه حجت علیه مشرکین و انذار آنان به آوردن عذاب و تنزیه خدای سبحان از شرک ایشان بود. و این قسمت یعنی قسمت دوم، متضمن مطالبی است که مناسب با آن بیان است، از قبیل بیان عیبهای مشرکین و صفات بد آنان، که همه ناشی از انکار توحید است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۳

و مانند سخنان باطل، و استکبارشان در برابر خدا و استهزاء آیات او و انکار حشر، و نیز متضمن بیان بطلان این سخنان و تهدید ایشان است به آمدن عذاب دنیوی، و هشدارشان از عذاب روز مرگ و روز قیامت، و نیز حقایقی دیگر که پس از بحث روشن می‌

گردد.

إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ در تفسیر جمله ((الهِكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ)) قبلاً گفتیم که نتیجه حجتی است که در آیات قبلی اقامه شده بود.

اعتقاد به معاد لازمه توحید کامل است

و جمله ((فالذین لا- یؤمنون بالا- خره...)) تفریعی است بر همان جمله ، و افتتاح فصل جدیدی است از کلام در پیرامون رفتار و گفتار کفار و اعمالی که ناشی از ایمان نداشتن به خداست ، و اگر اسمی از ایمان نداشتن به خدا نبرد بلکه مساله ایمان نداشتن به روز قیامت را ذکر کرد، بدین جهت بود که آن حجتی که اقامه فرموده بود حجت بر توحید کامل بود، و آن عبارت است از وجوب اعتقاد به معبودی علیم و قدیر که تمامی موجودات را خلق کرد، و همه نعمتها را ارزانی داشت ، اما نه به لغو و باطل ، بلکه به حق ، تا دوباره بسویش باز گردند و ایشان را بر آنچه که کرده اند محاسبه نموده و بر اساس اوامر و نواهی ، که بوسیله فرستادگانش به ایشان ابلاغ فرموده پاداش یا کیفر دهد.

پس توحیدی که در آیات گذشته بدان سفارش شده عبارت است از اعتقاد به وحدانیت خدای تعالی و ایمان به آنچه فرستادگان او آورده اند و ایمان به روز حساب ، و لذا در همین آیات ، کافر را عبارت از کسی دانسته که به روز جزا ایمان نداشته باشد، چون ایمان به روز جزا مستلزم ایمان به وحدانیت خدا و رسالت رسولان او است .

و شما خواننده عزیز برای مزید اطلاع و وضوح بیشتر در باره آنچه ما گفتیم به کلامی که ما در ذیل آیات اول سوره که می فرمود: ((ینزل الملائکة بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان اندروا انه لا اله الا انا فاتقون خلق السموات و الارض بالحق سبحانه عما یشرون)) گذراندیم مراجعه نمائید، زیرا آن کلام جامعی بود که ما در باره اصول سه گانه اعتقادات گذراندیم .

((قلوبهم منکره)) - یعنی دل‌هایشان منکر حق است . ((وهم مستکبرون)) یعنی از حق استکبار می ورزند، و استکبار - بطوری که گفته اند - عبارت از این است که : کسی بخواهد با ترک پذیرفتن حق ، خود را بزرگ جلوه دهد، و خود را بزرگتر از آن بداند که حق را بپذیرد. معنای آیه این است که معبود شما واحد است ، و آیات واضحی بر آن دلالت دارد و وقتی امر به این درجه از روشنی باشد با هیچ ستیری پوشیده نمی شود و جای شکی در آن نمی ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۴ .

پس اینها که به روز جزا ایمان ندارند دل‌هایشان منکر حق است و نسبت به آن عناد و لجاج دارند، و می خواهند با لجاجت در برابر حق ، خود را بزرگتر از حق جلوه دهند، و بهمین جهت بدون هیچ دلیل و حجتی از انقیاد در برابر حق سر بر می تابند.

لا جرمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا یَسْتُرُونَ وَ مَا یُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا یَجِبُ الْمُسْتَكْبِرِینَ کَلِمَةَ ((لا جرم)) کلمه ای است مرکب از ((لا)) و ((جرم)) که در همه احوال به یک صورت استعمال می شود، و بطوری که ((خلیل)) و ((سیبویه)) گفته اند معنای تحقیق را افاده می کند، تعریفهایی هم که دیگران برای این کلمه کرده اند، برگشتش به همین تعریف خلیل و سیبویه است ، هر چند که در اصل مرکب بودنش اختلاف کرده اند خلیل گفته : این کلمه ، کلمه تحقیقی است که جز در مورد جواب ، استعمال نمی شود، مثلاً شنونده در برابر سخن گوینده ای که گفته : ((چنین و چنان کرده اند)) می گویند: ((لا جرم پشیمان خواهند شد)).

و معنای آیه این است که محققا و یا حقا خدای تعالی آنچه را که ایشان پنهان می دارند و یا آشکار می سازند می داند، و این تعبیر کنایه از تهدید به کیفری سخت است ، یعنی خدا می داند کارهایی که در نهان و آشکار می کنند، و بزودی آنان را به سزای اعمالشان می رساند و در برابر انکار و استکبارشان مؤاخذه می فرماید، زیرا او مستکبرین را دوست نمی دارد.

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اغب در مفردات می گوید ((سطر))، هم به فتحه سین و سکون طاء و هم به فتحه هر دو استعمال می شود که هم در کتابت و نوشته به ردیف و هم در درختان کاشته شده به ردیف ، و هم در مردمی که به ردیف ایستاده باشند بکار می رود، و جمع آن اسطر و سطور و اسطار می آید.

اما در مورد کلمه ((اساطیر)) در آیه مورد بحث، مبرد گفته: جمع ((اسطوره)) است، مانند کلمه اراجیح که جمع ارجوحه و ائافی که جمع ائفیه و احادیث که جمع احدوئه است، و اساطیر الاولین به معنای نوشته هائی از دروغ و خرافات است که اهلش به خیال خود آن را مقدس می‌شمردند همچنانکه خدای تعالی بدان اشاره نموده و در نقل کلام کفار فرموده که: در باره قرآن گفتند: ((اساطیر الاولین اکتبها فهی تملی علیه بکره و اصیلا)) این بود کلام مبرد، و غیر او گفته‌اند: اساطیر جمع اسطار است، که گفتیم (اسطار هم) جمع سطر است، و بنا به گفته آنان کلمه مذکور جمع الجمع خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۵ و در جمله ((و اذا قیل لهم ما ذا انزل ربکم)) ممکن است قائل این پرسش بعضی از مؤمنین بوده باشند که از کفار این سؤال را کرده بودند، تا آنان را امتحان کنند، و نظریه آنان را در باره دعوت نبوی استفهام نمایند، و ممکن هم هست گوینده آن بعضی از مشرکین بوده باشند، که به منظور تقلید در آوردن و استهزاء مؤمنین، این سؤال را از یکدیگر کرده باشند، و ممکن هم هست شخص متحیری که راستی در حقانیت این دعوت شک داشته، این سؤال را کرده باشد، و آیه بعدی و همچنین آیه ((وقیل للذین اتقوا ما ذا انزل ربکم)) یکی از دو وجه اخیر را تایید می‌کند. ((قالوا اساطیر الاولین)) - یعنی این چیزی که از آن پرسش می‌شود، اکاذیب و خرافاتی است که گذشتگان نوشته و ثبت کرده و برای آیندگان باقی گذاشته‌اند، که لازمه این پاسخ این است که این قرآن از ناحیه خدای سبحان نازل نشده باشد.

بیان اینکه گمراه کنندگان همانند بار گناهان ناشی از اضلالشان را بر دوش می‌کشند  
 لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ... راعب در مفردات گفته: کلمه ((وزر)) - به فتحه ((واو)) و ((زاء)) - به معنای ملجا و پناهگاه کوه است، که در مواقع خطر بدانجا پناهنده می‌شوند، همچنانکه خدای سبحان فرموده: ((کلا لا وزر الی ربک یومئذ المستقر)) و کلمه ((وزر)) - به کسره ((واو)) و سکون ((زاء)) - به معنای ثقل و بار است، و به مناسبت سنگینی کوه، بار را هم وزر گفته‌اند، و از بار سنگین هم تجاوز نموده گناهان را هم وزر خوانده‌اند همچنانکه ثقل هم می‌خوانند، و در قرآن از گناهان، هم به وزر تعبیر شده و فرموده: ((لیحملوا اوزارهم کامله)) و هم به ثقل تعبیر شده و فرموده: ((و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم)).  
 آنگاه اضافه کرده است که: وزر دیگران را بر دوش کشیدن در حقیقت همان معنایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حدیث ((من سن سنه حسنه کان له اجرها و اجر من عمل بها من غیر ان ینقص من اجره شیء و من سن سنه سيئه کان له وزرها و وزر من عمل بها)) بیان فرموده است، و معنای حدیث این است که ((هر کس سنت خوبی را باب کند و مردم را بدان عادت دهد، هم اجر عمل خود را می‌برد، و هم اجر هر کسی را که بدان عمل کند، بدون اینکه از اجر عاملین آن، چیزی کم شود، و هر کس سنت زشتی را باب کند))، هم وزر آن عمل را بدوش خواهد کشید، و هم وزر هر کسی را که به آن عمل کند البته در حدیث کلمه ((مثل)) در تقدیر است، و تقدیر کلام مثل اجر و مثل وزر کسی است که بدان عمل کند)) می‌باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۶

و این منافات با آیه لا تزر وازره وزر اخری ندارد، زیرا در این آیه کشیدن وزر به نحوی مقصود است که صاحب وزر از آن عاری شود، و بکلی بارش را دیگری بکشد.

حدیثی که وی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده از طرق خاصه و عامه هر دو روایت شده، و کتاب عزیز هم آن را تایید می‌کند، مثلاً می‌فرماید: ((و الذین آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما آلتناهم من عملهم من شیء کل امریء بما کسب رهین)) و نیز می‌فرماید: ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)) و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است.

و اما اینکه در تفسیر جمله ((کان له وزرها و وزر من عمل بها)) گفته: کلمه ((مثل)) در تقدیر است، از نظر لفظ و ظاهر، حرف بدی نیست، و عیبی ندارد که بوسیله آن تقدیر تناقضی را که میان این روایات و آیات مطابق آن و میان آیه ((لا تزر وازره وزر اخری)) و امثال آن مانند ((لیوفینهم ربک اعمالهم)) به چشم می‌خورد، بر طرف نمود، زیرا اگر بگوئیم باب کننده سنت بد همه

وزرهای عاملین آن را به گردن می‌گیرد، و خود عاملین، مسؤول نیستند بر خلاف آیه اولی سخن گفته ایم، و اگر بگوئیم باب کننده و عاملین، شریک در وزر هستند بر خلاف آیه دومی سخن گفته ایم، اما اگر بگوئیم باب کننده و دستور دهنده، مثل وزر عامل را دارد، بر خلاف هیچ یک از این دو آیه حرف نزده ایم.

چگونگی تعدد وزر و عذاب در ازاء عمل واحد

این به حسب لفظ و ظاهر آیات بود، و اما بر حسب حقیقت باید بگوئیم همانطور که یک عمل، چه حسنه و چه سیئه باشد، یک عمل است و دو تا نمی‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۷

همچنین وزر و عذاب آن نیز باید یکی باشد و تعدد بردار نیست، منتهی چیزی که هست گاهی خود عمل از آنجایی که قائم به بیش از یک نفر است - البته قیامش به آمر و فاعل، قیامی است طولی نه عرضی تا باعث اشکال شود - قهرا وزر و عذاب آن نیز قائم به بیش از یک نفر خواهد بود، پس در حقیقت در مساله باب کردن کار زشت هم یک وزر و عذاب بیشتر نیست، چیزی که هست با این یک عذاب دو نفر معذب می‌شوند، یکی عامل و یکی هم آمر.

برای اینکه تصور این معنا آسان شود کافی است در مضمون آیاتی که به تجسم اعمال بر می‌گردد دقت کنیم که در اینصورت خواهیم دید یک عمل مثلاً زشت، در صورت تجسم به صورت واحد شخصی مجسم می‌شود، و لیکن بیش از یک نفر را معذب می‌کند، و برای بیش از یک نفر می‌شود یکی آمر و باعث و یکی هم عامل و مباشر. بنا بر این می‌توان مساله را به وجهی بعید به چیزی مثل زد که دو نفر آن را تصور کنند و از تصور آن معذب شوند یا لذت برند.

در سابق هم در ذیل آیه ((لیمیز الله الخبیث من الطیب...)) در جلد نهم این کتاب راجع به این معنا بیاناتی گذشت و ان شاء الله بزودی نیز بحث مفصل آن را در جای مناسب ایراد می‌کنیم.

و بهر حال در جمله ((لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمه)) ((لام)) برای غایت است، و جار و مجرور متعلق به جمله ((اساطیر الاولین)) است، و جمله ((یضلونهم)) دلالت دارد بر اینکه تحمل کردن وزرهای دیگران جهت گمراه کردن ایشان بوده، و نتیجه اضلال، حمل اوزار است، و تقدیر کلام چنین است: ((برای این گفتند اساطیر اولین است که ایشان را گمراه کنند و خودشان گمراه بودند که هم وزر گناهان خود را حمل کردند و هم وزر اینان را که بدون علم گمراهشان کردند)).

و اگر جمله ((لیحملوا اوزارهم)) را با قید ((کامله)) مقید نمود برای این بود که کسی توهم نکند که بعضی از گناهان خود و بعضی از گناهان گمراه شدگان خود را حمل می‌کنند نه همه وزرهای خود و همه وزرهای گمراه شدگان خود را.

((و من اوزار الذین یضلونهم)) - کلمه ((من)) در این جمله تبعیضی است، چون گمراه کنندگان، تمامی وزرهای گمراه شدگان خود را بدوش نمی‌کشند، بلکه تنها آن وزرهایی را حمل می‌کنند که نتیجه اضلال ایشان بوده، و خود سیاق شاهد این معنا است،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۸

پس آوردن من تبعیضیه برای فرق نهادن میان گناهان و وزرهای ناشی از اضلال و گناهان غیر ناشی از آن بوده است، نه برای اینکه بر تبعیض دلالت کند، تا معنایش این شود که بعضی از وزرهای ناشی از اضلال را به حساب ایشان و بعضی دیگرش را به حساب اضلال شدگان می‌نویسند، و یا معنایش تقسیم باشد، به این معنا که تمامی وزرهای اضلال را جمع نموده بعضی را به این و قسمتی را به آن بار می‌کنند، زیرا امثال آیه ((و من یعمل مثقال ذره شرایره)) منافات با آن دارد (دقت بفرمایید).

اشاره به استفاده های نادرستی که از آیه ((لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمه))

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که استفاده ای که بعضی از مفسرین از آیه ((لیحملوا اوزارهم کامله یوم القیمه)) کرده اند که: به مقتضای آن از گناه آنان هیچ کم نمی‌شود، و به امثال گرفتاریهای دنیایی و یا اطاعتهای مقبول که در مؤمنین، کفاره گناهانند، کفاره پذیر نیست.



استفاده صحیح و مقبولی نیست. و همچنین استفاده ای که بعضی دیگر کرده اند که: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی بعضی عذابها را از مؤمنین ساقط می کند، و در حقشان تخفیف قائل می شود (حرف درستی نیست) زیرا اگر میان مؤمنین و غیر مؤمنین فرقی نبود جهت نداشت کفار را اختصاص داده، تنها گناهان ایشان را غیر قابل تخفیف بداند.

وجه نامقبولی این دو احتمال این است که هر چند خواری کفار و احترام مؤمنین مطلبی است در جای خود محفوظ، همچنانکه آیات دلالت کننده بر خفت و خواری کفار به عذابهای دنیوی و حبط اعمال و نیز آیات دلالت کننده بر شفاعت بعضی از مؤمنین نیز بر آن دلالت دارد، لیکن آیه مورد بحث ناظر به این جهت نیست، تنها عنایت آیه در فرق میان وزرهای خود گمراه شدگان به دست کفار، و وزرهایی است که کفار در آنها دخالت داشته اند، و می خواهد بفرماید گمراه شدگان بدست کفار خودشان وزر عمل خود را خواهند کشید، و گمراه کنندگان، تنها آن وزرهایی از ایشان را به دوش می کشند که اضلال ایشان باعث آن شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۳۹

سستترین وجه از دو وجه گذشته وجهی است که بعضی ذکر کرده و گفته اند: کلمه ((من)) در ((من اوزار الذین...)) زائده و یا بیانیه است. ولی خواننده خود بی وجهی آن را می داند.

و اگر در جمله ((یصلونهم)) قید ((بغیر علم)) را آورد برای این بود که دلالت کند بر اینکه کسانی که بدست مشرکین گمراه شدند، و فریب گفته آنان را که گفتند ((اساطیر الاولین)) خوردند فریب خوردنی بی دلیل بوده و بدون دلیل از آنان پیروی کردند، پس گویندگان این سخن ائمه ضلال بودند، و گمراهان، مقلدین و اتباع ایشان، و خداوند در توبیخ و تقییح هر دو طائفه فرمود: ((الا ساء ما یزرون)).

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ... آیتان خدای تعالی بنیان ایشان را ((از قواعد)) به معنای این است که امر او بعد از آنکه حاضر نبوده حاضر شود، و این تعبیر در کلام عرب شایع است، و ((خرور سقف)) به معنای سقوط و فرو ریختن آن است. و ظاهراً آنطور که سیاق اشعار دارد جمله ((فاتی الله بنیانهم من القواعد فخر علیهم السقف من فوقهم)) کنایه است از ابطال کید و افساد مکر ایشان از راهی که خود آنان انتظارش را نداشتند، مثل کسی که می ترسد از جلو او را بزنند، و همه حواسش جمع پیش رویش است، ناگهان دشمن از پشت سر بر او وارد می شود خداوند هم بنیان مکر ایشان را از پایه منهدم می کند، در حالی که آنان حواسشان جمع بالای سر و ناحیه سقف است، ناگهان بینند که سقف بر سرشان فرو ریخت، اما نه اینکه سقف را خراب کرده باشند، بلکه پایه را از زیر سقف بکشند.

بنا بر این، جمله ((فاتیهم العذاب من حیث لا یشعرون)) عطف تفسیری برای جمله ((فاتی الله بنیانهم...)) است و مقصود از عذاب دنیوی است. و در آیه شریفه مشرکین را که با خدا و رسول مکر می کرده اند تهدید نموده خاطر نشان می سازد که خدا با مکر کنندگان قبل از ایشان چه معامله ای کرده است، و بر سر امتهای مستکبر گذشته چه آورده و چگونه مکر ایشان را به خود آنان برگردانیده است.

ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيَنْ شَرَكَايَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشْفِقُونَ فِيهِمْ كَلِمَةٌ ((یخزبهم)) از ((خزی)) است و آن بنا بر آنچه که راغب ذکر کرده ذلت و خواری است که صاحبش از دارا بودن آن شرمنده شود، و کلمه ((تشاقون)) از ((شاقه)) و آن از ماده شقق است که در لغت به معنای قطع و جدا کردن مقداری از هر چیز است، و اصطلاحاً به معنای مخاصمه و دشمنی و اختلاف کسی است که نباید اختلاف کند و باید دوستی و اتفاق بنماید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۰

پس مشاقه مشرکین در شرکاءشان به معنای اختلاف آنان با اهل توحید است با اینکه امت واحدی هستند که خدا همگیشان را بر فطرت توحید و دین حق خلق کرده و این مشاقه کنندگان با مؤمنین، مخاصمه می کنند و خود را از ایشان جدا می سازند. و معنای آیه این است که خدای سبحان بزودی در روز قیامت ایشان را به عذاب شرم آور مبتلا نموده، از ایشان می پرسد: پس کجایند آن



شریکان من که بر سر آنها با اهل حق دشمنی می کردید و در دین فطرت اختلاف می انداختید؟

قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِ يَمْقُودُ أَزْكَسَانِي كِهْ عِلْمٌ دَادَهْ شَدَهْ اَنَدُ دَرْ آيَهْ : ((قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (...)) معصومين عليهم السلام هستند

بطوری که از سیاق بر می آید مقصود از ((خزى))، ذلت موقوف و بدی عذاب است ، و اینها که خدا به داشتن علم توصیفشان کرده و خبر داده که در قیامت چنین و چنان می گویند همان کسانی که به وحدانیت خدا علم یافته و حقیقت توحید بر ایشان مکشوف گشته است ، زیرا علمی که با سیاق آیه بسازد این علم است ، چون در مقابل خطای مشرکین قرار گرفته و خطای مشرکین همان است که انکشاف آن را در قیامت نقل نموده که برای ایشان معلوم می شود که آنچه در دنیا می پرستیدند جز اسمائی که خود نهاده بودند و جز سرایی که خود آب پنداشته بودند نبوده است .

بعلاوه ، آیات دیگر قرآنی نیز این معنا را تایید می کند، زیرا در آیه مورد بحث فرموده : روز قیامت کسانی که علم دارند چنین و چنان می گویند. و در وصف آن روز می فرماید: ((لا- يتكلمون الا- من اذن له الرحمن و قال صوابا)) و معلوم است که تنها کسی صواب می گوید که از خطاء و لغو و باطل محفوظ باشد، و هرگز از باطل در سخن محفوظ نمی شود مگر آنکه در عملش نیز از باطل محفوظ باشد، پس باید کسانی باشند که جز حق نمی بینند و جز حق عمل نمی کنند و جز به حق ، لب نمی گشایند.

اگر بگوییم بنا به گفته تو مقصود از ((الذین اوتوا العلم)) تنها اهل عصمت می باشند و حال آنکه این تعبیر در قرآن کریم در باره غیر معصومین هم آمده و از آن جمله فرموده : ((و قال الذین اوتوا العلم و یلکم ثواب الله خیر)) و نیز فرموده : ((و لیعلم الذین اوتوا العلم انه الحق من ربک فیؤ منوا به )) و همچنین مواردی دیگر که ظهور در غیر معصومین دارند.

جواب می گوئیم اینکه ما گفتیم : ((خصوص آیه مورد بحث راجع به معصومین است))، استفاده ای بود که با کمک مقام از آیه کردیم نه اینکه لفظ ((الذین اوتوا العلم)) به معنای معصومین فقط باشد، تا لازمه اش این شود که هر جای قرآن این تعبیر آمده باشد به آن معنا بوده باشد.

و اما اینکه گفتند: مراد از ((الذین اوتوا العلم)) تنها انبیاء و یا انبیاء و مؤمنینی است که در دنیا به دلائل توحید عالم شدند، و یا مراد از آن ، مؤمنین به تهایی و یا ملائکه است ، گفته هایی است که در آیه شریفه ، دلیلی بر هیچ یک از آنها نیست .

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلْمَ ...ظاهرا این جمله تفسیر کلمه ((کافرین)) است که در آخر آیه قبلی قرار داشت ، همچنانکه جمله آینده که می فرماید: ((الذین تتوفیهم الملائکه طیبین ...)) تفسیر است برای کلمه ((متقین)) که در آخر آیه قبل آن قرار گرفته است . و لازمه اینکه گفتیم تفسیر کلمه کافرین است این نیست که تتمه گفتار ((الذین اوتوا العلم)) باشد تا کسی بگوید در این صورت نظم کلام مختل می شود، زیرا لازمه اش این است که نامبردگان در ((الذین اوتوا العلم)) اول گفته باشند که امروز خزی و سوء بر کافرین است آنگاه بجای اینکه در باره کافرین بگویند: ((الذین تتوفیهم الملائکه : آنهایی که ملائکه جانشان را گرفته )) گفته باشند. ((الذین تتوفیهم الملائکه : آنهایی که ملائکه جانشان را می گیرند)).

کلمه ((سلم)) در جمله ((فالقوا السلم)) به معنای استسلام و خضوع و انقیاد است ، و ضمیر جمع در ((القوا)) به کافرین برمی گردد و معنای آیه چنین است که : کافران همان کسانی هستند که ملائکه جانهایشان را گیرند در حالی که سرگرم ظلم و کفر خویشند ناگهان تسلیم گشته خضوع و انقیاد پیش می گیرند، و چنین وانمود می کنند که هیچ کار زشتی نکرده اند، ولی در همان حال مرگ ، گفتارشان رد شده و تکذیب می شوند و به ایشان گفته شود: آری ، شما چنین و چنان کردید اما خدا به آنچه می

کردید قبل از اینکه به این ورطه یعنی مرگ بپفتید آگاه بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۲

فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَائِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَخَطَابٌ دَرْ اَيْنِ آيَهْ هَمْ مَانَدُ خَطَابٌ دَرْ آيَهْ ((ان الخزی الیوم و السوء علی الکافرین))، و در آیه ((الذین تتوفیهم الملائکه)) به مجموع کافرین است ، نه یک یک آنان ، و بنا بر این ، برگشت معنای آیه

مورد بحث نظیر این می شود که مثلاً- بگوییم : ((تا یک یک شما از دری از درهای جهنم که مناسب کرده هایتان است وارد شوید))، نه اینکه معنایش این باشد که : ((هر یک از شما از همه درهای جهنم ، و یا از چند تای آن وارد شوید))، تا بگویی معنای صحیحی نیست ، و ما در تفسیر آیه ((لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم )) در معنای چند در داشتن جهنم بحثی گذرانیدیم .

مقصود از متکبرین همان مستکبرینند، به این معنا که مصداقاً هر دو یکی هستند، هر چند که عنایت لفظی در آن دو مختلف است ، یکجا اقتضاء کند آنطور تعبیر شود ، و یکجا اینطور، مانند مسلم و مستسلم ، که از نظر مصداق یکی هستند پس مستکبر، آن کسی است که برای خود طلب بزرگی می کند و آن خواسته را از قوه به فعلیت و از دل به خارج در می آورد، و متکبر آن کسی است که تکبر را برای خود قبول کرده آن را برای خود صفتی می سازد.

معنای آیه : ((قيل للذين اتقوا ماذا انزل اليكم قالوا خيراً)) و مراد از ((الذين اتقوا))

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا... در این جمله مردمان با تقوا که در دنیا چنین وصفی داشتند مسؤ ول قرار گرفته اند، و اینکه گفتیم : ((الذين اتقوا)) دارندگان این صفت بوده و تقوا وصف استمراری ایشان است ، دلیلش هم این است که در آخرین آیه و در آیه بعدی ، تقوا را صفت استمراری آنان گرفته و از ایشان به متقین تعبیر فرموده است ، پس می توان گفت : مسؤ ولین از میان مردم با تقوا در این آیه آن عده ای هستند که در تقوا و ایمان ، کامل و برجسته شده اند، همچنانکه مسؤ ولین از آن طائفه دیگر نیز شرار و کمترین کفر هستند.

پس اینکه بعضی گفته اند: مراد از این کلمه مطلق مؤ منین هستند که از شرک ، تقوا ورزیده اند و یا حد اکثر از بعضی از گناهان هم پرهیز کرده اند کلام صحیحی نیست . و اینکه از قول مسؤ ولین ، حکایت کرد که در جواب سائل گفتند ((خیرا))، معنایش این است که خدا خیر نازل کرده ، چون قرآنی نازل کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۳

که متضمن معارف و شرایعی است که در اخذ آن ، خیر دنیا و آخرت است ، و در اینکه گفتند: ((خیرا))، اعتراف به دو چیز است : یکی اینکه : قرآن کریم از طرف خدای عالم نازل شده است ، و دوم اینکه : متضمن سعادت دنیا و آخرت بشر است . و ضمن این اعتراف به مخالفین خود (مستکبرین ) که آن را اساطیر خوانده بودند پاسخ داده اند. و اگر کلمه ((خیر)) مرفوع ، نازل می شد، دیگر این نکات را افاده نمی کرد، یعنی اعتراف به نزول از ناحیه خدا نمی بود. همچنانکه اگر کفار در پاسخ همین سؤ ال می گفتند: ((اساطیر الاولین))، و اساطیر را با فتح می گفتند، - بطوری که گفته شده - اعترافی بود از ایشان به اینکه قرآن از ناحیه خدا نازل شده است .

(( للذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة و لدار الآخرة خیر)) - از ظاهر سیاق بر می آید که این جمله بیان برای جوابی است که دادند و گفتند: ((خیرا)) حال آیا این بیان از خود مسؤ ولین و تتمه پاسخ ایشان است ، و یا بیانی است از خدای تعالی ؟ ظاهر اینکه می فرماید: ((و لنعم دار المتقين جنات عدن...))، این است که کلام خدای تعالی باشد، که گویا خواسته است ، جواب متقین را شرح دهد و وجه خیریت قرآن را بیان نماید، چون در دوران امر میان اینکه کلام مذکور از رب باشد یا از مروبیین ، به کلام رب شبیه تر است تا کلام مروبیین ، آن هم مروبیینی که خدا به صفت تقوایشان ستوده ، زیرا مردم با تقوا چنین جرأ تی به خود نمی دهند که سرنوشت خود را جنات عدن تعیین کنند.

و مراد از ((حسنه)) پاداش نیکو است ، آری مردم با تقوا بخاطر احسانی که می کنند، به دستورات قرآن عمل می نمایند، مجتمع صالحی تشکیل دهند، که حاکم در آن عدل و احسان و زندگی طیب است ، زندگی ای که بر اساس رشد و سعادت استوار است ، در نتیجه خودشان هم از دنیای خوشی برخوردار می شوند، به دلیل اینکه فرمود: ((لهم في الدنيا))، و معلوم است که زندگی آخرت برای چنین مردمی از دنیایشان بهتر است ، چون خوشی آن زوال ناپذیر است و نعمتش آمیخته با نعمت و کامش متعقب به ناکامی

نیست .

و معنای آیه این است که : به متقین از مردم با ایمان گفته می شود: پروردگارتان چه نازل کرده و آنچه نازل کرده بود چگونه بود؟ گفتند: خیر بود، زیرا برای مردمی که احسان می کنند - یعنی به دستورات آن کتاب عمل می کنند، و این تعبیر برای اشاره به این است که کتاب مزبور به نیکی و احسان دستور می دهد - در این دنیا پاداش نیک است ، و در آخرت پاداش بهتری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۴

آنگاه در آخر، آنان را می ستاید تا کلام را تاکید کرده باشد، و می فرماید: و چه نیک است خانه متقین . آنگاه مجددا توضیح میدهد که : خانه ایشان جنات عدن است که به آن داخل می شوند و از دامنه آن نهرها روان است ، و در آنجا هر چه را بخواهند در اختیار دارند، و خدا اینچنین متقین را پاداش دهد.

((الذین تتوفیهم الملائکة طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون)).

معنای ((طیب)) و ((طاهر)) و مقصود از طیب بودن متقین در حال توفی و مرگ

این آیه بیان وضع متقین است ، که چگونه مردمی هستند، همچنانکه آیه ((الذین تتوفیهم الملائکة ظالمی انفسهم...))، بیان وضع مستکبرین بود، و کلمه ((طیب)) به معنای عاری بودن هر چیزی است از خلطی که آن را تیره و ناپاک سازد و خلوص آن را از بین ببرد، گفته می شود: ((طاب لی العیش : زندگی برایم طیب شد)) یعنی از هر چیزی که کدر و ناگوارش کند پاک گردید، و ((قول طیب)) آن کلامی است که از لغو و شتم و خشونت و سایر کدورتها پاک باشد، و فرق میان ((طیب)) و ((طهارت)) این است که طهارت به معنای بودن هر چیزی است بر وضع و طبع اولیش ، بطوری که از هر چیزی که مایه تنفر باشد پاک بوده باشد، و اما طیب به معنای بودن

هر چیزی است بر وضع اصلی خود، بطوری که از هر چیزی که آن را کدر و فاسد کند خالی و عاری باشد، چه اینکه از آن تنفر بشود و چه نشود، و بهمین جهت طیب را در مقابل خبیث بکار می برند، که مشتمل بر خبائث زائد بر اصل خود باشد، و در قرآن کریم فرموده : ((الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات)) و نیز فرموده : ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربّه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا)).

و بنا بر این ، معنای طیب بودن متقین ، در حال توفی و مرگ ، خلوص آنان از خبث ظلم است ، در مقابل مستکبرین ، که ایشان را به ظلم در حال مرگ توصیف کرده ، و فرموده : ((الذین تتوفیهم الملائکة ظالمی انفسهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۵

و معنای آیه چنین می شود: متقین کسانی هستند که ملائکه آنان را قبض روح می کنند، در حالی که از خبث ظلم - شرک و معاصی - عاریند، و به ایشان می گویند سلام علیکم - که تامین قولی آنان است به ایشان - به بهشت وارد شوید به پاداش آنچه می کردید، و با این سخن ایشان را بسوی بهشت راهنمایی می کنند.

پس این آیه همانطور که ملاحظه می فرمایید متقین را به پاکی و تخلص از آلودگی به ظلم توصیف نموده ، و به ایشان وعده امنیت و راهنمایی بسوی بهشت می دهد، پس در نتیجه برگشت معنایش به این آیه است که می فرماید: ((الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون)).

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از طیب ، در آیه شریفه پاکی از پلیدی شرک است . بعضی دیگر به پاکی گفتار و کردار تفسیرش کرده اند. ولی اکثر مفسرین بر آنند که به طهارت از آلودگی گناهان تفسیرش کنند، و تو خواننده عزیز با دقت در آنچه گذراندیم می فهمی که هیچ یک از این تفسیرها خالی از مسامحه و سهل انگاری نیست .

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... در اینجا به داستان مستکبرین از مشرکین برگشته

پاره ای از اقوال و افعالشان را ذکر نموده و وضعشان را با طاغیان از امتهای گذشته و مال امر آنان مقایسه می کند. ((هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك)) - سياق آیه و مخصوصا داستان عذابی که در آیه بعدی آن است ظهور در این دارد که آیه در مقام تهدید است، و بنا بر این، مراد از آمدن ملائکه، نازل شدن آنان برای عذاب استیصال و خانمان برانداز است، و خلاصه در مقام بیان مطلبی است که امثال آیه ((ما نزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين)) در مقام بیان آنند، و مقصود از اتیان امر رب تعالی، قیام قیامت و فصل قضاء و انتقام الهی از ایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۶

و اما احتمال اینکه مقصود از آمدن امر، همان امری باشد که در اول سوره فرمود: ((اتی امر الله)) با در نظر گرفتن اینکه در آنجا گفتیم مقصود آمدن نصرت الهی و غلبه اسلام بر شرک است احتمال ضعیفی خواهد بود، چون با لحن شدیدی که در آیه مورد بحث است نمی سازد، علاوه بر این در ذیل آیات مورد بحث خواهید دید که گفتگو از انکار قیامت و جواب از آن است، و همین خود مؤید احتمال ما است که گفتیم مقصود از آمدن امر خدا آمدن قیامت است.

و اگر کلمه رب را بر کافی که خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است اضافه کرد و فرمود: ((امر ربك: امر پروردگار تو)) و نفرمود: ((امر الله)) و یا ((امر ربهم: امر پروردگار ایشان)) برای اشاره به این معنا بود که آمدن امر خدا، نصرتی برای تو و نکبتی برای دشمنان تو خواهد بود.

((كذلك فعل الذين من قبلهم)) - این جمله، هم تاکید تهدید سابق است و هم تایید مطلب است به ارائه نظیر و مانند، و معنایش این است که کسانی هم که قبل از ایشان بودند، مانند ایشان حق را انکار و استهزاء کردند، و خلاصه کاری که بحسب طبع، باعث نگرانی از عذاب خدا می شود مرتکب شدند، ((فأصابهم سيئات ما عملوا... : و عذاب آنچه کردند به ایشان رسید)).

((و ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم يظلمون)) - این جمله، کلامی است معترضه که علت نزول عذاب بر ایشان را ظلم دانسته و بیان می کند که این ظلم از خدای تعالی نبود، بلکه ظلمی بود که خود ایشان به خود کردند، و خدای تعالی هم این عذاب را برای یکبار و دو بار ظلم ایشان نفرستاد، بلکه ایشان را مهلت داد تا آنجا که بر ظلم خود ادامه دادند، آنگاه عذاب را فرستاد، و اگر بررسی از کجای آیه این نکته را استفاده کردید می گوئیم از کلمه كانوا که دوام و ثبات را می رساند، پس در جمله ((و ما ظلمهم الله...)) استمرارشان را بر ظلم اثبات نموده و اصل ظلم را از ناحیه خدای سبحان نفی می کند.

فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۷

((حاق بهم)) به معنای ((عذاب بر ایشان حلول کرد)) است. بعضی هم گفته اند: به معنای ((نازل شد و به ایشان رسید)) می باشد و مقصود از ((آنچه بدان استهزاء می کردند))، همان عذابهایی است که پیغمبرانشان از آن اندازشان می کردند، و معنای آیه روشن است.

وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ... در این آیه از زبان بت پرستان منکر نبوت، شبه ای را علیه نبوت نقل کرده، و بهمین جهت ایشان را با صفت صریحشان تعریف کرده و فرموده است: ((و قال الذين اشركوا: آنانکه شرک ورزیدند، چنین گفتند)) و به آوردن ضمیر اکتفاء نکرد، و نفرمود: ((قالوا: گفتند)) با اینکه در آیات قبل همه جا به آوردن ضمیر اکتفاء می کرد، و این بدان جهت بود که شنونده بفهمد که شبهه مذکور شبهه خود آنان است. و جمله ((لو شاء الله ما عبدنا)) جمله ای است شرطیه که مفعول ((شاء)) در آن حذف شده، چون جزاء شرط بر آن دلالت می کرده، و تقدیر کلام چنین است: ((لو شاء الله ان لا نعبد من دونه شيئا ما عبدن: اگر خدا می خواست غیر او را نپرستیم، نمی پرستیدیم)).

تعلق مشیت خداوند (لو شاء الله) به امر عدمی (ما عبدنا) در آیه و توجیه آن

بعضی اشکال کرده اند که: اراده و مشیت به امر عدمی (نپرستیدن) تعلق نمی گیرد و معنا ندارد که مشیت به عدم پرستیدن تعلق

گیرد، لذا باید یک امر وجودی برای مشیت در تقدیر بگیریم که آن امر وجودی ملازم با نپرستیدن باشد، مثلاً بگوییم اگر خدا می‌خواست که ما موحد باشیم و یا اینکه تنها او را پرستیم غیر او را نمی‌پرستیدیم، و استدلال کرده اند به حدیث: ((ما شاء الله کان و ما لم یشا لم یکن: آنچه خدا بخواهد شدنی است و آنچه نخواهد شدنی نیست)) زیرا در این حدیث عدم وجود را معلق بر عدم مشیت کرده نه بر مشیت.

لیکن این اشکال وارد نیست، هر چند اصل حرف در جای خود صحیح است ولی عنایات لفظی و مجازات کلام دائر مدار حقایق کونی و نظریات فلسفی نیست، آری سطح افکار عموم مردم که بت پرستان هم از همانها بودند و افکار عالی تری نداشتند همان طور که ترتب امور وجودی را بر مشیت جاثمی دانند ترتب امور عدمی را نیز بر مشیت جایز و ممکن می‌شمارند، کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم بر این عنایات لفظی جاری شده همچنانکه در کلام دیگرش خطاب به خدای تعالی عرض می‌کند: ((اللهم ان شئت ان لا تعبد لم تعبد: پروردگارا! اگر بخواهی پرستش نشوی تو را پرستش نمی‌کنند)). علاوه بر این، با این کلام خود که گفتند: ((لو شاء الله ما عبدنا...)) اشاره کرده اند به سخن پیامبران خود که به ایشان می‌گفتند: ((به خدا شرک نوزید و غیر خدای را نپرستید، آنچه را خدا حلال کرده حرام مکنید)) و همه این کلمات نهی هستند و نهی، طلب ترک است پس مشیت متعلق به ترک شده است.

از این هم که بگذریم بت پرستان منکر توحید خدا در الوهیت یعنی خالقیت عالم نبودند، و خلقت و صنع عالم را مستند به دو خدا نمی‌دانستند، بلکه تنها منکر توحید در عبادت بودند یعنی خلقت و صنع را مخصوص خدا و عبادت را مخصوص آلهه خود می‌کردند، آری مشرکین، آلهه زیادی داشتند که یکی از آنها موجد عالم بود و معبود نبود، و بقیه معبود بودند و موجد نبودند، بنا بر این، مشرکین اصلاً خدا را نمی‌پرستیدند، نه اینکه هم خدا و هم غیر خدا را پرستند، و چون چنین بود، تقدیر جمله ((لو شاء الله...)) ((لو شاء الله ان نوحده فی العباده)) و یا ((لو شاء الله ان نعبد و حده)) می‌باشد، یعنی اگر خدا می‌خواست که ما معتقد به توحید در عبادتش بشویم و یا تنها او را عبادت کنیم، می‌کردیم.

و در صورتی که تقدیر کلام چنین باشد، مهمتر از هر چیز برای جزاء قرار گرفتن، توحید در عبادت یا تنها او را پرستیدن است نه نفی عبادت غیر، و اگر جزاء بصورت نفی عبادت غیر هم بیاید باید بگوییم کنایه از توحید عبادت و یا عبادت او به تنهایی است، (دقت بفرمایید).

و اگر هم قبول نکنی و اصرار بورزی در اینکه حتماً باید متعلق مشیت، امر وجودی باشد، باید تقدیر کلام: ((لو شاء الله ان نکف عن عباده غیره ما عبدنا...: اگر خدا می‌خواست از عبادت غیر او دست برداریم غیر او را نمی‌پرستیدیم...)) باشد تا شرط و جزاء در عین اینکه از نظر اثبات و نفی مختلفند بر حسب حقیقت متحد باشند.

و در جمله ((ما عبدنا من دونه من شیء)) کلمه ((من)) اولی بیانیه و دومی زائده است که استغراق در نفی را تاکید می‌کند و به جمله چنین معنا می‌دهد: ((ما هیچ چیزی سواى او را نمی‌پرستیدیم)) و نظیر این جمله ((ولا حرمانا من دونه من شیء)) است.

جمله ((نحن و لا آباؤنا)) بیان است برای ضمیر متکلم در ((عبدنا)) تا دلالت کند بر اینکه ایشان این سخن را هم از طرف خود و هم از طرف پدران خود زده اند، چون در پرستش تنها از پدرانشان تقلید و اقتداء کرده اند، و حکایت چنین سخنی از زبان مشرکین در قرآن کریم مکرر آمده مانند: ((انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۴۹ جمله ((ولا حرمانا من دونه من شیء)) عطف است بر جمله ((عبدنا...)) یعنی و اگر خدا می‌خواست که ما بدون فرمان او چیزی را حرام نکنیم و یا آنچه حرام کرده بودیم حلال کنیم، هرگز حرام نمی‌کردیم...)) و مراد از آنچه حرام کرده بودند ((بحیره)) و ((سائبه)) و غیر آن دو است که در جای دیگر قرآن اسم برده شده.

تقریر و تبیین استدلال مشرکین برای بت پرستی خود

در اینجا، نکته ای است و آن اینکه ظاهر جمله ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء)) از جهت اینکه نفی عبادت یعنی نپرستیدن را معلق بر خود مشیت خدای تعالی کرده می‌رساند که مقصود ایشان از مشیت، اراده تکوینی خدا است که هرگز از مراد تخلف نمی‌پذیرد، زیرا اگر مقصودشان غیر از آن، یعنی اراده تشریحی خدا بود می‌بایست می‌گفتند: ((لو شاء الله کذا لاطعناه و استجبنا دعوته: اگر خدا چنین و چنان می‌خواست البته ما اطاعتش می‌کردیم و اجابتش می‌نمودیم)).

پس گویا خواسته اند بگویند اگر رسالت انبیاء رسالت حقی بود و این دستور نهی پرستش بتها و نهی تحریم بحیره و سائبه و وصیله و غیر اینها، نواهی خدای سبحان بود ما نه آن بتها را می‌پرستیدیم و نه آن حلالهای او را حرام می‌کردیم، چون اگر او می‌خواست دیگر محال بود که ما بر خلاف خواست او عملی انجام دهیم، زیرا محال است مراد او از اراده اش تخلف کند، پس اینکه ما غیر او را می‌پرستیم و را حرام می‌کنیم، خود دلیل بر این است که در این کارها هیچ امر و نهی از ناحیه خدا وجود ندارد، و هیچ رسالت و شریعتی از ناحیه او در این باره نیامده است.

این تقریر دلیل مشرکین است که از سیاق آیه استفاده شد و خلاصه اش این است که بت پرستی و تحریم حلالها و سایر کارهایی که می‌کنند مورد هیچ نهی از خدا نیست، که اگر بود ایشان نمی‌توانستند آن کارها را بکنند.

البته این را هم نمی‌خواهند بگویند که خدا خواسته است که ما بتها را بپرستیم تا آن پرستش و این تحریم حلالها ضروری الوجود شود و ایشان نتوانند خودداری کنند، و آن وقت با فرض اجبار، دیگر معنایی برای نهی رسولان نباشد، زیرا کلمه ((لو)) دلالت می‌کند بر امتناع جزاء در صورت امتناع شرط، و مفهوم جمله شرطیه ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء)) این است که خدا آن را نخواسته، و لذا ما بت می‌پرستیم و تحریم حلال می‌کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۰

به عبارت دیگر ما بت می‌پرستیم و از همینجا کشف می‌کنیم که او غیر این را نخواسته، این است مفهوم جمله شرطیه و اما دو جمله ((لیکن او خواسته که ما بت بپرستیم)) پس به حکم اجبار می‌پرستیم و یا ((لیکن او خواسته که ما موحد در پرستش نباشیم ما هم به حکم اجبار موحد نشدیم)) از مفهوم و منطوق جمله شرطیه اجنبی هستند.

علاوه بر این، اگر مقصود آنان چنان چیزی بوده و خواسته اند با این سخن خود، نبوت را از راه اجبار و الجاء رد کنند پس با همین سخن به ضلالت خود و حقانیت نبوت اعتراف کرده اند چیزی که هست اعتذار جسته اند به اینکه از آنجایی که ما مجبور در ضلالت و بت پرستی هستیم نمی‌توانیم هدایت تو را بپذیریم و خدا خواسته که ما بهمین حال گمراهی باقی باشیم، لذا بر پرستش بتها و تحریم حلالها مجبورمان کرده و ما قادر بر ترک خواسته او نیستیم.

آری مشرکین می‌خواهند ادعای هدایت کنند و بر پندار خود پافشاری می‌نمایند، همچنانکه خدای سبحان بعد از ذکر عبادت و پرستش ایشان ملائکه را، از ایشان حکایت می‌کند که گفتند: ((لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلک من علم ان هم الا یخرسون... بل قالوا انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مهتدون)) که صریحا برای خود و پدران خود ادعای هدایت می‌کنند.

و نیز در کلام مجیدش مکرر از ایشان حکایت شده که مساله بت پرستی را یک سنت قومی و مقدسی می‌دانسته اند که پدران آنان، آن را باب کرده بودند و هر خلفی بعد از سلفش می‌بایستی آن را مقدس بشمارد و این اعتقاد، با اعتراف به ضلالت و شقاوت کجا می‌سازد؟.

و همچنین مقصود آنان از این استدلال این نبوده که کارهای ایشان مخلوق خود ایشان و بر خلاف نظریه جبری که گذشت هیچ ارتباطی با مشیت الهی ندارد زیرا اگر چنین منظوری می‌داشتند دیگر معقول نبود آن را مربوط به مشیت خدا کند، چون در این صورت مشیت خدا هیچکاره بوده تنها خدای تعالی برای جلوگیری از آن می‌توانست متوسل به ایجاد مانع شود، و با ایجاد مانع،



جلو کاری را که نمی خواست ایشان انجام دهند بگیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۱

و در این صورت باید مشرکین چنین می گفتند: ((لو شاء الله لصرفنا عن عباده غیره و تحریم ما حرمانه: اگر خدا می خواست با ایجاد موانع ما را از پرستش غیر خودش و از تحریم آنچه حرام کردیم باز می داشت)) ولی ظاهر آیه این معنا را دفع می کند، و یا می گفتند: ((لو شاء الله شیئا من اعمالنا لبطل و جرح عن کونه عملا لنا و نحن مستقلون به: یعنی اگر پای مشیت خدا در بین می آمد دیگر عمل، عمل ما نمی بود، و حال آنکه عمل، عمل ما است و ما مستقل در آنیم)).

بعلاوه، اگر معنای جمله ((لو شاء الله ما عبدنا)) این باشد که اگر خداخواست با ایجاد موانع ما را از انجام آن باز می داشت، مشرکین حرف صحیحی زده بودند دیگر معنا نداشت در سوره زخرف آن را رد کند و بفرماید: ((ما لهم بذلک من علم ان هم الا یخرسون)).

پس بنا بر آنچه گذشت حق این است که گفتیم مقصود مشرکین از جمله ((لو شاء الله...)) این است که در بت پرستی خود استدلال کنند به اینکه مشیت الهی متعلق ترک آن نشده، و خلاصه خدا ترک آن را نخواست، نه اینکه بخواهند متعرض این معنا شوند که مشیت به فعل عبادت بت تعلق گرفته تا جبر شود، و نه اینکه گفته باشند محال است مشیت متعلق به عبادت شود تا تفویض را اثبات کرده و گفته باشند که خدا تنها از راه ایجاد مانع می تواند از عمل بندگان خود جلوگیری کند.

پاسخ به دلیل مشرکین: تنها وظیفه پیامبران ((بلاغ مبین)) است

كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسْلِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ این آیه خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و به آن جناب امر می کند که رسالت خود را به بلاغی آشکار ابلاغ کند و به آنچه مشرکین بهم می بافند و استدلالهایی که بر مرام خود می کنند اعتنایی نکند، زیرا ادله آنان دلیلهایی پوچ و باطل است و بر عکس، حجت و دلیل او تام و قاطع است و در همین جمله کوتاه اشاره اجمالی است بر بطلان دلیل مشرکین.

پس اینکه فرمود: ((كذلك فعل الذين من قبلهم)) معنایش این است که این طریقی که مردم معاصر تو پیش گرفته اند عینا همان طریقی است که مشرکین گذشته پیمودند و غیر خدا را پرستیدند، و از پیش خود چیزهایی را که خدا حرام نکرده بود حرام کردند، و وقتی فرستادگان خدا به نزدشان می آمدند و از این اعمال، نهی شان می کردند همین را می گفتند که: ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء نحن و لا آباؤنا و لا حرمانا من دونه من شیء))، پس آیه مورد بحث عینا همان مضمون آیه ((کذاب آل فرعون و الذين من قبلهم کذبوا بایات الله فاخذهم الله بذنوبهم)) را افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۲

((فهل علی الرسل الا البلاغ المبین)) - یعنی رسالت خدایی را به بلاغی آشکار ابلاغ کن، و حجت را علیه ایشان تمام کن، زیرا تنها وظیفه فرستادگان خدا ابلاغ مبین و ابلاغ آشکار است و بس، وظیفه آنان این نیست که مردم را مجبور به قبول دعوت خود کنند، و یا اراده تکوینی خدای را با خود برداشته مردم را با آن اراده که از مرادش تخلف نمی پذیرد دعوت کنند، و یا با آن امر تکوینی خدا که اگر با آن به چیزی بگوید: موجود باش، موجود شود؛ مردم را دعوت کنند و بطور قهر و جبر از کفر، به ایمان و از معاصی، به اطاعت بکشانند.

چون که رسول هم بشری است مانند سایر بشرها و رسالتی که به آن مبعوث شده انذار و تبشیر، و یا به تعبیر دیگر مجموعه قوانینی اجتماعی است که خدا به او وحی کرده و صلاح دنیا و آخرت مردم را در آن قوانین در نظر گرفته و مراعات کرده است، هر چند ظاهر آن قوانین بصورت اوامر و نواهی است ولی در واقع انذار و تبشیر است، همچنانکه خود خدای تعالی فرموده: ((قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک)) این، آن چیزی است که خدا پیغمبرش را مامور کرده تا به مردم ابلاغ کند، و به نوح و پیغمبران بعد از او هم دستور داد که آن را به مردم برسانند، همچنانکه سوره هود و غیر آن گویای آن است. و نیز خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد فمن کان یرجوا لقاء

ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرك بعباده ربه احدا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۳

همه این معانی را آیه مورد بحث در عبارتی کوتاه خلاصه کرده و فرموده: ((كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين)) چون ظاهر آن - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم - این است که این حجت و استدلال از قدیم و جدید در میان مشرکین معروف بوده، و جوابش هم این است که شان یک نفر فرستاده خدا این نیست که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند، بلکه تنها وظیفه او ابلاغ آشکار و روشن، و انذار و تبشیر است، و دلیل مشرکین نمی توانند جواب این دلیل را بدهد، پس تو سرگرم کار خود باش و هیچ طمعی به هدایت گمراهان ایشان نبند، و در دو آیه بعد این اجمال بطور مفصل توضیح داده می شود:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ... كَلِمَةٌ ((طاغوت)) در اصل مانند طغیان، مصدر و به معنای تجاوز از حد بدون حق بوده است، و اسم مصدر آن ((طغوی)) است، راغب گفته: طاغوت عبارت از هر متعدی و هر معبودی غیر از خداست، که هم در مفرد بکار می رود و هم در جمع، خدای تعالی نیز آن را هم در مفرد بکار برده و فرموده: ((فمن يكفر بالطاغوت)) و نیز فرموده: ((والذين اجتنبوا الطاغوت))، و هم در جمع بکار برده و فرموده: ((اولیاء هم الطاغوت)).

و اینکه فرمود: ((لقد بعثنا فی کل امه رسولا)) اشاره است به اینکه مساله بعثت رسول، امری است که اختصاص به امتی ندارد، بلکه سنتی است که در تمامی مردم و همه اقوام جریان میابد، و ملاکش هم احتیاج است، و خدا به حاجت بندگان خود واقف است همچنانکه در آیه قبلی بطور اجمال به عمومیت بعثت رسول اشاره نموده و فرمود: ((كذلك فعل الذين من قبلهم)).

و جمله ((ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت)) - بطوری که از سیاق بر می آید - بیان بعثت رسول است و معنایش این است که حقیقت بعثت رسول جز این نیست که بندگان خدای را به عبادت خدا و اجتناب از طاغوت دعوت کند، زیرا امر و نهی از یک بشر به سایر افراد بشر، مخصوصا وقتی که آمر و ناهی رسول باشد جز دعوت عادی، معنای دیگری ندارد، و معنایش الجاء و اضطرار تکوینی نیست، و خود رسول نمی تواند چنین ادعایی بکند تا کسی در رد ادعایش بگوید: ((اگر خدا بخواهد ما غیر او را نمی پرستیم، و اگر نخواهد دیگر فرستادن رسول معنا ندارد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۴

این را بدان جهت گفتیم تا بی وجهی گفتار کسانی که گفته اند: تقدیر کلام: ((ليقول لهم اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت: تا به آنان بگویند خدا را پرستید و طاغوت را اجتناب کنید)) می باشد را روشن کرده باشیم.

تقسیم امت ها به دو طائفه هدایت یافته و گمراه

و اینکه فرمود ((فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة)) معنایش این است که تمامی امتهای، مانند این امت، منقسم به دو طایفه بودند، یک طایفه، آنهایی که خدا هدایتشان کرده، و به عبادت او و اجتناب از طاغوت موفق شدند.

توضیح اینکه: هدایت تنها و تنها از ناحیه خدای تعالی است و احدی با او شریک نیست و جز او به هیچ کس دیگری منتسب نمی شود مگر به تبع او همچنانکه خود او در قرآن مجیدش خطاب به پیغمبر گرامیش فرموده: ((انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء)). و بزودی در آیه بعدی که می فرماید: ((ان تحرص على هديهم فان الله لا يهدي من يضل)) و همچنین در سایر آیاتی که هدایت را منحصر در خدای تعالی کند به این بحث اشاره خواهیم نمود.

و این مطلب مستلزم جبر و اضطرار نیست، که بنده هیچ دخالتی در آن نداشته باشد بلکه مقدمات آن به اختیار خود عبد است، همچنان که آیه ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين)) به آن اشاره نموده و افاده می کند که هدایت الهی طریقی است در دسترس خود انسان و آن طریق عبارت است از احسان در عمل که اگر احسان کند خدا با او است و نمی گذارد گمراه شود.

طایفه دوم از امتهای، آنهایی هستند که ضلالت بر آنان ثابت و لازم شده و این آن ضلالتی است که خود انسان به سوء اختیارش

درست می‌کند، نه آن ضلالتی که خدا بعنوان مجازات، آدمی را بدان مبتلا می‌سازد، بدلیل اینکه درباره آن، تعبیر به اثبات و لزوم کرده و در آیه بعدی آن را بخود نسبت داده و فرموده است: ((فان الله لا یهدی القوم الظالمین)) پس معلوم می‌شود قبلاً ضلالتی بوده که خدا آن را اثبات و لازم کرده و به خود نسبت داده، و این همان ضلالت مجازاتی است (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۵

خدای تعالی در هیچ جای کلام خود اضلال را به خود نسبت نداده مگر آن اضلالی که مسبوق به ظلم خود عبد یا فسق و کفر و تکذیب او و نظایر آن باشد. مثلاً فرموده ((و الله لا یهدی القوم الظالمین)) و معلوم است که هدایت نکردن، عین اضلال است. و نیز فرموده: ((و ما یضل به الا الفاسقین)) و نیز فرموده: ((ان الذین کفروا و ظلموا لم یکن الله لیغفر لهم و لا- لیهدیهم طریقاً الا طریق جهنم)) و نیز فرموده: ((فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم)) و همچنین آیاتی دیگر.

وجه اینکه گمراهی به خلاف هدایت به خود گمراهان نسبت داده شده است

در آیه مورد بحث خدا نفرمود: ((پس بعضی از ایشان کسانیند که خدا هدایتشان کرده و بعضی کسانیند که گمراهشان نموده)) با اینکه جا داشت همین جور تعبیر فرماید چون این ضلالت، ضلالت مجازات و مستند به خدای تعالی است، و این بدان جهت بود که کسی توهم نکند اصل ضلالت هم مستند به او است بلکه اول کسانی را که هدایت کرده اسم برد آنگاه کسانی که سزاوار گمراهی هستند را در مقابل آنان آورد و آنها کسانیند که به اختیار خود ضلالت را بر هدایت برگزیدند یعنی این را اختیار کردند که هدایت نشوند و خدا هم با اینکه کار او هدایت است هدایتشان نکرد. توضیح این مطلب با بیان دیگر این است که: فرق میان ضلالت ابتدایی که منسوب به بنده خداست با ضلالت مجازاتی که منسوب به خدای تعالی است این است که خدای تعالی در اصل خلقت بشر استعداد هدایت و امکان رشد را در او نهاده بطوری که اگر بر طبق فطرتش قدم بردارد و فطرت خود را مریض نکند و استعداد هدایت خود را با پیروی از هوی و ارتکاب گناهان باطل نکند و بر فرض هم که گناهی از او سر بزند نقیصه‌ای که از این راه بر فطرتش وارد شده با ندامت و توبه جبران نماید، خدای تعالی هدایتش می‌کند این هدایت هدایت پاداشی و از ناحیه خدای تعالی است، همچنانکه استعداد اولی و فطرتش هدایت اولی او بود.

و اگر هوای نفس خود را پیروی نموده پروردگار خود را نافرمانی کند و به تدریج استعداد فطری را که برای هدایت داشت باطل سازد خداوند هم هدایت را به وی افاضه نمی‌فرماید و این آن ضلالتی است که بسوء اختیار خود برای خود درست کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۶

حال اگر ندامتی به وی دست ندهد و توبه نکند خداوند هم او را بر حالی که دارد باقی گذارده ضلالتش را تثبیت می‌کند و این آن ضلالت خدایی و مجازاتی است.

توضیح اینکه ((ضلالت)) امر عدمی است و نمی‌توان گفت خدا آن را ایجاد کرده است

و چه بسا بعضی توهم کنند که امکان و استعداد همیشه دو طرفی است، کسی که استعداد هدایت دارد، استعداد ضلالت هم دارد، و انسان همواره میان آثار وجودی و افعال مثبت خود در حال تردد است و همه اینها از خداوند متعال است حتی استعداد و امکان اولیه اش.

لیکن توهم مزبور بسیار واهی و سست است زیرا درست است که امکان، امری دو طرفی است و لیکن یک طرف دیگر امکان مورد بحث که ضلالت است امر وجودی نیست که آن را به خدا نسبت دهیم و بگوییم انسان چه راه هدایت را انتخاب کند و چه راه ضلالت را در هر دو حال خدا او را چنین و چنان کرده است. پس ضلالت از این جهت ضلالت است که عدم هدایت است و اگر آن را امری وجودی و ثبوتی بگیریم دیگر عدم هدایت و ضلالت نخواهد بود بلکه در اینصورت هدایت و ضلالت دو اثر از آثار وجودی می‌شوند، مانند آثار وجودی که بر یک سنگ یا کلوخ مترتب می‌شود که هر دو وجودی است.

و به عبارت دیگر: ضلالت، وقتی ضلالت است که در برابرش هدایتی باشد که این نسبت به آن ضلالت باشد یعنی کمالی که در هدایت است فاقد باشد و در اینصورت مسلم است که بخاطر آن فقدان و ناداری کمال، ضلالت شده، پس ضلالت امری عدمی است، و اگر امری وجودی فرض شود دیگر ضلالت نیست و دیگر انسانها به دو قسم ضال و مهتدی تقسیم نمی شوند و حالات انسانی هم به دو حالت ضلالت و هدایت تقسیم نمی گردد، پس چاره ای جز این نیست که ضلالت را امری عدمی بدانیم و ضلالت اولی هر کسی را به خود او منسوب نماییم - پس در اینجا به دقت تامل کنید تا قدمها بعد از ثبوتش نلغزد -.

((فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین)) - از ظاهر سیاق بر می آید که خطاب در کلمه ((سیروا: سیر کنید)) به کسانی است که شرک ورزیده و می گفتند: ((اگر خدا می خواست چیزی غیر از او نمی پرستیدیم)) و التفات از غیبت به خطاب به ایشان برای بهتر تاثیر کردن سخن و تثبیت کلام و اتمام حجت بوده است.

جمله مورد بحث، متفرع است بر بیانی که در جواب حجت مشرکین، هم بطور اجمال و هم بطور تفصیل ایراد شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۷

و حاصل معنای آن این است که رسالت و دعوت نبوی از باب اراده تکوینی نیست که وقتی می گوید: عبادت بتها و تحریم حلالهای خدایی را ترک کنید، مشرکین مجبور به آن شوند تا اگر مجبور نشوند بگویند: دعوت، دعوت نبوی و آسمانی نیست و این شخص در ادعایش که ((من فرستاده خدایم)) دروغ می گوید بلکه دعوت نبوی هم مانند سایر دعوتها عادی است خداوند هم به خاطر آن، اشخاصی را مبعوث می کند تا شما را به عبادت خدا و دوری از طاغوتها دعوت کنند، و حقیقت این دعوت انذار و تبشیر است، دلیل بر این معنی هم آثاری است که از امتهای گذشته و انقراض یافته باقی مانده و از نزول عذاب حکایت می کند، پس در پهنای زمین سیر کنید تا ببینید سرانجام تکذیب کنندگان چه بوده است و در نتیجه بفهمید که دعوت انبیاء همین دعوت عادی که انذار و تبشیر اساس آن را تشکیل می دهد حق است و رسالت به آن معنایی که شما پنداشته اید نیست.

تسلیت و دلداری رسول خدا(ص): نسبت به هدایت مشرکین حریص مباش

إِنْ تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرٍ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُمُ الَّذِي كَفَرُوا بِهِمْ وَهُمْ فِيهَا فِي كَلْبٍ غَلِيظٍ يَبْعُدُ عَنْهَا نَارُ اللَّهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَلَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ عَظِيمٌ

بودند یکی از آن دو آنهایی بودند که ضلالت بر آنان تثبیت شده بود و همانها بودند که شرک ورزیده و آن حرفهایی را که نقل کردیم می زدند، مانند مشرکینی که قبل از آنان بودند، اینک در این آیه می فرماید که ثبوت ضلالت در حق آنان ثبوتی است زوال ناپذیر و غیر قابل تغییر، چون در حقیقت هدایت کننده ای جز خدا نیست پس اگر هدایت آنان جائز و ممکن بود خدا هدایتشان می کرد ولی نکرده و نمی کند بلکه گمراهشان می سازد و چون گمراهی با هدایت جمع نمی شود دیگر امیدی به هدایتشان نیست یاری کننده ای هم که آنان را یاری کند وجود ندارد چون کسی نیست که بر خدا غلبه کند.

پس در آیه رسول خدا را تسلیت و دلداری داده و ارشاد می کند به اینکه نسبت به هدایت آنان حرص نورزد و اعلام می دارد که قلم قضای الهی در حق آنان ضلالت را نوشته و خدا فعل خود را نقض نمی کند، چون نزد او سخنی مبدل نمی شود و او نسبت به بندگان، ستمکار نیست.

پس اینکه فرمود ((ان تحرص علی هدیهم...))، تقدیرش این است که: ((ان تحرص علی هدیهم لم ینفعهم حرصک شیئا)) هر چه هم که بر هدایت آنان حریص شوی، این حرص تو سودی به حال آنان ندارد، زیرا از آنهایی نیستند که هدایت برایشان ممکن باشد، چون هدایت، تنها و تنها بدست خداست و خدا هم ایشان را هدایت نمی کند بلکه گمراه می کند، نه خدا کار خود را نقض می نماید و نه ایشان به غیر از خدا یآوری دارند که بر او غلبه کند، و بر خلاف گفته خدا است که خودش ایشان را هدایت نماید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۸

تفسیر آیه توسط جبریون و مفوضه در جهت اثبات مذهب خود

در این آیات سه گانه مشاجراتی طولانی میان جبری مذهببان و تفویضی مذهببان، در گرفته و هر طائفه مطابق مذهب خود آن را تفسیر نموده اند، حتی ((امام رازی)) گفته: مشرکین مقصودشان از جمله ((اگر خدا بخواهد ما غیر از او چیزی را نمی پرستیم...)) این بوده که چون هدایت و ضلالت و توحید و شرک همه از خدای تعالی است پس بعثت انبیاء لغو و بی فایده است، جواب سخن ایشان این است که این حرف اعتراض بر خداست، و معنایش این است که انسان از خدا مطالبه دلیل کند که علت احکام و افعال تو چیست و این از فضولیهایی است که بطلانش بر کسی پوشیده نیست، زیرا به خدا گفته نمی شود: چرا چنین کردی و چنان نکردی؟

آنگاه گفته: پس ثابت شد که خدای تعالی که مشرکین و گویندگان آن حرف را مذمت کرده بدین جهت مذمت نکرده که دروغ گفته اند و مساله هدایت و ضلالت به دست خدا نیست بلکه از این جهت بوده که آنان خیال می کردند این امر مانع تقویت بعثت انبیاء شده و مجوز این می شود که ایشان بر شرک خود باقی بمانند.

در مقابل، زمخشری گفته: مشرکین آنچه کار زشت می کردند به خدا نسبت می دادند و می گفتند: ((اگر خدا می خواست چنین و چنان می کردیم)) و این بقیه سخن جبری مذهببان است که اسلافشان (گذشتگان) هم به همین اشتباه دچار بوده، و حال آنکه رسولان جز ابلاغ حق و اینکه خداوند به شهادت قرآن و برهان هرگز شرک و معاصی را نمی خواهد، و اعلام قباحت شرک و براءت خدا از کارهای بندگان و اینکه بندگان هر چه می کنند به اختیار خود می کنند و خدا ایشان را وادار به نیکبایی نموده و بر آن توفیقشان می دهد و از بدیها زندهشان داده و بر آن تهدیدشان می کند ماموریتی ندارند. و لیکن بگومگویی این دو طائفه از دو طرف بسیار طولانی است.

و شما خواننده عزیز فهمیدید که آیات مورد بحث غرض دیگری غیر از آنچه اینان پنداشته اند را دنبال می کند و آن غرض افاده این معنی است که مقصود مشرکین از جمله ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء...)) ابطال رسالت بود به این بیان که آنچه انبیاء آورده اند که از شرک و تحریم حلالها نهی می کنند اگر حق می بود هر آینه خدا ترک آن را از ما می خواست و اگر می خواست هرگز از ما سر نمی زد، و حال آنکه مطلب چنین نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۵۹

این است غرض آیات مورد بحث و اما اینکه اراده الهی تعلق گرفته به اینکه مشرکین شرک بورزند، چنانچه جبریها پنداشته اند و یا تعلق نگرفته و محال است تعلق بگیرد بلکه افعال بندگان مخلوق خود آنها است بدون اینکه خدا در آن کارهای باشد، آنطور که تفویضی مسلکان خیال کرده اند مطالبی است که از مدلول کلام مشرکین خارج است و نسبت به دلیلی که آورده اند اجنبی است، همان دلیلی که گفتیم به کمک سیاق استفاده می شود.

در قیامت یاورانی هستند که مشرکین از یاری آنها بهره مند نمی شوند

جمله ((و ما لهم من ناصرین)) دلالت دارد بر اینکه غیر ایشان، یاوران زیادی دارند، نه یک یاور، زیرا از سیاق کلام بر می آید که مشرکین اصلا یاور ندارند، نه یکی و نه بیشتر، و اگر عنایتی در کار نبود جا داشت بفرماید یآوری ندارند، و لیکن فرمود یاورانی ندارند تا بفهماند غیر ایشان یاورانی دارند، و معلوم می شود در روز قیامت یاورانی وجود دارد، ولی مشرکین از یاری آنها بی بهره اند، و غیر مشرکین کسانی هستند که از یاری آنها بهره مند می شوند، و قطعاً آن کسان، جز افرادی که به هدایت الهی مهتدی شده اند نمی توانند باشند، و نظیر این آیه در اشاره به این معنا حکایتی است که خدای سبحان از مجرمین روز قیامت کرده که خودشان می گویند: ((فما لنا من شافعیین)) و این یاوران همانا ملائکه کرآمد، و سایر اسباب توفیق و هدایت و خدای سبحان هم در پشت سر آنان محیط به یاری و شفاعت آنان است، همچنانکه فرمود: ((انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا فی الحیوة الدنیا و یوم یقوم الاشهاد)).

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى... راغب در مفردات می گوید: جهد و جهد - به فتحه جیم و ضمه آن - هر دو به معنای طاقت است، و دشوارتر از آن را مشقت گویند، و معنای ((و اقسما بالله جهد ایمانهم)) این است که به خدا سوگند

خوردند، و در سوگند خود کوشش کردند که تا آنجا که می‌توانند سوگند رساتری باشد.

و در مجمع البیان گفته معنای این جمله این است که قسم را به نهایت رساندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۰ جمله ((لا- یبعث الله من یموت)) انکار حشر و قیامت بوده و کنایه از این است که مرگ نابودی و فنا است و بعد از مرگ خلقت جدیدی نیست، و این حکایت کلام مشرکین منافات با اعتقاد بیشتر و یا همه آنان به تناسخ ندارد، چه تناسخ غیر مساله حشر و خلقت جدید است، تناسخ به معنای این است که روح مرده ای به بدن انسانی دیگر و یا موجودی دیگر منتقل شود، و باز در همین دنیا زندگی را ادامه دهد که از آن تعبیر می‌کنند به تولد بعد از تولد.

و معنای اینکه فرمود: ((بلی وعدا علیه، حقا)) این است که مساله آنطور که اینان پنداشته اند، نیست، بلکه خدا هر که را که بمیرد دوباره زنده می‌کند و این وعده وعده ای است ثابت و به عهده خدا، یعنی خدا بر خود واجب کرده که این وعده را نسبت به بندگان خویش عملی سازد، پس بهیچوجه تخلف و تغییر نمی‌پذیرد.

((و لکن اکثر الناس لا- یعلمون)) - و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند که این وعده را نسبت به بندگان خویش عملی خواهد کرد و وعده ای است غیر قابل تخلف و قضایی است غیر قابل تغییر، علت ندانستنشان هم این است که از آیات خدا که همه دلالت بر بعث می‌کند و از این وعده کشف می‌نماید اعراض کرده اند، و آن آیات خلقت آسمانها و زمین و اختلاف مردم در ظلم و طغیان و عدالت و احسان و تکلیف نازل شده در شرایع الهی است. *لِیُبَیِّنَ لَهُمْ الَّذِی یُخْتَلَفُونَ فِیهِ وَ لَیَعْلَمَ الَّذِیْنَ کَفَرُوا اَنْهُمْ کَانُوا کَذِبِیْنَ* ((لام)) در ابتدای این آیه، لام غایت و غرض است، و به آیه چنین معنا می‌دهد: هر کس که بمیرد خداوند مبعوثش می‌کند تا برایشان بیان نماید که...، و این غایت، و غایت بعدش یعنی: ((و تا بدانند)) در حقیقت یک غایت است، چون دومی از متفرعات اولی و از لوازم آنست، به جهت اینکه وقتی اختلاف کافران با پیامبرانشان با آمدن معاد حل گردید قهرا می‌فهمند که در انکار معاد دروغ می‌گفته اند. و اختلاف مردم هم بر سر شؤن روز قیامت حل می‌گردد چون به چشم خود، اوضاع آن را مشاهده می‌کنند.

مسئله رفع اختلاف و تبیین آن یکی از معرفات روز قیامت است

و در کلام خدای سبحان این تعبیر و نظیر آن مکرر آمده، و آنقدر تکرار شده که می‌توان مساله رفع اختلاف و تبیین آن را یکی از معرفات روز قیامت شمرد، روزی که سنگینی اش نه تنها کمر بشر را خم می‌کند بلکه بر آسمان و زمین هم سنگینی می‌کند و تفاسیلی هم که خدای تعالی در کلام مجیدش برای این روز بیان می‌کند از قبیل عبور از صراط و تطایر کتب و سنجش اعمال و حساب و فصل قضاء، همه از فروع این معرف است. پر واضح است - مخصوصا از سیاق آیات قیامت - که مقصود از اختلاف، اختلاف از لحاظ خلقت به نحو ذکوریت و انوئیت و بلندی و کوتاهی و سفید و سیاهی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۱

بلکه مقصود، از اختلاف، اختلافی است که در باره دین حق از نظر اعتقاد و یا از لحاظ عمل داشتند، و خدای تعالی آن را در دنیا در کتابهایی فرستاده بود و در زبان انبیایش بهر طریقی که ممکن بود بیان کرده بود، همچنانکه خودش فرمود: ((و ما انزلنا علیک الکتاب الا لتبین لهم الذی اختلفوا فیه)).

از همینجا برای روشن فکر متدبر روشن می‌شود که آن بیانی که خدا در قیامت دارد غیر بیان دنیایی او یعنی کتاب او و زبان انبیاء و حکمت و موعظه و جدال پسندیده ایشان است، بیانی است که ظهورش از همه اینها بیشتر است، و بیانی که اینقدر روشن باشد جز عیان چیز دیگری نمی‌توانند باشد، عیانی که دیگر جایی برای شک و تردید و وسوسه درونی باقی نمی‌گذارد، همچنانکه در آیه ((کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و آیه ((یومئذ یوفیهم الله دینهم الحق و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) به این معنا اشاره می‌فرماید.

پس آن روز آن حقایق و معارف دینی را که در باره اش اختلاف می‌کردند به چشم خود می‌بینند اعمال صالح را از کارهای



باطلی که بطور دایم می کردند تمیز می دهند و حق برایشان مکشوف می شود.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ اشاره به تعابیر مختلف از ایجاد خدای تعالی به قول ، کلمه ، امر ، اراده و قضای خدا در ذیل (انقول له کن فیکون )

این آیه نظیر آیه ۸۲ سوره یس است که می فرماید: ((انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون : همانا فرمان خدا بر این است که وقتی اراده خلقت چیزی را بکند تا بگوید موجود باش ، موجود می شود)) از ترکیب این دو آیه بدست می آید که خدا امر خود را قول هم نامیده همچنانکه امر و قولش را از جهت قوت و محکمی و ابهام ناپذیری ، حکم و قضاء نیز خوانده و فرموده : ((و ما اغنى عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله )) و نیز فرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۲

((و قضينا اليه ذلك الامر ان دابر هو لاء مقطوع مصبحين )) و نیز فرموده : ((و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون)).

همچنانکه قول خاص خود را کلمه نامیده و فرموده : ((و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون )) و نیز فرموده : ((ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون )) و سپس در باره همان عیسی فرمود: ((و كلمه القيها الى مريم و روح منه)).

پس از همه اینها بدست آمد که ایجاد خدای تعالی یعنی آنچه که از وجود بر اشیاء افزای می کند - که به وجهی همان وجود اشیاء موجود است - همان امر او و قول او و کلمه اوست که قرآن در هر جا به یک نحو تعبیرش فرموده ، لیکن از ظاهر تعابیر قرآن بر می آید که کلمه خدا همان قول او است ، به اعتبار خصوصیت و تعیینش .

و از این معنا روشن می گردد که اراده و قضای خدا نیز یکی است ، و بر حسب اعتبار ، از قول و امر مقدم است ، پس خدای سبحان نخست چیزی را اراده می کند و قضایش را میراند سپس به آن امر می کند و می گوید باش و او می شود.

و عدم تخلف اشیاء از امر او را تعلیل کرده که چون قول او حق است ، و فرموده : ((و هو الذي خلق السموات و الارض بالحق و يوم يقول له كن فيكون قوله الحق )) که از آن بدست می آید قول او حق است یعنی ثابت به حقیقت معنای ثبوت است ، یعنی عین خارجیت است که همان فعل او است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۳

پس دیگر فرض تخلف و عروض کذب یا بطلان ندارد ، زیرا از بدیهیات است که هر واقع و ثابتی ، آنطور که واقع شده تغیر نمی پذیرد ، پس خدا در فعلش که همان واقع است خطاء و غلط مرتکب نمی شود و امرش رد و قولش دروغ و وعده اش خلف نمی گردد.

از این آیه و از آیه ((و قال الذين اشرکوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ...)) این نکته هم روشن می شود که برای خدا دو اراده است : اراده تکوینی که غیر قابل تخلف است و اراده تشریحی که ممکن است هم عصیان شود و هم اطاعت و ما بزودی ان شاء الله این بحث را تا حدی استیفاء می کنیم .

بحث روایتی

بحث روایتی (روایاتی در ذیل : ((الذین اتوا العلم ))، ((... قالوا خیرا))، ((قالوا اساطیر الاولین )) و...))

در تفسیر قمی به سند خود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((قد مکر الذین من قبلکم فاتی الله بنیانهم من القواعد ...)) فرموده : منظور خانه مکر ایشان است ، یعنی مردند ، و خدا در آتش نگهشان داشت ، و این مثل است برای دشمنان آل محمد.

مؤلف : ظاهر این روایت این است که جمله ((فاتی الله بنیانهم ...)) کنایه از بطلان مکر ایشان است نه خانه ظاهریشان .

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از ((فاتی الله بنیانهم من القواعد)) آن خانه ای بوده که برای مشورت در آزار و اذیت انبیاء در آنجا جمع می شدند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((قال الذین اوتوا العلم...)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: منظور از ((الذین اوتوا العلم)) ائمه اند که به دشمنان می گویند: کجایند شرکای شما و آنهایی که در دنیا اطاعتشان می کردید؟ آنگاه می گوید: امام فرمود: آنهایی هم که ملائکه جانشان را می گیرند در حالی که به خود ستم کردند همین طائفه اند که: ((فالقوا السلم)) در برابر بلاهایی که بر سرشان می آید تسلیم گشته می گویند: ((ما کنا نعمل من سوء: ما هیچ بدی نکردیم)) خدا هم سخنشان را رد نموده می فرماید: ((بلی...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۴

و شیخ در امالی به سند خود از ابی اسحاق همدانی از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن نامه ای که به اهل مصر نوشتند فرمودند: ((یا عباد الله ان اقرب ما یکون العبد من المغفرة و الرحمة حین یعمل بطاعته و ینصح فی توبته علیکم بتقوی الله فانها یجمع الخیر و لا خیر غیرها و یدرک بها من خیر الدنیا و خیر الاخرة، قال الله عز و جل: و قیل للذین اتقوا ما اذا انزل ربکم قالوا خیرا للذین احسنوا فی هذه الدنیا حسنة و لدار الاخرة خیر و لنعم دار المتقین: یعنی: ای بندگان خدا نزدیک ترین حالی که انسان به آمرزش خدا و رحمت او دارد آن موقعی است که به طاعت خدا عمل کند و بطور جدی توبه نماید، بر شما باد تقوا، که تمامی خیرات را برای شما جمع می کند، و اصولاً- غیر از تقوا چیز دیگری نیست به وسیله تقوی است که آدمی به سهمی از خیر دنیا و آخرت می رسد، همچنان که خدای تعالی فرمود: و به کسانی که پرهیز کردند گفته می شود پروردگارتان چه چیز نازل کرده بود؟ می گویند خیر را آری برای کسانی که خوبی کنند در این دنیا حسنه ای است و البته آخرت برای متقین بهترین سر منزل است . و در تفسیر عیاشی از ابن مسکان از ابی جعفر (علیه السلام) در ذیل جمله ((و لنعم دار المتقین)) روایت کرده که فرمود: یعنی دنیا. و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((الذین تتوفیهم الملائكة طیبین)) از امام نقل کرده که فرمود: منظور مؤمنینند که میلادشان در دنیا میلادی طیب است .

مؤلف: با در نظر گرفتن اینکه جمله ((الذین تتوفیهم الملائكة ظالمی انفسهم...)) در مقابل آن قرار دارد معنای روشنی از روایت مذکور به دست نمی دهد ولی چون روایت ضعیف است امر سهل است .

نقشه قریش در برابر جذابیت دعوت پیامبر اکرم (ص) در ذیل آیه ((و اذا قیل لهم ماذا...))

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ((سدی)) نقل کرده که گفت قریش جمع شدند و با هم گفتند محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) مردی شیرین زبان است وقتی شخصی با او هم صحبت شود آنچنان در وی اثر می گذارد که گویی عقلش را می برد و لذا باید بگردید و از اشراف خود عده معدودی انتخاب کنید که انسایشان معروف باشد، و غریبه ها همه آنان را بشناسند، و آنگاه هر یک را هر شب و یا یک شب در میان به سر راهی از راههای مکه بفرستید تا غریبه هایی که به سر وقت وی می آیند آنان را از آمدن منصرف سازند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۵

همین کار را هم کردند و هر یک بر سر راهی رفته هر کس را می دیدند که از خارج به مکه می آید تا هم از بستگان خود در مکه خبر گرفته و هم شخصا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدار کنند نزدیک شده خود را معرفی می کرد، و شخص وارد او را می شناخت، و سپس می گفت من تو را از وضع محمد آگهی می دهم، او مردی دروغگو است که جز مردم سفیه و بی شعور و مستی برده و یا کسانی که خیر در آنها نیست پیرویش نکردند شیوخ و شخصیتهای قومش همه از او کناره گیری نمودند. از اینگونه دروغها بهم می بافتند تا طرف را از همان وسط راه برگردانند، و آیه شریفه ((و اذا قیل لهم ماذا انزل ربکم قالوا اساطیر الاولین)) در این باره نازل شد. و لیکن اگر آن شخص وارد شونده از کسانی بود که خدا می خواست ارشادش کند در جواب کارشکنان می گفت: ما از طرف مردم خود بعنوان سفیر آمده ایم، و چه بد سفیری خواهیم بود اگر بعد از آمدن این همه راه که بیش از مسیر یک روز از راه نمانده بدون اینکه این مرد را دیدار نموده و ببینیم چه می گوید، تا خبرش را برای قوممان ببریم به دیار خود برگردیم، نه چنین چیزی ممکن نیست باید این مرد را دید و با او گفتگو نموده خبرش را برای مردم خود ببریم، و همین کار را هم

می کردند، داخل شهر مکه شده گروندگان به آن جناب را دیدار نموده از ایشان می پرسیدند: محمد چه می گوید؟ آنها می گفتند: خیر می گوید و نوید می دهد که برای هر کسی که احسان کند در دنیا مال و رفاه زندگی است و البته خانه آخرت که بهشت است بهتر است .

مؤلف : اعتبار عقلی ، مساعد با این روایت است و لیکن قسمت آخرش که خیر را به معنای مال تفسیر کرده قابل قبول نیست .  
در کافی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده که گفت : به ابی الحسن (علیه السلام) عرض کردم فرق میان اراده خدا و اراده خلق چیست ؟ فرمود: اراده خلق عبارت است از نیت ضمیر و عملی که بعد از آن انجام می دهد و اما اراده خدای تعالی عبارت است از احداث و ایجاد، نه غیر آن ، زیرا خدا فکر نمی کند و تصمیم نمی گیرد، و اینگونه صفات از ساحت مقدس او دور است ، آری این صفات ، صفات مخلوقات او است ، پس اراده خدا همان فعل او است و لا- غیر، هر چه را اراده کند می گوید (موجود) باش پس (موجود) می شود، تازه همین گفتنش هم به زبان و لفظ و حتی به همت و تفکر نیست ، و حتی نمی توان گفت چگونه است ، چون برای خدا چگونگی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۶

روایتی درباره سلطنت و قدرت نامحدود خدا

و در الدر المنثور است که احمد و ترمذی (وی سند را حسن دانسته ) و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب ((شعب الایمان)) و همگی عبارت شعب الایمان را نقل کرده اند که وی از ابوذر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: خدای تعالی به آدمیان فرماید: ای بنی آدم ! همه شما گناهکارید مگر آن کسی که من عافیتش داده باشم ، پس ، از من طلب آموزش کنید شما را ببخشم ، و همه شما فقیرید مگر کسی که من او را غنی کرده باشم پس ، از من بخواهید تا به شما بدهم و همه شما گمراهید مگر کسی که من هدایتش کرده باشم ، پس ، از من هدایت بخواهید تا هدایتتان کنم ، و کسی که از من طلب مغفرت کند با علم به اینکه من قادر بر آموزش وی هستم می آموزم و هیچ باکی ندارم .

و اگر اول و آخر و زنده و مرده و تر و خشک شما، همگی جمع شوند تا دل شقی ترین خود را به حال شقاوت نگه دارند هرگز از سلطان و قدرت من به قدر بال مگسی نمی کاهند و باز اگر بخواهم بسوی خیر تمایلش می دهم ، و اگر اول و آخر و مرده و زنده و تر و خشک شما، همگی بر قلب باتقویترین شما جمع شوند تا کمکش کنند باز بر سلطان و قدرت من به قدر بال مگسی نمی افزایند. پس کمک شما تاثیری در قدرت خدا ندارد. و اگر اولین و آخرین و مرده و زنده و تر و خشک شما همگی از من مسئلت نمایند آنقدر که دیگر سؤالی نماند و درخواست های همه شما را بدهم از دریای کرم من

حتی به قدر سر سوزنی که با آب دریا تر کنید کم نمی شود، و این بدان جهت است که من جواد و ماجد و یکتایم ، عطای من کلام و عذابم کلام است امر من به چیزی که اراده اش کنم همین است که بگویم (موجود) باش او بی درنگ موجود می شود.

النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۷

آیات ۴۱ - ۶۴، سوره نحل

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۴۰) وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۴۱) الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۴۲) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۴۳) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (۴۴) فَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَحْسِبَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (۴۵) أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقْلِبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ (۴۶) أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (۴۷) أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظُلُمًا غَيْرَ الظُّلُمَاتِ وَالشَّمَانِ سَجْدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَخَرُونَ (۴۸) وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (۴۹) يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ

مَا يُؤْمَرُونَ (۵۰) وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَجَدَّؤا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَحِدٌ فَإِنِّي فَارَهُبُونَ (۵۱) وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ (۵۲) وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فَأَلَيْهِ تَجْرُّونَ (۵۳) ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضَّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (۵۴) لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَهُمْ فَتَمْتَعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (۵۵) وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ (۵۶) وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۸

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ (۵۸) يَتَوَرَّى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (۵۹) لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۶۰) وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِن يُوَخَّضُهُمْ إِلَىٰ أَحْسَنِ مَقَاسٍ فَإِذَا جَاءَ أَحْبَابَهُمْ لَا يَسْتَنْخِزُونَ سَاعِيَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (۶۱) وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَ تَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَ أَنَّهُمْ مُّقْرَّبُونَ (۶۲) تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَرِيقٌ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَهَوُوا لِيَهُمُ الْيَوْمَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۶۳) وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ تُهْدِيَ وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۶۴)

ترجمه آیات

و کسانی که از پس آنکه ستم دیدند در راه خدا مهاجرت کردند در دنیا مکان نیکویشان دهیم ، و پاداش دنیای دیگر بهتر است اگر بدانند (۴۱) همان کسانی که صبوری پیشه کردند و به پروردگارشان توکل می کنند (۴۲) پیش از تو نفرستادیم مگر مردانی که حجتها و زبورها به ایشان وحی کردیم ، اگر خودتان نمی دانید از اهل کتاب پرسید (۴۳) و این قرآن را بتو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را به ایشان نازل شده بیان کنی شاید اندیشه کنند (۴۴) کسانی که نیرنگهای بد کرده اند مگر ایمن شده اند از اینکه خدا آنها را به زمین فرو برد یا عذاب از آنجایی که احساس نمی کنند به ایشان رسد (۴۵) یا در حال آمد و رفتشان گریبانشان را بگیرد که فرار کردن نتوانند (۴۶) یا دچار کمبودشان کند، که پروردگارتان مهربان و رحیم است (۴۷) مگر آن چیزها را که خدا خلق کرده نمی بینید که سایه های آن از راست و چپها می آید و با تذلل سجده کنان خدایند (۴۸) هر چه در آسمان و زمین از فرشتگان و جنبندهگان است خدا را سجده می کنند و تکبر نمی ورزند (۴۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۶۹

از پروردگارشان (که از) فوق ایشان است می ترسند و آنچه را دستور دارند انجام می دهند (۵۰) خدا گفته است دو خدا مگیرید که خدا فقط خدای یگانه است و از من بترسید (۵۱) هر چه در آسمان و زمین است از اوست و اطاعت خاص اوست چرا از غیر خدا می ترسید (۵۲) هر نعمتی دارید از خداست و باز وقتی محتنی رسدتان در پیشگاه او زاری می کنید (۵۳) و چون آن محنت را از شما بردارد آن وقت گروهی از شما به پروردگارشان شرک آورند (۵۴) تا عطیه ای را که به ایشان داده ایم کفران کنند، خوشی کنید، بزودی خواهید دانست (۵۵) برای بتانی که چیزی ندانند از آنچه روزیشان داده ایم نصیبی نهند، به خدا قسم از آن دروغها که می ساخته اید بازخواست می شوید (۵۶) برای خدا دختران انکارند و او منزه است و برای خودشان هر چه هوس دارند (۵۷) و چون یکیشان را بشارت دختر دهند چهره اش تیره گردد و غمزده شود (۵۸) از قباحتی چیزی که بدان بشارتش داده اند از قوم نهان شود و نداند آن را به ذلت نگهدارد یا در خاکش نهان کند؟ چه بد است قضاوتی که می کنند (۵۹) کسانی که به دنیای دیگر ایمان ندارند صفت قبیح دارند و صفت اعلی خاص خداست و او نیرومند و فرزانه است (۶۰) اگر خدا این مردم را به ستمشان مؤاخذه می کرد روی زمین جنبنده ای نمی گذاشت ولی تا مدتی معین مهلتشان دهد و چون مدتشان سر آید نه ساعتی دیرتر روند و نه جلوتر (۶۱) چیزی را که از آن کراهت دارند خاص خدا کنند، زبانهایشان به دروغ نقل کند که نیکی خاص ایشان است . حق این است که جهنم از آنهاست و خودشان به سوی آن روانند (۶۲) قسم بخدا بتحقیق ما پیغمبران را بسوی جمعی که پیش از تو بودند فرستادیم پس شیطان اعمالشان را در نظرشان بیار است و او امروز ولی و مصاحب آنهاست و عذابی الم انگیز دارند (۶۳) ما این کتاب را به تو نازل کردیم مگر برای آنکه مطالبی را که در باره آن اختلاف کرده اند برای ایشان بیان کنی ، و هدایت و رحمتی برای گروه مؤ

منان است (۶۴)

بیان آیات

دو آیه اول این آیات داستان هجرت را یادآوری نموده و به مهاجرین در راه خدا وعده نیکویی در دنیا و آخرت می دهد، و مابقی آیات ، داستان شرک مشرکین و تشریح احکام بدون اذن خدا را که کار مشرکین بود تعقیب و بر حسب معنا جواب مفصلی است به گفتار مشرکین که دعوت نبوی به ترک عبادت آلهه و ترک تشریح احکام را امری محال می دانستند و می گفتند: ((لو شاء الله ما عبدنا ...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۰

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ لَآ جَزَا لَآخِرَهُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ وعده جمیلی است که به مهاجرین میدهد، و مؤمنین دو هجرت داشتند یکی هجرت از مکه به حبشه که عده ای از گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و به اذن خدا و رسولش انجام دادند و مدتی در آنجا ایمن از شر مشرکین و عذاب و فتنه ایشان بسر بردند. دوم هجرت از مکه به مدینه که مؤمنین بعد از مهاجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی پس از دیگری بدان شهر مهاجرت نمودند و ظاهراً مراد از هجرت در آیه مورد بحث هجرت دومی است ، سیاق دو آیه نیز با هجرت دومی بیشتر می سازد تا اولی .

و جمله ((فی الله)) متعلق است به ((هاجروا)) و مراد از مهاجرت در خدا این است که مهاجرت برای کسب رضای خدا باشد و این هدف محیط به ایشان باشد و جز آن هدف دیگری نداشته باشند همچنانکه وقتی گفته می شود: ((سافر فی طلب العلم)) و یا ((خرج فی طلب المعیشه)) معنایش این است که مسافرت کرد به غرض کسب علم و بیرون شد برای بدست آوردن معیشت ، و غرض دیگری نداشت .

و از سیاق بر می آید که جمله ((من بعد ما ظلموا)) نیز از نظر معنا مقید به همان جمله ((فی الله)) است و تقدیرش این است که ((و الذین هاجروا فی الله من بعد ما ظلموا فیه : و کسانی که در راه خدا مهاجرت کردند بعد از آنکه در راه خدا ستم دیدند)) و اگر کلمه ((فیه)) حذف شد به منظور اختصار بود، و اگر در تفسیر مهاجرت به همین جمله ((فی الله)) اکتفاء کرد برای اینکه همین جمله محل ابتلاء بود پس ایستادن برای توضیح خصوص این جمله از سایر فقرات آیه مهم تر است .

مقصود از حسنه در دنیا که خداوند به مهاجرین وعده داده مجتمع صالح اسلامی است

بعضی در تفسیر کلمه ((حسنه)) که در جمله ((لنبوئنهم فی الدنیا حسنه)) قرار دارد گفته اند: یعنی شهر خوبی بجای آن شهری که ترک گفتند، و آن مکه و حوالی آن بود که وطن ایشان بود، آنگاه استدلال کرده اند به اینکه کلمه ((لنبوئنهم)) از باب ((بوات له مکانا)) است یعنی مکانی را جهت جای دادن کسی صاف کردم .

بعضی دیگر گفته اند: یعنی حالت خوبی ، که منظور از آن فتح و پیروزی و نجات از ذلت و زیر دستی کفار است ، و بنا بر این تفسیر جمله ((لنبوئنهم ...))، استعاره به کنایه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۱

این دو تفسیر مالا یکی است برای اینکه مهاجرین در راه خدا برای دین مهاجرت کردند که مجتمعی اسلامی و پاک تشکیل دهند که در آن مجتمع جز خدا کسی پرستش نشود، و جز عدل و احسان چیزی حکومت نکند، و یا برای این بود که به مجتمعی وارد شوند و در آن منزل کنند که وضعش چنین باشد، پس اگر از مهاجریشان امید حسنه ای داشتند، و یا وعده حسنه ای داده شدند آن حسنه همین مجتمع صالح بود و نیز اگر آن شهر را که بدان مهاجرت کردند، ستودند برای این بود که جای تشکیل چنین مجتمعی بوده نه برای اینکه آب و هوایش خوب بوده ، پس هدف و غرض از حسنه ای که وعده داده شدند که در دنیا به آن برسند همین مجتمع صالح بوده چه اینکه مقصود از حسنه شهر باشد و یا حالت حسنه ای که در آن شهر به خود می گیرند.

((و لاجر الآخرة خیر لو کانوا یعلمون)) این ، تمیم وعده قبلی و اشاره به این نکته است که اجر اخروی از اجر دنیوی که گفته شد

بهرتر است اگر مردم بدانند که خدا در آخرت چه نعمتهایی برایشان آماده کرده، زیرا در آخرت سعادت آمیخته با بدبختی نیست، بلکه خلودی است که فنا در آن راه ندارد و کام و لذتش با ناکامی توأم نیست، جوار رحمت رب العالمین است.

اللَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ بُعِيدَ نَيْسَتِ كَهْ اَز سِيَاقِ دُو آيَهْ مُورِدِ بَحْثِ ، اسْتَفَادَهْ شُودِ كَهْ بِيَشْتَرِيْنَ عِنَايَتِيْ كَهْ دَرِ اَنِّ دُو اسْتِ نَسْبَتِ بَهْ وَعَدَهْ اِيْ اسْتِ كَهْ خُدا بَهْ مَهَاجِرِيْنَ دَاDE بَدُوْنَ اِيْنِكَهْ نَظْرِيْ دَاشْتَهْ بَاشَدِ كَهْ خَبْرِ دَهْدِ قَبْلِ اَز اِيْنِ هِجْرَتِ اِتْفَاقِ افْتَاDE يَا نَهْ .

و خلاصه از سياق استفاده می شود که وضع این دو آیه وضع جمله شرطیه است، و گویا می خواهد بفهماند هر کس که در راه خدا مهاجرت کند اجری چنین و چنان می برد، نه اینکه بخواهد از وقوع هجرت خبر داده و به مهاجرتش وعده نیکو دهد.

آن وقت در جمله ((الذین صبروا)) مهاجرین در راه خدا را توصیف به صبر و توکل می کند بدون اینکه بخواهد نسبت به عکس العمل مهاجرین در برابر آزار و اذیت مشرکین در ایام توقفشان در میان آنان، اظهار نظری کرده باشد.

علت توصیف مهاجرین به دو صفت صبر و توکل

و اگر به این دو صفت توصیف فرموده به این عنایت است که این دو صفت در رسیدن به آن غایت حسن که خدا وعده داده کمال دخالت را دارد، زیرا اگر بر تلخی جهاد، صبر نمی کردند و در هنگام هجوم بلاها توکلی به خدا نمی داشتند و همه اعتمادشان به خودشان بود با آن ضعفی که از هر جهت داشتند جا خالی می کردند، و نمی توانستند ایستادگی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۲

آنهم با آن دشمنانی که اصرار و پافشاری در دشمنی خود داشتند، و وقتی به دست دشمن متلاشی می شدند آن اجتماع صالح که خدا وعده داده بود، درست نمی شد و از آن بهره برده نمی شد، و قهرا امر آخرتشان هم تباه می گردید.

و اگر مراد از این دو آیه وعده به خصوص مهاجرین صدر اسلام که قبل از نزول آیه، هجرت کرده بودند، بوده باشد که آیه خواسته باشد بعد از عمل دلخوششان نموده و در ازای اینکه از وطن و مال و زندگی دست کشیده و فتنه ها و محنت ها دیده بودند تسلیت داده باشد در این صورت جمله ((الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون)) مدح ایشان خواهد بود، مدح در مقابل عکس العملهایی که در ایام اقامت در مکه و در راه و در مدینه از خود نشان دادند و صبری که در برابر آزار مشرکین کردند و توکلی که بر خدای تعالی نموده و تسلیمی که در برابر دستور خدا از خود نشان دادند.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيْ اِلَيْهِمْ فَسَلُّوا اَهْلَ الدُّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ دَرِ اِيْنِجَا بَهْ بِيَا نِ كَيْفِيَّتِ اِرْسَالِ رَسْلِ وَا نْزَالِ كُتُبِ كَهْ قَبْلَا- اِشَارَهْ دَاشْتِ بَا زِ گِشْتِ نَمُوDE اسْتِ تَا بَرایِ مُشْرِكِيْنَ رُوْشَنِ سَاZِدِ كَهْ دَعْوَتِ دِيْنِيْ ، دَعْوَتِيْ عَادِيْ وِ مَعْمُوْلِيْ اسْتِ بَا اِيْنِ تَفَاوُتِ كَهْ خُداوَنْدِ بَهْ صَاِحْبَانِ اِيْنِ دَعْوَتِ وَحِيْ مِيْ فَرَسْتَدِ ، وِ بَهْ وَسِيْلَهْ وَحِيْ ، اَنْچَهْ كَهْ صِلَاْحِ دُنْيَا وِ اٰخِرْتِ مُرْدَمِ اسْتِ بَهْ اِيْشَانِ مِيْ رَسَاَنْدِ .

مفاد آیه : ((و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا...)) حصر رسالت در بشر عادی است

و هیچ یک از فرستادگان خدا ادعا نکرده و در هیچ یک از کتابهای فرستاده شده از ناحیه خدا ادعا نشده که دعوت دینی ظهور قدرت غیبیه ای است که هر چیزی را مقهور می سازد و اراده تکوینیه ای است که می تواند نظام عالم را بر هم زند و سنت اختیار را باطل کند و مردم را مجبور به قبول نماید تا در پاسخش بگویند: ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء...)).

و بنا بر این، جمله ((و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحی الیهم)) سیاقش حصر رسالت است بر بشر عادی و معمولی منتهی بشری که به او وحی شود، و این حصر، در قبال ادعای مشرکین است که می پنداشتند اگر خداوند بشری را فرستاده خود کند نظام طبیعت را نقض کرده اختیار و استطاعت را از بین برده است.

با این بیان روشن می گردد سخنی که بیشتر مفسرین در تفسیر آیه گفته اند صحیح نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۳

و آن این است که گفته اند: آیه شریفه سیاقش رد مشرکین از قریش است که می پنداشتند بشر صلاحیت رسالت را ندارد، و اگر



رسالتی باشد باید ملائکه حامل آن شود، پس آیه در مقام رد این پندار است، و می فرماید که سنت الهی بر طبق حکمت جریان یافته و حکمت اقتضاء می کند که فرستاده بر بشر از جنس خود بشر باشد، منتهی تنها فرقی که لازم است میان او و مردم باشد این است که معارف و اوامر و نواهی به وی وحی شود. وجه اینکه گفتیم این سخن صحیح نیست این است که این حرف با سیاق آیه انطباق ندارد، و قبلا هم از خصوص مشرکین قریش چنین پنداری نقل نشده بود، و حتی بصورت پیشنهاد و اقتراح فرستادن ملائکه هم نیامده بود تا بگوییم آیه ناظر به آن است.

تنها سخنی که قبلا از مشرکین نقل شده بود آنهم از مطلق مشرکین نه مشرکین قریش همان جمله ((لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء...)) بود که گفتیم سیاقش اثبات استحاله نبوت است و در آن صحبتی از رسالت ملائکه نشده بود.

بعضی دیگر از مفسرین به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه: خدای سبحان بچه و زن را رسول قرار نداده، آن وقت به نبوت عیسی (علیه السلام) در گهواره بخود اشکال کرده، و پاسخ داده به اینکه: نبوت اعم از رسالت است و آنچه عیسی بن مریم (علیهما السلام) داشت به شهادت قرآن کریم نبوت بود نه رسالت، زیرا قرآن از قول خود عیسی حکایت می کند که گفت: ((انی عبد الله آتانی الكتاب و جعلنی نبیا)).

لیکن در این سخن اشکال است، زیرا استدلال مذکور به آیه شریفه وقتی تمام است که جمله ((و ما ارسلنا)) مخصوص رسولان باشد و حال آنکه عین این عبارت در باره انبیایی هم که رسول نبوده اند آمده و مثلا فرموده اند: ((و ما ارسلنا من قبلک من رسول لا نبی...: ما قبل از تو هیچ رسول و نبی ارسال نکردیم مگر آنکه...)) و اگر استدلال بالا صحیح باشد باید هیچ طفل و زنی نبی هم نباشد، و حال آنکه به اقرار خود شما عیسی بنا به حکایت قرآن گفت: ((من بنده خدایم که مرا کتاب داده و نیم کرده است)) و در باره حضرت یحیی فرموده: ((و آتیناه الحکم صیبا)) پس حق مطلب همانست که گفتیم آیه شریفه ((و ما ارسلنا من قبلک الا

رجالا)) در مقام بیان این معنا است که رسولان خدا مردانی از جنس بشر عادی بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۴ و هیچ عنایتی به این جهت ندارد که در اول بعثت به حد بلوغ رسیده باشند یا نه، تنها غرض افاده این است که نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و یحیی - که همه رسولان خدا بودند - رجالی از جنس بشر بودند که به ایشان وحی می شد، نه اینکه اشخاصی بوده باشند مجهز به قدرت قاهره غیبی و اراده الهی تکوینی.

قریب به معنای آیه مورد بحث آیه ((ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون و ما جعلناهم جسدا لا یاکلون الطعام و ما کانوا خالدین)) است.

و ظاهر جمله ((فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) این است که خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و قومش باشد هر چند که خطاب در جملات قبل تنها به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، و لیکن در آنها نیز معنی متوجه همه بود، پس در این جمله خطاب را هم عمومی گرفت تا هر کس راه خود را شناخته و پیروی کند، و آنانکه از حقیقت دعوت نبوی خبر ندارند مانند مشرکین، به اهل علم مراجعه نموده از ایشان پرسند، و اما آن کس که این معنا را می داند مانند خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و گروندگان به وی که دیگر غنی و بی نیاز از سؤال هستند.

بعضی گفته اند: خطاب در آیه فقط متوجه به مشرکین است، زیرا آنان بودند که منکر دعوت نبوی بودند، و همانها باید به اهل علم مراجعه نموده پرسند، و لیکن لازمه این حرف این است که بدون هیچ نکته ای در آیه التفات از فرد به جمع بکار رفته باشد، (و خدا داناتر است).

معنا و موارد استعمال کلمه: ((ذکر))

کلمه ((ذکر)) به معنای حفظ معنای چیزی و یا استحضار آن است و به هر چیزی که آدمی بوسیله آن حفظ شود و یا مستحضر گردد ذکر گفته می شود. راغب در مفردات گفته است: ذکر، یک مرتبه گفته می شود و از آن، آن هیئت و وضع درونی اراده

می شود که برای انسان ممکن می شود بوسیله آن ، مطالب و آموخته هایش را حفظ کند، و ذکر به این معنی مرادف با کلمه ((حفظ)) است با این تفاوت که حفظ را به اعتبار نگهداری آن محفوظ بکار می برند، و ذکر را به اعتبار اینکه محفوظ و مستحضر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۵

یک مرتبه هم ذکر گفته می شود و از آن حضور مطلب در قلب و یا در زبان اراده می شود، و بهمین جهت است که بعضی گفته اند: ذکر دو جور است ، ذکر به قلب و ذکر به زبان ، و هر یک از این دو جور خود دو نوعند، یکی بعد از فراموشی که در فارسی به آن به یاد آوردن می گویند، و یکی هم بدون سابقه فراموشی که در حقیقت ادامه حفظ است . و ظاهراً اصل در این کلمه ، ذکر قلبی است ، و اگر لفظ را هم ذکر گفته اند به اعتبار این است که لفظ معنا را بر دل القاء می کند و به همین اعتبار در قرآن کریم هم استعمال شده ، چیزی که هست در عرف قرآن اگر این کلمه مقید به قیدی نشد معنایش یاد خداست .

و بهمین عنایت است که قرآن کریم ، وحی نبوت و کتابهای فرستاده شده بر انبیاء را ذکر خوانده است و آیاتی که شاهد بر این معنا است بسیار است و حاجتی به ایراد آنها در اینجا نیست ، البته در آیه بعدی مورد بحث ، قرآن کریم را هم ذکر خوانده است . مراد از اهل ذکر در فاسئلوا اهل الذکر)) و اینکه مخاطبین این خطاب کیانند

پس قرآن کریم ذکر است ، همچنانکه کتاب نوح و ((صحف)) ابراهیم و ((تورات)) موسی و ((زبور)) داوود و ((انجیل)) عیسی (علیه السلام) که همه کتابهای آسمانیند نیز ذکرند، و بعضی از اهل این کتابها آنها که این کتابها برای ایشان نازل شده و گروندگان به این کتابها اهل ذکرند. و چون اهل و متخصص هر چیزی نسبت به آن چیز عارفتر و بیناتر و به اخبار آن داناترند پس کسانی که می خواهند نسبت به آن چیز اطلاع بدست آورند لازم است به اهل آن مراجعه کنند، و اهل کتابهای آسمانی همان دانشمندانی هستند که تخصصشان در علم آن کتاب و عمل به شرایع آن است آنها اهل خبره و عاملین به آن علمند، اخبار انبیاء را می دانند، پس دیگران باید به آنان مراجعه نمایند.

لیکن مشرکین که در آیه شریفه ((فاسئلوا اهل الذکر)) مورد خطاب هستند از آنجائیکه نمی خواستند تسلیم گفته های رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و نبوت او شده تصدیقش کنند، و قرآن را مسخره می کردند، همچنانکه خود قرآن حکایت می کند که ((قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون)) لذا نمی توانند مورد خطاب در جمله ((فاسئلوا اهل الذکر)) بوده باشند، و این جمله جز با یهودیان اهل تورات قابل انطباق نیست ، مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه یهودیان دشمن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند و نبوتش را رد می کردند، و دلهای مشرکین با دشمنی آنان گرم بود، چون یهودیان از مشرکین طرفداری می کردند، و گفتند: ((هو لاء اهدی من الذین آمنوا سیلاً)).

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((اهل ذکر)) اهل علم به تاریخ گذشتگان است ، چه اینکه خود اهل ایمان باشند یا کافر، و اگر علم را ذکر نامیده برای این بوده که غالباً علم از تذکر و یادآوری دلیل به دست می آید، و در حقیقت علم را ذکر نامیدن ، از باب نامگذاری مسبب به اسم سبب است .

ولی این حرف صحیح نیست زیرا علم را ذکر نامیدن مجاز است که اگر قرینه ای در کلام باشد به حکم اجبار بر آن حمل می شود و در آیه قرینه ای بر این معنای مجازی نیست ، علاوه بر این در سایر مواردی که در قرآن کلمه ذکر آمده معهود غیر این معنا است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از اهل ذکر، اهل قرآن است ، برای اینکه خداوند قرآن را ذکر نامیده ، و اهل قرآن هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب و خواص مؤمنین اند. این تفسیر هم صحیح نیست ، زیرا درست است که قرآن ، ذکر بوده و اهل قرآن هم اهل ذکرند، و لیکن اراده این معنی از آیه با اتمام حجت نمی سازد، و معنی ندارد به کسانی که نبوت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) را قبول ندارند گفته شود اگر نمی دانید بروید از پیروان او برسید.

و بهر حال آیه شریفه ارشاد به یکی از اصول عقلایی و احکام عام عقلی است، و آن عبارت است از وجوب رجوع جاهل در هر فنی به عالم در آن فن، و بهمین جهت معلوم است که این دستور دستور تبعیدی نبوده و امرش هم امر مولوی نیست که بخواهد بدون ملاک عقلی به جاهل دستور دهد که به خصوص عالم مراجعه کن نه به غیر او.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ این جمله متعلق به مقدری است که مضمون آیه قبلی که می فرمود ((و ما ارسلنا)) به آن دلالت می کند، و تقدیر کلام چنین است: ((ارسلناهم بالبینات و الزبر)) یعنی انبیاء را با بینات و زبر فرستادیم که آنها عبارتند از ادله روشن و دلالت کننده بر حقانیت رسالت و کتابهای نازل بر ایشان.

بیان مطلب این است که عنایت در آیه قبلی به این بود که بفهماند رسولان، تنها و تنها بشر عادیند، پس، از بیان این حقیقت گویا در ذهن شنونده این شبهه خلجان می کند که اگر بشر عادی هستند پس به چه چیز فرستاده شده اند؟ از این سؤال جواب داده شد، و بعضی از مفسرین گفته اند: بر بینات و زبر، بینات برای اثبات رسالتشان، و زبر برای حفظ تعلیماتشان. بعضی دیگر از مفسرین نیز گفته اند: جمله مزبور متعلق است به جمله ((و ما ارسلنا یعنی ما ارسلنا بالبینات و الزبر الا رجالا نوحی الیهم)). اشکال این وجه این است که هر چند در جای خود حرف صحیحی است و لیکن آن نکته ای را که گفتیم افاده نمی کند.

معنا و مفاد آیه: ((و انزل الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم...))

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ شکی نیست در اینکه تنزیل کتاب بر مردم و انزال ذکر بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به یک معنا است و آن عبارت است از فرو فرستادن آن بر مردم، برای اینکه مردم از آن اخذ نموده و عمل کنند همچنانکه فرموده ((یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا)) و نیز فرموده: ((لقد انزلنا الیکم کتابا فیه ذکر کم افلا تعقلون)).

بنابراین، خلاصه معنا این می شود که مقصود از فرو فرستادن کتاب، برای همه بشر بود و در این کار تو و همه افراد بشر یکسان هستید و اگر شخص تو را مورد خطاب قرار دادیم برای این نبود که قدرت غیبی و اراده تکوینی الهی را بر تو تحمیل نموده و تو را بر آنان و بر هر چیز مسلط کنیم بلکه برای دو چیز بود:

یکی اینکه: آنچه که تدریجا برای مردم نازل می شود برای ایشان بیان کن، چون معارف الهی بدون واسطه به مردم نمیرسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۷۸

و ناگزیر باید کسی از میان ایشان به این منظور منصوب گردد و این همان غرض از رسالت است که عبارت است از تحمل وحی و سپس ماموریت بر ابلاغ و تعلیم و بیان آن.

دوم اینکه: مردم در باره تو تفکر نموده بینا شوند و بفهمند آنچه را که آورده ای حق بوده و از ناحیه خدای تعالی است، زیرا اوضاع محیط و حوادث و احوالی که از اول زندگی بر تو احاطه نموده، از دوران یتیمی و دوران سکوت و خمودی و حرمان از تعلیمات و کتابت و دوران نداشتن مربی صالح و فقر و گیر کردن در میان قومی جاهل و پست، و تهی دست از مزایای تمدن و فضائل انسانیت، همه اینها اسبابی بودند که بطور قاطع نمی گذاشتند تو از چشمه زلال کمال قطره ای بنوشی و از رشته سعادت سر نخعی به دست بیاوری، لیکن خدای سبحان بسویت ذکری فرستاد تا با آن بر جن و انس تحدی کنی، کتابی فرستاد که بهترین و مافوق تمامی کتب آسمانی و بیان هر چیز و هدایت و رحمت و برهان و نور مبین است.

بنا بر این، قدری فکر کردن در باره زندگی تو برای مردم بهترین راهنمای ایشان است به اینکه خود تو در آنچه که آورده ای هیچ کاره ای، و این خدا است که به علم خود تو را عالم و به قدرت خود تو را تایید کرد بدون اینکه هیچ یک از اسباب عادی چنین سرنوشتی را برایت ایجاب کرده باشد. این آن نکته ای است که آیه کریمه با در نظر گرفتن سیاقش و سیاق ما قبلش افاده می کند، و محصل آن این است که جمله ((لتبین...)) غایت است برای انزال، اما نه فی نفسه، بلکه از حیث اینکه متعلق به شخص رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و متعلق ((یتفکرون)) حذف شده، و تقدیر آن این است که: ((در زندگی تو تفکر کند)) نه در ((ذکر)).

وجوهی که مفسرین در تفسیر آیه گفته اند

و لیکن مفسرین گفته اند که جمله ((لتبین)) غایت است برای انزال، و مراد از ((تفکر)) تفکر در ذکر است، تا به این وسیله بفهمند که ذکر حق است، و بنا بر این تقدیر معنای آیه چنین می شود: ما بسویت ذکر، یعنی قرآن را فرستادیم تا برای همه مردم آنچه را که در این ذکر برایشان نازل شده و آنچه این ذکر از اصول معارف و احکام و شرایع و تاریخ احوال امتهای گذشته و آنچه از سنت خدا بر آنان جریان یافته را در بردارد بیان کنی، و دیگر برای این امید بود که در ذکر، تفکر کنند تا باشد، که به حقانیت و از طرف خدا بودن آن واقف گردند، و یا برای اینکه در آنچه برایشان بیان میکنی تفکر کنند.

و خواننده عزیز خوب می داند که لازمه این معنی، (چند اشکال است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۳۷۹

اولا - این است که آیه شریفه چیزی شبیه تحصیل حاصل مرتکب شده باشد، چون تفکر در ذکر بعد از بیان آن بوسیله رسول شبیه تحصیل حاصل است، و هیچ چاره ای هم ندارد مگر اینکه نظم کلام را به ترتیب زیر عوض کرده باشد: ((وانزلنا الیک الذکر لتبین لهم: کتاب را بر تو نازل کردیم تا برای ایشان بیان کنی)).

ثانیا - در این صورت کلمه الیک مستدرک و زیادی خواهد بود، مخصوصا با در نظر گرفتن جمله ((و لعلهم یتفکرون)) دیگر حاجتی به ذکر آن نبود، برای اینکه نتیجه و غایت انزال را چه به او نازل شده باشد و چه به غیر او بیان کرده است و خلاصه نازل شدن به او در این غرض دخالتی ندارد، و همچنین نتیجه ای که از علم، امید می رود این است که در ((ذکر)) تفکر کنند و بفهمند که ذکر حق و نازل از ناحیه خداست، حال به هر کس که می خواهد نازل شده باشد و نیز لازمه این حرف این است که کلمه ((الیک)) هم که در آخرین آیه مورد بحث آمده زیادی بوده باشد.

ثالثا - این توجیه، آیه را از سیاق آیه قبلی قطع می کند، و حال آنکه آیه مورد بحث با آیه قبلش: ((و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحی الیهم)) و آیات قبل از آن در یک سیاق است.

در اینجا وجه دیگری هم هست که ممکن است بوسیله آن بعضی از اشکالات سه گانه دفع شود، و آن این است که بگوییم مراد از ذکر نازل شده لفظ قرآن کریم، و مراد از ((ما نزل الیهم)) معنای آن یعنی: احکام و شرایع و سایر مطالب آن باشد، و آن وقت جمله لتبین غایت باشد برای انزال، و جمله ((لعلهم یتفکرون)) عطف باشد بر مقدر، و غایت باشد برای تبیین نه برای انزال، و لیکن این وجه خلاف ظاهر آیه است، (دقت بیشتری بفرمائید).

و یکی از لطائف قرآن تعبیری است که در آیه ((وانزلنا الیک)) و در ((ما نزل الیهم)) به کار رفته و فعل ((نزل)) را تکرار کرده، ولی یکی را از باب افعال آورده، که دلالت بر نزول یکجا و یک مرتبه می کند و دیگری را از باب تفعیل که تدریج را می رساند، و شاید وجه اینکه اینطور آورده این باشد که در جمله ((وانزلنا الیک)) عنایت به نازل کردن قرآن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و بس و هیچ عنایتی به خصوصیات مربوط به انزال (از حیث دفعی و تدریجی) ندارد، و بهمین جهت (قرآن) ذکر را یکپارچه تصور نموده و از نزول آن از ناحیه خدا به کلمه ((انزال)) تعبیر فرموده است.

و اما ربطی که مردم با قرآن دارند، عبارت است از: اخذ و تعلم و عمل به آن، و این مساله بخاطر اینکه تدریجی است لذا نازل شدن قرآن برای مردم را به کلمه تنزیل تعبیر کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۰

حجت بودن بیانات رسول الله و عترت او (ائمه) علیهم الصلاة والسلام

این آیه دلالت دارد بر حجیت قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بیان آیات قرآن و تفسیر آن، چه آن آیاتی که نسبت به مدلول خود صراحت دارند و چه آنهایی که ظهور دارند، و چه آنهایی که متشابهند، و چه آنهایی که مربوط به اسرار الهی

هستند، بیان و تفسیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در همه آنها حجت است، و اینکه بعضی گفته اند: کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها در تفسیر متشابهات و آن آیاتی که مربوط به اسرار الهی اند حجیت دارد، و اما آن آیاتی که در مدلول خود صریح و یا ظاهرند، و احتیاج به تفسیر ندارند، کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن موارد حجت نیست حرف صحیحی نیست، و نباید به آن اعتناء نمود.

این در خود بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و در ملحقات بیان آن جناب که همان بیانات ائمه هدی (علیهم السلام) است نیز مطلب از این قرار است، زیرا به حکم حدیث ثقلین بیان ایشان هم بیان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ملحق به آن است، به خلاف سایر افراد، هر چند صحابه و یا تابعین و یا علمای امت باشند کلامشان حجت نیست، برای اینکه آیه شریفه شامل آنان نمی شود، نصی هم که بتوان به آن اعتماد نمود و دلالت بر حجیت علی الاطلاق کلام ایشان کند، در کار نیست. و اما اینکه فرموده: ((فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) در سابق گذشت که ارشاد به حکم عقل است که عقل، عقلا را ملزم می کند به اینکه اگر در فنی جاهل بودند به عالم آن فن رجوع کنند، بدون اینکه حکم خود را به طائفه معین اختصاص داده باشد. البته این درباره بیاناتی است که بطور مشافهه و رو در رو از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) گرفته شده باشد، و اما اگر خود ما از آن حضرات چیزی شنیده ایم ولی دیگران آن را نقل می کنند در صورتی که آن نقل به حد تواتر رسیده باشد و یا قرینه ای قطع آور یا نزدیک به آن همراهش باشد آن نقل هم حجت است، چون آن هم بیان ائمه (علیهم السلام) است و اما چیزی که حاکی آن بیان است اگر به حد تواتر نرسیده باشد و آنچنان قرینه ای هم همراه نداشته باشد چنین چیزی حجت نیست، چه مخالف کتاب باشد و چه موافق آن، چون در اولی بیان نیست، و در دومی بیان بودنش احراز نشده و تفصیل این مساله در جای دیگر باید بیاید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۱

انذار و تهدید مشرکین که از در مکه به خدا و پیامبرانش گناه می کردند (مکروا السیئات)   
 أَمْ مِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ آیه و دو آیه بعد از آن انذار و تهدید مشرکین است که غیر خدا را عبادت نموده و احکام و شرایعی برای خود تشریح میکردند و در زندگی، سنتهایی را برای خود به وجود می آوردند و از شرایع خدا که از راه نبوت رسیده بود اعراض می جستند، و بر این عمل به حجتهای پوچ و بی اعتباری استدلال می کردند که خود برای خویش تراشیده بودند، و همه حرکت و سکون و اخذ ورد و فعل و ترکشان گناه بود، و سربار همه اینها آن استکبار و غروری بود که در دماغ داشتند، همه اینها گناهایی بود که از در مکر به خدا و به فرستادگان او که بدین خدا و به لزوم سبیل او دعوت می کردند می ورزیدند.

پس کلمه ((السیئات)) در آیه شریفه مفعول کلمه ((مکروا)) است، که معنای ((عملوا)) را متضمن است و ((مکروا السیئات)) یعنی ((عملوا السیئات مکرا: از در مکر مرتکب سیئات شدند))، و اینکه بعضی احتمال داده اند که سیئات وصفی باشد که در جای مفعول مطلق قرار گرفته و تقدیر کلام، ((یمکرون المکرات السیئات: مکر می کردند مکرهای بدی)) صحیح نیست، زیرا از سیاق آیه به دور است.

و کوتاه سخن اینکه: کلام، در تهدید مشرکین و انذار ایشان است به عذاب الهی که مشرکین مکه هم داخل ایشانند، و این کلام از فروع مطالب گذشته است، و بهمین جهت ((فاء)) تفریع بر سر جمله آورده، فرموده ((افامن)).

و معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که وقتی آیات بینات دلالت کرد بر اینکه الله تعالی رب ایشان است، و در ربوبیت او شریکی نیست، و ثابت شد که رسالت امری محال نیست، بلکه دعوتی است بسوی آنچه اصلاح معاش و معاد مردم و خیر دنیا و آخرتشان در آن است، و بوسیله مردانی انجام می شود که خدایشان برگزیده و برایشان وحی می فرستد، بنا بر این دسته ای که از این دعوت اعراض می کنند، و با خدا و رسولش مکر ورزیده و به حجتهای واهی، راه ترک دین و تشریح احکام دلبخواهی و عمل

به گناهان را هموار می سازند، آیا ایمنند از اینکه خدا در زمینشان فرو برد و یا عذابی ناگهانی بر سرشان بفرستد، بدون اینکه قبلاً احتمالش را بدهند؟

أَوْ يَأْخُذُهُمْ فِي تَقْلِبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ فاعل ((یاخذهم)) خدای سبحان است و در قرآن کریم ، بسیار نسبت اخذ به خدا داده شده . بعضی گفته اند: فاعل آن عذاب است ، یعنی عذاب آنان را بگیرد،

مراد از ((اخذ در تقلب)) و ((اخذ بر تخوف)) که مشرکین بدان تهدید شده اند

و کلمه تقلب به معنای حالی بحالی شدن است ، و مراد، تحول مشرکین در مقاصد و اعمال زشتشان و انتقال از نعمتی به نعمت دیگر از نعمتهای مادی است ، چنانچه در جای دیگر فرموده : ((لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بس المهاد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۲

پس ، مراد از اخذ ایشان در تقلبشان این شد که خدا (و یا عذاب) ایشان را در عین سرگرمی و تقلب در گناهان و مکر با خدا و رسول بگیرد، و ممکن هم هست که معنا این باشد که خدا ایشان را با خود همان نعمتهایی که در آن غوطه می خورند عذابشان کند، یعنی نعمت آنان را بر ایشان نعمت سازد، و این نسبت به جمله ((فما هم بمعجزین)) سازگارتر و مناسبتر است .

و اینکه فرمود: ((فما هم بمعجزین)) در مقام تعلیل اخذ در تقلب و در مکر است ، یعنی ایشان خدا را در آنچه می خواهد عاجز نخواهند کرد بواسطه غلبه بر خدا و یا بواسطه فرار از حکم او. و معنا واضح است .

أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ کلمه ((تخوف)) به معنای تمکن و جای گیری ترس در دل است ، پس ((اخذ بر تخوف))، به معنای عذابی است که با سابقه ترس فرا رسد، و خلاصه قبلاً نشانه هایش برسد تا هر که می خواهد بوسیله توبه و ندامت و امثال آن از فرا رسیدن آن جلوگیری کند و بنا بر این ، اخذ بر تخوف در مقابل آمدن ((عذاب من حیث لا یشعرون)) است ، اولی عذاب با مقدمه و نشانه های قبلی و دومی عذاب بی خبر و ناگهانی است .

و چه بسا بعضی گفته اند که : اخذ بر تخوف ، به معنای عذاب به هر چیزی است که ترسناک باشد ولی هلاکت نیاورد، مانند زلزله و طوفان و غیر آن دو.

و باز چه بسا بعضی گفته اند که معنای تخوف ، تنقص است ، یعنی اینکه خداوند ایشان را به نقص میوه ها و سایر نعمتها مبتلا نماید، و به تدریج یکی پس از دیگری نعمتهای خوبی را از ایشان سلب کند، مثلاً امنیت و سپس باران و آنگاه ارزانی و فراوانی و در آخر سلامت بدنی را از ایشان بگیرد، و همینطور. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۳

و اینکه فرموده : ((ان ربکم لرؤف رحیم)) در مقابل تعلیل ، و بیان اخذ بر تخوف است ، و معنایش این است که اگر خدای تعالی از میان همه عذابها، عذاب اخذ بر تخوف را که نسبت به عذابهای شمرده شده عذاب آسانتری است انتخاب فرمود از این جهت بود که او رؤف و مهربان است و در تعبیر ((ربکم)) نیز اشاره ای به این علت هست ، و این تعلیل نسبت به دو وجه اول از وجوه تفسیر روشن است ، اما نسبت به وجه سوم که بعضی گفتند مراد از تخوف ناقص کردن نعمتها است علت بودنش از این باب است که کم کردن نعمتها خود مهلت و فرصتی است که بدکاران در آن مهلت توانند توبه نموده مافات را به نحوی جبران نمایند.

البته این را هم باید دانست که شمردن عذاب در آیه مورد بحث چنانچه بعضی گفته اند دلیل بر این نیست که عذاب خدا منحصر در همانها است ، بلکه انواعی از آن را می شمارد.

گردش سایه اشیاء نشانه خضوع و سجود موجودات در برابر خداست

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّؤُا ظِلُّهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَالِ سَجْدًا لِلَّهِ وَ هُمْ دَخِرُونَ مراد از ((رؤیت)) در این آیه رؤیت بصری و نظری حسی و دیدن موجودات جسمانی است ، چون عنایت به این است که نظرها را متوجه اجسام سایه دار کند نه خود سایه .



و ((تفیؤ)) از ((فیء)) به معنای سایه در هنگام برگشت است، و لذا گویند کلمه ((ظل)) به معنای سایه اول روز، و کلمه ((فیء)) به معنای سایه بعد از ظهر تا آخر روز است، و ظاهراً همانطور که گذشت ظل اعم از فیء است، و آیه هم آن را تایید می‌کند، پس تفیؤ به معنای بازگشت سایه است در بعد از ظهر.

و کلمه ((شمائل)) جمع ((شمال)) (چپ) و مقابل یمین (راست) است، و جمع آوردن آن با اینکه طرف چپ یکی است به اعتبار این بوده که تمامی سمتهای مفروض که پشت سر و طرف چپ قرار بگیرند همه را چپ حساب کرده، و در مقابل همه آنها را، راست قرار داده چنانکه اگر شیء واحد را صاحب سایه های چند دانسته به همین اعتبار است که سایه های طرف راست و چپ را سایه ای جداگانه اعتبار کرده و به این اعتبار که یک چیز را چند چیز حساب کرده که دارای چند طرف چپ باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۴

نه اینکه لفظ ((شیء)) را مفرد آورده و معنا را جمع اعتبار کرده باشد؛ و کلمه ((دخور)) به معنای خضوع و ذلت است. و اینکه مراد از رؤیت، رؤیت بصری حسی است خود قرینه است بر اینکه مراد از ((ما خلق الله من شیء)) با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((من شیء)) بیان ما ((خلق الله)) است همان موجودات دیدنی و محسوس است. چیزی که هست این است که بسیاری از آنها که دیدنی هستند سایه ندارند، ولی جمله ((یتفیؤ اظلاله)) مطلب را منحصر در سایه دارها کرده، مانند: کوهها و درختان و ساختمانها و اجسام بر آمده از زمین پس کسی اشکال نکند که ما خلق الله مخصوصاً بعد از بیان آن با ((شیء)) دیگر ملازم با سایه نیست مانند: ستارگان نورانی، اجسام شفاف مثل شیشه، و نیز اعراض اجسام، مثل رنگ و غیر آن. بعضی این اشکال را پذیرفته و در دفع آن، جمله ((یتفیوا ظلاله...)) را وصف کلمه ((شیء)) قرار داده اند، تا در نتیجه خصوص سایه دارها مورد سخن باشد، و این توجیه خالی از وجه نیست.

آیه شریفه می‌خواهد مشرکین را که منکر توحید و نبوتند راهنمایی کند به اینکه در حال اجسام سایه دار که سایه از چپ و راستش دور می‌زند نظر کنند، چون این حال سجود و خضوع در برابر عظمت و کبریای خدا را مجسم می‌کند، و همچنین سجود تمامی موجودات زمینی و آسمانی از جنندگان و ملائکه.

پس همه اینها در برابر خدا خاضع و ذاتا در برابر امر او منقاد و فرمان بردارند و خضوع و ذلت خود را به این نحو از عبادات تکوینی اظهار می‌دارند.

و این روشن ترین ادله است بر اینکه در عالم، اله و معبودی یکتاست، و او خدای سبحان است، و یکی از حقوق وی بر خلائق این است که بر او سجده کنند، و در برابر امر او خاضع باشند، و همین سجده و خضوع عبارت از توحید و نبوتی است که مشرکین آن را انکار می‌کردند، آری مگر توحید غیر از اذعان به اینکه خدای سبحان الهی است که واجب است در برابرش خاضع شد و با ذلت متوجهش گشت چیز دیگری است؟ و مگر دین که دعوت انبیاء متضمن آن است غیر از خضوع و انقیاد در برابر امر او معنای دیگری دارد؟ پس چرا مشرکین آن را انکار می‌کنند با اینکه می‌بینند و می‌دانند که آنچه در روی زمین در اجسام سایه دار هست همه در برابر او سجده می‌کنند، و آنچه در آسمانها و زمین از ملائکه و موجودات هست همه ساجد و منقاد امر اویند، حتی رب النوع های خود آنان که ایشان آنها را الهه خود فرض کرده اند - و آن آلهه یا از ملائکه، یا از جن و یا از کمترین بشر هستند - و همه در برابر او خاضعند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۵

پس معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که آیا این مشرکین که منکر توحید ربوبیت و منکر دعوت انبیاء هستند به مخلوقات خدا و این اجسام که از زمین سر بر آورده اند از قبیل کوهها و ساختمانها و درختان و یا هر جسمی که بر زمین نصب شده که سایه اش در پیرامونش آمد و شد می‌کند نظر نمی‌کنند که با گرداندن سایه ها از چپ و راست در برابر خدا سجده می‌کنند، و از در تذلل و اظهار خضوع و تعبد سایه خود را به زمین می‌اندازند.

ما سابقا در ذیل آیه شریفه ((و ظلالهم بالغدو و الاصال)) در جلد یازدهم این کتاب در پیرامون معنای سجده سایه بحث نمودیم . سجده جنبندگان آسمانها و زمین برای خدا به معنای خضوع و تذلل آنان در برابر خدا است

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ... وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ آیه سابق ، سجده سایه ها را که بطور محسوس سجده برای خدا را مجسم می ساخت ذکر کرد، ولی این آیه سجده جنبندگان را ذکر می کند، زیرا کلمه ((دابه)) به معنای هر چیزی است که از جایی به جایی تحرک و انتقال داشته باشد، و این حقیقت سجده است ، که خود نهایت درجه تذلل و تواضع در برابر عظمت و کبریای خداست ، برای اینکه سجده عبارت است از به رو افتادن آدمی بر خاک ، که البته در صورتی عبادت است که منظور، مجسم ساختن ذلت درونی باشد، پس حقیقت سجده همان تذلل درونی است .

و عمومیت کلمه ((دابه))، هم انسان را شامل می شود و هم جن را چون خدا در کلام خود برای جن نیز ((دیب)) (جنش) را که برای سایر جنبندگان از انسان و حیوان هست اثبات می کند، و از اینکه ملائکه را جداگانه اسم برد کاملاً می توان فهمید که هر چند ملائکه نیز آمد و شد و حرکت و انتقال از بالا به پائین و به عکس دارند، لیکن حرکت آنان از نوع حرکت جنبندگان و انتقال مکانی آنان نیست .

پس اینکه فرمود: ((و لله يسجد ما في السموات و ما في الارض من دابة)) معنایش این است که آنچه جنبنده در زمین و آسمان هست در برابر خدا خضوع نموده و انقیاد ذاتی را که همان حقیقت سجده است دارند، پس حق خدای تعالی است که پرستش و سجده شود.

این آیه دلالت دارد بر اینکه در غیر کره زمین از کرات آسمان نیز جنبندگانی هستند که در آنجا مسکن داشته و زندگی می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۶

توضیحی درباره استکبار در مقابل مخلوق و در مقابل خالق

((و الملائكة و هم لا يستكبرون)) - ((استکبار)) و ((تکبر)) از انسان به این است که خود را بزرگ شمرده و در موضعی قرار دهد که لایق آن نیست . و از همین جهت جزء رذائل اخلاقی شمرده شده ، لیکن همین کلمه گاهی بر بزرگی خدای سبحان اطلاق می شود با اینکه کبریای او به حق است ، و او هم کبیر و متعال است و هم متکبر، ولی مستکبر بر او اطلاق نمی شود، و شاید از نظر لفظ اطلاقش صحیح نباشد، زیرا استکبار به معنای طلب بزرگی است ، و لازمه طلب کردن نداشتن است ، و خلاصه کسی استکبار می کند که بخواهد به صرف ادعا خود را از دیگری بزرگتر بداند، و این مذموم است ، و اما تکبر به معنای ظهور با کبریا است ، چه اینکه متکبر ، فی نفسه دارای آن باشد، مانند خدای سبحان که در اینصورت تکبرش تکبر حق است ، و چه نداشته باشد و صرفاً از راه غرور مدعی آن شود که تکبرش تکبر باطل و مذموم است ، مانند تکبر غیر خدا.

پس ، از اینجا معلوم شد که استکبار همیشه مذموم است ، - ولی تکبر در هر جا که اطلاق شود مذموم نیست ، بلکه در غیر خدا مذموم است -،

توضیحی درباره در مقابل مخلوق و در مقابل خالق

و این استکبار، یا استکبار شخص نسبت به مخلوق است و یا استکبار نسبت به خالق .

اما استکبار به مخلوق از این حیث مذموم است که او و آن کس که وی بر او استکبار می کند هر دو در فقر و احتیاج مساویند، و هیچ یک از آن دو مالک نفع و ضرر خویش نیستند، پس استکبار یکی بر دیگری بیرون شدن از حد خویش و تجاوز از زی خویش است ، و این خود ظلم و طغیان است .

و اما استکبار مخلوق به خالق از این جهت مذموم است که جز با فرض استقلال و غنای ذاتی تحقق نمی پذیرد، و چنین فرضی همانا غفلت ورزیدن از مقام پروردگار است ، زیرا نسبت میان عبد و پروردگارش نسبت ذلت و عزت ، و فقر و غنا است ، و مادامی که

آدمی غافل از این نسبت نباشد و از مشاهده مقام پروردگارش غفلت نورد هرگز استکبار بر خدای خود را تعقل هم نمی کند تا چه رسد به اینکه آن را باور نماید زیرا کوچک و افتاده در برابر بزرگ و متعالی همواره خود را ذلیل و او را کبیر می بیند، و دیگر ممکن نیست برای نفس خود کبریائی و عزتی احساس کند مگر اینکه دچار غفلت و بی خودی شود.

وقتی کبریاء و علو مخصوص خدای تعالی شد ادعای آن برای خود نوعی یاغیگری در برابر پروردگار و غضب مقام او و استکبار بر او است، و این همان استکبار بحسب ذات است و دنبال آن استکبار بحسب عمل است به اینکه امر او را اطاعت نکند و از نهی او منهی نشود، چنین کسی مادامی که برای خود در قبال اراده الهی اراده ای مستقل و مغایر اراده خدا قائل نباشد هرگز به خود اجازه مخالفت امر و نهی او را نمی دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۷

بنابراین، اینکه در تعریف ملائکه فرمود: ((و هم لا یتکبرون)) با در نظر داشتن اینکه زمینه و سیاق در عبودیت است، خود دلیل بر این است که ملائکه هرگز به پروردگار خود استکبار ننموده و از او غافل نمی شوند و یاد او و مقام او را فراموش نمی کنند.

وجه عدم استکبار عملی ملائکه در برابر خدای سبحان

در آیه مورد بحث استکبار را بطور مطلق از ملائکه نفی نموده بدون اینکه مقید کند که بحسب ذات و یا بحسب فعل بر خدا استکبار نمی کنند پس افاده می کند که ایشان بر خدا استکبار نمی کنند نه در ذات و نه در فعل اما بحسب ذات (استکبار نمی کنند چون) هرگز از یاد او غافل نمی مانند، و اما بحسب فعل، (چون) هرگز از عبادت او سرپیچی نمی کنند، و امر او را مخالفت نمی نمایند، آنگاه برای بیان این اطلاق و شمول توضیحی داده و دنبالش فرمود: ((یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون)) و با جمله اول، استکبار بحسب ذات را از ملائکه نفی نموده، و با جمله دوم استکبار بحسب عمل را.

توضیح اینکه ((یخافون ربهم من فوقهم)) ترس از خدای را برای ملائکه اثبات می کند، و با در نظر داشتن اینکه نزد خدا شر و سبب شری وجود ندارد که کسی از شرش بترسد و نزد او جز خیر چیزی نیست، و نیز با در نظر گرفتن این نکته که فرمود: ((از پروردگار خود)) می ترسند و نفرمود: ((از عذاب پروردگار خود)) همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((و یرجون رحمته و یخافون عذابه)).

این ترس، همان ترس از خود خداست، هر چند که نزد خدا جز خیر چیزی نباشد، و اگر بگویی وقتی نزد خدا شری سراغ ندارند پس چرا از او ترسند؟ در پاسخ می گوئیم: حقیقت ترس عبارت است از: تاثر و انکسار و کوچک شدن، و خلاصه پریدن رنگ روی ضعیف در مقابل قویای که با قوتش ظهور یافته و شناخته شده، و تپش قلب زیر دست در قبال بالا دست کبیر متعال که با کبریائیش بر همه چیز قاهر شده، پس ترس ملائکه همین تاثر ذاتی ایشان است از آنچه از مقام پروردگار خود می بینند و هرگز از یاد او غافل نمی شوند.

مؤید گفتار ما هم قید ((من فوقهم)) است که جمله ((یخافون ربهم)) با آن مقید شده، زیرا قید مذکور اشاره به این است که ما فوق بودن خدای تعالی و قاهر بودنش نسبت به ایشان سبب مخافت و ترس ایشان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۸ پس ترس علت دیگری جز مقام خدای عز و جل ندارد مساله عذاب مطرح نیست، پس خوف، خوف ذاتی است که به تعبیر دیگر نداشتن استکبار ذاتی است.

و اما جمله ((و یفعلون ما یؤمرون)) اشاره است به نداشتن استکبار عملی، و قبلا گفتیم که وقتی بنده استکبار ذاتی نسبت به خدای تعالی نداشته باشد قهرا استکبار عملی هم نخواهد داشت، از همین جهت است که در آیه مورد بحث در باره ملائکه پس از نفی استکبار ذاتی، استکبار عملی را هم نفی نموده می فرماید: ((خدای سبحان را عصیان نمی کنند، بلکه هر چه دستور دهد انجام می دهند))، و اگر فرمود: ((ما یؤمرون: آنچه امر می شوند)) و نفرمود: ((ما یامرهم الله: آنچه خدا به ایشان امر می کند)) برای تعظیم مقام خدای سبحان بود.

پس روشن گردید که ملائکه نوعی از مخلوقات خدا هستند که هرگز دچار غفلت از مقام پروردگار خود نمی شوند و غفلت و فراموشی و سهو و نسیان بر آنان عارض نمی گردد، و هیچ شاغلی ایشان را به خود مشغول نمی کند و جز آنچه خدا اراده می کند اراده نمی کنند. و اگر در آیه شریفه از میان ساجدین، ملائکه را اختصاص به ذکر داد، و فقط سجده آنان را مورد تعریف و توصیف قرار داد از این جهت بود که بیشتر خدایان مشرکین از همین نوع بودند، مانند اله آسمان، اله زمین، اله رزق، اله جمال و غیر آنها جهت دیگر این اختصاص این بود که دلالت کند بر اینکه ملائکه علی رغم پندار بت پرستان از همه انواع بندگان، فرو رفته تر در عبودیت خدای تعالی هستند.

رد استدلال برخی به آیه: ((یخافون ربهم...)) برای قول به اینکه ملائکه مکلف بوده خوف و رجا دارند و افضل از بشر هستند و از استدلالهای عجیب، استدلالی است که بعضی از مفسرین به این آیه کرده بر اینکه: ملائکه نیز مانند ما آدمیان مکلف به تکالیف بوده و در میان دو قطب خوف و رجا قرار دارند، اما دلالت آیه بر اینکه مکلفند از این رو است که آیه در مکان امر است یعنی نسبت ماموریت به ایشان داد، و اما خوف و رجا داشتن آنان از این رو است که آیه شریفه نسبت خوف را به ایشان داده و خوف هم مستلزم رجا است.

ولی فساد این استدلال روشن است، برای اینکه بکار رفتن صیغه امر در جایی که تکلیف در بین نیست در قرآن کریم بسیار است، مانند آنجا که در باره آسمان و زمین و دیگر موجودات به کار رفته، مثل آیه ((فقال لها وللارض ائتیا طوعا و کرها قالتا اتینا طائعتین)) و آیه و ((یوم یقول کن فیکون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۸۹

و اما اینکه گفت: داشتن خوف، مستلزم داشتن رجا است، آن خوفی است که از نزول عذاب و رسیدن مکروه باشد، و ما در سابق گفتیم که: خوف در آیه خوف ذاتی و از مهابت در برابر جلال و کبریای خداست و تاثر ضعیف از قوی و انکسار صغیر و حقیر در قبال عظیم و کبری است که به عظمت و کبریای خود جلوه نموده است، و چنین خوفی با رجا مقابله ندارد. استدلال دیگری که به این آیه شده استدلال بر افضلیت ملائکه از بشر است، و لیکن استدلال صحیحی نیست، و آیه بیش از این ظهور ندارد که ملائکه از افراد گناهکار و کافر بشر افضلند، چون آیه، در مقام مدح است و افراد نامبرده آن صفات پسندیده ملائکه را ندارند، و اما در مورد غیر کفار و گناهکاران از بشر، آیه شریفه متعرض اثبات و نفی افضلیت ملائکه از ایشان نیست، و بزودی بحث مفصلی در باره ملائکه در جای مناسب خواهد آمد ان شاء الله.

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ فَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْكُمْ لَكَافِرُونَ ((رهبه)) به معنای ترس در مقابل رغبت است، که به معنای نزدیکی از روی انس است، به خلاف خوف که به معنای ترس در مقابل امید است. سخن در این آیه عطف به جمله ((و لله یسجد)) است، بعضی گفته اند عطف است به جمله ((و انزلنا الیک الذکر))، بعضی هم گفته اند: عطف است به جمله ((ما خلق الله)) و نظیر جمله معروف ((علفتها تبنا و ماء باردا: آن شتر را با کاه و آب خنک علوفه دادم)) است، که تقدیرش ((و سقیتها ماء باردا: و آشاماندم آن را آب خنک)) می باشد، و این آیه در تقدیر، ((اولم یروا الی ما خلق الله من شیء)) و ((اولم یسمعوا الی ما قال الله لا تتخذوا...)) می باشد و لیکن وجه اول صحیح است.

مقصود از جمله: ((لا تتخذوا الهین اثنین)) و معنایی که از نهی از دو خدا گرفتن استفادهمی شود

و مقصود از جمله ((لا تتخذوا الهین اثنین)) - و خدا داناتر است - نهی از تعدی از یک خدا و گرفتن چند خداست، پس خصوص دو تا مقصود نیست، بیش از دو خدا گرفتن را هم نهی می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۰

و مؤید این معنا تاکید در جمله ((انما هو اله واحد)) است و کلمه ((اثنین)) صفت ((الهین)) است، همچنانکه کلمه ((واحد)) صفت ((اله)) است، و این دو صفت به منظور احتیاج و بیان مطلب آمده است. و به عبارت روشنتر اینکه، عنایت در آیه شریفه به نهی از پرستیدن غیر خدا با خداست، چه اینکه آن غیر خدا یکی باشد یا بیشتر از یکی، لیکن از آنجایی که هر عددی را که

مشرکین در اله اختیار کرده بودند بالاتر از دو تا بوده، و حداقل شرک آنان دو خدایی بوده، و بعد از عدد دو هیچ عددی تحقق نمی یابد مگر بعد از تحقق عدد دو لذا نهی از شرک را برده است روی عدد دو و از هر عددی دیگر به همان اکتفاء کرده. ممکن هم هست اعتبار عدد دو بخاطر دأب و عادت مشرکین بوده که در مساله الوهیت به اله صنع و ایجاد معتقد بوده اند، یعنی آن خدایی که تنها مساله خلقت به دست اوست، و اله همه آلهه و ایجاد کننده همه آنهاست، و یکی هم اله عبادت، و آن خدایی است که ربوبیت و تدبیر عالم به دست اوست، و این احتمال با جملات بعدی آیه مناسب تر است. بنا بر این، معنای آیه چنین می شود: معبود دو گانه نگیرید، و برای خلقت، الهی، و برای تدبیر و عبادت، الهی دیگر نپندارید، و بدانید که معبود، اله واحد است که هم خلقت به دست اوست و هم تدبیر، زیرا همه تدبیرها به ایجاد منتهی می گردد، و با اقرار به اینکه من اله خالق و ایجاد کننده ام، پس من مدبر نیز هستم، و به همین جهت پرستش هم حق من به تنهایی است، ((فایای فارهبون : تنها از من حساب ببرید و تنها مرا عبادت کنید)).

از همین بیان روشن می گردد که چرا جمله ((فایای فارهبون)) متفرع بر بیان قبلش شد، و معلوم می گردد که این تفریع از استدلالهای لطیف قرآنی است، و جمله مزبور افاده حصر می کند، زیرا مفعول که ((ایای)) باشد مقدم بر فعل ((فارهبون)) آمده، و این تقدم مفعول بر فعل از باب اشتغال و قصر قلب است، نه قصر افراد، آنچنانکه از کلمات مفسرین بر می آید، برای اینکه قرشها اینطور نبودند که هم خدا را پرستند و هم آلهه خود را، بلکه تنها آلهه را می پرستیدند، و چنین عذر می آوردند که عبادت، فرع شناسائی و احاطه است، که به خدای سبحان نمی توان احاطه یافت، پس نمی شود او را پرستید، و لازم است بزرگان و اقویای از مخلوقات او چون ملائکه و کملین از جن و بشر را پرستید چون آنهاست که تدبیر امر عالم را بدست دارند، و اگر ما عبادتشان کنیم خیراتی را که بدست آنان است متوجه خود می سازیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۱

و از شروری که باز بدست ایشان است بر حذر می مانیم معنای تقرب به خدا با شفاعت آلهه هم همین است، پس معلوم شد که تقدم مفعول بر فعل از باب قصر قلب است نه قصر افراد.

و ظاهراً امر به رهبه، کنایه باشد از امر به عبادت، و خلاصه معنای ((از من بترسید))، ((مرا پرستید)) است، و اگر بجای این، آن را آورد برای این بود که قبلاً گفتگو از سجده تمامی موجودات در بین بود که خود، اصل در تشریح عبادت و ترس ملائکه بود، و در آنجا گفتیم که ترس ملائکه ترس از جلال و مهابت خدا بود نه ترس از عقاب، در اینجا نیز مقصود همان است (دقت فرمائید).  
وَلَهُ مَآ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ (مفردات گفته: کلمه ((وَصَب)) به معنای بیماری مزمن و غیر قابل علاج است، گفته می شود ((وَصَب فلان)) یعنی فلانی بیمار شد، و ((فلان وَصَب)) یعنی فلانی بیمار است. در باب افعال هم همین معنا را می دهد، گفته می شود ((اوَصَبه کذا)) یعنی فلان پیش آمد او را بیمار کرد، و ((یتوَصَب)) به معنی يتوجع (درد می برد) است، خدای تعالی فرموده ((وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ: برای ایشان است عذابی لازم))، و نیز فرموده: ((وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا: برای او است دینی دائم)) آیه اول تهدیدی است به کسانی که دو اله برای خود گرفتند، و کلمه واصب می فهماند که جزای مذکور، عذابی همیشگی و شدید است.

((دین)) در این آیه به معنای طاعت، و ((واصب)) به معنای دایم است، یعنی حق انسان است که خدا را دائماً و در همه احوال اطاعت کند، همچنانکه ملائکه را اینطور توصیف کرد که: ((لَا- يَعصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)) و گفته می شود ((وَصَب و صوباً)) یعنی دایم شد دایم شدنی، و ((وَصَب الدین)) یعنی دین واجب و لازم شد، ((و مفازةً و اصبةً)) یعنی بیابانی دور، به حدی که آخر ندارد.

لازمه مالکیت مطلقه خدا این است که فقط او معبود و دین دائماً از او باشد (له الدین و اصبا)

آیه شریفه و آیه بعد از آن بر وحدانیت خدا در الوهیت به معنی معبودیت به حق احتجاج می کند و می فرماید که: دین تنها و تنها

برای او است و احدی حق تشریح شریعت ندارد، و نیز حق ندارد که مردم اطاعتش کنند، و بنا بر این، این آیه و ما بعد آن در مقام تعلیل جمله سابق است، که مشرکین آن را انکار می کردند.

پس جمله ((و له ما فی السموات و الارض)) احتجاج بر وحدانیت خدا در ربوبیت است به این بیان که آنچه میان زمین و آسمان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۲

به حقیقت معنای ملک، ملک خدا و مملوک اوست، چون آنچه در عالم محسوس و مشهود است با همه صفات و افعالش قائم به ذات او و موجود به ایجاد او و ظاهر به اظهار اوست، بطوری که حتی یک لحظه هم نمی توانند با او ارتباط نداشته باشد پس اشیاء، قائم به او است (همانند) قیام ملک به مالکش، و مملوک اوست به معنای حقیقی ملک، و به هیچ وجه از آنچه که هست نمی توانند تغییر یا انتقال بپذیرد، همچنانکه خاصیت ملک حقیقی همین است، مانند مالکیت انسان نسبت به چشم و گوش خودش (البته من باب مثل).

و وقتی قضیه بدین قرار باشد، خدای تعالی مدبر عالم نیز خواهد بود، برای اینکه متصور نیست که خدا مالک عالم، آن هم به این معنای از مالکیت بوده باشد، در عین حال دیگری هم مدبر عالم و مستقل در تدبیر و تصرف در آن باشد، و مالک حقیقی اش از دخل و تصرف در آنچه خلق کرده و مالک آن است منغزل باشد، و وقتی هم او رب العالمین است واجب است که از او پرهیز نمود، و در برابرش خضوع کرد چون رب غیر از مالک مدبر معنای دیگری ندارد.

((و له الدین واصبا)) - یعنی دین دائما برای او است، توضیح اینکه چون خدای تعالی رب عالم است بخاطر اینکه مالک همه اجزای آن و مدبر آنها است، و از لوازم تدبیر و واجبات آن این است که عالم انسانی بر طبق سنت او رفتار کند، تا به آن نتیجه ای که او برایش در نظر گرفته نائل شود یعنی به سعادتش رهنمون شود، و با در نظر گرفتن این معنا که سنت و طریقه ای که او برای تدبیر، از خصوص انسان دارد همان چیزی است که قرآن نامش را دین نهاده، ناگزیر واجب می شود که تنها او متصدی وضع و جعل قوانین و سنتهای خود گردد، و او باید این طریقه را تشریح کند، پس تنها او است که مالک دین است، همچنانکه خودش فرموده: و له الدین واصبا و به عهده اوست که آنچه مایه صلاح و تدبیر امور انسانها است تشریح نماید، همچنانکه فرموده: ((و علی الله قصد السبیل....)).

بعضی گفته اند: مراد از دین، طاعت است. بعضی دیگر آن را ملک، و بعضی جزاء دانسته اند، و هر یک برای نظریه خود وجهی آورده اند که تامل در آنها بر اهل دقت پوشیده نیست، و از همه وجیه تر همان وجهی است که ما آوردیم، چون با سیاق آیه و آیات قبل و بعد آن که در باره توحید ربوبیت و تشریح دین از راه وحی رسالت بحث می کند مناسب تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۳

جمله ((افغیر الله تتقون))، استفهام انکاری است و علی الظاهر متفرع بر هر دو جمله قبلی است، و معنایش این است که: وقتی مطلب از این قرار بود پس باز هم از غیر خدا پرهیز می کنید و غیر خدا را اطاعت می کنید؟

وَمَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ تُمْ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ آیه بیان دیگری است برای اثبات وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت، که خدا تویخ و مذمت مشرکین را بر شرک و تشریعیشان متفرع بر آن نموده است، و از اینجا تا چند آیه دیگر مطلب دنبال همین موضوع جریان دارد. مراد از کلمه ((ضر)) بد حالی از جهت فقدان نعمتی است که در بودنش صلاح حال آدمی است، و کلمه ((جو ار)) - به ضم جیم - به معنای صدای حیوانات وحشی است، و جمله ((الیه تجترون: به درگاه او نعره می زنید)) کنایه از دعا و تضرع و استغاثه است که به نعره حیوانات تشبیه شده.

و کلام در جمله ((و ما بکم من نعمه فمن الله)) کلامی است عمومی و با دلیل نه اینکه ادعایی بی دلیل باشد، خداوند دلیل آن را در آیات قبلی بیان کرده علاوه بر این شنوندگان این خطاب هر که باشند خود اعتراف به این معنا دارند که در هنگام بیچارگی به



در گاه خدا متوسل شده ، داد و فریاد می کنند.

پس معنای جمله مذکور چنین است که تمامی نعمتهایی که نزد شماست همه از انعام خدا بر شماست ، و خودتان هم این معنا را می دانید و همین شماست که وقتی حالتان بد می شود صدایتان را به تضرع و زاری به درگاه او بلند می کنید، آری تنها به درگاه او، نه به درگاهی دیگر، زیرا اگر درگاه دیگری هم سراغ می داشتید و لو برای یکبار هم که شده به آن درگاه متوجه شدید، و لیکن نشدید و نخواهید شد، پس تنها خدای سبحان منعم نعمتهای شما و بر طرف سازنده گرفتاریهای شماست ، پس چرا با این حال در برابرش به عبادت خاضع نمی شوید و او را اطاعت نمی کنید.

در تنگناها و شدائد، امید بستن به مسبب الاسباب و دست به دامان او شدن فطری انسان است

و استغاثه به خدای تعالی و تضرع به درگاه او در هنگام برخورد با مصائب و هجوم شدایدی که امید انسان از هر جا و از هر سببی از اسباب ظاهری قطع می شود مطلبی است ضروری که احدی در آن شک ندارد، آری انسان هر چند هم که دین نداشته باشد و به خدای سبحان ایمان نیاورده باشد مع ذلک در هنگام هجوم شداید اگر به وجدان خود مراجعه نماید می یابد که امیدش قطع نشده و هنوز به جایی دل بسته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۴

و ممکن نیست امیدی بدون امیدوار کننده ای تحقق یابد، پس همین وجود امید دلیل است بر وجود کسی که به او امید برده شود، همچنانکه تحقق هر حالتی در انسان که معنای تعلق در آن باشد مانند حب و بغض و اراده و کراهت و جذب و نظائر آن بدون طرف تعلقش در خارج ممکن نیست ، پس اگر در خارج مراد و مطلوب و جاذبه ای نباشد ممکن نیست اراده و طلب و جذبی تحقق پیدا کند، و این ، وضع تمامی موجوداتی است که خالی از نسبت نیستند.

پس همینکه در هنگام شداید، در نهاد آدمی چیزی به نام رجاء و امید هست با اینکه اسباب ظاهری همه و همه قطع شده ، خود دلیل بر این است که مافوق این سببهای قطع شده سببی است که حوادث بزرگ نمی توانند آن را قطع کند، و آدمی به هیچ وجه از آن بریده نیست ، و سببی است که زوال و فنا و سهو و نسیان نمی پذیرد.

این حقیقتی است که انسان در ذات خود آن را یافته و فطرتش بدان حکم می کند، هر چند که اشتغال به اسباب ظاهری او را غافل ساخته و یا زخارف مادی و محسوس او را به خود جلب و جذب کرده باشد، لیکن همین انسان وقتی در محاصره بلایا قرار گرفت و چاره از هر جهت از دستش بریده شد، و راه نجات را به روی خود بسته دید، و همه اسباب ظاهری از پیش رویش ناپدید شد و موانع بلایا همه از نظرش پریدند، و دیگر چیزی از شواغل نماند که او را مشغول کرده و دلش به آن بستگی پیدا کند، آن وقت است که آن حقیقتی که اسباب ظاهری تاکنون پنهانش میداشت و وی از او در غفلت می زیست ، ظهور کرده دلش به آن متعلق می شود، و آن عبارت است از سببی که فوق همه اسباب است و او خدای عز اسمه است .

ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (لام)) در ابتدای جمله ، لام غایت است و چنین معنا می دهد که : مشرکین برای این به تهدید منتهی می گردد، و این حق است بر آنان ، برای اینکه کشف ضرر از استغاثه ایشان و رجوع فطریشان به پروردگار خود اقتضاء می کرد که او را یکتای در ربوبیت بدانند و لیکن بعد از آنکه حقیقت برایشان با دفع بلاها و نزول رحمت کشف شد باز هم گروهی از اینها دل به اسباب ظاهری بسته و بشرک قبلی خود بازگشته ، و رذائل اخلاقی در دلهایشان بیدار شد و قوت گرفت ، و هواها در دلهایشان کوران کرد، و باز غیر خدای را شریک خدا کردند، و یکی از چیزهایی که شریک قرار دادند همان سببهای ظاهری بود، و معنای آیه روشن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۳۹۵

توضیح اینکه کفران نعمت غات و غرض شرک ورزیدن مشرکین است

لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَهُمْ فَمَتَّعُوا فَسُوفَ تَعْلَمُونَ ((لام)) در ابتدای جمله ، لام غایت است و چنین معنا می دهد که : مشرکین برای این شرک ورزیدند که نعمتهای ما را کفران کنند، و آن بلاهایی که از ایشان بر گرداندیم شکر نگزارند.

و اگر کفران نعمت را غرض و نتیجه شرک ایشان قرار داد بدین جهت است که اینان در مسیر زندگی جز کفران، هدف دیگری ندارند، تنها هدفشان کفران نعمتهای خدا و ترک شکر او است، و این بدان جهت است که اشتغال به محسوسات و مادیات، در دل‌هایشان ملکه مادیگری و دلبستگی به اسباب ظاهری و استناد نعمتها به آن اسباب را ملکه راسخی قرار داده، و آن ملکه پرده ضخیمی میان آنان و معرفت فطریشان شده، توحید خدایشان در ربوبیت را از یادشان برده، در برخورد با هر نعمتی سبب ظاهری آن را به یاد می آورند و هیچ به یاد مسبب اسباب یعنی خدای تعالی نمی افتند، و قهرا در برابر همان اسباب خاضع گشته و از انقطاع آنها نگران می شوند، ولی در برابر خدا نه خضوع دارند و نه خشوع و نه دلواپسی، پس گویا - و بلکه حتما - غایتی جز کفر به نعمت خدا و ترک شکر آن ندارند.

پس کفر به خدای سبحان غایت عمومی آنان در هر ثنائی که داخل می شوند و در هر عملی که بجا می آورند می باشد، و اگر بعد از کشف ضرر و رفع گرفتاری باز هم شرک می ورزند و به سایر ارباب، دلبسته گشته و خاضع و خاشع آنها می شوند برای این است که نعمت خدا را کفران کنند، و چون این کفرانشان که کفران دائمی است و بر آن اصرار ورزیده بر خدا استکبار می ورزند با اینکه خدای سبحان فرموده: ((لئن شکرتم لازیدنکم و لان کفرتم ان عذابى لشدید)) - غضب الهی را بر انگیخت تا آن تهدید را بکند لذا روی سخن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بسوی ایشان که تاکنون غایب فرض شده بودند برگردانیده و بدون وساطت آن جناب به خود آنان خطاب کرده و فرمود: ((فتمتعوا فسوف تعلمون: پس سرگرم باشید که بزودی خواهید فهمید)).

از اینکه در اینجا نفرمود: سرگرم چه باشید، برای این بود که اطلاق کلام شامل همه مادیات شده و بفهماند که بطور کلی به هر چیزی که دل ببندید بزودی در قیامت بر آن مؤاخذه خواهید شد، و چیزی از آن به دردتان نمی خورد و از هیچ یک آن امور منتفع نخواهید شد،

و نیز علت اینکه: نفرمود: بزودی چه چیز را خواهید فهمید و همینقدر فهمانید که سرانجام بدی در پیش دارند، برای این بود که مشرکین نفهمند چه عذابی در پیش دارند و عذاب مذکور ناگهانی سر برسد، و چیزی ببینند که هرگز احتمالش را نمیدادند و این در تهدید دردناکتر است.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((لام)) در جمله ((لیکفروا بما آتیناهم)) لام امر است، و مراد، تهدید به نحو تعجیز است لیکن توجیهی است که به زحمت قبول می شود.

مقصود از اینکه مشرکین بخشی از روزی خود را نصیب ((ما لا یعملون)) قرار می دهند

و یَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَهُمْ تَاللَّهِ لَئِن لَّسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ مفسرین گفته اند این آیه عطف است بر سایر جنایات های ایشان که آیات گذشته بر آنها دلالت می کرد و تقدیر کلام چنین است: ((مشرکین علاوه بر آنچه برایتان گفتیم مرتکب می شدند و برای چیزهایی که علم نداشتند نصیبی قرار می دادند)). و ظاهرا کلمه ((ما)) در جمله ما ((لا یعملون)) موصوله است، و مراد از آن همان آلهه ایشان است، و ضمیر در ((لا- یعملون)) به مشرکین بر می گردد، و مفعول ((لا یعملون)) حذف شده، و معنای جمله چنین است: مشرکین برای آلهه خود که خبر ندارند که آن آلهه نفع و ضرری ندارند نصیبی از آنچه روزیشان کرده ایم قرار می دهند. و مقصود از این قرار دادن، آن نذری است که برای بتهای خود می کردند، و در سوره انعام آن را چنین حکایت کرده است: ((و جعلوا لله مما ذرأ من الحرث و الانعام نصیبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا یصل الی الله و ما كان لله فهو یصل الی شركائهم ساء ما یحکمون)). این وجهی است که در تفسیر آیه گفته اند، و لیکن پذیرفتنش بی زحمت نیست.

که در سابق گذشت و تقدیرش چنین باشد: ((اذا فریق منکم بریهم یشرکون و یجعلون لما لا یعلمون نصیبا مما رزقناهم)) و مقصود از ((ما لا یعلمون)) اسباب ظاهری باشد که آثار را بطور استقلال به آنها نسبت می دادند و به حقیقت حال آنها جاهل بودند و جزما نمی دانستند که آنها نفع و ضرری دارند، با اینکه احیانا می دیدند که از آن آثار که توقع آن را داشتند تخلف می کنند.

در این آیه فرموده مشرکین سهمی از رزق خود را به اسباب ظاهری نسبت می دادند و حال آنکه مشرکین تمامی رزقهای خود را مستقلا از اسباب می پنداشتند و اصولا خدا را مؤثر در رزق نمی دانستند، و این بدان جهت است که بفهماند مشرکین هر چند مرامشان چنین بود، لیکن علم فطری داشتند به اینکه خدا هم تاثیر در رزق دارد، حتی چند آیه قبل از این فرموده بود که در هنگام بیچارگی به درگاه خدا نعره می زنند و وقتی این اعترافشان در نظر گرفته شود و اسناد تاثیر به اسبابشان نیز ملاحظه شود این نتیجه بدست می آید که ایشان اسباب را با خدا شریک در رزاقیت می دانستند و سهمی از ارزاق را به اسباب نسبت می دادند، و لذا در آخر بیان مورد بحث پس از توبیح و ملامت، تهدید شان کرده می فرماید: ((تالله لتستلن عما کنتم تفترون)).

و یجعلون لله البنات سبحة و لهم ما یشتهون عتاب دیگری است به مشرکین در خصوص حکمی که از روی جهل و بدون هیچ دلیلی به آن حکم کرده و خود را احترام کرده و نسبت به پروردگار اسائه ادب نموده بودند، بر خدای سبحان جسارت نموده و پسرانی که برایشان متولد می شد برای خود دانسته و لیکن از دختران اکراه داشته و ایشان را به خدا نسبت می دادند. پس اینکه فرمود: ((و یجعلون لله البنات سبحانه)) منظور این است که مشرکین تعدادی از آلهه خود را زن می پنداشتند، و می گفتند: اینها دختران خدایند، همچنانکه بعضی گفته اند که قبیله خزاعه و کنانه عقیده داشتند که ملائکه دختران خدایند.

منشاء و سبب اینکه مشرکین ملائکه را مؤنث و دختران خدا می دانستند

وثنی های برهمنی و بودائی و صابئی، آلهه بسیاری از ملائکه و جن را میپرستیدند که به اعتقاد آنان همه زن بودند و معتقد بودند که دختران خدایند، در قرآن کریم هم نقل کرده که ایشان ملائکه را که بندگان خدای رحمان بودند زن می پنداشتند ((و جعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا)) و نیز فرموده: ((و جعلوا بینه و بین الجنة نسبا)).

امام فخر رازی در تفسیر خود در علت این پندار گفته: من خیال می کنم اگر مشرکین، ملائکه را زن پنداشته اند از این رو بوده که مانند زنان از دیدگان مخفی و مستورند، همچنانکه کلمه ((شمس: آفتاب)) را هم از این رو مؤنث دانسته اند که قرص آن از نظرها مستور است و نور زیاد آن نمی گذارد قرصش دیده شود، همچنانکه زنان پرده نشین دیده نمی شوند، البته لازم نیست که این سخن در هر پوشیده و مستوری جریان یابد، تا بگوئی پس چرا کلمه ((جن)) را مؤنث نمی دانستند با آنکه جن هم از نظرها پنهان است، این بود خلاصه کلام امام فخر رازی.

بعضی دیگر در توجیه مؤنث آوردن ملائکه گفته اند: بخاطر این است که نه دیدگان آن را می بیند و نه دست کسی به آن می رسد، پس ملائکه از این دو جهت نظیر دخترانند که مردها نسبت به ایشان غیرت به خرج داده و در محل امن و مکان مجلل جای می دهند، و جن هر چند که از دیدگان مستورند لیکن مستوریشان به این نحو نیست.

و این دو وجه، استحسانی بیش نیست، و شما خواننده گرامی اگر به آراء

مختلف و ثنیت - که پاره ای از آن در جلد دهم این کتاب گذشت - مراجعه نمایید خواهید فهمید که عرب، مبتکر در این اعتقاد نیست، بلکه اصل آن قدیمی است، که در آرای قدمای وثنیت هند و مصر و بابل و یونان و روم وجود داشته.

و اگر در اصول آرای بتپرستان دقت کنیم خواهیم دید که این فرقه، ملائکه را که به زعم ایشان منشا وجوه خیر عالمند، و جن را که باز به زعم ایشان مرجع شرور عالمند آلهه خود پنداشته و می پرستیدند، ملائکه را به امید خیرشان و جن را از ترس شرشان، و این مبادی عالی که به ظاهر قوای کلی اند به زعم مشرکین دو قسم بوده اند، یکی فاعل و یکی منفعل آنگاه مشرکین اجتماع این دو فریق را نکاح و ازدواج نامیده، قسم فاعل را پدر، و قسم منفعل را مادر، و حاصل از اجتماع آن دو را فرزند می نامیدند، و فرزند را

هم دو قسم دانسته، یک دسته پسر، و دسته دیگر دختر، و بعضی از آلهه خود را امهات و دختران، و بعضی دیگر را پدران و پسران نام می‌نهادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۳۹۹

پس اگر بعضی از وثنی‌های عرب می‌گفتند: ملائکه همه‌شان دختران خدایند، در این حرف از قدمای وثنیت تقلید می‌کردند، آنهم تقلیدی جاهلانه که به آرای آنان آشنایی نداشتند.

معنای جمله: ((و لهم ما يشتهون)) و گفتگویی که در مورد شده است

و اینکه فرموده: ((و لهم ما يشتهون)) از ظاهر سیاق بر می‌آید که این جمله عطف به جمله ((لله البنات)) است و در تقدیر چنین است: ((و يجعلون لهم ما يشتهون))، یعنی دختران را برای خدا قرار می‌دادند به اعتقاد اینکه ملائکه دختران خدایند، و برای خودشان هر چه می‌خواستند قرار می‌دادند که آنها عبارت بودند از پسران و به همین جهت دختران را زنده بگور می‌کردند، و حاصل کلام این است که آنچه برای خود نمی‌پسندیدند برای خدا می‌پسندیدند.

بعضی گفته‌اند: جمله ((ما يشتهون)) مبتدای مؤخر و کلمه ((لهم)) خبر مقدم است، و جمله عطف به يجعلون است، و بنا بر این توجیه منظور از کلام، استهزاء و یا سرکوبی کردن است.

آنگاه کلام خود را چنین توجیه کرده‌اند که: جایز نیست جمله ((و لهم ما يشتهون)) عطف به ((لله البنات)) شود، چون مخالف قاعده است، زیرا قاعده این است که فعل متعدی چه آنکه خود به خود متعدی باشد و چه آنکه به حرف جر متعدی شود وقتی فاعلش ضمیر متصل مرفوع باشد هیچوقت به خود این ضمیر - نه به خودی خود و نه با حرف جر - متعدی نمی‌شود، مگر آنکه چیزی فاصله شود، مثلاً اگر زید خودش را بزند گفته نمی‌شود: زید ضربه - زید زد خودش را و باز گفته نمی‌شود ((انت ضربتک : تو زدی خودت را)) و اگر او بر خویشان خشم بگیرد گفته نمی‌شود: ((زید غضب علیه : زید خشم گرفت بر خودش)) بلکه فاصله آورده می‌گویند ((زید ضرب نفسه : زید نفس خودش را زد)) و در جمله نافیه گفته می‌شود ((ما ضرب زید الا اياه : زید نزد مگر خودش را)) و ((زید غضب علی نفسه : زید بر نفس خود خشم گرفت)) یا ((زید ما غضب الا علیه : زید غضب نکرد مگر بر خودش)) و این قاعده در همه جا جریان دارد الا در باب ((ظن)) و ملحقات آن، مانند ((فقد)) و ((عدم)) که در آنها جایز است فعل بدون فاصله، ضمیر فاعل خود را مفعول بگیرد، مانند ((زید ظنه قویا : زید پنداشتش توانا)) یعنی خودش را.

بنابر این، اگر جمله ((و لهم ما يشتهون)) عطف به جمله ((لله البنات)) باشد می‌بایستی گفته باشد: ((و جعلوا لله البنات سبحانه و لانفسهم ما يشتهون : برای خدا دختران قرار دادند و برای خودشان آنچه خواستند)) (و چون چنین نفرمود، ناگزیر بایستی بگوئیم جمله دوم عطف است بر ((يجعلون)) و همانطور که گفتیم کلمه ((ما يشتهون)) مبتدایی است که عقب تر از خبر آمده، و کلمه ((لهم)) خبری است که جلوتر ذکر شده، و تقدیر کلام چنین است: ((و يجعلون لله البنات سبحانه و ما يشتهون لهم)) : قرار دادند دختران را برای خدا و آنچه می‌خواهند برای خود)) این بود خلاصه کلام آن مفسر.

و لیکن حق مطلب این است که التزام به این قاعده در جایی است که اگر رعایت نشود خواننده یا شنونده به اشتباه بیفتد علاوه بر این در آیه مورد بحث فاصله آمده و آن حرف جر ((لام)) است، و همین مقدار فاصله کافی است، به شهادت اینکه در قرآن به همین فاصله اکتفاء شده و فرموده: ((و هزی الیک بجذع النخله)) و نیز فرموده: ((و اضمم الیک جناحک)) بعضی از مفسرین اصلاً این قاعده را قبول نکرده و رد نموده‌اند، و بهمین دو آیه‌های که آوردیم استدلال کرده‌اند، و از گفتار مفسر مزبور جوابهای دیگری داده‌اند که چون حاجتی به ذکر آنها نبود از ایرادش صرف نظر نمودیم، خواننده می‌تواند به تفاسیر مفصل مراجعه نماید.

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ مَّقْصُودٌ از ((اسوداد وجه)) و سیاه شدن روی، بطور کنایه خشمناک شدن است، و ((کظیم)) به کسی گویند که اندوه و خشم خود را فرو برد و جمله مورد بحث حالیه است، یعنی اینکه گفتیم دختران را به خدا نسبت می‌دادند و در حالی چنین میکردند که وقتی مژده بر ایشان می‌آوردند که همسرت دختر آورده رویش از خشم سیاه

می شد، و خشم خود را فرو می برد.

يَتَوَرَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ... ((تواری)) به معنای گشتن و نهدن گاهی جستن است، و از ماده ((وراء)) گرفته شده، و کلمه ((هون)) به معنای ذلت و خواری است، و کلمه ((دس)) به معنای پنهان کردن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۱ حکایت دختر کشی مشرکین و نکوهش آن

و معنای آیه این است که: وقتی برای ایشان خبر می آوردند که دختردار شدید از خشم سیاه می شدند، و از بدی خبری که آورده شده و از فشار افکار عمومی که آن را بد می پنداشتند پنهان گشته، به فکر فرو می رفتند که آیا نگاهش بدارند و ذلت و خواری دختر داری را تحمل کنند و یا زنده زنده در خاک پنهانش سازند، همچنانکه عادت همه شان در باره دختران متولد شده این بود، و بطوری که گفته اند: قبل از اینکه همسرشان بزاید، چاله ای می کنند و آماده می ساختند، همینکه می فهمیدند فرزندشان دختر است در آن چاله انداخته خاک به رویش می ریختند، تا زیر خاک جان بدهد، و این عمل را از ترس فقر نسبت به دختران مرتکب می شدند، که مبادا در اثر نداری، کسی که کفو آنان نیست به ایشان طمع کند.

اولین باری که این رسم غلط عملی شد، در واقعه جنگ بنی تمیم با کسرای ایران بود که در آن جنگ عده ای از زنان قبیله، اسیر لشکر کسری شدند و آنان را به اسیری به دربار کسری بردند، در آنجا دختران را به عنوان کنیز نگاه داشتند و پس از مدتی که میان دو طرف صلح برقرار شد بنی تمیم اسیران خود را مطالبه کردند، دربار کسری آنان را مخیر کرد که می خواهند به قبیله خود روند و اگر نه در دربار بمانند، عده ای از دختران از رفتن به قبیله خویش خودداری نمودند، مردان قبیله غضبناک شده تصمیم گرفتند از این پس اگر دختردار شدند زنده زنده دفنشان کنند، و همین کار را کردند، قبایل دیگر نیز از آنها یاد گرفته، کم کم این جریان در همه جا منتشر شد، و دخترکشی باب گردید.

مقصود از حکم در جمله ((الاساء ما یحکمون)) همان حکمی بود که می گفتند: دختران، مال خدا و پسران مال خود ما، نه اینکه در واقع پسران را عزیز و دختران را خوار پنداشته باشند بلکه معنای حکم مذکورشان این بود که هر چه به عقیده خودشان دوست نمی دارند مال خدا، و هر چه دوست می دارند مال خودشان باشد بعضی گفته اند: مراد از حکم، حکم به وجوب دخترکشی، و لزوم آن است و استدلالشان این است که در نگهداری دختران، خواری و آبروریزی است. و لیکن وجه اول با آیه بعدی موافق تر است.

لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ((مثل)) به معنای صفت است، و اگر مثل های معروف را هم مثل گفته اند چون صفتی است که در زبانها میگردد، و در هر جای مناسب و مشابهی به میان می آید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۲

کلمه ((سوء)) - به فتح سین و سکون واو - مصدر ((ساء - یسوء)) است، همچنانکه کلمه ((سوء)) - به ضم سین - اسم مصدر است، و اضافه مثل به سوء تنويع را افاده می کند چون هر چیزی که وصف می شود و مثل آورده می شود، دو قسم است: یا از جهت خویش توصیف می شود، و یا از جهت بدیش، پس مثل هم دو جور است، مثل حسن و مثل سوء.

ایمان به آخرت منبع همه خیرات و برکات و ایمان نداشتن به آخرت ریشه همه گناهاناست.

و حسن و قبح هم گاهی از جهت خلقت است، یعنی خلقت یکی خوب و خلقت دیگری بد است، و خود انسان در آن دخالتی ندارد، مانند خوشگلی و بدگلی، و گاهی بخاطر عمل اختیاری انسان است، مانند خوبی عدالت و بدی ظلم، عقل بشر هم تنها آن خوبی و بدی را سزاوار مدح و ذم می داند که اختیاری انسان باشد، نه قسم اول را، و بنا بر این، مدح در حقیقت روی آن عملی دور می زند که فطرت بشر، آن را نیکو دانسته و انسان را به انجام آن فرمان می دهد، چون آن را مایه رسیدن به سعادت زندگی تشخیص داده است، همچنانکه مذمت، روی ترک چنین عملی دور می زند، و این حسن و قبح همان فطریاتی است که دین حق،

متضمن آن است و معلوم است که طبع انسانی را غیر از ترس از عذاب الیم و مؤاخذه شدید و یقین به وقوع آن، چیزی از ارتکاب عمل زشت بازش نمی‌دارد و صرف مذمت، جلوگیری او نمی‌شود، برای اینکه مذمت تا وقتی است که عمل عمومی نشده باشد، ولی وقتی عمومی و رسم شد دیگر زشت نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که ایمان به آخرت و یقین به وقوع حساب و جزای آن، یگانه اصلی است که ضامن حفظ انسان از ارتکاب اعمال زشت است، و او را از هر مذمت و آبروریزی نگاه می‌دارد، و همان منشائی است که اعمال انسان را تقویم می‌کند و برای هر یک ارزشی قائل می‌شود، تقویمی که وادار به ملازمت طریق سعادتش میسازد و هیچ چیز دیگر این اثر را ندارد، حتی توحید هم که تمامی معارف به آن منتهی می‌شود، چنین اثری ندارد.

و قول خداوند متعال به همین مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: ((و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۳

پس به حکم این آیه ایمان نداشتن به آخرت و استخفاف امر حساب و جزاء ریشه تمامی گناهان و مورد آن است و در مقابل آن، ایمان به آخرت منشا همه کارهای نیک و منبع همه خیرات و برکات است، پس هر صفت سوء و هر ننگی که به پیشانی آدمی می‌خورد از ناحیه فراموش کردن آخرت می‌خورد، همچنانکه هر مثل حسن و صفت پسندیده که آدمی به خود می‌گیرد از ناحیه یاد آخرت است.

پس کسانی که ایمان به آخرت ندارند ریشه همه مثل های سوء و صفات زشتند، چون ملاک زشتی یعنی انکار آخرت، صفت لازم ایشان است، اگر بعضی از مؤمنین به آخرت هم احیانا دچار مثل سوء می‌شوند به خاطر فراموشی موقت روز حساب است، که باز منکرین آخرت ریشه آن فراموشی هستند.

منزه بودن خدای تعالی از هر قبیح عقلی و طبعی و از اتصاف به صفات ممکنات

همه اینها که گفته شد، در باره صفات سوئی است که عقل آن را قبیح دانسته و مذمتش می‌کند، و البته صفات سوء دیگری نیز هست که عقل آن را قبیح نمی‌داند، ولی طبع از آن کراهت دارد، از قبیل زن بودن در نظر بعضی از اقوام، یا دختر زاییدن، فقر مالی، مرض، مرگ، فناء عجز و جهل، که میان مؤمن و کافر مشترک است، و مانند صفات دیگری که با تحلیل عقلی بدست می‌آید، مانند احتیاج، فقر، نقص، عدم و امکان که اختصاصی به انسانها نداشته، تمامی موجودات و ممکنات و عامه خلایق متصف به آن هستند، و از آن میان، کافر هم متصف به آن است پس کافر به تمامی مثل های سوء و صفات نکوهیده متصف است و یا در معرض اتصاف است، چیزی که هست پاره ای از آن صفات نکوهیده مختص به خود اوست، و پاره ای مشترک میان او و مؤمنین است، و پاره ای مشترک میان او و مؤمنین و همه موجودات است، که تفصیلش گذشت.

و خدای سبحان منزه است از اینکه به صفتی از این صفات متصف بشود، که مثل های سوئند، زیرا آن مثلهای سوئی که گفتیم از ناحیه گناهانی که عقل قبیحش می‌داند و مذمتش می‌کند حاصل می‌گردد. و جامع همه آنها کلمه ((ظلم)) است که تنزه خدای تعالی از آنها روشن است، چون خدا مرتکب ظلم نمی‌شود، همچنانکه فرمود: ((لا یظلم ربک احدا)) و نیز فرموده: ((و هو الحکیم العلیم)) پس او هر حکمی که براند و هر عملی که انجام دهد همان حکم و همان فعل، متعین از نظر حکمت و نظام جاری در عالم است، بطوری که چیز دیگری جای آن را نمی‌گیرد.

و اما آن قسم مثل های سوء که گفتیم از نظر عقل قبیح نیست، ولی طبع، از آن کراهت دارد، و همچنین آنهایی که با تحلیل عقلی بدست است، خداوند از آنها هم منزه است، زیرا خدای تعالی عزیز مطلق است، و ساحتش امتناع دارد از اینکه ذلتی در او راه یابد، قادری که کل قدرت از آن اوست، پس هیچ رقم عجزی در او راه ندارد، و کل علم از آن اوست، و هیچ جهلی به او راه ندارد، و محض حیات مال او است، پس مرگ او را تهدید به فناء نمی‌کند، و او منزه از هر نقص و عدم است، پس صفات اجسام که دچار



نقص و فقدان و قصور و فتور می شوند، در او راه ندارد، آیات قرآنی نیز در این باره، هم فراوان و هم روشن است، و حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس خدای سبحان دارای علو و نزاهت است از اینکه به یکی از این مثل‌های سوء که ما سوی خدا، همه به آن متصف می شوند متصف گردد، نه تنها این مقدار تقدس و تنزه دارد، بلکه حتی از مثل‌های حسنه و صفات پسندیده کریمه به آن معنایی که غیر او به آن متصف می شود منزّه است. یعنی حیات و علم و قدرت و عزت و عظمت و کبریاء و امثال ذلک به آن معنایی که در ما سوی الله هست در خدای تعالی نیست، زیرا این صفات حسنه کمالیه در ما سوی الله متناهی و همراه با فقر و حاجت و فقدان و نقیصه است، به خلاف خدای تعالی که این صفات را خالص از نقص دارد، محض کمال، و حقیقت آن را دارد، نامحدود و نامتناهیش را دارد، خالص از نقص و عدمش را دارد، پس او حیاتی دارد که مرگ تهدیدش نمی کند، قدرتی دارد که با عجز و خستگی آمیخته نیست علمی دارد که مسبوق و مقارن با جهل نیست و عزتی دارد که همراه آن ذلت نیست.

معنای جمله ((و الله المثل الاعلی))

اینجاست که معلوم می شود اگر خدای سبحان در باره خود فرموده: ((و الله المثل الاعلی)) و یا در جای دیگر فرموده: ((و له المثل الاعلی فی السموات و الارض)) و یا فرموده: ((له الاسماء الحسنی)) معنایش چیست؟ زیرا بعضی از امثال حسنا در درجه پائین تری از حسن قرار دارند، و بعضی در درجه بالا-تری، و بعضی در درجه مافوق آن، و مثل اعلی در میان همه مثلها خاص خدای تعالی است، اسماء هم خوب و بد دارد، و خوبش در خوبی مراحل دارد، از همه خوبترش خاص خدای تعالی است (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۵

پس با بیانی که گذشت معنای اعلی بودن مثل خدا معلوم شد، و بدست آمد که جمله ((و الله المثل الاعلی)) در مقام انحصار دادن مثل اعلی به خدای تعالی است، و معنایش این است که در میان مثلها آن مثلی که خوبست - نه مثلی که بد است - و در میان خوبها آنکه از همه عالی تر است مخصوص خدای سبحان است.

و نیز روشن گردید که مثل اعلی که به بیان سابق، مخصوص خدای تعالی است، عبارت است از: نفی کردن جمیع صفات بد از او، همچنانکه خودش فرمود: ((لیس کمثله شیء)) و نفی کردن حدود و نواقص از صفات حسنه ثبوتیه اوست و جمله ((و هو العزیز الحکیم)) در مقام افاده حصر و تعلیل بیان سابق است، یعنی او کسی است که تمامی عزتها از اوست پس عزتش هرگز دستخوش ذلت نمی شود، چون هر ذلتی که تصور شود جز نداشتن عزت معنایی ندارد، و کسی که تمامی عزتها را دارد تصور نمی شود که عزتی را نداشته باشد، و برای اوست همه حکمتها، پس هرگز دچار جهالت نمی شود، چون جهل غیر از فقدان حکمت چیزی نیست، و ما گفتیم که او هیچ حکمتی را فاقد نیست.

و چون ذلت و جهالت در ساحت مقدس او راه ندارد ناگزیر به هیچ صفتی از صفات نقص، و به هیچ صفتی از صفات ذم و ناپسند، و به هیچ مثلی از مثل‌های سوء متصف نمی شود، ولی کافر در ذاتش ذلیل و در نفسش جهول است، بنا بر این صفات نقص لازمه ذات اوست پس برای کسانی که ایمان به آخرت ندارند مثل سوء است.

بخلاف مؤمن که هر چند او هم در ذاتش ذلیل و در نفسش جهول است اما بخاطر اینکه داخل در ولایت خدا شده، خدا به عزت خود عزیزش کرده، و به روح خود از جهالت بیرونش آورده، همچنانکه فرمود: ((و الله ولی المؤمنین)) و نیز فرموده: ((و الله العزّة و لرسوله و للمؤمنین)) و نیز فرموده: ((اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)).

اگر خدا مردم را به ظلمشان اخذ کند دابه ای روی زمین نخواهد ماند

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ... ضمیر در ((علیها)) به ((ارض)) بر می گردد و اگر نفرمود: ((علی الارض)) برای این بوده که کلمه ((انسان)) بر آن دلالت می کرد، و حاجتی به ذکر صریح آن نبوده است.

بعید هم نیست که کسی ادعا کند از سیاق بر می آید که مراد از ((دابه))، انسان تنها باشد، چون انسان هم یکی از جنبندگان است که حرکت می کند، بنا بر این ، معنی چنین می شود: اگر خداوند بخواهد مردم را بخاطر ظلمشان بگیرد بطوری که هر کس ظلم کرد او را دچار عذاب سازد دیگر هیچ انسانی که روی زمین آمد و شد کند نمی ماند، زیرا ستمکاران بخاطر ظلمشان هلاک می شوند، و نیکان و انبیاء و اولیای بی گناه هم بخاطر اینکه پدرانشان هلاک شده اند، اصلاً متولد نمی شوند.

ولی مفسرین بخاطر اطلاق دابه ، مقصود از آن را عموم جنبندگان از انسان و حیوان دانسته اند. و بنا به گفته آنان معنای آیه چنین می شود: اگر خدا ستمکاران را به ستمشان بگیرد تمامی انسانها و حیوانات را هلاک خواهد کرد، آن وقت به ایشان اشکال می شود که انسان بخاطر ظلمش هلاک شود، سایر حیوانات به چه جرمی هلاک شوند، با اینکه آنها ظلمی ندارند مگر اینکه بخاطر ظلم انسانها از بین بروند.

بهترین جوابی که به این اشکال داده اند جوابی است که بعضی داده و ما آن را اصلاح کرده ایم ، و آن این است که وقتی یک نسل از بشر منقرض گردید نسلهای بعدی حتی انبیاء هم متولد نمی شوند، و وقتی نسل بشر از زمین برچیده شد سایر جنبندگان هم هلاک می شوند، بدین جهت که خلقت آنها برای بشر و مصالح انسان است ، همچنانکه آیه شریفه ((و خلق لکم ما فی الارض جمیعا)) بدان اشعار دارد.

البته وجوه دیگری برای فرار از اشکال آیه بنا بر عمومیت دابه ذکر کرده اند که چون فایده ای در نقل آنها نبود لذا خواننده را به تفاسیر مفصل ارجاع داده و می گذریم .

بیان ضعف استدلال به این آیه برای قول به معصوم نبودن انبیاء

بعضی از مفسرین احتجاج کرده اند به آیه مورد بحث بر اینکه انبیاء معصوم نیستند، برای اینکه آیه می فرماید اگر به خاطر ظلم بشر، ظالم را هلاک کند هیچ بشری در روی زمین باقی نمی ماند معلوم می شود که انبیاء هم ظالمند. و لیکن در این قول اشکال است زیرا آیه شریفه بیش از این دلالت ندارد که اگر بخواهد بخاطر ظلم ، هلاک کند همه مردم هلاک می شوند، و نوع بشر منقرض می گردد، و اما اینکه یک یک افراد بشر بخاطر ظلم خود هلاک شود آیه بر آن دلالت ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۷

زیرا ممکن است بیشتر مردم بخاطر ظلمشان هلاک شوند و اقلیت آنها با نابودی پدران و مادرانشان نابود گردند، پس آیه دلالت ندارد که تمامی افراد بشر ظالمند، تا انبیاء و معصومین را هم شامل شود.

و چه بسا بعضی در جواب گفته اند که : اصلاً مقصود از ((ناس)) ستمکاران از مردمنند، به قرینه اینکه فرموده : ((علی ظلمهم)) پس اصلاً شامل معصومین نمی شود.

و چه بسا جواب داده شود به اینکه مراد از ظلم اعم از معصیتی است که عبارت از مخالفت امر مولوی است ، یعنی ترک اولی را هم که مخالفت امر ارشادی است شامل می شود، و مخالفت امر ارشادی از انبیاء (علیهما السلام) سر میزند، همچنانکه از آدم و همسرش حکایت شده که خود گفتند: ((ربنا ظلمنا انفسنا)) و همچنین پیغمبرانی دیگر و لذا گفته اند ((حسنات الابرار سیئات المقربین : خوبیهای نیکان برای مقربین ، جزء بدیها محسوب است)).

بنا بر این ، عمومیت ظلم در آیه شریفه دلالت ندارد که انبیاء گناهکارند، یعنی اوامر مولوی خدای را نافرمانی می کنند. بعضی دیگر جواب داده اند که هلاکت همه مردم به این است که مثلاً خدا از فرستادن بارانی دریغ نماید و اگر چنین کند، معلوم است که نیکان نیز هلاک می شوند، زیرا وقتی عذاب نازل شود فرقی بین خوب و بد نمی گذارد - و آتش آن خشک و تر را می سوزاند - چیزی که هست این عذاب برای دشمنان خدا نعمت و نکبت است ، و برای مؤمنین آزمایش و مزید اجر است . و لیکن این سه جواب هیچ یک تمام نیست .

اما جواب اول: برای اینکه اگر مقصود از ناس، ظالمین باشد باید تنها همان ظالمین هلاک گردند همچنانکه بعضی هم ادعا کرده اند، دیگر چرا معصومین هلاک شوند، و همچنین هیچ علتی برای هلاک سایر جنبندگان نیست، و اشکال اینکه چرا فرموده: هیچ جنبنده ای را در زمین نخواهد باقی گذارد بجای خود باقی می ماند.

و اما جواب دوم: برای اینکه آیات با سیاقی که دارند، گفتگو از ظلم به معنی شرک و سایر گناهان مولوی دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۸

و اگر ما بخواهیم ظلم را به معنای اعم بگیریم که ترک اولی را هم شامل شود سخنی از پیش خود گفته ایم که با سیاق آیه مخصوصا جمله ((و لکن یؤخرهم الی اجل مسمی)) که ظهور در تهدید دارد، سازگاری ندارد. و اما جواب سوم برای اینکه دلیلی از ناحیه لفظ بر آن نیست.

((و لکن یؤخرهم الی اجل مسمی فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)) - این آیه استدلال از مطلبی است که در تقدیر است، و جمله شرطیه ای که در صدر آیه بود بر آن دلالت دارد، و تقدیر کلام چنین است: در مؤ اخذۀ ایشان عجله نمی شود، و لیکن عقب انداخته می شود تا اجل مسمی و مدت معین، و اجل مسمی نسبت به فرد فرد انسان همان مرگ اوست، و نسبت به امتها، انقراض ایشان، و نسبت به عموم بشر همان نفخ صور و آمدن قیامت است، و این سه معنی در قرآن کریم برای اجل مسمی آمده، یکجا فرموده: ((و منکم من یتوفی من قبل و لتبلغوا اجلا مسمی)) و یکجا فرموده: ((و لکل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)) و در جای دیگر فرموده: ((و لو لا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمی لقضی بینهم)). و یجعلون لله ما ینکرهون و تصف الیسئتهم الکذب ان لهم الحسنى... این آیه دوباره به مساله نسبت دادن مشرکین دختران را به خدای تعالی و پسران را به خود، برگشته، می فرماید: دختران را که به خدا نسبت می دادند از این جهت بود که از دخترداری کراهت داشتند، و پسران را که به خود نسبت می دادند از این جهت بود که از پسررداری خوشحال می شدند، و پسران را دوست می داشتند.

پس اینکه فرمود: ((و یجعلون لله ما ینکرهون)) منظور دختران است، و جمله ((و تصف الیسئتهم الکذب)) معنایش این است که زبانهایشان از خبری دروغ خبر می دهد و آن خبر دروغ این است که: ((ان لهم الحسنى)) یعنی سرانجام نیک، مال کسانی است که پسر دارند بعضی گفته اند مراد از حسنی بهشت است البته در صورتی که بعثت روز قیامت، راست باشد، و انبیاء راست گفته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۰۹

و این همان مضمونی است که آیه ((و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته لیقولن هذا لی و ما اظن الساعه قائمه و لئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنى)) و این احتمال بدی نیست اما بشرطی که آیه آن ذیل را که خواهد آمد نداشته باشد. ((لا جرم ان لهم النار و انهم مفرتون)) - یعنی ناگزیر آتش برای ایشان است و بسوی آتش، آمدنی هستند. وقتی گفته می شود ((فرط و یا افراط)) معنایش ((تقدم و جلو آمد)) است و افراط به معنای اسراف و زیاده روی در آمدن است همچنانکه تفریط کوتاهی در آن است و فرط - به فتحه فاء و فتحه راء - آن کسی است که پیشاپیش کاروان به منزل می رود تا آب و مسکن تهیه کند، و وقتی گفته می شود: ((افراطه)) معنایش این است که فلانی را جلوتر فرستاده.

و چون این دروغ و این افترایشان که: ((برای خداست، آنچه خودشان کراهت دارند و برای آنها است، آنچه را دوست دارند)) به منزله ادعای سبقت و تقدم از خدای تعالی است لذا خدای تعالی به حقیقت این پندار غلطشان و کیفر این دروغشان تهدید کرد، و

آن این است آتش برای ایشان است و بزودی بدان سبقت خواهند گرفت. این است معنای جمله ((لا جرم ان لهم النار...))  
 تَاللّٰهِ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلٰی اُمَّمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَرَّیْنَ لَهُمُ الشَّیْطٰنُ اَعْمٰلَهُمْ فَهَوَّ وَّلِیْهِمُ الْیَوْمَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ مراد از ((امم)) و ((الیوم)) در آیه: ((تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلک...))

از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از ((الیوم)) روز نزول همین آیه است، و مقصود از اینکه فرمود ((شیطان ولی ایشان است)) این است که در زمان وحی این آیه، همیشان بر ضلالت، اتفاق کردند، و مراد از ((عذاب موعود)) عذاب روز قیامت است همچنانکه ظاهر غالب آیات عذاب، همین است.

و معنای آیه این است که به خدا سوگند هر آینه ما فرستادگان خود را بسوی امتهای قبل از تو مانند یهود و نصاری و مجوس، از کسانی که منقرض نشدند مثل قوم عاد و ثمود فرستادیم، لیکن شیطان اعمال زشتشان را برایشان زینت داد ناگزیر او را پیروی کرده از فرستادگان ما اعراض نمودند، پس آن روز سرپرست ایشان شیطان بود و ایشان بر ضلالت متفق بودند و برای ایشان در روز قیامت عذابی دردناک است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۰

زمخشری بنا بر همین تفسیر تجویز کرده که ضمیر ((ولیه)) به قریش بر گردد، و معنا این باشد که شیطان برای امتهای گذشته اعمال زشتشان را زینت داد و خود او امروز ولی و سرپرست قریش است. و لیکن اختلاف ضمائر، این احتمال را ضعیف می کند. و ممکن است مراد از امتهای گذشته منقرض شده باشد و آن وقت ولایت شیطان و سرپرستیش برای آن امتهای سرپرستی در عالم برزخ آنان باشد، که در آنجا عذابی دردناک دارند.

و بعضی گفته اند مراد از ((الیوم)) مدت دنیا است و این مدت، مدت سرپرستی شیطان و روز قیامت، روز عذاب است. بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((الیوم)) روز قیامت است در آنجا است که شیطان برای ایشان ولایت دارد و همانجا است که عذاب دردناک دارند. بعضی دیگر گفته اند: مراد، روزی است که شیطان اعمال ایشان را زینت می دهد، و این تعبیر از قبیل حکایت حال گذشته است.

ولی از همه وجوه قریب تر همان وجه اول و بعد از آن وجه دوم و بعد از آن سوم است (و خدا دانایتر است).  
وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ... ضمیر ((لهم)) به مشرکین بر می گردد، و مراد از ((آنچه در آن اختلاف کردند)) همان اعتقاد حق و عمل حق است، پس مراد از تبیین، ایضاح و کشف به منظور اتمام حجت است و دلیل بر این معنایی هم که کردیم جدا کردن امر مؤمنین از آنها و جداگانه ذکر کردن ایشان است که فرمود: ((وهدی ورحمة لقوم يؤمنون)). و معنای آیه این است که: این وضع و حال مردم در اختلافی که در باره معارف حق و احکام الهی دارند و آنچه بر تو نازل کرده ایم جز برای کشف حقیقت برای اختلاف کنندگان نبود، تنها منظور این بود که حجت بر ایشان تمام شود، و نیز برای این بود که در حق مردمی که ایمان آورده اند هدایت و رحمت باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۱

و خداوند بوسیله آن، حجت را بر آنان تمام نموده و اینان را بسوی حق راهنمایی کرده و با ایمان و عمل به آن ترحمشان فرماید.

بحث روایتی

روایاتی که در آنها اهل ذکر در جمله: ((فاستلواهل الذکر)) به اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن کثیر روایت کرده که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم مقصود از آیه ((فاستلواهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) چیست؟ فرمود: ذکر، محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و ما اهل او هستیم که باید از ما پرسند...

مؤلف: این روایت اشاره به آیه ((قد انزل الله علیکم ذکرا رسولا)) است، و در معنای آن، روایات بسیار است.

و در تفسیر برهان از برقی و او به سند خود از ابن عبد الحمید ابی الدیلم از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که پرسید، خدای تعالی می فرماید: ((فاستلواهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) مقصود از ذکر چیست؟ فرمود قرآن است و آل محمد اهل ذکرند که خدای عز و جل دستور داده مردم از آل محمد پرسند و معلوم است که خدا هیچ وقت دستور نمی دهد به سؤال از جاهلان و او خود قرآن را ذکر نامیده و فرموده: ((وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون)) و نیز فرموده:

((انه لذكر لك و لقومك و سوف تسئلون)).

مؤلف: احتجاج امام برای اثبات این معنا است که ائمه، اهل ذکرند و اینکه ذکر، قرآن است و اهلش ایشان، چون ایشان قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند و دو آیه ای که در آخر کلام خود آورد برای استشهاد بر این معنا بود، همچنانکه در روایات دیگری تصریح به این معنا نموده و در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به امام عرض کردم مردمی که نزد ما هستند چنین می‌پندارند که مقصود از اهل ذکر در آیه ((فاسئلوا اهل الذکر...))، یهود و نصاریند، حضرت فرمود: اگر آنان باشند ایشان شما را به دین خود می‌خوانند و هرگز حق مطلب را که حقانیت اسلام است به شما نمی‌گویند آنگاه با دست به سینه خود اشاره کرد و فرمود: مائیم اهل ذکر و مائیم که مردم باید از ما سؤال کنند آنگاه گفت: امام باقر اضافه کرد که ذکر، قرآن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۲

بیان اینکه با توجه به سیاق آیات مراد از اهل ذکر اهل کتاب است و با قطع نظر از خصوص آیه مراد اهل بیت علیهم السلام می‌باشد مؤلف: نظیر این بیان از حضرت رضا (علیه السلام) در مجلس مامون روایت شده.

و قبلاً گذشت که گفتیم خطاب در آیه بطوری که از سیاق برمی‌آید به مشرکین است همان بت پرستانی که علیه رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حيله‌ها می‌کردند، آنها مامور شدند که از اهل ذکر بپرسند و اهل ذکر همان اهل کتابهای آسمانیند، باید از ایشان بپرسند آیا خدا هیچ فرستاده‌ای از جنس بشر فرستاده که بسویش وحی کرده باشد یا نه؟ و معلوم است که مشرکین چون از خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی‌پذیرفتند دیگر معنا ندارد که قرآن به آنان بفرماید اگر نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید چون آنها خود قرآن را قبول نداشتند تا چه رسد به اهل آن، ناگزیر باید بگوئیم مقصود از اهل ذکر در خصوص مورد آیه، اهل کتاب و مخصوصاً یهودیان است.

و اما اگر از مورد خصوص آیه صرف نظر شود و فراموش نکنیم که هیچوقت مورد مخصص نیست، آیه شریفه مطلبی عام بیان کرده که هم سائل و هم مسؤل و هم مسؤل غنه در آن عمومی است هر جاهلی هر چه را نمی‌داند باید از عالم به آن چیز بپرسد، پس مقصود از چیزی که نمی‌دانید جمیع معارف حقیقی است، و مقصود از جاهل، هر کسی است که ممکن باشد چیزی از معارف را نداند، و مقصود از مسؤل هر کسی است که عالم به آن باشد، چیزی که هست مصداق عالم در آیه شریفه، خاص است و آن اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم). زیرا اگر مراد از ذکر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد همچنانکه در آیه طلاق آن جناب است البته اهل ذکر، اهل بیت آنجناب خواهد بود، و اگر مراد از آن قرآن کریم باشد همچنانکه در آیه سوره زخرف مراد آن است در آنصورت قرآن، ذکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و قوم او - ائمه معصومین و یا متقین از قومش - بوده و آن جناب و قومش اهل ذکر خواهند بود، و همانهایی خواهند بود که مردم مامور شده‌اند از ایشان سؤال کنند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم ایشان را در حدیث ثقلین قرین قرآن قرار داده و مردم را مامور به تمسک به آن دو کرده و فرموده: ((انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض...: آن دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا مرا در کنار حوض دیدار کنند...)).

و یکی از ادله اینکه کلام ائمه (علیهم‌السلام) در تفسیر اهل ذکر، به اهل بیت با قطع نظر از خصوصیت مورد آیه اینست که در روایت هیچگونه به خصوصیت مورد تعرض نشده است.

از آنچه گذشت فساد ایرادیکه بعضی بر احادیث مذکور کرده‌اند روشن می‌شود، ایراد ایشان این است که اگر مراد از ذکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مراد از اهل ذکر، اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، مشرکین، رسول خدا را قبول نداشتند تا چه رسد به اهل بیتش. و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی

الله علیه و آله و سلم) فرمود: سزاوار نیست که عالمی بر علم خود مهر سکوت بزند، و سزاوار نیست که جاهل بر جهل خود سکوت کرده از اهل علم نپرسد، زیرا خدای تعالی فرموده: ((فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) پس سزاوار بر هر مؤمنی است اینکه بداند عملی که انجام می دهد بر هدایت است یا بر خلاف هدایت.

و در تفسیر قمی از ذیل آیه ((افا من الذین مکروا السیئات - تا کلمه - بمعجزین)) از امام (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: وقتی که گرم آمد و شد برای کسب و تجارتند ناگهان عذاب در آن حال ایشان را می رباید و در معنای ((او یاخذهم علی تخوف)) فرمود یا آنکه در بیداری ایشان را می گیرد.

در تفسیر عیاشی از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آنجناب از معنای واصب در جمله ((و له الدین واصبا)) پرسیدم فرمود یعنی واجبا.

و در معانی الاخبار به سند خود از حنان بن سدیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: ((و لله المثل الاعلی)) یعنی مثلی که نظیر ندارد، و قابل وصف نیست و در وهم نمی گنجد.

چند روایت در معنای: ((فاسئلوا اهل الذکر))، ((افا من الذین مکروا))، ((له الدین واصبا)) و ((لله المثل الاعلی))

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابو هریره روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر آیه ((و لو یؤخذ الله الناس بظلمهم...)) فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۴

اگر خداوند مرا و عیسی بن مریم را به گناهانمان بگیرد - و در حدیثی دیگر به این عبارت آمده مرا و عیسی بن مریم را به جنایتی که این انگشت ابهام و انگشت پهلوتیش کردند بگیرد - هر آینه ما را عذاب می کند و ظلمی هم به ما نکرده است.

مؤلف: این حدیث مخالف با کتاب خدا و سنت است که هر دو عصمت انبیاء را اثبات می کند و هیچ وجهی نیست که آن را حمل بر ترک اولی از گناهان بکنیم زیرا ترک اولی عذاب ندارد. النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۵

آیات ۶۵ - ۷۷، سوره نحل

وَ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (۶۵) وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَوْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّرْبِ (۶۶) وَ مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۶۷) وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّخِيلِ أَنْ أَدخِلِي مِنْ الْجِبَالِ يَئُوتًا وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ (۶۸) ثُمَّ كَلَى مِنَ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۶۹) وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْضِ الْعُمُرِ لَكِنِّي لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (۷۰) وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَلَيْسَ فِيهِمْ فَهْمٌ يُغْمِطُ اللَّهُ يَجْحَدُونَ (۷۱) وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبِ أَفَبِالْبِطَالِ يُؤْمِنُونَ وَ يَنْعَمَتِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ (۷۲) وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ شَيْئًا وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ (۷۳) فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۷۴) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا - عَبِيدًا مَمْلُوكًا - لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ مَنْ رَزَقَهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهَوِيَ يُفْئِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمِيدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۷۵) وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيَّمَا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۷۶) وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۶

ترجمه آیات

خدا از آسمان آبی نازل کرد و با آن زمین را از پس موات شدنش زنده کرد که در این گروهی که می شنوند عبرت است



(۶۵) برای شما در حیوانات عبرتی است که از آنچه در شکمهایشان هست از میان سرگین و خون، شیر سالم و گوارا به نوشندگان بنوشانیم. (۶۶) از میوه نخلها و تاکها به شما داده ایم که از آن سکر (خمر) و روزی نیکو گیرید که در این برای گروهی که خردورزی کنند عبرتهاست. (۶۷) و پروردگارت به زبور عسل الهام کرد که در کوهها و درختان و بناها که بالا می برند خانه کن. (۶۸) آنگاه از همه میوه ها بخور و با اطاعت در طریقههای پروردگارت راه سپر باش. از شکمهای آنها شرابی با رنگهای مختلف برون می شود که شفای مردم در آن است که در این برای گروهی که اندیشه کنند عبرتی است. (۶۹) خدا شما را بیافریده و باز جانتان را بگیرد و از شما کسی باشد که به پست ترین دورانهای عمر رسد تا پس از دانایی هیچ نداند که خدا دانا و تواناست. (۷۰) و خدا بعضی از شما را بر بعضی دیگر به روزی برتری داد و کسانی که برتری یافته اند روزی خویش را به مملوکان ندهند که همه در روزی داشتن یکسانند، پس چرا نعمت خدا را انکار می کنند. (۷۱) خدا برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد و برای شما از همسرانتان فرزندان و نوادگان پدید آورد و چیزهای پاکیزه روزیتان کرد. آیا (کافران) باطل را باور دارند و هم آنها نعمت خدا را انکار می کنند. (۷۲) و غیر خدا چیزهایی می پرستند که برای آنها از آسمان و زمین به هیچ وجه روزیای ندارند و نتوانند داد. (۷۳) برای خدا مثلها ننیزد که خدا می داند و شما نمی دانید. (۷۴) خدا مثالی می زند، بنده مملوکی که به هیچ چیز توانایی ندارد با آنکه از جانب خویش به او روزی نیکو داده ایم که از آن نهان و عیان انفاق می کند چگونه مانند باشد. ستایش خاص خداست اما بیشترشان نمی دانند. (۷۵) خدا مثالی می زند، دو مرد یکیشان لال است که به هیچ چیز توانایی ندارد و سربار مولای خویش است که هر جا فرستدش سودی نیارد. او با کسی که به عدالت فرمان دهد و به راه راست رود چگونه برابر تواند بود. (۷۶) غیب آسمانها و زمین خاص خداست کار قیامت چشم بهم زدنی بیش نیست و یا نزدیکتر از آن، به درستی که خدا به همه چیز تواناست. (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۷

#### بیان آیات

رجوعی است بعد از رجوع به شمردن نعمتهای الهی و نتیجه گرفتن توحید و نتیجه گرفتن بعثت از این آیات، و اشاره ای است به مساله تشریح، که عبارت است از نبوت.

وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِنَّ الْأَرْضَ بِغَيْدٍ مَوْتَهَا... مقصود آیه، رویاندن و سرسبز کردن زمین بعد از خزان و خمودی آن در زمستان است، که پس از فرا رسیدن بهار و آمدن بارانهای بهاری ریشه گیاهان و تخم آنها بعد از یک دوره سکون، شروع به رشد و نمو می کند، و این خود یک زندگی، و از سنخ زندگی حیوانی است، هر چند که یک مرحله ضعیف از آن است، امروز هم در مسائل علمی جدید ثابت شده که گیاهان از جرثومه های حیات تشکیل یافته، همان جرثومه هایی که در حیوان هست، هر چند صورت و اثرش با آن مختلف است. مفاد آیه (ان فی ذلک لایة لقوم یسمعون)

و اینکه فرمود: ((ان فی ذلک لایة لقوم یسمعون)) مراد از شنیدن پذیرفتن سخنانی است که باید پذیرفت، زیرا عاقل که طالب حق است وقتی چیزی می شنود که احتمال حقانیتش را می دهد گوش فرا داده کاملاً فرا می گیرد و حفظ می کند، همچنانکه در قرآن کریم فرمود: ((الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب))

پس وقتی برای کسی که قریحه قبول کردن حق را دارد داستان فرستادن باران و زنده کردن زمین بعد از مردنش نقل شود همین داستان برای او آیت و دلیلی است بر مساله بعثت روز قیامت، و می فهمد کسی که بدین وسیله، زمین مرده را زنده کرد می تواند مردگان را هم زنده کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۸

وَإِنَّ لَكُمْ فِی الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً... کلمه ((فرث)) به معنای کثافتاتی است که در روده ها می افتد و در روده بزرگ جمع می شود، ولی وقتی به خارج آمد آن را سرگین گویند، کلمه ((سائغ)) اسم فاعل از ((سوغ)) است، گفته می شود: ((ساع الطعام و الشراب: غذا و شراب روان شد)) و این را وقتی گویند که شراب (مایعات) آشامیدنی گوارا باشد، و به آسانی در گلو رود.

((وان لکم فی الانعام لعبره)) - یعنی برای شما در شتر و گاو و گوسفند امری است که اگر عبرت‌گیر و پندپذیر باشید همان امر برای عبرت و موعظه شما بس است، آنگاه آن امر را بیان نموده می‌فرماید: ((نسقیکم مما فی بطونه...)) از آنچه در درون بدنهایشان هست شما را سیراب می‌کنیم، در اینجا ضمیر راجع به انعام را مفرد آورد، و این از باب کثیر را واحد فرض کردن است.

معنای اینکه فرمود: شیر خالص را از میان فضولات شکم و خون به شما نوشاندیم

((من بین فرث و دم)) - شیر حیوانات شیرده که جایش اواخر شکم، میان دو پاست، و خون که مجرایش شرایین و رگها است که به تمامی آن دو احاطه دارد، و اگر شیر را عبارت دانسته از چیزی که میان کثافات و خون بدن قرار دارد، از این باب بوده که این هر سه در داخل بدن و در مجاورت هم قرار دارند، این غذای پاک و لذیذ را از میان آن دو بیرون کشیده، همچنانکه گفته می‌شود: ((من از میان قوم، زید را اختیار کردم، و از میان آنها بیرونش کشیدم)) که البته وقتی گفته می‌شود که زید و قوم در یکجا جمع شده باشند، هر چند زید در حاشیه جمعیت نشسته باشد، نه در وسطشان، چون مراد این است که من او را از میان آنهمه جمعیت با اینکه غیر شما نیز بود تمیز دادم و جدا کردم.

معنای آیه این است که ما شما را از آنچه که در بطون انعام است شیری از میان سرگین و خون آنها بیرون کشیدیم و به شما نوشاندیم، که به هیچ یک از آن دو آلوده نبود، و طعم و بوی هیچ یک از آن دو را با خود نیاورد، شیری گوارا برای نوشندگان و این خود عبرتی است برای عبرت‌گیرندگان، و وسیله‌ای است برای راه بردن به کمال قدرت و نفوذ اراده خدا، و اینکه آن کس که شیر را از سرگین و خون پاک نگاه داشته قادر است که انسان را دوباره زنده کند، هر چند که استخوانش هم پوسیده و اجزایش در زمین گم شده باشد.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا... راغب در مفردات گفته: ((سکر)) - به ضمه سین - آن حالتی را

گویند که عارض بر انسان و عقل انسان می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۱۹

و میان عقل آدمی و خود او حایل می‌گردد - تا آنجا که می‌گوید - ((سکر)) - به فتحه سین و کاف - آن چیزی است که برای آدمی سکر می‌آورد، چنانچه خدای تعالی فرموده: ((تتخذون منه سکرًا و رزقا حسنا))

معنای کلمه ((سکر)) و بیان مفاد آیه ((تتخذون منه سکرًا و رزقا حسنا...))

در مجمع البیان گفته: ((سکر)) در لغت بر چهار وجه آمده:

اول: به معنای هر شرابی که سکرآور باشد.

دوم: هر طعامی که طعم داشته باشد، و از آن باب است قول شاعر که گفته: ((جعلت عیب الاکرمین سکرًا: تو عیبجویی از بزرگان را غذا و طعام خود کردی))

سوم: سکون است، و بهمین جهت می‌گویند: ((لیلۃ ساکره: شبی آرام)) شاعر در این باره گفته است: ((و لیست بطلق و لا ساکره: آن شب نه بی آشوب بود و نه آرام)) و همچنین می‌گویند: ((سکرت الریح: باد ساکن شد)) باز شاعر گفته: ((و جعلت عین الحرور تسکر: نسیم داغ شروع به آرامش نمود))

چهارم: مصدر است وقتی می‌گویند ((سکر فلان سکرًا)) یعنی فلانی حیران شد حیران شدنی، و از همین باب است تسکیر که به معنای تحبیر یعنی حیران کردن است. در قرآن کریم هم آمده: ((سکرت ابصارنا)) یعنی حیران شد ((دیدگان ما))

و ظاهراً اصل در معنای این کلمه زوال عقل بخاطر استعمال چیزی است که عقل را زایل می‌کند، و بقیه معانی که برایش ذکر کرده‌اند به نوعی استعاره یا توسع، از آن معنا گرفته شده.

جمله ((و من ثمرات النخيل و الاعناب)) یا جمله اسمیه و عطف بر جمله ((و الله انزل من السماء ماء)) است، همچنانکه جمله ((و ان

لکم فی الانعام لعبره)) در آیه قبلی عطف بر آن بود، و آن وقت تقدیر کلام چنین می شود: ((انزل من السماء ماء و من ثمرات النخیل و الاعناب ما تتخذون - و یا - شیء تتخذون...))

می گویند عرب، خیلی از اوقات ((ما)) ی موصوله را حذف می کند، مانند کلام خدای تعالی که فرموده: ((و اذا رایت ثم رایت نعیمًا و ملکا کبیرًا)) که تقدیرش ((رایت ما ثم)) بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۰  
لیکن نحات بصیرین حذف موصول را جایز ندانسته اند، و ناگزیر در آیه مورد بحث تقدیر را ((و من ثمرات النخیل و الاعناب شیء تتخذون منه)) دانسته اند.

و یا آنکه جمله فعلیه بوده و عطف بر جمله ((انزل من السماء ماء)) است، همچنانکه جمله فعلیه ((و اوحی ربک)) عطف به آن است و بنا بر این، تقدیر چنین است: ((انزل من السماء ماء و خلق لکم - و یا - آناکم من ثمرات النخیل و الاعناب)) آن وقت ((جمله تتخذون منه...)) بدل از آن محذوف و یا جمله ای استینافیه خواهد بود، گویا شخصی پرسیده: ما از انگور و خرما چه استفاده ای می کنیم؟ در جواب فرموده: ((از آن سکر و رزق حسن می گیرید)) و اگر ضمیر آن دو یعنی ((نخیل و اعناب)) را مفرد آورده با اینکه باید می فرمود: ((تتخذون منهما)) برای این بود که در سابق گفتیم چیز بسیار را یک چیز حساب کرده، مانند جمله ((مما فی بطونه)) در آیه قبلی با اینکه مرجع ضمیر، کلمه انعام است که جمع می باشد اما ضمیر را مفرد آورده است. و معنای جمله ((تتخذون منه سکرًا و رزقًا حسنًا)) این است که از آنچه ذکر شد، از میوه های نخل و انگور چیزی می گیرند که مانند شراب با تمام انواعی که دارد مسکر است، و رزق پاکیزه و خوب، از قبیل مویز و شیر و غیر ذلک از چیزهایی که آذوقه به شمار می رود.

عدم دلالت جمله: ((تتخذون منه سکرًا و رزقًا حسنًا)) بر مباح بودن مسکرات

این آیه شریفه نمی خواهد بفرماید مسکرات، حلال و مباح است، و حتی نمی خواهد بگوید کار خوبی می کنید که از میوه های مذکور مسکر می گیرید، بلکه ممکن است بگوییم دلالت بر زشتی این کار دارد چون شراب گرفتن را در مقابل اتخاذ رزق خوب قرار داده، تا بفهماند شراب رزق حسن نیست، ولی اگر این دلالت را قبول نکنیم آن را نیز قبول نداریم، زیرا اصلاً آیه شریفه در مقام بیان حلال و حرام نیست، بلکه در این مقام است که منافعی را که بشر آن روز از این میوه ها می بردند بشمارد، و بفرماید همه این انتفاعات از نعمتهای خداست و از ذکر آن نتیجه توحید را بگیرد، چون آیه شریفه در مکه نازل شده و خطابش به مشرکین است.

و بنا بر این، آیه متضمن حکم شرعی نیست، تا بگوییم با آیه تحریم شراب نسخ شده یا نشده است، و با همین بیان فساد گفتار آن کسی که گفته: آیه مورد بحث با آیه سوره مائده نسخ شده و به قتاده هم نسبت داده اند روشن می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۱

صاحب روح المعانی حرف عجیب و غریبی زده و گفته: تفسیر سکر به شراب از ابن مسعود و ابن عمر و ابی رزین و حسن و مجاهد و شعبی و نخعی و ابن ابی لیلی و ابی ثور و کلبی و ابن جبیر با بسیاری دیگر نقل شده، و آیه شریفه در مکه نازل گردیده که در آن روز شراب حلال بوده، و فاجر و مسلمان و کافر آن را می آشامیدند، و تحریمش در مدینه طیه اتفاق افتاد، و کسی در این معنا مخالف نیست اختلافی که دارند در این است که قبل از جنگ احد بوده یا بعد از آن و آیه ای که در مدینه نازل شد و شراب را تحریم کرد آیه ((یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)) بود پس آیه مورد بحث بوسیله آن نسخ شده، و همین معنا از عده ای از نامبردگان مانند نخعی و ابی ثور و ابن جبیر روایت شده.

بعضی گفته اند: آیه مورد بحث درست است که قبل از آیه تحریم نازل شده لیکن نسخ نشده، چون سکر به معنای شراب نیست بلکه به معنای سرکه است، و این لغت اهل حبشه است. و یا به نقلی که از ابی عبیده شده سکر، خوردنی است که به عنوان نقل

خورده می شود، مانند شیرینی، آنگاه این شعر را به عنوان شاهد انشاد کرده که: ((جعلت اعراض - الکرام سکر)) تا آنجا که می گوید: حنفی ها هم قائل به عدم نسخ شده گفته اند: مراد از سکر، آن مقدار از شراب است که مستی نمی آورد، و استدلال کرده اند به اینکه خدای تعالی در آیه مورد بحث منت می گذارد بر بندگانش به چیزهایی که برایشان خلق کرده، و منت گذاری در چیزهایی معقول است که حلال باشد نه حرام، پس همین که می بینیم خدا بر بندگان منت نهاده به سکر، خود دلیل است بر اینکه شراب کم و آن مقدار که مستی نیاورد حلال است، و زیاده روی در آن بطوری که مستی بیاورد حرام است، این بود آن مقدار از کلام روح المعانی که مورد حاجت ما بود.

رد مطالبی که صاحب ((روح المعانی)) در ارتباط با آیه مورد بحث بیان کرده است

اما اینکه گفت: خمر در مدینه تحریم شده ما در سوره مائده بحث مفصلی ایراد نموده و ادله ای آوردیم بر اینکه شراب قبل از هجرت هم تحریم شده بود، و یکی از احکام معروف اسلام نزد مشرکین حرمت شراب و حرمت زنا بود، و تحریم آن در سوره اعراف نازل شد که بطور قطع، قبل از سوره نحل نازل شده، و همچنین در دو سوره بقره و نساء تحریم شده که قبل از مائده نازل شدند.

و گفتیم که آیه سوره مائده برای تاکید حرمت و چوبکاری بعضی از مسلمانان بود که از حکم حرمت تخلف می کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۲

و روایات، شاهد بر آن است و به قول خود روح المعانی مسلمان و کافر، آن را می خوردند، در خود آیات هم تعبیراتی که شاهد بر این معنا باشد هست، از جمله عبارت: ((فهل انتم منتهون: آیا شما دست بر می دارید از آن)) است.

و اما اینکه از ابن عباس نقل کرده که سکر در لغت حبشه به معنای سرکه است، این هم دلیلی که بتوان بر آن اعتماد نمود ندارد، و استعمال الفاظ غیر عربی هر چند در قرآن زیاد است مانند ((استبرق)) و ((جهنم)) و ((زقوم)) و غیر اینها و لیکن این استعمالات در مواردی است که مانعی از قبیل ابهام و اشتباه در بین نباشد، و اما لغت سکر که در زبان عربی به معنای شراب است و در زبان حبشه به معنای سرکه است، باعث اشتباه و ابهام است و چگونه ممکن است به کتابی که بلیغ ترین کلام، کلام آنست نسبت دهیم که در جایی که گفتگو از سرکه دارد کلمه ((خل)) که لفظ عربی بسیار خوبی است را رها کند و کلمه سکر را که زبان حبشی است و در زبان عربی ضد آن را می فهماند بکار برد؟

و اما اینکه به ابی عبیده نسبت داد اشکالش در اول بحث گذشت، بدانجا مراجعه شود.

و اما نسبتی که به حنفی ها داد که گفته اند مراد از سکر مویز است، و آیه دلالت دارد بر جواز شرب کمی از آن به حدی که مستی نیاورد چون آیه در مقام منت نهادن است، اشکالش این است که آیه بیش از این دلالت ندارد

که مردم از خرما و انگور سکر می گرفتند و اما منت نهادن بر مردم بهیچوجه از آیه استفاده نمی شود، آیه تنها در مقام شمردن نعمتهاست که در ضمن خرما و انگور را هم اسم می برد، پس خرما و انگور نعمت است نه هر قسم استفاده ای که مردم از آن می کنند، چه حلال و چه حرام، و اگر همه استعمالات مردم را نعمت می دانست اتخاذ سکر را در مقابل رزق حسن قرار نمی داد، با اینکه این مقابله دلالت بر نوعی عتاب و سرزنش دارد و می خواهد بر مردم تعریض کند که چرا از آن دو شراب مسکر می گیرند همچنانکه بیضاوی و غیر او نیز بر آن اعتراف نموده است.

به علاوه، در خود آیه لفظ سکری که مقید به مویز یا شراب باشد وجود ندارد و نه مقید به کمی که به حد مستی برسد و نه به چیزی دیگری. پس اگر اتخاذ سکر از منتهای خدا بوده و آیه دلالت بر جواز آن می کند، باید ملتزم شوید که آیه صریح در حلّیت همه شرابها است، چرا نمی گوئید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۳

به علاوه آیه دیگر قابل نسخ نیست چون وقتی لسان، لسان منت باشد دیگر مدت معین بر نمی دارد تا بعد از گذشتن آن مدت

حکمش با آیه ای دیگر برداشته شود، زیرا چطور ممکن است خداوند چیزی را از نعمتهای خود بشمارد و بر آن منت بگذارد آن وقت همان را رجس و از عمل شیطان بخواند همانند سوره مائده، با اینکه چنین عملی از آن بداءهایی است که بر خدای سبحان محال است.

سپس خدای تعالی آیه مورد بحث را با جمله ((ان فی ذلک لآیه لقوم یعقلون)) ختم فرموده تا مردم را در تعقل و دقت در امر نباتات و میوه ها تحریک کند.

معنا و موارد استعمال کلمه ((وحي))

وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا... لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ کلمه ((وحي)) بطوری که راغب گفته: به معنای اشاره سریع است، که البته همواره از جنس کلام و از باب رمزگویی و یا به صورت صوت و مجرد از ترکیب و یا به اشاره و امثال آن است. و از موارد استعمالش بدست می آید که از باب القای معنا به نحو پوشیده از اغیار است، پس الهام به معنای القای معنا در فهم حیوان از طریق غریزه هم از وحي است، همچنانکه ورود معنا در نفس انسان از طریق رؤیا و همچنین از طریق وسوسه و یا اشاره، همه از وحي است، در کلام خدای تعالی هم در همه این معانی استعمال شده یک جا در القاء در فهم حیوان از راه غریزه استعمال کرده و فرموده: ((و اوحی ربک الی النحل)) و در القاء از باب رؤیا استعمال کرده و فرموده: ((و اوحینا الی ام موسی)) و در وسوسه استعمال کرده فرموده: ((الا ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم)) و در القاء از باب اشاره استعمال کرده و فرموده: ((فاوحی الیهم ان سبحوا بکره و عشیاء))

قسم دیگری از وحي الهی با تکلم با انبیاء و رسل است همچنانکه فرموده ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا)) چیزی که هست ادب دینی چنین رسم کرده که وحي جز به کلامی که بر انبیاء و رسل القاء می شود اطلاق نگردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۴

در مجمع البیان گفته: کلمه ((ذلل)) جمع ذلول (رام) است گفته می شود: ((انه ذلول - یعنی حیوانی که ذلتش آشکار است، و رجل ذلول یعنی مردی که ذلت و خضوعش آشکار است))

ایحاثات و الهامات خدای سبحان به زنبور عسل

پس معنای اینکه فرمود: ((و اوحی ربک الی النحل)) این است که خداوند به زنبور عسل از راه غریزه ای که در بنیه او قرار داده الهام کرده، و داستان زنبور عسل و نظامی که در حیات اجتماعی خود و سیره و طبیعتش دارد امری است عجیب و حیرت آور، و شاید همین نظام عجیبش باعث شده که خطاب از مشرکین را به خطاب مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگرداند و بفرماید ((و اوحی ربک: و وحي کرد پروردگار تو))

و اینکه فرمود: ((ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر و مما یرشون)) این همان مضمونی است که خدا به زنبور عسل وحي کرد، و ظاهرا مراد از ((مما یرشون)) همان محلی است که کندوهای عسل را در آنجا می گذارند.

و اینکه فرمود: ((ثم کلی من کل الثمرات)) امر به اینکه از همه میوه ها بخورد، با اینکه زنبور عسل از میوه ها نمی خورد و غالبا روی گلها می نشیند بدان جهت است که غذای زنبور عسل از همان مواد اولیه میوه ها است، که در شکوفه ها جای دارد، و هنوز بزرگ نشده و پخته نگشته است. خدای تعالی جمله: ((فاسلکی سبل ربک ذللا)) را با فاء تفریع متفرع بر امر به خوردن نموده، و این تفریع مؤید این است که مراد از خوردن، برداشتن و به منزل بردن است، تا عسلی را که از ثمرات گرفته به خانه ها برده ذخیره نمایند، و اضافه ((سبل)) به کلمه ((رب)) در جمله ((ربک)) برای این است که دلالت کند بر اینکه تمامی کارها و رفت و آمدهای زنبور عسل با الهام انجام می گیرد.

و جمله ((یخرج من بطونها شراب مختلف الوانه...)) جمله ای است مستانفه که بعد از جمله امر مزبور، نتیجه عمل و مجاهدت وی

را در امتثال امر خدای سبحان و رام بودن در امتثالش را بیان می کند، و آن نتیجه عبارت است از اینکه: از شکم او بیرون می آید شرابی به نام ((عسل)) که دارای رنگهای مختلف است بعضی سفید و بعضی زرد و بعضی قرمز سیر و بعضی مایل به سیاهی ((قیه شفاء للناس)) که برای بیشتر امراض شفا است.

بحث مفصل در زنبور عسل، این حشره زیرک که حیاتش مبنی بر اساس مدنی عجیب و فاضله است بطوری که نمی توان غرائب و حقایق آن را شمرد و سپس بحث در پیرامون عسل که آن را با مجاهدتهای پیگیرش تهیه می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۵

و خواص عسل، بحثهایی است که از طاقیت این کتاب خارج است، و خواننده باید به کتابهایی که در خصوص این مباحث نوشته شده مراجعه نماید.

وجه اینکه آیه زنبور عسل به ((لقوم یسمعون))

خدای تعالی آیه مورد بحث را با جمله ((ان فی ذلک لایة لقوم یتفکرون)) ختم فرموده، و در آیات مورد بحث این تعبیر به صورتهای مختلفی تکرار شده. آیه ای که مربوط به زنده کردن زمین بعد از موتش بود با جمله ((لقوم یسمعون)) ختم گردیده و آیه مربوط به ثمرات نخیل و اعناب با جمله ((لقوم یعقلون))، و آیه مورد بحث که مربوط به امر نحل است با جمله ((لقوم یتفکرون)) و شاید علتش این باشد که: توجه به مساله مرگ و زندگی طبعاً برای انسان پند و عبرت آور می باشد و لذا تعبیر به سمع با این مقام مناسب تر است. و توجه انسان به میوه های درختان از جهت اینکه مفید و مورد استفاده است یک نظر برهانی و استدلالی است که بیانگر پیوستگی تدبیر و ارتباط نظامهای جزئی به یکدیگر می باشد و این نظر با تعقل مناسب تر است. و آنجا که سخن از زنبور عسل و زندگی آن که سراسر عجایب و دقائق است به میان آمد و آن اسرار و دقائق برای انسانها کشف نمی شود مگر با تفکر، پس زندگی زنبور عسل آیتی است برای مردمی که تفکر کنند.

قبلاً اشاره کرده بودیم که در این سوره التفاتهای مختلفی بکار رفته و عمده آن در همین آیات مورد بحث است که در یک فراز خطاب را از در رحمت برای مشرکین و شفقت به حال ایشان (که خود از آن خبر نداشتند) متوجه ایشان نموده در فراز دیگری بخاطر کفر و لجاجتشان از خطاب به آنان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده است، و این التفات در آیات این سوره مشهود است که دائماً در فرازی خطاب متوجه مشرکین و در فرازی دیگر متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می شود.

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ اِلَى اَرْضِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا... کلمه ((ارذل)) اسم تفضیل از رذالت و پستی است، و مراد از ((ارذل العمر)) به قرینه جمله ((لکی لا- یعلم...)) سن شیخوخت و پیری است، که قوای شعور و ادراک در آن انحطاط پیدا می کند، و البته این انحطاط به اختلاف مزاجها مختلف می شود، و غالباً از سن هفتاد و پنج سالگی شروع می شود.

و معنای آیه این است که: خدا شما گروه مردم را خلق کرده پس آنگاه شما را در عمر متوسط می گیرد، و البته بعضی از شما هستند که تا سن پیری رسیده آنقدر به عقب بر می گردند که از ضعف قوای دراکه بعد از آنکه عمری عالم بودند دیگر چیزی را ندانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۶

و این خود دلیل و نشانه این است که زندگی و مردن و شعور و علم شما به دست خود شما نیست، و گر نه شعور خود را برای خود نگه می داشتید، و زندگی خود را هم برای خود حفظ می کردید بلکه این زندگی و علم با نظام عجیبی که دارد به علم و قدرت خدا منتهی می گردد، و به همین جهت است که مطلب را با جمله ((ان الله علیم قدیر)) تعلیل فرمود.

وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلٰی بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ... خداوند بعضی از مردم را در رزق و دارائی بر بعضی دیگر برتری داده،

معنای جمله ((فما الذین فضلوا برادی رزقهم علی ما ملکتم ایمانهم...))



و رزق آن چیزی است که مایه بقاء زندگی است، و این تفاوت گاهی از جهت کمیت است، مانند فقر و غنا که شخص توانگر به چند برابر شخص فقیر برتری داده شده، و گاهی از جهت کیفیت است، مانند داشتن استقلال در تصرف در مال و نداشتن آن مثل مولای آزاد که در تصرف در اموال خود مستقل است ولی برده اش این استقلال را ندارد، و جز با اذن مولایش نمی تواند تصرفی بکند و همچنین فرزندان خردسال نسبت به ولیشان و چارپایان و مواشی نسبت به مالکشان.

و اینکه فرمود: ((فما الذین فضلوا برادی رزقهم علی ما ملکت ایمانهم)) قرینه بر این است که مراد، قسم دوم از برتری است یعنی برتری از جهت کیفیت، و مقصود این است که بعضی حریت و استقلال در آنچه دارند داده شدند، بطوری که نه استقلال و حریت خود را به زیردست خود منتقل می کنند و نه می توانند چنین کاری بکنند، یعنی حریت و استقلال خود را به مملوک خود داده هر دو در داشتن آن مساوی گشته ملکیت و آقائیش را از بین ببرد.

پس این نعمت از آن نعمتهایی است که نه از آن چشم پوشی می کنند و نه می توانند پس از دارا شدن به دیگران منتقل نمایند، و این جز از ناحیه خدای سبحان نیست، زیرا مساله مولویت و بردگی هر چند از شؤن اجتماعی است و از آرای بشر و سنن اجتماعی و جاری در مجتمعاتش منشا می گیرد، و لیکن یک ریشه طبیعی و تکوینی داشته که آرای آنان را بر قبول آن واداشته است، عینا مانند سایر امور اجتماعی.

شاهد این مطلب، عمل ملت‌های متمدن است که می بینیم با آنکه از مدتها پیش سنت برده گیری را لغو اعلام نمودند، و سایر ملت‌ها هم از غربی و شرقی آن را امضاء کردند، مع ذلک معنای برده گیری را هنوز هم محترم می شمارند هر چند صورت آن را لغو کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۷

و خلاصه مسمای آن را اجراء می کنند، اگر چه اسمش را کنار گذاشته اند و یا به عبارت دیگر برده گیری فردی را کنار گذاشته جوامع را زیر یوغ خود برده، خرد می کنند و تا ابد هم همینطور خواهند بود، زیرا هیچ وقت بشر نمی تواند باب مغالبه و مسابقه در برتری را به روی خود سد کند، و ما گفتاری در این باره در جلد ششم این کتاب گذرانیدیم، بدانجا مراجعه شود. و اما اینکه گفتیم برتری از نظر کیفیت یکی از نعمتهای الهی است دلیلش این است که تسلط طبقه ای از مردم بر طبقه ای دیگر، خود یکی از مصالح مجتمع بشری است، زیرا طبقه مسلط بخاطر نیرومندیش امور طبقه زیردست را تدبیر نموده زندگی او را تکمیل می کند.

پس بنا بر این، اینکه فرمود: ((فهم فیه سواء)) و فاء تفریع بر سر جمله آورد برای این بود که جمله مزبور متفرع بر منفی در جمله ((فما الذین فضلوا...)) است نه بر نفی آن، و معنا چنین است: طبقه برتر رزق خود را به بردگان خود نمی دهند تا مساوی و شریک باشند، چون اگر چنین کنند مولویت و آقائیشان از بین می رود، (و اگر متفرع بر نفی بود، معنا، غلط می شد، زیرا معنا چنین می شد طبقه برتر رزق خود را به طبقه زیردست نمی دهد و چون نمی دهد با هم مساویند) و حال آنکه اگر ندهند دیگر مساوی نیستند.

احتمال هم دارد جمله مذکور استفهامیه باشد و حرف استفهام آن حذف شده باشد، و استفهام هم انکاری باشد، و خواسته باشد تساوی برتر و ضعیفتر را انکار کند، و بفرماید: با اینکه می بینیم برتر اولویت خود را بزیردست خود نمی دهد، آیا باز هم با هم مساویند؟ نه، زیرا اگر مساوی بودند طبقه برتر حاضر می شد رزق خود را به طبقه زیردست بدهد، پس معلوم می شود که این نعمتی است که خداوند به وی اختصاص داده. بهمین جهت دنبال جمله مذکور فرمود: ((افبئعتم الله یجحدون)) و این جمله استفهامی است توییحی که گویا متفرع بر جمله قبل و استفهام انکاری آن است و مراد از نعمت خدا همین برتری مذکور است.

معنای آیه (و خدا داناتر است) این است که: خداوند فرق میان شما به این صورت که بعضی از شما را بر بعضی دیگر از حیث رزق برتری داده، بعضی را آزاد و مستقل در تصرف کرده بعضی را برده و تبع او قرار داده، که بدون اذن او نتواند کاری انجام دهد، پس آنها که برترند رزق خود را که نسبت به آن حریت و استقلال دارند به زیردست و برده خود نمی دهند تا هر دو در رزق

برابر شوند، پس این دو طبقه با هم مساوی نیستند، بلکه آن رزق توأم با حریت و استقلال نعمتی است که خدا به طبقه برتر اختصاص داده، آیا باز هم نعمت خدای را انکار می کنید؟ این آن معنایی است که ظاهر آیه با کمک قرینه هائی که همراه آن است و نیز با کمک سیاق آن را افاده می کند، چون سیاق آیات منت نهادن و بر شمردن نعمتها است.

وجوه دیگری که در معنای آیه فوق گفته شده است

و چه بسا برای آیه معنای دیگری نیز کرده باشند:

مثلا بعضی گفته اند: معنای آیه آن است که: مردم حاضر نیستند عید و بردگان خود را در مال و همسر خود شریک کنند تا همه با هم برابر باشند، زیرا این تساوی را یکنوع نقص برای خود می پندارند، خوب وقتی بندگان من حاضر نیستند بنده های خود را شریک خود کنند من چگونه بندگان خودم را شریک در ملک و سلطنت و خدایی خود بسازم تا مردم آنها را هم پرستند، همانطور که مرا می پرستند، و به آنها تقرب جویند همانطور که به من تقرب می جویند؟ پس اینان که عیسی بن مریم (علیهما السلام) را می پرستند آیا خدای خود را از یک مولای عرفی کمتر می دانند؟

آنگاه گفته اند: این آیه همان مطلبی را افاده می کند که آیه ((ضرب لکم مثلا من انفسکم هل لکم مما ملکت ایمانکم من شرکاء فیما رزقناکم فانتم فیه سواء)) در مقام افاده آن است و گفته اند که آیه مزبور در باره نصارای نجران نازل شده است.

لیکن همانطور که گفتیم سیاق آیه، سیاق بر شمردن نعمتها به منظور استنتاج توحید است، نه مناقضه و توییح، زیرا هیچ بویی از توییح و مناقضه در آن نیست.

علاوه بر این، آیه شریفه از آیاتی است که در مکه نازل شده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه ملاقاتی با مسیحیان نجران نداشته و مسیحیان نجران در مدینه بر آن جناب وارد شدند آنهم در سال ششم هجرت و یا بعد از آن، مقایسه این آیه با آیه سوره روم هم درست نیست زیرا میان آن دو فرق است، زیرا سیاق این آیه سیاق احتجاج از راه شمردن نعمتها است، و سیاق آیه دوم سیاق توییح بر شرک است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۲۹

یکی دیگر گفته. معنای آیه این است که این کسانی که خداوند در رزقشان برتری داده و حریتشان ارزانی داشته خیال نکنند که رازق بندگان خویشند، خداوند روزی بندگان ایشان را می دهد همچنانکه روزی مالکان را هم او می دهد، و اگر موالی به بندگان چیزی می دهند از آن رزقی می دهند که خدا به ایشان داده، پس آنان و اینان هر دو برابرند.

و حاصل این وجه این است که جمله ((فهم فیه سواء)) جمله ای است که در جای جمله ای اعتراضی تقدیری نشسته، و تقدیر آن چنین است موالی رزق خود را به بندگان نمی دهند، بلکه این خداست که رزق بندگان را بدست موالی می دهد، و هر دو طبقه از نظر رزق نزد خدا برابرند.

اشکال این وجه این است که برابری که در آخر آیه بیان کرده اند اقتضا می کند که حکم برتری اول آیه را باطل کند، خلاصه بگوید برتری در کار نیست و این با جمله ((افبنعمه الله یجحدون)) نمی سازد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که موالی، رزقی که در دست دارند هرگز در اختیار بندگان خود نمی گذارند تا مانند خود آنان تصرف کنند، و خود با آنان مساوی شوند.

در این گفته هم اشکال است زیرا برگشت این معنا به این است که: انسان مال خود را از غیر منع می کند و نمی گذارد که دیگران بر آن مسلط شوند، و این معنا اختصاصی به زیردستان و بندگان ندارد، و بنا بر این اسم بندگان را بردن استدراک زیادی است، و اگر در توجیه آن بگویند از این جهت به زیردستان نمی دهند که به زیردستان تسلط دارند، می گوئیم با رعایت این نکته معنا همان معنایی می شود که ما گفتیم که نعمتی که در این آیه بر روی آن انگشت گذاری شده همین تسلط موالی بر عبید و برتری ایشان از جهت مالکیت رزق نسبت به بندگان است.

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَّ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَيْنَيْنِ وَحَفْدهً... راغب در مفردات می گوید: خدای تعالی فرمود: ((وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَيْنَيْنِ وَحَفْدهً)) و ((حفده)) جمع حافد است که به معنای متحرک و کسی است که در خدمت، جنب و جوش سریع دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۰

خواه از اقارب انسان باشد و یا بیگانه، ولی مفسرین آن را به اسباط (نوه‌ها) و مانند آن تفسیر کرده اند، چون خدمت اسباط صادقانه تر است - تا آنجا که می گوید - اصمعی گفته: اصل (حفد) پایی را بدون توقف در جای پای دیگر نهادن است. و در مجمع البیان گفته: حفده در اصل به معنای سرعت در عمل است - تا آنجا که می گوید - و از همین باب است که به اعوان نیز حفده می گویند، چون در اطاعت انسان سریعند.

و مراد از حفده در آیه مورد بحث همان اعوان و خدمتکاران از فرزندان است، چون حفده را مقید کرد به متولد از همسران و فرمود: ((وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَيْنَيْنِ وَحَفْدهً)) و به همین جهت بعضی بنین و حفده را به فرزندان خردسال و بزرگسال تفسیر کرده اند.

و بعضی دیگر بنین را به فرزند بلا فصل و حفده را به فرزندان با فاصله یعنی نوه تفسیر کرده اند. ذکر نعمت داشتن فرزندان و نوادگان

و معنای آیه این است که: خداوند برای شما از همسرانتان فرزندان و یاورانی قرار داد که به خدمت آنان در حوائجتان استعانت بکنید، و با دست آنان مکاره و ناملایمات را از خود دور سازید و ارزاق طیب که عبارت است از هر متاع دلپسندی که روزیتان کرد، مانند آب و انواع میوه‌ها که عمل خود شما در پیدایش آنها دخالت نداشته، و مانند طعامها و لباسها و امثال آن که سعی و عمل خود شما در پیدایش آنها مؤثر بوده است، و کلمه ((من)) در جمله ((من الطیبات)) برای تبعیض است که وجهش هم روشن است. آنگاه مشرکین را توییح نموده می فرماید: ((افبالباطل)) که همان اصنام و اوئان و اعتقاد به استناد دختران به خدا و پسران به خودشان و نیز احکامی که پیشوایان ضلالت برایشان تشریح کرده اند ((یؤمنون و بنعمه الله هم یکفرون: ایمان می آورند، و به نعمت خدا کفران می ورزند)) و مقصود از نعمت همان است که همسرانی از جنس خود بشر برای ایشان درست کرد و فرزندان و نوه‌هایی از همسران پدید آورد چون این از بزرگترین و آشکارترین نعمتها است، زیرا اساسی، تکوینی است که ساختمان مجتمع بشری بر آن بنا می شود، و اگر آن نبود مجتمعی تشکیل نمی یافت، و این تعاون و همکاری که میان افراد هست پدید نمی آمد، و تشریک در عمل و سعی میسر نمی شد، و در نتیجه بشر به سعادت دنیا و آخرت خود نمی رسید.

آری اگر بشر این رابطه تکوینی را که خدا به او انعام کرده قطع کند، و این رشته پیوند را بگسلد، آن وقت بهر وسیله دیگری که فرض شود متوسل گردد، جا پر کن این رابطه تکوینی نگشته جمعش جمع نمی شود، و با متلاشی شدن جمع بشر و پراکندگی وحدتش، هلاکتش قطعی است.

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ اَيه عطف است بر محل جمله قبلی، و آن ((یکفرون بنعمه الله و يعبدون من دون الله ما لا يملك...)) است، و معنایش این است که مشرکین نعمت خدای را کفران نموده غیر خدا را می پرستیدند که مالک رزقی از ایشان نیست ...

وجوهی که در معنای آیه: ((ما لا يملك لهم رزقا في السموات و الارض شيئا)) گفته شده است

مفسرین گفته اند: کلمه ((رزقا)) مصدر و کلمه ((شيئا)) مفعول آن است، و معنا چنین است: ((کسی را می پرستند که نمی توانند چیزی را به ایشان روزی کند))

بعضی دیگر گفته اند: رزق، به معنای مرزوق و ((شيئا)) بدل از آن است و بعضی دیگر گفته اند: ((شيئا)) مفعول مطلق بوده و تقدیر چنین است: ((لا يملك شيئا من الملك: مالک چیزی از ملک نیست)) و از همه این وجوه صحیح تر و بهتر وجه وسطی است



مقابلش کسی است که اولاً- عبد نیست در ثانی مالک خود هست ، و در ثالث خداوند رزق نیکویی روزیش کرده که در آن تصرف می کند، و سری و علنی انفاق می نماید، و در جمله ((هل یتویان)) از مساوات آن دو پرسش می کند، و بدیهی است که جواب آن منفی است ، با این بیان اثبات می کند که خدای سبحان مالک هر چیزی است و منعم به تمامی نعمتها است ، و با هیچ یک از مخلوقاتش مساوی نیست ، زیرا آنها مالک چیزی نیستند، نه برای خود و نه برای غیر خود و قادر نیستند در چیزی تصرف کنند پس اینکه مشرکین می گویند ((ان مع الله الهة : با خدا خدایان دیگری هست )) غلط است ، زیرا آن خدایان دیگر، همه مخلوقات خدایند.

و تعبیر به ((یستون)) با آنکه جا داشت بفرماید: ((یستویان)) برای این بود که دلالت کند که مراد از آن عبد و حر، جنس است نه اینکه بحث در باره عبد و حری معین باشد همچنانکه بعضی پنداشته اند.

و اینکه فرمود: ((الحمد لله)) معنایش این است که جنس حمد و همه آن و حقیقت آن که عبارت است از ثنای بر خوبی اختیاری ، برای خدای عز و جل است زیرا نعمتهای جمیل همه از ناحیه او است و حمد هم گفتیم مخصوص جمیل است ، پس تمامی حمدها مخصوص او است چنانکه جنس آن مخصوص او است (دقت فرمایید).

جمله مذکور تتمه حجت است و حاصل آن این است که مملوکی که قادر بر تصرف در چیزی نیست و نمی تواند چیزی به کسی بدهد با مالکی که مالک رزق است و می تواند در آن تصرف کند و به هر طور که بخواهد انعام کند برابر و یکسان نیستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۴

خدای سبحان همان محمودی است که به هر حمدی ستایش می شود زیرا هیچ نعمتی نیست مگر آنکه مخلوق او است پس هر صفتی که فرض شود که سزاوار حمد باشد از قبیل خلقت ، رزق ، رحمت ، مغفرت احسان ، انعام و غیر آن ، خدای تعالی آن را دارا است ، پس تمامی ثناهای جمیل برای او است و آنچه را که مشرکین می پرستند هر چه باشد مملوک است و قادر بر هیچ چیز نیست ، پس خدای سبحان یگانه رب است .

بعضی گفته اند: حمد در آیه شریفه شکر در برابر نعمتهای خدای تعالی است . و بعضی هم گفته اند: حمد بر تمامیت حجت و قوت آن است . و بعضی گفته اند: می خواهد به بندگان تلقین کند و تقدیر کلام بگوئید ((الحمد لله که ما را به توحید خودش دلالت و بسوی شکر نعمتش هدایت نمود)) است . و لیکن هیچ یک از این وجوه قابل اعتناء نیست .

و معنای اینکه فرمود: ((بل اکثرهم لا یعلمون)) این است که اکثر مشرکین نمی دانند که نعمتها همه اش از خداست ، و غیر خدا کسی مالک چیزی نیست ، و غیر او قادر بر هیچ چیز نیست ، بلکه اکثر مشرکین برای اولیای خود سهمی از مالکیت و قدرت آنهم بر سبیل تفویض اثبات می کنند، آن وقت همان اولیاء را به طمع خیراتشان و از ترس شرشان می پرستیدند، این وضع بیشتر مشرکین است ، و اما اقلیتی از خواص آنان ، حق را می دانند و لیکن بخاطر تکبر و عناد از آن روی می گردانند پس ، از آنچه گذشت روشن گردید که آیه شریفه مثلی است که در باره خدا و شرکاء مشرکین که به زعم آنان شریک در ربوبیت خدایند زده شده .

بعضی هم گفته اند: این مثلی است که حال کفار مخذول ، و مؤمنین موفق را مجسم می سازد چون کافر بجهت این که اعمال نیکش حبط می شود و اعتنایی به آنها نمی شود حال بردگان را دارد که قادر بر هیچ چیز نیستند، و هر قدر هم انفاق کنند کسی نمی گوید فردی نیکوکار است بخلاف مؤمن که خداوند او را بسوی مرضات خودش هدایت نموده و از مساعیش شکرگزاری می کند و کمترین عمل نیکش را به حساب می آورد، چه آن را در خفا و سرانجام داده باشد و چه در ظاهر و آشکار و لیکن این وجه صحیح نیست چون با سیاق احتجاج که سیاق آیات مورد بحث است نمی سازد.

در سابق هم گفتیم که آیه مورد بحث یکی از آیات سه گانه پشت سر هم است که متعرض یک غرضند و آن شمردن نعمتهای الهی به منظور اثبات توحید است و بهمین منظور مثالی می آورد که حال آن کسی که به تمامی نعمتها انعام می کند با حال آن

کسی که مالک هیچ چیز و قادر بر هیچ چیز نیست مقایسه می کند و نتیجه می گیرد که رب ، تنها همان منعم است و لا غیر.

اقامه حجت بر توحید و اشاره به مساءله نبوت با ذکر یکمثل

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ... در مجمع البیان گفته است ابکم به معنای کسی است که از شکم مادر، لال به دنیا آید، نه چیزی بفهمد و نه بتواند بفهماند، بعضی گفته اند ابکم ، آن کسی است که نتواند سخن گوید، و کلمه ((کل)) به معنای سنگین است وقتی گفته می شود: ((کل عن الامر، یکل ، کلا)) یعنی فلان امر بر او سنگین آمد، و بهمین جهت برای انجامش برنخاست و ((کلت السکین کلولا)) به معنای کند شدن و کلفت شدن لبه کارد است و ((کل لسانه)) به معنای این است که زبانش کند شد و سخن گفتن بر او دشوار آمد، و بهمین جهت تصمیم بر سخن نگرفت ، و این در حقیقت بخاطر کند شدن زبان است . پس اصل در معنای این کلمه همان کلمه کلفت شدن و کند شدن است که مانع نفوذ می شود و ((یوجهه)) از توجیه است به معنای فرستادن کسی بسوی راهی ، گفته می شود: ((وجهته الی موضع کذا فتوجه الیه : فرستادم او را به فلان محل او هم متوجه آن شد)).

پس اینکه فرمود: ((و ضرب الله مثلا رجلین)) مقایسه دیگری میان دو فرد فرضی است که اوصاف متقابلی دارند.

((احدهما ابکم لا یقدر علی شیء)) - یکی گنگ است که قادر بر هیچ چیز نیست ، و از اینکه سخنان دیگران را بفهمد و یا با دیگران سخن گوید محروم است ، چون نه می شنود و نه می تواند حرف بزند، که اگر در حالش دقت شود از هر فعلیت و مزیت که انسان آن را از راه گوش که وسیع ترین حواس بشری است کسب می کند محروم است نمی توانند بوسیله حس سامعه علم و خبری از گذشته و حوادثی که غایب از چشم رخ می دهد و از آنچه در ضمائر مردم است کسب کنند، از علوم و صنایع بی بهره است ، و نیز نمی توانند به دیگران تعلیمی دهد، چون زبان است که با آن انسان معانی بزرگ و دقیق را به دیگران القاء می کند، و ابکم هیچ یک از این فعلیت ها و مزیتها را برخوردار نیست ، و معلوماتش محدود به همان حدودی است که از راه چشم و با اشارات دیگران می فهمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۶

پس جمله ((لا یقدر علی شیء : بهیچ چیز قادر نیست)) با کلمه ((ابکم)) تخصیص خورده ، چون ابکم همانطور که گفتیم قادر بر مختصری از درک هست ، پس در نتیجه معنای جمله مزبور این می شود که ((یکی از آن دو فرد، ابکم است که قادر به هیچ درکی که غیر ابکم دارد نیست)).

و معنای جمله ((و هو کل علی مولاہ)) این است که او بار و عیال کسی است که امورش را تدبیر می کند، پس او خودش نمی تواند امور خود را تدبیر کند، و اینکه فرموده: ((اینما یوجهه لا یات بخیر)) معنایش این است که مولایش به هر طرف که بفرستد و به دنبال هر حاجتی از حوائجش روانه اش کند قادر بر انجام آن نیست ، پس او نه می تواند حاجت مولایش را بر آورد و نه حاجت خود را.

این مثال یکی از آن دو نفر مفروض بود، مثال نفر دوم را ذکر نکرد، چون شنونده از صفات اولی می تواند صفات دومی را هم بفهمد تنها جامعی از صفات دومی را ذکر کرد تا اختصاری لطیف هم بکار برده باشد، و آن جامع عبارت است از عدالت ، فرمود: ((آیا این با کسی که امر به عدالت می کند برابر است)).

پس جمله ((هل یستوی هو و من یامر بالعدل و هو علی صراط مستقیم)) اشاره است به وصف شخص مفروض دومی ، و پرسش از اینکه آیا این دو نفر اگر با هم مقایسه شوند مساویند یا نه ؟ آری از اوصاف مرد دومی وصفی را ذکر کرد که آخرین درجه کمال است که یک فرد غیر ابکم ممکن است به آن درجه برسد، هم خود را بدان بیاراید و هم دیگران را از آن برخوردار کند، و آن عبارت است از عدالت که معنایش التزام حد وسط و از آن منحرف نشدن است ، زیرا کسی حقیقتا امر به عدل می کند و می تواند بکند که خودش عادل بوده باشد و صلاح و سداد در دلش جای گرفته باشد، آنگاه از دلش به ظاهر بدن و اعمال بدنیش سرایت



نموده گفتار و کردارش بر میزان عدل استوار شود، بعد از آنکه خود در دل و در عمل عادل شد دوست بدارد که دیگران را هم از این خصلت برخوردار نماید آنان را امر به عدل کند. و از آنچه گفته شد به دست آمد که مقصود از عدالت، آنطور که عرف از آن می فهمد یعنی عدالت، در رعیت و زیردست نیست، بلکه مقصود مطلق اجتناب از افراط و تفریط است، هر چند در اعمال شخصی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۷

خدای سبحان سپس شخص دوم فرضی را چنین توصیف نموده که: ((و هو علی صراط مستقیم: و او همواره بر صراط مستقیم است)) و ((صراط مستقیم)) راه روشنی است که رهرو خود را به سوی هدفش هدایت می کند بدون اینکه دچار انحراف و اعوجاجش سازد، و انسانی که در مسیر زندگی بر صراط مستقیم باشد در اعمالش بر طبق فطرت انسانی مشی می کند بدون اینکه یک عملش با عمل دیگرش منافض باشد و یا از چیزی که خود، آن را حق می داند تخلف بورزد.

و کوتاه سخن اینکه: چنین انسانی نه تخلفی در عمل دارد و نه اختلافی.

و توصیف این شخص بعد از ((یا امر بالعدل)) به اینکه بر صراط مستقیم است این معنا را افاده می کند که:

اولاً: مقصود از امر به عدل این نیست که مردم را بدان امر کنند و خودش را فراموش نماید، بلکه خودش قبل از امر به مردم در احوال و اعمالش مستقیم است، و جز عدالت از او چیزی بروز نمی کند.

و ثانیاً: امر به عدلش بدعت خودش و بدون اصل و اساسی نیست، بلکه خودش بر اصل و اساسی سیر می کند که دوست دارد مردم را نیز به پیروی از آن اصل وادار نماید، آری مردم را دعوت می کند تا از انحراف به چپ و راست و افراط و تفریط از آن اصل اجتناب کنند.

و اما سؤال از اینکه: ((آیا او و کسی که امر به عدل می کند برابر است...؟)) سؤال الی است که جز نفی، جواب ندارد، چون هیچ کس شک ندارد در اینکه شخص دوم برتر از شخص اول است.

و با همین بیان ثابت می شود که آنچه که غیر خدا ولی خود و معبود خود گرفته اند قدرت و توانایی راهنمایی خویش را ندارند، تا چه رسد به اینکه غیر خود را هدایت کنند، و خدای تعالی که خود بر صراط مستقیم است و خلق خود را هم از راه ارسال رسل و تشریح شرایع به آن راه هدایت می کند با این اصنام و اوئان که سنگ و چوبی بیش نیستند برابر نیست.

از اینجا معلوم می شود که مثالی که در آیه زده شده از نظر معنا نظیر آیه ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع ام من لا یهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون)) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۸

پس خدای سبحان در صفات و افعالش بر صراط مستقیم است، و از استقامت صراط او یکی این است که برای موجوداتی که خلق کرده غایتی معلوم کند که بسوی آن غایت متوجه گردند، و خلقتش باطل و عبث نباشد، همچنانکه خودش فرمود: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا)) و نیز هر یک را به سوی غایت و هدفش راهنمایی کند، همان هدفی که مخصوص او است و به آن منظور خلقتش کرده همچنانکه خودش فرمود: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) پس انسان را هم بسوی راهی میانه و وسط هدایت نموده است، همان راهی که در باره اش فرمود: ((و علی الله قصد السبیل)) و نیز فرموده: ((انا هدیناه السبیل)).

این اصل حجت و دلیل بر نبوت و تشریح بود که مفصل آن در اباحت نبوت در جلد دوم و در قصص حضرت نوح در جلد دهم این کتاب گذشت.

پس حاصل کلام این شد که غرض از مثلی که در آیه زده شده اقامه حجت بر توحید و اشاره به مساله نبوت و تشریح است.

چند وجه دیگر در تفسیر آیه: ((و ضرب الله مثلا رجلین...)) گفته شده است

بعضی گفته اند که: مثل مذکور تنها مخصوص خدا نیست، بلکه برای مطلق کسانی است که امید خیر در آنان هست، و کسانی که امید خیر در ایشان نیست و اینکه این دو طایفه مثل هم نیستند، و چون اصل خیر همه اش از خداست، پس چطور خدا و غیر

خدا را به یک جور عبادت می کنند؟

لیکن مورد آیه شریفه اخص از آن است که وی پنداشته مثل مذکور در آیه مخصوص خداست ، چون تنها خداست که ذاتش فی نفسه خیر است ، و به عدل هم امر می کند، و غیر خدا چنین نیست ، علاوه بر این مشرکین ، خدا و غیر خدا را به یک جور عبادت نمی کنند بلکه غیر خدا را عبادت نموده و اصلاً به عبادت خدا نمی پردازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۳۹

بعضی دیگر گفته اند: مثلی که در آیه آمده راجع به مؤمن و کافر است ، ابکم ، کافر، و کسی که امر به عدل نموده و بر صراط مستقیم است مؤمن است . لیکن گوینده این وجه میان مدلول الفاظ آیه و مدلول آن به ضمیمه سیاق ، خلط کرده ، آری صحت انطباق مدلول لفظی آیه بر مؤمن و کافر و یا به هر کس که امر به عدل کند، و آن کس که از آن سکوت نماید حرفی است و مدلول آن از جهت اینکه در میان آیاتی قرار دارد که نعمتهای خدای را می شمارد و بر توحید معبود احتجاج می کند و اصول دیگر دینی را اثبات می نماید، حرفی دیگر است .

ما نمی گوئیم آیه با آن توجیهی که کرده اند نمی سازد، بلکه می گوئیم باید رعایت سیاق را هم کرد، و آیه شریفه با در نظر گرفتن آن جهت فقط یک مورد دارد و بس ، و با یک مورد انطباق می کند و بس ، و آن مورد خدای سبحان و بتهایی است که می پرستیدند و لا غیر.

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ معنای ((غیبت)) و ((شهادت)) و مراد از غیبت آسمانها و زمین در ((ولله غیب السموات والارض))

در اطلاقات قرآن کریم ((غیب)) مقابل ((شهادت)) بکار رفته ، و مکرر فرموده : ((عالم الغیب و الشهاده)) و مکرر گفته ایم که غیب و شهادت دو امر اضافی است ، به این معنا که ممکن است یک امر نسبت به چیزی غیب و غایب باشد و نسبت به چیزی دیگر شهادت و مشهود باشد.

و چون ممکن است یک شیء دارای چند وجه باشد، یک وجهش برای غیر خود، شهادت باشد یعنی ظاهر باشد، و وجه دیگرش غیب باشد، و خلاصه موجود واحد، هم غیب باشد و هم شهادت ، بنا بر این ، اضافه غیب و شهادت به هر چیز، دو جور تصور دارد، یکی اضافه لامیه (مانند غلام زید) و یکی اضافه تبعیضی (مانند انگشتر نقره).

اگر اضافه غیب به سماوات و ارض اضافه لامیه باشد معنای ((و لله غیب السموات والارض)) این می شود که خدا از آسمانها و زمین چیزی می داند که خارج از حدود آن دو است ، آنجا هم که اضافه به منظور نوعی اختصاص است مانند ((فلا یظهر علی غیبه احد)) نیز ملحق به همین اضافه لامیه است .

و اگر اضافه به معنای دوم باشد آن وقت مراد از غیب سماوات و ارض غیبی است که آسمانها و زمین مشتمل بر آنند یعنی غیبی است که در داخل آن دو است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۰

خلاصه اینکه آسمان و زمین دو رو دارند یکی برای مردم مشهود است و روی دیگرش غایب ، ولی برای خدا هر دو مشهود است . و به عبارت دیگر خدا از آن سوی آسمانها و زمین که برای بشر غایب است خبر دارد.

بیان اینکه قیامت از غیب های سماوات و ارض است

کلمه ((ساعة)) به معنای قیامت است که به معنای دوم غیب ، خود یکی از غیب های سماوات و ارض است بدو دلیل : اول برای اینکه خدای سبحان آن را در کلام خود غیب نامیده ، و چون قیامت خارج از امر آسمان و زمین نیست پس غیب به معنای دوم در همین آسمان و زمین است .

و دلیل دوم برای اینکه اوصافی که خداوند برای قیامت بر می شمارد اوصافی است که با این معنا سازگار است . یکی از آن اوصاف این است که در آن روز خدا بشر را خبر می دهد از آنچه که در آن اختلاف می کردند، و روزی است که سریره و باطن

مردم آشکار می‌گردد، و روزی است که بشر به خطابی مانند خطاب ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرک اليوم حدید)) مخاطب می‌شود، و روزی است که پروردگار شان را با خطابی چون ((ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا)) دیدار می‌کنند. و کوتاه سخن اینکه روزی است که آنچه از حقایق در نشاء دنیا پنهان بود در آنجا ظاهر و آشکار می‌گردد، و پر واضح است که هیچ یک از این حقایق از پهنای آسمانها و زمین بیرون نیست، بلکه این حقایق به همراه آسمان و زمین ثابتند چگونه خدای تعالی می‌فرماید: ((و الله غیب السموات و الارض: برای خداست غیب آسمانها و زمین)) و ملکیت آسمان و زمین را برای خود اثبات می‌کند؟ و معلوم است که ملکیت خدا از قبیل ملکیت های اعتباری که متعلقش موهومات و یا خرافی هاست، نیست، بلکه ملک حقیقی و متعلق به امری ثابت است، پس ملکیت هم نوعی ثبوت دارد هر چند که حقیقت ثبوت آن را نفهمیم.

و شواهد و قرائن بر آنچه گفتیم بسیار است، از آن جمله می‌بینیم که خدای تعالی زندگی دنیا را متاع غرور و لعب نامیده و مکرر فرموده که بیشتر مردم نمی‌دانند که روز قیامت چیست، و نیز فرموده روز قیامت زندگی حقیقی است، و نیز فرموده: اینان بزودی خواهند دانست که الله تنها و تنها حق مبین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۱

و باز فرموده: بزودی برایشان روشن می‌گردد آنچه گمانش را هم نداشتند و همچنین تعابیر دیگری نظیر آن که آیات قرآنی با عباراتی مختلف مشتمل بر آن است.

و کوتاه سخن اینکه ساعت، یکی از غیب های آسمانها و زمین است و آیه شریفه یعنی آیه ((و الله غیب السموات و الارض)) ملکیت خدای را نسبت به خود این غیب اعلام فرموده نه ملکیتش نسبت به علم غیب را خلاصه فرموده خدا علم غیب آسمانها و زمین را دارد بلکه فرموده غیب آسمانها و زمین را دارد، و از سیاق آیه استفاده می‌شود که جمله ((و الله غیب...)) توطئه و زمینه چینی است برای گفتن ((و ما امر الساعة الا کلمح البصر...)) پس می‌توان گفت که جمله مزبور بمنظور احتجاج آورده شده.

مفاد اینکه فرمود: امر ساعت (قیامت) مانند چشم بر هم زدن یا نزدیک تر از آن است و بنابراین برگشت معنای آیه به این است که خدای سبحان مالک غیب آسمانها و زمین است ملکیتی که می‌تواند در آن غیب به هر نحوی که بخواهد تصرف کند، همانطور که می‌تواند در شهادت و ظاهر آن تصرف کند و چگونه نتواند؟ با اینکه غیب هر چیزی از شهادتش جدا نیست و غیب آن، موجودی است ثابت با شهادتش، و خلق و امر هر چیزی که همان شهادت و غیب آن است ملک خداست، و ساعت، یعنی قیامت موعود هم امر محالی نیست تا قدرت بدان تعلق نگیرد بلکه از همان غیب آسمانها و زمین است، و همان حقیقتی است از آسمان و زمین که امروز از فهم بشر مستور است، پس قیامت نیز ملک خداست، و خدا می‌تواند در آن تصرف نموده یک روز پنهانش بدارد و روزی دیگر آشکارش کند.

و برای او دشوار هم نیست، زیرا امر او مانند لمح بصر (چشم بهم زدن) و یا نزدیک تر از آن است چون خدا بر هر چیزی توانا است.

از همینجا روشن می‌شود که جمله ((و ما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب ان الله علی کل شیء قدير: امر قیامت مانند چشم بر هم زدن و یا نزدیک تر از آن است زیرا خدا بر هر چیزی توانا است)) برای این آورده نشده که اصل قیامت و امکان آن را اثبات کند، بلکه برای نفی و انکار دشواری و مشقت در اقامه آن آورده شده تا بفهماند اقامه قیامت بر خدا دشوار نیست، و بلکه بسیار آسان است. پس اینکه فرمود: ((و ما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب)) معنایش این می‌شود که امر قیامت نسبت به خدای تعالی چنین آسان است، و گر نه خود خدای تعالی امر آن را عظیم شمرده و با آنکه هر امر خطیری برای او آسان است اوصافی برای قیامت ذکر کرده که هیچ امر خطیری را به آن اوصاف توصیف ننموده، از آن جمله فرموده: ((ثقلت فی السموات و الارض)).

و اگر اینجا امر آن را به چشم بر هم زدن تشبیه کرده خواسته است فوریت آن را برساند، چون ((لمح)) به معنای چشم باز کردن

برای دیدن است که برای انسانها آسان ترین و کم مدت ترین کارها است ، پس در حقیقت تشبیه مذکور با تشبیه بحسب فهم شونده است ، و بهمین جهت دنبالش فرمود: ((او هو اقرب : و یا نزدیک تر از آن است )) از مثل چنین سیاقی فهمیده می شود که از بیان قبلی اعراض شده ، گویا خدای تعالی گفته است : امر قیامت در آسانی و سهولت نسبت به من ، شبیه چشم گرداندن برای شماست ، و اگر آن را چنین تشبیه کردم بمنظور رعایت حال و فهم شما است ، خواستم تا آسانی آن را به فهم شما نزدیک کنم و گر نه برای ما از این هم آسانتر است همچنانکه در جای دیگر در باره آن فرموده : ((یقول کن فیکون )) پس امر قیامت نسبت به قدرت و مشیت خدای تعالی مانند امر آسانترین خلق است .

آنگاه آسان بودن آن را با جمله ((ان الله علی کل شیء قدیر)) تعلیل نموده . پس قدرت او بر هر چیزی ایجاب می کند که تمامی موجودات و اعمال در برابر قدرت او یکسان باشند.

عمومیت قدرت خدا و نحوه تعلق آن به مخلوقات

در اینجا ممکن است کسی توهم کند که عموم قدرت ، مستلزم برابری هر چیزی نسبت به آن نیست ، خلاصه مستلزم این نیست که مقدرات نسبت به قدرت او اختلاف نداشته باشند زیرا قلت اسباب متوسط میان فاعل و فعل و کثرت آن تاثیر بسزایی در قدرت برای آن فعل دارد، مثلاً- انسان هم قادر است نفس بکشد، و هم قادر است بیست من بار را بلند کند، ولی آیا قدرتش بر هر دو یکسان است ؟ البته نه .

لیکن این توهم ناشی از عظمت معنای عموم قدرت است ، لذا باید آن را توضیح داده بگوییم : قدرتی که در ما است قدرت مقید است ، زیرا قدرت انسان مثلاً- بر خوردن غذا که بلا شک انسان نسبتی فاعلی به آن دارد و آن را به انسان نسبت داده می گویند فلانی خورد، در تاثیرش مشروط و مقید به بودن غذا در خارج است ، بعلاوه باید غذا در دسترس هم باشد، و نیز استفاده از آن ممنوع نباشد، کسی و یا مرضی از خوردنش جلوگیری نکند، و ادوات و ابزار کارش یعنی دست و دهانش دچار آفت نشده باشد، و همچنین سایر شرایطش جمع باشد، تا او بتواند غذا بخورد، و از آنچه گفته شد تنها چیزی که انسان قدرت بر آن را دارد اراده خوردن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۳

از اراده گذشته ، بقیه شرایط و وسایط و موانعی که هستند از حیطه قدرت آدمی خارجند، پس این وسایط قیودی هستند که قدرت بشر را مقید می کند و چون انسان بخواهد قدرت خود را بکار بندد، و غذایی بخورد قبلاً باید شرایط آن را که ذکر شد فراهم نموده غذا را بخرد و در دسترس خود قرار دهد و موانع را بر طرف سازد، و آنگاه ابزار بدنی خود را بکار بزند تا غذا بخورد.

و البته پر واضح است که کمی و زیادی این مقدمات نزدیکی و دوریش ، و همچنین سایر صفاتش ، باعث اختلاف در سهولت و دشواری عمل می شود، و قدرت را کم و زیاد می کند.

و لیکن خدای تعالی قدرتش عین ذات اوست که واجب الوجود است ، و عدم در آن ممتنع است ، و وقتی اینطور بود پس اگر باز هم فرض کنیم بودن و نبودن شرایط و موانع در قدرت او اثر بگذارند در حقیقت فرض واجب الوجود بودن او را فراموش کرده ایم ، پس مادامی که ما این فرض را حفظ کنیم محال است قدرت او مقید به قیدی شود، پس قدرت او مطلق و غیر محدود به حد و غیر مقید به قید است ، قدرتش عام است ، که به هر چیز تعلق می گیرد، و هر چیزی نسبت به قدرت او مساوی است ، بدون اینکه یک کاری برایش آسان و کاری دیگر برایش دشوار باشد، انجام کاری برایش فوری و کاری دیگر برایش معطلی داشته باشد، اختلافی اگر هست تنها میان خود اشیاء نسبت به یکدیگر است . و به عبارتی دیگر، هیچ چیزی نیست مگر آنکه در وجود و هست شدنش محتاج خدای سبحان است ، پس وقتی تمامی موجودات و بدون استثناء همه را یکجا چیزی فرض نموده به خدای سبحان نسبتش دهیم ، همه آنها به یک صورت متعلق قدرت خدا هستند دیگر چیز ثالثی از شرط یا عدم مانع که میان قدرت او و این عالم (یکی فرض شده ) واسطه شده ، قدرت او را مقید به خود سازد وجود ندارد، و گر نه در تاثیر گذاشتن شریک خدای تعالی خواهد بود، و

خدا از آن منزّه است. و اما اگر اجزای عالم را نسبت به هم بسنجیم، و اسباب و شرایط و موانعی که میان آنها واسطه است در نظر بگیریم، البته باعث می شود که بعضی را به وجود بعضی مقید کند، لیکن قدرت عام الهی را که متعلق به آن است مقید نمی کند، اما همان قدرت عام متعلق به مقید می شود، نه به مطلق، به این معنا که متعلق قدرت عام الهی زید است که پدرش فلانی و مادرش فلانی است، و در فلان مقطع از زمان بوده، و در فلان مکان می زیسته، و همچنین به فلان قیود دیگر مقید بوده، پس وجود زید با همه روابطی که با اجزای عالم دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۴

در حقیقت همان وجود همه عالم است، و قدرت متعلق به او قدرتی است که متعلق به جمیع اجزای عالم شده، و در این بین جز یک قدرت که متعلق به جمیع شده، و همه بوسیله آن - البته هر جزئی در جای خودش و زمان خودش و حدود خودش - وجود یافته قدرت دیگری در بین نیست، و آن قدرت واحد مطلق است، و هیچ قیدی ندارد، و موجودات نسبت به آن هیچ اختلافی ندارند، اختلافی که هست بین خود آنها است.

نکاتی که از آیه: ((وَلِلَّهِ غِيبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...)) استفاده می شود

پس، از آنچه گذشت روشن شد که: عموم قدرت باعث نمی شود اختلاف موجودات نسبت به آن بر طرف شود، و سهولت و صعوبت و هم چنین اختلاف دیگری در میان نیاید، پس آیه مورد بحث از آیات برجسته قرآنی است که با آن چند نکته روشن می گردد:

اول اینکه: حقیقت معاد عبارت است از ظهور حقیقت موجودات بعد از خفاء آن.

دوم اینکه: قدرت الهی بطور مساوی متعلق به موجودات می شود، و اختلافی از نظر سهولت و صعوبت و دوری و نزدیکی و یا از هر نظر دیگری در بین نیست.

سوم اینکه: موجودات به حسب حقیقت وجودشان مرتبط به هم هستند بطوری که ایجاد یکی از آنها ایجاد همه آنها است، و همه متعلق یک قدرت، و آن قدرت مؤثر در همه است، و غیر آن قدرت واحده، قدرت دیگری در ایجاد آنها مؤثر نیست.

آری، در اینجا یک نظر دیگری است ساده تر از آنچه گفته شد، و آن، نظر کردن به اجزای عالم از جهت نظام اسباب و مسببات است که آن را هم خدای سبحان در کلامش به بیانی که در مساله اعجاز در جلد اول این کتاب گذشت تصدیق فرموده و از این نقطه نظر اجزای عالم از هم جداست، و وجود بعضی متوقف بر وجود بعضی دیگر و یا عدم بعضی دیگر است و بهمین جهت یکی جلوتر موجود می شود، یکی عقب تر، یکی به آسانی و یکی به سختی، و سلسله اسباب واسطه هایی است میان مسبب و میان خدای تعالی، و خدای تعالی آن را موجود می کند، اما با وساطت آن اسباب. و لیکن این نظر یک نظر ساده و بسیط است.

بیان ضعف قولمفسرین به اینکه مراد علم به غیب آسمانها و زمین است

بسیاری از مفسرین در تفسیر جمله ((وَلِلَّهِ غِيبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)) گفته اند که: مضاف در این جمله حذف شده، و تقدیر کلام ((وَلِلَّهِ عِلْمُ غِيبِ السَّمَوَاتِ...)) است یعنی خدا علم غیب سماوات و ارض را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه: ۴۴۵

و لیکن این تفسیر صحیح نیست چون مستلزم قطع رابطه و اتصال این جمله با جمله بعدی است، زیرا هیچ رابطه ای میان علم غیب داشتن با آسانی امر قیامت نیست، و جمله مزبور یک جمله زیادی و معترضه خواهد شد.

و اینکه بعضی ها برای رفع این استدراک و زیادی بودن جمله: چاره جویی کرده و گفته اند: ((صدر آیه و ذیل آن علم و قدرت را اثبات می کنند تا مساله معاد تمام شود، چون با علم و قدرت مساله مزبور تمام می گردد)) اشکال را بر طرف نمی سازد، زیرا مشرکین که در امر معاد اشکال می کردند تنها از جهت قدرت بود، و می گفتند چنین چیزی محال است، با این حال دیگر در اثبات آن حاجتی نبود که به علم خدا تمسک شود، شاهد این مطلب هم سایر آیاتی است که برای اثبات معاد تنها به عموم قدرت تمسک کرده، و سخنی از علم خدا به میان نیاورده است.

بعضی دیگر در تفسیر آن گفته اند: مراد از غیب سماوات و ارض، علم غیب آن دو است، نه اینکه کلمه علم را در تقدیر بگیریم تا گفته شود اصل عدم تقدیر است، بلکه از این جهت که نسبت غیب به آسمان و زمین دادن با اینکه معنای غیب، غایب بودن از حس و عقل است خود افاده می کند که مراد از غیب آن دو امور مجهوله ای است که در آن دو است و در آینده ظهور پیدا می کند، و خدا غیب آن دو را دارد، معنایش علم به غیب آن دو است.

لیکن مقدمه اخیر را قبول نداریم و علتش هم قبلاً گذشت علاوه بر اینکه اشکال نا مربوط بودن دو جمله هنوز در جای خود باقی است.

و نیز بعضی دیگر در توجیه تعلیلی که از جمله ((ان الله علی کل شیء قدیر)) استفاده می شود گفته اند: یکی از چیزها پیا خاستن قیامت در کوتاهترین مدت است، پس خدا قادر بر این معنا هم هست.

اشکال این توجیه هم این است که بنا بر این، جمله مذکور وافی به تعلیل حصر ((امر خدا در چشم گشودن)) نیست، تنها وافی به تعلیل اصل مطلب است که همان سریع بودن امر قیامت باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۶ بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((من بطونه من بین فرث و دم)) از امام (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مقصود از فرث، آن چیزی است که در شکم است.

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: هیچ کس از خوردن شیر، گلویش نمی گیرد، و شیر در گلویش گیر نمی کند، چون خدای تعالی فرمود: ((لنا خالصا سائغا للشاربین: شیری که گوارای برای نوشندگان است)).

چند روایت در تطبیق آیه ((و اوصی ربك الی النحل...)) بر پیامبر و اهل بیت او علیهم السلام

و در تفسیر قمی به سند خود از علی بن مغیره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((و اوحی ربك الی النحل)) فرموده مقصود از نحل، مائیم که خدا بدان وحی نموده، و معنای ((ان اتخذی من الجبال بیوتا)) امر به ما است که از عرب برای خود شیعه بگیریم، ((و من الشجر)) می گوید از عجم نیز بگیریم، و ((و مما یعرشون)) می گوید از بردگان هم بگیریم، و مقصود از شرابی که از شکم زنبور بیرون می آید و دارای الوان مختلفی است، علمی است که از ما بسوی شما ترشح می شود. مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست، و این از باب تطبیق به مصداق کلی است، شاهدش هم این است که در بعضی از این روایات، زنبور بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و جبال بر قریش، و شجر بر عرب، و مما یعرشون به غیر عرب (موالی)، و آنچه از شکم زنبور بیرون می آید به علم تطبیق شده.

و در تفسیر قمی به سند خود از علی بن مغیره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بنده خدا که به صد سال عمر، برسد به ارذل العمر رسیده.

و در مجمع گفته که: از علی (علیه السلام) روایت شده که مقصود از ((ارذل العمر)) هفتاد و پنج سالگی است، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم همین معنا روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۷

مؤلف: این روایت را در الدر المنثور از طبری از علی (علیه السلام) نقل کرده و نیز از ابن مردویه از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیث مفصلی روایت کرده که دلالت دارد بر اینکه ارذل العمر، صد سال است.

روایتی در معنای ((حفده)) و در تطبیق جمله: ((من یاءمر بالعدل)) بر امیرالمؤمنین و ائمه علیهم السلام

و در تفسیر عیاشی از عبد الرحمن اشل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و جعل لکم من ازواجکم بنین و حفده)) فرموده: حفده پسران دخترند، و ما حفده رسول خدا هستیم.



و در همان کتاب از جمیل بن دراج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در باره حفده فرمودند: به معنای یاوران از فرزندانند.

و در مجمع البیان در معنای حفده فرموده: خویشانی است که دختر از راه ازدواج بدست می آورد، و اضافه کرده است که این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده. مؤلف: بطوری که در سابق بیان کردیم منافاتی میان این روایات نیست.

و در تهذیب به سند خود از شعیب عرقوفی از امام صادق (علیه السلام) در خصوص طلاق عبد و نکاحش روایت کرده که فرمود: (برده) طلاق و نکاح ندارد، آیا نشنیدی کلام خدای تعالی را که می فرماید: ((عبد مملوک لا یقدر علی شیء)) یعنی قادر بر طلاق و نکاح نیست مگر به اذن مولایش. مؤلف: در این معنا عده ای از روایات دیگر از طرق شیعه رسیده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((هل یستوی هو و من یامر بالعدل)) از امام (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: چطور با هم برابرند و حال آنکه منظور از کسی که امر بعدل می کند امیر المؤمنین و ائمه (علیهم‌السلام) هستند؟.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از حمزه بن عطاء از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: ((هل یستوی هو و من یامر بالعدل...)) فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۸

مقصود علی بن ابی طالب (علیه السلام) است، اوست که بر صراط مستقیم است.

مؤلف: این دو روایت از باب جری، یعنی تطبیق مصداقی بر کلی است، و همانطور که در بیان گذشته گفتیم از باب بیان سبب نزول نیست. و همچنین آن روایاتی که از طرق اهل سنت در ذیل ((ضرب الله مثلا عبدا مملوکا)) وارد شده که یکی آن را در باره هشام بن عمرو دانسته که سری و جهری انفاق می نموده و غلامش ابی الجوزاء او را نهی می کرده است، و دیگری آن را در باره عثمان بن عفان و غلامش دانسته، و همچنین روایاتی که در ذیل جمله ((ضرب الله مثلا رجلین)) وارد شده که مقصود از ابکم، ابی بن خلف، و مراد از کسی که امر به عدل می کرده حمزه و عثمان بن مظعون است، و همچنین روایاتی که وارد شده در اینکه ابکم هاشم بن عمر بن حارث قرشی است، که مردی بی خیر بود و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دشمنی میکرد، و نیز آن روایاتی که دارد: ابکم، ابو جهل، و آمر به عدل عمار بوده، و آن روایاتی که آمر به عدل را عثمان بن عفان، و ابکم را مولای کافر او اسید بن ابی العیص دانسته، و نیز روایت دیگری که در این مقوله رسیده همه از باب تطبیق مصداق بر کلی است.

النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۴۹

آیات ۷۸ - ۸۹، سوره نحل

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۷۸) أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْوِ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۷۹) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثْنَا وَ مَتَعًا إِلَى حِينٍ (۸۰) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُم سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (۸۱) فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ الْمُبِينُ (۸۲) يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ (۸۳) وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ (۸۴) وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (۸۵) وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شَرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شَرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ (۸۶) وَالْقَوْلُ إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامُ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۸۷) الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ زَ دَنَّهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ (۸۸) وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (۸۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۰

## ترجمه آیات

و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی دانستید و به شما گوش و دیدگان و دلها داد شاید سپاس گزاید (۷۸) آیا نظر نمی کنند به پرندگان در حالی که رام شده اند برای پرواز در آسمان ، نگه نمی دارد آنها را مگر خدای تعالی ، و در این برای گروهی که ایمان دارند عبرتهاست (۷۹) و خدا برای سکونت دائم شما منزلهایتان را و برای سکونت موقت سفر از پوست چهارپایان خیمه ها برای شما قرار داد تا وقت حرکت و سکون سبک وزن و قابل انتقال باشد و از پشم و کرک و موی (گوسفند و شتر) اثاثیه منزل و متاع و اسباب زندگانی و لباسهای فاخر برای شما خلق فرمود تا در حیات دنیا از آن استفاده کنید (۸۰) و خدا برای آسایش شما از گرما، سایه بانها از درختان و سقف و دیوار و کوهها مهیا ساخت و از غارهای کوه پوشش و اتاقها برایتان قرار داد تا از سرما و گرما پناهی گیرید، و نیز لباس که شما را از گرمای آفتاب و سرمای زمستان بپوشاند خلق کرد، و نیز برای آنکه در جنگ محفوظ مانید لباس آهن مقرر گردانید، چنین نعمتهای خود را بر شما تمام و کامل کرد تا مگر مطیع و تسلیم امر او باشید (۸۱) اگر روی بگردانیدند فقط بلاغ آشکار به عهده تو است (۸۲) نعمت خدا را شناسند و باز آن را منکر شوند و بیشترشان منکرند (۸۳) روزی که از هر امتی گواهی برانگیزیم آن وقت به کسانی که کافر بوده اند نه اجازه دهند، نه به مقام اعتذار آیند (۸۴) و چون کسانی که ستم کرده اند عذاب را ببینند نه عذابشان سبک شود و نه مهلت یابند (۸۵) و کسانی که شرک آورده اند چون شریکان عبادت خویش ببینند گویند پروردگارا اینان شریکان عبادت مايند که سوای تو می خواندیمشان و شریکان این سخن ادا کنند که شما دروغگویانید (۸۶) در آن روز تسلیم فرمان خدا شوند و آن دروغها که می ساخته اند نابود گردد (۸۷) و کسانی که کافر بوده اند و مردم را از راه خدا باز داشته اند به سبب آن فسادى که کرده اند عذابی بر عذابشان بیفزاییم (۸۸) روزی باشد که از هر امتی گواهی بر ضد خودشان برانگیزیم و ترا بر ضد اینان گواه آریم ، این کتابی که بر تو نازل کرده ایم توضیح همه چیز و هدایت و رحمت و بشارت مسلمانان است (۸۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۱

## بیان آیات

این آیات ، تعدادی دیگر از نعمتهای الهی را بر می شمارد، و سپس کلام را معطوف به سوی نتیجه ای می کند که آن نتیجه ، حق محض در مساله وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت ، و در مساله بعثت در قیامت ، و در مساله نبوت و شرایع عینا مانند دسته قبلی آیات است که در آنها نیز برداشت سخن بهمین منوال بود.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا... کلمه ((امهات)) جمع ((ام : مادر)) است و حرف ((ها)) در آن زائده است ، نظیر کلمه ((اهراقه : ریختن مایع)) که در اصل ((اراقه)) بوده ، البته جمع ((ام)) همانطور که ((امهات)) می آید ((امات)) هم می آید. بعضی هم گفته اند ((امهات)) در انسان به کار می رود و ((امات)) در غیر انسان از حیوانات . و کلمه ((افئدة)) جمع قله ((فؤاد)) است ، که به معنای قلب و فهم است ، و برای این کلمه جمع کثرتی دیده نشده .

و اینکه فرمود: ((و الله اخراجکم من بطون امهاتکم)) اشاره است به تولد، و جمله ((لا تعلمون شیئا)) حال از ضمیر خطاب است ، یعنی شما را از رحم های مادرانتان متولد کرد، در حالی که شما از این معلوماتی که بعدا از طریق حس و خیال و عقل درک کردید خالی بودید.

در آیه : ((والله اخراجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا)) علم حصولی انسان در بدو تولد نفی شده است

این آیه نظریه علماء نفس را تایید می کند که می گویند: لوح نفس بشر در ابتدای تکونش از هر نقشی خالی است - به طوری که گفته شد - و بعدا به تدریج چیزهایی در آن نقش می بندد.

البته این در باره علم انسان است به غیر خودش ، چون عرفا علم به خویشتن را ((یعلم شیئا)) نمی گویند، دلیل قرآنی بر این مطلب قول خدای تعالی است که در آیات قبلی در باره کسی که به حد ارذل العمر (پیری) برسد می فرمود: ((لکی لا یعلم بعد علم شیئا))

چون این از ضروریات است که چنین کسی در چنین حالی عالم به نفس خود هست و هر چه پیرتر شود نسبت به خودش جاهل نمی شود.

یکی از مفسرین به عموم آیه استدلال کرده است بر اینکه علم حضوری - یعنی علم انسان به خودش - مانند سایر علوم، یعنی علوم حصولی، در ابتدای پیدایش انسان نبوده و بعداً در نفس پیدا شده است آنگاه در ادله حکماء بر اینکه علم انسان به خودش علم حضوری است (نه حصولی و نقشی) مناقشه های عجیبی کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۲

ما در پاسخ وی می گوئیم: عموم آیه شریفه منصرف به علمهای معمولی، یعنی علم حصولی است که شاهدش همان آیه ای است که قبلاً اشاره کردیم. و اینکه فرمود: ((و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون)) اشاره است به مبادی این علم که خدای تعالی به انسان انعام کرده چون مبدأ تمامی تصورات، حواس ظاهری است، که عمده آنها حس باصره و حس سامعه است. و آن حواس دیگر یعنی لامسه و ذائقه و شامه به اهمیت آن دو نمی رسند، و مبدأ تصدیق و فکر، قلب است.

سبب حقیقی پرواز مرغان در هوا خدای تعالی است

أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ... در مجمع البیان گفته: کلمه ((جو)) به معنای هوای دور از زمین است. و بنا به گفته او معنای آیه چنین است: آیا به مرغان نمی نگرند که چگونه در فضای دور و در جو آسمان مسخر خدا هستند؟ آنگاه نتیجه این نگرستن و تفکر را بیان نموده می فرماید: ((ما یمسکهن الا الله))

در اینجا خدای تعالی سبب نگهداری مرغان را در فضا منحصر به خود کرده با اینکه می بینیم که اسباب طبیعی نیز در پرواز مرغان در فضا مؤثرند، و از سوی دیگر می دانیم که خدای تعالی در کلام مجیدش ناموس علیت و معلولیت را تصدیق نموده، سببیت اسباب طبیعی را قبول دارد پس چگونه در مساله پرواز مرغان، آن را انکار کرده است؟

این سؤال است که در آیه شریفه به نظر می رسد و لیکن باید دانست که ایستادن و راه رفتن مرغان در فضا و سقوط نکردنشان به هر گونه ای که باشد و مستند به هر سببی که بوده باشد خودش و سببش و رابطه ای که میان آن سبب و این سبب (پرواز) برقرار است همه مستند به خدای تعالی و صنع او هستند. او است که وجود را بر طیر و بر سبب طیرانش و رابطه میان آن سبب و آن طیران افاضه فرموده. پس سببی که وجود را به آن سبب افاضه کرده حقیقی است هر چند که متوقف بر سبب طبیعی و قریب نیز باشد، پس سبب حقیقی این موجود منحصر خدای تعالی است، هر چند موقوف بر سببهای طبیعی نزدیکش هست.

و معنای اینکه گفتیم که وجودش متوقف بر سببش هست این نیست که سبب بعد از آنکه وجود خود را از خدای تعالی گرفت به او افاضه می کند، بلکه معنایش این است که مسبب در گرفتن وجود خود از خدا محتاج به این است که سببش قبلاً وجود خود را گرفته باشد، و ما در صفحات گذشته توضیحی برای این مطلب گذرانندیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۳

این است معنای توحید قرآن، و دلیل بر آن از جهت لفظ، آیاتی است نظیر آیه ((الا له الخلق و الامر)) و آیه ((ان القوة لله جميعا)) و آیه ((الله خالق کل شیء)) و آیه ((ان الله علی کل شیء قدير))

و دلیل بر آنچه در معنای نفی و اثبات در آیه گفته شد (آیا جمله ((جز خدا کسی طیر را در فضا نگه نمی دارد)) با سببیت اسباب طبیعی منافات دارد یا نه) کلمه مسخرات است، چون تسخیر وقتی محقق می شود که (مسخر) سببی دیگر را مجبور در کاری کند که او می خواهد، پس خود همین کلمه دلالت دارد بر اینکه مقهور، خود نوعی از سببیت طبیعی را دارد.

پرواز مرغان در آسمان یکی از آیات الهی است

و پرواز مرغان در جو آسمان در حقیقت عجیب تر از ایستادن انسان در زمین نیست پس همه بطور مساوی منتهی به صنع خدای تعالی است، چیزی که هست انسان نسبت به پاره ای چیزها انس و الفت گرفته و تا چشم گشوده آن را آنطور دیده و باعث شده که قریحه جستجو و تحقیق و کنجکاوی نسبت به آن خمود گردد و از دیدن آن دچار هیچ شگفتی نشود ولی همین انسان وقتی به

چیزی مخالف آنچه که مانوس اوست برخورد آن را امری استثنایی و غیر عادی می‌پندارد، و قهراً قریحه کنجکاویش به بحث و جستجو برانگیخته می‌شود.

انسان همواره دیده که اجسام سنگین همه به زمین تکیه می‌کنند و به سوی زمین جذب می‌شوند، این تا بوده چنین دیده‌آنگاه وقتی می‌بیند که چیز سنگینی بنام فلان مرغ این کلیت را نقض کرده و در فضا پرواز می‌کند، و جاذبه زمین با آن کاری ندارد تعجب می‌کند و شروع به بحث و جستجو می‌نماید و تا روز به دست آوردن علتش تلاش می‌کند، و البته این بحث بهره‌ای از حق و حقیقت را هم دارد و همین خود باعث شده که قرآن کریم هم اینگونه امور را مواد احتجاج خود قرار می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۴

و اینکه فرمود: ((ان فی ذلک لآیات لقوم یؤمنون)) معنایش این است که در مسخر بودن مرغان در جو آسمان، آیت‌ها و نشانه‌هایی است برای مردمی که ایمان بیاورند، چون مرغان در فضا یک حال ندارند تا یک آیت باشند بلکه گاهی دیف (پرزدن) دارند و گاهی صیف (بال را چون هواپیما باز نموده و بدون حرکت پرواز می‌کنند) گاهی بالها را بطور کلی می‌بندند و بی‌بال حرکت می‌کنند گاهی می‌ایستند گاهی منتقل می‌شوند، گاهی صعود دارند و گاهی نزول، که همه اینها همانطور که خدای تعالی فرمود آیت‌هایی است برای مردمی که ایمان بیاورند.

ذکر نعمت خانه، پوست و پشم و کرک و موی حیوان و...  
وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا... در مفردات گفته: ((بیت)) به معنی ماورای آدمی در شب است، چون وقتی می‌گویند فلانی در فلانجا بیتوته کرد معنایش اینست که یک شب در آنجا اقامت کرد، همچنانکه در باره روز می‌گویند ((ظل بالنهار)) آنگاه گاهی به مسکن هم بیت می‌گویند و جمع آن، هم ((ایات)) آمده و هم ((بیوت))، لیکن بیوت بیشتر در خانه‌ها و ایات بیشتر در شعر استعمال می‌شود. و نیز (راغب) گفته کلمه بیت، هم به خانه‌های سنگی اطلاق می‌شود، هم گلی، هم پشمی، و هم کرکی، این بود مقدار حاجت ما از گفتار او.

و کلمه سکن به معنای هر چیزی است که انسان به وسیله آن سکونت یابد، و کلمه ((ظعن)) به معنای کوچ کردن و بر خلاف اقامت است و کلمه ((صوف)) پشم گوسفند را می‌گویند، و کلمه ((وبر)) پشم شتر را، همچنانکه موی انسان را ((شعر)) و نیز پشم بز را هم شعر می‌گویند، و ((اثاث)) به معنای متاع بسیار خانه است زیرا به یک قطعه از متاع خانه اثاث گفته نمی‌شود، در مجمع البیان می‌گوید اثاث جمعی است که واحد ندارد همچنانکه متاع نیز چنین است و متاع از اثاث عمومی تر است زیرا مطلق حوائج زندگی را هر چند مربوط به خانه نباشد متاع می‌گویند.

و اینکه فرمود: ((و الله جعل لكم من بیوتکم سکناً)) معنایش این است که خدا بعضی از بیوت شما را برای شما مایه سکونت قرار داد که در آن ساکن شوید زیرا بعضی از بیوت قابل سکونت نیست مانند انبار هیزم، ((و جعل لكم من جلود الانعام بیوتاً...)) یعنی از بعضی پوستها که همان پوست دباغی شده است برای شما خانه‌هایی قرار داد - که مقصود از آن قبه و خیمه است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۵

- خانه‌هایی که: ((تستخفونها)) یعنی سبکش می‌شمارید و برای نقل و انتقالهای خود اختصاصش می‌دهید در: ((یوم ظعنکم)) روز کوچ کردنتان و ((یوم اقامتکم)) در روز اقامتان که سفری ندارید.

و اینکه فرمود: ((و من اصوافها و اوبارها و اشعارها)) عطف است بر ((من جلودها)) و تقدیرش ((جعل لكم من اصوافها)): خدا قرار داد برای شما از پشمهای آنها یعنی گوسفندان و ((اوبارها)) یعنی مال شتران و ((اشعارها)) یعنی مال بزها ((اثاثاً)) اثاثی که در خانه هایتان بکار ببرید و ((متاعاً)) و متاعی که از آن بهره‌مند شوید ((الی حین)) البته این بهره‌مندی تا مدتی است محدود، بعضی گفته‌اند: این قید مدت محدود اشاره است به اینکه همه این نعمتها فانی و از بین رفتنی است، پس عاقل نباید به خاطر اینها نعیم آخرت

را از دست بدهد.

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا... این دو ظرف، یعنی ظرف ((لکم)) و ظرف ((مما خلق)) متعلقند به ((جعل)) و تعلیق ظلال بر ما خلق برای این است که خود ظلال (سایه ها) امری عدمی است و قابل خلق نیست، مگر به تبع غیر خودش، و در عین اینکه خودش عدمی است همین وجود تبعیش خود یکی از نعمتهای بزرگی است که خدای تعالی بر انسان و سایر حیوانات و حتی نباتات انعام کرده، بطوری که نعمت بودن آن و استفاده انسان و حیوان و نبات از آن کمتر از استفاده اش از نور نیست، زیرا اگر سایه نبود، یعنی سایه شب سایه درختان و سایه نباتها، و دائما نور و روشنی بود یک جاندار در روی زمین زنده نبود.

((و جعل لکم من الجبال اکنانا)): کلمه ((کن)) به معنای چیزی است که با آن چیز دیگری پوشیده شود حتی پیراهن هم برای کسی که آن را پوشد کن است و مقصود از ((کن)) کوهها و غارها و دخمه های آن است. ((و جعل لکم سراپیل تقیکم الحر)) - مقصود از ((سراپیل))، پیراهنی است که شما را از گرما حفظ کند.

وجه اینکه درباره سراپیل فرمود: ((شما را از گرما ننگه می دارد)) و حفظ از سرما را ذکر نکرد

در مجمع البیان گفته: اگر فرمود: شما را از گرما حفظ کند و نفرمود: از سرما، برای این بود که هر چیزی که آدمی را از گرما حفظ کند از سرما هم حفظ می کند و اگر خصوص گرما را ذکر کرد با اینکه همان چیز آدمی را از سرما بیشتر حفظ می کند برای این بود که مخاطبین به این خطاب اهالی گرمسیر حجاز بودند که احتیاجشان به حفظ از گرما بیشتر از چیزی بود که از سرما حفظشان کند. (به نقل از عطاء)

آنگاه صاحب مجمع اضافه کرده است که عرب از دو چیز که ملازم همنند به ذکر یکی اکتفا می کرده اند چون از ذکر یکی از آن دو، دیگری هم فهمیده می شود چنانچه شاعر گفته: و ما ادری اذا یمت ارضا ارید الخیر ایهما یلینی یعنی نمی دانم وقتی بخواهم به امید خیر به دیاری سفر کنم کدامیک از ((آن دو)) برایم پیش می آید مقصود از آن دو خیر و شر است چون خیر را در کلام آورده بود به همان اکتفاء نمود (نقل از فراء)

و بعید هم نیست وجه دیگر اینکه حرارت را ذکر کرد و به ذکر آن اکتفاء نمود این باشد که: بشر اولی در مناطق گرم زمین زندگی می کرده و با شدت گرما بیشتر سر و کار داشته تا شدت سرما و لذا این طایفه را به اتخاذ پیراهن تذکر می دهد و این برای پرهیز از هوای نامساعدی است که با آن در تماسند و آن گرمای شدید است (و خدا داناتر است) ((و سراپیل تقیکم باسکم)) - ظاهرا مراد از این ((سراپیل)) که از صدمه جنگ آدمی را ننگه بدارد همانا زرهی است که از آهن و نظایر آن ساخته می شده.

((کذلک یتم نعمته علیکم لعلکم تسلمون)) - در این جمله برایشان اتمام نعمتهایی را که نام برده منت می گذارد و نتیجه ای که از این همه انعام منظور بود این بود که در برابر خدا تسلیم شوند آنهم با معرفت به اینکه ولی نعمتش در حقش کوتاهی نکرده بلکه نعمت را بر او تمام نموده جز تسلیم در برابر اراده منعمش و استکبار نورزیدن، انتظار و توقع نمی رود چون داند که منعمش جز خیر او را اراده نمی کند.

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ الْمُبِينُ در مجمع البیان گفته: ((بلاغ))، اسم و ((تبلیغ))، مصدر است همانند کلام و تکلیم.

بعد از آنکه خدای سبحان از شمردن آنچه از نعمتهایش می خواست ذکر کرد و از احتجاج به آنها فارغ گردید بیان خود را با این جمله ختم فرمود، که مضمونش عتاب و ملامت و تهدید کفار، و متضمن ذکر وحدانیت در ربوبیت و نیز نبوت و معاد است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۷

نخست وظیفه و پست نبوت و وظیفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در رسالتش را بیان کرد و آن عبارت از بلاغ است که فرمود: ((فان تولوا: اگر اعراض کردند)) یعنی متفرع بر این بیان که جز دعوت آنان به صلاح معاش و معاد آنان نیست و هیچ اجبار

و اکراهی در آن نشده این است که اگر اعراض کردند و از پذیرفتن آن سرتافته و از اهداء به آن مضایقه نمودند ((فانما علیک البلاغ المبین)) بر تو هیچ مسؤ ولیتی جز تبلیغ واضح که ابهام و خفائی در آن نباشد نیست چون تو یک فرستاده خدایی و فرستاده جز این وظیفه ندارد.

در این جمله علاوه بر بیان وظیفه آن جناب تسلیت و دلجویی او نیز هست .

معنای آیه : ((يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها و اکثرهم الكافرون))

يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ((معرفت))، مقابل انکار است و مانند علم است که در مقابل جهل قرار دارد و این خود دلیل بر این است که مراد از انکار (یعنی عدم معرفت) لازم معنای آن است و آن عبارت است از انکار عملی، یعنی به خدا و رسول و روز جزا ایمان نیاوردن و یا انکار زبانی کردن با داشتن معرفت قلبی، و این هر دو محتمل است و لیکن از آنجا که در جمله ((و اکثرهم الكافرون)) انکار را اختصاص به اکثر ایشان داده پس تنها باید معنای اولی مراد باشد.

و اینکه بجای ((اکثرهم کافرون)) فرمود: ((و اکثرهم الكافرون)) و لام بر سر کافر آورد دلیل بر این است که کافران نامبرده کفران نعمتهای الهی و یا به قرآن و به توحیدی که نعمتها بر آن دلالت دارند و یا کفران به توحید و غیر آن را به حد کمال رسانیده بودند چون معنای ((اکثرهم الكافرون)) ((اکثرهم کاملون فی کفرهم)) است زیرا علاوه بر کفر و جحودشان عناد و لجاجت هم می کردند و از راه خدا جلوگیری می نمودند.

و معنایش این است که آنان نعمت خدا را به عنوان اینکه از خداست شناختند و مقتضای این شناسایی این بود که به او و رسول او و روز جزا ایمان آورند و در عمل تسلیم شوند، بر عکس، وقتی در مورد عمل در می آیند به آنچه مقتضای انکار است عمل می کنند، نه آنچه اثر معرفت است و بیشترشان به صرف انکار عملی قناعت ننموده کفر و عناد با حق و جحود و اصرار بر آن را اضافه می کنند.

این مقدار بیانی که ما کردیم در معنای جمله ((و اکثرهم الكافرون)) کافی است و طول و تفصیلی که مفسرین در معنای آن داده اند زیادی است .

و جوهی که درباره آیه ((و اکثرهم الكافرون)) مفسرین گفته اند

یکی گفته : اگر آیه شریفه بیشتر آنها را کافر گفته با اینکه همه آنها کافر بودند از این جهت بوده که اقلیتی از آنها کسانی بوده اند که حجت بر آنان تمام نشده بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۸

یا از این باب که به حد بلوغ و تکلیف نرسیده بودند و یا از این جهت که در عقل آنان آفت و نقصی وجود داشته و یا از این جهت که اصلا دعوت پیغمبر به گوششان نخورده بوده، و معلوم است که چنین کسانی را نمی توان کافر خواند.

ما در جواب این مفسر می گوئیم : آیه شریفه اصلا در باره آنها گفتگو ندارد، و اینگونه افراد بکلی از اطلاق آیه خارجند چون صریحا توییح و تهدید می کند و می فرماید که آنها با اینکه نعمت خدا را شناختند انکار کردند، و اقلیتی که شما فرض کردید اگر نعمتهای خدا را دانسته انکار کردند که جزء همان اکثریتند و اگر انکار نکرده اند، داخل در اطلاق آیه نیستند، علاوه بر این فرض چنین اقلیتی هم محل حرف است، زیرا مگر تمامیت حجت به چیست؟ و حال آنکه حجت غیر از دیدن نعمتهای خدای سبحان چیز دیگری نیست و همان اقلیت هم نعمتهای خدای را می شناختند.

یکی دیگر گفته : از این جهت کفر را به اکثریت نسبت داده نه به همه که نمی دانستند عده ای از آنان به فاصله کمی ایمان خواهند آورد. جواب این توجیه این است که سخنی است بدون دلیل .

بعضی گفته اند: مراد از اکثر، همه است و منظور از این تعبیر، تحقیر و توهین آنان است . این قول را به حسن بصری نسبت داده اند و سخنی بس عجیب است .



استدلال بعضی به آیه بر بطلان عقیده جبریه‌ها و نقد آن

بعضی به این آیه استدلال کرده اند بر بطلان عقیده جبریه‌ها، که گفته اند: خداوند بر کافران هیچ نعمت و منتهی ندارد، چون هر عملی که آنان می‌کنند، و هر نعمتی که خدا به آنان می‌دهد نعمت و خذلان است زیرا خداوند سبحان در این آیه بر خلاف عقیده آنها تصریح کرده است، زیرا می‌فرماید که کافران نعمت خدای را می‌شناسند.

لیکن حق مطلب این است که نعمت دو اعتبار دارد، یکی اعتبار اینکه ناعم و ملایم حال منعم علیه است، و از این جهت که در صراط تکوین و رشد و سعادت جسمانی و بدنیش بدان نیازمند است، و یکی از این جهت که منعم علیه در صراط تشریح یعنی سعادت روحی و انسانیش به آن احتیاج دارد، و وجود نعمت باعث معرفت او به نعمت سپس به منعم و در آخر ایمان به خدا و رسول و روز جزا می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۵۹

و باعث می‌شود که انسان آن نعمت را در راه مرضات خدای تعالی مصرف نماید، شخصی که ایمان به خدا و رسولش دارد هر دو نعمت را دارد، هم جسمانی‌اش را و هم روحانی‌اش را، ولی کافر به یک نعمت، منعم است، آنهم نعمت مادی و دنیوی است و از دیگری محروم است، در کلام خدای سبحان شواهد زیادی بر این دو اعتبار هست پس نمی‌توان سخن جبریان را پذیرفت و گفت که خدا بر کافران هیچ نعمتی نداده.

و یَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ در مجمع البیان از زجاج نقل می‌کند که گفته: ((عتب)) به معنای غضب و حزن است، وقتی گفته می‌شود: فلانی بر فلانی عتب کرد معنایش این است که غم او را خورد، و اگر برگردد و دلجویش کند می‌گویند ((عاتبه))، و اسم این ماده ((عتبی)) است، یعنی برگشتن معتوب علیه به چیزی که مایه رضایت عاتب باشد، و کلمه ((استعتب)) به معنای ((از او خواست که دلجوئی کند)) میباشد، این بود نقل کلام زجاج.

مراد از اینکه در قیامت از هر امتی شهیدی مبعوث می‌گردد

و در جمله ((و یوم نبعث من کل امه شهیدا)) از سیاق به دست می‌آید که مراد از این ((یوم)) روز قیامت و مراد از این ((شهداء)) که خدا هر یک را از یک امتی مبعوث می‌کند، گواهان اعمال است که حقایق اعمال امت خود را ضبط کرده اند، و در آن روز از ایشان استشهاد می‌شود، و ایشان شهادت می‌دهند، و ما در تفسیر آیه ((لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا)) در جلد اول این کتاب در معنای این شهادت مقداری بحث کردیم.

و از لفظ آیه شریفه هیچ بر نمی‌آید که مراد از شهید هر امت، پیغمبر آن امت است، و نیز بر نمی‌آید که مراد از امت، امت آن پیغمبر است، بلکه احتمال هم می‌رود که مراد از شهید، غیر از پیغمبر و شخصی نظیر امام باشد، همچنانکه آیه سوره بقره و همچنین آیه ((و جیء بالنیین و الشهداء)) دلیل بر این احتمال است، و بنا بر این، مراد از ((بکل امه)) امت و اهل زمان هر شهید برانگیخته شده خواهد بود.

و در جمله ((ثم لا یؤذن للذین کفروا...))، ذکر مبعوث کردن شهید هر امت دلیل بر این است که شهیدان و گواهان مورد بحث، علیه امت خود شهادت می‌دهند که در دنیا چه کارهایی کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۰

و نیز قرینه است بر اینکه لابد مراد از اینکه فرمود ((به کفار اجازه داده نمی‌شود)) این است که اجازه سخن گفتن و عذر خواستن داده نمی‌شود، و اگر اجازه شان نمی‌دهند برای این است که زمینه و فرصت برای ادای شهادت شهود فراهم شود خلاصه امت ساکت شوند تا گواهان، گواهی خود را بدهند، همچنانکه آیات دیگری نیز اشاره ای بر این دارد مانند آیه: ((الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم)) و آیه ((هذا یوم لا ینطقون، و لا یؤذن لهم فیعتذرون)).

قیامت روز پاداش و کیفر است نه روز عمل و راهی به بازگشت از آن به حیات دنیوی نیست

علاوه بر این، سیاق جمله مورد بحث افاده می‌کند که مراد از جمله مذکور این است که اجازه شان نمی‌دهند که با زدن حرفهایی

و بکار بردن حيله هايي شرقيامت را از خود دور کنند، و خلاصه مي خواهد برساند که هيچ راهي به تدارک مافات و اصلاح آنچه از اعمال دنيايشان فاسد گشته ندارند و اين اصلاح و تدارک ناگير به يکي از دو راه است، يا به عذر خواهي و يا به اينکه اجازه شان بدهند که برگردند و از ابتدا شروع به عمل صالح کنند، راه دومي را جمله ((ولا هم يستعتبون)) بسته است، و راه اول را هم که عذر خواهي باشد جمله ((ثم لا يؤذن)) سد نموده است.

از همينجا معلوم مي شود که معنای جمله ((ولا هم يستعتبون)) اين است که از ايشان نمي خواهند که در مقام راضي کردن خدا بر آيند، و خدا را از خود خوشنود سازند، و اين بيان، بيان عدم امکان تدارک مافات است، خواهد بفهماند چنين چيزي ممکن نيست، و محال است که بار ديگر برگشته و اطاعت کنند چون روز قيامت روز پاداش و کيفر است نه روز عمل، و راهي هم براي برگشتن بسوي دنيا وجود ندارد، تا اينکه به عمل صالح پردازند.

و اين هر دو معنا را خداوند در موارد ديگري از کلامش به زبان ديگري بيان فرموده از آن جمله در معنای اول، يعني برگشت به عمل صالح در همان قيامت فرموده: ((يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعۃ ابصارهم ترهقهم ذلۃ و قد کانوا يدعون الى السجود و هم سالمون)) ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۱

و در معنای دوم يعني برگشتن به دنيا فرموده: ((ولو ترى اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)).

در عذاب ظالمان در آخرت تخفيف و تاءخيري نيست

وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ آيه قبلي در حقيقت در مقام فرق بين روز جزاء يعني روز قيامت با ساير ظروف جزاء در دنيا بوده و حتى فرمود: ((جزای روز قيامت مانند جزاهای دنيا نيست که با عذر خواهي و يا استعتاب تغيير پذيرد))، ولي اين آيه در مقام بيان فرق بين عذاب آن روز با عذابهای دنيايي است، که گريبانگير ستمکاران مي شود، زيرا عذابهای دنيايي ستمکاران، هم تخفيف پذير است و هم تاخير پذير، ولي عذاب قيامت نه تخفيف مي پذيرد و نه تاخير. پس اينکه فرمود: ((و اذا رای الذين ظلموا العذاب)) و نفرمود: ((الذين كفروا)) براي اين بود که به علت و ملاک حکم، اشاره کرده باشد، و مقصود از ((ديدن عذاب)) بطوري که از سياق بر مي آيد اشراف عذاب به ايشان و اشراف ايشان به عذاب بعد از رسيدگي به حساب است، و مقصود از ((عذاب))، عذاب روز قيامت است که همان شکنجه به آتش است. و معنای آيه (و خدا داناتر است) اين است که وقتی به حسابشان رسيدگي شد، و حکم عذاب صادر گرديد، و نزديک آتش شدند، و آن را مشاهده کردند ديگر خلاصی براي ايشان نيست، و ديگر نه تخفیف دارند و نه مهلتی.

وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شَرَكَاءَهُمْ... داستان روز قيامت را همچنان ادامه مي دهد و مراد از ((الذين اشركوا)) در عرف قرآن، پرستندگان اصنام و اوثانند، و همين خود قرينه است بر اينکه مراد از کلمه ((شركاءهم)) کسانیند که برای خدا شریک گرفته بودند، و به افتراء ايشان شرکای خدا بودند، ذیل آيه بعدی نیز بر اين معنا دلالت دارد.

و اگر بجای اينکه بفرمايد شرکای خدا، فرمود ((شرکای ايشان)) برای اين بود که به اين وسيله دلالت کند بر اينکه بتها و خدايان دروغين ايشان با خدا شرکت واقعی ندارند، ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۲

تنها آن شرکتي را دارا هستند که اين مشرکين بر ايشان جعل و فرض نموده اند، که آن هم حقيقت ندارد.

با اين بيان روشن می گردد، اينکه تفسير ((شركاءهم)) به اصنام يا معبودات باطل ديگر، و اينکه اصنام با بت پرستان شريك المال بودند، چون سهمی از اموال و احشام ايشان وقف آنها بود، و نیز تفسير به ((شياطين)) و اينکه شيطانها در اموال و اولادشان و يا در کفرشان و يا در وبال کفرشان شرکت داشتند تفسير صحيحی نيست، و چون مجال مناقشه با هر يک از اين تفسيرها را نداريم می گذريم.

(( قالوا ربنا هو لاء شرکاءنا الذین کنا ندعوا من دونک )) معنای این جمله روشن است ، می خواهد از طرف مشرکین شرکای ایشان را برای پروردگارشان معرفی نماید، و احتیاجی نیست به اینکه بحث کنیم که چرا مشرکین در قیامت خدایان خود را معرفی می کنند، چون آن روز، روزی است که بدبختی و عذاب از هر سو ایشان را احاطه می کند، و انسان در مثل چنین وصفی به آنچه به ذهنش برسد تمسک می جوید، و هر کوششی که به خاطرش برسد برای نجات خود می کند.

(( فالقوا لیهم القول انکم لکاذبون )) - در مجمع گفته : وقتی می گویی ((القیة الشیء)) که آن شیء را دور بیندازی ، و کلمه ((لقی)) به معنای چیز دور افتاده است ، و ((القیة الیه مقاله)) یعنی روی سخن را متوجه او کردم ، و کلمه ((تلقاها)) به معنی آن را، قبول کرد می باشد.

و معنای جمله این است که شرکای ایشان کلام ایشان را رد نموده تکذیبشان کردند و خدای سبحان در جای دیگر از این تکذیب به کفر تعبیر نموده است ، مانند آیه ((و یوم القیمه یکفرون بشرکم)) و نیز مانند آیه ((انی کفرت بما اشركتمون من قبل)) که حکایت شیطان است در خطاب به مشرکین در روز قیامت .

مشرکین در روز قیامت تسلیم خدا می شوند

وَأَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ وَكَلَّمَهُ ((سلم)) به معنای اسلام و استسلام است ، و گویا خواسته است با تعبیر به القاء سلم اشاره کند به اینکه علاوه بر تسلیم و خضوع مقهوریت به قهر الهی هم خواهند داشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۳

و ضمیر ((القوا)) به قرینه جمله ((و ضل عنهم ما كانوا یفترون)) به ((الذین اشركوا)) بر می گردد، و بنا بر این مراد اینست که مشرکین در روز قیامت تسلیم خدا می شوند، در حالی که هر چه در دنیا به اسلام دعوت شدند استکبار می کردند. نه اینکه مراد، انکشاف حقیقت و ظهور وحدانیت خدا بوده باشد، هر چند که بنا به فرموده خدای تعالی در جمله ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) مساله انکشاف از صفات روز قیامت است ، و لیکن انکشاف حقیقت ، مطلبی است ، و تسلیم و ایمان به ثبوت آن مطلبی دیگر همچنانکه در جمله ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) فرق میان آن دو کاملا به چشم می خورد.

و صرف علم به اینکه خدا حق مبین است کافی در سعادت انسان نیست ، بلکه در تمامیتش محتاج به تسلیم و ایمان است ، و اینکه اثر علمی آن علم را بار کند، البته یک ایمان و تسلیم هست که از طوع و اختیار است و یکی است که از کره و اضطرار، و اما آن تسلیمی قیمت دارد و در سعادت آدمی مؤثر و نافع است که از طوع و اختیار باشد، و موطن اختیار هم دنیا است که دار عمل است نه آخرت که دار جزا است .

تسلیم اضطراری مشرکین در قیامت در برابر خدا سودی به حالشان ندارد

و مشرکین در دنیا تسلیم در برابر حق نشدند هر چند بدان یقین داشتند، تا آنکه به خانه آخرت منتقل شده و در موقف حساب قرار گرفتند، به عیان دیدند که خدا حق مبین است ، و عذاب شقاوت از هر سو احاطه شان نموده آن وقت تسلیم در برابر حق شدند، ولی این تسلیمی است از روی اضطرار که سودی به حالشان ندارد، و آیه ((یومئذ یوفیهم الله دینهم الحق و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) بهمین علم و تسلیم اضطراری اشاره می کند، صدر آیه از اسلامشان خبر می دهد که دین حق است به شهادت آیه ((ان الدین عند الله الاسلام)) و ذیل آیه از انکشاف حق برای آنان و ظهور حقیقت برایشان خبر می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۴

و آیه ای که پیرامونش بحث می کنیم یعنی آیه ((و القوا الی الله یومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا یفترون)) اولش به اسلام ایشان اشاره می کند و ذیلش به اینکه این اسلامشان اضطراری و بی فایده است ، چون در دنیا هم برای خدا الوهیت قائل بودند و هم برای شرکاء شان ، آنگاه تسلیم در برابر الوهیت شرکایشان را بر تسلیم در برابر الوهیت خدا ترجیح دادند تا آنکه در آخرت حق برایشان

ظاهر گشته همان شرکاء، شرک ایشان را تکذیب کردند، آنگاه آنچه می پنداشتند باطل گشته اثری از آن خیالات برایشان نمی ماند و در نتیجه جز تسلیم در برابر خدا چاره دیگری برایشان نمانده، از روی بیچارگی تسلیم او گشته، و از روی کراهت منقادش می شوند.

کافران مفسد عذابی بیش از دیگر کفار خواهند داشت

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ در این آیه از نو متعرض حال پیشوایان کفر شده با اینکه قبلا در آیه قبلی سرنوشت همه کفار را بیان کرده بود و از همین جهت وقتی شنونده آن بیان را شنید که تمامی کفار معذبند، و تخفیف و مهلتی از عذاب ندارند، و در جمله ((و اکثرهم الکافرون)) این را هم شنید که بیشترشان در کفر و شقاوت شدیدترند قهرا این سؤال در دلش خطور می کند که آیا این عده با بقیه کفار که کفرشان به این درجه نیست در عذاب برابرند با اینکه اینها کفر بیشتری دارند، چون سبب کفر دیگران هم شده اند؟ چون جای چنین سؤال بوده خدای سبحان کلام را از نو آغاز کرده تا جواب آن را بدهد، و لذا فرمود: ((الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله)) آنها که علاوه بر کفر ورزیدن، راه خدا را به روی دیگران هم بستند، و با عناد و لجاج، کفر خود را تکمیل کردند: ((زدناهم عذابا)) عذابی اختصاصی در برابر جلوگیری از راه خدا به ایشان چشاندیم ((فوق العذاب)) که همان عذاب عمومی در ازای مطلق ظلم و کفر باشد و در این عذاب با بقیه مشرکین شریکند. و گویا الف و لام در ((العذاب)) برای عهد ذکری است و اشاره است بهمان عذابی که قبلا در جمله ((و اذا رای الذین ظلموا العذاب...)) ذکر کرده بود.

((بما کانوا یفسدون)): این جمله تعلیل زیادتی عذاب است. از همینجا روشن می گردد که مراد از افسادی که در تعلیل مزبور واقع شد همان سد و جلوگیری از راه خداست، چون تنها همین صفت است که باعث شده عذاب این طائفه بر دیگران بچربد، پس معلوم می شود که مراد از افساد هم همین است، و به عبارتی دیگر، افساد در زمین و جلوگیری از تشکیل مجتمعی صالح، امری است که پیش آمدنش مستند به ایشان است زیرا اگر افساد و سد اینان نبود تشکیل چنین مجتمعی مترقب بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۵

و یَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ... صدر آیه تکرار مطلبی است که در چند آیه قبل، یعنی در آیه ((و یوم نبعث من کل امه شهیدا)) به آن اشاره رفته بود، چیزی که هست در آنجا به عنوان زمینه چینی و مقدمه برای داستان اذن سخن نداشتن در قیامت آمده بود، ولی در اینجا به عنوان زمینه چینی و مقدمه به جهت ذکر شهادت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره مشرکین در قیامت است، و در هر دو جا خودش مقصود اصلی نیست.

بهر حال اینکه فرمود: ((و یوم نبعث فی کل امه شهیدا علیهم من انفسهم)) دلالت می کند بر اینکه خداوند در هر امتی یک نفر را مبعوث کند تا در باره عمل امت شهادت دهد، و این بعث، غیر بعث به معنای زنده کردن مردگان برای حساب است، بلکه بعثی است بعد از آن بعث، و اگر مبعوث هر امتی را از خود آن امت قرار داد برای این است که حجت تمام تر و قاطع تر باشد و عذری باقی نگذارد، و این معنا از سیاق استفاده می شود، و مفسرین هم آن را ذکر کرده اند، حتی گفته اند که: اگر حضرت لوط علیه قومش شهادت داد با اینکه از آنها نبود بدین جهت بود که از آنها زن گرفته و در شهر و دیار آنان سکونت گزیده بود. و جمله ((و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء)) افاده می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گواه بر اینان است، و مفسرین استظهار کرده اند که مراد از ((هؤلاء: اینان)) امتش باشد، و نیز تمامی افراد بشر که آن جناب مبعوث به ایشان شده، از زمان عصر خود تا روز قیامت که به ایشان مبعوث شده، چه معاصرینش و چه آیندگان، چه حاضرین در زمان حضرتش و چه غایبین، همه و همه امت اویند، و او شاهد بر همه آنان است. و آیات شهادت از معضلات و مشکلات آیات قیامت است، هر چند که آیات مربوط به قیامت سراپا همه اش مشکل است، و مشکلاتی را در بر دارد، و ما در ذیل آیه ((لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم

شهادت)) در جلد اول این کتاب مقداری در باره معنای شهادت بحث نمودیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۶

تفصیلی در مورد شهادت (گواهی دادن)، شهید و شهداء

در اینجا قبل از ورود در بحث پیرامون شهادت و سایر اموری که آیات روز قیامت توصیفش می کند، مانند روز جمع، روز وقوف، سؤال، میزان، و حساب، واجب است که بدانیم خدای تعالی اینگونه امور را در ردیف حجت‌هایی می شمارد که در روز قیامت بر علیه انسان اقامه می شود تا هر عملی از خیر و شر که کرده اند و تثبیت شده، بر طبق حجت‌هایی قاطع عذر و روشنگر حق، قضاوت شود سپس پاداش و کیفر دهند، یکی را سعادت و دیگری را شقاوت، یکی را بهشت و دیگری را آتش دهند، این روشن‌ترین معنایی است که از آیات قیامت که شئون آن روز را شرح می دهد استفاده می شود.

و این اصلی است که مقتضای آن این است که میان این حجت‌ها و اجزاء و نتایجش روابطی حقیقی و روشن باشد، به طوری که عقل مجبور به اذعان و قبول آن گردد، و برای هیچ انسانی که دارای شعور فطری است مجال رد آن و شک و تردید در آن باقی نماند.

و بنا بر این واجب می شود که شهادتی که در آن روز به اقامه خدای تعالی اقامه می گردد مشتمل بر حقیقتی باشد که کسی نتواند در آن مناقشه کند، آری هر چند که اگر خدا بخواهد می تواند شقی ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند، و او به اختیار خودش به آنچه کرده اند شهادت دهد، و یا خدا شهادت به کرده های خلائق را در زبان او خلق کند بدون اینکه خود او اراده ای داشته باشد، و یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد بشر آنچه شهادت می دهد ندیده باشد، بلکه خدا یا ملائکه اش و یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده، تو شهادت بده، آنگاه شهادت این شقی ترین فرد بشر را در حق فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید، چون اینها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی ننگنجد و نفوذ اراده اش در برابر آن کند شود، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید و یا حکم او را تعقیب کند.

و لیکن این چنین شهادت، حجتی است زوری، و ناتمام و غیر قاطع که شک و ریب را دفع نمی کند، نظیر تحکم‌ها و زورگویی‌هایی که در دنیا از انسانهای جبار و طاغوت‌های بشری مشاهده می کنیم، که با حق و حقیقت بازی می کنند، آن وقت چطور ممکن است چنین چیز را در حق خدای تعالی تصور کنیم؟ آن هم در روزی که در آن روز عین و اثری از غیر حق و حقیقت نیست و بنا بر این باید این شاهد، معصوم به عصمت الهی باشد، دروغ و گزاف از او سر نزنند، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۷

عالم باشد، نه اینکه صورت ظاهری عمل را ببیند و شهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بداند، و نباید حاضر و غایب برایش فرق کند، بلکه باید دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشد همچنانکه در تفسیر آیه سوره بقره نیز بدان اشاره نمودیم

و نیز واجب است که شهادتش شهادت به عیان باشد، چون ظاهر لفظ شهید همین است، و نیز ظاهر قید ((من انفسهم)) در جمله مورد بحث این است که شهادت مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی نباشد، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد، شاهد این معنا هم حکایتی است که قرآن کریم از حضرت مسیح (علیه السلام) نموده و فرموده: ((و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم فلما توفیتی کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شیء شهید)) با این بیان مضمون دو آیه با هم سازگار می شود، زیرا یکی می گوید: ((و یوم نبعث فی کل امة شهیدا علیهم من انفسهم و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء)) و دیگری می گوید: ((و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا)).

برسی و بیان وجه جمع بین مفاد آیات مختلف در مورد شهادت

ظاهر آیه بقره این است که میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مردمی که وی مبعوث بر ایشان بوده یعنی همه بشر از اهل زمانش تا روز قیامت شهادتی هستند که بر اعمال آنان گواهی می دهند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شاهد بر آن شهداء است، و شهادتش بر اعمال سایر مردم به واسطه آن شهداء می باشد.

و نمی توان توهم کرد که مقصود از ((امت وسط))، مؤمنین، و مقصود از ((ناس)) بقیه مردمنند، و بقیه مردم خارج از امتند، برای اینکه ظاهر آیه سابق در این سوره که می فرمود: ((و یوم نبث من کل امه شهیدا ثم لا یؤذن للذین کفروا...)) این است که کفار هم از امت مشهود علیه می باشند)).

و لازمه این معنا این است که مراد از امت در آیه مورد بحث جماعتی از اهل یک عصر باشند که یک نفر از شهداء، شاهد بر اعمال آنان باشد، و بر این حساب امتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بسوی آنها مبعوث شده به امتهای زیادی تقسیم می شود.

و قهرا مراد از شهید هم انسانی خواهد بود که مبعوث به عصمت و شهادت (مشاهده) باشد، همچنانکه قبلا هم گذشت، مؤید این معنا جمله ((من انفسهم)) است، زیرا اگر مشاهده نداشته باشد، دیگر برای جمله از ((خودشان)) محلی باقی نمی ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۸

همچنانکه برای متعدد بودن شاهد هم لزومی نیست، پس باید برای هر امتی شهادتی از خودشان باشد، چه اینکه آن شاهد پیغمبر آنان باشد، یا غیر پیغمبرشان و هیچ ملازمه ای میان شهید بودن و پیغمبر بودن نیست، همچنانکه آیه ((و جیء بالنبیین و الشهداء)) نیز آن را تایید می کند.

باز بنابراین معنا مراد از کلمه ((هؤلاء)) در جمله ((و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء)) شهدا خواهد بود نه عامه مردم، پس شهداء، شهادی بر مردمنند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شاهد بر آن شهداء است، و ظاهر شهادت بر شاهد بودن این است که آن شاهد را تعدیل کند، نه اینکه ناظر بر اعمال او باشد پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شاهد بر مقام شهداء است نه بر اعمال آنان و بهمین جهت لازم نیست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معاصر همه شهداء باشد، و از جهت زمان با همه آنان متحد باشد (دقت فرمایید).

و انصاف این است که اگر این تقریر را برای آیه نکنیم اشکال و اختلافی که در میان آیات راجع به شهادت هست رفع نمی شود، مثلا آیه سوره بقره و آیه ((لیکون الرسول شهیدا علیکم و تکونوا شهداء علی الناس)) دلالت دارند بر اینکه مراد از امت، مؤمنین اند، و حال آنکه غیر این دو آیه دلالت دارد بر اینکه مقصود از امت، همه اهل عصرند، آن دو آیه دلالت دارند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شهید بر شهداء است، و خلاصه میان او و مردم، شهادی دیگری هستند، و آیات دیگر بر خلاف آن دلالت دارد، زیرا دلالت دارند بر اینکه بر همه مردم یک شهید گمارده شده، و او همان پیغمبر مردم، است چون فرض این است که در این صورت شهید هر مردمی پیغمبر آن مردم است، و در این صورت دیگر قید ((من انفسهم)) لغو می شود، چون پیغمبر هر مردمی همیشه با آن مردم و معاصر ایشان نیست، و نیز آن وقت دیگر شهادت، شهادت زنده نیست، و حال آنکه به دلیل آیه مربوط به داستان مسیح، شهید کسی است که زنده باشد و بیند، و همچنین اشکالات دیگری.

((و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمه و بشری للمسلمین)) - می گویند این آیه شریفه استینافی و غیر مربوط به سابق خویش است، و در آن قرآن کریم را با صفات برجسته اش توصیف می کند، یک صفت عمومی آن این است که تبیان برای هر چیزی است

معنای اینکه قرآن بیان کننده هر چیزی است (تبیانالکل شیء)

و تبیان - بطوری که گفته شده - به معنای بیان است، و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و



شانی ندارد لذا ظاهراً مراد از ((کل شیء)) همه آنچیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدء و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواظبی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاجند، و قرآن تبیان همه اینها است (نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۶۹

و صفت خصوصی آن که مربوط به خصوص مسلمین است که حاضر شده اند در برابر حق تسلیم شوند این است که هدایتی است که مسلمین به وسیله آن به سوی صراط مستقیم راه یافته و رحمتی است از ناحیه خدای سبحان به سوی ایشان که به وسیله عمل به آن، به خیر دنیا و آخرت رسیده به ثواب خدا و رضوان او نائل میگردند، و بشارتی است برای ایشان که به ایشان مغفرت و رضوان و بهشت‌های خدا را که در آن نعیم مقیم است نوید می دهد.

این آن مطلبی است که مفسرین در این آیه گفته اند، و این وقتی صحیح است که منظور از تبیان، همان بیان معهود و معمولی، یعنی اظهار مقاصد بوسیله کلام و دلالت‌های لفظی بوده باشد، قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته اند دلالت ندارد لیکن در روایات آمده که قرآن تبیان هر چیزی است، و علم ((ما کان و ما یکون و ما هو کائن)) یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست، و اگر این روایات صحیح باشد لازمه اش این می شود که مراد از تبیان اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته‌های کشف کند که فهم عادی و متعارف نتواند آن را درک نماید.

و ظاهراً بطوری که از سیاق این آیات که سیاق احتجاج بر اصول سه گانه دین، یعنی توحید و نبوت و معاد است و در این سیاق مکرراً مطلب منعطف به آن شده، بر می آید که جمله ((و نزلنا علیک الکتاب)) جمله استیثافی نیست، بلکه حال است از ضمیر خطابی که در جمله ((جننا بک)) قرار دارد حال چه اینکه حرف ((قد)) در تقدیر بگیریم، و تقدیر کلام را ((و قد نزلنا)) بدانیم و یا تقدیر نگیریم، - بنا بر اختلافی که نحویین از بصریها و کوفیها در باره جمله حالیه‌های مصدر به فعل ماضی دارند - یعنی در صدر آن فعل ماضی قرار گرفته است.

و معنای آیه چنین است: ((و جننا بک شهیدا علی هؤلاء و الحال انا انزلنا علیک من قبل فی الدنیا الکتاب...)) یعنی، ما تو را شاهد بر اینان فرستادیم، در حالی که قبلاً یعنی در دنیا کتاب بر تو نازل کردیم، که بیان هر چیزی از امور هدایت، و با آن حق از باطل تشخیص داده می شد، پس تو در دنیا اعمال آنان را نظارت نموده، در روز قیامت علیه ظالمین به آن ظلمهایی که کرده اند، و برای مسلمین به آن تسلیمی که از خود نشان دادند شهادت میدهی، چون کتاب هدایت و رحمت و بشرای ایشان بود. و تو هم قهراً هادی و رحمت و مبشر ایشان بودی.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۰

بنابراین، صدر آیه به منزله مقدمه است برای ذیل آن، گویا کسی می گوید: بزودی شهادتی مبعوث می شوند که علیه مردم شهادت می دهند به آنچه که کرده اند و تو یکی از ایشان و بهمین جهت نازل کردیم بر تو کتابی که حق را از باطل بیان و مشخص می کند، تا تو بوسیله آن در روز قیامت علیه ستمکاران به ستمهایی که کردند و کتاب، آن ستمها را معرفی کرده بود شهادت دهی، و بر مسلمانان به اسلامشان که باز قرآن آن را بیان کرده بود (چون هادی و رحمت و بشرای ایشان بود) شهادت دهی، چون تو با داشتن کتاب، هادی و رحمت و مبشر آنان بودی.

و از نکات لطیفی که این معنا را تایید می کند مقارنت کتاب با شهادت در بعضی آیات شهادت است، مانند آیه ((و اشرق الارض بنور ربها و وضع الکتاب و جیء بالنبیین و الشهداء)) و بزودی ان شاء الله خواهد آمد که مراد از آن کتاب، لوح محفوظ است و در قرآن کریم هم مکرر آمده که قرآن از لوح محفوظ است از آن جمله فرموده: ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون)) و نیز فرموده: ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)).

و شهادت لوح محفوظ هر چند غیر از شهادت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و لیکن هر دو متوقف بر قضای کتابی است که نازل شده .

بحث روایتی

روایتی در ذیل آیه : ((يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها...)) و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء))

در الدر المنثور است که ابن حاتم از مجاهد روایت کرده که : عربی بیابانی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده از او درخواستی کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۱

حضرت این آیه را برایش خواند: ((و الله جعل لکم من بیوتکم سکنا)) اعرابی گفت : بله ، حضرت خواندند: ((و جعل لکم من جلود الانعام بیوتا تستخفونها)) اعرابی گفت : آری ، آنگاه همچنان می خواندند و او می گفت آری ، تا رسیدند به این جمله : ((کذلک یتم نعمته علیکم لعلکم تسلمون)) اعرابی این را که شنید پشت کرد و رفت ، لذا دنبال آن این آیه نازل شد: ((يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها و اکثرهم الکافرون)).

در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها...)) فرمود: مقصود این است که نعمت ولایت علی را به ایشان شناسانید و به ولایتش دستورشان داد، ولی ایشان بعد از وفات او آن را انکار کردند.

مؤلف : این روایت از باب تطبیق مصداق بر کلی است می خواهد بفرماید: ولایت علی هم یکی از نعمتهای خداست که بعد از شناختن انکار کردند.

و در تفسیر عیاشی از جعفر بن احمد از ترکی نیشابوری از علی بن جعفر بن محمد از برادرش موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که از آن جناب از این آیه سؤال شد ((يعرفون نعمه الله...)) فرمود: آن نعمت را شناختند و سپس انکارش کردند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و یوم نبعث فی کل امه شهیدا علیهم من انفسهم)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرموده : برای هر عصر و امتی شهیدی است ، و هر امتی با امامش محشور می شود.

مؤلف : ذیل کلام امام همان مضمون آیه ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم)) است .

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از قتاده نقل کرده اند که گفت : خدای تعالی فرموده : ((و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء)) و برای ما نقل کرده اند که هر وقت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را

تلاوت می فرمود چشمانش اشک ریخت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۲

مؤلف : از این قبیل روایات در باب شهادت در روز قیامت بسیار زیاد است و ما بعضی از آنها را در ذیل آیه ((و کذلک جعلناکم امه وسطا)) و بعضی دیگرش را در ذیل آیه ((و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا)) و آیه ((و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا)) ایراد نمودیم .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه ، و خطیب در کتاب تالی التلخیص از براء روایت کرده اند که گفت شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آیه ((زدناهم عذابا فوق العذاب)) پرسش نمود، فرمود: عقرب هایی است نظیر درخت خرما بلند که ایشان را در جهنم می گزند.

چند روایت در ذیل جمله : ((تبیانا لكل شیء))

و در کافی به سند خود از عبد الاعلی بن اعین روایت کرده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: ما متولد شده از رسول خدائیم و در همان حال تولد کتاب خدا را می دانیم ، و در آن کتاب است آغاز خلقت و آنچه که تا روز قیامت خواهد شد، و در آن خبر آسمان و زمین است ، خبر بهشت و خبر آتش است ، و خبر آنچه تاکنون شده و آنچه که خواهد

شد، همه در آن است و من همه را می دانم، همانطور که کف دست خودم را می بینم، زیرا خدای تعالی فرموده: در آن کتاب تبیان هر چیزی هست.

مؤلف: آیه شریفه در این روایت نقل به معنا شده است.

و در تفسیر عیاشی از منصور از حماد لحام روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ما می دانیم آنچه که در آسمانها است، و می دانیم آنچه که در زمین است، و آنچه که در بهشت و آنچه که در آتش است، و آنچه که ما بین آن است حماد می گوید: من بهت زده به آن حضرت نگاه می کردم فرمود: ای حماد این خود در کتاب خدای تعالی است. آنگاه این آیه را تلاوت نمود: ((و یوم نبعث فی کل امة شهیدا علیهم من انفسهم و جننا بک شهیدا علی هؤ لاء و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین)) آنچه گفتیم همه در کتابی است که تبیان هر چیز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۳

و در کافی از عده ای از اصحاب ما شیعه از احمد بن محمد بن سنان از یونس بن یعقوب از حارث بن مغیره و از عده ای از اصحاب شیعه از آن جمله عبد الاعلی و ابو عبیده و عبد الله بن بشیر خثعمی روایت کرده که همگی گفته اند: از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود: من هر آینه می دانم آنچه که در آسمانها و آنچه در زمین است و می دانم آنچه که در بهشت است و می دانم آنچه را که در آتش است، و می دانم آنچه تاکنون بوده و آنچه که تا قیامت خواهد بود، آنگاه لحظه ای سکوت کرد سپس احساس نمود که شنوندگان در تعجب شدند و برایشان گران آمد، فرمود: همه اینها را از کتاب خدای عز و جل می دانم، زیرا خدای تعالی در باره کتابش می فرماید: ((فیه تبیان کل شیء)).

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت می کند که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی در باره موسی فرموده: ((و کتبنا له فی الالواح من کل شیء)) و ما فهمیدیم که برای موسی همه چیز را نوشته، (بلکه از همه چیز مقداری را نوشته) و در باره عیسی فرموده: ((لایین لکم بعض الذی تختلفون فیه)) و در باره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((و جننا بک علی هؤ لاء و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء)). مؤلف: این روایت را عیاشی نیز به سند خود از آن جناب نقل نموده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۴

نحل آیات ۹۰ - ۱۰۵، سوره نحل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۹۰) وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَعْمَلُونَ (۹۱) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِن أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (۹۲) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلِتَسْتَأْذِنَ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۳) وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَرِلَّ أقدامُ بَعِيدٍ ثبوتها وَتَذُوقُوا السَّوْءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۹۴) وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۹۵) مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹۶) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹۷) فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (۹۸) إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطٰنٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۹۹) إِنَّمَا سُلْطٰنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهٖ مُشْرِكُونَ (۱۰۰) وَإِذَا يَدُلُّنَا آيَةٌ مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۰۱) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (۱۰۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲

صفحه ۴۷۵

وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (۱۰۳) إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۰۴) إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (۱۰۵)

ترجمه آیات

خدا به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می دهد و از کار بد و ناروا و ستمگری منع می کند، پندتان می دهد شاید اندرز گیرید (۹۰) به پیمان خدا وقتی که پیمان بستید وفا کنید و قسمها را از پس محکم کردنش که خدا را ضامن آن کرده اید مشکند که خدا می داند چه می کنید (۹۱) و چون آن کس که رشته خود را از پس تابیدن پنبه و قطعه قطعه کند مبادید که قسمهایتان را ما بین خودتان برای آن که گروهی بیشتر از گروه دیگر است دستاویز فریب کنید. حق اینست که خدا شما را به قسمها امتحان می کند و روز قیامت مطالبی را که در مورد آن اختلاف داشته اید برایتان بیان می کند (۹۲) اگر خدا می خواست شما را یک امت کرده بود ولی هر که را خواهد گمراه کند و هر که را خواهد هدایت کند و از آنچه می کرده اید بازخواست شوید (۹۳) قسمهایتان را میان خودتان دستاویز فریب مکنید که قدمی از پس استوار شدنش بلغزد و شما را به سزای بازماندنتان از راه خدا بدی رسد و عذابی بزرگ داشته باشید (۹۴) پیمان خدا را به بهای اندک مفروشید، حق اینست که آنچه نزد خداست بهتر است اگر بدانید (۹۵) آنچه نزد شماست فانی می شود و آنچه نزد خداست ماندنی است و کسانی که صبوری پیشه کردند پاداششان را بهتر از آنچه عمل می کرده اند می دهیم (۹۶) هر کس از مرد و زن عمل شایسته کند و مؤمن باشد او را زندگی نیکو دهیم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل می کرده اند می دهیم (۹۷) و چون قرآن بخوانی از شیطان مطرود به خدا پناه جوی (۹۸) که او را بر کسانی که ایمان دارند و به پروردگار خویش توکل می کنند تسلط نیست (۹۹) تسلط وی فقط بر کسانی است که دوستدار اویند و کسانی که به خدا شرک آورند (۱۰۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۶

و چون آیه ای را به جای آیه دیگر بدل آریم و خدا بهتر داند چه نازل می کند گویند تو فقط افترا میزنی چنین نیست بلکه بیشترشان نمی دانند (۱۰۱) بگو قرآن را روح پاک (جبرئیل) به حق از جانب پروردگارت نازل کرده تا کسانی را که ایمان دارند، استوار کند و هدایت و بشارتی برای مسلمانان است (۱۰۲) ما می دانیم که آنها گویند قرآن را فقط بشری بدو تعلیم می دهد، زبان کسی که بدو اشاره می کنند عجمی است و این زبان عربی روشن است (۱۰۳) کسانی که آیه های خدا را باور ندارند خدا هدایتشان نمی کند و عذابی الم انگیز دارند (۱۰۴) دروغ را فقط کسانی می سازند که آیه های خدا را باور ندارند و آنها خودشان دروغگویند (۱۰۵)

بیان آیات

این آیات برخی از احکام را که با اسلام قبل از هجرت سازگار است و مایه اصلاح حال عمومی اجتماع است مانند نهی از فحشاء و منکر و ستم و آنچه ملحق به آن است مانند امر به سرکشی از خویشاوندان و نهی از شکستن عهد و سوگند ذکر می کند، و نیز مطالب دیگری را یادآوری می کند که مناسب اینها باشد و آن را اثبات کند.

اشاره به احتمال شدید در اسلام به اصلاح وضع جامعه

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ خَدَاي سَبْحَانَ ابْتَدَأَ أَحْكَامَ سَهْ كَانَهُ رَا كَه مَهْم تَرِين حَكْمِي هَسْتَنْد كَه اَسَاسِ اجْتِمَاعِ بَشَرِي بَا آن اَسْتَوَار اَسْت، و از نظر اهمیت به ترتیب یکی پس از دیگری قرار دارند ذکر فرموده است، زیرا از نظر اسلام مهم ترین هدفی که در تعالیمش دنبال شده اصلاح مجتمع و اصلاح عموم است، چون هر چند انسانها فرد فردند، و هر فردی برای خود شخصیتی و خیر و شری دارد، و لیکن از نظر طبیعتی که همه انسانها دارند یعنی طبیعت مدنیت، سعادت هر شخصی مبنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می کند، بطوری که در ظرف اجتماع فاسد که از هر سو فساد آن را محاصره کرده باشد رستگاری یک فرد و صالح شدن او بسیار دشوار است، (و یا به تعبیر دیگر عادات محال است).

بهمین جهت اسلام در اصلاح اجتماع اهتمامی ورزیده که هیچ نظام غیر اسلامی به پای آن نمی رسد، منتها درجه جد و جهد را در جعل دستورات و تعالیم دینی حتی در عبادات از نماز و حج و روزه مبذول داشته، تا انسانها را، هم در ذات خود و هم در ظرف اجتماع صالح سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۷

اشاره به معنا و اقسام دو گانه عدل (فردی و اجتماعی)

در جمله ((ان الله یامر بالعدل)) دستور به عدل و داد می دهد، و عدل مقابل ظلم است، راغب در مفردات می گوید: عدالت و معادله لفظی است که معنای مساوات را اقتضاء می کند، و به اعتبار اضافه و نسبت، استعمال می شود، و عدل - به فتحه عین -، و عدل - به کسره عین - از نظر معنا نزدیک به هم هستند، چیزی که هست عدل - به فتحه عین - در جایی استعمال می شود که با بصر و حس دیده می شود، مانند عدل شدن این کفه ترازو با آن کفه اش یا این لنگه بار با آن لنگه اش، یا این عدد از گردو با آن عددش، یا این مقدار گندم با مقداری دیگر از آن، پس بنا بر این می توان گفت عدل به معنای تقسیط و تقسیم بطور مساوی است.

سپس اضافه کرده که عدل دو قسم است:

یکی مطلق که عقل اقتضای حسن آن را دارد، و در هیچ زمان و عصری منسوخ نمی شود و بهیچ وجه اعتداء و ظلم شمرده نمی شود، مانند احسان به هر کس که به تو احسان کرده، و آزار نکردن کسی را که او از آزار تو خودداری نموده.

دوم عدلی که عقل، عدالت بودن آن را تشخیص نداده بلکه بوسیله شرع شناخته می شود، مانند قصاص و ارش و دیه جنایت، و اصل مال مرتد، که این قسم از عدالت قابل نسخ هست، و در بعضی از زمانها منسوخ می شود، و بهمین جهت قرآن کریم همین عدالت را اعتداء و سیئه خوانده، یکجا فرموده: ((فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه: پس هر کس به شما تجاوز کرد شما (هم) به او تجاوز کنید و جای دیگر فرموده: و جزاء سیئه سیئه مثلها: جزای بدی، بدی دیگری است مثل آن)).

بیان اینکه امر به عدل در ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) امر به عدالت اجتماعی است

و این نحو از عدالت همان است که در آیه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) منظور است، چون عدل به معنای مساوات در تلافی است، اگر خیر است خیر، و اگر شر است شر، و احسان به معنای این است که خیری را با خیری بیشتر از آن تلافی کنی، و شری را به شری کمتر از آن جواب گوئی، این بود آن مقدر از کلام راغب که مورد حاجت ما بود. و این گفتار با تفصیلی که داده برگشتش به یک جمله معروف است که می گویند: عدالت میانه روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری است، و این در حقیقت معنا کردن کلمه است به لازمه معنای اصلی، زیرا معنای اصلی عدالت اقامه مساوات میان امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۸

پس عدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان آوری، و عدالت در عمل فردی آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد، و کاری که مایه بدبختی است بخاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی، و عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را بخاطر احسانش احسان کنی، و بدکار را بخاطر بدیش عقاب نمایی، و حق مظلوم را از ظالم بستانی و در اجرای قانون تبعیض قائل نشوی.

از اینجا روشن می گردد که عدالت همیشه مساوی با حسن، و ملازم با آن است، چون ما برای حسن، معنایی جز آنچه طبع بدان میل کند و بسویش جذب شود قائل نیستیم، و قرار دادن هر چیزی در جایی که سزاوار آن است از این جهت که در جای خود قرار گرفته چیزی است که انسان متمایل آن است، و به خوبی آن اعتراف دارد، و اگر احیانا مخالف آن را مرتکب شود عذر خواهی می کند، و حتی دو نفر از افراد انسان در آن اختلاف نمی کنند، هر چند که مردم در مصداق آن با هم اختلاف دارند، و خیلی هم

اختلاف دارند، و لیکن این اختلاف ناشی از اختلاف در روش زندگی ایشان است .

و نیز این معنا روشن می شود که راغب در کلام خود اعتداء و سیئه را عدالت خوانده ، و این خالی از مسامحه نیست ، زیرا اعتداء و سیئه ای که کیفر اعتداء و سیئه دیگری است ، برای آن دیگری اعتداء و سیئه است ، اما نسبت به کسی که اینطور کیفرش میدهد پیمودن راه وسط و میانه روی و از خصائل پسندیده است ، چون او با این عمل خود میان خوب و بد فرق گذاشته و هر یک را در جای خود قرار داده ، پس نسبت به او تجاوز و بدی نیست .

پس بهر حال عدالت هر چند که به دو قسم منقسم می شود یکی عدالت انسانی فی نفسه و یکی عدالتش نسبت به دیگران ، یکی عدالت فردی ، یکی عدالت اجتماعی ، و نیز هر چند لفظ عدالت مطلق است و شامل هر دو قسم می شود و لیکن ظاهر سیاق آیه این است که مراد از عدالت ، عدالت اجتماعی است ، و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است ، و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفین مامور به انجام آنند، به این معنا که خدای سبحان دستور می دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد، و لازمه آن این می شود که امر متعلق به مجموع نیز بوده باشد، پس هم فرد فرد مامور به اقامه این حکمند، و هم جامعه که حکومت عهده دار زمام آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۷۹

امر به احسان نسبت به دیگران در ((ان الله ياءمر بالعدل والاحسان)) و احسان نسبت به خویشاوندان در ((ايتاء ذی القربى)) و در اینکه فرمود: ((والاحسان)) آنچه در باره عدل گفته شد می آید یعنی مقصود از احسان هم احسان به غیر است نه اینکه فرد کار را نیکو کند، بلکه خیر و نفع را به دیگران برساند، آنهم نه بر سیل مجازات و تلافی بلکه همانطور که گفتیم به اینکه خیر دیگران را با خیر بیشتری تلافی کند، و شر آنان را با شر کمتری مجازات کند، و نیز ابتداء و تبرعا به دیگران خیر برساند. و احسان صرفنظر از اینکه مایه اصلاح مسکینان و بیچارگان و درماندگان است ، و علاوه بر اینکه انتشار دادن رحمت و ایجاد محبت است ، همچنین آثار نیک دیگری دارد که به خود نیکوکار برمی گردد، چون باعث می شود ثروت در اجتماع به گردش در آید، و امنیت عمومی و سلامتی پدید آید، و تحیب قلوب شود.

((و ايتاء ذی القربى)) - یعنی دادن مال به خویشاوندان که خود یکی از افراد احسان است ، و اگر خصوص آن را بعد از ذکر عموم احسان ذکر نمود برای این بود که بر مزید عنایت به اصلاح این مجتمع کوچک خاندان دلالت کند، زیرا تشکیل صحیح این مجتمع کوچک است که باعث اصلاح مجتمع مدنی بزرگ می شود، همچنان که مجتمع ازدواج یعنی تشکیل خانواده ، مجتمعی کوچک تر از مجتمع خاندان و دودمان است ، و سببی است مقدم بر آن ، و مایه به وجود آمدن آن .

بنابر این ، جوامع بزرگ بشری در آغاز از جوامع خانه ای که گره آن ازدواج است تشکیل می شود، سپس بعد از گسترش توالد و تناسل و توسعه افراد خانواده رفته رفته جامعه ای بزرگتر تشکیل می شود بنام قبیله و عشیره و دودمان ، و همچنین این اجتماع رو به کثرت و تزاید می گذارد تا بصورت امتی عظیم در آید، پس مراد از ذی القربی فرد نیست ، بلکه جنس خویشاوند است ، و این خود عنوانی است عام که - بطوری که گفته اند - شامل تمامی خویشاوندان می شود.

و در تفسیری که از ائمه اهل بیت (علیهمالسلام) رسیده آمده است که مراد از ((ذی القربى))، امام از قرابت رسول الله است . و مراد از ((ايتاء))، دادن خمس است که خدای تعالی آن را واجب کرده و فرموده ((واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسہ و للرسول و لذی القربى و الیتامى و المساکین...)) و تفسیر آن گذشت .

و شاید تعبیر به مفرد در ذی القربى با اینکه در آیه ((و اذا حضر القسمة اولوا القربى و الیتامى و المساکین)) و آیه ((و آتی المال علی حبه ذوی القربى و الیتامى و المساکین)) جمع آورده مؤید این روایت باشد. و احتمال اینکه مقصود از آن مفرد که در آیه خمس است جنس ذی القربى است احتمالی است بعید، زیرا اگر چنین بود جا داشت



((یتامی)) و ((مساکین)) را هم مفرد بیاورد، زیرا نکته خاصی در ذی القربی نبود که آن را مفرد بیاورد و جنس را اراده کند، ولی بقیه را جمع بیاورد.

علاوه بر این، در آیه قرینه روشنی نیست بر اینکه مراد از ایتاء احسان آنهم مطلق احسان باشد (و خدا داناتر است).  
و یَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَابْتِغَىٰ يَعْظُمُ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ رَاغِب در مفردات گفته است: کلمه فحش و فحشاء و فاحشه به معنای کردار و گفتار زشتی است که زشتیش بزرگ باشد و بعید نیست که اصل در معنای آن خروج از حد در کار غیر سزاوار باشد، و لذا گفته می شود: غبن فاحش یعنی بیش از حد تحمل مغبون شدن.

و معنای منکر، آن کاری است که مردم در جامعه خود آن را نشناسند، یعنی در جامعه متروک باشد، حال یا بخاطر زشتیش و یا بخاطر اینکه جرم و گناه است، مانند عمل موافقه و یا کشف عورت در انظار مردم، آنهم در جوامع اسلامی.

و کلمه ((بغی)) در اصل به معنای طلب است، ولی چون زیاد در طلب حق دیگران با زور و تعدی استعمال شده، لذا فعلا از این کلمه معنای استعلاء و استکبار و گردن کلفتی نسبت به دیگران و ظلم و تعدی نسبت به آنان فهمیده می شود، و چه بسا که به معنای زنا هم بکار برود، لیکن در آیه مورد بحث معنای تعدی و ظلم بر غیر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۱  
نهی از فحشا و منکر و بغی در واقع امر به حفظ وحدت در مجتمع است

این سه عنوان یعنی فحشاء و منکر و بغی هر چند از نظر مصداق غالبا یکی هستند، مثلا- هر کاری که فحشاء باشد غالبا منکر هم هست، و هر کاری که بغی باشد، غالبا فحشاء و منکر نیز هست، لیکن نهی در آیه متعلق به آنها شده بخاطر عنوانی که دارند، چون وقوع اعمالی که یکی از این سه عنوان را دارد در مجتمع باعث شکاف عمیق میان اعمال اجتماعی صادره از اهل آن اجتماع می شود، و اعمال اجتماع از هم پاشیده شده نیروها هدر می رود و آن التیام و وحدت عمل از هم گسیخته گشته، نظام فاسد، و مجتمع دچار انحلال می شود، هر چند که در ظاهر و صورت بیا ایستاده باشد، و وقتی نظام از هم پاشیده شد هلاک سعادت افراد حتمی است.

پس نهی از فحشاء و منکر و بغی، امری است در معنا به اتحاد مجتمع، تا اجزای یکدیگر را از خود بدانند، و اعمال افراد همه یکنواخت باشد، بعضی بر بعضی دیگر استعلاء نکنند، و دست ستم بسوی یکدیگر دراز نکنند، از یکدیگر جز خوبی یعنی عملی که آن را می شناسند نبینند، در این هنگام است که رحمت در آنان جایگیر گشته همه به هم محبت و الفت می ورزند، و نیرو و شدت یکجا متمرکز می شود خشم و عداوت و نفرت و هر خصمت بدی که منجر به تفرقه و هلاکت شود از میانشان رخت بر می بندد.

خدای سبحان این آیه را با جمله ((یعظکم لعلکم تذكرون)) ختم فرمود که معنایش این می شود که تا متذکر شوید و بدانید آنچه خدا شما را بدان می خواند مایه حیات و سعادت شما است.

وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا... در مفردات گفته: ((عهد)) به معنای حفظ چیزی و مراعات آن حالا بعد حال است، و پیمانی را که مراعاتش لازم باشد عهد می گویند، آنگاه اضافه کرده است: معنای اینکه می گویند فلانی به فلانی عهد داد این است که عهدی به او داده و او را به حفظ آن سفارش کرده است.

و ظاهر اینکه عهد را به سوی الله اضافه کرده و فرموده: ((عهد الله)) این است که مراد از آن، عهدی باشد که شخص آن را با خدا بسته باشد، نه هر عهدی، و نظیر این حرف در نقض یمین یعنی سوگند شکنی خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه

۴۸۲

((و لا تنقضوا الايمان بعد توكيدها)) - ((نقض یمین)) به معنای مخالفت مقتضای آن است، و مراد از یمین، سوگند به خداست، گویا غیر از این سوگند را یمین ندانسته است دلیلش هم جمله ((و قد جعلتم الله عليكم كفيلا)) است.

و مراد از ((توكيد سوگند))، محکم کردن آن به قصد و تصمیم است، آن هم در باره امری راجح، بخلاف جمله های ((نه به

خدا))، ((آری به خدا)) و امثال آن از سوگندهای لغو. پس توکید در این آیه معنای تقصید را افاده می‌کند که در آیه ((لا یؤخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان)) آمده است. سبب شناعت شکستن قسم

گو اینکه از شکستن قسم و عهد هر دو نهی شده و لیکن شکستن قسم در اعتبار عقلی شنیع تر است، علاوه بر این عنایت به سوگند در شرع اسلام بیشتر از عهد است، زیرا در باب قضاء قسم یکی از دو وسیله فصل خصومت است. و توضیح شنیع تر بودن نقض سوگند این است که: حقیقت معنای سوگند ایجاد ربط خاصی است میان کلام، چه خبر و چه انشاء، و میان یک امر مهم و شریفی که دروغ بودن کلام خبری و مخالفت مقتضای کلام انشائی مستلزم بطلان آن امر شریف و توهین به آن باشد، مثل اینکه می‌گوییم به خدا سوگند فلان کار را می‌کنم، و در انشاء می‌گوییم تو را به خدا قسم فلان کار را بکن و یا مکن، که معنای این سوگند این است که اگر در آن خبر دروغ گفته باشیم و در این انشاء مخالفتی بشود کرامت و عزتی که نسبت ((به مقسم به)) یعنی خدای تعالی معتقد هستیم از بین بردهایم، پس برگشت امر به این است که در صورت مخالفت، اول خدا که به وی قسم خورده شده مسؤول باشد دوم آن کسی که قسم خورده نزد خدا مسؤول بوده باشد، اما خدا مسؤول شخص فریب خورده باشد چون او به احترام خدا تکیه و اعتماد نمود و این فریب را بخاطر خدا خورد، و اما شخص قسم خورده نزد خدا مسؤول باشد چون او صحت مطلب خود را منوط و مربوط به کرامت و عزت خدا نمود، و خلاصه آبروی خدا را برده، عینا مانند کسی که عقد معامله ای می‌بندد و به طرفش وثیقه ای که مورد اعتماد او باشد می‌دهد مثلاً مالی گرو او می‌گذارد و یا فرزندش را نزد او گروگان می‌سپارد، و یا شخص شریفی معامله او را با شرافت خود ضمانت می‌کند.

با این بیان معنای جمله ((و قد جعلتم الله علیکم کفیلاً)) روشن می‌شود، زیرا شخص سوگند خورده وقتی می‌گوید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۳

به خدا قسم فلان کار را می‌کنم، و یا نمی‌کنم وعده خویش را به نوعی بر خدای سبحان معلق می‌کند، و خدا را در وفای به آن، کفیل از طرف خود می‌نماید، و اگر با این حال سوگند خود را بشکند و به آن عهد وفا نکند باید کفیلش او را عقوبت کند، پس در نقض سوگند اهانتی به ساحت عزت خدا کرده است.

علاوه بر این نقض سوگند و عهد هر دو یک نوع انقطاع و جدایی از خدای سبحان است بعد از تاکید که به اتصال به او نموده است.

پس جمله ((و قد جعلتم الله...)) حال است از ضمیر جمع در جمله ((و لا- تنقضوا)) و جمله ((و الله علیم بما تفعلون)) در معنای تاکید نهی است، و چنین افاده می‌کند که این عمل مبعوض خداست و خدا از آن آگاه است. تمثیل نقض عهد به پنبه کردن خود رشته

و لا- تَکُونُوا کَالَّذِی نَقَضَتْ غَزْلَہَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ اُنْکَثَا... ((نقض)) که مقابلش واژه ((ابرام)) است، به معنای افساد چیزی است که محکم شده از قبیل طناب یا فتیله و امثال آن، پس نقض چیزی که ابرام شده مانند حل و گشودن. چیزی است که گره خورده است، و کلمه ((نکث)) به معنای نقض است، و در مجمع البیان گفته: و هر چیزی که بعد از تائید شدن و یا رشته شدن نقض گردد، آن را انکاث می‌گویند، چه طناب باشد و چه رشته.

و کلمه ((دخل)) - به فتحه دال و خاء - در اصل به معنای هر چیزی است که به چیزی داخل شود در حالی که از آن جنس نباشد، و - بطوری که گفته شده - دغل و خدعه و جنایت را هم از آن کنایه آورده اند، و کلمه ((اربی)) از رباء است که به معنای زیادی است.

و جمله ((و لا تکنونوا کالذی نقضت غزلها من بعد قوه انکاثا)) در معنای تفسیر است برای ((و لا تنقضوا الایمان بعد توکیدها)) که

در آیه قبل بود و مثال می زند نقض عهد را به زنی که با کمال محکمی چیزی را برسد، سپس با زحمت فراوان همان رشته را باز کند، و بصورت انکاش در آورد که هیچ استحکامی نداشته باشد.

از ((کلبی)) نقل شده که گفته است زنی بوده احمق از دودمان قریش که با کنیزانش می نشست و تا نصف روز نخ می رشته ، و آنگاه به ایشان دستور داده که آن رشته ها را پنبه کنند، و این کار همیشگی او بوده ، و اسمش ریطه دختر عمرو بن کعب بن سعد بن تمیم بن مره بود که به او خرفاء هم می گفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۴

و جمله ((تتخذون ایمانکم دخلاً بینکم ان تکون امه هی اربی من امه)) معنایش این است که شما قسمهای خود را وسیله غدر و نیرنگ و خیانت قرار می دهید، و با آن ، دلهای مردم را خوش می کنید آن وقت خیانت و خدعه را پیاده می سازید و عهدی که با مردم بسته اید نقض می کنید تا به این وسیله خود را امتی پولدارتر از امت دیگری قرار دهید.

پس مراد از ((دخول)) وسیله آن است و این از باب نهادن اسم مسبب بر روی سبب است ، و جمله ((ان تکون امه)) مفعول له به تقدیر لام است ، و کلام در این آیه خود یک نوع بیان برای نقض سوگند است ، یعنی سوگند خورید تا ثروتمند شوید، و یا بیان برای آن مثل است که چگونه مانند آن زنی هستید که رشته خود را پنبه می کرد، و حاصل معنایش این شود که مثل شما در دخل (دغل) گرفتن سوگند خود مثل آن زن است ، مطلب خود را با سوگند محکم می کنید و گره می زنید، آنگاه همان تافته ها را بدست خود یعنی با خیانت و خدعه ای که می کنید باز نموده ، پنبه اش سازید با اینکه خدا هم شما را از اینکار نهی کرده بود. بعضی از مفسرین گفته اند جمله مورد بحث استفهام انکاری است .

((انما یبلوکم الله به ...)) یعنی این خود امتحانی است الهی که شما را با آن می آزمایشد، و سوگند می خورم که به زودی در روز قیامت شما را به آنچه در آن اختلاف می کردید متوجه می سازد آن وقت خواهید فهمید حقیقت آنچه که در دنیا بر سرش تکالب می کردید و به جان هم می افتادید و برای محو آثار حق ، راه باطل را طی می کردید، آن روز به خوبی معلوم می شود که چه کسی گمراه و چه کسی در غیر گمراه بوده است .

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ... بعد از آنکه کلام به ذکر اختلاف ایشان منجر شد همان اختلاف را بیان کرده فرمود: این اختلاف غرض الهی از خلقتشان را نقض نمی کند و او را عاجز نمی سازد، و اگر خدا می خواست همه آنان را امتی واحد می کرد که اختلافی بینشان نباشد، و لیکن خدای سبحان خودش آنها را مختلف خلق کرد، یکی را هدایت و یکی را گمراه نمود.

و بدین جهت چنین کرد که حکمت خداوند سبحان اقتضاء می نمود که سعادت و شقاوت بشر بر اساس اختیار بوده باشد، و راه اطاعت را که منتهی به سعادت آنان می شود و راه شقاوت را که منتهی به بدبختی ایشان می گردد برایشان بیان کرد تا هر کس راه معصیت را بپیماید و طریق ضلالت را پیش گیرد مجازاتش نموده ، و هر کس بر مرکب راهوار اطاعت سوار شود و راه اطاعت را طی کند او را هم پاداش دهد، و بزودی از هر دو طایفه خواهد پرسید که چه کردید و چه اختیار نمودید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۵

از آنچه گذشت این نکته روشن گردید که مراد از یک امت قرار دادن آنان ، رفع اختلاف از میان آنان است ، و مقصود این است که همه ایشان را از نظر هدایت و سعادت یک جور خلق می کرد،

انسان مسؤل است و اضلال خدا ابتدائی نیست و فرع بر ضلالت شخص گمراه است

و نیز روشن گردید که مقصود از اضلال بعضی و هدایت بعضی اضلال و هدایت ابتدایی نیست ، بلکه مجازاتی است ، زیرا همه آنان چه گمراهشان و چه در راهشان همه هدایت ابتدایی دارند، و آن کسی که خدا می خواهد گمراهش کند کسی است که خودش راه ضلالت یعنی معصیت را پیموده و پشیمان هم نمی شود و آن کس که خدا هدایتش کرده کسی است که هدایت فطری

خود را از دست نداده و بر آن اساس مشی می کند یا همواره در طاعت است و یا اگر گناهی سر می زند توبه می کند و از راه گناه به صراط مستقیم و سنت الهی اش که تبدیل پذیر نیست بر می گردد، آری: ((و لن تجد لسنة الله تبديلا، و لن تجد لسنة الله تحويلا)).

((و لتستلن عما كنتم تعملون)) : جمله ای است برای دفع توهمی که ممکن است به ذهن بیاید، و آن این است که مستند بودن هدایت و ضلالت به خداوند سبحان اختیار بشر را باطل می کند، و بدنبال باطل شدن اختیار مساله نبوتها و رسالتها باطل می شود، برای دفع چنین توهمی جواب داده شده که: نه، هنوز سؤال و جواب و اختیار باقی است، چون هدایت و ضلالت بدست خدا بودن اختیار شما را باطل نمی کند، زیرا خدا ابتداء گمراه و هدایت نمی کند، گمراه کردنش مجازاتی است یعنی کسی را که خودش گمراهی را خواسته در گمراهی پیش می برد، و همچنین کسی را که هدایت را اختیار کرده باشد در هدایت پیش می برد. و خلاصه شما هر چه اختیار کنید خداوند شما را کمک می کند، و در آنچه انتخاب کرده اید پیشتر می برد.

و لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم فترل قدم بعد ثبوتها... در مفردات می گوید: کلمه ((صدود و صد)) گاهی به معنای انصراف از چیزی و امتناع از آن است مانند ((یصدون عنك صدودا)) و گاهی به معنای منصرف کردن و منع کردن از آن است مثل ((و زین لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۶

نهی مستقل از اینکه هسم وسیله خدعه و دغلکاری قرار داده شود

این آیه از دغل گرفتن سوگند، نهی می کند، بعد از آنکه از اصل سوگند شکنی نهی فرموده، چون خصوص دغل گرفتن مفسده ای اضافه بر سوگند شکنی دارد و چون مفسده مستقلی دارد نهی مستقلی از آن کرده، جمله ((و قد جعلتم الله عليكم كفيلا...)) به مفسده اصل سوگند شکنی اشاره می کرد، و این آیه به مفسده دغل گرفتن آن، و می فرماید که: این عمل باعث می شود: ((شخصی بعد از ثبات قدم، مجددا قدمش بلغزد، و شما که او را دچار لغزش کرده اید و از راه خدا جلوگیری نمودید طعم عذاب را بچشید و شما عذابی بزرگ دارید)).

و این دو ملاک - بطوری که از ظاهر آنها پیداست - دو ملاک مختلفند، یکی به منزله مقدمه برای دیگری است، همچنانکه خود سوگند شکنی مقدمه برای دغلی است، چون انسان وقتی به جهتی از جهات، سوگند خود را برای بار اول شکست، کم کم اهمیت آن از نظرش می رود و آماده نقض برای بار دوم و سوم می شود، تا آنجا که سوگند و سوگند شکنی را وسیله خدعه و خیانت هم قرار می دهد، و پس از یکبار و دو بار خیانت و دغلکاری آن وقت سوگند را وسیله دغلکاری خود می سازد و با آن خدعه و خیانت نموده مردم را فریب می دهد، مکر می کند، دروغ می گوید، دیگر هیچ باکی ندارد که چه می کند و چه می گوید، و در آخر جرثومه و مجسمه فساد گردد، که هر جا برود مجتمع انسانی آنجا را فاسد می سازد، و در راهی غیر راه خدا که فطرت سالم آن را ترسیم نموده قرار می گیرد.

پس بهر حال ظاهر جمله ((و لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم)) نهی استقلالی از خدعه با سوگند است، آیه قبلی هم بطور ضمنی از آن نهی کرد، و جمله ((فترل قدم بعد ثبوتها)) تفریع بر منهی عنه است نه بر نهی، و معنایش این است که نتیجه دغل گرفتن سوگند این است که قدمها بلغزد، نه نتیجه دغل نگرفتن.

و لغزیدن قدمها بعد از ثبوت مثالی است برای سوگند شکستن بعد از عقد و تاکید آن سوگند و بعد از کنده شدن از آنجا که در آن مستقر گشته، زیرا ثبات آدمی و استقامتش بر آنچه که تصمیم گرفته و اهتمام ورزیده، خود یکی از کرائم انسانی و اصول فضائل اخلاقی او است که بنای دین الهی بر آن اساس بنا شده است، و حفظ سوگند بعد از توکید آن یکی از قدمهایی است که مایه تمامیت این فضیلت وسیع می گردد، و گویا بهمین جهت از این عمل تعبیر به قدم، آنهم بصورت نکره کرده و فرموده است: ((فترل قدم : پس قدمی بلغزد)) (یعنی یکی از قدمهایی که بشر در زندگی خود دارد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۷

و اینکه فرمود: ((و تذوقوا السوء بما صدقتم عن سبیل الله و لکم عذاب عظیم)) عطف است بر جمله ((تزل قدم)) و بیان نتیجه آن است، همچنانکه جمله مذکور بیان نتیجه و غایت جمله ((تتخذون ایمانکم دخلاً)) بود، و با رعایت این ترتیب روشن می شود که جمله مورد بحث یعنی ((بما صدقتم عن سبیل الله)) به منزله تفسیر برای جمله ((فتزل قدم بعد ثبوتها)) می باشد.

و مراد از ((صدود از سبیل الله))، اعراض و امتناع از سنت فطری است که خدا بشر را بر آن فطرت، خلق کرده است، و دعوت نبوی بسوی آن دعوت می کند دعوت می کند به اینکه همواره ملتزم به راستی و استقامت و رعایت عهد و پیمان و سوگندهای خود بوده، از دغل و خدعه و خیانت و دروغ و زور و غرور و فریب دوری گزینند.

و مراد از ((چشیدن سوء))، چشیدن عذاب است، و جمله ((و لکم عذاب عظیم)) حال از ضمیر در ((تذوقوا)) است، و ممکن هم هست، مراد از چشیدن سوء، آثار سوئی باشد که از ناحیه ضلالت خود در همین دنیا می بینند، آن وقت جمله ((و لکم عذاب عظیم)) از عذاب آخرتی ایشان خبر داده باشد این آن مطلبی است که از ظاهر آیه شریفه استفاده شود.

پس معنای آیه این شد که: ((سوگندهای خود را وسیله دغلاکاربهای میان خود قرار ندهید، که اینکار باعث می شود از آنچه بر آن ثابت گشته اید جدا شده آنچه را محکم کرده اید بار دیگر باز کنید، و این خود اعراض از راه خداست که عبارت است از التزام فطرت و دوری از غدر و خدعه و خیانت و دغلی)). و کوتاه سخن اینکه مایه افساد در زمین بعد از اصلاح آن است و در آخر باعث این است که شما را به چشیدن سوء و شقاوت در زندگی دنیا و عذاب عظیمی در آخرت دچار سازد.

بعضی از مفسرین گفته اند که: این آیه مختص به نهی از نقض بیعت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، چون سنت در صدر اسلام بر این جاری شده بود که هر که مسلمان می شد با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیعت می نمود، و آیه در خصوص کسانی نازل شده که با آن حضرت بر یاری دین و اهل دین بیعت نمودند، خدا ایشان را نهی می کند از اینکه بیعت خود را بشکنند، و بنا بر این مراد از لغزیدن قدم بعد از ثبوتش، ارتداد بعد از مسلمان شدن، و ضلالت بعد از رشد است.

و لیکن سیاق آیه مساعد با این تفسیر نیست، و بر فرض هم که قبول کنیم خاص بودن مورد منافات با عمومیت حکم ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۸

وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ در مفردات گفته: هر چیزی که در ازای چیزی به دست آدمی می آید ثمن و بهای آن است.

و ظاهراً آیه شریفه بعد از آنکه در آیه قبلی امر به وفای به عهد میکرد، از شکستن عهد نهی می کند تا اهمیت مطلب و اعتناء به شان آن را برساند، همچنانکه نظیر این امر و نهی و اهتمام، در مساله سوگند شکستن گذشت.

این آیه مطلق است، و مراد از ((عهد خدا)) همان عهدی است که خدا با مطلق بندگان خود بسته، و مراد از ((اشتراء)) بهای اندک به وسیله عهد خدا به قرینه ذیل آیه این است که آدمی عهد خدا را با چیزی از متاع دنیا معاوضه کند، و برای رسیدن به آن متاع عهد خدا را بشکند، آن متاعی که عوض عهد خدا قرار گرفته ثمن (بها) نامیده شده چون عوض است، که شرحش گذشت و بقیه الفاظ آیه روشن است. مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ این جمله در مقام تعلیل آیه قبلی است که می فرمود: ((ما عند الله هو خیر لکم)) و آن را توجیه می کند به اینکه آنچه در زندگی دنیا (که یک زندگی مادی و قائم بر اساس تحول و دگرگونی است، و قوامش بر اساس حرکت و تغیر و زوال است) در دست شما است، مانند همه دنیا دستخوش زوال است، و آنچه نزد خدای سبحان است و آن را به خصوص به پرهیزگاران وعده داده باقی است و زوال و فنا نمی پذیرد، و هر عاقلی می داند که باقی بهتر از فانی است.

خواننده عزیز باید بداند که جمله ((ما عندکم ینفد و ما عند الله باق)) بخاطر اینکه در لفظ مطلق است قاعده کلی است که قابل استثناء و نقض نیست و در ذیل آن جزئیات بسیاری از معارف نهفته شده است.

وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ بعد از آنکه وفای به عهد مستلزم صبر بر تلخی مخالفت هوای نفس در نقض آن و نیز مستلزم تحمل تلخی مخالفت با افسار گسیختگی نفس در آنچه می خواهد، می باشد، لذا روی سخن را از اجر خصوص وفاکاران به عهد برگردانیده متوجه ذکر پاداش مطلق صابران در راه خدا نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۸۹

پس اینکه فرمود: ((و لنجزین الذین صبروا اجرهم)) وعده مؤ کدی است بر مطلق صبر، چه صبر بر اطاعت باشد و چه صبر بر ترک معصیت و چه صبر در برابر مصیبت، تنها قیدی که این مطلق دارد این است که این صبر در راه خدا باشد، چون سیاق با صبرهای دیگر سازگاری ندارد.

مقصود از اینکه فرمود: صابران را پاداش می دهیم ((با حسن ما کانوا یعملون))

و در جمله ((باحسن ما کانوا یعملون)) بآء برای مقابله است، همچنانکه در عبارت ((بعث هذا بهذا: فروختم این را به این)) برای مقابله است، و مقصود از این عبارت این نیست که خدای عز و جل تنها پاداش را به کارهای بهتر آنان می دهد که در حقیقت کارهای آنان را با هم سنجیده آن وقت هر کدام احسن بود در مقابلش پاداش بدهد و خوب آنها را رها کند، زیرا مقام با چنین معنایی که بعضی آیه را به آن تفسیر کرده اند سازگار نیست.

علاوه بر این، سایر آیاتی که راجع به پاداش اعمال است این معنا را رد کند، از آنهم که بگذریم رحمت واسع الهی با آن سازگاری ندارد.

و نیز مقصود از اعمال ایشان، واجبات و مستحبات آن نیست که بعضی پنداشته و گفته اند: مباحات را نمی گیرد چون مباحات احسن نیستند اگر خالی از حسن هم نباشند، زیرا کلام خدا ظاهر در این است که مراد بیان اجر بر اعمال است که در حال صبر انجام داده اند بطوری که با صبر ارتباطی داشته، و پر واضح است که مباحاتی که صابران در راه خدا انجام می دهند ارتباطی با صبر ایشان ندارد، پس باقی می ماند واجبات و مستحبات و اگر اینها احسن باشند حسنی در برابر ندارند، علاوه بر این هیچ بندهای چنین طمعی ندارد که خدایش در مقابل کارهای مباحش نیز پاداش دهد تا خدا در پاسخ طمعش بفرماید: پاداش تنها در مقابل واجبات و مستحبات است که حسن دارند؛ و احسن از مباحات هستند، و چون جای چنین طمعی نبوده پس ذکر حسن زیادی آمده است.

و از همینجا معلوم می شود که مراد از آن احسن الاعمال، نوافل هم نیست البته در صورتی که بگوییم در نوافل الزامی نیست تا احسن اعمال مامور به باشد، زیرا مشتمل بودن واجب بر مصلحت ملزمه که باعث حسن عمل به بیشتر از نوافل می شود از خطابات تشریحی معلوم است و کسی در آن شک ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۰

پس معلوم شد که مقصود از جمله مورد بحث اینجا نیست بلکه مقصود این است که عملی را که انجام می دهند که در نوع خود یکی حسن و یکی احسن است خدای عز و جل اجری که می دهد اجری است که در نوع خود احسن است، مثلاً نمازی که بنده صابر فی الله می خواند جزای آن را جزای فرد احسن از آن می دهد، هر چند نمازی که او خوانده احسن افراد نماز نبوده باشد، و خلاصه صبری که او در راه خدا دارد باعث می شود که خداوند در عمل او مته به خشخاش نگذارد، و آن خصوصیتی که مایه پستی و زشتی عمل بنده است آنها را ندیده بگیرد، همچنانکه آیه شریفه ((انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب)) همین معنا را افاده می کند.

و از آیه شریفه بر می آید که صبر فی الله باعث کمال عمل می شود و بطوری که می گویند در جمله ((و لنجزین...)) التفاتی از غیب به تکلم مع الغیر بکار رفته یعنی قبلا- خدای تعالی غایب و در این جمله متکلم مع الغیر حساب شده، ولی آنچه به نظر من میرسد این است که منظور از تکلم مع الغیر در جمله ((و لنجزین)) التفات نیست، بلکه برگشت به سیاق قبلی است، که سیاق تکلم مع الغیر بود، بله التفات در چند آیه قبل بکار رفته بود، آنجا که در خلال سیاق تکلم مع الغیر یکبار خدای تعالی غایب حساب



شده و فرموده: ((ان الله يامر بالعدل والاحسان)) و نکته آنهم این بود که در این آیات - یعنی آیه مذکور تا آیه مورد بحث - تعدادی از اوامر و نواهی الهی شمرده شده و مناسبتر در امر و نهی این است که به بزرگترین و قویترین مقام مصدر امر مستند بشود تا به این وسیله آن امر و نهی تاکید و تایید گردد و این بر فن ادبیات و سخنسرایی معمولی است مثلاً در نقل دستور فلان پادشاه نمی گویند فلان بن فلان دستور داده، بلکه می گویند شاهنشاه و یا مولای تو چنین دستور داده.

در آیات مورد بحث ما نیز مناسب این بود که تکالیف مذکور به مقام جلالت خدا مستند شود و از تکلم با غیر، به غیبت التفات نموده و بفرماید: ((بدرستی خدا امر به عدل و احسان فرموده...)) و لذا می بینیم که سیاق بهمین نحو در تکلیف آینده نیز پیش می رود مثلاً می فرماید: ((و اوفوا بعهد الله...))، ((و لو شاء الله...))، ((و لا تشتروا بعهد الله...)) و ((ما عند الله باق...)).

آنگاه پس از بیان فرمانهای الهی دوباره به همان سیاق تکلم با غیر رجوع نموده می فرماید: ((و لنجزین الذین صبروا)) این سیاق همچنان جریان می یابد تا به بیان تکلیفی دیگر برسد، باز در آنجا سیاق را تغییر داده می فرماید:

((فاستعد بالله)) بهترین شاهدی که معنای گفته ما را روشن می سازد بعد از آن است که می فرماید: ((و اذا بدلنا آیه مکان آیه و الله اعلم بما ينزل)) که هر دو جور تعبیر در آن جمع شده، هم تعبیر به تکلم با غیر و هم غیبت، تبدیل آیه ای به آیه دیگر را مستند به ضمیر تکلم با غیر نموده و اعلمیت را مستند به خدای عز و جل نموده است.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً... وعده جمیلی است که به زنان و مردان مؤمن می دهد، که عمل صالح کنند، و در این وعده جمیل فرقی میان زنان و مردان در قبول ایمانشان و در اثر اعمال صالحشان که همان احیاء به حیات طیبه، و اجر به احسن عمل است نگذاشته، و این تسویه میان مرد و زن علی رغم بنائی است که بیشتر غیر موحدین و اهل کتاب از یهود و نصاری داشتند و زنان را از تمامی مزایای دینی و یا بیشتر آن محروم می دانستند، و مرتبه زنان را از مرتبه مردان پایین تر می پنداشتند، و آنان را در وضعی قرار داده بودند که بهیچ وجه قابل ارتقاء نبود.

پس اینکه فرمود: ((من عمل صالحاً من ذكر او انثى و هو مؤمن)) حکمی است کلی نظیر تاسیس قاعده ای برای هر کس که عمل صالح کند، حالا هر که می خواهد باشد، تنها مقیدش کرده به اینکه صاحب عمل، مؤمن باشد و این قید در معنای شرط است، چون عمل در کسی که مؤمن نیست حبط می شود و اثری بر آن مترتب نیست همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((و من یكفر بالایمان فقد حبط عمله)) و نیز فرموده: ((و حبط ما صنعوا فیها و باطل ما كانوا یعملون)).

ویژگیهای حیات طیبه ای که خداوند آن را به نیکوکاران وعده داده است

و در جمله ((فلنحیینه حیاة طیبة)) حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد، مثلاً- حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: ((ما حیات او را طیب می کنیم ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می سازیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۲

پس آیه شریفه نظیر آیه ((او من كان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس)) است که افاده می کند خدای تعالی حیاتی ابتدائی و جداگانه و جدید به او افاضه می فرماید.

از باب تسمیه مجازی هم نیست که حیات قبلی او را بخاطر اینکه صفت طیب به خود گرفته مجازاً حیاتی تازه نامیده باشد، زیرا آیاتی که متعرض این حیات هستند آثاری حقیقی برای آن نشان می دهند مانند آیه ((اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)) و آیه سوره انعام که در چند سطر قبل ذکرش کردیم همه اینها آثاری واقعی و حقیقی برای این حیات سراغ می دهند، مثلاً نوری که در آیه انعام است قطعاً نور علمی است که آدمی بوسیله آن بسوی حق راه می یابد، و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل

می شود.

و همانطور که او علم و ادراکی دارد که دیگران ندارند همچنین از موهبت قدرت بر احیای حق و ابطال باطل سهمی دارد که دیگران ندارند. چنانچه خدای تعالی در باره آنان فرموده: ((وكان حقا علينا نصر المؤمنين)) و نیز فرموده: ((من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)) و این علم و این قدرت جدید و تازه، مؤمن را آماده سازند تا اشیاء را بر آنچه که هستند ببینند، و اشیاء را به دو قسم تقسیم می کنند، یکی حق و باقی، و دیگری باطل و فانی، وقتی مؤمن این دو را از هم متمایز دید از صمیم قلبش از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبده و فتانه اش می باشد اعراض نموده به عزت خدا اعتزاز می جوید، و وقتی عزتش از خدا شد دیگر شیطان با وسوسه هایش، و نفس اماره با هوی و هوسهایش، و دنیا با فریبندگی هایش نمی توانند او را ذلیل و خوار کنند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است بطلان متاع دنیا و فنای نعمتهای آن را می بیند.

چنین کسانی دلهایشان متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی شان است، همان پروردگاری که با کلمات خود هر حقی را احقاق می کند، جز آن پروردگار را نمی خواهند، و جز تقرب به او را دوست نمی دارند، و جز از سخط و دوری او نمی هراسند، برای خویشتن حیات ظاهر و دائم سراغ دارند که جز رب غفور و ودود کسی اداره کن آن حیات نیست و در طول مسیر آن زندگی، جز حسن و جمیل چیزی نمی بینند، از دریچه دید آنان هر چه را که خدا آفریده حسن و جمیل است، و جز آن کارها که رنگ نافرمانی او را به خود گرفته هیچ چیز زشت نیست.

این چنین انسانی در نفس خود نور و کمال و قوت و عزت و لذت و سروری درک می کند که نمی توان اندازه اش را معین کرد و نمی توان گفت که چگونه است، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه مستغرق در حیاتی دائمی و زوال ناپذیر، و نعمتی باقی و فنا ناپذیر، و لذتی خالص از الم و کدورت، و خیر و سعادت غیر مشوب به شقاوت است، و این ادعا، خود حقیقتی است که عقل و اعتبار هم مؤید آن است، و آیات بسیاری از قرآن کریم نیز بدان ناطق است، و ما در اینجا حاجت به ایراد آنهمه آیات نداریم. این آثار زندگی جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی شود، و زندگی مجازی بوئی از آن ندارد، خداوند این آثار را بر حیاتی مترتب کرده که آن را مختص به مردم با ایمان و دارای عمل صالح دانسته، حیاتی است حقیقی و واقعی و جدید، که خدا آن را به کسانی که سزاوارند افاضه می فرماید.

و این حیات جدید و اختصاصی جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند نیست، در عین اینکه غیر آن است با همان است، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد پس کسی که دارای آنچنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگیش قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر است، همچنانکه روح قدسی که خدای عز و جل آن را مخصوص انبیاء دانسته یک زندگی سومی نیست بلکه درجه سوم از زندگی است، زندگی آنان درجه بالاتری دارد.

این آن چیزی است که تدبیر در آیه شریفه مورد بحث آن را افاده می کند، و خود یکی از حقایق قرآنی است، و با همین بیان، علت اینکه چرا آن زندگی را با وصف طیب توصیف فرموده روشن می شود، گویا همانطور که روشن کردیم حیاتی است خالص که خباثتی در آن نیست که فاسدش کند و یا آثارش را تباه سازد.

وجوهی دیگر که درباره مراد از حیات طیبه گفته شده است

مفسرین، در آیه شریفه وجوهی ذکر کرده اند: بعضی گفته اند حیات طیب، حیات بهشتی است که مرگ ندارد، و فقر و بیماری و هیچ شقاوت دیگری در آن نیست.

بعضی دیگر گفته اند: حیات برزخی است. و شاید این تخصیص را از اینجا پنداشته اند که ذیل آیه را حمل کرده به جنت آخرت و برای حیات طیبه جز برزخ چیزی به نظرشان نرسیده.

بعضی دیگر گفته اند: همین حیات دنیوی است که مقارن با قناعت و رضا به قسمت خدای سبحان باشد، زیرا چنین حیاتی پاکیزه ترین زندگی است .

و بعضی گفته اند: مراد از آن ، رزق حلال است که در قیامت عقابی بر آن نیست . بعضی دیگر گفته اند: روزی روز بروز است . و در این وجوه جای مناقشه بسیار است که بر خواننده اگر دقت فرماید پوشیده نیست ، و حاجت نیست که ما کلام را با ایراد آنها طول دهیم .

در باره جمله ((و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون)) در ذیل آیه قبلی بحث کردیم ، و در معنای این آیه شریفه است آیه ((و من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیها بغير حساب مراد از استعاده به خدا از شیطان ، پناه جستن قبلی است

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)) استعاده))، طلب پناه است ، و معنا این است که وقتی قرآن می خوانی از خدای تعالی بخواه مادامی که مشغول خواندن هستی از اغوای شیطان رجیم پناهت دهد، پس استعاده ای که در این آیه بدان امر شده حال و وظیفه قلب و نفس قرآن خوان است ، او مامور شده مادامی که مشغول تلاوت است این حقیقت ، یعنی استعاده به خدا را در دل خود بیابد، نه اینکه به زبان بگوید: ((اعوذ بالله من الشیطان الرجیم)) و این استعاده زبانی و امثال آن سبب و مقدمه برای ایجاد آن حالت نفسانی است نه اینکه خودش استعاده باشد، و اگر به خود این سخن استعاده بگوییم مجازا گفته ایم ، خدای تعالی هم نفرموده هر وقت قرآن می خوانی بگو ((اعوذ بالله من الشیطان الرجیم))، بلکه فرموده : هر وقت قرآن می خوانی از خدا پناه بخواه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۵

با این بیان روشن می گردد که گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند: مراد از قرائت ، اراده قرائت است ، یعنی وقتی میخواهی قرآن خواندن را شروع کنی بگو فلان ...، و در آیه شریفه بطور مجاز فرموده هر وقت قرآن می خوانی ، و این اطلاق از قبیل اطلاق مسبب و اراده سبب است ، خالی از یکنوع سهل انگاری نیست .

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَنٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ این جمله در مقام تعلیل امری است که در آیه قبلی راجع به استعاده آمده بود، و معنای مجموع آن این می شود که هر وقت قرآن می خوانی پناه ببر به خدا از شر شیطان ، زیرا تنها کسانی از شر او ایمنند که به خدا ایمان آورده و بر او توکل کرده باشند.

استعاده به خدا توکل به خدا است و ایمان و توکل دو ملاک صدق عبودیت هستند

از این آیه دو نکته استفاده می شود: اول اینکه : استعاده به خدا، توکل بر خدا است ، زیرا خدای سبحان در تعلیل لزوم استعاده ، بجای استعاده توکل را آورده و سلطنت شیطان را از متوکلین نفی کرده .

دوم اینکه ایمان و توکل ، دو ملاک صدق عبودیت اند، که ادعای عبودیت با نداشتن آن دو، ادعائی کاذب است ، آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوبین)) که حکایت خطاب پروردگار به ابلیس است نیز همین معنا را می رساند، یعنی سلطنت شیطان را از بندگان خود نفی نموده است ، چیزی که هست در آیه مورد بحث بجای بندگان ، افراد با ایمان و متوکل را آورد.

اعتبار عقلی هم با این معنا می سازد، زیرا توکل عبارت است از اینکه : انسان زمام تصرف در امور خود را بدست غیر خود دهد، و تسلیم او شود که هر چه او صلاح دید و کرد همان را صلاح خود بداند، و این خود اخص آثار عبودیت است .

إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ گروهی که شیطان بر آنان مسلط است

ضمیرهای مفرد سه گانه به کلمه شیطان بر می گردد، و معنای آیه این است که سلطنت و برش شیطان منحصر در کسانی است که او را ولی خود گیرند تا او به دلخواه خود امور ایشان را تدبیر کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۶

و او هر چه کرد اینان اطاعتش کنند، و نیز در کسانی است که به خدا شرک می‌ورزند و بجای خدا شیطان را ولی خود می‌گیرند و او را رب و مطاع خود می‌پندارند، زیرا اطاعت، خود عبادت است، همچنانکه فرمود: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعدونی)).

از این بیان دو حقیقت روشن می‌گردد: اول اینکه: ذیل آیه، مفسر صدر آن است، و ((تولی)) یعنی ولی گرفتن کسی که خدا ولیش ندانسته شرک به خدا و یا به عبارت دیگر غیر خدا پرستیدن است.

دوم اینکه: میان توکل نکردن بر خدا و تولای شیطان و عبادت او هیچ واسطه‌ای نیست، کسی که بر خدا توکل نکند او از اولیای شیطان خواهد بود.

و چه بسا بعضی از مفسرین گفته‌اند: ضمیر مفرد در جمله ((و الذین هم به مشرکون)) به خدای تعالی برمی‌گردد، و معنای آیه را چنین می‌کند که: سلطنت شیطان تنها بر دو طایفه است، یکی مشرکین و یکی موحدینی که شیطان را ولی خود می‌گیرند. و لیکن چون این تفسیر باعث می‌شود ضمیرهای یک سیاق، در مرجع، مختلف شود، یعنی ضمیر در ((سلطانه)) و ((یتولونه)) به شیطان، و ضمیر ((به)) به خدا برگردد لذا مردود است.

اشاره به مسأله نسخ و حکمت آن و پاسخ به خرده‌گیری مشرکین در آیه شریفه: ((و اذ بدلنا آیه مکان آیه...))

وَ إِذْ بَدَلْنَا آيَةَ مَكَانَ آيَةِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ آیه اشاره به مسأله نسخ، و حکمت آن می‌کند، و پاسخی است از تهمتی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌زدند و از افتراپی که به خدا می‌بستند، و ظاهر سیاق آیات این است که گویندگان این حرفها مشرکین بوده‌اند، هر چند که یهودیان هم در انکار نسخ همان نظریه را دارند، احتمال هم دارد که مشرکین این حرف را از ناحیه یهودیان الهام گرفته باشند، چون در باره نبوت نبی اکرم خیلی به یهودیها مراجعه می‌کردند.

((و اذ بدلنا آیه مکان آیه)) - راغب در مفردات گفته: ((ابدال و تبدیل و تبدل و استبدال)) همه به معنای این است که چیزی را

در جای چیز دیگری قرار دهی، و این اعم از معنای کلمه ((عوض)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۷

چون عوض در معنایش این نکته خوابیده که آنچه می‌گیری در مقابل آنچه می‌دهی ملک تو گردد، ولی تبدیل گاهی تغییری را افاده می‌کند که بدلش به آدمی بر نگردد، مانند آیه ((فبدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم: آنهايي که ستمگر بودند حرف را به غیر آنچه دستور یافته بودند تبدیل کردند)) تا آنجا که می‌فرماید: ((فمن بدله بعد ما سمعه...: پس هر کس آن را بعد از آنکه شنید تبدیل کند...))، و نیز خدای تعالی فرموده: ((و اذ بدلنا آیه مکان آیه)) و نیز فرموده: ((و بدلناهم بجنتیهم جنتین)) و نیز فرموده: ((ثم بدلنا مکان السيئه الحسنه))، این بود کلام مورد حاجت ما از راغب.

پس تبدیل بمعنای تغییر، مخالف با تبدیل به معنای معروفش است، زیرا در تبدیل به معنای تغییر مفعول اول ماخوذ و مطلوب است بخلاف تبدیل به معنای معروف، پس در جمله ((و اذ بدلنا آیه مکان آیه)) معنا این است که ما آیه دومی را بجای آیه اولی بگذاریم و آن را باقی بداریم، چون مطلوب است.

و جمله ((و الله اعلم بما ينزل)) کنایه از این است که حق هیچوقت از مورد خود تجاوز نمی‌کند، و آن آیه‌ای که خدا نازل می‌کند سزاوار و شایسته به نازل شدن است، و خدا از اینان که اعتراض می‌کنند داناتر است به آنچه که نازل می‌کند، بنابراین، جمله مورد بحث جمله حالیه است.

اتهام مشرکین به پیامبر(ص) در ارتباط با مسئله نسخ

و اینکه فرمود: ((قالوا انما انت مفترا)) نقل کلامی است که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته و او را متهم کرده بودند به اینکه تو از دروغ به خدا افتراء بسته‌ای، چون عوض کردن حرف و تبدیل کردن یک آیه بعد از آنکه آمده است از

ساحت پروردگار بدور است. مشرکین در این سخن خود تاکید هم داشته اند، زیرا با اینکه می توانستند بگویند تو در این تبدیل آیه افتراء بستهای چنین نگفتند، بلکه بصورت اسم فاعل که دلالت بر دوام و استمرار دارد اداء کرده گفتند: ((تو افتراء زنی))، تازه همین مطلب را باز طور دیگری گفتند، یعنی با آوردن کلمه ((انما)) فهمانند که جز افتراء زدن کار دیگری نداری، و باز برای بیشتر تاکید کردن مطلب، گفتار خود را بصورت جمله اسمیه آورده و او را مفتری خواندند، و منظورشان این بود که او را در خصوص مساله تبدیل آیه، مفتری جلوه دهند، آن وقت از آنجائی که خود آن جناب همیشه گوشزد کرده بود که تمامی آیات قرآن از ناحیه خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۸

نتیجه بگیرند که پس تمامی حرفهایش افترای به خداست، در نتیجه پس او جز افتراء، کار دیگر و حرف دیگری ندارد.

و در جمله ((بل اکثرهم لا یعلمون)) منظور اکثر مشرکین است که آن جناب را متهم کرده بودند به اینکه مفتری است، و می خواهد بفرماید این اکثر، حقیقت حال را نمی دانند، و نمی فهمند که حکمت تبدیل آیه چیست، و بزودی در جواب آن برایشان معلوم می شود که احکام الهی تابع مصالح بندگان است پاره ای از این مصالح بر حسب تغیر اوضاع و احوال و زمانها تبدیل می پذیرد، در نتیجه حکم خدا هم تغیر پیدا می کند، و حکم دیگری که مصلحت تازه ای دارد جعل می شود.

پس بیشتر این مشرکین از این مساله غافلند، تنها اقلیتی از آنها هستند که بر این حقیقت وقوف دارند، البته آنها هم وقوف اجمالی، ولی چیزی که هست همانها هم به یک جهت دیگری زیر بار نمی روند، و آن استکبار و عناد با حق است که حرفهای را بدون اینکه رعایت جانب حق را بکنند می زنند.

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (سوره اشاره ای به معنای ((روح)) رفت و ((قدس)) به معنای طهارت و پاکی است، و ظاهرا اضافه روح به قدس به منظور اختصاص باشد، یعنی روحی که از قذارتها و پلیدیهای مادی طاهر، و از خطاء و غلط منزّه است، و همین روح القدس در جای دیگر از قرآن به روح الامین تعبیر شده و در جایی دیگر به جبرئیل که یکی از ملائکه است و فرموده: ((نزل به الروح الامین علی قلبک)) و نیز فرموده: ((من کان عدوا لجبرئیل فانه نزله علی قلبک باذن الله)) پس اینکه فرمود: ((بگو روح القدس از ناحیه پروردگارت نازلش کرده)) دستوری است به اینکه جواب مشرکین را بده، و آنچه به ذهن سبقت می جوید این است که ضمیر به قرآن برگردد، آن قرآنی که ناسخ است، یعنی آن آیه ای که آیه ای دیگر را نسخ کرده، ولی احتمال هم دارد که به مطلق قرآن برگردد، و اینکه تعبیر به تنزیل کرد نه به انزال برای این بود که به تدریجی بودن نزول قرآن اشاره فرموده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۴۹۹

طبع کلام اقتضاء میکرد بفرماید: ((من ربی: از ناحیه پروردگار)) و لیکن فرموده: ((بگو روح القدس آن را از ناحیه پروردگارت نازل کرده)) و این برای آن بود که بر کمال عنایت خدا و رحمتش نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دلالت کند، گویا راضی نشده حتی یک لحظه خطابش را از او قطع کند، و تا آنجا که ممکن است، روی سخن با وی دارد، و نیز برای این بوده که دلالت کند، بر اینکه مراد از سخنی که مامور شده بگوید اعلام مشرکین است به این معنا، نه صرف تلفظ به این الفاظ (دقت فرمایید).

توضیحی در مورد اینکه با نزول آیات ناسخ خداوند ایمان مؤمنین را تثبیت می کند

و در جمله ((لیثبت الذین آمنوا)) ((تثبیت)) به معنای تحکیم ثبات و تاکید آن است به اینکه ثباتی بعد از ثبات دیگر بر آنان القاء کند. گویا ایشان با ایمان به خدا و رسول و روز جزا بر حق ثابت شده اند، و به خاطر تجدد حکم بر اساس تجدد مصلحت خداوند ثبات دیگری به ایشان می دهد و نمی گذارد از این جهت ثبات اولشان دستخوش ضعف گردد و کارهایی بر طبق حکم سابق انجام دهند که با مصلحت امروز سازگاری ندارد، زیرا این مطلب پر واضح است که وقتی کسی مامور شود راهی را به خاطر مصلحتی که تا مدتی دارد سلوک کند، و مامور، با ایمانی که به آخر دارد شروع کند به سلوک آن راه و پس از پیمودن قطعه ای از آن، مطابق

آنچه که آمرش دستور داده از سرعت و کندی و در شب و روز ناگهان مصلحت مذکور وجهه اش دگرگون گشته و عمل به نحو سابق، دیگر بی مصلحت شده و به نحوی جدید دارای مصلحت گردد، و در این فرض اگر آمر که راهنمای اوست او را خبر ندهد، و همچنان امر سابق خود را دنبال کند و بترسد که اگر به عامل بگوید، مصلحت تغییر کرده امثال نکند، همین راهنمایی نکردن او ایمان وی را سست نموده به کلی یاغی می گردد، و اما اگر بگوید امر تازه و امثال به نحو تازه دارای مصلحت است نه به نحو سابق ایمان عامل بیشتر و ثباتی بر ثبات قبلیش اضافه می شود پس اینکه قرآن کریم مشتمل بر نسخ و تجدید حکم بر حسب تجدد مصالح می باشد باعث تثبیت کسانی است که ایمان آورده اند، و ثباتی بر ثبات آنان می افزاید، و مقصود از مسلمین در جمله ((و هدی و بشری للمسلمین)) کسانی هستند که تسلیم حکم خدای تعالی هستند و اعتراض و چون و چرایی ندارند، پس آیه ناسخ برای اینگونه افراد ارائه طریق و بشارت به سعادت و جنت است، و اگر آثار آن را از هم جدا نموده تثبیت را به مؤمنین و هدایت و بشری را به مسلمین اختصاص داده، برای این است که میان ایمان و اسلام فرق هست، ایمان کار قلب است و سهمش از آثار نسخ تثبیت در علم و اذعان است، و اسلام مربوط به ظاهر عمل و مرحله جوارح بدن است و نصیبتش اهداء به عمل واجب و بشارت به نتیجه آن یعنی بهشت و سعادت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۰

در سابق هم در تفسیر آیه ((ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها)) در جلد اول این کتاب بحثی در باره نسخ گذراندیم. و لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ بِرُشْرُوحٍ وَ تَفْصِيلِ جَوَابِ خَدَاي سَبْحَانَ هِ اِفْتِرَاي مَشْرِكِينَ بِرَسُولِ خَدَا(ص) که گفتند مردی غیر عرب به او می آموزد

این افتراء دیگری است از مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و آن این است ((انما یعلمه بشر: بدرستی که بشری به او درس می دهد)) و منشا این افتراء بطوری که از سیاق اعتراضشان و جوابی که آمده بر می آید این بوده که مردی غیر عرب بوده، و منظور ایشان تعلیم آن مرد بوده است، مردی بوده که زبان عربی را بطور فصیح می دانسته و در عین حال چیزی از معارف ادیان و احادیث انبیاء را هم می دانسته، و چه بسا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را دیده، از این رو این تهمت را زده اند که حتما آن مرد به وی تعلیم می دهد، و ادعایی که مبنی بر وحی بودن گفته هایش می کند صحیح نیست، و خدای تعالی در نقل کلام آنان رعایت اختصار را کرده و گر نه تقدیرش: ((انما یعلمه بشر و ینسب ما تعلمه منه الی الله افتراء علیه: بشری به او درس می دهد و او آنچه را از وی یاد می گیرد از روی افتراء به خدا نسبت می دهد)) می باشد.

و معلوم است که جواب دادن به صرف اینکه آن مرد زبانش غیر عربی است و قرآن به زبان عربی فصیح و آشکار است، ماده اشکال را به کلی از بین نمی برد، برای اینکه ممکن است بگویند از آن مرد غیر عربی درس می گیرد، و آنگاه یاد گرفته های خود را در قالب زبان عربی فصیح و فصیح در می آورد، بلکه اصلا این اشکال بیشتر به ذهن می رسد تا اشکال اول، چون تعبیر مشرکین این بود که: ((بدرستی که مردی عجمی به او یاد می دهد)) و این نبود که ((مردی عجمی به او تلقین و یا املاء می کند)) و او عین عبارات وی را اداء می نماید، و معلوم است که تعلیم مربوط به معانی است، نه الفاظ.

و از اینجا به خوبی روشن می گردد که جمله ((لسان الذی یلحدون الیه ... مبین)) به تنهایی جواب از شبهه آنان نیست، بلکه جواب از این جمله شروع شده، و تا تمامی دو آیه تمام می شود.

و خلاصه جوابی که از مجموع سه آیه استفاده می شود این است که: تهمتی که شما به وی می زنید که بشری به او تعلیم می دهد، و او آن را به خدا نسبت داده افتراء می بندد، اگر مقصود شما از تعلیم، تلقین الفاظ است و قرآن کریم کلام آن مرد است، نه کلام خدا، جوابش این است که آن مرد غیر عرب است، و این قرآن به زبان عربی مبین است. و اگر منظورتان این است که آن مرد معانی و معارف قرآنی را باو یاد می دهد، و الفاظ از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و او الفاظ خود را به خدا افتراء می بندد، جوابتان این است که معارف حقیقی ای قرآن در بر دارد که هیچ صاحب عقلی در حقیقی بودن آن شک ننموده و



تمامی عقول مجبور و مضطر در قبول آند، اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنها را از بشری گرفته بود خودش نسبت به آنها ایمان نمی داشت، و حال آنکه او به آیات خدا ایمان دارد و اگر ایمان نمی داشت خدا هدایتش نمی کرد، چون خدا کسی را که به آیاتش ایمان ندارد هدایت نمی کند، و چون مؤمن به آیات خداست، دیگر به خدا افتراء نمی بندد، چون به خدا افتراء نمی بندد مگر کسی که ایمان به آیات او نداشته

باشد، پس این قرآن افتراء نیست، و از بشری گرفته نشده، بلکه منسوب به خدای سبحان است.

پس جمله ((لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین)) جواب از فرض اول است و آن این بود که قرآن با الفاظش از بشری گرفته شده باشد، و او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تلقین کرده باشد، و معنای جوابش این شد که زبان آن مردی که شما می گوئید و بدان متوجهید (یعنی منظورتان اوست) لسان غیر عربی است، یعنی غیر فصیح و غیر روشن است، و این قرآنی که بر شما تلاوت می شود، زبان عربی روشن است، آن وقت چگونه ممکن است تصور شود کسی که عربی فصیح نمی داند، به این فصاحت سخن بگوید؟

و جمله ((ان الذین لا- یؤمنون)) تا آخر دو آیه جواب از فرض دوم اشکال است، و آن این بود که شخص مورد نظر معانی و معارف قرآن را به آن جناب تعلیم داده باشد، و او آن را به خدا افتراء ببندد.

و معنای جواب آن این است که کسانی که ایمان به آیات خدا ندارند و به آن کفر می ورزند خدا بسوی معارف حق هدایتشان نمی کند، و عذابی دردناک خواهند داشت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مؤمن به آیات خداست، چون او مهدی به هدایت خداست، و کسانی که خدا افتراء می بندند که به آیات خدا ایمان نداشته باشند، و آنان دروغ گویانند که دائما بر دروغگویی خود استمرار دارند، و اما مثل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی که مؤمن به آیات خدا است، هرگز به خدا دروغ نمی بندد و اصلا دروغ نمی گوید، پس این دو آیه کنایه از این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مهدی به هدایت خدا و مؤمن به آیات او است، و مثل او کسی افتراء و کذب مرتکب نمی شود.

مفسرین این دو آیه را از آیه اولی قطع کرده و آیه اول را جواب کامل از اشکال مشرکین دانسته اند ولی خواننده عزیز دستگیرش شد که آن به تنهایی وافی به جواب نیست. آنگاه جمله ((و هذا لسان عربی مبین)) را از باب تحدی به اعجاز قرآن در بلاغتش جواب کامل گرفته اند، که خلاصه اش این می شود: اگر این قرآن تعلیم یک فرد بشر است که منظور شما او است حال تمامی بشر را جمع کنید تا یک آیه مثل آن را بیاورند ولی شما خواننده عزیز می دانید که در الفاظ این جمله هیچ چیزی از معجزه بودن قرآن در بلاغت و هیچ اثری از مساله تحدی وجود ندارد، نهایت چیزی که از آن استفاده می شود این است که زبان عربی مبین است، و معقول نیست مردی غیر عرب چنین بیانی شیوا داشته باشد.

آنگاه دو آیه بعد را حمل بر تهدید آن کافران که آیات خدا را انکار نموده و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) افتراء می بستند کرده و گفته اند: این دو آیه مشرکین را به عذاب دردناک وعیدشان می دهد و نسبتی را که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داده بودند به خودشان بر می گرداند که خود آنان سزاوارتر به افتراء هستند چون آنهاست که به خدا و آیات او ایمان ندارند، و خدا هم بهمین جهت هدایتشان نکرده است، سپس بر این اساس بحث کرده اند در اینکه فلان کلمه آیه چه معنا دارد و آن دیگری چه معنا؟ بحثی که هر چه جلوتر می رود از معنای حقیقی آیه دورتر می شود و شما خواننده عزیز فهمیدید که این بحثها بالاخره اشکال ما را که گفتیم آیه اول، ماده اشکال را از بین نمی برد حل نمی کند.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه: ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان...)) و بیان مراد از عدل و احسان

در الدر المنثور است که احمد از عثمان بن ابی العاص روایت کرده که گفت: من نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

نشسته بودم که دیدم چشمهای خود را خیره نموده فرمود: جبرئیل مرا دستور داد تا این آیه را در اینجا از سوره بگذارم ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان ... تذکرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۳ مؤلف: این روایت را از ابن عباس از عثمان بن مظعون نیز نقل کرده است.

و در مجمع البیان گفته که روایتی رسیده که عثمان بن مظعون گفت: از بس که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسلام را بر من عرضه کرد از روی رودریاستی اسلام آوردم و اسلام در قلبم جای نگرفته بود، تا آنکه روزی نزدش نشسته بودم و او سرگرم تفکر و دقت بود، ناگهان چشمها را به آسمان خیره نمود بطوری که گوئی چیزی می پرسد، بعد از آنکه آنحال تمام شد، از حالش پرسیدم فرمود: بلی، موقعی که داشتم با تو حرف می زدم جبرئیل را در هوا دیدم که نزد من می آید، پس از لحظه ای نزد آمد و این آیه را نازل کرد: ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان))، آنگاه آیه را تا به آخر بر من تلاوت کردند، در نتیجه اسلام در قلبم جای گرفت.

آنگاه نزد عمویش ابو طالب رفته و جریان را برایش تعریف کردم، او گفت: ای آل قریش؟ محمد را پیروی کنید تا ارشاد شوید، زیرا او شما را جز به مکارم اخلاق و ادب نمی کند، آنگاه نزد ولید بن مغیره رفته این آیه را برایش خواندم گفت اگر این را محمد گفته باشد خیلی خوب گفته، و اگر هم پروردگارش گفته باز خوب گفته، عثمان می گوید آیه ((افرایت الذی تولى و اعطی قلیلا و اکدی)) در باره ولید و گفته اش نازل شد، تا آخر حدیث.

باز در مجمع از عکرمه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را بر ولید بن مغیره خواندند ولید گفت: برادر زاده دوباره بخوان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دوباره برایش خواند، او گفت راستی عجب حلاوتی و عجب زیبایی و بهجتی دارد، بالایش میوه دار و پائینش پر جوانه است، و این قطعا سخن بشر نیست.

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه مزبور فرموده: خدا در بندگانش هیچ امری ندارد، مگر همان امر به عدل و احسان.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از عمرو بن عثمان نقل کند که گفت: روزی علی (علیه السلام) بر اصحاب خود که سرگرم مذاکره در پیرامون مروت بودند وارد شد و فرمود چرا در این مساله از کتاب خدا استفاده نمی کنید؟ گفتند: مگر در قرآن هم راجع به این موضوع چیزی هست؟ فرمود: در آیه شریفه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) که عدل و احسان تفضل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۴.

مؤلف: این روایت را عیاشی از عمرو بن عثمان عاصی از آن جناب روایت کرده و سیوطی در الدر المنثور از ابن نجار در تاریخ خود از طریق عکلی از پدرش از آن جناب روایت کرده، و عبارت روایت وی چنین است: علی بن ابیطالب (علیه السلام) بر قومی گذشت که مشغول بحث بودند، پرسید پیرامون چه بحث می کنید؟ گفتند: در باره مروت بحث می کنیم، فرمود: آیا کلام خداوند در کتابش در باره این موضوع شما را کافی نیست که می فرماید: ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان)) زیرا عدالت انصاف و احسان تفضل است.

مؤلف: در عده ای از روایات عدل، به توحید تفسیر شده، و در بعضی دیگر به شهادتین، و احسان به ولایت و در عده ای دیگر حرمت نقض عهد بوجوب ثبات بر ولایت معنا و ارجاع شده است.

دو روایت در ذیل آیه: ((من عمل صالحا من ذکر و انثی فلنحییه حیوة طیبه))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((من عمل صالحا من ذکر و انثی و هو مؤمن فلنحییه حیوة طیبه...)) از معصوم روایت کرده که فرمود: منظور از حیات طیبه قناعت است.

و در کتاب معانی به سند خود از ابن ابی عمیر از بعضی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که شخصی به

حضرتش عرض کرد: ابا الخطاب هر جا می نشیند، از شما نقل می کند، که فرموده اید: وقتی حق را شناختی دیگر هر عملی که می خواهی بکنی بکن، فرمود: خدا لعنت کند ابا الخطاب را، به خدا قسم من اینطور نگفتم بلکه گفتم: وقتی حق را شناختی هر عمل خیری که خواستی بکن زیرا خدا از تو قبول می کند، چون خودش فرموده: ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیها بغير حساب)) و نیز فرموده: ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحینه حیوة طیبه)). مؤ لف: این همان معنایی است که ما برای آیه کردیم.

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به حضرتش عرض کردم: معنای ((فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله... یتوکلون)) چیست؟ فرمود: ای محمد به خدا سوگند شیطان بر بدن مؤ من مسلط می شود ولی بر دین او مسلط نمی گردد بر ایوب مسلط شد و خلقت بدنی او را بد منظره کرد، ولی بر دینش مسلط نشد، بر مؤ منین هم همینطور، گاهی بر بدنهایشان مسلط می شود ولی بر دینشان مسلط نمی گردد.

عرض کردم معنای آیه ((انما سلطانه علی الذین یتولونه و الذین هم به مشرکون)) چیست؟ فرمود: مقصود کسانیند که به خدا شرک می ورزند شیطان هم بر بدنهایشان مسلط می شود و هم بر ادیانشان.

مؤ لف: این روایت را عیاشی از ابی بصیر از آن جناب نقل کرده.

و ارجاع ضمیر ((به)) به خدا یکی از آن دو معنایی بود که برای آیه شریفه کرده اند و در سابق گذشت. روایاتی در ذیل آیه: ((یقولون انما یعمله بشر...))

و در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی در کتاب شعب الایمان خود از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه ((انما یعلمه بشر)) گفته است: مشرکین می گفتند: محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را عبده بن حضرمی که خود صاحب کتاب بوده درس می دهد خدا هم در پاسخشان فرمود: لسان آنکه شما در نظر دارید غیر عربی است، و قرآن لسان عربی آشکار است.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن عزامه صیرفی از کسی که برایش نقل کرده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی روح القدس را خلق کرد، که هیچ خلقی به قدر او به خدا نزدیک نیست، ولی او در عین حال گرامی ترین خلق نیست، پس چون امری را بخواهد به او القاء می کند و او به نجوم. و بر این اساس آیه شریفه ((و لقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشر لسان الذی یلحدون الیه)) جریان یافته، که مقصود لسان ابی فکیهه غلام آزاد شده بنی حضر می بود، و او مردی غیر عرب بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۶

و از پیروان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده و به وی ایمان آورد، و قبلا از اهل کتاب بود قریش گفتند: به خدا سوگند این مرد است که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تعلیم می دهد، و خدا در جوابشان فرمود: قرآن لسان عربی آشکار است.

مؤ لف: ذیل این روایت در تفسیر برهان به نقل از عیاشی آمده و لیکن در نسخه های چاپی اخیر این ذیل نیامده است.

و روایات درباره اسم این مرد مختلف است، در این روایت، ابو فکیهه غلام آزاد شده بنی حضرمی و در روایت قبلی عبده بن حضر می آمده، و از قتاده نیز روایت شده که او عبده بن حضرمی است که او را مقیس می گفتند، و از سدی نقل شده که او غلامی از بنی حضرمی و نصرانی بوده تورات و انجیل را خوانده بود، مردم او را ابو الیسر می نامیدند.

و از مجاهد نقل شده که او ابن الحضرمی و مردی غیر عرب بوده که بزبان رومی سخن می گفته و از ابن عباس نیز روایت شده که او آهنگری بوده در مکه به نام بلعام و مردی غیر عرب بوده، مشرکین می دیدند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نزد او آمد و شد می کند، لذا گفتند: بلعام او را تعلیم می دهد. و آنچه از مضامین این روایات، قدر متیقن است این است که مردی رومی و غلام آزاد شده بنی حضرمی و نصرانی مذهب بوده که در مکه می زیسته و با کتب اهل کتاب آشنائی داشته است، مردم او را

متهم کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تعلیم می دهد.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ضحاک روایت کرده اند که در تفسیر آیه گفته است: مشرکین می گفتند: سلمان فارسی او را تعلیم می دهد، خدا در جوابشان فرموده ((زبان آن کسی که شما در نظر دارید اعجمی است)). مؤلف: این روایت با مکی بودن آیات مورد بحث جور در نمی آید.

مؤ من هرگز دروغ نمی گوید

باز در همان کتاب آمده که ابن الخرائطی در کتاب مساوی الاخلاق خود و ابن عساکر در تاریخش از عبد الله بن جراد روایت کرده اند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: آیا مؤ من زنا می کند؟ فرمود: گاهی ممکن است پیش بیاید، عرض کرد: آیا مؤ من دزدی می کند؟ فرمود: گاهی ممکن است عرض کرد مؤ من دروغ می گوید؟ فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۷

نه، آنگاه دنبالش این آیه را تلاوت فرمود: ((انما یفتی الکذب الذین لا یؤمنون)).

و در تفسیر عیاشی از عباس بن هلال از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که مرد کذابی را اسم برد و فرمود خدای تعالی فرموده: ((انما یفتی الکذب الذین لا یؤمنون)). النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۸

آیات ۱۰۶ - ۱۱۱، سوره نحل

مِنْ كَفَرٍ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا- مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۰۶) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۱۰۷) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَعِبَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَرِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (۱۰۸) لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَسِرُونَ (۱۰۹) ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاءُوا وَ صَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۱۰) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تَحْدِيدُ عَنْ نَفْسِهَا وَ تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۱۱۱)

ترجمه آیات

و هر که از پس ایمان آوردنش منکر خدا شود، نه آنکه مجبور شده و دلش به ایمان قرار دارد، بل آنکه سینه به کفر گشاید، غضب خدا بر آنها باد و عذابی بزرگ دارند (۱۰۶) و این بدان سبب است که آنها زندگی این دنیا را از دنیای دیگر بیشتر دوست داشته اند و خدا گروه کافران را هدایت نمی کند (۱۰۷) اینها همان کسانی که خدا بر دلها و گوشها و دیدگانشان مهر نهاده و آنها خودشان بیخبرند (۱۰۸) و بی گفتگو آنها در آخرت خودشان زیان کارند (۱۰۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۰۹

و نیز پروردگارت نسبت به آنها که پس از محنت کشیدن مهاجرت کرده آنگاه جهاد کرده و صبوری پیشه کرده اند پروردگارت از پس آن، آمرزگار و رحیم است (۱۱۰) روزی بیاید که هر کس، گرفتار دفاع از خویشتن است و به هر کس هر چه کرده تمام دهند و ایشان ستم نینند (۱۱۱)

بیان آیات

در این آیات علیه کفاری که بعد از ایمان به خدا کافر گشته و مرتد شدند تهدید نموده مهاجرین را که در جهاد خود دچار زحمت گشته و در راه خدا صبر کردند وعده جمیل داده، و متعرض حکم تقیه نیز شده است.

تهدید شدید علیه کفاری که بعد از ایمان آوردن کافر و مرتد شدند

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ كَلِمَةً ((اطمینان)) به معنای سکون و آرامش است، و ((شرح صدر)) به معنای گشادی و وسعت آن است، در مفردات گفته است اصل شرح به معنای بسط گوشت و امثال آن بوده، وقتی می گوید گوشت را شرح کردم

و یا تشریح کردم معنایش این است که آن را ولو کردم، و از همین باب است شرح صدر که به معنای باز کردن سینه به نور الهی و سکینه ای از ناحیه خدا و روحی از او است، همچنان که خدای تعالی در حکایت دعای موسی فرموده: ((رب اشرح لی صدري)) و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((الم نشرح لك صدرک)) و نیز فرموده: ((افمن شرح الله صدره))، و شرح دادن کلامی که مشکل است به معنای بسط آن و اظهار معانی پنهان آن است.

جمله ((من کفر بالله من بعد ایمانه)) جمله ای است شرطیه که جوابش جمله ((فعلیهم غضب من الله)) است، و جمله ((ولهم عذاب عظیم)) بر آن عطف شده، و ضمیر جمع در جزاء، به اسم شرط ((من کفر)) بر می گردد، چون هر چند مفرد است، ولی بحسب معنا کلی و دارای افراد است.

و جمله ((الا- من اکره و قلبه مطمئن بالایمان)) استثنایی است از عموم شرط، و مراد از اکره، مجبور شدن به گفتن کلمه کفر و تظاهر به آن است، زیرا قلب هیچ وقت ((اکراه)) نمی شود، و حاصل مقصود این است که: کسانی که بعد از ایمان تظاهر به کفر می کنند و مجبور به گفتن کلمه کفر شوند، ولی دل‌هایشان مطمئن به ایمان است از غضب خداستثناء هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۰

((و لکن من شرح بالکفر صدرا)) - یعنی کسی که سینه خود را برای کفر گشاده کرده و کفر را پذیرفته و به آن خوشنود گشته و آن را در خود جای داده چنین کسی مورد غضب خدایی است، و این جمله استثناء از استثنای قبلی است، و قهرا به مستثناء منه بر می گردد، و معنا چنین می شود: اینکه گفتیم ((کسانی که بعد از ایمانشان به خدا کفر بورزند)) آنهایی نیستند که در دل ایمان دارند ولی در زبان مجبور به گفتن کفر می شوند، بلکه منظور کسانی است که در دل کفر را پذیرفته باشند، و مجموع این استثناء و استدراک، بیان کاملی است برای شرط، و منظور از معترضه آوردن جمله استثناء میان دو جمله شرط و جزاء هم همین بوده و گر نه می توانست آن را بعد از تمام شدن دو جمله شرط و جزاء بیاورد.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((من کفر)) بدل است از جمله ((الذین لا- یؤمنون بایات الله)) که در آیه قبلی بود، و جمله ((اولئک هم الکاذبون)) جمله ای است معترضه، و جمله ((الا من اکره)) استثنایی است از آن جمله، و جمله ((و لکن من شرح)) مبتدایی است که خبر و یا قائم مقام خبرش جمله ((فعلیهم غضب من الله)) است.

و بنا بر این معنای آیه چنین می شود: این است و جز این نیست که افتراء دروغ را کسانی می بندند که بعد از ایمانشان کافر شده باشند، مگر آن کسی که مجبور به کفر گفتن شده باشد، و دلش به ایمان مطمئن باشد. در اینجا کلام تمام شده مطلب دیگری شروع می شود، و آن این است که کسانی که سینه خود را برای کفر باز کرده بر چنین کسانی غضبی است از خدا.

و لیکن ذوق سلیم، خود جوابگوی این تفسیر بوده و به سخافت آن پی برد و دیگر نیازی به جوابگو ما نیست.

ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْکٰفِرِيْنَ آیه شریفه علت حلول غضب خدا بر آنان را بیان نموده است، و آن این است که ایشان حیات دنیا را که حیاتی است مادی و جز تمتعهای حیوانی و اشتغال به مشتهیات نفس نتیجه دیگری ندارد، بر حیات آخرت که حیات دائمی و زندگی در جوار رب العالمین است و اصولاً- غایت و نتیجه خلقت و زندگی انسانیت است ترجیح دادند، و آن را بجای این اختیار نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۱

و به عبارت دیگر اینان جز دنیا هدف دیگری نداشتند، و بکلی از آخرت بریده و بدان کفر ورزیدند، و خدا هم مردم کافر پیشه را هدایت نمی کند، و چون خدا هدایتشان نکرد از راه سعادت و بهشت و رضوان گمراه گشته در غضب خدا و عذابی بزرگ افتادند.

أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَرِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْعَقْلُونَ معنای مهر زدن خدا بر دل ها و گوشها و دیدگان کفار این آیه به این نکته اشاره می کند که اختیار حیات دنیا بر آخرت، و محرومیت از هدایت خدای سبحان، وصف و نشانه کسانی است که خدا بر دلها و بر گوشها و چشمانشان مهر نهاده و کسانی هستند که غافل نامیده شده اند.

برای اینکه اینان بخاطر اختیار زندگی دنیا و هدف قرار دادن آن و نومی‌دی از اهتداء بسوی زندگی آخرت یکباره دل از آن زندگی شستند، و در نتیجه حس و شعور و عقلشان اسیر در چارچوبه مادیات شد و دیگر به ماورای ماده که همان زندگی آخرت است توجهی ندارند، و دیگر به آنچه که مایه عبرتشان است نمی‌نگرند، و آنچه را که مایه اندرزشان است نمی‌شنوند، و به ادله و حجت‌هایی که بسوی آخرت راهنماییشان می‌کند فکر و تعقل نمی‌کنند. پس اینان دلها و گوشها و چشمانشان مهر خورده و بسته شده، و دیگر آنچه که دیگران را بسوی آخرت رهنمون می‌شود، در دل و گوش و چشم آنان راه پیدا نمی‌کند، و بکلی از آن ادله غافلند، و احتمال بودن چنین ادله‌ای را هم نمی‌دهند.

با این بیان روشن می‌شود که وصفی که در آیه قبلی بود به منزله معرف مهر و غفلتی است که در این آیه ذکر شده پس همینکه خدا ایشان را هدایت نکرده بخاطر اینکه دلهاشان به دنیا متعلق شده، خود معنای طبع و غفلت است و طبع، صفتی است الهی و منسوب به ساحت مقدس او که آن را بعنوان مجازات بکار می‌برد، ولی غفلت صفتی است بشری و منسوب به خود انسان.

لا- جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَسِرُونَ وَنَا كَازِرِ اِيشَانِ دَرِ اَآخِرَتِ هِمَانِ زِيَانكارانند چون رأس المال و سرمایه خود را در دنیا ضایع کردند و بی‌زاد و توشه شدند، دیگر چیزی ندارند که در آن جهان با آن زندگی کنند.

نظیر این بیان در سوره هود هم آمده که می‌فرماید: ((لا جرم انهم فی الاخره هم الا خسرون)) و شاید وجه زیانکارتری در آن جا این باشد که در آن سوره یک صفتی اضافه بر صفات مذکور در این سوره برای آنان ذکر کرده، و آن این است که علاوه بر اینکه خودشان به راه حق نیامدند، جلو دیگران را هم گرفتند (بدانجا مراجعه شود). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۲

و عده جمیل به مهاجرانی که جهاد نموده صبوری کردند

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهِدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ كَلِمَةً ((فتنه)) در اصل به معنای بردن طلا در آتش برای آزمایش بوده سپس در همه آزمایشها و شکنجه‌ها بکار رفته، و این جمله ناظر به شکنجه‌هایی است که مؤمنین صدر اسلام در مکه از قریش می‌دیدند چون مشرکین مکه مؤمنین را آزار می‌دادند تا شاید از دینشان برگردند، و بدین منظور انواع شکنجه‌ها را در باره آنان روا می‌داشتند حتی چه بسا که یک فرد مسلمان در زیر شکنجه کفار جان می‌داد همچنانکه عمار و پدر و مادرش را شکنجه کردند پدر و مادرش در زیر شکنجه آنان جان دادند، و عمار به ظاهر از دین اسلام بیزار می‌جست و به این وسیله جان سالم بدر برد، و آیات سابق بطوری که در بحث روایتی خواهد آمد در این باره نازل شد.

و از همینجا روشن می‌گردد که آیات مورد بحث با آیات قبل مربوط و متصل است، چون جمله ((الا- من اکره و قلبه مطمئن بالايمان)) که در آیات قبل بود همان معنا را می‌رساند که آیات مورد بحث در مقام افاده آن است، این آیه نیز می‌فرماید: ((بعد از همه اینها خدا نسبت به کسانی که بعد از آن شکنجه‌ها هجرت نموده و پس از هجرت جهاد و صبر نمودند آمرزگار و مهربان است)).

پس جمله ((ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا)) وعده جمیلی است که به مهاجرین می‌دهد که بعد از شکنجه‌ها مهاجرت کردند، و در قبال تهدیدی که به دیگران کرده و خسران تام را نویدشان داده مؤمنین را به مغفرت و رحمت در قیامت نوید می‌دهد.

و جمله ((ان ربك من بعدها لغفور رحيم)) به منزله خلاصه‌گیری در صدر کلام است تا بخاطر طولانی بودنش از ذیلش جدا نشود، و در عین حال تاکید را هم افاده کند در حقیقت مثل این می‌ماند که بگوییم زید در خانه، زید در خانه چنین و چنان است، و بعلاوه این نکته را هم برساند که قیودی که در کلام قبلی آورده شده همه در حکم، دخالت دارند، پس باید بدانی که خدا از آن مسلمانان که بظاهر، ارتداد جستند راضی نمی‌شود مگر آنکه مهاجرت کنند، و نیز از هجرتشان راضی نمی‌شود مگر آنکه بعد از آن جهاد و صبر کنند.



يَوْمَ تَأْتِي كُلَّ نَفْسٍ تَجَدُّلٌ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۳

((آمدن نفس در قیامت)) کنایه از حضور نفس در محضر ملک دیان است، همچنان که فرموده: ((فانهم لمحضرون)) و ضمیر در جمله ((عن نفسها)) به خود نفس بر می گردد، و در برگشتن ضمیر در اضافه به نفس، به خود نفس هیچ اشکالی ندارد، چون گاهی مقصود از نفس، شخص انسانی است، مانند: ((من قتل نفسا بغير نفس)) و گاهی مقصود از نفس، صرف تاکید است که با مؤ کد در معنا متحد است چه اینکه آن مؤ کد انسان باشد، یا غیر انسان، همچنانکه گفته می شود: ((انسان نفسه یعنی انسان خودش، و فرس نفسه، یعنی اسب خودش، و همچین سنگ خودش، و سیاهی خودش))، و یا گفته می شود: ((نفس انسان و نفس فرس و نفس حجر، و نفس سواد، یعنی خود انسان و خود اسب و خود سنگ و خود سیاهی)) و در جمله ((عن نفسها)) مقصود از مضاف یعنی نفس که به ضمیر اضافه شده معنای دومی است، یعنی خودش، و مقصود از مضاف الیه یعنی ضمیر که به نفس بر می گردد معنای اولی است یعنی شخص.

و اگر نفس را به ضمیر اضافه کرد برای این بود که اگر ضمیر را به نفس اضافه می کرد عبارت به خاطر تکرار به اضافه رکیک می شد، و همین مقدار که ما در باره این عبارت بحث کردیم کافی است و حاجتی به آن اباحت طولانی که مفسرین در باره آن کرده اند نیست.

در قیامت هر کسی به فکر خود بوده و از خود دفاع می کند

ظرف ((یوم)) در جمله ((یوم تاتی کل نفس تجادل عن نفسها)) متعلق است به جمله ((لغفور رحیم)) که در آیه قبلی بود، و مجادله نفس از خودش به معنای دفاع از خویشتن است چون در آن روز غیر از خودش هر خاطره دیگری را فراموش می کند درست بر خلاف دنیا که به هر چیزی توجه دارد جز به خودش، و خودش را فراموش می کند، و این نیست جز بخاطر اینکه در قیامت حقیقت امر برای انسان مکشوف می شود، و آن این است که آدمی بهیچ وجه نباید به غیر خودش مشغول شود و در حقیقت باید همیشه به فکر خود باشد.

پس آن روز شخص می آید و در موقف حساب قرار می گیرد، آن وقت از خود دفاع می کند و با اصرار هم دفاع می کند، و تا آنجا که مقدور او است عذر می تراشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۴

کلمه ((توفی)) در جمله ((و توفی کل نفس ما عملت و هم لا یظلمون)) از توفیه است، که به معنای دادن حق بطور تمام است، بدون خردلی کم و کاست، و در این جمله توفیه را متعلق بر خود عمل کرده و فرموده: ((ما عملت)) یعنی خود عملش را بدون کم و کاست به او می دهند، پس می فهماند که پاداش و کیفر آن روز خود عمل است بدون اینکه در آن تصرفی کرده و تغییر داده باشند یا عوض کرده باشند، و در این کمال عدالت است، چون چیزی بر آنچه مستحق است اضافه نکرده و چیزی از آن کم نمی کنند، و بهمین جهت دنبالش اضافه فرموده: ((و هم لا یظلمون: و ایشان ظلم نمی شود)).

بنا بر این، در آیه شریفه به دو نکته اشاره رفته است:

نکته اول اینکه: هیچ کس در قیامت از شخصی دیگر دفاع نمی کند، بلکه تنها و تنها به دفاع از خود اشتغال دارد، دیگر مجالی برایش نمی ماند که به غیر خود پردازد و غم دیگری را بخورد، و این نکته در آیه ((یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا)) و نیز آیه ((یوم لا ینفع مال و لا بنون)) ((یوم لا بیع فیه و لا خلء و لا شفاعه)) خاطر نشان شده است.

نکته دوم اینکه: دفاعی که هر کس از خودش می کند سودی ندارد، و آنچه را که سزاوار او است از او دور نمی کند برای اینکه سزائی که به او می دهند خود عمل اوست، و دیگر معنا ندارد که نسبت عمل کسی را از او سلب کنند، و اینگونه سزا دادن هیچ شائبه ظلم ندارد.

بحث روایتی

بحث روایتی (روایاتی درباره تقیه در ذیل آیه : ((الا من اکره ...)) ونزول آن درباره عمار یاسر و...

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواست به مدینه مهاجرت کند به اصحابش فرمود: از دور من پراکنده شوید، هر کس توانایی دارد بماند آخر شب حرکت کند و هر کس ندارد همین اول شب به راه بیفتد، هر جا که به اطلاعاتان رسید که من در آنجا منزل کرده ام به من ملحق شوید.

بلال مؤذن و خباب و عمار، و زنی از قریش که مسلمان شده بود ماندند تا صبح شد مشرکین و ابو جهل ایشان را دستگیر کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۵

به بلال پیشنهاد کردند که از دین اسلام برگردد، قبول نکرد، ناگزیر زرهی از آهن در آفتاب داغ کردند و بر تن او پوشاندند، و او همچنان می گفت : احد احد، و اما خباب ، او را در میان خارهای زمین می کشیدند، و اما عمار او از در تقیه حرفی زد که همه مشرکین خوشحال شده رهایش کردند و اما آن زن ، ابو جهل چهارمیخش کرد، آنگاه حربه خود را در عورت او فرو کرده و او را کشت ، ولی بلال و خباب و عمار را رها کردند، آنها خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رساندند، و جریان را برای آن جناب تعریف کردند، عمار از آن حرفی که زده بود سخت ناراحت بود، حضرت فرمود: دلت در آن موقعی که این حرف را زدی چگونه بود، آیا به آنچه گفتی راضی بود یا نه ؟ عرض کرد: نه ، فرمود: خدای تعالی این آیه را نازل فرموده : ((الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان)).

مؤلف : در روایت آمده که آن زن همان سمیه ، مادر عمار بوده ، و یاسر پدر عمار هم با این چند نفر بوده و بعضی گفته اند: پدر و مادر عمار اولین شهید در اسلام بوده اند، و روایات در اینکه پدر و مادر عمار در این فتنه کشته شدند، و عمار از در تقیه اظهار کفر نموده و این آیه در باره اش نازل شده بسیار است .

باز در همان کتاب است که عبد الرزاق و ابن سعد و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و حاکم ، (وی حدیث را صحیح دانسته ) و بیهقی در کتاب دلائل از طریق ابی عیبه بن محمد بن عمار از پدرش عمار روایت کرده اند که گفت : مشرکین عمار یاسر را گرفتند، و رهایش نکردند تا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دشنام داد، و خدایان مشرکین را تمجید کرد، آن وقت رهایش نمودند.

پس وقتی شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گردید، پرسید حال و خبر چه بود عرض کرد: بسیار بد، زیرا رهیم نکردند تا به ساحت مقدس تو توهین نموده و خدایان آنان را تعریف کردم ، فرمود: دلت را چگونه یافتی ؟ عرض کرد مطمئن به ایمان ، فرمود: اگر بار دیگر هم در چنین وضعی قرار گرفتی همین عمل را انجام بده ، و در این باره بود که آیه شریفه ((الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان)) نازل گردید.

در مجمع البیان از ابن عباس و قتاده روایت کرده که گفته اند: این آیه در باره جماعتی نازل شد که اکراه شده بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۶

و آن جماعت عمار و پدرش یاسر و مادرش سمیه و صهیب و بلال و خباب بودند که شکنجه شدند و در آن شکنجه پدر و مادر عمار کشته شدند و عمار با زبانش چیزی به آنها داد که راضی شدند، و خدای سبحان جریان را به رسول گرامیش خبر داد، پس وقتی که جماعتی برای آن جناب خبر آوردند که عمار کافر شد، حضرتش فرمود: نه حاشا، عمار از فرق تا قدمش مملو از ایمان است و ایمان با گوشت و خونش آمیخته شده .

تا آنکه خود عمار شرفیاب شد در حالی که گریه می کرد، حضرت فرمود: چه حال و چه خبر؟ عرض کرد: خبر بسیار بد آوردم یا رسول الله ، زیرا رهیم نکردند تا دست به ساحت تو دراز نمودم ، و خدایان ایشان را به خیر یاد کردم رسول خدا (صلی الله علیه و

آله و سلم) شروع کرد اشکهای عمار را پاک کردن، در حالی که می فرمود: اگر بار دیگر نیز به تو چنین کردند تو هم همان کار را تکرار کن، آنگاه این آیه نازل شد.

و در الدر المنثور است که ابن سعد از عمر بن حکم روایت کرده که گفت: عمار بن یاسر شکنجه می شد تا آنجا که دیگر نمی فهمید چه می گوید، و صهیب نیز شکنجه می شد تا آنجا که هذیان می گفت، ابو فکیه نیز عذاب می شد تا آنجا که از خود بی خود می گردید، و نیز بلال و عامر و ابن فهیره و قومی دیگر از مسلمین، که در باره آنان این آیه نازل شد: ((ثم ان ربك للذین هاجروا من بعد ما فتنوا)).

مؤلف: و در بعضی از روایات از جمله آن نفرات، عیاش بن ابی ربه و در بعضی دیگر او و ولید بن ابی ربه و ولید بن مغیره و ابو جندل بن سهیل بن عمر نیز نامبرده شده اند، و جامع ترین آن روایات روایتی است از ابن عباس که گفته: این آیه در باره کسانی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد که در مکه شکنجه شدند.

و در کافی به سند خود از ((ابی عمرو زبیری)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: و اما آنچه که از ایمان بر قلب فریضه شده عبارت است از اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسلیم به اینکه ((لا اله الا الله وحده لا شریک له الها واحدا لم يتخذ صاحبه و لا ولدا، و ان محمدا عبده و رسوله)) و اقرار به آنچه از ناحیه خدا آمده از انبیاء و یا کتاب. این آن چیزی است که خدا بر قلب واجب کرده، پس اقرار و معرفت، عمل به وظیفه مسلمانی قلب است و این همان است که آیه ((الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان و لکن من شرح بالكفر صدرا)) بیان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۷

و در همان کتاب به سند خود از مسعده بن صدقه روایت می کند، که گفت: مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: مردم از علی (علیه السلام) روایت می کنند که در منبر کوفه فرموده است: ((ای مردم! به زودی شما را می خوانند که به من ناسزا بگوئید، شما هم بگوئید، و می خوانند که از من تبری بگوئید قبول بکنید ولی تبری مجوئید))، آیا این روایت صحیح است یا نه؟ حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: چقدر زیاد شده دروغ هایی که به علی (علیه السلام) می بندند، آنگاه فرمود: آن جناب اینطور فرموده: ((مردم! به زودی شما را می خوانند که مرا ناسزا بگوئید شما هم بگوئید، سپس می خوانند که از من بیزاری جوئید، اینقدر بدانید که من بر دین محمدم)) و نفرمود: از من بیزاری مجوئید.

سپس آن شخص پرسید: یعنی می فرمایید اگر بیزاری خواستند بیزاری نجوید و لو اینکه کشته شود؟ فرمود: به خدا سوگند چنین وظیفه ای ندارد، و چیزی بر او نیست جز آنچه که بر عمار بن یاسر گذشت، که اهل مکه او را مجبور کردند به دشنام دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و او داد در حالی که قلبش مطمئن به ایمان بود، و رسول خدا به عمار فرمود: ای عمار! اگر بار دیگر برگشتند تو هم برگرد که خدا در معذور بودن این آیه را فرستاد: ((الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان)) و دستورت داده که اگر بار دیگر مجبور کردند تو نیز همان کار را بکن.

مؤلف: عیاشی در تفسیر خود این معنا را از معمر بن یحیی بن سالم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده. و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر برگشتند تو هم برگرد، معنایی است که آن جناب از عمومیت آیه و استثناء نکردن شخص معین استفاده فرموده، چون در آیه شریفه حکم جواز دشنام به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روی عنوان اکراه کسی که قلبش مطمئن به ایمان است رفته، و اما اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((خدا دستورت داده که اگر بار دیگر مجبور کردند تو نیز همان کار را بکن)) با اینکه در آیه امری مخصوص به عمار نشده، شاید وجهش این باشد که استثناء صراحت در جواز دارد، و با این صراحت، دیگر جای امتناع از دشنام دادن و خود را در معرض هلاکت انداختن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۸

و این جواز با وجوب جمع می شود نه با اباحه، و چنین نیست که شخص مختار باشد در دشنام دادن و سالم ماندن، و در ندادن و

کشته شدن، نه، بلکه واجب است دشنام بدهد.

و در تفسیر عیاشی از عمرو بن مروان روایت می‌کند که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چهار چیز از امت من برداشته شده: اول آنچه از روی خطا از ایشان سر بزنند، دوم آنچه که فراموش کنند، سوم آنچه که بدان اکراه و اجبار شوند، چهارم آنچه از وسع و طاقتشان بیرون باشد، و این در کتاب خداست که فرموده: ((الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان)). النحل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۱۹

آیات ۱۱۲ - ۱۲۸، سوره نحل

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمَ اللَّهُ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (۱۱۲) وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ (۱۱۳) فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (۱۱۴) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۱۵) وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ (۱۱۶) مَتَّعَ قَلِيلًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۱۷) وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ مَا ظَلَمْنَهُمْ وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۱۱۸) ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۱۹) إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۲۰) شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱۲۱) وَ ءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ إِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (۱۲۲) ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۲۳) إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَيُحْكِمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۱۲۴) ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ بِالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ حَرِّدْ لَهُمِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۱۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۰

وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَكِن صَبْرٌ تَمَّ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (۱۲۶) وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلاَ بِاللَّهِ وَ لاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (۱۲۷) إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (۱۲۸) ترجمه آیات

خدا مثلی می‌زند دهکده ای که امن و آرام بود و روزیش از هر طرف به فراوانی می‌رسید آنگاه منکر نعمتهای خدا شدند و خدا به سزای اعمالی که می‌کردند پرده گرسنگی و ترس بر آنها کشید (۱۱۲) و پیغمبری از خودشان پیامدشان پس او را تکذیب کردند و در آن حال که ستمگر بودند دچار عذاب شدند (۱۱۳) از آنچه خدا روزیتان کرده حلال و پاکیزه بخورید پس اگر خدا را می‌پرستید نعمتهایش را سپاس گزارید (۱۱۴) حق اینست که مردار و خون و گوشت خوگ و آنچه نام غیر خدا بر آن برده شده برای شما حرام است و هر که ناچار شود، بدون زیاده روی و تجاوز، خدا آمرزگار و رحیم است (۱۱۵) برای آن توصیف دروغ که زبانهایتان می‌کند می‌گویید این حلال است و این حرام، تا دروغ به خدا بندید، کسانی که دروغ به خدا بندند رستگار نمی‌شوند (۱۱۶) تمتعی ناچیز است و عذابی الم انگیز دارند (۱۱۷) و برای کسانی که به دین یهودیت در آمدند آنچه را از پیش برای تو نقل کردیم، حرام نمودیم، ما ستمشان نکردیم بلکه خودشان به خودشان ستم می‌کردند (۱۱۸) آنگاه پروردگارت نسبت به کسانی که از روی نادانی بدی کرده و از پی آن توبه نموده و به صلاح آمده اند پروردگارت از پی آن آمرزگار و رحیم است (۱۱۹) ابراهیم پیشوایی فرمانبر خدا بوده و از مشرکان نبود (۱۲۰) سپاس دار نعمتهای خدا بود که وی را برگزید و به راه راست هدایتش کرد (۱۲۱) در این دنیا به او نیکی عطا کردیم و هم او در دنیای دیگر از شایستگان است (۱۲۲) آنگاه به تو وحی کردیم که آئین معتدل ابراهیم را که از مشرکان نبود پیروی کن (۱۲۳) شنبه گرفتن برای کسانی که در مورد آن اختلاف کرده بودند مقرر گشت

پروردگارت روز قیامت در باره مطالبی که در آن اختلاف می کردند، میانشان داوری می کند (۱۲۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۱

با فرزاندگی و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی که نیکوتر است مجادله کن که پروردگارت کسی را که از راه او گمراه شده بهتر شناسد و هم او هدایت یافتگان را بهتر شناسد (۱۲۵) اگر عقوبت می کنید، نظیر آن عقوبت که دیده اید، عقوبت کنید و اگر صبوری کنید همان برای صابران بهتر است (۱۲۶) صبور باش که صبر کردن تو جز به تایید خدا نیست غم آنها را مخور و از آن نیرنگها که می کنند تنگ دل مباش (۱۲۷) خدا با کسانی است که تقوی پیشه کردند و کسانی که نیکوکار باشند (۱۲۸)

#### بیان آیات

این دسته از آیات، تتمه احکامی را بیان می کند که در آیات قبل بود، در این آیات خوردنیهای حرام و حلال را بیان نموده از تحریم و تحلیل بدعتی و بدون اذن خدا نهی می کند، و نیز پاره ای از احکام را که برای یهود تشریح شده بود و سپس نسخ شد ذکر نموده، در حقیقت مساله نسخ که در آیه ((و اذا بدلنا آیه)) مکان آیه گذشت عطف نموده و این معنا را خاطر نشان سازد که: آنچه بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده دین ابراهیم است که بر اساس اعتدال و توحید بنا شده، و آن احکام طاقت فرسا که در دین یهود بود از دین او برداشته شده است.

و در آخر امر به عدالت در مجازات، و دعوت به صبر و احتساب نموده و با وعده جمیل به نصرت و کفایت برای کسانی که تقوی پیشه نموده و احسان کنند آن را خاتمه می دهد.

مثلی متضمن هشدار نسبت به کفران نعمت و زنده از عذاب مترتب بر آن

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمٍ كَانَتْ أَمْنَةً مَّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا... کلمه ((رغد)) به معنای عیش فراخ و گوارا و پاکیزه است. و این مثلی است که خدای تعالی آورده قریه ای را شرح می دهد که تمامی مایحتاج اهلس را فراهم نموده و این نعمتها را با فرستادن پیغمبری برایشان تمام کرده و بحد کمال رسانده است، آن پیغمبر ایشان را به آنچه مایه صلاح دنیا و آخرتشان است، دعوت می کند و آنان به نعمتهای او کفر می ورزند و آن فرستاده را تکذیب می کنند خدا هم نعمتش را به نعمت و عذاب مبدل نمود، و در این مثل هشدار و زنده از کفران نعمتهای خدا است بعد از آنکه ارزانی داشته، و کفر به آیات او است بعد از آنکه نازل کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۲

و در آن زمینه چینی شده برای حلال و حرامهایی که بعدا ذکر می کند، و از تشریح حکم، یعنی تحلیل و تحریم بدون اذن خدا نهی می فرماید، همه اینها که گفتیم استفاده ای بود که از سیاق آیات کریمه می شود چون هر یک از این آیات، نظر به آیه بعدش دارد.

و بعضی گفته اند: آیه مذکور مثلی کلی نیست بلکه حکایت حال خصوص مکه است که خدا اهلس را مدت هفت سال به قحطی و گرسنگی مبتلا کرد، چون بعد از آنکه خدا نعمت را برایشان فراخ فرموده بود کفران نمودند و بعد از آنکه پیامبری برایشان فرستاده بود تکذیبش کردند و به نفرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قافله هایشان مورد غارت و حمله قرار می گرفت و به غضب خدا دچار می شد. این قول را صاحب مجمع البیان به ابن عباس و مجاهد و قتاده نسبت داده است.

و لیکن اشکالی در آن هست و آن این است که هر چند آیه شریفه قابل تطبیق با مضمون این روایات است، و لیکن از سیاق آیات بر می آید که مثلی عمومی باشد به عنوان مقدمه و زمینه چینی برای آنکه گفتیم آورده شده باشد.

پس اینکه فرمود: ((ضرب الله مثلا- قریه کانت آمنه مطمئنه یاتیه رزقها رغدا)) سه صفت برای قریه مورد مثل ذکر می کند که متعاقب همنند، چیزی که هست وسطی آنها که مساله اطمینان باشد به منزله رابطه میان دو صفت دیگر است، چون هر قریه‌ای که

تصور شود وقتی امنیت داشت و از هجوم اشراک و غارتگران و خونریزیها و اسیر رفتن زن و بچه شان و چپاول رفتن اموالشان و همچنین از هجوم حوادث طبیعی از قبیل زلزله و سیل و امثال آن ایمن شد مردمش اطمینان و آرامش پیدا می کنند و دیگر مجبور نمی شوند که جلای وطن نموده متفرق شوند.

و از کمال اطمینان، صفت سوم پدید می آید، و آن این است که رزق آن قریه فراوان و ارزان می شود، چون از همه قراء و شهرستانهای اطراف آذوقه بدانجا حمل می شود، دیگر مردمش مجبور نمی شوند زحمت سفر و غربت را تحمل نموده برای طلب رزق و جلب آن بسوی قریه خود بیابانها و دریاها را زیر پا بگذارند و مشقت های طاقت فرسای تحمل کنند.

پس اتصاف قریه به این سه صفت که عبارت است از: امن و اطمینان و سرازیر شدن رزق بدانجا از هر طرف، تمامی نعمتهای مادی و صوری را برای اهل آن جمع کرده است و بزودی خدای سبحان نعمتهای معنوی را در آیه بعدی که می فرماید: ((و لقد جاءهم رسول منهم)) بر آن نعمتها اضافه می فرماید، پس این قریه قریه ای است که نعمتهای مادی و معنوی آن تام و کامل بوده است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۳

در جمله ((فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع والخوف)) تعبیر ((انعم الله)) که جمع قلت نعمت است، برای اشاره به اصناف سه گانه نعمت، یعنی امنیت و اطمینان و آمدن رزق است و کلمه ((اذاقه: چشاندن)) استعاره برای رساندن کمی از عذاب است، و چشاندن گرسنگی و ترس مشعر بر این است که آن خدائی که این دو را می چشاند قادر است بر دو چندان کردن و زیاد کردن آن به حدی که نتوان اندازه ای برایش تصور کرد، و چگونه قادر نباشد، و حال آنکه او خدایی است که تمامی قدرتها به دست او است.

آنگاه لباس را به گرسنگی و ترس اضافه نموده فرمود: خدا چشاندید به آن قریه لباس ترس و گرسنگی را. و این تعبیر دلالت دارد بر احاطه همانطور که لباس بر بدن احاطه دارد، و اشعار دارد بر اینکه این مقدار اندک از گرسنگی و ترس که خدا به آنان چشاندید از هر سو بر ایشان احاطه یافت و راه چاره را به رویشان بست، پس چه حالی خواهند داشت در وقتی که خدا بیش از این، آن را به ایشان بچشاند، زیرا خدای سبحان در قهر و غضبش نامتناهی است، همچنانکه ایشان در ذلت و خواری نامتناهیند.

سپس در آخر، آیه را با جمله ((بما كانوا يصنعون)) ختم فرمود، تا دلالت کند بر اینکه سنتی که خدا در مجازات شکر و کفر دارد همچنان پای بر جا و مجری است.

بنابر این معنای آیه این است که خدای متعال مثلی زده است، و آن مثل قریه ای است که اهلش از هر شری که جان و عرض و مالشان را تهدید کند در امنیت بودند، و برای روزی، حاجت به پیمودن کوه و دشتی نداشتند، رزق پاک و بسیاری از هر سو بطرف ایشان سرازیر بود، اهل این قریه به این نعمتهای الهی کفران کردند، و شکر آن را بجا نیاوردند، خدا هم به اندکی از نعمت و عذاب خود گرفتارشان کرد، و آن نعمت اندک، گرسنگی و ترس بود که چون لباس بر آنان احاطه کرد، و این در قبال کفرانی بود که بطور استمرار به نعمتهای خدا می ورزیدند.

و لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ آیه نعمت معنوی اهل قریه را خاطر نشان می سازد، که خدا بر نعمتهای مادیشان اضافه کرد، و در این نعمت معنوی صلاح معاش و معادشان بود، چون از کفران به نعمتهای خدا زنهانشان می داد، و آثار شوم و شقاوت بار آن را برایشان شرح می داد، لیکن رسول خود را تکذیب کردند، با اینکه از خودشان بود و او را کاملاً می شناختند و می دانستند که او به امر الهی دعوتشان می کند و به راه رشاد و سعادت جدی ایشان را می خواند، ولی با این حال ظلم کردند، و لذا عذاب الهی ایشان را بخاطر ظلمشان بگرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۴

و با این بیانی که برای آیه کردیم نکته قیدهایی که در آیه شریفه اخذ شده روشن می گردد.

فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَلًا طَيِّبًا... این جمله تفریع بر معنایی است که از مثل قبلی به دست می آید و تقدیر آن چنین است: ((وقتی



حال این چنین است که در کفران رزق فراوان، عذاب و در تکذیب دعوت انبیاء، مجازات است پس از آنچه خدا روزیتان کرده بخورید در حالی که حلال و طیب باشد، یعنی شما ممنوع از آن نیستید، بدون دلوپسی بخورید ولی شکر خدا را بجای آورید، اگر او را می پرستید.

نکاتی که از آیه: ((فکلوا مما رزقکم الله حلالا طیباً)) استفاده می شود

در این بیان چند نکته به دست می آید:

اول اینکه: آیه شریفه در مقام این است که هر رزق طیبی را حلال کند، پس دیگر جایی برای حرف بعضی از مفسرین نمی ماند که گفته اند: ((مراد این است که آنچه خدا از غنیمتها به شما روزی کرده بخورید، و خلاصه مقصود از رزق طیب غنیمت جنگی و مقصود از جنگ هم جنگ بدر و مقصود از قریه در مثلی که قبلا زده شد شهر مکه است، و مقصود از رسول هم نبی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و مقصود از عذاب هم همان کشته شدگان صننادید قریش در روز بدر است. هیچ یک از این احتمالات از لفظ آیه استفاده نمی شود علاوه بر این سابقا احتمال مکی بودن این آیات را تایید کردیم.

دوم اینکه: مراد از حلیت و طیب بودن این است که رزق طوری باشد که طبع بشر از آن محروم نباشد، یعنی طبع آدمی آن را پاکیزه بداند و از آن خوشش آید، و ملاک حلیت شرعی هم همین است، چون حلیت شرعی، تابع حلیت فطری است، آری دین خدا همه اش مطابق فطرت است و خدای سبحان انسان را مجهز به جهاز تغذیه خلق کرده، و موجوداتی از زمین مانند حیوانات و نباتات را ملایم با قوام بشر قرار داده، و طبع بشر بدون هیچ نفرتی مایل آنها هست، و چنین چیزی برای او حلال است.

سوم اینکه: جمله ((و کلاوا)) امری است مقدمی برای جمله ((و اشکروا نعمه الله)) و یادآوری نعمت، اشاره به سبب حکم است، چون نعمت بودن هر چیزی سبب لزوم و وجوب شکر آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۵

چهارم اینکه: جمله ((ان کنتم ایه تعبدون)) خطاب به مؤمنین است چون تنها مؤمنین هستند که خدا را عبادت می کنند، و جز او را نمی پرستند، و قصر مستفاد از جمله که از مقدم آوردن مفعول بر فعلش استفاده می شود قصر قلب است (که معنایش در پاورقی مجلدات دیگر این کتاب گذشت) و غیر مؤمنین، یعنی مشرکین، خدا را نمی پرستند، بلکه بتها و آلهه را می پرستند بعضی از مفسرین خطاب آیه را متوجه به مشرکین نموده ادعا کرده اند که: مراد از عبادت در جمله ((ان کنتم ایه تعبدون)) اطاعت است، و یا معنا این است که اگر این پندار شما که می گوئید ما در عبادت آلهه، عبادت خدا را منظور داریم صحیح است پس شکر خدای را بجای آورید، و لیکن هیچ یک از این دو احتمال دلچسب نیست و به آیه معنای صحیحی نمی دهد، زیرا اولاً - عبادت را به معنای اطاعت گرفتن قرینه می خواهد و در آیه قرینه و شاهدی نیست، و ثانیاً - مشرکین اصلاً خدای را حتی در ضمن عبادت آلهه هم نمی پرستند، بلکه او را از عبادت خود منزه می دانند، چون خدا اجل از این است که دست ادراکهای بشری به او برسد و یا توجهی بسویش منتهی گردد.

بنا بر این که گفتیم خطاب در آیه به مؤمنین است مثلی هم که در آیه زده شده برای مؤمنین خواهد بود، و نیز خطابه ای تشریحی که در آیات قبل و بعد است همه متوجه ایشان است. بعضی گفته اند: خطاب متوجه عموم مردم از مؤمن و کافر است. و لیکن بنا بر این، تطبیق آن بر آیات خالی از زحمت نیست، هر چند که اشکالش کمتر از آن است که خطاب مخصوص مشرکین باشد.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ كَفْتَارٍ در معنای این آیه در سوره بقره آیه ۱۷۳ و در سوره مائده آیه ۳ و در سوره انعام آیه ۱۴۵ گذشت.

مفاد این آیه با چند عبارت مختلف در چهار جای قرآن یعنی دو سوره انعام و نحل که هر دو مکی است و یکی در اوائل بعثت نازل شده و دیگری در اواخر توقف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه و در دو سوره بقره و مائده که در اوائل هجرت به مدینه و اواخر آن نازل شده ایراد شده، و این آیه بطوری که بعضی از مفسرین گفته اند: دلالت دارد بر انحصار محرمات در همین

چهار تایینی مردار و خون و گوشت خوگ ، و آنچه برای غیر خدا ذبح شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۶ و لیکن با مراجعه به سنت ، به دست می آید که محرمات دیگری غیر این چهار حرام که اصل در محرماتند نیز هست ، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) به امر پروردگارش که فرمود: ((ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا)) بیان نموده است ، بعضی از روایات دال بر این معنا نیز در سابق گذشت .

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَّتَفْتُرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ... لفظ ((ما)) در جمله ((لما تصف)) مصدریه است ، و کلمه ((کذب)) مفعول تصف است ، یعنی به سبب وصف زبانهای خود و به خاطر افتراء و دروغ بر خدا، نگوئید این حرام است و این حلال .

نهی از بدعت در دین در این آیه

و اینکه در سابق گفتیم - بنا بر اینکه سیاق مؤید این است - که خطابه ای این آیات ، متوجه مؤمنین است ، این احتمال را تایید می کند که مراد از جمله مورد بحث نهی از بدعت در دین باشد، یعنی چیزی از حلال و حرام داخل در دین مکنید و چیزی که از دین نباشد و به وسیله وحی نرسیده باشد در میان جامعه باب مکنید زیرا این ، افتراء به خداست هر چند که بابکننده اش آن را به خدا نسبت ندهد.

توضیح مطلب این است که دین در عرف و اصطلاح قرآن ، همان سنتی است که در زندگی جریان دارد، چنانچه در جمله ((یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا : از راه خدا باز می داشتند و طلب می کردند انحراف آن را)) و نظایر آن تکرار شده ، پس دین ، یعنی آن سنتی که باید در جامعه عملی شود ، بطور کلی برای خداست ، و هر کس چیزی بر آن اضافه کند در حقیقت به خدا افتراء بسته هر چند از اسناد آن به خدا سکوت کند، و یا حتی به زبان این اسناد را انکار نماید.

بیشتر مفسرین گفته اند که : مراد از این آیه نهی از حرامهایی چون خون و مردار و ذبیحه برای غیر خدا است که مشرکین آن را حلال می دانستند، و نیز نهی از تحریم حلالهایی چون ((بحیره)) و ((سائبه)) و غیر آن دو است ، و لیکن همانطور که گفتیم سیاق کلام آن را نمی کند. تایید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۷

سپس خدای متعال در مقام تعلیل نهی خود فرمود: ((ان الذین یفترون علی الله الکذب لا- یفلحون)) سپس به نومیدی آنان از رستگاری اشاره نموده فرمود: ((متاع قلیل و لهم عذاب الیم)).

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ... مراد از جمله ((ما قصصنا علیک من قبل : آنچه برایت قبلا شرح دادیم)) - بطوری که گفته شد - همان تحلیل و تحریمی است که خدای تعالی در سوره انعام برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) بیان کرده و فرموده بود: ((و علی الذین هادوا حرما کل ذی ظفر...)) که بطور یقین قبل از سوره نحل نازل شده بوده .

تحریم طیبات برای بنی اسرائیل ناشی از ظلم خودشان و عقوبت خدا در برابر عصیان آنان بوده است

و این آیه در حقیقت در مقام دفع اشکالی است که ممکن است بشود، و در آن عطفی است بر مساله نسخ که سابقا گذشته بود. گویا گوینده ای گفته است ، حال که محرمات از خوردنیها منحصر به چهار حرام مذکور یعنی مردار و خون و گوشت خوگ و ذبیحه برای غیر خداست ، و از این چهار چیز گذشته ، هر چیز دیگری حلال است پس این همه حرامها که قبلا بر بنی اسرائیل حرام شده بود چیست آیا این ظلم بر ایشان نبوده ؟

لذا در جواب فرموده : ((اگر ما اینها را قبلا- بر بنی اسرائیل حرام کرده بودیم ظلمشان نکردیم بلکه ایشان خودشان به خود ظلم کردند و ما به کیفر ظلمشان بعضی چیزها را بر آنان حرام کردیم ، به این معنا که همین چیزها برای آنان حلال بود و لیکن چون پروردگار خود را عصیان نمودند لذا به عنوان عقوبت ، آنها را برایشان تحریم کردیم ، همچنانکه در جای دیگر می فرماید: ((فبظلم من الذین هادوا حرما علیهم طیبات احلت لهم...)) و اگر بعد از آن عصیان ، بسوی پروردگار خود رجوع نموده از نافرمانی توبه

می کردند، خدا هم از ایشان می گذشت و دوباره همان حرامها را برایشان حلال می کرد، که او آمرزگار و رحیم است پس روشن شد که آیه شریفه متصل به ما قبل خود و داستان تحلیل و تحریم است، و گویا جوابی از سؤال مقدر است، و ما بعد آن که می فرماید: ((ثم ان ربك للذین عملوا السوء...)) متصل به آن و متمم مضمون آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۲۸ در مغفرت و رحمت الهی بسوی همگان باز است

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ كَلِمَةً ((جهالت)) و ((جهل)) در معنا یکی است که در اصل در مقابل علم بوده، لیکن جهالت در بسیاری از موارد، در معنای عدم انکشاف تام واقع، استعمال می شود، هر چند که شخص بطور کلی خالی از علم نباشد، خلاصه آن کسی را هم که بطوری که تکلیف بر او صحیح باشد علم دارد ولی واقع بطور کامل برایش مکشوف نیست جاهل می گویند، مانند کسی که مرتکب محرمات می شود با اینکه می داند حرام است و لیکن هواهای نفسانی بر او غلبه نموده به معصیت وادارش می کند، و نمی گذارد که در حقیقت به این مخالفت و عصیان و عواقب وخیم آن بیندیشد، بطوری که اگر اجازه اش می داد و بطور کامل بصیرت می یافت هرگز مرتکب آنها نمی شد، چنین کسی را هم جاهل می گویند با اینکه علم به حرام بودن آن کارها دارد، و لیکن حقیقت امر برایش پنهان است.

مراد از جهالت در آیه مورد بحث همین معنا است، زیرا اگر به معنای اول یعنی نادانی می بود، و آن عمل سوء که در آیه آمده حکم و یا موضوعش برای آنان مجهول بود دیگر ارتکاب آنها معصیت نمی شد تا محتاج به توبه و آمرزش و رحمت باشند.

و این آیه همانطور که قبلاً نیز اشاره شد به ما قبل خود متصل، و متمم مضمون آن است بنا بر این، معنای مجموع دو آیه چنین می شود: ما در تحریم طبیعتی که بر بنی اسرائیل حرام کردیم، بر ایشان ظلم ننمودیم، بلکه خود آنان بودند که به خویشتن ظلم کردند، چون مرتکب معصیتها گشته و بر آنها اصرار ورزیدند، و این اصرار بر گناه نتیجه اش تحریم حلالهایشان شد، و بعد از همه اینها، باب مغفرت و رحمت به روی همه باز است و خدا نسبت به کسانی که از روی جهالت عمل سوء انجام می دهند (عمل سوء به معنای عمل بد است) و سپس توبه نموده خود را اصلاح می کنند تا آنجا که توبه شان پای بر جا می شود، خدا نسبت به آنان آمرزگار و رحیم است، و اگر توبه را در اول، مقید به اصلاح نموده و سپس در آخر ضمیر را به توبه تنها برگردانده و فرموده: ((من بعدها: بعد از توبه)) و نفرموده: ((من بعدهما: بعد از توبه و اصلاح)) برای این بوده که دلالت کند بر اینکه شمول مغفرت و رحمت تنها از آثار توبه است، نه توبه و اصلاح.

و اگر توبه را مقید به اصلاح کرد برای این بود که توبه شان معلوم شود و هویدا گردد، که راستی توبه کرده اند، و جدا از راه خطا و گناه برگشته اند، و توبه شان صرف صورت و حالی از معنا نبوده است.

و جمله ((ان ربك من بعدها)) که در ذیل آیه است، خلاصه ای است برای مفصلی که در صدر آیه گذشت که فرمود: ((ان ربك للذین...)) و فائده این خلاصه گیری، نگهداری فهم شنونده است از اینکه دچار تشویش و گمراهی گردد، و نیز اظهار عنایت است به اینکه مغفرت و رحمت همواره بعد از توبه است نظیر آیه ای که گذشت و می فرمود: ((ثم ان ربك للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم))

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ آیه و ما بعدش به آیات حصر محرمات اکل در چهار چیز و حلال کردن غیر آن متصل است، و به عبارت دیگر این آیه تا آخر چهار آیه بعدش به منزله تفصیل مطالب قبل است، گویا گفته شده که این حال ملت و کیش موسی بود که در آن حرام کردیم بر بنی اسرائیل پاره ای از طبیات را و اما این کیش و مذهب که ما به تو نازلش کردیم، ملتی است که ابتداء به ابراهیم دادیم و او را برگزیده بسوی صراط مستقیمش هدایت نمودیم و با آن ملت، دنیا و آخرتش را اصلاح کردیم، ملتی است معتدل و جاری بر طبق فطرت که تنها طبیات در آن حلال و تنها خبائث در آن حرام شده، و با بکار بستن آن خیراتی که ابراهیم بدست آورد، بدست می آید.

بیان مراد از اینکه ابرهیم (ع) یک امت بود

کلمه ((امه)) در جمله ((ان ابراهیم کان امه قانتا)) بطوری که راغب گفته قائم مقام جماعت در عبادت خدا است، چنانکه می گویند فلانی خودش به تنهایی یک قبیله است. این کلام راغب بود که قریب المعنای با روایت نقل شده از ابن عباس است بعضی دیگر گفته اند: امت در اینجا به معنای امامی است که به وی اقتداء می شود. و بعضی گفته اند: ابراهیم امتی بوده که تا مدتی یک فرد داشته و آنهم خودش بوده، چون تا مدتی غیر از آن جناب فرد دیگری موحد نبوده است.

ذکر اوصاف ابراهیم (ع) که آثار تدین به دین خنیف او است

((قانتا لله حنیفا و لم یک من المشرکین)): کلمه ((قانت)) از قنوت است که به معنای اطاعت و عبادت و یا دوام در آن دو است، و کلمه ((حنیف)) از حنف است که به معنای میل از دو طرف افراط و تفریط، به طرف وسط و اعتدال است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۰

شاکراً لَانْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ((اجتباء)) از ماده ((جبايه)) است که به معنای جمع آوری کردن است، و اجتناء خدا انسان را به این معنا است که او را خالص برای خود سازد و از مذهب های مختلف جمع آوری نماید، و در اینکه بعد از توصیفش به شکر نعمت بدون فاصله کلمه اجتناء را آورد اشعار به این است که شکر نعمت، علت اجتناء بوده است و این تفسیر آنچه را که ما در سوره اعراف برای آیه ((و لا تجد اکثرهم شاکرین)) کردیم تایید می کند، زیرا در آنجا گفتیم حقیقت شکر اخلاص در عبودیت است.

وَءَاتَيْنَهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ مَقْصُودٍ از ((حسنه در دنیا)) معیشت نیکو است، و ابراهیم (علیه السلام) دارای ثروتی فراوان و مروتی عظیم بوده، ما در تفسیر سوره یوسف در ذیل آیه ششم و نیز در معنای هدایت و صراط مستقیم در تفسیر سوره فاتحه و در معنای آیه ((وانه فی الآخرة لمن الصالحین)) بحثهای مفصلی داشتیم به آنجا مراجعه شود.

و در اینکه ابراهیم (علیه السلام) را به صفات مذکور توصیف فرموده اشاره به این است که این صفات آثار نیک این دین حنیف است، اگر انسان به این دین در آید، او را به تدریج به راهی می اندازد که ابراهیم (علیه السلام) را بدان انداخت.

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ در این آیه دو صفت را از ابراهیم (علیه السلام) دوباره آورده، و این تکرار برای اشاره به این است که نسبت به آن دو صفت عنایت بیشتری داشته است.

معنای آیه ((انما جعل السبت علی الذین اختلفوا فیه...)) و مقصود از اختلاف یهود در سبت

إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اختلفوا فیه... در مفردات گفته: کلمه ((سبت)) در اصل به معنای قطع است، و از همین جهت به قطع سیر، می گویند سبت السیر، و نیز سبت الشعر، تراشیدن مو است، و سبت الانف، بریدن بینی از ته است بعضی گفته اند: خدای تعالی روز شنبه را بدین جهت سبت خوانده. که خداوند خلقت آسمانها و زمین را در روز یکشنبه شروع کرد و شش روز طول کشید روز هفتم که همان شنبه می شود عمل خود را قطع کرد، و بدین جهت روز شنبه را سبت خوانده.

و جمله ((سبت فلان)) به این معنا است که فلانی وارد در شنبه شد و در جمله ((یوم سبتهم شرعا)) بعضی گفته اند یعنی روز قطعشان از عمل، و در معنای جمله ((و یوم لا یسبتون)) بعضی گفته اند روزی که عمل را قطع نمی کنند، و بعضی گفته اند روزی که در شنبه نیستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۱

و هر دو جمله اشاره است به یک حالت و جمله ((انما جعل السبت)) معنایش این است که: اگر ترک عمل در شنبه مقرر شد ((و جعلنا نومکم سباتا)) یعنی خواب شما را قطع عمل قرار دادیم، و این اشاره است به صفتی که در باره شب آورده و فرموده بود: ((لتسکنوا فیه: تا در آن آرامش گیرید)).

پس مراد از سبت بطوری که وی گفته، خود روز است لیکن معنای قرار دادن آن، قرار دادن ترک عمل در آن و تشریح این ترک

است، ممکن هم هست مراد از آن، معنای مصدری باشد نه روزی که در آن این معنا جعل شده، کما اینکه ظاهر آیه ((تاتیهم حیتانهم یوم سبتهم شرعا و یوم لا یسبتون لا تاتیهم)) همین است، بهر حال طبع کلام اقتضاء میکرد که بفرماید: ((انما جعل السبت للذین)) تا نوعی اختصاص و ملکیت را افاده کند و بفهماند که خدا در هر هفته یک روز را برای آنان تعطیل قرار داده، تا از عمل دست بکشند و به عبادت پروردگار خود پردازند، و آن روز شنبه است همچنانکه برای مسلمین در هفته یک روز را قرار داده تا در آن برای عبادت و نماز اجتماع کنند، و آن روز جمعه است.

ولی اینطور نفرمود، بلکه کلمه ((جعل)) را با لفظ ((علی)) متعدی کرده نه با لفظ لام، با اینکه لفظ ((علی)) تکلیف و تشدید را می‌رساند مثلا می‌گویند: ((لی علیک دین: برای منست بر ضرر تو قرضی)) یعنی تو به من بدهکاری، و یا می‌گویند: ((هذا علیک لا لک: این بر ضرر تو است نه برفع تو)) و این بدان جهت بود که بفهماند، تعطیلی روز شنبه در یهود به منظور آسایش آنان نبود، بلکه ابتلاء و امتحانی بوده و لذا می‌بینیم که بالاخره تشریح این حکم منجر به لعنت طائفه ای از ایشان و مسخ شدن طایفه دیگرشان شد که در سوره بقره آیه ۶۵ و در سوره نساء آیه ۴۷ بدان اشاره شده است، بنا بر این مناسب تر این است که بگوییم مراد از جمله ((اختلفوا فیه)) اختلاف در سبت، بعد از تشریح آن باشد، زیرا بنی اسرائیل در باره آن اختلاف نموده عده ای تشریح آن پذیرفته و عده ای رد کردند، دسته سومی حیل بکار بردند که در سوره بقره و نساء و اعراف به حیل آنان و داستانشان اشاره شده است، نه اینکه مراد از اختلافشان در آن، قبل از تشریح آن باشد چنانچه در بعضی روایات آمده که اول پیشنهاد شد که در هر هفته یک روز برای عبادت تعطیل کنند آنگاه آن روز را جمعه قرار دادند، و بهمین خاطر اختلاف در گرفت بخاطر رفع اختلاف شنبه را قرار دادند.

و معنای آیه این است که: ((جز این نیست که روز سبت قرار داده شد و یا یک روز در هفته برای عبادت تعطیل شد بمنظور تشدید و آزمایش یهود که بعد از تشریح آن اختلاف کردند، یک دسته قبولش کردند، و یک دسته دیگر آن را رد نمودند، دسته سوم در ظاهر به قبول آن تظاهر نموده و در خفا، برای اشتغال به ماهیگیری حیل نمودند پروردگار تو در روز قیامت میان آنان در آنچه اختلاف می‌کردند حکم خواهد نمود)).

بنا بر اینکه معنا چنین باشد وزان آیه وزان آیه قبلی می‌باشد که می‌فرمود: ((و علی الذین هادوا حرمانا...)) که گفتیم در معنای جواب از سؤال مقدر و معطوف بر داستان نسخ است که قبل از این گفتگوش در میان بود و تقدیر آن چنین است، اما قرار دادن سبت برای یهود به نفع نبود بلکه علیه ایشان بود تا خدا امتحانشان کند و برایشان تنگ بگیرد، همچنانکه نظایر این آزمایش و به حساب چوبکاری در آنان زیاد بود، چون مردمی یاغی و متجاوز و متکبر بودند و کوتاه سخن اینکه آیه شریفه ناظر به اعتراضی است که یهود بر تشریح بعضی احکام غیر فطری در دین خود و نسخ آن در این شریعت کردند، و اگر این مطلب را ضمیمه آیه ای که قبلا در باره یهود بحث می‌کرد و می‌فرمود: ((و علی الذین هادوا حرمانا...)) نمود برای این بود که مساله سبت با نسخ مساله تحلیل طبیات و استثناء غذاهای حرام مغایر است، قبلا هم فهمیدید که آیه: ((و علی الذین هادوا)) تا جمله ((و ما کان من المشرکین)) که هفت آیه میباشند کلامی است متصل و تمام که به آیه مورد بحث متصل گشته و آن هشتمی آنها شده است.

از اینجا جواب اعتراضی که شده روشن می‌شود، و اعتراض این است که وسط قرار گرفتن داستان سبت میان آیه ((ثم اوحینا الیک...)) که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به پیروی از ملت ابراهیم می‌کند و آیه ((ادع الی سبیل ربک...)) نظیر فاصله شدن میان درخت و پوست درخت است.

و حاصل جواب این شد که گفتیم: آیه ((ثم اوحینا الیک ان اتبع مله ابراهیم...)) جزء آخر سیاق قبلی است، و آیه ((انما جعل السبت)) مربوط و متصل به مطالب قبل آن است، و اما آیه ((ادع الی سبیل ربک...)) مطلب تازه ای را بیان می‌کند، و آن دستور به دعوت بسوی راه خداست، بعنوان خطاب و هیچ ربطی به ملت ابراهیم و کیش وی ندارد تا بگویید به آیه پیروی ملت ابراهیم

متصل است، و مساله سبت در میان آن دو بیگانه است، هر چند که راه خدا به عینه همان ملت ابراهیم است، و لیکن برای الفاظ حکمی است، و برای معانی حکمی دیگر (دقت بفرمائید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۳  
 وجوهی که مفسرین درباره اختلاف مذکور در آیه گفته اند

مفسرین در بیان اختلاف مذکور در آیه اختلاف عمیقی دارند، بعضی از ایشان گفته: مراد از آن، این است که خداوند مساله سبت را گوشمالی کسانی قرار داد که با پیغمبرشان بر سر تعظیم جمعه اختلاف نموده، از آن اعراض کردند، و شنبه را برای خود روز عبادت گرفتند، خدا هم همان شنبه را برای آنان مایه تشدید کرد. پس بنا به گفته این مفسر اختلاف مزبور قبل از جعل بوده نه بعد از آن، و چه بسا کلمه ((فی)) را به معنای لام و برای تعلیل دانسته و آیه را چنین معنا کرده: ((این است و جز این نیست که سبت قرار داده شد بر کسانی که به علت آن اختلاف کردند)).

بعضی دیگر گفته اند: اختلاف به معنای مخالفت است، چون یهودیان در مساله سبت مخالفت پیغمبر خود کردند، نه اینکه اختلاف کرده باشند. عده ای دیگر گفته اند: خداوند مامورشان کرده بود که جمعه را روز عبادت بگیرند، و لیکن معلوم نکرده بود که جمعه چه روزی است، و تعیین آن را به اجتهاد خود آنان واگذار کرده بود، آنگاه احبار ایشان (پیشوایان یهود) در تعیین آن اختلاف کردند و خدا هم هدایتشان نکرد در نتیجه شنبه را برای خود تعیین نمودند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که در میان خود در باره شان سبت اختلاف کردند، بعضی گفتند: از روز جمعه محترمتر است و بعضی جمعه را افضل از آن دانستند. و همچنین اقوالی دیگر که ریشه همه آنها مطالبی است که در خصوص قصه سبت یهود رسیده است.

و خواننده به خوبی می داند که هیچ یک از این اقوال با لفظ آیه سازگاری و آنطور که باید انطباق ندارد، پس ناگزیر باید وجهی را که گذشت بپذیریم.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَاجِدْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... شکی نیست در اینکه از آیه استفاده می شود که این سه قید، یعنی ((حکمت)) و ((موعظه)) و ((مجادله))، همه مربوط به طرز سخن گفتن است، رسول گرامی مامور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت، طریقی مخصوص است، هر چند که جدال به معنای اخصش دعوت به شمار نمی رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۴  
 معنای ((حکمت))، ((موعظه)) و ((مجادله))

و اما معنی ((حکمت)) - بطوری که در مفردات آمده به معنای اصابه حق و رسیدن به آن به وسیله علم و عقل است، و اما ((موعظه)) بطوری که از خلیل حکایت شده به این معنا تفسیر شده که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند، و در نتیجه تسلیم گردد، و اما جدال بطوری که در مفردات آمده عبارت از سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه جوئی است.

دقت در این معانی به دست می دهد که مراد از حکمت (و خدا داناتر است) حجتی است که حق را نتیجه دهد آنهم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند، و موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم، و قلبش را به دقت در آورد، و آن بیانی خواهد بود که آنچه مایه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگر آن را در پی دارد دارا باشد.

و جدال عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه که بر سر آن نزاع می کند بکار برود، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد، بلکه عبارت است اینکه آنچه را که خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند بگیریم و با همان ادعایش را رد کنیم.



بنا بر این، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی، یعنی برهان و خطابه و جدل منطبق می‌شود.

مراد از موعظه حسنه و جدال احسن در آیه: ((ادع الیسیل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن)) چیزی که هست خدای تعالی موعظه را به قید حسنه مقید ساخته و جدال را هم به قید التی هی احسن مقید نموده است، و این خود دلالت دارد بر اینکه بعضی از موعظه‌ها حسنه نیستند، و بعضی از جدالها حسن (نیکو) و بعضی دیگر احسن (نیکوتر) و بعضی دیگر اصلا حسن ندارند و گر نه خداوند موعظه را مقید به حسن و جدال را مقید به احسن نمی‌کرد.

و بعید نیست تعلیلی که در ذیل آیه کرده و فرموده: ((ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدین)) وجه تقیید مذکور را روشن کند، و معنا چنین شود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۵

خدای سبحان داناتر است به حال کسانی که از دین حق گمراه گشتند همچنانکه او داناتر است به حال راه یافتگان، پس او می‌داند تنها چیزی که در این راه مفید است همانا حکمت و موعظه و جدال است، اما نه هر موعظه و جدال بلکه مراد موعظه حسنه و جدال احسن است.

اعتبار صحیح هم این معنا را تایید می‌کند، برای اینکه راه خدای تعالی اعتقاد حق و عمل حق است و پر واضح است که دعوت به حق بوسیله موعظه، مثلا- از کسی که خودش به حق عمل نمی‌کند و به آنچه موعظه می‌کند، متعظ نمی‌شود هر چند به زبان دعوت به حق است ولی عملا دعوت به خلاف حق است، همچنین دعوت به حق بوسیله مجادله با مسلمات کاذب خصم، هر چند اظهار حق است، و لیکن چنین مجادله‌ای احیاء باطل نیز هست و یا می‌توانی بالاتر از این بگویی، و آن این است که چنین مجادله‌ای احیاء حق است با کشتن حقی دیگر، مگر اینکه منظور از چنین مجادله‌ای صرف مناقضه باشد نه احیاء حق.

از اینجا روشن می‌شود که حسن موعظه از جهت حسن اثر آن در احیاء حق مورد نظر است، و حسن اثر وقتی است که واعظ خودش به آنچه وعظ می‌کند متعظ باشد، و از آن گذشته در وعظ خود آنقدر حسن خلق نشان دهد که کلامش در قلب شنونده مورد قبول بیفتد، قلب با مشاهده آن خلق و خوی، رقت یابد و پوست بدنش جمع شود و گوشش آن را گرفته و چشم در برابرش خاضع شود.

و اگر از راه جدال دعوت می‌کند باید که از هر سخنی که خصم را بر رد دعوتش تهییج می‌کند و او را به عناد و لجبازی واداشته بر غضبش اندازد پرهیزد و مقدمات کاذب را هر چند که خصم راستش پندارد بکار نبندد مگر همانطور که گفتیم جنبه مناقضه داشته باشد، و نیز باید از بی‌عفتی در کلام و از سوء تعبیر اجتناب کند و به خصم خود و مقدسات او توهین ننماید و فحش و ناسزا نگوید و از هر نادانی دیگری پرهیزد چون اگر غیر این کند درست است که حق را احیاء کرده اما همانطور که فهمیدید با احیاء باطل و کشتن حقی دیگر احیاء کرده است، و جدال، از موعظه بیشتر احتیاج به حسن دارد، و بهمین جهت خداوند موعظه را مقید کرده به حسن ولی جدال را مقید نمود به احسن (بهتر).

وجه ترتیب در ذکر حکمت و موعظه و جدال در آیه و بیان ضعف سخن بعضی مفسرین در باره آن

این را هم بگوییم که ترتیب در حکمت و موعظه و جدال ترتیب به حسب افراد است، یعنی از آنجایی که تمامی مصادیق و افراد حکمت خوب است لذا اول آن را آورد چون موعظه دو قسم بود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۶

یکی خوب، و یکی بد، و آنکه بدان اجازه داده شده موعظه خوب است لذا دوم آن را آورد، و چون جدال سه قسم بود، یکی بد، یکی خوب، یکی خوبتر، و از این سه قسم تنها قسم سوم مجاز بود لذا آن را سوم ذکر کرد، و آیه شریفه از این جهت که کجا حکمت، کجا موعظه، و کجا جدال احسن را باید بکار برد، ساکت است و این بدان جهت است که تشخیص موارد این سه به عهده خود دعوت کننده است، هر کدام حسن اثر بیشتری داشت آن را باید بکار بندد.

و ممکن است که در موردی هر سه طریق بکار گرفته شود، و در مورد دیگری دو طریق و در مورد دیگری یک طریق، تا بسینی حال و وضع مورد چه اقتضایی داشته باشد.

این را گفتیم تا معلوم شود اینکه بعضی پنداشته اند که ظاهر آیه، امر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است به اینکه در همه موارد هر سه طریق را بکار گیرد صحیح نیست زیرا آیه دلالت ندارد بر اینکه نسبت به همه موارد و همه مدعوین باید هر سه طریق را بکار بست، بلکه در تمامی و مجموع همه مدعوین البته هر سه طریق بکار می رود.

و نیز تا فساد گفتار بعضی دیگر روشن شود که گفته اند: ترتیب در سه طریق مذکور در آیه ترتیب به حسب فهم مردم و استعداد پذیرفتن حق است، بعضی از خواص که دارای دللهایی نورانی و قوی و با استعدادند و حقایق عقلی را زود می پذیرند و زود و به شدت در برابر مبادی عالی مجذوب گشته، با علم و یقین الفت و انس زیادی دارند دعوتشان باید از راه حکمت یعنی برهان صورت گیرد.

و بعضی عوام هستند که دللهای تاریک و استعدادی ضعیف داشته و الفتشان بیشتر با محسوسات است، و دلبستگی شان بیشتر با رسوم و عادات است، چنین کسانی سر و کاری با برهان نداشته، و آن را نمی پذیرند، ولی معاند با حق هم نیستند، اینگونه اشخاص را باید با موعظه حسنه به راه آورد.

بعضی دیگر معاند و لجبازند، باطل را سرمایه خود کرده و می خواهند با آن حق را سرکوب نمایند و از راه مکابره و لجبازی با دهنهایشان نور خدا را خاموش نمایند، مردمی هستند که آرای باطل در دللهایشان رسوخ نموده، تقلید از مذهبهای خرافی نیاکان و اسلاف بر آنان چیره گشته، دیگر نه برهان، آنان را بسوی حق هدایت می کند و نه موعظه سوقشان می دهد، این دسته اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مامور شده از راه مجادله آنان را دعوت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۷

وجه فساد این تفسیر این است که هر چند وجهی دقیق است، و لیکن این نتیجه را نمی دهد که هر طریق مختص به کسانی باشد که مناسب آن طریقند، زیرا گاه می شود که موعظه و مجادله در خواص هم اثر می گذارد، همچنانکه گاهی در معاندین هم مؤثر میافتد و گاه می شود که مجادله به نحو احسن در باره عوام که الفتشان همه با رسوم و عادات است نیز مؤثر می شود، پس نه در لفظ آیه دلیلی بر این اختصاص داریم، و نه در خارج و واقع امر. و نیز این را گفتیم تا فساد گفتار بعضی دیگر روشن شود که گفته اند: مجادله به نحو احسن اصلاً دعوت نیست، بلکه غرض از آن چیز دیگری است مغایر با دعوت و آن صرف اقتناع دشمن و ساکت نمودن او است، تا دیگر نپندارد که سرمایه ای علمی دارد، و نتواند با حق بجنگد، صاحب این حرف سپس گفته: و لذا می بینیم که مساله جدال در آیه شریفه عطف به آن دو نشده و فرموده: ((ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنه و الجدل الاحسن)) بلکه سیاق را بهم زده و جدال را در سیاقی دیگر آورده و فرموده: ((و جادلهم بالتی هی احسن)).

وجه فساد این حرف این است که گوینده آن از حقیقت قیاس جدلی غفلت ورزیده زیرا قانع و ساکت نمودن خصم، هر چند نتیجه قیاس جدلی است لیکن این نتیجه دائمی نیست، چه بسا اتفاق، می افتد این قیاس جدلی از مقدماتی که مقبول و یا مسلم خصم است مرکب می شود و منظور از آن ساکت نمودن او نیست، مانند قیاسهای جدلی در امور عملی و علوم غیر یقینی از قبیل فقه و اصول و اخلاق و فنون ادبیات و مراد، الزام و اسکات هم نیست، علاوه بر این، اسکات و الزام هم در جای خود به قدر خود دعوت است همانطور که موعظه دعوت است، تنها صورت آن دو تفاوت می کند بلکه این را قبول داریم که اگر قرآن کریم مجادله به نحو احسن را عطف بر آن دو نکرد، و بخاطر آن سیاق را عوض نمود که در مجادله معنایی از منازعه و غلبه بر خصم خوابیده است.

وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعِقَابٌ مِّثْلُ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَ لَنْ صَبْرَتُمْ لَهٗوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِیْنَ مِمَّا مَفْرَدَاتٌ كَقَوْلِهِ: ((عقوبت)) و ((عقاب)) و ((معاقبه)) تنها در مورد عذاب بکار می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۸

و اصل در معنای ((عقوبت)) همان عقب است که به معنای پاشنه پای آدمی و دنباله هر چیزی است، و ((عاقبت امر))، آن نتایجی

است که در آخر هر چیزی و دنبالش می آید، و کلمه ((تعقیب)) به معنای آوردن چیزی در دنبال چیز دیگری است، و معاقبت غیر، این است که دنبال عملی که او کرد و تو را ناراحت ساخت عملی کنی که او را ناراحت بسازد که این معنا با معنای مجازات و مکافات منطبق است.

پس اینکه فرمود: ((و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم)) بطوری که از سیاق بر می آید خطابش به مسلمین است، و لازمه اش این است که مراد از معاقبت، مجازات مشرکین و کفار باشد، و مراد از جمله ((عوقبتم)) به عقابی باشد که کفار به مسلمانان کرده اند که چرا به خدا ایمان آورده اید، و چرا خدایان ما را رها کرده اید؟

و معنای آیه این می شود که اگر خواستید کفار را بخاطر اینکه شما را عقاب کرده اند عقاب کنید رعایت انصاف را بکنید، و آن گونه که آنها شما را عقاب کرده اند عقابشان کنید نه بیشتر.

و معنای جمله ((و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین)) این است که اگر بر تلخی عقاب کفار بسازید و در مقام تلافی بر نیاید برای شما بهتر است، چون این صبر شما در حقیقت اینار رضای خدا و اجر و ثواب او بر رضای خودتان و تشفی قلب خودتان است، در نتیجه عمل شما خالص برای وجه کریم خدا خواهد بود، علاوه بر این، گذشت، کار جوانمردان است، و آثار جمیلی در پی دارد.

فضیلت صبر بر آزار مشرکین و امر به پیامبر(ص) به اینکه صبر کند و خدا به او صبر داده است

وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ... در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به صبر داده، بشارتش می دهد که این نیرو و توانایی که بر صبر دارد و می تواند این همه تلخی ها را در راه خدا بچشد، از خدای تعالی است، آری هر امری وقتی قابل امتثال است که مامور، قدرت بر امتثال آن را داشته باشد، خدای تعالی بعد از امر به صبرش خاطر نشان می سازد که قدرت بر این صبر داری، چون حول و قوه تو همه از پروردگار تو است، پس در اینکه فرمود: ((و ما صبرك الا بالله)) اشاره بهمین است که غم مخور، خدا تو را بر چنین صبری نیرو داده است.

((و لا- تحزن علیهم)) - یعنی بحال کفار غم مخور که چرا کافر شدند. تفسیر این معنا سابقا در همین سوره و در غیر این سوره گذشت.

((و لا تک فی ضیق مما یمکرون)) - ظاهرا مقصود از اینکه فرمود در تنگی مباش این است که از مکر ایشان حوصله ات بسر نرود، آنهم نه اینکه بخواهد بفرماید، در آینده تنگ حوصلگی مکن بلکه حال و آینده و یا تنها حال منظور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۳۹

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ این تعبیر استفاده می شود که تقوی و احسان هر یک سبب مستقلی برای موهبت نصرت الهی و ابطال مکر دشمنان دین و دفع کید آنان هستند، پس می توان گفت که این آیه جمله ((و لا تک فی ضیق مما یمکرون)) را تعلیل می کند و وعده نصرت می دهد.

و این سه آیه از نظر مضمون شباهتشان به آیات مدنی بیشتر از شباهت به آیات مکی است، و روایاتی هم از طریق شیعه و هم از طریق سنی وارد شده که این آیات در هنگام مراجعت از احد نازل شد و بزودی در بحث روایتی ان شاء الله خواهد آمد، هر چند که ممکن است اتصال آنها را به ما قبلش توجیه نمود، چنانکه بعضی از مفسرین توجیه کرده اند.

چیزی که در اینجا تذکرش لازم است این است که آیه شریفه ای که قبل از این سه آیه بود نسبت به غرض سوره از این سه آیه جامع تر بود، و آیات این سوره با چشم پوشی از آیه ((و الذین هاجروا...)) و آیه ((من کفر بعد ایمانه)) تا آخر چند آیه و آیه ((و ان عاقبتهم)) تا آخر سوره، سیاق واحد و متصلی دارند.

بحث روایتی

(روایت در ذیل آیات: ((ضرب الله مثلا...))، ((ان ابراهیم کان امه...))، ((ادعو الیسیل ربک)) و ((ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم

((...))

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و ضرب الله مثلا...)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: ((این آیه در باره قومی نازل شد که نه‌ری داشتند به نام نه‌ر ((ثرثار)) و بلاد ایشان بخاطر داشتن آن، بلادی سبز و خرم و پر درآمد بود، بطوری که با خمیر، استنجا و خود را تطهیر می کردند، و می گفتند: خمیر نرم‌تر است و بدن ما را اذیت نمی کند، همین کفران به نعمت خدا و استخفاف به آن باعث شد که خدا نه‌ر ثرثار را خشکانید، خشکسالی کارشان را به جایی رسانید که همان خمیر خشکیده‌ها را جمع آوری نموده خوردند و بلکه بر سر تقسیم آن دعوا راه انداختند.

مؤلف: این روایت را کافی نیز به سند خود از عمرو بن شمر از ابی عبد الله (علیه السلام) بطور مفصل آورده، و عیاشی هم آن را از حفص و زید شحام از آن جناب نقل کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۴۰ و در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس بن مالک روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ بنده ای نیست که امتی به نفع او شهادت دهد مگر آنکه خدا آن شهادت را قبول می کند، و امت از یک نفر به بالا است، چون خدای تعالی فرموده: ((ان ابراهیم کان امه قانتا لله حنیفا و لم یک من المشرکین)).

مؤلف: در تفسیر آیات شهادت مطالبی گذشت که با این حدیث ارتباط دارد. و در تفسیر عیاشی از سماعه بن مهران روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: روزگاری بود که در تمام روی زمین جز یک نفر خدا را پرستش نمی کرد، و اگر غیر او فرد دیگری بود خداوند در آیه ((ان ابراهیم کان امه قانتا لله حنیفا و لم یک من المشرکین)) او را هم اضافه می کرد، پس از مدتی خدا او را با پدید آوردن اسماعیل و اسحاق مانوس نموده سه نفر شدند.

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از سماعه از عبد صالح نقل کرده است. و در الدر المنثور است که شافعی و بخاری و مسلم از ابو هریره روایت آورده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مائیم آخرون سابقون در روز قیامت، جز اینکه سابقون اولون قبل از ما دارای کتاب شدند، و ما بعد از ایشان صاحب کتاب شدیم آنگاه همین روز جمعه بود که برایشان واجب شد تا آن را روز تعطیل و عبادت قرار دهند، ولی در باره آن اختلاف کردند، و خداوند هدایت بسوی آن را به ما موهبت فرمود، مردم هم تابع ما هستند، یهود فردا و نصارای پس فردا.

مؤلف: مثل این روایت از احمد و مسلم از ابو هریره و حذیفه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده، ولی در تفسیر آیه وارد نشده.

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از ابی لیلی اشعری روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به اطاعت پیشوایان تمسک جوئید و مخالفت نورزید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۴۱

زیرا اطاعت آنان اطاعت خدا است، و معصیتشان معصیت خدا است، چون خدا مرا مبعوث کرده تا با حکمت و موعظه حسنه بسویش دعوت کنم، پس هر که با من در این دعوت مخالفت کند از هالکین خواهد بود، و ذمه خدا و رسول از او بری است و هر کس در کاری ولی امر شما شد، بغیر آنچه من دعوت می کنم عمل نماید لعنت خدا و ملائکه و همه مردم بر او باد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و جادلهم بالتی هی احسن)) از امام نقل کرده که فرمود: جدال احسن قرآن است.

و در کافی از علی بن ابراهیم به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن)) فرمود: به قرآن.

مؤلف: ظاهر این روایت این است که تفسیر جمله بالتی هی احسن باشد، و حاصلش این می شود که جدال احسن را باید از قرآن آموخت که ادب خدا در آن نشان داده شده.

و در تفسیر عیاشی از حسین بن حمزه روایت شده که فرمود: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: وقتی رسول خدا

(صلی الله علیه و آله و سلم) دید که بر سر حمزه بن عبدالمطلب چه آوردند گفت: خدایا حمد مخصوص تو است و شکایت هم بسوی تو است، و تویی یاور بر آنچه من می بینم، آنگاه فرمود: اگر قدرت به دستم بیفتد و بر دشمن ظفر پیدا کنم مثله اش می کنم و مثله می کنم، و مثله می کنم در اینجا بود که این آیه شریفه نازل شد: ((و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا صبر می کنم صبر می کنم.

و در الدر المنثور است که ابن منذر و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی در دلائل، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در روزی که حمزه، شهید و مثله شد فرمود: اگر به قریش ظفر یافتم هفتاد نفرشان را مثله می کنم، اینجا بود که خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: ((و ان عاقبتهم...)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا صبر می کنم، پس صبر کرد و از آن پس مثله کردن را ممنوع نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۲ صفحه ۵۴۲

مؤلف: در این معنا از ابی بن کعب و ابو هریره و غیر آن دو از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روایاتی آمده. جلد دوازدهم پایان یافت و لله الحمد

## الإسراء

تفسیر المیزان ج ۱۳

آیه ۱، سوره اسرای

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِیْهُ مِنْ اٰیٰتِنَا اِنَّهُ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ (۱)

ترجمه آیه

به نام خداوند بخشاننده مهربان پاک و منزّه است خدائی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصائی که پیرامونش را (به قدم خاصان خود) مبارک ساخت، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست (۱)

بیان آیه

این سوره پیرامون مسأله توحید و تنزیه خدای تعالی از هر شریکی که تصور شود می باشد، و با اینکه در این مورد بحث می کند، اما مسأله تسبیح خدا را بر مسأله حمد و ثنای او غلبه داده، و بیشتر به قسم دوم پرداخته است، همچنان که ابتدای آن را با جمله ((سبحان الذی اسرى عبده بعده...)) شروع کرده و در خلال سوره هم پی در پی تسبیح او را تکرار نموده، یک جا فرموده: ((سبحانه و تعالی عما یقولون))، و جای دیگر فرموده: ((قل سبحان ربی)) و یا فرموده: ((ویقولون سبحان ربنا...))، و حتی در آیه ای که سوره به آن ختم می شود نیز معنای تسبیح خدای را متذکر گردیده و او را بر تنزهش از داشتن شریک و ولی و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است: ((وقل الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا ولم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل و کبره تکبیرا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴

نقل برخی اقوال مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی این سوره مبارکه

از آیات این سوره چنین بر می آید که از سوره های مکی است، ولی بنابر قول بعضی از مفسرین بطوری که روح المعانی نقل نموده دو آیه از آن مدنی است، که عبارتند از: آیه ((و ان کادوا لیفتنونک...)) و آیه ((و ان کادوا لیستفزونک...))

بعضی دیگر گفته اند که چهار آیه این سوره مدنی است یعنی آن دو آیه مذکور به اضافه آیه ((واذ قلنا لک ان ربک احاط بالناس...))، و آیه ((وقل رب ادخلنی مدخل صدق...))





داد، و سیر مخصوص روز یا اعم از روز و شب می باشد.

و کلمه ((لایلا-)) مفعول فیه است و بودنش در کلام این معنا را افاده می کند که این سیر همه اش در شب انجام گرفت، هم رفتنش و هم برگشتنش.

مراد از ((مسجد اقصی)) به قرینه جمله ((الذی بارکنا حوله)) بیت المقدس است و کلمه ((اقصی)) از ماده ((قصو)) و این ماده به معنای دوری است، و اگر مسجد بیت المقدس را مسجد اقصی نامیده بدین جهت است که این مسجد نسبت به محل زندگی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مخاطبینی که با اویند از مسجد الحرام خیلی دور است، زیرا محل زندگی ایشان شهر مکه است که مسجد الحرام در همانجا است.

و جمله ((لریه من آیاتنا)) نتیجه این سیر دادن را بیان می کند و آن این است که پاره ای از آیات و نشانه های خود را به وی نشان دهد، و این که گفتیم: ((پاره ای)) به خاطر وجود کلمه ((من)) در کلام است.

و سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه آن آیات از آیات و نشانه های عظیمی بوده، هم چنانکه در آیه دیگری در داستان معراج به این معنا تصریح نموده و فرموده است ((لقد رای من آیات ربّ الکبری: آیه های بزرگی از آیات پروردگارش را مشاهده نمود)) و اینکه فرمود: ((أنه هو السميع البصیر)) بیان علت سیر دادن او به منظور نشان دادن آیات است، یعنی خدا چون شنوا بگفته های بندگان و بینای به افعال ایشان است و تقاضای حال رسول خود را دید که چنین اکرامی را اقتضاء می کرد لذا او را برای نشان دادن پاره ای از آیات و نشانه هایش شبانه سیر داد.

در این آیه شریفه التفات و نکته ای به کار رفته و آن التفات از غیبت به تکلم با غیر است، آنجا که فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۷

((بارکنا حوله لریه من آیاتنا)) زیرا در آغاز کلام خدای را غایب گرفته و در اینجا به صورت متکلم آورد و گفت: ((مبارک کردیم پیرامون آن را)) و دوباره خدای را غایب گرفته فرمود: ((اوشنوا وینا است)) و وجه آن این است که خواست بدین معنا اشاره کند که این اسراء شبانه و آثار مترتب بر آن یعنی نشان دادن آیات امری بوده که از ساحت عظمت و کبریائی و موطن عزت و جبروت حق تعالی صادر شده، و در آن سلطنت عظمای او به کار رفته، و خداوند با آیات کبرای خود برای او تجلی کرده است و اگر این التفات به کار نمی رفت و گفته می شد: ((لیریه من آیاته)) تا از آیات خود به او نشان دهد و یا تعبیر دیگری نظیر آن می کرد این نکته حاصل نمی شد.

و معنای آیه این است که: ((باید تنزیه کند تنزیه کردن مخصوصی آن خدائی را که با عظمت و کبریائیش بنده خود محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را شبانه سیر داد، نهایت قدرت و سلطنت خود را به وی نشان داده در دل یک شب او را از مسجد الحرام به سوی مسجد اقصی برده که همان بیت المقدسی است که پیرامونش را مبارک گردانیده بود، و این بدان جهت است که عظمت و کبریائی و آیات کبرای خود را به وی بنمایاند، چون اوشنوا به گفتار و بصیر و دانای به حال او بود، و می دانست که اولایق چنین عنایت و مکرمتی هست))

بحث روایتی

روایتی مفصل در شرح واقعه ((اسراء)) و ((معراج)) و آنچه پیامبر (ص) در شب معراج دید و شنید

قمی در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل براق را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آوردند، یکی مهار آن را گرفت و دیگری رکابش را و سومی جامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در هنگام سوار شدن مرتب کرد، در این موقع براق بنای چموشی گذاشت که جبرئیل او را لطمه ای زد و گفت: آرام باش ای براق، قبل از این پیغمبر، هیچ پیغمبری سوار تونشده، و بعد از این هم کسی

همانند او، سوارت نخواهد شد.

آنگاه اضافه فرمود که براق بعد از لطمه آرام شد و او را مقداری که خیلی زیاد هم نبود بالا برد، در حالی که جبرئیل هم همراهش بود، و آیات خدائی را از آسمان وزمین به وی نشان می داد. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) خودش فرموده: که در حین رفتن ناگهان یک منادی از سمت راست ندایم داد که هان ای محمد! ولی من پاسخ نگفته و توجهی به اون کردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۸

منادی دیگر از طرف چپ ندایم داد که هان ای محمد! به اونیز پاسخ نگفته و توجهی نمودم، زنی با دست و ساعد برهنه و غرق در زیورهای دنیوی به استقبال آمد و گفت ای محمد به من نگاه کن تا با توسخن گویم به اونیز توجهی نکردم و همچنان پیش می رفتم که ناگهان آوازی شنیدم و از شنیدنش ناراحت شدم، از آن نیز گذشتم، اینجا بود که جبرئیل مرا پایین آورد و گفت ای محمد، نماز بخوان من مشغول نماز شدم سپس گفت هیچ می دانی کجا است که نماز می خوانی؟ گفتم نه، گفت: طور سینا است، همانجا است که خداوند با موسی تکلم کرد، تکلمی مخصوص، آنگاه سوار شدم، خدا می داند که چقدر رفتیم که به من گفت پیاده شو و نماز بگذار. من پایین آمده نماز گزاردم، گفت: هیچ می دانی کجا نماز خواندی؟ گفتم نه، گفت این بیت اللحم بود، و بیت اللحم ناحیه ایست از زمین بیت المقدس که عیسی بن مریم در آنجا متولد شد.

آنگاه سوار شده براه افتادیم تا به بیت المقدس رسیدیم، پس براق را به حلقه ای که قبلا انبیاء مرکب خود را به آن می بستند بسته وارد شدم در حالی که جبرئیل همراه و در کنارم بود، در آنجا به ابراهیم خلیل و موسی و عیسی در میان عده ای از انبیاء که خدا می داند چقدر بودند برخورد نمودم که همگی به خاطر من اجتماع کرده بودند و مهیای نماز بودند و من شکی نداشتم در اینکه به زودی جبرئیل جلومی ایستد و بر همه ما امامت می کند ولی وقتی صف نماز مرتب شد جبرئیل بازوی مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبی نیست.

آنگاه خازنی نزد آمد در حالی که سه ظرف همراه داشت یکی شیر و دیگری آب و سومی شراب و شنیدم که می گفت اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می شوند و اگر شراب را بگیرد هم خودش و هم امتش گمراه می گردند و اگر شیر را بگیرد خود هدایت شده و امتش نیز هدایت می شوند.

آنگاه فرمود من شیر را گرفتم و از آن آشامیدم، جبرئیل گفت هدایت شدی و امتت نیز هدایت شدند آنگاه از من پرسید در مسیرت چه دیدی؟ گفتم صدای هاتفی را شنیدم که از طرف راستم مرا صدا زد. پرسید آیا توهم جوابش را دادی؟ گفتم نه و هیچ توجهی به آن نکردم گفت او مبلغ یهود بود اگر پاسخش گفته بودی امتت بعد از خودت به یهودی گری می گزیدند، سپس پرسید دیگر چه دیدی؟ گفتم هاتفی از طرف چپ صدایم زد، پرسید آیا توهم جوابش گفتی؟ گفتم نه و توجهی هم نکردم، گفت اوداعی مسیحیت بود اگر جوابش می دادی امتت بعد از تو مسیحی می شدند آنگاه پرسید چه کسی در روبرویت ظاهر شد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹

گفتم زنی دیدم با بازوانی برهنه که همه زیورهای دنیوی بر او بود به من گفت: ای محمد به سوی من بنگر، تا با توسخن گویم، جبرئیل پرسید آیا توهم با اوسخن گفتی؟ گفتم نه سخن گفتم و نه به او توجهی کردم، گفت اودنیا بود اگر با او همکلام می شدی امتت دنیا را بر آخرت ترجیح می دادند.

آنگاه آوازی هول انگیز شنیدم که مرا به وحشت انداخت جبرئیل گفت ای محمد می شنوی؟ گفتم آری، گفت این سنگی است که من هفتاد سال قبل از لب جهنم به داخل آن پرتاب کرده ام الان در قعر جهنم جای گرفت و این صدا از آن بود، اصحاب می گویند به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) تا زنده بود خنده نکرد.

صعود پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل به آسمان دنیا

آنگاه فرمود: جبرئیل بالارفت و من هم با او بالارفتم تا به آسمان دنیا رسیدیم و در آن فرشته ای را دیدم که او را اسماعیل می گفتند و هم او بود صاحب خطفه که خدای عزوجل درباره اش فرموده: ((الامن خطف الخطفه فاتبعه شهاب ثاقب - مگر کسی که خبر را بر باید پس تیر شهاب او را دنبال می کند)) و او هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنان هفتاد هزار فرشته دیگر زیر فرمان داشتند فرشته مذکور پرسید ای جبرئیل، این کیست همراه تو؟ گفت این محمد رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) است، پرسید: مبعوث هم شده؟ گفت آری، فرشته در را باز کرد من به او سلام کردم او نیز به من سلام کرد من جهت او استغفار کردم او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح و همچنین ملائکه یکی پس از دیگری به ملاقات می آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هیچ فرشته ای ندیدم مگر آنکه خوش و خندان می یافتند تا اینکه فرشته ای دیدم که از او مخلوقی بزرگتر ندیده بودم، فرشته ای بود کریه المنظر و غضبناک او نیز مانند سایرین با من برخورد نمود، هر چه آنها گفتند او نیز بگفت و هر دعا که ایشان در حقم نمودند او نیز کرد، اما در عین حال هیچ خنده نکرد، آنچنان که دیگر ملائکه می کردند، پرسیدم: ای جبرئیل این کیست که این چنین مرا به فزع انداخت؟ گفت: جا دارد که ترسیده شود خود ما هم همگی از اومی ترسیم او خازن و مالک جهنم است، و تاکنون خنده نکرده، و از روزی که خدا او را متصدی جهنم نموده تا به امروز روز به روز بر غضب غیظ خود نسبت به دشمنان خدا و گنهکاران - می افزاید، و خداوند به دست او از ایشان انتقام می گیرد، و اگر بنا بود به روی احدی تبسم کند، چه آنها که قبل از تو بودند و چه بعدیها قطعا به روی تو تبسم می کرد، پس من بر او سلام کردم و او بر من سلام کرده به نعیم بهشت بشارتم داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰:

پس من به جبرئیل گفتم آیا ممکن است او را فرمان دهی تا آتش دوزخ را به من نشان دهد؟ جبرئیل (یعنی همان کسی که خداوند در باره اش فرمود ((مطاع ثم امین)) گفت آری، و به آن فرشته گفت: ای مالک، آتش را به محمد نشان بده، او پرده جهنم را بالا زد، و دری از آن را باز نمود لهیب و شعله ای از آن بیرون جست و به سوی آسمان سر کشید و همچنان بالارفت که گمان کردم مرا نیز خواهد گرفت، به جبرئیل گفتم دستور بده پرده اش را ببندد، او نیز مالک را گفت تا به حال اولش برگردانید. دیدار پیامبر (ص) با حضرت آدم و ملک الموت و گفتگوبا آندو

آنگاه به سیر خود ادامه دادم، مردی گندم گون و فربه را دیدم از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پدرت آدم است، سپس مرا معرفی بر آدم نمود و گفت: این ذریه تو است، آدم گفت (آری) روحی طیب و بوئی طیب از جسدی طیب. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به اینجا که رسید سوره مطفین را از آیه هفدهم که می فرماید: ((كَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْاِبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ وَمَا اَدْرِيكَ مَا عِلْيُونَ كِتَابَ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ)) تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آنگاه فرمود: من به پدرم آدم سلام کردم، او هم بر من سلام کرد، من جهت او استغفار نموده او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به فرزند صالحم پیغمبر صالح و مبعوث در روزگار صالح، آنگاه به فرشته ای از فرشتگان گذشتم که در مجلسی نشسته بود، فرشته ای بود که همه دنیا در میان دوزانوش قرار داشت، در این میان دیدم لوحی از نور در دست دارد و آنرا مطالعه می کند، و در آن چیزی نوشته بود، و او سرگرم دقت در آن بود، نه به چپ می نگریست و نه به راست و قیافه ای (چون قیافه مردم) اندوهگین به خود گرفته بود، پرسیدم: این کیست ای جبرئیل؟ گفت: این ملک الموت است که دائما سرگرم قبض ارواح می باشد، گفتم مرا نزدیکش ببر قدری با او صحبت کنم وقتی مرا نزدیکش برد سلامش کردم و جبرئیل وی را گفت که این محمد نبی رحمت است که خدایش به سوی بندگان گسیل و مبعوث داشته عزرائیل مرحبا گفت و با جواب سلام تحیت داد و گفت: ای محمد مژده باد ترا که تمامی خیرات را می بینم که در امت تو جمع شده.

گفتم حمد خدای منان را که منتها بر بندگان خود دارد، این خود از فضل پروردگارم می باشد آری رحمت او شامل حال منست، جبرئیل گفت این از همه ملائکه شدید العمل تر است پرسیدم آیا هر که تاکنون مرده و از این به بعد می میرد او جاننش را می

گیرد؟ گفت آری از خود عزرائیل پرسیدم آیا هر کس در هر جا به حال مرگ می افتد تو او را می بینی و در آن واحد بر بالین همه آنها حاضر می شوی؟ گفت آری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۱:

ملک الموت اضافه کرد که در تمامی دنیا در برابر آنچه خدا مسخر من کرده و مرا بر آن سلطنت داده بیش از یک پول سیاه نمی ماند که در دست مردی باشد و آن را در دست بگرداند و هیچ خانه ای نیست مگر آنکه در هر روز پنج نوبت واری می کنم و وقتی می بینم مردمی برای مرده خود گریه می کنند می گویم گریه مکنید که باز نزد شما بر می گردم و آنقدر می آیم و می روم تا احدی از شما را باقی نگذارم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود ای جبرئیل فوق مرگ واقعه ای نیست! جبرئیل گفت بعد از مرگ شدیدتر از خود مرگ است.

آنگاه فرمود به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش رویشان طعامهایی از گوشت پاک و طعامهایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می خوردند و پاک را فرومی گذاشتند پرسیدم ای جبرئیل اینها کیانند؟ گفت اینها حرام خوران از امت توهستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می برند.

برخورد با فرشته ای عجیب الخلقه و جلوه هایی از تجسم اعمال در شب معراج

فرمود آنگاه فرشته ای از فرشتگان را دیدم که خداوند امر او را عجیب کرده بود بدین صورت که نصفی از جسد او را از آتش و نصف دیگرش را از یخ آفریده بود که نه آتش یخ را آب می کرد و نه یخ آتش را خاموش و او با صدای بلند می گفت: ((منزه است خدائی که حرارت این آتش را گرفته نمی گذارد این یخ را آب کند، و برودت یخ را گرفته نمی گذارد این آتش را خاموش سازد، بار الها ای خدائی که میان آتش و آب را سازگاری دادی میان دلهای بندگان با ایمانت الفت قرار ده ((، پرسیدم ای جبرئیل این کیست؟ گفت فرشته ایست که خدا او را به اکناف آسمان و اطراف زمین ها موکل نموده و او خیر خواه ترین ملائکه است نسبت به بندگان مؤمن از سکنه زمین، و از روزی که خلق شده همواره این دعا را که شنیدی به جان آنان می کند.

و دو فرشته در آسمان دیدم که یکی می گفت پروردگارا به هر کسی که انفاق می کند خلف و جایگزینی عطا کن و به هر کسی که از انفاق دریغ می ورزد تلف و کمبودی ده. آنگاه به سیر خود ادامه داده به اقوامی برخوردیم که لبهائی داشتند مانند لبهای شتر، گوشت پهلویشان را قیچی می کردند و به دهانشان می انداختند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت سخن چینان و مسخره کنندگانند.

باز به سیر خود ادامه داده به مردمی برخوردیم که فرق سرشان را با سنگهای بزرگ می کوبیدند پرسیدم اینها کیانند؟ گفت آنانکه نماز عشاء نخوانده می خوابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۲:

باز به سیر خود ادامه دادم به مردمی برخوردیم که آتش در دهانشان می انداختند و از پائینشان بیرون می آمد پرسیدم اینها کیانند گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می خورند که در حقیقت آتش می خورند و بزودی به سعیر جهنم می رسند.

آنگاه پیش رفته به اقوامی برخوردیم که از بزرگی شکم احدی از ایشان قادر به برخاستن نبود از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها کسانی هستند که ربا می خورند، بر نمی خیزند مگر برخاستن کسی که شیطان ایشان را مس نموده و در نتیجه احاطه شان کرده. در این میان به راه آل فرعون بگذشتم که صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و می گفتند پروردگارا قیامت کی بیا می شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: پس از آنجا گذشته به عده ای از زنان برخوردیم که به پستانهای خود آویزان بودند، از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زنانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران ارث می دادند آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: غضب خداوند شدت یافت در باره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده داخل

آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته اموال آنان را حیف و میل کرده است .

آنگاه فرمود: (از آنجا گذشته) به عده ای از فرشتگان خدا برخوردیم که خدا به هر نحو که خواسته خلقشان کرده و صورت‌هایشان را هر طور خواسته قرار داده هیچ یک از اعضای بدنشان نبود مگر آنکه جداگانه از همه جوانب و به آوازهای مختلف خدا را حمد و تسبیح می کردند، و فریاد آنان به ذکر و گریه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت خداوند اینها را همینطور که می بینی خلق کرده و از روزی که خلق شده اند هیچیک از آنان به رفیق بغل دستی خود نگاه نکرده و حتی یک کلمه با او حرف نزده از ترس و خشوع در برابر خدا به بالای سر خود و پائین پایشان نظر نینداخته اند من به ایشان سلام کرده ایشان بدون اینکه به من نگاه کنند با اشاره جواب دادند، آری خشوع در برابر خدا اجازه چنین توجهی را به ایشان نمی داد، جبرئیل مرا معرفی نمود، و گفت: این محمد پیغمبر رحمت است که خدایش به سوی بندگان خود به عنوان نبوت و رسالت فرستاده، آری این خاتم النبیین و سید المرسلین است، آیا با او هم حرف نمی زنید؟ ملائکه وقتی این حرف را شنیدند روی به من آورده سلام کردند و احترام نمودند، و مرا و امتم را به خیر مژده دادند.

عرج به آسمانهای دوم و سوم

سپس به آسمان دوم صعود کردیم، در آنجا ناگهان به دو مرد برخوردیم که شکل هم بودند، از جبرئیل پرسیدم، این دو تن کیانند؟ جبرئیل گفت اینان دو پسر خاله های تویحیی و عیسی بن مریم (علیهما السلام)، من بر آن دو سلام کردم، ایشان نیز بر من سلام کردند، و برایم طلب مغفرت نموده من هم برای ایشان طلب مغفرت کردم به من گفتند مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح، در این میان نگاهم به ملائکه ای افتاد که در حال خشوع بودند، خداوند چهره هایشان را آنطور که خواسته قرار داده بود احدی از ایشان نبود مگر اینکه خدای را با صوتهای مختلف حمد و تسبیح می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۱

آنگاه به آسمان سوم صعود کردیم در آنجا به مردی برخوردیم که صورتش آنقدر زیبا بود که از هر خلق دیگری زیباتر بود، آنچنان که ماه شب چهارده از ستارگان زیباتر است، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادرت یوسف است، من بر او سلام کردم و جهتش استغفار نمودم او هم به من سلام کرده برایم طلب مغفرت نمود، و گفت مرحبا به پیغمبر صالح و برادر صالح و مبعوث در زمان صالح.

در این بین ملائکه ای را دیدم که در حال خشوع بودند به همان نحوی که در باره ملائکه آسمان دوم توصیف کردم جبرئیل همان حرفهائی را که در آسمان دوم در معرفی من زد اینجا نیز همان را تکرار نمود ایشان هم همان عکس العمل را نشان دادند. عروج به آسمانهای چهارم و ششم

آنگاه به سوی آسمان چهارم صعود نمودیم در آنجا مردی را دیدم از جبرئیل پرسیدم این مرد کیست؟ گفت این ادریس است که خداوند به مقام بلندی رفعتش داده، من به او سلام کرده برایش طلب مغفرت نمودم، او نیز جواب سلام داد، و برایم طلب مغفرت نمود و از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبل دیده بودیم همه مرا و امتم را بشارت به خیر دادند، به علاوه آنها در آنجا فرشته ای دیدم که بر تخت نشسته هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنها هفتاد هزار ملک زیر فرمان داشتند در اینجا به خاطر مبارک رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خطور کرد که نکنند این همان باشد، پس جبرئیل با صیحه و فریاد به او گفت بایست و او اطاعتش نموده بپا خاست و تا قیامت همچنان خواهد ایستاد.

آنگاه به آسمان پنجم صعود کردیم در آنجا مردی سالخورده و بزرگ چشم دیدم که بعمرم، پیر مردی به آن عظمت ندیده بودم، نزد او جمع کثیری از امتش بودند من از کثرت ایشان خوشم آمد، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پیغمبری است که امتش دوستش می داشتند، این هارون پسر عمران است، من سلامش کردم، جوابم را داد برایش طلب مغفرت کردم او نیز برای من طلب مغفرت نمود، در همان آسمان باز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبلی دیده بودم.

آنگاه به آسمان ششم صعود نمودیم ، در آنجا مردی بلند بالا و گندم گون دیدم که گوئی از شنوه (قبیله معروف عرب) بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۴

و اگر هم دوتا پیراهن روی هم می پوشید باز موی بدنش از آنها بیرون می آمد، و شنیدم که می گفت: بنی اسرائیل گمان کردند که من محترم ترین فرزندان آدم نزد پروردگار هستم و حال آنکه این مرد گرامی تر از من است از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادر تو موسی بن عمران است، پس او را سلام کردم او نیز به من سلام کرد، سپس برای همدیگر استغفار نمودیم، و باز در آنجا از ملائکه در حال خشوع همانها را دیدم که در آسمان های قبلی دیده بودم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سپس فرمود آنگاه به آسمان هفتم صعود نمودیم و در آنجا به هیچ فرشته از فرشتگان عبور نکردیم مگر آنکه می گفتند ای محمد حجامت کن و به امت بگو حجامت کنند، در ضمن در آنجا مردی دیدم که سر و ریشش جو گندمی، و بر کرسی نشسته بود از جبرئیل پرسیدم این کیست که تا آسمان هفتم بالا آمده و کنار بیت المعمور در جوار پروردگار عالم مقام گرفته؟ گفت: ای محمد این پدر تو ابراهیم است در اینجا محل تو و منزل پرهیزکاران از امت تو است، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این آیه را تلاوت فرمود: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین امنوا و الله ولی المؤمنین))

پس به وی سلام کردم، بعد از جواب سلامم گفت: مرحبا به پیغمبر صالح و فرزند صالح و مبعوث در روزگار صالح، در آنجا نیز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در دیگر آسمانها دیده بودم، ایشان نیز مرا و امتم را به خیر بشارت دادند. عروج به آسمان هفتم و دیدن عجائب دیگری از مخلوقات خدا

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اضافه کرد که در آسمان هفتم دریاها از نور دیدم که آنچنان تلالوداشتند که چشم ها را خیره می ساخت و دریاها از ظلمت و دریاها از رنج دیدم که نعره می زد و هر وقت وحشت مرا می گرفت یا منظره هول انگیزی می دیدم از جبرئیل پرسش می کردم، می گفت بشارت باد ترا ای محمد شکر این کرامت الهی را بجای آور و خدای را در برابر این رفتاری که با تو کرد سپاسگزاری کن، خداوند هم دل مرا با گفتار جبرئیل سکونت و آرامش می داد وقتی اینگونه تعجب ها و وحشت ها و پرسشهایم بسیار شد جبرئیل گفت: ای محمد! آنچه می بینی به نظرت عظیم و تعجب آور می آید، اینها که می بینی یک خلق از مخلوقات پروردگار تو است، پس فکر کن خالق که اینها را آفریده چقدر بزرگ است با اینکه آنچه تو ندیده ای خیلی بزرگتر است از آنچه دیده ای آری میان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلائق نزدیک تر به خدا من و اسرافیل و بین ما و خدا چهار حجاب فاصله است حجابی از نور حجابی از ظلمت حجابی از ابرو حجابی از آب. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۵

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) افزود از عجائب مخلوقات خدا (که هر کدام بر آنچه که خواسته اوست مسخر ساخته) خروسی را دیدم که دوبالش در بطون زمینهای هفتم و سرش نزد عرش پروردگار است و این خود فرشته ای از فرشتگان خدای تعالی است که او را آنچنان که خواسته خلق کرده، دوبالش در بطون زمینهای هفتم و روبه بالا گرفته بود تا سر از هوا در آورد و از آنجا به آسمان هفتم و از آنجا همچنان بالا گرفته بود تا اینکه شاخش به عرش خدا نزدیک شده بود.

و شنیدم که می گفت: منزه است پروردگار من هر چه هم که بزرگ باشی نخواهی دانست که پروردگارت کجا است، چون شاءن او عظیم است و این خروس دوبال در شانه داشت که وقتی باز می کرد از شرق و غرب می گذشت و چون سحر می شد بالها را باز می کرد و به هم می زد و به تسبیح خدا بانگ بر می داشت و می گفت: ((منزه است خدای ملک قدوس، است خدای کبیر متعال، معبودی نیست جز خدای حی قیوم)) (وقتی این جملات را می گفت، خروس های زمین همگی شروع به تسبیح نموده بالها را به هم می زدند، و مشغول خواندن می شدند و چون اوساکت می شد همه آنها ساکت می گشتند. خروس مذکور پرهائی ریز و سبز



رنگ و پری سفید داشت که سفیدیش سفیدتر از هر چیز سفیدی بود که تا آن زمان دیده بودم و زغب (پره‌های ریز) سبزی هم زیر پره‌های سفید داشت آنهم سبزتر از هر چیز سبزی بود که دیده بودم .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین ادامه داد که : سپس به اتفاق جبرئیل به راه افتاده وارد بیت المعمور شدم ، در آنجا دورکعت نماز خواندم وعده ای از اصحاب خود را در کنار خود دیدم که عده ای لباسهای نوبه تن داشتند وعده ای دیگر لباس هائی کهنه ، آنها که لباسهای نودر برداشتند با من به بیت المعمور روانه شدند و آن نفرات دیگر بجای ماندند .

دونه‌ر ((کوثر)) و ((رحمت)) و ((ودودرخت (طوبی)) و ((سدره المنتهی))

از آنجا بیرون رفتم دونه‌ر را در اختیار خود دیدم یکی از آنها به نام ((کوثر)) دیگری به نام ((رحمت)) از نهر کوثر آب خوردم و در نهر رحمت شستشونومدم آنگاه هر دو برایم رام شدند تا آنکه وارد بهشت گشتم که ناگهان در دوطرف آن خانه های خودم و اهل بیتم را مشاهده کردم و دیدم که خاکش مانند مشک معطر بود، دختری را دیدم که در نهرهای بهشت غوطه ور بود، پرسیدم دختر! تواز کیستی؟ گفت از آن زید بن حارثه می باشم صبح این مژده را به زید دادم نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی (عجمی) بودند انار بهشت را دیدم که مانند دلوه‌های بزرگ بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۶

درختی دیدم که آنقدر بزرگ بود که اگر مرغی می خواست دور تنه آن را طی کند، می بایست هفتصد سال پرواز کند و در بهشت هیچ خانه ای نبود مگر اینکه شاخه ای از آن درخت بدانجا سر کشیده بود. از جبرئیل پرسیدم این درخت چیست؟ گفت این درخت ((طوبی)) است که خداوند آن را به بندگان صالح خود وعده داده ، و فرموده : ((طوبی لهم و حسن مآب : طوبی و سرانجام نیک مرایشان راست))

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود وقتی وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئیل از آن دریاهاى هول انگیز و عجائب حیرت انگیز آن سؤال نمودم ، گفت اینها سیر اوقات و حجابهای است که خداوند به وسیله آنها خود را در پرده انداخته و اگر این حجابها نبود نور عرش تمامی آنچه که در آن بود را پاره می کرد و از پرده بیرون می ریخت .

آنگاه به درخت سدره المنتهی رسیدم که یک برگ آن امتی را در سایه خود جای می داد و فاصله من با آن درخت همانقدر بود که خدای تعالی در باره اش فرمود: ((قاب قوسین اوادنی)) در اینجا بود که خداوند ندایم داد و فرمود: ((آمن الرسول بما انزل الیه من ربّه)) در پاسخ ، از قول خودم و امتم عرض کردم : ((والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير)) خدای تعالی فرمود: ((لايكلف الله نفسا الاوسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)) عرض کردم : ((ربنا لاتؤآخذنا ان نسینا او اخطانا)) خدای تعالی فرمود تورا مؤ اخذه نمی کنم عرض کردم : ((ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا)) خداوند تعالی خطاب فرمود: ((نه ، تحمیلت نمی کنم ))، من عرض کردم ((ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولینا فانصرنا على القوم الكافرين)) خدای تعالی فرمود: این را که خواستی به تووبه امت تودادم .

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: ((هیچ میهمانی به درگاه خدا گرامی تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) (در آن وقتی که این تقاضاها را برای امتش می کرد) نبوده است))

عطیه خداوند به پیامبر (ص) در شب معراج

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرض کرد: پروردگارا توبه انبیای فضائلی کرامت فرمودی ، به من نیز عطیه ای کرامت کن ، فرمود: به تونیز در میان آنچه که داده ام دو کلمه عطیه داده ام که در زیر عرشم نوشته شده ، و آن کلمه : ((لا حول ولا قوه الا بالله)) و کلمه : ((لا منجا منك الا الیک)) (می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۷)

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: در اینجا بود که ملائکه کلامی را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم ، و آن

این است :

((اللهم انّ ظلمي اصبح مستجيرا بعفوك وذنبي اصبح مستجيرا بمغفرتك وذلي اصبح مستجيرا بعزتك ، وفقرى اصبح مستجيرا بغناك ووجهى الفانى اصبح مستجيرا بوجهك الباقي الّمدى لايفنى : خدایا اگر ظلم می کنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه می کنم پناهنده به مغفرت هستم ، خدایا ذلتم از دلگرمی به عزت تو است و فقرم پناهنده به غنای تو است و وجه فانیم مستجیر به وجه باقی تو)) و من این را در موقع عصر می خوانم .

آنگاه صدای اذانی شنیدم و ناگاه دیدم فرشته ایست که اذان می گوید، فرشته ایست که تا قبل از آنشب کسی او را در آسمان ندیده بود، وقتی دو نوبت گفت ((الله اکبر)) خدای تعالی فرمود درست می گوید بنده من ، من از هر چیز بزرگترم ، او گفت : ((اشهدان لااله الاالله )) خدای تعالی فرمود: بنده ام درست می گوید، منم الله ، که معبودی نیست مگر من و معبودی نیست به غیر من . او گفت : ((اشهد انّ محمدا رسول الله اشهد انّ محمدا رسول الله )) پروردگار فرمود: بنده ام راست می گوید محمد بنده و فرستاده من است ، من او را مبعوث کرده ام ، او گفت : ((حی علی الصلوة حی علی الصلوة )) خدای تعالی فرمود: راست می گوید بنده من و به سوی واجب من دعوت می کند هر کس از روی رغبت و به امید اجر دنبال واجب من برود همین رفتنش کفاره گناهان گذشته او خواهد بود.

او گفت : ((حی علی الفلاح حی علی الفلاح )) خدای تعالی فرمود: آری نماز صلاح و نجاج و فلاح است آنگاه در همان آسمان بر ملائکه امامت کردم و نماز گزاردیم آنطور که در بیت المقدس بر انبیاء امامت کرده بودم (این روایت از دستبرد عامه محفوظ نمانده و گرنه جا داشت حی علی خیر العمل هم در آن ذکر شده باشد) حکایت تخفیف نمازهای واجب یومیّه از پنجاه نماز به پنج نماز

سپس فرمود بعد از نماز، مهی همانند ابر مرا فرا گرفت به سجده افتادم پروردگارم مرا ندا داد: من بر همه انبیای قبل از تو پنجاه نماز واجب کرده بودم همان پنجاه نماز را بر تو و امتت نیز واجب کردم این نمازها را در امتت پبای دار، رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می گوید: من برخاسته به طرف پایین به راه افتادم ، در مراجعت به ابراهیم برخوردم ، چیزی از من نپرسید، به موسی برخوردم ، پرسید چه کردی ؟ گفتم : پروردگارم فرمود: بر هر پیغمبری پنجاه نماز واجب کردم ، و همان را بر تو و امتت نیز واجب کردم ، موسی گفت : ای محمد امتت تو آخرین امتند، و نیز ناتوان ترین امتهایند، پروردگار تونیز هیچ خواسته ای برایش زیاد نیست و امتت توطاقت این همه نماز را ندارد برگردد و درخواست کن که قدری به امتت تو تخفیف دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه

۱۸ :

من به سوی پروردگارم برگشتم تا به سدره المنتهی رسیده در آنجا به سجده افتادم ، و عرض کردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب کردی نه من طاقت آنرا دارم و نه امتم پروردگارا قدری تخفیفم بده ، خدای تعالی ده نماز تخفیفم داد، بار دیگر نزد موسی برگشتم و قصه را گفتم گفت تو و امتت طاقت این مقدار را هم ندارید، برگرد به سوی پروردگار، برگشتم ده نماز دیگر از من برداشت ، باز نزد موسی آمدم و قصه را گفتم . گفت باز هم برگرد و در هر بار که بر می گشتم تخفیفی می گرفتم . تا آنکه پنجاه نماز را به ده نماز رساندم ، و نزد موسی باز گشتم ، گفت : طاقت این را هم ندارید، به درگاه خدا شدم پنج نماز دیگر تخفیف گرفته نزد موسی آمدم ، و داستان را گفتم ، گفت : این هم زیاد است طاقتش را ندارید، گفتم : من دیگر از پروردگارم خجالت می کشم ، و زحمت پنج نماز برایم آسانتر از در خواست تخفیف است ، اینجا بود که گوینده ای ندا در داد: حال که بر پنج نماز صبر کردی در برابر همین پنج نماز ثواب پنجاه نماز را داری ، هر یک نماز به ده نماز و هر که از امتت تو تصمیم بگیرد که به امید ثواب کار نیکی بکند اگر آن کار را انجام داد ده برابر ثواب برایش می نویسم و اگر (به مانعی برخورد و نکرد بخاطر همان تصمیمیش) یک ثواب برایش می نویسم ، و هر که از امتت تصمیم بگیرد کار زشتی انجام دهد، اگر انجام هم داد فقط یک گناه برایش می نویسم ، و اگر منصرف

شد و انجام نداد، هیچ گناهی برایش نمی نویسم .

امام صادق (علیه السلام) در این جا فرمود: خداوند از طرف این امت به موسی (علیه السلام) جزای خیر بدهد او باعث شد که تکلیف این امت آسان شود این است تفسیر آیه : ((سبحان الّذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الّذی بارکنا حوله لئریه من آیاتنا أنه هو السّمع البصیر))

مؤلف : قریب به مضمون این روایت ، روایات بسیار زیادی از طرق شیعه و سنی وارد شده است ، و اینکه در این روایت داشت : ((مردی گندم گون )) (در عبارت عریش دارد) ((رجل آدم )) (و آدم به معنای گندم گون است ، و کلمه : ((طامه )) (به معنای امری است شدید که با شدتش بر هر امر دیگری غلبه کند، و به همین جهت در قرآن کریم ، قیامت ، ((طامه )) خوانده شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۹

و کلمه : ((اکتاف )) (جمع کتف (شانه) است ، ولی مقصود از این کلمه در این روایت ، اطراف و نواحی است و اینکه در شرح گذشتن از آسمان چهارم داشت به خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین خطور کرد که نکند این همان باشد)) مقصود این است که نکند این همان کسی باشد که تدبیر امور عالم به دست اوست ، و همه امور به او منتهی می گردد. و اینکه در عبور از آسمان ششم داشت که ((به مردی برخوردیم که گوئی از شنوه بود)) مقصود از ((شنوه قبیله ایست از عرب که به بلندی قامت معروفند.

و اینکه در خصوص آسمان هفتم داشت ((به مردی برخوردیم که سر و ریشش اشمط)) بود مقصود از ((اشمط)) این است که موی سر و یا ریش سفید و سیاه باشد.

و اینکه در باره آن خروس داشت ((خروس مذکور زغبی سبز روی پرها وزغبی دیگر زیر پرها داشت )) معنایش در مرغها آن پرهای خیلی ریز است و در حیوانات موی دار مویهای خیلی ریز است .

و اینکه داشت : ((نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی بودند، مقصود از آن شتران خراسانی است ، و کلمه : ((دلّی)) (با ضم دال و کسر لام و تشدید یاء) جمع دلو است که در اصل دلوی بر وزن فعول بوده ، و ضبابه اگر با صاد بی نقطه باشد باید به فتحه صاد خواند و معنایش شوق و عشق رقیق است ، و اگر ضبابه با ضاد نقطه دار باشد، باید با ضمه ضاد خواند و معنایش ابر رقیق است .

طاغیان قریش و در آیات روشن صدق دعوی پیامبر در شب معراج ارائه آیات بر صدق دعوی خود توسط پیامبر اکرم (ص) درباره شب معراج در برابر طاغیان قریش

و در امالی صدوق از پدرش از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی عبدالله جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به معراج و به بیت المقدس بردند جبرئیل او را سوار براق کرد و به اتفاق به بیت المقدس آمدند جبرئیل محرابهای انبیاء را به آنجناب نشان داد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به کاروان قریش برخوردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آبی را که آنان در ظرف داشتند دید و دید که شتری گم کرده اند و در پی آن می گردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از آن آب بیاشامید، و مابقی آن را به زمین ریخت و چون از معراج برگشت و صبح شد به قریش فرمود که خدای تعالی دیشب مرا به بیت المقدس برد و آثار انبیاء و منزلهای ایشان را نشانم داد، و من در مراجعت در فلان محل به کاروانی از قریش برخوردیم که شتری گم کرده بودند و از آب ایشان بیاشامیدم ، و مابقی آن را ریختم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۰

ابوجهل گفت : ای قریش الآن فرصت خوبی دست داده ، پرسید مسجد اقصی چند ستون داشت ؟ و چند قنديل در آن آویزان بود؟ پرسیدند ای محمد! در این جمع کسانی هستند که بیت المقدس را دیده باشند، اینک توبیت المقدس را برای ما توصیف کن بینیم

راست می گوئی یا خیر، بگو ببینیم چند عدد ستون داشت؟ و قندیلها و محراب هایش چند تا بود؟ جبرئیل در دم نازل شده صورت بیت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آنجناب هر چه را ایشان می پرسیدند پاسخ می گفت، بعد از آنکه از جزئیات بیت المقدس فارغ شدند گفتند باید صبر کنی تا کاروان برسد، از کاروانیان نیز قضیه تورا پرسیم، حضرت فرمود: شاهد صدق گفتار من این است که کاروانیان قریش هنگام طلوع آفتاب وارد می شوند، در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش کاروانست.

فردای آن روز قریش به استقبال کاروان آمده شکاف دره را نگاه می کردند می گفتند الآن آفتاب می زند در همین بین در یک آن هم آفتاب طلوع کرد و هم کاروان نمودار شد در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش آن بود از داستان شب گذشته و آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده بود پرسیدند گفتند آری همینطور بود شتری از ما در فلان محل گم شده بود و ما آب خود را در ظرفی ریخته بودیم صبح که برخاستیم دیدیم آب به زمین ریخته شده است. ولی مشاهده این معجزات چیزی جز بر طغیان قریش نیفزود.

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری نیز از شیعه و سنی وارد شده است.

حکایاتی از شب معراج بروایت ابن عباس

و در همان کتاب به سند خود از عبدالله بن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وقتی به آسمان عروج نمود جبرئیل او را به کنار نهری رسانید، که آن را نهر نور می گویند و آیه: ((و جعل الظلمات والنور)) اشاره به آنست، وقتی به آن نهر رسیدند جبرئیل به او گفت: ای محمد! به برکت خدا عبور کن، زیرا خداوند چشمت را برایت نورانی کرده و پیش رویت را وسعت داده، آری این نهری است که تاکنون احدی از آن عبور نکرده نه فرشته ای مقرب و نه پیغمبری مرسل، تنها و تنها من روزی یکبار در آن آب تنی می کنم، و وقتی بیرون می شوم بالهایم را بهم می زنم هیچ قطره ای نیست که از بالم بچکد مگر آنکه خدای تعالی از آن قطره فرشته ای مقرب خلق می کند که بیست هزار صورت و چهل هزار بال دارد و به هر زبانی با لغتی جداگانه حرف می زند که زبان دیگری آنرا نمی داند و نمی فهمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از آن نهر عبور کرد تا رسید به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند که میان هر دو حجابی پانصد سال راه بود آنگاه به وی گفت ای محمد! جلو برو رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید چرا با من نمی آئی گفت من نمی توانم از اینجا پا فراتر بگذارم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آنقدر که خدا می خواست جلورفت تا آنکه گفتار خدای را شنید که می فرمود من محمودم و تو محمدی اسمت را از اسم خودم مشتق نمودم پس هر که با تو پیوندد من با اومی پیوندم و هر که با تو قطع کند با اوقطع می کنم بروبه سوی بندگانم و ایشان را از کرامتی که به تو کردم خبر بده، هیچ پیغمبری برنگردم مگر آنکه برای او وزیری قرار دادم و تو پیغمبر من، و علی بن ابیطالب وزیر تو است.

و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روایت شده که در خبری گفته: (رسول خدا) آوازی را شنید که می گفت: ((آمنا بر رب العالمین)) (ابن عباس اضافه کرده که (جبرئیل) گفت: اینها ساحران فرعونند و همچنین (رسول الله) شنید که گوینده ای می گفت ((لبيك اللهم لبيك)) (جبرئیل گفت اینها حاجیانند، و نیز شنید صدای گوینده ای را که می گفت ((الله اكبر)) (جبرئیل گفت اینها مجاهدین راه خدایند و نیز صدای تسیح شنید جبرئیل بیان داشت که اینان انبیایند پس وقتی به سدره المنتهی و از آنجا به حجابها رسید جبرئیل گفت یا رسول الله تو خود جلو برو که من بیش از این نمی توانم نزدیک شوم چرا که اگر به اندازه یک بند انگشت نزدیکتر شوم خواهم سوخت.

و در احتجاج از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در ضمن احتجاجی که علیه یهود می کرد فرمود: ((بر بال جبرئیل سوار شدم، سیر نمودم و به آسمان هفتم رسیدم از سدره المنتهی که نزد آن جنت المآوی است نیز گذشتم

تا آنکه به ساق عرش پیوستم ، واز ساق عرش ندا شد که به درستی که منم آری منم الله و معبود یکتا، معبودی نیست غیر من ، منم ((سلام)) ((مؤمن)) ((مهیمن)) ((عزیز)) ((جبار)) ((متکبر)) ((رؤوف)) ((رحیم)) ، ومن اورا با چشم دل دیدم نه با چشم سر...))

امام باقر و امام سجاد (ع) به سئوالاتی پیرامون معراج پیامبر (ص) پاسخ می گویند

و در کافی به سند خود از ابی الزبیر روایت کرده که گفت سفری با حضرت ابی جعفر (علیه السلام) به حج مشرف شدم که آن سال هشام بن عبد الملک نیز به اتفاق نافع مولای عمر بن خطاب مشرف بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۲

نافع نظری به ابی جعفر (علیه السلام) انداخت در حالی که در رکن بیت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت یا امیرالمؤمنین! این کیست که اینقدر مردم اطرافش را گرفته اند؟ گفت: این پیغمبر اهل کوفه محمد بن علی است، نافع گفت شاهد باش که می روم واز مسائلی پرسش می کنم که در جواب عاجز بماند، سئوالاتی به میان می آورم که جز پیغمبر ویا وصی پیغمبر ویا فرزند پیغمبر نمی تواند جواب بگوید، گفت برو سعی کن سئوالاتی را مطرح کنی تا شرمند اش سازی .

نافع نزدیک آمد تا خود را به دوش مردم تکیه داده روبه ابی جعفر کرد و گفت: ای محمد بن علی من تورات وانجیل وزبور وقرآن را خوانده ام و حلال و حرام آنها را یاد گرفته ام اینک آمده ام تا از تو سئوالاتی کنم که جواب آنها را جز پیغمبران ویا اوصیای آنان نمی داند، راوی می گوید امام ابی جعفر (علیه السلام) سرش را بلند کرد و فرمود پیرس هر چه را که می خواهی .

نافع گفت به من بگو بینم بین عیسی (علیه السلام) و خاتم الانبیاء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظریه خودم را بگویم یا رای ترا؟ عرض کرد هر دورا، فرمود بنا به قول من پانصد سال فاصله شد واما بنا بر قول تو ششصد سال بوده ، گفت: بگو بینم معنای کلام خدا که می فرماید: ((و سئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة یعبدون)) چیست؟ و با اینکه بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و پیغمبر قبل او عیسی پانصد سال فاصله است این سئوال را از کدام پیغمبر بکنند؟

حضرت در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: ((سبحان الذی اسرى بعده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لئریه من آیاتنا)) واز جمله آیاتی که خداوند در بیت المقدس به او نشان داد این بود که خداوند انبیاء و مرسلین اولین و آخرین را محشور نموده به جبرئیل دستور داد تا اذان واقامه را دوتا دوتا بگوید، و او در اذانش گفت حی علی خیر العمل آنگاه به انبیاء نماز گزارد.

و چون از نماز فارغ شد روبه ایشان کرده پرسید شما به چه چیز شهادت می دهید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۳

(عقاید دینی شما چیست؟) و چه چیزی را می پرستیدید؟ گفتند ما شهادت می دهیم به اینکه معبودی نیست جز خدای تعالی و اورا شریکی نیست و نیز شهادت می دهیم بر اینکه تورا رسول خدائی بر این معنا از ما عهد و میثاقها گرفته اند، نافع گفت درست فرمودی ای ابا جعفر.

و در علل به سند خود از ثابت بن دینار روایت کرده که گفت من از حضرت زین العابدین علی بن الحسین (علیهما السلام) در باره خدای عزوجل پرسیدم که آیا خداوند به مکان وصف می شود؟ حضرت فرمود: ((تعالی الله عن ذلک: خدا بزرگتر از این است)) عرض کردم اگر خداوند به مکان وصف نمی شود پس چرا وقتی می خواست پیغمبرش را به خود نزدیک کند اورا به آسمان برد، مگر خدا در آسمان است؟ فرمود: نه این کار برای آن بود که می خواست ملکوت و واقعیت آسمانها و آنچه در آنها (از عجائب صنع و بدایع خلقت) است را به اونشان دهد.

پرسیدم پس اینکه خدای تعالی می فرماید: ((ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی چه معنا دارد؟ و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به کجا نزدیک شد؟ (که بیش از دوتیرانداز ویا کمتر فاصله نماند؟) فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به حجابهای نوری نزدیک شد و در آنجا ملکوت آسمانها را مشاهده کرد، آنگاه تدلی (نزدیکی) نموده واز طرف پائین ملکوت زمین

را نگریست تا آنجا که پنداشت نزدیکیهای زمین است و بیش از دوتیرانداز ویا کمتر فاصله نبود خلاصه جمله ((قاب قوسین اوادنی)) ناظر به فاصله آنجناب با زمین است .

حدیثی از امام باقر (ع) درباره معراج پیامبر (ص) و شرح کلماتی از آن

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفری روایت کرده که گفت : من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نیز در گوشه ای نشسته بود، سر بلند کرده نگاهی به آسمان و نگاهی به کعبه کرد و فرمود: ((سبحان اللّٰذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی)) سه بار این آیه را تکرار کرد، آنگاه متوجه من شد و فرمود: اهل عراق در باره این آیه چه می گویند؟ عرض کردم می گویند خداوند رسول خود را از مسجد الحرام به بیت المقدس برد، فرمود اینطور نیست که آنان می گویند لیکن از اینجا به اینجا سیرش دادند و با دست اشاره به آسمان کرد و فرمود ما بین آن دو حرم است .

آنگاه فرمود: به سدره المنتهی رسید جبرئیل از همراهیش باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۴

پرسید آیا در چنین جایی مرا تنها می گذاری؟ گفت تو پیش برو که به خدا سوگند به جایی رسیده ای که هیچ خلقی از خلایق بدانجا نرسیده و نخواهد رسید اینجا بود که پروردگار خود را دید و تنها سبحة میان او و خداوند فاصله بود، پرسیدم فدایت شوم سبحة چیست؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمین و با دست خود اشاره به آسمان کرد و سه نوبت گفت ((جلال ربّی جلال ربّی)) آنگاه خطاب شد که ای محمد، گفت لیکن یا رب، خطاب رسید سکنه آسمان در چه چیز مشاخره می کنند؟ پیامبر گفت: خداوندا تو منزه می من علمی ندارم جز آنچه که تو به من آموختی .

رسول خدا سپس فرمود: پس خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت و من برودم آنرا در میان دو کتفم احساس کردم، آنگاه هیچ چیز از گذشته و آینده از من نپرسید مگر آنکه پاسخ آن را دانستم، در پایان پرسید ای محمد! سکنان آسمانها در چه چیز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و کفارات و حسنات .

فرمود: ای محمد نبوت پایان رسید، و خوردنت تمام شد، چه کسی را برای جانشینی خود در نظر گرفته ای؟ عرض کردم: پروردگارا من همه خلقت را آزمایش کرده ام کسی را مطیع تر از علی برای خود نیافتم، فرمود: ای محمد! همچنین مطیع تر از همه خلق نسبت به دستورات منست، عرض کردم: پروردگارا همه خلقت را آزمودم کسی را نسبت بخودم علاقمندتر از علی نیافتم، فرمود: و همچنین نسبت به من، پس ای محمد! او را بشارت بده به اینکه آیات هدایت و پیشوای اولیای من و نور برای فرمانبران من و کلمه باقیه ایست که من متقین را ملزم به پذیرفتن آن کرده ام، هر که او را دوست بدارد مرا دوست داشته و هر که او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته، علاوه بر این، من او را به خصائص اختصاص داده ام که احدی را به آن اختصاص نداده ام .

عرض کردم پروردگارا آخر او برادر من و صاحب وزیر و وارث من است، فرمود: این امری است که قضایش مقدر شده که او باید مبتلا شود و مردم هم به وسیله او امتحان شوند علاوه بر این من او را ارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام، چهار چیز را که گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمی کند.

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: ((از اینجا به اینجا سیرش دادند)) مقصود این است که آنجناب را از کعبه به بیت المعمور سیر دادند (و ما بین کعبه و بیت المعمور حرم است) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۵

نه اینکه مقصود این باشد که از کعبه تا بیت المقدس نرفته بلکه به مسجد اقصی رفته است، چون اخبار بسیاری وارد شده که مقصود از مسجد اقصی همان بیت المقدس است، نه اینکه خواسته باشد مسجد اقصی را به بیت المعمور تفسیر کرده باشد بلکه مقصود حضرت این است که منتهای معراج بیت المقدس نبوده بلکه از آنجا هم گذشته به بیت المعمور که در آسمانها است برده شده .



واینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: ((اینجا بود که پروردگار خود را دیدم ((معنایش دیدن به چشم قلب است نه به چشم سر، همچنانکه در پاره ای از روایات قبلی خود آنحضرت تصریح به آن کرده بود، روایاتی هم که رویت را به رویت قلبی تفسیر می کنند مؤید این معنا است .

واینکه فرمود: ((تنها سبحة میان پیامبر و خدا فاصله بود)) (معنایش این است که در نزد یکی به خدا به جانی رسید که میان خدا و پیامبر جز جلال اوفاصله ای نماند.

واینکه فرمود: ((خدای تعالی دست در میان دوستانم گذاشت...)) (کنایه است از رحمت الهی، و حاصل معنایش این است که علمی از ناحیه اوبه قلبم وارد شد که هر شک وریبی را از میان برد.

روایتی درباره معراج پیامبر (ص) از طریق اهل سنت و نقد و بررسی مضامین آن

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و مسلم و ابن مردویه از طریق ثابت از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) فرمود: براق را برایم آوردند، حیوانی بود سفید و دراز، و بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر که هر گامش به اندازه چشم اندازش بود من آن را سوار شده به راه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم، در آنجا براق را به همان حلقه ای که انبیاء مرکب خود را می بستند بیستم و داخل مسجد شده دو رکعت نماز بجا آوردم .

آنگاه بیرون آمدم جبرئیل ظرفی شراب و ظرفی شیر برایم آورد، من شیر را انتخاب کردم جبرئیل گفت، فطرت را اختیار کردی، آنگاه ما را به طرف آسمان دنیا برد در آنجا اجازه ورود خواست، پرسیدند تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند همراهت کیست؟ گفت: محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) است، پرسیدند مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، در این موقع درب را باز کردند، ناگهان آدم را دیدم که به من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آنگاه ما به آسمان دوم عروج داده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اذن ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان دوپسر خاله ام عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را دیدم مرا مرحبا گفتند و برایم دعای خیر کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۶

سپس به آسمان سوم برده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: همراهت کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان یوسف را دیدم که بهره ای از زیبایی داشت مرحبا گفت و برایم دعای خیر نمود.

آنگاه ما به آسمان چهارم برده شدیم، جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت: محمد است، پرسیدند مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، آنگاه ما را راه دادند وارد شدیم و من به ادريس برخوردیم بر من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آنگاه به آسمان پنجم رفتیم، و جبرئیل اجازه ورود خواست، گفتند: کیستی؟ گفت: جبرئیل گفتند: آن کیست با تو؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم، و من به هارون برخوردیم و مرا ترحیب گفت و برایم دعای خیر کرد.

سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نیز جبرئیل اجازه خواست، گفتند: کیستی؟ گفت: جبرئیل، پرسیدند: به همراه تو کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم و من موسی را دیدم و مرا ترحیب گفت و دعای خیر برایم کرد.

پس آنگاه به آسمان هفتم عروج داده شدیم و جبرئیل اجازه خواست، پرسیدند: کیستی؟ گفت: جبرئیل، گفتند: آن کیست؟

گفت محمد، پرسیدند، مگر مبعوث شده؟ گفت آری مبعوث شده اجازه ورودمان دادند و من به ابراهیم برخورددم که تکیه به بیت المعمور داده بود و هر روز هفتاد هزار فرشته به دیدارش می آمدند و دیگر آن عده نزد او نمی آمدند، بلکه هر روز یک عده ای دیگر او را دیدار می کردند.

از آنجا عبور داده شدم و به سدره المنتهی رسیدم، برگ درخت سدر را در آنجا دیدم که مانند گوش فیل بود و میوه اش همچون کوزه های بزرگ و چون امر الهی آن درخت را فرا گرفت و وضعش تغییر کرد، در نتیجه احدی از خلق خدا قادر نیست که زیبایی آن را توصیف کند، آنجا بود که خداوند به من وحی کرد آنچه را که کرد، و پنجاه نماز بر من واجب کرد تا در هر شبانه روز به جای آورم، پس فرود آمدم تا به موسی رسیدم، او پرسید: خدا چه چیز بر امت تو واجب کرد؟ گفتم پنجاه نماز گفت برگرد نزد پروردگارت، چرا که امت تو طاقت این مقدار را ندارند، آری بنی اسرائیل را آزموده و این تجربه را به دست آوردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۷

من به درگاه پروردگارم برگشته به عرض رساندم که به امت من تخفیف ده خدای تعالی پنج نماز را تخفیف داد و من نزد موسی برگشتم و گفتم که پنج نماز تخفیف داده شد، گفت: امت طاقت این را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفیف کن، می فرماید من همچنان برمی گشتم و تخفیف می گرفتم تا آنکه خدای تعالی فرمود: ای محمد! حال رسید به پنج نماز، برای هر شبانه روز، و هر نماز اجر ده نماز را دارد و در نتیجه امت از پنجاه نماز برخوردار می شوند، و هر کس که تصمیم بگیرد حسنه ای را انجام دهد اگر نتوانست انجام دهد یک حسنه به حسابش می نویسند و اگر انجام داد ده حسنه به حسابش نوشته می شود و از طرفی اگر کسی تصمیم گرفت گناهی را مرتکب شود اما به آن گناه دست نیازید چیزی به حسابش نوشته نمی شود و اگر مرتکب شد یک سیئه برایش حساب می شود، اینجا بود که به سوی موسی برگشته و جریان را برایش گفتم، باز موسی گفت که نزد پروردگارت برگرد و باز تخفیف بگیر، گفتم: نه آنقدر رفتم و برگشتم که دیگر خجالت می کشم.

مؤلف: این روایت از انس به طرق مختلفی نقل شده، از آن جمله طریق بخاری و مسلم و ابن جریر و ابن مردویه است که از طریق شریک بن عبد الله بن ابی نمر از انس روایت کرده و روایتش چنین است که گفت: شبی که رسول خدا را از مسجد کعبه به معراج بردند سه نفر قبل از اینکه به آنجناب وحی بیاید نزد او آمدند در حالیکه آنجناب در مسجد الحرام خوابی ده بود یکی از آن سه نفر از بقیه پرسید کدامیک از ایشان است؟ وسطی گفت: بهتر از همه او است، دیگری گفت بگیرد بهتر از همه را، و این جریان در آن شب زیاد ادامه نیافت و از نظر آنجناب ناپدید شدند تا آنکه در شبی دیگر آمدند در حالی که دیدگان آنجناب بسته بود ولی دلش بیدار بود و می دید (البته این اختصاص به آن شب و به آنحضرت ندارد اصولاً انبیاء چنین هستند که دیدگانشان بسته می شود و لیکن دلهایشان بیدار است و می بیند) هیچ سخن نگفتند و او را برداشته نزد چاه زمزم گذاشتند و از میان آنان جبرئیل جلو آمد و بین گلو تا آخر سینه آنجناب را شکافته و قسمت سینه و اندرون او را با آب زمزم شستشوداد تا اینکه اندرونش پاکیزه گشت، آنگاه طشتی طلائی پر از ایمان و حکمت آورده و سینه و ورگهای گردنش را از آن پر کرد آنگاه، روی هم گذاشته (بهبودش بخشید) و سپس به آسمان دنیایش عروج داد. (راوی حدیث را طبق حدیث قبلی ادامه می دهد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸

مسأله شکافتن سینه و شستشوی پاکیزه کردن آن و پر کردنش از ایمان و حکمت، بیان یک حالت مثالی است که آنجناب مشاهده کرده نه اینکه طشتی مادی و از طلا در کار باشد و همچنانکه بعضی ها پنداشته اند مملو از امری مادی بنام ایمان و حکمت شود بلکه همین پر کردن دل آنجناب از ایمان و حکمت، خود قرینه ای است بر اینکه طشت هم امری معنوی و مثالی بوده.

اخبار معراج از اینگونه مشاهدات مثالی و تمثیل های روحی پر است و این معنا در عده ای از اخبار معراجیه که از طرق عامه نقل شده دیده می شود، و پر واضح است که هیچ اشکالی هم ندارد.

ظاهر این روایت این است که معراج پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از بعثت بوده که هنوز وحی به او نازل نشده بود دیگر

اینکه از آن بر می آید که این پیشامد در خواب بوده نه در بیداری. اما اینکه قبل از بعثت بوده باشد احتمالی است که معظم روایات وارده در معراج که شاید از حد شمارش هم بیرون باشد آن را رد می کند و علمای این بحث نیز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه معراج بعد از بعثت بوده.

علاوه بر این، خود حدیث هم با این احتمال سازگار نیست، و آنرا دفع می کند زیرا در آن آمده است که در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفیف، به راهنمایی موسی، پنج نماز واجب شده است، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنائی دارد؟ پس ناگزیر باید صدر حدیث را که داشت قبل از آنکه به آنجناب وحی می آمد نزد او آمدند بر این حمل کنیم که ملائکه شبی قبل از شب بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آنگاه شب بعد که آنحضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.

و در روایات ما امامیه آمده است که آن عده که در شب معراج با آن جناب در مسجد خوابیده بودند عبارت بودند از حمزه بن عبد المطلب و جعفر و علی و دوفزند ابیطالب.

اما اینکه این واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممکن است. - البته بعید است - بگوئیم که مساءله شکافتن سینه و شستشوی اندرون آنحضرت در خواب بوده ولی پس از آن بیدارش کرده و به معراجش برده اند. ولی انصاف این است که ظهور این روایت در اینکه تمامی جریانات معراج، در خواب واقع شده بیشتر است، و روایات بعدی هم دلالت بر آن دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹

رد روایاتی که بنابر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤ یا صورت گرفته است

از آن جمله روایتی است که در الدر المنثور آمده و آن این است که ابن اسحاق و ابن جریر از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده اند که هر وقت در باره مساءله معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معاویه پرسش می شد در جواب می گفت: ((رؤ یای صادقه از پیش خدا بود))

مؤ لف: ولی ظاهر آیه کریمه که می فرماید ((سبحان الّٰدی اسری بعبده لیلًا- من المسجد الحرام تا جمله: لئریه من آیاتنا)) این احتمال و این گفته معاویه را رد می کند و هم چنین آیات اول سوره نجم. - مثلا در آن آیات این جمله است که: ((ما زاغ البصر و ما طغی لقد رای من آیات ربّه الکبری)) چشم منحرف نشد و خطا نکرد و بزرگترین آیات پروردگار خود را دید. علاوه بر این که آیه در مقام منت نهادن است، در عین حال ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه را پیش آورده و چنین قدرت نمائی عجیبی را انجام داده، و پر واضح است که مساءله ((قدرت نمائی)) با ((خواب دیدن)) به هیچوجه سازگار نیست، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت نمائی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می بیند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهایی می بینند که بسیار عجیب تر است از خوابهایی که یک مؤ من متقی می بیند.

و اصلا خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند منتهی اثری که دارد این است که با دیدن آن تفالی بزنند و امیدوار خیری شوند و یا با دیدن آن تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند.

و نیز در همان کتاب است که ابی اسحاق و ابن جریر از عایشه روایت کرده اند که گفت: من بدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از بستر غایب ندیدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد.

مؤ لف: همان اشکالی که به روایت قبلی وارد بود بر این روایت نیز وارد است. علاوه بر این در سقوط این روایت از درجه اعتبار، همین بس که تمام راویان حدیث و تاریخ نویسان اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده آنهم بعد از گذشتن مدتی از هجرت و حتی

دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۰:

خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج آنجناب از مکه و مسجد الحرام بوده .

و نیز در همان کتاب است که ترمذی (وی روایت را حسن دانسته) و طبرانی و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من ابراهیم را در شب معراج دیدم به من گفت: ای محمد از من بر امت سلام برسان و به ایشان بگو که زمین بهشت، زمین پاکیزه و قابل کشت و زرع و آب آن گواراست، و همه آن دشت هموار است و نهالهائی که می توانید بفرستید کلمه سبحان الله والحمد لله ولااله الاالله والله اکبر و کلمه لاحول ولاقوه الا بالله است .

پیامبر (ص) از حضرت فاطمه (س) بوی بهشت استشمام می کند

و نیز در همان کتاب است که طبرانی از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختی از درختان بهشت رسیدم که زیباتر و سفید برگ تر و خوش میوه تر از آن ندیده بودم یک دانه از میوه های آن را چیده و خوردم و همین میوه نطفه ای شد در صلب من، وقتی به زمین آمدم و با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می شوم فاطمه را می بویم .

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن محبوب از ابن رثاب از ابی عیبه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بسیار فاطمه را می بوسید، این کار برای عایشه خوشایند نبود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ای عایشه! وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم جبرئیل مرا به نزدیک درخت طوبی برد و از میوه هایش به من داد و من خوردم، خداوند همان میوه را به صورت نطفه ای در پشتم در آورد - وقتی به زمین هبوط نمودم با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد، و اینک هیچ وقت او را نمی بوسم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام می کنم .

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عمر روایت کرده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به معراج بردند خداوند به او وحی کرد که باید اذان بگوید چون نازل شد (به جبرئیل رسید) جبرئیل اذان را به او یاد داد.

و نیز در همان کتاب آمده است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که اذان را در شب معراج تعلیم رسول خدا کردند، و واجب شد که نماز را بعد از آن بخوانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۱:

شرح و تفضیل اولین نماز پیامبر در شب معراج از زبان مبارک امام کاظم (ع)

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روایت کرده که گفت:

من از حضرت ابی الحسن موسی ابن جعفر پرسیدم چطور شد که هر یک رکعت نماز دارای یک رکوع و دو سجده شد؟ و با اینکه سجده دو تا است چرا دور رکعت حساب نمی شود؟ فرمود: حال که این مطلب را سؤال کردی حواست را جمع کن تا جوابش را خوب بفهمی، اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بجا آورد نمازی بود که در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوی عرش خدای عزوجل خواند.

و شرحش چنین است که وقتی آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آنجناب به پای عرش الهی رسید به او خطاب شد ای محمد! به چشمه صاد نزدیک شو و محل های سجده خود را بشوی و پاکیزه کن و برای پروردگارت نماز بخوان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بدانجا که خدایش دستور داده بود نزدیک شده و وضو گرفت، وضوئی طولانی و سیر، آنگاه در برابر پروردگار جبار تبارک و تعالی به ایستاد. خدای تعالی دستور داد تا نماز را افتتاح کند، او نیز (با گفتن الله اکبر) نماز را شروع کرد. دستور رسید ای محمد! بخوان: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين تا آخر سوره، او چنین کرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خدای را بخواند و بگوید بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله احد الله الصمد، در اینجا خدای تعالی از تلقین بقیه سوره باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفت: قل هو الله احد الله الصمد. آنگاه خدای تعالی

دستورش داد: بگویند لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد، باز خدای تعالی از تلقین بقیه باز ایستاد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خودش پس از اتمام سوره گفت کذلک الله ربی، کذلک الله ربی.

بعد از آنکه رسول خدا این را بگفت خدای تعالی دستورش داد که برای پروردگارش رکوع کند رسول خدا رکوع کرد و دستور داده شد در حال رکوع بگویند ((سبحان ربی العظیم و بجمده)) (رسول خدا سه بار این ذکر را گفت، دستور آمد سر از رکوع بردارد، رسول خدا سر برداشته در برابر پروردگار متعال ایستاد دستور آمد که ای محمد! سجده کن برای پروردگارت رسول خدا با صورت به سجده افتاد، دستور آمد بگو ((سبحان ربی الاعلی و بجمده)) (او این ذکر را هم سه بار تکرار کرد. دستور رسید بنشیند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذکر گشته بی اختیار وبدون اینکه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجدداً سه بار تسبیح گفت، خدای تعالی دستور داد برخیزد آنجناب تمام قامت برخاست، و در برخاستن آن جلالتی که از پروردگار خود باید مشاهده کند ندید.

خدای تعالی دستور داد ای محمد! بخوان همانطور که در رکعت اول خواندی، آنجناب انجام داده بعد از آنکه یکبار سجده کرد نشست باز متذکر جلال پروردگار تبارک و تعالی گشته بی اختیار به سجده افتاد بدون اینکه دستور داشته باشد بعد از تسبیح دستور رسید که سر بردار، خداوند ترا ثابت قدم کند و گواهی ده که معبودی نیست به غیر از خدا، و اینکه محمد فرستاده خداست و قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست و اینکه خداوند همه مردگان را زنده می کند و بگو ((اللهم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت و بارکت و ترخمت علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم تقبل شفاعته فی ائمه و ارفع درجه)) (رسول خدا همه اینها را گفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲)

خدای تعالی فرمود ای محمد، رسول خدا روی خود به سوی پروردگارش نموده (وازد ادب) سر بزیر افکند و گفت ((السلام علیک)) (پس خدای جبار جل جلاله جوابش داد و گفت: ((وعلیک السلام یا محمد)) (به نعمت من نیروی طاعتی یافتی و به عصمت من ترا پیغمبر و حبیب خود کردم).

امام ابوالحسن (علیه السلام) سپس فرمود نمازی که خدای تعالی دستور داد دورکعت بود و دوسجده داشت و او همانطور که برای آن گفتم در هر رکعت دوسجده به جا آورد و مشاهده عظمت پروردگارش او را بی اختیار به تکرار سجده واداشت خدای تعالی هم همان دوسجده را واجب کرد.

پرسیدم فدایت شوم آن صاد که رسول خدا مأمور شد از آن غسل کند چه بود؟ فرمود: چشمه ایست که از یکی از ارکان عرش می جوشد و آن را آب حیات می گویند و همان است که خدای تعالی در قرآن از آن یاد کرده و فرموده ((ص و القرآن ذی الذکر)) و خلاصه دستور این بود که از آن چشمه وضو بگیرد و قرائت کند و نماز بخواند. مؤلف: در این معنا روایت دیگری نیز هست.

روایتی که می گویند معراج دومرتبه صورت گرفته است

در کافی به سند خود از علی بن حمزه روایت کرده که گفت در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم که ابوبصیر از آنجناب پرسید: فدایت شوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دونوبت جبرئیل او را در موقعی برد و به او گفت: اینجا باش که در جایی قرار گرفته ای که تاکنون نه فرشته ای بدان راه یافته و نه پیغمبری، اینجا است که پروردگارت صلات می گزارد. پرسید چگونه صلات می گزارد؟ گفت: می گویند: ((سبوح قدوس)) (منم پروردگار ملائکه و روح، رحمت از غضبم پیشی گرفته است رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفت: ((عفوک عفوک)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۳)

فرمود: در آنحال نزدیکیش به پروردگار همانقدر بوده است که قرآن در باره اش فرموده: ((قاب قوسین اوادنی)) (ابوبصیر به

آنجناب عرض کرد ((قاب قوسین اوادنی)) یعنی چه؟ فرمود: ما بین دستگیره کمان تا سر کمان سپس فرمود: میان آن دو حجابی است دارای تلالوبه نظرم می رسد، فرمود حجابی است از زبرجد. پس رسول خدا ((صلی الله علیه وآله وسلم)) از دریچه ای به قدر سوراخ سوزن عظمی را که جز خدا نمی داند مشاهده نمود....

مؤلف: آیات سوره نجم هم مؤید این روایت است که می گوید معراج دوبار اتفاق افتاد: ((صلواتی)) هم که در این روایت بود ظاهراً باید درست باشد چون معنای صلوات در لغت به معنی میل و انعطاف است. و میل و انعطاف از خدای سبحان (بطوری که گفته شد) ((رحمت)) واز عبد ((دعا)) است. گفتاری هم که جبرئیل از خدای تعالی در صلواتش نقل کرد که می فرماید: ((رحمت من از غضبم پیشی گرفته)) خود مؤید این معنا است. و نیز به همین جهت بود که جبرئیل آن جناب را در آن موقف نگاهداشت موقفی که خود او گفت هیچ فرشته و پیغمبری بدانجا راه نیافته است، و لازمه این وصفی که برای آنموقف کرده این است که موقف مذکور واسطه ای میان خلق و خالق و آخرین حدی از کمال بوده که ممکن است یک انسان بدانجا برسد، پس حد نامبرده همان حدی است که رحمت الهی در آن ظهور کرده، واز آنجا به مادون و پائین تر افاضه می شود، و به همین جهت در آنجا باز داشته شد که رحمت خدای را (بخود و بمادون خود) ببیند.

خلاصه آنچه از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی

و در مجمع البیان خلاصه آنچه را که از روایات استفاده می شود چنین آورده است که: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: جبرئیل در موقعی که من در مکه بودم نزد من آمد و گفت ای محمد! برخیز و من برخاسته با او به طرف درب به راه افتادم و دیدم که میکائیل و اسرافیل نیز با او آمده اند. جبرئیل براق را - که حیوانی بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر بود و صورتی چون گونه انسان و دمی چون دم گاوویالی چون یال اسب و پاهائی چون پاهای شتر داشت - حاضر کرد بر پشت آن جلی بهشتی بود و دو بال از قسمت رانهایش بر آمده بود، گامش به اندازه ای بود که چشمش کار می کرد جبرئیل خطاب به من گفت سوار شو. من سوار شدم و براه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم.

آنگاه داستان را نقل کرده تا رسیده به اینجا که وقتی به بیت المقدس رسیدم فرشتگانی از آسمان فرود آمده از ناحیه رب العزه به من بشارت دادند و احترام کردند و من در آنجا به نماز ایستادم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۴

و در بعضی از روایات این باب آمده است که ابراهیم هم در میان خیل انبیاء مرا بشارت داد، آنگاه از وصف موسی و عیسی گفت و فرمود: سپس جبرئیل دست مرا گرفته بالای صخره برد و در آنجا نشانید که ناگهان نردبان و معراجی دیدم که هرگز به زیبایی و جمال آن ندیده بودم.

پس به آسمان بالا صعود داده شدم و عجائب و ملکوتش را دیدم، ملائکه آنجا به من سلام کردند آنگاه جبرئیل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را ملاقات کردم سپس، به آسمان سوم عروج داد در آنجا یوسف را دیدم، مرا به آسمان چهارم بالا برد در آنجا ادريس را دیدم به آسمان پنجم برد در آنجا هارون را دیدم به آسمان ششم بالا برد در آنجا خلق کثیری دیدم که موج می زدند سپس به آسمان هفتم عروج داد در آن جا خلقی و فرشتگانی دیدم و در حدیث ابوهریره آمده است که در آسمان ششم موسی را و در آسمان هفتم ابراهیم را دیدم.

آنگاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلی علین رفتیم و اعلی علین را وصف نموده و در آخر فرمود: پروردگرم با من سخن گفت و من با پروردگرم سخن گفتم بهشت و دوزخ را دیدم و عرش سدره المنتهی را نظاره کردم و سپس به مکه باز گشتم.

همینکه صبح شد داستان را برای مردم شرح دادم ابو جهل و مشرکین مرا تکذیب کردند مطعم بن عدی گفت: تو چنین می پنداری که در یک شب دوماه راه را پیموده ای من شهادت می دهم بر اینکه تواز دروغگویانی.

راویان حدیث اضافه کرده اند که قریش گفتند بگو ببینم در این سفر چه چیرها دیدی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم)



فرمود: به کاروان فلان قبیله برخوردیم و دیدیم که شتری گم کرده دنبالش می گشتند و در کاروانشان ظرف بزرگی از آب بود، از آب نوشیدیم و روی ظرف را پوشاندم، شما می توانید از ایشان پرسید که آیا آب را در قدح دیدند یا نه. قریش گفتند: این یک نشانه، سپس فرمود به کاروان فلان قبیله برخوردیم و دیدیم که شتر فلانی فرار کرده و دستش شکسته بود شما از ایشان پرسید، گفتند: این دونشانه، آنگاه پرسیدند از کاروان ما چه خبر داری؟ فرمود کاروان شما را در تنعیم دیدم، آنگاه از جزئیات بارها و وضع کاروان برای آنان مطالبی گفت و فرمود: پیشاپیش کاروان شتری خاکستری رنگ در حرکت بود که دوفزاره بر دوش داشت در موقع طلوع خورشید پیدایشان می شود گفتند این هم نشانه ای دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۵

در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آن شب که به معراج رفت هم نماز عشاء را در مکه خواند و هم نماز صبح را.

مؤلف: و در پاره ای از اخبار آمده که آن جناب نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و بعد از آن برنامه معراجش شروع شد و میان این دو روایت منافاتی نیست، همچنانکه میان نماز خواندنش قبل از معراج و واجب شدن نماز در شب معراج منافاتی نیست، چرا که نماز قبل از معراج واجب شده بود، ولیکن جزئیات آن که چند رکعت است تا آن روز معلوم نشده بود.

باقی می ماند این اشکال که در روایات بسیاری آمده که آنجناب از روز اول بعثتش نماز می خواند، همچنانکه در سوره علق که اولین سوره است فرموده: ((ارایت الّذی ینهی عبدا اذا صلّی - هیچ یادت هست آن کسی را که نهی می کرد بنده ای را که نماز می خواند)) روایاتی هم آمده که آنجناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتی با علی (علیه السلام) و خدیجه نماز می خواند.

دورویات درباره نحوه تعیین رکعات نماز

و در کافی از عامری از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معراج رفت در مراجعت ده رکعت نماز بجا آورد هر دور رکعت به یک سلام، و چون حسن و حسین (علیهما السلام) متولد شدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به شکرانه خدا هفت رکعت دیگر زیاد کرد و خداوند هم عمل او را امضاء فرمود، و اگر در نماز صبح چیزی اضافه نکرد برای این بود که در هنگام فجر ملائکه شب می رفتند و ملائکه روز می آمدند.

و چون خداوند دستورش داد تا در مسافرت نمازهایش بشکند رسول خدا ((صلی الله علیه و آله وسلم)) همه را دور رکعتی کرد مگر مغرب را که از آن چیزی کم نکرد در نتیجه شش رکعت را بر امتش تخفیف داد. و احکام سهو هم تنها مربوط به رکعت هایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اضافه کرد و اگر کسی در اصل واجب یعنی در دو رکعت اول شک کند باید نماز را از سر بگیرد.

مرحوم صدوق در کتاب فقیه به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که: ((وی از علی بن الحسین (علیهما السلام) پرسیده

است، چه وقت نماز بدین طریق که امروز واجب است بر مسلمانان واجب شد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶ فرمود: در مدینه و بعد از ظهور اسلام وقوت گرفتن آن، که خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هفت رکعت به آن اضافه کرد، دور رکعت در نماز ظهر و دور رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دور رکعت در عشاء و نماز صبح را به حال خود به همان دور رکعتی که در مکه واجب شده بود باقی گذارد...))

درجه رفیع آرایشگر خانواده فرعون نزد خدا

و در الدر المنثور است که احمد و نسائی و بزار و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب دلائل) به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: وقتی مرا به معراج بردند بوئی پاکیزه از پیش رویم گذشت به جبرئیل گفتم این بوی خوش از کجا است؟ گفت: بوی مشاطه و آرایشگر خانواده فرعون بود، چرا که او روزی مشغول شانه زدن به گیسوان دختر فرعون بود که شانه از دستش افتاد و گفت: بسم الله. دختر فرعون گفت مقصودت نام پدر من است؟ گفت: خیر،

مقصودم پروردگار خودم و پروردگار تو و پدرت می باشد، پرسید مگر تو غیر از پدر من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری. پرسید به پدرم بگویم؟ گفت: بگو!

دختر فرعون نزد پدرش رفته و جریان را برای او نقل کرد. فرعون آرایشگر و دخترش را احضار کرد و پرسید آیا غیر از من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری پروردگار من و تو خدایی است که در آسمانها است، فرعون دستور داد مجسمه گاوی که از مس بود گداخته کردند و آن زن بیچاره و بچه هایش را در آن افکندند همینکه خواستند زن را در آن مس گداخته بیندازند، گفت: من درخواستی از تو دارم. پرسید چیست؟ گفت: حاجتم این است که وقتی مرا و فرزندانم را سوزاندی استخوانهای ما را جمع آوری نموده و دفن کنی...! فرعون قبول کرد و گفت اینکار را می کنم زیرا توبه گردن ما حق داری. آنگاه آنان را به نوبت در آن مس گداخته انداختند تا در آخر خواستند که طفل شیر خوارش را بسوزانند، مادرش فریادی کشید، طفل گفت: ای مادر پیش بیا و عقب نرو که تو بر حقی، سرانجام او و فرزندانش در آن مجسمه مسی سوختند.

ابن عباس اضافه کرده است که چهار نفر در کودکی به زبان آمده اند، یکی همین کودک است، دومی آن شاهی بود که به بیگناهی یوسف شهادت داد و سومی طفل شیرخوار در داستان جریح و چهارمی عیسی بن مریم (علیهما السلام) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷

مؤلف: این روایت به طرز دیگری از ابن عباس از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده است. و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود شبی که مرا به معراج بردند از جمعیتی عبور دادند که لبهایشان را با قیچی های آتشی می بریدند و دوباره جایش سبز می شد، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت: اینها خطیبهایی از امت تو اند که به مردم چیزی می گویند که خود عمل نمی کنند.

مؤلف: و این نوع تمثلات برزخی که نتایج اعمال و عذابهای آماده شده برای هر یک را مجسم می سازد. در اخبار معراجیه بسیار است که پاره ای از آنها در روایات گذشته از نظر خوانندگان گذشت.

اقوال مختلف درباره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی

این را هم باید دانست که آنچه که ما از اخبار معراج نقل کردیم فقط مختصری از آن بود و گرنه اخبار در این زمینه بسیار زیاد است که به حد توأتر می رسد و جمع کثیری از صحابه مانند مالک و شداد بن اویس و علی بن ابیطالب (علیه السلام) و ابوسعید خدری و ابوهریره و عبد الله بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و ابی ابن کعب و سمره بن جن دب و بریده و صهیب بن سنان و حذیفه بن یمان و سهل بن سعد و ابویوب انصاری و جابر بن عبد الله و ابو الحمراء و ابوالدرداء و عروه و ام هانی و سلمه و عایشه و اسماء دختر ابی بکر همگی آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند، و جمع بسیاری از راویان شیعه از امامان اهل بیت (علیهم السلام) نقل نموده اند.

از دانشمندان اسلامی هم همه آنهایی که کلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اینکه معراج در مکه معظمه و قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است، همچنانکه خود آیه مورد بحث هم آن را افاده می کند و می فرماید ((سبحان الّذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی...: منزه است آن خدائی که بنده خود را شبانه از مسجد الحرام به مسجد اقصی برد...)) و بسیاری از روایات هم که داستان گفتگوی آن جناب را با قریش نقل می کند بر این معنی دلالت دارد، زیرا از مجموع آنها هم بر می آید که رسول خدا جریان شب گذشته خود را برای قریش نقل نموده و آنان انکار نموده اند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به عنوان نشانه، عدد ستونهای مسجد اقصی را برایشان گفت، و جزئیاتی که در راه واز کاروانهای بین راه مشاهده کرده بود نقل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۸

و اما در اینکه معراج در چه سالی اتفاق افتاده اختلاف است، بعضی گفته اند: سال دوم بعثت بوده و این قول را به ابن عباس نسبت

داده اند، بعضی دیگر از آن جمله صاحب خرائج از علی (علیه السلام) نقل کرده که وی فرمود: در سال سوم بعثت اتفاق افتاده، بعضی آن را در سال پنجم و یا ششم دانسته اند، بعضی ده سال و سه ماه بعد از بعثت و بعضی دوازده سال بعد از بعثت و بعضی یک سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضی یک سال و سه ماه قبل از هجرت و بعضی شش ماه قبل از آن دانسته اند. هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن آنقدرها اهمیت ندارد، علاوه بر این مستند و دلیلی هم که بتوان بر آن اعتماد کرد در دست نیست، لذا از این بحث صرفنظر می‌نمائیم.

چیزی که باید خاطر نشان ساخت این است که روایات وارده از امامان اهل بیت، معراج را در دونوبت می‌دانند. و از آیات سوره نجم هم همین معنا استفاده می‌شود، زیرا در آنجا دارد: ((ولقد رآه نزله اخری: بتحقیق آن را دفعه دیگری بدید)) تا آخر که انشاء الله به تف سیر آن سوره به زودی خواهید رسید. و بنابراین جزئیاتی که در باره معراج در روایات وارد شده و با هم سازگاری ندارند ممکن است یکدسته آنها مربوط به معراج اول و یکدسته دیگر راجع به معراج دوم بوده و پاره ای دیگر مشاهداتی باشد که آن حضرت در هر دو معراج مشاهده کرده است.

آنگاه در محل وقوع این حادثه نیز اختلاف دیگری کرده اند، بعضی گفته اند از شعب ایطالب به معراج رفتند، بعضی دیگر محل آن را خانه ام هانی دانسته که پاره ای از روایات هم بر آن دلالت دارد، آنگاه آیه شریفه مورد بحث را که ابتدای آن را مسجد الحرام دانسته چنین تاءویل می‌کنند که مقصود از آن تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجد الحرام نامیده.

بعضی دیگر گفته اند از مسجد الحرام بوده چون آیه بر آن دلالت دارد و دلیل دیگری که بتواند آیه را تاءویل کند در دست نیست. ممکن هم هست از آن نظر که گفتیم دوباره اتفاق افتاده بگوئیم: یکی از دو معراج از مسجد الحرام بوده و یکی دیگر از خانه ام هانی و اما اینکه از شعب ایطالب بوده باشد در روایاتی که متضمن آنست چنین آمده که ابوطالب (علیه السلام) در تمام طول شب دنبال آنحضرت می‌گشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹

و به اودست نمی‌یافت تا آنچه با بنی هاشم در مسجد الحرام جمع شده شمشیرها را برهنه نموده قریش را تهدید کردند که اگر محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیدا نشود چنین و چنان می‌کنیم، در همین حال بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از آسمان نازل شده نزد ایشان آمد، و مشاهدات خود را برای قریش تعریف کرد: و پر واضح است که این همه جزئیات و خصوصیات تصور نمی‌رود در ایامی اتفاق افتاده باشد که ابی طالب (علیه السلام) در شعب محاصره و دست بگریبان آن شداند و بلایا بوده.

و به هر حال معراجی که آیه شریفه مورد بحث آن را اثبات می‌کند معراجی که به بیت المقدس بود ابتدایش مسجد الحرام بوده و آیه شریفه در این معنی کمال ظهور را دارد، و جهت ندارد که ما آن را تاءویل کنیم.

باز اختلاف دیگری کرده اند در کیفیت معراج، بعضی گفته اند: هم روحانی و هم جسمانی بوده رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با بدن خاکی خود از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا نیز با جسد و روحش به آسمانها عروج نموده است، و این قول بیشتر مفسرین است.

بعضی دیگر گفته اند: با روح و جسدش تا بیت المقدس و از آنجا با روح شریفش به آسمانها عروج نموده است و این قول گروهی از مفسرین است. و بعضی گفته اند: با روحش بوده و این خود از رؤیاهای صادقی است که خداوند به پیغمبرش نشان داده، و این قول نادری از مفسرین است.

در مناقب گفته: مردم در معراج اختلاف کرده اند، و خوارج آن را انکار و فرقه جهیمه معترض شده اند به اینکه روحانی و به صورت رؤیای بوده است، ولی فرقه امامیه وزیدیه و معتزله گفته اند تا بیت المقدس روحانی و جسمانی بوده، چون آیه شریفه دارد: ((تا مسجد اقصی))

عده ای دیگر گفته اند: از اول تا به آخر حتی آسمانها را هم با جسد و روح خود معراج کرده است ، و این معنی از ابن عباس و ابن مسعود، وجابر، و حذیفه و انس و عایشه و ام هانی روایت شده است .

وما در صورتی که ادله مذکور دلالت کند آن را انکار نمی کنیم ، و چگونه انکار کنیم با اینکه سابقه آن در دست هست ، و آن معراج موسی بن عمران (علیهما السلام) است که خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰

و در قرآن در خصوص آن فرموده : ((وما کنت بجانب الطور: تودر جانب طور نبودی ))، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا برده در قرآن فرموده ((و کذلک نری ابراهیم ...: اینچنین به ابراهیم نشان دادیم ...))، و عیسی را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده : ((و رفعاها مکانا علیا: او را تا جایی بلند عروج دادیم )) (و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده : ((فکان قاب قوسین : پس تا اندازه قاب دوقوس رسید)) (و معلوم است که این بخاطر علوهمت آن حضرت بود، این بود گفتار صاحب مناقب .

نظر مؤلف درباره معراج پیامبر اکرم (ص)

ولی آنچه سزاوار است در این خصوص گفته شود این است که اصل ((اسراء)) و ((معراج)) از مسائلی است که هیچ راهی به انکار آن نیست چون قرآن در باره آن به تفصیل بیان کرده ، و اخبار متواتر، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و امامان اهل بیت برطبق آن رسیده است .

و اما در باره چگونگی جزئیات آن ، ظاهر آیه و روایات محفوف به قرائنی است که آیه را دارای ظهور نسبت به آن جزئیات می کنند. ظهوری که به هیچ وجه قابل دفع نیست ، و با در نظر داشتن آن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می شود که آنجناب با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته ، و اما عروجش به آسمانها، از ظاهر آیات سوره نجم که به زودی انشاء الله به تفسیرش خواهیم رسید و صریح روایات بسیار زیادی که بر می آید که این عروج واقع شده و به هیچ وجه نمی توان آن را انکار نمود، چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است .

ولیکن نه آنطور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقانه بوده است ، چه اگر صرف رؤیای بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی اینقدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند، و در مقام اثبات کرامت در باره آنجناب برآید. و همچنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آنجناب قصه را بر ایشان نقل کرد آنطور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آنجناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیای بودن معراج نمی سازد، و معنای معقولی برایش تصور نمی شود.

بلکه مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آنجناب به ماورای این عالم مادی یعنی آنجائی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می شود عروج نموده و آن آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده ، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۱

ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیاتی الهی دیده که جز با عبارات : ((عرش)) ((حجب)) ((سرادقات)) ((تعبیر از آنها ممکن نبوده است .

این است معنای معراج روحانی ولی آقایان چون قائل به اصالت وجود مادی بوده و در عالم به غیر از خدا هیچ موجود مجردی را قائل نیستند و از سوی دیگر که کتاب و سنت در وصف امور غیر محسوسه اوصافی را بر می شمارد که محسوس و مادی است مانند ملائکه کرام و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجب و سرادقات ناگزیر شده این امور را حمل کنند بر اجسام مادیه ای که محسوس آدمی واقع نمی شوند و احکام ماده را ندارند، و نیز تمثیلاتی که در روایات در خصوص مقامات صالحین و معارج قرب آنان و بواطن

صور معاصی از نتایج اعمال و امثال آن وارد شده بر نوعی از تشبیه و استعاره حمل نموده، در نتیجه خود را به ورطه سفسطه بیندازند حس را خطا کار دانسته قائل به روابطی جزافی و نامنظم در میان اعمال و نتایج آن شوند و محذوره‌های دیگری از این قبیل را ملتزم گردند.

و نیز به همین جهت بوده که وقتی یک عده از انسان‌ها معراج جسمانی رسول خدا را انکار کرده اند ناگزیر شده اند که بگویند معراج آن حضرت در خواب بوده چون رؤیا به نظر ایشان یک خاصیت مادی است برای روح مادی، و آنگاه ناچار شده اند آیات و روایاتی را که با این گفتارشان سازگاری نداشته تاءویل کنند گویانکه از آیات و روایات یکی هم با گفتار ایشان جور نمی آید.

بحثی دیگر

(تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم، از نظر معنی و سند)

در مجمع البیان می گوید: موضعی که آنجناب بدانجا سیر داده شد مورد اختلاف است که کجا بوده، نظر ما این است که بیت المقدس بوده چون قرآن کریم این مطلب را به آن صراحت بیان نموده که هیچ مسلمانی نمی تواند آن را انکار نماید. و اینکه بعضی ها گفته اند: این جریان در خواب واقع شده کلامی است ظاهر البطلان، زیرا اگر خواب می بود دیگر معجزه و برهان نبود.

و حال آنکه در روایات دارد که پیغمبر ما به آسمان عروج کرد و این مضمون را بسیاری از صحابه از قبیل ابن عباس و ابن مسعود و جابر بن عبد الله و حدیفه و عایشه و ام هانی و دیگران روایت کرده اند چیزی که هست در نقل جزئیات آن کم و زیاد دارند.

و اگر همه آن جزئیات را به دقت مورد نظر قرار دهیم خواهیم دید که از یکی از چهار وجه خالی نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۳ صفحه : ۴۲

۱- یا خصوصیتی هستند که هم اخبار متضمن آنها، متواتر است و به هیچ وجه نمی توان انکارش نمود و هم اینکه علم ما می تواند به صحت آنها حکم کند.

۲- و یا جزئیات و خصوصیتی هستند که هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمی رسد ولیکن از آنجائی که اموری غیر معقول و مخالف با اصول نیستند، و خلاصه عقل حکم به امکان آنها می کند، که ما نیز آنها را انکار ننموده، و تجویزش می کنیم، و می گوئیم ممکن است چنین وقایعی اتفاق افتاده باشد و با فرض تواتر حکم قطعی می کنیم که اینگونه امور در بیداری اتفاق افتاده .

۳- و یا اموری است که ظاهرش با اصول مسلم ما مخالفت دارند و لیکن وضع روایاتی که بر آنها دلالت می کند طوری است که می توان ظاهرش را تاءویل نمود و محمل معقولی برایش درست کرد، در این صورت از ظاهر آن روایات صرف نظر نموده بر آن معانی معقول حمل می کنیم، حملی که هم با حق بسازد و هم با دلیل و روایت .

۴- و یا اموری است که نه ظاهرش معقول و صحیح است و نه ممکن است بر محمل صحیحی حملشان نمود، و حمل نمودن آنها به اصطلاح بدون سریش صورت نمی گیرد، اینگونه جزئیات و خصوصیات راجع به معراج را قبول ننموده ادله آنها را رد می کنیم .

از جمله مطالبی که در باره معراج جزء دسته اول است، یعنی مورد یقین است اصل معراج است و اینکه اجمالا آن جناب را به معراج برده اند.

و از جمله مطالبی که جزء دسته دوم است این است که آنجناب آسمانها را گشته و انبیاء و عرش و سدره المنتهی و بهشت و دوزخ را دیده است .

و مطالب جزء دسته سوم از قبیل دیدن اهل بهشت و تنعم آنان و اهل دوزخ و کیفیت عذاب ایشان است که می توان بر این معنا حمل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسما و صفات ایشان را دیده و به اصطلاح لیست بهشتیان و دوزخیان را قرائت فرموده است .

و مطالبی که جزء دسته چهارم است و چاره‌ای جز طرح و طرد روایات آن نیست، مطالبی است که از ظاهر ادله آن تشبیه بر می‌آید مثل سخن گفتن علنی با خدا و دیدن خدا و با او بر تخت نشستن و امثال آن که ظاهرش جسمانیت و شباهت خدا به خلق را می‌رساند، و خدا از آنها منزّه است، و از همین دسته است آن روایتی که دارد شکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را شکافته و دل او را شستند. چون دل آنجناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتیاج به شستشو دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۳

و بسیار خوب گفته است، جز اینکه بیشتر مثالهایی که آورده مورد اشکال است، مثلاً گردش در آسمانها و دیدن انبیاء و امثال آن و همچنین شکافتن سینه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و شستشوی آن را از دسته چهارم شمرده و حال آنکه از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد. زیرا می‌توان گفت همه آنها از باب تمثالت برزخی و یا روحی بوده است، و روایات معراج پر است از این نوع تمثالت، مانند مجسم شدن دنیا در هیئت زنی که همه رقم زیور دنیائی به خود بسته و تمثالت دعوت یهودیت و نصرانیت و دیدن انواع نعمت‌ها و عذابها برای بهشتیان و دوزخیان و امثال اینها.

از جمله مؤیداتی که گفتار ما را تأیید می‌کند اختلاف لحن اخبار این باب است در بیان یک مطلب، مثلاً در بعضی از آنها در باره صعود رسول خدا به آسمان می‌گوید که به وسیله براق صورت گرفته و در بعضی دیگر بال جبرئیل مده و در بعضی نردبانی که یکسرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک و آسمانها رفته است، و از این قبیل اختلاف تعبیر در بیان یک حقیقت بسیار است که اگر کسی بخواهد دقت کند در خلال روایات این باب بسیار خواهد دید.

بنابراین از همین جا می‌توان حدس زد که منظور از این بیانات مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل و یا تمثیل و وقوع اینگونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت امری است واضح که به هیچ وجه نمی‌شود انکارش کرد. الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۴

آیات ۲ - ۸، سوره اسری

وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكُتُبَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّبِعُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا (۲) ذُرِّيَّةً مِّن حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (۳) وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (۴) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عَبَادًا لَّنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَلِ الدِّيَارِ وَ كَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا (۵) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنِينَ وَ جَعَلْنَكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (۶) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوُوا وَ يُجْوهَكُم وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عُلُوًّا تَثْبِيرًا (۷) عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُم وَ إِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (۸)

ترجمه آیات

و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم تا غیر من که خدای عالم هیچکس را حافظ و نگهبان فرا نگیرند (۲) ای فرزندان کسانی که با نوح (بر کشتی) سوار کردیم، او بنده شکرگزاری بود (۳) و در کتاب تورات یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی اسرائیل دوبار حتما در زمین فساد و خونریزی می‌کنید و تسلط و سرکشی سخت و ظالمانه می‌یابید (یکبار بقتل شعیا و مخالفت آرمیا و بار دیگر بقتل زکریا و یحیی مبادرت می‌ورزند) (۴) پس چون وقت انتقام اول فرا رسید بندگان سخت جنگجو و نیرومند خود را (چون بخت النصر) بر شما برانگیزیم تا آنجا که در درون خانه‌های شما نیز جستجو کنند و این وعده انتقام، حتمی خواهد بود (۵) آنگاه شما را روبروی آنها قرار داده و بر آنها غلبه دهیم و به مال و فرزندان نیرومند مدد بخشیم و عده جنگجویان شما را بسیار گردانیم (تا بر دشمن و لشکر بخت النصر غلبه کنید) (۶) (شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کرده اید و آنگاه که



وقت انتقام ظلم های شما (کشتن یحیی و زکریا ویا عزم قتل عیسی) فرارسید باز بندگان قوی و جنگ آور را بر شما مسلط می کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما - مانند بار اول - داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاک گردانند (۷) ای رسول ما! باز هم به بنی اسرائیل بشارت ده که امید است خدا به شما اگر توبه کرده و صالح شوید مهربان گردد و اگر به عصیان و ستمگری بر گردید ما هم به عقوبت و مجازات شما باز می گردیم و جهنم را زندان کافران قرار داده ایم (۸)

#### بیان آیات

از ظاهر سیاق این آیات که در صدر سوره قرار دارند چنین برمی آید که در مقام بیان این معنا است که سنت الهی در امتها واقوام مختلف انسانی همواره بر این بوده است که ایشان را به راه بندگی و توحید هدایت نموده و رسیدن به آن را برایشان ممکن ساخته و ایشان را در پذیرفتن و نپذیرفتن مخیر نموده است، نعمت های دنیا و آخرت را در اختیارشان قرار داد و ایشان را به همه رقم اسبابی که در اطاعت و معصیت بدان نیازمندند مسلح و مجهز ساخت تا اگر اطاعت و احسان کنند به سعادت دنیا و آخرت پاداششان دهد، و اگر گناه و عصیان ورزند به نکال و خواری در دنیا و عذاب آخرت کیفرشان کند.

بنابراین می توان گفت که هفت آیه مذکور به منزله مثالی است که کیفیت و چگونگی جریان این سنت عمومی را در بنی اسرائیل مجسم می سازد، بدین شرح که خدا بر پیغمبرشان کتاب نازل کرد، و آن را هدایتی قرار داد تا به وسیله آن به سوی خدایشان راه یابند، و در آن کتاب چنین پیشگویی کرد که به زودی ترقی نموده و در اثر همان ترقی، طغیان و تباهی خواهند ورزید و خداوند با مسلط نمودن دشمن، بر آن قوم، انتقام سختی از آنان خواهد

گرفت و خواریشان خواهد ساخت و دشمن آنقدر از ایشان بکشد و اسیر کند تا آن که غرور و طغیانشان فروکش نموده دوباره به سوی اطاعت خدا برمی گردند، در آنوقت خدا هم به نعمت و رحمت خود برگشته باز سرو سامانی به ایشان خواهد داد، باز برای بار دوم طغیان خواهند ورزید و خدا هم به عذاب خود برمی گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۶:

از این بیان این نتیجه به دست می آید که آیات هفتگانه مورد بحث به منزله توطئه و زمینه چینی برای بیان جریان همین سنت است در امت اسلام، و در حقیقت این چند آیه نظیر جمله معترضه است میان آیه اول و آیه نهم.

وَءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً (۲) اشاره به مورد استعمال کلمه ((کتاب)) مجید

کلمه ((کتاب)) در بسیاری از موارد در قرآن کریم بر مجموع شریعی که بر مردمی واجب شده، و در آنچه از عقاید و اعمال اختلاف داشته اند دآوری می کرده، اطلاق شده است، و اطلاقش بر این معنا خود دلیل بر این است که کتاب مشتمل بر وظایفی اعتقادی و عملی است که باید به آن معتقد شده و عمل کنند، و بعید نیست که به خاطر همین جهت فرموده: ((ما کتاب را برای موسی فرستادیم)) و نفرمود: ((تورات را فرستادیم)) تا بفهماند که کتاب نامبرده مشتمل بر شرایطی است که اخذ و عمل به آنها بر آنان فرض و واجب است.

واز همینجا روشن می شود که جمله: ((وجعلناه هدی لبنی اسرائیل)) به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارش را برایشان بیان می کند، شریعی که اگر به آنها معتقد شوند و عمل کنند به سوی حق راه می یابند و به سعادت دوسرا نائل می گردند.

و کلمه: ((ان)) در جمله: ((الاتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً)) تفسیریه است و مدخول ان، محصّل همه آن معارفی است که کتاب هدایتشان مشتمل بر آنست.

پس برگشت معنای آیه به این است که محصل آن معارفی که کتاب بیانش می کند و ایشان را به آن راهنمایی می نماید این است که ایشان را از شرک به خدا نهی می کند، و از اینکه چیزی غیر خدا را وکیل خود بگیرند زنده می دهد و بنابراین جمله:

((الَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا)) تفسیر جمله : ((وجعلناه هدی لبنی اسرائیل)) خواهد بود، البته این در صورتیست که ضمیر در جمله : ((لَاتَّخَذُوا)) به بنی اسرائیل برگردد، همچنانکه ظاهر هم همین است ، واما اگر احتمال دهیم که به موسی و بنی اسرائیل هر دو برگردد در این صورت تفسیر همه جملات قبل ، خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۷

و در این جمله التفاتی به کار رفته ، و آن را التفات از تکلم با غیر (ما) به تکلم تنها (من) است اول فرمود: ((ما قرار دادیم)) (پس از آن فرمود: ((غیر من را وکیل نگیرید)) (وجه آن بیان این نکته است که در اول به منظور تعظیم و همچنین به منظور حفظ وحدت سیاق ، به صورت تکلم با غیر، آورده شد و اشکالی هم وارد نمی شد واما اگر در دومی هم به همین صورت می آورد می فرمود: ((بغیر ما وکلای نگیرید)) شنونده خیال می کرد که خدایان متعددند و این با توحیدی که خود سیاق در مقام اثبات آنست مناسب نبود به همین جهت در خصوص این جمله از سیاق قبل صرف نظر نموده و جمله را به صیغه تکلم تنهائی آورد.

و بعد از آنکه این محذور بر طرف شد دوباره به سیاق سابق عودت نموده و فرمود: ((ذَرِيَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا)) وجه اینکه وکیل گرفتن خدا شرک است

و اما چرا وکیل گرفتن غیر خدا شرک است ؟ جهتش این است که وکیل آن کسی است که شوؤن ضروری موکل خود را اصلاح نموده و به برآورده کردن حوائجش اقدام نماید، و چنین کسی غیر از خدای سبحان نمی تواند باشد، پس اگر کسی غیر او پروردگاری اتخاذ کند در حقیقت غیر خدا را وکیل اتخاذ نموده است .

ذَرِيَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (۳) معنای ((ذریه)) (وجه منصوب بودن آن در آیه

((ذریه)) به این عنایت بر اولاد اطلاق می شود که آنها اولاد صغیری هستند که به پدران خود ملحق می شوند، و اگر در آیه شریفه به صدای بالا آمده بخاطر اختصاص است .

و اختصاص خود عنایت خاص متکلم را می رساند و می فهماند که متکلم از این حکمی که در باره کلمه ((ذریه)) کرده بدین جهت بوده که نسبت به آن عنایت خاصی داشته ، و بنابراین ، همین اختصاص به منزله تعلیل بوده و خاصیت آن را دارد، همچنانکه به صدای بالا بودن کلمه : ((اهل)) (در آیه : ((یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت)) همین خاصیت را افاده نموده و چنین معنا می دهد: ((خدا می خواهد رجس را از شما ببرد به خاطر اینکه شما اهل بیت نبوت هستید))

در آیه مورد بحث هم جمله ((ذَرِيَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ)) (آیه قبلی خود را تعلیل می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۸) همچنانکه جمله ((انّه کان عبدا شکورا)) (آن جمله را تعلیل می کند.

و اما تعلیل بودن جمله اول برای آیه قبلی خود از این جهت است که خداوند سبحان در باره سرنشینان کشتی نوح وعده های جمیل داده و بعد از آنکه از غرق نجاتشان داد فرمود: ((ای نوح از کشتی فرود آی که سلام ما و برکات و رحمت ما بر تو بر آن امی که همیشه با تواند اختصاص یافته و امتهایی که (خود سر و ستمگر شوند) ما پس از آنکه به آنها بهره از دنیا دهیم آنان را به عذاب سخت کیفر خواهیم داد))

بنابراین فرستادن کتاب برای موسی و هدایت بنی اسرائیل به وسیله آن ، وفای به همان وعده نیکویی است که به پدرانشان یعنی به سرنشینان کشتی نوح داده بود و هم اجرای سنت الهی است که در امتهای گذشته اعمال می شد.

پس گوئی چنین فرموده که ((ما بر موسی کتاب فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم ، به خاطر اینکه بنی اسرائیل ذریه همانها بودند که ما با نوح سوار بر کشتیشان کردیم ، و سلامتی و برکات را وعده شان دادیم))

و اما دوم ، برای اینکه این سنت یعنی سنت هدایت و ارشاد و طریقه دعوت به توحید، عینا همان سنتی است که نوح اولین مجری آن در عالم بشری بود، و با قیام به آن ، شکر نعمتهای خدا را به جای آورده و عبودیت خود را نسبت به خدا خالص کرده - قبلا هم مکرر گفته ایم : که شکر حقیقی ملازم است با اخلاص در عبودیت - خدای تعالی هم شکر خدمت او را گذارده ، و سنت او را تا

بقاء دنیا بقاء داده و در همه عوالم بر اوسلام کرده و تا روز قیامت در هر کلمه طیب و عمل صالحی که از نسل بشر سر بزند او را شریک در اجر نموده همچنانکه خود فرموده: ((وجعلنا ذرّیته هم الباقین ، وترکنا علیه فی الآخِرین ، سلام علی نوح فی العالمین ، انا کذلک نجزی المحسنین ))

خلاصه معنای آیه و اشاره به اختلاف مفسرین در اعراب آن

بنابراین ، آیه مورد بحث در این جمله خلاصه می شود که ما نوح را به خاطر اینکه بنده ای شکور بود پاداش دادیم و دعوتش را باقی گذاردیم سنتش را در ذریه آنها که در کشتی با او بودند اجرا نموده ، مثلاً بر یکی از ذریه اش موسی کتاب نازل کردیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم .

از جمله : ((ذَرِیَّةٌ مِنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوْحٍ )) و جمله : ((وجعلنا ذرّیته هم الباقین )) بخوبی بر می آید که مردم امروز ، همه ذریه پسری و دختری نوح می باشند ، و اگر تنها ذریه پسری او بودند و مقصود از جمله ((آنها که در کشتی با نوح سوار کردیم )) پسران نوح باشند بهتر و بلکه متعین این بود که گفته باشد ذریه نوح ، و این خود روشن است .

مفسرین در اعراب آیه ، وجوه بسیار دیگری دارند ، از جمله گفته اند: کلمه ((ذریه )) منصوب به ندائی است که حذف شده ، و تقدیر آن چنین بوده ((ای ذریه کسانی که با نوح بر کشتی نشانیدیم )) و یا گفته اند مفعول اول جمله : ((تتخذوا)) است و مفعول دوم آن کلمه : ((وکیلا)) است و تقدیر کلام این است که : ((به جای من کس دیگری را - هر که باشد - از ذریه کسانی که با نوح در کشتیشان نشانیدیم و کیل مگیرید)) و یا گفته اند بدل است از کلمه موسی که در آیه قبلی بود ولی سخافت هیچیک از این وجوه بر خواننده پوشیده نیست .

وجه زیر نیز از نظر سخافت دست کمی از وجوه مذکور ندارد ، و آن این است که گفته اند: ضمیر در ((انه )) به موسی بر می گردد نه به نوح ! و جمله ، تعلیل فرستادن کتاب به موسی و آن را هدایت بنی اسرائیل قرار دادن است البته در صورتی که ضمیر ((هائ)) در ((وجعلناه )) را به موسی بر گردانیم نه به کتاب .

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (۴) معنای مختلف واژه ((قضاء)) و معنای آیه : ((وقضينا الی بنی اسرائیل لتفسدن فی الارض ...))

راغب در مفردات در معنای ((قضاء)) گفته است که به معنای فیصله دادن به امری است ، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دووجه است یکی الهی و دیگری بشری ، از جمله قضاء الهی این است که فرموده : ((وقضی ربک الاتعبدوا الاایاه )) خدا دستور داده که جز او را نپرستید: و نیز در همین معناست که فرموده : ((وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب )) یعنی ما اعلام کردیم و حکم را فیصله یافته کردیم و به ایشان به وسیله وحی چنین اعلام نمودیم که ... و بر همین معنا حمل می شود آیه : ((وقضینا الیه ذلک الامر انّ دابر هو لاء مقطوع )) این امر را به وی حکم کردیم که نسل اینان مقطوع خواهد بود.

و اما قضاء فعلی و عملی الهی این است که می فرماید: ((والله یقضی بالحقّ والذین یدعون من دونه لایقضون بشیء: تنها خداست که به حق حکم می کند و غیر او آنچه را به خدائی می خوانند هیچ حکم (واثری) نخواهند داشت نه به حق و نه بیاطل )) ((فقضیهنّ سبع سموات فی یومین : پس آنها را در دوروز هفت آسمان کرد)) که قضاء در آن به معنای ابداء و فراغت از ایجاد است و این آیه در حقیقت در معنی همان آیه : ((بدیع السموات والارض )) است .

و اما ((قضاء)) در قول بشری این است که می گویند: داوود چنین قضاء کرد ، پس حکمی که حاکم می کند از مقوله کلام است و در قضاء فعلی بشری ، آیه شریفه می فرماید: ((فاذا قضیتم مناسککم : پس چون مناسک خود را پایان رسانید)) و همچنین می فرماید: ((ثمّ لیقضوا تفتنهم ولیوفوا ندورهم : پس آلودگیهای خود را زائل نموده به نذرهای خود وفا کنند.

و کلمه ((علو)) به معنای ارتفاع و در آیه مورد بحث کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی ، زیرا ((علو)) عطف بر فساد شده ، آنهم



واما دومی به خاطر اینکه کفار هم بندگان خداوند، آنهم در مثل این آیه که بندگان را به وصف بقاء و شدت و خونخواری توصیف نموده .

قول دیگری نیز هست که بی شباهت بقول این مفسر نیست ، و آن این است که ممکن است افراد مبعوث شده ، مؤمنینی بوده اند که خداوند دستورشان داده تا با این طایفه جهاد کنند، و نیز ممکن است که کفاری بوده اند که یکی از پیغمبران با آنان ائتلاف کرده که با این طایفه بجنگند و آنان را بر ایشان که مثل خود آنان کفار و فساق بودند مسلط ساخته باشد و لیکن همان اشکالی که بقول قبلی وارد می شد بر این قول نیز وارد می گردد.

وجمله ((وکان وعدا مفعولا)) تاکید است بر حتمی بودن قضاء و معنایش این است که چون زمان آن عذاب که در برابر فساد اولتان وعده دادیم رسید از میان مردم بندگان نیرومند و خونخوار را علیه شما برمی انگیزیم تا سرزمینهای شما را با قهر و غلبه مسخر نموده و تا مرکز سرزمینهایتان پیش روی کنند و شما را ذلیل و استقلال و علو و آقائیتان را تباہ سازند و این خود وعده ایست شدنی که گریزی از آن نیست .

ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ آمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنٍ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا(۶) در مجمع البیان گفته است که : کلمه : ((کره)) به معنای ((برگشتن)) و هم به معنای ((دولت)) است ، ((نفیر)) به معنای ((نفر و عدد رجال)) است ، و زجاج در معنای آن گفته است : ممکن هم هست که ((نفیر)) جمع ((نفر)) باشد، همچنانکه در جمع ((عبد))، ((عبید)) و در جمع ((ضئان)) ((گوسفند))، ((ضئین)) ((و در جمع معز (بز) معیز و در جمع کلب (سگ) کلب هم می گویند، و ((نفر)) انسان ((نفر)) - با سکون - ((نفیر)) و ((نافره)) به معنای گروهی است که او را یاری می کنند، و با او کوچ می کنند.

و معنای آیه روشن است ، و ظاهرش این است که بنی اسرائیل به زودی به دولت سابق خود باز گشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط می شوند، و از چنگ استعمار رهایی می یابند و به تدریج و در برهه ای از زمان این برگشتن صورت خواهد گرفت ، زیرا امداد شدنشان به اموال و فرزندان و بالارفتن آمارشان به زمان قابل توجهی احتیاج دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه :

۵۳

و آیه بعدی که می فرماید: ((ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلها)) اشعار و بلکه با کمک سیاق ، دلالت دارد بر اینکه این واقعه یعنی برگشتن دولت بنی اسرائیل و غلبه کردنشان بر دشمنان به خاطر برگشتن از کفر و فسق به ایمان و نیکی است ، و این هم ثمره چشیدن وبال و آثار تلخ بدیهای قبل است ، همچنانکه وعده و یا به تعبیر دیگر عذاب دومی هم به خاطر برگشتن از این نیکیها به سوی بدی است .

آثار نیک و بد اعمال به عامل برمی گردد (ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلها)

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا(لام)) در ((لانفسکم)) و همچنین در ((فلها)) لام اختصاص است یعنی : هر یک از احسان و اسائه شما مختص به خود شما است ، بدون این که به دیگران چیزی از آن بچسبد، و این خود سنت جاریه خداست که اثر و تبعه عمل هر کسی را - چه خوب و چه بد - به خود او برمی گرداند، بنابراین آیه مورد بحث ، در معنای آیه : ((تلك امه قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم)) می باشد.

پس آیه ، در مقام بیان این معنا است که اثر هر عمل - چه خوب و چه بد - به صاحبش برمی گردد، نه اینکه بخواهد این معنا را برساند که کار نیک به نفع صاحبش و کار زشت به ضرر او تمام می شود تا گفته شود چرا به جای ((فلها)) نفرمود: ((فعلیها)) همچنانکه در آیه دیگر فرمود: ((لها ما كسبت وعلیها ما اكتسبت))

بنابراین دیگر نیازی به آن زحمت بیهوده نیست که بعضی به خود داده و گفته اند: ((لام)) در جمله ((وان اساتم فلها)) به معنی ((علی)) است و آنکه دیگری گفته که بمعنای ((الی)) است ، زیرا اسائه با این حرف متعدی می شود و گفته می شود: ((اساء الی

فلان ویسی ء الیه اساءة (( یعنی بدی کرد به فلانی یا بدی می کند ویا آن دیگری که گفته است : لام مزبور برای استحقاق ونظیر لامی است که در ((لهم عذاب الیم است ))

وچه بسا که به گفته ما که گفتیم لام ، لام اختصاص است اشکال شود به اینکه واقع مطلب خلاف آنست ، زیرا که بسیار می بینیم که اثر احسان به خود احسان کننده بر نگاشته بلکه عاید غیر اومی شود ویا اثر گناه و بدی به خود بدکار نرسیده و عاید غیر اومی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۴

ولی جوابش روشن است ، وآن این است که صاحب این اشکال غفلت ورزیده از اینکه قرآن کریم چه نظری نسبت به آثار اعمال دارد واینکه اثر هر عملی به عاملش برمی گردد مربوط به آثار اخروی اعمال است که به هیچ وجه به غیر صاحب عمل ربطی ندارد، ودر این باره فرموده است : ((من کفر فعليه کفره ومن عمل صالحا فلانفسهم یمهدون ))

واما آثار دنیوی اعمال چنان نیست که به غیر فاعل نرسد بلکه در صورتی که خدا بخواهد به عنوان انعام ویا عذاب ویا امتحان اثر عمل شخصی را به شخص دیگر نیز می رساند بنابراین اینطور نیست که هر فاعلی بتواند به طور دائم اثر فعل خود را به دیگری برساند، مگر همان احیانا که گفتیم مشیت خدا بر آن تعلق گرفته باشد، واما خود فاعل اثر فعلش دائما وبدون هیچ تخلفی به خودش برمی گردد.

بنابراین نیکوکار سهمی از عمل نیک و بدکار سهمی از عمل بد خود دارد، همچنانکه فرمود: ((فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره ومن یعمل مثقال ذره شرا یره ))

پس اثر فعل از فاعلش جدا نمی شود، وبطور دائم به غیر اونی رسد، و این همان معنائی است که از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: توهیچ احسانی به غیر نمی کنی وهیچ بدی نیز به غیر نمی کنی آنگاه این آیه را تلاوت فرمود. فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسْتَسْتُوْا وُجُوْهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوْا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوْهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيُتَبَّرُوْا مَّا عَلَوْا تَتَّبِرًا (۷)) (تتبیروا) (به معنای هلاک کردن واز ماده تبار به معنی هلاک ودمار است .

وکلمه : ((لیسوا)) از مسائه به معنای غصه دار کردن است . گفته می شود ((ساء زید فلانا)) یعنی اندوهناک کرد او را واین کلمه بطوری که بعضی هم گفته اند: متعلق است به فعل مقدر که بخاطر اختصار حذف شده .

ولام در آن برای غایت است ، وتقدير آن چنین است : ((بعثناهم لیسوا وجوهکم بظهور الحزن والکابه فیها - ما آن بندگان خود را برانگیختیم برای اینکه نشانه های ناراحتی و حزن واندوه را در چهره هایتان آشکار سازند، بطوری که آثار ذلت ومسکنت و خواری وبردگی از سر ورویتان بیارد، وهمه اینها به وسیله قتل عام وغارت ها واسیریها که در شما اعمال می کنند صورت بگیرد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۵

ومقصود از مسجد در جمله : ((ولیدخلوا المسجد کما دخلوه اول مره)) (مسجد اقصی بیت المقدس - است وبه حرف آن کس که گفته مراد از مسجد تمامی سرزمین بیت المقدس است ، ومجازا آن را مسجد خوانده نباید اعتنا کرد.

این کلام دلالت بر چند نکته دارد: اول اینکه دشمنان بنی اسرائیل در نوبت اول هم داخل مسجد اقصی شده وآن را به قوه قهریه گرفتند، واگر در قرآن کریم آن را نیآورده به منظور اختصار بوده است ، دوم اینکه داخل شدن در مسجد برای هتک حرمت وتخریب آن بوده ، سوم اینکه این مهاجمین ومبعوثین برای مجازات بنی اسرائیل وگرفتن انتقام از ایشان همانها بودند که در بار اول مبعوث برایشان شدند.

ومعنای جمله ((ولیتبروا ما علوا تتبیرا)) (این است که هلاک کنند و نابود سازند) (هر کسی را)) که بر آن دست یابند، مردم را کشته ، اموال را سوزانیده ، خانه ها را خراب وشهرها را ویران سازند.

احتمال هم دارد که ((ما)) مصدریه وبه معنای مدت باشد، ومضاف حذف شده ، تقدیر چنین باشد: ((ولیتبروا مده علوهم تتبیرا))



ولی معنای اول به فهم نزدیک تر و با سیاق آیه مناسب تر است .

از مقایسه میان وعد اول یعنی جمله ((بعثنا علیکم عبادا لنا...)) و وعد دوم یعنی جمله ((لیسوا و جوهکم ...)) (این معنا به دست می آید که وعده دوم بر بنی اسرائیل سخت تر بوده و در آن وعده نزدیک بوده که به کلی نابود شوند، و در دلالت بر این معنا همین عبارت کافی است که فرمود: ((ولیتبروا ما علوا تتبیرا))

و معنای آیه این است که وقتی زمان وعده دوم رسید، یعنی بنی اسرائیل افساد بار دوم خود را از حد گذراندند ما همان بندگان خود را واداشتیم تا با فراهم آوردن اسباب حزن و اندوه و تحقق بخشیدن ذلت و مسکنت آنان چهره هایشان را اندوهگین نموده و نیز مانند نوبت نخستین وارد مسجد اقصی شوند و هر چه را که بر آن غلبه یافتند هلاک نموده و سرزمینهای را که از آن عبور کردند ویران سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۶

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (۸) حصیر از ماده ((حصر)) و به طوری که گفته اند به معنای حبس کردن و در مضیقه قرار دادن است همچنانکه در جای دیگر قرآن فرموده: ((و احصروهم )) یعنی برایشان تنگ بگیرد.

و معنای جمله ((عسی ربکم ان یرحمکم )) - بطوری که از سیاق برمی آید - این است که امید است بعد از بعث دشمنان در بار دوم خداوند به شما رحم کند، و این وعده امیدوار کننده مشروط است به توبه ایشان و اینکه به طاعت و احسان برگردند. به دلیل جمله ((وان تعودوا نعد)) که تهدید می کند اگر باز هم به فساد برگردید ما نیز به عقوبت و نکال بر می گردیم و ما جهنم را برای کافران حصیر و محلی محصور قرار می دهیم تا نتوانند از آن خارج شوند.

و در جمله ((عسی ربکم ان یرحمکم از تکلم )) (با غیر به غیبت التفات شده است ، و گویا وجه آن این باشد که خواسته است به اصلی اشاره کند که ربوبیت خدای تعالی اقتضای آن را دارد و آن اصل این است که : بر بندگان خود - در صورتی که به مقتضای خلقت خود مشی کنند - رحم کند و به سوی فطرتشان ارشاد نماید مگر اینکه از خط مرزی خلقت خود منحرف گشته و از راه فطرت بیرون شوند و چون اشاره به این نکته باعث می شد ربوبیت خدای تعالی یادآوری شود لازم بود سیاق تکلم با غیر (ما چنین و چنان می کنیم ) به هم بخورد و به سیاق تکلم به غیبت (پروردگارتان چنین و چنان کند) مبدل شود، و بعد از آنکه نکته مزبور ایفاء شد دوباره به همان سیاق قبلی برگردد.

بحث روایتی

چرا نوح (ع) عبد شکور خوانده شده است

در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر خداوند نوح (علیه السلام) را عبد شکور نامید برای این بود که آن جناب در هر صبح و شام می گفت: بار الها من گواهی می دهم که اگر در شب و روز قرین نعمتها و عافیتم ، همه آنها از تو است و تو یگانه ای هستی بی شریک ، حمد و شکر توبه خاطر آن نعمتها بر من فرض است ولی نه تنها آنقدر که راضی شوی بلکه رضایت بعد از رضا نیز لازم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۷

مؤلف: این معنا با مختصر تفاوتی به چند طریق در کافی و تفسیر قمی و عیاشی روایت شده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی فاطمه روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: نوح هیچ چیز کوچک و یا بزرگی را بر نمی داشت مگر آنکه بسم الله والحمد لله ، می گفت و به همین جهت خداوند او را بنده شکور نامید. مؤلف: این روایات با روایاتی که قبلا شکر را به اخلاص تفسیر می کرد منافات ندارد، زیرا پر واضح است که شخصی مثل نوح (علیه السلام) دعا نمی کند مگر آنکه حقیقت معنای دعا را داشته باشد، و چنین دعائی منفک از اخلاص در بندگی نیست .

روایتی در ذیل آیه (لتفسلان فی الارض مرتین ...)

و در تفسیر برهان از ابن قولویه نقل کرده که وی بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل

آیه ((وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین)) فرمود: یکی کشته شدن امیرالمؤمنین (علیه السلام) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (علیهما السلام) است و در تفسیر ((ولتعلن علوا کبیرا)) فرموده: مقصود کشتن حسین بن علی (علیهما السلام) و در باره جمله: ((فاذا جاء وعد اولیہما)) فرمود: وقتی که حسین یاری شود ((بعثنا علیکم عبادا لنا اولی باءس شدید فجاسوا خلال الدیار)) قبل از قیام قائم قومی برانگیخته شود که هیچ خونی از آل محمد را بی انتقام نگذارند و انتقام همه خونهای ریخته شده از اهل بیت را بگیرند ((وکان وعدا مفعولا)) و این وعده ای است شدنی.

مؤلف: در این معنا روایتهای دیگری نیز هست که سیاقش مانند این روایت تطبیق حوادثی است که در این امت واقع می شود و در میان بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، و در حقیقت در مقام تصدیق مطلبی است که رسول خدا پیش بینی کرده و فرموده بود: این امت به زودی همان را که بنی اسرائیل مرتکب شد دقیقا و طابق النعل بالنعل مرتکب خواهد شد، حتی اگر بنی اسرائیل داخل سوراخی رفته باشد این امت نیز خواهد رفت، پس این روایات را نباید جزو روایاتی شمرد که آیه مورد بحث را تفسیر می کند بلکه تنها در مقام جری و تطبیق است، چرا که می بینیم هر کدام از این روایتهای آیه را بگونه ای تطبیق کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۸

و اما در اصل داستان که آیات مورد بحث متضمن آن است روایتهای مختلف عجبی دارند، بطوری که از انسان نسبت به این روایتهای سلب اطمینان می شود و به همین جهت، از ایراد آنها در اینجا صرف نظر کردیم، هر که بخواهد باید به جوامع حدیث چه از عامه (اهل سنت) چه از خاصه (شیعه) مراجعه نماید.

مقصود از دوبار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دوبا فسادانگیزی آنان بر روی زمین آری از آن روزی که بنی اسرائیل استقلال یافته و در میان سرها سری بلند کردند بلا و گرفتاری بسیاری دیدند، - بطوری که تاریخ این قوم ضبط کرده - این بلایا از دوتا بیشتر است. و آیات مورد بحث با دوتای آنها قابل انطباق هست ولیکن آن حادثه ای که بطور مسلم یکی از دو حادثه مورد نظر آیات است، حادثه ایست که به دست بخت النصر (نبوکد نصر) یکی از سلاطین بابل در حدود ششصد سال قبل از میلاد بر آنان آمده است.

وی پادشاهی نیرومند و صاحب شوکت و یکی از ستمکاران عهد خود به شمار می رفت و در آغاز از بنی اسرائیل حمایت می کرد ولیکن چون از ایشان ترمذ و عصیان دید لشکرهای بی شمار به سرشان گسیل داشت، و ایشان را محاصره و شهرهایشان را در هم کوبید و همه را ویران ساخت، مسجد اقصی را خراب و تورات و کتب انبیاء را طعمه حریق ساخت و مردم را قتل عام نمود، بطوری که جز عده قلیلی از ایشان آن هم از زنان و کودکان و مردان ضعیف، کسی باقی نماند. باقیمانده ایشان را هم اسیر گرفته و به بابل کوچ داد، بنی اسرائیل همچنان در ذلت و خواری و بی کسی در بابل بسر می بردند و تا بخت النصر زنده بود و مدتی بعد از مرگ او، احدی نبود که از ایشان حمایت و دفاع کند. تا آنکه کسرای کورش یکی از پادشاهان ایران تصمیم گرفت به بابل سفر نموده و آنجا را فتح کند. وقتی فتح کرد نسبت به اسرای بنی اسرائیل تلافی و مهربانی نمود و به ایشان اجازه داد تا دوباره به وطن خود سرزمین مقدس بروند و ایشان را در تجدید بنای هیکل (مسجد اقصی) و تجدید بناهای ویران شده کمک نمود، و به عزرا یکی از کاهنان ایشان اجازه داد تا تورات را برایشان بنویسد، و این حوادث در حدود چهار صد و پنجاه و اندی قبل از میلاد بود.

و آنچه از تاریخ یهود برمی آید این است که اول کسی که از ناحیه خدا مبعوث شد که بیت المقدس را ویران کند بخت النصر بود که در این نوبت هفتاد سال خرابه افتاده بود، و آنکس که در نوبت دوم بیت المقدس را ویران کرد قیصر روم اسپیانوس بود که تقریبا یک قرن قبل از میلاد می زیسته و وزیر خود طوطوز را روانه کرد تا مسجد را خراب و مردمش را ذلیل ساخته و تنبیه نماید.

و بعید نیست که این دو حادثه، مورد نظر این آیات باشد، زیرا بقیه حوادثی که تاریخ برای بنی اسرائیل نشان می دهد طوری نبوده که به کلی آنان را از بین برده و استقلال و مملکتشان را از ایشان گرفته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۹

به خلاف داستان بخت النصر که همه آنان و آقائی و استقلالشان را تا زمان کورش به کلی از بین برد. آنگاه کورش بعد از مدتی همه آنان را جمع نموده و سر و صورتی به زندگیشان داد. بار دیگر رومیان بر آنان دست یافتند و قوت و شوکتشان را گرفتند و دیگر تا زمان اسلام نتوانستند قد علم کنند.

و این احتمال هیچ وجه بعیدی در آن نیست مگر همانی که در تفسیر آیات مورد بحث به آن اشاره کردیم، و آن این بود که از آیات برمی آید منقرض کننده بنی اسرائیل در هر دونوبت یک طایفه بوده اند، و گرنه نمی فرمود ((ثم ردنا لكم الکره علیهم)) زیرا این عبارت اشعار بر این دارد که خداوند بنی اسرائیل را نیروبخشید تا توانستند بر دشمنان بار اول خود غلبه کنند و تلافی در آوردند و جمله ((فاذا کان وعد الاخره لیسوا و جوهکم)) (اشعار بر این دارد که برای نوبت دوم بر همان دشمنان غلبه یافته اند. چون ظاهر این است که ضمیر جمع در این جمله به همان جمله ((عبادا لنا)) (بر گردد. ولیکن این تنها اشعاری است بدون اینکه ظهور داشته باشد، چون عبارت با این احتمال هم می سازد که جبران حمله اول به دست قومی غیر از بنی اسرائیل انجام شده باشد یعنی خداوند به دست مردمی دیگر انتقام بنی اسرائیل را از دشمنانشان گرفته باشد، و بنی اسرائیل از این پیشامد سود برده باشند و ضمیر جمع هم به گروهی برگردد که از سیاق استفاده می شود، و همانطور که گفتیم سیاق هم ظهور در این ندارد که مبعوثین در مرتبه دوم همان مبعوثین در مرتبه اولند، بلکه با غیر ایشان هم می سازد. الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۶۰:

آیات ۹ - ۲۲، سوره اسری

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (۹) وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۰) وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دَعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (۱۱) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوِنًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَتَلْعَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا (۱۲) وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَرِيقَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (۱۳) أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (۱۴) مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۵) وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نَّهْلِكَ قَرْيَةً قَرَّبْنَا خَبَرَهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (۱۶) وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۱۷) مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا (۱۸) وَمَن أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُورًا (۱۹) كَلَّا - ثُمَّ هُوَ لَآءٍ وَهُوَ لَآءٍ مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (۲۰) انظُرْ كَيْفَ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْصِيلًا (۲۱) لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعَدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا (۲۲)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۶۱:

همانا این قرآن خلق را به راست تر و استوارترین طریقه هدایت می کند و اهل ایمان را که نیکوکار باشند به اجر و ثواب عظیم بشارت می دهد (۹) و بر آنانکه به عالم آخرت ایمان نمی آورند البته عذاب دردناک مهیا ساخته ایم (۱۰) انسان با شوق و پرتجملی که خیر و منفعت خود را می جوید چه بسا به نادانی شر و زیان خود را می طلبد و انسان بسیار شتاب کار است (۱۱) و ما شب و روز را دو آیت و نشانه قدرت خود قرار دادیم آنگاه از آیت شب و روشنی آن کاستیم و آیت روز را تابان ساختیم تا شما در روز روزی حلال از فضل خدا طلب کنید و تا آنکه شماره ساله او حساب اوقات را بدانید و هر چیز را مفصل بیان کردیم (۱۲) و ما مقدرات و نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالیکه آن نامه چنان باز باشد که همه او را آنرا یک مرتبه ملاحظه کند (۱۳) و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمال را بخوان و بنگر تا در دنیا چه کرده ای که تو خود تنها برای رسیدگی بحساب خویش کافی هستی (۱۴) هر کس راه هدایت یافت تنها بنفع و سعادت خود یافته و هر کس به گمراهی شتافت آنهم به زیان و شقاوت خود شتافته و هیچ کسی بار عمل دیگری را به

دوش نگیرد و ما تا رسول نفرستیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد (۱۵) و ما چون اهل دیاری را بخواهیم به کیفر گناه هلاک سازیم پیشوایان و منعمان آن شهر را امر کنیم راه فسق و تبه کاری و ظلم در آن دیار پیش گیرند و آنجا تنبیه و عقاب لزوم خواهد یافت آنگاه همه را بجرم بدکاری هلاک می سازیم (۱۶) چه بسیاری از ملل و اقوامی را بعد از نوح به جرم کفر و عصیان هلاک کردیم و تنها خدای تو که بر گناهان بندگانش آگاه و با خبر است کفایت می کند که به مصلحت هر که را خواهد عفو و هر که را خواهد عقاب کند (۱۷) هر که دنیای نقد و زودگذر را بخواهد ما هم برایش در آن عجله می کنیم. البته برای هر که بخواهیم و هر قدر که بخواهیم، آنگاه جهنم را برایش معین می کنیم که ملامت زده و رانده شده در آن شود (۱۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۶۲

و هر که آخرت را بخواهد و کوشش خود را همه برای رسیدن به آن قرار دهد آنان سعیشان قبول شده و صاحب اجر خواهند بود (۱۹) هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار توجلوگیری نمی شود (۲۰) بین چگونگی بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تازه این برتریها دنیویست برتری آخرت بیشتر و بزرگتر است (۲۱) با خدا معبودی دیگر شریک مگیر تا در نتیجه ملامت زده و تنها و بی یار نشوی (۲۲)

بیان آیات

آیات سابق از سوره مورد بحث، جریان سنت الهی را در هدایت انسان به سوی حق و دین توحید خاطر نشان می کرد و خلاصه آن سنت این بود که خداوند هر کس را که دعوت حق را اجابت کند در دنیا و آخرت سعادت مند گرداند و هر که را که به حق کفر ورزیده و از امر اوسرپیچی نماید در دنیا و آخرت عقاب کند.

و اگر نزول تورات و حوادثی را که بعد از آن، برای بنی اسرائیل پیش آمده، ذکر فرمود از باب تطبیق حکم کل این سنت بر افراد و مصادیق آن بود.

و این دسته از آیات جریان همان سنت را در این امت خاطر نشان می سازد، و می فرماید که به همان نحو که در امت موسی (علیه السلام) جریان یافت در این امت نیز جریان می یابد، آنگاه نتیجه می گیرد که پس باید از شرک اجتناب ورزیده و همواره ملازم طریق توحید باشند، و در آخر می فرماید: ((وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخذُولًا))

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَضِيحٌ فِي مَوَدِّ الْقُرْآنِ أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ((است هدایت می کند و اینکه اسلام دین)) قیم)) است

یعنی این قرآن هدایت می کند بسوی دینی که اقوام از هر دین و مسلطتر بر اداره امور بشر است همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((قُلْ إِنِّي هَدِيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا))

واقوم افعال تفضیل از قیام است و معنای اصلی قیام، ضد قعود است که این خود یکی از معتدل ترین حالات آدمی است و انسان در این حال از هر حالت دیگری نسبت به کارهایش مسلطتر است به خلاف قعود و یا طاقباز و یا دمر و امثال آن، ولی این کلمه را در نیکوانجام دادن هر کار استعمال کرده اند و به کسی که به خوبی متصدی کاری شود، و بدون عجز و خستگی و با حسن اداره آن را از آب در آورد می گویند فلانی قائم به فلان امر است یعنی آن امر را مراقب و نگهدارست، و حال آن را آنطور که مناسب آنست رعایت می نماید. در آیه مورد بحث خدای تعالی این ملت حنیف را ملتی قائم نامیده و در جای دیگر درباره آن فرموده: ((فَاقِم وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ)) و نیز فرموده: ((فَاقِم وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقِيمِ)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۶۳)

و این بدان جهت است که این دین خیر دنیا و آخرت ملت خود را تاءمین و تضمین نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ایشان است. و این نیز نیست مگر بخاطر اینکه این دین موافق با مقتضیات فطرت انسانی و ناموسی است که خداوند بر اساس آن ناموس

اورا خلق کرده و او را به حسب آن ناموس مجهز به ابزاری فرموده که او را به سوی غایت و هدف از خلقتش و سعادت می که برایش در نظر گرفته شده راهنمایی می کند.

و بنابراین، توصیف این ملت در آیه مورد بحث به وصف ((اقوم)) ((قائم تر)) یا در مقایسه با سایر ملتهاست و یا در مقایسه با سایر شریعتها، این را می دانیم که برای هر ملتی سنتی است که آن را برای خود برگزیده اند تا سودشان برساند و به درد زندگیشان بخورد، ولیکن این سنتها اگر در بعضی از امور ایشان را سود ببخشد در پاره ای دیگر به ضررشان تمام می شود، و اگر پاره ای از هواها و امیالشان را تاءمین می کند قسمت عظیمی از خیرات را از ایشان سلب می کند، همانا در میان همه سنتها این تنها اسلام است که قائم به مصالح حیات و تمامی اهداف دنیایی و آخرتی جامعه است، بدون اینکه خیری از ایشان سلب کرده و از بین برده باشد بنابراین ملت حنیف اقوم است بر حیات انسانی تا دیگر ملل.

و اگر در مقایسه با سایر شرایع الهی قبل مانند شریعت نوح و موسی و عیسی (علیهمالسلام) باشد (همچنانکه ظاهرش هم همین است چون در مقابل این آیه، آیه دیگری هست که تورات را وسیله هدایت بنی اسرائیل می خواند، لذا فرمود: همانا قرآن کریم خلق را به چیزی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۶۴

هدایت می کند که قویم تر و استوارتر است)، در این صورت دلیلش این است که دین حنیف از ادیان سابق خود که کتب انبیاء سلف متضمن آنها بودند کامل تر است، زیرا تمامی معارف الهی تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی شرایعی که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است در این دین آمده، و حتی یک عمل از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته، همچنانکه فرموده: ((وانزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب و مهیمنا علیہ)) (پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می کند قویم تر از آن چیز است که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می کنند.

و یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (۹) کلمه ((صالحات)) صفتی است برای موصوفی که به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر آن: ((و عملوا الاعمال الصالحات)) است.

خداوند برای مؤمنان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (ان لهم اجرا کبیرا)

در این آیه حقی برای مؤمنین بر خدا اثبات شده، و اینکه آن را اجر نامیده موید این معنا است، و همچنین آیه ((ان الذین امنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غیر ممنون)) (نیز مؤید آنست.

و هیچ محذور و اشکالی هم در آن نیست، زیرا زمانی اشکال پیش می آمد که شخص دیگری خدای را بدهکار اجر بندگان کند، اما وقتی که خودش حقی را برای بندگان بر خود واجب بسازد اشکالی پیش نمی آید و نظیر این مطلب که خداوند خود را بدهکار مؤمنین می شمارد آیه شریفه: ((ثم ننجی رسلنا و الذین امنوا کذلک حقا علینا ننج المؤمنین)) (می باشد.

در این آیه عنایت دارد پاداش منجز و تثبیت شده نیکوکاران را بیان کند، همچنانکه در آیه بعدی عنایتش به بیان کیفری است که منجز شده است، و آن عبارت از عذاب کسانی است که نسبت به آخرت و معاد کفر ورزیده باشند و اما خداوند در این دو آیه متعرض حال کسانی که ایمان آورده ولی عمل صالح نکرده باشند نشده، پس چنین کسی از هیچ طرف وعده منجز ندارد، نه پاداش و نه کیفر، بلکه وضع او منوط به توبه و یا شفاعت است، تا به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۶۵

وسیله یکی از این دوبه گروه صالحان از مؤمنین ملحق شود، و در جای دیگر در حق این طایفه فرموده: ((واخرون اعترفوا بذنوبهم

خلطوا عملا صالحا و اخر سیئا عسی الله ان يتوب علیهم)) (و نیز فرموده: ((واخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم))

آری، این طایفه با طایفه ای که هم ایمان دارند و هم عمل صالح، در این جهت شرکت دارند که خدا به پاداش اینکه ایمان آوردند ایشان را بر حق پایدار می نماید، همچنانکه فرمود: ((وبشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم)) (و نیز فرمود: ((یثبت

الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة))



وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ اُغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۰) ((اعتاد)) به معنای ((اعداد و تهیه کردن)) است که از ((عتاد)) (به بفتح عین) گرفته شده است، و به طوری که راغب می گوید به معنای ((ذخیره کردن چیزی است)) قبل از رسیدن وقت حاجت و نیاز به آن. از سیاق آیه چنین برمی آید که جمله مورد بحث، عطف باشد به جمله ((ان لهم...)) که در آیه قبل بود و تقدیرش چنین است: ((قرآن بشارت می دهد کسانی را که عمل صالح کردند به اینکه همانا برای آنان است اجری بزرگ و برای کسانی که ایمان به آخرت نیاورند عذابی دردناک ذخیره کرده ایم)) اگر عذاب کفار را برای مؤمنین بشارت داده از این جهت است که عذاب ایشان انتقامی است که خدا از دشمنان دین می گیرد و باعث روشنی دیدگان مؤمنین می شود.

حال چرا از اوصاف این طایفه، تنها ((ایمان نیاوردن به آخرت)) را ذکر کرده با اینکه کفر، با انکار غیر آخرت - مثل انکار توحید یا نبوت - نیز تحقق می یابد؟ جوابش این است که چون سیاق کلام در بیان اثری است که دین قیم به دنبال دارد و با انکار معاد دیگر خاصیت و اثری برای دین قیم باقی نمی ماند، هر چند منکر معاد قائل به وحدانیت خداوند و سایر معارف حق باشد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی فراموش کردن قیامت را ریشه تمامی گمراهیها نامیده و فرمود: ((ان الذین یضلون عن سبیل اللّٰه لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۶۶

وَ يَدْعُ الْانْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْانْسَانُ عَجُولًا (۱۱) مراد از ((دعا)) بطوری که از سیاق آیه استفاده می شود مطلق طلب است، چه به لفظ دعا باشد مثل ((خدایا مال و اولاد بر من روزی کن و...)) و چه بدون لفظ صورت گیرد و به صورت سعی و عمل بوده باشد، همه اینها دعا و درخواست از خداست، حتی اگر این درخواست از کسی صادر شود که به خدا معتقد نبوده و توجهی به درخواست از خدا ندارد، چون در حقیقت غیر از خدا معطی و مانعی وجود ندارد همچنانکه فرمود: ((یسله من فی السموات و الارض و نیز فرموده:)) ((واتیکم من کل ما سألتموه))

پس به شهادت این دو آیه، دعا به معنای مطلق طلب است، و حرف ((باء)) در دو کلمه: ((بالشّر)) و ((بالخیر)) برای چسباندن فعل به مفعول آن است و مقصود این است که انسان به همان نحو شر را می خواند و آن را درخواست می کند که خیر را می طلبد.

بیان اینکه انسان عجل بوده و انسان که در طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد (ویدع الانسان بالشّر دعائه بالخیر) بنابراین مقصود از اینکه فرمود: ((انسان عجل است)) این خواهد بود که او وقتی چیزی را طلب می کند صبر و حوصله به خرج نمی دهد، در جهات صلاح و فساد خود نمی اندیشد تا در آنچه طلب می کند راه خیر برایش مشخص گردد، و از آن راه به طلبش اقدام کند بلکه به محض اینکه چیزی را برایش تعریف کردند و مطابق میلش دید با عجله و شتابزدگی به سویش می رود و در نتیجه گاهی آن امر، شری از آب در می آید که مایه خسارت و زحمتش می شود، و گاهی هم خیری بوده که از آن نفع می برد.

این آیه و آیات بعدیش در سیاق توبیخ و سرزنشی است که ناشی از منت نهادن خدای تعالی در آیات قبل است که مساءله ((هدایت اقوم)) را به رخ بندگانش می کشد، گوئی که فرموده است: ما کتابی نازل کردیم که شما را به سوی ملتی اقوم هدایت می کند و گروندگان به آن ملت و کیش را به سعادت و بهشت می رساند و به سوی اجری عظیم و خیری کثیر ارشاد می کند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۶۷

ولیکن جنس بشر عجل است و به خاطر همین عجله اش میان خیر و شر فرق نمی گذارد، بلکه هر چه برایش پیش بیاید همان را می خواهد و در طلبش برمی خیزد، بدون اینکه خیر و شر را از هم جدا نموده و حق را از باطل تشخیص دهد، در نتیجه به همان نحوی که عاشق خیر است، شر را نیز به همان وجه طلب می کند، و همانطور که باید بر سر حق سر و سینه بشکند بر سر باطل هم می شکند.

سزاوار نیست که انسان دستخوش عجله گشته و هر چه را که دلش خواست و اشتهايش طلب کرد دنبال کند و هر عملی که ارتکابش برایش ممکن بود مرتکب شود، و تا آنجا که تیغش برید ببرد، و آنگاه این معنا را بهانه کند که خدا برایم فراهم کرد و اگر اونمی خواست نمی گذاشت من اینکار را بکنم! درست است که شب و روز دو آیت الهی اند، و هیچ وقت در یک حال نمی ماند، بلکه



خدا با آیت شب آثار روز را از بین برده و حرکات موجودات را متوقف و دیدگان را به خواب می برد، و برعکس با آیت روز قوا را بار دیگر بیدار نموده و مردم به طلب فضل پروردگارشان به جنب و جوش در می آیند، و با این شب و روز عدد سالها و حسابها را در دست دارند.

و درست است که اعمال خیر و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می یابند و همه آنها با قدرتی برای آدمی مقدور است که خدا به آدمی داده است ولیکن این معنی باعث نمی شود که اعمال خیر و شر، هر دو برای آدمی جایز شوند، و انسان هر چه را که هوس کرد با عجله و سراسیمه دنبال نماید، و بدون هیچ احساس مسؤ و لیتی مرتکب هر عملی - چه خیر و چه شر - بشود و همان طور که در اطاعت خدا آزاد است معصیت خدا را هم آزادانه مرتکب شود.

بلکه واجب است اعمال شر را مانند شب تاریک کننده دانسته و نزدیکش نشود و عمل خیر را مانند روز بینا کننده دانسته انجامش دهد، و با انجام آن فضل پروردگار خود را جستجو نماید، امیدوار باشد که خدا به پاداش آن سعادت آخرت و رزق کریمش مرحمت فرماید آری عمل آدمی گریبانگیر آدمی است و تا او را به سعادت و یا شقاوتش نکشاند دست بردار نیست و آنچه می کند آثارش به خود برگشته و به غیر خود نمی رسد، و کسی را به جای خود نمی گیرد. این آن معنائیست که از سیاق آیه استفاده می شود و با در نظر گرفتن آن، چند نکته روشن می گردد:

دو نکته که آیه شریفه روشن می شود

اول اینکه: این آیه و آیات بعدیش در مقام توییح و ملامتند و همانطور که قبلاً اشاره کردیم همین معنی وجه اتصال آنها به ماقبلند که فرمود: ((ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم...)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۶۸)

بنابراین خدای سبحان می خواهد بفرماید که انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد آنطور که باید قدر نعمت هدایت الهی را نمی داند، و ملت اقوم و ملت دیگر در نظرش یکسان است، و به همین جهت همانطور و به همان عشق و علاقه که خیر را می طلبد در طلب شر می رود، و به همان عجله که به دنبال سعادت می رود در پی شقاوت می دود.

نکته دوم اینکه: مراد از ((انسان)) جنس آدمی است نه افراد معینی از انسانها، از قبیل کفار و مشرکین، چنانکه بعضی گفته اند و مراد از ((دعا)) هم مطلق طلب است نه دعای اصطلاحی که بعضی خیال کرده اند، و مقصود از خیر و شر هر آن چیزی است که در حقیقت مایه سعادت و یا شقاوت آدمی است، نه مطلق هر چیزی که مضر یا نافع باشد، مانند درخواست فلاح و رستگاری برای کسی که مورد علاقه او است و درخواست خسران و نومیدی برای کسی که مورد انزجار و خشم او است و...

و مراد از ((عجله)) علاقه آدمی است به اینکه آنچه میل دارد به زودی تحقق یابد، نه لجاجت و درخواست عذاب.

و ما از این نظر مفردات آیه را معنا کردیم که مفسرین در معانی آنها اختلاف عجیبی به راه انداخته اند و در وجه اتصال آیه به آیات قبل و بعدش حرفهائی مضطرب و گوناگون زده اند، که چون فایده ای در نقل آنها ندیدیم از ایراد آنها وغور و بحث در پیرامونش صرف نظر نمودیم، کسانی که مایلند همه آنها را ببینند باید به کتب تفسیر مراجعه نمایند.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوَنًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلْنَاهُ تَفْصِيلًا (۱۲) در مجمع البیان آمده: کلمه ((مبصره)) به معنای ((مضیئه: روشننگر)) ((منیره: نور دهنده)) و ((نیره: درخشنده)) است ابو عمرو گفته: مقصود از این کلمه اینست که مردم به وسیله قرآن بینا می شوند، همانطور که گفته می شود ((لیل نائم)) و ((سر کاتم))، کسائی گفته: عرب وقتی می گوید: ((ابصر النهار)) یعنی بینا کرد روز، مقصود این است که روشن شد.

مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار

و دو کلمه ((لیل)) و ((نهار)) به معنای ظلمت و نوری است که متعاقب هم و به خاطر مواجه بودن زمین با طلوع و غروب آفتاب در

زمین پدید می‌آیند، و این دو مانند سایر موجودات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۶۹

عالم و همچنین احوال آن موجودات دو آیت از آیات خدای سبحان است که بالذات دلالت بر یکتایی خدا در ربوبیت می‌کند. و از همینجا روشن می‌شود اینکه فرمود: ((شب و روز را دو آیت قرار داد)) مقصود این است که آنها را دو آیت خلق کرد، نه اینکه در آغاز خلقتشان آیت نبودند و بعدا آنها را آیت خود قرار داد و آنها را به عنوان دلیل مقرر داشت، زیرا تمامی موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکنون خود دلالت دارند.

بنابراین به خوبی روشن می‌شود که مراد از آیت شب و آیت روز خود شب و روز است، و در حقیقت اضافه آیت به لیل و نهار در عبارت ((آیه اللیل و آیه النهار)) اضافه بیانیه است نه اضافه لامیه و مقصود از محو لیل تاریک کردن و پنهان کردن آن از چشمها است، که به خلاف روز باشد.

پس اینکه بعضی ها گفته اند: مراد از ((آیت لیل)) ماه و مراد از محو آن، لکه هایی است که در آن دودیده می‌شود، و مراد از ((آیت نهار)) خود آفتاب، و مبصر بودن آن، نداشتن آن لکه ها است به هیچ وجه صحیح نیست.

زیرا گفتگودر خود دو ((آیت)) (لیل و نهار) است، نه در آیت آن دو آیت، علاوه بر این، تفریعی که بر جمله مورد بحث کرده و فرموده: ((لتبتغوا فضلا من ربکم...)) متفرع بر روشنی دادن روز و ظلمت شب است نه بر لکه داشتن ماه و نداشتن آفتاب.

و نظیر این حرف بی اساس را بعضی دیگر نیز گفته اند که: مراد از آیت شب، ظلمت آن و از آیت روز نور آن و مراد از محو آیت شب، بردن ظلمت آن با نور روز است، و اگر در آیه از بردن نور روز، به وسیله شب سخنی نرفته برای این بوده که همین یکی بر آن دیگری دلالت می‌کرده.

و اگر خواننده محترم کلام سابق ما را به یاد داشته باشد قطعا وجه سقوط این گفتار بر او پوشیده نخواهد ماند، زیرا ما گفتیم که آیه شریفه در مقام بیان فرقی است که میان این دو آیت است، و بنا به گفتار مفسر مزبور دیگر فرقی میان این دو آیت باقی نمی‌ماند، این یکی آن دیگری را و آن دیگری این را از بین می‌برد.

جمله: ((لتبتغوا فضلا من ربکم)) متفرع است بر جمله ((وجعلنا آیه النهار مبصرة)) و معنایش این است که اگر ما آیت روز را روشن قرار دادیم برای این است که شما بتوانید در آن موقع رزق پروردگار خود را طلب کنید، چون ((رزق)) فضل و عطای خدای تعالی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۷۰

بعضی دیگر گفته اند که: تقدیر جمله مورد بحث چنین است: ((لتسکنوا باللیل و لتبتغوا فضلا من ربکم بالنهار: تا در شب آرام گیرید و در روز به جستجوی فضل خدا برخیزید منتهی جمله اولی حذف شد، چون مسأله سکونت در شب را در چند جای دیگر خاطر نشان کرده بود، ولیکن این حرف صحیح نیست، زیرا چنین تقدیری با سیاق کلام منافات دارد، چون سیاق اینست که می‌خواهد آثار یکی از دو آیت را در عین اینکه هر دو آیتند باقی گذارده و آثار آیت دیگری را محو نماید.

و اینکه فرمود: ((ولتعلموا عدد السنین و الحساب)) (یعنی تا اینکه با محو شب و روشنگری روز، سالها را بدانید، یکی از روزهای آن را واحد قرار داده و بقیه ایام را بر آن گره بزنید، و بدینوسیله حساب وقتها و مواعدها را بدانید.

و کلمه: ((و الحساب)) (هم متفرع بر مبصر بودن نهار است، نظیر همان متفرع بودن طلب رزق بر آن، و جهتش اینست که ما به هیچ عدم و فقدان بر نمی‌خوریم مگر از ناحیه وجودی که مقابل آنست، ولی به عکس نیست، یعنی از ناحیه عدمها به وجود متوجه نمی‌شویم، و ظلمت امری است عدمی به معنای نبود نور، و اگر نور نبود نه به نوری منتقل می‌شدیم و نه به ظلمتی، و ما هر چند که هم با شب حسابها را نگه می‌داریم و هم با روز و آن دورا ظاهرا از هم جدا می‌شماریم، لیکن احساس، اول به امر وجودی (یعنی روز) متعلق می‌شود، و سپس به نوعی قیاس متوجه امر عدمی (یعنی شب) می‌شویم، و هر امر وجودی و عدمی که با آن مقایسه شود وضع بدین منوال است.

فخر رازی در تفسیر خود می گوید بهتر این است که بگوییم : مراد از ((محو آیت شب)) بنا بر اینکه مقصود از آن ماه باشد، اختلاف شکلی است که در گردش از محاق به محاق بخود گرفته و نورش با سپری شدن شبها کم و زیاد می شود، زیرا همین اختلاف نور آثار عظیم و بسیاری در دریاها و بیابانها و مزاجهای مردم دارد، و لازمه این همانطور که خودش اشاره کرده این است که جمله : ((لتبتغوا فضلا من ربکم)) (و جمله : لتعلموا عدد السنین والحساب)) (متفرع بر محو آیت شب و مبصر کردن آیت نهار (هر دو) باشد، و معنایش چنین باشد: دو آیت شب و روز را چنین کردیم تا شما با نور خورشید و اختلاف نور ماه رزق خود را به دست آورید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۷۱

و تا اینکه بدین وسیله سالها و حسابها را بدانید، چون آفتاب شب و روز را از هم متمایز نموده، و ماه با اختلاف شکلهاش ماههای قمری را ترسیم نموده و ماهها سالها را تشکیل می دهد، و بنا بر این معنا، لام در: ((لتبتغوا)) (و در: ((لتعلموا)) (متعلق به دو فعل: ((محو نا و جعلنا)) (هر دو) خواهد بود.

ولیکن این معنا صحیح نیست و آیه شریفه در سیاقی است که با آن نمی سازد، و نمی توان گفت غرضی که در آن ذکر شده غرض واحدی است که مترتب بر هر دو آیه (آیه محو آیه اثبات) شده است.

زیرا قبلا هم گفتیم که آیات مورد بحث در سیاق توییح و ملامت است، و آیه مورد بحث یعنی آیه : ((وجعلنا اللیل والنهار آیتین)) به منزله جواب از احتجاجی است تقدیری که ممکن است کسی درخواست شر بکند. وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست

و خلاصه آن احتجاج این است که آدمی به خاطر عجله ای که دارد در طلب مقاصدش سراسیمه می شتابد، و بدون اینکه اعتنا و توجهی نسبت به کتاب و هدایت الهی که به سوی ملت فرستاده شده و اقوام است، بنماید، در این راه تفاوتی میان خیر و شر نگذاشته و از هیچ عملی به منظور بررسی صلاح و فساد آن باز نمی ایستد، بلکه به مجرد اینکه عملی را مورد علاقه و مطابق میلش یافت، و قدرتش بر انجام آن نیز مساعدت نمود انجامش می دهد، و در این باره بحریت طبیعی خود اعتماد نموده با زبان حال چنین استدلال می کند که با اینکه خداوند قدرت اینگونه اعمال را به من داده و مرا از آن جلوگیری نکرده، چرا نکنم؟ همچنانکه قرآن کریم این زبان حال را به عنوان زبان حال از مشرکین نقل کرده که رسماً می گفتند: ((لوشاء الله ما عبدنا من دونه من شیء نحن ولا ابائونا))، و چون جای چنین استدلالی بوده خداوند در آیه مورد بحث بعد از آنکه کلام رابالحن توییح و ملامت بیان فرمود چنین جواب داد که صرف قدرت داشتن بر عمل و صحیح انجام دادن آن، دلیل بر جواز آن نمی شود، و صرف اینکه خداوند ایشان را هم بر انجام خیرها قدرت داده و هم بر انجام شرها دلیل بر این نیست که ارتکاب شر هم جائز باشد، مگر نمی بینید که خداوند شب و روز را دو آیت از آیات خود قرار داده که انسان ها در آن شب و روز زندگی کنند، و در عین حال آیت شب را محو نموده، و موجودات را محکوم کرده که در آن به آسایش و خمود پردازند و آیت روز را مبصر و وسیله درک و بینائی قرار داده تا در آن رزق خود را طلب کنند و به وسیله آن عدد سنین و حساب را در دست داشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۷۲

پس همانطور که مشترک بودن شب و روز در آیت بودن باعث نمی شود که در حرکات و تقلبات هم مشترک باشند، بلکه حرکات و تقلبات مخصوص روز است، همچنین اشتراک اعمال خیر و شر در اینکه هر دو به اذن خدا صورت می گیرند، و خداوند قدرت انجام آنها را به آدمی داده باعث نمی شود که بگوییم ارتکاب هر دو جایز است، بلکه جواز انجام و ارتکاب از خواص عمل خیر است، و عمل شر از آن سهمی ندارد، پس آدمی نباید هر چه که برایش پیش آمد بکند، و یا هر چه که دلش خواست انجام دهد، و به این معنا اعتماد و استدلال کند که هم آزادی طبیعی دارم، و هم خداوند قدرت انجام آن را به من داده است.

از آنچه گفته شد فساد گفتار بعضی روشن می شود که گفته اند آیه مورد بحث در مقام استدلال و اثبات توحید است، به این بیان که شب و روز و اختلافاتی که بر آن دو عارض می شود و بر کاتی که از ناحیه آن اختلافات پیدا می کنند از نشانه های توحید است.

زیرا دلالت شب و روز بر توحید دلیل بر این نمی شود که آیه هم بخواهد همان را افاده کند، و در هر سیاقی که قرار داشته باشد دلیل بر توحید به حساب آید.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: ((وکل شیء فِیْ لَمَنَاهُ تَفْصِیْلًا اشاره است به تمیز موجودات، و اینکه در خلقت هیچ گونه ابهام واجمالی نیست.

وَکَلَّ إِنْسَانَ الزَّمَنَةَ طَائِرَهُ فِی عُنُقِهِ)) (وکل انسان الزمانه طائره فی عنقه))

در مجمع البیان گفته: ((طائر)) در اینجا عمل انسان است، و عمل آدمی را به طائری تشبیه کرده است که از چپ به راست پرواز می کند که عربها آن را به فال نیک می گیرند، و یا از راست به چپ می پرد و آن را به فال بد می گیرند، آری مرغان در عرب دوحال داشتند یا از طرف چپ مسافر به طرف راست وی پرواز می کردند که آن را سانح می نامیدند، و یا طرف چپ خود را در برابر طرف راست ایشان قرار می دادند، و آن را بارح می خواندند و اصل این نامگذاری این بود که مرغ اگر سانح بود تیرانداز به سهولت می توانست صیدش کند، ولی اگر بارح بود نمی توانست نشانه بگیرد.

ابوزید می گوید: هر حیوانی (اعم از مرغ، آهو و یا غیر آن) در حال حرکت دیده می شد آن را طائر می نامیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۷۳

و در کشف آمده است که: عرب به مرغان فال می زدند، و آن را زجر می نامیدند، و چون به سفر می رفتند، و در راه به آن بر می خوردند، کاری می کردند که آن را از خود دور کنند، اگر از طرف چپ ایشان به طرف راستشان پرواز می کرد آن را به فال نیک می گرفتند، و اگر از طرف راست ایشان به سوی چپ شان می پرید آن را شوم دانسته و به فال بد می گرفتند، و به همین جهت فال بد را تطیر نامیدند.

و در مفردات آمده: تطیر اصلش تفالّ به طیر است، ولی بعدها هر فال زدنی را تطیر نامیدند، چه فال نیک و چه فال بد، چه باطیر باشد و چه با غیر آن، و در قرآن آمده: ((قالوا انا تطیرنا بکم)) گفتند که ما شما را نحس می دانیم و به همین مناسبت گفته اند: ((لاطیر الاطیرک: هیچ فال بدی نیست مگر فال بد تو)) و نیز در قرآن آمده: ((ان تصبهم سیئة یطیروا بموسی: اگر بدی به ایشان برسد به موسی فال بد می زنند)) و نیز آمده: ((الا انما طائرهم عندالله: آگاه باش که فال بدشان نزد خداست)) یعنی آن شوم و پیش آمد بدی که در پیش دارند نزد خداست، که خدا به خاطر اعمال زشتشان برایشان آماده کرده

در آیات زیر که می فرماید: ((قالوا طیرنا بک وبمن معک)) و ((قال طائرکم عندالله)) و ((قالوا طائرکم معکم)) و ((کل انسان الزمانه طائره فی عنقه)) نیز همه به این معنا است، و وقتی گفته می شود: ((تطیروا)) معنایش این است که ((سرعت گرفتند))، و به معنای ((متفرق)) شدند نیز استعمال می شود.

و خلاصه اینکه از سیاق ما قبل آیه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله: ((من اهتدی فانما یهتدی لنفسه...)) به خوبی برمی آید که مراد از کلمه ((طائر)) هر چیزی است که با آن بر میمنت و نحوست استدلال شود، و حسن عاقبت و یا سوء آن کشف و آشکار گردد، زیرا برای هر انسانی چیزی که مربوط به عاقبت امر بوده و بتوان به وسیله آن به کیفیت عاقبتش از خیر و شر پی برد وجود دارد.

و اینکه فرمود: ((ما طائر هر کسی را در گردش الزام کرده ایم)) معنایش اینست که آن را لازم لاینفک و جدائی ناپذیر اوقرار داده ایم که به هیچ وجه از او جدا نگردد. و اگر فرمود ((طائر او را در گردش...))، برای این بود که تنها عضوی که از آدمی جدا نمی شود و انسان از آن جدا نمی گردد است. به خلاف اعضای دیگر از قبیل دست و پا که زندگی انسان بدون داشتن آنها امکان دارد، ولی با قطع شدن گردن، کسی زنده نمی ماند، چون گردن است که سر را به سینه وصل می کند، و گردن عضوی است که هر چه بر آن آویخته باشد چه زیور و چه غل اولین چیزی خواهد بود که در مواجهه به چشم بیننده می خورد. ترجمه تفسیر المیزان

عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری اولزوم و حتمیت پیدا می کند

و بنابراین مقصود از جمله ((وکلّ انسان الزمانه طائره فی عنقه)) این خواهد بود که خواست خدا بر این مطلب استوار است که آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد آورد همواره در گردن او باشد، و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لاینفک او کرده است، و این سرنوشت همان عمل آدمی است، چون خدای تعالی می فرماید: ((وان لیس للانسان الا ما سعی وانّ سعیه سوف یری ثمّ یجزیه الجزاء الاوفی))

پس آن طائر و آینده ای که خداوند لازم لاینفک آدمی کرده همان عمل اوست، و معنای الزام کردن آن اینست که خداوند چنین مقرر فرموده است که هر عملی قائم به عاملش بوده و خیر و شر آن، به خود او برگردد، نه آنکه او را رها کرده به غیر او گلاویز شود. و از آیه: ((وانّ جهنّم لموعدهم اجمعین - تا آیه - انّ المتّقین فی جنّات و عیون)) استفاده می شود که خداوند چنین مقرر فرموده است که عاقبت خیر، با داشتن ایمان و تقوی محقق می شود، و عاقبت بد در پیروی از کفر و معصیت است.

و لازمه این قضاء این است که در عمل هر انسانی شواهدی باشد که به طور قطع و بدون خطا و اشتباه عاقبت او را تعیین و مشخص کند، چون گفتیم که چنین مقرر شده که هر عملی به صاحبش برگردد، و هر کسی جز عملش سرمایه دیگری نداشته باشد و سرانجام کار ((اطاعت)) به بهشت و کار ((گناه)) به آتش بیانجامد.

در این بیان، روشن می شود که آیه شریفه سعادت و شقاوت را اگر بطور لزوم و حتم برای انسان اثبات می کند از راه اعمال نیک و بدش می باشد که خود به اختیار خویش کسب کرده است نه اینکه بخواهد بگوید لزوم یکی از این دو جبری است و عمل افراد هیچگونه اثری در سعادت و شقاوت آنان ندارد، خلاصه اینکه معنای آیه شریفه آنطور نیست که بعضی خیال کرده اند که آیه شریفه سعادت و شقاوت هر کس را اثر قضاء حتمی و ازلی دانسته، چه اینکه عملی انجام دهد و یا ندهد، و چه اطاعت کند یا معصیت نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۷۵

مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (ونخرج له یومالقیمة کتابا یلقیه منشورا) وَ نَخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (۱۳) وضع این کتاب را که در این جمله گفته شده، جمله بعدی یعنی ((اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا روشن می کند، چون دلالت دارد بر اینکه:

اولا آن کتابی که روز قیامت برای انسان بیرون می کشند کتاب خود او است، و هیچ ربطی به غیر او ندارد.

و ثانیاً این کتاب حقایق تمامی اعمال آدمی را دارد، بدون اینکه کوچک ترین عمل او را از قلم انداخته باشد، همچنانکه در آیه دیگری همین معنا را آورده و فرموده است: ((ویقولون یا ویلنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیره ولا کبیره الا حصیها))

و سوم اینکه: حقیقت اعمال را آمارگیری نموده سعادت باشد یا شقاوت، نفع باشد یا ضرر جلوه گر می سازد، جلوه ای که هیچ ابهامی نداشته و جای هیچگونه عذری باقی نمی گذارد، همچنانکه فرموده: ((لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید))

و از آیه ((یوم تجدد کلّ نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء برمی آید که کتاب مزبور در بردارنده حقیقت اعمال و نتایج خیر و شر آنها است، نه اینکه مانند کتابهای معمولی عبارت از خطوط و رسمها بوده باشد، پس آن کتاب عبارتست از همان اعمالی که خداوند آن را به انسان نشان می دهد که دیگر جای حاشا و تکذیب نماند، چون هیچ دلیلی محکمتر از مشاهده و دیدن نیست.

و از همینجا معلوم می شود که مراد از ((طائر)) و ((کتاب)) که در آیه مورد بحث آمده، یک چیز است و آن عبارت از اعمال آدمی است، و اگر فرمود: ((ونخرج له یومالقیمة کتابا)) و نفرمود ((ونخرج)) (با اینکه یکی بودن آن دو، اقتضاء می کرد که به صورت دوم تعبیر کند، به خاطر این نیست که ((کتاب)) غیر از ((طائر)) است، بلکه برای این بوده که کسی توهم نکند که عمل قبلا طائر

بوده و کتاب نبوده و در قیامت کتاب شده و دیگر طائر نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۷۶

و خلاصه اینکه در جمله ((ونخرج له)) اشاره ایست به اینکه حقایق کتاب اعمال از ادراک انسان پوشیده شده و در پس پرده غفلت است ، و خداوند در روز قیامت آن را از پس پرده بیرون می کشد و آدمی را از جزئیات آن با خبر می سازد، و مقصود از جمله ((یلقیه منشورا)) هم همین است و این خود دلیل بر این است که این کتاب برای هر کس آماده وزیر سر است ، و نسبت به احدی در آن غفلت نمی شود، بنابراین ، جمله مذکور تاکید جمله قبلی است که می فرمود: ((وکلّ انسان الزمانه طائره فی عنقه)) چون حاصل معنای این جمله نیز همین بود که هر انسانی به زودی آثار اعمالش را خواهد یافت ، اولاً- برای اینکه آثار اعمال ، لازم لاینفک و جدائی ناپذیر او است و ثانیاً برای اینکه به صورت کتابی در آمده که به زودی آن را پخش و منتشر خواهد دید.

اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَافِيَةً (۱۴) در این آیه چیزی در تقدیر است ، و تقدیر آن چنین است : ((یقال له اقرء کتابک...))

حرف ((باء)) در جمله ((کفی بنفسک)) زائده است ، و اصل آن ((کفت بنفسک : نفس تو کافی است)) بوده و اگر به جای ((کفت)) ((کفی)) آورده و با اینکه کلمه ((نفس)) مؤنث است فعل آن را مذکر آورده ، از این جهت بوده است که نفس مؤنث مجازی است و در هر فاعلی که مؤنث مجازی باشد هم می توان فعلش را مذکر آورد و هم مؤنث ، و چه بسا که بعضی در توجیه مذکر آوردن ((کفی)) گفته باشند که بقاء در ((بنفسک)) زائده نیست ، و این کلمه مجموعاً اسم فعل است به معنای ((اکتف : بس کن)) و بسا توجیهاً دیگری نیز وجود دارد.

این آیه دلالت می کند بر اینکه حجت کتاب مذکور حجتی است قاطع به طوری که خواننده آن هیچ تردیدی در آن نمی کند، هر چند که خواننده خود گنهکار باشد، و چطور چنین نباشد و حال آنکه در کتاب به جای خط و نقش ، خود عمل دیده می شود و پاداش و کیفر هم خود عمل است ، همچنانکه فرموده ((لا تعذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون))

از آن بیانی که ما قبلاً- در وجه اتصال آیه ((ویدع الانسان بالشر)) به ما قبلش ذکر کردیم وجه اتصال دو آیه مورد بحث یعنی آیه ((وکلّ انسان الزمانه طائره)) تا کلمه ((حسیبا)) به ما قبل خود نیز معلوم و روشن می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه :

۷۷

و خلاصه معنای آیات با در نظر گرفتن اینکه سیاق آنها سیاق توبیخ و ملامت است این می شود که : ((خدای سبحان قرآن را نازل کرده و آن را راهنمای ملتی قرار داد که اقوام است و این کار بر طبق سنت الهی جریان یافته چرا که سنت اودر هدایت مردم به سوی توحید و بندگی و به سعادت رساندن راه یافتگان و بدبخت کردن گمراهان در همه اعصار اینچنین بوده است ولیکن انسان خیر را از شر و نفع دهنده را از ضرر زننده تشخیص نداده است ، نسبت به آنچه که مطابق هوی و هوس باشد عجله می کند، و در نتیجه شر را به عین حرص و ولعی که در خیر از خود نشان می دهد جستجو و طلب می کند و حال آنکه عمل چه خیر و چه شر همچون سایه دنبال آدمی است ، و از یکدیگر جدا شدنی نیستند بلکه در کتابی محفوظ شده تا به زودی در روز قیامت برایش بیرون آورند و در پیش رویش بگسترند، و بر سر آن باز خواستش کنند، و چون چنین است بر آدمی لازم است که به هر چه که دلش خواست مبادرت نوردد و در ارتکاب آن عجله نکند، بلکه در امورش قدری توقف و تفکر نماید تا خیر و شر آن را از هم تشخیص داده و خیر را برگزیده و شر را رها سازد.

هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (ولاتزر وازره وزر اخری)

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ مِثْرًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا هَدَىٰ اللَّهُ نَفْسَهُ لَبِئْسَ مَا كَفَرَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا غُضُوبًا وَسَاءَ مَا يَجْعَلُهُ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا (نور)

سنگینی است که در اصل از وزر ((کوه)) گرفته شده است ، و گناه را هم به ((وزر)) تعبیر می کنند و هم به ((نقل)) و در قرآن هر دو تعبیر آمده است ، یکجا فرموده : ((لیحملوا اوزارهم کامله)) و در جای دیگر فرموده : ((ولیحملن اثقالهم واثقالهم)) و نیز



فرموده: ((ولا-تزر وازره و زر اخری)) یعنی حمل نمی کند احدی سنگینی دیگری را به طوری که صاحبش به کلی از وزر فارغ شود.

این آیه به منزله نتیجه، برای آیه ((وکل انسان الزمناه طائره...)) می باشد، و جمله سومی یعنی ((ولا تزر وازره و زر اخری)) تاکید جمله دوم است که می فرماید: ((ومن ضلّ فأنما یضلّ علیها))

و معنایش این است که عمل چه نیک باشد و چه بد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و علیه او بایگانی می شود و در هنگام حساب، خود را در برابر صاحبش آفتابی می کند، بنابراین هر کس در راه و به سوی راه قدم نهد برای خود و به نفع خود قدم نهاده و نفع هدایتش عاید خودش می شود نه غیر خود، و کسی هم که در بیراهه و به سوی بیراهه قدم نهد ضرر گمراهیش به خودش برمی گردد و دودش به چشم خودش می رود، بدون اینکه به غیر خود کمترین ضرری برساند، و هیچ نفسی بار گناه نفس دیگر را نمی کشد، و آنطور که بعضی از اهل ضلالت می پندارند که اگر گمراهی کنند وزر گمراهیشان به گردن پیشوایانشان است، و یا مقلدین می پندارند که مسؤ ولیت گمراهیشان به گردن پدران و نیاکان ایشان است، و خود مسؤ ولیتی ندارند، سخت در اشتباهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۷۸

آری آن روزی را که مجرمین دارند، پیشوایانشان نیز دارند، چرا که هر کس که سنت بدی را باب کند تا زمانی که در دنیا عاملی به آن سنت زشت وجود دارد صاحب سنت نیز همه آن وزر را خواهد داشت، همانها که در دنیا می گفتند اینکار را بکن مسؤ ولیتش به گردن من!، باید در قیامت گناه ایشان را به گردن بگیرند.

اما همه اینها وزر امامت و پیشوایی باطل و رواج دادن سنتهای بد است نه عین آن وزری را که مرتکب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سنت گزاران این باشد که خود مرتکبین سنت باطل وزری نداشته باشند، و به فرض هم که عین آن باشد، معنایش این است که در یک گناه دو کس معذب شود.

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۵) توضیح اینکه فرمود: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا))

از ظاهر سیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد بر می آید که مراد از ((تعذیب)) تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال باشد، و مؤ ید این احتمال سیاق نفی در ((ما كنا معذبين)) است، زیرا فرق است در اینکه گفته شود: ((لسنا معذبين)) یا ((لأنعذب)) یا ((لن نعذب)) و یا اینکه گفته شود: ((ما كنا معذبين)) که در سه تعبیر اول، تنها نفی عذاب را می رساند، و در تعبیر چهارم استمرار نفی آن در گذشته را افاده می کند، و می فهماند که سنت الهی جاری در امتهای گذشته بر این بوده است که هیچ امتی را عذاب نمی کرد مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان می فرستاد و ایشان را از عذاب خدا می ترساند.

کلمه: ((رسول)) نیز مؤ ید این احتمال است، چون می توانست از آن مبعوث به ((نبی)) تعبیر کند، و فرماید: ((حتی نبعث نبیا)) و اگر در نظر خواننده مانده باشد که در جلد دوم این کتاب در فرق میان ((رسول)) و ((نبی)) گفتیم که ((رسالت)) منصب خاصی است الهی که مستلزم حکم فصل در امت است، و گفتیم که حکم فصل عبارتست از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره مندی از زندگی تا مدتی معین، همچنانکه قرآن فرموده: ((ولکلّ امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط وهم لا یظلمون)) و نیز فرموده: قالت رسولهم افی الله شک فاطر السموات والارض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یؤخرکم الی اجل مسمی)) به خلاف نبوت، زیرا نبوت منصبی نیست که مستلزم چنین لوازمی باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۷۹

پس اینکه در آیه مورد بحث تعبیر به رسول کرده، خود مؤ ید این است که مراد از تعذیب تعذیب دنیوی است نه اخروی و مطلق تعذیب.

پس اینکه فرمود: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)) به منزله دفع توهمی است که ممکن است از کسی سر بزند، و از آیات سابق که می فرمود: ((اثر اعمال به صاحبش برمی گردد، و صالحین را به اجر کبیر و طالحین را به عذاب الیم نوید می داد)) چنین برداشت

کند که آثار گناهان (چه آثار سوء دنیوی آنها و چه اخرویشان) به هیچ وجه از صاحبانش جدا شدنی نبوده و هیچ قید و شرطی در حقوق آنها به صاحبانشان نیست.

در این آیه خداوند از چنین احتمالی پاسخ داده که خدا به رحمت و سعیه و عنایت کامله اش یک عذاب را که همان عذاب استیصال دنیوی باشد مقید به قیدی کرده، و آن این است که ((بعد از بعث رسول و انذار او)) (باشد، هر چند می توانست این قید را نیاورد، ولیکن به خاطر رحمت و رافتش به زبان پیامبر بندگانش را تا نهایت درجه، موعظه نموده و حجت را بعد از تمام شدنش کاملتر می کند آن وقت اگر باز هم به گمراهی خود ادامه دادند عذاب را می فرستد، و بنابراین جمله ((ما کُنَّا مَعْدَبِينَ)) (معنایش ((واقع نشدن)) آن است، ((جایز نبودن)) آن).

بنابراین آیه شریفه همانطور که ملاحظه می شود در مقام این نیست که حکم عقل را که می گوید: ((عقاب بدون بیان جایز نیست)) امضاء کند، بلکه کاشف از اقتضائی است که عنایت و رحمت خداوندی دارد، و آن این است که هیچ قومی را (هر چند مستحق عذاب باشند) به عذاب استیصال دچار نکند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسیل دارد تا حجت را بر ایشان مؤ کد و تمامتر نموده و با بیانهایی پی در پی گوشزدشان کند.

و اما ((نبوت))، مقامی است که به وسیله آن تکالیف بر بندگان ابلاغ می شود و شرایع دین بیان می گردد به همین جهت مواخذه الهی و یا مغفرتش در حق افراد استقرار می یابد و مشخص می گردد که چه کسی مستحق ثواب و چه کسی مستوجب عقاب اخروی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۸۰:

البته این هم تنها در مسائلی است که (مانند فروع دین) حق و باطل آن، جز از طریق نبوت به دست نمی آید و اما اصولی که عقل آدمی آن را درک می کند، و مسائلی که (مانند توحید و نبوت و معاد) که از ضروریات عقل است در آنها هیچ حاجتی به نبوت و رسالت نیست، بلکه عقل خودش به تنهایی پذیرندگان آنها را مستحق ثواب و منکرین آنها را مستوجب عقاب می داند.

و خلاصه اینکه اصول دین آن مسائلی است که عقل بطور مستقل آنها را بیان می کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آنست فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی در باره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست، چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد دور لازم می آید که خلاصه اش ((موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی)) (است بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده، و مؤ اخذ الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین احتیاجی به بیان نبی هست، و حجت خدا تمام نمی شود و مواخذه اش در آخرت استقرار نمی یابد، مگر به بیان نبی، و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی کند.

و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب و در ذیل داستانهای نوح در جلد دهم آن و در مواردی دیگر بطور مفصل در این مسأله بحث کردیم.

این راجع به مؤ اخذ اخروی، و اما در باره مؤ اخذ دنیوی و عذاب استیصال، اینکه ما گفتیم: خداوند نخست رسولی را برای مردم گسیل می دارد تا مردم را انذار کند و در صورتی که زیر بار نرفتند برایشان عذاب می فرستد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می داند، بلکه صرفاً بدین جهت است که خداوند سبحان چنین عنایت کرده است که قبل از بعث رسول، عذاب نفرستد.

مفسرین در معنای آیه مشاجره های طولانی دارند، که چون بیشتر آنها از غرض بحث تفسیری بدور است لذا به ایرادش نپرداختیم، و شاید هم آنچه ما گفتیم با گفته آنان وفق ندهد، به هر حال حق برای پیروی و اطاعت سزاوارتر است تا گفته این و آن.

وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَهْلِكَ قَوْمًا أَمْرًا مَتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا (۱۶) راغب در مفردات گفته است که: کلمه

((ترفه)) به معنای توسعه دادن در نعمت است، وقتی گفته می‌شود: ((اترف فلان: فلانی مترف است)) معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است - تا آنجا که می‌گوید - مراد از ((مترفین)) در جمله ((امرنا مترفیها)) همان کسانی‌اند که آیه: ((فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه: خدا وقتی انسان را آزمایش کند او را اكرام نموده غرق در نعمتش می‌سازد)) وصفشان می‌کند.

وصاحب مجمع البیان گفته است: ((ترفه)) به معنای نعمت است.

ابن عرفه در معنای آن گفته: ((مترف)) کسی را گویند که افسارش را رها کرده باشند و هر چه دلش خواست بکند و جلویش را نگیرند، و نیز در معنای ((تدمیر)) گفته است: این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از ((دمار)) می‌باشد. مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: ((واذا اردنا ان نهلك قریه))

و معنای جمله: ((واذا اردنا ان نهلك قریه)) این است که وقتی زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد چنین وچنان می‌کنیم، و این تعبیر از قبیل این است که می‌گویند: وقتی فلانی می‌خواست بمیرد چنین وچنان گفت، و آسمان وقتی می‌خواست ببارد فلان جور شد، که در همه اینها معنا این است که ((وقتی نزدیک شد بمیرد ویا ببارد))، چون پر واضح است که هیچکس به حقیقت معنای اراده، اراده مردن نمی‌کند، و آسمان هم اراده باریدن ندارد، در قرآن هم آمده: ((فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض)) پس در همه این موارد، اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است.

ممکن هم هست مراد از آن، اراده فعلیه باشد، چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضی مراد و مساعد با وقوع آنست و این معنا نزدیک به همان معنایی است که خاطر نشان ساختیم، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاکت ایشان را دارد، و آن عبارت از کفران ایشان به نعمت و طغیان به معصیت است، همچنانکه فرموده: ((لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابى لشديد))، و نیز فرموده: ((الذين طغوا فى البلاد، فاكثروا هم فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب، ان ربك لبالمرصاد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۸۲

توجیه امر خدا در ((امرنا مترفیها ففسقوا فیها)) با اینکه خدا امر به فحشاء نمی‌کند!

واینکه فرمود: ((ما به مترفین آن قوم دستور دادیم تا در آن قریه ها فسق و فجور کنند)) با اینکه از کلام خدای تعالی این معنا را می‌دانیم که هرگز امر تشریحی به فسق و فجور نکرده بلکه صریحا فرموده: ((قل ان الله لا یامر بالفحشاء))، لذا می‌فهمیم که این امر، امر تشریحی نبوده.

واما تعلق نگرفتن امر تکوینی، به معصیت، از آن جهت که معصیت است نیز واضح است بلکه واضح تر از امر تشریحی است، زیرا اگر خداوند امر تکوینی به عملی کند، آن عمل، ضروری شده و دیگر متعلق به اختیار کسی نمی‌شود، و وقتی عملی اختیاری انسان نشد انجامش معصیت نیست، همچنانکه قرآن کریم در معنای امر تکوینی خداوند فرموده است: ((اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون))

بنابراین اگر متعلق امر، در جمله ((امرنا)) اطاعت باشد، امر به معنای حقیقی یعنی امر تشریحی خواهد بود، یعنی امری که با زبان پیغمبرشان به ایشان ابلاغ شده، پیامبری که مبعوث شدنش برای انذار ایشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است، و قبلا هم اشاره کردیم که اصولا این شائن یعنی انذار مردم از مختصات فرستادگان خداست.

پس قوم هر پیغمبری اگر مخالفت کنند و از امر پروردگارش فسق بورزند، قول عذاب برایشان محقق می‌شود، یعنی مبتلا به عذاب و هلاکت می‌گردند.

و اگر متعلق امر در جمله مورد بحث، فسق و معصیت باشد، مقصود از امر این خواهد بود که ما نعمت را برایشان افاضه نموده و بر سیل املاء و استدراج فراوانش کردیم تا بدین وسیله دسترسیشان به فسق بیشتر گشته و فسق را از حد بگذرانند و قول بر آنان محقق

گردد تا عذاب نازل شود.

این دووجه بود که با هر یک از آنها جمله ((امرنا...)) را می توان توجیه نمود.

اما وجه اول از دو جهت بعید است ، یکی اینکه خلاف ظاهر است ، چون ظاهر اینکه می گوئیم : ((دستورش دادم و او چنین و چنان کرد)) این است که دستور به عین همان عملی که او کرده صادر شده است ، و در آیه مورد بحث هم ظاهر این است که امر به خود فسق تعلق گرفته باشد، نه به طاعت .

دوم اینکه تا همه اهل یک شهر فسق نورزند بلای عمومی نازل نمی شود، و با این حال وجهی نیست که امر تنها متوجه مترفین شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۸۳

وجوهی که مفسرین در توجیه این امر گفته اند.

زمخشری در توجیه این امر گفته است : امر در اینجا حتما امری است مجازی ، زیرا وقتی امر حقیقی می بود که به ایشان فرموده باشد: ((افسقوا: فسق بورزید)) و چون چنین امری معقول و ممکن نیست ، لاجرم امر مجازی خواهد بود، و اما وجه مجازیت آن این است که از آنجائی که خداوند نعمت را بر آنان بسیار کرده و وسیله پیروی شهوات را بر ایشان فراهم نموده پس گویی که ایشان ماءموریت داشته اند که نعمت های خدا را در اینکار صرف کنند.

ولی حقیقتش این است که خداوند نعمت را برای این ارزانیان داشت که شکرگزاری نموده و در راه خیر صرف کنند، و متمکن از احسان و نیکی باشند، همچنانکه ایشان را صحیح و سالم و نیرومند آفرید و متمکن در خیر و شرشان کرد، و از ایشان خواست تا خیر را بر شر و اطاعت را بر معصیت مقدم بدانند، ولی ایشان فسق و فجور را مقدم داشتند، و چون دست و دامن بدان بیالودند ((قول)) که همان کلمه عذاب باشد برایشان استقرار یافت ، و نابودشان کرد.

و اگر بگویی که چرا آیه را چنین معنا نکنیم که ((ماایشان را به اطاعت امر کردیم وایشان فسق ورزیدند))؟ در جواب می گوئیم بدین جهت نمی توانیم که چنین معنا کردن مستلزم حذف چیزی است که در آیه دلیل و قرینه ای بر آن نیست و چنین حذفی جایز نمی باشد چه رسد به حذف چیزی که دلیل بر خلاف آن هست .

به خلاف اینکه ماءمور به که حذف شده همان فسق باشد که کلمه ((فسقوا)) بر آن دلالت دارد، و اینگونه تعبیر بسیار است ، مثلا گفته می شود: امرش کردم پس ایستاد، یا دستورش دادم خواند، که غیر از این از آن فهمیده نمی شود که ماءمور به حذف شده در اولی ایستادن و در دومی همان قرائت است ، و اگر چیز دیگری در تقدیر بگیریم در حقیقت از شنونده خود علم غیب توقع کرده ایم .

البته این معنا را در مثل ((اورا دستور دادم نافرمانیم کرد)) و یا ((او را امر کردم امرم را امتثال نکرد)) نمی گوئیم ، زیرا هیچ عاقلی ماءمور خود را امر به نافرمانی نمی کند، و چون محال است چنین معنایی مورد نظر گوینده باشد از این جهت کلام گوینده هم دلالت بر آن ندارد، بلکه صاحب چنین کلامی منظورش این است که من اصلا ماءمور ندارم و خطم را نمی خوانند، من فلانی را امر کردم ولی او اطاعت نکرد، مثل اینکه بعضی از سفیهان و دیوانگان بدون اینکه ماءموری داشته باشند امر ونهی می کنند.

خواهی گفت : با اینکه می دانیم خداوند امر به فحشاء نمی کند و همواره به خیر و عدالت امر می کند چرا همین معنا قرینه بر این نباشد که مقصود از جمله ((امرنا...))، این باشد که ما مترفین آن قریه ها را امر به خیر کردیم ولی ایشان عصیان ورزیدند؟. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۸۱

در جواب می گوئیم : این حرف صحیح نیست ، زیرا تقدیر گرفتن کلمه ((بخیر)) تقدیر گرفتن چیزیست که ظاهر عبارت ((فسقوا)) مخالف آنست ، بنابراین جز همان راه که گفتیم که باید کلام مورد بحث را، حمل بر مجاز کرد چاره دیگری نداریم .

و این کلام در توجیه جمله مورد بحث و اینکه چگونه فسق ماءمور به شده است حرف خوبی است ، ولیکن آنطور که ایشان ادعا

کرده اند که آیه شریفه صریح در این معنا است و احتمال دیگری وجود ندارد، صحیح نیست .

همانطور که آن وجه محتمل است بیان ما نیز محتمل است ، چرا صحیح نباشد که بگوئیم در جمله ((امرش کردم پس نافرمانی کرد)) به قرینه اینکه ((عصیان)) منافی با ((امر)) است ، ماء مور به ((اطاعت)) بوده و تقدیر چنین باشد که ((من او را به اطاعت امر کردم ولی اوفسق ورزید)) چون فسق همان عصیان و خروج از زیّ بندگی است ، و یا چرا صحیح نباشد بگوئیم که فعل امر نا در آیه شریفه در لازمه معنای خود استعمال شده ، و معنای آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند . بنابراین انصاف این است که هم توجیه ما متحمل است ، و هم توجیه زمخشری ، و هیچیک هم اشکالی ندارد، جز اینکه توجیه ما صرف احتمال نیست ، بلکه بهره ای از ظهور نیز دارد.

بعضی دیگر از این سؤال که چرا امر فقط متوجه مترفین شده ، چنین پاسخ داده اند که چون ایشان رؤ سا و زمامداران قوم بوده اند، و دیگران از ایشان پیروی می کردند، و معلوم است که حکم تابع حکم متبوع او است ، ولی این جواب بی اشکال نیست . بعضی دیگر گفته اند: جمله : ((امرنا...)) صفت قریه است ، نه جواب کلمه ((اذا)) و جواب کلمه مزبور حذف شده است ، همچنانکه در آیه ((حتی اذا جاوها وفتح ابوابها و قال لهم خزنتها)) حذف شده ، و جهت حذف آن این بوده که حاجتی به ذکرش نبوده ، و کلام بر آن دلالت می کرد.

عده ای دیگر گفته اند که در آیه ، تقدیم و تاء خیر به کار رفته و تقدیرش چنین است ((و اذا امرنا مترفی قریه ففسقوا فیها اردنا ان نهلكها: و چون مترفین هر شهری را امر کنیم و ایشان در امر ما فسق بورزند اراده می کنیم هلاکشان سازیم)) چون اراده هلاکت قبل از آنکه جهتش محقق شود معنا ندارد، این وجه مانند وجه قبلیش سخیف و بی اساس است .

همه این توجیها بر تقدیر است که آیه را به قرائت معروف که جمله ((امرنا)) را با همزه و بعد از آن میم بدون تشدید قرائت نموده اند قرائت کنیم و آن را از ماده امر که به معنای طلبیدن است بدانیم ، ولی چه بسا که آن را به معنای اکتار دانسته اند، و گفته اند معنایش این است که مال و اولاد مترفین را زیاد کردیم ، و ایشان در آن شهر فساد راه انداختند.

و بعضی دیگر آن را به صورت ((امرنا)) قرائت کرده و به علی (علیه السلام) و به عاصم و ابن کثیر و نافع و غیر ایشان نسبتش داده اند که از ماده ((ایمار)) و به معنای زیاد کردن مال و نسل است ، بعضی دیگر آن را به صورت ((امرنا)) با تشدید میم از مصدر تاء میر به معنای تولیت و عهده داری امارت قرائت کرده و به امام علی و امام حسن و امام باقر (علیه السلام) و به ابن عباس و زید بن علی و غیر ایشان نسبتش داده اند.

وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۱۷) در مفردات گفته است : کلمه ((قرن)) به معنای مردمی است که در یک زمان زندگی کنند و از جهت عصر و زمان مشترک باشند، و جمع آن قرون می آید، همچنانکه در قرآن فرمود: ((ولقد اهلکنا من القرون)) و نیز فرموده : ((کم اهلکنا من القرون)) و معنای آیه روشن است که می خواهد مطلب گذشته در آیه قبل را تثبیت نموده و با اشاره به قرون گذشته هلاک شده ، بفهماند که هلاک ساختن اهل قریه ها و دیارها یکی از سنت جاریه خداوندی است .

و این آیه خالی از اشعار به این معنا نیست که سنت هلاک ساختن از زمان نوح در میان قرون بشری شروع شده است ، و همینطور هم هست قبلا هم در تفسیر آیه : ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبین)) ، در جلد دوم این کتاب گفتیم که جامعه انسانی ، قبل از زمان نوح (علیه السلام) یک جامعه ساده فطری بوده است و بشر جز آنچه را که به فطرت خود می یافته درک نمی کرده است و بعد از آمدن نوح بود که اختلافات در میان بشر پیدا شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۸۶

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا (۱۸) کلمه ((عاجله)) صفت است برای موصوفی که حذف شده و بعید نیست که موصوفش حیات (زندگی) باشد، به قرینه اینکه مقابل آن را در آیه بعد، آخرت آورده

است .

بعضی هم گفته اند که مراد از ((عاجله)) نعمت های عاجله است ، بعضی نیز گفته اند که متاع دنیای عاجل است .  
 ومفردات در معنای ((یصلیها)) گفته است که اصل این کلمه ((صلی)) وبه معنای گیراندن آتش است ، آنگاه از خلیل نقل کرده  
 که گفته است : معنای ((صلی الکافر النار)) این است که کافر حرارت آتش را چشید. وبه همین معنا است جمله (( یصلونها فبئس  
 المصیر)) وبعضی گفته اند ((صلی النار)) به معنای ((داخل آتش گشت)) می باشد و((اصلی النار)) یعنی : ((دیگری را در آتش  
 انداخت)) همچنانکه در قرآن کریم آمده است : ((فسوف نصلیه نارا))

ودر مجمع البیان گفته : ((مدحور)) از ماده ((دحر)) به معنای دور کردن است : ومدحور یعنی مطرود ودور شده . اینکه گفته می  
 شود ((اللهم ادحر عنا الشیطان - یعنی خدایا شیطان را از ما دور کن))  
 مراد از ((اراده عاجله)) در آیه : ((من کان یرید العاجله عجلنا له فیها...))

خداوند متعال بعد از آنکه سنت خود را در تعذیب دنیوی ، پس از دعوت رسالت ، بیان نمود ومتذکر شد که همواره امتهای انسانی  
 را به سوی ایمان وعمل صالح راهنمایی می کند، ودر آخر اگر به فساد و افساد پرداختند رسولی می فرستد، واگر باز هم طغیان  
 وفسق ورزیدند به عذاب دسته جمعیشان مبتلامی سازد، اینک در این آیه به بیان سنتش در عذاب اخروی وثواب آن می پردازد، در  
 یک آیه بعد، عذاب اخروی را ودر آیه بعد از آن ، ملاک ثواب اخروی را ودر آیه ای دیگر خلاصه گفتار واصل کلی در این باب  
 را بیان می فرماید.

پس اینکه فرمود: ((من کان یرید العاجله)) معنایش این است که هر کس حیات عاجله یعنی زندگی دنیا را بخواهد یعنی متاعی را  
 از دنیا طلب کند که نفس از آن ملتذذ وقلب بدان علاقمند است ، وتعلق قلب به حیات عاجله وطلب آن ، وقتی تعلق ودنیا طلبی  
 است که فقط حیات عاجله را بخواهد، اما اگر دنیا را از این نظر بخواهد که وسیله نیل به سعادت اخروی است ، این در حقیقت دنیا  
 طلبی نیست ، بلکه اراده آخرت وعقبی طلبی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۸۷

از آنجا که به آخرت نمی توان رسید مگر از راه دنیا، لذا به هر انسانی که این راه را طی کند نمی شود گفت دنیا طلب مگر آنکه از  
 آخرت اعراض نموده وبه کلی آن را فراموش کند ودر نتیجه اراده وحواسش خالص برای دنیا شود، همچنانکه کلمه ((کان)) در  
 جمله ((من کان یرید)) که استمرار را افاده می کند نیز این معنا را می رساند.

آری طالب دنیا کسی است که معتقد به زندگی دیگری غیر این زندگی دنیا نباشد، ودر نتیجه اعتقاد به نبوت وتوحید را لغوبیندارد،  
 زیرا که اگر اعتقاد به معاد نباشد، دیگر ایمان به خدا وفرستادگان اووتدین به دین اثری نخواهد داشت .

همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((فاعرض عن من تولى عن ذکرنا ولم یرد الا الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن  
 ضلّ عن سبیله))

واینکه فرمود: ((عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید)) معنایش این است که ما هم آنچه را که او می خواهد فوراً به او می دهیم ، البته نه  
 هر قدر که او می خواهد، بلکه هر قدر که ما بخواهیم ، پس امر به دست ما است نه به اختیار او، واثر هر چه هست در اراده ما است  
 نه در اراده او، تازه این روش را در باره همه دنیا طلبان اعمال نمی کنیم ، بلکه در حق هر کس که خواستیم به کار می بندیم ، پس  
 اراده اشخاص از هیچ جهت حاکم بر اراده ما نیست ، واین تنها اراده ما است که در ایشان حکومت می کند.

وچون اراده فعلی خدای عزوجل نسبت به هر چیز عبارتست از فراهم شدن اسباب خارجی ورسیدن آن به حد علیت تامه ، لذا باید  
 گفت که آیه شریفه دلالت بر این دارد که هر انسان دنیا طلب از دنیا آن مقداری که اسباب اقتضاء کند، وعواملی که خداوند در  
 عالم به جریان انداخته وبه تقدیر خود هر کدام را اثری داده ، مساعدت نماید رزق می خورد، پس دنیا طلب جز به قسمتی از  
 خواسته هایش نمی رسد و فقط به پاره ای از آن چه که می خواهد وبه زبان تکوین مسثلت می نماید نائل می شود، لیکن جز آن



مقدار که خداوند اسباب را به سویس جریان بیندازد نائل نمی‌گردد. ((والله من ورائهم محیط))

خدای سبحان این حقیقت را در آیه ای دیگر به زبانی دیگر بیان کرده و فرمود: ((ولولای ان یکون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیبوتهم سقفا من فضة و معارج علیها یظهرون و لیبوتهم ابوابا و سررا علیها یتکون و زخرفا و ان کل ذلك لما متاع الحیوة الدنیا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۸۸

یعنی اگر نبود یکنواخت زندگی کردن مردم ، و اینکه همه محکوم به قانون اسباب و عللند، و در این قانون فرقی میان مؤمن و کافر نیست و هر یک از این دوفریق به عوامل غنی و ثروت مصادف شود ثروتمند گشته و هر یک به عوامل مخالف آن برخورد کند فقیر می‌شود، چه مؤمن و چه کافر، ما کفار را به مزید نعمتهای دنیوی اختصاص می‌دادیم ، چون نعمتهای دنیوی در نزد ما و در بازار آخرت ارج و قیمتی ندارد.

این بود معنایی که ما برای ((اراده عاجله)) کردیم ، بعضی دیگر گفته‌اند: مقصود از خواستن عاجله ، این است که انسان هر چه می‌کند مقصودش طلب دنیا باشد نه آخرت ، چنین کسی در آخرت از پاداش نیک اعمالش بی‌بهره است ، ولیکن این قیدی است که آیه را بدون دلیل ، مقید بدان کرده‌اند و بعید نیست این معنی را از آیه : ((من کان یرید الحیوة الدنیا وزینتها نوف الیهم اعمالهم فیها وهم فیها لا یبخسون اولئک الذین لیس لهم فی الاخرة الا النار گرفته باشد، غافل از اینکه این آیه با آیه مورد بحث ، دوغرض مختلف را دنبال می‌کنند، به این صورت که آیه مورد بحث در مقام بیان این معنا است که ((طالب دنیا از سعی و کوشش جز همان دنیا بهره نمی‌برد)) و آیه سوره هود در این مقام است که بفهماند ((انسان جز عملش بهره دیگری ندارد))، یعنی اگر طالب دنیا باشد همان دنیا را به اومی رسانند، و فرقی میان این دوغرض روشن و واضح است (دقت بفرمائید)

و معنای جمله ((ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا)) این است که ما جهنم را جزای او در آخرت قرار دادیم تا حرارت آن را بچشد آنهم در حالی که مذموم و دور از رحمت باشد، و این دوقید، یعنی قید مذموم و دوری از رحمت می‌فهماند که وی ((مخصوص به جهنم)) و ((محروم از مغفرت و رحمت)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۸۹

و این آیه هر چند که وضعیت دنیا طلبان و غافلان از آخرت را بیان می‌کند، ولیکن باید بدانیم که مراتب دنیا طلبی و انکار آخرت مختلف است ، یکی هم از ناحیه زبان چنین است و هم از ناحیه عمل ، و دیگری در مرحله عمل چنین است هر چند لسانا به نشاء آخرت گواهی می‌دهد، جمله ((وللاخرة اکبر درجات...)) که به زودی می‌آید نیز این اختلاف را تصدیق می‌کند.

وَمَنْ ارَادَ الْاٰخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعِيْهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعِيْهُمْ مَّشْكُوْرًا (۱۹) و من اراد الاخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن من فاولئک کان سعیهم مشکورا (سعی)) (به معنای راه رفتن به سرعت است ، البته نه به آن حدی که دویدن شمرده شود، و در حدیث در هر کار (چه خیر و چه شر) استعمال می‌شود.

در باره جمله ((و من اراد الاخرة)) بیان ما همان است که در جمله ((من کان یرید العاجله)) گذشت ، اشکال ما هم به کلام مفسری که گفته است : ((معنای اینکه فرموده : ((و من اراد الاخرة)) این است که آن کس که با عمل خود آخرت را طالب باشد)) همان اشکالی است که در گفتار مفسر در معنای جمله ((من اراد العاجله)) گذشت .

اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند

حرف ((لام)) در جمله ((وسعی لها سعیها)) برای اختصاص است و همچنین اضافه ((سعی)) به ((ضمیر آخرت)) اختصاص را می‌رساند و چنین معنا می‌دهد که ((هر که کوشش کند و مجدانه کوشش کند و کوششی کند که مختص به آخرت است)) و از این معنا چنین استفاده می‌شود که سعی برای آخرت باید طوری باشد که لایق به آن باشد، مثل اینکه کمال جدیت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعی و یا حجت شرعی گرفته باشد، و معنای جمله ((و هو مؤمن)) این است که این سعی را در حالی کند که ایمان به خدا داشته باشد، و این خود مستلزم توحید و ایمان به نبوت و معاد است ، زیرا کسی که اعتراف به یکی از

این سه اصل نداشته باشد خدای سبحان او را در کلام مجیدش مؤمن به خود نمی‌داند، و آیات قرآنی در این باره بسیار است. به فرض اینکه از آیات مذکور هم که چشم پوشی کنیم تقیید به جمله ((وهو مؤمن)) (برای رساندن این معنا کافی است، زیرا کسی که آخرت بخواهد و کارهای مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعاً ایمان به خدا و به ویرای دنیا دارد.

و اگر تقیید مذکور به منظور رساندن صحت ایمان، که خود مستلزم اعتقاد به توحید و نبوت است نبود، هیچ وجه دیگری برای آن متصور نمی‌شد، پس تنها تقیید به ایمان، به سایر آیات قرآنی در این باره کمک می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۰ و معنای جمله ((فاولئک کان سعیم مشکورا)) (این است که خداوند عمل چنین کسانی را به بهترین وجه قبول نموده و کوشش آنان را می‌ستاید و ستایش خدا در برابر عمل بنده، عبارت است از تفضل او بر بنده اش. آری همینکه خداوند پاداش نیک به بنده اش می‌دهد، تفضلی است بر بنده اش و گرنه وظیفه بنده، بندگی مولای خویش است، و نباید خود را طلبکار مولایش بداند، پس ثواب دادن، تفضل مولاست، و ثنا خواندنش بر بنده، تفضلی است دیگر (والله ذوالفضل العظیم)

این دو آیه دلالت بر این دارند که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس، و اعمال سببهای هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف ندارند، به خلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند زیرا در باره اسباب اخروی فرموده است: ((فاولئک کان سعیم مشکورا)) و در باره اسباب دنیوی فرموده ((عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید)) (پس هر قدر می‌خواهیم و برای هر کس که بخواهیم.

کلاً نمد هؤلای و هؤلای من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظوراً (۲۰) راغب در مفردات می‌گوید: کلمه ((مد)) در اصل بمعنای کشیدن است، و به همین جهت است که زمان ممتد را مدت گویند، طولانی بودن زخم را ((مدت الجرح)) و کشیدن نهر را ((مدالنهر)) و پیوستن نهری به نهری دیگر را ((مدالنهر بالنهر)) گویند، و چشم به چیزی دوختن را ((مد)) گویند، و قرآن کریم فرموده: ((لا تمدن عینک - چشم های خود را ندوز...)) (و نیز می‌گویند: ((مددته فی غیه - او را در گمراهیش امتداد دادم)) و لشگر را با مدد امداد کردم، و فلان شخص را با غذا مدد دادم، و کلمه ((امداد)) بیشتر در ((محبوب و نیکی ها)) و کلمه ((مد)) در ((مکروه و بدی ها)) استعمال می‌شوند، لذا در قرآن کریم آمده: ((وامدنا هم بفاکهه و لحم مءا یشتهون - ایشان را به میوه و گوشت از هر قسمش که میل داشتند امداد کردیم)) (و در مکروه مد را به کار برده فرموده: ((ونمد له من العذاب مداً)) و نیز فرموده: ((ونمد هم فی طغیانهم - ایشان را در طغیانشان مدد می‌کنیم)) (و نیز فرموده: ((واخوانهم یمدوهم فی الغی - و برادرانشان ایشان را در گمراهی نگه می‌داشتند)) (این بود گفتار راغب، البته با تلخیصی از ما. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۱

پس می‌توان گفت که امداد و مد هر چیز به این است که از نوع خودش بدان اضافه کنیم تا بدین وسیله وجود و بقایش امتداد یابد، که اگر این اضافه را نکنیم وجودش قطع می‌شود، مانند چشمه آب که از منبع زیر زمینی خود مدد گرفته و لحظه به لحظه به آن اضافه می‌شود، و در نتیجه جریانش امتداد می‌یابد.

بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقبی طلبان در اعمال اخروی مستمد از عطای خداوندند

خدای سبحان هم که انسان را در عملش (چه دنیوی چه اخروی) امداد می‌کند در حقیقت به همین معنا است، زیرا تمامی وسائل عمل و آنچه که عملش در تحققش محتاج بدان است از قبیل علم و اراده و ابزار بدنی و قوای فعاله و مواد خارجی که عمل روی آنها واقع می‌شود، و عامل با عمل خود در آنها تصرف می‌کند، و همچنین اسباب و شرائط مربوط به عمل و به مواد، همه و همه اموری تکوینی هستند که آدمی خودش در خلقت و فراهم نمودن آنها دخالت ندارد، و اگر یکی و یا همه آنها نباشد، عمل انسان هم تحقق نخواهد یافت، این خدای سبحان است که به فضل خود آنها را افاضه فرموده و وجود و بقاء آدمی را امتداد می‌دهد، آری اگر عطای او منقطع شود عمل هر عاملی از او منقطع می‌گردد.

پس اهل دنیا در دنیای خود و اهل آخرت در آخرت خود از عطای خدا استمداد می‌کنند، و در این عطا کردن چیزی جز حمد عاید خدای سبحان نمی‌شود، آری هر چه او عطا می‌کند انعامی است بر آدمی که آن را در موضع نیکو و موردی که پروردگارش راضی

باشد استعمال کند، و اما اگر فسق بورزد و آن نعمت را در آن مورد نیکواستعمال نکند در حقیقت کلمه خدا را از جای خود تحریف کرده و نباید جز خود کسی را ملامت کند، به هر حال خداوند مستحق ثنای جمیل می باشد و حجت بالغه او تمام است . پس اینکه فرمود: ((کَلَّا نَمَدُّ)) معنایش این است که ما هر دو فریق را (چه آنها که برایشان عجله می کنیم و چه آنها که شکر سعیشان را می گذاریم) امداد می نماییم و اگر مفعول ((نمد)) که کلمه ((کلا)) باشد (با اینکه باید بعد از فعل بیاید) قبل از فعل آورده شده ، بدین جهت بوده است که بفهماند نسبت به آن عنایتی است ، و مقصود بیان عمومیت امداد نسبت به هر دو فریق است .

و اینکه به یک یک آن دو گروه اشاره کرد و فرمود: ((هُؤ لَاءَ وَهُؤ لَاءَ)) یعنی این دسته که برایشان عجله می شود و این دسته که سعیشان شکرگزاری می گردد، برای این بود که بفهماند هر کدام از آنها وضعی مخصوص بخود دارند، و نتیجه معنا چنین می شود که هر یک از این دو فریق در تحت تربیت الهی قرار داشته و از عطاء خدا برایشان افاضه می شود، بدون هیچ تفاوت ، جز اینکه یکی از این دودسته نعمت الله را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا هم سعیش را شکرگزاری می کند و دیگری آن را در طلب دنیای عاجله مصرف نموده و آخرت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۹۲

را فراموش می نماید، و از سعیش جز بدبختی و خسران برایش نمی ماند.

و اگر مدد به هر دورا از عطاء پروردگار خواند و فرمود: ((من عطاء ربك برای این بود که گفتیم هر دو گروه در تمامی آنچه که در عمل خود از آنها استفاده می کنند از عطاء پروردگار برخوردارند، و از خود آنان نیست ، آری نه خود آنان در وجود آنها دخالت دارند و نه مخلوقی دیگر، بلکه تنها خدای سبحان است که مالک و ایجاد کننده آنها است ، پس همه آنها از عطای او است . از این قید، وجه آن پاداشی هم که برای هر یک از دو گروه ذکر فرمود استفاده می شود، زیرا وقتی بنا شد که اعمال هر دو گروه به امداد خدای عزوجل و فقط از عطاء او باشد پس جا دارد و سزاوار است که هر کس نعمت او را در کفر و فسق مصرف کند به آتش افتاده و مذموم و مدحور باشد، و هر کس که آنها را در ایمان و اطاعت خدا مصرف کند سعیش مشکور باشد.

در اینکه سیاق را از تکلم با غیر (نمد) به غیبت تغییر داده و فرمود ((عطاء ربك)) و فرمود: ((من عطاءنا)) و کلمه ((ربك)) را هم تکرار نمود، این نکته استفاده می شود که امداد ایشان از شؤ و ن ربوبیت است ، و هر چند جز خدای سبحان برای کسی ربی نیست ولیکن از آنجائی که بت پرستان برای بتهای خود ربوبیت قائل بودند لذا ربوبیت خدای سبحان را به پیغمبر گرامیش نسبت داده فرمود: ((ربك))

و معنای جمله : ((وما كان عطاء ربك محظورا)) این است که عطاء پروردگار تو ممنوع نیست ، چون کلمه : ((حظر)) به معنای منع است ، پس اهل دنیا و اهل آخرت هر دواز عطای او استمداد می کنند، و جیره خوار نعمت او و ممنون به منت های اویند.

در این آیه شریفه دلالتی است بر این حقیقت که بخششهای الهی مطلق و غیر محدود است ، چون ((عطاء)) و همچنین ((نبودن منع)) را مطلق آورد، پس هر جا که محدودیت و یا تقدیر و یا منعی (به اختلاف موارد) وجود داشته باشد، همه از ناحیه شخصی است که به او بخشش می شود و بستگی به داشتن یا نداشتن استعداد او دارد و آن محدودیت از ناحیه خود خداوند که مفیض است ناشی نمی شود.

اشاره به تفاسیر دیگری که برای این آیه بیان شده است

این بود آن مطالبی که از آیه شریفه به نظر ما رسید، و از جمله حرفهای عجیبی که در تفسیر این آیه گفته اند و آن را به حسن و قتاده نسبت داده اند این است که : منظور از عطاء و بخشش عطاء دنیوی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۹۳

که مشترک بین مؤ من و کافر است ، نه عطاء اخروی ، چون عطای اخروی مخصوص مؤ منین است و بنابراین معنای آیه چنین می شود: ما هر دو فریق و گروه را با عطایای دنیوی خود مدد می کنیم ، چه آن فریق که عاجله را می خواهند و چه آن فریق که آخرت را، و عطایای دنیوی ما از هیچیک از ایشان محظور و ممنوع نیست .

ولیکن این تفسیر صحیح نیست زیرا مقید کردن ((عطاء)) به ((عطاء دنیوی)) بدون دلیل و مقید است، آن هم با اینکه این مورد، صلاحیت اطلاق را دارد، و اما این دلیلی که آورده اند که عطاء اخروی مخصوص مؤمنین است، و کفار در آن شرکت ندارند اصلاً از محل بحث خارج و نسبت به زمینه گفتار اجنبی و بی ربط است، چون زمینه گفتار در آیه شریفه عبارتست از امدادی که اعمال (که منتهی به جزاء و پاداش می شوند) منتهی و مستند به آن امدادند، نه خود پاداش، و مسأله عطایای مؤمنین در آخرت، از قبیل جزا و پاداش است، نه از قبیل اعمال.

علاوه بر این، چه کسی به شما گفته است که عطایای اخروی مخصوص به مؤمنین و ممنوع از کفار است، آن عطایا نیز همچنانکه قبلاً هم گفتیم از احدی ممنوع نیست، و منع هر چه هست از ناحیه خود کفار است، نه از ناحیه خداوند، مانند عطایای دنیوی که گفتیم هر چه محدودیت در آنها هست از ناحیه محدود بودن استعداد مستفیض است نه از ناحیه مفیض.

آلوسی در روح المعانی گفته: تقسیمی که در این آیه شده است، حاضر (جامع افراد) و مانع اغیار نیست، و حاصر نبودنش ضرری به معنا نمی زند، اما اینکه گفتیم حاصر نیست، برای اینکه وقتی حاصر بود که هر صاحب عملی، از عمل خود یا عاجله تنها را بخواهد و یا آخرت تنها را و یا هر دورا و یا هیچ یک را، و آیه شریفه تنها متعرض دو قسم اول از این چهار قسم شده است، پس جامع افراد نیست و تازه قسم سوم به تنهایی سه قسم می شود، زیرا آن کس که از عمل خود هم دنیا را می خواهد و هم آخرت را یا آخرت در نظرش رجحان دارد و یا دنیا، و یا نظرش نسبت به هر دو مساوی است.

آنگاه بحث را در آن قسم که اراده آخرت ارجح باشد طول داده و اختلاف علما را در اینکه آیا چنین عملی قبول است یا نه، نقل کرده، در باره قبول نشدن عمل آن کس که دنیا در نظرش ارجح و یا مساوی باشد از علماء نقل کرده که متفقاً گفته اند عملش قبول نیست.

و در باره قسم چهارم که نه دنیا را بخواهد و نه آخرت را گفته است چنین فرضی به نظر کسانی که معتقدند صدور فعل از قادر متوقف بر وجود داعی است محال است ولی کسانی که عمل را متوقف بر داعی نمی دانند چنین فرضی را ممکن دانسته و گفته اند عملی که نه داعی دنیوی در آن باشد و نه اخروی، اثری در باطن ندارد و در ظاهر حرام است، این بود گفتار آلوسی که البته قبل از او دیگران هم این تقسیم را کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۴

ولی خواننده عزیز توجه دارد که آیه شریفه در مقام بیان حکم قبول شدن و نشدن اعمال و اینکه از چه عاملی قبول و از چه عاملی مردود است نمی باشد، بلکه آیه شریفه در باره هدف و غایت انسان و تعیین غایت او به حسب نشانه زندگیش نظر دارد که یا متعلق به زندگی دنیائی است، و از آنچه می کند جز مزایای زندگی مادی دنیا منظوری ندارد و به کلی از آخرت اعراض دارد، و یا آنکه غایت و هدفش زندگی آخرت است، که لازمه اش آنست که برای خود یک زندگی جاودانه و همیشگی سراغ داشته باشد که این زندگی دائم یکطرفش مقدمه طرف دیگر است، ابتدای آن، که زندگی دنیا است مقدمه زندگی آخرت است و مقصود از زندگی دنیا همان سعادت اخروی است.

و با این حال معلوم است که آیه شریفه از آن اقسامی که وی تصور کرده جز دو قسمش را نتیجه نمی دهد، البته این هست که هر یک از این دو قسم، برای خود چند قسم دارد، چون کسی که آخرت را می خواهد یک وقت برای آن عمل هم می کند و یک وقت نمی کند مانند گنهکاران و اهل بدعت، تازه این دو طایفه یک وقت ایمان هم دارند و یک وقت ندارند و لیکن آیات قرآنی متعرض احکام یک یک آن اقسام نیست، چون مقصود بیان آن احکام نبوده بلکه مقصود تشخیص ملائک سعادت از ملائک شقاوت بوده است.

انظرو کَیْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ الْكِبْرُ دَرَجَاتٍ وَ الْكِبْرُ تَفْضِيلاً (۲۱) این جمله اشاره است به تفاوت درجات که از سعی و کوشش انسان ناشی می شود. تا کسی توهم نکند که سعی بسیار وسیعی اندک هر دو یکی است، و در آخرت فرقی با هم ندارند،

آری اگر خداوند فرقی میان عمل کم و عمل بسیار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقیقت آن مازاد را که بیشتر و خوبتر است ، شکرگزاری نکرده و مورد قبول در گاهش ننموده است .

بنابراین ، معنای ((بعضهم)) ، ((بعض الناس)) خواهد بود ،

توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است

واز قرینه ((وللاخرة اكبر)) می فهمیم که تفصیل بعض الناس در دنیا می باشد یعنی ما بعضی از مردم را در دنیا بر بعضی دیگر برتری دادیم و برتری در دنیا به این است که مال و متاع و جاه و فرزند و نیرو و شهرت و ریاست و آقائی و مقبولیت در بین مردم که متاعهای دنیایند در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۹۵

و معنای اینکه فرمود: وللاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلاً ((این است که هم خود آخرت بزرگتر از دنیا است ، و هم برتریها و امتیازاتش بزرگتر از برتریها و امتیازات دنیا است ، پس کسی خیال نکند که اهل آخرت در زندگی یکسانند و نیز توهم نکند که تفاوت زندگی اهل آخرت مانند تفاوت در زندگی دنیا است ، بلکه آخرت خانه ایست وسیع تر از دنیا، وسعتی که نمی شود آن را به چیزی قیاس کرد.

آری برتریهای دنیایی به خاطر اختلافی است که در اسباب مادی دنیا است ، و چون این اسباب محدود است و دنیا دار تراحم است در نتیجه برتریهای دنیا هم محدود است ، به خلاف برتریهای آخرت که به خاطر اختلاف اسباب کوته نیست ، بلکه به خاطر اختلافی است که جانها و دلها در ایمان و اخلاص که از احوال قلب است ، دارند و اختلاف احوال قلب وسیع تر از اختلاف احوال جسم است ، وسعتی که نتوان با چیزی مقایسه کرد ، همچنانکه فرمود: ((ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) ، و نیز فرموده : ((یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سلیم .

بنابراین نتیجه این می شود که خدای سبحان رسول گرامی خود را دستور می دهد که فضیلتها و برتریهای اعتباری را که در میان اهل دنیا هست وسیله قرار داده و از آن برتریها به برتریهای درجات آخرت پی ببرد ، چون برتریها باعث اختلاف ادراکات باطنی و نیات و اعمال می شود ، آری هر چه قدرت بیشتر شد عملهای بیشتری برای انسان مقدور می شود ، و هر چه آن کم شد این نیز کم می گردد ، و همین اختلاف باعث اختلاف درجات آخرت خواهد شد.

لا ینجِلُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعِدَ مِذْمُومًا مَّخْدُومًا (۲۲) در مفردات می گوید: ((خذلان)) بدین معنا است که آن کس که آدمی احتمال می دهد او را یاری کند در هنگام احتیاج یاری نکند.

و این آیه به منزله نتیجه ای برای آیات قبل است که سنت خدا در بندگانش را یادآور بود ، و به این معنا خاتمه یافت که ((هر کس از بندگان خدا دنیای عاجل را بطلبد همین طلبش او را در آخر به آتش و مذمومیت و مدحوریت منتهی می کند ، و هر کس از ایشان که آخرت بخواهد خداوند سعیش را و کار نیکش را شکر می گزارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۹۶

پس معنا چنین می شود ((به خدای سبحان شرک موزر ، تا کارت را بدینجا نکشانند که زمین گیر شوی و از سیر به درجات قرب بمانی و خود را مذموم کنی و خدا هم که یآوری جز او نیست یاریت نکند))

بعضی از مفسرین گفته اند: قعود نه به معنای باز ماندن از سیر است ، بلکه به معنای مذلت و عجز می باشد.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله : ((انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم)) فرموده است : کلمه ((یهدی)) به معنای ((یدعو)) است ، یعنی این قرآن دعوت می کند.

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((انّ هذا القرآن...)) فرموده : مقصود از للّتی هی اقوم ولایت است و به آن دعوت می کند.

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق کلی بر مصداق است، ممکن هم هست که مقصود از آن، کمال معارف دینی باشد که نزد امام است، و بخواهد بفرماید: قرآن به سوی آن دین کامل و معارف کامله دینی که نزد امام است دعوت می‌کند، مؤید این احتمال این است که در بعضی از روایات دارد: قرآن به سوی امام هدایت می‌کند.

در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه ((وکلّ انسان الزمناه طائره فی عنقه)) (می‌فرمود: چه خیرش و چه شرش با او است، هر جا که باشد و به هیچ وجه نمی‌تواند از آن جدا شود، تا روزی که کتابش را که همان اعمال و کرده‌های او است به دستش بدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۷)

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) از معنای این آیه سؤال شد، فرمودند: مقصود از کتابی که در قیامت به گردن هر کسی است، همان مقدراتی است که برایش تقدیر کرده‌اند.

و نیز در همان کتاب از خالد بن یحیی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر جمله: ((اقراء کتابک...)) (فرمود: بنده تمامی آنچه را که کرده بیاد می‌آورد، و با آنچه که در آن کتاب ضبط شده مطابق می‌بیند، آنچنان که گوئی همین الان آن عمل را انجام داده است، آنگاه می‌گوید: ((یا ویلتنا ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیره ولا کبیره الا حصیها - وای بر ما این چه کتابیست که از هیچ کوچک و بزرگی (از اعمال ما) چشم پوشی نکرده، و همه را برشمرده.

باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که جمله ((امرنا مترفیها)) (را ((امرنا)) با تشدید قرائت کرد، که به معنای ((کثرنا)) می‌باشد و فرمود: من آن را بدون تشدید نخوانده‌ام.

مؤلف: و در حدیثی دیگر از حمران از آنجناب آمده که جمله مزبور را به معنای ((بزرگانیشان را دستور دادیم)) (تفسیر فرموده. و در جمله: ((ویدع الانسان بالشّر...)) (و در آیه: ((وجعلنا اللیل و النهار آتین...)) (در تفسیر آیه ((وکلّ انسان الزمناه طائره...)) (از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و علی (علیه السلام) و سلمان و غیر سلمان روایاتی آمده که چون مورد تایید کتاب و سنت نبود و دلیل عقل هم آن را تایید نمی‌کرد و سند معتبری هم نداشت لذا از مطرح کردن آنها خودداری نمودیم.

گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء

فصل ۱ - در معنا و حدود آن:

هیچ حادثه‌ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود مقایسه کنیم می‌بینیم که یکی از دو حالت را دارد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۸

حالتی که قبل از تمامیت علل و شرائط و همچنین قبل از ارتفاع موانع می‌باشد، و حالتی که بعد از آن بوقوع می‌پیوندد، اما حالت قبل از آن این است که نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به ((وجود)) و ((عدم)) یکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است همچنان در عدم بماند. و اما حالت بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع، این است که دیگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده، بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط، عدم برایش متعین می‌شود، و تعیین وجود از خود وجود انفکاک ناپذیر است.

در افعال خارجی خود ما نیز همین حساب جریان دارد، و مادام که اقدام به کاری نکرده ایم آن کار همچنان در حال امکان و تردد بین ((وقوع)) و ((لاوقوع)) باقی است، ولیکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصمیم ما هم تمام شد و دیگر حالت انتظاری باقی نماند، قهرا یکی از دو طرف ((امکان)) و ((تردد)) واقع می‌شود یعنی آن عمل را انجام می‌دهیم.

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد، مثلاً وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می‌شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می‌کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است، و آن



دیگری در آن حقی ندارد، قهرا حالت ((امکان)) و ((تردد)) از میان رفته و یکی از آن دونفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود.

بنابراین می توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است، زیرا تعیین ((قولی)) (که به همان حکم حاکم و داوری اوست) مانند تعیین عملی، فصل خصومت خارجی شمرده شده است، و این همان است که ما آن را ((قضاء)) و داوری می نامیم.

واز آنجائی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل اوست، لذا این دواعتبار یعنی ((امکان)) و ((تعیین)) عینا در آنها نیز جریان می یابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عزوجل نخواهد تحقق و وجود بدهد و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان ((وقوع و لاوقوع)) و ((وجود و عدم)) باقی می ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۹۹:

و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند، به آن وجود می دهد و موجودش می کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود

نظیر این دواعتبار، در مرحله تشریح نیز جریان دارد، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز ((قضای الهی)) می گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش، اسمی از قضاء برده شده، این حقیقت به چشم می خورد، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه ((و اذا قضی امرًا فانما یقول له کن فیکون)) و یا آیه ((فقضیهن سبع سموات)) و یا آیه ((قضی الامر الذی فیه تستفتیان))، و یا آیه شریفه ((وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین))، و همچنین آیات دیگر که متعرض مسأله قضای تکوینی خداست.

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریحی اوست مانند آیه ((وقضی ربک الاتعب دوا الایاه))، و آیه ((ان ربک یقضی بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون)) و آیه ((وقضی بینهم بالحقّ وقیل الحمد لله رب العالمین))، البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریحی است و به نوع دیگر قضای تکوینی.

بنابراین آیات کریمه مزبور - به طوری که ملاحظه می کنید صحت این دواعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند قضاء و داوری خدا می داند، و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دواعتبار عقلی را امضا نموده است.

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث شده است، مانند آیه ((الاله الحکم))، و آیه ((والله یحکم لامعقب لحکمه))، و آیه ((ما یبدل القول لدی))، و آیه ((والحق اقول)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰۰:

فصل ۲ - نظری فلسفی در معنای قضاء:

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکن، معلول خدای سبحان است، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست) چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی گردد، و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و یا آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد، حال چه اینکه خودش فی نفسه بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود، مانند ماهیت های ممکنه، و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود، در هر حال ممکن است، زیرا مادام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی گردد، و اگر فرضا موجود شود قطعا اجزای علتش تمام و خلاصه علتش تامه شده و این خلاف فرض است.

واز آنجا که ضرورت ووجوب، عبارت از متعین شدن یکی از دوطرف امکان است، ناگزیر ضرورت ووجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضائی است عمومی از خدای تعالی، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده اند، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات، یک قضای عمومی الهی است، و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی اوست، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دوطرف ((امکان)) و ((ابهام)) است.

واز همین جا معلوم می شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی اوست نه ذاتیش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او - که علت تامه است - انتزاع می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰۱:

فصل ۳ - روایات هم این نظریه را تائید می کنند:

روایاتی که مؤید این معنا است بسیار است، از آنجمله روایتی است که برقی (در محاسن خود) از پدرش واواز ابن ابی عمیر واواز هشام بن سالم نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند هر چیز را که بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می کند ووقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند، ووقتی قضایش را راند امضایش می فرماید.

وهمچنین برقی (در کتاب خود) از پدرش واواز ابن ابی عمیر، وابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده که گفت: امام ابوالحسن (علیه السلام) به یونس (آزاد کرده علی بن یقظین) فرمود: ای یونس به مسأله قدر نپرداز عرض کرد: من به مسأله قدر زیاد نپرداخته ام، لیکن همین را می گویم که: ((تنها چیزی موجود می شود که خدا اراده اش کرده باشد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد، و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی گویم، من می گویم: هیچ چیز تحقق نمی یابد مگر آنکه اول مورد مشیت خدا و سپس اراده او و آنگاه قدر او در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد، آنگاه فرمود: هیچ می دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه، فرمود: تصمیم به کاری گرفتن، هیچ می دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد: نه، فرمود: به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند، آنگاه فرمود: هیچ می دانی قدرش چه معنا دارد؟ عرض کرد: نه، فرمود: قدر خدا هندسه وابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست، سپس فرمود: خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می کند، و بعد تقدیرش نموده سپس قضایش را می راند، و وضعش را مشخص می کند، ووقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرائش می سازد.

و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود: هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم: پس معنای مشیت چیست؟ فرمود: آغاز و شروع هر فعلی، عرض کردم اراده به چه معنا است؟ فرمود: اثبات و تحقق دادن آن، پرسیدم معنای قدر چیست؟ فرمود: اندازه گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود: اگر بعد از مشیت و اراده و قدر، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می گیرد، و دیگر جلوگیری برایش نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۱

و در توحید صدوق از دقاق واواز کلینی واواز ابن عامر واواز معلی روایت کرده که گفت: از عالم (علیه السلام) سوال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود: اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آنگاه اراده می کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می راند، و در آخر امضاء می کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می راند که تقدیرش کرده باشد، و چیزی را مقدر می سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، و اراده اش با مشیتش و تقدیرش با اراده اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می راند.

پس مادام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بداء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت واراده و تقدیرش تعلق گرفته صرف نظر کند، و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بداء نیست . این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مترتب بر علم واراده را مترتب بر مشیت و همچنین هر یک را مترتب بر ما قبل خود دانسته ترتیبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی داند.

و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت : امیرالمؤمنین (علیه السلام) از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد، شخصی پرسید یا امیرالمؤمنین آیا از قضای خدا فرار می کنی ؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می گریزم .

مؤلف : آری چون قدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضی خود را حتمی کرده است ، دیگر گریزی از آن نیست ، و روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار زیاد است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۰۱

بحث فلسفی (در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشاء اختلاف انواع و افراد اختلاف قابلیت ها است )

در اینکه ((فیض)) مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه : ((وما کان عطاء ربک محظورا)) چنین استفاده می شود.

همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لذاته واجب است ، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست ، و گرنه اگر محدود به چیزی می شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می گشت ، حال که وجودش واجب فرض شد بنابراین باید گفت : خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلق است که به هیچ قیدی مقید نمی باشد. این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر معقول او است ، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجائیکه خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آن جایی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می بود لازم می آمد که ذاتش مرکب باشد از ((محدود)) و ((حد)) و یا به عبارت دیگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن) و به حکم سنخیت ، این مناقضت ذاتی ، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می کرد و او هم مرکب می شد، با این که فرض کردیم که او واحد است و مطلق ، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق ، و مطلوب هم همین است .

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر ((نقص و کمال)) و ((وجود و فقدان)) دارند مربوط به خود آنهاست ، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان ، برای اینکه این اختلافات یا: اختلافهائی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشاء این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است ، مانند انسان و اسب ، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را.

و یا اختلافی است که افراد یکنوع ، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می گردد، در حالی که دیگران فاقد آنند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشاء اینگونه اختلافات ، به جهت اختلافی است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می سازند.

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می کند اثر واحد و مطلق است ، لیکن این گیرنده های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض ، فیض مذکور را بسیار می کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن

فیض است، یکی دیگر قبول می‌کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همنند افاضه می‌کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می‌نماید.

حال اگر بگوئی که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشاءی که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادهای آن امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آنگاه برگشت حرف به این می‌شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشاء آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشاء اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است.

در پاسخ می‌گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود برمی‌گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی‌گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی‌شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی‌ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به ((ماهیت)) و ((وجود)) یا به ((ما بالقوه)) و ((ما بالفعل)) باعث شده است که سلب هائی که در واقع و نفس الامر است جلوه گر شود، و موجودات را بدو قسم ((واجد و فاقد))، ((مستکمل و محروم)) و ((قابل و مقبول)) تقسیم نماید که منشاءش تحلیل عقل است که اشیاء را به ((ماهیت قابل وجود)) و ((وجود مقبول ماهیت)) و همچنین ((قوه فاقد فعلیت)) و ((فعلیت قابل قوه)) تقسیم می‌نماید و گر نه اگر این تقسیم‌ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جائی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی‌ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی. (دقت فرمائید) الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰۵

آیات ۲۳ - ۳۹، سوره اسری

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفَ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (۲۳) وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (۲۴) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا (۲۵) وَ آتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (۲۶) إِنْ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (۲۷) وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (۲۸) وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (۲۹) إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۳۰) وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ آبَاءَكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ إِيَّاهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا (۳۱) وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا (۳۲) وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلْيُتْرَفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (۳۳) وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنْ الْعَهْدُ كَانَ مَسْئُولًا (۳۴) وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَ زِنَا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۳۵) وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا (۳۶) وَ لَا تَمَسَّ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَمَن تَخَرَّقَ الأَرْضَ وَ لَمَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (۳۷) كُلُّ ذَلِكُ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (۳۸) ذَلِكُ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا (۳۹) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰۶

ترجمه آیات

پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را نپرستید و به والدین احسان کنید، و اگر یکی از آن دودر حیات توبه حد پیری رسید، و یا هر دوی آنان سالخورده گشتند زنهار کلمه ای که رنجیده خاطر شوند مگوو کمترین آزار به آنها مرسان و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو (۲۳) از در رحمت پر و بال مسکنت بر ایشان بگستر و بگو پروردگارا این دورا رحم کن همانطور که مرا در کوچکیم تربیت کردند (۲۴) پروردگار شما، به آنچه در دلهای شما است آگاه است اگر صالح باشید خداوند برای توبه گزاران غفور است (۲۵) حق خویشاوند و مسکین و راه مانده را بده ، و اسراف و زیاده روی هم مکن (۲۶) چه اسرافکاران برادران شیطانهایند، و شیطان کفران پروردگار خود کرد (۲۷) و چنانچه از ارحام و فقیران ذوی الحقوق مذکور چون فعلا نادر هستی ولی در آتیه به لطف خدا امیدواری ، اکنون اعراض می کنی و توجه به حقوقشان نتوانی کرد باز به گفتار خوش و زبان شیرین آنها را از خود دلشاد کن (۲۸) (در انفاق به محتاجان زیاده روی مکن ) نه بخل بورز که گوئی دستت را به گردنت بسته اند و نه آنچنان باز کن که چیزی (برای روز مبادا) نزد خود نگذاری آنوقت تهی دست بنشین و خود را ملامت کنی (۲۹) که پروردگار تورتزق را برای هر که بخواهد توسعه می دهد و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد. آری او به (صلاح ) بندگان خود آگاه و بینا است (۳۰) و فرزندان خود را از ترس فقر مکشید، ما آنان را و خود شما را روزی می دهیم ، و کشتن آنان خطائی بزرگ است (۳۱) و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است (۳۲) و خونی را که خدا محترم شمرده مریزید، مگر آنکه کشتن او حق باشد، و کسی که بی گناهی را بکشد ما برای ولی او سلطنت و قدرت قانونی قرار داده ایم (که می تواند قاتل را بکشد) پس نباید کسی در خونریزی از حد تجاوز کند که کشته بی گناه به وسیله قانون یاری شده (۳۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۰۷

به مال یتیم هم نزدیک مشوید مگر بنحوی که تصرف در آن بهتر باشد برای یتیم از تصرف نکردن ، (و همچنان مال او را نگه دارید) تا به حد رشد برسد، و (نیز) به عهد خود وفا کنید، که از عهدها نیز بازخواست خواهید شد (۳۴) و چون ترازو داری می کنید کیل تمام بدهید و با وزنی مستقیم و یکسان بدهید و بستانید این هم (برای دنیایان ) خوبست و هم در آخرت عاقبت بهتری دارد (۳۵) دنبال چیزی را که بدان علم نداری مگیر که گوش و چشم و دل در باره همه اینها روزی مورد بازخواست قرار خواهی گرفت (۳۶) در زمین با نخوت و غرور قدم مزن تونه می توانی زمین را بشکافی و نه به بلندی کوهها می رسی (خلاصه نمی توانی هر چه بخواهی بکنی ) (۳۷) همه اینها گناهای نزد پروردگارت کیفر بد دارد (۳۸) اینها از جمله وحی هائی است که پروردگارت از حکمت بسویت فرستاد و (نیز) با خدای تعالی خدایانی دیگر مگیر تا ملامت زده و رانده از رحمت خدا به جهنم نیفتی (۳۹)

بیان آیات

این آیات بعضی از کلیات دین را ذکر می کند، و در حقیقت دنباله آیه شریفه انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم ... (( است .

قضاء شرعیی خداوند به نپرستیدن جز او

وَ قَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ جَمَلَه ((الاتعبدوا الاایاه (( نفی واستثناء و کلمه ((اءن )) مصدریه است ، ممکن هم هست بگوئیم ((لاتعبدوا...)) نهی واستثناء و کلمه ((اءن )) مصدریه و یا مفسره است و به هر حال مجموع مستثنی و مستثنی منه به دو جمله تقسیم می شود، نظیر این که بگوئیم ((او را پرستید)) و ((غیر او را نپرستید)) (و به وجه دیگر، برگشت هر دو جمله به یک حکم است ، و آن اینکه ((باید او را با اخلاص پرستید))

و این جمله چه برگشت به دو جمله کند و چه به یک جمله ، در هر حال چیزی است که قضای الهی متعلق بدان شده است ، البته قضای شرعیی خدا که متعلق به احکام و مسائل شرعیی می شود، و معنای یکطرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می رساند، و این قضاء همانطور که شامل اوامر خدا می شود شامل نواهی اونیز می گردد، همانطور که احکام مثبت را یکطرفی می کند احکام منفیه را نیز یکطرفی می کند، به همین جهت فرمود: ((وقضی ربّیک )) زیرا اگر فرموده بود: ((وامر ربّیک ان لاتعبدوا...)) صحیح

نمود زیرا معنایش این می شد که خدا امر کرده جز او را نپرستید ((و حال آنکه نهی کرده از اینکه غیر او را نپرستند و محتاج به نوعی تاءویل و تجاوز می شد.

مسأله امر به اخلاص در پرستش بزرگترین اوامر دینی، و اخلاص در عبادت از واجب ترین واجبات شرعی است، همچنانکه در مقابل، شرک ورزیدن به خدای عزوجل بزرگترین گناه است، و به همین جهت فرمود: ((خدا نمی آمرزد این گناه را که بدو شرک بورزند، و پائین تر از آن را از هر که بخواهد می آمرزد))

و ما اگر یک یک معاصی را تحلیل و تجزیه کنیم خواهیم دید که برگشت تمامی گناهان به شرک است، زیرا اگر انسان غیر خدا یعنی شیطان های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی کند، و هیچ امر و نهی را از خدا نافرمانی نمی کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است، همچنانکه در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: ((الم اعهد الیکم یا بنی آدم الاتعبدوا الشیطان)) (و نیز فرمود: ((افرایت من اتخذ الهه هویه))

حتی کافری که منکر صانع است نیز مشرک است، زیرا با اینکه فطرت ساده اش حکم می کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلک امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می داند.

و چون مسأله همانطور که گفتیم مسأله مهمی بود، لذا آن را قبل از سایر احکام ذکر کرد، با اینکه آن احکام هم هر یک در جای خود بسیار اهمیت دارند، مانند عقوق والدین و ندادن حقوق واجب مالی و اسراف و تبذیر و فرزند کشی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهدشکنی و کم فروشی و پیروی غیر علم و تکبر ورزیدن، و با اینکه مسأله اخلاص در عبادت را بر اینها مقدم داشت در آخر و بعد از شمردن اینها مجدداً همین اخلاص را خاطر نشان ساخته و از شرک نهی فرمود.

و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا این جمله عطف است بر جمله قبلی و معنایش چنین است ((پروردگارت چنین حکم رانده که: تحسنوا بالوالدین احساناً)) (و احسان در فعل، مقابل بدی و آزار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۹۰۱)

نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید

معلوم می شود مسأله احسان به پدر و مادر بعد از مسأله توحید خدا واجب ترین واجبات است همچنانکه مسأله عقوق بعد از شرک ورزیدن به خدا از بزرگترین گناهان کبیره است، و به همین جهت این مسأله را بعد از مسأله توحید و قبل از سایر احکام اسم برده و این نکته را نه تنها در این آیات متذکر شده، بلکه در موارد متعددی از کلام خود همین ترتیب را به کار بسته.

در سوره انعام پیرامون تفسیر آیه ۱۵۱ که شبیه به آیه مورد بحث است گذشت که گفتیم رابطه عاطفی میان پدر و مادر از یک طرف و میان فرزندان از طرف دیگر از بزرگترین روابط اجتماعی است که قوام و استواری جامعه انسانی بدانها است، و همین وسیله ای است طبیعی که زن و شوهر را به حال اجتماع نگهداشته و نمی گذارد از هم جدا شوند، بنابراین از نظر سنت اجتماعی و به حکم فطرت، لازم است آدمی پدر و مادر خود را احترام کند و به ایشان احسان نماید زیرا که اگر این حکم در اجتماع جریان نیابد و فرزندان با پدر و مادر خود معامله یک بیگانه را بکنند قطعاً آن عاطفه از بین رفته و شیرازه اجتماع به کلی از هم گسیخته می گردد. ((مَا يَلْبُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمْ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَاتَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (۲۳)) کلمه ((اما)) مرکب است از ((ان)) ((شرطیه و)) ((مای)) ((زائده، و اگر این ما، زائده نبود جائز نبود که نون تاکید ثقیله در آخر فعل شرط که ((یبلغ)) باشد، در آید، اثر ماء زائده این است که چنین کاری را تجویز می کند.

کلمه ((کبر)) به معنای بزرگسالی است، و کلمه ((اف)) ((مانند کلمه)) ((آخ)) ((در فارسی، انزجار را می رساند، و کلمه)) ((نهر)) به معنای رنجاندن است که یا با داد زدن به روی کسی انجام می گیرد و یا با درشت حرف زدن،

آیه در مقام انحصار حکم به دوران پیری پدر و مادر نیست!



اگر حکم را اختصاص به دوران پیری پدر و مادر داده از این جهت بوده که پدر و مادر، در آن دوران سخت ترین حالات را دارند، و بیشتر احساس احتیاج به کمک فرزند می نمایند، زیرا از بسیاری از واجبات زندگی خود ناتوانند، و همین معنا یکی از آمل پدر و مادر است که همواره از فرزندان خود آرزومی کنند، آری روزگاری که پرستاری از فرزند را می کردند و روزگار دیگری که مشقات آنان را تحمل می نمودند، و باز در روزگاری که زحمت تربیت آنها رابه دوش می کشیدند، در همه این ادوار که فرزند از تاءمین واجبات خود عاجز بود آنها این آرزورا در سر می پروراندند که در روزگار پیری از دستگیری فرزند برخوردار شوند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۱۰:

پس آیه شریفه نمی خواهد حکم را منحصر در دوران پیری پدر و مادر کند، بلکه می خواهد وجوب احترام پدر و مادر و رعایت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با ایشان را بفهماند، حال چه در هنگام احتیاجشان به مساعدات فرزند و چه در هر حال دیگر، و معنای آیه روشن است .

امر به تواضع و خضوع در برابر والدین و دعا برای آنها

وَ أَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِی صَغِيرًا (۲۴) کلمه ((خفض جناح)) (پر و بال گستردن) کنایه است از مبالغه در تواضع و خضوع زبانی و عملی، و این معنا از همان صحنه ای گرفته شده که جوجه بال و پر خود را باز می کند تا مهر و محبت مادر را تحریک نموده و او را به فراهم ساختن غذا و ادا سازد، و به همین جهت کلمه جناح را مقید به ذلت کرده و فرمود: ((جناح الذل)) (و معنای آیه این است که: ((انسان باید در معاشرت و گفتگوی با پدر و مادر طوری روبرو شود که پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس کنند، و بفهمند که او خود را در برابر ایشان خوار می دارد، و نسبت به ایشان مهر و رحمت دارد)) این در صورتی است که ((ذل)) (به معنای خواری باشد، و اگر به معنای مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه دار ماء خود شده که از در مهر و محبت بال خود را برای جوجه های خود باز می کنند تا آنها را زیر پر خود جمع آوری نمایند، و از سرما و شکار شدن حفظ کنند.

و در اینکه فرمود: ((و بگو پروردگارا ایشان را رحم کن آنچنانکه ایشان مرا در کوچکیم تربیت کردند)) دوران کوچکی و ناتوانی فرزند مرا به یادش می آورد، و به او خاطر نشان می سازد، در این دوره که پدر و مادر ناتوان شده تویید دوره ناتوانی خود باش و از خدا بخواه که خدای سبحان ایشان را رحم کند، آنچنانکه ایشان تورا رحم نموده و در کوچکیت تربیت کردند.

در مجمع البیان می گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای فرزند برای پدر و مادرش که از دنیا رفته اند مسموع است، زیرا اگر مسموع نبود و برای آنها اثری نداشت معنا نداشت که در این آیه امر به دعا کند.

مؤلف: لیکن آیه بیش از این دلالت ندارد که دعای فرزند در مظنه اجابت است و چنین دعائی بی خاصیت نیست، زیرا هم گفتیم که ممکن است به اجابت رسد و هم اینکه ادبی است دینی که فرزند از آن استفاده می برد، و لو در موردی مستجاب نشود، و پدر و مادر از آن بهره مند نگردند، علاوه بر این، مرحوم طبرسی دعا را مختص به حال بعد از مرگ پدر و مادر دانسته، و حال آنکه آیه شریفه مطلق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۱۱

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّلِينَ غَفُورًا (۲۵) سیاق آیات حکم می کند که این آیه نیز متعلق به مطالب آیات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنابراین باید گفت این آیه، متعرض آن حالی است که احیانا از فرزند حرکت ناگواری سرزده که پدر و مادر از وی رنجیده و متاءذی شده اند، و اگر صریحا اسم فرزند را نیاورده و اسم آن عمل را هم نبرده، برای این بوده است که بفهماند همانطور که مرتکب شدن به این اعمال سزاوار نیست، بیان آن نیز مصلحت نبوده و نباید بازگوشود.

پس اینکه فرمود: ((رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ)) (معنایش این است که پروردگار شما از خود شما بهتر می داند که چه حرکتی کردید و این مقدمه است برای بعدش که می فرماید: ((ان تکنونوا صالحین)) و مجموعا معنایش این می شود که اگر شما صالح

باشید و خداوند هم این صلاح را در نفوس و ارواح شما ببیند، اونسبت به توبه کاران آمرزنده است .

و در جمله ((فانه كان للاموابين غفورا)) کلمه ((اوابين)) (به معنای برگشت کنندگان به سوی خداست که در هر گناهی که می خواهند انجام دهند به یاد خدا افتاده و بر می گردند. و این تعبیر از قبیل بیان عام در مورد خاص است .

و معنایش این است که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در روح شما ببیند و شما در یک لغزشی که نسبت به والدین خود مرتکب شدید به سوی خدا بازگشت کرده و توبه نمودید، خداوند شما را می آمرزد، برای اینکه او همواره در باره اوابین (و بازگشت کنندگان) غفور و بخشنده بوده است .

و آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ در مباحث گذشته در نظائر این آیه شریفه مطالب مربوط به آن گذشت ، و از همین آیه معلوم می شود که انفاق به ذی القربی و مسکینان و در راه ماندگان از احکامی است که قبل از هجرت واجب شده است ، برای اینکه این آیه مکی است و در سوره مکی قرار دارد.

وَلَا تُبْذِرْ تَبْدِيرًا (۲۶) إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (۲۷) صاحب مجمع البیان فرموده است ((تبدیر)) به معنای پاشیدن با اسراف است ، و در واقع از بذر افشانی گرفته شده است ، منتهی فرقی که با آن دارد این است که افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد، و به همین جهت در هر جا که به منظور اصلاح باشد ((تبدیر)) گفته نمی شود،

هر چند که زیاد باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۱۲

اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند

و جمله ((انّ المبذرين كانوا اخوان الشياطين)) (تعلیلی است بر نهی از تبدیر، و معنایش این است که اسراف مکن زیرا که اگر اسراف کنی از مبذرین - که برادران شیطانند - خواهی شد.

و گویا وجه برادری مبذرین و اسراف کنندگان با شیطانها این باشد که اسراف کاران و شیطان از نظر سنخیت و ملازمت مانند دوبرادر مهربان هستند که همیشه با همنند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است همچنانکه آیه شریفه ((وقضينا لهم قرناء))، و آیه ((احشروا الذين ظلموا وازواجهم)) (که مقصود از ازواج در اینجا همان قرناء در آیه قبلی است) و آیه ((واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون)) (همین معنا را می رساند.

و از همینجا معلوم می شود که تفسیر آن مفسر که آیه را به قرین و دوستان شیطانها، تفسیر کرده بهتر است از تفسیری که دیگری به معنای اتباع و پیروان شیطان گرفته است .

و مراد از کلمه شیطان در جمله ((وكان الشيطان لربه كفورا)) همان ابلیس است که پدر شیطانها است ، و شیطانها ذریه و قوم و قبیل او هستند، بنابراین ، لام ((شیطان)) لام عهد ذهنی است و همچنین می شود لام را لام جنس بگیریم که مراد از شیطان ، جنس شیطان باشد و به هر حال کفر و ورزیدن شیطان نسبت به پروردگار خود از این جهت است که اونعمتهای خدا را کفران نموده و آنچه از قوه و قدرت و ابزار بندگی از جانب خدا به اوداده شده ، همه را در راه اغواء و فریب بندگان خدا و وادار کردن آنان به نافرمانی و دعوتشان به خطاکاری و کفران نعمت مصرف می کند.

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که چرا اول شیطان را به صیغه جمع (شیاطین) و بعدا به صیغه مفرد (شیطان) آورد، آیه کریمه ابتدا خواسته بفهماند که هر اسراف کننده ای برادر شیطان خویش است ، پس همه اسراف کاران برادران شیطانهایند. و اما در تعبیر دوم که مفرد آورد، گفتیم مقصود از آن یا پدر شیطانها است که نامش ابلیس است و یا مقصود جنس شیطان است . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۱۳

وَأَمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (۲۸) جمله ((أما تعرضن)) (در اصل ((ان تعرض)) (بوده و)) (مای)) (زائده بر سر)) (ان)) (شرطی در آمد تا نون تاکید بتواند بر سر ((تعرض)) (در آید.

شهادت سیاق دلیل بر این است که گفتار در باره انفاق مالی بوده ، پس مراد از جمله ((اَمَا تَعْرَضْنَ عَنْهُمْ)) اعراض از کسی است که مالی درخواست کرده تا در سد جوع و رفع حاجتش مصرف کند، و مقصود از آن ، هر اعراضی آنهم به هر صورت که باشد نیست ، بلکه تنها آن قسم اعراضی است که دستش تهی است و نمی تواند مساعدتی به وی بکند، ولی مایوس هم نیست ، احتمال می دهد که بعدا پولدار شود، ووی را کمک کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((بَتَّاءَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها)) یعنی اینکه تواز ایشان اعراض می کنی نه از این بابست که مال داری و نمی خواهی بدهی ، و نه از این باب که نداری و از به دست آمدن آن هم مایوسی ، بلکه از این بابست که الان نداری ولی امیدوار هستی که به دست بیاید، و به ایشان بدهی ، و در طلب رحمت پروردگار خود هستی .

واینکه فرمود: ((فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مِيسُورًا)) بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن ، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جائی دیگر به بیانی دیگر فرموده : ((وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ))

در کشف گفته : جمله ((بَتَّاءَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ)) یا متعلق به جواب شرطیست که مقدم بر خود شرط می باشد، و تقدیرش این است که : ((با آنان به آسانی و نرمی سخن بگو و با وعده های نیک دلشان را خوش کن ، و با اینگونه رحمت ها که به ایشان می کنی رحمت پروردگارت را برای خود بدست آور))، و یا آنکه متعلق است به خود شرط، و معنایش این است که : ((و اگر به خاطر نرسیدن آن مالی که امیدوار رسیدنش بودی از ایشان اعراض کردی که از رزق تعبیر به رحمت شده باشد - در اینصورت ایشان را به نرمی و خوبی برگردان ))

بنابراین معنا، کلمه ((ابتغاء)) به جای ((فقر و تهی دستی و نرسیدن مال )) به کار رفته ، به این عنایت که شخص بی روزی همیشه در طلب روزی است ، پس ((نداشتن )) همیشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد می باشد، و در این آیه مسبب به جای سبب آمده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۱۴

نهی از افراط و تفریط در انفاق

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (۲۹)) (دست به گردن بستن )) کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن ، درست مقابل ((بسط ید)) (است که کنایه از بذل و بخشش می باشد و این که هر چه به دستش آید از دست خود فروبریزد، بطوری که هیچ چیز برای خود باقی نمی گذارد، مانند کسی که کاملاً دست خود را در مقابل باران گشوده و حتی قطره ای از آن در دست وی باقی نمی ماند، و این تعبیر بلیغ ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است .

و جمله ((فتقعد ملوما محسورا)) (فرع جمله ((ولاتبسطها...)) (است ، و کلمه ((محسورا)) از ماده ((حسر)) (است که به معنای انقطاع و یا عریان شدن است و در این آیه این معنا را می رساند که دست خویش تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش که ممکن است روزی زانوی غم بغل کرده و دستت از همه جا بریده شود و دیگر نتوانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی .

بعضی گفته اند که جمله ((فتقعد ملوما محسورا)) (متفرع است بر هر دو جمله ((ولاتجعل یدک...)) و ((ولاتبسطها کل البسط)) (نه تنها به جمله آخری ((ولاتبسطها کل البسط)) و معنایش این است که اگر از خرج کردن خودداری کنی و بخل بورزی سرانجام ملامت و مذمت شده و در گوشه ای خواهی نشست ، و اگر زیاده روی کنی حسرت خورده و مغموم و پشیمان خواهی شد .

اشکال این حرف این است که معلوم نیست جمله ((ولاتبسطها...)) (در مقام نهی از تبذیر و اسراف باشد، و حتی معلوم نیست دادن تمامی اموال در راه خدا اسراف باشد، هر چند که با همین آیه از آن نهی شده باشد، زیرا قبلا هم گفتیم که در مفهوم ((تبذیر))، ((افساد)) نهفته است و اسراف در راه خدا افساد نیست ، و معنی ندارد که چنین عملی که نه خودش فاسد می شود و نه چیزی را فاسد

می کند حسرت و اندوه در پی داشته باشد.

إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۳۰) از ظاهر سیاق بر می آید که این آیه در مقام تعلیل مطالب آیه قبل است که از افراط و تفریط در انفاق نهی می کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۱۵

و معنایش این است که این داءب و سنت پروردگار است که بر هر کس بخواهد روزی دهد فراخ و گشایش دهد و برای هر که نخواهد، تنگ بگیرد و سنت او چنین نیست که بی حساب و بی اندازه فراخ سازد و یا بکلی قطع کند، آری او مصلحت بندگان را رعایت می کند، چرا که او به حال بندگان خود خبیر و بینا است، تونیز سزاوار است چنین کنی و متخلق به اخلاق خدا گردی و راه وسط و اعتدال را پیش گرفته از افراط و تفریط پرهیزی. بعضی از مفسرین گفته اند که آیه مورد بحث، آیه قبل را بدین نحو تعلیل می کند که ((بسط رزق)) و ((قبض آن)) کار خداست، و تونباید چنین کاری کنی، چرا که این کار از شؤون الوهیت و مختص به ذات پروردگار است، و اما تونباید میانه روی کنی بدون این که از راه اعتدال به سوی افراط و یا تفریط بگرائی.

بعضی دیگر در معنای تعلیل مذکور حرفهای دیگری زده اند که وجوهی بعید از اعتبار است.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (۳۱) ((املاق)) (به معنای فقر ونداری است، و در مفردات گفته است که ((خطا)) (به معنای انحراف از جهت است و این چند قسم تصور می شود:

۱ - تصمیم به کاری بگیرد که اراده و انجامش شایسته نیست بلکه زشت می باشد، خلاصه تصمیم و اراده خطاء باشد، و این بارزترین مصداق خطاء است که آدمی بدان مرتکب شده و دچار می گردد. و در تعبیر چنین خطائی گفته می شود: ((خطیء خطا و خطا)) و آیات زیر به همین معنا است ان قتلهم کان خطا کبیرا)) و ((وان کنا لخطائین))

۲ - قسم دیگر خطاء این است که: ((آدمی کاری را اراده کند که انجامش خوبست، ولیکن آنطور که می خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده اش از آب در آید، در تعبیر اینگونه خطاء می گویند: ((اخطاء اخطاء)) و آن شخص را می گویند ((مخطیء)) (، پس چنین کسی در اراده اش اشتباه نکرده عملش هم خطاء نبوده، لیکن خطاء از آب در آمده، در آیه شریفه ((ومن قتل مومنا خطا فتحریر رقبة)) (این معنی مقصود است. ۳ - قسم بعدی خطاء، آنست که مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشایسته را اراده کند، ولی اتفاقا خلاف آن از آب در آمده و کار نیکی انجام شود، چنین کسی در اراده اش ((مخطیء)) و در عملش ((مصیب)) (است، و او را برای اراده عمل زشت مذمت کرده و عمل نیکش را ستایش نمی کنند.

و خلاصه سخن آنکه اگر کسی چیزی را اراده کند و خلاف آن را انجام دهد می گویند ((اخطاء)) و اگر همان چیزی را که اراده کرده، انجام دهد می گویند ((اصاب)) (گاهی هم به کسی که کار بدی کرده و یا اراده بدی کرده می گویند ((اخطا)) و تعبیر معروف ((اصاب الخطاء و اخطاء الصواب و اصاب الصواب و اخطاء الخطاء)) (از همین باب است، و این لفظ مشترکی است که بطوری که ملاحظه می کنید مردد میان چند معنا است، و این بر عهده دانشمند اهل تحقیق است که در هر مورد کاملا جستجو نموده و معنای این کلمه را معلوم نماید.

نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده

و در آیه شریفه از کشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتیاج، شدیداً نهی شده است و جمله ((نحن نرزقهم وایاکم)) (تعلیل همان نهی و در مقام مقدمه چینی برای جمله بعدی است که فرمود: ((ان قتلهم کان خطا کبیرا))

و معنای آیه این است که فرزندان خود را از ترس این که مبادا دچار فقر و هلاکت شوید و به خاطر ایشان تن به ذلت گدائی دهید به قتل نرسانید، و دختران خود را از ترس اینکه گرفتار داماد ناجوری شوید و یا به جهت دیگری مایه آبروریزی شما شود مکشید زیرا این شما نیستید که روزی اولاد ان را می دهید، تا در هنگام فقر و تنگدستی دیگر نتوانید روزی ایشان را برسانید، بلکه مائیم که هم ایشان وهم شما را روزی می دهیم، آری کشتن فرزندان خطائی است بزرگ.

مساءله نهی از فرزندکشی در قرآن کریم مکرر آمده، و این عمل شنیع در حالی که یکی از مصادیق آدم کشی است، چرا فقط این مصداق ذکر گردیده؟ می توان گفت که چون فرزندکشی از زشت ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی است و جهت دیگرش هم این است که ه اعراب در سرزمینی زندگی می کردند که بسیار دچار قحطی می شد، و از همین جهت همینکه نشانه های قحطی را می دیدند اول کاری که می کردند به اصطلاح برای حفظ آبرو و عزت و احترام خود!! فرزندان خود را می کشتند.

و در کشف گفته: مقصود از فرزندکشی همان دخترکشی است که در عرب مرسوم بوده ولیکن ظاهرا این حرف صحیح نباشد، زیرا مسأله دخترکشی یک عنوان مستقلی است که آیات مستقل دیگری مخصوص نهی از آن و حرمت آن آمده، مانند آیه: ((وَإِذَا الْمَوْدُءُ سَأَلْتِ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ))، و آیه ((وَإِذَا بَشْرٌ أَحْدَهُمْ بِالْأَنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مَسُودًا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلْأَسَاءُ مَا يَحْكُمُونَ))

و اما آیه مورد بحث و امثال آن، به طور کلی از کشتن اولاد از ترس فقر و نداری نهی می کند، و داعی نداریم که اولاد را حمل بر خصوص دختران کنیم با اینکه اعم از دختر و پسر است، و نیز هیچ موجبی نیست که جمله ((ایمسکه علی هون)) را حمل بر ترس از فقر و فاقه کنیم، با اینکه می دانیم هون با فقر در معنا متغایرنند.

پس حق مطلب همین است که بگوئیم از آیه مورد بحث کشف می شود که عرب غیر از مسأله دخترکشی (و آءد) یک سنت دیگری داشته که به خیال خود با آن عمل هون و خواری خود را حفظ می کردند، و آن این بوده است که از ترس خواری و فقر و فاقه فرزند خود را - چه دختر و چه پسر - می کشته، و آیه مورد بحث و نظائر آن از این عمل نهی کرده است.

نهی شدید از زنا کاری

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا (۳۲) این آیه از زنا نهی می کند و در حرمت آن مبالغه کرده است، چون نفرموده اینکار را نکنید، بلکه فرموده نزدیکش هم نشوید، و این نهی را چنین تعلیل کرده که این عمل فاحشه است، و زشتی و فحش آن صفت لاینفک و جدائی ناپذیر آن است، به طوری که در هیچ فرضی از آن جدا نمی شود، و با تعلیل دیگر که فرمود: ((و ساء سبیل)) فهماند که این روش روش زشتی است که به فساد جامعه، آن هم فساد همه شؤ و ن اجتماع منجر می شود، و به کلی نظام اجتماع را مختل ساخته و انسانیت را به نابودی تهدید می کند، و در آیه ای دیگر در عذاب مرتکبین آن مبالغه نموده و در ضمن صفات مؤمنین فرموده ((ولا یزنون و من یفعل ذلک یلق اثاما یضاعف له العذاب یوم القیمه و یخلد فیہ مهانا الامن تاب و آمن و عمل عملا صالحا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۱۸

بحثی قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا

این بحثی که عنوان می کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می دانیم که هر یک از جنس ((نر)) و ((ماده)) نوع بشر وقتی به حد رشد رسید - در صورتی که دارای بنیه ای سالم باشد - در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می کند، و البته این مسأله غریزی منحصر در افراد انسان نیست، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می کنیم.

علاوه بر این همچنین مشاهده می کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوای است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش و ادار می کند. اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است.

علاوه بر جهاز تناسلی، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است، و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بجود و فروبرد و هضم کند شیر بدهد و از

گرسنگی حفظ نماید، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر ودلهای آنان را و او همه را مسخر کرده تا این غرض تاءمین شود.

وبه همین جهت می بینیم انواع حیوانات با این که مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگیشان ساده و حوائجشان مختصر است، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذکک گاه گاهی غریبه جنسی و ادارشان می کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند، و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند، و هر دودر تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای بند باشند، تا طفل و یا جوجه شان به حد رشد برسد، و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد.

و نیز به همین جهت است که می بینیم از روزی که تاریخ، زندگی بشریت و سیره و سنت او را سراغ می دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می دهد، همه اینها ادله مدعای ما است، زیرا اگر غریزه، تناسل بشر را به اینکار و اینکار و اینکار و اینکار باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده، آری مسأله اختصاص یک زن به شوهر خود، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می گردد، و جای هیچ تردید نیست که ملت های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده اند بالاخره به مجتمعات کوچکی به نام خانواده منتهی می شدند.

همین اختصاص باعث شده که مردان، زنان خود را مال خود بدانند، و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می دانند، بلکه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند.

و همین غریزه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می نامند و به کسی که نمی گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می گویند، و نمی گویند مردی است بخیل. باز به همین جهت است که می بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته، و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آنرا عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند، بطوری که خود مرتکب نیز آنرا علنی ارتکاب نمی کنند، هر چند بطوری که در تاریخ امم واقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنهم در پاره ای از اوقات و در تحت شرائطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است.

پس اینکه می بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده اند برای این بوده که می فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم کشی و چاقو کشی و سرقت و جنایت و امثال آن می گردد، و نیز باعث می شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد.

با همه اینها، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده اند، از آنجائی که صرفا بر اساس لذت جوئی و عیاشی کامل و برخوردار از مزایای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جائی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره ای موارد مخصوص، اعتبار کرده اند دیگر هیچ اعتنائی به آثار سوء این آزادی بی قید و شرط افراد ندارند، و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۲۰.

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت



اکثریت را با خود همراه کرده است، و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می‌پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می‌دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره ای از کارهای زشت خودش شنید و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره ای از جراید منتشر کرده اند اینجا نقل می‌کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت‌های آسمانی بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ گذشت، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می‌کرده اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل‌ها هم برمی‌آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است، و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است، و همچنین در صورت احصان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احصان حدود سبک تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دویا سه بار حد خدائی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده ((به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است)) (اولا آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سیبیل بقاء است، همچنانکه از آیه ((اِنَّكُمْ لَتَاوِنُ الرَّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ)) (نیز برمی‌آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل است، و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می‌باشد و نظام جامعه خانوادگی را که محکم‌ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می‌آورد از هم می‌گسلید؟). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۱

آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می‌شود، چون با اینکه می‌تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگی، جانش به لب برسد، با اینکه گزینه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقتناع می‌شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، همچنانکه می‌بینیم دختر و پسر جوان غربی همینکار را می‌کند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته اند که چرا ازدواج نمی‌کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زندهای این شهر از آن من می‌باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتها است که با اندک بهانه ای منجر به جدائی شریکها از همدیگر می‌شود و این مسأله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می‌بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده اند که بین زن و شوهر منعقد می‌شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می‌شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته های غریزه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می‌دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مسأله غریزه طبیعی صرف نظر می‌کنند.

همه اینها انحرافهایی است از راه فطرت، و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء غریزه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می‌دانند.

همچنانکه دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می‌کند ما را به این حقیقت می‌رساند که هدف اصلی و تقدمی که او را به این عمل دعوت می‌کند همان ارضاء غریزه است، که مسأله تولید نسل دنبال آن است.

واگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مسأله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود، وزن با زنی مثل خود برقرار کند، و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت غریبه را ارضاء می کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می یافت و یا حداقل برای نمونه هم که شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۲

در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می گرفت و میان دوزن حتی احیاناً چنین شرکتی برقرار می شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک و تیره (طریقه، راه و روش) جریان نمی یافت و اصلاً چنین رابطه ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یکطرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد فرزندان نامشروع اضافه شود، مسأله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بر بندد، و وقتی چنین رابطه ای باقی نماند قهراً سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر روبه انقراض خواهد نهاد، همه اینها که گفتیم نمونه هایش در جامعه های اروپائی خودنمائی می کند.

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جائی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلاً احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد، مثل اینکه جائزه هائی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوایز فرزند تحویل دهند! همچنانکه در بعضی از ممالک امروز معمول شده است، غافل از اینکه جائزه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری مادام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی کند، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می گیرند، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می شود.

هیات اجتماع قائم با افراد اجتماع است، و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند، و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد.

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن، انسانیت را تهدید به نابودی می کند، و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید، و اگر هنوز چنین خطری کاملاً محسوس نشده برای این است که

هنوز عمومیت پیدا نکرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۳

علامه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد، و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است، که با گسترش زنا، دیگر جائی برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

و لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ آیه از کشتن نفس محترمه نهی می کند، مگر در صورتی که بحق باشد، به این معنا که طرف مستحق کشته شدن باشد، مثل اینکه کسی را کشته باشد یا مرتد شده باشد (و حرمت دینی را در جامعه بشکند) و امثال اینها که در قوانین شرع مضبوط است.

و شاید از اینکه نفس را توصیف کرد به ((حرم الله)) و فرمود ((حرم الله فی الاسلام)) اشاره به این باشد که حرمت قتل نفس مختص به اسلام نیست، در همه شرایع آسمانی حرام بوده و این حکم از شرایع عمومی است، همچنانکه در تفسیر آیه ۱۵۱ و ۱۳۵ سوره انعام هم بدان اشاره شد.

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَهَدًى جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً (۳۳) مقصود از اینکه فرمود: ((ما برای ولی مقتول

سلطانی قرار دادیم (( همین است که او را در قصاص از قاتل سلطنت و اختیار داده ایم ، و ضمیری که در (( فلایسرف )) ودر (( آنه )) هست به ولی بر می گردد و مقصود از (( منصور بودن )) او همان مسلط بودن قانونی بر کشتن قاتل است .  
معنای جمله : (( فلایسرف فی القتل انه کان منصورا ))

و معنای آیه این است که (( کسی که مظلوم کشته شده باشد ما به حسب شرع برای صاحب خون او سلطنت قرار دادیم ، تا اگر خواست قاتل را قصاص کند ، و اگر خواست خونبها بگیرد ، و اگر هم خواست عفو کند ، حال صاحب خون هم باید در کشتن اسراف نکند ، و غیر قاتل را نکشد ، و یا بیش از یکنفر را به قتل نرساند ، و بداند که ما یاریش کرده ایم و به هیچ وجه قاتل از چنگ او فرار نمی کند ، پس عجله به خرج ندهد و به غیر قاتل نپردازد ))

بعضی دیگر از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در (( فلایسرف )) به قاتل بر گردد ، هر چند کلمه قاتل در آیه نیامده ولی سیاق بر آن دلالت دارد ، و ضمیر (( آنه )) به (( من )) بر گردد در نتیجه معنا چنین باشد : (( قاتلها بدانند که ما برای صاحبان مقتول که مظلوم کشته شده اند تسلط قرار دادیم ، پس در آدم کشی اسراف نکنند ، و به ظلم کسی را نکشند زیرا کسی که به ظلم کشته شود از ناحیه ما یاری شده است ، چون ما صاحب خون او را تسلط قانونی داده ایم )) ، لیکن این معنا از سیاق آیه بعید است علاوه بر این ، لازمه اش این است که تنها ضمیر (( آنه )) به مقتول بر گردد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۲۴

و اما راجع به قصاص از آنجائی که در جلد اول این کتاب در ذیل آیه (( و لکم فی القصاص حیوة )) فصلی در باره آن گذرانیدیم در اینجا دیگر بحث نمی کنیم .

نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُمْ آيَةٌ مِنْ رَبِّكَ لَئِن لَّمْ يَكُنِ الْيَتِيمُ بِالْأَمْوَالِ الَّتِي لَكُمْ لَظَالِمًا تَلْمِزُوا فِيهَا بَطُونَهُمْ نَارًا وَسِيعِلُونَ سَعِيرًا)) و اگر به جای (( نهی از خوردن آن )) از (( نزدیک شدن به آن )) نهی کرد برای این بود که شدت حرمت آن را بفهماند ، و معنای جمله (( الا بالتی هی احسن )) این است که در صورتی که تصرف در مال یتیم به نحوی باشد که از تصرف نکردن بهتر باشد به این معنا که تصرف در آن به مصلحت یتیم و باعث زیاد شدن مال باشد عیب ندارد و حرام نیست ، و بلوغ اشد در جمله (( حتی یبلغ اشدّه )) اوان و آغاز این بلوغ و رشد است که در این هنگام حکم یتیمی از یتیم برداشته می شود ، و دیگر او را یتیم نمی گویند ، پس اینکه فرمود : نزدیک مال یتیم نشوید تا بالغ شود به این معنا است که مال یتیم را حفظ کنید تا بالغ شود ، و چون بالغ شد به دستش بسپارید ، و به عبارت دیگر به این معنا است که نزدیک مال یتیم مادام که یتیم است نشوید ، در سوره انعام آیه ۱۵۲ نیز مطالبی که مربوط به این مقام است گذشت .

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (۳۴) مسؤ ول در اینجا به معنای (( مسؤ ول عنه )) است ، یعنی از آن باز خواست می شوید ، و این از باب حذف و ایصالی است که در کلام عرب جائز شمرده شده ، بعضی هم گفته اند منظور این است که از خود (( عهد )) می پرسند که فلانی با توجه معامله ای کرد ، آن دیگری چه کرد و ... و همچنین ، چون ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به له و یا علیه مردم گواهی دهد ، یکی را شفاعت و با یکی مخاصمه کند .

امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان (( خیر )) و (( احسن تاء و یلا )) بودن آن

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَ زَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۳۵) کلمه (( قسطاس )) (به کسر قاف و هم به ضم آن ) به معنای (( ترازو و میزان )) است ، بعضی گفته اند کلمه ای است رومی که داخل زبان عرب شده و بعضی دیگر گفته اند که عربی است ، و بعضی آن را مرکب از (( قسط )) که به معنای عدالت است و (( طاس )) که به معنای کفه ترازو دانسته اند و (( قسطاس مستقیم )) (به معنای ترازوی عدل است که هرگز در وزن خیانت نمی کند .

کلمه ((خیر)) به معنای آن چیزی است که وقتی امر دایر شد بین آن و یک چیز دیگر آدمی باید آن را اختیار کند، و کلمه ((تاءویل)) هر چیز به معنای حقیقتی است که امر آن چیز بدان منتهی گردد، و اینکه می فرماید: ایفاء کیل ووزن و دادن آن به قسطاس مستقیم بهتر است، برای این است که اولاً- کم فروشی یک نوع دزدی ناجوانمردانه است و ثانیاً وثوق واطمینان را بهتر جلب می کند.

و((احسن تاویلا)) بودن این دو عمل از این جهت است که اگر مردم این دووظیفه را عمل کنند، کم نفروشدند و زیاد نخرند رشد و استقامت در تقدیر معیشت را رعایت کرده اند، چون قوام معیشت مردم در استفاده از اجناس مورد حاجت بر دواصل اساسی است، یکی ((به دست آوردن جنس مرغوب و سالم و بدرخور)) و دیگری ((مبادله مقدار زائد بر حاجت است با اجناس دیگری که مورد احتیاج است)) آری هر کسی در زندگی خود حساب و اندازه گیری دارد که چه چیزهایی واز هر جنسی چه مقدار نیاز دارد و چه چیزهایی بیش از نیاز اوست، چه مقدار از آن را باید بفروشد و با قیمت آن اجناس دیگر مورد حاجت خود را تحصیل کند و اگر پای کم فروشی به میان آید حساب زندگی بشر از هر دو طرف اختلاف پیدا کرده و امنیت عمومی از میان می رود.

و اما اگر کیل ووزن به طور عادلانه جریان یابد زندگی و اقتصادشان رشد و استقامت یافته و هر کس هر چه را احتیاج دارد، همان را به مقدار نیازش به دست می آورد، و علاوه بر آن، نسبت به همه سوداگران و ثوق پیدا کرده و امنیت عمومی برقرار می شود. و لَا تَقْفَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (۳۶) نهی از متابعت از غیر علم (لاتقف ما لیس لك به علم)

بنا به قرائت معروف: ((لاتقف)) (به سکون قاف وضمه فاء) از ماده ((قفا - يقفو - قفوا)) (و به معنای متابعت است، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می گویند که آخر هر مصراع با آخر مصراعاتی قبل از خودش متابعت می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۶)

و بنا به قرائت غیر معروف که ((لاتقف)) (با ضمه قاف و سکون فاء) قرائت کرده اند از ماده ((قاف)) گرفته اند که به همان معنای متابعت است، و لذا از بعضی اهل لغت نقل شده که گفته اند: ماده دومی از ماده اولی قلب شده، مانند لغت ((جذب)) که از ماده ((جذب)) قلب شده و هر دوی به یک معنا است، و لذا علم قیافه شناسی را از این نظر قیافه گفته اند که دنبال جای پا را گرفته و به مقصود راهنمایی می شود.

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو، و چیزی را که نمی دانی مگو، و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می کند.

اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی عقلی آری انسان فطرتاً در مسیر زندگی - در اعتقاد و عملش - جز رسیدن به واقع و متن خارج، هدفی ندارد، اومی خواهد اعتقاد و علمی داشته باشد که بتواند قاطعانه بگوید واقع و حقیقت همین است و بس، و این تنها با پیروی از علم محقق می شود، گمان و شک و وهم چنین خاصیتی ندارد، به مضمون و مشکوک و موهوم نمی توان گفت که عین واقع است.

انسانی که سلامت فطرت را از دست نداده و در اعتقاد خود پیرو آن چیزی است که آن را حق و واقع در خارج می یابد، و در عملش هم آن عملی را می کند که خود را در تشخیص آن محق و مصیب می بیند، چیزی که هست در آنچه که خودش قادر بر تحصیل علم هست علم خود را پیروی می کند، و در آنچه که خود قادر نیست مانند پاره ای از فروع اعتقادی نسبت به بعضی از مردم و غالب مسائل عملی نسبت به غالب مردم از اهل خبره آن مسائل تقلید می کند، آری همان فطرت سالم او را به تقلید از علم عالم

و متخصص آن فن، و او می‌دارد و علم آن عالم را علم خود می‌داند، و پیروی از او را در حقیقت پیروی از علم خود می‌شمارد، شاهد این مدعا همان اعمال فطری و ارتکازی مردم است، می‌بینیم که شخصی که راهی را بلد نیست به قول راهنما اعتماد نموده و به راه می‌افتد، مریضی که درد و درمان خود را نمی‌شناسد کورکورانه به دستور طبیب عمل می‌کند، و ارباب حاجت به اهل فن صنعت مورد احتیاج خود، اعتماد نموده و به ایشان مراجعه می‌کنند، البته این در صورتی است که به علم و معرفت آن راهنما و آن طبیب و آن مهندس و مکانیسین اعتماد داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۷

از اینجا نتیجه می‌گیریم که انسان سلیم الفطره در مسیر زندگی هیچوقت از پیروی علم منحرف نمی‌شود، و دنبال ظن و شک و وهم نمی‌رود، چیزی که هست یا در مسائل مورد حاجت زندگی شخصاً علم و تخصص دارد که همان را پیروی می‌کند، و یا علم کسی را پیروی می‌کند که وثوق و اطمینان و یقین به صحت گفته‌های وی دارد، هر چند اینچنین یقین را در اصطلاح برهان منطقی، علم نمی‌گویند.

پس در هر مرحله‌ای از زندگی وقتی مسأله‌ای برای انسان پیش می‌آید به آن علم دارد، یا علم به خود مسأله و یا علم به وجوب عمل، بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، بنابراین باید آیه شریفه ((ولا تقف ما لیس لک به علم)) را به چنین معنایی ناظر دانست، پس اگر دلیل علمی قائم شد بر وجوب پیروی از ظنی مخصوص، پیروی آن ظن هم پیروی از علم خواهد بود.

در نتیجه معنای آیه این می‌شود که: در هر اعتقاد یا عملی که تحصیل علم ممکن است، پیروی از غیر علم حرام است، و در اعتقاد و عملی که نمی‌شود به آن علم پیدا کرد زمانی اقدام و ارتکاب جائز است که دلیل علمی آن را تجویز نماید، مانند اخذ احکام از پیغمبر و پیروی و اطاعت آن جناب در اوامر و نواهی که از ناحیه پروردگارش دارد، و عمل کردن مریض طبق دستوری که طبیب می‌دهد، و مراجعه به صاحبان صنایع در مسائلی که باید به ایشان مراجعه شود، زیرا در همه این موارد، دلیل علمی داریم بر اینکه آنچه اینان می‌گویند مطابق با واقع است. ادله عصمت انبیاء (علیهم السلام) دلیل علمی هستند بر اینکه آنچه رسول خدا دستور می‌دهد - چه اوامر و چه نواهی - همه اش مطابق با واقع است، و هر کس که دستورات وی را عمل نماید به واقع رسیده است، و همچنین دلیل علمی که بر خبره بودن و حاذقیت طبیب و یا صاحبان صنایع در صنعتشان به دست آورده ایم خود حجتی است علمی بر اینکه هر کس به ایشان مراجعه نموده و به دستوراتشان عمل نماید به واقع رسیده است. و اگر اقدام بر عمل، بر طبق حجت علمی که اقدام را واجب کند اقدام و پیروی علم نبود آیه شریفه از دلالت بر مدلول خود به کلی قاصر بود، برای اینکه ما مفاد خود آیه را با یک دلیل علمی درک می‌کنیم که خود آن ظنی بیش نیست، و آن ظهور لفظی است که بیش از ظن و گمان را نمی‌رساند، ولیکن دلیل قطعی داریم بر اینکه پیروی این ظن واجب است، و آن دلیل قطعی عبارت است از بنای عقلا بر حجیت ظهور، پس اگر پیروی از علم تنها به آن معنا بود که در هر مسأله خود انسان علم پیدا کند، پیروی ما از ظاهر آیه پیروی علم نبود، زیرا یقین نداریم که مقصود واقعی از آن همان معنایی است که از ظاهرش استفاده می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۲۸

احتمال می‌دهیم شاید مقصود واقعی آیه، غیر از معنای ظاهرش باشد، و خود آیه می‌گوید پیروی از ظن و گمان نکن، پس باید از آیه پیروی نکنیم که در این صورت خود آیه ناقض و مخالف خودش خواهد بود.

رد اشکالاتی به آیه که می‌گوید عمل به این آیه خود متابعت از ظن است!

و از همینجا صحیح نبودن قول بعضی از مفسرین مانند رازی مشخص می‌شود که گفته‌اند: ((عمل به ظن در فروع بسیار زیاد است، و بعد از تخصیص زدن آیه به مواردی که متابعت جائز است جز موارد انگشت شماری از پیروی ظن غیر معتبر باقی نمی‌ماند و چنین عامی نسبت به موارد باقی مانده، بیش از ظن افاده نمی‌کند، و حال آنکه خودش از پیروی ظن نهی کرده)) و دلیل صحیح نبودن آن این است که: این آیه بدون هیچ تردیدی دلالت بر ((عدم جواز پیروی از غیر علم)) دارد، چیزی که هست مواردی از عمل به ظن - که به قول ایشان بسیار هم زیاد است - از آنجائی که با دلیل علمی تجویز شده در حقیقت استثناء نشده و عمل کردن در آن

موارد عمل به آن دلیل های علمی است ، پس آیه شریفه هیچ تخصیص نخورده تا عام مخصص باشد. و به فرض هم که تسلیم شویم و بگوئیم همین هم تخصیص و استثناء است ، تازه نتیجه می گیریم که عمل کردن به عام در مابقی افراد که در تحت عام باقی مانده عمل به حجت عقلائیه است و با عام غیر مخصص هیچ تفاوتی ندارد. نظیر این اشکال ، اشکال دیگری نیز در آیه شریفه به نظر می رسد، و آن این است که طریق و راه رسیدن به مقصد و فهم مراد از آیه ، همان ظهور آن است و بس ، و ظهور هم طریقی است ظنی ، پس اگر آیه دلالت کند بر حرمت پیروی از غیر علم ، مسلماً دلالت خواهد کرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش .

ولیکن قبلاً هم گفتیم که عمل به ظهور هر چند خودش ظنی است ولی همین عمل به ظن پیروی از حجتی است علمی و عقلائی ، به این معنا که بنای عقلا بر این است که ظن ظهور را حجت بدانند، پس پیروی آن ، پیروی غیر علم نیست .  
 إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (۳۶) این قسمت از آیه ، علت نهی ((پیروی از غیر علم)) را بیان می کند و آنچه که بر حسب ظاهر به چشم می خورد و به ذهن انسان تبادر دارد این است که ضمیر در ((کان)) و در ((عنه)) هر دو به کلمه ((کل)) برمی گردد، کلمه ((عنه)) نایب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولاً) که به گفته زمخشری در کشاف بر آن مقدم شده است ، و یا آنکه قائم مقام نایب فاعل است ، و کلمه : ((اولئك)) اشاره است به گوش و چشم و قلب ، و اگر با این کلمه که مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها کرده از این جهت بوده که در این لحاظ که لحاظ مسؤل و عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلا اعتبار می شوند، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است که اشاره و یا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردی که فاقد عقل است به کار رفته باشد.

ولی بعضی ها گفته اند: که اصلاً قبول نداریم کلمه ((اولئك)) مخصوص صاحبان عقل باشد، برای اینکه در کلمات اساتید زبان عرب دیده شده که در غیر ذوی العقول هم به کار رفته است ، مثلاً جریر شاعر گفته :  
 ((ذم المنازل بعد منزلة اللوی

والعیش بعد اولئك الايام)) (یعنی نکوهیده شد منزلها بعد از منزل لوای معهود و نیز نکوهیده و سرزنش گشت زندگی بعد از آن چند روز)) بنابراین ادعا، ((مسؤل و)) و سؤل شده خود ((گوش)) ، ((چشم)) و ((قلب)) خواهد بود که از خود آنها پرسش می شود، و آنها هم به نفع و یا ضرر آدمی شهادت می دهند همچنانکه خود قرآن فرمود: ((و تکلمنا ایدیههم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون))

بعضی دیگر چنین به نظرشان رسیده که ضمیر ((عنه)) به ((کل)) برگشته و بقیه ضمیرها به ((متابعت کننده غیر علم)) (که سیاق بر آن دلالت دارد) برگشته است ، در نتیجه مسؤل و همان ((متابعت کننده)) باشد که از اومی پرسند که چشم و گوش و فوآدش را چگونه استعمال کرد و در چه کارهایی به کار برد، و بنابراین معنا، در آیه شریفه التفات و توجهی از خطاب به غیبت به کار رفته و می باید گفته شود ((كنت عنه مسؤلًا)) و به هر حال معنای بعیدی است .

تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به : ((ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئك کان عنه مسؤلًا)) و معنای صحیح همان است که ما از نظر خواننده گذرانندیم ، و حاصلش این است که : دنبال روی از چیرهایی که علم به آنها نداری نکن ، زیرا خدای سبحان به زودی از گوش و چشم و فوآد که وسائل تحصیل علمند بازخواست می فرماید، و حاصل تعلیل آنطور که با مورد بسازد این است که گوش و چشم و فوآد نعمتهائی هستند که خداوند ارزانی داشته است تا انسان به وسیله آنها حق را از باطل تمیز داده و خود را به واقع برساند، و به وسیله آنها اعتقاد و عمل حق تحصیل نماید، و به زودی از یک یک آنها بازخواست می شود که آیا در آنچه که کار بستی علمی به دست آوردی یا نه ، و اگر به دست آوردی پیروی هم کردی یا خیر؟. ترجمه تفسیر



مثلاً- از گوش می پرسند آیا آنچه شنیدی از معلومها و یقینها بود یا هر کس هر چه گفت گوش دادی؟ واز چشم می پرسند آیا آنچه تماشا می کردی واضح و یقینی بود یا خیر؟ واز قلب می پرسند آنچه که اندیشیدی و یا بدان حکم کردی به آن یقین داشتی یا نه؟ گوش و چشم و قلب ناگزیرند که حق را اعتراف نمایند، واین اعضاء هم ناگزیرند حق را بگویند، و به آنچه که واقع شده گواهی دهند، بنابراین بر هر فردی لازم است که از پیروی کردن غیر علم بپرهیزد، زیرا اعضاء و ابزاری که وسیله تحصیل علمند به زودی علیه آدمی گواهی می دهند، و می پرسند آیا چشم و گوش و قلب را در علم پیروی کردی یا در غیر علم؟ اگر در غیر علم پیروی کردی چرا کردی؟ و آدمی در آن روز عذر موجهی نخواهد داشت.

و برگشت این معنا به این است که بگوئیم ((لاتقف ما لیس لك به علم فانه محفوظ عليك في سمعك وبصرک وفوآدک - پیروی مکن چیزی را که علم به صحتش نداری زیرا گوش و چشم و دل تو علیه تو شهادت خواهند داد)) (و بنابراین، آیه شریفه در معنای آیه ((حتی اذما جاوها شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا یعملون... وما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم و لا ابصارکم و لا جلودکم و لکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا ممّا تعملون، وذلکم ظنکم الّذی ظننتم بریکم اردیکم فاصبحتم من الخاسرین)) خواهد بود با این تفاوت که آیه مورد بحث، فوآد را هم اضافه کرده و جزو گواهان علیه آدمی معرفی نموده، چون فوآد همان است که انسان هر چه را درک می کند به وسیله آن درک می کند و این از عجیب ترین مطالبی است که انسان از آیات راجع به محشر استفاده می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۱

که خدای تعالی نفس انسانی انسان را مورد بازخواست قرار دهد و از او از آنچه که در زندگی دنیا درک نموده بپرسد، و او علیه انسان که همان خود اوست شهادت دهد.

پس کاملاً روشن شد که آیه شریفه از اقدام بر هر امری که علم به آن نداریم نهی می فرماید، چه اینکه اعتقاد ما جهل باشد و یا عملی باشد که نسبت به جواز آن و وجه صحتش جاهل باشد، و چه اینکه ترتیب اثر به گفته ای داده که علم به درستی آن گفتار نداشته باشد.

آن وقت ذیل آیه، مطلب را چنین تعلیل نموده که چون خداوند تعالی از گوش و چشم و قلب پرسش می کند، در اینجا جای سوالی باقی می ماند که چطور پرسش از این اعضاء را منحصر به صورتی کرده که آدمی دنبال غیر علم را بگیرد و حال آنکه از آیه شریفه ((الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیههم و تشهد ارجلهم بما كانوا یکسبون)) (برمی آید که اعضاء و جوارح آدمی، همه به زبان می آیند. چه در آن عقاید و اعمالی که پیروی از علم شده باشد، و چه در آنها که پیروی غیر علم شده باشد).

در پاسخ می گوئیم علت اعم آوردن برای تقلیل یک امری اخص ضرر ندارد، و در آیه مورد بحث می خواهد بفرماید گوش و چشم و فوآد تنها در صورت پیروی غیر علم مورد بازخواست قرار می گیرند.

کلام مجمع البیان در معنای آیه (ولاتقف ما لیس لك به علم) و نقد آن  
 و در مجمع البیان در معنای جمله ((ولاتقف ما لیس لك به علم)) (گفته است: یعنی چیزی را که نشنیدی به دروغ نگوئیدم، و چیزی را که ندیده ای مگودیده ام، و چیزی را که علم نداری مگواطلاع دارم (نقل از ابن عباس و قتاده) و بعضی گفته اند: یعنی دنبال سر دیگران حرفی نزن وقتی اشخاص از نزد شما می گذرند بدگویشان مکن (نقل از حسن) و بعضی گفته اند یعنی شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفیه)

لیکن مطلب این است که آیه شریفه، عام است و شامل هر گفتار و یا کردار و یا تصمیمی که بدون علم باشد می شود، گوئی اینکه خدای سبحان فرموده است هیچ حرفی مزن مگر اینکه علم داشته باشی که زدنش جائز است، و هیچ عملی انجام مده مگر آنکه علم داشته باشی که انجام آن جائز است، و هیچ عقیده ای را معتقد مشومگر بعد از آنکه یقین کنی که اعتقاد به آن جایز است ترجمه

مؤلف: لیکن این حرف اشکال دارد، زیرا عمومیتش بیش از مفاد آیه است، آیه از پیروی چیزی نهی می‌کند که بدان علم نداشته باشیم، نه اینکه پیروی از هر گفتار و کردار و اعتقاد را نهی کرده باشد مگر تنها در صورتی که علم به آن داشته باشیم، و معلوم است که دومی اعم از اولی است.

واما آن معانی و وجوهی که در آغاز کلام خود از ابن عباس وقتاده نقل کرد، جا داشت آن را در تفسیر ((ان السمع والبصر والنفوس...)) نقل کند نه در تفسیر ((لا تقف ما لیس لک به علم)) که معلل است، تا به پاره‌ای از مصادیق تعلیل اشاره بشود.

نهی از تکبر و گردن فرازی کردن

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (۳۷) کلمه: ((مرح)) به طوری که گفته‌اند به معنای ((برای باطل، زیاد خوشحالی کردن است))، (و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیرون از حد اعتدال مرح است، زیرا خوشحالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمتهای اوصورت گیرد، و چنین خوشحالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی‌کند، و اما اگر بحدی شدت یافت که عقل را سبک نموده و آثار سبکی عقل در افعال و گفته‌ها و نشست و برخاستنش و مخصوصاً در راه رفتنش نمودار شد چنین فرحی، فرح به باطل است، و جمله ((لا تمش فی الارض مرحاً)) نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر خود را بیش از آنچه هست بزرگ بداند، و اگر مسأله راه رفتن به مرح را مورد نهی قرار داد، برای این بود که اثر همه آن انحرافها در راه رفتن نمودارتر می‌شود، و جمله ((انک لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولاً)) کنایه است که این ژست و قیافه‌ای که به منظور اظهار قدرت و نیرو و عظمت به خود می‌گیری وهمی بیش نیست، چون اگر دستخوش و اهمه نمی‌شدی می‌دیدی که از تو بزرگتر و نیرومندتر وجود دارد که تو با چنین راه رفتنی نمی‌توانی آن را بشکافی و آن زمین است که زیر پای تو است و از تو بلندتر هم هست و آن کوههای بلند است که خیلی از تورشیدتر و بلندترند، آن وقت اعتراف می‌کردی که خیلی خوار و بی‌مقداری و انسان هیچ چیز را، ملک و عزت و سلطنت و قدرت و آقائی و مال و نه چیزهای دیگر در این نشاء به دست نمی‌آورد، و با داشتن آن به خود نمی‌بالد و تنها چیزی که به دست می‌آورد اموری هستند موهوم و خالی از حقیقت که در خارج از درک و واهمه آدمی ذره‌ای واقعیت ندارند، بلکه این خدای سبحان است که دلهای بشر را مسخر کرده که اینگونه موهومات را واقعیت بیندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد کنند، تا کار این دنیا به سامان برسد، و اگر این اوهام نبود، و بشر اسیر آن نمی‌شد آدمی در دنیا زندگی نمی‌کرد، و نقشه پروردگار عالم به کرسی نمی‌نشست و حال آنکه او خواسته است تا غرض خود را به کرسی بنشانند، و فرموده است ((ولکم فی الارض مستقرّ و متاع الی حین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۳

كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (۳۸) کلمه ((ذلك)) به طوری که گفته‌اند اشاره است به واجبات و محرماتی که قبلاً گفته شد، و ضمیر در ((سیئه)) به همین کلمه، یعنی به ((ذلك)) برمی‌گردد، و معنایش این است که ((همه اینها که گفته شد - یعنی همه آنچه که مورد نهی واقع شد - گناهش نزد پروردگارت مکروه است، و خداوند آن را نخواسته است))

و بنا به قرائتی که ((همزه)) را به صدای بالا و ((هاء)) را ((تاء)) و کلمه را به صورت ((سیئه)) خوانده‌اند کلمه مزبور خبر ((کان)) خواهد بود، و معنایش چنین می‌شود: ((همه اینها نزد پروردگارت سیئه و مکروه است))

ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ كَلِمَةٌ (۳۹) اشاره است به تکالیفی که قبلاً ذکر فرمود، و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده است که هر یک مشتمل بر مصالحی است که اجمالاً از سابقه کلام فهمیده می‌شد.

وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا (۳۹) خدای سبحان از آن جهت نهی از شرک را تکرار نمود - چون قبلاً هم از آن نهی کرده بود - که خواست عظمت امر توحید را برساند، علاوه بر این نهی دومی به منزله پیوندی است که آخر کلام را به اول آن وصل می‌کند، و معنای آیه روشن و واضح است.

بحث روایتی

در احتجاج از یزید بن عمیر بن معاویه شامی از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی که در آن مسأله جبر و تفویض و امرین امرین را ذکر فرموده گفته است: ((عرض کردم آیا خدای تعالی در کار بندگان اراده و مشیتهای دارد؟)) فرمود: اما در اطاعتها اراده و مشیت خدا همان امری است که خدا در باره آنها فرموده و خشنودی است که نسبت به انجام آنها دارد و کمک و توفیق یقی است که به فاعل آنها ارزانی می‌دارد، و اما در معصیت‌ها اراده و مشیتش همان نهی است که از آنها کرده و سخطی است که نسبت به مرتکبین آنها دارد، و سنگینی بار ایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۴

روایاتی در ذیل جمله: ((وبالوالدین احسانا)) درباره نیکی کردن به پدر و مادر

و در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحناط روایت کرده که گفت: از امام صادق معنای آیه ((وبالوالدین احسانا)) را پرسیدم، فرمود: یعنی با پدر و مادر نیکو معاشرت کنی و وادارشان مکنی که مجبور شوند در حوائجشان از توجیزی بخواهند (بلکه قبلاً برایشان فراهم کنی) هر چند که خود بی‌نیاز از آن باشند مگر نشنیدی که خدای تعالی فرموده: ((لن تنالوا البرَّ حَتَّى تَتَفَقَّوْا مِمَّا تَحِبُّونَ)) (به خیر و احسان نمی‌رسید مگر زمانی که از آنچه که دوست می‌دارید انفاق کنید آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: ((اما اینکه فرمود: اَمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ)) معنایش این است که اگر خسته ات کردند به ایشان آف نگوئی و اگر تورا زدند ((فلاتنهرهما)) ایشان را نرنجانی ((وقل لهما قولاً کریماً)) یعنی در عوض بگوئی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، ((واخفض لهما جناح الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ)) یعنی دیدگان خود از نگاه پر مکنی مگر به نگاه از رحمت و رقت، و صدای خود بلندتر از صدای ایشان و دست خود ما فوق دست ایشان بلند مکنی و در راه از ایشان جلونیفتی.

مولف: این روایت را کلینی نیز در کافی به سند خود از ابی ولاد الحناط از آن جناب نقل کرده است.

و در کافی به سند خود از حدید بن حکیم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کمترین عقوق والدین ((اف گفتن)) است، و اگر خدای تعالی از این کمتر را سراغ داشت از آن نیز نهی می‌کرد.

مولف: همچنین این روایت را به سند دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و نیز همین معنا را به سند خود از ابی البلاد از آن حضرت روایت کرده است، و عیاشی هم همان را در تفسیر خود از حریر از آن جناب نقل نموده، و طبرسی در مجمع البیان از حضرت رضا (علیه السلام) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است، و روایات در نیکی به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگی ایشان و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و از طرق خاصه از آن حضرت، و از امامان اهل بیت (علیهم السلام) بیش از آن است که بتوان شمرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۵

چند روایت در معنای ((اوابین))

و در مجمع از ابی عبد الله (علیه السلام) درباره معنای ((اواب)) روایت کرده که فرمود: اواب به معنای کسی است که بسیار توبه می‌کند، و متعبدی است که همواره از گناه به سوی خدا باز می‌گردد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آورده که فرمود: ای ابامحمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و ادای امانت و راستگوئی و حسن معاشرت با هر کس که با شما هم‌نشین است و طول دادن سجده، که اینها از سنت‌ها و روش توابین اوابین است، و آنگاه ابو بصیر اضافه کرد که اوابین همان توابین اند.

مولف: و نیز از ابوبصیر از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه فرموده: توابین - عبادت پیشگانند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و حناد از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت: وقتی که سایه میل کرد و ارواح به استراحت پرداختند (یعنی هنگام عصر) حوائج خود به درگاه خدای تعالی ببرید که آن ساعت، ساعت اوابین است، آنگاه خواند ((فانَّه کان للاوابین غفورا))

و نیز در همان کتاب آمده که ابن حریر از علی بن الحسین (رضی الله عنه) روایت کرده که به مردی از اهل شام فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: بلی، فرمود: آیا در باره بنی اسرائیل نخوانده ای که فرمود ((وآت ذا القربی حقه)) (؟) مرد گفت: مگر شما از آنهاست که خدا امر کرده حقشان داده شود؟ فرمود: آری.

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از امام (علیه السلام) و ثعلبی در تفسیر خود از سدی از ابن دلمی از آن جناب آورده اند.

و در تفسیر عیاشی از عبدالرحمن بن حجاج نقل کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره این آیه پرسیدم که می فرماید: ((ولا تبذر تبذیرا)) (در جوابم فرمود: هر کس هر خرجی در غیر اطاعت خدا کند مبذر است، و هر خرجی که در راه خدا کند در آن خرج اقتصاد و میانه روی را رعایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۶)

و در همان کتاب از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده که در تفسیر این جمله فرموده است: ((تبذیر)) (آن است که انسان هر چه دارد بدهد آنوقت خودش دست روی دست بگذارد و محتاج گردد، پرسیدم این تبذیر تبذیر در حلال نیست؟ فرمود: چرا.

روایاتی درباره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: ((ولا تجعل یدک مغلوله الی عنقک...))

و در تفسیر قمی می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ((محسورا)) (به معنای برهنه و عریان است).

و در کافی به سند خود از عجلان روایت می کند که گفت وقتی در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم، سائلی آمد حضرت برخاست و از ظرفی که خرما داخل آن بود دوشش را پر کرد و به سائل داد، چیزی نگذشت که سائل دیگری آمد، دوشش هم به او داد، آنگاه سومی آمد به او داد و فرمود: ((الله رازقنا وایاکم - خدا روزی ده ما و شما است))

آنگاه فرمود: رسول خدا چنین بود که احدی از او چیزی از مال دنیا نمی خواست مگر آنکه به او می داد، زنی فرزند خود را نزد آن جناب فرستاد و به او سپرد اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفت چیزی ندارم بگو پیراهنت را بده که ما در خانه چیزی نداریم، حضرت پیراهنش را در آورد و به سایش انداخت، و در نسخه دیگری آمده، به او داد، و خدا آن حضرت را این چنین تاءدیب کرد که ((لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا)) (آنگاه حضرت فرمود: ((احسار)) (به معنای فقر و نداری است).

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از عجلان از آن جناب نقل کرده و داستان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را قمی هم در تفسیر خود و همچنین در المثنوی از ابن ابی حاتم از منهال بن عمرو از ابن جریر طبری از ابن مسعود آورده اند.

و در کافی به سند خود از مسعدة بن صدقه از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند در این آیه رسول خدا را تعلیم می دهد که چطور باید انفاق کند، و داستان این است که چند وقیه پول طلائزدش مانده بود دلش نمی خواست شب آنها را نزد خود نگهدارد لذا همه را صدقه داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۷

و چون صبح شد چیزی در دست نداشت، و اتفاقاً سائلی مراجعه نموده و چیزی خواست، و وقتی فهمید چیزی ندارد آن جناب را ملامت کرده و حضرت غمناک شد، زیرا از یک سو چیزی در دست نداشت و از سوی دیگر چون دلسوز و رقیق القلب بود، از وضع مرد متأثر شد، لذا خدای تعالی وی را به وسیله این آیه مؤدب نمود که: ((لا تجعل یدک مغلوله...)) (خاطر نشان کرد که چه بسا مردم از تو درخواستی کنند که اگر عذر بیاوری عذرت را نپذیرند، پس هیچوقت نباید همه آنچه را که در دست داری به یک نفر بدهی و دست خالی بمانی).

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر: ((لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک)) (دستها را در هم قفل کرد و فرمود یعنی این طور (و دست خود به گردن حلقه کرد) و در ذیل جمله ((ولا تبسطها کل البسط)) (کف دست خود را باز نموده و فرمود یعنی اینچنین).

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی می گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم: ((املاق)) چیست؟ فرمود: املاق به معنای افلاس است. اعمالی که با ایمان به خدا سازگاری ندارد

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از قتاده و او از حسن روایت کرده که در ذیل آیه ((ولاتقربوا الزنی انه کان فاحشه)) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بارها می فرمود: ((بنده خدا در حینی که زنا می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که بهتان می زند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که دزدی می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که شراب می خورد ایمان به خدا ندارد، و در حینی که خیانت می کند ایمان به خدا ندارد)) پرسیدند: یا رسول الله به خدا سوگند ما خیال می کردیم این کارها با ایمان سازگار هست، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود اگر یکی از این کارها از آدمی سر بزند ایمان از قلبش بیرون می رود، و اگر توبه کند توبه اش قبول می شود.

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از عایشه و ابی هریره نیز روایت شده، و از طرق اهل بیت (علیهم السلام) هم چنین مضمونی رسیده که روح ایمان در حین معصیت از آدمی جدا می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۸

چند روایت در ذیل آیه: ((ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا...))

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: به حضرت ابی الحسن (علیه السلام) عرض کردم خدای عزوجل می فرماید: ((ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا)) مقصود از این اسراف چیست که خدا از آن نهی می کند؟ فرمود: مقصود این است که به جای قاتل شخصی بی گناهی را بکشی و یا قاتل را مثله کنی، عرض کردم، پس معنای جمله: ((انه کان منصورا)) چیست؟ فرمود: چه نصرتی بالاتر از این که قاتل را دست بسته در اختیار اولیای مقتول بگذارند تا اگر خواستند به قتل برسانند البته این در صورتی است که پیامد و تالی فاسدی در بین نباشد، و اثر سوء دینی و یا دنیائی به بار نیآورد.

و در تفسیر عیاشی از ابی العباس روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پیرامون دوفنر که شخصی را به شرکت کشته بودند سوال کردم فرمود: صاحب خون یعنی اولیای مقتول می توانند یکی از آن دو نفر را بکشند، و هر یک را کشتند نصف دیه او را آن دیگری به ورثه اش می دهد و همچنین اگر مردی زنی را کشت اگر اولیای مقتول قبول کردند که خونبها بگیرند هیچ واگر جز کشتن قاتل را رضا ندادند می توانند قاتل را بکشند و نصف دیه اش را هم به ورثه اش پردازند، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: ((فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل))

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایات دیگری نیز هست، مثلاً- الدر المنثور از بیهقی نقل کرده که اودر سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان ورؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رواسا نباشد، خدای تعالی در این آیه ایشان را اندرز نموده و می فرماید و ((لا تقتلوا - تا آنجا که می فرماید - فلا یسرف فی القتل))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((وزنوا بالقسطاس المستقیم)) گفته: که در روایت ابی الجارود نقل شده که امام ابی جعفر (علیه السلام) در معنای ((قسطاس مستقیم)) فرموده که: قسطاس مستقیم آن میزانی را گویند که زبانها (شاهین) داشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۳۹

مؤلف: مقصود از ذکر زبانها این است که استقامت را برساند که معمولا ترازوهای دوکفه ای این حال را دارند.

روایاتی درباره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح (انالسمع والبصر...)

و در تفسیر عیاشی از ابی عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ایمان را بر همه اعضاء و جوارح آدمی واجب کرده و بر همه تقسیم نموده است، پس هیچ عضوی نیست مگر آنکه موظف است به ایمانی مخصوص به

خود، غیر از آن ایمانی که عضو دیگر موظف بر آن است، یک عضو آدمی دو چشم اوست که با آن می بیند و یکی دو پای اوست که با آن راه می رود.

بر چشم واجب کرده که به آنچه حرام است ننگرد، و آنچه را که خدا نهی کرده و حلال نیست نبیند این عمل ایمان چشم است، و فرموده: ((لا تقف ما لیس لک به علم ان السمع والبصر والفؤاد کلّ اولئک کان عنه مسئولا)) این وظیفه چشم و ایمان اوست ... و همچنین بر دو پای آدمی واجب کرده که به سوی معاصی الهی نرود، و به سوی آنچه که خدا واجب کرده حرکت کند، و فرموده ((لا تمش فی الارض مرحا انک لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولاً)) و نیز فرموده ((واقصد فی مشیک و اغضض من صوتک ان انکر الاصوات لصوت الحمیر))

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از ابی عمر و زبیری از آن جناب در ضمن حدیث مفصلی نقل کرده.

و در همان کتاب از ابی جعفر روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی خدمت آن حضرت عرض کرد: پدر و مادرم فدای توباد، من کینفی دارم و وارد آن کینف (مستراح) می شوم تا رفع حاجت کنم، در همسایگی ما اشخاصی هستند که کنیزان آوازه خوان دارند، آواز می خوانند و موسیقی می نوازند، و چه بسا می شود من نشستن در آنجا را طول می دهم تا صدای آنها را بشنوم، این عمل چطور است؟ فرمود: اینکار را مکن عرض کرد به خدا قسم من هرگز به سراغ آنها نرفته ام و نمی روم، بلکه صدائی است که از ایشان می شنوم، فرمود: مگر کلام خدای را نشنیدی که می فرماید: ((ان السمع والبصر والفؤاد کلّ اولئک کان عنه مسئولا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۴۰.

عرض کرد: نه به خدا سوگند، مثل اینکه تاکنون این آیه را از کتاب خدا نشنیده بودم نه از عجم و نه از عرب، دیگر چنین عملی را تکرار نمی کنم ان شاء الله، و نسبت به گذشته هم استغفار می کنم.

فرمود: برخیز و غسل کن و آنچه می توانی نماز بخوان، چون تاکنون در کار بزرگی مشغول بوده ای و چقدر حال بدی داشتی اگر بر این حال می مردی، شکر می کنم خدا را که متوجه شدی و از او درخواست می کنم که از هر بدی که از تو دیده صرف نظر کند. آری خدای تعالی کراهت ندارد مگر از هر کار زشت تو، کارهای زشت را بگذار برای اهلش، چون هر چیزی در عالم اهلی دارد.

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی رضوان الله علیه در کتاب تهذیب از آن جناب و کلینی در کافی از مسعده بن زیاد از آن جناب نقل کرده اند.

و نیز در همان کتاب از حسین بن هارون از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((ان السمع والبصر والفؤاد...)) فرمود: خدای تعالی از گوش می پرسد که چه شنیدی و از چشم سؤال می کند که به چه چیز نگریستی و از قلب پرسش می کند که بر چه چیزهایی معتقد شدی.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ولا تقف ما لیس لک به علم...)) گفته است: معصوم (علیه السلام) فرموده احدی را از آنچه که به آن علم نداری پیروی مکن، که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: هر کس به مردی مؤمن و یا زنی مؤمنه تهمت بزند خداوند او را در طینت خبال ننگه می دارد تا از عهده آنچه گفته بر آید.

مؤلف: طینت خبال در روایت ابن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) به نقل از کافی، به چرکی تفسیر شده که از عورت زنان بدکار بیرون می آید، و از طرق اهل سنت از ابوذر و انس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) معنائی نظیر آن روایت شده است.

و روایات - بطوری که ملاحظه می کنید - بعضیها مفسر مورد آیه به خصوص است، و بعضی دیگرش مفسر عموم تعلیل آیه است، همچنانکه در بیان گذشته هم اشاره شده. الإسراء



آیات ۴۰ - ۵۵، سوره اسری

أَفَاصْفَأْسَ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا (۴۰) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا (۴۱) قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (۴۲) سَبَّحْنَهُ وَتَعَلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (۴۳) تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتِ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (۴۴) وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا (۴۵) وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا (۴۶) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (۴۷) انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (۴۸) وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (۴۹) \* قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (۵۰) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (۵۱) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (۵۲) وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلنَّاسِ عَدُوًّا مُبِينًا (۵۳) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَاءُ يَرْحَمَكُم أَوْ إِنْ يَشَاءُ يُعَذِّبُكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً (۵۴) وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (۵۵)

ترجمه آیات

(خدایانی دیگر اتخاذ نموده آنها را دختران خدا می دانند؟) آیا خدا شما را از خود محترم تر می داند که پسران را به شما داده واز ملائکه دختران را خود گرفته ، با این سخن گناه بزرگی مرتکب می شوید (۴۰) ما در این قرآن دلائل و مثلها مکرر ذکر کردیم تا ایشان متذکر گردند ولی جز دوری بیشتر در ایشان اثری نبخشید (۴۱) بگو اگر با او آلهه ای می بود آنطور که ایشان می گویند، در مقام غلبه یافتن بر خدای صاحب عرش برمی آمدند و راهی برای رسیدن به این هدف می جستند (۴۲) منزّه و متعالی است خدا از آنچه آنان می گویند و بسیار بزرگتر از آن است (۴۳) همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزّه می دارند، و اصولاً هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزّه می دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است (۴۴) و چون قرآن را می خوانی ما میان تو و میان کسانی که به روز جزا ایمان نمی آورند حجابی ستر قرار می دهیم (۴۵) و بر دلهایشان پرده افکنیم تا از اینکه قرآن را بفهمند مانع شود، و نیز در گوشهایشان کری و چون پروردگارت را به تنهایی در قرآن یاد می کنی پشت می کنند و می روند (۴۶) ما بهتر می دانیم که غرض ایشان از اینکه می آیند قرآن خواندن تورا بشنوند چیست ؟ و نیز بهتر می دانیم که پس از شنیدن آهسته با هم چه می گویند، ستمکاران می گویند: جز از مردی جادوشده پیروی نمی کنی (۴۷) ببین چگونه برای مثل ها می زنند گمراه شده اند و دیگر راهی پیدا نمی کنند (۴۸) و (نیز) گفتند: آیا بعد از آنکه استخوان شدیم و پوسیده گشتیم دو مرتبه به خلقتی از نوزنده می شویم (۴۹) بگو (استخوان که سهل است ) اگر سنگ و آهن و یا هر چه که به نظرتان سخت تر از آن نیست بوده باشید نمی توانید جلوبعث خدای را بگیری (۵۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۴۳

دوباره می پرسند چه کسی ما را برمی گرداند؟ بگو همان که بار اول خلقتان کرد این دفعه سرهایشان را به عنوان مسخره کردن برای تکان می دهند، و می گویند: این چه وقت خواهد بود؟ بگو شاید نزدیک باشد (۵۱) و آن روزی است که شما را صدا می زنند و شما در حالی که حمد خدا می گوئید آن دعوت را اجابت می کنید. و به نظرتان چنین می آید که جز چند ساعتی نیارمیده اید (۵۲) و به بندگانم بگو سخنی که بهتر است بگوئید، چون شیطان می خواهد میان آنان کدورت بیفکند که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است (۵۳) پروردگارتان شما را بهتر می شناسد اگر بخواهد به شما رحم می کند، و یا اگر بخواهد عذابتان می کند، و ما تورا نفرستاده ایم که وکیل ایشان باشی (۵۴) و پروردگارتان داناتر به هر کسی است که در آسمانها و زمین است و ما بعضی پیام بران را بر

بعضی دیگر برتری دادیم و به داوود زبور دادیم (۵۵)

بیان آیات

در این آیات مسأله توحید و سرزنش مشرکین دنبال شده است که چگونه خدایانی برای خود درست کرده اند، و ملائکه کرام را زنانی پنداشته اند، و چگونه با آمدن قرآن و ادله توحید آن، باز هم متنبه نشده و آیات قرآنی را نمی فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مسأله بعث و نشور را مسخره می کنند، و سخنان زشتی در باره خدا می گویند، و همچنین مطالبی دیگر.

أَفَأَصْفَاشَ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنْتًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا (۴۰) کلمه ((اصفاء)) به معنای اخلاص است، در مجمع البیان گفته است: وقتی می گوئی ((اصفیت فلانا بالشیء)) معنایش این است که من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم (( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۴۴

این آیه خطاب به آن دسته از مشرکین است که می گفتند: ملائکه دختران خدا هستند، و یا بعضی از ملائکه دختران اویند، استفهامی که در آن شده استفهام انکاری است، و اگر به جای ((بنات - دختران)) کلمه ((اناث - زنان)) را آورد از این جهت بود که ایشان جنس زن را پست می دانستند. و معنای آیه این است که وقتی خدای سبحان پروردگار شما باشد، و پروردگار دیگری نداشته باشید و او همان کسی باشد که اختیاردار هر چیزی است آن وقت آیا جا دارد که بگوئید شما را بر خودش مقدم داشته و به شما پسر داده و از جنس اولاد، جز دختران نصیب خود نکرده است؟! و ملائکه را که به خیال شما از جنس زنانند به خود اختصاص داده؟ راستی حرف بزرگی می زنید که تبعات و آثار سوء آن بسیار بزرگ است.

تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا (۴۱) در مفردات می گوید کلمه: ((صرف)) به معنای برگرداندن چیزی است از حالی به حالی، و یا عوض کردن آن با غیر آن است، کلمه ((تصریف)) نیز به همین معنا است، با این تفاوت که تصریف علاوه بر آنچه که صرف آن را افاده می کند تکثیر را هم می رساند، و بیشتر در جائی به کار می رود که در مورد گرداندن و تغییر دادن چیزی است از حالی به حالی و یا از امری به امری، و معنای ((تصریف الریاح)) به معنای حرکت دادن و گرداندن بادها است از حالی به حالی، و همچنین در جمله ((وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ)) و جمله ((وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ)) و نیز از این باب است تصریف کلام و تصریف در هم.

و نیز در معنای ((نفور)) گفته است ((نفر)) هم به معنای تنفر شدید از چیزی است و هم به سوی چیزی مانند ((فزع)) که هم به معنای ترس از چیزی است و هم به سوی چیزی، پس وقتی گفته می شود: ((ما زادهم الانفورا)) و یا ((ما یزیدهم الانفورا)) معنای فوق مورد نظر است.

پس به شهادت سیاق معنای جمله ((وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا)) این خواهد شد که قسم می خورم به تحقیق گفتار در پیرامون مسأله توحید و نفی شریک را در این آیه قرآن چند جور عوض کردیم هر بار با بیان دیگری غیر از بیان قبل احتجاج نمودیم، هر دفعه لحن آن را عوض کردیم، عبارتها عوض شد بیانها مختلف گردید بلکه اینها به فکر بیفتند، و متذکر شوند، و حق بر ایشان روشن شود.

((وما یزیدهم الانفورا)) - یعنی این عوض کردنها سرانجام اثری جز روی گردانی بیشتر از این راهنمائی ها اثری نبخشید.

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته، اول سیاق کلام سیاق خطاب بود بعدا موضع غیبت به خود گرفت تا این معنا را بفهماند که اینان بعد از آنکه کارشان بدینجا کشید دیگر قابل خطاب و تکلم نیستند.

با اینکه ثمره تصریف آیات از دیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟

در مجمع البیان می گوید: ((اگر بگوئی وقتی خدا می دانست که ثمره تصریف آیات همان زیاد شدن نفرت مردم است، دیگر چرا

این آیات را نازل کرد و حکمت آن چه بود؟))

بعضی در پاسخ این اشکال گفته اند که حکمتش این بوده که حجت را بر طرف تمام نموده و در اظهار دلائل و فراهم نمودن زمینه برای تکلیف، جای عذری باقی نگذارد، علاوه بر این نازل شدن و نشدنش نسبت به همه مساوی نبود، بلکه برای عده ای فرق داشت زیرا عده ای با نازل شدن این آیات اصلاح می شوند، همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری را به راه می انداختند، پس حکمت اقتضا کرد که این معانی در همین آیات نازل شود، و اگر موقع دیدن آیات و دلائل، نفور خود را زیاد کردند از این جهت بود که آنها این آیات را شبهه و حيله می پنداشتند، و نمی توانستند در باره آنها درست فکر کنند.

و اینکه گفت ((همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری به راه می انداختند)) بی اشکال نیست، زیرا زیاد شدن نفور ایشان را به جحود و لجبازی و دشمنی با حق و جلوگیری از پیشرفت آن، و ادار می کرد و در باب دعوت چه فساد بزرگ تراز این!.

ولیکن این را هم باید دانست که کفر و لجبازی و نفور از حق، و دشمنی با آن، همینطور که صاحبان خود را آزار نموده و ایشان را به هلاکت سوق می دهد به همان اندازه به نفع صاحبان ایمان و راضیان از رضای خدا و تسلیم شدگان در برابر حق تمام می شود، زیرا اگر برای این صفات نیک و خصال ستوده مقابلهائی پیدا نمی شد واقعیت قدر آنها معلوم نمی گردید (دقت فرمائید) پس حکمت اقتضا می کرد که حجت تمام شود، و همچنین در تمامیت خود روبه ازدیاد رود تا از افراد شقی تمامی آن شقاوتی را که در طاقت و وسعش هست بیرون افکنده و افراد سعید هم با مساعی مختلف خود درجاتی مقابل در کات اشقیاء طی کنند همچنانکه فرمود: ((كَلَّا نَمَدَّ هَوْلَاءَ وَهَوْلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا)) (آیه ۲۰ همین سوره) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۴۶

احتجاجی با مشرکین در نفی شریک برای خداوند متعال

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (۴۲) باز هم از خطاب ایشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دستور داد که با ایشان همکلام شود، و در امر توحید و شرک نوزیدن با ایشان گفتگو کند و چون ایشان معتقد به خدایانی غیر از خدای تعالی بودند که هر یک بر حسب اختلاف درجات شان جهات مختلف عالم را تدبیر می کنند، یکی اله و ربّ آسمان، دیگری اله و ربّ زمین، سومی خدای جنگ و چهارمی خدای قریش و همچنین خدایان دیگر...

و نیز چون این خدایان را شریکهای خدا در تدبیر عالم می دانستند قهرا باید برای هر یک از آنها بر حسب ربوبیتشان سهمی از ملک قائل می شدند، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خود ایشان مختص به خدای سبحان است، ناگزیر باید بگویند غیر خدا هم مالک می شود، و وقتی خدایان دیگر را مالک دانستند ناگزیرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک غریزی هر مالکی است، و هر صاحب قدرت و سلطنتی قدرت و سلطنت خود را دوست می دارد، و قهرا هر یک از خداها نیز می خواهند که با خدا در ملکش منازعه نموده و ملک خدای را از دستش بگیرند و خود به تنهایی مالک باشند، و عزت و هیمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالی الله عن ذلك)

پس خلاصه احتجاج این است که اگر آنطور که شما پنداشته اید با خدای تعالی الله دیگری هم وجود می داشت آن وقت ممکن می شد که کسی غیر خدا چیزی از ملک خدا به چنگ آورد، هر چند که ملکیت از لوازم ذات فیاض خداوندی است، که وجود هر چیز از افاضات او است، آن وقت به طور قهر، خدایان در مقام نزاع با خدا برمی آمدند، چون ملک دوستی و سلطنت خواهی امری است ارتکازی در تمامی موجودات و همین علاقه به ملکیت آلهه او را و ادار می کرد تا ملک خدای را از کفش بیرون کرده و او را از عرش خود به زیر بکشند، و روز به روز به ملکیت خود بیفزایند حال به کدامیک از این حرفها ملتزم می شوند؟ (تعالی الله عن ذلك)

پس اینکه فرمود: ((اذا لا بتغوا الی ذی العرش سبیلاً)) معنایش این است که در جستجوی راهی هستند که باشد به خدا دست یابند، و بر او و ملک و سلطنت او غالب شوند، و تعبیر از خدا به عبارت ((ذی العرش)) برای این بود که بفهماند اگر در جستجوی راه به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است می خواهند عرش او را بگیرند و بر آن تکیه زنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۴۷

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی گفته اند استدلالی که در آیه شده نظیر استدلال در آیه ((لوکان فیهما آلهة الاالله لفسدتا)) است حرف صحیحی نیست.

زیرا مقدمات استدلال در این دو آیه با هم مختلف است، هر چند هر دو نفی شریک را اثبات می کند، ولیکن آیه مورد بحث، از این راه شریک را برای خدا نفی می کند که اگر شرکاء دیگری در کار بودند حتما در مقام غلبه بر خدا و تسخیر عرش او برمی آمدند، و ملک و سلطنت او را می گرفتند.

و در سوره انبیاء از این راه نفی می کند که اصلا بودن شریک مایه اختلاف در تدبیر می شد، و این نیز منجر به فساد نظام می گردید، هر چند در مقام غلبه بر خدای تعالی هم برنیابند، پس حق مطلب این است که دلیل در آیه مورد بحث غیر از دلیلی است که در آن آیه است، آیه ای که از نظر استدلال نزدیک به آیه سوره انبیاء است، آیه ((اذا لذهب کلّ اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض)) می باشد.

و همچنین معلوم می شود این تفسیر هم که از بعضی از قدمای مفسرین نقل شده که گفته اند ((مراد از جستجوی راهی به سوی خدای ذی العرش این است که راهی به او پیدا کنند تا مقرب درگاه او شوند)) نیز صحیح نیست، و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده و بگوئیم ((اگر با خدا خدایان دیگر می بود آنطور که مشرکین پنداشته اند، حتما آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی بر می آمدند، چون می دانستند که او ما فوق ایشان است، و کسی که محتاج به ما فوق خود باشد اله و خدا نیست والوهیت با احتیاج وزیر دستی نمی سازد)) راه بیهوده ای پیموده ایم.

زیرا سیاق خود بر خلاف آن شهادت می دهد، اولاً اینکه خدا را به وصف ((ذی العرش)) توصیف می کند و این شاهد گویائی است بر اینکه می خواهد بفهماند آنچه مشرکین در باره خدا خیال کرده اند با ساحت کبریائی و عظمت او نمی سازد، و ثانیاً دنبالش فرموده: ((سبحانه و تعالی عما یقولون)) (که این نیز می رساند که اعتقاد مشرکین محذور بزرگی در بر دارد که ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمی کند، و آن این است که ملک خدا در معرض تهاجم غیر قرار بگیرد، و اصولاً ملکش ملکی باشد که به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غیر، ممکن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۴۸

سَبْحَنَهُ وَ تَعَلَىٰ عَمَّا یَقُولُونَ عَلُوًّا کَبِیراً (۴۳) کلمه ((تعالی)) (به معنای نهایت درجه علواست، و به همین جهت مفعول مطلق یعنی ((علوا)) با وصف ((کبیرا)) توصیف شده، و به کلام معنای ((تعالی تعالیاً)) داده، این آیه خدای تعالی را از آنچه که مشرکین در باره اش گفته اند و خدایان دیگری در مقابل او پنداشته اند و ملک او را قابل زوال دانسته اند منزّه می دارد.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ تَقْرِیر استدلال بر نفی شرک برای خدا به صورت یک قیاس استثنائی

این آیه و ما قبلش هر چند که مانند آیه ((وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه)) (در مقام تعظیم و تنزیه خدا قرار دارد ولیکن در عین حال به وجهی به درد حجت قبلی نیز می خورد، و تقریباً مقدمه ای را می ماند که حجت نامبرده را یعنی جمله ((لوکان مع آلهة کما یقولون)) را تکمیل می کند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق یک قیاس استثنائی است، و آنکه به منزله استثناء است مسأله تسبیح موجودات برای خدای سبحان است که آیه مورد بحث متضمن آن است، و صورت این قیاس چنین است، اگر چنانچه با خدای تعالی خدایان دیگری هم می بود، هر آینه ملک و سلطنتش در معرض نزاع و هجوم قرار می گرفت ولیکن ملک آسمانها

وزمین و هر چه که در آنها است خدای را از بودن آلهه دیگر منزه می‌دارد، و شهادت می‌دهد بر اینکه خداوند در ملک شریکی ندارد، و جز از خود او آغاز نشده، و جز به سوی خود او منتهی نمی‌شود، و جز به ذات او متقوم نیست، و از در خضوع جز او را سجده نمی‌کند، پس معلوم می‌شود که کسی جز او مالک نبوده و صلاحیت ملک را ندارد، پس رب دیگری غیر او نیست.

ممکن هم هست که این دو آیه یعنی آیه ((سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوا کبیرا و آیه ((تسبیح له السموات...)) (روی هم معنای استثنای در قیاس مزبور را بدهند، و تقدیر این باشد: اگر با او آلهه دیگری می‌بود در مقام غلبه بر او و عزل او و گرفتن ملک او بر می‌آمدند، ولیکن خدای سبحان را هم ذات فیاضش که قوام هر چیز به او است او را تنزیه نموده و ربوبیتش را جدا شدنی از او و قابل انتقال به غیر او نمی‌داند و هم ملک او که همان آسمان‌ها و زمین و موجودات در آنها است به ذات خود او را منزّه دانسته و تسبیحش می‌گویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۴۹

برای اینکه این موجودات قائم به ذات خود نیستند، و قوام ذاتشان به خدای سبحان است، به طوری که اگر یک چشم به هم زدن ارتباطش با خدا قطع شده و یا از او محجوب گردد فانی و معدوم می‌شود، پس با او الهی دیگر نیست، و ملک و ربوبیت او چیزی نیست که ممکن باشد غیر او در صدد برآید که از او بگیرد (دقت فرمائید)

و به هر حال چه آنگونه باشد و چه اینگونه جمله: ((تسبیح له السموات الارض و من فیهن)) (برای اجزای عالم همین اجزائی که می‌بینم اثبات تسبیح می‌کند، و می‌فهماند که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است خدای را از آنچه که جاهلان برایش درست می‌کنند و به او نسبت می‌دهند منزّه می‌دارند.

تسبیح سنگ و چوب به چه معناست؟

تسبیح به معنای منزّه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود ((سبحان الله)) (ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راه نمائی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منوی خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره‌ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

و اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند دلیل نمی‌شود که در واقع هم کلام همین‌ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود، و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد. به دلیل اینکه می‌بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می‌دهد، در حالی که می‌دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی، و الفاظ قراردادی نیست، و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۵۰

و ما می‌بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می‌کند، و او را از هر نقص و عیبی منزّه می‌دارد، پس می‌توان گفت، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می‌گویند.

وجود سراپا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می‌کند

آری این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به

تمام سراسر وجودش محتاج خداست، و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است، و می‌فهماند که بدون او خودش مستقلاً هیچ چیز ندارد، و آنی منفک از اووبی نیاز از او نیست، و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده‌ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می‌دهند، و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می‌کند، و نقائصی که در ذات خود دارد برطرف می‌سازد بطور صریح کشف می‌کند از وجود پدید آورنده‌ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است.

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده‌ها را جمع نموده و رابطه‌ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت، کشف و پرده برداری می‌کند، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و بیکتا است، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود.

رب و پروردگار او است، ربی غیر او نیست و غنیی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است، بنابراین تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می‌کنند.

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می‌کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می‌دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتش را از نقص اثبات می‌کنند، زیرا معنائی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی که با آن الفاظ حرف می‌زنند و تمامی اعضائی که برای رساندن این هدف استخدام می‌کنند همه اموری هستند که با حاجت و وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می‌دهند.

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می‌کند مثل انسانی است که به بانگ بلند ادعا کند که حتی یکنفر هم در عالم نیست که سخن بگوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۵۱:

و بر چنین مطلبی شهادت ده، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است، و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است.

هر موجودی از موجودات دارای مرتبه‌ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است

حال اگر بگوئی صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می‌کند سبب نمی‌شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می‌گویند، چون صرف کشف را تسبیح نمی‌گویند، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد، هم کشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حیات است، و اغلب موجودات عالم از حیات بی بهره‌اند آسمان و آنچه سیاره است، و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند، پس گویا چاره‌ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را هم ان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم.

در پاسخ می‌گوئیم: از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مسأله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد، و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند، و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است، و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد، و اگر نبرد معلوم می‌شود علم ندارند.

البته این نیست، ولی اگر این نیست دلیل نمی‌شود بر اینکه هیچ بهره‌ای از علم ندارند، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی‌آید که همه عالمند و بهره‌ای از علم دارند؟ می‌گوئیم از آیه ((قالوا انطقنا الله الاذی انطق کل شیء))، و نیز آیه: ((فقال لها وللارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین))، و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است که به زودی در بحثی مستقل همه آنها را ان شاء الله نقل می‌کنیم.



و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنابراین خیلی آسان است که بگوییم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می کند (البته مرحله ای از درک) و می خواهد با وجود خود احتیاج و نقص جودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۵۲

تسبیح همه موجودات تسبیح حقیقی و قالی است

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف، گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است، و مجازا تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خدا خوانده است، و خلاصه اینکه کلمه (( تسبیح )) در این آیه بر سیل عموم المجاز به کار رفته است.

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتما با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد، در آخر جلد دوم این کتاب هم کلامی که به درد این بحث بخورد گذشت.

پس اینکه فرمود: ((تَسْبِیحُ لَهُ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ)) تسبیح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می کند. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: ((وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ الْإِسْبَاحَ بِحَمْدِهِ)) مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می گویند، و این معنا را جمله قبلی هم - که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می برد - بیان کرد، ولی چیزی که هست اینکه: در این جمله ((حمد خدا)) را نیز بر ((تسبیح)) اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می کنند حمد هم می کنند، و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می ستایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۵۳

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشاء گرفته است، همچنین سهمی از کمال و غنی در آن ها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است، و از ناحیه اودارای ای ن اوصاف کمائیه شده است. وجود موجودات هم حمد خدا وهم تسبیح او است

بنابراین همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است، و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا وهم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همینکار را می کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا وهم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدائی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

واما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفا آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می کنند. و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از ((تسییح)) در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه ((ولیکن شما تسییح ایشان را نمی فهمید)) یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند.

پس به سخن این گروه نمی شود اعتنا کرد که گفته اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبیر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنانکه ادعا کرده اند که: ((چون مشرکین حتی یک معنای از تسییح را نمی فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسییح را از ایشان نفی کرده است)) (نمی شود اعتنا کرد زیرا ((با فهم)) را ((بی فهم)) فرض کردن، یا ((بعض)) را ((جمع)) تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آنگاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۵۴

از همه بالاتر این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی شود چنین چیزهایی را به آن نسبت داد. و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می فرماید: ((واذا قرأت القرآن...)) (به هیچ وجه نمی تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور فهم قرآن را از ایشان نفی می کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزله بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی شود.

پس حق این است که تسییح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می کند، - تسییح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آندواست (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده، و ما می بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسییح حقیقی را نمی شود بدان نسبت داد و چون تسییح در آن مورد حقیقی است قهرا باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه ((أنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق)) (و آیه شریفه ((وسخرنا مع داود الجبال يسبحن معه والطير)) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوهها و مرغها با او تسییح می گفتند، و قریب به این مضمون است آیه ((يا جبال اوبي معه والطير)) (و با اینحال دیگر معنا ندارد تسییح را نسبت به کوهها و مرغها ((زبان حال)) گرفت، و نسبت به آن پیغمبر ((زبان قال))!).

علاوه بر این، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسییح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی شماری است که می گوید: ((سنگریزه های در دست رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) تسییح گفتند)) (که ان شاء الله در بحث روایتی آینده مقداری از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت.

((انه كان حلیمًا غفورًا - یعنی خداوند حلم و حوصله اش بسیار است، و در عقوبت اینان عجله نمی کند بلکه مهلتشان می دهد تا هر که را که توبه نموده و به سویش باز گردد، بیامزد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۵۵

این دو وصف یعنی ((حلم)) و ((غفران)) دلالت بر منزله بودن خدای تعالی از هر نقص می کند، زیرا لازمه ((حلم)) این است که از فوت هدفی نهراسد، و لازمه آمرزش این است که از آمرزیدن و صرف نظر کردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضرری نبیند، پس ملک و ربوبیت او، نقص و زوال پذیر نیست.

بعضی در معنای جمله آخر آیه گفته اند که اشاره است به این که: انسان چون در فهم این تسییح (که تمامی موجودات دائماً مشغول آنند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائماً مشغول آن است) قصور می ورزد، خطا کار است، و در این خطا سزاوار مؤاخذه است، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است، در مؤاخذه وی شتاب نمی کند، و نسبت به هر که بخواهد

صرفنظر می نماید.

و این توجیه خوبی است و لازمه اش این است که انسان بتواند تسبیح موجودات - از خودش و غیر خودش - را بشنود و درک کند، و درک آن برایش محال نباشد، و شاید ان شاء الله در جای مناسب این حقیقت را بیان نموده و شرح و بسط بیشتری بدهیم .  
وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا (۴۵) مقصود از (حجاب مستور) که خداوند آنرا بین قاری قرآن و مشرکین حائل قرار می دهد

از اینکه ((حجاب)) را به وصف ((مستور)) توصیف نموده ، می رساند که حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی آید، به خلاف سایر حجابهای معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می کنند، و معلوم می شود که این حجاب حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می نموده و در نتیجه نمی توانستند حقیقت آنچه که از معارف قرآن نزد وی است بفهمند و بدان ایمان آورند، و یا اذعان کنند که او به راستی فرستاده خداست که به حق به سوی ایشان فرستاده شده ، و از همین جهت وقتی اسم خدای یگانه را می آورد از او اعراض می کنند، و در انکار معاد پافشاری نموده و او را مردی جادوشده می خوانند، آیات بعدی هم این معنا را تایید می کنند.

و اگر مشرکین را چنین وصف کرده که ((لایؤمنون بالآخرة)) جهتش این است که انکارشان نسبت به آخرت جائی برای ایمان به خدای یگانه و رسالت پیغمبران باقی نمی گذارد، آری کفر به معاد مستلزم کفر به همه اصول دین است ، و علاوه بر این جمله مذکور خاصیت دیگری هم دارد و آن این است که زمینه را برای آیه بعد که مسأله انکار بعث و قیامت را بیان می کند فراهم می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۵۶

و معنای آیه شریفه این است که وقتی تو قرآن می خوانی و بر آنان تلاوت می کنی ما میان تو و میان مشرکین که به آخرت ایمان ندارند - این توصیف هم از در مذمت است - حجابی معنوی می افکنیم که از فهم آن محجوب می شوند، و دیگر نمی توانند اسم خدای یگانه را بشنوند، و تو را به رسالت حق بشناسند، و به معاد ایمان آورده به حقیقت آن پی برند.

و جوه مختلفی که در معنای ((حجابا مستورا)) گفته شده است

مفسرین در معنای ((حجابا مستورا)) اقوال دیگری دارند، مثلاً بعضی از ایشان نقل شده که گفته اند کلمه مفعول (مستور) مفعول معمولی نیست ، بلکه برای نسبت است ، نظیر اینکه می گویند ((رجل مرطوب)) (مردی دارای رطوبت) و ((مکان مهول)) (جای وحشتناک) و جاریه مغنوجّه (زنی دارای غنج)، در آیه شریفه هم آمده : ((حجابی دارای ستر))، و از همین باب است جمله ((وعدا ماتیا)) یعنی وعده ای که محقق خواهد شد هر چند چنین نسبتی را بیشتر باید با اسم فاعل آورد نه اسم مفعول ، مانند ((لابن)) و ((تامر)) (می گویند) ((شتر لابن)) (یعنی شتر شیردار) و ((نخل تامر)) (یعنی درخت خرما دار)

از اخفش نقل شده که گفته است : بسیار می شود مفعول به معنای فاعل می آید، مانند: ((میمون)) و ((مشثوم)) (که به معنای ((یامن)) و ((شائم)) (یمن دار و نحوست دار) است همچنانکه بسیار می شود که اسم فاعل به معنای اسم مفعول می آید مانند ((ماء دافق)) (یعنی آبی مدفوق) (پراکنده شده) با این حال چه می شود که بگوئیم ((مستور)) (در آیه هم به معنای ((ساتر)) است .

از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند اسناد ((مستور)) به ((حجاب)) اسنادی مجازی است ، برای اینکه مستور واقعی چیزی غیر از حجاب است .

از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: این طرز بیان از قبیل حذف و ایصال است ، و اصل آن ((حجابا مستورا به الرسول عنهم)) بوده ، یعنی حجابی که با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از ایشان پنهان می شده .

و بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله مذکور ((حجابا مستورا بحجاب آخر)) (است ، و در حقیقت خداوند خواسته است بفرماید که :

ما پرده های متعددی بین تووایشان می افکنیم .

بعضی دیگر گفته اند: معنای حجاب مستور حجابی است که حجاب بودنش را هم درک نکنند، به این معنا که گفته های تورا نفهمند وهم نفهمند که نمی فهمند.

این بود که وجوهی که در معنای ((حجابا مستورا)) گفته اند، وبه نظر ما سه معنای آخری از همه وجوه سخیف تر وبی پایه تر است

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخِيدَهُ وَلَوْ أَعْلَى أَدْبَرِهِمْ نُفُورًا (۴۶) کلمه ((اکنه)) جمع ((کن)) با صدای زیر کاف است که بنا به گفته راغب به معنای ظرفی است که چیزی در آن پنهان ومحفوظ شود، و کلمه ((وقر)) به معنای سنگینی گوش است .

ودر مجمع البیان گفته کلمه ((نفور)) جمع نافر است واین نحو جمع ، جمع قیاسی وعمومی است ، یعنی به طور کلی در هر اسم فاعلی که از فعلی مشتق شده باشد که مصدرش فعول بوده باشد مانند رکوع و سجود وشهود که جمع اسم فاعل آن نیز رکوع وسجود وشهود می آید.

وجمله ((وجعلنا علی قلوبهم اکنه...)) به منزله بیان حجابی است که در آیه قبلی بود، ورویه مرفته معنای آن دوچنین می شود که : ((وقتی تو قرآن می خوانی ما دلهای ایشان را با پرده هائی می پوشانیم تا قرآن را نفهمند وگوشهایشان را هم کر وسنگین می کنیم تا قرآن را به گوش قبول نشنوند وبا فهم ایمان صدق آن را نفهمند)) البته همه اینها کیفر کفر و فسق ایشان است .

وعبارت ((واذا ذكرت ربك في القرآن وحده)) یعنی وچون در قرآن پروردگار خود را با وصف یکتائی ذکر می کنی وشریک را از اونفی می نمائی ((ولواعلی ادبارهم نافرین)) از شنیدن آن در حالی که پشت می کنند اعراض می نمایند.

نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ... کلمه ((نجوی)) مصدر است ، وبه همین جهت با آن مفرد وتثنيه و جمع ومدکر ومؤنث را وصف می کنند، وظاهر خود آن تغییر نمی کند، وهمین خود شاهد این است که مصدر است ، زیرا مصدر چنین خاصیتی دارد.

این آیه به منزله دلیلی است برای مضمون آیه قبل که می فرمود: ((بر دلهایشان پرده می افکنیم تا نفهمند ودر گوشهایشان کری ایجاد می کنیم تا نشنوند))، وجمله ((نحن اعلم بما يستمعون)) ناظر ودلیل کر کردن است . وجمله ((وادهم نجوی)) ناظر به پرده افکندن بر دلها است .

ومعنای مجموع آن دوچنین می شود: ((ما به گوشهای ایشان که با آن به تو گوش می دهند داناتریم ، وبه دلهای ایشان که با آن به کار تو می نگرند عالم تریم ، وچگونه عالم تر نباشیم وحال آنکه آفریدگارو مدبر آنها مائیم ، پس ما به آنچه که با آن گوش می دهند یعنی به گوشهایشان در حین گوش دادن عالم تریم وهمچنین به دلهاشان در آن هنگام که با هم به حالت نجوی ودر گوشه حرف می زنند، واز ترس صدا بلند نمی کنند داناتریم که ظالمین ایشان بعد از بیخ گوشیها حرف زدن ، در آخر راء می دهند ومی گویند شما مسلمانان جز مردی جادو شده را پیروی نمی کنید، وهمین خود مصداق این است که اینها حق را نفهمیده اند.))

این آیه اشعار وبلکه دلالت دارد بر اینکه مشرکین نزد وی نمی آمدند تا قرآن به گوششان نخورد، چون از ملامت هم مسلکان خود می ترسیدند، واگر نزد آن جناب می آمدند پنهانی بوده وحتى اگر یکی از ایشان فرد دیگری را در حال استماع قرآن می دیده آهسته اورا ملامت می کرده ، زیرا می ترسیده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و مؤمنین پی ببرند وبفهمند که این افراد دشمنند بعضی به بعضی می گفتند پیروی نمی کند مگر مردی جادوشده را، وبر طبق همین بیان روایاتی در شان نزول آیه مورد بحث آمده وبه زودی آن روایات را در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم نمود.

انظرو كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً (۴۸) کلمه ((مثل)) (به معنای وصف وضرب المثل بیان صفات است و معنای

آیه روشن است ، و این نکته را افاده می کند که مشرکین کارشان به جائی رسیده که دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نیست همچنانکه در جای دیگر فرموده ((سواء علیهم ء اندرتهم ام لم تندرهم لا یؤمنون ))

استبعاد مشرکین مسئله معاد را

وَقَالُوا أءَذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنَا أءَنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا(۴۹) در مجمع البیان می گوید: شکسته و پوسیده هر چیزی را ((رفات )) می گویند و این صیغه ، یعنی صیغه فعال بیشتر در هر چیزی که شکسته و خرد شده باشد به کار می رود، گفته می شود خطام و دقاق و تراب .

و مبرد می گوید: هر چیزی که در نهایت نرمی سائیده شده باشد آن را ((رفات )) می گویند.

در این آیه شریفه همان مطالب قبلی دنبال شده و مسأله میدان و نداشتن درک مشرکین تعقیب گردیده است که تحقق معاد را با اینکه از اهم معارف قرآنی است انکار می کردند آری مسأله معاد واضح ترین مطلبی است که از راه وحی و هم از راه عقل بر آن استدلال شده است ، حتی خدای تعالی آن را در کلام خود چنین وصف کرده که ((لاریب فیه - جای شک در آن نیست )) و این منکرین هم غیر از بعید شمردن مسأله معاد، هیچگونه دلیلی بر انکار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.

و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دلهایشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی ، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود همچنانکه گفته اند ((ء اذا کُنَّا عظاما ورفاتا)) آیا بعد از مرگ و فساد بدنهایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می شویم و به صورت انسانهایی که بودیم در می آئیم ؟ چه برگشتن دوری .

خدای سبحان این استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ کشیدن خلقت نخست ، جواب داده که به زودی خواهد آمد.

پاسخ خداوند با قدرت مطلقه خود به استبعاد مشرکین

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا(۵۰) أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ اَنْجَائِي كِه منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون ((ء اذا کنا...)) اداء کرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخیری به ایشان بفرماید: اگر سنگ یا آهن و یا هر چه بزرگ تر از آن و دورتر از انسان شدن باشید باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.

بنابراین آیه شریفه ، اشاره به این است که قدرت مطلقه الهی را تجدید خلقت هیچ چیزی به ستوه نمی آورد، چه استخوانهای پوسیده و توتیا شده ، و چه آهن و چه غیر آن .

و معنایش این است که به ایشان بگواگر از هر چیزی باشید سخت تر از استخوان های پوسیده مانند سنگ یا آهن و یا مخلوقی دیگر و در نتیجه استبعادتان چند برابر و از این بیشتر باشد.

خداوند به زودی شما را به خلقت اولتان برخواهد گردانید، و مبعوثان خواهد نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۱۶۰:

فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ يَعْنِي وَ قَتِي اَز اَسْتَبْعَادِشَان جَوَاب دِهِي اَن وَ قَت اَخَوَانِد كُفْت : كَيْسْت كِه مَا رَا اَز وَ قَت كُرد وَ غبار دوباره به صورت انسان اولی در آورد؟ در پاسخ بگو: خدای سبحان ، و آن وقت از میان اوصاف خدا آن وصف را برایشان بیان کن که در از بین بردن استبعادشان موثرتر باشد و دیگر جائی برای آن باقی نگذارد، و آن وصف این است که : ((خدا همان کسی است که در مرتبه اول شما را خلق کرد در حالی که آن روز است خوان پوسیده هم نبودید))

پس اگر به جای ((بگو خدا)) فرمود: ((بگو آن کس که ...)) برای این بود که با ذکر مثال امکان بعث را اثبات نموده استبعاد منکرین را از بین ببرد.

فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا(۵۱) راغب در مفردات می گوید ((انغاض )) به این معنا است که کسی سر خود را با حالت غرور و خود خواهی در مقابل دیگری تکان دهد، پس بنا به گفته راغب معنا چنین می شود: و چون

حجت خود را به گوششان برسانی و قدرت خدای را بر هر چیز و همچنین بر خلقت اولشان یادآوری کنی تازه سرهاشان را از باب مسخره کردن تکان خواهند داد و خواهند گفت: این قیامت کی است؟! بگو شاید نزدیک باشد، چون امری است که بر همه پوشیده است و راهی به سوی علم بدان نیست و از غیب هائی است که جز خدا کسی نمی داند، ولیکن اوصافش معلوم است، چون خداوند آن اوصاف را بیان کرده، و لذا در آیه بعدی به جای آنکه وقت قیامت را بیان کند اوصاف آن را بیان می فرماید و چنین ادامه می دهد: ((یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده...))

یَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (۵۲) کلمه ((یوم)) از این نظر منصوب است که ظرف و مفعول قید فعلی است که در تقدیر است، و تقدیرش ((و تبعثون یوم فلان)) است، و مقصود از دعوت در این آیه، آن ندای غیبی است که همه را زنده می کند، و استجابت خلق هم همان قبول دعوت الهی و زنده شدن است، و اینکه فرمود: ((بحمده)) حال است از فاعل ((تستجیبون)) یعنی است جابت می کنید در حالی که سرگرم حمد خدائید، و زنده شدن و دوباره به وجود آمدن را فعل نیکی از خدا می دانید فعلی که فاعلش باید حمد و ثنا شود، زیرا آن روز روزی است که حقایق برایتان مکشوف می شود، و روشن می گردد که در حکمت الهی واجب بود مردم دوباره زنده شوند و پاداش و کیفر خود را ببینند و خلاصه زندگی دوم بعد از زندگی اول ضروری بود.

و اینکه فرمود: ((و تظنون ان لبثتم الاقلیلا)) (معنایش این است که آن روز گمان می کنید که در قبرها بیشتر از اندک زمانی نمانده اید، و خلاصه روز قیامت را نسبت به روز مردن خیلی نزدیک می بینید خداوند هم ایشان را در این پندار تصدیق کرده است، هر چند در آیات دیگر پندار ایشان را نسبت به مدتی که خود تخمین زده اند خطا شمرد، و فرموده: ((قال ان لبثتم الاقلیلا لوانکم کنتم تعلمون))، و نیز فرموده: ((و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه کذلک کانوا یوفکون و قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث))

و اینکه فرمود: ((و تظنون ان بتم الاقلیلا)) هم تعریض به کفار است که روز قیامت را بعید می شمردند، و آن را استهزاء می کردند، و هم تاء یمید جمله قبل است که می فرمود: ((قل عسی ان یكون قریبا)) یعنی ما امروز اظهار امید می کردیم که قیامت نزدیک باشد، شما هم به زودی آن را نزدیک می شمارید.

و همچنین جمله ((فتستجیبون بحمده)) تعریض بر مشرکین و کفار است که شما از آمدن قیامت تعجب می کردید، و آن را به باد مسخره می گرفتید ولی به زودی آمدنش را حمد و ثنا خواهید کرد.

امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی

وَ قُلْ لِّعِبَادِیْ یَقُولُوا الَّتِی هِیَ اَحْسَنُ اِنَّ الشَّیْطَانَ یَنْزِعُ بَیْنَهُمْ اِز سِیَاقِ بَرِّمِیْ اَیْدِیْ کَلِمَه ((عبادی)) مؤ منین اند، و اضافه بندگان به ((من)) تشریفی است و معنای جمله این است که به بندگان من دستور بده که ... و کلمه ((یقولوا)) در مقام امر است، و هم جواب امر ((قل))، و به همین جهت مجزوم شده، و معنی ای جمله ((التی هی احسن)) کلماتی است که احسن و از نظر مشتمل بودن بر ادب و خالی بودن از خشونت و ناسزا و توالی فاسده دیگر، نیکوتر باشد.

این آیه و دو آیه بعد از آن، دارای یک سیاقند، و خلاصه مضمون آن دو دستور به نیکوسخن گفتن و ادب در کلام را رعایت کردن و از وسوسه های شیطان احتراز جستن است، و اینکه بدانند که امور همه به مشیت خدا است، نه به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا او قلم تکلیف را از گروندگان خود برداشته و ایشان را اهلیت سعادت بدهد به طوری که هر چه خواستند بگویند، و دیگران را از هر چیزی محروم کنند، و در باره دیگران هر چه دلشان خواست بگویند، نه، چنین نیست که خداوند به گزاف فردی را هر چند از انبیاء باشد چنین اختیاری بدهد که افراد نالایق را بی جهت تقرب داده و افراد لایق را محکوم آنان کند، آری در درگاه خدا حسن سریره و خوش رفتاری و کمال ادب ملاک برتری انسانها است، حتی اگر در میان انبیاء هم خداوند بعضی را بر بعضی





سنگریزه قرب دارد یا عقیق آری کسانی که به خدا ایمان دارند باید اینگونه امور را به خدا واگذار نمایند، چون پروردگار شما، شما را بهتر می شناسد و همانا اوبه مقتضای استحقاقی که از رحمت و یا عذاب اودارید میان شما قضاوت و داوری می کند، اگر خواست رحم می کند،(والبته این ترحم را نمی کند مگر به شرط ایمان و عمل صالح ، چون در کلامش مکرر این شرط شده ) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۶۴

و اگر خواست عذابتان می کند، و این را عملی نمی کند مگر با کفر و فسق ، و ما تورا ای پیغمبر وکیل ایشان قرار نداده و امر ایشان را به تو واگذار نکرده ایم تا اختیار تام داشته باشی به هر که خواستی بدهی و هر که را خواستی محروم کنی .

از همینها می توان فهمید که تردید در عبارت : ((اگر خواست بر شما رحم می کند، و اگر خواست عذابتان می کند)) به اعتبار مشیت های مختلف پدید می آید و مشیت های مختلف هم ناشی از ایمان و کفر و عمل صالح و طالح است . و این نیز روشن می گردد که جمله ((وما ارسلناک علیهم وکیلا)) (ردع و تخطئه مؤمنین است از اینکه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کنند و سرنوشت خود را مستند به قبول دین او بدانند (همانطور که یهود و نصاری به دین خود دلخوش هستند)، آیه شریفه قرآن هم همه را تخطئه نموده و می فرماید: (( لیس باماتیکم ولا امانی اهل الکتاب من یعمل سوء یجزبه )) و نیز در تخطئه از همین پندار می فرماید: ((ان الذین آمنوا والذین هادوا والنصاری والصابئین من امن بالله والیوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم )) و همچنین در مواردی دیگر.

البته در تفسیر آیه مورد بحث ، اقوال دیگری نیز هست که از آنجا که در نقلش فائده ای ندیدیم از نقل آن صرف نظر نمودیم . وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا (۵۵) صدر آیه تعلیلی را که در آیه قبلی بود توسعه داده است گوئی که می فرماید: ((چگونه خداوند از شما داناتر نیست ؟ و حال آنکه او داناتر است به آنچه در آسمانها و زمین است ، که شما یکی از آنهائید))

جمله : ((ولقد فضّلنا بعض النّبیین علی بعض )) (به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله ((وآتینا داود زبوراً)) (رووی همرفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان داشتن کتاب زبور است ، بیان می کند، و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد.

در آیه شریفه مؤمنین را تحریک می کند که ایشان هم در گفتار نیکو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جمیل و زیبا مؤدب گردند، البته مفسرین در تفسیر آیه ، اقوال دیگری نیز دارند که ما از ایرادش خودداری نمودیم ، طالبین می توانند به تفسیرهای مبسوط و طولانی مراجعه نمایند.

#### بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لو کان معه آلهة کما یقولون اذا لا بتغوا الی ذی العرش سیلا)) (می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: اگر این بتها اله و معبود بودند آنطور که شما پنداشته اید یقینا به عرش می رفتند.

مؤلف : یعنی مسلط بر عرش می شدند، و زمام امور عالم را به دست می گرفتند، آری معنای عرش این است ، نه ملک که جهاتش محدود است .

روایاتی درباره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات

و در الدر المنثور است که احمد و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مرگ نوح فرا رسید به دوفرزند خود گفت : من شما را امر می کنم به تسبیح و حمد خدا، چون این دو کلمه نماز هر چیز است ، و با همین دو کلمه است که هر چیزی روزی می خورد.

مؤلف : قبلا در معنای تسبیح موجودات این ارتباطی که روایت میان تسبیح و حمد و روزی خوردن موجودات بیان می کند گذشت

و گفتیم که رزق هر موجودی با ترازوی احتیاج و سؤ ال او اندازه گیری می شود، و گفتیم که هر موجودی خدای را با اظهار حاجت و نقص خود تسبیح نموده و او را از داشتن حاجتی مثل حاجت خود و نقصی چون نقص خود منزه می دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که گفت خدمت آن جناب عرض کردم معنای جمله ((وان من شیء الا یسبح بحمده)) چیست؟ فرمود: هر چیزی خدای را با تسبیح خود حمد می کند، آری همینکه می بینیم دیوارها ترک می خورد و شکاف بر می دارد این خود تسبیح دیوار است، چون نشان می دهد که تعمیر احتیاج دارد.

مؤلف: این روایت را از حسین بن سعید از آن جناب نیز نقل کرده است.

و در همان کتاب از نوفلی از سکونی از جعفر بن محمد از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نهی کردند از اینکه چارپایان را داغ کنند، و اینکه مردم به صورت آنها بزنند و فرمود: زیرا چارپایان هم خدا را به حمد تسبیح می گویند.

مؤلف: این مطلب یعنی نهی از زدن به صورت حیوانات را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: حیوانات را از صورت داغ مکن.

و در همان کتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچ مرغی نیست که در صحرا یا دریا شکار شود مگر به خاطر این است که در تسبیح خدا کوتاهی کرده است.

مؤلف: این معنا را اهل سنت هم به طرق زیادی از ابن مسعود و ابی الدرداء و ابی هریره و غیر ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند. و در همان کتاب از مسعود بن صدقه از امام صادق از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: مردی بر پدرم وارد شد و گفت: پدر و مادرم فدایت باد من می بینم خدای تعالی در کتابش می فرماید: ((وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم)) (این چگونه است؟ پدرم فرمود: درست است، پرسید یعنی می فرمائید: درخت خشکیده خدای را تسبیح می گوید؟ فرمود آری، مگر نشنیدی چوبهائی را که در خانه ها به کار رفته چگونه به صدادر می آید؟ این همان تسبیح چوب خشک است که می گوید ((سبحان الله علی کل حال)) و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: مورچه ها تسبیح خدا می گویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۶۷

و در همان کتاب است که نسائی و ابوالشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مردم را از کشتن قورباغه نهی کرد و فرمود: همان صدایش تسبیح است.

و در همان کتاب است که خطیب از ابی حمزه روایت کرده که گفت ما نزد امام سجاد علی بن الحسین (علیهما السلام) بودیم که جمعی گنجشک از جلوی ما عبور کردند، و همه با هم جیک جیک می کردند، حضرت فرمود: می دانید چه می گویند؟ عرض کردیم: نه، فرمود: اول به شما بگویم که من ادعا نمی کنم که علم غیب دارم ولیکن از پدرم شنیدم که فرمود: از پدرم علی بن ایطالب (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: مرغان در هر صبحگاهی خدا را تسبیح نموده قوت و غذای روزشان را مسئلت می دارند، و این همان تسبیح صبحگاهی بود که از خدای خود رزق امروز خود را طلب می کردند.

مؤلف: نظیر این روایت را از ابی الشیخ و ابی نعیم در حلیه از ابی حمزه ثمالی از محمد بن علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده اند که عبارتش چنین است محمد بن علی بن الحسین صدای گنجشکان را شنید که جیک جیک می کردند، فرمود: می دانی چه می گویند؟ گفتیم: نه، فرمود: پروردگار خود را تسبیح می کنند و از او غذای امروز خود را طلب می نمایند.

و در همان کتاب است که خطیب در تاریخ خود از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وقتی بر من وارد شد فرمود: ای عایشه این دوبرد (لباس) مرا بشوی، عرض کردم یا رسول الله دیروز آنها را شستم، فرمود: مگر نمی دانی لباس آدمی خدای را تسبیح می گوید، و اگر چرک شود تسبیحش قطع می شود.

و در همان کتاب می گوید: عقیلی در کتاب الضعفاء و ابوالشیخ و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اجل و سرآمد عمر چارپایان و حشرات زمین و مورچه و کبک و ملخ و اسبان و قاطران و تمامی جنبندگان و غیر جنبندگان در تسبیح است، هر وقت تسبیح خود را قطع کرد خدا جانش را می ستاند، و این کار دیگر ربطی به عزرائیل (ملک الموت) ندارد.

مؤلف: و شاید مقصود از اینکه فرمود: این کار ربطی به ملک الموت ندارد این باشد که اوشخصاً متصدی قبض روح حیوانات نمی شود، و آن را به بعضی از ملائکه زیر دست خود واگذار می کند، زیرا ملائکه به هر حال واسطه هستند، چنین نیست که بدون وساطت آنان قبض روح صورت بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۶۸

و نیز در همان کتاب آمده که احمد از معاذ بن انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که وقتی از کنار مردمی عبور کرد که روی اسبان و مرکبهای خود ایستاده بودند و مرکبها در حال سیر و کوچ بودند حضرت فرمود: حیوانات را سالم سوار شوید و سالم هم پیاده گردید، و آنها را کرسی و تخت نشیمن خود مکنید که روی آنها نشسته در راهها و بازارها به قصه پردازید، آری چه بسیار مرکبها که از راکب خود بهترند، و بیشتر ذکر خدای را می گویند.

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حیوان بر صاحبش شش حق دارد ۱ - بیش از طاقش بار نکند ۲ - پشت آن را مجلس و نشیمن گاه خود برای گفتگو قرار ندهد ۳ - هر وقت در منزل پیاده شد ابتداء به علف و آب آن پردازد ۴ - و از صورت، آن را داغ نکند ۵ - آن را نزند، زیرا خدای را تسبیح می گوید ۶ - هر وقت از آب عبور داد آب را بر آن عرضه ندارد.

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روایت کرده که گفتند: ما بارها شد که در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نشستیم تا غذا بخوریم صدای تسبیح از غذائی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می خورد می شنیدیم، این را نیز بودم که روزی مکرز عامری از آن جناب معجزه ای خواست حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند، و ما شنیدیم که ریگها تسبیح گفتند.

و در حدیث ابی ذر آمده که وقتی ریگها را به زمین می گذاشتند ساکت می شد، و چون در دست آن جناب قرار می گرفت مشغول تسبیح می شد.

ابن عباس هم گفته است: ملوک حضرموت شرفیاب حضور آن جناب شدند و گفتند: از کجا بدانیم شما رسول خدائید؟ حضرت مثنی از ریگهای زمین را برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می دهند ریگها اول شروع کردند به تسبیح خدای تعالی بعداً شهادت دادند به رسالت آن جناب. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۶۹

و در همان کتاب از ابوهریره و جابر انصاری و ابن عباس و ابی بن کعب و امام زین العابدین (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا وقتی در مدینه به خطبه می ایستاد به یکی از ستونهای مسجد تکیه می کرد، و چون برایش منبر ساختند و حضرت برای اولین بار بالای منبر رفت همه شنیدند که آن ستون به ناله درآمد، همانطور که شتر فریاد می زند، و چون دوباره نزد ستون آمد و دست به او کشید عین بچه ای که از گریه ساکت شود ناله کرد.

توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایات نقل شده است

مؤلف: روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده، و شاید امر اینگونه روایات برای بعضی مشتبه شده باشد، و خیال کرده باشند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آنگاه پنداشته اند که هر موجودی برای خود لغتی و واژه ای دارد که هر کلمه اش برای معنائی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است، چیزی که هست حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی کند، لیکن این پندار اشتباه است

آنچه از بحث قبلی به دست آمد این بود که موجودات همه تسبیح دارند، و تسبیح آنها کلام هم هست و به حقیقت هم کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عزوجل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است، و چون این کار را از روی علم هم می کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود.

پس این روایات هم که می گوید: سنگریزه در دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه داوود شنید که کوهها و مرغان با او تسبیح می گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است، و صدائی که می شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می کرده گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می نموده.

نظیر این معنا گذشت که گفتیم معنای مجرده در عالم خواب به صورت اشکالی مناسب خود و ماء لوف با ذهن صاحب خواب در می آید، مثلاً حقیقت یعقوب و خاندانش در خوابی که یوسف دید به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره درآمد، و همچنین سایر خوابهایی که خداوند در سوره یوسف نقل کرده که بحث آنها گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۷۰

به همین حساب می توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده، و پس از کشف آن حس باطنی آن را در صورت الفاظی شنیدنی در آورده، و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده است (و خدا داناتر است)

و در الدر المنثور است که ابو یعلی و ابن ابی حاتم (وی روایت را صحیح دانسته) و ابن مردویه و ابونعیم و بیهقی هر دودر کتاب دلائل از اسماء دختر ابی بکر روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه: ((تَبَّ يَدَا ابِي لَهَبٍ وَتَبَّ)) نازل شد عوراء که او را ام جمیل هم می گفتند و لوله کنان در حالی که لاشه سنگی در دست داشت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد وزیر لب می گفت: ((مذمما اینا، و دینه قلینا، و امره عصینا))

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نشسته بود ابی بکر هم پهلویش بود، عرض کرد: این دارد می آید، و من می ترسم تورا ببیند، فرمود: او مرا نخواهد دید آنگاه آیه ای از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ کرد، و در این باره است که خدای تعالی می فرماید: ((وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا)) ام جمیل همچنان نزدیک آمد تا ایستاد بالای سر ابی بکر و گفت: شنیده ام که رفیقت مرا هجو کرده، ابوبکر گفت نه به پروردگار این خانه سوگند او تو را هجو نکرده، ام جمیل راه خود را گرفت و رفت در حالی که می گفت: قریش خوب می داند که من دختر آقای اویم.

مؤلف: این معنا به طریق دیگری نیز از اسماء و ابی بکر و ابن عباس به طور مختصر نقل شده، و آن را مجلسی هم در بحار قرب الاسناد از حسن بن ظریف از معمر از حضرت رضا از پدرش از جدش (علیهم السلام) در ضمن حدیثی که فهرست معجزات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را می شمارد روایت کرده اند.

چند روایت درباره ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) در ذیل آیه: ((وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ...))

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از آن دوبرگوار ((یعنی امام باقر و امام صادق (علیه السلام)) روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) فرموده: این آیه سزاوارترین آیه ایست که آن را بلند بخوانند، و این همان آیه است که خدای تعالی در باره اش فرمود: ((وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ لَوْ عَلِيٍّ ادْبَارَهُمْ نَفُورًا)) چه مشرکین به تلاوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گوش می دادند همینکه می خواند ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) پشت می کردند، و می رفتند، و چون از این آیه فارغ می شد باز بر می گشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۷۱

مؤلف: این معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده، همچنین قمی آن را بدون ذکر اسم مبارک امام در تفسیر خود آورده.

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی جعفر محمد بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: چرا بسم الله الرحمن الرحیم را از قرآن حاشا کردید و آن را جزو قرآن نمی دانید؟ با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) وقتی وارد منزلش می شد و قریش نزدش جمع می شدند، حضرت می خواند: بسم الله الرحمن الرحیم، و در خواندن آن صدایش را بلند می کرد، قریش فرار می کردند، خداوند این آیه را فرستاد ((واذا ذکرت ربک فی القرآن وحده ولّوا علی ادبارهم نفورا)) (و طبق این آیه بسم الله الرحمن الرحیم ((، جزو قرآن است.

و نیز در همان کتاب است که ابن اسحاق، و بیهقی در کتاب دلائل از زهری روایت کرده اند که گفت: شنیدم از کسی که می گفت: ابوجهل و ابوسفیان و اخنس بن شریق به نماز رفتند که ببینند رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) که در آن موقع در خانه اش در حال نماز است چه می گوید، هر کدام گوشه ای نشستند به طوری که هیچیک از جای دیگری خبر نداشت، نشستند و گوش فرا می دادند به نماز خواندن آن جناب تا آنکه فجر طلوع کرده متفرق شدند، در راه به هم برخوردند یکدیگر را ملامت کردند، و گفتند این چه کاری است می کنید، اگر یکی از عوام با خبر شود خیال می کند که ما هم مسلمان شده ایم.

آنگاه متفرق شدند تا شب بعد باز هر یک به جای دیشب خود برگشتند به نماز خواندن آن جناب گوش می دادند تا طلوع فجر شد، برخاستند و متفرق شدند، و در راه به یکدیگر برخوردند و همان حرف دیشب را به هم زدند، و متفرق شده شب سوم باز هر یک جای خود را گرفته گوش به آن جناب فرا دادند تا طلوع فجر شد، باز در مراجعت به یکدیگر برخوردند این دفعه با هم عهد بستند که دیگر چنین کاری نکنند.

صبح اخنس نزد ابوسفیان آمده پرسید بگو ببینم از این جریان چه فهمیدی؟ (آیا او را راستی پیغمبر یافتی یا نه؟) گفت به خدا قسم چیرهایی شنیدم که همه را شناخته و غرض وی را از آن فهمیدم، و چیزهای دیگری شنیدم که نه خود آنها را فهمیدم و نه غرض وی را، اخنس گفت: من هم به همان خدای که قسم خوردی همینطور بودم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۷۲

از منزل ابوسفیان بیرون شده به منزل ابوجهل رفت، از او پرسید راء تو چیست؟ از آنچه در این سه شب از محمد شنیدی چه فهمیدی؟ گفت: من چیرها شنیدم، ما فرزندان عبد مناف بر سر شرافت و آقائی نزاع داریم، ایشان مهمان نوازی می کنند، ما هم می کنیم، تا کار ما و ایشان به اینجا کشید که چون دوا سب مسابقه در طراز هم شدیم، حال ایشان وقتی دیدند نمی توانند گوی سبقت را در شرافت و آقائی بر بایند مدعی شدند که از ما پیغمبری است که از آسمان به سویس وحی می شود، و تو هرگز نمی فهمی که اینها چه نقشه ای دارند؟ نه به خدا سوگند ما به او ایمان نخواهیم آورد، و تصدیقش نخواهیم کرد، اخنس از منزل او برخاست و برگشت.

و در مجمع البیان می گوید: مشرکین اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را در مکه آزار و اذیت می کردند، و ایشان به آن جناب عرض می کردند اجازه بده تا با ایشان قتال و کارزار کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرمود: من فعلا ماء مور به قتال با ایشان نیستم، و آیه شریفه: ((قل لعبادي...)) (در این باره نازل شد. ((نقل از کلبی))

مؤلف: ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست - و خدا دانایتر است. الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۷۳

آیات ۵۶ - ۶۵، سوره اسری

قُلْ اِدْعُوا الَّذِيْنَ رَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُوْنَ كَشْفِ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا (۵۶) اُولَئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَتَّبِعُوْنَ اِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيْلَةَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ وَيَرْجُوْنَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهُ اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوْرًا (۵۷) وَاِنْ مِّنْ قُوَّةٍ اِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوْهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ اَوْ مُعَذِّبُوْهَا



عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (۵۸) وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (۵۹) وَإِذْ قُلْنَا لِمَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرِّءُوسَ الَّتِي أَرَيْنَاكَ الْإِفْتِنَةَ لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْءَانِ وَنَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا (۶۰) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا (۶۱) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَنْ أُوخَّرَ تَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا خِشْيَةَ لَآخِئَتِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (۶۲) قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (۶۳) وَاسْتَفْزَزَ مِنْ اسْتَعْطَمَتْ مِنْهُمْ بِصُورَتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخِيَلِكَ وَرَجَلَتِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (۶۴) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا (۶۵)

ترجمه آیات

بگو آن الهه که به غیر خدا خدایانی می پندارید صدا بزنید واز آنها حاجت بخواهید که مالک بلاگردانی از شما را نیستند تا مکروه شما را برگردانیده محبوبتان را بیاورند (۵۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۷۴

آنهائی که کفار به خدائیشان می خوانند و خدا را می خوانند و همه در جستجوی راهی به سوی پروردگار خویشند تا کدام منزلتی نزدیک تر به دست آورند به رحمت او امیدوار واز عذاب او ترسانند که عذاب پروردگارت لازم الاحترام است (۵۷) و هیچ قریه ای نیست مگر اینکه ما هلاک کننده آن قبل از قیامت ویا عذاب کننده آنیم به عذابی شدید واین در کتاب نوشته شده است (۵۸) و اگر آیات پیشنهادی کفار قریش را نفرستادیم چیزی مانع ما نشد جز اینکه در امتهای گذشته فرستادیم تکذیبش کردند (همچنانکه) به قوم ثمود ناقه (ای که خود خواسته بودند) را که آیتی بینا کننده بود دادیم، پس به آن ظلم کردند و ما هر وقت آیات را بفرستیم به منظور تخویف می فرستیم (۵۹) و بیاد آور وقتی را که به تو گفتیم پروردگارت احاطه به مردم دارد، و ما آن رویا که به تونشان دادیم جز به منظور آزمایش بشر قرارش ندادیم، همچنین شجره ای که در قرآن لعن شده که تخویفشان می کنیم ولی هر چه می کنیم جز بیشتر شدن طغیانشان نتیجه نمی دهد آن هم چه طغیان بزرگی (۶۰) (و نیز) بیاد آر آن زمان را که به ملائکه گفتیم سجده بر آدم کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که گفت: من سجده کنم برای کسی که تو او را از گل خلق کرده ای؟ (۶۱) و نیز گفت: به من بگو ببینم موجود قحطی بود که این را بر من برتری دهی اگر مرا تا روز قیامت عمر دهی تمامی فرزندان او را جز اندکی فریب داده گمراه می کنم (۶۲) پروردگارت فرمود: برو! هر کس از ایشان خواست پیروی تو کند بکند که جهنم هم بزرگ است و جزائی کامل است (۶۳) با آواز خود هر چه توانستی از ایشان بفریبی بفریب واز مدارج کمال پائین بیاور و تا آنجا که می توانی لشکر سوار و پیاده ات را بر سرشان بتازان و احاطه شان کن و در اموال او اولادشان شرکت کن و وعده های دروغیشان بده، آری شیطان چیزی جز دروغ و فریب وعده شان نمی دهد (۶۴) همانا ترا بر بندگان (خاص) من تسلط نیست و تنها محافظت و نگهبانی خدا (آنها را) کافی است (۶۵)

بیان آیات

در این آیات در باره مسأله توحید بگونه دیگری احتجاج شده، و ربوبیت خدایانی که مشرکین می پرستیدند ابطال گردیده، و حاصلش اینست که بتها قادر به رفع گرفتاریها و برداشتن آنها از پرستش کنندگان خود نیستند، بلکه آنها در احتیاج به خدای سبحان مانند خود بت پرستانند، که همواره در جستجوی وسیله ای به درگاه خدا هستند، و رحمت او را امیدوار، واز عذاب او بیمناکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۷۵

و مسأله گرفتاریها و هلاکت ها و عذابها همه به دست خدای تعالی است، و او در کتاب خود نوشته که هر قریه ای را قبل از روز قیامت هلاک کند، و یا به عذاب شدیدی مبتلا سازد، در بین امتهای گذشته هم همین معنا را اعمال کرده، برای هر امتی آیات و معجزات خود را می فرستاده و چون کفر می ورزیدند و آن را تکذیب می کردند دنبالش عذاب انقراض آور را می فرستاده ولی

درامت آخرین از آوردن آن معجزات که دنبالش عذاب استیصال است خودداری کرد.

آری خداوند چنین خواست که رفتار ایشان را با هلاکت تلافی نکند، چیزی که هست اصل فساد در میان آنان روبه پیشرفت است، و به زودی شیطان همه شان را گمراه می کند، آن وقت است که وعده خدا در باره آنان محقق گشته و خدا هلاکشان می سازد، و این امری است شدنی.

استدلال دیگری بر نفی الوهیت خدایان مشرکین

قُلْ اِذْعُوا الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُوْنَ كَشْفِ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيْلًا (۵۶) کلمه ((زعم)) که حرف اول آن به هر سه حرکت خوانده می شود به معنای مطلق اعتقاد است، لیکن بیشتر در اعتقاد باطل استعمال شده، و به همین جهت از ابن عباس نقل می کنند که گفته: هر جا کلمه ((زعم)) در قرآن آمده به معنای دروغ است.

کلمه: ((دعاء)) و ((نداء)) به یک معنا است، با این تفاوت که نداء در جایی است که خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، ولیکن دعاء اعم است، حتی در جایی هم که دعوت و خواندنی به اشاره و یا غیر آن صورت گیرد استعمال می شود.

و بعضی ها در فرق میان آن دو گفته اند که ((نداء)) خواندنی را گویند که اسم خوانده شده، به زبان آورده نشود (مثل اینکه در فارسی هم کسی را که می خواهند صدا بزنند می گویند: آهای) و تنها حروف نداء یعنی - یا - و - ایا - و یا امثال آنها به کار رود، به خلاف دعاء که به معنای صدا زدنی است که اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلاً گفته شود ((ای حسن))

این آیه بر نفی الوهیت خدایان مشرکین از این راه استدلال می کند که آن ربی که مستحق پرستش است ربی است که قادر بر رساندن منفعت و دفع ضرر باشد، چون داشتن چنین قدرتی لازمه ربوبیت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۷۶

و خود مشرکین هم این معنا را می دانند و قبول دارند، چیزی که هست اگر شریکهای برای خدا گرفته و می پرستیدند به طمع نفع آنها و از ترس ضرر آنها است، و در همین جا به خطا رفته اند زیرا این شرکاء قادر بر رساندن نفع و دفع ضرر نیستند، پس الوهیت ندارند، شاهد نفع و ضرر نداشتن آنها این است که مشرکین آنها را به این امید و به همین ترس می پرستند، و تاکنون چنین خاصیتی از آنها ندیده اند.

و چطور می توانند از پیش خود و مستقلاً خاصیت بلا-گردانی را داشته و حاجت بر آورند و رفع پریشانی کنند با اینکه خود آنها مخلوق خدایند، و به اعتراف خود مشرکین در پی راهی و وسیله ای به درگاه خدا هستند، امیدوار رحمت او و بیمناک از عذاب اویند. پس معلوم شد که اولاً- مراد از جمله ((الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ)) مشرکین است که ملائکه و جن و یا انس را می پرستیدند، چون مقصود ایشان از پرستش بتها تقرب به ملائکه و یا جن و انس بوده و همچنین اگر آفتاب و یا ماه و یا ستارگان را می پرستیدند به همین منظور بوده که به درگاه روحانیان آنها که از جنس ملائکه هستند تقرب یابند.

علاوه بر این بتها از آن نظر که بت هستند حقیقتاً چیزی نیستند که قابل پرستش باشند، همچنانکه فرمود: ((ان هِي الْاَسْمَاءُ سَمِيْمُوْهَا اَنْتُمْ وَاَبَائِكُمْ)) اینها جز اسمائی که پدرانتان و یا خودتان نامیده اند چیز دیگری نیستند

مواما آنهائی که از چوب و یا فلزی ساخته شده اند که جز جماد بی جان چیز دیگری نیستند، و با سایر جمادات فرقی ندارند، و سجده در برابر آنها با سجده در برابر سایر چوبها و سایر سنگها فرقی ندارد، پس بت بودنشان از جهت سنگ و چوب بودن نیست.

و ثانیاً روشن شد که مراد از نفی قدرت آنها، اینست که مستقلاً و بدون احتیاج به خدای سبحان قادر نیستند، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: ((اولئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَتَّبِعُوْنَ اِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيْلَةَ...))

چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها

بعضی از مفسرین گفته اند: گویا مراد از مالک ضرر و نفع نبودن بتها این است که قدرت تام و کامل ندارند، و گرنه مشرکین اقرار دارند که قدرت خدایان دروغی از ناحیه خداست، آری مشرکین این معنا را انکار ندارند که شرکاء و بتها به جمیع صفاتشان

مخلوق خدایند، و صفات خدا کاملتر وقوی تر از صفات بتها است .

این معنا که معلوم شد استدلال آیه کاملاً تمام گشته مشرکین مجاب می شوند، و گرنه قدرت نداشتن ملائکه و جن که مورد پرستش مشرکین هستند خیلی روشن نیست ، و دلیل روشنی نداریم که بطور مطلق جن و ملک هیچ قدرتی ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۷۷

واگر بگوئی : دلیلش این است که مشرکین دست به دامن جن و ملک می شوند، و اجابتی نمی بینند، جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعاهایمان مستجاب نمی شود.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که اصلاً قدرتی بر نفع و ضرر ندارند و استدلال می کنند به دلیل اشعریها که می گویند تمامی ممکنات در ابتدای تکوینشان مستند به خدایند، و ما در پاسخ آنان می گوئیم جن و انس و ملائکه هر چند که الان قدرت دارند، لیکن در آغاز هم خودشان و هم قدرتشان مستند به خدایند پس در حقیقت مستقلاً هیچ قدرتی ندارند.

ولیکن هر چند که قرآن برای ملائکه و جن اثبات انواع قدرت می کند آن هم نه در یک آیه و دو آیه بلکه در آیات بسیاری که نمی توان تاویلش کرد ولی در عین حال حقیقت قدرت را در نظائر آیه ((انَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا)) به خدا اختصاص می دهد.

واز اینجا می فهمیم که غیر خدا اگر چیزی یا کسی قدرتی دارد قدرتش از قدرت خدا نشأت گرفته است ، یعنی خدا او را قادر ساخته است ، و اگر چیزی را مالک است خداوند تملیکش کرده ، پس احدی نیست که در قدرت و ملکی مستقل باشد مگر خود او، و قدرت و ملکهای که در دست دیگران است عاریتی می باشد و تاثیرش نیز بستگی به اذن خدا و مشیت او دارد.

بنابراین نمی توان احتجاج آیه شریفه را منوط بر این دانست که ملائکه و جن و انس که مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته اند اصلاً قدرت ندارند، بلکه حجت مزبور مبتنی بر این است که خدایان ، مستقل در ملک و قدرت نیستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش کنندگانشان محتاج به خدایند، و به درگاه او روانند و اگر بت پرستان این خدایان را می خوانند از آنجائی که دعا متوجه قدرت مستقل می شود نه به قدرت کسی که قدرتش و ملکش به تملیک دیگری است ، پس در حقیقت دعا و مسئلت ایشان هم متوجه درگاه خدای تعالی است ، و در حقیقت از او می خواهند نه از بتها.

و اما به این سخن مفسر که گفت : ((دلیلی واضح و روشن نداریم که ملائکه و جن مطلقاً قدرت نداشتند زیرا اگر استدلال کنی بر اینکه مشرکین دست به دامن آنها (ملائکه و جن ) می شوند و اجابتی نمی بینند جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعاهایمان مستجاب نمی شود و این دلیل بر این نیست که خداوند قدرت ندارد جوابش را خدای تعالی در کلام خود داده تا دیگر کسی چنین معارضه ای نکند.

فقط دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است

توضیح اینکه : خدای تعالی که گفتارش حق است فرموده : ((اجیب دعوة الدّاع اذا دعان )) و نیز فرموده : ((ادعونی استجب لکم )) و این گفتار خود را به هیچ قیدی مقید نکرد، در نتیجه فهماند که وقتی عبد با حالت جدی دعا کند و با دعا بازی نکند و قلبش در دعا متوجه کسی جز خدا نباشد، بلکه از غیر خدا قطع و متوجه و ملتجی به درگاه او شود، البته او هم دعایش را مستجاب می سازد.

آنگاه در ذیل آیات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بیان نموده و فرموده است : ((واذا مسّکم الضّرّ فی البحر ضلّ من تدعون الاّ آیه فلما نجیکم الی البر اعرضتم )) (یعنی شما در هنگام برخورد با پیشامدهای دریائی بطور کلی از هر چیزی منقطع گشته با راهنمائی فطرتان متوجه درگاه پروردگار می شوید، و خدا دعای شما را اجابت نموده و به سوی خشکی نجاتتان می دهد.

واز احتجاج مزبور چنین استفاده می شود که وقتی امید بنده ای از هر چیز و هر کس منقطع گردد و از صمیم دل و قلبی فارغ و سالم روبه درگاه خدا ببرد خداوند دعایش را مستجاب می کند.

در حالی که اگر توجه خود را از درگاه خدا منقطع ساخته و روبه سوی غیر خدا آورد هر چه هم از صمیم قلب دعا کند دعایش را

مستجاب نمی کند، البته نه اینکه می تواند و نمی کند، بلکه نمی تواند مستجاب کند.

و با این حال دیگر جایی برای معارضه مذکور نمی ماند، برای اینکه این تفاوت برای ایشان وجدانی است که هر چه خدایان خود را بخوانند دعایشان را مستجاب نمی کند، ولی اگر در دریا سرگردان شوند، و به شرف غرق برسند، و خدای را بخوانند خداوند نجاتشان می دهد، و به خشکیشان می رساند، و این معنا را خودشان هم اعتراف دارند، مسأله دریا مثال بارزی بود که به عنوان نمونه آوردیم، و گر نه مسلمانان اگر در خشکی هم به این طور که در دریا اورا می خوانند بخوانند قطعاً ناامید نمی گردند.

خدای تعالی هم در کلام خود میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای مسلمین به درگاه خدای سبحان مقابله نینداخته بود تا مشرکین برگردند و به عنوان معارضه بگویند هر دو قسم دعا در مستجاب نشدن مشترکند، بلکه قرآن کریم مقابله را میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای ایشان به درگاه خدای سبحان انداخته بود که در صورت ناامیدی از هر چیز و انقطاع سایر اسباب روبرو آن درگاه نهاده دعایشان هم مستجاب می شود.

نکته جالبی که در این احتجاج بکار رفته این است که حجت مزبور را با واسطه رسول گرامیش القاء کرده و فرموده: ((توبه ایشان بگو)) تا اگر مشرکین با او مناقشه کردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا این خدایان و خدای تومثل همدرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خدای را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشرکین باطل گردد.

أَوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ... کلمه ((اولئک)) مبتداء و کلمه ((الذین)) صفت آن و جمله ((یدعون)) صله آن صفت و ضمیر صله عاید به مشرکین است و جمله ((یبتغون)) خبر مبتدای ((اولئک)) است، و ضمیر جمعی که در آن است و همچنین هر چه ضمیر جمع تا به آخر آیه هست همه به ((اولئک)) بر می گردد، و جمله ((ایهم اقرب)) بیان وسیله جوئی است، چون کلمه ((ابتغاء)) به معنای فحص و پرستش است، این است آنچه که از سیاق بر می آید.

و ((وسیله)) به طوری که تفسیرش کرده اند به معنای توسل و تقرب است و چه بسا در معنای آلت توسل و تقرب استعمال شود، و شاید معنای دوم با سیاق مناسب تر باشد، چون دنبال کلمه ((وسیله)) جمله ((ایهم اقرب)) قرار گرفته که با معنای دوم سازگارتر است.

توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند

و معنا (و خدا داناتر است) این است که این ملائکه و جن و انس که مشرکین معبودشان خوانده اند خودشان برای تقرب به درگاه پروردگار خود وسیله می خواهند تا به او نزدیک تر باشند و راه او را بروند، و به کارهای او اقتداء کنند، همه امید رحمت از خدا دارند و در تمامی حوائج زندگی و وجودشان به او مراجعه می کنند، از عذاب او بیمنانند، از اومی ترسند و معصیتش نمی کنند، در حالی که عذاب پروردگارت محذور است و باید از آن دوری جست. و مسأله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا به طوری که از آیه ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیله)) بر می آید عمل صحیحی است و غیر از آن عملی است که مشرکین بت پرست می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۸۰

چرا که آنان متوسل به درگاه خدا می شوند، ولی تقرب و عبادت را نسبت به ملائکه و جن و اولیای انس انجام می دهند، و عبادت خدای را ترک می کنند، نه او را عبادت می کنند و نه به او امیدوارند و نه از او بیمناک، بلکه همه امید و ترسشان نسبت به وسیله است، و لذا تنها وسیله را عبادت می کنند، و امیدوار رحمت و وسیله و بیمناک از عذاب آن هستند آنگاه برای تقرب به آن وسیله، که به زعم ایشان یا ملائکه است و یا جن و یا انس متوسل به بتها و مجسمه ها شده خود آن خدایان را رها می کردند، و بتها را می پرستیدند، و با دادن قربانیها به آنها تقرب می جستند.

خلاصه اینکه ادعای اصلیشان این بود که ما به وسیله بعضی از مخلوقات خدا، به درگاه او تقرب می جوئیم ولی در مقام عمل آن وسیله را بطور مستقل پرستش نموده، از خود آنها بیمناک و به خود آنها امیدوار بودند، بدون اینکه خدا را در آن منافع مورد امید،

و آن ضررهای مورد بیم موثر بدانند، پس در نتیجه بتها و یا خدایان را شریک خدا در ربوبیت و پرستش می دانستند. حال اگر مراد از جمله ((اولئک الذین یدعون)) ملائکه گرام و یا صلحای مقربین از جن، و یا انبیاء و اولیاء از انس باشد قهراً مراد از ((جستجوی وسیله)) و ((امید رحمت)) و ((ترس از عذاب)) همان معنای ظاهرش خواهد بود.

و اگر مراد اعم از این باشد به طوری که شامل شیاطین جن، و فاسقین از انس از قبیل فرعون و نمرود و امثال آنها نیز بشود آن وقت مراد از ((جستجوی وسیله)) به سوی خدا همان خضوع و سجود و تسبیح تکوینی خواهد بود، که قبلاً بیان نمود (و برای همه موجودات اثباتش کرد) و هم چنین خوف و رجایشان مربوط به ذات ایشان خواهد بود.

و جوه دیگری که در معنای جمله: ((یتغون الی ربهم الوسیله ایهم اقرب)) گفته اند بعضی از مفسرین تمامی ضمیرهای جمع را که در آیه وجود دارد به کلمه ((اولئک)) برگردانده اند، ولی در معنا اشتباه کرده آیه را چنین معنا کرده اند که: ((آن انبیائی که ایشان به جای خدا می پرستند و مردم را به سوی حق می خوانند، یا خدای را می خوانند، و به درگاه او تضرع برده در جستجوی تقرب به سوی اویند)) ولیکن همان طور که می بینید معنای صحیحی نیست.

در کشاف در معنای آیه گفته است: یعنی خدایان آنها خودشان در جستجوی وسیله و تقرب به سوی خدایند، و کلمه ((ایهم)) را بدل از او ((یتغون)) و کلمه ((ای)) را موصوله گرفته که در نتیجه معنای آیه چنین می شود: ((مشرکین کسانی و چیزهایی می پرستند و آن را خدای خود قرار می دهند که مقرب ترین آنها در جستجوی وسیله ای به درگاه اویند تا چه رسد به غیر مقربین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۸۱

سپس گفته ممکن هم هست جمله ((یتغون الوسیله)) را متضمن معنای ((یحرصون)) گرفته و چنین معنا کنیم: ((اینها هستند که مشرکین خدای خود پنداشته اند، و حال آنکه همین خدایان خود حرص و شتاب دارند که از دیگران به درگاه خدا نزدیک تر باشند و چون راه تقرب را اطاعت و زیاده خیر و صلاح می دانند بیشتر اطاعت می کنند و مانند سایر بندگان خدا بیشتر به خیر و صلاح می پردازند، بیشتر می ترسند، و بیشتر امید می دارند، آن وقت چگونه مشرکین ایشان را آلهه خود می گیرند. و البته معنای بدی نیستند، در صورتی که سیاق آیه با آنها بسازد، لیکن آنطور که بایست سازگاری ندارد، هر چند که معنای دوم به سیاق آیه از اولی نزدیک تر است.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که: ((اینها هستند که مشرکین آنان را خدای خود خوانده و عبادتشان می کنند و معتقدند که معبود ایشانند و سعی می کنند با پرستیدن آنها وسیله ای و تقرب به درگاه خدا پیدا کنند، و هر یک سعی می کند با پرستش بیشتر از دیگران سبقت جسته مقرب تر شود)) این معنا هم به هیچ وجه با الفاظ آیه تطبیق نمی کند.

وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (۵۸) می گویند: عذاب شدید همیشه به معنای آن عذابی است که قومی را مستاءصل و من قرض کند آن وقت در این آیه که در مقابل عذاب شدید مساءله هلاکت را قرار داده لابد معنا و مراد از هلاکت مرگهای طبیعی و تدریجی افراد است، و در نتیجه معنای آیه چنین می شود ((هیچ قومی نیست مگر اینکه ما مردمش را قبل از قیامت یا می میرانیم و یا به عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی مبتلا می کنیم تا بعد از آن قیامت را بپا کنیم)) همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((وانا لجاعلون ما علیها صعیدا جزا)) و لذا بعضی گفته اند که ((هلاک)) وی مربوط به قراء واقوام صالح، و ((تعذیب)) مربوط به قراء واقوام طالح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۸۲

سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا عذاب شدید منکران و طاغیان مفسرین در اینکه آیه مورد بحث به چه وجهی متصل به آیه قبلی است گفته اند: که این آیه موعظه ای است که همان مشرکین را بعد از بیان توحید و معاد از عذاب خدا انداز می کند، و از حوادث قبل از روز بعث پاره ای را که دلیل بر عظمت خدای سبحان است خاطر نشان می سازد، تا مؤید مطالب قبل باشد.

ولی ظاهراً این آیه معطوف و مربوط به جلوتر از آیات مورد بحث است، یعنی آیه شانزدهم که می فرمود: ((وإذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها...)) (چون آیات این سوره همواره بعضی به بعضی نظر داشته و عطف می شود، و غرض عمومی از سرپای این سوره، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می کرده، آنگاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته و اطاعت کرده اند سعادتمند، و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند عقوبت می نموده است، و بنابراین مراد از هلاک در این آیه همان تدمیر به عذاب استیصال در آن آیه است چنانچه از ابی مسلم مفسر هم نقل شده و مراد از عذاب شدید عذاب آسان تر است از قبیل عذاب قحطی یا گرانی که باعث جلای وطن و یا خرابی عمارت‌های آن قریه شده، و یا بلاها و محنت دیگر است.

در نتیجه آیه شریفه به این معنا اشاره دارد که قریه های نامبرده به زودی یکی پس از دیگری به خاطر فساد اهلش و فسق فاسقانش ویران می گردد، و این خود بنا به اشاره ای که در ذیل آیه دارد به قضای خدای سبحان است.

با این بیان وجه اتصال آیه بعدی (وما منعنا...) به این آیه روشن می شود و معنا چنین می شود که: ((این مردم نیز مانند اهل همان قریه ها مستعد برای فساد و آماده تکذیب آیات خدا هستند، آیتی که به دنبال تکذیبش هلاک و نابودی در پی دارد، چیزی که هست اگر از آن قسم آیات خود را که بر آن اقوام فرستادیم و به خاطر تکذیبشان هلاکشان کردیم به این مردم هم بفرستیم همان اهلاک و تدمیر که بر سر آنها آمد و منقرضشان کرد بر سر اینان نیز آمده و اینان را به آنان ملحق خواهد کرد، آن وقت بساط دنیا برچیده خواهد شد و چون نمی خواهیم بر چنینی لذا تا مدتی مهلتشان دادیم، ولی سرانجام اینان را نیز گرفتار می کنیم، و چنین نیست که اینان استثناء شوند)) (و این همان معنائی است که آیه ((ولكل آمة رسول)) و آیات بعد از آن، بدان اشاره می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۸۳

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((قری)) در آیه شریفه، قریه های کافر نشین است و اگر بگوئیم مراد عموم قریه ها است، با سیاق آیه نمی سازد، لیکن این ادعائی است بدون دلیل.

کتاب (لوح محفوظ) و بحث مفسرین پیرامون آن

و این که فرمود: ((كان ذلك في الكتاب مسطوراً)) (معنایش این است که اهلاک قری و تعذیب آنها به عذاب شدید قبلاً در کتاب نوشته شده، یعنی سرنوشتی است حتمی، از اینجا معلوم می شود که ((مراد)) از کتاب لوح محفوظ است که قرآن تمامی حوادث را نوشته شده در آن دانسته و در باره اش فرموده: ((وكل شيء احصيناه في امام مبين)) و نیز فرموده ((وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين))

برخی از مفسرین بحث عجیبی در باره این کتاب عنوان کرده و گفته اند که: بسیاری از دانشمندان معتقدند که هیچ موجود و هیچ حادثه ای نیست مگر آنکه با تمامی کیفیات و اسباب موجب اش و زمانی که برایش تعیین شده در لوح محفوظ و کتاب مسطور نوشته شده، آن وقت به آنان اشکال شده است که این حرف مستلزم آن است که بعد کتاب نامبرده غیر متناهی باشد، و حال آنکه براهین عقلی و نقلی بر خلاف آن است، و همه آنها بطور کلی بعد از متناهی می دانند، پس ناگزیر باید در جواب بگوئیم کتاب مزبور تنها حوادث این جهان را در بر دارد، و کلمه ((شیء)) را که در آیه ((وكل شيء)) (است حمل بر خصوص اشیاء این عالم بکنیم.

بعضی دیگر در حل اشکال گفته اند که کلمه ((شیء)) را به همان عموم خود باقی می گذاریم لیکن نوشته را حمل بر بیانی می کنیم که با تناهی ابعاد بسازد، و می گوئیم لوح محفوظ در بیان کردن و نوشتن تمامی اشیاء دنیوی و اخروی و آنچه بوده و آنچه خواهد شد نظیر بیان جفر، جامع است که یک حرفش شامل و بیان کننده بسیاری حوادث است این بود آن بحث عجیبی که خاطر نشان ساختیم.

عجیب تر این است که اینان خیال کرده اند کتاب مذکور از جنس همین کاغذ و قلم‌های جسمانی و مادی است، ترجمه تفسیر



المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۸۴

و خلاصه کتابی است مانند سایر کتابها که آن را در یک گوشه عالم گذاشته اند و در آن اسامی و اوصاف و احوال تمامی موجودات و اینکه هر یک چه حوادثی مخصوص به خود دارند، و در نظام عمومی و جاری چه بر سرشان می آید نوشته شده است .

غافل از اینکه اگر لوح محفوظ چنین کتابی می بود، حتی گنجایش آن را نداشت که اسامی یک یک اجزای خودش را که از آنها ترکیب شده و بیان صفات و احوال آن اجزاء را در خود بگنجانند تا چه رسد به موجودات دیگر که جز خدای سبحان هیچ کس نمی تواند به تفصیل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت هائی که با یکدیگر دارند بر شمرده و به آنها احاطه یابد. بنابراین جواب دادن از اشکال به اینکه کلمه ((شیء)) تنها مخصوص به اشیاء این عالم است چه حلی از اشکال می کند و اینکه بعضی ها در حل آن گفته اند که این کتاب از قبیل حروف ۲۸ گانه الفباء است که تمامی عالم و کتاب ها از آنها تشکیل شده در حقیقت ملترم شده اند به اینکه لوح محفوظ کتابی است که تنها صور حوادث آن هم بالقوه و یا اجمال آن را دارد، و حال آنکه آیاتی که این کتاب را تعریف و توصیف می کند، یا صریح و یا نزدیک به صریح است در اینکه کتاب مذکور مشتمل بر خود اشیاء و خود حوادث گذشته و حال و آینده است آن هم بالفعل نه بالقوه، آنهم بطور تفصیل نه اجمال، آنهم به عنوان قضاء و سرنوشت حتمی و وجوبی نه امکان، و اگر لوح محفوظ از مقوله الفباء بود یک صفحه کاغذ هم که ۲۸ حرف در آن نوشته باشد لوح محفوظ می بود، چون اسامی هر چه هست و بوده و خواهد بود در این حروف وجود دارد.

علاوه بر این، جمع کردن میان این دو حرف که : ((لوح محفوظ مصون از هر گونه تحول و تغییری است)) و هم ((مادی و جسمانی و قابل تحول و دگرگونی ها است)) دلیلی لازم دارد که خیلی اساسی تر از اینگونه تصورات پوچ باشد، و این حرف اشکالات بسیاری دارد که دیگر متعرض نمی شویم .

پس حق مطلب این است که کتاب مبین همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که به خود می گیرند، و این به خود گرفتن از این نظر حتمی و واجب است که هر یک مترتب بر علت خویش است و پیدایش معلول بعد از وجود علت واجب و غیر قابل تخلف است، نه از نظر اینکه موجودی است مادی، آری ماده و قوه آن از نظر ذاتشان ممکن الوجودند.

و اگر این معنا یعنی مساءله علیت و معلولیت را کتاب مبین و لوح محفوظ نامیده به این منظور بوده که حقیقت معنا را با کمک مثال بفهماند، و ما به زودی در جای مناسبی ان شاء الله این بحث را به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

وَمَا مَعْنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ... قبلا وجه اتصال این آیه با آیات قبلش گذشت، و حاصل آن این بود که آیه قبلی می رسانید که مردم - که آخرینشان مثل اولینشان هستند - به خاطر آن غریزه فسق و فساد که در ایشان است مستحق آمدن هلاکت و انواع دیگر عذابهای شدید هستند، و خدای تعالی هم در باره قریه ها این سرنوشت را مقرر فرموده که همه هلاک و یا معذب به عذاب شدید شوند، و همین معنا باعث شد که خدای تعالی آیاتی که کفار پیشنهاد می کنند نفرستد، چون با در نظر گرفتن اینکه آخرین بشر با اولین او یکسانند، و هر چه اولین را وادار به عصیان کرد آخرین را هم وادار می کند، و نیز با در نظر گرفتن اینکه اولین با آمدن آیات پیشنهادی خود باز کفر ورزیدند این مساءله وجود دارد که اینها نیز بعد از دیدن معجزه و آیت پیشنهادی خود ایمان نیاورند، و در نتیجه به عذاب هلاک و یا عذاب شدید دیگری مبتلا شوند، همچنانکه پیشینیان ایشان شدند، و چون خدا نمی خواهد این امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤاخذه نماید، لذا آیات پیشنهادی کفار را نمی فرستد.

با این بیان این معنا روشن می شود که این دو آیه با آیات دیگر این سوره - از آیه ۹۰ تا آخر سوره - که اقتراحات و پیشنهادات کفار را خاطر نشان ساخته و می فرماید: ((وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا...)) ارتباط دارند و از ظاهر آیات سوره هم بر می آید که سوره یکباره نازل شده است .

وجه اینکه خداوند پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد

پس اینکه فرمود: ((وما معنا ان نرسل بالایات)) کلمه ((منع)) نمی تواند به معنای ظاهری خودش باشد، زیرا ((منع)) عبارت است از اینکه کسی ویا چیزی قوی تر از انسان جلوی خواست او را بگیرد، و چون به حکم ((والله یحکم لامعقب لحکمه)) (وبه حکم اینکه او غالب وقاهر است هر چه اراده کند می شود، و برای شدن آن به غیر از کلمه ((کن)) سرمایه دیگری لازم نیست نمی توان گفت تکذیب اولین نسبت به آیات خدا مانع شد از اینکه خداوند آیات پیشنهادی بعدی را بف رستند و خدای را جلو گیر وسد گردید.

ناگزیر باید بگوئیم معنایش این است که از آنجا که آیات پیشنهادی هیچگونه مصلحتی نداشته ، وصاحبان پیشنهاد وبطور کلی هیچکس از آن نفعی نمی برده وهیچیک به آن ایمان نمی آوردند از این نظر خدای تعالی آن آیات را نفرستاد.

واگر خواستی بگو کلمه ((منع)) در آیه شریفه معنای دیگری غیر از ((جلوگیری)) (را می رساند وآن منافات میان دو امر زیر است .  
۱ - فرستادن آیات پیشنهادی مردم با اینکه امتهای گذشته آن را تکذیب کرده و آخرین هم راه ایشان را می روند باعث انقراض واستیصال ایشان می شود.

۲ - ومشیت خدا تعلق گرفته بر اینکه امت اسلام را مهلت دهد. و خداوند از این منافات که میان این امر است به منع تعبیر فرموده .  
وشاید به منظور اشعار به همین نکته بوده که فرستادن آیات را به عبارت ((ارسال)) تعبیر فرمود نه به ((ایتناء)) چرا که ((ایتناء)) به معنای دادن وارسال به معنای فرستادن است ، وهر جا که به دومی تعبیر شود بیانگر این است که خود آیات مانند یک فرد با شعور ماموریت دارند.

واما چرا جمله ((الان کذب بها الاولون)) (از امتهای گذشته وهلاک شده تعبیر به ((اولون)) کرده ؟ شاید برای این بود که اشاره کند به اینکه این مردمی که امروز آیات خدا را تکذیب می کنند دنباله روان و ادامه دهندگان همانها هستند (وبه تعبیر امروزه جلد دوم همانهامی باشند) ودر حقیقت امت واحد هستند، پس اگر اینها هم تکذیب کنند نابود خواهند شد، خلاصه اینکه بشریت سر وته یک کرباس است ، هر غریزه ای که در قبلی ها واولی ها بوده وکار آنها را به هلاکت کشیده در آخریها نیز هست وهر حکمی که صدرش داشت ذیلش هم دارد، وبه همین جهت است که از همین مردم مکرر نقل کرده که می گفتند: ((ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین که صدر بشریت را پدران خود شمرده اند، وبه هر حال معنای آیه این است که ما آن آیاتی را که قریش پیشنهاد کردند نفرستادیم ، زیرا اگر می فرستادیم ایمان نمی آوردند وما هلاکشان می کردیم ، ولی قضا وخواست ما بر این شده است که این امت را عذاب نکنیم مگر بعد از مدتی مهلت ، واین خصوصیت امت اسلام ، در مواردی از کلام خدای تعالی استفاده می شود وتنها آیه مورد بحث نیست .

دووجه دیگر در معنای آیه : ((وما معنا ان نرسل بالایات الان کذب بها الاولون))

و در معنای آیه کریمه دووجه دیگر ذکر کرده اند.

۱ - ما آیات را نفرستادیم چون می دانستیم که ایشان حتی با دیدن آنها نیز ایمان نمی آورند، وفرستادنش بی فایده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۸۷

همچنانکه امتهای قبل هم با آمدن آیاتی که خودشان خواسته بودند ایمان نیاوردند، والبته این مطلب در مورد آیات مربوط به اثبات توحید است ، واما معجزاتی که نبوت را اثبات می کند، ویا بودنش لطفی از ناحیه خداوند به شمار می رود لامحاله فرستاده می شود، چون اگر نفرستد، نبوت پیغمبر اثبات نمی شود.

۲ - ما آیات را از این رونفرستادیم که پدران واسلاف شما نظیر آنها را درخواست کرده وپیشنهاد دادند ووقتی اجابت کردیم وفرستادیم باز ایمان نیاوردند، شما هم که پیروومقلد گذشتگان خود هستید ایمان نمی آورید، پس چه فایده از فرستادن آن .

ومعنای دوم از ابی مسلم نقل شده ، ولیکن فرقی میان آن دووجه قبلی به نظر نمی رسد، ومشکل است آن را طوری معنا کرد که با

هیچیک از آن دو تطبیق نکند.

((و آتینا ثمود النّاقه مبصره فظلموا بها)) - قوم ثمود مردمی بودند که نام پیغمبرشان صالح است ، از اوناقه ای خواستند، خداوند هم شتر ماده ای به عنوان یک معجزه بسیار روشن بر ایشان از کوه بیرون کرد.

کلمه ((مبصره)) همانطور که در آیه ((وجعلنا آیه النهار مبصره)) آمده به معنای بین و روشن است ، و در آیه مورد بحث صفت ناقه و یا صفت محذوف است که همان آیت باشد، یعنی ما برای قوم ثمود ناقه را در حالی که ظاهر و روشن بود، و یا در حالی که آیتی روشن بود فرستادیم ، ایشان به سبب آن به خود ستم کردند، و یا با تکذیب کردن آن ، به خود ستم کردند.  
((وما نرسل بالایات الا تخویفا)) - یعنی حکمت در فرستادن آیات ترساندن و انذار مردم بود، حال اگر آن آیت از آیاتی باشد که در دنبال خود عذاب استیصال را دارد تخویف در آن تخویف به هلاکت در دنیا و عذاب آتش در آخرت است ، و اگر از آن آیات نباشد تخویف از آنها تخویف و انذار به عقوبت آخرت است .

وبعید نیست مراد از ((تخویف)) ایجاد خوف و وحشت باشد به اینکه عذاب کمتر از استیصال را به ایشان نشان دهد، و بنابراین تخویف در این آیه معنای تخوف در آیه ((اویاخذهم علی تخوف فان ربکم لروف رحیم)) را خواهد داشت ، و برگشت معنای آیه به این می شود که ما آیات اقتراحی ایشان را نمی فرستیم ، چون نمی خواهیم با عذاب استیصال از بینشان ببریم ، و اگر آیتی را می فرستیم به منظور این است که با ایجاد ترس در دلهایشان متوجهشان کنیم ، و آنوقت با دیدن آن از عذابهای سخت تر بهراسند. این وجه را به برخی از مفسرین نسبت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۸۸

وَ اِذْ قُلْنَا لَكَ اِنَّ رَبَّكَ اَحَاطَ بِالنَّاسِ وَ مَا جَعَلْنَا الرَّؤْيَا الَّتِي اَرَيْنَكَ الْاِفْتِنَةَ لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْءَانِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ اِلَّا طَغْيًا كَبِيرًا (۶۰) مراد از ((رؤ یا)) و ((شجره ملعونه)) در آیه : ((وما جعلنا الرؤ یا التي اريناك...))

فقرات این آیه که چهار فقره است معانی روشنی دارد، ولیکن از نظر ارتباط و وجه اتصالی که با هم دارند خالی از اجمال نیست و سبب اصلی این اجمال دو فقره دومی و سومی است ، زیرا خدای سبحان بیان نکرده که آن رویا که به پیغمبر خود ارائه داده چه بوده ، و در سایر آیات قرآنش هم چیزی که آن را تفسیر کند نیامده .

و رویاهائی که در آیه : ((اذ یریکهم الله فی منامک قلیلا ولو اریکهم کثیرا لفشلتم)) و آیه ((لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتند خلن المسجد الحرام)) آمده هیچیک با رویای در آیه مورد بحث تطبیق نمی کنند چون آیه مورد بحث در مکه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است ، و آن دو آیه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.

و همچنین شجره ملعونه هم معلوم نیست که چیست که خدا آن را فتنه مردم قرار داده ، و در قرآن کریم شجره ای به چشم نمی خورد که خداوند اسمش را برده سپس آن را لعنت کرده باشد.

آری ، از شجره ای اسم برده به نام شجره زقوم و آن را به وصف فتنه توصیف می کند، و می فرماید: ((ام شجره الزقوم انا جعلناها فتنه للظالمین)) ولی دیگر آن را نه در اینجا و نه در جای دیگر لعنت نکرده ، و اگر صرف اینکه در جهنم سبز می شود و مایه عذاب ستمگران است باعث لعن آن باشد، باید خود جهنم و عذابهای آن همه لعن شوند، و نیز باید ملائکه عذاب که در حقشان فرموده : ((وما جعلنا اصحاب النار الاملائکه و ما جعلنا عدتهم الا فتنه للذین کفروا)) ملعون باشند، با اینکه خدای تعالی ایشان را ستوده و ثنا گفته ، آن هم ثنائی که فرموده : ((علیها ملائکه غلاظ شداد لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۸۹

و نیز یکی از وسائل عذاب و شکنجه مردم کافر، دست مؤ منین است که فرموده : ((قاتلوهم یعدّ بهم الله بایدیکم)) معلوم است که دست مؤ منین ملعون نیست .

از همه اینها معلوم می شود که مراد آیه ، روشن کردن و بیان دو فقره خود یعنی ((داستان رویا)) و ((داستان شجره ملعونه)) در قرآن

که مایه فتنه مردم شده نیست، بلکه مقصود اشاره اجمالی است به آن دوتا، خواننده به کمک سیاق تفصیل آنها را پیدا کند. آری چه بسا بتوان از سیاق آیات پاره ای از جزئیات این دوداستان را استفاده کرد، آیات قبلی در این مقام بود که بفرماید: بشریت آخرش مانند اول و صدرش در بی اعتنائی به آیات خدا و تکذیب آن الگویی آیندگان می باشد، و مجتمعات بشری به تدریج و نسلی بعد از نسل دیگر و قریه ای بعد از قریه ای دیگر عذاب خدای را می چشند که یا آن عذاب هلاکت است و یا عذابی کمتر از آن. و آیات بعدی که از آیه ((واذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم)) شروع می شود و داستان ابلیس و تسلط عجیب او را بر اغوای بنی آدم بیان می کند و نیز همان سیاق آیات قبل را دنبال می کند.

و از این وحدت سیاق بر می آید که داستان رویا و شجره ملعونه دو امر مهمی است که یا به زودی در بشریت پیدا می شود و یا آنکه در ایام نزول آیات پیدا شده و مردم را دچار فتنه نموده و فساد را در آنان شایع ساخته، و طغیان و استکبار را در آنان پرورش داده. و ذیل آیه که می فرماید: ((ونحوّفهم فما یزیدهم الاطغیانا کبیرا)) به همین معنا اشاره نموده و آن را تائید می کند و بلکه صدر و ابتدای آیه هم که می فرماید ((واذ قلنا لک ان ربک احاط بالئاس)) همین اشاره و تائید را دارد.

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد این را نیز در نظر بگیریم که خدای تعالی شجره نامبرده را به وصف ملعونه در قرآن توصیف کرده است، و از این به خوبی برمی آید که قرآن کریم مشتمل بر لعن آن هست، و لعن آن شجره هم الاذن در میان لعنت های قرآن موجود است، چون جمله ((و الشجره الملعونه فی القرآن)) همین است.

معنای اصطلاحی ((شجره)) و تطبیق آن با فرقه خاصی در صدر اسلام

حال ببینیم در قرآن چه چیرهایی لعن شده، در قرآن ابلیس و یهود و مشرکین و منافقین و مردمی دیگر به عناوینی دیگر لعنت شده اند مثل کسانی که با حالت کفر بمیرند، و یا آیات خدا را کتمان کنند، و یا خدا و رسول را آزار نمایند و امثال این عناوین.

و در آیه مورد بحث ((شجره)) به این لعنت ها وصف شده، و شجره همانطور که به درختهای ساقه دار اطلاق می شود همچنین به ریشه هائی که از آنها شاخه های فرعی جوانه می زند اطلاق می گردد مانند ریشه های مذهبی و اعتقادی.

در لسان العرب می گوید: وقتی می گویند فلانی از شجره مبارکه ای است معنایش این است که ریشه دودمان مبارکی دارد، از گفتار لسان العرب هم که بگذریم در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم بسیار دیده می شود که ((من و علی از یک شجره ایم)) و نیز از همین باب است که در حدیث عباس فرمود عمومی آدمی صنوپدر او است، (و صنویکی از دوشاخه خرما را می گویند که از یک ریشه روئیده باشند)

و اگر در این مسأله کمال دقت را به کار ببریم، این معنا برایمان روشن خواهد شد که شجره ملعونه یکی از همان اقوام ملعونه در کلام خدا هستند که صفات شجره را دارند، یعنی از یک ریشه منشعب شده و نشو و نما نموده و شاخه هائی شده اند، و مانند درخت، بقائی یافته و میوه ای داده اند، دودمانی هستند که امت اسلام به وسیله آن آزمایش شده و می شوند.

و چنین صفاتی جز بر یکی از سه دسته از آنها که شمردیم تطبیق نمی کند، یا مشرکین، و یا منافقین و یا اهل کتاب.

و بقاء و نشوونمایشان یا از راه تناسل و زاد و ولد است، و هر خانواده از ایشان که در میان مردمی زندگی کنند دین و دنیای آن مردم را فاسد نموده و دچار فتنه شان می سازند، یا از این راه در میان مسلمین دوام یافته و در همه اعصار آثار شوم خود را می بخشند، و یا از راه پیدا شدن عقیده ها و مذاهب فاسد که آنها دور آن را گرفته و ترویجش می کنند، و همچنان نسلی بعد نسل آن را پایدار نگه می دارند، و در آن لانه فساد، به اسلام ضربه وارد می آورند.

وقتی بنا شد شجره ملعونه بطور مسلم یکی از این سه فرقه باشد حال باید ببینیم از اوضاع و احوال زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و زمان نزول آیه چه می فهمیم؟

بطور مسلم در آن زمان از مشرکین و اهل کتاب یعنی یهود و نصاری قومی که چنین فاتی داشته باشند ظهور نکرد (نه قبل از هجرت

ونه بعد از آن) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۱۹۱

زیرا تاریخ نشان می دهد که خداوند مسلمانان را از شرّ این دو طائفه ایمن کرده و ایشان را استقلال داده بود و با امثال آیه ((الیوم یشس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم واخشون))، استقلالشان را اعلام فرموده بود که ما در تفسیر آن ب حث مفصلی گذرانندیم .

وقتی اوضاع واحوال صدر اسلام با مصداق بودن مشرکین و اهل کتاب سازگار نشد، قهرا باقی می ماند فرقه سوم ، یعنی منافقین که در ظاهر مسلمان بودند، و تظاهر به اسلام می کردند، و در میان مسلمانان یا از راه فامیلی و یا از راه پیروزی عقیده و مسلک بقا و دوام یافته و در اعصار بعدی هم فتنه مسلمانان شدند.

شجره ملعونه ای که در رؤ یا بر پیامبر (ص) نشان داده شده است فتنه اسلام است

آری جای هیچ تردیدی نیست که سیاق آیه اشاره به ارتباطی دارد که در میان دو فقره ((ما جعلنا الزویا الّتی اریناک الافتنه للناس)) و فقره ((والشجره الملعونه فی القرآن)) برقرار است ، مخصوصا با دقت در اینکه قبل از این فقره جمله ((واذ قلنا لک ان ربک احاط بالناس)) قرار گرفته و آنگاه دنباله هر سه فقره جمله ((ونخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا)) آمده است .

زیرا ارتباط این چند فقره با یکدیگر این معنا را به خوبی می رساند که آیه شریفه در صدد بیان و اشاره به یک امری است که خدای سبحان به آن احاطه دارد، خطری است که موعظه و تخویف از آن را نکاسته بلکه بیشترش می کند.

با در نظر گرفتن این جهات معلوم می شود که قضیه از این قرار بوده که خدای سبحان شجره ملعونه را در عالم خواب به رسول گرامی خود نشان داده ، آنگاه در قرآن بیان کرده که آن شجره ای که در رؤ یا نشانت دادیم ، پاره ای از رفتارشان را در اسلام برایت ارائه دادیم فتنه اسلام است .

پس مراد از ((احاطه)) در جمله ((واذ قلنا لک ان ربک احاط بالناس)) به مقتضای سیاق احاطه علمی است ، و ظرف ((اذ)) متعلق به محذوف است ، و تقدیر کلام چنین است ((بیاد آور آن زمانی را که به تو چنین وچنان گفتیم))، و خلاصه آنچه را که در این آیات برایت گفتیم فراموش مکن که شیوه مردم است مرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از یاد خدا و بی اعتنائی او از اسلاف خود پیروی می کنند، و گفتیم که پروردگار تو احاطه علمی به سراپای بشریت دارد، و می داند که این شیوه همانطور که در گذشته در بشر جریان داشت در آینده نیز جریان خواهد یافت .

پس حاصل معنای ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الافتنه للناس و الشجره الملعونه فی القرآن)) این شد که ما شجره ملعونه در قرآن را (که توبا معرفی ما آن را شناختی و در رویا پاره ای از فسادهایش را دیدی) قرار ندادیم مگر فتنه برای مردم و بوبته امتحانی که یک یک مردم در آن آزمایش کردند، و ما به همه آنان احاطه داریم .

و دو ضمیر جمعی که در جمله ((نخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا)) است ظاهرا به ناس بر می گردد، و مراد از تخویف (ترساندن) مردم یا تخویف با موعظه بیان است و یا تخویف به آیات آسمانی و زمینی است که ایشان را می ترساند ولی از بین نمی برد.

و معنایش این است که ما مردم را می ترسانیم ، ولی هشدار و ترساندن ما جز به طغیان ایشان نمی افزاید، آن هم نه هر طغیانی ، بلکه طغیانی بزرگ ، یعنی مردم از هشدار ما نمی ترسند، تا بدینوسیله از کرده های زشت خود دست بردارند، بلکه تخویف ما را با طغیانی کبیر پاسخ می گویند، و خلاصه مردم در طغیان خود تا آنجا که می توانند پیش می روند، و دشمنی و عناد با حق را از حد می گذرانند. این را هم بگوئیم که به اعتراف بسیاری از مفسرین سیاق آیات سیاق تسلیت است ، می خواهد رسول گرامی خود را تسلیت بگوید این فتنه ها که در رؤ یا به تونمودیم چیز تازه ای نیست بلکه سنت خدای تعالی همواره بدین منوال بر امتحان بندگانش جریان داشته است .

بیان اینکه آیه شریفه ناظر به ((بنی امیه)) است

تمامی آنچه را که گفتیم روایات عامه و اتفاق احادیث خاصه تاءید می کند، زیرا در آنها آمده که مراد از ((رؤ یا)) در این آیه، خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در باره بنی امیه دید و شجره ملعونه شجره این دودمان است، و به زودی روایات مزبور در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. ان شاء الله تعالی.

البته جمعی از مفسرین نیز به نقلی که از ابن عباس شده، استناد کرده و گفته اند که مراد از روایتی که خدای تعالی به پیغمبرش نشان داد معراج رسول است، و مراد از شجره ملعونه در قرآن شجره زقوم است این عده از مفسرین همچنین گفته اند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) وقتی از معراج برگشت صبح آنشب به مشرکین خبر داد که دیشب به معراج رفتم، مشرکین تکذیب کرده و مسخره اش نمودند، و همچنین وقتی مشرکین آیاتی را که در آن اسم زقوم برده شده بود شنیدند مسخره کردند خداوند این آیه را فرستاد که آن خوابی که ما به تونمودیم همان معراج و شجره هم همان زقوم است، و ما آن دورا جز مایه امتحان مردم قرار ندادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۹۳

پاسخ به مفسرینی که رؤ یا را معراج و شجره ملعونه را (شجره زقوم) دانسته اند

آن وقت وقتی به مفسرین مذکور اشکال شد که آخر بنا به تصریح همه اهل لغت ((رؤ یا)) به معنای صحنه هائی است که آدمی در خواب می بیند و این چه ربطی به معراج (که در بیداری اتفاق افتاده) دارد؟ چنین عذر می آورند که کلمه مذکور مانند رویت مصدر است و معنای دیدن را می دهد و اختصاص به خواب ندارد، و یا می گویند: رؤ یا هر چیزی است که انسان آن را در شب ببیند چه در بیداری و چه در خواب و یا می گویند معراج را از این نظر رویا خوانده که در نظر مشرکین چیزی شبیه به رویای خواب می آمده، و یا می گویند: این به زعم مشرکین رویا خوانده شده همچنانکه قرآن سنگهائی را که مشرکین خدا می خواندند، خدا خوانده.

ولذا می بینیم که بعضی از مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) گفته اند: نکند این عالم را در خواب دیده ای، و چون چنین بوده خدا هم آن را رویا خوانده، و یا می گویند از این نظر رویا خوانده شده که از جهت اشتمالش بر عجائب یا از جهت سرعت وقوع و یا به شب واقع شدنش شبیه به رویا بوده است.

آنگاه عده ای دیگر به این حرفها پاسخ داده اند که در روایت عایشه و معاویه آمده که معراج در خواب بوده.

و نیز وقتی اشکال شده که معنا ندارد درخت زقوم را شجره ملعونه بنامند، مگر درخت چه کرده که ملعون شود؟ در جواب گفته اند: مراد از لعن درخت لعن خورندگان آن است که بطور مجاز اسناد، و به منظور مبالغه در لعن به خود درخت گفته شده، و یا گفته اند: لغت به معنای دوری است و شجره ملعونه در دورترین فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده.

و یا گفته اند: ((از این جهت ملعون شده که طلوعش شبیه به سر شیطان ها است، و چون شیطانها ملعونند آن نیز ملعون شده))، و یا گفته اند: عرب هر غذای ناپسند و مضر را ملعون می خواند و شجره مزبور هم از این جهت ملعون خوانده شده ((

حال بد نیست جوابی به این حرفها بدهیم و بگذریم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۹۴

اما اینکه در باره ((رؤ یا)) گفته اند همچون (رویت) مصدر است یا به معنای ((دیدن در شب)) است، جوابش این است که چنین معنائی در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادبای عرب شاهی بر آن دیده نشده است و جز ادعای محض دلیل دیگری ندارد.

و اما اینکه گفته اند: ((معراج را رؤ یا نامیدن از باب تسلیم به اعتقاد خصم است که می پنداشته اگر معراجی بوده در خواب بوده است، همچنانکه خدای تعالی سنگ و چوبهای مشرکین را خدای ایشان نامیده، و این معنایش امضای خدائی آنها نیست))، در جواب می گوئیم بر ما واجب است که کلام خدای را از چنین توجیهاتی منزّه بدانیم، اگر قرآن کریم چنین کاری کرده بود قرینه ای می آورد که بفهماند چه عنایتی در کار بوده، و قضیه خدایان مشرکین را هم قبول نداریم، زیرا هیچ جای قرآن معبودهای مشرکین را خدا نخوانده، و حتی شرکاء هم ننامیده، و اگر اسمی از آنها برده به تعبیر ((خدایان ایشان)) و یا ((شرکاء ایشان))



آورده نه آلهه و شرکاء، تا کاملاً بفهماند که قرآن و اهل قرآن خدایان ایشان را قبول ندارند، نظیر این جواب را بر آن استدلالشان هم که گفته اند: از باب تسمیه ((معراج)) به ((رؤیا)) است نیز می توان آورد، چرا که بطور کلی مجاز قرینه می خواهد، وبدون قرینه نمی شود کلامی را حمل بر معنای مجازیش کرد، واگر قرینه ای در کار بود قائلین به معراج روحی، به کلمه رویا در این آیه - بنابراین که ناظر به داستان معراج باشد - استدلال نمی کردند، بلکه به همان قرینه تمسک می جستند.

واما اینکه در جواب گفتند ((اصلاً معراج در خواب اتفاق افتاده))، بطلانش در اول سوره در تفسیر آیه اسراء گذشت (( وبقیه پاسخ هائی که داده اند نیز هیچیک استدلالی نیست، مثلاً- یکی این بود که مقصود از شجره ملعونه شجره ای است که خورندگانش ملعونند، ومنظور از این تعبیر، مبالغه در لعنت ایشان است، واین حرف هر چند در محاورات عامه نمونه اش دیده می شود که وقتی می خواهند کسی را ناسزا بگویند زن او را به بدی یاد می کنند، دختر او را می گویند، پدر و مادر و قوم و قبیله اش را دشنام می دهند تا در دشنام خود او مبالغه کرده باشند، گاهی هم از این باب آن آسمانی که بر اوسایه افکنده، و آن سرزمینی که او را در خود جای داده و آن خانه ای که او را در خود گنجانیده، و آن مردمی که با او معاشرت می کنند همه را به باد فحش می گیرند، آری چنین چیزی در محاورات مردم بی سر و بی پا هست ولی مگر هر چه در محاورات دیده شد باید در قرآن کریم هم راه داده و آیات آن را بر طبق آن محاورات، معنا کرد؟ در حالی که ادب قرآن چنین اجازه ای را به ما نمی دهد، که به اونسبت لعنت به درختی دهیم که مردم بد از میوه اش خورده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۹۵

و نیز اینکه گفتند: ((اصلاً لعنت به معنای مطلق راندن و دور کردن است))، در جواب می گوئیم که چنین چیزی در لغت ثابت نشده، آنچه که در قرآن آمده و قرائن بر آن دلالت کرده اند این است که لعنت به معنای دوری از رحمت و کرامت الهی است، و اینکه گفته شد آیه مورد بحث، نظیر آیه ((شجره تنب فی اصل الجحیم)) است و اصل جحیم چون دورترین نقاط از رحمت است، پس شجره ملعونه هم همان شجره است، در پاسخش می گوئیم: اگر مقصود از رحمت، بهشت است، ادعای شما دلیلی ندارد، چون کسی نمی داند که اصل جحیم با بهشت چه فاصله ای دارد، و اگر مقصود از رحمت معنای مقابل عذابست لازمه اش این است که ملعونه بودن شجره به معنای دور بودن از رحمت و کرامت باشد، و مقتضای این حرف این است که خود جهنم و عذابهایی که در آن آماده شده و ملائکه آتش و خزنه دوزخ، همه مغضوب خدا و دور از رحمت او باشند و حال آنکه هیچیک از آنها ملعون نیستند، بلکه لعنت و غضب و دوری، از آن کسانی از جن و انس است که در آن عذابها معذب می باشند.

واما اینکه گفتند ((از این جهت آن را ملعون خوانده اند که طلع آن شبیه به کله شیطان ها است، و چون شیطانها ملعونند آن درخت را نیز ملعون خوانده))، جوابش این است که این یک مجاز در اسناد نمونه و نو ظهوری است که کمتر کسی به قرینه آن پی می برد، بنابراین همه ایرادها که به وجه اول کردیم به این نیز وارد است.

و اینکه گفتند: ((عرب هر غذای ناپسند و مضر را ملعون می نامند نیز صحیح نیست، زیرا باید اول چنین استعمالی را ثابت کنیم آنگاه چنین نسبت غیر ثابتی را به جای اینکه به میوه درخت بدهیم، بدون قرینه به درخت نسبت دهیم، و به هر حال اینکه این معنا یکی از معانی لعن بوده باشد ثابت نیست، بلکه ظاهراً اگر درختی را به صفت ملعونیت توصیف کنند همان معنای معروف لعن از آن فهمیده می شود، و عموم مردم هم چیزی را که نمی پسندند و طعام و شرابی که دوست نمی دارند ملعون می نامند.

واما اینکه مطلب را به ابن عباس نسبت داده اند، به فرض که وی چنین حرفی زده باشد تازه ثابت نمی شود، چون حجت نیست، آن هم با معارضه ای که با حدیث آینده عایشه دارد، و همچنین احادیثی دیگر که تفسیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را متضمن است که دیگر حرفی بالای حرفش نیست، و روایات دیگر نمی تواند با آن معارضه کند.

وجه دیگری که ((رؤیا)) را به جنگ بدر مربوط دانسته است ورد آن

در کشاف در ذیل آیه ((واذ قلنا لک ان ربک احاط بالئاس)) گفته است معنایش این است که به یاد آور روزی را که به توحی

نمودیم که پروردگار تو احاطه به مردم قریش دارد، و تو را به واقعه بدر و پیروزی در آن واقعه و شکستن دشمن نوید دادیم و آن توید را در جمله ((سیهزم الجمع و یولون الدبر)) و جمله ((قل للذین کفروا ستغلبون و تحشرون)) و جملائی دیگر محقق ساخته و آنگاه بر حسب عادت می که در خبر دادن دارد فرموده است خداوند به مردم احاطه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۹۶

و در بحبوحه ای که دودشمن به جان هم افتاده بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با ابی بکر در عریش قرار داشت و دعا می کرد که: اللَّهُمَّ اَنْتَ اسْتَلْكَ عَهْدَكَ و وَعَدَكَ - خدایا از همان عهد و وعده ای که دادی درخواست می کنم ((، آنگاه از عریش بیرون آمد در حالی که زرهی به تن داشت، مردم را علیه دشمن تحریک نموده و می فرمود: ((سیهزم الجمع و یولون الدبر)) به زودی جمعشان پراکنده گشته و پا به فرار می گذارند.

و شاید خدای تعالی در عالم رویا قتلگاه ایشان را هم به آن جناب نشان داده باشد، چون وقتی به چاه بدر رسید اشاره به زمین کرد و فرمود: مثل اینکه قتلگاه دشمن را می بینم، آنگاه فرمود: اینجا قتلگاه فلانی و اینجا از آن فلانی است، همین گفته ها به عنوان وحی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده به گوش قریش رسید و فهمیدند که در خواب قتلگاه چه کسانی به وی نمودار شده در مقابل مسخره اش کردند و قاه قاه خندیدند، و در استهزاء آن جناب شتابزدگی هم داشتند.

و وقت ی شنیدند که می خواند: ((ان شجرة الزقوم طعام الایم)) (آن را نیز به باد مسخره گرفته و گفتند: محمد از یک طرف می گوید جهنم سنگ را هم می سوزاند از طرفی دیگر می گوید از میان آن درخت سبز می شود! زمخشری در معنای آیه چنین ادامه می دهد که این آیات به منظور تخویف و ترساندن بندگان نازل شده و مشرکین در روز بدر به عذاب دنیا که عبارت از کشته شدن باشد مبتلا شدند، این بود تفسیری که زمخشری برای آیه کرده، آنگاه وقتی به مسأله رؤیا می رسد گفته های قبلی خود را فراموش نموده و آن را با مسأله معراج تطبیق می کند.

از اینجا معلوم می شود که وی تفسیر رویا را به معراج نپسندیده و خواسته است بگوید که در روایت چنین آمده، آنگاه از آن صرف نظر کرده و خودش به رویای واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسیر نموده.

زمخشری هر چند به این وسیله از تفسیر رویا به معراج فرار کرده، و لیکن در محذور دیگری افتاده که کمتر از محذور آن تفسیر نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۱۹۷

اگر شدیدتر از آن نباشد و آن این است که رؤیا را به این احتمال تفسیر کرد که ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین خوابی دیده باشد، و هیچ فکر نکرده که مگر ممکن است قرآن کریم را به احتمال تفسیر نمود؟ چطور چنین جراتی به خود داده که قرآن را به توهمی تفسیر کند که هیچ شاهد و دلیلی بر آن نباشد، نه در خود آیات و نه در خارج؟.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((رؤیا)) خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دید که در آینده وارد مکه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان روئائی است که خدای سبحان در آیه ((لقد صدق الله رسوله الرویا...)) به آن اشاره می کند.

اشکال این حرف این است که رویای در آیه مورد بحث روئائی است که قبل از هجرت واقع شده و روئائی که ایشان می گویند بعد از هجرت و قبل از صلح حدیبیه اتفاق افتاده، و ما ان شاء الله به زودی در باره آن رویا بحث خواهیم نمود.

بعضی دیگر به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند که گفته مراد از ((شجره ملعونه)) در قرآن یهود است.

و در اینکه آیا می توان آیه را به این وجه تفسیر نمود یا نه بحث گذشت.

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا اِبْلِسَ قَالَ ءَ اَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (۶۱) در مجمع البیان از زجاج نقل می کند که گفته: کلمه ((طینا)) به خاطر اینکه حال است منصوب شده، و معنایش این است که توای خدا آدم را در حالی که از گل بود خلق فرمودی ((، و نیز ممکن است که در تقدیر ((من طین)) (من) (به فعل)) ((خلقت)) وصل شده و منصوب گردیده است، همچنانکه در آیه ((ان تضرعوا اولادکم)) (همینطور شده، یعنی در تقدیر ((اولادکم)) (اولادکم)) ((لام))

منصوب شده است. بعضی هم گفته اند که منصوب شدنش از این باب است که کلمه مورد بحث، تمیز است نه حال. و در کشف احتمال داده که حال برای موصول باشد نه مفعول ((خلقت)) همچنانکه زجاج و بعضی گفته اند: در هر حال حالیه بودن خلاف ظاهر است، زیرا کلمه ((طینا)) جامد است، و حال باید مشتق باشد.

یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (ع) و آغاز عصیان و اغوای او

در این آیه شریفه یادآوری دیگری است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و آن داستان ابلیس و ماجرائی است که میان او و خدای سبحان اتفاق افتاد، آن موقعی که امر خدا به سجده به آدم را عصیان ورزید تا نسبت به وضع مردم خیلی ناراحت نشود و بداند که جنس بشر از ازل همینطور بوده که او امر خدای راسبک شمرده و در برابر حق سرپیچی و استکبار می ورزند، و اعتنائی به آیات خدا نمی کنند، و از این به بعد هم همواره چنین خواهد بود، بیاد آور که چگونه ابلیس قسم خورد که گریبان ذریه آدم را بگیرد، و خدا هم او را بر کسانی که اطاعتش کنند مسلط فرمود، و احدی از پیروان دعوت او دعوت سواران و پیادگان از لشکر او را استثناء نکرد، و کسانی را استثناء کرد که از بندگان مخلص خدا باشند.

بنابراین معنای آیه چنین می شود: به یاد آر زمانی را که پروردگارت به ملائکه گفت: بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس، در اینجا مثل اینکه کسی پرسیده باشد: خوب ابلیس چکار کرد و یا چه گفت؟ در جوابش فرمود: امر خدای را نادرست تلقی کرده و گفت: آیا من سجده کنم؟ - این استفهام را انکاری گویند - در برابر کسی که او را از گل آفریدی با اینکه مرا از آتش خلق کرده ای که شرافت آتش بیشتر از گل است.

و بطوری که ملاحظه می کنید در آیه شریفه مطالبی به منظور اختصار حذف شده، چون سیاق اقتضای این اختصار را داشت، زیرا مقصود بیان علل و عواملی است که باعث شد ظلم و فساد بنی آدم استمرار و دوام یابد و نسلش برچیده نگردد، و در این باره نخست این را فرمود که اولین بشر به آیات و معجزات اقتراحی خودش ایمان نیاورد، آخرین هم پیرو همان اولین اند، و ایمان نخواهند آورد، و سپس به پیغمبر گرامی خود یاد آور شد که در این میان فتنه ها در کار است، که به زودی ظهور نموده و امت اسلام را در بوته امتحان خود داغ می کند، آنگاه داستان آدم و ابلیس را خاطر نشان می فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد، و از خدا درخواست کرد که او را بر کرده اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به سوی راه ضلالت گرائیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه ور گردند، چون از یکسو فتنه های الهی احاطه شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده اش محاصره شان نموده است.

قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَنْ أُوخَّرَ تَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِذْ قَلِيلًا (۶۲) کاف در کلمه ((ارایتک)) زائده است، و هیچ محلی از اعراب ندارد، فقط معنای خطاب را می رساند چنانچه در اسماء اشاره این کار را می کند، و مراد شیطان از اینکه گفت: ((الذی کرمت علی)) (آدم (علیه السلام)) است، برتری دادن آدم بر ابلیس همان است که خدای تعالی او را وادار کرد که تا بر او سجده کند، و چون نکرد از درگاه خودش براند.

و از همینجا روشن می شود که ابلیس از دستور سجده کردن بر آدم همین تفصیل را فهمیده چنانچه از کلام ملائکه در پاسخ خدای تعالی که گفتند: ((آیا در زمین خلقی قرار می دهی که فساد و خونریزی کنند)) فهمید که خلق آینده نیز گناه می توانند بکنند، و لذا جرات و جسارت به خرج داده تصمیم گرفت ذریه آدم را اغواء کند، و در تفسیر آیه ((ءتجعل من یفسد...)) (سوره بقره، آیه ۳) مطالبی که نافع باشد گذشت.

معنای قول شیطان: ((لاحتکن ذریته الاقلیلا))

کلمه ((احتناک)) (به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای قطع شدن از ریشه است، و وقتی گفته می شود: ((احتناک فلان ما عند فلان من مال او علم - فلانی آنچه مال یا علم نزد فلان کس بود همه را احتناک کرد)) معنایش این است که جستجو نموده تا

دینار آخرش را از او گرفت، و یا وقتی گفته می‌شود: ((احتنک الجراد المزرع - ملخ زراعت را احتناک کرد)) معنایش این است که تا دانه آخرش را خورد.

بعضی گفته اند اصل این کلمه از ((حنک)) است، وقتی گفته می‌شود: ((حنک الدابۀ بجلبها)) معنایش این است که ریسمانی به گردن حیوان بست و او را کشید، و ظاهراً معنای آخری معنای اصلی احتناک است، چون احتناک خود به معنای افسار کردن است. و معنای آیه این است که ابلیس بعد از آنکه سرپیچی کرد دچار غضب الهی شد و گفت: پروردگارا این بود آن کس که مرا به سجده کردن بر وی ماء مور نمودی؟ و چون انجام ندادم از درگاه خودت دورم ساختی؟ سوگند که اگر تا روز قیامت که مدت عمر بشر در زمین است مرا مهلت دهی فرد فرد ذریه او را افسار می‌کنم مگر اندکی را که بندگان مخلص تواند.

قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (۶۳) بعضی گفته اند: امر ((برو)) (اذهب) امر حقیقی نیست بلکه کنایه از آزادی است، همچنانکه در محاورات روزمره به مخالف خود می‌گوئیم بروهر چه از دستت بر می‌آید کوتاهی مکن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۰۰

بعضی دیگر گفته اند: امر ((برو)) امر حقیقی است، و عبارت اخرای ((اخرج منها فانك رجيم)) است، و کلمه موفور به معنای کامل است، و جزای موفور آن جزائی است که چیزی از آن ذخیره نگردد و همه اش داده بشود، و معنای آیه روشن است.

وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ (استفزز) به معنای هل دادن به آرامی و به سرعت است، و ((جلب)) به طوری که در مجمع گفته سوق دادن به وسیله سائق است، و ((جلبه)) به معنای صوت است، و در مفردات گفته که اصل ((جلب)) و ثلاثی مجرد آن به معنای سوق دادن چیزی است، وقتی گفته می‌شود فلانی را جلب کردم معنایش این است که او را کشاندم، همچنانکه شاعر عرب هم گفته: ((وقد يجلب الشيء البعيد الجواب - گاه می‌شود که جواب چیز دوری را هم جلب می‌کند)) ولی اگر به باب افعال برود، و گفته شود ((اجلبت علیه)) معنایش این می‌شود که از روی قهر بر سرش فریاد زد، همچنانکه در قرآن آمده ((واجلب عليهم بخيلك ورجلك))

لشکر سواره نظام و پیاده نظام شیطان یا اورا در گمراهی انسان

و کلمه ((خیل)) به طوری که گفته شده به معنای اسبان است، و از این ماده کلمه ای که به معنای یک اسب باشد نیامده، ولی گاهی مجازاً به اسب سوار هم اطلاق می‌شود.

و کلمه ((رجل)) - به فتح راء و کسر جیم - به معنای راجل ((پیاده)) است همچنانکه ((حذر و حاذر)) و ((کمل و کامل)) به یک معنا است، و رجل مقابل راکب ((سواره)) است، و ظاهر مقابله رجل با خیل این است که مراد از آن پیاده نظام باشد.

پس معنای آیه شریفه این می‌شود که با آوازت از ذریه آدم هر که را که می‌توانی گمراه و به معصیت وادار بکن، که البته به حکم آیات سوره حجر کسانی خواهند بود که ابلیس را دوست داشته و پیرویش کنند، و گویا ((استفزاز با آواز)) کنایه از خوار کردن آنان با وسوسه های باطل و خالی از حقیقت است، و اینکه وضع شیطان و پیروانش وضع چوپان و رمه را دارد که با یک صدا به راه می‌افتند، و با صدائی دیگر می‌ایستند و معلوم است که این صداها آوازهایی بی معنی است.

و اینکه فرمود: ((واجلب عليهم بخيلك ورجلك)) معنایش این است که برای به راه انداختن آنان به سوی معصیت به لشگریان اعم از سواره نظام و پیاده نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۰۱

و این گویا اشاره است به اینکه لشگریان شیطان بعضی شان تندکار و بعضی کندکارند، همچنانکه وضع هر لشگری همینطور است بعضی سواره و بعضی پیاده اند، پیاده ها را به کاری می‌گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.

و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ آوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: ((وشاركهم في الاموال والاولاد))

شرکت جز در ملکیت و اختصاص تصور نمی شود، و لازمه اش این است که شریک در استفاده از آن ملک - که غرض از تحصیل آن همان استفاده است - سهمی باشد، چرا که مال عینی است خارجی و جدای از انسان و همچنین فرزند موجودی است مستقل و جدای از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود هرگز انسان مالیتی برای مال و اختصاصی برای فرزند قائل نمی شد.

پس شرکت کردن شیطان با آدمی در مال و فرزند سهم بردن از منفعت و اختصاص است، مثل اینکه آدمی را وادار کند به تحصیل مال که خداوند آن را مایه رفع حاجت آدمی قرار داده از راه حرام، زیرا در این صورت هم آدمی از آن مال منتفع شده به غرض طبیعی خود نائل می شود، و هم شیطان به غرض خود رسیده است و یا آنکه از راه حلال کسب بکند ولیکن در معصیت به کار برند، و در اطاعت خدا صرف نکنند، پس هر دواز آن مال منتفع شده اند با اینکه اواز رحمت خدا تهی دست است.

و یا آنکه از راه حرام فرزندی برای آدمی به دنیا آید، و یا از راه حلال به دنیا آیند ولیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکند و به آداب خدائی مودبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش، و همچنین چیزهای دیگر.

و این وجه که ما ذکر کردیم وجه خوبی است در تفسیر آیه، و جامع همه معانی و وجوه مختلفه است که ذکر کرده اند، مانند گفتار بعضی که گفته اند: اموال و اولادی که شیطان در آنها شرکت دارد عبارت است از اموالی که از راه حرام و غیر حق به دست آمده باشد، و فرزندی که از راه زنا پدید آمده باشد ((نقل از ابن عباس و غیره))

و یا گفته اند: شرکت شیطان در اموال به این است که او دستور دهد اموال را به صورت ((سائبه)) و ((بحیره)) و یا غیر آن در آورند، و در اولاد به این است که فرزندان را یهودی و نصاری و مجوس سازند (نقل از قتاده) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۲

و یا گفته اند: هر مال حرام و فرج حرامی مورد شرکت شیطان است (نقل از کلبی) و یا گفته اند: مراد از اولادی که شیطان از اوسهم داشته باشد، اولادی است که نام بت پرستان را داشته باشد چون عبد شمس و عبد الحارث و امثال آنها، و یا گفته اند: مقصود از فرزندی که شیطان در آن سهمی است فرزندی است که عرب زنده به گور کرده بود (ایضا نقل از ابن عباس)

و یا گفته اند: ((مشارکت شیطان در اموال)) (این است که وادار سازد اموال را به صورت گوسفند و شتر در آورده و برای بتها و خدایان خیالی خود قربانی کنند (نقل از ضحاک) و همچنین وجوه و اقوال دیگری که از علمای تفسیر روایت شده ((

((وعدهم و ما یعدهم الشیطان الاغرور)) یعنی شیطان به ایشان وعده نمی دهد مگر وعده دروغین و گول زننده به این معنا که خطا را در نظرشان صواب و باطل را به صورت حق جلوه می دهد، بنابراین کلمه ((غرور)) مصدر به معنای اسم فاعل است.

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنٌ وَ كَفٰی بَرَبِّكَ وَ كَيْلًا (۶۵) مراد از ((عبادی)) (بندگان من) اعم از مخلصین است که خود ابلیس آنها را استثناء کرد و گفت ((الاقلیل)) پس مقصود عموم مردم است، و باقی می ماند برای شیطان غاوین که عبارتند از کسانی که هدف را گم کرده اند، همچنانکه در جای دیگر فرموده ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الامن اتبعک من الغاوین))

واضافه ((عباد)) به ((ی)) ((به منظور احترام به بندگان است.

و اینکه فرمود: ((و کفی بر ربک و کیلا)) معنایش این است که خدا بس است برای قیام بر اراده نفوس و اعمال ایشان، و برای نگهداری منافع ایشان و سرپرستی امور ایشان، زیرا کلمه و کیل به معنای متکفل شدن بر امور دیگری است که قائم مقام او در تدبیر امور و گرداندن چرخ زندگی اوست.

از همینجا معلوم می شود اینکه مراد از این کلمه، و کالت خاص الهی است که مخصوص به غیر غاوین است، و در گذشته بحثهای مختلفی پیرامون سجده بر آدم گذشت که به درد این مقام هم می خورد، مانند سوره بقره، و اعراف و حجر. ترجمه تفسیر المیزان

## بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از ابن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: ((وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة)) فرمود: مقصود نابودی به مرگ ویا غیر آن است، ودر روایت دیگری از همان جناب آمده که مقصود از آن قتل ویا مرگ ویا غیر آن است.

مؤلف: شاید این روایت دومی خواسته است همه آیه را تفسیر کند یک فقره را به قتل ویکدی را به مرگ.

روایاتی در ذیل آیه: ((وما منعنا ان نرسل بالایات...))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((وما منعنا ان نرسل بالایات...)) (فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده ودر روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نیز آمده که در تفسیر آیه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از قوم خود در خواست کرد که نزدش بیایند جبرئیل نازل شد و گفت: خدای تعالی می فرماید ((وما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون)) (وما هر وقت آیتی به سوی قریش می فرستادیم و ایمان نمی آوردند به همین جهت هلاکشان می کردیم، ولیکن اینکار را با قریش این عصر نمی کنیم، چون نمی خواهیم با بودن تودر میان آنان، آنها را هلاک کنیم لذا معجزاتی که می خواهند نمی فرستیم.

و در الدر المنثور است که احمد و نسائی و بزار و ابن جریر و ابن منذر و طبرانی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل خود و ضیاء در کتاب مختاره خود همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اهل مکه از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) این چنین معجزه خواستند که کوه صفا را برایشان طلا کنند، و کوههای اطراف مکه که آن شهر را محاصره نموده اند از آن شهر دور شوند تا بتوانند کشت و زرع کنند، خطاب رسید ((اگر می خواهی در باره خواسته آنها درنگ کنیم، ویا آن را برآوریم و اگر این معجزه را برایشان آوردیم آنوقت باز هم ایمان نیاوردند بدانکه همه آنان را هلاک خواهیم کرد همچنانکه امم گذشته را به خاطر اینکه معجزه پیشنهادیشان را فرستادیم و ایمان نیاوردند هلاکشان نمودیم و آیه شریفه: ((وما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون)) (در همین باره نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: پس درنگ می کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۴

مؤلف: قریب به این معنا به طرق زیادی روایت شده است.

روایاتی در ذیل (ما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للناس) و انطباق آن با بنی امیه

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در خواب دید که بنی فلان ((بنی امیه)) در منبرش همچون میمونها جست و خیز می کنند بسیار ناراحت شد، و تا زنده بود کسی او را خندان ندید، خدای تعالی این آیه را فرستاد و ((ما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للناس))

و نیز در آن کتاب آمده که ابن ابی حاتم از ابن عمر روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: من فرزندان حکم بن ابی العاص را در خواب دیدم که بر فراز منبرها بر آمده اند و دیدم که در ریخت و قیافه میمونها بودند، و سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للناس والشجرة الملعونة که منظور از آن شجره دودمان حکم بن ابی العاص است.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از یعلی بن مره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: در خواب دیدم که بنی امیه در همه شهرها بر فراز منبرها بر آمده اند، و اینکه به زودی بر شما سلطنت می کنند، و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرو رفت و بدین جهت خدای تعالی این آیه را فرستاد ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للناس. و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسین بن علی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را روزی اندوهناک دیدند، و از آن جناب سبب اندوهش را پرسیدند؟



فرمود: در خواب به من نمایان شد که گویا بنی امیه این منبر مرا دست به دست می گردانند و گفته شد یا رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) غم مخور دنیا است که ایشان از آن برخوردار می شوند (در عوض از آخرت بهره ای ندارند) سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للنّاس ))

باز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم وابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل وابن عساکر از سعید بن مسیب روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در عالم رؤیا بنی امیه را دید که بر بالای منبرش رفته اند به همین خاطر اندوهناک شد، خداوند وحی فرستاد که غم مخور دنیائی است که به دست می آورند (و در آخرت بهره ای ندارند) رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) خوشحال شد، و این است معنای آیه ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للنّاس )) یعنی ما این پیشامد را مایه امتحان مردم قرار دادیم .

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ثعلبی نقل کرده که او در تفسیر خود بدون ذکر سند از سعید بن مسیب روایت کرده است .

و در تفسیر برهان از کتاب فضیله الحسین بدون ذکر سند از ابی هریره روایت کرده که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: در عالم رؤیا بنی الحکم و یا بنی العاص را دیدم که بر فراز منبرم جست آنطور که میمونها بالاوپائین می روند، آن روز رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) آنقدر ناراحت به نظر می رسید که تو گوئی خشم از سر و روی نازنینش می بارید، و دیگر تا زنده بود کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت فرمود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که روزی به مروان حکم گفت من خود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدم که به پدرت وجدت می فرمود: شمائید آن شجره ملعونه در قرآن .

و در مجمع البیان گفته است: رؤیائی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در خواب دید این بود که میمونهای از منبرش بالامی روند و پائین می آیند، و این جریان وی را دچار اندوه ساخت، و این خواب را سهل بن سعید از پدرش روایت کرده، آنگاه اضافه می کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده اند: بنابراین تاویل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنی امیه اند.

مؤلف: منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان پرسیم چرا این معنا را تاویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تاویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تاویل، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تاویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۶

عیاشی هم این معنا را در تفسیر خود از عده ای از راویان موثق مانند زراره و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفی و قاسم بن سلیمان و یونس بن عبد الرحمان اشل و عبدالرحیم قصیر از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (علیه السلام) روایت نموده کمی هم در تفسیر خود بدون ذکر امام و عیاشی نیز از ابی الطفیل از علی (علیه السلام) روایت کرده .

و در بعضی از این روایات، دیگران نیز با بنی امیه اسم برده شده اند. و در بیان معنی و مفاد آیه، در ذیل آن بحث و بررسی لازم گذشت و همچنین روایاتی در تفسیر آیه ((مثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه)) هم گذشت که بنا بر آن روایات شجره خبیثه دوطائفه از قریشند که از همه طوائف فاجرترند.

و در الدر المنثور است که عبدالرزاق و سعید بن منصور و احمد و بخاری و ترمذی و نسائی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و حاکم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل همگی از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک الا فتنة للنّاس)) گفته: این آیه راجع به صحنه ای است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در شب معراج که به بیت المقدس رفت با چشم خود دیده نه اینکه در خواب دیده باشد، و مراد از شجره ملعونه در قرآن همان درخت زقوم است .

مؤلف: ((این معنا از ابن سعد و ابویعلی و ابن عساکر از ام هانی نیز روایت شده ولیکن وضع این روایت در بحثی که در تفسیر آیه کردیم به دست آمد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((وما جعلنا الزویا الّتی اریناک...)) گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خواب دید که به اتفاق اصحابش داخل مکه شد، و این خواب را در مدینه دید ناگزیر به سوی مکه حرکت کرد، غافل از اینکه خواب مزبور در آن سال تعبیر نمی شود و مربوط به سال بعد است مشرکین آن سال نگذاشتند آن جناب وارد مکه شود، عده ای از مردم گفتند، پس چطور شد که پیش بینی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) درست در نیامد مگر به ما نگفته بود: به زودی داخل مکه می شویم؟ و همین برگشتنش به مدینه باعث فتنه و امتحان آن گروه گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۷

مؤلف: در تفسیر آیه اشکالی که بر این روایت وارد می شد مطرح کردیم، علاوه بر این، این روایت معارض روایت قبلی ابن عباس است.

چند روایت درباره شرک شیطان در اموال و اولاد مردم

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد از عثمان بن عیسی از عمر بن اذینه از سلیمان بن قیس روایت کرده که گفت: از امیرالمؤمنین (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خداوند بهشت را بر هر کسی که فحاش و بی حیا باشد و باکی نداشته باشد از اینکه چه می گوید و مردم در باره اش چه می گویند، حرام کرده چون اینگونه اشخاص را اگر کاملاً بررسی کنی خواهد دید که یا خود شیطانند و یا شیطان در نطفه آنان شریک است.

پس مردی عرض کرد: یا رسول الله مگر در مردم شرک شیطان هم هست؟ فرمود: مگر کلام خدای را نخوانده ای که می فرماید: ((و شارکهم فی الاموال و الاولاد)) (؟) مرد عرض کرد آن کیست که از آنچه بگوید و یا در باره اش بگویند پروا نداشته باشد؟ فرمود: آن کسی است که متعرض مردم شود و در باره ایشان چیزها بگوید با اینکه می داند مردم او را رها نخواهند کرد، چنین کسی است که باک ندارد از اینکه چه بگوید و مردم در باره اش چه بگویند.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب معنای شرک شیطان را پرسیدم که خدا در باره اش فرمود: ((و شارکهم فی الاموال و الاولاد)) (فرمود: هر چیزی که از مال حرام باشد شرک شیطان است، و آنگاه فرمود: همین شیطان با آدمی است تا به عمل جماع پردازد، اگر آن جماع حرام باشد فرزند شرک شیطان است، چون از نطفه او و نطفه شیطان درست شده.

مؤلف: روایت در این معانی بسیار زیاد است، ولیکن همه آنها از باب ذکر مصداق است و معنای جامع آیه و شرک شیطان همان بود که ما در ذیل آیه آوردیم.

و اینکه در این روایات آمده که شیطان در عمل و شرک می کند و نطفه هم نیمی از شیطان است کنایه از این است که شیطان از این عمل بهره ای می برد نه اینکه راستی او هم جماع می کند و نطفه می ریزد، بلکه از باب تمثیل و مجسم ساختن مقصود است، و نظائر اینگونه کنایه ها در روایات بسیار است. الإسرائ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۰۸

آیات ۶۶ - ۷۲ سوره اسری

رُبُّكُمْ الَّذِي يَرْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۶۶) وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاهُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا (۶۷) أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلاً (۶۸) أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِبًا فَمِنْ مِّنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنًا بِهِ تَبِيعًا (۶۹) \*

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (۷۰) يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْمِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يَظْلُمُونَ فِتْيَالًا (۷۱) وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا (۷۲)

ترجمه آیات

پروردگار شما است که در دریا کشتیها را به حرکت در می آورد تا شما بتوانید سفر کنید و از فضل خدا ورزق او بطلبید که اونست به شما رحیم است (۶۶) و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد به جز خدا همه را فراموش می کنید، ولی همینکه خدا شما را نجات داد باز از خدا روی می گردانید که انسان کفر کیش و ناسپاس است (۶۷) آیا پس از نجات از دریا باز هم ایمیند که زمین شما را فروبرد؟ و یا بر برای خود از آن بلای الهی پناه و نگهبانی نیاید (۶۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۰۹

آیا از این ایمیند که بار دیگر خدا شما را به دریا برگرداند و تندبادی بفرستد تا همه به کیفر کفر به دریا غرق شوید آنگاه کسی را از قهر ما دادخواه و فریادرس نیاید (۶۹) و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم ، و آنان را بر مرکبهای آبی و صحرائی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتریشان دادیم ، آنهم چه برتری؟ (۷۰) ای رسول بیاد آور روزی را که هر قومی را با کتاب و امامتشان دعوت کنیم هر کس نامه دعوتش را به دست راستش دهند آنان نامه خود قرائت کنند و کمترین ستمی به ایشان نخواهد رسید (۷۱) هر کسی در این جهان یعنی دنیا نابینا و کوردل باشد در آخرت نیز نابینا و گمراه تر خواهد بود (۷۲)

بیان آیات

این آیات در مقام تکمیل نمودن آیات قبلی است ، و مسأله ((استجاب دعا)) و ((کشف ضرر)) را که آیات قبل ، از بتها و خدایان مشرکین نفی می کرد در باره خدای سبحان اثبات می نماید، زیرا آن آیات قبل از اینجا شروع شد که می فرمود: ((قل ادعوا الذین زعمتم من دونه...)) و این آیات از اینجا شروع می شود که ((ربکم الذی یزجی لکم الفلک فی البحر...))

و اگر گفتیم این آیات به منزله مکمل است برای این بود که هر چند طائفه اول و این طائفه ، خود یک حجت تامه و مستقل در مدلول هستند یکی الوهیت خدایان مشرکین را باطل می کند و این دیگری الوهیت خدای سبحان را اثبات می نماید، و هر یک در جای خود حجتی مستقلند، برای این بود که آن آیات با کلمه ((قل - بگو)) شروع می شد، و در این آیات چنین کلمه ای به کار نرفته ، و اگر این آیات دلیل دوم و جداگانه ای بود جا داشت در ابتدای آنها نیز بفرماید ((وقل)) پس معلوم می شود که آنها و اینها مجموعاً احتجاج واحدی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ماء مور شده آن را در برابر مشرکین القاء نموده و ایشان را ملزم به توحید بسازد.

سیاق سابق بر این دو طائفه آیات هم که ب ا جمله ((قل لو کان معہ آلهة کما یقولون...)) آغاز می شد مؤید این معنا است ، مخصوصاً در نظر گرفتن اینکه دنبالش داشت ((وقالوا اذا متنا تا آنجا که فرمود: ((قل کونوا حجاره او حیددا))

و همچنین اینکه احتجاج مزبور با آیه ((یوم ندعوا کل اناس ب امامهم...)) ختم شده ، و با آن اشاره به این معنا کرده که این هدایت و ضلالتی که مورد بحث بود در آخرت نیز ملازم انسان است ، و نشاء آخرت مطابق نشاء دنیا است ، هر که در دنیا بینا باشد در

آخرت هم بینا است و هر که در اینجا کور باشد آنجا هم کور و بلکه گمراهتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۱۰

رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۶۶) کلمه یزجی از ((ازجاء)) است که به قول صاحب مجمع به معنای سوق دادن چیزی است از حالی به حالی دیگر، پس مراد از آن ، در اینجا به راه انداختن کشتیها در دریا به وسیله باد و امثال آن و روان و نرم ساختن آب است ، چون اگر خداوند آب را تر و مایع خلق نمی کرد، دیگر کشتیها نمی توانستند در دریاها به

حرکت در آیند، کلمه ((فلک)) جمع ((فلکه)) است، که به معنای کشتی است.

و طلب رزق را از این جهت ((ابتغاء الفضل)) ((طلب زیادی)) خوانده که رزق فضل وجودی از خدای تعالی است، چه شخص جواد غالباً آنچه را که مازاد بر مقدار احتیاج خودش باشد به دیگران می دهد، و فضل هر چیز زیادی و باقی مانده آن را گویند و حرف ((من)) ابتدائی است و چه بسا گفته شود که تبعیضیه است، و در ذیل آیه، حکم آیه را با رحمت خدایی تعلیل می کند، و معنای آیه روشن است، و آیه مقدمه آیه بعدی است.

وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ كَلِمَةً ((ضر)) به معنای سختی و گرفتاری است، و مس ضر در دریا عبارت از مشرف شدن به غرق است، که به خاطر طوفانی شدن دریا پیش می آید.

و مراد از ((ضلال)) در جمله ((ضل من تدعون الا آیه)) بطوری که گفته اند محو شدن از خاطره ها است نه گم کردن راه، بعضی هم گفته اند به معنای از دست دادن است، وقتی گفته می شود ((ضل عن فلان کذا)) معنایش این است که فلان چیز از دست فلانی رفت، و به هر حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و آن فراموشی است.

و مراد از ((دعا)) طلب کردن و درخواست است، نه دعای عبادت، و به همین جهت جمله ((من تدعون)) هم شامل اله حق می شود، و هم آلهه باطل که مشرکین از آنها درخواست می کنند، و استثناء ((الا)) استثناء متصل است، و معنای آیه این است که وقتی در دریا کارتان به سختی کشید و بیچاره شدید و نزدیک شد غرق شوید آن وقت دیگر همه خدایان خود را که همواره از آنها حاجت می خواستید فراموش می کنید، جز خدای تعالی را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۱۱:

بعضی گفته اند: مراد از دعای عبادت است نه دعای درخواست و در نتیجه جمله ((من تدعون)) مختص به همان معبودهائی است که می پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است، و معنای آیه این است که ((وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می کردید از خاطرهایتان محومی شود، ولیکن خدای سبحان را هیچوقت غایب ندیده و فراموش نمی کنید))

و ظاهراً مراد از ضلال همان معنای معروف آن است که مخالف هدایت است، و گفتار در آیه بر اساس تمثیل آمده آن هم تمثیلی لطیف، مثل اینکه وقتی انسان در دریا بیچاره می شود به قلبش می افتد که دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقی که دارد همان آلهه ای است که همیشه آنها را می خواند، آنگاه آلهه یکی پس از دیگری به ذهن شخص گرفتار می آیند، و در راه آمدن از یکدیگر پیشدستی می کنند تا شاید خود را به یاری وی برسانند، ولیکن هیچیک از آن آلهه به شخص درمانده نمی رسند و در راه گم می شوند، و در نتیجه شخص مزبور هیچ وقت بیاد آنها نمی افتد، و ناگزیر از همان بار اول متوجه خدا می شود، و خدای را در دل خود حاضر می بیند، و به یاد او می افتد و دست به دامن اومی زند، با اینکه تاکنون از او اعراض می کرد، خدای تعالی هم ایشان را پاسخ گفته و به سوی خشکی نجاتشان می دهد.

از همینجا روشن است که مراد از ((ضلال)) همان معنای معروف آن، یعنی راه گم کردن است، و مراد از ((من تدعون)) تنها آلهه ای است که به غیر خدا می خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است، و وجه منقطع بودن این است که آن معنای تشبیهی که گفتیم کلمه ((ضل)) آن را می رساند با ساحت قدس خدای تعالی مناسب نیست چون نمی توان در این تشبیه خدای را هم در سر راه قرار داده و در آمدن شریک آلهه اش قرار داد تا پس از گم شدن آلهه تنها او به سوی خواننده قطع طریق نماید از همین جهت باید گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است.

علاوه بر این، جمله ((فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ)) ظاهر در این است که مراد از ((دعوت)) دعای مسئلت است، نه دعای عبادت، و چون مشرکین در خشکی و در حال عادی از خدای تعالی اعراض داشته و هیچ وقت او را نمی خواندند، و جمله ((من تدعون)) که ظاهر در استمرار و همیشگی است که می رساند که مراد از آن خواندن آلهه است که همیشه می خواندند، پس گفتن

مگر خدا قهرا استثناء منقطع خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۲

انسان بالفطره متوجه خدا است

و معنای اینکه فرمود: ((فلما نجیکم الی البر اعرضتم)) (این است که وقتی شما را از غرق شدن نجات داده گرفتاری و بیچارگی‌شان را برطرف نمود، و شما را بار دیگر به خشکی رسانید، دوباره از اوواز دعای او اعراض کردید، و این خود دلالت دارد بر اینکه یاد خدای تعالی هیچ وقت از دل آدمی بیرون نمی رود، و در هیچ حالی مغفول نیست، و اگر دعا می کند ذات و فطرت او وادارش می کند که در ضراء و سراء در شدت و در رخاء او را بخواند، زیرا اگر بعضی از او اعراض می کنند لابد او هست، و گرنه اگر چنین چیزی در ذات و فطرت آدمی وجود نداشت دیگر اعراض معنا نداشت، پس معنای اینکه آیه مورد بحث می فرماید: انسان خدای را در بیچارگی‌هایش می خواند ولی در خوشحالی‌ها از او اعراض می کند در معنای این است که انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می شود.

((وکان الانسان کفورا)) - یعنی کفران نعمت عادت انسان است، و از این جهت است که دارای طبیعت انسانی است که همه سر و کارش با اسباب مادی و طبیعی است، و در اثر عادت و خو کردن با اسباب مادی و طبیعی مسبب الاسباب را فراموش می کند، با اینکه در هر آنی در نعمتهای او غوطه ور است.

و اگر کلام را با اینچنین ذیلی ختم نمود برای این بود که بفهماند اعراض آدمی از یاد خدا در غیر حال بیچارگی امری غریزی فطری نیست، چون اگر فراموشی خدا فطری بود خود دلیل بر نفی ربوبیت اومی شد، بلکه امری عادی است و عادت زشتی است از انسان که او را به کفران نعمت وا می دارد.

و در آیه، دلیلی هم بر توحید ربوبیت خدای تعالی هست، و حاصلش این است که اگر آدمی در حادثه ای کارش به جانی برسد که از هر سببی از اسباب ظاهری جهان منقطع و ماء یوس شود اصل سبب منقطع نمی شود، و امید نجاتش به کلی ناامید نمی گردد، بلکه هنوز امید نجات داشته و به سببی که توانای بر اموری باشد که هیچ سببی قادر بر آن نیست امیدوار است.

و اگر در واقع چنین سببی که مافوق همه اسباب عالم و مسبب همه آنها یعنی خدای سبحان وجود نمی داشت چرا بایستی در دل آدمی و در فطرت او چنین ارتباط و تعلق یافت شود؟ پس وجود چنین تعلق خود حجتی است بر مسأله اثبات صانع که اگر اشتغال به زخارف زندگی دنیا و دلبستگی و انس با اسباب مادی و ظاهری نبود هرگز از یاد او غافل نمی شدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۳

آیا در خشکی تضمینی و تاءمینی از گرفتاری‌ها دارید که از خدا اعراض می کنید؟

أَفَأَمِنتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلاً (۶۸) خسوف قمر به معنای پنهان شدن قرص ماه و پوشیده شدنش به ظلمت و سایه است، و اگر گفته شود: ((خسف الله به الارض)) (معنایش این است که خداوند او را در زمین پوشانید و کلمه ((حاصب)) (به طوری که در مجمع البیان آمده به معنای بادی است که از شدت، سنگ ریزه‌ها را از جای بکند و بعضی گفته اند: ((حاصب)) (به معنای باد کشنده ای است که در بیابان برخیزد، به خلاف (قاصف) که به معنای باد کشنده در دریا (یعنی طوفان) است.

استفهامی که در آیه آمده، استفهام توبیخ است، خدای سبحان ایشان را بر این معنا که تا در خشکی هستند از دعوتش اعراض می کنند توبیخ و سرزنش می فرماید، چون بشر در خشکی هم هیچ ماءمن و پناهگاهی که او را از حوادث کشنده حفظ کند ندارد، همچنانکه هیچ ماءمنی از غرق و هلاکت در دریا ندارد، زیرا نمی داند چه حوادثی در دریا و یا بیابان در انتظار او است، و به همین جهت در هر آنی احتمال می دهد که خداوند زمین زیر پای او را فروبرد و یا تند بادی بفرستد، و او را هلاک کند، و کسی را هم که شدت و بلارا از ایشان دور کرده و سلامتی و امنیت قبلی را بر گرداند، ندارند.

أَمْ أَمِنتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيَرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِبًا مِّنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا (۶۹) کلمه ((قاصف)) به معنای شکستن و خرد کردن شدید است، و ((قاصف)) به معنای بادی است که کشتی‌ها و ساختمان‌ها را در هم می‌شکند.

بعضی دیگر گفته‌اند: به معنای بادهای کشنده دریا است، و کلمه ((تبع)) به معنای تابع است، و ضمیر ((فیه)) به ((بحر)) (دریا) و ضمیر ((به)) به ((غرق)) (یا به ارسال و یا به اعتبار ما وقع به هر دو بر می‌گردد، و برای هر یک از این احتمالات قائلی هم هست، و آیه شریفه تتمه توییح قبل است.

و معنایش این است که آیا شما ایمن از این هستید که هیچوقت دچار غرق دریا نگردید؟ و یا ایمنید از اینکه بار دیگر گذارتان به دریا نیفتد؟ تا خداوند از بادهای شکننده و کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه، چنین تاءمینی ندارید، کسی را هم ندارید که بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض کند که چرا چنین کردی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۴

و در جمله ((ثم لاتجدوا لکم علینا به تبیعا التفات از ((غیت)) به ((تکلم با غیر)) به کار رفته، قبلا خدای تعالی غایب فرض شده بود، و ضمیر غایب (بفرستد) (حفظ کند) (برگرداند) به او بر می‌گشت، ولی ناگهان در این جمله به صورت متکلم با غیر (علینا - بر ما) درآمده، و گویا نکته این التفات این باشد که می‌خواهد این آیه را با آیات بعدی که سیاق متکلم مع الغیر را دارد در یک سیاق در آورد.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (۷۰) معنای آیه: ((ولقد کرمانا بنی آدم...))

این آیه در سیاق منت نهادن است، البته منتی آمیخته با عتاب، گوئی خدای تعالی پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و او را برای به دست آوردن آن نعمتها و رزقها و برای اینکه زندگیش در خشکی به خوبی اداره شود سوار بر کشتیش کرد. و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وی روگردانید، و از او چیزی نخواست و بعد از نجات از دریا باز هم روش نخست خود را از سر گرفت با اینکه همواره در میان نعمت‌های او غوطه ور بوده اینک در این آیه خلاصه‌ای از کرامت‌ها و فضل خود را می‌شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بی‌شتری دارد، و مع الاسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمتهای الهی کفران می‌کند.

از همینجا معلوم می‌شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرفنظر از کرامتهای خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده، بنابراین این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد، چه اگر نمی‌داشت و مقصود از آن انسان‌های خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد.

پس اینکه فرمود: ((ولقد کرمانا بنی آدم)) (مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای ((تکریم)) با ((تفضیل)) فرق پیدا می‌کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بل که تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۵

امتیاز و خصیصه انسان بین همه موجودات و نظر مفسرین در این باره

حال که معنای تکریم و فرق آن با تفضیل روشن شد اینک می‌گوئیم: انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر



خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست حد اعلائی آن در انسان وجود دارد.

و این معنا در مقایسه انسان و تفنن هائی که در خوراک و لباس و مسکن و ازدواج خود دارد با سایر موجودات کاملاروشن می شود، و همچنین فنونی را که می بینیم انسان در نظم و تدبیر اجتماع خود به کار می برد در هیچ موجود دیگری نمی بینیم، انسان برای رسیدن به این هدفهایش سایر موجودات را استخدام می کند ولی سایر حیوانات و نباتات و غیر آن دوجین نیستند بلکه می بینیم که دارای آثار و تصرفاتی ساده و بسیط و مخصوص به خود هستند. از آن روزی که خلق شده اند تاکنون از موقف و موضع خود قدمی فراتر نگذاشته اند، و تحول محسوسی به خود نگرفته اند، و حال آنکه انسان در تمامی ابعاد زندگی خود، قدمهای بزرگی به سوی کمال برداشته و همچنان بر می دارد.

و خلاصه اینکه بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه ای برخوردار گردیده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد.

و اما اینکه مفسرین گفته اند ویا روایتی هم برطبقش رسیده که مقصود از آن خصیصه مسأله ((نطق و گویائی)) است، ویا ((بر دوپا راه رفتن))، ویا ((انگشت داشتن)) است که با آنها به دلخواه خود کار کند، ویا عبارت از ((خوردن با دست)) ویا ((قدرت بر نوشتن)) ویا ((خوش ترکیبی)) و((حسن صورت))، ویا ((تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آنها)) است ویا آنکه ((خداوند پدر ایشان - آدم - را به دست خود خلق کرده))، ویا ((هم چون خاتم انبیا محمد صلوات الله علیه، پیغمبری را برای آنان برانگیخته ویا آنکه ((به خاطر همه اینها))ئی است که گفته شد هیچیک صحیح نیست، بلکه روایات اینها را به عنوان مثل ذکر کرده نه اینکه مراد از آن خصیصه اینها باشد.

چون بعضی از آنها که شمرده شد بعد از داشتن عقل، پیدا می شود یعنی ابتدا باید عقل وجود پیدا کند و سپس ((خط)) و((نطق)) و ((تسلط بر سایر مخلوقات))، و بعضی دیگرش از مصادیق تفضیل است نه تکریم چون در سایر مخلوقات هم مقدار کمترش وجود دارد، و بعضی دیگر از آنها اصلا از مدلول آیه خارج است، مانند ((آفریده شدن پدر آدمیان به دست خدا))، ویا قرار گرفتن خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله وسلم) در میان آنان، چرا که اینها همه جزو تکریم های معنوی و آخرتی است، و آیه شریفه پیرامون خصیصه های مادی و دنیوی سخن می گوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۶

از اینجا آن اشکال که متوجه گفتار بعضی می شود روشن می گردد، چون گفته اند: مقصود از تکریم همه اینهایی است که گفته شد، و اشتباهی که صاحب روح المعانی کرده این است که بعد از ذکر اقوال گذشته گفته است که همه اینها از باب مثال و ذکر مصداق است، و اگر کسی مانند ابن عطیه بگوید: تکریم به فعل است و بس ادعای غلطی کرده، و سخن بیهوده ای گفته، و راهی بر خلاف صریح عقل و صحیح نقل، پیموده است.

و حال آنکه خواننده محترم توجه فرمودند که بر عکس، سخن ابن عطیه صحیح، و دعوی روح المعانی باطل است.

و اینکه فرمود: ((و حملناهم فی البر والبحر)) معنایش این است که ما ایشان را در دریا سوار بر کشتی و در خشکی سوار بر چارپایان و غیر از آن کردیم تا به سوی مقاصد خود رهسپار شوند و در پی جستجوی فضل پروردگار خود و رزق او برآیند، و این خود یکی از مظاهر تکریم بشر است (چون بشر به وسیله عقل از این موهبت ها برخوردار می شود)

و مقصود از ((طبیات)) در جمله ((ورزقناهم من الطبیات)) اقسام میوه ها و حاصل هائی است که مورد استفاده و خوش آیند بشر بوده و هر چیزی دیگر است که از آن متنعم گشته و لذت می برد، و عنوان رزق بر آن صادق باشد، و این نیز یکی از مظاهر تکریم است که انسان را به میهمانی مثل می زند که به ضیافتی دعوت شود آنگاه برای حضور در آن ضیافت برایش مرکب بفرستند، و در

آن ضیافت انواع غذاها و میوه‌ها در اختیارش بگذارند، که هم میهمانی تکریم است، و هم مرکب فرستادن و هم غذاهای لذیذ برایش آوردن همه مصداق تکریم است.

با این بیان روشن می‌گردد که عطف جمله ((و حملناهم...)) و جمله ((رزقناهم...)) بر ((تکریم)) از قبیل عطف مصداقی است که از عنوانی کلی انتزاع شده و بر آن متفرع شود.

معنای جمله: ((و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً))

((و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تف ضیلا - بعید نیست که مراد از ((من خلقنا - کسانی که خلق کردیم)) انواع حیوانات دارای شعور و همچنین جن باشد که قرآن آن را اثبات کرده، آری قرآن کریم انواع حیوانات را هم امتیاهی زمینی خوانده، مانند انسان که یک امت زمینی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۷

و آنها را به منزله صاحبان عقل شمرده و فرمود: ((وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون)) (و این احتمال با معنای آیه مناسب تر است، چون می‌دانیم که غرض از آیه مورد بحث بیان آن جهاتی است که خداوند با آن جهات آدمی را تکریم کرده، و بر بسیاری از موجودات این عالم برتری داده، و این موجودات - تا آنجا که ما سراغ داریم - حیوان و جن هستند، و اما ملائکه از آن جایی که موجودات مادی و در تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند نمی‌توانیم آنها را نیز مشمول آیه بگیریم. بنابراین معنای آیه این می‌شود که ما بنی آدم را از بسیاری از مخلوقاتمان که حیوان و جن بوده باشند برتری دادیم، و اما بقیه موجودات که در مقابل کلمه ((بسیار)) (کثیر) قرار دارند یعنی ملائکه خارج از محل گفتارند، زیرا آنها موجوداتی نوری و غیر مادی هستند و داخل در نظام جاری در این عالم نیستند، و آیه شریفه هر چند در باره انسان بحث می‌کند ولیکن از این نظر مورد بحث قرارش داده که یکی از موجودات عالم مادی است که او را به نعمتهائی نفسی و اضافی تکریم کرده است.

از آن چه گذشت چند نکته زیر روشن گردید.

فرق بین ((تکریم)) و ((تفضیل)) (انسان و نظر بعضی مفسرین در این خصوص

۱ - اینکه هر یک از دو کلمه: تفضیل و تکریم ناظر به یک دسته از موهبت‌های الهی است که به انسان داده شده، تکریمش به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر داده نشده، و انسان به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می‌دهد، موهبت‌های دیگری از قبیل تسلط بر سایر موجودات و استخدام و تسخیر آنها برای رسیدن به هدفها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می‌شود که عقل باشد.

و اما تفضیل انسان بر سایر موجودات به این است که آنچه را که به آنها داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است، اگر حیوان غذا می‌خورد خوراک ساده‌ای از گوشت و یا میوه و یا گیاهان و یا غیر آن دارد، ولی انسان که در این جهت با حیوان شریک است این اضافه را دارد که همان مواد غذایی را گرفته و انواع طعامهای پخته و خام برای خود ابتکار می‌کند، طعامهای گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی‌توان به شماره اش آورده برای خود اختراع می‌نماید و همچنین آشامیدنی، و پوشیدنی، و اطباء غریزه جنسی و طریقه مسکن گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان بدین قیاس است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۸

در مجمع البیان می‌گوید: اگر گفته شود که معنای تکریم و تفضیل یکی نیست، زیرا اگر یکی بود چه جهت داشت که تکرار شود؟ گفتن یکی از آن دو کافی بود. در جواب می‌گوئیم: جمله ((کَرَمْنَا)) (صرف انعام را می‌رساند بدون اینکه نظری به برتری انسان نسبت به سایر موجودات داشته باشد، ولی تفضیل نظر به برتری دارد، و اگر دومی را نمی‌گفت، این اشاره ظاهر نمی‌شد، بعضی هم گفته‌اند که تکریم تنها شامل نعمت‌های دنیا می‌شود، و تفضیل مربوط به نعمتهای آخرت است، بعضی دیگر گفته‌اند

که تکریم آن نعمتهائی است که مصحح و مجوز تکلیف شده و تفضیل نعمت تکلیف (دین) است که به وسیله آن آدمی به منازل و رتبه های والامی رسد.

اما اینکه گفته است که تفضیل یک نکته ای را می رساند که تکریم فاقد آن است و آن عبارت از این است که ((نعمت مورد تفضیل بدون استحقاق داده شده)) (در جوابش می گوئیم که چنین چیزی را قبول نداریم، و می گوئیم تفضیل، هم در نعمتهائی که مفضل استحقاق آن را دارد اطلاق می شود، و هم در نعمتهائی که طرف استحقاق آن را نداشته باشد، و اما آن وجوهی که از دیگران نقل کرده هیچیک دلیلی ندارد.

فخر رازی در تفسیر خود در باره فرق میان ((تکریم)) و ((تفضیل)) گفته قریب تر از هر معنا این به نظر می رسد که گفته شود: ((خدای تعالی انسان را بر سایر حیوانات به اموری خلقی و طبیعی و ذاتی از قبیل عقل و نطق و خط و صورت زیبا و قامت موزون برتری داده است، و همه اینها را به وسیله عقل و فهم در اختیار آدمی قرار داده، تا به وسیله آنها عقاید حق و اخلاق فاضله را تحصیل کند))

اولی تکریم و دومی تفضیل است.

پس گوئی که خواسته است بفرماید: ما بشر را با در معرض کسب نجات و تقرب قرار دادن برتری دادیم، تا آنچه مایه نجات اواز بدیها و مهالک است و مایه تقرب اواز نیکیها است به وسیله مبادی و ابزاری که در اختیارش قرار داده ایم کسب کند، حال وظیفه خود اوست که شکر داده های ما را به جای آورد، و آنچه را که برایش خلق کرده ایم در همان موردی که برای آن مورد خلقتش کردیم به کار گیرد، یعنی خدا را به یگانگی پرستد و چیزی شریک او قرار ندهد، و بتنهائی که دارد کنار بگذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۱۹

و خلاصه اش این است که میان تکریم (کرمنای) و تفضیل (و فضلناهم) فرق است اولی عبارت از امور ذاتی و ملحقات آن از غرائز است، و دومی عبارت از امور کسبی است که خود او باید تحصیل کند، ولیکن خواننده گرامی توجه می فرماید که هر چند به گفته او مواهبی که در آدمی است دوجور است، یکی امور ((ذاتی)) و دیگری ((اکتسابی))، ولیکن اینکه مراد از تکریم اولی باشد و مراد از تفضیل دومی، دلیلی ندارد، بلکه لغت عرب هم با آن سازگار نیست، پس وجه صحیح در فرق بین این دو کلمه همان است که گفتیم.

آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است

۲- این آیه ناظر به کمال انسانی از حیث وجود مادی است، و تکریم و تفضیلش در مقایسه با سایر موجودات مادی است، و بنابراین ملائکه از آنجا که از تحت نظام کونی و مادی این عالم خارجند لذا از محل کلام بیرونند، و خلاصه تفضیل و برتری دادن انسان بر بسیاری از موجودات، تفضیل از غیر ملائکه از موجودات مادی این عالم است، و اما ملائکه اصولاً وجودشان غیر این وجود است پس آیه هیچ نظری به برتری آدمی از ملائکه ندارد.

از این بیان فساد گفتار بعضی به خوبی واضح می شود که با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ملائکه از بنی نوع بشر حتی از انبیائش افضل است، به این بیان که جمله ((و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً)) دلالت دارد بر اینکه موجوداتی هستند که خدا انسان را بر آنها برتری نداده، و آن موجودات جز ملائکه نمی تواند باشد، برای اینکه می دانیم انسان از تمامی موجودات سوای ملائکه برتری دارد، و این خود مطلبی اتفاقی است.

و وجه فساد آن این است که آن مطلبی که آیه شریفه متعرض آن است برتری از حیث وجود مادی دنیوی است، و ملائکه به چنین وجودی اصلاً موجود نیستند، جواب دیگری هم که بعضی از این گفتار داده اند به همین جواب ما بر می گردد، و آن این است که گفته اند: بطور مسلم منظور از این برتری برتری در ثواب نیست، زیرا برتری در ثواب ابتداء صحیح نیست، چون ثواب بستگی به

عمل و اطاعت دارد، بلکه مراد از آن برتری در فنون نعمتهای دنیائی است که خداوند در دنیا به موجودات ارزانی داشته است .  
 واما این جواب دیگری که بعضی داده اند و گفته اند: که کلمه ((کثیر)) در آیه به معنای ((جمع)) و کلمه ((من)) بیانیه است ،  
 و معنایش این است که ما انسان را از هر چه که خلق کرده ایم با همه کثرتشان برتری داده ایم صحیح نیست ، بلکه جواب سخیف  
 و بی پایه ای است که نه خود کلام خدا به آن دلالت دارد و نه سیاق کلام . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۲۰  
 و همچنین است اینکه گفته اند این آیه از قبیل این است که می گویند: ((بذلت له العریض من جاهی - من آبروئی از آبروی خودم  
 را که خیلی هم زیاد است به اودادم)) و یا می گویند: ((ابحثة المنیع من حریمی - من حریمی از حریم خودم را که خیلی هم منیع  
 است به او اباحه کردم)) که در اینگونه تعبیرات معنا این نیست که من عریض جاهم و منیع مقامم را به اوداده و غیر عریض و غیر منیع  
 آن را برای خود گذاشتم ، بلکه مراد این است که من از جاه خودم که دارای صفت عریض است و از مقام خودم که دارای صفت  
 منیع است به اودادم .

وجه بطلان این است که اگر مقصود از آوردن این دو مثال این است که بگوئی عنایت در اینگونه کلمات در این است که بفهمانیم  
 که من مثلا- تمامی جاه خود را با اینکه عریض است به اودادم در این صورت این دو مثال با مورد آیه تطبیق نمی کند، زیرا در این  
 صورت جاه و حریم دو قسم نیست که یکی عریض و منیع باشد و آن دیگری غیر عریض و غیر منیع ، و حال آنکه دو قسم است ، به  
 خلاف مورد آیه که دو قسم نیست ، و مخلوقات خدا همان کثیر است و بس .  
 و اگر مقصود این است که بفهماند من جاه عریض خود را به اودادم تا چه رسد به غیر عریض آن ، در مورد آیه شریفه قطعا جائز  
 نیست ، زیرا معنا این می شود که ما انسان را بر خلق کثیر خود برتری دادیم تا چه رسد به خلق غیر کثیر .

و چه بسا بعضی از این اشکال جواب داده اند که ما تسلیم می شویم ، و می پذیریم که مراد از ((کثیر)) غیر ملائکه است ، و کلمه  
 ((من)) در ((ممن)) برای تبعیض است ، تازه نهایت حرفی که می توانید بزنید این است که بگوئید: آیه شریفه از بیان برتر بودن  
 انسان از ملائکه ساکت است ، ما هم می گوئیم سکوت اعم از این است که ملائکه برتر از انسان باشد، آیه اگر از آن ساکت است  
 از این نیز ساکت است ، زیرا ممکن است واقعا انسان و ملائکه هیچیک بر دیگری برتری نداشته باشد، و با هم مساوی باشند.  
 و باز هم به فرض که تسلیم شویم و بپذیریم که آیه دلالت بر تفضیل ملائکه بر انسان دارد، تازه نهایت حرفی که شما می توانید بزنید  
 این است که بگوئید جنس ملائکه بر جنس آدم برتری دارد، و این حرف منافات ندارد با اینکه بعضی از افراد بنی آدم افضل از  
 ملائکه باشند مانند انبیاء (علیهم السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۲۱

پس حق همان است که گفتیم آیه شریفه متعرض برتری از نظر ثواب و تقرب و برتریهای آخرت نیست و به عبارت دیگر آیه  
 متعرض برتری از حیث وجود مادی است و مراد از ((کثیری از آنچه خلق کردیم)) غیر ملائکه است و کلمه ((من)) تبعیضی است ،  
 و مراد از ((من خلقنا)) ملائکه و غیر ملائکه و انسان و حیوان و جن است ، و انسان به حسب وجود مادیش از حیوان و جن برتری دارد،  
 این را در نظر داشته باشید تا ان شاء الله گفتار ما را پیرامون برتری انسان از ملک بخوانید.

گفتار در برتری انسان از ملائکه

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان  
 افضل است ، و مراد ما از فضیلت انسان ، نه همه افراد انسانها است ، بلکه افراد مؤمن است ، زیرا حتی دونفر هم اختلاف ندارند در  
 اینکه عده ای از افراد انسان از چارپایان هم پست تر و گمراهترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجاج ها که زیر بار حق نمی روند،  
 بنابراین چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب تر باشند؟

دلیل کسانی که گفته اند انسان از ملک برتر است ، یکی همین آیه شریفه است که البته همانطور که در تفسیرش اشاره کردیم  
 کلمه کثیر را به معنای جمع گرفته اند، دلیل دیگرشان روایاتی است که می گوید مؤمن نزد خدا گرامی تر از ملائکه است .

و این رای از مذهب شیعه نیز معروف است، و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند، و اطاعت طبیعت و فطری آنها است، اصلاً قادر بر معصیت نیستند، به خلاف انسان که هم می تواند اطاعت کند و هم مخالفت، و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی، یکی عقل و یکی شهوت و غضب.

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می تواند معصیت کند خودداری نموده، در عوض خدای را اطاعت می کند از ملائکه افضل است.

ولی با همه این حرفها فضیلت انسان به آن معنائی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست، و از اشاعره کسانی هستند که قائل به فضیلت ملک شده اند، مانند زجاج، و به ابن عباس هم نسبت داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۲۲

بعضی دیگر از ایشان قائل شده اند به فضیلت پیغمبران - بطور مطلق - از سایر موجودات، و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر، و سپس فضیلت تمامی ملائکه بر تمامی بشر.

بعضی دیگر از ایشان قائلند به برتری کرویین از ملائکه بطور مطلق، آنگاه بر جستگان بشر، سپس عموم ملائکه از عموم بشر، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است.

و اما معتزله معتقد شده اند به فضیلت ملائکه از بشر و استدلال کرده اند به ظاهر آیه ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ - تا آنجا که می فرماید -)) و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً)) که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه گذشت.

ز مخشری به کسانی که قائل به فضیلت انسان از ملک شده اند خیلی بدگویی کرده و در ذیل جمله ((وَفَضَّلْنَا هُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)) گفته است: مراد از کثیر آنطور که اینان پنداشته اند جمیع نیست، بلکه موجودات غیر ملائکه است، و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است، و غیر از این موجودات شریف و مقرب در گاه خدا ما فوق دیگری ندارند.

و عجب از جبری مذهببان است که چطور در هر مساله ای عکس وفاق را رفته اند، و آنقدر در لجاجت پیش رفته اند که به خود جرات دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده، و با اینکه می دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند، و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آنگاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهائی و اخباری سر هم کنند و بیابند، مثلاً نقل کنند که ملائکه گفته اند: پروردگارا تودنیا را به بنی آدم دادی، در آن دنیا می خورند، لذت می برند ولی ما را از آن لذت ها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی کنم و شما را که با امر ((کن)) خلق کرده ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده ام قرار نمی دهم، و آنگاه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است: مؤمن گرامی تر است از ملائکه ای که نزد اویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۲۳

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه ((کثیر)) را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی کنند، و نمی فهمند که گفتن ((وَفَضَّلْنَا هُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا)) چقدر رکیک و زشت است (زیرا با بودن جمیع دیگر جائی برای حرف ((من)) باقی نمی ماند) و همین رسوائی برای ایشان بس است اگر بفهمند.

شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاءویل های بعیدی مرتکب می شوند! گویا که این ها از دودمان قوم لوط باشند، و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالدارند تلافی در می آورند، و به هیچ وجه آن داغ از دلهايشان برون نمی رود.

نقد کلام زمخشری که قول بر تفضیل انسان بر ملک را مردود دانسته است

روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیائی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص

دهد، روایتی است که از ابن عمروانس بن مالک وزید بن اسلم وجابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا روایت شده، و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند: پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن، آشامیدن و نکاح کردن و بر اسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار، خدای تعالی فرمود: من هرگز کسی را که با دودست خود خلقش کرده ام با کسی که با یک کلمه ((کن)) او را آفریدم برابر نمی کنم.

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود، و اعمال خسته کننده اش به دست می آورد واجد است (اوبدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد، بنابراین چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیرهائی را خواسته اند، آری محال است چیزی را مسئلت و در خواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند.

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان از ملک، کرده و می گفتند: وجود انسان مرکب است از قوایی که او را به اطاعت می خواند و هم از قوایی که او را به معصیت می کشاند، و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است، چون اطاعت، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند.

و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلانی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده، و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت به تر است، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصیت موجب استحقاق عقاب است، و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می کند که انسان مخاطب به آن تکلیف، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند، فعل و ترک برایش مساوی باشد، و اما اگر مساوی الطرفین نبود مثلاً مخاطب، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس، حکم تفاوت می کند، مثلاً در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عین و یا پیرمرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند، اگر آن عین زنا نکرد نمی گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می گوئیم اطاعت کرده، و اگر آن جوان نکرد می گوئیم اطاعت بیشتری کرده، و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می کنند.

و در ملائکه چون می بینیم راهی به سوی معصیت ندارند، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می شوند، اگر این ملائکه خطابهای مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است، بنابراین انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی کند از ملائکه برتر است.

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلاً ارزشی نداشته باشد، چون بنابراین نمی توانند گناه بکنند، و مانند آدمیان، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست، بنابراین هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد، و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است. و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب در گاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۲۵

و حال آنکه می بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه



های اسرار خود و حاملین امر و واسطه های میان خود و خلقش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت ها صرف گراف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده ؟.

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت ؟ و حال آنکه خدای تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته ، یکجا فرموده است : ((بل عباد مکرمون لایسبقونه بالقول وهم بامرہ یعملون )) و نیز فرموده ((لا یعصون اللہ ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون ))، به طوری که ملائکه می کنید ذات ایشان را گرامی داشته است ، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد، و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است (پس معلوم می شود نسبت به هر امری از اوامر خدائی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت ) و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده ((وهم من خشیتہ مشفقون )) و نیز فرموده : ((فان استکبروا فاللذین عند ربک یسبحون له باللیل والنهار وهم لایسمون ))، و نیز فرمود: ((ولاتکن من الغافلین ان اللذین عند ربک لایستکبرون عن عبادتہ ویسبحونه وله یسجدون ))، که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آنطور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آنطور که فرشتگان عبادتش می کنند.

افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملائک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست ، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می کند، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۲۶

مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محومی کند، پس ملائک ارزش و فضیلت اطاعت ، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است ، و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می کشاند، و وادارش می سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند.

و بنابراین ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس ذات انسان که با کدورت های هوا و تیرگی های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف تر است ، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است .

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدائی تر از اعمال انسان است ، اعمال فرشتگان هم رنگ ذات آنان و اعمال آدمی هم رنگ ذات او است ، و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می کند، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند.

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یاب به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعداد های تازه کسب می کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که مافوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده ، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تاءید می کند.

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود: این موجود در تحمل علم به اسماء، قدرتی دارد که شما ندارید، اومی تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسشان به آن پایه نمی رسد، و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می کند، و لذا می بینیم که ملائکه به این قانع شدند همچنانکه فرمود: ((واذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک قال انی اعلم ما لاتعلمون )) و ما تفصیل بحث آن را در جلد اول

این کتاب گذرانندیم .

و نیز داستان ماء‌مور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می‌فرماید: (( فسجد الملائكة كلهم اجمعون )) و ما در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده ، و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته ، وی با وجود خود، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می‌شد، و البته در روایات هم گوشه‌ها و اشاراتی که این معنا را تاءید کند دیده می‌شود، و چون این بحث غیر از جنبه قرآنیش جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد.

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمْمِهِمْ مَقْصُودٍ اِزْ اَيْنَ ((يوم)) روز قیامت است ، و ظرف یوم متعلق به مقدر است ، و تقدیر کلام چنین است : ((اذکر یوم فلان - بیاد آور روزی را که ))

موارد استعمال کلمه ((امام)) در قرآن

و کلمه ((امام)) به معنای مقتداء است ، و خدای سبحان افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که بشر را با امر خدا هدایت می‌کنند، همچنانکه در باره ابراهیم (علیه السلام) این اسم را به کار برده و فرمود: ((انی جاعلک للناس اماما)) و در باره سایرین فرموده : ((وجعلناهم ائمةً یهدون بامرنا)) و افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه کفر خوانده و فرمود ((فقاتلوا ائمة الکفر)) و نیز تورات را امام خوانده و فرمود: ((ومن قبله کتاب موسی اماما و رحمةً ، و چه بسا از آن استفاده شود که کتابهای آسمانی که مشتمل بر دین تازه و شریفند مانند کتاب نوح و ابراهیم و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم) همه امام باشند.

و نیز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود ((وکل شیء احصیناه فی امام مبین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۲۸

مراد از ((امامهم)) در جمله : ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم))

و وقتی از ظاهر آیه استفاده می‌شود که برای هر طائفه ای از مردم امامی است غیر از امام طائفه دیگر، - چون امام را به جمعیت‌ها نسبت داده و فرمود ((امامهم)) - لذا نمی‌شود مراد از ((امام)) همان امام در آیه لوح باشد، برای اینکه در آنجا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد، و مخصوص به طائفه معینی نیست .

و نیز ظاهر آیه این است که آیه مورد بحث ، تمامی مردم - اعم از اولین و آخرین - را شامل است ، در سابق هم در تفسیر آیه ((کان الناس امةً واحدةً فبعث الله النبیین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب)) گفتیم که اولین کتاب آسمانی که مشتمل بر شریعتی تازه بود کتاب نوح است که کتاب دیگری قبل از آن نبوده ، و از اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان مراد از امام در آیه مورد بحث را کتاب گرفت ، برای اینکه لازمه اش این می‌شود که امتهای قبل از نوح امام نداشته باشند، چون کتاب نداشتند، و حال آنکه ظاهرش این است که آنها هم امام داشته‌اند.

پس نتیجه این می‌شود که بگوئیم : مراد از ((امام هر طائفه)) همان اشخاصی هستند که مردم هر طائفه به آنها اقتداء و در راه حق و یا باطل از آنها پیروی می‌کرده‌اند، و قبلاً هم گفتیم که قرآن کریم هر دو مقتداء را امام خوانده ، و امام حق کسی را دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است ، حال چه اینکه پیغمبر بوده باشد مانند ابراهیم و محمد (صلوات الله علیهما)، و یا غیر پیغمبر.

وما در تفسیر آیه ((واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهنّ قال انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذرّیتی قال لاینال عهدی الظالمین)) تفصیل این بحث را مطرح کردیم .

چیزی که هست از آیه ای که در باره فرعون که یکی از امامان ضلال و گمراهی است بحث می‌کند یعنی از آیه ((یقدم قومه یوم القیمة فاوردهم النار))، و همچنین از آیه ((لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی

جهنم)) و غیر اینها از آیات بسیاری دیگر استفاده می شود که اهل ضلال هیچوقت از اولیایشان جدا نمی شوند، و لازمه این سخن آن است که روز قیامت ایشان به اتفاق پیشوایان خود فرا خوانده می شوند.

علاوه بر این کلمه ((بامامهم)) مطلق است، و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد نشده، و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه و آیه دومی هم مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به اقتداء کرده باشند.

نه آن کس که خداوند به امامتش برگزیده باشد، و برای هدایت به امرش انت خاب کرده باشد، چه اینکه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند.

پس ظاهر این می شود که مراد از امام هر طائفه، آن کسی است که مردم به پیشوائیش تن در داده باشند، حال چه اینکه امام حق باشد و چه امام باطل.

و چنین نیست که بعضی پنداشته اند که روز قیامت مردم به اسم امامشان خوانده شوند، مثلا گفته شود ((ای امت ابراهیم)) و ((ای آل فرعون)) و ((ای آل فلان))، برای اینکه این معنا با ظاهر آیه نمی سازد، آیه شریفه نتیجه و فرع جمله (( ندعوا کل اناس بامامهم)) (را، این دو جمله: یعنی جمله ((فمن اوتی کتابه بيمينه)) و جمله ((و من كان في هذه اعمى...)) قرار داده، و اگر دعوت به امام معنایش آن باشد نتیجه بودن آن دو جمله فرع برای جمله دعوت به امام روشن نیست، چه ربطی هست میان اینکه مردم را به اسم امامشان بخوانند، و میان به دست راست دادن نامه عمل، و یا به کوری در دنیا و آخرت.

به خلاف اینکه مراد از ((دعوت)) (را - به طوری که از سیاق بر می آید احضار بگیریم که هر طائفه ای با پیشوای خودشان احضار شده و هر که به امام حقی اقتداء کرده و نامه عملش را به دست راستش می دهند، و هر که از معرفت امام حق در دنیا کور بوده، در آنجا هم کور خواهد بود، این آن معنائی است که از تدبر و دقت در آیه به دست می آید.

اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از ((امام)) (در جمله فوق

البته مفسرین در تفسیر ((امام)) (در آیه مورد بحث نظرات مختلفی دارند.

بعضی گفته اند که مراد از ((امام)) (کتابی است که از آن پیروی شده است، مانند تورات، انجیل و قرآن، روز قیامت مردم به اسم کتابشان خوانده شوند مثلا- گفته می شود: ای پیروان تورات، ای پیروان انجیل، ای پیروان قرآن، از آنجا که قبلا- اشکالش را خواندید، دیگر تکرار نمی کنیم.

بعضی دیگر گفته اند مراد از ((امام)) (پیغمبر است که پیشوای پیروان حق است، و شیطان و پیشوایان ضلالت که پیشوای رهروان باطل است، و گفته می شود پیروان ابراهیم را بیاورند، و پیروان موسی را بیاورید، پیروان محمد را بیاورید، اهل حق بر می خیزند در حالی که کتابهایشان به دست راستشان داده شده، بعد صدا می زنند پیروان شیطان و رهروان رؤسای ضلالت را بیاورید، عده ای هم به این عنوان حاضر می شوند. ولیکن این وجه مبنی بر این است که امام در آیه به معنای عرفیش بوده باشد یعنی آن فرد از عقلا که دیگران به وی اقتداء و از او پیروی کنند، و اگر معنای خاص دیگری در عرف قرآن داشته باشد نمی توانیم حمل بر این معنای عرفی کنیم، و اتفاقا این کلمه در عرف قرآن معنای مخصوصی دارد و لذا هر جا اطلاق شود به آن معنا حمل می شود، و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می کند، و یا در گمراهی به وی اقتداء می شود.

و از جمله اقوال، یکی دیگر این است که مراد از ((امام)) (نامه اعمال مردم است، همچنانکه گفته می شود: ای اصحاب کتاب خیر، و ای اصحاب کتاب شر و اگر نامه اعمال را امام نامیده برای این بوده که مردم تابع حکم آنند، هر حکمی که کرد چه بهشت و چه دوزخ چاره ای جز اطاعت ندارد.

این وجه نیز باطل است، و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد، را پیشوا و امام بنامند با اینکه نامه تابع اعمال آدمی است نه

اینکه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بنامیم مناسب تر است تا متبوع، و اما این توجیهی که برایش کرده اند و گفته اند که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست، زیرا آنکه اطاعت و پیروی می شود حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می کند، نه حکم کتاب، چون کتاب حکم بهشت و دوزخ ندارد تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است.

از همینجا روشن می شود که مراد از ((امام)) (لوح محفوظ و یا صحیفه اعمال امت نیز - که آیه ((کل امه تدعی الی کتابها)) بدان اشاره می کند - نیست، زیرا کتاب در آیه مذکور کتاب امتهاست ولی در آیه مورد بحث کتاب فرد فرد اشخاص است که به دستشان داده می شود، آری ظاهر ((فمن اوتی کتابه بیمینه)) همین است.

و از جمله اقوال یکی این است که: مراد از ((امام)) (مادران است - که امام را جمع ام بگیریم - به دلیل اینکه در روایت آمده روز قیامت مردم را به اسم مادران صدا می زنند پس معنای آیه این است که روزی که مردم را به اسم مادرانشان صدا می زنیم.

اشکال این وجه این است که با لفظ آیه جور نمی آید، زیرا در آیه فرموده: ((می خوانیم هر مردمی را با امامشان)) و فرموده ((می خوانیم مردم را با امامشان)) و یا ((می خوانیم هر انسانی را با مادرش و اگر واقعا منظور از امام مادران بودند جا داشت به یکی از دو تعبیر آخری فرموده باشد، و آن روایتی هم که گفتند بر طبق این وجه هست به فرض که صحیح باشد و قبولش کنیم تازه یک روایت مستقلی است که ربطی به تفسیر آیه ندارد.

علاوه بر این، جمع بستن ام (مادر) به امام خود لغت نادری است که کلام خدای رابر چنین معنای نادر حمل نباید کرد، و زمخشری هم در کشاف این قول را از بدعتهای تفاسیر دانسته است.

و از آن جمله این است که گفته اند مراد از ((امام)) (کسی است که به او اقتداء شود، چه عاقل باشد و چه غیر عاقل چه حق و چه باطل، بنابراین قول، انبیاء و اولیاء و شیطان و رؤسای ضلالت و خود ادیان حق و باطل و کتب آسمانی و کتب ضلال و سنت های اجتماعی از خوب و بد همه امامند، بنابراین وجه شاید دعوت هر مردمی با امامشان کنایه از این باشد که هر تابعی در روز قیامت ملازم متبوع، خویش است و ((باء)) ((بامامهم)) برای مصاحبه است.

اشکال این وجه همان اشکالی است که به قول گذشته - که می گفت: (مراد از ((امام حق)) پیغمبر است و مراد از ((امام باطل)) (شیطان) - کردیم، آری در آنجا گفتیم وقتی خود قرآن در این کلمه عرف خاصی دارد نمی توانیم حمل بر معنای عرفی و لغوی کنیم، قرآن امام را در طرف هدایت، عبارت می داند از کسی که به امر خدا هدایت می کند، و در طرف ضلالت مقتدا و پیشوای گمراهان قرار می گیرد، ممکن هم هست بگوئیم: ((باء)) در ((بامامهم)) بآلت است، و معنای آن این است که روزی که هر

طائفه ای به وسیله امامش عوت و احضار می شود (دقت فرمائید) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۳۲

علاوه بر این ((کتاب))، ((سنت))، ((دین)) و دیگر موارد مذکور، امام مستقل نیستند، بلکه برگشت پیروی از آنها به پیروی از پیغمبر و امام است، و همچنین پیغمبر هم از جهت اینکه امام است به امر خدا هدایت می کند، و اما در جهت اینکه از معارف غیبی خبر می دهد یا پیامهای خدائی را ابلاغ می نماید از این جهت نبی و یا رسول است، و امام نیست، و همچنین اضلال مذاهب باطله و کتب ضلال و سنت های غلط در حقیقت اضلال مؤسسين آن مذاهب و مبدعین آن بدعتها است.

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا (۷۲) معنای ((من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی)) (ووجهی که در این باره گفته شده است

مقابله میان ((فی هذه)) و ((فی الآخرة)) می رساند که مقصود از ((هذه)) (همین زندگی دنیا است، همچنانکه بودن سیاق آیه در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است، و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است همچنانکه در جای دیگر این کوری را، کوری بصیرت معنا

کرده و فرموده ((فانها لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب الّتی فی الصّیدور ونیز مؤید این معنا قرار گرفتن اضل سیلا بعد از کوری آخرت است که می رساند مقصود از آن گمراهی و بی بصیرتی است .

پس معنای آیه این است که هر که در این نشاءه یعنی زندگی دنیا امام حق را نشناسد و راه حق نیماید چنین کسی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی بیند و راه به سوی آمرزش نمی برد.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضیها گفته اند: اشاره در ((فی هذه )) به نعمتهائی است که در آیه ذکر شده ، و معنایش این است که : ((کسانی که در این نعمتها که خدا روزیشان کرده کور باشند، و قدرش را ندانند و شکرش را بجا نیاورند در آخرت هم کور محشور می شوند صحیح نیست .

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیست و وجه بطلان هر دواز آنچه گذشت معلوم می شود، علاوه بر این کوری چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به کوری بصیرت باشد، برای اینکه خود قرآن کریم قیامت را روز نمایان شدن سریره ها و نهنانها خوانده و فرموده ((یوم تبلی السّرائر)) پس کسی که در آن روز کور دل باشد، کور چشم هم خواهد بود.

و از ظاهر کلام بعضی مفسرین بر می آید که خواسته اند بگویند کلمه ((اعمی )) ی دومی افعال و تفضیل و به معنای کورتر است ، چون در تفسیر خود آن را به عبارت ((اشد عمی )) تفسیر کرده ، و اتفاقا سیاق هم مساعد تفسیر او است چون جمله ((اضل سیلا)) که آن هم افعال تفضیل است به آن عطف شده ((

بحث روایتی (روایاتی درباره برتری انسان ، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و...)

در امالی شیخ از زید بن علی از پدرش (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر آیه ((ولقد کزّنا بنی آدم )) می فرمود: یعنی بنی آدم را بر سایر مخلوقات برتری دادیم ((وحملناهم فی البر والبحر)) یعنی او را بر خشکی و تری عالم مسلط کردیم ((ورزقناهم من الطیبات )) یعنی انواع میوه های پاکیزه روزیش کردیم ((وفضلناهم )) یعنی در خوردن از آن طیبات او را بر دیگر حیوانات برتری دادیم و مسلط ترش کردیم ، چون هیچ پرنده و جنبنده ای در موقع خوردن دست خود را کار نمی زند مگر بنی آدم .

و در تفسیر عیاشی از جابر از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله ((وفضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا فرمود: خداوند تمامی حیوانات را ((منکب )) (- به روی افتاده) خلق کرده جز آدمی را که او را منتصب آفریده ، و این خود یکنوع برتری است .

مؤلف : آنچه در این دوروایت است دو مصداق از برتری است ، نه اینکه آیه منحصر در همینها باشد، به دلیل کلام خود امام که در آخر روایت فرمود: این خود یکنوع برتری است .

و نیز در همان کتاب از فضیل روایت شده که گفت از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) معنای آیه ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم )) را پرسیدم ، فرمود: در آن روز رسول خدا (صلی اللّٰه علیه وآله وسلم) و علی (علیه السلام) و حسن بن علی و حسین بن علی (علیهما السلام) با قوم خود می آیند و هر کس که در عصر هر امامی از دنیا رفته آن روز با آن امام محشور می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۳۴

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: آیا حمد خدا بجا نمی آوری که وقتی قیامت می شود هر قومی را به سوی کسی می خوانند که آن کس را دوست می داشتند؟ ما دست به دامن رسول خدا (صلی اللّٰه علیه وآله وسلم) می شویم و شما دست به دامن ما.

مؤلف : این روایت را مجمع البیان از آنجناب نقل کرده ، و این خود دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی اللّٰه علیه وآله وسلم) امام امامان است همچنانکه گواهی است بر گواهان ، و نیز دلالت دارد بر اینکه مسأله دعوت به امام در روز قیامت در بین خود ائمه

هم جریان خواهد داشت .

و در مجمع البیان می گوید: عامه و خاصه (یعنی سنی و شیعه) از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با سندهای صحیح روایت کرده اند که آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که در تفسیر این آیه فرموده است : هر قومی در آن روز از امام زمان خود و از کتاب پروردگار و سنت پیغمبر خود بازخواست می شوند.

مؤلف : این روایت را تفسیر برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مثل همین عبارت روایت کرده و اوهم گفته که عامه و خاصه این روایت را نقل کرده اند.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای آیه ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم)) فرمود: هر قومی از امام زمانش و از کتاب پروردگار و از سنت پیغمبرش پرسش می شود.

و در تفسیر عیاشی از عمار ساباطی از حضرت صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: زمین بدون امام رها نمی شود که حلال کند حلال خدا را و حرام کند حرام خدا را و همان قول خداوند تعالی است که می فرماید ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم)) پس فرمود: رسول خدا فرموده است کسی که بدون امام بمیرد مرده است مانند مردم عهد جاهلیت . مؤلف : علت استدلال به آیه در این

حدیث عموم دعوت است که شامل جمیع مردم می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۳۵

و نیز در همان کتاب از اسماعیل بن همام از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که در قول خداوند تعالی ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم)) فرمود: چون روز قیامت شود خداوند می فرماید: آیا عدالت از پروردگارش نیست اینکه بگوید: هر قومی دنبال هر کسی بوده اند بروند. می گویند بلی عدالت است پس گفته می شود از هم جدا شوید، پس جدا می شوند.

مؤلف : در این روایت تاء یبید است در آنچه ما گفتیم مراد از (دعوت به امام) در آیه احضار مردم است با امام خودشان و دعوت به معنای ندای با اسم نیست و روایات در معانی گذشته زیاد است .

در تفسیر قمی در قول خداوند (ولا یظلمون فتیلاً)) گفته : ((فتیل)) پسته ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده .

و در تفسیر عیاشی از مثنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت ابوبصیر از آن جناب پرسید در حالی که من می شنیدم که چه می فرمائید در باره مردی که صد هزار درهم داشت همه ساله با خود می گفت ام سال به زیارت حج می روم - امسال به زیارت حج می روم و نرفت تا مرد و به حج اسلام موفق نشد! فرمود ای ابا بصیر مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید؟ ((من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلاً))؟ و مگر نمی دانی که مقصود از کوری در دنیا کوری نسبت به

واجبی از واجبات خدا است . الإسرائ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۳۶

آیات ۷۳ - ۸۱ سوره اسری

وَ إِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَإِلَيْكَ لَتَفْتُرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَ إِذْ لَاتَخَذُوكَ خَلِيلاً(۷۳) وَ لَوْ لَأَنْ تَبْتَئَكَ لَقَد تَرَكْنَا إِيَّاهُمْ شَيْنًا قَلِيلًا(۷۴) إِذْ لَادْفَقْتِكَ ضِعْفَ الْحَيَوةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَاتَجِدْ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً(۷۵) وَ إِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَ إِذْ لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا(۷۶) سَنَّهُ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَ لَاتَجِدْ لِسِتْنَانَا تَحْوِيلاً(۷۷) أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنْ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا(۷۸) وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا(۷۹) وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا(۸۰) وَ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبُطْلُ إِنَّ الْبُطْلَ كَانَ زَهُوقًا(۸۱)

ترجمه آیات



نزدیک بود تورا فریبت دهند واز آنچه به تو وحی کردیم غافل سازند وچیز دیگری به ما نسبت دهی تا مشرکان تورا دوست خود گیرند (۷۳) و اگر ما تورا ثابت قدم نمی گردانیم نزدیک بود که به مشرکین نامبرده اندک تمایل و اعتمادی بکنی؟ (۷۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۳۷

که در این صورت (یعنی اگر به بت پرستان اندک توجهی می کردی)، کیفر این عمل را به تومی چنانندیم و عذاب تورا در دنیا و آخرت مضاعف می کردیم آنگاه از قهر و خشم ما هیچ یآوری بر خود نمی یافتی (۷۵) و نیز نزدیک بود کافران تورا در سرزمین خود سبک کرده در نتیجه یا با مکر یا به زور تورا از آنجا بیرون کنند، که در این صورت بیش از اندک زمانی نمی زیستند (۷۶) ما سنت خود را در سایر پیغمبران که پیش از تو بودند همین قرار دادیم و این طریقه ما را تغییر پذیر نخواهی یافت (۷۷) نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار و نماز صبح را نیز به جای آر که آن به حقیقت هم مشهود ملائکه شب است (که می روند) و هم ملائکه روز (که می آیند) (۷۸) و بعضی از شب را بیدار باش و تهجد کن که این نماز شب تنها بر تو واجب است باشد که خدایت به مقامی محمود (شفاعت) مبعوث گرداند (۷۹) و همواره بگو پروردگارا مرا با قدمی صدق داخل و با قدمی صدق بیرون کن و به من از جانب خود بصیرت و حجت روشنی که همواره یاریم کند عطا کن (۸۰) و به امت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود کرد که باطل خود بی آبرو و لایق محو و نابودی ابدی است (۸۱)

بیان آیات

این آیات گوشه ای از نیرنگهای مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یاد آور شده، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می کند. آری آنها خواسته بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به قسمتی از دستورات، با آنان مدافعت کند و نیز خواستند او را از مکه بیرون کنند. به همین جهت در این آیات به شدیدترین بیان آن جناب را تهدید می کند که مبادا به طرف مشرکین و لوهو قدر هم اندک باشد میل پیدا کند، و ایشان را هشدار داده که اگر آن جناب را از مکه بیرون کنند هلاکشان فرماید. در این آیات توصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز کلام و هم در انجام آن و نیز اعلام به ظهور حق آمده است.

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (۷۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۳۸

کلمه ((ان)) مخف ف از ((ان)) است به دلیل اینکه لام بر سر ((لیفتنونک)) در آمده و فتنه به معنی لغزانیدن و برگرداندن است و کلمه خلیل از خلت به معنی صداقت است، چه بسا گفته باشند؟ که از خلت به معنی حاجت است ولی بعید به نظر می رسد.

نیرنگ مشرکین برای حفظ حرمت خود و خدایان شان

ظاهر سیاق می رساند که مراد از ((الاذی اوحننا الیک)) (قرآن باشد که مشتمل بر توحید و نفی شرک و سیرت صالح است، و این مؤید روایاتی است که در شاعن نزول آیات وارد شده که مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در خواست کردند که دست از بد گوئی خدایان ایشان بردارد و غلامان و کنیزان بی شخصیت ایشان را که مسلمان شده و به وی گرویده اند از خود دور کند چون عارشان می شد که با بردگان خود یکجا بنشینند و آیات خدای را بشنوند، و در چنین مناسبتی آیه مورد بحث نازل شد.

و معنایش این است که مشرکین نزدیک شد تورا بلغزانند و از آنچه به تو وحی نمودیم منحرفت کنند تا مرا می مخالف آن پیش گیری و اعمالی بر خلاف آن انجام دهی و بدین وسیله افترائی به ما ببندی و روش اختلاف طبقاتی را روشی خدا پسندانه جلوه دهی و گفتند که اگر چنین کنی و یک مشت گداورزنده پوش را از خود برانی، با تو رفاقت می کنیم.

وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنِكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (۷۴) جلوه ای دیگر از آثار عصمت و حفظ الهی

تثبیت در اینجا به طوری که از سیاق برمی آید به معنای عصمت و حفظ الهی است و اگر جواب لولاً را خود رکون قرار نداده و فرمود ((ترکن)) بلکه نزدیک شدن به رکون را قرار داده فرمود: ((لقد کدت ترکن)) برای این بود که با در نظر داشتن اینکه رکون به معنای کمترین میل است دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) میل به کفار که نکرد سهل است بلکه نزدیک به میل هم نشد، و این که فرمود ((الیهم)) و رکون را به مشرکین نسبت دادند به اجابت خواسته های آنان این معنا را تاکید می کند.

و معنای آیه این است که اگر ما با عصمت خود تورا پایداری نمی دادیم نزدیک می شدی به اینکه به سوی آنان اندکی میل کنی، لیکن ما تورا استوار ساختیم، و در نتیجه به آنان کمترین میلی نکردی تا چه رسد به اینکه اجابتشان کنی، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایشان را اجابت نکرد و ذره ای میل به ایشان هم ننمود و نه نزدیک بود میل کند.

إِذَا لَأَذْفَنُكَ ضِعْفَ الْحَيَوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (۷۵) سیاق آیه تهدید است و مراد از ضعف حیات و ممات مضاعف و دو چندان شدن عذاب زندگی و مرگ است و معنا این است که اگر نزدیک شوی به اینکه به سوی آنان متمایل گردی هر چند تمایل مختصری باشد ما عذاب دو چندان زندگی که مجرمین را با آن شکنجه می دهیم و عذاب دو چندان مرگ را که در عالم دیگر با آن شکنجه شان می دهیم به تو خواهیم چشانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۳۹

و در مجمع از ابان بن تغلب روایت کرده که گفته است مراد از ضعف عذاب غذایی است که درد و الم آن دو چندان باشد، و معنا این است که ما عذاب دنیا و آخرت (هر دو) را به تومی چشانیم، آنگاه به گفته شاعر استدلال کرده که گفته است.

لمقتل مالک اذبان منی

ایست اللیل فی ضعف الیمکه مقصود از ضعف الیم عذاب الیم است یعنی وقتی مالک از من جدا گشت و کشته شد آن شب را در عذاب الیمی صبح کردیم.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: ((ثم لا تجد لك علينا نصيرا)) تشدید در تهدید است، و معنایش این است که در این صورت عذاب واقع خواهد شد، و هیچ راه گریزی از آن نخواهد بود.

وَإِنْ كَادُوا لَيْسْتَغْفِرُوا نَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبِثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا (۷۶) کلمه ((استغفر)) به معنای سوز دادن و تحریک خفیف و آسان است، و الف و لام در الارض برای عهد است، و مقصود از آن زمین معهود، مکه معظمه است، و کلمه خلاف به معنای بعد است، و مقصود از قلیل زمان اندک است.

و معنای آیه این است که مشرکین نزدیک بود که ترا وادار کنند تا از مکه بیرون شوی، و اگر ایشان ترا بیرون می کردند، بعد از رفتن تو، زمان زیادی زنده نمی ماندند، بلکه پس از مدت کوتاهی همه هلاک می شدند.

بعضی گفته اند: مراد اتحادی است که مشرکین با یهود کردند تا آن جناب را از سرزمینهای عرب بیرون کنند.

ولیکن این احتمال بعید به نظر می رسد چرا که سوره مورد بحث، مکی است و آیات آن هم در یک سیاق است و گرفتاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با یهودیان در مدینه و بعد از هجرت بوده است.

سَنَّهُ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (۷۷) کلمه ((تحویل)) به معنای نقل چیزی است از حالی به حال دیگر، و کلمه ((سنه من)) (در تقدیر (سنه من)) است، یعنی مانند سنت کسی که ما فرستادیم و این جار و مجرور متعلق به جمله ((لا یلبثون)) است یعنی دیری نمی پائید که مردم مکه مانند سنت کسی که قبل از تو فرستادیم می شدند.

و این سنت یعنی هلاک کردن مردمی که پیغمبر خود را از بلاد خود بیرون کردند سنت خدای سبحان است، و اگر فرمود: سنت پیغمبری است که فرستادیم و آن را به پیغمبر نسبت داده به این اعتبار بوده که سنت رابه خاطر پیغمبران خود قرار داده به دلیل اینکه دنبالش فرموده و لن تجد لسننتنا حویلا و در جای دیگر فرموده و ((قال الذین کفروا لرسلم لئخرجنکم من ارضنا اولتعودن فی ملتنا

فاوحی الیهم ربهم لنهلکن الظالمین ))

و معنای آیه این است که ((در این صورت ایشان را هلاک خواهیم کرد به خاطر سنتی که ما برای پیغمبران قبل از تو باب نموده و اجراء کردیم، و توهیج تغییر و تبدیلی برای سنت ما نخواهی یافت ))

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً (۷۸) معنای ((دلوک شمس )) و ((غسق اللیل )) در آیه : ((اقم الصلوة لدلوك الشمس ...))

در مجمع البیان گفته : ((دلوک )) به معنای زوال آفتاب و رسیدن به حد ظهر است . مبرد گفته : ((دلوک شمس )) به معنای اول ظهر تا غروب است ، بعضی دیگر گفته اند: ((دلوک شمس )) به معنای غروب آفتاب است و اصل کلمه از ((دلک )) است که به معنای مالیدن است ، و اگر ظهر را دلوک گفته اند بدین جهت است که از شدت روشنایی هر کس به آن نگاه کند چشم خود را می مالند، و اگر غروب آفتاب را دلوک شمس خوانده اند باز برای این است که بیننده چشم خود را می مالند تا درست درک کند .

و نیز در مجمع گفته : ((غسق اللیل )) هنگامی است که تاریکی شب پدید می آید، وقتی می گویند ((غسقت القرحة )) معنایش این است که زخم و جراحت دهن باز کرد و داخلش نمودار گشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۴۱

و در مفردات گفته : ((غسق شب )) به معنای شدت ظلمت شب است . مفسرین در تفسیر اول آیه اختلاف کرده اند، و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به طریق شیعیه روایت شده که فرموده اند: ((دلوک الشمس )) هنگام ظهر و ((غسق اللیل )) نصف شب است ، و به زودی ان شاء الله در بحث روایتی آینده به آن اشاره خواهد شد.

و بنابراین روایت ، آیه شریفه از اول ظهر تا نصف شب را شامل می شود، و نمازهای واجب یومیه که در این قسمت از شبانه روز باید خوانده شود چهار نماز است ، ظهر و عصر و مغرب و عشاء، و با انضمام نماز صبح که جمله : ((و قرآن الفجر)) دلالت بر آن دارد نمازهای پنجگانه یومیه کامل می شود.

و اینکه فرموده : ((و قرآن الفجر)) عطف است بر کلمه ((الصَّلَاةُ)) که تقدیرش چنین می شود: ((واقم قرآن الفجر)) که مراد از آن نماز صبح است ، و چون مشتمل بر قرائت قرآن است آن را قرآن صبح خوانده ، چون روایات همه متفقند بر اینکه مراد از قرآن الفجر همان نماز صبح است .

و همچنین روایات از طرق عامه و خاصه متفقاً جمله ((ان قرآن الفجر کان مشهوداً)) را تفسیر کرده اند به اینکه : ((نماز صبح را هم ملائکه شب (در موقع مراجعت) و هم ملائکه صبح (در موقع آمدن) می بینند، و ما به زودی به بعضی از آن روایات اشاره خواهیم کرد ان شاء الله .

امر به رسول (ص) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا (۷۹) کلمه ((تهجد)) از ماده ((هجد)) است که در اصل به معنای خواب است ، و تهجد به طوری که بسیاری از اهل لغت گفته اند به معنای بیداری بعد از خواب است ، و ضمیر در ((به)) به قرآن یا به کلمه ((بعض)) که از کلمه ((من اللیل)) استفاده می شود برمی گردد، و کلمه ((نافله)) از ماده ((نفل)) به معنای زیادی است ، و چه بسا گفته شده که کلمه ((من اللیل)) از قبیل اغراء ((تحریک و تهیج)) و نظیر ((علیک باللیل - بر توباد شب)) می باشد، و حرف ((فاء)) که بر سر ((فتهجد)) آمده نظیر فاء در ((فایای فارهبون)) است .

و معنای آیه چنین است که قسمتی از شب را پس از خوابیدنت بیدار باش و به قرآن (یعنی نماز) مشغول شو، نمازی که زیادی بر مقدار واجب تو است .

کلمه مقام در جمله ((مقاما محمودا)) ممکن است مصدر میمی و به معنای بعث باشد، که در این صورت مفعول مطلق جمله ((لیبعثک)) خواهد بود، هر چند که لفظ بعث در بین نیامده باشد، و معنا چنین می شود ((باشد که پروردگارت تورا بعث کند بعثی پسندیده

(( و ممکن هم هست اسم مکان بوده و آنگاه بعث به معنای اقامه و یا متضمن معنای اعطاء و امثال آن باشد که بنابراین احتمال ، معنای آیه چنین می شود ((باشد که پروردگارت تو را به مقامی محمود به پا دارد و یا ((در حالی که معطی تو است به مقامی محمود بعث فرماید)) و یا ((عطا کند تو را در حالی که بعث کننده تو است مقامی محمود))

در اینجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نرده است ، و این خود می فهماند که مقام مذکور مقامی است که هر کس آن را می پسندد، و معلوم است که همه وقتی مقامی را حمد می کنند که از آن خوششان بیاید، و همه کس از آن منتفع گردد، و به همین جهت آن را تفسیر کرده اند به مقامی که همه خلائق آن را حمد می کنند، و آن مقام شفاعت کبریای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد، و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه متفقند بر این معنا.

وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَاَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاَجْعَلْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا (۸۰) مقصود از ((دخول و خروج به صدق)) در ((رب ادخلنیمدخل صدق...))

کلمه ((مدخل)) (به ضم میم وفتح خاء) مصدر میمی به معنای داخل کردن است ، و همینطور ((مخرج)) که آن نیز هم وزن همان صیغه است و به معنای خارج کردن است ، و اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه کرده به این عنایت است که دخول و خروج در هر امری دخول و خروجی باشد که متصف به صدق و دارای حقیقت باشد، نه اینکه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد، و یا یک طرفش با طرف دیگرش متضاد بوده باشد، مثل این که اگر داخل دعا می شود به زبانش خدای را بخواند ولی منظور قلبیش این باشد که در میان مردم و همگان موجه گشته از این راه وجهه ای کسب کند، و یا در یک قسمت از دعایش خدای را به خلوص بخواند، و در قسمت دیگر غیر خدای را هم شرکت دهد.

و خلاصه اینکه ((دخول و خروج به صدق)) این است که صدق و واقعیت را در تمامی دخول و خروج هایش ببیند، و صدق سراپای وجودش را بگیرد، چیزی بگوید که عمل هم بکند، و عملی بکند که همان را بگوید، چنان نباشد که بگوید آنچه را که عمل نمی کند و عملی انجام ندهد مگر آن را که ایمان دارد و بدان معتقد است و این مقام مقام صدیقین است ، و بنابراین برگشت کلام به این می شود که مثلاً بگوئیم : خدایا امور مرا آنچنان سرپرستی کن که صدیقین را سرپرستی می کنی .

((واجعل من لدنك سلطانا نصيرا - یعنی سلطنتی یاری شده ، به این معنی که مرا در تمامی مهماتم و در هر کاری که مشغول می شوم یاری کن ، اگر مردم را به دین تودعوت می کنم مغلوب نشوم ، و حجت های باطله ایشان مرا مغلوب نسازد، و به فتنه ای و مکرری از ناحیه دشمنان دچار نگردم ، و به وسوسه ای از شیطان گمراه نشوم .

و این آیه همانطور که ملاحظه می کنید به طور مطلق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند که از پروردگارش بخواهد در تمامی مدخل و مخرج ها او را سرپرستی کند، و از ناحیه خود سلطانی به او دهد که او را یاور باشد، در نتیجه از هیچ حقی منحرف نگشته و به سوی هیچ باطلی متمایل نشود.

و بنابراین اطلاق ، دیگر وجهی نیست که گفتار بعضی از مفسرین را قبول کنیم که گفته اند: مراد از دخول و خروج ، دخول به مدینه پس از بیرون شدن از مکه و خروج از مدینه به سوی مکه و فتح مکه است ، و یا آنکه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است .

بله از آنجائی که آیه شریفه بعد از آیه ((وان کادوا لیفتنونک)) و آیه ((وان کادوا لیستفزونک)) و در سیاق آن دو قرار گرفته اشاره به مسأله دخول و خروج مکانی هم دارد، اما به عنوان مصداقی از دخول و خروج ، نه اینکه دخول و خروج مکانی معنای منحصر به فرد آیه باشد، آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند به اینکه در تمامی مهماتش و کارهایی که در امر دعوت دینی دارد به پروردگارش ملتجی شود، و همچنین در دخول و خروج هر مکانی که سکونت می کند، و یا صرفاً داخل و خارج می

شود، و این معنا واضح است .

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبُطْلُ إِنَّ الْبُطْلَ كَانَ زَهُوقًا (۸۱) در مجمع البیان گفته کلمه ((زهوق)) (به معنای هلاکت و بطلان است ، وقتی گفته می شود: ((زهقت نفسه)) (معنایش این است که جاننش بیرون آمد، گوئی اینکه جاننش به سوی هلاکت بیرون شد، این بود کلام صاحب مجمع ، و معنای آیه روشن است .

در این آیه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را امر می کند به اینکه ظهور حق را به همه اعلام کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۴۴

و چون آیه شریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه ((وان کادوا لیفتنونک)) تا آخر سه آیه واقع شده این معنا از آن استفاده می شود که منظور از آن این است که مشرکین را دلسرد نموده و اعلام کند که برای همیشه از او مایوس باشند، و یقین کنند که دیگر به هیچ وجه زورشان به آن جناب نمی رسد.

باز آیه شریفه دلالت بر این دارد که هیچ وقت باطل دوام نمی یابد، همچنانکه در جای دیگر راجع به این معنا فرموده ((ومثل کلمه خبیثه کشجره خبیثه اجثت من فوق الارض مالها من قرار))

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه : ((وان کادوا لیفتنونک...)) (که خدعه مشرکین با رسول الله (ص) را حکایت می کند

در مجمع البیان پیرامون سبب نزول آیه ((وان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک...)) (گفته است که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتند از بد گوئی و توهین به خدایان ما و احمقانه خواندن عقاید ما دست بردار، و این اطرافیانت را که همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هستند از دور خود دور کن تا ما به تو نزدیک شویم ، و گوش به گفتارت بدهیم ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از شنیدن این پیشنهاد به مسلمان شدن آنان امیدوار شد، و لذا آیات مذکور نازل گردید.

مؤلف : در الدر المنثور هم قریب به این معنا را از ابن ابی حاتم از سعید بن نفیر روایت کرده .

و اما روایتی که از ابن عباس آورده که گفته است ((امیه بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانی دیگر از قریش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمده و گفتند: بیا خدایان ما را دست بکش و زیارت کن ، تا ما هم به دین تودر آئیم ، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از کناره گیری فامیلش ناراحت بود و به اسلام آنها علاقه زیادی داشت دلش به حال آنان سوخت ، در نتیجه این آیه تا جمله ((نصیرا)) نازل شد)) (روایت قابل اعتمادی نیست چون با ظاهر آیات نمی سازد، آری آیات از نزدیک شدن به رکون (میل) نهی می کند تا چه رسد به رکون (خود میل) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۴۵

و همچنین آن روایتی که طبری و ابن مردویه از ابن عباس آورده اند که قبیله ثقیف به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتند: یک سال به ما مهلت بده تا از قربانی هائی که برای خدایان ما می آورند استفاده کنیم ، بعد از آنکه آنها را به چنگ آوردیم آنگاه مسلمان می شویم ، و خدایان خود را خرد می کنیم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم تصمیم گرفت چنین مهلتی به آنان بدهد، در نتیجه این آیه نازل شد.

و همچنین روایتی که در تفسیر عیاشی از ابی یعقوب از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه آمده که فرمود: وقتی روز فتح مکه فرا رسید رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بتهایی را از مسجد بیرون ریخت که یکی از آنها بت بالای مروه بود، قریش پیغام دادند که آن بت را نشکنند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که بسیار با حیا و نرم خوبود زمانی دچار شرم گشته بعدا دستور داد شکستند، و آیه شریفه در این مورد نازل شد.

و نظیر آن دوروایت اخبار دیگری است قریب به همان معنا که هیچیک با ظاهر آیه سازگار نیست ، آری از مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دور است که تصمیم به چنین بدعتهایی بگیرد با اینکه پروردگارش او را از نزدیک شدن به رکون و میل

مختصر نهی کرده بود، تا چه رسد به اینکه تصمیم بگیرد.

علاوه بر این، این قضایا و حوادث - اگر واقع شده باشد - بعد از هجرت و در فتح مکه واقع شده، و حال آنکه آیه مورد بحث مکی است.

و در عیون به سند خود از علی بن محمد بن جهم از ابی الحسن رضا (علیه السلام) در ضمن سؤالی مأمون روایت کرده که پرسید: معنای ((عفی الله عنک لم اذنت لهم)) چیست؟ فرمود: این آیه از باب کنایه است خداوند به پیغمبرش خطاب کرده، ولیکن منظور امت او است، و همچنین آیه ((لئن اشرکت لیحبطن عملک ولتکونن من الخاسرین و آیه ((لولان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا)) مأمون گفت درست می فرمائی یا بن رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم)

و در مجمع از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ((اذا لا ذفناک)) گفته است: وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد: پروردگارا حتی یک چشم بر هم زدن مرا به خودم وامگذار (الهی لا تکنلی الی نفسی طرفه عین ابد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۴۶

روایاتی درباره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز صبح) در ذیل آیه: ((اقم الصلوة...)) و در تفسیر عیاشی از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که گفت به حضورش عرض کردم: نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آنطور که امروز واجب است؟ فرمود: در مدینه و بعد از قوت یافتن دعوت اسلام و وجوب جهاد بر مسلمانان، چیزی که هست آن روز به این صورت فعلی واجب نشد، بلکه هفت رکعت کمتر بود آن هفت رکعت را رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اضافه نمود، دورکعت در ظهر و دورکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء، ولی نماز صبح را به همان صورت که در مکه واجب شده بود گذاشت، چون در هنگام صبح ملائکه روز، در آمدن و ملائکه شب در رفتن عجله دارند، و لذا نماز صبح را برای اینکه هم آیندگان آن را با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درک کنند و هم روندگان، به دورکعتیش باقی گذاشت، و معنای آیه: ((ان قرآن الفجر کان مشهودا)) همین است که هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائکه شب و هم ملائکه روز.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر)) گفته است: در این آیه وجوب نمازهای پنجگانه و اوقات آنها بیان شده، و موید آن روایتی است که عیاشی به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه روایت کرده که امام فرمود: خداوند چهار نماز واجب کرده در یک قسمت زمانی که ابتدائش اول ظهر و آخرش نصف شب است، دو تا از ظهر تا غروب، یکی قبل از دیگری و دو تا از اول غروب آفتاب تا نصف شب که آنها هم یکی قبل از دیگری است. و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن مسعود روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل موقع دلوک آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند. و در همان کتاب است که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصولش و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه از ابی درداء روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را خواند ((ان قرآن الفجر کان مشهودا)) و فرمود: زیرا هم ملائکه شب آن را می بینند و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۴۷

هم ملائکه روز. مؤلف: تفسیر مشهود بودن قرآن فجر در روایات شیعه و سنی به اینکه چون ملائکه شب آن را می بینند و هم ملائکه روز آنقدر در این دو طائفه بسیار است که نزدیک است به حد تواتر برسد، و در بعضی از آنها همانطور که گذشت شهادت خدا و دیدن مسلمین نیز اضافه شده است.

روایاتی درباره شفاعت نمودن پیغمبر اسلام (ص) در قیامت، در ذیل جمله: ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)) و در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) از مؤمن پرسش نمود که آیا او هم



شفاعت می کند؟ حضرت فرمود: آری، شخص دیگری از میان جمعیت عرض کرد آیا مؤمن هم محتاج شفاعت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) هست؟ فرمود: آری برای مؤمن نیز گناهان و خطاهائی است، هیچکس نیست مگر آنکه آن روز محتاج به شفاعت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) هست.

راوی می گوید: مردی پرسید معنای کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) که فرمود: ((من سید و سرور فرزندان آدمم ولی فخر نمی فروشم)) چیست؟ فرمود: آری او حلقه درب بهشت را می گیرد و بازش می کند آنگاه به سجده می افتد، خدای تعالی خطابش می کند که سر بردار و شفاعت کن که شفاعت پذیرفته است، و بخواه که هر چه بخواهی به آن می رسی، رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) سر برداشته دوباره به سجده می افتد، خدایش می فرماید: سر بردار و شفاعت کن که پذیرفته است، و بخواه که به آن خواهی رسید آن جناب سر بر می دارد و شفاعت می کند، شفاعتش پذیرفته می شود، درخواست می کند خدا هم عطایش می فرماید.

و نیز در همان کتاب از سماعه بن مهران از ابی ابراهیم (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)) فرمود: مردم روز قیامت به مقدار چهل روز سر از خاک برداشته به آفتاب دستور می رسد که پائین و نزدیک سر بندگان آید، به حدی که عرق سرپایشان بگیرد، و به زمین دستور می رسد که عرق ایشان نپذیرد، آن وقت است که همگی نزد آدم شده شفاعت می خواهند او ایشان را به نوح راهنمایی می کند، و نوح به ابراهیم و او به موسی و او به عیسی و او به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و او به حوالت می دهد، و می گوید بر شما باد خاتم النبیین محمد (صلی الله علیه وآله وسلم)، و بالاخره محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) می گوید: اینکار با من. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۴۸

آنگاه راهی شده تا در بهشت آمده دق الباب می کند، به او می گویند: کیست کوبنده در؟ و خدا دانایتر است رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می گوید: باز کنید، وقتی درب را باز می کنند روبه درگاه خدا نهاده به سجده می افتد و سر بر نمی دارد تا به او گفته می شود: حرف بزن، و درخواست کن تا به دست آوری و شفاعت کن تا پذیرفته شود، پس بار دیگر به سجده می افتد، و مثل بار اول سر بر می دارد و شفاعت می کند، و حتی آنهایی هم که در آتش سوخته اند شفاعت می شوند، به همین جهت در روز قیامت در میان تمامی امتهای شخصی موجه تر از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) نیست، و این است معنای کلام خدا که می فرماید: ((عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا))

مولف: و اینکه فرمود: تا آنکه شفاعت می کند کسانی را که در آتش سوخته اند، معنایش این است که بعضی از آنان شفاعت می شوند، و در معنای این روایت از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) روایاتی چند رسیده است. و در الدر المنثور است که بخاری و ابن جریر و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدم که می فرمود: آفتاب آنقدر نزدیک می رسد که عرق تا نصف گوش می رسد، در این بین که مردم در این حالتند دست به دامن آدم می شوند او می گوید: این کار از من ساخته نیست، به موسی مراجعه می کنند او نیز همان را می گوید اینجا است که محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) شفاعت می کند، و شفاعتش پذیرفته می شود و خداوند میان مردم به داوری می پردازد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به طرف بهشت می رود و حلقه درب بهشت را می گیرد، آن موقع است که خداوند او را مقامی محمود می دهد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و بیهقی در شعب الایمان از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است. و باز در آن کتاب از ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که گفت شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) معنای مقام محمود را پرسید، فرمود: شفاعت است.

مؤلف: روایات در این مضامین بسیار است. الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۴۹ :

آیات ۸۲ - ۱۰۰ سوره اسرای

وَ نَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ الْإِحْسَارَ (۸۲) وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَسَّا بَجَانِبِهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُتُوسَّأُ (۸۳) قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (۸۴) وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵) وَ لَكِنَّ شَيْئًا لَنُذْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَنَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَ كَيْلًا (۸۶) إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (۸۷) قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ أَنِ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (۸۸) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (۸۹) وَ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَثْبُوعًا (۹۰) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَّلَهَا تُفَجِّرُهَا (۹۱) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (۹۲) أَوْ يَكُونَ لَكَ آيَةٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَوْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَ لَن نُّؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سَبَّحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (۹۳) وَ مَا مَعَ النَّاسِ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (۹۴) قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنزَلْنَا عَلَيْهِم مِّن السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (۹۵) قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۹۶) وَ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يَضِلَّ فَلَن نَجِدَ لَهُم أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمًى وَ بُكْمًا وَ صَمًّا مَّا وَاهِمٌ جَهَنَّمَ كَلِمًا حَبَّتْ زِدْنَهُم سَعِيرًا (۹۷) ذَلِكُمْ جَزَاءُ الْوَهْمِ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِبَآئِنَاتِنَا وَ قَالُوا أءَٰذَا كُنَّا عِظْمًا وَ رُفْتًا أءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (۹۸) \* أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُم أَجَلًا لَّارْتِيَابٍ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ الْإِكْفُورًا (۹۹) قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا (۱۰۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۳ صفحه ۲۵۰ :

ترجمه آیات

وما آنچه از قرآن فرستیم شفاى دل و رحمت الهى بر اهل ايمان است ، ليكن كافران را به جز زيان چيزى نخواهد افزود (۸۲) وما هر گاه به انسان نعمتى عطا كرديم روبرگردانيد. و دورى جست و هر گاه شر و بلائى به او روى آورد (مى بينى كه ) به كلّى ماء يوس و نااميد شد (۸۳) توبه خلق بگو كه هر كس بر حسب ذات و طبيعت خود عملى انجام خواهد داد و خداى شما بر آن كس كه راه هدايت يافته از همه آگاهتر است (۸۴) و (واى رسول ما) تورا از حقيقت روح پرسش مى كنند، جواب ده كه روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانيات بلكه به امر الهى به بدنها تعلق مى گيرد) و آنچه از علم به شما روزى شده بسيار اندك است (اى پيامبر) اگر ما بخوايم آنچه به تو وحى كرده ايم از توبگيريم و ببريم مى توانيم و آنگاه توبر قهر ماهيچ مددى نخواهى يافت (۸۶) مگر آنكه باز لطف پروردگارت به تومدد كند كه فضل او بر تو بسيار است (۸۷) بگو اى پيغمبر اگر جن وانس متفق شوند كه مانند اين قرآن كتابى بياورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتيان يكدگر باشند (۸۸) همانا در اين قرآن براى مردم هرگونه مثال آورديم اكثر مردم از كفر و عناد گذشته هيچ حرف ديگرى نمى پذيرند (۸۹) و صريحا گفتند: ما هرگز به تو ايمان نخواهيم آورد تا آنكه از زمين براى ما چشمه آبي بيرون آرى (۹۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۲۵۱ :

يا آنكه تورا باغى از خرما و انگور باشد كه در ميان آن باغ نهرهاى آب جارى گردد (۹۱) يا آنكه همانطور كه خودت پنداشتى آسمان بر سر ما فروافتد يا آنكه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضر سازى (۹۲) يا آنكه خانه اى از طلا تورا باشد و يا بر آسمان بالا روى ، البته ادعاى تورا كه به آسمان رفتم قبول نمى كنيم بلكه بايد كتابى بر ما نازل كنى آن را به چشم خود قرائت كنيم (اى رسول ) بگو خدا منزّه است (از اينكه من او را و يا فرشتگانش را حاضر سازم ) و من فرد بشرى بيشتر نيستم كه از جانب او به رسالت آمده ام (۹۳) بعد از آمدن قرآن چيزى مردم را از هدايت باز نداشت مگر همين استبعاد كه مگر خدا تاكنون بشرى را به رسالت

فرستاده است؟ (۹۴) ای پیغمبر بگواگر فرشتگان را در زمین سکنی بودی باز ناگزیر بودیم فرشته ای از آسمان به سوی آنان رسول فرستیم (۹۵) بگو خدا شاهد میان من و شما کافی است که اوبه احوال بندگانش آگاه و بصیر است (۹۶) هر که را خدا راهنمایی کند آنکس به حقیقت هدایت یافته و هر که را گمراه کند دیگر جز خود اورا هنما و دوستی و نگهبانی برایش نخواهی یافت و روز قیامت زیر ورودر حالی که کور و گنگ و کر هم باشند محسورشان می کنیم و منزلگاهشان جهنم است جهنمی که هر گاه آتشش خاموش شود باز شدیدتر سوزان و فروزان می کنیم که (۹۷) این است کیفر آن کافران چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم از نوبرانگیخته می شویم (۹۸) آیا ندیدند و ندانستند که آن خدائی که زمین و آسمان را آفرید قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و بر ایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمی پیمایند (۹۹) ای رسول ما به این مردم پست بگواگر شما دارای گنج های مرحمت خدا شوید باز هم به خاطر ترس فقر از خرج کردن آنها خودداری خواهید کرد که انسان طبعاً بسیار ممسک و بخیل است (۱۰۰)

### بیان آیات

در این آیات برای دومین بار به مسأله معجزه بودن قرآن اشاره می کند و مجدداً آن را آیت و معجزه نبوت معرفی می کند، و نیز رحمت و برکتش می خواند، و این گفتار با جمله ((ان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۵۲

هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم (( که در آیات قبلی بود آغاز شده، در اینجا دوباره به همان سخن برگشته و می فرماید: (( ولقد صرفنا فی هذا القرآن لی ذکروا... )) و نیز می فرماید: ((واذا قرأت القرآن...)) و باز می فرماید: ((وما منعنا ان نرسل بالایات...))

پس در این آیات می خواهد این جهت را بیان کند که قرآن شفا و رحمت است، و به عبارت دیگر اصلاح کننده کسی است که خود نفسی اصلاح طلب داشته باشد، و گرنه همین قرآن نسبت به ستمکاران خسارت و زیان است، و با اینکه این قرآن معجزه نبوت است، معجزه های دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می خواهند، و آنگاه جوابشان را می دهد، و البته غیر آنچه گفته شد ملحقاتی هم در این آیات آمده که از آن جمله پرسش از چگونگی روح و جواب از آن است.

وَ نَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَآ هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِینَ وَ لَا یَزِیدُ الظَّالِمِینَ إِلَّا خَسَارًا (۸۲) کلمه ((من)) در ((من القرآن)) بیانیه است که موصول ما در ما هو شفاء را معنا می کند و معنایش این است که ما نازل می کنیم آنچه را که شفا و رحمت است، و آن قرآن است. وجه اینکه قرآن برای مؤمنین ((شفاء)) و ((رحمت)) نامیده شده است.

و اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتماً مسبوق به مرضی باشد، خود افاده می کند که دل‌های بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیه ای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دوپا و مستقیم در می آورد، و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می آمدند و با دوپا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می شدند، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه ای است در باره مبداء و معاد و فروع آن دو، چه از اصول معارف و چه از پایه های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از اوسر می زند که با آن ملکات مناسب است.

این را گفتیم تا کاملاً روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد، و همانطور که اختلال در نظام جسمی اوباعث می شود که دچار مرضهائی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح اوباعث می شود به مرضهائی روحی مبتلا شود، و همانطور که برای مرضهائی جسمی دوائی است، برای مرضهائی روحی نیز دوائی است.

همچنانکه خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می‌کند که در دلهاشان مرض دارند، و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می‌باشند، و می‌فرماید: ((لئن لم ينته المنافقون والذین فی قلوبهم مرض والمرجفون فی المدینة لنگرینک بهم)) و نیز می‌فرماید: ((ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا))

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعاً چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می‌سازد، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می‌سازد، و هم با ایمان (البته با نازل ترین درجه ایمان) منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند، و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می‌شود، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون)) و نیز فرموده: ((فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسئلوا تسلیمًا))

و قرآن کریم با حجت‌های قاطع و براهین ساطع خود، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می‌شود از بین برده با مواعظ شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت انگیز و مثل‌های دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش، با تمامی آفات و عاهات دل‌هام بارزه نموده همه را ریشه کن می‌سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است.

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده - با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه‌ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می‌شود - دلیلش این است که قرآن دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می‌سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۵۴

و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می‌نماید، و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت‌های زشت و صفات نکوهیده می‌سازد.

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می‌کند، و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می‌سازد، و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می‌گرداند، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می‌سازد، و از آن جهت رحمت است که هیئت سعادت به دل مؤمن داده، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می‌کند.

پس قرآن کریم، هم شفا است برای دلها و هم رحمت، همچنان که هدایت و رحمت برای نفوس در معرض ضلالت است، این را بدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن ((رحمت)) بر ((شفا)) در جمله ((ما هوشفاء ورحمة للمؤمنین)) روشن شود، پس این جمله نظیر آیه: ((هدی ورحمة لقوم یؤمنون)) و جمله ((ومغفرة ورحمة)) است.

و بنابر آنچه گذشت معنای آیه ((ونزل من القرآن ما هوشفاء ورحمة للمؤمنین)) این است که ما چیزی بر تونازل می‌کنیم که مرضهای قلبها را از بین برده و حالت صحت و استقامت اصلیش را به آن باز می‌گرداند، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می‌سازد.

توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زیان نمی‌افزاید

((ولایزید الظالمین الا خساراً) - سیاق آیات دلالت بر این می‌کند که مراد از این جمله، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد، پس مراد از ظالمین قهراً غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضی از مفسرین کفار غیر مشرکین.

و اگر حکم ((مزید خسران)) (را معلق به ((وصف ظلم)) کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند.

کلمه : ((خسار)) به معنای ضرر دادن از اصل سرمایه است ، کفار مانند همه افراد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۵۵ یک سرمایه اصلی داشتند و آن دین فطریشان بود. که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است ، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سرمایه اصلی کاستند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند، همین قرآن خسران ایشان را دوچندان نموده و نقصی روی نقص قبلیشان اضافه می کند، البته این در صورتی است که از آن فطرت اصلی چیزی در دل‌هایشان مانده باشد، و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت ، ولذا به جای اینکه بفرماید: ((یزید الظالمین خسارا - در ستمگران خسران را زیادتر می کند فرمود ((ولایزید الظالمین الاخسارا- در ظالمان اثری جز خسران ندارد)) یعنی در آن کس که از فطرت اصلیش چیزی نمانده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می کند.

حاصل معنای آیه و اشاره به وجوهی که مفسرین درباره آن گفته اند.

از اینجا است که به خوبی روشن می شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤمنین می افزاید و سعادت و بر سعادت و استقامتی بر استقامتشان اضافه می کند، و اگر در کافران هم چیزی زیاد کند آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود.

مفسرین در معنای صدر و ذیل آیه وجوه دیگری ذکر کرده اند که ما از مطرح کردن آن خودداری نمودیم ، اگر کسی بخواهد بیشتر اطلاع حاصل کند باید به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

از جمله حرفهائی که زده اند یکی این است که مراد از ((شفاء)) در آیه اعم از شفای مرضهای روحی از قبیل جهل و شبهه و شک و ملکات زشت نفسانی است ، و بلکه مرضهای جسمی را هم شامل است ، زیرا با تبرک به آیات کریمه قرآن و نوشتن و همراه داشتن آنها مرضهای بدنی هم معالجه می شود.

ما هم در این نظر حرفی نداریم ولیکن اگر این عمومیت صحیح باشد باید در صدر و ذیل آیه هر دو صحیح باشد و بگوئیم همانطور که به کمک آیه های قرآن و نوشتن و خواندن آن مرضها و ناخوشی ها برطرف می شود، همچنین از همان راه دشمنی دشمنان دین و ظلم ظالمین و کید کافرین دفع و باطل می گردد، و در نتیجه باز قرآن جز خسران اثری برای کفار ندارد، اینهم در جای خود مطلبی است .

در آیه شریفه زیاد شدن خسران کفار را مجازا به خود قرآن نسبت داده . زیرا خسران ایشان در حقیقت اثر کفر خود آنان و سوء اختیارشان و شقاوت نفوسشان می باشد؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۵۶

((واذا انعمنا علی الانسان اعرض ونا بجانبه واذا مسه الشکران یوسا.

در مفردات گفته که کلمه ((عرض)) در مقابل طول است ، و در اصل در مورد اجسام به کار می رفته ، سپس در غیر اجسام نیز استعمال شده - تا آنجا که می گوید - معنای ((اعرض)) (این است که عرض خود را نشان داد (روی خود برگردانید) و اگر می گویند: ((اعرض لی کذا)) معنایش این است که پهنایش پیدا شد و در دسترس من قرار گرفت .

کلمه : ((نأ)) از ((نأی)) به معنای دوری است ، و ((نأبجانبه)) معنایش این است که برای خود جهت دوری از ما را انتخاب کرد، و مجموع جمله ((اعرض ونا بجانبه)) وضع آدمی را در دوری از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم می سازد، که خدا به او انعام می کند، او روی خود را از درگاه او بر تافته (مانند کودکان قهر می کند به نقطه دوری می رود) و چه بسا بعضی مفسرین که گفته اند جمله : ((نأبجانبه)) کنایه از تکبر و بلندپروازی است .

و اما اینکه فرمود: ((واذا مسه الشکران یؤ سا)) معنایش این است که وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت ماء یوس ونا امید از خیر و نعمت می شود، در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی دهد آنطور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می داد،

برای اینکه بفهماند خدا منزّه از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شرّ امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی هر شری که در عالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شرّ است، و اما نسبت به غیر موردش مخصوصاً نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی‌گیرد.

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته، و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شرّ است شرّ بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً وبالذات متوجه غیر مورد شده، و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است. بیان حال انسان عادی دل‌بسته به اسباب ظاهری

پس معنای آیه این است که: ((ما وقتی انعامی به انسان - که موجودی است واقع در مجرای اسباب - می‌کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می‌بندد و ما را فراموش می‌کند و شکر ما را به جای نمی‌آورد، وقتی مختصر شرّی به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یأسی شدید و نومیدی از خیر می‌گردد، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می‌بیند چطور دچار نومیدی نشود؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچ‌کاره می‌داند.

این آیه حال انسانهای عادی را توصیف می‌کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است، وقتی نعمتهای الهی - از حال و جاه و فرزندان و چیزهای دیگر - به سویش سرازیر است، و اسباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امید و دلگرمیش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها می‌دهد، و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی‌ماند تا او را شکر بگذارد، و به همین جهت وقتی شرّی به او می‌رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می‌شود به کلی از خیر مایوس می‌گردد، چون جای دیگری را سراغ ندارد، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنها روی ترش کرده و پشت کرده است.

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته، و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد.

آری، انسانی که با تائید الهی و یا به خاطر پیشامدی، اسباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از اومی خواهد نه از اسباب.

پس آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شرّ هدایت به رجوع پروردگارش می‌کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می‌سازد، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می‌کند نه حال اولی را.

از همینجا روشن می‌گردد که میان این آیه و آیاتی که افاده می‌کند که انسان وقتی به سختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می‌خواند، هیچ منافاتی نیست، مانند آیه: ((وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ الْآيَاتِ)) و آیه: ((وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضَّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا وَهَمَّجِنِ آيَاتٍ دِيكْرًا، چون همانطور که گفتیم آن آیه متعرض حال عادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۵۸

و نیز این معنا روشن می‌گردد که این آیه از جهت ذیل متصل به آیه قبل است که می‌فرمود: ((وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ الْإِخْسَارًا)) و حاصل آن دو این است که از چنین مردمی این خسار هیچ بعید نیست، زیرا یکی از احوال آدمی این است که اسباب ظاهری در موقع آمدن نعمتهای الهی او را به خود مشغول می‌کند، و نعمت را از آن اسباب می‌بیند در نتیجه از یاد پروردگارش غافل می‌شود و به کلی اعراض نموده در نتیجه در صورت قطع شدن آن نعمت مایوس و بیچاره می‌شود، چون نعمت را از اسباب ظاهری می‌داند که فعلاً از کار افتاده اند.



بحثی فلسفی (در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند)

حکما گفته اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند، و در بیان آن چنین گفته اند: ((از افلاطون نقل شده که گفته است: ((شرّ عدم است)) و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است: ((مثلا یکی از شرها آدم کشی است و حال آنکه می بینیم آدم کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند، و کار جرات و شجاعت او هم نیست، و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند، و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد، پس باقی نمی ماند برای شر مگر مسأله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی، و همچنین هر شرّ دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شرّ بودنش از یک امر عدمی است، نه امور وجودی.

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می خورد از آنجائی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند، و با آنها پیچیده و در هم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی اند که خود بهره ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص ها و مرگ و فسادهایی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می آید که همه اینها اعدامی نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند، البته داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات.

تقسیمات ((عدم)) و بیان اینکه کدام قسم آن شر است.

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است. و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند نابینائی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد ((ولذا به دیوار نمی گوئیم نابینا))

قسم اول هم چند جور تصور می شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزنیم نه به وجود آن، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم، و خود آن را معدوم فرض کنیم، نه او را بعد از آنکه موجود بود، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شرّی در آن متصور نیست، چون موضوع را که مشترک میان ((بود)) و ((نبود)) باشد تصور نکرده ایم تا نبودش شرّی باشد.

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلا عدم زید موجود را تصور کند، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شرّ هست ولیکن این قسم عدم همان عدم ملکه ای است که توضیحش خواهد آمد.

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی، و نبود وجود انسانیت مثلا برای ماهیت دیگری مانند اسب، و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق.

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه ای است که در بالابدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شاء آن، داشتن آن کمال است، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبه و آفات و امراض و دردها و ناگواریهائی که عارض بر چیزی می شود که شاء آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است.

این قسم از عدم شرّ است، و در امور مادی پیدا می شود، و منشاء آن هم قصوری است که در استعدادهای مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست، بلکه مراتب مختلفی دارد، منظور این است که منشاء اینگونه عدم ها که شرند منع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست، و نمی شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم، همچنانکه علت وجود وجودی دیگر است، نه عدم.

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می شود، آن مقداری است که وجود به خود گرفته، و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته، و همان است که می

توان گفت خدا خلق کرده، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۶۰  
 واما عدمهائی که همراه آن است مستند به خدا نیست، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل اضافه به آنها می دهیم، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می باشند.

تقسیم کلی امور به پنج قسم

وبه بیانی روشن تر امور به پنج قسمند ۱- آنها که خیر محضند ۲- آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳- آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴- آنها که شرشان بر خیرشان می چربد ۵- آنها که شر محضند. از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلامرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح.  
 و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی اوسرچشمه می گیرد، و همچنین جود خدائی را که هرگز آمیخته با بخل نمی شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدائی واجب می آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و شایسته تر برای نظام اتم است، و از امور پنجگانه گذشته دوتای اولی را که ایجاد کند که عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می باشد، زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شرّ محض شده، و اگر دومی را خلق نکند شرّ بیشتر را خلق کرده است.

بنابراین آنچه از شرور که به نظر ما می رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می خورد نادر و قلیل است، و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد. امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است: اینکه حکما گفته اند: ((شرور اعدام اند و مستند به خدا نیستند)) حرف بیهوده ای است و با مسلک خود آنان منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می دانند و اعتراف می کنند که انفکاک معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور است، و اختیاری ندارد که فلان کار را بکند و آن دیگری را نکند، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ایجاد می کند چه خیر و چه شرّ، نه اینکه سبک سنگین نموده راجح را خلق کند.

و اشتباه اودر این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات دارند عینا تائید وجودشان را از قبل علت خود گرفته اند، وقتی وجوب مخلوق مانند وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ایجاد مخلوق) و تجدید حدود آن سازد.

سخن صاحب روح المعانی درباره شرور و کلام فخر رازی

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است: مخفی نماند که این سخن بنابراین مذهب تمام است که اراده خدا را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبه ندانیم، و او را بدون رعایت مصلحت و یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم، و این مذهب اشاعره است.

و گرنه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد ولیکن چیزی که هست حکما و اساطین اسلام می گویند: افق اختیار خدای تعالی عالی تر از این تصورات است، و امور عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمتها و مصالحی است آشکار و نهان.

آنگاه می گوید: و اما گفتار امام فخر که گفته است: ((فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولها و گمراهی صرف است، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شرّ ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می دهد، آری سوزندگی از ذات آتش برمی خیزد نه از اختیارش)) ناشی از تعصب اوست.

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده اند، و هرگز صدور افعال خدائی از خدای تعالی را مانند

صدور سوزندگی از آتش جبری نمی دانند.

وبه فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مسأله فضولی نیست ، زیرا باز هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم ، آری حکما ولوبه گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مسأله بر می خورند فوراً به ذهنشان می آید که پس افتراء مجوسیها درست است که یک مبداء برای شرور و یکی برای خیرات قائلند، ولذا برای رهائی از این اشکال به خود اجازه داده اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است .

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (۸۴) معنای ((کلعمل علی شاکله))

((شاکله)) - به طوری که در مفردات گفته - از ماده شکل می باشد که به معنای بستن پای چارپا است ، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می بندند ((شکال)) (به کسر شین) می گویند، و ((شاکله)) به معنای خوی و اخلاق است ، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می کند و نمی گذارد در آنچه می خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۶۲

و در مجمع البیان گفته است : ((شاکله)) به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می شود: ((این طریق دارای شاکله هاست معنایش این است که)) (هر جمیعی از آن راه دیگری برای خود جدا کرده اند)

گویا ((طریقه)) و ((مذهب)) را از این جهت ((شاکله)) خوانده اند که رهروان و منسوبین به آن دو خود را ملتمز می دانند که از آن راه منحرف نشوند.

بعضی دیگر گفته اند که ((شاکله)) (از شکل) (به فتحه شین) است که به معنای مثل و مانند است ، بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از شکل (به کسر شین) گرفته شده که به معنای هیات و فرم است .

وبه هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله اودانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته اند ((از کوزه همان برون تراود که در اوست)) پس شاکله نسبت به عمل ، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می دهد.

صفات درونی انسان علت تامه اعمال بدنی او نیست بلکه مقتضی آنست

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است ، و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسواز خود نشان می دهد یکسان نیست ، او وقتی به یک صحنه هول انگیز برخورد کند حرکاتی که از خود بروز می دهد غیر از حرکاتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست .

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط خاصی است ، پاره ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می شوند و به خشم در می آیند، و طبعاً خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می کند، و آنان را بی طاقت می سازد، و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی ها خیلی سریع است ، و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام .

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه ، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص





شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است ، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می داد غرض رسالت بهتر حاصل می شد و به حال دعوت نافع تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می دهد که ایشان را پاسخ دهد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۶۷

به وی می فرماید تا به ایشان بگوید: ((کل يعمل علی شاکلته)) یعنی ما تفاوت قائل نشده ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت های موجودشان صادر می شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین قدری آسانتر است ، و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است ، و بیشتر به آن راه نمی آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق ، جز خسران عایدش نمی شود.

و خدائی که پروردگار شما ودانای به اسرار و نهنهای شما ومدبر امر شما است بهتر می داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به راه حق می افتد و به استفاده و بهره مند شدن از نعمت دین نزدیک تر است ، و همچنین آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می داند که مؤمنین راه یابنده ترند، و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود، و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند.

از همینجا معلوم می شود که نکته تعبیر به صیغه افعال تفضیل در کلمه ((اهدی)) (چه بوده است ، چون همانطور که گفتیم شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می کند الا اینکه هر چه می کند بطور حتم نیست باز هم می تواند ولوبه سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت ، تندتر در این راه پیش می رود.

سخن فخر رازی پیرامون آیه ((قلکل يعمل علی شاکلته)) و نقد آن

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه اش این است که می گوید: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلا در ماهیت هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده ، شفا و رحمت را می بخشد، و در بعضی دیگر خسارت و خواری را، آنگاه دنباله اش فرموده ((قل کلّ يعمل علی شاکلته)) (و معنایش این است که لائق به این نفوس ظاهره و پیاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد، همچنانکه آفتاب نمک را که سفت است سفت تر می کند، و روغن را که نرم است نرم تر می سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیاه روئی او را بیشتر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۶۸

آنگاه می گوید: البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید، و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید.

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می شود باز حرفی بود، و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آن که نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست ، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد. و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجی مؤثره حاصل می شود، و آدمی را به



یک نوع عمل دعوت می کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم (دقت فرمائید)

بحث فلسفی (درباره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بینفعل و علت فاعلی)

حکما گفته اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل طوری جلوه می کند که گویا یک مرتبه نازله و درجه ای پائین تر از وجود فاعل است ، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور وبه عکس وجود فاعل را چنان جلوه می دهد که گویا مرتبه عالییه ای از وجود فعل است ، بلکه بنابر اصالت وجود و تشکیک آن نیز، مطلب از همین قرار است .

به این بیان که گفته اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می بایست نسبت فاعل به فعلش بانسبت اوبه غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنابراین دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۶۹

نظیر این برهان در معلول بالنسبه به سائر علل جریان داشته اثبات می کند که میان علت ها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است ، و علت فاعلی از آنجائی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است .

ذات نا یافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخشناگزیب باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازله ای) همین معنا را مرحوم صدر المتالیهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده ، و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است ، و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشند، چه در چنین صورتی ذات معلول ، بی نیاز از علت ، و خود، مستقل از آن می بود، و در چنین فرضی دیگر معلول نبود، و این خود خلف فرض است ، چون فرض ما معلول بودن معلول است ، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده ، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است ، و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود اومی بیند در حقیقت استقلال اونیست ، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می کند، پس بنابراین وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد.

وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در نسخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می سازند، و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش وهم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریائی اوست ، و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است ، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۷۰

بنابراین موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می کنند، صفات علیای او را نشان می دهند، و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است .

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵) معنای ((روح)) و مراد از ((امر خدا)) و توضیح اینکه روح از امر خدا است

کلمه ((روح)) به طوری که در لغت معرفی شده به معنای مبداء حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود و به لفظ ((روح)) هم ضمیر مذکر بر می گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازا در اموری که به وسیله آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می شود اطلاق بکنند، چنانکه علم را حیات نفوس می گویند چنانچه خدای تعالی هم فرمود: ((اومن كان ميتا فاحييناه)) که مقصود از آن زنده کردن، هدایت نمودن به سوی ایمان است، و در آیه شریفه ((ينزل الملائكة بالروح من امره)) هم از همین باب جمعی روح را به وحی تفسیر کرده اند و همچنین آیه ((و كذلك اوحي اليك روحا من امرنا)) که مراد از آن قرآن است که آن نیز وحی است، و گفته اند که اگر خدا قرآن و وحی را روح نامیده از این باب بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات وزندگی می یابند همچنانکه روح معروف مایه حیات جسدهای مرده است.

و به هر حال کلمه ((روح)) در بسیاری از آیات مکی و مدنی تکرار شده، و در همه جا به این معنایی که در جانداران می یابیم و مبداء حیات و منشاء احساس و حرکت ارادی است نیامده، مثلا یکجا فرمود: ((يوم يقوم الروح والملائكة صفا)) و نیز فرموده ((تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر)) که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است، و قبلا هم روایتی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که آن جناب به آیه ((ينزل الملائكة بالروح من امره)) من یشاء من عباده)) استدلال فرموده بود بر اینکه روح از ملائکه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۷۱

و نیز قرآن کریم که یکجا آن را به ((قدس)) و جائی دیگر به ((امانت)) توصیف کرده است - و به زودی خواهد آمد - به خاطر این است که چون روح از خیانت و قذارت‌های مادی و پلیدیهای معنوی و از معایب و امراضی که روحهای انسانی آلوده به آنهاست پاک و منزّه است.

و این روح هر چند غیر از ملائکه است، لیکن جز در امر وحی و تبلیغ - همچنانکه از آیه ((ينزل الملائكة بالروح من امره)) من یشاء من عباده...)) استفاده می شود - همراه ملائکه هست.

از سوی دیگر می بینیم یکجا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده و می فرماید: ((قل من كان عدوا لجبرئيل فاءته نزله على قلبك باذن الله)) و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین خوانده و آورنده قرآنش نامیده و فرموده: ((نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من الم نذرين بلسان عربي مبين)) و نیز فرموده: ((قل نزله روح القدس من ربك)) و روح را که به وجهی غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است آورنده قرآن دانسته است، پس معلوم می شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است.

از همینجا آن گره و مشکلی که در آیه ((و كذلك اوحي اليك روحا من امرنا)) بود حل می شود، و معلوم می گردد که مراد از ((وحي روح)) در آیه مزبور نازل کردن روح القدس است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و نازل کردن روح القدس برای آن جناب همان وحی قرآن است به او، چون همانطور که بیان شد حامل قرآن روح القدس است، پس اجباری نیست که ما هم مانند بعضی که در چند سطر قبل نقل کردیم مراد از روح را در آیه شریفه قرآن بگیریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه:

۲۷۲

و اگر نسبت وحی را به روح داد و فرمود روح را به تو وحی کردیم با اینکه روح از موجودات عینی و از اعیان خارجی است و وحی به معنای کلام پنهان است، از این باب است که این سلسله از موجودات یعنی ارواح که موجوداتی طاهر و مقدسند همانطور که موجوداتی مقدس از خلق خدا هستند یکی از کلمات خدای تعالی نیز هستند همانطور که در قرآن عیسی بن مریم را کلمه خدا نامیده و فرموده: ((و كلمته القیها الی مریم و روح منه))

پس روح را از این رو کلمه نامیده که مانند سایر کلمات بر مراد صاحب خود دلالت می کند و وقتی جائز باشد روح را کلمه بنامیم پس جائز خواهد بود که آن را وحی نیز بنامیم، و اگر در آن آیه عیسی بن مریم را کلمه ای از خود (کلمه منه) دانسته بدین جهت بوده که پیدایش عیسی به وسیله کلمه ((ایجاد)) بوده بدون اینکه سببهای عادی که در تکون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اینکه خود قرآن صریحا فرموده: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون))

خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح این را نیز فرموده: ((قل الروح من امر ربی)) و ظاهر از کلمه ((من)) این است که حقیقت جنس را معنا می کند همچنانکه این کلمه در سایر آیات وارد در این باب بیانیه است، مانند آیه ((یلقی الروح من امره)) و آیه ((تنزل الملائکة بالروح من امره)) و آیه ((واوحینا الیک روحا من امرنا)) و آیه ((تنزل الملائکة والروح فیها باذن ربهم من کل امر)) که در همه اینها کلمه من می فهماند روح از جنس و سنخ امر است.

آنگاه امر را بیان کرده و می فرماید: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان المذی بیده ملکوت کل شیء)) که در درجه اول می فهماند امر او عبارت است از کلمه ((کن)) که همان کلمه ایجادی است که عبارت از خود ایجاد است و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۷۳

لیکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات است، این معنای امر خدا است، و از جمله دلیلهائی که می رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر کلام خدا هستند آیه ذیل است که می فرماید: ((وما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)) که امر خدای را بعد از آنکه یگانه معرفی نموده به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجی بودن است و از آن فهمیده می شود که موجودات خارج با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند معذک جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می گردد از این جهت امر خدا نیست بلکه خلق خداست همچنانکه فرمود: ((الاله الخلق و الامر)) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

این معنا از کلام دیگر خدای سبحان به خوبی استفاده می شود که فرمود ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) زیرا در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می کند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر ((کن)) خاطر نشان می سازد (دقت فرمائید) و همچنین نظیر این آیه است آیه ((ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ... ثم انشاهنا خلقا آخر)) زیرا ایجاد خدای سبحان را که منسوب به خود او است و سلسله علل، تخیل و واسطه نیستند خلق دیگری نامیده.

از همه آنچه که گفته شد این معنا به دست آمد که امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخیل نیستند و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه گیری نمی شود.

و در درجه دوم این معنا را خاطر نشان می سازد که امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، و فراموش نشود که ملکوت، ابلیس از ملک است بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است آنچنان که فرمود: ((اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض)) و نیز فرمود: ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض)) و نیز فرمود: ((تنزل الملائکة والروح فیها باذن ربهم من کل امر)) موارد اطلاق و استعمال کلمه ((روح)) در آیات قرآن مجید

پس، از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به

اواست بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تاءثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود ما فوق نشاء مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت است .  
 و خدای سبحان امر روح را به اوصاف مختلفی توصیف فرموده یکی اینکه آن را به تنهایی ذکر کرده مانند آیه ((یوم یقوم الروح والملائکة صفا ونیز مانند تعرج الملائکة والزوح الیه ...))

از کلام خدای سبحان چنین بر می آید که این روح گاهی با ملائکه است همچنانکه آیات زیر بدان دلالت دارد که می فرماید:  
 ((من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک )) و ((نزل به الروح الامین علی قلبک )) و ((قل نزله روح القدس )) و ((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا .

و گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود و در این باره فرموده است : ((ثم سوبه ونفخ فیه من روحه )) و نیز فرموده : ((فاذا سویته ونفخت فیه من روحی ))

و گاهی دیگر آن حقیقتی که با مؤ منین است نامیده شده است و در این باره فرموده : ((اولئک کتب فی قلوبهم الایمان وایدهم بروح منه )) اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه : ((اومن کان میتا فاحیناه وجعلنا له نورایمشی به فی الناس )) برای اینکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است .

و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیده شده است که انبیاء با وی در تماسند و در این باره فرموده : ((ینزل الملائکة بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان اندروا...)) و نیز فرموده ((وآتینا عیسی بن مریم البینات وایدناه بروح القدس )) و نیز فرموده : ((وکذلک اوحینا الیک روحا من امرنا)) و آیاتی دیگر . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۷۶

و گاهی به آن حقیقتی اطلاق می شود که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد، و پاره ای از آیات اشعار به این معنا دارد، یعنی زندگی حیوانات و نباتات را هم روح نامیده چون همانطور که گفتیم حیات متفرع بر داشتن روح است .

پس ، از آن چه گذشت با تمام طول و تفصیلش معنای آیه ((یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی )) روشن شد، و معلوم شد که جواب آیه از سؤال از روح مشتمل بر بیان حقیقت روح است ، و اینکه روح از مقوله امر است ، به آن معنایی که گذشت .  
 و اما جمله ((وما اوتیم من العلم الاقلیلا)) معنایش این است که آن علم به روح که خداوند به شما داده اندکی از بسیار است ، زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است ، و شما از آن آثار بی خبرید .

اقوال مختلف و متعدد مفسرین درباره مراد از روح در آیه : ((یسئلونک عن الروح ...))

این بود نظریه ما در باره روح ولی مفسرین در اینکه مراد از روح که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب قرار گرفته چیست اقوال مختلفی دارند .

بعضی از ایشان گفته اند: مراد از روح که در آیه از آن سؤال شده همان روحی است که خدای تعالی در آیه ((یوم یقوم الروح والملائکة صفا)) و در آیه ((تعرج الملائکة والزوح الیه ...)) از آن اسم برده ، ولی این مفسرین دلیلی بر گفته خود ارائه نداده اند .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ، جبرئیل است ، زیرا خدای تعالی او را روح نامیده و فرموده : ((نزل به الروح الامین علی قلبک )) دلیل ایشان همین است که خدا او را روح نامیده ، ولی صرف نامیدن ، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا کلمه روح بیاید به معنای جبرئیل باشد، علاوه بر این ما در آغاز گفتار خاطر نشان ساختیم که تسمیه جبرئیل به روح معنای خاصی دارد، و اگر این معنا نبود می بایستی عیسی و جبرئیل شخص واحدی باشند چون خدای سبحان عیسی را نیز در کلام خود روح نامیده .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح ، قرآن کریم است ، چون خدای سبحان آن را روح خوانده ، و حاصل سؤال و جواب در آیه مورد بحث این است که مردم از تواز قرآن می پرسند که آیا از امر خداست و یا از خود تو؟ جوابش ان بگو که از ناحیه امر

پروردگار من است، و غیر از پروردگار من کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد، و به همین جهت قرآن آیتی است معجزه که بر صحت رسالت من دلالت دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۷۷

و شما علمتان به قرآن بسیار کم است، و احاطه به آن ندارید تا بتوانید مثل آن را بیاورید، سپس اضافه کرده اند که آیه بعد هم که می فرماید: ((ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک)) (این معنا را تائید می کند.

این قول نیز صحیح نیست، و همان ایرادی که به وجه قبلی کردیم به این نیز وارد است، زیرا صرف اینکه در کلام خدای سبحان روح به معنای قرآن آمده باشد دلیل نمی شود بر اینکه هر جا که این کلمه اطلاق شده به معنای قرآن بوده باشد، علاوه بر این قبلا هم گفتیم که روح در آیه ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا)) (به معنای قرآن نیست، و اشکالی را هم که به این معنا وارد می شد بیان نمودیم، از این هم که بگذریم آیه ((ولوشئنا)) که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد چنین نیست، که تنها این قول را تائید کند، بلکه مؤید اقوال دیگری نیز هست.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح، روح انسانی است، چون متبادر از آن هر جا که اطلاق شود همین معنا است، و پاسخ ((قل الروح من امر ربی)) (در حقیقت، طفره رفتن از جواب ونهی از غور در فهم حقیقت روح است، چون روح از امر خداست که خدا علم آن را به خود اختصاص داده و احدی را به حقیقت آن راه نداده است. قائلین به این قول سپس اختلاف کرده اند در اینکه آیا روح جسمی است هوئی و لطیف که در جوف بدن آمد و شد می کند، و یا آنکه جسمی است هوئی در هیات و شکل بدن که در بدن حلول نموده بعد از مرگ از بدن بیرون می شود، و یا آنکه اجزای اصلی بدن است که در قلب جای دارد، و یا آنکه حالتی است برای بدن، و یا آنکه همان بدن آدمی است و یا چیزی غیر اینها، و هر کدام از ایشان یکی از این احتمالات را اختیار کرده اند.

اشکال این قول این است که قبول نداریم متبادر از لفظ روح در کلام خدای سبحان روح آدمی باشد، و دقت و تدبر در آیات کریمه ای که متعرض کلمه روح شده احتمالاتی را که این قائلین بر سر آنها اختلاف کرده اند همه را دفع می کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح، مطلق روحهائی است که در کلام مجید خدای تعالی آمده، و مقصود از سؤال این است که آیا این روح ها که در قرآن آمده آیا قدیمند یا حادثند، جواب داده که روح، حادث از امر خدا و فعل او است و فعل خدا حادث است نه قدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۷۸

اشکال این قول این است که هر چند این تعمیم صحیح است لیکن ارجاع سوال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا کردن جواب به طوری که با این سؤال جور و مناسب در آید ادعائی است بدون دلیل و لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

مفسرین، گذشته از این اختلاف، اختلاف دیگری در معنای ((قل الروح من امر ربی)) (دارند که آیا این جواب، جواب مثبتی است، یا آنکه طفره رفتن از جواب و توجه نکردن به سؤال است، و وجه و اقوالی که در معنای روح نقل کردیم از نظر مناسبت با این دو قول مختلفند، پاره ای از آن اقوال با قول اول مناسبت، و پاره ای دیگر با قول دوم، که اگر دقت فرموده باشید ما در نقل هر یک از آن اقوال اشاره به این جهت نیز کرده ایم.

سپس اختلاف دیگری کرده اند که مخاطبین به این آیه چه کسانی هستند؟ و اینکه می فرماید: ((شما از علم بهره ای داده نشده اید مگر اندکی)) (آیا مخاطب به آن قوم یهود است و یا قریش؟ - البته اگر قریش باشند قطعا یهودیها یادشان داده اند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین سوالی بکنند - و یا آنکه مخاطبین به آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و سایر مردمند؟ مناسب تر به سیاق آیات این است که مخاطبین به خطاب ((وما اوتیتم)) (یهود باشد، و جمله مذکور تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند، چون در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهود معروف به علم و دانش بوده اند، و در این کلام و خطاب هم مختصر علمی برای آنان اثبات کرده.

و اما قریش و کفار عرب که در پاره ای آیات قرآن از ایشان با جمله ((الذین لا یعلمون)) (تعبیر شده مردمی جاهل بوده اند.

وَلَكِنَّ شَيْئًا لَّنِيذِهِنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (۸۶) کلامی است متصل به ما قبلش ، زیرا آیه قبلی اگر چه متعرض مطلق روح بود که خود دارای مراتب مختلفی است اما بر حسب سیاق آیات مورد بحث که درباره قرآن گفتگوداشت می فهمیم که مقصود از آن خصوص آن روحی است که از آسمان بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نازل می شود وقرآن را به او القاء می کرد.

وبنا براین ، معنای آیه مورد بحث - و خدا داناتر است - چنین خواهد شد آن روح که بر تونازل می شود وقرآن را به امر ما به توالقاء می کند از تحت قدرت ما خارج نیست و قسم می خورم که اگر بخواهیم همان روح را که کلمه القاء شده ما به تو است ، از بین می بریم ، آن وقت است که دیگر کسی را که به نفع تو وعلیه ما وکیل به آن باشد نخواهی یافت یعنی کسی را نخواهی جست که از تودفاع نموده و ما را محکوم و مجبور به برگرداندن آن نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۷۹

واز این معنا برمی آید که اولامراد از ((الذی اوحینا الیک )) (آن روح الهی است که کلمه القاء شده به رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بوده و همان حقیقتی است که آیه ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا)) (به آن اشاره می کند.

وثانیا اینکه مراد از وکیل ، وکیل مطالبه و برگرداندن آن چیزی است که خدا گرفته است ، نه وکیل در حفظ قرآن و تلاوت آن که بعضی از مفسرین پنداشته اند، ومعلوم است که این تفسیر مبنی بر این است که مراد از ((الذی اوحینا الیک )) (قرآن باشد، نه روح که آورنده آن است ، و حال آنکه جلوتر گفتیم مراد از آن روح است .

إِلَارَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَیْكَ كَبِيرًا (۸۷) کلمه ((الَّا)) استثناء از جمله ای است که به خاطر دلالت سیاق حذف شده و تقدیر کلام چنین بوده : توبه آنچه اختصاص یافتی اختصاص نیافتی و آن موهبتی که به تو عطا شد که عبارت از نازل شدن روح و ملازمتش با تو است به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتی از پروردگارت ، آنگاه آن رحمت را تعلیل نموده و فرموده : ((ان فضله کان علیک کبیرا - همانا فضل او بر تو بسیار بزرگ است )) ومعلوم است که این جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است .

تحدی عمومی (همه انس و جن ) و به تمامی خصوصیات قرآن (نه فقط بلاغت و فصاحت )

قُلْ لَّنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا (۸۸) کلمه ظهیر به معنای کمک کار و ماءخود از ظهر است مانند کلمه رئیس که ماءخود از ((راءس )) است ، و کلمه ((بمثلة )) (از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای مضمیر است ، و ضمیر آن به قرآن برمی گردد.

در این آیه به روشنی و صراحت تحدی شده است ، و ظهور در این دارد که به تمامی خصوصیات قرآن و صفات کمالی که از نظر لفظ و معنا دارد تحدی شده ، نه تنها به فصاحت و بلاغت لفظ آن ، زیرا اگر منظور معجزه بودن لفظ آن بود دیگر معنا نداشت که همه جن و انس را دخالت دهد، بلکه باید می فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمی توانند به مثل آن بیاورند.

علاوه بر این ظاهر آیه می رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد، به شهادت اینکه می بینیم در این عصر هم که اثری از فصحا وبلغای آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۸۰

مانده و به بانگ بلند تحدی می کند.

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَاَبٰی اَكْثَرُ النَّاسِ اِلَّا كُفُوْرًا (۸۹) ((تصریف امثال )) (به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیانهای مختلف و اسلوبهای گوناگون ایراد کردن است ، و ((مثل )) (به معنای توصیف مقصود است به چیزی که آن را مجسم و ممثل کند و ذهن شنونده را به آن نزدیک گرداند، و کلمه ((من )) (در جمله ((من کل مثل )) (برای ابتداء غایت است ، مراد این است که ما هر مثلی را که روشنگر راه حق و راه ایمان و شکر باشد برای ایشان بیان کردیم ، ولی بیشتر مردم جز راه کفران را نپیمودند، و این کلام همانطور که ملاحظه می کنید، در مقام توییح و ملامت است .



و در جمله ((اكثر الناس))، اسم ظاهر ((ناس)) به جای ضمیر ((هم)) به کار رفته، و در اصل ((اكثرهم)) بوده، و شاید جهت این تعبیر این بوده که خواسته است اشاره به این نکته کند که سر کفران ایشان همین است که ناسند همچنانکه در آیه ((وكان الانسان كفورا)) نیز گذشت که کفران، خاصیت انسان بودن است.

و معنای آیه این است که سوگند می خوریم که ما در این قرآن برای مردم مکرر مثلها آوردیم که حق را برایشان روشن می کرد، و ایشان را به ایمان به ما و شکر نعمتهای ما دعوت می نمود، ولیکن بیشتر مردم جز راه کفران نپیمودند و شکر ما نگزاردند.

مشروط کردن مشرکین ایمان خود را به معجزاتی غریب و ناممکن!

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا (۹۰)... كِتَابًا نَقْرُؤُهُ كَلِمَةً (فجر)) به معنای باز کردن و شکافتن است، و همچنین است کلمه ((تفجیر)) با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می رساند، و ((ینبوع)) به معنای چشمه ای است که آبش خشک نمی شود، و کلمه ((خلال)) به معنای وسط و اثناء هر چیزی است، و ((کسف)) جمع کسفه است همچنانکه قطع جمع قطع است، هم بر وزن آن است و هم به معنای آن، و کلمه ((قبیل)) به معنای مقابل است، مانند عشیر که به معنای معاشر است و کلمه ((زخرف)) به معنای طلاست، و ((رقی)) به معنای صعود و بالارفتن است.

این آیات آن معجزاتی را حکایت می کند که قریش علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اقتراح واز وی مطالبه می کرده اند. و با وجود قرآن که معجزه جاودانی است ایمان آوردن خود را مشروط به آن می نمودند، چون می خواستند قرآن را یکدستی گرفته آن را خوار بشمارند.

و معنای آن این است که ((قالوا)) یعنی قریش گفتند: ((لن نؤمن لك)) ای محمد به تو ایمان نمی آوریم ((حتی تفجر)) تا آنکه بشکافی ((لنا من الارض)) برای ما از زمین مکه با همه کم آبی ((ینبوعا)) چشمه آبی که آبش خشک نشود ((او تکون - اعجازا - لك)) تا اینکه به عنوان معجزه برای تو بوده باشد (جنه من نخیل و عنب فتفجر الانهار) باغی از خرما و انگور که در آن نهرها جاری سازی ((خلالها)) در وسط آن بهشت ((تفجیرا جاری ساختنی)) (او تسقط السماء کما ز عمت)) و یا آسمان را فروریزی همانطور که خودت (در سخنان) ادعا کردی.

(این جمله اشاره است به حکایت کلام خدا که فرموده بود: ((اونسقط علیهم کسفا من السماء)) واز همینجا فهمیده می شود که سوره اسری بعد از سوره سباء نازل شده) ((علینا کسفا)) یا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فروریزی ((اوتاتی باللّه والملائکة قبلا ویا خدا و ملائکه را در مقابل چشم ما حاضر کنی تا آنها را ببینیم)) (او یکون لك بیت من زخرف)) و یا خانه ای از طلا داشته باشی ((اوترقی فی السماء)) و یا به آسمان بالاروی و ((لن تؤمن لرقتیک)) و هرگز به بالارفتن ایمان نیاوریم ((حتی تنزل علینا)) تا آنکه بر ما نازل کنی ((کتابا نقروه)) کتابی را که بخوانیم.

قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (۹۳) تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شاءن پیامبر (ص) نیست

در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را فرمان می دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد واز رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) توقع می کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلا محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می گفتند: ما ایمان نمی آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین وچنان کند و این امور غیر معقول و غیر ممکن را از خدا می خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری سازی و چه کنی و چه کنی.

اگر منظور شاءن این بوده که آن جناب به این عنوان که یک فرد از افراد بشر است این کارها را انجام دهد که زهی نفهمی، زیرا

بشر کجا و چنین قدرت مطلقه و غیر متناهی و محیط حتی بر محالات ذاتی کجا؟ واگر مقصودشان این بوده که آن جناب از این جهت که مدعی رسالت است چنین کارهایی را بکند که زهی لجاجت، زیرا رسالت کجا چنین اقتضائی دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۲

رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آنچه را خداوند به او پیغام داده و مأمور به ابلاغ بر بندگانش کرده که از راه انذار و تبشیر ابلاغ کند، نه اینکه قدرت غیبی خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفریدن هر چه که بخواهد قدرت دهد و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد خود آن جناب چنین ادعائی نکرده و بارها خاطر نشان ساخته که من مانند شما یک فرد بشرم با این تفاوت که به من وحی می شود، پس این اقتراح و پیشنهاد ایشان با اینکه واضح البطلان است پیشنهاد عجیبی است.

و به همین جهت پیامبر خود را مأمور نموده که در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گراف و تفویض قدرت که از گفته ایشان بر می آمد منزله نماید (بعید نیست که از جمله «قل سبحان ربی» تعجب هم استفاده بشود چون مقام بسیار مناسب آن را دارد)، و در ثانی بصورت استفهام بفرماید: «هل کنت الابرار رسولاً» (مگر من جز یک فرد بشرم؟، و همین جواب، خود مؤید این است که جمله «سبحان ربی» در مورد تعجب و به منظور افاده آن آمده باشد، و معنا چنین باشد که اگر این اقتراح و توقعات آن من از این نظر است که من محمد و فرزند عبدالله هستم که از این نظر من یک فرد بشر هستم و هیچ بشری قدرت بر انجام این امور ندارد، و اگر از این نظر از من چنین توقعاتی می کنید که من رسول خدایم که معنای رسالت، داشتن قدرت بر اینگونه امور نیست و رسول جز گرفتن رسالت و رساندن آن شأنی ندارد، و معنای رسالت این نیست که دارای قدرت غیبی مطلق باشد.

از این بیان روشن شد که هر یک از دو کلمه «بشرا» و «رسولاً» دخالتی در تمامیت جواب ندارند، کلمه «تشر» جواب اقتراح ایشان است که آن جناب خودش چنین و چنان کند، و کلمه «رسولاً» جواب از این است که اگر تورا سولی از خدایت قدرت بر آوردن اینگونه امور را بگیر.

گفتار بعضی مفسرین در ارتباط به دو کلمه بشرا و رسولاً در آیه و اشکالات آن

بعضی از مفسرین گفته اند: تنها کلمه «رسولاً» در جواب دخالت دارد، و کلمه «بشرا» به عنوان مقدمه آورده شده، یعنی خواسته است قبلاً ایشان را از این اشتباه که مگر بشر هم رسول می شود بیرون آورده و بفهماند که پیغمبران گذشته هم از جنس بشر بوده اند، و آنگاه جواب دهد که پیغمبران جز بر آنچه که به دستشان سپرده شده قدرت بر آوردن چیز دیگری ندارند، و معنای پیغمبری این نیست که خداوند قدرت خود را به ایشان واگذار کرده باشد، و ایشان بتوانند به پروردگار خود تحکم کنند. پس معنای کلام این می شود که: «(مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟)» مفسر نامبرده سپس چنین گفته است: ما نمی توانیم هر دو کلمه بشرا و رسولاً را در نقطه اتکاء در جواب بدانیم زیرا اولاً با آنچه که از روایات بر می آید مخالف است برای اینکه از روایات بر می آید که مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خواست کردند که از خدای خود چنین و چنان بخواهد، نه اینکه خودش از پیش خود بیاورد تا در جوابشان گفته شود «(من جز بشری نیستم)» و در ثانی مستلزم این است که کلمه رسول، خبر بعد از خبر بوده و هر دو خبر «(کان)» (بوده باشند که ذوق سلیم این معنا را نمی پسندد.

اشکالی که در گفتار او هست این است که:

اولاً - حمل کردن کلمه «بشرا» بر پاسخ از این پندار که ممکن نیست فرستاده خدا از جنس بشر باشد حملی است بدون دلیل، زیرا در آیات قرآنی هیچ نقلی از چنین پنداری دیده نشده است.

و ثانیاً - آنطور هم که او جمله «هل کنت الابرار رسولاً» را معنا کرده باز نقطه اتکاء کلام «رسولاً» نیست، بلکه تشبیه رسول به سایر پیغمبران است چون معنای او این شد: «(مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟)» پس در نتیجه نقطه اتکاء کلام حذف شده و معلوم است که حذف معتمد کلام، سیاق را فاسد نموده و شنونده چیزی از آن نمی فهمد (دقت بفرمائید)

وثالثاً - اگر در روایات آمده که از آن جناب خواستند تا از پروردگارش در خواست اقتراحات ایشان را بکند در صورتی متبع است که صریح کتاب مخالف آن نباشد و گرنه به خاطر روایت دست از قرآن بر نمی داریم و قرآن صراحت دارد بر اینکه ((لن تؤمن لک حتی تفجر)) ((تا آنکه تو بر ایمان نهر بشکافی)) ((وتسقط السماء)) (یا آسمان را به زیر آوری، سبحان الله این چه بلند پروازی است در حق تاریخ و روایات آن، که حتی آن را بر کتاب خدا حکومت داده و در صورت مخالفت و معارضه صریح هم آن را بر قرآن مقدم بداریم).

ورابعاً - ادعای اینکه ذوق سلیم خبر بعد از خبر را نمی پسندد هیچ وجهی ندارد.

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (۹۴) استفهام در جمله ((ابعث الله بشرا رسولاً)) استفهام انکاری است، و جمله ((قالوا بعت الله...)) (حکایت حال کفار و وضع اعتقادات ایشان است، هر چند که عین این کلام را نگفته باشند).

و انکار نبوت و رسالت با اقرار به ثبوت اله، خود از عقائد بت پرستان است که در عین اقرار به وجود پروردگار زیر بار نبوت نمی روند، و همین خود قرینه بر این است که مقصود از کلمه ((ناس)) (در این آیه همان بت پرستان، و مراد از ایمانی که زیر بارش نرفتند ایمان به رسالت است).

بنابراین، معنای آیه این می شود که: چه باز داشت بت پرستان را - البته فراموش نشود که قریش و عموم عرب آن روز از این طائفه بودند - از اینکه به رسالت و یا به رسالت توایمان آورند؟ چیزی بازشان نداشت الا اینکه می پنداشتند رسول نمی تواند از جنس بشر باشد، و به همین جهت همواره با رسولان می ستیزیدند و دعوت ایشان را رد می کردند همچنانکه خدای تعالی در نظائر آیه ((لوشاء ربنا لانزل ملائکه فانا بمارسلتم به کافرون)) (پندار ایشان را حکایت نموده است)

قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنزَلْنَا عَلَيْهِم مِّن السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (۹۵) تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن در این آیه رسول خود را دستور می دهد که گفتار و انکار ایشان را نسبت به انکار رسالت بشر و نزول وحی را رد نموده و بفرماید: عنایت الهی چنین تعلق گرفته که اهل زمین را هدایت فرماید، و این صورت نمی گیرد مگر به وسیله وحی آسمانی، چون بشر از پیش خود هدایت نمی شود پس انسانها که در زمین زندگی می کنند هیچ وقت بی نیاز از وحی آسمانی نیستند، بناچار باید فرشته ای به عنوان رسول به یکدسته از ایشان که همان انبیاء هستند نازل گردد.

و این خصیصه زندگی زمینی و عیش مادی است که به هدایت الهی نیازمند است، و آن هم نمی شود مگر به وسیله نزول وحی از آسمان، حتی اگر فرضاً عده ای از فرشتگان هم در زمین زندگی کنند و محکوم به عیش مادی و زمینی شوند بر آنان نیز فرشته ای نازل می کردیم تا وحی ما را به ایشان برساند، آری این مساءله از خصائص زندگی زمینی است.

خواننده محترم به طوری که ملاحظه می فرماید عنایت و نقطه اتکاء در آیه شریفه به دو جهت است یکی اینکه زندگی بشر زمینی و مادی است و دوم اینکه هدایت که خدای تعالی آن را بر خود واجب کرده تنها از راه وحی آسمانی و به وسیله یکی از فرشتگان عملی است، و راه دیگری ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۵

و اتفاقاً همینطور هم هست و این دو جهت خود دوتا از مقدمات اساسی برهان بر نبوت عامه و اثبات آن است.

و اما اصراری که مفسرین کرده اند که معنای آیه را به این تنگنا مقید کرده اند که رسول هر جنسی باید از همان جنس باشد مثلاً رسول آدمیان آدمی و رسول فرشتگان، فرشته باشد صحیح نبوده و معنائی آنچنان با اهمیت هم نیست که نسبت به آن اصرار ورزیده اند، زیرا بشر بودن رسولان گسیل شده به سوی بشر با اینکه آموزندگان و مربیان بشرند امری است ضروری و از لوازم زندگی زمینی، پس آن نکته ای که گفتنی است و آیه کریمه به آن عنایت دارد همین است که زندگی بشر زمینی و مادی است و وحیی که از آسمان به ایشان می شود به وسیله فرشته ای آسمانی است، و این وحی هر چند برای بشر است ولیکن همه افراد بشر قابل دریافت

آن نیستند، آری افراد نوع بشر از نظر سعادت و شقاوت و کمال و نقص و پاکی و ناپاکی باطن مختلفند، تنها از میان افراد این نوع آن عده معدودی می‌توانند حامل و دریافت کننده آن باشند که مانند فرشته آورنده آن پاک و از مساس شیطان منزّه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبیاء هستند.

توضیح برهانی عقلی بر اینکه تحمل وحی خاص انبیاء الهی است

توضیح اینکه عنایت الهی اقتضاء دارد که خداوند هر نوع از انواع مخلوقات را به سوی کمال و سعادتش هدایت کند، و انسان نیز که یکی از انواع مخلوقات است مستثنای از این قاموس کلی و عمومی نیست و این را می‌دانیم که سعادت و کمال این نوع جز در زندگی اجتماعی صورت نمی‌گیرد، چون خصوص انسان موجودی است که باید دسته جمعی زندگی کند و قوانین و سنت هائی که مایه سعادت دنیا و آخرتش باشد در ظرف اجتماعیش جریان یابد، اختلافات قهری و اجتناب ناپذیری که در میان افراد اجتماعش پدید می‌آید برطرف کند.

واز آنجائی که زندگی این نوع از مخلوقات، زندگی شعوری است ناگزیر باید علاوه بر عقل و تمیز میان خیر و شر، مجهز به وسائل بیشتری برای پذیرفتن قانون و سنت باشد، زیرا اگر به غیر عقل چیز دیگری که مایه هدایت او باشد نمی‌داشت به سعادت مطلوبش نمی‌رسید، آری مایه اختلاف او همین عقل او است، و عقلی که خود مایه اختلاف است چگونه رفع اختلاف می‌کند پس ناگزیر باید به یک شعور دیگری هم مجهز باشد تا با آن شعور خود معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمالش را که خداوند به سویش می‌فرستد درک نماید، و آن شعور عبارت است از شعور وحی، و انسان دارنده آن عبارت است از نبی و پیغمبر.

و این برهان عقلی برهانی است تمام که از کلام خود خدای تعالی استفاده می‌شود و ما چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم این کتاب و در ضمن داستانهای نوح (علیه السلام) در جلد دهم آن با شرحی مفصل گذرانیدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۶

و اما آیه مورد بحث یعنی آیه ((قل لو كان في الارض ملائكة...)) (نکته دیگری علاوه بر برهان گذشته افاده نموده چنین می‌رساند که القاء وحی به سوی بشر حتما باید به وسیله فرستادن فرشته از آسمان صورت گیرد.

و حاصل مضمون آیه مذکور و آیه قبلش این است که تنها مانع پذیرفتن مردم دعوت تورا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را این است که ایشان پنداشته اند که رسالت بشر از ناحیه خدا محال است، و در این پندار خود خطا کرده اند، زیرا مقتضای زندگی زمینی از یک سو، و عنایت خدای تعالی نسبت به هدایت بندگانش از سوی دیگر اقتضاء می‌کند که خداوند فرستاده ای از جنس فرشتگان به سوی افرادی از بشر گسیل بدارد، و پیامهای خود را به وسیله آن فرشته به آن افراد برساند، و این به حدی اجتناب ناپذیر و لازم است که حتی اگر فرضا ساکنان زمین هم فرشتگان بودند باز خدای تعالی به افرادی از آنان که رسول خدا بودند فرشتگانی از آسمان می‌فرستاد تا وحی او را به ایشان ابلاغ نماید.

و این بیان به طوری که ملاحظه می‌فرمائید اولاً معنای رسالت بشری را می‌رساند و می‌فهماند که رسول عبارت است از انسانی که ملائکه ای از آسمان به سویش نازل شده دین خدا را به او ابلاغ و او به مردم ابلاغ می‌نماید.

و ثانیاً به برهان رسالت اشاره نموده می‌رساند که زندگی انسان در زمین از یک سو، و عنایت خدای سبحان به هدایت بندگان خود از سوی دیگر احتیاج به نزول دینی آسمانی را ایجاب می‌کند، چون ملائکه واسطه های هر نوع برکت آسمانیند، ناگزیر نزول دین بر بشر هم به وسیله ایشان صورت می‌گیرد، و این آمد و شد ملائکه عبارت است از رسالت، و آن شخصی هم که گیرنده وحی و دین خداست (که البته به خاطر اینکه باید دارای طهارت باطنی و روحی از امر خدا باشد افرادی از بشر خواهند بود، نه همگی ایشان) نبی و پیغمبر است.

توجهی به سیاق آیه و دلالت آن

از سیاق آیه چنین انتظار می‌رفت که در قب ال گفته مشرکین ((ابعث الله بشرا رسولا)) بفرماید: ((بعث الله فیهم ملکا رسولا)) ولیکن به دو جهت چنین نفرمود بلکه به جای آن فرمود: ((لنزلنا علیهم من السماء ملکا رسولا)) جهت اول اینکه: بهتر شبهه ایشان را برطرف سازد، زیرا بطور کلی وثنی‌ها و بت پرستان چه از فرقه برهمنیان و چه بودائیان و چه صابئین از مبعوث شدن یک فرد کامل بشر برای تکمیل آدمیان آنطور که مشرکین عرب انکار و تعجب می‌کردند انکار و تحاشی ندارند، و به طوری که از کتب مقدسه ایشان برمی‌آید، این مسأله را امری عادی شمرده و از آن شخص کامل به منجی و یا مصلح تعبیر نموده بعثتش را هم نزول اله به زمین و ظهور اله بر اهل زمین، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۷

و جلوه اله به صورت یک موجود زمینی تعبیر می‌کرده، - و به طوری که گفته شده - بودا و یوژاسف را همان کاملین می‌دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و یا جن و یا انسان در خود فرورفته می‌دانند، نه خدای سبحان را.

پس مشرکین از رسالت یک فرد برجسته و حشت و تعجب نداشته‌اند، بلکه چیزی که مورد انکار شدید ایشان است این است که فرشته که خود از آلهه و مورد پرستش است رسول به سوی یک فرد بشر گشته، دینی بیاورد که مردم بر طبق آن خدای تعالی را که به خیال ایشان اله غیر معبود است پرستند، و به همین جهت در آیه شریفه در جواب از توهم مشرکین رسالت فرشته به سوی یک فرد بشر را تصریح کرد تا مخالفت با خرافه ایشان را به حد کامل رسانده باشد، و بفهماند نه ملائکه معبود است، و نه خدای سبحان غیر قابل عبادت. جهت دوم اینکه: خواست اشاره کند، به عمومیت رسالت ملائکه، و بفهماند که در حقیقت ملائکه به شخص پیغمبر نازل نشده بلکه به عموم انسان نازل شده است، چیزی که هست تلقی و گرفتن وحی مخصوص به یک فرد از ایشان است، و اگر دیگران از آن محرومند به خاطر قصوری است که در خود ایشان است، و گرنه فیض خدای سبحان عمومی است، هر چند که مستفیض از آن اشخاص مخصوصی باشند.

همچنانکه فرمود: ((وما کان عطاء ربک محظورا)) و نیز فرمود: ((قالوا لن نومن حتی نوتی مثل ما اوتی رسل الله الله اعلم حیث یجعل رسالته))

و این آیه یعنی آیه مورد بحث آن روایاتی را که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در باره فرق میان رسول و نبی وارد شده تاءید می‌کند، زیرا در آن روایات آمده که رسول عبارت است از انسانی که ملک را می‌بیند و صدایش را می‌شنود، ولی نبی آن کسی است که پیام آسمانی را به صورت رؤیا می‌گیرد، و چیزی به چشم نمی‌بیند، و ما پاره‌ای از این اخبار را در جلد دوم این کتاب در ضمن بحث از نبوت ایراد کردیم.

و از لطائف قرآن کریم تعبیری است که در آیه مورد بحث از زندگی زمینی کرده و فرموده: ((فی الارض یمشون مطمئنین)) زیرا رفتن و انتقال مکانی از این سوبه آن سوی زمین، و قرار داشتن تحت جاذبه زمین از روشن‌ترین خواص زندگی مادی زمین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۸

چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار

قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۹۶) بعد از آنکه احتجاج مزبور را پایان برده و نیز بعد از آنکه معجزه رسالت آن جناب را که همان قرآن کریم و تحدی آن است خاطر نشان ساخت، و ایشان همچنان بر کفر و انکار خود پافشاری نموده اعتنائی نکردند، و همچنان بر اقتراح و پیشنهادات خرافی خود پافشاری نموده هیچ حقی را نپذیرفته و از حرف باطل خود دست برنداشتند اینک رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که مس‌اله را به گواهی خدا واگذار نماید چونکه خدای تعالی آنچه را که از او و از ایشان سر می‌زند شاهد است و می‌داند که پیغمبرش رسالت او را ابلاغ نموده و دعوت و احتجاج را به نهایت رسانده و عذری باقی نگذاشت، و ایشان هم شنیدند و حجت بر آنان تمام شد، و همچنان استکبار و عناد به خرج دادند.

بنابراین برگشت معنای جمله مورد بحث به این می‌شود که ای پیامبر من! دیگر حجت و مجادله با ایشان را بس کن و امر را به

مالک امور واگذار تا اوهر طور که می خواهد حکم نماید.

بعضی ها گفته اند: مراد از این آیه شاهد گرفتن خداست بر حقانیت دعوت و صحت رسالت گویا می گوید: همین برای حجت و دلیل بس که خدا شاهد بر رسالت من است و این کلام او است که بر رسالت من تصریح می کند، و اگر بگوئید از کجا که این قرآن کلام خدا باشد و از افتراءات تون باشد در پاسخ می گویم اگر از افتراءات من که یک فرد مانند شمایم بوده باشد باید شما هم بتوانید مثل من آن را بیاورید، ولی هرگز نخواهید توانست، هر چند که جن وانس یار ومدد کار شما باشند.

و این حرف هر چند حرف خوبی است ولیکن ذیل آیه یعنی جمله ((بینی و بینکم)) و همچنین جمله ((آنه کان بعباده خیرا بصیرا)) بطوری که دیگران هم گفته اند با آن نمی سازد زیرا اگر مقصود از آیه این معنا بود جا داشت بفرماید: ((شهیذا لی علیکم - خدا شاهد من بر علیه شما است)) و یا بفرماید: ((شهیذا علی رسالتی - خدا گواه رسالت من است)) و یا عبارتی دیگر نظیر آن.

مطلب دیگری که باید خاطر نشان ساخت این است که آیه مورد بحث و دو آیه قبل از آن مسجع به کلمه رسولا است یعنی آخر سه آیه این کلمه آمده و این در همه قرآن تنها موردی است که سه آیه پی در پی در مسجع و قافیه متحد باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۸۹

وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ... این آیه به طوری که از سیاق کلام بر می آید تتمه خطاب اخیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که به وی می فرمود: ((قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم - بگو خدا گواه میان من و شما است)) و در نتیجه معلوم می شود آیه مورد بحث کنایه از این است که دیگر حجت بر ایشان تمام شده و ضلالتشان حتمی گشته و دیگر امیدی به هدایتشان نیست.

و بنابراین، خلاصه معنای آیه این می شود که: ای رسول من! به مخالفین اعلام کن که دیگر حرفی با ایشان نداری و دیگر علیه ایشان احتجاج و استدلال نخواهی داشت، زیرا هدایت کار خدا است که هیچکس در آن شرکت ندارد، پس هر کس که خدا هدایتش کند تنها او راه را یافته است و بس، و کسی که خدا گمراهش کرده باشد و براهش نینداخته باشد توای رسول من هرگز یاوری به غیر خدا برایش نخواهی یافت و خدا هم که ایشان را هدایت نمی کند، پس نه خدا ایشان را هدایت می کند و نه غیر خدا یاوران دیگری دارند، دیگر چه جای بگومگویی با ایشان است؟ پس بیش از این خود را به امید هدایت شدن ایشان به زحمت نینداز.

از همینجا می توان فهمید که اینکه بعضی گفته اند: ((آیه مورد بحث کلامی جداگانه و ابتدائی است و کلمه ((بگو)) ی دیگری از اول آن حذف شده)) گفتار صحیحی نیست.

و اگر یار و یاور را بطور جمع آورده و فرموده ((اولیاء)) (با اینکه اگر مفرد آورده بود مبالغه بیشتری را داشت برای اشاره به این بود که اگر به غیر خدا یاور دیگری داشته باشند ناگزیر این یاور یا همان بتهای ایشان است که خود بسیار زیادند، و یا سایر اسباب مادی عالم است که آنها نیز زیادند.

و در اینکه فرمود: ((ومن یهد الله فهو المهتد)) (التفات از تکلم با غیر (ما) به غیبت (او) را به کار برده، و گرنه جا داشت بفرماید: ((ومن نهده فهو المهتد - هر که ما او را هدایت کنیم راه یافته است)) چون هم قبل از این جمله سیاق، سیاق تکلم بود و می فرمود: ما از آسمان ملکی رسول می فرستادیم و هم سیاق جمله بعد که می فرماید ((ونحشرهم - و ما ایشان را کر و کور محشور می کنیم)) و در وسط این دو سیاق ناگهان سیاق را به غیبت تبدیل نموده فرمود: ((وهر که خدا او را هدایت کند)) و جهت این تبدیل سیاق شاید این باشد که اگر تبدیل نمی کرد و می فرمود: ((هر که ما هدایتش کنیم، و هر که ما گمراهش سازیم باعث می شد که شنونده گمان کند ملائکه هم در هدایت و گمراهی بندگان دخالت دارند، و در این دو امر با خدا شریکند و آن وقت آیه مشتمل بر تناقض گویی می شد، برای اینکه دنبال همین جمله دارد: ((فلن تجد لهم اولیاء من دونه - به غیر از خدا هرگز ولی و یاوری برای ایشان



نخواهی یافت (( یعنی خواهی دید ایشان که ملائکه را اولیای خود می‌پندارند و آنها را معبود خود خیال کرده و می‌پرستند به غیر خدا اولیای دیگری ندارند.

وجمله ((ونحشرهم یوم القیامه علی وجوههم)) تا آخر دوآیه معنایش روشن است زیرا کلمه ((عمی)) و ((بکم)) و ((صم)) جمع اعمی و ابکم و اصم، به معنای کوران و لالان و کران است و کلمه ((خبت)) از خبوالنار به معنای سکونت و آرام شدن شراره آتش است، کلمه سعیر هم به معنای زبانه آتش است، پس معنای آیه این است که هر گاه زبانه های آتش فرونشست دوباره افروخته ترش می‌کنیم.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...معنای جمله: ((قادر علی ان یخلق مثلهم))

((کفور)) به معنای جحود و هر دوه معنای انکار از در لجبازی است، و این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مسأله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می‌شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می‌گفتند: ((اذا کنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون خلقا جدیدا - آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟))

خدای تعالی در پاسخشان می‌فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همینکه خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است.

بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او

در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می‌گوییم تشبیه ومانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا وهم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملائک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن معدوم و باطل نمی‌گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد همچنانکه در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او همچنان حسین پسر تقی بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۱

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟ در جواب می‌گوییم آیه شریفه ((وقالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم)) که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می‌شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می‌شوید و نه نابود می‌گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و حفظ می‌کند، و اما آنکه در قبر می‌پوسد و تار و پودش متلاشی می‌گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود.

این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می‌داند.

پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله ((یخلق مثلهم)) نمی‌خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه اش آن شد که

پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: ((آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدید دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می شویم)) همه مربوط به شؤ و ن بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همنند.

بعضی از مفسرین گفته اند که: مراد از کلمه ((مثلهم)) خود آنان است، نه مانند ایشان، همچنانکه ما نیز به یکدیگر می گوئیم: ((مثل تو کسی چنین کاری نمی کند)) یعنی توهم چنین کاری نمی کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۲

ولیکن این توجیه بی اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست.

و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را نمی کند پس توهم که مثل او هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنائی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤ کدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن.

وجمله ((وجعل لهم اجلا- لاریب فیه)) ظهور در این دارد که مراد از اجل، همان مرگ است، زیرا کلمه مزبور دو قسم استعمال دارد یکی مدت زندگی از حین ولادت تا مرگ و یکی هم سرآمد زندگی که مقارن با مرگ است، به هر معنا که باشد مرگ را شامل است و اگر در این جمله مرگ را یاد آوری می نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جرات و جسارت بر خدا و تکذیب آیات اودست بردارند و بدانند که خدای تعالی می تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد.

بنابراین، جمله: ((وجعل لهم اجلا لاریب فیه)) ناظر به جمله ((ذلک جزاءهم بآئینهم کفروا بآیاتنا)) می باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنایی را می دهد که آیه ((والذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون... اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض... وان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبای حدیث بعده یؤ منون)) در مقام افاده آن است.

این معنا استظهاری است که ما از آیه مورد بحث کردیم.

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که: مراد از اجل، روز قیامت باشد، ولیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست برای اینکه قبل از این جمله داستان انکار معاد را از ایشان نقل می کرد، و علیه آن احتجاج می کرد که خدا قادر است دوباره زنده شان کند، و در چنین زمینه ای مناسب نیست قیامت را مسلم و ((لاریب فیه)) بگیرد.

و نظیر این کلام گفتار بعضی دیگر است که جمله ((وجعل لهم اجلا لاریب فیه)) را یک احتجاج دیگری برای اثبات معاد دانسته اند.

وبه هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قیامت خیلی مهم نیست چون نتیجه ای ندارد فقط خواستیم بگوئیم این احتجاج خالی از تکلف نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۳

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَفْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا (۱۰۰) کلمه قتور به معنای بخیل تفسیر شده البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد، و در مجمع البیان گفته: کلمه: قتر، به معنای تنگی است، و قتور مبالغه در همان معنا است، و وقتی گفته می شود: قتر یقتر و یا تقتر و یا اقتر و یا قتر در همه آنها معنا یکی است، و آن این است که فلانی در خرج کردن امساک می کند.

خدای تعالی در آیه مورد بحث کفار را بر آن معنایی که در آیه: ((وما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءهم الهدی الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا)) گذشت یعنی بر جلوگیری و کارشکنی در پیشرفت دعوت انبیاء (علیهم السلام) بر منع از رسالت بشر تویخ می نماید، و معنای خود آیه روشن است.

## بحث روایتی

در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: شفاء همه در علم قرآن است، زیرا این خدای تعالی است که می فرماید: ((ما هوشفاء ورحمة للمؤمنین...))

روایاتی درباره نیت و عمل در ذیل جمله: ((کلعمل علی شاکلته))

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به من فرمود: نیت از عمل بهتر است و اصلا نیت عمل است، آنگاه این کلام خدای عزوجل را قرائت نمود که می فرماید: ((کلعمل علی شاکلته))، یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند.

مؤلف: اینکه امام فرمود: اصلا نیت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنوی است. و در همان کتاب به سند خود از ابی هاشم روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان در دنیا این بود که برای همیشه گناه و نافرمانی خدا بکنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۴

و همچنین اگر اهل بهشت همیشه در بهشت بمانند برای این است که نیتشان در دنیا این بوده که همیشه خدا را اطاعت کنند پس به خاطر نیت است که آن دسته و این دسته مخلدند آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((کلعمل علی شاکلته)) و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می کند.

مؤلف: این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است، رسوخی که باعث می شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضیح اینکه نف س در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دورا داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در آن رسوخ نمود استعداد آن دیگرش به کلی باطل می شود، عیاشی هم در تفسیر خود این روایت را از ابی هاشم از آن جناب نقل کرده است. چند روایت درباره شائن نزول آیه: ((یسئلونک عن الروح...)) و بیان مراد از روح

و در الدر المنثور است ((که احمد و ترمذی که ترمذی حدیث را صحیح دانسته)) و نسائی و ابن منذر و ابن حبان و ابوالشیخ در کتاب عظمت و حاکم ((که وی نیز روایت را صحیح دانسته)) و ابن مردویه و ابونعیم و بیهقی هر دودر کتاب دلائل خود، همگی نامبردگان در ذیل آیه: ((یسئلونک عن الروح)) از ابن عباس روایت کرده اند که گفت قریش به یهودیان مراجعه کردند که از امور دینی چیزی به ما یاد دهید تا از این مرد پرسیم ((شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد)) یهودیان گفتند: از او از روح پرسید، ایشان از آنجناب پرسیدند که روح چیست؟ این آیه نازل شد: ((یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیت من العلم الاقلیلا))

وقتی این آیه را در پاسخ شنیدند گفتند: اتفاقا ما علم بسیاری داریم ما تورات داریم، و هر که تورات داشته باشد چیز بسیاری دارد، در پاسخ این سخنشان این آیه نازل شد: ((قل لوکان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مدادا))

مؤلف: به طریق دیگری از عبدالله بن مسعود و از عبد الرحمان بن عبد الله بن ام الحکم روایت شده که اصلا سؤ ال نامبرده را خود یهود و در مدینه از آن جناب کرده اند، و آیه هم در جواب آن در مدینه نازل شده و لیکن مکی بودن سوره و همچنین وحدت سیاق آیات آن با این روایت سازگار نیست.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن انباری ((در کتاب اضداد)) و بیهقی ((در کتاب اسماء و صفات)) از علی بن ابیطالب (علیه السلام) روایت کرده اند که در ذیل آیه: ((و یسئلونک عن الروح)) فرموده: روح یکی از فرشتگان است که هفتاد هزار روی دارد و هر رویش هفتاد هزار زبان دارد و هر زبانش با هفتاد هزار لغت حرف می زند و خدا را تسبیح می کند،

و خدای تعالی از هر تسییح او فرشته ای خلق می کند که تا روز قیامت با فرشتگان پرواز می نماید.

مؤلف: از جنس ملک بودن روح با ظاهر عده ای از آیات قرآنی نمی سازد، چه ظاهر بسیاری از آیات این است که روح خود یک نحوه مخلوقی است که فرشته آن را نازل می کند مانند آیه: ((ینزل الملائکة بالروح من امره))، و آیاتی دیگر، و همچنین با روایات هم نمی سازد، و ما در تفسیر جمله ((ینزل الملائکة بالروح من امره)) (در سوره نحل حدیثی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که ملک بودن روح را انکار می کرد، و به همین آیه استدلال فرمود: بنابراین عبرت در مسأله روح به روایاتی است که اینک از نظر شما می گذرد. در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از آیه: ((یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی)) (سؤال نمودم، فرمود: روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، و همان روح همراه امامان نیز هست، و از عالم ملکوت است.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست و این روایت با مدلول آیات به شرح و توضیحی که دادیم موافقت دارد. و در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که از آن دو بزرگوار معنای آیه: ((یسئلونک عن الروح)) (را پرسیدند در جواب فرمودند خدای تبارک و تعالی احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چیز بدون جوف، پس روح خلقی است از خلایق او که دارای چشم و نیرو و تاءبید است، و خداوند آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنین قرار می دهد.

مؤلف: اگر در صدر این روایت متعرض معنای صمد شدند برای این بوده که خواسته اند از توهمی که ممکن است از تعبیر ((و نفخت فیه من روحی - از روح خود در اودمیدم)) (به ذهن در آید جلوگیری کرده باشند، چون آدمی از تعبیر نامبرده در این توهم می شود که خداوند نیز مانند ما دارای جوفی و بدنی و روحی دمیده در بدن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۶ و در همان کتاب از ابی بصیر از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که در پاسخ ابی بصیر از آیه: ((و یسئلونک عن الروح من امر ربی)) (فرموده: همان است که در همه جنین‌گان هست، ابا بصیر می گوید پرسیدم: آن چیست؟ فرمود از عالم ملکوت و از قدرت است.

مؤلف: این روایات مؤید آن بیانی است که ما برای آیه نموده گفتیم: آن روحی که از حقیقتش پرسش شده حقیقتی وسیع و دارای مراتبی مختلف است و نیز از ظاهر روایت آخری بر می آید که روح حیوانی نیز مجرد و از ملکوت است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن اسحاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت روزی عتبه و شبیه دو پسر ربیع و ابوسفیان پسر حرب و مردی از قبیله بنی عبد الدار و ابا البختری برادر بنی اسد و اسود بن مطلب و ربیع بن اسود و ولید بن مغیره و ابو جهل بن هشام و عبدالله بن ابی امیه و امیه بن خلف و عاص بن وائل و نبیه و منبه سهمی دو پسر حجاج بعد از غروب آفتاب پشت خانه کعبه اجتماع نموده به اصطلاح شورائی تشکیل دادند و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به بحث پرداخته سرانجام چنین راءی دادند که شخصی را نزد آن جناب بفرستند و او را دعوت نموده با وی گفتگو و مخاصمه کنند، و عذری برایش باقی نگذارند.

و همین کار را کردند، شخصی را نزد آن جناب فرستادند که اشراف قوم تو برای گفتگوی با تو یکجا جمع شده منتظر شمایند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به گمان اینکه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجدید نظر کرده اند و می خواهند به اسلام بگردند به شتاب نزد ایشان آمد، چون به ارشاد آنان بسیار حریص و علاقمند بود و از دشمنی و گمراهی ایشان بسیار ناراحت و نگران بود.

حضار جلسه گفتند: ای محمد ما تو را خواستیم تا عذری و بهانه ای برای توباقی نگذاریم، و ما به خدا قسم هیچ مرد عربی را سراغ نداریم که با قوم خود رفتاری چون رفتار تو کرده باشد، آری تو پدران قوم خود را بد گوئی کردی، و دین ایشان را نکوهیده و آرای آنها را سفیهانه خواندی و خدایان را بد گفتی، پیوند اجتماع را گسستی، و خلاصه هیچ کار زشتی نماند مگر آنکه با ما کردی،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۹۷

حال ما آخرین حرف خود را به تومی گوئیم تا عذری برایت باقی نماند، و آن این است که اگر منظورت از این کارها پول است بگوتا از اموال خود آنقدر برایت جمع کنیم که تواز همه ما توانگرتر باشی، و اگر منظورت ریاست و آقائی است بگوتا تورا به آقائی و ریاست خود برگزینیم، و اگر منظورت سلطنت است بگوتا تورا سلطان خود کنیم، و اگر همزاد جنی خود را می بینی و او است که بر عقل و فکر تو چیره گشته به این روزت افکنده بگوتا چون ریگ پول خرج کنیم و با دست اطباء معالجه ات نمائیم و خلاصه در باره تواز هیچ فداکاری مضایقه نداریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: هیچ یک از اینها که گفتید در من نیست، من آنچه را که آورده ام و شما را بدان دعوت می کنم به طمع مال شما و خراج گرفتن از شما و سلطنت بر شما نیست، بلکه خدای تعالی مرا به سوی شما مبعوث نموده و کتابی بر من نازل کرده، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انداز کنم، و من هم رسالت پروردگار خود را به شما ابلاغ نمودم و خیر خواهیتان کردم، اگر از من پذیرفتید و دین مرا قبول کردید بهره خود را در دنیا و آخرت گرفته اید، و اگر آنرا رد کرده و از پذیرفتنش سر باز زدید صبر می کنم و دشواری امر خدای را تحمل می نمایم تا خدا میان من و شما حکم کند.

گفتند: ای محمد، حال که سخنان ما را نمی پذیری و می خواهی که ما دعوت تورا بپذیریم پس به پیشنهاد دیگر ما توجه کن، و آن این است که تومی دانی که در دنیا مردمی فقیرتر از ما و سرزمینی بی در آمدتر از سرزمین ما و زندگانی ای دشوارتر از زندگی ما نیست، بیا و از پروردگاری که می گویی مبعوث نموده درخواست کن گشایشی به زندگی ما بدهد، و این کوهها را که چون دیوار ما را محاصره نموده از اطراف ما دور ساخته سرزمین ما را وسعت دهد، و چون سرزمین شام و عراق از چشمه سارها و رودخانه ها مشروب سازد، پدران گذشته ما را دوباره زنده کند، و در آنان قصی بن کلاب را هم که مردی بزرگوار و راستگوبود مبعوث نماید تا از او در باره دعوت تو گواهی خواسته حق و یا باطل بودن آن رابرسیم، اگر این کار را بکنی، و ایشان تورا تصدیق کنند ما نیز تصدیق می کنیم، و آن وقت به مقام و منزلت در نزد خدا پی می بریم، و می فهمیم که اوتورا فرستاده.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من به چنین چیزهائی مبعوث نشده ام، تنها به آن دینی که می دانید مبعوث گشته ام، و من آن را به شما ابلاغ نمودم، اگر پذیرفتید همان بهره شما در دنیا و آخرت است، و اگر رد نمودید در برابر امر خدا صبر می کنم تا میان من و شما حکم کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۲۹۸

گفتند: حال که این را هم قبول نمی کنی اقلای منفعت خودت را در نظر بگیر و از پروردگارت درخواست کن فرشته ای به سوی ما بفرستد و تورا تصدیق کند و شر ما را از تو کوتاه کند، و تواز اوبخواهی که برایت باغی و گنجهای و کاخهای از طلا و نقره فراهم نماید، و تورا از آنچه که می بینیم در طلبش هستی بی نیاز کند، چون توالان مانند ما محتاج به بازار رفتن و تحصیل معاشی، اگر راستی پیغمبری و با خدای تعالی ارتباط داری اینکار که می گوئیم بکن تا ما به مقام و منزلت تویی ببریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من اینکار را نمی کنم، و هرگز از پروردگار خود چنین چیزهائی درخواست نمی نمایم، و به چنین چیزهایی هم مبعوث نشده ام، بلکه خداوند مرا به عنوان بشیر و نذیر مبعوث کرده اگر قبولم کردید همان پذیرفتتان در دنیا و آخرت خواهد بود، و اگر مرا رد نمودید من در برابر امر خدا صبر می کنم تا خدا میان من و شما داوری کند.

گفتند: پس آسمان را به زمین بینداز تو که می گوئی پروردگارت اگر بخواهد می تواند اینکار را بکند، و ما به هیچ وجه به تو ایمان نمی آوریم مگر اینکه آسمان را به زمین بیندازی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: این با خدا است اگر بخواهد بکند، و شما را در زیر آن خرد سازد.

گفتند: ای محمد خدای تومی داند که ما تصمیم گرفته ایم همچنان با تو بنشینیم، و هر چه خواستیم سؤال کنیم تا آنکه نزد

تو (ملکی) را بفرستد و تورا از توطئه و تصمیم ما خیر دهد و آنچه را هم که می خواهد با ما انجام دهد بتواعلام بدارد، و اگر به آنچه که آورده ای ایمان نمی آوریم، برای این است که به ما گفته اند که این حرفها را مردی به نام رحمان از اهل یمامه به تودرس می دهد و ما هم به خدا سوگند هرگز زیر بار رحمان یمامه ای نخواهیم رفت، و ما دیگر عذر و بهانه ای برای توباقی نگذاشته ایم، ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه باش که به خدا سوگند دست بردار از تونستیم، تا تورا به خاطر آنچه به ما کردی نابود کنیم، و یا تو ما را نابود سازی، سخنگوی ایشان گفت: هرگز به تو ایمان نمی آوریم تا آنکه خدا و ملائکه را یکجا برایمان نیاوری.

وقتی این حرف را زدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست و عبدالله بن ابی امیه هم با او برخاست و گفت: ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) قومت پیشنهادهایی کرده اند نپذیرفتی از تو برای خود چیزهایی خواسته اند تا بدان وسیله منزلت و مقام ترا نزد خدا بدانند انجام ندادی، در آخر از تو خواستند تا آن عذابی که با آن تهدیدشان می کنی بیاوری آن را هم نیاوردی اینک به تو بگویم که به خدا سوگند هرگز به تو ایمان نمی آورم چه، اگر نردبانی به آسمان بگذاری و از آن بالا روی، و من با چشم خود ببینم که بر فراز آسمان شدی آنگاه نسخه ای باز با خود بیاوری و چهار فرشته هم با تو بیایند و شهادت دهند که آنچه می گوئی حق است، به خدا سوگند اگر این را هم بکنی گمان می کنم که تصدیقت نکنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۲۹۹

این را گفت و رفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اندوهگین به خانه خود بازگشت، و از اینکه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وی مواجه شدند و برای همیشه از پیرویش ماء یوشش کردند تأسف می خورد و در اینجا بود که آیه (لن نومن لک) تا جمله (بشرا رسولا) در باره کلام عبد الله بن ابی امیه نازل شد....

مؤلف: آنچه در این روایت در حکایت گفتگوی قریش با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده با ظاهر آیات مورد بحث نمی سازد، همچنانکه جوابهایی که در این روایت است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده با جوابهایی که از آن جناب در این آیات آمده تطبیق نمی کند و بیان این ناسازگاری از آنچه که در بیان آیات گذشت دست می آید.

علاوه بر اینکه در روایات متعددی از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت آمده که سخنگوی قریش که پیشنهادات نامبرده و سؤالها را می کرده عبد الله بن ابی امیه مخزومی برادر ام سلمه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است.

و در الدر المنثور در تفسیر جمله ((ونحشرهم یوم القیمه علی وجوههم آمده که احمد و بخاری و مسلم و نسائی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم و ابونعیم در کتاب معرفت و ابن مردویه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از انس روایت کرده اند که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: چطور مردم بر روی خود محشور می شوند؟ فرمود آن کس که مردم را بر دوپا به راه انداخت نیز می تواند بر رویشان براه اندازد.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست. الإسراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۰۰

آیات ۱۰۱ - ۱۱۱، سوره اسری

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّئِلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَى مَسْحُورًا (۱۰۱) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا (۱۰۲) فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِرَهُمْ مِّنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمِن مَّعَهُ جَمِيعًا (۱۰۳) وَقُلْنَا مِن بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا (۱۰۴) وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۱۰۵) وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۰۶) قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سَجِدًا (۱۰۷) وَيَقُولُونَ سَجَنَ رَبَّنَا إِنَّ كَان وَعْدُ رَبَّنَا لَمَفْعُولًا (۱۰۸) وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشوعًا (۱۰۹) قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا وَ



اَتَّبِعْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا (۱۱۰) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الدَّالِّ وَ كِبْرَهُ تَكْبِيرًا (۱۱۱)

ترجمه آیات

وهر آینه به تحقیق، موسی را نه معجزه آشکار دادیم. پس از بیامدشان و فرعون بدو گفت: ای موسی من تورا جادو شده می پندارم (۱۰۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۰۱

گفت: تو خود می دانی که این معجزه ها را جز پروردگار آسمانها وزمین نازل نکرده، و من تورا ای فرعون هلاک شده می بینم (۱۰۲) پس (فرعون) خواست از آن سرزمین بیرونشان کند، پس اووکسانی که همراهش بودند را جملگی غرق کردیم (۱۰۳) و پس از اوبه بنی اسرائیل گفتیم: در این سرزمین جای گیرید، و چون مؤعد دیگر بیاید شما را همه با هم بیاوریم (۱۰۴) قرآن را به حق نازل کردیم، و به حق نازل شده است و تورا جز نوید بخش و بیم رسان نفرستاده ایم (۱۰۵) و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل (۱۰۶) بگو قرآن را باور کنید یا باور نکنید کسانی که پیش از این علم داده شده اند، وقتی قرآن بر آنها خوانده شود بر چانه سجده کنان به زمین می افتند (۱۰۷) و می گویند پروردگار ما منزله است که وعده پروردگارمان انجام شدنی است (۱۰۸) و گریه کنان بر چانه ها افتند و تواضعشان افزون شود (۱۰۹) بگو خدا را بخوانید یا رحمان را، هر کدام را بخوانید نامهای نیکواز اوست، نماز خویش را بلند بخوان و آهسته هم بخوان بلکه میان این دو راهی پیش گیر (۱۱۰) بگوستایش خاص خدائی است که فرزندی نگرفته و در ملک شریک ندارد، و وی را دوست و سرپرستی برای رفع مذلت نیست. وی را تکبیر گوی تکبیر گفتنی کامل (۱۱۱)

بیان آیات

در این آیات وضع رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و معجزه قرآنش و اعراض مشرکین از آن جناب و طلب نمودن معجزاتی بیهوده تشبیه شده به وضع موسی (علیه السلام) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات، و نسبت سحر به وی دادن، و پس از تشبیه مجدداً به وصف قرآن کریم و سبب نزول تدریجی آن و نیز به بیان معارفی دیگر می پردازد.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسْتَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَى مَسْحُورًا (۱۰۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۰۲

مقصود از معجزات نه گانه موسی (ع) در آیه: ((وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ...))

معجزاتی که موسی بن عمران (علیه السلام) آورده به طوری که قرآن حکایت می کند بیش از نه معجزه است، و اگر در آیه مورد بحث، آنها را نه معجزه شمرده، منظور، آن معجزاتی بوده که در برابر فرعون و دعوت او آورده، و آن عبارت است از عصا وید بیضاء و طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و قحطی و کمبود میوه ها، و ظاهراً مقصود از معجزات نه گانه در آیه همین ها باشد، مخصوصاً با در نظر گرفتن این که گفتار موسی به فرعون را حکایت نموده می فرماید: ((لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَوَاءَ الْآرَبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَآئِرٍ - تو خود می دانی که این معجزات را جز پروردگار آسمان وزمین به منظور بینایی خلق کس دیگری نفرستاده )) و اما سایر معجزاتی که آن جناب داشته، مانند شکافتن دریا و جریان آب از سنگ و زنده کردن کشته ای به وسیله گاووزنده کردن آنان که با صاعقه هلاک شدند و سایه کردن کوه بر بالای سر ایشان و امثال آن، همه خارج از معجزات نه گانه است، و معجزاتی است که برای امت خود آورده نه برای فرعون.

در اینجا ممکن است بگویی ظاهر ((تسع آیات)) (این است که نه معجزه نامبرده یک بار نازل شده و این مخالف با واقع مطلب است، چون واقع، این است که معجزات تدریجاً نازل شده. در جواب می گوئیم این منافات در صورتی است که بخواهد یک

واقعه را بیان کند، ولی آیه شریفه ناظر به مجموع مخاصمات فرعون با موسی در طول مدت دعوتش می باشد) و بنابراین دیگر نباید به گفته بعضی از مفسرین که نه معجزه را غیر از معجزات مذکور معرفی کرده اند اعتناء نمود. در تورات معجزات نه گانه مزبور عبارتند از: عصا و خون و سوسمار و قورباغه و مرگ چارپایان و سرمایی سوزان چون آتش که از هر جا عبور کرد نباتات و حیوانات را نابود ساخت و ملخ و ظلمت و مرگ عمومی بزرگسالان و همه حیوانات .

و بعید نیست همین دو گونگی تورات با ظاهر قرآن در خصوص معجزات نه گانه ، باعث شده که قرآن کریم اسامی آنها را به طور مفصل بیان نکند، زیرا اگر بیان می کرد، و دنبالش می فرمود: ((فسئل بنی اسرائیل - از یهود پیرس (( یهود در جواب ، آن اسامی را انکار می نمود، چون یهود هرگز حاضر نمی شد گفتاری را از قرآن که مخالف با تورات باشد بپذیرد، لاجرم به تکذیب قرآن مبادرت می نمودند، از همین جهت قرآن اسم آنها را نبرده .

((انی لاظنک یا موسی مسحورا)) - یعنی من گمان می کنم که تورا سحر کرده باشند و در نتیجه خللی به عقلت وارد آمده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۰۳

و این همان معنایی است که در جای دیگر نقل نموده فرموده است : ((ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون (( بعضی گفته اند: مقصود از مسحور که به صیغه اسم مفعول است ساحر و به معنای اسم فاعل است نظیر کلمه میمون و مشؤوم که به معنای دارنده

میمت و دارنده نحوست است که در اصل در نسبت استعمال شده معنای میمندی و مشمتی را می دهد (مانند همدانی و شیرازی) قَالَ لَمَّذُ عَلِمْتُ مَیَا أَنْزَلَ هُوَ لِإِلَازِبِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ بَصَائِرَ وَ إِنِّي لَأَظُنُّكَ یَفْرَعُونَ مَثُوراً (۱۰۲) کلمه ((مَثُور)) به معنای هالک است زیرا از ماده ((ثور)) است که به معنای هلاکت است ، و معنا این است که موسی فرعون را مخاطب نموده گفت : تو خوب می دانی که این معجزات روشن را غیر پروردگار آسمانها و زمین کسی نازل نکرده ، و او به منظور بصیرت یافتن مردم نازل کرده ، تا چشم دلشان روشن گشته میان حق و باطل را تمیز دهند، و من گمان می کنم که توبه خاطر عناد و انکار سرانجام هلاک شوی ای فرعون .

و اگر در پاسخ فرعون فرمود: من گمان می کنم که تو هلاک می شوی بدین جهت بود که اولاً- حکم دست خداست و نمی شود بطور یقین حکم کرد و ثانیاً خواست تا کلامش مطابق با کلام فرعون باشد که گفت : من گمان می کنم که تو جادو شده ای ، به علاوه ، استعمال کلمه : ((ظن)) در مورد یقین در پاره ای موارد جائز است .

فَأَرَادَ أَنْ یَسْتَفِزَّهُمْ مِّنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَ مَن مَّعَهُ جَمِیعاً (۱۰۳) استفزاز به معنای بیرون کردن به قهر و زور است ، و معنای آیه روشن است .

وَ قُلْنَا مَن بَعِیدَ لِنِیْ إِسْرَءِیلَ اسْكُنُوا الْأَرْضِ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِیفًا (۱۰۴) معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: ((اسکنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة...))

مقصود از زمینی که ماء مور شدند در آنجا سکونت نمایند سرزمین مقدسی است که به حکم آیه شریفه ((ادخلوا الارض المقدسه التي كتب الله لکم)) و آیاتی دیگر، خداوند برای آنان مقدر فرموده بود. همچنانکه از سیاق برمی آید که مراد از کلمه ارض در آیه قبلی ، مطلق روی زمین و یا خصوص سرزمین مصر می باشد.

و معنای اینکه فرمود: ((فاذا جاء وعد الاخرة)) این است که وقتی وعده بار دوم و یا وعده زندگی آخرت رسید که بنا به احتمال دوم مراد از آن بطوری که مفسرین گفته اند روز قیامت است ، و معنای جمله : ((جئنا بکم لفیفا)) این است که همه شما را ملفوف یعنی

دسته جمعی و به هم پیچیده خواهیم آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۰۴

و معنایش این است که بعد از غرق فرعون به بنی اسرائیل گفتیم در سرزمین مقدس سکونت کنید - در حالی که فرعون می خواست ایشان را به زور بیرون کند - و گفتیم که چون روز قیامت شود شما را با هم برای حساب و داوری محشور می کنیم .

بعید هم نیست که مراد از وعده آخرت همان قضائی باشد که راندن آن را در اول سوره ذکر نموده فرمود: ((فاذا جاء وعد الاخرة لیسوء وجوهکم ولیدخلوا المسجد کما دخلوه اول مرة ولیتبروا ما علوا تتبیرا)) (هر چند که بیشتر مفسرین این احتمال را نداده اند، لیکن بنابراین احتمال صدر سوره با ذیل آن مرتبط می شود، و آن وقت مراد از ذیل این می شود که: بعد از غرق فرعون، به بنی اسرائیل دستور دادیم که در سرزمین مقدس که فرعون شما را از رفتن به آنجا جلوگیری می کرد منزل کنید و در آنجا باشید تا وعده دیگر شما برسد، همان وعده ای که در آن، بلاها شما را می پیچاند و دچار قتل و غارت و اسیری و جلای وطن می شوید در آن موقع همه شما را گرد آورده و در هم فشرده می آوریم (و این همان اسارت بنی اسرائیل و جلای وطن آنان است که یکپارچه به بابل آمدند)

و بنابراین وجه، نکته فاء تفریعی که بر سر جمله: ((فاذا جاء وعد الاخرة...)) آمده روشن می شود و معلوم می گردد که چرا جمله مزبور متفرع بر جمله: ((وقلنا من بعده لینی اسرائیل اسکنوا الارض)) (شده، در حالی که بنابر وجه سابق هیچ نکته ای از این تفریع به دست نمی آید.

و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا (۱۰۵) بعد از آنکه از تشبیهی که گفتیم فارغ گردید مجدداً به بیان حال قرآن و ذکر اوصاف آن برگشته خاطر نشان می سازد که قرآن را به همراهی حق نازل کرده و قرآن از ناحیه خداوند به مصاحبت با حق نازل شده، پس، از باطل مصونیت دارد، زیرا نه از ناحیه کسی که نازلش کرده چیزی از باطل و لغو همراه دارد که تباهش کند، و نه در داخلش چیزی هست که ممکن باشد روزی فاسدش کند، و نه غیر خدا کسی با خدا در آن شرکت داشته که روزی از روزها تصمیم بگیرد آن را نسخ نموده و باطل سازد، و نه رسول خدا می تواند در آن دخل و تصرفی نموده کم و یا زیادش کند و یا به کلی و یا بعضی از آن را به پیشنهاد مردم و یا هوای دل خویش متروک گذارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۰۵

و از خدا آیه ای دیگر که مطابق میل مردم و یا میل خود او است بخواهد و یا در پاره ای از احکام و معارفش مداخله و یا مسامحه کند، چون او رسولی بیش نیست، و تنها ماء مور است که بشر را بشارت و انداز دهد. پس همه اینها برای این است که قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته، ((وماذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز دیگری هست)) پس جمله ((وما ارسلناک...)) (متمم کلام سابق است، و خلاصه اش این است که قرآن آیتی است حق، که احدی نمی تواند در آن دخل و تصرف نماید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و غیر او در این مداخله نداشتن برابرد.

حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۰۶) این آیه عطف است بر ما قبلش و معنای مجموع آن دو چنین می شود، ما قرآن را به حق نازل نمودیم و آن را آیه آیه کردیم. در مجمع البیان گفته: ((معنای ((فرقناه)) ((فصلناه)) است، یعنی آن را آیه آیه و سوره سوره نازل کردیم، جمله: ((علی مکث)) نیز بر همین معنا دلالت می کند، زیرا ((مکث)) - به ضمه میم و همچنین به فتحه آن - دو واژه هستند به یک معنا))

پس لفظ آیه با صرف نظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می شود، و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند، و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می رساند که آیه ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)) (در مقام بیان آن است.

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است، و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده، و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک نماید تا به سرنوشت تورات

دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد، و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۰۶

این آن معنائی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می شود، ولیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون : ((حتی تنزل علینا کتابا نقروه)) وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می شود که منظور از تفریق قرآن این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه : ((وقال الذین کفروا لولانزل علیه القرآن جمله واحده)) و نیز آیه : ((یسئلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء))

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: ((ونزلناه تنزیلا)) برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است، و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

و با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره اش. اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره ها و سوره هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود، و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، همچنانکه خودش فرموده : ((لعلکم تعقلون)) آنگاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهای مختلف در مردم و به کمال رسیدن آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد، و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند.

وما ان شاء الله به زودی در یک بحث جداگانه به مطالبی که مربوط به این آیه است برمی گردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۰۷

بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و کمالش

قُلْ ءَامَنُوا بِهِ اَوْ لَاتُؤْمِنُوْا... وَ يَزِيْدُهُمْ حُشُوْعًا مَّرَادُ اَز ((الذین اوتوا العلم من قبله)) کسانی اند که قبل از نزول قرآن، خدا و آیات او را می شناختند، چه از یهود و چه از نصاری و چه از غیر ایشان، بنابراین هیچ جهتی ندارد که ما آنرا به طائفه معینی اختصاص دهیم. مگر آنکه کسی بگوید: از سیاق استفاده می شود که مقصود از آن، علمای اهل حقند که دینشان منسوخ نشده باشد و چنین کسانی منحصرآ علمای مسیحیت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دین غیر منسوخ همان نصرانیت بود و منظور از علمای ایشان آنهاست که از دین خدا روی برنگردانده و آن را دستخوش تحریف نکردند.

و به هر حال مقصود از اینکه فرمود: ((قبل از آن علم داده شدند)) این است که برای فهم کلمه حق و قبول آن مستعد شدند چون مجهز به فهم حقیقت معنای حق گشته بودند، در نتیجه حق بودن قرآن کریم هم در دلهای ایشان ایجاد خضوع بیشتری کرده است.

((یخرون للاذقان سجدا)) - کلمه ((اذقان)) جمع ((ذقن)) به معنای چانه است که محل اجتماع دو طرف صورت است، و ((خرو کردن ذقن)) به معنای به خاک افتادن برای سجده است، و کلمه ((سجدا)) نیز همین معنا را بیان می کند. و اگر از میان جهات مختلف صورت، از پیشانی و گونه و چانه، تنها چانه را ذکر کرده برای این است که چانه از دیگر جهات صورت به زمین نزدیکتر است و در هنگام به خاک افتادن زودتر به زمین می رسد. و چه بسا که گفته باشند: مقصود از اذقان همه صورت است که به طور مجاز، جزء صورت را بر کل آن اطلاق نموده اند))

((وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا)) - یعنی خدای را از هر نقیصه و از آن جمله خلف وعده منزه می‌دارند. از سیاق آیات قبل استفاده می‌شد که مقصود از وعده، وعده‌ای است که خدای تعالی به بعثت وزنده کردن مجدد خلق داده بود، و این در قبال اصراری است که مشرکین بر نبودن بعثت وانکار معاد داشتند همچنانکه در آیات سابق بر این نیز، مکرر نقل شد.

((وَيَخْرُونَ لِلذَّقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا)) - قبلا خروار برای سجده را که معنای خشوع را می‌رساند فرموده بود، در این جمله مجدداً آن را به اضافه گریه آورده تا معنای خضوع را افاده کند، زیرا ((خروار)) به تنهایی تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنی است و ((خشوع)) تذلل و اظهار مذلت با قلب است، پس خلاصه آیه چنین می‌شود که: ایشان برای خدا خضوع و خشوع می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۰۸

در این آیه خصیصه‌ای برای مردم با ایمان ذکر می‌کند، و آن این است که قرآن مایه خضوع و خشوع ایشان است، همچنانکه قبلا هم فرموده بود: ((وَنَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ)) ویک خصیصه از خصائص مشرکین را از مؤمنین نفی می‌نماید، و آن مسأله انکار بعثت است.

و این سه آیه می‌فهماند که قرآن کریم از ایمان آوردن مشرکین بی‌نیاز است، البته نه از این جهت که ایمان کسانی که قبلا علم داده شده بودند، احتیاج قرآن را رفع می‌کند، و دیگر به ایمان مشرکین احتیاج ندارد، بلکه از این جهت که ایمان آن دسته که گفتیم کاشف از این است که این کتاب، کتاب حقی است که در حقانیت و کمالش محتاج به ایمان هیچ مؤمنی و تصدیق هیچ مصدقی نیست. اگر کسی ایمان آورد به سود خود اوست و اگر کفر ورزد به ضرر خود اوست، نه به سود و زیان قرآن.

قبلا خدای سبحان اعراض مشرکین از قرآن و کفرشان به آن و بی‌اعتنائیشان به آیت بودن آن و اقتراحشان، آیاتی دیگر را بیان کرده بود و سپس صفات کمال و دلائل معجزه بودن لفظ و معنای قرآن و نفوذ اثر آن در دلها و کیفیت نزولش را آنقدر که بدانند کتابی است که الی‌الابد دستخوش فساد نمی‌شود را بیان کرده بود، اینک در این آیات سه گانه این معنا را بیان می‌کند که قرآن از ایمان ایشان بی‌نیاز است، ایشان خود می‌دانند که از کفر و ایمان به قرآن کدامیک را اختیار کنند.

قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْنَ فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی لَفْظ ((او)) در این آیه یکسانی و یا اباحه هر دو طرف را افاده می‌کند و مراد از کلمه ((الله)) و کلمه ((الرحمن)) دو اسم است که بر یک مسمی دلالت می‌کنند، نه دو مسمی. و معنای آیه این است که: ((خدا را چه به اسم الله بخوانید و چه به اسم رحمان او را خوانده‌اید و میان این دو گونه خواندن فرقی نیست))

و جمله ((ایا ما تدعوا)) شرطیه است و کلمه ((ما)) نظیر ((ما)) می‌باشد که در جمله ((فبما رحمه من الله)) و نیز در جمله ((عما قليل ليصبحن نادمين)) به کار رفته است، و کلمه ((ایا)) که شرطیه است مفعول ((تدعوا)) می‌باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۰۹

اشاره به اقسام نام‌ها و بیان مراد از جمله: ((فله الاسماء الحسنی))

و جمله ((فله الاسماء الحسنی)) جواب شرط مزبور است که از باب نهادن سبب در جای مسبب چنین آمده، و معنای آن این است که: هر یک از این دو اسم را بخوانید یکی از اسماء احسن خدا را خوانده‌اید، برای اینکه همه اسماء حسنی از آن اوست، پس اسماء که دلالت بر مسمیات دارند دو قسمند: یکی آنهایی که دلالت می‌کنند بر مسمیاتی که دارای حسنی هستند، و دیگر آنهایی که دلالت می‌کنند بر مسمیاتی که دارای قبحند، و چون قبح در ساحت مقدس خدای تعالی راه ندارد لاجرم تنها قسم اول در آنجا یافت می‌شود. و همان قسم هم باز دو نوع است:

یکی آن اسماء حسنی که حسن محضند، و آمیخته با نقص و قبح نیستند، مانند غنائی که آمیخته با فقر نباشد، و حیاتی که موت همراه نداشته باشد و عزتی که با ذلت در هم نباشد.

و دیگر آن اسماء حسنی که آمیخته با قبح باشند، لیکن حسن آنها بر قبحشان فزونی دارد.

از این دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست که عبارت است از هر اسمی که در معنایش احسن الاسماء باشد، همچنانکه پیشوایان دین فرموده اند ((خدای تعالی غنی است، اما نه چون اغنیاء، حی است اما نه چون احیاء، عزیز است، نه چون عزیزان، علیم است، نه چون علماء)) و همانگونه که از اسماء، آنهایی که حسن محضند برای خدای تعالی است، از هر کمالی هم صرف وخالص آن که هیچ شائبه و آمیختگی با خلافش ندارد، برای خداوند ثابت است.

ضمیر ((له)) در جمله ((فله الاسماء الحسنی)) به ذات خدا که از هر اسم و رسمی متعالی است برمی گردد، نه به دو اسم ((الله)) و ((رحمان))، زیرا مراد از آن دو- همانطور که گفتیم - دو اسم است، نه ذات متعالی که همان مسمی به آن دو اسم است، زیرا معنا ندارد که کسی بگوید: ((هر یک از دو اسم را بخوانید، باری برای آن اسم همه اسماء حسنی و یا بقیه اسماء حسنی هست)) پس معنای صحیح همین است که بگوییم: هر یک از اسماء خدا را بخوانید مانعی ندارد، چون همه آنها اسماء او هستند، چون تمامی آنها حسناوند و اسماء حسنی هم تمامی از خداست، و این اسماء وسایل خواندن خدایند، چه خود خدا را بخوانید، چه آن اسماء را هیچ فرقی ندارد، چون اسماء مذکور تنها اسماء اویند، واسم آئینه و نمایاننده مسمی و عنوان او است - دقت بفرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۱۰

این آیه از آیات برجسته قرآنی است که آن حقیقتی را که قرآن کریم از مسأله توحید ذات و توحید عبادت در قبال دید و ثنیت (دوگانه پرستی) نسبت به توحید در ذات و شرک در عبادت می بیند آشکار و روشن می سازد.

این آیه عقیده و ثنیت را درباره اسماء و صفات الهی رد می کند

آری پیروان و ثنیت - همانطور که در جلد دهم این کتاب پاره ای از اعتقاداتشان را نقل کردیم - خدای سبحان را ذاتی متعال از هر حد و وصفی می بینند، و وقتی همین ذات مطلق به یکی از مشخصات که خود اسمی است از اسماء مشخص می شود همان تشخص را تولد می خوانند، و از دید و ثنیت ملائکه و جن مظاهر عالیه ای برای اسماء هستند، و به همین جهت آن دورا فرزندان خدا دانستند که در عالم وجود دخل و تصرف دارند. و نیز از دید آنان عبادت عبادت کاران و توجه هر متوجهی از مرحله ظهور اسماء و مرتبه فرزندان خدا که مظاهر اسماء اویند تجاوز نمی کند (و به خدا نمی رسد، هر چند که او خیال کند متوجه خدا شده بلکه در حقیقت متوجه همان فرزندان خدا گشته است)

آری، اگر ما خدا را می پرستیم در حقیقت خالق و رازق و محیی و ممیت و امثال آن را می پرستیم که همه اینها اسمائی هستند که تنها در ملائکه و جن جلوه دارند، و اما ذات متعالی خدا اجل و بالاتر از آن است که عقل و وهم و یا حس آدمی او را درک نماید. پس به نظر و ثنی ها خواندن هر اسمی از اسماء خدا پرستیدن همان اسم است، یعنی پرستیدن فرشته یا جنی است که مظهر آن اسم است، و همان جن و ملک اله و معبود آن عبادت است، و تعدد خدایان از همین جا ریشه گرفته است، چون دعاها انواع زیادی داشته، و زیادی انواع دعاها هم به خاطر زیادی و تعدد انواع حاجات بوده، و به همین جهت وقتی یکی از مشرکین شنید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در نمازش می گفته یا الله، یا رحمن گفته بود: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستیدن دواله منع می کند آن وقت خودش دواله را می خواند.

آیه شریفه مورد بحث این حرف را رد می کند و وجه خطای این اعتقاد را هم بیان می نماید که این اسماء، اسماء متعددی برای خدا و مملوک صرف اویند، نه اینکه خودشان اله مستقل بوده در ذات و صفات از او جدا باشند، و خود ذات و صفات جداگانه ای دارا باشند و جز وسیله بودن برای پرستش خدای یگانه خاصیت دیگری ندارند، و خواندن آنها خواندن او است، و توجه به سوی آنها توجه به سوی او است، زیرا معقول نیست که مسمی از اسم جدا باشد. پس این اسماء صرفاً طریق به سوی خدا و راهنمای به سوی او و توجه اویند که به وسیله آنها برای غیر خود جلوه می کند، پس خواندن خدا به وسیله اسماء متعدد منافات با توحید در عبادت ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۱۱



بر عکس خواندن اسماء به طوری که از اسم به مسمی تجاوز نکند، محال و غیر معقول است .

بیان اینکه اسماء خداوند متعال مرآت و معرف یک مسمی هستند

از این بیان به خوبی روشن می گردد که اسماء و یا مظاهر اسماء از جن و ملک را فرزندان خدا دانستن خطاء است ، زیرا جن و ملک را فرزند و یا پسر اطلاق کردن چه اطلاق به نحو حقیقت باشد و چه به نحو مجاز و به عنوان احترام و تشریف ، محتاج نوعی سنخیت و اشتراک میان پسر و پدر است ، یعنی این دو باید در اصل و حقیقت ذات و یا حداقل در کمالی از کمالات ذات با هم نوعی اشتراک داشته باشند، وساحت کبریائی خدای تعالی منزّه است از اینکه چیزی غیر او، شریک در ذات و یا کمالش باشد، زیرا هر چه او خودش دارد و هر چه که غیر خودش دارد همه از آن او است ، و غیر او چیزی از خود ندارد، پس چگونه شریک اومی شود؟.

و نیز روشن می گردد که نسبت تصرف در وجود را به جن و ملک دادن هر قسم تصرف باشد باطل است ، زیرا این ملائکه و همچنین اسمائی که ملائکه مظاهر آنند خودشان از خود، مالک چیزی نیستند، و در قبال خدای تعالی در هیچ چیز استقلال ندارند بلکه همانطور که خدای سبحان فرموده : ((بل عباد مکرمون لایسبقونه بالقول وهم بامرہ یعملون )) و در آنچه انجام می دهند خدای را اطاعت می کنند و جن نیز در اعمال خود اینچنین است .

و کوتاه سخن اینکه هیچ سببی از اسباب مؤثر در عالم نیست مگر اینکه خدا قدرت و سیبیت را به آن داده باشد. پس مالک حقیقی هر چه که اسباب مالکند، خداست ، و قادر هر قدرتی که آنها از خود نشان دهند خداست نه خود آنان .

و این حقیقتی است که آیه بعدی هم که می فرماید: ((وقل الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا ولم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولی من الذل )) آن را افاده می کند، و ما ان شاء الله به زودی این افاده را تکرار می کنیم .

ناگفته نماند که آیه شریفه مورد بحث ، دلالت می کند بر اینکه اسم جلاله ((الله)) جزو اسمی حسناى خداست که در اصل ((الاله)) بوده . وصفی بوده که معنای معبودیت را می رسانده ، و فعلا در اثر کثرت استعمال صورت اسمیت و علمیت به خود گرفته ، به شهادت اینکه می بینیم که صحیح است آن را به اوصافی وصف کنیم ، مثلا- بگوئیم الله ، رحمان و رحیم است ، ولی صحیح نیست بگوئیم رحمان ، الله و رحیم است همچنانکه در خود قرآن کریم هم معامله علمیت با آن شده و مکرر فرموده ((بسم الله الرحمن الرحیم - به نام خدایی که این صفت دارد: رحمان و رحیم است .

وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (۱۱۰) معنای ((جهر)) و ((اخفات)) (و امر به اعتدال در قرائت نماز

((جهر)) و ((اخفات)) (دوصفت متقابل همد که صداها را با آندو توصیف می کنند، و چه بسا در وسط آن دوصفت دیگری را هم معتبر بشمارند که نسبت به جهر اخفات باشد و نسبت به اخفات جهر باشد، (مانند آب ملایم که نسبت به آب داغ خنک و نسبت به آب یخ داغ است) و در این صورت جهر به معنای مبالغه در بلند کردن آواز و اخفات به معنای مبالغه در آهسته سخن گفتن و حد وسط آندو معتدل حرف زدن می شود، و بنابراین معنای آیه این می شود که : در نماز صدایت را خیلی بلند مکن و خیلی هم آهسته مخوان ، حد وسط را رعایت نما. و اگر این حد وسط را سبیل خوانده از این رو بوده که می خواسته اینطور نماز خواندن در میان همه مسلمین رسم و سنت شود تا همه گروندگان به دین اسلام این گونه نماز بخوانند.

البته این در صورتی است که مراد از ((بصلا تکت)) ((تک تک نمازها بطور استغراق باشد و اما اگر مراد از آن مجموع نمازها (و شاید هم این ظاهرتر است) باشد در این صورت معنای آیه این خواهد شد که در همه نمازها جهر مخوان و در همه آنها اخفات مکن ، بلکه راه میانه را اتخاذ کن ، که در بعضی جهر و در بعضی اخفات کنی . و این احتمال با آنچه در سنت اثبات شده ، که نماز صبح و مغرب و عشاء بلند و ظهر و عصر آهسته خوانده شود، مناسب تر است . و بعید نیست که این وجه با در نظر گرفتن اتصال ذیل آیه به صدر آن وجه موافق تری باشد، چون در صدر آیه می فرمود: به هر اسمی می توانی خدا را بخوانی و در این ذیل می فرماید بلند کردن صدا در نماز معنایش متعالی بودن و بالا بودن خداست و آهسته خواندن آن معنایش نزدیک بودن او است ، حتی نزدیک تر

از رنگ قلب، پس به هر دو قسم، نماز خواندن، اداء حق همه اسماء خدا است.

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا (۱۱۱) این آیه عطف است بر جمله: ((قل ادعوا الله اودعوا الرحمن)) که در آیه قبل بود، و حاصل کلام این می شود که: ای پیغمبر، به ایشان بگو اسمائی که می خوانید و خیال می کنید که معبودهای شما هستند، تنها اسمائی می باشند که مملوک خدایند، نه مالک نفس خودند و نه صاحب چیزی از آنچه در اختیار دارند. پس خواندن آنها خواندن خدا است، از این جهت در هر حال او معبود است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۳

نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی

بعد از آنکه این نکته را به ایشان خاطر نشان کردی، خدا را حمد و ثنا کن، به حمد و ثنائی که از آثار ملکیت علی الاطلاق او باشد، چرا که هیچ چیز مانند او در ذات و یا در صفات نیست، تا بتواند آنطور که و تثبیت دو گانه پرستان و اهل کتاب از نصاری و یهود و قدمای مجوس، در باره ملائکه و جن و یا مسیح و یا عزیر و یا اجبار خود پنداشته اند، فرزند او باشد، و یا آنطور که دو گانه پرستان و ثنی ها و ستاره پرستان و شیطان پرستان پنداشته اند، بدون اشتقاق و پدر فرزندی شریک او باشد، و یا آنکه علاوه بر شریک بودن، ما فوق او هم باشند و نسبت به خدا ولایت داشته، آنچه که خدا از اصلاحش عاجز بماند، آنها به خاطر قدرت بیشتری که نسبت به خدا دارند و بر حق تعالی غلبه دارند، اصلاح کنند.

و به عبارت دیگر هیچ چیزی هم جنس او نیست تا اگر پائین تر از او است فرزند او، و اگر مساوی با او است شریک او، و اگر مافوق او است ولی و غالب بر او در ملک باشد.

این آیه در حقیقت ثنائی است بر خدا، به داشتن ملکیت علی الاطلاق که بر آن متفرع می شود نفی فرزند و شریک و ولی. و به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر فرمود: او را تحمید کند نه تسبیح با اینکه آنچه در این ثنا آمده از نفی فرزند و شریک و ولی صفات سلبی است که مناسب با نفی آن تسبیح است نه تحمید (دقت بفرمائید)

خدای سبحان آیه را با جمله: ((و کبره تکبیرا)) ختم کرده، و این تکبیر (بزرگ تر دانستن) را مطلق آورده و فرموده: از چه چیز بزرگتر است، و این بدان جهت است که بعد از توصیف و تنزیه قبلی، متذکر شود به اینکه: خدا از هر وصفی که شما بکنید و از هر حمد و ثنائی که بگوئید بزرگتر است. و لذا جمله معروف: ((الله اکبر)) را این طور تفسیر کرده اند که: خدا بزرگتر از آن است که در وصف کسی بگنجد و همین تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده، و اگر به معنای بزرگتر از هر چیز باشد خالی از شرک نخواهد بود، برای اینکه سایر موجودات را در بزرگی شریک او ولی خدا را بزرگتر از آنها دانسته ایم. و ساحت مقدس او اجل و عزیزتر از آن است که کسی و یا چیزی در امری از امور و وصفی از اوصاف شریک او باشد.

و از لطائفی که در این سوره به کار رفته این است که اولین آیه اش با تسبیح افتتاح و آخرین آیه اش با تحمید افتتاح و با تکبیر اختتام یافته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۴

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی روایت کرده اند که وی آیه: ((لقد علمت)) را ((علمت)) می خواند، و چنین توجیه می فرمود: که به خدا سوگند فرعون دشمن خدا، ندانست که نازل کننده، پروردگار آسمانها و زمین بود، بلکه خود موسی بود که این حقیقت را می دانست.

مؤلف: این قرائتی است که به آن جناب نسبت داده شده.

و در کافی از علی بن محمد به سندش روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: کسی که در پیشانی

ناراحتی و جراحی دارد و نمی تواند با آن سجده کند چه باید بکند...؟ حضرت فرمود: چانه خود را به زمین نهد، زیرا خدای تعالی فرموده: ((و یخرون للاذقان سجدا)) مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور آمده که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مکه نماز می گزارد در نمازش دعا کرد و گفت: یا الله یا رحمن مشرکین گفتند: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستش دو خدا نهی می کند، در حالی که خودش دو معبود را می خواند، در اینجا بود که آیه: ((قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن...)) نازل گردید.

مؤلف: در سبب نزول این آیه، روایات دیگری، مخالف این روایت رسیده، که علت‌هایی غیر علت مذکور را بیان نموده، اما از همه آنها بهتر، همین روایت است و با مفاد آیه انطباق بیشتری دارد.

روایاتی درباره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا

و در توحید به طور مسند و در احتجاج به طور مرسل (بدون ذکر سند) از هشام بن حکم روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره اسماء خدا - عزوجل - و از اشتقاق آنها پرسیده (گفتم: کلمه: ((الله)) از چه مشتق شده؟) فرمود: ای هشام ((الله)) مشتق از اله است و اله ماء لوه می خواهد و اسم غیر مسمی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۵

پس هر کس اسم را بدون معنا بپرستد کافر شده و چیزی نپرستیده و کسی که اسم و معنا را بپرستد باز کافر شده، چون دو چیز را بپرستد، و کسی که معنا را بپرستد بدون اسم او خدا را به یگانگی پرستیده آیا فهمیدی ای هشام؟

هشام می گوید: عرض کردم: بیش از این بفرمائید، فرمود: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم است، پس اگر بنا باشد که اسم همان مسمی باشد باید هر اسمی برای خود، الهی باشد، ولیکن چنین نیست، بلکه خدای تعالی معنا و مسمای واحدی است که این اسامی بر آن دلالت می کنند، و همه این اسامی باز غیر اویند، ای هشام اسم نان غیر از نان است، و آدمی را سیر نمی کند ولی به آن دلالت می کند، و همچنین آب که اسم نوشیدنی است، و لباس که اسم پوشیدنی است و آتش که اسم سوزاننده است.

و نیز در توحید به سند خود از ابن رثاب از عده ای از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر کس خدای را با توهم عبادت کند کافر شده، و هر که اسم را بپرستد و معنا را رها کند کافر گشته، و هر کس اسم و معنا هر دورا بپرستد مشرک شده و هر کس معنا را بپرستد و اسم را عنوان و معرف آن قرار دهد و با صفاتش او را توصیف کند و بر این معنا اعتقاد قلبی داشته و زبانش هم همین را در پنهان و آشکار بگوید، چنین کسی از اصحاب امیر المؤمنین (علیه السلام) است و در حدیث دیگر آمده چنین کسانی مؤمن حقیقیند.

و در توحید بحار الانوار در باب مغایرت بین اسم و معنا از کتاب توحید نقل کرده که او به سند خود از ابراهیم بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی اسمی خلق کرد که با حروف توصیف نمی شود، و با الفاظ به زبان در نمی آید و در پیکر شخصی مجسم نمی شود، و با هیچ چیز تشبیه نمی گردد و به هیچ رنگی در نمی آید، در اقطار و مکانها نمی گنجد، و از تعریف شدن برتر است و از حس هر متوهمی محجوب و پرده پوشیده است، آنگاه آن اسم را کلمه تامه ای بر اساس چهار جزء با هم قرار داد، به طوری که هیچ یک از آنها قبل از دیگری نبود سپس سه چیز که مورد حاجت خلق بود از آن ظاهر ساخت و یک چیز از آن را محجوب گذاشت، و آن یک چیز همان اسم مکنون مخزون است که به وسیله همین سه اسم ظاهر مخزون گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۶

و ظاهرا آن سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان، و برای هر کدام از این سه اسم، ارکانی چهارگانه است که در مجموع دوازده رکن می شود، پس آنگاه برای هر رکنی سی اسم قرار داد که هر یک فعلی و کاری منسوب به او است، پس او است رحمان

ورحیم ، ملک و قدوس و خالق و باری و مصور و حی و قیوم و لاتاء خذنه سنه و لانوم و علیم و خبیر و سمیع و بصیر و حکیم و عزیز و جبار و متکبر و علی و عظیم و مقتدر و وقادر و سلام و مؤ من و مهیمن و منشی ء و بدیع و رفیع و جلیل و کریم و رازق و محیی و ممیت و باعث و وارث .

پس این اسماء و آنچه که از اسماء حسنی هست ، تا سیصد و شصت اسم تمام شود، همه از این سه اسم منشعب می گردد. و این سه اسم ارکان و حجابهایی هستند برای آن اسم واحد مکنون که به وسیله این سه اسم مخزون شدند، و این همان مطلبی است که آیه : ((قل ادعوا الله اودعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی )) بیان می کند.

مؤ لف : این حدیث در کافی نیز از آن جناب روایت شده .

مطالب اتفاقی و اختلافی درباره اسماء خدا و اشاره به عقیده بت پرستان درباره آن در جلد هشتم این کتاب در بحث اسماء حسنی گذشت که گفتیم : این اسماء که اسماء حسنائش نامیده اند اسماء اسماء هستند، و آنچه از مصادیق که این اسماء بر آن دلالت و اشاره می کند یعنی ذات متصف به فلائن وصف اسم حقیقی می باشد، و بنابراین بعضی از اسماء حسنی عین ذات خواهند بود: و آن اسمائی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه را برساند چون : حی و علیم و قدیر، و بعضی از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمائی هستند مشتمل که بر یکی از صفات سلبيه می باشند نظیر: لاتاء خذنه سنه و لانوم و یا فعلی از افعال خدا باشند مانند: خالق و رازق .

اینها اسماء حقیقی خدا است و اما اسماء اسماء خدا عبارت است از همین الفاظ که بر ذات متصف به صفتی دلالت کند و هیچ شکی نیست که این الفاظ غیر ذات خدایند، بلکه الفاظی هستند که گوینده آنها، آنها را ایجاد می کند، پس هم حادثند و هم قائم به گوینده .

در این مطالب هیچ بحثی نیست ، خلاقی که در این میان هست در دو جهت است :

جهت اول اینکه : بعضی از جاهلان از متکلمین سلف میان اسماء و اسماء اسماء خلط کرده پنداشته اند که مقصود از عین ذات بودن اسماء، همین الفاظ است که اسماء اسماء خداست ، و به همین جهت معتقد شده اند که اسم ، عین مسمی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۱۷

و در نتیجه عبادت اسم و خواندن آن ، عین عبادت مسمی است و این قول در اوائل عصر خلفای عباسی رواج داشت و دوروایت گذشته یعنی دوروایت توحید صدوق در رد بر این قول صادر شده اند.

جهت دوم : نظریه ای است که بت پرستان داشتند، و آن این است که : به هیچ وجه ممکن نیست خدای سبحان مورد توجه و بندگی بندگان قرار گیرد، و همه توجهات به اسماء خدا است ، پس اسماء که مظاهر آن ملائکه و جن و انسهای کامل هستند مورد توجه عبادت کاران هستند، و همانها آلهه و معبودهای خلقند، نه خود خدا، و شما خواننده عزیز از بیان گذشته فهمیدید که آیه شریفه : ((قل ادعوا الله اودعوا الرحمن )) رد بر این نظریه و اعتقاد است .

از روایت اخیر حقیقت دیگری نیز کشف می شود، و آن چگونگی انتشار اسماء از ناحیه ذات متعالیه خدا است ، ذاتی که رفیع تر از آن است که علم کسی بدان احاطه یابد و یا وصفی و نعتی او را مقید کند، و یا اسمی و رسمی او را محدود سازد، و روایت با مطالبی که در صدر و ذیلش دارد صریح در این است که مراد از اسماء در آیه شریفه همان اسماء حقیقی است که گفتیم ، نه اسماء اسماء، و ما این حدیث را تا حدی در ذیل بحثی که در باره اسماء حسنی در جلد هشتم این کتاب کردیم ، شرح داده ایم بدانجا مراجعه شود.

چند روایت درباره جهر و اخفات در نماز

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه :

((ولاتجهر بصلاتک ولاتخافت بها وابتغ بین ذلک سیلا)) فرموده اند: ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در مکه بود، نمازش را با صدای بلند اقامه می فرمود در نتیجه مشرکین صدایش را می شنیدند و محل حضور حضرت برایشان مشخص می شد سپس به آنجا رفته وی را آزار می دادند، لذا این آیه شریفه نازل گردید.

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از ابن مردویه از ابن عباس روایت شده و نیز از عایشه روایت شده که گفته است: ((این آیه در باره دعاء است)) و عیبی هم ندارد، چون میان آن و دیگر روایات معارضه ای نیست، و نیز از عایشه روایت شده که آیه در باره تشهد است.

و در کافی به سند خود از سماعه روایت شده که گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه ((ولاتجهر بصلاتک ولاتخافت بها)) را پرسیدم، فرمود: مخافته آن است که انسان طوری تکلم کند که گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است که جوهره صدا به شدت بلند شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۸

مؤلف: این روایات تا حدی معنای اولی را که در تفسیر آیه گذرانیدم تائید می کند. و باز در همان کتاب به سند خود عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا بر امام جماعت واجب است که نماز را آنقدر بلند بخواند که مومنین بشنوند؟ و اگر چنین است در جماعتی که جمعیت بسیار است چگونه می شود؟ فرمود: باید بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خدای تعالی فرمود: ((ولاتجهر بصلاتک ولاتخافت بها))

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از معاذ بن انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: آیه: ((وقل الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا)) تا آخر آیه عزت است.

و در تفسیر قمی از امام آورده که در ذیل ((ولم یکن له ولی من الذل)) فرموده است: یعنی خداوند هرگز ذلیل نشده تا محتاج ولی شود که یاریش کند.

بحثی روایتی و قرآنی

(در باره تفریق آیات قرآن و قرآنا فرقناه ...)

این بحث پیرامون آیه شریفه ((وقرآنا فرقناه لتقرآه علی الناس علی مکث)) است که در سه فصل عنوان می شود: تقسیم قرآن به آیات و سوره

فصل اول، پیرامون تقسیمات قرآن کریم: کتاب الهی به اجزائی تقسیم شده که با آن شناخته می شود، مانند سی جزء، و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزب ۱۰ عشر دارد، و امثال آن، و این تقسیم بندی است که در قرآن کریم کرده اند، ولی آنچه در خود قرآن می باشد، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه، و مکرر از آندو، اسم برده مثلا فرموده: ((سوره انزلناها)) و یا فرموده: ((قل فاتوا بسوره مثله)) و همچنین در غیر این دو آیه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۱۹

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره ها مجموعه ای از کلام الهی است که هر یک با بسم الله آغاز شده و غرضی را بیان می کنند، و آن غرض معرف سوره است، و در هیچ یک این قاعده تخلف نپذیرفته، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره ای از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) - که در ذیل آیه: ((انا نحن نزلنا الذکر)) در جلد دوازدهم این کتاب ذکر نمودیم - تمه آیاتی از سوره انفال است، و نیز سوره ((والضحی)) و ((الم نشرح)) که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده، و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است. البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه (علیهم السلام) رسیده و شیخ آن را در تهذیب به سند خود از شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و محقق در شرایع و طبرسی در مجمع البیان آن را به روایت اصحاب ما - امامیه - نسبت داده اند.

نظیر این مطلبی که در باره سوره ها گفتیم در آیه ها جریان دارد، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه ای از کلام الهی اطلاق شده است، مانند: ((واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا)) و نیز مانند: ((کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیاً)) از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می کرد، و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است، و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه های هر سوره قرآن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۰ و آنچه که دقت در تقسیم بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه های جدای از هم، و مخصوصاً در کلمات مسجع آن، و نیز آنچه که تدبر در روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و اهل بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می کند، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را، از قبل و بعدش جدا کرد.

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصاً در سیاقهای مسجع مختلف می شود، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر سجع آخرش یک آیه به حساب آید، مانند کلمه: ((مدهامتان - دوبرگ سبز)) و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد، خواه کلام تام باشد یا ناقص، مانند ((الرحمن)) ((علم القرآن)) ((خلق الانسان)) ((علمه البیان)) و مانند ((الحاقه)) ((ماالحاقه)) ((وماادریک ما الحاقه)) و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است.

عدد سوره ها و آیات قرآن کریم

فصل دوم، پیرامون عدد سوره ها و آیات قرآن کریم: تعداد سوره های قرآن، صد و چهارده عدد است، و بر همین عدد، قرآنها موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآنها مطابق قرآنی است که عثمان جمع آوری نموده، و ما قبل از ائمه معصومین (سلام الله علیهم اجمعین) نقل کردیم که فرمودند: سوره ((برائت)) سوره ای مستقل نیست، بلکه متمم سوره ((انفال)) است، و همچنین ((والضحی)) و ((الم نشرح)) یک سوره و ((فیل)) و ((ایلاف)) یک سوره هستند.

و پیرامون تعداد آیه های قرآن باید گفت: در این خصوص نص متواتری نرسیده که یک آیه ها را معرفی کند، و هر یک را از دیگری متمایز سازد. روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند، و روشن ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده اند. بعضی گفته اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی دیگر گفته اند: شش هزار و دو بیست و چهار آیه است، یکی گفته شش هزار و دو بیست و چهار آیه، و یکی دیگر گفته نوزده آیه، بعضی گفته اند: بیست و پنج و بعضی دیگر سی و شش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۱

مکی ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده اند، مدنی ها برای خود دوجور عدد روایت کرده اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شبیه بن نصاب منتهی می شود. و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می گردد.

واهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده اند، و روایت بصری ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی ها به حمزه و کسائی و خلف منتهی می شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمان سلمی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) برای ما روایت کرده.

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حداقل خبر واحد قابل اعتنائی منتهی نشود، و هیچ آیه ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لاجرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می پذیریم و ما بقی را طرد می کنیم، و یا به هیچ یک عمل نمی کنیم، و اگر شخصی اهل تدبر باشد،



باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی (علیه السلام) در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که: در هر سوره ((بسم الله)) جزء آن سوره و یکی از آیات آن است، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است، و ما بقی به حساب نیامده، و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه های قرآن به مقدار بسم الله های سوره ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه ای نمی رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند، و در عدد آیه ها و یا رؤس آیه های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده اند، و همچنین در اینکه کلمه: ((ال)) مثلا آیه ای است تام و مستقل اتفاق کرده اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده اند و آن گروه از خوانندگان عزیز که می خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۲

ترتیب سوره های قرآن کریم

فصل سوم، پیرامون ترتیب سوره ها: در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می خواست به آن ملحق می کرد.

و سوره هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از: ۱- ((اقرء باسم ربك)) ۲- ((ن)) ۳- ((مزل)) ۴- ((مدرثر)) ۵- ((تبت)) ۶- ((تکویر)) ۷- ((اعلی)) ۸- ((واللیل اذا یغشی)) ۹- ((والفجر)) ۱۰- ((والضحی)) ۱۱- ((الم نشرح)) ۱۲- ((والعصر)) ۱۳- ((والعادیات)) ۱۴- ((انا اعطیناک)) ۱۵- ((الهاکم التکاثر)) ۱۶- ((ارایت)) ۱۷- ((قل یا ایها الکافرون)) ۱۸- ((الم تر کیف فعل ربک)) ۱۹- ((قل اعوذ برب الفلق)) ۲۰- ((قل اعوذ برب الناس)) ۲۱- ((قل هو الله احد)) ۲۲- ((والنجم)) ۲۳- ((عبس)) ۲۴- ((انا انزلناه فی لیلہ القدر)) ۲۵- ((والشمس وضحاها)) ۲۶- ((والسماء ذات البروج)) ۲۷- ((والتین)) ۲۸- ((الایلاف قریش)) ۲۹- ((قارعه)) ۳۰- ((لا اقسام بیوم القیامه)) ۳۱- ((ویل لكل همره)) ۳۲- ((والمرسلات)) ۳۳- ((ق)) ۳۴- ((لا اقسام بهذا البلد)) ۳۵- ((والسماء والطارق)) ۳۶- ((اقتربت الساعه)) ۳۷- ((ص)) ۳۸- ((اعراف)) ۳۹- ((قل اوحی)) ۴۰- ((یس)) ۴۱- ((فرقان)) ۴۲- ((ملائکه)) ۴۳- ((کهیص)) ۴۴- ((طه)) ۴۵- ((واقعه)) ۴۶- ((طسم شعراء)) ۴۷- ((طس)) ۴۸- ((قصص)) ۴۹- ((بنی اسرائیل)) ۵۰- ((یونس)) ۵۱- ((هود)) ۵۲- ((یوسف)) ۵۳- ((حجر)) ۵۴- ((انعام)) ۵۵- ((صافات)) ۵۶- ((لقمان)) ۵۷- ((سباء)) ۵۸- ((زمر)) ۵۹- ((حم مومن)) ۶۰- ((حم سجده)) ۶۱- ((حم عسق)) ۶۲- ((حم زخرف)) ۶۳- ((حم دخان)) ۶۴- ((جاثیه)) ۶۵- ((احقاف)) ۶۶- ((ذاریات)) ۶۷- ((غاشیه)) ۶۸- ((کهف)) ۶۹- ((نحل)) ۷۰- ((انا ارسلنا نوحا)) ۷۱- ((ابراهیم)) ۷۲- ((انبیاء)) ۷۳- ((مؤمنین)) ۷۴- ((تنزیل سجده)) ۷۵- ((طور)) ۷۶- ((تبارک الملک)) ۷۷- ((الحاقه)) ۷۸- ((سائل)) ۷۹- ((عم یتسائلون)) ۸۰- ((نازعات)) ۸۱- ((اذا السماء انفطرت)) ۸۲- ((اذا السماء انشقت)) ۸۳- ((روم)) ۸۴- ((عنکبوت)) ۸۵- ((ویل للمطففین))

این سوره هائی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد: ۱- ((سوره بقره)) ۲- ((انفال)) ۳- ((آل عمران)) ۴- ((احزاب)) ۵- ((مم تحنه)) ۶- ((نساء)) ۷- ((اذا زلزلت)) ۸- ((حدید)) ۹- ((قتال)) ۱۰- ((رعد)) ۱۱- ((رحمان)) ۱۲- ((انسان)) ۱۳- ((طلاق)) ۱۴- ((لم یکن)) ۱۵- ((حشر)) ۱۶- ((اذا جاء نصر الله)) ۱۷- ((نور)) ۱۸- ((حج)) ۱۹-

((منافقون)) ۲۰ - ((مجادله)) ۲۱ - ((حجرات)) ۲۲ - ((تحریم)) ۲۳ - ((جمعه)) ۲۴ - ((تغابن)) ۲۵ - ((صف)) ۲۶ - ((فتح)) ۲۷ - ((مائده)) ۲۸ - ((برائت)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۳

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دوبار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه .

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دونفر گفته اند: خداوند از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربک را نازل کرد، همچنین سوره هائی که در روایت بالا بود شمرده اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده اند.

و نیز این دونفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطففین را قبل از بقره در سوره های مدنی، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره های مکی ضبط کرده اند.

آنگاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره اقرء باسم ربک بود تا آخر حدیث، و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت که آن سوره های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است .

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تاءلیف ابن حصار نقل کرده که: سوره های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است، و از این چند سوره گذشته بقیه سوره ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ .

و آن سوره هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: ۱- بقره ۲- آل عمران ۳- نساء ۴- مائده ۵- انفال ۶- توبه ۷- نور ۸- احزاب ۹- سوره محمد ۱۰- فتح ۱۱- حجرات ۱۲- حدید ۱۳- مجادله ۱۴- حشر ۱۵- ممتحنه ۱۶- منافقون ۱۷- جمعه ۱۸- طلاق ۱۹- تحریم ۲۰- نصر.

و آنچه از مکی ها و مدنی های مورد اختلاف است سوره های ذیل است: ۱- رعد ۲- رحمان ۳- جن ۴- صف ۵- تغابن ۶- مطففین ۷- قدر ۸- بینه ۹- زلزال ۱۰- توحید ۱۱ و ۱۲- معوذتان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۴

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاءخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده ایم والله المستعان .

## الکھف

سوره کھف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۵

آیات ۱ - ۸، سوره کھف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْ عِبْدِهِ الْکِتٰبَ وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهٗ عَوَاجِا (۱) قَیِّمًا لِّیُنذِرَ بَاْسًا شَدِیْدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَ یُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِیْنَ الَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا حَسَنًا (۲) مَّکِیِّیْنَ فِیْهِ اَبْدًا (۳) وَ یُنذِرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا (۴) مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ وَ لَا لِیٰۤاِیَّاهُمْ

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (۵) فَلَعَلَّكَ بِخُجِّ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۷) وَإِنَّا لَجَعَلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای بخشاینده مهربان ، ستایش خاص خدائی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف نهاد (۱) تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (۲) و همیشه در آن بسر می برند (۳) و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (۴) در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی دانستند، کلمه ای که از دهانشان بیرون می شود بزرگ است ، و جز دروغ نمی گویند (۵) شاید توازی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشان را هلاک کنی (۶) ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند (۷) و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می کنیم (۸)

بیان آیات

آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه

این سوره با انداز و تبشیر دعوت می کند به اعتقاد حق و عمل صالح همچنانکه از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می شود. و نیز از آیه آخر سوره که می فرماید ((فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه احدا)) و در این سوره مسأله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می دهد که برای خدا فرزند قائل شده اند، یعنی بعد از آنکه می فرماید: ((لينذر باسا شديدنا من لدنه )) مجددا می فرماید: ((وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا))

پس در این آیه روی سخن با دو گانه پرستان است ، که قائل به فرزندی ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندی مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته اند ((عزير پسر خدا است ))

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده ، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین ، و آنگاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مکه نازل شده است . اما بعضی از مفسرین آیه ((واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم...)) را از مکی بودن استثناء کرده اند و به زودی در باره آن بحث می کنیم .

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (۱) قِيمًا كَلِمَةً ((عوج )) - به فتح عین و به کسر آن - به معنای انحراف است . در مجمع البیان می گویند: ((عوج - به فتحه عین - در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هس تند - چون نیزه و چوب - استعمال می شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن .

و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است : ((عوج )) به فتحه عین کجی هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی ((عوج )) به کسره عین در کجی هائی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می شوند، مانند انحراف و انحنايي که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی .

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه ((لا تری فیها عوجا ولا امتا وارد نمی شود - دقت بفرمائید.

توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشاندند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرنی که از نزولش می گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقائی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهائی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله ((الحمد لله الذی انزل...)) گفته اند: یعنی بگویند ((الحمد لله الذی نزل)) صحیح نیست.

((ولم يجعل له عوجا)) - ضمیر در ((له)) به کتاب بر می گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه ((قیما)) آن گونه که از کتاب فهمیده می شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تاءمین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می کند که جمله مزبور حالیه باشد، و ((قیم)) نیز حال دوم باشد.

اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: ((لم يجعل له عوجا...))

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((ولم يجعل له عوجا)) عطف است بر صله، و کلمه ((قیما)) حال از ضمیر در ((له)) است، و معنایش این است که ((و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده)) و یا ((قیما)) منصوب به مقدری است و معنایش این است که و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: در آیه شریفه تقدیم و تاءخیر به کار رفته و تقدیر آن ((نزل الكتاب قیما ولم يجعل له عوجا)) است و این بدترین نظریه ای است که درباره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است. زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه ((عوج)) که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال واز همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت ها و براهینش قاطع و در امر و نهی خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است.

و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۲۹

مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه ((قیم)) به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تاءمین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که

قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است ، همچنانکه خدای تعالی درباره قرآن می فرماید: ((یهدی الی الحق والی طریق مستقیم )) و دین صحیح اسلام هم همین است ، چنانچه خدای سبحان در مواضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده ، از آن جمله فرموده : ((فاقم وجهک للذین الیمین ))

بنابراین ، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است ، چه مصالح دنیایی ، و چه آخرتی .

و چه بسا از مفسرین که قضیه را برعکس معنا کرده و گفته اند: قیمومت ، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین . (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده ، ولی بعضی گفته اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب ، قیم شده است ) و درباره اش گفته شده : ((وذلك دین الیمیه )) که ظاهر معنایش : دین کتابهای قیم است . ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است .

بعضی گفته اند: مقصود از قیم ، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی دیگر گفته اند: قیم ، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است ، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده ، شرایعش را نسخ می کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده : ((لینذر باسا شدیداً من لدنه ویبشر المؤمنین ...)) مؤید معنایی است که ما ذکر کردیم .

لَیُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَیُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِیْنَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ بِخَبْرٍ أَلْفُ عَشْرٍ (۴) این کتاب را تاءمین فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می شود، انذار نماید، و تاءمین ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید می کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می کنند، این است که تقدیر آیه : ((لینذر الذین لایعملون الصالحات - تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی کنند)) بوده باشد، حال چه آن تاءمین هائی که اصلاً ایمان نمی آورند، و یا اگر ایمان می آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می شوند.

در هر حال ، این جمله بیان می کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده اش نازل کرده ، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی بود نمی توانست انذار و بشارت باشد.

و مراد از ((اجر حسن )) بهشت است ، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده : ((ماکثین فیه ابدًا)) و معنای آیه روشن است .

وَیُنْذِرَ الَّذِیْنَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (۴) مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته اند. و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می دانسته اند یهود نیز مشمول آیه هست .

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته ، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبِرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ... از آیه شریفه ((انی یکون له ولد ولم تکن له صاحبه وخلق کل شیء)) استفاده می شود که مورد بحث آیه معتقد بوده اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است .

لذا در آیه مورد بحث آن را با دوجواب رد می کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می گویند.

جمله : ((ما لهم به من علم )) رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است ، ولیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می گفتند ((این دین ، دین پدران ما است ، و آنها بهتر از ما می اندیشیده اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم )) لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته ، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است

و اینکه فرمود: ((کبرت کلمه تخرج من افواههم)) (برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: ((اتخذ الله ولدا)) (برای اینکه جرات بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده اند - تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر اومی کرده اند، مانند یهود که - به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده - عزیز را پسر خدا می دانسته اند، و یا می گفته اند: ((نحن ابناء الله واحباوه - ما پسران و دوستان خداییم)) (و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق پسر خدا می کرده اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می کرده اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می شده نمی شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، ولیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آنطور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آنقدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند اومی بود، و ملاک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

فَلَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶) کلمه ((بخوع)) و ((بخع)) (به معنای کشتن و هلاک کردن است. و ((آثار)) (به معنای علامت های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه ((اسف)) (به معنای شدت اندوه است، و مراد از ((بهذا الحدیث)) (همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و حرف ((فاء)) (که بر سر آیه آمده برای تفریح کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات خدا است که از آیات قبلی استفاده می شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری.

البته ما مسأله اعراض و انصراف را از کلمه ((آثار)) (در آوردیم که خود استعاره است.

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَتَّبِعُوهُمْ أَيْهَمُ أَحْسَنُ عَمَلًا... صَعِيداً جُرْزاً (۸) کلمه ((زینت)) (به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به اومی بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می کند. و کلمه ((صعید)) (به معنای قشر زمین است و کلمه ((جرز)) (به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویانند، گویی تخم گیاهان را می خورد.

هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی - که در اصل جوهری است علوی و شریف - هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تاءمین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.



آنگاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، ویا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی گیاه می شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلیش می کوبد، از این آشیانه بیرون می روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائذ مادی آن است تا بدین وسیله فرد فرد بشر را امتحان کند و سعادتمندان از دیگران متمایز شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۳۳

و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می دهد، آنگاه آنان را به اختیار خود وا می گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاءه که سرای حساب است، منتقلشان می کند، همچنانکه فرموده: ((ولوتری اذا الظالمون فی غمرات الموت والملائکه باسطوا ایدیهم اخرجوا انفسکم... ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره و ترکتم ما حولناکم وراہ ظهورکم و ما نری معکم شفعاء کم الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون))

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تأسف بیش از حد تونشود، و اگر می بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می کنند، و آنگاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می آوریم. پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواسته تا ایمان نیابردن عده ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت توناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله ((وانا لجاعلون ما علیها صعیدا جزا)) از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۳۴

و چه بسا از مفسرین که گفته اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جزا است، نه معنای کنایه ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله ((ما علیها - آنچه بر روی آن است)) از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گر نه جا داشت بفرماید ((وانا لجاعلوه)) شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

بحث روایتی

(روایاتی در تفسیر جملات: ((لینذر باءسا شدیداً))، ((فلعلک باخع نفسک...)) و ((لنبوهم ایهم احسن عملاً)) در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((لینذر باءسا شدیداً من لدنه)) فرموده: مقصود از ((باءس شدیداً)) علی (علیه السلام) است که از طرف رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ماء مور به

کشتن دشمنانش گردید.

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب هم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (علیه السلام) است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آورده که در تفسیر آیه ((فلعلک باخع نفسک)) (فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه ((اسفا)) فرموده: یعنی از حزن و اندوه

و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن حاتم، ابن مرویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آیه ((لنبوهم ایهم احسن عملا)) را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع تر در اطاعت خدائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۳۵

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در معنای ((صعیدا جززا)) فرمود: زمینی که گیاه ندارد. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۳۶

آیات ۹ - ۲۶ سوره كهف

أَمْ حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (۹) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (۱۰) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (۱۱) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيِ الْجَرْبِينَ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (۱۲) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (۱۳) وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا (۱۴) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَانِئْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَنٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ لَفَتَنَّاكَ لَمَّا كَذَبُوا (۱۵) وَإِذْ اعْتَرَقْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (۱۶) \* وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزْوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (۱۷) وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَنِيَّ ظُرٍّ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا (۱۸) وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (۱۹) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا (۲۰) وَكَذَلِكَ أَعَثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمُ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (۲۱) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَتَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِمْرَاءَ ظَهْرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۲۲) وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (۲۳) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادُّرْكَ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا (۲۴) وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا (۲۵) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (۲۶)

ترجمه آیات

مگر پنداشته ای از میان آیه های ما اهل كهف و رقيم انگيز بوده اند (۹) وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (۱۰) پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (۱۱) آنگاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دودسته مدتی را که درنگ کرده اند بهتر می شمارند (۱۲) ما داستانشان را برای

توبه حق می خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (۱۳) و دل‌هایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگار ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (۱۴) اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی آورند، راستی ستمگرتر از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵) اگر از آنها واز آن خدایان غیر خدا را که می پرستند گوشه گیری و دوری می کنید پس سوی غار بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارتان گشایشی فراهم کند (۱۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۳۸

وخورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرورود به جانب چپ بگردد، وایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (۱۷) چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می دیدی به فرار از آنها روی می گرداندی واز ترسشان آکنده می شدی (۱۸) چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟ گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده اید، یکتیان را با این پولتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (۱۹) زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (۲۰) بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهی خواهیم ساخت (۲۱) خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (۲۲) در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (۲۳) مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگوشاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (۲۴) و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (۲۵) بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی کند (۲۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۳۹

بیان آیات

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤالی دیگر - به طوری که در روایات آمده - یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیده اند، همانطور که در آن دودارد: ((یسالونک)) (گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: ((در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله)) (در سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا - به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه ((ام حسب ان اصحاب الکهف و الرقیم کانوا من آیاتنا عجا)) بیشتر به چشم می

خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله ((نحن نقص عليك نباهم بالحق...)) شروع می شود.

وجه اتصال و رابطه آیت‌های که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیاتقبل

ووجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تاءید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دل‌های آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون واطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرایی جلوه می دهد، همه و همه آیت‌های الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکث هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت‌های آن و دل‌باختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ما سوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آن‌ها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۴۰

انسانها هم وقتی روز موعود را می بینند خیال می کنند یک روز و یا پاره ای از یک روز در دنیا مکث کرده اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد ((کم لبثتم)) و آنها گفتند: ((لبثنا یوما اوبعض یوم)) از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می شود: ((کم لبثتم فی الارض عدد سنین قالوا لبثنا یوما اوبعض یوم)) و نیز می فرماید: ((کانهم یوم یرون ما یوعدون لم یلبثوا الا ساعه من نهار))

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می گردد. پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: ((فلعلک باخع نفسک علی اثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا... صعبدا جزا)) رسول گرامی خود را خطاب می کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت‌های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنائی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیا پرست است. و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبیر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می آید. و به همین منوال آیات بعدی هم - که مربوط به آن دومرد است که یکی از آنها صاحب دوباغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش - معنا می شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده اند که موجه نیستند، و فائده ای در نقل آنها نیست.

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (۹) ((حسبان)) به معنای پندار و مظنه است، و ((كهف)) به معنای مغاره ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با ((مغاره)) از نظر لغت این است که كهف از مغاره وسیع تر و بزرگتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۴۱

و غار همان كهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه ((رقیم)) از ((رقم)) است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس ((رقیم)) در واقع به معنای ((مرقوم)) است، چون در موارد بسیاری وزن فعیل به معنای مفعول می آید، مانند ((جریح)) که به معنای ((مجروح)) و ((قتیل)) که به معنای مقتول است. و کلمه ((عجب)) مصدر و به معنای ((تعجب)) است که

اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است

واز ظاهر سیاق این داستان بر می آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا - بطوری که گفته شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی دیگر گفته اند ((رقیم)) نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده اند. و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است. این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی دیگر گفته اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به داستان دوطایفه از مردم اشاره نمی فرماید مگر آنکه تفصیل هر دورا بیان کند، نه اینکه اسم هر دورا ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می آید که معنای آیه این است که ((تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم - که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدند - آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی خبر از معاد به سر می برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم - این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجدداً می فرماید: ((نحن نقص...)) یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می کنیم.

إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ... مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا (۱۰) کلمه ((اوی)) از ((اوی)) است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه ((فتیه)) جمع سماعی ((فتی)) است، و ((فتی)) به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریباً منظور از آن، جوان خوب می باشد.

کلمه ((هیی)) از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است. و کلمه ((رشد)) - به فتحه را و شین - و همچنین کلمه ((رشد)) - به ضمه را و سکون شین - راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: ((رشد)) و ((رشد)) در مقابل ((غی)) است که در جای کلمه هدایت استعمال می شود.

مقصود از ((رحمت)) و ((رشد)) در دعای اصحاب کهف: ((ربنا اتنا من لدنک رحمه و هیلنا من امرنا رشد))



وجمله ((فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمه)) تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه ((من لدنك)) تاء یید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره ای قطع نشده باشد، و یأس و نومیدی از هر طرف احاطه شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید ((لدنك)) نمی کردند، بلکه می گفتند آتنا رحمه - خدایا به ما رحمتی فرست ((همچنان که دیگران می گویند: ((ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و یا می گویند: ((ربنا و آتنا ما وعدتنا علی رسلک)) پس مراد از رحمت سؤال شده تاء یید الهی بوده در جائی که مؤیدی غیر اونیست .

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله ((من لدنك)) هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تاء یید می کند، چنانچه فرموده: ((ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذهدیتنا وهب لنا من لدنك رحمه که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواسته اند.

و در جمله ((وهی ء لنا من امرنا رشد)) مراد از ((ء امرنا)) آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده اند و حتما آن قوم در پی مردم با ایمان بوده اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله ((وهی ء لنا من امرنا رشد)) بنابر احتمال اول - از دو احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت - عطف تفسیر بر جمله ((اتنا من لدنك رحمه)) خواهد بود، و بنابر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

فَضْرَبْنَا عَلٰی اَازَانِهِمْ فِی الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (۱۱) معنای جمله: ((فضربنا علی اذا نهم فی الكهف سنین عددًا))

زمخشری در تفسیر کشف خود گفته: یعنی پرده ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند همچنانکه اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی گردند، بنابراین، مفعول ((ضربنا)) که همان حجاب باشد در کلام حذف شده همچنانکه در عبارت معروف: ((فلان بنی علی امراته)) مفعول ((بنی)) حذف شده، و نمی گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می دانند که اطافی بنا کرد.

و در مجمع البیان گفته: معنای ((ضربنا علی اذانهم)) این است که ما خواب را بر گوشه‌های آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، همچنانکه می گویند: ((ضربه الله بالفالج)) یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می گویند: ((ضرب الامیر علی ید فلان)) (منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:

ومن الحوادث لا ابا لك انی

ضربت علی الارض بالاسد یعنی: از حوادث بی پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی روم)

آنگاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیر نویسی نمی شود ترجمه اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان.

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ تر است. البته معنای سومی هم می توان کرد، هر چند



مفسرین آن را نگفته اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه های خود انجام می دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش برود، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۴۵

((سنین عدد)) - این جمله ظرف است برای ((ضرب)) و ((عدد)) مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنابراین معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام ((سنین ذوات عدد، یعنی سالهائی دارای عدد)) بوده است.

ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: ((سالهای بسیار)) باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است همچنانکه عمر دنیای ما را یکساعت از روز خوانده و فرموده: ((لم یلبثوا الا ساعه من نهار - در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی)) زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود.

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادات آن را نمی شمارند، پس اینکه فرموده سالهائی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، همچنانکه همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (علیه السلام) به بهای اندک به کار برده و فرموده: ((و شروه بثمان بخص دراهم معدوده)) یعنی درهم هائی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده اند نه اینکه مرده باشند.

ثُمَّ بَعَثْنَهُمْ لِتَعْلَمَ أَى الْحِزْبِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمِدًا (۱۲) معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم ((لنعلم ای الحزبین احصى))

مراد از ((بعث)) در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته: کلمه ((حزب)) به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشرده گی داشته باشند.

و نیز درباره کلمه امد گفته: این کلمه با کلمه ابد در معنا نزدیک به همنند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۴۶

ولذا هیچ وقت نمی گویند: ((ابد، چند سال)) به خلاف ((امد)) که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است.

و فرق میان امد و زمان این است که امد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته اند ((مدی)) و ((امد)) قریب المعنایند.

مراد از اینکه فرمود ((لنعلم - تا بدانیم)) آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه ((لنعلم الله من ینصره ورسله بالغیب)) و آیه ((لنعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم))

برگشت توجیه بعضی از مفسرین هم که گفته اند معنای ((لنعلم)) عبارت است از: ((تا معلوم خود را اظهار کنیم)) به همین معنایی است که ما کردیم.

وجمله ((لنعلم ای الحزین احصی...)) (تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از ((دوحزب)) دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید ((کم لبثتم)) (دیگری پاسخ داد: ((لبثنا یوما اوبعض یوم)) گفتند پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید.

جمله ((وکذلک بعثناهم لیتسائلوا بینهم)) (که در آیات بعدی است همین معنا را تاءید می کند که غرض از به خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می رسد که چقدر خوابیده اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی داده اند که منظور از ((دوحزب)) ((دو طائفه از مردم بوده اند که درباره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده اند، کفار به خطا نظر می دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده اند)) (معنای بعیدی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۴۷

کلمه ((احصی)) (در جمله ((احصی لما لبثوا امدا)) فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه ((امدا)) مف عول آن است و ظاهرا جمله ((لما لبثوا)) قید است برای ((امدا)) و ((ما)) در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده اند.

بعضی دیگر از مفسرین کلمه ((احصی)) (را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، همچنانکه می گویند: ((فلان احصی للمال و افلس من ابن المذلق)) و کلمه ((امدا)) منصوب به فعلی است که کلمه ((احصی)) بر آن دلالت دارد.

لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده اند. و معنای آیات سه گانه یعنی آیه ((اذوی الفتیة... امدا)) این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانندیم و آنگاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه گانه به طوری که ملاحظه می فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می کند. آیه اولی اشاره می کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است. پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می کند، و آن پاره ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه ((کذلک اعثرنا علیهم...)) (تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۴۸

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ... از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: ((انهم فتیه آمنوا بربههم)) این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلما ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

((وزدناهم هدی)) (هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که

منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، همچنانکه فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته ویجعل لکم نورا تمشون به ))  
 وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا(۱۵) کلمه ((ربط)) به معنای محکم بستن است. و ((ربط بر دلها)) کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه ((شطط)) به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه ((سلطان)) به معنای حجت و برهان است.

اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آلهه در گفتگوی اصحاب کهف باخود  
 این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. ((اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا هولاء قوما اتخذوا من دونه آلهة لو لایاتون علیهم بسطان بین فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا - هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم بین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست (؟)).

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و ثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه ((علیهم)) است که می رساند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۴۹:

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کمیلین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه ها بود می فرمود: ((علیها - اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند))

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله ((ربنا رب السموات والارض)) توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آنگاه برای تاء کید توحید اضافه کرده اند که: ((لن ندعوا من دونه الها - ما به غیر او اله دیگری نمی خوانیم)) و فائده این تاء کید نفی آلهه ایست که وثنیت آنها را اثبات می کرد، و آن آلهه را مافوق رب النوع ها می دانست مانند عقول کلیه ای که صابئین عبادت می کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاء کید را آورده مجددا تاء کید دیگری آوردند که: ((لقد قلنا اذا شططا - اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده ایم)) و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلودر حق مخلوق و بالابردن آن تا حد خالق است.

آنگاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته اند: ((هولاء قوما اتخذوا من دونه الهه لولایاتون علیهم بسطان بین)) و عقیده آنان را چنین رد کرده اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده اند که خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهمش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سویش تقرب جوید و لاجرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق اوبعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتا پرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را پرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصر صفت خدای تعالی است، و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید پرستند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۵۰

آنگاه گفتار گذشته، یعنی جمله ((لولا یاتون علیهم بسطان بین)) (را با این کلام دیگر خود ((فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا)) : ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که : بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترائی خواهد بود که به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده اند که مردمی عالم و خداشناس و دارای بصیرت بوده اند و وعده خدای تعالی را که در باره شان فرموده : ((وزدناهم هدی)) (در حقشان عملی شده است).

جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می دهد، مثلاً از قید ((وربطنا علی قلوبهم)) (فهمیده می شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: ((ربنا رب السموات والارض...)) (از مشرکین پنهان نمی داشته اند، بلکه علنی در میان آنان می گفتند، در موقعیتی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی آمده، پوست بدنها جمع می شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می داشتند که می دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.

واز قید، ((اذ قاموا فقالوا)) (استفاده می شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش تنها از آنجا صادر می شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می داشتند و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند، می کشتند، عذاب می دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی خیزند، و علناً مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می آیند، و از مردم شهر کناره گیری می کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده : ((واذ اعتزلتموهم وما یعدون الا الله فاووا الی الکهف - و چون از ایشان آنچه که به غیر خدا می پرستیدند کناره گیری نمودید، به غار پناهنده شوید)) و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلاً شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۵۱

و این با مضمون روایاتی که می گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می داشتند و با تقیه رفتار می کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می شدند.

و چه بسا احتمال داده اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته اند ((ربنا رب السموات والارض)) (گفتاری بوده که در دل زمزمه می کرده اند. و جمله ((واذ اعتزلتموهم)) (گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهایی بوده میان خودشان که بعد

از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده اند. و بنابر دووجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده اند. ولیکن از دووجه مذکور وجه اولی روشن تر است.

وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعِيدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْأَىٰ إِلَى الْكَهْفِ... کلمه ((اعتزال)) و همچنین ((تعزل)) به معنای دوری از چیزی است، و کلمه ((نشر)) به معنای گستردن است و ((مرفق)) - به کسره میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زور گویهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش پایشان می گذارد. و ما این معنا را از جمله ((فاووا الی الکهف ینشر لکم ربکم من رحمته...)) استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: ((پروردگارتان از رحمتش برای شما می گستراند))، و نگفتند ((امید است پروردگارتان چنین کند)) و نیز نگفتند ((شاید پروردگارتان چنین کند)) و این دومزده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دوخواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده - و به حکایت قرآن کریم - گفتند: ((ربنا آتنا من لدنک رحمه و هییء لنا من امرنا رشدا)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۵۲)

استثناء در جمله ((وما یعبدون الاالله)) استثناء منقطع است، زیرا وثنی ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می پرستیده اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده اند که خدا را با آلهه می پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه و ثبوت چنین اجازه ای نمی دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَوُّرًا عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا عَزَبَتْ تُقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ... کلمه ((تزاور)) به معنای تمایل است که از ماده ((زور)) به معنای میل گرفته شده. و کلمه ((قرض)) به معنای قطع و بریدن است. و کلمه ((فجوه)) به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از ((ذات الیمین و ذات الشمال)) طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می سازد، و می فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده ((وتری الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم فی فجوه منه)) محل غار را وصف و تعریف می کند، و می فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که به خواب رفتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۵۳

و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله ((ولبثوا

فی کفههم (( خواهد آمد، اکتفاء نموده است . و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است .

و معنای آیه این است که : تومی بینی ، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده ، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده ، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده .

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده ، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده .

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده ، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده ، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند.

و بعید نیست که از نکره آمدن ((فجوة)) نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن ((فجوة)) دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده : ((وهم فی فجوة منه لایصیبهم فیه شعاعها)) که معنایش گذشت .

نظر مفسرین درباره موقعیت جغرافیائی غار و نقد و بررسی آن

مفسرین گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است ، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۵۴

نه کسی که در داخل آن نشسته است ، و به نظر می رسد این تحدیدی که مفسرین کرده اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همینطور است که مفسرین گفته اند، یعنی دهانه اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است - و به طوری که گفته اند - کمی به طرف مشرق متمایل است .

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود، و صحیح هم همین است ، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین ، چپ و راست ، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است ، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین ، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است ، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد مثلاً جلوی آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می کند. و چون روی خانه و نمای خیمه و هر



چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته ، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود. و بنابراین ، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده ، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است ، نه آنطور که مفسرین گفته اند. البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی خواهد آمد - ان شاء الله .

و به هر حال ، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف اونسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، ولذا دنبال آیه فرموده : ((ذَلِكُمْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضَلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۵۵)

((وَتَحْسِبُهُمْ اِيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ)) - کلمه ((ایقظ)) جمع ((یقظ)) و ((یقظان)) ((بیدار))، و کلمه ((رقود)) جمع ((راقد)) ((خواب رفته)) است . و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است ، زیرا می فرماید: تو آنان را بیدار خیال می کنی ولی خوابند.

((وَنَقَلْبُهُمْ زَاتِ الْيَمِينِ وَذَاتِ الشَّمَالِ)) مقصود این است که آنان را یکبار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نبوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

((وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ)) - کلمه ((وصید)) به معنای در گاه خانه است و بعضی گفته اند به معنای آستانه خانه است ، و معنای آیه این است که : اصحاب کهف که وضعیتشان را گفتیم ، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده ، و مادام که آنان در کهف بوده اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است .

وجه اینکه با دیدن وضع اصحاب کهف قلب انسان مملو از رعب و ترس می شود

((لَوَاطَلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوْلِيَةٌ مِنْهُمْ فَرَارًا وَ لَمَلَّتْ مِنْهُمْ رِعْبًا)) - این جمله از این معنا خبر می دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته اند آنقدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می کرد پا به فرار می گذاشت ، تا خود را از مکروهی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده ، سرپای او را پر از رعب و وحشت می کند.

سخنی که ما در خطاب ((لولیت)) و ((لملت)) داریم همان حرفی است که در خطاب ((وتری الشمس)) گفتیم ، و دیگر تکرار نمی کنیم .

از توضیحی که گذشت دونکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود ((از ترس از ایشان پر می شوی)) و نفرمود ((دلت پر از ترس می شود)) دوم اینکه چرا اول فرمود ((لولیت منهم فرارا)) و سپس فرمود: ((ولملت منهم رعبا)) نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی درباره دومی می گوئیم ((فرار)) به معنای دور کردن خویش است ، از مکروه . و فرار معلول توقع رسیدن مکروه است ، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاءثری است که در قلب پیدا می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۵۶

(چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد) آری ، مکروهی که بنا است برسد باید از آن برحذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست ، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است ، بر حکم رعب ، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه ((رعب)) کلمه ((خوف)) (را به کار می برد حق کلام

این می شد که جمله دومی را اول واولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: ((لملت منهم خوفا ولولیت منهم فرارا)) واما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب - هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است ، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است .

بیان غایت وهدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف

وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ... کلمه ((یتسائلوا)) از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده ای از یکدیگر است ، و کلمه ((ورق)) - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم - به معنای پول است ، بعضی گفته اند به معنای پول نقره است ، چه سکه دار باشد و چه بی سکه . ومعنای جمله ((ان یظهوروا علیکم)) ، ((اگر اطلاع یافتند بر شما)) ویا: ((اگر ظفر یافتند بر شما)) می باشد.

واشاره به ((کذلک)) اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می کنیم ، و بیدار می سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده . آری ، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سومردم را احاطه کرده ، سپاه یأس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۳ صفحه : ۳۵۷

حوصله ها از طول کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهدتدائی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دودلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد. همچنانکه آن شخصی را که از خرابه دهی می گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می کند و آیا چنین چیزی ممکن است ؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجددا زنده اش کرد.

سخن کوتاه اینکه ، از آنجائی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل ماء یوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آنگاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر پرسند چقدر خوابیده ایم ، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره ای از یک روز، آنگاه پیرامون خود نگرسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی ها را زینت زمین کرده ، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبند، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس اند و دل به زندگی زمینی داده اند گول بزند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می شود و می فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده اند تو گوئی یک رؤ یا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می بینند. چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از

تشخیص حق آن را پیروی کند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواغل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی کند و این دنیا وزرق و برقش آدمی را از دیدن حق باز نمی دارد، و آن روز مرگ است. همچنانکه از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود ((مردم در خوابند تا بمیرند، وقتی مردند بیدار می شوند)) روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی هایش را بر می چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۵۸

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله ((لیتسائلوا بینهم)) (غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را باغایتی که در جمله ((ثم بعثناهم لنعلم ای الحزبین احصی لما لبثوا امدا)) (بود منطبق سازد.

چند وجه دیگر درباره غایت بعث اصحاب کهف (لیتسائلوا بینهم ...)

بعضی از مفسرین گفته اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مسأله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایتهای بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست همچنانکه بر کسی پوشیده نیست.

بعضی دیگر گفته اند: لام در جمله ((لیتسائلوا)) (لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده اند از اینکه تسائل که یک مسأله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه ای بس خطیر و معجزه ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

((قال قائل منهم کم لبثتم)) - این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده ایم. واز آن بر می آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولاً بعد از خوابهای طولانی به آدمی دست می دهد در خود دیده، لذا حداقل به شک افتاده و پرسیده: ((کم لبثتم)) معنای جمله: ((لبثنا یوما اوبعض یوم))

((قالوا لبثنا یوما اوبعض یوم)) - در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده اند جای آفتاب تغییر کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۵۹  
مثلاً اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده اند آفتاب در اواسط آسمان ویا اواخر آن است آنگاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، ویا چنین نبوده، ودر نتیجه پاره ای از روز را در خواب بوده اند، بدین جهت جواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده ایم ویا پاره ای از یک روز، وبه هر حال جوابی که دادند یک جواب است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند دوجواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده اند وبرخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره ای از روز خواب بوده ایم و یا یک روز واندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه او باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده ایم، و دیگران گفته اند بعضی از یک روز را. لیکن این سخن،

سخن قابل توجهی نیست: اولاً- برای اینکه از سیاقی چون ((لبثنا یوما اوبعض یوم)) به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی شود. صرفنظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: ((لبثت یوما اوبعض یوم)) که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه ((او)) برای تفصیل باشد.

وثانیا، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم وهوی وهوس و گزافه گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می کند از قبیل آفتاب وسایه ونور وظلمت وامثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه ((او)) را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه ((یوم)) در هر دو حال زیادتراً از یک شبانه روز است، واستعمال کلمه ((یکروز)) در یک روز واندی شایع است، وتازگی ندارد.

((قالوا ربکم اعلم بما لبثتم)) - یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهایی که گفتند یک روز ویا پاره ای از یک روز خوابیدیم)) گفتند: ((پروردگار شما بهتر می داند که چقدر خوابیده اید)) چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: ((پروردگار ما بهتر می داند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶.

جمله: ((ربکم اعلم بما لبثتم)) انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات وحوادث، به خدای تعالی را افاده می کند این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده - آنطور که بعضی از مفسرین پنداشته اند - بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً- علم - به معنای حقیقی کلمه - جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می تواند که امارت و نشانه های خارجی برایش کشف نموده پرده برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز وشاهد وناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن اوبداند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می دهد و آنگاه آن مقداری را برای خود اثبات می کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه اش داده، همچنانکه خودش فرموده: ((علم الانسان ما لم یعلم)) و نیز فرموده: ((قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا)) و نیز آیاتی دیگر.

از همین جا می توان فهمید که گویندگان جمله ((ربکم اعلم بما لبثتم)) در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله ((لبثنا یوما اوبعض یوم)) برتر بوده اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته اند، و گرنه ممکن بود بگویند: ((ربنا اعلم بما لبثنا - پروردگار ما بهتر می داند که چقدر خوابیده ایم، آن وقت این دسته آن عده ای نمی بودند که خدای تعالی در باره شان فرمود: ((ثم بعثناهم لنعلم ای الحزین احصی لما لبثوا امدا - آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می دهند که چقدر خوابیده اند))، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

وظاهر امر این است که گویندگان ((ربکم اعلم بما لبثتم)) غیر گویندگان ((لبثنا یوما اوبعض یوم)) است، زیرا سیاق - همانطور که دیگران هم گفته اند - سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه اش این است که یک عده پرسند و عده ای دیگر پاسخ

گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می بود جای آن داشت که بفرماید: ((ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا)) - پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده ایم نه اینکه بفرماید: ((پروردگار شما بهتر می داند...))

از اینجا استفاده می شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یکجا تعبیر به ((قال)) آمده، و دوجا: ((قالوا)) و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حداقل سه نفر سؤال کرده اند و حداقل سه نفر جواب داده اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه قال در آغازش آمده. گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن درباره رفتن به شهر

((فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدینه فلينظر ايها از کی طعاما فلياتكم برزق منه)) - این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه ((ایها)) به مدینه بر می گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضممار را استخدام گویند.

کلمه ((از کی: پاکیزه تر)) از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی گفته اند: یعنی حلال تر آن. بعضی دیگر گفته اند یعنی پاک تر آن، ولیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (از کی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در ((منه)) به طعامی برمی گردد، که از جمله ((از کی طعاما)) استفاده می شود بعضی گفته اند به کلمه ((از کی طعاما)) برمی گردد و کلمه ((من)) در ((منه)) برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می شود که ((یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه تر می فروشد و مقداری از آن برایتان خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۶۲

بعضی دیگر گفته اند ضمیر به کلمه ((ورق)) بر می گردد، آنگاه حرف ((من)) را بدلی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که ((بیاورد رزقی بدل از پول))، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی بر گردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکور است، و اگر به ورق بر می گشت باید مؤنث آورده می شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا ورق را مؤنث دانسته در باره اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده ((ورقکم هذه)) ((و لیتلطف ولا یشرعن بکم احدا)) - ((تلطف)) به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: ((ولا یشرعون بکم احدا)) عطفی است تفسیری، که می خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی آید این است که باید این شخص که می فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه اش این شود که مردم از راز و حال ما سر در آورند.

بعضی دیگر اینطور معنا کرده اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان

إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا (۲۰) این آیه امر به تلطف را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می کند. جمله ((یظهروا علیکم)) به معنای ((یطلعوا علیکم)) - بر شما اطلاع یابند)) است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب گفته از کلمه ظهر گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده

زمین استعمال نموده گفتند: ((ظهر الارض - پشت زمین)) در مقابل ((بطن الارض - دل زمین))، آنگاه ((ظهور)) از آن گرفته شده که به معنای پیدائی و هویدائی است، در مقابل بطون که به معنای ناپیدائی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، ولذاست که گفته شده ((ظهر علیه)) در معنای ((اطلاع یافتن بر آن)) و ((مکان او را شناخت)) و بر او ظفر یافت ((و بر او غلبه کرد)) استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۳

و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه ای قائل شده اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق بر می آید که جمله ((یظهوروا علیکم)) در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی گاه کسی سر در آوردن است، زیرا از سایر معانی جامع تر است، چون اصحاب کهف قبلا مردمانی نیرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده اند، لذا سفارش می کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می خواهند ظفر می یابند.

و اینکه فرمود: ((یرجموکم)) معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنابراین اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می ریزند، و چون همه افراد می خواهند در اینکار شرکت جویند لاجرم جز با سنگسار میسر نمی شود.

و اینکه فرمود ((وایعیدوکم فی ملتهم)) ظاهرش این است که کلمه ((اعاده)) متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می بینیم کلمه مذکور با لفظ ((فی)) متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با ((الی)) متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته ایم از ایشان بپذیرند و جرمشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جرمشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت پرستی بوده و علناً بت پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت پرستی قناعت کنند، بلکه باید آنقدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت پرستی یکی از بت پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نگشایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۴

با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحاً تجویز نموده و فرموده: ((الامن اکره و قلبه مطمئن بالايمان)) و نیز فرموده: ((الان تتقوا منهم تقاة)) که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بکشایند، و خود را از انجام وظائف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((ان الذین توفیهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا



مستضعفین فی الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعه فتهاجروا فيها فاولئك ماوهم جهنم وساءت مصيرا))  
 وبا همین بیان وجه ترتب جمله ((ولن تفلحوا اذا ابد)) بر جمله ((او یعیذو کم فی ملتهم)) کاملاً روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: ((و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند)) و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۵  
 (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلاً کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند)

جوابهای دیگری که به اشکال فوق داده شده است

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، یکی گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد. ولیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید: ((ویخاف علیکم ان لا تفلحوا ابد)) یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.  
 بعضی دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهراً در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیه باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد.

و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله ((قال کم لبثتم)) - تا آخر دو آیه - سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیر خواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلاً هم گفتگوش گذشت در جمله ((ربکم اعلم بما لبثتم)) بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله ((لبثنا یوماً و بعض یوم)) رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مواساتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقایش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۶

و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برو، بلکه گفت: ((پولتان را بدهید به یک نفرتان)) و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می رساند.

بعلاوه، جمله ((فلینظر ایها از کی طعاما...)) و جمله و لیتلطف... ((مراتب خیر خواهی آنان نسبت به هم را می رساند. و جمله ((انهم ان یظہروا علیکم...)) اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می رساند که چقدر نسبت به نفوس ی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله ((بورقکم هذه)) با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره ((هذه)) که ورق مشخصی را تعیین می کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند ((پولتان که اینست)) و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

وَ كَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ يَنْهَمُّمْ آمُرُهُمْ فِي مَفْرَدَاتٍ كَقَوْلِهِ: ((عشر)) به معنای سقوط است. وقتی می گویند ((فلان عثر)) معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می کنند، و می گویند: ((عثرت علی کذا)) یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتیم. در قرآن کریم یک جا فرموده: ((فان عثر علی انهما استحقا اثماً)) و یک جا فرموده: ((و کذلک اعثرنا علیهم)) یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله ((و کذلک اعثرنا علیهم)) است مانند تشبیهی است که در جمله ((و کذلک بعثناهم)) قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرنها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همینطور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۷

و مفعول ((اعثرنا)) در آن جمله کلمه ((اناس)) است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می فرماید: ((لیعلموا ان وعد الله حق)) شاهد بر این دلالت است.

و جمله ((ربهم اعلم بهم)) به بیانی که خواهد آمد این وجه را تاءبید می کند.

بعضی از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا بر طرف شده است، و بنابر وجه بالاتنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می دهیم به اینکه بنابراین وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زماناً بعد از اعثار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مسأله قیامت بوده است که بنابراین وجه مقصود از تنازع آن نیست.

فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ كَوْنُكُمْ كَانِ فِي هَذِهِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ (قال الذين غلبوا على امرهم - گفتند آنهايي که بر امر ایشان اطلاع یافتند) و مراد از ((بناء)) بنیان بر ایشان است - و به طوری که بعضی گفته اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، همچنانکه گفته می شود: ((بنی علیه جداراً)) یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.

توضیح آیه: ((فقالوا ابناو علیهم بنیانا...)) که گفتگو و مجادله مردم را درباره اصحاب کهف حکایت می کند

این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت های قبل، از آنجا که فرمود: ((و کذلک بعثناهم)) و ((و کذلک اعثرنا علیهم)) اشاره به تمامیت داستان می کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت اوبه دست آمد خداوند همه شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به

قدری زنده بودند تا شبیه‌های مردم در امر قیامت برطرف گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۸

بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است .

و در اینکه گفتند: ((پروردگارشان اعلم است)) (اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان واستکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبیه‌شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آنطور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته اند: بالاخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است .

بیان دو گروه متنازع و مسئله مورد تنازع در (اذ یتنازعون بینهم امرهم)

پس جمله ((ربهم اعلم بهم)) (از نظر هر یک از این دووجه معنای جداگانه ای به خود می گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله ((اذ یتنازعون بینهم امرهم)) (که دووجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله ((اذ یتنازعون...)) (تنازع و اختلاف درباره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می شود که مردم درباره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، ولیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است .

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می شود مساءله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله ((وان الساعة لاریب فیها)) عطف تفسیری آن است .

وظرف ((اذ)) در جمله ((اذ یتنازعون بینهم امرهم)) ظرف برای ((اعثرنا)) و یا برای ((لیعلموا)) است . و کلمه ((تنازع)) به معنای تخاصم و دشمنی است . بعضی گفته اند: اصل این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۶۹

و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می رود، همچنانکه به اعتبار معنای تخاصم به وسیله ((فی)) نیز متعدی می شود، مانند تنازع در جمله ((فان تنازعتم فی شیء))

و مراد از ((تنازع مردم در بین خود و درباره امر خود)) تنازعشان در مساءله قیامت است . و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که درباره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنابر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا درباره قیامت که درباره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است . و در فرا رسیدن آن شک و ریبی نیست .

و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است .

وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می‌گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشوونما نکرد، موی سر و ریششان و ناخن هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دودر اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی‌تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته‌اند یک طائفه موحد بوده‌اند که می‌گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها برمی‌گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می‌گفتند روح اصلاً مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود، ولیکن به بدن دیگری می‌پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی‌گردد، ولیکن به بدن دیگری ملحق می‌شود و این همان تناسخ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۰

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه‌ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی‌گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همینجا است که در نظر، قوی می‌آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا درباره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

وجه دیگری برای جمله (اذ یتنازعون بینهم امرهم)

از اینجا وجه دیگری برای جمله: ((اذ یتنازعون بینهم امرهم)) پیدا می‌شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه ((بین)) بر آن اضافه شده به ناس برمی‌گردد، و سومی یعنی آنکه ((امر)) بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی‌گردد و کلمه: ((اذ)) در این صورت ظرف برای: ((لیعلموا)) خواهد بود، و معنایش این می‌شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می‌کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در امرهم به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می‌شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده‌اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار همچنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان دانانتر به حالشان است که آیا زنده‌اند و خواب و یا آنکه مرده‌اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می‌کنیم.

این دومعنا بود که احتمال می‌رفت ولیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند ((لنتخذن علیهم مسجدا)) در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته‌اند: ((ابنوا علیهم بنیانا...)) (و این دوقول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله ((ربهم اعلم بهم)) آن

هم با این تعبیر که بگویند: ((ربهم)) و نگویند: ((پروردگار ما)) (با معنای اول مناسب تر است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۷۱:

قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا (۲۱) این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده همچنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: ((و مساجد یذکر فیها اسم اللّٰه)) (مقصود از: ((الذین غلبوا علی امرهم)) (در آیه: ((قال الذین غلبوا علی امرهم...)) و اگر می بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سوالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از ((غلبه بر امر ایشان)) (اگر مقصود از ((امر ایشان)) همان مسأله مورد مشاجره در جمله ((یتنازعون...)) (باشد و ضمیر ((هم)) به ناس بر گردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به ((فتیه)) (بر گردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه))، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.

بعضی گفته اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی دیگر گفته اند: اولیاء و فامیل‌های خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در ((یتنازعون...)) (نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به ((ناس)) (بر گردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای ((قال الذین غلبوا علی امرهم))، ((آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند)) خواهد بود. و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) بر گردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه وجوه بهتر همان وجه اول است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۲

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف هائی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی درباره جملات آیه از ایشان دیده می شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ... ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمُخَدَايَ تَعَالَى در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده - قوله الحق - مردم سه قول داشته اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: ((رجم به غیب می کردند)) (یعنی بدون علم و اطلاع سخن می گفتند))

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می بود که قول دومی را اول نقل کند و آنگاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه ((قال قائل

منهم کم لبثتم قالوا لبثنا یوما اوبعض یوم قالوا ربکم اعلم بما لبثتم (( بحث می کردیم گفتیم که این صیغه های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حداقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است .  
 واز جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده ، فرموده ((سه نفر، چهارمی سگشان ، پنج نفر، ششمی سگشان ، هفت نفر هشتمی سگشان ))  
 واما کلمه ((رجما)) تمیزی است که به وصف دوقول اول به عبارت قول بدون علم می پردازد و ((رجم)) همان سنگ سار کردن است و گویا مراد از ((غیب)) غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی داند راست است یا دروغ ،  
 آنگاه گوینده کلامی را که چنین شائنی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می خواهد با سنگ کسی را بزند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۷۳

خم می شود چیزی را برمی دارد که نمی داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی داند که به هدف می خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می گویند: ((فلانی رجم به غیب کرد)) همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است .

بعضی در معنای ((رجم به غیب)) گفته اند ((ظن به غیب)) ولی قول بعیدی است .

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث ، در وسط دوجمله اول آن واو نیاورد، ولی در سومی آورده فرموده : ((ثلاثه رابعهم کلبهم)) ، ((خمسه سادسهم کلبهم)) ، ((سبعه و ثامنهم کلبهم)) در کشف گفته در این سه جمله ((ثلاثه)) و ((خمسه)) و ((سبعه)) هر سه خبرهایی هستند برای ابتدای حذف شده ، و تقدیر کلام چنین است : ((هم ثلاثه)) ((هم خمسه)) ((هم سبعه)) همچنانکه هر سه جمله ((رابعهم کلبهم)) و ((سادسهم کلبهم)) و ((ثامنهم کلبهم)) مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی واو آمدن آن دوجمله و یا واو آمدن این جمله نشد؟ در جواب می گوئیم واو مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله ای در می آید که آن جمله صفت نکره ای باشد، همچنانکه بر سر جملاتی هم در می آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله ((جائنی رجل ومعه آخر - نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود)) و صفت معرفه مانند ((مررت بزید و بیده سیف - زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود)) و او در جمله ((وما اهلکنا من قریه الا اولها کتاب معلوم)) نیز از همین باب است .

فائده این واو هم در نکره و هم در معرفه تاء کید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین واو است که در جمله سوم به ما می فهماند که این حرف صحیح است ، زیرا می رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دوجمله اول فرمود: ((رجما بالغیب)) و بعد از جمله سوم فرمود: ((ما یعلمهم الاقلیل)) (ابن عباس هم گفته در دوجمله اول واو نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست ، همین روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده ، و هشتمی آنان سگشان بوده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۷۴

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه ای از کلام ابی علی فارسی گفته : واما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است ، و استدلال کرده به آیه : ((حتی اذا جاوها وفتح ابوابها)) که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی فهمند، واز نظر علمی اعتباری ندارد.



قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ... در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمان می دهد که درباره عدد اصحاب کهف صحیح ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان دانایتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند: ((لبنا یوما اوبعض یوم)) (در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب ((ربی اعلم بعدتهم)) (بودند اطلاعی از عدد آنان داشته اند، چون در این کلام فرموده: ((ما یعلمهم الاقلیل - نمی داند آن را مگر عده ای اندک)) و فرموده: ((لا یعلمهم الاقلیل)) (چون میان ((ما)) و ((لا)) فرق است اولی نفی حال را افاده می کند و در نتیجه استثناء ((الاقلیل)) (بعد از آن اثبات در حال را می رساند.

واز این کلام چنین به نظر می آید که آن عده کمی که قضیه را می دانستند از اهل کتاب بوده اند.

کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که درباره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معروف بوده، و بنابراین، اینکه در جمله ((سیقولون ثلاثه... - به زودی می گویند سه نفر بوده اند)) (که می فهماند در آینده این نظریه ارائه می شود، همچنین دونظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول ((سین)) ((در: سیقولون)) (باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می رساند - دقت فرمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۵

((فلاتمار فیهم الامراء ظاهرا)) - راغب گفته: کلمه ((مریة)) (به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه ((شک)) (اخص است، و شک از مریه عمومی تر است. آنگاه گفته: ((امتراء)) و ((ممارات)) (به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه ((مریة)) (از اصطلاح ((مریت الناقه)) (گرفته شده که معنایش ((به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم)) (است.

پس اگر ((جدال)) (را ((ممارات)) (خوانده اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدو شد ورد کند.

و مقصود از ((ظاهر بودن مرء)) (این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی آن را طوری دیگر معنا کرده اند که از آن توهین ورد شنونده فهمیده می شود. و بعضی دیگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، همچنانکه در شعر شاعر که گفته: ((وتلك شكاه ظاهر عنك عارها - واین شکوه ای است که عارش از تو خواهد رفت)) (به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تودانایتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب درباره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه ای که حجت آنان را از بین ببرد، واز هیچ یک از آنان درباره عدد این جوانان نظریه مخواه، پروردگارت تورا کفایت کند.

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاً (۲۳) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (صلی الله علیه و آله وسلم) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می داند، و به طرف مقابل خود وعده می دهد که در آینده این کار را می کنم.

عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می داند، که می تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۶

مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم) آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می‌نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی‌نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی‌زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضای ذاتش نمی‌باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می‌فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می‌توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می‌دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می‌فرماید: ((ما قطعتم من لینه او ترکتموها قائمه علی اصولها فباذن الله)) و نیز می‌فرماید: ((ما اصاب من مصیبه الا باذن الله)) و نیز می‌فرماید: ((والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربه)) و نیز می‌فرماید: ((وما کان لنفس ان تو من الا باذن الله)) و نیز فرموده: ((وما ارسلنا من رسول الا لایطاع باذن الله)) و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

انسان باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کند

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می‌بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۷

و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: ((ان القوه لله جمیعا - نیروها همه از خدا است)) (لاجرم هر وقت تصمیم می‌گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش تواءم با توکل بر خدا باشد همچنانکه خودش فرموده: ((فاذا عزمتم فتوکل علی الله)) و هر وقت به کسی وعده ای می‌دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می‌دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می‌کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می‌رسد، مخصوصا با سابقه ذهنی که از قرآن کریم درباره این حقیقت داریم وقتی می‌شنویم: ((ولاتقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله))، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می‌کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می‌نمود، و می‌فرمود: ((خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی‌علف در می‌آورد)) و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می‌کند، که آیا خود را مالک آن افعال می‌دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می‌شود که منظور از جمله ((ولاتقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا)) این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعاً منظور این نیست، برای اینکه ما می‌بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلاً امر می‌کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: ((قل لی عملی ولکم عملکم)) و یا ((لنا اعمالنا ولکم اعمالکم)) پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی‌کند آن چیزی را

که انکار کرده این است که کسی برای خود ویا برای کسی ویا چیزی ادعای استقلال در عمل وبی نیازی از مشیت خدا واذن او کند، این است آن نکته ای که جمله استثنائی: ((الان یشاء الله)) در مقام افاده آن است.

از همینجا روشن می شود که در جمله مذکوربائی به معنای ملابسه در تقدیر است، واستثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال واز همه زمانها بیرون می کند وقدرش این است که به ((هیچ چیز مگو- یعنی درباره هیچ چیز تصمیم مگیر - که من آن را فردا انجام می دهم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۸

این حرف را در هیچ حالی از احوال ودر هیچ زمانی از ازمه مزن، مگر در یک حال ویک زمان، وآن حال وزمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم ویا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم ((وبلاخره معنای)) (ان شاء الله)) مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

وجوه دیگری که درباره استثناء در آیه: ((ولاتقولن لشیء انیفاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله)) گفته شده است این است آن معنایی که دقت در آیه افاده اش می کند، وذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد:

یکی اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه ((قول)) در تقدیر است، وتقدير کلام این است که: ((الان تقول ان شاء الله - مگر اینکه بگویی ان شاء الله)) (وچون کلمه ((تقول)) حذف شده، تعبیر ((ان شاء الله)) هم به عبارت مستقبل یعنی ((ان یشاء الله)) تغییر یافته است، واین خود تاءدیبی است از خدا برای بندگانش، وتعلیم ایشان است تا آنچه خبر می دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع ویقین بیرون آید، ودر نتیجه دروغ نگفته باشند. واگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا- در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، وهمچنین در قسم بگوید والله فلان کار را می کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید - این وجه را به اخفش نسبت داده اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می زند، واین مسأله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده اند این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاءویل جمله ((ان شاء الله)) استفاده می شود، مصدری است به معنای مفعول ومعنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد واراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده درباره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. ونهی ((مگو)) هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح ویا خبر دادن از آن که بعدها می کنم جائز نیست، وحال آنکه جائز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۷۹

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریعی ((طاعت)) (بوده باشد، وکسی چنین سندی نداده، وهیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریعی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، همچنانکه از قول حضرت موسی (علیه السلام) نقل فرموده که به خضر گفت: ((ستجدنی ان شاء الله صابرا)) (واز شعیب نقل فرموده که به موسی گفت: ((ستجدنی ان شاء الله من الصالحین)) (واز اسماعیل (علیه السلام) حکایت کرده که به پدرش گفت: ((ستجدنی ان شاء الله من الصابرين)) (و در وعده ای که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) داده می فرماید: ((لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنین)) (وهمچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می دهد، چون معتزله می گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریحی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. ولیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده اند این است که استثناء مزبور از ((فعل)) است نه از ((قول)) که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی کنیم، و معنا این می شود: و به هر چیز مگو که ((من فردا انجامش می دهم، مگر آنکه خدا خلافش را اراده کرده باشد، و مانعی جلوم بگذارد)) و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می شود که درباره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیدیم بی اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۸۰:

و آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: ((ولا اخاف ما تشرکون به الا ان یشاء ربی شیئا)) و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: ((وما یکون لنا ان نعود فیها الا ان یشاء الله)) و نیز مانند آیه ((ما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله)) که کلام خود خدای تعالی است، و هم چنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه ((یشاء)) عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را نزنید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بزنید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی نزنید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنائی که در آیه ((خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ)) و بنابراین معنای آیه مورد بحث این می شود که: ابدا چنین حرفی مزن.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلا نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: ((فقل لی عملی

ولکم عملکم)) و مانند آیه ((قل ساتلوعلیکم منه ذکرا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۸۱:

وَ اذْکُرْ رَبَّکَ اِذَا نَسِیتَ وَ قُلْ عَسَى اَنْ یَهْدِیَنِ رَبِّیْ لِاَقْرَبَ مِنْ هٰذَا رَشْدًا (۲۴) اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف ((بیاد آر)) چنین اقتضاء می کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنابراین مراد از ((ذکر پروردگار)) فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می کند، و خداست که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.

معنای آیه: ((واذکر ربک اذا نسیت...)) و وجوهی که در معنای آن گفته شده است

و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کار بری به محضی که یاد آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آنگاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

واز آنجائی که امر به یا آوری مطلق آمده ، ومعلوم نکرده که چه نحووبا چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شاءن مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد وچه به یاد قلبی ، ولفظهم چه ان شاء الله باشد ویا استغفار وچه اینکه ابتداء آن را بگویند، ویا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، ویا به منظور گفتن آن کلام را دوباره تکرار کند، ویا آنکه اگر اصلا یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذراند، وان شاءالله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم ، همچنانکه در بعضی از روایات آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: ((ان شاء الله)) وچه اینکه به لفظ استغفار وامثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند آیه مستقل از آیات قبل است ، ومراد از فراموشی ، فراموشی خدا ویا مطلق فراموشی است ، ومعنایش این است که ((هر وقت خدا را فراموش کردی ویا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت)) گفتار صحیحی نیست . وهمچنین کلام بعضی دیگر که بنابر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی ، هر ذکری نیست ، بلکه همان کلمه ان شاءالله است هر چند که فاصله میان گفتن آن وفراموشی زیاد باشد، ویا خصوص استغفار ویا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن است ، وهمچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدیدى نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۸۲

مشار الیه به هذا در (لا قرب من هذا) وسخن مفسرین درباره آن

مساءله اتصال به سیاق آیات قبل واشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می کند که اشاره به کلمه ((هذا)) اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، ومعنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تورا به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، وآن عبارت است از ذکر دائمی وبدون نسیان . در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را به دوام ذکر دعوت می کند، مانند آیه ((واذکر ربّیک فی نفسک تضرعاً وخیفهً و دون الجهر من القول بالغدووالاصال ولا تکن من الغافلین)) چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن وبیاد آوردن وبه خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است ((وعجب از مفسرینی است که کلمه ((هذا)) را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته وگفته اند: معنای آیه این است که ((بگوا امید است خداوند از آیات داله بر نبوت معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد)) ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می فهمد.

واز این عجیب تر کلامی است که از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند اشاره ((هذا)) به فراموش شده است ، ومعنای آیه این است که ((از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگوا امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد))

باز از این هم عجیب تر کلام بعضی دیگر از آنان است که گفته اند جمله ((وقل عسی ان یهدین...)) عطف تفسیری بر جمله ((واذکر ربّیک اذا نسیت)) می باشد ومعنایش این است که اگر نسیانی از توسر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، وتوبه ات این است که بگویی ((امید است پروردگارم مرا به نزدیک تر از این به رشد هدایت فرماید))

ممکن هم هست بگوئیم وجه دوم وسوم یک وجه است وبه هر حال چه یکی باشد وچه دوتا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله ((نسیت)) مطلق نسیان باشد، وحال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۸۳

بیان عدد سالهای اقامت اصحاب کهف در غار

وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِیْنَ وَ اَزْدَادُوا تِسْعًا (۲۵) این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، وچون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده ، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده وفرموده : ((فضربنا علی اذانهم فی الکهف سنین عددا))

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: ((قل الله اعلم بما لبثوا))، آنگاه اضافه کرده است: ((واتل ما اوحى اليك...)) و سپس فرموده: ((وقل الحق من ربكم)) و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: ((قل الله اعلم بما لبثوا)) و در جای دیگر فرموده: ((قل ربی اعلم بعدتهم - بگوپروردگار من داناتر به عده آنان است)) این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف نمود که جمله ((ولبثوا فی كهفهم)) حکایت کلام اهل کتاب و جمله ((قل الله اعلم بما لبثوا)) جواب ورد آن است. و همچنین به این گفته نیز نباید اعتناء کرد که جمله ((لبثوا...)) کلام خدا و جمله ((وازدادوا تسعا)) اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر ((هم)) راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آنگاه جمله ((قل الله اعلم بما لبثوا)) رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب كهف نقل شده دوست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه ((سنین)) تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: ((ثلاث مائه سنه)) چون تمیز از صد به بالامفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از ((ثلاثمائه)) است، و در این کلام شباهتی با جمله: ((سنین عددا)) که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است. و بعید نیست نکته تبدیل کلمه ((سنه)) به ((سنین)) زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنابراین آن وقت جمله ((وازدادوا تسعا)) خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: ((در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال هم اضافه کردند)) و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در ((سنین عددا)) ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۸۴

که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام مقام دیگری بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خواباندن اصحاب كهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل نشین تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می کند که اصحاب كهف سیصد سال شمسی در غار بوده اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از ((سنین)) در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می شود که از ماههای هلالی ترکیب می یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (علیه السلام) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می آورند این مقدار از تقریب را جائز می شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

قل الله اعلم بما لبثوا له غیب السموات والارض... مدت اقامت اصحاب كهف در غار هم مورد اختلاف مردم بوده است در داستان اصحاب كهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب كهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء



نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است .

پس جمله ((قل الله اعلم بما لبثوا)) مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده ، لذا رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) مأمور شده است ، با ایشان احتجاج کند، ودر احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۸۵

جمله ((له غیب السموات والارض)) تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است . ولام در آن مفید اختصاص ملکی است ، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها وزمین است می باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی شود، هر چند که آسمان وزمین از بین بروند. ووقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد ووقتی دارای کمال بصر وسمع است ، پس اواز هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است .

و بنابراین ، اینکه فرمود: ((ابصر به واسمع)) (با در نظر گرفتن اینکه صیغه ((افعل به)) صیغه تعجب است ، معنایش این است که : چقدر بینا و شنوا است . و این خود کمال سمع و بصر خدای را می رساند، و جمله ای است که تعلیل را متمیم می کند. گویا گفته است چطور دانایانتر به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است .

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی گفته اند ((لام)) در جمله ((له غیب)) لام اختصاص علمی است ، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب ، و علم به تمام مخلوقات را هم می رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می داند.)) نظریه درستی نیست ، برای اینکه ظاهر جمله ((ابصر به و اسمع)) این است که منظور از آن تاء سیس مطلب باشد، نه تاء کید آن و همچنین ظاهر لام ((له)) مطلق ملک است ، نه تنها ملک علمی .  
ولایت مستقل منحصر از آن خداست

واینکه فرمود: ((ما لهم من دونه من ولی...)) (مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله ((ولایشرك فی حکمه احدا)) ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می کند. و خلاصه معنای آن دوا این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله ((ولایشرك فی حکمه احدا)) تعبیر به فعل آورده نه به وصف ، و در نفی ولایت مستقلة کلمه ((فی حکمه)) را نیآورده و در مسأله شرک در ولایت آن را آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۳۸۶  
استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرک در ولایت خدای را، و جمله دومی شرک غیر خدا را در حکم ، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آنچنانکه والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که : چگونه خدا دانایانتر به لبث آنان نباشد، با اینکه اوبه تنهایی ولی ایشان است ، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است .

ضمیر در ((لهم)) (به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است) (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است ، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است .

و بنابراین آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا داناتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله له غیب السموات والارض ابصر به و اسمع متعرض آن می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه ((ما لهم...)) متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دورا مفعول و بدون حرف عطف آورد.

بحث روایتی

روایتی که می گوید ((رقیم)) نام دولوح مسی بوده است

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ام حسب ان اصحاب الکهف از امام (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت ها و معجزه هائی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، زندگی می کرده اند. و اما ((رقیم)) عبارت از دولوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده اند که دقیانوس، پادشاه آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور اوسر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد.

روایتی در شرح داستان اصحاب کهف

وباز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را بیازمایند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.

یهودیان گفتند سه مسأله از او پرسید اگر آنطور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگوست، و سپس از او یک مسأله دیگر پرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگوست.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی پرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او پرسید داستان موسی که خدایش دست و داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را پرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یاء جوج و ماء جوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید.

پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او پرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگوست، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگوست.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابوطالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مسأله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگوست و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابوطالب گفت: پرسید آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۸۸

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد ((ان شاء الله)) نگفت. به

همین جهت چهل روز وحی از اقطع شد تا آنجا که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابوطالب سخت در اندوه شد. پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از جبرئیل سبب تاءخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا. سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف ورقیم از آیات ما امری عجیب است آنگاه از آیه ((اذوی الفتیه)) به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود. آنگاه امام صادق (علیه السلام) اضافه کرد که اصحاب کهف ورقیم در زمان پادشاهی جبار وستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مأمورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند نپذیرفت ولی سگ اودعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، همچنانکه فرموده: ((فَضْرَبْنَا عَلَىٰ اذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا)) پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه واهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آنگاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تورا نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تورا بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود بر می گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده ای؟ او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می باشد.

آنگاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائل ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس اند و خیال می کردند این جمعیت همانها هستند که از مخفیگاه آنان با خبر شده اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده ایم و سرگذشت ما معجزه ای برای مردم گشته، آنگاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دونوبت این پهلو و آن پهلو می شوند شش ماه بر پهلو راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلو چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی درباره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: ((نحن نقص عليك نباهم بالحق...)) (مولف: این روایت از روشن ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش واضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند

ویکی گفت سه نفر ویکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمرود نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دونوبت این پهلو، آن پهلو می شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تاکنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند بر نخورده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۹۰:

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی ویا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله ((ولبثوا فی كهفهم ثلاث مائه سنین وازدادوا تسعا)) جزو کلام اهل کتاب است، و جمله ((قل الله اعلم بما لبثوا)) رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم و بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی

روایات بسیاری وجود دارد ولیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دوروایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند. مثلاً یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذوالقرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذوالقرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این است که از اصحاب کهف و ذوالقرنین جواب بگویند، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: ((قل الروح من امر ربی ...)) (و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواسته از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال درباره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آنگاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقاً در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیاید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این بلارا از ما دفع کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۳۹۱:

یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیکی خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مائونس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلاً درباره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

واژ جمله اختلافات این است که در پاره ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیو کلیس ۲۸۵ م - ۵۳۰ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م - ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (علیه السلام) بوده اند.

واژ جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دولوح دانسته است. اختلاف دیگری که در روایات آمده درباره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه:

۳۹۲

و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل نقل کرده می گوید که: اصحاب کهف حمامی بوده اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می کرده اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی و اداری می کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند که همواره در امور و مهمات مورد شور و اوقرار می گرفته اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجوایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی شوند، و در هر سال دونوبت از این پهلو به آن پهلویشان می کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله ((قل الله اعلم بما لبثوا)) (رد آن است. و در بعضی

دیگر آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۳

واز این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار و تفسیر برهان و نور الثقلین جمع آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، واز ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می کرده گریخته اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته اند - تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از ((فتی)) کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را ((فتی)) گویند، فرمود: مگر نمی دانی که اصحاب کهف همگی شان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند.

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی از قمی روایت مرفوعه ای از امام صادق (علیه السلام) آورده، لیکن از ابن عباس روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت: اصحاب کهف همه ((صراف)) بودند.

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده. ولیکن در تفسیر عیاشی از درست از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حضورشان گفتگوز اصحاب کهف شد فرمود: صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۴

چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دوبرابر داد.

مؤلف: در کافی نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنا می بستند و در اعیاد مردم شرکت می کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه ((اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعومن دونه الها)) بر می آید که اصحاب کهف تقیه نمی کرده اند. و اینکه مفسرین در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته اند ((او یعیدو کم...)) احتمال تقیه داده اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده اند. چیزی که هست توطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین و تثیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده اند، به طوری که اگر بر آنان دست می یافتند یا سنگسار می شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین خود می گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: ((ربنا رب السموات والارض لن ندعوا من دونه الها)) اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه ای به آنان نمی داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله ((اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض)) دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و



مخالفت با بت پرستی می کرده اند و تقیه را کنار گذاشته بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۵  
تازه می گویم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می کرده اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تف سیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دوبه دوعهد گرفتند، آنگاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند.

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلا نقل می شود:

روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخورداریم. معاویه گفت: چه می شد در این غار را می گشودیم و اصحاب کهف را می دیدیم. ابن عباس به او گفت: تونمی توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: ((لواطلت علیهم لولیت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا - اگر آنان را ببینی پا به فرار می گذاری و پر از ترس می شوی معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینم، عده ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه شان را یکجا جمع کرد بدون اینکه قبلا یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می داشتند چون هر یک دیگری را نمی شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعدا معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک است، همه با هم گفتند: ((ربنا رب السموات والارض ... مرفقا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۶

آنگاه ابن عباس اضافه می کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه ها و قوم و خویش ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شائن مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده اند یا منظور دیگری داشته اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آنگاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می فرماید: ((ام حسب ان اصحاب الکهف والرقيم كانوا من اياتنا عجبا)) چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی شدند زمین بدنهایشان را می خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده ((وترى الشمس ...))

آنگاه می گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. و او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترده، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دوروز، سومی گفت بیشتر خوابیده ایم تا آنکه بزرگشان

گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعمای خریداری کند.

وقتی وارد شهر شد لباسها و هیاتها و منظره‌هایی دید که تاکنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک نانواپی رفت پول خود را که سکه اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت نانوا پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده ای؟ اگر گنجی پیدا کرده ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تورا نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می ترسانی، هر دوبه نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟ گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آنگاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقایش را پرسید، همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۷

به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آنگاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنند، و خیال کنند شما لشکریان همان پادشاهید، و برای دستگیریشان آمده اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، اوهم قول داد که ان شاء الله بیرون می آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می پرداختند.

اشکالاتی که به روایت ابن عباس (فوق الذکر) وارد است

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعاتی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه ای هم که ابن عباس بدان تمسک جسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که ((پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوشیشان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبیب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار بر خوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سی صد سال قبل از بین رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۸

اشکال مهم تر این روایت این است که از عبارت ((استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته)) بر می آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.

اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دوروز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می‌کند که گفتند: ((لبثنا یوماً اوبعض یوم)) (و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه‌ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دوشبانه روز آنقدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته‌ای احتمالش را نمی‌دهد. از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی‌شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی‌سازد که از ظاهرش بر می‌آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

معنای ((رقیم)) در روایت ابن عباس و تطبیق آن با روایات دیگر

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: ((رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود)) (مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر خود از احمد بن علی از امام صادق (علیه السلام) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبدالرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی (در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من نمی‌دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه‌ای است که از آنجا بیرون شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۳۹۹

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می‌دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه ((غسلین)) (که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه ((حنانا)) سوم ((اواه)) چهارم ((رقیم))

و در تفسیر قمی می‌گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه ((لن ندعوا من دونه‌ها لقد قلنا اذا شططا)) فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم.

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (علیه السلام) آورده که در ذیل آیه ((لواطلت علیهم لولیت منهم فرارا و لمثلت منهم رعبا)) فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می‌زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده‌ها پا به فرار می‌گذارند.

روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱ - مکسلینیا ۲ - یملیخا ۳ - مرطولس ۴ - ثبیونس

۵ - دردونس ۶ - کفاشیطیوس ۷ - منطونوایس - که همان چوپان بوده و اسم سگش قطمیر بوده است.

راوی می‌گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده: ۱ - یملیخا ۲ - مکسلینیا ۳ - مسلینیا،

که اصحاب دست راست ی پادشاه بوده اند ۴ - مرنوش ۵ - دبرنوش ۶ - شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند وهمواره با این شش نفر مشورت می کرده وهفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قسطیر معرفی نموده .

واما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است ، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم ((اوسط)) خود به سند صحیح از ابن عباس آورده . و آنچه که در الدر المنثور است نیز همین روایت طبرانی در ((اوسط)) است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۰

البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری نوشته . گفتگواسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک هم مضبوط ومستند وقابل اعتماد نیست ودر کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی ونه نقطه داشته ، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۱

وروایتی که به علی (علیه السلام) نسبت داده اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس ودیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده ودر آن عجائبی ذکر شده .

اصحاب کهف یاران حضرت مهدی (عج) اند

ودر الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: اصحاب کهف ، یاران مهدی اند.

ودر برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرموده : قائم (علیه السلام) از پشت کوفه خروج می کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته وبا حق عدالت می کردند، وهفت نفر از اهل کهف ویوشع بن نون وابودجانه انصاری ومقداد بن اسود ومالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار وحکام اوهستند.

ودر تف سیر عیاشی از عبدالله بن میمون از ابی عبدالله (علیه السلام) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می خورد تا چهل روز مهلت ثنیا دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۲

برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگویند ((ان شاء الله)) و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم ، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن

حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد وگفت : ((ولاتقولن لشیء انی فاعل ذلک خدا الان یشاء الله واذکر ربک اذا نسیت)) مؤلف : کلمه : ((ثنیا)) - به ضمه ثاء وسکون نون ودر آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. ودر معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق وامام باقر (علیه السلام) رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن وکلام مؤ کد آوردن است ، همچنان که استشهاد امام (علیه السلام) در این روایت به کلام رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. واما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند وان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حث شمرده می شود وکفار به عهده اش می آید یا نه ، بحثی است فقهی .

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف وسر گذشت ایشان

۱ - داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات :

از صحابه وتابعین واز ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی وابن عباس وعکرمه ومجاهد که

تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده .

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آنقدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارد در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است ، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۳

۱- دوسبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است : یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته اند، و از روایات داستان هم برمی آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده اند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه ها نیز می توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهری که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آنگاه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده اند، و هر خلفی از سلف خود می گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه را می کرده که با روایات اسلامی می نمودند و این سبب بلوا و تشنگی شده است .

دوم اینکه داء و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است ، اکتفاء می کند، و به جزئیات داستان نمی پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی نماید جهتش هم خیلی روشن است ، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است .

این نکته از واضح ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می کند، ابتداء محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۴

و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.

آنگاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده اند بیان نموده ، و در آخر نتیجه ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دوباره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله ای است ، که کلام بدانجا کشیده شده ، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده .

واما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده اند. و چگونه تربیت و نشوونما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت های تاریخی می خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می کرده اند، در صدد برمی آمده اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دوروبر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می بینیم کشیده شده است.

۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن:

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می سازد که ((با مردم درباره این داستان مجادله مکن مگر مجادله ای ظاهری و یا روشن)) (و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را مپرس. اصحاب کهف و رقیم جوانمردانی بودند که در جامعه ای مشرک که جز بتها را نمی پرستیدند، نشوونما نمودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۰۵)

چیزی نمی گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می کند، و این جوانمردان بدان ایمان می آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان بر می آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می کنند. و هر که به ملت آنان می گروید از اودست بر می داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیادتیر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افاضه فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش پایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده ای که هر کس دیگری را به وحشت می انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واهمه ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالاخره خدا راه نجاتی پیش پایشان می گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته های قوم و اقتراح و تحکمشان گفتند: ((ربنا رب السموات والارض لن ندعومن دونه الها لقد قلنا اذا شططا هولاء قومنا اتخذوا من دونه الهة لولیاتون علیهم بسطان بین فممن اظلم ممن افتری علی الله کذبا)) آنگاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده گفتند: ((واذ اعتزلتموهم وما یعبدون الا الله فاووا الی الکهف ینشر لکم ربکم من رحمته و یهیئ لکم من امرکم مرفقا))

آنگاه داخل شده، در گوشه ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: ((بار الها تودر حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز)) (پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود.)) (آنها در غار سیصد سال و نه سال زیادتیر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده



کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها بر کنار وهنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها را به پهلوی راست و چپ می گردانیدیم و سگ آنها دودست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۶

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دوباره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لاجرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می تابید حالا از طرف دیگرش می تابد، البته این در نظر ابتدائی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خواب دیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده ای دیگر گفتند: (( ربکم اعلم بما لبثتم )) و سپس اضافه کرد (( فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینه فلینظر ایها از کی طعاما فلیاتکم برزق منه )) که بسیار گرسنه اید، (( ولیتلطف )) رعایت کنید شخصی که می فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خیردار نگردد، زیرا (( انهم ان یظهوروا علیکم یرجموکم )) (اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می کنند) (( او یعیدوکم فی ملتهم ولن تفلحوا اذا ابداء ))

این جریان آغاز صحنه ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، والان مردم دیگری در این شهر زندگی می کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقای بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذائی بخورد دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود که دیروز دیده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۷

هر لحظه به حیرتش افزوده می شود، تا آنکه جلودکانی رفت تا طعامی بخورد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده - و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود - گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن تر از پرده بیرون می افتاد، و می فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرورفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده والان منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می گفته، و این قضیه معجزه ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مسأله که

چقدر خواب بوده اند کاری نداشته باشیم . وموحدين گفتند بالای غارشان مسجدی می سازیم .

۳ - داستان از نظر غیر مسلمانان

بیشتر روایات وسندهای تاریخی برآنند که قصه اصحاب كهف در دوران فترت ما بین عیسی ورسول خدا(صلی الله علیه وآله وسلم ) اتفاق افتاده است ، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعاً در انجیل می آمد واگر قبل از دوران موسی (علیه السلام ) بود در تورات می آمد، و حال آنکه می بینیم یهود آن را معتبر نمی دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته اند. ولیکن می دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده . چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می گوید: عدد اصحاب كهف هشت نفر بوده اند، و حال آنکه روایات مسلمین ومصادر یونانی وغربی داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.

دوم اینکه داستان اصحاب كهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه :

۴۰۸

سوم اینکه مدت مكث اصحاب كهف را در غار دویست سال ویا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد ونه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته اند.

و علت این اختلاف وتحدید مدت مكث آنان به دویست سال این است که گفته اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می کرده و اینان از شر او فرار کرده اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹ - ۲۵۱ م زندگی می کرده ، و این را هم می دانیم که اصحاب كهف به طوری که گفته اند در سال ۴۲۵ ویا سال ۴۳۷ ویا ۴۳۹ از خواب بیدار شده اند پس برای مدت لبث در كهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است جیمز ساروغی سریانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته اند، و به زودی تتمه ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت .

۴ - غار اصحاب كهف کجا است ؟

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری وهفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثالها هست که می خواهند قربانیش کنند. انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می کند فوراً به یاد اصحاب كهف می افتد، و چنین به نظر می رسد که این نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده اند و در این غار برای عبادت منزل می کنند با دیدن آن به یاد اصحاب كهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب كهف است .

غار اصحاب كهف که در آنجا پناهنده شدند واصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده اند:

۱- غار ((افسوس )) در ترکیه

غار اول : كهف افسوس - افسوس - به كسر همزه ونیز كسر فاء و بنا به ضبط كتاب ((مراصد الاطلاع )) که مرتكب اشتباه شده به ضمه همزه وسكون فاء - شهر مخروبه ای است در ترکیه که در هفتاد وسه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری - ویا کمتر - شهر افسوس نزدیک قریه ای به نام ((ایصولوک )) و در دامنه کوهی به نام ((ینایرداغ )) قرار گرفته است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۰۹

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می‌گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و روبه جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی‌شود. این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی‌کند. اولاً برای اینکه خدای تعالی درباره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می‌فرماید آفتاب وقتی طلوع می‌کند از طرف راست غار به درون آن می‌تابد و وقتی غروب می‌کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلاً آفتاب گیر نیست مگر مختصری) و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می‌خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می‌خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلاً هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می‌رود. بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب راء السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می‌تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می‌شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می‌تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می‌شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می‌کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی‌تابد و با تابش خود اذیتشان نمی‌کند و لباسهایشان را نمی‌پوساند. این بود کلام بیضاوی. غیر اونیز نظیر این حرف رازده اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آنطور که ایشان گفته اند با شمال شرقی بودن در غار نمی‌سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۱۱

زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی اش می‌تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرومی‌رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می‌شود.

مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله ((وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال)) (این است که آفتاب به ایشان نمی‌تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می‌گیرد - دقت فرمائید.

و اما ثانیاً برای اینکه جمله ((وهم فی فجوه منه)) (می‌گویند اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که ((فجوه)) (به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که ((فجوه)) به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.

و اما ثالثاً برای اینکه جمله ((قال الذین غلبوا علی امرهم لنتخذن علیهم مسجدا)) (ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه ای از آن به چشم نمی‌خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می‌خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی‌رسد که آن را به غار مرتبط سازد.

از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لوتا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده

ودوباره قبض روحشان نموده است .

## ۲- غار ((رجیب)) (در اردن)

غار دوم : دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار رجیب است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام ((رجیب)) قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره ، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقمائی کوچک است به مساحت ۳۲۵ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳۳ و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است . بر دیوار این غار نقشه ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می شود که چون محوشده خوب خواننده نمی شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز وزینت های دیگری آراسته شده دیده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۱۱

وبر بالای غار آثار صومعه ((بیزانس)) هست که از گنجینه ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می شود بنای این صومعه در عهد سلطنت ((جوستینوس)) اول یعنی در حدود ۴۱۸ - ۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده اند. چون می بینیم که این صومعه محراب و ماءذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلودر این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده ، و این غار علی رغم اهمیتی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می کند غاری متروک و فراموش شده بوده ، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان شناسی اردن هاشمی اخیراً در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرنهای خفاء از زیر خاک دوباره ظاهر سازد.

ترجمه المیزان ج : ۱۳ ص : ۴۱۲

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۱۳

در تعدادی از روایات مسلمین همچنانکه بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده . و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است . و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبدالملک در آنجا بوده است . البته قصر دیگری هم در قریه ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته :

یزرن علی تنانیه یزیدا

با کناف الموقر والرقیم یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است . و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است ، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده ، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلائی حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.

غارهای دیگر که اصحاب کهف را به آنها نسبت می دهند

غار سوم : غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار چهارم: غاری است که در بترای یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند. غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیأت رومیان بوده احتمال داده اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می دهند، همچنانکه می گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می روند. ولیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

الکھف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۱۴

آیات ۲۷ - ۳۱ سوره کھف

وَ اٰتٰلُ مَا اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُوْنِهِ مُلْتَحِداً (۲۷) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدُوَّةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِينَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ لَا تَطْعُ مَنْ اَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ وَ كَانَ اَمْرُهُ فُرْطًا (۲۸) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا اَحَاطَ بِهَمَّ سَرَادِقُهَا وَ اِنْ يَسْتَعْثِبُوْا يَغَاثُوْا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوْهَ بِسُّ الشَّرَابِ وَ سَاءَتْ مُرْتَقًا (۲۹) اِنَّ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحٰتِ اِنَّا لَآ نُضَيِّعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) اُولٰٓئِكَ لَهُمْ جَنّٰتٌ عٰدِنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ يَحَلُوْنَ فِيْهَا مِنْ اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُوْنَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّنْ سُنْدُسٍ وَ اِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِنِيْنَ فِيْهَا عَلٰى الْاَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَقًا (۳۱)

ترجمه آیات

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییر پذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷) با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می خوانند و رضای او را می جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگان به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده روی است (۲۸) بگو این حق از پروردگار شما است هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم که سراپرده های آن در میانشان گیرد، و اگر فریاد رسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره ها را بریان می کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (۲۹) آنانکه (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (۳۰) بلکه (اجر عظیم) بهشت های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنهاست در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بپاریند و لباسهای سبز حریر و دیا پوشند و بر تخت ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکوکاری و خوش آرامگاهی است (۳۱)

بیان آیات

مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاءسف خوردن و ناشکیبائی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از اینکه چرا مردم ایمان نمی آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسلیت می داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می آید،

پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دل‌تنگ شوی که چرا دعوت را نمی‌پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی‌آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرائی است که ایمان آورده اند و مدام پروردگار خود را می‌خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود وزینت حیات دنیایشان می‌بالند ندارند، چون می‌دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می‌شود، لذا همواره دنیا داران را به سوی پروردگارشان می‌خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تأسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۱۶

وظیفه پیامبر (ص) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد

وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيَّ... در مجمع البیان گفته است: جمله ((لحدالیه)) و همچنین ((التحد)) از ماده ((لحد)) به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او.

و بنا به گفته وی کلمه ((ملتحد)) اسم مکان از ((التحد)) (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از ((کتاب ربک)) قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله ((لا مبدل لکلماته)) مناسب تر است. همانطور که قبلاً هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله ((واتل...)) عطف است بر جمله ((انا جعلنا ما علی الارض...)) و معنایش این می‌شود که: توای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تأسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می‌شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی‌دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه توغیر از خدا و کلمات او دیگر جایی ننداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می‌شود که هر یک از دو جمله ((لا مبدل لکلماته)) و جمله ((ولن تجد من دونه ملتحد)) برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همنند برای تعلیل آن امری که در جمله ((واتل)) بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله ((ولن تجد...)) مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله ((ولن تجد...)) (این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. توجز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله ((لا مبدل لکلماته)) (یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد، و توفراستاده اویی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می‌فرماید: ((قل انی یجیرنی من الله احد ولن اجد من دونه ملتحد)) الا بلاغا من الله و رسالاته (( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۱۷

وَ اصبرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ... معنای ((صبر)) و ((وجه)) و مراد از ((اراده و طلب وجه خدا)) راغب در مفردات گفته: کلمه ((صبر)) به معنای امساک و خودداری در تنگنا است. وقتی کسی می‌گوید: ((صبرت الدابة)) معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می‌گوید: ((صبرت فلانا)) معنایش این



است که بلائیی بر سرش آوردم که بعدا می فهمد، بلائیی که از آن خلاصی نخواهد یافت . کلمه ((صبر)) به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد.

کلمه ((وجه)) از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست ، وما به سویش می رویم . واصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت اوست که یکی از اعضای وی است ، ووجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیائی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می شوند، وبه وسیله آنها خدا را می خوانند وعبادت می کنند، همچنانکه خودش فرمود: ((ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها)) و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست ، وقاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می خواند ووجه او را می خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور اوصاف غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت اوست ، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می توانی به عبارت دیگری بگویی : می خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلا آنقدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریائی او اقتضاء آن را دارد، و آنچنان خود را در موقف ، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می کند، و همچنین سایر صفات - دقت فرمائید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۱۸

گفتار دیگران در معنای ((وجه)) و ((دعای صبح و شام)) در آیه شریف

از اینجا معلوم می شود عدم صحت قول بعضی که گفته اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی ، رضای اوست ، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدوروی می آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می آورد، همچنانکه وقتی خشم کرد روی می گرداند. و نیز اینکه بعضی دیگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر ((ذات وجه)) بوده ، و معنای آیه این است که می خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی گفته اند: مراد از آن توجه است .

و اینکه فرمود: ((پروردگارش را صبح و شام می خوانند)) مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می خوانند، چون دوام هر چیزی ، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است ، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است .

بعضی گفته اند: مراد از دعای صبح و شام ، نماز صبح و شام است . و بعضی دیگر گفته اند: فرائض یومیه است ، ولیکن هیچ یک به نظر درست نمی آید.

و در جمله ((ولاتعد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا)) اصل معنای ((عدو)) به طوری که راغب تصریح کرده تجاوز است . و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته : ((عدا الامر)) به معنای ((از این امر تجاوز کرد)) می باشد و ((عدا عن)) الامر به معنای ((ترک این امر کرد)) است . و بنابراین معنای جمله مورد بحث این می شود که : دیدگان را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن ) و دیدگان ترکشان نکند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن .

ولیکن بعضی گفته اند: اگر کلمه مزبور یعنی ((تعد)) به معنای تجاوز بود هرگز با حرف ((عن)) متعدی نمی شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی شود، مگر آن که به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته : در جمله ((ولاتعد عیناک

عنهم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۱۹

چون متضمن معنای نباء و علاء است که وقتی گفته می شود ((نبت عنه عینه و علت عنه عینه)) معنایش این است که ((چشمش خواست آن را ببیند نتوانست)) لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ ((عن)) متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: ((ولا تعدهم عیناک))

بیان عدم دلالت جمله: ((لا تطع من اغفلنا قلبه)) بر جبر و عدم منافات جبر مجازاتیناشی از اختیار، با اختیار و در جمله: ((ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا)) مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می آید و می فرماید: ((انا جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم و قرا وان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا. بنابراین، دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بعضی گفته اند: آیه شریفه از ادله مسأله جبر است، و می فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیورد تاءویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله ((اغفلنا قلبه)) ((عرضنا قلبه للغفلة)) است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن ((صادفناه غافلا - به اودر حالی که غافل بود برخورداریم)) و یا ((نسبناه الی الغفلة - او را به غفلت نسبت دادیم)) و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می شناسند او را نمی شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

((واتبع هویه و کان امره فرطاً)) - در مجمع البیان گفته: کلمه ((فرط)) به معنای تجاوز از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: ((افراط، افراطاً)) را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می برند. و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله ((اغفلنا)) به منزله عطف تفسیر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۲۰:

ای پیامبر! حق را بگو و ایمان بیاوردن مردم تاءسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است  
 وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّ جَمَلَهُ عَطْفٌ بِرِ مَطْلَبِي اِسْتِ كِه جَمَلُهُ ((واتل ما اوحى اليك)) و جمله  
 ((واصبر نفسك)) عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاءسف مخور و آنچه که بر توحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگوحق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی رساند، و کفرشان ضرر نمی زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می گردد. بنابراین باید هر یک را می خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده ایم.

از همینجا روشن می شود که جمله ((فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)) تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (صلی الله

علیه وآله وسلم) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ماء مور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنائی نمی شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تمه سخنی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ماء مور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می شود که جمله ((انا اعتدنا للظالمین ناراً)) در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که: اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاء سف بخوری و به تودستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگوئی ((الحق من ربکم)) قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده ایم، آثاری برای کسانی که دعوت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک اینان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطرار و اجبار می کشاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۱

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا... در مجمع البیان گفته است: کلمه ((سرادق)) به معنای فسطاق و خیمه ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته اند: سرادق، آن پارچه ای است که دور خیمه از طرف پائین می کشند که فاصله خیمه و زمین را ببوشاند. و در باره کلمه ((مهل)) گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه ((مرتفق)) گفته است، به معنای متکاء است که از ماده ((مرفق)) گرفته شده و در اصل معنای ((ارتفق)) این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده و کلمه ((شبی)) به معنای پخته شدن است، می گویند: ((شوی، یشوی شیا)) و اگر به جای ((اعتدنا للکافرین)) فرموده: ((اعتدنا للظالمین)) برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه ((الَّذِينَ يَصْدُونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيُبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ)) آن را بیان نموده و می فرماید: ((ظالمین کسانی اند که از راه خدا جلو گیری می کنند، و راه خدا را معوج می خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند)) بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: ((ما ضایع نمی کنیم...)) و فرمود: ((ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده ایم)) برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی کنیم.

و جمله ((انا لانضیع)) در جای خبر ((ان)) قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشسته و تقدیر آن چنین است: ((ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فاءنهم محسنون و انا لا نضیع...)) یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۲

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّتْ عِدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ... کلمه ((عدن)) به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت اقامت و زندگی. بعضی گفته اند: کلمه ((اساور)) جمع ((اسوره)) است و ((اسوره)) هم جمع ((سوار)) - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، ((سندس)) به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و ((استبرق)) پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و ((ارائک)) جمع ((اریکه)) به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

روایاتی درباره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ((ولاتع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا)) گفته است: این آیه درباره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صنادید قریش با تورابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که ((گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده ایم مده ((یعنی کسی که مهر بر دلش زده ایم و معنای ((ذکرنا)) همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله ((واتبع هواه)) شرک است ((وکان امره فرطاً)) یعنی دستوری که این مرد می دهد نادانی نسبت به خدا است.

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابونعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده اند که گفت: آن عده ای که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می خواست با به دست آوردن دل‌هایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دونفر از ایشان عینه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۳

یا رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالاوپائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابوذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آنگاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تونشست و برخاست می کنیم و با توبه گفتگومی پردازیم و از تو استفاده می نمایم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: ((واتل ما اوحی الیک من کتاب ربک)) تا آنجا که می فرماید: ((اعتدنا للظالمین ناراً)) و ایشان را به آتش تهدید نمود.

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر خود آورده لیکن او تنها عینه بن حصین بن حذیفه بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دودر مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. ولیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوة والعشی)) فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است.

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه ((فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر)) فرمود: منظور تهدید و وعید است.

و در کافی و تفسیر عیاشی و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: آیه ((وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر)) در باره ولایت علی (علیه السلام) است. مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب - از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت کرده اند که در ذیل جمله ((بماء کالمهل)) فرمود: مانند درد زیت آنقدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۴

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((بماء کالمهل)) گفته است: امام (علیه السلام) فرمود: ((مهل)) آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند.

و در تفسیر عیاشی از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: ((وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه)) (الکھف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۲۵

آیات ۳۲ - ۴۶ سوره کهف

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا - رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَبٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (۳۲) كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أَكْلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلْلَهُمَا نَهْرًا (۳۳) وَ كَانَ لَهُ تَمْرٌ فَسَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يَحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا (۳۴) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (۳۵) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُدُّدْتَ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِمَّا مُنْقَلَبًا (۳۶) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يَحَاوِرُهُ أ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (۳۷) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (۳۸) وَ لَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَأَقْوَمُ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا (۳۹) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِمَّنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (۴۰) أَوْ يُصْبِحُ مَاوًا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (۴۱) وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (۴۲) وَ لِمَ تَكُنْ لَهُ فَنَةً يَتَصَرَّوْنَهُ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُتَنَصِّرًا (۴۳) هُنَالِكَ الْوَلِيُّ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (۴۴) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَا ء أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا (۴۵) الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الدُّنْيَا وَ الْبَقِيَّةُ الصَّلِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (۴۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۲۶

ترجمه آیات

برای ایشان مثلی بزن : دومرد که یکی را دوباغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخلها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (۳۲) هر دوباغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت ، و میان باغها نهری بشکافتیم (۳۳) و میوه ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگومی کرد گفت : من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومند ترم (۳۴) و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (۳۵) گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (۳۶) رفیقش که با او گفتگومی کرد گفت : مگر به آنکه تورا از خاک آفرید و آنگاه از نطفه و سپس به صورت مردی پیرداخت کافر شده ای (۳۷) لی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی کنم (۳۸) چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تاءبید خدا نیست ، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم (۳۹) باشد که پروردگارم بهتر از باغ توبه من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه ها فرستد که زمین بایر شود (۴۰) یا آب آن به اعماق فرورود که جستن آن دیگر نتوانی (۴۱) و میوه های آن نابود گشت و بنا کرد دودست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رومی کرد که تاکها بر جفته ها سقوط کرده بود، و می گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (۴۲) و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (۴۳) در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (۴۴) برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن ، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آنگاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانات است (۴۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۲۷

مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگار مانندی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (۴۶)

بیان آیات

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد - که زخارف زندگی اند و زینت های فریب دهنده و سریع الزوال اند و آدمی را از یاد پروردگار غافل و مشغول می سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می سازد که به جای خدا به آنها رکون و اعتماد می کند و به خیالش می قبولاند که راستی مالک آنها است - بیان می کند،

ومی فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی گذارد. پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها... صعیدا جززا)) بدان اشاره می کند.

مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِاحْدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ اَعْنَبٍ... یعنی برای این مردمی که فرورفته در زینت حیات دنیا شده اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده اند، و آنچه که بدان فریفته شده اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران گفته اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه های مختلفی روایت شده که متأسفانه به هیچ یک نمی توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می دهد این است که دوباغ بوده و منحصر درختان آن دوانگور و خرما بوده در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر می کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۸

واینکه فرمود: ((جنتین من اعناب)) یعنی از درخت مو، چون بسیار می شود که میوه را بر درختش اطلاق می کنند (مثلاً می گویند من یک باغ زردآلودارم و مقصود درخت زردآلو است)

واینکه فرمود: ((و حففنا هما بنخل)) یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. واینکه فرمود: ((وجعلنا بینهما زرعاً)) یعنی ما میان و فاصله دوباغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دوباغ مذکور به هم وصل می شوند، و با یک نظام اداره می شدند، و مجموع این دوباغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تاءمین می کرده و هم آذوقه اش را.

كَلْتَيَا الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ اُكْلَهُمَا... کلمه ((اکل)) - به ضم دو حرف اول - به معنای ماء کول است، و مراد از آوردن ماء کول آن، به ثمر نشاندن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است. ((ولم تظلم منه شیئاً)) - ((ظلم)) در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر ((منه)) به ((اکل)) برمی گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم نهد ((و فجرنا خلالهما نهراً)) یعنی وسط آن دوباغ نهری از آب کنسیم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می شدند، و از نزدیک ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

وَ كَانَ لَهُ تَمْرٌ وَ زَمْزِمِرٌ در این جمله به کلمه ((رجل)) برمی گردد. و مقصود از ((ثمر)) انواع مال است، همچنانکه در صحاح آمده و از قاموس نقل شده است. و بعضی گفته اند ضمیر به نخل بر می گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی گفته اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دوباغ، ثمر زیادی نیز داشت. ولیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از ((آوردن دوبهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند)) این باشد که درختان به حدی از رشد و نمورسیده بودند که دیگر او ان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود) و نیز ممکن است مقصود از جمله ((وکان له ثمر)) این باشد که نه تنها درختان به حد میوه دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روپراه و بی دردسری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۲۹

فخر فروشی و تکبر ثروتمند غافل در برابر رفیق مؤمن خود

فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يَحَاوِرُهُ اَنَا اَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ اَعَزُّ نَفْرًا (۳۴)) (محاورة)) (به معنای مخاطبه و رودر روی یکدیگر گفت و شنود کردن



است. و کلمه ((نفر)) به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده اند، چون اگر آن شخص کوچک کند اینها نیز می کنند (چون کلمه ((نفر)) به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته اند بعضی دیگر به قوم و عشیره معنا کرده اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می کند که گفت: ((ان ترن انا اقل منك مالا وولدا)) سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می کرد گفت: ((من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرات یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است))

و این سخن خود حکایت از پنداری می کند که اوداشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده - از مال و اولاد - مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجا عیبی ندارد، ولیکن اودر اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الاذن باز هم مالک حقیقی هموست، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جذب و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می کند که با داشتن این زینت ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می شود که چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۳۰

و این اختلاف دووصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که: ((جعلنا لاحدهما جنتین...)) و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: ((انا اکثر منك مالا و اعز نفرا)) با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: ((کان لاحد هما جنتان - یکی از آن دونفر دوقطعه باغ داشت)) به همین حقیقت که گفتیم بر می گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: ((انا اکثر منك مالا و اعز نفرا)) و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: ((انما اوتيته على علم))

آری گفتن اینکه ((انا اکثر منك مالا...)) کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، همچنانکه خدای تعالی حکایت نموده می گوید: ((ما اظن ان تبید هذه ابدا و ما اظن الساعة قائمَةٌ))

و دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه ((رجل)) بر می گردد. و مقصود از اینکه فرمود: ((داخل باغش شد)) با اینکه دوتا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه ((جنت)) را به صیغه تشبیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تشبیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دوتا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه ((جنت)) را بعد از آنکه تشبیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد،

و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت مورد نظر نیست و حقا نکته ای است لطیف . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۳۱

و اینکه فرمود: ((وهو ظالم لنفسه)) (از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: ((انا اکثر منك مالا)) چون این کلام کشف می کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است .

و در جمله ((قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا)) کلمه ((بید)) و ((بیدوده)) (به معنای هلاکت و نابودی است ، و کلمه ((هذه)) اشاره به جنت است . و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤال تقدیری است ، گویا بعد از آنکه فرمود: ((و دخل جنته - داخل باغش شد)) شخصی پرسیده : آنگاه چه کرد؟ در جوابش فرموده : گفت گمان نمی کنم تا ابد این باغ از بین برود.

آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی کنم این باغ از بین برود از باب کنایه است ، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی رود. پس معنای جمله مزبور این می شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

و این جریان نمودار حال آدمی است و می فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می شود تعلق نمی گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی کند، و لذا می بینی که وقتی دنیا به او روی می آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره گیری از آن و از زینت های آن می شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می آید آرزوهایش دور و دراز می گردد، تو گوئی نه برای خود فنائی می بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می بینی که وقتی دنیا پشت به او می کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می برد، و چنین می پندارد که این بختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۳۲

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آنطور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تونیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تورا تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود توبه زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده . به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آنرا تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان همچنان به رای هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین

اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد.

این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، ولذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: ((ما اظن ان تبید هذه ابدًا)) و چنین حکایت نکرده که او گفت: ((هذه لا تبید ابدًا - این باغ ابدانی نمی شود)) همچنان که از او حکایت کرده که درباره قیامت گفته: ((ما اظن الساعة قائمة - گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد)) و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله ((ما اظن ان تبید هذه ابدًا)) بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: ((من یحیی العظام وهی رمیم)) و یا گفته اند: ((ء اذا ضللنا فی الارض ء انا لفی خلق جدید))

توانگر غافل از خدا، را محق و شایسته برخوردار و تنعم می داند حتی در قیامت!

((ولئن رددت الی ربی لاجدن خیرا منها منقلبًا)) - این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می گردند، یعنی چنین کسانی آرزومند می شوند که بدون سعی و عمل به سعادهایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می گویند چگونه ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهیم رسید.

این گوینده بی نوا در این ادعایی که برای خود می کند آنقدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می خورد. چون حرف ((لام)) که بر سر جمله ((ولئن رددت)) در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاء کید در اول کلمه ((لاجدن)) و نون تاء کید در آخرش مؤ کد می کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: ((خدا مرا به زندگی بهتری می رساند)) گفت ((به زندگی بهتر می رسم)) و به جای اینکه بگوید ((خدا مرا باغ بهتری می دهد)) گفت ((باغ بهتری خواهم داشت)) همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می کند که آیه شریفه ((ولئن اذقناه رحمة منا من بعد ضراء مستة ليقولن هذا لی وما اظن الساعة قائمة ولئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنی)) آن را می رساند.

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتُ بِاللَّهِ خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا (۳۷) توضیح جواب رفیق مؤ من آن مرد توانگر مغرور، به او

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می کند، که یکجا گفته بود: ((انا اکثر منك مالا و اعز نفرا)) و جای دیگر هنگامی که وارد باغش شده بود گفته بود ((ما اظن ان تبید هذه ابدًا))

رفیق اوسخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول این که بر خدای سبحان استعلاء ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفرات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.

در جمله ((اکفرت باللّٰه خلقک)) تا آنجا که فرمود: ((الابالّٰه)) دعوی اول او را رد کرده، و در جمله ((ان ترن انا اقل)) تا کلمه ((طلبًا)) دعوی دوم را.

و اگر جمله ((وهو یحاوره)) را اعاده کرده و دوبار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان

غرور آمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاوه او باز هم به نرمی و ملامت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای توبه صورت بیابانی لخت و عور درآمده چشمه آن نیز خشک گردد.

وجه اینکه مرد فقیر در جمله: ((اکفرت بالذی خلقک)) رفیق توانگر خود را کافر خواند و اینکه گفت: ((اکفرت بالذی خلقک)) استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخشری در کشاف گفته که ((آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مسأله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است)) حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: ((من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم)) بلکه می گفت: ((من ایمان به معاد دارم)) و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۳۵

و مشرکینند که منکر معادند، در جوابت می گویم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلا از خدای تعالی به کلمه ((ربی - پروردگار)) تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلا هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون درباره آن فکر نکرده بود و از تفکر درباره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می داشت می گفت: ((ولو رددت)) و اینطور نگفت بلکه گفت: ((ولئن رددت الی ربی))

و توییخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله ((قال ما اظن ان تیبذ هذہ ابدًا)) گفته - و چه خوب هم گفته: بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند. این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله ((اکفرت بالذی خلقک من تراب ثم من نطفة ثم سویک رجلا)) از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.

پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳

صفحه : ۴۳۶

و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده ، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده ، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود ، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد ، نه در ذاتش ، و نه در آثار ذاتش ، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد .

مرد مؤمن در پاسخ رقیقش می گوید: تومشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به توداد ، و به مشیتش تملیک کرد ، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری هموست ، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی ؟ تو کجا و استقلال کجا؟ .

لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (۳۸) در قرائت مشهور کلمه ((لکن)) با تشدید وبدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود ، و به طوری که گفته اند: اصل آن ((لکن انا)) بوده که همزه ((انا)) بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده ، و دونون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالابدون الف قرائت می شود ، و در حالت وقف با الف ، مانند کلمه ((انا)) که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت ((ان)) ، یعنی الف و نون بدون همزه ، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود .

در آیه مورد بحث لفظ ((رَبِّي)) مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده ، و گرنه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت : ((لا اشرک به احد)) آمده باشد ، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد ، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند ، گوئی که گفته است : ((لا اشرک به احد)) لانه رَبِّي - من احدی را شریک اوقرار نمی دهم چون او پروردگار من است (( و جائز نیست کسی را شریک اوبدانم ، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد .

وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَأَقُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ جَمَلَهُ تَتَمَّة كَلَامِ مَرْدٍ مَوْ مَن فِي خُطَابٍ بِرَفِيقٍ كَافِرٍ مِی بَاشَد كِه اُو رَا تُوْبِیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت : گمان نمی کنم ابدا این باغ نابود شود ، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی ((ما شاء الله لا قوة الا بالله)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۳۷

و چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی ، و حول وقوه را منحصر به اونکردی ، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت ها به مشیت او وابسته است ، و هیچ حول وقوه ای جز به عنایت اون نیست . کلمه معروف ((ما شاء الله)) به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش (( الامر ما شاء الله است )) و یا تقدیرش ((ما شاء الله كان)) است . و در اینجا موافق تر به سیاق کلام همان وجه اول است ، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عزوجل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد .

جمله ((لا قوة الا بالله)) انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می کند ، یعنی می فهماند آنچه نیرو که می بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است ، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود ، مستقل در آن نیرو باشد ، همچنانکه در جای دیگر فرموده : ((ان القوة لله جميعا))

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رقیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد .  
 إِنَّ تَرَبَّنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (۳۹) فَعَسَى... لَهُ طَلَبًا در مجمع البیان گفته : کلمه ((حسبان)) در اصل نام تیره های کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می انداختند ، و این در سواران فارس مرسوم بوده ، و ماده اصلی آن ((حساب)) است و اگر آنها را ((حسبان)) می نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیادت می کرده . و در باره کلمه ((زلق)) گفته : به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر ، و اصل آن از ((زلق)) به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار

نمی ماند.

ما در سابق درباره کلمه ((صعید)) گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت ((آب آن غور شود)) این است که آبش در زمین فرورود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلاً بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافر است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۳۸

و این ردش از بیان سابق استخراج شده که حاصلش این است که : وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تورا دارای مال و فرزند و نفرت بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ توبه من بدهد و باغ تورا ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تورا به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تورا فقیرتر از من کند.

و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه ((ترن)) در جمله ((ان ترن انا اقل منک...)) از ماده ((راء)) (به معنای اعتقاد باشد. و بنابراین، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر ((انا)) ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خبر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاء کید می کند.

و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (ویا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت توبه من بدهد، و جنت تورا هدف تیرهای بلای خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرورود و چشمه را خشک کند.

وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ... احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یاور قطع گشته هلاک حتمی می شود، همچنانکه فرموده : ((وظنوا انهم احيط بهم)) (و اینکه فرمود: ((فاصبح يقلب كفيه...)) کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: ((وهي خاويه علي عروشها)) (به طوری که گفته اند کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی خراب می شود اول سقف آن فرومی ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۳۹

و کلمه ((خوی)) (به معنای سقوط است. بعضی هم گفته اند: اصل در معنای آن ((خلو)) یعنی خالی بودن است.

و معنای اینکه فرمود: ((ويقول ياليتني لم اشرك بربِّي احدا)) (این است که : ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی بستم و رکون و اعتماد نمی کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاءثیر پنداشته بودم، مستقل نمی پنداشتم و همه امور را از خدا می دانستم. هزار حیف و تأسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می خورد، و می گفت : ای کاش به پروردگارم شرک نمی ورزیدم، و احدی را شریک او نمی پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی کردم، و مغرور آنچه شدم نمی شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی خوردم.



وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا (۴۳) کلمه ((فئه)) ((به معنای جماعت و کلمه)) ((منتصر)) ((به معنای ممتنع است . همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله)) ((قال له صاحبه)) ((تا کلمه)) ((طلباً)) ((بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش ، همچنین این دو آیه یعنی از جمله)) ((واحیط بثمره)) ((تا جمله)) ((وما كان منتصراً)) ((حکایت بیان عملی آن است . آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله)) ((ما اظن ان تبید هذه ابداً)) ((حکایت گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آنطور که توخیال می کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و روشد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت : ((انا اکثر منك مالا واعز نفراً)) ((که بعد از بیان زبانی ، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش :)) ((ولم تكن له فئه ينصرونه من دون الله)) ((به اوفهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می دانست با بیان ما کان)) ((منتصراً)) ((جهت بطلان آن را بیان کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۴۰:

زمام همه امور بدست خدا است

هُنَالِكَ الْوَلِيُّ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا (۴۴) قرائت مشهور کلمه ((الولایه)) ((را با فتح و او قرائت کرده ، و بعضی آن را به کسره خوانده اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی گفته اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه و او به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است ، ولی سخن وی ثابت نشده .

کلمه ((حق)) ((را باید به کسره خواند تا صفت)) ((الله)) ((باشد. و کلمه)) ((ثواب)) ((به معنای مطلق اثر و نتیجه است ، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش ، ولیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه)) ((عقب)) ((به ضمه عین و سکون قاف و همچنین)) ((عقب)) ((به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است .

مفسرین گفته اند: اشاره به ((هنالك)) اشاره به معنایی است که از جمله)) ((واحیط بثمره)) ((استفاده می شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سواحاطه می کند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سواحاطه می کند ولایت تنها از آن خدا است . و ولایت در اینجا به معنای نصرت است . پس معنا چنین می شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می افتد تنها یاور انسان خدا است .

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است ، ولیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست ، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است ، و او است که خالق و مدبر هر امری است ، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست . و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زی نت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است . افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است . و اگر آن معنا که مفسرین گفته اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله)) ((الله الحق)) ((خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در مقابل باطل است ، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله)) ((هو خیر ثواباً و خیر عقباً)) ((نبود.

حق مطلب - و خدا داناتر است - این است که : ولایت به معنای نصرت نیست ، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است ، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه)) ((انما ولیکم الله ورسوله)) ((گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۴۱:

و بنابراین ، معنای آیه این می شود که : در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاءثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است ، چون او یگانه معبود حق است ، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاءثیراتش همه بر

اساس حق و واقع است ، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مسأله تدبیر و تاءثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است ، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است .

معنای اینکه خداوند ((خیر ثوابا و خیر عقبا)) است

و اگر خدای تعالی را - هر چند که او منزه از قیاس به غیر است - نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاءثیر دارند خوش ثواب تر است ، و ثواب خدا از همه بهتر است ، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است ، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است ، یعنی عاقبت بهتری به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری ، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی ببندد که تدبیر همه امور عالم از آنجا است ، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است ، چون ثواب و عاقبتی که اومی دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: اشاره ((هنالک)) (به روز قیامت است ، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است . ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه :

۴۴۲

مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال

وَ أَصْرِبَ لَهُمْ مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتْرَكْتُهُ مِنَ السَّمَاءِ... این داستان مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال ، آن دو مثل را آورده .

کلمه : ((هشیم)) (که بر وزن فعیل است ، به معنای ((مهبشوم)) (بر وزن مفعول است ، و به طوری که راغب گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است . و کلمه ((تذروه)) (از ((ذراء)) به معنای تفریق و جدا کردن است . بعضی گفته اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادهای از این طرف به آن طرفش می برند)

و اگر فرمود: ((فاختلط به نبات الارض - پس گیاه زمین با آن مختلط شد)) و فرمود: ((فاختلط نبات الارض - با گیاه زمین مختلط شد)) برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است ، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه - سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبداء هر آب دیگری همان آب آسمان است . و کلمه ((اصبح)) (در آیه شریفه به طوری که گفته اند به معنای ((صار - شد)) می باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که : برای این فرورفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت ، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادهای شاخه های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سوی برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است .

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا... این آیه به منزله نتیجه گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که : هر چند

که دل‌های بشر علاقه به مال و فرزند دار و همه ، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می‌زند ولیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می‌رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی‌سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به طوری که ملاحظه می‌فرمایید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها)) و آیه بعدی اش وجود دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۴۳

مراد از ((باقیات صالحات)) در آیه شریفه

و مراد از ((باقیات الصالحات)) در جمله ((والباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا و خیر املا)) اعمال صالح است ، زیرا اعمال انسان ، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده . پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می‌ماند. اگر آن صالح باشد ((باقیات الصالحات)) خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می‌دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزورا متضمن است ، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می‌رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می‌رسد.

پس این گونه کارها، از زینت های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست ، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می‌سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است ، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است . از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) و از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام ) روایت شده که منظور از ((باقیات الصالحات)) (تسیحات چهارگانه یعنی ((سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر)) است . و در بعضی دیگر آمده که مراد از آن نماز است . و در بعضی دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است ، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می‌شود که منظور از ((باقیات الصالحات)) اعمال صالح است . الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۴۴

آیات ۴۷ - ۵۹ سوره کهف

و یَوْمَ نُسِیرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَهُمْ فَلَمْ نُعَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا (۴۷) وَ عَرَضُوا عَلٰی رَبِّکَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا کَمَا خَلَقْنٰکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَنْ نَجْعَلَ لَکُمْ مَّوْعِدًا (۴۸) وَ وُضِعَ الْکِتَابُ فَرَتٰی الْمُجْرِمِیْنَ مُشْفِقِیْنَ مِمَّا فِیْهِ وَ یَقُولُوْنَ یَوَلِّتُنَا مِآلَ هٰذَا الْکِتَابِ لَا یُعَادِرُ صَغِیْرَةً وَ لَا کَبِیْرَةً اِلَّا اَحْصَاہَا وَ وَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا وَ لَا یُظَلِّمُ رَبُّکَ اَحَدًا (۴۹) وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ اَفَتَتَّخِذُوْنَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِیْ وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ بٰئِسٌ لِلظَّالِمِیْنَ بَدَلًا (۵۰) \* مَا اَشْهَدْتُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لَخَلَقْنَا اَنْفُسَهُمْ وَ مَا کُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضْتَلِّیْنَ عَصْدًا (۵۱) وَ یَقُوْلُ یَقُوْلُ نَادُوْا شُرَکَآءَیْ الَّذِیْنَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَیْنَهُمْ مَّوْبِقًا (۵۲) وَ رَاَ الْمُجْرِمُوْنَ النَّارَ فَظَنُّوْا اَنَّهُمْ مُّوَاقِعُوهَا وَ لَمْ یَجِدُوْا عَنْهَا مَصْرَفًا (۵۳) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِیْ هٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ وَ کَانَ الْاِنْسَانُ اَکْثَرَ شَیْءٍ جَدَلًا (۵۴) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا اِذْ جَاءَهُمُ الْهُدٰی وَ یَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّا اَنْ تَاْتِیَهُمْ سَنَةٌ اَوْ لَیْلٌ یُّنَزِّلُ الْعَذَابَ قُبُلًا (۵۵) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّا مُبَشِّرِیْنَ وَ مُنذِرِیْنَ وَ یَجِدُلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِالْبَطْلِ لِیُدْحِضُوْا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوْا اٰیٰتِیْ وَ مَا اُنزِرُوْا هُزُوًا (۵۶) وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بِآیٰتِ رَبِّهِ فَاَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِیَ مَآ قَدَّمْتَ یَدَآءِ اِنَّا جَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ اَکِنَّةً اَنْ یَفْقَهُوْهُ وَ فِیْ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا وَ اِنْ تَدْعُهُمْ اِلٰی الْهُدٰی فَلَنْ یَهْتَدُوْا اِذَا اَبَدًا (۵۷) وَ رَبُّکَ الْغَفُوْرُ ذُو الْرَحْمَةِ لَوْ یُوَاخِذُهُمْ بِمَا کَسَبُوْا لَعَجَلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَّوْعِدٌ لَّنْ یَجِدُوْا مِنْ دُوْنِهِ مَوْئِلًا (۵۸) وَ تِلْکَ الْقَرْیَ اَهْلَکْنٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوْا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِکِهِمْ مَّوْعِدًا (۵۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳

صفحه : ۴۴۵

ترجمه آیات

روزی که کوه ها را به راه اندازیم و زمین را ( از زیر آن ) نمودار بینی و محشورشان کنیم ، و یکی از آنها را وا نگذاریم (۴۷) به

صف ، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنانکه اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی نهاده‌ایم (۴۸) و نامه‌ها پیش آرند و گنهکاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی کند (۴۹) و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شما نیستند سواً من اولیای خود می گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (۵۰) آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کننده‌گان را به کمک نمی گیرم (۵۱) به خاطر بیاورید روزی را که خدا می گوید شریکهای را که برای من می پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می خوانند جوابشان نمی دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده‌ایم (۵۲) و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (۵۳) در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می کنند (۵۴) مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آرزو بخوانند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (۵۵) ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم رسان نمی فرستیم کسانی که کافرنده باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه‌های مرا و آن بیم که به آنها داده اند را مسخره گرفته اند (۵۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۴۶

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه‌های پروردگارش اندرزش داده اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دل‌هایشان پوششها نهاده ایم که آیه‌های ما را نمی فهمند و گوش‌هایشان را گران کردیم، بنابراین اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (۵۷) پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده اند مؤاخذه می کرد در عذابشان تعجیل می کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (۵۸) این دهکده‌ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (۵۹)

بیان آیات

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می کند و به بیان اینکه این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می شود می پردازد، و برای انسان روشن می کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می ماند همان عمل اوست که بر طبقتش کیفر و یا پاداش می بیند.

در این آیات ابتدا، مسأله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می گردد، و سپس مسأله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می کنند. آنگاه دوباره مسأله قیامت را عنوان می کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

و یَوْمَ نُسِیرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۴۷) جابجائی کوهها در قیامت که به تعبیرهای مختلفی در قرآن آمده است

ظرف ((یوم)) متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام ((واذکر یوم نسیر - بیاد آر روزی را که به راه می اندازیم)) می باشد، و به راه انداختن کوه‌ها به این است که آنها را از جای خود برکنند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده ، یک جا فرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۴۷  
 ((وكانت الجبال كشيها مهيلا)) جایی دیگر فرموده : ((وتكون الجبال كالعهن المنفوش)) (در جایی دیگر فرموده : ((فكانت هباء منبثا)) و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که ((وسيرت الجبال فكانت سرابا))

و آنچه از سیاق برمی آید این است که مسأله بروز زمین ، مترتب بر به راه انداختن کوه ها است ، یعنی وقتی کوه ها و تلها تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست ، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه ((واشرق الارض بنور ربها)) اشاره کند.

و معنای ((وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا)) این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم .

یادآوری قیام و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ

وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... سیاق ، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در عرضوا و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است ركون و اعتماد کردند، و دل را یکجا به زینت زندگی دنیا دادند، آنچنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است مادام که اساس این امتحان الهی بر جا است ، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است ، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتد و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود - که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگی نمی کردند - به صف واحد عرضه می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۴۸

به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است ، و نه مال و نه جاه دنیوی ، در آن روز عرضه میشوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می بینند و می فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتهما و هر چیزی دیگر که می پرستیدند تنها او هام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدائی نداشته و از خدا بی نیازشان نمیکرده اند. نه نفسشان آن استقلال را که برایش می پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دلهایشان را مسخر خود کرده بود.

آری ، آن روز می فهمند که در این پندارها به خطا رفته اند و راهی که رفتند - یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی - راهی خطا بوده ، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می شوند نیز از خود ایشان بوده است ، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی شود. اشاره به چند نکته و خصوصیت درباره قیامت

از این بیان روشن می گردد که جملات چهارگانه آیه ، یعنی جمله : ((و عرضوا...)) و جمله ((لقد جئتمونا...)) و جمله ((بل زعمتم)) و جمله ((ووضع الكتاب...)) چهار نکته اساسی را افاده می کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه گیری شده ، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می دهد ذکر می فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می کرد، و غرض حاصل می شد.

پس جمله ((و عرضوا علی ربک صفا)) اشاره به سه نکته است ، اول اینکه خلاق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به

حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می شوند. وثانیا اینکه کفار در آنروز ودر آن لقاء کرامت وحرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله علی ربک نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می فرمود: ((علی ربهم)) همچنانکه در باره مؤمنین فرموده: ((جزاؤ هم عند ربهم جنات عدن)) و نیز فرموده: ((انهم ملاقوا ربهم)) ویا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می کرد و می فرمود ((عرضوا علینا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۴۹

سوم اینکه انواع تفاضل و برتریها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می شمرند، همه از بین می رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والائی نسبت به زیر دستی و غنیی نسبت به فقیری و مولائی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می گردند. امتیاز تنها بر ملاک عمل است، و در این هنگام است که می فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لاجرم به امثال ((لقد جئتمونا فرادی...)) خطاب می شوند.

جمله ((لقد جئتمونا کما خلقناکم اول مره)) مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن ((وقال لهم ویا ولنا لهم لقد...)) است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می شود.

از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است

و جمله ((بل ظننتم ان لن نجعل لکم موعدا)) از نظر معنا نظیر آیه ((افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لاترجعون)) می باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه ((بل)) و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می شود: زینت دنیا و تعلق دلهایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشتهاید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهای را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشتهاید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

همچنانکه در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می فرماید: ((ان الذین یضلون عن سبیل الله عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۰

ووجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده اند، این عمل عمل کسی است که می پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی اعتنائی شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه ((ولکن ظننتم ان الله لایعلم کثیرا مما تعملون)) که ظن در آن کنایه از بی اعتنائی است.

احتمال هم دارد که جمله ((بل ظننتم ان لن نجعل لکم موعدا)) اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده اند به اینکه ما نمی دانستیم، در جوابشان می فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ... - و خدا داناتر است.

((وضع کتاب)) در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فروگذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند

و وَضِعَ الْکِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِینَ مُسْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یَوَلَّیْنَا... ((وضع کتاب)) به معنای نصب آن است تا بر طبقش حکم کنند.



و کلمه ((مشفقین)) مشتق از ((شفقت)) است، واصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، واز آثار سوء عملش نسبت به جانش می ترسد، واین محبت آمیخته با ترس اشفاق است، ودر آیه ((وهم من الساعة مشفقون)) به همین معنا است، وچون با کلمه ((من)) متعدی شود معنای ترس در آن روشتر می شود، مانند آیه مورد بحث و آیه ((مشفقون منها)) وچون با کلمه ((فی)) متعدی گردد معنای عنایت در آن روشتر می گردد، مانند آیه ((انا کنا قبل فی اهلنا مشفقین))

کلمه ((ویل)) به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده - اینکه در هنگام مصیبت ((ویل)) را ((یا ویلاه)) ندا می کنند ویا می گویند ((یا ویلتاه)) از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آنقدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن ((ویل)) را می خواهد و صدا می زند، واز آن استغاثه می کند که اووی را از مصیبت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۱

وارده نجات دهد. همچنانکه گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می کند، چون آن را از مصیبت وارده آسانتر می بیند، مانند گفتار مریم که گفت: ((یا لیتنی مت قبل هذا))

از ظاهر سیاق استفاده می شود که ((کتاب)) در جمله ((ووضع الکتاب)) کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلایق در آن ضبط شده، وآن را برای حساب نصب می کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه‌ای داشته باشد، واین با آیاتی که برای هر انسانی وهر امتی کتابی جداگانه‌ای سراغ می دهد منافات ندارد، مانند آیه ((کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمة کتابا...)) که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه ((کل امه تدعی الی کتابها و آیه هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق)) به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد - ان شاء الله تعالی.

بعضی گفته اند: مراد از ((کتاب)) (نامه های اعمال است، والف ولام در ((الکتاب)) برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) ولیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

((فتری المجرمین مشفقین مما فیہ)) - این جمله تفریح بر وضع کتاب و نصب آن است، واین تفریح وهمچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، ویا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به ((مجرم)) تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، واینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال وروزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

تجسم گناهان کوچک و بزرگ و وحشت گنهکاران در قیامت

((ویقولون یا ویلتنا مال هذا الکتاب لا یغادر صغیره ولا کبیره الا احصیها)) - دو کلمه ((صغیره)) و ((کبیره)) وصفاند که در جای موصوف خود که همان خطیئه ویا معصیت ویا زشتکاری و امثال آن است نشسته اند.

واینکه گفتند: وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است خود اظهار وحشت و فزع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان ویا تسلطش بر مطلق حوادث واز آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به صورت استفهام تعجبی اداء کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۲

واز آن به دست می آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: هیچ گناه بزرگ و ((هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده)) چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می کنند. ووجه آن این می باشد - و خدا داناتر است - که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است

که از کوچکتر شروع شود.

((ووجدوا ما عملوا حاضرا)) - از ظاهر سیاق برمی آید که جمله مورد بحث مطلب تازه‌ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله ((لایغادر صغیره ولا کبیره))

و بنابراین، از آن برمی آید که آنچه را حاضر نزد خود می یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، همچنان که از امثال آیه ((یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)) نیز همین معنا استفاده می شود، و جمله ولایظلم ربک احدا نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید میکند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده های او باشد واحدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد - دقت فرمائید.

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبٰلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ... در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس - که از جن بود - و همچنین ذریه اودشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می کند قدم نهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۳

مراد از ولایت شیطان در جمله: ((افتخذونه و ذریته اولیاء من دونی وهم لکم عدو))

((افتخذونه و ذریته اولیاء من دونی وهم لکم عدو)) - این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است: نتیجه ای که می توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنابراین، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سوی دعوت می کنند اطاعت می کنند، و خدا را در آنچه به سویش می خواند اطاعت نمی کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه‌های است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختیهای دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می شود: آیا باز هم او و ذریه او اولیاء و آلهه و ارباب خود می گیرید و به جای من آنها را می پرستید و به سویشان تقرب می جوئید، با اینکه دشمنان شما نیستند؟

مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تقیح مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده ((بئس للظالمین بدلا))، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: ((من دونی)) (با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود ((واذ قلنا)) بفرماید: ((من دوننا))، همچنانکه همین التفات را قبل از این در جمله ((عن امر ربه)) به کار برده و فرموده ((عن امرنا))

در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده ، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده ، مفسرین بحثهایی عنوان کرده اند که پارهای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم .

((ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولاخلق انفسهم وما كنت متخذ المضلین عضدا))

از ظاهر سیاق بر می آید که دو ضمیر جمع ((اشهدتهم)) و ((انفسهم)) (به ابلیس و ذریه اش بر می گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۵۴

و منظور از ((اشهاد)) احضار و اعلام بالعیان است ، همچنانکه مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است . و ((عضد)) به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می رود همچنانکه در کلمه ((ید)) نیز این استعاره معمول است ، و در اینجا همین معنای استعارهای مقصود است .

دو برهان که در آیه ((ما اشهدتهم خلق السموات والارض...)) برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه اش مشتمل بر دو برهان است : اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه ، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است ، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطهای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است ، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت ، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن ، عملی آنی بود که به آسمانها و زمین فرمود ((کن)) و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود ((کن)) و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمیناند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بیخبرند، حتی حقیقت صنع خویشان را هم نمی دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ماورای حد خود احاطه و راه ندارند و ماورای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است . و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند. و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت نظر و امعان در تدبر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۵۵

و گرنه بازیچه های دروغین که ما آن را تدبیر می نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبّه گشته نمی تواند پندارها و گمانهای واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می نماید) را با علم به غیب که غیب را برای دارنده اش مبدل به مشهود می سازد اشتباه می کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است . و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است . پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در بر گرفته است ، همچنانکه در کلام خود

فرموده: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها - که اگر چنین تدبیری داشته باشند لاجرم به اذن خدا خواهند داشت - فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازهای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله ((وما کنت متخذ المصلین عضدا)) که ظاهر در این می باشد که سنت خدای عزوجل این است که ((گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد)) دقت فرمایید.

و اینکه فرمود ((ما اشهدتهم)) و نفرمود ((ما شهدوا)) و نیز فرمود ((وما کنت)) و نفرمود ((وما کانوا)) خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است. و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و الهه است.

و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای حقیقی اش کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۶

و ضمیر در ((ما اشهدتهم)) و در ((انفسهم)) را به ابلیس و ذریه اش برگردانیم همچنانکه ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است و جوه مختلف دیگری که مفسرین درباره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

یکی قول بعضی از ایشان است که گفته: مراد از ((اشهاد)) در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب و ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می کنیم، علاوه بر اینکه رابطهای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آنطور که دوست می دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند این است که خلقتشان آنطور که دوست می داشته اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمهای که واسطه برمی دارد، زیرا اشهاد به ادعاء مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمهای که در ماورای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از

اینگونه لغوگوییها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۷

وثانیا این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اَشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست است نه نسبت به خلقت آسمانها وزمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان وزمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دواشهاد است. ثالثا این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین واین خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه وجواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریحترین بیان خود آن را دفع می کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا واستقلال در تدبیر خود ویا تدبیر غیر خود کجا؟ واما امثال آیه ((فالمدرات امرا)) که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته اند که مقصود از اَشهاد همان معنای حقیقی آن است، ودوضمیر به شیاطین برمی گردد، لیکن مراد از اَشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد وناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور ونتیجهای که از نفی اَشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی آید تا آیه شریفه را حمل بر اَشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی گردد، ودومی آن به کفار ویا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، ومعنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها وزمین و خلقت کفار ویا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دوضمیر از جهت مرجع می شود، واین صحیح نیست.

وجه دیگری که بعضی گفته اند این است که هر دوضمیر به کفار برگردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دوضمیر به کفار برگردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۸

البته به کفاری که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) گفته بودند ((اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به توایمان نمی آوریم)) پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند وچنین هوس باطلی در سر می پروراند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها وزمین ونیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام ودر امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، ویا اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آنگاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، وآن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله ((بئس للظالمین بدلا)) کفارند.

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله ((ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا))، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، وگفتیم که آیات سوره هر چند یکبار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال وتذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، ومعنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراح که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به توایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که

ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی دیگر از مفسرین که مرجع دوضمیر را کفار گرفته و گفته اند ((مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟)) به همین جهت است که به اشکال بالاتوجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۵۹

واز دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تومقتدای مردم باشند، پس توخیلی به یاری آنان طمع میند. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تاءبید کنم.

و این دووجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته اند دلالت می کند؟.

یکی از وجوه دیگر این است که: هر دوضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله ((وما کنت متخذ المضلین عضدا هم)) (متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین میبرد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: ((وهم لکم عدو- شیطانها دشمنان شمایند)) (و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دوضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی کند.

و یَوْمَ یَقُولُ نَادُوا شُرَکَآءِی الَّذِیْنَ رَعَمْتُمْ... این تذکره سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می سازد، و به این وسیله تاکید می کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در ((یقول...)) (به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان میکند، که آن شرکاء را که شما شریک من می پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می زنند ولی اجابتی نمی شنوند، آن وقت برایشان روشن می گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می پنداشته اند، نبوده اند.

معنای اینکه فرمود: ((در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم))

((وجعلنا بینهم موبقا)) - کلمه ((موبق)) - (به کسر باء - اسم مکان از ماده ((وبق)) است که مصدرش ((وبوق)) (به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکین و شرکاء ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۶۰

و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می شوند تفسیر کرده اند. ولیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر ((هم: ایشان)) (را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن وانس است، و اگر بگوییم همین که فرموده ((میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم))



دلیل بر این اختصاص است ، می گوئیم این دلیل همان مدعا است .

لاجرم باید گفت : شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم ، و آن را برداشتیم ، چون مشرکین در دنیا می پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است ، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم ، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده : ((نادوا شرکائی )) (زیرا از آنجائی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می شود فاصله دوری میان این دو طرف می افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می کند خداوند در کلام خود در آیه ((وما نری معکم شفعاکم الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون و آیه ثم نقول للذین اشركوا مکانکم انتم و شرکاءکم فزیلنا بینهم و قال شرکاءؤ هم ما کنتم ایانا تعبدون ))

و رَأَ الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَ لَمْ یَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (۵۳) در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل میشود و مراد از ((ظن )) به طوری که گفته اند علم است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۶۱

جمله ((ولم یجدوا عنها مصرفا - واز آن مفری نمی یابند)) به این گفته شهادت می دهد.

و مقصود از ((مواقعه نار)) - به طوری که گفته شده - واقع شدن در آتش است . و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان .

کلمه ((مصرف )) - به کسر راء - اسم مکان از ((صرف )) است ، یعنی نمی یابند محلی که به سویش منصرف شوند، واز آتش به سوی آن فرار کنند.

و لَقَدْ صَرَّفْنَا فی هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ وَ کَانَ الْاِنْسَانُ أَکْثَرَ شَیْءٍ جَدَلًا (۵۴) گفتار در نظیر صدر این آیه ، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه ((جدل )) (به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است ، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق ، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است .

وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَ یَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ کَلِمَةً (یستغفروا) عطف است بر جمله ((یؤمنوا)) یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است .

((الایمان تاتیههم سنه الاولین )) - یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

((اویاتیههم العذاب قبلال)) - این جمله عطف بر سابق است ، و معنایش این می شود که منتظر چه هستند ؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد ؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است . و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده : ((فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنه الله التی قد خلت فی عباده )) (پس خلاصه معنای آیه چنین می شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین برایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست ، چون

اضطراری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۶۲

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعائی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء

سریره ایشان است ، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم . وَ مَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ... این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست ، و غیر از این مسؤ ولیتی ندارند، بنابراین در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: ((فلعلک باخ نفسک علی آثارهم ان لم یؤ منوا بهذا الحدیث اسفا)) و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان . کلمه : ((دحض)) به معنای هلاکت و کلمه : ((ادحاض)) به معنای هلاک کردن و ابطال است ، و کلمه : ((هزؤ)) به معنای استهزاء ، و مصدر به معنای اسم مفعول است ، و معنای آیه روشن است .

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسَى مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ... در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از ((نسیان پیش فرستاده ها)) بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است . و جمله ((انا جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم و قرأ)) به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن وهم برای نسیانشان از پیش فرستاده های خویش را است .

و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن ((اکنه)) را در دل‌های کفار و ((و قرأ)) را در گوش‌های آنان توضیح دادیم .

((وان تدعهم الی الهدی فلن یهدوا اذا ابدا)) - در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوش‌ها و دل‌هایشان افکنده ، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند درباره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله ((وان تدعهم الی الهدی فلن یهدوا اذا ابدا)) است که دلالت بر نفی ابدی اهتدای ایشان می کند، و این معنا را مقید به قید ((اذا)) نموده که جزاء و جواب باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۶۳

در تفسیر روح المعانی گفته : جبری مذهب‌بان با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته اند.

امام فخر رازی گفته : به طور کلی کمتر آیه‌های از قرآن کریم دیده می شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست ، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند. مؤ لف : این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده‌های برای خدای تعالی است در ملک‌های او اعمال بندگان است و همین است مذهب امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) وَ رَبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ... معنای جمله : ((و ربک الغفور ذو الرحمة)) و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است ، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است . و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است ، چون دیگر فائده‌های غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست ، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده . چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است .

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله ((و ربک الغفور ذو الرحمة)) افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله ، یعنی جمله ((الغفور ذوالرحمة)) (با جمله ((لو یؤاخذهم بما کسبوا لعجل لهم العذاب)) به منزله دونفر متخاصم اند که نزد قاضی حاضر شده داوری می خواهند. و جمله ((بل لهم موعد لن یجدوا من دونه موثلاً)) به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دوطرف را راضی نموده حق هر دوطرف را رعایت کرده است . اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است ، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد - و محومی کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افزوده می فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۶۴

و خلاصه معنا این است که : اگر پروردگار تومی خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می ساخت ، ولیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است ، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده واز آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است ، از فوریت آن صرف نظر فرمود، پس جمله ((بل لهم موعد...)) (کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است ، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: ((بل جعل لهم موعدا...)) - دقت فرمائید.

کلمه ((غفور)) صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می کند و الف و لام در ((الرحمة)) (الف و لام جنس است ، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و ((غفور ذوالرحمة)) (معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست . بنابراین ، کلمه ((ذوالرحمة)) (عمومیتش از دو کلمه ((رحمان)) و ((رحیم)) بیشتر است با اینکه این دونیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. ((پس غفور)) به منزله خادم برای ((ذی الرحمة)) (است ، یعنی غفور مشمولین ذوالرحمة را بیشتر می کند، و موانعی را که نمی گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذوالرحمة کار خود را می کند و آن را نیز شامل می گردد. پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمة انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست ، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمة که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده - دقت فرمائید - و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده سعی نگذارید.

وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (۵۹) مقصود از ((قری)) (اهل قریه ها است که مجازا به خود قریه ها نسبت داده شده ، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر ((هم)) (را به آن برگردانیده . و کلمه مهلک - به کسر لام - اسم زمان است . معنای آیه روشن است ، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست ، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می گذرانند هلاکشان می کردیم ، و برای هلاکشان موعدی قرار می دادیم . از همی نجا روشن می شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است ، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد - و یا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد - که تفصیلش در سوره یونس گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۶۵

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه ((یا ویلتنا مال هذا الکتاب...)) (از خالد بن نجیح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به اومی دهند و می گویند ((بخوان)) (خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟ فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمهای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است ، و به همین جهت می

گویند ((وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است)) مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همینطور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ولا یظلم ربک احدا)) روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند. و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (علیه السلام) روایت میکنند که در ذیل جمله ((ورأی المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها)) فرموده: مظنه در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند.

و در الدر المنثور است که احمد و ابویعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین میکند در وی قرار خواهد گرفت. مؤلف: این حدیث موید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۶۶

آیات ۶۰ - ۸۲ سوره کهف

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (۶۰) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (۶۱) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (۶۲) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْتِنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتَ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (۶۳) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (۶۴) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۶۵) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (۶۶) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا (۶۸) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (۷۰) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (۷۱) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۲) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتَ وَ لِاتْرَهِنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (۷۳) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (۷۴) \* قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۵) قَالَ إِنْ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَحِّحْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (۷۶) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (۷۷) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأْتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۷۸) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (۷۹) وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَبِّئْنَا أَنْ يَزْهَقَهُمَا طَعْنًا وَ كَفَرًا (۸۰) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبَّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (۸۱) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۸۲)

ترجمه آیات

(یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام بگیرم تا به مجمع دودریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم (۶۰) و همین که به جمع میان دودریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (۶۱) و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (۶۲) گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت

(۶۳) گفت این همان است که می‌جستیم ، و با پیجویی نشانه قدمهای خویش باز گشتند (۶۴) پس بندهای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (۶۵) موسی بدو گفت : آیا تورا پیروی کنم که به من از آنچه آموخته‌های کمالی بیاموزی (۶۶) گفت توبه همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۶۷) چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می‌کنی (۶۸) گفت : اگر خدا خواهد مرا شکیبای خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تونمی‌کنم (۶۹) گفت : اگر به دنبال من آمدی چیزی از من می‌پرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (۷۰) پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت : آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (۷۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۶۸

گفت : مگر نگفتم که توتاب همراهی مرا نداری (۷۲) گفت : مرا به آنچه فراموش کرده‌ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (۷۳) پس برفتند تا پسری را بدیدند او را بکشت . گفت : آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (۷۴) گفت : مگر به تونگفتم که توبه همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۷۵) گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (۷۶) پس برفتند تا به دهکده‌های رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست بیفتند، پس آن را به پا داشت و گفت : کاش برای این کار مزدی می‌گرفتی (۷۷) گفت اینک (موقع) جدایی میان من و توست و تورا از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می‌کنم (۷۸) اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند خواستم معیوبش کنم ، چونکه در راهشان شاهی بود که همه کشتیها را به غضب می‌گرفت (۷۹) اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان وانکار دچارشان کند (۸۰) و خواستم پروردگارشان پاکیزه‌تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (۸۱) اما دیوار از دوپسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسد و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت ، و من این کار را از پیش خود نکردم ، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (۸۲)

بیان آیات

داستان موسی (ع) و عالم و آنچه از آن استفاده می‌شود

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می‌دانست برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تذکر می‌دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می‌شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ وهم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، وهم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان مشغول شده اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۶۹

بنابراین ، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره‌مندیشان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ماورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتهیات ، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس ، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می‌یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاء دیگری غیر نشاء دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می‌شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ میانگاشتند می‌گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می‌گفتند و ما قبول نمی‌کردیم .

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران ، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است .

سخن مفسرین درباره داستان مذکور و شخصیت‌های آن

بعضی هم گفته اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده های یوسف بن یعقوب (علیهما السلام) بوده است ، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده ، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است . ولیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می کند، آنچنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد وسی و چند مورد برده ، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است ، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت ، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می یابد که دنبالش مرگ نیست ، و سعادت سرمدی به دست می آورد که مافوقش هیچ سعادت نیست .

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی شود، و تقدیر هم دلیل می خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است ، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست ، و جز گفته بعضی از مفسرین و قصه‌سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۷۰

و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشم‌های یافت نشده است .

و در باره آن جوانی که همراه موسی (علیهما السلام) بوده بعضی گفته اند وصی او یوشع بن نون بوده ، و این معنا را روایات هم تایید می کند. و بعضی گفته اند: از این جهت فتی نامی ده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است ، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می کرده است .

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده : ((عبدا من عبادنا اتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا)) (علما اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است . و در بعضی دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است . و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست ، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافش نیست ، ولیکن به این مقال اکتفاء نکرده اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرف‌هایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست .

آغاز داستان موسی و همراه خود

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (۶۰) ظرف ((اذ)) متعلق به مقدر است ، و جمله ، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه گانه سابق بدانجا عطف می شد. و کلمه ((لا ابرح)) (به معنای ((لا ازال)) است ، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده ، چون جمله ((حتی ابلغ)) بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است : ((لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت ، و یا سیر خواهم کرد))

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست ؟ بعضی گفته اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی ، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است ، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد



کلمه ((حقب)) به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام: ((حقباً طویلاً- روزگاری دراز)) است.

و معنای آیه - و خدا دانتر است - این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می پیمایم تا به مجمع البحرین برسم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهم.

فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (۶۱) ظاهرًا اضافه ((مجمع)) بر کلمه ((بینهما)) اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دودریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دواست.

حکایت ماهی بریان شده که خود را به دریا انداخته است!

((نسیا حوتهما)) - از دو آیه بعد استفاده می شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده‌های بوده. ولیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده. چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او پرسد ماهی کجاست، و بنابراین اینکه فرموده ((نسیا حوتهما - هر دو، ماهی خود را فراموش کردند)) معنایش این می شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر ((فراموش کردند ماهیشان را)) و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: ((من ماهی را فراموش کردم)) این معنا استفاده می شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرورفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تأیید میکند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن - و خدا دانتر است.

((فاتخذ سبيله في البحر سرباً)) - کلمه ((سرب)) به معنای مسلک و مذهب است. ((سرب)) و ((نفق)) عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۷۲

فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (۶۲) در مجمع البیان گفته: ((نصب)) و ((صب)) و ((تعب)) هر سه نظیر همد و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می دهد.

و مراد از ((غداء)) عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده اند.

قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ... این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (علیه السلام) است که به یاد آن جناب می اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: ((ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت)) و در اینجا می فرماید آنجا ((که کنار صخره نشسته بودیم)) و با در نظر گرفتن جمله‌های که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنابراین ، جمله (( ارایت اذ اوینا الی الصخره )) به یاد آن جناب می آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله (( فانی نسیت الحوت )) حال در تقدیر است ، (( و تقدیر کلام من حال ماهی را فراموش کردم است )) دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته اند جمله (( و ما انسانی ذکر الحوت لک الا الشیطان - یادآوری ماهی را برای تواز یادم نبرد مگر شیطان )) می باشد. پس معلوم می شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده ، بلکه ذکر آن را فراموش کرده ، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۷۳ :

زیرا انبیاء (علیهم السلام) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست ، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست ، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است . آنجا که می فرماید: (( واذکر عبدنا ایوب اذ نادى ربه انى مسنى الشیطان بنصب وعذاب ))

(( و اتخذ سبيله فى البحر عجباً )) - یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب . بنابراین ، کلمه (( عجباً )) وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق (( اتخاذا )) باشد نشسته است . بعضی گفته اند: جمله (( و اتخذ سبيله فى البحر )) کلام رفیق موسی (علیه السلام) بوده ، و کلمه (( عجباً )) کلام خود آن جناب است ، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی میماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله (( نسیا حوتهما... )) دادیم در این جمله نیز می آید - و خدا دانایتر است .

قَالَ ذَلِكْ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (۶۴) کلمه (( بغی )) به معنای طلب کردن است . و جمله (( فارتدا )) از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است . و مقصود از آثار جای پاها است . و کلمه (( قصص )) به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است . معنای آیه این است که موسی گفت : این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم ، لاجرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله (( ذلک ما کنا نبغ فارتدا )) کشف می شود، که موسی (علیه السلام) قبلاً از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به اوداده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده ، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن - و یا مرده زنده شدن ، و یا امثال آن بوده است ، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: (( ما هم در پی این قصه بودیم )) (و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۷۴

ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (ع) که به اورحمت و علم داده شده فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا رَحِمَةً مِّنْ عِنْدِنَا... هر نعمتی ، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقش ، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است ، مانند نعمتهای مادی ظاهری ، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است ، مانند نعمتهای باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه ها و مقامات آن .

واز اینکه رحمت را مقید به قید (( من عندنا )) نموده که می فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمتهای باطنی است . و از آنجائی که ولایت مختص به ذات باری

تعالی است همچنانکه خودش فرموده ((فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)) (ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می دهند، لذا می توان گفت منظور از جمله ((رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا)) - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و نفرموده ((من عندی) - از ناحیه من)) - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می شود.

((وَعِلْمَانَهُ مِنَ لَدُنَا عِلْمًا)) - این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی آید. دلیل بر این معنا جمله ((من لدنا)) است که می رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

تقاضای تعلیم از طرف موسی (ع) و پاسخ حضرت حضر (ع)

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (۶۶) کلمه ((رشد)) در معنا مخالف ((غی)) است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه ((رشد)) در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که موسی گفت آیا اجازه می دهی که با تو بیایم، و تورا بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به توداده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به توداده به من هم تعلیم کنی؟.

قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷) در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از اومی بیند با تاکید نفی می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۷۵

و خلاصه می گوید: تونمی توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه ((ان)) دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و نفرمود ((نسبت به آنچه که تورا تعلیم دهم صبر نداری)) چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (علیه السلام) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادقتر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله ((انک لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا...)) (اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری

وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (۶۸) کلمه ((خبر)) به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنای این است که: خبر و اطلاع توبه این روش و طریقه احاطه پیدا نمی کند.

قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹) موسی (علیه السلام) در این جمله وعده می دهد که به زودی خواهی دید که صبر می کنم و تورا مخالفت و عصیان نمی کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله ((وَلَا أَعْصِي...)) (عطف است بر کلمه ((صابر)) چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می دهد،

و بنابراین وعده ((لا اعصی)) هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سوءال مخالفت کرد باری وعده ((لا اعصی)) را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۷۶

قَالَ فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (۷۰) ظاهر این است که کلمه ((منه)) متعلق به کلمه ((ذکر)) باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

ادب و تواضع فراوان موسی (ع) در برابر استاد (خضر علیه السلام)

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی (علیه السلام) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (علیه السلام) کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلك در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تورا پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تورا پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تورا پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت ((از آنچه تعلیم داده شده‌ای)) و نگفت از ((آنچه می دانی)) ششم اینکه علم او را به کلمه ((رشد)) مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت) هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره‌های از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: ((پاره‌های از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی)) و نگفت ((آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی)) هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده‌های که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم. و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر (علیه السلام) هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد، بلکه به طور اشاره به او گفت که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۷۷

تواستطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیاً وقتی موسی (علیه السلام) وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت: ((خیلی خوب بیا)) بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: ((فان اتبعنتی - پس اگر مرا پیروی کردی)) و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرد، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: ((اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی)) تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

صبر نیارودن موسی (ع) به سکوت در برابر اعمال خضر (ع)

فَانْطَلَمًا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَمَّا جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (۷۱) کلمه ((امر)) - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله ((فانطلقا)) تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر

است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دوروانه نشده است. لام در جمله ((لتغرق اهلهما)) لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، ولیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازا غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست همچنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۲) در این جمله سؤال موسی (علیه السلام) را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همی ن گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

قَالَ لِأَتُواخِذْنِي بِمَا نَسِيتَ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (۷۳) کلمه ((رهق)) به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و ((ارهاق)) به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم واز وعده‌های که دادم غفلت نمودم مؤ اخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. وجه بسا نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشنتر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (علیه السلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۷۸

فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (۷۴) قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که: موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.

غرض اصلی آیات بیان یک داستان و سه اعتراض است نه بیان سه داستان!

کلمه ((فقتله)) در جمله ((حتی اذا لقی غلاماً فقتله)) با حرف فاء عطف شده بر شرط ((اذا)) و کلمه ((قال)) جزء شرط است. این آن نکته‌ای است که از ظاهر کلام استفاده می شود، و از همین جا معلوم میشود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می فرماید: ((فانطلقا حتی اذا اتیا اهل قریه... لوشئت)) نیز به چشم می خورد، بر خلاف آیه قبلی که می فرمود: ((فانطلقا حتی اذا رکبا فی السفینة خرقها قال)) که جزء ((اذا)) در آن، جمله ((خرقها)) است. و جمله ((قال...)) کلامی جداگانه و جدید است.

و بنابراین، پس این آیات می خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی ((خرقها)) جواب ((اذا)) قرار گرفته ولی جمله ((قتله)) و ((وجدوا)) و جمله ((اقامه)) در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟ - دقت فرمائید.

کلمه ((زکیه)) در جمله ((اقتلت نفساً زکیه)) به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی اواز گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودک بوده که به طوری که از کلمه ((غلاماً)) استفاده می شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله ((بغیر نفس)) معنایش این است که ((بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد)) چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله ((بغیر نفس)) استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه ((غلام)) هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می شود و هم بالغ را،

و بنابراین احتمال ، معنا چنین می شود آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی ؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۷۹

((لقد جئت شیئا نكرا)) - یعنی کاری بس منکر و زشت کردی ، که طبع آن را ناشناس می داند، و جامعه بشری آن را نمی شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را ((امر)) یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدمکشی در نظر مردم کاری زشتتر و خطرناکتر از سوراخ کردن کشتی است . گویانکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است ، ولیکن در عین حال چون به مباشرت نیست ، و آدمکشی به مباشرت است ، لذا آدمکشی را ((نکر)) خواند.

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۵) معنای این جمله روشن است ، و زیادی کلمه ((لك)) یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: ((انك لن تستطيع معي صبرا)) و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است ، و یا با او نبوده ، و لذا گویا می گوید: اینکه گفتم ((انك لن تستطيع معي صبرا)) با تو بودم ، و غیر از تو منظوری نداشتم .

قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصِحِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِي عُذْرًا (۷۶) ضمیر در ((بعدها)) به ((هذه المره)) و یا ((هذه المسأله)) که در تقدیر است برمی گردد، و معنایش این می شود که : اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤال کردم دیگر با من مصاحبت مکن ، یعنی دیگر می توانی با من مصاحبت نکنی .

((قد بلغت من لدني عذرا)) یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی ، و به نهایتش هم رسیدی .

بخش سوم داستان موسی و خضر (ع): بنای دیوار مشرف به سقوط

فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا... آن کلامی که در آیه قبل در باره ((فانطلقا)) و ((فقتله)) گذشت عینا در این آیه نیز در جملات ((فانطلقا)) ((فابوا)) ((فوجدوا)) ((فأقامه)) می آید.

جمله ((استطعا اهلهما)) صفت آن قریه است ، و اگر فرمود: ((تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که ) از اهلش غذا خواستند)) و نفرمود ((بدهی که از ایشان غذا خواستند)) برای این است که تعبیر دهی که از ایشان غذا خواستند تعبیر بدی است ، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۸۰

لذا جائز است مجازا همان قریه را در جای اهل بگذاریم ، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است ، و بنابراین کلمه ((اهلهما)) از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست .

و اگر نفرمود: ((حتی اذا اتيا قرية استطعا اهلهما)) بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه ((قریه)) در معنای حقیقیش استعمال شده بود، ولیکن از آنجائی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله ((قال لوشئت لتخذت عليه اجرا)) بوده ، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته ، لذا فرموده : ((حتی اذا اتيا اهل قرية))

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده ، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید ((لوشئت لتخذت عليه منهم اجرا)) و یا ((من اهلهما اجرا)) یعنی چه میشد که از ایشان (و یا از اهل این ده ) در برابر این عمل مزدی می گرفتی ، و کلمه : ((از ایشان)) و یا ((از اهل ده)) را انداخته است - دقت فرمائید.

و مراد از ((استطعام طلب)) طعام است به عنوان می همانی و لذا دنبالش فرمود: ((فابوا - پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند)) معنای ((انقضاض)) در جمله ((فوجدوا فيها جدارا يريد ان ينقض)) سقوط و فروریختن است ، و اینکه فرموده : می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.



و اینکه فرموده: ((فاقامه)) معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نوبینانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله ((لوشئت لتخذت علیه اجرا)) کلمه ((تخذ)) به معنای اخذ است، و ضمیر در ((علیه)) به اقامه‌های برمی گردد که از مفهوم ((فاقامه)) استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت ((خوب است در برابر عملت اجرته بگیری)) این بوده که با آن اجرت غذایی بخزند تا سد جوع کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۸۱:

جدا شدن موسی و خضر (ع) موسی (ع) را بهتاء و یل اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُبْنُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۷۸) کلمه ((هذا)) اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف توسط فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی اشاره به وقت است، یعنی حالا دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالایی یعنی به محض گفتن موسی ((که خوب است مزدی بگیری)) فرا رسیده است.

و اگر گفت: ((فراق بین من و بین تو)) و نفرمود: ((فراق بین ما)) به خاطر تاکید بوده. و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دونوبت موسی (علیه السلام) یا عذرخواهی می کرده همچنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته همچنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

((اما السفینه فکانت لمساکین...))

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده‌های که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم.

جمله ((ان اعیها)) یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از ((کل سفینه)) هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

((وکان وراءهم ملک)) - کلمه ((وراء)) به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن ((قدام)) و ((امام)) می گویند، ولیکن گاهی کلمه ((وراء)) بر جوی که در آن جودشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جبهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، همچنانکه خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: ((فمن ابغی وراء ذلک فاولئک هم العادون)) و نیز فرموده: ((وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب)) و نیز فرموده: ((والله من ورائهم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۴۸۲:

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده‌های از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتیهای دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرف نظر کند.

((واما الغلام فکان ابواه مؤمنین فخشینا ان یرهقهما طغیاناً و کفراً))

از نظر سیاق و از نظر جمله ((وما فعلته عن امری)) که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می رسد که مراد از ((خشیت)) به طور



پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آندوگنجی را به ملاک جایزی برای فرزندانش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دوکار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لابد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد - ان شاء الله تعالی. این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می‌گذارد، وسعادت وخیر را در ایشان سبب می‌گردد، همچنانکه آیه شریفه ((ولیکش الذین لوترکوا من خلقهم ذریه ضعافا خافوا علیهم...)) (نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر ومادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. واینکه فرمود ((وما فعلته عن)) (امری کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

ذَلِکَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۸۲) کلمه ((تسطع)) (از)) (استطاع، یسطع)) (به معنای ((استطاع، یسطع)) است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است ووجودش مبتنی بر آن وبرگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود. پس اینکه فرمود: ((ذَلِکَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ...)) (اشاره‌ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سهگانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در زندگی را فهمیده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۸۵

بعضی از مفسرین گفته‌اند: خضر (علیه‌السلام) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلاً- گفته است: ((فاردت ان اعیها)) و آنچه انتسابش هم به خود وهم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلاً- گفته است: ((فاردنا ان یبدلها ربهما)) و یا فرموده: فخشینا و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: ((فاراد ربک ان یبلغا اشدهما))

بحثی تاریخی در دوفصل

#### ۱ - داستان موسی و خضر در قرآن

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بندهای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده - و یا گم - شد همانجا او را خواهد یافت. موسی (علیه‌السلام) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا-جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه‌ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت - و یا مرده اش به آب افتاد - رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد - و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۸۶

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بندهای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تونمی توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آنگاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم. موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آنچنان تعجب کرد که عهدهی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می کنی؟ می خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعدهای را که به توداده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره ام سختگیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تونمی توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از اوسؤالی نکرده با او باشد، همینکه سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از توسؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۴۸۷

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه‌های رسیدند، و چون گرسنگیشان به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرائی نکردند، و ما الان محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برای می گویم و از توجدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عدهای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتیها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرف نظر کند.

و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دوی بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دوفرزند بهتری دهد، فرزندی صالحتر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دوفرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دوی بود، و چون

پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دوشد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی‌کردم گنج بیرون می‌افتاد و مردم آن را می‌بردند.

آنگاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برایت گفتم: این بگفت واز موسی جدا شد.

## ۲- شخصیت خضر

در قرآن کریم درباره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده واز جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همینکه فرموده: ((فوجدنا عبدا من عبادنا اتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علما))

از آنچه از روایات نبوی ویا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) در داستان خضر رسیده چه می‌توان فهمید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۸۸

از روایت محمد بن عماره که از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده ودر بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی‌آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای اودعوت می‌کرده و معجزه اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی‌نشست مگر آنکه سبز می‌شد و بر هیچ زمین بی‌علفی نمی‌نشست مگر آنکه سبز و خرم می‌گشت، و اگر او را خضر نامی دند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی اش تالی بن ملک‌ان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده‌های از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد.

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (علیهم‌السلام) آمده که: خضر و ذوالقرنین دومی عالم بودند نه پیغمبر. ولیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه‌های که از امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده برمی‌آید که او تاکنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگاهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی‌توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند چنین آمده که: او فرزند بلافضل آدم است و خدا بدین جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند. و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای اوتا روز قیامت دعا کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۸۹

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه و سنی رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذوالقرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذوالقرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم. قصه‌ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است ولیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی‌کند.

کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تاکنون زنده اند، دونفر آنها یعنی عیسی وادریس در آسمانند ودونفر دیگر یعنی خضر والیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است.

و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالادریای پائین بر روی منبری قرار دارد، وجنبندگان دریا مامورند که از اوشنواپی داشته باشند واطاعتش کنند، وهمه روزه صبح وشام ارواح بر وی عرضه می شوند.

وماند روایت الدر المنثور از ابی الشیخ در کتاب ((العظمه)) و ابی نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عاملیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید - ودریای هند همان دریای چین است - در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز وشب آویزان بوده آنگاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبال آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می وبه کجا میروی؟ گفتم: می خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود (علیهالسلام) مردی به طرف قعر آن می رود وتا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می گذرد. وروایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۰

#### بحث روایتی

در تفسیر برهان از ابن بابویه واوبه سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (علیهماالسلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد ودر الواح برایش از همه چیز موعظه وتفصیل بنوشت ومعجزه‌های در دست او ومعجزه‌های در عصای او قرار داد، و معجزه‌هایی در جریان طوفان وملخ وقورباغه وسوسمار وخون و شکافته شدن دریا وغرق فرعون ولشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی کنم خدا خلقی آفریده باشد که داناتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش ظهور نمود خدای عز وجل به جبرئیلش وحی کرد، بندهام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب وبه اوبگو که در محل تلاقی دودریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی واز او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد وپیام خدای را به او رسانید. موسی (علیهالسلام) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لاجرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز وجل بود وقرآن کریم در این باره فرموده ((فوجدنا عبدا من عبادنا اتیناه رحمه من عندنا وعلمناه من لدنا علما...))

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده وجزئیات مصاحبت موسی وخضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است. وعیاشی داستان را در تفسیرش به دوطریق وقمی نیز به دوطریق یکی با سند ویکی بی سند روایت کرده اند. والدر المنثور آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسائی، ترمذی وغیر ایشان از ابن عباس واز ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۱

#### اختلاف فراوان روایات در جهات وجزئیات این داستان

همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در اینکه آن ماهی که با خود داشته اند در روی تخت سنگ زنده شده وراه خود را در دریا گرفته وناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه وقمی به دست می آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات وفلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دوبرگوار آن قریه‌های که در کنار آن دیوار ساختند ناصره نامیده شده که نصاری منسوب به آنند وناصره در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از



سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از ((کر)) و ((رس)) که در دریا می ریختند و قریه نامبرده در داستان ((باجروان)) نامیده می شد که مردمش بسیار لئیم و پست بوده اند. و از ابی روایت شده که آن قریه ((افریقیه)) بوده و از قرطی نقل شده که گفته است ((طنجه)) بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است.

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی و در روایات مسلم و بخاری و نسائی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی شود مگر آنکه زنده می گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند. و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه‌های که خود خضر از آن نوشید - این قسمت را سایر روایات ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۲

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسائی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه‌ای از آب که به صورت اطاقی درآمده بود محبوس شد... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می رفت موسی هم روی آب می رفت تا به جزیره‌های از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سوی رفت و خود را به دریا می زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می زد و آب کنار می رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می گذشت خشک می شد و مانند تخته سنگ می گردید... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره‌های از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دووی را رها نموده پی کار خود رفتند؟ اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلا فصل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

روایات دیگری درباره داستان موسی و خضر علیهما السلام

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه‌های که به حضرت رضا (علیه السلام) نوشته اند از آن جناب پرسیده اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالمتر بودند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۳

دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره‌های از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده‌ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده‌ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده‌ام که توطاقت آن را نداری، همچنانکه تو موظف به امری شده‌ای که من طاقتش را ندارم، - تا آخر حدیث.

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده. و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فروبرد، خضر به موسی گفت: می بینی که این مرغ با این عمل خود چه می گوید؟ گفت: چه می گوید. گفت می گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می ماند که من با منقارم از دریا برمی دارم. مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود. و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرموده: جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از ((فتی)) (که در قرآن کریم آمده هموست).

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (علیهما السلام) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالمتر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بندهام خضر از توبه من داناتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۴ موسی تقاضا کرد تا بدوراهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده.

مؤلف: این روایت با روایتی که آن دورا برابر می دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله فخشینا فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دویه خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند. باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((فاردنا ان یبدلها ربهما خیرا منه زکوة واقرب رحما)) فرموده: همینطور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید.

مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر - البته با واسطه - به دنیا آمد.

روایاتی درباره اینکه خداوند به خاطر اصلاح مردی مؤمن امر فرزندان او را اصلاح میکند

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آنگاه به عنوان شاهد مثال داستان ((غلامین یتیمین)) (را ذکر کرد و فرمود: نمی بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دورا با لطف و رحمت نسبت به آن دوشکر گذاشت؟).

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (علیهما السلام) روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی

باشند، آنگاه این آیه را: ((وكان ابوهما صالحا)) تا به آخرش تلاوت فرمود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه های پیرامون او را اصلاح می کند، و مادام که در میان آنان است ایشان را حفظ می فرماید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۵

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

روایاتی درباره گنج مدفون در زیر دیوار درذیل ((واما الجدار فکان لغلامین...))

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((واما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینة وکان تحته کنز لهما)) (فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱- لا اله الا الله ۲- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد.

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: ((آن گنج از طلا و نقره نبود)) ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است. روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، ولیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله وسلم) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در - کتاب شعب الایمان - از علی بن ابیطالب نقل کرده که در تفسیر جمله و ((کان تحته کنز لهما)) (فرمود: لوحی از طلا بوده که در آن نوشته بوده ((لا اله الا الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۶

آیات ۸۳-۱۰۲، سوره کهف

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ قَالُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (۸۳) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (۸۴) فَأَتَّبَعِ سَبَبًا (۸۵) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنِ حَمِيئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا الْقَوْمِ الَّذِينَ إِذَا نُكِرَ (۸۷) وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (۸۸) ثُمَّ أَتَّبَعِ سَبَبًا (۸۹) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (۹۰) كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (۹۱) ثُمَّ أَتَّبَعِ سَبَبًا (۹۲) حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (۹۳) قَالُوا يَا الْقَوْمِ الَّذِينَ إِنَّا يَا جُوجَ وَمَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (۹۴) قَالُوا يَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (۹۵) ءَاتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ءَاتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (۹۶) فَمَا اسطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسطَعُوا لَهُ نَقْبًا (۹۷) قَالُوا هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (۹۸) \* وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنَفَخْنَا فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (۹۹) وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا (۱۰۰) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (۱۰۱) أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (۱۰۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۷

## ترجمه آیات

از تواز ذوالقرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (۸۳) ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله ای عطا کردیم (۸۴) پس راهی را تعقیب کرد (۸۵) چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمهای گل آلود فرو می رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت. گفتیم ای ذوالقرنین یا عذاب می کنی یا میان آن طریقهای نیکو پیش می گیری (۸۶) گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند (۸۷) و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم (۸۸) و آنگاه راهی را دنبال کرد (۸۹) تا به طلوع گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده ایم (۹۰) چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (۹۱) آنگاه راهی را دنبال کرد (۹۲) تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی فهمیدند (۹۳) گفتند: ای ذوالقرنین یا جوج و ماجوج در این سرزمین تباه کارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی (۹۴) گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (۹۵) قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دودیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت: روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (۹۶) پس نتوانستند بر آن بالاروند، و نتوانستند آن را نقب زنند (۹۷) گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است (۹۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۸

در آن روز بگذاریم شان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (۹۹) آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم (۱۰۰) همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی توانسته اند (۱۰۱) مگر کسانی که کافران پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده ایم (۱۰۲)

بیان آیات

این آیات راجع به داستان ذوالقرنین است و در خلال آن پیشگویی هایی از قرآن نیز به چشم می خورد.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الذِّقْنَيْنِ قُلْ سَأَلْتُوْا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (۸۳) یعنی از تواز وضع ذوالقرنین می پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذوالقرنین است اکتفا نماید. پس معلوم می شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه ((ذکر)) در پاسخ ((بزودی ذکر)) از او را برای شما می خوانم ((یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که)) (بگوبه زودی از سرگذشت ذوالقرنین مقداری مذکور را می خوانم))، (و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می شود ((بگوبه زودی از او، یعنی از ذوالقرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می خوانم)) و معنای دومی روشنتر است.

إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (۸۴) ((تمکین)) به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می شود ((مکنه)) ((و یا)) مکن له ((معنایش این است که من او را توانا کردم. پس تمکن در زمین به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده ((کون)) نه از ((مکن)) به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۴۹۹

کلمه ((سبب)) به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث متنی است از خدای تعالی که بر ذوالقرنین می گذارد و با بلیغترین بیان امر او را بزرگ می شمارد.

نمونه هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است .

فَأَتَّبِعْ سَبِيلاً (اتباع) (به معنای لاحق شدن است ، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْماً كَلِمَةً (حتی) (دلالت می کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام (فسار حتی اذا بلغ - وسیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید) (می باشد. و مراد از مغرب آفتاب ، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است ، به دلیل اینکه می فرماید: (نزد آن مردمی را یافت) (

معنای (عین حمئه) (و بیان موقعیت جغرافیائی آن

مفسرین گفته اند: منظور از (عین حمئه) (چشمهای دارای گل سیاه یعنی لجن است ، چون حماه به معنای آن است و مقصود از عین دریا است ، چون بسیار می شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می گردد. و مقصود از اینکه فرمود (آفتاب را یافت که در دریائی لجندار غروب می کرد) (این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ماورای آن خشکی امید نمی رفت ، و چنین به نظر می رسد که آفتاب در دریا غروب می کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است . بعضی هم گفته اند: چنین چشمه لجنداری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی ، که جزائر خالدهات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می رفت ، و بعدها غرق شده و فعلا اثری از آنها نمانده است . جمله (فی عین حمیه) (به صورت (عین حامیه) (یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوائی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می گردد، و بعید نیست که ذوالقرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

قُلْنَا يَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (۸۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۵۰۰

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم ، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی استعمال می شود، مانند آیه (( وقلنا یا آدم اسکن (( و آیه (( واذ قلنا ادخلوا هذه القرية (( وگاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می رود، مانند آیه (( و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه ))

و با این بیان روشن می شود که جمله ((قلنا یا ذا القرنین...)) (دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می شد، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است . جمله ((ثم یرد الی ربه فیعذبه...)) (از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذوالقرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته ، و در حقیقت سلطنت از اونظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می کرده .

((اما ان تعذب واما ان تتخذ فیهم حسنا)) - یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه ((حسنا)) مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده . بعضی گفته اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوش رفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است ، هر چند که تردید خیری اباحه را می رساند. پس جمله مزبور انشائی است ، در صورت اخبار، و معنایش این است که : تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی ولیکن ظاهراً حکم تخییری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معاملهای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله ((اما من ظلم فسوف نعذبه...)) (که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافقت و مناسبت است ، زیرا اگر جمله ((اما ان تعذب...)) (حکم تخییری بود جمله ((اما من ظلم...)) (تقریری برای آن می بود

و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله ای می خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می کنیم، سپس وقتی که به سوی پروردگار خویش باز گردند او عذاب نکر به ایشان می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۰۱

وما به مؤ من صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می کنیم.

در جمله ((اما ان تعذب)) مفعول را نیاورده و در جمله ((واما ان تتخذ فيهم حسنا)) آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در بارهشان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

ظالمان را عذاب می کنیم و مؤ منان صالح العمل را جزای حسنی است

أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكَرًا (۸۷) کلمه: ((نکر)) به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته اند. بنابراین، معنای جمله چنین می شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله ((من آمن وعمل صالحا)) استفاده کرده اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نورزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ... کلمه ((صالحا)) وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه حسنی. و کلمه جزاء حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت ((حسنی)) در حالی که ((جزاء)) داده می شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می دهیم جزای حسنی.

((وسنقول له من امرنا يسرا)) - کلمه ((یسر)) به معنای میسر یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در ((امرنا)) امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می گوئیم آسان، یعنی به او تکلیفی می کنیم آسان که بر او گران نیاید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۰۲

ثُمَّ أَتَّبَعَ سَبَبًا (۸۹) حتی إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ... یعنی در آنجا و سائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از ((ستر)) آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می پوشاند و پنهان می کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می کردند، و خانه ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

((ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم)) اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (۹۱) ظاهراً کلمه ((کذلک)) اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش



تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعائی است ، که وقتی می خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می برند. دیگر مفسرین ، مشار الیه به ((کذلک)) (را چیزهای دیگری دانسته اند که از فهم بعید است .

ضمیر در کلمه ((لدیه)) (به ذوالقرنین برمی گردد، و جمله ((وقد احطنا بما لدیه خبرا)) جمله حالیه است ، ومعنایش این است که : او وسیله‌های برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین وچنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد اومی شد داشتیم . از عده وعده اش از آنچه جریان می یافت خبردار بودیم . و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می گرفت و هر راهی را که می رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده ، و به امری که به آن مامور گشته بود. همچنانکه جمله ((قلنا یا ذا القرنین...)) (که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۰۳

آیه شریفه ((وقد احطنا...)) (در معنای کنائی اش نظیر آیه ((واصنع الفلک باعیننا ووحینا)) و آیه ((انزله بعلمه)) و آیه ((واحاط بما لدیهم)) (می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذوالقرنین است ، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده ، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست . و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده . ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجهتر است .

ثُمَّ أَتَبَعَ سَبِيًّا (۹۲) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ... کلمه ((سد)) (به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از ((دوسد)) در این آیه دو کوه باشد. و در جمله ((وجد من دونهما قوما)) (مراد از ((من دونهما)) نقطه‌های نزدیک به آن دو کوه است . و جمله ((لایکادون یفقهون قولاً)) (کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است . و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذوالقرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است .

قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ... ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذوالقرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت . و یا جوج و ماجوج دوطائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه ، و غیر از اینها.

((فهل نجعل لك خراجا)) - کلمه ((خراج)) (به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج ، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یا جوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان بشود.

ساختن سد به وسیله ذوالقرنین

((قال ما مکنی فیه ربی خیر فاعینونی بقوة اجعل بینکم و بینهم ردما))

اصل کلمه ((مکنی)) ، ((مکنی)) (بوده و دونون در هم ادغام شده به این صورت در آمده است . و کلمه : ((ردم)) (به معنای سد است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۰۴

وبعضی گفته اند به معنای سد قوی است . بنابراین ، تعبیر به ((ردم)) (در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده ، و هم وعده مافوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: ((آن مکنتی که خدا به من داده بهتر است)) (برای افاده استغناء ذوالقرنین از کمک مادی ایشان است که خود

پیشنهادش را کردند. می خواهد بفرماید: ذوالقرنین گفت آن مکنتی که خدا به من داده ، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته ، از مالی که شما وعده می دهید بهتر است ، و من به آن احتیاج ندارم .

((فاعینونی بقوه...)) (کلمه ((قوه)) به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می آید، و آن ساختن سد بوده ، و حاصل معنا این است که : من از شما خرج نمی خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانی کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم - واز مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است - و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته اند به ذوالقرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است .

ءَاتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ... بکار بردن قطعه های آهن در ساختن سدی محکم توسط ذوالقرنین

کلمه ((زبر)) - به ضمه زاء و فتحه باء - جمع ((زبره)) است ، همچنانکه ((غرف)) جمع ((غرفة)) است . و ((زبره)) به معنای قطعه است . و کلمه ((ساوی)) به طوری که گفته اند به معنای تسویه است ، و همین عبارت ((سوی)) نیز قرائت شده . و ((صدفین)) تثنیه ((صدف)) است که به معنای یک طرف کوه است . و بعضی گفته اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی گردد. و بنابراین کلمه مذکور از کلمات دوطرفی مانند زوج وضعف و غیر آن دو است . و کلمه ((قطر)) به معنای مس و یا روی مذاب است ، و ((افراغ قطر)) به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله ها و شکافها است .

((اتونی زبر الحديد...)) - یعنی بیاورید برایم قطعه های آهن را تا در سد به کار ببرم . این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست . و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است . پس جمله ((آتونی زبر الحديد)) بدل بعض از کل جمله ((فاعینونی بقوه)) است . ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن : ((قال آتونی...)) می باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۰۵

و در جمله ((حتی اذا ساوی بین الصدفین قال انفخوا)) اختصار به حذف به کار رفته ، و تقدیر آن : ((فاعانوه بقوه و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا ساوی بین الصدفین قال انفخوا - او را به قوه و نیرومدد کرده ، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالادر آن بدمید))

و ظاهراً جمله ((قال انفخوا)) از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است . و مقصود این است که دمه های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهنهای داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلای آن بریزند.

و در جمله ((حتی اذا جعله ناراً قال...)) حذف و ایجازی به کار رفته ، و تقدیر آن این است که : ((ففنخ حتی اذا جعله ناراً - دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد)) بدین معنی که : آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنابراین ، عبارت آن را آتش کرد از باب استعاره است .

((قال اتونی افرغ علیه قطراً)) - یعنی برای من ((قطر)) بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلای آن را پر کنم ، تا سدی توپر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.

فَمَا اسْطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَقْبًا (۹۷) کلمه ((اسطاع)) و ((استطاع)) به یک معنا است . و ((ظهور)) به معنای علو و استیلاء است . و ((نقب)) به معنای سوراخ کردن است . راغب در مفردات گفته : نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است ، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست ، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می رود) ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن : ((فبنی السد فما استطاع یاجوج و ماجوج ان یعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ینقبوه لاستحکامه)) (می باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند

بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (۹۸) کلمه ((دکاء)) از ((دک)) (به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته اند: مراد ((شتر دکاء)) یعنی بی کوهان است، و اگر این باشد آنوقت به طوری که گفته شده استعارهای از خرابی سد خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۰۶

((قال هذا رحمة من ربي)) - یعنی ذوالقرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.

((فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء)) - در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می کوبد و با زمین یکسان می کند.

و مقصود از وعده یا وعده‌های است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکیهای قیامت آن را خرد می کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذوالقرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده‌های است که خدای تعالی در باره قیامت داده، و فرموده: کوه‌ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می شود. هر چه باشد قضیه را با جمله ((وکان وعد ربي حقا)) تاکید فرموده است.

وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ... از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر جمع ((هم)) به ((ناس)) (برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در ((جمعناهم)) نیز به طور قطع به ((ناس)) (برمی گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به ناس برگردد.

در جمله ((بعضهم یومئذ یموج فی بعض)) استعارهای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آنچنان آشفته می شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته میشود، و مانند آب دریا به روی هم می ریزند و یکدیگر را از خود می رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می دهد، و پروردگارش از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذوالقرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: ((فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء)) و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: ((حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج وهم من کل حدب ینسلون و اقرب الوعد الحق فاذا هی شاخصه ابصار الذین کفروا یا ویلنا قد کنا فی غفلة من هذا بل کنا ظالمین)) و بهر تقدیر این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۰۷

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که ((ترك)) در جمله و ((ترکنا)) به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگویم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذوالقرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود: ((انا مکنا له)) ((قلنا یا ذالقرنین))، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذوالقرنین بود جا داشت چنین بیاید: ((ترك بعضهم...)) (در مقابل جمله دیگر که فرمود ((جعله دكاء))

و مقصود از و ((نفخ فی الصور)) نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((فجمعناهم جمعا و عرضنا جهنم یومئذ للکافرین عرضا))

الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (۱۰۱) این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده‌های کشیده - و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده - دیدگان ایشان را در پرده‌های از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه

که همان یاد خدا است ، بریده شده است .

آری ، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، واز دیدن وتفکر در آیات خدای عز وجل به سوی مدلول آنها راه می یابد، ویا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت وموعظه وقصص وعبرتها، واینان نه چشم دارند ونه گوش .

أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ...وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه : ((افحسب الذین کفروا ان یتخذوا عبادی من دونیالیاء...)) گفته شده است

استفهامی است انکاری . در مجمع البیان گفته : معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، وعقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد ؟ آنگاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله ((انا اعتدنا جهنم للکافرین نزالا))، بر این حذف دلالت می کند.

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است : آیا اینان که کافر شدند می پندارند که اگر بغیر من آله های بگیرند من برای خود وعلیه ایشان غضب نخواهم کرد وعقابشان نمی کنم ؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۰۸

وجه سومی نیز هست ، وآن این است که جمله ((ان یتخذوا...)) مفعول اول برای ((حسب)) است که به معنای ((ظن)) می باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است : ((افحسب الذین کفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعاً لهم اودافعاً للعقاب عنهم

- آیا کسانی که کافر شده اند پنداشته اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع ویا دافع عقاب از ایشان است ؟)) و فرق میان این وجه ودووجه قبلی این است که در آن دووجه ، کلمه ((أَنْ)) وصله اش قائم مقام دومفعول است ، وآنچه حذف شده بعضی از صله است ، به خلاف وجه سومی که آن ((أَنْ)) وصله اش مفعول اول برای حسب است ومفعول دوم آن حذف شده .

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم ((أَنْ)) وصله اش به جای دومفعول آمده ، وعنایت کلام ونقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلله ، اتخاذ حقیقی نیست ، واصلااتخاذ نیست ، چون اتخاذ همیشه از دوطرف است وآلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری میجویند ومی گویند: ((سبحانک انت ولینا من دونهم))، یعنی منزهی توای خدا جز به تودل ندادیم .

واین وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، واز همه وجیهتر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است ، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته ، امر بر ایشان مشتبه شده است وبه ظاهر اسباب اطمینان ورکون کردند، ودر نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند وپنداشتند که ولایت این آلله کافی ونافع برای آنان است ودافع ضرر از آنها است . وحال آنکه آنچه بعد از نفع صور وجمع شدن خلایق خواهند دید مناقض پندار ایشان است ، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن ((أَنْ)) وصله اش به جای هر دومفعول ((حسب)) با اینکه در کلام خدا زیاد آمده ، واز آن جمله فرموده : ((ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا)) وامثال آن حاجتی باقی نمی گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم . علاوه بر اینکه بعضی از نحوین هم آن را جائز ندانسته اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می کنند، که می فرمایند: ((قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا...))، وهمچنین قرائتی که منسوب به علی (علیهالسلام) وعدهای دیگر از قراء است که خوانده اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۰۹

((افحسب)) - سین را ساکن وباء را مضموم خوانده اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از ((عباد)) در جمله ((ان یتخذوا عبادی من دونی اولیاء)) هر چیزی وهر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد وچه جن ، وچه کمترین از بشر.

واما اینکه مفسرین گفته اند که مراد از عباد مسیح وملائکه وامثال ایشان از مقربین در گاه خدا است ، نه شیطانها، چون کلمه

((عباد)) در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می شود تشریف واحترام منظور است ، صحیح نیست زیرا اولامقام مناسب تشریف نیست واین ظاهر است ، وثانیا قید ((من دونی )) در کلام ، صریح در این است که مراد از ((الذین کفروا)) بت پرستان هستند که اصلا خدا را عبادت نمی کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت اودارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می دانند عبادت می کردند. واما اهل کتاب مثلانصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دوقسم ولایت اثبات می کردند وآنگاه هر دورا یکی می شمردند - دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله ((عبادی )) شامل مسیح ومانند او نمی شود، بلکه تنها شامل آلهه بتپرستان می شود ومراد از جمله ((الذین کفروا)) تنها وثیها هستند.

((انا اعتدنا جهنم للکافرین نزالا)) - یعنی جهنم را آماده کرده ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرائیشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانهای که می همان وارد آن می شود وتشبیه کرده جهنم را به ((نزل )) یعنی چیزی که می همان در اول ورودش با آن پذیرائی می شود.

وبا در نظر گرفتن اینکه بعد از دوآیه می فرماید ((اینان در قیامت توقف ومکثی ندارند)) فهمیده می شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است . گویا کفار غیر از ورود به جهنم ، دیگر کاری ندارند، ومعلوم است که در این آیه چه تحکم وتوییخی از ایشان شده وکانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده وفرموده : ((واتخذوا آیاتی ورسلی هزوا)) قرار داده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۱۰

#### بحث روایتی

در تفسیر قمی می گوید: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) مردم را از داستان موسی وهمراهش وخضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید ومشرق ومغرب آن را زیر پا گذاشت بگوبینم چه کسی بوده . خدای تعالی آیات ((ویسالونک عن ذی القرنین...)) را نازل فرمود.

مؤ لف : تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم ، ودر این معنا در الدر المنثور از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده .

اختلافاتی که جهاد متعدد در روایات مربوط به ذوالقرنین وجود دارد

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه واهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) واز طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (علیهما السلام) وهمچنین اقوال نقل شده از صحابه وتابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه اش می خوانند) درباره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب ، وآن هم نه در یک بخش داستان ، بلکه در تمامی خصوصیات آن . واین اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده ، وبلکه عقل سالم آن را محال میداند، وعالم وجود هم منکر آن است . واگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمیکند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه ودستبرد وجعل ومبالغه نیست . واز همه مطالب غریب تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند - از قبیل وهب ابن منبه وکعب الاحبار - نقل کرده ویا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند، نقل نموده اند. بنابراین دیگر چه فائده ای دارد که ما به نقل آنها واستقصاء واحصاء آنها با آن کثرت وطول وتفصیلی که دارند پردازیم ؟. لاجرم به پارهای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می گذریم ، وبه نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می پردازیم .

از جمله اختلافات ، اختلاف در خود ذوالقرنین است که چه کسی بوده . بیشتر روایات برآنند که از جنس بشر بوده ، ودر بعضی از آنها آمده که فرشتهای آسمانی بوده وخداوند او را به زمین نازل کرده ، وهر گونه سبب ووسیلهای در اختیارش گذاشته بود. ودر

کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذوالقرنین مادرش از جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۱۱

واز آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته . در بیشتر روایات آمده که ذوالقرنین بندهای از بندگان صالح خدا بوده ، خدا را دوست می داشت ، و خدا هم او را دوست می داشت ، او خیر خواه خدا بود ، خدا هم در حقش خیر خواهی نمود . و در بعضی دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه که نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می کرده . و در بعضی دیگر آمده که پیغمبر بوده . واز آن جمله ، اختلاف در اسم او است . در بعضی از روایات آمده که اسمش عیاش بوده ، و در بعضی دیگر اسکندر و در بعضی مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح . و در بعضی دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان . و در بعضی دیگر صعب بن ذی مرثد اولین پادشاه قوم تبعها (یمینها) که آنان را تبع می گفتند ، و گویا همان تبع ، معروف به ابوکرب باشد . و در بعضی عبد الله بن ضحاک بن معد . و همچنین از این قبیل اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۱۲ :

واز آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذوالقرنین خوانده اند ؟ در بعضی از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد ، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد ، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند ، این بار طرف چپ سرش را شکافتند ، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذوالقرنین نامیدند . و در بعضی دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند ، آنگاه خداوند او را زنده کرد ، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود ، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند ، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد ، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد . و در بعضی دیگر آمده که : بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربتهایی که به او زده بودند دوشاخ بر سرش روئیده بود ، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد ، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن . مانند شیر نعره می زد و دو شاخش رعد و برق می زد ، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می کرد ظلمت را بر آنان مسلط می کرد ، و ظلمت آنقدر خسته شان می کرد تا مجبور می شدند دعوتش را اجابت کنند .

و در بعضی دیگر آمده که : وی اصلاد دوشاخ بر سر داشت ، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می گذاشت ، و عمامه از همان روز باب شد ، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت ، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید ، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد ، و دهان خود را به زمین گذاشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۱۳

فریاد زد که پادشاه دوشاخ دارد ، خدای تعالی از صدای او دوبوته نی رویانید . چوپانی از آن نپها گذر کرد خوشش آمد ، و آنها را قطع نموده مزماری ساخت که وقتی در آن می دمید از دهانه آنها این صدا در می آمد ، ((آگاه که برای پادشاه دوشاخ است )) ، قضیه در شهر منتشر شد ذوالقرنین فرستاد کاتبش را آوردند ، او را استنطاق کرد و چون دید انکار می کند تهدید به قتلش نمود . او واقع قضیه را گفت . ذوالقرنین گفت پس معلوم می شود این امری بوده که خدا می خواسته افشاء شود ، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت .

بعضی گفته اند : از این جهت ذوالقرنینش خوانده اند که او در دو قرن از زمین ، یعنی در شرق و غرب آن ، سلطنت کرده است و بعضی دیگر گفته اند : بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دولبه آفتاب گرفته است ، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می شود ، و به همین جهت ذوالقرنینش خواندند . بعضی دیگر گفته اند : بدین جهت که وی دودسته مودر سر داشت . و بعضی گفته اند : چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد .



وبعضی گفته اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی گفته اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

واز جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر اوبه مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می شد و مغرب و مشرق عالم را سیر می کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۴

و در روایاتی دیگر آمده که اوبه کوه قاف رسید، آنگاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی دیگر آمده که: ذوالقرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذوالقرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشکرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

واز آن جمله اختلافی است که درباره محل سد ذوالقرنین هست. در بعضی از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی ریزی اش آن قدر زمین را کندند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلاهی آن رگهای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید. و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می کردند. ذوالقرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی از آنها آمده که اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضی دیگر آمده که قوم (( ولود )) بوده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۵

یعنی هیچ کس از زن و مرد آنها نمی مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی گذشتند مگر آنکه همه را می چریدند، و به هیچ نهری بر نمی خوردند مگر آنکه آب آن را می خوردند و آن را خشک می کردند. و نیز روایت شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت شده که سه طائفه بوده اند، یک طائفه مانند ارز بوده اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قویتر بودند هر یک دولاله گوش داشته اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهائی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می پوشانده. و نیز روایت شده که قامت هر یک از آنها یک و جب و یا دو و جب و یا سه و جب بوده. و در بعضی دیگر آمده که آنهایی که لشکر ذوالقرنین با ایشان می جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۶

واز جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذوالقرنین است، در بعضی از روایات آمده که بعد از نوح، و در بعضی دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می زیسته، زیرا ذوالقرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی دیگر آمده که وی در زمان داوود می زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذوالقرنین است. در بعضی از روایات آمده که سی سال، و در بعضی دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقادارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذراند به آنها واقف می گردد.

دورویات امیرالمؤمنین علی (ع) درباره ذوالقرنین

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبع بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی (علیه‌السلام) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت: یا امیرالمؤمنین ما را از داستان ذوالقرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن اوخبر بده آیا از طلابوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلابود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذوالقرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست.

مؤلف: ظاهراً کلمه ((ملک)) (در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه))، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او را سلطانی جهانگیر معرفی کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۷ پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشتهای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است همچنانکه اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینکه فرمود ((اینک در میان شما مانند او هست)) (یعنی مانند ذوالقرنین در دوبار شکافته شدن فرقس، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبدود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنة الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت: شخصی از علی (علیه‌السلام) از ذوالقرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می فرمود: او بنده ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود.

حدیثی از امام صادق (ع) درباره آفتاب و طلوع و غروب آن

و در احتجاج از امام صادق (علیه‌السلام) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته اند وقتی آفتاب به پائین ترین نقطه سرازیر می شود، فلک آن را می چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالامی برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرورفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخفام به خود می گیرد

مؤلف: اینکه فرمود: ((به پائین ترین نقطه سرازیر می شود)) تا آنجا که فرمود ((به محل طلوع خود برمی گردد)) بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۸

چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکون زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (علیه‌السلام) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است.

واینکه داشت ((یعنی آفتاب در چشمه لاینداری فرورفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد)) جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه ((تغرب فی عین حمئه)) را به فرورفتن آفتاب در چشمه لایندار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که مافوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

وهمین راوی در جمله ((پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند)) به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در حالی که اصلانور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به اومی دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر اودر عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر ((عرش)) به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

وهمین که امام (علیه‌السلام) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟

روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذوالقرنین

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۱۹

از ابن عباس روایت کرده اند که به وی گفته شد: معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را ((تغرب فی عین حمیه)) قرائت کرده. ابن عباس می گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ ((حمئه)) قرائت نکرده ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟) معاویه به عبد الله عمر گفت: توجه جور می خوانی؟ گفت: همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تواز این و آن می پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت پرس، که آنان بهتر می دانند، و اما من در تورات می یابم که آفتاب در آب و گل غروب می کند، - و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد - ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می گفتم که سخن تورا تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه ((حمئه)) ((بصیرت بخشد. ابن عباس پرسید: چه می گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذوالقرنین و از علاقه مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد کان ذوالقرنین عمر مسلما

ملکا تدین له الملوک وتحشد

فاتی المشارق والمغرب بیتغی

اسباب ملک من حکیم مرشد

فرأی مغیب الشمس عند غروبها

فی عین ذی خلب وثاط حرمدا بن عباس پرسید ((خلب)) چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید ((ثاط)) به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید ((حرمدا)) چیست؟ گفت: سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می گوید بنویس.

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قرائتها هستند آنطور که باید سازگاری ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۲۰

واز تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، ودر آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای ((خلب)) و ((ثاط)) و ((حرمدا)) پرسید، ودر جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرمدا شن و سنگ زیر آن است، آنگاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد. ودر تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز وجل: ((لم نجعل لهم من دونها ستر)) فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند.

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند. ودر الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله ((حتی اذا بلغ بین السدین)) گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است.

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((اجعل بینکم و بینهم ردما)) پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که ((فما استطاعوا ان یظهروه و ما استطاعوا له نقبا)) اگر به تقیه عمل کنی در حق توهیج حیلای نمی توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی توانند آن را سوراخ کنند. و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است. مؤلف: این دوروایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبح بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که روز را در جمله ((وترکنا بعضهم یومئذ یموج فی بعض)) به روز قیامت تفسیر فرموده.

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می شود که قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۲۱

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه ای به امام صادق (علیه السلام) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید: امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: ((الذین کانت اعینهم فی غطاء عن ذکری و کانوا لا یتسطیعون سمعا)) واز آن برمی آید که دیدگان کفار بینائی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه ((وما کانوا یتسطیعون السمع و ما کانوا یبصرون)) کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلودید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود.

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند.

مؤلف: و در عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۲۲

بحثی قرآنی و تاریخی پیرامون داستان ذوالقرنین در چند فصل

#### ۱- داستان ذوالقرنین در قرآن

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده. البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذوالقرنین هم اکتفا به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرورفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در عین ((حمئه)) ویا ((حامیه)) فرومی رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آنگاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره ای به رجال و قطعه های آهن و دمه ای کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می شود: اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی اش ذوالقرنین نامیده می شد، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله ((یسئلونک عن ذی القرنین)) و ((قلنا یا ذی القرنین)) و ((قالوا یا ذی القرنین)) (به خوبی استفاده می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۲۳)

(از جمله اول برمی آید که در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده اند)

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: ((هذا رحمه من ربی فاذا جاء وعد ربی جعله دكاء وکان وعد ربی حقا)) و نیز گفته: ((اما من ظلم فسوف نعذبه ثم یرد الی ربه فیعذبه عذابا نکرا واما من آمن و عمل صالحا...)) (گذشته از اینکه آیه ((قلنا یا ذی القرنین اما ان تعذب و اما ان تتخذ فیهم حسنا)) که خداوند اختیار تام به اومی دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی اومی باشد، و می فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می شد، و او را کمک می کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیری نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه ((انا مکنا له فی الارض و اتیناه من کل شیء سببا)) استفاده می شود. علاوه بر آنچه که از سیاق

داستان بر می آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به اوارزانی داشته است .

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده ، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است ، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده ، و این دو کوه را که چون دودیوار بوده اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است . و در سدی که ساخته پاره های آهن و قطر به کار رفته ، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است .

۲ - داستان ذوالقرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذوالقرنین و یا شبیه به آن باشد اسم نبرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۲۴

و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذوالقرنین باشد نام نبرده اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده اند که به عنوان مباهات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی ((تبع)) داشته را به نام ذوالقرنین اسم برده و در سروده هایش این را نیز سروده که اوبه مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید - ان شاء الله .

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده . از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات : (( اینان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندان شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس ))

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده : ((خطاب کلام رب به من شد که می گفت : ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال ، کن ، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته : ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال ، علیه تو برخاستم ، تورا برمی گردانم و دهنه هائی در دوفک تو می کنم ، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می سازم ، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاه خود باشند، و جومر و همه لشگرش و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرش شعبه های کثیری با تو باشند))

می گوید: ((به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته : آیا نمی دانی واز محلت از بالای شمال می آیی ))

و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می گوید: ((تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته : اینک من علیه تو ام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک ، و تورا از بالا های شمال بالامی برم ، و به کوه های اسرائیل می آورم ، و کمانت را از دست چپ و تیرهایت را از دست راست می زنم ، که بر کوه های اسرائیل بیفتی ، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشیهای بیابان شوی ؟ بر روی زمین بیفتی ؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم ، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می فرستم ، آن وقت است که می دانند منم رب ...)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۲۵)

و در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می گوید: ((فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می گیرد از دهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می کند، و به جهنمش می اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال



البته باید آزاد شود، ومدت اندکی رها گردد))

آنگاه می گوید: ((پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می شود، تا امتهای را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسن را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو بیاشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الا بدین ))

از این قسمت که نقل شده استفاده می شود که ((ماجوج)) ویا ((جوج و ماجوج)) امتی ویا امتهائی عظیم بوده اند، ودر قسمتهای بالای شمال آسیا از آبادیهای آن روز زمین می زیسته اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند. اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که اوزده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین ویا سد باب الابواب ویا سد داریال ویا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام روبرو زیادی نهاده جمعیتشان فشرده تر می شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می شدند، و چه بسا که در این کوه ها به شمال اروپا نیز رخنه می کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمینهای که غارت کردند سکونت نموده متوطن می شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنهایند، ودر آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه:

۵۲۶

بعضی از مورخین گفته اند که یاجوج و ماجوج امتهائی بوده اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی واز ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می کردند این قول را از کتاب ((فکھة الخلفاء و تهذیب الاخلاق)) (ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده اند.

و همین خود موءید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

۳- ذوالقرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه شان در تطبیق داستان دارند:

الف - به بعضی از مورخین نسبت می دهند که گفته اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام ((شین هوانک تی)) (آن را بنا نهاده، تا جلوهجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده ویا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذوالقرنین همین پادشاه بوده.

ولیکن این مورخین توجه نکرده اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذوالقرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به اونسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی کند، چون درباره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه وزمین همینطور، هر دومی گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده

و در آن آهن و قطری به کاری نرفته .

ب - به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده اند که گفته اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام سیت قرار می گرفته ، و این اقوام از تنگنای کوه های قفقاز تا ارمنستان آنگاه ناحیه غربی ایران هجوم می آوردند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۲۷

و چه بسا به خود آشور و پایتختش ((نینوا)) هم می رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گیری می زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد ((باب الابواب)) باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می دهند. این گفته آن مورخین است ولیکن همه گفتگودر این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر ؟.

ج - صاحب روح المعانی نوشته : بعضیها گفته اند او، یعنی ذوالقرنین ، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده ، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده . و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سهگانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش ((سی ایسا)) یعنی سه قانون بوده .

و وجه تسمیه اش به ذوالقرنین ((صاحب دو قرن)) این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضه الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد.

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

نظر بعضی که ذوالقرنین را همان اسکندر مقدونی دانسته اند ورد آن

د - بعضی دیگر گفته اند: ذوالقرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است ، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده ، که همیشه بر سر زبانها هست . و بر این معنا روایاتی هم آمده ، مانند روایتی که در قرب الاسناد از موسی بن جعفر (علیهالسلام) نقل شده ، و روایت عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ، و روایت وهب بن منبه که هر دودر الدر المنثور نقل شده .

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین ، مانند معاذ بن جبل - به نقل مجمع البیان - و قتاده - به نقل الدر المنثور نیز همین قول را اختیار کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۲۸

و بوعلی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می کند او را به نام اسکندر ذوالقرنین می نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.

و خلاصه آنچه گفته این است که : قرآن دلالت می کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب ، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته ، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است ، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس .

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت . آنگاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت ، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت ، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الابواب گردید،

عراقیها و قطیبها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر ((زور)) (یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذوالقرنین بیشتر آبادیهای زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانهای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی ماند که ذوالقرنین همان اسکندر مقدونی است.

اشکالی که در این قول است این است که: ((اولاً اینکه گفت پادشاهی که بیشتر آبادیهای زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است)) (قبول نداریم، زیرا چنین ادعائی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانیاً اوصافی که قرآن برای ذوالقرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی داند، بلکه آنها را انکار می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۲۹

مثلاً قرآن کریم چنین می فرماید که ((ذوالقرنین مردی مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی ها بوده، همچنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده ((ذوالقرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می کرده)) (و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب ((البدایة والنهایه)) (در باره ذوالقرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذوالقرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذوالقرنین دوم اسکندر پسر فیلبس بوده است. (آنگاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می رساند و می گوید: او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذوالقرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگد کوب نموده است.

در دنباله کلامش می گوید: این مطالب را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذوالقرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دوهزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند.

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذوالقرنین را بیان می کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطائی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی شود که دوهزار سال قبل از مسیح بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۳۰

و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن

صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن .

نظر جمعی از مورخین که ذوالقرنین را مردی عرب از ملوک یمن دانسته اند

ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در ((تاریخ عرب قبل از اسلام)) و ابن هشام در کتاب ((سیره)) و ((تیجان)) و ابوریحان بیرونی در ((آثار الباقیه)) و نشوان بن سعید در کتاب ((شمس العلوم)) و... - به طوری که از آنها نقل شده - گفته اند که ذوالقرنین یکی از تابعه اذوای یمن و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می کرده .

آنگاه در اسم او اختلاف کرده اند، یکی گفته : مصعب بن عبد الله بوده ، و یکی گفته صعب بن ذی المرثد اول تابعه اش دانسته ، و این همان کسی بوده که در محلی به نام بئر سبع به نفع ابراهیم (علیهالسلام) حکم کرد. یکی دیگر گفته : تبع الاقرن و اسمش حسان بوده . اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تابعه و فرزند حسان الاقرن ، ملقب به ملکی کرب دوم بوده ، و او فرزند ملک تبع اول بوده است . بعضی هم گفته اند نامش ((شمر یرعش)) بوده است .

البته در برخی از اشعار حمیریها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذوالقرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده . از آن جمله در کتاب ((البدایه والنهایه)) نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۵۳۱ :

والصعب ذوالقرنین اصبح ثاویا

بالجنوفی جدث اشم مقیما و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:

قد کان ذوالقرنین جدی مسلما

ملکا تدین له الملوک و تحشد و دویت دیگر که ترجمه اش نیز گذشت .

مقریزی در کتاب ((الخطط)) خود می گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذوالقرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده : ((ویسالونک عن ذی القرنین...)) (مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است ، و اسم اصلی اش صعب بن ذی مرثد فرزند حارث رایش ، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح ، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک ، فرزند وائل ، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب ، فرزند یعرب ، فرزند قحطان ، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح ، فرزند أرفخشد، فرزند سام ، فرزند نوح بوده است .

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه بودند و عرب عاربه هم نامیده شده اند. و ذوالقرنین تبعی بوده صاحب تاج ، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذوالقرنین همان اسکندر پسر فیلبس است اشتباه کرده ، برای اینکه کلمه ((ذو)) عربی است و ذوالقرنین از لقبهای عرب برای پادشاهان یمن است ، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی .

ابوجعفر طبری گفته : خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است ، ولی بعضی گفته اند در ایام موسی بن عمران ، و بعضی دیگر گفته اند در مقدمه لشکر ذوالقرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (علیهالسلام) بوده قرار داشته است . و این خضر در سفرهایش با ذوالقرنین به چشمه حیات برخورده و از آن نوشیده است ، و به ذوالقرنین اطلاع نداده . از همراهان ذوالقرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الان نیز زنده است . ولی دیگران گفته اند: ذوالقرنینی که در عهد ابراهیم (علیهالسلام) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده ، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است .

ابومحمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد از ذکر حسب و نسب ذوالقرنین گفته است :

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۳۲

ذکر حسب و نسب ذوالقرنین گفته است : وی تبعی بوده دارای تاج . در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت ، و در بیت المقدس به خضر برخورد با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت .

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و مجدونی اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذوالقرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده ؟ گفت : از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مراند بوده ، و او همان است که خدایش در زمین مکنت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت ، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت .

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده ؟ گفت : او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین رومه را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه ها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذوالقرنین که بوده ؟ گفت : قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مراند بوده ، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصوفرنزد اسحاق بن ابراهیم خلیل (علیهالسلام) بوده . و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند.

و همدانی در کتاب انساب گفته : کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است . هیشم گفته : عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دوفرنزد به نام ابومالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت . و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و همیسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت . و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است ، و همواست مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید:

فمن ذا یعادونا من الناس معشرا

کراما فذوالقرنین منا و حاتم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۳۳

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منکم فنعرفه

فی الجاهلیة لاسم الملک محتملا

کالتبعین و ذی القرنین یقبله

اهل الحجی فاحق القول ما قبل او در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

ومنا الذی بالخافقین تغربا

واصعد فی کل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا

وفی ردم یاجوج بنی ثم نصبا

و ذلک ذوالقرنین تفخر حمیر

- بعکسر قیل لیس یحصی فی حساب همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذوالقرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیع بن الحیار بن مالک ، و در باره ذوالقرنین گفته های زیادی هست .

و این کلامی است جامع ، و از آن استفاده می شود که اولالقب ذوالقرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از

ملوک حمیر به این نام ملقب بوده اند، ذوالقرنین اول، و ذوالقرنینهای دیگر.

وثانیا ذوالقرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج وماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (علیه‌السلام) و یا بعد از او بوده - و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد - پس به هر حال ذوالقرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذوالقرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه های آهن و مس گذاخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذوالقرنین را اینچنین معرفی نموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه:

۵۳۴

و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملت‌هایی متمدن بوده اند؟

یکی از بزرگان و محققین معاصر ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می کند: ذوالقرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان اذواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه ((ذی)) لقب می دادند، مثلاً می گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذوالقرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکوسیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آنگاه همچنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمتّه و یا حامیه فرو می رود.

سپس از آنجا روبرو مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و همچنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورد، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیار از وی درخواست کرده اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمینها - و مخصوصاً ذوالقرنین - معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذوالقرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده اند که دیگر اشکالی باقی نمی ماند. و به طوری که می گویند از جمله بناهایی که ذوالقرنین که اسم اصلیش ((شمر یرعش)) بود ساخته شهر سمرقند بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۳۵

این احتمال که وی پادشاهی عربی زبان بوده تایید شده به اینکه می بینیم اعراب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از وی



پرسش نموده و قرآن کریم، داستانش را برای تذکر و عبرت‌گیری آورده است، زیرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از میان همه ملوک عالم تنها او را ذکر کند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب می‌ورزیدند سرگذشت اودر آنان مؤثرتر بوده، چون ملوک روم و عجم و چین از امتهای دوری بوده‌اند که اعراب خیلی به شنیدن تاریخشان و عبرت‌گیری از سرگذشتشان علاقمند نبودند، به همین جهت می‌بینیم که در سراسر قرآن اسمی از آن ملوک به میان نیامده است. این بود خلاصه کلام شهرستانی.

اشکالی که به گفته وی باقی می‌ماند این است که دیوار چین نمی‌تواند سد ذوالقرنین باشد، برای اینکه ذوالقرنین به اعتراف خود اوقرنها قبل از اسکندر بوده، و دیوار چین در حدود نیم قرن بعد از اسکندر ساخته شده، و اما سدهای دیگری که غیر از دیوار بزرگ چین در آن نواحی هست هیچ یک از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است.

صاحب تفسیر جواهر بعد از ذکر مقدمه ای بیانی آورده که خلاصه اش این است که: با کمک سنگنبشته‌ها و آثار باستانی از خرابه‌های یمن به دست آمده که در این سرزمین سه دولت حکومت کرده است: یکی دولت معین بود که پایتختش قرناء بوده، و علماء تخمین زده‌اند که آثار این دولت از قرن چهاردهم قبل از میلاد آغاز و در قرن هفتم و یا هشتم قبل از میلاد خاتمه یافته است، و از ملوک این دولت به شانزده پادشاه مثل ((اب یدع)) و ((أ ب یدع ینیع)) دست یافته‌اند.

دولت سبا که از قحطانیان بوده اول اذواء بوده و سپس اقیال. و از همه برجسته‌تر سبا بوده که صاحب قصر صرواح در قسمت شرقی صنعا است، که بر همه ملوک این دولت غلبه یافته است. این سلسله از سال ۸۵۰ ق م تا سال ۱۱۵ ق م در آن نواحی سلطنت داشته‌اند، و معروف از ملوک آنان بیست و هفت پادشاه بوده که پانزده نفر آنان لقب ((مکرب)) داشته‌اند مانند مکرب ((یتعمر)) و مکرب ((ذمرعلی)) و دوازده نفر ایشان تنها لقب ملک داشته‌اند مانند ملک ((ذرح)) و ملک ((یریم ایمن))

و سوم سلسله حمیریها که دوطبقه بوده اند اول ملوک سبا و ریدان که از سال ۱۱۵ ق م تا سال ۲۷۵ ب م سلطنت کرده‌اند. اینها تنها ملوک بوده‌اند. طبقه دوم ملوک سبا و ریدان و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده‌اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۳۶

و بیشترشان تبع بوده‌اند اول آنان ((شمر یرعش)) و دوم ((ذو القرنین)) و سوم ((عمر و)) شوهر بلقیس بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می‌شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

آنگاه صاحب جواهر می‌گوید: پیشوند ((ذی)) در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می‌گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذوالقرنین بوده‌اند، ولیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده‌اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقلهای قهوه‌خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه ((شمر یرعش)) به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش ((شمر کند)) بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ اوبا چین از حمیریها عده‌ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده‌اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیائی و تاریخی رد نموده‌اند.

پس می‌توان گفت که ذوالقرنین از امت عرب بوده ولیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می‌زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر.

سخن بعضی در اثبات اینکه ذوالقرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاء جوج و ماء جوج، اقدام مغول بوده‌اند

و- و بعضی دیگر گفته اند: ذوالقرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای ((۵۳۹ - ۵۶۰)) ق م می زیسته و هم بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دومملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک ها کرد و مصر را به تسخیر خود در آورد، آنگاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیده آنگاه روبه سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۳۷

این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر ما ذکر کرده و یکی از محققین هند در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذوالقرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می شود، زیرا اگر ذوالقرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و عده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرانشین و وحشی که در بیابانها زندگی می کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابوالکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را (( راعی رب )) (رعیتدار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: ((پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر اودر بهای دولنگهای را باز خواهم کرد که دروازه ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفته پشته ها را هموار می سازم، و در ب های برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می نمایم، خزینه های ظلمت و دینیه های مستور را به تومی دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می خوانم خداوند اسرائیل به توالقب دادم و تو مرا نمی شناسی))

و اگر هم از وحی بودن این نوشته ها صرف نظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک معجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دومذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او مؤید به تایید او و راعی رب نمی خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۳۸

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از اونوشته شده - گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک ((ماد)) و ((لیدیا)) و ((بابل)) و ((مصر)) و یاغیان بدوی در اطراف بکتریا که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می یافته با آنان چه معامله می کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و وضعفای ایشان را ترحم می نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می نموده.

کتب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته ، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه های ملوک بابل نگهداری می شد به ایشان برگردانیده ، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذوالقرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از داستان ذوالقرنین یهود بوده اند.

علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند ((هردوت)) و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت ، او را نستوده اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده اند.

و اما اینکه چرا کورش را ذوالقرنین گفته اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیراً در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی گذارد که همو ذوالقرنین بوده ، و وجه تسمیه اش این است که در این مجسمه ها دوشاخ دیده می شود که هر دودر وسط سر او در آمده یکی از آندوبه طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده ، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دوشاخ بوده درست تطبیق می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۳۹

در کتاب دانیال هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دوشاخ داشته دیده است .

در آن کتاب چنین آمده : در سال سوم از سلطنت بیلشاصر پادشاه ، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در شوشن هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می باشم و در خواب می بینم که من در کنار نهر ((اولای)) هستم چشم خود را به طرف بالا گشودم ناگهان قوچی دیدم که دوشاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دوشاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می خواهد می کند و بزرگ می شود.

در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است ، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دوشاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده ، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دوشاخش را شکست ، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بز ایستاد. نر بز قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسیار بزرگ شد.

آنگاه می گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دوشاخ با کورش و دوشاخش با دومملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد. و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق : اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع ((لیدی)) کرد که با لشگرش به طرف کورش می آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف اولشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کشورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد. و انطباق این داستان با آیه شریفه ((حتی اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۴۰)

- که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد - ((ووجد عندها قوما قلنا یا ذا القرنین اما ان تعذب واما ان تتخذ فیهم حسنا)) (از این روایت که گفتیم حمله لیدی تنها از باب فساد و ظلم بوده .

آنگاه به طرف صحرای کبیر مشرق ، یعنی اطراف بکتیریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند،

چون آنها همیشه در کمین می نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، وانطبق آیه ((حتی اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع علی قوم لم نجعل لهم من دونها سترا)) روشن است .

واما سد سازی کورش : باید دانست سد موجود در تنگه کوه های قفقاز، یعنی سلسله کوه هائی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه ((داریال)) می نامند که بعید نیست تحریف شده از ((داریول)) باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است ، و به لغت محلی آن سد را سد ((دمیرقاپو)) یعنی دروازه آهنی می نامند، و میان دوشهر تفلیس و ((ولادی کیوکز)) واقع شده سدی است که در تنگهای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی اش متصل کرده است ، به طوری که اگر این سد ساخته نمی شد تنها دهانهای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده .

و در آن اعصار اقوامی شریر از سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلدیه ، حمله می آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و بردهگیریشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است . مورخان قدیم - نظیر هردوت یونانی - سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنهای که در آن نواحی شعلهور شده بود آورده اند. و علی الظاهر چنین به نظر می رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است ، وانطبق آیه ((فاعینونی بقوة اجعل بینکم و بینهم ردماً تونی زبر الحدید...)) بر این سد روشن است .

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر سایروس می گویند، و کلمه سایروس در اصطلاح غریبها نام کورش است ، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می کند به نام ((کر)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۴۱)

و داستان این سد را ((یوسف)) ، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می آورد ذکر کرده است . و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الابواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الابواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می دهند و یوسف قبل از کسری میزیسته و به طوری که گفته اند در قرن اول میلادی بوده است . علاوه بر این که سد باب الابواب قطعاً غیر سد ذوالقرنینی است که در قرآن آمده ، برای اینکه در دیوار باب الابواب آهن به کار نرفته .

واما یاجوج و ماجوج : بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده اند، چون این دو کلمه به زبان چینی ((منگوک)) و یا ((منچوک)) است ، و معلوم می شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است ، و در ترجمه هائی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده اند ((گوک)) و ((ماگوک)) می شود، و شباهت تامی که ما بین ((ماگوک)) و ((منگوک)) هست حکم می کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است همچنانکه ((منغول)) و ((مغول)) نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آنقدر هست که نمی توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند

که مدتی به طرف چین حملهور می شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می بردند، و اروپائیان آنها را ((سیت)) می گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حملهور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه‌های از کلام ابوالکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشنتر و قابل قبولتر است.

ز - از جمله حرفهائی که در باره ذوالقرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از مشایخم شنیده‌ام که می گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۴۲

((ذوالقرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده)) (و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره‌های حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذوالقرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و وعد و برق برای او و ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند. بحث مفسرین و مورخین پیرامون قوم یاجوج و ماجوج و حوادث مربوط به آنها

۴ - مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده اند که در شمال آسیا زندگی می کرده اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می کنند و در زمین افساد می کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خونریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آنگاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می گرفت نابود می ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهائی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفسکش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل ((بولونیا)) و بلاد ((مجر)) را نابود کردند و به روم حملهور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده‌ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده اند، زیرا ظاهر آیه ((فما استطاعوا ان یظهوره و ما استطاعوا له نقبا قال هذا رحمه من ربی فاذا جاء وعد ربی جعله دكاء و كان وعد ربی حقا و تركنا بعضهم یومئذ یموج فی بعض ..)) (به طوری که خود ایشان تفسیر کرده اند این است که این امت مفسد و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۴۳

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده اند و دیگر نمی توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رومی کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امتهای مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده اند

پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه اش با امتهای دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می رسد این است که کلمه ((دکاء)) از ((دک)) (به معنای ذلت باشد، همچنان که در لسان العرب گفته: ((جبل دک)) یعنی کوهی که ذلیل شود. و آن وقت مراد از ((دک کردن سد)) این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلوانتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۵۴۴

مؤید این معنا سیاق آیه: ((حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج وهم من کل حدب ینسلون)) (است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می دهد و اسمی از سد نمی برد.

البته کلمه ((دک)) (یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: ((دککت الرکی)) (این است که من چاه را با خاک دفن کردم. و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز در صحاح گفته: ((تدکدکت الجبال)) (یعنی کوه ها تلهائی از خاک شدند، و مفرد آن ((دکاء)) می آید. بنابراین ممکن است احتمال دهیم که سد ذوالقرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آبرفتنای جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند، ولیکن با همه این احوال وجه قبلی موجهتر است - و خدا بهتر می داند. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه ۵۴۵

آیات ۱۰۳ - ۱۰۸، سوره کهف

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صِنْعًا (۱۰۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا (۱۰۵) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا (۱۰۶) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (۱۰۷) خَلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (۱۰۸)

ترجمه آیات

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (۱۰۳) همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکودارند (۱۰۴) آنها همان کسانند که آیتهای پروردگارش را با معاد انکار کرده اند، پس اعمالشان هدر



شده و روز قیامت برای آنها می زانی بیا نمی کنیم (۱۰۵) چنین است ، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت‌های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته اند (۱۰۶) کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند منزلشان باغهای بهشت است (۱۰۷) جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن رانخواهند (۱۰۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۴۶

بیان آیات

این آیات ششگانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دل‌باختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوائی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه‌گیری می کند، تمهید و مقدمه‌های است نسبت به آیه آخر سوره که می فرماید: ((قل انما انا بشر مثکم...)) معرفتی زیانکارترین زیانکاران (اخسرین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکومپندارند و اعمالشان حبط شده ، در قیامت وزنی ندارد

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) ظاهر سیاق می رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می فرماید: ((بگومی خواهید بگویم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است...)) (با اینکه منظور خود مخاطبین است ، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می فرماید: ((اولئک الذین کفروا بایات ربهم و لقاؤه )) پس معلوم می شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.

بعضی از مفسرین گفته اند: اگر نفرمود: ((بالاخسرین عملا)) (با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است .

الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) این آیه خبر می دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی‌شان کند و حال معرفی می کند و می فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون ضلال سعی همان خسران و بینتیجگی عمل است ، آنگاه دنبالش اضافه فرموده که ((وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا - در عین حال گمان می کنند که کار خوبی انجام می دهند))، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۴۷

توضیح اینکه : خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می گیرد که به منظور استفاده و سود انجام می شود و وقتی خسران تحقق می یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته ، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حداقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بینتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را ((ضلال سعی )) خوانده ، کانه راه استفاده گم شده ، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده .

حال که این مطلب روشن گردید می گوئیم : چه بسیار می شود که انسان در کسب و کارش خاسر می شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می افتد از نتیجه بی بهره می شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست ، چون معمولاً پس از یکی دوبار اشتباه ، تجربه می آموزد و مافات را جبران می کند. و چه بسا می شود که آدمی خاسر می گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است . ضرر می کند و به خیال خود سود برده است . اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبران نیست .

آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بیپیماید و به غرض خود نائل شود و سعادت‌مند بشود که هیچ ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان

باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، ودلباخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی‌تیجتر، زیرا این خسروانی است که زایل نمی‌شود، و امید نمی‌رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می‌فرماید: ((الذین ضل سعیم فی الحیوة الدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا))

واینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بیندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینتهای دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطهور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می‌دارد، همچنانکه در جای دیگر قرآن آمده: ((وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) و نیز آمده: ((واذا قیل له اتق الله اخذته العزة بالاثم)) پس پیروی هوای نفس واز در عناد و استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۴۸

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِبَيِّنَاتٍ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِمْ جَمَلَةٌ تَعْرِيفٍ دُومِي لِأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا وَتَفْسِيرِي بَعْدَ تَفْسِيرِ أَنْ أَسْت. وَمَنْظُورِ أَنْ أَسْت. ((آیات)) - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می‌کند - آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می‌آوردند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی اوست.

پس برگشت تعریف ((اخرین اعمال)) به این است که آنان منکر نبوت و معادند، و این از خواص بتپرستان است.

فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا وَجَهْلًا إِنَّهَا هِيَ جَمَلَةٌ تَعْرِيفٍ دُومِي لِأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا وَتَفْسِيرِي بَعْدَ تَفْسِيرِ أَنْ أَسْت. ((بی اجر)) می‌گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی‌دهند، و ثواب دار آخرت را نمی‌جویند و سعادت حیات آخرت را نمی‌طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.

واینکه فرمود: ((فلا تقیم لهم یوم القیامه و زنا)) تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می‌فرماید: ((والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازینه فاولئك الذین خسروا انفسهم))

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی‌ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا كَلِمَةً ((ذلك)) اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدائی که حذف شده و تقدیر کلام این است: ((الامر ذلك)) یعنی حال و وضع ایشان بدینسان است که ما گفتیم. و این خود تاکید است برای مطلب و جمله ((جزاؤهم جهنم)) کلامی است نو تاز که از عاقبت امر ایشان خبر می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۴۹

و جمله ((بما كفروا واتخذوا آياتي ورسلي هزوا)) در معنای این است که فرموده باشد: ((بما كفروا وازدادوا كفرا باستهزاء آياتي ورسلي)) یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دوچندان نمودند.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا بِه كَلِمَةً ((فردوس)) هم ضمیر مذکر برمی‌گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمهای است رومی به معنای ((بستان)) و بعضی هم گفته اند کلمهای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن ((فرداس)) بوده، و بعضی دیگر گفته اند کلمهای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته اند کلمه ای است حبشی و بعضی گفته اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته اند از اینکه ((جنات الفردوس)) را ((نزل)) خوانده، آنچنانکه قبلا جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ماورای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی‌آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور

خود را با امثال : ((لهم ما يشاؤون فيها ولدنا مزيد)) وآیه ((فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرّة عين)) وآیه ((وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون)) تأیید می کنند.

خَلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلًا كَلِمَةً ((بغی)) به معنای طلبیدن است . و کلمه ((حول)) به معنای تحول است . و باقی آیه روشن است .

بحث روایتی

(روایاتی درباره ((اخرین اعمالا)) و ((جنات الفردوس))

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت : من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه ((هل ننبئکم بالاخرین اعمالا)) پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه :

۵۵۰

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت : ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: ((قل هل ننبئکم ... صنعاً)) حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند.

مؤلف : و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (علیه السلام) است و طبرسی هم در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که منظور اهل کتابند. و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه ، عبد الله بن قیس از علی (علیه السلام) روایت کرده که مقصود راهبها هستند که خود را در دیرها حبس کردند.

و همه این روایات از باب جری است ، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است ، و آیه سوم یعنی ((اولئک الذین کفروا بایات ربهم و لقاته ...)) (که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنیها همانطور که گذشت روشنتر است تا بر غیر ایشان .

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست .

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجستهای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) دارد.

و در الدر المنثور است که بخاری ، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ((وقتی از خدا درخواست می کنید فردوس را بخواهید)) (که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است ، و نهرهای بهشت از آنجا می جوشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۵۱

و در مجمع البیان است که عباده بن صامت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است ، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید.

مؤلف : و در این معنا روایات دیگری است .

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه ((ان الذین امنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلاً)) پرسیدم ، فرمود: در باره ابوذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است .

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۲

آیه ۱۰۹، سوره کهف

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۰۹)

ترجمه آیه

بگواگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (۱۰۹)

بیان آیات

این آیه بیان مستقلی است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات اونابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است.

بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایق الهی را خاطر نشان می سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۳

آنگاه امور دیگری را خاطر نشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی و خضر را آورد که چگونه موسی از اوعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذوالقرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین - از قبیل یاجوج و ماجوج - ساخته بیان کرد.

و به طوری که ملاحظه می کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسراری قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایق نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می کند پرده برمی دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهایش زده شده نظیر گفتار کسی می ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می کنیم - و خدا داناتر است.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي... اشاره به معنای ((کلمه خدا)) و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا رابا آن نتوان نوشت

لفظ ((کلمه)) هم بر جمله اطلاق می شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الانعبد الا الله)) و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه ((و تمت کلمه ربک الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا)) و آیه ((کذلک حقت کلمه ربک علی الذین فسقوا انهم لایؤمنون)) و آیه ((ولولا کلمه سبقت من ربک لفضی بینهم)) و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل.

و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند،

همچنان که فرموده: ((انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۴

واگر قرآن فعل خدا را ((کلمه)) نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می‌کند. از همینجا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می‌شود، و قرآن کریم می‌فرماید: ((انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته)) و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، همچنانکه فرموده: ((والحق اقول)) و نیز فرموده: ((ما يبدل القول لدى)) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (علیهما السلام) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همینجا روشن می‌شود اینکه مفسرین ((کلمات)) در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدرات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحیح نیست. پس معنای اینکه فرمود: ((قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي)) (این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می‌کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می‌شود و کلمات پروردگار تمام نمی‌شود.

و معنای ((ولو جئنا بمثله مددا)) (این است که حتی اگر غیر دریاها دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((بمثله)) (جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه مثل هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی‌رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی‌تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می‌کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتش را بر جمال و جلال خدا در طول وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۵

و اینکه کلمه ((بحر)) (در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه ((ربی)) (که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می‌رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط ((رب)) ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می‌رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می‌دهد.

بحث روایتی

(روایتی در ذیل آیه گذشته)

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیهما السلام) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می‌دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی‌پذیرد.

مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می‌کند. الکهف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۶

آیه ۱۱۰ سوره کهف

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (۱۱۰)

ترجمه آیه

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می‌شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (۱۱۰)

بیان آیه

بیان آخرین آیه سوره ، که به سه اصل : توحید، نبوت و معاد اشاره دارد

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سهگانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده .

جمله ((انما الهکم اله واحد مساله توحید را، و جمله انما انا بشر مثلکم یوحی الی و جمله فلیعمل عملا صالحا...)) (مساله نبوت را، و جمله ((فمن کان یرجوا لقاء ربه )) مساله معاد را متعرض است .

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَجَدُكَلِمَةً ((انما)) (ی اولی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتیی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۵۷

و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقعهایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می کند، و برای خود اثبات نمی کند مگر تنها و تنها مساله وحی را. و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می کند، و این همان توحید است که می گوید اله تمامی عالم یک اله است .

جمله ((فمن کان یرجولقاء ربه فلیعمل...)) (مشمول بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است ، و آنگاه این معنا را متفرع کرده بر رجأ لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزومی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح و ادار سازد همچنانکه خود خدای تعالی فرموده : ((ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب )) و اگر عمل صالح و شرک نوزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است ، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجأ معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین و ادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است ، هر چند بعضیها گفته اند: که مراد از لقاء ، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجأ است نه مورد قطع .

و اگر رجأ لقاء خدای را متفرع بر جمله ((انما الهکم اله واحد)) کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است ، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاً می کنند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند همچنان که خودش فرموده : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه : ۵۵۸

((وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاذلك ظن الذین كفروا فویل للذین كفروا من النار ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات كالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین كالفجار))

بحث روایتی

(روایاتی درباره اخلاص در عمل و پرهیز از ریاکاری)

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابونعیم - در کتاب صحابه - و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابوصالح از ابن عباس



روایت کرده اند که گفت: جند بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: ((فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعباد ربه احدا))

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود پروردگار شما می فرماید:

من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بندهام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیآورد، آنگاه این آیه را خواندند: ((فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعباد ربه احدا))

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۳ صفحه: ۵۵۹ خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد.

عیاشی می گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من وهم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده. و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاً کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاً کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاً کند شرک ورزیده آنگاه این آیه را خواند: ((فمن كان يرجو لقاء ربه...))

و در تفسیر عیاشی از زراره و حران از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت کرده که فرمودند: اگر بندهای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آنگاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است. مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه بالله الاوهم مشرکون ((پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می شود نه به ظاهرش).

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود. مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

## مریم

تفسیر المیزان جلد ۱۴

سوره مریم

آیات ۱۵ - ۱ سوره مریم

سوره مریم مکی است و ۹۸ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِهَيْص (۱) إِذْ كُرِّرَ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِيَّا (۲) إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا (۳) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَيْنَ الْعَظْمِ مِنِّي وَ

اشْتَعَلَ الرَّأْسَ شَيْبًا وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (۴) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَ كَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (۵) يَرِثُنِي وَ يَرِثْ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (۶) يَزَكِّرُنَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلْمٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (۷) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَ كَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَ قَدْ بَلَغْتَ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (۸) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُنْ شَيْئًا (۹) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ ءَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۱۰) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا (۱۱) يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَ ءَاتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًّا (۱۲) وَ حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَ زَكْوَةً وَ كَانَ تَفِيًّا (۱۳) وَ بَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا (۱۴) وَ سَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ مَيُوتَ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا (۱۵)

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیم ، کاف ، هاء ، یا ، عین ، صاد (۱) (این رمز عنوان ) یادآوری رحمت پروردگارت به بنده خود زکریاست (۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴

آن دم که پروردگارش را ندا داد، ندایی پنهانی (۳) گفت پروردگارا! من از پیری استخوانم سست ، و سرم سفید شده است ، و در زمینه خواندن تو ای پروردگار بی بهره نبوده ام (۴) من از بعد خویش از وارثانم بیم دارم ، و زخم نازا است مرا از نزد خود فرزندی عطا کن (۵) تا از من و از خاندان یعقوب ارث ببرد، و پروردگارا! او را پسندیده گردان (۶) (پس بدو گفتیم ) ای زکریا ما به تو مژده پسری می دهیم که نامش یحیی است و از پیش همنامی برای وی قرار نداده ایم (۷) گفت : پروردگارا! چگونه باشد مرا پسری با اینکه همسرم نازا است و خودم از پیری به فرتوتی رسیده ام ؟ (۸) (حامل پیام به وی ) گفت : پروردگار تو چنین است ، و همو فرموده که این بر من آسان است ، از پیش نیز تو را که چیزی نبودی خلق کرده ام (۹) گفت : پروردگارا! برای من علامتی بگذار. گفت : نشانه ات این باشد که سه شب تمام با مردم سخن گفتن نتوانی (۱۰) پس از عبادتگاه نزد قوم خود شد و با اشاره به آنان دستور داد که صبح و شام خدا را تسبیح گویند (۱۱) (ما گفتیم ) ای یحیی این کتاب را به جد و جهد تمام بگیر. و در طفولیت او را حکمت و فرزاندگی دادیم (۱۲) و به او رحمت و محبت از ناحیه خود و پاکی (روح و عمل ) بخشیدیم ، و او پرهیزکار بود (۱۳) و با پدر و مادرش نیکوکار بود و سرکش و نافرمان نبود (۱۴) درود بر وی روزی که تولد یافت و روزی که می میرد و روزی که زنده برانگیخته می شود (۱۵)

بیان آیاتغرض کلی سوره مریم : بشارت و انداز مردم ، داستان زکریا و ...

غرض این سوره به طوری که در آخرش بدان اشاره نموده می فرماید:

فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوما لدا...

بشارت و انداز است ؛ چیزی که هست همین غرض را در سیاقی بدیع و بسیار جالب ریخته نخست به داستان زکریا و یحیی و قصه مریم و عیسی و سرگذشت ابراهیم و اسحاق و یعقوب و ماجرای موسی و هارون و داستان اسماعیل و حکایت ادريس و سهمی که به هر یک از ایشان از نعمت ولایت داده - که یا نبوت بوده و یا صدق و اخلاص - اشاره کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵

آنگاه علت این عنایت را چنین بیان فرموده که این بزرگواران خصلتهای برجسته ای داشته اند از آن جمله نسبت به پروردگارشان خاضع و خاشع بودند، و لیکن اخلاف ایشان از یاد خدا اعراض نموده به مسأله توجیه به پروردگار به کلی بی اعتناء شدند، و به جای آن دنبال شهوت را گرفتند به همین جهت به زودی حالت ((غی)) را که همان از دست دادن رشد است دیدار می کنند، مگر آنکه کسی از ایشان توبه کند و به پروردگار خود بازگشت نماید که او سرانجام به اهل نعمت می پیوندد.

سپس نمونه هایی از لغزشهای اهل غی و زورگوییهای آنان و آرای خارج از منطقشان از قبیل نفی معاد، و به خدا نسبت پسر داری



جمله ((فخرج علی قومه من المحراب)) هم اشعاری به این معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷ بعضی گفته اند: عنایت، در تعبیر به نداء این است که حضرت زکریا خود را از خدا دور تصور کرده، و خواسته است رعایت این ادب را بکند که گناهان و بدیهایش او را از خدا دور کرده است، همچنانکه حال هر کسی که از عذاب خدا بترسد همینطور است که خود را دور می بیند.

سخن جناب زکریا (ع) با خدای تعالی، و مفاد جملات، و نکات و ظرائف آن سخنان قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي... این آیه زمینه چینی می کند برای درخواستی که بعدا از زکریا نقل می نماید که گفت: ((فهب لی من لدنک ولیا))

و اگر کلمه ((رب)) را جلوتر آورد برای استرحام بوده و خواسته در مقدمه دعا، دریای رحمت خدا را به خروش آورد و بعد دعا کند. و اگر با کلمه ((ان)) مطلب خود را تاکید کرد برای این است که برساند حاجتش به داشتن فرزند حاجتی است مبرم و حیاتی. و کلمه ((وهن)) به معنای ضعف و نقصان نیرو است. و اگر این ضعف خود را به استخوانهایش اختصاص داد برای این است که آدمی در تمامی حرکتهای و سکونهایش بر آن قرار می گیرد.

و اگر نگفت ((استخوانهایم)) و یا ((استخوانم)) برای این است که ضعف را به جنس استخوان نسبت دهد، و هم اینکه اجمالی باشد برای تفصیل بعد.

((و اشتعل الراس شیبا)) - ((اشتعال)) به معنای انتشار زبانه آتش و سرایت آن است، در هر چیزی که قابل احتراق باشد. در مجمع البیان گفته: جمله ((و اشتعل الراس شیبا)) از بهترین استعارات است، و معنایش این است که سفیدی موی در سر من منتشر شده آنچنان که شعاع آتش منتشر می شود، و کانه منظور از شعاع آتش همان زبانه آن است.

((و لم اکن بدعائک رب شقیا)) - ((شقاوت)) خلاف سعادت است، و گویا منظور از آن محرومیت از خیر است که یا لازمه شقاوت است و یا خود آن. کلمه ((بدعائک)) متعلق به شقی است، و ((باء)) آن باء سببیت و یا به معنای ((فی)) است. و معنای آیه این است که: پروردگارا! من همواره به سبب دعای خود قرین سعادت بوده ام و هر وقت تو را می خواندم اجابت می فرمودی، بدون اینکه مرا شقی و محروم سازی. و یا این است که: پروردگارا من هیچ وقت در دعای خود از ناحیه تو محروم و خائب نبوده ام، مرا به اجابت کردن عادت داده ای و هر وقت تو را می خواندم قبول می نمودی. به هر صورت چه معنا آن باشد و چه این، کلمه دعاء مصدر مضاف به مفعول است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((دعائک)) مصدر مضاف به فاعل است، و معنایش این است: پروردگارا! من هیچوقت نسبت به دعوت که مرا به سوی بندگی و اطاعت می خواند شقی و متمدن نبوده ام، هر وقت مرا دعوت کردی اطاعت کردم و به خلوص عبادت نمودم. لیکن معنای اول روشن تر است.

و در تکرار کلمه ((رب)) و قرار دادن آن بین اسم ((کان)) و خبرش در جمله ((و لم اکن بدعائک رب شقیا)) بلاغتی است که ممکن نیست با هیچ مقیاسی اندازه گیری نمود، و همچنین در نظیر آن، یعنی جمله ((و اجعله رب رضیا))

وَ إِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَىٰ مِنْ وَرَائِي وَ كَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا تَمَهِّدُ وَ زَمِينَهُ چینی است که گفتیم قبل از دعای خود کرده. و منظور از ((موالی)) عموها و پسر عموها هستند. بعضی گفته اند منظور از ((موالی)) ((کلاله)) است، و بعضی دیگر گفته اند ((عصبه)) است. و بعضی گفته اند تنها پسر عموها است، و بعضی گفته اند که منظور ورثه است. و به هر حال، به هر معنا که باشد غیر اولاد صلیبی است. و مقصود از اینکه گفت ((از موالی می ترسم)) این است که از عمل موالی می ترسم. و مقصود از ((من وراثی)) بعد از مرگ است. و خلاصه اینکه حضرت زکریا می ترسیده از اینکه از دنیا برود و نسلی که وارث او باشند، نداشته باشد، و این کنایه از همان بی اولاد مردن است.

کلمه ((عاقراً)) در جمله ((و کانت امراتی عاقراً)) به معنای زن نازا است، و مرد عاقراً آن مردی را گویند که فرزند دار نشده باشد. و اینکه چنین تعبیر کرده که ((همسر عاقراً است)) خود دلالت می‌کند بر اینکه همسرش علاوه بر اینکه تا آن روز که این دعا را می‌کرده فرزند نیآورده از سن فرزند دار شدن هم گذشته بوده است.

و ظاهر اینکه کلمه ((ان)) را تکرار نکرده و فرموده: ((انی خفت الموالی من ورائی و کانت امراتی...)) (این است که جمله ((و کانت...)) حالیه است، و مجموع کلام یعنی ((و انی خفت الموالی... عاقراً)) فصل واحدی از داستان است، و این معنا را می‌رساند که چون همسر عاقراً است جا دارد که از ورثه بعد از خودم بترسم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹ پس مجموع زمینه چینی‌هایی که آن جناب برای دعای خود کرده است به دو بخش بر می‌گردد: اول اینکه خدای عز و جل او را در طول زندگی و تا روزی که پیری سالخورده شده به استجاب دعا عادت داده. دوم اینکه او از ورثه بعد از مرگش می‌ترسد، چون همسرش عاقراً است.

و ممکن است کلام را به سه بخش تقسیم نمود، به اینکه پیری خودش را یک بخش و عاقراً بودن همسرش را بخش مستقل دیگری شمرد.

فرزند خواستن زکریا (علیه السلام) از خداوند (فهب بی من لدنک ولیا یرثنی...)

فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (۵) يَرْثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ عَالٍ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا این همان دعائی است که گفتیم برای ادای آن زمینه چینی کرد، و در آن موهبت الهی را که درخواست کرد مقید به قید ((من لدنک)) (من نمود، چون از اسباب عادی ماء یوس شده بود. یکی از اسباب عادی که در اختیار او و هر فرد دیگری است استعداد شوهر است که آنجناب این استعداد را به خاطر پیری از دست داده بود. یکی دیگر استعداد همسر است برای باردار شدن که وی این را هم نداشت، زیرا همسرش در جوانی عاقراً بود تا چه رسد به امروز که پیری سالخورده شده.

و اگر از خدا ولیّ درخواست کرد بدین جهت بود که ولی هر کس عبارت است از آن شخصی که متولی و عهده دار کار او باشد، و ولیّ میت آن کسی است که به امر او قیام می‌کند، و جانشین او در ارثیه اش می‌شود. کلمه ((آل)) در آل یعقوب به معنای خاصه، یعنی کسانی است که امرشان به او محول است، مانند فرزندان و خویشاوندان و سایرین. و بعضی گفته‌اند این کلمه در اصل اهل بوده. و منظور از ((یعقوب)) (به طوری که گفته شده - فرزند اسحاق بن ابراهیم (علیهما السلام) است. و بعضی گفته‌اند مراد یعقوب بن ماثان برادر عمران بن ماثان پدر مریم است، و همسر زکریا خواهر مریم بوده. و بنابراین معنای ((یرثنی و یرث من آل یعقوب)) (این می‌شود که: از من و از همسر من که یکی از افراد خاندان یعقوب است ارث ببرد. آن وقت مناسب تر این است که بگوییم کلمه ((من)) در جمله ((من آل یعقوب)) برای تبعیض است، هر چند که اگر ابتدائیه هم بگیریم صحیح است.

((و اجعله رب رضیا)) - کلمه ((رضی)) (به معنای ((مرضی)) (پسندیده) است. و اطلاق رضاء، اقتضاء دارد که این مطلق شامل علم و عمل هر دو شود. پس مراد آن کسی خواهد بود که هم اعتقادش و هم عملش مورد پسند باشد، یعنی خدایا او را آراسته به علم نافع و عمل صالح گردان.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰

خدای عز و جل این داستان را در سوره آل عمران هم که سوره ای است مدنی و بعد از سوره مریم نازل شده در ذیل داستان مریم آورده و فرموده: ((فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا و كفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مریم انی لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من یشاء بغير حساب هنا لك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذریه طيبه انك سمیع الدعاء.

و هر کس در این دو آیه دقت کند جای شکی برایش باقی نمی‌ماند که تنها چیزی که زکریا را به دعاء وادار کرد و آن دعای

مذکور را نمود همان کرامتی بود که از خدا نسبت به مریم مشاهده کرد، و عبودیت و خلوصی بود که مریم نسبت به خدایش داشت. از مشاهده این وضع لذت برد، و دوست داشت که ای کاش بعد از او هم فرزندی دارای قرب و کرامتی این چنین می داشت، لیکن از سوی دیگر متوجه سالخوردگی و ناتوانی خود و پیری و نازایی همسرش شد و به یاد وارثانش که هیچ یک حال و وضعی چون مریم ندارند افتاده، دچار وجد و شغفی سوزان گردید، و ناگهان جرقه ای در دلش شعله زد و به یاد این معنا افتاد که خدای تعالی تا این روز از زندگیش وی را به استجاب دعا و کفایت همه مهمات عادت داده بود، لذا دست به دعا بلند کرده با دلی سرشار از امید ذریه ای طیب درخواست نمود.

پس جمله ((رب هب لی من لدنک ذریه طیبه)) در سوره آل عمران در مقابل ((فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب و اجعله رب رضیا)) است. و کلمه ((طیبه)) در آنجا مقابل جمله ((و اجعله رب رضیا)) در اینجا است. و مراد از ((رضی)) هم همان قرب و کرامتی بود که از خدا نسبت به مریم دید، و آن عمل صالحی بود که از مریم نسبت به خدا مشاهده کرد. باقی می ماند جمله ((هب لی من لدنک ذریه)) در آنجا، در مقابل ((فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب)) در اینجا که در حقیقت تفسیر کننده کلمه ((ولیا)) در آنجا است. پس مقصود از جمله ((ولیا یرثنی...)) فرزند صلبی است که از او ارث ببرد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱

زکریا از خداوند فرزند صلبی خواسته که از او ارث ببرد

این را بدین جهت گفتیم تا فساد گفتار بعضی روشن گردد که گفته اند: ((زکریا در جمله ((فهب لی من لدنک ولیا یرثنی...)) از خدا کسی را خواسته که قائم مقام و وارث او باشد چه فرزند و چه غیر فرزند.)) و همچنین گفتار بعضی دیگر که گفته اند: ((او از فرزنددار شدن از همسرش مایوس بود، و لذا از خدا کسی را خواست که از او ارث ببرد و قائم مقام او شود هر چند از سایر مردم باشد))

و وجه فساد آنها این است که آیه سوره آل عمران صریح در این است که فرزند خواسته، چون گفته است: ((رب هب لی من لدنک ذریه طیبه)) - علاوه بر اینکه تعبیر به عبارتی مانند: ((هب لی)) خود مشعر به نوعی ملکیت است که زکریا مالک آن شود و با سایر مردم سازگاری ندارد، چون معنا ندارد زکریا مالک مردم بیگانه شود، و اگر منظور آن بود که این مفسرین پنداشته اند جا داشت بگویند: ((اجعل لی ولیا: ولیی برایم قرار ده)) همچنانکه در آیه ۷۵ سوره نساء فرموده: ((و اجعل لنا من لدنک ولیا و اجعل لنا من لدنک نصیرا))

از اینجا این معنا روشن می شود که مراد از جمله ((ولیا یرثنی)) فرزند پسر است، همچنانکه در سوره آل عمران از آن به ذریه تعبیر فرموده، پس منظور از ((ولی)) ذریه ای است که ولی در ارث است، و بی شک متبادر به ذهن از ارث همان ارث بردن ما ترک میت از اموال و اسباب زندگی است، حال یا به خاطر اینکه این کلمه حقیقت در همان ارث مالی است، و در غیر مال مجاز است، چنانچه می گویند فلانی علم و شجاعت و زهد و سایر صفات معنی وی را از پدرش ارث برده. و یا به خاطر این است که به ارث مال انصراف دارد هر چند که در ارث صفات هم حقیقت باشد. پس به هر حال لفظ، ظاهر در وراثت مال است لیکن با انضمامش به ولی متعین می شود که مراد از وارث تنها همان فرزند است، جمله ((وانی خفت الموالی من وراثتی)) که قبل از جمله مورد بحث بود - به بیانی که به زودی خواهد آمد ان شاء الله - این ظهور را تقویت می کند.

رد اعدای برخی مفسرین که مراد از ارث را وراثت نبوت یا علم یا... دانسته اند

و اما گفتار آن مف سوری که گفته ((مراد از آن ارث نبوت است، و زکریا از خدا خواسته که به او فرزندی دهد که نبوت را از او ارث ببرد)) گفتاری است که مطلب چند سطر قبل، آن را دفع می کند، چون در آنجا گفتیم که محرک و باعث زکریا به دعا آن کرامتی بود که از مریم مشاهده کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲



و آنچه از وی مشاهده کرد نبوت نبود، اثری هم از آن در میان نبود. آن وقت باید دید چه رابطه ای هست میان مشاهده احوال مریم از عبادت و کرامت و سپس اعجابش از احترام و نزد خدا و میان درخواست فرزندى از خدا که نبوت را از او به ارث ببرد؟ و معلوم است که کمترین رابطه ای میان آن دو نیست.

علاوه بر اینکه اصلاً نبوت چیزی نیست که از راه خویشاوندی ارث برده شود، و به فرض هم که در مقام اصلاح این نظریه بگویند: مراد ما از وراثت، صرف پیدایش پیغمبری بعد از پیغمبری دیگر یا از دودمان او و یا از دودمان غیر او است که مجازاً و به نوعی عنایت وراثت نامیده شده، با اشکال دیگری که وارد است چه می کنند؟ و آن این است که این تفسیر با جمله ((و اجعله رب رضیا)) سازگاری نخواهد داشت، زیرا معنا ندارد کسی بگوید خدایا مرا فرزندى پیغمبر ارزانی بدار و او را مرضی (پسنندیده) بگردان، برای اینکه، کسی که پیغمبر می شود فضیلت مرضی بودن و بالاتر از آن را دارد دیگر حاجت به درخواست ندارد.

و اگر بگویند این درخواست جنبه تاءکید را دارد، می گوئیم تاءکید همیشه باید مساوی و یا مافوق مؤکد باشد نه پائین تر از آن، و خصیلت مرضی بودن مادون نبوت است. و اگر بگویند اصلاً منظور از مرضی بودن مرضی نزد خدا نیست تا بگویی درخواستش بعد از نبوت معنا ندارد، بلکه منظور مرضی نزد مردم است، در جواب می گوئیم این احتمال با اطلاق مرضی نمی سازد، چون این کلمه هر وقت به طور مطلق استعمال شود، و قید نزد مردم با آن نیاید معنایش مرضی نزد خدا است.

نزدیک به این وجه در فساد وجه دیگری است که بعضی آورده و گفته اند: مراد از وراثت، وراثت در علم است. زکریا از خدا خواسته که به او فرزندى دهد که وارث علم او باشد.

دلیل فسادش این است که معنا ندارد زکریا از مشاهده حال مریم و اعجابش از احترام او نزد خدا ناگهان و بدون هیچ ربط و مناسبتی به هوس بیفتد که فرزندى طلب کند که وارث علم او باشد.

و اگر بگویی علم نافع و عمل صالح دور و بی مناسبت با وضع مریم نیست ممکن است بگوئیم زکریا (علیه السلام) از دیدن وضع مریم و اخلاص و عبادت و کرامت او دلش خواسته خدا به او فرزندى دهد که دارای علم نافع و عمل صالح باشد، آنگاه بگوئیم مراد از وراثت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳

وراثت علم و مراد از رضایت عمل صالح باشد، در جواب می گوئیم: برای چنین درخواستی جمله ((و اجعله رب رضیا)) کافی بود، و دیگر حاجت نبود که وارث بخواهد، چون کلمه ((رضی)) و ((مرضی)) اگر قید عمل و یا اخلاق و یا غیر آن، به آن اضافه نشود یعنی نگوئیم ((مرضی العمل)) و یا ((مرضی الاخلاق)) و آن را مطلق بیاوریم مرضی مطلق و به تمام معنا خواهد بود، و مرضی مطلق آن کسی است که هم عملش صالح باشد و هم علمش، و نظیر این اشکال را به آن کسی که احتمال داده بود منظور از رضی، مرضی نزد مردم باشد، کردیم.

نزدیک به این وجه در فساد این احتمال است که ((منظور از وراثت، وراثت تقوی و کرامت باشد و حضرت زکریا از پروردگارش طلب کرد که به او فرزندى ببخشد که دارای همان قرب و کرامتی باشد که او دارد))؛ چون مناسب با این حال این است که زکریا فرزندى طلب کند که دارای آن قرب و کرامتی باشد که حضرت مریم داشته است، و یا مطلق قرب و کرامت، نه اینکه فرزندى درخواست کند که به او آن قرب و کرامتی منتقل گردد که خود دارد.

علاوه بر این با جمله ((وانی خفت الموالی من ورائی)) ناسازگار است؛ برای اینکه او در این جمله می گوید: من می ترسم بعد از مرگم چیزهایی که باید از انسان به فرزندش منتقل شود به خویشاوندانم منتقل گردد، پس او می ترسد از اینکه موالیش مالک مال او شوند، نه اینکه بترسد موالیش دارای قرب و منزلت و تقوی و کرامت گردند، و این معنا ندارد که یک پیغمبری نسبت به خویشاوندانش این چنین بخلی داشته باشد که بعد و یا قبل از مرگش دارای تقوی و کرامت گردند، زیرا انبیاء جز صلاح و سعادت خلق آرزویی ندارند.

و اینکه بعضی گفته اند ((خویشاوندان زکریا اشرار بنی اسرائیل بوده اند، و آنجناب از این می ترسیده که پس از وی به لوازم جانشینش در امت عمل نکنند)) حرف درستی نیست، زیرا اگر مقصود از خلافت و جانشینی خلافت باطنی و الهی است که قطعا قابل ارث بردن نیست تا بود و نبود نسب در آن فرق داشته باشد. علاوه بر اینکه نبوت هیچگاه از مورد خود تخلف نمی کند و جز افراد واجد اهلیت، پیغمبر نمی شود، پس دیگر چه جای ترس هست.

و اگر مقصود از خلافت، جانشینی ظاهری و دنیائی است که با نسب ارث برده می شود، و کسی که منسوب نیست ارث نمی برد، چنین خلافتی مانند مال، یکی از وسائل زندگی مادی است، و با این حال چه فائده ای دارد که ما با اصرار کلمه ارث در آیه را از ارث مال به ارث خلافت برگردانیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴

علاوه بر اینکه دیدیم یحیی (علیه السلام) چنین خلافت و سلطنتی را از پدر ارث نبرد، تا بگوییم زکریا (علیه السلام) می ترسیده این خلافت به دست غیر یحیی بیفتد، و اصلا در زمان آن جناب بنی اسرائیل سلطنت و قدرتی نداشته، همه در زیر سلطه روم قرار داشتند، و روم برایشان حکم می راند.

پاسخ به اعتراضی در ارتباط با معنایی که برای دعای زکریا بیان کردیم

ممکن است کسی اعتراض کند که شما چرا اصرار دارید ارث در آیه را به معنای متبادر از کلمه یعنی ارث مالی حمل کنید نه ارث علم و امثال آن با اینکه نفوس قدسی و نظرهای بلندی که توجه و تعلق به این عالم فانی و منقطع ندارند، و همه در بند عالم باقی هستند و هیچ وقت و حتی به قدر یک بال مگس توجهی و عنایتی به متاعهای دنیوی ندارند، آنهم مانند زکریا کسی که در میان این طائفه از نفوس پاک معروف به کمال انقطاع و شدت تجرد از دنیا است، و عاداتا محال است که این ترس را داشته باشد که بعد از مرگش اموالش به دست غیر بیفتد، و یا به خاطر دل بستگی به دنیا دچار اندوه گشته از خدا بخواهد (آنهم اینطور التماس کند) که فرزندی به او بدهد که وارث اموال او گردد، و معلوم است که چنین درخواستی از کمال محبت و علاقه او به دنیا و زخارف آن حکایت می کند، و اگر برای رفع این اشکال بگوییم ترس او از این بوده که خویشانش اموالش را در راه غیر مشروع خرج کنند، لذا از خدا وارثی مرضی طلب کرد تا به وسیله ارث که خود یکی از اسباب ملکیت است، مالک مال او شود و در راه رضای خدا صرف کند، می گوییم وقتی به حکم ارث مالی از آن وارث شد در هر راهی که صرف کند خودش مسؤول است و ربطی به مورث او ندارد، و مورث را عذاب و عتاب نمی کنند.

علاوه بر اینکه او می توانست چنین ترسی را از خود دور کند و قبل از مرگش خودش به دست خود اموال خویش را تصدق دهد و همه را در راه خدا به مصرف برساند، و برای پسر عموها چیزی نگذارد، و ایشان را به خاطر بدیشان محروم سازد. از همه اینها می فهمیم که مقصود آن جناب از درخواست فرزند جز اجرای احکام الهی و ترویج شریعت و بقای نبوت در اولادش چیز دیگری نبوده

ما در پاسخ این اعتراض می گوییم: این اعتراض وقتی متوجه ما می شود که خواسته باشیم همانطور که شما خیال کرده اید بگوییم زکریا (علیه السلام) در این دعایش از خدا فرزندی خواسته که اموالش بعد از مرگش به وی منتقل شود و به دست اشرار از خویشاوندانش نیفتد، و ما کی چنین حرفی زده ایم، ما می گوییم مقصود اصلی و اولی از جمله ((ولیا یرثنی)) درخواست فرزند است، همچنانکه ظاهر از کلام آن جناب در سوره آل عمران که عرض کرده: ((هب لی من لدنک ذریه)) و از کلام او در جای دیگر که عرض کرده: ((رب لا تذرني فردا)) همین است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵

و اگر قید ((یرثنی)) را اضافه کرده مقصود اصلی وی ارث بردن نبوده بلکه خواسته است کلمه ((ولی)) را که یک معنایی است عام و دارای مصادیقی مختلف تفسیر کند، چون این گونه کلمات در یکی از معانی متعین نمی شود مگر به وسیله قرینه، و همچنانکه در آیه ((و ما کان لهم من اولیاء ینصرونهم)) قرینه ((ینصرونهم)) را آورد تا ولایت را در یکی از معانی که همان

نصرت است متعین سازد.

و نیز در آیه شریفه ((و المومنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر)) قید ((یامرون...)) را آورد تا ولایت را در یکی از معانی که ولایت تدبیر است متعین سازد؛ و همچنین موارد دیگر استعمال این کلمه .

و اگر مقصود از آوردن کلمه ((یرثنی)) (قرینه برای تعیین کلمه ولایت در فرزند نباشد، با اینکه می دانیم مقصود از درخواست همان بوده ، دیگر در کلام قرینه ای که دلالت کند بر اینکه مقصود اصلی ، درخواست فرزند است ، باقی نمی ماند، همچنانکه بعضی از مفسرین که آیه را به یکی از این معانی حمل نموده به این معنا اعتراف کرده است ، در نتیجه دعای آن جناب به هیچ وجه دلالتی بر مطلوب اصلی نداشته و همین خود مایه سقوط کلام الهی از معنای مورد نظر است .

و کوتاه سخن ، عنایت اصلی متعلق به این است که درخواست فرزند را افاده کند، و مساله وراثت مالی مقصود به قصد اولی نیست بلکه قرینه ای است که ولایت را که دارای چند معنا است در فرزند تعیین نماید، البته این معنا در جای خود معلوم است و جمله مورد بحث هم فی نفسه بر آن دلالت دارد که اگر وی فرزنددار بشود مالش را هم ارث می برد، ولی این دعا و همچنین جمله ((و انی خفت الموالی من وراثتی)) (که حالش حال ((ولیا یرثنی)) است هیچ دلالتی ندارد بر اینکه زکریا دلبستگی به دنیای فانی و زخارف زندگی آن که متاع غرور است داشته است .

و قضیه درخواست فرزند منافاتی با قداست نفس انبیاء ندارد؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶

زیرا علاقه به فرزند از اموری است که خداوند تعالی فطرت بشر را بر آن مجهز نموده بدون اینکه در آن ، میان صالح و طالح و پیغمبر و پائین تر از پیغمبر فرقی باشد، چون همه را به جهاز توالد و تناسل مجهز نموده و همه را با غریزه ای که به سوی توالد دعوت و تحریک کند آماده ساخته است ، به طوری که اگر این فطرت منحرف نشده باشد و به سلامت خود باقی مانده باشد بدون هیچ استثنائی تمام افراد بشر در طلب فرزند بوده و بقای فرزند را بقای خود می داند، و استیلائی فرزندش را بر آنچه خود مستولی بر آن بوده استیلائی خودش و عیش خودش می داند، و این همان ارث است .

و شرایع الهی و ادیان آسمانی هم ، نه تنها این حکم فطرت را ابطال و دعوت عزیزه را مذمت ننموده اند، بلکه مدح هم کرده و مردم را به سوی آن تشویق کرده اند، و در قرآن کریم آیات بسیاری در این باره وجود دارد، مانند آیه ((رب هب لی من الصالحین)) و آیه ((الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق ان ربی لسمیع الدعاء)) (که هر دو آیه حکایت دعای ابراهیم است و آیه ((ربنا هب لنا من ازواجنا و ذریاتنا قره اعین)) (که حکایت حال مؤمنین است ، و آیاتی دیگر.

مشاهده میوه در غیر موسم سبب دعای زکریا (ع) نبوده است !

و اگر بگوییم همه این حرفهایی که در معنای وراثت زدید مبنی بر این است که از آیه ((هنالک دعا زکریا ربه...)) استفاده کنیم که آنچه وی را بر آن داشت که از خدا طلب فرزند کند عبادت و کرامتی بود که از مریم مشاهده کرد، و علاقمند شد که فرزندی چون مریم داشته باشد، و لیکن ممکن است داعی او بر این درخواست چیز دیگری بوده باشد همچنانکه در اخبار و آثار آمده که زکریا (علیه السلام) همواره نزد مریم میوه های غیر موسمی می دید، میوه تابستانی را در زمستان و میوه زمستانی را در تابستان نزد او حاضر می دید، لذا با خود گفت : خدائی که اینقدر قدرت دارد که میوه تابستان را در زمستان و میوه زمستان را در تابستان به مریم روزی کند، دیگر برای او گران و سنگین نیست که مرا در غیر موسم فرزنددار شدن یعنی در پیری ، و از زنی نازا و پیر، فرزندی کرامت کند، لذا گفت : ((پروردگارا مرا از نزد خودت ولیّی که از من ارث ببرد روزی فرما)) (پس بنابراین روایات ، مشاهده میوه در غیر موسم او را تحریک کرده که از خدا فرزندی در غیر موسم بخواهد، لیکن چون این پیغمبر بزرگوار اجل از این است که فرزندی بخواهد تا از او ارث ببرد لاجرم باید بگوییم غرضش از ارث ، ارث نبوت و یا علم و یا عبادت و کرامت بوده است

. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷

ما، در پاسخ این حرف می‌گوییم از جهت لفظ آیه و سیاق آن هیچ دلیلی نداریم که مقصود از رزق در آیه ((کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله ان الله یرزق من یشاء بغير حساب)) میوه غیر فصل بوده تا بگوییم مشاهده آن، زکریا را به چنین درخواستی واداشته است، و یا بگوییم این جمله از کلام مریم که در آخر گفت: ((خدا به هر که بخواهد بدون حساب روزی می‌دهد)) او را وادار کرده است، زیرا اگر چنین بود بلیغ تر از آن این بود که به نکته مزبور اشاره ای بکنند، و می‌بینیم که چنین اشاره ای نکرده، بلکه از ظاهر سیاق و مخصوصا صدر آیه که فرموده: ((فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا)) بر می‌آید که عنایت کلام به این است که بفهماند مریم دارای کرامتی نزد خدا بوده، و خدا هر چه به وی روزی می‌کرده از طریق اسباب ظاهری و عادی نبوده، و این معنا زکریا را بر آن داشته که از خدا ذریه ای طیب و فرزندی رضی مسئلت بدارد.

بر فرض حرف شما باشد و از میوه های غیر فصل که نزد مریم دیده به قدرت خدا پی برده و به طمع درخواست فرزندی در غیر فصل افتاده است، و چون پیغمبران علاقه ای به فرزند غیر صالح ندارند مجددا دعا کرده که پروردگارا او را مرضی گردان همچنان که همین دو نوبت دعا کردن و دعای دوم را از اول جدا کردن و ذریه را مقید به طیب نمودن همه دلالت بر این معنا دارد، لیکن آنچه ما در صدش بودیم با این نظریه منافات ندارد ما همه حرفمان در این بود که جمله ((یرثنی)) به عنوان قرینه ای آمده که ولایت را در یکی از معانی که همان ولایت ارث باشد متعین سازد، و گرنه مقصود اصلی همان فرزندان شدن است، همچنان که در سوره آل عمران همان را درخواست نموده و گفته است: ((هب لی من لدنک ذریه)) و در همین سوره مورد بحث بعد از این زمینه چینی که ((من پیر شده ام و همسرم نازا است)) گفته است: ((فهب لی من لدنک ولیا)) و بعد برای تعیین ولایت، در ولایت ارث، اضافه کرده است: ((یرثنی))

و ولایت ارثی که می‌تواند قرینه و معرف فرزند باشد، ولایت ارث اموال است نه ارث نبوت، و اما ولایت ارث نبوت، البته اگر جایز باشد که ولایت ارثش بنامیم. و همچنین ولایت وراثت علم و نیز ولایت وراثت مقامات معنوی و کرامات الهی هیچ ربطی به نسب و ولادت ندارد، چه بسا با آن جمع می‌شود، مانند پیغمبر زاده ای که خودش هم پیغمبر باشد و عالم زاده ای که خودش هم عالم باشد، و چه بسا می‌شود که جدای از آن باشد، مانند شاگردی که علم استاد را به ارث برده باشد، و یا پیغمبری که نبوت را از غیر پدر ارث برده باشد. پس چنین عناوینی نمی‌تواند قرینه معینه ولایت در ولایت ارث باشد و معرف و مرآت آن شود، مگر اینکه قرینه خیلی روشن دیگری در کلام بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸

و در کلام مورد بحث، چنین قرینه ای وجود ندارد، و هر چه را که فرض کنید صلاحیت برای قرینه بودن را داشته باشد برای خلاف آن هم صلاحیت دارد، پس در آن صورت باید گفت زکریا (علیه السلام) دعائی مهمل کرده، و آنچه را که به قصد اولی مقصودش بوده معین نکرده، و مشغول جزئیات دیگر شده، و همین خود کافی است که کلام را از درجه اعتبار ساقط کند. استجابت دعای زکریا (علیه السلام) و بشارت دادن به او بغلام اسمه یحیی ...

يَزَكِّرِيَا اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اِسْمُهُ يَحْيٰى لَمْ نَجْعَلْ لَهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا در این جمله یک نکته ادبی به نام حذف و ایجاز (کوتاه گویی) به کار رفته، و تقدیرش چنین است: ((فاستجبنا له و نادیناه یا زکریا... دعایش را مستجاب کردیم و ندایش دادیم که ای زکریا...)) در سوره انبیاء همین جمله حذف شده را اظهار نموده و فرموده: ((فاستجبنا له و وهبنا له یحیی)) و در سورهای آل عمران نیز اظهار نموده و فرموده: ((فنادته الملائکه و هو قائم یصلی فی المحرابان الله یشرک یحیی))

آیه آل عمران گواهی نمی‌دهد که جمله ((یا زکریا انا نبشرك)) در آیه مورد بحث وحی و کلام خدای تعالی بوده که ملائکه آن را به زکریا رسانده، و این معنا در آیه بعد که می‌فرماید: ((قال کذلک قال ربک هو علی هین)) روشن تر به نظر می‌رسد. آیه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی خودش فرزند زکریا را به نام یحیی نام نهاده چون می‌فرماید: ((اسمش یحیی

است و ما قبل از او احدی را بدین نام ننمیده ایم ، و کسی در این نام شریک او نیست ))  
 و بعید نیست مقصود از کلمه ((سمی )) همان نباشد بلکه مثل و مانند باشد، همچنانکه در آیه ((فاعبده و اصطر لعبادته هل تعلم له سمیا)) چنین می باشد. شاهدش هم این است که اوصافی که خدای تعالی در کلامش برای یحیی شمرده اوصافی است که در هیچ پیغمبری قبل از او نظیرش نیست ، مثل دارا شدن حکم را در کودکی ((و آتیناه الحکم صبیاً)) (در سوره مورد بحث ) و سیادت و ترک ازدواج ((و سیدا و حصورا)) و سلام کردن خدا بر او ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹

در روز ولادت و روز مرگ و روز قیامتش ((و سلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیا))  
 حضرت مسیح (علیه السلام ) پسر خاله آنجناب هر چند در این اوصاف با او شریک است ، لیکن او بعد از یحیی متولد شده ، پس تا روز بشارت به ولادت یحیی هیچ پیغمبری در این صفات نظیر او نبوده .

قَالَ رَبُّ أُنَى يَكُونُ لِي عَلْمٌ وَ كَانَتْ امْرَأَتِي عَيَاقِرًا وَ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكِبَرِ عِيَّارًا غِبْ در مفردات گفته : غلام به معنای جوانی است که شاربش تازه روئیده باشد. و لذامی گویند: ((غلام بین الغلومه و الغلومیه پسری دارای غلومت و غلومیت روشن )) و درقرآن هم آورده ((انی یکون لی غلام )) و معنای ((اغتم الغلام )) این است که به حد غلمه رسیده باشد.

و در مجمع البیان گفته : ((عتی )) و ((عسی)) به یک معنا است ، وقتی گذشت زمان ، چیزی را خشک و چروکیده کند می گویند: ((عتا، یعتو، عتوا)) که مصدرش ((عتو)) و ((عتی)) می آید، همچنانکه می گویند: ((عسی ، یعسو، عسوا و عسیا)) اسم فاعل آن ((عاتی )) و ((عاسی )) می آید. و اینکه حضرت زکریا عرض کرد به عتی رسیده ام کنایه از بطلان شهوت ازدواج و نومیدی از فرزنددار شدن است .

چه شگفت زده شد زکریا از بشارت به پسر دار شدن

در اینجا این سوال پیش می آید که زکریا (علیه السلام ) با اینکه خودش در دعایش اعتراف به پیری خود و نازائی هم سرش کرد، و با این حال خدا را توانای بر استجاب دعایش دیده و دعا کرد، چرا در آیه مورد بحث وقتی این بشارت را می شنود که خدا دعایش را مستجاب نموده و فرزندى به نام یحیی به او می دهد، از روی تعجب می پرسد: مگر ممکن است سر پیری آنهم از زنی نازا فرزنددار شوم ؟.

جواب این سؤال این است که این تعجب خاصیت بشریت است ، و با ایمان به قدرت خدا منافات ندارد، و در حقیقت استفسار از خصوصیات آن است ، که چطور صورت می گیرد، نه انکار. به هر بشری بشارتی بدهند که به خاطر وجود موانع و نبود وسائل و اسباب ، انتظار و توقعش را ندارد آنها دلش مضطرب گشته و به محض شنیدن شروع می کند به پرسش از خصوصیات آن بشارت ، تا به این وسیله آن اضطراب درونی را ساکن و آرام کند، با اینکه از همان اول یقین دارد که بشارت راست است . آری ، علم و ایمان جلو خطورهای قلبی را نمی گیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰

نمی گیرد، همچنان که نظیرش در تفسیر آیه شریفه ((اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تو من قال بلی و لکن لیطمئن قلبی )) گذشت .

پاسخ خداوند به استفهام زکریا: ((قال ربک هو علی هین ...))  
 قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكْ شَيْئًا اِنْ آيَه پاسخی است از استفهام زکریا و استفساری که به منظور آرامش خاطر کرده بود. ضمیر در ((قال )) به خدای تعالی بر می گردد، و کلمه ((كذلك )) مقول قول خدا است ، و خبری است برای مبتدائی که حذف شده ، و تقدیر آن ((و هو كذلك )) است ، یعنی واقع مطلب همین است که گفتیم و در این بشارت هیچ شکی نیست .

جمله ((قال ربک هو علی هین )) مقول دومی است برای ((قال ))

اول، و معنایش این است که ((گفت این چنین پروردگارت، گفت که این برای من آسان است...)) (و به منزله تعلیل برای ((کذلک)) است که با آن هر استعجابی را برطرف می‌سازد، و می‌رساند که هیچ مرادی از اراده او تخلف نمی‌پذیرد، و امر او چنین است که وقتی اراده چیزی کند بگوید: بباش، می‌باشد. پس خلق کردن فرزندی از پدری پیر و زنی نازا برای او آسان است. این استفهام و جواب در لحن داستان در سوره آل عمران به این تعبیر آمده: ((قال رب انی یکون لی غلام و قد بلغنی الکبر و امراتی عاقر قال کذلک اللّٰه یفعل ما یشاء)) (که جمله) ((قال ربک هو علی هین)) (در آیه مورد بحث مقابل) ((اللّٰه یفعل ما یشاء)) است. و همین اختلاف تعبیر، معنایی را که ما کردیم تایید می‌کند. و جمله ((و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا)) بیان بعضی از مصادیق خلقت است، که استعجاب را برطرف می‌سازد.

در تفسیر آیه وجوه دیگری ذکر کرده اند، یکی این است که گفته اند: کلمه ((کذلک)) متعلق به کلمه ((قال)) (دومی است، و مجموع جمله، جواب از استفهام زکریا است. و بنابراین تفسیر، معنا چنین می‌شود ((پروردگارت به این معنا امر کرده، و این چنین قضا رانده است)) و آن وقت جمله ((هو علی هین)) (مقول دیگری است برای قول دومی و یا به منظور حکایت آورده شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱

و یکی دیگر این است که: خطاب در ((ربک)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)) است نه به زکریا (علیه السلام) و لیکن سیاق با هیچ یک از این وجوه مساعد نیست.

درخواست آیت و نشانه توسط زکریا(ع) و استجاب خداوند آنرا

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَا تَكَلَّمْ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا سوره آل عمران در ذیل همین داستان گذشت که بشارت فرزنددار شدن را ملائکه به زکریا القاء نمودند، چون در آنجا داشت: ((فنادته الملائکه و هو قائم یصلی فی المحراب ان اللّٰه یشرک بیحیی)) (و زکریا درخواست آیت و نشانه ای کرد تا حق را از باطل تمیز دهد، و بفهمد ندائی که شنیده وحی ملائکه بوده نه القاء شیطانی، و لذا در جواب به او گفته شد: نشانه الهی بودن آنکه شیطان در آن راهی ندارد این است که سه روز زبانت جز به ذکر خدا به چیز دیگر باز نشود، چون انبیاء معصوم به عصمت الهی هستند و دیگر شیطان نمی‌تواند در نفوس ایشان تصرفی کند. پس اینکه گفت: ((خدایا برایم نشانه ای قرار بده)) (درخواست نشانه ای است برای تمیز. و جمله ((نشانه تو اینکه سه روز تمام با مردم حرف نزنی)) (اجابت آن درخواست است، که سه روز هر چه جز ذکر خدا بخواهد بگوید زبانش به کار نیفتد، در عین اینکه زبانش صحیح و سالم است، و به مرض و آفتی مبتلی نشده باشد.

پس منظور از حرف نزدن این است که نتواند حرف بزند، و این از باب اطلاق لازم و اراده ملزوم است که به طور کنایه آن را بگویند، ولی این را اراده کنند. و مقصود از ((ثلاث لیل)) (سه شب با روزهای آنها است و این تعبیر در استعمال شایع است.

حضرت زکریا در این سه شبانه روز سرگرم عبادت و ذکر خدا بود، ولی نمی‌توانست با مردم حرف بزند مگر با رمز و اشاره. خواهی گفت: رمز و اشاره را از کجای آیه استفاده کردی؟ می‌گوییم از آیه سوره آل عمران که صریحا می‌فرماید: ((قال رب اجعل لی آیه قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثه ایام الا رمزا و اذکر ربک کثیرا و سبح بالعشی و الابکار))

فَحَرَجَ عَلٰی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحٰی اِلَيْهِمْ اَنْ سَبُّوْا بُكْرَةً وَّعَشِيًّا در مجمع البیان می‌گوید: محراب عبادت را از این جهت محراب گفته اند که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲

شخصی که در آن متوجه خدا گشته در حقیقت به جنگ شیطان رفته است، و بر سر نمازش با شیطان محاربه دارد، و در اصل به معنای مجلس اشراف بوده که همواره آجودانها از ایشان حمایت و دفاع می‌کنند. و کلمه ((اوحی)) از ((ایحاء)) است که به معنای القاء به نفس است به طور پنهانی و به سرعت، و اصل آن از قول عرب گرفته شده که وقتی می‌خواهند به کسی بگویند بدو، بدو می‌گویند ((الوحي الوحي)) (و معنای آیه روشن است.



يَيْحِيى خُذِ الْكُتُبَ بِقُوَّةٍ در جمله: ((یا یحیی الکتاب بقوه)) مقصود از اخذ کتاب به قوت، علم و عمل به آن است. مسأله اخذ کتاب به قوه، و امر به آن، در قرآن کریم مکرر آمده، مانند آیه: ((فخذها بقوه و امر قومک یاخذوا باحسنها)) آیه ((خذوا ما آتیناکم بقوه و اذکروا ما فیہ)) و آیه: ((خذوا ما آتیناکم بقوه و اسمعوا)) و همچنین آیاتی دیگر. و آنچه از سیاق به ذهن تبادر دارد این است که مراد از اخذ کتاب به قوه تحقق دادن معارف آن و عمل به دستورات و احکام آن است با عنایت و اهتمام.

در جمله مورد بحث به منظور اختصار، حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن چنین است: ((فلما وهبنا له یحیی قلنا له یا یحیی خذ الکتاب بقوه فی جانبی العلم و العمل)) یعنی: بعد از آنکه یحیی را به او دادیم به وی گفتیم: ای یحیی کتاب را در دو ناحیه علم و عمل محکم بگیر، و با همین است که این احتمال تاء یید می شود که مراد از کتاب، تورات باشد و یا تورات و سایر کتب انبیاء باشد، برای اینکه کتابی که در آن روز مشتمل بر شریعت بوده همان تورات بوده است.

وَءَاتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (۱۲) وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً تَوْصِيحَاتٍ وَجوهی درباره ((حکم))، ((حنان))، ((زکوة)) که خداوند یحیی (علیه السلام) داده است

((حکم)) در این آیه به فهم و عقل و نیز به حکمت و به معرفت آداب خدمت و همچنین به فراست صادق و نیز به نبوت تفسیر شده، و لیکن از مثل آیه شریفه: ((و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوه)) و نیز آیه ((اولئک الذین آتیناهم الکتاب و الحکم و النبوه)) و غیر این دو از آیاتی که کلمه حکم در آنها آمده استفاده می شود که حکم غیر از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۲۳

نبوت است و تفسیر آن به نبوت تفسیر صحیحی نیست، و همچنین تفسیرش به معرفت آداب خدمت یا فراست صادق یا عقل هیچ یک درست نیست زیرا از لفظ آیه و همچنین از جهت معنا چیزی که دلالت بر یکی از آنها بکند وجود ندارد.

بله چه بسا از مثل آیه: ((یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکم و یزکیهم)) و آیه: ((یتلوا علیهم آیات و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکم)) می توان درباره معنای حکم در آیه مورد بحث احتمالی داده و چیزی فهمید، آری با در نظر گرفتن اینکه حکمت بناء نوع (مفید نوعی) از حکم است می توان گفت: مراد به حکم همان علم به معارف حقه الهیه و کشف حقایقی که در پرده غیب است، و از نظر عادی پنهان است می باشد، و شاید آن مفسری هم که حکم را به فهم تفسیر کرده نظرش همین بوده است، بنابراین معنای آیه این می شود: ما به او علم به معارف حقیقی دادیم در حالی که او کودکی نابالغ بوده.

و جمله: ((و حنانا من لدنا)) عطف است بر حکم، یعنی ما او را حنانی از نزد خود دادیم، و حنان به معنای عاطفه به خرج دادن و شفقت کردن است، راغب گفته: از آنجائی که اشفاق جدای از رحمت فرض ندارد، لذا خدای تعالی از رحمت به ((حنان)) تعبیر کرده، و فرموده: ((وحنانا من لدنا)) و از همین باب است ((حنان منان)) و کلمه: ((حنانیک)) به معنای اشفاق بعد از اشفاق است.

و در آیه شریفه ((حنان)) به رحمت تفسیر شده و شاید مراد به آن نبوت و یا ولایت باشد نظیر قول نوح (علیه السلام) که فرمود: ((و آتانی رحمه من عنده)) و قول صالح که فرمود: ((و آتانی منه رحمه)) که در هر دو جا مقصود از رحمت نبوت است.

بعضی دیگر ((حنان)) را به محبت تفسیر کرده اند، و شاید منظور از آن محبت مردم نسبت به او است همچنان که درباره موسی فرموده که ما محبت تو را در دل ها انداختیم: ((و القیت علیک محبه منی)) که خواسته باشد درباره یحیی (علیه السلام) هم بفرماید او را چنان کردیم که هر کس دیدارش کند دوستش بدارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴

بعضی دیگر حنان را به تعطف و رحمت و رقت و دلسوزی نسبت به مردم تفسیر کرده اند، یعنی یحیی (علیه السلام) نسبت به مردم رؤوف و خیر خواه بود، به سوی خدا هدایتشان می کرد، و به توبه وادارشان می نمود، و به همین جهت در عهد جدید او را

((یوحناى معتمد)) نامیده .

و بعضی دیگر آن را تفسیر کرده اند به اینکه مورد حنان خدا بوده ، یعنی خدا نسبت به او محبت داشته ، چون به طوری که در روایات آمده هر وقت خدا را ندا می داده خدای تعالی جوابش را می داده و چون کلمه مورد بحث نکره یعنی بدون الف و لام آمده دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی حنان مخصوصی به او داشته است .

و لیکن آنچه از سیاق بر می آید مخصوصاً از نظر اینکه ((حنان)) را مقید به قید ((من لدنا)) نموده و با در نظر گرفتن اینکه این کلمه جز در مواردی که اسباب طبیعی و عادی یا موثر نیست و یا در نظر گرفته نشده آورده نمی شود این است که مراد از حنان یک نوع عطف الهی و انجذاب مخصوصی است بین یحیی و بین پروردگارش ، که در غیر او سابقه و مانند ندارد، و بنابراین تفسیر دوم و سوم از اعتبار ساقط می شود.

سپس به خاطر اینکه در دنباله اش فرموده ((زکوة)) که اصل در معنای آن نمو صالح است ، باید گفت که معنای اولی هم با آن مناسبت و سازش ندارد، لاجرم یا باید گفت مقصود از آن این است که خدا به او لطف و عنایت دارد، و اءمور او را خودش اصلاح نموده ، و به شائن او عنایت می ورزد، و او هم در زیر سایه عنایت خدا رشد و نمو می کند، و یا این است که او نسبت به خدا عشق می ورزد، و مجذوب پروردگار خویش است ، و بر همین اساس جذبه و عشق ، رشد و نمو می کند، و مقصود از نمو، نمو روح است .

از همینجایی اساسی و سستی این سخن روشن می شود که بعضی گفته اند: مراد از زکات ، برکت است ، و معنایش این است که او را مبارک و نافع و آموزگار خیرات قرار دادیم ، و نیز این سخن که بعضی گفته اند: مراد از آن صدقه است ، و معنایش این است که او را که کودکی خردسال بود حکم دادیم ، و او را صدقه ای قرار دادیم که بر مردم تصدقش کردیم ، و یا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵

این است که او صدقه ای بود از خدا به پدر و مادرش ، و یا این است که آن حکمی که به او دادیم صدقه ای بود از خدا بر وی ، و نیز ضعف این سخن معلوم می شود که بعضی گفته اند: مراد از ((زکاة)) طهارت از گناهان است .

یحیی (علیه السلام) در مقابل خالق ((تقی)) و در مقابل پدر و مادر ((براءبوالدینه)) بود و نسبت به مردم ((جبار عصبی)) نبود وَ كَانَ تَقِيًّا (۱۳) وَ بَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا کلمه ((تقی)) صفت مشبیه از تقوی است ، و تقوی به اصطلاح علمای علم صرف مثال واوی است یعنی ماده اولیش قاف و واو و یاء بوده و به معنای ورع و پرهیز از حرامهای خدا و اجتناب از ارتکاب مناهبی است که آدمی را به عذاب خدا می کشاند، کلمه : ((بر)) (به فتح باء) نیز صفت مشبیه از ماده ((بر)) (به کسر باء) به معنای احسان است ، و کلمه ((جبار)) به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای کسی است که برای احدی حقی قائل نبوده ، دچار جبریت و جبروت شده باشد، و نخل جبار آن درخت خرمائی است که از بلندی دست به آن نرسد، و بنا به قول صاحب مجمع برگشت معنای جبار به این است که آنچنان مستکبر و بلند پرواز باشد که خواسته خود را بر مردم تحمیل کند، و چیزی را از مردم تحمل نکند، مؤید این معنا خود آیه مورد بحث است که بعد از کلمه ((جبار)) کلمه ((عصبی)) را آورد، چون عصبی صفت مشبیه از عصیان است ، که اصل در معنایش زیر بار نرفتن است .

از اینجا روشن می شود که سیاق جملات سه گانه مورد بحث سیاق بیان کلیات احوال آن جناب نسبت به خالق و مخلوق است ، جمله ((و کان تقیاً)) حال او را نسبت به پروردگارش بیان می کند، و جمله : ((و برا بوالدیه)) وضع او را نسبت به پدر و مادر حکایت می نماید، و جمله : ((و لم یکن جباراً عصبیاً)) رفتار او را نسبت به سایر مردم شرح می دهد، و حاصل معنای این جمله این است که آن جناب رؤوف و رحیم به مردم ، و خیر خواه و متواضع نسبت به ایشان بوده ، ضعفای ایشان را یاری می کرده ، و آنها را که آمادگی هدایت و رشد داشته اند هدایت می نموده ، و به این بیان این معنا نیز روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین

کلمه ((عصیا)) را به عاصی نسبت به پروردگار تفسیر کرده تفسیر درستی نکرده است .

وَ سَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا کلمه سلام (در معنا) نزدیک با کلمه ((امن)) است ، و آنچه از موارد استعمال آن به دست می آید این است که فرق میان آندو این است که ((امن)) عبارت است از خالی بودن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶

مکان از هر چه مایه کراهت و ترس آدمی است ، ولی سلام عبارت است از اینکه محل طوری باشد که هر چه آدمی در آن می بیند ملایم طبعش باشد، نه از آن کراهت داشته باشد، و نه ترس .

و اگر کلمه سلام را نکره آورد برای این بود که تعظیم را بفهماند، یعنی در این سه روز سلامی فخیم و عظیم بر او باد، و در این ایام که هر کدامش ابتدای یکی از عوالم است ، و آدمی در آن زندگی می کند از هر مکروهی قرین سلامت باشد، روزی که متولد می شود به هیچ مکروهی که با سعادت زندگی دنیایش ناسازگار باشد دچار نگردد، و روزی که می میرد و زندگی برزخیش را شروع می کند قرین سلامت باشد، و روزی که دوباره زنده می شود و به حقیقت حیا می رسد سلامت باشد، و دچار تعب و خستگی نگردد.

بعضی گفته اند تقیید بعث به قید ((حیا)) برای این بوده که بفهماند یحیی به زودی شهید خواهد شد، چون خدای تعالی در جای دیگر درباره شهداء فرموده : ((بل احياء عند ربهم يرزقون ))

و اختلاف تعبیر در ((ولد)) و ((یموت)) و ((یبعث)) که اولی را گذشته و دو تای آخر را به صیغه آینده آورد برای این بود که بفهماند این سلام را در حال حیات دنیویش به او فرستاده بود، نه اینکه در عصر رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به او فرستاده باشد.

بحث روایتی : روایت در بیان اینکه ((کهیص)) اشاره به برخی اسماء حسناى الهی است

در مجمع البیان گفته : روایت شده که امیرالمومنین (علیه السلام) در دعایش عرض کرد: ای خدا، ای ((که یعص)) از تو مسئلت می دارم که ...

و در معانی الاخبار به سند خود از سفیان بن سعید ثوری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی فرمود: و کلمه ((که یعص)) معنایش : ((انا الکافی الهادی الولی العالم الصادق الوعد)) است ، یعنی منم کافی ، و هادی ، و ولی ، و عالم ، و صادق الوعد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷

مؤلف : و نیز قریب به این معنا از محمد بن عماره از آن جناب روایت شده است ، و در الدرالمثور از ابن عباس روایت شده که در معنای این کلمه گفته : ((کاف)) اشاره به کبیر، ((هآه)) به هادی ، ((یا)) به امین ، ((عین)) به عزیز، ((صاد)) به صادق است ، و در نقل دیگری اینطور گفته : که ((کاف)) بجای کبیر است ، و هم چنین تا آخر.

و نیز به طریق دیگری نقل شده که گفته است : معنایش کریم ، هادی ، حکیم ، علیم ، صادق است ، و از ابن مسعود و غیر او نیز روایت شده ، و حاصل روایات به طوری که ملاحظه می کنید این است که حروف مقطعه قرآن هر یک از اول یکی از اسماء حسناى خدا گرفته شده ، چیزی که هست یکی می گوید: ((کاف)) از کبیر، یکی می گوید از کافی ، و یکی می گوید از کریم گرفته شده ، و همچنین سایر حروف .

لیکن این روایات از این نظر ناصحیح به نظر می رسند که در حروف مقطعه مورد بحث حرف ((یاء)) وجود دارد، و آن را به معنای ولی و یا حکیم و یا عزیز گرفته اند، و اولین حرف این اسماء هیچ یک ((یاء)) نیست ، و در روایتی که از ام هانی نقل شده اصلا برای یاء معنایی نکرده ، تنها کلمه مورد بحث به کافی و هادی و عالم و صادق معنا شده است ، و در بیان این کلمه مختصری اشاره رفت .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((و لم اکن بدعائک رب شقیا)) می گوید یعنی دعای من نزد تو هرگز بی نتیجه نبوده است .  
و در مجمع البیان در ذیل آیه: ((وانی خفت الموالی)) گفته بعضی گفته اند: مقصود از موالی، عموها، و پسرعموها است، و آن را به امام ابی جعفر (علیه السلام) نسبت داده اند، و امام علی بن الحسین و امام محمد بن علی باقر (علیهما السلام) خوانده اند: ((وانی خفت الموالی)) به فتحه خاء و تشدید فاء، و کسره تاء.

مؤلف: جمعی از صحابه و تابعین نیز اینطور قرائت کرده اند. احتجاج حضرت زهرا(س) علیه ابوبکر در غضب فدک به (شیرینی و یرث من آل یعقوب...)

و در احتجاج است که عبدالله بن حسن به سند خود از پدرانش (علیهم السلام) روایت کرده که فرموده اند: بعد از آنکه ابوبکر تصمیم گرفت فدک را از فاطمه بگیرد و این خبر به فاطمه (علیها السلام) رسید، آن حضرت نزد وی رفت، و فرمود: ای پسر ابی قحافه آیا در کتاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸

خدا آمده که تو ارث از پدرت ببری و من نبرم؟ حرفی بیهوده می زنی، آیا عمدا کتاب خدا را ترک کردید؟ و پشت سر انداختید؟ با اینکه در داستان یحیی بن زکریا می فرماید: ((فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب...))

مؤلف: مضمون این روایت هم به طرق شیعه نقل شده، و هم غیر شیعه، و استدلال آن جناب مبنی بر این است که مقصود از وراثت در داستان یحیی وراثت مال باشد، که ما در بیان آیه درباره اش بحث کردیم، و از طرق اهل سنت هم بعضی روایات دلالت بر آن دارد مثلا در الدر المنثور از عده ای از صاحبان جامع از حسن روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا رحمت کند برادرم زکریا را، ورثه می خواست چه کند و خدا رحمت کند برادرم لوط را که با داشتن خدا آرزوی داشتن رکن شدیدی می کرد.

و در همان کتاب نیز از فاریابی از ابن عباس روایت شده که گفت: ((زکریا بچه دار نمی شد، از خدا درخواست کرد که پروردگارا به من از ناحیه خودت ولیی که از من و از آل یعقوب ارث ببرد کرامت کن)) و منظورش این بود که از من مال مرا و از یعقوب نبوت را ارث ببرد.

استدلال مغرضانه صاحب روح المعانی در توجیه غضب فدک به آیه دعای زکریا(ع) و حدیث (نحن معاشر الانبیاء لاتورث) و در روح المعانی گفته، اهل سنت بر این مذهبند که انبیاء نه خود از کسی مال را به ارث می برند، و نه به کسی مال ارث می دهند، چون بر این معنا اخباری دارند که به نظرشان اخبار صحیحی است، از طرق شیعه نیز همین معنا روایت شده، از آن جمله کلینی در کافی از ابی البختری از ابی عبد الله جعفر صادق رضی الله عنه روایت کرده که گفت: علما ورثه انبیاءند، و این بدان علت است که انبیاء درهم و دیناری ارث نمی دهند، بلکه ارث ایشان احادیثی از احادیث ایشان است، حال هر کس از احادیث آنان سهمی بگیرد حظی وافر و بسیار به دست آورده، و چون کلمه ((انما)) که به طور قطع و به اعتراف شیعه حصر را می رساند پس قهرا جمله ((این است و جز این نیست)) که ترجمه ((انما)) است انحصار را افاده می کند.

و وراثت در آیه شریفه باید حمل بر همین معنا که گفتیم بشود، و قبول نداریم که در لغت حقیقت در وراثت مال و مجاز در وراثت علم و امثال آن باشد، بلکه حقیقت در اعم از وراثت مال و علم و منصب است، و این غلبه استعمال در عرف فقها است که باعث شده معنای وراثت مال مبادرت به ذهن کند و نظیر منقولات عرفی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹

و به فرضی هم که تسلیم شویم که معنای حقیقی آن در لغت همان وراثت مال است و در غیر مال مجاز است، می گوئیم این مجازی است متعارف و مشهور، مخصوصا در استعمالات قرآن کریم آنقدر مشهور است که با حقیقت هیچ تفاوتی ندارد، از جمله موارد استعمال قرآنی آن آیه ((ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا)) و آیه ((فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب)) و آیه: ((ان الذین اورثوا الكتاب من بعدهم)) و آیه ((ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده)) و آیه ((ولله میراث السماوات و الارض))

و اما اینکه گفته اند: داعی نداریم لفظ را از معنای حقیقیش برگردانیم می گوئیم: چرا، داعی داریم، و آن این است که کلام معصوم را از دروغ بودن حفظ کنیم و در عین حال تاءویل هم نکنیم، چون تاءویل کردنش مانند دست کشیدن به بوته خار و خار را از آن تراشیدن است، و کلام معصوم همه دلالت بر این دارد که مراد از ارث، ارث علم و نبوت است و آثاری هم که دلالت دارد بر اینکه انبیاء مال را به ارث می برند آثار و اخباری نیست که در نظر زرگر احادیث، ارزشی داشته باشد.

بعضی پنداشته اند که اصلاً نمی توانیم ارث در آیه مورد بحث را حمل بر ارث نبوت کنیم، برای اینکه اگر چنین حملی بکنیم دیگر جایی برای جمله: ((و اجعله رب رضیا)) باقی نمی ماند، چون پیغمبران همه رضی هستند، و بنابراین جمله مذکور لغو و بیهوده خواهد شد، و لیکن از آنچه ما قبلاً گفتیم نقطه ضعف این سخن به دست می آید، و این پندار که کسی بودن چیزی منافی با ارثی بودن آن است پنداری است غلط زیرا در کلام امام صادق (علیه السلام) وراثت متعلق شده به چیزی که کسی نیست که همان احادیث انبیاء باشد.

و نیز از آن جمله روایتی است که کلینی در کافی از ابی عبدالله رضی الله عنه نقل کرده که فرموده: سلیمان از داوود ارث برد، و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) از سلیمان ارث برد، چه وراثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از سلیمان تصور ندارد که غیر از وراثت علم و نبوت و امثال آن باشد، این بود کلام روح المعانی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰

پاسخ به مطالب نادرست صاحب روح المعانی

و بحثی که وی کرده دو جنبه دارد یکی کلامی که مربوط به مساله فدک است، که از دهات خیبر بوده، و در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دست فاطمه دختر آن جناب بوده و خلیفه اول آن را از دست وی بیرون کرد، و در پاسخ اعتراض آن جناب به حدیثی که از پیغمبر اکرم روایتش کرد استناد جسته و آن حدیث این است که آن جناب فرموده: انبیاء مالی از خود نمی گذارند و هر چه بگذارند صدقه است، و در پیرامون این حدیث بحثهایی طولانی و مشاجراتی میان متکلمین شیعه و سنی در گرفته است، و چون بحثی است غیر تفسیری و خارج از غرض این کتاب لذا ما متعرض آن نمی شویم.

و یک جنبه تفسیری دارد که تعرضش برای ما اهمیت دارد چون می خواهیم بفهمیم معنای آیه: ((وانی خفت الموالی من ورائی و کانت امراتی عاقراً فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب و اجعله رب رضیا)) چیست؟ و از آن چه استفاده می شود؟ بنابراین یک یک حرفهائی که وی زده جواب می دهیم.

اما اینکه گفت: از طرق شیعه نیز همین معنا روایت شده، می گوئیم روایت در این باب منحصر به آن یک روایت که وی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و به آن تمسک کرده نیست، بلکه در این مضمون به طریق خود ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز نقل شده، و معنایش (البته آن معنایی که هر شنونده آن را می فهمد نه غیر آن را) این است که شاء انبیاء این نیست که به جمع اموال اهتمام بورزند، و عمر خود را صرف آن نموده، و سپس برای وارث بعد از خود باقی بگذارند، وظیفه و شاءنی که دارند این است که حکمت را برای جانشینان بعد از خود باقی گذارند، و این یک معنای رایج استعمالی و شایعی است که ما هم قبولش داریم، و جای انکار نیست ...

و اما اینکه گفت قبول نداریم که در لغت حقیقت در وراثت مال و مجاز در علم و امثال آن باشد، در جواب می گوئیم بحث در این نیست که آیا حقیقت لغوی در چیزی و با مجاز مشهور و یا غیر مشهور در آن است، و ما هم هیچ اصراری بر یکی از این سه احتمال نداریم، اختلاف مورد بحث همه در این است که وراثت چه حقیقت در مال و مجاز در امثال علم و حکمت باشد، و چه حقیقت مشترک میان آن دو بوده باشد، اگر بخواهیم از آن اراده کنیم خصوص علم و حکمت را آیا محتاج به قرینه ای که در صورت اول لفظ را از معنای حقیقی به معنای مجازی برگرداند، و در صورت دوم یکی از دو معنای حقیقی (علم و حکمت) را معین کند هستیم یا نه، و سیاق آیه مورد بحث و سایر آیات این داستان که در سوره آل عمران و انبیاء آمده و قرآنی که با آنها

هست با وراثت علم و امثال آن نمی سازد، تاچه رسد به این که لفظ را از وراثت مال منصرف نماید، که توضیح این ناسازگاری گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱

آری به طوری که از تعلیم قرآن کریم بر می آید اصلاً ممکن نیست وراثت متعلق به نبوت هم بشود، زیرا نبوت یک موهبت الهی است که انتقال و تحویل و تحول بر نمی دارد، و معلوم است که ترک و واگذاری به غیر در معنای وراثت خوابیده، وقتی می گوئیم فلانی مال یا ملک یا منصب و یا علم و امثال اینها را به فلانی ارث داد معنایش این است که خود از آنها دست برداشت و به او انتقال داد، و همین جهت است که می بینیم در هیچ جای قرآن و سنت وراثت در نبوت و رسالت به کار نرفته.

و اما اینکه گفت: چرا داعی داریم و آن این است که کلام معصوم را از دروغ بودن حفظ کنیم، جواب می گوئیم که این خود اعتراف به گفته ما است، که گفتیم هیچ قرینه ای در کلام نیست که دلالت کند بر اینکه مراد از لفظ یرثی ارث غیر مال است بلکه مطلب به عکس است، یعنی قرینه هست بر این که مراد ارث مال است، و اگر آیه را حمل بر معنای مورد نظر خود کرده اند از این رو بوده که خواسته اند ظاهر حدیث مزبور را که به نظر خود صحیح پنداشته اند حفظ نمایند غافل از اینکه معنا ندارد که معنای قرآن کریم در دلالت های استعمالیش محتاج به قرینه خارجی و غیر قرآنی باشد آن هم در جائی که خود قرآن محفوظ به قرائی باشد که مخالف آن قرینه غیر قرآنی بوده باشد، و خلاصه ما قرائی که در سیاق یک آیه هست همه را نادیده بگیریم برای این که یک قرینه خارجی و غیر قرآنی را صحنه بگذاریم.

و اگر بگوئی پس چطور عمومات آیات احکام را با روایت تخصیص و اطلاق آن را تفسیر می کنید؟ در جواب می گوئیم مساله تخصیص و تفسیر تصرف در دلالت لفظ به حسب استعمال نیست، بلکه تصرف در مراد از خطاب است.

علاوه بر اینکه معنا ندارد که اخبار آحاد در غیر احکام شرعی که جز جعل تشریحی چیز دیگری نیستند حجت بوده باشد، آن هم با مخالفتش با کتاب، که همه این مطالب در علم اصول برهانی شده است.

و اما اینکه گفت: ((و لیکن از آنچه ما قبلاً گفتیم نقطه ضعف این سخن به دست می آید)) مقصودش اشاره به این است که جمله ((و اجعله رب رضیا)) را تاکید برای جمله: ((ولیا یرثنی)) گرفت، و یا اشاره به این است که ((رضیا)) را به معنای ((مرضی)) نزد مردم گرفته بود که به خیال خود کلام خدای را از لغویت نگاه بدارد، و لیکن از مطالبی که ما در بیان آیه گذراندیم اشکال این دو سخن روشن می گردد.

روایاتی که درباره روزه سکوت زکریا (ع) و همچنین ذیل آیه (و آتیناه الحکم صبیاً)

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲ زکریا بعد از آنکه از پروردگارش درخواست فرزندى کرد و ملائکه او را به آن ندا که می دانید ندایش داد، دلش خواست بفهمد این ندا از کجا است آیا از خدای تعالی است؟ لذا خدای تعالی به او وحی کرد نشانه این مطلب این است که سه روز زبان از سخن با مردم باز داری، آنگاه فرمود بعد از آنکه سه روز زبان از سخن باز داشت و هیچ سخن نگفت آن وقت فهمید که ندای مزبور از ناحیه خدای تعالی بوده چون غیر خدا کسی نمی تواند در نفس پیغمبر تصرف کند.

و در تفسیر نعمانی به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در پاسخ مردمی که از او از معنای وحی سؤال کرده بودند فرمود یک قسم از وحی نبوت است، و قسم دیگر وحی الهام و قسم سوم وحی اشاره است آنگاه کلام را همچنان ادامه داد تا آنجا که فرمود: و اما وحی اشاره، کلام خدای عز و جل است که می فرماید: ((فخرج علی قومه من المحراب فاوحی الیهم ان سبحوا بکره و عشیا)) چون زکریا (علیه السلام) موظف شده بود که سه روز با مردم سخن نگوید مگر با رمز و اشاره ((لا تکلم الناس ثلاثه ایام الا رمزاً))

و در مجمع البیان از معمر روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: بچه ها به یحیی گفتند: بیا با ما بازی کن،



گفت: بازی چیست، مگر خلقت ما برای بازی بود، آری از همان کودکی دارای حکمت بود چنانچه قرآن کریم فرمود: ((و آتیناه الحکم صبیا)) (این مضمون از ابی الحسن رضا (علیه السلام) نیز روایت شده).

مؤلف: و در الدرالمثور هم از ابن عساکر از معاذ بن جبل به طور رفع روایت شده است، و نیز در همین معنا از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آمده.

و در کافی به سند خود از علی بن اسباط روایت شده که گفت: من حضرت ابا جعفر (علیه السلام) را دیدم که به طرفم می آمد، نگاهی دقیق و طولانی به او کردم و به سر تا پای او می نگریستم که بعدا شمایلش را برای شیعیانی که در مصرند تعریف کنم، در همین بین که من مشغول تماشای او بودم نشست، و فرمود: ای علی خدای عز و جل احتجاج می کند به امامت به مثل آن حاجتی که با آن احتجاج می کند بر نبوت آنگاه خواند: ((و آتیناه الحکم صبیا)) ((و لما بلغ اشد و بلغ اربعین سنه)) (سپس فرمود:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳

آری ممکن است خداوند حکمت را در حال کودکی به کسی بدهد، همچنانکه ممکن است در حال چهل سالگی بدهد.

مؤلف: اینکه در این روایت حکم به حکمت تفسیر شده مؤید بیان سابق ما است.

روایاتی که در ذیل آیات راجع به دعای زکریا (علیه السلام) و اوصاف واحوال یحیی (علیه السلام)

و در الدرالمثور است که عبد الرزاق و احمد در کتاب زهد و عبد بن حمید و ابن منذر و ابن ابی حاتم همگی از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر جمله: ((و لم یکن جبارا عصیا)) (گفت سعید بن مسیب می گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ کس خدا را روز قیامت ملاقات نمی کند مگر اینکه گناه دارد، به جز یحیی بن زکریا. قتاده می گوید حسن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرد که فرمود: یحیی (علیه السلام) نه گناه کرد و نه هرگز خیال زنی را به دل خطور داد. و در همان کتاب است که احمد و حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصول و حاکم و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا فرمود: هیچ کس از بنی آدم نیست مگر آنکه خطا کرده و یا حداقل تصمیم بر آن را گرفته است، مگر یحیی بن زکریا که نه خیال آن را کرد و نه مرتکب شد.

مؤلف: این معنا به طرق اهل سنت با الفاظ مختلف روایت شده، و لیکن به خاطر اینکه عصمت را اختصاص به یحیی (علیه السلام) داده چاره ای جز این نیست که بگوئیم مقصود انبیاء و ائمه (علیهم السلام) بوده، هر چند که با ظاهر این روایات مخالف باشد، و این مخالفت را به گردن راویان این احادیث انداخته، بگوئیم سوء تعبیر از ایشان بوده، چون راویان عادتشان بر این بوده که آنچه را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می شنیده اند نقل به معنا می کردند و عنایتی به حفظ الفاظ آن جناب نداشته اند، و کوتاه سخن اخبار در زهد یحیی (علیه السلام) بسیار و بیرون از حد و شمار است، و به طوری که در اخبار آمده آن جناب گیاه می خورد و لیف خرما را لباس می کرد و از خوف خدا آنقدر می گریست که از چشم تا منتهای صورتش مجرائی مانند نهر درست شده بود.

و نیز از ابن عساکر از قره روایت آورده که گفت: آسمان بر هیچ کس نگریست جز بر یحیی بن زکریا و حسین بن علی، و این سرخی آسمان همان گریه آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴

مؤلف: این معنا در مجمع از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده و در آخر آن آمده که قاتل یحیی و قاتل حسین (علیه السلام) هر دو ولدالزنا بوده اند.

و در همان کتاب است که حاکم و ابن عساکر از ابن عباس روایت کرده که گفت: خدای تعالی به محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی کرد که من در انتقام خون یحیی بن زکریا هفتاد هزار نفر را کشتم و به زودی به انتقام خون پسر دخترت هفتاد هزار و هفتاد هزار می کشم.

و در کافی به سند خود از ابی حمزه از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت از آن جناب پرسیدم مقصود از جمله: ((و حنانا من لدنا و زکاه)) چیست؟ فرمود ((تحنن الله)) یعنی خدا وی را دوست می داشت، پرسیدم از تحنن خدا به او چه رسید، و چه دید؟ فرمود: وقتی می گفت یا رب، خدای تعالی در جوابش می گفت: ((لیبک یا یحیی)) تا آخر حدیث.

و در عیون اخبار به سندی که به یاسر خادم می رسد از او روایت کرده که گفت: من از ابی الحسن رضا (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: وحشتناک ترین موافقی که بشر دارد سه موقف است یکی آن روزی که از شکم مادر متولد می شود، و دنیا را می بیند، و یکی آن روزی که می میرد و آخرت و اهل آخرت را می بیند، و یکی روزی که مبعوث می شود، و احکامی می بیند که در دار دنیا ندیده بود.

و خدای عزوجل حضرت یحیی را در این سه موقف سلامت و عافیت داده، و ترس به دلش راه نداده بود، و به همین جهت درباره اش فرموده: ((و سلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیا)) همچنان که عیسی هم در این سه موقف بر خود سلام کرد و گفت: ((و السلام علی یوم ولدت و یوم اموت و یوم ابعث حیا)) داستان زکریا (علیه السلام) در قرآن

خدای تعالی زکریا (علیه السلام) را در کلام خود به صفت نبوت و وحی توصیف نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵ و نیز در اول سوره مریم او را به عبودیت و در سوره انعام در عداد انبیایش شمرده، و از صالحینش و از مجتبینش خوانده، که عبارتند از مخلصون و همچنین از مهدیونش دانسته است.

تاریخ زندگیش - قرآن کریم از تاریخ زندگی آن جناب غیر از دعای او در طلب فرزند و استجاب دعایش و تولد فرزندش یحیی چیزی نیاورده، و این قسمت از زندگی آن جناب را بعد از نقل سرگذشتش با مریم که چگونه عبادت می کند و چگونه خدا کرامتها را به او داده نقل کرده است.

آری در این قسمت فرموده زکریا متکفل امر مریم شد، چون مریم پدرش عمران را از دست داده بود، و چون بزرگ شد از مردم کناره گیری کرد، و در محرابی که در مسجد به خود اختصاص داده بود مشغول عبادت شد، و تنها زکریا به او سر می زد، و هر وقت به محراب او می رفت می دید نزد او رزقی آماده است، می پرسید این غذا را چه کسی برایت آورده؟ می گفت: این از ناحیه خدای تعالی است که خدای تعالی به هر که بخواهد بدون حساب روزی می دهد.

در اینجا طمع زکریا به رحمت خدا تحریک شد، خدای خود را خواند، و از او فرزندی از همسرش درخواست نمود، و ذریه طیبه ای مسألت کرد، و با اینکه او خودش مردی سالخورده، و همسرش زنی نازا بود، دعایش مستجاب شد، و در حالی که در محراب خود به نماز ایستاده بود ملائکه ندایش دادند: ای زکریا خدای تعالی تو را به فرزندی که اسمش یحیی است بشارت می دهد، زکریا برای اینکه قلبش اطمینان یابد و بفهمد این ندا از ناحیه خدا بوده و یا از جای دیگر، پرسید پروردگارا آیتی به من بده که بفهمم این ندا از تو بود، خطاب آمد آیت و نشانه تو این است که سه روز زبانت از تکلم با مردم بسته می شود، و سه روز جز با اشاره و رمز نمی توانی سخن بگوئی، و همینطور هم شد، از محراب خود بیرون شده نزد مردم آمد، و به ایشان اشاره کرد که صبح و شام تسبیح خدا گوئید، و خدا همسر او را اصلاح نموده یحیی را بزائید (سوره آل عمران، آیات ۳۷ - ۴۱، سوره مریم، آیات ۲ - ۱۱، سوره انبیاء آیات ۸۹ - ۹۰)

قرآن کریم درباره سرانجام و مال امر او و چگونگی درگذشتش چیزی نفرموده، ولی در اخبار بسیاری از طرق شیعه و سنی آمده که قومش او را به قتل رساندند، بدین صورت که وقتی تصمیم گرفتند او را بکشند او فرار کرده و به درخت پناهنده شد، درخت شکافته شد و او در داخل درخت قرار گرفته درخت به حال اولش برگشت، شیطان ایشان را به نهانگاه وی خبر داد، و گفت که باید درخت را اره کنید، ایشان همین کار را کردند و آن جناب را با اره دو نیم نمودند، و به این وسیله از دنیا رفت. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶

در بعضی از روایات آمده که سبب کشتن وی این بود که او را متهم کردند که با حضرت مریم عمل منافی عفت انجام داده و از این راه مریم به عیسی (علیهما السلام) حامله شده و دلیلشان این بود که غیر از زکریا کسی به مریم سر نمی زد، جهات دیگری نیز روایت شده .

داستان یحیی (علیه السلام) در قرآن

۱- ستایش قرآن کریم: خدای عزوجل آن جناب را در چند جای قرآن یاد کرده و او را به ثنای جمیلی ستوده، از آن جمله او را تصدیق کننده کلمه ای از خدا (یعنی نبوت مسیح) خوانده و او را سید و مایه آبروی قومش و حصور (بی زن) خوانده، و پیغمبری از صالحین نامیده، ((سوره آل عمران، آیه ۳۹))

و نیز از مجتبین یعنی مخلصین و راه یافتگان خوانده (سوره انعام، آیه ۸۵ تا ۸۷) و نام او را خودش نهاده، و او را یحیی نامیده، که قبل از وی هیچ کس بدین نام مسمی نشده، و او را مأمور به اخذ کتاب به قوت نموده، و او را در کودکی حکم داده، و بر او در سه روز زندگیش سلام فرستاده، روزی که متولد شد، و روزی که از دنیا می رود و روزی که دوباره زنده می شود (سوره مریم، آیات ۲-۱۵) و به طور کلی دودمان زکریا را مدح کرده و فرموده ((انهم كانوا یسارعون فی الخیرات و یدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعین)) (اینان مردمی بودند که در خیرات ساعی و کوشا بودند و ما را به رغبت و از رهبت و خشوع می خواندند) (سوره انبیاء، آیه ۹۰)) (و مقصود از کلمه اینان یحیی و پدر و مادر او است .

۲- تاریخ زندگیش - یحیی (علیه السلام) به طور معجزه آسا و خارق العاده برای پدر و مادرش متولد شد، چون پدرش پیری فرتوت و مادرش زنی نازا بود، و هر دو از فرزنددار شدن مأیوس بودند، در چنین حالی خدای تعالی یحیی را به ایشان ارزانی داشت، و یحیی (علیه السلام) از همان کودکی مشغول عبادت شد خدای تعالی از کودکی او را حکمت داده بود، او تمام عمر را به زهد و انقطاع گذرانید، و هرگز با زنان نیامیخت و هیچ یک از لذائذ دنیا او را از خدا به خود مشغول نساخت .

یحیی (علیه السلام) معاصر عیسی بن مریم (علیهما السلام) بود و نبوت او را تصدیق کرد و او در میان قوم خود سید و شریف بود به طوری که دلها همه به او توجه می نمود و به سویش میل می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷

مردم پیرامونش جمع می شدند، و او ایشان را موعظه می کرد، و به توبه از گناهان دعوت می نمود، و به تقوی دستور می داد تا روزی که کشته شد.

و در قرآن کریم درباره کشته شدنش چیزی نیامده، ولی در اخبار آمده که سبب شهادتش این بود که زنی زناکار در عهد او می زیسته و پادشاه بنی اسرائیل مفتون او شد، و با او مراوده کرد یحیی (علیه السلام) وی را از این کار نهی می نمود و ملامتش می کرد، و چون در قلب پادشاه عظیم و محترم بود لذا پادشاه از اطاعتش ناگزیر بود، این معنا باعث شد که زن زانیه نسبت به آن جناب کینه توزی کند، از آن به بعد به پادشاه دست نمی داد مگر بعد از آنکه سر یحیی را از بدنش جدا نموده برایش هدیه بفرستد، پادشاه نیز چنین کرد آن جناب را به قتل رسانده و سر مقدسش را برای زن زانیه هدیه فرستاد.

و در بعضی از اخبار دیگر آمده که سبب قتلش این بود که پادشاه عاشق برادرزاده خود شد، و می خواست با او ازدواج کند یحیی (علیه السلام) او را نهی می کرد و مخالفت می نمود، تا آنکه وقتی همسر برادرش دختر را آن چنان آرایش کرد که تمام قلب شاه را مسخر کند، با چنین وضعی دخترش را نزد پادشاه فرستاد، و به او گفته بود که چون خواست از تو کام بگیرد مخالفت کن، و بگو شرطش این است که سر یحیی را برایم حاضر کنی، او نیز بلادرنگ سر یحیی را از بدن جدا نموده در طشتی طلا گذاشت، و برای دختر برادر حاضر ساخت .

و در روایات، احادیث بسیاری درباره زهد و عبادت و گریه او از ترس خدا و درباره مواعظ و حکمت‌های او وارد شده .

## داستان زکریا و یحیی در انجیل

در انجیل آمده است: در ایام سلطنت هیروُدس پادشاه یهودیان، کاهنی بود به نام زکریا و از فرقه ایبا، همسر او زنی بود از دختران هارون به نام ایصابت این زن و شوهر هر دو نسبت به خدای تعالی فرمانبردار و هر دو اهل عبادت و عمل به سفارشات رب و احکام او بودند، و در عبادت خدا گوش به ملامتهای مردم نمی دادند، و از فرزند محروم بودند چون ایصابت زنی نازا بود علاوه بر اینکه عمری طولانی پشت سر گذاشته بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸

روزی در بینی که سرگرم که انت برای فرقه خود بود بر حسب عادت کاهنان قرعه به نامش اصابت کرد که آن روز بخور دادن هیکل رب (کلیسا) را عهده بگیرد، رسم مردم این بود که در موقع بخور دادن تمامی نمازگزاران از هیکل بیرون می آمدند، وقتی زکریا داخل هیکل شد فرشته پروردگار در حالی که طرف دست راست قربانگاه بخور ایستاده بود برایش ظاهر شد، زکریا از دیدن او وحشت کرد و مضطرب شد فرشته گفت ای زکریا نترس من خواهش تو را و همسرت ایصابت را شنیدم به زودی فرزندی برایت می آورد و باید او را یوحنا بنامی، از ولادت او فرحی و مسرتی به تو دست می دهد، و بسیاری از ولادت او خوشحال می شوند، زیرا او در برابر پروردگار مردی عظیم خواهد بود، نه خمری می نوشد، و نه مسکری، از همان شکم مادر پر از روح القدس به دنیا می آید، و بسیاری از بنی اسرائیل را به درگاه رب معبودشان برمی گرداند، پیشاپیش او روح ایلیا و نیروی او در حرکت است تا دلهای پدران را به فرزندان و عاصیان را به فکرت ابرار و نیکان برگرداند، تا حزبی مستعد و قوی برای رب فراهم شود، زکریا با فرشته گفت چگونه به این اطمینان پیدا کنم؟ چون من مردی سالخورده و همسر من زنی نازا و پیر است، فرشته پاسخ داد که من جبرئیل که همواره در برابر خدا گوش بفرمانم، خدا مرا فرستاده تا با تو گفتگو کنم، و تو را به این مژده نوید دهم، و تو از همین الان لال می شوی و تا روزی که این فرزند متولد شود نمی توانی با کسی سخن گوئی، و این شکنجه به خاطر این است که تو کلام مرا که بزودی صورت می بندد تصدیق نمودی.

مردم بیرون هیکل منتظر آمدن زکریا بودند و از دیر کردنش تعجب می کردند، و وقتی بیرون آمد دیدند که نمی تواند حرف بزند، فهمیدند که در هیکل خوابش برده، و خوابی دیده است، زکریا با اشاره با ایشان حرف می زد و همچنین ساکت بود. پس از آنکه ایام خدمتش در هیکل تمام شد، و به خانه اش رفت، چیزی نگذشت که همسرش ایصابت حامله شد، و مدت پنج ماه خود را پنهان می کرد، و با خود می گفت پروردگار من اینطور با من رفتار کرد، و در ایامی که نظری به من داشت مرا از عار و ننگ که در مردم داشتم نجات داد.

انجیل سپس می گوید: مدت حمل ایصابت تمام شد، و پسری آورد، همسایگان و خویشان وقتی شنیدند که خدا رحمتش را نسبت به او فراوان کرده با او در مسرت شرکت کردند، و در همان روز دلاک آوردند تا او را ختنه کند، و او را به اسم پدرش زکریا نامیدند، ولی مادرش قبول نکرد، و گفت، نه، باید یوحنا نامیده شود، گفتند در میان قبیله و عشیره تو چنین نامی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹

لذا از پدرش زکریا پرسیدند میل دارد چه اسمی بر او بگذارند، او که تا آن روز، قادر بر حرف زدن نبود لوحی خواست تا در آن بنویسد لوح را آوردند در آن نوشت یوحنا، همه تعجب کردند، و در همان حال زبان زکریا باز شد، و خدای را شکر گفت، همسایگان همه و همه دچار دهشت و ترس شدند و همه عجائبی را که دیده بودند به یکدیگر می گفتند، تا در تمامی کوههای یهودی نشین پر شد، و همه در دل می گفتند تا بینی عاقبت این بچه چه باشد، و قطعا دست پروردگار با او است، چون پدرش زکریا هم پر از روح القدس بود و ادعای نبوت می کرد ...

بخش دیگری از زندگی یحیی (ع) و قضیه غسل تعمید

و باز در انجیل آمده که در سال پانزدهم از سلطنت طیباریوس قیصر که بیلاطس نبطی والی بر یهودیان و هیروُدس رئیس بر ربع

جلیل و فیلبس برادرش رئیس بر ربع ابطوریه و کوره تراخوتینس و لیسانیوس رئیس بر ربع ابلیه بودند در ایام ریاست حنان و قیافا بر کاهنان کلمه خدا بر یوحنا فرزند زکریا در صحرا صورت گرفت .

و به همین مناسبت فرمانی به تمامی شهرهای پیرامون اردن رسید که مردم معمودیه توبه و مغفرت گناهان را انجام دهند، و این قصه در سفر احوال اشعیای پیغمبر نیز آمده که : ((آوازی از صحرا بر آمد که آماده راه خدا باشید، و راه او را هموار سازید، بدانید که همه بیابانها پر می شود و همه کوهها و تلهها به فرمان در می آید، و همه کجی ها راست می شود، و همه دره ها، راه هموار می گردد و بشر خلاصی خدای را به چشم می بیند.

و شنیدند که به مردمی که برای تعمیر از آن بیرون شده بودند می گفت ای فرزندان افعی ها چه کسی به شما یاد داد که از غضب آینده فرار کنید؟ باید که میوه هائی که سزاوار توبه باشد درست کنید، و هرگز درباره خود نگوئید که ما پدری چون ابراهیم داریم ، چون به شما می گویم که خدا قادر است از این سنگها فرزندان برای ابراهیم درست کند، و الان تبر بر ریشه درختان گذاشته شده هر درختی که بار نمی دهد از ریشه بریده می شود و در آتش می سوزد.

جمعیت پرسیدند پس چکار کنیم ؟ جواب داد هر کس دو دست لباس دارد یک دست آن را به کسی بدهد که برهنه است ، و همچنین هر کس طعام اضافه دارد به کسی بدهد که ندارد، مالیات بگیران آمدند که تعمیر شوند، پرسیدند ای معلم ما چگونه تعمیر کنیم ؟ گفت : بیش از آنچه که حق شما است نگیرید، لشگریان هم آمدند و پرسیدند ما چه کنیم گفت شما به کسی ظلم نکنید و افتراء نبندید و به مواجب خود اکتفاء کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰

در همان موقعی که مردم منتظر و همه در دلهایشان درباره یوحنا فکر می کردند که نکند او همان مسیح باشد یوحنا به همه چنین جواب گفت : من شما را به آب تعمیر می دهم ، و لیکن بعد از من کسی نزد شما می آید که از من قوی تر است ، کسی است که من خود را قابل آن نمی دانم که بند کفشش را باز کنم ، او به زودی شما را به روح القدس و آتش غسل خواهد داد که طبقتش در دست او است و به زودی خرمن خود را پاکیره کرده گندمها را در انبار خود جمع نموده ، گاه را به آتشی که هرگز خاموش نشود و به چیرهای بسیاری دیگر آتش می زند، و همینطور مردم را موعظه می کرد و بشارت می داد.

و اما هیروودس رئیس ربع به خاطر اینکه آبرویش در میان مردم در مساءله هیروود یا همسر برادرش فیلبس و نیز به خاطر شرارت هائی که داشت به مخاطره افتاده بود، یک خطائی بزرگتر از همه مرتکب شد و آن این بود که یوحنا را به زندان افکند.

حکایت شهادت یحیی (ع) در قسمت دیگری از انجیل

و در انجیل آمده که هیروودس خودش به دست خود یوحنا را به زندان می برد و بند بر او می نهاد و این کار را به خاطر هیروودیا همسر برادرش قلیس می کرد، چون خودش با او ازدواج کرده بود، و یوحنا با این عمل وی مخالفت می کرد، که ازدواج تو با همسر برادرت حلال نیست ، و از همین روی هیروودیا کینه او را در دل داشت ، می خواست او را بکشد، نمی توانست ، چون هیروودس از یوحنا حساب می برد و می دانست که او مردی نکوکار و مقدس است ، و همواره او را محافظت می کرد کلامش را شنیده اعمال بسیاری به جا می آورد و سخنش را به خوشی می شنید تا آنکه روزی چنین اتفاق افتاد که هیروودس برای جشن میلادش شامی تهیه کرده ، بزرگان مملکت و افسران ارتش و هزاره های لشگر را دعوت کرده بود، موقعی که همه جمع شده بودند دختر هیروودیا وارد شده در مجلس رقصی کرد که هیروودس و کرسی نشینان او همه خوشحال شدند، شاه بدو گفت : هر چه می خواهی بخواه تا به تو بدهم و سوگند یاد کرد که هر چه از من بخواهی می دهم هر چند نصف مملکت باشد، دختر برون شده به مادرش بگفت و پرسید که چه بخواهم ؟ گفت سر بریده یوحنا معمدان را بخواه ، دختر در همان لحظه و به سرعت نزد شاه رفت و گفت : می خواهم همین الان سر بریده یوحنا معمدان را در طبقی برایم حاضر کنی ، شاه در اندوه شد، چون از یک سو نمی خواست چنین کاری بکند و از سوی دیگر جلو کرسی نشینان خود سوگند یاد کرده بود و لذا جلادی را فرستاد ترجمه تفسیر

## المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱

تا سر از بدن او جدا کرده بیاورد، او هم رفت و در زندان سر از بدن یوحنا جدا نموده، در طبقی گذاشت و آورده نزد دختر نهاد دختر هم آن را به مادرش داد، شاگردان یوحنا چون این بشنیدند آمدند و بدن بی سر او را برداشته دفن کردند.

این بود آنچه که در انجیل آمده البته در انجیل اخبار دیگری نیز راجع به یحیی (علیه السلام) است که از حدود آنچه ما در اینجا آوردیم تجاوز نمی کند، خواننده متدبّر و گوهر شناس می تواند گفته های ما را، که از انجیل ها نقل کردیم، با آنچه قبلا آوردیم تطبیق کند و موارد اختلاف را به دست آورد. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲

## آیات ۱۶ - ۴۰ سوره مریم

وَ اذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (۱۶) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (۱۷) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (۱۸) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (۱۹) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (۲۰) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (۲۱) \* فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا (۲۲) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتَّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَسِيًّا (۲۳) فَوَدَّعَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (۲۴) وَ هَزِيءَ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا (۲۵) فَكَلَىٰ وَ أَشْرَبِي وَ قَرَىٰ عَيْنًا فَاِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (۲۶) فَآتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَمْرَأَتُكُمْ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (۲۷) يَا حَتُّ هَؤُلَاءِ مَا كَانَ آبُوكِ أَمْرًا سَوِيًّا وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا (۲۸) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (۲۹) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَاخَ الْكُتُبَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا (۳۰) وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (۳۱) وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (۳۲) وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أُمِرْتُ وَ يَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا (۳۳) ذَلِكِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (۳۴) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سَبْحَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۳۵) وَ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (۳۶) فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۳۷) أَسْمِعْ بِهِمْ وَ أَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۳۸) وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ وَ هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۳۹) إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ (۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳

## ترجمه آیات

در این کتاب مریم را یاد کن آن دم که در مکانی در طرف شرقی مسجد از کسان خود کناره گرفت (۱۶) در مقابل آنان پرده ای آویخت، پس ما روح خود را نزد او فرستادیم که به صورت انسانی تمام عیار بر او مجسم گشت (۱۷) (مریم همینکه او را بدید بترسید و) گفت: اگر مردی پرهیزکاری (کنایه از اینکه باید پرهیزکار باشی) من از سوء قصد تو به خدای رحمان پناه می برم (۱۸) گفت: من فرستاده پروردگار توام تا پسری پاکیره به تو عطا کنم (۱۹) گفت: چگونه مرا پسری تواند شد با اینکه انسانی به من دست نرزد و من خود زناکار نبوده ام (۲۰) گفت: پروردگار تو چنین است. فرموده این بر من آسان است تا آن را برای مردم از جانب خویش آیتی و رحمتی کنیم و کاری است مقرر شده (۲۱) پس به او حامله شد، و با وی در مکانی دور گوشه گرفت (۲۲) درد زائیدن او را به سوی تنه نخل برد، گفت: ای کاش قبل از این مرده بودم یا چیزی حقیر بودم و فراموشم کرده بودند (۲۳) پس وی را از طرف پائین ندا داد: غم مخور که پروردگارت جلوی تو نهی جاری ساخت (۲۴) تنه درخت را سوی خود تکان بده که خرماي تازه بر تو بیفکند (۲۵) بخور و بنوش و چشمت روشن دار، اگر از آدمیان کسی را دیدی بگو من برای خدا روزه کلام نذر کرده ام پس امروز با بشری سخن نمی گویم (۲۶) مولود را که در بغل گرفته بود نزد کسان خود آورد، گفتند ای مریم حقا که چیزی شگفت انگیز آورده ای (۲۷)



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴

ای خواهر هارون آخر پدرت مرد بدی نبود و مادرت زناکار نبود (۲۸) مریم به مولود اشاره کرد، گفتند: چگونه با کسی که کودک و در گهواره است سخن گوئیم؟ (۲۹) گفت: من بنده خدایم، مرا کتاب داده و پیغمبر کرده (۳۰) و هر جا که باشم با برکتم کرده است، و به نماز و زکات مادام که زنده باشم سفارش فرموده (۳۱) نسبت به مادرم نیکوکارم کرده و گردن کش و نافرمانم نکرده است (۳۲) سلام بر من روزی که تولد یافته و روزی که بمیرم و روزی که زنده برانگیخته شوم (۳۳) به گفتار راست، عیسی پسر مریم که درباره او شک می کنند این است (۳۴) نشاید که خدا فرزندی بگیرد. او منزه است، چون کاری را اراده فرماید فقط به او گوید: باش پس وجود می یابد (۳۵) خدای یکتا پروردگار من و پروردگار شما است، او را پرستید راه راست این است (۳۶) پس این دسته ها میان خودشان اختلاف یافتند، وای بر کسانی که کافر بوده اند، از حضور یافتن در روزی بزرگ (۳۷) روزی که سوی ما آیند چه خوب شنوند و چه خوب ببینند، ولی آن روز ستم گران در ضلالتی آشکارند (۳۸) آنان را از روز ندامت بترسان، آن دم که کار بگذرد و آنها بی خبر مانند و باور ندارند (۳۹) ما زمین و تمام کسانی را که بر آن هستند به ارث می بریم و همگی به سوی ما باز می گردند (۴۰)

بیان آیات اشاره به شباهتهای داستان یحیی و داستان عیسی (علیهما السلام)

در این آیات از داستان یحیی به داستان عیسی (علیه السلام) نقل کلام شده، و میان این دو داستان شباهت تمامی هست، چون ولادت هر دو بزرگوار به طور خارق العاده صورت گرفته و این هر دو در کودکی حکم و نبوت داده شدند، او هم خبر داد که ماء مور به احسان به مادر شده و جبار و شقی نیست و بر خود در روز ولادتش و روز مرگش و روز مبعوث شدنش سلام داده این نیز همین مطالب را گفته و قرآن از وی نیز نقل کرده، و شباهت های دیگری نیز داشته اند، و یحیی (علیه السلام) نبوت عیسی (علیه السلام) را تصدیق کرده و به وی ایمان آورد.

وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ اِذِ اتَّيَدَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَکَانًا شَرْفِیًّا مَقْصُودَ اَزْ (کتاب) ((قرآن کریم و یا سوره مریم است که جزئی از کتاب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵

چون جزء کتابهم کتاب است، و برگشت هر دو احتمال به یک معنا است، دیگر فائده چندانی ندارد که ما مثل بعضی اصرار بورزیم که احتمال دومی قوی تر و یا متعین است.

کلمه ((نبد)) به طوری که راغب گفته به معنای دور انداختن هر چیز حقیری است که مورد اعتناء نباشد، وقتی می گویند ((نبد)) یعنی فلان چیز را انداخت، می رساند که از جهت حقیر شمردن آن را دور انداخت.

و اما کلمه ((انتبذ)) به معنای ((از مردم کناره گرفت)) است.

و مریم دختر عمران و مادر مسیح است و مقصود از یاد آوردن مریم، یاد آوری خبر و داستان مریم می باشد و کلمه ((اذ)) ظرف داستان مریم است و جمله ((انتبذت)) تا آخر داستان مظلوف این ظرف است و معنای آیه این است که ای محمد! در این کتاب داستان مریم را در آن حین که از مردم اهل خود کناره گرفت و در مکان شرقی (که گویا همان سمت شرقی مسجد باشد) اعتزال جست ذکر کن.

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا مَرَادُ اَزْ جَمَلِهْ : ((فاتخذت من دونهم حجابا))

کلمه ((حجاب)) به معنای هر چیزی است که چیزی را از غیر بیوشاند و از این کلمه چنین بر می آید که گویا مریم خود را از اهل خویش پوشیده داشت تا قلبش برای اعتکاف و عبادت فارغ تر باشد، همچنانکه جمله ((کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا)) نیز بدان اشاره دارد، که تفسیر و اشاره اش به مدعای ما گذشت.

بعضی گفته اند: مریم در خود مسجد منزل کرده بود، و هر وقت حیض می شد از آنجا بیرون شده به خانه زکریا می رفت، و چون

پاک می شد دوباره به مسجد بر می گشت ، تا آنکه روزی که پرده ای دور خود کشیده بود تا غسل کند ناگهان جبرئیل به صورت مردی جوان و امرود و زیبا روی بر او درآمد، مریم به خدا پناه برد. و لیکن هیچ دلیلی در آیات مربوطه به آن جناب بر این تفصیل نداریم و آیه آل عمران را هم دیدید که معنای سابق حجاب را تایید می کرد.

مقصود از روحی که برای مریم (علیه السلام) به صورت بشرتمثل شد

((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)) - (از ظاهر سیاق بر می آید که فاعل کلمه تمثل ضمیری است که به روح بر می گردد پس روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد، و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینائی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶

مریم به این صورت محسوس شود، و گرنه در واقع باز همان روح است نه بشر.

و چون از جنس بشر و جن نبود، بلکه از جنس ملک و نوع سوم مخلوقات ذوی العقول بود که خدا او را در کتابش وصف نموده ، و ملک نامیده ، و آن فردی را که ماء مور وحی است جبرئیل نامیده ، مثلاً فرمود: ((من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله )) و جای دیگر او را روح خوانده ، فرموده : ((قل نزله روح القدس من ربک )) و نیز فرموده : ((نزل به الروح الامین علی قلبک )) و نیز او را رسول خوانده و فرمود: ((انه لقول رسول کریم )) لذا از همه اینها می توان فهمید که آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد همان جبرئیل بوده است . و اگر بگوئی در سوره آل عمران قضیه را به چند ملک نسبت داده و فرموده : ((اذ قالت الملائکه یا مریم...)) (زمانی که ملائکه به مریم گفتند خدا تو را به کلمه ای از خود بشارت می دهد که نامش مسیح عیسی بن مریم است - تا آنجا که می فرماید - ((قالت رب انی یکون لی ولد...)) گفت پروردگارا کجا ممکن است مرا پسری باشد با اینکه هیچ بشری با من تماس نگرفته ؟ گفت : اینطور خدا هر چه می خواهد می کند، و چون قضای امری را براند همین که بگوید باش ، می باشد.

در جواب می گوئیم : اگر با آیات مورد بحث تطبیق شود هیچ شکی باقی نمی ماند که سخن ملائکه با مریم که در سوره آل عمران آمده عینا همان کلامی است که در آیات مورد بحث به روح نسبت داده ، و اگر کلام جبرئیل را به ملائکه نسبت داده از قبیل نسبت کلام یک نفر از قومی به همه قوم است ، چون همه در آن کلام و یا در سنت و عادت و خلقت موافقت و شرکت دارند. و در قرآن از این قبیل تعبیرات زیاد است ، مانند آیه ((يقولون لئن رجعنا الی المدینه لیخرجن الاعز منها الاذل )) که با اینکه گوینده سخن یک نفر بوده به جمع نسبت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷

و نیز مانند ((و اذ قالوا اللهم ان کان هذا هو الحق من عندک فامطر علینا حجاره من السماء)) (با اینکه گوینده آن یک نفر بوده .

و اگر در آیه مورد بحث روح را به خدا نسبت داده و فرموده ((روحنا روحمان )) (به منظور تشریف و احترام بوده ، و معنای روح در تفسیر آیه ((و یستلونک عن الروح...)) گذشت .

یکی از تفسیرهای نادرستی که برای آیه کرده اند این است که مراد از روح ، عیسی است ، و ضمیر در تمثل به جبرئیل بر می گردد، که فسادش روشن است .

و یکی از قرائت های نادرست هم قرائت بعضی است که کلمه ((روحنا)) را با تشدید نون خوانده ، و گفته : روحنا اسم آن فرشته ای بوده که برای مریم مجسم شده ، و او غیر جبرئیل روح الامین بوده ، که فساد این نیز روشن است .

گفتاری در معنای تمثل

در روایات ، کلمه تمثل بسیار به چشم می خورد، ولی در قرآن کریم جز در داستان مریم ، در سوره مریم یعنی آیه ((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)) نیامده ، و آیات بعدی که در آن جبرئیل خود را برای مریم معرفی می کند بهترین شاهد است بر اینکه

وی در همان حال هم که به صورت بشر مجسم شده بود باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد، بلکه فرشته ای بود به صورت بشر، و مریم او را به صورت بشر دید.

بنابراین، معنای تمثیل جبرئیل برای مریم به صورت بشر، این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت.

و این معنایی که برای تمثیل کردیم با همان معنای لغوی کلمه منطبق می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸ چون وقتی می گوئیم: ((تمثل شیء لشیء فی صورۃ کذا)) (معنایش این است که چیزی برای چیز دیگری به فلان صورت در آمد، یعنی او آن را به صورت فلان چیز تصور کرد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده و چیز دیگری شده باشد، پس تمثیل ملک به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر بشود، زیرا اگر معنایش این باشد لازم می آید که چیزی، چیزی دیگر شود، نه اینکه چیزی به صورت چیزی دیگر ظاهر شود و تمثیل یابد.

نقد و بررسی چهار اشکال و شبهه ای که پیرامون جبرئیل برای مریم مطرح شده است در خصوص این تمثیل در تفسیر کبیر و غیر آن به چند وجه اشکال شده است.

اول اینکه: جبرئیل به طوری که از اخبار بر می آید شخصی عظیم الجثه است، و چنین شخصی اگر بخواهد به قدر یک انسان معمولی کوچک شود یا باید مازاد از آن مقدارش ریخته شود در این صورت دیگر جبرئیلی باقی نمی ماند، و اگر آن مقدار زائد ساقط نشود، و در عین حال کوچک گردد، تداخل لازم می آید، که یکی از محالات است.

دوم اینکه: اگر تمثیل به طور کلی امری ممکن باشد، دیگر در هیچ موردی وثوق و اطمینانی باقی نمی ماند، و کسی قطع پیدا نمی کند که مثلا این شخصی که الان می بیند همان فلانی است که دیروز دیده، چون ممکن است این شخص بیگانه ای باشد که به صورت او متمثل گشته.

سوم اینکه: اگر تمثیل به صورت بشر ممکن و جائز باشد به صورت هر چیز دیگری حتی پشه و حشرات نیز ممکن می شود، و اگر این را هم ممکن بدانیم هر کسی می تواند ادعای دیدن جبرئیل را بکند، و این نیز باطل است.

چهارم اینکه: اگر تمثیل جائز باشد دیگر به هیچ خبر، حتی خبر متواتر هم نمی شود اعتماد کرد، و مثلا در اینکه رسول خدا در جنگ بدر قتل کرد نیز می شود تشکیک کرده و گفت: ممکن است او فلان شخص بوده که به صورت رسول خدا مجسم شده.

اشکال اول را جواب داده اند به اینکه اگر قائل باشیم که جبرئیل جسم است، چه مانعی دارد که بگوئیم دو قسم اجزاء دارد، یکی اجزای اصلی است که همان مقداری است که انسانها دارند، و یکی اجزاء زیادی، و هر وقت بخواهد می تواند با اجزای اصلیش به صورت بشری در آید، و اگر قائل باشیم که اصلا جسم نیست، بلکه از روحانیات است، چه مانعی دارد که گاهی به طوری که در روایات آمده به جثه ای عظیم مجسم شود، و گاهی به کالبدی کوچک.

لیکن خواننده عزیز بر ناتمامی این جواب واقف است، چون شق اول آن مبنی بر این است که تمثیل عبارت باشد از یک دگرگونی واقعی، یعنی شخص متمثل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹

ذات و حقیقت اولش باطل شود و به ذات دیگری مبدل گردد، و حال آنکه قبلا روشن شد که معنای تمثیل این نیست، بلکه حفظ ذات و حقیقت، و ظهورش بر خلاف آن است.

آیه هم با کمک سیاقی که دارد ظاهر در این است که جبرئیل با تمثالش از حقیقت فرشتگی بیرون نیامد و بشر نشد، بلکه در ادراک مریم به صورت بشر ظاهر گردید، نه فی نفسه و در خارج، همچنانکه نظیرش در نزول ملائکه کرام بر ابراهیم و بشارت دادن وی به ولادت اسحاق، و نیز نزولشان بر لوط (علیه السلام) و ظهورشان به صورت بشر، و نیز ظهور ابلیس در جنگ بدر به صورت سراقه بن مالک، با آنکه سراقه آن روز در مکه بود که در آیه ۴۸ سوره انفال بدان اشاره شده.

و نظائر این تمثیل در روایات بسیار زیاد است، مانند ابلیس که در داستان دار الندوه، که مشرکین برای کشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مشورت می کردند به صورت پیر مردی سالخورده پیدا و متمثل شد و پیشنهاد جدید و تازه ای داد و همه پذیرفتند، و نیز مانند تمثیلش در روز عقبه به صورت منبه بن حجاج، و تمثیلش برای یحیی (علیه السلام) به صورتی عجیب و غریب، و نیز مانند تمثیل دنیا برای امیرالمومنین (علیه السلام) به صورت زنی زیبا و فتان، و تمثیل مال و اولاد و عمل آدمی در هنگام مرگ، و تمثیل اعمال آدمی در قبر و در روز قیامت، و از همین قبیل است تمثیل هائی که در خواب دیده می شود، مانند تمثیل دشمن به صورت سگ و یا مار و عقرب، و تمثیل همسر به صورت کفش، و تمثیل ترقی و علو مقام به صورت اسب، و تمثیل افتخار به صورت تاج، و امثال اینگونه تمثیلات.

پس در اغلب این موارد شخص متمثل به طوری که شما خواننده ملاحظه می کنید اصلا فی نفسه و در خارج صورتی ندارد، تا آن را گذاشته به صورتی دیگر در آید، و این بهترین شاهد است بر اینکه اصل مبنای اشکالی که شده و جوابی که دادند غلط است.

پاسخ به اشکال دوم درباره تمثیل

و اشکال دوم را پاسخ گفته اند به اینکه: این اشکال اگر وارد باشد به هر حال وارد است، چه ما تمثیل را جائز بدانیم و چه ندانیم، زیرا جائز هم ندانیم باز اشکال می شود که مگر خدا قادر نیست کسی را به صورت فلانی خلق کند؟ خواهی گفت: آری قادر است می گویند پس از کجا قطع و اطمینان داری که این شخص که آمده همان زید دیروزی است، ممکن است خدا این را به صورت او خلق کرده باشد، و حتی کسی هم که خدائی را قبول ندارد و همه حوادث را به اسباب طبیعی و یا مستند به اوضاع سماوی می داند او هم احتمال می دهد حوادثی پیدا شده باشد که نتیجه اش پدیدار شدن شخصی به مثل زید باشد، پس این اشکال را همه باید جواب دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰

و شاید ندرت امثال این حوادث باعث شده که احتمال آن را در علوم عادی و مستند به حس ندانند، و شکی نکنند در اینکه زید که امروز آمده همان زید دیروز است.

ولی خواننده عزیز می داند که این پاسخ ماده اشکال را ریشه کن نمی کند، برای اینکه همین که امکان مغایرت میان حس و محسوس را قبول کنیم اشکال وارد می شود و مساله ندرت آن را حل نمی کند مگر اینکه ادعا کنیم که اگر اینگونه موارد را علم می نامیم با اینکه در واقع علم و اطمینان نیست به خاطر غفلتی است که در احتمال خلاف و شک و تردید داریم، و این غفلت ناشی از ندرت مخالفت است.

علاوه بر این اگر مغایرت حس و محسوس جائز و ممکن باشد، و در هر موردی احتمالش را بدهیم، دیگر از کجا می فهمیم که این مغایرت نادر است؟! پس حق مطلب این است که اشکال دوم و جوابش هر دو از اصل فاسد است.

اما فساد اشکال، برای اینکه این اشکال وقتی درست است که آنچه به حس ما، در می آید عین واقعیت و خارجیت محسوس باشد، نه صورتی از آن، و کسی که چنین بپندارد قطعاً از معنای بدیهی بودن احکام نیز حتی غفلت داشته، و از این هم غافل است که تحمیل حکم حس بر محسوس خارجی کار فکر و نظر است، نه کار خود حس.

توضیح اینکه آنچه را که حس از خارج می گیرد صورت و عکسی از کیفیات و هیات های آن است، که تا حدی شبیه به خود آن است، نه اینکه عین خارجی را حس کند و بعد از آن که این صورت گیری مکرر شد با تجربه و نظر می فهمد که واقعیت و خارجیت آن موجود خارج نیز مطابق با آن صورتی است که از آن گرفته است.

دلیل بر این معنا هم انواع مغایرت هائی است که میان حس و محسوس خارجی مشاهده می کنیم، و آن ها را به غلطهای حسی تعبیر می کنیم، مانند کوچک دیدن شیء بزرگی را از دور، و پائین دیدن بالا، و مستقیم را مایل، و متحرک را ساکن، و همچنین عکس آن که بر حسب اختلاف مناظر پدید می آید، و همچنین سایر حواس همچنان که یک انسان را از دور کوچک می بینیم، و

بعد از چند بار تکرار شدن و تجربه آموختن ، حکم می کنیم که این انسان بسیار خرد نیز به اندازه ما است ، و خورشید را به اندازه یک بشقاب می بینیم ، و نیز می بینیم که به دور زمین می چرخد، ولی برهانه‌های ریاضی حس ما را تخطئه نموده اثبات می کند که آفتاب چند برابر بزرگتر از زمین است و بر خلاف آنچه ما حس می کنیم زمین به دور خورشید می چرخد.

پس روشن شد که آنچه در حقیقت محسوس ما است صورتی از موجود خارجی است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱  
نه خود موجود خارجی ، حال می گوئیم معنای بداهت حس این است که هیچ تردیدی نمی کنیم در اینکه آنچه حس می کنیم در حس ما هست ، و اما محسوس یعنی آنکه از ما و از حس ما خارج ، است هر حکمی که به وسیله حس خود درباره آن می کنیم ناشی از حس ما نیست ، بلکه ناشی از فکر و نظر ما است ، این است که گفتیم : آنچه درباره حال موجودی خارجی معتقد می شویم ناشی از فکر و نظر است ، نه از حس ، در علومی که از حس محسوس بحث می کند نیز بیان شده ، که جهازات حواس به انواع گوناگونی در محسوسات تصرف می کند.

این نیز نزد ما از بدیهیات است که در خارج از ادراک ما اسبابی هست که در نفوس ما تاثیر می کند، و در نتیجه نفوس ما درک می کند آنچه را که درک می کند و این سبب گاهی خارجی است چون اجسامی که به کیفیات و اشکالش با نفوس ما مرتبط است خارجی هستند، و ما با حس خود صورتهائی از آنها را درک نموده و به کمک فکر و تجربه به پاره ای از خصوصیاتش پی می بریم ، و گاهی داخلی است مانند ترس شدید و ناگهانی که باعث پیدا شدن صورتهای هولناک و مهیب بر حسب اوهام و خاطراتی که آدمی دارد در ذهنش پیدا می شود.

و چه بسا می شود که در همه این احوال انسان در تشخیصش و در احساس محسوس خارجی مصاب می شود، که البته اغلبه مینطور است ، و بسا هم می شود که در این تشخیص خطا می رود، مانند کسی که سراب را آب می بیند، و شبح را اشخاصی می پندارد.  
پس ، از همه آنچه گذشت معلوم شد که مغایرت میان حس و محسوس خارجی با اینکه فی الجمله اجتناب ناپذیر است ولی فی نفسه باعث از میان رفتن وثوق و بطلان اعتماد بر حس نمی شود، زیرا مسأله خطا و صواب در تشخیص ، دایره مدار حس به تنهایی نیست ، بلکه دایره مدار تجربه و نظر، و یا غیر آن است ، و نظر آن چیزی را می پذیرد که تجربه هم تصدیقش کند.  
و اما فساد جواب : بیانش این است که این جواب تمام نمی شود مگر بعد از اینکه تسلیم شویم که حس ، خود محسوس خارجی را بعینه احساس می کند و علم به محسوس فی نفسه مستند به خود حس است و تخلف هم نادر است .

پاسخ به اشکالهای سوم و چهارم

از اشکال سوم بعضی جواب داده اند به اینکه تجسم ملک به صورت سایر حیوانات عقلا جائز است چیزی که هست دلیل نقلی بر فسادش قائم شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲

مؤلف : ولی دلیل نقلی قابل اعتمادی بر این معنا نداریم ، بله ایرادی که به اصل اشکال می شود این است که اگر مقصود از امکان ، آن امکانی است که در مقابل ضرورت و امتناع به کار می رود، که پر واضح است که صرف تمثل ملک به صورت بشر مستلزم امکان تمثل آن به صورت غیر بشر نیست ، و اگر مراد از امکان ، امکان به معنای احتمال عقلی است ، که صرف احتمال محذوری ندارد، تا دلیلی بر اثبات و یا نفی آن قائم شود.

و از اشکال چهارم هم بعضی همان جواب از اشکال سوم را داده اند، که خلاصه ، احتمال تخلف در متواتر هم هست ، چیزی که هست دلیل نقلی آن را دفع کرده . لیکن این جواب ناتمام است ، زیرا طرف بر می گردد و می گوید در خود آن دلیل نقلی هم احتمال تخلف هست ، چون یکی از حواسی که آن را درک می کند سامعه است ، که ممکن است خطا کند، پس جواب صحیح از این اشکال همان جوابی است که ما از اشکال دوم دادیم - و خدا دانایتر است .

حاصل سخن درباره حقیقت تمثل

پس از آنچه گذشت روشن گردید که تمثیل، عبارت است از ظهور چیزی برای انسان به صورتی که انسان با آن الفت دارد و با غرضش از ظهور می‌سازد، مانند ظهور جبرئیل برای مریم به صورت بشری تمام عیار، چون مائلوف و معهود آدمی از رسالت همین است که شخص رسول، رسالت خود را گرفته نزد مرسل الیه بیاید، و آنچه را گرفته از طریق تکلم و تخاطب اداء کند، و مانند ظهور دنیا برای علی (علیه السلام) به صورت زنی زیبا و فریبنده، چون معهود و مائلوف دل‌های بشر همین است که در مقابل دختری فوق العاده زیبا بیش از هر چیز دیگری فریفته گردد و چنین صورتی بیش از هر چیز دیگری قلب بشر را تسخیر نموده بر عقل او غالب می‌آید، و همچنین مثال‌های دیگری که برای تمثیل زده شد.

و اگر بگوئی: لازمه اینحرف این است که ما سفسطه را بپذیریم، چون دیگر هیچ چیزی با ادراک ما تطابق از جمیع جهات ندارد، و چنین ادراکی جز و هم سرابی و خیالی باطل نیست، و این همان نظریه سفسطائی است که می‌گوید هیچ یک از مدرکات ما آنطور که ما درک می‌کنیم نیست. در جواب می‌گوییم فرق است میان اینکه حقیقتی واقعی به صورتی جلوه کند که مائلوف و معهود مدرک باشد و با ادوات ادراک او جور در آید و میان اینکه اصلا در خارج حقیقتی وجود نداشته باشد، تنها و تنها صورتی ادراکی و ذهنی وجود داشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳

که این دومی سفسطه است نه اولی و در علم حصولی توقع بیش از این داشتن توقعی است بیجا، و تفصیل این بحث موقوف به محل خودش است (و خدا راهنما است)

پناه بردن مریم به خدا و آگاهانیدن او به دارا شدن پسر شدن پسری توسط جبرئیل  
قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا مَرِيْمَ (علیها السلام) از شدت وحشتی که از حضور جبرئیل عارضش شده بود مبادرت به سخن کرد، او خیال می‌کرد که وی بشری است که به قصد سوء بدانجا شده لذا خود را به پناه رحمان سپرد تا رحمت عامه الهی را که هدف نهائی منقطعین عباد است متوجه خود سازد.

و اگر این پناهندگی خود را مشروط به جمله ((ان كنت تقيا)) نمود، از قبیل اشراط به وصفی است که مخاطب برای خود ادعا می‌کند و یا واقعا در او هست، تا در حکم مشروط افاده طلاق نموده بفهماند که علت حکم همان وصف است، چون تقوی وصف جمیلی است که هر انسانی از اینکه آن را از خود نفی کند کراهت دارد، و بر هر کس گران است که به نداشتن آن اعتراف بورزد، پس برگشت معنا به این می‌شود که من از تو به رحمان پناه می‌برم، اگر تو با تقوی باشی، و چون باید با تقوی باشی پس همان تقویت باید تو را از سوء قصد و متعرض شدن به من باز بدارد. پس این آیه از قبیل خطابی است که در امثال آیه ((واتقوا الله ان كنتم مومنین)) و آیه ((و علی الله فتوكلوا ان كنتم مومنین)) به مومنین شده است.

و چه بسا احتمال داده اند که کلمه ((ان)) در جمله ((ان كنت)) نافی باشد، و معنا چنین باشد که تو تقوی نداری، چون پرده خانه مرا دریدی و بدون اجازه بر من در آمدی. ولی وجه اولی با سیاق سازگارتر است، و این که بعضی گفته اند که: کلمه ((تقی)) نام مردی صالح و یا فاجر بوده قابل اعتناء نیست.

قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلْمًا زَكِيًّا این جمله پاسخی است که روح، به مریم داد، و اگر کلام خود را با قصر ((انما)) افتتاح کرد، برای این بود که بفهماند آنطور که مریم پنداشته یعنی فردی از بشر، نیست، تا هر چه زودتر دهشت مریم زایل گشته از بشارت فرزنددار شدن خوشحال گردد، کلمه ((زکی)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴س  
به معنای هر چیز پر نمو و شایسته و بته دار است.

و از لطافت‌هایی که در این سوره در نقل داستانهای زکریا و مریم و ابراهیم و موسی به کار برده تعبیر واحدی است که همه جا فرمود:  
((وهب)) یعنی یحیی را به زکریا، و عیسی را به مریم، و اسحاق و یعقوب را به ابراهیم و هارون را به موسی بخشید.

قَالَتْ أَنِي يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا مَسَّ بَشْرٌ به قرینه این که در مقابل زنا قرار گرفته کنایه از نکاح است و این



در ذات خود اعم است و لذا در سوره آل عمران که بعد از مریم نازل شده اکتفاء کرده است به جمله ((لم یمسسنی بشر)) و دیگر نامی از بغی (زنا) نبرده و استفهام در آیه شریفه از باب تعجب است، یعنی چگونه برای من فرزند می شود با اینکه قبل از این با هیچ مردی نیامیخته ام نه از راه حلال و ازدواج، و نه از راه حرام و زنا؟!.

و سیاق این معنا را می رساند که مریم از کلام جبرئیل که گفت: ((تا پسری به تو ببخشم...)) فهمیده که این پسر را در همین حال می بخشد، و لذا گفت: ((هیچ بشری با من تماس نگرفته و زناکار هم نبوده ام)) و در این جمله فهماند که فرزنددار شدن من الان منوط به این است که چند ماه قبل نکاح و یا زنائی صورت گرفته باشد و حال آنکه صورت نگرفته.

قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ... یعنی روح به او گفت: مطلب از همین قرار است که به تو گفتم (آنگاه گفت) پروردگارت گفته که: آن برای من آسان است، و توضیح این دو جمله در داستان زکریا و یحیی (علیهماالسلام) گذشت.

((و لنجعله آیه للناس و رحمه منا)) - بعضی از اغراض خلقت مسیح را به این طرز خارق العاده خاطر نشان می شود، و این جمله عطف است بر مقدر، و معنایش این است که ما او را با نفخ روح، و بدون پدر به خاطر این منظور خلق کردیم، و نیز به خاطر اینکه آیتی باشد برای مردم و رحمتی باشد از ما، با خلقتش آیتی باشد و با رسالت و معجزاتش رحمتی، و از این قبیل تعبیرها که غرضهای را حذف و غرضهای دیگری بر آن محذوف عطف شود در قرآن کریم بسیار است مانند آیه ((و لیکون من الموقنین)) و این تعبیر خود اشاره به این معنا است که غرضهای الهی اموری نیست که فهم بشر بدان احاطه یافته و الفاظ گنجایش همه آنها را داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵

((و کان امرا مقضیا)) - این جمله اشاره به حتمیت قضائی است که خدا درباره ولادت این غلام زکی رانده، دیگر نه امتناع مریم جلو آن را می گیرد، و نه دعایش.

حکایت وضع حمل مریم و اندوه و نگرانی او در این خصوص

فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَيْتُ بِهَا مَكَانًا قَصِيًّا كَلِمَةً ((قصی)) به معنای دور است، یعنی باردار شد به فرزند، پس انفراد و اعتزال جست، و او را به محل دوری از خانواده اش برد.

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ... کلمه ((اجائه)) (باب افعال از ((جاء)) است چه بگوئی ((جاء به)) و چه بگوئی ((اجاء)) هر دو به معنای ((او را آورد)) است، که در آیه شریفه کنایه از دفع و الجاء است، یعنی درد زائیدن او را مجبور به آمدن کرد، و کلمه ((مخاض)) و همچنین ((طلق)) به معنای درد زائیدن است، ((و جذع النخلة)) به معنای ساقه درخت خرما است. و کلمه ((نسی)) - به فتحه و به کسره نون - بر وزن وتر و وتر، به معنای هر چیز حقیر و ناچیزی است که باید فراموش شود، و معنای آیه این است که: - بعد از آنکه از اهل خود اعتزال جست و به محل دوری آمد - درد زائیدن او را مجبور نمود و به کنار تنه درخت خرمایی آورد تا در آن جا حمل خود را بزاید - و از اینکه تعبیر به تنه درخت کرد نه خود درخت، فهمیده می شود که درخت مزبور خشکیده بوده - و از خجالت و شرمش از مردم گفت: ای کاش قبل از این مرده بودم، و ((نسی)) یعنی چیزی غیر قابل اعتنا بودم که فراموش می شدم تا مردم درباره ام حرف نمی زدند، که به زودی خواهند زد.

حضرت عیسی (ع) مادر خود را تسلی و دلداری می دهد

فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي... تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَبِيًّا ظاهر سیاق می رساند که ضمیر فاعل در جمله ((ناداه)) ((ا)) به عیسی (علیه السلام) برگردد، نه به روح که در سابق نامش به میان آمده بود، و این ظهور، قید ((من تحتها)) را تایید می کند، چون با حال مولود نسبت به مادرش در حین وضع حمل مناسب تر است، تا حال روح و مریم، و نیز برگشتن ضمیر در جمله قبل و بعد به عیسی، مؤید دیگری است برای اینکه ضمیر مورد بحث هم به آن جناب برگردد.

بعضی گفته اند ضمیر به روح بر می گردد، و چنین تصویر کرده اند که مریم (علیهاالسلام) هنگام وضع حمل در بلندی قرار داشته

و جبرئیل در پائین آن بوده و از آنجا وی را ندا داده، و لیکن هیچ دلیلی از لفظ آیه بر این گفتار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶

و بعید نیست که از ترتب جمله ((فناداها)) بر جمله ((قالت یا لیتنی...)) استفاده شود که مریم این جمله را در حین وضع حمل یا بعد از آن گفته، که دنبالش بلافاصله عیسی (علیه السلام) گفته است ((لا تحزنی...))

و جمله ((الا تحزنی)) تسلیت و دلداری است به مادرش از آن اندوه و غم شدیدی که به وی دست داده بود، آری برای زنی عابد و زاهد هیچ مصیبتی تلخ تر و سخت تر از این نیست که او را در عرض و ناموسش متهم کنند، آن هم زنی باکره، آنهم از خاندانی که در گذشته و حال معروف به عفت و پاکی بوده اند، و مخصوصاً تهمتی که بچسبد و هیچ راهی هم برای انکار آن نباشد، و همه حجت و دلیل هم در دست خصم باشد، لذا عیسی (علیه السلام) به اشاره سفارش کرد که با احدی حرف نزن و در مقام دفاع بر میا، بلکه خود حضرت عیسی (علیه السلام) در مقام دفاع از مادرش بر آمد و این حجتی بود که هیچ دفع کننده ای نمی توانست آن را دفع کند.

و اینکه گفت: ((قد جعل ربک تحتک سریاً)) مقصود از ((سری)) جوی آب است، هر چند که به معنای شریف و رفیع هم آمده، ولی معنای اول با سیاق مناسب تر است، و جمله ((فکلی و اشربی)) هم قرینه بر همان معنا است.

بعضی گفته اند: مراد معنای دوم است و مصداق شریف و منیع هم خود عیسی (علیه السلام) است، ولی شما خواننده دانستید که سیاق با آن مساعدت ندارد، و به هر تقدیر این جمله تا آخر کلام عیسی (علیه السلام) تسلیت خاطر مریم (علیها السلام) است.

و کلمه ((هز)) در جمله ((و هزی الیک بجذع النخله تساقط علیک رطباً جنیاً)) به معنای تکان دادن به شدت است، و از فراء نقل شده که عرب آن را هم لازم استعمال می کنند و هم متعدی، یعنی هم می گویند: ((هز)) به و هم می گویند: ((هزه)) و کلمه ((تساقط)) از مساقطه است که به معنای اسقاط است، و ضمیر در آن به نخله بر می گردد، و اگر تکان دادن را به ساقه درخت، و خرما ریختن را به نخله نسبت داده، خالی از اشعار به این نکته نیست که نخله خشک بوده و در همان ساعت سبز شده، و برگ و بار آورده، و کلمه ((رطب)) به مظنای خرما پخته و رسیده است، چون قبل از رسیدنش آن را ((بسر)) می گویند، و کلمه ((جنی)) به معنای ((مجنی)) یعنی چیده شده است، و در قانونس گفته جنی چیزی را می گویند که در دم چیده شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷

فکلی و اشربی و قری عیناً ((قرار العین)) کنایه از مسرت است، وقتی گفته می شود: ((اقر الله عینک)) معنایش این است که خداوند خوشنودت کند، و معنای جمله این است که از رطب تازه رسیده بخور و از جوی آبی که زیر پایت جاری شده بیاشام، و بدون اینکه اندوهی به خود راه دهی خوشنود باش، و اگر به خوردن و آشامیدن سفارش کرد برای این بود که هر کدام از این دو یکی از نشانه های مسرت و خوشوقتی است، و کسی که گرفتار مصیبتی است دیگر نمی تواند از غذای لذیذ و آب گوارا لذت ببرد، و مصیبت، شاغل او از این کارها است، و معنای آیه این است که از رطب تازه بخور و از جوی آب بیاشام و از عنایتی که خدا به تو کرده خرسندی کن بدون اینکه غمگین و محزون شوی، و اما اینکه می ترسی مردم به تو تهمت بزنند و از تو باز خواست کنند که این فرزند را از کجا آورده ای؟ در پاسخشان سکوت کن، و با احدی حرف مزن، من جوابشان را می دهم.

سفارش به روزه سکوت گرفتن برای رهایی از زخم زبان مردم  
فَإِمَّا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا مقصود از روزه، روزه سکوت است همچنانکه از جمله ((فلن اكلم اليوم انسيا)) نیز به خوبی بر می آید، و نیز از سیاق بر می آید که این قسم روزه در آن دوره مرسوم بوده و لذا مریم عذراء هم آن را پذیرفت، و کلمه ((انسى)) منسوب به انس است که در مقابل جن به کار می رود، و مراد از آن یک فرد از انسان است.

و کلمه ((ما)) در جمله ((فاما ترین...)) زائده است، و کلام اصلی ((ان تری بشرافقولی)) بوده، و معنایش این است که اگر فردی از بشر را دیدی و با تو حرفی زدو پرسید که این بچه را از کجا آورده ای؟ بگو... و مراد از ((قولی بگو)) سخن گفتن نیست چون بنا شد سخن نگویند، بلکه مقصود از آن فهماندن است، ولو به اشاره چون تفهیم به اشاره را هم قول می گویند، و از فراء نقل شده که هر چیزی را که به انسان برسد، به هر طریق که باشد عرب آن را کلام میگوید مگر آنکه با مصدر تاء کید شود که در آن صورت مقصود تنها سخن گفتن خواهد بود.

و بعید نیست که از جمله ((فقولی انی نذرت للرحمان صوما)) با کمک سیاق فهمیده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸ شود که عیسی به مادرش دستور داده که رسماً نیت روزه هم بکند، و آن را برای خدا بر خود نذر کند، تا دروغ و بر خلاف واقع سخن نگفته باشد.

و جمله ((فاما ترین...)) (علی ای حال متفرع بر جمله ((وقری عینا)) است، و مراد این است که با احدی حرف مزین و جواب پرسش احدی را مده، بلکه امر جواب را به من واگذار، من جواب گوی آنان و مدافع از باز خواست ایشان هستم. فَأَنْتَ بِه قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَمْزِيْمٌ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً فَرِيًّا صَمِيرٌ در ((به)) و در ((تحمله)) به عیسی بر می گردد، و استفهام هم استفهام انکاری است و آن جمله طعن و نوعی تقبیح است از مردم به مریم، که منشاء آن همان امر عجیبی است که با آن سابقه زهد و محجوبی از مریم دختر عمران و آل هارون قدیس مشاهده کردند، و کلمه ((فری))، به معنای نو ظهور و عظیم است. بعضی هم گفته اند: از افتراء، و به معنای دروغ، و کنایه از قبیح و منکر است، ولی آیه بعدی معنای اول را تایید می کند و معنای آیه روشن است.

يَا أُخْتِ هَؤُورَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيَادَرٍ مَجْمَعُ الْبَيَانِ گفته: در خصوص هارون چهار قول است اول اینکه: مردی صالح در بنی اسرائیل بوده که هر صالح دیگری را به او نسبت می دادند، و بنابراین، مراد از خواهری هارون، شباهت به او است، دوم اینکه مریم برادری پدری داشته به نام هارون، سوم اینکه: مراد از او همان هارون برادر موسای کلیم است و بنابراین مراد از خواهری با او صرف انتساب است، همچنانکه می گویند: برادر بنی تمیم، چهارم اینکه: مردی در آن زمان بوده معروف به زنا و فساد، این بود خلاصه گفتار مجمع. و کلمه ((بغی)) (به معنای زنا کار است، و معنای آیه روشن است.

فَأَشَارَتْ إِلَيْه قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهَدِ صَبِيًّا یعنی اشاره کرد به عیسی و این اشاره ارجاع ایشان است به وی تا جواب خود را از او بگیرند و او حقیقت امر را برایشان روشن کند، چون عیسی قبلاً به او گفته بود که چنین کند، که ما قبلاً در ذیل آیه ((فاما ترین من البشر احدا فقولی انی نذرت للرحمان صوما...)) بحث آن را کردیم.

کلمه ((مهد)) به معنای گهواره و سریری است که برای بچه ها درست می کنند و بچه ها را روی آن گذاشته می خوابانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۹

بعضی گفته اند: مراد از مهد در آیه شریفه آغوش و دامن مادر او است. بعضی دیگر گفته اند: مرابه، یعنی مرجحه است. و بعضی گفته اند به معنای هر جائی است که طفل در آن جای گرفته باشد. چون مریم هنوز برای عیسی گهواره ای تهیه نکرده بود. و لیکن حق مطلب این است که آیه شریفه ظهور در گهواره دارد و هیچ دلیلی نیست بر اینکه آن جناب گهواره تهیه نکرده بود ممکن است مردم بعد از آنکه مریم به خانه رسیده و برای فرزندش گهواره و یا مرجحه که آن نیز در آن روزگار گهواره نامیده می شده تهیه کرده است، به وی هجوم آورده باشند که این کودک را از کجا آورده ای؟!.

وجوم مختلف درباره لفظ ((کان)) در جمله: ((کیف نکلم من کان فی المهد صبیاً))

در این تعبیر آیه شریفه که فرموده: ((من کان فی المهد صبیاً کسی که در گهواره طفل بوده)) اشکال شده است که کلمه ((کان)) ((مخل به معنای آیه است زیرا پاسخ دادن آن کودک وقتی غریب و معجزه است که فعلاً در گهواره و طفل باشد، نه آنکه در

روزگار گذشتہ طفل و در گهواره بوده ، چون همه افراد بزرگسال هم روزی در گهواره طفل بوده اند، پس بهتر آن بود که بفرماید:  
 ((من فی المهد صبی = کسی که در گهواره طفل است ))  
 از این اشکال چند جواب داده اند:

اول اینکه : زمان ماضی دو قسم است ، یکی ماضی و گذشته دور و یکی گذشته نزدیک و متصل به حال ، آنکه مخل به معنا است ماضی دور است و اما اگر مدلول ((کان)) در آیه شریفه ماضی نزدیک و متصل به حال یعنی همان حالی که گفتگو می کردند باشد ضرری به معنا نمی زند، این جواب را زمخشری در کشاف داده .

ولی هر چند که اشکال را دفع کرده لیکن با انکار مردم زمان مریم تطبیق نمی کند، زیرا آنان از این رو گفتگوی با عیسی را غیر معقول می دانستند که طفلی گهواره ای است ، نه اینکه در زمان گذشته نزدیک طفلی گهوارئی بوده است ، پس باز هم لفظ کان زیادی خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۰

دوم اینکه : جمله ((کیف نکلم)) حکایت حال گذشته است و مراد از ((من)) که موصوله است نیز اطفال گذشته است ، و معنا این است که ما چگونه با اطفالی که این صفت دارند که در گهواره اند گفتگو کنیم ، یعنی تاکنون ما با چنین اطفالی صحبت نکرده ایم ، تا با این طفل تو هم صحبت کنیم ، این وجه نیز از زمخشری است .

هر چند این وجه را خیلی ها پسندیده اند، و لیکن اشکالش این است که از فهم دور است . سوم اینکه : کلمه ((کان)) زائده است ، و تنها به منظور تاء کید آورده شده و هیچگونه دلالتی بر زمان ندارد، و جمله ((من فی المهد)) مبتداء و خبر و کلمه ((صبیا)) حال و مؤ کد است .

اشکال این وجه هم این است که علاوه بر اینکه دلیلی بر آن نیست ، یک نوع زیادی بی جهت و باعث اشتباه است ، علاوه بر اینکه بعضی گفته اند ((کان)) زائده هم باشد دلالت بر زمان می کند، و تنها فرقی با غیر زائده این است که دلالت بر حدث ندارد. چهارم اینکه کلمه ((من)) در آیه شرطیه و جمله ((کان فی المهد صبیا)) شرط آن ، و ((جمله کیف نکلم)) در محل جزاء است و معنایش این است که : ((کسی که در گهواره در حال کودکی است ممکن نیست گفتگوی با او)) و صیغه ماضی ((کان)) در جمله شرطیه به معنای مستقبل است و هیچ اشکالی هم وارد نیست .

اشکالش این است که خود را به زحمت انداختن است . ممکن هم هست بگوئیم کلمه ((کان)) از دلالت بر زمان منزع است چون کلام بوئی از معنای شرط و جزاء دارد زیرا در معنای آن این است که بگوئیم : کسی که کودک است گفتگوی با او ممکن نیست . و یا بگوئیم : این کلمه برای دلالت بر زمان نیامده بلکه برای این آمده که بر ثبوت وصف برای موصوفش دلالت کند ثبوتی که اقتضاء حتمیت و تحقق آن در موصوف و لزومش برای آن باشد نظیر همین کلمه در آیه ((قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا)) یعنی بشریت و رسالت در من ثابت و متحقق است ، پس هر چه که از بشری رسول (دیگر پیامبران رسل) برنخاسته از من نیز بر نمی آید.

و نیز مانند این کلمه در آیه ((و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۱

که معنای ((انه کان منصورا)) این است که نصرت لازم برای او است ، و ما وصف گذشته را برای موصوفش لازم کردیم ، پس معنای آیه مورد بحث این می شود که : ((کیف نکلم صبیا فی المهد)) چگونه با کودکی که واقعا کودک است و به همان حال هم هست گفتگو کنیم ؟.

سخن گفتن عیسی (علیه السلام) در گهواره با مردم : ((قال انی عبدالله...))  
 قَالَ اِنِّی عَبْدُ اللّٰهِ اَتَاخُ الْکِتْبَ وَ جَعَلْنِی نَبِیًّا از اینجا پاسخ عیسی (علیه السلام) ، شروع می شود و آن جناب اصلا متعرض مساله

ولادتش نشد، با اینکه همه مشکل مردم از آن بود، و این بدان جهت است که سخن گفتن کودک مولود معجزه ای است که هر چه بگوید جای تردیدی نمی گذارد در اینکه حق است، چون معجزه ای است، مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه در آخر گفتارش بر خود سلام کرد، یعنی بر نزهت و ایمینش از هر قذارت و خبثاتی شهادت داده و از پاکی و طهارت موادش خبر داد.

عیسی (علیه السلام) سخن خود را با جمله ((انی عبد الله)) آغاز نمود تا به عبودیت خود برای خدا اعتراف نموده، از غلو غلو کنندگان جلوگیری کند و حجت را بر آنان تمام سازد، همچنانکه در آخر کلامش گفت ((وان الله ربي وربكم فاعبدوه)) و در جمله ((آتانی الكتاب)) از دادن خدا کتاب را به او خبر داد، و ظاهراً مقصود از آن همان انجیل است، و در جمله ((وجعلنی نبیاً)) به نبوت خود اعلام فرمود که ما در مباحث نبوت در جزء دوم این کتاب فرق میان نبوت و رسالت را بیان کردیم، و با در نظر گرفتن آن بیان معلوم می شود که عیسی (علیه السلام) در آن روز تنها نبی بوده، و بعدها خداوند او را به رسالت برگزیده، و از ظاهر کلامش بر می آید که در همان روز کتاب و نبوت داده شده، نه اینکه بخواهد از آینده خبر دهد.

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا مَعْنَاي مبارک بودنش هر جا که باشد این است که محل برای هر برکتی باشد، و برکت به معنای نمو خیر است، یعنی او برای مردم منافع بسیار دارد، علم نافع به ایشان می آموزد، و به عمل صالح دعوتشان می کند، و به ادبی پاکیزه تر تربیتشان می کند، و کور و پیس را شفا داده، اقویاً را اصلاح و ضعفا را تقویت و یاری می کند.

جمله ((و اوصانی بالصلوه و الزکوه...)) (اشاره به این است که در شریعت او نماز و زکات تشریح شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۲)

و نماز عبارت است از توجه بندگی مخصوص به سوی خدای سبحان و زکات عبارت است از انفاق مالی، و این دو حکم در بیش از بیست جای قرآن قرین هم ذکر شده، بنابراین دیگر به گفته آن کسی که گفته مراد از زکات تزکیه نفس و تطهیر آن است، نه واجب مالی، اعتناء نمی شود.

وَبَرًّا بِوَالِدَاتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا یعنی مرا مهربان و رؤوف نسبت به مردم قرار داد، و یکی از مظاهر آن این است که من به مادرم مهربانم، و نسبت به سایر مردم هم جبار و شقی نیستم، و جبار کسی را گویند که جور خود را به مردم تحمیل کند، ولی خودش جور مردم را تحمل نکند و از ابن عطاء نقل شده که جبار آن کسی است که خیر خواه نباشد و شقی آن کسی است که پذیرای خیر خواهی دیگران نباشد.

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا در سه موطن تکون و هستیش به خودش سلام کرده، که توضیحش در آخر داستان یحیی گذشت.

بله، میان این سلام کردن و آن سلام کردن فرقی هست، و آن این است که سلام در داستان یحیی، نکره (یعنی بدون الف و لام) آمده، و این خود دلالت بر نوعی خاص دارد، و در این قصه با الف و لام آمده که جنس و عمومیت را می رساند، و فرق دیگر اینکه در داستان یحیی سلام کننده بر او خدای سبحان بود، و در این داستان خود عیسی بوده است.

ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ظاهر این آیه بر می آید که این آیه و آیه بعدیش دو جمله معترضه هستند و آیه سوم تنمه کلام عیسی (علیه السلام) است.

در جمله ((ذَلِكَ عِيسَى بِنِ مَرْيَمَ)) کلمه ((ذَلِكَ)) (اشاره به سرپای داستانی است که قرآن کریم از سر گذشت و اوصاف عیسی آورده، و معنایش این است که این شخصی که ما، درباره ولادتش سخن گفتیم و او خود را به عبودیت و نبوت و کتاب معرفی کرد همان عیسی بن مریم است.

و کلمه ((قول الحق)) (که به صدای بالا خوانده می شود عامل نصبش مقدر است و تقدیر کلام ((اقول قول الحق)) (می باشد، و

جمله ((الذی فیہ یمترون)) یعنی آنکه درباره اش شک و نزاع می کنند، وصف عیسی است، و معنایش این است که این همان عیسی بن مریم است که درباره اش شک و نزاع می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۳

بعضی گفته اند: مراد از قول حق، کلمه حق است یعنی خود عیسی (علیه السلام) است، چون خدای سبحان او را کلمه نامیده و فرموده: ((و کلمته القیها الی مریم)) و نیز فرمود: ((بیشرک بکلمه منه)) و نیز فرمود: ((لکلمه من الله)) و بنابراین کلمه قول حق منصوب به مدح است، ولی آیه ((الحق من ربک فلا تکن من الممترین)) که در همین داستان در سوره آل عمران است معنای اول را تأیید می کند.

تقریر حجتی بر نفی فرزند بودن عیسی (علیه السلام) برای خدا

مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سَبْحَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ در این آیه گفتار نصاری راجع به فرزند بودن مسیح برای خدا ابطال و نفی شده و جمله ((اذا قضی امرا فانما يقول له کن)) حجتی است که بر این معنا اقامه شده، و اگر به لفظ ((قضی)) تعبیر شده برای این است که بر علت و ملاک مساله یعنی محال بودن فرزندگی مسیح برای خدا دلالت کند.

چون فرزنددار شدن به خاطر این است که فرزند، آدمی را در حوایج زندگیش کمک کند، ولی خدای سبحان بی نیاز از کمک است، او هیچ وقت خواسته اش از خواستش تخلف نمی کند، و مرادش از اراده اش عقب نمی افتد، او هر قضایی که می راند تنها مایه اش این است که بگوید: ((کن))

و نیز فرزند، خود جزئی از اجزای وجود والد است که از او جدا می شود، و در تحت تربیت تدریجی به صورت فرد جداگانه ای مانند خود او در می آید، و خدای سبحان از اینکه در کارهایش متوسل به تدریج شود بی نیاز است، و نیز مثل و مانندی ندارد، بلکه آنچه اراده کند همانطور که اراده می کند و بدون کمترین مهلت و تدریج موجود می شود، بدون اینکه شباهتی به او داشته باشد، که نظیر این معنا در تفسیر آیه ((و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه...)) در جلد اول این کتاب گذشت.

وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ این جمله عطف است بر جمله ((انی عبد الله)) و تتمه کلام عیسی (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۴

استکه به دلیل اینکه عین همین کلام از آن جناب در سوره آل عمران حکایت شده که در ضمن دعوت قومش فرمود، و نیز نظیرش در سوره زخرف آمده که فرموده ((ان الله هو ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم فاختلف الاحزاب من بینهم فویل للذین ظلموا من عذاب یوم الیم .

پس هیچ وجهی برای این احتمال که بعضی داده اند نیست، که آیه شریفه استینافی و کلامی ابتدائی از خدای سبحان، و یا امری از او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، که به مردم برساند که ((خدا پروردگار من و شما است...)) علاوه بر این سیاق آیات هم هیچ مساعدتی با این دو وجه ندارد، بلکه بطور مسلم تتمه و دنباله کلام عیسی است که در آن سخن خود را به اعتراف به مربوبیت ختم می کند، همانطور که آن را با شهادت بر بندگیش آغاز کرد، تا غلو غالیان را از بیخ و بن ریشه کن سازد و حجت را بر آنان تمام کند.

توییح کسانی که درباره عیسی (علیه السلام) اختلاف کردند و گمراه گشتند، و تهدید آنان

فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ کلمه ((احزاب)) جمع حزب است، و حزب به معنای گروهی است که راء و نظریه شاناز دیگران جدا است، پس اختلاف احزاب درباره عیسی (علیه السلام) این است که هرطایفه ای درباره اش نظریه ای بدهد بر خلاف نظریه دیگران، و اگر فرمود ((از میان آنان))، برای این بود که همه درباره آن جناب غلو نکردند، بعضی ها بوده اند کهبر حق ثابت بوده اند، و چه بسا برخی مفسرین در علت آمدن کلمه ((من از)) گفته باشند که این کلمه زائد است، و اصل کلام ((اختلف الاحزاب بینهم)) بوده، لیکن بهطوری که خود شما خواننده نیز درک می کنید وجه صحیحی نیست



. کلمه ((ویل)) کلمه ای است تهدیدی که شدت عذاب را افاده می کند، و کلمه ((مشهد)) مصدرمیمی و به معنای شهود است . این معنای مفردات آیه ، و اما درباره اینکه اختلافات غالبان چه بوده ؟ شرحی در تفصیل داستانهای مسیح (علیه السلام) ، و کلیات اختلافات نصاری درباره او در جلد سوم این کتاب گذشت .

أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلالٍ مُّبِينَةٍ یعنی در آن روز که به سوی ما می آیند چقدر شنوا و بینا خواهند شد، و در آن روز که روز قیامت است ، حق مطلب در آنچه که درباره اش اختلاف می کردند برایشان روشن می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۵

همچنانکه قرآن کریم اعترافشان را در آیه ((ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)) حکایت کرده است . معنای جمله (لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين)

و اما اینکه با کلمه ((لكن)) مطلب را استدراک نمود برای این بود که کسی توهم نکند که ستمکاران وقتی در قیامت حق را بشنوند و ببینند و کاملا برایشان منکشف شود هدایت می شوند، و با یقین و معرفتی که برایشان دست داده سعادت مند می گردند، لذا فرمود: نه ، ستمگران امروز در گمراهی روشنی هستند، یعنی از کشف حقیقت منتفع نگشته هدایت نمی شوند، بلکه به خاطر ستمشان همچنان بر ضلالت آشکار خود خواهند بود.

چون روز قیامت روز پاداش است نه روز عمل ، پس در آن روز جز با آثار و نتیجه کرده های خویش مواجه نمی شوند، و اما اینکه آن روز، عمل را از سر بگیرند و به طمع پاداش فردا به کار نیک پردازند، نه ، چون برای روز قیامت فردائی نیست ، و به عبارت دیگر، ملکه ضلالت در دل های اینان رسوخ یافته ، و به کلی این رنگ را به خود گرفته اند، و با آمدن مرگ از موطن اختیار منقطع می شوند و دیگر در هیچ کاری اختیاری ندارند، ناگزیر و مضطربند به اینکه به آنچه برای خود کسب کرده اند بسازند، راه گریز و تبدیلی هم ندارند، پس هر چه هم که حق برایشان منکشف شود و جلوه کند از آن سودی نمی برند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد آیه شریفه دستور به پیامبر است به اینکه بگوش و چشم مردم برساند که روزی که برای حساب حاضر می شوند در ضلالت آشکاری هستند. ولی این تفسیر، تفسیر بی پایه ای است که به هیچ وجه با آیه تطبیق نمی شود. روز قیامت برای ظالمین روز حسرت است

وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ وَ هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ از ظاهر سیاق بر می آید که جمله ((اذ قضی الامر)) بیان جمله ((یوم الحسره)) باشد، در نتیجه اشاره به این می شود که این حسرتی که به آن دچار می شوند از ناحیه قضای امر می آید، و قضاء وقتی باعث حسرت می شود که فوت گردد آنچه باعث روشنی چشم و آرزو و سعادت شخص ((مقضى علیه)) گردد، و سعادتی که او می توانست به آن نائل شود از بین ببرد، و دیگر به خاطر نداشتن آن هیچ خوشی در زندگی ندارد، چون همه دلبستگی اش به آن بود، و معلوم است که انسان هیچ وقت راضی نمی شود که چنین چیزی از او فوت شود هر چند که حفظش مستلزم هر ناملایمی باشد، مگر آنکه آن را به غفلت از وی برابیند، و گرنه به هیچ قیمتی حاضر نیست که آن را از دست بدهد، و لذا می بینیم در دنباله سخن فرمود: ((و هم فی غفله و هم لا یومنون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۶

بنابراین ، معنای آیه (و خدا داناتر است) این می شود که : ای پیغمبر! ایشان را بترسان از روزی که امر قضاء می شود، یعنی کار یکسره می گردد و هلاکت دائمی بر آنان حتمی می شود، آن وقت از سعادت همیشگی که روشنی چشم هر کسی است منقطع می گردند، پس حسرتی می خورند که با هیچ مقیاسی اندازه گیریش ممکن نیست ، و این بدان جهت است که اینان در دنیا غفلت ورزیدند و راهی که ایشان را به آن روشنی چشم هدایت می کرد و مستقیما به آن می رسانید، یعنی راه ایمان به خدای یگانه و تزیه او از داشتن فرزند و شریک بود ترک گفته ، راه مخالف آن را پیمودند.

همین مقدار که ما در تفسیر این آیه آوردیم کافی است و دیگر حاجتی به ایراد وجوه دیگر که در ذیل آیه آورده اند نیست ، (و

(خدا راهنما است)

إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ رَاغِبٌ در مفردات می گوید: وراثت و ارث به معنای انتقال مال از غیر به تو است بدون اینکه معامله و یا شبه معامله ای میان تو و او صورت گرفته باشد، و مالی که از میت به زنده منتقل می شود ارث می گویند، تا آنجا که میگویند: هم گفته می شود ((ورثت مالا عن زید مالی از زید ارث بردم))، و هم ((ورثت زیدا = ارث بردم زید را)) هم با کلمه ((عن)) و هم بدون آن به کار می رود.

توضیحی درباره مراد از اینکه فرمود: ((انا نحن نرث الاءرض و من علیها...))

و آیه شریفه - گویا - تثبیت و نوعی تقریب برای آیه ((قضى الامر)) است، و معنایش این است که این قضاء بر ما سهل و ساده است، چون ماییم که زمین و خود ایشان را ارث می بریم، و همه شان به سوی ما باز می گردند، و معنای وراثت زمین این است که دارندگان آن با مردن دست از آن می شویند، و زمین برای خدا می ماند و معنای وارث بودن خدا خود آنان را این است که آنان می میرند و آنچه مال به دست آوردند برای خدا می ماند، و بنابراین معنای هر دو جمله این می شود که ((ما زمین را از ایشان ارث می بریم))

ممکن هم هست آیه شریفه را بر معنایی دقیق تر از این حمل کنیم، و آن این است که بگوییم مراد این است که خدای سبحان تنها کسی است که بعد از فنای هر چیزی باقی است، پس بعد از فنای زمین هم تنها او باقی می ماند، و از زمین هر چه وجود و آثار وجود دارد او ارث می برد، و باز یگانه باقی بعد از انسان او است، و آنچه را که انسان مالک بود او مالک می شود، همچنانکه در آیه شریفه ((لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)) (و در آیه ((و نرثه ما یقول و یا تینا فردا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۷ ملک را به خود منحصر کرده است.

و مرجع معنای این وراثت به این است که هر موجودی به سوی او بازگشت کند و محشور گردد، و بنابراین، ((جمله و الینا یرجعون)) عطف تفسیر و به منزله تعلیل برای جمله دوم، و یا برای مجموع دو جمله خواهد بود، که بنابراین که تعلیل برای هر دو جمله باشد جنبه صاحبان عقل را بر سایر موجودات غلبه داده، و یا تمامی موجودات در روز بازگشت به او عاقل می شوند. این وجه از هر وجه دیگری از شبهه تکرار سالم تر است چون بنابر وجه اول تکرار لازم می آمد و معنای آیه مثل این می شد که کسی بگوید: من مال زید و زید را ارث بردم.

و اینکه سخن درباره عیسی (علیه السلام) را با این آیه ختم کرده خالی از مناسبت نیست، چون (علی رغم مسیحیان که مسیح را فرزند خدا می پندارند) می فهماند که وراثت خدا خود یکی از ادله این است که او فرزند ندارد، زیرا کسی به فرزند احتیاج دارد که بخواهد وارث او باشد، و کسی که خود وارث تمامی موجودات است احتیاجی به فرزند ندارد.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات مربوط به مریم و حمل او به عیسی و تکلم عیسی در نوزادی و...)

در مجمع البیان گفته: از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: او یعنی جبرئیل گریبان و یقه پیراهن مریم را گرفت و در آن دمید، دمیدنی که با آن فرزند در رحمش در یک ساعت به حد کمال رسید، کمالی که در رحم سایر زنان احتیاج به نه ماه وقت دارد، آری در عرض یکساعت زنی باردار و سنگین شد، که وقتی خاله اش بدو نگرست او را شناخت، و مریم درحالی که از او و از زکریا خجالت می کشید راه خود را گرفت و رفت. و بعضی گفته اند مدت حملش نه ساعت بود. و این از امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده.

مؤلف: و در بعضی روایات آمده که مدت حمل او شش ماه بود.

و در مجمع در ذیل آیه ((قالت یا لیتنی مت قبل هذا...)) (گفته است: علت اینکه مریم آرزوی مرگ کرد این بود که - تا آنجا که می گوید - و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که چون در میان قوم خود حتی یک نفر رشید و صاحب فراست سراغ

نداشت که او را تبرئه کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۸

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((قد جعل ربك تحتك سريا)) نقل کرده که بعضی گفته اند: جبرئیل با پای خود به زمین زد، آبی گوارا پیدا شد، بعضی دیگر گفته اند. بلکه عیسی وقتی با پای خود به زمین زد آبی جوشید و جاری گردید، و این معنا از امام ابی جعفر (علیه السلام) نیز روایت شده.

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب صغیر و ابن مردویه از براء بن عازب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که در معنای کلمه ((سریا)) در جمله ((قد جعل ربك تحتك سريا)) فرموده: یعنی نهری.

مؤلف: و در روایتی دیگر در همان کتاب از ابن عمر از آن جناب آمده که آن نهری بوده که خدا برای مریم بیرون کرد تا از آن بیاشامد.

و در کتاب خصال از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن چهار صد بند فرمود: هیچ غذا و دوائی زن حامله نمی خورد که بهتر از خرمای تازه باشد، و لذا است که خدای تعالی به مریم فرمود: ((وهزی الیک بجذع النخلة تساقط علیک رطبا جنیا فکلی و اشربی و قری عینا))

مؤلف: این معنا به طرق اهل سنت در روایاتی چند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و از طرق شیعه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده.

و در کافی به سند خود از جراح مدائنی از امام صادق (علیه السلام) آورده که فرمود: روزه تنها خودداری از خوردن و آشامیدن نیست، آنگاه فرمود: مریم گفت انی نذرت للرحمن صوما)) و مقصودش از روزه، روزه سکوت بود، و در نسخه دیگر حدیث فرمود: مقصودش از روزه، سکوت بود، پس شما نیز هر وقت روزه می گیرید مواظب زبان خود باشد و چشم خویش بر بندید و نزاع مکنید و به یکدیگر حسد مورزید....

و در کتاب سعد السعود ابن طاووس از کتاب عبد الرحمان بن محمد ازدی نقل کرده که گفت: سماک بن حرب از مغیره بن شعبه برای حدیث کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۶۹

مرا به نجران فرستاد تا دعوتشان کنم، به من ایرادی گرفتند که از جواب آن عاجز ماندم، و آن این بود که قرآن شما مریم را خواهر هارون خوانده، و گفته ((یا اخت هرون)) (با اینکه میان مریم تا هارون سالهای بسیار فاصله است، من نزد رسول خدا آمدم و جریان را نقل کردم، فرمود: چرا به ایشان جواب ندادی که در ایشان رسم بود افراد را به نام انبیاء و صالحان از پدران خود می خواندند.

مؤلف: در تفسیر الدر المنثور این حدیث را مفصلاً نقل کرده، و در مجمع البیان به طور مختصر آورده، و هر دو از مغیره بن شعبه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده اند، و خلاصه معنای آن این است که مراد از هارون در جمله ((یا اخت هرون)) مردی است که اسمش همنام هارون پیغمبر برادر موسی (علیه السلام) بوده، و هیچ دلالت ندارد بر اینکه مرد نامبرده آنطور که بعضی پنداشته اند از صالحان بوده باشد.

و در کافی و معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که در معنای کلمه ((مبارک)) (در آیه ((و جعلنی مبارکاً این ما کنت)) فرموده اند: یعنی سودمند.

مؤلف: این روایت در الدر المنثور از صاحبان کتب حدیث از ابو هریره از رسول خدا به این عبارت نقل شده که رسول خدا در معنای کلام عیسی که گفت ((و جعلنی مبارکاً این ما کنت)) فرمود: یعنی به هر سو که متوجه شوم برای مردم سودمند و پرفایده باشم.

و در الدر المنثور است که ابن عدی و ابن عساکر، از ابن مسعود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که در معنای

جمله ((و جعلنی مبارکاً این ما کنت)) فرموده یعنی مرا معلم و ادب آموز کرده است .

و در کافی به سند خود از برید کناسی روایت کرده که گفت : من از ابو جعفر (علیه السلام) پرسیدم : آیا عیسی بن مریم در آن هنگامی که در گهواره با مردم سخن گفت حجت خدا بر مردم زمان خود بود؟ فرمود: آن روز نبی و حجت خدا بود، ولی هنوز مرسل نبود، مگر کلام خود او را نشنیده ای که می گوید ((من بنده خدایم به من کتاب داده و نبیم کرده و مبارکم گردانده هر جا که باشم ، و به نماز و زکات سفارش فرموده مادامی که زنده باشم)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۰)

عرض کردم : بنابراین در همان کودکی و در آن حال حجت خدا بر زکریا نیز بوده است؟ فرمود عیسی در آن حال آیت خدا و رحمتی از او بر مریم بود، آنگاه که سخن گفت و از مریم دفاع کرد، و نسبت به هر کس هم که کلام او را می شنید نبی و حجت بود، البته تا سخن می گفت حجت بود، و بعد از سکوت او تا مدت دو سال که زبان باز کرد زکریا حجت بر مردم بود.

بعد از درگذشت زکریا فرزندش یحیی کتاب و حکمت را از او ارث برد، در حالی که او نیز کودکی صغیر بود، مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید ((یا یحیی خذ الكتاب بقوه و آتیناه الحکم صبیا))؟! و بعد از آنکه به هفت سالگی رسید به نبوت و رسالت سخن گفت ، چون در آن هنگام خداوند بر وی وحی فرستاد، و بنابراین عیسی (علیه السلام) حتی بر یحیی هم حجت بود، و در حقیقت بر همه مردم حجت بود.

ای ابا خالد از آغاز خلقت که خدا آدم (علیه السلام) را آفرید و در زمین جای داد، زمین حتی یک روز هم از حجت خدا بر مردم خالی نبود....

و نیز به سند خود از صفوان بن یحیی روایت می کند که گفت : به حضرت رضا (علیه السلام) عرض کردم : قبل از آنکه خداوند فرزندت حضرت ابا جعفر را به تو ارزانی بدارد، از تو از جانشینت می پرسیدیم ، می فرمودی خداوند به من غلامی خواهد بخشید اینک خداوند او را به تو ارزانی نمود و چشم ما را روشن ساخت ، حال می پرسیم - خدا نیارد آن روز را - اگر خبری شد بعد از شما به چه کسی رجوع کنیم؟ حضرت به فرزند خود ابو جعفر (علیه السلام) که پیش رویش ایستاده بود اشاره فرمود. عرض کردم فدایت شوم ایشان کودکی سه ساله اند؟ فرمود: کودکی او ضرری به او نمی زند، عیسی در سه سالگی به حجیت قیام نمود. مؤلف : قریب به این معنا، روایات دیگری نیز هست .

و در همان کتاب به سند خود از معاویه بن وهب روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از بهترین وسیله برای تقرب به خدا و محبوب ترین آن ها نزد خدا پرسش نمودم ، فرمود هیچ چیزی سراغ ندارم که بعد از معرفت بهتر از این نماز باشد، مگر نمی بینی که عبد صالح ، عیسی بن مریم می گوید ((و اوصانی بالصلوه و الزکوه ما دمت حیا))؟

و در عیون الاخبار به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۱

و یکی از آنها عاق والدین شدن است چون خدای تعالی عاق را در حکایت کلام عیسی جبار شقی نامیده و فرموده : ((و برا بوالدتی و لم یجعلنی جباراً شقیاً))

مؤلف : ظاهر روایت این است که امام (علیه السلام) ((جمله و لم یجعلنی جباراً شقیاً)) را عطف تفسیری جمله ((و برا بوالدتی)) دانسته است .

و در مجمع آمده که مسلم در صحیح به سند خود از ابو سعید خدری روایت کرده که گفت ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چون اهل بهشت وارد بهشت و اهل دوزخ وارد آتش می شوند کسی صدا می زند ای اهل بهشت توجه کنید، و نیز صدا می زند ای اهل آتش توجه کنید، و هر دو فریق متوجه و مشرف به صاحب صدا می شوند، آنگاه مرگ را به صورت گوسفندی سیاه و سفید می آورند، او صدا می زند آیا مرگ را می شناسید؟ می گویند: این است ، این است ، و همه او را می

شناسند، پس آن شخص آن گوسفند را سر می برد و ذبح می کند، و به اهل بهشت می گوید که دیگر مرگی ندارید و جاودانه در بهشت خواهید بود، و به اهل آتش می گوید دیگر مرگی ندارید و در آتش جاودانی خواهید بود، این است که خدای تعالی می فرماید ((و انذرهم یوم الحسره ....))

آنگاه می گوید: این روایت را اصحاب ما از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند، آنگاه در آخر حدیث آمده که اهل بهشت آنقدر خوشحال می شوند که اگر در آن روز مرگی برای کسی بود قطعا از خوشحالی می مردند، و اهل آتش دچار حسرتی می شوند که اگر آن روز مرگی ممکن بود قطعا می مردند.

مؤلف: این معنا را غیر از مسلم سایر صاحبان جامع، از قبیل بخاری، و ترمذی و نسائی و طبری و غیر ایشان نیز از ابو سعید خدری و ابو هریره و ابن مسعود و ابن عباس نقل کرده اند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((انا نحن نرث الارض و من علیها)) فرموده: هر چیزی را که خداوند خلق کرده روز قیامت آن را به ارث می برد.

مؤلف: این همان معنای دومی است که در تفسیر آیه مذکور آوردیم. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۲

آیات ۴۱ - ۵۰ سوره مریم

وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِبْرٰهٖمَ اِنَّهٗ کَانَ صَدِیْقًا نَّبِیًّا (۴۱) اِذْ قَالَ لِاٰیِهٖ یَا بَتِ لِمَ تَعْبُدِی مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ وَلَا یُعْنٰی عَنکَ شَیْئًا (۴۲) یَا بَتِ اِنِّیْ قَدْ جِئْتُکَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبِعْنِیْ اَھْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا (۴۳) یَا بَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّیْطٰنَ اِنَّ الشَّیْطٰنَ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ عَصِیًّا (۴۴) یَا بَتِ اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ یَّمْسَکَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ فَتَکُوْنَ لِلشَّیْطٰنِ وَلِیًّا (۴۵) قَالَ اَرَاغِبُ اَنْتَ عَنِ الْعٰهَتِیْ یَا اِبْرٰهٖمُ لَنْ لَّمْ تَنْتَہِ لِاَزْجُمٰنَکَ وَ اَهْجُرٰنِیْ مَلِیًّا (۴۶) قَالَ سَلِّمْ عَلَیْکَ سَأَسْتَغْفِرُ لَکَ رَبِّیْ اِنَّهٗ کَانَ بِیْ حَفِیًّا (۴۷) وَ اَعْتَرٰکُمْ وَ مَا تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ اَدْعُوا رَبِّیْ عَسٰی اَلَّا اَکُوْنَ بِدَعَاۗءِ رَبِّیْ شَقِیًّا (۴۸) فَلَمَّا اَعْتَرٰهُمْ وَ مَا یَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ هَبْنَا لَهُ اِسْحٰقَ وَ یَعْقُوْبَ وَ کَلَّا جَعَلْنَا نَبِیًّا (۴۹) وَ وَهَبْنَا لَهُمْ مِّن رَّحْمٰتِنَا وَ جَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِیًّا (۵۰)

ترجمه آیات

در این کتاب ابراهیم را یاد کن که وی بسیار راستگو و پیغمبر خدا بود (۴۱) آندم که به پدرش گفت: ای پدر! چرا بتی را پرستش می کنی که نه می شنود و نه می بیند و نه تو را از چیزی بی نیاز می کند (۴۲) ای پدر! علمی برای من آمده که برای تو نیامده مرا پیروی کن تا تو را به راهی راست هدایت کنم (۴۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۳

ای پدر! بندگی شیطان مکن که شیطان عاصی درگاه خدای رحمان است (۴۴) ای پدر! من بیم آن دارم که از خدای رحمان عذابی به تو رسد و دوستدار شیطان شوی (۴۵) گفت: ای ابراهیم مگر از خدایان من روی گردانی؟ اگر بس نکنی تو را سنگسار می کنم و آنگاه باید مدتی دراز از من جدا شوی (۴۶) ابراهیم گفت: سلام بر تو باد. برای تو از پروردگرم آمرزش خواهم خواست که او به من مهربان است (۴۷) و از شما و آنچه سوای خدا می خوانید کناره می کنم و پروردگرم را می خوانم شاید در مورد دعای پروردگرم کم اطلاع نباشم (۴۸) و همینکه از آنها و بتها که به جای خدا می پرستیدند کناره گرفت اسحاق و یعقوب را بدو بخشیدیم و هر یک را پیامبر قرار دادیم (۴۹) و از رحمت خویش به آنها عطا کردیم و ذکر خیر بلند آوازه ای به ایشان دادیم (۵۰)

بیان آیات

این آیات به پاره ای از داستان ابراهیم (علیه السلام) اشاره می کند و آن عبارت است از احتجاجش با پدر درباره بت ها، با حجت و هدایت فطری و معرفت یقینی که خدایش داده بود، و نیز داستان کناره گیری از پدر و از مردم و خدایانشان، و اینکه خداوند

به او اسحاق و یعقوب را داد، و به کلمه باقیه در نسلش اختصاص داد، و برای او و اعقاب او یاد خیری در آیندگان گذاشت که تا روزگاری هست نامش را به نیکی ببرند.

وَ اذْكَرُ فِي الْكِتَابِ اِبْرَاهِيمَ اِنَّهٗ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا مَعْنَاي (صديق) و ((نبي)) که ابراهیم (علیه السلام) به آن دو وصف شده (انه کانصدیقاً نبیاً)

ظاهراً کلمه ((صديق)) مبالغه از صدق باشد، و صديق کسی را گویند که در صدق مبالغه کند یعنی آنچه را که انجام می دهد می گوید، و آنچه را که می گوید انجام می دهد، و میان گفتار و کردارش تناقضی نباشد و ابراهیم (علیه السلام) چنین بود چون در محیطی که یک پارچه وثنی و بت پرست بودند دم از توحید زد، با پدر و معاصرینش در افتاد، و با پادشاه بابل در افتاد، و خدایان دروغین را بشکست، و بر آنچه می گفت مقاومت و ایستادگی می نمود، تا آنجا که در آتش افکنده شد و در آخر هم همانطور که به پدرش وعده داده بود از همه کناره گیری و اعتزال جست، و خداوند به پاداش این استقامت اسحاق و یعقوب را به او ارزانی داشت و وعده های دیگری هم که خدا از موهبت هایش به وی داده بود درباره اش تنفیذ نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۴

بعضی گفته اند: کلمه ((صديق)) مبالغه تصدیق است، و معنایش این است که او مردی بود کثیر التصدیق نسبت به حق، هم به زبان تصدیقش می کرد و هم به عمل. و این معنا هر چند نزدیک به همان معنایی است که گذشت، و هر چند برگشت هر دو به یکی است، لیکن از جهت اینکه از فعل مزید فیه صیغه مبالغه به ندرت آمده، معنایی بعید است.

کلمه ((نبي)) بر وزن فعیل و ماخوذ از ماده ((نبا)) (خبر) است، و اگر انبیاء را انبیاء نامیده اند بدین جهت است که ایشان به وسیله وحی خدا از عالم غیب خبردار هستند بعضی گفته اند: کلمه مذکور ((ماخوذ)) از نوبه به معنای رفعت است، و انبیاء را به خاطر رفعت مقامشان نبی خوانده اند.

اِذْ قَالَ لِاَبِيهِ يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا كَلِمَةً ((اذ قال)) ظرف است برای ابراهیم چون مقصود این آیات یادآوری داستانهای آن جناب است، همچنان که نظیر این تعبیر درباره مریم گذشت که می فرمود ((و اذکر فی الکتاب مریم اذ...)) و اما اینکه به قول بعضی ظرف برای صديق و یا برای (نبیاً) باشد، احتمالی است که طبع سلیم آن را ناپسند می داند.

احتجاج ابراهیم (علیه السلام) با ((آزر)) (و رد وابطال بت پرستی او از دو جهت در این آیات ابراهیم (علیه السلام) در خطابی که با پدر خود دارد دو نکته را خاطر نشان می سازد، اول اینکه طریقه و مسلک او در پرستش بتها طریقه ای لغو و باطل است، دوم اینکه نزد او علم و معرفتی است که نزد پدرش نیست، و بر او لازم است که از وی پیروی کند تا به راه حق دلالتش نماید، زیرا او در خطر ولایت شیطان قرار دارد.

پس جمله ((یا ابت لم تعبد ما لا یسمع و لا یبصر...)) انکار توییخی ابراهیم است نسبت به بت پرستی پدر، چیزی که هست در این جمله به جای اسم، تنها اوصاف آن ها را ذکر کرده و فرموده چرا چیزی می پرستی که نه می شنود و نه می بیند؟ و این بدان منظور بوده که در ضمن اعتراض، به دلیل آن هم اشاره کرده باشد، و در ضمن بیان مدعی حجت آن را هم آورده باشد، و حاصل آن حجت این است که پرستش بتها از دو جهت باطل است، یکی اینکه پرستش به معنای اظهار خضوع و مجسم نمودن عابد، ذلت خود را برای معبود است، و این صورت نمی گیرد مگر در جایی و در حق معبودی که از حال عابد آگاه باشد، و بتها جماداتی هستند صورتگری شده و فاقد تصور، و نه می بینند و نه می شنوند، پس عبادت آنها لغو و باطل و بی اثر است؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۵

جمله ((ما لا یسمع و لا یبصر)) این معنا را بیان می کند.

جهت دوم اینکه عبادت و دعا و دست حاجت دراز کردن برای فایده ای است که عاید عابد و دعا کننده شود، و یا ضرری از او دفع



گردد، و این لا محاله متوقف بر قدرت معبود است، و بتها قدرتی بر جلب نفع به سوی عابد و دفع ضرر از وی ندارند، پس به هیچ وجه دردی از او دوا نمی کنند، و به این جهت نیز عبادت آنها لغو و باطل و بی اثر است، و این معنا را جمله ((و لا- یعنی عنک شیئا)) عهده دار بیان آن است.

در تفسیر سوره انعام گذشت که آن کسی که ابراهیم (علیه السلام) این خطاب خود را به وی نموده و گفته ((یا ایت))، ((پدر واقعی وی نبوده، بلکه عمو و یا جد مادری و یا شوهر مادرش بوده که بعد از درگذشت پدرش با او ازدواج کرده، خواننده بدانجا مراجعه کند. و معروف از مذهب اهل نحو درباره کلمه ((یا ایت)) این است که ((تا)) آن عوض از یاء متکلم است، و همچنین در کلمه ((یا امت)) و این عوض آوردن تنها در نداء جائز است، و دیگر مثلاً گفته نمی شود: ((قال ایت پدرم گفت)) و یا ((قالت امت - مادرم گفت))، بلکه در اینگونه موارد باید خود ((یا)) را آورد و گفت: ((قال ایتی و یا امی))

یَأْتِيْ نِيْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِيْكَ صِرَاطًا سَوِيًّا بعد از آنکه بطلان بت پرستی و لغویت آن را اثبات نمود، و چون لازمه بطلان آن این است که او ندانسته راه غیر هموار را پیموده باشد، لذا به او توجه داد که من علمی به این مساله دارم که تو نداری، و تو باید مرا پیروی کنی تا به راه هموار مستقیم - و آن راهی است که از بس روشن و واضح است راه پیمایش گمراه نمی گردد - هدایت کنم، و به همین جهت که او از این راه غافل بوده کلمه صراط را نکره آورد و گفت ((راهی سوی، و نگفت راه سوی)) گویا به پدر می گوید چون تو ناگزیری که راهی طی کنی پس از نادانی این راه غیر سوی را سلوک مکن، بلکه مرا پیروی کن تا تو را به راهی که سوی است راهنمایی کنم، چون من آن راه را بلدم. و تو از آن غافل.

و اینکه فرمود: ((قد جاءني من العلم علمي به من آمده)) دلالت دارد بر اینکه علم ابراهیم به راه حق قبل از این دعوت و احتجاجش بوده، و این خود گفتار سابق ما را که در داستانا ابراهیم (علیه السلام) در سوره انعام گذرانیدیم، که و یقبل از بر خورد با پدر و قومش و احتجاج با ایشان نیز علم به خدا و مشاهده ملکوت آسمانها و زمین را داشته است، تأیید می کند.

و مراد از هدایت در جمله ((اهدك صراطا سويا)) هدایت به معنای راه نشان دادن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۶ نه به راه رساندن، چون شاءن پیامبر این نیست که امت خود را به راه برساند، بلکه شاءن او تنها راه نشان دادن است، و به راه رساندن شاءن امام است که ابراهیم (علیه السلام) در آن روزها به چنین مقامی نرسیده بود، چون در تفسیر آیه ((قال انی جاعلک للناس اماما)) گفتیم که آیه شریفه صریح در این است که رسیدن ابراهیم به منصب امامت، در اواخر عمر و بعد از سالها نبوت بوده است.

يَأْتِيْ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا... فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا و ثنی ها معتقد به وجود جن هستند - البته ابلیس هم از جن است - و اصنام جن را می پرستیدند، همانطور که اصنام ملاتکه و مقدمین از بشر را می پرستیدند، چیزی که هست مراد از نهی، نهی از عبادت به این معنا نیست، چون جهتی تصور نمی شود که تنها از خصوص پرستش جن نهی فرموده باشد، بلکه مراد از عبادت، اطاعت است، همچنانکه در آیه ((الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان...)) به این معنا آمده پس نهی از عبادت شیطان، نهی از اطاعت او در هر چیزی است که به آن امر می کند، و یکی از چیزهایی که بدان امر می کند عبادت غیر خدا است.

تقریر و توضیح بیانی که آن حضرت (علیه السلام) در نهی ((آزر)) از اطاعت شیطان به کار برد

ابراهیم (علیه السلام) بعد از آنکه پدر را به پیروی خود دعوت کرد تا به سوی صراط سوی رهبریش کند، خواست تا او را در قبول این دعوت تحریک و تشویق نموده و نسبت به گمراهی که در آن است متنبه ساخته یک باره از پرستش بتها باز شد لذا این معنا را خاطر نشان کرد که بت پرستی نه تنها لغو و بتها فایده نفع و ضررند، بلکه در معرض این است که صاحبش را به مورد هلاکت وارد، و در تحت ولایت شیطان داخل سازد، که پر واضح است بعد از قرار گرفتن در تحت ولایت شیطان دیگر امیدی به صلاح و رستگاری و سلامت و سعادت نمی ماند.

برای اینکه عبادت بتها با در نظر داشتن اینکه مستحق عبادت، خدای سبحان است، چون رحمانی است که همه رحمت‌ها به او منتهی می‌گردد، و نیز تقرب به آنها از ناحیه شیطان و تسویلات و اغوائت او است، و همه می‌دانند که شیطان نافرمان خدا و مصر در نافرمانی او، و مخصوصاً در اخصّ حقوق او یعنی عبادت او است، و با این حال معلوم است که در عبادت او و تقرب به او خوف آن است که رحمت خدا که همان هدایت به سوی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۷

سعادت است از آدمی منقطع گشته، عذاب خذلان بر او نازل گردد، و دیگر خداوند متولی امر او نگشته، در عوض شیطان مولای او و او ولی شیطان خواهد شد، و این همان هلاکت است.

پس معنای دو آیه (و خدا داناتر است) این می‌شود که ای پدر! شیطان را در آنچه به تو دستور می‌دهد، و از آن جمله به عبادت بتها و اداری می‌کند اطاعت مکن، چون شیطان خودش نافرمان خدا و مصر در نافرمانی او است، که او خود یگانه مصدر همه رحمتها و نعمتها است، پس چنین کسی که مصدر همه نعمتها را نافرمانی می‌کند جز به نافرمانی خدا و محرومیت از رحمت او فرمان نمی‌دهد، و اگر من تو را از اطاعت شیطان نهی می‌کنم برای این است که می‌ترسم عذاب خذلان خدا تو را بگیرد و رحمتش از تو قطع شود، و سرپرستی جز شیطان برایت باقی نماند، آن وقت تو ولی شیطان شوی و شیطان مولای تو گردد. پس از آنچه گذشت این چند نکته به دست آمد:

اول اینکه: مراد از عبادت، در جمله ((لا- تعبد الشیطان))، عبادت اطاعت است، و کلمه ((شیطان)) که به معنای شریر است نیز دخالت در این حکم دارد.

دوم اینکه: وجه تبدیل اسم ((الله)) به وصف ((رحمان))، در دو جای آیه این است که چون وصف رحمت نیز در هر دو حکم دخالت دارد، زیرا اینکه خدا مصدر همه رحمتها و نعمتها است باید باعث آن شود که دیگر کسی اصرار بر نافرمانی او نکند و آن را قبیح بداند پس صحیح است که از نافرمانی او نهی شود، و نیز مصدریت او برای هر رحمت باعث می‌شود که آدمی از عذاب او که ملازم با امساک او از رحمت خویش است بترسد، و از این که مشمول نقت و شقوت گردد بیمناک باشد.

سوم اینکه: مراد از عذاب، خذلان و یا چیزی به معنای خذلان، مانند امساک از رحمت و به خود واگذاری است، و اینکه بعضی گفته‌اند: مراد از آن، عذاب اخروی است، گفتاری است که سیاق با آن مساعدت ندارد.

پدر ابراهیم آنحضرت را به بدترین کشتن‌ها تهدید می‌کند

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لئن لَمْ تَنْتَهَ لَأَرْجُمَنَّكَ وَ أَهْجُرُنِي مَلِيًّا كَلِمَةً ((به طوری که در مجمع آمده از کلمات اضداد است، یعنی اگر با لف ظ ((عن)) متعدی شود به معنای نفرت از چیزی است، و اگر با لفظ ((فی)) متعدی شود به معنای میل در آن است، و کلمه ((نتته)) از انتهاء و خودداری از کاری است، اما خودداری بعد از آنکه او را از آن عمل نهی کرده باشند، و کلمه ((رجم)) به معنای سنگسار کردن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۸

ولی معنای معروف آن کشتن به وسیله سنگباران است، و کلمه ((هجر)) به معنای ترک و جدایی است، و کلمه ((ملی)) به معنای روزگاری طولانی است.

در این آیه پدر ابراهیم او را تهدید به بدترین کشتن‌ها کرده، و آن سنگسار است که با آن افراد رانده شده را شکنجه کرده، می‌کشد، و آزر، ابراهیم را با این کلام خود از خود طرد کرده است. جواب نرم ابراهیم (علیه السلام) در برابر انکار و تهدید ((آرز)) و وعده استغفار بهاو دادن

قَالَ سَلِّمْ عَلَيَّكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا كَلِمَةً ((حفی)) به طوری که راغب گفته به معنای نیکوکار لطیف و مهربان است، و لطیف کسی است که مراقب حوائج دقیق و باریک محتاجان باشد تا در صدد رفع آن‌ها بر آید گفته می‌شود ((حفا - يحفو - حفی و حفوه، و احفاء سوال)) به معنای اصرار و التماس در آن است.

ابراهیم (علیه السلام) در مقابل تهدید پدر و بدیش به او سلام کرد، سلامی که در آن احسان و امنیت باشد، و نیز به او وعده استغفار داد تا از پروردگارش برای او طلب آموزش کند و در مقابل تهدید او که گفت دهری طولانی از من کناره بگیر، گفت: من از شما و این بتها که می پرستید کناره می گیرم.

اما اینکه سلام کرد، چون سلام داءب و عادت بزرگواران است، با تقدیم آن جهالت پدر را تلافی کرد، او وی را به خاطر حرف حقی که زده بود تهدید به رجم و طرد کرد، ولی وی او را وعده امنیت و سلامتی و احسان داد، این همان دستور العملی است که قرآن کریم در آیه ((و اذا مروا باللغو مروا کراما)) و آیه ((و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)) بیان کرده است، و اما اینکه بعضی گفته اند که: منظور از سلام، خداحافظی و تحیت جدایی بوده، و خواسته است امر پدر را که گفت: ((و اهجرنی...)) اطاعت کند، حرف صحیحی نیست، زیرا ابراهیم (علیه السلام) بعد از مدتها که از این گفت و شنود گذشت از قوم خود دوری گزید. وجه طلب مغفرت ابراهیم برای پدرش با اینکه پدرش مشرک بوده است!

و اما اینکه گفت: برایت از پروردگارش طلب مغفرت می کنم با اینکه پدرش مشرک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۷۹ بوده جهتش به طوری که از ظاهر آیه ((یا ابنا انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن فتکونللسیطان ولیا)) بر می آید این بوده که ابراهیم در آن لحظه یقین به کفر او و اینکه از اولیای شیطان است و دلش یک باره مطبوع بر کفر و انکار و عناد حق شده، نداشته، چوناگر به این معانی یقین می داشت به مثل ((انی اخاف)) تعبیر نمی کرد پس معلوم میشود که آن جناب احتمال می داده که پدر جاهلی قاصر و مستضعف باشد که اگر حق برایش روشن گردد آن را پیروی می کند، و شمول رحمت الهی بهامثال اینگونه اشخاص امری ممکن است، همچنانکه قرآن کریم فرموده: ((الا المستضعفین منالرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلہ و لا یهتدون سبیلًا- فاولئک عسی اللہ انیعفو عنهم و کان اللہ عفوا غفورا)) و چون ایناحتمال را می داده خواسته است عواطف او را با این وعده تحریک کند، و در عینحال آموزش خدا را هم برایش حتمی نکرد و آن را به صورت امیدواری وعده داد، بهدلیل اینکه گفت: ((انه کان بی حفیا پروردگار من همواره به من لطف داشته است)) و نیز در سوره ممتحنه آیه ۴، از او نقل شده که بعد از وعده استغفار اضافه کرده است که نماز خدا چیزی را برای تو مالک و صاحب اختیار نیستم، و فرموده: ((الاقول ابراهیم لایبیه لاستغفرن لک و ما املک لک من اللہ من شیء))

و مؤید این گفتار، قول خداوند متعال است که می فرماید: ((ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین و لو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لهم اصحاب الجحیم و ما کان استغفار ابراهیم لایبیه الا عن موعدة وعدھا ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرء منه ان ابراهیم لاواه حلیم))

پس تبرئ و بیزاریش بعد از آنکه معلوم شد پدرش از دشمنان خدا است، خود دلیل بر این است که قبلا احتمال می داده که دشمن خدا نباشد، هرچند که می دانسته است مشرک است، و جمع میان مشرک بودن و دشمن خدا نبودن در افراد جاهل خالی از عناد تصور دارد.

مؤید این نظریه آیه شریفه ((یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۰ الیهم بالموءده... لا ینهاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان اللہ یحب المقسطین....))

و جوهی که در باره استغفار ابراهیم (علیه السلام) برای ((آرز)) با اینکه مشرک بوده گفته شده است و از جمله توجیهاتی که برای استغفار ابراهیم برای پدر مشرکش کرده اند این است که: او وعده استغفارش داده بود، و به حکم عقل وفای به وعده لازم بود، زیرا عقل از تجویز، آن ابایی ندارد، و جائز نبودن آن به دلیل نقل است، و آن روز این منع نقلی نرسیده بود بعدا وقتی شریعت برایش آمد تحریم شد، و بعد از تحریم از پدر بیزاری جسته است.

ولی اشکال این توجیه این است که با آیات داستان اگر در آن دقت شود تطبیق نمی‌کند. یکی دیگر این است که: معنای استغفار ابراهیم مشروط به توبه پدر و ایمان آوردن او بوده. این وجه نیز به طوری که خود شما خواننده ملاحظه می‌کنید صحیح نیست. یکی دیگر اینکه: معنای ((ساستغفر لک ربی)) (این است که من به زودی دعا می‌کنم که خدا تو را در دنیا عذاب نکند، و این نیز مانند وجه قبلی تقییدی است بدون مقید).

یکی دیگر اینکه: وعده دعا به مسبب است، که مستلزم وعده دعاء به سبب است و معنای این که گفت به زودی از خدا مسئلت می‌نمایم که تو را بیامرزد این است که به زودی از خدا مسئلت می‌کنم که تو را موفق به توبه نموده به سوی ایمان هدایت کند، و در نتیجه تو را بیامرزد، ممکن هم هست طلب مغفرت را کنایه از طلب توفیق توبه و هدایت به ایمان گرفت.

و این معنا هر چند که از سایر معانی دیگر معتدلتر است، ولیکن خالی از بعد هم نیست، برای اینکه گفتیم در کلام بوئی از استعطاف و تحیب قلبه هست، و این با طلب مغفرت مناسب تر است تا طلب توفیق و هدایت، (هر چند که این مناسبتر بودن هم محل حرف است)

و نظیر این دعا که برای پدر خود کرد دعایی است که برای عموم مشرکین کرده و گفت ((و اجنبی و بنی ان نعبدا الاصلنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۱) وَ اَعْتَرِلُكُمْ وَا مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَا ادْعُوا رَبِّي عَسَىٰ اَلَا اَكُوْنَ بِدُعَاۤءِ رَبِّي شَقِيًّا در این آیه وعده می‌دهد به کناره‌گیری و دوری از مشرکین و از اصنام آنان، تا با خدای خود خلوت نموده خالص او را بخواند، تا شاید دعایش بی‌ثمر نشود، و اگر در این کار اظهار رجاء و امید کرد برای این بود که اینگونه اسباب یعنی دعا و توجه به سوی خدا و امثال آن، اسبابی نیست که چیزی را بر خدا واجب کند، بلکه اگر خدا در مقابل آن ثوابی بدهد و سعادت می‌مرحمت کند و یا هر پاداش نیک دیگری بدهد همه از باب فضل است، علاوه بر این ملائک امور، خاتمه آن است و جز خدا کسی از غیب و از خواتم امور خبر ندارد، پس مرد مؤمن باید که همیشه بین خوف و رجاء باشد.

فَلَمَّا اَعْتَرِلَهُمْ وَا مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَهَبْنَا لَهُ اِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ ... لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا

بعید نیست اینکه به جای بردن نام فرزند دیگر خود اسماعیل، نام نوه خود یعقوب را برد برای این بوده که خواسته است به توالی شجره نبوت در بنی اسرائیل اشاره کند، چون از دودمان یعقوب جمع کثیری از انبیاء بوده‌اند، مؤید این معنا جمله ((و کلا جعلنا نبیا)) است.

((و وهبنا لهم من رحمتنا)) - ممکن است مراد از رحمت، امامت باشد، همچنانکه در آیه ۷۲ و ۷۳ سوره انبیاء که آن موهوب را صریحاً نام برده ائمه ای صالح خوانده و فرموده ((و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله و کلا- جعلنا صالحین و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا))، و ممکن همست مراد از آن رحمت، تاء یبید به روح القدس باشد، همچنانکه جمله بعدی همان آیه ۷۳ که می‌فرماید: ((و اوحینا الیهم فعل الخیرات به ایشانفعل خیرات را وحی کردیم)) که به زودی معنایش خواهد آمد بدان اشاره می‌کند، ممکن همست معنای آن مطلق ولایت الهی باشد.

کلمه لسان در جمله ((و جعلنا لهم لسان صدق علیا)) (به طوری که گفته‌اند) به معنای ذکر خیر در مردم و یا ذکر شر است، که اگر به صدق اضافه شود معنایش ثناء جمیل مردم و ثنائی که در آن دروغ نباشد می‌باشد، و کلمه ((علی)) به معنای رفیع است و معنا این است که: برای آنان ثنای جمیلی راست و رفیع القدر قرار دادیم. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۲

آیات ۵۱ - ۵۷ سوره مریم

وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسٰی اِنَّهٗ كَانَ مَخْلُصًا وَا كَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا (۵۱) وَ نَدِيْنُهٗ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْاَيْمَنِ وَا قَرَّبْنٰهٗ نَجِيًّا (۵۲) وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا

أَخَاهُ هَرُونَ نَبِيًّا (۵۳) وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (۵۴) وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا (۵۵) وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (۵۶) وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (۵۷)

ترجمه آیات

در این کتاب موسی را یاد کن که وی بی شائبه و مخلص ، و فرستاده ای پیغمبر بود (۵۱) ما او را از جانب راست (کوه) طور ندا زدیم و او را به رازگویی تقرب دادیم (۵۲) و از رحمت خویش برادرش هارون پیغمبر را به او بخشیدیم (۵۳) در این کتاب اسماعیل را یاد کن که وی درست وعده ، و فرستاده ای پیامبر بود (۵۴) و کسان خود را به نماز خواندن و زکات دادن وادار می کرد، و نزد پروردگار خویش پسندیده بود (۵۵) در این کتاب ادريس را یاد کن که پیغمبری راستی پیشه بود (۵۶) و ما او را به مقامی بلند بالا بردیم (۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۳

بیان آیات

در این آیات جمع دیگری از انبیاء، و برخی از موهبت ها و رحمت هایی را که به ایشان اختصاص داده ذکر می کند، و آنان عبارتند از موسی ، هارون ، اسماعیل و ادريس (علیهم السلام)

اشاره به اوصاف موسی (علیه السلام): کان مخلصا... و قربناه نجيا

وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا در سابق معنای کلمه ((مخلص)) - به فتح لام - گذشت ، که عبارت است از کسی که خداوند او را خالص برای خود قرار داده و غیر خدا کسی در او نصیبی نداشته باشد، نه در او و نه در عمل او، و این مقام ، بلندترین مقامهای عبودیت است ، و نیز در سابق فرق میان رسول و نبی گذشت .

وَ نَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا کلمه ((ایمن)) صفت ((جانب)) است ، یعنی جانب راست طور، و در مجمع گفته : کلمه ((نجی)) به معنای مناجی است ، مانند جلیس و ضجیع که به معنای مجالس و مضاجع است .

و ظاهر آیه این است که منظور از ((قربناه)) نزدیکی معنوی است نه مکانی ، هر چند که این معنا در مکان ((طور)) واقع شده است و تکلم هم در آن مکان بود، مثال این آیه شریفه این است که مولایی مقتدر و عزیز، بنده ذلیل خود را بخواند و او را به مجلس خود نزدیک گرداند و بیخ گوشش با او سخن بگوید، و معلوم است که چنین تقرب به خدا سعادت است که برای کس دیگری دست نمی دهد.

وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَرُونَ نَبِيًّا این آیه اشاره است به اجابت دعایی که موسی (علیه السلام) در اولین بار که در طور به او وحی شد کرده و گفته بود ((و اجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی اشدد به ازری و اشركه فی امری)) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۴ صفحه ۸۴

وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ... اسماعیل صادق الوعد کیست ؟

مفسرین در اینکه این اسماعیل کیست اختلاف کرده اند، بیشتر آنها گفته اند که او فرزند ابراهیم خلیل الرحمان است و اگر او را تنها نام برده و از اسحاق و یعقوب نام نبرد برای این بوده که نسبت به خصوص او عنایت داشته است . و بعضی گفته اند: اسماعیل بن حزقیل یکی از انبیای بنی اسرائیل است ، چون اگر فرزند ابراهیم بود می بایست اسحاق و یعقوب را هم نام می برد.

دلیلی که بیشتر مفسرین برای نظریه خود آورده اند ((که به خصوص اسماعیل عنایت داشته)) حرف صحیحی نیست ، زیرا اگر چنین بود جا داشت که نام وی را بعد از نام ابراهیم و قبل از داستان موسی ذکر کند نه بعد از داستان او.

وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا مراد از ((اهل او)) به طوری که از ظاهر لفظ بر می آید خواص از عترت و عشیره و قوم او است ، بعضی گفته اند مراد از اهل او امت او است . ولی سخنی است بدون دلیل .

و مراد از ((مرضی)) بودن نزد پروردگار این است که نفس او مرضی است نه عملش ، همچنانکه بعضی از مفسرین به همین معنا

تفسیرش کرده اند، چون اطلاق لفظ با تقیید مخصوص رضای به عمل نمی سازد.

وَ اذْكَرُ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ اِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا... مَكَانًا عَلِيًّا مَفْسِرِينَ گفته اند: نام ادريس پيغمبر ((اخنوخ)) بود، و او به طوری که تورات در سفر تکوین نوشته یکی از اجداد نوح (علیه السلام) است، و اگر به ادريس معروف شده بدین جهت بوده که بسیار مشغول به درس دادن بوده است.

مقصود از ((رفعنا مکانا علیا)) درباره ادريس چیست؟

((و رفعنا مکانا علیا)) - ممکن است از سیاق داستانهایی که در این سوره به ردیف ذکر می شود و مواهب نبوت و ولایت را که از مقامات معنوی و الهی است ذکر می کند، استفاده کرد که مراد از ((مکان علی)) که خدا وی را بدان مکان رفعت داده یکی از درجات قرب باشد. زیرا رفعت مکانی و صعود دادن به جایی بلند هر چند که بلندترین مکانهای متصور باشد مزیتی به شمار نمی رود.

بعضی گفته اند: مراد از آن - به طوری که حدیث هم بر آن وارد شده - این است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۵ خداوند او را به بعضی طبقات آسمان بالا برده و همانجا قبض روحش کرد، که اگر این باشد آنگاه مقصود در آیه نشان دادن یکی از آیات بالغه قدرت الهی است، و همین خود مزیت قابل توجهی است.

داستان اسماعیل صادق الوعد

داستان اسماعیل صادق الوعد و سخنی درباره وفای به عهد و مراتب آن

داستان اسماعیل بن حزقیل پیغمبر جز در این دو آیه در جایی دیگر نیامده، تازه این دو آیه هم بنا به یک تفسیر مربوط به او است، و بنابر آن خدای سبحان او را به ثنای جمیلی ستوده و صادق الوعد و آمر به معروف و مرضی در گاه خویش خواننده و فرموده که: او رسولی نبی بوده است.

و اما حدیث در علل الشرایع به سند خود از ابن ابی عمیر و محمد بن سنان، از شخصی که نام برده، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که ((اذکر فی الکتاب اسمعیل انه کان صادق الوعد و کان رسولاً نبیاً)) اسماعیل فرزند ابراهیم نیست بلکه پیغمبری دیگر از انبیاء بوده که خدای عز و جل به سوی قومش مبعوث نمود، و مردمش او را گرفته و پوست سر و رویش را کردند، پس فرشته ای نزدش آمده گفت: خدای عز و جل مرا نزد تو فرستاد تا هر امری داری اطاعت کنم، گفت: من باید به دیگر انبیاء اقتداء داشته و آنان را اسوه خود قرار دهم.

مؤلف: این معنا را به سند خود از ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده که در آخر آن آمده: من باید حسین (علیه السلام) را اسوه خود قرار دهم.

و در کتاب عیون به سند خود از سلیمان جعفری، از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ می دانی چرا اسماعیل را صادق الوعد خواندند؟ عرض کردم: نه، نمی دانم. فرمود: با مردی وعده کرده بود، در همان موعد در آنجا حاضر شده تا یک سال به انتظارش نشست.

مؤلف: این معنا در کافی از ابن ابی عمیر از منصور بن حازم و از امام صادق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۶

(علیه السلام) روایت شده در مجمع نیز آن را بدون ذکر سند از آن جناب نقل کرده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه

((واذکر فی الکتاب اسمعیل انه کان صادق الوعد))

آمده که امام فرمود: اسماعیل وعده ای داده بود و یک سال منتظر دوستش نشست، و او اسماعیل پسر حزقیل بود.

مؤلف: وعده ای که آن جناب داده بوده مطلق بوده است، یعنی مقید نکرده که یک ساعت یا یک روز یا فلان مدت در آنجا



منتظر می‌مانم، به همین جهت مقامی که از صدق و درستی داشته اقتضاء کرده که به این وعده مطلق وفا کند، و در جایی که معین نموده، بایستد تا رفیقش بیاید.

صفت وفاء مانند سایر صفات نفسانی از حب، اراده، عزم، ایمان، ثقه و تسلیم دارای مراتب مختلفی است که بر حسب اختلاف مراتب علم و یقین مختلف می‌شود، همانطور که یک مرتبه از ایمان با تمامی خطاها و گناهان می‌سازد که نازلترین مراتب آن است، و از آن به بعد مرتبه به مرتبه رو به تزاید و صفا نهاده تا به جایی می‌رسد که از هر شرک خفی خالص می‌گردد، و دیگر قلب به چیزی غیر از خدا تعلق پیدا نمی‌کند، حتی التفاتی هم به غیر خدا نمی‌نماید، که این اعلا مراتب ایمان است، همچنین وفای به عهد هم دارای مراتبی است، یکی از مراتبش وفای قولی است، مثل اینکه قول بدهد که یک ساعت یا دو ساعت فلان جا منتظر بایستد، تا کار لازم تری پیدا شده او را از بیشتر ایستادن منصرف کند، این یک مرتبه از وفاء است، که عرفا آن را وفاء می‌خوانند، و از این مرتبه بالاتر این است که آنقدر بایستد تا عادتاً از برگشتن طرف ناامید شود و اطلاق وعده را به یاس مقید سازد، و از این هم بالاتر اینکه اطلاق آن را حفظ نموده اینقدر بایستد تا طرف برگردد هر چند که طولانی شود، پس نفوس قوی که مراقب قول و فعل خود هستند هیچ وقت قولی نمی‌دهند مگر قولی که طاقت عمل به آن را داشته باشند و بتوانند با عمل آن را تصدیق کنند و همینکه از زبانشان در آمد دیگر هیچ چیز از انفاذ آن بازشان نمی‌دارد.

و در روایت آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به یکی از اصحاب خود وعده داد که درم که نزد خانه کعبه منتظرش می‌باشد تا او برگردد، ولی آن مرد در پی کار خود رفته فراموش کرد برگردد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سه روز در آنجا منتظر ماند تا خبر به آن مرد رسید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۷

به مسجد آمده عذر خواهی کرد. آری این مقام صدیقین است که هیچ سخنی نگویند مگر آنکه بدان عمل کنند.

داستان ادريس پیامبر (علیه السلام) (روایاتواقول مختلف درباره آن جناب و سرگذشت او)

۱- در قرآن کریم داستان آن جناب جز در دو آیه از سوره مریم نیامده، و آن دو آیه این است که می‌فرماید ((و اذکر فی الکتاب ادريس انه کان صدیقا نبیا، و رفعناه مکانا علیا)) (و دو آیه از سوره انبیاء که می‌فرماید ((و اسمعیل و ادريس و ذالکفل کل من الصابرين و ادخلناهم فی رحمتنا انهم من الصالحين))

و در این آیات خدای تعالی او را به ثنایی جمیل ستوده و او را پیامبری صدیق و از زمره صابرين و صالحین شمرده، و خبر داده که او را به مکانی منع بلند کرده است.

روایتی طولانی از امام باقر علیه السلام در نقل داستان ادريس پیامبر (ع)

۲- از جمله روایات وارده در داستان ادريس روایتی است که کتاب ((کمال الدین و تمام النعمه)) (به سند خود از ابراهیم بن ابی البلاد از پدرش از امام محمد باقر (علیه السلام) نقل کرده، و چون حدیث طولانی بود ما آن را تلخیص کردیم. و خلاصه اش این است که: ابتداء نبوت ادريس چنین بوده. که در عهد وی سلطانی جبار بوده، روزی برای گردش سوار شده و به سیر و تتره مشغول گشت، در ضمن راه به سرزمینی سبز و خرم رسید و از آنجا خوشش آمد و دلش خواست تا آنجا را به ملک خود در آورد، و آن زمین مال بنده ای مؤمن بود، دستور داد احضارش کردند، و در باب خریدن آن به گفتگو پرداخت، ولی مرد حاضر به فروش نشد، پادشاه به شهر خود بازگشت در حالی که درباره این پیشامد اندوهناک و متحیر بود، با همسرش مشورت کرد، البته در همه مهمات خود با او مشورت می‌کرد، زن چنین نظر داد که چند نفر شاهد دروغین وادار کن تا گواهی دهند که فلان شخص از دین پادشاه بیرون شده دادگاه حکم قتلش را صادر کند و ملکش را به تصرف در آورد، شاه همین کار را کرد، و زمین آنمرد مؤمن را غصب نمود.

خداوند به ادريس وحی فرستاد تا نزد آن پادشاه رفته این پیام را از ناحیه خدا به وی برساند که: آیا به کشتن بنده مؤمن و بی گناه

من راضی نشدی، زمینش را هم مصادره کردی و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۸

زن و فرزندش را گرسنه و محتاج و تهی دست ساختی؟ به عزت خودم سوگند که در آخرت انتقامش را از تو خواهم گرفت، و در دنیا هم سلطنت را از تو سلب خواهم نمود، و مملکت را ویران و عزت را مبدل به ذلت خواهم کرد، و گوشت همسرت را به خورد سگان خواهم داد، زیرا حلم من، تو را فریب داده.

ادریس با رسالت خداوند به نزد آن شاه آمده و پیام خدای را در میان بزرگان در بارش به او رسانید، شاه او را از مجلس خود بیرون رانده به اشاره همسرش افرادی را فرستاد تا او را به قتل برسانند، بعضی از یاران ادریس از ماجرا مطلع شده، به او رساندند که از شهر خارج شده، مهاجرت کند، ادریس با بعضی از یارانش همان روز از شهر بیرون شدند، آنگاه در مناجات با پروردگارش از آنچه که از پادشاه دیده بود شکوه نمود، خدای تعالی در پاسخش وحی فرستاد که از شهر بیرون شو که به زودی وعده ای که دادم درباره شاه انفاذ می کنم، ادریس از خدا خواست تا علاوه بر انفاذ آنچه وعده داد، باران آسمان را هم تا روزی که او درخواست باران نماید از اهل شهر حبس کند، خدای تعالی این درخواست وی را نیز اجابت نمود، پس ادریس جریان را با یاران با ایمان خود در میان نهاد و دستور داد تا آنان نیز از شهر خارج گردند، یارانش که بیست نفر بودند هر یک به شهر و دیاری متفرق شدند، و داستان وحی ادریس و بیرون شدنش همه جا منتشر گشت، خود ادریس به غاری که در کوهی بلند قرار داشت پناهنده گشته، مشغول عبادت خدا و روزه شد، همه روزه فرشته ای برایش افطار می آورد، و خدا امر خود را در اهل آن شهر انفاذ نمود، پادشاه و همسرش را هلاک ساخت، چیزی نگذشت که پادشاه جباری دیگر جای او را گرفت، و بنا به دعای ادریس آسمان مدت بیست سال از باریدن بر اهل آن شهر همچنان حبس شده بود، تا کار مردم به فلاکت و تیره روزی کشید، وقتی کارد به استخوانشان رسید بعضی به بعضی گفتند: این چوبها را از ناحیه نفرین ادریس می خوریم، و قطعاً باران نخواهد آمد مگر اینکه او دعا کند ولی چه کنیم که نهانگاه او را نمی دانیم کجا است، چاره کار همین است که به سوی خدا بازگشت نموده و توبه کنیم، و درخواست باران کنیم زیرا او از ادریس به ما مهربانتر است.

در این هنگام خدای تعالی به ادریس وحی فرستاد که مردم رو به توبه نهاده اند، و ناله ها سر داده و به استغفار و گریه و تضرع و زاری پرداخته اند، و من به ایشان ترحم کردم، ولی چون به تو وعده داده ام که باران برایشان نفرستم مگر به دعای تو اینک از من درخواست باران کن تا سیرایشان کنم، ادریس گفت: بار الها من چنین درخواستی نمی کنم.

پس خدای عز و جل به آن فرشته ای که برایش طعام می برد وحی فرستاد که دیگر برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۸۹ ادریس طعام مبر، سه روز گرسنه ماند و گرسنگی از پایش در آورد، پس ندا کرد که بار الها رزق مرا از من حبس کردی با اینکه هنوز زنده ام و قبض روح نموده ای؟ خدای تعالی به او وحی فرستاد: از اینکه سه روز غذا به تو نرساندم جزع می کنی ولی از گرسنگی اهل قریه ات هیچ ناراحت نیستی با اینکه آن بی نوایان بیست سال است دچار قحطی هستند، تازه وقتی به تو می گویم دعا کن تا برایشان باران بفرستم از دعا هم بخل می ورزی اینک با گرسنگی ادبت کردم (تا بدانی چه مزه ای دارد) و حال باید از این غار و کوه پائین روی و به دنبال کار و کسب باشی، از این به بعد رزقت را به کار و کوشش خودت محول کردم.

ادریس از کوه پائین آمده به دهی در آن نزدیکیها رسید، خانه ای دید که دود از آن بلند است، به عجله بدان سو رفت، زنی پیر و سالخورده یافت که دو قرص نان خود را روی ساج می پزد، ادریس گفت: ای زن قدری طعام به من بده که از گرسنگی از پای در آمدم، زن گفت: ای بنده خدا نفرین ادریس برای ما چیزی باقی نگذاشته تا به کسی انفاق کنیم و سوگند یاد کرد که غیر از این دو قرص هیچ چیز ندارم اگر معاشی می طلبی از غیر اهل این ده بطلب. ادریس گفت: لااقل مقداری به من طعام بده که بتوانم جانم را حفظ کنم و راه بروم تا به طلب معاش برخیزم، گفت این نان بیش از دو قرص نیست، یکی برای خودم است و یکی برای فرزندم، اگر سهم خودم را بدهم می میرم، و اگر سهم پسر را بدهم او می میرد، و چیزی زاید بر آن هم نداریم، گفت فرزند تو

صغیر است ، نصف نان برای او بس است ، و نصف دیگرش را به من بده ، زن راضی شد و نصف قرص را به او داد .  
فرزند آن زن وقتی دید که ادریس سهم نان او را می خورد از شدت نگرانی افتاد و مرد ، مادرش گفت : ای بنده خدا پسر من را از شدت جزع نسبت به قوت لایموتش کشتی ؟ گفت : مترس و نگران مباش که همین ساعت به اذن خدا زنده اش می کنم ، آنگاه دو بازوی کودک را گرفت گفت : ای روح که از بدن او به امر خدا بیرون شده ای به اذن خدا برگرد که من ادریس پیغمبرم ، روح کودک برگشت .

مادر کودک وقتی کلام ادریس را شنید ، و شنید که گفت : من ادریس ، و نیز دید که فرزندش زنده شده ، فریاد زد که شهادت می دهم که تو ادریس پیغمبری ، پس از خانه بیرون شده با بانگ هر چه بلندتر در ده فریاد زد: مژده مژده که فرج نزدیک شد ، و ادریس به داخل قریه آمد ، پس ادریس خود را به آن مکانی که پادشاه جبار زندگی می کرد و به صورت تلی خاک در آمده بود رسانید ، در آنجا نشست و جمعی از اهل قریه گردش جمع شده التماس کردند و طلب ترحم نموده ، درخواست کردند دعا کند تا باران بر آنان بیارد ، گفت : دعا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۰

نمی کنم تا آن پادشاه جبارتان حاضر شود با شما با پای برهنه حرکت کند ، و از من درخواست دعا کند .

این خبر به گوش آن جبار رسید ، چهل نفر را فرستاد تا ادریس را نزد او ببرند ، وقتی آمدند و تکلیف کردند که بیا با ما نزد جبار رویم ، ادریس نفرین کرد و هر چهل نفر تا آخرین نفرشان مردند ، جبار پانصد نفر را فرستاد ، وقتی نزد ادریس آمده تکلیف رفتن نزد جبار کردند و التماس نمودند ، ادریس کشته چهل نفر همکارانشان را نشانشان داده فرمود من نزد او نمی آیم و دعا برای باران هم نمی کنم تا اینکه او و همه اهل قریه پای برهنه نزد من آیند و از من درخواست دعا کنند .

افراد نامبرده نزد آن جبار شده جریان را باز گفتند ، و از او خواستند تا به این کار تن در دهد ، شاه جبار با خانواده و اهل قریه اش با کمال خضوع و تذلل نزد ادریس آمده درخواست کردند تا از خدا بخواهد باران را بر آنان بیارد ، در این هنگام ادریس درخواست باران کرد ، پس ابری در آسمان برخاسته بر آنان سایه افکند ، و شروع به رعد و برق نموده لحظه ای بعد رگباری زد که ترس غرق شدن پدید آمد ، و مردم از خطر آب در فکر جان خود افتادند .

و در کافی به سند خود از عبد الله بن ابان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در حدیثی که درباره مسجد سهله است فرموده : مگر نمی دانی که آنجا جای خانه ادریس پیغمبر است که در آنجا مشغول خیاطی بوده .

مؤلف : در میان اهل تاریخ و سیره نیز معروف است که ادریس (علیه السلام) اولین کسی بوده که با قلم خط نوشته ، و اولین کسی بوده که خیاطت کرده است .

و در تفسیر قمی می گوید: اگر ادریس را ادریس نامیده اند به خاطر کثرت دراست کتاب بوده است .

روایتی در معنای آیه ((و رفعنا مکانا علیا))

مؤلف : در بعضی از روایات در معنای آیه ((و رفعنا مکانا علیا)) آمده که خدای تعالی بر فرشته ای از فرشتگان ، غضب نمود ، پس بال او را قطع نموده و در جزیره ای بیفکند ، و این جزیره در وسط دریا قرار داشت ، مدتها که خدا می داند چقدر بوده در آنجا ماند تا آنکه خدای تعالی ادریس را مبعوث نمود ، فرشته نزد ادریس آمده درخواست کرد که از خدا مسئلت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۱

نماید تا از او راضی گردد و بالش را به او برگرداند ، ادریس دعا کرد و خدا بالش را برگردانید و از او راضی شد .

فرشته در تلافی احسان ادریس به او گفت : آیا حاجتی داری ؟ گفت : بلی ، دوست می دارم مرا به آسمان ببری تا ملک الموت را ببینم ، چون هر وقت به یاد او می افتم زندگی بر من تلخ می شود ، پس فرشته او را بر بال خود گرفته به آسمان چهارم آورد ، در آنجا ملک الموت را دید که از تعجب سر خود را تکان می داد ، ادریس بر وی سلام کرد ، و پرسید چرا سر خود را تکان می دهی

گفت: خدای رب العزه مرا دستور داده بود تو را بین آسمان چهارم و پنجم قبض روح کنم، من عرضه داشتم: پروردگارا میان هر یک از آسمانها پانصد سال، و قطر هر آسمانی هم پانصد سال راه، فعلا فاصله میان من و ادریس چهار آسمان است، چگونه او خود را بدینجا می‌رساند، اینک می‌بینم که خودت آمدی، پس او را قبض روح نمود، این است معنای آیه و ((رفعناه مکانا علیا)) مؤلف: این حدیث را علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود از پدرش، از ابی عمیر، از شخصی از امام صادق (علیه السلام) آورده. و در معنای آن کافی نیز از علی بن ابراهیم از پدرش، از عمرو بن عثمان، از مفضل بن صالح، از جابر، از ابو جعفر (علیه السلام)، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند.

و این دو روایت، و مخصوصا روایت دومی با ضعف سندی که دارند، نمی‌شود مورد اعتماد قرار گیرند، چون با ظاهر کتاب که دلالت بر عصمت ملائکه و نزاهتشان از کذب و خطا دارد، مخالف می‌باشند.

حکایت ادریس (ع) و فرشته حامل آفتاب

ثعلبی در کتاب عرائس از ابن عباس و دیگران روایتی آورده که خلاصه اش این است که: روزی ادریس در گرمای آفتاب راه پیمایی کرده و از حرارت آن آزار دید، با خود گفت: یک روز در حرارت آفتاب راه رفتم اینقدر ناراحتم کرد، پس آن کسی که آفتاب را حمل می‌کند و در هر یک روز پانصد سال راه می‌برد چه حالی دارد؟ پس دعا کرد که بار الها سنگینی آن را بردوش آن ملک سبک گردان، و گرمایش را برایش تخفیف ده، خدا دعایش را مستجاب کرد، و آن ملک از خدای تعالی سبب را پرسید، و فهمید که این سبکی و تخفیف حرارت که در حمل او پیدا شده از دعای ادریس بوده است، پس از خدا خواست تا دیدار ادریس را به او روزی کند، و میان او و وی دوستی برقرار سازد، خدایش اجازه داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۲ پس ادریس همواره از او پرسش‌ها می‌کرد، از آن جمله یکی این بود که تو گفתי گرمای ترین فرشتگان نزد ملک الموت هستی، و بیش از سایرین نزد او مکان و منزلت داری، حال با چنین منزلتی نزد او برایم شفاقت کن تا اجل مرا تاخیر بیندازد تا بیش از پیش به شکر و عبادت خدا بپردازم، فرشته گفت: خداوند اجل هیچ کس را تاخیر نمی‌اندازد، ادریس گفت: بله، و لیکن این را بیشتر دوست دارم، گفت: بسیار خوب، من با او گفتگو می‌کنم، و قول می‌دهم که آنچه بتواند درباره یکی از بنی آدم انجام دهد درباره تو انجام دهد.

پس فرشته ادریس را حمل کرده به آسمان برد، و در جایی که آفتاب طلوع می‌کند نهاد، و خودش نزد ملک الموت آمده و حاجت ادریس را به عرض رساند و شفاعتش کرد، ملک الموت گفت: من چنین اختیاری ندارم، ولی تنها این احسان را می‌توانم در حق او بکنم که اگر دوست بدارد بگویم چه وقت اجلش می‌رسد گفت بگو، پس ملک الموت به دفتر خود نگاهی کرده، گفت: اسم او فلان است، و به گمانم او هرگز نمی‌میرد، چون او را می‌بینم که در محل طلوع آفتاب می‌میرد، فرشته گفت: اتفاقا من او را در همانجا گذاشته و نزد تو آمده ام، ملک الموت گفت: پس برگرد که گمان نمی‌کنم او را زنده ببینی، زیرا به خدا سوگند چیزی از اجل او باقی نمانده، پس فرشته برگشت و او را مرده یافت.

این روایت را الدرالمثور نیز از ابن ابی شیبیه و ابن ابی حاتم، از ابن عباس از کعب، روایت کرده، چیزی که هست در روایت کعب آمده: فرشته ای که بر ادریس در آمد همان فرشته ای بوده که همواره عمل ادریس را بالا می‌برده، و نیز در آن آمده که همه روزه از ادریس عملی بالا- می‌برده که معادل عمل همه اهل زمین و معاصرین وی بوده است، و از این جهت از ادریس بسیار خوشش آمده از خدا درخواست اجازه کرد تا بر زمین وارد شود و با ادریس بنای رفاقت بگذارد، و پس از کسب اجازه بر او نازل شده و با او رفاقت کرد....

و ابن ابی حاتم به طریقی دیگر این روایت را از ابن عباس نقل کرده، و در آن آمده که ادریس در میان دو بال فرشته نامبرده از دنیا رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۳

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر، از عمر مولای غفره، و او بدون ذکر سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که از ادريس به تنهائی عمل و عبادتی بالا می رفته که معادل عمل همه مردم اهل عصرش بوده است، ملک الموت فرشته ماء مور - از او خوشش آمده، از خدا اجازه خواست تا به زمین نازل شود و با او همنشین گردد خدای تعالی اجازه اش داد، پس فرشته و ادريس در زمین به سیر و گردش و عبادت خدا پرداختند، ادريس از عبادت رفیقش خوشش آمد چون دید که اصلا از عبادت خسته و کسل نمی شود، از او سببش را پرسید، و اصرار کرد، فرشته خود را معرفی کرد، معلوم شد که همان ملک الموت است، و چون از عبادت وی خوشش آمده از خدا خواسته است تا اجازه مصاحبت با وی را به او بدهد.

ادريس وقتی فهمید رفیقش از جنس بشر نیست، بلکه ملک الموت است، سه حاجت درخواست کرد: اول اینکه ساعتی او را قبض روح کند و دوباره جانش را برگرداند، ملک الموت با کسب اجازه از خدای تعالی این کار را کرد، دوم اینکه او را به آسمان ببرد و آتش دوزخ را به او نشان دهد، ملک الموت این کار را نیز با کسب اجازه برایش انجام داد، سوم اینکه بهشت را به او نشان دهد، آن را نیز انجام داد، و وقتی که ادريس داخل بهشت شد و از میوه های آن خورد و از آبش آشامید، ملک الموت گفت حال بیا تا بیرون برویم همه حوائج را بر آوردم، ادريس از بیرون شدن امتناع ورزید و به یکی از درختهای بهشتی چسبید که به هیچ وجه بیرون نمی آیم، و در مقام احتجاج گفت: مگر غیر این است که هر کسی باید مرگ را بچشد؟ من که چشیده ام، و مگر غیر از این است که هر کسی باید وارد جهنم شود، من که وارد آن نیز شده ام، و مگر غیر این است که هر کس وارد بهشت شود دیگر بیرون نمی آید؟ پس من بیرون نمی آیم، ملک الموت در جوابش عاجز گشت: خدای تعالی به ملک الموت فرمود: ادريس عاجز کرد، پس متعرض او مشو، بگذار بماند، و به همین جهت ادريس در بهشت باقی ماند.

این روایت را عرائس نیز آورده، و آن را از وهب نقل کرده، و در آخر روایت او این اضافه آمده است: ((پس ادريس در آنجا زنده است، گاهی در آسمان چهارم خدای را بندگی می کند، و گاهی در بهشت به تنعم می پردازد))

و در مستدرک حاکم از سمره روایت می کند که گفت: ادريس مردی سفید روی، بلند قامت، تنومند، فراخ سینه، بدنش کم موی، سرش پر موی بود، و یکی از دو چشمش از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۴

دیگری درشت تر بود، و در سینه لکه سفیدی داشت که برص نبود، و چون خدای تعالی جور و عداوت مردم را دید و دید که از اوامرش سرپیچی می کنند، ادريس را به آسمان ششم برد، و اینکه در قرآن فرموده: ((و رفعا مکانا علیا)) اشاره به همین است. مؤلف: هیچ نقاد با بصیرت شک نمی کند در اینکه این روایات از اسرائیلیاتی است که دست جعلالان حدیث آن را در میان روایات ما وارد کرده است، برای اینکه با هیچ یک از موازین علمی و اصول مسلم دین سازگاری ندارد.

شرح حال ادريس (ع) از زبان قفطی در کتاب ((اخبار العلماء باخبار الحکما))

۳ - ادريس (علیه السلام) ((هرمس)) نیز نام داشته، زیرا قفطی در کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء، در شرح حال ادريس می گوید: حکماء در محل ولادت و منشاء و استاد ادريس قبل از نبوتش اختلاف کرده اند، فرقه ای گفته اند: در مصر به دنیا آمد، و او را ((هرمس الهرامسه)) نامیدند، و مولدش در ((منف)) بوده، و نیز گفته اند که: کلمه هرمس عربی ارمیس یونانی است، و ارمیس به زبان یونانی به معنای عطارد است. بعضی دیگر گفته اند: نام او به زبان یونانی طرمیس و به زبان عبری خونخ بود که معرب آن اخنوخ شده، و خدای عز و جل او را در کتاب عربی مبینش ادريس نامیده.

همین صاحب نظران گفته اند: نام معلمش غوثاذیمون بوده، بعضی گفته اند: اغثاذیمون مصری بوده، ولی نگفته اند که این شخص چکاره بوده است، فقط گفته اند: اغثاذیمون یکی از انبیای یونانیان و مصریان بود، و نیز او را اورین دوم خوانده اند، و ادريس نزد ایشان اورین سوم بوده، و معنای کلمه ((غوثاذیمون)) (خوشبخت است)، آن وقت گفته اند: هرمس از مصر بیرون گفته و همه زمین را گردش کرد و دوباره به مصر برگشت، و خداوند در مصر او را بالا برد، و در آن روز هشتاد و دو سال از عمرش گذشته بود.

فرقه دیگری گفته اند که: ادریس در بابل به دنیا آمده و نشو و نما کرد، و او در اول عمرش از شیث بن آدم که جد جد پدرش بود درس گرفت، چون ادریس پسر یارد، و او پسر مهلائیل، و او پسر قینان، و او پسر انوش، و او پسر شیث است، شهرستانی گفته: اغناذیمون همان شیث است.

و چون ادریس بزرگ شد، خداوند او را به افتخار نبوت مفتخر ساخت، پس مفسدین از بنی آدم را از مخالفت با شریعت آدم و شیث نهی می کرد اندکی اطاعتش کردند اما بیشتر مردم مخالفتش نموده اند، پس تصمیم گرفت از میان آنان کوچ کند، آنان را که اطاعتش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۵

کرده بودند دستور داد آماده کوچ باشند، برایشان گران آمد که از وطن های خود چشم پبوشند، ناگزیر گفتند: اگر کوچ کنیم دیگر کجا مانند بابل نهری خواهیم یافت؟ (بابل به زبان سریانی به معنای نهر است) و گویا مقصودشان از نهر - بابل - دجله و فرات بوده، ادریس گفت: اگر برای خاطر خدا مهاجرت کنیم، خداوند نهی غیر آن روزیمان خواهد کرد.

پس ادریس با ایشان بیرون شده و رفتند تا به این اقلیم که اقلیم بابلیونش می نامند رسیدند، پس رود نیل و دشتی خالی از سکنه را دیدند، ادریس کنار نیل ایستاده مشغول تسبیح خدا شد، و به جماعت خود گفت: بابلیون.

و در معنای این گفته وی اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: یعنی چه نهر بزرگی است. بعضی دیگر گفته اند: یعنی نهری مانند نهر شما است، بعضی گفته اند: نهری پر برکت است. و بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((یون)) در زبان سریانی معنای صیغه افعال در عربی را می دهد که به معنای برتر است، یعنی این نهر بزرگتر است و به همین مناسبت آن وادی و اقلیم در میان همه امت ها به نام بابلیون معروف شد، غیر از عرب که آن را مصر خوانده اند که منسوب است به مصر پسر حام، که بعد از واقعه طوفان نوح آنجا نزول کرد، (و خدا به همه اینها داناتر است)

ادریس و همراهانش در مصر رحل اقامت افکنده، خلائق را به معروف امر، و از منکرات نهی می کرد و به اطاعت خدای عز و جل دعوت می کرد، مردم زمان او با هفتاد و دو زبان حرف می زدند، و خداوند زبان همگی آنان را به وی تعلیم داده بود تا هر فرقه ای از ایشان را با زبان خودش تعلیم دهد، و علاوه بر اینها آداب و طریقه نقشه کشی برای شهر سازی را به ایشان بیاموخت، دانشجویان از هر ناحیه ای گردش جمع شدند، و به ایشان سیاست مدنیت بیاموخت و قواعد آن را برایشان مقرر فرمود، و هر فرقه ای از هر امتی که بودند به سرزمین خود برگشته و شهرهایی ساختند تا آنجا که در عهد وی و به وسیله شاگردان او، صد و هشتاد و هشت شهر ساخته شد، که از همه کوچکترش ((رها)) بود، و ادریس به آنان علوم را بیاموخت.

و اولین کسی که حکمت را استخراج نموده و علم نجوم را به مردم یاد داد، ادریس بود، چون خدای عز و جل سر فلک و ترکیب آن، و نقطه های اجتماع کواکب را در آن فلک به او فهمانده بود، و نیز علم عدد سنین و حساب را به او داده بود، و اگر این نبود و ادریس در این علم فتح باب نمی کرد، هرگز خاطر بشر به این معنا خطور نمی کرد که در مقام سرشماری ستارگان بر آید.

ادریس (علیه السلام) برای هر امتی در هر اقلیمی سنتی شایسته آن امت و آن اقلیم به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۶ پا داشت، و زمین را به چهار قسمت تقسیم نموده برای هر قسمتی پادشاهی مقرر کرد تا به سیاست و اداره امور آنجا و آبادیش قیام نماید، و هر پادشاهی را ماء مور کرد تا اهل اقلیم خود را به شریعتی که بعدا اسم بعضی از آنها را می بریم ملزم سازد.

اسماء آن پادشاهان که زمامدار زمین بودند بدین قرار بود: اول ((ایلاوس)) که به زبان عربی به معنای رحیم است، دوم ((اوس))، سوم ((سقلیبوس))، چهارم ((اوس آمون))، و بعضی گفته اند: ایلاوس آمون، بعضی دیگر نام او را یسیلوخس که همان آمون ملک باشد دانسته اند، این بود آن مقدار از کلام قفطی در کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء، که مورد حاجت ما بود.

و این احادیث و اخبار، همه به ما قبل تاریخ منتهی می شود، و آنطور که باید نمی شود بدان اعتماد کرد، چیزی که هست همین که می بینیم نام او در عربی جیلا بعد جیل ((جیل)) یک صنف از مردم اهل یک زمان (در میان فلاسفه و اهل علم زنده مانده و اسم



او را به عظمت یاد می‌کنند و ساحتش را محترم شمرده و اصول هر علمی را منتهی به او می‌دانند، خود کشف می‌کند از اینکه او از قدیمی‌ترین پیشوایان علم بوده که نطفه و بذر علوم را در میان بشر پاشیده و افکار بشری را با استدلال و دقت در بحث، و جستجوی از معارف الهی آشنا ساخته‌اند، و یا آن جناب اولین مبتکر ایشان بوده است. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۷

آیات ۵۸ - ۶۳ سوره مریم

معنای آیه شریفه: ((أَوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّينَ...))

أَوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّينَ مِّنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرٰهِيْمَ وَإِسْرٰءِيْلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءآيٰتِ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّدًا وَبُكِيًا (۵۸)\* فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفًا أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوٰتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا (۵۹) إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صٰلِحًا فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُوْنَ شَيْئًا (۶۰) جَنَّتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا (۶۱) لَا- يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لُغُوًّا إِلَّا- سَلْمًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيْهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (۶۲) تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا (۶۳)

ترجمه آیات

همان کسانی که خدا موهبتشان داده بود، از فرزندان آدم و از فرزندان آن کسانی که همراه نوح بر کشتی سوار کردیم و از فرزندان ابراهیم و اسرئیل و آن کسانی که هدایت کرده و برگزیده بودیم، چون آیه‌های خدا برایشان خوانده می‌شد به حال گریه به خاک می‌افتادند و سجده می‌کردند (۵۸) و از پی آنان خلفی جانشین ایشان شدند که نماز را مهمل گذاشتند و پیرو هوسها شدند که به زودی سرگشتگی خود را خواهند دید (۵۹) مگر کسانی که توبه کرده و ایمان آورده و کار شایسته کرده باشند آنها به بهشت داخل شوند، و به هیچ وجه ستم نینند (۶۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۸

بهشت‌های جاویدان که خدای رحمان از غیب به بندگانش وعده داده که وعده او آمدنی است (۶۱) در آنجا یاوه‌ای نشنوند مگر سلامی و در آنجا بامدادان و شامگاهان روزی خویش را دارند (۶۲) این بهشتی است که به هر کس از بندگان خویش که پرهیزکار باشد می‌دهیم (۶۳)

بیان آیات

در سابق که درباره غرض این سوره بحث کردیم گذشت که آنچه از سیاق آن بر می‌آید این است که می‌خواهد بیان کند که عبادت خدای تعالی - یعنی دین توحید - دین اهل سعادت و رشد است، دین انبیاء و اولیاء است، و تخلف از طریقه ایشان، یعنی ضایع کردن نماز و پیروی شهوات، پیروی راه ضلالت است و کسی که چنین کند گمراه است، مگر آنکه توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد.

پس آیات و مخصوصاً سه آیه اول آن متضمن خلاصه غرض سوره است و این خلاصه‌گیری را به صورت استنباط از داستانهای وارده در سوره بیان کرده است.

و تفاوت این سوره با سایر سوره‌ها همین است که در سایر سوره‌های طولانی غرض از سوره را به عنوان برائت استهلال در ابتدای آن، و نیز به عنوان حسن الختام در آخر آن بیان می‌کند، ولی در این سوره این غرض را در وسط آن بیان کرده است.

معنای آیه شریفه: ((أَوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّينَ...))

أَوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّينَ... کلمه ((أَوْلٰئِكَ)) (اشاره به نامبردگان در آیات قبل است، یعنی به زکریا، یحیی، مریم، عیسی، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی، هارون، اسماعیل و ادريس (عليهما السلام))

در سابق هم به این نکته اشاره کردیم که از سیاق آیات سوره بر می آید، داستانهایی که در آن آورده شده به عنوان مثل است، و این آیه و دو آیه بعدش نتیجه ای است که از آن مثالها استخراج شده است، و لازمه این نظریه این است که کلمه ((اولئک)) اشاره به عین نامبردگان در همه داستانها بوده و مبتداء باشد و جمله ((الذین انعم الله علیهم)) صفت آن و جمله ((اذا تتلی علیهم...)) خبر آن باشد.

این آن نظریه ای است که تدبر در سیاق آن را افاده می کند، و اگر جمله ((الذین انعم الله علیهم)) را خبر کلمه ((اولئک)) بگیریم، و در نتیجه جمله ((اذا تتلی علیهم)) خبر بعد از خبر باشد، معنایی به دست می آید که آنطور که باید با سیاق آیه ملائمت و سازگاری داشته باشد ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۹۹

در این آیه خدای عز و جل خبر داده که بر این نامبردگان انعام نمود، و این معنا را مطلق هم آورده، و این اطلاق کلام دلالت می کند بر اینکه نعمت الهی از هر سو به ایشان احاطه دارد و دیگر از هیچ سوء و جهتی نقت و نکبت ندارند، پس اینان اهل سعادت و فلاح به تمام معنی الکلمه هستند.

و از سوی دیگر در سوره حمد، از همین طائفه خبر داده که اصحاب صراط المستقیم اند و صراط مستقیم را معنا کرده به راهی که سالک آن از غضب خدا و ضلالت ایمن است، چون فرموده: ((اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین)) و نیز در سوره انعام آنان را مردمی ایمن و راه یافته معرفی نموده و فرموده: ((الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون)) پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم که مصون از غضب و ضلالتند و ایمان خود را با ظلم مشوب نساخته اند، از هر خطری که آدمی را تهدید می کند ایمنند، پس در سلوک راه زندگی که پیموندند سعادت مند بودند، و راهی هم که آنان سلوک کردند راه سعادت بوده است.

کلمه ((من)) در جمله ((من النبیین)) تبعیضی است، و عدیل آن در جمله ((و ممن هدینا و اجتیبنا)) است که توضیحش خواهد آمد، مفسرین جائز دانسته اند که کلمه مزبور بیانیه باشد نه تبعیضی، و لیکن شما خواننده توجه دارید که اگر اینطور باشد معنا چنین می شود که ((اینان که خدا انعامشان کرده انبیاء هستند)) و حال آنکه گفتیم کلمه ((اولئک)) به همه نامبردگان بر می گشت که بعضی از آنان مانند مریم از انبیاء نبودند، مگر آنکه بگویند: کلمه مذکور اشاره به نامبردگان، از باب مثل باشد، و معنا این باشد: ((اینان که نامبردیم و امثالشان که خدا انعامشان کرده انبیاء و از آنانند که ما هدایت و انتخابشان کردیم)).

و جمله ((من ذریه آدم)) در معنای صفت است برای ((نبیین))، و کلمه ((من)) در آن برای تبعیض است، یعنی از انبیایی هستند که بعضی از ذریه آدم و نمونه هایی از جنس بشر بودند، نه اینکه بیان برای ((نبیین)) باشد، چون اگر بیان بگیریم خلل در معنا رخ می دهد، (چون معنا این می شود که ذریه آدم پیغمبرند)

جمله ((و ممن حملنا مع نوح)) عطف است بر جمله ((من ذریه آدم)) که مراد از آنان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۰ افرادی است که در کشتی با نوح بودند، و ذریه آنان که خداوند در ذریه شان برکت نهاد و به حکم آیه ((و جعلنا ذریته هم الباقین)) ذریه خود نوح بودند.

جمله ((و من ذریه ابراهیم و اسرئیل)) نیز مانند جمله قبلش عطف بر جمله ((من النبیین)) است.

چهار طائفه ای که در این آیه مورد انعام الهی قرار گرفته اند

خدای تعالی در این آیه افرادی را که بر آنان انعام نموده چهار طائفه معرفی کرده است:

۱- ذریه آدم ۲- آنانکه با نوح در کشتیانشان قرار داد، ۳- ذریه ابراهیم ۴- ذریه اسرئیل، و این چهار طائفه هر یک نسبت به طائفه بعد خود شمول دارد، و با ذکرش حاجت به ذکر آن نمی گذارد زیرا مثلا ذریه اسرئیل خود ذریه ابراهیم بودند و ذریه ابراهیم و اسرئیل از آنانکه با نوح به کشتی در آمدند بودند، و همه نامبردگان از ذریه آدم (علیه السلام) بودند.

و شاید وجه این تعبیر، و ذکر خاص بعد از عام، اشاره به این باشد که نعمت سعادت، و برکت نبوت بر نوع بشر دفعه بعد دفعه نازل شده، و این معنا را قرآن کریم در چهار جا برای چهار طایفه ذکر فرموده:

اول: برای عامه بنی آدم، که فرموده: ((قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم ولا هم يحزنون و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون))

دوم: آنجا که می فرماید: ((قيل يا نوح اهبط بسلام منا و بركات عليك و على امم ممن معك و امم ستمتعهم ثم يمسهام منا عذاب اليم)).

سوم: آنجا که می فرماید: ((و لقد ارسلنا نوحا و ابراهيم و جعلنا فى ذريتهما النبوه و الكتاب فمنهم مهتد و كثير منهم فاسقون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۱

چهارم: آنجا که می فرماید: ((و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على العالمين)) پس در این چهار معاد، نوع بشری را به نعمت نبوت، و موهبت سعادت اختصاص داده، و در آیه مورد بحث که می فرماید: ((من النبين من ذرية آدم و ممن حملنا مع نوح و من ذرية ابراهيم و اسرائيل)) بدان اشاره نموده، و در داستانهای گذشته از ذریه های چهارگانه نمونه هائی - یعنی ادريس از ذریه آدم، و ابراهيم از ذریه کشتی نشینان با نوح، و اسحاق و يعقوب از ذریه ابراهيم، و زکریا و يحيى و عيسى و موسى و هارون و اسماعيل، آنطور که استظهار نمودیم - از ذریه اسرائيل گذشت.

توضیح جمله: ((و ممن هدينا و اجبتينا)) در آیه: ((اولئك الذين انعم الله عليهم...)) و جوهی که در معنای آن گفته شده است جمله: ((و ممن هدينا و اجبتينا)) عطف است بر ((من النبين))، و این نبین غیر آن کسانی است که خدا بر آنان انعام نمود زیرا این نعمت مخصوص به نبین و منحصر در ایشان نیست تا بگوئیم ((الذين انعم الله عليهم)) همان نبین هستند، به دلیل اینکه آیه ((و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا)) صریحا فرموده که ((الذين انعم الله عليهم)) هم نبین هستند و هم صديقين و شهداء و صالحين.

علامه بر این خدای سب حان در ضمن داستانهایی که به عنوان نمونه از ((الذين انعم الله عليهم)) آورده یکی هم داستان مریم است و حال آنکه می دانیم او از انبیاء نبوده بلکه از صديقين است مانند آیه شریفه ((ما المسيح بن مریم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صدیقه)) پس مراد از جمله ((و ممن هدينا و اجبتينا)) انبیاء نبوده بلکه صديقين و شهداء و صالحين است.

نظریه آن مفسری که گفته: جمله ((و ممن هدينا و اجبتينا)) عطف بر جمله ((من النبين)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۲

است، و کلمه ((من)) را در آن بیانیه گرفته، فاسد است. بعضی دیگر در فساد آن گفته اند که ظاهر عطف این است که میان معطوف و معطوف علیه مغایرت باشد، و بنابراین صاحب این نظریه ناگزیر است برای توجیه نظریه خود بگوید که معنای آیه این است که ((و از جمله کسانی که ما برایش میان نبوت و هدایت و اجتناء جمع کردیم تا بیشتر احترامش کنیم...)) و این معنا خلاف ظاهر آیه است. ولیکن این اشکال به او وارد نیست، چون اگر در عطف لازم است میان معطوف و معطوف علیه مغایرت باشد، مغایرت فی الجمله است، نه اینکه مصداق هر یک غیر دیگری باشد، بلکه همین که بر حسب وصف و بیان مختلف باشد کافی است.

و نیز یکی دیگر از نظریه های فاسد این است که گفته اند: جمله مذکور عطف است بر جمله ((من ذریه آدم)) و کلمه ((من)) را هم در آن تبعیضی گرفته اند، که وجه فسادش از آنچه گذشت معلوم شد.

و باز نظیر آن، نظریه کسی است که گفته جمله ((و ممن هدينا)) جمله ای استینافی و ابتدایی است، و عطف بر ما قبل نیست، زیرا کلام قبلی در کلمه ((اسرائيل)) تمام شده، و از جمله مورد بحث دوباره شروع به سخن شده و فرموده که ((میان امتهای از کسانی

که ما هدایتشان کرده و انتخابشان نمودیم، مردمی هستند که وقتی آیات رحمان بر آنان خوانده می شود با چشم گریان به سجده می افتند)) و مبتدای جمله به خاطر اینکه معلوم بود حذف شده. این نظریه را به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند.

ولی این تقدیر گرفتن مبتدا تقدیری است بدون دلیل، علاوه بر این با این تفسیر غرض از آیه پایمال می شود، چون غرض از آن به طوری که سیاق بر آن گواهی می دهد این است که طریقه آن بندگان را که خدا بر آنان انعام فرموده بیان کند و بفرماید که به این جهت به ایشان انعام شد که برای خدای تعالی خضوع و خشوع داشتند، و اگر به بازماندگانشان آن انعام را نکرد برای این بود که ایشان از طریقه پدران خود اعراض نموده، نماز را ضایع و شهوات را پیروی کردند، و این غرض تمام نمی شود مگر به اینکه جمله ((اذا تتلى عليهم)) تا به آخر، همه خبر باشد، برای جمله ((اولئك الذين انعم الله عليهم))، و اگر جمله ((و ممن هدينا)) تا به آخر را استینافیه و مقطوع از ما قبل بگیریم این غرض به کلی باطل می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۳

کلمه ((سجدا)) در جمله ((خروا سجدا و بکیا)) جمع ساجد است و کلمه ((بکی)) بر وزن فاعول جمع باکی است، و جمله مذکور خبر است برای کلمه ((لذین)) (که در صدر آیه است، احتمال هم دارد که به خاک افتادن برای سجده با حالت گریه، کنایه باشد از کمال خضوع و خشوع، زیرا سجده مجسم کننده کمال خضوع، و گریه مجسم کننده کمال خشوع است، و بنابراین معنا، جا دارد مقصود از آیات و تلاوت آن یاد آوری هر چیزی باشد که شأنی از شؤن خدای تعالی را حکایت می کند. و اما اینکه بعضی گفته اند: مراد از تلاوت آیات، قرائت کتابهای آسمانی، و یا خصوص آن آیتاتی از آن کتابها است که عذاب کفار و مجرمین را خاطر نشان می سازد، و یا مراد از ((سجود))، نماز یا سجده تلاوت است، و یا اینکه گفته اند: مراد از ((بکاء)) گریه در هنگام شنیدن آیات و یا تلاوت آن است، احتمالاتی بی وجه است.

پس معنای آیه (و خدا داناتر است) این شد که: اینان که خدا انعامشان کرده بعضی از انبیاء از ذریه آدمند، و از آنها می هستند که خدا با نوح در کشتی سوارشان کرد، و از ذریه ابراهیم و اسرائیلند، و بعضی دیگر از اهل هدایت و اجتنابند که برای خدای رحمان خاضعند، و چون نزد ایشان آیات او تلاوت شود خاشعند.

البته در اینجا جا داشت بفرماید: ((کانوا اذا تتلى عليهم...)) ولی اینطور فرموده چون عنایت در این مقام به بیان حال نوع است، بدون اینکه نظری به زمان گذشته و آینده داشته باشد و تنها عنایت به تقسیم آن به سلف صالح و خلف طالح، و توبه کاری که ایمان آورده و عمل صالح می کند بوده، و این خود روشن است.

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَةَ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً اهل لغت گفته اند: کلمه ((خلف)) در صورتی که با سکون لام خوانده شود به معنای بدل زشت است، و در صورتی که با فتحه لام خوانده شود ضد آن است، یعنی به معنای بدل خوب است، گاهی هم می شود که بعکس استعمال شود.

و کلمه ((اضاعوا)) از ضیاع است، که ضیاع هر چیزی به معنای فساد و یا از بین رفتن آن است، از این جهت که آنطور که باید، سرپرستی نشود، مثلاً وقتی گفته می شود ((فلان اضاع المال فلانی مال را ضایع کرد)) (که با سوء تدبیرش آن را محافظت نکرد و از دست داد، و در جایی مصرف کرد که نباید می کرد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۴

کلمه ((غی)) (به معنای ضد رشد است، و رشد به معنای اصابه واقع است، قهرا غی به معنای این است که کسی فکرش به واقع نرسد و به خطا رود، که در حقیقت قریب المعنای با ضلالت است که خلاف هدایت می باشد، و خود به معنای پیمودن راهی است که صاحبش را به غایت منظور خود برساند.

معنای آیه ((مخلف من بعدهم خلف...)) (و مراد از ضایع کردن نماز در آیه

پس معنای جمله ((فخلف من بعدهم خلف...)) (این است که به جای آنان که خدا انعامشان کرده بود و طریقه شان خضوع و خشوع برای خدای تعالی بوده همواره با عبادت متوجه او می شدند، قومی آمدند و قائم مقام ایشان شدند که آنچه را از آنان

گرفتند یعنی نماز و توجه عبادی به سوی خدای سبحان را ضایع کرده و در آن سهل انگاری نمودند، بلکه به کلی از آن اعراض نمودند، و در عوض شهوات را پیروی کردند، و در نتیجه همان شهوات، ایشان را از مجاهده در راه خدا و توجه به او مانع گردید. از همین جا روشن می شود که مراد از ضایع کردن نماز فاسد کردن آن است، به اینکه در آن سهل انگاری و بی اعتنائی کنند، و در نتیجه کار به جایی برسد که آن را بازپچه قرار دهند و در آن دخل و تصرف نمایند، و سرانجام بعد از قبولش به کلی ترکش کنند و ضایعش گذارند.

پس اینکه بعضی ها گفته اند: مراد از ضایع کردن نماز ترک آن است خیلی حرف صحیحی نیست، چون ترک، به کلی ضایع کردن را نمی گویند، و عنایت دو آیه شریفه متعلق به این نکته است که دین الهی از آن طبقه صالح به این طبقه خلف ناصالح آنها منتقل گردید، و حق جانشینی آنان را درباره دین ادا نکردند، و آنچه را از نماز به ارث برده بودند ضایع گذارند، در حالی که نماز تنها رکن عبودیت بود، و در عوض شهوات را که سد راه حق است پیروی نمودند.

((فسوف یلقون غیا)) - بعضی ها گفته اند: یعنی ((فسوف یلقون جزاء غیهم بهزودی کیفر غی خود را می بینند))، و در حقیقت این عبارت مانند جمله ((و منیفعل ذلک یلق ائاما)) است که، تقدیرش ((و منیفعل ذلک یلق جزاء ائمه)) است، یعنی هر کس چنین کند کیفر گناه خود را می بیند.

ممکن هم هست مراد از غی، خودش باشد نه جزایش، به این صورت که غی را غایت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۵ و منتهای سیر در مسیر فرض کرده باشد، و مسیر عبارت باشد از ضایع کردن نماز و پیروی شهوات، و نقطه انتهایش عبارت باشد از غی، آنگاه فرموده باشد حال که این طبقه ناخلف راهی پیش گرفته اند که نهایتش غی است، به زودی به همان نهایت نیز می رسند، حال یا به اینکه در قیامت که عالم کشف حقایق است پی به گمراهی خود می برند، یا به اینکه همان گمراهی رفته رفته در دلهاشان رسوخ می کند تا آنجا که از اولیای شیطان شوند، همچنانکه فرمود: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین)) و به هر حال عبارت مذکور استعاره از کنایه لطیفی است. *إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ شَيْئًا* این آیه استثنایی از آیه سابق است، و می فرماید: کسانی که از این راه شیطانی برگردند و ایمان آورده عمل صالح کنند داخل بهشت گشته و به هیچ وجه ظلم نمی شوند بلکه به همان طبقه گذشته که مورد انعام خدا بودند ملحق می گردند البته با آنان، نه اینکه از آنان باشند همچنانکه در آیه ((و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقاً)) نیز فرمود: کسانی که خدا و رسول را اطاعت می کنند با کسانی (نه از کسانی) خواهند بود که خدا به ایشان انعام فرموده، که عبارتند از انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین، که نیکو رفقای هستند.

((فاولئک یدخلون الجنة)) - این جمله از باب به کار بردن مسبب در جای سبب است، و اصل آن ((اولئک یوفون اجرهم)) است، یعنی ایشان به تمام و کمال اجر خود را می یابند، به دلیل اینکه بعد از آن فرموده: ((ولا یظلمون شیئاً)) چون ظلم نشدن در کوچکترین عمل از لوازم یافتن اجر تمام و کمال است، نه از لوازم داخل بهشت شدن.

*جَنَّتْ عِدْنِ الثَّوَالِغِ وَوَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا* کلمه ((عدن)) به معنای اقامت است، و اگر بهشت را عدن نامیده اند اشاره به این است که انسان بهشتی در بهشت، جاودان و ابدی است، و کلمه ((وعدده به غیب)) و عده به چیزی است که موعود فعلاً آن را نمی بیند، و ((ماتی)) بودن ((وعدده)) به این است که تخلف نکنند، در مجمع البیان گفته: کلمه ((ماتی)) اسم مفعول است ولی معنای فاعل دارد، چون درست است که تو، به آن وعده می رسی، ولی آن هم به تو می رسد، هم چنانکه هر چیز که به آدمی برسد آدمی هم به آن می رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۶

هم گفته می شود پنجاه سال بر من آمد، و هم من به پنجاه رسیدم، بعضی دیگر گفته اند: موعود آدمی نیست، بلکه بهشت است و مؤمنین به بهشت می رسند، نه این که بهشت به مؤمنین برسد.

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا اشاره به معنای اینکه بهشتیان از یکدیگر ((سلام)) می شنوند همانطور که در این آیه بیان فرموده یکی از خصوصی ترین صفات بهشت آن است که در آن لغوی شنیده نمی شود، و خدای تعالی به این نعمت در چند جا منت نهاده که به زودی تفصیلش را در جای مناسبی ان شاء الله بیان می کنیم .

و اگر سلام را از آن استثناء کرده استثنای منفصل است ، و کلمه ((سلام)) (قریب المعنای با امن است - که در سابق فرق میان آن دو گذشت - و خلاصه اش این بود که وقتی به کسی می گویی تو از من در امانی معنایش این است که از من حرکت و سخنی که ناراحت کند نخواهی دید، ولی وقتی به کسی می گویی سلام من بر تو باد، معنایش این است که نه تنها چیزی که ناراحت کند نمی بینی ، بلکه هر چه می بینی چیزی خواهد بود که ناراحت نمی کند، و اهل بهشت این سلام را از ملائکه و از رفقای بهشتی خود می شنوند، همچنان که خدای تعالی از ملائکه حکایت کرده که می گویند ((سلام علیکم طبتم)) (و به رفقای بهشتی نسبت داده فرموده ((فسلام لک من اصحاب الیمین))

((و لهم رزقهم فیها بکره و عشیاء)) - ظاهر کلام این است که آمدن رزق در صبح و شام کنایه باشد از آمدن آن پشت سر هم و بدون انقطاع .

تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا نکته ای در مورد تعبیر از بهشت به میراثی که به متقین می رسد کلمه ((ارث)) و ((وراثت)) (به معنای این است که مال و یا شبه مالی از شخصی به دیگری برسد، بعد از آنکه شخص اول آن را با مردن خود و یا با جلای وطن و امثال آن ترک گفته باشد.

و در اینجا بهشت را از این جهت ارث نامیده که بهشت در معرض آن بود که به تمامی افراد اعطاء شود، چون خدا آن را به شرط ایمان و عمل صالح به همه وعده داده بود، پس اگر به متقین اختصاص یافت و دیگران به خاطر اضاعه نماز و پیروی شهوات محروم شدند، در حقیقت از اینان به آنان ارث رسیده ، نظیر این عنایت در آیه ((ان الارض یرثها عباد الصالحون)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۷

به کار رفته ، و در آیه ((و قالوا الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض تنبوء من الجنة حیث نشاء فنعم اجر العاملين)) (میان ارث دادن و اجر جمع شده است .

بحث روایتی (چند روایت در مورد اینکه مراد از ((ممن هدینا و اجتیننا)) ائمه علیهم السلام هستند و...)) در مجمع البیان در ذیل آیه ((و ممن هدینا و اجتیننا...)) (از علی بن الحسین (علیهما السلام)) روایت آورده که فرمود: مقصود از آنان ما ایم .

مؤلف : مناقب ابن شهر آشوب از آن جناب نظیر روایت گذشته را آورده ، و با تفسیری که ما برای این آیه کردیم معنای روایت روشن گردید، چون مراد از آن اهل هدایت و اجتناب از غیر انبیاء است هر چند که انبیاء (علیهم السلام) هم اهل هدایت و اجتناب هستند، و لیکن اینطور نیست که غیر انبیاء کسی اهل اجتناب و هدایت نباشد، به دلیل اینکه قرآن کریم صریحا مریم را اهل اجتناب دانسته ، با اینکه آن جناب پیغمبر نبوده .

در تفسیر روح المعانی گفته است : بعضی از امامیه از علی بن الحسین (رضی الله عنهما) روایت کرده اند که فرموده : منظور از این آیه ما ایم ، ولی این سخن خلاف ظاهر آیه است ، علاوه بر این حال روایات امامیه هم بر کسی از ارباب تمیز پوشیده نیست . این بود کلام روح المعانی ، و خطاء این گفتار از آنچه گذشت معلوم است ، و علت اشتباه وی این است که جمله ((و ممن هدینا و اجتیننا)) (را عطف بر جمله ((من ذریه آدم)) کرده و جمله ((من النبیین)) (را بیان برای جمله ((اولئک الذین...)) گرفته است ، در نتیجه ((اولئک الذین انعم الله علیهم)) (را منحصر به نبیین کرده ، آنگاه ناچار شده بگوید که آیه شریفه غیر انبیاء را شامل نمی شود، با اینکه خود او می داند که خدای تعالی در زمره همان منعم علیهم مریم را نام برده ، با اینکه آن جناب پیغمبر نبوده .



و در الدر المنثور است که احمد، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۸

ابن مردویه و بیهقی (در کتاب شعب الایمان)، از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می خواند ((فخلف من بعدهم خلف،)) و می فرمود: بعد از شصت سال این خلف خواهد آمد که ((اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا))، آنگاه خلفی پدید می آید که قرآن می خوانند، اما این قرآن از گلویشان تجاوز نمی کند، و سه طائفه قرآن می خوانند، مؤمن و منافق و فاجر.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((اضاعوا الصلوه)) گفته بعضی ها گفته اند که مقصود کسانی است که نماز را از وقت خود تاخیر بیندازند نه اینکه ترک کنند و این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

مؤلف: در کافی نیز نظیر این معنا را از داوود بن فرقد، از آن جناب روایت کرده، و نیز از طرق عامه از ابن مسعود و عده ای از طبقه بعد از صحابه روایت شده.

و از کتاب جوامع الجامع، و نیز در روح المعانی، در ذیل جمله ((و اتبعوا الشهوات)) (از علی (علیه السلام)) روایت آورده اند که فرمود: پیرو شهوات کسی است که ساختمان های عریض و طویل بسازد، و مرکب مورد تماشای مردم سوار شود، و لباس انگشت نما بپوشد.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق نهشل از ضحاک از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: غی، دره ای است که در جهنم قرار دارد.

مؤلف: در روایاتی دیگر آمده که غی و اثم دو نهر است در جهنم، و این روایات بر فرض هم که صحیح باشد آنطور که بعضی پنداشته اند تفسیر دیگری برای این دو کلمه نیست، بلکه بیان مال امر غی است که خلاصه جزای آن در قیامت به چه صورتی خواهد بود، نظیر این روایت، روایتی است که در معنای کلمه ((ویل)) آمده که چاهی در جهنم است، و نیز در تفسیر طوبی آمده که درختی در بهشت است، و همچنین روایاتی دیگر که صورت و مجسم آخرتی کیفر را بیان می کنند. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۰۹

آیات ۶۴ - ۶۵ سوره مریم

وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (۶۴) رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (۶۵)

ترجمه آیات

(ما فرشتگان) جز به فرمان پروردگارت نازل نشویم که هر چه جلو رویمان و هر چه پشت سرمان هست از او است، و پروردگارت فراموش کار نیست (۶۴) همان پروردگار آسمانها و زمین با هر چه میان آنها است، او را عبادت کن و در کار عبادتش شکبیا باش، آیا همتائی برای او می شناسی؟ (۶۵)

بیان آیاتوجه اتصال دو آیه: ((و ما ننزل ربک)) (با آیاتقبل

این دو آیه نسبت به آیات قبل و بعد از آن به منزله جمله معترضه اند، و سیاق این دو شهادت می دهد که کلام در آن، کلام فرشته وحی است، و اما به وحی قرآنی و از ناحیه خدای سبحان، چون نظم آن بدون شک نظمی است قرآنی، و این نظریه ای است که روایت وارده به طرق مختلفه از اهل سنت، و به نقل مجمع از ابن عباس آن را تائید می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

و آن روایت این است که وقتی جبرئیل در نزول خود تاخیر کرد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از او پرسید چرا دیر

کردی؟ جبرئیل به وحی الهی گفت ((و ما ننزل الا بامر ربك ... هل تعلم له سميا))

جمعی از مفسرین چون این نکته به نظرشان نرسیده بود در بیان اتصال این دو آیه به آیات ما قبلش تلاش کرده اند، بعضی گفته اند: تقدیر آن ((و قال جبریل و ما ننزل ...)) (بوده، بعضی دیگر گفته اند: این دو آیه متصل به کلام سابق جبرئیل بوده، که به مریم گفت ((انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زکيا...)) (قومی دیگر گفته اند: جمله ((و ما ننزل الا بامر ربك ...)) جزء کلام متقین است، که هنگام ورود به بهشت می گویند، و تقدیر آن چنین است ((و قال المتقون و ما ننزل الجنة الا بامر ربك ...))، و بعضی دیگر حرفهائی زده اند، که سخافت و بی پایگی از سر و روی همه آنها می بارد، نه سیاق، آن را می پذیرد و نه نظم بلیغ قرآن، و دیگر حاجتی نیست به اینکه وجوه فساد آنها را بیان کنیم، و به زودی در ذیل بحث از آیه دوم وجه دیگری برای اتصال مذکور خواهد آمد.

وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ... کلمه ((تنزل)) (به معنای نزول به کندی و مهلت است، چون از باب تفاعل است که مطاوعه و قبول ((نزل)) (را افاده می کند، مثلا وقتی گفته می شود ((نزله فتنزل)) (معنایش این است که فلانی او را نازل کرد و او قبول نمود، و سیاق نفی و استثناء، انحصار را می فهماند و می رساند که ملائکه نازل نمی شوند مگر به امری از خدا، همچنانکه در جای دیگر فرمود ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون))

بیان اینکه سخن ملائکه: ((له ما بین خلفنا و ما بین ذلک)) (مالکیت حقیقه و مطلقه خدا را افاده می کند

کلمه ((امام)) و ((قدم)) و کلمه ((بین یدیه)) (به معنای جلو و پیش رو است، و یک معنا را می رساند، با این تفاوت که ((بین یدیه)) (را در پیش روی نزدیک استعمال می کنند، آن پیش رویی که طرف مسلط و مشرف بر آن باشد، ولی ((امام)) (در مطلق جلو و پیش رو استعمال می شود، پس ظاهر جمله اول یعنی ((له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)) (این است که آنچه زیر نظر ما و مشرف بر ما است، از آن خدا است، و ظاهر جمله دوم، یعنی ((و ما خلفنا)) (به قرینه مقابله، آن چیزهایی است که از نظر ایشان غائب و مستور است.

و بنابراین اگر مراد از جمله ((ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)) (مکان بوده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۱ شامل قسمتی از مکان پیش روی ملائکه و مکانی که در آنها و تمامی مکان پشت سر ایشان می شود، ولی شامل تمام مکان پیش روی آنان نمی شود، و همچنین اگر مراد از آن، زمان بوده باشد، شامل همه گذشته و حال، و قسمتی از آینده، یعنی آینده نزدیک می گردد، و حال آن که سیاق جمله ((له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)) (به صراحت احاطه را می رساند، و با بعضی زمانها و یا مکانها دون بعضی نمی سازد.

بنابراین وجه صحیح این است که ما کلمه ((ما بین ایدینا)) (را بر اعمال ملائکه و آثار متفرع بر وجود ایشان حمل کنیم و بگوییم: به منظور این است که خدا آنچه عمل و اثر از ما سر می زند مالک است، و مراد از ((ما خلفنا)) (را اسباب وجود ملائکه بگیریم و بگوییم: مراد از آن این است که خدا مالک تمامی آن اسباب و مقدماتی است که قبل از هستی ما ردیف کرد و آن اسباب سبب پیدایش ما شد، و جمله ((ما بین ذلک)) (را حمل کنیم بر وجود خودم لائکه که اگر آیه را چنین معنا کنیم آن وقت آیه شریفه متضمن بدیع ترین تعبیرها، و لطیف ترین بیانات می شود، که با این معنا احاطه الهی هم محفوظ می ماند، چون برگشت معنای آیه به این می شود که خدا مالک وجود ما و مالک متعلقات قبلی و بعدی وجود ما است.

اشاره به وجوه مختلف دیگر در معنای ((له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک))

این بود آن معنایی که می خواستیم برای این جمله بکنیم، ولی مفسرین در معنای آن اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند، مراد از ((ما بین ایدینا)) (زمان آینده و پیش روی ما است، و مراد از ((ما خلفنا)) (زمان گذشته و مراد از ((ما بین ذلک)) (زمان حال ما است

بعضی دیگر گفته اند: ما بین ایدینا (( یعنی زمان قبل از ایجاد، و (( ما خلفنا)) یعنی بعد از مرگ تا برقرار شدن آخرت و (( ما بین ذلک)) یعنی مدت زندگی .

بعضی دیگر گفته اند: (( ما بین ایدینا)) یعنی دنیا تا نفخه اول صور، و (( ما خلفنا)) یعنی بعد از نفخه دوم، و (( ما بین ذلک)) یعنی بین این دو نفخه که مدت چهل سال است .

بعضی دیگر گفته اند (( ما بین ایدینا)) یعنی آخرت و (( ما خلفنا)) یعنی دنیا، عده ای دیگر گفته اند: (( ما بین ایدینا)) یعنی قبل از خلق، (( ما خلفنا)) یعنی بعد از فناء، (( ما بین ذلک)) یعنی بین دنیا و آخرت، بعضی دیگر گفته اند: (( ما بین ایدینا)) یعنی آنچه از امر دنیا مانده و (( ما خلفنا)) یعنی آنچه گذشته و (( ما بین ذلک)) یعنی آنچه الان در آن هستند.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه ابتدای خلقت و انتهای اجل و مدت حیات ما است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۲ بعضی دیگر گفته اند: (( ما بین ایدینا)) یعنی آسمان و (( ما خلفنا)) یعنی زمین و (( ما بین ذلک)) یعنی بین آسمان و زمین است . بعضی دیگر عکس این را گفته اند: بعضی دیگر گفته اند: (( ما بین ایدینا)) یعنی آنجایی که بدان منتقل می شوند، (( ما خلفنا)) یعنی آنجایی که از آن منتقل می گردند (( ما بین ذلک)) یعنی آن مکانی که در آن هستند.

این اقوال سه گانه اخیر مشترکند در اینکه کلمه (( ما)) موصول مکانی است، همچنانکه آن هفت قول قبلی مشترکند در اینکه ما موصول زمانی است، البته در اینجا قول دیگری هست که کلمه مذکور را اعم از زمانی و مکانی گرفته پس مجموع اقوال در معنای این سه کلمه یازده قول شد، که متأسفانه هیچیک از آنها دلیلی ندارند، علاوه بر این اشکالی هم دارند، و آن این است که ملائکه را با انسان قیاس کرده اند، و حق مطلب همان است که ما گفتیم .

پس جمله (( له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)) افاده می کند که ملک خدای تعالی که ملک حقیقی است و غیر او کسی در آن تصرفی ندارد و نیز غیر او در آن اراده ای - ندارد مگر به اذن و مشیت او، او، بر ملائکه احاطه دارد، و چون ملائکه معصیت ندارند پس هیچ عملی انجام نمی دهند مگر به امر او، و بعد از اذن و اراده او نمی کنند مگر آنچه را که خدا اراده کند، پس هیچ ملکی نازل نمی شود مگر به امر او.

و با این بیان روشن گردید که جمله (( له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)) در مقام تعلیل جمله (( او ما تنتزل الا بامر ربک)) و در جمله آخر آیه که می فرماید (( او ما کان ربک نسیا)) کلمه (( نسی)) (بر وزن فاعول، از نسیان است، و تتمه تعلیل مزبور است، و معنایش این است که خدای تعالی چیزی از ملک خود را فراموش نمی کند تا در نتیجه امر تدبیر ملکش مختل بماند، پس در جایی که نزول ملک واجب است، امر به نزول را ترک نمی کند، و در جایی که واجب نیست به آن امر نمی کند و هکذا، و گویا همین وجه باعث شد که در آیه به جای اثبات علم و یا یادآوری، نسیان را از خدای تعالی نفی کند.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که پروردگار تو انبیای خود را رها نمی کند، و عدم نزول ملائکه برای عدم امر به آن است، نه اینکه خدا تو را رها کرده و به خود واگذار نموده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۳

ولی این حرف صحیح نیست، زیرا هر چند که به وجهی موافق با شاءن نزول آن که گذشت می باشد، و لیکن در این صورت تعلیل در جمله (( له ما بین ایدینا و ما خلفنا)) ناتمام می ماند، و جمله (( رب السموات و الارض و ما بینهما)) از فقرات قبلیش بریده می شود، که توضیح آن به زودی خواهد آمد.

رَّبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا معانی و نکات مستفاد از آیه : (( رب السموات و الارض ...)) که در ادامه سخن ملائکه آمده است

صدر این آیه یعنی جمله (( رب السموات و الارض و ما بینهما)) جمله (( له ما بین ایدینا و ما خلفنا...)) را که در آیه قبلی بود تعلیل می کند، و می فرماید: چطور خدا ما بین ایدی و ما خلف و ما بین ذلک ما را مالک نباشد؟ و چگونه ممکن است فراموش کار

باشد؟ با اینکه او رب آسمانها و زمین و ما بین آن دو است، و معلوم است که رب هر چیزی مالک و مدبر آن است، پس ملک او و فراموش نکردنش مقتضای ربوبیت او است.

جمله ((فاعبده و اصطر لعبادته)) (تفریح بر صدر آیه است، و معنایش این است که وقتی ما نازل نشویم جز به امر پروردگار تو، و اینک همین کلام مجید را که متضمن دعوت به عبادت او است برایت نازل کرده ایم، پس کلام مزبور، کلام او و دعوت، دعوت او است، پس او را به یگانگی پرست و در برابر عبادتش خویشتن داری کن که در این میان کس دیگری نیست که غیر پروردگار تو پروردگار باشد، تا تو در برابر عبادت پروردگارت پایداری نکنی، و به عبادت غیر او پردازی، و عبادت او کافی از عبادت پروردگارت باشد، و یا او را با پروردگارت شریک در عبادت خود کنی.

بعضی شاید گفته باشند جمله مورد بحث تفریح بر جمله ((رب السموات و الارض))، و یا بر جمله ((و ما کان ربک نسیا))، یعنی پروردگارت تو را فراموش نمی کند پس او را عبادت کن، باشد، ولی این دو احتمال ضعیف است. پس، از این تقریر چند مطلب روشن گردید.

اول اینکه: جمله ((هل تعلم له سمیا)) (تمه بیانی است که جمله ((فاعبده و اصطر لعبادته)) در صدد بیان، و در حقیقت در مقام تعلیل آن است.

مراد از کلمه ((سمی)) (و اشاره به نادرستی گفتار دیگران در معنای آن

دوم اینکه: مراد از کلمه ((سمی)) (همنام است، و مراد از نام هم کلمه ((رب)) است، زیرا مقتضای بیان آیه این است که: ربوبیت خدای تعالی نسبت به هر چیزی مطلق باشد، و دیگر چیزی نماند که مشمول و در تحت ربوبیت او نباشد، و همین خدای تعالی است که می فرماید: آیا کسی را سراغ داری که متصف به ربوبیت باشد تا نام ((رب)) شایسته او بوده و در نتیجه تو از پروردگارت روی گردانیده متوجه او شوی و او را پرستی؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۴

با این بیان روشن می گردد که آنچه درباره معنای ((سمی)) (گفته اند هیچیک صحیح نیست، مثلاً یکی گفته: مراد از ((سمی)) مجازاً همان شبیه و مانند است. بعضی دیگر گفته اند: به معنای فرزند است. بعضی دیگر گفته اند: همان معنای حقیقی کلمه است، چیزی که هست مراد از اسمی که کسی در آن شریک نباشد اسم ((رب السموات و الارض)) است نه اسامی دیگر خدای تعالی. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، اسم جلاله است.

بعضی گفته اند: اسم اله است. بعضی گفته اند اسم رحمان است. و بعضی گفته اند: اسم اله خالق رازق محیی ممیت قادر بر ثواب و عقاب است.

سوم اینکه: نکته اضافه شدن کلمه ((رب)) (بر کلمه ((کاف)) خطاب و تکرارش در آیه اول که فرمود ((بامر ربک))، ((و ما کان ربک)) (و حال آنکه ممکن بود بفرماید ((ربنا)) این است که برای ذیل کلام زمینه چینی کند، چون در آن ذیل یگانگی رب اثبات می شود، پس در اینکه فرمود: ((ربک)) (اشاره است به اینکه پروردگار ما که به امر او نازل می شویم همان پروردگار تو است، پس دعوت هم دعوت او است، بنابراین در برابرش پایداری کن. ممکن هم هست همین نکته در افتتاح سوره نیز مورد نظر بوده، که فرمود ((ذکر رحمہ ربک...)) (چون این آیات همانطور که قبلاً هم گفتیم دارای یک سیاق، و در مقام بیان یک غرض است.

جمله ((فاعبده و اصطر لعبادته)) (در مقام اثبات توحید در عبادت است

چهارم اینکه: جمله ((فاعبده و اصطر لعبادته)) (در مقام اثبات توحید در عبادت است، نه اینکه بخواهد امر به عبادت کند و یا امر به پایداری در آن بفرماید، مگر آنکه بگویی امر به عبادت و یا امر به پایداری در آن نیز به ملازمه، از توحید در عبادت استفاده می شود (دقت بفرمائید)

و ممکن است از تفریح مذکور استفاده شود که تاء کید بیان سیاق سابق بر این دو آیه نیز هست، و با این احتمال وجه اتصال این دو

آیه با آیات سابق بر آن نیز روشن می گردد و دیگر ما ناچار نیستیم آن را جمله معترضه به تمام معنا بدانیم .

گویا فرشته وحی ، وقتی به رسول خدا نازل شد، و این سوره را آورد، و شصت و سه آیه آن را که مشتمل بر دعوت کامل به دین حنیف است نازل کرد، بعد از آن رسول خدا را خطاب کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۵

به اینکه او خودش نازل نشده ، و آنچه نازل کرد، نازل نکرد مگر به امر خدا و رسالت پروردگار او، پس کلام ، کلام او و دعوت ، دعوت او است ، و او پروردگار پیغمبر و پروردگار هر چیزی است ، پس باید تنها او را پرستی ، چون پروردگاری دیگر نیست ، که از وی به سوی او برگردی ، پس دو آیه مورد بحث در حقیقت نخست به ملک وحی ، وحی شده ، تا او آنها را به رسول خدا القاء کند، تا رسول خدا را پایداری دهد، و آیات سابق را هم تاء کید کند.

این جریان نظیر این است که پادشاهی نامه یا پیغامی به کسی از کارکنان خود دهد تا آن را به برخی از فرمانروایانش برساند، و آن پیام آور، وقتی نامه یا پیغام را رسانید، به آن شخص بگوید من آنچه به تو ابلاغ کردم از جانب خودم نبوده بلکه به امر پادشاه و اشاره او بوده ، نامه ، نامه او و رسالت ، رسالت او بود، و او که اختیار دار تو و اختیار دار همه افراد مملکت است آن را به من داد تا به تو برسانم ، پس هر چه رساندم گوش بده و اطاعت کن و در آن پایداری به خرج ده ، چون می دانی که تو غیر از این پادشاه ، پادشاه دیگری نداری تا از فرمان این اعراض نموده به سوی او متوجه شوی .

در این مثال کلام این فرستاده در حقیقت تاء کید همان کلام و پیام شاه است و اگر فرض کنیم که در همین مثال شاه به این رسول دستور داده بود که بعد از دادن نامه و پیام این کلمات را هم بگو، کلام این رسول کلام شاه هم خواهد بود، چون از قبل او و به امر او گفته شد.

بعد از این بیان دیگر به خوبی روشن شد که این بیان از هر وجه دیگری با دو آیه مورد بحث منطبق تر است و روشن تر از روایات وارده در سبب نزول (با آن همه اختلاف و وهن که در آنها هست ) منطبق می شود. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۶

آیات ۶۶ - ۷۲ سوره مریم

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَاتَ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (۶۶) أَوْ لَا- يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكْ شَيْئًا (۶۷) فَو رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيْطِينَ ثُمَّ لَنَحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا (۶۸) ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِيبًا (۶۹) ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا (۷۰) وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (۷۱) ثُمَّ لَنُنَجِّيَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَدْرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا (۷۲)

ترجمه آیات

انسان می گوید: آیا پس از مردن در آینده زنده (از قبر) بیرون خواهیم آمد؟ (۶۶) مگر همین انسان به یاد ندارد که ما از اول او را آفریدیم در حالی که چیزی نبود (۶۷) به پروردگارت قسم ایشان را با شیطانها محشور کنیم و همه را به زانو در آورده پیرامون جهنم حاضر سازیم (۶۸) آنگاه از هر گروه هر کدامشان که به سرکشی خدای رحمان جری تر بوده جدا کنیم (۶۹) آنگاه کسانی را که به وارد شدن جهنم سزاوارترند بهتر بشناسیم (۷۰) هیچ کس از شما نیست مگر وارد جهنم می شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است (۷۱) آنگاه کسانی را که تقوی پیشه کرده اند از آن رهایی می بخشیم و ستمگران را به زانو در آورده در آن واگذاریم (۷۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۷

بیان آیات

از اینجا به بعد، دو باره بر سر مطلب قبل از دو آیه ای که گفتیم به منزله جمله معترضه است بر می گردد و در حقیقت از اینجا دنباله جمله ((فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا)) تعقیب می شود، و بعضی از سخنانی که از باب غی و ضلالت زدند برای نمونه ذکر می شود و از همه آن سخنان تنها سه تا نقل شده یکی سخنی که درباره معاد زدند، و یکی





گم می شوید و نه نابود می گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۱۹

حضور دسته های متراکم و انبوه مردم در صحنه قیامت

فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا كَلِمَةً ((جثی)) جمع جاثی است، و وزنش در اصل فعول بوده و جاثی کسی را گویند که بر دو زانو نشسته باشد، و به ابن عباس نسبت داده اند که گفته: جثی جمع جثوه است، که به معنای سنگ و خاک انباشته است، و مقصود از آن در این آیه این است که مردم روز قیامت انبوه انبوه و دسته دسته حاضر می شوند، دسته های متراکم، که از کول هم بالا می روند، و این معنا با سیاق آیه متناسب تر است.

ضمیر جمع در ((لنحشرنهم)) و در ((لنحضرنهم)) به کفار بر می گردد، و آیه شریفه تا سه آیه متعرض حال کفار، و منکرین معاد در قیامت است، و این روشن است. ولی بعضی گفته اند: هر دو ضمیر به عموم مردم از مؤمن و کافر بر می گردد، و همین حرف را در ضمیر ((کم)) در ((و ان منکم الا واردها)) زده اند. لیکن این حرف صحیح نیست زیرا لحن این سه آیه لحن عذاب و خشم است، و با عمومیت نمی سازد.

مراد از اینکه فرمود ((لنحشرنهم و الشیاطین)) این است که در بیرون قبرها ایشان را با اولیاءشان، که شیطانهایند جمع می کنیم، چون به خاطر ایمان نداشتن از غاویان شدند، ((فسوف یلقون غیا - به زودی غی را که از خود ایشان است ملاقات می کنند)) و در جایی دیگر بیان کرده که شیطانها اولیای غاویانند، و فرموده: ((انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون)) و نیز فرموده: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین))

و یا ممکن است مراد قرین های ایشان باشد، یعنی ایشان را با قرین هایشان محشور می کنیم، همچنانکه فرمود: ((و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین، حتی اذا جاءنا قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فبئس القرین و لن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم، انکم فی العذاب مشترکون))

و معنای آیات این است که به پروردگارت سوگند، که همه را روز قیامت با اولیاء و قرینهای شیطانیشان جمع می کنیم، آنگاه پیرامون جهنم برای چشیدن عذاب جمعشان می کنیم، در حالی که همه از در ذلت به زانو در آمده باشند، یا در حالی که همه دسته دسته، انبوه گشته باشند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۰

و در اینکه فرمود ((فوربک)) (التفاتی از تکلم با غیر به غیبت به کار رفته (یعنی قبلا- به صیغه متکلم مع الغیر بود ولی در اینجا) خدای تعالی غایب فرض شد و شاید نکته آن همان باشد که در سابق در ذیل کلمه ((بامر ربک)) گذرانیدیم، و نظیرش نیز در جمله آینده که می فرماید ((کان علی ربک حتما)) به کار رفته.

از بین متمرذین ائمه ضلالت که به آتش سزاوارترند بیرون کشیده می شوند

ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَیْعَةٍ أَيْهَمُّ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِثًّا كَلِمَةً ((شیعہ)) کلمه ((شیعہ)) به معنای جماعتی است که یکدیگر را بر امری یاری دهند، و یا همه پیرو یک عقیده باشند، و کلمه ((عتی)) که در اصل ((عتوی))، بر وزن فعول بوده به معنای تمرد و عصیان است، و ظاهرا جمله ((ایهم اشد)) جمله ای استفهامی است، که در جای مفعول ((لننزعن)) قرار گرفته، تا دلالت کند بر اینکه تمام عنایت در تعیین و تمیز است، نظیر آیه ((اولئک الذین یدعون یتتغون الی ربهم الوسیله ایهم اقرب))

و معنای آن این است که به زودی از هر جماعتی که متشکل شدند، متمرذترین آنها نسبت به خدای رحمان را بیرون می آوریم، یعنی روسا و امامان ضلالت را بیرون می آوریم. بعضی گفته اند: معنایش این است ما بعد از بیرون آوردن متمرذترین ایشان، باز به متمرذترین بقیه و باز به متمرذین بقیه می پردازیم، و در نتیجه همه را بیرون می کنیم.

و در کلمه ((علی الرحمن)) التفاتی به کار رفته، و شاید نکته آن اشاره به این باشد که تمرد آنان بسیار بزرگ است، چون تمرد کسی است که رحمتش همه چیز را فرا گرفته، و ایشان از او جز رحمت چیزی ندیدند، چنین خدایی را تمرد کردند.

ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلَاتًا كَلِمَةً ((صلی)) ((در اصل)) ((صلوی)) (بر وزن فعول (مصدر) بوده، وقتی گفته می شود: ((صلی النار یصلاها صلیا و صلیا)) که شخص مورد نظر حرارت آتش را تحمل کرده باشد، پس معنای آیه این است که سوگند می خورم، که ما داناتریم به اینکه چه کسی سزاوارتر به مقاسات حرارت آتش است، یعنی زمام کم و زیادی حرارت آتش در درکات عذاب، و مراتب استحقاق ایشان به دست ما است، و بر ما مشتبه نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۱

وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا - وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا تَفْصِيلِي در مورد مدلول آیه: ((و ان منکم الا واردها...)) و بیان اینکه ((ورود)) در آیه به معنای حضور و اشراف عموم مردم بر آتش است

خطاب ((کم)) (به عموم مردم است، چه کافر و چه مسلمان، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: ((ثم نجی الذین اتقوا)) و ضمیر در کلمه ((واردها)) به آتش بر می گردد، و چه بسا بعضی گفته باشند که: خطاب به خصوص کفار نامبرده در آیات سه گانه گذشته است، و در کلام التفاتی از غیبت به حضور به کار رفته. و لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا با سیاق آیه بعدی نمی سازد.

کلمه ((ورود)) (بر خلاف ((صدور)) است، به طوری که از کتب لغت بر می آید به معنای دنبال آب رفتن است، راغب در مفردات گفته: ورود در اصل به قصد آب رفتن است، ولی بعدا در غیر آب هم استعمال شده، مثلا می گویند: ((وردت الماء ارده ورود)) وارد آب شدم وارد شدنی، که من وارد و آب مورود است، و نیز می گویند: ((وردت الابل الماء)) (شتر را به آب وارد کردم، و لذا خدای تعالی می فرماید: ((و لما ورد ماء مدین - و چون وارد آب مدین شد)) و کلمه ((ورد)) آبی است که آماده برای ورود باشد، و کلمه ((ورد)) معنایش خلاف ((صدر)) است، و نیز به معنای روزی است که شب وارد می شود، این کلمه برای رساندن شدت عذاب در آتش هم استعمال شده، از آن جمله خدای تعالی فرموده: ((فاوردهم النار - ایشان را به آتش وارد کرد)) و نیز فرموده: ((وبئس الورد المورود - و چه بد مقصدی است برای قاصدان)) و نیز فرموده: ((الی جهنم وردا))، ((انتم لها واردون و ماوردوها)) و ((وارد)) به کسی می گویند که پیشاپیش کاروان می رود، تا برای آنان آب پیدا کند همچنانکه فرمود: ((فارسلوا واردهم - ماء مور آب خود را فرستادند)) این بود آن مقدار از کلام راغب که مورد حاجت بود.

و به همین کلام استناد جسته اند مفسرینی که گفته اند: مردم نزد آتش و در لبه آن حاضر می شوند، ولی داخل آن نمی شوند و به این آیه استدلال کرده اند که خدای تعالی درباره موسی وقتی که به کنار چاه مدین آمد و در آنجا مردمی را بر سر چاه دید، فرموده: ((و لما ورد ماء مدین وجد علیه امه من الناس یسقون)) (و معلوم است که موسی داخل آب نشد، پس در آیه مورد بحث هم معنا این نیست که مردم همگی داخل آتش می شوند، و نیز به این آیه استدلال کرده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۲

که سیاره و کاروان کنعان آب آور خود را به سراغ آب فرستادند: ((فارسلوا واردهم فادلی دلوه)) و نیز به این آیه استدلال کرده اند که می فرماید: ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها))

لیکن صرف اینکه در آیه ((فلما ورد ماء مدین)) و آیه ((فارسلوا واردهم)) به معنای حضور استعمال شده دلیل نمی شود که به معنای داخل شدن واقعی استعمال نمی شود چون در آن دو آیه قرینه اشراف هست، و در آیاتی دیگر ادعا شده که به معنای داخل شدن است، و اما آیه ((اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها)) از کجا معنایش دور نگه داشتن بعد از داخل شدن نباشد؟ همچنانکه همین معنا یعنی دور کردن بعد از دخول را از آیه ((ثم نجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها)) استظهار شده، و نیز گفته اند: خداوند به احترام آنان میان آنان و شنیدن صدای آتش حاجبی قرار می دهد، همچنانکه میان ابراهیم و حرارت آتش چنان

حاجبی قرار داد، و به آتش فرمود: ((کونی بردا و سلاما علی ابراهیم))

اشاره به گفتار مفسرینی که ورود در آیه را بمعنیدخول گرفته اند

بعضی دیگر (و شاید بیشتر مفسرین) گفته اند که: آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه همه مردم داخل جهنم می شوند، و به مثل آیه ((انکم و ماتعدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون لو کان هولاء آلهه ما وردوها)) و آیه: ((يقدم قومہ يوم القيمة فاوردہم النار)) استدلال کرده اند، چون در آیه اولی که راجع به بت پرستان، و در آیه دومی که راجع به فرعون است، فرموده: وارد جهنم می شوند، پس معلوم می شود ورود آنها به معنای دخول است.

البته آیه بعد از آیه مورد بحث نیز دلالت بر این معنا دارد که می فرماید: ((ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا)) چون معنایش این است که ما ایشان را در حالی که در آن به زانو در آمده اند رها می کنیم، و معلوم است که وقتی کسی را در جایی رها می کنند که داخل آن شده باشد، آنگاه بعد از دخول رهایش کنند تا به حال خود باقی بماند، عده ای از روایات وارده در تفسیر آیه نیز بر این معنا دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۳

آن وقت همین مفسرین اختلاف کرده اند در اینکه بعد از عمومیت آیه نسبت به کافر و مؤمن، همه مؤمنین را شامل می شود یا آنکه متقین از آن استثناء شده اند؟ بعضی گفته اند: عام است. و بعضی گفته اند متقین را شامل نمی شود و ادعا کرده اند که: کلمه ((منکم)) به معنای ((منهم)) است، همچنانکه در آیه ((و سقاہم ربہم شرابا طہورا ان هذا کان لکم جزاء)) کلمه ((لکم)) به جای ((لہم)) به کار رفته هر چند که با جمله ((ثم ننجی الذین اتقوا...)) نمی سازد.

رد گفتار مفسرین فوق الذکر

این بود گفتگوی مفسرینی که قائل شدند به اینکه ورود به معنای دخول است، و لیکن ما قبول نداریم که کلمه مذکور در آیه ((لو کان هولاء آلهه ما وردوها)) که به آن استدلال کرده اند به معنای دخول باشد، بلکه مناسب تر آن است که به معنای حضور باشد، چون معنا چنین می شود: اگر خدایانی غیر از خدا وجود داشت این مشرکین نزدیک آتش هم نمی آمدند تا چه رسد به اینکه داخل آن شوند، و همچنین آیه دیگر که به آن استدلال کرده اند یعنی آیه ((فاوردہم النار))، چون شاء فرعون که خود یکی از ائمه ضلالت است، این است که مردم خود را به سوی آتش هدایت کند نه اینکه داخل آتششان کند، داخل کردن دیگر کار او نیست.

و اما اینکه گفتند: آیه ((ثم ننجی الذین اتقوا...)) نیز دلیل بر این معنا است، در جواب می گوئیم: کلمه ((ورود)) در این آیه نیز به معنای دخول نیست، و ما معنای دخول را از جمله ((نذر الظالمین)) می فهمیم، و اگر این جمله دلالت دارد بر اینکه معنای دخول از کلمه ورود اراده شده غیر آن است که ورود در معنای دخول استعمال شده باشد، و همچنین نجات متقین از آتش مستلزم این نیست که داخل آتش شده باشند، زیرا نجات همانطور که با انقاذ شخص داخل مهلکه صادق است، با دور کردنش از مهلکه نیز صادق است، و اگر کسی را که مشرف به هلاکت شده از هلاکت دور کنیم او را نیز نجات داده ایم.

و اما این که گفتند: روایات هم بر این معنا دلالت دارد جوابش این است که روایات در شرح داستان وارد شده نه در بیان مورد استعمال الفاظ آیه، تا بگویند روایات دلالت دارد بر اینکه ورود به معنای دخول است.

حال اگر کسی بپرسد چرا جائز نباشد مراد از ورود شائنیت دخول باشد و معنا این باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۴ که هیچ یک از شما نیست مگر آنکه آمادگی دخول آتش را دارد و اگر کسی داخل نشود به نجات خدا داخل نشده، همانطور که آن آیه دیگر می فرماید: ((و لو لا فضل اللہ علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدال))

در جواب می گوئیم: معنای این حرف این است که ورود به آتش مقتضای طبع هر انسانی باشد، چون هر چه از خیر و سعادت به او می رسد از ناحیه خدا است نه خودش، ذات خودش جز اقتضای شر و شقاوت ندارد، ولی این حرف با ذیل خود آیه نمی سازد

که می فرماید: ((کان علی ربک حتما مقضیا)) زیرا این قسمت صراحت دارد در اینکه این ورود با ایراد خدا انجام می شود، خدا است که ایشان را وارد می کند، نه اقتضای طبع خود آنان .

پس حق مطلب این است که ورود بر بیش از حضور و اشراف (البته اختیاری) دلالت ندارد، از کتب لغت معنایی بیش از این برایش استفاده نمی شود، پس جمله ((و ان منکم الا واردها)) به بیش از قصد و حضور و اشراف دلالت ندارد که این با جمله ((ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا)) که دلالت بر دخول تمام مردم یا ستمکاران در جهنم دارد، منافات ندارد.

((کان علی ربک حتما مقضیا)) - ضمیر در ((کان)) به ورود، و یا به جمله سابق، به اعتبار این که (هیچ کس نیست مگر آنکه وارد آن می شود)، حکم و فرمانی بود، بر می گردد و کلمه ((حتم)) و ((جزم)) و ((قطع))، یک معنا دارد، و معنای جمله مورد بحث این است که: این ورود یا حکمی که کردیم بر خدای تعالی واجب و حتمی است، و این وجوب به فرمان خود خدا بوده، خودش علیه خود حکم رانده، چون حاکمی که بر او حکم براند وجود ندارد.

متقین نجات داده شده و ظالمین در آتش باقی خواهند ماند

ثُمَّ نُنَجِّی الذِّیْنَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِیْنَ فِیْهَا جِثِّیًّا قَبْلًا- به معنای جمله ((و نذر الظالمین فیها)) اشاره رفت، و گفتیم که این جمله دلالت می کند بر اینکه ظالمان داخل آتشد، آنگاه در همانجا ایشان را باقی می گذارند و متقین را نجات می دهند، و عبارت نجات دادن متقین دلالت ندارد بر اینکه آنان نیز با ظالمان داخل آتش باشند، چون گفتیم نجات دادن بدون داخل بودن نیز متحقق می شود مثل اینکه در شرف دخول باشند، مگر اینکه بگویی ما آن را از لفظ نجات دادن استفاده نمی کنیم، بلکه از اینکه این دو لفظ یعنی نجات دادن و باقی گذاشتن در یک سیاق قرار گرفته اند به دست می آوریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۵

به هر حال در اینکه اگر از کفار تعبیر به ظالمان کرد برای این بوده که به علت حکم اشاره کرده باشد، حرفی نیست.

و معنای این دو آیه چنین است که: هیچ یک از شما - متقیان و ظالمان - نیست، مگر آنکه به زودی در لبه و پرتگاه آتش قرار می گیرید، و این قرار دادن شما در پرتگاه آتش واجبی حتمی بر پروردگارت شده، آنگاه کسانی را که تقوی داشته اند نجات داده، ظالمان را در آن باقی می گذاریم، به خاطر این که ظلم کردند، و ایشان همچنان به زانو در آمده، باقی می مانند.

بحث روایتی (روایاتی در بیان مراد از: ((انا خلقنا من قبل و لم یک شیئا)) و ((ان منکم الا واردها))

در کافی به سند خود از مالک جهنی روایت کرده که گفت: از حضرت صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای را پرسیدم که می فرماید: ((اولا- یذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئا - آیا انسان یادش رفته که ما او را قبلا خلق کردیم در حالی که هیچ چیز نبود؟)) می گوید، در جوابم فرمود: یعنی مقدر و کتاب نوشته نبود.

و در محاسن به سند خود از حرمان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((اولا یذکر الانسان...)) پرسیدم، فرمود: یعنی نه در کتابی بود و نه در علمی.

مؤلف: مقصود از این دو حدیث این است که انسان در کتاب و علم، یعنی در هیچ یک از کتب محو و اثبات نبود، بعدا خدا وقتی اراده کرد ایجادش کند در کتاب اثباتش کرد، نه در لوح محفوظ، چون قرآن کریم راجع به لوح محفوظ می فرماید: هیچ چیزی از قلم آن نیفتاده، ((لا یعزب عنه))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ثم لنحضرنهم حول جهنم جثیا)) فرموده است: یعنی به زانو در آمده اند.

و در همان کتاب از حسین بن ابی العلاء از امام صادق (علیه السلام) آورده که در ذیل آیه ((و ان منکم الا واردها)) فرمود مگر نشنیدی که عرب می گوید: بر فلان قبیله وارد شدیم، یعنی نزدیکی های آن رسیدیم، نه این که داخل شدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۶

و در مجمع از سدی روایت آورده که گفت: من از مره همدانی معنی این آیه را پرسیدم، او برایم روایت کرد که عبد الله بن

مسعود برای ما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیث کرد که فرمود: مردم وارد آتش می شوند و بیرون می آیند و سرعت و کندی بیرون آمدنشان بسته به اعمالشان است، بعضی مثل برقی که از آسمان می زند بیرون می آیند بعضی مانند بادی که می وزد، بعضی مانند اسب تاخت می کنند، بعضی مانند شتر سوار، بعضی مانند کسی که پیاده بدود و بعضی مانند پیادگانی که به طور عادی راه بروند.

در همان کتاب از ابو صالح، غالب بن سلیمان، از کثیر بن زیاد، از ابی سمیه، روایت شده که گفت: ما در معنای کلمه ((ورود)) اختلاف کردیم، بعضی گفتند: مؤ من داخل آتش نمی شود، بعضی دیگر گفتند: همه داخل می شوند، آنگاه خدا ((الذین اتقوا)) را نجات می دهد، تا آنکه من به جابر بن عبد الله رسیدم، پرسیدم شما چه می گوید؟ با دو انگشت خود اشاره به دو گوش خود کرد و گفت: هر دو کر شوند اگر این را که می گویم از رسول خدا نشنیده باشم، شنیدم که می فرمود: ورود همان دخول است، هیچ بر و فاجری نیست مگر آنکه داخل جهنم می شود، چیزی که هست همین جهنم برای مؤ منین برد و سلام می شود، آنطور که آتش برای ابراهیم ((برد و سلام)) شد، حتی آنکه آتش - و یا فرمود جهنم - از سردی خود به فریاد می آید، و خداوند کسانی را که تقوی پیشه کردند نجات داده و ظالمان را در حالی که به زانو در آمده اند در آن باقی می گذارد.

مؤ لف: این روایت، تفسیر آیه است، ولی عیبی که دارد سندش به خاطر افراد ناشناخته ضعیف است. و نیز در آن کتاب بدون سند از یعلی بن منبه، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود آتش در روز قیامت به مؤ من می گوید: زودتر رد شو، که نور تو لهیب مرا خاموش می کند.

و نیز در همان کتاب از رسول خدا روایت شده که شخصی از معنای آیه سوال کرد حضرت فرمود: خدای تعالی آتش را مانند روغن جامد می کند و همه خلق را در آن جمع می کند سپس منادی ندا می کند که: اصحاب خودت را بگیر، و اصحاب مرا بگذار، پس خدایی که جانم در دست او است آتش جهنم به اصحاب خود عارف تر است از مادر به فرزندش.

به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۷

مؤ لف: این روایات چهارگانه اخیر را الدر المنثور نیز از عده ای از ارباب کتب و جوامع آورده، چیزی که هست در نسخه ای که از الدر المنثور نزد ما است، در روایت دومی جمله ((ورود، همان دخول است)) را نیآورده.

و در الدر المنثور است که ابو نعیم در کتاب ((حلیه)) از عروه بن زبیر، روایت کرده که گفت: وقتی ابن رواحه خواست به سرزمین شام به جنگ موته برود، مسلمانها آمدند او را وداع کنند، او گریه کرد و گفت: متوجه باشید که به خدا سوگند من محبتی به دنیا و علاقه ای به شما ندارم. و لیکن گریه ام برای این است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که این آیه را می خواند: ((و ان منکم الا-واردها کان علی ربک حتما مقضیا)) و من فهمیدم که ناگزیر داخل آتش می شوم، اما نمی دانیم چطور بیرون بیایم.

این را هم باید دانست که ظاهر بعضی روایات سابق این است که ورود به آتش به معنای عبور از آن است، در نتیجه روایات مذکور با روایاتی که درباره صراط وارد شده منطبق می شود، چون در روایات صراط آمده که صراط پلی است که روی آتش کشیده شده، مردم همه ماء مور می شوند از آن عبور کنند، چه نیکان و چه فجار، الا اینکه نیکان از آن عبور می کنند، و فجار در آتش می افتند. و از صدوق در اعتقاداتش آمده که آیه مورد بحث را بر همان صراط حمل کرده است.

و در مجمع البیان آمده است که بعضی گفته اند: فائده ورود به آتش همان است که در بعضی اخبار هم روایت شده که خدای تعالی احدی را داخل بهشت نمی کند مگر بعد از آنکه آتش را به او نشان دهد تا عذاب های آن را ببیند و در نتیجه قدر تفضل خدا و نعیم بهشت را بداند و بیشتر خوشحال و مسرور شود، و همچنین هیچکس را داخل جهنم نمی کند مگر بعد از آن که او را به بهشت مشرف کند تا نعمت های بهشت و ثواب های آن را ببیند، و در نتیجه در جهنم عقوبتشان سخت تر و حسرتشان بر فوت

بهشت و نعیم آن بیشتر شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۸

گفتاری در معنای وجوب و جواز و عدم جواز فعلی بر خدای سبحان

گفتاری در معنای وجوب و جواز و عدم جواز فعلی بر خدا و بیان اینکه حکم عقل به حسن و قبح منتزع از فعل خدا و منتهی به اراده او است

در جلد اول این کتاب در ذیل آیه شریفه ((و ما یضل به الا الفاسقین)) (در طی یک بحث قرآنی بیانی گذشت که در آن گفتیم ملک خدای تعالی بر تمامی موجودات ملک مطلق است، و مقید به حالی، یا زمانی، و یا هر شرطی که فرض شود نیست، و هر چیزی هم از هر جهت ملک خدا است، نه اینکه از جهتی ملک خدا باشد، و از جهتی نباشد، یا ذاتش ملک او باشد، ولی متعلقات ذاتش ملک خودش باشد، نه، هم ذاتش از او است، هم متعلقات ذاتش.

و چون چنین است برای خداوند تعالی است که در هر چیزی به هر نحوی که بخواهد تصرف کند، بدون اینکه قبح یا مذمت یا شناعتی از ناحیه عقل یا غیر عقل داشته باشد، برای این که زشتی و یا مذمت وقتی متوجه فاعل کاری می شود که کاری را که به حکم عقل و یا قانون و یا سنت دایر در اجتماع مالک آن نبوده انجام داده باشد، و اما اگر کاری کرده باشد که مالک آن بوده، و می بایستی آن را انجام دهد، دیگر قبح و مذمت و ملامتی متوجه او نمی شود، و چون در مجتمع انسانی هیچ ملکی و حریتی مطلق نیست، برای اینکه ملکیت و حریت مطلق منافی با معنای اجتماع و اشتراک در منافع است، پس هر کس هر چه را مالک باشد ملکش مقید و محدود است، اگر از آن حد تجاوز کند دچار تقبیح و ملامت می شود، و اگر مالکی به حدود خود مقید باشد و پا از مرز خود بیرون نگذارد مدح می شود و عملش تحسین دارد.

این ملک غیر خدا است، و اما ملک خدای تعالی مطلق است، و مقید و محدود نیست، همچنانکه اطلاق آیات راجعه به ملک خدای تعالی بر آن دلالت دارد، و نیز آیات داله بر انحصار حکم و تشریح برای خدا، و عمومیت قضای او بر هر چیز آن را تائید نموده، بلکه بر آن دلالت می کنند، چون اگر سعه ملک او و عموم سلطنت او نسبت به تمام اشیاء نبود، معنا نداشت حکمش در همه چیز نافذ و قضایش در هر واقعه ممضا باشد.

و اگر کسی بخواهد برای اثبات محدودیت ملک خدا به ما سوای زشتی های عقلی، استدلال کند به اینکه می بینیم اگر مالک عبدی برده خود را شکنجه ای بدهد که عقل آن را تجویز نمی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۲۹

عقلا او را مذمت و تقبیح می کنند، در حقیقت ادعای خود را با دلیلی اثبات کرده که خود این دلیل منافی با مدعای او است. چون مالکیت انسان محدود است و مالکیت خدای تعالی غیر محدود و این دو با هم مبینند.

علاوه بر این، این ملکی که ما برای خدای عز و جل اثبات می کنیم ملکی تشریحی است که ریشه اش ملک تکوینی می باشد، یعنی خدای تعالی طوری است که وجود هر چیزی منتهی به او است. به عبارت دیگر هر چیزی هیاتش طوری است که قائم به وجود خدای تعالی است، و این ملکیت، ملکیت تکوینی است که هیچ موجودی از موجودات از تحت آن بیرون نیست، با این حال چطور ممکن است ملکی تکوینی به چیزی فرض شود که آن ملک تکوینی منشاء ملکیت تشریحی و حق جعلی نباشد؟ (خلاصه چطور ممکن است خدای تعالی نسبت به چیزی ملکیت تکوینی داشته باشد ولی ملکیت قانونی نداشته باشد؟)

مگر آنکه آن چیزی را که به نظر می رسد خدا مالکش نیست از عناوین عدمی باشد، که ایجاد به آن تعلق نگیرد، مانند گناهایی که در اعمال بندگان است، که برگشتش به ترک رعایت مصلحت خود، و حکم خدا است، و معلوم است که خدا امر عدمی را ایجاد نمی کند، یعنی عدم قابل ایجاد نیست. بر این بحث این معنا متفرع می شود که معنا ندارد غیر خدا کسی بر خدا چیزی را واجب کند یا تحریم، و یا تجویز نماید، و خلاصه اینکه معقول نیست کسی خدا را به تکلیفی تشریحی مکلف سازد، همانطور که معقول نیست کسی در او تاءثیر تکوینی داشته باشد، زیرا تاءثیر تشریحی و تکوینی در خدا مستلزم آن است که خدا در واقع در آن کاری



که محکوم به آن شده مملوک او و در تحت سلطه او باشد، و برگشت این فرض به این است که ذات او نیز مملوک آن شخص بوده باشد، و این محال است.

آن چیست که بر خدای تعالی حکومت کند و آن کیست که بر خدا قاهر گشته بر او تکلیف کند؟ اگر فرض شود که آن حاکم و قاهر عقل باشد که حاکمیت ذاتی و داوری نفسی دارد در این صورت کلام بر می گردد به مالکیت عقل نسبت به حکم خود و می گوئیم: عقل در احکامش استناد به اموری می کند که خارج از ذات او و خارج از مصالح و مفاسدی است که جزو ذات او نیست، پس در حقیقت حاکم بالذات نیست، و این خلف فرض است.

و اگر فرض شود که حاکم عقل باشد و حال آنکه می بینیم امور خارج از ذات عقل در عقل حکومت می کنند آن چیزی که قاهر و حاکم بر خدا است مصلحت مسلم نزد عقل است و اینکه فلان مصلحت اقتضاء می کند که خدای تعالی در حکم خود عدالت را رعایت نموده، به بندگان خود ظلم روا ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۰

آنگاه عقل بعد از نظر در آن حکم کند بر خدا به اینکه باید عدالت کند، و جائز نیست ظلم کند، و یا حکم کند به خوبی عدالت و زشتی ظلم، در این صورت این مصلحت یا امری اعتباری و غیر حقیقی است و وجود واقعی ندارد، و صرفاً عقل آن را جعل کرده، آن هم جعلی که منتهی به حقیقت خارجی نگردد، باز برگشت امر به این می شود که عقل حاکم مستقل باشد، و در حکمش مستند به امری خارج از ذات خود نباشد، که بطلانش گذشت.

و یا امری است حقیقی و موجود در خارج، که ناچار موجودی است ممکن و معلول واجب، که معلول هم منتهی به خدای واجب تعالی می شود و وجودش قائم به او و فعلی از افعال او است، و با این حال برگشت امر به این می شود که خدای تعالی بعضی از افعالش با تحقق خود مانع بعضی افعال دیگر او شود و نگذارد تحقق پیدا کند و معنای اینکه عقل می گوید فلان فعل جایز نیست، این باشد.

و به عبارت دیگر مساله بدینجا منتهی می شود که خدای تعالی از نظر نظامی که در خلقتش برقرار کرده فعلی از افعال خود را بر فعل دیگر خود بر می گزیند و آن فعلی است که مصلحت داشته باشد، که خدا بر فعلی که خالی از مصلحت باشد ترجیح می دهد، این بر حسب تکوین و ایجاد.

آنگاه همین عقل را راهنمایی می کند تا از مصلحت فعل استنباط کند که آن فعلی که خدا اختیار کرد همان عدل است، و همان بر او واجب است. و یا به تعبیر دیگر اگر عقل ما درباره خدا حکمی می کند این حکمی است که خود خدا به زبان عقل ما بیان می کند، که مثلاً فلان فعل بر خدا واجب است، و کوتاه سخن این که بلاءخره مسأله ایجاب (یعنی فلان عمل بر خدا واجب است) منتهی به غیر خدا نیست، بلکه باز به خود او برگشت کرد، و این خود او است که چیزی را بر خود واجب نموده است.

سه نکته و مطلب حاصل از این بحث

پس با این بحث چند نکته روشن گردید:

اول اینکه: ملک خدا مطلق است، و به تصرفی دون تصرفی مقید نمی شود، او را سزد که هر کاری را که بخواهد انجام دهد و هر حکمی را که اراده نماید بکند، همچنانکه خودش فرمود: ((فعال لما یرید)) و نیز فرمود: ((و الله یحکم لا معقب لحکم)) ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۱

چیزی که هست این خدای عزیز، در مرحله هدایت، چونکه با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود، و با ما به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشریح قرار داده، آنگاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را باید بکند، و کارهایی را نباید بکند، کارهایی را مانند عدالت و احسان بر خود پسندیده شمرد، همانطور که آنها را بر ما نیز پسندیده شمرد، و کارهایی دیگر از قبیل ظلم و عدوان را بر خود قبیح دانست، همانطور که از ما نیز قبیح دانسته.

و معنای اینکه می‌گوییم خدا مشرّع آمر و ناهی است، این است که خدای عز و جل وجود ما را در نظامی متقن قرار داد، که آن نظام وجود ما را به غایاتی منتهی می‌کند که همان سعادت ما است و خیر دنیا و آخرت ما در آن است، و این غایات همان است که از آنها تعبیر به مصالح می‌کنیم.

و نیز اسباب وجود ما و جهازات نفس ما را طوری تنظیم فرمود که جز در یک مسیر خاص زندگی و افعال و اعمالی که سازگار با آن مصالح است به آن سعادت نمی‌رسد، و آن اعمال و افعالی است که با مصالح وجود ما سازگار باشد، نه هر عملی. پس اسباب وجود ما و جهات مجهره ما و اوضاع و احوالی که ما را در خود فرا گرفته همه ما را به سوی مصالح وجودمان دفع می‌کنند، و مصالح وجود هم ما را به اعمال مخصوص دعوت می‌کند، که با وضع خود او سازگار باشد، و مسیر وجود هم ما را به کمال وجود و سعادت زندگی سوق می‌دهد، و به عبارت دیگر: ما را به قوانین و سننی سوق می‌دهد که در عمل به آن خیر دنیا و آخرت ما است، و این قوانین همان قوانینی است که هاتف فطرت ما آن را به گوش دلمان می‌رساند و وحی آسمانی نیز اعلامش می‌دارد، و آن همان شریعت و دین است، و چون این شریعت به خدای عز و جل منتهی می‌شود پس هر چه در آن، امر است همه امر خدا است و هر چه در آن، نهی است همه نهی خدا است، و هر حکمی که در آن است حکم او است، و در آن امور و عناوینی است که اگر هر فعل آن صورت و عنوان داشته باشد آن فعل به حکم فطرت نیکو است، و البته نیکوی در همه احوال است، مانند عنوان عدالت، و امور و عناوین دیگری است که فطرت آنها را زشت و شنیع می‌داند و هر عملی که متصف به آن عنوان باشد فاعل آن را مذمت می‌کند، مانند عنوان ظلم که خدای تعالی همانطور که اولی را برای فعل خود می‌پسندد و دومی را نمی‌پسندد، برای افعال ما نیز همانطور است.

پس بنابراین که مشرّع خدا است چه مانعی دارد که چیزی به وجوب تشریعی بر او واجب باشد، و خود، مشرّع بر خودش باشد؟ چون تشریح یکی از احکام اعتباری است که جز ظرف اعتبار جایی دیگر ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۲

و حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بدانند، و این عنوان را به آن بدهد، و نیز اینکه کاری از او سر نزد که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد، همین حقیقت است که در ظرف اعتبار عبارتش را عوض می‌کنیم و می‌گوییم فلاّن کار بر خدا واجب، و فلاّن عمل بر خدا غیر جائز است (دقت فرمائید)

دوم اینکه: غیر از این وجوب تشریعی یک وجوب دیگری در میان هست که وجوب تشریعی گذشته از آن ناشی می‌شود و آن، نقطه اتکای این است، و عبارت است از وجود و لزوم اینکه در نظام عام عالمی هر معلولی دنبال علتش بیاید و بر آن مرتب بشود، و هیچ معلولی از علت خود تخلف نکند، که معنای عدل عمومی هم از این انتزاع می‌شود.

ولی این حقیقت بر بسیاری از دانشمندان مشتبه شده، خیال کرده اند که این وجوب نیز تکوینی است، زیرا مطلب را اینطور تقریر کرده اند که: قدرت خدای تعالی مطلق بوده و نسبت به فعل قبیح و ترک آن متساوی النسبه است، و لیکن اگر قبیح انجام نمی‌دهد به خاطر حکمتش است، پس ترک قبیح ضروری و واجب است، اما بالنسبه به حکمتش، هر چند که بالنسبه به قدرتش ممکن و جائز است، و این ضرورت، ضرورت و وجود اعتباری نیست که امر مولوی آن را واجب می‌کند، بلکه ضرورت حقیقی است، همان طور که وجوب نصف بود عدد یک، برای عدد دو ضروری است.

و همان طور که شما خواننده عزیز ملاحظه می‌کنید مغالطه در این حرف بسیار روشن است، چون وقتی به اعتراف خود ایشان ترک قبیح بالنسبه به قدرت او ممکن باشد، با در نظر گرفتن این که قدرت او عین ذات او است، پس ترک قبیح نسبت به ذات او ممکن می‌شود، و صفت حکمت در این میان اگر باز هم عین ذات باشد لازمه اش این می‌شود که ترک قبیح نسبت به ذات او، هم ممکن باشد و هم واجب، و این تناقض است، و اگر غیر ذات باشد دو جور تصور دارد، یکی این که حکمت امری عینی باشد، و

ترک را بعد از آنکه برای ذات ممکن بوده بر او واجب کند لازم می آید که غیر ذات واجب، در واجب تاءثیر کند، این نیز تناقض دیگری است، و اگر از قول به وجوب تشریحی عدول کردند به وجوب تکوینی، برای فرار از همین محذور بود که غیر خدای تعالی بر خدا حکومت و امر و نهی داشته باشد.

و اگر این صفت حکمت امری باشد نه عین ذات، و نه امری عینی بلکه امری انتزاعی، در این صورت اگر حکمت از ذات انتزاع شود، باز آن تناقض اول لازم می آید، و اگر از غیر ذات انتزاع شود، تناقض دوم را مستلزم است، برای اینکه حکم حقیقی در امور انتزاعی به خاطر منشاء انتزاع آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۳

و این مغالطه از اینجا ناشی شده که فعل خدا را بعد از انضمام حکمت به ذات، ضروری برای ذات دانسته اند، و ما از ایشان می پرسیم آیا ذات را علت تامه فعل می دانید یا نه؟ اگر می دانید، نسبت فعل به آن، چه قبل از انضمام حکمت و چه بعد از آن نسبت ضرورت است، نه امکان، و اگر ذات را جزء علت تامه می دانید، که به انضمام امری یا امری علیت آن تمام می شود، در این صورت نسبت فعل به ذات نسبت امکان است نه ضرورت و وجوب، هر چند که نسبت به مجموع ذات و آن امور ضروری باشد نه ممکن.

سوم اینکه: وقتی می گوئیم فلان عمل بر خدا واجب است و یا جایز نیست، این احکام، احکام عقلی است، و حاکم در آن عقل است، نه اینکه احکامی قائم به نفس خدا باشد، و عقل مدرک آنها بوده باشد، به این معنا که حکم وجوب و جواز و عدم و جواز قائم به عقل ما است، که این عقل ما خود مجعولی از مجعولات او است، نه اینکه قائم به ذات و نفس خود باشد، و عقل آن را به نوعی حکایت کند، همچنان که از کلام بعضی استفاده می شود که خواسته اند بگویند: شاءن عقل ادراک است نه حکم.

زیرا عقلی که ما در آن گفتگو می کنیم عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است، آن هم عمل نه از هر جهت، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل، و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است، و همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل، و معنای حکم و قضا همین است.

به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است چه این که عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق، چون این گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند، و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی ماند جز اخذ و حکایت، و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضا. مریم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۴

آیات ۷۳ - ۸۰ سوره مریم

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءآيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَيِ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَ أَحْسَنُ نَدِيًّا (۷۳) وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثْنًا وَ رِءْيَا (۷۴) قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَ إِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَن هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَ أَضْعَفُ جُنْدًا (۷۵) وَ يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَ الْبَقِيَّةِ الصَّالِحَاتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ مَّرَدًّا (۷۶) أَوْرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِبَنَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَ وَرَدًّا (۷۷) أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (۷۸) كَلَّا- سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَ نَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا (۷۹) وَ نَرِيَّهُ مَا يَقُولُ وَ يُأْتِنَا فُودًا (۸۰)

ترجمه آیات

و چون آیه های روشن ما را بر آنان بخوانند کسانی که کافرنند به کسانی که مؤمنند گویند: کدام یک از دو گروه، مکان بهتر و مجلس آراسته تر دارند (۷۳) پیش از آنها چه نسلهایی را هلاک کرده ایم که اثاث و منظرشان بهتر بود (۷۴) بگو هر که در ضلالت باشد خدای رحمانش به او مهلت می دهد تا چون موعود خویش یا عذاب و یا رستاخیز را ببیند خواهند دانست کیست که مکانش

بدتر و سپاهش ناتوانتر است (۷۵) خدا کسانی را که هدایت یافته اند بر هدایتشان می افزاید و اعمال شایسته که باقی ماندنی است پاداش آن نزد پروردگارت بهتر و نتیجه آن نیکوتر است (۷۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۵

مگر آن کس را که منکر آیه های ما است ، و گوید مال و فرزند بسیارم خواهند داد، ندیدی؟ (۷۷) مگر از غیب خبر یافته یا از خدای رحمان پیمانی گرفته است؟ (۷۸) هرگز! آنچه را می گوید ثبت خواهیم کرد و عذاب وی را کششی می دهیم (۷۹) و آنچه او می گوید (از اموال و فرزندان) از او به ارث می بریم و تنها نزد ما خواهد آمد (۸۰)

بیان آیات

این آیات فصل دوم از کلماتی است که قرآن کریم از کفار نقل کرده ، و حاصلش این است که دعوت نبویه رسول خدا را به این صورت رد کرده اند که : هیچ سودی به حال کسی که به او بگروود ندارد، و اگر این دعوت حق می بود می بایستی دنیای گرونده را که سعادت زندگی در آن است اصلاح کند، ساختمانهای رفیع ، و اثاث البیت نفیس ، و جمال و زینتی به ایشان بدهد، و این کفر ما که خیر دنیا را به ما رسانده خیلی بهتر از ایمان مؤ منین است ، که وضعشان را به آن فلاکت کشانده ، نه حالی و نه مالی برایشان گذاشته ، به زندگی سختی دچارشان کرده ، و همین خود دلیل است بر اینکه حق با کفر ما است ، حقی که به هیچ وجه نباید با ایمان مؤ منین معاوضه شود.

آنگاه خداوند از گفتار آنها پاسخ می دهد به اینکه ((و کم اهلکنا...)) که چه بسیار مثل شما صاحبان عیش را ما هلاک کردیم ، و اینکه ((قل من کان فی الضلاله...)) هر که در ضلالت پافشاری کند بر خداست که او را گمراهتر سازد، و سپس پاسخ خود را تعقیب می کند به بیان حال کسانی که فریب گفتار آنان را خورده اند.

استدلال کفار به اینکه مقام و مجلس بهتری از مؤ منین دارند پس بر حق اند

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا... کلمه ((مقام)) اسم مکان از قیام است ، و در نتیجه مقام به معنای مسکن است ، و کلمه ((ندی)) به معنای مجلس ، و به قول بعضی ، خصوص مجلس مشورت است ، و معنای آیه این است که : ((کسانی که کافر شدند به کسانی که ایمان آوردند خطاب کردند)) چون لام در ((الذین)) به طوری که گفته اند لام تبلیغ است ، بعضی دیگر گفته اند: این لام تعلیل را می رساند، که ، معنا چنین می شود: ((کسانی که کافر شدند برای خاطر مؤ منین گفتند یعنی برای اغواء ایشان و این که از ایمان منصرف شوند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۶

ولی معنای اول با سیاق مناسب تر است ، همچنانکه مناسب تر با سیاق این است که ضمیر در ((علیهم)) راجع به همه مردم باشد، چه کفار و چه مؤ منین ، نه اینکه تنها کفار مقصود باشند، و در نتیجه جمله ((قال الذین کفروا)) از قبیل به کار بردن ظاهر در جای ضمیر باشد.

((ای الفریقین خیر مقاما و احسن ندیا)) - کلمه ((ای)) برای استفهام است ، و مراد از ((فریقین)) دو فریق کافر و مؤ من است ، و گویا مراد کفار این بوده که بگویند مقام و مجلس ما از مقام و مجلس مؤ منین که بیشتر فقرا و بردگانند، شکوهمندتر است چیزی که هست کلام خود را به صورت استفهام و سوال در آورده اند، و اگر دو فریق را نام نبرده و با همان فریقین کنایه آوردند برای این ادعا و خیال بوده که مؤ منین هم خودشان این معنا را می دانند، و اگر از ایشان سؤال شود بدون تردید حرف ما را می زنند.

و معنای آیه این است که چون آیات ما که ظاهر در حجیت و واضح در دلالت است ، برای مردم - یعنی دو فریق کافر و مؤ من - خوانده شود، با این که هیچ جایی برای تردید باقی نمی گذارد، معذک فریقی از ایشان که همان کفار باشند به فریق دیگر که مؤ منین باشند خطاب می کنند که : خودتان انصاف دهید، کدامیک از ما دو فریق از جهت خانه و مجلس بهتریم ؟ ناگزیر خواهید گفت : کفار، - و مقصودشان از این حرف این است که لازمه بهتر بودن زندگی ما این است که سعادت در طریقه و ملت هم با ما

باشد، چون سعادت‌ی ماورای تمتع متاع حیات دنیا وجود ندارد، پس حق با ما است .

پاسخ به احتجاج باطل کفار

وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَوْمٍ هُمْ أَخْسَنُ أَثْنًا وَ رِيًّا كَلِمَةً ((قرن)) (به معنای مردمی همزمان است ، و کلمه اثاث به معنای متاع خانه است ، ولی بعضی گفته اند که : جز بر اثاث بسیار اطلاق نمی شود، و یک تکه از وسائل زندگی را اثاث نمی گویند، و این کلمه در نتیجه جمعی است که واحد ندارد، و کلمه ((رئی)) - به کسره راء و سکون همزه - به معنای هر چیزی است که از چشم انداز به نظر بیاید، و در مجمع البیان از بعضی نقل کرده که گفته اند: کلمه مذکور اسم برای هر چیزی است که ظاهر باشد، و مصدر نیست ، مصدر آن ((راءى)) و نیز ((رویه)) است ، به دلیل اینکه فرمود ((یرونهم مثلیهم رای العین)) ((پس)) رای)) (، فعلی از افعال آدمی است ، و ((رئی)) آن موجودی است که مرئی آدمی باشد، نظیر طحن و سقی ، و سقی و سقی ، و رمی و رمی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۷

و چون کفار در حقانیت ملت و کیش خود علیه مؤمنین که دعوت نبوی را پذیرفته و به آن ایمان آوردند احتجاج کردند به این که ایشان در دنیا از نظر مقام و مجلس بهترند، و غفلت کردند از این که غیر از حیات دنیا حیاتی جاودان و ابدی دارند که نهایت و آخر ندارد، و نیز غفلت کردند از اینکه سعادت آدمی در سعادت آن زندگی است ، و چند روزی که آدمی در دنیا زندگی می کند قدر و قیمتی در مقابل ابدیت نداشته و دردی از آن دوا نمی کند و جا پر کن سعادت آن نمی شود.

علاوه بر این غفلت ورزیدند از اینکه تمتعات و لذتهای دنیا هم همیشه به سعادت آدمی تمام نمی شود، و آدمی را از غضب خدا که ممکن است روزی متوجه او شود حفظ نمی کند، و چنان روزی هم از ستمگران دور نیست ، پس دارنده دنیا از سخط خدا ایمن نیست و چون ایمن نیست زندگیش گوارا نیست ، چون هلاکت آنها فانا زندگیش را تهدید می کند، و هیچ نعمتی برایش گوارا نیست ، زیرا در معرض نعمت و سخط و بلا است .

و لذا خدای تعالی با جمله ((و کم اهلکنا قبلهم)) (به جواب ایشان اشاره فرموده است . و ظاهراً جمله مذکور جمله ای است حالیه و کلمه ((کم)) (خبریه است نه استفهامی ، و معنای آیه این است که : اینان به این شبهه واهی - که ما مقام و مجلس بهتری داریم - استدلال می کنند تا مؤمنین را خوار بشمارند و حال آنکه ما قبل از ایشان جمعیت های بسیاری که از نظر کالا و اثاث و مجلس خیلی بهتر از ایشان بودند هلاک کردیم .

خدای سبحان نظیر این شبهه را از فرعون نقل نموده ، و بعد از نقل آن شبهه داستان غرق شدنش را می آورد و می فرماید: ((و نادى فرعون فى قومه قال يا قوم اليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجري من تحتى ؟ افلا تبصرون ؟ ام انا خير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين ، فلو لا القى عليه اسوره من ذهب ... فلما آسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهم اجمعين فجعلناهم سلفا و مثلاً للاخرين))

کمک خداوند به گمراهی بشت و استمرار آن برای گمراهان !

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيُئْتِدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا... کلمه ((کان)) (در این آیه دلالت بر استمرارشان در ضلالت دارد، تا کسی نپندارد که

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۸

صرف تحقق مصداقی از ضلالت باعث آن تهدید شده ، چون صرف چنین ضلالتی استحقاق مجازات استدراج که عبارت است از ضلالت شدیدتر، نمی شود.

جمله ((فلیمدد)) (صیغه امر غائب است ، و برگشت معنای آن به این می شود که یکی از واجبات برخدای رحمان این است که چنین کسی را در ضلالت امتداد دهد، چون گفتیم صیغه ، صیغه امر است ، و امر در صورتی که از کسی به سوی شخصی صادر شود معنایش این است که آن تکلیف را بر او واجب کرده ، و همچنین اگر آمر مخاطب خود را دستور دهد که مرا امر به فلان کار بکن ، معنایش این است که من این کار را خواهم کرد، و آن را بر خود واجب کرده ام .

کلمه ((مد)) و ((امداد)) به یک معنا است، لیکن راغب در مفردات گفته: امداد بیشتر در محبوب آمده، و مد بیشتر در مکروه استعمال شده است، و مراد این است که کسی که ضلالت بر او مستقر شود، و او در آن ادامه دهد - که البته کنایه آیه به کفار است - خدای تعالی بر خود واجب فرموده که او را در آنچه هست مدد کند، یعنی هر چیزی که او را به گمراهی کشیده بیشتر به او بدهد، مانند زخارف دنیوی در مورد کلام، تا به خاطر آن و سرگرمی با آن به کلی از حق منصرف شود، و در نتیجه امر خدا - عذاب او یا قیامت - بناگهانی برسد، و آن وقت حق بر او روشن گردد، وقتی که دیگر نتواند از حق منتفع شود.

پس اینکه فرمود: ((حتی اذا راوا ما یوعدون اما العذاب و اما الساعه فسیعلمون ...)) (دلیل بر این است که این ((مد)) خذلانی است به صورت اکرام، و مراد از آن این است که طرف از حق و پیروان حق منصرف شود، یعنی سرگرم زرق و برق حیات دنیای غدار گردد و حق برایش روشن نشود تا آن وقتی که دیگر نتواند از آن منتفع شود، و آن هنگام نزول عذاب یا قیامت است.

همچنانکه در جای دیگر فرمود: ((فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا، سنه الله التی قد خلت فی عبادہ)) (و نیز فرمود ((یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل، او کسبت فی ایمانها خیر)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۳۹ و در این که ضمیر جمع را به کلمه ((من)) برگردانید و فرمود: ((راوا ما یوعدون))، با این که کلمه ((من)) مفرد است، جانب معنای آن را رعایت کرد، همچنان که اگر ضمیر مفرد به او برگردانید، و فرمود ((فلیمدله)) (جانب لفظ آن را رعایت فرمود.

جواب دوم به احتجاج کفار که گفتند: ((ای الفریقین خیر مقاما و احسن ندیا))

جمله ((فسیعلمون من هو شر مکانا و اضعف جندا)) (در مقابل کلام کفار قرار دارد که گفتند: ((ای الفریقین خیر مقاما و احسن ندیا)) و اما این که منظور از مکان در هنگام دیدن عذاب چیست؟ - البته با در نظر گرفتن ظاهر آیه که از آن بر می آید مراد از عذاب، عذاب دنیوی است - قهرا آن مکانی خواهد بود که عذاب خدا ایشان را می گیرد، مثل کفار قریش که مکان شر آنان در هنگام عذاب چاه بدر بود، چون روی سخن در این سوره به همان صنادید قریش بوده، و اما مکان شرشان در روزی که قیامت را می بینند، همان جهنم جاودانه ای است که دارالبوار است، و اما اینکه فرمود: معلوم می شود لشکر ناتوان از کیست، مراد همان روز عذاب است، که کسی عاصم و نگهداری از عذاب خدا ندارد، آن روز هر چه را هم آماده کرده باشند علیه خودشان تمام می شود و بی اثر می ماند.

وَزَيِّدُ اللَّهِ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى... مقصود از ((باقیات الصالحات))، اعمال صالحی است که نزد خدا محفوظ می ماند و باعث شکر و اجر عظیم خدای تعالی می شود، و خدا در چند جا از کلام مجیدش بدان وعده داده است.

کلمه ((ثواب)) (به معنای پاداش عمل است، در مفردات گفته اصل این کلمه به معنای بازگشت هر چیزی به حالت اولیه ای است که داشته، یا به حالت مقدری است که مقصود از فکرت است - تا آنجا که گفته است - ثواب آن چیزی است که به انسان در پاداش اعمالش بر می گردد، و اگر خود پاداش را ثواب گفته اند به تصور این است که آن خود آن است، (نه بازگشت آن)، - تا آنجا که می گوید - ثواب، هم در خیر به کار می رود و هم در شر لیکن متعارف آن است که بیشتر در خیر استعمال می شود و کلمه ((مرد)) (اسم مکان از رد است، و مراد از آن بهشت است.

این آیه شریفه تتمه بیان آیه قبلی است، چون آیه قبلی حال اهل ضلالت را بیان می کرد، و می فرمود: خدا به زودی ایشان را مدد می کند، و در نتیجه در ضلالت خود فرو رفته، از حق به کلی منصرف می شوند، و از ایمان اعراض می کنند، و سرگرم بازی با شواغل دنیایی خود می گردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۰

تا مرگشان و یا عذاب خدا به طور ناگهانی بیاید و حقیقت بر ایشان مکشوف شود که نتوانند از آن بهره مند شوند، و این دسته همان احد الفریقین در آیه ((ای الفریقین خیر مقاما...)) هستند.

در این آیه حال آن فریق دیگر را بیان می کند، و آن فریق مؤمنین اند، که خدای تعالی راه یافتگان ایشان را مدد می فرماید، و



هدایتی بر هدایتشان می‌افزاید، و در نتیجه موفق به اعمال باقیات صالحات می‌گردند، که بهتر است از نظر اجر، و بهتر است از نظر مسکن، زیرا مسکنی که بدان من تقل می‌شوند بهشت است، که نعیمش دائمی است، پس آنچه از سرمایه که نزد مؤمنین است که همان نعیم مقیم باشد بهتر است از آنچه که نزد کافران از زخارف گول زنده فانی است.

جمله ((عند ربك)) اشاره به این است که حکم به بهتری این از آن، حکم الهی است، که هیچ خطا و غلط و اشتباه در آن راه ندارد.

و این دو آیه - به طوری که ملاحظه می‌فرمایید - جواب دومی است از حجت کفار، که گفتند: ((ای الفریقین خیر مقاما و احسن ندیا))

استدلالی دیگر از کفار، مشابه استدلال پیشین که مال و فرزند دار شدن را نتیجه کفر پنداشته‌اند و جواب خدای تعالی بدانان أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا هَٰؤُلَاءِ مِمَّا نَحْنُ مُعْتَدُونَ وَمَا لَهُمْ لِي إِذْ كَفَرُوا أَفَكُلَّمَا نَزَّلْنَا آيَةً مِّنْهُمُ اتَّخَذُوا إِسْتِزْهَارًا يُثَبِّتُ لَهُمْ وُجُوهُهُمُ وَيَسْتَكْبِرُونَ فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ يَكُنُ الَّذِينَ كَفَرُوا عِيْنًا وَمَا هُمْ بِمُعْتَدِينَ (سوره بقره ۱۲۵-۱۲۹)

مذکور، کلام بعضی از مشرکین که قرآن را می‌شنیدند بوده، و آن سخنان که گفته‌اند برای کوبیدن کلمه حق، و گمراه کردن و تحقیر مؤمنین بوده، همچنین سیاق این آیات چهارگانه که با کلمه تعجب آغاز شده و مشتمل بر کلامی شبیه به کلام سابق کفار و جوابی نظیر جواب در آن آیات است، این معنا را به دست می‌دهد که بعضی از کسانی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آوردند، و یا در معرض این کار بوده‌اند، بعد از شنیدن کلام کفار متمایل بدان شده و ملحق به کفار شدند، و گفتند: ((لاوتین مالا و ولدا - حتما در دنیا با پیروی کیش بت پرستی صاحب مال و اولاد می‌شوم)) (چون مثل اینکه در ایمان به خدا نحوستی، و در شرک میمنتی است، لذا خدای تعالی در رد آنان فرمود: ((اطلع الغیب...)) (و اما اینکه بیشتر مفسرین به خاطر روایاتی که در سبب نزول آیه وارد شده است گفته‌اند: ((آیه کلام یکی از متعصبین در شرک است، که از قریش بود، و با این گفتار خود خطاب به خباب بن ارت کرد، چون خباب از او طلبی داشته، طلب خود را مطالبه کرده، او در پاسخ گفته: در بهشت مال و فرزند بسیاری دارا خواهم شد و قرض خود را خواهم داد))، کلامی است که با سیاق آیات سازگاری ندارد، چون همه می‌دانیم که مشرکین معتقد به معاد نبودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۱

و با این حال اینکه گفته باشد در بهشت پولدار می‌شوم و بدهی تو را می‌دهم، چیزی جز مسخره نمی‌تواند باشد، و با اینکه از در استهزاء و سخریه گفته باشد، دیگر معنا ندارد که قرآن آن را با دلیل و احتجاج رد کند، و حال آنکه جمله ((اطلع الغیب ام اتخذ عند الرحمن عهدا...)) صریح در احتجاج و استدلال است.

در بی‌اعتباری نظیر این سخن که گذشت، قولی است که از ابی مسلم مفسر نقل شده، که آیه شریفه عام است و شامل هر کسی که این صفت در او است می‌شود.

پس جمله ((افرایت الذی کفر بایاتنا)) جمله‌ای است تعجبی، و کلمه ((افرایت)) کلمه تعجب است، و اگر آن را با فاء تفریع، نتیجه کلام سابق آنان قرار داد، که گفته بودند ((ای الفریقین خیر مقاما و احسن ندیا)) برای این است که کفر گوینده آن حرف و این سخن که ((لاوتین مالا و ولدا)) از سنخ کفر همین افراد است که مورد بحث ما هستند، و اساس هر دو کفر یکی است، و آن همان است که درباره مؤمنین گفتند که اینان هیچ خیری و سعادت و عزتی و نعمتی ندارند، چون در ملت کفر غیر از عزت دنیا و نعیم مادی آن، خیری دیگر وجود ندارد.

از همینجا روشن می‌گردد که جمله ((وقال لاوتین مالا و ولدا)) یک ترتبی دارد بر جمله ((کفر بایاتنا)) و گویا نتیجه این است، و خلاصه اگر به آیات خدا کفر ورزیدند برای این پندار بود که کفر به آیات خدا طریقه‌ای است میمون و مبارک که عزت و قدرت را برای سالک خود جلب می‌کند، و خیر و سعادت دنیایی را روزیش می‌کند، و براین پندار باطل خود، قسم هم خورده، چون ((لام)) در اول جمله، و نون تاء کید در آخر آن سوگند را می‌رساند.

أَطَلَعَ الْغَيْبِ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا در این جمله خدای تعالی کلام کسی را که گفت ((لاوتین مالا و ولدا)) رد می کند، که مگر از غیب خبر دارد، و حال آنکه او راهی به علم غیب ندارد، تا بداند که از راه کفر به آرزویش می رسد، و یا مگر با خدا عهد بسته که اینطور قاطع و محکم می گوید پولدار می شوم؟ و معلوم است که این استفهام، استفهام انکاری است.

كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا ((کلا)) کلمه ردع و زجر است، و ذیل آیه، دلیل بر این است که خدای سبحان با این جمله لازمه کلام این گوینده را رد می کند، زیرا لازمه کلام او این است که مال و اولاد دار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۲

شدن از آثار کفر به آیات خدا است، و خلاصه رد آن این است که کفر به آیات خدا اثرش مال و اولاد نیست، بلکه اثرش امتداد عذاب است، پس کسی که این حرف را می زند با کلام خود عذاب ممدودی می طلبد که هر قسمت دنبال قسمتی دیگر برسد، آری اثر گفته او چنین عذابی است، نه پولدار شدن، و فرزنددار شدن، و ما به زودی همین کلام او را می نویسیم، و اثرش را بر آن مترتب می کنیم، یعنی آن عذاب ممدود را به او می چشانیم، پس آیه شریفه نظیر جمله ((فلیدع نادیه، سندع الزبانیه)) است، که می فرماید: مجلسیان خود را صدا بزنند، ما هم زبانیه را صدا می زنیم.

از همینجا روشن می گردد که نزدیکتر به ذهن این است که مراد از نوشتن گفتار او، تثبیت آن باشد، تا اثرش بار شود، نه اینکه آنطور که بعضی تفسیر کرده اند: به راستی گفته او را در نامه عملش می نویسیم تا در قیامت به حسابش برسیم، چون اگر معنا این باشد لازمه اش این می شود که جمله بعدی یعنی جمله ((و نرثه ما یقول)) تکراری باشد و بدون هیچ نکته روشنی مطلب را دوباره تذکر دهد.

وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا مقصود از ((وراثت آنچه می گوید)) این است که او به زودی می میرد و فانی می شود، و این کلامش که ((با کفرم صاحب مال و اولاد می شوم)) باقی می ماند، و چون سخنی است گناه و خطا، از او جدا نمی شود، و نزد خدا محفوظ می ماند، عینا همانطور که اگر مالی از او مانده بود، خدا آن را ارث می برد، کلامش را هم خدا ارث می برد، و در اینگونه تعبیر استعاره ای است لطیف.

((و یاتینا فردا)) یعنی روز مرگش نزد ما می آید در حالی که تنها است و هیچ یک از آن یاورانی که به خیال خود دل به آنها بسته بود با او نیستند، پس خلاصه معنا این می شود که او به زودی تک و تنها نزد ما می آید و هیچ کس با او نیست مگر همین کلامش که ما آن را علیه او حفظ کردیم، و آن روز او را بر سر آن حرف به حساب می کشیم، و عذابی دنباله دار بر سرش می آوریم.

البته همه اینها بنا بر این است که جمله ((لاوتین مالا و ولدا)) ناظر به پولدار شدن در دنیا باشد، و اما اگر حرف بیشتر مفسرین باشد که گفتند: ناظر به مالدار شدن در قیامت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۳

در آن صورت معنای آیه آنطور که تفسیرش کرده اند چنین می شود: ((تعجب است از کسی که به آیات ما کفر ورزید (یعنی عاص بن وائل یا ولید بن مغیره) و سوگند خورد که در آخرت در بهشت مالدار و صاحب فرزند می شوم، مگر او غیب می دانست که فهمیده در بهشت خواهد بود؟ و یا به قول بعضی دیگر مگر لوح محفوظ را دید و یا نزد خدا عهدی دارد، و محرمانه لا اله الا الله گفته تا داخل بهشت شود؟!))

بعضی دیگر گفته اند: معنا این است که: ((مگر عمل صالحی از پیش فرستاده؟ چون عمل است که در نامه اعمالش ثبت می شود - ولیحاشا مطلب آن طور نیست که او می گوید - ما آنچه می گوید می نویسیم، به ملائکه حفظه دستور می دهیم در نامه عملش بنویسند و از عذاب، عذابی دنباله دار برایش فراهم می کنیم، و آنچه را به کیفر گفته هایش از او باقی می ماند بعد از هلاکت خودش ارث میبریم، آنگاه در آخرت تنها نزد ما می آید، در حالی که نزدش هیچمال و فرزندی، و عده و عده ای نیست)) (بحث روایتی (روایاتی که درباره شاءنزول آیه: ((افراءیت الذی کفر...)) وارد شده و بیان ضعف و عدم انطباق آنها با آیات)

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((افرایت الذی کفر بایاتنا و قال لاوتین مالا و ولدا)) فرمود: منظور عاص بن وائل پسر هشام قرشی سهمی، یکی از استهزاء کنندگان بوده، زیرا خباب بن ارت، طلبی از او می خواسته، آمده بود آن را بگیرد، عاص گفت مگر شما معتقد نیستید که در ههشت طلا و نقره و حریر است؟ گفت: چرا معتقدیم. گفت: پس موعده من و تو همان بهشت، به خدا قسم آنجا ثروتمند می شوم، بیش از ثروتی که در دنیا دارم.

و در الدر المنثور است که احمد و بخاری، مسلم، سعید بن منصور، عبد بن حمید، ترمذی، بیهقی، ((در کتاب دلائل))، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، و ابن مردویه، از خباب بن ارت روایت می کنند که گفت: من مردی آهنگر بودم وقتی طلبی از عاص بن وائل داشتم رفتم آن را وصول کنم گفت: نه به خدا قسم، نمی دهم، مگر وقتی که به محمد کافر شوی، گفتم: نه، به خدا سوگند به محمد کافر نمی شوم تا بمیری و دوباره زنده شوی، گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۴ پس طلبت را هم همان روز بیا بگیر، چون آن روز من مال و فرزندانم خواهم داشت. خداوند این آیه را درباره گفتار او نازل کرده و فرمود: ((افرایت الذی کفر بایاتنا... و یاتینا فردا))

مؤلف: و نیز قریب به این معنا از طبرانی، از خباب، و نیز از سعید بن منصور، از حسن، از مردی از اصحاب رسول خدا، بدون اینکه اسم آن شخص را برده باشد، و نیز از ابی حاتم و ابن مردویه از ابن عباس از مردانی از صحابه روایت شده است، و در سابق هم گذشت که هیچ یک از این روایات با سیاق آیات تطبیق نمی کند، برای اینکه این روایات صریحند در اینکه کلمه مورد بحث از عاص بن وائل، و بطور استهزاء و مسخره سر زده، و حال آنکه سیاق آن را افاده نمی کند، علاوه بر این مشرکین اصلا قائل به بعث و نشور نبوده اند، و این را نقل قطعی هم تائید می کند. از این هم که بگذریم آیات مورد بحث شروع کرده به پاسخگویی او از راه احتجاج و استدلال، و حال آنکه جواب استهزاء را با استدلال نمی دهند، استدلال در جایی است که طرف نظریه ای جدی داشته باشد، و گرنه استدلال هم صورت شوخی و استهزاء به خود می گیرد، بنابراین باید گفت که: روایات هر چه هم صریحند در اینکه این جمله به عنوان سخریه صادر شده با آیه شریفه انطباق ندارد.

حال اگر کسی روایت را بر وجه بعیدی حمل کند، و بگوید: عاص بن وائل منظورش مسخره کردن نبوده، بلکه منظورش این بوده که پاسخی دندان شکن به طلبکار خود دهد، و از پرداختن دین راحت شود، بدون اینکه خودش به مسأله معاد اعتقادی داشته باشد، در آن صورت دیگر چه معنا داشت اسم فرزند را هم ببرد و بگوید: بزودی صاحب مال و فرزند می شوم، کافی بود تنها بگوید در آنجا صاحب مال و ثروت می شوم. نقطه ضعف دیگری که در این روایات است این است که در بعضی از آنها آمده که شما مسلمانان معتقدید که بعد از مرگ به مال و فرزند بر می گردید، و حال آنکه هیچ سابقه ای از مسلمانان صدر اسلام در دست نیست که چنین حرفی در بین آنان شایع شده باشد که در بهشت هم توالد و تناسل هست، و یا در قرآن به آن اشاره شده باشد.

اشکال و نقطه ضعف سومی که در روایات است این است که اگر شاء نزول آیه آن باشد که روایات می گویند هیچ وجهی برای قسم و تاءکید نیست، که بگوید ((لاوتین)) (چون در الزام خباب بن ارت احتیاجی به این تاءکید نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۵)

نقطه ضعف چهارم اینکه اگر شاء نزول آیه آن بود، جا داشت بگوید: به زودی در بهشت یا در آخرت صاحب اموال و فرزندان می شوم تا خباب منظورش را بفهمد و به اشتباه نیفتد، ولی آیه شریفه مطلق آمده.

نقطه ضعف پنجم این است که جواب چنین پاسخی این است که بفرماید: ((کلا سنکتب ما یقول و نمده من العذاب مدا...))، نه اینکه بفرماید: ((اطلع الغیب ام اتخذ عند الرحمن عهدا)) (زیرا این جواب به هیچ وجه جواب او نیست، چون عاص بن وائل که می خواسته خباب را الزام کند، الزام کردنش متوقف بر علم به درستی و راستی عقیده خباب نبود، بلکه غالبا با علم به دروغ هم جمع می شود، بلکه توقف بر علم و اعتقاد خصم (خاباب) به آن عقیده و یا به لوازم آن هست، و با این حال چطور قرآن کریم در پاسخ او

می فرماید: مگر او از غیب خبر دارد یا با رحمان عهدی بسته است؟))

این را هم باید دانست که در ذیل جمله ((و الباقیات الصالحات...)) (اخباری از رسول خدا و ائمه اهل بیت (علیهم افضل الصلاه) وارد شده که ما آنها را در جلد سیزدهم این کتاب در یک بحث روایتی در ذیل آیه ۴۶ از سوره کهف نقل کردیم . مریم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۶

آیات ۸۱ - ۹۶ سوره مریم

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيُكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (۸۱) كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا (۸۲) أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوْزُّهُمْ أَزًّا (۸۳) فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعِدُ لَهُمْ عَذَابًا (۸۴) يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا (۸۵) وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًّا (۸۶) لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (۸۷) وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (۸۸) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (۸۹) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرُونَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَيْدًا (۹۰) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (۹۱) وَ مَا يَتَّبِعِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (۹۲) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا (۹۳) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا (۹۴) وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا (۹۵) إِنْ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا (۹۶)

ترجمه آیات

و غیر از خدا خدایانی گرفته اند که مایه عزتشان شود (۸۱) هرگز (چنین نیست این خدایان) از عبادت ایشان بیزاری خواهند جست ، و مخالف آنان خواهند شد (۸۲) مگر ندیدی که ما شیطانها را به سوی کافران فرستادیم تا به سختی تحریکشان کنند (۸۳) تو درباره ایشان عجله مکن که ما برای آنان روز شماری می کنیم ، شمار کردنی دقیق (۸۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۷

روزی که پرهیزکاران را محشور کنیم که به پیشگاه خدای رحمان وارد شوند (۸۵) و گنه کاران را تشنه به سوی جهنم برانیم (۸۶) شفاعتی ندارند مگر اینکه از خدای رحمان پیمانی گرفته باشند (۸۷) گویند خدا فرزندی (برای خود) برگزیده است (۸۸) حقا چیزی زشت و بد آورده اید (۸۹) چیزی که نزدیک است آسمانها از هول آن متلاشی گردد و زمین بشکافد و کوهها در هم شکسته ، فرو افتد (۹۰) از آن رو که برای خدای رحمان فرزندی ادعاء کرده اند (۹۱) سزاوار نیست که خدای رحمان فرزندی برگزیند (۹۲) در آسمان ها و زمین هیچ کس نیست مگر آنکه با بندگی به سوی خدا آمدنی است (۹۳) خدا همه را احصاء کرده و شمارشان کرده است ، آنهم شماره کردنی کامل (۹۴) و همگی شان روز قیامت تنها به پیشگاه خدا وارد شوند (۹۵) کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند خدای رحمان برای آنها محبتی قرار خواهد داد (۹۶)

بیان آیات

این آیات ، فصل سوم از اعتقادات کفار را نقل می کند، و آن عبارت است از شرک به خدا با برگزیدن خدایانی دیگر، و اینکه گفته اند: ((خدا فرزند گرفته )) (و پاسخ از آنها.

معنای اینکه فرمود: ((مشرکین جز خدای آلهه ای گرفتند تا برای آنان عزت باشند))

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيُكُونُوا لَهُمْ عِزًّا منظور از این آلهه ، ملائکه و جن و مقدسین از انسان ها و جباران از ملوک است ، چون بیشتر مشرکین برای ملوک قداستی آسمانی قائل بودند.

و معنای اینکه فرمود تا عزت آنان باشند، این است که تا شفیع آنان باشند و به درگاه خدا نزدیکشان کنند، و در نتیجه به عزت دنیا برسند، و این عزت ایشان را به سوی خیرات کشانده و از شر دور بدارد. و بعضی از مفسرین که منظور از عزت را شفاعت در آخرت برای ایشان دانسته ، از این مطلب غفلت کرده که مشرکین قائل به قیامت و زندگی دیگر نبودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا مَقْصُودَ آيَةٍ : ((کلا سیکفرون بعبادتهم و یکنونون علیهم ضدا)) کلمه ((ضد)) به حسب لغت به معنای منافی ای است که با هیچ چیز جمع نشود، و از اخفش هم نقل شده که ضد، هم به واحد اطلاق می شود و هم به جمع ، مانند ((رسول)) و ((عدو)) ولی بعضی از علمای لغت آن را رد کرده اند، و اطلاق ضد در آیه بر جمع آلهه را با اینکه کلمه ضد مفرد است ، چنین توجیه کرده که : چون آلهه همگی متفقند در دشمنی با این مشرکین ، و دشمنی با عبادتشان ، پس در نتیجه حکم یک فرد واحد را دارند، و به همین جهت صحیح است مفرد بر آنان اطلاق شود.

از ظاهر سیاق بر می آید که دو ضمیر ((سیکفرون)) و ((یکنونون)) به آلهه بر می گردد، و دو ضمیر ((بعبادتهم)) و ((علیهم)) به مشرکین که آن آلهه را برای خود اتخاذ کردند، و معنای آیه چنین است : به زودی آلهه به عبادت این مشرکین کفر می ورزند، و همین آلهه ضد و بر علیه ایشان می شوند، نه طرفدارشان ، بلکه به دشمنیشان برمی خیزند، و اگر آنطور که مشرکین خیال می کردند مایه عزت آنها خواهند شد، باید همیشه مایه عزتشان باشند، ولی نیستند، نظیر این بیان در آیه ((و اذا رای الذین اشركوا شركائهم ، قالوا ربنا ولاء شركاءنا الذین كنا ندعوا من دونك ، فالقوا اليهم القول انکم لکاذبون)) آمده ، و از آن روشن تر در آیه ((والذین تدعون من دونه ما یملکون من قطمیر، ان تدعوهم لا-ی سمعوا دعاءکم ، و لو سمعوا ما استجابوا لکم ، و یوم القیمه یکفرون بشرکم)) آمده است .

و چه بسا بعضی از مفسرین عکس این معنا را احتمال داده باشند، و ضمیر ((هم)) رابه آلهه برگردانده باشند، که بنا بر آن معنای آیه این می شود: به زودی مشرکین به پرستش آلهه کفر می ورزند، و ضد آنها می شوند، همچنانکه نظیر این معنا در آیه ((ثم لم تکن فنتهم الا ان قالوا و اللہ ربنا ما کنا مشرکین)) آمده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۴۹

ولی ظاهر سیاق ، این معنا را بعید می دارد، برای اینکه از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه ((ضدا)) که در مقابل کلمه ((عزا)) قرار گرفته ، وصف آلهه باشد، نه مشرکین ، و لازمه این آن است که آلهه که ضد مشرکین می شوند عبادت مشرکین را کافر گردند، ترتیبی که در ضمائر آیه است این معنا را می رساند، نه عکس آن را.

علاوه بر این اگر عکس بود باید می فرمود ((سیکفرون بهم) - به زودی به آنها کافر می شوند)) نه اینکه بفرماید ((سیکفرون بعبادتهم)) چونکه آلهه مشرکین را عبادت نکردند تا مشرکین به عبادت آنها کافر گردند.

و منظور از کفر آلهه در روز قیامت نسبت به عبادت مشرکین ، و ضد ایشان شدن ، این است که آن روز حقیقت امر بر مشرکین ظاهر می گردد، چون شاءن قیامت همین است که حقایق در آن روز روشن شود، نه اینکه حقایق آن روز موجود شوند، و اگر این حقایق آن روز موجود شوند، یعنی در دنیا آلهه نسبت به عبادت مشرکین کافر نبوده باشند، و آن روز کافر شوند، استدلال آیه تمام

نمی شود (دقت فرمائید) و بنابراین معنا، جمله ((الم تر)) به خوبی مترتب می شود بر جمله ((کلا سیکفرون...))  
 أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَلَى الْكُفْرِينَ تُوْزُّهُمْ أَزًّا كَلِمَةً ((از)) و کلمه ((هز)) به یک معنا است ، و آن عبارت است از تکان دادن به شدت ، و مراد این است که شیطانها کفار را با شدت به سوی شر و فساد تکان می دهند، تحریک می کنند، و به پیروی باطل تشویق نموده و به وسیله تزلزل از فضیلت استقامت و ثبات بر حق گمراهشان می سازند.

و اگر در آیه شریفه ارسال شیطانها را به خدا نسبت داده ، از آنجایی که از باب مجازات است هیچ عیبی ندارد، چون مشرکین به حق کفر ورزیدند، و خدا هم از در مجازات شیطانها را فرستاد تا کفر و گمراهیشان را زیاده تر کنند، شاهد این معنا هم جمله ((علی الکافرین)) است ، زیرا اگر از باب مجازات نبود، و فرستادن شیطانها به منظور گمراهی ابتدایی آنها بود، می فرمود ((علیهم)) نه اینکه به جای ضمیر اسم ظاهر ((کافرین)) را بیاورد.

این آیه شریفه به خاطر اینکه جمله ((الم تر)) در صدر آن آمده ، و معنای استشهاد را افاده می کند، در مقام تاءید مطلب آیه قبلی است که می فرماید: آلهه کفار ضد ایشان می شوند، نه عزت آنان ، چون تحریک شیطانها، مشرکین را به سوی شر و فساد و پیروی

باطل ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۰

دشمنی و ضدیت است ، و همین شیاطین از جمله همان آلهه جنی ایشانند که مایه عزت خود می پنداشتند، و اگر این آلهه ضد مشرکین نبودند به چیزی که هلاکت و شقاوتشان در آن است دعوتشان نمی کردند.

پس آیه شریفه به منزله این است که گفته شود: این آلهه که مشرکین آنها را مایه عزت خود می پنداشتند، ضد مشرکین هستند، به دلیل اینکه شیطانها که یک دسته از آلهه ایشانند ایشان را با تکان هر چه شدیدتر به سوی چیزی تحریک می کنند که هلاکت و شقاوتشان در آن است ، و تازه همین شیطانها هم سر خود نیستند، بلکه هر چه می کنند به اذن خدا می کنند، (و این اذن همان است که در آیه از آن به ارسال تعبیر شده ) بنابراین اتصال این آیه به ما قبل خود خیلی روشن است .

ولی صاحب تفسیر روح المعانی این آیه را مترتب بر مجموع آیات قبل ، یعنی از آیه ((و یقول الانسان )) تا جمله ((و یكونون علیهم ضدا)) دانسته ، و در توجیه کیفیت اتصال آن به ما قبل طول و تفصیل داده و حرفهایی زده است که هیچ فایده ای در آن نیست ، و با این نظریه خود، سیاق آیات و اتصال ما بعد آیه مورد بحث را به ما قبل به کلی بر هم زده است .

فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعِدُّ لَهُمْ عَذَابًا مُّذِمًّا فرمود ما نفس ها یا روزهای زندگی آنان را می شماریم این است که اعمال آنان شمرده و ضبط می شود

کلمه ((عد)) به معنای شمردن است ، و چون شمردن هر چیزی آن را به آخر می رساند و نابود می کند، به این عنایت ، خدای تعالی در این آیه خواسته است بفرماید: ما عمر ایشان را به آخر می رسانیم و تا آخرین نفس می شماریم ، گویا نفس های عمر ایشان را در نزد خود ذخیره کرده ، و دانه دانه می فرستد تا تمام شود، و آن روزی است که وعده عذابشان داده است .

و چون مدت بقای آدمی ، مدت آزمایش و امتحان او است ، همچنانکه آیه ((انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایهم احسن عملا)) اشاره به آن دارد، در نتیجه شمردن عمر در حقیقت شمردن اعمالی است که در نامه عمر نوشته می شود، تا بدان وسیله بنیه زندگی جاودانه آخرت تمام شود، و در آن آنچه مایه سعادت زندگی او در آنجا است ، تا دانه آخر شمرده می شود، که چه نعمتهائی دارد، و چه نعمتهائی ، و همانطور که ماندن جنین در رحم مادر، باعث تمامیت خلقت جسم او می شود، ماندن آدمی هم در دنیا برای همین است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۱

خلقت جاننش پخته و تکمیل گردد و خدا آنچه از عطایا برایش تقدیر نموده برایش تا به آخر بشمارد.

و بنابراین جا ندارد که انسانی از خدای تعالی مرگ کسی را طلب کند و در آن استعجال نماید چه انسان کافر فاجر، و چه مؤمن صالح ، برای اینکه مدت بقای اولی در دنیا همان مدت شمردن گناهان او است ، تا در برابرش کیفر شود، و مدت بقای دومی مدت شمردن حسنات او است ، تا در برابرش پاداش داده شود و بدان متنعم گردد، و این آیه شمردن را مقید به هیچ قیدی نکرده ، ولی از ظاهرش در بدو نظر چنین فهمیده می شود که مقصود شمردن نفس ها، یا ایام زندگی است .

و به هر حال چه آن باشد، چه این ، و چه اعمال ، جمله ((فلا تعجل علیهم تفریع )) و نتیجه گیری از مطالب گذشته است ، و جمله ((انما نعد)) تعلیل آن است ، و در حقیقت علت تاءخیر را بیان می کند، و خلاصه معنای آیه این است که : از آنجایی که این کفار از گرفتن بتها به عنوان خدا هیچ سودی نمی برند، هم خودشان ، و هم خدایانشان ، به سوی ما بر می گردند، و به هیچ وجه از تحت سلطنت ما بیرون نمی شوند، و حتی مسیرشان در دو راه خیر و شر جز به اذن ما نیست ، پس تو چرا اینقدر عجله داری من آنها را بگیرم ، و یا کارشان را یکسره کنم ؟ تو اینقدر کم حوصله و ناراحت مباش ، اگر من تاءخیر می اندازم برای این است که نفسها و اعمالشان را بشمارم .

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا کلمه ((وفد)) به معنای قومی است که به منظور زیارت و دیدار کسی و یا گرفتن حاجتی و امثال آنها بر او وارد شوند، و این قوم وقتی به نام وفد نامیده می شوند که سواره بیابند، کلمه وفد جمع و مفرد آن وفد است .



و چه بسا از اینکه جمله ((الی الرحمن)) در مقابل ((الی جهنم)) در آیه بعدی قرار گرفته، فهمیده شود که مقصود از وفد به رحمان، محشور شدن به بهشت است، و اگر حشر به بهشت را حشر به رحمان خوانده، بدین جهت است که بهشت مقام قرب خدای تعالی است، پس حشر به بهشت حشر به خدا است، و معنای آیه روشن است.

وَسَوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرْدًا كَلِمَةً ((ورد)) (به لب تشنه تفسیر شده، و گویا از ورود به آب، یعنی قصد آن کردن و از آن نوشیدن گرفته شده، چون معمولاً کسی به قصد آب نمی رود مگر آنکه تشنه باشد، به همین مناسبت این کلمه کنایه از عطش شده، و در اینکه سوق به جهنم را مقید به مجرمین کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۲ اشعار است به اینکه علت سوقشان همان جرمشان است، نظیر این تعلیق، تعلیقی است که در آیه قبل در حشر به رحمان شده، تا بفهماند علت حشر به رحمان تقوای متقین است، و معنای آیه روشن است.

لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا این جمله پاسخ دوم از آلهه گرفتن مشرکین به منظور شفاعت است، و حاصلش این است که اینطور نیست که هر که را انسان دوست بدارد شفاعتش کند، و به همین منظور او را آلهه خود بگیرد، او هم شفیع او بشود، بلکه هر که شفاعت می کند، قبلاً با خدا عهده‌ای دارد، و این عهده را جز عده‌ای از مقربین درگاه خدا کسی مالک نیست، همچنانکه فرمود: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون))

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از آیه شریفه این است که بفرماید: کسانی مالک شفاعتند که نزد خدا عهده‌ای داشته باشند، و آن عهده ایمان به خدا و تصدیق به نبوت است. بعضی دیگر گفته اند: منظور از عهده همان وعده شفاعتی است که به طوری که از اخبار بر می آید به امثال انبیاء و امامان و مؤمنین و ملائکه داده. بعضی دیگر گفته اند: عهده عبارت است از شهادت لا اله الا الله و تبری از حول و قوه غیر خدا و امیدواری به خدا. ولی وجه صحیح تر همان وجه اول است که با سیاق مناسب تر است.

مقصود از اینکه مشرکان گفتند: ((خدا فرزند گرفته)) و احتجاج خداوند در رد این سخن باطل وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا این جمله از کلمات بت پرستان است، و هر چند بعضی از خواص ایشان فرزندی آلهه یا برخی از آنها را برای خدا از باب تشریف دانسته اند، نه اینکه در حقیقت خدا فرزندی داشته باشد، بلکه خواسته اند از آلهه خود تجلیل کرده باشند گفتند به مثل اینکه فرزند خدایند، و لیکن عامه بت پرستان و بعضی دیگر از خواص که به عوام درس می دادند این معنا را جدی معتقد بودند، و معتقد بودند که آلهه از حقیقت لاهوت اشتقاق یافته اند، و از همان جوهره‌ای که از پدرشان (خدا) هست در آنها نیز هست، و مراد از آیه شریفه هم همین طائفه است، به دلیل اینکه در آیه تعبیر به ((ولد)) کرده، نه به ((ابن))، و همچنین به دلیل مضمون آیه ((ان کل من فی السموات و الارض)) تا تمام سه آیه، که همه احتجاج بر نفی فرزند واقعی است، نه تشریحی.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۳

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا... أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا کلمه ((اد)) - به کسره همره - به معنای هر چیزی است که منکر و شنیع باشد، و کلمه ((تفطر)) به معنای انشقاق و دو نیم شدن است، و کلمه ((خروار)) به معنای سقوط، و کلمه ((هد)) به معنای هدم و ویرانی است.

این آیات در مقام بزرگ شمردن گناه و عظیم دانستن آثار گناه است، که آن را به محسوس مثل می زند و می فرماید: شما با این حرف خود، امری منکر و زشت و شنیع مرتکب شدید، که آنچنان آثار سوء آن بزرگ است که نزدیک است آسمان متلاشی گردد و زمین بشکافد و کوهها فرو ریزد، آنطور فرو بریزد که گویا یک خانه فرو می ریزد.

وَمَا يَتَّبِعِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (۹۲) إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا... يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَزِدْ أَمْرًا مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ مِمَّنْ يَشَاءُ فَيُجْعَلُ مِنْكُمْ مَنْ يُؤْتِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالنَّاسَ كُلَّ مَثَلًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (۹۳) این آیات در مقام بندگی خدا این است که همه متوجه اویند و ممثل در برابر او بایستند، در حالی که مملوک محضند، هر یک آنان مملوک خدایند، مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود نیستند، و این امری است که همین الان هم ملازم آدمی در زندگی دنیا است، و به همین جهت در آیه، آمدن به حال بندگی، مقید به قیامت نشده به خلاف مضمون آیه چهارم.

و مراد از ((شمردن ایشان)) تثبیت عبودیت برای آنان است، زیرا بردگان بعد از شمردن و تثبیت در دیوان بندگان، و تسجیل عبودیت بر آنان، سرنوشتشان معین می‌شود، ارزاقشان و وظائفشان و اموری که در آنها عمل می‌کنند، همه تقدیر می‌گردد. و مراد از آمدن تک و تنها در قیامت، آمدن با دست خالی است که مالک هیچ چیز از آنهایی که در دنیا به حسب ظاهر مالک بودند نباشد، در دنیا گفته می‌شد: فلانی حول و قوه ای دارد، صاحب مال و اولاد و انصار است، و سائل و اسباب زندگیش فراهم است، و همچنین باور کرده بود که مالک است. ولی آن روز تمامی این اسباب از او فاصله گرفته‌اند، و او تک و تنها است، هیچ چیزی با او نیست، و او به حقیقت معنای عبودیت عبدی است که هیچ چیز را مالک نبوده و نخواهد بود، آری کار قیامت همین است که حقایق را جلوه گر می‌سازد.

از آنچه گذشت معلوم شد که آنچه آیات در استدلال بر نفی ولد متضمن آن است یک حجت است، که خلاصه اش این است که هر چه و هر کس در آسمانها و زمین است بنده خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۴ و مطیع او در عبودیت است، و از وجود و آثار وجود جز آنچه را خدا به او داده ندارد، و آنچه را هم به او داده از در بندگی و اطاعت پذیرفته، حتی در پذیرفتنش هم اختیاری از خود نداشته و از عبودیتش تنها این معنا ظاهر نمی‌گردد، بلکه ((اللّه احصیهم و عدّهم عدا))، خدا عبودیت را بر آنان مسجل کرده، و هر یک را در جای خود قرار داده، و او را در کاری که از او می‌خواسته به کار زده، و خود شاهد عبودیتش بوده، باز تنها این نیست، بلکه به زودی هر یک، فرد و تنها نزد او خواهند آمد، در حالی که مالک هیچ چیز نیستند، و همراهشان چیزی ندارند، و با همین وضع است که حقیقت عبودیتشان برای همه روشن می‌شود، و آن را به چشم خود می‌بینند، و وقتی حال تمامی موجودات که در آسمانها و زمین است این باشد، دیگر چطور ممکن است بعضی از همین موجودات فرزند خدا باشد، و واجد حقیقت لاهوتی و مشتق از جوهره آن باشد؟ و چگونه الوهیت با فقر جمع می‌شود؟. و اما منتهی شدن وجود موجودات تنها، به خدای تعالی که آیه اولی متضمن آن است، از مسائلی است که برای معتقدین به صانع جای هیچ تردید نیست، حال چه معتقد به توحید صانع باشد و چه مشرک باشد، همه در آن اتفاق دارند، تنها اختلافی که هست در این است که بعضی به معبودهای بیشتری قائلند، و بعضی آن را یکی می‌دانند، بعضی رب زیادی، یعنی مدبر بسیاری قبول دارند، که یا خدا امر تدبیر را به آنها واگذار کرده، و یا خود مستقل در تدبیرند، و بعضی مدبر را هم یکی می‌دانند.

اشاره به مراد از اینکه فرمود: خداوند برای مؤمنان صالح العمل مودتی در دلها قرار می‌دهد  
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا كَلِمَةً (ود)) و ((مودت)) به معنای محبت است، و در این آیه شریفه وعده جمیلی از ناحیه خدای تعالی آمده که به زودی برای کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می‌کنند، مودتی در دلها قرار می‌دهد، دیگر مقید نکرده کدام دلها، آیا دلهای خودشان یا دلهای دیگران؟ آیا در دنیا، و یا در آخرت و یا بهشت؟ و چون مقید نکرده، وجهی ندارد آن را مانند بعضی‌ها مقید به بهشت کنیم، و به قول بعضی دیگر مقید به قلوب همه مردم در دنیا کنیم، و یا مقید به قیودی دیگر بسازیم.

البته در روایات شاءن نزول از طرق شیعه و اهل سنت آمده که آیه شریفه درباره علی (علیه السلام) نازل شده، و در بعضی دیگر که تنها از طرق اهل سنت نقل شده آمده که درباره مهاجرین حبشه نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۵ و در بعضی دیگر افراد دیگری نام برده شده، و به زودی در بحث روایتی آمده از نظر خوانندگان خواهد گذشت. و به هر حال عموم لفظ آیه به عمومیتش باقی است، و همانطور که گفتیم به هیچ قیدی مقید نیست، و ظاهراً آیه شریفه متصل به جمله سابق، یعنی ((سیکفرون بعبادتهم و یکونون علیهم ضدا)) باشد.

بحث روایتی

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((کلا- سیکفرون بعبادتهم و

یکونون علیهم ضدا)) فرمود: یعنی روز قیامت، که مقصود آن جناب این است که این شرکایی که مشرکین آنها را معبود خود گرفتند، روز قیامت ضد ایشان خواهند بود، و از ایشان و عبادتشان تا قیامت بیزاری خواهند جست .  
چند روایت در معنای جمله : ((انما نعد لهم عدا))

و در کافی به سند خود از عبدالاعلی مولای آل سام روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیه ((انما نعد لهم عدا)) چه معنا دارد؟ فرمود: به نظر خودت معنایش چیست؟ عرض کردم: شمردن ایام، فرمود پدران و مادران هم که می توانند حساب عمر فرزند خود را نگهدارند، بلکه مقصود شمردن نفسهای خلق است .

و در نهج البلاغه یکی از کلمات آن حضرت این است که فرمود: نفس های آدمی گامهای او است که به سوی اجل خود بر می دارد و نیز آن جناب فرمود: هر چیز شمردنی رو به کمی می گذارد و بلاءخره به آخر می رسد، و هر چیزی که انتظارش هست سر انجام می آید.

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید، از امام ابی جعفر محمد بن علی، روایت کرده که در تفسیر جمله ((انما نعد لهم عدا)) فرمود: همه چیز را می شمارد، حتی نفسها را.

مؤلف: این روایت از سایر روایات عام تر است، و بعید نیست که از آن استفاده شود که اصلا اگر در سایر روایات نفس را مصداق آیه دانسته اند صرفا از باب مثال بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۶  
روایاتی درباره مقصود از حشر متقین الی الرحمن و فدا

و در محاسن برقی به سند خود از حماد بن عثمان و غیر او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای کلام خدای عز و جل ((یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا)) فرموده: سوار بر اسبان نجیب محشور می شوند.

و در تفسیر قمی به سند خود از عبد الله بن شریک عامری، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تفسیر آیه ((یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا)) را پرسید، حضرت فرمود: یا علی ((و فدا)) جز بر سوارگان اطلاق نمی شود، و مردانی که مورد نظر این آیه است، مردانی هستند که تقوی پیشه کردند، و خدای عز و جل ایشان را دوست داشت و اختصاص به خود داد و از اعمالشان راضی شد، و بدین جهت نام متقین بر آنان نهاد....  
مؤلف: آنگاه قمی روایتی طولانی نقل می کند که رسول خدا در آن جزئیات بیرون آمدن متقین از قبور، و سوار شدن بر ناقه های بهشتی، و حرکتشان به سوی بهشت، و داخل شدن و تعمشان را به آنچه از نعمتهای آن روزی شده اند، بیان فرموده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در ذیل این آیه فرمود: بدانید که به خدا سوگند با پای خود محشور نمی شوند، و هیچ کس سوقشان نمی دهد، بلکه برایشان از بهشت ناقه هایی می آورند که نظیر آنها را خلایق ندیده است، جهازشان از طلا، و مهارشان از زبرجد، بر آن می نشینند تا درب بهشت را بکوبند

مؤلف: و نیز این معنا از ابن ابی الدنیا، و ابن ابی حاتم، ابن مردویه، از طرق چندی، از علی (علیه السلام) از رسول خدا رسول خدا روایت شده که در حدیثی طولانی، طرز سوار شدن متقین و حرکت به سوی بهشت و داخل شدن و استقرارشان در آن، و تنعم به نعمتهای آن را بیان فرموده، و در همان کتاب حدیث را از عده ای از ارباب جوامع از علی (علیه السلام) آورده است .  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۷

روایاتی درباره مراد از اینکه فرمود کسی مالک شفاعت نیست الا من اتخذ عند الله عهدا

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب معنای آیه ((لا- یملکون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا)) را پرسیدم، فرمود: یعنی مگر کسی که به ولایت امیر المؤمنین و امامان بعد از او معتقد

شده باشد، این است عهد نزد خدا.

مؤلف: در الدرالمثور، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: هر کس مسرتی داخل قلب مؤمنین کند، مرا مسرور کرده، و هر که مرا مسرور کند در نزد خدا عهدی گرفته ...

و از ابو هریره از آن جناب روایت کرده که مقصود از محافظت بر عهد، محافظت بر نمازهای پنجگانه است، البته در این بین روایات دیگری از طرق عامه و خاصه قریب به همین روایات رسیده که از مجموع آنها استفاده می شود: عهدی که از نزد خدا گرفته شده، عبارت است از اعتقاد حق یا عمل صالح، که روز قیامت مؤمن را نجات می دهد، و آنچه در روایات متفرقه آمده از باب ذکر مصداق است.

این را هم باید دانست که روایات قبلی همه بر این اساسند که مراد از کسی که در آیه مالک شفاعت است آن کسی است که به شفاعت می رسد، یا اعم از او و آن کسی است که شفاعت می کند، و اما اگر مراد شفیع باشد، اخبار از آن بیگانه است. و در تفسیر قمی به سند خود، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که می گوید از آن جناب از آیه ((و قالوا اتخذ الرحمن ولدا)) پرسش نمودم، فرمود: این مربوط به همان حرفی است که مشرکین قریش زده و می گفتند: خدای عز و جل دارای فرزند است، و نیز می گفتند: ملائکه دخترند، خدای تعالی دررد ایشان فرمود: ((لقد جئتم شیئا ادا)) یعنی سخن بزرگی گفتید ((تکاد السموات يتفطرن منه)) یعنی آسمان از گفته آنان و نسبتی که دادند نزدیک است متلاشی گردد، ((و تشق الارض و تخر الجبال هدا)) زمین از آنچه گفتند شکافته شده و کوهها فرو ریزد ((ان دعوا للرحمن ولدا)) برای اینکه برای خدای رحمان فرزند ادعا کردند، خدای تعالی فرمود: ((و ما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا، ان كل من في السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا، لقد احصیهم و عددهم عدا و كلهم آتیه يوم القيمة فردا))، یعنی تک تک. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۸

روایاتی در ذیل آیه: ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اتسجعل لهم الرحمن ودا)) و نزول آن درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) و در تفسیر قمی به سند خود، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از آیه ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا)) پرسیدم، فرمود: یعنی خدا برای آنان محبت و ولایت امیرالمؤمنین را قرار می دهد، و این همان ودی است که خدا در این آیه وعده داده است.

مؤلف: این روایت را کافی به سند خود از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده.

و در الدرالمثور است که ابن مردویه و دیلمی، از براء، روایت کردند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی فرموده، بگو: ((اللهم اجعل لی عندك عهدا، و اجعل لی عندك ودا، و اجعل لی فی صدور المؤمنین موده)) بعد از این جریان، خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا))، آنگاه اضافه کرد که این آیه در حق علی نازل شده.

و در همان کتاب است که طبرانی و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: این آیه درباره علی بن ابی طالب نازل شده، که می فرماید: ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا)) و فرمود: مقصود از ((ود)) محبت در قلوب مؤمنین است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث گفته که در آن چند قول است: یکی اینکه درباره علی (علیه السلام) نازل شده، هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه در قلبش محبت علی (علیه السلام) هست. این از ابن عباس رسیده و در تفسیر ابی حمزه ثمالی آمده که: امام ابو جعفر (علیه السلام) از رسول خدا برایم روایت کرد که به علی (علیه السلام) فرمود: بگو ((اللهم اجعل لی عندك عهدا، و اجعل لی فی قلوب المؤمنین ودا))، امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) این دعا را خواند، دنبالش خدای تعالی این آیه را نازل کرد، و نظیر این روایت از جابر بن عبد الله نیز روایت شده.

مؤلف: صاحب روح المعانی گفته: ظاهر این است که آیه بنابراین روایات در مدینه نازل شده باشد لیکن خواننده عزیز متوجه است که هیچ یک از این احادیث دلالت ندارد بر اینکه این داستان در مدینه اتفاق افتاده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۵۹

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن مردویه، از عبد الرحمان بن عوف، روایت کرده اند که گفت: وقتی به مدینه هجرت کرد، از فراق رفقای مکه اش که از آن جمله شیبیه بن ربیع و عتب بن ربیع و امیه بن خلف بودند، دل‌تنگ شد، خدای تعالی این آیه را نازل کرد ((ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودا)) مؤلف: این حدیث صریح در این است که آیه شریفه در مدینه نازل شده، و لیکن اتفاق همه بر اینکه این سوره با همه آیاتش در مکه نازل شده و در آغاز سوره گذشت این روایت را رد می‌کند.

و نیز در همان کتاب است که حکیم ترمذی و ابن مردویه، از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا از معنای آیه ((سیجعل لهم الرحمن ودا)) پرسیدم که چیست؟ فرمود: محبت در قلوب مؤمنین و ملائکه مقربین، یا علی خداوند به مؤمنین سه چیز داده، اول مقت و محبت، دوم حلاوت، سوم مهابت در قلوب صالحان. مؤلف کلمه ((مقه)) به معنای محبت است، و در معنای این روایت بعضی روایات دیگر از طرق اهل سنت رسیده که بنا بر عمومیت لفظ آیه صحیح می‌شود، و البته با خصوصیت مورد نزول منافات ندارد. مریم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۰

آیات ۹۷ - ۹۸ سوره مریم

فَإِنَّمَا يَسْرُنَهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا (۹۷) وَكَم أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هَلْ تَحْسِبُنَهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا (۹۸)

ترجمه آیات

این قرآن را به زبان تو جاری و روان کرده ایم تا پرهیزکاران را به وسیله آن نوید رسانی و گروه سخت سر را بترسانی (۹۷) پیش از آنها چه نسلهای زیادی هلاک کردیم آیا یکی از آنها را می‌یابی و یا صدایی از آنها می‌شنوی (۹۸) بیان آیات

این دو آیه، سوره را خاتمه می‌دهد، و خدای سبحان در آن تنزیل حقیقت قرآن را بیان می‌کند (که آن حقیقت بلندتر از آن است که فهم عادی بدان دسترسی یابد، و یا غیر پاکان آن را لمس کنند) به اینکه تا مرتبه ذکر به لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده و می‌فرماید که هدف از این تیسیر این است که متقین از بندگان خدای را بشارت، و قوم سخت سر و خصومت پیشه را با آن انداز نماید، آنگاه انداز آنان را با یاد آوری هلاکت قرون گذشته خلاصه فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۱

فَإِنَّمَا يَسْرُنَهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا معنای تیسیر قرآن به زبان پیامبر (صلی الله علیه و آله)

کلمه ((تیسیر)) به معنای تسهیل است، و از این فهمیده می‌شود که می‌خواهد از سابقه ای خبر دهد که با آن سابقه تلاوت و فهم قرآن دشوار بوده، همچنانکه در جای دیگر درباره کتابش از مثل چنین حالتی خبر داده و فرموده ((و الکتاب المبین، انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون، و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم))

که در آن خبر می‌دهد از اینکه اگر قرآن به آن حال که بود (و اکنون نیز هست) نزد خدا باقی می‌ماند و او را به این صورت که فعلا هست عربی و خواندنیش قرار نمی‌داد هیچ امیدی نمی‌رفت که مردم آن را بفهمند و همچنان علی (بلند پایه)، و حکیم (غیر قابل فهم و تعقل) می‌ماند.

از اینجا این معنا تاءید می شود که منظور از تیسیر و آسان کردن آن، این است که آن را به لسان عربی، که لسان مادری آن حضرت است، بر زبانش جاری کرد، پس آیه مورد بحث از این حقیقت خبر می دهد که خدای تعالی قرآن را به زبان او جاری کرد، یعنی آسان کرد تا تبشیر و انذار مردم آسان باشد.

بعضی گفته اند: معنای تیسیر قرآن به زبان رسول خدا همین است که از راه وحی آن را به زبان آن جناب جاری کرد، وحی کلام الهی خود را به آن جناب اختصاص داد تا تبشیر و انذار کند. ولی هر چند این وجه در جای خود وجهی عمیق است، لیکن وجه اول علاوه بر اینکه مورد تاءید آیات سابقه و امثال آن است، با سیاق آیات سوره مطابق تر نیز هست.

((و تنذر به قوما لدا)) - مراد از قوم، قوم رسول خداست که دشمنانی خطرناک بودند، و کلمه ((لدا)) جمع ((الدا)) است، که مشتق از ((لدا)) به معنای خصومت است.

وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَوْمٍ هَلْ تَحِسُ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا ((احساس)) (به معنای ادراک به حس، و ((رکز)) به معنای آواز است، که بعضی گفته اند، معنای اصلیش همان حس است. و خلاصه معنای آن این است که قوم نامبرده هر چند دشمن و اهل مجادله اند، لیکن نمی توانند خدای را با دشمنی خود عاجز کنند، زیرا چه بسیار مردمی مانند ایشان که قبل از ایشان هلاک کردیم، و نابود شدند و امروز احدی نیست که صدایی از ایشان بشنود، و یا یکی از ایشان را ببیند و احساس کند.

## طه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۲

سوره طه

آیات ۱ - ۸ سوره طه

سوره طه مکی است و ۱۳۵ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ طه (۱) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (۲) إِلَّا تَذَكُّرًا لِّمَن يَخْشَى (۳) تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى (۴) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (۵) لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى (۶) وَإِنْ تَجْهَر بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (۷) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان رحیم .

طه (۱) قرآن را به تو نازل نکردیم که در رنج افتی (۲) جز یادآوری برای کسی که بیم می کند نیست (۳) (این قرآن) از جانب آن کس که زمین و آسمانهای بلند را آفریده، نازل شده است (۴) خدای رحمان بر عرش استیلاء دارد (۵) هر چه در آسمانها و زمین و ما بین این دو است و هر چه زیر خاک است از او است (۶) اگر سخن آشکارا بگویی (و یا مخفی کنی) او نهان و نهاتر را می داند (۷) خدا که هیچ معبودی جز او نیست اسمایی حسنا دارد (۸)

بیان آیات غرض کلی آیات، سوره طه

غرض این سوره تذکر و یادآوری از راه انذار است، که آیات انذار آن بر آیات تبشیرش غلبه دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۳

و این غلبه به خوبی به چشم می خورد، داستانهایی را ذکر می کند که به هلاکت طاغیان و تکذیب کنندگان آیات خدا منتهی می شود، و حجت های روشنی را متضمن است که عقل هر کس را ملزم به اعتراف به توحید خدای تعالی، و اجابت دعوت حق می کند، و به یادآوری آینده انسان از احوال قیامت و مواقف آن و حال نکبت بار مجرمین، و خسران ظالمین منتهی می گردد.



این آیات - به طوری که از سیاقش بر می آید - با نوعی تسلیت از رسول خدا شروع می شود، تا جان شریف خود را در واداشتن مردم به قبول دعوتش به تعب نیندازد، زیرا قرآن نازل نشده برای اینکه آن جناب خود را به زحمت بیندازد، بلکه آن تنزیلی است الهی که مردم را به خدا و آیات او تذکر می دهد تا شاید بیدار شوند و غریبه خشیت آنان هوشیار گردد، آنگاه متذکر شده به وی ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند، پس او غیر از تبلیغ وظیفه دیگری ندارد، اگر مردم به ترس آمدند و متذکر شدند که هیچ ، و گرنه یا عذاب استیصال و خانمان برانداز منقرضشان می کند، و یا اینکه به سوی خدای خود برگشت نموده در آن عالم به وبال ظلم و فسق خود می رسند، و اعمال خود را بدون کم و زیاد می یابند، و به هر حال نمی توانند با طغیان و تکذیب خود خدای را عاجز سازند.

سیاق آیات این سوره چنین می رساند که در مکه نازل شده ، در بعضی اخبار هم آمده که آیه ((و اصبر علی ما یقولون )) در مدینه نازل شده ، و در بعضی دیگر آمده که آیه ((و لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم )) نیز در مدینه نازل شده است . لیکن از ناحیه لفظ خود این آیات هیچ دلیلی بر مدنی بودن آنها نیست .

یکی از آیات برجسته این سوره آیه شریفه ((اللّٰه لا اله الا هو له الاسماء الحسنی )) است . (که با همه کوتاهیهایش مسأله توحید را با همه اطرافش متضمن است )

طه مِآ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى كَلِمَةً ((طه )) دو حرف از حروف بریده و مقطعه و رمزی قرآن است ، که سوره مورد بحث با آن افتتاح شده ، مانند بسیاری از حروف دیگر، که سوره هایی از قرآن با آنها افتتاح شده است ، مانند ((الم )) و ((الر )) و نظایر آنها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۴

از جمعی از مفسرین نقل شده که در معنای این دو حرف چیزهایی گفته اند که شائن بحث تفسیری اجل از آن است که در آن ، آنچنان سخنانی ایراد شود، و در آنها و امثال آنها بحث شود، و ما به زودی در بحث روایتی آینده ان شاء الله تعالی بدانها اشاره می کنیم .

کلمه ((شقاوت )) خلاف سعادت است ، راغب می گوید: شقاوت و سعادت از نظر نسبت مثل همنند، همچنان که سعادت دو نوع است : یکی سعادت دنیوی ، و یکی سعادت اخروی ، و سعادت دنیوی هم سه قسم است ، سعادت نفسی و بدنی و خارجی ، همچنین شقاوت ، دنیوی و اخروی است ، و دنیوی آن نفسی و بدنی و خارجی است ، تا آنجا که می گوید: بعضی از علمای لغت گفته اند: گاهی کلمه شقاوت در جای تعب و دشواری استعمال می شود، مثلاً می گویند: ((شقیق فی کذا - در اینکار خسته شدم )) و نیز گفته اند: هر شقاوتی تعب است ، ولی هر تعب شقاوت نیست ، پس تعب اعم از شقاوت است ، این بود کلام راغب و بنابراین معنای آیه مورد بحث این می شود که ما قرآن را نازل نکردیم برای اینکه تو خود را به تعب اندازی و در راه تبلیغ آن و واداری مردم به قبول آن به ستوه آیی .

إِلَّا تَذَكَّرُ لَمَنْ يَخْشَى (۳) تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلْيَا تَوْضِيحِي در مورد ((تذکره )) بودن قرآن کریم ((لَمَنْ يَخْشَى )) کلمه ((تذکره )) (به معنای ایجاد ذکر (یادآوری) در شخصی است که چیزی را فراموش کرده ، و چون انسان کلیات حقایق دین را به فطرت خود در می یابد، مثلاً می فهمد که خدایی هست ، و آن هم یکی است ، چون ممکن نیست واجب الوجود دو تا باشد، و می داند که الوهیت و ربوبیت منحصر در او است و مسأله نبوت و معاد و غیر آن را به وجدان خود درک می کند، پس این کلیات ودائعی است که در فطرت هر انسانی سپرده شده ، چیزی که هست انسان به خاطر اینکه به زندگی زمینی می چسبد و به دنبال اشتغال به خواسته های نفس از لذائذ و زخارف آن سرگرم می شود، دیگر در دل خود جایی خالی برای غرائز فطری خود نمی گذارد، در نتیجه آنچه را خدا در فطرت او ودیعه گذاشته فراموش می کند، و اگر دوباره در قرآن این حقایق خاطر نشان می شود، برای یادآوری نفس است تا بعد از فراموشی دوباره به یادش آید.

و معلوم است که این نسیان در حقیقت نسیان نیست، بلکه اعراض و روگردانی است، و گرنه کسی ندای وجدان را فراموش نمی‌کند، و اگر نام فراموشی بر آن اطلاق کرده‌اند به نوعی عنایت است، و می‌خواسته‌اند بفهمانند از نظر بی‌اعتنایی به آن با فراموشی فرقی ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۵

و ناچار باید در دفع این فراموشی که پیروی هوی و فرورفتگی در مادیات به گردن انسانها گذاشته، دست به دامن چیزی شوند که آن علاقه به مادیات را از زمینه دلها ریشه کن نموده و دل را به سوی اقبال به حق براند، و آن چیز همانا خوف و نگرانی از عاقبت غفلت، و وبال افسار گسیختگی است، تا در نتیجه تذکر، جای خود را در دلها باز کند، و صاحبش را در پیروی حق سود بخشد. با بیانی که گذشت دلیل این که چرا ((تذکره)) (را در این آیه مقید به قید ((لمن یخشی)) (کرد معلوم شد، چون مراد از این قید، کسی است که طبعاً نگرانی و ترس دارد، یعنی قلبش مستعد ظهور خشیت باشد، به طوری که اگر کلمه حق را شنید نگران بشود، و چون تذکر و تذکره ای (قرآن) به او برسد در باطنش خشیتی پدید آید، و در نتیجه ایمان آورد، و با تقوی شود.

استثناء در جمله ((الا تذکره)) (به طوری که گفته‌اند - استثناء منقطع است، و معنایش این است که ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که تو خود را به تعب اندازی، و لیکن برای این بود که یاد آورنده ای باشد تا هر کس طبع او خضوع و خشوع در برابر حق است متذکر شود، و به خدا ایمان آورده تقوی پیشه کند.

بنابراین سیاق آیه شریفه خود به خود اقتضاء می‌کند که کلمه ((تذکره)) (مصدری به معنای فاعل، و خود مفعول له جمله ((ما انزلنا)) (بوده باشد، همچنانکه اقتضاء دارد کلمه ((تنزیلا)) (به معنای اسم مفعول، و حال از ضمیر ((تذکره)) (باشد، که به قرآن بر می‌گردد، و معنایش این است که ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که خود را به تعب اندازی، و لیکن نازل کردیم تا دارندگان خشوع را با کلام الهی که نازل از ناحیه او است متذکر شود.

((تنزیلا- ممن خلق الارض و السموات العلی)) (کلمه ((علی)) (جمع)) (علیا)) (است که مؤنث اعلی است، مانند کلمه ((فضلی و فضل))، و اگر برای صله موصول ((من)) (و برای اینکه ابهام را از اینکه چه کسی قرآن را نازل کرده بر دارد خصوص صفت خلقت آسمانهای بلند و زمین را اختیار کرد برای این بود که این صفت از میان صفات خداوندی با مسأله تنزیل مناسب تر است، چون تنزیل، آوردن از بالا به پائین است، که آن بالا مبداء و این پائین منتهای این آوردن باشد، و اگر تنها از خلقت آسمان و زمین نام برد و خلقت ما بین این دو را اسم نبرد، برای این بود که کاری به آن نداشت، غرض تنها بیان مبداء و منتهای تنزیل بود، به خلاف در مثل آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۶

((له ما فی السموات و ما فی الارض و ما بینهما)) (که غرض در آن بیان عمومیت ملک خدا نسبت به جمیع عالم است.

بیان آیه: ((الرحمن علی العرش استوی)) (که عمومیت ملک و سلطه مطلقه خدا را افاده میکند

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى جمله ای است استینافی و غیر مربوط به قبل، که در آن مسأله توحید ربوبیت را که مخ و غرض نهایی دعوت و تذکره است بیان فرموده، و چهار آیه یعنی تا جمله ((له الاسماء الحسنی)) (را بدان اخت صاص داده است.

در تفسیر آیه ((ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار)) (گفتیم که استواء بر عرش کنایه از این است که ملک او همه عالم را فرا گرفته، و زمام تدبیر امور همه عالم به دست او است، و این معنا درباره خدای تعالی - آن طور که شایسته ساحت کبریائی و قدس او باشد عبارت است از ظهور سلطنتش بر عالم، و استقرار ملکش بر اشیاء، به تدبیر امور و اصلاح شئون آنها.

بنابراین استواء حق عز و جل بر عرش، مستلزم این است که ملک او بر همه اشیاء احاطه داشته و تدبیرش بر اشیاء چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد و چه کلان، چه مهم و چه ناچیز گسترده باشد، در نتیجه خدای تعالی رب هر چیز، و یگانه در ربوبیت است، چون مقصود از رب جز مالک و مدبر چیز دیگری نیست، به همین جهت دنبال استواء بر عرش داستان ملکیت او را بر هر چیز و علمش به هر چیز را بیان داشت، که همین خود جنبه تعلیل و احتجاج برای استواء مذکور است.

و معلوم است که ((رحمان)) که خود مبالغه در رحمتی است که آن عبارت است از افاضه به ایجاد و تدبیر، و در غالب صیغه مبالغه کثرت را می‌رساند، خود با استواء مناسب تر است، تا مثلاً رحیم، یا سایر اسماء و صفات او، و لذا در میان همه آنها رحمان را نام برد.

از آنچه گذشت معلوم شد که کلمه ((رحمان)) مبتداء، و خبر آن جمله ((استوی)) است، و جمله ((علی العرش)) متعلق است به جمله ((استوی)) و مراد از آن بیان استیلاء بر عرش است، این معنا از سایر آیات نیز استفاده می‌شود، زیرا در قرآن کریم داستان استواء بر عرش مکرر آمده، مانند آیه ((ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار)) و آیه ((ثم استوی علی العرش یدبر الامر)) و آیه ((ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی)) و آیه ((ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض)) و امثال اینها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۷

و با این بیان فساد گفتاری که به بعضی مفسرین نسبت داده اند روشن می‌شود، که گفته: جمله ((الرحمن علی العرش)) مبتداء و خبر است، و کلمه ((استوی)) فعلی است که فاعلش جمله ((ما فی السموات)) است و کلمه ((له)) متعلق به کلمه ((استوی)) است و معنا چنین می‌شود که: خدا بر عرش است، و هر چه در آسمانها است برای او مستوی گشته، آن وقت در معنای ((استواء)) هر چیز برای خدا است ((گفته: یعنی هر چیز موافق اراده او جریان دارد، و منقاد امر او است).

و ما در اینکه عرش چیست؟ در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف در جلد هشتم این کتاب به طور مفصل بحث کردیم، و در بحث روایتی آینده نیز مطالبی مربوط به این مقام خواهد آمد.

لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى كَلِمَةً ((ثری)) - به طوری که گفته شده - به معنای خاک مرطوب، و یا مطلق خاک است، بنابراین مراد از ((ما تحت الثری)) هر چیزی است که در شکم زمین باشد، نه زیر خاک، و اینجا باقی می‌ماند جمله ((ما فی الارض)) که مقصود از آن موجودات روی زمین است، چه اجزای خود زمین، و چه موجوداتی که در آن زندگی می‌کنند، از آنچه ما حس می‌کنیم، مانند انسانها، و انواع حیوانات، و نباتات، و آنچه ما حس نمی‌کنیم، و یا اصلاً از وجودش خبر نداریم، خدا همه را می‌داند، و همه ملک او است.

وقتی ملک خدا شامل همه آنچه در آسمانها و زمین و از آن جمله اجزای آن دو شد، قهراً شامل خود آن دو، و خود زمین نیز می‌شود، چون هر چیزی غیر از همان اجزایش وجود علیحده ای ندارد.

پس در این آیه یکی از دو رکن ربوبیت را که همان مالکیت باشد بیان کرد، چون معنای ربوبیت به طوری که مکرر گفته ایم مالک مدبر است، و فقط تدبیر باقی می‌ماند که جمله بعدی متعرض آن است.

وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى تَوْضِيحَ مَعْنَى آيَةٍ: ((و ان تجهر بالقول فانه يعلم السرواخفی)) که عمومیت تدبیر خدای سبحان را اثبات می‌کند

((جهر به قول)) به معنای بلند بلند حرف زدن، و ((اسرار به آن)) به معنای آهسته صحبت کردن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۸

همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((واسروا قولکم اواجهروا به)) البته باید در نظر داشت که ((سر))، غیر از ((ستر)) است چون سر به معنای مطلب مکتوم و پوشیده در نفس است، و کلمه ((اخفی)) صیغه افعال تف ضیل از خفاء، و به معنای پنهان تر است، چون از سیاق آیه بر می‌آید که در مقام ترقی دادن مطلب است، یعنی نه تنها سر را می‌داند، بلکه بالاتر از آن اینکه مخفی تر از سر را هم می‌داند، و دیگر نباید اعتناء نمود به قول کسی که گفته ((اخفی)) فعل ماضی، و فاعلش ضمیر آن است، که به خدا بر می‌گردد و معنایش این است که: خدا سر را می‌داند ولی پنهان کرده. و در اینکه ((اخفی)) را نکره آورد و نفرمود ((والاخفی)) برای این بود که خفاء را تاء کید کرده باشد.

و اگر در آیه ، اول جهر به قول را آورد، بعد علم را نسبت به دقیق تر از آن یعنی سر قول اثبات نمود، سپس مطلب را ترقی داده علم او را نسبت به مخفی تر از سر اثبات فرمود، برای این بود که دلالت کند بر اینکه مراد اثبات علم خدا نسبت به جمیع است ، و معنا این است که تو اگر سخت را بلند بگویی و علنی بداری آنچه را که می خواهی - و گویا مراد از قول همان نیات درونی است ، چون غالباً با قول اظهار می شود - و یا آن را آهسته و در دلت پنهان کنی ، و یا از این هم مخفی تر بداری به اینکه بر خودت هم پوشیده باشد، خدای تعالی همه را می داند.

پس نخست میان کلام جهری و آهسته و مخفی تر از آن تردید کرده و آنها را دو قسم نموده و فرموده اگر با صدای بلند سخن بگویی خدا می داند، و اگر آهسته بگویی ، و یا اصلاً مخفی داشته باشی خدا می داند، پس بلند و علنی سخن گفتن را قسم اول ، و آن دو صورت دیگر را قسم دوم قرار داده ، و سپس به طور مختصر و کوتاه جواب تردید را داده و فرمود: آن را می داند، و این اسلوب کلام با همه کوتاهش هم بر جواب دلالت می کند، و هم اینکه اولویت را می رساند، پس گویا فرموده اگر از علم او به سخنان علنی و بلندت بررسی ، جواب می گویم خدا از آن آگاه است ، و چطور نباشد، و حال آنکه او به سر و پنهان تر از سر هم عالم است ، بنابراین ، این اسلوب که گفتیم از لطائف صنعت سخنوری است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از سر آن سخنان و اسراری است که سری به دیگران القاء کنی ، و مراد از اخفی آن مطالبی است که در دل خود پنهان کنی و اصلاً به زبان نیاوری . لیکن هر چند این تفسیر نسبت به ((اسرار)) صحیح است ، اما سخن را سر نمی نامند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۶۹

مگر از جهت کتمان آن در نفس ، بنابراین معنای بی اشکال همان است که ما بیان کردیم .

و به هر حال آیه شریفه علم به هر چیز را برای خدا اثبات می کند، چه به ظاهر و چه به پنهان ، و بنابراین آیه شریفه در ذکر علم به دنبال استواء بر عرش نظیر آیه ((ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض و ما یرج منها...)) (می باشد و معلوم است که علم خدای تعالی به آنچه از حوادث که در ملک او جریان می یابد، و در مسند سلطان و قلمرو ملک او پیش می آید مستلزم اذن و رضای او به آن است ، و از نظری دیگر مستلزم مشیت او به این نظامی است که جریان می یابد، و این همان تدبیر است .

پس آیه شریفه عموم تدبیر خدای را اثبات می کند، همانطور که آیه قبلی در مقام اثبات عموم ملکیت او بود، و مجموع مدلول این دو آیه ملک و تدبیر خدا است ، که این همان معنای ربوبیت مطلقه او است ، پس این دو آیه در مقام تعلیل است ، که با آن دو ربوبیت مطلقه خدا اثبات می شود.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى جمله به منزله نتیجه برای بیانات گذشته است ، و لذا مناسب تر آن است که اسم جلاله خبر باشد برای مبتدای محذوف ، و تقدیر چنین باشد: ((این کسی که در این آیات سابقه گفتگوش شد، همان الله است که معبودی جز او نیست ...)) (هر چند که از نظر استقلال مضمون آیه و جامعیت آن ، به نظر نزدیک تر چنین می آید که کلمه جلاله مبتدا، و جمله ((لا اله الا هو)) خبرش باشد، و جمله ((له الاسماء الحسنی)) خبر بعد از خبر.

و به هر حال جمله ((الله لا اله الا هو)) ممکن است با مطالبی که در آیات سابق گذشت ، و توحید خدای را در ربوبیت مطلقه اثبات کرد تعلیل شود، و ممکن هم هست با جمله بعدیش که می فرماید ((له الاسماء الحسنی)) تعلیل شود.

اما اولی ممکن است ، برای اینکه کلمه ((اله)) در جمله ((لا اله الا الله)) (یا به معنای معبود است و یا معبود به حق ، و معنای کلام این می شود ((الله معبود حقی جز او نیست)) و یا ((معبود به حق جز او موجود نیست)) و همین معبودیت از شؤ ون ربوبیت ، ولواحق آنست برای اینکه عبادت نوعی تجسم دادن و ترسیم کردن عبودیت و مملوکیت و اظهار حاجت به خدا است ، پس باید معبود مالک عابد خود و مدبر امر او باشد که خلاصه ترش این است که باید رب او باشد و چون خدا رب هر چیز است و غیر او ربی نیست پس تنها معبود هم او است و غیر او معبودی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۰

بیان وجه علت بودن (لا الاسماء الحسنی) برای (لا اله الا الله)

و اما دومی ممکن است، برای اینکه عبادت برای خاطر یکی از سه جهت است، یا از باب امید به خیری است که نزد معبود است، که به طمع آن او را عبادت می کند، و یا از باب ترس از شروری است که در اعراض از او و بی اعتنایی به امر او احتمال می دهد، و یا از باب این است که او را شایسته و اهل آن می بیند که در برابرش عبادت و خضوع کند.

و خدای سبحان، یگانه مالکی است که مالک تمامی خیرات است، و هیچ کس مالک هیچ چیز نیست مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده باشد، تازه در عین اینکه تملیک کرده باز مالکیتش از آن سلب نشده، و نیز خدای سبحان یگانه قادری است که هیچ کس هیچ قدرتی ندارد مگر آن مقدار که او تملیکش کرده باشد، و به همین معنا او یگانه منعم، مفضل، حیات ده، شفا بخش، رازق، غفور، رحیم، غنی، و عزیز است، و تمامی اسمهایی که در آن معنایی از خیر باشد برای او است، پس خدای سبحان تنها کسی است که مستحق عبادت است، و باید به امید خیراتی که نزد او است پرستش شود، نه غیر خدا.

و نیز خدای سبحان یگانه مقتدر قاهری است که احدی تاب قهر او را نمی آورد، و تنها منتقم نیرومندی است شدید العقاب، که هیچ شری نزد هیچ کس و هیچ چیز نیست مگر آنکه به اذن او به ما می رسد، پس باز تنها او سزاوار بندگی است، تا از ترس غضبش پرستش شود، آن غضبی که ممکن است خضوع نکردن در برابر عظمت و کبرایش مستلزم آن باشد.

و نیز خدای سبحان یگانه کسی است که اهلیت پرستش را دارد، چون اهلیت اینکه دیگران برای کسی خاضع شوند جز به خاطر کمالی که در آن کس هست نمی باشد پس تنها و تنها کمال است که نقص در برابرش خاضع می شود و نمی تواند نشود و آن کمال یا عبارت است از جمالی که نفس به سوی آن مجذوب می شود و یا جلالی است که عقل در برابرش زمین ادب می بوسد، و قلب از خود بیخود می گردد، هر کدام را که در نظر بگیریم حد اعلایش در خدا است، بلکه تمامی جمالها از او است، چون هیچ جمالی در هیچ موجودی نیست مگر آنکه آیتی از جمال او است، و نیز هیچ جلالی نیست مگر آنکه قطره ای از دریای بیکران جلال او است، پس خدای سبحان معبودی است که ((لا اله الا هو و لا معبود سواه))، چون همه اسماء حسنی مال او است.

تفصیلی درباره ((اسمای حسنی)) و اختصاص آنها به خدای تعالی ((له الاسماء الحسنی))

یعنی هر اسمی که فرض شود که نسبت به نظائر خود بهترین اسم بوده باشد آن اسم از خدای تعالی است، توضیح اینکه اگر خود اسم را به وصف حسن توصیف فرموده، خود دلیل بر این است که مراد از آن همان چیزی است که در اصطلاح علم صرف به آن صفت گویند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۱

مانند اسم فاعل و (اسم) صفت مشبیه، نه اسم به معنای علم ذات برای اینکه علم ها و نامها را تنها برای اشاره به ذات قرار می دهند (مثلا- نام کودکی را که علی می گذارند برای این است که هر وقت این کلمه را گفتند شنونده بفهمد اشاره به کیست) ولی اتصاف به حسن و یا قبح را صفات می فهماند، مانند عادل، ظالم، عالم، جاهل و امثال آن، پس مراد از اسماء حسنی الفاظی است که دلالت بر معانی وصفی دارد و صفات جمیله او را که نهایت درجه جمال را دارد می فهماند، مانند حی و علیم و قدیر، و در قرآن کریم موارد بسیاری هست که اسم نهادن را بر توصیف اطلاق کرده، مثلا فرموده ((قل سموهن)) یعنی بگو آنها را توصیف کنید.

دلیل دیگر این مدعا آیه شریفه ((و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه)) است که انحراف از صفات خدای را الحاد در اسماء او خوانده.

پس مراد از اسماء حسنی هر چیزی است که بر معانی وصفی دلالت کند، مانند اله، وحی، علیم و قدیر، نه اسم جلاله ای که علم و نام برای ذات مقدس او است، و البته اسماء دو قسمند: یک قسم اسماء زشت، مانند ظالم، جائز، جاهل، قسم دیگر اسماء زیبا، مانند عادل و عالم. و اسماء زیبا هم دو قسم است، یکی اسمایی که سهمی از کمال در آنها هست یا کم یا زیاد، هر چند که از

شائبه نقص و امکان خالی هم نباشد، مانند خوشگل و معتدل القامه، و موفر فری، و امثال آن، قسم دیگر آن اسمایی است که حاکی از کمال محض باشد، و آمیخته با شائبه نقص نباشد مانند حی و علیم و قدیر، البته به شرطی که از لوازم امکان مادی و ترکیب مجرد شود، این قسم از اسماء، احسن الاسماء اند، چون نقص و عیب در آنها نیست و چون چنین است همین اسماء لایق اند که در حق خدای تعالی اطلاق شوند، و خدا را با آنها توصیف کرد.

البته اینگونه اطلاق و توصیف اختصاص به یک اسم و دو اسم ندارد، بلکه هر اسمی که احسن باشد مال خدا است، چون آیه شریفه فرموده: ((له الاسماء الحسنی)) و این کلمه هم جمع است و هم با الف و لام آورده شده، و به طور کلی جمع با الف و لام عمومیت را می‌رساند، علاوه بر این مقدم شدن خبر بر مبتدا انحصار را می‌رساند، پس تمامی اسماء حسنی منحصر برای خدا است.

و معنای ((بودن این اسماء برای خدای تعالی))، این است که او بالذات مالک آنها است، و اگر از آنها در غیر خدا هم دیدیم می‌دانیم که خدا به او داده، و به قدری که خواسته داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۲

همانطور که سیاق آیات آینده نیز که سیاق انحصار است آن را افاده می‌کند، و آن آیات زیر است: ((هو الحی لا اله الا هو))، ((هو العلیم القدیر))، ((هو السميع البصیر))، ((ان القوه لله جمیعا))، ((فان العزه لله جمیعا))، ((و لا یحی طون بشیء من علمه الا بما شاء)) و همچنین آیاتی دیگر.

ممکن است در اینجا شبهه‌ای به وجود آید و آن این است که در آیه مورد بحث همه صفات را ملک خدا دانسته که عمومیتش شامل صفاتی هم که عین ذات است می‌شود و حال آنکه صفات عین ذات خدا مانند حی و علیم و قدیر و مانند حیات و علم و قدرت، عین ذات است نه اینکه ملک ذات باشد، در جواب این شبهه می‌گوییم که اطلاق ملک بر نفس مالک جائز است، هم چنانکه این اطلاق در آیه ((رب انی لا املک الا نفسی)) هست که در آن فرموده مالک نفس خود هستم.

بحث روایتی

روایاتی در شأن نزول ((ما انزلنا القرآن لتشقی)) و معنای ((طه))

در مجمع البیان در ذیل آیه ((ما انزلنا علیک القرآن لتشقی)) گفته است: روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره در نماز یک پای خود را بلند می‌کرد، تا سنگینیش بر پای دیگر افتد و خسته تر شود، که خدای تعالی فرمود: ((طه، ما انزلنا علیک القرآن لتشقی)) نظیر این روایت از امام صادق (علیه السلام) نیز رسیده.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از عبد الله بن حمید و ابن منذر، از ربیع بن انس، و نیز از ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۳

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که هر دو امام فرمودند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره وقتی به نماز می‌ایستاد روی انگشتان پا تکیه می‌کرد، تا در نتیجه پاهایش (و یا انگشتانش) ورم کرد، خدای تعالی برای جلوگیری از اینکار این آیه را فرستاد: ((طه، ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الا تذکره لمن یخشی)) و کلمه ((طه)) به لغت قبیله طی به معنای محمد است.

مؤلف: در این معنا در کافی به سند خود از ابی بصیر، از امام باقر (علیه السلام) و در احتجاج از موسی بن جعفر، از آباء گرامش، از علی (علیه السلام) روایت شده و نیز در الدر المنثور از ابن منذر و ابن مردویه و بیهقی، از ابن عباس آورده.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آیه ((یا ایها المزمّل قم اللیل الا قلیلا)) نازل شد، همه شب‌ها تمامی شب را به عبادت پرداخت، تا آنجا که پاهایش متورم شد، ناگزیر یک پای را بلند می‌کرد تا خستگیش رفع شود، بار دیگر آن را به زمین می‌گذاشت، پای دیگر را بلند می‌کرد تا آنکه جبرئیل نازل شد و گفت: ((طه)) یعنی هر دو



پایت را به زمین بگذار ای محمد ((ما انزلنا علیک القرآن لتشقی)) و نیز این آیه را آورد: ((فاقرؤا ما تیسر من القرآن))

نقد و بررسی روایات فوق و بیان عدم سازگاری آنها با یکدیگر

مؤلف: احتمالی که مطابق با اعتبار است این است که اصل داستان و ریشه آن همین روایت باشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنقدر بر پاهای خود می ایستاد تا متورم می گردید و ناچار یکی را بر می داشت و دیگری را می گذاشت، و یا سینه کف پا و یا انگشتان پا را به زمین می گذاشته، چیزی که هست در هر روایتی یک قسمتش نقل شده و هر روایتی بعضی از داستان شان نزول را بیان می کند، گو اینکه بعضی از این روایات با این احتمال ما سازگاری ندارد.

بله دو اشکال بر این روایت باقی می ماند:

اول اینکه: انطباق آیات با سیاقی که دارد بر قصه مذکور در روایت، انطباقی است غیر روشن.

دوم اینکه: در روایت، کلمه ((طه)) (را معنا کرده بود به اینکه ((پاهایت را روی زمین بگذری ای محمد)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۴

و همچنین در روایت قمی آمده بود که کلمه ((طه)) (در لغت طی به معنای محمد است، و بنا به روایت اولی کلمه ((طه)) یک جمله کلامیه می شود که مرکب شده از فعل امر از ماده ((وطاء - یطاء)) (و مفعولش که ضمیر مونث ((ها)) باشد، که به زمین بر می گردد، یعنی دو پایت را بر زمین بگذار و یکی را بلند مکن و به یک پای نیست.

اشکال این تفسیر این است که بنابراین ذیل آیه با صدر آن منطبق نمی شود، برای اینکه مفاد صدر آیه این می شود که آن جناب در نمازش یک پا را بلند می کرده و یکی را می گذاشته، به خاطر اینکه متورم شده بود و می خواسته با بلند کردنش قدری درد آن را تسکین دهد، و بتواند به عبادت پروردگارش مشغول باشد و چیزی او را از این کار باز ندارد، بنابراین در ذیل آیه باید می فرمود: نماز کمتر بخوان تا اینقدر خسته نشوی، نه اینکه بفرماید هر دو پایت را زمین بگذار و در نتیجه درد و تعب بیشتر شود، و خلاصه بنا به این روایت میان کلمه ((طه)) (و جمله ((ما انزلنا علیک القرآن لتشقی)) (آنطور که باید سازگاری نیست، و شاید جمله ((یعنی الارض بقدمیک)) (از کلام راوی بوده، و خواسته روایت را نقل به معنا کند، پس معلوم نیست عبارت خود امام چه بوده.

علاوه بر این، این معنا با قرائت های وارده که کلمه ((طه)) (را دو حرف از حروف مقطعه دانسته اند مانند سایر حروف مقطعه اول سوره ها نمی سازد.

بررسی اقوال مختلف مفسرین در معنای ((طه))

بعضی دیگر از مفسرین کلمه ((طه)) (را به ((یارجل)) (معنا کرده اند. آنگاه بعضی گفته اند که: این لغتی است نبطی. بعضی دیگر گفته اند: زبان حبشی است. بعضی گفته اند: عبرانی. بعضی دیگر آن را سریانی و بعضی لغت عکلی، و بعضی عک، و بعضی لغت قریش دانسته اند، زمخشری احتمال داده لغت عکک باشد و اصل آن ((یا هذا)) (بوده ((یا)) (را در اولش قلب به ((طا)) (کرده اند، و ((ذا)) (را برای تخفیف از آخرش انداخته اند، ((طاها)) (شده. بعضی دیگر گفته اند: معنایش ((ای فلانی)) (است. طائفه ای آن را ((طه)) (به ضمه طاء و سکون هاء، خوانده اند، که گویا امر از ((وطاء - یطاء)) (باشد و هاء سکت را نیز در آخرش در آورده اند.

بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از اسماء خدا است. ولی هیچ یکی از این اقوال قابل اعتناء نیست، و بحث و گفتگوی در آنها فائده ای ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۵

احادیثی درباره معنای ((طه)) (و بیان حق مطلب در این خصوص

بله از امام ابی جعفر (علیه السلام) به طوری که در روح المعانی آمده و از امام صادق (علیه السلام) به طوری که معانی الاخبار آورده، چنین روایت شده که به ثوری فرمود: کلمه ((طه)) (یکی از اسماء رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است،

همچنانکه در روایاتی دیگر آمده که کلمه یس یکی از اسماء آن جناب است، و نیز در الدر المنثور از ابن مردویه از سیف هر دو اسم را از ابی جعفر روایت کرده.

و چون از اسماء آسمانی آن جناب بوده مردم آن را نمی دانسته اند، و قبل از نزول قرآن آن جناب را به آن اسامی نمی خواندند، لیکن از آنجایی که این کلمه در لغت معنایی وصفی ندارد، و بعید است که آن جناب را نامی بی معنا بگذارند که جز ذات معنای دیگری در بر نداشته باشد، علاوه بر اینکه آن جناب دارای اسم بود و همه نام او را می دانستند، و نیز با در نظر گرفتن اینکه حق مطلب در خصوص حروف مقطعه قرآن این است که رموزی است که معنایی رمزی را در بر دارد، و خدا آنها را بر آن جناب القاء فرموده، و باز از آنجایی که این سوره با خطاب رسول خدا افتتاح شده، و فرموده: ((طه ما انزلنا علیک...)) (همچنانکه در سوره یس نیز فرموده ((یس و القرآن الحکیم انک لمن المرسلین - یس قسم به قرآن حکیم که تو هر آینه از مرسلین هستی)) ناگزیر از ظاهر این دو سوره استفاده می شود که معنای مشارالیه در دو کلمه ((طه)) و ((یس)) امری است مربوط به شخص آن جناب، که واقعیت آن دو با وجود آن جناب محقق می شود، یعنی غیر از وجود آن حضرت واقعیت دیگری ندارد به خلاف سایر سوره هایی که با حروف مقطعه شروع می شوند، پس می فهمیم که این دو کلمه دو صفت از شخصیت باطنی آن جناب است که مختص به خود او است و دیگری آن صفت را ندارد، در نتیجه می توان گفت: دو اسم از اسماء مخصوص آن جناب است که وقتی بر او اطلاق می شده معنایش ((ای کسی که به طه و یس خطاب شدی)) بوده و بعدا به تدریج و کثرت استعمال علم و نام خاص او شده است.

این آن مقدار توجیهی بود که ما توانستیم برای روایت بکنیم، که خلاصه اش این شد که روایت از باب مسمی شدن به مثل نام معروف: ((تابط شرا)) و از قبیل شعر: انا ابن جلا و طلاع الثنایا اذا اضع العمامه تعرفونی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۶ می باشد که مقصودش این بوده که من فرزند کسی هستم که گفتار مردم درباره اش بسیار شد، و آنقدر به او ((جلا جلا)) گفتند تا آنکه این کلمه نام او گردید.

توضیح معنای آیه: ((و ان تجهر بالقول فانه یعلم السرواخی)) (که عمومیت تدبیرخدا سبجان را اثبات می کند و در احتجاج طبرسی از حسن بن راشد روایت کرده که گفت: شخصی از امام ابی الحسن موسی (علیه السلام) از معنای آیه ((الرحمن علی العرش استوی)) (سؤال کرد، فرمود: یعنی بر ریز و درشت و بزرگ و کوچک مسلط است.) و در کتاب توحید به سند خود از محمد به مارد روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((الرحمن علی العرش استوی)) (پرسید، حضرتش فرمود: یعنی همه چیز از نظر دوری و نزدیکی برای او یکسان است، چنین نیست که چیزی به او نزدیکتر از چیزی دیگر باشد.

مؤلف: این روایت را قمی نیز در تفسیر خود از آن جناب، و نیز صدوق در توحید به سند خود از مقاتل بن سلیمان، از آن حضرت، و نیز کافی و توحید به سند خود از عبد الرحمن بن حجاج از آن جناب روایت کرده اند، چیزی که هست در این روایت آخری این عبارت اضافی آمده که ((هیچ دوری از او دور نیست، و هیچ نزدیکی به او نزدیک نیست، هر چیزی از این نظر برای او مساوی است))

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: معنای ((الرحمن علی العرش استوی)) (این است که تدبیر او مستولی و امر او بلند است.)

مؤلف: آنچه در این ۳ روایت در تفسیر آیه آمده تفسیر مجموع آیه است، نه تنها تفسیر کلمه ((استوی)) (و گر نه جمله ((الرحمن علی العرش)) جمله ای تام، و مرکب از مبتدا و خبر می شد، و حال آنکه سیاق سایر آیات استواء همانطور که اشاره شد با آن مساعد نیست.

مؤید این نظریه جمله ((امر او بلند است)) می باشد که در روایات اخیر بود، چون ظاهر این جمله که بعد از جمله ((تدبیر او مستولی است)) قرار گرفته، این است که بودن بر عرش مقصود در تفسیر است، پس روایات آیه را بر این اساس تفسیر می کنند که کلمه استواء کنایه از استیلاء و گستردگی سلطنت باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۷

و در توحید به سند خود از مفضل بن عمر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس گمان کند که خدا از چیزی یا در چیزی یا بر چیزی است، به خدا شرک ورزیده، آنگاه فرمود: و هر کس خیال کند که خدا از چیزی است او را حادث و پدیده دانسته، و هر کس بیندارد که او در چیزی است او را محصور کرده، و هر کس بیندارد که او بر چیزی است او را محمول چیزی قرار داده.

و در آن کتاب از امام صادق (علیه السلام) در حدیثی طولانی روایت کرده که در آن آمده: سائل پرسید معنای ((الرحمن علی العرش استوی)) چیست؟ فرمود: خداوند با این بیان خود را توصیف کرده، و همینطور هم هست، او مستولی بر عرش و جدای از خلق خویش است، نه اینکه عرش او را حمل کرده باشد، و یا در خود جا داده باشد، و نه اینکه عرش او ممتاز از او باشد، و لیکن ما می گوئیم او حامل عرش و نگهدارنده آن است، و در این باره همان را می گوئیم که خودش در جمله ((وسع کرسیه السموات و الارض - کرسی او بر همه آسمانها و زمین گسترده)) بیان فرموده.

پس ما درباره معنای عرش و کرسی همان را می گوئیم که خود او فرموده، و آن را نفی می کنیم که خودش نفی کرده، و آن این است که عرش و کرسی، او را در بر گرفته باشد، و خدای عز و جل محتاج جا و نشیمنگاه باشد، و یا به چیزی از مخلوقات خود نیاز داشته باشد، بلکه خلق او محتاج اویند.

طریقه و روش ائمه: اهل بیت علیهم السلام در ارجاع متشابهات قرآن به محکومات

مؤلف: اینکه فرمود: ((درباره معنای عرش و کرسی همان را می گوئیم که خود او فرموده...)) (اشاره است به طریقه امامان اهل بیت (علیهم السلام) که در تفسیر همه آیات متشابه قرآنی دارند، و آن این است که آیاتی که درباره اسماء و صفات و افعال خدا، و آیات خارج از حس بحث می کند را به آیات محکومات ارجاع می دهند، یعنی با اینها آنها را معنا می کنند، و آنچه را که آیات محکومات از خدا نفی می کند، از مدلول آیات متشابه حذف می کنند، اصل معنا را می گیرند و شوائب نقص و امکان را که ظاهر آیات متشابه متضمن آن است حذف می کنند.

در نتیجه عرش عبارت می شود از مقامی که زمام همه اوامر و احکام صادره از ملک از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۸

آنجا سر چشمه گرفته و بدانجا منتهی می شود، و آن مقام عبارت است از تختی قبه دار و مرتفع، و دارای پایه هایی ساخته شده از چوب یا فلز، که ملک روی آن می نشیند و احکام را صادر و اوامر اجراء می کند، خدای تعالی نیز همین مقام را دارد منهای احتیاج به نشیمنگاه و مادی بودن آن، و چوبی یا فلزی بودن پایه های آن و امثال اینگونه لوازم مادیات و امکان آن.

زیرا آیات محکمه قرآن از قبیل آیه ((لیس کمثله شیء)) و آیه ((سبحان الله عما یصفون)) دلالت دارند بر اینکه خدا جسم نیست، و خواص جسم ندارد، در نتیجه همین آیات آن لوازمی را که آیه مورد بحث و آیه ((و رب العرش العظیم)) مستلزم آن است، نفی می کند، پس عرش او مادی نیست، و شکلی و بعدی مادی ندارد، بعد از حذف این لوازم از معنای عرش، تنها این باقی می ماند که او صاحب مقامی است که احکام جاری در نظام عالمی از آن مقام سر می زند، و این مقام از مراتب علم او است که از ذات او خارج است.

و مقیاس برای شناختن اصل معنا (که گفتیم) از لوازم زائد بر معنای اصلی، این است که آن معنایی که با بودن آن اسم و عنوان باقی می ماند و با نبودن آن از بین می رود، آن معنای اصلی است، هر چند که مصادیق آن به خاطر اختلاف خصوصیات مختلف شود و در ممکنات مصداقی و در واجب الوجود مصداقی غیر آن داشته باشد.

مثالی برای روشن شدن مطلب

اگر هنوز آنطور که باید مطلب برای خواننده روشن نشده مثالی می‌زنیم تا روشن گردد و آن چراغ است که به معنای آلت روشنایی است، ولی مصداق آن در هر دوره چیزی بوده، که در دوره‌های بعد صورت آن فرق کرده، یک روز چراغ به ظرفی می‌گفته‌اند که در آن روغن و فتیله بوده، سر فتیله را روشن می‌کردند، مشتعل می‌شد، و از ماده چربی که سر دیگر فتیله در آن بود سوخت می‌گرفت، و پیرامون خود را روشن می‌کرد، پس از قرن‌ها همین اسم (چراغ) اسم شد برای شمعها و فانوسهای نفتی، و همچنین از مصداقی دیگر منتقل می‌شد، تا آنکه امروز این اسم در چراغهای الکتریکی مستقر شده، که نه آن ماده چرب چراغهای اول را دارد، و نه هیئت و ریخت آنها را، چیزی که هست خاصیت آن را که همان روشن کردن تاریکیها بود دارد، و به همین جهت به طور قطع و به اطلاق حقیقی آن را چراغ می‌گوییم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۷۹

مثال دیگر اسلحه است، که این اسم در ابتدائی که سلاح پیدا شد اسم بود برای تبرهای مسی و یا سپر، ولی امروز به طور حقیقت اطلاق می‌شود بر توپ و تانک و بمب‌های اتمی، و این قسم تحول و تطور در بسیاری از وسائل زندگی، و اعمالی که انسان در زندگی خود دارد دیده می‌شود.

نقد روش اکثر صحابه و تابعین و پیروانشان که به نفی جهات نقص از خدا اکتفا کرده در آیات متشابه سکوت می‌نموده‌اند و کوتاه سخن اینکه صحابه وقتی در معارف دینی، آنهایی که مربوط به احکام نبود، یعنی آنچه مربوط به اسماء و صفات و افعال خدای تعالی بود گفتگو می‌کردند، همان مفاهیمی را از آن می‌فهمیدند که لغت برای آن اسماء و صفات اثبات کرده، چیزی که هست به خاطر آیاتی که در باره منزه بودن خدا از تشبیه وارد شده لوازم تشبیه را از آن حذف می‌کردند، و درباره آنچه بعد از حذف آن لوازم باقی می‌مانده سکوت می‌کردند، مثلاً وقتی می‌خواندند ((الرحمن علی العرش استوی)) می‌گفتند: استواء به معنای قرار گرفتن جسمی است در مکانی که تکیه اش به آن مکان است و اینچنین استواء درباره خدای تعالی صادق نیست، و بعد از نفی این معنا چه باقی می‌ماند؟ نمی‌دانیم، خود خدا دانایتر به مقصودش از کلام خویش است، و این امر واگذار به او است. بعضی ادعاء کرده‌اند که اصحاب در این روش خود اجماع دارند. بلکه بعضی از ایشان گفته: تمامی علمای سه قرن اول از هجرت اجماع داشتند بر تفویض، و تفویض همین است که لوازم تشبیه را از ساحت قدس ربوبی نفی نموده و از بحث درباره اصل مراد هم سکوت کنیم.

لیکن این حرف با طریقه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آنطور که به ما رسیده سازگار نیست، چون ائمه (علیهم السلام)، هم نفی می‌کردند و هم اثبات، یعنی در بحث از حقائق دین امعان و دقت می‌کردند، نه اینکه تنها نواقص امکانی را از صفات خدا نفی نموده، چیزی را اثبات نکنند، دلیل مدعای ما احادیث بسیاری است که از آن حضرات محفوظ مانده، و جز افراد لجباز نمی‌توانند آن را انکار کنند.

بلکه روح المعانی از اللالکانی در کتاب خود ((السنه)) (از حسن، از مادرش، از ام سلمه (رضی الله عنها)) روایت کرده که در معنای ((استواء)) گفت: ((استواء مجهول نیست ولی چگونگی آن برای ما قابل تصور نیست، و اقرار به آن ایمان، و انکارش کفر است)) (و این خود دلالت دارد بر اینکه ام سلمه همین رای را داشته، زیرا اگر نظریه ای را می‌داشت که به صحابه نسبت داده‌اند باید می‌گفت: ((استواء مجهول و کیف غیر معقول است....)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۰

بله اکثر صحابه و تابعین و تابعین تابعین، یعنی طبقه بعد از ایشان، این طریقه را داشته‌اند، و غزالی آن را به چهار امام یعنی ابو حنیفه و مالک و شافعی و احمد و نیز بخاری و ترمذی و ابی داوود و سجستانی صاحبان صحاح و نیز به بزرگان علمای گذشته نسبت داده.

تاء ملی در وجه سکوت صحابه از اثبات صفات برای خدا

علت اینکه ایشان از اثبات صفات برای خدا سکوت کرده اند - به طوری که جمعی گفته اند - این بوده که گفته اند، ثابت بعد از منفی خلاف ظاهر لفظ است، و چون چنین است اثبات صفات مصداق تاءویلی است که آیه ((و ابتغاء تاویل و ما یعلم تاویل الا الله)) آن را حرام کرده، البته این اشخاص، آیه آل عمران را در کلمه ((الا-الله)) وقف کرده اند، در نتیجه علم به تاءویل کتاب را منحصر در خدا دانسته اند، بلکه بعضی از ایشان، از تاءویل تجاوز کرده مطلق تفسیر را منع کرده - و به طوری که آلوسی نقل کرده - گفته اند: هر کس قرآن را تفسیر کند او نیز آن را تاءویل کرده، چون تاءویل همان تفسیر است.

و ما در ذیل آیه محکم و متشابه در سوره آل عمران بیانی گذرانیدیم، مبنی بر اینکه تاءویلی که قرآن آن را مذمت کرده غیر از معنای مخالف ظاهر لفظ است، و رد متشابه به محکم، و بیان متشابه به وسیله محکم تاءویل نیست، و نیز گفتیم که تاءویل تفسیر نیست.

علاوه بر این خود همین آقایانی که در بیانات دینی مربوط به اسماء و صفات خدایی احتیاط کرده اند، که ما تنها می توانیم نواقص را نفی کنیم، اما چیزی اثبات نمی کنیم، معذکک در مقام عمل احتیاط خود را فراموش کرده، آنچه در کتاب و سنت از اوصاف و افعال خدای تعالی وارد شده همه را بر معنای متعارف و بشری خود (با اینکه مشوب به نواقص امکانی است) حمل نموده، عرش و کرسی و حجاب و قلم و لوح و نامه های اعمال و درهای آسمان و از این قبیل را بر همین مصداق معمولی که عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن در نزد ما افراد بشر متعارف دارند حمل کرده اند، و حال آنکه این عناوین با آن عنوانهایی که در اثباتش احتیاط می کردند در ملاک واحدند، و آن ملاک این بود که اثبات آنها مستلزم اثبات نواقصی از قبیل احتیاج و امکان است، که هر فرد مسلمان باید خدای را از آن منزّه بدارد.

برای اینکه از نظر ما افراد بشر آن علتی که امثال عرش و کرسی و لوح و قلم را پدید آورده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۱۸۱

باید احتیاج باشد، چون خود ما اگر کرسی و عرش درست می کنیم چون یا به استراحت بر روی آن نیاز داریم، و یا به عزت نمایی بر روی آن، و می خواهیم یکتایی و بی همتایی خود در عزت و عظمت را وانمود کنیم، و تعیین به ملک و سلطنت خود را مجسم سازیم، و اگر کاغذ تهیه می کنیم و می نویسیم، باز برای احتیاج است، زیرا می خواهیم آنچه را که از حس غایب است حفظ کنیم و از دستخوش فراموشی دور بداریم، و همچنین هر کار دیگری که می کنیم به علت احتیاج می کنیم.

بنابراین چه فرق است میان آیات متشابه قرآنی که برای خدا گوش، چشم، دست، ساق، رضا و اسف اثبات می کند، که همه مجسم بودن خدای را به توهّم آدمی می آورد، و در آخر احتیاج و امکان را برای ذات منزّه او اثبات می کند، و بین آیاتی که برایش عرش، کرسی، کرسی نشینان، حاملان عرش، کاغذ و قلم اثبات می کند، که آنها نیز احتیاج و امکان خدای را به توهّم می اندازد؟.

و نیز چه فرقی هست میان آن آیات محکماتی که تشابه را از طائفه اول برداشته، آن را معنا می دهد، و میان محکماتی که تشابه را از طائفه دوم بر می دارد، و خلاصه چه فرق است میان امثال آیه ((لیس کمثله شیء))، و میان امثال آیه ((والله هو الغنی))

نقد اعتذار فخر رازی درباره سکوت صحابه

بله فخر رازی در مقام اعتذار از این سکوت صحابه و تابعین و غیر ایشان از اثبات صفات برای خدای تعالی گفته، حق با ایشان است برای اینکه اگر بنا باشد در اینگونه مسائل باب تاءویل را باز بگذاریم که هر کس هر چه به فکرش رسید بگوید باید همین تاءویل را در تمامی معارف دینی و احکام شرعی که چون مسائل مورد بحث اصولی نیستند تجویز کنیم، آن وقت معلوم است که از دین اسلام برای ما هم مانند باطنی ها چیزی باقی نمی ماند.

لیکن عذرش پذیرفته نیست، برای اینکه خواننده عزیز می داند که قیاس کردن تاءویل در آیات متشابه را به تاءویل سایر معارف،

حتی احکام دینی که تعلیم و تربیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را در مردم اجراء کرده، راه‌گریز جستن، و بیهوده تلاش کردن است، برای اینکه تشابهات از این رو متشابه شده که دلیل بر تشابه آن قائم شده، و آیات محکمه ای هم در بین هست که ممکن است آن تشابهات را حمل بر آنها نمود و تشابهش را از بین برد، و اگر این کار را نکنیم و تشابه را به همان ظاهرش باقی بگذاریم تا باب تاءویل در سایر معارف (محکم و غیر متشابه) باز نشود حقی را کشته ایم برای اینکه باطلی را از بین ببریم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۲

و یا به عبارتی دیگر، باطلی را با احیای باطلی دیگر کشته ایم، چون رد تشابه به محکم، اصلاً تاءویل نیست، تا تاءویل حق باشد. دو طایفه (مفوضه و مؤوله) که هر دسته در تفسیر آیات متشابه قرآن راهی (بیراهه ای) در پیش گرفته اند بعضی دیگر از این مفسرین از باب اضطرار ناگزیر شده اند بگویند: خدای تعالی جسم نیست تا مکان بخواهد، محتاج نیست تا کرسی و چیزهای دیگر رفع حاجتش کند، ولی عرش یعنی این جسم نورانی عظیم که عقل را با عظمت خود به دهشت می آورد و به شکل تخت پایه دار است، بدین جهت خلق شد و آن را با آن عظمتش حمل کرده بالای آسمانها بردند و در آنجا نهادند بدون اینکه کسی روی آن بنشیند و یا محتاج آن باشد، و در زمانهای بی نهایت آن را حفظ کرده و می کنند، صرفاً از باب لطف خدا نسبت به مؤمنین بوده، تا به غیب به آن ایمان آورده، در برابر ایمان به آن اجر و ثواب اخروی ببرند. عین این توجیه (عجیب و غریب) را درباره لوح و قلم و سایر آیات بزرگ غایب از حس کرده اند، و بی پایگی آن احتیاج به بیان ندارد.

بعد از این طائفه که در اصطلاح ملل و نحل مفوضه نامیده می شوند، طائفه دیگری هستند به نام مؤوله، اینان کسانی هستند که در تفسیر آیات متشابه اسماء و صفات، میان اثبات و نفی جمع کرده، خدای را از لوازم حاجت و امکان منزله دانسته، آیات متشابهی که ظهور احتیاج و امکان دارد بر خلاف ظاهرش حمل بر معنایی کرده اند که با اصول مسلمه دین و مذهب سازگار باشد، و همین طائفه نیز به چند شعبه منشعب شده اند.

بعضی از ایشان در اثبات به عین همان چیزی که با دلیل نفی کرده اند اکتفاء نموده اند و اینها مفسرینی هستند که برای اسماء و صفات معنای عدمی یعنی نفی نقص کرده و علم او را به معنای عدم جهل گرفته اند، و عالم را به معنای کسی دانسته اند که جاهل نیست، و به همین منوال صفات دیگر خدا را معنا کرده اند.

لازمه این معنا تعطیل ذات متعالی خدا از صفات کمال است، و حال آنکه برهانهای عقلی و ظواهر کتاب و سنت و نصوص آن دو این را رد می کند و این از اقوال صابئه است که در اسلام رخنه کرده است.

بعضی دیگر اسماء و صفات را به معنای دیگری تفسیر کرده اند که با ظواهر آنها نمی سازد، و گفته اند: تاءویل هم همین است که انسان برای آیات متشابه و مربوط به اسماء و صفات معنایی کند که نه با عقل و نقل مخالفت داشته باشد، و نه با اصول مسلم اعتقادی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۳

بعضی دیگر در معنای آنها اکتفاء کرده اند به آنچه در نقل آمده، و عقل خود را در فهم آنها دخالت نداده اند. و اگر خواننده به خاطر داشته باشد در مباحث محکم و متشابه گفتیم که تفسیر کتاب عزیز به غیر خود کتاب، و سنت قطعی، تفسیر به رایی است، و کتاب و سنت آن را منع کرده.

و بیشتر این سه طائفه که همه را مؤوله می گویند، در آن افعال خدای تعالی که به صفت او برگشت نمی کند مسلک علمای سلف را که مفوضه نامیده شدند پیموده اند، یعنی آیات و اخبار مربوط به آن افعال را به همان ظواهرش باقی گذاشته، آنچه از مصادیقش که در خود ما آدمیان معهود است عیناً برای خدا اثبات کرده اند و اما آن افعالی که به نحوی برگشت به صفت می کند تاءویل نموده اند، مثلاً در آیه ((الرحمن علی العرش استوی)) استواء را تاءویل به مانند استیلاء و استعلاء نموده اند، ولی عرش را



که فعل خدا است و به صفت او برگشت ندارد، به همان ظاهر معهودش (تختی دارای قبه و چهار پایه) باقی گذاشته اند.

روایات و آیات متشابهات

و در روایتی که از طرق عامه نقل شده که خدا در هر شب جمعه به آسمان دنیا پائین می آید، چون پائین آمدن به صفتی برگشت می کند، آن را به نزول رحمتش تاویل نموده، آسمان دنیا را هم به فلک قمر تفسیر کرده اند، و همچنین. ولی شما خواننده به خاطر دارید که در سابق گفتیم که حمل آیه بر خلاف ظاهرش هیچ مجوزی ندارد، و دلیلی نیست که بر آن دلالت کند و قرآن کریم به عنوان لغز و معما نازل نشده این را هم می دانید که همانطور که در قرآن محکم و متشابه هست، در حدیث نیز هست، و اگر کسی متشابه قرآن را به خاطر حدیثی متشابه به ظاهرش باقی بگذارد، در حقیقت متشابه قرآن را به متشابه حدیث رد کرده، در حالی که ما ما موریم متشابه قرآن را به محکم قرآن رد کنیم.

علاوه بر این عمل کردن به ظاهر اینگونه روایات، و آن را بر ظاهر کتاب حکومت دادن، اشکال دیگری دارد و آن این است که این روایات اخبار آحاداند نه متواتر و قطعی الصدور، و خبری که چنین وضعی دارد حتی اگر از حدیث سند خبر به اصطلاح صحیح هم باشد، معذک دلیلی بر حجیت لازم دارد که به حکم آن دلیل شارع حجیت را برای آن جعل و یا امضاء کرده باشد و در علم اصول روشن شده و به حد بدهت رسیده که معنا ندارد شارع خبر واحد را در غیر احکام دینی، یعنی در معارف اعتقادی و موضوعات خارجی حجت کند.

بله اگر خبر به حد تواتر رسیده باشد، و یا قرائنی قطعی همراه داشته باشد، مثل اینکه از امام شخصاً شنیده شده باشد، حجت است، هر چند در احکام نباشد، چون دلیلی که امام را معصوم می داند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۴ بعینه دلیل بر این است که امام این مطلب را به من که شنونده از شخص اویم دروغ نگفته، و همه اینها مسائلی است که در اصول حلاجی شده و به ثبوت رسیده، اگر کسی بخواهد باید بدانجا مراجعه کند.

بررسی روایاتی که در عرش موجودی جسمانی گفته اند

و در سنن ابی داوود از جبیر بن محمد بن مطعم، از پدرش از جدش روایت آمده که گفت: روزی مردی بادیه نشین به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و عرضه داشت یا رسول الله جانها به لبرسید، اموال نابود شد و یا هلاک شد، آمده ام از شما بخواهم برای ما باران طلب کنی، آری ما تو را به درگاه خدا شفیع قرار داده ایم، خدا را هم شفیع به درگاه تو می کنیم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای بر تو، هیچ می فهمی چه می گویی؟ سبحان الله، سبحان الله و آنقدر تکرار کرد که قیافه تعجب از رخسار اصحابش هویدا گردید.

آنگاه فرمود: خدای تعالی شفیع نزد کسی از مخلوقاتش نمی شود، و شاءن خدا بزرگتر از این است، وای بر تو، هیچ می دانی خدا چیست؟ خدا فوق عرش خود، و عرشش فوق آسمانهایش، (این چنین قرار دارد) آنگاه با انگشتانش شکلی چون قبه درست کرد و سپس فرمود این عرش صدا می کند آنچنان که کرسی از نشستن کسی بر آن به صدا در می آید.

مؤلف: متن این حدیث خالی از اختلال نیست، و اگر آن را در اینجا آوردیم برای این بود که این حدیث نسبت به سایر احادیث صریح تر در این است که عرش موجودی است جسمانی، البته روایات دیگری هست که دلالت دارد بر اینکه عرش دارای پایه هایی است، و یک دسته دیگر دلالت دارد بر اینکه آن را چهار نفر حامل به دوش دارد، یک دسته دیگر دلالت دارد بر اینکه عرش بالای آسمانها مقابل کعبه قرار دارد، دسته ای دیگر دلالت دارد بر اینکه کرسی در برابر عرش چون حلقه ای افتاده در بیابانی است و آسمانها و زمین در برابر کرسی به همان کوچکی است، و ما در تفسیر امثال این روایات طریقه ائمه اهل بیت را بیان کردیم، مخصوصاً در تفسیر سوره اعراف در جلد هشتم این کتاب بیانی گذرانیم که خلاصه نظریه آن حضرات (علیهم السلام) از آن استفاده می شود.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم، روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای را پرسیدم که می فرماید: ((یعلم السر و اخفی))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۵

فرمود: سر، آن مطالبی است که در دل پنهان بدارید، و مخفی تر از سر مطالبی است که به خاطر آمده ولی فراموش کرده ای. و در مجمع از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که فرمودند: ((سر)) آن مطالبی است که در دل پنهان داشته ای، و مخفی تر از سر آن چیزی است که به خاطر گذشته ولی فراموش کرده ای. طه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۶

آیات ۹ - ۴۸ سوره طه

و هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (۹) إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتَيْتُكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (۱۰) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْوسَى (۱۱) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى (۱۲) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (۱۳) إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (۱۴) إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (۱۵) فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَزِدَى (۱۶) وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمْوسَى (۱۷) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَنَازِبُ أُخْرَى (۱۸) قَالَ أَلْقِهَا يَمْوسَى (۱۹) فَالْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (۲۰) قَالَ خذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (۲۱) وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى (۲۲) لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى (۲۳) أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (۲۴) قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (۲۵) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (۲۶) وَاجْلِبْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي (۲۷) وَيَقْفُوهَا قَوْلِي (۲۸) وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي (۲۹) هَؤُونَ أَجْحَى (۳۰) أَشَدُّ بِهِ أْزْرَى (۳۱) وَأَشْرَكُهُ فِي أَمْرِي (۳۲) كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا (۳۳) وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا (۳۴) إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا (۳۵) قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَمْوسَى (۳۶) وَلَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى (۳۷) إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَى (۳۸) أَنْ أَدْفِنِي فِي الثَّابُوتِ فَاذْفِنِي فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْفَيْتَ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي (۳۹) إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَوَقَلْتُمْ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَمَّ سَتِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْوسَى (۴۰) وَاصْطَنَعْنَاكَ لِنَفْسِي (۴۱) أَذْهَبِ أَنْتَ وَأُخُوكَ بِئَاتِي وَلا تَتَّبِعَا فِي ذِكْرِي (۴۲) أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (۴۳) فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (۴۴) قَالَا- رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى (۴۵) قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى (۴۶) فَأَتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِنِآيَةٍ مِّنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى (۴۷) إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى (۴۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۷

ترجمه آیات

آیا خبر موسی به تو رسیده است؟ (۹) آن دم که آتشی دید، و به اهل خود گفت: بمانید که من آتش می بینم شاید شعله ای از آن برایتان بیاورم یا به وسیله آتش راه را پیدا کنم - پیرامون آن کسی را بینم که راه را وارد است - (۱۰) و چون به آتش رسید ندا داده شد که ای موسی! (۱۱) من خود پروردگار توام کفشهای خود را بیرون آر که تو در سرزمین مقدس طوی هستی (۱۲) من تو را برگزیده ام به آنچه بر تو وحی می شود گوش فرا دار (۱۳) من خدای یکتایم، معبودی جز من نیست، عبادت من کن و برای یاد کردن من نماز به پا کن (۱۴) قیامت آمدنی است، می خواهم آن را پنهان کنم تا هر کس در مقابل کوششی که می کند سزا ببیند (۱۵) آنکه رستاخیز را باور ندارد و پیروی هوس خود کند ترا از باور کردن آن باز ندارد که هلاک می شوی (۱۶) ای موسی! این چیست که به دست راست تو است؟ (۱۷) گفت: این عصای من است که بر آن تکیه می کنم و با آن برای گوسفندان خویش برگ می تکانم و مرا در آن حاجت هایی دیگر است (۱۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۸

گفت: ای موسی! آن را بیفکن (۱۹) پس آن را افکند که ناگهان ماری شد که سریع راه می رفت (۲۰) فرمود آن را بگیر و نترس

که آن را به حالت اولش باز می گردانیم (۲۱) و دستت را به گریبان خود ببر تا نورانی بدون عیب بیرون آید، و این معجزه دیگری است (۲۲) تا آیه های بزرگ خویش را به تو بنمایانیم (۲۳) به سوی فرعون برو که او طغیان کرده است (۲۴) گفت: پروردگارا سینه مرا بگشای (۲۵) و کارم را به من آسان کن (۲۶) و گره از زبان من باز کن (۲۷) تا گفتارم را بفهمند (۲۸) و برای من وزیری از کسانم مقرر فرما (۲۹) هارون برادرم را (۳۰) و پشت من بدو محکم کن (۳۱) و او را شریک کارم گردان (۳۲) تا تو را تسبیح بسیار گوئیم (۳۳) و بسیار یادت کنیم (۳۴) که تو بینای به حال ما بوده ای (۳۵) فرمود ای موسی مطلوب خویش را یافتی (۳۶) و بار دیگر به تو نیز منت نهادیم (۳۷) آندم که به مادرت آنچه باید وحی کردیم (۳۸) که او را در صندوق بگذار و صندوق را به دریا بیفکن، تا دریا به ساحلش اندازد، و دشمن من و دشمن او بگیرد او را و از جانب خویش محبوبیتی بر تو افکنم تا زیر نظر من تربیت شوی (۳۹) و چون خواهرت رفت و گفت آیا شما را به کسی دلالت کنم که تکفل او کند؟ و به مادرت بازت آوردم که دیده اش روشن شود و غم نخورد و یکی را کشتی و از گرفتاری نجات دادیم و امتحانات کردیم امتحانی دقیق و سالی چند در میان اهل مدین ماندی آنگاه ای موسی! به موقع پیامدی (۴۰) و تو را خاص خویش کردم (۴۱) تو و برادرت معجزه های مرا ببیند و در کار یاد کردن من سستی مکنید (۴۲) به سوی فرعون روید که طغیان کرده است (۴۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۸۹

و با او به نرمی سخن بگوئید، شاید اندرز گیرد یا بترسد (۴۴) گفتند پروردگارا ما بیم داریم در آزارمان شتاب کند یا طغیانش بیشتر شود (۴۵) فرمود: مترسید که من با شما هستم، می شنوم و می بینم (۴۶) پیش وی رفتند و گفتند ما دو پیغمبر پروردگار توایم، پسران اسرائیل را با ما بفرست و عذابشان مکن از پروردگارت معجزه ای سوی تو آورده ام درود بر آن کس که هدایت را پیروی کند (۴۷) به ما وحی شده که عذاب بر آن کس باد که (آیات الهی را) تکذیب کند و روی بگرداند (۴۸)

بیان آیات بیان آیاتی که چگونگی برگزیدن موسی (علیه السلام) به رسالت و مأمور شدنش در کوه طور به دعوت فرعون را حکایت می کنند

در این آیات داستان موسی (علیه السلام) را شروع کرده، در این سوره چهار فصل از این داستان ذکر شده:

اول: چگونگی برگزیدن موسی به رسالت در کوه طور، که در وادی طوی واقع است، و مأمور کردنش به دعوت فرعون.

دوم: با شرکت برادرش او را به دین توحید دعوت کردن، و بنی اسرائیل را نجات دادن، و اقامه حجت، و آوردن معجزه علیه او.

سوم: بیرون شدنش با بنی اسرائیل از مصر، و تعقیب فرعون و غرق شدنش، و نجات یافتن بنی اسرائیل.

چهارم: گوساله پرستی بنی اسرائیل، و سرانجام کار ایشان و کار سامری و گوساله اش.

آیاتی که نقل کردیم تا به تفسیرش پردازیم متعرض فصل اول از چهار فصل مذکور است.

و اما اینکه آیات مورد بحث به چه وجهی متصل به ما قبل می شود؟ وجه اتصالش این است که آیات ما قبل مسأله توحید را خاطر

نشان می ساخت، این آیات نیز با وحی توحید آغاز شده، و با همان وحی یعنی کلام موسی که گفت: ((انما الهکم الله الذی لا اله الا هو...))، و نیز کلام دیگرش درباره هلاک فرعون و طرد سامری ختم می شود، آیات قبلی نیز با این تذکر آغاز می شد که قرآن

مشمول است بر دعوت حق و تذکر کسانی که بترسند، و با مثل این آیه ختم می شد که ((اللّٰه لا اله الا هو له الاسماء الحسنی))

وَهَلْ أَتَاكَ خَبْرٌ مِّن مَّوَسَىٰ إِذْ سَأَلَ بِرَبِّهِ لَقَدْ أَخَذَ لِي مَوَدَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَتَمَّ بِهِنَّ مَوَدَّةَ رَبِّكَ فَحَثَبْتَنَّهُمْ لَبًّا (۱۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴

صفحه ۱۹۰

إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا... (مکث) ((به معنای)) (لبث) ((است)) و ((آنست)) ((از ایناس))، به معنای دیدن و یا یافتن

چیزی است که در اصل از انس گرفته شده که ضد نفرت است، و به همین جهت در معنای ایناس گفته اند دیدن چیزی است که با

آن انس بگیرند، که قهرا دیدن چنین چیزی دیدنی است قوی.

و کلمه ((قبس)) - با دو فتحه - به معنای شعله است که به وسیله نوک چوب یا مانند آن از آتشی دیگر گرفته شود، و کلمه ((هدی)) مصدر به معنای اسم فاعل است، و یا مضاف الیه است برای مضاف حذف شده، و تقدیرش ((زاهدایه)) بوده، و علی ای حال مراد کسی است که هدایت به وجود او قائم باشد.

سیاق آیه و آیات بعدیش شهادت می دهد بر اینکه این جریان در مراجعت موسی از مدین به سوی مصر اتفاق افتاده و اهلش نیز با او بوده، و این واقعه نزدیکیهای وادی طوی، در طور سینا، در شبی سرد و تاریک اتفاق افتاده، در حالی که راه را گم کرده بودند، چون آتش از دور دیده به نظرش رسیده که کنار آن کسی هست که از او راه را بپرسد، و اگر نبود حداقل از آن آتش قدری بیاورد، گرم شوند.

و در اینکه فرمود ((قال لاهله امکتوا)) اشعار، و بلکه دلالت بر این است که غیر از همسرش کسان دیگر هم با او بوده اند، چون اگر نبود می فرمود ((قال لاهله امکتی)) - به همسرش گفت اینجا باش ((

و از اینکه گفت: ((انی آنست نارا - من آتشی به نظرم می آید)) (با در نظر گرفتن اینکه کلام خود را با ((ان)) تاء کید کرده، و نیز به ایناس تعبیر کرده، فهمیده می شود که آتش را تنها او دیده، و دیگران ندیدند، این جمله نیز که اول فرمود ((اذ رآی نارا - چون آتشی دید)) این معنا را تاء یید می کند و نیز جمله ((لعلی آتیکم شاید برایتان بیاورم...)) دلالت دارد بر اینکه در کلام چیزی حذف شده، و تقدیر ((آن اینجا باشید تا به طرف آتش بروم، شاید برایتان از آن پاره ای بیاورم، و یا پیرامون آن کسی که راه را بلد باشد ببینم، باشد که با هدایتش راه را پیدا کنیم)) بوده.

فَلَمَّا آتَاهَا نُودَى يَمُوسَى إني أَنَا رَبُّكَ... طَوَيْكَلْمَه ((طوی)) اسم جلگه ای است که در دامنه طور قرار دارد، و همانجا است که خدای سبحان آن را وادی مقدس نامیده، و این نام و این توصیف دلیل بر این است که چرا به موسی دستور داد کفشش را بکند، منظور احترام آن سرزمین بوده تا با کفش لگد نشود، و اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۱

کندن کفش را متفرع بر جمله ((انی انا ربک)) (کرده دلیل بر این است که تقدیس و احترام وادی به خاطر این بوده که حظیره قرب به خدا، و محل حضور و مناجات به درگاه او است پس برگشت معنا به مثل این می شود که بگوئیم: به موسی ندا شد این منم پروردگارت و اینک تو در محضر منی، و وادی طوی به همین جهت تقدیس یاف ته پس شرط ادب به جای آور و کفشت را بکن

و به همین ملاک هر مکان و زمان مقدسی تقدس می یابد، مانند کعبه مشرفه و مسجد الحرام، و سایر مساجد و مشاهد محترمه در اسلام، و نیز مانند اعیاد و ایام متبرکه ای که قداست را از راه انتساب واقعه ای شریف که در آن واقع شده، یا عبادتی که در آن انجام شده کسب نموده، و گرنه بین اجزای مکان و زمان تفاوتی نیست.

توضیحی در مورد تکلم خدا با موسی (علیه السلام)

موسی وقتی ندای ((یا موسی انی انا ربک)) (را شنید از آن به طور یقین فهمید که صاحب ندا پروردگار او، و کلام، کلام او است، چون کلام مذکور وحیی از خدا بود به او، که خود خدای تعالی تصریح کرده بر اینکه خدا با احدی جز به وحی، و یا از ورای حجاب، و یا به ارسال رسول تکلم نمی کند، هر چه بخواهد به اذن خود وحی می کند، و فرموده ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء)) (که از آن فهمیده می شود که میان خدا و کسی که خدا با او تکلم می کند در صورتی که به وسیله رسول و یا حجاب نباشد، و تنها به وسیله وحی صورت گیرد، هیچ واسطه ای نیست، و وقتی هیچ واسطه ای نبود شخص مورد وحی کسی را جز خدا همکلام خود نمی یابد، و در و همش خطوط نمی کند، و غیر کلام او کلامی نمی شنود، زیرا اگر احتمال دهد متکلم غیر خدا باشد، و یا کلام کلام غیر او باشد، دیگر ((کلم الله موسی تکلیما)) به طوری که واسطه ای نباشد، صادق نمی شود.

و این حال، حال هر نبی و پیغمبر است، در اولین وحیی که به او می‌شود، و نبوت و رسالت او را به او اعلام می‌دارد، هیچ شک و ریبی نمی‌کند، در اینکه صاحب این وحی خدای سبحان است، و در درک این معنا هیچ احتیاجی به اعمال نظر، یا درخواست دلیل، یا اقامه حجتی نیست، زیرا اگر محتاج به یکی از آنها شود باز هم یقین پیدا نمی‌کند که راستی پیغمبر شده است، چون ممکن است اطمینانی که به دست آورده اثر و خاصیت دلیل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۲

و استفاده قوه تعقل از آن دلیل باشد، نه تلقی از غیب بدون واسطه (پس حاصل کلام این است که هم از آیه و هم از حکم عقل استفاده می‌شود که پیغمبران بار اولی که وحی خدای را می‌گیرند طوری هستند و وحی طوری است که در همان اول در سويدای قلب به صدق آن ایمان پیدا می‌کنند)

بیان عدم منافات وجود واسطه در تکلم، با صدق تکلم خدا با موسی

حال اگر بررسی خدای تعالی در جای دیگر داستان فرموده: ((و نادیناه من جانب الطور الایمن و قربناه نجیا)) (و در جای دیگر آن فرموده: ((من شاطیء الواد الایمن فی البقعه المبارکه من الشجره))، که از این آیه استفاده می‌شود در تکلم خدا حجابی بوده؟. می‌گوییم: بله و لیکن ثبوت حجاب، و یا آورنده پیام در مقام تکلم، با تحقق تکلم به وسیله وحی منافات ندارد، برای اینکه وحی هم مانند سایر افعال خدا بدون واسطه نیست، چیزی که هست امر دایر مدار توجه مخاطبی است که کلام را تلقی می‌کند، اگر متوجه آن واسطه ای که حامل کلام خدا است بشود و آن واسطه میان او و خدا حاجب باشد، در این صورت آن کلام همان رسالتی است که مثلاً فرشته ای می‌آورد، و وحی آن فرشته است (دیگر به چنین چیزی گفته نمی‌شود فلانی با خدا یا خدا با فلانی تکلم کرد) و اگر متوجه خود خدای تعالی باشد، وحی او خواهد بود (در این صورت صحیح است گفته شود خدا با فلانی سخن گفت) هر چند که در واقع حامل کلام خدا فرشته ای باشد، ولی چون وی متوجه واسطه نشده، وحی، وحی خود خدا می‌شود، شاهد این معنا آیه بعدی مورد بحث است که خطاب به موسی می‌فرماید: ((فاستمع لما یوحی - گوش کن به آنچه وحی می‌شود)) که عین ندای از جانب طور را وحی هم خوانده، و در موارد دیگر کلامش اثبات حجاب هم نموده است.

و کوتاه سخن اینکه: جمله ((انی انا ربک فاخلع نعلیک...)) (موسی را متوجه می‌کند به اینکه موقفی که دارد موقف حضور و مقام مشافهه (رو در رو سخن گفتن) است و خدا با او خلوت و او را از خود به مزید عنایت اختصاص داده، و لذا فرمود: ((انی انا ربک - من پروردگار توام)) و نفرمود ((انا الله - من خدایم))، یا ((انا رب العالمین - من رب العالمین)) (و نیز به همین جهت اگر بعد از آن فرمود ((انی انا الله)) تکرار جمله قبلی نیست، چون جمله قبلی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۳

در عین معرفی صاحب کلام، مقام را هم از اغیار خالی می‌سازد، تا وحی را انجام دهد، ولی در جمله دوم تنها وحی است. و در اینکه فرمود ((نودی)) (و نام صاحب ندا را نیاورد و نفرمود ((نادیناه - او را ندا کردیم)) (و یا ((ناداه الله - خدا ندایش کرد)) لطفی به کار رفته که با هیچ مقیاسی نمی‌توان گفت چقدر است، و در آن اشاره است به اینکه ظهور این آیت برای موسی به طور ناگهانی و بی سابقه بوده است.

وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحِيكَلِمَه ((اخترتک)) (از مصدر اختیار است و اختیار از کلمه ((خیر)) گرفته شده، و حقیقت اختیار این است که فاعلی مثلاً در میان چند فعلی که باید حتماً یکی از آنها را بر دیگر کارها ترجیح داده و انجامش دهد مردد شود، آنگاه فاعل تمیز می‌دهد به اینکه فلان کار خیر است، پس بنا می‌گذارد بر اینکه این کار از دیگر کارها بهتر است، پس همان را انجام می‌دهد و این بناگذاری، همان اختیار است، پس کلمه اختیار همواره باید توأم با غرضی باشد که فاعل از فعلش آن غرض را در نظر گرفته.

و اختیار خدا موسی را به تکلم، منظور و غرض الهی بوده، و آن عبارت است از دادن نبوت و رسالت، شاهد این معنا جمله ((فاستمع لما یوحی)) (است که ((فاء)) تفریع نتیجه آن اختیار قلمداد شده، و فهمانده که مشیت الهی بدین تعلق گرفته که فردی از

انسان را و ابدار، تا مشقت حمل نبوت و رسالت را تحمل کند، و چون در علم خدا موسی بهتر از دیگران بوده بدین جهت او را اختیار کرده است .

جمله ((و انا اخترتک)) (به طوری که از سیاق استفاده می شود از قبیل صدور امر به نبوت و رسالت است ، و بنابراین انشاء است نه اخبار، چون اگر اخبار بود می فرمود: ((و قد اخترتک)) (بلکه با عین این جمله اختیار نبوت و رسالت را انشاء کرده و آنگاه چون اختیار با انشاء آن تحقق یافت ، امر به گوش دادن به فرمان وحی را که متضمن رسالت و نبوت او است بر آن متفرع نموده فرمود ((پس به آنچه وحی می شود گوش فراده ))

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي هَمَانِ وَحِيٍّ اسْتِ اسْتِ كِه دَر آيَه قِبَل مَوْسَى رَا مَاءِ مَوْر بَه شَنِيدَن آن كَرْدَه بُوْد، كِه تَا يَزْدَه آيَه دِيْگَر اَدَامَه دَارْد، وَ دَر آن نَبُوْت وَ رَسَالَتَش بَا هَم اَعْلَام مِي شُوْد، نَبُوْتَش دَر اَيْن آيَه وَ دُو آيَه بَعْد، وَ رَسَالَتَش اَز آيَه ((وَ مَا تَلَك بِيْمِيْنَك يَا مَوْسَى ))، تَا آيَه ((اِذْهَب اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغَى )) اسْتِفَادَه مِي شُوْد، عِلَاوَه بَر اَيْن دَر آيَه ((وَ اذْكُرْ فِى الْكِتَابِ مَوْسَى اِنَّه كَانَ مَخْلَصًا وَ كَانَ رَسُوْلًا نَبِيًّا)) تَرْجَمَه تَفْسِيْر المِيزَان جِلْد ۱۴ صَفْحَه ۱۹۴ صَرِيْحًا فَرْمُوْدَه كِه آن جَنَاب ، هَم رَسُوْل بُوْد وَ هَم نَبِي .

شرح خطاب خدای تعالی به موسی (علیه السلام): ((اننى انا الله لا اله الا انافاعبدنى...))

و در سه آیه مذکور که نبوت آن جناب را اعلام می کند دو رکن ایمان را که رکن اعتقاد و رکن عمل است با هم ذکر کرده ، ولی از اصول اعتقاد که توحید و نبوت و معاد است تنها دو اصل را یعنی توحید و معاد را ذکر کرده ، و از نبوت اسمی نبرده ، و جهتش این بوده که روی سخن با شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده ، و اما رکن عمل را با اینکه تفصیل زیادی دارد در یک کلمه خلاصه کرده ، و آن کلمه ((فاعبدنى)) است ، و با آن اصول و فروع دین را در سه آیه تکمیل کرده است .

پس اینکه فرمود ((اننى انا الله لا اله الا انا)) (مسمی را با خود اسم معرف ی کرد و فرمود ((بدرستی که من الله ام)) و نفرمود ((الله منم)) (برای اینکه مقتضای حضور این است که با مشاهده ذات به وصف ذات آشنا گشت ، نه به وسیله وصف به ذات آشنا گردید، همچنانکه برادران یوسف وقتی او را شناختند گفتند ((به درستی که هر آینه تو یوسفی ، یوسف هم گفت من یوسفم و این برادر من است)) (که اگر مقام مقام حضور نبود جا داشت بگویند یوسف توئی )

و اسم جلاله هر چند علم و نام مخصوص ذات خدای متعال است ، لیکن معنای مسمای به ((الله)) (را می فهماند، چون ذات او مقدس تر از آن است که کسی بدان راه یابد، پس گویا فرموده است : من که آن کسی هستم که مسمای به الله است ، خود گوینده حاضر و مشهود است ، ولی مسمای به الله مبهم است که کیست ؟ لذا گفته شده من همانم ، خواهی گفت : الله اسم است نه وصف ، تا بگویی مقتضای حضور این است که از ذات به وصف پی ببرم ؟ در جواب می گوئیم : اسم جلاله هر چند که به خاطر غلبه علم شده است و لیکن خالی از اصلی وصفی نیست .

و جمله ((لا اله الا انافاعبدنى)) (کلمه توحید است که از نظر عبارت و لفظ مترتب بر جمله ((اننى انا الله)) (شده ، چون حقیقتاً هم مترتب بر آن است ، چون وقتی خدای تعالی کسی باشد که هر چیزی از او آغاز شده ، و به وجود او قائم و به او منتهی است پس دیگر جا ندارد که کسی جز برای او خضوع عبادتی بکند، پس او است الله معبود به حق ، و اله دیگری غیر او نیست ، و لذا امر به عبادت را متفرع بر این حقیقت نموده ، فرمود ((فاعبدنى))

و اگر در جمله ((واقم الصلوه لذكرك)) (از انواع و اقسام عبادت خصوص نماز را ذکر کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

با اینکه قبلاً در جمله ((فاعبدنى)) (عبادت را به طور عموم ذکر کرده بود، و خلاصه اگر بعد از آن عام ، خصوص این خاص را ذکر کرد، بدین جهت بود که هم اهمیت نماز را برساند، و هم بفهماند که نماز از هر عملی که خضوع عبودیت را ممثل کند، و



ذکر خدای را به قالب در آورد، آن چنان که روح در کالبد قرار می‌گیرد، بهتر است .

و بنابراین معنا، کلمه ((لذکری)) از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است، و لام آن برای تعلیل است، و این جار و مجرور متعلق به کلمه ((اقم)) می‌باشد و حاصل معنایش این است که: عبادت و یادآوریت از من را با عمل نماز تحقق بده، همچنان که می‌گویند: ((بخور برای اینکه سیر شوی، و بنوش برای اینکه سیراب گردی)) (این آن معنایی است که از مثل سیاق مورد بحث به ذهن تبادر می‌کند.

وجوه عدیده ای که در ذیل جمله: ((واقم الصلوۃ الذکری)) گفته اند

در معنای جمله ((لذکری)) اقوال بسیاری است، بعضی گفته اند: جار و مجروری است متعلق به کلمه ((اقم))، که ما نیز همین را گفتیم. بعضی دیگر گفته اند: متعلق است به کلمه ((صلوه)) بعضی دیگر گفته اند: متعلق است به جمله ((فاعبدنی)) و نیز درباره ((لام)) آن، بعضی گفته اند: لام تعلیل است. بعضی آن را لام توقیت دانسته اند، که معنایش ((نماز بخوان هنگام ذکر من)) و ((یا نماز بخوان هنگامی که آن را فراموش کردی، یا از تو فوت شد، و سپس به یاد آمد))، بنابراین نظیر ((لام)) در جمله ((اقم الصلوۃ لدلوک الشمس)) می‌باشد.

و نیز در معنای ((ذکر)) بعضی گفته اند: مراد از آن، ذکر لفظی است که نماز هم مشتمل بر آن است. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ذکر قلبی است که مقارن نماز است، و با نماز تحقق یافته، یا مترتب بر آن می‌شود، همانطور که مسبب از سبب پدید می‌آید. بعضی دیگر احتمال داده اند که مراد از آن، ذکر قبل از نماز باشد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن اعم از ذکر قلبی و قالبی است.

اختلاف دیگری در اضافه ذکر به یای متکلم دارند که چه نحوه اضافه ای است؟ بعضی گفته اند: اضافه مصدر به مفعول خودش است. بعضی دیگر گفته اند: اضافه مصدر به فاعل خودش است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۶ و مراد این است که نماز بخوان تا با ثنا و ثواب خود، تو را یاد کنیم، و یا این است که ((نماز بخوان برای اینکه من نماز را در کتب آسمانیم ذکر کرده و بدان دستور داده ام))

بعضی دیگر گفته اند: این اضافه انحصار اقامه را در ذکر، افاده می‌کند، و معنایش این است که نماز را تنها و تنها به خاطر یاد من بخوان، نه به غرض دیگر، از قبیل امید ثواب و یا ترس عقاب. ولی بعضی دیگر این افاده را قبول نکرده اند. بعضی دیگر انحصار را قبول کرده و گفته اند:

مضاف را منحصر در مضاف الیه می‌کند، و مراد این است که نماز را تنها به خاطر یاد من به جای آر، بدون اینکه به آن ریاء کنی، یا با یاد غیر من آمیخته اش سازی. بعضی دیگر گفته اند: هر چند این معنا در جای خود صحیح است و لیکن لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ذکر، ذکر خود نماز است، یعنی نماز را هر وقت بیاد آمد و یا به خاطر اینکه یاد آمد بخوان، که بنابراین مضاف در تقدیر است، و اصل آن ((لذکر صلوتی)) (بوده، و یا از آنجایی که ذکر نماز سبب ذکر خدا است مسبب را آورده و سبب را اراده کرده است. و همچنین وجوه زشت و زیبایی دیگر و آنچه بفهم آدمی تبادر می‌کند همان است که گفتیم. إِنَّ السَّاعِيَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِيُتَجَرَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ آيَةَ تَعْلِيلِ جَمَلِهِ ((فاعبدنی)) (است که در آیه قبلی بود، و این منافات ندارد با اینکه جمله مذکور متفرع بر ((لا اله الا انا)) باشد، برای اینکه هر چند وجوب عبادت خدا ذاتا متفرع بر یکتایی او است، و لیکن یکتایی او به تنهایی و بدون وجود روز جزا که آدمیان پاداش داده شوند، و نیک و بد از هم متمایز گردند، مطیع و یاغی از هم جدا شوند، اثری ندارد، و تشریح احکام و اوامر و نواهی بی نتیجه می‌ماند، و به همین جهت در قرآن کریم مکرر در مقام اثبات چنین روزی فرموده: هیچ ربی در آن نیست.

مقصود از اینکه درباره قیامت فرمود: ((اکاد اخفیها- نزدیکست پنهانش بدارم))

و در جمله ((اکاد اخفیها)) ظاهر اینکه اخفاء را مطلق آورد این است که مراد اخفاء به تمام معنا باشد، یعنی آن را پنهان بدارم و مکتوم نگه دارم، و به هیچ وجه احدی را از آن آگاه نکنم، تا وقتی واقع می شود ناگهانی و دفعه واقع شود، همچنانکه قرآن کریم صریحا فرموده: ((لا تاتیکم الا بغته)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۷

ممکن هم هست معنای جمله ((نزدیک است پنهانش بدارم)) این باشد که نزدیک است از آن خبر ندهم، تا مخلصین از غیر مخلصین جدا شده و شناخته شوند، چون بیشتر مردم خدای را به امید ثواب و ترس از عقاب عبادت می کنند، و یا از نافرمانیش خودداری می نمایند، در حالی که درست ترین عمل آن عملی است که صرفا برای رضای خدا انجام شود، نه به طمع بهشت و ترس از جهنم، و با پنهان داشتن روز قیامت این تمیز به خوبی صورت می گیرد، و معلوم می شود چه کسی خدای را به حقیقت بندگی می کند، و چه کسی در پی بازرگانی خویش است.

بعضی گفته اند: معنای ((نزدیک است پنهانش بدارم)) این است که نزدیک است حتی از خودم هم کتمان کنم، و این تعبیر کنایه از شدت کتمان و مبالغه در آن است، چون خود آدمیان نیز وقتی می خواهند سری را کتمان کنند و در کتمان آن مبالغه نمایند می گویند: نزدیک است که از خودم هم پنهانش بدارم، تا چه رسد به اینکه برای دیگران آن را فاش سازم، صاحب این قول گفتار خود را به روایت نسبت داده.

((للتجزی کل نفس بما تسعی)) - این جمله متعلق است به کلمه ((آتیه)) و معنایش واضح است.

فَلَا يَصْدَنُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرَدَيْكَلْمَه ((صد)) به معنای منصرف کردن است و کلمه ((فتردی)) (از مصدر ((ردی)) به معنای هلاکت است، و دو ضمیر ((عنها)) و ((بها)) به ساعت بر می گردد، و معنای ((صد از ساعت)) این است که دلهای مردم بی ایمان، تو را از اینکه به یاد آن بیفتی منصرف سازد، تا درباره آن و خصوصیاتش فکر نکنی، و متوجه نشوی که روزی است که هر نفسی به هر چه پاداش می شود، و نیز مراد از بی ایمان، همان کسانی است که نسبت به آن روز و شؤ و نواتش کافرند.

جمله ((و اتبع هویه)) نسبت به جمله ((من لا یومن)) (به منزله عطف تفسیری است و چنین معنا می دهد که: عدم ایمان به قیامت خود مصداق پیروی هوی است، و چون صالح برای تعلیل است، علیت هوی را برای ایمان نیاوردن افاده می کند، و به دلالت التزام از آن استفاده می شود که ایمان به قیامت حق و مخالف با هوی است، و منجی و مخالف با هلاکت است، بنابراین حاصل کلام

این می شود: وقتی قیامت آمدنی و جزاء واقع شدنی باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۸

پس مبدا پیروان هوای نفس که به خاطر همین پیرویشان کافر به قیامت گشته، از عبادت پروردگارشان اعراض نمودند، تو را از ایمان به آن منصرف کنند و از یاد آن و یاد شؤ و نوات آن غافل سازند تا هلاک گردی.

و شاید جهت اینکه فرمود ((هوایش را پیروی کرد))، و فرمود ((پیروی می کند))، با اینکه کلمه مضارع ((فتردی)) (را به آن عطف کرد، این بوده که بفهماند پیروی هوی علت عدم ایمان است.

وَمَا تَلْكَ بِمِینِكَ يَمُوسِيَا غَاذِ وَحِي رِسَالَتِ مُوسَى (عليه السلام) با استفهام: ((ما تلک بيمينک يا موسى)) (واشاره به وجه رد و بدل شدن سؤ ال و جواب درباره عصا

از اینجا وحی رسالت موسی آغاز می شود، چون وحی نبوتش در سه آیه گذشته تمام شد، استفهام در این جمله استفهام تقریر است، از آن جناب سؤ ال شده که در دست راست چه داری؟ و منظور این است که خودش نام آن را ببرد، و متوجه اوصاف آن که چوب خشکی است بی جان، بشود، تا وقتی مبدل به اژدهایی می شود آنطور که باید در دلش عظیم بنماید.

و ظاهرا مشار الیه به کلمه ((تلک)) (که آلت اشاره به مونث است، یا ((عوده)) (چوبدستی) بوده، و یا ((خشبه)) (چوب) که

چون تاء تاء نیت در آخر دارند، با ((تلك)) بدان اشاره شده است، و گر نه ممکن بود به اعتبار ((شیء))، کلمه ((ذلك)) به کار برده و پرسیده باشد ((این چیست به دستت))، و اگر اینطور نپرسید، و آنطور پرسید، خواست نسبت به آن تجاهل بفرماید، و گویا بفهماند من نمی دانم آن که به دست تو است عصا است، و الا- اگر تجاهل در کار نبود استفهام معنا نداشت، و این تجاهل نظیر تجاهلی است که ابراهیم (علیه السلام) نسبت به آفتاب و ماه و ستاره کرد، و هر یک را دید گفت این پروردگار من است، تا وقتی به آفتاب رسید گفت: ((هذا ربی هذا اکبر))

ممکن هم هست اشاره با ((تلك)) به همان عصا باشد، اما نه به این منظور که از اسم و حقیقت آن اطلاع دارد، تا در نتیجه استفهام لغو باشد، بلکه به این منظور بوده که اوصاف و خواص آن را ذکر کند، مؤید این احتمال کلام مفصل موسی (علیه السلام) است که در پاسخ به اوصاف و خواص عصایش پرداخت، گویا وقتی شنید می پرسند: آن چیست به دست؟ فکر می کند لابد اوصاف و خواص آن را می خواهند، و گر نه در عصا بودن آن که تردیدی نیست، و این خود طریقه معمولی است که وقتی از امر واضحی سؤال می شود که انتظار ندانستش از احدی نمی رود، در پاسخ به ذکر اوصاف آن می پردازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۱۹۹

به وجهی می توان یکی از این موارد را محمل آیات زیر دانست که می فرماید: ((القارعه ما القارعه و ما ادریک ما القارعه، یوم یكون الناس کالفراس المبوث)) و نیز می فرماید: ((الحاقه ما الحاقه و ما ادریک ما الحاقه))  
 قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤًا عَلَيْهَا وَ أَهْشَ بِهَا عَلَىٰ عَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَثَابٌ أُخْرَىٰ ((عصا)) معنایش معروف است، و از نظر لغت در حکم مونث است و کلمه ((اتوکو)) از مصدر توکی است که به معنای اعتماد و تکیه دادن است، و کلمه ((هش)) (به معنای چوب زدن به درخت برای ریختن برگ آن است تا گوسفندان آن را بخورند، و کلمه ((مارب)) (جمع ماریه است، که راء آن با هر سه صدا خوانده می شود، و به معنای احتیاج است، و مراد از اینکه گفت: مراد در آن ماری (حوائجی) دیگر است این است که این عصا حوائجی دیگر از من بر می دارد، و معنای آیه روشن است.

وجه پرگوئی موسی (ع) در پاسخ خداوند

و اگر موسی در پاسخ خدای تعالی پرگوئی کرد، و به ذکر اوصاف و خواص عصایش پرداخت، می گویند بدین جهت بود که مقام اقتضای آن را داشت، چون مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب است، و با محبوب سخن گفتن لذیذ است، لذا نخست جواب داد که این عصای من است، سپس منافع عمومی آن را بر آن مترتب کرد، نکته اینکه گفت ((این عصای من است)) هم همین بوده.

و ما در ذیل آیه قبلی وجه دیگری برای این استفهام و جوابش ذکر کردیم، که بنا به آن وجه کلام موسی از باب پرگوئی با محبوب نبوده، مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه سایر منافعش را هم خاطر نشان ساخت و گفت: ((و مراد در آن حوائجی دیگر است)) (نظریه ما تاء یید می شود.

قَالَ أَلْقِيهَا يَمُوسَىٰ ... سَيَرَّتْهَا الْأُولَىٰ ((سیره)) (به معنای حالت و طریقه است، این کلمه در اصل، معنای نوعی از سیر می داده، همچنانکه جلسه به معنای نوعی نشستن است.

خدای سبحان در این آیه به موسی دستور می دهد عصای خود را از دست خود بپندارد، و او چون عصا را می اندازد می بیند ماری بزرگ شد، که با چابکی و چالاکی هر چه بیشتر به راه افتاد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۰

و چون امر غیر مترقب دید که جماد ناگهان دارای حیات شد سخت تعجب کرد، خدای تعالی حرکت آن را در آیات مورد بحث سعی نامید، و فرمود ((فالقها فاذا هی حیه تسعی)) (ولی در جای دیگر آن را اهتزاز خوانده و فرموده ((رأها تهتز کانه جان)) و نیز در آیات مورد بحث آن حیوان را مار خوانده، و در جای دیگر ازدها، و فرموده ((فالقها عصاه فاذا هی ثعبان مبین)) (چون ثعبان به

معنای مار بسیار بزرگ است .

((قال خذها ولا تخف سنعیدها سیرتها الاولى)) - یعنی آن را بگیر و نترس که به زودی به حالت اولش (عصا) بر می گردانیم ، این جمله دلالت دارد بر اینکه موسی (علیه السلام) از آنچه دیده ترسیده ، و در جای دیگر آمده که فرمود ((فلما رآها تهتر کانهما جان ولی مدبرا و لم یعقب یا موسی اقبل ولا تخف))

البته باید دانست که میان خوف و خشیت فرق است ، آنچه با فضیلت شجاعت منافات دارد خشیت است نه خوف که به معنای دست زدن به مقدمات احتراز است ، و انبیاء (علیهم السلام) از خشیت منزهند نه از خوف ، همچنانکه خدای تعالی فرمود ((الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله))

وَ اَضْمُمُ يَدَكَ اِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ اَيَّةٌ اُخْرَى ((ضم)) (به معنای جمع کردن میان دو چیز است ، و جناح به معنای بال مرغ ، و دست و بازوی آدمی و زیر بغل او است ، و بعید نیست مراد از آن در اینجا همان معنای اخیر باشد، زیرا در جای دیگر در همین باره فرموده ((ادخل يدك في جيبيك))

کلمه ((سوء)) به معنای هر بدی و زشتی است ، بعضی گفته اند: این تعبیر در آیه شریفه کنایه از برص است و معنایش این است که دست خود را جمع کن ، و آن را داخل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۱

گریبان و زیر بغلت ببر، و آن را نورانی بیرون آر، بدون اینکه دچار برص و یا هر حالت بد دیگری شده باشد.

جمله ((آیه اخری)) حال از ضمیر در ((تخرج)) است ، و اشاره است به اینکه اژدها شدن عصا یک آیت بود، و ید بیضاء آیت دومی ، همچنانکه در همین باره فرموده ((فذا نك برهانا من ربك الی فرعون و ملائنه))

لِنَرِيكَ مِنْ اَيَّتِنَا الْكُبْرَى ((لام)) (بر سر این جمله لام تعلیل است ، و جمله متعلق به مصدر است ، گویا گفته شده : آنچه ما به دست تو اجراء کردیم برای این بود که بعضی از آیات کبرای خود را به تو نشان دهیم .

اَذْهَبْ اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغِيَ اَيَاتِ سَابِقِ بَرِّ اِنِّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا... شرح و توضیح درخواست های موسی (علیه السلام) از خداوند بعد از ماء موریت فرمان رسالت است .

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ... اِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا... شرح و توضیح درخواست های موسی (علیه السلام) از خداوند بعد از ماء موریت به رسالت (قال رب اشرح لي صدري ...)

یازده آیه است که متن درخواست موسی از پروردگارش را نقل می کند، که بعد از مسجل شدن رسالتش چه چیزهایی از پروردگارش درخواست نمود، و از ظاهر آن پیدا است که آنچه درخواست کرده و سائلی بوده که در امر رسالتش بدان محتاج بوده نه در امر نبوت ، آری رساندن رسالت خدا به فرعون و درباریان و نجات دادن بنی اسرائیل ، و اداره امور ایشان ، آن وسائل را لازم داشته ، نه مساءله نبوتش .

مؤید این احتمال این است که این درخواست ها را بعد از تمامیت نبوتش ، یعنی دنبال آیات سه گانه سابق نیاورد، بلکه بعد از فرمان رسالتش ، یعنی آیه ((اذهب الی فرعون انه طغی)) آورد.

بله آیات چهارگانه اول که از آیه ((رب اشرح لي صدري)) شروع می شود بی ارتباط به امر نبوت نیست ، چون امر نبوت عبارت است از تلقی و گرفتن عقاید دین و احکام عملی آن از ساحت مقدس ربوبی ، که آن نیز به داشتن شرح صدر و آن سه تای دیگر نیازمند است .

پس جمله ((رب اشرح لي صدري)) (از باب استعاره تخیلیه و استعاره به کنایه است ، چون ((شرح)) (به معنای گشاد کردن و باز کردن است ، گویا سینه انسان را که قلب در آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۲

جای دارد ظرفی فرض کرده که آنچه از طریق مشاهده و ادراک در آن وارد می شود جای می گیرد، و در آن انباشته می شود، و

اگر آنچه وارد می شود امری عظیم یا ما فوق طاقت بشری باشد سینه نمی تواند در خود جایش دهد، ناگزیر محتاج می شود به اینکه آن را شرح دهند و باز کنند، تا گنجایشش بیشتر گردد.

و موسی (علیه السلام) رسالتی را که خدا بر او مسجل کرد بزرگ شمرد، چون از شوکت و قوت قبطیان آگاه بود، مخصوصا از این جهت که فرعون طاغی در راس آنان قرار داشت، فرعونی که با خدا بر سر ربوبیت منازعه نموده به بانک بلند می گفت ((انا ربکم الاعلی))، و نیز از ضعف و اسارت بنی اسرائیل در میان آل فرعون با خبر بود، و می دانست چقدر جاهل و کوتاه فکرنند، و گویا خبر داشت که دعوتش چه شدائد و مصائبی به بار می آورد، و چه فجایعی را باید ناظر باشد، از سوی دیگر حال خود را هم می دانست که تا چه حد در راه خدا بی طاقت و کم تحمل است، آری او به هیچ وجه طاقت نداشت ظلم قبطیان را ببیند، داستان کشتن آن قبطنی، و نیز داستان آب کشیدنش بر سر چاه مدین برای دخترانی که حریف مردان نبودند، شاهد ابا داشتن او از ظلم و ذلت است، و از سوی دیگر زبانش - که خود یگانه اسلحه است برای کسی که می خواهد دعوت و رسالت خدای را تبلیغ کند - لکنتی داشت که نمی توانست آنطور که باید مقاصد خود را برساند.

به همین جهات عدیده از پروردگارش درخواست کرد که برای حل این مشکلات اولاً سعه صدر به او بدهد تا تحملش زیاد شود، و محنت هایی که رسالت برایش به بار می آورد و شدائدی که در پیش رویش و در مسیر دعوتش دارد آسان گردد، لذا عرضه داشت ((رب اشرح لی صدی))

آنگاه گفت ((و یسر لی امری - امرم را آسان ساز)) که مقصود همان امر رسالت است، و نگفت: رسالتم را تخفیف بده، و خلاصه به دست کم آن فناعت کن، تا اصل رسالت آسانتر شود، بلکه گفت همان امر خطیر و عظیم را با همه دشواری و خطرش بر من آسان گردان.

دلیل بر این معنا جمله ((و یسر لی)) است، وجه دلالتش بر مدعای ما این است که کلمه ((لی)) در چنین مقامی اختصاص را می رساند، و جمله چنین معنا می دهد ((این امری که بعهده من واگذار کردی، و این رسالت را با همه دشواریش بر من که مسؤل آن قرارم داده ای آسان گردان)) و پر واضح است که مقتضای این سؤال این است که امر را نسبت به او آسان کند، نه اینکه در حد ذاتش و خلاصه خود آن امر را آسان سازد.

نظیر این کلام در جمله ((اشرح لی)) نیز می آید، پس معنای آن این است: مرا که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۳ ماء مور رسالتم کردی و شدائد و مکاری در انتظارم قرار دادی، حوصله زیادی بده، تا وقتی ناملايمات به من هجوم می آورند سینه ام تنگی نکند، و اگر به جای آنچه در قرآن آمده گفته بود ((رب اشرح لی صدی و یسر لی امری)) این نکته فوت می شد. ((و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی)) - این سؤال دیگرش است، که گشودن عقده زبان را می خواهد، و اگر عقده را نکره آورد و گفت ((عقیده ای)) برای اشاره به یک نوع عقده بود، و در حقیقت عقده ای است که دارای مشخصات معینی است و آن مشخصات از جمله ((یفقهوا قولی)) فهمیده می شود، یعنی آن عقده ای را بگشای که نمی گذارد سخنانم را بفهمند. معنای کلمه (وزیر) و بیان علت درخواست موسی از خداوند که برادرش را وزیر قرار دهد.

((و اجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی)) - این سؤال دیگر است که در واقع سؤال چهارم آن جناب و آخرین درخواستهای او است، و کلمه ((وزیر)) بر وزن فعیل، از وزر - به کسره واو، و سکون زاء - به معنای حمل سنگینی است، و اگر وزیر را وزیر گفتند، بدین جهت بوده که حامل ثقل و سنگینی های پادشاه است، بعضی گفته اند: از وزر - به فتحه واو و زاء - اشتقاق یافته، که به معنای کوه پناهگاه است و اگر وزیر را وزیر خوانده اند چون به منزله کوهی است که پادشاه در آراء و احکامش به او پناه می برد.

و کوتاه سخن اینکه، موسی (علیه السلام) از پروردگارش درخواست می کند که از خاندانش وزیری برایش قرار دهد، آنگاه آن

رایبان نموده می گوید: منظورم از او هارون برادرم می باشد، و اگر درخواست وزیر کرد، بدین جهت بود که امر رسالت امری است کثیر الاطراف، و اطراف و جوانبش از هم دور، و او به تنهایی نمی تواند به همه جوانب دور از هم آن برسد، ناگزیر وزیری لازم دارد که در امر رسالت با او شرکت جسته، بعضی از جوانب آن را اداره کند، و بار او سبک شود، و در آنچه او می کند وزیرش مؤیدش باشد، این است معنای آیه بعدی که به منزله تفسیر وزیر قرار دادن است، و می فرماید ((اشدد به ازری و اشركه فی امری))

((و اشركه فی امری)) - این شرکت دادن، غیر شرکت دادن مبلغین دین در اشاعه دین بعد از تمامیت دعوت به وسیله پیغمبر است، زیرا آن اشراک اختصاصی به هارون ندارد، پس مقصود از اشراک در آیه اشراکی است که مخصوص به هارون باشد، و آن این است که هارون در اصل دعوت دین، و از همان روز اول دعوت شریک موسی باشد، و چنین شرکتی تنها مخصوص به هارون است، به طوری که نه موسی می تواند غیر هارون کسی را نایب خود کند، و نه هارون، به خلاف شرکت به معنای اول، که وظیفه هر کسی است که به آن دعوت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۴

ایمان آورده و چیزی از معارف آن را دانا شده باشد، آری وظیفه عالم، تبلیغ جاهل، و وظیفه شاهد، تبلیغ غائب است، و چنین وظیفه ای را از خدا در خواست نمی کنند، چون این وظیفه نه اختصاص به موسی دارد، و نه به برادرش، وظیفه هر با ایمانی است که دیگران را ارشاد و تعلیم کند و احکام دین را برای دیگران بیان نماید، پس معلوم می شود معنای اشراک هارون در امر او، این است که او مقداری از آنچه را که به وی وحی می شود، و چیزی از خصائصی که از ناحیه خدا به او می رسد (مانند وجوب اطاعت و حجیت گفتار) به عهده بگیرد و انجام دهد.

و اما اشراک در نبوت خاصه، به معنای گرفتن وحی خدا، چیزی نبوده که موسی از تنهایی در آن بترسد، و از خدا بخواهد هارون را شریکش کند، بلکه ترس او از تنهایی در تبلیغ دین و اداره امور در نجات دادن بنی اسرائیل و سایر لوازم رسالت است، همچنانکه از خود موسی نقل فرموده که گفت و ((اخی هرون هو افسح منی لسانا فارسله معی ردا یصدقنی)) علاوه بر روایات صحیحی که از طرق شیعه و سنی وارد شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عین همین دعا را درباره علی (علیه السلام) کرد، با اینکه علی (علیه السلام) پیغمبر نبود.

مقصود از ذکر و تسبیح خدا در (کی نسخک کثیرا و نذکرک کثیرا)

((کی نسبحک کثیرا و نذکرک کثیرا)) - از ظاهر سیاق که در بیان نتیجه شرکت هارون می گوید: ((تا تو را بسیار تسبیح کنیم و ذکر گوئیم)) بر می آید که جمله مذکور بیان نتیجه شرکت دادن هارون و وزارت او برای وی است، چون می دانیم که تسبیح آن دو با هم و ذکرشان هیچ ارتباطی با مضامین دعاها قبلی که شرح صدر و تیسیر امر و حل عقده زبان بود ندارد.

پس ذکر و تسبیحی که با وزارت هارون ارتباط داشته باشد ذکر و تسبیح علنی و در بین مردم است نه در خلوت و نه در دل، زیرا ذکر و تسبیح در خلوت و در قلب، هیچ ارتباطی با وزارت هارون ندارد، پس مراد این است که آن دو در بین مردم و مجامع عمومی و مجالس آنان، هر وقت که شرکت کنند، ذکر خدای را بگویند، یعنی مردم را به سوی ایمان به وی دعوت نموده، و نیز او را تسبیح گویند، یعنی خدای را از شرکاء منزله بدارند.

با این بیان، ذیل آیات با صدرش مرتبط می شود، گویا می گوید ((امر رسالت بس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۵ خطیر است، و این طاغیه و درباریان، و نیز امتش مغرور عزت و سلطنت خود شده اند، و شرک و وثنیت در دلهاشان ریشه دوانیده و یاد خدای را به کلی از دلهاشان برده، به علاوه، عزت فرعون و شوکت درباریان چشم بنی اسرائیل را پر کرده، و دلهاشان را مدهوش ساخته، به کلی مرعوب سلطنت او شده اند، در نتیجه آنها نیز از این راه، خدای را فراموش کرده و تنها به یاد فرعونند، خلاصه یاد فرعون دیگر جایی خالی در دلهاشان برای یاد خدا باقی نگذاشته.



در نتیجه این امر یعنی امر رسالت و دعوت، در پیروزی سخت محتاج به تنزیه تو از شرک و ذکرت به ربوبیت و الوهیت دارد، تا در اثر کثرت این دو، یاد تو در دلهاشان رخنه کرده، رفته رفته به خود آیند و ایمان آورند، و این ذکر و تسبیح بسیار، کاری نیست که از من به تنهایی بر آید، پس هارون را وزیرم کن، و مرا با او تآیید نموده شریکش در کارهایم قرار ده، تا به اتفاق او بسیار تسبیح گفتی، بسیار ذکرت گویم، بلکه به این وسیله امر دعوت موفقیتی به دست آورد، و سودی ببخشد.

با این بیان اولاً وجه تعلق و ارتباط ((کی نسبحک...)) (به ما قبلش روشن می گردد).

و ثانیاً وجه اینکه چرا کلمه ((کثیراً)) مکرر ذکر شد روشن می شود و آن، این است که از باب تکرار نیست، چون هر یک از ذکر و تسبیح جداگانه و برای خود باید بسیار باشد، و اگر می گفت ((تو را بسیار ذکر و تسبیح گویم)) (کثرت آن دو را مجموعاً می رسانید، و حال آنکه مقصود کثرت مجموع نبود.

و ثالثاً وجه مقدم داشتن تسبیح بر ذکر روشن می شود، چون مراد از تسبیح، تنزیه خدای تعالی از شریک و مبارزه با الوهیت آلهه، و ابطال ربوبیت آنها است، تا دعوت به ایمان به خدای یگانه که همان ذکر است در دلها جای خود را باز کند، پس تسبیح از قبیل دفع مانع است، که طبعاً بر تاثیر مقتضی مقدم است، البته برای این خصوصیات وجوه بسیار طولانی دیگری ذکر کرده اند که نه فائده ای در آنها هست و نه در نقل آنها.

((انک کنت بنا بصیراً)) - این جمله به ظاهرش تعلیل است، نظیر حجت و دلیل بر جمله ((کی نسبحک کثیراً...)) (یعنی تو نسبت به ما، به من و برادرم بینا بوده ای، یعنی از روزی که ما را آفریدی، و خودت را به ما شناساندی می دانستی که ما به طور مداوم با تسبیح و ذکر خود بندگیت می کنیم، و در این بندگی ساعی و جدی هستیم، پس اگر او را وزیر من قرار دهی و مرا با او کمک کنی و شریک در امرم سازی امر دعوت من تکمیل شده بسیار تسبیح و ذکرت می گویم، و بنابراین مراد از اینکه فرمود ((بنا)) خود موسی و برادرش خواهد بود، ممکن هم هست مراد از ضمیر مذکور خاندانش باشد، یعنی تو ای خدا به وضع ما اهل بیت بصیر بوده ای، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۶

و می دانی که ما اهل تسبیح و ذکریم، پس اگر هارون برادرم را که او نیز از اهل بیت من است وزیر کنی تو را بسیار تسبیح گفته، بسیار ذکر می گویم، و این وجه از وجه قبلیش بهتر است، زیرا علاوه بر معنایی که خود دارد، به معنای اهل هم که در جمله ((و اجعل لی وزیراً من اهلی هرون اخی)) (است اشاره می کند (دقت فرمائید)

استجاب ادعیه موسی (علیه السلام) و تذکار منت پیشین خدا بر او در ماجرای زاده شدن و پرورش یافتنش در دامن دشمن قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَمُوسَى (علیه السلام) اجابت شده، و جمله، جمله ای است انشایی، به همان بیانی که در جمله ((و انا اخترتك فاستمع لما یوحی)) (گذشت.

وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىٰكَ مَرَّةً أُخْرَى... كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ در این آیات او را به منت دیگری که قبل از برگزیدنش به نبوت و رسالت و اجابت خواسته هایش بر او نهاده تذکر می دهد، و آن عبارت است از منت دوران ولادتش، که بعضی از کاهنان، به فرعون خبر داده بودند که فرزندی در بنی اسرائیل متولد می شود، که زوال ملک او به دست وی صورت می گیرد، ناگزیر فرعون فرمان داد تا هر فرزندی که در بنی اسرائیل متولد می شود به قتل برسانند، از آن به بعد، تمامی فرزندان ذکور بنی اسرائیل کشته می شدند، تا آنکه موسی (علیه السلام) به دنیا آمد، خدای عز و جل به مادرش وحی کرد که: مترس، او را شیر بده، هر وقت از عمال فرعون و جلادانش احساس خطر کردی فرزندت را در جعبه ای بگذار، و او را در رود نیل بینداز، که آب او را به ساحل نزدیک قصر فرعون می برد، و او به عنوان فرزند خود نگهداریش می کند، چون او اجاق کور است، به همین جهت او را نمی کشد، و خدا دوباره او را به تو باز می گرداند.

مادر موسی نیز چنین کرد، همین که آب نیل صندوق را به نزدیکی قصر فرعون برد، مادر موسی دختر خود را که همان خواهر

موسی بود فرستاد تا از سرنوشت برادرش خبردار شود، دختر، پیرامون قصر گردش می کرد، دید چند نفر از قصر بیرون شدند از زن شیر دهی سراغ می گیرند، که موسی را شیر دهد، دختر، ایشان را به مادر خود راهنمایی کرد و ایشان را نزد مادر خود برد، ماءمورین او را برای شیر دادن موسی اجیر کردند، مادر موسی وقتی فرزند خود را در بر گرفت چشمش روشن گردید، و وعده خدا را صادق ، و منت او را بر موسی عظیم یافت .

پس اینکه فرمود: ((و لقد مننا علیک مره اخری )) امتنان به همان متنی است که در کودکی وی بر وی نهاد، و اگر در این جمله سیاق از تکلم وحده به تکلم با غیر تغییر یافت ، برای این بود که در اینجا مقام ، مقام اظهار عظمت است و از ظهور قدرت تامه الهی خیر می دهد، که چگونه سعی و کوشش فرعون طاغی را در خاموش کردن نور خدا بی اثر نمود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۷

و چگونه مکر او را به خود او برگردانید، و دشمنش را در دامن خود او پرورش داد، به خلاف سیاق قبلی که موسی را ندا می کرد ((یا موسی انی انا ربک ...)) که در آن سیاق تکلم وحده مناسب تر بود.

و در جمله ((اذ او حینا الی امک ما یوحی )) مراد از وحی ، الهام است که نوعی احساس ناخود آگاه است ، که یا در بیداری و یا در خواب دست می دهد، و کلمه وحی در کلام خدای تعالی منحصر در وحی نبوت نیست ، چنانچه می بینیم آنچه را خدا به زبور عسل الهام کرده وحی خوانده و فرموده ((و اوحی ربک الی النحل ))

و از سوی دیگر می دانیم که زنان از وحی نبوت بهره ای ندارند، یعنی هیچ وقت خدای تعالی یک زن را پیغمبر نکرده ، چون فرموده ((و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم من اهل القری ))

جمله ((ان اقد فیہ فی التابوت ...)) همان مضمونی است که به مادر موسی وحی شد، و کلمه ((ان)) برای تفسیر آن است ، بعضی گفته اند: این کلمه مصدریه ، و متعلق به ((اوحی)) است ، که تقدیر کلام چنین شود ((وحی کرد به انداختن او)) بعضی دیگر کلمه را مصدریه گرفته و گفته اند جمله مدخول آن بدل از جمله ((ما یوحی)) است .

کلمه ((تابوت)) به معنای صندوق و شبه آن است ، و کلمه ((قذف)) به معنای نهادن و سپس انداختن است ، گویا قذف اول در آیه به معنای نهادن ، و قذف دوم به معنای انداختن است ، و معنا این است که او را در صندوق بگذار و به دریا بینداز، ممکن هم هست هر دو با هم به معنای دوم باشد، به این عنایت که بچه را در صندوق نهادن ، و به دریا افکندن ، او را طرح کردن ، و نسبت به او بی اعتنایی نمودن است ، کلمه ((یم)) به معنای دریا است ، و بعضی گفته اند به معنای دریای گوارا است ، و کلمه ((ساحل)) به معنای لب دریا، و کناره خشکی آن است ، و صنع و صنیهه به معنای احسان است .

جمله ((فلیلقه الیم - دریا باید او را بیرون افکند)) به صورت امر است ، تا به تحقق وقوع آن اشاره کند، و مفادش این است که ما به دریا امر کرده ایم امری تکوینی ، پس این قضیه حتما واقع خواهد شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۸

و همچنین جمله یاخذه ((عدو لی ...)) که جزائی است مترتب بر این امر.

معنای دو آیه این است که ((زمانی که ما به مادرت وحی و الهام کردیم ، به وحی و الهامی که ممکن است به یک زن بشود، و آن این است که طفل را بگذار (و یا بینداز) در یک صندوق ، و پس از آن صندوق را به دریا (که همان نیل است) بینداز، که قضای رانده شده از درگاه ما این است که دریا او را به ساحل و کناره بیندازد، و آنگاه شخصی که دشمن من و دشمن او است او را بگیرد (آری فرعون با ادعای الوهیت ، با خدا، و با کشتن اطفال با موسی دشمنی می کرد که او نیز طفلی بود) این آن الهامی بود که به مادرت کردیم .

((و القیت علیک مجبه منی و لتصنع علی عینی)) (ظاهر سیاق این است که این قسمت از داستان تا جمله ((و لا تحزن)) فصل دوم و متمم فصل سابق است و مجموع این دو فصل بیان همان متنی است که جمله ((و لقد مننا علیک مره اخری)) به آن اشاره می

کرد.

پس فصل اول، وحی به مادر موسی، و داستان در صندوق نهادن و به دریا انداختن آن و رسیدنش به دست فرعون که دشمن خدا و دشمن خود او بود را حکایت کرد، و فصل دوم محبوب شدن موسی در دل فرعون را نقل می‌کند، که ما این محبت را در دل او انداختیم تا از کشتن موسی صرفنظر نموده، دوباره موسی به مادرش برگردد و در دامن او قرار گیرد، و دیدگان او روشن شود و غمگین نگردد، و این سرنوشت را خدای تعالی به او وعده داده بود، همچنانکه در سوره قصص به آن وعده تصریح نموده، فرموده است ((فرددناه الی امه کی تفرعینها ولا تحزن و لتعلم ان وعد الله حق ))

و لازمه این معنا این است که جمله ((و القیت علیک...))، عطف باشد بر جمله ((او حینا الی امک )) و معنای القای محبت بر او، این است که خداوند او را طوری قرار داده بود که هر کس او را می‌دید دوستش می‌داشت، و قلبش را به سوی موسی جذب می‌کرد، پس در کلام استعاره ای تخیلیه به کار رفته است، و اگر محبت را نکره آورد، و فرمود ((محبتی بر تو افکندم )) برای این بود که به عظمت و فخامت و عجب بودن آن اشاره کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۰۹

((و لام )) در ((و لتصنع علی عینی )) لام غرض است، و جمله مذکور عطف بر اغراضی است که تقدیر گرفته شده، و تقدیر آن این است که ((ما محبت را بر تو افکندیم برای اموری چنین و چنان، و برای اینکه فرعون زیر نظر من به تو احسان کند، زیرا من با تو و مراقب حال توام، و به خاطر آن مزید عنایت و شفقتی که به تو دارم از تو غافل نمی‌شوم ))، و چه بسا گفته باشند مراد از جمله ((و لتصنع علی عینی )) احسان به او باشد، که به مادرش برگردانیده و تربیتش را در دامن مادر قرار داد.

هر چه باشد لسان آیه، لسان کمال عنایت و شفقت است، و مناسب با آن این است که سیاق را سیاق تکلم وحده کنند، و به همین جهت از سیاق سابق که تکلم با غیر ((ما)) بود به تکلم وحده (من) عدول فرمود.

((اذ تمشی اختک فتقول هل ادلکم علی من یکفله فرجعناک الی امک کی تفرعینها و لا تحزن )) - ظرف ((اذ)) - به طوری که سیاق می‌رساند - متعلق است به جمله ((و لتصنع )) و معنای ش این است که من محبتی از ناحیه خودم بر تو افکندم تا هر کس تو را می‌بیند برای این منظور دوست بدارد و نیز برای اینکه در مرئی و منظر من و در تحت مراقبتم به تو احسان شود، آن وقتی که خواهرت آمد و شد می‌کرد تا خبری از تو به دست آورد و بداند با تو چه معامله ای می‌کنند، دید کارکنان فرعون در جستجوی دایه ای هستند تا تو را شیر دهد، خواهرت خود را در معرض پاسخ قرار داده به ایشان می‌گوید - و اگر فرمود ((می‌گوید)) و نفرمود ((گفت )) برای این بود که حال گذشته را حکایت کند - آیا می‌خواهید شما را راهنمایی کنم به زنی که او را کفیل شود، هم شیر دهد و هم حضانت کند؟ بدین وسیله تو را به مادرت برگرداندیم تا خوشحال شود و اندوهناک نگردد.

در جمله ((فرجعناک )) به سیاق سابق که سیاق متکلم با غیر بود برگشت شده، نه اینکه التفاتی به کار رفته باشد.

یادآوری منت ها و تفضلات دیگر خدا به موسی (علیه السلام) در نجات یافتن از مصر و ازدواج با دختر شعیب و اقامت در مدین ... و

وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ... این آیه اشاره به منت و یا منتهایی دیگر غیر آن دو منت سابق است، و این منت عبارت است از داستان قتل نفس موسی و راعی دادن درباریان قبط به کشتن او، و فرار او از مصر، و ازدواجش با دختر شعیب پیغمبر، و اقامتش در مدین به مدت ده سال به عنوان اجیر و چوپان گوسفندان شعیب.

و این داستان در سوره قصص مفصل آمده، پس جمله ((و قتلت نفسا)) اشاره به کشتن آن مرد قبطی است در مصر، و جمله ((فنجیناک من الغم )) اشاره به ترسی بود که به وی دست داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۰

ترسید درباریان فرعون او را بکشند، و خدای تعالی او را بیرون و به سرزمین مدین برد، همین که شعیب او را احضار کرد، و موسی

داستان خود را برای او گفت ، شعیب گفت : ((لا تخف نجوت من القوم الظالمین ))

مراد از فتنه در (و فتناک فتونا) و وجه موسی را منت شمرده است

((و فتناک فتونا)) - یعنی تو را آزمودیم ، آزمودنی ، راغب در مفردات می گوید کلمه ((فتن)) در اصل به معنای این است که طلا را در آتش کنند و خوبی و بدی جنس آن را معلوم سازند، و در داخل آتش شدن انسان نیز استعمال شده ، از آن جمله قرآن کریم فرموده ((یوم هم علی النار یفتنون - روزی که در آتش در می آیند)) و نیز فرموده ((ذوقوا فتنکم - بچشید عذابتان)) (را و آنگاه گفته است : گاهی وسیله عذاب را هم فتنه می گویند، و کلمه فتنه را نیز در آن استعمال می کنند، مانند آیه ((الا فی الفتنه سقطوا - آگاه باش که در فتنه افتاده اند)) و گاهی در آزمایش به کار می رود، مانند ((و فتناک فتونا)) آنگاه با کلمه فتنه معامله کلمه بلاء را کردند، که هر دو را هم در شدت و هم در رخائی که آدمی به آن می رسد استعمال نمودند ولی ظهور آن دو و استعمالشان در شدت بیشتر است ، که در آیه ((و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه - شما را به خیر و شر می آزمایشیم ، آزمودنی)) (هر دو در هر دو معنا به کار رفته ، این بود آن مقدار از کلام راغب که مورد حاجت ما بود.

((فلبث سنین فی اهل مدین)) - این ماندنش در اهل مدین متفرع بر فتنه و نتیجه آن است و در جمله ((ثم جئت علی قدر یا موسی)) احتمال دارد، و خیلی هم بعید نیست که از سیاق استفاده شود که مراد از قدر، مقدار باشد، و منظور از آن مقدار علم و عمل و تجربه ای باشد که از ابتلاءات وارده در نجاتش از غم ، و خروجش از مصر و ماندنش در اهل مدین به دست آورده ، (و معنا این باشد که آنگاه با مقداری علم و تجربه آمدی )

و بنابراین مجموع جمله ((و قتلت نفسا فنجیناک من الغم ... یا موسی)) یک منت باشد، و آن این باشد که به چند بلاء پشت سر هم مبتلا شد، تا با مقداری از کمال که کسب کرده و به فعلیت رسانده بود به مصر باز گشت .

بعضی ها از این اشکال که چرا فتنه و بلاء را منت شمرده ؟ چه بسا پاسخ گویند که : فتنه در اینجا به معنای خلوص و خلاصی است ، همانطور که طلا به وسیله آتش خالص می شود، و چه بسا بگویند منت بودن آن به اعتبار ثوابی است که در برابر آن می دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۱

ولی این دو جواب وقتی درست است که جمله ((فلبث)) جدای از ما قبلش باشد، و به همین جهت بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از فتنه ، آن رنج ها و محنت هایی است که موسی بعد از بیرون شدنش از مصر تا رسیدن به مدین تحمل نمود، چون از حرف ((فا)) ئی که بر سر جمله ((فلبث سنین فی اهل مدین)) آمده بر می آید که ((لبث)) در اهل مدین بعد از فتنه بوده ، و تاء آخر زمانی داشته .

لیکن این حرف صحیح نیست ، برای اینکه حرف ((فاء)) بیشتر از تفریع را نمی رساند، و واجب نیست که همه جا مدخول فاء تفرع زمانی هم بر ما قبل داشته باشد.

بعضی دیگر گفته اند: ((قدر)) به معنای تقدیر است و مراد این است که تو سپس به تقدیر ما به مصر آمدی ، آنگاه به کسانی که قدر را به معنای مقدار گرفته اند اعتراض کرده که معروف از قدر به این معنا قدر به سکون دال است ، نه قدر به فتحه آن . و لیکن به طوری که اهل لغت تصریح کرده اند قدر به سکون ، و قدر به فتحه به یک معنا است ، همچنانکه نعل به سکون و نعل به فتحه یک معنا می دهد، علاوه بر این قدر به معنای مقدار همانطور که قبلا گفتیم با سیاق سازگارتر، و یا تنها آن سازگار است ، مفسرین دیگر برای اینکه قدر را به معنای مقدار بگیرند و جوهی بی پایه ذکر کرده اند که در نقل آنها هیچ فائده ای نیست .

آیه شریفه که منت خدا بر موسی را می شمرد با ندای موسی ختم شد، تا احترام بیشتری از او شده باشد.

وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِیْمِرَاد از جمله : ((واصطنعتک لنفسی)) (در خطاب خداوند به موسی (علیه السلام)

کلمه ((اصطناع)) (افتعال از ((صنع)) و به معنای احسان است - به طوری که گفته اند - وقتی گفته می شود ((صنع فلانا - فلانی را

صنع کرد)) معنایش این است که به او احسان نمود، و چون گفته شود ((اصطنع فلانا)) معنایش این می شود که احسان خود را درباره فلانی تحقق داد و تثبیت کرد و از قفال نقل شده که گفته: وقتی گفته می شود ((فلانی فلان را اصطناع کرد)) معنایش این است که آنقدر به وی احسان کرد که وی را به او نسبت می دهند، و می گویند: این صنیع فلانی است و این نمک پرورده او است، این بود کلام قفال. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۲

بنا به گفته وی برگشت معنای اصطناع موسی به این است که خدای تعالی او را برای خود اختصاص داد، و آن وقت موقعیت کلمه ((لنفسی)) کاملاً روشن می شود، و اما بنا بر معنای اول، از نظر سیاق مناسب تر آن است که بگوییم ((اصطناع)) متضمن معنای اخلاص است، و به هر حال معنای آن این است که من تو را خالص برای خودم قرار دادم، و همه نعمتهایی که در اختیار تو است همه اینها از من و احسان من است، و در آن غیر من کسی شرکت ندارد، پس تو خالص برای منی، آن وقت مضمون آیه مورد بحث با آیه ((و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصاً)) روشن می شود.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی گفته اند: مراد از اصطناع، اختیار است، و معنای اختیار خدا موسی را برای خود این است که او را حجت میان خود و خلق خود قرار دهد، به طوری که کلام او و دعوتش کلام و دعوت وی باشد، و نیز گفتار بعضی دیگر که گفته اند: مراد از کلمه ((لنفسی)) برای وحی و رسالت من است، و نیز گفتار دیگران که گفته اند: یعنی ((برای محبتم)) هیچ یک درست نیست، چون به دون دلیل مقید کردن است.

و نیز روشن می شود که اصطناع و احسان نمودن خدا موسی را برای خود، یک ی از منت های مذکور است، بلکه از بزرگترین نعمتهای او بوده است و ممکن هم هست جمله ((و اصطنعتک لنفسی))، عطف تفسیری بر جمله ((جئت علی قدر)) باشد و اینکه فخر رازی بر این معنا اعتراض کرده که وسط واقع شدن نداء میان آن و منت های مذکور - با اینکه اصطناع هم در سلک آن منت ها باشد - سازگاری ندارد و به همین جهت بهتر است آن را تمهید و زمینه چینی برای فرستادن او و برادرش نزد فرعون دانست. اعتراض وارد نیست، برای اینکه حکمت وسط واقع شدن نداء منحصر در آنچه او گفته نیست، شاید وجه دیگر آن، احترام بیشتر موسی (علیه السلام) و لطف به وی و نزدیک کردنش به موقف انس باشد، تا زمینه فراهم شود برای التفات بار دوم، از تکلم مع الغیر به تکلم وحده، یعنی جمله ((و اصطنعتک لنفسی))

اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَبَيِّنْ فِي ذِكْرِي إِنَّ جَمَلَهُ أَمْرٌ سَابِقٌ تَجَدِيدٌ مِي شُود و در آن خطاب تنها متوجه موسی (علیه السلام) شده بود و می فرمود ((اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى)) ولی در این جمله برادرش را هم به وی ملحق کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۳

چون خود موسی قبلاً درخواست کرده بود که برادرش را در کار او شرکت دهد، به همین جهت در خطاب دوم او را هم مخاطب نمود.

دستورشان داد تا با آیات او نزد فرعون روند و در آن موقع دارای بیش از دو آیت نبود، و از همین که فرمود ((با آیات من)) خود وعده جمیلی است که به زودی در موقع لزوم با آیت های دیگری تاءیدش خواهد کرد، و اما اینکه بگوییم مراد از آیات همان دو آیت است زیرا گاهی جمع بر تشبیه اطلاق می شود، و یا بگوییم هر یک از آن دو آیت منحل به چند آیت است، سخن قابل اعتمادی نیست.

((و لا تبیین ذکری)) - کلمه ((تبیین)) از ((و نی)) به معنای فتور و سستی است و مناسب تر به سیاق سابق این است که مراد از ذکر ((دعوت به ایمان به خدای تعالی))، به تنهایی باشد، نه ذکر به معنای توجه به قلب یا زبان که بعضی گفته اند.

اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (۴۳) فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى إِنَّ جَمَلَهُ أَمْرٌ سَابِقٌ تَجَدِيدٌ مِي شُود و در آن خطاب قرار داد و همچنین در نهی قبلی نیز آن دو را با هم خطاب کرد، در حالی که قبل از آن نهی و این امر، در جمله ((اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ)) که جنبه

زمینه چینی برای آن دو خطاب داشت هر دو را مخاطب نکرد، بلکه یکی را مخاطب کرد و دیگری را ملحق به او نمود، و از اینجا می توان احتمال داد که آیه مورد بحث مشافهه و مخاطبه دیگری بوده که بعد از آن موقوف میان خدا و آن دو یا با هم و یا جدای از هم واقع شده است و مؤید این احتمال این است که بعد از آن فرموده ((قالا ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا...)) (چون هر دو با هم می گویند خدایا می ترسیم به ما ستم و تعدی کند و همچنین در چند جای بعد همه خطاب به هر دو است، معلوم می شود این خطابه‌ها در محلی دیگر بوده .

بیان اینکه اظهار امید در کلام خدا در مانند جمله: ((لعله یتذکر او یخشی )) قائم به مقام محوره است و مراد از اینکه فرمود ((و قولاً- له قولاً- لینا)) این است که در گفتگوی با فرعون از تندی و خشونت خودداری کنند، که همین خویشتن داری از تندی، واجب ترین آداب دعوت است .

در جمله ((لعله یتذکر او یخشی )) تذکر و یا خشیت فرعون آرزو شده، و این امید، قائم به مقام محوره است نه به خدای تعالی که عالم به همه حوادث است که پیش خواهد آمد.

کلمه ((تذکر)) به معنای قبول یادآوری و التزام به مقتضیات حجت یاد آورنده و ایمان به آن است و کلمه خشیت به معنای مقدمه آن قبول و ایمان است، پس برگشت معنا به این می شود که ((شاید او ایمان بیاورد و یا نزدیک به ایمان آوردن شود و حداقل بعضی از خواسته های شما را اجابت کند)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۴)

بعضی از کسانی که معتقدند ایمان فرعون در حین غرق شدن قبول است، به کلمه ((لعل )) (در آیه مذکور بر مدعای خود استدلال کرده اند، به این بیان که امید و آرزو از ناحیه خدای تعالی واجب الوقوع است، همچنانکه به ابن عباس و قدمای مفسرین هم نسبت داده اند که هر چه را خدا درباره اش امیدوار شود آن خواهد شد، پس از آیه بر می آید که یکی از دو امر تذکر و خشیت واقع شد که هر یک واقع شود نجات را به دنبال دارد، (پس فرعون که به حکایت قرآن، در حین غرق شدن ایمان آورد اهل نجات است) لیکن این حرف مردود و ممنوع است، و کلمه ((عسی )) و ((لعل )) (در کلام خدای تعالی بر همان معنایی دلالت می کند که در کلام غیر خدا دلالت می کند، و آن معنا عبارت است از امیدواری، چیزی که هست امید در غیر خدا قائم به شخص جاهل است، ولی در خدای تعالی قائم به او نیست، چون او منزله از جهل است بلکه قائم به مقام است، یعنی کسی که در چنین مقامی قرار گیرد و جوانب کلام را زیر نظر داشته باشد، می فهمد که جا دارد چنین و چنان شود، به خلاف امیدواری در غیر خدا که هم ممکن است قائم به نفس امیدوار باشد و هم قائم به مقام مخاطب و گفت و شنود.

ورد سخنی از فخر رازی درباره سر ارسال موسی (علیه السلام) به سوی فرعون با علم به ایمان نیاوردن او امام فخر رازی در تفسیر خود گفته است: سر اینکه چرا خدای تعالی موسی را نزد فرعون فرستاد، با اینکه می دانست او ایمان نمی آورد، به دست نیامده و در اینگونه اسرار غیر از تسلیم و ترک اعتراض چاره ای نیست .

و این سخن از وی خیلی عجیب است برای اینکه اگر مقصود از سر فرستادن موسی وجه صحت امر به چیزی است با علم به اینکه در خارج تحقق نمی یابد و محال است تحقق یابد؟! جواب می گوئیم: محال بودن وقوع چیزی در خارج یا وجوب وقوع آن، خود حالت آن چیز است به قیاس بر علت تامه آن، که عبارت است از علت فاعلی به ضمیمه سایر عوامل خارجی، (که اگر مجموع اینها که همان علت تامه است، موجود باشد آن چیز و آن فعل، واجب و ضروری الوجود می شود و اگر علت تامه اش نبود و یا تامه نبود، وجود آن ممتنع می گردد) و اما به قیاس، به علت فاعلیش به تنهایی نه واجب می شود و نه ممتنع، و امر خدای تعالی هم هیچ

وقت متعلق به فعلی به قیاس به تمامی اجزاء علت تامه اش نمی شود، بلکه تنها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۵

متعلق به فعل به قیاس به علت فاعلیش می گردد، که یکی از اجزاء علت تامه فعل است و نسبت فعل و عدم آن به قیاس به آن تنها ممکن است، (نه واجب و نه ممتنع) و به عبارت دیگر نسبت فعل و عدم فعل به فاعل نسبت امکان دائمی است، چون فاعل علت



ناقصه است، که نه وجود فعل را واجب می کند و نه عدم آن را، پس بنابراین، ارسال رسول و دعوت فرعون به وسیله رسول، و امر فرعون به اطاعت وی همه صحیح است، زیرا اجابت فرعون و اطاعتش از رسول، نسبت به خود او اختیاری و ممکن است، (نه واجب و نه ممتنع) هر چند که نسبت به او که علت فاعلی است، به ضمیمه سایر عوامل مانعه از اجابت محال و ممتنع است، این جواب کسانی است که قائل به اختیارند و اما جبری مذهبان، که خود فرعون را یکی از آنهاست، این شبهه نزد آنها منحصر در تنها مسأله مورد بحث نیست، بلکه در تمامی موارد تکالیف جریان دارد، چون ایشان قائل به عموم جبر هستند و در مورد بحث گفته اند: امر به موسی تکلیفی است صوری که نتیجه آن اتمام حجت و قطع معذرت است.

و اما اگر مراد از ((سر ارسال رسول)) (با علم به ایمان نیاوردن فرعون پرسش از فائده این کار باشد چون خدای تعالی کار لغو نمی کند؟ در جواب می گوئیم دعوت به دین حق هرگز و در هیچ موردی لغو نیست، برای اینکه در مردمی که آن را می پذیرند اثر گذاشته و ایشان را در سعادت تکمیل می کند و در مردمی که آن را نمی پذیرند نیز اثر گذاشته ایشان را در شقاوتشان تکمیل می کند، همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا))

آری اگر تکمیل در طرف شقاوت لغو گردد، دیگر آزمایش در آن ناحیه معنایی نخواهد داشت، و حجت در آن تمام نمی شود، و عذر منقطع نمی گردد و اگر در یک طرف حجت تمام نشود، در طرف دیگر نیز تمام نمی گردد، و این خود روشن است (زیرا سعادت در جایی تحقق می یابد که شقاوت هم امکان داشته باشد)

قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْعَيْكُمَا ((فرط)) (به معنای تقدم است و در اینجا مراد از آن به قرینه مقابله اش با طغیان، تعجیل در عقوبت است، به طوری که نگذارد دعوت تمام گردد و مهلت ندهد معجزات اظهار شود، و مراد از ((طغیان)) این است که در ظلم خود از حد تجاوز نموده و با تشدید عذاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۶

بنی اسرائیل و جرات بر ساحت مقدس ربوبی مقابله نموده و این بار کارهایی بکند که تاکنون نمی کرد، اشاره به وجه اینکه موسی و هارون از عقاب و طغیان فرعون اظهار نگرانی کردند

و اگر نسبت خوف به موسی (علیه السلام) و هارون داد اشکالی ندارد، چون در سابق در تفسیر جمله ((خذها و لا تخف)) گفتیم که این خوف با مقام نبوت منافات ندارد.

بعضی بر این آیه اشکال کرده اند به اینکه خدای تعالی در جای دیگر به موسی وقتی درخواست شرکت دادن برادر را کرد فرمود: ((قال سنشد عضدک باخیک و نجعل لکما سلطانا فلا یصلون الیکما)) (و با اینکه در این آیه قبلا به او تاءمین داده بود، دیگر جان داشت موسی و هارون اظهار ترس کنند؟

بعضی از این اشکال جواب داده اند به اینکه ترس قبلی موسی (علیه السلام) از جان خودش بود، به دلیل اینکه می گفت: ((آنها از من خونی طلب دارند و می ترسم مرا بکشند)) ولی در آیه مورد بحث همانطور که گذشت ترسشان از باز ماندن امر دعوت است. علاوه بر این ممکن است خوفی که در این آیه حکایت شده همان ترس قبلی موسی باشد که در موقف مناجات اظهار کرده بود و ترس هارون باشد در هنگامی که از ماءموریت خود آگاه گشت، و با هم در این مورد جمع شده باشند، در سابق هم گذشت که احتمال دارد جمله ((اذها الی فرعون...))، حکایت کلامی باشد که هر دوی آن بزرگواران در مواقع متعددی گفته اند.

قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرِيعُنِي از فرط و طغیان فرعون نترسید که من با شما حاضریم، و آنچه بگوئید می شنوم و آنچه عمل کند می بینم و شما را یاری می کنم و تنهاتان نمی گذارم، و در حقیقت این آیه تاءمینی است که با وعده نصرت به آن دو می دهد، پس اینکه فرمود: ((لا- تخافا)) تاءمین است و اینکه فرمود: ((اننی معکما اسمع واری)) (تعلیل آن تاءمین است به اینکه با حضور و دیدن و شنیدن من دیگر جایی برای ترس شما نیست، و این خود دلیل بر این است که جمله مذکور کنایه است از مراقبت و نصرت، و گرنه صرف حاضر بودن و دیدن و شنیدن، و صرف آگاهی داشتن به آنچه که رخ می دهد باعث نترسیدن موسی و

هارون نمی شود، چون خدای تعالی همه چیز رامی بیند و می شنود و از هر چیزی آگاهی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۷

بعضی از علما با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه سمع و بصر در خدای تعالی دو صفتند زائد بر صفت علم، چون اگر آن دو نیز همان علم بوده باشند، باید آوردن جمله ((اسمع واری)) بعد از جمله ((اننی معکما)) تکرار باشد و تکرار خلاف اصل است. و این استدلال موهون ترین استدلالی است که در این باره شده است، برای اینکه: اولاً: در سابق هم تذکر دادیم که مفاد جمله ((اننی معکما)) حضور و شهادت است و حضور و شهادت غیر از علم است.

و ثانیاً: ما برهانهای یقینی داریم بر اینکه صفات ذاتی خدای تعالی که عبارتند از ((حیات))، ((علم))، ((قدرت))، ((سمع)) و ((بصر)) عین ذاتند و بعضی عین بعض دیگرند، و دیگر با بودن یقین ممکن نیست ظهور لفظی ظنی مخالف منعقد گردد.

و ثالثاً: برای اینکه مسأله از مسائل اصول معارف دینی است و در اصول، جز به علم نمی توان اعتماد و رکون نمود و دلیلی که با امثال ((اصل عدم تکرار است)) تمام و تکمیل شود، از چنین مباحثی اجنبی است.

فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ... در این جمله امر و دستور به رفتن نزد فرعون تجدید شده، البته بعد از آنکه آن دو جناب را با وعده حفظ و نصرت تاءمین داده، چیزی که هست در این امر مجدد رسالت آن دو را کاملاً بیان فرموده است، و آن این است که نزد وی روند، و او را به ایمان و رفع ید از عذاب بنی اسرائیل دعوت نموده، پیشنهاد کنند که بنی اسرائیل را رخصت دهد تا با آن دو جناب به هر جا خواستند بروند.

نکات و دقائقی که در اوامر خداوند به موسی و هارون درباره رفتن نزد فرعون و دعوت او به کار رفته است در این بیان و گفتگوی با فرعون هر جا که وجهه سخن دگرگون شده همان دستور قبلی به مقتضای تناسب مقام تکرار شده، مثلاً بار اول فرمود: ((نزد فرعون برو که او طغیان کرده است)) (بار دوم که بعد از درخواستهای موسی (علیه السلام) بود چنین تکرار کرد که: ((تو و برادرت نزد فرعون شوید که او طغیان کرده است))، بار سوم که موسی اظهار خوف کرد و خدای تعالی تاءمینش داد، چنین تکرار فرمود: ((نزد او شوید و بگویید...)) که در این نوبت تفصیل جزئیات وظائفی را که دارند بیان نمود.

پس در جمله ((فاتیاه فقولا انا رسولا ربك)) (مأمور شده اند خود را به عنوان فرستاده پروردگار وی به وی معرفی کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۸)

و در جمله ((و السلام علی من اتبع الهدی...)) (مأمور شده اند وی را به بقیه اجزای ایمان بخوانند.

و اما جمله ((فارسل معنا بنی اسرائیل)) (تکلیفی است فرعی و متوجه شخص فرعون.

و در جمله ((قد جنناک بایه من ربک)) (برای اثبات رسالتشان استناد به حجت نموده اند و اگر کلمه ((آیت)) (را نکره آورد، خواست تا از عدد آیت سکوت کرده باشد و نیز به عظمت امر آن آیت، و وضوح دلالتش بر رسالت اشاره کرده باشد.

و جمله ((و السلام علی من اتبع الهدی)) (به منزله تحیت خداحافظی است که در عین حال اشاره به این است که دیگر حرفی نداریم، رسالت ماهمین است که گفتیم، و نیز خلاصه محتوای دعوت دینی را بیان می کند که دامنه سلامت تمامی افرادی را که هدایت و سعادت را پیروی می کنند شامل می شود و چنین افرادی در مسیر زندگی به هیچ مکروهی بر نمی خورند نه در دنیا و نه در عقبی.

جمله ((انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولى)) (در مقام تعلیل جمله قبل خودش است که حاصل هر دو چنین می شود: اینکه تنها بر پیروان هدایت سلام کردیم، برای این بود که خدای سبحان به ما وحی کرده بود که ((عذاب)) (که ضد ((سلام)) است سرنوشت بدون استثناء کسانی است که آیات خدا و یا دعوت حق را که همان هدایت است تکذیب کنند و از آن روی گردان شوند.

و در سیاق دو آیه این معنا به خوبی به چشم می خورد که در عین اینکه رسالت آن دو را بیان نموده سلطنت فرعون و آنچه از زخارف که وی بدان می بالی دو تظاهر به کبریاء می نمود به هیچ گرفته و خوار شمرده است ، مثلا- خدای سبحان به آن دو بزرگوار می فرماید: ((فاتیاه)) و نمی فرماید: ((اذها الیه)) (چون اگر این دو تعبیر را بخواهیم به فارسی ترجمه کنیم تقریباً ترجمه اولی ((بروید پهلویش)) و ترجمه دومی ((بروید نزد وی)) می شود و معلوم است که دومی در جایی به کار می رود که طرف دارای مقامی منبع باشد و شخص رسول خدمتش یا حضورش برود، به خلاف اولی که رسول می تواند چسبیده به او بنشیند و تماس نزدیکتری پیدا کند و اگر سلطنت پادشاه مصر و معبود قبطیان که دسترسی به دربارش کار بسیار دشواری بوده رعایت می شد، جاداشت بفرماید ((اذها الیه)) ولی نفرمود.

دیگر اینکه فرمود: ((فقولا-)) و نفرمود: ((فقولا له - به او بگوئید)) چون خواست او را داخل انسان حساب نکند و اعتنایی به شائن وی ننماید و نیز فرمود: ((انا رسولا ربک)) و ((بایه من ربک))، و دو بار به گوشش نواختند که تو آنطور که ادعا می کردی ((انا ربکم الاعلی)) نیستی ، بلکه بنده و مربوط ربی هستی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۱۹

و نیز فرمود: ((و السلام علی من اتبع الهدی)) و نفرمود: ((سلام بر تو اگر هدایت را دنبال کنی)) همچنانکه در جمله مقابلش نیز اعتنایی به وی نکرد و به طور کلی فرمود: ((ان العذاب علی من کذب و تولى - عذاب سرنوشت هر کسی است که تکذیب کند و اعراض نماید))

همه اینها را اگر به دقت در نظر بگیریم مناسب تر است با لحن جمله ((لا- تخافا اننی معکما اسمع و اری)) و نکته ای که از آن استفاده می شود، زیرا از آن کمال احاطه و عزت و قدرتی بر می آید که هیچ نیرویی تاب مقاومت در برابرش را ندارد، (آری در دعوت به عبودیت و ربوبیت چنین خدایی مناسب تر همان است که فرعونها بی مقدار و به هیچ گرفته شوند)

اما این تعبیرات در عین حال که بی مقداری و بی ارزشی فرعون را می رساند، اولاً هیچگونه خشونت نداشتی و از نرمی و ملایمت که قبل از این موسی را بدان امر می کرد بیرون نشده است ، و ثانیاً سخن حق را به گوش فرعون رسانیده ، بدون اینکه تملق کرده و از سلطنت باطل فرعون و عزت دروغیش مرعوب شده باشد.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات مربوط به داستان موسی (علیه السلام)

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((آتیکم منها بقبس)) می فرمود: ((یعنی پاره ای آتش برایتان بیاورم تا گرم شوید))، ((او اجد علی النار هدی - یا بر سر آن آتش کسی را بیابم که راه را بمان نشان دهد)) چون موسی (علیه السلام) راه را گم کرده بود.

و در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: چرا موسی (علیه السلام) ماءمور کردند کفش خود شد که قرآن درباره اش می فرماید: ((فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی)) (؟) فرمود: چون کفشهایش از پوست خر مرده بود.

مؤلف: این روایت را تفسیر قمی نیز بدون ذکر سند و آن هم با ضمیر (یعنی از آن حضرت) آورده و در الدر المنثور هم از عبد الرزاق و فارابی و عبد بن حمید و ابن ابی حاتم از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۰

علی (علیه السلام) همین معنا آمده ولی در روایتی دیگر رد شده است ، سیاق آیه هم می رساند که کندن کفش صرفاً به منظور احترام مکان بوده .

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((اقم الصلوه لذكری)) گفته است : بعضی گفته اند معنایش این است که هر وقت به یادت آمد که نمازی به گردنت هست چه در وقت و چه در خارج وقت ، آن را به جای آر، و این قول از بیشتر مفسرین نقل شده و از امام ابی جعفر (علیه السلام) هم نقل شده و روایت انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: ((هر که نماز را فراموش

کرد هر وقت یادش آمد بخواند، دیگر کفاره ای به گردش نیست (( آن را تاءید می کند، و این روایت را مسلم در صحیح خود آورده است .

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از اهل سنت با سند و بی سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده، و از طرق شیعه از امام باقر و صادق (علیهما السلام) آمده است .

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((اکاد اخفیها)) (از ابن عباس نقل کرده که جمله را به صورت: ((اکاد اخفیها عن نفسی)) قرائت کرده و در قرائت ابی نیز به همین صورت آمده و از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده (که بنا بر آن معنا چنین می شود: نزدیک است که وقت قیامت را از خودم هم پنهان بدارم)

دعای پیامبر (ص) درباره امیرالمؤمنین مشابه دعای موسی (ع) در درخواست وزارت و مشارکت هارون و در الدر المنثور است که ابن مردویه و خطیب و ابن عساکر، از اسماء بنت عمیس روایت آورده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدم که در مقابل کوه ثبیر ایستاده بود و می فرمود: ((ای کوه ثبیر روشن باش، ای کوه ثبیر روشن باش، بارالها از تو آن می خواهم که برادرم موسی خواست و آن این است که: سینه ام را گشاده کنی، و کارم را آسان سازی و گره از زبانم باز کنی، تا سخنانم را بفهمند، و از اهل بیتم برادرم علی را وزیرم سازی، و پشتم را به وسیله او محکم کنی و او را در کار من شریک سازی، تا تو را بسیار تسبیح کنیم، و بسیار ذکر گوئیم، که تو به ما بصیر هستی))

مؤلف: قریب به این معنا از سلفی از امام باقر (علیه السلام) و همچنین در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۱ مجمع البیان از ابن عباس از ابوذر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده. و در روح المعانی بعد از نقل این حدیث چنین گفته: ((این معنا پوشیده نماند که ما ناچاریم کلمه ((امر)) را که در این حدیث است حمل بر ارشاد و دعوت به حق کنیم، و نمی توانیم آن را عبارت از نبوت بدانیم، و نیز نمی شود با آن بر خلافت بلافصل علی کرم الله وجهه استدلال کنیم)) و نظیر این حدیث در آنچه گفتیم کلام دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که هنگام جانشین کردن علی در مدینه و بر اهل بیتش در داستان غزوه تبوک به علی فرمود ((آیا راضی نیستی که تو نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی باشی؟ تنها فرق میان من و تو و موسی و هارون این است که بعد از من پیغمبری نخواهد بود)) (که با آن نیز نمی شود استدلال بر آن مدعا کرد.

رد سخن صاحب روح المعانی که (امر) در حدیث را حمل بر ارشاد کرده است .

مؤلف: اما استدلال به حدیث بالا- و یا حدیث منزلت بر خلافت بلافصل علی (علیه السلام) بحثی است که از غرض این کتاب خارج است، تنها در اینجا از مراد آن جناب به جمله ((و او را در کارم شریک فرما)) (که مطابق دعای موسی (علیه السلام) است گفتگو می کنیم و می گوئیم جمله مذکور در دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درست مطابق دعایی است که کتاب عزیز خدا آن را از موسی (علیه السلام) در حق هارون حکایت کرده است، پس باید دید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آیه شریفه چه فهمیده که آن را از خداوند درباره علی (علیه السلام) درخواست کرده است؟.

و با در نظر گرفتن اینکه حدیث مذکور حدیثی است صحیح، و مؤید به حدیث متواتر منزلت، که مرحوم بحرانی در ((غایه المرام)) آن را به صد طریق از طرق اهل سنت و هفتاد طریق از طرق شیعه نقل کرده، چنین می فهمیم که مراد از آن جناب از شرکت دادن خدا علی را در امر وی به طور قطع نبوت نبوده، چون حدیث منزلت صریحاً نبوت را استثناء کرده بود، و از همین جا این معنا را هم می فهمیم که مراد موسی (علیه السلام) از امر نیز امر نبوت نبوده، زیرا اگر شامل نبوت هم می بود دیگر دعای: ((اشرکه فی امری)) (از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدون معنا خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۲

و نیز مراد از آن امر آنطور که روح المعانی پنداشته، مطلق ارشاد و دعوت به سوی حق نیست، برای اینکه مسأله ارشاد و دعوت

به سوی حق اختصاص به علی (علیه السلام) ندارد، تکلیفی است که تمامی امت در آن شرکت دارند، آیات قرآن و روایات همه قائم به آنند مانند آیه ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)) و نیز مانند روایتی که عامه و خاصه نقل کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((حاضرین به غائبین برسانند)) و وقتی دعوت به حق امری است مشترک میان همه افراد امت، دیگر معنا ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در خواست کند خصوص علی را در اینکار شریک وی سازد.

علاوه بر آیه و روایت بالا در خود کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که کلمه امر به یای تکلم اضافه شده و فرموده: ((امری - امر)) من یک نحوه اختصاص را می رساند و می فهماند که درخواست کرده که علی (علیه السلام) را در امری که مخصوص به خود آن جناب بوده شریک سازد و چنین امری با مطلق ارشاد و دعوت به حق که همه مردم در آن مشترکند منطبق نیست، همچنانکه نظیر این بیان در تفسیر آیه ای که کلام موسی بود و قرآن از او حکایت می کرد گذشت.

آری تبلیغ ابتدایی - که همان تبلیغ وحی برای اولین بار باشد - امری است که نه نبوت است تا آیه و روایت دلیل بر نبوت هارون و علی (علیهما السلام) باشد، و نه ارشاد و دعوت است تا همه مردم در آن مشترک باشند، بلکه امری است که در عین اینکه نبوت مختص به نبی نیست نبی نمی تواند از پیش خود هر کسی را در آن نایب خود کند بلکه باید از خدا دستور بگیرد که چه کسی را در آن نایب قرار دهد و شریک خویش کند.

در کلام موسی هم شاهدی بر این معنا هست، و آن این است که می گوید: و ((اخی هرون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی))، چون می دانیم مقصودش از اینکه گفت: ((مرا تصدیق کند)) این نیست که هارون نزد فرعون رود و بگوید برادرم موسی راست می گوید، بلکه مراد این است که در آنجا آنچه از کلام موسی مبهم است توضیح دهد، و آنچه مجمل است تفصیل گوید، و از طرف او پاره ای از آنچه به برادر وحی شده و باید ابلاغ شود برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۳

پس این نوع از تبلیغ و آثاری که از نبوت در پی دارد، مانند وجوب اطاعت و امثال آن، امری است که در عین اینکه از مختصات نبوت است، نیابت برادر هم هست، و اگر کسی در آن شریک نبی شود، شریک در امر نبی شده است، پس همین معنا مراد از کلمه ((امری)) (در دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) است همچنانکه همین معنا مقصود در دعای موسی است.

در جلد نهم این کتاب در تفسیر اول سوره براءت، در داستان فرستادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی را برای خواندن آیات اول سوره بر اهل مکه و عزل ابوبکر از این ماء موریت، مطالبی مربوط به بحث ما گذشت، که در آنجا گفتیم اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ابو بکر را عزل کرد، به استناد وحی بود که به آن حضرت شد مبنی بر اینکه: این ماء موریت را انجام ندهد مگر خودت و یا مردی از خودت.

روایات دیگری در ذیل آیات مربوط به رسالت موسی (ع)

و در تفسیر قمی آمده که گفت: پدرم از حسن بن محبوب، از علاء بن رزین، از محمد بن مسلم، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرد که فرمود: وقتی مادر موسی حامله شد، هیچ کس از حاملگی او خبردار نگردید، تا روزی که فرزندش را زاید، فرعون به هر یک از زنان بنی اسرائیل زنی از قبطیان را موکل کرده بود که مراقبشان باشند و این سانسور را وقتی پدید آورد که از بنی اسرائیل شنید می گویند به زودی مردی در ما متولد می شود به نام موسی بن عمران که هلاکت فرعون و اصحابش به دست او خواهد بود، فرعون وقتی این را شنید گفت: من هم تمام اطفال ذکور ایشان را می کشم تا آن منجی که در انتظارش هستند پدید نیاید، آنگاه میان مردان و زنان جدایی انداخت و مردان را زندانی کرد.

همینکه مادر موسی، موسی را آورد و دید که فرزندش پسر است، ناراحت شد و گریه کرد و گفت: ((همین الساعه او را می کشند))، ولی خدای تعالی مهر و عطوفتی در آن زن قبطی که موکل بر وی بود ایجاد نمود و از روی دلسوزی پرسید چرا رنگت



پدید؟ گفت: می ترسم بچه ام را بکشند، گفت: نه، ترس و موسی (علیه السلام) چنان بود که هیچ کس او را نمی دید مگر آنکه دوستدارش می شد، همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و القیت علیک محبه منی )) (به همین جهت آن زن قبطی دوستدار وی شد. و در کتاب علل به سند خود از ابن ابی عمیر روایت کرده که گفت: به موسی بن جعفر (علیه السلام) عرض کردم: از معنای آیه ((اذها الی فرعون انه طغی و قولاً له قولاً لینا لعله یتذکر او یخشی )) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۴

برایم بفرما، فرمود: اما جمله ((فقولاً له قولاً لینا)) معنایش این است که او را به اسم صریح نخوانید، بلکه به کنیه بخوانید و بگویید ((یا ابا مصعب)) چون کنیه فرعون ابو مصعب و نامش ولید بن مصعب بود، و اما جمله ((لعله یتذکر او یخشی)) (را برای این فرمود تا موسی به رفتن حریص تر شود، و گرنه خدای تعالی می دانست که فرعون نه متذکر می شود و نه می ترسد، مگر وقتی که عذاب را ببیند، همچنان که خود خدای تعالی فرمود: ((حتی اذا ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل و انا من المسلمین - آنگاه که دچار غرق شد، گفت: ایمان آوردم که معبودی نیست جز همان خدایی که بنی اسرائیل به وی ایمان آوردند، حالا دیگر تسلیمم)) (و خدای تعالی هم ایمانش را قبول نکرد، و فرمود: ((الان و قد عصیت قبل و كنت من المفسدین - حالا؟ بعد از آن عصیانها که قبل از این کردی و از مفسدین بودی؟.

مؤلف: صدر این حدیث را الدر المنثور از ابن ابی حاتم از علی (علیه السلام) روایت کرده، و اگر ((قول لین)) (را به ((کنیه)) تفسیر کرده، از باب این است که کنیه یکی از مصادیق قول لین است نه اینکه منحصر در آن باشد.

ذیل حدیث را کافی هم به سند خود از عدی بن حاتم از علی (علیه السلام) نقل کرده، و در آن آنچه ما قبلاً درباره ((لعل)) گفتیم تاءید شده که این کلمه درباره خدای تعالی نیز به همان معنای خودش یعنی امیدواری استعمال شده است. طه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۵

آیات ۴۹ - ۷۹ سوره طه

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى (۴۹) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (۵۰) قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (۵۱) قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى (۵۲) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ سَلَكَ لَكُمُ فِيهَا سُبُلًا وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى (۵۳) كُلُوا وَ ارْعَوْا أَنْعَمَكُم إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى (۵۴) \* مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (۵۵) وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَ أَبِي (۵۶) قَالَ أَجِئْنَا لِنُخْرِجَنَّا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِك يَمُوسَى (۵۷) فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَ لَا أَنْتَ مَكَانًا سَوَى (۵۸) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَ أَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحَى (۵۹) فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى (۶۰) قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَ يَلُكُم لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ وَ قَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى (۶۱) فَتَنَزَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَ أَسْرُوا النَّجْوَى (۶۲) قَالُوا إِنَّ هَٰذِهِ لَسِحْرِنِ بَرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَ يَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَى (۶۳) فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتَّوَا صَفًا وَ قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى (۶۴) قَالُوا يَمُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى إِمَّا أَنْ نُكُونَ أَوَّلَ مَنِ أَلْقَى (۶۵) قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَ عَصِيئُهُمْ يَخِئَلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنهَا تَسْعَى (۶۶) فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةٌ مُوسَى (۶۷) قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (۶۸) وَ أَلْقَى مِيَا فِي يَمِينِكَ تَلْفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سِحْرٍ وَ لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى (۶۹) فَأَلْقَى السِّحْرَ سَجْدًا قَالُوا ءَأَمَّا رَبُّ هَرُونَ وَ مُوسَى (۷۰) قَالَ ءَأَمْسُكُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا قَطْعَانَ أَيْدِيكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ مِّنْ خَلْفٍ وَ لِأَصْلَبُنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَ أَبْقَى (۷۱) قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَيَّ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (۷۲) إِنَّا ءَأَمَّا بَرَبِّنَا لِيُغْفَرَ لَنَا خَطِيئَتِنَا وَ مِيَا أَكْرَهْتِنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى (۷۳) إِنَّهُ مَنِ زِيَّاتِ رَبُّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى (۷۴) وَ مَنِ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى (۷۵) جَنَّتٍ عِيدُنِ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَٰلِكَ جَزَاءُ مَنِ تَزَكَّى (۷۶) وَ لَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ دَرَكًا وَ لَا تَخْشَى (۷۷) فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِبَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِبَهُمْ (۷۸) وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى (۷۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴



صفحه ۲۲۶

ترجمه آیات

(فرعون) گفت: ای موسی؟ پروردگار شما کیست؟ (۴۹) گفت: پروردگار ما همان است که خلقت هر چیزی را به آن داد و سپس هدایتش کرد (۵۰) گفت: پس حال نسلهای گذشته چیست؟ (۵۱) گفت: علم آن نزد پروردگار من در کتابی است که پروردگارم نه خطا می کند و نه فراموش (۵۲) همان که زمین را برای شما گهواره ای کرد و برایتان در آن راهها کشید و از آسمان آبی فرود آورد و با آن انواع مختلف گیاه پدید آوردیم (۵۳) بخورید و حیوانات خود را بچرانید که در آن برای اهل خرد، عبرتهاست (۵۴) ما شما را از زمین آفریدیم و بدان بازتان می گردانیم و بار دیگر از آن بیرونتان می کشیم (۵۵) ما همه آیات خویش را به فرعون نشان دادیم ولی او تکذیب کرد و سر باز زد (۵۶) گفت: ای موسی آیا سوی ما آمده ای تا با جادوی خویش از سرزمینمان بیرونمان کنی؟! (۵۷) ما نیز جادویی مانند آن برای تو خواهیم آورد، میان ما و خودت در مکانی معین وعده گاهی بگذار که از آن تخلف نکنیم (۵۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۷

گفت: وعده گاه شما روز عید باشد که (مشروط بر اینکه) مردم نیمروز مجتمع شوند (۵۹) فرعون رفت و نیرنگ خویش را فراهم کرد و باز آمد (۶۰) موسی به آنها گفت: وای بر شما به خدا دروغ مبنیدید که شما را به عذابی هلاک کند و هر که دروغ سازد نوید شود (۶۱) آنها میان خودشان در کارشان مناقشه کردند و رازها آهسته گفتند (۶۲) گفتند: اینان دو جادوگرند که می خواهند با جادوی خویش شما را از سرزمینتان بیرون کنند و آئین خوب شما را از میان ببرند (۶۳) پس نیرنگتان را فراهم کنید، آنگاه صف بسته بیاید که در آن روز هر که برتر شود رستگار می گردد (۶۴) گفتند: ای موسی آیا تو می افکنی یا ما اول کس باشیم که بیفکنیم؟ (۶۵) گفت: شما بیفکنید و آن وقت در اثر جادوی آنان به نظر او رسید که ریسمان ها و عصاهایشان راه می روند (۶۶) و موسی در ضمیر خود به ترس افتاد (۶۷) گفتیم مترس که تو خود برتری (۶۸) آنچه به دست راست داری بیفکن تا آنچه را ساخته اند ببلعد، فقط نیرنگ جادویی است که ساخته اند و جادوگر هر جا باشد رستگار نمی شود (۶۹) جادوگران سجده کنان خاکسار شدند، و گفتند: به خدای هارون و موسی ایمان آوردیم (۷۰) (فرعون) گفت: چرا پیش از آنکه اجازه تان دهیم به او ایمان آوردید. پس وی بزرگ شما است که جادو تعلیمتان داده پس به یقین دست ها و پاهایتان را به عکس یکدیگر می برم و بر تته های نخل آویزانتان می کنم تا بدانید عذاب کدام یک از ما سخت تر و پایدارتر است (۷۱) گفتند: هرگز تو را بر این معجزه ها که سوی ما آمده ترجیح نمی دهیم، هر چه می کنی بکن فقط به زندگی این دنیای ما لطمه می زنی (۷۲) ما به پروردگارمان ایمان آورده ایم که گناهانمان را با این جادوگری که با زور بدان وادارمان کردی بیامرزد که خدا بهتر و پاینده تر است (۷۳) و هر که گنه کار به پیشگاه پروردگار خویش رود جهنمی می شود که در آنجا نه می میرد و نه زندگی دارد (۷۴) هر که مؤمن به پیشگاه او رود و کار شایسته کرده باشد آنان مرتبت های بلند دارند (۷۵) بهشت های جاوید که در آن جویها روان است و جاودانه در آنند، این پاداش کسی است که پاک خوئی کرده باشد (۷۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۸

و به موسی وحی کردیم: بندگان مرا شبانه حرکت ده و بیرون ببر و برای آن در دریا راهی خشک بجوی و از گرفتن (دشمنان) نه بیم کن و نه بترس (۷۷) فرعون با سپاهیان از پی ایشان شدند، و از فرو گرفتن دریا به فرعونیان همان رسید که رسید (۷۸) فرعون قوم خویش را گمراه کرد و هدایت نکرد (۷۹)

بیان آیات

این آیات فصل دیگری از داستان موسی (علیه السلام) است، که در آن رفتن موسی و هارون نزد فرعون و تبلیغ رسالتشان مبنی بر

نجات بنی اسرائیل را بیان می کند، البته جزئیات جریان را هم خاطر نشان کرده ، از آن جمله مسأله معجزه آوردن و مقابله با ساحران و ظهور و غلبه حق بر سحر ساحران و ایمان آوردن ساحران و اشاره ای اجمالی به بیرون بردن بنی اسرائیل و شکافته شدن آب دریا و تعقیب کردن فرعون و لشگریانش او (موسی) و بنی اسرائیل را سرانجام غرق شدن فرعون ، می باشد.

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسِيَاين جمله حکایت گفتگوی فرعون و موسی است که حکایت می کند فرعون به آن دو گفت : پروردگار شما کیست ؟ ولی کلام موسی را که به فرعون چه بوده حکایت نکرده ، چون احتیاجی به حکایت آن نبوده ، زیرا از آیات قبل که خدای تعالی آن دو بزرگوار را مأمور کرد که نزد فرعون شده ، او را بدین توحید دعوت کنند، و از او بخواهند بنی اسرائیل را به ایشان بسپارد، معلوم بود که آن دو به فرعون چه گفته اند، که او در پاسخ گفته پروردگار شما کیست ؟ و حتی از این جواب فرعون هم معلوم می شود که کلام آن دو چه بوده است . و نیز معلوم می شود که موسی و هارون یکدیگر را شریک در دعوت معرفی کرده اند، لیکن موسی اصل در دعوت و قیام آن است و هارون وزیر و یاور او است ، ولذا فرعون خطاب را تنها متوجه موسی نموده ، و از او می پرسد پروردگار شما (موسی و هارون) کیست ؟.

بیان ریشه اعتقادی این سؤال فرعون که گفت : ((فمن ربكما یا موسی ))

مطلب دیگری که از این گفتگو بدست می آید این است که در هنگام تلقی وحی مأمور شدند بگویند: ((انا رسولا ربك فارسل معنا بنی اسرائیل و لا تعذب هم قد جئناك بایه من ربك ))

کلمه ((پروردگارت )) دو مرتبه تکرار شد، با اینکه فرعون برای خود معتقد به پروردگاری نبود، بلکه خود را پروردگار مردم (حتی موسی و هارون) می دانست ، و به حکایت قرآن می گفت :

((انا ربکم الاعلی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۲۹

و نیز گفته : ((لئن اتخذت الها غیری لاجعلنک من المسجونین ))

بنابراین اگر در پاسخ آن دو گفت : ((پروردگار شما کیست ؟)) در حقیقت خواسته است از ربوبیت خدای سبحان برای خود تغافل کند و خود را به این راه بزند که من کلمه ((پروردگارت )) را نشنیدم لذا می پرسد پروردگاری که شما رسول او هستید کیست ؟.

توضیحی پیرامون مذهب بت پرستان دیدگاه آنان درباره خدا و روششان در اتخاذ آلهه و ارباب ۲۲۸

اقوال مختلفی که درباره مذهب و اعتقاد فرعون نقل شده است

یکی از اصول قطعی و مسلم نزد امم بت پرست این است که آفریدگار تمامی عالم حقیقتی است که بزرگتر از آن است که با مقیاسی اندازه گیری و تحدید شود و عظیم تر از آن است که عقل و یا و هم کسی به او احاطه یابد و محال است کسی با عبادت خود متوجه او شده ، و با قربانیش به او تقرب جوید، پس او را نباید اله و رب خود گرفت ، بلکه واجب آن است که در عبادت متوجه بعضی از مقربین در گاهش شد و برای آن واسطه قربانی کرد، تا او آدمی را به خدا نزدیک نموده ، در درگاهش شفاعت کند، و این واسطه ها همان آلهه و اربابند، و خدای سبحان نه اله است و نه رب ، بلکه او اله آلهه و رب ارباب است ، پس اینکه کسی بگوید: برای من ربی است ، لابد مقصودش یکی از آلهه غیر خدا است ، و نمی تواند مقصودش خدای سبحان باشد، و در محاوره و ثنی ها و گفتگوهاشان همین معنا مقصود است .

پس اینکه فرعون پرسید ((پروردگار شما کیست ؟)) (نخواست وجود خدای سبحان را که آفریدگار همه عالم است انکار کند، و نیز این سؤال وی انکار اینکه خود او الهی دارد نیست ، چون در قرآن کریم در سوره اعراف ، آیه ۱۲۷ مضمونی است که می رساند خود فرعون نیز آلهه ای داشته و آن این است که : ((درباریانش می گویند آیا موسی را به حال خود وا می گذاری که مقام تو و آلهه ات را به هیچ بگیرد؟.))

بلکه منظور او این بوده که بفهمد اله موسی و فرعون کیست ؟ آیا غیر فرعون اله و ربی دارند؟ و این همان معنایی است که گفتیم

از تغافل فرعون از دعوت آن دو به خدای سبحان در اولین بار دعوتشان استفاده می شد، پس فرعون چنین فرض کرده (و لو فرض شخص متجاهل) که موسی و برادرش او را به سوی بعضی آلهه غیر خدا که معمول در آن روز بوده می خوانند، لذا می پرسد آن اله و رب کیست؟.

آری در میان وثنی ها نیز رسم بوده که هر کس از هر اله که خوشش می آمده آن را اله خود می گرفته و چه بسا که در گرفتن اله تفتن می کردند، وقتی از یک اله سیر می شدند رب و الهی دیگر بر می گزیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۰ و به زودی در تفسیر جمله ((و یدها بطریقکم المثلی)) خواهد آمد.

بله، عوام از بت پرستان گاهی سخنانی می گویند که با اصول اعتقادی ایشان سازگار نیست، مثل اینکه به بعضی از بت های خود نسبت آفریدگاری و تدبیر می دهند، با اینکه از نظر اصول اعتقادی آنان خلقت و تدبیر کار ارباب بتها است نه خود بتها.

پس خلاصه مذهب بت پرستان این است که ایشان خدای را منزله از این می دانند که کسی او را عبادت کند، و به درگاهش تقرب جوید، و اگر بخواهند به درگاه او تقرب جویند، بعضی از خلق خدای را شفیع او قرار می دهند، و آن واسطه را که یا ملائکه است و یا جن و یا قدیسین از بشر عبادت می کنند، و بسیاری از بت پرستان سلاطین بزرگ را هم معبود خود بر می گزینند، و آنها را مظاهر عظمت خدا می دانند ولی در عین حال معبود بودن یک سلطان را مانع از این نمی دانند که خود آن سلطان نیز معبودی دیگر داشته باشد یعنی از یک سو عابد رب خود و از سوی دیگر معبود دیگران باشد، همچنانکه در روم قدیم که بیشترشان از وثنیت صابئه بودند، صاحب خانه را رب اهل خانه می دانستند، فرعون زمان موسی هم از آنها بود، که از یک سو معبود مردم بود، و از سوی دیگر ادعای الوهیت می کرد، و مردم او را می پرستیدند، و همین معنا از خلال آیات قرآن کریم نیز به دست می آید.

اقوال مختلفی که درباره مذهب و اعتقاد فرعون نقل شده است

اشکالی که به بسیاری از مفسرین متوجه می شود از اینجا روشن می گردد. در روح المعانی گفته: بعضی از مفسرین معتقدند که فرعون عارف به خدای عز و جل بود، چیزی که هست چون معاند و لجباز بود، زیر بار دعوت موسی نمی رفت. این گروه از مفسرین بر مدعای خود به عده ای از آیات استدلال کرده اند و نیز استدلال کرده اند به اینکه سلطنت فرعون از قبلیان تجاوز نکرد و به حدود شام نرسید، به شهادت اینکه موسی (علیه السلام) وقتی از نزد او فرار کرد به مدین آمد و شعیب (علیه السلام) به او گفت: نترس که از مردم ستمکار نجات یافتی، آن وقت چطور ممکن است معتقد باشد به اینکه الهه همه عالم است؟ و نیز دلیل آورده اند به اینکه فرعون قطعاً مردی عاقل بوده، چون به حد تکلیف رسیده بود و هر عاقلی به بداهت و ضرورت می داند که نیست بوده و هست شده، و کسی که چنین باشد به مدبری محتاج است پس در نتیجه معتقد به مدبر خواهد بود.

بعضی دیگر از مردم گفته اند: فرعون خدا را نمی شناخته، با اینکه اتفاق دارند که هیچ عاقلی معتقد به این نمی شود که خودش خالق آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باشد، چیزی که هست در کیفیت جهل او به خدا اختلاف کرده اند، عده ای احتمال داده اند دهری و منکر وجود صانع بوده و یا ممکن است معتقد بوده که ممکن الوجود احتیاجی به مؤثر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۱

ندارد و عالم به طور اتفاقی موجود شده است، همچنانکه از ذی مقرطیس و پیروانش نقل شده که چنین اعتقادی داشته اند. بعضی دیگر احتمال داده اند که او مردی فلسفی بوده، یعنی قائل به وجود علتی برای ایجاد عالم بوده، جمعی دیگر احتمال داده اند که از ستاره پرستان بوده است، و یا احتمال داده اند بت پرست بوده، و یا احتمال داده اند از حلولی مذهبان بوده که برای خدا جسم قائل بوده اند، و اگر برای خود ادعای ربوبیت می کرده منظورش این بوده که زیر دستانش باید طوق اطاعت او را گردن نهند و از غیر او اطاعت نکنند، این بود خلاصه گفتار روح المعانی.

که خواننده عزیز با رجوع به حقیقت مذهب وثنی ها متوجه می شود که هیچ یک از این اقوال و احتمالات، و هیچ یک از ادله ای

که بدان استدلال کرده اند مطابق با واقع نیست .

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ تَوْضِيح نَكَات و دَقَائِق جَوَاب مَوْسَى (علیه السلام) که در قالب برهان خلق و هدایت همه چیز رب العالمین را معرفی نمود

سیاق آیه ، یعنی وقوع آن در جواب از سؤال فرعون ، که پرسید: ((پروردگار شما کیست)) این معنا را می رساند که کلمه ((خلق)) ((به معنای اسم مصدر باشد و ضمیر آن به کلمه شیء برگردد، پس مراد، وجود خاص هر چیزی است .

کلمه هدایت به معنای این است که راه هر چیز را به آن طوری نشان دهیم که او را به مطلوبش برساند، و یا لاقلاً راهی که به سوی مطلوب او منتهی می شود به او نشان دهیم و برگشت هر دو معنا به یک حقیقت بر می گردد و آن عبارت است از نوعی رساندن مطلوب ، حال یا رساندن به خود مطلوب ، و یا رساندن به طریق منتهی به آن .

در این آیه نامی از هدایت برده شده ولی از هدف برده نشده ، و در کلام چیزی که بتواند مفعول ((هدی)) واقع باشد جز کلمه ((شیء)) نیست ، پس ظاهر آیه این می شود که مراد هدایت همه اشیای مذکور در سابق - به سوی مطلوبش باشد و مطلوب آن همان هدفی است که به خاطر آن خلق شده ، و معنای هدایتش به سوی آن هدف راه بردن و به کار انداختنش به سوی آن است ، همه این استفاده هایی که کردیم از راه مناسبت بعضی از جملات با بعضی دیگر است .

پس برگشت معنای آیه به این می شود که پروردگار من آن کسی است که میان همه موجودات رابطه برقرار کرده و وجود هر موجودی را با تجهیزات آن یعنی قوا و آلات و آثاری که به وسیله آن به هدفش منتهی می شود، با سایر موجودات مرتبط نموده است ، مثلاً جنین از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۲

انسان را که نطفه است به صورت انسان فی نفسه مجهز به قوا و اعضایی کرده که نسبت به افعال و آثار تناسبی دارد، که همان تناسب او را به سوی انسانی کامل منتهی می کند، کامل در نفس ، و کامل از حیث بدن .

پس به نطفه آدمی ، با استعدادی که برای آدم شدن دارد خلقتی که مخصوص او است داده شده و آن خلقت مخصوص همان وجود خاص انسانی است ، آنگاه همان وجود با آنچه از قوا و اعضاء که دارد بدان مجهز شده به سوی مطلوبش که همان غایت وجود انسانی و آخرین درجه کمال مخصوص به این نوع است سیر داده می شود.

با این بیان وجه عطف کلمه ((هدی)) بر جمله ((اعطی کل شیء خلقه)) به وسیله کلمه ((ثم)) معلوم گردید، چون این کلمه نوعی تاءخیر را می رساند و در مورد بحث مقصود تاءخیر رتبی است ، چون سیر و حرکت هر چیزی رتبه بعد از خلقت و وجود او است ، گو اینکه همین تاءخیر در موجودات جسمانی که وجودشان تدریجی است تاءخیر زمانی هم به خود می گیرد.

و نیز روشن شد که مراد از هدایت ، هدایت عمومی است که دامنه اش تمامی موجودات را گرفته است ، نه هدایت مخصوص به انسانها و معنای هدایت عمومی با تجزیه و تحلیل هدایت خاص انسانی و سپس القاء خصوصیت انسانی آن به خوبی معلوم می شود، زیرا اگر این کار را بکنیم می فهمیم که هدایت هر چیزی عبارت از راه نشان دادن به آن است ، راهی که آن را به مطلوبش برساند، و به طور کلی ((راه)) عبارت است از رابطه میان قاصد و مقصود، پس هر چیزی که مجهز به جهازی شده که او را به چیزی برساند و بدان مربوطش کند در حقیقت به سوی آن چیز هدایت شده است ، پس به این اعتبار هر چیزی با جهازی که بدان مجهز گشته به سوی کمالش هدایت شده و هادی او خدا است .

بنابراین نظام فعل و انفعالی که در همه موجودات هست (و یا به عبارت دیگر) نظام جزئی که مخصوص به هر موجودی است و نظام عامی که جامع همه نظامهای جزئی است ، از حیث ارتباطی که اجزای آن به یکدیگر دارند و موجودات از یک جزء آن به سوی جزئی دیگر منتقل می شوند، خود مصداق هدایت خدای تعالی است که به عنایتی دیگر مصداق تدبیر او نیز هست .

و معلوم است که تدبیر به خلق منتهی می شود، به این معنا که آن کسی که تدبیر موجودات و هدایت آنها منسوب و منتهی به او

است همان کسی است که موجودات را ایجاد کرده ، پس هر وجودی و هر صفت وجودی منتهی به او و قائم به وجود او است . پس معلوم شد که کلام مورد بحث یعنی جمله ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۳ مشتمل بر برهانی است که ربوبیت منحصره را برای خدای تعالی اثبات می کند، چون خلقت موجودات و ایجاد آنها فرع این است که مالک وجود آنها باشد، زیرا موجودات به ((وجود)) قائمند - و نیز مالک تدبیر آنها بوده باشد. بیان تناسب جواب موسی (ع) با مقضای مقام و اشاره به وجوه نادرست مفسرین در معنای آیه

اینجا است که خوب روشن می گردد که نظم طبیعی آیه و سیاق آن بر طبق مقتضای مقام جریان یافته است ، چون مقام ، مقام دعوت به سوی توحید و اطاعت رسول بوده است و فرعون هم بعد از شنیدن دعوت ، عکس العملی نشان داده که حاصلش تغافل از داشتن رب است ، و چنین وانمود کرده که شما مرا به سوی رب خودتان می خوانید، (چون خود من که ربی ندارم ) آنگاه پرسیده ((رب شما دو نفر کیست؟)) (چون مقام چنین مقامی بوده ، جا داشته که در جواب بگویند: ((رب ما همان رب همه عالمیان است )) تا ربوبیت ربشان شامل خود آنان و فرعون بشود.

ولی اینطور جواب ندادند بلکه بلیغ تر جواب داده و گفتند: ((پروردگار ما آن کسی است که خلقت هر چیزی را به آن چیز داده و سپس هدایتش کرد)) و در عین حال که آن مدعا را معرفی نموده برهانش را هم افاده کردند، و اگر جواب اولی را داده بودند یعنی گفته بودند: ((رب ما همان رب همه عالمیان است )) تنها مدعا را افاده می کرد، دیگر برهان را نمی رسانید، (دقت فرمایید) و اگر در کلام تنها هدایت موجودات اثبات شد، و اسمی از تدبیر آنها به میان نیامد، با اینکه مورد هر دو عنوان یکی است که در سابق بیان شد، گذشت ، برای این بود که مقام ، مقام دعوت و هدایت بوده و هدایت عامه با چنین مقامی مناسبتر داشت . این آن نکاتی است که دقت در آیه ما را بدان ارشاد می کند و با در نظر گرفتن آن ، حال و وضع تفاسیری که برای آیه شده به دست می آید، مانند بعضی از ایشان که گفته اند: مراد از کلمه ((خلق)) ((مثل خلقه )) است که همان جفت هر چیزی باشد و معنایش این است که خدای من آن کسی است که برای هر چیزی زوجی آفرید و در نتیجه آیه مورد بحث از نظر معنا مثل آیه ((و من کل شیء خلقنا زوجین )) می باشد.

و مانند بعضی دیگر که گفته اند: مراد از ((کل شیء)) ((انواع نعمت ها است و کلمه مذکور مفعول دوم برای ((اعطی )) است ، و مراد از خلق ، مخلوق است که مفعول اول ((اعطی )) است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۴ و معنا این است که : پروردگار ما آن کسی است که به مخلوقات خود هر نعمتی را داد. و مانند گفتار بعضی دیگر که گفته اند: مراد از ((هدایت ))، ارشاد و راهنمایی به وجود خدای تعالی و یگانگی او است ، و معنای آیه این است که پروردگار ما کسی است که به هر چیزی از موجودات آنچه را که با زبان استعداد طلب می کرد داد و سپس آن را با همین وسیله به وجود و یگانگی خود ارشاد فرمود.

ولی اگر در آنچه گذشت دقت و تامل شود همان کافی است برای اینکه تو را بر فساد وجوه مذکور ارشاد و راهنمایی کند و بفهماند که چقدر معانی بعیدی است از سیاق ، و چه تقييدات بدون مقیدی را مستلزم است .

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولِيَعُضَى گفته اند: کلمه ((بال )) در اصل به معنای فکر است و از همین باب است که می گویند: ((خطر ببالی - به ذهنم خطور کرد)) و بعدا در معنای حال استعمال شد و در آیه مورد بحث به همین معنا آمده ، و معنای آیه این است که ((گفت حال قرون اولی چه بود؟)) و این کلمه تشبیه و جمع ندارد و جمع آن به صورت ((بالات )) بسیار کم استعمال می شود.

سؤال دیگر فرعون : ((فما بال القرون الاولى )) که معاد را استبعاد کره زیر سؤال می برد

از آنجایی که پاسخ موسی مشتمل بر هدایت عمومی بود که در خصوص نوع بشر جز از راه نبوت و معاد صورت نمی گیرد، چون این توحید جز با حساب و جزاء که میان نیکوکار و بدکار فرق بگذارد تمام نمی شود، و این حساب و جزاء هم جز با فرق گذاشتن

میان کارهای نیک و بد و آنچه مورد امر و رضایت خدا است، از آنچه مورد نهی و غضب او است می‌سر نمی‌شود، و نیز از آنجایی که دعوت موسی و فرعون که ماء‌مور شدند آن را به فرعون برسانند مشتمل بر مسأله جزاء بود، و در آخرش صریحا داشت: ((انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولی)) و چون فرعون مانند سایر وثنی مذہبان منکر معاد بود، لذا گفتگوی از مسأله ربوبیت را که از موسی پاسخ دندان شکنی شنیده بود رها کرده، به مسأله معاد پرداخت و از در استبعاد و ناباوری از او پرسید مگر چنین چیزی ممکن است؟.

پس اینکه گفت: ((فما بال القرون الاولی؟)) (معنایش این است که امتهای انسان‌های ادوار گذشته‌ای که مردند و نابود شدند و دیگر نه خبری از ایشان هست و نه اثری، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۵) چه حالی دارند و چگونه پاداش و کیفر اعمال خود را دیدند با اینکه در عالم هستی نه عاملی از آنان هست و نه عملی، و جز نام و افسانه‌ای از آنان نمانده است؟.

پس در حقیقت آیه شریفه نظیر آن آیه‌ای است که کلام مشرکین را نقل می‌کند به اینکه: ((و قالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید)) و از سیاق کلام بر می‌آید که سخن فرعون اساسی جز استبعاد ندارد، و این استبعاد هم تنها به خاطر این بوده که از وضع قرون اولی و اعمال آنها خبری نداشته‌اند همچنانکه جواب موسی که فرمود: ((علمها عند ربی)) (شاهد آن است).

پاسخ موسی (ع) از استبعاد فرعون امر معاد را قَالَ عَلْمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي (علیه السلام) در پاسخ از سؤال فرعون، علمی مطلق و به تمام تفصیل و جزئیات قرون گذشته را برای خدا اثبات می‌کند و می‌گوید: ((علم آن نزد پروردگار من است)) (علم را مطلق آورد تا حتی یک نفر و یک عمل مستثنا نباشد و علم مذکور را نزد خدا قرار داد تا بفهماند که علمی آمیخته با جهل و قابل فنا نیست، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود ((و ما عند الله باق)) (از سوی دیگر علم مذکور را مقید به کتاب کرد و گفت ((فی کتاب)) و گویا این جمله حال از علم است تا ثبوت و محفوظیت آن را تاءکید کند و بفهماند که حال آن علم تغییر نمی‌کند، و کلمه کتاب را نکره و بدون الف و لام آورد تا به عظمت آن از حیث سعه احاطه و دقتش اشاره کرده باشد که هیچ کوچک و بزرگی نیست مگر آنکه آن را شمرده و بدان احاطه دارد.

بنابراین برگشت معنای کلام به این می‌شود که پاداش و کیفر قرون اولی برای کسی مشکل است که به آن علم نداشته باشد، اما برای پروردگار من که عالم به حال ایشان است و خطا و تغییر در علمش راه ندارد و غیب و زوال نمی‌پذیرد، اشکال و استبعادی ندارد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله ((لا یضل ربی و لا ینسی)) (هم جهل ابتدایی را از خدا نفی می‌کند و هم جهل بعد از علم را و لیکن ظاهر آیه این است که جمله برای نفی جهل بعد از علم به هر دو قسمش ریخته شده، چون کلمه ضلال به معنای پیمودن راهی است که به هدف مورد نظر منتهی نمی‌شود، بلکه سر از جای دیگر در می‌آورد و ضلال در علم نیز این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۶)

است که غیر علم را به جای علم بگیرند و این وقتی تحقق پیدا می‌کند که معلوم از آن جهت که معلوم است از آن وضعی که اول در علم ما داشت تغییر کند، و نسیان عبارت است از خروج چیزی از علم آدمی بعد از آنکه داخل در علم بود. پس در معنای ضلال و نسیان هر دو جهل بعد از علم هست، در نتیجه اگر در حق کسی ضلال و نسیان را نفی کنیم در حقیقت خواسته ایم در درجه اول علم را برایش اثبات کنیم، بنابراین مجموع آیه افاده می‌کند که خدا عالم به قرون اولی است و بعد از علم دیگر جهل به درگاه او راه ندارد، پس او ایشان را بر آنچه که از آنان سراغ دارد سزا می‌دهد.

معنای ذیل آیه ((لا یضل ربی و لا ینسی)) (و ارتباط آن با صدر آیه



از اینجا است که روشن می شود جمله ((لا- یضل ربی و لا ینسی)) تتمه بیان آیه است، گویا دفع توهم تقدیری است، مثل اینکه کسی گفته: بر فرض که خدا روزی از عمل قرون اولی آگاه بود، امروز که آنها باطل الذات و نابود گشته اند و هیچ چیز از آنان از هیچ چیز دیگرشان متمایز نیست، دیگر علمی به آن ندارد و در جواب توهمشان فرموده: هیچ چیز از آنها و از آثار و اعمالشان برای خدا قاطی و مشتبه نمی شود، چون ضلال و نسیان در او راه ندارد و به همین جهت جمله مورد بحث را با عطف متصل نیاورده و نفرمود: ((و لا- یضل...)) بلکه جدا ذکر کرد. و اگر علم را برای خدا اثبات و جهل را از او به عنوان رب نفی کرد، برای این بود که در آن اشاره ای به برهان مدعا نیز بوده است، چون وقتی فرض ربوبیت به میان آمد، دیگر با جهل به مربوب جمع نمی شود، چون فرض ربوبیت او مطلق است پس شامل تمامی موجودات هست - و چون رب عبارت است از مالک و مدبر، در نتیجه تمامی اشیاء مملوک او و از هر جهت قائم به وجود اویند و چون مدبر به هر نحو مفروضی که مدبر برای مدبری باشد معلوم او نیز خواهد بود، لذا اگر فرض کنیم چیزی از آن مدبر برای مدبر مجهول باشد، چه اینکه جهلش ناشی از ضلال باشد یا از نسیان و یا اصلاً جهل ابتدایی، در چنین فرضی با اینکه گفتیم هر وقت و هر جا تحقق یابد مملوک او و قائم به وجود او و مدبر به تدبیر او است، دیگر بین آن و او حائل و فاصله ای نخواهد بود و حاضر در نزد او است حضوری که ما آن را علم می نامیم و در عین حال مجهول و غایب از او باشد مرتکب خلف فرض شده ایم.

در آیه مورد بحث دو جا کلمه رب را به یای متکلم اضافه کرد و گفت ((پروردگرم)) و اگر در دومی با اینکه می توانست به ضمیری که به اولی برگردد اکتفاء کند، اکتفاء نکرد و خود کلمه را آورد، به طوری که گفته اند، از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است. و اگر گفت: ((پروردگرم)) و نگفت: ((پروردگاران)) همچنان که در آیه سابق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۷

گفت برای این بود که در آیه قبلی از پروردگار آن دو بزرگوار سؤال کرده بود، که وی را به سوی او دعوت می کردند، لذا در پاسخ فرعون جوابی آمده که مطابق سؤال باشد و معنایش - با در نظر گرفتن نکته مزبور - این بود که آن ربی که من و برادرم، تو و همه را به سوی می خوانیم او چنین و چنان است و اما در این آیه سؤال از مطلبی مربوط به قرون اولی است و کسی که در برابر این سؤال قرار گرفته تنها موسی است، در نتیجه معنای آیه چنین می شود: آن پروردگاری که من توصیفش می کنم، دانای به وضع قرون اولی است، و آن کلمه ای که این معنا از شکم آن بیرون می شود کلمه ((ربی)) است و لا غیر، (دقت فرمایید که نکته لطیف است)

و نکته در ((ربی)) دوم نظیر همان نکته در ((ربی)) اول است و اینکه بعضی گفته اند: این کلمه نیز از باب به کار رفتن ظاهر به جای ضمیر است مورد اشکال است چون جمله ((لا یضل ربی...)) مستقل و جدای از سابق است.

اقوال مفسرین در تفسیر دو آیه مورد بحث، از جهت توجیه و احتمالات، اختلاف بسیاری دارد که ما از تعرض به آنها صرف نظر کردیم، چون فائده ای در بیان آنها ندیدیم. و عجیب تر از همه، نظریه ای است که بیشتر این مفسرین به آن معتقدند و آن اینکه: اینجا که فرعون به موسی (علیه السلام) گفت: ((فما بال القرون الاولی)) (پرسش از تاریخ امت های پیشین منقرض شده، است و این را از موسی (علیه السلام) پرسید تا او را از آنچه درباره معارف الهی و استدلال بر صریح حق در مسأله مبداء و معاد می گفت که با عقائد وثنی ها نمی ساخت منصرف ساخته و به حرف های بیهوده مانند تاریخ امم گذشته و سرگذشت آنان سرگرمش کند. موسی (علیه السلام) هم که در پاسخش گفت: ((علمها عند ربی...)) (خواست علم به آن تواریخ را جزء علم غیب معرفی نموده بگوید: اینگونه مطالب را جز علام الغیوب کسی نمی داند.

تتمه داستان هدایت عمومی و ارائه شواهدی روشن برای آن

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا... لَأَيِّ لَأُولَى النَّهْيَقِبَلَا كَفْتِيمِ كِه سؤ ال فرعون از قرون اولی مربوط به کلمات موسی (علیه السلام)

در وصف خدای تعالی است که او رادارای هدایتی عمومی و هدایتی مخصوص انسانها معرفی نمود و برای انسان سعادت‌ی که عبارت است از حیات جاودانه آخرت، سراغ دارد و همچنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۸ پاسخی که موسی (علیه السلام) به سؤال فرعون داد و گفت: ((علمها عند ربی)) نیز مرتبط به گفت و شنود قبلی است، بنابراین جمله ((الذی جعل لکم الارض مهدا)) دنباله همان گفتگو است و تتمه داستان هدایت عمومی، و به رخ کشیدن شواهدی روشن برای آن است.

پس خدای سبحان آدمیان را چون کودکی که در گهواره اش می گذرانند و برای زندگی دنیا پرورشش می دهند، در گهواره زمین قرار داد تا او را برای زندگی شریف تر و رقاء یافته ای به نام آخرت تربیت کند.

و نیز برای انسان در روی زمین راه ها و جاده هایی قرار داد تا از این جاده ها منتقل شود به اینکه بین او و هدفش که ب رای آن هدف خلق شده و عبارت است از تقرب به خدای تعالی و دخول در حظیره کرامت، راهی است که باید آن را پیماید، همانطور که برای رسیدن به مقاصد دنیا باید راهها و جاده هایی طی کند.

و نیز خداوند از آسمان آبی - که همان آب بارانها باشد - نازل کرد و آبهای چشمه ها و نهرها و دریاها را جاری ساخت و به وسیله آن ازواج یعنی انواع و اصناف گیاهان نزدیک به هم را رویانید و شما را به طریقه خوردن آن راهنمایی نمود که در همه اینها آیات و معجزاتی است که هر صاحب خردی را به سوی هدایت او و ربوبیتش راهنمایی می کند.

پس جمله ((الذی جعل لکم الارض مهدا)) اشاره است به قرار گرفتن آدمی در زمین و ادامه حیاتش، و همین خود از هدایت است و جمله ((و جعل لکم فیها سبلا)) اشاره است به راههایی که آدمیان در زمین و در بین نقاط مختلف آن کشیده و طی می کنند تا به مقاصد خود برسند، که این نیز از باب هدایت است، و جمله ((و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجنا من نبات شتی کلوا و ارعوا انعامکم)) اشاره است به اینکه انسانها و حیوانات را به استفاده از نباتات راهنمایی کرده که اگر نمی کردند نمی توانستند زنده بمانند و نیز آسمان را به فرستادن باران و باران را به باریدن و نبات را به روییدن هدایت فرمود.

حرف ((باء)) در به ((باء)) سببیت است، که نظام سببیت و مسببیت میان امور این عالم را تصدیق می کند و مراد از ازواج بودن نباتات، انواع و اصناف داشتن آن است، انواع و اصناف نزدیک به هم، همانطور که مفسرین آن را چنین تفسیر کرده اند و یا مراد از آن حقیقت معنای زوجیت است که دلالت کند بر اینکه نر و مادگی میان گیاهان نیز هست، همچنانکه علم روز نیز همین را می گوید و در حقیقت قرآن کریم در چندین قرن قبل از پیدایش علوم امروز از این حقیقت خبر داده.

در جمله ((فاخرجنا به ازواجنا من نبات شتی)) التفات از غیبت به تکلم با غیر به کار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۳۹ رفته بعضی گفته اند: وجه آن این است که می خواهد به بدیع بودن این صنع عجیب و صور گوناگون و ازواج مختلفه آن اشاره کند که هر کدام برای خود یک نوع حیات دارد، در حالی که همه از یک آب ارتزاق می کنند و معلوم است که صنع عظیم، جز از صناعی عظیم سر نمی زند و این نیز معمول است که وقتی عظیمی درباره خود سخن می گوید به ((ما)) تعبیر می آورد و از خودش و اعوان و خدم خود صحبت می کند، و این التفات در چند جا از کلام خدای تعالی که از بیرون آوردن نبات به وسیله آب سخن گفته به کار رفته است، مانند آیه ((الم تر ان الله انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها)) که در اول خدای را غایب گرفته و می فرماید: آیا نمی بینی که خدا آبی از آسمان نازل کرد؟ آنگاه در آخرش می فرماید: پس به وسیله آن میوه هایی با رنگهای گوناگون بیرون آوردیم.

و نیز مانند آیه ((و انزل لکم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجه)) و آیه ((و هو الذی انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات کل شیء))

و در جمله ((ان فی ذلک لآیات لاولی النهی)) کلمه ((نهی)) جمع نهیه - به ضم نون و سکون هاء - است، که به معنای عقل

است، و اگر عقل را نهیۀ نامیده اند برای این بوده که عقل، آدمی را از پیروی هوای نفس نهی می کند.

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ مِمْسِر در ((منها)) و آن دو تایی دیگر به کلمه ((ارض)) بر می گردد و آیه شریفه ابتدای خلقت آدمی را از زمین و سپس اعاده او را در زمین و جزئی از زمین و در آخر بیرون شدنش را برای بازگشت به سوی خدا از زمین می داند، پس در زمین یک دوره کامل از هدایت بشر صورت می گیرد.

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا آتِنَا كَلِّهَا فَكَذَّبَ وَ أَبْيَظَاهِرَا مِرَاد از آیات، عصا و دست و سایر معجزاتی باشد که موسی (علیه السلام) در ایام دعوتش به فرعون ارائه داد، نه معجزه غرق، همچنانکه در تفسیر جمله ((اذهب انت و اخوک بایاتی)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۰

نیز خاطر نشان کردیم پس مراد تمامی آیات و معجزاتی است که به وی نشان داد، هر چند همه آنها را در ابتدای دعوتش نشان نداده باشد، همچنانکه مراد از جمله ((پس تکذیب کرد و زیر بار نرفت)) نیز مطلق تکذیب و امتناع او است نه خصوص آنچه مربوط به آغاز دعوت بوده است.

گفتگو به متهم ساختن موسی (علیه السلام) به توطئه و ساحری منجر می شود...

قَالَ أَجِئْنَا لِنُخْرِجَنَّكَ مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَمُوسِي مِمْسِر در ((قال)) (به فرعون بر می گردد، آری او موسی را اولاً به سحر متهم کرد تا دیگر ملزم و مجبور به اعتراف به صدق دعوت او و معجزاتش نگردد، و ثانیاً به اینکه می خواهد نژاد قبط را از سرزمینشان که همان سرزمین مصر است بیرون کند، و این تهمت تهمتی است سیاسی تا بدان وسیله افکار عمومی را علیه او بشوراند، و او را دشمن ملت معرفی کند، دشمنی که می خواهد با نقشه هایش آنان را از وطن و آب و خاکشان بیرون بریزد و معلوم است کسی که وطن ندارد زندگی ندارد.

فَلِنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَ لَا أَنْتَ مَكَانًا سَوِيًّا هَر خود آیه به شهادت آیه بعدی این است که ((موعد)) اسم زمان باشد و ((خلف وعده)) به معنای عمل نکردن به مقتضای وعده است و ((مکان سوی)) - به ضم سین - به معنای مکانی است که در وسط مسافت و یا در نقطه مسطح و بدون پستی و بلندی باشد.

راغب در مفردات آن را به معنای وسط گرفته و می گوید: ((سواء و سوی و سوی)) - به ضمه و کسره سین - به معنای مساوی الطرفین است که هم به طور وصف استعمال می شود، و هم ظرف، و اصل آن مصدر است.

معنای آیه این است که سوگند می خورم که سحری در مقابل سحر بیایم که حجت تو را قطع و اراده ات را ابطال کند، حال بین ما و خودت روزی را در مکانی وعده بگذار که نه ما تخلف کنیم و نه تو و یا مکانی معین کن که بین ما و شما وسط باشد و یا مکانی تخت و مسطح باشد.

قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَ أَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضَحِيضَمِمْسِر در ((قال)) (به موسی بر می گردد، آن جناب در این جمله روز میعاد را معین کرد که روز زینت باشد، از سیاق هم بر می آید که ((روز زینت)) در میان مصریان روزی بوده که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۱

همچون روز عید خود را زینت می کردند، و بازارها را آذین می بستند.

((و حشر ناس)) (به طوری که راغب گفته، به معنای بیرون کردن آنان از مقرشان و بسیج دادن اجباری برای جنگ و امثال آن است و کلمه ((ضحی)) (به معنای وقت پراکنده شدن نور آفتاب در روز است).

و جمله ((و ان يحشر الناس ضحی)) (عطف بر ((زینت)) (و یا عطف بر ((یوم)) (به تقدیر یوم یا وقت و امثال آن است، و معنایش این است که موسی گفت: موعد شما روز زینت و روز پراکنده شدن مردم در هنگام ظهر باشد، و بعید نیست که مفعول معه باشد که معنی آن این است که موعد شما یوم زینت است با حشر مردم در هنگام ظهر، و این جمله اخیر به منزله شرط است، یعنی به

شرط اینکه بیرون آیند، و اگر این را شرط کرد برای این بود که آنچه جریان می‌یابد اولاً همه باشند و در ثانی در روشنایی آفتاب همه ببینند.

فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى ظاهراً سیاق بر می‌آید که مراد از تولى فرعون این است که از مجلس مذاکره برخاست و رفت تا خود را برای موعد آماده کند، و مراد از جمع کید، جمع سحره است که در پیاده کردن نقشه اش به آنان محتاج است و همچنین فراهم آوردن سایر وسائلی که برای عوام فریبی و دوز و کلک خود بدانها نیازمند است، و ممکن هم هست مراد از جمع آوری کید، جمع آوری ((ذوی کید)) یعنی صاحبان کید باشد، که مضاف آن ((ذوی)) حذف شده باشد و مراد از ((ذوی کید)) همان ساحران و سایر عمال و یاران فرعون است، ((ثم اتی)) یعنی بعد از آنکه رفت تاء کید خود جمع کند برگشت و به میعاد آمد.

قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا فَيَسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى ((ویل)) کلمه عذاب و تهدید است و اصل در آن همان معنای عذاب است، و معنای ((ویلکم)) این است که خداوند شما را عذابی سخت کند. و کلمه ((سحت)) - به فتح سین - به معنای استیصال موی به وسیله تراشیدن است، و اسحات، استیصال و هلاک کردن را گویند.

در آیه مورد بحث، ضمائر جمع - چه جمع حاضر و چه جمع غایب - همه به فرعون و کیدش که همان ساحران و سایر اعوانش باشند بر می‌گردد که در آیه قبلی نامشان برده شد، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۲

اما اینکه ضمائر مذکور تنها به ساحران برگردد، با اینکه قبلاً هیچ اسمی از ساحران برده نشده است احتمالی است نادرست، چون از لفظ خود آیه قرینه‌ای بر آن وجود ندارد.

موعظه موسی (علیه السلام) به فرعون و فرعونیان در نهی از بت پرستی

این کلام از موسی (علیه السلام) موعظه‌ای است به فرعونیان که بترسند و بر خدا به دروغ افترا نیندند، قبلاً یکی از افتراآتشان گذشت که فرعون آیات الهی را سحر نامیده و دعوت حقه را توسل برای بیرون کردن قبطیان خوانده بود و یکی دیگر از افتراها نیز سحر آوردن بود، لیکن افتراء دروغ به خدا به معنای دروغ درست کردن به او است، و این در جایی گفته می‌شود که کسی چیزی را به خدا نسبت دهد که از خدا نباشد و معجزه را سحر نامیدن و دعوت حقه را کیدی سیاسی خواندن، چیزی را به خدا نسبت دادن نیست بلکه قطع ارتباط و نسبت است، و همچنین آوردن سحر در قبال معجزه با اعتراف به اینکه سحر است نه واقعیت نیز افترا بر خدا نیست.

پس بنابراین ظاهر چنین می‌نماید که: مراد از افتراء دروغ بر خدا، اعتقاد به اصول و ثنیت، از قبیل الوهیت آلهه و شفاعت آنها و تدبیر عالم را از آنها دانستن باشد، همچنانکه دیگر مفسران نیز آیه را به همین معانی تفسیر کرده‌اند، و در مواضع دیگری از قرآن نیز این معنا افتراء بر خدا نامیده شده، مانند آیه ((قد افترینا علی الله کذباً ان عدنا فی ملتکم))

جمله ((فیسحتکم بعذاب)) (تفریح بر نهی گذشته است، یعنی به خدا شرک نورزید تا خداوند شما را به جرم شرک‌کنان مستاصل و هلاک نکند، و اگر عذاب را نکره آورد برای این بود که بر شدت و عظمت آن دلالت کند.

و در جمله ((وقد خاب من افتری))، ((خبیه)) (به معنای نومیدی از رسیدن به نتیجه است، نتیجه‌ای که آرزویش را دارند و این جمله در کلام به جای یک قانون کلی که همه جا بدان تمسک شود به کار رفته، و همین طور هم هست، زیرا افتراء از دروغ است و سبب هر دو یکی است، و آن هم کاذب است، و اسباب کاذبه آدمی را به مسیبات حقیقی و آثار صادقانه هدایت نمی‌کند، پس نتایج آن صالح برای بقاء نبوده و به سوی سعادت سوق نمی‌دهد، پس در عاقبتش جز شامت و خسران نیست.

بنابراین، آیه مورد بحث معنایش عمومی تر از آیه ((ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون)) (می‌باشد، برای اینکه آیه مورد بحث، خبیه را در مطلق افتراء اثبات می‌کند، به خلاف آیه دوم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۳

که در سابق در ذیل آیه ((و جاوا علی قمیصه بدم کذب)) (در جلد یازدهم این کتاب گفتاری پیرامون دروغ، و اینکه دروغ

رستگاری در پی ندارد گذشت .

بازتاب اندرز موسی (علیه السلام) و عکسالعمل مردم در برابر آن

فَتَنَزَعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى... مَنِ اسْتَعْلَيْكَلِمَهُ ((تنازع))، ((قرب المعنا با کلمه اختلاف است، و از ماده ((نزع)) گرفته شده که به معنای جذب چیزی از جایگاه آن است تا جایی که از جایش کنده شود، و تنازع هم به خودی خود متعدی می شود، چنانچه در آیه مورد بحث شده است، و هم با کلمه ((فی)) متعدی می شود، مانند آیه ((فان تنازعتم فی شیء))

کلمه ((نجوی)) به معنای سخن سری است، و اصل آن مصدر به معنای مناجات یعنی بیخ گوش با یکدیگر سخن گفتن است . کلمه ((مثلی)) مونث امثل است، همچنان که فضلی و کبری مونث افضل و اکبر است، و کلمه ((مثلی)) به معنای شبیه تر است، و طریقه مثلی آن سنتی است که به حق نزدیکتر باشد و یا به بر آوردن آرزوهای مردم نزدیکتر باشد و مقصود فرعون از این طریقه که به خیال خودش به حق نزدیک تر است طریقه وثیت است که مذهب رسمی مصر آن روز بوده است و آن عبارت است از پرستش آلهه، و قبل از همه آنها خود فرعون، که اله قبط بود.

و در جمله ((اجمعوا)) اجماع به طوری که راغب گفته جمع آوری چیزی با فکر و تامل است و کلمه ((صف)) به معنای این است که چند چیز را مثلا- چند درخت و یا چند انسان را در خطی مستقیم بچینند، این کلمه، هم مصدر استعمال می شود و هم اسم مصدر، (هم عمل کسی را که می چیند صف گویند و هم آن چیده شده را) و در جمله ((ثم اتوا صفا)) احتمال دارد مصدر باشد یا به معنای صافین (صف ایستادگان) باشد، یعنی بیابید در حالی که صف بسته باشید و خلاصه در حالی که با اتحاد و اتفاق باشید، نه مختلف و متفرق تا ضعیف شوید، بلکه علیه او کید واحدی باشید.

و از تفریع جمله ((فتنازعو امرهم)) (بر مضمون آیه قبلی که داشت ((قال موسی...)) معلوم می شود که این تنازع و اختلاف به خاطر موعظه ای در میان آنان پیاشد. که موسی با آن وعظشان کرده و تا حدی اثر خود را در ایشان گذاشته است، و باید هم همینطور باشد برای اینکه موعظه موسی کلمه حقی بوده که کسی نمی توانست به آن اشکال و خرده ای بگیرد و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۴

خلاصه آن این بوده که شما نسبت به آنچه ادعاء می کنید - یعنی الوهیت آلهه و شفاعتش - علمی ندارید و اینکه آنها را از شریکان و شفیعان خدا می نامید، افترا بی است که به خدا می بندید و معلوم است که هر کس افتراء ببندد زیانکار می شود، و این برهان بسیار روشن است، و هیچ پرده و غباری بر آن نیست .

و از جمله بعدی که در حکایت کلام ساحران فرموده: ((انا آما برنا لیغفر لنا خطایانا و ما اکرهتنا علیه من السحر)) معلوم می شود که اختلاف مزبور در همان اولین باری که پیدا شد، در میان همین ساحران پیدا شده و از ناحیه ایشان بوده و چه بسا از جمله آینده که گفت: ((ثم اتوا صفا)) فهمیده شود که آن عده ای که در کار معارضه با موسی تردید کردند و یا تصمیم گرفتند که معارضه نکنند، بعضی از همین ساحران بودند، البته این در صورتی است که خطاب فرعون در جمله مذکور متوجه ایشان باشد، و بعید نیست که سیاق هم همین احتمال را تاءید کند.

مشاوره فرعون با ایادی خود و اتخاذ تصمیمهای محرمانه

و به هر حال وقتی فرعون و ایادیش دیدند که مردم در کار معارضه با موسی اختلاف کردند و این اختلاف مایه رسوایی و شکست ایشان است، با یکدیگر خلوت کردند و پس از مشورت های محرمانه چنین تصمیم گرفتند که با مردم درباره حکمت و موعظه ای که موسی به سمع ایشان رسانده اصلا حرف نزنند و نزدند، بلکه آن را مسکوت گذاشته و تهمت فرعون را وسیله قرار داده و گفتند: ((موسی ساحری است که می خواهد شما نژاد قبط را از سرزمینتان بیرون کند، و معلوم است که هیچ قومی به این کار تن در نمی دهد، برای اینکه اگر به چنین عملی تن بدهد آواره می شود، مال و خانه و زندگیش تاراج می گردد، از اوج سعادت به حسیض

ذلت و بدبختی سقوط می کند، آنهم قبطیانی که در میان دشمنانشان آن همه سوابق نفرت انگیز و آن همه فرزندکشی ها داشته اند.))

علاوه بر آن خطر که از قول فرعون نقل کردند، یک خطر دیگری را هم اضافه نمودند، و آن این بود که : ((با غلبه موسی بر شما طریقه مثالی شما و سنت قومیتان که همان دین وثنیت است و قرنهای در میان شما حکومت داشته و با آن دین ، استخوانهایتان سفت و گوشتها بر بدنهایتان روییده ، از بین می رود))

و معلوم است که مردم عوام هم کیش و مذهب خود را هر چه باشد مقدس می شمارند، مخصوصا مذهبی که بر آن عادت کرده باشند و آن را سنتی پاک و آسمانی بدانند. این اعلام خطر در حقیقت به این منظور بوده که مردم را برانگیزند تا نسبت به کیش و وثنیت پایداری و استقامت ورزند، البته نه برای اینکه دین وثنیت دین حقی است و در آن شبهه ای نیست ، چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۵

حجت موسی (علیه السلام) فساد آن دین را کاملا روشن کرده و بطلانش را بر ملا کرده بود، بلکه به این عنوان بود که این کیش سنت مقدسی است که ملیت قبط بر آن تکیه دارد، و شوکت و عظمتشان وابسته به آن است و زندگیشان با آن تاءمین می شود، به طوری که اگر اختلاف کنند، و در مقابل موسی قیام نمایند موسی (علیه السلام) بر آنان غلبه یافته بکلی نابود می گردند. در نتیجه راه چاره این است که فکرها و کیدها را جمع کنند و اختلاف را کنار گذارند و همه به یک صف بیایند تا نیرومند باشند، و بتوانند برنده شوند، که امروز هر یک برنده باشد او رستگار است . ترغیب و ترهیب مردم توسط فرعون در مقابله با دعوت موسی (ع)

بازار عوام فریبی و مکاری رواج یافت و مردم را وادار به وحدت کلمه و اتفاق کردند، و هشدار دادند که سستی مکنید، ملیت و تمدن خود را حفظ نمایید و بر دشمنان حمله دسته جمعی بکنید، فرعون از یکسو مردم را می شورانید و از سوی دیگر با وعده های جمیل دلگرم می کرد و به مردم که می پرسیدند: ((اثن لنا لا جران کنا نحن الغالین )) می گفت : ((نعم و انکم اذا لمن المقربین )) و به هر وجهی که ممکن بود چه از راه ترغیب و یا ترهیب ، مردم را وادار کردند که نسبت به کیش خود پایداری کنند و علیه موسی (علیه السلام) برخیزند.

این آن معنایی است که تدبر در آیات و با استمداد از سیاق و قرائن متصله و شواهد منفصله ، آن را می رساند. بنابراین اینکه فرمود: ((فتنازعوا امرهم بینهم )) اشاره به اختلافی است که در اثر موعظه موسی (علیه السلام) و ادله ای که بدان اشاره کرده بود، در بینشان به راه افتاد.

و اینکه فرمود: ((و اسروا النجوى )) اشاره است به مشورتهای سری ایشان در امر موسی ، و سعی و کوششان در رفع اختلاف ناشی از گوش دادن به مواعظ وی .

و جمله ((قالوا ان هذان لساحران یریدان ...)) بیان همان گفتگوهای سری است که در بین خود داشته اند که توضیح معنایش گذشت ، و جمله ((ان هذان لساحران )) در قرائت معروف به کسر همزه و سکون نون مخفف از ان مشبیه به فعل قرائت شده و کلمه مذکور به خاطر همین که مخفف شده از عمل ملغی گشته و نصب به اسم و رفع به خبر نداده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۶

رویاری موسی (ع) با ساحران در روز موعود

قَالُوا يَمْوَسِي اِمَّا اَنْ تُلْقَى وَاِمَّا اَنْ نُّكُونَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقَى ... مِنْ سِحْرِهِمْ اَنْهَا تَسْعَى ((حبال )) جمع حبل ، و ((عصى )) جمع عصا است ، زیرا سحره فرعون طنابها و چوب دستی ها را در سحر خود به کار گرفته بودند تا در نظر تماشاگران به صورت مارها و اژدها در آید، تا اژدها شدن عصای موسی تحت الشعاع قرار گیرد.



در این آیه حذف و ایجاز (یعنی مختصر گوئی) به کار رفته، گویا فرموده است روز موعود همه در محل موعود جمع شدند و موسی نیز حاضر شد، آنگاه شخصی پرسیده: خوب سپس چه کردند؟ در پاسخش فرموده: ((قالوا یا موسی اما ان تلقی و اما ان نکون اول من القی)) و این جمله می‌رساند که آن روز قبطیان موسی را مخیر کردند بین اینکه او اول بیندازد و یا صبر کند تا ساحران اول بیندازند بعد او، موسی هم در پاسخ فرمود: ((بل القوا)) و با این کلام خود میدان را به آنان وا گذاشت تا هر چه از طاقتشان بر می‌آید بیاورند، و پیدا است که موسی دلش نسبت به وعده خدا گرم بود، و هیچ قلق و اضطرابی نداشت، چرا داشته باشد؟ با اینکه خدای تعالی به او و برادرش فرموده بود: ((اننی معکما اسمع و اری))

((فاذا جبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی)) - در این آیه حذف و تقدیر به کار رفته و تقدیر آن ((فالقوا و اذا جبالهم و عصیهم... پس انداختند که ناگهان طنابها و چوبدستی هاشان...)) بوده است، و اگر کلمه ((فالقوا)) حذف شد برای این بود که فوریت را تاءکید کند، گویا همینکه موسی گفت: اول شما بیندازید، دیگر هیچ فاصله ای نشد که موسی دید آنچه را که دید، حتی بدون اینکه انداختن آنها فاصله شده باشد.

و آنچه به خیال موسی در آمد به خیال سایر تماشاچیان نیز در آمد، چون در جای دیگر قرآن فرموده: ((سحروا عین الناس و استرهبوهم)) چیزی که هست در آنجا موسی (علیه السلام) به عنوان یکی از مردم تماشاچی منظور شده و در این آیه از میان همه تماشاچیان نام او آمده تا زمینه برای آیه بعدی فراهم شود که می‌فرماید:

فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى رَاغِبٌ فِي مَفْرَدَاتِهَا مِثْلُ: (وَجَسَ) ((به معنای صدای آهسته است، و)) (تَوَجَسَ) ((به معنای بگوش بودن برای شنیدن آن است، و)) (اِيْجَسَ) ((احساس آن صدا در دل است، همچنانکه قرآن فرموده:)) (فَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً) ((، پس وجس عبارت است از آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۷

حالت نفسانی که بعد از ((هاجس)) پیدا می‌شود، چون هاجس مبداء ایجاد فکر است، و ((واجس)) آن خاطره ای است که به دل خطور می‌کند.

معنای جمله: ((فَاَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)) و وجوهی که درباره مقصود از نگران شدن موسی (علیه السلام) بعد از مشاهده سحر ساحران گفته شده است

پس بنا به گفته راغب: ایجاس خیفه در نفس، احساس آن است، البته آن احساسی که خیف و پنهانی باشد، یعنی آثارش در رنگ پوست آدمی بروز نکند، و بدنال پیدایش آن در نفس به طور ناخودآگاه خاطره های سوئی در دل پیدا می‌شود، بدون اینکه توجهی به تحذر و تحرز از آن داشته باشد، زیرا اگر پروا و ترسی در او حاصل شود به طور قطع اثرش در قیافه و پوست و نیز در رفتار آدمی ظاهر می‌شود، و اینکه می‌بینیم کلمه ((خیفه)) را نکره آورده به این معنا اشاره دارد، گویا فرموده: در نفس خود نوعی ترس احساس نمود که خیلی قابل اعتناء نبود

تعجب از بعضی از مفسرین است که گفته اند: نکره آوردن خیفه به منظور تعظیم است، چون ترس او ترسی عظیم بوده، و این اشتباه بزرگی است، زیرا اگر اینطور بود اثرش در ظاهر بشره آن جناب هویدا می‌شد و دیگر وجهی نمی‌ماند که ترس را ترسی درونی معرفی کند.

پس معلوم شد خیفه ای که موسی در نفس خود احساس کرد، ترسی بود آنی و زودگذر، نظیر خاطره ای که گفتیم بعد از ترس به دل می‌افتد، در دل موسی (علیه السلام) هم عظمت سحر آنان خطور کرد، و چنین تصور کرد که سحر ایشان هم دست کمی از معجزه او ندارد و به خاطر همین خطور، احساس ترس کرد، اما ترسی که مانند خود خاطره اش اثری نداشت.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: موسی (علیه السلام) ترسید امر بر مردم مشتبه شود و نتوانند میان معجزه او و سحر ساحران فرق بگذارند، چون خیلی شبیه به هم بودند، در نتیجه به شک افتاده و ایمان نیاورند و از او پیروی نمایند، چون مردم هنوز ندیده بودند

که عصای موسی تمامی سحر ساحران را می بلعد.

و لیکن این معنا با اطمینانی که او به خدا و وثوقی که به امر او داشت منافات دارد، چرا که خدای تعالی قبل از این به او فرموده بود: ((بایاتنا انتما و من اتبعکمما الغالبون)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۸)

و بعضی دیگر گفته اند: ترس آن حضرت از این بوده که مردم بعد از دیدن سحر ساحران متفرق شده و فرار کنند، و دیگر نایستند تا وی عصای خود را ببندازد، آن وقت فرعون تساوی دو گروه را ادعا کند و در نتیجه زحمات بی اثر بماند.

لیکن این حرف نیز صحیح نیست، برای اینکه خلاف ظاهر آیه است، چون ظاهر آیه شریفه این است که جمله ((فواجس فی نفسه خیفه...)) (متفرع بر جمله ((فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه...)) (باشد، و خلاصه ترس او از ناحیه همان ما ((خیل الیه)) (بوده، یعنی از آنچه به نظرش رسیده ترسیده نه از فرار و تفرقه مردم، زیرا اگر ترسش از این بود، هرگز راضی نمی شد که ابتدا آنها سحر خود را ارائه دهند، علاوه بر این، این وجه با تقویتی که خدای تعالی از دل او کرد و فرمود: ((قلنا لا تخف انک انت الاعلی)) (جور در نمی آید و جا داشت بفرماید: ((نترس ما نمی گذاریم متفرق شوند تا تو عصای خود را بیفکنی))

و به هر حال از احساس ترس موسی (علیه السلام) بر می آید که ساحران سحری نشان داده اند که شبیه به معجزه و نزدیک به آن بوده، هر چند که با همه عظمتش سحر و خالی از حقیقت بوده است، ولی آنچه موسی (علیه السلام) آورده بود معجزه و دارای حقیقت بود.

و به همین جهت می بینیم خدای تعالی سحر آنها را بزرگ شمرده و فرمود: ((فلما القوا سحرُوا اعین الناس و استرهبوهم و جاوا بسحر عظیم)) (و لذا خدای تعالی موسی (علیه السلام) را آنچنان تاءبیدی کرد که دیگر نقطه ابهام و کمترین اشتباهی برای مردم باقی نماند، آری عصای موسی از دم سحر ساحران را درو کرد و همه را بلعید.

قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى... حَيْثُ أَتَدْرُ فِي هَذِهِ جُمْلَةٍ بِمَنْظُورٍ تَأْبِيدِيٍّ وَ تَقْوِيَّتِ مُوسَى (علیه السلام) او را از ترسیدن نهی می کند و نهی خود را تعلیل می کند به اینکه ((تو برنده و غالبی)) (پس معنا این می شود که: تو از هر جهت ما فوق آنهايي و چون چنین است دیگر هیچ یک از نقشه های شوم آنان و سحرشان به تو کاری نمی کند، پس دیگر موجبی نیست که بترسی.

غلبه موسی (علیه السلام) به ساحران و ایمان آوردن آنان

((و الق ما فی یمینک تلقف ما صنعوا...)) (در این جمله موسی (علیه السلام) ماءمور می شود که عصای خود را بیفکند تا همه آنچه را که آنها درست کرده بودند بلعد و اگر عصا را به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۴۹

((آنچه در دست داری)) (تعبیر فرمود برای این است که این تعبیر لطیف تر و عمیق تر است، چون اشاره به این دارد که هیچ چیزی حقیقت ندارد مگر آنچه خدا می خواهد، و اگر خواست آنچه با دست موسی است عصا باشد عصا می گردد و اگر خواست مار باشد مار می شود و موسی از خود چیزی ندارد.

و اما اینکه چرا از اژدها و مارهای آنان تعبیر ((بما صنعوا - آنچه ساختند)) (کرد برای این بود که جنگ میان قدرت مطلق که دنبالش اراده ای است که موجودات در اینکه چه اسمی داشته باشند ((عصا یا اژدها؟)) (و چه حقیقتی دارا باشند تابع آن هستند - و میان این جادوها که ساخته و پرداخته بشر عاجز و ناتوان است کیدی باطل بیش نیست، قرار گرفته بود، و معلوم است که ((کلمه الله هی العلیا)) (و نیز معلوم است که ((والله غالب علی امره)) (پس دیگر چه جای اینکه ترس به خود راه دهد!

در این جمله یعنی جمله ((و الق ما فی یمینک تلقف ما صنعوا)) (بیان می کند که موسی (علیه السلام) از نظر ظاهر نیز غالب خواهد بود هم چنانکه ذیل آیه غلبه او را از نظر باطن و حقیقت می فهماند، چون باطل حقیقتی ندارد، و کسی که بر حق باشد سزاوار نیست از غلبه باطل بر حق خود بهراسد.

((انما صنعوا کید ساحر)) (این جمله تعلیل لفظی جمله ((تلقف ما صنعوا)) (است و کلمه ((ما)) (مصدریه و یا موصوله است و بیان به

حسب حقیقت علو و غلبه آن جناب است برای اینکه آنچه آنان دارند کید ساحران است که حقیقتی ندارد و آنچه با موسی است معجزه و حقیقت محض است و معلوم است که حق غالب است و مغلوب نمی شود.

((و لا یفلح الساحر حیث اتی)) - این جمله به منزله کبرائی است برای صغرای ((ما صنعوا کید ساحر)) و اثبات می کند که آنچه از سحر ساحر عاید او می شود خیالی است از تماشاگران، خیالی باطل و خالی از حقیقت، و معلوم است که در امر موهوم و خالی از واقعیت، فلاح و رستگاری حقیقی نیست.

پس جمله ((و لا یفلح الساحر حیث اتی)) نظیر آیه ((ان الله لا یهدی القوم الظالمین)) و آیه ((و الله لا یهدی القوم الفاسقین)) و امثال آنها است، و همه آنها از فروع است جمله ((ان الباطل کان زهوقاً)) و جمله ((و یمح الله الباطل و یحق الحق بکلماته)) می باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۰

پس باطل همواره اموری را آرایش می کند و آن را به صورت حق جلوه می دهد و از سوی دیگر حق نیز همواره باطل را رسوا نموده و آنچه را که در برابر ناظران اظهار می دارد می بلعد، چیزی که هست یا به سرعت این کار را می کند و یا با قدری مهلت و کندی.

پس مثل داستان موسی و سحر ساحران در تمام جنگ های بین حق و باطل یعنی هر باطلی که خودنمایی کند و هر حقی که آن را نابود سازد جریان دارد - قبلاً در تفسیر آیه ((انزل من السماء ماء فسال اودیة بقدرها)) گفتاری در این معنا گذشت که برای این مقام نافع است.

ساحران در برابر عظمت آیت الهی به سجده افتادند

فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا ءَأَمْنَا بِرَبِّ هَرُونَ وَ مُوسَى حَذَفَ وَ اِيْجَازُ (کوتاه گوئی) به کار رفته و تقدیر کلام چنین است: ((فالقی ما فی یمینه فتلقف ما صنعوا فالقی السحره - موسی آنچه در دست داشت انداخت، پس آنچه ساحران درست کرده بودند بلعید ناگزیر ساحران به سجده انداخته شدند. گفتند...)) و اینکه می بینیم تعبیر به ((سحره به سجده انداخته شدند)) کرد که به اصطلاح ادبی صیغه مجهول است و به معلوم تعبیر نکرد و فرمود: ((به سجده افتادند))، به منظور اشاره به این نکته بوده که: قدرت الهی آنان را ذلیل کرد، و خیره کنندگی نور و ظهور حق بی اختیارشان نمود، به طوری که گویی از خود اراده ای نداشتند، و شخصی دیگر ایشان را به سجده انداخت، بدون اینکه بشناسند او چه کسی بود.

و جمله ((آمنا برب هرون و موسی)) شهادتی است از ایشان به ایمان به خدا، و اگر ایمان خود را به پروردگار موسی و هارون نسبت دادند، برای این بود که هم به ربوبیت خدای سبحان شهادت داده باشند و هم به رسالت موسی و هارون (علیهما السلام)، و جدا آوردن جمله ((قالوا...)) بدون اینکه با ((واو)) و یا ((فاء)) عطف به ما قبل شود، برای این است که جمله جواب از سؤال مقدر است، گویا شخصی پرسیده: چه گفتند؟ در جواب فرموده: ((گفتند...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۱

عکس العمل فرعون در برابر ایمان آوردن ساحران بخدایمتعال

قَالَ ءَأَمَّنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَذَنَ لَكُمْ... کلمه ((کبیر)) در اینجا به معنای رئیس است، و بریدن دستها و پاها از خلاف به این معنا است که دست راست و پای چپ را ببرند، و کلمه ((اصلب)) از تصلیب به معنای بسیار دار زدن و به سختی دار زدن است، مانند کلمه ((تقطیع)) که به معنای بسیار بریدن و به سختی بریدن است، و کلمه ((جذوع)) جمع ((جذع)) است، که به معنای تنه درخت خرما است.

جمله ((آمنتتم له قبل ان آذن لكم)) تهدیدی است از فرعون به ساحران که چرا بدون اجازه من به موسی ایمان آوردید و در حقیقت جمله مزبور استفهامیه است ولی حرف استفهامش حذف شده و استفهام آن انکاری و یا خبری به منظور تقریر جرم است. و اینکه گفت: ((انه لكبير كم الذي علمكم السحر)) تهمتی است که فرعون به ایشان زده که شما یک توطئه سیاسی علیه مجتمع

قبطی در سرزمین مصر کرده اید و قبلاً با رئیس خود، موسی قرار گذاشته اید که او ادعای نبوت کرده و اهل مصر را به سوی خدا دعوت نماید، سپس به منظور اثبات و استقرار دعوتش سحری بیاورد و مردم مصر مجبور شوند از سحر شما ساحران کمک بگیرند، آنگاه همین که در برابر او اجتماع کردید که سحر او را باطل کنید سحر او سحر شما را باطل کند و شما مغلوب شوید و ایمان بیاورید، تا به دنبال شما عوام مردم هم ایمان آورده، طریقه مثالی خود را رها کنند، آن وقت هر کس که ایمان نیاورد از مصر بیرونش کنید.

خدای تعالی در همین باره در جای دیگر فرموده: ((ان هذا لمکر مکرتموه فی المدینه لتخرجوا منها اهلها)) (و منظور او از این تهمت این بوده که عموم مردم را علیه ساحران بشورانند، همانطور که در روز اول علیه موسی شورانید).

و جمله ((فلا قطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف...)) (خط و نشانی است که فرعون برای آنان کشیده که به عذاب سختی شکنجه شان خواهد کرد، ولی قرآن کریم دیگر بیان نکرده که وی این خط و نشان را عملی هم کرد یا نه؟).

جواب بلیغ مؤمنان حاکی از تحول فکری و معنوی آنان بعد از ایمان می باشد

قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّ آيَةَ شَرِيفَةٍ كَلَامِي است که در لفظ بلیغ و در مفهوم وزین و در معنا بعید و در منزلت رفیع است، کلامی است که علم و حکمت از آن می جوشد و فوران می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۲

آری وضع مردمی را حکایت می کند که تا یک ساعت قبل دلهایی آکنده از هیبت و ابهت فرعون داشتند، و نفوس خود را از زینت و زخارف دنیوی که با او بود - و جز خیالهای کاذب و موهوماتی باطل نبود - خیره و پست نموده و او را رب اعلی می پنداشتند، و به او سوگند می خوردند، همچنان که هنگام انداختن طنابها و چوبدستی ها گفتند: ((بعزه فرعون انا لنحن الغالبون)) (و بعد از یک ساعت که حق برایشان روشن گشت، دیدگانشان باز گردید ناگهان آنچه از فرعون در دل داشتند، و آن عزت و سلطنت و آن زینت و زخرفی که برایش قائل بودند یکباره فراموش گشت، ایمان به خدا در عرض یک ساعت آنچنان تحولی در دلها به وجود آورد که رذیله ترس و تملق پیروی هوی و شیفتگی در برابر سراب زینت زندگی دنیا را بکلی نابود کرده، در همین مدت کوتاه عشق به حق و قدم نهادن در تحت ولایت خدا، و اعتزاز به عزت او را جایگزین آن رذایل نمود، دیگر جز آنچه خدا اراده کند اراده ای ندارند و دیگر جز از خدا امیدی نداشته و جز از او نمی ترسند).

همه اینها از محاوره ای که میان فرعون و ایشان رد و بدل شده و از مقایسه کلام او و پاسخ ساحران به وی فهمیده می شود، در یک سو فرعون است که در تاریکی غفلت از مقام پروردگار خود قرار دارد و جز خود نمی بیند، و به خود نسبت ربوبیت قبط می دهد، آری در یک طرف این محاوره، حاکم مصر است که جنود مجنده دارد، هر چه بخواهد می کند، و هر حکمی بخواهد می راند، و لیکن از نظر حق و حقیقت، هیچ چیز ندارد و جز به دعاوی باطله دلخوش ندارد، آنچنان مست و مغرور جهل خویش است که خیال می کند حق و حقیقت خاضع و پیرو باطل او می شود، و توقع دارد که نفوس مردم، - با اینکه شعور و داوری، جلی آنها است - بدون اجازه او چیزی را با شعور و درکش درک نکنند، و بی اذن او دلها به هیچ حقی یقین پیدا نکنند، لذا با تعجب به ساحران می گوید: ((آمنتّم له قبل ان آذن لکم)) (آیا بدون اجازه من به او ایمان آوردید؟).

فرعون و ساحران، و دو دیدگاه مختلف مادی و الهی

و نیز او چنین می پندارد که آدمی جز این ساختمان بدنی و جسمانی که چند صباحی زندگی می کند، و سپس فانی و فاسد می گردد، حقیقت دیگری ندارد و جز رسیدن به لذائذ مادی و فانی همین بدن جسمانی سعادت دیگری برایش نیست، چون در تهدید ساحران می گوید: ((سوگند که دست و پایتان را به عکس قطع می کنم و سوگند که به تنه های درختان خرما به دارتان می آویزم، و به زودی خواهید فهمید که کدام یک از ما عذاب سخت تری و باقی تری خواهد داشت)) (که اگر در آخر کلام او دقت شود،

به دست می آید که غیر از عذابهای دنیوی عذابی دیگر سراغ نداشته .

و در سوی دیگر ساحرانی که ایمان آوردند و به رسیدن به حق موفق گشته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۳ و حق سراپای وجودشان را احاطه نموده پاک و خالصشان ساخته بود، اینان دیگر آنچه را که فرعون حقیقتش می پنداشت سرابی خیالی و زینتی فریب دهنده و باطل می دیدند، و در این عرصه مخیر میان حق و باطل و حقیقت و سراب شده بودند و حاشا بر اهل یقین از اینکه در یقین خود شک کنند و یا باطل را بر حق ، و سراب را بر حقیقت مقدم بدانند، با اینکه به شهود و عیان می گویند: ((به آن خدایی سوگند که ما را آفریده ، تو را بر آنچه از معجزات و دلایل که بر خورده ایم معاوضه نمی کنیم و مقدم نمی داریم ))، پس مقصودشان از کلمه ((تورا)) جسد انسانی دارای روح فرعون نبوده ، بلکه مقصود دنیای عریض و مال و منال آن که فرعون به آن می بالید بوده است .

فرعون که ساحران را به قتل فجیع و عذاب شدید، و محرومیت از حیات دنیا تهدید می کرد از نظر دید خود بود که برای آدمی حیات و سعادت و شقاوتی غیر دنیایی سراغ نداشت و گرنه ساحران قضیه را به عکس می دیدند، یعنی برای آدمی زندگی ای دائمی و جاودان سراغ داشتند که در مقابل آن ، زندگی دنیای فانی و معجل قدر و قیمتی ندارد، اگر در آن زندگی سعادت داشته باشند، شقاء این زندگی شقاء نیست ، و اگر نداشته باشند سعادت این دنیا سعادت و نافع نیست .

بنابراین چنین کسانی دیگر از تهدید فرعون نخواهند ترسید چون خسران زندگی دنیای فانی در نظرشان (اگر در آخرت که زندگی جاوید است سعادت داشته باشند) خسران نیست ، و لذا در پاسخ فرعون گفتند: ((فاقض ما انت قاض انما تقضی هذه الحیوه الدنیا - هر چه می خواهی بکن که تو جز بر زندگی دنیائی ما دسترسی نداری ))

آیات بعدی هم که تتمه کلام ایشان با فرعون را حکایت می کند همه تعلیل این گفتار ایشان است که گفتند: ((لن نوثرک علی ما جاءنا من البینات و الذی فطرنا))

و در اینکه گفتند: ((ما جاءنا من البینات )) اشاره است به اینکه ایشان آنچه را از جریان عصا مشاهده کردند معجزاتی شمردند که از موسی (علیه السلام) دیده بودند که هر کدام در جای خود معجزه ای مستقل بوده ، مانند اژدها شدن آن و خوردنش طنابها و عصاها را، و برگشتنش به صورت عصا و به حالت اول و لذا گفتند: ((ما جاءنا من البینات - آنچه از معجزه ها که دیدیم )) ممکن هم هست که کلمه ((من)) برای تبعیض باشد و بفهماند که ایشان هر چند یک معجزه دیده اند ولی ایمان دارند که برای خدا معجزات زیاد دیگری نیز هست ، ولی این احتمال خالی از بعد نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۴

دنباله پاسخ ساحران که از توبه حقیقی آنان حکایت می کند  
 إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيُغْفِرَ لَنَا خَطِيئَاتِنَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ كَلِمَةً  
 سَيِّئَةً ، و جمله ((ما اكرهتنا عليه )) عطف است بر ((خطایانا))، و کلمه ((من السحر)) بیان آن است و معنایش این است که ما به پروردگاران ایمان آوردیم ، تا خطاهای ما را و آن سحری که تو ما را بر آن مجبور کردی بیامرزد، و این خود دلیل بر این است که فرعون ایشان را بر به کار بردن آن سحرها مجبور کرده بود، حال یا موقعی که از شهر و ده خود احضار شده اند به جبر بوده و یا در موقعی که در بین خود نزاع نموده و محرمانه گفتگو می کرده اند مجبور به مقابله و مسابقه با موسی (علیه السلام) شده اند.

اول آیه تعلیل جمله ((لن نوثرک ...)) است ، یعنی اگر ما خدای را که خالق ما است بر تو اختیار کردیم و به او ایمان آوردیم برای این بود که خطایای ما و آن سحری که تو ما را بر آوردن آن مجبور کردی بیامرزد.

و ذیل آیه یعنی جمله ((والله خیر و ابقی )) تتمه بیان و به منزله تعلیل برای صدر آن است ، گویا گفته اند: ((اگر ما آمرزش خدا را بر احسان و جائزه تو ترجیح دادیم ، برای این بود که آمرزش خدا، هم بهتر و هم دائمی تر است ، یعنی از هر خیری بهتر و از هر باقی ئی باقی تر است - و این عمومیت را از اطلاق کلام می فهمیم - پس هیچ چیزی را بر آن ترجیح نباید داد))، و در ذیل آیه

نوعی مقابله با ذیل کلام فرعون به کار رفته که گفت: ((و لتعلمن اینا اشد عذابا و ابقی))

در نوبت نخست از خدای تعالی تعبیر کردند به ((الذی فطرنا - آن کس که ما را آفرید)) و در نوبت دوم به ((ربنا - پروردگار ما)) و در نوبت سوم به ((الله)) و این اختلاف تعبیرها به خاطر اختلاف مقامات است، زیرا در نوبت اول خواستند بفهمانند اینکه خدای تعالی فاطر و خالق ما است، یعنی ما را از کتم عدم به عالم وجود آورده، قهرا تمامی خیراتی که در این عالم است مانند هستی خود ما منتهی به او می گردد، یعنی او ایجادش کرده و در نتیجه برای غیر او باقی نمی ماند مگر باطل و سراب، و این خود باعث آن شده که از هر جهت جانب خدای تعالی بر غیر او ترجیح داده شود، حال که معلوم شد مقام، مقام ترجیح است، لذا در ترجیح خدای تعالی بر فرعون تعبیر کردند به ((الذی فطرنا))

و اما نوبت دوم که گفتند: ((ربنا)) نکته اش این بوده که در این مقام خواسته اند از ایمان خود به او خبر دهند و در میان صفات خدای تعالی آن صفتی که ارتباطش با ایمان خلق بیشتر است صفت ربوبیت است که در بر دارنده معنای ملک و تدبیر است.

و اما نوبت سوم که به کلمه جلاله ((الله)) تعبیر کردند، بدین جهت بود که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۵ می خواستند بگویند خدا بهتر و باقی تر از هر چیزی است و چون ملاک خوبی و خوبتری، کمال است و کلمه ((الله)) به معنای ذات دارای جمیع صفات کمال است، در نتیجه خیر مطلق است، لذا مقام مناسبت داشت که اسم جلاله را تعبیر کنند.

بنابراین کلام در هر یک از سه مقام در عین سادگی مشتمل بر حجت بر مدعا است، و معنای آیه در حقیقت این است که: ((ما تو را بر خدائی که ما را آفریده به همین دلیل که آفریده ترجیح نمی دهیم، و ما به او به دلیل اینکه رب ((مالک و مدبر)) ما است ایمان آوردیم، و خدا خیر است به دلیل اینکه الله ((ذات دارنده تمامی صفات کمال)) است.

إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ... ذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى كَلِمَةً ((درجه)) به طوری که راغب گفته به ایمان به او قرار دادند و می رساند که این بدان جهت است که کسی که خدا او را نیامرزد قهرا مجرم است و کسی که مجرم به دیدار پروردگارش بیاید جهنمی دارد که در آن نه می میرد و نه زنده می شود.

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ... ذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى كَلِمَةً ((درجه)) به طوری که راغب گفته به معنای منزلت است، لیکن در این ماده صعود نیز باید باشد، مانند درجات نردبان، و در مقابل آن ((درکه)) است که به معنای منزلت رو به پائین است، لذا گفته می شود: درجات بهشت، و درکات جهنم، و کلمه ((تزکی)) به معنای رشد و نمو به نمای صالح است، و در انسان به این است که با اعتقاد حق و عمل صالح زندگی کند.

این دو آیه آثار ایمان و عمل صالح را وصف می کند، همچنانکه آیه قبلی آثار جرم را که دنبال کفر گناه بروز می کند بیان می کرد و هر سه آیه که یکی آثار جرائم و دو تای دیگر آثار ایمان و عمل صالح را بیان می کند، ناظر به وعده و وعید فرعون به مؤمنان است، چون او ایشان را وعید داده بود که اگر به موسی ایمان آورند دست و پایشان را قطع نموده به دارشان بیاویزد، و ادعا کرده بود که او از هر کس دیگر شدید العذاب تر است و عذابش باقی تر است مؤمنان در مقابلش گفتند: خدا برای مجرمان جهنمی دارد که در آن کسی نه می میرد و نه زنده می شود، چون در آن چیزی که مایه خوشی زندگی باشد نیست، و خیری که امید آن برود ندارد، تا آدمی به انتظار رسیدن به آن، تلخی عذاب را تحمل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۶

اما وعده او به ایشان آن بود که قبلا داده و گفته بود: از مقربانان می کنم و اجرتان می دهم: و قرآن چنین حکایت کرد: ((قالوا ان لنا لا-جرا ان كنا نحن الغلین قال نعم و انکم لمن المقربین)) ایشان هم در پاسخ گفتند: ((من یاتہ مؤ منا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی)) - و اشاره با کلمه (اولئک) به منظور تعظیم شان چنین کسانی بوده و منظورشان از ((درجات عالی و بلند)) مقابله با وعده ای است که فرعون داده بود، که شما را از مقربین قرار می دهیم و در جمله ((جنات عدن تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و ذلک جزاء من تزکی)) با وعده ای که فرعون به اجر داده بود مقابله کردند و پاسخ دادند.



وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا... مَا هَدَيْكَلِمَهُ ((اسراء)) به معنای سیر شبانه است و مراد از ((عبادی)) بنی اسرائیل است ، و جمله ((فاضرب لهم طریقا فی البحر بیسا)) به قول بعضی این است که عصا را به دریا بزند تا راهی خشک پدید آید، همچنانکه از آیاتی دیگر که در جاهای دیگر قرآن راجع به شکافتن دریا آمده نیز همین معنا استفاده می شود و کلمه ((طریقا)) مفعول به کلمه ((اضرب)) است ، که بر سبیل اتساع یعنی مجاز عقلی فرموده : بزن راه را، و گرنه اصل آن ((بزن به دریا تا راه شود)) بوده است ، این بود کلام آن مفسر. ولی ممکن است بگوییم : مراد از زدن ، بناء و اقامت باشد، همچنانکه بنای خیمه و اقامت در آن را خیمه زدن می گویند و یا تاس یس قاعده را ضرب قاعده می خوانند.

و کلمه ((یسا)) به طوری که راغب گفته آن محلی را گویند که قبلا آب در آن بوده و سپس خشک شده است ، و کلمه ((درک)) - - به دو فتحه - به معنای تبعه و اثر هر چیز است و اگر در جمله ((فغشیها ما غشی)) ((غشیان را به)) ((ما)) (ی موصوله مبهمه نسبت داده و نیز صله اش قرار داد، از باب مجسم ساختن هول و وحشت منظره است ، و کیفیت تمثیل آن از این تعبیر قرآنی بر کسی پوشیده نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۷

بعضی ها گفته اند: جمله ((و اضل فرعون قومه و ما هدی)) ((تکذیب آن کلامی است که فرعون به قوم خود گفته بود که :)) ((و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد)) (بنابراین نظریه ، دیگر جمله ((و ما هدی)) تاء کید و تکرار معنای ((و اضل فرعون قومه)) نخواهد بود بحث روایتی

(دو روایت در ذیل آیات مربوط به داستان موسی (علیه السلام) و فرعون)

در نهج البلاغه ، امام (علیه السلام) فرموده : موسی (علیه السلام) بر جان خود احساس ترس نکرد، بلکه از این ترسید که جهال غالب آیند و دولت ضلال مسلط گردد.

مؤلف : معنایش همان معنایی است که ما در تفسیر آیه بیان کردیم .

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه ، از جندب بن عبد الله بجلی روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر جا ساحری دیدید او را بکشید، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((و لا یفلح الساحر حیث اتی)) ((و فرمودند یعنی ساحر هر جا پیدا شد امنیت ندارد.

مؤلف : اینکه چگونه معنای مذکور در حدیث با آیه شریفه منطبق می شود که سیاق آیه نیز محفوظ بماند خیلی روشن نیست . طه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۸

آیات ۸۰ - ۹۸ سوره طه

يَبْنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ عَدُوِّكَمْ وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى (۸۰) كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى (۸۱) وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَ ءَامَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى (۸۲) \* وَ مَا أَعْجَلَكُ عَنْ قَوْمِكَ يَمُوسَى (۸۳) قَالَ هُمْ أَوْلَاءِ عَلِيٍّ أَثَرِي وَ عَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى (۸۴) قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ (۸۵) فَزَجَّعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضَبًا أَسِيفًا قَالَ يَقَوْمُ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا أَ فَطَالَ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي (۸۶) قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَ لَكِنَّا حُمَلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ (۸۷) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَ إِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (۸۸) أَ فَلَا يَرَوْنَ أَنَّ إِلَهُهُمْ قَوْلًا وَ لَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا (۸۹) وَ لَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَرُونَ مِنْ قَبْلُ يَقَوْمُ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَ إِن رَّبَّكُمْ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي (۹۰) قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَكْفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى (۹۱) قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (۹۲) أَلَا تَتَّبِعُنِ أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي (۹۳) قَالَ يَبْنُوهُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (۹۴) قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمِرِيُّ (۹۵) قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَ كَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي (۹۶) قَالَ فَمَا ذَهَبَ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا

مِاسَسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تَخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرَّفَهُ تُمْ لَنْتَسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا (۹۷) إِنَّمَا إِلْهُكُمْ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا (۹۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۵۹

ترجمه آیات

ای بنی اسرائیل! همانا ما شما را از دشمنان نجات دادیم و طرف راست طور را با شما وعده گاه کردیم، و من و سلوی برای شما فرود آوردیم (۸۰) از چیرهای پاکیزه که روزیتان کرده ایم بخورید و در مورد آن طغیان نکنید که غضب من به شما می رسد و به هر کس که غضب من برسد سقوط کرده است (۸۱) و من آمرزگار همه آن کسانم که توبه آورده و کار شایسته کرده و بر هدایت استوار بوده اند (۸۲) ای موسی! برای چه با شتاب از قوم خود جلو افتادی؟ (۸۳) عرض کرد: اینک آنها دنبال منند و من که به شتاب آمدم بدین جهت بود که تو ای پروردگار خوشنود شوی (۸۴) فرمود: ما از پی تو قومت را امتحان کردیم و سامری گمراهشان کرد (۸۵) موسی خشمگین و اندوهگین سوی قوم خود بازگشت و گفت: ای قوم! مگر پروردگارتان شما را وعده نیکو نداده بود آیا این مدت به نظرتان طولانی نمود، یا خواستید غضب خدا شما را بگیرد که از وعده من تخلف کردید؟ (۸۶) گفتند: ما به اراده خویش از وعده تو تخلف نکرده ایم اما محموله هایی از زیور فرعونیان با خود برداشته بودیم که در آتش افکندیم و همچنین سامری نیز بیفکند (۸۷) و برای آن ها مجسمه گوساله ای را ساخت که صدای گوساله داشت گفت: این خدای شما و خدای موسی است، و ایمان را رها کرد (۸۸) آیا نمی دیدند که گوساله سخنی به آنها باز نمی گوید و برای ایشان سود و زیانی ندارد؟ (۸۹) هارون از پیش به آنها گفته بود: ای قوم! گوساله پرستی فریبتان داده است، پروردگارتان فقط خدای رحمان است، مرا پیروی کنید و مطیع فرمانم شوید (۹۰) گفتند: ما همچنان او را عبادت می کنیم تا موسی به نزد ما برگردد (۹۱) گفت: ای هارون وقتی دیدی که ایشان گمراه شدند مانع تو چه بود؟ (۹۲) که از من متابعت کنی؟ چرا فرمان مرا عصیان کردی؟ (۹۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۰

گفت: ای پسر مادرم! ریش و سر مرا بگیر، من بیم داشتم بگویی میان پسران اسرائیل تفرقه انداختی و رعایت گفتار من نکردی (۹۴) گفت: ای سامری قصه تو چیست؟ (۹۵) گفت: چیزی را که آنها ندیدند بدیدم و از جای پای فرشته مرسل کفی بر گرفتم و آن را در قالب گوساله انداختم که ضمیرم برای من چنین جلوه گر ساخت (۹۶) گفت: برو که نصیب تو در زندگی این است که (هر کس به تو نزدیک شود) مرتب بگویی با من تماس نگیرد، و موعدهی داری که هرگز از آن تخلف نکنند، خدایت را که پیوسته به خدمتش کمر بسته بودی بنگر که آن را بسوزانیم و به دریا بریزیم و پراکنده اش کنیم پراکنده گی کامل (۹۷) خدای شما فقط خدای یکتا است که جز او خدایی نیست و علم او به همه چیز می رسد (۹۸)

بیان آیات بیان آیات مربوط به آخرین فصل از داستان موسی (علیه السلام)

در این آیات آخرین فصل از آنچه از سرگذشت موسی (علیه السلام) در این سوره آمده ایراد شده است، و در آن خدای تعالی جمله ای از منت های خود را بر بنی اسرائیل می شمارد، مانند اینکه از قبلیان نجاتشان داد، و در طرف راست طور میعاد برای ایشان معین کرد، و من و سلوی برایشان نازل فرمود، آنگاه این فصل را با داستان سامری و گمراه کردنش مردم را به وسیله گوساله پرستی، خاتمه داده است، و این قصه متصل است به داستان میعاد در طور. البته منظور اصلی از این فصل بیان تعرض بنی اسرائیل است نسبت به غضب خدا که با گوساله پرستی خود متعرض غضب الهی شدند، و به همین جهت داستان را با حرف عطف (واو) نیاورد، و مانند بقیه مسائل به اشاره بر گزار نکرد، بلکه این قصه را مفصل بیان نمود.

يَبْنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ عَدُوِّكَ... به نظر می رسد که قولی در تقدیر باشد، ((یعنی گفتیم ای بنی اسرائیل)) (باشد و مراد از ((عدوکم - دشمنتان)) فرعون باشد، که خدا غرقش کرد، و بنی اسرائیل را بعد از سالها محنت از شر او نجات داد.

((وواعدنا کم جانب الطور الایمن)) - کلمه ایمن منصوب است تا صفت جانب باشد، (طرف راست طور) و بعید نیست مراد از این

مواعده همان مواعده ای باشد که خدای عز و جل با موسی کرد، که سی روز در میقات بماند، تا تورات را بر او نازل کند، که داستان در سوره بقره و غیر آن گذشت و همچنین داستان انزال من و سلوی، که دیگر به شرح آن نمی پردازیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۱

((كلوا من طیبات ما رزقناکم)) - گو اینکه کلمه ((كلوا)) امر است و معنایش این است که باید بخورید، ولی منظور اباحه است، یعنی می توانید بخورید و اضافه کلمه ((طیبات)) بر جمله ما ((رزقناکم)) از باب اضافه صفت به موصوف است، (یعنی آنچه روزیتان کردیم که این صفت دارد طیب است) چون معنا ندارد رزق را به خود نسبت دهد، و آنگاه آن را دو قسم کند طیب و غیر طیب، آری خدا غیر طیب روزی نکرده، همچنانکه خود فرموده: ((و رزقناهم من الطیبات))  
 ((و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی)) - ضمیر در ((فیه)) به اکل بر می گردد، آنجا که فرمود: ((كلوا من طیبات)) و طغیان در خوردن به این است که نعمت خدا کفران شود و شکرش به جای نیاید، همچنانکه به جا نیاوردند و گفتند: ((یا موسی لن نصبر علی طعام واحد فادع لنا ربک یخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها و قنائها و فومها و عدسها و بصلها))  
 جمله ((فیحل علیکم غضبی)) هر چند به ظاهر خبر از آینده است ولی معنایش این است که غضب من بر شما واجب و لازم شود، و کلمه ((یحل)) از حلول دین، (سر رسیدن مدت قرض) است، و ((حل - یحل)) از باب ضرب یضرب است، و ((غضب)) یکی از صفات خدای تعالی است که البته صفت فعل او و مصداق اراده او است، اراده اینکه مکروهی به بنده اش برساند، به اینکه اسباب رسیدن آن را که ناشی از معصیت عبد است فراهم سازد.

((و من یحلل علیه غضبی فقد هوی)) - یعنی هر که غضب من متوجه او شود سقوط می کند و این سقوط به هلاکت تفسیر شده است.

معنای آیه: ((و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی))

وَ اِنِّی لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَ ءَامَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰی در این آیه وعده رحمت موکد دنبال وعید سخت آمده، و لذا خود را به کثرت مغفرت توصیف کرده و فرموده: ((من بسیار آمرزنده ام)) و نفرمود: ((من آمرزنده ام)) و یا ((من به زودی می آمرزم))  
 کلمه ((تاب)) ماضی از توبه است و توبه به معنای برگشتن است، همانطور که برگشتن از معصیت خدا به اطاعت او توبه است و همچنین برگشتن از شرک به توحید نیز توبه است، ایمان هم همچنانکه به خدا ایمان است، به آیات خدا که یا انبیاء و رسل او است و یا احکامی است که ایشان آورده اند نیز ایمان است، و در قرآن کریم استعمال ایمان در هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۲

دو معنا بسیار آمده، همچنانکه استعمال توبه در هر دو معنایی که گفتیم زیاد آمده است.

و بنی اسرائیل همچنانکه آلوده به گناهان شدند و بدین وسیله فاسق گردیدند، همچنین آلوده به شرک و مثلا پرستش گوساله شدند، با این حال دیگر وجهی نیست که کلام را از ظاهر اطلاقش که هم توبه از شرک را می گیرد و هم توبه از معصیت را، هم ایمان به خدا را شامل است و هم ایمان به آیات او را، و نیز ظاهر اطلاقش که هم تائبین و مؤمنین از بنی اسرائیل را شامل است و هم غیر بنی اسرائیل را، - هر چند بنی اسرائیل مورد خطابند - برگردانیم، چون صفات الهی از قبیل مغفرت و غیر آن، اختصاص به قوم معینی ندارد.

پس معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که من بر هر انسانی که توبه کند و ایمان آورد چه اینکه از شرک توبه کند و چه از معصیت و چه اینکه به من ایمان آورد و چه به آیات من از پیغمبرانم و احکامی که می آورند، و از آنچه تاکنون کرده پشیمان گشته عمل صالح کند، و مخالفت و تمرد را در گناهی که کرده مبدل به اطاعت در آن نماید، من نسبت به او بسیار آمرزنده ام، و اینکه گفتیم مخالفت و تمرد را در گناهی که کرده مبدل به اطاعت در آن نماید، بدین جهت بود که اصل معنای برگشتن تحقق

یابد، که تفصیل آن در تفسیر آیه ((انما التوبه علی الله)) در جلد چهارم این کتاب گذشت .

بیان مراد از اضافه کردن قید ((ثم اهتدی)) برایمان به خدا و عمل صالح

و اما در جمله ((ثم اهتدی))، کلمه ((اهتداء)) در مقابل ضلالت است، همچنانکه آیه شریفه ((من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها)) و آیه ((لا یضركم من ضل اذا اهتديتم)) شاهد آن است .

در این معنا که گفتیم حرفی نیست، بحث در این است که مراد از آن چیست؟ (چگونه می شود که شخصی توبه کند و ایمان هم بیاورد و عمل صالح نیز انجام دهد، و در عین حال در مقام هدایت هم بر آید)؟ آیا مراد این است که در خود آن چیزی که از آن توبه کرده گمراه نشود، یعنی دو باره مرتکب آن نگردد؟ که اگر مراد این باشد آیه شریفه می فهماند: ((توبه از گناه نسبت به آنچه که قبل از توبه کرده مفید است و نسبت به آنچه بعد از توبه مرتکب شود فائده ای ندارد))

و یا این است که در غیر آن چیزی که از آن توبه کرده گمراه نشود که در این صورت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۳ آیه شریفه می فهماند آموزش خدا تنها نسبت به گناهایی که از آن توبه کرده مفید است نه سایر گناهان، و به عبارت دیگر وقتی به طور تام و کامل مفید است که در غیر آن گناه نیز گمراه نشود؟ و یا هر دو معنا مراد است؟.

از ظاهر عطف به حرف ((ثم)) چنین استفاده می شود که معنای اول است، پس افاده می کند ثبات و استقامت بر توبه را، و در نتیجه برگشت آیه به اشتراط اصلاح است که در آیاتی دیگر صریحا ذکر شده مانند آیه ((الا الذین تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان الله غفور رحیم))

لیکن اگر معنای آیه این باشد دو اشکال باقی می ماند:

اول اینکه: نکته تعبیر ((به غفار)) که صیغه مبالغه و دال بر کثرت است، چیست و چه معنا دارد که خدای تعالی نسبت به کسی که یک گناه کرده، و توبه هم نموده بسیار آمرزنده باشد؟.

دوم اینکه: لازمه این معنا این می شود که هر کس حکمی از احکام خدای را مخالفت کند کافر به آن باشد هر چند که صریحا اعتراف کند که این حکم از ناحیه خدا است، و اگر در آن مخالفت هم کرده تنها به خاطر غلبه هوی و پیروی آن بوده، نه اینکه خواسته باشد حکم خدای را رد کند و حال آنکه چنین کسی کافر نیست، مگر اینکه کسی بگوید: آیه شریفه از آنجایی که مشتمل بر جمله ((تاب و آمن)) می باشد، تنها مشرک و رد کننده حکمی از احکام خدای را شامل می گردد، ولی این، اشکال را رفع نمی کند.

در حل این دو اشکال ممکن است کسی بگوید: مراد از توبه و ایمان، توبه از شرک، و ایمان به خدا است، همچنانکه در اغلب مواردی که در کلام خدای تعالی ذکر توبه و ایمان هر دو شده، همین معنا مراد است، و بنابراین، مراد از جمله ((و عمل صالحا)) اطاعت احکام خدای تعالی باشد به اینکه از اوامرش موتمن و از نواهیش منتهی گردد، و معنای آیه چنین می شود: ((هر کسی از شرک توبه کند و به خدا ایمان آورد، و آنچه را که خدا تکلیفش کرده است انجام دهد، من برای گناهانش بسیار آمرزنده ام، لغزش هایش را یکی پس از دیگری می آمرزم))، و بدیهی است که وقتی موارد لغزش او و آموزش خدا بسیار شد او بسیار آمرزنده خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۴

خدای تعالی نظیر این معنا را که همان آموزش گناهان باشد در جای دیگر بیان کرده و فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیاتکم))

پس اینکه فرمود: ((و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا)) درست منطبق بر آیه سوره نساء می شود، تنها فرق میان آن دو، شرطی است که در آیه مورد بحث اضافه شده، و آن قید ((ثم اهتدی)) است که حکم مغفرت را تقیید می کند و از آن که به معنای اهتداء به سوی طریق است بر می آید: حکم مغفرت وقتی شامل حال مؤمن عامل به اعمال صالح می شود که اعمال صالح را



((و عجلت الیک رب لترضی - و من برای رضای تو عجله کردم )) (یعنی علت عجله ام تحصیل رضای تو بود))  
 ظاهراً مراد از ((قوم)) ((که فرموده: دنبال سر موسی بودند، آن هفتاد نفری باشد که برای میقات پروردگارش انتخاب کرده بود، چون از ظاهر اینکه هارون را خلیفه خود در بنی اسرائیل کرد، و نیز از سایر جهات داستان، و اینکه در آیات بعد به قومش می فرماید: ((افطال علیکم العهد - آیا برای اینکه دیر برگشتم چنین کردید؟)) بر می آید که منظور این نبوده که تمامی بنی اسرائیل را در طور حاضر کند، و با همه آنان حرکت نماید.

و اما اینکه این سؤال خدای تعالی چه وقت صورت گرفته در ابتدای حضور موسی در میعاد طور یا در اواخر آن؟ آیه شریفه با هر دو می سازد، چون سؤال از اینکه چرا عجله کردی غیر از خود عجله است که مقارن با سیر و ملاقات است، و همینکه احتمال دادیم سؤال در ابتدای ورود موسی به طور نبوده باشد این احتمال هم موجه می شود که با در نظر گرفتن اینکه گمراه شدن بنی اسرائیل به وسیله سامری به خاطر دیر کردن موسی بوده، جمله ((فانا قد فتننا قومک من بعدک)) (در اواخر روزهای میقات به موسی ابلاغ شده است، و دیگر حاجتی به آن چاره جویی‌هایی که مفسرین در توجیه آیات ذکر کرده اند نیست.

قَالَ فإِنَّا قَدْ فتنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ كَلِمَةً ((فتنه)) (به معنای امتحان و اختبار است و اگر اضلال را به سامری - که گوساله را درست کرده و بنی اسرائیل را به عبادت آن وا داشت - نسبت داده، به خاطر این بوده که سامری یکی از عوامل ضلالت آنان بوده.

و حرف ((فاء)) (در جمله ((فانا قد فتننا قومک)) (برای تعلیل است و مطلبی را که از مفهوم سیاق بر می آید تعلیل می کند، زیرا از قول موسی که گفت: ((هم اولاء علی اثری)) (فهمیده می شود که مردمش در هنگام بیرون آمدنش وضع خوبی داشته اند، و پیش آمدی که مایه دلواپسی موسی در غیبتش باشد پیش نیامده بود، و چون از ناحیه آنان خاطرش جمع بوده خطاب شده که خیلی خاطر جمع نباش ما بعد از آمدنت آنان را آزمودیم، درست از امتحان در نیامدند و گمراه شدند.

و کلمه ((قومک)) (با اینکه ممکن بود بفرماید: ((فانا قد فتنناهم)) (از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است، و شاید مراد از آن غیر قوم در آیه قبلی باشد، یعنی مراد از آن در این آیه عموم مردم باشد، و مراد از قوم در آیه قبلی آن هفتاد نفری باشد که برای بردن میقات انتخاب نموده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۷

فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا... فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي كَلِمَةً ((غضببان)) (صفت مشبیه از ماده غضب است، و همچنین کلمه ((اسفا)) که از اسف با دو فتحه و به معنای اندوه و شدت غضب است، و کلمه ((موعد)) (به معنای وعده، و ((اخلاف موعد)) (به معنای خلف وعده است، موسی (علیه السلام) وقتی از میقات برگشت و آن وضع را دید سخت در خشم شد و پس از چند جمله گفت: چرا وعده ای که دادید که بعد از من نیکو جانشینیم کنید تا من برگردم خلف کرده عهد مرا شکستید؟ مؤید این معنا آیه دیگری است که همین معنا را می رساند و می فرماید: ((بئسما خلفتمونی من بعدی))

و معنای آیه مورد بحث این است که موسی به قوم خود برگشت در حالی که غضبناک و سخت خشمگین - و یا اندوهناک - بود و شروع کرد به ملامت ایشان بر کاری که کرده بودند و گفت: ای قوم مگر پروردگارتان وعده نیکو نداد و آن این بود که تورات را بر ایشان نازل کند که در آن حکم خدا است و عمل به آن مایه سعادت دنیا و آخرت ایشان است و یا این بود که ایشان را از شر دشمن نجات داده، در زمین مکتنتشان دهد، و به نعمتهایی بزرگ اختصاصشان بدهد ((افطال علیکم العهد - آیا من دیر کردم؟)) که مقصود دیر شدن، دیر شدن مدت مفارقت موسی از ایشان است، به طوری که از برگشتن وی ماء یوس شده، نظامشان مختل شده است ((ام اردتم ان یحل علیکم غضب من ربکم - و یا خواستید غضبی از پروردگارتان به شما برسد))؟ پس به این منظور با کفر به خدا راه طغیان پیش گرفتید، و بعد از ایمان به خدا به پرستش گوساله پرداختید، ((فاخلفتم موعدی))، و وعده ای که به من دادید که بعد از رفتن نیکو جانشینم کنید تخلف کردید.



و چه بسا در معنای جمله ((فاخلفتم موعدی معانی دیگری گفته شده :

مثلاً بعضی گفته اند که : خلف کردن بنی اسرائیل وعده موسی را، این بوده که موسی دستور داده بود دنبال او به میقات بروند و ایشان نرفتند. و بعضی دیگر گفته اند که : موسی دستور داده بود هارون را اطاعت کنند، تا او برگردد، ولی خلف وعده کردند. و از این قبیل اقوال دیگر.

قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا... کلمه ((ملک)) - به فتح میم و سکون لام - مصدر از ((ملک - یملک)) است ، و گویا مراد از جمله ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۸

((ما اخلفنا موعدک بملکنا)) این باشد که ما با اختیار خود تو را مخالفت و وعده ات را خلف نکردیم ، - همچنانکه بعضی اینطور معنا کرده اند - و ممکن هم هست مراد این باشد که ما از اموال و ملک خود چیزی برای ساختن گوساله مصرف نکردیم ، تا در این امر قصد عمدی داشته باشیم و لیکن ما اموال و ائقال و زیور آلات قوم را حمل می کردیم ، (چون خسته شدیم ) آنرا انداختیم سامری برداشت و در کوره ریخت ، و با آن این گوساله را درست کرد.

کلمه ((اوزار)) جمع ((وزر))، به معنای ثقل و سنگینی است و کلمه ((زینت)) به معنای زیور است ، مانند گردن بند و گوشواره و دستبند، و کلمه ((قذف)) و ((القاء)) و ((نبد)) هر سه به یک معنا است و آن عبارت است از طرح و انداختن .

و معنای اینکه گفتند: ((و لکننا حملنا اوزارا...))، این است که ((لیکن بارهایی از زیور آلات قوم با ما بود)) و بعید نیست که مقصود قوم فرعون باشد - و ما آنها را انداختیم و این چنین سامری آنها را بینداخت - یعنی در آتش بینداخت و یا او نیز هر چه در دست داشت مانند ما بینداخت و آنگاه گوساله را بیرون آورد.

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُم وَإِلَهُ مُوسَى فَسَيِّدِرْ كَلِمَةً ((اخرج)) دلالتی است بر اینکه کیفیت ساختن گوساله پنهانی و دور از مردم بوده ، چون فرموده گوساله ای برایشان بیرون آورد، و کلمه ((جسد)) به معنای جثه ای است که جان نداشته باشد، و به هیچ وجه بر بدن جاندار اطلاق نمی شود، این نیز دلالت دارد بر اینکه گوساله مذکور بی جان بوده ، و در آن هیچ اثری از آثار حیات نبوده ، و کلمه ((خوار)) - به ضمه خاء - به معنای آواز گوساله است .

و چه بسا مفسرین جمله ((فكذلك القى السامرى فاخرج لهم...)) (را کلامی مستقل گرفته اند که یا کلام خدای سبحان و بعد از خاتمه کلام قوم است که گفتند ((فقذ فناها)) و یا از کلام خود قوم است ، و بنابر نظریه این مفسرین ضمیر در کلمه ((قالوا)) به بعض قوم بر می گردد، و ضمیر در ((فاخرج لهم)) به بعض دیگر قوم ، همچنانکه ظاهر هم همین است .

و ضمیر در ((نسی)) (به قول بعضی از مفسرین به موسی بر می گردد، و معنا این است که گفتند: این است معبود شما و معبود موسی ، ولی موسی این معبود خود را فراموش کرده و با اینکه اینجا است او به جستجوی آن به (کوه) طور رفته . بعضی دیگر گفته اند ضمیر آن به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۶۹

سامری بر می گردد و مراد از آن فراموش کردن خدای تعالی است بعد از آنکه به یاد او بود، چون به او ایمان آورده بود و معنایش این است که سامری بعد از آنکه به پروردگارش ایمان آورده بود او را فراموش کرده ، عملی انجام داد که قوم را گمراه نمود.

و ظاهر جمله ((فقالوا هذا الهکم و اله موسی)) (از آنجا که نسبت گفتن را به جمع داده و فرمود: ((گفتند)) این است که در قضیه ساختن گوساله ، افراد دیگری همدست سامری بوده اند.

أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا این فقره از آیات مورد بحث ، پرستندگان گوساله را توبیخ می فرماید به اینکه : چیزی را پرستیدند که می دانند جوابگوی ایشان نیست و دعایشان را مستجاب نمی کند، و مالک نفع و ضرری از ایشان نیست تا ضرری را از آنان دفع و نفعی را به سایشان جلب کند و از ضروریات عقل های خود ایشان است که رب و معبود باید دعای پرستنده خود را مستجاب کند و ضرر او را دفع نموده منافع را به سایش جلب نماید و خلاصه مالک نفع و ضرر معبود و

مربوبش باشد.

وَلَقَدْ قَالُوا لَهُمْ هَارُونَ مِنْ قَبْلِ يَقَوْمٍ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَمَا تَبْعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي دَرِ ابْنِ فُقَيْهٍ وَ سِرْزَنْش ايشان را تاء كيد نموده و تقرير جرم آنان را بيشتر مي كند، و معنايش اين است كه ايشان علاوه بر اينكه به احكام ضروري عقولشان و تذكرات آن متذكر نگشته از پرستش گوساله دست بر نمي دارند، و به چشم خود نمي بينند، و به عقل خود تعقل نمي كنند، از طريق گوش نيز متذكر نگشته و به آنچه كه به گوششان مي رسد اعتناء نمي نمايند، چون پيامبرشان هارون به ايشان گفت كه اين گوساله فتنه اى است كه بدان مبتلا شده اند، و پروردگارشان خداى رحمان عز و جل است و واجب است او را كه پيامبرشان است پيروي و اطاعت كنند.

ولى سخن او را رد کرده و گفتند: ((لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى)) (اين گوساله را مي پرستيم تا آنكه موسى نزد ما برگردد و ببينيم او درباره گوساله چه مي گويد و چه دستور مي دهد.

قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (۹۲) أَلَا تَتَّبَعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي موسى (عليه السلام) به ميانه قوم برگشته و با آنان درباره گوساله صحبت كرد و سپس رو به برادرش کرده با او صحبت نمود، چون او يكي از مسؤلين سه گانه در اين آزمائش و ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۰

مخنت بوده، و موسى او را خليفه خود در ميانه آنان کرده، سفارش کرده بود كه ((اخلفني في قومي و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين))

و گويا اينكه فرمود: ((ما منعك)) متضمن اين معنا است كه: ((چه چيز تو را بر آن وا - داشت)) يعنى چه چيز تو را وا داشت كه از من پيروي نكني و چه چيز مانع پيروي تو از من شد؟ و يا چه چيز تو را با دعوت به سوي خود از پيروي من منع كرد؟ پس اين تعبير نظير آيه ((قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك)) است.

و معنای آن این است كه موسى در عتاب به هارون گفت: ((چه چيز تو را از پيروي طريقه و روش من كه جلوگيري قوم از ضلالت و غيرت به خرج دادن در راه خدا است باز داشت، آيا دستور مرا عصيان كردي كه گفته بودم سبيل مفسدان را پيروي مكن؟)) قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ... كلمه ((يا بن ام)) در اصل ((يا بن امي)) بوده و اين تعبيرى است كه براى به رحم آوردن طرف براى تحريك كردن و راءفت او آورده مى شود، هارون آن را گفت تا شايد غضب موسى را فرو بنشانند، و از اينكه گفت: ((سر و ريش مرا مگير)) معلوم مى شود كه موسى از شدت غضب موسى سر و ريش هارون را گرفت تا او را بزند، همچنانكه قرآن كريم در جاي ديگر نيز فرموده: ((و اخذ براس اخيه يجره اليه))

((انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل ولم ترقب قولى)) - اين جمله، تحليل مطلبى است كه حذف شده، چون كلام دلالت بر آن داشته، و حاصل آن مطلب اين است كه اگر مى خواستم از پرستش گوساله جلوگيرشان شوم و مقاومت كنم هر چند به هر جا كه خواست منجر شود، مرا جز عده مختصرى اطاعت نمي كردند، و اين باعث مى شد بنى اسرائيل دو دسته شوند، يكي مؤمن و مطيع و ديگري مشرك و نافرمان و اين دو دستگى باعث مى شد كه وحدت كلمه شان از بين برود و اتفاق ظاهرى شان جاي خود را به تفرقه و اختلاف بسپارد و چه بسا كار به كشتار هم مى انجاميد لذا به ياد سفارش تو افتادم كه مرا دستور به اصلاح دادى و فرمودى: ((اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين)) و لذا ترسيدم وقتى كه بر مى گردى تفرقه و دو دستگى قوم را ببيني اعتراض كنى كه: ((فرقت بين بنى اسرائيل و لم ترقب قولى - رعايت ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۱

سفارش مرا نكردى و ميانه بنى اسرائيل تفرقه افكندى))

اين آن عذرى است كه هارون به آن تمسك جست، و موسى (عليه السلام) عذرش را پذيرفت، هم او را و هم خود را دعا كرد كه دعائش در سوره اعراف چنين آمده: ((رب اغفر لي و لاخى و ادخلنا في رحمتك و انت ارحم الراحمين))

قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمِعُ يَدْرُ فِي جَمَلِهِ مُوسَى (عليه السلام) بعد از فراغت از بازخواست برادر، روی سخن را متوجه سامری - که یکی از مسوولین سه گانه است و کسی است که مردم را گمراه کرده - نموده است .

و کلمه ((خطب)) به معنای امر عظیم و کار بس بزرگی است و از او می پرسید: کار بزرگی کردی؟

قَالَ بَصْرَتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَفَبَضْتُ قَبْضَهُ مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَ كَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي مَعْنَى بِاسْمِ سامری از بازخواست موسی (قال بصرت بمالم يبصروا به ...)

راغب در مفردات می گوید: ((بصر)) نام عضوی است که می بیند و در قرآن در مواردی استعمال شده مانند ((كلمح البصر)) و ((اذ زاغت الابصار)) و در نیرویی که در باصره هست ، و نیز در نیروی دراکه قلب استعمال می شود، مانند آیه شریفه ((فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)) و نیز آیه شریفه ((ما زاغ البصر و ما طغى)) و جمع ((بصر))، ((الابصار)) و جمع ((بصيره))، ((بصائر)) می آید، مانند آیه شریفه ((فما اغنى عنهم سمعهم و لا ابصارهم)) و هرگز به عضو بینایی ، بصیرت نمی گویند، در مورد بصر می گویند ((ابصرت)) و در مورد ((بصیرت ابصرته و بصرت به)) و کم می شود که در مورد حس بینایی کلمه ((بصرت)) را به کار ببرند مگر اینکه بصیرت را هم با آن جمع کنند.

و در معنای ((قبضت قبضه)) بعضی گفته اند کلمه ((قبضه)) مصدر به معنای اسم مفعول است ولی به آن اشکال کرده اند و گفته اند که هر گاه مصدر به معنای اسم مفعول باشد حرف تاء در آخرش در نمی آید، می گویند: این حله نسج (بافت) یمن است و نمی گویند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۲

نسجه یمن است ، پس متعین آن است که قبضه را در آیه حمل بر مفعول مطلق کنیم . شخصی دیگر به او ایراد کرده که در جایی حرف تاء در آخر مصدر به معنای مفعول در نمی آید که بخواهد بر تحدید و دفعه دلالت کند، نه بر صرف مونث بودن مثل کلمه مورد بحث ، ولی این اشکال وارد نیست زیرا: اینکه تاء قبضه برای صرف تانیث باشد اول حرف است و خود عین مدعا است ، نه دلیل .

کلمه ((اثر)) در جمله ((من اثر الرسول)) شکلی است که از پای آدمی در هنگام راه رفتن بر زمین می افتد و در آن نقش می بندد، و اصل در معنای آن ، هر نشانه و علامتی است که از هر چیزی بعد از رفتن آن به جای می ماند، به طوری که هر کس ببیند به آن چیز پی می برد، مانند ساختمانی که اثر بنا است ، و مصنوع که اثر صانع است ، و علم که اثر عالم است و... و از این جهت جای پا را که بر زمین نقش می بندد اثر اقدام گویند.

کلمه ((رسول)) به معنای کسی است که حامل پیامی باشد و در قرآن کریم ، هم بر رسول بشری که حامل رسالت خدایه سوی خلق است اطلاق می شود و هم بر جبرئیل که حامل وحی الهی است ، همچنانکه فرموده : ((انه لقول رسول کریم)) و هم همه ملائکه ، رسل خوانده شده اند مانند آیه ((بلی و رسلنا لدیهم یکتبون)) و نیز مانند: ((جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه))

آیه مورد بحث ، جواب سامری از بازخواست موسی (عليه السلام) را حکایت می کند که پرسید: ((فما خطبک یا سامری)) و چون این سؤال به دو سؤال تجزیه می شود: یکی اینکه : حقیقت این عملی که کردی چیست ؟ و دوم اینکه : چه چیز تو را وادار به این عمل نمود؟ و به طوری که از سیاق بر می آید جمله ((و کذلک سولت لی نفسی)) پاسخ از سؤال دوم است و حاصلش این است که تسویل نفسانی من باعث شد به اینکه من بکنم آنچه را که کردم ، و اما پاسخ سؤال اول به اینکه حقیقت این عمل چه بوده ؟ مطلبی است که جمله ((بصرت بما لم يبصروا به قبضت قبضه من اثر الرسول)) بدان اشاره می کند، و در هیچ جای قرآن کریم نه در موارد نقل این داستان و نه در هیچ موردی که ارتباطی با آن داشته باشد بیانی که جمله مذکور را توضیح دهد نیست ، و به همین جهت مفسرین در معنای آن اختلاف کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۳

و جوه مختلفی که مفسرین در معنای (بصرت بمالم يبصروا...) گفته اند

بیشتر مفسرین بر طبق روایات وارده در این داستان گفته اند: سامری جبرئیل را در هنگامی که به موسی (علیه السلام) نازل می شد، تا به او وحی برساند دید و یا دید که بر اسبی بهشتی سوار است و نازل شد تا فرعون و لشکریانش را برای غرق شدن به دریا راهنمایی کند، در آن موقع مشتی از خاک زیر پای اسب او یا زیر پای خود جبرئیل برداشته، با خود نگه داشت.

و از خاصیت های این خاک این بوده که به هر چیزی می ریختند جان می گرفت و زنده می شد، سامری خاک را همچنان داشت، تا روزی که آن گوساله را ساخت و خاک را در آن ریخت و در دم جان گرفت و حرکت کرد و به صدا درآمد.

پس مراد از اینکه فرمود: ((بصرت بما لم یبصروا به - من چیزی دیدم که مردم ندیدند)) (دیدن جبرئیل است در هنگامی که یا پیاده و یا سواره نازل می شد، خلاصه مفادش این است که من او را شناختم و مردم نشناختند و مراد از اینکه گفت: ((قبضت قبضه من اثر الرسول فبنذتها)) (این است که من مشتی از خاک زیر پای جبرئیل و یا خاک زیر پای اسب جبرئیل گرفتم، و مقصود از ((رسول)) (جبرئیل است، و مراد از ((بنذتها)) (این است که آن را بر طلاهایی که آب کرده و به صورت گوساله در آورده بودم ریختم، زنده شد و صدای گوساله در آورد.

و بزرگترین اشکالی که به این روایات وارد می شود این است که به طوری که در بحث روایتی خواهید دید مخالف با ظاهر کتاب است، برای اینکه کلام خدای تعالی تصریح دارد بر اینکه گوساله مذکور جسدی بوده که صدای گوساله داشته و کلمه جسد به معنای جثه ای است که روح نداشته باشد. و بر جسم جاندار و زنده اطلاق نمی شود.

علاوه بر این، اشکالات دیگری بر آن روایات وارد شده که در همان بحث روایتی آینده نقل خواهد شد.

و از ابو مسلم نقل شده که در تفسیر آیه گفته است: در قرآن تصریحی به این معنا - که مفسرین گفته اند - نشده و در اینجا وجه دیگری است، و آن این است که مراد از رسول، موسی (علیه السلام) و مراد از ((اثر رسول)) (سنت و رسم او باشد که بدان امر شده بود و بر آن روش عمل می کرد، زیرا گاهی گفته می شود: ((فلان یقفو اثر فلان و تفیض اثره)) (یعنی فلانی امر فلان کس را امتثال و مرام او را پیروی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۴

و بیان آن در آیه شریفه این می شود که وقتی موسی روی به سامری آورد، و شروع به ملامت و بازخواست کردن وی نمود در برابر عملی که کرد و مردم را گمراه نمود، سامری گفت: ((بصرت بما لم یبصروا به)) (یعنی من به دست آوردم که آنچه مردم بر آن شده اند حق نیست و من چیزی را که از دین تو گرفته بودم آن را طرح کردم و بدان تمسک ننمودم، و اگر به جای تعبیر از لفظ موسی، به غایب تعبیر کرد، از باب سخن گفتن رعیت در برابر سلطان است که با اینکه در برابر او قرار دارد می گوید: ((فرمایش امیر در این باره چنین و چنان است)) (و اگر از ناحیه سامری به موسی اطلاق رسول کرده برای این بوده که نوعی استهزاء را برساند، چون مردی کافر بوده و رسالت موسی را قبول نداشته، همچنانکه قرآن کریم از کفار حکایت کرده که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند: ((یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون)) (این بود کلام ابو مسلم. و معلوم است که بنابراین وجه، صدای گوساله تصنعی و ساختگی بوده، نه اینکه گوساله مزبور جان پیدا کرده باشد.

و اشکال آن این است که اولاً: سیاق آیه شهادت می دهد بر اینکه ریختن متفرع بر گرفتن بوده و گرفتن هم متفرع بر دیدن بوده، خلاصه چون چیزی دیدم که دیگران ندیدند، قبضه ای از آن برداشتم، و چون برداشتم آن را ریختم و لازمه وجه مزبور این می شود که ریختن متفرع بر دیدن و دیدن متفرع بر قبضه بوده (یعنی چون دیدم آن را ریختم، و چون ریختم آن را گرفتم) و اگر کلام مذکور صحیح بود جا داشت بگوید: ((بصرت بما لم یبصروا به فبنذت ما قبضت من اثر الرسول - چون به رازی بر خوردم که دیگران ندیده بودند آنچه را که از دین رسول گرفته بودم رها کردم)) (و یا بگوید: ((قبضت قبضه من اثر الرسول فبصرت بما لم یبصروا به فبنذتها - اثری از دین رسول گرفته بودم ولی چون چیزی دیدم که دیگران ندیده بودند آن را رها کردم))

و ثانیاً: لازمه توجیه آن این است که جمله ((و کذلک سولت لی نفسی)) (اشاره باشد به علت ساختن گوساله، و جواب باشد از

پرسش موسی که پرسید: ((ما خطبک)) و حاصل آن این باشد که اگر گوساله را ساخته تنها از این جهت بوده که نفسش او را تسویل کرد تا مردم را گمراه کند، پس مدلول صدر آیه این است که او موحد نبوده، و مدلول ذیلش این می شود که او وثنی هم نبوده، نه موحد بوده و نه بت پرست، با اینکه کلام موسی (علیه السلام) به حکایت قرآن که می فرماید: ((وانظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا لنحرقته - به معبودت نگاه کن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۵

که او را می پرستیدی که چگونه آتشش می زینم)) دلالت دارد بر اینکه سامری وثنی بوده. و ثالثاً: تعبیر از موسی به رسول با اینکه با خود او حرف می زد بعید است.

ممکن است برای آیه معنایی دیگر تصور کرد - که دیگران هم احتمالش را داده اند - و آن اینکه: مقصود از (اوزاری از زینت قوم) زیورهایی از طلا که از قبطیان بوده باشد و موسی دستور داده بوده که آنها را جمع آوری نموده و با خود حمل کنند و چون طلا-های مذکور مال موسی (علیه السلام) و یا منسوب به او بوده، لذا مراد از اثر رسول، همانها باشد پس سامری در جمله ((قبضت قبضه من اثر الرسول)) می خواهد بگوید من در کار ریخته گری و مجسمه سازی ماهرم مقداری از اموال رسول را گرفته ریخته گری کردم و اطلاعاتی دارم که مردم ندارند، پس وسوسه مرا گرفت که خوب است با طلاهای رسول مجسمه ای بسازم، پس مثنی از اثر رسول را - که همان زیورهای طلایی باشد - گرفتم و در آتش انداختم، و برای مردم گوساله ای در آوردم که صدا می کرد، طوری ساختم که هر وقت هوا در جوف آن وارد می شد و با فشار از دهانش بیرون می آمد صدای گوساله در می آورد.

تا اینجا معنارو به راه است، باقی می ماند اینکه چرا از موسی با اینکه با خود او صحبت می کرد تعبیر به رسول نمود؟ و چرا طلاهای مردم را اثر رسول خواند؟ و چرا با اینکه خودش به گوساله ارادت می ورزید ساختن آن را وسوسه نفسانی نامید؟.

حضرت موسی (ع) برای پیامبری مجازاتی شدید در نظر می گیرد

قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَوةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تَخْلَفُنَّهَا آیه مجازات موسی سامری را بیان می کند که موسی بعد از آن که جرم او ثابت شد چگونه مجازاتش کرد.

جمله ((قال فاذهب)) حکم به طرد او از میان اجتماع است، او را از اینکه با کسی تماس بگیرد و یا کسی با او تماس بگیرد ممنوع کرد و قدغن نمود از اینکه کسی به او منزل دهد و با او همکلام شود، و با او بنشیند و به طور کلی آنچه از مظاهر اجتماع انسانی است از وی قدغن نمود، و این خود یکی از سخت ترین انواع شکنجه ها است.

و در جمله ((فان لك في الحيوه ان تقول لامساس)) حاصل کلام این است که موسی چنین مقرر کرد که تا زنده است تنها و تک زندگی کند و این تعبیر کنایه است از حسرت دائمی و تنهایی و وحشت بی سرانجام.

بعضی گفته اند: جمله مذکور حکم خود موسی (علیه السلام) نیست بلکه نفرین او به جان سامری است، و اثر این نفرین این شد که وی به مرض عقام (درد بی درمان) مبتلا شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۶

که احدی نزدیکش نمی شد مگر آنکه دچار تبی شدید می گردید و ناگزیر هر کس می خواست نزدیکش شود فریاد می زد با من تماس مگیر و نزدیک من میا.

بعضی دیگر گفته اند: مبتلا به مرض وسواس شد، به طوری که از مردم وحشت می کرد و می گریخت و فریاد می زد: ((لامساس لامساس)) و این وجه خوبی است اگر روایتش صحیح باشد.

و در جمله ((وان لك موعدا لن تخلفه)) ظاهرش این است که از هلاکت وی و سرآمدی که خدای تعالی برایش معین و حتمی نموده خبر می دهد، البته احتمال هم دارد که این نیز نفرین باشد.

بعضی گفته اند: مراد از آن عذاب آخرت است.

سرنوشت خدای ساختگی سامری!

وَ أَنْظِرْ إِلَى إِلْهَيْكَ الَّذِي ظَلَمْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرَّقَهُ ثُمَّ لَنْنَسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا مَجْمَعِ الْبَيَانِ مِي گويد: وقتی گفته می شود: فلانی گندم را نسف کرد، معنایش این است که آن را با منسف بالا انداخت تا پوستهایش بپرد، (خلاصه همان کاری را که با غربال انجام می دهند، و گندم را به طرف بالا پرتاب می کنند تا کاه و سبوسش بپرد)

و معنای جمله ((و انظر الى الهك الذي ظلمت عليه عاكفا)) این است که دائما برای آن اله خود عبادت می کردی و ملازم آن بودی ، و این جمله دلالت دارد بر اینکه سامری گوساله را برای آن ساخت تا او را معبود خود بگیرد و عبادتش کند.

و معنای اینکه فرمود ((لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا)) این است که سوگند که ما آن را می سوزانیم و او را در دریا می ریزیم . بعضی ها به این سخن که فرمود: آن را می سوزانیم استدلال کرده اند بر اینکه گوساله مزبور حیوانی دارای گوشت و خون بوده ، چونکه اگر طلا بود سوزاندن آن معنا نداشت و این خود مؤید تفسیریست که گفتیم بیشتر مفسرین کرده اند که باریختن آن خاک ، گوساله مزبور حیوانی جاندار شده ، و لیکن حق مطلب این است که اینقدر دلالت دارد که طلای خالص نبوده و اما اینکه خون و گوشت داشته باشد، نه .

بعضی از مفسرین هم احتمال داده اند که جمله ((لنحرقنه)) (از باب حرق الحديد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۷ باشد و حرق الحديد به این معنا است که آهن را با سوهان براده کنند و در آیه شریفه به این معنا است که ما گوساله را با سوهان براده می کنیم و سپس براده آن را در دریا می پاشیم . و این احتمال مناسب تر است .

إِنَّمَا إِلْهَكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ظاهر چنین می نماید که این آیه تتمه کلام موسی (علیه السلام) در خطاب به سامری و بنی اسرائیل باشد، و با این جمله از کلام خود، خدای را در الوهیت یکتا دانسته می فهماند که هیچ چیز نه گوساله و نه چیزی دیگر شریک او نیست ، و این طرز سخن در چنین سیاقی لطیف ترین استدلال است ، چون (در کوتاهترین بیان) بر دو مسأله استدلال کرده است ، یکی بر اینکه معبودی جز خدا نیست ، به این دلیل که چون او الله است ، و دوم بر اینکه معبودی غیر خدا برای ایشان نیست ، به این دلیل که جز او معبودی نیست چون الله است .

بعضی از مفسرین گفته اند جمله ((وسع كل شيء علما)) دلالت می کند بر اینکه معدوم ، نیز شیء نامیده می شود، چون معدوم هم معلوم خدا است . ولی این سخن مغالطه است ، چون آیه بیش از این دلالت ندارد که هر چیزی که شیء نامیده شود معلوم خدا است و مشمول علم او است ، و اما اینکه هر چیزی که علم او شامل شود شیء است ، مطلبی است که هیچ ربطی به مدلول آیه و هیچ سودی برای مستدل ندارد.

بحث روایتی

در کتاب توحید به سند خود از حمزه بن ربیع از کسی که او نام برد روایت کرده که گفته است : در مجلس ابی جعفر (علیه السلام) بودم که عمرو بن عبید بر او وارد شد و گفت : فدایت شوم اینکه در قرآن آمده ((و من يحلل عليه غضبي فقد هوى)) (چگونه غضبی است؟ فرمود: غضب او عقاب است ، ای عمرو هر که بپندارد که خدای عز و جل از حالی به حالی دیگر منتقل می شود و حال قبلی را از دست می دهد، او را به صفت مخلوق توصیف کرده است ، چون خدای عزوجل دستخوش و تحت تاءثیر هیچ

عاملی قرار نمی گیرد و چیزی او را دگرگون نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۸

مؤلف : طبرسی در احتجاج روایتی بدون سند در معنای این حدیث آورده است .

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن ابی لیلی ، از ابی عبد الله امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی قبول نمی کند مگر عمل صالح را و نیز قبول نمی کند مگر وفای به شرط و عهد را، پس هر کس به شرط خدا وفا کند و آنچه را که او در عهد خود قید کرده به کار بندد، به آنچه نزد وی است می رسد و وعده خود را تکمیل کرده ، زیرا خدای تعالی بندگان



خود را به راه هدایت خبر داده و برای آنان در آن راه هدایت، علامتها نصب کرده و بیان کرده که چگونه آن راه را سلوک کنند، و فرموده و ((انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی)) و نیز فرموده: ((انما يتقبل الله من المتقين)) پس هر کس از خدا در آنچه دستور داده بترسد خدای را مؤمن ملاقات می‌کند مؤمن به آنچه رسول خدا آورده.

روایتی که بنا بر آن مقصود از جمله: ((ثم اهتدی)) (در آیه: ((وانی لغفار لمن تاب...)) (ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است و در مجمع البیان گفته است: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرموده: مقصود از جمله ((ثم اهتدی)) (اهتداء به ولایت اهل بیت است، زیرا به خدا سوگند اگر کسی خدا را در تمام عمرش در بین رکن و مقام عبادت کند، آنگاه بدون ولایت ما بمیرد به صورت، در آتشش می‌کند و این روایت را حاکم ابو القاسم حسکانی به سند خود نقل نموده و عیاشی هم در تفسیر خود به چند طریق نقل کرده است.

مؤلف: کافی هم آن را به سند خود از سدیر از آنجناب آورده و قمی در تفسیرش به سند خود از حارث بن عمر از آن جناب و نیز ابن شهر آشوب در مناقب از ابی الجارود و ابی الصباح کناسی از امام صادق و از ابی حمزه از امام سجاد نظیر آن را روایت کرده اند، چیزی که هست در این چند روایت به جای کلمه ((اهتداء به ولایت اهل بیت))، ((اهتداء به ما اهل بیت)) آمده است. و مراد از ولایت در آن حدیث ولایت امور مردم در دین و دنیا است که معنایش همان مرجعیت است در اخذ معارف دین و شرایع آن و در اداره امور مجتمع.

همچنانکه رسول خدا به نص قرآن کریم دارای چنین ولایتی بود، و در امثال آیه ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم)) (بدان تصریح شده. سپس این مقام بعد از پیغمبر برای عترت او قرار داده شد. آیه ولایت در قرآن کریم و احادیث متواتری که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۷۹ رسیده از قبیل حدیث ((ثقلین)) و حدیث ((منزلت)) و نظائر آن دو، بر این مسأله دلالت دارند.

بیان عدم اختصاص آیه بنی اسرائیل و رد کلام آلوسی در روح المعانی آیه مذکور هر چند در بین آیاتی قرار دارد که روی سخن در آنها با بنی اسرائیل است، و ظاهرش همین است، ولیکن مقید به هیچ خصوصیتی که مختص به آنان باشد و نگذارد شامل دیگران گردد نیست، بلکه در غیر بنی اسرائیل نیز جاری است، همانطور که در ایشان جاری است، اما اینکه در بنی اسرائیل جاری است، برای این است که موسی (علیه السلام) نیز از جهت اینکه امام در امت خود بود چنین ولایتی داشته، آن مقدار که سایر انبیاء در امت خود داشته اند، چون امت موسی نیز ماء مور بوده اند به وسیله آن جناب اهتداء یابند و در تحت ولایت او قرار گیرند.

و اما اینکه گفتیم مختص به بنی اسرائیل نبوده شامل حال دیگران نیز می‌شود، برای این است که آیه شریفه عام است و مختص به یک قوم و دو قوم نیست، مقام ولایت در زمان رسول خدا مردم را به ولایت او و بعد از آن جناب به ولایت ائمه هدی راه نمایی می‌کند، پس ولایت، یک ولایت است و به هر کس می‌خواهد منسوب باشد یک معنا دارد.

حال که این معنا معلوم شد، به خوبی برایت روشن گردید که کلام آلوسی در تفسیر روح المعانی از درجه اعتبار ساقط است، وی بعد از نقل روایت سابق که ما از مجمع از امام ابی جعفر آوردیم می‌گوید: ولایت ائمه اهل بیت و محبت ایشان مطلبی است که نزد ما اهل سنت جای هیچ اشکال نیست، و ما نیز به وجوب آن معتقدیم، ولیکن حمل کلمه ((اهتداء)) (در آیه مورد بحث در این مسأله، با اینکه این کلمه در آیه ای قرار دارد که خطاب در آن به بنی اسرائیل معاصر موسی (علیه السلام) است صحیح نیست، و مستلزم این است که بگوئیم: خدای تعالی ائمه اهل بیت را برای بنی اسرائیل نیز معرفی نموده و ولایت آن حضرات را بر آنان نیز واجب کرده است و این مطلب در اخبار صحیح نرسیده است، این بود آن مقدار حاجت از کلام آلوسی.

اشاره به سه معنای ((ولایت)) (و اینکه مراد از ولایت اهل بیت (علیهم السلام) کدامین است

و چیزی که او را در اشتباه انداخته این است که او ولایت را به معنای محبت گرفته است و آنگاه آیه را مخصوص به بنی اسرائیل دانسته و چنین نتیجه گرفته که جمله ((ثم اهتدی)) (نمی تواند ناظر به اهل بیت باشد، غافل از اینکه ولایت در هیچ یک از آیاتی که درباره آن هست مخصوص به معنای محبت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر و صاحب اختیار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۰)

و تصرف قانونی در اموری است که تصرف در آنها مستلزم پیروی و تبعیت دیگران و وجوب طاعت او بر دیگران باشد، و این همان معنایی است که ائمه اهل بیت آن را برای خود ادعاء می کنند و اما صرف محبت معنایی است که اگر واژه ولایت را توسعه دهیم شامل آن می شود، چون بیرون از معنای حقیقی کلمه است، بلکه از لوازم عادی معنای حقیقی است که ادله مودت ذی القربی از آیه و روایت به مطابقت بر آن دلالت دارد.

روایت مفصلی در داستان سامری و گوساله پرستی بنی اسرائیل از تفسیر قمی

برای ((ولایت اهل)) (بیت غیر از این دو معنایی که گفتیم - یکی حقیقی و دیگری از لوازم آن - معنای دیگری نیز هست که معنای سوم آن می شود، و آن این است که خداوند اداره امور بندگان خود را به دارنده آن مقام واگذار کند و از آن پس او مدبر امور بندگان و متصرف در شؤون ایشان باشد، خداوند این مقام را به او به خاطر اخلاصش در عبودیت بدهد و این ولایت در اصل و بالاءصاله از خدا است و او است ولی و بس و غیر از او کسی ولی نیست و اگر اهل بیت به چنین ولایتی منسوب شوند به خاطر این است که ایشان از سابقین و از اولین امتند، و ایشان این باب را گشوده اند. این معنا نیز به معنای دوم از لوازم معنای حقیقی است و از باب توسع در نسبت، لفظ را در آن استعمال می کنیم همانطور که صراط مستقیم در کلام خدای تعالی بالاءصاله منسوب به خدا است و به نوعی توسع به کسانی که مورد انعام خدا قرار گرفته اند خدا از قبیل نبیین و صدیقین و شهداء و صالحین منسوب می شود.

پس خلاصه کلام این شد که ولایت در حدیث مجمع به معنای مالکیت تدبیر است و آیه شریفه عمومی است، در غیر بنی اسرائیل هم جریان دارد همانطور که در خود آنان جریان دارد و امام ابی جعفر (علیه السلام) هم که کلمه ((اهتداء)) (در آیه شریفه را به ولایت تفسیر کرده اند به همین جهت بوده و معنای متعین هم همان است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فانا قد فتنا قومك من بعدك)) (از امام نقل کرده که فرمود: ((فتنه)) (به معنای آزمایش است، یعنی ((ما قوم تو را بعد از تو امتحان کردیم و سامری ایشان را گمراه کرد)) (فرمود: یعنی به وسیله گوساله ای که پرستیدند گمراه کرد.

و سبب آن این بود که وقتی خدای تعالی به موسی وعده داد که تورات و الواح را تا سی روز دیگر بر او نازل می کند، به بنی اسرائیل مژده داد و گفت که برای گرفتن تورات سی روز به میقات می روم، برادر خود هارون را جانشین خود کرد، سی روز تمام شد و موسی نیامد بنی اسرائیل سر به طغیان نهاده و از فرمان هارون بیرون شدند و خواستند تا او را بکشند، می گفتند: موسی دروغ گفته و از ما فرار کرده، در این میان ابلیس به صورت مردی نزد ایشان آمد و گفت: موسی از شما فرار کرده و دیگر تا ابد بر نمی گردد، برای اینکه بدون خدا نمانید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۱

زیور هاتان را جمع کنید تا برایتان معبودی بسازم که عبادتش کنید.

آن روزی که لشکر موسی به دریا زدند و دنبال سر آنان فرعون و یارانش هم به دریا زدند و غرق شدند سامری پیشاپیش لشکر موسی بود، و جبرئیل را دید که در حیوانی به صورت اسب رمکه سوار بود، و دید که آن اسب پای خود را به هر نقطه زمین می گذارد خاک زیر پایش حرکت می کند، سامری که از نیکان اصحاب موسی بود، مقداری از خاک زیر پای اسب جبرئیل را برداشت و چون حرکت می کرد آن را در انبانی ریخت و به عنوان افتخار بر بنی اسرائیل نزد خود نگاه می داشت تا آن روزی که گفتیم ابلیس آمد و پیشنهاد ساختن معبودی کرد، آن روز بعد از آنکه گوساله ساخته شد، ابلیس گفت حالا آن خاک را بیاور،

سامری خاک را آورد، ابلیس آن را در جوف گوساله ریخت، به محض اینکه در جوف آن قرار گرفت، گوساله به حرکت در آمده و صدای گوساله معمولی در آورد، پشم و موی بر بدنش روید، بنی اسرائیل در برابر آن به سجده افتادند، و عدد آنهایی که به سجده افتادند هفتاد هزار نفر بود.

هارون - بنا به حکایت قرآن - به ایشان فرمود: ((یا قوم انما فتنتم به و ان ربکم الرحمن فاتبعونی و اطیعوا امری قالوا لن نبرح علیه عاکفین حتی یرجع الینا موسی )) بعد از این گفت و شنود مردم تصمیم گرفتند هارون را به قتل برسانند که هارون از میان ایشان بگریخت، در همین هنگام بود که میقات موسی (چهل روزش) تمام شد.

روز دهم ذی الحجه خدای تعالی الواح را که تورات در آن قرار داشت و مشتمل بر احکام اخلاقی و داستانها بود نازل کرد، و در آن به موسی وحی فرستاد که ما قوم تو را بعد از آمدنت آزمودیم و سامری آنان را گمراه کرد، گوساله ای که صدای گوساله داشت پرستیدند، موسی پرسید: پروردگارا گوساله را سامری ساخت، صدا را چه کسی به آن داد، فرمود: من دادم ای موسی، چون دیدم مرا با یک گوساله عوض کردند خواستم به عنوان مجازات آزمایششان را دشوارتر کنم.

موسی - به حکایت قرآن کریم - با خشم و تأسف به میان قوم خود برگشت و به ایشان فرمود: مگر پروردگارتان وعده ای نیکو به شما نداد آیا صرفاً به خاطر اینکه (ده روز) عهد من طول کشید از راه خدا منحرف شدید یا آنکه می خواستید عذابی از پروردگارتان بر شما نازل گردد و بدین جهت وعده مرا تخلف کردید؟ آنگاه الواح را از شدت خشم به زمین زد و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۲

ریش و سر برادرش را گرفته کشید، و گفت: ((چرا وقتی دیدی گمراه می شوند مرا متابعت نکردی آیا تو هم از دستور من سر برتافتی )) هارون - به حکایت قرآن کریم - گفت: ای پسر مادرم ریش و سر مرا بگیر، من ترسیدم بگویی تو میان بنی اسرائیل تفرقه افکندی و رعایت فرمان مرا نکردی.

بنی اسرائیل در پاسخ وی گفتند: ما به اختیار خودمان از وعده تو تخلف نکردیم، و لیکن زیور آلات قبطیان را با خود حمل می کردیم، پس آنها را انداختیم و آن خاکی که سامری با خود داشت در جوف آن ریختیم، آنگاه سامری گوساله ای ساخت که دارای صدا بود، موسی گفت: ای سامری تو چرا اینکار را کردی و چنین امری بزرگ پدید آوردی؟ سامری گفت: من چیزی دیدم که آنان ندیدند، ناگزیر مستی از اثر رسول گرفتم، یعنی از زیر پای اسب جبرئیل خاکی برداشتم، و آن را در گوساله فلزی که درست کرده بودم ریختم، یعنی در آن نگهداری کردم (و این تسویلی بود که نفسم برایم کرد) یعنی نفسم این عمل را در نظرم جلوه داد. پس موسی گوساله را بیرون آورده با آتش سوزاند و به دریا بیفکند، آنگاه به سامری فرمود: برو که بهره ات از زندگی این باشد که به مردم بگویی نزدیکم نشوید، یعنی مادامی که زنده هستی چنین باشی، و این علامت در اعقاب تو نیز باشد، تا بدین وسیله همه مردم تو و خاندانت را به عنوان سامری بشناسند، و دیگر کسی فریب شما را نخورد، دودمان سامری تا به امروز در مصر و شام، معروف به ((لامساس)) هستند.

آنگاه موسی (علیه السلام) تصمیم گرفت سامری را بکشد، لیکن خدای تعالی به او وحی فرستاد که او را مکش چون مردی با سخاوت است، پس موسی بدو گفت: ((نگاه کن به معبودت که همواره عبادتش می کردی، چگونه آن را براده می کنیم و خاکش را به دریا می پاشیم، جز این نیست که معبود شما آن خدایی است که معبودی به غیر آن نیست، و علمش همه چیز را فرا گرفته ))

مؤلف: ظاهر آنچه را که ما نقل کردیم این است که جمله ((و السبب فی ذلک ... - و سبب آن این بود که ...)) (ذیل روایت قمی نیست، که داشت: ((یعنی به وسیله گوساله ای که پرستیدند گمراه کرد))، بلکه از جمله مورد بحث به بعد کلام از خود قمی است که از اخباری دیگر اقتباس کرده، همچنانکه عادت او در اغلب مطالبی که در تفسیرش آورده، و به عنوان ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۴ صفحه ۲۸۳

شاء نزول آیات ذکر کرده همین است، که کلام ائمه را نقل به معنا می‌کند و ما برای این مدعای خود شواهدی در خلال داستانی که وی آورده داریم، بلکه چند جمله زیر مضمون روایتی است که از امام صادق (علیه السلام) آورده، بقیه هر چه هست کلام خود او است، یکی جمله ((ما به اختیار خود مخالفت نکردیم است)) که در معنای ((ما اخلفنا موعداک)) فرموده، دوم جمله ((آن خاکی که سامری با خود داشت در جوف آن ریختیم)) است سوم جمله ((آنگاه موسی تصمیم گرفت سامری را بکشد)) می‌باشد.

و به فرض هم که همه مطالب آن روایت باشد، یعنی تتمه روایت قبلی باشد، تازه به خاطر اینکه روایتی مرسل و بدون سند است، و نام امامی را که از او نقل کرده نبرده، قابل اعتماد نیست.

و در الدر المنثور است که: فاریابی، عبد بن حمید، ابن منذر، ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: وقتی موسی در رفتن به طور از قوم خود جل و افتاد، سامری سایه او را دور دید و به کاری که می‌خواست بکند مشغول شد، یعنی آنچه توانست از حلی و زیورهای بنی اسرائیل جمع کرده و در قالب گوساله شکل بریخت، آنگاه آن قبضه ای (خاکی) که با خود داشت در جوف آن ریخت، ناگهان جسد گوساله ای شد که صدای گوساله داشت، سامری به بنی اسرائیل گفت: معبود شما و موسی همین است. هارون گفت: ای مردم مگر پروردگارتان وعده نیکو به شما نداده؟...

مؤلف: این کلامی که در این روایت به هارون نسبت داده شده در قرآن از موسی (علیه السلام) حکایت کرده.

حدیثی از ابن عباس در نقل جریان سامری و نقد حدیث

و نیز در همان کتاب از ابن جریر، از ابن عباس روایت آورده که گفت: وقتی فرعون و یارانش به سوی دریا هجوم آوردند فرعون بر اسبی ادهم سوار بود و آن اسب می‌ترسید که وارد دریا شود لذا جبرئیل به صورت انسانی سوار بر مادیان مثل شد و به راه افتاد، اسب فرعون هم دنبالش به راه افتاد، در آنجا سامری جبرئیل را شناخت، چون قبلا نیز او را دیده بود، در کودکی مادرش از ترس اینکه فرعونیان او را بکشند به غاری برده و در غار را به روی او بسته بود، جبرئیل همه روزه می‌آمد با سر انگشت خود او را غذا می‌داد، از یک سر انگشتش شیر، و از سر انگشت دیگرش عسل، و از سومی روغن تا آنکه بزرگ شد، لذا در داستان دریا او را شناخت، و قبضه ای از اثر اسب او بر داشت، راوی می‌گوید همین که داشت بر می‌داشت، به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴

صفحه ۲۸۴

دلش خطور کرد که این قبضه را به هر چیزی بریزی و بگویی فلان چیز باش همان چیز می‌شود.

قبضه مذکور همچنان در دست سامری بود تا از آب گذشتند، وقتی همه بنی اسرائیل عبور کردند، و خدا آل فرعون را غرق کرد، موسی به برادرش هارون گفت: تو در میان قوم من جانشین من باش و به اصلاح امور ایشان پرداز و مفسدان را پیروی مکن، آنگاه به میقات پروردگارش برفت. بنی اسرائیل زیور آلات فرعونیان را با خود داشتند و گویا این کار را گناه می‌پنداشتند ناگزیر هر کس هر چه از آن داشت یکجا جمع کردند تا آتش نازل شده آنها را بسوزاند، همینکه یکجا جمع شد، سامری آن قبضه را بر آنها ریخت، در حالی که می‌گفت گوساله ای با صدا شو پس طلاها به صورت گوساله ای شد و صدا بر آورد، باد از عقب آن داخل جوفش شده از دهانش در می‌آمد و صدای گوساله از آن شنیده می‌شد، سامری گفت: این است معبود شما و موسی، پس بنی اسرائیل سرگرم پرستش آن شدند، هر چه هارون گفت: ای مردم این امتحانی است که شما به آن مبتلا شده اید، پروردگار شما رحمان است، مرا پیروی کنید، امرم را اطاعت کنید، اثر نکرد، گفتند: ما از عبادت آن دست بر نمی‌داریم تا موسی نزد ما بر گردد.

مؤلف: در این خبر- همانطور که ملاحظه می فرمایید - نیامده که ((خاک پای اسب جبرئیل خاصیت زنده کردن داشته ((، و لیکن از آن بالا-ترش را دارد و آن این است که ((در آن خاصیت کلمه تکوین بوده ((، و بنابراین آن خاک را برای این به کار برد که زیور آلات به صورت گوساله از آتش در آید و صدای گوساله داشته باشد، و همانطور که او خواست در آمد، بدون اینکه یک علت طبیعی در کار باشد، اما خاصیت جان دادن در آن نیامده، بلکه ظاهر اینکه داشت باد از عقب آن داخل جوفش می شد و از دهانش بیرون می آمد و صدای گوساله از آن شنیده می شد، این است که زنده نبوده.

علاوه بر این در این روایت داشت که مادر سامری او را در غاری پنهان کرده بوده تا فرعونیان او را ذبح نکنند و جبرئیل او را با انگشتان خود شیر و غذا می داده تا بزرگ شود و این مطلب به هیچ وجه قابل اعتماد نیست و اصلاً معلوم نیست که سامری از بنی اسرائیل باشد، بلکه ابن عباس آن را در روایت سعید بن جبیر که داستان را مفصل آورده انکار کرده است و ابن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۵

ابی حاتم نیز از ابن عباس روایت کرده که گفته است: وی اهل کرمان بوده.

روایتی در ذیل آیه (اشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم) که متضمن مطالب عجیبی است

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت: موسی روانه به درگاه پروردگارش شد و با او تکلم کرد. خدای تعالی از او پرسید چرا از قوم خود زودتر آمدی؟ عرضه داشت ایشان دنبال منند و می رسند، من برای خوشنودی تو عجله کردم. فرمود: ای موسی ما قومت را بیازمودیم، پس سامری ایشان را گمراه کرد. همین که داستان قوم خود را شنید عرض کرد: پروردگارا سامری به ایشان گفت گوساله درست کنیم، چه کسی در آن جان بدمید؟ پروردگار فرمود: من. عرضه داشت خدایا پس تو خودت گمراهشان کردی.

آنگاه موسی به میان قوم برگشت در حالی که خشمگین و متأسف بود، گفت: ای قوم! مگر خدای تعالی شما را وعده ای نیکو نداد؟ - تا آنجا که گفتند - ما به اختیار خود مخالفت نکردیم، و لیکن بارهایی از زینت و زیور قوم برداشته بودیم (می گوید: مقصود از قوم، قبطیان است) پس آن را انداختیم، سامری اینچنین در آتش افکند، پس برای آنان به عنوان جسد گوساله ای در آورد که صدا می کرد، بنی اسرائیل متوجه آن شده و آن را پرستیدند، و آن گوساله، هم صدا می کرد و هم راه می رفت، هارون به ایشان گفت: ای قوم متوجه باشید که با آن آزمایش شدید، یعنی به وسیله این گوساله مورد آزمایش قرار گرفته اید، بعد به سامری گفت: ای سامری این چه کاری بود کردی؟ - تا آنجا که گفت - نظر کن به اله خودت که همواره عبادتش می کردی، هر آینه ما آن را براده می کنیم.

می گوید پس آن را گرفت و سرش را بریده ذبحش کرد و سپس با سوهان براده اش نمود، و آنگاه آن را به دریایش پاشید، پس نهری که در آن روز جریان داشت نماند، مگر آنکه مقداری از آن براده در آن بیفتاد، سپس موسی به ایشان گفت: از این آب بیاشامید، پس هر کس آن گوساله را دوست می داشت در شارب او طلا روئیده شد، و این است معنای آن آیه که می فرماید: ((و اشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم....))

مؤلف: از عجائبی که در این قصه آمده رویدن طلا است در شارب دوستاناران گوساله، و اینکه مراد از آیه ((و اشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم)) همین امر عجیب است و حال آنکه بهترین دلیل بر بطلان آن خود همین آیه است، برای اینکه آیه شریفه محل اشراب را قلبه ای آنان دانسته، نه شاربهاشان و این خود دلیل بر این است که مقصود از اشراب، حلول محبت و نفوذ آن در دلها است، نه نوشیدن آبی که غبار گوساله در آن ریخته شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۶

از این عجیب تر این است که دارد هم آن را ذبح کرد و هم با سوهان براده اش نمود، اگر ذبح کرده لابد حیوانی بوده که گوشت و خون داشته و گوشت و خون را نمی شود با سوهان براده کرد، و اگر مجسمه ای از طلا یا آهن بوده دیگر ذبح معنا ندارد.

روایتی درباره سامری و برداشتن او خاک را از پای اسب جبرئیل و اشکالاتی که به آن وارد است

و در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از علی روایت کرده اند که فرموده: جبرئیل وقتی نازل شد و موسی را به آسمان برد در میان همه مردم سامری او را دید، و از جای پای اسبش قبضه ای برداشت، جبرئیل موسی را پشت خود سوار کرده تا به درب آسمان نزدیک شدند، خودش بالا-رفت و خدا الواح را می نوشت، جبرئیل آنقدر نزدیک شده بود که صدای صغیر قلم خدا را می شنید، وقتی خداوند به موسی خبر داد که قومش بعد از آمدن او گمراه شدند موسی نازل شد و عجل را گرفته و سوزانید.

مؤلف: این روایت هم مطلبی دارد که از روایات قبلیش عجیب تر است، و آن این است که جبرئیل موسی را به آسمان برده، و حال آنکه سیاق آیات قصه در این سوره، و در سوره های دیگر با آن مساعدت ندارد، و از این عجیب تر اینکه سامری خاک را از جای پای اسب جبرئیل وقتی برداشت که جبرئیل آمده بود تا موسی را عروج دهد، و چون این قضیه در طور بوده ناگزیر بنی اسرائیل و سامری نیز باید با او باشند، با اینکه می دانیم که سامری در میان قوم بود، نه در طور، و همچنین اگر این نزول و صعود جبرئیل صحیح باشد قطعا در آخر میقات بوده و حال آنکه آن روزها سامری کار خود را کرده بود و بنی اسرائیل به دست وی گمراه شده بودند.

نظیر این اشکال بر سایر اخباری هم که می گوید خاک را از جای پای اسب جبرئیل هنگامی که می خواست فرعون را داخل دریا کند برداشت، وارد است برای اینکه در آن ساعت که این تمثیل جریان می یافت، سامری با بنی اسرائیل از آب گذشته بودند و بین جبرئیل و اسب او و بین سامری یک دریا فاصله بوده و پهنای دریا هم طبعاً بسیار زیاد بوده، دیگر سامری کجا جای پای اسب جبرئیل را می دیده؟!.

از این اشکال مهم تر اشکالات دیگری است که به این روایت وارد است و در سابق به طور اشاره گذشت، و حاصلش این است که:

جز مخالف با کتاب خدا حجیت ندارد

اولاً: این اخبار مخالف با کتاب خدا است، چون کتاب خدا تصریح دارد بر این که گوساله جسدی بدون روح بوده و حال آنکه این اخبار جسدی دارای روح را اثبات می کنند، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۷

خبر هر قدر هم که صحیح باشد با مخالفت با کتاب خدا حجیت ندارد، و اگر حجت باشد باید کتاب خدا از حجیت ساقط شود، و آن وقت حجیت کتاب باید موقوف باشد بر موافقتش با خبر، و یا حداقل با عدم مخالفت با خبر و حال آنکه حجیت خبر بلکه حجیت کلام رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) که خبر آن را حکایت می کند، و بلکه اصل نبوت خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) موقوف بر حجیت ظاهر کتاب است نه به عکس، و اگر توقف از دو طرف باشد دور است و بطلان دور واضح است، و اگر بخواهی تفصیل این بحث را ببینی باید به کتب اصول مراجعه نمایی.

روایات آحاد حتی در صورت صحت سند در غیر احکام شرعی حجیت ندارند

و ثانیاً: همه این روایات از اخبار آحادند، و حجیت خبر واحد (خبری که یقین به صدور آن نداریم)، در غیر احکام شرعی معنا ندارد، برای اینکه معنای حقیقی اینکه شارع اسلام بفرماید: من خبر واحد را حجت قرار دادم، این است که ترتیب اثر واقع را بر حجت ظاهری واجب کرده باشد و این ایجاب متوقف بر این است که اثری عملی برای حجیت خبر باشد، مانند احکام شرعی، و اما غیر احکام شرعی اثری عملی ندارد تا معنای حجیت خبر ترتیب اثر عملی باشد.

مثلاً اگر روایتی (خبر واحدی) بگوید که: بسم الله الرحمن الرحیم جزء هر سوره است، آن وقت معنای حجیت خبر واحد این می شود که باید در نماز بسم الله را هم بخوانی، و اما اگر خبری بگوید: سامری اهل کرمان بوده، حجیت آن چه اثری دارد؟ معنای



حجت قرار دادن شارع اسلام خبر واحد را، این است که مضمون آن را که بیش از ظن و گمان نیست قطعی حساب کن، و من نمی توانم مفاد روایت مذکور را که مسأله تکوینی است قطعی حساب کنم، و ممکن نیست یقین کنم که سامری کرمانی بوده، به خلاف احکام تشریحی و جعلی مانند جزئیت سوره که معامله یقینی کردن با آن ممکن است. و تفصیل این مسأله در علم اصول آمده است، به آنجا مراجعه شود.

البته غیر از چند ایرادی که ما وارد کردیم، بعضی دیگر ایرادات دیگری بر کسانی که آیه را با این روایت تفسیر نموده اند وارد کرده اند، که در بی اعتباری و نادرستی، دست کمی از آن تفسیر ندارد، بعضی دیگر به یاری آن مفسرین برخاسته و پاسخهایی داده اند که آن نیز دست کمی از خود ایرادها ندارد.

بعضی از مفسرین در تائید تفسیر ذکر شده گفته اند که: این تفسیر، تفسیر به ماثور است آن هم ماثور از بهترین قرن‌ها که همان قرن اول صحابه و تابعین است، و در آن قرن کسی تفسیر به رأی نمی کرده، پس در حقیقت روایات مزبور به منزله خبری است که سندش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۸ مرفوع باشد و اعراض از چنین تفسیری گمراهی است. ولی چند اشکال به این تائید وارد است:

اولاً: صرف اینکه قرنی از میان سایر قرون بهترین قرن باشد، دلیل نمی شود بر اینکه تمامی حرفهایی که به آن قرن منتهی می شود حجت باشد، زیرا هیچ ملازمه ای نیست میان بهتر بودن قرن با راست و حقیقت بودن همه حرفهای نقل شده از آن، و همه آراء و اعمال مستند به آن تا بگوییم همه آن حرفها راست و همه آن آراء حق و همه آن اعمال صالح است، برای اینکه در اخبار ماثوره از اهل آن قرن، تعداد زیادی سراغ داریم که با یکدیگر متناقضند، و عقل به صراحت و بداهت حکم می کند که از هر دو متناقض یکی باطل است، پس آن کس که اهل علم و بحث است از اهل آن قرن نیز باید مطالبه دلیل کند به چه دلیل این حرف را زده و یا این رأی را داده و یا این عمل را کرده ای، و در این مطالبه دلیل، فرقی میان اهل قرن اول با سایر مردم نیست هر چند که ممکن است از نظر فضیلت میان این دو دسته فرق باشد.

و ثانیاً: هر چند مسأله مورد بحث ما که اخباری درباره اش وارد شده از مسائلی نیست که رأی و فتوی در آن دخالت داشته باشد، چون آنچه وارد شده درباره جزئیات یک داستان است، و هر چند در چنین مواردی باید با اثر و خبر اهل قرن اول معامله روایت مرفوع کرد، اما این در صورتی است که اهل قرن روایات خود را منتهی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کنند، لیکن ما در میان آنان، حتی در میان صحابه که دست اولند بسیاری را سراغ داریم که چیزهایی را روایت کرده اند که منتهی به یهود و غیر یهود می شود، و اگر کسی به اخبار ماثوره از آنان در داستانهای ذی القرنین، بهشت ارم و داستان موسی و خضر و عمالقه و معجزات موسی و لغزش های انبیاء و امثال آن مراجعه نماید، در آنچه ما گفتیم شکی برایش باقی نمی ماند، و اینگونه اخبار بی شمار است، و اگر بنا باشد حکم روایت مرفوعه را بر آن جاری کنیم، بیش از این اقتضاء ندارد که بگوییم: بله فلان یهودی چنین گفته بوده، ولی مستلزم این نیست که بگوییم آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین فرموده.

و ثالثاً: ما تسلیم می شویم و گفتار آن مفسر را در تائید همکارانش قبول می کنیم و لیکن می گوئیم: روایت مرفوعه که از روایت صحیحه بالاتر نیست، و ما در سابق خاطر نشان کردیم که روایت هر قدر هم که صحیح باشد در غیر احکام شرعی حجیت ندارد، مخصوصاً در صورتی که مخالف با کتاب هم باشد.

نقد روایاتی که صدای گوساله سامری را مستند به خدا و آزمایش الهی می دانند

و در محاسن به سند خود از وصافی، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از جمله مناجاتها که میان موسی و پروردگارش شد، یکی این بود که عرضه داشت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۸۹

پروردگارا سامری گوساله را ساخت ، صدای آن از چه کسی بود؟ خدای تعالی وحی فرستاد که : آن آزمایش من بود، در آن باره زیاد جستجو مکن .

مؤلف : این معنا در روایات مختلف و با تعبیرات متفاوتی نقل شده و عمده اختلافات این بوده که آثار، و مخصوصاً ناقلان روایات نبوی ، از جهت اینکه در قرن اول هجری از ناحیه حکومت ممنوع از نوشتن حدیث بودند لذا از روی ناچاری شنیده های خود را نقل به معنا می کرده اند تا آنجا که بعضی از راویان داستان مورد بحث را در قالب جبر در آورده است ، و حال آنکه جبری در کار نبوده ، اگر خداوند به وسیله صدای گوساله مردم را گمراه کرده ، گمراهی مجازاتی بوده نه ابتدایی تا جبر لازم آید، و اینگونه گمراهی را خدای تعالی در چند جای قرآنش به خودش نسبت داده از آن جمله فرموده : ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین ))

و بهترین تعبیری که در روایات از این اضلال شده همان تعبیر روایت قمی است که گذشت که در آن آمده بود: ((موسی گفت : پروردگارا! گوساله از سامری بود، صدای آن از که بود؟)) فرمود: از من ، ای موسی من چون دیدم که از من به سوی گوساله ای اعراض نمودند، خواستم تا گمراهیشان را بیشتر کنم .

و نیز آن تعبیری که در روایت راشد بن سعد شده که در الدر المنثور آمده و آن این است که : موسی گفت : ((پروردگارا چه کسی روح در آن قرار داد؟ فرمود: من گفت : پس تو خودت گمراهشان کردی ! فرمود: ای موسی ، ای سر آمد انبیاء، ای پدر حاکمان ، من چون این گمراهی را در دلهاشان دیدم ، راه رسیدن به آن را برایشان آسان کردم ، (تا آخر حدیث ) و در مجمع البیان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موسی تصمیم گرفت سامری را به قتل برساند، خدایش وحی فرستاد: او را مکش چون مردی با سخاوت است . طه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۰

آیات ۹۹ - ۱۱۴ سوره طه

كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا (۹۹) مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا (۱۰۰) خَلَدِينَ فِيهِ وَ سَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا (۱۰۱) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (۱۰۲) يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا عَشْرًا (۱۰۳) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْئَلُهُمْ طَرِيقَهُ إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا يَوْمًا (۱۰۴) وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (۱۰۵) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (۱۰۶) لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَ لَا أَمْتًا (۱۰۷) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَ خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (۱۰۸) يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أذنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا (۱۰۹) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (۱۱۰) \* وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (۱۱۱) وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَ لَا هَضْمًا (۱۱۲) وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (۱۱۳) فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۱۱۴)

ترجمه آیات

این چنین از اخبار مربوط به حوادث گذشته را برای تو بارگو می کنیم و به تو از نزد خود ذکری (کتابی) هم داده ایم (۹۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۱

و هر کس از آن روی بگرداند روز رستاخیز بار گناهی می برد (۱۰۰) در گناهشان جاودانند و بارشان روز رستاخیز چه بد است (۱۰۱) روزی که در صور دمیده شود و در آن روز گناهکاران را کور محشور کنیم (۱۰۲) که آهسته با همدیگر گویند بیش از ده روز مکث نکردیم (۱۰۳) بهتر می دانیم که چه می گویند آندم که از همه بهترشان می گویند: بیش از یک روز بسر نبرده اید (۱۰۴) ترا از کوهها پرسند بگو پروردگرم آن را پراکنده کند آنچه آن که جز خودش کس نمی داند (۱۰۵) و زمین را پهن نموده

همواره واگذار (۱۰۶) که در آن برجستگی و انحرافی نبینی (۱۰۷) آن روز صدا زن (حشر) را که هیچ کجی و اعوجاجی در کارش نیست پیروی می کنند، و همه صداها به احترام خدای رحمان بیفتد و جز صدائی آهسته چیزی نمی شنوی (۱۰۸) در آن روز شفاعت سودی ندارد مگر از کسی که خدای رحمان اجازه شفاعتش داده باشد و سخن او را در شفاعت بپسندد (۱۰۹) خدا آنچه قبلاً فرستاده اند و آنچه (از آثار) که دنبال خود آنان می رسد می داند و اما ایشان احاطه علمی به او ندارند (۱۱۰) و چهره ها در مقابل خدای زنده و قیوم متواضع شود و هر کس وزر ستمی به دوش دارد نومید گردد (۱۱۱) و هر کس کارهای شایسته و ایمان داشته باشد از ستم کشیدن و زبون شدن نترسد (۱۱۲) آری این چنین ما آن را (کتاب خود را) قرآنی عربی نازل کردیم و در آن بیم دادن های گوناگون آوردیم تا شاید بترسند و تذکری برایشان حاصل شود (۱۱۳) پس بلند مرتبه است خداوندی که سلطان حق است ، و تو قرآن را پیش از آنکه وحی آن به تو اعلام شود به شتاب مخوان و بگو پروردگارا مرا دانش بیفزای (۱۱۴)

بیان آیات

این آیات در دنباله داستان موسی (علیه السلام) قرار دارد که به منظور انداز مردم ، ایشان را با یاد آوری هولهای روز قیامت تهدید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۲

كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا ظَاهِرًا اِشَارَةً ((كذالك)) (به خصوصیت داستان موسی است و مراد از ((ما قد سبق)) (حوادث و اموری است که در امتهای گذشته رخ داده و معنای آیه این است که ما با این خصوصیت که داستان موسی را برایت نقل کردیم به همین نحو داستانها و حوادث امتهای گذشته را برایت نقل می کنیم . و مقصود از ذکر جمله ((و قد آتیناک من لدنا ذکرا)) (قرآن کریم و یا معارف متنوعی است که خدای عز و جل در قرآن کریم در خلال داستانها و عبرت ها از حقایق و اخلاقیات و شرایع و غیر آن بیان نموده .

مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا اِشَارَةً به اینکه از آیه : ((من اعرض عنه فانه يحمل...)) (تجسم اعمال استفاده می شود ضمیر در ((عنه)) (به ذکر بر می گردد و کلمه ((وزر)) (به معنای بار سنگین و گناه است و چون فرموده آن را روز قیامت حمل می کند به این قرینه می توان گفت مراد از آن همان معنای اول است و اگر ((وزر)) (را نکره و بدون الف و لام آورد برای این بود که بزرگی خطر آن را برساند و معنای آیه این است که : ((کسی که از ذکر (قرآن) اعراض کند او در روز قیامت ثقلی بسیار عظیم الخطر و صاحب اثری تلخ را حمل خواهد کرد)) (در این آیه گناه را از آن جهت که قائم به ایشان است تشبیه به ثقلی کرد که آدمی با همه سنگینی و مشقت که دارد به دوش خود بکشد آن وقت بطور استعاره همان گناه را وزر و سنگینی نامید.

خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حِمْلًا مراد از ((خالد بودنشان در وزر)) (خلودشان در کیفر آن است یعنی عذاب که به طور کنایه فرموده خالد در وزرند و اگر فرمود: ((خالدین)) (با اینکه ضمیر آن به کلمه ((من - کسی که)) (بر می گردد که مفرد است به اعتبار معنای ((من)) (بود چون این کلمه در معنا جمع است و کلیت را می رساند همچنانکه اگر در ((اعرض)) (که ضمیر آن نیز به ((من)) (بر می گردد و نیز در ((فانه يحمل)) (ضمیر را مفرد آورد به اعتبار لفظ من بود پس در حقیقت آیه مورد بحث از این جهت نظیر آیه ((و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدًا)) (است که هم ضمیر مفرد را به ((من)) (بر گردانیده و هم ضمیر جمع را. و با صرف نظر کردن از جهات لفظی ، آیه شریفه مورد بحث از روشن ترین آیات قرآنی است در اینکه دلالت می کند بر تجسم اعمال و اینکه آدمی در قیامت با عمل خودش معذب می شود و همواره و جاودانه با آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۳

((و ساء لهم يوم القيمه حملا)) - کلمه ((ساء)) (از افعال ذم است مانند ((بس)) (و معنایش این است که بار ایشان در روز قیامت بد باری است . و کلمه ((حمل)) (با کسره حاء و فتحه آن به یک معنا است چیزی که هست اگر با کسره خوانده شود مراد از آن باری خواهد بود که در ظاهر حمل می شود مانند بارهایی که به دوش کشیده می شود، و اگر با فتحه خوانده شود مراد از آن بارهای

باطنی است مانند طفل در شکم .

يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا مَعْنَى جَمَلَةٌ : ((و نحشر المجرمين يؤمئذ زرقا

جمله)) (یوم ینفخ...)) (بدل از)) (یوم القیمه)) (در آیه قبلی است و نفخ صور کنایه از احضار و دعوت است و لذا دنباله آن به زودی می فرماید)) (یومئذ یتبعون الداعی لا عوج له...))

کلمه ((زرق)) جمع ((ازرق)) است که به معنای کبود است که یکی از رنگها است و از فراء نقل شده که گفته است: مراد از زرق محشور شدن مجرمین و کور بودن ایشان است چون چشم وقتی بینائیش از بین می رود کبود می شود، و این معنای خوبی است و آیه ((و نحشرهم یوم القیمه علی وجوههم عمیا)) آن را تاءید می کند. بعضی دیگر گفته اند مراد کبودی بدنهای ایشان به خاطر خستگی و تشنگی است. بعضی دیگر گفته اند: کبودی چشمان است چون بدترین رنگ چشم نزد عرب کبود آن است و عرب با چشم کبود سخت دشمن است. بعضی دیگر گفته اند مراد از آن تشنگی مجرمین است چون وقتی انسان به شدت تشنه شود رنگ چشمش تغییر می کند و کبود رنگ به نظر می رسد. و لیکن هیچ یک از این اقوال مورد پسند نیست.

يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا... إِلَّا يَوْمًا كَلِمَةٌ تَخَافُ (به این معنا است که عده ای با یکدیگر آهسته صحبت کنند، و این آهسته سخن گفتن در اهل محشر به خاطر هول مطلع و فزعی است که به ایشان دست می دهد، و جمله)) (ان لبثتم الا عشرًا)) بیان همان کلامی است که بین خود، تخافت می کنند، و معنای جمله به طوری که از سیاق بر می آید این است که به صورت پچ پچ به یکدیگر می گویند قبل از قیامت در دنیا بیش از ده روز نماندید، و منظورشان از این سخن، اندک شمردن عمری است که در دنیا کردند نسبت به خلود و ابدیتی که نشانه های آن برایشان آشکارا شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۴

((نحن اعلم بما یقولون اذ یقول امثلهم طریقه ان لبثتم الا- یوما)) - یعنی ما به همه آنچه که درباره مکث در دنیا می گویند احاطه علمی داریم چون می دانیم که معتدل ترین آنان و آنهایی که گفتارشان نزدیک تر به صدق است می گویند: در دنیا نماندید مگر یک روز، و اگر گوینده این حرف را معتدل و راستگوترین مردم دانسته، برای این است که ماندن محدود در دنیا و عمر ناچیز آن در قبال ماندن تا ابد و عمر جاودانه قابل مقایسه نیست، و اصلاً قدر و اندازه ای ندارد، پس اگر کسی آن را یک روز بداند نسبت به کسانی که ده روز دانسته اند به واقع نزدیک تر و راستگوتر است.

و همین قول نیز نسبی و غیر حقیقی است، حقیقت قول همان است که خدای سبحان در آیه ((و قال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب اللّٰه الی یوم البعث فهذا یوم البعث و لکنکم کنتم لا تعلمون)) بیان کرده، و به زودی بحثی کامل و مفصل درباره این مکث در تفسیر آیه مورد استشهاد در سوره روم خواهد آمد ان شاء اللّٰه. بیان وضع کوهها در روز قیامت و یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ... وَاَمْثَالِهَا آیه دلالت دارد بر اینکه مردم از رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) از وضع کوهها در روز قیامت پرسیده بودند، که در این آیات از آن جواب می دهد.

((فقل ینسفها ربی نسفا)) - یعنی بگو پروردگارم آنها را ذره ذره نموده و ذره هایش را منتشر می کند، به طوری که در جای آن چیزی باقی نمی ماند ((فیدرها قاعا صفصفا)) کلمه ((قاع)) (به معنای زمین صاف و تخت است، و کلمه ((صفصفا)) نیز به معنای زمین تختی است که لیز و صاف باشد و معنای جمله این است که پس از خرد کردن کوهها و پاشیدن ذرات آن، زمین را تخت و هموار می کند، به طوری که هیچ چیز روی آن دیده نمی شود. و گویا ضمیر در ((فیدرها)) به زمین برگردد به اعتبار اینکه قبلاً همان کوهها بوده و در جمله ((لا تری فیها عوجا و لا امثا)) بعضی گفته اند: ((عوج)) (به معنای زمین های پست، و ((امت)) زمین های بلند است و خطاب آن به رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) است و مراد این است که هر کس که استعداد بینایی دارد، پستی و بلندی در آن نمی بیند و معنایش این است که هیچ بیننده ای نقطه پستی مانند دره و نقطه بلندی مانند تل و کوه نمی بیند.

حال آدمیان در روز قیامت: پیروی داعی، خشوع اصوات و سود نبخشیدن شفاعت الا من اذن له الرحمن

يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الاصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ اِلاَّ هَمْسًا رِ ايه که می فرماید: ((عوج ندارد)) (دو احتمال هست یکی اینکه مربوط به پیروی داعی باشد و در نتیجه ((لا عوج له)) (حال از ضمیر جمع و عامل آن ((یتبعون)) باشد که در این صورت معنای آیه چنین می شود که، مردم در آن روز جز پیروی محض چاره ای ندارند، نه می توانند کمترین توقفی کنند، و نه کمترین استنکاف و تبلی و مسامحه ای، برای اینکه همه اینها فرع توانستن است و آن روز نه تنها مردم توانایی ندارند بلکه توهم آن را هم نمی کنند چون آن روز به عیان می بینند که ملک و قدرت تنها از خدای سبحان است و کسی شریک او نیست همچنانکه فرمود: ((لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)) و نیز فرموده: ((ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوه لله جميعا))

احتمال دوم اینکه متعلق به داعی باشد آن وقت معنای آیه این می شود که: داعی روز قیامت احدی را ترک نمی کند مگر آنکه بدون استثناء دعوت می کند و خلاصه درباره احدی دچار اشتباه و فراموشی نگشته در دعوت هیچ کس سهل انگاری نمی کند.

و لیکن تعقیب جمله به جمله ((و خشعت الاصوات للرحمن...)) (با احتمال اول مناسب تر است برای اینکه اگر کسی را دعوت و یا احضار کنند وقتی صدایش بلند می شود که در مقام تمرد و است کبار از اطاعت و پیروی باشد، و کلمه ((همس)) (در آیه مورد بحث به طوری که راغب گفته به معنای صدای خفی است و ((همس الاقدام)) (به معنای آهسته ترین صدای پاهاست. همچنانکه در قرآن به همین معنا به کار رفته آنجا که فرموده: ((فلا تسمع الا همسا))

خطاب در جمله ((لا تسمع)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ولی مقصود، هر کسی است که حس شنوایی داشته باشد، و معنایش این است که آن روز صداها به خاطر استغراق در مذلت و خواری در برابر خدای تعالی آنچنان آهسته می شود که هیچ شنونده ای جز صدایی خفیف نمی شنود.

يَوْمَئِذٍ لا تَنفَعُ الشَّفَعَةُ اِلاَّ مَنْ اٰذَنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ايه که می فرماید: ((و رضی له قولاً)) (اشاره به این معنادارد، و می فهماند که آن روز سخن گفتن منوط به اجازه است، همچنانکه می فرماید: ((یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه)) و نیز می فرماید: ((لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صواباً))

و حکم فصل بر حسب وعده و وعید الهی جریان یافتنی است، و هیچ عاملی جرم مجرمی را ساقط ننموده، گناهی را از گناهکاری صرف نظر نمی کند، پس معنای اینکه فرمود شفاعت نافع نیست، این است که شفاعت اثر ندارد.

و جمله ((الا من اذله له الرحمن و رضی له قولاً)) (استثنایی است که دلالت می کند بر اینکه در کلام سابق همه عنایت در این است که شفاعت را نفی کند نه تاءثیر شفاعت را در شفاعت شدگان، و مراد این است که به کسی اجازه نمی دهند که در مقام شفاعت کسی سخنی بگوید، همچنانکه جمله بعدی هم که می فرماید: ((و رضی له قولاً)) (اشاره به این معنادارد، و می فهماند که آن روز سخن گفتن منوط به اجازه است، همچنانکه می فرماید: ((یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه)) و نیز می فرماید: ((لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صواباً))

و ما در سابق یعنی در تفسیر سوره هود در جلد دهم این کتاب گفتاری در معنای اذن در تکلم گذراندیم.

و اما اینکه فرمود: ((و رضی له قولاً)) (معنایش این است که قول او آمیخته با چیزی که مایه سخط خدا است از قبیل خطاء و خطیئه نباشد، چون اطلاق جمله اقتضا دارد به عموم حمل شود، و چنین کلامی جز از کسی که خدا سریره اش را خالص از خطای در اعتقاد و خطیئه در عمل کرده باشد نمی تواند سرزند، تنها کسانی ممکن است چنین کلامی داشته باشند که خدا دلهاشان را در دنیا از رجس شرک و جهل پاک کرده باشد، و یا کسانی که ملحق به ایشان شده باشند، چون روز قیامت همه بلاها و ابتلاآت از ناحیه دلها و باطن ها است، همچنانکه فرمود: ((یوم تبلی السرائر)) (و این رشته سر دراز دارد که ان شاء الله تعالی مقداری از حرفها که مربوط به آن است در این نزدیکی ها از نظر خواننده محترم خواهد گذشت.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لا يحيطون به عِلْمًا ايه که می فرماید: ((و ایدیههم)) و ((خلفهم)) و ((یحیطون)) (به ((من اذن

له (( برگردد، و به اعتبار معنای ((من)) جمع آورده شده باشد، معنا این می شود که سخن مرضی آنان بر خدا مخفی نیست، چون علم خدا محیط به ایشان است، ولی ایشان محیط به خدا نیستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۷ و نمی توانند به وسیله کلامی غیر مرضی و فریبده در علم او تصرف کنند و او را گول بزنند.

و اگر به مجرمین برگردد، ناگزیر باید گفت آیه شریفه احاطه علمی خدای را نسبت به آنان افاده می کند، احاطه نسبت به خلود ایشان که همان موقف جزاء باشد و نسبت به ((ما خلف)) ایشان که همان موقف دنیا و قبل از مردن و مبعوث شدنشان باشد، پس مجرمین از هر سو محاط علم خدا هستند، و خود احاطه ای به علم خدا ندارند، پس خدا به آنچه کرده اند کیفرشان می کند، و آن روز است که روی ها در برابر حی قیوم ذلیل گشته، نمی توانند حکم او را رد کنند، اینجا است که به تمام معنا خائب و خاسر می شوند، و این احتمال از احتمال اولی با سیاق آیات مورد بحث سازگارتر است.

ذلت تمام موجودات در برابر خداوند در قیامت

وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ كَلِمَةً ((عنت)) فعل ماضی مونث از ماده ((عنوه)) است و ((عنوه)) به معنای ذلت در قبال قهر قاهر است، و حالتی است که در قیامت هر موجودی در برابر خدای سبحان، و در قبال ظهور سلطنت الهی او به خود می گیرد، همچنانکه فرمود: ((لمن الملك اليوم؟ الله الواحد القهار)) و به حکم این آیه در آن روز هیچ چیز مالک چیزی نیست، و مالک نبودنش به تمام معنای کلمه است، و همین خود ذلت و مسکنت علی الاطلاق است، و اگر ((عنوه)) و ذلت را به وجوه نسبت داده، از این باب بوده که وجوه اولین عضوی است که آثار ذلت در آن نمودار می شود و لازمه این ((عنوه)) این است که نتواند مانع حکم خدا، و نفوذ آن در خلق گردد، و میان اراده خدا و ایشان حائل شود، پس هر اراده ای که درباره ایشان بکند ممضی و نافذ است.

و اگر در میان همه اسماء خدا دو اسم ((حی)) و ((قیوم)) انتخاب شد، بدین جهت بوده که مورد کلام مردگانی هستند که بار دوم زنده شدند، و وقتی زنده شدند که تمامی آن اسباب و وسایل که در دنیا در اختیارشان بود از کف داده اند، و در چنین مورد و ظرفی، مناسب همان حیات مطلقه و قیومیت او نسبت به هر چیز است.

وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (۱۱۱) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا بَيَانِ پاداش خلق است، اما جمله ((و قد خاب من حمل ظلماً)) مراد از کلمه ((من - کسانی)) مجرمینی هستند که ایمان نیاوردند و آن روز خیبیت را که بدترین جزاء است دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۸

نه هر کسی که مرتکب ظلم ولو مختصری از آن شده باشد، و یا هر ظالمی که باشد چه مؤمن و چه کافر، نه، زیرا مؤمن هرگز در قیامت دچار خیبیت نمی شود، چون شفاعت شامل او می گردد.

و بر فرض هم که مراد عموم ظالمان باشد، و بخواهد بفرماید هر کس که وزر و وبال ظلم را حمل کرده باشد خائب است، ناگزیر معنایش خیبیت از آن قسم سعادت است که ظلم با آن منافات دارد، نه خیبیت از مطلق سعادت.

و اما جمله ((و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن...))، بیانی است طفیلی برای حال مؤمنین صالح، که به منظور تکمیل اقسام و تتمیم سخن در دو فریق صالحان و مجرمین آمده است، و اگر عمل صالح را مقید به ایمان کرده، برای این است که عمل صالح به وسیله کفر حبط می شود، و این مقتضای آیات حبط است، و کلمه ((هضم)) به معنای نقص است، و معنای آیه واضح است.

با خاتمه یافتن این آیه بیان اجمالی سرنوشت ایشان در روز جزاء از ساعتی که مبعوث می شوند تا وقتی که به پاداش عمل خود می رسند، تمام می شود، اول مساءله احضارشان را با جمله ((یوم ینفخ فی الصور)) و سپس مساءله حشرشان را با جمله ((یتخافتون)) بیان نموده و آن را خیلی نزدیک معرفی کرده، به طوری که بعضی از افرادی که درباره آن اظهار نظر می کنند می گویند: یک روز میان مرگ و بعث ما فاصله شد. در مرحله سوم مساءله گنجایش زمین برای اجتماع همه مردم را بیان کرد، و با جمله ((و یسئلونک عن الجبال...)) فهماند که در آن روز زمین هموار و بدون پستی و بلندی می شود. در مرحله چهارم اطاعت و پیروی



مردم از داعی حضور را با جمله ((یومئذ یتبعون الداعی لا عوج له)) بیان کرد. و در مرحله پنجم با جمله ((یومئذ لا تنفع الشفاعة)) خاطر نشان ساخت که شفاعت هیچ تاءثیری در اسقاط جزاء ندارد مگر به اذن. و در مرحله ششم با جمله ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) مسأله احاطه علمی خدا را نسبت به حال بندگان، و احاطه نداشتن بندگان به علم او را خاطر نشان ساخت. و در مرحله هفتم سلطنت خدای را بر کافران، و ذلت ایشان را در برابر او، و نفوذ حکم او در میان بندگان را با جمله ((و عنت الوجوه للخی القیوم)) بیان کرد، و در مرحله هشتم با جمله ((و قد خاب)) کیفر کافران را معین نمود که چیست؟ با این بیان وجه ترتب آیات به یکدیگر و ترتب مطالب آنها معلوم گردید.

وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ظَاهِرَ سِيَاقِ آيَاتِهِ إِنَّهُ كَذَلِكَ ((به خصوصیات بیان آیات باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۲۹۹))

و جمله ((قرآنا عربیاً)) حال از ضمیر در جمله ((انزلناه)) است و کلمه ((صرفنا)) از تصریف به معنای گردانیدن از حالی به حال دیگر است و معنای آیه چنین می شود که: ما اینطور و به این نحو از بیان معجزه آسا، کتاب را نازل کردیم در حالی که قرآنی است خواندنی و عربی و در آن بعضی از وعیدهای گوناگون را که به کفار دادیم ذکر نمودیم. و جمله ((لعلهم یتقون او یحدث لهم ذکر)) از نظر مطلب نظیر جمله سابق است که می فرمود: ((لعله یذکر او یخشی)) چیزی که هست در آن جمله، ((ذکر)) در برابر ((خشیت)) قرار گرفته بود و در این جمله ذکر در مقابل ((تقوی)) قرار گرفته و از همین جا آدمی می خواهد بگوید مراد از تقوی در این جا پرهیز از عناد و لجاج با خدا است که لازمه خوف و خشیت و احتمال ضرر است نه آن تقوایی که مترتب بر ایمان است و عبارت است از عمل به طاعات و اجتناب از سیئات و مراد از احداث ذکر برای آنان حصول تذکر است در ایشان و با این بیان مقابله میان ذکر و تقوی بدون هیچ زحمتی تمام و موجه می شود.

و معنای آیه - و خدا دانایتر است - این است که ما این چنین کتاب را خواندنی و عربی نازل کردیم و در آن به عبارات گوناگون و عیدهایی به کار بردیم تا شاید تقوی کنند و یا ذکری برایشان حادث شود یعنی شاید احتمال خطری در دلپایشان راه یابد و احتمال دهند که این قرآن حق است و در دشمنی با حق خطر هست و در نتیجه خشیتی در دلشان بیفتد و دنبال آن دست از دشمنی با خدا بردارند و یا مستقیماً یاد حق در دلشان راه یافته بدان معتقد گردند.

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِئِكُ الْحَقَّائِنُ جمله تسبیح و تنزیه خدا است از هر چیزی که لایق ساحت قدس او نیست. جمله ای است که قابل آن هست که متفرع بر آیه قبلی شود که راجع به انزال قرآن و تصریف وعید در قرآن به منظور هدایت مردم بود همچنان که قابل آن هست که متفرع بر آن و بر آیه قبل از آن گردد، که داستان حشر و جزاء را بیان می کرد و تفرعش بر هر دو از این نظر که هر سه آیه در یک سلک قرار دارند مناسب تر است و آن سلک این است که خدای تعالی ملکی است که در ملک خود تصرف می کند یعنی مردم را به سوی راهی که صلاح ایشان است هدایت می کند، و سپس احضارشان نموده جزایشان می دهد، و جزایشان بر طبق عمل آنان است، چه خیر و چه شر، پس چنین خدایی که مالک هر چیزی است و ملکش مطلق هم هست، متعالی است، هیچ مانعی از تصرفاتش منع نمی کند، و کسی نیست که حکمش را تعقیب نماید، رسولانی می فرستد، کتابهایی برای هدایت مردم نازل می کند، و همه اینها از شؤن سلطنت او است، و سپس بعد از مردن مبعوثشان نموده، احضارشان می کند، آنگاه بر طبق آنچه کرده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۰

جزایشان می دهد، در حالی که همه برای حی قیوم، سر بزیر افکنده، ذلیل شده باشند، و این نیز از شؤن سلطنت او است، پس او است ملک در اول و در آخر، (در دنیا و در آخرت) و او است حقی که بر آنچه ازلبوده ثابت خواهد بود.

و ممکن هم هست بگوییم جمله مورد بحث متفرع بر تمامی مطالب گذشته است، یعنی از اول داستان موسی و معارفی که متفرع بر آن کرده تا اینجا، و در حقیقت به منزله ختم داستان با تسبیح و تعظیم باشد.

معنای آیه: ((ولا تعجل بالقرآن...)) و اشاره به اینکه از آن استفاده می شود که قرآن یکبار دفعتا و بار دیگر تدریجا نازل گردیده است

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا سَیَاق آیات مورد بحث شهادت می دهد بر اینکه در این آیه تعرضی نسبت به چگونگی تلقی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر وحی قرآن شده است، و بنابراین ضمیر در ((وحیه)) به قرآن بر می گردد، و جمله ((ولا-تعجل بالقرآن)) نهی از عجله در قرائت قرآن است. و معنای جمله ((من قبل ان یقضی الیک وحیه)) این است که قبل از تمام شدن وحی از ناحیه فرشته وحی، در خواندن آن عجله مکن.

پس این آیه می رساند که وقتی وحی قرآن برای آن جناب می آمده، قبل از اینکه وحی تمام شود، شروع به خواندن آن می کرده، و در آیه، آن حضرت را نهی فرموده اند از اینکه در قرائت قرآن و قبل از تمام شدن وحی آن عجله نکنند، پس آیه مورد بحث در معنای آن آیه دیگر است که می فرماید: ((لا تحرك به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه فاذا قراناه فاتبع قرآنه))

و مؤید این معنا جمله بعد است که می فرماید: ((وقل رب زدنی علماً))، برای اینکه جمله ((لا تعجل...)) و قل رب زدنی علماً)) می رساند که مراد استبدال است، یعنی به جای اینکه در آیه ای که هنوز به تو وحی نشده عجله کنی علم بیشتری طلب کن. و برگشت معنا به این می شود که اگر تو به قرائت آیه ای که هنوز بر تو نازل نشده عجله می کنی، برای این است که تا اندازه ای بدان علم پیدا کرده ای، ولی تو به آن مقدار علم اکتفا مکن، و از خدا علم جدید بخواه، و بخواه که صبر و حوصله ات دهد تا بقیه وحی را بشنوی.

این آیه شریفه از جمله مدارکی است که مضمون روایات را تائید می کند، که دارد: قرآن کریم دو بار نازل شده، یکی بار اول که همه اش از اول تا به آخر دفعتا نازل شده است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۱

و یکی هم آیه آیه و چند روز یک بار، و وجه تائید آن این است که اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از تمام شدن آیه، و یا چند آیه ای که مثلاً-الان جبرئیل آورده، علمی به بقیه آن نمی داشت، معنا نداشت بفرماید: قبل از تمام شدن وحیش در خواندنش عجله مکن، پس معلوم می شود قبل از تمام شدن وحی هم آن جناب آیه را می دانسته.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از آیه این است که در خواندن قرآن برای اصحاب و املای آن عجله مکن، بگذار معانی آن برایت معلوم بشود، بعدا املا کن تا بنویسند، ولی شما خواننده عزیز خوب می دانید که لفظ آیه هیچ ارتباطی با این معنا ندارد. بعضی دیگر گفته اند مراد این است که از خدا قبل از آنکه به وحی چیزی حکم کند درخواست وحی آن را مکن. این وجه نیز مانند وجه قبلی با لفظ آیه منطبق نیست.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اذ یقول امثلهم طریقه)) نقل کرده که فرمود: یعنی داناتر و صالح تر آنان می گویند: بیش از یک روز مکث نکردید.

و در مجمع البیان از بعضی نقل کرده که گفته است: مردی از ثقیف از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: این کوهها با همه عظمتش روز قیامت چه می شوند؟ فرمود خدای تعالی آنها را سوق می دهد تا همه ریگ شوند، سپس بادها را بر آن مسلط می کند تا متفرقشان کند. مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از ابن منذر از ابن جریج به این عبارت نقل شده که قریش پرسیدند: ای محمد! پروردگار تو در روز قیامت با این کوهها چه می کند؟ در پاسخ آنان این آیه نازل شد: ((و یسئلونک عن الجبال...))

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لا تری فیها عوجا و لا امثا)) نقل کرده که امت به معنای ارتفاع، و عوج به معنای گودی... است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۲

و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((یومئذ یتبعون الداعی لا عوج له)) نقل کرده که فرمودند: ((داعی عبارت است از منادیی از

ناحیه خدای عز و جل ))

و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((و خشعت الا صوات للرحمن فلا تسمع الا همسا)) می گوید: پدرم از حسن بن محبوب از ابی محمد وابشی از ابی الورد از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) برایم حدیث کرد که فرمود: چون روز قیامت شود خدای تعالی تمامی مردم را در یک سرزمین جمع می کند، در حالی که همه پا برهنه و لخت و عریان باشند، پس در موقف حشر می ایستند، آنقدر که عرق شدیدی از ایشان فرو ریزد، نفس ها به شماره افتد، در چنین حالی به مقدار پنجاه سال خواهند ایستاد، و این همان قول خدای عز و جل است که می فرماید: ((و خشعت الا صوات للرحمن فلا تسمع الا همسا...))

روایتی در نفی رؤیت خدای تعالی

و در کافی احمد بن ادریس از محمد بن عبد الجبار از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: ابو قره محدث از من درخواست کرد تا او را نزد امام ابو الحسن حضرت رضا (علیهما السلام) ببرم، پس من از آن جناب برایش اجازه گرفتم، آن جناب هم اجازه دادند، ابو قره داخل شده از حلال و حرام و احکام سؤالها کرد، تا سؤالش به توحید منجر شد.

ابو قره گفت: برای ما این چنین روایت شده که خدای تعالی مشاهده و کلام خود را میان دو پیغمبر تقسیم کرد، کلام خود را به موسی، و دیده شدنش را به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) داد، امام ابو الحسن (علیه السلام) فرمود: پس آن کس که از طرف پروردگار متعال مأمور شد به جن و انس ابلاغ کند که: ((لا تدرکه الابصار - دیدگان او را نمی بیند)) و اینکه ((و لا یحیطون به علما - و احاطه علمی به او نمی یابند)) و اینکه: ((و لیس کمثله شیء - و چیزی همانند او نیست)) آیا او محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نبود؟ گفت: آری او بود. فرمود: چطور ممکن است مردی در برابر تمامی خلق برخ یزد و به ایشان خبر دهد که از ناحیه خدا آمده، و مأمور شده ایشان را به سوی خدا دعوت کند، آن وقت در ضمن دعوتش در معرفی خدای تعالی بگوید: ((لا - تدرکه الابصار)) و ((لا یحیطون به علما)) و ((لیس کمثله شیء)) آن وقت همین شخص به ایشان بگوید: من خدا را به دو چشم خود دیده ام و احاطه علمی به او یافته ام و او را به صورت بشری دیدم آیا شرم نمی کنید؟ زنادقه (که دشمنان اسلامند) چنین جراتی به خود نمی دهند که به پیغمبر اسلام چنین تناقض گویی نسبت دهند، تا آنجا که فرمود: قرآن صریحا فرموده: ((و لا یحیطون به علما)) و کسی که خدای را با چشم ببیند احاطه علمی به آن یافته و معرفت به او پیدا کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۳

ابو قره گفت: پس شما این روایت را تکذیب می کنید؟ فرمود: روایت وقتی مخالف با قرآن باشد البته تکذیب می کنیم، و مسأله رویت نه تنها مخالف با قرآن است، بلکه با اتفاق مسلمین نیز که خدا محاط علمی کسی واقع نمی شود، و دیدگان او را نمی بینند، و مانند او کسی نیست مخالف است.

چند روایت در ذیل آیه: ((ولا تعجل بالقرآن...))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ولا تعجل بالقرآن...)) فرموده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره وقتی قرآن به او نازل می شد هنوز نزول یک آیه تمام نشده و معنا به آخر نرسیده شروع می کرد که به خواندن آن آیه، که خدایش از این کار نهی نموده، آیه مزبور را در نهی از آن نازل کرد، که جمله ((یقضی الیک وحیه)) در آن به این معنا است که قبل از ((فراغت جبرئیل از خواندنش)) تو آن را مخوان، و در عوض بگو: ((رب زدنی علما))

مؤلف: این معنا در الدر المنثور از ابن ابی حاتم از سدی نیز روایت شده، جز اینکه در این نقل آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این کار را از ترس فراموشی می کرد، لیکن خواننده عزیز خوب می داند که فراموشی وحی با عصمت نبوت نمی سازد.

و در الدر المنثور است که فاریابی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، همگی از حسن روایت کرده اند که گفت:

مردی زنش را سیلی زد، زن به شکایت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده قصاص خواست، رسول خدا حکم به قصاص میان آن دو کرد، خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل رب زدنی علماً)) رسول خدا در قصاص توقف کرد تا آنکه آیه ((الرجال قوامون علی النساء...)) نازل شد.

مؤلف: این حدیث خالی از ضعف نیست، برای اینکه نه آیه اول مضمونش با مورد روایت منطبق است، و نه آیه دوم ربطی به آن دارد، و بحث پیرامون هر دو آیه گذشت.

و در مجمع البیان می گوید: عایشه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که گفت: روزی اگر بر من بگذرد که در آن علمی زیاد نکنم که مرا به خدا نزدیک کند خدا طلوع آفتاب آن روز را برایم مبارک نکند.

مؤلف: این حدیث نیز خالی از ضعف نیست چگونه نسبت به پیغمبر احتمال می رود که علیه خود نفرین کند، آن هم در مساله ای که اختیار آن به دست وی نیست و بعید نیست که از ناحیه نقل به معنا کردن در حدیث تحریفی شده باشد. طه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۴

آیات ۱۱۵ - ۱۲۶ سوره طه

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ نَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (۱۱۵) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى (۱۱۶) فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجْزِكَ فَلَا یُخْرِجُکُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (۱۱۷) إِنَّ لَکَ أَلًا - تَجُوعَ فِیْهَا وَ لَا تَعْرِی (۱۱۸) وَ أَنْتَکَ لَا تَظْمَأُ فِیْهَا وَ لَا تَضْحَى (۱۱۹) فَوَسَّوَسَ إِلَیْهِ الشَّیْطَانُ قَالَ یٰآدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلَى شَجَرَةٍ الْخُلْدِ وَ مَلْکٍ لَا یَمُوتُ (۱۲۰) فَأَکَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءٌ تُهْمَا وَ طَفَعَا یُخْصِمَانِ عَلَیْهِمَا مِن رَّوْقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (۱۲۱) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدَاهُ (۱۲۲) قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِیعًا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِّنْیَ هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا یَضِلُّ وَ لَا یَشْقَى (۱۲۳) وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِکْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکًا وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیَمَةِ أَعْمَى (۱۲۴) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمَى وَ قَدْ کُنْتُ بَصِیرًا (۱۲۵) قَالَ کَذَلِکَ أَتَتْکَ ءَايَاتُنَا فَنَسِیتَهَا وَ کَذَلِکَ الْیَوْمَ تُنْسَى (۱۲۶)

ترجمه آیات

ما پیش از این از آدم پیمان گرفته بودیم ولی او فراموش کرد و ما در او پایمردی ندیدیم (۱۱۵) و چون به ملائکه گفتیم به آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس که که امتناع ورزید (۱۱۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۵

گفتیم: ای آدم این دشمن تو و همسر تو است مواظب باشید شما را از این بهشت بیرون نکند که تیره بخت می شوی (۲۱۷) تو را می رسد که در بهشت بمانی نه گرسنه شوی و نه برهنه (۱۱۸) آری در آنجا نه تشنه می شوی و نه آفتاب زده (۱۱۹) شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا تو را به رخت خلود و سلطنتی که کهنه نمی شود راه بری بکنم؟! (۱۲۰) سر انجام هر دو از آن درخت خوردند و عورت‌هایشان به ایشان نمودار شد و بنا کردند از برگ‌های بهشت به خودشان بچسبانند، آدم نافرمانی پروردگار خویش کرد و از راه برفت (۱۲۱) پس از آن پروردگارش او را برگزید و توبه او را پذیرفت و هدایتش کرد (۱۲۲) (خداوند) فرمود: همگی پایین بروید در حالی که بعضی دشمن بعضی دیگر خواهید بود، پس اگر هدایتی از من سوی شما آمد هر که آن را پیروی کند نه گمراه می شود و نه تیره بخت (۱۲۳) و هر کس از کتاب من روی بگرداند وی را روزگاری سخت خواهد بود و او را در روز قیامت کور محشور کنیم (۱۲۴) آن وقت گوید پروردگارا چرا مرا که بینا بودم کور محشور کرده ای؟! (۱۲۵) (خدای تعالی در پاسخش) گوید: همان طور که تو از دیدن آیه های ما خود را به کوری زدی و آن را فراموش کردی ما نیز امروز تو را فراموش کردیم (۱۲۶) بیان آیات

در این آیات داستان داخل شدن آدم و همسرش در بهشت، و بیرون شدنشان به وسوسه ای از شیطان، و حکمی که خدای تعالی

در این موقع راند که دینی تشریح نموده سعادت و شقاوت بنی نوع آدمی را منوط به پیروی هدایت او و اعراض از آن نموده بیان می‌کند.

و این داستانی که نام بردیم در چند جای قرآن آمده، ولی در این سوره با کوتاهترین عبارت، و زیباترین بیان ایراد شده است، و به طوری که ذیل آن شهادت می‌دهد عمده عنایت در آن بیان همان حکمی است که گفتیم به تشریح دین و ثواب و عقاب رانده، همچنانکه تفریح بعدش هم که فرموده: ((و کذلک نجزی من اسرف و لم یومن بایات ربه...)) (این معنا را تأیید می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۶)

بله ارتباط مختصری هم به آیات قبل دارد که درباره توبه می‌فرمود: ((و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی))، چون در این آیات متعرض توبه آدم شده است.

تمثیل حال نوع آدمی بر حسب طبع زمینی و زندگی مادی اش در داستان آدم (علیه السلام) و هبوط او و این داستان - به طوری که از سیاق آن در این سوره و در غیر آن مانند سوره بقره و اعراف بر می‌آید. حال بنی نوع آدم رابر حسب طبع زمینی و زندگی مادیش تمثیل می‌کند و مجسم می‌سازد، زیرا خدا او را در بهترین قوام خلق کرده، و در نعمتهایی بی شمار غرق ساخته، و در بهشت اعتدالش منزل داده، و از تعدی و خروج به یک سوی افراط و تفریط که ناشی از پیروی هوای نفس و تعلق به سراب دنیا، و در نتیجه فراموشی جانب رب العزه است تهدید فرمود، تا عهد میان خود و خدا را فراموش نکرده، او را نافرمانی و شیطان را در وسوسش پیروی نکند، چون اگر بکند و گول او را بخورد، که دنیا را برایش زینت داده، و به نظرش می‌رساند که اگر دل به آن ببندد و پروردگارش را فراموش کند بر اسباب کونی و وجودی مسلط گشته، همه را به خدمت خود در می‌آورد، و هر که مزاحم خواسته‌های او از لذائذ زندگی شود ذلیل می‌کند، و نیز به نظرش می‌رساند که دنیا برای او باقی و او برای دنیا باقی است.

در این صورت بعد از آنکه دل به دنیا بست، و مقام پروردگارش را فراموش نمود، رفته رفته زشتی‌های زندگی دنیا برایش روشن گشته، آثار سوء شقاوت با نزول بلاها و خیانت روزگار و نکول اسباب و پشت کردن شیطان به او، برایش هویدا می‌گردد، آن وقت شروع می‌کند با نعمتی، نعمت از دست داده‌ای دیگر را تلافی نموده، به عذابی روی می‌آورد تا از عذابی شدیدتر از آن فرار کرده باشد، و در گریز از دردی ناگوار، دردی دیگر ناگوارتر را تحمل می‌کند تا وقتی که به او بگویند از بهشت نعمت‌ها به کلی بیرون گشته، به مهبط شقاوت و خیبت هبوط کند.

این همان صورتی است که از زندگی دنیا برای آدم ممثل شده، نخست خدای تعالی او را داخل بهشت نموده و کرامت داد، تا سر انجام کارش بدانجا کشید که کشید، چیزی که هست از آنجایی که این واقعه قبل از تشریح دین اتفاق افتاده و بهشت او بهشت برزخی بوده که در یک زندگی غیر دنیوی برایش ممثل شده، لذا نهی در آن نیز نهی دینی و مولوی نبوده، بلکه نهی ارشادی بوده، که مخالفتش کار و سرنوشت او را به امری قهری کشانیده، که تفصیل آن در تفسیر دو سوره بقره و اعراف گذشت. *وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسَىٰ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا* مراد از ((عهد)) وصیت و سفارش است، و فرمانها و دستورات را نیز از این روی عهد و عهد نامه می‌گویند. و کلمه ((نسیان))، معروف است، ولی گاهی از آن کنایه می‌آورند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۷ از ترک وظیفه چون ترک، لازمه فراموشی است. زیرا وقتی چیزی فراموش شد ترک هم می‌شود. و کلمه ((عزم)) به معنای قصد جزمی چیزی است، همچنان که خدای تعالی هم فرموده: ((فاذا عزمتم فتوکل علی الله)) (و چه بسا این کلمه اطلاق بر صبر می‌شود و شاید از این جهت باشد که صبر امری دشوار بر نفس است و کسی می‌تواند صبر داشته باشد که دارای عزمی راسخ باشد و به همین مناسبت نام لازمه صبر را بر خود آن گذاشته‌اند، همچنانکه در قرآن به کار رفته آنجا که فرموده: ((ان ذلک لمن عزم الامور))

بنابراین معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: سوگند می‌خورم که به تحقیق آدم را در زمانهای پیش وصیتی کردیم، ولی وصیت را ترک کرد و ما او را نیافتیم که در حفظ آن عزم جازمی داشته باشد یا بر آن وصیت صبر کند. و اما اینکه مقصود از آن عهد چه بوده به طوری که از داستان آن جناب در چند جای قرآن بر می‌آید، عبارت بوده از نهی از خوردن درخت که در سوره اعراف چنین آمده: ((لا تقربا هذه الشجرة))

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَسْجُدَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ... (یعنی به یاد آر عهدهی را که ما به آدم سپردیم و گفتار ما را که به ملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید پس همگی سجده کردند مگر ابلیس، ما این صحنه را به وجود آوردیم تا برای خود آدم معلوم شود که چگونه سفارش ما را فراموش کرد و بر حفظ آن عزم راسخی ننمود. و جمله ((ابی)) جوابی است از سؤال تقدیری و تقدیر جمله چنین است که کسی پرسیده مگر ابلیس چه کرد؟ فرمود: او از سجده امتناع ورزید.

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَزَوْجُكَ فَلَا يَخْرُجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ... (یعنی ای آدم... تفریح بر امتناع ابلیس از سجده است که در مجموع چنین معنا می‌دهد: پس وقتی که ابلیس از سجده امتناع ورزید ما به منظور خیر خواهی و ارشاد آدم به سوی صلاحش به او گفتیم: اینکه می‌بینی از سجده امتناع ورزید - ابلیس - دشمن تو و همسرت می‌باشد...

و اگر در جمله ((فلا- یخرجنکما من الجنة)) به جای نهی ابلیس از این کار، آدم و حوا را نهی کرد، در حقیقت کنایه از نهی او از اطاعت ابلیس، و نیز نهی از غفلت از کید و دست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۸ کم گرفتن مکر او است، و معنایش این است که او را اطاعت مکن، و از کید و تسویلات او غفلت موزر، تا بر شما مسلط شود و در بیرون کردنتان از بهشت و بدبخت کردنتان قوی گردد.

علت دشمنی ابلیس با آدم و همسرش و معنای کلمه ((فتشقی)) (در آیه شریفه

امام فخر رازی در تفسیر خود وجوهی برای علت دشمنی ابلیس با آدم و همسرش آورده، که چون وجوهی بی پایه بود، فائده‌ای در نقل آن، و سخن به درازا کشیدن نبود، و حق مطلب در این مسأله این است که علت این دشمنی، همان رانده شدن خود او از درگاه قرب، و رجیم شدن و ملعون گشتن او تا روز قیامت بوده همچنانکه از آیه ((قال رب بما اغویتني لآزینن لهم فی الارض و لا اغوینهم اجمعین)) (و نیز آیه ((قال ارایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتتنکن ذریته الا قلیلا)) (که هر دو حکایت کلام ابلیس است، نیز این معنا استفاده می‌شود، و معلوم است که احترام آدم احترام نوع بشر، و برتری آن از ابلیس بوده، کما اینکه امر به سجده کردن ابلیس برای او امر به سجده کردن در برابر نوع بوده، پس سبب اصلی این عداوت همان تقدم نوع انسان و تاخر شیطان، و مطرود و ملعون شدنش بوده است.

جمله ((فتشقی)) (تفریح بر خارج شدن آنان از بهشت است، و مراد از شقاوت تعب و رنج است، یعنی زنجار، چنین مکن و خود را به تعب نیفکن، چون زندگی در غیر بهشت که ناگزیر همان زمین خواهد بود، زندگی آمیخته با رنج و تعب است چون در آنجا احتیاجات فراوان است، و برای رفع آن فعالیت بسیار لازم است، در آنجا احتیاج به طعام و نوشیدنی و لباس و مسکن و غیر آن هست.

دلیل بر این که مقصود از ((شقاء)) (تعب است، دو آیه بعدی است که به تفسیر شقاوت اشاره نموده می‌فرمایند: ((ان لک ان لا تجوع فیها و لا تعری و انک لا تطمأ فیها و لا تضحی)) (تو که از خاک زمینی، در بهشت نه گرسنه می‌شوی نه عریان، نه دچار تشنگی می‌شوی، نه گرما. و همین خود نیز دلیل بر این است که نهی در آیه مورد بحث ارشادی است، که در مخالفتش غیر از وقوع در مفسده‌ای که مترتب بر خود فعل است، یعنی تعب و زحمتی که در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۰۹

دوندگی برای رفع حوائج زندگی و تحصیل معاش می‌شود، محذور و فساد دیگری نیست، چون امر مولوی است که صرفنظر از



مفسده فعل ، مفسده ای در مخالفتش هست ، و بنده خدا بعد از واقع شدن در آن مفسده مستحق مواخذه اخروی می گردد. علامه بر این قبلا- اشاره کردیم که این جریان قبل از تشریح اصل دین اتفاق افتاده ، چون مربوط به قبل از هبوط از بهشت به زمین است ، پس معنا ندارد که امر و نهی در آن دینی باشد.

وجه مفرد آوردن آن در آیه : ((فقلنا یا آدم...))

و اما اینکه چرا کلمه ((تشقی)) (را مفرد آورد، و نفرمود: ((تشقیا)) جهتش این بود که عهد مذکور بر آدم نازل شد، و روی سخن با او بود، و به همین جهت نه تنها در این کلمه بلکه در تمامی کلماتی که در این داستان آمده ، سخن تنها به آدم متوجه بوده ، مانند کلمات ((فنیسی)) ، ((لم نجد له عزما)) ، ((فتشقی الا تجوع فیها و لا تعری)) ، ((لا تظما فیها و لا تضحی)) ، فوسوس الیه...)) ، ((فعصی...)) و ((ثم اجتباہ ربه فتاب علیه))

بله در مواردی که چاره ای جز ذکر حوا نبوده کلمات به صورت تنهیه آمده ، مانند جمله ((عدو لک و لزوجک فلا یخرجنکما)) و جمله ((فاکلا منها فبذت لهما)) و جمله ((و طفقا یخصفان علیهما)) و جمله ((قال اهبطا منها بعضکم لبعض عدو)) دقت فرماید. بعضی از مفسرین در پاسخ از این سؤال گفته اند: مفرد آمدن ((تشقی)) از این جهت بوده که در این جمله مسأله معاش مورد بحث بوده ، و معاش زن به گردن شوهر است ، ولی این پاسخ با دو آیه بعد نمی سازد، برای اینکه اگر علت این بود باید در آن دو آیه بفرماید: ((ان لکما ان لا تجوعا - در بهشت این را دارید که هرگز گرسنه نشوید...)) بعضی دیگر گفته اند: مفرد آوردن کلمه مذکور برای رعایت فواصل است .

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى وَ أَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحِكُ كَلِمَةً ((ضحی - یضحی)) (بر وزن سعی سعی است ، و مصدرش ، هم ((ضحوا)) می آید و هم ((ضحیا))، و معنای آن آفتاب زدگی یا جلو آفتاب آمدن است ، و گویا مراد از ضحو نشدن این باشد که در بهشت اثری از حرارت آفتاب نیست تا کسی محتاج باشد برای گریز از آن خانه ای داشته باشد تا خود را از گرما و سرما حفظ کند.

امور چهارگانه ای که در آیه آمده بر طبق لف و نشر مرتب آمده است ، تا رعایت فواصل بشود، و گرنه حق کلام این بود که بفرماید: ((الا تجوع فیها و لا تظما و لا تعری و لا تضحی اینکه گرسنه و تشنه نشوی و سرما و گرما نخوری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۰

و سوسه شیطان حضرت آدم را به چیزی که عمر جاودان و سلطنت دائم می بخشد

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَى كَلِمَةً ((به معنای شیر است که ابلیس را هم به خاطر شرارتش شیطان لقب داده اند، و مقصود از ((شجره خلد)) همان درختی است که از خوردن آن ممنوع شدند و کلمه ((بیلی)) از ماده ((بلی)) است که به معنای کهنه شدن و پوسیدن چیزی است و در مقابل نو به کار می رود. و مراد از ((شجره خلد)) درختی است که خوردنش باعث می شود آدمی جاودانه زنده بماند، و مراد ((از ملکی که کهنه نشود)) سلطنتی است که مرور زمان و اصطکاک مزاحم ها و موانع در آن اثر نگذارد پس برگشت معنا به این می شود که مثلا بگوییم ابلیس به آدم گفت آیا می خواهی به درختی راهنمائی کنم که با خوردن میوه آن عمری جاودان و سلطنتی دایمی داشته باشی؟. بنابراین دیگر کلمه ((لا بیلی)) - آنطور که بعضی گفته اند - تکراری و به منظور تاءکید نیامده است . دلیل ما همان مضمون در سوره اعراف است که می فرماید: ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین)) (و اگر در آیه مورد بحث آن دو محذور را با او جمع و در آیه سوره اعراف با ((او - یا)) که برای تردید است آورده منافاتی ندارد برای اینکه ممکن است تردید در سوره اعراف به منظور افاده منع خلو باشد (و بخواهد بفهماند که یکی از این دو حتما خواهد بود) نه برای منع جمع (که معنایش این شود که یکی از این دو پیش می آید نه هر دو) تا با جمع در آیه مورد بحث منافات داشته باشد. ممکن هم هست جمع در آیه مورد

بحث به اعتبار اتصاف به هر دو، و تردید در آنجا به اعتبار تعلق نهی باشد و گویا شیطان خواسته باشد بگوید: در این درخت دو خصوصیت است و اگر پروردگارتان، شما را از آن نهی کرده یا برای آن خصوصیت بوده یا برای این، و یا بگوید: اگر پروردگارتان شما را از آن نهی کرده برای این بوده که با ملکی خالد جاودان در بهشت نمائید. و یا بگوید: برای این بوده که شما جاودان در بهشت نمائید چون داشتن ملک خالد مستلزم زندگی جاودان نیز هست، (دقت فرمایید) و به هر حال منافاتی میان تردید در یک آیه و جمع در آیه دیگر نیست.

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لُهُمَا سَوْءُ تَوَهُمَا وَ طِفْقًا يَخْصِيهَ فَاِنَّ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ تَفْسِيرِ اَيْن آیه در سوره اعراف گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۱

وَ عَصَى آءِ آءِ رَبِّهٖ فَغَوَّيْبَانِ اَدَمِ اَيَه (وعطی آدم ربه) با عصمت انبیاء

کلمه ((غوی)) (از مصدر ((غوی)) و معنایش مخالف رشد است و رشد به معنای اصابه واقع است، بنابراین غوایت در معنای غیر ضلالت است چون ضلالت به معنای بیرون شدن از راه راست که مقابل آن هدایت است می باشد چیزی که هست هدایت در مقابل غوایت هم استعمال می شود ولی اگر در مقابل غوایت به کار رود به معنای ارشاد است. همچنانکه در آیه بعدی به همین معنا به کار رفته و اگر در مقابل ضلالت استعمال شود به معنای راه نشان دادن و یا به راه رساندن و سوار کار کردن است پس دیگر معلوم شد که کلمه ((غی)) (را در آیه به معنای ضلالت گرفتن پسندیده نیست. و نافرمانی آدم - همانطور که چند سطر پیش گفتیم و تفصیلش در مباحث گذشته گذشت - نافرمانی امری ارشادی بوده نه مولوی تا با عصمت انبیاء منافات داشته باشد چون انبیاء از نظر نافرمانی خدا و مخالفت دستوراتی که به ایشان وحی می شود و نیز از خطای در تلقی وحی و در حفظ آن معصوم از خطا هستند، نه فراموش می کنند نه آن را کم و یا زیاد می نمایند و نه در ابلاغش به مردم کوتاهی می کنند، پس انبیاء نمی گویند مگر حق، همان حقی که به ایشان وحی شده، و نمی کنند مگر حق، پس فعل انبیاء مخالف و تکذیب کننده قول ایشان نیست و هیچ معصیتی چه کوچک و چه بزرگ مرتکب نمی شوند برای اینکه همانطور که کلام آنان تبلیغ رسالت است عمل و فعل آنان نیز تبلیغ است. همه اینها در اوامر و نواهی مولوی مسلم است و اما معصیت امر ارشادی که هیچ داعیی جز احراز خیر و منفعت مأمور و اینکه راه صلح را انتخاب کند تا به آن منافع برسد در کار نیست و نیز اطاعت چنین امری از تحت ادله عصمت بیرون است و ادله عصمت انبیاء را منزه از مخالفت چنین اوامر و نواهی نمی داند و این خود روشن است. و باید مقصود کسانی هم که گفته اند: ((انبیاء با داشتن عصمت می توانند ترک اولی کنند و ترک اولی با عصمتشان منافات ندارد)) (همین باشد که ما گفتیم و از همین ترک اولی یکی داستان آدم است که بعد از آنکه از خوردن آن درخت منعش کرده بودند خورد.

این بود آن معنایی که برای آیه به نظر ما رسید، معنایی که با عصمت انبیاء منافات نداشت ولی دیگر مفسران به خاطر اختلاف مذهبی که در عصمت انبیاء دارند در معنای این آیه معرکه ای به راه انداخته هر یک آن را مطابق مذهبی که در آن مسأله دارد معنا کرده است.

معنای قول خداوند درباره آدم (ع): (فتاب علیه و هدی) و دلالت آن بر عصمت در امر دنیا و دین آدم (ع)

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَبَا عَلَيْهِ وَ هَدَيْكَلِمَهُ ((اجتباء)) (به طوری که مکرر گفته شده به معنای جمع کردن به منظور برگزیدن است در این

آیه نیز خدای تعالی بنده خود را برای خود جمع آوری کرده به طوری که کسی غیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۲

خدا در او شریک نباشد و او را از مخلصین - به فتحه لام - کرده است و بنابراین معنا است که تفرع جمله ((فتاب علیه و هدی)) (بر آن به خوبی روشن می شود گویا او را دارای اجزایی فرض کرده که اجزایش را از اینجا و آنجا جمع آوری نموده بعد از آنکه متفرق بودند در یکجا گرد آورده و سپس به او رجوع کرده و هدایتش نموده و به سوی خود به راهش انداخته است. و اگر هدایت در آیه را بالاینکه مطلق است به هدایت به سوی خود معنا کردیم به خاطر قرینه اجتناب است و این معنا باز با اطلاق هدایت منافات

ندارد برای اینکه هدایت به سوی خدای تعالی اصل همه هدایت‌ها و ریشه آنها است، البته اینکه گفتیم هدایت مطلق است ناگزیریم این قید را به آن بزنیم که منظور از هدایت، هدایت در امر دین است که عبارت است از اعتقاد حق و عمل صالح و دلیل بر این معنا این است که در آیه شریفه هدایت را فرع بر اجتناب گرفته، (دقت فرمایید)

بنابراین دیگر اشکالی - بر آنچه قبلاً گفتیم که ظاهر اینکه این هدایت بعد از آن غوایت واقع شده این است که غوایت مذکور در امر ارشادی و بی اشکال بوده است - متوجه نمی شود چون غوایت در امر ارشادی بوده پس آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه خدای تعالی بعد از توبه و هدایت، هم در موارد امر مولوی و هم ارشادی به آن جناب عصمت داده بود، و او را هم در امر دنیا و هم در امر دین از خطا مصونیت مرحمت کرده بوده است، دلیل بر اینکه گفتیم اشکالی متوجه نمی شود این است که ظاهر متفرع شدن هدایت بر اجتناب این است که آن جناب به سوی هدفی هدایت شده که اجتنابش هم برای آن منظور بوده است و چون اجتنابش برای سعادت دینی او بوده یعنی برای این بوده که عبودیت را منحصر در خدای سبحان کند ناگزیر هدایتش هم به سوی همین هدف بوده و این هدایت ناگزیر هدایتی بوده که میان خدای تعالی و شخص مهدی الیه واسطه ای نبوده و به همین جهت به هیچ وجه تخلف نمی پذیرفته همچنانکه فرموده است: ((فان الله لا یهدی من یشاء)) و هدایت به سوی منافع زندگی دنیا هر چند آن نیز از خدای تعالی است لیکن از چیزهایی است که سبب های دیگری میان خدا و بنده در آنها واسطه است و بسیار می شود که اسباب از مسببات تخلف می کند، (دقت فرمایید)

قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ تَفْسِيرِ نَظِيرِ اِيْنَ آيَةِ دَر دُو سُوْرَةِ بَقْرَةِ وَ اَعْرَافِ گِذْشْت . وَ دَر جَمَلِه ((قَالَ اهْبِطَا)) تَرْجَمِه تَفْسِيرِ الْمِيزَان جُلْد ۱۴ صَفْحَه ۳۱۳

التفات از تکلم با غیر به غیبت به کار رفته و اگر فرمود: ((قال - گفت)) و نفرمود: ((قلنا - گفتیم)) بدین جهت بوده که آیه شریفه مشتمل بود بر حکم و قضاء و راندن قضا، و مختص به ذات باری تعالی است همچنانکه خودش فرمود: ((والله یقضی بالحق)) و نیز فرموده: ((ان الحکم الا لله))

فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنْهُدًى فَمَنْ اَتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقِيْ وَ اِيْنَ قِضَايِيْ اَزْ خُدا حِكَايَتِ شُدِهْ كِهْ مَتَفَرِّعْ بَرْ هِبُوْطِ اسْتِ وَ بِهْ هَمِيْنْ جِهْتِ بَا حَرْفِ ((فا)) كِهْ تَفْرِیْعْ رَا مِیْ رَسَانْدِ عَطْفِ بِهْ مَا قَبْلِ یَعْنِیْ بِهْ هِبُوْطِ شُدِهْ وَ اَصْلِ جَمَلِه ((فاما یاتینکم)) جَمَلِه ((فان یاتنکم)) بُوْدِهْ كَلْمِه ((ما)) وَ نِیْزِ ((نون تاء كید)) بَرْ اَنْ اِضَافَهْ شُدِهْ تَا بِهْ وُقُوْعِ حَتْمِیْ شَرْطِ اِشَارَهْ كَنْد، گُویَا فَرْمُوْدِهْ: ((اگر از من هدایتی برای شما آمد و حتما هم خواهد آمد پس هر کس هدایت را پیروی کند...))

وَ دَر جَمَلِه ((فمن اتبع هداي)) اِگَر اِتْبَاعِ (پیروی) رَا بِهْ هِدَايَتِ نَسْبِتِ دَاْدِهْ اَزْ طَرِیْقِ اسْتِعَارَهْ بِهْ كِنَايَهْ اسْتِ وَ گَرْنِهْ اَصْلَشْ ((من اتبع الهادی الذی یهدی بهدای - هر که پیروی کند هدایت گری را که به هدایت من هدایت می کند)) بُوْدِهْ اسْتِ .

((فلا یضل و لا یشقی)) - یعنی در طریق خود گمراه و در رسیدن به نتیجه ای که در عاقبت امرش هست شقی نمی شود و اینکه به طور مطلق فرموده گمراه و شقی نمی شود می رساند که هم ضلالت و شقاوت دنیایی از او نفی شده هم آخرتی و باید هم همین طور باشد چون هدایت الهی دین فطری یی است که خدای تعالی به لسان انبیایش به سوی آن دعوت فرموده و دین فطری عبارت است از مجموع اعتقادات و اعمالی که فطرت آدمی آن را اقتضا می کند و جه ازاتی که خلقتش بدان مجهز است و به سوی آن دعوت می نماید، و معلوم است که سعادت هر چیزی رسیدن به همان اهدافی است که خلقت و جهازات خلقتش تقاضای آن را دارد و به غیر آن، سعادت دیگری ندارد همچنان که خدای تعالی فرموده: ((واقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم))

وَ مَنْ اَعْرَضَ عَن ذِكْرِيْ فَاِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ اَعْمِيْرًا غَبْ دَر مَفْرَدَاتِ مِیْ گُویْد: كَلْمِه ((عیش)) بِهْ مَعْنَايِ زَنْدَگِیِ

در نتیجه از کلمه ((حیات)) خصوصی تر است و حیات عمومی تر از آن است چون حیات، هم به زندگی حیوان اطلاق می شود و هم فرشته و هم به خدای تعالی، و کلمه ((معیشت)) از همان عیش مشتق می گردد و معنایش آن چیزهایی است که با آن تعیش می شود و در قرآن هم آمده و فرموده ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا)) و نیز فرموده: ((معیشه ضنکا)) کلمه ((ضنک)) در هر چیزی که به کار رود تنگی آن را می رساند و کلمه ای است که در مذکر و مؤنث به یک جور استعمال می شود مثلاً در مذکر می گویند ((مکانی ضنک)) و در مؤنث می گویند ((معیشه ضنک)) این کلمه در اصل مصدر از باب ((شرف، یشرف)) و به معنای تنگ کردن بوده بعدها در صفت استعمال شده.

جمله ((و من اعرض عن ذکری)) در مقابل جمله ((فمن اتبع هدای)) که در آیه قبلی بود قرار گرفته، و مقتضای مقابله این بود که بفرماید ((و من لم یتبع هدای - و هر که هدایت مرا پیروی نکند))، و اگر اینطور نفرمود، و به جای آن اعراض از ذکر را مقابل قرار داد، برای این بود که به علت حکم اشاره کند و بفرماید: علت تنگی معیشت در دنیا، و کوری در روز قیامت، فراموش کردن خدا و اعراض از یاد او است، و نیز برای این بود که زمینه را برای مطلبی که بعداً تذکر می دهد، و می فرماید: ((هر که در دنیا خدا را فراموش کند او هم در آخرت وی را فراموش می کند، فراهم کرده باشد.

و مقصود از ((ذکر خدای تعالی)) (یا معنای مصدری (یاد آوردن) است، در این صورت کلمه ((ذکری)) (از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است، و یا به معنای قرآن، و یا مطلق کتب آسمانی است، همچنانکه جمله بعدی که می فرماید: ((اتتک آیاتنا فنسیتها)) که نسیان را متعلق آیات و کتب خود قرار داده، آن را تاءید می کند، و یا به معنای دعوت حقه است، و اگر دعوت حقه را ذکر نامیده از این باب است که لازمه پیروی دعوت حقه و اعتقاد به آن یاد خدای تعالی است.

توضیحی در مورد اینکه روی گردانان از یاد خدا دارای زندگی تنگ (معیشت ضنک) هستند

و اگر فرمود: کسی که از ذکر من اعراض کند ((معیشتی ضنک)) (یعنی تنگ دارد، برای این است که کسی که خدا را فراموش کند، و با او قطع رابطه نماید، دیگر چیزی غیر دنیا نمی ماند که وی به آن دل ببندد، و آن را مطلوب یگانه خود قرار دهد، در نتیجه همه کوششهای خود را منحصر در آن کند، و فقط به اصلاح زندگی دنیایش پردازد، و روز به روز آن را توسعه بیشتری داده، به تمتع از آن سرگرم شود، و این معیشت، او را آرام نمی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۵

چه کم باشد و چه زیاد، برای اینکه هر چه از آن به دست آورد به آن حد قانع نگشته و به آن راضی نمی شود، و دائماً چشم به اضافه تر از آن می دوزد، بدون اینکه این حرص و تشنگیش به جایی منتهی شود، پس چنین کسی دائماً در فقر و تنگی بسر می برد، و همی شه دلش علاقه مند به چیزی است که ندارد، صرفنظر از غم و اندوه و قلق و اضطراب و ترسی که از نزول آفات و روی آوردن ناملایمات و فرا رسیدن مرگ و بیماری دارد، و صرفنظر از اضطرابی که از شر حسودان و کید دشمنان دارد، پس او علی الدوام در میان آرزوهای بر آورده نشده، و ترس از فراق آنچه بر آورده شده به سر می برد.

در حالی که اگر مقام پروردگار خود را می شناخت و به یاد او بود و او را فراموش نمی کرد، یقین می کرد که نزد پروردگار خود حیاتی دارد که آمیخته با مرگ نیست، و ملکی دارد که زوال پذیر نیست، و عزتی دارد که مشوب با ذلت نیست، و فرح و سرور و رفعت و کرامتی دارد که هیچ مقیاسی نتواند اندازه اش را تعیین کند و یا سر آمدی آن را به آخر برساند، و نیز یقین می کند که دنیا دار مجاز است و حیات و زندگی دنیا در مقابل آخرت پشیزی بیش نیست، اگر او این را بشناسد دلش به آنچه خدا تقدیرش کرده قانع می شود، و معیشتش هر چه باشد برایش فراخ گشته، دیگر روی تنگی و ضنک را نمی بیند.

بررسی گفتار بعضی مفسرین در معنای ((معیشت ضنک))

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از معیشت ضنک، عذاب قبر، و شقاوتهای زندگی برزخی است، چون می بینیم بسیاری از اعراض کنندگان از یاد خدا زندگی دنیائیت بسیار وسیع است، و دنیا به تمام معنا، خود را در اختیار آنان، و به کام آنان قرار داده، پس

آنان دیگر معیشت ضنک در حقشان صادق نیست .

ولی این حرف صحیح نیست ، زیرا معیشت چنین افرادی با مقایسه با معیشت فقرا وسیع است ، و خلاصه این حرف وقتی صحیح است که بخواهیم میان این دو نحو معیشت مقایسه کنیم ، و نظر قرآن کریم به آن دو از این جهت نیست ، که کدام وسیع تر از دیگری است ، قرآن کریم کار به خود آن دو قسم زندگی ندارد ، بلکه به آن دو نوع نسبت به مؤمن و کافر نظر می کند ، مؤمن که مسلح به یاد خدا و ایمان به او است ، با کافری که مقام پروردگار خود را فراموش کرده ، و دل به زندگی دنیا بسته و از نور ایمان بهره ای ندارد .

و جای هیچ تردیدی نیست که مؤمن حیات حر و سعیدی دارد که در هر دو حال غنا و فقر ، سعید است ، هر چند که فقرش به حد عفاف و کفاف و کمتر از آن باشد ، ولی کافر دارای چنین حیاتی نیست ، و زندگی او در دو کلمه خلاصه می شود ، نارضایتی نسبت به آنچه دارد ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۶ و دل بستگی به آنچه ندارد ، این است معنای زندگی تنگ .

بله عذاب قبر هم خود یکی از مصادیق آن است ، چون آیه شریفه متعرض دو نشاء شده جمله ((فان له معیشه ضنکا)) متعرض بیان حال کفار در دنیا و جمله ((و نحشره یوم القیمه اعمی)) متعرض حال آنان در آخرت است ، پس ناگزیر باید گفت زندگی برزخ دنباله زندگی دنیا است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((معیشت ضنک)) ، عذاب آتش روز قیامت ، و مراد از جمله ((نحشره)) عذابهای قبل از دخول در آتش است .

این وجه نیز صحیح نیست ، زیرا با اطلاق جمله ((فان له معیشه ضنکا)) ، و تقیید جمله ((نحشره یوم القیمه)) سازگار نیست ، اگر معیشت ضنک هم مربوط به قیامت بود خوب بود یوم القیامه را در جمله اولی هم بیاورد .  
بله اگر اول آیه را مطلق بگیریم ، تا معیشت ضنک شامل دنیا و آخرت هر دو باشد ، و جمله دوم مقید به خصوص قیامت باشد ، عیبی ندارد .

((و نحشره یوم القیمه اعمی)) - یعنی او را طوری زنده می کنیم که راهی به سوی سعادتش که همان بهشت است نیابد ، دلیل این معنا مضمون دو آیه بعدی است .

قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا مَقْصُودٌ مِنْ نَابِنَا مَحْشُورٌ نَمُودُنْ مَعْرَضَانِ مِنْ يَادِ خَدَا

چنین به نظر می آید که کوری روز قیامت همان کوری حس باصره باشد ، چون اعراض کننده از یاد خدا وقتی کور محشور می شود می پرسد: چرا مرا کور محشور کردید ، با اینکه در دنیا چشم داشتم و بینا بودم ؟ معلوم می شود در آخرت آن چیزی را ندارد که در دنیا داشته ، و آن حس باصره بود ، نه بصیرت که بینایی قلب است ، آن وقت بر این معنا اشکال می شود به ظاهر ادله ای که دلالت می کند بر اینکه مجرمین صحنه های هول انگیز قیامت و آیات عظیمه آن و قهر خدای را می بینند ، مانند آیه ((اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا)) و آیه ((اقراء كتابك))

به خاطر همین ناسازگاری ، بعضی گفته اند مجرمین در روز قیامت اول بینا محشور می شوند ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۳۱۷

بعدا کور می گردند . و بعضی دیگر گفته اند: نخست بینا محشور می شوند ، بعد کور می گردند ، و در آخر باز بینا می شوند .

ولی همه این حرفها از باب مقایسه اوضاع و احوال قیامت است به نظائر دنیایی آن و این قیاس ، قیاسی است مع الفارق و بیجا ، برای اینکه آنچه از ظاهر مسلم قرآن و سنت استفاده می شود این است که نظام حاکم در آخرت غیر نظام حاکم در دنیا و غیر آن نظامی است که معهود ذهن ما از طبیعت است ، آنچه ما از بصیر و اعمی به ذهن داریم این است که بصیر عبارت از کسی است که همه

دیدنی‌ها را ببیند، و کور آن کسی است که آنچه را که قابل رویت است نبیند.

ولی هیچ دلیلی نداریم بر اینکه آنچه این کلمات در دنیا معنا می‌دهد در آخرت هم به همان معنا است، ممکن است معنای آخرتی آنها تبعیض شود، یعنی مجرم که کور محشور می‌شود، سعادت زندگی آخرتی و رستگاری به کرامت آخرت را نبیند، ولی نامه عمل خود را که حجت را بر او تمام می‌کند و نیز اوضاع هول‌انگیز، و هر چه را که مایه شدت عذاب او است از آتش و غیر آتش را ببیند، همچنانکه قرآن آنان را از مشاهده پروردگار خود محجوب معرفی نموده و فرموده است: ((انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون))

پاسخ خداوند: چون آیات ما را در دنیا فراموش کردی، امروز فراموش می‌کنم!

قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى... این آیه جواب از سؤال است که کردند که چرا: مرا کور محشور کردی با اینکه بینا بودم؟ و اشاره کذلک به کور محشور شدن است که در سؤال بود و اشاره دومی یعنی ((كذالك اليوم)) به معنای جمله ((اتتك آیاتنا)) است، و معنایش این است که خدای تعالی در جواب فرمود: همانطور که کور محشورت کردیم، آیات ما برایت آمد و تو فراموشش کردی، و همانطور که آیات ما برایت آمد و تو فراموشش کردی، امروز فراموشش کردی، و خلاصه معنا اینکه کور محشور شدن در امروز که هیچ چیز را نبینی، به جای فراموش کردن آیات ما را در دنیا است، و هدایت نشدن به هدایت ما در دنیا، مثل هدایت نشدن به راه نجات در امروز است، باز به عبارت دیگر اگر امروز کور محشورت کردیم، عینا به مانند آنچه در دنیا کردی مجازات نمودیم، و این همان معنایی است که آیه ((و جزاء سیئه سیئه مثلها)) مانند آن تذکر می‌دهد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۸

خدای تعالی در این آیه شریفه نافرمانی مجرمین یعنی اعراض کنندگان از ذکر او و تارکین هدایت او را نسیان و فراموشی آیات خود خوانده، و مجازات آنان را که کور کردن در قیامت است نیز فراموشی ایشان نامیده، و با این تعبیر، آخر کلام را منعطف به اول آن کرده، چون اول کلام داستان معصیت آدم بود که خدای تعالی آن را نیز نسیان عهد خوانده و فرموده بود: ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فَنسى))

بنابراین، داستان بهشت آدم با همه خصوصیاتش مثالی است که سرنوشت آینده یک یک فرزندان او را تا روز قیامت ممثل می‌کند، با نهی آدم از نزدیک شدن به درخت، دعوت‌های دینی و هدایت الهی بعد از آدم را ممثل کرده، و با نافرمانی آدم که آن را نسیان عهد خواند نافرمانی فرزندان را که ناشی از نسیان یاد خدا و یاد آیات مذکره او است ممثل فرموده، تنها فرقی که میان آدم و بنی آدم است این است که آزمایش آدم قبل از تشریح شرایع بود، و در نتیجه نهبی که متوجه او شد ارشادی و مخالفت او ترک اولی بود، ولی آزمایش بنی آدم بعد از تشریح دین و مخالفت آنان نافرمانی امر مولوی خدا است.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیه: ((و لقد عهدنا الی آدم...)) و برخی دیگر از آیات گذشته)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فَنسى و لم نجد له عزمًا))

گفته است: یعنی در آنچه از آن نهی شده بوده.

و در تفسیر عیاشی از جمیل بن دراج از بعضی اصحاب امامیه از یکی از دو امام باقر و یا صادق (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب پرسیدم چطور خدای تعالی آدم را به فراموشی مواخذه کرده، (با اینکه فراموشی جرم نیست)؟ فرمود: آدم فراموش نکرد، و چطور فراموش کرده با اینکه ابلیس تذکرش داد، و گفت: ((پروردگار شما را از این درخت نهی نکرده مگر برای اینکه دو فرشته و جاودان در بهشت نشوید))؟.

مؤلف: سؤال در این روایت از امام (علیه السلام) مطابق قول آن کسی است که نسیان در آیه را به معنای حقیقیش گرفته و گفته: آدم نهی از خوردن آن درخت را حقیقتاً فراموش کرد، و اصلاً عازم بر نافرمانی نبود، امام (علیه السلام) در رد این قول فرموده که



این مخالف با قرآن کریم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۱۹

و از همین جا ضعف روایت روضه کافی هم روشن می شود زیرا روضه کافی به سند خود از ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی به آدم عهد کرد که نزدیک این درخت مشو، ولی همین که وقت آن شد که خدا می دانست آدم از آن خواهد خورد آدم عهد خود را فراموش کرد و از آن درخت خورد و این همان معنایی است که آیه ((و لقد عهدنا الی آدم فنی و لم نجد له عزما)) بیان می کند.

استناد ابن عباس در گفتگوش با عمر به ((و لم نجد له عزما)) (و حمل آن بر عزم بر معصیت این قول منسوب به ابن عباس است و اصل آن روایتی است که الدر المنثور از زبیر بن بکار در کتاب موفقیات از ابن عباس آورده که گفت: من از عمر بن خطاب معنای آیه ((یا ایها الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسو کم)) (را سؤال کردم، عمر گفت: عده ای از مهاجرین بودند که در انسایشان ننگ هایی بود روزی گفتند: به خدا سوگند دوست می داریم خداوند آیه ای نازل کند و انساب ما را معرفی نماید (تا مردم اینقدر درباره ما حرف نزنند) در پاسخ آنان این آیه نازل شد.

آنگاه عمر به من گفت: رفیق شما یعنی علی بن ابیطالب اگر سرپرست مسلمین شود زهد می ورزد ولی می ترسم دچار عجب گردد آن وقت هلاک شود. گفتم ای امیر المؤمنین! این چه حرفی است درباره رفیق ما می زنی تو خود آنچه را ما درباره او می گویم خوب می دانی او مردی است که هیچ حکمی را تغییر نداد و از حق عدول نکرد و در تمامی ایام صحبتش با رسول خدا یک لحظه منحرف نشد و آن جناب را به خشم نیاورد؟ گفت: و نه در خصوص دختر ابی جهل که علی (علیه السلام) خواست با اینکه فاطمه در نکاح او بود از او خواستگاری کند؟ گفتم: خدای تعالی درباره نافرمانی آدم گفت: ((و لم نجد له عزما)) (و صاحب ما عازم بر به خشم آوردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نبود و لیکن خاطره هایی بود که هیچ کس نمی تواند آنها را از خود دور سازد و چه بسا می شود که فقیه در دین خدا و عالم به امر خدا وقتی تذکری به او می دهند بر می گردد و توبه می کند. عمر گفت: ای ابن عباس هر کس بیندازد که می تواند با شما در دریای شما شناوری کند تا به قعر آن برسد خیلی نفهمی کرده است.

پس به طوری که ملاحظه می کنید ابن عباس دلیل خود را بر این اساس پایه گذاری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۰ کرده که مراد از عزم در آیه شریفه عزم بر معصیت است و لازمه اش این است که نسیان به معنای حقیقیش باشد و بنابراین آدم در حین خوردن از درخت به یاد عهد نبوده و عزم بر معصیت نداشته پس پروردگار خود را نافرمانی نکرد. و ما در سابق گفتیم که این قول با جمله ((ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین)) (نمی سازد، چون از این آیه بر می آید: آدم با توجه به نهی از درخت خوردن تا ملک و خالد شود علاوه بر این آیه با این معنایی که ابن عباس برایش کرد با سیاق آیات سابق بر آن و نیز آیات بعدی نمی سازد و سزاوار این است که کسی مثل ابن عباس را که آن همه فضل و علم دارد اجل از آن بدانیم که چنین قولی را به او نسبت دهیم.

روایت خواستگاری امیر المؤمنین (ع) از دختر ابوجهل در زمان حیات فاطمه (س) قطعاً جعلیاست!

و اما آنچه در روایت بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی شنید که علی (علیه السلام) می خواهد دختر ابی جهل را خواستگاری کند بر او خشم گرفت اشاره است به مطلبی که در صحیح بخاری و صحیح مسلم به چند طریق از مسور بن مخرمه آمده و عبارت بعضی از آن طرق چنین است: علی بن ابیطالب با آنکه فاطمه در نکاح او بود دختر ابی جهل را خواستگاری کرد همینکه فاطمه شنید نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و گفت: قومت می نشینند و به یکدیگر می گویند که تو برای خاطر دخترانت هیچ وقت غضب نمی کنی و حالا علی قصد ازدواج دختر ابوجهل را نموده. مسور می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خاست و بعد از ادای شهادتین فرمود من دخترم (زینب) را به ابی العاص بن ربیع دادم او (به

شکرانه این عمل برایم رام شد و) با من آشتی کرد و از آن به بعد هیچ دروغی به من نگفت و فاطمه پاره تن من است و من دوست ندارم (با زن گرفتن بر سر او) دچار درد سرش کنند به خدا سوگند هرگز دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با دختر دشمن خدا در یک شوهر جمع نمی شود مسور می گوید علی که این را شنید دست از خواستگاری خود برداشت .

و اگر در مضمون این حدیث دقت کنیم قطعاً سوء ظن به آن پیدا می کنیم برای اینکه در این حدیث رسماً لکه ای به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چسبانده اند برای اینکه اگر راستی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از این عمل علی (علیه السلام) عصبانی شده باشد معلوم می شود خود او هم گرفتار تعصبات جاهلیت بوده و بدون هیچ مجوزی عصبانی شده (از تراشیده این حدیث می پرسیم): رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به چه دلیل بر علی خشم گرفت؟ آیا به دلیل آیه قرآن که می فرماید: ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنی و ثلاث و رباع - هر زنی را که دوست می دارید بگیرید دو تا سه تا چهار تا...)) (؟) با اینکه حکمی است عمومی و دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن استثنا نشده و به آیه دیگری تخصیص نخورده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۱

نسخ هم نشده؟ و یا دلیلی از سنت ، فاطمه (علیها السلام) را به حکمی جداگانه اختصاص داده و تا آن روز این حکم ثابت ابلاغ نشده بوده و یا خود حدیث متکفل بیان آن تخصیص است؟ و حال آنکه در نقلی دیگر از همین مسور آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من نمی خواهم و نمی توانم حلالی را حرام و یا حرامی را حلال کنم و لیکن به خدا سوگند دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با دختر دشمنش یکجا جمع نمی شود. و اگر کسی بگوید همین حدیث بیان کننده تخصیص است چیزی که هست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تا آن روز ابلاغش نکرده بود می گوییم در این صورت علی (علیه السلام) قبل از رسیدن حکم ، رفتاری مخالف آن کرده بود و با این حال دیگر چه جا داشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عصبانی شود با اینکه مخالفت حکم قبل از رسیدنش معصیت نیست؟ و ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) منزه است از چنین تعصب جاهلیتی و گویا بعضی از راویان حدیث به خاطر کینه ای که با علی (علیه السلام) داشته این حدیث را برای لکه دار کردن او درست کرده و غفلت کرده از اینکه این طعن مستقیماً به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد.

علاوه بر این ، حدیث مزبور با روایات قطعی مناقض است ، روایاتی که بر نزاهت علی (علیه السلام) از گناه دلالت دارد. مانند خبر ثقلین و خبر منزلت و خبر علی با حق و حق با علی است و اخباری دیگر.

روایتی از امام باقر در ذیل (و لقد عهدنا الی آدم ...) که می گوید عهد گرفته شده در باره محمد (ص) و اهل بیت علمهم السلام بوده است

در کافی و در کتاب علل روایتی با سند آورده اند که سندش به جابر بن یزید منتهی می شود و او از امام باقر نقل کرده که در ذیل آیه ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجد له عزماً)) فرموده خدای تعالی درباره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان از فرزندانش (علیهم السلام) با او عهد کرد و او عهد وی را ترک گفت و عزمی درباره آنان از خود نشان نداد. آری او چنین بود و اصولاً اگر انبیای اولی العزم را اولی العزم نامید برای این بود که خدا با آنان درباره محمد و اوصیای بعد از او و مهدی و سیرت او با ایشان عهد بست و همه عزمشان جمع شد که ایشان چنینند و بدان اقرار نمودند.

مؤلف : این روایت خلاصه ای است از حدیثی مفصل که کافی آن را از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از داوود عجلی از زراره از حمران ، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده و در آن آغاز خلقت انسان و گواه گرفتن انسانها را علیه خود در عالم ذر و میثاق گرفتن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۲

از آدم (علیه السلام) و سایر اولی العزم از رسولان به ربوبیت و نبوت و ولایت و اقرار اولی العزم را بر این معارف و توقف آدم را از

این اقرار (البته توقف نه انکار) را بر شمرده آنگاه آیه ((و لقد عهدنا الی آدم)) را بر آن تطبیق کرده است و معنای مذکور در روایت راجع به بطن قرآن است که احکام را به حقیقت آنها و عهدها را به تاءویل آنها ارجاع داده و این همان ولایت الهی است نه تفسیر لفظ آیه. دلیل بر اینکه اینگونه مطالب تفسیر نیست این است که این آیات که دوازده آیه است یک قصه را بیان می‌کند و اگر حمل آیه اول بر این معنا تفسیر باشد دیگر در آیات چیزی که دلالت کند بر نهی از خوردن درخت که رکن و اساس داستان است و تکیه سایر آیات بر آن است باقی نمی‌ماند.

جمله ((فلا یخرجنکما من الجنه فتشقی)) هم این نهی را افاده نمی‌کند و این روشن است و نهی مذکور در سوره ای که قبل از این سوره نازل شده باشد نیامده تا بگوییم جمله ((فلا یخرجنکما...)) اشاره به آن نهی است چون دو سوره اعراف و بقره که نهی مزبور در آن آمده بعد از سوره طه نازل شده اند که به زودی دلیلش خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

روایت فوق بیان باطنی قرآن است نه تفسیر قرآن

و کوتاه سخن اینکه مطلب مزبور جزو روایات تفسیر نیست و نمی‌خواهد آیه را تفسیر کند بلکه از باب بیان باطن قرآن است. هر چند که در بعضی از روایات مانند روایت جابر که گذشت به صورت تفسیر آمده و چه بسا همان را هم بعضی از مفسرین که فرق میان بطن و تفسیر را نفهمیده اند، به صورت تفسیر روایت کرده اند، و در بعضی از روایات کار به جایی رسیده که راوی آنچه را که امام فرموده تمه آیه قرآن قرار داده و گفته است: اصلاً آیه این ضمیمه را هم داشته، در نتیجه روایتش جزو روایات تحریف در آمده است.

مانند روایت مناقب از امام باقر (علیه السلام) که آیه قرآن را اینطور نقل کرده ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل کلمات فی محمد و علی و فاطمه و الحسن و الحسین و الائمه من ذریتهم)) (و فرموده: اینطور بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد. و نظیر این روایت روایات دیگری است که در آنها جمله ((فمن اتبع هدای)) و نیز جمله ((عن ذکری)) (بر ولایت اهل بیت (علیهم السلام) تطبیق شده، و تمامی اینها روایات جری و ذکر مصداقند، نه روایات تفسیر که بعضی توهم کرده اند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و طبرانی، و ابونعیم در کتاب حلیه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۳

و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که پیروی کند کتاب خدای را، خدا او را از ضلالت و گمراهی در دنیا هدایت نموده و از سوء حساب در قیامت نگاه می‌دارد، و این همان است که خدا در قرآن فرموده: ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی))

مؤلف: این حدیث جمله ((فلا یضل)) (را حمل بر ضلالت در دنیا، و جمله ((و لا یشقی)) (را حمل بر شقاوت آخرت کرده، و این خود مؤید مطلبی است که ما در تفسیر همین آیه گفتیم.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((فان له معیشه ضنکا)) آمده که بعضی گفته اند: مقصود از آن، عذاب قبر است، و این قول را از ابن مسعود و ابی سعید خدری و سدی نقل کرده اند، و ابو هریره نیز آن را به طور مرفوعه روایت کرده.

و در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می‌فرمود: هر که با تن سالم و داشتن استطاعت حج نکند تا بمیرد، او از جمله کسانی خواهد بود که خدا درباره شان فرموده: ((و نحشره یوم القیمه اعمی)) (می‌گوید: گفتیم: سبحان الله کور محشور می‌شود؟ فرمود: بله خداوند او را از راه حقش کور می‌کند.

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر خود مسندا از معاویه بن عمار، و صدوق در کتاب ((من لا یحضره الفقیه)) (بدون سند از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند، و این روایت در اینکه کوری روز قیامت را مختص به طریق حق که طریق نجات و سعادت است کرده، مؤید بیانی است که ما در تفسیر آیه گذرانیدیم. طه

آیات ۱۲۷ - ۱۳۵ سوره طه

وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِبَيِّنَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى (۱۲۷) أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولَى النُّهَى (۱۲۸) وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى (۱۲۹) فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ الْيَلِّ فَسَبِّحْ وَاطْرَافِ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى (۱۳۰) وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى (۱۳۱) وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَقَبَةُ لِلتَّقْوَى (۱۳۲) وَقَالُوا لَوْ لَا يَأْتِينَا بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى (۱۳۳) وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَحْزَى (۱۳۴) قُلْ كُلُّ مُتَّبِعٍ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَبَ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى (۱۳۵)

ترجمه آیات

و هر که زیاده روی کرده و آیه های پروردگارش را باور نکرده چنین سزایش می دهیم و عذاب آخرت سخت تر و پایدارتر است (۱۲۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۵

آیا برای آن ها روشن نشد که پیش از ایشان چه نسلهایی را که در مساکن خود راه می رفتند هلاک کردیم ، در همین عبرت ، برای صاحبان خرد اندرزاها است (۱۲۸) اگر گفتار پروردگارت بر این نرفته بود و مدتی معین نبود عذاب قرینشان بود (۱۲۹) بر آنچه می گویند صبر کن و پیش از طلوع خورشید و پیش از غروب آن به ستایش ، پروردگارت را تسبیح گوی و کناره های شب و اواخر روز نیز تسبیح بگوی شاید که خوشنود شوی (۱۳۰) دیدگان خویش را به آن چیزهایی که رونق زندگی دنیا است و بعضی از دسته های آدمیان را از آن بهره داده ایم تا درباره آن عذابشان کنیم نگران و خیره مساز که روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است (۱۳۱) کسان خویش را به نماز خواندن و ادا کن و به کار نماز شکیبایی به خرج ده ما روزی دادن کسی را به عهده تو نمی گذاریم که تو خود نیز روزی خور مائی و سر انجام نیک مخصوص پرهیزکاری است (۱۳۲) گویند: چرا معجزه ای از جانب پروردگارش سوی ما نیاورد مگر توضیح آن چیزها که در کتابهای گذشته هست سوی ایشان نیامد (۱۳۳) اگر پیش از نزول قرآن به عذابی هلاکشان کرده بودیم می گفتند: پروردگارا چرا پیغمبری به ما نفرستی تا پیش از آنکه ذلیل و رسوا شویم آیه های تو را پیروی کنیم ؟ (۱۳۴) بگو همه منتظرند شما نیز انتظار برید که به زودی خواهید فهمید که رهروان طریقه راست کیانند و هدایت یافته کیست ؟! (۱۳۵)

بیان آیات

این آیات ، متفرقاتی است از وعد و وعید، حجت و حکمت ، و تسلیت خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم )، که همه آنها مربوط به آیات گذشته در این سوره و نتیجه آنها است .

وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِبَيِّنَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى (۱۲۷) ((اسراف)) ، به معنای تجاوز از حد است ، و ظاهرا ((واو)) در و ((کذلک)) برای استیناف و از سر گرفتن سخن است ، نه عطف به ما قبل ، و اشاره (کذلک) به گذشته است که کسانی را که از ذکر خدا اعراض نموده آیات او را فراموش کردند مواخذه می کرد، چون عمل آنان نیز یکی از مصادق تجاوز از حد، یعنی تجاوز از حد عبودیت و کفر به آیات پروردگار است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۶

که کیفرش کیفر همان کسی است که آیات پروردگار خود را فراموش کند با اینکه خدا با وی عهد آن را بسته بود و عمدا از یاد او اعراض نماید.

((و لعذاب الاءخره اشد و ابقی)) - یعنی عذاب آخرت از عذاب دنیا شدیدتر و دائمی تر است ، برای اینکه عذاب آخرت محیط به

باطن آدمی است آنطور که محیط به ظاهر او است ، و نیز به خاطر اینکه برای آن آخری نیست و دائمی است .

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْكِنِهِمْ...از ظاهر آیه چنین فهمیده می شود که کلمه ((بهد)) (معنای (بین)) را متضمن باشد، و معنایش این باشد که : ((آیا طریق عبرت گرفتن و ایمان به آیات خدای را کثرت هلاکت ما برایشان بیان نکرد و این همه قرون گذشته که در آبادی های خود آمد و شد می کردند، و اهل مکه در سفرهای خود به مساکن عاد که در احقاف یمن است ، و مساکن ثمود، و اصحاب ((ایکه))، که در شام است ، و مساکن قوم لوط که در فلسطین است ، عبور کرده همه را دیده اند، که چگونه هلاک کردیم ، این همه صحنه ها طریق عبرت گیری را برای آنان بیان نمود؟ با اینکه ((ان فی ذلک لآیات لا ولی النهی)) در این صحنه ها آیت هایی است برای صاحبان عقل ))

وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى شَرْح و توضیح معنا و مراد آیه : ((ولولا کلمة سبقت من ربک ...)) که حاکی از تاءخیر عذاب دنیوی در برابر کفر و اسراف است . و برخی وجوه در این باره

مقتضای سیاق سابق این است که کلمه ((لزما)) به معنای ملازمه باشد، چون هر دو، مصدر باب مفاعله ، یعنی ((لازم - یلازم)) است و مراد از مصدر معنای اسم فاعل باشد، که در این صورت اسم ((کان)) ضمیری خواهد بود که به کلمه هلاک بر می گردد، که در آیه قبلی قرار داشت ، و جمله ((و اجل مسمی)) عطف بر ((کلمه سبقت)) خواهد بود، و تقدیر کلام ((و لو لا کلمه سبقت من ربک و اجل مسمی لکان الهلاک ملازما لهم اذا سرفوا و لم یومنوا بآیات ربهم)) می شود، یعنی اگر قضایی از پروردگارت رانده نشده بود و اجلی معین نگشته بود، هلاک ملازم ایشان بود، چون اسراف ورزیدند و به آیات پروردگار خود ایمان نیاوردند. بعضی از مفسرین احتمال داده اند که کلمه ((لزام)) اسم آلت باشد، مانند حزام و رکاب . بعضی دیگر احتمال داده اند جمع لازم باشد، مانند قیام که جمع قائم است . ولی نه اسم آلت با سیاق خیلی سازگار است و نه جمع .

((و لو لا کلمه سبقت من ربک)) - این جمله از خدای سبحان در حق بنی اسرائیل و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۷ دیگران در چند جای قرآن مکرر آمده ، مانند ((و لو لا کلمه سبقت من ربک لقضی بینهم)) و نیز مانند ((و لو لا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمی لقضی بینهم)) که در این سوره به قید ((اجل مسمی)) مقید شده و ما در تفسیر دو سوره یونس و هود گفتیم که مراد از این ((کلمه)) همان قضایی است که هنگام هبوط دادن آدم از بهشت به زمین راند و فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین))

مردم به حکم این قضاء در برابر اسراف و کفرشان در بین و فاصله استقرارشان در زمین و اجل مسمایشان ایمن از عذاب استیصالند، مگر آنکه رسولی به سویشان بیاید، و قضای الهی را در بینشان اجراء نماید، همچنانکه فرمود: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون))

عذاب استیصالی هم که دنبال معجزه پیشنهادی مردم در صورت ایمان نیاوردن می آید، به همین قضایی که گفتیم بر می گردد، حال این امت هم حال سایر امتهاست که به خاطر وعده ای که در سابق از خدای تعالی گذشته است از عذاب استیصال ایمنند، باقی می ماند قضای میان آنان و پیغمبرشان ، که در خصوص این امت این قضاء تا مدتی تاءخیر افتاده ، همچنانکه استفاده آن در ذیل آیه ((و لکل امه رسول)) که از آیات سوره یونس است گذشت .

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که مراد از ((کلمه)) وعده خاصی به این امت باشد، و آن این باشد که در خصوص این امت عذاب تا روز قیامت تاءخیر افتاده باشد، ولی در همانجا که آیات سوره یونس را تفسیر می کردیم گذشت ، که این احتمال خلاف ظاهر آیات است ، بله کلام خداوند متعال دلالت می کند بر تاءخیر عذاب تا مدتی ، چنانچه گذشت .

نظیر این احتمال در فساد، نظریه جمعی دیگر است که گفته اند: مراد از ((کلمه)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۸

قضاء عذاب از کفار اهل بدر است ، به وسیله شمشیر مسلمین و اجل مسمی مربوط به بقیه کفار مکه است ، ولی فساد این قول

روشن است .

((و اجل مسمی )) - در تفسیر اول سوره انعام گذشت ، که اجل مسمی عبارت است از اجلی که با نامگذاری آن چنان معین شده که به هیچ وجه تخلف نمی کند، همچنانکه فرمود: ((ما تسبق من امه اجلها و ما يستاخرون )) ولی بعضی از مفسرین گفته اند: که مراد از اجل مسمی ، روز قیامت است . جمعی دیگر گفته اند: اجل مسمی آن کلمه ای است که از خدا رانده شده باشد، و بنابراین قول ، عطف اجل بر کلمه عطف تفسیری می شود. اما به هیچ یک از این دو قول نمی شود اعتماد کرد، چون دلیلی بر آنها نیست . پس ما حاصل معنای آیه این می شود: ((اگر کلمه ای که از پروردگارت پیشی گرفته - اضافه رب به - کاف - خطاب احترام و تاء ییدی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) است - نبود که عذابشان را تاخیر انداخت ، و اجل مسمی وقت آن را معین کرده ، هر آینه هلاکت ملازم آنان بود، و به مجرد کفر و اسراف هلاک می شدند))

از اینجا روشن می شود که مجموع کلمه ای که پیشی گرفته ، و اجل مسمی ، یک علت تام ، برای تاخیر عذاب از ایشان است نه دو علت ، که هر یک سبب مستقلی باشد کما اینکه بسیاری از مفسرین پنداشته اند.

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا... در این آیه ، رسول گرامی خود را دستور می دهد تا در برابر گفته های کفار صبر کند، و این دستور خود را متفرع بر مطالب قبل کرده ، گویا فرموده است : وقتی یکی از قضاهای رانده شده خدایی باشد که عذاب کفار را تاخیر بیندازد، و از آنان در برابر سخنان کفرآمیزی که می گویند انتقام نگیرد، دیگر جز صبر راهی برای تو نمی ماند، باید به قضای خدا راضی شوی ، و او را از آنچه درباره اش از کلمات شرک می گویند منزه بداری ، و در برابر عکس العمل های بدی که نشان می دهند صبر کنی و در ازای آثار قضای او حمد خدا گویی ، چون آثار قضای او جز اثر جمیل نخواهد بود، پس بر آنچه می گویند صبر کن ، و به حمد پروردگارت تسبیح گوی ، باشد که خوشنود گردی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۲۹

مفاد و مراد آیه : ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها...)) (و اقوال و وجوه عدیده ای که مفسرین پیرامون آن گفته اند

((و سبح بحمد ربك )) - یعنی او را در حالی منزه بدار که مشغول به حمد و نیایش باشی ، چون این حوادث که تحملش مشکل و صبر بر آن دشوار است ، نسبتی با عوامل خود دارد که البته از این نظر حوادثی است بد و زشت ، که باید خدای را از آن منزه بداری ، و نسبت دیگری به خدای تعالی دارد که همان اذن خدا است ، که به این نسبت همه حوادثی است جمیل ، و جز مصالحی عمومی که باعث اصلاح نظام هستی است بر آن مترتب نمی شود، و از این نظر باید خدای را حمد و ثنا گویی .

((قبل طلوع الشمس و قبل غروبها)) - دو کلمه ((قبل )) دو ظرفند برای تسبیح و حمد پروردگار.

((و من آناء اللیل فسبح )) - این جمله نظیر جمله ((و ایای فارهبون )) است که فای تفریع بر سر فعل آمده و مفعول مقدم ذکر شده است و کلمه ((آناء)) بر وزن افعال جمع ((انی )) و یا ((انو)) - به کسر همزه است - که به معنای وقت است ، و کلمه ((من )) برای تبعیض است و جار و مجرور متعلق به فعل ((سبح )) است و تقدیر آن ((و بعض آناء اللیل سبح فیها - و در بعضی اوقات شب تسبیح بگویی )) می باشد، و کلمه ((اطراف )) در جمله ((اطراف النهار)) به طوری که گفته اند منصوب به حذف حرف جر است و به جمله ((من آناء)) عطف شده و تقدیر آن ((و سبح فی اطراف النهار)) است . و اما اینکه مقصود از اطراف النهار چیست آیا قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن است یا وقتی دیگر است ؟ کلمات مفسرین مختلف شده که به زودی بدان اشاره خواهیم کرد.

تسبیحی که در آیه ذکر شده مطلق است و از جهت لفظ دلالتی ندارد که مقصود از آن نمازهای واجب یومیه باشد که بعضی از مفسرین گفته اند و یا مطلق نماز باشد که بعضی به تبعیت از روایتی که از بعضی از قدما مانند قتاده و غیره نقل شده بر آن اصرار ورزیده اند؟.



دسته اول گفته اند: مجموع آیه دلالت دارد بر امر به نمازهای پنجگانه یومیه پس جمله ((قبل طلوع الشمس)) به نماز صبح و جمله ((و قبل غروبها)) به نماز عصر و جمله ((و من آناء اللیل)) به نماز مغرب و عشاء و جمله ((اطراف النهار)) به نماز ظهر دلالت دارد.

و اگر وقت نماز ظهر را اطراف روز خوانده با اینکه وقت آن نیمه روز است بدین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۰ جهت بوده که اگر روز را دو نیم کنیم ظهر در طرف آخر نیمه اول قرار دارد چون ظهر همان آخر نیمه اول است و نیز در طرف اول نیمه دوم قرار دارد چون درست است که ظهر یک وقت است ولی در آن، دو اعتبار هست یکی اعتبار اینکه آخر نیمه اول روز است و دیگر اعتبار اینکه اول نیمه دوم است. پس خلاصه این شد که این یک وقت دو طرفه است.

و اما اینکه چرا دو طرف را اطراف خوانده با اینکه اطراف جمع است و به کمتر از سه عدد اطلاق نمی شود؟ جواب می گوئیم هر چند معروف همین است که کلمه جمع در لغت عرب به عدد سه و بالاتر اطلاق می شود ولی گاهی هم به دو اطلاق شده است، در آیه مورد بحث هم به همان اعتبار بوده. بعضی گفته اند مراد از نهار، جنس نهار است پس در حقیقت اطراف نهار یعنی اول و آخر روزها، و اول و آخر روزها جمع و بیش از دو طرف است. و از این قبیل سخنان و اعتراض ها و جوابها در میان مفسرین بسیار شده.

و لیکن انصاف این است که توجیه مذکور از فهم بسیار دور است پس بعد از این همه حرف ذوق سلیم نمی تواند وسط روز را چند طرف روز بداند، و آن فرض ها و اعتبارات را که در توجیه اطراف گذشت فروض و اعتبارات وهمیه ای می داند که هیچ گوینده ای را مجبور نمی داند که در مقام مخاطب به اعتبار آن فروض، لفظ جمع بیاورد نکته ادبی هم که ذوق سلیم را قانع سازد در بین نیست.

و اما آنانکه گفته اند: مراد از تسبیح و تحمید، غیر فرائض و مطلق تسبیح و حمد است که یا با یاد آوری، نزاهت و ثناء و تحمید قلبی باشد و یا با زبان، گفتن سبحان الله و الحمد لله صورت گیرد و یا اعم از ذکر قلبی و زبانی باشد، چنین کسانی درباره فقرات آیه اینطور گفته اند که مراد از قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن و آناء شب صبح و عصر و اوقات شب است و مراد از اطراف روز باز همان صبح و عصر است.

و وقتی از ایشان سؤال شود که اشکال اطلاق اطراف را که صیغه جمع است بر صبح و عصر که دو وقت است چه می کنید؟ نظیر آن جوابی را می دهند که در نظریه سابق گذشت که کمترین عدد در صیغه جمع دو است نه سه و اما اشکال اینکه بنا به گفته شما تسبیح صبح و عصر دو بار تکرار می شود در پاسخ، بعضی از آنان می گویند: هیچ عیبی ندارد تکرار شده باشد برای اینکه هم صبح و عصر اول را تاء کید می کند و هم می رساند که نسبت به تسبیح در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۱

آن دو وقت عنایت بیشتری هست. از بعضی دیگرشان چنین بر می آید که در پاسخ می گویند: مراد از اطراف، صبح و عصر و ظهر است. و شما خواننده خوب می دانید که همان اشکالی که به وجه سابق وارد می شد با مختصر تفاوتی بر این وجه نیز وارد می شود و اشکال همه اش از ناحیه جمله ((و اطراف النهار)) شده که چگونه با وسط روز و یا صبح و عصر منطبق شود؟ و پاسخی که بتواند اشکال را حل کند این است که گفته شود کلمه ((اطراف النهار)) مفعول معه است نه ظرف تا کلمه ((فی)) در تقدیر گرفته شود (و این پاسخ را که من آورده ام کسی از مفسرین به این نحو نگفته)

و مراد از اطراف نهار ما قبل از طلوع آفتاب و ما قبل از غروب آن است که چون دو وقت وسیع هستند و برای هر یک اجزایی است که هر جزء آن نسبت به ظهر یک طرف روز حساب می شود و صحیح است که این دو هنگام را چندین طرف برای روز به حساب آورد همچنانکه صحیح است دو طرف روز حسابش کرد چون در عرف هم می بینیم همانطور که قبل از آفتاب را اول روز می نامند اوائل روز هم می نامند و این به همان اعتباری است که گفتیم یک هنگام را به چند جزء تجزیه می کنند که کلمه قبل از آفتاب بر همه اش صادق است و همچنین قبل از غروب را، هم آخر روز می نامند و هم اواخر روز. و بنابراین وجه برگشت معنای

آیه به مثل این می شود که بگوییم ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و هی اطراف النهار و بعض اوقات اللیل سبح فیها مع اطراف النهار)) یعنی قبل از طلوع آفتاب و غروب آن که اطراف روز هستند و در پاره ای اوقات شب در آن تسبیح کن با اطراف نهار که ماء مور به تسبیح در آن شدی . و اگر بررسی چطور ممکن است ((اطراف نهار)) مفعول معه باشد با اینکه ظرف برای تسبیح است ، به تقدیر ((فی)) در آن ، همچنانکه کلمه ((آناء اللیل)) نیز ظرف برای تسبیح است ؟.

در جواب می گوییم : لفظ آناء اللیل ، ظرف نیست ، و چگونه ممکن است لفظ آن ظرف باشد، با اینکه ((من)) بر سر آن در آمده ؟ و با بودن آن دیگر ممکن نیست ((فی)) نیز در تقدیر باشد، تا ظرف شود، و ناگزیر معنای جمله بر لفظ فی دلالت کند، و معنای ((و من آناء اللیل فسبح)) ، ((و بعض آناء اللیل فسبح فیه)) باشد، وقتی در این جمله چنین بود، چرا در جمله ((و اطراف النهار)) چنین نباشد، یعنی کلمه فی در تقدیرش نباشد، بلکه از معنایش استفاده شود، و خودش مفعول معه باشد، و معنایش این باشد که قبل از طلوع و غروب آفتاب با اطراف نهار که در آن تسبیح می کنی ...، و خلاصه ظرف در هر دو طرف از معنا فهمیده شود نه از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۲

لفظ ((فی)) تقدیری ، (توجه فرماید)

بنابراین اگر بگوییم : مراد از تسبیح در آیه ، غیر نمازهای واجب است ، در این صورت مراد از تسبیح در اجزای اول روز و اجزای آخر روز، و اجزایی از شب ، به ضمیمه اجزای اول روز و آخر آن خواهد بود، و دیگر محذور تکرار، و نیز محذور اطلاق لفظ جمع بر کمتر از سه لازم نمی آید.

و اگر بگوییم مراد از تسبیح در آیه شریفه همان نمازهای یومیه است ، در این صورت آیه شریفه تنها متضمن امر به نماز صبح و عصر و دو نماز مغرب و عشا خواهد بود، نظیر امری که در آیه ((اقم الصلوه طرفی النهار و زلفا من اللیل)) بود که آن نیز متعرض چهار نماز شده .

و شاید تعبیر از دو هنگام صبح و عصر در آیه مورد بحث به اطراف روز برای اشاره به وسعت آن دو وقت باشد.

و اما اینکه چرا تنها متضمن چهار نماز از نمازهای پنجگانه یومیه شده ، عیبی ندارد، برای اینکه این سوره به طوری که به زودی هم به آن اشاره خواهیم کرد از سوره های اولی است که در مکه نازل شده ، و اخبار مستفیضه از طرق عامه و خاصه نیز دلالت دارد بر اینکه واجبات روزانه در معراج پنج نماز تشریح شده ، همچنانکه می بینیم در سوره اسراء که بعد از معراج نازل شده پنج نماز ذکر شده ، و فرموده : ((اقم الصلوه لدلوك الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر))

پس شاید آنچه از نمازهای یومیه در هنگام نزول سوره طه و نیز سوره هود که قبل از اسراء نازل شده اند واجب شده بوده ، چهار نماز بوده ، و تا نزول سوره اسراء نماز ظهر واجب نشده بوده ، بلکه ظاهر دو آیه سوره طه و سوره هود هم همین است . و معلوم است که بنابراین وجه دیگر آن اشکالی که وارد می شود بر قولی که می گفت مراد از تسبیح ، نمازهای پنجگانه است بر این قول وارد نمی شود چون در آن وجه در انطباق اطراف نهار بر نماز ظهر با اینکه وسط روز است دچار اشکال می شدیم .

اشاره به اینکه چگونه تسبیح و تحمید خدا انسان را به مقام رضا می رساند

((لعلک ترضی)) - سیاق سابق که اعراض کفار از یاد خدا و نسیان ایشان آیات او و اسرافشان در امر او و ایمان نیابردنشان را ذکر می کرد و نیز تاء خیر انتقام از ایشان و دستور صبر و تسبیح و تحمید به رسول خدا را ذکر می نمود اقتضاء دارد که مراد از رضا، رضای به قضای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۳

خدا و قدر او باشد که در این صورت معنا این طور می شود: صبر کن و پروردگارت را حمد و تسبیح گوی آنقدر که حالت رضا برایت حاصل شود، رضای به قضای خدا. و بنابراین جمله مزبور نظیر آیه ((و استعینوا بالصبر و الصلوه)) می شود. و اما اینکه چطور تسبیح و تحمید خدا رضا می آورد؟ وجهش این است که تنزیه فعل خدا را نقص و عیب ، و او را به ثنای جمیل یاد کردن و

مداومت در این کار باعث می شود انسان انس قلبی به خدا پیدا کند و علاقه مند به بیشتر کردن آن شود وقتی انس به زیبایی و جمال فعل خدا و نزاهت او زیاد شد رفته رفته این انس در قلب رسوخ پیدا می کند و آنگاه آثارش در نظر نفس هویدا گشته خطورهایی که مایه تشویش در درک و فکر است از نفس زایل می گردد و چون جبلی نفس این است که به آنچه دوست دارد راضی و خوشنود باشد و آنچه غیر جمیل و دارای نقص و عیب است دوست ندارد لذا ادامه یاد خدا با تسبیح و تحمید باعث می شود که به قضای خدا راضی گردد. بعضی گفته اند مراد از جمله ((لعلک ترضی)) این است که به شفاعت و درجه رفیع در درگاه خدا راضی شوی. بعضی دیگر گفته اند: به همه آنچه خدا وعده داده یاریت کند و دینت را در دنیا عزیز گردانده و در آخرت شفاعت و بهشت ارزانی بدارد راضی شوی.

وَلَا تَمِيدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ... ((مدعین)) (به معنای مد دید آن است یعنی نگاه را طولانی کردن، و در این تعبیر مجاز عقلی به کار رفته و نگاه طولانی به هر چیز کنایه است از شدت علاقه و محبت به آن، و مراد از کلمه ((ازواج)) - به طوری که گفته شده - اصناف کفار و یا جفت های زن و شوهری از کفار است، (که همان معنای خانواده می باشد) و اگر ازواج را نکره آورد برای اندک نشان دادن آنان است و اظهار اینکه اینان آنقدر ناچیزند که قابل اعتناء نیستند.

جمله ((زهرة الحیوة الدنیا)) به منزله تفسیر است بر جمله ((ما متعنا به)) (و کلمه ((زهرة)) منصوب به فعلی است در مقدر و تقدیر آن ((نعنی به - و یا جعلنا لهم - زهرة الحیوة الدنیا)) است و مقصود از ((زهرة حیات دنیا)) زینت و بهجت آن است و کلمه ((نفتنهم)) (از فتنه است که به معنای آزمایش و سنجیدن است. بعضی گفته اند، مراد از آن فتنه عذاب است چون زیادی مال و اولاد نوعی عذاب است از ناحیه خدای تعالی همچنانکه فرمود: ((و لا تعجبک اموالهم و اولادهم انما یرید الله ان یعذبهم بها فی الدنیا و ترهق انفسهم و هم کافرون. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۴

و مراد از جمله ((رزق ربک خیر و ابقی)) (به قرینه مقابله با زهره حیات دنیا عبارت است از رزق حیات آخرت که معلوم است هم بهتر است و هم ماندنی تر.

و معنای آیه این است که چشم خود را به زینت حیات دنیا و بهجت آن که ما اصنافی از مردم و یا عده معدودی از ایشان را به آن اختصاص داده ایم تا امتحان شان کنیم و ببینیم در آنچه روزیشان کرده ایم چه می کنند مدوز، زیرا آنچه پروردگارت به زودی در آخرت روزیت می کند بهتر و ماندنی تر است.

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَقَبَةُ لِلتَّقْوَى... مراد از اهل پیامبر (صلی الله علیه و آله) در آیه: ((و اءمراهلک بالصلاة و اصطر علیها)) (اشاره به اینکه چگونه تسبیح و تحمید خدا انسان را به مقام رضا می رساند

این آیه سیاقی سازگار با سیاق سایر آیات سوره دارد و پیدا است که مانند بقیه آیات مکی است علاوه بر این ما تاکنون به کسی بر نخورده ایم که بگوید در میان همه آیات سوره این یکی مدنی است، پس بنابراین جمله ((اهلک)) (بر حسب انطباقش با هنگام نزول، خدیجه همسر آن جناب و علی (علیه السلام) هستند چون علی (علیه السلام) هم اهل آن جناب و در خانه آن جناب بود و یا آن دو بزرگوار به ضمیمه بعضی از دختران رسول خدایند.

پس اینکه بعضی گفته اند مراد از اهل، همسران و دختران و دامادش علی است، و اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد همه پیروان از امت او هستند و نیز قول دیگران که گفته اند: مراد از آن همسران و دختران و خویشاوندان از بنی هاشم و بنی مطلب است، صحیح نیست هر چند قول اول از نظر انطباق آیه، ((نه از حیث مورد نزول))، حرف بدی نیست، و این که گفتیم نه از حیث مورد نزول برای این بود که گفتیم آیه در مکه نازل شده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه همسری به غیر خدیجه (علیها السلام) نداشت. ((لا نسلک رزقا نحن نرزقک)) - ظاهر مقابله ای که میان این دو جمله واقع شده این است که مراد از سؤال رزق در خواست برای خودش باشد و این کنایه است از اینکه ما (خدای تعالی) از تو بی نیازیم و تو محتاج مایی، پس آیه در

معنای آیه ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ما ارید منهم من رزق و ما ارید ان يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوه المتین )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۵

و نیز از نظر آن ذیلی که دارد یعنی جمله ((و العاقبه للتقوی )) در معنای آیه ((لن ینال الله لحومها و لا- دمائها و لكن یناله التقوی منکم )) می باشد، پس اینکه بعضی از مفسرین درخواست رزق را در این آیه به درخواست رزق برای خلق ، یا برای شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم )) تفسیر کرده اند صحیح نیست .

و تفسیر و بحث در پیرامون جمله ((و العاقبه للتقوی )) مکرر گذشته است .

و بعید نیست که از آیه شریفه به خاطر اینکه امر به نماز را منحصر در اهل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) کرده ، با اینکه در دو آیه قبل آن را منحصر در خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) کرده بود و می فرمود: در چهار هنگام نماز بخوان و صبر بکن ، و نیز با در نظر گرفتن اینکه آن جناب را نهی می کرد از این که چشم به زر و زیور دنیایی کفار بدوزد، بر می آید که این سوره در اوائل بعثت ، یا خصوص این آیه در آن موقع نازل شده است ، و از ابن مسعود هم روایت شده که سوره طه از عتاق اول یعنی سوره های قدیمی است .

وَقَالُوا لَوْلَا يَا تَيْنَا بِنَايِهِ مَنْ رَبِّهِ أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَيَّيْنَ آيه حکایت گفتار مشرکین مکه است که به عنوان تعریض به قرآن گفته اند: این قرآن آیتی نیست که بر نبوت دلالت کند، باید آیتی بیاورد نظیر آیاتی که پیغمبران نخست آوردند، کلمه ((بینه )) به معنای شاهد بیان کننده ، و یا شاهد روشن است . و بعضی گفته اند: به معنای بیان است .

هر چه باشد اینکه گفته اند: ((اگر آیتی از ناحیه پروردگارش نیاورد))، منظورشان اهانت به قرآن کریم و عاجز ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در آوردن آیت پیشنهادی است و جمله ((اولم تاتهم بینه ...)) پاسخ از آن اعتراض است ، و معنایش بنا بر وجه اول از دو معنایی که برای کلمه ((بینه )) کردیم این می شود که : ((مگر نیامد برای ایشان شاهی که شهادت دهد بر آنچه در کتابهای نخستین - تورات و انجیل و سائر کتب آسمانی - از شرایع و حقایق معارف است ، و بیان کننده آنها باشد. بله آمد، و آن قرآن است که به وسیله مردی درس نخوانده آمده است ، مردی که هیچ سابقه مراجعه به معلمی که تعلیمش دهد، و تلقینش کند نداشته است )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۶

و اما بنا بر وجه دوم معنا چنین می شود: ((مگر نیامد برای ایشان بیان آنچه در کتب نخستین از اخبار امتهای گذشته بود، آنهایی که بر انبیای خود معجزاتی پیشنهاد کردند، و آن انبیا هم آن معجزات را آوردند، و آوردن آنها باعث هلاکت و استیصال آنان شد، چون بعد از آمدن آن معجزات باز هم ایمان نیاوردند، با این حال مردم امروز چرا متنبه نمی شوند، و ایشان هم مانند آن اقوام گذشته پیشنهاد معجزه می کنند، با اینکه معجزه قرآن برایشان آمد؟)) هر یک از این دو معنا را که قبول کنیم ، نظیرش در کلام خدای تعالی آمده است .

وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتُنَبِّئُنَا آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَحْزِيظَاهَا ضَمِير در ((من قبله )) به کلمه ((بینه )) - که در آیه قبلی بود - بر می گردد، چون مقصود از آن قرآن است ، و معنای آیه این است که : اگر ما کفار را به خاطر اسرافی که در کفر ورزیدند، به عذابی هلاک کنیم قبل از آنکه بر آنان بینه نازل سازیم و حجت را بر آنان تمام کنیم ، آن وقت حجت به نفع آنان و به ضرر ما، و خلاصه حق به جانب ایشان می شد، چون می گفتند: پروردگارا! چرا رسولی به سوی ما گسیل نکردی ، تا قبل از آنکه به عذاب استیصال هلاک و بیچاره شویم ، آیات تو را پیروی کنیم ؟.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به رسول بر می گردد، هر چند چنین لفظی قبلا نیامده ، ولی از مضمون آیه قبلی استفاده می شود، به شهادت اینکه گفتند: ((چرا رسولی به سوی ما نفرستادی )) و این وجه از نظر لفظ وجهی قریب و نزدیک به ذهن است ، ولی معنای اول از نظر معنا قریب به ذهن است ، و جمله ((فتنبع آیاتک )) آن را تاءبید می کند، چون فرمود: ((فتنبع رسولک ))

قُلْ كُلٌّ مُتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَبَ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى كَلِمَةً ((تربص)) (به معنای انتظار است، و ((صراط سوی)) به معنای راه مستقیم است، و جمله ((کل متربص)) (معنایش این است که بگو هر یک از ما و شما منتظریم، ما منتظریم تا وعده‌ای که درباره شما خدا به ما داده، که دین خود را بر کفر شما جلو می‌اندازد و نور خود را تمام می‌کند فرا رسد، شما هم منتظرید تا بلاها بر سر ما هجوم آورد، و شما بتوانید دعوت حق ما را باطل کنید، و هر یک از ما و شما راه خود را به سوی آرزو و هدف خود گرفته،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۷

پیش می‌رود، پس شما منتظر باشید.

و این جمله تهدید است، می‌فرماید به زودی خواهید فهمید که کدام یک از ما و شما راه درست را پیموده، و آن صراط مستقیمی که آدمی را به هدفش می‌رساند. طی کرده، و کدام یک به مطلوب خود راه یافته است، که این جمله از اخبار غیبی است که فتح و پیروزی مسلمان را پیشگویی می‌کند.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات: ((و سبح بحمد ربك...)) و ((و لا تمدن عینك...)) (و...))

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لکان لزاما و اجل مسمى)) گفته است: عذاب بر آنان نازل می‌شد، و لیکن خدای تعالی آن را تا مدتی معین تاءخیر انداخت.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه و ابن عساکر، از جریر، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که در ذیل جمله ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها)) فرمود: یعنی قبل از طلوع آفتاب نماز صبح را و قبل از غروب آن نماز عصر را بخوان.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و من انا اللیل فسبح و اطراف النهار)) گفته یعنی صبح و شام.

مؤلف: این روایت گفتار گذشته ما را تاءید می‌کند.

و در کافی به سند خود از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به حضرتش عرضه داشتم: ((و اطراف النهار لعلک ترضی)) (یعنی چه؟ فرمود یعنی در روز، ناف له بخوان).

مؤلف این روایت تسبیح را به معنای مطلق نماز و یا مطلق تسبیح گرفته.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و لا تمدن عینك...)) (می‌گوید امام صادق (علیه السلام) فرمود وقتی که این آیه نازل شد رسول خدا برخاست و نشست آنگاه فرمود کسی که در ناکامیها به آنچه نزد خدا است دلگرم نباشد دلش از حسرت بر دنیا پاره پاره می‌شود و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۸

کسی که چشم به آنچه مردم دارند بدوزد اندوهش بسیار گشته و هرگز از غیظ تهی نمی‌شود و کسی که نفهمد که خدای تعالی غیر از خوردن و آشامیدن نعمتهایی دارد اجلش کوتاه و عذابش نزدیک می‌گردد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ابن راهویه و بزار و ابو یعلی و ابن جریر و ابن منذرو ابن ابی حاتم و ابن مردویه و خرائطی در کتاب مکارم الاخلاق خود و ابو نعیم در کتاب معرفت همگی از ابی رافع روایت کرده‌اند که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی شخصی را میهمان کرد در حالی که طعامی که شایسته میهمان باشد نداشت مرا نزد مردی یهودی فرستاد که مقداری آرد به ما نسیه بدهد تا روز اول رجب پول آن را می‌آورم. یهودی در پاسخ گفت: نسیه نمی‌دهم مگر با گرو.

من به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده و جریان را بازگو کردم، فرمود: هان به خدا سوگند که من در آسمان امین و در زمین امین هستم اگر به ما سلف دهد و یا بفروشد پولش را به او می‌رسانیم اینک زره مرا به عنوان رهن برایش ببر. می‌گوید من بیرون نشدم تا آنکه آیه ((و لا- تمدن عینك الی ما متعابها ازواجنا منهم)) نازل گردید و گویا او را درباره ناکامیهای

دنیا بی دلداری می دهد))

مؤلف: مضمون آیه مذکور مخصوصا ذیل آن با قصه ای که در روایت آمده نمی سازد.

پیامبر آیه تطهیر را خطاب به

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابن عساکر و ابن نجار از ابی سعید خدری روایت می کند که گفت: وقتی آیه ((و امر اهلک بالصلوه)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره تا هشت ماه به در خانه علی می آمد و می فرمود: ((الصلوه رحمکم الله انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا - نماز، خدا رحمتتان کند همانا خدا می خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور نموده آن طور که خود می داند تطهیرتان کند))

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان نیز از خدری نقل کرده ولی در نقل او به جای هشت ماه نه ماه آمده. و همین معنا در کتاب عیون در ضمن بحثی که میان حضرت رضا (علیه السلام) و مأمون شده از آن جناب نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۳۹

و قمی نیز آن را در تفسیر خود به طور رفع آورده. و تقیید نه ماه مبنی بر رفتاری است که راوی از عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مشاهده کرده نه اینکه راوی خواسته باشد تاریخ و تحدید آن را معین کرده باشد، به دلیل روایتی که شیخ در امالی به سند خود از ابی الحمیراء روایت کرده که گفت من چهل صبح شاهد رفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودم که می آمد در خانه علی و فاطمه و دو طرف چهار چوبه درب را می گرفت و می فرمود: سلام بر شما اهل بیت و رحمت و برکات خدا بر شما، نماز! خدا رحمت تان کند، خدا می خواهد پلیدی را از شما اهل بیت برداشته آنطور که خود می داند تطهیرتان کند.

و ظاهر روایت این است که آیه شریفه در مدینه نازل شده است و حال آنکه تا آنجا که من یاد دارم احدی این را نگفته و شاید مراد بیان این معنا باشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه این کار را می کرد تا به آیه شریفه که در مکه نازل شده عمل کرده باشد هر چند که این احتمال هم از لفظ آیه بعید است.

ولی روایت قمی که قبلا بدان اشاره کردیم این احتمال را تأیید می کند، چون در آن آمده: ((پس همواره این عمل را همه روزه انجام می داد، حتی زمانی هم که به مدینه آمد، تا از دنیا رفت))، و داستان امر فرمودنش اهل بیت را به نماز، به طرق دیگری غیر آنچه آوردیم نیز روایت شده.

و در الدر المنثور است که ابو عبید و سعید بن منصور و ابن منذر و طبرانی، در کتاب اوسط، و ابو نعیم در حلیه، و بیهقی در کتاب شعب الایمان، به سند صحیح از عبد الله بن سلام روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی خاندانش دچار شدت تنگی می شدند، دستورشان می داد به نماز و این آیه را تلاوت می کرد: ((و امر اهلک بالصلوه...)) مؤلف: این معنا از احمد در کتاب زهد، ابن ابی حاتم، و بیهقی در شعب الایمان، نیز از ثابت از آن جناب روایت شده و بنابراین روایت، مراد از تسبیح معنایی وسیعتر از معنای لغوی آن است.

## الأنبياء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۰

آیات ۱ - ۱۵ سوره انبیاء

سوره انبیاء مکی است، و ۱۱۲ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ (۱) مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدِّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (۲) لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ (۳) قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي



السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۴) بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمَ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِنَائِيهِ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ (۵) مَا ءَامَنَتْ قَبْلَهُمْ  
مَنْ قَرَّبَهُ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ (۶) وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۷) وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا  
لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (۸) ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ (۹) لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَ  
فَلَا تَعْلَمُونَ (۱۰) وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْنٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (۱۱) فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسْنَانَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ (۱۲) لَا  
تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسْكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ (۱۳) قَالُوا يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (۱۴) فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ  
حَصِيدًا خَمِدِينَ (۱۵)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان . زمان حساب دادن این مردم نزدیک شده و آنها در بی خبری همچنان روی گرداند (۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۱

هیچ پند تازه ای از پروردگارشان به سویشان نیاید مگر آنکه به عنوان استهزاء به آن گوش فرا دهند (۲) دل‌هایشان مشغول و سرگرم  
مادیات است و آنانکه ستمگرند این راز خود را نهانی گویند که آیا این جز بشری مثل شما است ؟ چرا شما با دو چشم بینا به جادو  
رو می کنید! (۳) بگو پروردگار من در آسمان و زمین همه گفتارها را می داند و او شنوا و دانا است (۴) نه تنها آن را جادو می  
خوانند بلکه پندارهای مشوش و بلکه از این هم بدتر، آن را تزویر و افتراء می نامند، و بلکه او را شاعر خیال پرداز معرفی می کنند و  
می گویند اگر شاعر نیست پس معجزه ای نظیر معجزه گذشتگان برای ما بیاورد (۵) پیش از ایشان هیچ فرقه ای که هلاکش کردیم  
به معجزه ها ایمان نیاورده بود اینان چگونه ایمان می آورند؟ (۶) ما پیش از تو مردانی نفرستاده ایم مگر اینکه به آنها وحی می کرده  
ایم اگر خودتان نمی دانید از اهل کتاب پرسید (۷) ما پیغمبران را پیکرهایی که غذا نخورند و جاودان بمانند قرار ندادیم (۸) آنگاه  
وعده خویش را با آنان وفا کردیم ، آنها و هر که را خواستیم نجاتشان دادیم و افراط کاران را هلاک کردیم (۹) به شما کتابی نازل  
کرده ایم که یاد بود شما در آن است چرا نمی فهمید (۱۰) چه بسیار مناطق آباد ستمگری را در هم شکستیم و از پس آن گروهی  
دیگر پدید آوردیم (۱۱) و چون صلابت ما را احساس کردند از آن گریزان شدند (۱۲) (به ایشان گفتیم ) نگریزید به سوی لذتها و  
مسکنهای خویش باز گردید شاید سراغ شما را بگیرند (۱۳) گفتند: ای وای بر ما که ستمگر بوده ایم (۱۴) ادعایشان همواره همین  
بود تا آنکه ریشه آنها را قطع کردیم و خاموششان ساختیم (۱۵)

بیان آیات غرض و مفاد کلی سوره مبارکه انبیاء

غرض این سوره گفتگو پیرامون مسأله نبوت است که مسأله توحید و معاد را زیر بنای آن قرار داده ، نخست داستان نزدیک بودن  
روز حساب و غفلت مردم از آن ، و نیز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۲

اعراضشان از دعوت حقی که متضمن وحی آسمانی است را ذکر می کند، که ملاک حساب روز حساب همین ها است .

و سپس از آنجا به موضوع نبوت ، و استهزاء مردم منتقل می شود، نبوت خاتم انبیا (صلی الله علیه و آله و سلم ) و نسبت ساحر به  
وی دادن و کلماتش را هذیان و خودش را مفتری و شاعر خواندن را ذکر می کند. آنگاه گفتار آنان را با ذکر اوصاف کلی انبیای  
گذشته به طور اجمال رد نموده می فرماید: پیغمبر اسلام نیز همان گرفتاریها را باید ببیند، چون آنچه این می گوید همان است که  
آن حضرات می گفتند.

پس از آن ، داستان جماعتی از انبیا را برای تاءیید گفتار اجمالی خود می آورد و سخنی از موسی و هارون ، سرگذشتی از ابراهیم و  
اسحاق و یعقوب و لوط، و شرحی از نوح و داوود و سلیمان و ایوب و اسماعیل و ادريس و ذو الکفل و ذوالنون و زکریا و یحیی و  
عیسی می آورد. آنگاه با ذکر یوم الحساب و آنچه که مجرمین و متقین در آن روز کيفر و پاداش می بینند بحث را خلاصه گیری  
می کند و می فرماید: سرانجام نیک از آن متقین خواهد بود و زمین را بندگان صالحش ارث می برند و آنگاه می فرماید که

اعراضشان از نبوت به خاطر اعراضشان از توحید است و به همین جهت بر مسأله توحید اقامه حجت می کند همانطور که بر مسأله نبوت اقامه نموده و از آنجایی که این سوره به دلیل سیاقش و به اتفاق مفسرین در مکه نازل شده تهدید و وعید در آن، از بشارت و وعده بیشتر است.

معنای نزدیک شدن حساب -قیامت- به مردم (اقترب للناس حسابهم)

اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ کلمه ((اقترب)) از باب افتعال و از ماده ((قرب)) است که هر دو به یک معنای است چیزی که هست اقترب بلیغ تر از قرب است چون به خاطر زیادی حروفی که از آن تشکیل یافته عنایت بیشتری به نزدیکی و قرب را افاده می کند و هر دو باب با حرف ((من)) و ((الی)) متعدی می شود مثلاً- می گویند: ((اقترب و قرب زید من عمرو)) و یا ((اقترب و قرب زید الی عمرو)) یعنی زید به عمرو نزدیک شد، ولی اگر با حرف ((من)) متعدی شود نسبت نزدیکی از عمرو گرفته شده و اگر با ((الی)) متعدی شود این نسبت از زید گرفته می شود چون اصل در معنای ((من)) ابتدای هدف است، همچنانکه اصل در معنای ((الی)) انتهای آن است.

از همینجا روشن می شود که ((لام)) در کلمه ((لناس)) به معنای ((الی)) است نه به معنای ((من)) برای اینکه مناسب با مقام این است که نسبت نزدیکی از ناحیه حساب گرفته و گفته شود: ((مردم به حساب نزدیک شدند)) چون حساب است که طالب است و می خواهد مردم به آن نزدیک شوند نه مردم، زیرا مردم از آن به کلی غافلند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۳

و مراد از حساب - که به معنای محاسبه خدای سبحان اعمال مردم را در روز قیامت است - خود حساب است نه زمان آن، تا بگوییم ((گفتن اینکه حساب نزدیک شد نوعی مجاز گویی است و کلمه زمان در تقدیر است)) هر چند که بعضی از مفسرین بر آن اصرار ورزیده اند. و بعضی دیگر چنین توجیهش کرده که: اصل در نزدیکی و دوری زمان است و اگر این دو کلمه را به حوادث هم نسبت می دهیم باز به وساطت زمان است.

ولی غرض در مقام آیه متعلق به یادآوری خود حساب است نه روز حساب برای اینکه آنچه مربوط به اعمال بندگان می شود حساب اعمال است و مردم مسؤول پس دادن حساب اعمال خویشند و بدین جهت حکمت اقتضا می کند که از ناحیه پروردگارشان ذکری بر آنان نازل شود و در آن ذکر (و کتاب)، مسوولیت آنان را برایشان شرح دهد و بر مردم هم واجب است که با جدیت هر چه بیشتر به آنچه ذکر می گوید گوش دهند و دلهای خود را از آن غافل نسازند. بله اگر سیاق کلام سیاق بیان هولها و موقف های دشوار قیامت بود که چه شکنجه ها و عذابها برای مجرمین آماده می شود، مناسب تر آن بود که از قیامت، به یوم الحساب تعبیر کند و یا زمان را تقدیر بگیرد و یا طوری دیگر که زمان را بفهماند.

در جمله ((اقترب للناس)) مراد از ((ناس)) جنس مردم است یعنی مجتمع بشری که اکثراً آنان را در آن روز مشرکین تشکیل داده بودند نه خصوص مشرکین، هر چند اوصافی که برای مردم آن روز از غفلت و اعراض و استهزا و غیر آن آورده اوصاف مشرکین است ولی مقصود خصوص آنان نیست پس نسبت به ((ناس)) از قبیل نسبت بعضی به کل دادن به طور مجاز نیست بلکه از باب نسبت حکم جامعه به خود جامعه دادن است به طور حقیقت و سپس استثنا بعضی که آن حکم را ندارد و این طور نسبت دادن یعنی نخست حکم را به جامعه نسبت دادن و سپس افرادی را که آن حکم شاملشان نیست استثنا کردن آداب و روش قرآن کریم است همچنانکه در امثال آیه ((و اسروا النجوى الذين ظلموا - سخنان بیخ گوشی خود را پنهان دارند)) و آیه ((فانجیناهم و من نشاء - ایشان و هر که را خواستیم نجات دادیم)) این روش به کار رفته است. و کوتاه سخن اینکه: فرق است میان اینکه نخست افراد را موضوع حکمی قرار دهند و سپس افرادی را که متصف به وصف جامعه نیستند اخراج کنند و میان اینکه نخست اکثریت افراد را موضوع قرار دهند و سپس حکم را مجازاً به همه نسبت دهند و آیه مورد بحث از قبیل اول است نه دوم. ترجمه تفسیر المیزان جلد

بعضی از مفسرین نزدیک شدن حساب به مردم را چنین توجیه کرده اند که هر روزی که از عمر دنیا می گذرد دنیا نسبت به دیروزش به حساب نزدیک تر می شود. بعضی دیگر گفته اند: نزدیک شدن حساب به این اعتبار است که بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آخر الزمان اتفاق افتاده همچنانکه خود آن جناب فرموده: ((بعثت انا و الساعه کهاتین - من و قیامت مانند این دو انگشت با هم مبعوث شدیم)) و لیکن اگر منظور این بود جا داشت بفرماید: ((یقرب الساعه - قیامت نزدیک می شود)) چون نزدیک شدن قیامت به آن معنی که گفته شد استمرار دارد و لفظی لازم است که استمرار را برساند و آن لفظ ((یقرب)) است نه ((اقترب)) که صرف تحقق را افاده می کند نظیر تفسیر گذشته این تفسیر است که گفته اند: آوردن کلمه ماضی برای افاده حتمیت وقوع قیامت است.

((و هم فی غفله معرضون)) - و بدین جهت غافل و روگرداند که به دنیا دل بسته و به تمتع از آن سرگرم شدند در نتیجه دلهایشان از محبت دنیا پر شد، و دیگر جایی خالی برای یاد قیامت، یادی که دلهایشان را متاثر کند در آن باقی نماند، حتی اگر دیگران هم متذکرشان کنند باز متوجه نمی شوند، و همچنان در غفلت از قیامت هستند، چون آنطور که باید آن را تصور نمی کنند، و گرنه دلهایشان متاثر می شد.

و جوهی که درباره جمع بین غفلت (که متضمن عدم توجه است) و اعراض (که مستلزم توجه است) در جمله: ((و هم فی غفله معرضون)) گفته شده است

با این بیان پاسخ از اشکالی که در این جمله شده معلوم می شود، و آن اشکال این است که: چگونه ممکن است میان ((غفلت)) و ((اعراض)) جمع شود، با اینکه غفلت عبارت از توجه نداشتن، و اعراض مستلزم توجه داشتن است؟ و حاصل جواب این است که گفتیم: غفلت مردم از حساب به خاطر این است که آنطور که باید و شاید حساب را تصور نمی کنند، و چون تصویری که در دلهایشان اثر گذارد ندارند، لذا به خاطر دلدادگی به دنیا از آن اعراض نموده، به چیزی مشغول می شوند که لازمه آن اشتغال علم به خلاف آن تصور است.

این آن پاسخی است که از بیان گذشته ما استفاده می شد، ولی زمخشری طوری دیگر جواب داده که ترجمه عین عبارت او چنین است: خدای تعالی مردم را به دو وصف، توصیف کرده، یکی غفلت، یکی هم اعراض، (با اینکه این دو وصف با هم تباین دارند) ولی تباینش از این راه بر طرف می شود که زمان این دو با هم مختلف است، زمان غفلت قبل از زمان اعراض است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۵

به این معنا که مادامی که انبیا ایشان را متوجه نکرده اند غافلند، چون از آنچه عقول آنان اقتضا دارد که باید کیفری برای بدکاران و پاداشی برای نیکوکاران باشد در غفلتند، و وقتی انبیا ایشان را به شنیدن ندای وجدان و عقل دعوت نموده متوجهشان می کنند، آن وقت اعراض می نمایند، و گوش خود گرفته فرار می کنند، این بود پاسخ زمخشری از اشکال.

و فرق میان پاسخ او و پاسخ ما این است که: او اعراض را در طول غفلت گرفته نه در عرض آن، و ما هر دو را در عرض هم و در یک زمان تصویر کردیم، و انصاف هم همین است که ظاهر آیه می رساند زمان اعراض و غفلت یک زمان است، نه اینکه یکی بعد از دیگری باشد.

بعضی دیگر اشکال را اینطور پاسخ گفته اند که: اعراض به معنای اتساع است و معنای آیه این است که ایشان در غفلت وسیعی هستند. بعضی دیگر غفلت را به معنای اهمال گرفته و گفته اند: اهمال و اعراض با هم منافات ندارند. ولی این دو وجه از قبیل التزام به چیزی است که خود ملتزم هم، قبولش ندارد.

و معنای آیه این است که حساب اعمال مردم برای مردم نزدیک شد، در حالی که ایشان در غفلت از آن مستمرند، و یا در حالی که در غفلت بزرگی قرار دارند و از آن روی گردانند، چون به شغل های دنیا، و آماده نگشتن برای توبه و ایمان و تقوی مشغول و

سرگرمند.

مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَأَهِيَّةٌ قُلُوبُهُمْ... این آیه به منزله تعلیلی است برای جمله ((و هم فی غفله معرضون)) چون اگر در غفلت و روی گردان نبودند در هنگام شنیدن ذکر به لهو و لعب نمی پرداختند، و بلکه خود را برای شنیدن آن آماده می کردند، و چون چنین بود، یعنی آیه شریفه تعلیل آن جمله بود، لذا آن را بدون حرف عطف آورد.

و مراد از کلمه ((ذکر)) هر چیزی از قبیل وحی های الهی، مانند کتب آسمانی است که خدا را به یاد آدمی بیندازد، که یکی از آنها قرآن کریم است، و مراد ((از آمدن ذکر)) نازل شدن آن برای ایشان است، به اینکه بر پیغمبر نازل شود و او به گوش ایشان برساند، و کلمه ((محدث)) به معنای جدید و نو است، و این معنا معنایی است نسبی، که صفت ذکر است، پس اگر قرآن مثلا ذکری نو است، برای این است که بعد از انجیل نازل شده، همچنان که انجیل نیز به خاطر اینکه بعد از تورات نازل شده نسبت به آن ذکری است جدید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۶

همچنین بعضی از سوره های قرآن به خاطر اینکه بعد از بعضی دیگر نازل شده نسبت به آنها جدید و نو است.

جمله ((الا استمعوه)) (استثنایی است مفرغ (یعنی مستثنا منه آن ذکر نشده)، که آن را از همه احوال آنان استثنا می کند، و جمله ((استمعوه)) (حال، و جمله ((و هم یلعبون)) و نیز جمله ((لاهیة قلوبهم)) (دو حال است از ضمیر جمع در ((استمعوه)) پس این دو جمله دو حال به هم آمیخته اند.

کلمه ((لعب)) (به معنای فعلی است که منظم انجام بشود ولی غایت و هدفی جز خیال در آن نباشد، مانند بازی بچه ها، و کلمه ((لهو)) (به معنای سرگرم شدن به چیزی و باز ماندن از امری مهم است، مثلا وقتی می گویند:

((الهاه كذ))، معنایش این است که فلان کار بیهوده او را از مهمش باز داشت، و اگر آلات طرب را هم آلات لهو می نامند، به همین جهت است، و لهو از صفات قلب است، و لذا فرمود: ((لاهیة قلوبهم)) (و دلها را لاهی خواند.

و معنای آیه این است که هیچ ذکر جدیدی به وسیله نزول از آسمان، و ابلاغ رسول به ایشان در هیچ حالی از احوال نمی رسد مگر اینکه ایشان در حال لهو هستند، یعنی در حالی هستند که دلهایشان لاهی است، و اگر آن ذکر را می شنوند در آن حال می شنوند، و خلاصه معنا این است که: احداث ذکر و تجدید آن هیچ اثری در آنان نمی گذارد، و از اشتغال به لعب دنیا بازمانده، متوجه ماورای آن نمی کند. و این تعبیر کنایه است از اینکه ذکر در هیچ حالی در آنان مؤثر نمی افتد، نه اینکه بخواهد بگوید ذکر جدید در آنان اثر ندارد ولی ذکر قدیم و کهنه اثر می گذارد و چون مطلب روشن است می گذریم. بعضی از مفسرین به ظاهر این آیه استدلال کرده اند بر اینکه: قرآن کریم حادث است و قدیم نیست ولی اشاعره ظاهر آن را تاءویل کرده اند به اینکه اگر ذکر را به وصف محدث توصیف فرموده از جهت نزول آن بوده چون نزول آن حادث است و این منافات با قدم آن ندارد. ولی ظاهر آیه علیه ایشان حکم می کند و این بحث تتمه ای دارد که اینک از نظر خوانندگان می گذرد.

گفتاری پیرامون معنای حدوث و قدم کلام (در ذیل آیه: ((و ما یاءتیهم من ذکر من ربهم محدث...))

فصل اول: معنای اینکه کلام حادث می شود و باقی می ماند چیست؟ وقتی سخنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۷

از گوینده ای می شنویم که یا شعر است و یا نثر، بدون هیچ درنگ حکم می کنیم که این شعر مثلا از این شاعر است. و اگر شاعر مفروض همان شعر را تکرار کند، و یا گوینده، همان سخن را تکرار کند باز شک نمی کنیم در اینکه شعر و سخن مذکور از او است و بعینه همان کلام اول است که دوباره اعاده اش کرده و سپس اگر ناقلی همان شعر را از همان شخص نقل کند باز هم می گوئیم این همان شعر فلان شاعر است. یعنی همان گوینده اولی، و پس از آن اگر این نقل را مکرر بگوید مثلا یک میلیون بار و یا بی نهایت آن را تکرار کند باز هم همان کلام اول و صادر از گوینده اول است.

البته این از نظر فهم عرفی است ولی اگر بخواهیم مسأله را از نظر دقت علمی در نظر بگیریم با مختصر دقتی می بینیم که حقیقت

امر بر خلاف این است: مثلاً کسی که می‌گوید: ((زید نزد من آمد)) (این جمله در حقیقت یک کلام نیست زیرا مرکب از یازده حرف است که هر یک آنها فردی از افراد صوت است که در نفس گوینده تکون یافته و در فضای دهانش از یکی از مخارج آن بیرون آمده و مجموع آنها صوت‌های بسیار است نه یک صوت، چیزی که هست چون یک چیز را می‌فهماند در ظرف اعتبار آن را کلام واحد می‌خوانیم و این خود نوعی توسع و مجاز است که مرتکب می‌شویم. و این صوت‌های متعدد از این جهت کلام شده‌اند و معنایی را به شنونده می‌فهماند که قبلاً میان گوینده و شنونده قراری بسته شده است که فلان صوت نشان فلان معنا باشد و همچنین از این نظر کلام واحد شده‌اند که معنای واحدی را می‌رسانند.

تجزیه و تحلیل حقیقت و واقعیت ((کلام-سخن)) و بیان اینکه قدیم بودن کلام متصور نیست

پس با این بیان این معنا به دست می‌آید که کلام از آن جهت که کلام است امری است وضعی و قراردادی و اعتباری که جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارد، آنچه در خارج هست آن عبارت است از صوت‌های گوناگون که در ظرف اعتبار و قرارداد هر یک علامت چیزی قرارداد شده نه اینکه آنچه در خارج، خارجیت پیدا می‌کند علامتهایی باشد، برای وضوح بیشتر تکرار می‌کنم که آنچه در خارج موجود می‌شود صوت است و بس نه علامت و صوت قراردادی، و اگر موجودیت و تحقق را به کلام نسبت می‌دهیم، به نوعی عنایت است، و گرنه کلام در خارج تحقق نمی‌یابد، بلکه صوت موجود می‌شود، (و اهل هر زبان روی قراردادی که قبلاً میان خود داشته‌اند از آن صوت به معنایی منتقل می‌شوند)

از اینجا معلوم می‌شود که کلام (فراموش نشود که یعنی آن امر اعتباری و قراردادی)، نه متصف به حدوث می‌شود و نه به بقاء، برای اینکه (حدوث و بقاء مربوط به واقعیات است، نه اعتباریات و) حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی آن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۸

(و اینکه چیزی بعد از مدتها نبودن بود شود) و بقاء عبارت است از اینکه چیزی بعد از آن اول نیز موجود باشد، و همچنین در آنات بعدی، وجودی متصل داشته باشد، پس هم حدوث و هم بقاء مربوط به واقعیات خارجی است، نه اعتباریات، چون اعتباریات در خارج وجود ندارند.

علاوه بر این، اتصاف کلام به قدم، اشکالی دیگر و علیحده دارد، و آن این است که کلام (که مرکب از حروف ردیف شده، و اصل تکونش تدریجی است، بعضی حروفش قبل از بعضی دیگر، و بعضی بعد از بعضی دیگر چیده می‌شود)، ممکن نیست قدیم باشد، چون در قدیم دیگر تقدم و تاءخری فرض ندارد، و گرنه آنچه متأخر است حادث می‌شود، و حال آنکه ما قدیمش فرض کرده بودیم، و این خلف است، پس کلام - که به معنای حروف ترکیب شده است و به وضع دلالت بر معنایی تام می‌کند - قدیم بودن در آن تصور ندارد، علاوه بر این همانطور که گفتیم فی حد نفسه محال هم هست، (دقت بفرمایید)

آیا کلام از جهت کلام بودن، فعل متکلم است یا صفت او یا هیچکدام؟

فصل دوم: آیا کلام بدان جهت که کلام است فعلی از افعال است، یا آنکه صفتی است قائم به ذات متکلم؟ به این معنا که ذات متکلم فی نفسه تام است، و از کلام بی‌نیاز است، ولی کلام از متفرعات آن است، یا آنکه قوام ذات متکلم بر تکلم است، همچنانکه قوام ذات حیوان به حیات است، و عدم انفکاک عدد چهار از زوجیت به وجهی جزو ذات چهار است؟.

هیچ شکی نیست در اینکه کلام به حسب حقیقت و واقع نه فعل متکلم است، و نه صفت او است، برای اینکه: (همانطور که قبلاً هم گفتیم) فعل متکلم صدا در آوردن است، و اما اینکه شنونده از آن صدا چه بفهمد بسته به قرار داد در اجتماعی است که به زبانی با هم صحبت می‌کنند. (همچنانکه قرارداد فارس زبانان این است که با شنیدن صدایی چون ((نان)) (به چیزی منتقل شوند که عرب با شنیدن صدایی چون ((خبز)) (بدان منتقل می‌شوند) پس آنچه که ما کلامش می‌خوانیم حقیقتاً نه فعلی است صادر از ذاتی خارجی، و نه صفتی است برای موصوفی خارجی.

بله کلام بدان جهت که عنوانی است برای موجودی خارجی، یعنی برای صوت‌های ترکیب شده، و بدان جهت که صوت، فعل خارجی صاحب صوت است، به نوعی توسع و مجاز گویی فعل او نامیده می‌شود نه به طور حقیقت، و بعد از آنکه آن را به طور مجاز فعل او دانستند، از همان نسبت مجازی که به فاعل می‌دهند، وصفی نیز برای او انتزاع نموده، او را متکلم می‌خوانند، مانند نظایر تکلم از امور اعتباری، چون خضوع، تعظیم، اهانت، خرید و فروش و امثال آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۴۹

اشاره به معنایی دیگر برای کلام از جهت اینکه مکنونات ضمائر را کشف می‌کند

فصل سوم: ممکن است کلامی که مورد بحث است از نظر هدف و غرضی که در آن است یعنی از نظر کشف از معانی نهفته در ضمیر، و انتقال آن معانی به ضمیر شنونده تجزیه تحلیل شود و در نتیجه با آن تحلیل، کلام که تاکنون امری اعتباری بود، به امری حقیقی و واقعی برگردد، و آن عبارت باشد از همان کشف مکنونات درونی، که خود امری است واقعی نه اعتباری، و این تحلیل در تمامی امور اعتباری و یا حداقل در بیشتر آنها جریان دارد، و قرآن کریم هم همین معامله را با آنها کرده، و امثال سجود، قنوت، طوع، کره، ملک، عرش، کرسی، کتاب و غیره را حقیقی دانسته.

و بنابراین تحلیل، حقیقت کلام عبارت می‌شود از کشف ضمیر، و به این معنا هر معلولی برای علتش کلام خواهد بود، چون با هستی خودش از کمال علت خود کشف می‌کند، کمالی که اگر هستی معلول نبود، همچنان در ذات علت نهفته بود.

از این هم دقیق‌تر اینکه بگوییم: هر صفت ذاتی برای هر چیزی، کلام او است، چون از مکنون ذات او کشف و پرده برداری می‌کند، و این همان معنایی است که فلاسفه بر آن می‌گویند که: صفات ذات خدای تعالی، چون علم و قدرت و حیات، کلام خدایند، و نیز عالم سرپایش کلام او است.

و این نیز روشن است که بنابراین تحلیل، قدیم بودن، یا حادث بودن کلام، تابع سنخ وجودش خواهد بود، علم الهی که کلام او است به خاطر قدیم بودن ذات خدا قدیم است، ولی زیدی که دیروز نبود و امروز هست شد، به خاطر اینکه از وجود پروردگارش کشف می‌کند، حادث است، و وحی نازل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بدان جهت که تفهیم الهی است، و تفهیم حادث است، آن نیز حادث است، ولی بدان جهت که در علم خدا است - و علم او را کلام او دانستیم و علم صفت ذاتی او است - پس وحی نیز قدیم است، مانند علمش به همه چیز، چه قدیم و چه حادث.

بیان اینکه بحث درباره حدوث و قدم قرآن بی مورد بوده است

فصل چهارم: از فصول سه گانه گذشته این معنا به دست آمد که قرآن کریم را اگر بدان جهت در نظر بگیریم که عبارت است از آیاتی خواندنی، و دلالت می‌کند بر معانی ذهنی، مانند سایر کلمات، در این صورت قرآن نه حادث است نه قدیم، بلکه به وساطت حدوث اصوات که معنون به عنوان کلام و قرآنند حادث است.

و اگر بدان جهت در نظر گرفته شود که معارفی است حقیقی و در علم خدا، در این صورت مانند علم خدا به سایر موجودات، قدیم خواهد بود، چون خود خدا قدیم است و به این حساب اگر می‌گوییم قرآن قدیم است معنایش این است که علم خدا قدیم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۰

همچنانکه می‌گوییم زید حادث، قدیم است و درست هم گفته ایم چون علم خدا به زید حادث، قدیم است.

از اینجا معلوم می‌شود که بحث‌هایی که درباره قدم و حدوث قرآن به راه انداخته بودند بحث‌هایی بی فایده بوده زیرا اگر آن کس که می‌گوید قدیم است مقصودش از قرآن آن حروفی باشد که خواندنی است و صوتهایی ردیف شده و ترکیب یافته و دال بر معانی خویش است و می‌خواهد بگوید چنین قرآنی مسبوق به عدم نبوده که بر خلاف وجدان خود سخن گفته است و اگر مقصودش این است که خدا عالم به آن بوده و به عبارت دیگر علم خدا به قرآن قدیم بوده این اختصاص به قرآن ندارد تا منتش را بر قرآن بگذاریم بلکه علم خدا به تمامی موجودات قدیم است، چون ذاتش قدیم است و علمش هم عین ذاتش است زیرا مقصود



از علم مورد بحث علم ذاتی است .

علامه بر این دیگر وجهی ندارد که ما کلام را صفت ثبوتی و ذاتی جداگانه ای غیر علم بگیریم چون برگشت کلام هم به همان علم شد و اگر صحیح باشد هر یک از مصادیق یکی از صفات ثبوتیه خدای را یک صفت ثبوتیه جداگانه بدانیم دیگر صفات ثبوتیه منحصر به یکی ، دو تا، ده تا نمی شود چون عین این تحلیل در امثال ظهور و بطون و عظمت و بهاء و نور و جمال و کمال و تمام و بساطت و غیر اینها از صفات ثبوتیه بی شمار دیگر وجود دارد.

و آنچه از لفظ تکلم که در قرآن کریم به کار رفته ظاهر در معنای اول است یعنی آن معنایی که تحلیل نشده بود و هر خواننده ای همان را می فهمد مانند آیه ((تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كالم الله )) و آیه ((و كلم الله موسى تكليما)) و آیه ((و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه )) و آیه ((يحرفون الكلم عن مواضعه )) و امثال این آیات .

اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که غیر کلام لفظی که از زبان هر گوینده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۱ بیرون می آید کلام دیگری هست نفسی که قائم به نفس متکلم است . و شعری هم در این باره انشاد کرده که :

((ان الكلام لفي الفواد و انما

جعل اللسان على الفواد دليلا)) (کلام در حقیقت در قلب است و زبان را دلیل و بیانگر قلب کرده اند و کلامی که از خدای تعالی متصف به قدم است کلام نفسی خدا است نه لفظی ، حرف صحیحی نیست برای اینکه اگر مقصود شان از کلام نفسی همان معنای کلام لفظی است و یا صورت علمی آن است که بر لفظ منطبق شده ، در این صورت برگشت معنای این کلام به همان علم خواهد بود نه چیزی زائد بر علم و صفتی مغایر آن ، و اگر معنای دیگری مقصود است که ما هر چه به نفس خود مراجعه می کنیم خبری از چنین معنایی نمی یابیم ، و آن شعری هم که سروده اند برای یک بحث عقلی نه سودی دارد و نه زیانی ، چون بحث عقلی شان از اجل از این است که شعر را با آن به جنگ بیندازد.

وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ كَلِمَةً ((اسرار)) (در مقابل ((اعلان)) است ، که آن به معنای نهفتن ، و این به معنای بر ملا کردن است ، پس ((اسرار نجوی)) (به معنای مبالغه در کتمان قول و نهان داشتن آن است ، چون اسرار به تنهایی معنای نجوی را می دهد، در نتیجه اسرار نجوی مبالغه را می فهماند.

و ضمیر فاعلی در فعل ((اسروا))، به ((ناس)) (بر می گردد، چیزی که هست از آنجایی که فعل مذکور فعل همه مردم ، و یا بیشتر مردم نبود، چون افراد مستضعف و افراد بی طرف نیز در میان مردم هستند، لذا هر چند فعل را به جامعه مردم نسبت داده ، چون جامعه دچار غفلت و اعراض است ، و لیکن مطلب را با قید ((الذین ظلموا)) بیان فرمود، پس این جمله عطف بیانی است که دلالت می کند بر اینکه فعل مذکور ((نجوی)) (از خصوص کسانی سر زده که ستم کار بودند.

نقل سخنان و افتراءات مکذبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در تکذیب و انکار آنحضرت (صلی الله علیه و آله)

و اما اینکه آنچه بیخ گوش هم می گفته اند چه بوده ؟ جمله ((هل هذا الا بشر مثلکم افتاتون السحر و انتم لا تبصرون)) (حکایت آن است ، حاصل معنا اینکه به صراحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تکذیب نموده ، علنا می گفته اند که : او مانند شما یک فرد بشر است ، و قرآن او سحر است ، و هیچ یک از این مطالب را پنهانی نمی گفتند، لیکن قبل از علنی کردنش در مجلس مشورتی خود آن را نجوی می کردند. خلاصه مجالسی سری بر پا می کردند که در مقابل دعوت پیغمبر چه جواب دهند؟ و

سرانجام راهی نمی یافتند مگر آنکه آنچه گفتگو ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۲

کردند پنهان بدارند، تا همه در آن متفق شوند و بعد از اتفاق علنیش کنند.

و نجوای ایشان مشتمل بر دو مطلب بوده که یا به طور قطع و یا به طور استفهام انکاری ردش کرده اند.

اول اینکه گفتند: ((هل هذا الا بشر مثلکم)) (هل هذا الا بشر نبوت آن جناب گرفتند، و حاصلش این است که او همانطور که

می بینید بشری است مانند خود شما - به همین جهت اسم اشاره آورده و گفتند: ((هل هذا)) ضمیر نیاوردند که بگویند: ((هل هو))، تا دلالت کند بر علم به مشاهده - و در هیچ چیز از لوازم بشریت از شما جدا نیست، و هیچ چیزی که مختص به خود او باشد ندارد، پس اگر آنچه ادعا می کند که به غیب اتصال و ارتباط دارد حق باشد، باید شما هم همان را داشته باشید، چون شما هم مانند او بشر هستید، و چون شما خبری از غیب ندارید، پس او هم مثل شما است و خبری ندارد، پس پیغمبر نیست و دعوتش باطل است.

دوم اینکه گفتند ((افتاتون السحر و اتم تبصرون)) که با فاء تفریع متفرع بر انکار و نفی نبوت شد، و برگشت معنا به این می شود که بعد از آنکه با جمله اول اثبات کردیم که او پیغمبر نیست و با غیب اتصال ندارد، نتیجه چنین می شود که آنچه آورده، و ادعا می کند که معجزه نبوت من است، معجزه نباشد، بلکه سحری باشد که شما از آوردن نظیر آن عاجزید، و سزاوار نیست کسی که چشم بینا دارد فریب سحر را خورده، به آن ایمان بیاورد.

قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ یعنی خدای تعالی به هر سخنی احاطه علمی دارد، چه سری و چه علنی، و در هر جا که باشد او شنوای گفته های شما و دانای به کارهای شما است پس هر چه هست به دست او است، و هیچ امری به دست من نیست.

این آیه حکایت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ایشان است که نجوی کردند، و به صراحت نبوت آن جناب را تکذیب نموده معجزه اش را سحر خواندند، و در این کلام او را ارجاع و حواله به خدای سبحان داده، همچنانکه در غالب مواردی که پیشنهاد معجزه می دادند ارجاع به خدا می دهد، مانند همه انبیا که خود را در اجابت خواسته های قوم خود هیچکاره معرفی می کردند، مانند آیه ((قل انما العلم عند الله و انما انا نذیر مبین)) و آیه ((قال انما العلم عند الله و ابلاغکم ما ارسلت به)) و آیه ((قل انما الايات عند الله و انما انا نذیر مبین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۳

ترقی درجه به درجه افتراءات کفار علیه پیامبر اسلام (ص) بَلْ قَالُوا أَضَعَتْ أَحْلَمَ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُو نَحْكَايَتِ سَخْنَانِ كَفَارِ اسْتِ كَهْ چگونگی افترا و تکذیب به آن جناب را درجه به درجه شدت می دادند، اول گفتند: سخنان وی خوابهای پریشان است که دیده و آن را نبوت خود پنداشته و کتاب آسمانیش گمان کرده، پس کار او و معلوماتش حتی از سحر هم بی ارزش تر است، (برای اینکه سحر هر چه باشد علمی است و قواعدی دارد)

سپس افترای خود را ترقی داده، گفتند: بلکه خواب پریشان هم نیست، چون در خواب پریشان صاحبش عمدا دروغ نگفته، بلکه چند رقم رویا دیده وقتی بیدار شده از هر یک چیزی به یادش مانده، و با گوشه های دیگر هم رویایش مخلوط شده، ولی این افترا می بندد، و معلوم است که افترا مستلزم تعمد است.

آنگاه مطلب را ترقی بیشتری داده گفتند: ((بلکه او شاعر است)) و این از جهتی دیگر از تهمت قبلی سنگین تر است، چون کسی که به کسی افترا می بندد، فکر می کند که چه افترای ببندم، ولی شاعر بدون هیچ تدبیر هر چه به نظرش می رسد می گوید، و به هر تعبیر که از نظر فن شاعری خوشش آید تعبیر می کند، و چه بسا که شاعری ضروریات را هم انکار کند، و یا علنا بر باطلی اصرار ورزد، و چه بسا راستی را تکذیب و دروغی را تصدیق کند.

جمله ((فلیاتنا بایه کما ارسل الاولون)) سخنی است متفرع بر جملات قبل، و مراد از ((اولین)) انبیای گذشته اند و معنایش این است که وقتی این را که وی آورده و آن را آیت خوانده، یعنی قرآن، خوابهای پریشان، یا افترا، و یا شعر بود، دیگر ادعای نبوتش تمام نیست، و قرآن او ما را قانع نمی کند، پس باید آیتی برای ما بیاورد، همانطور که گذشتگان آوردند، مثلاً ماده شتر از کوه بیرون کردند، عصا ازدها نمودند و ید بیضا داشتند.

و در اینکه فرمود: ((کما ارسل الاولون))، با اینکه ظاهر سیاق اقتضا می کرد بفرماید: ((کما اتی بها الاولون - همانطور که گذشتگان آن آیت را آوردند)) برای اشاره به این معنا بود که آیت از لوازم ارسال است، و اگر این شخص رسول است، باید به رسولان گذشته اقتدا نموده، بر رسالت خود احتجاجی مانند احتجاج آنان بکند.

در اینجا سؤال پیش می آید، و آن این است که مشرکین از وثنی ها، از اصل منکر نبوتند، با این حال در این اعتراضی که کردند مسأله نبوت را مسلم گرفتند؟ جواب این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۴

که همین خود دلیل روشنی است بر اینکه مشرکین در کار خود دچار تحیر شده و نمی فهمیدند چه کار می کنند؟ یک وقت از راه تهکم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مواجه می شدند و نامربوط می گفتند، وقتی دیگر دردسر فراهم می نمودند، بار دیگر سخنانی بر خلاف عقیده خودشان گفته با اینکه اصلاً نبوت را منکر بودند پیشنهاد معجزه می کردند، معجزاتی که انبیای گذشته آورده بودند، با اینکه نه آن انبیا را قبول داشتند و نه معجزاتشان را.

ولی به هر حال از اینکه گفتند: ((باید آیتی برای ما بیاورد که گذشتگان آوردند))، از این وعده ضمنی بر می آید که اگر یکی از آن آیات که پیشنهاد کرده اند بیاورد ایمان خواهند آورد.

مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ در این جمله سخن قبلی مشرکین و آن وعده ای که ضمناً مشتمل بود رد و تکذیب شده، می فرماید: اگر آنچه را که پیشنهاد می کنند برایشان آورده شود، باز هم ایمان نمی آورند، چون اقوام گذشته وقتی معجزات پیشنهادی خودشان را هم دیدند ایمان نیاوردند و هلاک شدند آن وقت اینان ایمان می آورند؟!

و حاصل معنای جمله به طوری که سیاق آن را افاده می کند این است که: کفار در وعده ای که می دهند دروغ گویند، و اگر معجزات پیشنهادی آنان را هم نازل کنیم باز ایمان نمی آورند، و در نتیجه به همین جرم هلاک خواهند شد، همچنانکه امت های گذشته وقتی درخواست معجزه کردند، و معجزه برایشان نازل کردیم، ایمان نیاوردند ما نیز هلاکشان نمودیم، طبیعت اینان با طبیعت آنان یکی است، و مانند آنان اسراف گر و متکبرند، و به هیچ وجه، به هیچ آیتی ایمان نمی آورند، پس آیه مورد بحث از یک نظر شبیه به آیه ((فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل)) می باشد.

و بنابراین می توان گفت: در آیه شریفه حذف و ایجازی (مختصر گویی) به کار رفته، و تقدیر آن چنین است که: مثلاً بگوئیم ((ما آمنت قبلهم اهل قریه اقترحوا الايات فانزلناها عليهم و اهلکناهم لما لم يؤمنوا بها بعد النزول افهم، یعنی مشرکی العرب یؤمنون و هم مثلهم فی الاسراف)) یعنی اهل قریه های قبل از ایشان که پیشنهاد معجزه ها کردند ایمان نیاوردند، و ما معجزه ای را که خواستند فرستادیم و به جرم ایمان نیاوردن هلاکشان کردیم، آیا اینان یعنی مشرکین عرب با اینکه در اسراف مانند آنان هستند ایمان می آورند؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۵

بنابراین اگر قریه را با وصف ((اهلکناها)) توصیف کرد، و در حقیقت به آخرین نقطه سرنوشتشان تو صیفشان نمود، برای این بود که بفهماند عاقبت اجابت معجزه خواهی مردم هلاکت ایشان است، و لا غیر.

پاسخ خداوند به احتجاج مشرکین بر نفی نبوت به بشر بودن پیامبر(ص)

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ آیه پاسخی از احتجاجی است که بر نفی نبوت کرده و گفتند: ((هل هذا الا بشر مثلکم)) و حاصلش این است که مگر انبیای گذشته غیر بشر بودند، که انتظار دارید پیامبر شما بشر نباشد؟ بشریت که با نبوت منافات ندارد.

و اگر کلمه ((رجالاً)) را با جمله ((نوحی الیهم)) توصیف فرموده، برای اشاره به فرق میان انبیا و غیر انبیا است و محصلش این است که یگانه فرق بین این دو طائفه تنها این است که ما به انبیا وحی می فرستیم و به دیگران نمی فرستیم، و وحی موهبت و منتهی است خاص که بر خدا واجب نیست همه افراد را به آن موهبت نائل سازد که اگر بنا شد به کسی بدهد به همه بدهد، و اگر بنا شد

ندهد به هیچ کس ندهد، تا شما تحکم کنید که چرا نبوت جز در یک نفر پیدا نمی شود؟ و بگویید چون در ما نیست پس در هیچ کس دیگر هم نیست، برای اینکه نبوت هم مانند سایر صفات خاصی است که در هر عصری جز در یک فرد یافت نمی شود، و این چیزی نیست که بتوان انکارش کرد.

انحلال آیه شریفه به دو حجت حلی و نقضی

بنابراین بیان، آیه شریفه منحل به دو حجت می شود، که علیه احتجاج مشرکین بر ابطال نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به بشریت او اقامه شده است، یکی حجت نقضی، که با بشریت انبیای گذشته نقض می کند و می رساند که منافاتی میان بشریت و نبوت نیست، دوم حجت حلی، که می رساند فرق میان یک فرد پیغمبر با دیگران چیزی نیست که نشود در بشر یافت شود، و یا اگر یافت شد باید در همه افراد یافت شود، بلکه تنها فرق این دو طائفه وحی الهی، و کرامت او است، و منت مخصوصی است از ناحیه خدا که شامل حال شخص پیغمبر می شود.

پس آیه از این نظر مانند آیه ((قالوا ان اتم الا بشر مثلنا... قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم و لکن الله یمن علی من یشاء)) می باشد.

((فستلوا اهل الذکر ان کنتم لا- تعلمون)) - این جمله تاء یید و تحکیم جمله ((و ما ارسلنا قبلك الا رجالا)) است، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۶

یعنی اگر این معنا را می دانید، که هیچ، و اگر نمی دانید به اهل ذکر مراجعه کنید، و پرسید، آیا انبیای گذشته غیر بشر بودند؟ مقصود از ((ذکر)) و ((اهل ذکر)) در (فستلوا اهل الذکر)

و مقصود از ((ذکر)) کتابهای آسمانی است، و مراد از ((اهل ذکر)) علمای اهل کتابند، زیرا آنها در دشمنی با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دنبال مشرکین بودند، و مشرکین از آنها احترام می کردند، و چه بسا در کار خود با آنها مشورت می نمودند، و مسائلی از آنها می پرسیدند تا با آن مسائل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امتحان کنند، و همان اهل کتاب بودند که علیه مسلمانان به مشرکین می گفتند: ((هولاء اهدی من الذین آمنوا سییلا))

خطاب در جمله ((فستلوا...)) به پیغمبر، و هر کسی است که آن را بشنود، چه عالم و چه جاهل، تا گفتار قبلی را به خوبی تاء یید کند، و این قسم خطاب در کلمات خود ما آدمیان نیز شایع است.

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ... وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ انبیا مردانی از بشرند که ما لوازم بشریت را از آنها سلب نکرده ایم، که مثلاً بدنهایشان را خالی از روح زندگی کرده باشیم، تا نه به خوردن محتاج باشند و نه به نوشیدن، و نیز آنان را از مرگ مصونیت نداده ایم، تا همیشه در دنیا بمانند، بلکه ایشان نیز بشر و از کسانی هستند که طعام می خورند و می میرند، این خوردن و مردن، دو خاصه از خواص روشن بشریت است.

ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ آیه عطف است بر کلام گذشته، که می فرمود: ((و ما ارسلنا قبلك الا رجالا)) و در این آیه سرانجام ارسال رسولان، و عاقبت امر مسرفان را بیان می کند، که مسرفان از هر امت، در اثر اقتراح معجزه به چه سرنوشتی دچار شدند، و نیز توضیح است برای هلاکتی که به طور اجمال بدان اشاره کرده، و فرموده بود: ((من قریه اهلکناها)) و تهدیدی است برای مشرکین.

و مراد از ((وعد)) در جمله ((ثم صدقناهم الوعد)) وعده نصرتی است که به مسلمین داده و فرموده بود که: دین ایشان را یاری خواهد کرد، و کلمه ایشان را که کلمه حق است بلند آوازه خواهد نمود، همچنانکه در آیه ((و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، انهم لهم المنصورون، و ان جندنا لهم الغالبون)) و آیات دیگر آن وعده را بیان نموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۷ ((فانجیناهم و من نشاء)) - یعنی رسولان و گروندگان به ایشان را نجات دادیم. قبلا هم وعده نجات به ایشان داده، و فرموده بود:

((حقاً علينا ننج المؤمنین)) و مسرفین در این آیه همان مشرکین هستند، که از راه عبودیت به بیراهه گراییدند، و از طور بندگی تجاوز کردند. لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ امتنانی است از خدای تعالی بر این امت به منت انزال قرآن، پس مراد از ((ذکر ایشان)) ذکر است که مختص به این امت است، و ذکر است که لایق حال این امت است، ذکر است که آخرین و بلندترین معارف را که حوصله بشر توانایی تحمل آن را دارد متضمن است، و عالی ترین برنامه را که ممکن است در جامعه بشری اجرا شود در بر دارد، و آن عبارت است از شریعت حنیفیت، پس خطاب در آیه خطاب به همه امت است.

بعضی از مفسرین گفته اند مراد از ذکر، شرف است، و معنای آیه این است که: در این کتاب شرف شما تاءمین شده، اگر به آن تمسک جوید، متوجه آن شرف و آبرو خواهید شد، این مفسر در آیه ((وانه لذكر لك و لقومك)) همین حرف را زده است، و خطاب در آن را برای جمیع مؤمنین و یا خصوص عرب دانسته، چون قرآن به زبان ایشان نازل شده. لیکن این تفسیر دور از فهم است.

وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَوْمٍ كَانَتْ ظَالِمَةً.... حَصِيداً حَمِيداً نِكْمَةً ((قصم)) در اصل به معنای شکستن است، می گویند: ((قصم ظهره - پشتش را شکست))، ولی به طور کنایه در هلاکت هم استعمال می شود، و کلمه ((انشاء)) به معنای ایجاد است، کلمه ((احساس)) به معنای درک از طریق حس است، کلمه ((باس)) به معنای عذاب، و کلمه ((ركض)) به معنای دویدن به تندی است، و کلمه ((اتراف)) به معنای توسعه دادن به نعمت است، و کلمه ((حصید)) به معنای بریده است، و از همین جهت زراعت درو شده را حصید می گویند، و کلمه ((خمود)) به معنای سکون و سکوت است.

و معنای آیات این است که: ((و کم قصمنا)) چقدر هلاک کردیم ((من قریه)) از اهل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۸ قریه هایی را که به خود ((کانت ظالمه)) ستمکار بودند و اسراف و کفر می ورزیدند ((و انشاننا)) و بعد از هلاک کردن آنان، ایجاد کردیم ((قوما آخرین)) مردمی دیگر را ((فلما احسوا)) پس همینکه آن اهل قریه ستمکار به حس خود درک کردند ((باسنا)) عذاب ما را ((اذا هم منها یرکضون)) ناگهان پا به فرار گذاشته بدویدند در آن هنگام بود که از در توییخ و ملامت به ایشان گفته شد: ((لا ترکضوا و ارجعوا الی ما اترقم فیہ)) ندوید و از این عذاب فرار نکنید بلکه به آن نعمتها که در آن زیاده روی می کردید مراجعه کنید ((و مساکنکم)) و به خانه هایتان برگردید ((لعلکم تسئلون)) تا شاید باز هم فقرا و بینوایان به دریوزگی شما مراجعه کنند و شما از در نخوت و اعتزاز ایشان را از خود برانید و یا خود را از ایشان پنهان کنید و این کنایه است از اعتزاز و استعلا ستمکاران که خود را متبوع و به جای خدا و ارباب تابعین می دانستند، از در پشیمانی ((قالوا)) گفتند ((یا ویلنا انا کنا ظالمین)) وای بر ما که مردمی ستمکار بودیم ((فما زالت تلک)) و این همچنان سخن ایشان بود و بر ظلم خود اعتراف و به ربوبیت خدای تعالی اقرار می کردند ((حتی جعلناهم حصیدا)) تا آنکه ما اینها را درو شده و مقطوعشان کردیم، ((خامدین)) و ساکن و ساکشان ساختیم مانند آتشی که خاموش شود نه صدایی دارد و نه درباره اش گفتگویی می شود. مفسرین برای جمله ((لعلکم تسئلون)) وجوه دیگری ذکر کرده اند که از فهم دور است و ما به همین جهت متعرض آنها نشدیم.

بحث روایتی (حدیثی از امام رضا علیه السلام درباره حادث و قدیم بودن کلام خدا

در کتاب احتجاج از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: امام ابی الحسن الرضا (علیه السلام) به ابی قره صاحب شبرمه فرمود: تورات و انجیل و زبور و فرقان و همه کتابهایی که نازل شده کلام خدا است که برای عالمیان نازل کرده تا نور و هدایت باشد و همه آنها حادث است و غیر خدا است زیرا خدای تعالی فرموده: ((او یحدث لهم ذکرا - یا ذکر برایشان حادث کند)) و نیز فرموده: ((و ما یاتهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلعبون)) و خدا همه کتابهایی را که نازل کرده حادث کرده است.

ابو قره گفت: آیا این حادث معدوم هم می شود؟ فرمود مسلمانان همه اجماع دارند بر اینکه آنچه سوای خدا است فعل خدا است،

و یکی از افعال خدا تورات و انجیل و زبور و فرقان است مگر نشیدی که مردم می گویند: ((رب القرآن؟)) و قرآن روز قیامت می گوید: پروردگارا فلانی - با اینکه خدا دانای او است به آن شخص - روزش را در تلاوت من به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۵۹

تشنگی و شیش را به بی خوابی گذرانند پس مرا شفیع او قرار ده و نیز تورات و انجیل و زبور همه محدث و مربوب خدا است ، خدایی آنها را حادث کرده که برایش مثل نیست ، و برای کسانی حادث کرده که تعقل کنند پس هر کس بیندازد که این کتابها قدیمند خدای را اول قدیم و واحد ندانسته و کلام خدا را همواره با خدا و قدیم دانسته تا آخر حدیث .  
و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لاهیة قلوبهم)) روایت آورده که معصوم فرمود ((لاهیة)) از ((تلهی)) است .  
و نیز در آن کتاب در ذیل آیه ((و ما آمنت قبلهم من قریه اهلکناها افهم یومنون)) فرمود: چگونه ایمان می آورند؟ و حال آنکه مردمی که قبل از ایشان بودند ایمان نیاوردند تا هلاک شدند.

مقصود از اهل الذکر در آیه (فستلوا اهل الذکر) اهل بیت علیهم السلام است

و نیز در همان کتاب به سند خود از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فستلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)) در جواب او پرسید مقصود چه کسانی هستند؟ فرمود: مقصود از اهل ذکر ماییم . زراره می گوید: پرسیدم پس مسؤ ول هم شما هستید؟ فرمود: بله . پرسیدم : سائل هم ماییم ؟ فرمود: بله . پرسیدم : پس بر ما است که از شما پرسش کنیم ؟ فرمود: بله . پرسیدم : پس بر شما هم لازم است که جواب ما را بگویید؟ فرمود: نه بر ما واجب نیست و ما در پاسخ گفتن به شما مختاریم اگر خواستیم جواب می دهیم و گرنه ، نه ، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((هذا عطاونا فامنن او امسک - این عطای ما به شما است خواستید بر مردم منت بگذارید و خواستید خودداری کنید مسؤ ول نخواهید بود))

مؤ لف : این معنا را طبرسی نیز در مجمع البیان از علی و ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده و آنگاه گفته این معنا را این نکته تاءید می کند که خدای تعالی نامگذاری کرده نبی (صلی الله علیه و آله و سلم) را ذکر رسول . ولی این روایت از باب ذکر مصداق است برای اینکه می دانیم آیه شریفه عام است نه خاص و ذکر یا قرآن است و یا مطلق کتابهای آسمانی و یا معارف الهی ، و امامان اهل بیت در هر حال اهل ذکرند و نمی توان آن را تفسیر آیه بر حسب مورد نزول دانست چون معنا ندارد که خدای تعالی مشرکین را به اهل رسول و یا به اهل قرآن ارجاع دهد چون مشرکین دشمنان اهل رسول و اهل قرآن بودند اگر می خواستند از اهل رسول حرفی بپذیرند از خود رسول می پذیرفتند . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۰

و در روضه کافی گفتاری از علی بن الحسین (علیهما السلام) در موعظه و زهد در دنیا نقل کرده که در آن فرموده خدای تعالی رفتاری را که در حق ستمکاران اهل قرای گذشته مسلوک داشت به گوش شما خوانده آنجا که فرمود: ((و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه)) که مقصودش از قریه ، اهل قریه است و لذا دنبالش فرمود: ((و انشاننا بعدها قوما آخرین)) آنگاه فرمود: ((فلما احسوا باسنا اذا هم منها یرکضون)) یعنی فرار می کنند و نیز فرمود: ((لا- ترکضوا و ارجعوا الی ما اترفتم فیه و مساکنکم لعلکم تسئلون فلما اتاهم العذاب قالوا یا ویلنا انا کنا ظالمین فما زالت تلک دعواهم حتی جعلناهم حصیدا خامدین)) و به خدا سوگند که این آیه شریفه موعظه مهمی است برای شما و شما را اگر پندپذیر باشید و بترسید تخویف می کند. الانبیاء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۱

آیات ۱۶ - ۳۳ سوره انبیاء

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا (۱۶) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهْوًا لَا تَتَّخِذُهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَ (۱۷) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ (۱۸) وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَن عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عِندَ رَبِّهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ (۱۹) يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (۲۰) أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنْ الْأَرْضِ هُمْ يُنْسِفُونَ (۲۱) لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا



فَسَبَّحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (۲۲) لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ (۲۳) أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (۲۴) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (۲۵) وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سَبَّحْتَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ (۲۶) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (۲۷) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ (۲۸) \* وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكِ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (۲۹) أُولَئِكَ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۚ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (۳۰) وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (۳۱) وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ (۳۲) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۲

## ترجمه آیات

آسمانها و زمین و هر چه را که میان آن دو است به بازی نیافریده ایم (۱۶) اگر بازیگر بودیم و می خواستیم بازیچه ای بگیریم آن را از نزد خویش می گرفتیم (۱۷) نه اینطور نیست ، بلکه حق را به روی باطل می کویم تا در همش بشکند و یکباره نابود شود، وای بر شما از این وصف که می کنید (۱۸) هر که در آسمانها و زمین است متعلق به او است ، فرشتگان که نزد او هستند از عبادتش استکبار نمی کنند و خسته نمی شوند (۱۹) شب و روز تسیح می گویند و سستی به خود راه نمی دهند (۲۰) آیا از زمین خدایانی گرفته اید که حیات دوباره می دهد (۲۱) اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود تباہ می شدند، پروردگار عرش از آنچه وصف می کنند منزہ است (۲۲) خدا از آنچه می کند بازخواست نمی شود ولی آنان بازخواست خواهند شد (۲۳) آیا آنها جز او خدایانی گرفته اند؟ بگو برهان خویش را بیاورید اینک این کتاب اصحاب من و این کتاب اسلاف من (نه هیچ برهانی ندارند) بلکه بیشترشان حقیقت را نمی دانند و خود اعراض گراند (۲۴) پیش از تو هیچ پیغمبری نفرستادیم مگر آنکه به او وحی کردیم که خدایی به جز من نیست پس تنها مرا عبادت کنید (۲۵) گفتند: خدای رحمان فرزندی برای خود برگزیده ولی او منزہ (از داشتن فرزند) است و اینها (فرشتگان پسران وی نیستند بلکه ) بندگان شایسته هستند (۲۶) که هرگز در گفتار از خدا پیشی نمی گیرند و به فرمان او کار می کنند (۲۷) هر چه جلو رویشان هست و هر چه پشت سرشان می باشد می داند و شفاعت جز برای آنکه خدا رضایت دهد نمی کنند و از ترس لرزانند (۲۸) هر که از آنان بگوید: من خدایی به جز خدا هستم به همین جرم جهنم را سزایش خواهیم داد، و همه ستمگران را چنین سزا می دهیم (۲۹) آیا کسانی که کافرند نمی دانند که آسمانها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان کردیم و هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم پس چرا ایمان نمی آورند؟ (۳۰) و در زمین کوههای ثابت و استوار نهادیم تا شما را نلرزانند و نیز در زمین دره ها و راهها قرار دادیم تا ایشان هدایت شوند (۳۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۳

آسمان را سقفی محفوظ کردیم ولی آنها از عبرتهای آسمان روی گرداندند (۳۲) اوست که شب و روز را آفرید و آفتاب و ماه را خلق کرد که هر یک در مداری شناورند (۳۳)

## بیان آیات

اول این آیات علت عذاب فرستادن به قرای ظالمه را به بازیچه نبودن خلقت توجیه می کند و می فرماید: خدا با ایجاد آسمان و زمین و ما بین آن دو نخواست است بازی کند تا ایشان هم بدون هیچ دلواپسی سرگرم بازی با هواهای خود باشند، هر چه می خواهند بکنند و هر جور خواستند بازی کنند بدون اینکه حسابی در کارهایشان باشد، نه چنین نیست بلکه خلق شده اند تا راه به سوی بازگشت به خدا را طی کنند و در آنجا محاسبه و بر طبق اعمالشان مجازات شوند، پس باید بدانند که بندگان مسؤ ولند که اگر از رسم عبودیت تجاوز کنند بر طبق آنچه حکمت الهی اقتضا می کند مؤ اخذ می شوند و خدا در کمین گاه است .

و چون این بیان بعینه حجت بر معاد نیز هست لذا دنبالش وجهه سخن را متوجه مسأله معاد کرده ، بر آن اقامه حجت نمود و در سایه آن متعرض مسأله نبوت نیز گردیده چون نبوت از لوازم وجوب عبودیت و آن هم از لوازم ثبوت معاد است پس می توان گفت که دو آیه اول این آیات به منزله رابط بین سیاق آیات قبل و بعد است .

و این آیات در اثبات معاد بیانی بدیع آورده و تمامی احتمالاتی که منافی با معاد است به طوری که خواهید دید نفی کرده است .  
 وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ (۱۶) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ آلَاتٍ لَأَتَّخِذْنَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَاسْتِدْلَالِ بِر حَقِيقَتِ مَعَادِ وَ حَقَانِيَتِ دَعْوَتِ پِيَامِبِر(صَلِيَ اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ )

این دو آیه نزول عذاب بر اقوام ستمگر گذشته را توجیه می کند، همان اقوامی که قبلاً فرمود: ((وكم قصمنا من قريه ...)) و این دو آیه به طوری که از سیاق قبلی بر می آید مشتمل بر یک حجت برهانی و فلسفی بر ثبوت معاد است ، آنگاه در سایه آن برهان ، مسأله نبوت را هم که غرض اصلی از سیاق کلام در سوره است اثبات می کند.

پس حاصل آنچه گذشت این شد که برای آینده بشر معادی است که به زودی در آن عالم به حساب اعمال آنان می رسند پس ناگزیر باید میان اعمال نیک و بد فرق بگذارند و آنها را از هم تمیز دهند و این جز با هدایت الهی صورت نمی گیرد و این هدایت همان دعوت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۴

حقی است که مسأله نبوت عهده دار آن است و اگر این دعوت نبود خلقت بشر عبث و بازیچه می شد و خدا بازیگر و لاهی ، و خدای تعالی منزله از آن است .

پس مقام این دو آیه - به طوری که ملاحظه می کنید - مقام احتجاج بر حقیقت معاد است تا با اثبات آن حقایق دعوت نبوی را هم اثبات کند، برای اینکه دعوت نبوت بنابراین از مقتضیات معاد است ، و نه بر عکس ، یعنی معاد از مقتضیات دعوت نبوت نیست .

و حجت این دو آیه - به طوری که ملاحظه می فرمایید - بر مسأله ((لهو)) و ((لعب)) تکیه دارد، که باید قبل از هر کار معنای این دو کلمه روشن شود، کلمه ((لعب)) به معنای عملی است که با نظمی خاص انجام بشود، ولی غرضی عقلایی بر آن مترتب نگردد، بلکه به منظور غرضی خیالی و غیر واقعی انجام شود، مانند بازی های بچه ها که جز مفاهیمی خیالی از تقدم و تاءخر و سود و زیان و رنج و خسارت ، که همه اش مفاهیمی فرضی و موهوم است ، اثری ندارد.

و چون لعب چیزی است که نفس آدمی را به سوی خود جذب نموده ، و از کارهای عقلایی و واقعی ، و دارای اثر باز می دارد، در نتیجه همین لعب یکی از مصادیق لهو خواهد بود.

آفرینش آسمان و زمین عبث و به انگیزه لهو و لعب نبوده است

حال که معنای این دو کلمه روشن شد می گوئیم : اگر خلقت این عالم مشهود برای غرضی نبود که به خاطر آن خلق شده باشد، و خدای سبحان مرتب ایجاد کند و معدوم نماید، زنده کند و بمیراند، آباد کند و خراب نماید، بدون اینکه غرضی مترتب بر افعال او باشد که به خاطر آن غرض بکند هر چه را که می کند، بلکه صرفاً برای سرگرمی باشد که یکی را پس از دیگری ببیند، که از یک نواختی حوصله اش سر نرود و دچار کسالت و ملال نشود، و یا از تنهایی در آید و از وحشت خلوت رهایی یابد، در این صورت مثل ما خواهد بود که از تکرار یک عمل خسته می شویم ، لذا با آن بازی می کنیم ، تا ملال و خستگی و کسالت و سستی خود را دفع کنیم .

از نظری دیگر همین لعب خدا لهو هم خواهد بود، و لذا می بینیم که در آیه اولی تعبیر به لعب کرده ، فرمود: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لا-عین)) ولی در آیه دوم این تعبیر را عوض کرد، و برای اینکه در مقام تعلیل بود لهو را به جای لعب به کار برد تا حجت تمام شود.

و اما اینکه آیا لهو از خدا سر می زند یا نه؟ می گوئیم: لهو کردن خدا با چیزی از مخلوقات خود محال است، زیرا لهو صورت نمی بندد مگر از کسی که لهو حاجتی از او را بر طرف کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۵

(هر چند رفع خستگی و ملال باشد)، یا نقیصه ای از نقائص او را دفع کند. پس لهو از جمله چیزهایی است که در غیر اثر می گذارد و مؤثر است، و معنا ندارد که چیزی در خدای تعالی مؤثر باشد، و خدای تعالی به چیزی محتاج شود، که آن چیز از هر جهت محتاج او است.

پس اگر فرض کنیم که تلهی و سرگرمی برای خدا جایز باشد، در صورتی تلهی او با چیزی جایز است که، غیر خودش نباشد، و مخلوقات او از آنجا که فعل او هستند، و از ذات خود او صادر و خارج می شوند، غیر او هستند و نمی شود همبازی یا بازیچه او باشند، بلکه باید چیزی باشد که از ذات خود او صادر و خارج نشده باشد، و چنین چیزی وجود ندارد پس خدا لهو ندارد.

با این بیان برهان آیه تمام می شود که می فرماید: ((ما آسمان و زمین را برای لعب و لهو خلق نکردیم، و اگر می خواستیم وسیله بازی تهیه کنیم در نزد خود همبازی می گرفتیم))

و اما لهو با امر غیر خارج از ذات هر چند که آن نیز فی نفسه محال است، چون مستلزم این است که خدا در ذاتش محتاج به چیزی باشد که مایه سرگرمیش شود، و از آن ناراحتی ها که در نفس خود احساس می کند رهائش دهد و این مستلزم آن است که ذات او مرکب از دو چیز باشد یکی احتیاجی حقیقی که در ذاتش قرار دارد و دیگری چیزی که آن احتیاج را برآورده کند و چون نقص و احتیاج در ذات او راه ندارد پس لهو هم در او نیست.

و لیکن برهان مذکور در تمامیتش متوقف بر لهو نیست، برای اینکه برهان در مقام اثبات این معنا است که لهو و لعب در کار خدا که همان خلق او باشد نیست، و اما اینکه لعب و لهو در ذات خدا نباشد، خارج از غرض برهان و مقام است.

و اگر برای نفی احتمال لهو لعب با لفظ ((لو)) تعبیر کرد، برای این بود که امتناع را برساند و دنبالش هم فرمود: ((ان کنا فاعلین))، تا آن را تاء کید کند، (دقت فرمایید)

با این بیان روشن می شود که جمله ((لو اردنا...)) در مقام تعلیل برای نفی در جمله ((و ما خلقنا...)) است، و جمله ((من لدنا)) معنایش ((من نفسنا)) و در مرحله ذات ما است، یعنی اگر می خواستیم، بازیچه ای را از مرحله ذات خود می گرفتیم نه مرحله خلق، که فعل ما و خارج از ذات ما است، و جمله ((ان کنا فاعلین)) اشاره مستقلی است به آنچه که لفظ ((لو)) بر آن دلالت دارد، پس در حقیقت آن را که گفتیم امتناع است تاء کید می کند.

بیان ملازمه بین لهو و لعب نبودن خلقت زمین و آسمان با حقانیت معاد و نبوت و با این بیان برهان بر معاد و سپس نبوت تمام می شود، و کلام به سیاق قبلی خود متصل می گردد، و حاصل کلام این است که: مردم به سوی پروردگار خود بازگشت دارند و بر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۶

طبق اعمالشان محاسبه و مجازات می شوند که جزایشان یا ثواب است و یا عقاب، پس چون چنین است بر خدا لازم است انبیایی مبعوث کند تا مردم را به راه ثواب دعوت نموده به عمل و اعتقادی راهنمایی کنند که به ثواب و پاداش نیک منتهی گردد، پس معاد، غرض از خلقت و علت نبوت است، و اگر معادی نبود خلقت بدون غرض و هدف می شد، و آفریدن جنبه بازی و سرگرمی به خود می گرفت، و خدای تعالی منزله از بازی و سرگرمی است، زیرا اگر فرضاً چنین چیزی بر خدا جایز می بود، لازم بود با چیزی بازی کند که از نفس خودش صادر نشده باشد، و خلاصه مخلوق خود او نباشد، چون محال است مخلوق خود او در او تاءثیر کند، و او به وجهی محتاج به غیر خود شود.

و وقتی خلقت عالم به منظور لعب نبود، قهراً هدف و غایتی دارد، و آن غایت همان معاد است که مستلزم نبوت و لوازم آن، یعنی تعذیب بعضی از ظالمان یاغی و اسراف گر نیز هست، همچنانکه تعذیب ظالمان، مستلزم احیای حق است که جمله بعدی یعنی

((بل نقذف بالحق علی الباطل فید مغه فاذا هو زاہق)) بدان اشاره می کند.

و جوهی که مفسرین در معنای آیه ((لو اردنا ان نتخذ لہوا لا نتخذناہ من لدنا)) گفته اند

مفسرین در تفسیر آیه ((لو اردنا ان نتخذ لہوا لا نتخذناہ من لدنا)) و جوهی ذکر کرده اند، یکی وجہی است که زمخشری در کشاف آورده، و حاصلش این است که جمله ((من لدنا)) معنایش به قدرت ما است، و معنای آیه این است که اگر بخواهیم بازیچه ای اتخاذ کنیم به قدرت خود اتخاذ می کنیم، چون قدرت ما عام است، ولی نمی خواهیم اتخاذ کنیم، و جمله ((نمی خواهیم)) از کلمه ((لو)) که مفید امتناع است استفاده می شود.

لیکن این اشکال به آن متوجه می شود که قدرت به محال تعلق نمی گیرد، و لہو که معنایش سرگرمی به کار بیهوده، و بازماندن از کار عقلایی است، به هر معنایی که توجیه شود، بر خدا محال است، علاوه بر این دلالت جمله ((من لدنا)) بر قدرت، خیلی روشن نیست.

وجه دیگر گفتار بعضی از ایشان است که گفته اند: مراد از ((من لدنا))، ((من عندنا)) است، یعنی اگر می خواستیم پیش خودمان اتخاذ می کردیم، به طوری که احدی مطلع نشود، چون عیب است، و پنهان داشتن عیب بهتر است.

اشکال این وجه این است که پوشاندن عیب به خاطر ترس از ملامت ملامت کنندگان است، و ترس از کسی تصور می شود که عاجز باشد، نه کسی که بر هر چیز قادر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۷

وقتی جایز باشد با لہو نقصی را از خود دور کند، با چیز دیگری که مناسب باشد نقص لہو را دور می کند، علاوه بر این وقتی اظهار لہو بر او ممتنع باشد، چون عیب است، اصل آن نیز ممتنع است، چون اصل لہو مقدم بر اظهار آن است، و معنای جمله چنین می شود که ما اگر لہوی اتخاذ کنیم و مرتکب این امر محال شویم، از شما می پوشانیم، چون اظهارش محال است، و معلوم است که این معنا تا چه حد بی پایه است.

یکی دیگر وجہی است که بعضی دیگر ذکر کرده و گفته اند: مراد از لہو، زن و فرزند است، چون عرب زن و فرزند را لہو می نامد زیرا مایه راحتی و انس آدمی هستند، و لہو هم چیزی است که نفس را راحت می سازد، و بنابراین معنای آیه چنین می شود که: اگر ما می خواستیم زن و فرزند، و یا یکی از این دو را برای خود اتخاذ کنیم، از مقربین در گاه خود اتخاذ می کردیم، و این مضمون در آیه ((لو اراد اللہ ان یتخذ ولدا لا یصطفی ممایخلق ما یشاء)) نیز آمده.

بعضی دیگر گفته اند: یعنی اگر می خواستیم لہوی بگیریم، از مجردات عالیہ می گرفتیم، نه از جسمانیات سافله. بعضی دیگر گفته اند: از حورالعین می گرفتیم، و به هر حال آیه شریفه رد بر امثال مسیحیان است که برای خدا قائل به زن و فرزند هستند، مریم و مسیح را زن و فرزند او می پندارند.

اشکال این وجه هم این است که اگر از نظر لفظ آیه صحیح باشد، مستلزم آن است که سیاق کلام از سیاق قبل خود بریده شود. یکی دیگر وجہی است که از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند مراد از جمله ((من لدنا))، ((من جہتنا)) است، و معنای آیه این است که اگر می خواستیم لہوی اتخاذ کنیم تازه لہوی بود از ناحیه ما یعنی لہوی بود الهی یعنی حکمتی بود که شما آن را لہو به حساب می آوردید که در واقع عین جد و حکمت بود. و بنابراین، معنای آیه این می شود که اگر می خواستیم لہوی اتخاذ کنیم نمی شد. و حاصل مطلب اینکه: ناحیه خدای تعالی ناحیه ای است که جز جد و حکمت از آن صادر نمی شود و ممکن نیست صادر شود به طوری که اگر هم لہوی اتخاذ کند همان لہو جد و حکمت می شود خلاصه اراده لہو از خدای تعالی محال است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۸

اشکالی که این وجه دارد این است که هر چند معنایی است در جای خود صحیح و دقیق لیکن از لفظ آیه فهمیده نمی شود.

((ان کنا فاعلین)) - از ظاهر آیه چنین بر می آید که کلمه ((ان))، شرطیه است همچنانکه قبلا هم بدان اشاره رفت و بنابراین جزای

این شرط حذف شده و جمله ((لا تخذناه من لدنا)) بر آن دلالت می‌کند. بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه ((ان)) نافی است و جمله مذکور نتیجه بیان سابق است. و از بعضی دیگرشان حکایت شده که گفته‌اند: کلمه مذکور نافی نیست زیرا ان نافی غالباً لام همراه دارد تا با ((ان)) شرطیه اشتباه نشود ولی آنچه که ما در معنای آیه گفتیم روشن شد که از نظر مقام، شرطیه بودن ((ان)) بلیغ تر از نافی بودن آن است.

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ تَوْضِيحُ مَعْنَى وَ مَفَادُ آيَةِ : ((بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ...)) و اشاراتی درباره حق و باطل

کلمه ((قذف)) به معنای دور انداختن است و کلمه ((دمغ)) به طوری که مجمع البیان گفته به معنای شکافتن فرق سر تا مغز سر است وقتی گفته می‌شود: ((فلا ین دمغه یدمغه)) (معنایش این است که فلانی فرق فلان شخص را آنچنان شکافت که مغز سرش هویدا گشت. و کلمه ((زهوق)) اگر در نفس به کار رود و گفته شود ((زهوق النفس)) به معنای هلاک شدن است مثلاً گفته می‌شود: ((زهق الشیء)) (یعنی فلان چیز هلاک شد، کلمه ((حق)) در مقابل باطل است و این دو مفهوم متقابلند و حق به معنای ثابت العین است و اما باطل به معنای چیزی است که عین ثابتی نداشته باشد ولی خود را به شکل حق جلوه می‌دهد. تا مردم آن را حق بپندارند. لیکن وقتی در برابر حق قرار بگیرد آن وقت است که مردم همه می‌فهمند باطل بوده و از بین می‌رود مانند آبی که خود یکی از حقایق است و سرابی که حقیقتاً آب نیست ولی خود را به شکل آب جلوه می‌دهد و بیننده آن را آب می‌پندارد ولی وقتی تشنه نزدیکش می‌شود آبی نمی‌بیند.

خدای سبحان در کلام خود مثالهای بسیاری برای حق و باطل زده اعتقادات مطابق واقع را حق و آنچه مطابق واقع نیست باطل، زندگی آخرت را حق و زندگی دنیا را با همه زرق و برقش که انسانها آنها را مال خود می‌پندارند و به طلب آن می‌دوند که یا مال است و یا جاه و یا امثال آن باطل دانسته، و همچنین ذات متعالی خود را حق و سایر اسبابی که انسانها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۶۹

فریب آن را می‌خورند، و به جای تمایل به خدا به آنها میل پیدا می‌کنند، باطل خوانده است، و آیات کریمه قرآن در این معانی بسیار است که مجالی برای نقل آنها در این مقام نیست.

و آنچه خداوند از میان این دو، بدان استناد می‌کند، و بلاءصالحه بدان تکیه می‌نماید، حق است، نه باطل، همچنانکه فرمود: ((الحق من ربك)) (و نیز فرمود: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا))

و اما باطل را از آن جهت که باطل است، هیچ وقت به خود نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را لازمه نقص بعضی از موجودات، به قیاس به موجودی کامل تر معرفی می‌کند، مثلاً عقاید باطل از لوازم نقص ادراک است، و هر امر باطلی از لوازم آن امر است به قیاس به کامل تر آن، هر جا باطل را به خود نسبت داده، آن را منسوب به اذن خود کرده، به این معنا که مثلاً- اگر زمینی شوره زار و شفاف خلق کرده که بیننده آن را از دور آب می‌پندارد، همین خلق کردنش اذن او است، اذن در اینکه بیننده از دیدن او فوراً به خیال آب بیفتد، و همین خود تحقق سراب است که تحقیقی است خیالی و باطل.

از همینجا روشن می‌شود که هیچ چیز در عالم وجود نیست مگر آنکه در آن شائبه‌ای از بطلان هست، مگر وجود خدای سبحان که حق محض است و هیچ بطلانی با او آمیخته نیست و بطلان بدو راه ندارد، همچنان که فرمود: ((ان الله هو الحق))

و نیز روشن می‌شود که عالم خلقت با همه نظامی که در آن هست از امتزاج حق و باطل پدید آمده، همچنانکه خدای تعالی امر خلقت را چنین مثل زده، ((انزل من السماء ماء فسالت او دیه بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیه او متاع زبد مثله، كذلك یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء، و اما ما ینفع الناس فی الارض)) (و در زیر همین عنوان معارف بسیاری نهفته است.

## سنت جاری الهی درباره حق و باطل در جهان

آری سنت خدای تعالی بر این جریان یافته که: باطل را آنقدر مهلت دهد تا روزی با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۰ حق روبرو گردد، و با آن در بیفتد، تا به خیال خود آن را از بین برده، خودش جای آن را بگیرد، ولی خدا به دست حق خود، او را از بین ببرد و نابودش کند.

پس اعتقاد حق هیچ وقت در زمین ریشه کن نمی شود، هر چند که در بعضی ادوار حاملین آن در اقلیت قرار گیرند و یا ضعیف شوند و همچنین کمال حق هرگز از اصل نابود نمی شود هر چند که گاهی اضعاف آن زیاد گردند، و نصرت الهی هرگز از رسولان خدا جدا نمی شود هر چند که گاهی به اصطلاح، کاردشان به استخوان برسد آنچنان که مایوس شوند و خیال کنند که به کلی تکذیب شدند.

و این همان معنایی است که از جمله ((بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق)) استفاده می شود، چون این جمله اعراض و اضراب از جمله قبلی است که می فرمود: خداوند عالم را به لعب نیافریده و یا از جمله ((لو اردنا ان نتخذ لهما)) که می فهماند خلقت عالم ناشی از اتخاذ لهما نیست، و اینکه فرمود: ((نقذف)) به خاطر اینکه استمرار را می رساند دلالت دارد بر اینکه حق را به چنگ باطل انداختن سنت جاری و همیشگی خدا است و در اینکه فرمود: ((نقذف... فیدمغه)) دلالت دارد بر اینکه همیشه غلبه با حق است و در اینکه فرمود: ((فاذا هو زاهق)) دلالت بر این معنا است که این درگیری حق با باطل ناگهانی صورت می گیرد و وقتی که دیگر کسی امید نمی برد که حق غالب شود و باطل فرار کند، و چون آیه شریفه مطلق است نمی توان گفت مقصود حق و باطل در عقاید یا در سیره و سنت و یا در خلقت است بلکه همه را شامل می شود و معنا این است که ما عالم را برای بازی خلق نکردیم و نخواستیم سرگرمی برای خود تهیه کنیم بلکه سنت همیشگی ما این بوده که باطل را با حق بزیم و آنچنان بزیم که او را هلاک کند و ناگهان مردم ببینند که دارد از بین می رود چه اینکه آن باطل حجتی باشد یا عقیده ای که حجت و عقیده حق آنها را نابود می کند، و چه اینکه عمل و سنتی باطل باشد که عمل و سنت حق آنها را از بین می برد همچنان که در قرای ظالمه گذشته چنین شد و عذاب استیصال آن اعمال و سنت ها را از بین برد و چه اینکه باطل چیز دیگری باشد.

بعضی از مفسرین آیه را با آیه قبل تفسیر کرده و گفته اند معنایش این است که: ((لیکن ما نمی خواهیم لهما اتخاذ کنیم بلکه کار ما این است که همواره حق را که یکی از مصادیقش جد است بر باطل که یکی از مصادیقش لهما است غلبه دهیم))

و لیکن این تفسیر خطا است چون اعتراف ضمنی دارد بر اینکه لهما در کار خدا هست چون قبلا- گفتگویی از لهما، غیر از لهما منسوب به خدا و نهی آن نبوده پس حق این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۱

که آیه شریفه نسبت به جد و لهما اطلاق ندارد چون لهما در کار خدا نیست تا اطلاق آیه شاملش شود.

و جمله ((و لکم الویل بما تصفون)) تهدید مردمی است که معاد و نبوت را منکرند که توضیح آن بر طبق مقتضای سیاق گذشت. از آیه شریفه حقیقت رجوع به سوی خدا استفاده می شود و آن این است که خدای تعالی مدام با حق باطل را می کوبد و حق را بر جا و از باطلی که خود را به شکل آن جلوه داده جدا می کند و نیز حق را از زیر باطلی که آن را پوشانده بیرون می آورد تا نماند مگر حق خالص و آن خدای عز اسمه و صفات علیه او است، که می فرماید ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) آن وقت است که آنچه از اسباب سبب مستقل پنداشته می شد همه از کار می افتد و آنچه ملک و قوت و اختیار برای غیر خدا پنداشته می شد همه از مالکیت و نیرومندی و صاحب اختیاری ساقط می شوند همچنان که فرمود: ((لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون)) و نیز فرمود: ((ان القوه لله جمیعاً)) و نیز فرمود: ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار)) و نیز فرمود: ((و الامر یومئذ لله)) و آیاتی که این معانی را می رساند بسیار است.

وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ فِي جَمَلِهِ لِحِكْمًا لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ ذُرِّيَّتَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ



تعالی بر بعضی از مردم و یا همه آنان مسلط نباشد و در نتیجه مردم بتوانند از گیر بازگشت به او و حساب و کتاب و کیف‌ش فرار کنند که در این جمله آن را دفع نموده می‌فرماید ملک خدای تعالی عام است و شامل تمامی موجوداتی که در آسمان و زمینند هست، پس او هر قسم تصرفی که بخواهد می‌تواند در آنها بکند و معلوم است که این ملک، ملک حقیقی و از لوازم ایجاد است یعنی هر موجودی که تصور شود قائم به وجود سببی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۲

که آن را ایجاد کرده و به طوری قائم است که نمی‌تواند از هیچ گونه تصرف او سر برتابد و چون موجد هر چیزی خدا است و کسی در ایجاد، شریک او نیست حتی از نظر بت پرستانی که آلهه‌ای غیر خدا در تدبیر و عبادت قائلند در ملک، کسی را شریک خدا نمی‌دانند پس آنچه در آسمانها و زمین است مملوک خدا است و غیر خدا مالکی نیست.

وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ... لَا يَفْتُرُونَ مَجْمَعِ الْبَيَانِ كَقَوْلِهِ: استحسار به معنای این است که کسی از شدت خستگی نیرویش تمام شود وقتی می‌گویند: ((بعیر حسیر)) (معنایش شتر مانده است و اصل این کلمه از جمله معروف: ((حسر عن ذراعیه)) گرفته شده که معنایش تمام شدن نیرو به خاطر خستگی است.

و مراد از اینکه فرمود: ((و من عنده - و کسی که نزد او است)) (مخصوصین به موهبت قرب و حضورند که چه بسا منطبق با ملائکه مقرب شود، و اینکه فرمود: ((یسبحون اللیل والنهار لا یفترون - شب و روز تسبیح می‌گویند و خسته نمی‌شوند)) (به منزله تفسیری است برای جمله)) (و لا یستحسرون)) (یعنی آنها که نزد خداوند دچار خستگی و ماندگی نمی‌شوند، بلکه شب و روز بدون هیچ سستی، او را تسبیح می‌گویند، و تسبیح در شب و روز کنایه از دوام آن است، یعنی لا ینقطع تسبیح می‌گویند.

حال مقربان در گاه الهی (استغراق در عبودیت و استمرار در عبادت) از آثار مالکیت مطلقه الهی است خدای تعالی در این آیه حال بندگان مقرب و ملائکه مکرم خود را بیان می‌کند که مستغرق در عبودیت، و سرگرم در عبادت او هستند، هیچ کار دیگری آنان را از عبادت او باز نمی‌دارد، و به هیچ چیز جز عبادت او توجه نمی‌کند، و گویا کلام برای بیان خصوصیت ملک و سلطنت خدا که در صدر آیه آمده بود ریخته شده است.

به این بیان که سنت جاریه میان موالی و بردگان در ملک‌های اعتباری این است که برده هر قدر به درگاه مولایش مقرب تر شود، مولایش از بسیاری تکالیف و رسوم و وظائف او اغماض می‌کند، و آنچه از سایر بردگان می‌خواهد از او نمی‌خواهد و خلاصه او از حساب و مؤاخذه معفو می‌شود، و این بدان جهت است که اساس اجتماع مدنی انسان بر تعاون و مبادله منافع، و رفع حوائج بر پا شده، و چون احتیاج همیشه و برای همه هست، و مولی از هر کس دیگری به برده مقرب خود محتاج تر است، همچنانکه یک پادشاه احتیاجش به مقربین دربار از هر کس دیگری بیشتر است لذا باید آنچه به برده مقرب خود می‌دهد، به قدر خدمتی باشد که

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۳

برده اش به او می‌کند و به همین جهت می‌بینیم بسیاری از تکالیف و وظائف و رسومی که از سایر بردگان می‌خواهد از او بر می‌دارد، و این خود یک نحوه مبادله و معامله است.

ولی در خدای تعالی چنین نیست، برای اینکه او خدا و مالک حقیقی بندگان، و بندگان ملک حقیقی او هستند، چون مالک آنها بی‌نیاز مطلق از مملوک او و مملوک او در حاجت مطلق به مالک است، و در این مسأله هیچ فرقی میان مقرب و غیر مقرب، دور و نزدیک، و عالی و دانی نیست، بلکه هر قدر بنده او تقرب بیشتری پیدا کند بیشتر به عظمت و کبریا، و عزت و بهای مولایش پی می‌برد، و بیشتر ذلت و مسکنت و حاجت خود را احساس می‌کند، پس در نتیجه کارش به جایی می‌رسد که به غیر عبودیت و خضوع، کار دیگری نکند.

پس گویا اینکه فرمود: ((و من عنده لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون...)) (اشاره است به اینکه ملک خدای تعالی - که قبلاً اشاره کرد به اینکه مالکیت او اقتضا دارد عبودیت و حساب و جزا را - بر خلاف ملکیت متداول در ظرف اجتماع انسانی است،

پس نباید کسی انتظار داشته باشد که از انجام وظیفه مستثنی، و از حساب و جزا بخشیده شده است.

ممکن هم هست جمله مورد بحث در مقام ترقی دادن به مطلب باشد، و معنا چنین باشد که: تمامی آنکه در آسمانها و زمین است ملک خدا است.

پس باید او را بندگی کنند، و به زودی به حسابشان رسیدگی می شود، و کسی از این محاسبه مستثنی نیست حتی مقربین در گاه، و ملائکه گرامش و لذا همان مقربین در گاه او هیچ وقت از بندگی او سر بر نتافته و خسته نمی شوند، بلکه دائما و لا ینقطع مشغول تسبیح او می باشند.

در سابق یعنی در آخر سوره اعراف، در تفسیر آیه ((ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون))، این معنا را استفاده کردیم، که مراد از تعبیر ((آنهايي که نزد پروردگار تو می باشند)) اعم از ملائکه مقرب است، (پس از این نکته غفلت نکن)

أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ کَلِمَةً ((انشار)) (به معنای زنده کردن مردگان است، و بنابراین، مراد از آن معاد است، در این آیه احتمال دیگری که منافی معاد است رد شده، و حاصلش این است که کسی بگوید: غیر از خدا آلهه دیگری هستند که مردگان را زنده کنند و محاسبه نمایند، و خدای تعالی در مسأله معاد هیچ دخالتی نداشته، و به همین جهت اجباری نداریم که از او بترسیم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۴

و

دعوت پیغمبرانش را اجابت نموده ایشان را پیروی کنیم، بلکه همان آلهه را می پرستیم و هیچ ضرری هم ندارد.

و اگر جمله ((ام اتخذوا آلهه)) (را مقید به قید ((من الارض)) (کرد، به قول بعضی ها برای این بود که به این نکته اشاره کرده باشد که: این آلهه از آنجایی که از جنس زمینند، حکمشان حکم همه موجودات زمینی است، و آن این است که محکوم به مرگ و بعث اند، و چون چنین هستند، چه کسی آنها را می میراند، و دوباره زنده می کند؟.

ممکن هم هست مراد، اتخاذ آلهه از جنس زمین باشد، مانند بتهایی که از سنگ و چوب و فلزات درست می کردند، پس بنابراین همین قید ((فی الارض)) (یک نوع تهکم و تحقیر را می رساند، و برگشت معنا به این می شود که ملائکه ای که آلهه ایشان است، وقتی بندگان و عباد خدای تعالی باشند، و بت پرستان به کلی از آنان منقطع، و از الوهیتشان مایوس شوند، و در امر معاد نتوانند به آنان ملتجی گردند، آیا بت ها و سنگ و چوب ایشان به دردشان می خورد؟ و آیا صحیح است که سنگ و چوب را خدای خود بگیرند؟.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسَبَّحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُ فُونَا اشاره به معتقد بودن بت پرستان به واجب الوجود، و مورد اختلاف آنان باموحدین

در سابق در تفسیر سوره هود، و سوره های بعد از آن، مکرر اشاره کردیم که: نزاع میان بت پرستان و موحدین در یگانگی معبود و تعدد آن نیست، و خلاصه در اینکه واجب الوجود موجود بالذات است که وجودش از خودش و وجود تمامی موجودات از او است و یکی است، هیچ اختلافی نیست، بت پرستان نیز آن را قبول دارند.

نزاعی که هست در اله به معنای رب و معبود است، که بت پرست ها بر آن شده اند که تدبیر عالم با طبقاتی که در اجزای آن هست از ناحیه آفریدگار عالم به موجوداتی شریف و مقرب در گاه او واگذار شده که به همین جهت ما باید آنها را پرستیم، تا برای ما شفیع در گاه خدا شوند، و ما را به درگاه او قدمی نزدیک تر کنند، مانند رب آسمانها، و رب زمین، و رب انسان، و همچنین اربابی دیگر، و اینها اله مخلوقاتند، و خدا اله آنها و آفریدگار همه موجودات، همچنان که آیه شریفه ((و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز العليم)) (و آیه ((و لئن سألتهم من خلقهن ليقولن الله)) (همین اعتقاد را از ایشان

حکایت می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۵

آیه شریفه مورد بحث هم آلهه غیر از خدا در آسمان و زمین را به این معنی نفی می کند نه به معنی تعدد واجب الوجود و هستی بخش را، چون احدی قائل به تعدد او نیست، و مراد از اینکه فرمود: اگر در آسمان و زمین غیر خدا اله دیگری بود، این است که الوهیت غیر خدا متعلق به آسمان و زمین باشد، نه اینکه در آسمان و زمین منزل گرفته باشند، و بنابراین آیه مورد بحث مانند آیه ((و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله)) خواهد بود.

تقریر و توضیح استدلال بر نفی وجود آلهه جز خدا، در جمله: ((لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا)) و پاسخ به دو شبهه و اما بیان حجتی که آیه آورده حاصلش این است که: اگر فرض شود که برای عالم آلهه متعددی باشد، ناچار باید این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی، و تباین حقیقی داشته باشند، و گرنه چند اله نمی شدند، و تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند، و همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هر یک تدبیر دیگری را فاسد می کند، و آسمان و زمین رو به تباهی می گذارند، و چون می بینیم نظام جاری در عالم نظامی است واحد، که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می دهند، و با رسیدن اجزای دیگر به هدف های خود سازگارند، می فهمیم که پس برای عالم غیر از یک اله نیست، و همین هم مدعای ما است.

ممکن است در اینجا این سؤال را بکنی که: در اثبات فساد در عالم همین بس که ما می بینیم بسیاری از اسباب را که با یکدیگر تزاخم دارند، و بسیاری از علل را که جلو تاءثیر یکدیگر را می گیرند، و مگر تفاسد چگونه می شود؟.

در جواب می گوئیم تفاسد دو علت که در تحت تدبیر دو مدبر باشند، غیر تفاسد دو علتی است که در تحت یک تدبیر باشند که مدبر واحد علتی را با علتی دیگر از کار بیندازد و یا اثر آن را محدود کند و تزاخم عللی که در نظام عالم دیده می شود از این قبیل است، برای اینکه علل و اسباب که این نظام عام عالمی را ترسیم می کنند، با همه اختلافی که دارند تمناع و تزاخشان با یک دیگر طوری نیست که یکدیگر را باطل کنند و از اثر و فعالیت ساقط سازند به این معنا که با تزاخم خود بعضی از قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را بشکنند و در نتیجه با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع مع ذلک از مورد خود تخلف کنند به خلاف تمناع دو علت که در تحت تدبیر دو مدبر باشند اگر فرض شوند با تزاخم خود قوانین عمومی و کلی حاکم بر نظام عالم را می شکنند و با وجود اجتماع شرایط و ارتفاع موانع نمی گذارند علتها اثر خود را بکنند آن وقت است که تخلف معلول از علت امری عادی می شود بلکه اصولاً در چنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۶

فرضی دیگر نظامی عام و عالمی نمی ماند، بلکه حال دو سبب که با هم مختلف و متنازعه (و تحت یک مدبر باشند) در تنازع و اختلاف، حال دو کفه ترازو را خواهند داشت که هر یک بالا-رود آن دیگری پائین می آید در عین اینکه در تحصیل غرض صاحب خود متحدند و در سنجیدن کالای او متفق.

باز ممکن است بگویی ما می بینیم که آثار علم و شعور در جهان نمودار است یعنی نظام جاری در عالم به بانگ بلند از مدبری با شعور و با علم خبر می دهد و وقتی چنین باشد چه مانعی دارد که ما برای عالم چند اله فرض کنیم که همگی امور عالم را تدبیر کنند تدبیر از روی تعقل و فکر و با موافقت یکدیگر یعنی همگی قرار گذاشته باشند که به خاطر حفظ مصلحت با یکدیگر مخالفت نکنند و از تدبیر یکدیگر ممانعت به عمل نیاورند؟.

در جواب می گوئیم چنین فرضی غیر معقول است برای اینکه معنای تدبیر تعقلی و تدبیر از روی فکر در خود ما آدمیان این است که ما افعالی که صادر می کنیم بر مقتضای قوانین عقلی که حافظ تلائم اجزای فعل با یکدیگر و سوق دادن فعل به سوی هدف آن است تطبیق دهیم و این قوانین عقلی همه از حقایق خارجی گرفته شده یعنی از نظامی که در موجودات برقرار است گرفته شده در نتیجه افعال تعقلی ما یعنی افعال عقل پسند ما تابع قوانین عقلی است و قوانین عقلی ما تابع نظام عالم خارج است و لیکن پروردگار

مدیر عالم چنین نیست بلکه نظام خارجی همان فعل او است نه اینکه او هم مانند ما از نظام عالم برای قوانین خود الگو گرفته باشد چون محال است که فعل او تابع قوانین عقلی باشد در حالی که فعلش متبوع آن قوانین است. پس چگونه تصور شود که خدایان مفروض به خاطر مصالح عالم وحدت نظر و عمل پیدا کنند چون گفتیم مصالح تابع فعل خدا است نه متبوع آن (دقت فرمایید) این بود تقریر و توضیح حجتی که آیه مورد بحث بر توحید اقامه کرده و این حجتی است برهانی مرکب از مقدماتی یقینی که دلالت می کند بر اینکه تدبیر عام عالمی با همه تدابیر خصوصی که در آن است از یک مبدا صادر شده و اختلافی در آن نیست. و لیکن مفسرین آن را طوری تقریر کرده اند که حجت بر نفی تعدد صانع شود، تازه در همین تقریر هم اختلاف کرده اند و چه بسا بعضی از ایشان مقدماتی بر آن اضافه کرده اند که از منطوق آیه خارج است و آنقدر بحث را پیرامون آن دنبال کرده اند که بعضی از ایشان گفته اند: آیه شریفه حجتی است اقناعی و غیر برهانی که تنها عوام الناس را قانع می کند.

فَسَبِّحْ لِلَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُ فَوَئَايِنِ جَمَلَةِ خَدَايَ تَعَالَى رَا از توصیف مشرکین منزّه می دارد، چون گفته بودند: با خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۷

خدایانی هست که آنها مردم را زنده می کنند، و یا گفته بودند، به غیر خدا آلهه دیگری است که مالک تدبیر در ملک خدایند، بنابراین کلمه ((عرش)) در این جمله کنایه از ملک است، و حرف ((ما)) در جمله ((عما یصفون)) مصدریه است، و معنایش ((عن وصفهم - از وصفشان)) است.

پیرامون این بحث مطالب دیگری هست که به زودی از نظر خوانندگان می گذرد.

لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ بِرُوسَى وَ جُوهَى که مفسرین در معنای (لا یستل عما یفعل و هم یستلون) گفته اند

ضمیر در ((لا- یستل)) بدون اشکال به خدای تعالی بر می گردد، و ضمیر در ((و هم یستلون)) به آلهه ای که مشرکین می خواندند، و یا به آلهه و مردم هر دو، و یا تنها به مردم، بر می گردد، و در این سه احتمال از همه بهتر وجه اول است، چون با سیاق آیه بهتر می سازد، زیرا گفتگو درباره آلهه ای بود که به غیر خدا می خواندند و معنایش این است که آنها بازخواست می شوند، ولی خدای سبحان از آنچه می کند بازخواست نمی شود.

و اینکه فرمود: بازخواست نمی شود از آن فعلهایی که به جا می آورد، معنای بازخواست، این است که ما به کننده آن کار بگویم چرا چنین کردی؟ و این نحوه سؤال، سؤال از مصلحت فعل است، و فعلی که مقارن با مصلحت باشد در نزد عقلاء مؤ اخذه ندارد، و چون خدای سبحان حکیم علی الاطلاق است، همچنانکه خودش خویشتن را در چند جای کلام خود به حکمت ستوده، و حکیم آن کسی است که عملی جز به خاطر مصلحت انجام نمی دهد، بلکه هر کاری صورت می دهد به خاطر این است که دارای مصلحتی است که انجام دادنش را بر ندادن ترجیح می دهد، و با این حال دیگر معنا ندارد کسی از او بازخواست کند که چرا چنین کردی؟ به خلاف غیر حکیم که اگر کاری کرد معقول هست پرسند چرا چنین کردی، چون غیر حکیم، هم ممکن است کار صحیح و حق انجام دهد و هم ممکن است باطل انجام دهد، هم ممکن است کاری کند که مصلحت دار باشد و هم ممکن است کاری کند که مفسده دار باشد، لذا جایز است در حق غیر حکیم مؤ اخذه شود که چرا چنین کردی؟ تا اگر باطل انجام داده بود مذمت عقلی و یا عقاب مولوی شود.

این آن وجهی بود که جمعی از مفسرین در توجیه آیه ذکر کرده اند، و گویا اینکه تا اندازه ای مطلب صحیحی است، و لیکن دو اشکال و سؤال در آن هست.

اول اینکه: آیه شریفه مطلق است، و از جهت لفظ آن هیچ دلالتی بر اینکه مراد خصوص این معنا باشد ندارد، و صحیح بودن مطلبی دلیل بر این نیست که مراد از آیه مورد بحث هم همان مطلب باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۸

و به خاطر همین اشکال بوده که بعضی از مفسرین عدم بازخواست از خدا را چنین توجیه کرده که: این آیه بر پایه آن مطلبی است

که در جای خود ثابت شده که افعال خدا معلل به اغراض نیست، چون غرض عبارت است از آن داعی که فاعل را به انجام فعل وا می‌دارد، تا با انجام آن استکمال نموده سودی ببرد، و چون خدای تعالی اجل از این است که محتاج به کمالی باشد که در ذاتش نباشد، و محتاج به انتفاع از غیر خود باشد، لذا در حق او گفته نمی‌شود: چرا چنین کردی، و غرضت از این کار چه بوده؟! این وجه نیز از نظر بعضی دیگر مردود شناخته شده که فاعلی که فاعلیتیش تمام است (و ممکن نیست فعل از او صادر نشود) هر فعلی که انجام می‌دهد به خاطر ذات خود انجام می‌دهد.

پس ذات خود او غایت و غرض او است، دیگر احتیاج ندارد که غرضی خارج از ذات خود داشته باشد مانند انسان بخیل که اگر جود می‌کند برای این است که بلکه جود و سخا کسب کند و رذیله بخل را از خود دور سازد، که اگر ملکه برایش حاصل شد آن وقت وقتی انفاق می‌کند به خاطر ذات خودش است، نه به خاطر تحصیل چیزی که ندارد، چون دارد، و تحصیل حاصل معقول نیست.

و نیز به همین جهت است که بعضی دیگر مطلب مورد نظر آیه را اینطور توجیه کرده اند که: عظمت و کبریاء و عزت و بهای خدای تعالی بر هر چیزی و بر هر کسی که فرض شود از خدا بازخواست و به او اعتراض کند قاهر است، غیر خدا هر چه هست دلیل تر و حقیرتر از آن است که چنین جراتی کند که از او سؤال و مؤاخذه نماید، که چرا فلان کار را کردی؟ و لیکن خدای سبحان می‌تواند از هر کسی که فرض کنیم سؤال و بازخواست نماید که چرا چنین کردی؟ و هر کسی را که مستحق مؤاخذه باشد فرماید. هر چند که این وجه نیز مردود شناخته شده، و در ردش گفته اند: بازخواست نشدن خدای تعالی به خاطر قهر و سخطش آنچنان که از بازخواست ملوک جبار و طاغیان متفرعن پرهیز می‌شود مطلبی است، و نبودن نقطه ضعف در عمل او و دستخوش عیب و قصور نبودنش مطلب دیگر است.

اختیار این وجه که عدم سؤال ناشی از مالکیت مطلقه خداوند است

و آنچه از سرپای کلام خدای عز و جل استفاده می‌شود این است که بازخواست نشدن خدای تعالی در اعمالش به خاطر جهت دومی است، نه اولی، و آیاتی که بر این معنا دلالت کند بسیار است، مانند آیه شریفه ((الذی احسن کل شیء خلقه)) و آیه شریفه ((له الا سماء الحسنی)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۷۹

و آیه شریفه ((ان الله لا یظلم الناس شیئا)) و امثال این آیات.

و کوتاه سخن اینکه گفته اند: علت بازخواست نشدن خدا در کارهایش این است که او حکیم علی الاطلاق است و برگشت آن به این است که عدم بازخواست از فعل خدا به خاطر ذات فعل او (بما هو فعل او) نیست بلکه به خاطر امری است که خارج از ذات فعل است و آن این است که فاعل فعل حکیم است و هیچ فعلی را جز به خاطر مصلحتی که در آن است انجام نمی‌دهد ولی ظاهر آیه شریفه ((لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)) این معنا را نمی‌رساند و صاحبان این توجیه که کلام خدای را مقید به حکمت کرده اند باید دلیلی بر مدعای خود اقامه کنند و اگر صحیح باشد که ما عدم سؤال را در آیه مورد بحث به چیزی تعلیل کنیم که خارج از لفظ آن باشد چرا صحیح نباشد که به جمله ((سبحان الله رب العرش عما یشفون)) تعلیل کنیم که متصل به خود آیه است؟ آری آیه شریفه اگر برای خدا ملک مطلق را اثبات می‌کند دلیلش همین است که ملک تابع اراده و مطیع امر مالک است چون ملک است و ذات خود ملک این معنا را اقتضا می‌کند، نه به خاطر اینکه فعل خدا یا قول او موافق با مصلحت مرجحه است و گرنه اگر تابعیت ملک خدا برای اراده او به خاطر این باشد که او مالکی حکیم است دیگر میان خدا و خلقش فرقی نیست چون پست ترین رعیت خدا هم اگر عملش بر طبق مصلحت باشد مطاع خواهد بود و بازخواست نمی‌شود ولی اگر در موردی بر طبق مصلحت نباشد دیگر اطاعتش واجب نخواهد بود پس در حقیقت خدای تعالی هم واجب اطاعه نیست، آنچه واجب اطاعه است همان مصلحت است.

هر مولای عرفی هم که تصور کنیم در آن دستورات و اوامری که قانوناً حق صادر کردن آن را دارد مطاع و متبع است و بنده و برده او باید آن دستورات را به شرطی که مطابق حکمت و مصلحت باشد اطاعت کند.

پس خدای سبحان که ملک و مالک همه عالم، و تمام عالم رعیت و مملوک او است هر چه بخواهد می‌کند و می‌تواند بکند و هر حکمی که بخواهد می‌تواند براند غیر او را نمی‌رسد که چنین باشد، او می‌تواند غیر خود را در آنچه می‌کند بازخواست کند ولی غیر او را نمی‌رسد که او را در آنچه می‌کند بازخواست نمایند. بلکه خود او خبر داده که هر چه می‌کند به خاطر مصلحت می‌کند چون حکیم است و جز آنچه مصلحت دارد اراده نمی‌کند و چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۰ چنین خبر داده با چنین علم اجمالی دیگر ما را نمی‌رسد که نسبت به او در آنچه می‌کند سوءظن پیدا کنیم تا چه رسد به اینکه او را بازخواست نماییم.

و از جمله لطیف ترین آیاتی که دلالت بر این معنا (که برای آیه کردیم) دارد حکایت کلامی است که قرآن کریم از عیسی بن مریم نموده که گفته است: ((ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزيز الحکیم)) (زیرا در این کلام عذاب بندگان را توجیه می‌کند به اینکه مملوک تواند، و مملوک نمی‌تواند در کار مالک خود ایراد کند، و آموزش آنان را توجیه می‌کند به اینکه تو حکیمی، و هر کاری بکنی آن کار مصلحت دارد.

از اینجا معلوم می‌شود که حکمت تا اندازه‌ای عمومی تر از بازخواست نشدن است، به خلاف مالکیت، و به همین جهت برای توجیه آیه، مالکیت مناسب تر است تا حکمت، که بیانش گذشت.

اشکال دومی که در توجیه مفسرین باقی می‌ماند این است که با این توجیه اتصال آیه به ما قبل روشن نمی‌شود، نهایت چیزی که می‌توانند صاحبان این توجیه در وجه اتصال آیه به سیاق قبل بگویند، همانی است که صاحب مجمع البیان آورده، که خدای تعالی در این سیاق بعد از بیان مسأله توحید در آیه مورد بحث، مسأله عدالت را متعرض شده، و حال آنکه خواننده خوب می‌داند که برگشت این حرف به این می‌شود که آیه مورد بحث از باب ((حرف، حرف می‌آورد)) ذکر شده باشد، و ما هیچ اجباری نداریم که آیه را آنطور توجیه کنیم، آن وقت در وجه اتصال آن به ما قبل مرتکب چنین چیزی بشویم. و نظیر این توجیه که برای اتصال آیه به ما قبل خود کرده اند، توجیهی است که از ابومسلم نقل شده که گفته است: این آیه متصل به آیه ((اقترب للناس حسابهم)) است، که در اول سوره قرار دارد و مقصود از حساب، بازخواست و پرسش از نعمتهایی است که خدای عزوجل به مردم انعام فرموده که آیا در مقابل آن نعمتها شکرگزاری کردند و یا در مقابل آن کفران نمودند؟.

لیکن این وجه صحیح نیست، به علت اینکه می‌دانیم آیات بعد از این آیه متصل به این آیه است، و لازمه این وجه این است که همه آیات مذکور متصل به اول سوره باشد، نه اینکه تنها آیه مورد بحث متصل باشد، علاوه بر این، بر فرض هم که این حرف صحیح باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۱

تازه اتصال ذیل آیه را به اول سوره موجه می‌کند، و صدر آن باز به حال خود باقی می‌ماند.

و اما در توجیه ما که آیه را از طریق ملک توجیه کردیم نه از راه حکمت اتصال آیه به ما قبلش نیز روشن تر از جوهی است که برای اتصال مذکور ذکر کرده اند، برای اینکه قبل از آیه مورد بحث جمله ((سبحان الله رب العرش عما یصفون)) (قرار گرفته، و عرش همانطور که قبلاً هم گفتیم کنایه از ملک و سلطنت است و بنابراین، جمله مورد بحث، یعنی جمله ((لا یستل عما یفعل و هم یستلون)) (برهان بر ملک خدای تعالی است، همچنانکه ملک خدا و مسوول نبودن وی برهان بر ربوبیت او، و مملوکیت خلق است برای او، همچنان که مملوکیت و مسؤولیت خلق، برهان عدم ربوبیت آنها است، زیرا فاعلی که به هیچ وجه در فعلش مسؤول نیست، او مالک علی الاطلاق فعل نیز هست، و اما فاعلی که از فعلش بازخواست می‌شود او مالک فعل خود نیست، مگر وقتی که آن فعلش دارای مصلحت باشد، که در حقیقت مالک فعل همان مصلحت است که مؤاخذه را از فاعل بر می‌دارد، و پروردگار



عالم و یا پروردگار جزئی از اجزای عالم آن کسی است که مالک مستقل تدبیر آن باشد، و این مالکیت از ذات او و برای ذات او باشد نه اینکه از ناحیه دیگری دارا شده باشد، پس خدای سبحان تنها رب عرش است و غیر او همه مربوب او هستند. گفتاری فلسفی و قرآنی پیرامون حکمت خدای تعالی و اینکه افعال او دارای مصلحت است و این بحثی است فلسفی و قرآنی

حرکات گوناگون و متنوعی که از ما سر می زند وقتی ((عمل)) می شود که به نوعی به اراده و خواست ما بستگی داشته باشد، و به همین جهت سلامتی و مرض، و حرکات بی اختیار اعضا، و رشدی که سال به سال می کنیم، عمل ما شمرده نمی شود. این هم ناگفته پیدا است که اراده یک عمل وقتی در ما پیدا می شود که ما آن عمل را به خاطر اینکه می دانیم کمال است بر ترکش ترجیح دهیم، و نفع آن را از ضررش بیشتر بدانیم.

بنابراین آنچه از وجوه خیر و مرجحاتی که در یک عمل است همان ما را وادار به انجام آن عمل می کند، پس در حقیقت آن وجوه سبب در فاعلیت فاعل است، یعنی آن ما را فاعل می کند، و این وجوه همان است که ما آن را غایت و غرض فاعل از فعل می نامیم، و اباحت فلسفی به طور قطع ثابت کرده که فعل به معنای اثری که از فاعل صادر می شود، چه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۲

فعل ارادی باشد و چه غیر ارادی ممکن نیست بدون غایت باشد.

معنای حکمت و مصلحت در افعال انسان

و مصلحت هم عبارت از همین است که فعلی از افعال طوری باشد که انجام آن مشتمل بر خیریت بوده باشد، پس مصلحت که عقلای عالم یعنی اهل اجتماع انسانی آن را مصلحت می نامند همان باعث و محرک فاعل است در انجام یک فعل، و همان باعث می شود که فاعل فعل را متقن و بی عیب انجام دهد، در نتیجه همان باعث می شود که فاعل در فعلش حکیم باشد، چون اگر آن نبود فعل لغو و بی اثر می شد.

این نیز روشن است که مصلحت مذکور که از وجوه فعل عاید می شود قبل از وجود فعل وجودی ندارد، و با این حال اگر باز می گوئیم مصلحت علت وجود فعل است، با اینکه علت باید قبل از معلول موجود باشد، برای این است که مقصود ما از مصلحت، وجود ذهنی و علمی آن است نه وجود خارجی.

به این معنا که وقتی می خواهیم فعلی را انجام دهیم قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج، و قوانین کلی و جاری در آن نظام، و اصول منتظم و حاکمی که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می دهد، گرفته ایم، و نیز از راه تجربه، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده ایم، و جای هیچ تردیدی هم نیست که این نظام علمی تابع نظام خارجی و مرتب بر آن است.

و چون چنین است هر فاعل صاحب اراده، همه سعیش این است که حرکات مخصوص خود را که ما نام آن را فعل می گذاریم طوری انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی اش را در ذهن دارد وفق دهد، و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته به وسیله فعل خود تحقق دهد، و خلاصه اراده خود را بر آن اساس پایه گذاری کند، که اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد، و آن را تحقق بخشد حکیم است، و می گوئیم عملی متقن انجام داده، و اگر خطا رفت، و به آن مصالح نرسید، حال چه به خاطر قصور او باشد و یا تقصیرش، او را حکیم نمی خوانیم، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می نامیم.

پس معلوم شد که حکمت وقتی صفت فاعل می شود که فعل او با نظام علمی او منطبق، و نظام علمیش درست از نظام خارجی گرفته شده باشد و معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت این است که فعلش با صورت علمیه ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق در آید، پس در حقیقت حکمت، صفت ذاتی خارج است، چیزی که هست اگر فاعلی را حکیم، و فعلش را مطابق حکمت

می‌نامیم، به خاطر این است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است، و همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می‌نامیم، باز به خاطر این است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۳ مطابق صورت علمی، و صورت علمی مطابق با خارج است.

افعال خداوند عین حکمت و مصلحت است لذا مورد سؤال واقع نمی‌شود

البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل، مطابقت با خارج باشد، مانند افعال ارادی ما، و اما آن افعالی که خود خارج است، مانند افعال خدای تعالی، آن دیگر نفس حکمت، و عین آن است، نه اینکه در صورتی که مطابق با چیز دیگری باشد حکم می‌شود. پس اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این است که متبوع مصلحت است، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت خدای را بر انجام آن دعوت و وادار کرده باشد.

غیر از خدای تعالی هر فاعل دیگری مسؤول در فعل خود است که چرا چنین کردی؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد، البته به آن طوری که خود او فهمیده و در پاسخ کسی که می‌پرسد چرا چنین کرده، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرد اشاره و استدلال کند.

و اما چنین سؤالی در مورد خدای تعالی هیچ موردی ندارد، برای اینکه برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است، که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد، و غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد، و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن هر فاعلی را وادار به عمل نموده، به سوی انجام آن به حرکت در می‌آورد، و غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای تعالی را به فعل ((خلقت عالم)) (و داشته باشد، (دقت فرمایید)

و اما اینکه بعضی از دانشمندان گفته اند که: ((خدای تعالی قبل از ایجاد عالم، علم تفصیلی به اشیای عالم داشته، و چون علم معلوم می‌خواهد، و فرع وجود معلوم است، ناگزیر باید گفت موجودات عالم قبل از وجود، یک نحوه ثبوتی داشته اند که علم خدا به آنها تعلق گرفته، و نیز در همان ثبوت مصالح، و استعدادهایی برای خیر و شر داشته اند، و خدا آنها را دانسته و به مقتضای آن مصالح، به عالم هستی بخشیده)) (مطلبی است نادرست، برای اینکه:

اولاً: این فرضیه مبنی بر این است که علم تفصیلی خدا به اشیاء قبل از ایجاد آنها علم حصولی باشد، یعنی مانند علم نقشه برداری ذهن از خارج باشد، و این خود در جای خودش ابطال شده، و ثابت شده که علم خدا به اشیاء، علم حضوری است، و در علم حضوری احتیاج نیست به اینکه معلوم قبل از علم وجود داشته باشد بلکه امر در علم حضوری به عکس است، باید علم قبل از معلوم وجود داشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۴

و ثانیاً اینکه: اصل این حرف قابل تصور نیست، برای اینکه ثبوت قبل از وجود معنا ندارد، چون وجود مساوی با شیئیت است، پس چیزی که وجود ندارد شیئیت ندارد و چیزی که شیئیت ندارد ثبوت ندارد.

و اما ثالثاً اینکه: اثبات استعداد در آن عالم به فرضی که تصور شود، مستلزم اثبات فعلیتی در مقابل آن است، چون استعداد بدون فعلیت باز تصور نمی‌شود، و همچنین فرض مصلحت در آن عالم درست نمی‌شود مگر با فرض کمال و نقص، و این آثار، آثار خارجیت و وجود خارجی است، پس آنچه را که ثبوت نام نهاده اند، همان وجود خارجی است، و این را در اصطلاح علمی خلف می‌گویند، یعنی چیزی را ادعا کردن، و در مقام اثبات، ضد آن را اثبات نمودن.

قول خداوند و فعل او یکی است

و آنچه که ما گفتیم مطلبی است که هم اباحت عقلی آن را تائید می‌کند، و هم بحث قرآنی، و از آیات قرآن همین بس که می‌فرماید: ((و یوم یقول کن فیکون قوله الحق)) (زیرا در این آیه کلمه ((کن)) را تنها و تنها وسیله ایجاد معرفی نموده، و آن را کلام

خود دانسته و نیز آن را حق (عین ثابت خارجی) معرفی نموده است.

پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشیای خارجی که در عین اینکه قول خدا هستند، فعل او نیز هستند، پس قول خدا فعل خدا است و فعل خدا همان وجود اشیای خارجی آنها است. و نیز فرمود: ((الحق من ربك فلا تكن من الممترین)) و حق عبارت است از سخن و یا اعتقادی که با واقعیت و خارج تطبیق کند پس در حقیقت خارج بالاء صاله حق است و قول و فعل مطابق با آن به تبع آن حق است. و وقتی خارج، فعل خدا باشد آن وقت با در نظر گرفتن اینکه همین خارج مبداء قول و عمل حق است به خوبی روشن می شود که چطور حق از خدا شروع شده و به سوی او باز می گردد. و به همین جهت است که فرمود: ((الحق من ربك)) و نفرمود: ((الحق مع ربك - حق با پروردگارت است)) همچنان که خود ما هم در هنگام مخاصمات که بینمان اتفاق می افتد می گویم: ((الحق مع فلان - حق با فلانی است)) ولی خدای تعالی با اینکه باید می فرمود حق با خدا است چنین نفرمود بلکه فرمود حق از ناحیه خدا است تا آن نکته را برساند.

از همینجا معلوم می شود که هر فعلی که تصور شود یکی از عنوان حق و باطل را دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۵ که می توان سؤال کرد آیا این فعل مطابق (به فتحه باء) با حق هست یا نه؟ معلوم است که این سؤال در غیر خود حق صحیح است نه در خود آن برای اینکه حق بودن به ذات خود او است نه به مطابق بودنش.

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ... کلمه ((هاتوا)) اسم فعل به معنای ((بیاورید)) است و مقصود از ((برهان)) دلیلی است که برای آدمی یقین آور باشد و مراد از ((ذکر)) - بنابر آنچه از سیاق استفاده می شود - کتابی است که از سوی خداوند نازل شده و مراد از ((ذکر آنچه با من است)) قرآن است که ذکر امتش تا قیامت نیز هست و مراد از ((ذکر آنچه قبل از من بود)) کتابهای آسمانی دیگر است که به انبیای دیگر نازل شده مانند تورات و انجیل و زبور و غیر آن، و ممکن هم هست مراد از آن وحیی باشد که در قرآن کریم نازل شده که ذکر معاصرین پیغمبر هم هست و مراد از ((وحی نازل به افراد قبل از وی)) همان نسلهای قبل از آن جناب است که قرآن کریم امر به توحید در عبادت را از ایشان نقل نموده است، بنابراین مشارالیه کلمه ((هذا)) امر به توحیدی است که بر انبیای سابق و در قرآن به آن جناب نازل شده و چه بسا مفسرینی که ذکر را به خبر و یا غیر آن تفسیر کرده اند و لیکن اعتنایی به گفته شان نمی شود.

و در این آیه یکی دیگر از احتمالات منافی با معاد و حساب که سابقا ذکرش گذشت دفع شده و آن عبارت است از اینکه آلهه ای به جای خدا بگیرند و آنها را پرستند و از عبادت و ولایت خدا که مستلزم معاد و بازگشت به سوی او و نیز مستلزم حساب او است بی نیاز شوند، و نیز از تکلیف و وجوب اجابت دعوت انبیايش آسوده گردند. آیه شریفه این احتمال را چنین دفع نمود که: هیچ برهان و دلیل قاطعی بر آن ندارند، و در مقام مخاصمه با آنان بر آمده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را با جمله ((قل هاتوا برهانکم)) فرمان می دهد که از ایشان مطالبه دلیل نماید.

مطالبه ((برهان)) از مشرکین در مقابل قرآن و کتب آسمانی پیشین

و جمله ((قل هاتوا برهانکم هذا ذکر من معی و ذکر من قبلی)) از قبیل منع با ذکر دلیل است، و این منع با سند، خود یکی از اصطلاحات فن مناظره است، و حاصل معنای آن این است شخصی از طرف مناظره خود که مدعی است، دلیل بخواهد، و در ضمن بگوید من از اینکه از تو دلیل می خواهم به خاطر این است که خودم دلیلی بر خلاف ادعای تو دارم.

در این آیه نیز خدای تعالی پیغمبرش را دستور می دهد که به این مشرکین که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۶ به غیر خدا آلهه ای اتخاذ کرده اند بگوید: ((هاتوا برهانکم)) دلیل بر مدعای خود را بیاورید برای اینکه ادعا بدون دلیل پذیرفته نیست، و عقل اجازه نمی دهد که انسان آن را پذیرفته، و به آن اعتماد کند، و دلیل اینکه من از شما مطالبه دلیل می کنم کتب آسمانی است که از نزد خدای سبحان نازل شده، این کتابها با ادعای شما موافقت ندارند بلکه مخالف سر سخت بت پرستی

هستند، این قرآن یکی از کتب آسمانی است که ذکر و کتاب معاصر است، و این سایر کتب آسمانی، مانند تورات و انجیل و غیره است که همگی الوهیت و وجوب عبادت را منحصر در خدای تعالی می‌کنند.

و یا این که در قرآن که ذکر نازل بر من، و برای بشر معاصر من است، و در کتب آسمانی قبل که ذکر مردم گذشته بود، آنچه درباره عبادت آمده همه آنها عبادت را منحصر برای خدا، و الوهیت را شایسته او به تنهایی دانسته اند.

در جمله ((بل اکثرهم لا یعلمون الحق فهم معرضون))، دوباره خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده، اشاره می‌کند به اینکه: اکثر مردم، میان حق و باطل را تمیز نمی‌دهند، و اهل تشخیص که همواره پیرو دلیل باشند نیستند، در نتیجه بدون دلیل از حق و پیروی آن گریزانند.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي در این آیه مضمون آیه قبلی تثبیت می‌شود، که می‌فرمود ذکر، (قرآن کریم) توحید خدا و وجوب عبادت او را تذکر می‌دهد، و در عین حال خالی از تائید معنای دوم ذکر هم نیست. و جمله ((نوحی الیه)) (استمرار را می‌رساند، و جمله ((فاعبدون)) (خطاب به عموم پیغمبران، و اتمهای ایشان است، و بقیه کلمات آیه روشن است.

بیان حال و وصف ملائکه، که نه آله بل عباد مکرمون خدایند

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِدًا سَبَّحْتَهُ لَيْلًا نَهَارًا مُكْرِمُونَ ظاهراً سیاق بر می‌آید که این جمله حکایت کلام بت پرستان است که می‌گفتند، ملائکه فرزندان خدا هستند، و به همین جهت مراد از ((عباد مکرمین)) (نیز ملائکه است، و خدای تعالی با جمله ((سبحانه)) (خود را منزله از فرزند داشتن کرده، بعد با اضراب حال ملائکه را بیان کرده که بندگانی مکرمند، و چون جمله ((لا یسبقونه)) (در آیه بعدی بیان کمال عبودیت ملائکه، از حیث آثار، و صفای آن از حیث خواص است، و نیز چون قبلاً آنان را عباد نامید، در نتیجه مراد از اکرام ملائکه، اکرامشان به خاطر همان عبودیت بوده نه به غیر آن، بنابراین برگشت معنا به این می‌شود که ملائکه بندگانی هستند دارنده حقیقت معنای بندگی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۷

دلیلش هم این است که آثار عبودیت کامل از عبودیتشان مشاهده می‌شود، و آن این است که هرگز در سخن از خدا سبقت نمی‌گیرند.

پس مراد از اینکه ملائکه را عباد خوانند، با اینکه تمامی موجودات دارای شعور، همه عباد و بندگانند، خواست به آنان بفهماند که عبودیتی که دارند خدا به ایشان کرامت کرده، و این موهبت، عطیه‌ای است الهی، پس خود را جز بنده نمی‌بینند، و این نظیر مخلص (به کسر لام) (برای خدا است، که وقتی کسی چنین شد، خدا هم در مقابل، او را مخلص (به فتح لام) برای خود قرار می‌دهد چیزی که هست فرق میان کرامت ملائکه و کرامت بشر - هر چند که در هر دو موهبتی است - این است که این موهبت را به بشر از راه اکتساب می‌دهند، ولی به ملائکه بدون اکتساب، (دقت فرمایید)

اراده و عمل ملائکه تابع اراده خداوند است

لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وقتی گفته می‌شود: فلانی در سخن از فلانی پیشی نمی‌گیرد، معنایش این است که قبل از اینکه او درباره چیزی سخنی بگوید، این درباره آن هیچ حرفی نمی‌زند، پس این هر چه می‌گوید پیرو گفته‌های او است، که چه بسا از همین معنا به طور کنایه تعبیر می‌کنند به اینکه اراده اش تابع اراده او است، و در جمله ((وهم بامرهم يعملون)) (ظرف) (بامرهم)) متعلق است به جمله ((يعملون)) (و اگر از متعلق خود جلو افتاده برای افاده حصر است، تا برساند تنها به امر او عمل می‌کنند نه بدون امر او، البته انحصار به این معنا است نه اینکه بخواهد عمل به دستور خدا را نفی کند، پس فعل ملائکه تابع امر و اراده او است، همچنانکه گفتار ملائکه هم تابع قول خدا است، پس ملائکه، هم از جهت فعل و هم از جهت قول، تابع اراده خدا هستند.

و به عبارتی دیگر اراده و عمل ملائکه تابع اراده او است، چون منظور از ((قول)) (در آیه شریفه همان اراده خدای تعالی است،

پس ملائکه نمی خواهند مگر آنچه را که او می خواهد، و نمی کنند مگر آنچه را که او نمی خواهد و این کمال بندگی را می رساند، چون عبودیت عبد این اقتضا را دارد که اراده و عمل خود را ملک مولا بداند.

این بود آنچه ظاهر آیه آن را افاده می کند، و البته در صورتی تمام است که مراد از امر، ضد و مقابل نهی باشد، آن وقت آیه می فهماند که ملائکه اصلا معنای نهی را نمی دانند چون شناختن نهی، فرع امکان انجام عمل مورد نهی است، و ملائکه هیچ عملی را انجام نمی دهند مگر به امر خدا.

و ممکن است از آیه شریفه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۸

و آیه ((و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)) (حقیقت معنای امر را به دست آورد، و در بعضی مباحث گذشته نیز درباره آن مختصری صحبت شد، و به زودی بحث مفصل آن در کلامی که پیرامون ملائکه از نظر قرآن خواهیم داشت، خواهد آمد و در آنجا خواهیم گفت که حقیقت ملک در نظر قرآن چیست.

یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا یَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنْ اِزْنٰی وَ هُمْ مِّنْ خَشِیْتِهٖ مُّشْفِقُوْنَ مَفْسَرِیْنَ دُو جملہ ((ما بین ایدیهم)) و ((ما خلفهم)) (را به اعمال گذشته و آینده آنان تفسیر کرده، گفته اند: معنایش این است که خداوند آنچه را که تاکنون کرده اند، و آنچه را که بعدا می کنند می داند.

بنابر این تفسیر جمله ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) (استیناف و جمله ای ابتدایی در مقام تعلیل جمله قبل است که می فرمود ((لا یسبقونه بالقول...))، گویا فرموده است: اگر آنچه از گفتار و کردار دارند، همه به امر خدای تعالی است، بدین جهت است که خدای تعالی نیز، هم گفتار و کردار گذشته آنان را می داند و هم آینده شان را، به همین جهت همواره مراقب احوال خود هستند.

و معنای مذکور معنای خوبی است، لیکن برای تعلیل عدم اقدامشان بر معصیت بهتر سازش دارد تا برای تعلیل انحصار عمل در مورد امر، و لفظ آیه منظورش این دومی است نه اولی.

علاوه بر این لفظ آیه هیچ دلالتی ندارد بر اینکه ملائکه می دانند که خدا به گذشته و آینده شان آگاه است. و با این فرض دیگر معنای صحیحی برای تفسیر مزبور نمی ماند.

در تفسیر آیه شریفه ((و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربک نسیا)) نیز گذشت که گفتیم بهترین وجه این است که جمله ((ما بین ایدینا)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۸۹

را حمل بر اعمال و آثار متفرعه بر وجود آدمیان نموده، جمله ((و ما خلفنا)) (را هم بر اسباب و علل وجود آنان، که مقدم بر وجود ایشان است بکنیم، و بنابراین اگر این دو عبارت را در آیه مورد بحث نیز حمل بر همین معنا کنیم، در نتیجه جمله مذکور تعلیل روشنی برای مجموع ((بل عباد مکرمون... بامره یعملون)) (خواهد بود، و معنای آن جمله و این تعلیل چنین می شود: اگر خدای تعالی ذوات ملائکه را مکرم داشته، و آثار وجودی آنان را ستوده، برای این بوده که به گفتار و کردار آنان آگاه بوده ((یعلم ما بین ایدیهم))، و نیز به اسبابی که به وسیله آن اسباب هستی یافته اند، خبر داشته، و آن اصل و ریشه ای که روی آن ریشه جوانه زده اند آگاه بوده، ((و ما خلفهم))، همچنان که در ستایش اشخاص می گوئیم: فلانی مردی کریم النفس و خوش کردار است، چون از دودمانی اصیل، و نجیب منشاء گرفته است.

و جمله ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)) (مساءله شفاعت ملائکه برای غیر ملائکه را متعرض است، و این مساءله ای است که خیلی مورد توجه و اعتقاد بت پرستان است، که می گفتند: ((هولاء شفعاونا عند الله)) (و یا می گفتند: ((انما نعبدهم لیقربونا الی الله زلفی)) (خدای تعالی در جمله مورد بحث اعتقاد آنان را رد نموده، می فرماید: ملائکه هر کسی را شفاعت نمی کنند، تنها کسانی

را شفاعت می کنند که دارای ارتضاء باشند، و ارتضاء به معنای داشتن دینی صحیح و مورد رضای خدا است ، چون خودش فرموده : ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) (پس ایمان به خدا بدون شرک ، ارتضایی است ، که وثنی ها آن را ندارند، چون مشرکند، و از جمله عجائب امر ایشان این است که خود ملائکه را شریک خدا می گیرند، ملائکه ای که شفاعت نمی کنند مگر غیر مشرکین را.

((و هم من خشیته مشفقون )) - مقصود از این خشیت ترس از سخط و عذاب خدا است ، اما ترسی که توام با امن از آن باشد، چون ملائکه گناهی ندارند. و اگر بگویی ملائکه با عصمتی که خدا به ایشان داده ، دیگر چرا می ترسند؟ می گوئیم : عصمتی که به آنان افزوده شده قدرت خدای را تحدید نمی کند، زمام ملک را از ید او خارج نمی سازد، پس او در هر حال قادر است ، و همین نکته است که معنای آیه بعدی را روشن می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۰

وَمَنْ یَقُلْ مِنْهُمْ اِنِّیْ اِلٰهٌ مِّنْ دُوْنِهِ فَاِنَّ لِكُلِّ نَجْرٍیْهِ جَهَنَّمَ کَذٰلِکَ نَجْرِی الظَّالِمِیْنَ یعنی هر که چنین بگوید ظالم است و سزایش را جهنم می دهیم ، چون جهنم سزای ظالم است ، و مضمون آیه ، قضیه ای است شرطیه ، و معلوم است که قضیه شرطیه مستلزم تحقق شرط نیست .

أَوَلَمْ یَرَ الَّذِیْنَ کَفَرُوا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ اَفَلَا یُؤْمِنُوْنَ مراد از ((رؤیت )) علم فکری است و اگر آن را رؤیت نامید به خاطر این است که علم فکری در هر امری آن را مانند رؤیت محسوس می سازد.

دو کلمه ((رتق )) و ((فتق )) به دو معنای مقابل همنند، راغب در مفردات گفته : کلمه ((رتق )) به معنای ضمیمه کردن و به هم چسباندن دو چیز است ، چه اینکه در اصل خلقت به هم چسبیده باشند و چه آن را با صنعت عمل بچسبانند، همچنان که قرآن کریم می فرماید: ((کانتا رتقا ففتقناهما))، زمین و آسمان به هم چسبیده بودند، از یکدیگر جداشان کردیم ، و ((فتق )) به معنای جدا سازی دو چیز متصل به هم است ، و این ضد رتق است ، و ضمیر تثنیه در جمله ((کانتا))، و ((فتقناهما))، به سماوات و ارض بر می گردد، در حقیقت آسمان ها را طایفه ای ، و زمین را طایفه ای (دیگر) دانسته ، و آن دو را دو طایفه خوانده ، و اگر خبر ((کان )) یعنی ((رتقا)) را مفرد آورد، بدین جهت بود که مصدر است ، و مصدر تثنیه و مفردش یکی است ، هر چند که به معنای مفعول باشد، و معنایش این است که : این دو طایفه متصل به هم بودند ما جداشان کردیم .

تقریر برهانی بر توحید خدای تعالی در ربوبیت و تدبیر

این آیه و آیات سه گانه بعدش برهان بر توحید خدای تعالی در ربوبیت ، و تدبیر عالم است که به مناسبت اینکه کلام منجر به توحید خدا، و نفی الوهیت ملائکه شد، در اینجا به میان آمده ، و خلاصه برهانی که گفتیم در این سه آیه آمده ، این است که پاره ای از موجودات را بر شمرده ، که خلقت آنها آمیخته با تدبیر است ، و نتیجه گرفته که پس تدبیر از خلقت منفک شدنی نیست ، پس بالضرورة آن کسی که این موجودات را آفریده ، خود او مدبر آنها است ، مانند آسمانها و زمین ، و هر موجود جاندار، و نیز مانند کوهها و دره ها و شب و روز و آفتاب و ماه ، که وجودشان تواءم با تدبیر است .

پس اینکه فرمود: ((اولم یر الذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۱

مقصودش از ((الذین کفروا)) به طوری که از سیاق بر می آید وثنی ها است ، که میان خلقت و تدبیر جدایی انداخته ، خلقت را به خدا، و تدبیر را به آلهه نسبت دادند، و برای اینکه خطای آنان را روشن سازد، نظرشان را معطوف به موجوداتی کرده که میان خلقت و تدبیر آنها جدایی تصور ندارد، و هیچ کس شک نمی کند که خلقت و تدبیر آنها هر دو از خدا است ، مانند آسمان و زمین ، که ابتدا یکپارچه بوده اند، و بعد، از یکدیگر جداشان کرده است ، و چنین خلقتی از تدبیر جدا نیست ، چگونه ممکن است خلقت آسمان و زمین از یکی باشد، آن وقت جدا سازی از دیگری؟.

و ما به طور دائم جدا سازی مرکبات زمینی و آسمانی را از هم مشاهده می کنیم ، و می بینیم که انواع نباتات از زمین ، و حیوانات



از حیواناتی دیگر، و انسانها از انسانهای دیگر، جدا می شوند، و بعد از جدا شدن صورتی دیگر به خود می گیرند، و هر یک آثاری غیر آثار زمان اتصال، از خود بروز می دهند، آثاری که در زمان اتصال هیچ خبری از آنها نبود. آری این آثار که در زمان جدایی، فعلیت پیدا می کند در زمان اتصال نیز بوده، ولی به طور قوه در آنها به ودیعه سپرده شده بود، و همین قوه که در آنها است، رتق و اتصال است، و فعلیت ها، فتق و جدایی.

آسمان ها و زمین و اجرامی که دارند، حال شان حال افراد یک نوع است که درباره آنها صحبت شد، اجرام فلکی و زمین که ما بر روی آن هستیم هر چند که عمر ناچیز ما اجازه نمی دهد تمام حوادث جزئی را که در آن صورت می گیرد ببینیم، و یا بدو خلقت زمین و نابود شدنش را شاهد باشیم، لیکن اینقدر می دانیم که زمین از ماده تکون یافته، و تمامی احکام ماده در آن جریان دارد، و زمین از احکام ماده مستثنی نیست.

از همین راه که مرتب جزئیاتی از زمین جدا گشته به صورت مرکبات و موالید جلوه می کنند، و همچنین موالیدی که در جو پدید می آید ما را راهنمایی می کند بر اینکه روزی همه این موجودات منفصل و جدای از هم، منظم و متصل به هم بودند، یعنی یک موجود بوده، که دیگر امتیازی میان زمین و آسمان نبوده، یک موجود رتق و متصل الاجزاء بوده، و بعدا خدای تعالی آن را فتق کرده، و در تحت تدبیری منظم و متقن، موجوداتی بی شمار از شکم آن یک موجود بیرون آورده، که هر یک برای خود دارای فضیلت ها و آثاری شدند.

این آن معنایی است که در یک نظر سطحی و ساده، از خلقت این عالم، و پیدایش اجزای علوی و سفلیش به نظر می رسد، خلقتی که تواءم با تدبیر و نظام جاری در همه اجزای آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۲ و این نظریه را علم امروز تائید می کند، زیرا علم امروز این معنا را روشن نموده که آنچه از اجرام عالم محسوس ما است، هر یک مرکب از عناصری متعدد و مشترک است که عمری معین، و محدود دارد، یکی کمتر و یکی بیشتر. این معنا در صورتی درست است که مقصود از رتق آسمانها و زمین یکی بودن همه، و نبودن امتیاز میان ابعاض و اجزای آن باشد، که قهرا مراد از فتق هم جدا سازی، و متمایز کردن ابعاض آن خواهد بود.

و اما اگر مراد از رتق آنها این باشد که زمین از آسمان، و آسمان از زمین، جدا نبود تا چیزی از آسمان به زمین فرود آید و یا چیزی از زمین بیرون شود، و مراد از فتق آن، مقابل این معنا باشد، آن وقت معنای آیه شریفه این می شود که: آسمان رتق بود، یعنی بارانی از آن به زمین نمی بارید، پس ما آسمان را فتق کردیم، و از آن پس بارانها به سوی زمین باریدن گرفت، و زمین هم رتق بود، یعنی چیزی از آن نمی رویید، پس ما آن را فتق کردیم، و در نتیجه روییدن آغاز کرد، و با این آیت خود، برهان خود را تمام کردیم. در این صورت دیگر آیه شریفه با آن معنایی که علم امروز اثباتش می کند ارتباطی ندارد، و چه بسا جمله ((و جعلنا من الماء کل شیء حی)) (که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد، این معنای دوم را تائید کند، چیزی که هست در این صورت برهان آیه شریفه مختص مسأله باریدن آسمان، و روییدن زمین می شود، و نظری به سایر حوادث ندارد، به خلاف معنای اول که برهان آیه بر آن معنا شامل همه حوادث می شود. بعضی از مفسرین احتمالی داده اند که جمعی هم آن را پسندیده اند، و آن این است که مراد از رتق آسمان ها و زمین تمیز نداشتن از یکدیگر در حال عدم، و قبل از وجود است، و مراد از فتق آن، تمیز یافتن بعضی از بعض دیگر در وجود بعد از عدم است، و برهان آیه شریفه احتجاج به حدوث آسمانها و زمین، بر وجوب آفریننده، و پدید آورنده آن است.

ولی هر چند که احتجاج از راه حدوث بر محدث و پدید آورنده، احتجاجی است صحیح، لیکن این احتجاج در قبال وثنی ها که معترف به وجود خدای تعالی هستند، و عالم ایجاد را مستند به او می دانند، صحیح و مفید فایده نیست، احتجاجی است که باید در قبال منکرین خدا اقامه نمود، و در قبال وثنی ها باید حجتی اقامه نمود که تدبیر عالم را مستند به خدای تعالی کند، و تدبیر را از

آلهه و ثنایان نفی کند، و در نتیجه عبادت را که آنان معلق بر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۳

تدبیرش کرده اند منحصر در ذات خدای تعالی سازد.

((و جعلنا من الماء کل شیء حی)) - از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه ((جعل)) به معنای خلق، و جمله ((کلشیء حی)) مفعول آن باشد، و مراد این باشد که آب، دخالت تامی در هستی موجودات زنده دارد، همچنانکه همین مضمون را در جای دیگر آورده و فرموده است: ((والله خلق کل دابه من ماء))، و شاید واقع شدن این مضمون در سیاقی که در آن آیات محسوس را می شمارد، باعث شود که حکم در آیه شریفه منصرف بغير ملائکه، و امثال آنان باشد، دیگر دلالت نکند بر اینکه خلقت ملائکه و امثال آنان هم از آب باشد، و اما مسأله مورد نظر آیه شریفه، یعنی ارتباط زندگی با آب، مسأله ای است که در مباحث علمی به خوبی روشن شده و به ثبوت رسیده است.

وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوْسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سَبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ در مجمع البیان گفته است: کلمه ((رواسی)) به معنای کوههایی است که با سنگینی خود استوار ایستاده اند، همچنانکه گفته می شود: ((ترسو السفینه))، یعنی کشتی ایستاد و به خاطر سنگینش بی حرکت ایستاد، و کلمه ((تمید)) از ((مید))، به معنای اضطراب، و نوسان در این سو و آن سو است، و کلمه ((فج)) به معنای راه گشاد میان دو کوه است.

معنای آیه این است که ما در زمین کوههایی استوار قرار دادیم، تا زمین دچار اضطراب و نوسان نگشته، انسانها بتوانند بر روی آن زندگی کنند، و ما در این کوهها راههایی فراخ قرار دادیم، تا مردم به سوی مقاصد خود راه یابند و بتوانند به اوطان خود بروند. و این آیه دلالت دارد بر اینکه وجود کوهها در آرامش زمین و مضطرب نبودن آن تاءثیری مستقیم و مخصوص دارد که اگر نبود قشر زمین مضطرب می شد و پوسته رویی آن دچار ناآرامی می گردید.

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفًّا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ گویا مراد از این که فرمود آسمان را سقفی محفوظ کردیم این باشد که آن را از شیطانها حفظ کردیم همچنانکه در جای دیگر فرموده: ((و حفظناها من کل شیطان رجیم)) (و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۴)

مراد از اینکه فرمود ((مردم از آیات آن رو می گردانند)) این است که حوادث جوی را می بینند و با اینکه دلیل روشنی بر مدبر واحد و ایجاد کننده واحد است باز متوجه نمی شوند و به شرک خود ادامه می دهند.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ظاهر آیه به خوبی بر می آید که می خواهد برای هر یک از شب - که ملازم سایه مخروطی شکل وجه زمین است - و روز - که سمت مقابل آفتاب است - و نیز برای هر یک از آفتاب و ماه فلک اثبات کند و بنابراین قهرا باید مراد از فلک مدار هر یک از آنها باشد. ولی با اینکه ظاهر آیه روشن است مع ذلک باید بگوییم مراد از فلک اوضاع و احوالی که در جو زمین و آثاری که آنها در زمین می گذارند می باشد هر چند که حال اجرام دیگر بر خلاف آنها باشد پس بنابراین آیه شریفه تنها برای زمین اثبات شب و روز می کند، دیگر دلالت ندارد بر اینکه آفتاب و ماه و ثوابت و سیارات (چه آنها که از خود نور دارند و چه آنها که کسب نور می کنند) شب و روز دارند. ((یسبحون)) این کلمه از ((سبح)) اشتقاق یافته است که به معنای جریان و شنای در آب است. بعضی از مفسرین گفته اند اینکه سیر کرات در فضا را شنای در فضا نامید از این جهت بوده که کار آفتاب و ماه را کار عقلا خوانده چنانکه در جای دیگر فرموده ((والشمس والقمر رایتهم لی ساجدین))

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به: قذف به حق بر باطل، وصف ملائکه، استدلال بر نفی آلهه و...)

در کتاب محاسن به سند خود از یونس و او بدون ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ باطلی در برابر حق قرار نمی گیرد مگر آنکه مغلوب حق می شود چون خدای تعالی فرمود: ((بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق))

و در همان کتاب به سند خود از ایوب بن حر روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای ایوب هیچ کس نیست مگر آنکه حق خود را به او نشان می دهد تا حدی که در قلب او جای می کند حال یا آن را قبول می کند و یا نمی کند زیرا خدای تعالی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۵

فرموده ((بل نقدف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق و لکم الویل مما تصفون )) مؤلف این دو روایت مبنی بر تعمیم آیه شریفه است .

و در عیون در باب روایات وارده از حضرت رضا (علیه السلام) درباره هاروت و ماروت در ضمن حدیثی که فرمود ملائکه معصوم و به لطف خدا از کفر و هر گناه و کار زشتی محفوظند، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون )) و نیز فرموده: ((و لله من فی السموات و الارض و من عنده )) که منظور از آنان ملائکه است - ((لا یتکبرون عن عبادته و لا یتحسرون ، یسبحون اللیل و النهار لا یفترون )) همه کسانی که در آسمانها و زمینند ملک او هستند و همه آنانکه نزد اویند از عبادت او استکبار نورزیده و به ستوه نمی آیند بلکه شب و روز او را تسبیح گفته خسته نمی شوند.

وصف ملائکه از زبان مبارک امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه

و در نهج البلاغه امام امیر المؤمنین (علیه السلام) در وصف ملائکه فرموده: خدای را تسبیح می گویند و دچار خستگی نمی شوند و دیدگان‌شان را خواب نمی گیرد و عقلشان دچار سهو و فراموشی نمی شود، بدنهایشان سست و ناتوان نگشته و غفلت و نسیان عارضشان نمی شود.

مؤلف: این کلام مولی امیر المؤمنین (علیه السلام) روایاتی را که می گویند ملائکه هم به خواب می روند تضعیف می کند و یکی از این روایات را کمال الدین به سند خود از داوود بن فرقه از بعضی از راویان شیعه از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفته از آن جناب پرسیدم آیا ملائکه هم خواب دارند؟ فرمود: هیچ جاننداری نیست که خواب نداشته باشد مگر خدای عز و جل . گفتم: آخر خدای عز و جل فرموده: ((یسبحون اللیل و النهار لا یفترون )) فرمود: بله ولی نفسهایشان در خواب، تسبیح است و گذشته از اینکه کلام امیر (علیه السلام) آن را تضعیف نموده به خاطر نداشتن سند نیز قابل قبول نیست .

و در کتاب توحید به سند خود از هشام بن حکم روایت کرده که گفت به حضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم دلیل بر اینکه خدا واحد است چیست؟ فرمود اتصال تدبیر و تمامیت صنع، همچنان که خدای عز و جل فرموده: ((لو کان فیها آله الا الله لفسدتا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۶

حدیث پرمعنائی از پیامبر اکرم (ص) درباره افعال خداوند و حکمتها و مصالح

مؤلف: این روایت بیانی را که ما در ذیل آیه مزبور گذرانیدم تاءبید می کند و در همان کتاب به سند خود از عمرو بن جابر روایت آورده که به امام ابی جعفر محمد بن علی الباقر (علیهما السلام) عرضه داشتم: یا بن رسول الله ما بسیاری اطفال را می بینم که مرده متولد می شوند و بسیاری قبل از اینکه خلقتشان تمام گردد سقط می شوند و بعضی دیگر کور و لال و کر به دنیا می آیند و بعضی دیگر پس از ساعتی بعد از ولادت می میرند بعضی دیگر تا سن احتلام (بلوغ) می مانند بعضی دیگر تا سن پیری، سر این اختلاف چیست؟.

حضرت فرمود: خدای تبارک و تعالی از خلق خود سزاوارتر به تدبیر امر خلق است زیرا او خالق و مالک ایشان است اگر یکی را از عمر محروم می دارد از چیزی محروم داشته که سزاوار و مالک آن نبوده و کسی را هم که عمر می دهد باز چیزی را می دهد که وی مالک آن نبوده پس خدای تعالی هر چه را که می دهد از باب تفضل است، و هر چه را نمی دهد محض عدل است، او از آنچه می کند بازخواست نمی شود بلکه خلق مورد بازخواست او هستند.

جابر می گوید عرضه داشتم: یا بن رسول الله چطور از آنچه می کند بازخواست نمی شود؟ فرمود برای اینکه هیچ کاری نمی کند

مگر آنکه حکمت و صواب باشد و دیگر اینکه او یگانه، متکبر، جبار و واحد قهار است و هر کس در دل خود از آنچه او می‌راند حرجی احساس کند کافر و هر که فعلی از افعال او را انکار کند و زشت بشمارد جاحد و انکار کننده شده است.

مؤلف: این روایت، روایت شریفی است که یک قاعده کلی در باب حسنات و سیئات و خوبی و بدیها به دست می‌دهد و آن قاعده کلی این است که: حسنات اموری وجودی هستند که مستند به عطا و فضل خدا هستند، و سیئات اموری عدمی هستند که زشتی آنها سرانجام به عدم اعطا و صلاحیت نداشتن عبد منتهی می‌شود و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی حتی در آنچه که مال عبد است مالک تر از خود او است و جهش این است که خدا مالک بالذات است ولی عبد اگر مالک شده به تملیک خدا مالک شده است و ملک عبد در طول ملک خدا است نه در عرض آن. و اینکه فرمود: ((چون هیچ عملی انجام نمی‌دهد مگر آنکه حکمت و صواب باشد اشاره است به آن تقریب اولی که ما در سابق داشتیم، و اینکه فرمود: و او متکبر جبار و واحد قهاری است که...)) (اشاره است به تقریب دوم ما که در تفسیر آیه گذراندیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۷

در تفسیر نور الثقلین از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی فرمود: ای فرزند آدم به مشیت من پدید آمدی که اینکه خودت هم دارای خواست و مشیت شدی و با قوت من است که فریض مرا ادا می‌کنی و اگر نیروی معصیت داری آن را نیز با نعمت من یافته‌ای، چون این من بودم که تو را شنوا و بینا و توانا کردم آنچه از خوبیها به تو برسد از خدا است و آنچه از بدیها به تو برسد از خود تو است چون من از خود تو به حسنات و خوبیهای سزاوارترم همچنان که تو به بدیهای از من اولایی چرا چون من از آنچه می‌کنم بازخواست نمی‌شوم، ولی خلق من بازخواست می‌شوند.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((هذا ذکر من معی و ذکر من قبلی)) (از امام صادق (علیه السلام) حدیث آورده که فرمود: ((ذکر من معی)) (یعنی ذکر عصری که در آن زندگی می‌کنم، که در این عصر چه حوادثی رخ خواهد داد، و ذکر من قبلی، یعنی آنچه در اعصار گذشته رخ داده.

روایاتی درباره شفاعت در قیامت در ذیل (و لا یشفعون الا لمن ارتضی)

و در کتاب عیون، به سند خود، از حسین بن خالد، از علی بن موسی الرضا، از پدرش، از پدرانش، از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کسی که به حوض من ایمان نیاورد خدا او را به کنار آن نیاورد، و از آن بهره مندش نکند، و کسی که به شفاعت من ایمان نداشته باشد خداوند شفاعتم را نصیبش نفرماید، آنگاه فرمود: شفاعت من برای گنهکاران از امت من است، که گناهان کبیره مرتکب شده‌اند، و اما محسنون و نیکوکاران احتیاجی به آن پیدا نمی‌کنند.

حسین بن خالد می‌گوید، به حضرت رضا (علیه السلام) عرضه داشتم: یا بن رسول الله پس معنای این کلام خدا که فرموده: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)) (چیست؟ فرمود: یعنی کسانی که خدا دین آنان را پسندیده باشد.

و در الدر المنثور است که حاکم، (وی حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی در کتاب البعث از جابر روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را تلاوت کرد: ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)) (و سپس فرمود: شفاعت من برای اهل کبائر از امتم است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۸

و در احتجاج گفته: و روایت شده که عمرو بن عبید بر امام باقر (علیه السلام) وارد شد تا او را با چند سؤال امتحان کند، از آن جمله گفت: فدایت شوم معنای آیه ((اولم یر الذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما)) (چیست و مقصود از این رتق و فتق کدام است؟ فرمود: آسمان رتق بود، یعنی باران نمی‌بارید، و زمین رتق بود، یعنی گیاه نمی‌رویاند، خداوند آسمان را فتق کرد یعنی باران از آن فرو فرستاد، و زمین را فتق کرد یعنی گیاهان از آن رویانید. عمرو بن عبید مجاب شد، و دیگر هیچ اعتراضی

نکرد و رفت .

مؤلف : این معنا در روضه کافی از آن جناب به دو طریق روایت شده .

و در نهج البلاغه امام علی (علیه السلام) فرموده : خداوند بعد از بسته بودن ، آن را گشود و درهای بسته اش را باز کرد. الانبیاء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۳۹۹

آیات ۳۴ - ۴۷ سوره انبیاء

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مَّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ (۳۴) كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِنَّا نُرْجِعُونَ (۳۵) وَإِذَا رَأَى الْكَافِرُ الْيَوْمَ الَّذِي كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا نَكَاحًا إِلَّا هُزُوعًا أَمْ هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ الْهَيْهَاتُكُمْ وَ هُمْ يَذْكُرُ الرَّحْمَنَ هُمْ كَفَرُوا (۳۶) خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُوْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (۳۷) وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۸) لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونَ عَنْ وُجُوْهِهِمُ النَّارَ وَ لَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ (۳۹) بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَ لَا هُمْ يُنظَرُونَ (۴۰) وَ لَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَجَآءَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (۴۱) قُلْ مَن يَكْلَبُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُم عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُّعْرِضُونَ (۴۲) أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِّن دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَ لَا هُمْ مِّنَّا يُصْحَبُونَ (۴۳) بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَ ءَابَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَ فَهُمُ الْغَالِبُونَ (۴۴) قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَ لَا يَسْمَعُ الصَّمِّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ (۴۵) وَ لَن مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (۴۶) وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ إِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ (۴۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۰

ترجمه آیات

ما پیش از تو به هیچ انسانی زندگی جاویدان ندادیم ، چگونه ممکن است تو بمیری و مخالفان جاویدان باشند؟! (۳۴) همه اشخاص مردنی هستند، و ما شما را برای امتحان دچار خیر و شر می کنیم و شما به سوی ما بازگشت خواهید کرد (۳۵) و چون کفار تو را ببینند به جز مسخره ات نگیرند، (می گویند): آیا این است که خدایتان را (به زشتی) یاد می کند، و آنان خودشان قرآن را که یاد آورنده خدای رحمان است منکرند (۳۶) انسان از شتاب خلق شده ، و شما در دیدن آیات من عجله مکنید که به زودی آیاتم را نشانتان می دهم (۳۷) گویند: اگر راست می گویی این وعده کی می رسد؟ (۳۸) اگر کسانی که کافرنند از آن موقع که آتش را از چهره ها و پیشانی های خویش باز نتوانند داشت و یاری نخواهند شد خبر می داشتند (وقوع آن را به شتاب نمی خواس تند) (۳۹) ولی قیامت ناگهان به سراغشان می آید و مبهوتشان می کند آنچنان که توانایی بر دفع آن ندارند و به آنها مهلت داده نمی شود (۴۰) پیش از تو نیز پیغمبرانی استهزاء شدند و بر آن کسانی که تمسخرشان کرده بودند عذابی که به استهزای آن می پرداختند وقوع یافت (۴۱) بگو چه کسی شب و روز از عذاب خدای رحمان نگاهتان می دارد؟ ولی آنان از یاد کردن پروردگارشان روی گردانند (۴۲) مگر خدایانی غیر ما دارند که حفظشان کنند. آنها نتوانند خودشان را یاری کنند و از جانب مانیز همراهی نشوند (۴۳) اینان و پدرانشان را برخوردار کردیم تا عمرهایشان دراز شد مگر نمی بینند که ما داریم این سرزمین را از طرف آن نقصان می دهیم پس چگونه ایشان غالب اند (۴۴) بگو من فقط شما را به وحی بیم می دهم و کران چون بیم داده شوند دعوت را نشنوند (۴۵) اگر شمه ای از عذاب پروردگارت به ایشان رسد گویند: ای وای بر ما که همگی ستمگر بوده ایم (۴۶) روز رستاخیز ترازوهای درست و میزان نصب کنیم و کسی به هیچ وجه ستم نبیند و اگر هم وزن

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۱

دانه خردلی (کار نیک و بد) باشد آن را به حساب بیاوریم که ما برای حسابگری کافی هستیم (۴۷)

بیان آیات

این آیات تتمه کلامی است که در این سوره پیرامون مسأله نبوت آورد، در این آیه ها پاره ای کلمات مشرکین درباره رسول

خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) را آورده، جواب می دهد مثل اینکه گفته بودند او به زودی می میرد و ما از دست او راحت می شویم و یا از در استهزاء گفته بودند: این است که خدایان شما را بد می گوید، و یا به عنوان مسخره کردن مسأله بعث و قیامت گفته بودند: این وعده ای که می دهید چه وقت است اگر راست می گویید؟ که خدای عز و جل پاسخ هر یک را داده تا خاطر خطیر رسول گرامیش را تسلیت داده باشد.

پاسخ خدای تعالی به امید بستن مشرکین به مرگ پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم)، باینان عمومیت مرگ *وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مَّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ* این آیه بر می آید که مشرکین به خود دلخوشی می دادند که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به زودی می میرد و ایشان از دعوت او خلاص گشته آلهه آنان از طعنه های او نجات می یابند همچنان که خدای عز و جل در جای دیگر همین تسلیت را از آنان نقل کرده از آن جمله در پاسخ دشمنان که گفته بودند: ((تربص به ریب المنون)) فرمود: ما برای هیچ پیغمبری قبل از تو نیز عمر جاویدان قرار نداده بودیم که اینها آرزوی مرگ برای خصوص تو می کنند البته تو خواهی مرد ایشان هم می میرند و مرگ تو سودی به حال آنان ندارد نه آنان اگر تو بمیری جاودان می مانند و نه خودشان در عمر کوتاهی که دارند از فتنه و امتحان الهی بر کنار می شوند، زیرا همه انسانها در طول زندگیشان از امتحان بر کنار نمی مانند و در آخرت نیز از تحت قدرت و سلطنت ما بیرون نمی شوند، بلکه به سوی ما باز می گردند و ما به حسابشان رسیده و جزای کرده هایشان را می دهیم .

و اینکه فرمود: ((افان مت فهم الخالدون - آیا اگر تو بمیری ایشان جاودان خواهند بود)) و فرمود: ((فهم خالدون)) (با در نظر گرفتن اینکه استفهام در آن انکاری است نفی قصر قلب را افاده می کند گویا خواسته است بفرماید اینکه می گویند ((انتظار مرگ او را داریم)) سخن کسی است که خودش را جاودان و تو را مزاحم حیات جاوید خود می داند که اگر تو بمیری او جاودان گشته حیات جاوید عایدش می شود آن هم حیات بی فتنه و دغدغه، و حال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۲

آنکه چنین نیست هر موجود زنده ای مرگ را خواهد چشید و نیز حیات دنیا بر اساس فتنه و امتحان بنا شده و فتنه جاوید و امتحان همیشگی معنا ندارد پس باید به سوی پروردگار خود برگردند تا جزای کردارشان بر طبق آنچه از امتحان در آمده و تمیز داده شده اند را بدهد.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ معانی و موارد استعمال ((نفس)) در لغت و در آیات قرآن کریم کلمه ((نفس)) - آنطور که دقت در موارد استعمالش افاده می کند - در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می شود پس ((نفس الانسان)) به معنای خود انسان و ((نفس الشیء)) به معنای خود شیء است و ((نفس الحجر)) به معنای همان حجر (سنگ) است. بنابراین اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد و نیز با این بیان هر جا استعمال بشود منظور از آن تاء کید لفظی خواهد بود مثل اینکه می گوئیم ((جاءنی زید نفسه - زید خودش نزد من آمد)) و یا منظور از آن تاء کید معنا است مثل اینکه می گوئیم: ((جاءنی نفس زید - خود زید نزد من آمد)) و در همه موارد استعمالش حتی در مورد خدای تعالی به همین منظور استعمال می شود همچنان که فرمود: ((کتب علی نفسه الرحمه)) و نیز فرموده: ((و یحذرکم الله نفسه)) و نیز فرمود: ((تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک)) (لیکن بعد از معنای اصلی استعمالش در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است شایع گشته و معنای جداگانه ای شده که بدون اضافه هم استعمال می شود مانند این آیه شریفه که می فرماید: ((هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها)) یعنی از یک شخص انسانی و نیز مانند آیه ((من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعا)) یعنی کسی که انسانی را بکشد و یا انسانی را زنده کند. و این دو معنا که گفته شد هر دو در آیه ((کل نفس تجادل عن نفسها)) استعمال شده چون نفس اولی به معنای دومی (انسان) و دومی به معنای اولی (معنای مضاف الیه) است و معنایش این است که هر کسی از خودش دفاع می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد



آنگاه همین کلمه را در روح انسانی استعمال کردند چون آنچه مایه تشخیص شخصی انسانی است علم و حیات و قدرت است که آن هم قائم به روح آدمی است و این معنا در آیه شریفه ((اخرجوا انفس کم الیوم تجزون عذاب الهون)) (و این دو معنا یعنی معنای دوم و سوم در غیر انسان یعنی نباتات و حیوانات بکار نرفته مگر از نظر اصطلاح علمی مثلا به یک گیاه یا یک حیوان نفس گفته نمی شود و نیز به مبداء مدبر جسم او که جان او است نیز نفس گفته نمی شود، بلکه گاهی هم که به خون نفس می گویند آن نیز برای این است که جان جانداران بستگی به آن دارد و از همین باب می گویند فلان حیوان نفس سائله (خون جهنده) دارد و آن دیگری ندارد.

و نیز در لغت درباره هیچ یک از ملک و جن کلمه نفس به دو اطلاق مذکور اطلاق نمی شود هر چند که اعتقاد همه این است که ملائکه و جن نیز حیات دارند و نیز در قرآن کریم با اینکه صراحتا برای جن مانند انسان تکلیف و مرگ و حشر قائل شده فرمود: ((و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون)) (و نیز فرموده: ((فی امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس)) (و نیز فرمود: ((و یوم یحشرهم جمیعا یا معشر الجن قد استکثرت من الانس)) (این آن چیزی است که از معنای نفس در عرف لغت به دست آمده .  
معنی و موارد استعمال کلمه ((موت - مرگ))

و اما کلمه ((موت)) این کلمه به معنای نداشتن حیات و آثار حیات از شعور و اراده است البته نداشتن کسی و چیزی که می بایست داشته باشد و قابلیت داشتن آن را دارا باشد همچنان که خدای عز و جل فرموده: ((و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم)) (و درباره اصنام و بتها فرموده: ((اموات غیر احیاء)) (البته برای این کلمه معانی دیگری نیز هست یکی معنای فلسفی که موت را عبارت می دانند از مفارقت روح از بدن و قطع علاقه تدبیری آن و دیگری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۴

معنایی است که در روایات از آن جمله در حدیث نبوی آمده که آن را عبارت دانسته از انتقال از خانه ای به خانه ای دیگر.  
ولی این معانی را نمی توان معنای لغوی کلمه دانست بلکه معنایی است که یا عقل در آن دخالت کرده و یا نقل، و این معنا که ما برای موت نقل کردیم وصف آدمی است به اعتبار بدنش و اما روح آدمی در هیچ جای کلام خدای تعالی چیزی که به اتصاف آن به موت گویا باشد وجود ندارد همچنان که درباره اتصاف ملائکه به آن در کلام خدای تعالی چیزی وجود ندارد.  
و اما اینکه فرموده: ((کل شیء هالک الا وجهه)) (و یا فرموده: ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض)) (ان شاء الله به زودی خواهد آمد که هلاک در آیه اول و صعقه در آیه دوم غیر موت است هر چند که احيانا با موت هم منطبق می شود.

اشکالاتی جنه به کلام فخر رازی که قائل به تخصیص آیه (کل نفس ذائقه الموت) شده است  
پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که اولاً- مراد از نفس در جمله ((کل نفس ذائقه الموت)) (انسان است - که استعمال دومی از استعمالات سه گانه این کلمه است - نه روح انسانی چون معهود کلام خدا نیست که نسبت موت را به روح انسانی داده باشد تا ما آیه را هم حمل به آن کنیم .

و ثانیاً آیه شریفه عمومیتش تنها درباره انسان ها است که شامل ملائکه و جن و سایر حیوانات نمی شود هر چند که بعضی از نامبردگان از قبیل جن و حیوان متصف به آن بشوند. و یکی از قرائنی که اختصاص آیه به انسان را می رساند جمله ای است که قبل از آن واقع شده و می فرماید: ((و ما جعلنا لبشر من قبلک الخلد)) (و نیز جمله ای است که بعد از آن واقع شده و می فرماید: ((و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه)) (چون به طوری که توضیحش را خواهی دید قبل و بعد آیه سخن از انسان است .

بعضی از مفسرین گفته اند که مراد از نفس در آیه شریفه روح است که خلاف آن را فهمیدی . جمعی دیگر اصرار ورزیده اند که آیه را آنچنان عمومیت دهند که شامل انسان و فرشتگان و جن و سایر حیوانات و حتی نباتات هم در صورتی که حیات حقیقی

داشته باشد بشود ولی شما خواننده عزیز اشکال این را نیز فهمیدی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۵ و از سخنان عجیبی که در بیان عمومیت آیه زده اند سخن فخر رازی در تفسیر کبیر است که بعد از تقریر اینکه آیه شریفه عام است و هر صاحب نفسی را شامل می شود گفته است: آیه شریفه تخصیص خورده چون خدای تعالی خودش نیز دارای نفس است همچنان که فرمود: ((تعلم ما فی نفسی و لا- اعلم ما فی نفسک)) و می دانیم که ((کل نفس ذائقه الموت)) شامل او نمی شود علاوه بر این مرگ بر او محال است و نیز در جمادات تخصیص خورده چون آنها نیز نفوس دارند ولی نمی میرند. سپس گفته و عامی که تخصیص خورده باشد در غیر مورد تخصیص حجت است پس بر طبق ظاهرش عمل می شود در نتیجه همین آیه کلام فلاسفه را باطل می کند که گفته اند: ارواح بشری و عقول مفارقه و نفوس فلکیه مرگ ندارند.

و ما در اشکال به آن می گوئیم:

اولاً: نفس به معنایی که بر خدای تعالی و بر هر چیز اطلاق می شود نفس به استعمال اولی از استعمالات سه گانه است که گذشت و گفتیم جز با اضافه استعمال نمی شود ولی نفسی که در آیه شریفه مورد بحث است اضافه به چیزی نشده و این خود دلیل روشنی است که مراد از آن استعمال اولی نیست پس باقی می ماند یکی از دو استعمال دیگر و چون در سابق گفتیم که استعمال سومی هم مراد نیست باقی می ماند استعمال دومی.

و ثانیاً: اینکه جمادات را از موت استثنا کرد صحیح نیست و با آیه ((کنتم امواتا فاحیاءکم)) و جمله ((اموات غیر احیاء)) و امثال آن منافات دارد زیرا در این جملات موت را به جمادات نسبت داده.

و ثالثاً: اینکه گفت: ((همین آیه کلام فلاسفه را باطل می کند که گفته اند...)) (اشتباه است، برای اینکه مسأله مورد بحث فلاسفه مسأله ای است عقلی، که طریقه تحقیق در آن برهان است، و برهان حجتی است مفید یقین، اگر حجتی که فخر و امثال وی علیه این برهان اقامه نموده، و یا بعضی از آن حجت ها، آنطور که خودشان ادعا نموده اند، برهانی باشد، باعث می شود که دیگر آیه در مقابل آن ظهوری نداشته باشد، و با در نظر گرفتن اینکه ظهور حجتی است ظنی، دیگر چطور تصور می شود برهان آقایان با ظن به خلاف جمع شود؟ و اگر حجت ایشان برهان و مفید علم نباشد، مسائل مورد نظرشان هم ثابت نمی شود، و وقتی ثابت نشود، دیگر حاجتی به ظهور آیه که ظن به خلاف است باقی نمی ماند.

جمله ((کل نفس ذائقه الموت)) همانطور که تقریر و تثبیت مضمون ((و ما جعلنا لبشر من قبلک الخلد...)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۶

همچنین توطئه و زمینه چینی برای جمله بعدی است، که می فرماید: ((و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه)) - یعنی ما شما را به آنچه کراهت دارید از قبیل مرض و فقر و امثال آن، و به آن چه دوست دارید، از قبیل صحت و غنی و امثال آن، می آزماییم، آزمودنی - گویا فرموده: هر یک از شما را به حیاتی محدود، و موجد زنده می داریم، و در آن حیات به وسیله خیر و شر امتحان می کنیم، امتحان کردنی، و سپس به سوی پروردگارتان بازگشت می کنید، پس به له و علیهتان حکم می کند.

در این جمله به علت حتمی بودن مرگ نیز اشاره کرده، و آن این است که اصولاً-زندگی هر کسی حیاتی است امتحانی و آزمایشی، و معلوم است که امتحان جن به مقدمه دارد و غرض اصلی متعلق به خود آن نیست، بلکه متعلق به ذی المقدمه است، و این نیز روشن است که هر مقدمه ای ذی المقدمه ای دارد، و بعد از هر امتحانی موقفی است که در آن موقف نتیجه امتحان معلوم می شود، پس برای هر صاحب حیاتی مرگی است حتمی، و بازگشتی است به سوی خدای سبحان، تا در آن بازگشت درباره اش داوری شود و إِذَا رَأَىٰ ذَٰلِكَ الذِّیْنَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَوْ هِيَئًا ذُرِّيًّا يَدُّونَكَ وَاللَّذِي يَدُّونَكَ أَهْلُ الْهَتَكُمْ وَ هُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمٰنِ هُمْ كَفِرُونَ کلمه ((ان)) در این آیه نافیه است، و مراد از اینکه فرمود: ((ان يتخذونك الا- هزوا))، این است که منظور مشرکین از معاشرت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را منحصر در استهزای به آن جناب کند، و خلاصه معنا این است که ایشان جز مسخره کردن تو منظور

دیگری از آمد و شد با تو ندارند.

و تقدیر جمله ((اهذا الذی یدکر آلهتکم))، ((یقولون اهذاهذا...)) و یا ((قائلین اهذا الذی...)) است، و این جمله حکایت استهزایی است که ایشان می کردند، و استهزایشان همین است که نام او را نبردند، و با ذکر وصف به وی اشاره کردند، و مقصودشان از اینکه گفتند: ((آیا این است که خدایان شما را یاد می کند؟)) این است که خدایان شما را به بدی یاد می کند، و نیز اگر نام آن جناب را نبردند، منظورشان احترام از خدایان خود بوده، نظیر کلام مشرکین زمان ابراهیم که می گفتند: ((سمعنا فتی یدکرهم یقال له ابراهیم))

و جمله ((و هم بذکر الرحمن هم کافرون))، در موضع حال است، از ضمیر در ((ان یتخذونک))، یا حال است از فاعل ((یقولون)) (که گفتیم در تقدیر است - و این به ذهن نزدیک تر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۷)

و حاصل کلام این است که مشرکین به تعصب و حمایت از آلهه خود بر تو خشم می گیرند، چون تو درباره آنها می گویی نفع و ضرری ندارند - با اینکه سخن حقی می گویی - مع ذلک جز با استهزاء و اهانت پاسخ نمی گویند، برای خدا غیرت به خرج نمی دهند، که چرا مردم نسبت به یاد خدا کافرند؟ چون خودشان همان کفارند.

و مراد از ((ذکر رحمان))، یاد خدای تعالی است، به اینکه خدایی رساننده هر رحمت، و منعم هر نعمت است، و لازمه این، رب بودن او است، و لازمه رب بودنش، وجوب عبادت او است.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: مراد از ذکر، قرآن است، و ذکر الرحمان، یعنی قرآن رحمان، و معنای آیه این است که: وقتی کفار یعنی مشرکین تو را می بینند با تو معامله ای جز استهزاء و سخریه ندارند، به یکدیگر می گویند: این است کسی که آلهه شما را به بدی یاد می کند، و هر وقت به یاد آلهه خود می افتند، تعصب برای آنها به خرج می دهند، و حال آنکه به یاد خدا کافرند، و کفر به یاد خدا را جرم نمی دانند.

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ كَمَا كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (شعر) و این زیاده بر کفر و عتوشان بود، و معلوم است که استهزاء به هر چیزی وقتی استهزاء است که آن چیز را شوخی و غیر جدی بداند، تا غیر جدی در مقابل غیر جدی قرار گیرد، و لیکن خدای تعالی استهزای آنان را جدی و غیر هزل گرفته، و در نتیجه ارتکاب آن را بعد از ارتکاب به کفر، متعرض شدن عذاب الهی دانسته بعد از تعرض، و آن را استعجال در عذاب شمرده، و خبر داده که به زودی آیات عذاب را نشانسان می دهد.

پس اینکه فرمود: ((خلق الانسان من عجل)) (کنایه است از زیادی عجله انسان، و بلوغ آن به نهایت درجه اش، آنقدر که گویی اصلاً آدمی از عجله خلق شده، و غیر از عجله چیزی نمی شناسد، نظیر اینکه می گویند: فلانی همه اش خیر است، و یا سراپا شر است، و یا فلانی از خیر خلق شده، و یا فلانی آب و گلش با شر خمیر شده، و اینطور تعبیر بلیغ تر از این است که بگوییم، چقدر فلانی عجول است، و این کلام در مورد تعجب آمده، و نیز خواسته است نسبت به امر مشرکین بی اعتنایی کند و بفرماید: اگر آنها عجله می کنند، ما عجله ای نداریم، چون از دست ما نمی گریزند، و تلافی ما فوت نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۸)

از آیه بعدی به دست می آید که مراد از ((ارائه آیات)) (نشان دادن) در جمله ((ساوریکم آياتی)) (عذاب به آتش دوزخ است، و آیه بعدی این است که می فرماید: ((لو يعلم الذین کفروا حین...)) (۱))

و يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ... گویندگان این حرف همان کفارند، و مخاطبین در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین اند، و مقتضای ظاهر این بود که بگویند: ((ان كنت من الصادقين - اگر از راست گویانی))، ولی اینطور نگفتند بلکه گفتند: ((اگر از راست گویانید))، تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خیال خود بیشتر در فشار بگذارند، و

از او چیزی بخواهند که قادر بر انجام آن نباشد، و علاوه بر آن مؤمنین را هم گمراه نموده، علیه آن جناب بشورانند، و منظورشان از وعد، همان تهدیدی است که در آیه قبلی بود، و آیه بعدی هم آن را تفسیر نموده می‌فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصِرُونَ كَلِمَةً ((لو)) (برای تمنا و آرزو است، و کلمه ((حین)) به طوری که گفته اند مفعول کلمه ((یعلم)) است، و جمله ((لا- یکفون عن وجوههم النار و لا عن ظهورهم))، معنایش این است که: نمی‌توانند آن عذاب را وقتی که ایشان را می‌گیرد از خود دفع کنند چون از پشت و رویشان (کنایه است از احاطه)، فرایشان می‌گیرد.

و جمله ((و لا هم ينصرون))، عطف است بر جمله قبلش، چون برگشت معنایش به تردید به مقابله است، و معنایش این است که: نه مستقلا می‌توانند آتش دوزخ را از خود دفع کنند، و نه به یاری کسی.

و این آیه در محل جواب از سؤال از موعده است، و معنایش این است که: ای کاش کسانی که کافر شدند می‌دانستند که چه روزی در پیش دارند، روزی که نمی‌توانند از پیش رو و از پشت سر، نه به استقلال و نه به یاری کسی، عذاب آتش را از خود دفع دهند.

تهدید کافران استهزاء کننده به آتشی که ناگهانی می‌آید و...

يَلُ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ نَظَاهِرَ سِيَاقِ اقْتِضَا دَارِدَ كَ فَاعِلٍ ((تأتيهم)) (ضمیری باشد که به کلمه ((نار)) بر می‌گردد، نه ضمیری که به کلمه ((ساعت)) بر می‌گردد، همچنان که بعضی از مفسرین هم همین را گفته‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۰۹

و این جمله اضراب از جمله ((لا یکفون)) است که در آیه قبلی قرار داشت، نه از جمله مقدر، تا بخواهد بگوید ((آیات بر حسب اقتراح و دلخواه آنان نمی‌آید بلکه ناگهانی فرا می‌رسد))، و نه از جمله ((لو يعلم الذين كفروا))، همچنان که بعضی گفته‌اند، و کلمه ((لو)) را در معنای نفی گرفته تقدیر را چنین دانسته‌اند که: ((کفار از آن روز خبر ندارند، بلکه آن روز ناگهانی می‌رسد)) برای اینکه هیچ یک از این دو معنا موافق با سیاق نیست.

و معنای آمدن آتش به طور ناگهانی، این است که نمی‌دانند از کجا می‌آید و به ایشان احاطه پیدا می‌کند، و همین معنا لازمه آن توصیفی است که خدای تعالی از آتش دوزخ کرده و فرموده: ((نار الله الموقده التي تطلع على الافئدة)) (و یا فرموده: ((فاتقوا النار التي وقودها الناس)) و یا فرموده: ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم))

و معلوم است که آتشی که چنین وصفی دارد باطن انسان را مانند ظاهرش فرا می‌گیرد، و شمولش نسبت به باطن کمتر از ظاهر نیست، و مانند آتش دنیا نیست که متوجه تنها ظاهر بدن می‌شود، و در نتیجه از یکسو متوجه می‌شود، و ظاهر را قبل از باطن می‌سوزاند، و نیز در نتیجه مهلتی می‌دهد که انسان از یک سوی دیگر فرار کند، و یا چاره‌ای بیندیشد، و یا جا خالی بدهد، و یا حائلی میان خود و آن به وجود آورد، و یا بر کسی پناهنده شود، ولی آتش دوزخ چنین نیست، بلکه همانطور که جان آدمی با آن است، آن آتش هم با آدمی است، همانطور که نمی‌توان جان را به طرفی نهاده خود به طرفی دیگر رفت، آتش دوزخ نیز چنین است، و میان آدمی و آن اختلاف جهت نیست، و مهلت هم نمی‌پذیرد، و مسافتی میان آدمی و آن نیست، و وقتی فرا می‌رسد جز حیرت و حسرت هیچ چاره‌ای دیگر برای کسی نمی‌ماند پس معنای آیه و خدا (داناتر است) این است که: نمی‌توانند آتش را از پیش رو، و از پشت سر خود دفع کنند بلکه وقتی می‌رسد از جایی می‌رسد که خودشان هم نمی‌دانند، و ناگهانی هم می‌رسد، و دیگر نمی‌توانند آن را رد نموده و یا از آمدنش مهلت بگیرند.

وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَيَأْتِكُ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ در مجمع البیان گفته: فرق میان ((سخریه)) و ((هزه))، این است که سخریه در معنای ذلت خواهی است، چون تسخیر به معنای ذلیل و رام کردن است، و اما هزه، به معنای پائین

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۰

آوردن قدر شخص است به وسیله زبان و کلمه ((حقیق)) به معنای حلول است، و مراد از ((ما کانوا به یستهزون)) عذاب است، در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسلیت، و کفار را تهدید می کند.

قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِالْبَيْلِ وَ النَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلِ لَهُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ کلمه ((یکلوکم)) از کلائه، به معنای حفظ است، و معنایش این است که: از ایشان بپرس چه کسی است که شما را از رحمان حفظ کند، اگر او بخواهد عذابتان کند؟ و کلمه ((بل)) بعد از این دستور، اعراض از تاءثیر موعظه است، یعنی موعظه و انذار فائده ای ندارد، چون ایشان از ذکر پروردگارشان (قرآن)، روی گردانند، و به آن اعتنایی ندارند، و نمی خواهند به آن گوش دهند. بعضی گفته اند: مراد از ذکر، مطلق موعظه و استدلال است، نه خصوص قرآن.

أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِّنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِمَّا يُصْحَبُونَ کلمه ((ام)) به اصطلاح علم نحو منقطعه است، و استفهام در آیه، انکاری است، و دو جمله ((تمنعهم)) و ((من دوننا)) هر دو صفت آلهه است، و معنای آیه این است: بلکه سؤال کن آیا آلهه ای غیر ما دارند که ایشان را از عذاب ما حفظ کند؟.

((لا يستطيعون نصر انفسهم...)) - این جمله تعلیل نفی است که از استفهام انکاری قبل استفاده می شود، و به همین جهت این جمله به فصل آمد، نه به وصل، و تقدیر آن این است که: نه، ایشان آلهه ای این چنین ندارند، و چون آنچه آنان آلهه اش نامیده اند، نمی توانند خود را یاری کنند، به این معنا که بعضی بعضی دیگر را یاری کنند و یا از عذاب ما پناه دهند و حفظ کنند، تا چه رسد به اینکه پرستندگان خود را که همان مشرکین هستند یاری کنند، و یا پناه دهند. بعضی گفته اند: ضمائر جمع در آیه شریفه همه به مشرکین بر می گردد، ولی سیاق از چنین تفسیری ابا دارد.

بَلِ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَ ءَابَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ... این جمله باز اعراض از آیه قبلی است، همچنان که جمله ((بل هم عن ذکر ربهم معرضون))، اضراب از آیه قبلیش بود، و مضامین همه به طوری که ملاحظه می کنید قریب به هم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۱

((حتى طال عليهم العمر)) - این جمله غایت و منتهی الیه تمتع و زندگانی است که از مدلول جمله قبلی استفاده می شد و تقدیر کلام این است که: ((بلکه ما این مشرکین و پدرانیشان را عمر دادیم و این تمتع همچنان دوام یافت تا عمرشان طولانی شد، پس دچار غرور گشته خدای را فراموش کرده و از عبادت او اعراض نمودند و جامعه قریش مشرک همینطور بودند، زیرا ایشان بعد از پدر بزرگشان حضرت اسماعیل در حرم امن مکه وطن کردند، و به انواع نعمت ها متمتع بودند، تا جایی که بر مکه مسلط شده و قوم جرهم را از آنجا بیرون راندند، و دین پدر خود ابراهیم را فراموش نموده، بت پرست شدند.

((افلا- بیرون اناناتی الارض نقصها من اطرافها)) - مناسب تر با سیاق این است که مراد از ((نقص ارض از اطراف آن)) انقراض بعضی امم ساکن آن باشد، چون برای هر امتی در زمین اجل و مهلتی است که فرمود: ((ما تسبق من امه اجلها و ما يستاخرون)) قبلا هم اشاره به این معنا گذشت که مراد از طول عمر ایشان، طول عمر جامعه ایشان است.

و معنای آیه این است که: آیا نمی بینید که زمین (یعنی جمعیت آن) را رو به نقصان نهاده امتی بعد از امت دیگر در آن منقرض می شود، و امر خدا آنان را هلاک می کند، آیا اینان چه کسی را دارند از هلاکت جلوگیری؟ آیا اگر خدای تعالی عذاب و یا هلاکت را خواسته باشد، و یا خواسته باشد که منقرضشان کند، ایشان بر خدا غلبه می کنند؟!.

در سابق یعنی در تفسیر سوره رعد، در ذیل آیه ای که نظیر این آیه بود بحثی گذشت که بدانجا مراجعه فرمایید، این را نیز بدانید که در این آیه وجوهی از التفات به کار رفته که چون روشن بود متعرض بیانش نشدیم.

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ یعنی آنچه شما را انذار می کند، وحی الهی است، و در آن هیچ

تردید نیست، و اگر در شما اثری نمی‌گذارد با اینکه منظور از آن هدایت شما است، به خاطر این است که شما دچار کوری شده اید و انذار را نمی‌شنوید، پس نقص از ناحیه شما است نه از ناحیه قرآن.

وَلَنْ مَسْتَهْمُ نَفْحَهُ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَلِمِينَ كَلِمَةً ((نَفْحَهُ)) (به معنای وقعه ای از عذاب است، و مراد این است که انذار با آیات قرآن به حال ایشان سودی ندارد، بلکه اینان محتاج به نَفْحَهُ ای از عذابند تا بیچاره شوند، آن وقت ایمان آورده به ظلم خود اعتراف کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۲)

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا كَلِمَةً ((قِسْطٌ)) (به معنای عدل است، و آیه شریفه عطف بیان برای موازین، و یا صفت آن است که اگر آن را صفت بگیریم، باید مضافی در آن تقدیر بگیریم و تقدیر آن را ((و نضع الموازین ذوات القسط)) بدانیم، و اما اینکه معنای ترازوی عدل نصب کردن چیست در تفسیر سوره اعراف گذشت.

((و ان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها)) - ضمیر در ((و ان كان)) (به عمل موزون که از کلمه ((میزان)) استفاده می‌شود بر می‌گردد، یعنی و اگر چه آن عمل موزون به مقدار سنگینی خردلی باشد آن را می‌آوریم، و ما برای حساب کشی کافی هستیم، و دانه خردل در اینجا به عنوان مثال ذکر شده و مبالغه در دقت میزان را می‌رساند که حتی به کوچکی و ناچیزی خردل هم رسیدگی می‌کند و در این تعبیر اشاره به این نیز هست که وزن یکی از شؤن حساب است.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن جریج روایت کرده که گفت: وقتی جبرئیل خیر مرگ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به وی داد عرضه داشت پروردگارا پس تکلیف امتم چیست؟ خطاب آمد: ((و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد....)) مؤلف: سیاق آیات که سیاق عتاب است با این روایت سازگار نیست، علاوه بر این، این سؤال با شائن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی‌سازد، از این هم که بگذریم، لابد خبر مرگ را در آخر عمر آن جناب داده‌اند، و حال آنکه سوره مورد بحث ما از سوره‌های مکی است، که در اوائل بعثت نازل شده.

و نیز در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، از سدی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ابی سفیان و ابی جهل گذشت، و دید که مشغول صحبتند، و چون ابوجهل آن جناب را دید، خندید و به ابی سفیان گفت: این است پیغمبر بنی عبد مناف؟ ابوسفیان عصبانی شد، که چرا شما نمی‌توانید ببینید که از بنی عبد مناف پیغمبری مبعوث شود؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این دفاع را از ابی سفیان شنید، و دلگرم شده، به ابی جهل برگشت و آنچه می‌خواست به او گفت، و او را تهدید نمود، و در آخر فرمود: من می‌دانم که تو از لجبازیت دست بر نمی‌داری، تا آنچه بر سر عمویت آمد بر سر تو نیز بیاید، و آنگاه به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۳

ابی سفیان گفت: تو هم این را بدان که آنچه گفتمی به خاطر دفاع از من نبود، بلکه به خاطر تعصبی بود که به دودمان خود داری، پس این آیه نازل شد: ((و اذا راک الذین کفروا ان یتخذونک الازوا....))

مؤلف: این روایت مانند روایت قبلیش با آیه شریفه آنطور که باید انطباق ندارد.

و در مجمع البیان آمده که از ابی عبد الله، امام صادق (علیه السلام) روایت شده که وقتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) مریض شد و برادرانش به عیادتش آمده، پرسیدند حالت چطور است یا امیرالمؤمنین؟ فرمود: بسیار بد، گفتند: از مثل شما توقع نمی‌رفت چنین پاسخی بدهید. فرمود خدای تعالی فرموده است: ((و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه - شما را به خیر و شر آزمایش می‌کنیم))، که مراد از خیر، سلامتی و غنا است، و مراد از شر، مرض و فقر است.

و نیز در مجمع البیان در ذیل آیه: ((افلا یرون انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها)) گفته است: بعضی گفته‌اند: مقصود از آن نقص زمین به مرگ علما است، و این معنا از امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده، که فرمود: نقصان زمین، رفتن علما است.



مؤلف: در تفسیر سوره اعراف گفتاری در معنای این حدیث گذشت.

و در توحید از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی در پاسخ کسی که از آن جناب از معنای آیاتی که بر وی مشتبه شده بود پرسش کرده بود، فرمود: اما آیه شریفه ((و نضع الموازين القسط لیوم القیمه فلا- تظلم نفس شیئا)) (مقصود از آن میزان عدل است که روز قیامت خلائق با آن مؤاخذه می شوند و خداوند در میان خلائق نسبت به یکدیگر با آن حکم می کند و جزاء می دهد).

و در کتاب معانی به سند خود که به هشام می رسد روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای آیه ((و نضع الموازين القسط لیوم القیمه فلا تظلم نفس شیئا)) چیست؟ فرمود موازن قسط، انبیا و اوصیای ایشانند.

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود ولی به طور رفع از آن جناب آورده و ما روایات دیگری در تفسیر سوره اعراف آوردیم و تا آن جا که برایمان میسور بود پیرامون آنها بحث کردیم. الانبیاء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۴

آیات ۴۸ - ۷۷ سوره انبیاء

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ (۴۸) الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَ هُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ (۴۹) وَ هَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (۵۰) \* وَ لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَ كُنَّا بِهِ عَلِيمِينَ (۵۱) إِذِ قَالَ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (۵۲) قَالُوا وَ جَدْنَا ءَابَاءَنَا لَهَا عِبَادِينَ (۵۳) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَ ءَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۵۴) قَالُوا أَ جِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّعِينِينَ (۵۵) قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَ أَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (۵۶) وَ تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (۵۷) فَجَعَلْنَاهُمْ جُرُودًا إِلَّا- كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ (۵۸) قَالُوا مِن فَعِيلٍ هَذَا بِنَالِهِمَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (۵۹) قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (۶۰) قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَىٰ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ (۶۱) قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِنَالِهِمَا يَا إِبْرَاهِيمُ (۶۲) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (۶۳) فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (۶۴) ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (۶۵) قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَ لَا يَضُرُّكُمْ (۶۶) أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۶۷) قَالُوا حَرِّقُوهُ وَ انصُرُوا ءَالَهُتِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَعِلِينَ (۶۸) قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَزْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (۶۹) وَ أَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ (۷۰) وَ نَجَّيْنَاهُ وَ لُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ (۷۱) وَ هَبْنَاهُ لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ (۷۲) وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَ كَانُوا لَنَا عِبَادِينَ (۷۳) وَ لُوطًا ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ مِن قَبْلِ قَالَتْ فَاسْتَجِبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ (۷۴) وَ أَنْصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمٍ سَوِّءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۵

ترجمه آیات

ما به موسی و هارون فرقان دادیم (وسیله جدا کردن حق از باطل) با نور و آنچه مایه یادآوری برای پرهیزکاران است (۴۸) همان کسانی که از پروردگار خویش در غیب می ترسند و خود از روز رستاخیز هراسانند (۴۹) این کتاب پر برکتی است که نازلش کرده ایم چرا شما منکر آن هستید (۵۰) و به تحقیق که ما در گذشته به ابراهیم آن رشدی را که می توانست داشته باشد دادیم و ما دانای حال او بودیم (۵۱) وقتی به پدر و به قومش گفت: این تصویرها چیست که به عبادت آنها کمر بسته اید؟ (۵۲) گفتند: پدران خویش را پرستشگر آنها یافتیم (۵۳) گفت: شما با پدرانتان در ضلالتی آشکارا بوده اید (۵۴) گفتند آیا به حق سوی ما آمده ای یا تو نیز از بازیگرانی؟ (۵۵) گفت: نه، بلکه پروردگارتان پروردگار آسمانها و زمین است که ایجادشان کرده است و من بر این مطالب گواهی می دهم (۵۶) به خدا سوگند پس از آنکه پشت کنید و بروید، در کار بتهايتان حيله ای می کنم (۵۷) و بتان را قطعه قطعه

کرد، مگر بزرگشان را شاید به او مراجعه کنند (۵۸) گفتند: چه کسی با خدایان ما چنین کرده که هر که بوده از ستمگران بوده است (۵۹) گفتند شنیدیم جوانی هست که ابراهیمش نامند و او بتها را به بدی یاد می‌کند (۶۰) گفتند: او را به محضر مردمان بیاورید شاید گواهی دهند (۶۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۶

گفتند: ای ابراهیم آیا تو با خدایان ما چنین کرده ای؟ (۶۲) گفت: بلکه این بزرگشان چنین کرده است ببینید اگر می‌توانند سخن گویند از خودشان برسید (۶۳) در این هنگام مردم به ضمیرهای خویش مراجعه کردند و گفتند: شما خودتان ستمگرانید (۶۴) سپس سر به زیر انداختند و گفتند: تو که می‌دانی که اینان سخن نتوانند گفت (۶۵) گفت: پس چرا غیر خدا چیزی را که به هیچ وجه سودتان ندهد و زیان نرساند پرستش می‌کنید؟ (۶۶) قباح بر شما و بر آنچه غیر از خدا می‌پرستید، چرا به کار خود نمی‌اندیشید؟ (۶۷) گفتند: اگر اهل عمل هستید باید وی را بسوزانید و خدایانتان را یاری کنید (۶۸) گفتیم: ای آتش بر ابراهیم خنک و سالم باش (۶۹) درباره او قصد نیرنگی کردند و ما خود آنان را زیانکار کردیم (۷۰) او و لوط را با مهاجرت به سرزمینی که در آنجا برای همه جهانیان برکت نهاده ایم نجات دادیم (۷۱) و اسحاق و یعقوب را اضافه به او بخشیدیم و همه را مردانی صالح قرار دادیم (۷۲) و آنان را پیشوایان نمودیم تا به فرمان ما رهبری کنند، و انجام کارهای نیک و نماز و زکات دادن را به آنان وحی کردیم و همه پرستندگان بودند (۷۳) و لوط را فرزنگی و دانش دادیم و از آن دهکده که کارهای پلید می‌کردند نجاتش دادیم که آنان گروهی عصیان پیشه بودند (۷۴) و او را به رحمت خویش در آوردیم که وی از شایستگان بود (۷۵) و پیش از آن نوح را (به یاد آر) وقتی که ندا داد و اجابتش کردیم و او را با کسانش از محنت بزرگی نجات دادیم (۷۶) و در قبال قومی که آیه‌های ما را تکذیب می‌کردند یاری کردیم که آنان قومی بد بودند و همگیشان را غرق کردیم (۷۷)

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات گذشته به مقدار وافی پیرامون مسأله نبوت بحث کرد و آن را مبتنی بر مسأله معاد نمود اینک در این آیات به داستانهای جمعی از انبیای گرامی که به سوی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۷

امتها گسیل داشته و به حکمت و شریعت تاءید فرموده و از شر ستمکاران نجات داده اشاره می‌فرماید تا در عین اینکه برای مطالب گذشته مثلثایی است حجت تشریح را تاءید نموده و مشرکین را انذار و تخویف، و مؤمنین را بشارت داده باشد. از جمله انبیا موسی و هارون و ابراهیم و لوط و اسحاق و یعقوب و نوح و داوود و سلیمان و ایوب و اسماعیل و ادريس و ذالکفل و ذالنون و زکریا و یحیی و عیسی که هفده نفرند نام برده که از این هفده نفر هفت نفر را در این آیات که مورد بحث ما است آورده و بقیه را در آیات بعد از آن، در این آیات نخست موسی و هارون را و سپس ابراهیم و اسحاق و یعقوب و لوط را که قبل از موسی و هارون زندگی می‌کرده اند نام برده و آنگاه داستان نوح را ذکر کرده که وی از آن چهار نفر هم جلوتر می‌زیسته.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ آیه به وجهی تفصیل اجمالی است که در آیه ((و ما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیهم...))، گذشت که آنچه را به ایشان وحی فرستاده بیان می‌کند که آن عبارت بوده از معارف و شرایع و اینکه با قضاء به قسط خود و هلاک ساختن دشمنان تاءید شان فرموده است.

اشاره به وجه تسمیه ((تورات)) (به: فرقان، ضیاء و ذکر

و آیه بعدی شاهد بر این است که مراد از ((فرقان)) و ((ضیاء)) و ((ذکر))، تورات است که خداوند آن را به موسی و برادرش هارون که شریک در نبوت وی بود داد، و کلمه فرقان مانند کلمه فرق مصدر است، چیزی که هست فرقان بلیغ تر از فرق است. راغب می‌گوید بعضی گفته اند فرقان اسم است نه مصدر و اگر تورات را فرقان خوانده یا برای این است که تورات فرق گذارنده میان حق و باطل است و یا بدین جهت است که وسیله فرق میان حق و باطل در اعمال و اعتقادات است، این آیه نظیر آیه ((و اذ

آئینا موسی الکتاب و الفرقان لعلکم تهتدون (( است و اگر تورات را ضیاء خوانده بدین جهت است که مسیر بنی اسرائیل را به سوی سعادت و رستگاری دنیا و آخرت روشن می کرد و اگر ذکر نامیده بدین جهت است که تورات مشتمل بر مطالبی از حکمت ها و موعظه ها و عبرتها است که خدای را به یاد آدمی می اندازد و شاید به خاطر همین که یکی از اسمای تورات ، فرقان بوده آن را با الف و لام آورده به خلاف ضیاء و ذکر و به وجهی دیگر تورات فرقان برای همه است ولی ضیاء و ذکر برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۸

خصوص متقین است غیر از متقین کسی از نور و ذکر آن بهره مند نمی شوند و به همین جهت ضیاء و ذکر را نکره آورد تا تقیدش به متقین ممکن باشد به خلاف فرقان . البته قرآن کریم تورات را نور و ذکر هم نامیده و فرموده : ((فیها هدی و نور)) و نیز فرموده : ((فسئلوا اهل الذکر)) مقصود از اینکه قرآن ((ذکر مبارک)) است

وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ کلمه ((هذا - این)) اشاره است به قرآن و اگر آن را ذکر مبارک خواند بدین جهت بود که قرآن ذکر است ثابت و دائم و کثیر البرکات ، هم مؤمن از آن بهره مند می شود و هم آسایش کافر را در جامعه بشری تاهمین نموده است ، و خلاصه همه اهل دنیا از آن منتفع می گردند، چه آن را قبول داشته باشند و چه نداشته باشند چه به حقانیت آن اقرار داشته باشند و چه منکر آن باشند. دلیل بر این معنا تجزیه و تحلیل آثار رشد و صلاحی است که همین امروز در مجتمع بشری مشاهده می کنیم زیرا اگر به عقب برگردیم و تا به عصر نزول قرآن و ما قبل آن پیش برویم می فهمیم که در اثر قرآن بشر از کجا به کجا رسید، چه بود و چه شد، آن وقت می فهمیم که قرآن ذکر است مبارک که همه افراد بشر به وسیله آن رشد یافتند، حال چه اینکه خودشان با زبان اقرار کنند و یا آنکه از اقرار زبانی به حقانیت آن خودداری نمایند و منکرین حق آن را از زیر پا بگذارند و نعمت عظمای آن را کفران کنند گو اینکه مسلمین هم در انکار منکرین و کفران آنان بی دخالت نبوده اند چون مسلمانان در امر قرآن کریم اهمال نمودند، همچنان که خود قرآن از زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل می کند که در قیامت می گوید ((یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا))

مقصود از اینکه فرمود: ما به ابراهیم رشد او را دادیم

وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ در این آیه به ما قبل موسی و هارون ، و نزول تورات ، انعطافی شده ، و کلمه ((من قبل)) آن را به خوبی می رساند و مراد این است که بفرماید: دادن تورات به موسی و هارون از ما امر نو ظهوری نیست ، بلکه سوگند می خورم که ما قبل از موسی و هارون این رشد را به ابراهیم داده بودیم .

و مقصود از ((رشد)) معنایی است که در مقابل ((غی)) و گمراهی قرار دارد، و آن رسیدن به واقع است ، و در ابراهیم اهتدای فطری و تام و تمام او به توحید و به سایر معارف حقه است ، و اضافه رشد به ضمیری که به ابراهیم بر می گردد، اختصاص رشد را به وی می رساند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۱۹

و می فهماند که ابراهیم خود لایق چنان رشدی بود، مؤید این معنا جمله ((و کنا به عاملین - ما هم او را می شناختیم)) است ، و این کنایه است از علم به خصوصیات حال او، و مقدار استعدادش .

و معنای آیه این است که سوگند می خورم که ما به ابراهیم دادیم آنچه را که وی مستعد و لایق آن بود، و آن عبارت بود از رشد، و رسیدنش به واقع ، و ما او را از پیش می شناختیم . و همانطور که گذشت مراد از آنچه خدای سبحان به ابراهیم داد، همان دین توحید و سایر معارف حقه است که ابراهیم (علیه السلام) بدون تعلم از معلمی ، و یا تذکر مذکری ، و یا تلقین ملقنی ، با صفای فطرت و نور بصیرت خود درک کرد.

گفتگوی ابراهیم (علیه السلام) با قوم بت پرست خود

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ کلمه ((تمثال)) ، به معنای هر چیزی است که صورتگری شده باشد، که جمع



و تَاللّٰهِ لَاكَيْدَنَّ اَصْنَمَكُمْ بَعِيدٌ اَنْ تُؤَلُّوا مُدْبِرِيْنَ اَيْنَ جَمَلِهٖ عَطْفٌ اَسْتَبْرَاجٌ بِرَبِّكُمْ... ((بل ربكم...)) یعنی گفت: ((لاکیدن اصنامکم))، کلمه ((کید)) به معنای تدبیر و چاره جوئی پنهانی علیه کسی و به ضرر او است، و اینکه فرمود: ((بعد ان تولوا مدبرین)) دلالت دارد بر اینکه مردم آن شهر گاهگاهی دسته جمعی به بیرون شهر می رفتند، حال یا عیدشان بوده و یا مراسمی دیگر، و در آن روز شهر خالی می شده، و ابراهیم (علیه السلام) می توانسته نقشه خود را عملی کند.

سیاق داستان، و طبع این کلام اقتضا دارد که جمله ((و تالّله لاکیدن اصنامکم)) به معنای تصمیم عزم آن جناب علیه بتها باشد، چون بسیار می شود که از تصمیم عزم، تعبیر به قول می کنند، مثلاً می گویند: من این کار را حتماً می کنم، چون حرفش را زده ام، یعنی تصمیمش را عزم کرده ام.

و بعید است که مخاطب به این کلام مردم شهر، یعنی امت و تثبیت باشد، چون امت نامبرده امتی نیرومند، و دارای شوکت و حمیت و تعصب نسبت به بتها بوده اند، و ابراهیم (علیه السلام) هم برای آنان مردی ناشناس بوده، چون در میان آنان نشو و نما نکرده، و این ابتدای دعوت ابراهیم (علیه السلام) به دین توحید بوده، و جز او هیچ کس دین توحید را نداشته، و از همه اینها گذشته این با حزم و احتیاط سازگار نیست، که ابراهیم (علیه السلام) دشمن خود را که یک امت است، به نیت خود خبر دهد، آن هم به این صراحت که به ایشان بگوید: روزی که همه به بیرون شهر می روید، من به حساب بتهایتان می رسم، و این در مثل به آن می ماند که شخصی راز دل خود را نزد کسی که باید از او پنهان باشد فاش سازد. مگر اینکه احتمال دهیم این حرف را به بعضی از مردم شهر گفته، به کسانی که می دانسته از آن ها تجاوز نمی کند، و اما اینکه به عموم مردم چنین حرفی را زده باشد به هیچ وجه معقول نیست.

ابراهیم (ع) بتها را قطعه قطعه کرد مگر بزرگترین آنها را

فَجَعَلَهُمْ جُذَاً اِلاَّ كَبِيْرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ اِلَيْهِ يَرْجِعُوْنَ رَاغِبٌ كَقَوْلِهِ ((جذ)) به معنای خرد کردن چیزی است، به شمش خرده شده طلا، و یا طلاهای تکه تکه هم جذاذ می گویند، و از این باب است آیه شریفه ((فجعلهم جذاذا)) و بنا به گفته وی معنای آیه این می شود که: ابراهیم (علیه السلام) بتها را قطعه قطعه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۲ کرد، مگر بزرگ تر از همه را، که آن را خرد نکرد.

و از ظاهر سیاق بر می آید که اظهار امید ابراهیم (علیه السلام) در جمله ((لعلهم الیه یرجعون)) به منظور بیان آن صحنه ای است که عملش آن را مجسم می کند، چون عمل وی یعنی شکستن همه بتها، و سالم گذاشتن بت بزرگ عمل کسی است که می خواهد مردم ببینند که چه بر سر بتهایشان آمده، و بت بزرگشان سالم مانده، ناگزیر نزد آن رفته آن را متهم کنند، که این کار زیر سر او است، مثل کسی که مردمی را بکشد، و یکی از آنها را زنده نگه دارد، تا او به دام بیفتد.

و بنابراین ضمیر در کلمه ((الیه)) به کلمه ((کبیرا)) بر می گردد، و مؤید این معنا گفتار آینده ابراهیم (علیه السلام) است که در پاسخ آنان فرمود: ((بلکه بزرگ آنها چنین کرده))

ولی بیشتر مفسرین بر این رفته اند که: ضمیر مذکور به ابراهیم (علیه السلام) بر می گردد، و معنای آیه این است که ابراهیم (علیه السلام) همه بتها را خرد کرد، مگر بزرگ آنها را، باشد که مردم به وی مراجعه کنند، و او در پاسخ ایشان محاجه نموده، مجابشان سازد، و بطلان الوهیت بتها را برایشان روشن سازد.

بعضی از مفسرین ضمیر مذکور را به کلمه ((الله)) ((برگردانیده و گفته اند: معنای آیه این است که بتها را شکست، و بزرگ آنها را باقی گذاشت، باشد که مردم به سوی خدا برگردند و او را عبادت کنند، و از خرد شدن خدایان خود متنبه شده و بفهمند که آنها معبود نیستند و آنچه درباره آنها معتقد بودند باطل است.

و این معنا روشن است که لازمه دو تفسیری که نقل کردیم این است که جمله ((الا کبیرا لهم)) جمله ای زیادی و مستدرک باشد،

هر چند که بعضی از این مفسرین برای حل این اشکال دست و پای کرده، ولی کاری از پیش نبرده، و گویا آن علتی که نگذاشته ایشان ضمیر را به کلمه ((کبیر)) برگردانند این بوده که فکر کرده اند بنابراین تقدیر دیگر اظهار امید معنا ندارد.

و لیکن خواننده محترم توجه کرد که منظور از اظهار امید، اظهار امید واقعی نیست، بلکه منظور از آن بیان آن صحنه ایست که عمل او به وجود می آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۳

قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ استفهامی که مردم کردند به داعی تأسف و در عین حال تحقیق از مرتکب جرم است، مؤید این معنا جمله بعدی آیه است که می گوید: ((قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَذُكُرْهُمْ...))، پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((من)) موصوله و به معنای ((کسی که)) می باشد، صحیح نیست.

و جمله ((انه لمن الظالمين)) نظریه ای است که مردم علیه مرتکب این جرم داده اند، و آن این است که هر که بوده مردی ستمکار بوده، که باید به جرم ستمی که کرده سیاست شود، چون هم به خدایان توهین و ظلم کرده و حق آنها را که همان تعظیم است پامال کرده، و هم به مردم ظلم کرده و حرمت خدایان ایشان را رعایت نکرده و مقدسات آنان را توهین نموده، و هم به خودش ظلم کرده چونکه به کسانی تعدی کرده که نباید می کرد، و عملی مرتکب شده که نباید می شد.

قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ مراد از ذکر - به طوری که از مقام استفاده می شود - ذکر به بدی است، و معنای آیه این است که: ما شنیدیم جوانی هست که به خدایان بد می گوید، و نامش ابراهیم است، اگر کسی این کار را کرده باشد قطعاً او کرده، چون جز او کسی چنین جراتی به خود نمی دهد.

و در جمله ((يقال له ابراهيم)) کلمه ((ابراهيم)) به صدای پیش خواننده می شود، تا خبر مبتدایی محذوف باشد، و تقدیر آن ((هو ابراهيم)) است، این نظریه ای است که زمخشری در این باره دارد.

قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ مراد از آوردن ابراهیم ((على اعين الناس)) این است که او را در محضر عموم مردم، و مرآ و منظر ایشان احضار کنند، و معلوم می شود این انجمن در همان بتخانه بود به شهادت اینکه ابراهیم در جواب می فرماید: ((بل فعله كبيرهم هذا)) و به آن اشاره می کند.

و گویا مراد از اینکه گفتند: ((لعلهم يشهدون)) این است که مردم همه شهادت دهند که از او بدگویی به بتها را شنیده اند، و به این وسیله او را وادار به اقرار بکنند. و اما اینکه بعضی گفته اند که: مراد حضورشان در هنگام عقاب ابراهیم است، سخن بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۴

قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ این استفهام - به طوری که گفته اند - برای تقریر به فاعل است، زیرا اصل فعل مسلم و به اصطلاح مفروغ عنه است، و همه وقوع آن را می دانند (و منظور از سؤال تعیین فاعل است) و در اینکه گفتند: ((به خدایان ما)) اشاره است به اینکه مردم می دانستند که ابراهیم جزو پرستندگان بت نیست.

مواجه آن جناب (علیه السلام) با قوم خود بعد از شکستن بتها: ((قال بل فعله كبيرهم...))  
 قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ ابراهیم (علیه السلام) به داعی الزام خصم و ابطال الوهیت اصنام، گفت: بزرگ ایشان این کار را کرده. همچنان که در جملات بعدی صریحاً منظور خود را بیان نموده، می فرماید: ((افتعبدون من دون ال له ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضرکم...)) (نه اینکه بخواهد به طور جدی خبر دهد که بزرگ آنها این کار را کرده.

و اینگونه تعبیرات در مخاصمات و مناظرات بسیار است، پس معنای آیه این است که: ابراهیم گفت: ((از شاهد حال که همه خرد شده اند، و تنها بزرگشان سالم مانده، بر می آید که این کار کار همین بت بزرگ باشد))، این را به آن جهت گفت، تا زمینه برای جمله بعدی فراهم شود که گفت: ((از خودشان پرسید...))

در جمله: ((فسللوهم ان كانوا ينطقون)) دستور داده که حقیقت حال را از خود بتها پرسید، که آن کسی که این بلا را بر سرشان



آورده که بود؟ تا اگر می‌تواند حرف بزند - پاسخشان را بدهد؟! پس جمله ((ان كانوا ينطقون)) جمله شرطیه ای است که جزای آن حذف شده، و جمله ((فسئلوهم)) بر آن دلالت دارد.

پس حاصل کلام این شد که: آیه شریفه به ظاهرش و بدون اینکه چیزی در آن تقدیر بگیریم، و یا تقدیم و تاء خیری در آن مرتکب شویم، و یا دچار محذور نقیصه گردیم مضمون خود را با بیانی ایفاء کرده که نظایر آن در محاورات بسیار است، صدر آن شکستن بتها را مستند به بت بزرگ کرده، تا زمینه برای ذیل آن فراهم شود و بتوانند به ایشان بگویند: از بتها پرسید، تا اگر حرف می‌زنند جوابتان را بدهند، و در نتیجه مردم اعتراف کنند به اینکه بت حرف نمی‌زند.

و چه بسا بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله ((ان كانوا ينطقون))، قید برای جمله ((بل فعله کبیرهم)) است، و تقدیر آن چنین است که: این کار را بت بزرگ کرده، اگر چنانچه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۵

بت حرف می‌زند، و چون حرف زدن بت محال است، پس انجام این کار، و هر کار دیگری نیز از آن محال است. و آنگاه این مفسرین جمله ((فسئلوهم)) را جمله معترضه گرفته‌اند.

و چه بسا مفسرینی دیگر که گفته‌اند: فاعل در ((فعله)) محذوف است، و تقدیر کلام ((بل فعله من فعله)) است، یعنی این کار را هر که کرده، کرده، آنگاه خودش ابتدا کرده و گفته: ((کبیرهم هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون))

و چه بسا وجوه دیگری گفته‌اند که هیچ یک خالی از تکلف نیست، آن هم تکلفی که کلام را دچار نقیصه می‌کند، و خدای تعالی منزله است از آن.

تنبه مردم بعد از شنیدن کلام ابراهیم (ع)

فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ این جمله تفریع و نتیجه بر جمله ((فسئلوهم ان كانوا ينطقون)) است، چون مردم وقتی کلام ابراهیم (علیه السلام) را شنیدند و منتقل شدند به اینکه اصنام جماداتی بی شعورند که حرف نمی‌زنند، حجت بر آنان تمام و هر یک از حضار در دل خود را خطا کار دانسته، حکم کرد به اینکه ظالم او است، نه ابراهیم.

پس جمله ((فرجعوا الی انفسهم)) استعاره به کنایه است، و با کنایه از تنبه مردم و تفکرشان در دل خبر می‌دهد، و معنای جمله ((فقالوا انکم انتم الظالمون)) این است که هر یک به نفس خود خطاب کرد که: تو چقدر ظالمی که جماد بی زبان را می‌پرستی؟

بعضی از مفسرین گفته‌اند: معنای آیه این است که بعضی به بعضی دیگر مراجعه نموده گفتند: شما ظالمید. ولی خواننده خود می‌داند که چنین معنایی با مقام، که مقام اتمام حجت بر همه است، همه ای که در جرم و ظلم شریکند، سازگار نیست.

و بر فرض هم که از بی تناسبی با مقام صرف نظر کنیم، و معنای مزبور را اختیار کنیم، اشکال دیگری در آن هست، و آن این است که در چنین مقامی باید گفته باشند: ما ستمکاریم نه ابراهیم، همچنان که در نظایر آن همینطور آمده مثلاً فرموده: ((فاقبل بعضهم علی بعض یتلاومون، قالوا یا ویلنا انا کنا طاغین)) و یا فرموده: ((فظلتم تفکھون انا لمغرمون بل نحن محرومون. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۶

ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ رَاغِب در مفردات گفته: کلمه ((نکس)) به معنای سرازیر کردن هر چیزی است، و از این باب است ((نکس فرزند))، وقتی که پاهایش قبل از سرش بیرون آید و در قرآن آمده: ((ثم نکسوا علی روسهم))

پس اینکه فرمود: ((ثم نکسوا علی روسهم)) کنایه و یا استعاره به کنایه است از اینکه باطل را در جای حقی که برایشان روشن شده جا دادند، و حق را در جای باطل، گویا حق در دل‌هایشان بالای باطل قرار داشت، ولی چون سر را پایین، و پاها را بالا گرفتند، قهرا باطل رو قرار گرفت و حق در زیر آن، چون خود آنان به حق ظلم کردند، و آن وقت نسبت ظلم به حق را به ابراهیم داده گفتند:

((لقد علمت ما هولاء ينطقون.))

و معنای اینکه گفتند: تو که می دانی که اینها حرف نمی زنند این است که این دفاع که از خود می کنی (که از بت بزرگ اگر حرف می زند پرسید چه کسی بتها را شکسته با اینکه خودت می دانی که بتها حرف نمی زنند)، خود دلیل بر این است که کار زیر سر خود تو است، و تو این ظلم را مرتکب شده ای.

پس جمله مذکور کنایه از ثبوت جرم و حکم علیه ابراهیم است.

قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَ لَا يَضُرُّكُمْ... أَفَلَا تَعْقِلُونَ بعد از اینکه از دهانشان جست که: ((این بتها حرف نمی زنند))، و ابراهیم آن را شنید، به دفاع از خود پرداخت، از اول هم قصد نداشت که از خود دفاع کند، بلکه از کلام آنها برای دعوت حقه خود استفاده کرده، با لازمه گفتار آنان، علیه آنان احتجاج نموده، حجت را بر آنان تمام کرد، و گفت: پس این اصنام بی زبان اله و مستحق عبادت نیستند.

پس حاصل تفریح جمله ((افتعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئا و لا یضرکم)) (این شد که: لازمه بی زبان بودن اصنام این است که هیچ علم و قدرتی نداشته باشند، و لازمه آن هم این است که هیچ نفع و ضرری نداشته باشند، و لازمه این بیم این است که عبادت و پرستش آنها لغو باشد، چون عبادت یا به امید خیر است، و یا از ترس شر، و در اصنام نه امید خیری هست نه ترسی از شر، پس اله نیستند.

و جمله ((اف لکم و لما تعبدون من دون الله)) (اظهار انزجار و بیزاری آن جناب از ایشان و از خدایان ایشان است و این را بعد از ابطال الوهیت آنها اظهار نمود همچنان که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۷

شهادتش بر وحدانیت خدای تعالی را بعد از اثبات آن اظهار نمود و فرمود ((و انا علی ذلکم من الشاهدین)) (و در جمله ((افلا تعقلون)) ایشان را توبیخ نمود.

قَالُوا حَرِّقُوهُ وَ انصُرُوا ءَالِهَتَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ فَعَلِيْنَ ابراهیم (علیه السلام) گو اینکه با کلام سابقش الوهیت اصنام را باطل نمود و لازمه ضمنی کلامش این بود که شکستن بتها ظلم نیست و لیکن این را نیز به طور اشاره فهماند که اگر تقصیر را به گردن بت بزرگ انداخت و اگر به ایشان گفت از بتها پرسید، منظورش دفاع از خودش نبود بلکه همه عنوان زمینه چینی برای ابطال الوهیت بتها را داشت. به خاطر همین مقدار از سکوت و دفاع نکردن از خود، جرم را به گردن او انداخته محکومش کردند به اینکه باید در آتش سوخته شود.

و به همین جهت به منظور تحریک عواطف دینی و عصیبت مردم گفتند: او را بسوزانید و خدایانتان را یاری کنید و امر آنها را بزرگ بدارید و کسی را که به آنها اهانت کرده مجازات کنید و این تهییج و تحریک از جمله ((ان کنتم فاعلین - اگر مرد عملید)) به خوبی نمایان است.

اشاره به اینکه ((برد)) و ((سلام)) (شدن آتش برای ابراهیم (علیه السلام)) به امر تکوینی خدای تعالی خارج از محدوده اطلاعات ما از سلسله علل و اسباب است

قُلْنَا يٰ نَيّٰرُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلْمًا عَلٰى اِبْرٰهِيْمَ اِن جملہ حکایت خطابی تکوینی است که خدای تعالی به آتش کرد و با همین خطاب خاصیت آتش را که سوزاندگی و نابود کنندگی است از آن گرفت و آن را از راه معجزه برای ابراهیم (علیه السلام) خنک و سالم گردانید، و به همین جهت که معجزه بوده دیگر راهی برای ما باقی نمی ماند که برای فهم حقیقت آن پافشاری کنیم، چون ما آنچه از مباحث عقلی داریم تنها در سلسله علل و معلولات، آنهم علل و معلولاتی که تاکنون بدان وقوف یافته ایم و همه روزه برایمان تکرار می شود جریان دارند و اما خوارق عادات که هیچ اطلاعی از روابط در آنها نداریم از حیثه آن اباحت خارج است. به اینقدر می دانیم که همه نفوس در آن معجزات دخالت دارد و اما اینکه به طور تفصیل به حقیقت آنها پی ببریم نه، و ما در جلد اول این کتاب در مباحث اعجاز به طور مفصل در این مسأله گفتگو کردیم. و اگر جمله ((قلنا)) (به طور فصل آمده نه وصل (با

واو) بدین جهت بوده که در معنا پاسخ از سؤ الی مقدر بوده و تقدیر کلام این بوده: آتشی بیفروزید و او را در آن بیفکنید. آنگاه گویا کسی پرسیده بعدا چه شد و کار ابراهیم به کجا انجامید در پاسخ فرمود: به آتش گفتیم برای ابراهیم خنک و سالم باش. و همچنین فصل در جمله ((قال)) و جمله ((قالوا)) در آیات سابق این داستان، از همین جهت بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۸

وَ أَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ یعنی علیه ابراهیم حيله اندیشیدند، تا نورش را خاموش کنند، و حجتش را باطل و خنثی سازند، پس ما ایشان را زیانکارتر قرار دادیم، چون کیدشان باطل و بی اثر گشت، و خسارت و زیان بیشترشان این بود که خدا ابراهیم را بر آنان غلبه داده، از شرشان حفظ فرمود و نجات داد.

وَ نَجِيئُهُ وَ لُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ منظور از این سرزمین، سرزمین شام است، که ابراهیم (علیه السلام) بدان مهاجرت کرد، و لوط اولین کسی است که به وی ایمان آورده و با وی مهاجرت نمود، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((فامن له لوط و قال انی مهاجر الی ربی))

وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً کلمه ((نافله)) به معنای عطیه است، و چون درباره مضمون دو آیه مذکور مکرر بحث کرده ایم دیگر بدان نمی پردازیم.

وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا... ظاهر آیه به طوری که آیات راجعه به امامت ذریه ابراهیم هم دلالت دارد، این است که ضمیر در ((جعلناهم)) به ابراهیم و اسحاق و یعقوب برگردد.

و ظاهر جمله ((یهدون بامرنا)) این است که هدایت به امر، جاری مجرای مفسر معنای امامت است و ما در ذیل آیه ((انی جاعلک للناس اماما)) در جلد اول این کتاب بحثی در معنای هدایت امام به امر خدا گذرانیدیم.

بیان اینکه در جمله: ((و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا)) مراد از هدایت رساندن به مقصد و مراد از ((امر)) امر تکوینی است و اما آنچه در خصوص این مقام خاطر نشان می کنیم، این است که این هدایت که خدا آن را از شوون امامت قرار داده، هدایت به معنای راهنمایی نیست، چون می دانیم که خدای تعالی ابراهیم را وقتی امام قرار داد که سالها دارای منصب نبوت بود، همچنان که توضیحش در ذیل آیه ((انی جاعلک للناس اماما)) گذشت، و معلوم است که نبوت منفک از منصب هدایت به معنای راهنمایی نیست، پس هدایتی که منصب امام است معنایی نمی تواند غیر از رساندن به مقصد داشته باشد، و این معنا یک نوع تصرف تکوینی در نفوس است، که با آن تصرف راه را برای بردن دلها به سوی کمال، و انتقال دادن آنها از موقفی به موقفی بالاتر، هموار می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۲۹

و چون تصرفی است تکوینی، و عملی است باطنی، ناگزیر مراد از امری که با آن هدایت صورت می گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود نه تشریحی، که صرف اعتبار است، بلکه همان حقیقی است که آیه شریفه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)) آنرا تفسیر می کند.

و می فهماند که هدایت به امر خدا از فیوضات معنوی و مقامات باطنی است که مؤمنین به وسیله عمل صالح به سوی آن هدایت می شوند، و به رحمت پروردگارشان ملبس می گردند.

و چون امام به وسیله امر، هدایت می کند - با در نظر گرفتن اینکه باء در ((بامر)) باء سببیت و یا آلت است - می فهمیم که خود امام قبل از هر کس متلبس به آن هدایت است، و از او به سایر مردم منتشر می شود، و بر حسب اختلافی که در مقامات دارند، هر کس به قدر استعداد خود از آن بهره مند می شود، از اینجا می فهمیم که امام رابط میان مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است، همچنان که پیغمبر رابط میان مردم و خدای تعالی است در گرفتن فیوضات ظاهری، یعنی شرایع الهی که از راه وحی نازل گشته، و از ناحیه پیغمبر به سایر مردم منتشر می شود.

و نیز می فهمیم که امام دلیلی است که نفوس را به سوی مقاماتش راهنمایی می کند همچنان که پیغمبر دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات حق و اعمال صالح راه می نماید، البته بعضی از اولیای خدا تنها پیغمبرند، و بعضی تنها امامند، و بعضی دارای هر دو مقام هستند، مانند ابراهیم و دو فرزندش .

توضیح اینکه مراد از وحی در آیه : ((واوحینا الیهم فعل الخیرات...)) (وحی تسدید است نه وحی تشریح و مؤید بودن ائمه به تسدید و تائید الهی را افاده می کند

((واوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه)) - اضافه مصدر ((فعل))، به معمولش ((خیرات)) (این معنا را می رساند که معنای آن در خارج تحقق دارد، حال اگر بخواهند اضافه مزبور این معنا را افاده نکند، آن را مقطوع از اضافه می کنند و یا کلمه ((ان)) و ((ان)) (مشدد) که خاصیت تاءویل بردن به مصدر را دارند بر سر آن فعل می آورند، این قاعده را جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز آورده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۰

و بنابراین اگر بگوییم ((یعجنی احسانک و فعلک الخیر - احسان و کار نیکت مرا خوش آمد)) (و یا قرآن کریم فرموده : ((ما کان اللّٰه لیضیع ایمانکم)) دلیل بر این است که عمل مورد کلام قبلا واقع شده و اما اگر بگوییم : ((یعجنی ان تحسن و ان تفعل الخیر - خوش دارم که احسان کنی و کار نیک انجام دهی)) (و یا خدای تعالی فرموده : ((ان تصوموا خیر لکم)) (این دلالت را ندارد یعنی نمی فهماند که عمل مورد سخن قبلا واقع شده است .

و به همین جهت معهود و مءلوف از آیات در آیات دعوت و آیات تشریح این است که کلمه ((ان)) (را روی فعل می آورد، نه مصدر مضاف ، مثلا می فرماید : ((امرت ان اعبد اللّٰه)) و ((الا تعبدوا الا اياه)) و ((وان اقیموا الصلوه))

بنابراین ، پس آیه مورد بحث که می فرماید : ((واوحینا الیهم فعل الخیرات...)) (که مصدر مضاف در آن به کار رفته ، دلالت دارد بر اینکه فعل خیرات تحقق یافته ، به این معنا که وحی متعلق به فعل صادر از ایشان شده . و ساده تر اینکه عمل خیرات که از ایشان صادر می شده ، به وحی و دلالتی باطنی و الهی بوده که مقارن آن صورت می گرفته و این وحی غیر وحی مشرعی است که اولاً فعل را تشریح می کند و سپس انجام آن را بر طبق آنچه تشریح شده بر آن مرتب می سازد.

مؤید این معنا جمله بعدی است که می فرماید : ((و کانوا لنا عابدین))، (زیرا این جمله به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه ائمه قبل از وحی هم خدای را عبادت می کرده اند و وحی ، ایشان را تائید نموده است ، و عبادتشان با اعمالی بوده که وحی تشریحی قبلا برایشان تشریح کرده بود، پس این وحی که متعلق به فعل خیرات شده ، وحی تسدید (تائید) است ، نه وحی تشریح . پس حاصل کلام این شد که ائمه مؤید به روح القدس ، و روح الطهاره ، و مؤید به قوتی ربانی هستند که ایشان را به فعل خیرات و اقامه نماز و دادن زکات (انفاق مالی مخصوص به هر شریعتی) دعوت می کند.

مفسرین ((وحی)) (در این آیه را حمل بر وحی تشریحی کرده اند، آن وقت از چند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۱ جهت دچار اشکال شده اند، اول از این جهت که فعل خیرات به معنای مصدریش چیزی نیست که مورد وحی قرار گیرد، بلکه متعلق وحی حاصل فعل است .

دوم از این جهت که وحی تشریحی مخصوص به انبیا نیست ، بلکه هم ایشان ، و هم امت هایشان را شامل می شود، و در آیه شریفه وحی مذکور به انبیا اختصاص یافته ، پس معلوم می شود مقصود وحی تشریحی نیست .

زمخشری به منظور فرار از این اشکال ، گفته : مقصود از فعل خیرات ، و همچنین اقامه نماز، و ایتاء زکات ، مصدر مفعولی است ، و معنایش این است که ((به ایشان وحی کردیم که باید خیرات انجام شود. و نماز اقامه و زکات داده شود)) (چون مصدر مفعولی مترادف با حاصل فعل است ، پس هم اشکال اولی از بین رفت که می گفت معنای مصدری متعلق وحی قرار نمی گیرد، و هم اشکال دومی که اشکال اختصاصی بود، زیرا چون در فعل مجهول فاعل مجهول است ، لذا هم شامل انبیا می شود و هم شامل

امتهای ایشان .

مفسرین دیگر پیرامون سخن زمخشری حرفهای زیادی زده اند.

اشکالی که ما به آن داریم این است که اولاً: قبول نداریم که مصدر مفعولی ، با حاصل فعل یک معنا داشته باشد و ثانیاً: آنچه گفتیم که اضافه مصدر به معمول خودش تحقق فعل را می رساند با وحی تشریحی نمی سازد، چون عمل وقتی انجام شد دیگر وحی تشریحی چه بگوید.

داستان ابراهیم (علیه السلام) در تفسیر سوره انعام ، و نیز داستان یعقوب (علیه السلام) ، در سوره یوسف ، از همین کتاب گذشت ، و داستان اسحاق هم در تفسیر سوره صافات ان شاء الله خواهد آمد، و به همین جهت ما از انبیای نامبرده در این آیات دیگر به شرح داستان این سه بزرگوار نمی پردازیم .

و لَوْطاً ءَاتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا... إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ کلمه ((حکم)) (به معنای فصل خصومت ، و یا به معنای حکمت است ، و آن قریه که عمل خبائث مرتکب می شد، نامش ((سدوم)) بود، که لوط در مهاجرتش با ابراهیم در آنجا منزل کرد، و منظور از ((خبائث)) کارهای زشت است ، و مراد از ((رحمت)) (مقام ولایت و یا نبوت است ، که هر کدام باشد وجهی دارد، در سابق در تفسیر سوره هود در داستان لوط گذشت دیگر متعرض آن نمی شویم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۲

و نُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ... فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ یعنی به یاد آر نوح را که پروردگار خود را در عصری قبل از ابراهیم و سایر نامبردگان ما را ندا می کرد و می خواند و ما دعایش را مستجاب کردیم ، و اما اینکه ندایش چه بود، قرآن کریم آن را حکایت کرده که گفت : ((رب انی مغلوب فانتصر)) (و مراد از اهلش خویشاوندان او است ، البته غیر همسرش و آن پسرش که غرق شد، و کلمه ((کرب)) اندوه شدید را گویند، و اینکه فرمود: ((و نصرناه من القوم)) (گویا این نصرت معنای انجاء، و امثال آن را متضمن است ، چون با حرف ((من - از)) متعدی شده که معنایش ((او را از قوم یاری کردیم)) می شود، و اگر همان معنای نصرت مراد بود، باید با حرف ((علی)) متعدی می شد و می فرمود ((نصرناه علی القوم - او را بر قوم نصرت دادیم)) ، بقیه الفاظ آیه روشن است .

داستان نوح در تفسیر سوره هود از این کتاب گذشت ، دیگر تکرار نمی کنیم .

بحث روایتی

روایاتی درباره داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) و نمرودیان و در آتش انداختن آن حضرت (علیه السلام)

در روضه کافی از علی بن ابراهیم ، از پدرش ، از احمد بن محمد بن ابی نصر، از ابان بن عثمان ، از حجر، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) ، با قوم خود مخالفت کرده ، خداپا نشان را بد گفت - تا آنجا که فرمود - همینکه از او روی گردانیده ، و به صحرا برای انجام مراسم عید خود رفتند، ابراهیم داخل بتکده شان شده ، با تیشه همه را شکست ، تنها بزرگتر از همه را باقی گذاشته ، تیشه را به گردن آن آویخت ، مردم از عید خود برگشته ، خدایان خود را دیدند، که همه خرد شده اند، گفتند: به خدا سوگند که این کار جز از آن جوانی که از خدایان بدگویی می کرد سر نزده ، ناگزیر عذابی بالاتر از این نیافتند که او را با آتش بسوزانند.

پس برای سوزاندنش هیزم جمع کردند، و او را نگاه داشتند تا روزی که بنا بود بسوزانند، در آن روز نمرود با لشگریانش بیرون شد، و در جایگاه مخصوصی که برایش درست کرده بودند قرار گرفت ، تا سوختن ابراهیم را ببیند، ابراهیم را در منجیقی قرار دادند، زمین عرضه داشت : پروردگارا بر پشت من احدی غیر از او نیست که تو را بندگی کند، آیا او هم با آتش سوخته شود؟ فرمود: اگر ابراهیم مرا بخواند، او را کفایت می کنم .

ابان ، از محمد بن مروان ، از شخصی که نام نبرده ، از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که : دعای ابراهیم در آن روز این بود:

((یا احد یا احد، یا صمد یا صمد، یا من لم یلد و لم یولد، و لم یکن له کفوا احد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۳  
 آنگاه، عرضه داشت: ((تو کلت علی الله)) (خدای تعالی فرمود: من کفایت کردم، پس به آتش دستور داد برای ابراهیم سرد شو، امام فرمود: دندانهای ابراهیم از سرما به هم می خورد، تا آنجا که خدای عز و جل فرمود: ((و سالم شو))، آن وقت ابراهیم از ناراحتی سرما بیاسود، و جبرئیل نازل شده با ابراهیم در آتش به گفتگو پرداخت.

نمود گفت: هر کس می خواهد معبودی برای خود بگیرد معبودی چون معبود ابراهیم بگیرد. امام سپس اضافه کرد که: یکی از بزرگان قوم گفت: من به آتش گفتم او را نسوزان. پس ستونی از آتش به سویش زبانه کشید، و در جایش بسوزانید، پس در آن میان لوط به وی ایمان آورده، و با آن جناب مهاجرت کرده، به شام آمد، در این سفر لوط و ساره همراه ابراهیم (علیه السلام) بودند.

و نیز در همان کتاب از علی بن ابراهیم از پدرش، وعده ای از اصحاب امامیه، از سهل بن زیاد، همگی از حسن بن محبوب، از ابراهیم بن ابی زیاد کرخی، روایت کرده اند که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که: می فرمود: ابراهیم (علیه السلام) وقتی بتهای نمود را شکست، نمود دستور داد دستگیرش کردند، و برای سوزاندنش چهار دیواری درست کرده، هیزم در آن جمع کردند، آنگاه آتش در آنزه ابراهیم را در آتش انداخت، تا او را بسوزاند، این کار را کردند و رفتند، تا پس از خاموش شدن آتش بیابند، وقتی آمدند، و از جای مخصوص نگاه کردند، دیدند ابراهیم صحیح و سالم، و آزاد از کند و زنجیر نشسته است.

داستان را به نمود خبر دادند دستور داد تا آن جناب را از کشور بیرون کنند و نگذارند گوسفندان و اموالش را با خود ببرد، ابراهیم با ایشان احتجاج کرد و گفت: من حرفی ندارم که گوسفندان و اموالم را که سالها در تهیه آن کوشیده ام بگذارم، و بروم، ولی شرطش این است که شما هم آن عمری را که من در تهیه آنها صرف کرده ام به من بدهید، مردم زیر بار نرفته مرافعه را نزد قاضی نمود بردند، قاضی نیز علیه ابراهیم حکم کرد که باید آنچه در بلاد اینان به دست آورده ای، بگذاری و بروی، و علیه نمودیان هم حکم کرد که باید عمر او را که در تهیه اموالش صرف نموده به او بدهید، خبر را به نمود بردند، دستور داد دست از ابراهیم بردارند، و بگذارند با اموال و چارپایان خود بیرون شود، و گفت: او اگر در بلاد شما بماند دین شما را فاسد می کند و خدایان شما را از بین می برد. (تا آخر حدیث) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۴

و در کتاب علل، به سندی که به عبد الله بن هلال دارد، از او روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی ابراهیم (علیه السلام) به آتش افتاد، جبرئیل در هوا او را دیدار نموده گفت: آیا حاجتی داری؟ فرمود: به تو نه.

مؤلف: در عده ای روایات داستان پرتاب کردن او را به وسیله منجنیق، از طرق عامه و خاصه وارد شده، و همچنین اینکه جبرئیل به او گفت: آیا حاجتی داری یا نه، و پاسخی که ابراهیم به وی داد.

و در کتاب الدر المنثور است که فاریابی و ابن ابی شیبیه و ابن جریر، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که در ذیل آیه ((قلنا یا نار کونی بردا)) (فرمود: آنچنان سرد شد که سرما او را آزار داد، تا وقتی که خطاب شد ((سلاما)) که از شدت آن کاسته شد، و مطبوع و بی آزار گشت.

چند روایت راجع به اینکه خداوند امامت را در ابراهیم (علیه السلام) و ذریه او قرار داد و در کافی و عیون از حضرت رضا (علیه السلام) در حدیثی که راجع به امامت است آورده که فرمود: سپس خدای عز و جل او را (یعنی ابراهیم را) اکرام کرد، به اینکه او را امام قرار داد، و امامت را در ذریه او، یعنی اهل صفوت و طهارت از ایشان قرار داد و فرمود: ((و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله و کلا جعلنا صالحین و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین))، و امامت همچنان در ذریه او بود، و هر یک از دیگری ارث می برد، و همچنان قرن به قرن، و



دست به دست گشت تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را ارث برد، و خدای تعالی در این باره فرموده: ((ان اولی الناس بابراهم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المؤمنین)) (پس مسأله امامت مقام خاصی است که خدا به هر که بخواهد روزی می کند.

بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) به امر خدای عز و جل متقبل آن شد، و به همان رسم در میان فرزند دان آن جناب، البته فرزندان اصفیایش که خدا علم و ایمانشان داده بود: ((قال الذین اتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث)) (بگردید که تا روز بعث در میان فرزندان آن جناب هست، چون بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دیگر پیغمبری نخواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۵

و در معانی به سند خود از یحیی بن عمران، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله)) (فرمود: نوه آدمی را نافله گویند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و نجیناه من القریه الی کانت تعمل الخبائث)) (فرمود: چون مردان با مردان ازدواج می کردند. مؤ لف: روایت در داستانهای ابراهیم (علیه السلام) بسیار زیاد است، لیکن بسیار هم اختلاف دارند، آنچنان که در هیچ یک از خصوصیات با منطوق آیات قرآن منطبق نیستند، و ما از این روایات به همین مقداری که خواندید اکتفا نمودیم، همچنان که در تفسیر سوره انعام، در جلد هفتم این کتاب، داستانهای آنجناب را از نظر قرآن کریم آوردیم. الانبیاء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۶

آیات ۷۸ - ۹۱ سوره انبیاء

و دَاوُدَ وَ سُلَیْمَانَ إِذِ یُحْکِمَانِ فِی الْخِزْبِ إِذِ نَفَسَتْ فِیهِ غَنَمَ الْقَوْمِ وَ کُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَهِدِینَ (۷۸) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَانَ وَ کَلَّآءَ آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ یُسَبِّحْنَ وَ الطَّیْرَ وَ کُنَّا فَعَلِینَ (۷۹) وَ عَلَّمْنَاهُ صَنْعَهُ لَبِوسٍ لَّكُمْ لِيُخَصِّصَ نَكْمَ مِنْ بَاسَتِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ (۸۰) وَ لِسُلَیْمَانَ الرِّیْحَ عَاصِفَةً فَتَجْرِی بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِی بَرَكْنَا فِیْهَا وَ کُنَّا بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِمِینَ (۸۱) وَ مِنَ الشَّیْطَانِ مَنْ یُغْوِصُونَ لَهُ وَ یَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَٰلِكَ وَ کُنَّا لَهُمْ حَافِظِینَ (۸۲) \* وَ أُیُوبَ إِذِ نَادَى رَبَّهُ أَنِی مَسْنَى الضَّرِّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِیمِینَ (۸۳) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحِمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ ذِکْرَی لِلْعَبِیدِینَ (۸۴) وَ إِسْمَاعِیلَ وَ إِدْرِيسَ وَ ذَا الْكِفْلِ کُلٌّ مِنَ الصَّابِرِینَ (۸۵) وَ أَدْخَلْنَاهُمْ فِی رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِینَ (۸۶) وَ ذَا النُّونِ إِذِ ذَهَبَ مُغْتَضِبًا فَظَنَّ أَن لَنْ نَقْدِرَ عَلَیْهِ فَنَادَى فِی الظُّلُمَاتِ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِی كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِینَ (۸۷) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَ کَذَٰلِكَ نُجِی الْمُؤْمِنِینَ (۸۸) وَ زَكَرِيَّا إِذِ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِی فَرْدًا وَ أَنْتَ خَیْرُ الْوَارِثِینَ (۸۹) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ یَحْیٰی وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا یُسرِعُونَ فِی الْخَیْرَاتِ وَ یَدْعُونَآ رَغْبًا وَ رَهْبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِینَ (۹۰) وَ الَّتِی أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِیْهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِینَ (۹۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۷

ترجمه آیات

و داوود و سلیمان را به یاد آر آن لحظه که در کار زراعتی که گوسفندان قوم شبانه در آن چریدند داوری می کردند و ما گواه داوری کرد نشان بودیم (۷۸) و حکم حق را به سلیمان فهمانیدیم و هر دو را فرزاندگی و دانش داده بودیم و کوه ها را رام داوود کردیم که (با او) تسبیح می گفتند و پرندگان را نیز. آری ما این چنین کردیم (۷۹) و به سود شما ساختن زره را بدو تعلیم دادیم تا در جنگ شما را حفظ کند، آیا سپاس (این نعمت ها) می دارید؟ (۸۰) باد سرکش را برای سلیمان رام کردیم در نتیجه به فرمان وی به سرزمینی که در آن برکت نهاده بودیم روان بود و ما به همه چیز داناییم (۸۱) و از دیوها افرادی را برای وی رام کردیم که برایش غواصی و کارهایی غیر آن کنند و ما نگهبانشان بودیم (۸۲) و ایوب را یاد آر آن زمان که پروردگارش را ندا داد که به محنت دچارم و تو از هر رحیمی رحیم تری (۸۳) پس ما اجابتش کردیم و محنتی را که داشت بر طرف ساخته کسانش را باز دادیم در

حالی که به اضافه کسانش کسان دیگری نظیر آنان ، با آنها بودند (یعنی اگر مثلا دو تا از فرزندانش هلاک شدند آن دو را با دو فرزند دیگر به او دادیم ) و این رحمتی از ناحیه ما و اندرزی برای همه پرستشگران است (۸۴) و اسماعیل و ادریس و ذو الکفل را یاد آر که همه از صابران بودند (۸۵) که آنان را مشمول رحمت خود کردیم چون از شایستگان بودند (۸۶) و ذو النون را یاد کن آن دم که خشمناک برفت و گمان کرد بر او سخت نمی گیریم ، پس از ظلمات ندا داد که پروردگارا! خدایی جز تو نیست ، تسبیح تو گویم که من از ستمگران بودم (۸۷) پس اجابتش کردیم و از تنگنا نجاتش دادیم و مؤمنان را نیز چنین نجات می دهیم (۸۸) و زکریا را یاد کن آن دم که پروردگار خویش را ندا داد، پروردگارا! مرا تنها مگذار که تو از همه بازماندگان بهتری (۸۹) پس اجابتش کردیم و یحیی را به او بخشیدیم و همسرش را برای او شایسته کردیم چون آنان به کارهای نیک همی شتافتند و ما را با امید و بیم همی خواندند و در قبال ما فروتن و خاشع بودند (۹۰) و آن زن را به یاد آر که عفت خویش نگه داشت و از روح خویش در او دیدیم و او را با پسرش برای جهانیان عبرتی قرار دادیم (۹۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۸

بیان آیات

این آیات شرح حال جمعی دیگر از انبیا را ذکر کرده ، و آنها عبارتند از داوود، سلیمان ، ایوب ، اسماعیل ، ادریس ، ذو الکفل ، ذو النون ، زکریا، یحیی و عیسی . و در آن رعایت ترتیب زمانی ، و انتقال از لا حق به سابق را نکرده است - همچنانکه در آیات قبلی هم رعایت نکرده بود - و در این میان به پاره ای از نعمتهای بزرگی که به بعضی از آنان انعام فرموده بود اشاره نموده ، و نسبت به بعضی دیگرشان تنها به ذکر نامشان اکتفا نموده است .

بیان آیه : ((و داود و سلیمان اذ یحکمان ...)) (و شرح اینکه حکم آن دو جناب حکم واحد و مصون از خطا بوده است وَ دَاوُدُ وَ سَلِیْمَانَ اِذْ یُحْکِمَانِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَسَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ... حُكْمًا و عَلِمًا کلمه ((حرث)) (به معنای زراعت است ، البته به معنای باغ انگور نیز هست . و کلمه ((نفس)) (به معنای چراندن حیوانات در شب است . و در مجمع البیان گفته : ((نفس)) - به فتح فاء، و هم به سکون آن - این است که شتران و گوسفندان را در شب رها کنند تا بدون چوپان بچرند.

و در معنای جمله ((و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفست فیه)) (از سیاق استفاده می شود که درباره یک داستان است ، و واقعه ای بوده که میان دو نفر رخ داده ، و به شکایت و مرافعه نزد داوود آمده اند، چون داوود (علیه السلام) در بنی اسرائیل سمت پادشاهی داشته ، و خدا او را در زمین خلیفه کرده بود: ((یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق)) (و اگر هم سلیمان در این قضیه مداخله ای داشته حتما به اذن پدرش ، و به خاطر یک علتی بوده که ممکن است آن علت این بوده که به اجتماع بفهماند فرزندش لیاقت جانشینی او را دارد، و گرنه معلوم است که در یک واقعه معنا ندارد دو حاکم حکم کنند، و حکم هر یک هم مستقل از دیگری باشد.

از اینجا معلوم می شود که مقصود از اینکه فرمود: ((اذ یحکمان)) (معنای مطابقی کلمه نیست ، بلکه معنایش این است که درباره آن پیشامد مشورت می کردند، و یا مناظره و بحث می نمودند، نه اینکه هر دو حکم صادر می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۳۹

و اینکه فرمود: ((اذ یحکمان)) (که حکایت حال گذشته است ، این وجه را کاملا-تأیید می کند، چون می رساند که حکم کردنشان تدریجی بوده ، و در زمان بعد نیز ادامه داشته و طوری بوده که وقتی تمام می شده یک حکم صدور می یافته ، و گرنه جا داشت بفرماید: ((اذ حکما))

و نیز مؤید آن ، جمله ((و کنا لِحکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ)) (است ، چون ظاهر آن این است که ضمیر جمع در ((حکْمِهِمْ)) (به انبیا برگردد، و در کلام خدای تعالی مکرر آمده که خدا به انبیا حکم داده .

بعضی از مفسرین ضمیر مزبور را به داوود و سلیمان ، و صاحبان دعوا برگردانده اند، و این صحیح نیست ، چون به هیچ وجه نمی

شود نسبت حکم را به صاحبان دعوا داد. پس صحیح همین است که حکم، حکم واحدی است، و آن هم حکم انبیا است، و آن حکم ظاهرا این است که صاحب گوسفند نسبت به مالی که گوسفندانش از صاحب زرع تلف کرده اند ضامن است. بررسی عقلی احتمالات مسئله و متعین شدن اینکه حکم سلیمان و داود حکم واحدی بوده است

و این حکم واحدی بوده، که آن دو در کیفیت اجرای آن اختلاف داشته اند، و گرنه اگر اختلافشان در اصل حکم بوده، و بر حسب فرض سلیمان و داوود دو حکم مختلف کرده اند، به یکی از دو صورت تصور دارد. یا اینکه حکم هر دو حکم واقعی بوده، و یکی دیگری را نسخ کرده، که لابد حکم سلیمان ناسخ، و حکم داوود که پیامبر قبل از او بوده منسوخ بوده، چون قرآن هم می فرماید: ((فقهمنها سلیمان)) و یا اینکه هر دو حکم اجتهادی خود آنان بوده، نه حکم واقعی الهی، بلکه هر دو نسبت به حکم واقعی الهی جاهل بوده اند، و آنچه به نظرشان رسیده حکمی ظنی بوده، و خدای تعالی اجتهاد سلیمان را تصدیق و آن را حکم خود دانسته است.

اگر اولی بوده باشد - که حکم سلیمان ناسخ حکم داوود بوده - هیچ شکی نیست که ظاهر جملات آیه با آن مساعدت ندارد، زیرا دو حکم که یکی ناسخ دیگری باشد متباین با هم خواهند بود، و در این صورت باید می فرمود: ((و کنا لحکمهما شاهدین - و ما به حکم آن و حکم این شاهد بودیم)) تا تعدد و تباین را برساند، نه اینکه بفرماید ((و کنا لحکمهم)) چون این عبارت وحدت حکم را می رساند. علاوه بر این شاهد بودن خدا بر حکم آن دو، می فهماند که هر دو از خطا مصون بوده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۰

و اگر داوود به حکم منسوخ حکم کرده باشد در خطا بوده است، و با جمله بعدی هم که می فرماید: ((و ما به هر یک از آنان حکم و علم داده بودیم)) نمی سازد، چون این آیه دلالت می کند بر تائید، و ظاهر در مدح است. و اما احتمال دومی که هیچ یک عالم به حکم واقعی الهی نبوده باشند، و آنچه حکم کرده اند حکمی بوده که به اجتهاد خود رانده اند، احتمالی است بعیدتر از احتمال اول، برای اینکه خدای تعالی می فرماید: ((فقهمنها سلیمان)) یعنی علم به حکم الله واقعی را به سلیمان هم آموختیم، و این تعبیر با حکم اجتهادی که ظنی بیش نیست نمی سازد. بعلاوه، با اینکه فرمود: ((و به هر یک حکم و علم دادیم)) نیز سازگار نیست، چون این تعبیر به ما می فهماند که حکم داوود هم حکمی علمی بوده، نه حکمی ظنی. و اگر جمله مذکور شامل حکم داوود، در این واقعه نمی شد، جا نداشت این جمله را در اینجا ایراد فرماید.

مضافا بر اینکه خواننده محترم فهمید، که گفتیم جمله ((و کنا لحکمهم شاهدین)) اشعار، و بلکه دلالت دارد بر اینکه حکم، حکم واحدی بوده و مصون از خطا. با این حال دیگر جز این باقی نمی ماند که حکم سلیمان و داوود حکم واحدی بوده، که در کیفیت اجرایش اختلاف شده، و حکم سلیمان سبک تر و سازگارتر بوده است. تائید مطلبه به روایات وارده

در روایات شیعه و اهل سنت هم همین معنا تائید شده، و خلاصه آنچه در روایات آمده این است که: داوود حکم کرد به نفع صاحب زراعت و علیه صاحب گوسفندان، به اینکه باید گوسفندان رابه غرامت به صاحب زرع بدهد، و سلیمان حکم کرد به اینکه چون گوسفندان منافع زمین را تلف کرده اند، صاحب گوسفند باید منافع آن گوسفندان، یعنی شیر و پشم و متاع آنها را تا آخر سال به صاحب زراعت بدهد.

بعید هم نیست که حکم مسأله این بوده که صاحب گوسفند آنچه را که از زراعت تلف شده ضامن است، و این ضمان از نظر قیمت با قیمت گوسفندان برابری می کرده، لذا داوود حکم کرده که خود رقبه گوسفندان را به غرامت بدهد و سلیمان حکم آسانتری داده و آن این بوده که صاحب زراعت به جای استیفای منافع زمینش که نمی تواند بکند، آن منافع را از گوسفندان طرف بگیرد، و آن نیز از نظر قیمت تقریبا با حکم داوود برابر است، برای اینکه منفعت یکساله یک گوسفند را اگر در نظر بگیریم،

تقریباً برابر با قیمت خود آن گوسفند خواهد بود.

پس اینکه فرمود: (( داود و سلیمان )) تقدیرش: (( اذکر داود و سلیمان )) است یعنی: به یاد آر سلیمان و داوود را. زمانی که درباره زراعت حکم کردند، زمانی که گوسفندان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۱ مردمی شبانه در آن بیفتادند و تباهش کردند، و ما همواره شاهد حکم انبیا بوده ایم.

بعضی از مفسرین گفته اند (( ضمیر جمع در آیه، به داوود و سلیمان، و محکوم له بر می گردد )) و خواننده محترم متوجه اشکال آن شد.

بعضی دیگر گفته اند: به داوود و سلیمان بر می گردد، برای اینکه دو نفر هم جمع اند، و ضمیر جمع به دو نفر نیز بر می گردد. ولی این حرف صحیح نیست.

(( شاهدین ))، یعنی ما همواره حاضر و ناظر حکم انبیا بوده ایم، می بینیم و می شنویم، و ایشان را به سوی صواب می کشانیم. (( ففهمناها ))، یعنی حکومت و داوری را ما به سلیمان یاد دادیم. (( و کلا )) و هر یک از داوود و سلیمان را حکم و علم دادیم.

بعضی گفته اند: تقدیر صدر آیه این است که: (( آتینا داود و سلیمان حکما و علما اذ یحکمان... ))

معنای تسخیر کوهها و مرغها با داوود (علیه السلام)

وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَ كُنَّا فَعَلِينَ كَلِمَةً (( تسخیر )) به معنای رام کردن چیزی است به طوری که آنچه می کند مطابق خواست مسخر کننده باشد. البته این معنا غیر اجبار و اکراه و قسر است، برای اینکه در فاعل اجباری آنچه می کند خارج از مقتضای اختیار و طبع او است، به خلاف فاعل مسخر شده که آنچه می کند به مقتضای طبع و اختیار خودش است، مانند هیزم و آتش که مسخر آدمی است، ولی نمی توان گفت آدمی هیزم را به سوختن مجبور و مکره ساخته است و همچنین عمل اجیر و مزدور، که آنچه برای ماجر می کند به اختیار خود می کند، چیزی که هست به خاطر عقد اجاره مسخر ماجر شده است، نه مجبور است، و نه مکره.

از همینجا روشن می شود که معنای تسخیر کوهها، و مرغان با داوود که با او تسبیح می کنند، این است که کوهها و مرغان که خود فی نفسه تسبیح دارند، تسبیحشان هماهنگ با تسبیح داوود باشد.

پس اینکه فرمود: (( یسبحن معه )) بیان جمله (( او سخرنا مع داود )) است. و کلمه (( طیر )) عطف بر جبال است. و جمله (( او کنا فاعلین )) در اینجا این معنا را می دهد که این گونه مواهب و عنایات از سنت های دیرینه ما است، و امری نو ظهور و بی سابقه نیست.

معنای اینکه صنعت لبوس را به داود تعلیم کردیم

وَ عَلَّمْنَاهُ صِنْعَةَ لِبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِتَكُمْ مِنْ أَسِيَةِ كُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ در مجمع البیان گفته است: کلمه (( لبوس )) اسم برای همه انواع سلاح است، و عرب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۲

به همه اقسام اسلحه لبوس می گوید - تا آنجا که گفته است: بعضی گفته اند مقصود از آن در اینجا زره است. راغب نیز در مفردات در ذیل جمله (( صنعه لبوس لکم )) گفته مقصود از آن زره است.

و کلمه (( لباس )) به معنای جنگهای خونین و سخت است، و گویا مراد از آن در آیه شریفه سختی و شدت فرود آمدن اسلحه دشمن بر بدن است. و ضمیر در (( علمناه )) به داوود بر می گردد، همچنانکه در جای دیگر درباره آن جناب فرموده: (( والنا له الحدید - آهن را برایش نرم کردیم )) و معنای آیه این است که: ما صنعت زره سازی را به داوود تعلیم دادیم تا برای شما زره بسازد و شما با آن وسیله از شدت فرود آمدن اسلحه بر بدن خود جلوگیری کنید. جمله (( فهل انتم شاکرون )) تقریر و تحریک بر شکر است.

مقصود از جریان باد به امر سلیمان (علیه السلام) به سوی سرزمین شام (ولسلیمانالریح عاصفه...) (...

وَلِسَلِيمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ... این جمله عطف است بر جمله ((لداود))، یعنی ما باد را هم برای سلیمان مسخر کردیم، بادهای تند را، که به دستور او به سوی سرزمینی که ما مبارکش کردیم جریان می‌یافت - و مقصود از آن، سرزمین شام است که سلیمان در آنجا زندگی می‌کرد - و ما به هر چیزی عالمیم.

و اگر فرمود ((باد را در وقتی که تند می‌وزید مسخر او کردیم، با اینکه در وقت آرامی اش هم مسخر او بود - به شهادت اینکه فرموده: ((رخاء حیث اصاب)) - از این باب است که مسخر بودن باد در حالت تندی، عجیب تر و دلالتش بر قدرت خدای تعالی بیشتر است.

بعضی گفته‌اند: اگر در این آیه شریفه تنها جریان باد به سوی سرزمین شام را به امر سلیمان دانست، و اسمی از جریان باد به امر او از شام به جای دیگر را ذکر نکرد، برای این است که هر چند هر دو متنی است از خدا، ولی جریان باد به سوی کشور سلیمان، به امر سلیمان، متنی روشن تر است. این بود کلام آن مفسر. و ممکن است مقصود از جریان باد به امر سلیمان به سوی سرزمین شام از این باب بوده که به فرمان او باد از هر جای دنیا که بوده به شام می‌آمده، تا آن جناب را به هر جا که می‌خواست برسد، نه اینکه تنها در شام جریان یابد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۳

به این معنا که سلیمان را بعد از آنکه به دوش گرفته بوده به شام برگرداند. و بنابراین، آیه شریفه هم شامل بیرون شدن از شام می‌شود و هم شامل برگشتن به شام.

وَمِنَ الشَّيْطَانِ مَنْ يَعْصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا - دُونَ ذَلِكَ وَ كُنَّا لَهُمْ حَفِظِينَ مَنْظُورٍ از ((غوص)) بیرون آوردن لوء لوء، و سایر منافع دریا است. و منظور از اینکه فرمود ((عمل‌های کمتری هم می‌کردند)) همان اعمالی است که خودش بیان نموده و فرموده: ((یعملون له ما یشاء من محاریب و تمائیل و جفان کالجواب و قدور راسیات)) و مقصود از اینکه فرمود: ((و ما شیطانها را حفظ می‌کردیم)) این است که آنها را در خدمت وی حفظ، و از فرار کردن، و یا از انجام فرمانش سر بر تافتن، و یا کار او را تباه کردن، جلوگیری می‌کردیم. و معنای آیه روشن است و به زودی داستان داوود و سلیمان (علیهما السلام) در سوره سبأ - ان شاء الله - خواهد آمد.

وَ اَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ اَنِّى مَسْنَى الضُّرِّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرَّحِمِينَ کلمه ((ضر)) - به ضم ضاد - به معنای خصوص بلاهایی است که مستقیماً به جان آدمی می‌رسد، مانند مرض، و لاغری، و امثال آن. و کلمه ((ضر)) - به فتح ضاد - همه انواع بلاها را شامل می‌شود.

ایوب (علیه السلام) مورد هجوم انواع بلا - ها قرار گرفت، اموالش همه از دست برفت، و اولادش همه مردند. مرض شدیدی بر بدنش مسلط شد و مدت‌ها او را رنج می‌داد تا آنکه دست به دعا بلند کرد و حال خود را به درگاه او شکایت کرد. خدای تعالی دعایش را مستجاب نمود و از مرض نجاتش داد و اموال و اولادش را با چیزی اضافه تر به او برگردانید. در آیه بعدی در این باره می‌فرماید: ((فاستجبنا له فکشفنا ما به من ضر)) یعنی او را از مرضش نجات و بهبودی دادیم. ((و آتیناه اهل و مثلهم معهم)) یعنی آنچه از اولادش مردند به اضافه مثل آن به او برگردانیدیم. ((رحمه من عندنا و ذکری للعابدین)) تا هم به او رحمتی کرده باشیم و هم بندگان عابد ما متذکر شوند و بدانند که خدای تعالی اولیای خود را به منظور آزمایش مبتلا می‌کند آنگاه اجرشان می‌دهد و اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌سازد.

و به زودی داستان ایوب در سوره ((ص)) (ان شاء الله خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۴

وَ اِسْمَاعِيلَ وَ اِدْرِيسَ وَ ذَا الْكُفْلِ... اما ادريس داستانش در سوره مریم گذشت و اما اسماعیل به زودی داستانش در سوره صافات می‌آید و قصه ذوالکفل هم در سوره ((ص)) خواهد آمد.

معنای اینکه ذوالفنون (یونس علیه السلام) ((ذهب مغاضاً فظن ان لن نقدر علیه)) و اینکه سپس در ظلمات ندا کرد: ((ان لا اله الا

انی كنت من الظالمين ))

وَذَا التُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَضَّبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ... کلمه ((نون)) به معنای ماهی است و ذوالنون (صاحب ماهی) یونس پیغمبر فرزند متی است که صاحب داستان ماهی است و از طرف پروردگار مبعوث بر اهل نینوی شد و ایشان را دعوت کرد ولی ایمان نیاوردند پس نفرینشان کرد و از خدا خواست تا عذابشان کند همین که نشانه‌های عذاب نمودار شد توبه کردند و ایمان آوردند. پس خدا عذاب را از ایشان برداشت و یونس از میانشان بیرون شد و خداوند صحنه‌ای به وجود آورد که در نتیجه یونس به شکم یک ماهی بزرگ فرو رفت و در آنجا زندانی شد تا آنکه خدا آن بلیه را از او برداشته دو باره به سوی قومش فرستاد.

((و ذالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه )) - یعنی به یاد آر ذوالنون را آن زمان که با خشم از قومش بیرون رفت و پنداشت که ما بر او تنگ نمی‌گیریم ((نقدر علیه)) بطوری که گفته‌اند به معنای تنگ گرفتن است.

ممکن هم هست جمله ((اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه)) در مورد تمثیل وارد شده باشد و معنایش این باشد که: رفتن او و جدائی اش از قومش مانند رفتن کسی بود که از مولایش قهر کرده باشد و پنداشته باشد که مولایش بر او دست نمی‌یابد و او می‌تواند با دور شدن از چنگ وی بگریزد و مولایش نمی‌تواند او را سیاست کند. این احتمال از این نظر قوی نیست که پیامبری چون یونس شانس اجل از این است که حقیقتا و واقعا از مولایش قهر کند و به راستی پندارد که خدا بر او قادر نیست و او می‌تواند با سفر کردن از مولایش بگریزد چون انبیای گرامی خدا ساحتشان منزله از چنین پندارها است، و به عصمت خدا معصوم از خطا هستند.

پس همانطور که گفتیم آیه شریفه از باب تمثیل است نه حکایت یک واقعت خارجی. در جمله ((فنادی فی الظلمات...)) (ایجاز به

حذف به کار رفته یعنی جزئیاتی که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۵

خواننده خود می‌داند چیست از وسط افتاده، و تقدیر کلام این است که: (پس خدای تعالی او را گرفتار ماهی کرد، و ماهی او را بلعید پس در شکم ماهی پروردگار خود را بخواند) و ظاهرا مراد از ظلمات - به طوری که دیگران هم گفته‌اند - ظلمت دریا، و ظلمت شکم ماهی، و ظلمت شب است.

((ان لا اله الا انت سبحانک)) - در این جمله یونس (علیه السلام) از آنچه که عملش نمایش می‌داد بیزاری می‌جوید، چون عمل او که راه خود را گرفت و قومش را به عذاب خدا سپرد و رفت بدون اینکه از ناحیه خدا دستوری داشته باشد، - گرچه او چنین قصدی نداشت - این معنا را مثل می‌کرد که غیر از خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد. و چون عملش بیانگر چنین معنایی بود از این معنا بیزاری جست و عرضه داشت ((لا اله الا انت - جز تو معبودی نیست)) و نیز چون این معنا را مثل می‌کرد که ممکن است به کارهای او اعتراض نماید، و بر او خشم گیرد، و نیز این تصور را به وجود می‌آورد که ممکن است کسی از تحت قدرت خدا بیرون شود، لذا برای عذرخواهی از آن گفت: ((سبحانک))

((انی كنت من الظالمين )) - در این جمله به ظلم خود اعتراف کرد، چون عملی آورده که ظلم را مثل می‌کرد، هر چند که فی نفسه ظلم نبود، و خود او هم قصد ظلم و معصیت نداشت، چیزی که هست خدای تعالی در این پیشامد پیغمبرش را تاءدیب و تربیت کرد تا با گامی پاک و مبرای از تمثیل ظلم، (تا چه رسد به خود ظلم) شایسته قدم نهادن به بساط قرب گردد.

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُجِي الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) هر چند که تصریح به خواسته خود نکرد، و تنها به مسأله توحید و تنزیه خدا، و اعتراف به ظلم خود اکتفا کرد، لیکن با این کلماتش حال درونی خود را، و موقفی را که در آن قرار گرفته بیان داشت، که در معنا درخواست نجات و عاقبت را می‌رساند، خدا هم درخواست او را اجابت نموده، از اندوه و غمی که به وی روی آورده بود نجاتش بداد.

جمله ((و کذلک نجی المؤمنین)) (وعده به نجات دادن هر مؤمن مبتلای به اندوه است، البته مؤمنی که مانند یونس رو به درگاه



وی آورد، و او را چون وی ندا کند، و به زودی در سوره صفات داستان آن جناب خواهد آمد - ان شاء الله .

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ آیه عطف است بر آنچه آیه قبلش عطف بر آن بود. یعنی: و به یاد آر زکریا را در آن زمان که پروردگارش را ندا کرد، و از او درخواست فرزندی نمود. و اینکه گفت: ((خدایا مرا تنها مگذار)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۶

بیان ندای او است، و منظور از ((تنها گذاشتن)) این است که فرزندی نداشته باشد که از او ارث ببرد. و جمله ((وانت خیر الوارثین)) ثنا و حمد خدای تعالی است که لفظش آن را افاده می کند و مقامی که این کلمات را گفته تنزیه خدا را می رساند، چون وقتی گفت ((خدایا مرا تنها مگذار)) خود کنایه از طلب وارث است و چون خدای سبحان وارث حقیقی است که همه عالم را ارث می برد لذا برای اینکه خدا را از داشتن شریک در وراثت تنزیه کرده باشد اضافه کرد که ((تو بهترین وارثانی)) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَاصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ...ظاهر کلام می رساند که منظور از اصلاح همسرش این باشد که او را شایسته برای فرزندان شدن کرده بعد از آنکه مدتها این شایستگی را نداشت و زنی عقیم و نازا بود. همچنان که خودش در دعایش به این نکته تصریح کرده و گفته بود: ((و کانت امرءتی عاقرا))

((انهم كانوا يسارعون في الخيرات و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين)) - از ظاهر سیاق چنین بر می آید که ضمیر جمع به خاندان زکریا برگردد و گویا تعلیلی است برای جمله مقدری که از سابقه کلام فهمیده می شود و تقدیر کلام نظیر این است که فرموده باشد: اگر ما به ایشان انعام کردیم بدین جهت بوده که آنها به سوی خیرات می شتافتند.

کلمه ((رغب)) و ((رهب)) دو مصدرند مانند ((رغب)) و ((رهبت)) که یکی به معنای طمع و دیگری به معنای ترس است و از نظر ترکیب بندی جمله هر دو تمیزند، البته در صورتی که به معنای مصدری باقی مانده باشند و اما اگر به معنای فاعل یعنی راغب و راهب باشند در آن صورت حال خواهند بود. و کلمه ((خشوع)) به معنای تاء ثر قلب از مشاهده عظمت و کبریا است. و معنای آیه این است که: ما برایشان انعام کردیم چونکه آنها به سوی خیرات می شتافتند و ما را به خاطر رغب در رحمت و یا به خاطر ثواب، و رهبت از غضب و یا عقاب می خواندند، و یا در حال رغب و رهبت می خواندند و دلهایشان در برابر ما خضوع داشت.

داستان زکریا و یحیی در اوایل سوره مریم گذشت.

وَالَّتِي أَحْصَيْتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ منظور از ((آن زن که فرجش را حصن کرد)) مریم دختر عمران است. این جمله مدح او به داشتن عفت و صیانت است و نیز تبرئه او از تهمتی است که یهود به وی نسبت دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۷

((فنفخنا فيها من روحنا)) - ضمیر به مریم بر می گردد. و ((نفخ روح)) در مریم کنایه است از اینکه ولادت فرزندش عیسی مستند به جریان عادی نیست که مانند سایر فرزندان نطفه ای باشد، که پس از طی دوره ای روح در آن دمیده شده باشد. و وقتی نطفه ای نباشد دیگر جز این باقی نمی ماند که تنها نفخ روح باشد و این نفخ روح همان کلمه الهی است که در سوره آل عمران فرموده: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) و معنایش این است که مثل آن دو یکی است و در اینکه از خلق شدن از نطفه بی نیازند مثل همنند.

((و جعلناها و ابنها آیه للعالمین)) - در این جمله عیسی و مادرش یک آیت به شمار آمده اند، چون منظور از آیت در اینجا تولد اینطوری است و این آیت قائم به هر دو است و چون مریم در اقامه این آیت مقدم بر عیسی است لذا اول نام مریم را برده فرموده: ((ما او و فرزندش را)) و نفرموده ((ما فرزندش را و خودش)) (را آیت قرار دادیم و همین افتخار برای مریم بس است که در قرآن نامش در زمره و در ردیف انبیا (علیهم السلام) آمده و حال آنکه خودش از انبیا نبوده است.

## بحث روایتی

چند روایت درباره حکم داوود و سلیمان در ذیل آیه: ((و داود و سلیمان اذ یحکمان))

در کتاب ((من لا یحضره الفقیه)) آمده که جمیل بن دراج از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیه غنم القوم)) فرمود: آن دو بزرگوار با هم مباحثه کردند و خدا فهم مسأله را نصیب سلیمان کرد.

مؤلف: در بیان معنای آیه مطلبی گذشت که معنای این حدیث را روشن می کند.

و در کافی به سند خود از حسین بن سعید از بعضی از اصحاب امامیه از معلی ابی عثمان از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای آیه ((و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیه غنم القوم)) را پرسیدم فرمود: ((نفس - به زراعت زدن گوسفندان)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۸

جز در شب نیست و صاحب زراعت باید زرع خود را در روز محافظت کند نه شب همچنانکه صاحب حیوان باید حیوان خود را در شب حفظ کند نه در روز چون در روز چوپانان آنها را می چرانند و سیر می کنند پس اگر در روز زرع کسی را فاسد کند چیزی بر او نیست زیرا صاحب زرع باید زراعت خود را حفظ کند و صاحب حیوان باید حیوان خود را در شب ضبط کند چون صاحب زرع زراعتش را رها می کند پس اگر در شب چیزی از زراعت مردم را فاسد کرد ضامن است و لذا در آیه کلمه ((نفس)) به کار رفته. داوود در این مسأله حکم کرده بود به اینکه صاحب زراعت همه گوسفندان را به غرامت بگیرد، ولی سلیمان (علیه السلام) حکم کرد به اینکه شیر و پشم یک سال گوسفند از آن وی باشد.

مؤلف: در کتاب ((من لا یحضره الفقیه)) این روایت به سند صدوق از ابی بصیر از آن جناب نیز نقل شده، ولی در این روایت آمده که داوود حکمی کرد که همه انبیا قبل از او به آن حکم می کردند، ولی خداوند به سلیمان وحی کرد که از این به بعد هر گوسفندی که به زراعت کسی لطمه بزند صاحب زرع بیش از آنچه که از شکم گوسفند بیرون می آید حقی ندارد، و از آن پس سنت بر همین قرار گرفت. و مقصود از اینکه فرمود: ((و کلا- آئینا حکما و علما - به هر یک حکمی و علمی دادیم)) نیز همین است، پس هر دو به حکم خدا حکم کرده بودند.

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی فرمود: زراعت مورد بحث در آیه، زراعت انگور بوده، که گوسفندان آن را چریدند، آنگاه حکم سلیمان را ذکر کرده، سپس فرمود: حکم داوود هم چنین بوده، چیزی که هست خواست به بنی اسرائیل بفهماند که سلیمان وصی بعد از او است، و گرنه با هم اختلافی در حکم نداشتند، زیرا اگر اختلاف می داشتند می فرمود: ((و کنا لحکمهما شاهدین - و ما به حکم آن دو شاهد بودیم))

و در مجمع البیان گفته: در حکم مورد آیه اختلاف شده، که چه بوده؟ بعضی گفته اند: باغ انگوری بوده که تازه خوشه هایش نمودار شده، و لذا داوود به نفع صاحب باغ حکم کرد، و سلیمان عرضه داشت ای پیغمبر خدا! حکمت را تغییر ده، و آسان تر کن، پرسید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۴۹

آسان تر چیست؟ گفت: باغ را به صاحب گوسفند بده، تا هر چه میوه داد مال او باشد، و باغ را به صورت اولش به صاحبش برگرداند، و گوسفند را به صاحب باغ بسیار تا از منافعتش استفاده نموده، همین که باغش به او برگشت گوسفندان را به صاحبش برگرداند. این معنا از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده است.

مؤلف: در اینکه زراعت مزبور باغ انگور بوده، از طرق اهل سنت از عبد الله بن مسعود نیز روایت شده و البته در این میان روایات دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وجود دارد که قریب المضمون است با آنچه ما آوردیم. و همان بیانی که ما در معنای آیه آوردیم، در توضیح مضامین روایات کافی است.

روایاتی دیگر در ذیل آیاتی که به ایوب، یونس، زکریا، و مریم (علیهم السلام) اشاره داشتند

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لسلیمان الريح عاصفه)) فرموده: باد از هر سو به سرزمین شام و بیت المقدس - که خدا برکش داده بود - می وزید.

و نیز در همان کتاب به سند خود از عبد الله بن بکیر، و دیگران از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه ((و آتیناه اهلہ و مثلہم معہم)) فرمود: یعنی خداوند همان فرزندان وی را که مرده بودند زنده کرد، چه آنهایی که قبل از بلیه مرده بودند، و چه آنها که در حال بلیه از دنیا رفته بودند.

و نیز در آن کتاب و در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه ((و ذالنون اذ ذهب مغاضبا)) فرمود: غضب وی از اعمال مردمش بود ((فظن ان لن نقدر علیہ)) فرمود: یونس پنداشت خدا او را به خاطر غضبش عقاب نمی کند.

و در عیون به سند خود از ابی الصلت هروی روایت کرده که حضرت رضا (علیه السلام) در گفتگویی که با ماءمون بر سر عصمت انبیا داشت فرمود: اما اینکه درباره یونس فرموده ((و ذالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیہ)) این ((ظن)) به معنای یقین است، یعنی یونس اطمینان داشت که خداوند رزق او را تنگ نمی گیرد، مگر نشنیده ای کلام خدای را که فرموده: ((و اما اذا ما ابتلاه فقد رزقه علیہ رزقه یعنی رزق)) او را تنگ می گیرد، چون اگر کسی خیال کند که خدا بر او قدرت ندارد کافر است، (و انبیا منزله از کفرند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۰

و در تهذیب به سند خود از زیات، از مردی از کرام، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: چهار چیز برای چهار چیز است - تا آنجا که فرمود - و چهارم برای هم و غم آیه ((لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)) است، زیرا خدای سبحان خودش فرموده: ((فاستجبنا له و نجیناه من الغم و کذلک ننجی المؤمنین - چون یونس آن دعا را کرد ما مستجابش کردیم، و از غم و اندوه نجاتش دادیم))، و همچنین مؤمنین را نجات می دهیم)) مؤلف: این معنا در کتاب خصال بدون ذکر سند روایت شده است.

و در الدر المنثور است که ابن جریر از سعد روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: آن اسم از اسامی خدا که اگر کسی او را با آن بخواند اجابتش می کند، و هر چه بخواهد می دهد، همان اسمی است که یونس فرزند متی خواند. عرضه داشتیم یا رسول الله! آن اسم مخصوص یونس بود، یا برای همه مسلمین؟ فرمود مخصوص یونس و مؤمنین است که اگر خدای را با آن بخوانند مستجاب می کند. مگر نشنیده ای که خدای تعالی می فرماید: ((و کذلک ننجی المؤمنین)) پس ایمان شرطی است که خدا آن را در دعای دعا کننده شرط کرده است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و اصلحنا له زوجہ)) فرموده: همسرش حیض نمی شد، و از آن پس شد.

و در کتاب معانی الاخبار به سندی که به علی بن جعفر دارد از برادرش موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((رغب)) آن است که آدمی کف دست و صورت خود را به آسمان کند، و ((رهبت)) آن است که پشت هر دو دست را به طرف صورت کرده تا برابر صورت بلند کنی. مؤلف: نظیر این روایت در کافی به سندی که دارد از ابی اسحاق از امام صادق (علیه السلام) آمده، و عبارت آن چنین است: ((رغب)) آن است که کف دست ها را به طرف آسمان بلند کنی، و ((رهبت)) آن است که پشت دستها را به طرف آسمان بلند کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۱

و در تفسیر قمی روایت کرده که در ذیل جمله ((ید عوننا رغبا و رهبا)) فرمود: یعنی راغبین و راهبین. و در ذیل جمله ((التي احصنت فرجها)) فرمود: مریم آنچنان عقیف بود که احدی او را ندید. و در ذیل ((جمله فنفخنا فیها من روحنا)) فرمود: روح مخلوق خدا است، یعنی روحی از امران. الأنبياء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۲

آیات ۹۲ - ۱۱۲ سوره انبیاء

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (۹۲) وَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلَّ إِلَيْنَا رَجُوعٍ (۹۳) فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَثِيرُونَ (۹۴) وَحَرَّمَ عَلَيَّ قَرْيَةَ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (۹۵) حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ (۹۶) وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا يُؤْتِنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ (۹۷) إِنَّا كُنَّا نَعْتَدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبَ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَرَدُونَ (۹۸) لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَ اللَّهِ مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ (۹۹) لَهُمْ فِيهَا زُفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ (۱۰۰) إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (۱۰۱) لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ (۱۰۲) لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (۱۰۳) يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعِندَ عَلَيْنَا إِنَّآ كُنَّا فَاعِلِينَ (۱۰۴) وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (۱۰۵) إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ (۱۰۶) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (۱۰۷) قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۰۸) فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ ءَآذَنْتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ وَإِن أَدْرَىٰ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ (۱۰۹) إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ (۱۱۰) وَإِن أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لِّكُمْ وَمَتَّبِعْ إِلَىٰ حِينِ (۱۱۱) قُلْ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (۱۱۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۳

ترجمه آیات

این است آئین شما، آئینی واحد و من پروردگار شمایم پس تنها مرا پرستید (۹۲) و پاره پاره کردند دین خود را، همه به سوی ما باز می گردند (۹۳) و هر کس اعمال شایسته کند و مؤمن باشد کوشش او بدون پاداش نماند و ما ثبت کننده مساعی او هستیم (۹۴) هر دهکده که هلاکشان کردیم مقرر کردیم که دیگر باز نگردند (۹۵) تا وقتی که سد یاجوج و ماجوج گشوده شود و از هر تپه و بلندی سرازیر گردند (۹۶) و وعده حق نزدیک شود و دیدگان کسانی که کافر بودند خیره مانند، که ای وای بر ما که از این حال غافل بودیم بلکه ستمگر بودیم (۹۷) شما و آنچه به غیر خدا می پرستید همه سوخت دوزخید و به آن وارد خواهید شد (۹۸) اگر اینان خدا بودند وارد جهنم نمی شدند اما همگی در آن جاودانند (۹۹) در آنجا ناله ای دارند و در آنجا چیزی نمی شنوند (۱۰۰) و کسانی که درباره آنها از جانب ما قلم به نیکی رفته از جهنم دور شوند (۱۰۱) و حتی زمزمه آن را نشنوند و در آنچه دلپایشان بخواهد جاودانند (۱۰۲) وحشت بزرگ قیامت غمگینشان نکند و فرشتگان به استقبالشان آیند که این روزی است که به شما وعده می دادند (۱۰۳) روزی که آسمانها را در هم پیچیم چون در هم پیچیدن طومار برای نوشتن، چنانکه خلقت را از اول پدید آوردیم دوباره آن را اعاده کنیم که کار ما چنین است (۱۰۴) در زبور از پی آن کتاب (تورات) چنین نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به میراث می برند (۱۰۵) که در این برای گروه عبادت پیشه بلاغی هست (۱۰۶) و ما تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستاده ایم (۱۰۷) بگو، حق این است که من وحی می رسد که خدای من خدای یکتا است آیا شما مسلمان می شوید؟ (۱۰۸) اگر پشت کردند بگو من شما (و غیر شما را) یکسان آگاه کردم و من چه می دانم آنچه به شما

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۴

وعده داده اند نزدیک است یا دور (۱۰۹) خدا سخن بلند و علنی شما و آنچه را که پنهان می دارید می داند (۱۱۰) من چه می دانم شاید تاخیر آن عذاب موعود به منظور آزمایش شما است و (یا) برای این است که تا مدتی که مقدر شده عمر خود را به پایان برید (۱۱۱) گفت پروردگارا! به حق داوری کن و پروردگار ما، بسیار بخشنده است و درباره آنچه شما می گوید کمک از او می خواهیم که هر کس باید از او کمک بخواهد (۱۱۲)

بیان آیات

در این آیات به مضمون اول سوره برگشت شده، زیرا در آن آیات بیان می‌فرمود که برای بشر معبودی است واحد، و آن معبود همان کسی است که آسمانها و زمین را خلق فرموده، و لذا باید او را از طریق نبوت، و پذیرفتن دعوت انبیا پرستند، و با پرستش وی آماده حساب یوم الحساب شوند. و نبوت جز به یک دین دعوت نمی‌کند، و آن دین توحید است، همچنانکه موسی، و قبل از او ابراهیم، و قبل از وی نوح، و همچنین انبیا قبل از نوح، و بعد از موسی - مانند ایوب، و ادریس و غیر آن دو از پیامبرانی که اسامیشان و پاره‌ای از انعامهایی که خدا به ایشان کرده و در قرآن کریم آمده - همه به آن دعوت می‌کردند. پس، بشر امتی است واحد، و دارای ربی واحد، و آن خدای عز اسمه است. و دین واحد، و آن دین توحید است که در آن تنها خدا عبادت می‌شود. دعوت الهی همین است و بس، و لیکن مردم این دین واحد را قطعه قطعه کردند، و خدایانی به جای خدا برای خود درست کردند، و ادیانی غیر از دین خدا تراشیدند، و به همین جهت اختلاف در میان خود پدید آوردند، و هدف هایشان در دنیا و آخرت مختلف گشت. اما در آخرت، بشرهای صالح به زودی با شکر خدا از ایشان مواجه گشته و به هیچ ناملایمی بر نمی‌خورند و مدام در نعمت و کرامتند. و اما غیر صالحان، در عذاب و عقابند. این وضع آنان در آخرت، و اما در دنیا که خدای عز و جل صالحان از ایشان را وعده داده که زمین را به ارث به ایشان دهد، و خانه عاقبت را هم خاص ایشان کند. و طالحان و بدکاران را وعده داده که به هلاکت رساند و نابود سازد، و سعیشان را بی نتیجه گذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۵

معنای آیه: ((ان هذه امتکم امة واحدة وانا ربکم فاعبدون)) (و مراد از ((امت)) در آن

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ کلمه ((امة)) به معنای جماعتی است که مقصد واحدی آنها را جمع کرده باشد. خطاب در آیه شریفه به طوری که سیاق به آن گواهی می‌دهد خطابی است عمومی، که تمامی افراد مکلف بشر را در بر می‌گیرد. و مراد از امت در اینجا نوع انسان است، که معلوم است نوع برای خود وحدتی دارد، و همه انسانها در آن نوع واحدند، و اگر اسم اشاره ((هذه)) را مونث آورده به مناسبت تانیث خبر ((ان)) است که همان کلمه ((امت)) می‌باشد.

و معنای آیه این است که: این نوع انسانی، امت شما بشر است، و این هم واحد است، (همه در انسانیت یکی هستند)، پس امت واحده ای هستید و من - الله واحد تعالی - پروردگار شما هستم، زیرا مالک و مدبر شمایم، پس تنها مرا پرستید، و نه دیگران را. و در جمله ((امة واحدة)) اشاره به دلیل خطاب ((فاعبدون)) (نموده، برای اینکه نوع انسانی وقتی نوعی واحد، و امتی واحده و دارای هدف و مقصدی واحد باشد و آن هدف هم عبارت باشد از سعادت حیات انسانی، دیگر ممکن نیست غیر ربی واحد ارباب دیگری داشته باشد، چون ربوبیت و الوهیت منصب تشریفی و قراردادی نیست، تا انسان به اختیار خود هر که را و هر چه را خواست برای خود رب قرار دهد، بلکه ربوبیت و الوهیت به معنای مبدئیت تکوین و تدبیر است، و چون همه انسانها از اولین و آخرینشان یک نوع و یک موجودند، و نظامی هم که به منظور تدبیر امورش در او جریان دارد نظامی است واحد و متصل و مربوط که بعضی اجزاء را به بعضی دیگر متصل می‌سازد، قهرا این نوع واحد و نظام واحد را جز مالک و مدبری واحد به وجود نیاورده است، و دیگر معنا ندارد که انسانها در امر ربوبیت با هم اختلاف کنند، و هر یک برای خود ربی اتخاذ کند غیر رب آن دیگری، و یا در عبادت راهی برود غیر آن راهی که دیگری سلوک می‌کند. پس انسان نوع واحد است و لازم است ربی واحد اتخاذ کند، و او ربی باشد که حقیقت ربوبیت را واجد باشد، و او خدای عز اسمه است.

بعضی گفته‌اند: مراد از امت، دین است، و اشاره به کلمه ((هذه)) (به دین اسلام است که دین همه انبیا بوده. و مراد از اینکه فرمود ((امت واحده ای)) (است این است که اجتماع انبیا و بلکه اجماعشان بر آن است. و معنای آیه این است که: ملت اسلام ملت شما است، که واجب است حدود آن را حفظ کنید، و ملتی است که همه انبیا (علیهم السلام) بر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۶

آن اتفاق دارند. لیکن این معنای بعیدی است، زیرا استعمال امت در دین به فرضی که جایز باشد، به نحو مجاز جایز است که بدون

قرینه نمی شود مرتکب آن شد. علاوه بر این ، با اینکه معنای حقیقی کلمه معنای روبراهی است ، و سایر کلمات قرآنی از قبیل ((و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا))، آن را تاءید می کند - چون به طوری که می بینید این آیه اجمال آیه فوق و آیه بعدی اش را متضمن است - دیگر نه اجباری داریم و نه احتیاجی به اینکه مرتکب مجاز شویم ، از این هم که بگذریم تعبیر در جمله ((و انا ربکم )) به ((رب )) و نه به ((اله )) بدون وجه می ماند، زیرا اگر امت به معنای دین بود ممکن بود بفرماید: ((و انا الهکم )) به خلاف اینکه امت را به معنای جماعت بگیریم که در این صورت آوردن کلمه ((رب )) به خاطر نکته ای خواهد بود و بنا بر آن معنای آیه این می شود که : شما افراد بشر نوع واحدی هستید و من مالک و مدبر امور شمایم ، پس مرا پرستید تا مرا معبود خود گرفته باشید. در این آیه وجوه بسیاری دیگر آورده اند که چون همگی از سیاق آیه دور بود، از نقلش خودداری کردیم ! اگر شما بخواهید بدانها وقوف یابید می توانید به کتب تفسیری مفصل مراجعه کنید.

نکوهش اختلاف مردم در امر دین

وَ تَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَجْعُونَ کلمه ((تقطع )) به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای ((تقطع )) یعنی جدا کردن است بعضی دیگر گفته اند به همان معنایی است که از لفظ متبادر می شود و آن تفرق و اختلاف است . و کلمه ((امرهم )) منصوب به نزع خافض (نیابردن حرف جر) است و تقدیر آن ((فتقطعوا فی امرهم )) (می باشد. بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((تقطعوا)) معنای جعل و قرارداد را متضمن است و به همین جهت بدون حرف جر مفعول گرفته . و هر چه باشد جمله مذکور استعاره به کنایه است و مقصود از آن این است که مردم این امر واحد را که گفتیم همان دین توحید است که انبیا بدان دعوت کرده اند رها کرده با اینکه امری واحد بود پاره پاره نموده و میان خود تقسیمش کردند، هر طایفه ای یک قسمت آن را گرفته بقیه را رها کرد یکی و ثنی مذهب شد، یکی یهود و یکی نصاری و ی کی مجوس و دیگری صابئی ، آن هم با همه اختلافاتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۷

که در طوایف آنها هست . و این خود نوعی سرزنش و مذمتی است از مردم به خاطر اختلافشان در دین و نافرمانی خدا در پرستش معبود یگانه .

و در جمله ((کل الینا راجعون )) بیان می کند که اختلافشان در امر دین نادیده گرفته نمی شود بلکه همگی به سوی خدا بازگشت نموده بر طبق اختلافی که در امر دین کردند سزا داده می شوند. همچنانکه تفصیل در آیه ((فمن یعمل من الصالحات ...)) (نیز بدان اشاره دارد. و اگر جمله ((کل الینا راجعون )) را بدون عطف آورده برای این است که این جمله در واقع جوابی است از سؤالی تقدیری ، گویی کسی پرسیده عاقبت اختلافشان در امر دین چه خواهد بود و چه نتیجه خواهد داد در پاسخ فرموده ((همه به سوی ما بر می گردند و طبق عملشان مجازاتشان می کنیم )) بیان اینکه اعمال کسانی که تواءم با ایمان از اعمال صالح به جای می آورند مقبول است

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ وَ إِنَّا لَهُ كَثِيرُونَ آیه تفصیل حال اختلاف کنندگان است از نظر جزای اخروی ، و به زودی آیه ای خواهد آمد که به منزله بیان و تفصیل جزای دنیایی ایشان است که در آن می فرماید: ((و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون ))

پس معنای اینکه فرمود: ((فمن یعمل من الصالحات )) (این است که از افراد بشر هر کس چیزی از اعمال صالح را به جای آورد - البته عمل صالح را مقید به ایمان کرد چون عمل بدون ایمان اثری ندارد -

و مراد از ((ایمان )) به طوری که از سیاق و مخصوصا از آیه گذشته که می فرمود: ((و انا ربکم فاعبدون )) (برمی آید قطعا ایمان به خدا است ، چیزی که هست ایمان به خدا جدای از ایمان به انبیا نیست ، آن هم همه آنان ، بدون استثناء، زیرا فرموده : ((ان الذین یکفرون باللّه و رسله ، و یریدون ان یفرقوا بین اللّه و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض ... اولئک هم الکافرون حقا))



((فلا کفران لسعیه)) - یعنی سعی ایشان مستور نمی ماند. ((کفران)) در مقابل ((شکر)) است، و لذا از این معنا در موضعی دیگر چنین تعبیر آورده: ((و کان سعیکم مشکورا))

و معنای اینکه فرمود: ((و انا له کاتبون)) این است که ما اعمالشان را در صحیفه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۸ اعمال ثبت می کنیم، ثبوتی که هرگز فراموش نشود. پس مقصود از این که فرمود: ((فلا کفران لسعیه و انا له کاتبون)) این است که عمل صالحان فراموش و کفران نمی شود.

این آیه شریفه از آیاتی است که دلالت می کند بر قبولی اعمال صالح، مشروط به اینکه توأم با ایمان باشد، همچنان که آیات حبط اعمال به خاطر کفر، آن را تائید می کند، و نیز دلالت می کند بر اینکه مؤمنی که بعضی از اعمال صالح را به جای می آورد اهل نجات است.

وَ حَرَّمَ عَلٰی قَرْيَةٍ اَهْلُكُنَّهَا اَنَّهُمْ لَا يَزُجُّوْنَ جَوْهَ مُخْتَلَفٍ فِي مَعْنٰی آيَةٍ : ((و حرام علی قریه اهلکناها انهم لایرجعون)) (و اشاره به اینکه فساد فرد به فساد مجتمع می انجامد

آنچه از این آیه با کمک سیاق به ذهن تبادر می کند، این است که مراد این باشد: ما اهل هر قریه را که هلاک کنیم دیگر زنده نمی شوند، و دوباره به دنیا بر نمی گردند تا آنچه کمبود دارند جبران کنند، و آنچه از عمر و زندگی از کف داده اند استیفا نمایند. و این در حقیقت یک لنگه از دو لنگه تفصیلی است که آیه ((فمنعمل من الصالحات و هو مؤمن...)) متضمن آن است. پس طرف دیگر از دو طرف تفصیل این می شود: هر که مؤمن نباشد، هر چه عمل صالح به جای آورد نوشته نمی شود، و سعیش مشکور نیست بلکه خائب و خاسر است، و سعیش در دنیا بی نتیجه است، و بعد از مردن هم دیگر راهی به تدارک آنچه که از او فوت شده ندارد. چیزی که هست، خدای تعالی در آیه مورد بحث به جای فرد، مجتمع را مورد سخن قرار داده، و فرموده: ((و حرام علی قریه اهلکناها)) (و فرموده: ((و حرام علیمن اهلکناها حرام است بر کسی که ما او را هلاک کردیم))، و این بدان جهت است که فساد فرد به طبع به فساد جامعه سرایت می کند و به طغیان جامعه منتهی می شود، و آنگاه دیگر عذاب بر آنان حتمی می شود و همه هلاک می گردند، همچنانکه در سوره اسری فرموده: ((و ان من قریه الا نحن مهلكوها قبل یوم القیمه او معذبوها عذابا شديدا))

البته به احتمال بعیدی می توان گفت که منظور از ((اهلاک))، ((اهلاک به جرم گناهان باشد، به این معنا که در اثر گناه زیاد استعداد سعادت و هدایت به کلی در آنان باطل گردد، همچنانکه در آیه ((و ان یهلکون الا انفسهم و ما یشعرون)) بدان اشاره کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۵۹

آنگاه بنابراین احتمال، آیه مورد بحث در معنای آیه ((فان الله لا یهدی من یضل)) می شود و معنایش این است که: بر مرد می که ما ایشان را به جرم گناهان بسیار محکوم به ضلالت کردیم، حرام است که بار دیگر به توبه و به حال استقامت برگردند. و معنای آیه این است که: آن قریه ای که عمل صالح توأم با ایمان انجام نداد و امرشان منجر به هلاکت شد، دیگر محال است که دوباره زنده شود و مافات را تدارک نموده سعی خود را مشکور، و اعمال خود را مکتوب، و مقبول کند.

و اما اینکه فرمود: ((انهم لا یرجعون)) (با اینکه ظاهر کلام اقتضا داشت بفرماید ((انهم یرجعون)) حق مطلب این است که در این تعبیر مجاز عقلی به کار رفته، یعنی نتیجه تعلق فعل به چیزی در جای خود متعلق قرار گرفته. به عبارت دیگر: آن وضعی که متعلق فعل بعد از تعلق فعل بدان به خود می گیرد، در جای خود متعلق قرار گرفته، توضیح اینکه نتیجه تعلق حرمت به بازگشت (به سوی دنیا) این است که دیگر به دنیا برنگردند، و این نتیجه در جای خود ((رجوع)) (که متعلق حرمت است قرار گرفته.

اگر گفته شود که: غرض از این مجاز عقلی چه بوده. و چرا از اول نفرموده ((و حرام علی قریه اهلکناها انهم یرجعون)) - و حرام است بر قریه ای که هلاکشان کردیم که برگردند؟ (در جواب می گوئیم فایده این مجاز این است که نفوذ فعل (حرمت) را افاده کند. گویا فرموده: آن قدر حرمت نافذ و مؤثر بود که به محضی که متعلق به رجوع آنان شد، رجوعشان بدون هیچ فاصله مبدل به

عدم رجوع شد.

و نظیر این مجاز عقلی در آیه ((ما منعك الا تسجد اذا امرتك)) به کار رفته، چون در این آیه ((منع)) به سجده تعلق گرفته (نه عدم سجده) ولی از آنجا که اثرش در جلوگیری از سجده شدید بوده، گویی که سجده را عدم سجده کرد، و لذا عدم سجده که نتیجه تعلق منع است در جای خود سجده که متعلق منع است قرار گرفته.

باز نظیر آن در آیه ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئا)) به کار رفته، چون شرک نورزیدن متعلق حرمت قرار گرفته، با اینکه شرک ورزیدن حرام است، نه شرک نورزیدن، البته ما این دو آیه را در جای خود به وجه دیگری نیز توجیه کرده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۰

مفسرین دیگر آیه مورد بحث را به وجوهی دیگر توجیه کرده اند. یکی اینکه: کلمه ((لا)) زائده، و اصل جمله، ((انهم یرجعون)) است.

دوم اینکه کلمه ((حرام)) در آیه به معنای واجب است و معنای آیه این است که ((واجب است بر اهل قریه ای که هلاکشان کردیم اینکه برنگردند)) آنگاه استدلال کرده اند به اینکه کلمه حرام به معنای واجب آمده مانند شعر خنساء که می گوید:

و ان حراما لا اری الدهر باکیا----- علی شجوه الا بکیت علی صخر

سوم اینکه متعلق حرمت حذف شده و جمله ((انهم لا یرجعون)) متعلق آن نیست و تقدیر کلام این است که ((حرام است بر قریه ای که هلاکشان کردیم - یعنی آنان را کشته گناهان خود یافتیم - اینکه عملی از ایشان قبول شود برای اینکه ایشان به سوی توبه برنمی گردند))

چهارم اینکه مراد از ((برنگشتن))، برنگشتن به سوی خدا در قیامت است نه برنگشتن به دنیا، و معنای آیه به طوری که لفظ آیه هم استقامتش محفوظ باشد این است که: ((قریه ای که ما به خاطر طغیان اهلیش هلاک کردیم محال است که به سوی ما برای مجازات برنگردند)) ولی خواننده عزیز متوجه اشکال یک یک آنها می باشد.

یادآوری معاد و تهدید مشرکین به عذاب جاودانی

حتى إذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ کلمه ((ینسلون)) از ((نسول)) به معنای بیرون جستن با سرعت است و از این رو جستن گرگ را ((نسلان)) گویند. سیاق اقتضا دارد که جمله ((حتى إذا فتحت یاجوج و ماجوج...)) نتیجه و غایت تفصیل مذکور در ((فمن یعمل من الصالحات)) - تا آخر دو آیه باشد و نیز ضمیر جمع در ((ینسلون)) به یاجوج و ماءجوج بر گردد. آنگاه معنای آیه این می شود که: مدام امر به همین منوال جریان می یابد - یعنی اعمال صالح مؤمنین را می نویسیم و سعیشان را مشکور می داریم و قراء ظالمه را هلاک نموده رجوعشان را بعد از هلاکت تحریم می کنیم تا آن روزی که راه بسته یاجوج و ماجوج و سدشان گشوده شود، یعنی یاجوج و ماجوج از بلندیهای زمین با سرعت به سوی مردم بتازند و این خود یکی از علامتهای قیامت است همچنانکه آیه ((فاذا جاء وعد ربی جعله دکاء و کان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۱

وعد ربی حقا و ترکنا بعضهم یومئذ یموج فی بعض و نفتح فی الصور فجمعناهم جمعا)) نیز بدان اشاره می کند و ما به طور مفصل در معنای یاجوج و ماجوج و سدی که بر آنان زده شد در تفسیر سوره کهف بحث کردیم.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر جمع در کلمه ((ینسلون)) به مردم بر می گردد و مراد از ((ینسلون)) بیرون شدنشان از قبور به سوی محشر است. ولی سیاق ما قبل از جمله ((حتى إذا فتحت...)) و بعد از آن، که می فرماید: ((واقرب الوعد الحق)) با این معنا سازگار نیست. و همچنین خود جمله مورد بحث، از نظر اینکه حال است با آن درست در نمی آید. علاوه بر اینکه ((نسول: بیرون شدن)) (از هر حدب (بلندی)) که در جمله مورد بحث قرار گرفته، بر بیرون شدن از قبر صادق نیست، چون قبر جزو

بلندیهای زمین نیست، و به همین جهت گوینده و صاحب این توجیه که همان مجاهد معروف است کلمه ((حذب)) را ((جدث)) با جیم و نای سه نقطه که به معنای قبر است قرائت کرده.

وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا... منظور از ((وعد حق)) قیامت است. و معنای ((شخص بصر)) این است که چشم آن چنان خیره شود که پلکش به هم نخورد - راغب اینطور معنا کرده. و این حالت لازمه کمال اهتمام ناظر به آن چیزی است که بدان خیره شده، اهمی که دیگر نمی گذارد به چیزی دیگر مشغول شود، و این حالت بیشتر در گرفتاریهای ناگهانی برای آدمی پدید می آید.

((یا ویلنا قد كنا فی غفله من هذا)) - این جمله حکایت کلام کفار است که در هنگام مشاهده قیامت که ناگهان می رسد به خود نفرین می کنند، و ادعا می کنند که در غفلت از این صحنه می زیسته اند. گویی اول ادعا می کنند که ما را غافل کردند، و سپس اعتراف می کنند به اینکه غفلت ناشی از ظلم خودشان بوده که به کارهایی مشغول شدند که آخرت را از یادشان می برده و غافلشان می ساخته لذا گفتند ((بل كنا ظالمین)) نه، بلکه خود ما ستمکار بودیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۲

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ کلمه ((حصب)) به معنای آتش گیره است. و بعضی گفته اند: به معنای هیزم است. بعضی دیگر گفته اند: اصل این کلمه به معنای هر چیزی است که در آتش افکنده شود، پس معنایش اعم از آن دو است.

و از اینکه در جمله ((و ما تعبدون من دون الله)) ((ما)) به کار برده که برای غیر ذوی العقول است و نفرموده ((و من تعبدون))، با اینکه خدای تعالی در بیشتر موارد کلامش از بتها به الفاظی که اختصاص به ذوی العقول دارد تعبیر کرده - همچنانکه در آیه بعد فرموده ((ماوردوها)) - همانا بتها و تماثیل است نه معبودین از انبیاء و صلحا و ملائکه، همچنانکه بعضی گفته اند. و جمله بعدی هم که می فرماید: ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی...)) ((آنها تائبید - می کند. در این آیه از بتها با فعل ((وردوا)) یاد کرده است. و ظاهرا آیات مورد بحث از خطابه‌های روز قیامت به کفار است، که در آنها حکم شده به اینکه باید داخل آتش شوند، و در جهنم جاودانه بسر برند، نه اینکه خطایی، دنیایی باشد و از آینده کفار خبر دهد و بخواهد به این وسیله بر بطلان عبادت بتها، و خدا گرفتن آنها استدلال کند.

حرف ((لام)) در ((لها)) یا برای تاء کید تعدی، و یا به معنای ((الی)) است، و از ظاهر سیاق برمی آید که خطاب مزبور هم شامل کفار می شود و هم آلهه آنان، یعنی ((شما و آلهه شما وارد جهنم خواهید شد)) یا ((شما و الهه شما به سوی جهنم بر می گردید))

لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَ اللَّهِ مَا وَرَدُوا هِيَ وَ كُلِّ فِيهَا خَلِدُونَ این جمله اظهار حقیقت حال آلهه ای است که مشرکین آنها را می پرستیدند تا شفیع ایشان شوند. و جمله ((و کل فیها خالدون)) یعنی همه شما و خدایانتان در جهنم جاوید هستید.

لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ هُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ((زفیر)) صدایی است که در اثر نفس کشیدن به داخل ایجاد می شود، و به همین جهت در لغت آن را به صدای الاغ تفسیر کرده اند. و اگر فرموده: صدای آنها نمی شنوند، به خاطر این است که در دنیا صدای کلمه حق را نمی شنیدند. همچنانکه اگر در آخرت نمی بینند، سزای اعراضشان از دیدن و نظر افکندن به آیات خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۴ صفحه ۴۶۳

در این آیه از خطاب به کفار عدول کرده، و خطاب را متوجه رسول خود نموده، تا به این وسیله به دیگران بفهماند که ایشان لایق خطاب نیستند. و بنابراین توجیه، دیگر ضمایر جمعی که در آن است تنها به کفار بر می گردد، نه به کفار و آلهه، هر دو.

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ کلمه ((حسنى)) مونت کلمه ((احسن)) است، و وصفی است که در جای موصوف خود قرار گرفته، و تقدیر آن ((عدة الحسنی - وعده های نیک)) و یا ((موعدة الحسنی)) می باشد، که عبارت است از

نجات یا بهشت . و موعده به هر یک از این دو در کلام خدای تعالی آمده ، یکجا فرموده : ((ثم ننجي الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا)) و در جای دیگر فرموده : ((وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات))

لا يسمعون حسیسها... تُوعَدُونَكلمه ((حسیس)) به معنای صوتی است که احساس شود. و کلمه ((فزع اکبر)) به معنای ترس بزرگ است که خدای تعالی خبر داده چنین ترسی در هنگام نفخ صور وقوع پیدا می کند، و فرموده : ((یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السموات و من فی الارض))

و معنای اینکه فرمود: ((تلقیهم الملائکة)) این است که ملائکه ایشان را با بشارت استقبال می کنند و می گویند ((هذا یومکم الذی کنتم توعدون - این بود آن روزی که وعده داده می شدید))

یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطِیِّ السَّجْلِ لِلْکُتُبِ کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ... در مفردات گفته : کلمه سَجَل به قول بعضی سنگی است که در قدیم بر آن می نوشتند، ولی فعلا به هر چیزی که بشود روی آن نوشت سَجَل گفته می شود، همچنانکه خدای تعالی فرموده : ((کطی السجل للکتب)) یعنی مثل پیچیدن چیزی که در آن چیزی نوشته شده باشد تا محفوظ بماند. و این روشن ترین و ساده ترین معنایی است که برای این کلمه گفته شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۴

و بنا بر این معنا، لفظ ((للکتب)) مفعول کلمه ((طی)) می باشد، همچنانکه کلمه ((سجل)) فاعل آن است . و مراد این است که سَجَل - که همان صحیفه نوشته شده است - وقتی که پیچیده می شود نوشته هم پیچیده می شود، یعنی الفاظ و یا معانی که خود نوعی تحقق و ثبوت دارد و به صورت خط و نقش در سَجَل نوشته شده ، پیچیده می شود، و با پیچیده شدنش دیگر چیزی از آنها ظاهر نمی ماند، همچنین آسمان با قدرت الهی روزی پیچیده می شود، همچنانکه فرموده : ((و السموات مطویات بیمینه)) در نتیجه ، غایب گشته چیزی از آن ظاهر نمی ماند، نه عینی ، و نه اثری . چیزی که هست از دانای به غیب پنهان نمی شود هر چند که از دیگران پنهان می گردد، همچنانکه نوشته از سَجَل پنهان نیست هر چند که از دیگران پنهان است .

پس طی و پیچیدن آسمان بر این حساب به معنای برگشت آن به خزائن غیب است بعد از آنکه از خزائن نازل ، و اندازه گیری شده بود، همچنانکه درباره آن و تمامی موجودات فرموده : ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و نیز به طور مطلق فرموده : ((و الی الله المصیر)) و نیز فرموده : ((ان الی ربک الرجعی))

و شاید به خاطر این معنا بوده که بعضی گفته اند: جمله ((کما بدانا اول خلق نعیده)) ناظر به رجوع تمامی موجودات به حالتی است که قبلا یعنی قبل از آغاز خلقت داشته اند، و آن حالت این بوده که هیچ بوده اند، همچنانکه فرموده : ((و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا)) و نیز فرموده : ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا)) و این معنا همان مطلبی است که به ابن عباس نسبت می دهند که گفته معنای آیه این است که ((هر چیزی نابود می شود آن چنان که قبل از خلقت بود)) و این قول هر چند با اتصال آیه به جمله ((یوم نطوی السماء...)) مناسب دارد و برای آن جنبه تعلیل دارد، ولیکن آنچه بیشتر به سیاق آیات قبل می خورد بیان اعاده به معنای ارجاع موجودات و ایجاد آنها بعد از فناء است ، نه اعاده به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۵

معنای افناء و برگرداندن به حالت قبل از وجود. پس ظاهر سیاق آیات می رساند که مراد این است که ما خلق را مبعوث می کنیم همان طوری که قبلا- ایجاد کرده بودیم . پس ((کاف)) در ((کما بدانا اول خلق نعیده)) کاف تشبیه و ((ما)) در آن مصدریه و ((اول خلق)) مفعول ((بدانا)) است . و مراد این است : ما خلائق را به همان آسانی بر می گردانیم که خلقشان کردیم بدون اینکه برای ما دشواری داشته باشد.

و معنای اینکه فرمود: ((وعدا علينا انا کنا فاعلین)) این است که : ما به او وعده ای دادیم که وفایش بر ما واجب شده و ما آنچه وعده داده ایم عملی خواهیم نمود و این است سنت ما.

مقصود از ((زبور))، ((ذکر)) و ((وراث)) در آیه : ((ولقد کتبنا... ان الارض یرثها عبادی الصالحون))

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ظاهراً منظور از ((زبور)) آن کتابی است که به حضرت داوود نازل شد چه در جای دیگر نیز آن را به این نام اسم برده و فرموده: ((و آتینا داود زبوراً)) بعضی از مفسرین گفته اند مراد از آن قرآن است. بعضی دیگر گفته اند مراد از آن مطلق کتبی است که بر انبیاء نازل شده و یا بر انبیاء بعد از موسی نازل شده. ولی هیچ دلیلی بر آن وجوه نیست. بعضی از مفسرین گفته اند مراد از ((ذکر)) تورات است به دلیل اینکه خدای تعالی آن را در دو جای از این سوره ذکر نامیده یکی در آیه ((فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)) دوم در آیه ((و ذكرا للمتقين)) و بعضی دیگر گفته اند منظور از ((ذکر)) قرآن است به دلیل اینکه خدای عز و جل آن را در چند جای از کلامش ذکر نامیده. و بنابراین قول، آن وقت بعد از قرآن بودن زبور با اینکه قبل از آن نازل شده عیبی ندارد چون مراد از بعدیت، بعدیت رتبی است نه زمانی. بعضی دیگر گفته اند مراد از آن لوح محفوظ است. ولی این قول صحیح نیست.

((ان الارض يرثها عبادي الصالحون)) - ((وراثت)) و ((ارث)) به طوری که راغب گفته به معنای انتقال مالی است به تو بدون اینکه معامله ای کرده باشی. و مراد از وراثت زمین این است که سلطنت بر منافع، از دیگران به صالحان منتقل شود و برکات زندگی در زمین مختص ایشان شود، و این برکات یا دنیایی است که برمی گردد به تمتع صالحان از حیات دنیوی که در این صورت خلاصه مفاد آیه این می شود که: به زودی زمین از لوث شرک و گناه پاک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۶ گشته جامعه بشری صالح که خدای را بندگی کنند و به وی شرک نوزند در آن زندگی کنند همچنانکه آیه ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض ... یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا)) از آن خبر می دهد. و یا این برکات اخروی است که عبارت است از مقامات قربی که در دنیا برای خود کسب کردند چون این مقامات هم، از برکات حیات زمینی است هر چند که خودش از نعیم آخرت است همچنانکه آیه: ((و قالوا الحمد لله الذی اورثنا الارض نبوا من الجنة حیث نشاء)) که حکایت کلام اهل بهشت است و آیه ((اولئک هم الوارثون الذین یرثون الفردوس)) بدان اشاره می کنند.

بیان اینکه آیه ناظر بر وراثت دنیوی و اخروی هر دو است

از همینجا معلوم می شود که آیه مورد بحث خاص به یکی از دو وراثت های دنیایی و آخرتی نیست بلکه هر دو را شامل می شود. و مفسرینی که آن را به وراثت آخرتی اختصاص داده اند و به آیاتی که مناسب با آن وراثت است تمسک جسته و چه بسا گفته اند همین معنا متعینا مقصود است چون بعد از اعاده دیگر زمینی نیست تا صالحان آن را ارث ببرند، حرف درستی نزده اند، زیرا معلوم نیست که آیه مورد بحث عطف بر آیه قبلی اش که متعرض مسأله اعاده بوده شده باشد تا بگویید بعد از اعاده دیگر زمینی باقی نمی ماند. و ممکن است عطف به اول آیات باشد که می فرمود: ((فمن یعمل من الصالحات)) که به زودی به آن اشاره خواهیم کرد.

آن مفسرینی هم که آیه را به وراثت دنیایی اختصاص داده حمل بر دوره ظهور اسلام و یا دوران مهدی (علیه السلام) - که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اخبار متواتره از آن خبر داده و شیعه و سنی آن ها را نقل کرده اند - نموده اند باز راه درستی نرفته اند زیرا روایات مذکور هر چند متواتر و مسلم است اما آیه را تخصیص نمی زند. کوتاه سخن، همانطوری که گفتیم آیه شریفه مطلق است و شامل هر دو وراثت می شود چیزی که هست از نظر سیاق آنچه که عقل و اعتبار اقتضاء می کند این است که آیه شریفه عطف بر همان جمله ((فمن یعمل من لصالحات و هو مؤ من ...)) باشد چون آن آیه به تفصیل حال اهل اختلاف از نظر جزای اخروی اشاره می کرد و این آیه به تفصیل حال آنان از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۷

نظر جزای دنیوی اشاره می کند، و در نتیجه حاصل کلام این می شود که: ما بشر را به سوی دینی واحد دعوت کردیم لیکن ایشان دین را قطعه قطعه نموده در آن اختلاف کردند و مجازاتشان هم مختلف شد، اما در آخرت آنهایی که ایمان آوردند سعیشان مشکور و عملشان مکتوب شد - و از کفار بر خلاف این شد - و اما در دنیا، آنهایی که ایمان آوردند زمین را به وراثت مالک

شدند - به خلاف دیگران .

إِنَّ فِي هَذَا لَبَلْغًا لِّقَوْمٍ عِبْدِيْنَ كَلِمَةً ((بلاغ)) (به معنای کافی بودن است ، و نیز به معنای آن چیزی است که آدمی به وسیله آن به آرزوی خویش می رسد، و نیز به معنای خود بلوغ است . و به هر حال معنای آیه از میان این سه معنایی که نقل کردیم روشن است . کلمه ((هذا)) اشاره به معارفی دارد که در سوره بیان شده . و معنای آن این است که : آنچه در این سوره بیان کردیم که رب عالم واحد است و غیر او ربی نیست و واجب است که از طریق نبوت پرستش شود تا به این وسیله آماده روز حساب گردند و اینکه جزای مؤمنین چنین و چنان و جزای کافران چنین و چنان است برای مردم عابد کافی است ، البته در صورتی که آنرا اخذ نموده و به آن عمل کنند که در این صورت به آرزوی خویش می رسند.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ یعنی تو رحمتی هستی که به سوی همه جماعت‌های بشری فرستاده شده ای . دلیل بر اینکه گفتیم همه جماعتها، جمع با الف و لام است ، علاوه بر این که مقتضای رسالت هم همین است . و اما اینکه چطور رحمت برای همه اهل دنیا است ؟ جهتش این است که دینی آورده که در اخذ به آن سعادت اهل دنیا در دنیا و آخرتشان تاءمین است . آری آن جناب (صلی الله علیه و آله و سلم) رحمت برای اهل دنیا است از جهت آثار حسنه ای که از قیام او به دعوت حقه اش در مجتمعات بشری به راه افتاد که اگر وضع زندگی بشر آن روز را قبل از اینکه آن جناب مبعوث شود در نظر بگیریم و با وضعی که پس از قیام او به خود گرفت مقایسه کنیم کاملاً روشن می گردد.

اشاره به اینکه تمامی معارف و احکام اسلام از فروغ توحید و منتهی به آنند

قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ یعنی آنچه از دین به من وحی می شود نیست مگر توحید و معارف دیگری که متفرع بر توحید و ممثل به آن است ، چه معارف عقیدتی و چه اخلاقی و عملی ، خلاصه هر چه به من وحی می شود همه از فروعات دین توحید است . دلیل بر این معنایی که ما برای آیه کردیم این است که حصر (انما) بر روی حصر (انما) آمده که ظهورش در حصر حقیقی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۶۸

اعلام خطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مشرکان استهزاء کننده

فَبِأَن تَوَلَّوْا فُجُلًا ؕ اذنتکم علی سِوَاءِ کَلِمَةٍ ((ایذان)) (به طوری که گفته اند از ((اذن)) گرفته شده که به معنای علم به اجازه است در کاری . آنگاه به طور مجاز در مطلق علم استعمال شده و از آن افعالی اشتقاق یافته و بسیاری از موارد متضمن معنای تهدید و انذار نیز می شود.

و کلمه ((علی سِوَاءِ)) (علی الظاهر حال از مفعول ((اذنتکم)) است ، و معنای آن این است که : اگر از دعوت تو اعراض کردند، و از اینکه با قبولی دین توحید تسلیم خدا شوند روی گردانیدند، پس به ایشان بگو من به شما اعلام می کنم که شما از این اعراض خود در خطر می باشید، چون شما در اینکه من اعلامتان کنم ، و یا در خود خطر قرار گیرید مساوی هستید، (و به عبارت دیگر: در اعلام کردن من همه مساوی هستید، و یا در مخاطره بودن همه برابرید) بعضی از مفسرین گفته اند: مقصود اعلام به جنگ است . ولی این معنا در سوره های مکی دور به نظر می آید.

وَإِنْ أَدْرَىٰ أَقْرَبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوْعَدُونَ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرُ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ آیه تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، کلامی که مأمور شده آن را ابلاغ نماید. و منظور از جمله ((ما توعدون)) همان تهدید در جمله ((اذنتکم علی سِوَاءِ)) است . رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نخست مأمور شد ایشان را از خطری که در اعراض از اسلام هست هشدار دهد، و سپس مأمور شد علم به دوری و نزدیکی وقوع آن خطر را از خود نفی کند، و بی علمی خود را چنین تعلیل کند که علم به گفته های علنی ایشان که همان طعن بر اسلام و استهزاء به آن است - و گفته های پنهانی آنان ، منحصرأ مخصوص به خدای تعالی است ، و تنها او است که عالم به حقیقت امر است . از اینجا به دست می آید که منشا متوجه شدن عذاب به کفار آن طعنه هایی





در مجمع البیان در ذیل آیه ((و حرام علی قریه اهلکناها...)) گفته که: محمد بن مسلم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر قریه ای را که خدای عز و جل هلاک گرداند دیگر بر نمی گردند.

روایاتی در ذیل آیه: ((انکم و ما تعبدون حسب جهنم)) و محاجه یکی از مشرکین با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بعد از نزول این آیه

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: وقتی این آیه، یعنی آیه ((انکم و ما تعبدون حسب جهنم)) نازل شد، اهل مکه از شنیدن آن دچار وحشت زیادی شدند. پس عبد الله بن زبیری وارد مکه شد، دید که کفار قریش همه درباره این آیه گفتگو می کنند، ابن زبیری پرسید: این حرف محمد است؟ گفتند: آری. گفت: اگر خودش اعتراف به آن کند من با او مخاصمه می کنم. پس او و محمد را یکجاملقات دادند، ابن زبیری پرسید: آیا این جمله ای که قرائت کردی درباره ما و خدایان ما تنها است، یا درباره همه امتهای بت پرست، و خدایان ایشان است؟ فرمود: بلکه درباره شما و خدایانتان و همه امتهای و خدایانشان، است، الا آن کسانی که خدا خودش استثناء کرده. ابن زبیری گفت: قسم به خدا الان تو را مجاب خواهم کرد، مگر تو نبودی که درباره عیسی ثنای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۱

خیر می کردی؟ با اینکه می دانی نصاری عیسی و مادرش را می پرستند؟ و طایفه ای از مردم ملائکه را پرستش می کنند، آیا آن مردم و معبودهایشان در آتش نیستند؟ و اگر هستند پس عیسی هم در آتش است، ملائکه هم در آتش هستند؟ و این مناقض با ثنایی است که درباره عیسی می کردی؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: نه، عیسی و ملائکه در آتش نیستند، پس قریش جنجال کرده، خنده سر دادند، و گفتند: ابن زبیری خوب مجابت کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: گفته مرا نفهمیدید و بیهوده جنجال می کنید، مگر من نگفتم الا آن کسانی که خدا خودش استثناء کرده، و مقصودم این کلام خدا بود که می فرماید: ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها و هم فیما اشتتہ انفسهم خالدون))

مولف: این حدیث از طرق اهل سنت نیز روایت شده لیکن در طریق اهل سنت متن روایت تشویش دارد، به خلاف روایت بالا که متنش سالم تر و متین تر است، و آن این است که ابن عباس گفت: وقتی آیه شریفه ((انکم و ما تعبدون من دون الله حسب جهنم انتم لها واردون)) نازل شد، بر اهل مکه گران آمد، چون گفتند محمد خدایان ما را ناسزا گفت. ابن زبیری به ایشان گفت: من به خاطر کمک به شما با او مخاصمه می کنم، او را بخوانید. پس مردم رفتند و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نزد زبیری شدند. ابن زبیری گفت: ای محمد! این کلام تو مخصوص خدایان ما است و یا عموم کسانی که به جای خدا معبود شده اند؟ فرمود: برای همه کسانی است که معبود شده اند. ابن زبیری گفت: به رب این خانه (کعبه) الان مجابت می کنم، مگر تو نبودی که می گفتی عیسی بنده صالح خدا و عزیز بنده صالح خدا است و ملائکه بندگان صالحند؟ فرمود چرا من گفتم. گفت: در حالی که نصاری مسیح، و یهود عزیز، و بنو ملیح ملائکه را می پرستند و تو در این آیه ات گفتی همه هیزم جهنمند.

مردم مکه از خوشحالی جنجال کردند، پس این آیه نازل شد: ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی)) - یعنی عزیز و عیسی و ملائکه - ((اولئک عنها مبعدون))، و نیز این آیه نازل شد: ((و لما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منه یصدون)) یعنی و چون عیسی بن مریم را مثل می زنیم مردم از آن جلو گیری می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۲

بیان ضعف روایاتی که در ذیل ((انکم و ما تعبدون حسب جهنم)) از طرف اهل سنت روایت شده است اشکالی که در متن این روایت است: اولاً- اسم عزیز در آن برده شده و حال آنکه این آیات در مکه نازل شده. و در آیات مکی نامی از عزیز نیست نام او در آیات مدنی ذکر شده و آن هم در سوره توبه که در مدینه نازل شده.

و ثانیاً اینکه داشت یهود عزیز را می پرستند صحیح نیست زیرا یهود عزیز را نمی پرستد بلکه او را پسر خدا می داند آن هم از باب تشریف و احترام همچنان که خودشان را هم فرزندان و دوستان خدا نامیدند و قرآن آن را حکایت نموده می فرماید: ((نحن ابناء الله

و احبواوه (( یعنی ما (یهودیان) فرزندان و دوستان خداییم .

و ثالثاً در این حدیث داشت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اعتراف کرد به اینکه آیه ((انکم و ما تعبدون)) عام است و عیسی و ملائکه را شامل می شود آنگاه ابن زبیری به عیسی و عزیز و ملائکه نقض کرده پس آیه مورد بحث نازل شد و این حرف صحیح نیست، زیرا مستلزم آن است که خدای حکیم و پیغمبر حکیم بیان حکم را از وقت حاجت تاءخیر انداخته باشند و تاءخیر بیان از وقت حاجت بیشتر مایه تهمت است. و رابعاً از این جهت که حدیث مشتمل بر این است که آیه: ((و لما ضرب ابن مریم مثلاً)) در این قضیه نازل شده و حال آنکه مضمون آن کمترین ارتباطی با قضیه ندارد.

و نظیر این روایت دیگری است که بین اهل سنت شایع است که ابن زبیری به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اعتراض کرد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او گفت: ای پسر! تو چقدر به لغت قوم خود و زبان پدر و مادریت جاهلی؟ من که نگفتم ((انکم و من تعبدون من دون الله...)) (من گفتم: ((انکم و ما تعبدون)) و ما برای غیر ذوی العقول است و شامل عیسی نمی شود، زیرا در این روایت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده که فرموده: ((من که نگفتم))، ((من گفتم)) و حال آنکه شاعن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجل از این است که آیات قرآنی را کلام خودش بداند. از حافظ ابن حجرهم نقل شده که گفته است: این حدیث اصلی ندارد و در هیچ یک از کتب حدیث دیده نشده نه با سند و نه بی سند.

باز نظیر آن دو حدیث در ضعف، حدیث دیگری است که در آن آمده: ابن زبیری پرسید آیا تو چنین گفته ای؟ فرمود: بله گفت، پس به رب کعبه سوگند همین الان مجابت می کنم، آیا نبود که یهود عزیز، و نصاری مسیح، و بنو ملیح ملائکه را می پرستیدند؟ حضرت فرمود: نه. ایشان شیطان را می پرستیدند، که ایشان را بدان کار وادار کرد، اینجا بود که آیه ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنى)) (نازل شد.... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۳

و ضعف آن بدین جهت است که حجتی که در حدیث به آن جناب نسبت داده شده نفعش برای ابن زبیری بیشتر از ضررش است، چون در آن حجت همچنانکه عزیز و عیسی و ملائکه را از شمول آیه بیرون می کند، آلهه از سنگ و چوب را هم بیرون می کند، چون بت ها هم مانند آن سه نامبرده خبری از عبادت پرستندگان خود ندارند، و راضی هم نیستند، چون شعور ندارند تا راضی باشند. پس آیه مختص به شیاطین می شود، و حال آنکه این حرف خلاف آن چیزی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده شده که آن جناب فرموده: آیه شریفه شامل بتها می شود.

باز نظیر آن دو در ضعف، روایتی است که در الدر المنثور آمده که بزار از ابن عباس روایت کرده که گفت: آیه ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون)) (نازل شد و سپس آیه ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنى اولئک عنها مبعدون)) آن را نسخ کرد.

دلیل ضعف این روایت این است که این دو آیه در یک سوره قرار دارند و معنا ندارد که آیه ای بلافاصله نسخ شود. علاوه بر این که اگر برخوردی هم باشد تخصیص است نه نسخ.

روایتی درباره اینکه علی (علیه السلام) و شیعیانش از مصادیق آیه: ((ان الذین سبقتهم منا الحسنى...)) (می باشند و در امالی صدوق از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که در ضمن حدیثی به علی (علیه السلام) فرموده: تو و شیعیانت کنار حوض هستید، و دوستانتان را آب می دهید، و دشمنان را از آن منع می کنید، شما ایمان در روز فزع اکبرید، شما در زیر سایه عرش هستید، مردم همه در فزعند، و شما فزعی ندارید، مردم همه اندوهناکند، و شما اندوهی ندارید، درباره شما بود که آیه ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنى اولئک عنها مبعدون)) (نازل شد، و درباره شما بود که آیه ((لا یحزنهم الفزع الاکبر و تلقیهم الملائکه هذا یومکم الذی کنتم توعدون)) (نازل گردید.

مؤلف: معنای نزول آیه درباره علی و شیعیانش این است که آیه شریفه درباره ایشان هم جریان دارد، و یا این است که علی و شیعیانش نیز داخل در مصادیق این آیه هستند. و روایات بسیاری درباره جماعتی از مؤمنین وارد شده که این دو آیه را مخصوصا دومی را درباره آنان جریان می دهد، مانند کسانی که برای خدا قرآن می خوانند، و کسانی که بر مردمی برای رضای خدا با قرآن امامت می کنند و مردمی که برای خدا اذان بگویند، و مملوکی که حق خدا و حق مولای خود اداء کند - صاحب مجمع البیان این روایت را از ابی سعید خدری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۴

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده - و نیز کسانی که برای خدا به یکدیگر محبت می ورزند، و کسانی که در دلهای شب مخفیانه به سوی خدا قدم بر می دارند، و مهاجرینی که در راه خدا هجرت می کنند که روایت اولی را الدر المنثور از ابی الدرداء و دومی را از ابی امامه، و سومی را از خدری، و هر سه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند. در احادیث ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز خلق کثیری از جمله مصادیق این آیه شمرده شده اند. و در الدر المنثور است که عبد بن حمید از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((کطی السجل)) (فرموده: نام فرشته است.

مؤلف: الدر المنثور این مضمون را از ابن ابی حاتم و ابن عساکر، از امام باقر (علیه السلام) نیز در حدیثی روایت کرده است. و در تفسیر قمی است که امام در ذیل جمله ((یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب)) (فرمود: ((سجل)) نام فرشته ای است که نامه های اعمال را می پیچد. و معنای پیچیدن آن این است که نابودش می کند و به صورت دود در می آید، و زمین را به صورت آتش در می آورد.

و در نهج البلاغه در وصف اموات آمده که: از پشت زمین به زیر زمین، و از وسعت روی آن به تنگی زیر آن، و از نزد اهل و عیال، به غربت، و از نور به ظلمت رفتند. رفتند در حالی که پا برهنه و عریان بودند، از دنیا تنها اعمال با ایشان آمد، و به زندگی دائم و خانه همیشگی منتقل شدند، همچنانکه خدای سبحان فرموده: ((کما بدانا اول خلق نعیده، و عدا علینا انا کنا فاعلین)) مؤلف: استشهاد به امام (علیه السلام) به این آیه شریفه با هر دو معنایی که برای ((اعاده)) (کردیم قابل انطباق است، و آن دو معنا یکی اعاده خلق به صورت قبل از خلقت بود، و یکی اعاده به معنای زنده کردن بعد از مردن آن طوری که قبل از مردن بودند. و این دو معنا در بیان آیه گذشت.

و در مجمع البیان گفته که: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که فرمود شما در روز قیامت پا برهنه و عریان با بدنی ناتوان و لاغر و رنجور، محشور می شوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۵

همچنانکه خدای تعالی فرموده: ((کما بدانا اول خلق نعیده و عدا علینا انا کنا فاعلین))

مؤلف: نظیر این روایت در کتاب نور الثقلین از کتاب دوربستی، به سند خود از ابن عباس از آن جناب آمده.

روایتی در این معنی که آیه: ((ولقد کتبنا فی الزبور...)) (درباره قائم آل محمد (علیهم السلام) و اصحاب او است

و در تفسیر قمی در ذیل ((ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر)) (فرموده: کتابهای آسمانی همه ذکراند. و در ذیل آیه ((ان الارض یرثها عباد الصالحون)) (فرمودند: درباره قائم و اصحاب او است. و نیز فرمودند: زبور مشتمل بر پیشگوییها و حمد و تمجید و دعا بوده است.

مؤلف: روایات در باب مهدی (علیه السلام) و ظهور او و پر کردنش زمین را از عدل بعد از پر شدنش از ظلم و جور - چه از طرق عامه و چه از طرق خاصه و چه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و چه از ائمه هدی (علیهم السلام) - آنقدر زیاد است که به حد تواتر رسیده، و اگر کسی بخواهد به آنها وقوف یابد، باید به کتابهایی که مظنه این بحث در آنها می رود مراجعه کند، و چنین کتابهایی در بین عامه و خاصه زیاد است.

و در الدر المنثور است که بیهقی در کتاب دلائل ، از ابی هریره روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من رحمتی هستم که خدا بر بشر هدیه داده است .

## الحج

سوره حج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۶

آیات ۱-۲ سوره حج

سوره حج در مدینه نازل شده و ۷۸ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (۱) يَوْمَ تَرْوُنَهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى النَّاسَ سُكَرَى وَ مَا هُمْ بِسُكَرَى وَ لَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ (۲)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان رحیم . ای مردم از پروردگارتان بترسید که زلزله رستاخیز چیزی است هول انگیز (۱) روزی که آن را ببینید زنان شیرده از شدت هول آن ، شیرخوار خویش را از یاد ببرند و زنان باردار بار خویش بیندازند و مردمان به نظرت مست آیند ولی مست نیستند بلکه سختی عذاب خدا ایشان را بی خود کرده است (۲)

بیان آیات اشاره به مفاد کلی سوره حج

این سوره مشرکین را مخاطب قرار داده ، اصول دین و انذار و تخویف را به ایشان خاطر نشان می سازد، همچنانکه در سوره های نازل شده قبل از هجرت مشرکین مورد خطابند. این سوره سیاقی دارد که از آن بر می آید مشرکین هنوز شوکت و نیرویی داشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۷

و نیز مؤمنین را به امثال نماز، حج ، عمل خیر، اذن در قتال و جهاد مخاطب قرار داده ، و آیات آن دارای سیاقی است که می فهماند مؤمنین جمعیتی بوده اند که اجتماعشان تازه تشکیل شده ، و روی پای خود ایستاده ، و مختصری عده و عده و شوکت به دست آورده اند.

با این بیان به طور قطع باید گفت که این سوره در مدینه نازل شده ، چیزی که هست نزول آن در اوایل هجرت و قبل از جنگ بدر بوده است . و غرض سوره بیان اصول دین است ، البته با بیانی تفصیلی که مشرک و موحد هر دو از آن بهره مند شوند. و نیز فروع آن ، ولی بیانش در فروع به طور اجمال است ، و تنها مؤمنین موحد از آن استفاده می کنند، چون تفصیل احکام فرعی در روزگاری که این سوره نازل می شده هنوز تشریح نشده بود، و به همین جهت در این سوره کلیات فروع دین از قبیل نماز و حج را بیان کرده است .

و از آنجایی که دعوت مشرکین به اصول دین توحید از طریق انذار صورت می گرفته ، و نیز واداری مؤمنین به اجمال فروع دین به لسان امر به تقوی بوده ، و قهرا سخن از روز قیامت به میان آمده ، لذا گفتار را در آن فراز بسط داده ، و در آغاز سوره ، زلزله روز قیامت - که از علامتهای آن است و به وسیله آن زمین ویران شده ، و کوهها فرو می ریزد - را خاطر نشان ساخته است .

بیان آیات تهدید به قیامت که زلزله اش ((شیء عظیم)) است و در آن روز ((نذهل کل مرضعه عما ارضعت)) و...

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ كلمه ((زلزله)) و ((زلزال)) به معنای شدت حرکت است به حالتی که هول انگیز باشد. و گویا از طریق اشتقاق کبیر از ماده ((زل)) که به معنای ((زلق)) است گرفته شده ، و به منظور مبالغه و اشاره به تکرار آن تکرار شده است ، و این در واژه های مشابه ((زل)) شایع و زیاد است ، مثل ((ذب)) و ((ذبذب)) ، ((دم)) و ((دمدم)) ، ((کب))

و ((کبکب))، ((دک)) و ((دکدک))، ((رف)) و ((رفرف)) و... .

خطاب در آیه شریفه که فرمود ((یا ایها الناس)) شامل جمیع مردم، از کافر و مؤمن، مرد و زن، حاضر و غایب، و موجودین در عصر نزول آیه، و آنهایی که بعدا به وجود می آیند می شود. و حاضرین در عصر خطاب و در مجلس خطاب وسیله پیوستگی با همه است، چون همه در نوع انسانیت مشترکند.

در این خطاب مردم را امر کرده که از پروردگارشان بپرهیزند، کافر بپرهیزد، ایمان آورد، مؤمن بپرهیزد از کیفر مخالفت اوامر و نواهی او در فروع اندیشه کند. و آنگاه امر مزبور را تعلیل کرده به اینکه چون زلزله قیامت امر عظیمی است. و ناگفته پیدا است که دعوت در این آیه دعوت از راه انذار و تهدید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۸

و اگر زلزله را اضافه به ساعت کرد، و فرموده: ((زلزله الساعه)) بدین جهت است که زلزله از علامتهای قیامت است. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از زلزله ساعت، شدت قیامت و هول آن است. و این گفتار از جهت عبارت و لفظ آیه خیلی بعید است.

يَوْمَ تَرُؤْنَهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ كَلِمَةً ((حمل)) و کلمه ((حمل)) - به فتح حاء - به معنای سنگینی و ثقلی است که آدمی در باطن حمل کند، مانند فرزند در شکم. و ((حمل)) - به کسر حاء - به معنای سنگینی و ثقلی است که در ظاهر بدن حمل شود، مانند بار شتر - این سخن از راغب است.

و در مجمع البیان گفته: ((حمل)) - به فتح حاء - به معنای آن چیزی است که در شکم یا بر سر درخت باشد، و ((حمل)) - به کسر حاء - به معنای آن چیزی است که بر پشت و یا بر سر آدمی باشد.

در کشاف گفته: اگر کسی پرسد چرا در آیه شریفه فرموده ((مرضعه)) و نفرموده ((مرضع))؟ در پاسخ می گوئیم: برای اینکه ((مرضعه)) با ((مرضع)) در معنا فرق دارد. ((مرضعه)) آن زنی است که در حال شیر دادن باشد و پستان را به دهان کودک گذاشته باشد. و کودکش در حال مکیدن باشد. و اما ((مرضع)) آن زنی است که شانه‌نیت این کار را داشته باشد، هر چند که الان مشغول شیر دادن نباشد. در آیه شریفه کلمه ((مرضعه)) را به کار برده تا دلالت کند بر اینکه دهشت و هول قیامت، آن چنان سخت است که وقتی ناگهانی می رسد، مادری که پستان در دهان بچه اش گذاشته آن را از دهان او بیرون می کشد.

آنگاه گفته: اگر بگویی چرا اول فرمود: ((ترون)) و سپس فرمود: ((تری))، اول جمع آورد، و بار دوم مفرد؟ در پاسخ می گوئیم: برای اینکه رویت در اول مربوط شده به زلزله، که قبلا آن را به رخ همه مردم می کشید، لذا به همه فرمود: ((ترون)) می بینید و اما در آخر آیه معلق شده به یک چیز، و آن هم حالت مستی مردم است، پس باید یک یک مردم را بیننده حال سایرین فرض کرد، لذا آن را مفرد آورده.

در جمله ((و تری الناس سکاری و ما هم بسکاری)) می فرماید مست نیستند، در حالی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۷۹ که خودش قبلا فرموده بود که ((ایشان را مست می بینی)) و این بدان منظور است که دلالت کند بر اینکه مستی ایشان و اینکه عقلهایشان را از دست داده و دچار دهشت و حیرت شده اند، از شراب نیست، بلکه از شدت عذاب خدا است که ایشان را به آن حالت افکنده همچنانکه خدای عز و جل فرموده: ((ان اخذه الیم شدید))

و ظاهر آیه این است که این زلزله قبل از نفخه اولی صور که خدا از آن در آیه ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا- من شاء الله ثم نفخ فیه اخری فاذا هم قیام یظرون)) خبر داده، واقع می شود، چون آیه مورد بحث مردم را در حال عادی فرض کرده که ناگهانی و بی مقدمه زلزله ساعت رخ می دهد، و حال ایشان از مشاهده آن دگرگون گشته، به آن صورت که آیه شریفه شرح داده، در می آیند. و این قبل از نفخه اولی است، که مردم با آن می میرند، نه نفخه دوم، چون قبل از نفخه دوم، مردم زنده ای در روی زمین وجود ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه شدت عذاب را تمثیل کرده، نه اینکه واقعا همانطور که فرموده تحقق یابد، و معنایش این است



که : اگر در این میان بیننده ای باشد که صحنه را ببیند، به چنین حالی در خواهد آمد.

و لیکن این حرف صحیح نیست ، برای اینکه با سیاق آیه که سیاق انذار به عذاب ناگهانی و بی سابقه است نمی سازد، و شنونده از انذار به عذابی که از آن آگاهی ندارد، و تنها به او بگویند: اگر کسی آنجا باشد چنین و چنان می شود، آن طور که باید نمی ترسد.

بحث روایتی

بحث روایتی (روایت در ذیل آیه : ((یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزله الساعة شیء عظیم )) و سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله ) بعد از نزول این آیه )

در الدر المنثور است که سعید بن منصور، احمد، عبد بن حمید، و ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته ) و نسائی ، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم ، و حاکم (وی نیز حدیث را صحیح دانسته ) و ابن مردویه ، از طرقی از حسن و غیر او، از عمران بن حصین ، روایت کرده اند که گفت : وقتی آیه ((یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزله الساعة شیء عظیم ... و لکن عذاب الله شدید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۰

نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در سفر بود، پس رو به اصحاب خود کرده فرمود: هیچ می دانید این چه روزی است ؟ عرضه داشتند: خدا و رسولش دانایتر است . فرمود: این روزی است که خدا به آدم می فرماید: برخیز برخاستن آتش . می گوید: پروردگارا برخاستن آتش یعنی چه ؟ می فرماید: از هر هزار نفر نهصد و نود و نه نفر به سوی آتش ، و یک نفر به سوی بهشت .

مسلمانان شروع کردند به گریه ، حضرت فرمود: به هم نزدیک شوید و به سوی رشد بروید چون هیچ نبوتی نبود مگر آنکه قبل از آن جاهلیتی بوده ، آتش هر چه از جاهلیت گرفت که گرفته ، و اگر کامل نشد از منافقین می گیرد، و مثل شما نیست مگر مثل رنگ مخالفی که در بازوی حیوان و یا مثل خالی است که در پهلوی شتر باشید. آنگاه فرمود: من امیدوارم که شما یک چهارم اهل بهشت باشید. پس یاران تکبیر گفتند. آن گاه فرمود: من امیدوارم که شما یک سوم اهل بهشت باشید. باز تکبیر گفتند. آنگاه فرمود: من خیلی امیدوارم که شما نصف اهل بهشت باشید. باز تکبیر گفتند، راوی می گوید نفهمیدم دو ثلث را هم فرمود یا نه .

مؤلف : این روایت به طرق بسیاری دیگر از عمران ، ابن عباس ، ابی سعید خدری ، ابی موسی و انس ، نقل شده که البته در متن آنها اختلافی هست ، از همه آن متون معتدل تر همین روایتی است که ما ایراد کردیم .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و تری الناس سکاری )) فرمودند: یعنی از شدت اندوه و فزع عقلشان زایل گشته ، دچار حیرت می شوند. الحج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۱

آیات ۳-۱۶ سوره حج

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجِدُ فِي اللَّهِ بَغْيًا عِلْمًا وَيَتَّبِعْ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ (۳) كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (۴) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ مَّخْلُوقَةٍ وَغَيْرِ مَخْلُوقَةٍ لَّتَبِينَ لَكُمْ وَنَقَرٌ فِي الْأَرْحَامِ مِمَّا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَحْرُجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوفَىٰ وَ مِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (۵) ذَلِكُمْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يَخِي الْمَوْتَىٰ وَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۶) وَ أَنَّ السَّاعِيَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ (۷) وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَجِدُ فِي اللَّهِ بَغْيًا عِلْمًا وَ لَا هُدًى وَ لَا- كِتَابٍ مُّبِينٍ (۸) ثَمَانِي عِطْفَةٍ لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ نُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ (۹) ذَلِكُمْ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ (۱۰) وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ

أَصَابَتْهُ فَتْنَةٌ أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (۱۱) يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبُعِيدُ (۱۲) يَدْعُوا لِمَنْ ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرُ (۱۳) إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (۱۴) مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ (۱۵) وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ مَنْ يُرِيدُ (۱۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۴۸۲

ترجمه آیات

بعضی مردم درباره خدا بدون علم مجادله می کنند و پیرو شیطانهای شرورند (۳) بر شیطان مقرر شد که هر کس با او دوستی کند به ضلالتش افکند و به سوی آتش سوزانش راهبر شود (۴) ای مردم اگر درباره زندگی پس از مرگ در شکید ما شما را از خاک آفریدیم آنگاه از نطفه آنگاه از خون بسته سپس از پاره ای گوشت که یا تصویر به خود گرفته و یا نگرفته . تا برای شما توضیح دهیم و هر چه خواهیم در رحمتها قرار دهیم تا مدتی معین ، پس آنگاه شما را کودکی بیرون آریم تا به قوت و نیروی خویش برسید. آنگاه بعضی از شما هستند که در همین حد از عمر وفات یابند و بعضی از شما به پست ترین دوران عمر برسند، و آن دوران پیری است که پس از سالها دانستن ، چیزی نداند، (نمونه دیگری از قیامت اینکه ) تو زمین را می بینی که در زمستان افسرده است چون باران بهاری بر آن نازل کنیم به جنب و جوش در می آید و از همه گیاهان بهجت آور نر و ماده برویاند (۵) زیرا خدا حق است و حق تنها اوست ، و او مردگان را زنده می کند و او به همه چیز تواناست (۶) رستاخیز آمدنی است و شک در آن نیست و خداخفتگان قبور را زنده می کند (۷) از جمله مردم کسانی هستند که درباره خدا بدون علم و هدایت و کتابی روشن مجادله می کنند (۸) و بزرگی می فروشند تا مردم را از راه خدا گمراه کنند. در این دنیا ذلت و خفتی و در قیامت عذاب سوزانی دارند که به ایشان می چشانیم (۹) و می گوئیم این عذاب به خاطر اعمالی است که از پیش کرده اید که خدا با بندگان ستم پیشه نیست (۱۰) و از جمله مردم کسانی هستند که خدا را به بعضی از شرایط و در بعضی فرضها می پرستند اگر خیری به او برسد آرامش می یابد و اگر شر و فقر به او رسد روی بگرداند، چنین کسانی در دنیا و آخرت زیان می کنند که زیان آشکار همین است (۱۱) غیر خدا چیزی را می پرستند و می خوانند که نه زیانش رساند و نه سودش دهد و ضلالت بی انتها همین است (۱۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۳

کسی را می خواند که ضررش از نفعش زودتر می رسد، و این چه بد معبود و همدمی است که او را پرستند (۱۳) خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند به بهشت هایی در آورد که جویها در آن روان است که خدا هر چه بخواهد می کند (۱۴) هر که گمان دارد که خدا پیغمبر را در دنیا و آخرت نصرت نمی دهد ریسمانی به آسمان کشد آنگاه آن را قطع کند و ببیند آیا نیرنگش آنچیزی را که باعث خشم او شده از بین می برد (۱۵) این چنین ، قرآن را آیه های روشن نازل کردیم و خدا هر که را که خواهد هدایت کند (۱۶) بیان آیاتوصف الحال سه صنف از مردم : اصرار کنندگان بر باطل ، متزلزلان در راه حق و مؤمنان این آیات اصنافی از مردم را معرفی می کند و می فرماید: بعضی مصر بر باطل ، و مجادله کنند، در برابر حقند، و بعضی درباره حق متزلزلند، و بعضی دیگر مؤمنند. و درباره هر صنفی وصف الحالی ذکر می کند: دسته اول و دوم را گمراه دانسته و گمراهیشان را بیان می کند و از بدی سرانجامشان خبر می دهد، و صنف سوم را راه یافته در دنیا، و متنعم در آخرت می داند.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجِدُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ كَلِمَةً ((مرید)) به معنای پلید است . و بعضی گفته اند: به معنای کسی است که یکسره و به کلی فاسد و از خیر عاری باشد. و ((مجادله در خدا بدون علم )) به معنای این است که در مسائلی که برگشتش به صفات و افعال خدا باشد سخنانی بر اساس جهل و بدون علم بزنند و درباره آن اصرار هم بورزند.

((و یاتبع کل شیطان مرید)) - این جمله بیان مسلک مشرکین در اعتقاد و عمل است ، همچنانکه جمله قبلی بیان مسلک ایشان در

حرف زدن بود، گویی که فرموده: بعضی از مردم درباره خدا بدون علم حرف می زنند و بر جهل خود اصرار هم می ورزند و به هر باطلی معتقد شده، به آن عمل هم می کنند، و چون شیطان محرک و هادی آدمیان به سوی باطل است پس در حقیقت این گونه اشخاص به اغوای شیطان متمایل به وی شده اند، و در هر اعتقاد و عمل او را پیروی می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۴

در آیه شریفه پیروی شیطان به جای اعتقاد و عمل به کار رفته، تا دلالت کند بر چگونگی و حقیقت مطلب و در نتیجه زمینه فراهم شود برای آیه بعدی که می فرماید: ((شیطان از طریق بهشت گمراهش می کند، و به سوی عذاب آتش رهنمون می شود)) و اگر فرمود: ((و یتبع کل شیطان)) و نفرمود ((و یتبع الشیطان المرید)) که همان ابلیس باشد، برای این است که دلالت کند بر اینکه شیطان انواع و اقسام و فنونی از ضلالت را دارد، چون ابواب باطل مختلف است، و بر هر بابی شیطانی، از قبیل ابلیس، و ذریه اش و شیطانهایی از آدمیان هستند که به سوی ضلالت دعوت می کنند، و اولیای گمراهشان از ایشان تقلید و پیروی می کنند، هر چند که تمامی تسویلات، و وسوسه های آنان منتهی به استاد همه شان ابلیس ملعون می شود.

و جمله ((و یتبع کل شیطان)) در عین حال کنایه از این نیز هست که گمراهان در پیروی باطل به جایی نمی رسند که توقف کنند، برای اینکه استعداد پذیرش حق در آنها کشته شده، و قلبشان مطبوع بر باطل گشته. و خلاصه جمله مذکور به کنایه معنای را می رساند که آیه ((و ان یروا سبیل الرشدا لا یتخذوه سبیلا و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا)) در مقام بیان آن است.

مراد از اینکه درباره رهبری پیروی از شیطان فرمود: ((کتب علیه انه من تولاه فانهیضله...)) کُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ کلمه ((تولی)) به معنای این است که کسی را برای پیروی ولی خود بگیری. و کلمه ((فانه یضله)) مبتدایی است که خبرش حذف شده و معنایش این است که: پیروی می کند هر شیطان پلیدی را که از جمله صفاتش یکی این است که بر او نوشته شده که هر کس او را ولی خود بگیرد و پیرویش کند، اضلال و هدایتش او را به سوی عذاب سعیر، ثابت و لازم است.

و مراد از اینکه فرمود ((بر او نوشته شده که...)) این است که قضای الهی در حق وی چنین رانده شده که اولاً پیروان خود را گمراه کند، و ثانیاً ایشان را داخل آتش سازد و این دو قضا که در حق وی رانده شده همان است که آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین)) آن را بیان می کند، که توضیح آن در جلد دوازدهم این کتاب گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۵

و از آنچه گذشت ضعف کلام بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: معنای آیه این است که هر که شیطان را ولی خود بگیرد خدا او را گمراه می کند، زیرا از کلام خدای عزوجل هیچ شهادی بر این معنا نیست، و در کلام خدا دلیلی که دلالت کند بر اینکه چنین قضایی علیه پیدوان شیطان رانده شده باشد نیست، آنچه در کلام خدای تعالی آمده این است که قضای رانده شده که هر کس شیطان را ولی خود بگیرد و پیرویش کند خدا شیطان را بر او مسلط کند، تا گمراهش سازد، نه اینکه خداوند خودش مستقیماً او را گمراه کند.

علاوه بر اینکه لازمه این معنا این است که مرجع ضمیرها مختلف باشد، ضمیر فانه بدون جهت به خدای تعالی برگردد، در حالی که اسمی از خدای تعالی قبلاً ذکر نشده.

از این ضعیف تر قول کسی است که گفته: معنای آیه این است که: بر این شخص که درباره خدا بدون علم جدال می کند نوشته شده که هر که او را دوست بدارد او گمراهش کند. خلاصه ضمیرها را به موصول در ((من یجادل)) برگردانده، که ضعف این کلام برای خواننده روشن است.

از آیه شریفه بر می آید که قضایی که علیه ابلیس رانده شده تنها برای او نیست، بلکه بر او و قبیله و ذریه و اعوان اوست. و دیگر

اینکه گمراه کردن آنان و هدایتشان به سوی عذاب سعیر همه فعل ابلیس است. این نکته نیز مخفی نیست که جمع میان کلمه ((یضله)) و کلمه ((یهدیه)) در آیه شریفه خالی از لطف نیست.

رفع ریب و تردید در بعث و نشور، با بیان چگونگی خلقت انسان و نبات **يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ... شَيْئاً** مراد از ((بعث)) زنده کردن مردگان و بازگشت به سوی خدای سبحان است، و این روشن است. و کلمه ((علقه)) به معنای قطعه ای خون خشکیده است. و کلمه ((مضغه)) به معنای قطعه ای گوشت جویده شده است، و ((مخلقه)) به طوری که گفته اند به معنای تام الخلقه است، و ((غیر مخلقه)) یعنی آنکه هنوز خلقتش تمام نشده، و این کلام با تصویر جنین که ملازم با نفخ روح در آن است منطبق می شود. و بنابراین معنا، کلام کسی که گفته ((تخلیق)) به معنای ((تصویر)) است، با آیه منطبق می گردد.

مقصود از جمله ((لنبین لکم)) بر حسب ظاهر سیاق، این است که تا برایتان بیان کنیم که بعث ممکن است، و شک و شبهه را از دلهایتان زایل نمایم، چون مشاهده انتقال حاکی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۶

مرده به صورت نطفه، و سپس به صورت علقه، و آنگاه مضغه، و در آخر انسان زنده، برای هیچکس شکی نمی گذارد در اینکه زنده شدن مرده نیز ممکن است، و به همین جهت جمله مورد بحث را در اینجا آیه قرار داد، نه در آخر آن.

((و نفر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی)) یعنی ما در ارحام آنچه از جنین ها بخواهیم مستقر می سازیم، و آن را سقط نمی کنیم تا مدت حمل شود، آنگاه شما را بیرون می آوریم، در حالی که طفل باشید.

در مجمع البیان گفته: یعنی ما شما را از شکم مادرانتان بیرون می آوریم در حالی که طفلید. و کلمه ((طفل)) به معنای انسان صغیر است. و اگر کلمه مذکور را مفرد آورده با اینکه مقصود جمع است، بدینجهت است که این کلمه مصدر است، و در مصدر مفرد به جای جمع استعمال می شود، مثل اینکه هم می گویند ((رجل عدل)) و هم می گویند ((رجال عدل)) بعضی از مفسرین در پاسخ این سؤال گفته اند: خواسته بفرماید ما یک یک شما را طفل بیرون می آوریم. و مقصود از ((بلوغ اشد)) حالت نیرومند شدن اعضا و قوای بدنی است.

در جمله ((و منکم من یتوفی و منکم من یرد الی ارذل العمر)) مقابله میان دو جمله به کار رفته، و این مقابله دلالت می کند بر اینکه جمله اول مقید به قیدی است که آن را از دومی متمایز می کند، و آن قید در تقدیر است، و تقدیر کلام چنین است: ((و منکم من یتوفی من قبل ان یرد الی ارذل العمر و منکم من یرد الی ارذل العمر)) و مراد از ((ارذل العمر)) ناچیزتر و پست ترین دوران زندگی است که قهراً با دوران پیروی منطبق می شود، زیرا اگر با سایر دوره ها مقایسه شود حقیرترین دوران حیات است.

((لکی لا یعلم من بعد علم شیئا)) - یعنی تا به حدی برسند که بعد از یک دوره دانایی دیگر چیزی ندانند، البته چیز قابل اعتنایی که اساس زندگی بر آن است. لام ((لکیلا)) لام غایت است، یعنی امر بشر منتهی می شود به ضعف قوا و مشاعر، به طوری که از علم که نفیس ترین محصول زندگی است، چیز قابل اعتنایی برایش نماند.

نسبت زمین به گیاه مانند نسبت رحم به جنین است

((و تری الارض هامده فاذا انزلنا علیها الماء اهترت و ربت و انبت من کل زوج بهیج))

راغب می گوید: وقتی گفته می شود ((همدت النار)) معنایش این است که آتش خاموش شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۴۸۷

و از همین باب است ((ارض ها مده)) یعنی بدون گیاه و نیز ((نبات هامد)) یعنی گیاه خشک. در کلام خدای تعالی هم آمده که می فرماید: ((و تری الارض هامده)) و قریب به همین معنا است کلام کسی که آن را به ((ارض هالکه - زمین هلاک کننده)) معنا کرده است.

راغب می گوید: ((هز)) به معنای تحریک به حرکت شدید است. وقتی گفته می شود: ((هزرت الرمح)) معنایش این است که من نیزه را به شدت تکان دادم، و نیز ((اهتر النبات)) به معنای این است که گیاه از شدت سرسبزی تکان بخورد. باز راغب درباره کلمه ((ربت)) گفته: ((ربا)) به معنای زیاد شد و بلند شد می باشد، همچنانکه در قرآن فرموده: ((فاذا انزلنا علیها الماء اهترت و ربت)) یعنی وقتی آب را بر آن نازل می کنیم، تکان می خورد و بلند می شود این بود کلام راغب البته با تلخیص. ((و انبتت من کل زوج بهیج)) - یعنی زمین بعد از آنکه ما بر آن آب نازل کردیم از هر صنف از اصناف گیاهان دارای بهجت - یعنی خوش رنگ، و دارای برگ و گل خندان - برویاند. ممکن هم هست منظور از ((زوج)) معنای مقابل فرد باشد، برای اینکه در جاهای دیگر کلام خدای تعالی این معنا ثابت شده، که گیاهان نیز ازدواج دارند، همچنانکه برای آنها حیات و زندگی اثبات شده و علوم تجربی امروز نیز با آن موافق است.

و حاصل معنا این است که: زمین در رویاندن گیاهان و رشد دادن آنها، اثری دارد نظیر اثر رحم در رویاندن فرزند که آن را از خاک گرفته به صورت نطفه، و سپس علقه، آنگاه مضغه، آنگاه انسانی زنده در می آورد. ذَلِکَ بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنَّهُ یُحِی الْمَوْتِی وَ اَنَّهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ کَلِمَه ((ذَلِکَ)) اشاره به مطالبی است که در آیه قبلی آمده بود، و آن خلقت انسان و گیاه بود. و تدبیر امر آنها از نظر حدوث و بقاء، و هم از نظر خلقت و تدبیر، امری است دارای واقعیت که کسی نمی تواند در آنها تردید کند.

آنچه از سیاق بر می آید این است که مراد از ((حق))، خود حق است، یعنی وصفی نیست که قائم مقام موصوف حذف شده و خبر ((ان)) بوده باشد، بلکه می خواهد بفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۸ خدای تعالی خود حق است، حقی که هر موجودی را تحقق می دهد و در همه چیز نظام، حق جاری می کند. پس همین که خدای تعالی حق است و هر چیزی تحققش به او است، سبب شده که این موجودات و نظامهای حقه جاری در آن به وجود آید، و همه اینها کشف می کند از اینکه او حق است.

جمله ((وانه یحیی الموتی)) عطف است به ما قبلش که در آیه قبلی ذکر شده بود، و آن عبارت بود از انتقال خاک مرده از حالی به حالی و رساندنش به مرحله انسانی زنده. و نیز انتقال زمین مرده به وسیله آب به صورت نباتی زنده، و این کار همچنان ادامه دارد، به خاطر اینکه او کارش زنده کردن مردگان است.

و جمله ((وانه علی کل شیء قدیر)) مانند جمله قبلی عطف است بر جملات سابق. و مراد این است که آنچه ما بیان کردیم همه به خاطر این بوده که خدا بر هر چیز قادر است، چون ایجاد انسان و نبات و تدبیر امر آنها در ایجاد و ابقاء، مرتبط به وجود و نظامی است که در عالم جریان دارد، و همانطور که ایجاد وجود و نظام عالم، جز با داشتن قدرت میسر نمی شود، همچنین داشتن قدرت بر آن دو کار جز با داشتن قدرت بر هر چیز میسر نمی شود. پس ایجاد انسان و نبات و تدبیر امر آن دو، به خاطر عموم قدرت او است، و به تفسیر دیگر: خلقت و تدبیر انسان و نبات کشف می کند از عموم قدرت او.

وَ اَنَّ السَّاعَةَ اَیَّتُهُ لَا رَیْبَ فِیْهَا وَ اَنَّ اللّٰهَ یَبْعَثُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ اَیْنَ شَاءَ وَ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ((ان)) در جمله ((ذَلِکَ بِأَنَّ اللّٰهَ

تفصیلی در مورد استنتاج پنج نتیجه از بیان کیفیت خلقت انسان و نبات

در اینجا سؤال پیش می آید و آن این است که چرا از خلقت انسان و نبات تنها پنج نتیجه ای که در آیه شریفه آمده گرفته شده؟ و نتایج دیگری - از قبیل ربوبیت خدا و نداشتن شریک، و علیم و منعم و جواد بودن او، و... - که همه در باب توحید اهمیت دارند را ذکر نکرده؟

جواب این سؤال الاین است: به طوری که از سیاق - که در مقام اثبات بعث است - بر می آید، و نیز به طوری که از عرضه کردن این آیات بر سایر آیات مثبته بعث استفاده می شود، می توان گفت این آیه می خواهد مسأله بعث را از طریق اثبات حقیقت خدا

اثبات کند، البته حقیقت علی الاطلاق، زیرا از حق محض جز فعل حق خالی از باطل سر نمی زند، و اگر عالم دیگری نباشد که آدمی در آن یا قرین با سعادتش، و یا شقاوتش زندگی کند، و به همین خلقت و ایجاد و سپس نابودی اکتفا نموده، یکسره انسانهایی را خلق کند و بمیراند، کاری لعب و بیهوده انجام داده، و بیهوده کاری باطل است. پس همین که می دانیم او حق است و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۸۹

جز حق عمل نمی کند، می فهمیم که نشاء ای دیگر هست، و این ملازمه بسیار روشن است، برای اینکه این زندگی دنیایی با مرگ تمام می شود، پس باید یک زندگی دیگری باشد که باقی باشد و دستخوش مرگ نگردد. پس آیه شریفه، یعنی جمله ((انا خلقناکم من تراب... ذلک بان الله هو الحق)) در همان مجرای آیه ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقنا هما الا بالحق)) و آیه ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا)) و امثال آن - یعنی آیاتی که متعرض اثبات معاندند می باشد.

تنها فرقی که میان آیه مورد بحث و آن آیات هست، این است که گفتیم: آیه مورد بحث مطلب را از راه حق مطلق بودن خدا اثبات می کند، و آن آیات از راه حقیقت فعل خدا، هر چند که حقیقت خدا مستلزم حقیقت فعل او نیز هست. آنگاه چون ممکن بود کسی توهم کند که اصلا زنده کردن مردگان محال است، و در نتیجه برهان سودی نبخشد لذا آن توهم را دفع نموده، فرمود: ((و انه یحیی الموتی)) پس اینکه می بینیم خداوند خاک مرده را زنده نموده، انسانی جاندار می کند، و زمین مرده را زنده می سازد، دیگر جای تردید در امکان بعث باقی نمی ماند.

این جمله هم جاری مجرای آیه شریفه ((قال من یحیی العظام و هی رمیم، قل یحییها الذی انشأها اول مره)) و سایر آیاتی است که امکان بعث و احیای بار دوم را از راه وقوع مثل آن در بار اول اثبات می کند، می باشد.

و باز چون ممکن بود کسی توهم کند که امکان احیای برای بار دوم مستلزم وقوع آن نیست، و بعید است که قدرت خدا متعلق چنین کار دشواری شود، لذا این توهم را هم دفع نموده، فرمود: ((و انه علی کل شیء قدید)) چون در این جمله قدرت خدا را مطلق و غیر متناهی معرفی نموده، و قدرت غیر متناهی نسبتش به احیای اول و دوم یکسان است، و نیز نسبت به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۰

کاری که فی نفسه دشوار و یا آسان باشد به یک حد است، پس قدرت او آمیخته با عجز نیست، و دستخوش کندی و خستگی نمی گردد.

این جمله هم جاری مجرای آیه شریفه ((افعیینا بالخلق الاول)) و آیه ((ان الذی احیایا لمحیی الموتی انه علی کل شیء قدید)) و سایر آیاتی است که بعث را از راه عموم قدرت و نامتناهی بودن آن اثبات می کند می باشد.

پس این نکته ها که در جمله ((ذلک بان الله...)) است، سه نتیجه است که از آیه سابق بر آن استخراج شده، و غرض همه یکی است، و آن یادآوری دلیلی است که بعث را اثبات می کند. و جمله اخیر که می فرمود: ((و ان الساعه آتیه لا-ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور)) متضمن آن است.

آیه قبلی تنها مسأله بعث مردگان، و ظرفی که در آن مبعوث می شوند را ذکر می کرد، ولی بیان نمی کرد که آن ظرف چه وقت است. آیه مورد بحث آن را معین نموده، و فرموده: ظرف آن، ساعت است. و اگر نفرمود: خدا ساعت را می آورد. و آمدن را به خود ساعت نسبت داد، شاید از این جهت بوده که ناگهانی بودن آن را در نظر گرفته، که اعتبار هیچ علمی به آن تعلق نمی گیرد. همانطور که فرموده ((لا تاتیه الا بغته))

پس اگر نسبتش را به فاعل (خدا) نداده، مانند تعیین نکردن وقت آن، در آیه ((قل انما علمها عند الله)) و آیه ((ان الساعه آتیه اکاد اخفیها)) همه مبالغه در اخفاء آن و تاءید ناگهانی بودن آن است.



و نام قیامت و آمدن ناگهانی اش در کلام خدای تعالی بسیار آمده ، و در هیچ جا فاعل و آورنده آن ذکر نشده ، بلکه همه جا از آن بمانند ((آیه - خواهد آمد)) ، ((تایهیم - قیامتشان خواهد آمد)) ((قائمه )) ، و ((تقوم )) ، و مانند اینها تعبیر شده .  
و اما مظلوف را که عبارت است از احیای انسانهای مرده ، در جمله ((و ان الله یبعث من فی القبور)) ذکر کرده .

حال اگر بگوییم : نتیجه حجت مذکور بعث همه موجودات است ، نه تنها انسان ، برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۱  
اینکه فعل بدون غایت لغو و باطل است ، و این لغو اختصاص به خلقت انسانها ندارد ، بلکه خلقت غیر انسان را هم شامل است ،  
لیکن آیه شریفه این نتیجه را تنها نسبت به انسانها گرفته است .

در جواب می گوییم : اگر آیه شریفه نتیجه را تنها نسبت به انسانها گرفته ، منافات ندارد که نظیر آن نتیجه در غیر آدمی هم ثابت  
باشد ، زیرا آیه شریفه در مقام و سیاقی است که بعث انسانها در آن مورد گفتگو و حاجت است . علاوه بر اینکه ممکن هم هست  
گفته شود: معاد نداشتن غیر آدمی مستلزم آن نیست که خلقت آنها لغو و باطل باشد برای اینکه خلقت آنها به خاطر آدمیان بوده  
پس غایت و نتیجه خلقت همه موجودات وجود آدمیان و نتیجه خلقت آدمیان بعث آنان است .

این بود آنچه که تدبر در آیات سه گانه مورد بحث و سیاق آنها و نیز عرضه آنها بر سایر آیات داله بر معاد با تفنن بسیاری که در  
آنها است آن را دست می دهد. با این جواب که ما دادیم وجه اینکه چرا از میان همه نتایج تنها نتایج مذکور که بر حسب لفظ پنج  
نتیجه است معلوم گردید و این نتایج که گفتیم بر حسب ظاهر لفظ پنج تا است در حقیقت سه نتیجه است که در آیه دومی از آیه  
اول استخراج شده و یک نتیجه هم در آیه سومی از سه نتیجه نامبرده در آیه دومی استخراج شده است .

با این بیان یک نکته دیگر نیز روشن می شود و آن بیجا بودن شبهه تکرار است که بعضی دچارش شده اند و آن شبهه این است که  
از جمله ((و انه یحیی الموتی )) و جمله ((و ان الساعه آتیه )) و جمله ((و ان الله یبعث من فی القبور)) و جملات دیگر توهم شده  
است .

مفسرین در تفسیر آیات سه گانه و بیان حجت آنها وجوه بسیار مختلفی آورده اند که هیچ فایده ای در نقل آنها نیست و در همه  
آن وجوه مقدماتی اضافه کرده اند که به کلی از مفاد آیه اجنبی است ، و علاوه بر اینکه اجنبی است در نظم آیه و سلامت بیان و  
استقامت حجت آن اخلال نیز وارد می کند و به همین جهت از ذکر آن صرف نظر کردیم اگر کسی بخواهد به آنها وقوف یابد باید  
به تفاسیر مطول مراجعه کند.

وَمِنَ النَّاسِ مَن یَجِدُ فِی اللّهِ بَغِیْرَ عِلْمٍ وَ لَا هُدًی وَ لَا کِتَابٍ مُّبِیْنٍ آیه صنف دیگر از مردم روی گردان از حق را یادآور می شود.  
در تفسیر کشف الکشاف به طوری که نقل کرده اند گفته : از نظر نظم و مقام روشن تر این به نظر می رسد که بگوییم این آیه  
درباره پیشوایان و مقلدین - به فتحه لام - و آیه قبلی که می فرمود ((و من الناس من یجادل ... مرید)) درباره مقلدین - به کسر لام  
- است . این بود خلاصه نظریه کشف الکشاف . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۲

و حق هم همان است به دلیل اینکه در ذیل آن آیه می فرماید: ((لیضل عن سبیل الله)) همچنانکه در ذیل آیه قبلی فرمود: ((و یتبع  
کل شیطان مرید)) چون اضلال ، کار مقلد - به فتحه لام - و متابعت کار مقلد - به کسر لام است .

مقصود از ((علم)) و ((هدی)) ((در آیه)) : ((و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لاهدی ...))

تردیدی که در آیه میان ((علم)) و ((هدایت)) و ((کتاب)) آمده با اینکه هر یک از آنها شامل دو شق دیگر می شود خود دلیل بر  
این است که مراد از علم هر علمی نیست تا شامل هدایت و کتاب هم بشود بلکه مراد علم مخصوصی است ، همچنانکه مراد از  
هدایت ، هدایت مخصوصی است . و اما اینکه آن علم چه علمی و آن هدایت چه هدایتی است ؟ بعضی گفته اند: مراد از علم ، علم  
ضروری و بدیهی است ، و مراد از هدایت ، استدلال و فکر صحیحی است که آدمی را به سوی معرفت راه بنماید ، و مراد از ((کتاب  
منیر)) ، وحی آسمانی است ، که حق را اظهار می کند.

لیکن این حرف صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا هیچ دلیلی نیست بر اینکه علم را در آیه حمل بر علم بدیهی و ضروری کنیم. علاوه بر اینکه مجادله کردن در مسأله توحید، و خداشناسی - چه اینکه مراد از آن اصرار در بحث باشد، و یا مجادله به معنای اصطلاحی، یعنی قیاس تشکیل شده از مشهورات و مسلمات - خود یکی از طرق استدلال است، و علم ضروری به هیچ وجه استدلال نمی‌خواهد.

از این توجیه که بگذریم، آنچه ممکن است درباره این تعبیر بگویم این است که: مراد از علم، علم حاصل از حجت عقلی باشد، و مراد از هدایت، علم حاصل از هدایت الهی باشد، که تنها نصیب کسانی می‌شود که در بندگی و عبادت خدا خلوص به خرج داده، دل به نور معرفت او روشن کرده باشند. و یا به عکس، یعنی به عنایتی دیگر مراد از علم، هدایت الهی، و مراد از هدایت، علم از طریق حجت عقلی باشد، و مراد از کتاب منیر، وحی الهی، و از طریق نبوت باشد. و این طرق سه گانه به سوی مطلق علم است که یکی از راه عقل، و دومی از راه چشم، و سومی از راه گوش به دست می‌آید، و این همان است که در آیه شریفه ((ولا تقف ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولاً)) بدان اشاره می‌کند، و به هر حال خدا داناتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۳

ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... عَذَابِ الْخَرِيقِ كَلِمَةٌ: ((ثنی)) به معنای شکستن است و کلمه ((عطف)) - به کسر عین - به معنای پهلوی است. و شکستن پهلوی کنایه از روگرداندن است، گویی کسی که از چیزی روی می‌گرداند، یک پهلوی خود را خم می‌کند و می‌شکند.

جمله ((ليضل عن سبيل الله)) متعلق به جمله ((يجادل)) است، و لام در آن برای تعلیل است، و معنای آن این است که: درباره خدا از روی جهل جدال می‌کند و اظهار اعراض و استکبار می‌کند، تا به این وسیله به غرض خود که اضلال مردم است برسد، و اینها همان روسای مشرکین هستند که دیگران از ایشان پیروی می‌کنند.

جمله ((له في الدنيا خزي و نذيقه يوم القيمة عذاب الحريق)) تهدید ایشان است به خزی، یعنی خواری و ذلت و رسوایی در دنیا - همانطور که دیدیم سرانجام کار مشرکین قریش، البته روسای ایشان به همانجا کشیده شد - و نیز تهدید به عذاب اخروی است. ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ كَلِمَةٌ ((ذلك)) اشاره به مطالبی است که در آیه قبلی بود، یعنی تهدید رؤسای مشرکین به خواری در دنیا و عذاب در آخرت. و حرف ((باء)) در جمله ((بما قدمت)) باء مقابله است مثل بانی که ما در جمله ((بعث هذا بهذا - فروختم این را در مقابل آن)) می‌آوریم. ممکن هم هست باء سببیت باشد. و معنای آیه بنابر احتمال اول چنین می‌شود آنچه تو از خزی و عذاب می‌بینی سزای همان کارهایی است که در دنیا کردی. و بنابر احتمال دومی: به سبب آن مجادله بدون علم و هدایت و کتاب که در دنیا کردی و درباره خدا بدون علم و هدایت و کتاب اعراض و استکبار ورزیدی تا مردم را گمراه کنی این خزی و عذاب را می‌بینی. البته در این کلام التفاتی از غیبت به خطاب به کار رفته تا ملامت و عتاب را بر آنان تسجیل کرده باشد.

جمله ((و ان الله ليس بظلام للعبيد)) عطف بر جمله ((ما قدمت)) است و معنایش این است که: (اینکه گفتیم آنچه می‌بینی سزای کرده‌های خود تو است) بدان جهت است که خدا بر بنده خود ظلم نمی‌کند بلکه با هر یک از آنان معامله‌ای می‌کند که خود مستحق آن باشند و با عمل خود و به زبان حال خواستار آن باشند.

وَمَنْ النَّاسِ مَنِ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ... کَلِمَةٌ ((حرف)) و نیز کلمه ((طرف)) و کلمه ((جانب)) به یک معنا است. و کلمه ((اطمینان)) به معنای آرامش و سکونت است و ((فتنه)) به طوری که گفته‌اند به معنای محنت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۴

یعنی امتحان است. و کلمه ((انقلاب)) به معنای برگشتن است.

وصف صنفی دیگر که دین را برای دنیایشان می‌خواهند (و من الناس من یعبد الله علی حرف ...)

این آیه صنف دیگری از اصناف مردم بی‌ایمان و غیر صالح را بر می‌شمارد و آنها کسانی هستند که خدای سبحان را می‌پرستند اما یک طرفی نه از هر طرف، به تعبیری: به یک فرض و تقدیر می‌پرستند و اما بر سایر تقادیر نمی‌پرستند و آن فرضی که بر آن فرض خدا رامی‌پرستند در صورتی است که پرستش او خیر دنیا برایشان داشته باشد. و معلوم است که لازمه این طور پرستش این است که دین را برای دنیا استخدام کنند اگر سودی مادی داشت پرستش خدا را استمرار دهند و بدان دل ببندد و اطمینان یابد و اما اگر دچار فتنه و امتحان شوند روی گردانیده به عقب برگردند به طوری که حتی به چپ و راست هم ننگرند و از دین خدا مرتد شوند و آن را شوم بدانند و یا اگر شوم هم ندانند به امید نجات از آن آزمایش و مهلکه از دین خدا روی بگردانند و این روش عادت آنان در پرستش بتها نیز هست یعنی بت را می‌پرستند تا به خیر مورد آرزوی خود برسند و یا به شفاعت آنها از شر دنیایی رهایی و نجات یابند. و اینکه گفتیم از شر دنیایی بدان جهت است که بت پرستان معتقد به آخرت نیستند.

آنگاه می‌فرماید: این سرگردان‌هایی که تکیه گاهی ندارند، و هر دم رو به سویی دارند، به خاطر وقوعشان در محنت و مهلکه، زیانکار در دنیا، و به خاطر روی گرداندنشان از خدا و دین، و ارتداد و کفر، زیانکار در آخرت هستند، زیانکاری آشکار.

این آن معنایی است که تدبر در معنای آیه آن را دست می‌دهد. و بنابراین معنا جمله ((یعبد الله علی حرف))، از قبیل استعاره به کنایه، و جمله ((فان اصابه خیر...)) (تفسیر و تفصیل برای جمله ((یعبد الله علی حرف)) خواهد بود. و جمله ((خسر الدنیا)) اشاره به خسران دنیایی آنان به خاطر دچار شدن به فتنه، ((و الاخره)) اشاره به خسران آخرتی آنان به خاطر روی گرداندن از دین است.

يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نَفْعَ لَهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبُعِيدُ مدعو در اینجا بت است که به خاطر نداشتن شعور و اراده، هیچ نفع و ضرری برای عبادش ندارد، و عبادش اگر به نفعی و یا ضرری می‌رسد از ناحیه عبادت است که فعل خود او است. يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَيْسِ الْمُؤَلَّى وَ لِبَيْسِ الْعَشِيرِ کلمه ((مولى)) به معنای ولی و یاور است. و کلمه ((عشیر)) به معنای مصاحب و معاشر است.

در ترکیب جملات آیه گفته‌اند که جمله ((یدعو)) به معنای ((یقول - می‌گوید)) و جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۵

((لمن ضره اقرب من نفعه...)) (مقول آن قول است، و کلمه ((لمن)) مبتدایی است که لام ابتدا بر سرش در آمده، و خود آن کلمه موصوله، و صله آن جمله ((ضره اقرب من نفعه)) می‌باشد، و جمله ((لبئس المولى، و لبئس العشیر)) جواب قسم حذف شده، و قائم مقام خبری است که خود بر آن دلالت می‌کند.

و معنای آیه این است که: کسی که بتها را می‌پرستد، روز قیامت خودش بتها را چنین توصیف می‌کند که آنچه من در دنیا مولى و عشیر خود گرفتم، ضررش بیشتر از سودش بود، و خدایی که ضررش از سودش بیشتر باشد، بد مولى و بد عشیری است، سوگند می‌خورم که بد مولى و بد عشیری است.

و اگر فرمود ضررش نزدیک تر از سودش است، بدین جهت است که روز قیامت آثار سوء بت پرستی را که همان عذاب جاودان و هلاکت ابدی است مشاهده می‌کند.

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... بعد از آنکه اصنافی از مردم را ذکر کرد که یک دسته پیشوایان کفرند، که دیگران را به دنبال خود می‌کشانند، و درباره خدا بدون علم جدال می‌کنند، و دسته دوم پیروان ایشانند که دنبال هر شیطانی را می‌گیرند و مانند پیشوایانشان جدال می‌کنند و هر دم در خیالاتی هستند که خدا را از هر راهی که سود مادی داشت می‌پرستند، و آنگاه ایشان را به وصف ضلالت و خسران توصیف نموده اینک در این جمله در مقابل آنان صنف دیگری را هم ذکر می‌کند و عبارتند از مؤمنین صالح که آنان را به داشتن مثوای کریم و سرانجام نیکو توصیف نموده می‌فرماید که خدا

این سرانجام را برای آنان خواسته است . و ذکر این اصناف مقدمه و زمینه چینی برای قضاوتی است که در ذیل آیات خواهد آمد .  
 مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيُقْطِعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ مَعْنَى وَ مَفَاد آیه : ((من کان یظن ان لن ینصره الله ...)) (و جوهری که درباره آن گفته اند

در مجمع البیان گفته : کلمه ((سبب)) به معنای هر چیزی است که با آن و به وسیله آن چیز دیگری را به دست می آورند و به همین جهت است که طناب را سبب می گویند (که به وسیله آن آب از چاه بیرون می آورند) و طریق را سبب می گویند (چون به وسیله آن به مقصد می رسند) و درب را سبب می گویند (چون به وسیله آن وارد خانه می شوند) و مراد خدای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۶

تعالی از ((سبب)) در این آیه همان معنای اول یعنی طناب است . کلمه ((قطع)) به معنای بریدن و از جمله معانی آن اختناق است و گویا از این باب اختناق را قطع می گویند که مستلزم قطع نفس است . مفسرین گفته اند ضمیر در ((لن ینصره الله)) به رسول خدا بر می گردد چون مشرکین مکه می پنداشتند دینی که وی آورده دروغی و نو ظهور است که اساس محکمی ندارد و به همین جهت دعوتش منتشر نمی شود، و نزد خدا هم منزلتی ندارد تا او پشتیبانش باشد. ولی وقتی که آن جناب به مدینه مهاجرت فرمود و خدا نصرتش داد و دینش عالم گیر شد و آوازه اش همه جا پیچید این حادثه غیر منتظره سخت ایشان را به خشم آورد لذا خدا در این آیه ایشان را نکوهش کرده و اشاره می کند که یاور او خدا است و چون یاور او خداست خشم ایشان پایان نمی پذیرد ولو خود را خفه کنند. پس نقشه های ایشان هم اثری نخواهد داشت . و معنای آیه این است که : هر که از مشرکین خیال کند که خدا او را یاری نمی کند و در دنیا نام پیغمبر خود را بلند نمی کند و دین او را گسترش نمی دهد و در آخرت او را مشمول مغفرت و رحمت خود نمی گرداند و گروندگان به وی را نیز وا می گذارد، آنگاه به خاطر همین خیال وقتی می بیند که خدا او را یاری کرده دچار خشم می شود، چنین کسی طنابی بگیرد. و با آن به بلندی برود - مثل کسی که با طناب به درخت بلندی بالا می رود - آنگاه با همان طناب خود را خفه کند، بعد ببیند آیا کید و حيله اش خشمش را می نشاند یا خیر؟.

و این معنا معنای خوبی است که سیاق آیات قبلی ، و نزول این سوره به اندک مدتی بعد از هجرت ، یعنی در ایامی که مشرکین هنوز قدرت و شوکت خود را داشتند آن را تأیید می کند.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند که ضمیر مذکور به کلمه ((من)) بر می گردد، و معنای قطع هم قطع مسافت و بریدن راه است و مقصود از ((مد سبب به سوی آسمان)) بالا رفتن به آسمان به منظور ابطال حکم خدا است . و معنای آیه این است که : کسی که می پندارد که خدا در دنیا و آخرت یاریش نمی کند، به آسمان بالا رود و آنگاه مسافت را بپیماید، و سپس ببیند آیا کید و مکرش حکم خدای را که مایه خشم او شده از بین می برد یا نه ؟.

و این حرف صحیح نیست و شاید مقصودشان این باشد که مراد از آیه شریفه این باشد که بفرماید: بر هر انسانی لازم است که در امور دنیا و آخرت خود امیدوار خدا باشد، و اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۷

امیدوار او نباشد و خیال کند که خدا او را یاری نمی کند و به خاطر همین خیال دچار غیظ شود پس هر نقشه که می تواند بریزد که نقشه اش سودی به حالش نخواهد داشت .

بعضی دیگر گفته اند که ضمیر مذکور به موصول بر می گردد، همچنانکه در قول سابق به آن بر می گشت ، و مراد از ((نصرت)) رزق است . وقتی می گویند: ((ارض منصوره))، معنایش زمین باران دیده است ، و معنای آیه همان معنایی است که در قول سابق گذشت .

چیزی که هست قول دومی از قول سابق به اعتبار عقلی نزدیک تر و بهتر است ، لیکن اشکالی بر هر دو قول متوجه است ، و آن این است که لازمه هر دو قول این است که آیه شریفه متصل به آیات قبلش نباشد. اشکال دیگر اینکه اگر این دو قول صحیح بود جا

داشت بفرماید: ((من ظن ان لن ينصره الله...)) نه اینکه بفرماید: ((من كان يظن)) زیرا تعبیر دومی که در قرآن آمده استمرار ظن در گذشته را می‌رساند و همین تعبیر مؤید قول اول است.

وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ در سابق مکرر گذشت که کلمه ((كذالك: این چنین)) از باب تشبیه کلی به فرد است، با اینکه فرد مصداق کلی است، ولی به این اعتبار که میان کلی و فرد تباین فرض شده باشد، و این اعتبار به خاطر این است که بفهماند حکم جاری در فرد مفروض در سایر افراد نیز جریان دارد، مثل کسی که به حسن و جواد که مشغول صحبت کردن، و قدم زدن هستند اشاره کرده بگوید: انسان باید اینطور باشد، یعنی حکم و طریقه حرف زدن و تکلم که در این دو نفر جریان دارد باید در همه جریان یابد. پس معنای آیه این می‌شود که: ما قرآن را در حالی که آیاتی روشن و واضح الدلاله است نازل کردیم، همچنانکه آیات سابقه بر این سوره نیز واضح بود.

جمله ((و ان الله يهدي من يريد)) خبری است برای مبتدای حذف شده، و تقدیر آن ((و الامر ان الله يهدي من يريد)) است، و معنایش این است که مطلب از این قرار است که خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند، و اما کسی که او نخواهد هدایت کند، دیگر هدایت کننده‌ای برایش نخواهد بود. پس صرف اینکه آیات الهی بینات واضح الدلاله هستند در هدایت شنونده کافی نیست، مگر آنکه خدا بخواهد هدایتش کند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله مذکور عطف است بر ضمیر در ((انزلناه)) و تقدیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۸ کلام ((و كذلك انزلنا ان الله يهدي من يريد)) است، ولی وجه اول صدر و ذیل آیه را بهتر متصل می‌سازد، و این خود روشن است.

#### بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و يتبع كل شيطان مرید)) فرموده: ((مرید)) به معنای خبیث است.

دو روایت در ذیل (و من الناس من يجادل...)

و در الدر المنثور است که: ابن ابی حاتم از ابی زید روایت کرده که در ذیل آیه ((و من الناس من يجادل في الله بغير علم)) گفته: این آیه درباره نضر بن حارث نازل شد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از ابن جریر و ابن منذر از ابن جریح نیز روایت کرده. و ظاهراً منظور وی تطبیق نضر بن حارث با عنوان کلی آیه است، همانطور که روش راویانی که متعرض اسباب نزول شده‌اند همین است که به جای اینکه بگویند: فلان مورد یکی از مصادیق آیه است، می‌گویند: آیه درباره فلان مورد نازل شده. و بنابراین، گفتار مجاهد که گفته است آیه بعدی که می‌فرماید: ((و من الناس من يجادل في الله بغير علم و لا هدى)) درباره نضر بن حارث نازل شده از روایت گذشته بهتر است، چون شخص مزبور از معاریف قوم خود بوده، و آیه دوم همانطور که گفتیم درباره بزرگان ضلالت و پیشوایان کفر، و آیه اول درباره پیروان ایشان است.

روایاتی درباره مراد از ((مخلقة و غیرمخلقة)) و جمله: ((نقر في الارحام ما نشاء الياجل مسمى))

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((مخلقة و غیر مخلقه)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: ((مخلقه)) جنین کامل الخلقه است، و ((غیر مخلقه)) جنینی است که ناقص سقط شود.

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، ابن منذر، ابن ابی حاتم، و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از عبد الله بن مسعود روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که پیغمبری صادق و مصدق است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۴۹۹

برای ما صحبت کرد که خلقت هر یک از شما در شکم مادر بعد از چهل روز در حالی که نطفه است شروع می‌شود و به صورت

علقه در می آید، چهل روز هم علقه است، آنگاه به صورت مضغه در می آید، چهل روز هم مضغه است، آنگاه خداوند فرشته خود را می فرستد تا در آن نفخ روح کند و دستور می دهد تا مقدر او را در چهار جهت بنویسد: یکی رزق، دوم اجل و مدت عمر، سوم عمل، چهارم سعادت و شقاوت.

به آن خدایی که غیر او خدایی نیست، بعضی از شما عمل اهل بهشت را انجام می دهد تا جایی که میان او و بهشت بیش از یک ذراع فاصله نماند، ولی آن نوشته از عمل او پیشی گرفته، کار خود را می کند و با ارتکاب چند عمل از اعمال اهل دوزخ او را دوزخی می کند. و بعضی از شما عمل اهل جهنم را مرتکب می شود تا جایی که میان او و آتش دوزخ بیش از یک ذراع فاصله نماند، ولی آن نوشته از عمل او پیشی گرفته کار خود را می کند، یعنی او را موفق به چند عمل از اعمال اهل بهشت می سازد و به همان وسیله او را بهشتی می کند.

مؤلف: این روایت به طرق دیگری نیز از ابن مسعود، ابن عباس، انس و حذیفه بن اسید روایت شده، البته در متن آنها اختلاف هست. در بعضی از آنها - یعنی روایت ابن جریر از ابن مسعود - آمده که به فرشته گفته می شود: راه بیفت به سوی ام الکتاب و از روی آن کتاب نسخه ای از اوصاف این نطفه بردار. پس فرشته نزد ام الکتاب می رود و از آن کتاب از مطالبی که درباره آن نطفه است نسخه برداشته، تمامی صفات آن را می گیرد...

از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز قریب به این مضمون روایاتی رسیده، مانند آن روایتی که در قرب الاسناد حمیری از احمد بن محمد، از احمد بن ابی نصر، از حضرت رضا (علیه السلام) نقل شده که در آن آمده: پس همین که چهار ماهش تمام شد، خدای تبارک و تعالی دو فرشته خلاق می فرستد تا او را صورتگری کنند و رزق و مدت عمرش، و شقاوت و سعادتش را بنویسند....

ما در تفسیر اول سوره آل عمران حدیث کافی از امام باقر (علیه السلام) را که درباره تصویر جنین و نوشتن مقدرات او است، نقل کردیم. و در آن داشت که آن دو ملک تمامی مقدرات آن طفل را از روی لوحی که در پیشانی مادرش می خورد نسخه برداشته و در آخر هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۰

مقدری که می نویسند شرط می کنند که اگر بدائی حاصل نشود و گرنه این مقدر تغییر می کند....

و در این معنا روایات دیگری نیز هست و مقتضای این حدیث و هر حدیثی که بدین معنا باشد این است که هر مقدری که برای کودک نوشته می شود قابل تغییر است همچنانکه مقتضای روایات وارده از طرف اهل سنت که گذشت خلاف این معنا است ولی به هر حال منافاتی میان این دو مدلول نیست برای اینکه برای هر چیز - و از آن جمله برای آدمیان - بهره ای از لوح محفوظی است که هرگز دچار تغییر و تبدیل نمی شود و نیز بهره ای از لوح محو و اثبات دارد که قابل تغییر و تبدیل هست و بنابراین، قضاها را رانده شده دو نوع است قضای حتمی و غیر حتمی که خدای تعالی درباره آن دو فرموده: ((یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ)) و عنده ام الکتاب))

و ما، در گذشته گفتاری پیرامون معنای قضا گذرانیدیم و در آنجا روشن کردیم که لوح قضا هر چه باشد با نظام علیت و معلولیت منطبق است که به دو سلسله منحل می شود یکی سلسله علل تامه و معلولات آنها که هیچ قابل تغییر و تبدیل نیست و دیگری سلسله علل ناقصه و معلولهای آن که این سلسله تغییر و تبدیل می پذیرد. و گویا طایفه اول از روایات به قضاها حتمی جنین و دسته دوم به قضاها غیر حتمی او اشاره می کنند و ما این معنا را نیز توضیح دادیم که حتمیت قضا منافاتی با اختیاریت افعال آدمی ندارد که خواننده عزیز باید متوجه این نکته باشد.

و در کافی به سند خود از سلام بن مستنیر روایت کرده که گفت: از امام ابو جعفر (علیه السلام) از معنای آیه ((مخلقه و غیر مخلقه)) پرسش نمودم فرمود: ((مخلقه)) عبارتند از همان ذره هایی که خدا در پشت آدم قرار داده و از آنها پیمان گرفته و سپس به



پشت مردان و رحم زنان روانشان کرد و آنان همان افرادی از انسانهایند که به دنیا می آیند تا از آن پیمان پرسش شوند، و اما ((غیر مخلقه)) عبارتند از هر انسانی که خداوند در هنگام خلقت ذره در پشت آدم قرارشان نداد و در نتیجه یا به صورت نطفه هدر رفته از بین می روند یا اگر هم صورت انسانی به خود بگیرند هنوز به کمال نرسیده و قبل از نفخ روح سقط می شوند.

مؤلف: در گذشته، یعنی در بحث روایتی که در ذیل آیه ذر در سوره اعراف عنوان کردیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۱

توضیحی برای این حدیث گذشت.

و در تفسیر قمی به سند خود از علی بن مغیره از امام صادق، از پدر بزرگوارش نقل کرده که فرمود: وقتی آدمی به سن صد سالگی رسد به ((ارذل العمر)) رسیده است.

چند روایت در ذیل آیه: ((و من الناس من یعبد الله علی حرف)) که درباره طالبان دین برای دنیا است

مؤلف: در تفسیر سوره نحل در ذیل آیه هفتم پاره ای روایات در این معنا ذکر کردیم.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه، به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: مردمی از اعراب بودند که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می آمدند و اسلام می آوردند، و چون به دیار خود بر می گشتند اگر آن سالشان سال پر باران و پر حاصل و پر نتاج می بود می گفتند: دین ما دین صالحی است و به آن تمسک می کردند. و اگر آن سالشان سال بی باران و قحطی و مصیبت زا می بود می گفتند: این دین که ما اختیار کردیم هیچ خیر و برکتی ندارد، و بدین جهت بود که آیه شریفه ((و من الناس من یعبد الله علی حرف)) نازل شد.

مؤلف: این معنا به غیر این، از طریق ابن عباس نیز روایت شده.

و در کافی به سند خود از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از معنای کلام خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: ((و من الناس من یعبد الله علی حرف)) فرمود: بله مردمی هستند که خدا را به یگانگی می پرستند و از پرستش غیر خدا دست بر می دارند و از شرک بیرون می شوند، ولی نمی دانند که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) رسول خدا است. اینها کسانی هستند که خدا را به یک طرف می پرستند، یعنی با شک در نبوت محمد و حقانیت آنچه آورده، و می گویند: ما صبر می کنیم بینیم اموالمان زیاد می شود و عافیت در بدن و فرزند می یابیم، یا نه، اگر اموالمان زیاد شد و خود و فرزندانمان قرین عافیت شدیم آن وقت می فهمیم که این مرد صادق، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و اما اگر نشد به دین سابق خود بر می گردیم. لذا خدای تعالی درباره آنان می فرماید: ((فان اصابه خیر اطمان به)) یعنی اگر عافیتی در دنیای خود یافت به آن دین اطمینان می یابد ((و ان اصابته فتنه)) یعنی اگر دچار بلایی در خود شد ((انقلب علی وجهه))، با شک خود به سوی شرک قبلیش بر می گردد ((خسر الدنيا و الاخره ذلک هو الخسران المبین یدعوا من دون الله ما لا یضره و ما لا ینفعه)) فرمود: مقصود از ((انقلاب)) همین است که مشرک می شود، و غیر خدا را می خواند و می پرستد.... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۲

مؤلف این روایت را صدوق در کتاب توحید خود با مختصر اختلافی نقل کرده.

و در الدر المنثور است که فاریابی، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه ((من کان یظن ان لن ینصره الله)) گفته: یعنی کسی که بیندازد که خدا، محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را در دنیا و آخرت یاری نمی کند، ((فلیمدد بسبب الی السماء)) یعنی طنابی به سقف خانه خود بیاویزد ((ثم ليقطع)) پس خود را خفه کند تا بمیرد.

مؤلف: هر چند این حرف تفسیری است از ابن عباس و لیکن در حقیقت معنای شاءن نزول را در بر دارد و به همین جهت ما آن را

## نقل کریم . الحج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۳

آیات ۱۷-۲۴ سوره حج

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيِّئِينَ وَالنَّصِرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۱۷) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (۱۸) \* هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ (۱۹) يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ (۲۰) وَلَهُمْ مَقَمٌ مِّنْ حَدِيدٍ (۲۱) كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (۲۲) إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ (۲۳) وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطٍ الْحَمِيدِ (۲۴)

ترجمه آیات

کسانی که ایمان آوردند و آنان که یهودی شدند و صابئی ها و نصاری و مجوس و کسانی که شرک آوردند خدا در روز رستاخیز میانشان امتیاز می نهد، و از هم جدایشان می کند که خدا به همه چیز گواه است (۱۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۴

مگر ندانی که هر که در آسمانها و در زمین هست با خورشید و ماه و ستارگان و کوه ها و درختان و جانوران و بسیاری مردمان خدا را سجده می کنند و بسیاری نیز عذاب بر آنها محقق شده و هر کس که خدا خوارش کند دیگر کسی نیست که او را گرمی بدارد که خدا هر چه بخواهد می کند (۱۸) این دو طایفه دشمنان هم هستند که در مورد پروردگارشان با یکدیگر مخاصمه کرده اند، و کسانی که کافرنند برایشان جامه هایی از آتش بریده شده و از بالای سرهایشان آب جوشان ریخته می شود (۱۹) که امعاء ایشان را با پوستها بگدازد (۲۰) و برایشان گرزهایی آهنین آماده است (۲۱) هر وقت بخواهند از آن شدت و محنت در آیند بدان باز گردانیده شوند (گویند) عذاب سوزان را بچشید (۲۲) خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند به بهشتهایی می برد که در آن جویها روان است، در آنجا دست بندها از طلا و مروارید زیور کنند و لباسشان در آنجا دیا خواهد بود (۲۳) آنان به گفتار نیک هدایت شده اند و به راه ستوده رهنمایی گشته اند (۲۴)

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات سابق اختلاف مردم و خصومت آنان را درباره خدای سبحان نقل کرد که یکی تابع پیشوایی گمراه کننده است و دیگری پیشوایی است گمراه کننده که بدون علم درباره خدا جدال می کند، و یکی دیگر مذبذب و سرگردانی است که خدا را در یک صورت می پرستد و در سایر صور به شرک قبلی خود بر می گردد و دیگری به خدای سبحان ایمان دارد و عمل صالح می کند، اینک در این آیات می فرماید که خدا علیه ایشان شهادت می دهد و به زودی در روز قیامت میان آنان داوری می کند در حالی که همه خاضع و مقهور او هستند و در برابر عظمت و کبریای او به سجده در می آیند، سجده حقیقی - ولو اینکه بعضی از اینان یعنی آنهایی که عذاب بر آنان حتمی شده بر حسب ظاهر از سجده امتناع کنند - آنگاه اجر مؤمنین و کیفر غیر مؤمنین را بعد از فصل قضاء در قیامت بیان می کند.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيِّئِينَ وَالنَّصِرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ... مراد از ((الذین آمنوا))، ((الذین هادوا))، ((نصاری))، ((صابئین))، ((مجوس)) و ((الذین اشركوا)) که فرمود: ((خدا در قیامت بین آنان حکم به حق می کند))

مراد از ((الذین آمنوا)) به قرینه مقابله کسانی است که به محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و کتاب و قرآن ایمان آوردند. و مراد از ((و الذین هادوا)) گروندگان به موسی و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۵ پیامبران قبل از موسی است که در موسی توقف کردند و کتابشان تورات است. که بخت نصر پادشاه بابل وقتی در اواسط قرن هفتم بر آنان مستولی شد قبل از مسیح آن را سوزانید و مدتها به کلی نابود شد تا آنکه عزرای کاهن در اوایل قرن ششم قبل از مسیح در روزگاری که کورش پادشاه ایران بابل را فتح نموده و بنی اسرائیل را از اسارت نجات داده به سرزمین مقدس برگردانید آن را به رشته تحریر در آورد.

و مراد از ((صابئین)) پرستندگان کواکب نیست به دلیل خود آیه که میان صابئین و مشرکین مقابله انداخته بلکه - به طوری که بعضی گفته اند - صابئین عبارتند از معتقدین به کیشی که حد وسط میان یهودیت و مجوسیت است و کتابی دارند که آن را به حضرت یحیی بن زکریای پیغمبر نسبت داده اند، و امروز عامه مردم ایشان را (صبی) می گویند، و ما در ذیل آیه شریفه ((ان الذین آمنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین)) بحثی درباره صابئین گذرانیم.

و مراد از ((نصاری)) گروندگان به مسیح، عیسی بن مریم (علیهما السلام) و پیامبران قبل از وی، و کتب مقدسه انجیل های چهارگانه (لوقا، مرقس، متی و یوحنا) و کتب عهد قدیم است، البته آن مقدار از کتب عهد قدیم که کلیسا آن را مقدس بداند، لیکن قرآن کریم می فرماید: کتاب مسیحیان تنها آن انجیلی است که به عیسی نازل شد.

و منظور از ((مجوس)) قوم معروفی هستند که به زرتشت گرویده، کتاب مقدسشان ((اوستا)) نام دارد. چیزی که هست تاریخ حیات زرتشت و زمان ظهور او بسیار مبهم است، به طوری که می توان گفت به کلی منقطع است. این قوم کتاب مقدس خود را در داستان استیلای اسکندر بر ایران به کلی از دست دادند، و حتی یک نسخه از آن نماند، تا آنکه در زمان ملوک ساسانی مجدداً به رشته تحریر در آمد، و به همین جهت ممکن نیست بر واقعیت مذهب ایشان وقوف یافت. آنچه مسلم است، مجوسیان معتقد هستند که برای تدبیر عالم دو مبداء است، یکی مبداء خیر، و دیگری مبداء شر. اولی نامش ((یزدان)) و دومی ((اهریمن)) و یا اولی ((نور)) و دومی ((ظلمت)) است. و نیز مسلم است که ایشان ملائکه را مقدس دانسته، بدون اینکه مانند بت پرستان برای آنها بتی درست کنند، به آنها توسل و تقرب می جویند. و نیز مسلم است که عناصر بسیطه - و مخصوصاً آتش را - مقدس می دارند. و در قدیم الایام مجوسیان در ایران و چین و هند و غیر آنها آتشکده هایی داشتند که وجود همه عالم رام ستند به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۶

((اهورا مزدا)) دانسته، او را ایجاد کننده همه می دانستند.

و اما مراد از ((مشرکین)) در ((و الذین اشركوا)) همان وثنی ها هستند که بت می پرستیدند، و اصول مذاهب آنها سه است: یکی مذهب وثنیت صابئه، و یکی وثنیت برهمنیه، و یکی بودایی. البته این سه مذهب اصول مذاهب مشرکین است، و گرنه اقوام دیگری هستند که از اصنام هر چه بخواهند و به هر نحوی بخواهند می پرستند، بدون اینکه پرستش خود را بر اصل منظمی استوار سازند، مانند بت پرستان حجاز، و طوائفی در اطراف معموره جهان، که گفتار مفصل و شرح عقاید شان در جلد دهم این کتاب گذشت.

((ان الله یفصل بینهم یوم القیامه)) - مقصود از این ((فصل)) فصل قضاء و حکم به حق در مسائلی است که صاحبان این مذاهب در آن اختلاف داشته اند، تا محق آنان از مبطل جدا شود، آن چنان که هیچ ساتری در میان نماند، و هیچ حاجبی جلو آن حکم به حق را نگیرد.

و اگر کلمه ((ان)) در این آیه شریفه تکرار شده برای تاءکید است، چون میان ((ان)) اول، و خبرش زیاد فاصله شده، لذا دوباره ((ان)) را تکرار فرموده تا تاءکید، اثر خود را ببخشد.

نظیر این تکرار در سوره نحل آمده: ((ثم ان ربك للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحیم)) و نیز در همان سوره این تکرار آمده، می فرماید: ((ثم ان ربك للذین عملوا السوء بجهاله ثم تابوا من بعد ذلك، و اصلحوا ان ربك من بعدها لغفور رحیم))

((ان الله علی کل شیء شهید)) - این جمله تعلیل آن فصل است که چگونه فصل به حق است.

سجده (خضوع و تذلل) تکوینی موجودات در برابر خداوند است

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ...ظاهراً خطاب در جمله ((الم تر)) به همه کسانی است که می توانند ببینند و صلاحیت خطاب را دارند، و منظور از دیدن در اینجا، دانستن است.

البته ممکن هم هست بگوئیم خطاب مختص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و مقصود از رویت، رویت قلبی است، همچنانکه درباره آن فرموده: ((ما کذب الفوآد ما رأ، افتمارونه علی ما یری)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۷)

و اینکه در آیه مورد بحث سجده را به غیر عقلا از قبیل خورشید و ماه و ستارگان و کوه ها نسبت داده، خود دلیل بر این است که مراد از آن، سجده تکوینی است، نه سجده تشریحی و تکلیفی. و سجده تکوینی عبارت است از تذلل و اظهار کوچکی در مقابل

عزت و کبریایی خدای عز و جل، و در تحت قهر و سلطنت او. و لازمه آن این است که کلمه ((من)) در جمله ((من فی الارض)) شامل نوع انسان، از مؤمن و کافر، بشود چون در سجده تکوینی و تذلل وجودی، استثنایی نیست.

و اگر در زمره سجده کنندگان خود آسمان و زمین را نام نبرد، با اینکه حکم سجده تکوینی شامل آنها نیز هست، می فهماند که معنای کلام این است که مخلوقات علوی و سفلی چه آنها که عقل دارند و چه آنها که ندارند، در وجودشان خاضع و متذلل در

برابر عزت و کبریایی خدایند، و مدام با هستی خود به طور تکوین و اضطرار سجده می کنند.

سجده تشریحی بسیاری از مردم و استکبار بسیاری دیگر که: ((حق علیه العذاب))

جمله: ((و کثیر من الناس)) عطف است بر جمله ((من فی السموات...)) و معنایش این است که: سجده می کند برای او هر کس که در آسمانها و زمین است و نیز سجده می کند برای او بسیاری از مردم. و اگر سجده آدمی را به بسیاری از آنان نسبت داد، خود

دلیلی است بر اینکه منظور از این سجده نوع دیگری از سجده و غیر از سجده سابق است، چون اگر همان مقصود بود، تمامی افراد بشر در آن سجده شرکت دارند. پس این نوع سجده همان سجده تشریحی، و اختیاری و به رو افتادن به زمین برای تجسم تذلل

است، تا آن تذلل و عبودیت تکوینی و ذاتی را اظهار کنند.

و در جمله ((و کثیر حق علیه العذاب)) (با جمله قبلی مقابله افتاده و این مقابله می رساند که معنای آن این است که مقصود از آن بسیاری که عذاب بر آنان حتمی شده کسانی هستند که از سجده سر می تابند، چیزی که هست اثر سر پیچی که همان عذاب است

در جای خود آن ذکر شده، و اگر ثبوت عذاب در جای خودداری از سجده ذکر شده، برای این است که دلالت کند بر اینکه این عذاب عین همان عمل ایشان است، که به صورت عذاب به ایشان بر می گردد. و نیز برای این است که زمینه را برای جمله بعدی

که می فرماید ((و من یهن الله فما له من مکرم)) (فراهم سازد، چون جمله مذکور دلالت می کند بر اینکه ثبوت عذاب برای آنان به دنبال سر پیچی آنان از سجده، خواری و ذلت است که دیگر دنبالش کرامت و خیری نخواهد بود.

پس امتناع آنان از سجود، به مشیت خدا عذاب را برای ایشان به دنبال دارد، و آن عذاب هم عبارت است از خواری و ذلتی که بعد از آن کرامتی تا ابد نخواهد بود، برای اینکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۸

همه خیرها، و خیر همه اش به دست خدا است، همچنانکه فرموده: ((بیدک الخیر)) (و با این حال اگر او خیر را از شخصی دریغ بدارد، دیگر کسی نیست که خیر را به آن شخص برساند.

جمله ((ان الله یفعل ما یشاء)) (کنایه است از عموم قدرت خدا، و تعلیلی است برای مطالب قبل که یکی اثبات عذاب بود برای

مستکبرین از سجده برای خدا، و یکی اهانت آنان بود، اهانتی که بعد از آن کرامتی نباشد.

پس معنای آیه - و خدا داناتر است - این می شود که : خدا در روز قیامت میان مردمی که با هم اختلاف داشتند حکم می کند و آنها را از یکدیگر متمایز و جدا می سازد. تو که خوب می دانی که موجودات علوی و سفلی همه با تکوین و هستی خود در برابر خدا تذلل و خضوع دارند و تنها بشر است که بسیاری از آنان در مقام عبودیت برخاسته ، خضوع و عبودیت ذاتی خود را اظهار می دارند و بعضی از ایشان از این اظهار استنکاف می ورزند، و این دسته کسانی هستند که عذاب بر آنان حتمی شده ، و خدا خوارشان می سازد، خواری که بعد از آن دیگر کرامتی نباشد، و او بر هر چه بخواهد قادر است و آنچه بخواهد می کند.

با این معنایی که برای آیه کردیم وجه اتصالش به ما قبل روشن گردید. هَذَا نِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمْ الْحَمِيمُ اشاره با کلمه ((هذان)) به دو طایفه ای است که جمله ((ان الله يفضل بينهم يوم القيمة)) و جمله بعدی اش : ((و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب)) بر آن دو دلالت می کرد.

تمامی مذاهب مختلف به دو دسته : ((محق))، ((مبطل)) منقسمند و همه اختلافاتشان به اختلاف در ربوبیت خدا بر می گردد و از اینکه اختلاف کنندگان بشر را با اینکه ادیان آنان و مذاهبشان بسیار است ، منحصر در دو طایفه کرده فهمیده می شود که برگشت تمامی ادیان مختلف به دو طایفه است ، یکی حق و یکی باطل ، چون اگر این دو جامع را در نظر نگیریم ، به هیچ معنای دیگری نمی توانیم مذاهب مختلف عالم را در تحت آن معنا دو تا کنیم . و محق و مبطل در عالم دو طایفه هستند در مقابل هم ، یکی به حق ایمان دارد و دیگری به آن کفر می ورزد. پس طوائف مذکور در آیه هم ، با همه اختلافی که در اقوال آنان است منحصر در دو خصمند، و با اینکه دو خصم هستند، اقوال مختلفی بیشتر از دو تا دارند. بنابراین خوب می توان فهمید که تعبیر ((خصمان اختصموا)) چقدر جالب و پر معنا است . از یک طرف اهل خصومت را تشبیه آورده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۰۹

و از سوی دیگر خصومتشان را به صورت جمع تعبیر کرده ، و آنگاه خصومتشان را در بارها پروردگارشان دانسته و فهمانده که اختلافشان در وصف ربوبیت خدای تعالی بوده ، و در نتیجه فهمانده است که برگشت تمامی اختلافات مذاهب هر قدر هم که زیاد باشند در یک مسأله است ، و آن وصف ربوبیت خدا است .

پاره ای رب خود را به اسماء و صفاتی توصیف می کنند که او مستحق و سزاوار آنها است و هم افعالی به او نسبت می دهند که لایق ساحت اوست ، و به آن اوصافی که گفتیم ایمان دارند. اینها اهل حقند، و بر طبق همین اوصاف ، و آنچه آن اوصاف اقتضاء دارند عمل می کنند، و در نتیجه اعمالشان جز صالحات چیزی نیست .

پاره ای دیگر او را به آنچه از اسماء و صفات که مستحق و سزاوار است توصیف نمی کنند، مثلاً برای او شریک یا فرزند قائل می شوند و در نتیجه وحدانیت او را منکر می گردند، و یا صنع و ایجاد عالم را به طبیعت و یا دهر نسبت می دهند، و یا منکر رسالت و نبوت ، و یا رسالت بعضی از رسل ، و یا منکر یکی از ضروریات دین حق می شوند، و در نتیجه به حق کفر می ورزند و آن را می پوشانند، (چون کفر همان پوشاندن حق است)، و این کافر و آن مؤمن به آن معنایی که گفتیم عبارتند از ((خصمان))

آنگاه شروع کرده ، در بیان کفر و سزای آن دو خصم ، و عاقبت امر هر یک از آن دو، و نخست کفر کفار را بیان نموده ، می فرماید: ((فالذین كفروا قطع لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤسهم الحميم)) یعنی برای کفار لباس از آتش می برند، و از بالای سرشان آب جوش بر سرشان می ریزند.

يُصْهَرُ بِهِ مِآ فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ كَلِمَةً ((صهر)) به معنای آب کردن است ، و معنای آیه این است که با آن آب جوش آنچه در داخل جوف ایشان ، از معده و روده و غیره است ، همه آب می شود.

و لَهُمْ مَقْمَعٌ مِّنْ حَدِيدٍ كَلِمَةً ((مقاع)) جمع ((مقمعه)) و ((مقمعه)) به معنای پتک و گرز است .

كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِصُمير ((منها)) به آتش بر می گردد، و کلمه ((من غم)) بیان آن است. و ممکن هم هست کلمه ((من)) به معنای سببیت باشد. و کلمه ((حریق)) به معنای ((محرق - سوزاننده)) است، مانند ((الیم)) که به معنای ((مولم - درد آور)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۰

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا... کلمه ((اساور)) به طوری که گفته اند جمع ((اسوره)) است، و ((اسوره)) خود جمع ((سوار)) است، و ((سوار)) به طوری که راغب گفته معرب ((دستواره)) است. و بقیه کلمات آیه روشن است.

وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ((قول طیب)) کلامی است که در آن خبائث نباشد. و ((کلام خبیث)) به معنای کلامی است که یکی از اقسام باطل در آن باشد، و خدای تعالی قول طیب مؤمنین را یکجا جمع نموده، و فرموده: ((دعواهم فیها سبحانک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین))

پس معنای اینکه فرمود ((به سوی قول طیب هدایت شدند)) این است که خداوند وسیله را برای چنین سخنی برایشان فراهم نمود. و هدایتشان به صراط حمید - حمید یکی از اسماء خداست - این است که از ایشان جز افعال پسندیده سر نزنند، همچنانکه جز کلام طیب از دهان ایشان بیرون نمی آید.

میان آیه مورد بحث و آیه ((کَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ)) مقابله ای است، که خواننده عزیز خود آن را درک می کند.

بحث روایتی

روایتی درباره مجوس

در کتاب توحید به سند خود از اصبع بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرموده: قبل از اینکه مرا از دست بدهید از من پرسش کنید. اشعث ابن قیس برخاست و گفت: یا امیرالمؤمنین از مجوس چطور باید جزیه گرفت، با اینکه آنها اهل کتاب نیستند، و پیغمبری به سوی ایشان گسیل نشده؟ فرمود: بله ای اشعث خداوند به سوی آنان کتاب و رسولی فرستاد، تا آنکه وقتی پادشاهی در شبی مست شد و با دختر خود هم بستر گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۱

چون صبح شد خبر در میان مردم انتشار یافت، همه جلوی خانه او گرد آمده گفتند: تو دین ما را آلوده کرده، و از بین بردی، باید بیرون شوی، تا تو را با زدن حد پاک کنیم. پادشاه به ایشان گفت همه جمع شوید و به سخن من گوش فرا دهید، اگر دیدید که هیچ راهی جز حد زدن نیست آن وقت خود دانید، هر کاری می خواهید بکنید.

و چون همه گرد آمدند به ایشان گفت: هیچ می دانید که خدای تعالی هیچ بنده ای را گرامی تر از پدر و مادر ما، آدم و حوا نیافریده؟ گفتند: بله، درست است. گفت مگر نبود که او دختران خود را به پسران خود داد؟ گفتند، درست است، و همین دین ما باشد؟ همگی بر پیروی چنین مسلکی هم پیمان شدند، خداوند هر علمی که داشتند از سینه شان محو کرد و کتابی که در بینشان بود از میانشان برداشت؟ و در نتیجه مجوس کافر و اهل آتشند که بدون حساب وارد آتش می شوند، ولی منافقین حالشان شدیدتر از ایشان است؟ اشعث گفت: به خدا سوگند مثل این جواب از کسی نشنیدم، و به خدا سوگند دیگر چنین پرسشی را تکرار نمی کنم.

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: ((منافقین حالشان بدتر است)) منظورش تعریض به اشعث منافق است. و اما اینکه مجوسیان اهل کتابند، روایات دیگری نیز بر وفقش هست، و در آنها آمده که پیغمبری داشتند و او را کشتند و کتابش را سوزاندند.

و در الدر المنثور در تفسیر جمله ((ان الله يفعل ما یشاء)) آمده که ابن ابی حاتم، و لالکایی - در کتاب سنت - و خلعی در - کتاب فوائده - از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که شخصی از جنابش پرسید: در میان ما مردی است که درباره مشیت بحث



می‌کند. حضرت فرمود: ای عبد الله خداوند تو را برای آنچه خود می‌خواست خلق کرد، و یا برای آنچه تو می‌خواستی؟ عبد الله گفت: برای آنچه که خودش می‌خواسته. حضرت فرمود: مثلاً اگر تو را مریض می‌کند، وقتی مریض می‌کند که خودش خواسته باشد، و یا وقتی که تو خواسته باشی؟ گفت: وقتی خودش خواسته باشد. باز فرمود: بعد از آنکه مریضت کرد وقتی بهبودیت می‌دهد که خودش خواسته باشد، یا تو خواسته باشی؟ گفت: وقتی خودش خواسته باشد. باز پرسید تو را وقتی به بهشت می‌برد که خودش خواسته باشد، یا تو خواسته باشی؟ گفت: بلکه وقتی خودش خواسته باشد. فرمود: به خدا سوگند اگر غیر این جواب می‌گفتی آن عضو را که دید گانت در آن است با شمشیر می‌زد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۲

مؤلف: این روایت را صدوق هم در کتاب توحید به سند خود از عبد الله بن میمون قداح از جعفر بن محمد از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده، و در آن نام بهشت نیامده، تنها آمده که ((وقتی تو را داخل می‌کند که خودش خواسته باشد یا تو خواسته باشی))

در سابق، در جلد اول این کتاب، در تفسیر آیه ((و لا یضل به الا الفاسقین)) روایت دیگری در این معنا با شرحش گذشت. و در توحید به سند خود از سلیمان بن جعفر جعفری روایت کرده که گفت: حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: مشیت یکی از صفات افعال است، پس هر که معتقد باشد که خدا از ازل مرید و شائی (خواهنده) بوده موحد نیست.

توضیحی درباره مشیت خداوند

مؤلف: در اینکه بار دوم فرمود ((پس هر که معتقد باشد که خدا از ازل مرید و شائی بوده موحد نیست)) اشاره است به اینکه اراده و مشیت یک چیز است، و همینطور هم هست، چون مشیت وقتی آدمی به آن موصوف می‌شود که آدمی فاعلی در نظر گرفته شود، که می‌داند چه می‌کند، و چه کرده است، و همین معنا وقتی اراده نامیده می‌شود که فاعلیت فعل تمامیت و کمال یافته باشد، به طوری که فعل از آن منفک نشود.

و به هر حال اراده و مشیت وصفی است خارج از ذات و عارض بر ذات، و به همین جهت خدای تعالی آن طور که به صفات ذاتی اش از قبیل علم و قدرت موصوف می‌شود، به اراده و مشیت موصوف نمی‌شود، چون ذات او منزله از تغییر است، و با عروض عوارض دگرگون نمی‌شود. پس اراده و مشیت از صفات فعل او، و منتزع از فعل او، و یا از جمع شدن اسباب ناقصه که مجموع علت تامه است می‌شود.

پس اینکه می‌گوییم خدا اراده کرد چنین و چنان کند، معنایش این است که اگر چنین و چنان کرد با علم به صلاحیت آن کرد، و می‌دانست که مصلحت انجام آن بیشتر از مصلحت ترک آن است. و یا معنایش این است که وسیله و اسباب آن را با علم به صلاحیت آن فراهم نمود.

و چون اراده به آن معنایی که در خود ما است غیر از ذات خدا است، لذا اگر کسی بگوید خدا لا یزالمرید بوده، لازمه گفتارش این می‌شود که غیر از ذات خدا چیز دیگری هم ازلی بوده، چیزی که مخلوق او نبوده، بلکه با او بوده است، و این با توحید منافات دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۳

و اما اگر کسی اراده را به آن معنا که در خود ما است نگیرد، بلکه بگوید معنای اراده علم به اصلح است، در این صورت مانعی ندارد که بگوید خدا از ازل مرید بوده چون علم جزء ذات خداست، چیزی که هست در این صورت اراده را صفت جداگانه ای در مقابل علم و حیات و قدرت گرفتن وجهی ندارد.

چند روایت در ذیل آیه: ((هذان خصمان اختصموا فی ربهم))

و در الدر المنثور است که سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجه، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و بیهقی - در کتاب دلائل - از ابوذر روایت کرده اند که وی سوگند می‌خورد که آیه ((هذان

خصمان اختصموا فی ربهم ... ان الله يفعل ما يريد ((، درباره سه نفر از مسلمانان و سه نفر از کفار نازل شد که در جنگ بدر با هم روبرو شدند و هم‌اوردی کردند. از مسلمانان حمزه بن عبد المطلب و عیبه بن حارث و علی بن ابی طالب . و از کفار عتبه ، و شیبه ، فرزندان ربیعہ ، و ولید بن عتبه بودند.

علی (علیه السلام) فرمود: من اول کسی هستم که در روز قیامت برای خصومت روی زانو می نشینم .

مؤلف : صاحب الدر المنثور این روایت را نیز از عده ای از اصحاب جوامع از قیس بن سعد بن عبادہ و از ابن عباس و دیگران نقل کرده . و در مجمع البیان آن را از ابوذر و عطاء نقل کرده است .

و در خصال از نصر بن مالک روایت کرده که گفت : من به حسین بن علی (علیہما السلام) عرضه داشتم : یا ابا عبد الله ! در معنای ((هذان خصمان اختصموا فی ربهم)) حدیثی بفرما. فرمود: منظور بنی امیه و ما هستیم که در پیشگاه عدل الهی محاصمه خواهیم کرد. ما خدای را تصدیق نمودیم و آنان تکذیب کردند. پس ((خصمان)) در روز قیامت ماییم .

مؤلف : این روایت نمی خواهد بفرماید، شاءن نزول آیه ما هستیم ، بلکه می خواهد بفرماید یکی از مصادیق ((خصمان)) ماییم .

نظیر این روایت ، روایتی است که کافی به سند خود از ابن ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) آورده که فرمود: برای کسانی که به ولایت علی کفر ورزیدند جامه ای از آتش بریده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۴

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و هدوا الی الطیب من القول)) گفته که مقصود از ((قول طیب)) توحید و اخلاص است . و در معنای جمله ((و هدوا الی صراط الحمید)) فرموده ، صراط حمید ولایت است .

مؤلف : و در محاسن به سند خود از ضریس از امام باقر روایتی به این معنا آورده است .

و در مجمع البیان آمده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که فرموده : هیچ کس به قدر خدای عز و جل حمد را دوست نمی دارد. الحج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۵

آیات ۲۵ - ۳۷ سوره حج

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَكْفِ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يَرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (۲۵) وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (۲۶) وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (۲۷) لِيَشْهَدُوا مَنَفَعَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةٍ لِّئَلَّا يُذَكَّرُوا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبِيَاسَاتِ الْفَقِيرَ (۲۸) ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (۲۹) ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَتَ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَمَ إِلَّا- مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ (۳۰) حَنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ (۳۱) ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظَمِ شَعْرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ (۳۲) لَكُمْ فِيهَا مَنَفَعٌ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ (۳۳) وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيُذَكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةٍ الْأَنْعَمِ فَالْهَكْمُ إِلَهُ وَحَدِّ فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَشَرِ الْمُحْسِنِينَ (۳۴) الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّت قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْتَهُمْ يُنْفِقُونَ (۳۵) وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعْرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَاِذَا وَجِيتَ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَنَاعِ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۳۶) لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشَرِ الْمُحْسِنِينَ (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۶

ترجمه آیات

کسانی که کفر ورزیدند و از راه خدا و مسجد الحرام که ما آن را برای همه مردم معبد قرار دادیم و مقیم و مسافر در آن یکسان

است باز می‌دارند بدانند که ما به هر کس از ایشان که بخواهد در آنجا تجاوزی و ستمی بکند عذابی دردناک خواهیم داد (۲۵) چون ابراهیم را آن روز که این خانه نبود در جای این خانه جا دادیم (و مقرر داشتیم) چیزی را با من شریک نپندارد و خانه ام را برای طواف کنندگان و مقیمان و سجده گزاران پاکیزه دارد (۲۶) و به او گفتیم مردم را ندای حج ده تا پیاده سوی تو آیند و سوار بر مرکب های لاغر شده از دوری راه از دره های عمیق بیایند (۲۷) تا شاهد منافع خویشتن باشند و نام خدا را در ایامی معین یاد کنند که ما شما را از حیوانات روزی دادیم، از آن بخورید و به در مانده فقیر نیز بخورانید (۲۸) آنگاه کثافتی که در حال احرام برایشان است بسترند و به نذرهایشان وفا کنند و بر این خانه کهن طواف کنند (۲۹) آری این چنین، و هر کس حرمت یافتگان خدای را بزرگ بدارد همان برای او نزد پروردگارش عمل نیکی محسوب می‌شود، و خدا چارپایان را بر شما حلال کرده مگر آنچه که برایتان خوانده شود. پس، از پلیدی بتها کناره گیری کنید و از گفتار دروغ اجتناب ورزید (۳۰) مخلصان خدا باشید نه مشرکان او، و هر که به خدا شرک آورد چنان است که از آسمان در افتاده مرغان او را برابند، و یا باد او را به جایی دور دست برد (۳۱) چنین، و هر کس قربانی های خدا را بزرگ دارد این از پرهیزگاری دلها است (۳۲) شما را تا مدتی از آن منفعت ها است، سپس زمان رنج آن تا برگشتن به خانه کعبه ادامه دارد (۳۳) برای هر امتی عبادتی دادیم تا نام خدا را بر حیوانات بسته زبان که روزیشان کرده است یاد کنند، پس معبود شما خدای یگانه است، مطیع او شوید و فروتنان را بشارت ده (۳۴) همان کسانی که چون نام خدا برده شود دلهایشان بترسد که بر حادثات صبورند و نماز پیا دارند و از آنچه روزیشان دادیم انفاق کنند (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۷

و قربانیها را برای شما از مراسم حج قرار دادیم که غذایان نیز هست نام خدا را در آن حال که به پا ایستاده اند بر آنها یاد کنید و چون پهلو به زمین نهادند از گوشتشان بخورید و به فقیر و سائل هم بخورانید. این چنین، حیوانات را به خدمت شما گرفتیم شاید سپاس دارید (۳۶) گوشت قربانی و خون آن به خدا نمی‌رسد، چنین، حیوانات را به خدمت شما گرفتیم تا خدا را برای هدایتی که شما را کرده، بزرگ شمارید و نیکوکاران را بشارت بده (۳۷)

بیان آیات

این آیات مزاحمت و جلوگیری کفار مشرک از ورود مؤمنین به مسجد الحرام را ذکر می‌کند، و تهدیدی که به ایشان نموده نقل می‌کند. و اشاره ای دارد به تشریح حج خانه خدا برای اولین بار در عهد ابراهیم، و ماءموریت او به اینکه حج را در میان مردم اعلام بدارد. و نیز پاره ای از احکام حج را بیان می‌کند.

برابری همه مؤمنین در عبادت در مسجد الحرام و تهدید کسانی که در راه خدا و مسجد الحرام را می‌بندند  
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ كَلِمَةً (صد)) به معنای جلوگیری است. و کلمه ((سواء)) مصدر به معنای فاعل است. و ((عکوف در مکان)) به معنای اقامت در آن است. و کلمه ((بادی)) از ((بدو)) و به معنای ظهور است. و مراد از آن به طوری که گفته اند کسی است که مقیم مکه نباشد، بلکه از خارج وارد مکه شود. و کلمه ((الحاد)) به معنای میل به خلاف استقامت است، و اصل آن کجی پای حیوان بوده.

و مراد از جمله ((الذین کفروا)) مشرکین مکه است که به نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کفر ورزیدند و در اول بعثت، یعنی قبل از هجرت، مانع از گرویدن مردم به اسلام می‌شدند. و مقصود از ((سبیل الله)) همان اسلام است، و نیز مؤمنین را از داخل شدن به مسجد الحرام، برای طواف کعبه، و نماز خواندن در آن و سایر عبادات باز می‌داشتند. پس جمله ((یصدون)) استمرار را می‌رساند، و عطف آن بر فعل ماضی ((کفروا)) ضروری به این افاده نمی‌رساند، و معنای آیه این است: آنهايي که ه قبلا کفر ورزیدند و بر جلوگیری مردم از راه خدا و جلوگیری مؤمنین از مسجد الحرام مداومت نمودند.

و با این بیان روشن می‌شود که: جمله ((و المسجد الحرام)) عطف است بر جمله ((سبیل الله))، و مراد از جلوگیری مؤمنین از

ادای عبادات، مناسک در کعبه است، و لازمه این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۸

جلوگیری این بوده که نگذارند کسی هم از خارج وارد مکه شود.

و با این بیان روشن می گردد که منظور از جمله ((الذی جعلناه للناس)) - که وصف مسجد الحرام است - این است که ((جعلناه لعباده الناس - آن را محل عبادت مردم قرار دادیم))، نه اینکه ملک آن را به مردم واگذار نمودیم. پس به حکم این آیه، مردم مالک این معنا هستند که در مسجد الحرام عبادت کنند، و کسی نتواند از ایشان جلوگیری کند. و اگر اینطور تعبیر فرموده برای این است که بفهماند عبادت مردم در مسجد الحرام حق ایشان است، و جلوگیری ایشان، تعدی در حق و الحاد به ظلم است. همچنانکه اضافه ((سبیل)) به کلمه ((الله)) برای افاده این معنا است که جلوگیری مردم از عبادت در مسجد تعدی به حق خدا است.

مؤید این معنای است که بعد از جمله مورد بحث فرموده: ((سواء العاکف فیه و الباد)) یعنی اهل آن و خارجی هایی که داخل آن می شوند، در اینکه حق دارند در آن مسجد عبادت کنند برابرند.

و مراد از اقامت در آن، و در خارج آن، یا اقامت در مکه و در خارج مکه به طور مجاز عقلی است. و یا از این باب است که ملازم بودن مسجد برای عبادت آن است که از خارج وارد آن شوند.

مَنْ يُرِدُّ فِيهِ بِالْحَادِ بِظَلْمٍ نُذْفَةٌ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ این جمله کیفر کسی که مردم را در این حق ظلم می کند بیان می فرماید، و لازمه آن تحریم این عمل، یعنی بازداری مردم از دخول مسجد برای عبادت است. و مفعول ((یرد)) حذف شده تا دلالت بر عموم کند. و حرف ((باء)) در ((بالحاد)) برای ملابست، و در ((بظلم)) برای سببیت است. جمله مورد بحث دلالت می کند بر اینکه خبر ((ان)) در جمله ((ان الذین کفروا)) چیست.

و معنای آیه این است که: کسانی که کافر شدند و همواره مردم را از راه خدا، که همان دین اسلام است، باز می دارند و مؤمنین را از ورود به مسجد الحرام که ما آن را معبدی برای مردم قرار دادیم که عاکف و بادی در آن برابرند، جلوگیری می کنند بدانها از عذاب می چشانیم چون آنها با مردم با الحاد و ظلم مواجه می شوند و کسی که چنین باشد ما از عذابی دردناک بدو می چشانیم. مفسرین در اعراب مفردات آیه و جملات آن گفته های بسیار زیادی دارند، و شاید آنچه ما آوردیم مناسب ترین وجه نسبت به سیاق آیه باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۱۹

وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِابْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ معبد شدن کعبه برای مردم ((بوء له مکانا کذا)) معنایش این است که برای او فلان مکان را مهیا کرد، تا مرجع و بازگشت گاه او باشد و همواره بدانجا برگردد. و کلمه ((مکان)) به معنای محل استقرار هر چیزی است. بنابراین ((مکان خانه)) قطعه ای است از زمین که خانه کعبه در آن بنا شده، و مراد از ((قائمین)) آن طور که از سیاق استفاده می شود، کسانی هستند که خود را برای عبادت خدا و نماز به تعب می اندازند. و کلمه ((رکع)) جمع ((راکع)) است، مانند ((سجد)) که جمع ((ساجد)) است. و همچنین ((رکوع)) و ((سجود)) نیز جمع راکع و ساجد است.

کلمه ((اذ)) در جمله ((و اذ بوانا...)) ظرفی است متعلق به مقدر، و تقدیر آن ((اذکر وقت کذا)) است. و در این جمله داستان معبد شدن کعبه برای مردم را بیان می کند، تا همه بهتر بفهمند، که چطور جلوگیری مردم از عبادت در آن الحاد به ظلم است.

مقصود از دستور الهی به ابراهیم (علیه السلام): ((وطهر بیتی للطائفین...))

و اینکه خدای تعالی مکان بیت را برای ابراهیم (علیه السلام) تیوئه قرار داد معنایش این است که آن را مرجع برای عبادت قرار داد، تا عبادت کنندگان آنجا را خانه عبادت خود قرار دهند. و این که خانه را هم به خود نسبت داد، و فرمود: ((و طهر بیتی - پاک کن خانه ام)) اشاره به همین قرار داد دارد.

و بدون تردید این قرارداد عبارت بوده از وحی به ابراهیم که تو این مکان را مکان و مرجع برای عبادتم بکن . پس معنای ((بوءنا لابراهیم مکان البیت)) (این است که : ما وحی کردیم به ابراهیم که برای عبادتم قصد این مکان کن . به عبارتی دیگر مرا در این مکان عبادت کن .

با این بیان روشن گردید که کلمه ((ان)) (در جمله ((ان لا تشرک بی شیئا)) تفسیری است که وحی سابق را به اعتبار اینکه از مقوله قول بوده ، تفسیر می کند و دیگر احتیاجی به تقدیر ((وحی کردیم)) که و یا ((گفتیم)) و امثال آن نیست .

و نیز روشن شد که مقصود از جمله ((ان لا تشرک بی شیئا)) البته در خصوص این سیاق ، نهی از شرک به طور مطلق نیست ، هر چند شرک به طور مطلق مورد نهی است ، ولی مقصود نهی از خصوص شرک در عبادت است ، چون کسی که به زیارت کعبه می رود مقصودش عبادت است . و به عبارتی روشن تر: نهی از شرک در اعمال حج ، از قبیل تلبیه برای بتها اهلللال برای آنها و امثال آن است .

و همچنین معنای جمله ((و طهر بیتی...)) (این است که وحی کردیم که خانه مرا برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۰ طواف کنندگان و نمازگزاران و راکعان و ساجدان تطهیر کن . و تطهیر هر چیز به معنای این است که آن را آنچنان از کثافات و پلیدیها پاک کنند و به حالتی برگردانند که طبع اولی اقتضای آن حالت را دارد. و منظور از اینکه بیت را به خود نسبت داده ، فرمود: ((بیتی)) (این است که بفهماند این خانه مخصوص عبادت من است .

و تطهیر معبد، به همان جهت که معبد است ، این است که آن را از اعمال زشت و پلیدیها که مایه فساد عبادت است پاک کنند، و چنین پلیدی همان شرک و مظاهر شرک یعنی بتها است .

پس تطهیر خانه خدا، یا منزله داشتن آن از خصوص پلیدیهای معنوی است ، و ابراهیم (علیه السلام) مأمور شده که طریقه عبادت را به نحوی که خالی از قذارت شرک باشد به مردم تعلیم دهد، همانطور که خودش مأمور به چنین عبادتی شده بود، و یا تطهیر آن از مطلق نجاسات ، و پلیدیها چه مادی و چه معنوی است .

لیکن از این دو احتمال آنکه با سیاق آیه نزدیکی بیشتری دارد همان احتمال اول است ، و حاصل تطهیر معبد، از ارجاس و پلیدیهای معنوی ، برای پرستندگان که از دور و نزدیک قصد آن می کنند، این است که عبادتی برای آنان وضع کند که خالص برای خدا باشد، و مشوب به شائبه شرک نباشد در آنجا تنها خدا را پرستند و چیزی را شریک او نکنند، پس بنابر آنچه سیاق افاده می کند معنای آیه این می شود که به یاد آور زمانی را که به ابراهیم وحی کردیم که در خانه من مرا پرستش کن به اینکه آن را مرجع عبادت من کنی و چیزی را در عبادت من شریک نسازی و برای کسانی که قصد خانه من می کنند عبادتی تشریح کنی که خالی از شائبه شرک باشد. در این آیه اشعاری به این معنا دارد که عمده عبادت قاصدان کعبه طواف و نماز و رکوع و سجود است و نیز اشعاری به این معنا است که رکوع و سجود مثل دو متلازم ، همیشه با هم هستند و هیچ وقت از یکدیگر جدا نمی شوند. از جمله حرف هایی که در تفسیر این آیه زده اند یکی این است که معنای ((بوانا)) (قلنا تبوا) است یکی دیگر این است که گفته اند معنایش ((اعلمنا)) (است یکی دیگر اینکه کلمه (ان)

در جمله ((ان لا تشرک...)) (مصدریه است یکی دیگر اینکه مخففه از (ان)

با تشدید است یکی دیگر اینکه گفته اند: مراد از طائفین طارئین یعنی واردین از خارج و مراد از قائمین مقیمین و اهل مکه است دیگر اینکه مراد از قائمین و رکع و سجود همه نمازگزاران است ولی همه این اقوال بعید است .

دستور الهی به ابراهیم (ع) در میان مردم حج را اعلام کن تا بسویت بیایند!

وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوكِ رِجَالًا - وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ كَلِمَةً ((اذن)) (امر از)) ((تاءذین)) (و به معنای اعلام

کردن با صدای بلند است و به همین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۱

جهت دیگران آن را به ندا تفسیر کرده اند. و کلمه ((حج)) در اصل لغت به معنای قصد است و اگر عمل مخصوص در بیت الحرام را که اولین بار ابراهیم (علیه السلام) آن را تشریح نمود و در شریعت محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز جریان یافت حج نامیده اند به همین جهت است که هر کس بخواهد این عمل را انجام دهد قصد خانه خدا می کند. و کلمه ((رجال)) جمع ((راجل)) پیاده ((است که در مقابل)) (راکب - سواره)) است. و کلمه ((ضامر)) به معنای لاغری است که از زیاد راه رفتن لاغر شده باشد. و کلمه ((فج)) به طوری که گفته اند به معنای راه دور است.

((و اذن فی الناس بالحج)) - یعنی در میان مردم ندا کن که قصد خانه کنند و یا عمل حج را انجام دهند. این جمله عطف است بر جمله ((لا تشرک بی شیئا)) و مخاطب در آن ابراهیم (علیه السلام) است. و اینکه بعضی از مفسرین مخاطب به آن را رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دانسته اند از سیاق آیات بعید است.

((یاتوک رجالا...)) - این جمله جواب امر است. یعنی در میان مردم اعلام کن که اگر اعلام کنی مردم چه پیاده و چه سوار بر اشتران لاغر از هر راه دوری خواهند آمد. و لفظ ((کل)) در امثال این موارد معنای کثرت را افاده می کند، نه معنای استغراق و کلیت را. توضیحی در مورد منافع دنیوی و اخروی حج

لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذُكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ... لام بر سر جمله مورد بحث لام تعلیل، و یا لام غایت است. و این جار و مجرور متعلق است به جمله ((یاتوک)) یعنی اگر اعلام کنی می آید، به سوی تو، برای اینکه منافع خود را مشاهده کنند. و بنابراین که لام غایت باشد معنا این می شود که: می آید به سوی تو و منافع خود را مشاهده می کنند.

در این جمله ((منافع)) مطلق ذکر شده، و نفرموده منافع دنیایی، و یا اخروی، چون منافع دو نوع است یکی دنیوی که در همین زندگی اجتماعی دنیا سود بخشیده، و زندگی آدمی را صفا می دهد و حوائج گوناگون او را بر آورده، نواقص مختلف آن را بر طرف می سازد، مانند تجارت، سیاست، امارت، تدبیر، و اقسام رسوم و آداب و سنن، و عادات، و انواع تعاون و یاریهای اجتماعی، و غیر آن.

و معلوم است که وقتی اقوام و امتهای مختلف از مناطق مختلف زمین با همه تفاوتها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۲ که در انساب و رنگ و سنن و آداب آنها هست در یکجا جمع شده، و سپس یکدیگر را شناختند، و معلوم شد که کلمه همه واحده و آن، کلمه حق است، و معبود همه یکی است و او خدای عز و جل است، و وجه همه یکی است و آن کعبه است، این اتحاد روحی آنها به اتحاد جسمی و آن وحدت کلمه، ایشان را به تشابه در عمل می کشاند. این از آن دیگری آنچه می پسندد می آموزد، و آن دیگری نیز خوبیهای این را می گیرد، و این به کمک آن می شتابد و در حل مشکلات آن قوم کمر می بندد و به اندازه مقدور خود یاریش می دهد، در نتیجه جامعه های کوچک به صورت یک جامعه بزرگ مبدل می شود، آن وقت نیروهای جزئی نیز به نیروی کلی مبدل می شود که کوههای بلند هم در مقابل آن نمی تواند مقاومت کند، و هیچ دشمن نیرومندی حریف آن نمی شود. و جان کلام اینکه: هیچ راهی به سوی حل مشکلات به مانند تعاضد و تعاون نیست، و هیچ راهی به سوی تعاون چون تفاهم نیست و هیچ راهی به سوی تفاهم مانند تفاهم دینی نیست.

نوع دوم از منافع، منافع اخروی است که همان وجود انواع تقرب ها به سوی خدا است. تقرب هایی که عبودیت آدمی را مجسم سازد، و اثرش در عمل و گفتار آدمی هویدا گردد. و عمل حج با مناسکی که دارد انواع عبادتها و توجه به خدا را شامل و متضمن است، چون مشتمل است بر ترک تعدادی از لذایذ زندگی، و کارهای دنیایی و کوششها برای دنیا، و تحمل مشقت ها، و طواف پیرامون خانه او، و نماز و قربانی، و انفاق و روزه، و غیر آن.

در سابق هم گفتیم که عمل حج با ارکان و اجزایی که دارد یک دوره کامل مسیر ابراهیم خلیل (علیه السلام) در مراحل توحید، و نفی شرک، و اخلاص عبودیت او را مجسم می سازد.



به همین بیان روشن می شود که چرا فرمود: ((در میان مردم حج را اعلام کن تا به سویت بیایند))، چون معنای آمدن مردم به سوی ابراهیم، این است که مردم به سوی خانه ای که او بنا کرده بیایند و آن را زیارت کنند. و آمدنشان مستلزم این است که این منافع اخروی و دنیوی را مشاهده کنند، و وقتی مشاهده کردند، علاقمند به آن خانه می شوند، چون خلقت انسان به گونه ای است که منفعت را دوست دارد.

و يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ تَوْضِيح مفردات و جملات آیات مربوط به مناسک حج راغب گفته: کلمه ((بهیمه)) به معنای حیوان بی زبان است. و از این جهت بهیمه اش خوانده اند که در صوت آن ابهام است و کسی نمی داند از این صدا که می کند چه منظوری دارد. و لیکن هر چند در اصل لغت عام است، ولی در متعارف تنها به معنای حیوانات بی زبان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۳

غیر درنده به کار می رود و در قرآن کریم هم آنجا که فرموده: ((احلت لکم بهیمه الانعام)) به همین معنا است، یعنی شامل درندگان نیست.

و نیز درباره کلمه ((نعم)) گفته: این کلمه تنها در خصوص شتر استعمال می شود، و جمع آن ((انعام)) می آید. و اگر شتر را به این نام نامیده اند، بدین جهت است که این حیوان در نظر اعراب از بزرگترین نعمت ها به شمار می رود، این اختصاصی که گفتیم در خصوص مفرد این کلمه است. و اما جمع آن ((انعام)) در شتر و گاو و گوسفند، هر سه استعمال می شود، البته به شرطی که شتر هم در میان باشد، یعنی به گاو تنها و گوسفند تنها، و یا گاو و گوسفند انعام نمی گویند، ولی به هر سه انعام می گویند. پس مراد از ((بهیمه الانعام)) انواع سه گانه مذکور یعنی شتر و گاو و گوسفند است، البته گوسفند هم اعم از بز و میش است، و اضافه ((بهیمه الانعام)) اضافه بیانیه است.

و جمله مورد بحث یعنی جمله ((و یذکروا...)) عطف بر جمله ((یشهدوا)) است، و معنایش این می شود: تا ببینند منافع خود را، و تا یاد آرند نام خدا را در ایامی معین یعنی ایام تشریق - روز ده و یازده و دوازده و سیزده ذی الحجه - ائمه اهل بیت (علیهم السلام) ایام معلومات را به همین ایام تفسیر کرده اند.

و ظاهر جمله ((علی ما رزقهم من بهیمه الانعام)) این است که متعلق به جمله ((یذکروا)) باشد، و جمله ((من بهیمه الانعام)) بیان موصول ((ما)) بوده باشد. و مراد از ((ذکر نام خدا بر بهیمه)) ذکر آن در هنگام ذبح گوسفند و یا نحر شتر است. و این عمل بر خلاف عمل مشرکین است که گوسفند و شتر را در راه بت‌های خود قربانی می کردند.

زمخشری گفته: جمله ((و یذکروا اسم الله...)) کنایه از ذبح و نحر است ولی این گفتار از این نظر بعید است که می دانیم در این کلام عنایت خاصی به ذکر اسم خدای تعالی هست، و اگر عبارت را کنایه بگیریم، در کنایه عنایت تنها متوجه مکنی عنه (منظور واقعی) است، نه خود کنایه. و از کلام بعضی از مفسرین بر می آید که خواسته اند بگویند: مراد مطلق ذکر خدا در ایام حج است، نه تنها بردن نام خدا در هنگام ذبح. ولی این حرف صحیح نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۴

فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ کلمه ((بائس)) از ((بوس)) است که به معنای شدت فقر و احتیاج است. و این آیه شریفه مشتمل بر دو نوع حکم است یکی ترخیصی که همان امر به خوردن از قربانی است و یکی الزامی که عبارت است از اطعام به فقیر.

ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَ لِيُطَوُّوا بِأَلْبِيتِ الْعَرَبِيَّةِ کلمه ((تفث)) به معنای چرک بدن است. و ((قضای تفث)) به معنای زایل کردن هر چیزی است که به خاطر احرام در بدن پیدا شده، مانند ناخن، مو، و امثال آن. و قضای تفث، کنایه است از بیرون شدن از احرام و مقصود از جمله ((و لیوفوا ندورهم)) اتمام هر تکلیفی است که با نذر و امثال آن به گردنشان آمده. و مراد از ((و لیطوفوا بالبيت العتيق)) (بنابر آنچه در تفسیر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده، طواف نساء است، چون خروج از احرام به طوری که همه محرّمات احرام حلال شود جز با طواف نساء صورت نمی گیرد و طواف نساء آخرین عمل حج است که بعد از آن تمامی

محرمات حلال می شود.

و منظور از ((بیت عتیق)) کعبه است که به خاطر قدیمی بودنش به این نام نامیده شده، چون اولین خانه ای که برای عبادت خدا در زمین ساخته شد همین کعبه بوده همچنانکه قرآن کریم هم فرموده: ((اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارکاً و هدی للعالمین)) و امروز قریب چهار هزار سال از عمر این خانه می گذرد و هنوز آباد و معمور است. و در آن روزهایی که آیات مورد بحث نازل می شود بیش از دو هزار و پانصد سال از عمر آن گذشته بود.

تحریک و تشویق مردم به تعظیم حرمت خدا  
ذَلِّكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ كَلِمَةٌ (حرمت) (به معنای هر چیزی است که هتک و اهانت به آن جایز نباشد، و رعایت حرمتش لازم باشد. و کلمه ((اوئان)) جمع ((وئن)) است که به معنای ((بت)) می باشد. و کلمه ((زور)) به معنای انحراف از حق است، و به همین جهت دروغ را نیز ((زور)) می گویند، و همچنین هر سخن باطل دیگری را.

و کلمه ((ذَلِّكَ)) در تقدیر ((الامر ذَلِّكَ)) است، یعنی آنچه ما برای ابراهیم و مردم بعد از وی تشریح کردیم و مناسکی که برای حج مقرر داشتیم این ها است که ذکر کرده و بدان اشاره نمودیم. و به عبارت ساده تر بعد از آنکه بیان کرد که مناسک حج عبارت است از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۵

احرام، طواف، نماز، قربانی، اخلاص و اجتناب از شرک، با کلمه ((ذَلِّكَ)) فرمود: این بود آنچه در زمان ابراهیم و به زبان او برای مردم تشریح کردیم.

و جمله ((و من يعظم حرمت الله فهو خير له))، تحریک و تشویق مردم است به تعظیم حرمت خدا. و ((حرمت خدا)) همان اموری است که از آنها نهی فرموده، و برای آنها حدودی معین کرده که مردم از آن حدود تجاوز نکنند، و به ماوراء آنها قدم نگذارند، پس تعظیم آن حدود همین است که از آنها تجاوز نکنند.

آنچه از سیاق بر می آید این است که این جمله مقدمه و زمینه چینی باشد برای آیه بعد که می فرماید: ((واحل لكم الانعام الا ما يتلى عليكم))، چون اگر این جمله را به جمله قبلی ضمیمه کنیم این معنا را می فهماند که انعام - در عین اینکه از جمله رزقهایی است که خدا به مردم داده و برایشان حلال کرده - حدودی هم برای آن معین نموده که نباید از آن تجاوز شود، و جمله استثنائی ((الا ما يتلى عليكم)) به آن حدود اشاره می کند.

و منظور از اینکه فرمود: ((الا- ما يتلى عليكم)) مگر آنچه برایتان خوانده می شود ((استمرار تلاوت است، یعنی همه را در همین سوره برایتان می خوانیم، زیرا خوردنیهای حرام همه در سوره انعام نازل شده و نزول آن در مکه بوده و نیز در سوره نحل که در اواخر دوره قبل از هجرت و اوائل دوره بعد از هجرت، در مکه و مدینه نازل شده و نیز در سوره بقره آمده که آن نیز در اوایل هجرت، یعنی شش ماه بعد از هجرت (به طوری که روایات می گویند) نازل شده و با این حال، دیگر معنا ندارد ما کلمه ((یتلی)) را برای استقبال بگیریم و مانند بعضی از مفسرین آن را اشاره به آیه سوره مائده بدانیم که بعداً نازل می شود.

و آیاتی که گفتیم خوردنیهای حرام را بیان می کند، هر چند که یکی از محرمات را، میت و خون و گوشت خوک و آنچه برای غیر خدا ذبح شده، نام برده است و لیکن در آیه مورد بحث به دلیل سیاق ما قبل و ما بعد آن، عنایت به خصوص ذبح شده برای غیر خدا است، چون مشرکین در حج خود برای بتها قربانی می کردند، با اینکه از سنن ابراهیم (علیه السلام) تنها سنت حج در میان آنان باقی مانده بود، آن را هم به این صورت در آورده بودند که بتهایی بر بام کعبه، و عده ای را بالای صفا و مروه و عده ای را در منی نصب کرده و قربانیهای خود را به نام آنها ذبح می کردند. پس اجتناب از این عمل منظور نظر آیه است، هر چند که خوردن میت و خون و گوشت خنزیر هم از جمله محرمات خدا باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۶

مؤید این معنا علاوه بر آنچه گذشت این است که کلام را با جمله ((فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور)) تعقیب کرده

چون اجتناب از اوئان و اجتناب از سخن باطل هر چند که از مصادیق تعظیم ((حرمت الله)) است و به همین جهت آن را بر جمله ((و من يعظم حرمت الله...)) تفریع کرده و فرموده: ((فاجتنبوا...)) (لیکن نامبردن این دو تا از میان همه محرمات، و حرمت خدا در سیاق آیات حج جز برای این نبوده که در عمل حج این دو تا مورد ابتلای آن روز بوده، و مشرکین درباره تقرب به بتها و قربانی کردن برای آنها و به نام آنها اصرار می ورزیدند.

با این بیان روشن شد که جمله ((فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور)) نهی عامی است از تقرب به بتها و قول باطل که در مورد خاص حج به کار رفته و به همین جهت بوده که با فای تفریع آمده است.

و اگر حکم اجتناب را نخست معلق بر ((رجس)) کرد، و سپس آن رجس را با جمله ((من الاوثان)) بیان نمود، و از اول نفرمود: ((فاجتنبوا من الاوثان)) (برای این بود، که به علت حکم هم اشاره کرده باشد که علت وجوب اجتناب این است که ((اوثان))، ((رجس)) هستند.

و نیز اگر اجتناب را معلق بر خود اوئان کرد، نه به عبادت و تقرب و توجه و یا لمس آنها و یا امثال این عناوین، با اینکه همه می دانیم که اجتناب در حقیقت متعلق به این گونه عناوین است نه به عین بتها، برای این بود که در تعبیر از اجتناب مبالغه فرموده باشد. از آنچه گذشت روشن گردید که کلمه ((من)) (در جمله ((من الاوثان)) بیانیه است، ولی بعضی از مفسرین آنرا ابتدایی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که رجس را که از پرستش بتها شروع می شود اجتناب کنید، (و خلاصه اولین رجسی که اجتنابش واجب است پرستش بتها است)

بعضی دیگر آن را تبعیضی گرفته، گفته اند معنای آیه این است که: بعضی از جهات اوئان را که همان عبادت آنها است اجتناب کنید. ولی در این دو وجه تکلفی است که بر خواننده پوشیده نیست، و معنای آیه را از استقامت و روانی می اندازد.

حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ... ((حنفاء)) جمع ((حنیف)) است و حنیف به معنای چیزهایی است که از دو طرف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۷

(افراط و تفریط)، به وسط می آیند، و بدان سو متمایل می شوند. و معنای اینکه مردمی برای خدا حنفاء باشند این است که از اغیار (یعنی آلهه و بتها) به سوی خدا مایل گردند. و لذا این جمله و جمله ((غیر مشرکین)) (یک معنا را افاده می کند.

و این دو جمله، یعنی جمله ((حنفاء لله)) و جمله ((غیر مشرکین)) (به هر دو حال از فاعل ((فاجتنبوا)) هستند، و آن را چنین معنا می دهند: شما از اوئان و قربانی کردن برای آنها اجتناب کنید در حالی که از غیر خدا مایل به سوی خدا باشید، و در حج خود به او شرک نوزید، چون مشرکین در عمل حج اینطور تلبیه می گفتند: ((لیبک، لا شریک لک الا شریکا هو لک، تملکه و ما ملک)) (یعنی لیبک ای خدا، شریکی برای تو نیست، مگر شریکی که مال خود تو است، تو هم آن را مالکی و هم ما یملک آن را مالکی. ((و من یشرک بالله فکانما خر من السماء فتخطفه الطیر)) - یعنی مرغ شکاری آن را به سرعت بگیرد. در این جمله مشرک را در شرک ورزیدن و سقوطش از درجات انسانیت، به هاویه ضلالت و شکار شیطان شدنش را، تشبیه کرد به کسی که دارد از آسمان سقوط می کند و عقاب لاشخور او را به سرعت بگیرد.

((او تهوی به الريح فی مکان سحیق)) - و یا باد او را به ((مکانی)) سحیق)) (یعنی بسیار دور پرتاب کند. این جمله عطف است بر جمله ((تخطفه الطیر))، و تشبیه دیگری است از مشرکین از نظر دوری از راه حق.

ذَلِكُمْ وَ مَنْ يُعْظَمُ شَعْرُ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ كَلِمَةٌ ((ذَلِكُمْ)) (خبر است برای مبتدایی که حذف شده، و تقدیر آن ((الامر ذلک)) - قضیه از این قرار است ((بوده. و کلمه ((شعائر)) جمع ((شعیره)) است، و شعیره به معنای علامت است، و شعائر خدا علامتهایی است که خداوند آنها را برای اطاعتش نصب فرموده، همچنانکه خودش فرمود: ((ان الصفا و المروه من شعائر الله)) (و نیز فرموده: ((و البدن جعلناها لكم من شعائر الله...))

و مراد از آن، شتری است که برای قربانی سوق داده می‌شود، و با شکافتن کوهانش از طرف راست آن را علامت گذاری می‌کنند تا معلوم شود که این شتر قربانی است - ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آیه را چنین تفسیر کرده‌اند. ظاهر جمله ((لکم فیها منافع)) که بعد از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۸

جمله مورد بحث است نیز آن را تاء یید می‌کند، و همچنین جمله بعد که می‌فرماید: ((و البدن جعلناها لکم...)) ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند که مراد از شعائر همه علامتهای منصوبه برای اطاعت خدا است، ولی سیاق با این گفته مساعد نیست. ((فانها من تقوی القلوب)) - یعنی تعظیم شعائر الهی از تقوی است، بنابراین ضمیر در ((فانها)) به تعظیم شعائر بر می‌گردد که از کلام مفهوم می‌شود، آنگاه گوئی که مضاف تعظیم حذف شده، و مضاف الیه (شعائر) به جای آن نشسته، و ضمیر مضاف هم به همان قائم مقامش برگشته است.

اشاره به اینکه ((تقوی)) امری معنوی و قلبی است و قائم به اعمال خارجی نیست

و اضافه تقوی به قلوب اشاره است به اینکه حقیقت تقوی و احتراز و اجتناب از غضب خدای تعالی و تورع از محارم او، امری است معنوی که قائم است به دلها، و منظور از قلب، دل و نفوس است. پس تقوی، قائم به اعمال - که عبارت است از حرکات و سکنات بدنی - نیست، چون حرکات و سکنات در اطاعت و معصیت مشترک است، مثلاً دست زدن و لمس کردن بدن جنس مخالف در نکاح و زنا، و همچنین بی جان کردن در جنایت و در قصاص، و نیز نماز برای خدا و برای ریا، و امثال اینها از نظر اسکلت ظاهری یکی است، پس اگر یکی حلال و دیگری حرام، یکی زشت و دیگری معروف است، به خاطر همان امر معنوی درونی و تقوای قلبی است، نه خود عمل و نه عناوینی که از افعال انتزاع می‌شود، مانند احسان و اطاعت و امثال آن.

لکم فیها منافعٍ إلى أجلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِكُمْ ((محل)) - به کسر هاء - اسم زمان و به معنای وقت حلول، و سر رسید مدت است. و ضمیر ((فیها)) به شعائر بر می‌گردد. و بنابراین که معنای شعائر شتر قربانی باشد، معنا چنین می‌شود: برای شما در این شعائر - این شتران قربانی - منافی است، از قبیل سوار شدن بر پشت آنها، و نوشیدن شیر آنها در موقع احتیاج تا مدتی معین، و آن وقتی است که دیگر باید قربانی شوند، و سپس وقت رسیدن اجل آن برای ذبح تا رسیدن به خانه کعبه منتهی می‌شود. و این جمله معنای جمله ((هدیا بالغ کعبه)) (را می‌دهد. البته این معنا بنا به روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده.

و اما بنابر قول به اینکه مراد از شعائر مناسک حج است، بعضی گفته‌اند: مقصود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۲۹ منافی است که در آن ایام از راه خرید و فروش عاید حاج می‌شود، که سر آمد مناسک حج کنار خانه خدا است، چون آنجا آخرین عمل، که همان طواف است انجام می‌شود.

و لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِّذِكْرِكُمْ وَاللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةٍ الْأَنْعَمِ... کلمه ((منسک)) مصدر میمی، و اسم زمان و مکان است از ((نسک)) و در اینجا از ظاهر جمله ((لذکروا اسم الله)) (بر می‌آید که مصدر میمی و به معنای عبادت باشد، عبادتی که مشتمل بر قربانی و ذبح هم هست.

و معنایش این است که: ما در امتهای گذشته آنهایی که ایمان داشتند، عبادتی با پیشکش قربانی قرار داده بودیم تا آنان نیز نام خدا را بر بهیمه انعام که خدایشان روزی کرده بود ببرند. و خلاصه شما پیروان ابراهیم اولین امتی نیستید که قربانی برایتان مقرر شده بلکه برای قبل از شما هم مقرر شده بود.

((فالهکم اله واحد فله اسلموا)) - یعنی وقتی خدای شما همان خدایی باشد که برای امتهای گذشته نیز احکام شما را تشریح کرده، پس بدانید که معبود شما و آن امتهای یکی است پس اسلام بیاورید، تسلیمش شوید به اینکه عمل خود را خالص و تنها برای او به جا بیاورید، و در قربانیهای خود به خدایی دیگر تقرب مجوید. بنابراین، حرف ((فاء)) در جمله ((فالهکم)) برای تفریع سبب بر مسبب، و در جمله ((فله اسلموا)) برای تفریع سبب بر سبب است.

((و بشر المخبّتين)) - در این جمله اشاره ای است به اینکه هر که برای خدا در حج خود اسلام و اخلاص داشته باشد او از ((مخبّتين)) است، و آن وقت خود قرآن کریم ((مخبّتين)) را چنین تفسیر فرموده: ((الذین اذا ذکر اللّٰه و جلت قلوبهم و الصابرين علی ما اصابهم و المقیمى الصلوه و مما رزقناهم ینفقون)) و انطباق این چند صفتی که در آیه شریفه در تفسیر ((اخبارت)) آمده با کسی که حج خانه خدا را با اسلام و تسلیم به جا می آورد، روشن است چون صفات مذکور عبارت است از: ترس از خدا، صبر، به پا داشتن نماز و انفاق که همه اش در حج هست. وَ الْبُیْدَانَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعْرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ... کلمه ((بدن)) - به ضم باء و سکون دال - جمع ((بدنه)) - به دو فتحه که عبارت است از شتر چاق و درشت. و در سابق گفتیم که اگر آن را از شعائر خوانده به اعتبار این است که قربانی خدا شده است.

((فاذکروا اسم اللّٰه علیها صواف)) کلمه ((صواف)) جمع ((صافه)) است. و معنای صافه بودن آن این است که ایستاده باشد دستها و پاهایش برابر هم و دستهایش بسته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۰

((فاذا وجبت جنوبها فکلوا منها و اطعموا القناع و المعتر)) - کلمه ((وجوب)) به معنای سقوط است. وقتی می گویند ((وجبت الشمس)) معنایش این است که آفتاب غروب کرد. و کلمه ((جنوب)) جمع ((جنب)) است، و مراد از ((وجوب جنوب قربانی)) این است که با پهلو به زمین بیفتد، کنایه از اینکه بمیرد.

و امر در جمله ((فکلوا منها)) برای اباحه و رفع ممنوعیت است. و خلاصه معنای ((کلوا)) این است که می توانید بخورید. و کلمه ((قناع)) به معنای فقیری است که به هر چه به او بدهند قناعت می کند، چه سؤال هم بکند یا نکند. و ((معتر)) فقیری است که برای سؤال نزد تو آمده باشد. و معنای آیه روشن است.

حکمت قربانی کردن برای خدا (... و لکن یناله التقوی منکم)   
 لَنْ يَنَالَ اللّٰهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَ لَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ... این جمله به منزله دفع دخل است. به عبارت ساده تر: پاسخ از سؤالی است که ممکن است بشود، چون ممکن است ساده لوحی توهم کند که خدا از این قربانی استفاده می کند و بهره ای از گوشت و یا خون آن عایدش می شود، لذا جواب داد، که: نه، چیزی از این قربانی ها و گوشت و خون آنها عاید خدا نمی شود، چون خدا منزّه است از جسمیت و از هر حاجتی. تنها تقوای شما به او می رسد، آن هم به این معنا که دارندگان تقوی به او تقرب می جویند. و یا ممکن است کسی که آنطور ساده لوح نیست چنین توهم کند که با اینکه خدا منزّه از جسمیت و از هر نقص و حاجتی است و از گوشت و خون قربانی ها بهره ای نمی برد دیگر چه معنا دارد که ما حیوانات خود را به نام او قربانی کنیم؟

لذا جواب داده که مطلب همینطور است، و لیکن این قربانی ها اثری معنوی برای آورنده اش دارد و آن صفات و آثار معنوی است که جا دارد که به خدا برسد، به معنای اینکه جا دارد که به سوی خدای تعالی صعود کند و صاحبش را به خدا نزدیک کند آنقدر نزدیک کند که دیگر حاجابی بین او و خدا نماند.

((كذلك سخرها لكم لتكبروا اللّٰه علی ما هدیکم)) - ظاهرا مراد از ((تكبير خدا)) ذکر او به کبریایی و عظمت باشد که ما را هدایت فرمود. پس مراد از هدایت هم هدایت به اطاعت و عبودیت خود او است. و معنای آیه این است که: خداوند آن حیوان را این چنین برای شما مسخر نمود تا همان تسخیر وسیله هدایت شما به سوی اطاعت و تقرب به سوی او شود، شما آن را قربانی کنید و در هنگام قربانی کردن و یاد کبریا و عظمت او در برابر این هدایت بیفتید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۱

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((تكبير)) معرفت خدای تعالی به عظمت است و مراد از ((هدایت)) هدایت به سوی تسخیر آن حیوان است و معنا چنین است که: خداوند آن حیوان را مسخر شما کرد تا او را به عظمت بشناسید و فکر کنید که او چقدر بزرگ است که راه تسخیر این حیوان را به ما نشان داده است.

ولی وجه اول از این دو وجه بهتر، و با سیاق سازگارتر است، چون بنابر آن وجه، تعلیلی که آمده با مقام (تسخیرش برای قربانی و

تقرب) سازگارتر است، چون حاج به یاد کبریایی خدا می افتد و او را در برابر اینکه هدایت به چنین عبادتی شده که هم رضای او را دنبال دارد و هم ثوابش را، تکبیر گوید.

و بنابر وجه دوم این ارتباط با مقام رعایت نمی شود، چون تسخیر شتر برای آدمیان و هدایت ایشان به چگونگی تسخیر آن، اختصاصی به حاجیان ندارد.

((و بشر المحسنين)) - و بشارت ده نیکوکاران را، یعنی آنهایی را که چنین اعمال نیک به جا می آورند. و یا این چنین احسان و در راه خدا انفاق می کنند.

#### بحث روایتی

روایاتی درباره برابری مردم در مکه (سواء العاکف فیه و الباد)، ظلم در آن شهر مقدس (و من یرد فیه بالحداد بظلم...) در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر ((و من یرد فیه بالحداد...))، گفته این آیه درباره عبد الله بن انیس نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را با مردی مهاجر و مردی از انصار به دنبال کاری فرستاد، و این سه در بین راه به انساب خود افتخار کردند تا آنجا که عبد الله بن انیس را خشم گرفت و مرد انصاری را کشت و از اسلام مرتد شده به مکه گریخت. آیه شریفه نازل شد که هر کس در مکه به خاطر ظلمی که کرده از اسلام ملحد شود، از عذابی دردناک بدو می چشانیم، یعنی هر کس به خاطر الحداد، و اعراضش از اسلام پناهنده به مکه شود... .

مؤلف: نازل شدن این آیه در خصوص این داستان، نه با سیاق سازگاری دارد و نه با رجوع ذیل آیه به صدر آن، تا ذیل متمم معنای صدر شود که بیانش گذشت

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان الذین کفروا... و الباد)) گفته: این آیه درباره قریش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۲ آنگاه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مکه جلوگیری کردند نازل شده، و مقصود از ((عاکف)) اهل مکه، و مقصود از ((بادی)) کسانی است که از خارج می آیند. هیچ کس حق ندارد کسی را از دخول در حرم و منزل کردن در آن ممانعت کند.

و در تهذیب به سند خود از حسین بن ابی العلاء روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) آیه ((سواء العاکف فیه و الباد)) را قرائت کرد و فرمود: مردم مکه هیچ یک از خانه هایشان در نداشت، اولین کسی که برای خانه خود دو لنگه در گذاشت معاویه بن ابی سفیان بود، و حال آنکه برای احدی سزاوار نبود که حاجی را از خانه و منزلهای مکه جلوگیری کند.

مؤلف: روایات در این معنا بسیار است، و اصل این مسأله باید در فقه مورد بحث قرار گیرد.

و در کافی از ابن ابی عمیر از معاویه روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای عز و جل را پرسیدم که می فرماید: ((و من یرد فیه بالحداد بظلم)) فرمود: هر ظلمی الحداد است، حتی زدن خادم بی گناه هم از همین الحداد است.

و در همان کتاب به سند خود از ابی الصباح کنانی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((و من یرد فیه بالحداد بظلم نذقه من عذاب الیم)) پرسیدم، فرمود: هر ظلمی که شخص در مکه مرتکب شود، چه ظلم به نفس، و چه ظلم به غیر، من آن را الحداد می دانم، و به همین جهت امام از اینکه در مکه سکونت گزیند پرهیز می کرد.

مؤلف: این روایت را صاحب علل الشرایع هم از ابی الصباح از آن جناب آورده، و در روایت وی آمده: و به همین جهت امام همواره مردم را نهی می کرد از اینکه مجاور مکه شوند. و در معنای این روایت و روایت قبلش روایاتی دیگر نیز هست.

روایاتی درباره منافع مترتب بر حج (لشهیذوا منافع لهم)

و نیز در کافی به سند خود از ربیع بن خثیم روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) را دیدم که داشت پیرامون کعبه طواف می کرد، در حالی که در محملی قرار داشت، چون سخت مریض بود، پس دیدم که هر وقت به رکن یمانی می رسید



دستور می داد او را به زمین بگذارند، دست خود از سوراخ محمل بیرون می آورد و آن را به زمین می کشید بعد می فرمود بلندش کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۳

بعد از آنکه دیدم در هر شوط این کار را تکرار کرد، عرضه داشتم: فدایت شوم یا بن رسول الله! این کار برای شما زحمت زیاد داشت؟ فرمود: من از خدای عز و جل شنیدم که می فرمود: ((لِيشهدوا منافع لهم)) پرسیدم منظور منافع دنیا است یا آخرت؟ فرمود: همه.

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه گفته: بعضی گفته اند منافع آخرت منظور است، و آن عفو و مغفرت است، و بدین مضمون از امام باقر (علیه السلام) هم نقل شده است.

مؤلف: اثبات یکی از این دو نوع منافع، منافاتی با عموم آیه ندارد. و در کتاب عیون از جمله مسائلی که حضرت رضا برای محمد بن سنان و پاسخش به سوالات او از علل نوشت، یکی علت و جوب حج بوده که امام نوشته است: علت آن رفتن به میهمانی خدای عز و جل و طلب حوائج و بیرون شدن از همه گناهان است و برای این است که از گناهان گذشته تائب شود و نسبت به آینده اش تجدید عمل کند. و نیز در حج، انسان موفق به بذل مال می شود. و تنش به زحمت می افتد، و در مقابل اجر می برد. آدمی را از شهوات و لذات باز می دارد، و به وسیله عبادت به درگاه خدای عز و جل نزدیک می شود و آدمی را به خضوع و استکانت و اظهار ذلت در برابر آن درگاه وا می دارد. حج دائما آدمی را دچار سرما و گرما و ایمنی و خوف می کند و آدمی با این حوادث خود می گیرد.

و نتیجه آثارش این است که امید و ترس آدمی همه متوجه خدا می شود. نتیجه دیگرش اینکه قساوت را از قلب و خشونت را از نفس و نسیان را از دل می زداید و امید و ترس از غیر خدا را می برد و حقوق خدایی را تجدید می کند و نفس را از فساد جلو می گیرد. منافع شرقیان را عاید غربیان و ساحلیان را عاید خشکی نشینان که به حج آمده اند و حتی آنها که نیامده اند می سازد چون حج موسم آمد و شد تاجران و وارد کنندگان و فروشندگان و مشتریان و کاسبان و مسکینان است. در حج حوائج محتاجانی که از اطراف و اماکن می آیند و می توانند بیایند بر آورده می شود. اینها همه منافی است که حج برای بشر دارد.

مؤلف: قریب به این مضمون از فضل بن شاذان نیز از آن جناب روایت شده است.

روایاتی دیگر در ذیل آیات راجع به مناسک حج و وجه تسمیه خانه کعبه به: ((بیتالعتیق))

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از ابی الصباح کنانی از امام صادق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۴ (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر کلام خدای عز و جل که فرموده: و ((یذکروا اسم الله فی ایام معلومات)) فرمود: یعنی ایام تشریق.

مؤلف: در این معنا نیز روایات دیگری از امام باقر و صادق (علیهما السلام) رسیده، البته در این میان روایات دیگری نیز هست که معارض با این روایات است، مثل آن روایاتی که ((ایام معلومات)) را دهه ذی الحجه دانسته، یا آن روایاتی که ((ایام معلومات)) را دهه ذی الحجه و ایام معدودات را ایام تشریق دانسته و آیه شریفه با آن روایتی که ایام مذکور را ایام تشریق دانسته سازگارتر است.

و در کافی به سند خود از ابی الصباح کنانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((ثم لیقضوا نفثهم)) فرمود: منظور، سر تراشیدن و ازاله مو از بدن است.

و در فقیه، در روایات بزندی از حضرت رضا (علیه السلام) آمده که فرمود: ((نفث)) ناخن گرفتن و چرک گرفتن از بدن و افکندن جامه احرام است.

و در تهذیب به سند خود از حماد ناب، روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای جمله ((و لیطوفوا بالبيت

العتیق (( پرسیدم : فرمود: منظور طواف نساء است .

مؤلف : در معنای این سه روایت ، روایات دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده است .

و در کافی به سند خود از ابان از کسی که برای او حدیث کرده از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت : از آن جناب پرسیدم چرا خداوند خانه کعبه را ((بیت العتیق)) نامید؟ فرمود: برای اینکه (هر خانه ای در دنیا در قید ملک مالکی است) و خداوند خانه را از قید ملکیت انسانها آزاد کرده ، هیچ کس مالک آن نشده است .

و در تفسیر قمی گفته : پدرم از صفوان بن یحیی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیثی کرد و در ضمن آن از داستان غرق شدن قوم نوح گفت ، و سپس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۵ فرمود: خانه کعبه از این جهت بیت عتیق نامیده شده که از غرق شدن آزاد گردیده .

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود و ترمذی - وی حدیث را حسن دانسته - و ابن جریر و طبرانی و حاکم - وی آن را صحیح دانسته - و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب دلائل - از عبد الله بن زبیر روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اگر خدا خانه کعبه را بیت العتیق نامیده بدین جهت است که خداوند آن را از شر جابره دنیا آزاد کرده ، و تاکنون هیچ جباری بر آن غلبه نکرده است .

مؤلف : تاریخ به هیچ وجه این روایت را تصدیق نمی کند برای اینکه یکی از جابره که این خانه را خراب کرد خود همین عبد الله زبیر و دیگری حصین بن نمیر به دستور یزید و یکی دیگر حجاج بن یوسف به امر عبد الملک مروان و یکی قوم قرامطه بودند. و ممکن است مراد آن حضرت تاریخ گذشته این خانه باشد. و اما روایت سابق بر این روایت که ثابت نشده است .

باز در همان کتاب آمده که سفیان بن عیینه و طبرانی و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و بیهقی - در کتاب سنن خود - از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : حجر اسماعیل جزء خانه است برای اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از پشت دیوار حجر طواف می کرد. و حجر را داخل طواف می ساخت ، خدای تعالی هم فرموده : ((و لیطوفوا بالبيت العتیق)) مؤلف : در این معنا روایات دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده .

باز در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از جبیر بن مطعم روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای بنی عبد مناف ! زنهار که احدی را از طواف این خانه و نماز در آن ممانعت مکنید، هر وقت که باشد چه شب و چه روز.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((فاجتنبوا الرجس من الاوثان)) گفته : اصحاب ما امامیه روایت کرده اند که بازی شطرنج و نرد و سایر انواع قمار، از این رجس است . و در ذیل ((و اجتنبوا قول الزور)) گفته : اصحاب ما روایت کرده اند که غنا و سایر سخنان لهور از مصادیق قول زور است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۶

و در همان تفسیر آمده که ایمن بن خزیم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که روزی ما را مخاطب قرار داد و فرمود: ای مردم ! خداوند شهادت بنا حق را هم لنگه شرک به خود حساب کرده ، و فرموده : ((فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور))

مؤلف : ذیل این روایت در الدر المنثور، از احمد، ترمذی ، ابن جریر، ابن منذر و ابن مردویه از ایمن روایت شده است .

و در کافی به سند خود از ابی الصباح کنانی از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و لکم فیها منافع الی اجل مسمی)) فرمود: یعنی مادام که قربانی نشده ، اگر در راه خسته شد می تواند سوارش شود، البته نه اینکه خسته اش کند و اگر تشنه شد می تواند از شیرش بدوشد، البته به شرطی که همه آن را ندوشد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حاج می تواند سوار شتر خود شود، اما به طور

شایسته .

مؤلف: نظیر این روایت را از جابر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز آورده .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فله اسلموا و بشر المحبتین)) (فرموده: یعنی عبادت کنندگان .

و در کتاب کافی به سند خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و اذکروا اسم الله علیها صواف)) (فرمود: این آن هنگامی است که شتر برای نحر، می ایستد که دست و پایش در یک صف قرار گرفته ، دستهایش از پا تا زانو بسته شده . و جمله ((فاذا وجبت جنوبها)) (مربوط به آن هنگامی است که به زمین می افتد.

و در همان کتاب به سند خود از عبد الرحمان بن ابی عبد الله ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((فاذا وجبت جنوبها)) (فرمود: یعنی وقتی به زمین افتاد از آن بخورید و به ((قانع)) (یعنی کسی که هر چیزی به او بدهی راضی می شود و ناراحت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۷

نمی گردد و قهر نمی کند، و به ((معتز)) (یعنی کسی که از کنار تو عبور می کند بلکه تعارفش کنی ، بخوران .

و در معانی الاخبار به سند خود از سیف تمار روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: سعید بن عبد الملک به حج آمد و پدرم را بدید، پس گفت: من شتری سوق داده ام (با خود برای قربانی آورده ام) حال چه کنم؟ فرمود یک ثلث آن را برای خوردن خانواده ات بده ، و ثلث دیگر را به قانع بخوران ، و ثلث سوم را به مسکین بده . پرسیدم: مسکین یعنی سائل؟ فرمود: بله و قانع آن کسی است که هر چیز برایش بفرستی هر چند یک تکه گوشت باشد قناعت می کند، و معتز آن کسی است که به طمع گوشت از کنار تو می گذرد، ولی سؤال نمی کند.

مؤلف: در همه مضامینی که در این روایات گذشت ، روایات بسیار دیگری هست که آنچه ما نقل کردیم مختصری از آنها بود.

و در کتاب جوامع الجامع در تفسیر جمله ((لن ینال الله لحومها و لا دماؤها)) (می گوید: و روایت شده که مردم جاهلیت را رسم بر این بود که وقتی شتر را نحر می کردند، خون آن را به دیوار کعبه می مالیدند، پس وقتی مسلمانان به حج رفتند می خواستند همین رسم جاهلیت را انجام دهند این آیه نازل شد.

مؤلف: در معنای این روایت در الدر المنثور حدیثی از ابن منذر و ابن مردویه از ابن عباس آمده است .

و در تفسیر قمی بعد از جمله ((لتکبروا الله علی ما هدیکم)) (گفته: تکبیر در ایام تشریق در منی به دنبال پانزده نماز و در شهرها به دنبال ده نماز گفته می شود. الحج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۸

آیات ۳۸ - ۵۷ - سوره حج

إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (۳۸) أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِإِنْتِهَابِ ظُلْمِئِهِمْ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (۳۹) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَفُتَّتِ السُّبُلُ وَبِيعَ وَصَلَتْ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيُنصَرَّنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (۴۰) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَقِيبُهُ الْأُمُورِ (۴۱) وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ (۴۲) وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ (۴۳) وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَىٰ فَأَمَلَيْتَ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (۴۴) فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ (۴۵) أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَادَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (۴۶) وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ (۴۷) وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتَهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ (۴۸) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ (۴۹) فَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (۵۰) وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي ءَايَاتِنَا مُعْجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ

الْجَحِيمِ (۵۱) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ ءَايَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۵۲) لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (۵۳) وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۵۴) وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۵۵) الْمَلِكُ يُؤَمِّنُ لِلَّهِ يُحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي حَيَاتِ النَّعِيمِ (۵۶) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۳۹ ترجمه آیات

خدا از کسانی که ایمان آورده اند دفاع می کند که خدا خیانت گران کفران پیشه را دوست ندارد (۳۸) کسانی که چون ستم دیده اند کارزار می کنند اجازه دارند و خدا به نصرت دادنشان قادر است (۳۹) همان کسانی که از دیارشان بی رون شده اند بدون سبب جز آنکه می گفته اند: پروردگار ما خدای یکتا است. اگر خدا بعضی از مردم را به بعض دیگر دفع نمی کرد دیرها و کلیساها و کنشتها و مسجدها که ن ام خدا در آن بسیار یاد می شود ویران می شد، خدا کسانی را که یاری او کنند یاری می کند که وی توانا و نیرومند است (۴۰) همان کسانی که اگر در زمین استقرارشان دهیم نماز به پا کنند و زکات دهند و به معروف وا دارند و از منکر باز دارند و سرانجام همه کارها با خدا است (۴۱) اگر تو را تکذیب می کنند پیش از آنها نیز قوم نوح و عاد و ثمود پیغمبران را تکذیب کردند (۴۲) با قوم ابراهیم و قوم لوط (۴۳) با اهل مدین. و موسی نیز تکذیب شد. به این کافران مهلت دادم و بعد مواخذه شان کردم و تعرض من چه بس شدید بود (۴۴) چه بسیار دهکده ها که ستمگر بودند و هلاکشان کردیم و اکنون با وجود بناها که دارد از سکنه خالی است، و چه بس یار چاههایی که معطل مانده و قصرها که با گچ ساخته شده و اهل آن هلاک شده اند (۴۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۰

چرا در این سرزمین ها سیر نمی کنند تا دلهایی داشته باشند که با آن بفهمند یا گوشهایی که با آن بشوند. آری، دیدگان کور نمی شود بلکه دلهایی که در سینه ها است کور می شود (۴۶) به شتاب از تو عذاب می خواهند، خدا از وعده خویش تخلف نکند که نزد پروردگار تو روزی چون هزار سال از سالهایی است که شما می شمارید (۴۷) چه بسیار دهکده ها که مهلتشان دادم و ستمگر ب ودند آنگاه مواخذه شان کردم و سرانجام به سوی او است (۴۸) بگو ای مردم حق این است که من شما را بیم رسانی آشکارم (۴۹) بنابراین کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند مغفرت و روزی سخاوتمندانه دارند (۵۰) و کسانی که کوشی ده اند از آیات ما گریزان باشند اهل جهنمند (۵۱) پیش از تو رسولی یا پیغمبری نفرستادیم مگر آنکه وقتی کتاب ما را قرائت کرد شیطان در قرائت وی مداخله کرد خدا چیزی را که شیطان القاء کرده باطل می کند و سپس آیه های خویش استوار می سازد که خدا دانا و حکیم است (۵۲) تا آنچه را که شیطان القاء می کند برای کسانی که در دلهایشان مرضی هست و برای سنگدلان مایه ابتلاء کند که ستمگران در خلافتی بی نهایتند (۵۳) و تا کسانی که دانش یافته اند بدانند که قرآن حق و از ناحیه پروردگار توانا است و به آن بگردند و دلهایشان بدان آرام گیرد که خدا راهبر مؤمنان به راه راست است (۵۴) و کسانی که کافرند پیوسته از آن به شک اندرند تا ناگهان رستاخیز سویشان بیاید یا عذاب روز غم انگیز ایشان بیاید (۵۵) در آن روز فرمانروایی خاص خدا است، میانشان حکم می کند، پس کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند در بهشتهای پر نعمتند (۵۶) و کسانی که کافرند و آیه های ما را تکذیب کرده اند آنان عذابی خفت انگیز دارند (۵۷)

بیان آیات نخستین آیه نازل در باره جهاد و اذن قتال به مؤمنین

این آیات متضمن اذن مؤمنین به قتال با کفار است، و به طوری که گفته اند: اولین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۱ آیه ای است که درباره جهاد نازل شده، چون مسلمانان مدتها بود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست اجازه می کردند که با مشرکین قتال کنند، و حضرت به ایشان می فرمود: من ماء مور به قتال نشده ام، و در این باب هیچ دستوری نرسیده. و

تا در مکه بود همه روزه عده ای از مسلمانان نزدش می آمدند که یا کتک خورده بودند، و یا زخمی شده بودند و یا شکنجه دیده بودند، و در محضر آن جناب از وضع خود و ستمهایی که از مشرکین مکه و گردن کلفت های آنان می دیدند شکوه می کردند، حضرت هم ایشان را تسلیت داده ، امر به صبر و انتظار فرج می کرد تا آنکه این آیات نازل شد که در آنها فرمود: ((اذن للذین یقاتلون...)) (ولی بعضی از مفسرین گفته اند: اولین آیه ای که درباره اذن به جهاد نازل شد آیه ((و قاتلوا فی سبیل اللّٰه الذین یقاتلونکم)) بوده .

بعضی دیگر گفته اند آیه ((ان اللّٰه اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم)) بوده است .

ولی اعتبار عقلی اقتضا می کند که همین آیه سوره حج اولین آنها باشد، برای اینکه صریحا کلمه اجازه در آن آمده ، و علاوه در آن زمینه چینی شده : و مردم را بر جهاد تهییج ، و دلها را تقویت ، و با وعده نصرت به طور اشاره و تصریح آنان را ثابت قدم نموده ، و رفتاری را که خدا با اقوام ستمگر گذشته نموده یادآور شده است .

و همه اینها از لوازم تشریح احکام مهم و بیان و ابلاغ برای اولین بار آن است ، آن هم حکم جهاد که بنای آن بر اساس فداکاری و جانبازی است ، و از دشوارترین احکام اجتماعی اسلام و مؤثرترین آنها در حفظ اجتماع دینی است . آری ابلاغ چنین حکمی برای اولین بار بسیار احتیاج دارد به زمینه چینی و بسط کلام و بیدار کردن افکار، همچنانکه در همین آیات این روش به کار رفته است . چونکه اولاً کلام را با این نکته که خدا مولای مؤمنین و مدافع ایشان است افتتاح نموده ، سپس به طور صریح اجازه قتال داده ، و فرموده که : شما تاکنون مظلوم بودید، و قتال تنها راه حفظ اجتماع صالح از ظلم ستمگران است ، و در این جمله ایشان را به وصف صلاحیت ستوده ، و آنان را شایسته و قابل برای تشکیل یک مجتمع دینی که در آن اعمال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه

۵۴۲

صالح عملی می شود دانسته ، آنگاه رفتار خدای را نسبت به اقوام ستمگر گذشته حکایت کرده ، و وعده داده که به زودی انتقام ایشان را از ستمگران معاصرشان خواهد گرفت ، همانطور که از گذشتگان گرفت .

توضیح آیات مربوط به جهاد و قتال : ((ان الله یدافع عن الذین آمنوا...)) و ((اذن للذین یقاتلون...))

إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ کلمه ((یدافع)) از مدافعه است و مبالغه در دفع را افاده می کند. و کلمه ((خوان)) اسم مبالغه از خیانت است ، و همچنین کلمه ((کفور)) که مبالغه کفران نعمت است . و مراد از جمله ((الذین آمنوا)) مؤمنین از امت است ، هر چند که بر حسب مورد با مؤمنین آن روز اسلام منطبق است ، چون آیات در مقام تشریح حکم جهاد است و حکم جهاد مختص به یک طایفه و اهل یک عصر نیست ، و مورد نمی تواند مخصوص باشد.

و مراد از ((کل خوان کفور)) مشرکین هستند، اگر آنان را بسیار خیانت کار و کفران پیشه خواند بدین جهت است که خداوند امانت دین حق را بر آنان عرضه کرد، و در میان آنان این دین را ظاهر ساخت ، و آن را امانت و ودیعه در نزد فطرت آنان سپرد تا در نتیجه حفظ و رعایت آن به سعادت دنیا و آخرت برسند، و آن را از طریق رسالت به ایشان شناسانید، ولی ایشان به آن خیانت کردند، یعنی آن را انکار نمودند. خداوند ایشان را غرق در نعمتهای ظاهری و باطنی کرد پس کفران کردند و شکرش را به وسیله عبادت به جا نیاوردند. در این آیه برای مطالب آیه بعد که اذن به قتال می دهد زمینه چینی شده ، می فرماید خدا از کسانی که ایمان آورده اند دفاع می کند، و شر مشرکین را از ایشان دفع می دهد، چون که او ایشان را دوست می دارد، و مشرکین را دوست نمی دارد، برای اینکه مشرکین خیانت کردند. پس اگر او مؤمنین را دوست می داد بدین جهت است که مؤمنین امانت را رعایت و نعمت خدا را شکر گزارند. پس در حقیقت خدا از دین خود (که امانت نزد مؤمنین است) دفاع می کند. و به همین جهت او ولی و مولای مؤمنین است که دشمنانشان را دفع کند، همچنانکه خودش فرموده : ((ذلک بان اللّٰه مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم))

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ از ظاهر سیاق برمی آید که مراد از جمله ((اذن)) (فرمان به اذن باشد، نه اینکه بخواهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۳

از اذن سابق خبر دهد. دیگر اینکه از جمله ((للذین یقاتلون)) (بر می آید که مراد از این اذن، اذن به قتال است، و به همین جهت نفرمود: ((اذن للذین آمنوا)) (بلکه فرمود: ((اذن للذین یقاتلون)) (پس این که تعبیر را عوض کرد، و فرمود: ((للذین یقاتلون))، خود دلیل بر این است که به چه کاری اجازه داده شده اند.

قرائتی که در میان همه مسلمین دائر است این است که جمله ((یقاتلون)) (را به فتح تاء و به صیغه مجهول می خوانند، که معنایش: ((کسانی که مورد کشتار مشرکین واقع می شوند)) (است (یعنی کسانی که مشرکین ایشان را می کشند) و فلسفه این اجازه هم همین است که مشرکین آغاز به این عمل کردند، و اصولاً خواستار جنگ و نزاعند.

حرف ((باء)) در جمله ((بانهم ظلموا)) (برای سببیت است، و همین خود علت اذن را می فهماند و می رساند اگر مسلمانان را اجازه قتال دادیم، به خاطر همین است که به آنها ستم می شد، و اما اینکه چگونه ستم می شد جمله ((الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق...)) (آن را تفسیر می کند. و اما اینکه فاعل این اذن را - که چه کسی اجازه داده - ذکر نکرد ((و نفرمود: خدا اجازه داد؟)) (به منظور تعظیم و بزرگداشت خدا بوده، نظیر جمله ((وان الله علی نصرهم لقدیر)) (که قدرت بر یاری را خاطر نشان کرده نمی گوید که خدا ایشان را یاری می کند، تا به این وسیله اشاره به این نکته کرده باشد که او اینقدر بزرگ است که هیچ اعتنایی به این موضوع ندارد، و برایش حائز هیچ اهمیتی نیست، چون برای کسی که بر هر چیز قادر است مشکلی نیست که دوستان خود را یاری کند.

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ... این آیه همانطور که گفتیم مظلومیت مؤمنین را بیان می کند، و آن این است که کفار بدون هیچ گونه حق و مجوزی ایشان را از دیار و وطنشان مکه بیرون کردند. آن هم نه این طور که دست ایشان را بگیرند، و از خانه و شهرشان بیرون کنند، بلکه آنقدر شکنجه و آزار کردند، و آنقدر برای آنان صحنه سازی نمودند، تا ناگزیر شدند با پای خود شهر و زندگی را رها نموده در دیار غربت منزل کنند، و از اموال و هستی خود چشم پوشیده، با فقر و تنگدستی گرفتار شوند. عده ای به حبشه رفتند و جمعی بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه. پس معنای اخراج در اینجا این است که آنها را مجبور به خروج کردند.

جمله ((الا ان یقولوا ربنا الله)) (استثنای منقطع است که معنای ((لکن)) (را می دهد یعنی: و لیکن به این جهت اخراج شدند که می گفتند پروردگار ما الله است نه بت. و این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۴

تعبیر اشاره می کند به اینکه مشرکین آن قدر نفهم و منحرف از حق بودند که این کلمه حق را از مسلمانان جرم می دانستند و همان را مجوز این دانستند که آنها را از وطن مائلوف خود بیرون کنند.

بعضی از مفسرین گفته اند: استثنای مزبور متصل و به همان معنای اصلیش است و مستثنا منه آن کلمه حق است و معنای آیه این است که: بدون حق از وطن اخراج شدند مگر برای این حق که می گفتند: ((ربنا الله)) (و لیکن خواننده عزیز خودش خوب می داند که این معنا با مقام هیچ تناسبی ندارد، چون مقام آیه، مقام بیان این جهت است که اگر مؤمنین اخراج شدند بدون حق اخراج شدند، نه اینکه بخواهد بفرماید: به خاطر این حق (ربنا الله) اخراج شدند نه به خاطر حقی دیگر.

و اگر همه مسلمانان را به این وصف (که از دیار خود اخراج شدند) توصیف فرموده از باب توصیف کل به وصف بعض است به عنایت اتحاد و ائتلاف، چون مؤمنین از شدت اتحاد و ائتلاف همه با هم برادر و علیه دشمن یکدستند، و اگر همه امتها را به وصف بعضی افراد توصیف کرده، این در قرآن کریم تازگی ندارد، بلکه از حد شمار بیرون است. ((و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا)) (کلمه ((صوامع)) (جمع ((صومعه)) (است، و صومعه نام



معبدهایی است که برای عبادت عابدان و زاهدان، در بالای کوه ها و در بیابانهای دوردست ساخته می شد، و معمولاً عمارتی نوک تیز و مخروطی بود. و کلمه ((بیع)) جمع ((بیعة)) - به کسر با - است که نام معبد یهود و نصاری است. و کلمه ((صلوات)) جمع ((صلاة)) است که به معنای مصلا و نماز گاه یهود است و اگر نماز گاه یهود را ((صلاة)) نامیده، از باب تسمیه محل به نام حال است، چون نماز حال در نماز گاه است همچنانکه در آیه ((لا تقربوا الصلوه و انتم سکاری - با حال مستی نزدیک نماز نروید)) کلمه نماز به معنای نماز گاه است، به دلیل اینکه در آخر دارد ((ولا جنبا الا عابری سبیل - و نه در حال جنابت مگر اینکه رهگذر باشید)) که معلوم است عبور از نماز گاه ممکن است نه عبور از نماز.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((صلوة)) کلمه عربی شده کلمه ((صلوئا))ی عبرانی است، چون ((صلوئا)) - با ثای سه نقطه و الف کوتاه - به معنای ((مصلی)) است. و کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۵

((مساجد)) جمع ((مسجد)) است که نام معبد مسلمین می باشد.

حکمت تشریح حکم قتال و جهاد: ((و لولا دفع الله الناس...))

این آیه هر چند که در مقام تعلیل، نسبت به تشریح قتال و جهاد قرار دارد و حاصلش این است که تشریح قتال به منظور حفظ مجتمع دینی از شر دشمنان دین است که می خواهند نور خدا را خاموش کنند، زیرا اگر جهاد نباشد همه معابد دینی و مشاعر الهی ویران گشته عبادات و مناسک از میان می رود، و لیکن در عین حال مراد از دفع خدا مردم را به دست یکدیگر، اعم از مسأله جهاد است، چون دفاع مردم از منافع حیاتی خود و حفظ استقامت وضع زندگی، سنتی است فطری که (چه این آیه بفرماید و چه نفرماید) در میان مردم جریان دارد، هر چند که این سنت فطری هم منتهی به خدای تعالی می شود. اوست که آدمی را به چنین روشی هدایت کرده، چون می بینیم که انسان را مانند سایر موجودات مجهز به جهاز و ادوات دفاع نموده، تا به آسانی بتواند دشمن مزاحم حش را دفع دهد، و نیز او را مجهز به فکر کرده، تا با آن به فکر درست کردن وسایل دفع، و سلاحهای دفاعی بیفتد، تا از خودش و هر شائنی از شئون زندگی اش که مایه حیات و یا تکمیل حیات و تمامیت سعادت او است دفاع کند. چیزی که هست دفاع، با قتال آخرین وسیله دفاع است وقتی به آن متوسل می شوند که راه های دیگر به نتیجه نرسد، مانند آخرین دواء که همان داغ کردن است وقتی به آن متوسل می شوند که دواهای دیگر نتیجه ندهد چون در قتال نیز بشر اقدام می کند به اینکه بعضی از اجزای بدن یا افراد اجتماع از بین بروند، تا بقیه نجات یابند و این سنتی است که در جوامع بشری جریان دارد، بلکه به انسانها اختصاص نداشته، هر موجودی که به نحوی شخصیت و استقلال دارد این سنت را دارد که احيانا مشقت موقتی را برای راحتی دائمی تحمل کند.

پس می توان گفت که در آیه شریفه به این نکته اشاره شده است که قتال در اسلام از فروعات همان سنتی است فطری، که در بشر جاری است. چیزی که هست وقتی همین قتال و دفاع را به خدا نسبت دهیم آن وقت ((دفع الله)) می شود و می گوئیم: خداوند به خاطر حفظ دینش از خطر انقراض بعضی از مردم را به دست بعضی دفع می کند. و اگر تنها معابد را نام برده با این که اگر این دفاع نباشد اصل دین باقی نمی ماند تا چه رسد به معابد آن؟ بدین جهت است که معابد مظاهر دین و شعائر و نشانه های دین است که مردم به وسیله آن به یاد دین می افتند، و در آنها نشسته احکام دین را می آموزند و صورت دین را در اذهان مردم حفظ می کنند.

((و لینصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز)) - لامی که بر سر جمله ((لینصرن)) در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۶

آمده لام قسم است، و علاوه بر اینکه سوگند یاد کرده، وعده خود را با نون تاء کید ثقیله تاء کید هم کرده است، و آن وعده این است که هر کس او را با جهاد و قتال با دشمنان یاری کند، او یاریش می کند و خدای تعالی به این وعده خود در حق مسلمانان وفا کرد و در جنگها و غزوات بر دشمنان پیرویشان داد، البته این تا وقتی بود که مسلمانان دین خدا را یاری می کردند.

و معنای آیه این است که: سوگند می خورم که هر آینه و حتما خدا هر که را یاریش کند و از دین او دفاع کند، یاری می کند و خدا توانایی است که احدی او را ضعیف نمی کند و عزیزی است که احدی به ساحت عزت او تجاوز نمی کند و چیزی به سلطنت و ملک او بر نمی گردد.

از این آیه شریفه استفاده می شود که در شرایع سابق نیز حکم دفاعی فی الجمله بوده هر چند که کیفیت آن را بیان نکرده است.

آیه: ((الذین ان مکنا هم فی الارض...)) (ناظر بر عموم مؤمنین است

الذین ان مکنتهم فی الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر... این آیه توصیف دیگری است از مؤمنین که در اول آیات نامشان را برد البته این توصیف توصیف مجموع است از جهت جمعیت و به عبارت ساده تر: توصیف نوع مؤمنین است و کار به فرد فرد آنان ندارد چون ممکن است فردی از آنان واجد این اوصاف نباشد. و مراد از تمکین آنان در زمین این است که ایشان را در زمین نیرومند کند، به طوری که هر کاری را که بخواهند بتوانند انجام دهند، و هیچ مانعی یا مزاحمی نتواند سد راه آنان شود.

در توصیف آنان می فرماید: یکی از صفات ایشان این است که اگر در زمین تمکنی پیدا کنند و در اختیار هر قسم زندگی که بخواهند حریتی داده شوند، در میان همه انواع و انحاء زندگی یک زندگی صالح را اختیار می کنند و جامعه ای صالح به وجود می آورند که در آن جامعه نماز به پا داشته، و زکات داده می شود، امر به معروف و نهی از منکر انجام می گیرد. و اگر از میان همه جهات عبادی، نماز و از میان همه جهات مالی، زکات را نام برد، بدین جهت است که این دو در باب خود (عبادات) عمده هستند.

اذن قتال مختص به مهاجران صدر اسلام نیست

و وقتی صفت مؤمنین مذکور در صدر آیات این باشد، و مراد از این صفت نیز آن باشد که در صورت داشتن قدرت و اختیار، اجتماعی صالح به وجود می آورند، و از سوی دیگر حکم جهاد هم مخصوص به یک طایفه معینی نباشد نتیجه می گیریم که پس مراد از ((مؤمنین)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۷

عموم مؤمنین آن روز، بلکه عامه مسلمین تا روز قیامت است، و این خصیصه و طبع هر مسلمانی است، هر چند که قرن‌ها بعد به وجود آید. پس طبع مسلمان از آن جهت که مسلمان است صلاح و سداد است هر چند که احوال بر خلاف طبعش کاری بر خلاف صلاح انجام دهد. بنابراین، دیگر نباید توهم کرد که مراد از این صفت، صفت خصوص مهاجرین زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، حال چه این آیات را مکی بدانیم، و چه مدنی گوئیم که مسأله اخراج از دیار و مظلومیت، مخصوص آنان است، زیرا مسأله اخراج از وطن و مظلومیت، سوژه بحث است، و خلاصه، مورد مخصص نیست، چون مخصص بودن مورد با عموم موصوفین در صدر آیات و عمومیت حکم جهاد منافات دارد.

علاوه بر اینکه، جامعه صالحی که برای اولین بار در مدینه تشکیل شده و سپس تمامی شبه جزیره عربستان را گرفت، عالی ترین جامعه ای بود که در تاریخ اسلام تشکیل یافت، جامعه ای بود که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن جامعه نماز به پا می شد، زکات داده می شد، امر به معروف و نهی از منکر می شد، و این جامعه به طور قطع سمبل و مصداق بارز این آیه است و حال آنکه می دانیم که در تشکیل چنین جامعه ای انصار عامل مهم بودند نه مهاجرین.

و در تاریخ اسلام در هیچ عهدی سابقه ندارد که به دست مهاجرین چنین جامعه ای تشکیل یافته باشد، به طوری که انصار هیچ دخالتی در آن نداشته باشند، مگر اینکه کسی بگوید مراد از این مؤمنین، اشخاص و فرد خلفاء راشدین، و یا فقط علی (علیه السلام) - بنا به اختلافی که در آراء شیعه و سنی هست - بوده باشد، که در این صورت معنای همه آیات مورد بحث به کلی فاسد خواهد شد.

از این هم که بگذریم، تاریخ از افراد مسلمانان صدر اول، و مخصوصا مهاجرین از ایشان، افعال زشتی ضبط کرده که به هیچ وجه نمی‌توانیم نام آن را احیای حق، و امانه باطل بگذاریم، حال چه اینکه بگوییم مجتهد بوده‌اند، و به رای خود عمل می‌کرده‌اند و مجتهد در رای خود معذور است یا نگوئیم. از اینجا می‌فهمیم که پس توصیف در آیه توصیف از فرد فرد مسلمانان نبوده، بلکه وصف مجموع من حیث المجموع است.

و جمله ((و الله عاقبه الامور)) تاء کید و عده نصرتی است که قبلا- داده بود، و نیز چیره کردن مؤمنین است بر دشمنان دین که به ایشان ظلم کرده بودند.

دلداری دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تهدید تکذیب کنندگان

وَ اِنْ يُكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ... فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ اَيْن آیه تسلیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. به این بیان که تکذیب قوم او ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۸

چیز نوظهوری نیست چون قبل از ایشان امتهای بسیار بودند که پیغمبران خود را تکذیب کردند. و هم انذار و تهدید تکذیب کنندگان است. به این بیان که سرانجام امتهای گذشته - به جرم تکذیب شان - هلاکت و ابتلاء به عذاب خدای تعالی بوده. از جمله امتهای مذکور یکی قوم نوح و عاد - که قوم هود پیغمبر بودند - و ثمود - که قوم صالح پیغمبر بودند - و قوم ابراهیم، قوم لوط و اصحاب مدین - یعنی قوم شعیب - است و نیز تکذیب موسی را نام می‌برد. بعضی گفته‌اند: اگر نفرمود قوم موسی، بدین خاطر است که قوم موسی بنی اسرائیل بود که به وی ایمان آوردند و تکذیب کنندگان موسی فرعون و قوم او بودند.

((فاملیت للكافرين ثم اخذتهم فكيف كان نكير)) - کلمه ((املاء)) به معنای مهلت دادن و تاء خیر اجل است. و کلمه ((نکیر)) به معنای انکار است. و معنای آیه این است که: من به کافرینی که رسول خدا را انکار و تکذیب کردند مهلت دادم، پس آنگاه آنان را گرفتم - کلمه گرفتن کنایه از عذاب است - پس انکار من ایشان را در تکذیب و کفرشان چگونه بود؟ این تعبیر هم کنایه از نهایت درجه انکار، و شدت عقاب است.

فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فَمِئَةَ خَاوِيَةٍ عَلَى عُرُوشِهَا وَ بئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَ قَصْرِ مَشِيدٍ ((قریه خاویه علی عروشها)) عبارت است از قریه ای که دیوارهای آن روی سقفهایش ریخته باشد، یعنی به کلی خراب شده باشد. و ((بئر معطله)) یعنی چاهی که دیگر کسی از اهل آبادی کنار آن نمی‌آید تا آب بردارد، چون کسی در آبادی نمانده. و ((قصر مشید)) یعنی کاخهایی که با گچ ساخته شده باشد، چون کلمه ((شید)) به معنای گچ است.

((فکاین من قریه اهلکناها)) - ظاهر سیاق می‌رساند که این جمله بیان باشد برای جمله ((فکیف کان نکیر)) که در آیه قبلی بود و جمله ((و بئر معطله و قصر مشید)) عطف بر قریه است. و معنای آن این است که: چه بسیار قریه‌ها که ما اهل آنها را به خاطر اینکه ظالم بودند و در حالی که مشغول ظلم بودند هلاک کردیم در نتیجه آن قریه‌های آباد به صورت خرابه‌هایی در آمد که دیوارها روی سقف‌ها فرو ریخته و چه بسا چاههای آب که تعطیل شد چون آیندگان کنار چاه برای برداشتن آب همه هلاک شدند دیگر کسی نیست که از آب آنها بنوشد و چه بسیار قصرهای با گچ ساخته شده که ساکنانش هلاک شدند حتی نشانه‌ای از آنها نمانده و صدایی از آنها به گوش نمی‌رسد. و مقصود از اهل چاهها ده نشین‌ها و مقصود از کاخ نشین‌ها شهریها هستند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۴۹

از سرگذشت امتهای گذشته عبرت بگیرید!

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا... در این آیه مردم را وادار می‌کند به اینکه از سرگذشت این قراء و شهرها که هلاک و ویران شدند و از این آثار معطله و قصور مشیده که امتهای گذشته از خود به یادگار گذاشته‌اند عبرت گیرند. در زمین سیر کنند که سیر در زمین چه بسا آدمی را وادار به تفکر کند که چه شد که این امم نابود شدند و در

جستجوی دلیل آن متوجه این دلیل شوند که هلاکت آنان به خاطر شرک به خدا و اعراض از آیات او و استکبار در مقابل حق و تکذیب رسولان بوده، آن وقت است که صاحب قلبی می شوند که با آن تعقل می کنند و همان عقل و قلب ایشان را مانع از شرک و کفر شود.

این در صورتی است که سیر در زمین ایشان را به تعقل و تفکر وادارد و اگر این مقدار در ایشان اثر نگذارد حداقل عبرت گیری وادارشان می کند که به سخن مشفق خیرخواه که هیچ منظوری جز خیر ایشان ندارد گوش دهند و اندرز واعظی را که نفع و ضرر و خیر شر ایشان را تمیز می دهد به جان و دل پذیرند و هیچ مشفق و واعظی چون کتاب خدا و هیچ ناصحی چون فرستاده او نیست لاجرم کلام خدا و سخن فرستاده او را می شنوند در نتیجه از آنانی می شوند که دارای گوش شنوایی می شوند که با آن به سوی سعادت راهنمایی می شوند.

با این بیان روشن شد که چرا در آیه مورد بحث هیچ متعرض ((چشم)) نشد، چون آیه در این مقام است که مردم را از نظر قوت عقل به دو قسم تقسیم کند یکی آنهایی که خودشان مستقل در تعقلند و خودشان خیر را از شر و نافع را از ضار تمیز می دهند و دوم آنهایی که از راه پیروی پیشوایانی که پیرویشان جایز است خیر و شرشان را مشخص می کنند و این دو قسم اعتبار کار قلب و گوش است و ربطی به چشم ندارد و چون این دو معنا - یعنی تعقل و سمع - در حقیقت کار قلب، یعنی نفس مدرک است که آدمی را وادار می کند به اینکه آنچه خودش تعقل می کند و یا از پیشوای هدایت می شنود بپذیرد لذا این درک را رویت قلب و مشاهده آن خوانند و فرمود: دیدگان کور نمی شوند بلکه کور حقیقی دلهایی می شوند که در سینه ها است. و با این تعبیر آن کسانی را که یا تعقل ندارند و یا گوش شنوا ندارند ((کوردل)) خوانند. آنگاه در همین کوری مبالغه نموده فرمود: حقیقت کوری همانا کوری قلب است نه کوری چشم چون کسی که از چشم کور می شود باز مقداری از منافع فوت شده خود (راه رفتن و راه جستن) را با عصا و یا عصاکش تاءمین می کند، و اما کسی که دلش کور شد دیگر به جای چشم دل چیزی ندارد که منافع فوت شده را تدارک نموده خاطر را با آن تسلیت دهد. این است که می فرماید: ((فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی ال قلوب الی فی الصدور)) در این جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۰

سینه ها را جایگاه قلب خوانده و این از باب مجاز در نسبت است و البته در کلام مجاز دیگری از همین قبیل نیز به کار رفته و آن این است که عقل را به قلب نسبت داده در حالی که عقل از آن نفس است و وجه مجاز بدون آن را مکرر بیان کرده ایم.

پاسخ به استهزای مشرکین درباره نزول عذاب، با بیان اینکه زمان کم و زیاد نزد خداوند یکسان است و *وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* مشرکین عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن جناب را وقتی وعده عذابشان می داد تکذیب می کردند و از در استهزاء استعجال می نمودند، یعنی می گفتند: پس چرا نمی آوری آن عذاب را؟ چه وقت این وعده تو عملی می شود؟ خدای تعالی با این جمله ایشان را پاسخ گفته که ((لن یخلف الله وعده - هرگز خداوند خلف وعده نمی کند)) حال اگر آن وعده عذابی که داد فقط مربوط به مشرکین مکه باشد قهرا مراد از آن همان عذابی خواهد بود که در جنگ بدر چشیدند. و اگر مراد از آن عذابی باشد که بعدا خدا در روزی که میان پیغمبر خود و امتش داوری می کند عملی می سازد قهرا آن وعده هنوز عملی نشده است. و خدا از آن وعده داده و فرموده: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم))

((و ان یوما عند ربک کألف سنه مما تعدون)) - در این جمله حکم کرده به اینکه یک روز از روزهایی که نزد خدا است برابر است با هزار سال از روزهایی که ما می شماریم و نتیجه می گیرد: پس خدایی که یک روز نزد خودش طولانی و بسیار نیست و روزهای ما نزد او کوتاه و اندک نیست و از بلندی آن و از کوتاهی این متاثر نمی شود چنین خدایی ترس از فوت ندارد تا در عذاب آنها عجله کند بلکه او حلیم و بزرگووار است، مهلتشان می دهد تا درکات شقاوت خود را تکمیل کنند آنگاه ایشان را در

روزی که برایشان مقدر شده می گیرد و آن وقت که اجلشان رسید دیگر نمی توانند عقب بیندازند و نه نزدیک تر کنند. و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی می فرماید: ((و کاین من قریه املیت لها و هی ظالمه ثم اخذتها و الی المصیر)) پس اینکه فرمود: ((و ان یوما عند ربک کالف سنه)) (رد استعجال ایشان به عذاب است، به این بیان که نزد خدا زمان کم و زیاد یکسان است. ((و جمله و لن یخلف الله وعده)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۱ وعده تسلیت، و تاءید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که از تکذیب آنان نسبت به خبری که از وعده خدا به ایشان داد، و نیز از تعجیز و است هزاء ایشان ناراحت نشود.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای جمله ((و ان یوما عند ربک)) (این است که یک روز از روزهای آخرت که در آن روزها کفار عذاب می شوند، براب هزار سال از ایام دنیایی است که آن را سالهایی چند می شمارند. بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که یک روز از روزهای قیامت که در آن به عذاب الهی گرفتارند، از شدت عذاب به نظرشان هزار سال دنیا می آید. ولی این دو معنا با صدر آیه و نیز با آیه بعدی سازگار نیست. و کَآئِنٌ مِّن قَرْيَةٍ أَمَلَتْ لَهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذَتْهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ... همانطور که گفتیم این آیه متمم جمله ((و ان یوما عند ربک کالف سنه)) (و به منزله شاهد صدق مدعی است، و معنایش این است که: زمان اندک و یا بسیار نزد پروردگار تو یکسان است، به شهادت اینکه بسیاری از قرای ظلم کننده را مهلت داد و بعد از مهلت به عذاب خود بگرفت. جمله ((و الی المصیر)) (بیان علت تعجیل نکردن خدا در عذاب کفار است. به این بیان که وقتی بازگشت همه به سوی اوست، دیگر خوف فوت برای او تصور ندارد تا در عقاب ظالمان و کفار عجله کند.

با این بیان روشن می شود که مفاد این آیه تکرار مفاد آیه ((فکاین من قریه...)) (نیست بلکه هر یک مفاد جداگانه ای دارند. این را هم ناگفته نگذاریم که در آیه شریفه التفاتی از غیبت به تکلم وحده به کار رفته (البته غیبت در آیه قبلی بود که در جمله ((نزد پروردگارت)) (خدا غایب حساب شده بود، و تکلم وحده در این آیه که ((بازگشت به سوی من است)) (به کار رفته) و نکته این التفات این است که آیه مورد بحث یکی از صفات خدا را که حلم است بیان می کند، و در چنین مقامی مناسب این است که خدا شخصاً خصم کفار به حساب آید، و بفرماید: چون با پیامبر من دشمنی کردند خود من دشمن و طرف آنها خواهم بود. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ... أَصْحَابُ الْجَحِيمِ رسول را امر می کند به اینکه رسالت خود را به انذار و بیان نتایج ایمان و عمل صالح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۲

که همان اجر جمیل - یعنی آمرزش گناهان - و رزق کریم - یعنی بهشت با همه نعمتهای آن - است، و نیز نتایج کفر و انکار آثار سوء آن - که همنشینی با جهنمیان و خلاصی نداشتن از عذاب است - را اعلام بدارد. وَ الَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعْجِزِينَ کلمه ((سعی)) (به معنای تند رفتن، و در اینجا کنایه از جد و جهد علیه آیات الهی و تلاش برای ابطال و خاموش کردن نور آنها است، و تعبیر به تکلم با غیر (آیات ما) در حقیقت بازگشت به سیاق سابق است بعد از آنکه التفات در آیه قبلی در ((املیت لها - مهلتش دادم...)) (کار خود را کرد، و در جمله مورد بحث به سیاق قبل مراجعه نمود که سیاق تکلم با غیر بود.

توضیح مفاد و معنای آیه: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته...)) (و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته... کلمه ((تمنی)) (به معنای این است که آدمی آنچه را آرزو دارد و دوستش می دارد موجود و محقق فرض کند، حال چه اینکه ممکن هم باشد یا نباشد، مثل اینکه یک مرد فقیر آرزو می کند توانگر شود، یا کسی که بی اولاد است آرزو می کند صاحب فرزند باشد، یا هر انسانی آرزو می کند فنا ناپذیر و جاوید باشد یا دو بال داشته باشد و با آنها پرواز کند آن صورت خیالی که تصورش را می کند و از تصور آن لذت می برد، آن را ((امنیه

- آرزو)) می گویند.

و اصل در معنای این کلمه ((منی)) - به فتح میم و سکون نون - است که به معنای فرض و تقدیر است. بعضی از اهل فن گفته اند: این کلمه گاهی به معنای قرائت و تلاوت می آید، مثلاً وقتی گفته می شود ((تمنیت الکتاب)) معنایش این است که کتاب را خواندم. و معنای ((القاء در امنیه)) این است که در آرزوی او دخل و تصرف کند، تا آن را از سادگی و صرافت در آورده، فاسدش کند.

و معنای آیه بنا بر معنای اول که تمنی آرزوی قلبی باشد این می شود: ما هیچ پیغمبر و رسولی را قبل از تو نفرستادیم مگر اینکه هر وقت آرزویی کرد، و رسیدن به محبوی را که یا پیشرفت دینش بود، و یا جور شدن اسباب پیشرفت آن بود، و یا ایمان آوردن مردم به آن بود، فرض می نمود، شیطان در امنیه او القاء می کرد و در آرزویش دست می انداخت، به اینطور که مردم را نسبت به دین او وسوسه می کرد و ستمکاران را علیه او و دین او تحریک می نمود و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۳

مفسدین را اغواء می کرد و بدین وسیله آرزوی او را فاسد و سعی او را بی نتیجه می ساخت، ولی سرانجام خداوند آن دخل و تصرفات شیطانی را نسخ و زایل نموده آیات خودش را حاکم می نمود و کوشش پیغمبر و یا رسولش را به نتیجه می رساند و حق را اظهار می نمود و خدا دانا و فرزانه است.

و بنا بر معنای دوم آن (یعنی قرائت و تلاوت)، معنای آیه چنین می شود: ما قبل از تو هیچ پیغمبر و رسولی نفرستادیم مگر آنکه وقتی چیزی از آیات خدا را می خوانده شیطان شبهه هایی گمراه کننده به دلهای مردم می افکند و ایشان را وسوسه می کرد تا با آن آیات مجادله نموده ایمان مؤمنین را فاسد سازد ولی خداوند آنچه از شبهات که شیطان به کار می برد باطل می کرد و پیغمبرش را موفق به رد آنها می فرمود و یا آیه ای نازل می کرد تا آن را رد کند.

فرق بین معنای ((نبوت)) و ((رسالت))

این آیه دلالت روشنی دارد بر اختلاف معنای نبوت و رسالت، البته نه به نحو عموم و خصوص مطلق همچنانکه نزد علمای تفسیر معروف شده که رسول آن کسی است که مبعوث شده و مأمور به تبلیغ هم شده باشد و نبی آن کسی است که تنها مبعوث شده باشد چه اینکه مأمور به تبلیغ هم شده باشد یا نه. چون اگر مطلب از این قرار می بود لازم بود که در آیه مورد بحث از کلمه نبی غیر رسول اراده شود یعنی کسی که مأمور به تبلیغ نشده و این با جمله ((و ما ارسلنا)) که در اول آیه است منافات دارد و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب، روایاتی از امامان اهل بیت (علیهم السلام) نقل کردیم که دلالت می کرد بر اینکه رسول آن کسی است که ملک وحی بر او نازل می شود و او ملک را می بیند و با او سخن می گوید، ولی نبی آن کسی است که خواب می بیند و در خواب به او وحی می شود. و در جلد سیزدهم این کتاب همین مطلب را از آیه ((قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا)) استفاده نمودیم.

و اما سایر حرفهایی که در فرق میان نبی و رسول زده اند مثل اینکه رسول کسی است که مبعوث به شرعی جدید شده باشد و نبی اعم از او و از کسی است که شرع سابق را تبلیغ کند صحیح نیست، زیرا ما در مباحث نبوت اثبات کردیم که شرایع الهی بیش از پنج شریعت یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست با اینکه قرآن تصریح کرده به رسالت عده بسیاری از پیغمبران. علاوه بر اینکه هیچ دلیلی بر این فرق در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۴

دست نیست. و نیز مانند گفته آن کسی که گفته رسول کسی است که دارای کتاب باشد و نبی آن کسی است که کتاب نداشته باشد. یا قول کسی که گفته رسول کسی است که کتاب داشته باشد ولی فی الجمله نسخ شده باشد و نبی کسی است که چنین نباشد. که اشکال وجه قبلی بر این دو قول نیز وارد است.

در جمله ((فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته)) التفاتی از تکلم با غیر به غیبت به کار رفته، اول فرموده ((ما نفرستادیم



(( و در آخر فرموده ))(خدا نسخ می کند)) (و وجه این التفات این است که عنایت به ذکر و نام خدا و اسناد نسخ و احکام به قادر علی الاطلاق را برساند. و به عین همین جهت بار دیگر لفظ جلاله را تکرار می کند و گرنه می توانست بار دوم ضمیر آن را به کار ببرد و بلکه باید به کار می برد و قاعده آن را اقتضاء می کرد ولی ضمیر به کار نبرده وضع اسم در جای ضمیر کرده .  
و نیز از همین باب است که لفظ شیطان را دوباره آورده ، با اینکه می توانست و بلکه لازم بود ضمیر آن را به کار برد، و این بدان جهت است که اشاره به این نکته کرده باشد که القاء کننده که شیطان است خداوند هیچ اعتنایی به او و به کید او ندارد.

القائات و وساوس شیطان وسیله امتحان است

لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةُ قُلُوبُهُمْ...مرض قلب عبارت است از اینکه استقامت حالتش در تعقل از بین رفته باشد، به اینکه آنچه را باید به آن معتقد شود نشود و در عقاید حقه که هیچ شکی در آنها نیست شک کند. و مساوت قلب به معنای صلابت و غلظت و خشونت آن است ، که از ((سنگ قاسی )) یعنی سنگ سخت گرفته شده و صلابت قلب عبارت از این است که عواطف رقیقه آن که قلب را در ادراک معانی حقه یاری می دهد از قبیل خشوع و رحمت و تواضع و محبت ، در آن مرده باشد. پس قلب مریض آن قلبی است که خیلی زود حق را تصور می کند ولی خیلی دیر به آن معتقد می شود. و قلب قسی و سخت ، آن قلبی است که هم دیر آن را تصور می کند و هم دیر به آن معتقد می گردد، و به عکس ، قلب مریض و قسی و سواسهای شیطانی را خیلی زود می پذیرد.

و اما القاءات شیطانی که زمینه را علیه حق و اهل حق تباه و خراب می کند و در نتیجه زحمات انبیاء و رسل را باطل نموده ، نمی گذارد اثر خود را ببخشد هر چند مستند به خود شیطان است و لیکن در عین حال مانند سایر آثار چون در ملک خدا قرار دارد، بدون اذن او اثر نمی کند، همچنانکه هیچ مؤثری اثر نمی کند و هیچ فاعلی بدون اذن او عملی انجام نمی دهد مگر آنکه به همان مقدار دخالت اذن مستند به او شود و آن مقدار که مستند به او می شود دارای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۵

مصلحت و هدف شایسته است . و به همین جهت خدای سبحان در آیه مورد بحث می فرماید: این القاءات شیطانی خود مصلحتی دارد و آن این است که مردم عموماً به وسیله آن آزمایش می شوند، و آزمایش ، خود از نوامیس عمومی الهی است که در عالم انسانی جریان دارد، چون رسیدن افراد سعید به سعادت و اشقیاء به شقاوت ، محتاج به این ناموس است ، باید آن دو دسته امتحان شوند، دسته سوم هم که منافقینی بیمار دلند، به طور خصوص در آن بوته قرار گیرند چون رسیدن اشقیاء به کمال شقاوت خود از تربیت الهیه ای است که در نظام خلقت مورد نظر است ، همچنانکه خودش فرمود: ((کلا-نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا))

و این است معنای اینکه فرمود: ((تا آنچه را که شیطان القاء می کند مایه آزمایش بیماردلان ، و سنگدلان قرار دهد)) (و بنابراین ، لام در ((لجعل )) لام تعلیل است که با آن القاءات شیطانی در آرزوهای انبیا را تعلیل می کند و می رساند که شیطان چنین می کند تا خدا چنان کند. و معنایش این می شود که : شیطان هم در شیطنتش مسخر خدای سبحان است و او را در کار آزمایش بندگان و فتنه اهل شک و جحود و دارندگان غرور، آلت دست قرار می دهد.

پس روشن شد که مراد از ((فتنه ))، ابتلاء و امتحان است ، امتحانی که شخص در گیر به آنرا دچار غرور و ضلالت می کند. و مراد از ((بیمار دلان )) اهل شک از کفار است و مراد از ((قاسیه قلوبهم )) سنگدلان اهل جحود و عناد از کفار است .

و کلمه ((شقاق )) در جمله ((و ان الظالمين لفي شقاق بعيد)) (به معنای ناسازگاری و مخالفت است همچنانکه ((مشاقه )) نیز به همین معنا است . و اگر شقاق را به دوری توصیف کرد و فرمود ((در شقاقی دورند)) (در حقیقت توصیف شقاق است به حال موصوف شقاق ، نه خود آن . و معنایش این است که : ستمگران اهل جحود و عناد - به طوری که از سیاق بر می آید - و یا اهل جحود و اهل شک هر دو، هر آینه در ناسازگاری و مخالفتی هستند که صاحبان آن مخالفت از حق و اهل حق دورند.

وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ... متبادر از سیاق این است که جمله مورد بحث عطف بر جمله ((لِيَجْعَلَ)) باشد و تعلیل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۶

برای جمله ((فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ)) و ضمیر در ((انه)) به آنچه پیغمبر و رسول آرزویش می کنند و جمله ((اذا تمنى...)) از آن حکایت می کند برگردد دلیلی هم نیست که دلالت کند بر اینکه مرجع این ضمیر قرآن است.

و معنای آیه چنین می شود: خدا آنچه را که شیطان القاء می کند نسخ نموده سپس آیات خود را در دلها جایگزین می کند تا القآت شیطان را مایه آزمایش بیمار دلان و سنگدلان قرار داده و تا کسانی که علم روزیشان شده با این نسخ و احکام بفهمند که آنچه رسول یا نبی آرزویش را می کردند، حق و از ناحیه پروردگارت بوده، چون می بینند که القآت شیطان باطل شد پس به آن پیغمبر و یا نبی ایمان می آورند و در نتیجه دلهایشان در برابر او نرم و خاشع می شود.

ممکن است که جمله ((و لِيَعْلَمَ)) عطف بر محذوف باشد آنگاه آن محذوف و اینکه بر آن عطف شده در مجموع تعلیل بیان آیه قبلی باشد که چگونه و چرا خداوند این القاء را فتنه و آزمایش بیمار دلان و سنگدلان قرار داد.

آن وقت معنا چنین می شود: ما این حقیقت را بدین جهت بیان کردیم که چنین و چنان شود و نیز آنان که علم روزیشان شد بدانند که روش مزبور حق و از ناحیه پروردگارت بوده... عینا نظیر عطف به محذوفی که در آیه ((و تَلَكُ الْآيَاتُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا)) به کار رفته و این عطف به محذوف در قرآن بسیار است.

((و ان الله لهادي الذين آمنوا الى صراط مستقيم)) - این جمله در مقام بیان علت این است که چطور دانستن و فهمیدن آنان که علم روزیشان شده هدف و غایت روش مذکور خدا شده است. به این بیان که اگر خدا بیمار دلان و سنگدلان را چنین و چنان کرد تا دسته سوم که علم روزیشان شده بفهمند برای این است که خدا هادی و راهنما است. می خواهد ایشان را قدم به قدم هدایت کند و با این فهماندن ایشان را به سوی صراط مستقیم راهنمایی فرماید.

و لا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ... این آیه به طوری که ملاحظه می فرمایید از این معنا خبر می دهد که این گونه کفار تا آخر عمر از ایمان محرومند. پس مقصود از ((الذين كفروا)) همه کفار نیستند، چون می دانیم و می بینیم که بسیاری از کفار بعد از سالها کفر موفق به ایمان می شوند، پس می فهمیم که مراد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۷

از کفار نامبرده در آیه، همان عده ای از صنادید و سردمداران قریشند که تا آخر عمر موفق به ایمان نشدند، همچنانکه در آیه ((ان الذين كفروا سواء عليهم ائذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون)) نیز منظور اینگونه کفارند، که در حقیقت ریشه فتنه هستند. مقصود از اینکه روز قیامت عقیم (نازا) است

و معنای عقیم بودن روز این است که طوری باشد که دیگر فردایی از آن متولد نشود، و آن، روز هلاکت و یا روز قیامت است، و مراد در آیه به طوری که سیاق آیه سوم می رساند روز قیامت می باشد. و معنای آیه این است که کسانی که کافر شدند همواره در شک نسبت به قرآن خواهند ماند تا روز قیامت به سراغشان آید - و یا عذاب روز قیامت که روزی است ناگهانی می رسد - و کسی را مهلت چاره جویی نمی دهد، و فردایی از آن متولد نمی شود تا جبران مافات را کنند.

و اگر میان روز قیامت و روز عذاب قیامت تردید انداخته برای این است که هر دو در اثر یکسانند، چه روز قیامت برسد و چه عذاب آن، آن وقت اعتراف به حق می کنند و دیگر شک و تردید ایشان از بین می رود، همچنانکه درباره روز قیامت فرمود: ((قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون)) و درباره رفع شک و تردید هنگام مشاهده عذاب قیامت می فرماید: ((و يوم يعرض الذين كفروا على النار اليس هذا بالحق قالوا بلى و ربنا))

از آنچه گذشت این نکته نیز روشن گردید که چرا در یک آیه روز قیامت را یک بار به قید ناگهانی بودن مقید کرد، و باری دیگر به قید نازا بودن، چون می خواست دو چیز را بفهماند، یکی اینکه در آن روز هیچ چاره ای یافت نمی شود، و دیگر اینکه فردایی

ندارد که جبران مافات را کنند. الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ... عَذَابٌ مُهِينٌ سابق به طور مکرر گفتیم که مراد از برای خدا بودن ملک در روز قیامت ظاهر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۸

شدن حقیقت است در آن روز، و گرنه در دنیا هم ملک برای خدا است، و این اختصاص به روز قیامت ندارد، و همچنین در نظایر این اوصاف که برای روز قیامت در قرآن آمده، از قبیل ((الامر یومئذ لله، القوه یومئذ لله))، و مانند آن، که منظور ظهور آن وصف است.

در اینجا لازم است مطلب را توضیح دهیم تا کسی از خوانندگان عزیز دچار اشتباه نشود: منظور ما از اینکه گفتیم در روز قیامت برای همه روشن می شود که ملک برای خدا است ملک مجازی نیست، چون ملک دو قسم است، یکی ملک حقیقی و حق، و دیگری مجازی و صوری. آنچه از مصادیق ملک در این عالم برای اشیاء و اشخاص ملاحظه می کنیم ملک مجازی و صوری است که خدا به آنها داده، البته در عین اینکه داده باز ملک خود اوست. این دو قسم ملک همواره هست تا قیامت به پا شود، آن وقت دیگر اثری از ملک مجازی و صوری باقی نمی ماند، در نتیجه دیگر احدی از موجودات عالم صفت مالکیت را ندارند. پس، از معنای مالک باقی نمی ماند مگر ملک حقیقی و حق، که آن هم برای خدا است و بس. پس یکی از خصایص روز قیامت این می شود که آن روز ملک برای خدا است، و همچنین آن روز عزت و قدرت و امر برای خدا است.

((یحکم بینهم)) - یعنی آن روز غیر از خدا هیچ حاکمی دیگر غیر او نیست، چون حکم راندن از فروع ملک است، وقتی در آن روز برای احدی هیچ نصیبی از ملک نماند، هیچ نصیبی از حکم راندن هم نمی ماند.

((فالذین آمنوا و عملوا الصالحات فی جنات النعیم، و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا)) - مقصود از ((الذین کفروا...)) معاندین هستند که از حق استکبار می ورزند.

((فاولئک لهم عذاب مهین)) - این جمله بیان همان حکمی است که خدای تعالی در آن روز می راند.

بحث روایتی

چند روایت درباره اذن قتال و تشریح جهاد با نزول آیه: ((اذن للذین یقاتلون...))

در مجمع البیان می گوید: از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنوز ماء مور به قتال و ماذون به آن نشده بود که آیه ((اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا)) نازل، و جبرئیل شخصا شمشیر بر کمر آن جناب بیست.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۵۹

و در همان کتاب می گوید: مشرکین مسلمانان را اذیت می کردند و هر روز و هر ساعتی با سر شکسته، و یا کتک خورده نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به شکایت می آمدند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود صبر کنید، زیرا من هنوز ماء مور به جنگ نشده ام تا آنکه از مکه به مدینه مهاجرت فرمود. آن وقت این آیه در مدینه نازل شد و این اولین آیه ای است که درباره قتال نازل شد.

مؤلف: در الدرالمثور هم از جمع کثیری از صاحبان جامع از ابن عباس و دیگران روایت شده که این آیه اولین آیه در قتال است که نازل شد. چیزی که هست در بعضی از این روایات آمده که آیه درباره مهاجرین از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، و این روایات به فرضی هم که صحیح باشد این فقره آن اجتهاد خود راوی آن بوده، چون قبلا هم گفتیم که آیه مطلق است، و اصلا معقول نیست که فرمان جهاد با اینکه حکمی است عمومی، متوجه طایفه خاصی از امت شود.

نظیر این حرف در جمله ((الذین ان مکناهم فی الارض...)) و ((و بلکه در جمله ((الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق...)) به بیانی که گذشت، جریان دارد.

باز در مجمع البیان در ذیل جمله ((الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق...)) (از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

درباره مهاجرین نازل شده، ولی مصداق بارزش آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند که از وطن خود بیرون رانده شدند و همواره در ترس بودند. مؤلف: روایتی هم که در مناقب از آن جناب در ذیل جمله مذکور آمده که فرموده: ((ماییم و در حق ما نازل گردیده است)) و نیز روایتی که در روضه کافی از آن جناب رسیده که فرموده: ((آیه در حق حسین (علیه السلام) جاری شد)) همه بر این معنا که گفتیم حمل می شود.

و نیز همچنین است آنچه که در مجمع البیان در ذیل جمله ((و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر)) از آن حضرت روایت آورده که فرمود: آنهایی که چنینند ما هستیم. و نیز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۰ روایتی که در کافی، و معانی، و کمال الدین، از امام صادق، و کاظم (علیهما السلام) رسیده که در تفسیر ((و بئر معطله و قصر مشید)) فرمودند: ((بئر معطله)) امامی است که سکوت کرده و ((قصر مشید)) امام ناطق است.

و در الدرالمثور است که حکیم ترمذی - در نوادر الاصول - و ابو نصر سجزی، در کتاب ابانه، و بیهقی، در کتاب شعب الایمان، و دیلمی، در مسند فردوس از عبدالله بن جراد روایت کرده اند که گفت: رسول خدا فرمود: آن کس که چشمش نبیند کور نیست بلکه کور کسی است که بصیرتش از کار افتاده باشد.

و در کافی به سند خود از زراره از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: نبی کسی است که فرشته وحی را در خواب می بیند و صوت را می شنود، ولی در بیداری ملک را نمی بیند و رسول کسی است که هم صوت را می شنود و هم در خواب می بیند و هم در بیداری فرشته را مشاهده می کند.

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است. و مراد از معاینه و مشاهده ملک - به طوری که در روایات دیگر آمده - نازل شدن ملک و ظهورش برای رسول و سخن گفتنش با او و رساندن وحی است به او که ما بعضی از این روایات را در ابحاث نبوت در جلد دوم این کتاب نقل کردیم.

روایتی در ذیل (و ما ارسلنا من من قبلک من ولا نبی...) که با عصمت انبیا منافات دارد

و در الدرالمثور است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه به سندی صحیح از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوره ((و النجم اذا هوی)) را در مکه خواند تا این آیه: ((افرایتم اللات و العزی، و مناه الثالثه الاخری)) همین که این آیه را خواند شیطان به زبانش انداخت و گفت: ((و غرائق العلی و ان شفاعتھن لترتجی)) گفتند: تاکنون خدایان ما را به نیکی یاد نکرده بود و او خودش به سجده افتاد مردم هم سجده کردند.

آنگاه جبرئیل پیامد و گفت: آنچه را که من بر تو نازل کردم بخوان. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواند تا رسید به ((تلك الغرائق العلی و ان شفاعتھن لترتجی)) (جبرئیل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۱)

گفت: من این جمله را نازل نکرده ام، این از شیطان است، پس این آیه نازل شد: ((و ما ارسلنا من قبلک من رسول و لا نبی...)) مؤلف: این روایت به چند طریق از ابن عباس و جمعی از تابعین روایت شده، و جماعتی از تابعین از جمله حافظ ابن حجر آن را صحیح دانسته اند. و لیکن ادله قطعی که دلالت بر عصمت آن جناب دارد متن این روایت را تکذیب می کند هر چند که سندش صحیح باشد، پس ما به حکم آن ادله لازم است ساحت آن جناب را منزله از چنین خطایی بدانیم. علاوه بر این که این روایت شنیع ترین مراحل جهل را به آن جناب نسبت می دهد برای اینکه به او نسبت می دهد که نمی دانسته جمله ((تلك الغرائق العلی...)) کلام خدا نیست و جبرئیل آن را نیاورده و نمی دانسته که این کلام کفر صریح و موجب ارتداد از دین است. تازه این نادانی اش آنقدر ادامه یافته تا سوره تمام شده، و سجده آخر آن را به جا آورده باز هم متوجه خطای خود نشده تا جبرئیل نازل شده، دوباره سوره را بر او عرضه کرده و این دو جمله کفرآمیز را هم جزو سوره خوانده است. آن وقت جبرئیل گفته من آن را نازل نکرده ام. از همه بدتر اینکه جبرئیل آیه ((و ما ارسلنا من قبلک من رسول...)) را نازل کرده، و نظایر این کفر را برای همه انبیاء و مرسلین

اثبات نموده است .

از همینجا روشن می شود که توجیه و عذری که بعضی به منظور دفاع از حدیث درست کرده اند باطل و عذری بدتر از گناه است و آن این است که ((این جمله از آن حضرت سبق لسانی بوده و شیطان در او تصرفی کرده که در نتیجه دچار این اشتباه و غلط شده )) برای اینکه نه متن حدیث را می گوید و نه دلیل عصمت چنین خطایی را برای انبیاء جایز می داند.

علاوه بر اینکه اگر مثل چنین تصرفی برای شیطان باشد که در زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تصرف نموده ، یک آیه و یا دو آیه غیر قرآنی به عنوان قرآن به زبان او جاری سازد، دیگر اعتمادی در کلام الهی باقی نمی ماند، چون ممکن است کسی احتمال دهد بعضی از آیات قرآن از همان تصرفات بوده باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن طور که داستان غرانیق می گوید آن آیات را قرآن پنداشته ، آیه ((و ما ارسلنا...)) کاشف دروغ بودن یکی از آنها - یعنی همان قصه غرانیق - و سرپوش بقیه آنها باشد.

و یا احتمال دهد که اصلاً داستان غرانیق کلام خدا باشد و آیه ((و ما ارسلنا...)) و هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۲ آیه دیگری که منافی با بت پرستی است از القآت شیطان باشد و بخواهد با آیه مذکور که داستان غرانیق را ابطال می کند بر روی بسیاری از آیات که در حقیقت القآت شیطانی فرض شده سرپوش بگذارد که با این احتمال از هر جهت اعتماد و وثوق به کتاب خدا از بین رفته رسالت و دعوت نبوت به کلی لغو می گردد. و ساحت مقدس حق تعالی منزّه از آن است . الحج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۳

آیات ۵۸ - ۶۶ سوره حج

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۵۸) لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ (۵۹) \* ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصِرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ (۶۰) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (۶۱) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبُطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (۶۲) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (۶۳) لَهَّ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ (۶۴) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ (۶۵) وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ (۶۶)

ترجمه آیات

و کسانی که در راه خدا هجرت کرده پس از آن کشته شده یا مردند خدایشان روزی دهد، روزی نیکو که خدا بهترین روزی دهندگان است (۵۸) ایشان را به جایی در آورد که از آن خشنود باشند که خدا دانا و بردبار است (۵۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۴

اینچنین است ، و هر که عقوبت کند نظیر آن عقوبت که دیده است آنگاه بر او ستم کنند خدایش نصرت دهد که خدا بخشنده و آمرزگار است (۶۰) این چنین است ، زیرا خدا شب را به روز و روز را در شب فرو می برد و خداوند شنوا و بینا است (۶۱) این چنین است ، زیرا خدای یکتا است که حق است و هر چه سوای او می خوانند باطل است و او والا و بزرگ است (۶۲) مگر نبینی که خدا از آسمان آبی نازل کند که زمین سبز شود و خدا دقیق و کاردان است (۶۳) هر چه در آسمانها و زمین است از او است و خدا بی نیاز و ستوده است (۶۴) مگر نمی بینی که خدا کائنات زمین را به خدمت شما گرفته . و کشتی ها را که به فرمان وی به دریاها روان است و آسمان را نگاه می دارد تا جز به اذن وی به زمین نیفتد که خدا با مردم مهربان و رحیم است (۶۵) اوست که شما را زنده می کند و می میراند و باز زنده تان می کند که هر آینه انسان کفران پیشه است (۶۶)

بیان آیات

این آیات غرض سابق را تعقیب نموده، ثواب کسانی را که هجرت کرده و سپس در جهاد در راه خدا کشته شدند و یا مردند بیان می‌کند، البته در خلال این بیان جملاتی هم در تحریک و تشویق به جهاد، و در وعده نصرت آمده، مانند جمله ((ذلک و من عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغی علیه لینصرنه الله...))

و این آیات خصوصیتی دارند که در هیچ جای قرآن کریم این خصوصیت نیست و آن این است که این هشت آیه که پشت سر هم قرار دارند هر یک با دو اسم از اسمای حسناى الهی ختم می‌شوند مگر اسم جلاله که آن نیامده است.

و در نتیجه اگر ضمیر هو را هم اسم بدانیم، شانزده اسم در این هشت آیه آمده است: ۱- هو ۲- خیر الرازقین ۳- عفو ۴- غفور ۵- سمیع ۶- بصیر ۷- علی ۸- کبیر ۹- لطیف ۱۰- خبیر ۱۱- غنی ۱۲- حمید ۱۳- رؤوف ۱۴- رحیم ۱۵- علیم ۱۶- حلیم. و در آیه نهم آمده که او زنده می‌کند و می‌میراند و نیز او حق است و ملک آسمان و زمین از او است و این در معنای چهار اسم است: محیی، ممیت، حق و مالک یا ملک که با این چهار اسم بیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۵

اسم از اسمای خدای تعالی که با لطیف ترین و بی سابقه ترین وجهی در این ۹ آیه به کار رفته است.

مژده به مهاجران فی سبیل الله که کشته شدند یا به مرگ طبیعی درگذشتند

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا بَعْدَ ذَلِكَ إِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْحَسَابِ  
پاداش مهاجرت و محنتشان در راه خدا را ذکر می‌کند، و آن عبارت است از وعد حسن و رزق حسن.

و اگر هجرت را مقید به قید ((فی سبیل الله)) کرد برای این است که اگر هجرت برای خدنبوده باشد مثبتی بر آن مترتب نمی‌شود، چون مثبت متعلق به عمل صالح می‌شود، و عمل صالح وقتی عمل صالح می‌شود که با خلوص نیت باشد، و در راه خدا انجام شود در راه غیر خدا، از قبیل به دست آوردن مال و جاه و امثال آنها از مقاصد دنیوی، و لذا می‌گوییم دو جمله ((قتلوا)) و ((وماتوا)) نیز در واقع مقید به قید مزبور است، یعنی ((قتلوا فی سبیل الله)) و ((وماتوا فی سبیل الله)) و یا ((تغربوا فی سبیل الله)) در راه خدا کشته شدند، یا مردند یا غربت کشیدند.

((وان الله لهو خیر الرازقین)) - این جمله آیه را ختم می‌کند، و مضمون آن را که رزق حسن (نعمت اخروی) است تعلیل می‌نماید، چون بعد از مردن و کشته شدن جز آخرت جایی نیست که آدمی در آن رزق حسن ب خورد. و اصولاً در آیات قرآنی اطلاق رزق بر نعمتهای بهشت شده، مانند آیه ((احیاء عند ربهم یرزقون))

لَيَدْخُلْنَهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ كَلِمَةٌ ((یدخلن)) و ((مدخل)) هر دو از ادخال گرفته شده، و ((مدخل)) - به ضم میم و فتح خاء - اسم مکان از ادخال است و احتمال اینکه مصدر میمی باشد آنطور که باید مناسب با سیاق نیست.

و در اینکه این مدخل را که همان بهشت است توصیف کرده به اینکه ((یرضونه - مایه خشنودی ایشان است)) ((رضاء)) را هم مطلق آورده تا منتها درجه آنچه آدمی آرزویش می‌کند مشمول آن شود همچنانکه فرموده: ((لهم فیها ما یشاون))

و جمله مورد بحث بیان است برای جمله ((لیرزقهم الله رزقا حسنا)) و اینکه ایشان را به مدخلی داخل می‌کند که مایه خشنودیشان باشد و از آن کراهتی نداشته باشند تلافی اخراج مشرکین است که ایشان را از دیارشان اخراج کردند، اخراجی که مایه کراهتشان شد و لذا این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۶

جمله را تعلیل کرد به اینکه ((چون خدا دانا و بردبار است))، یعنی می‌داند که مایه خشنودی مسلمین چیست، همان را برایشان فراهم می‌سازد، اما فراهم ساختن شخصی بردبار و لذا در عقوبت دشمنان ستمگر ایشان عجله نمی‌کند.

معنای آیه: ((ذلک و من عاقب بمثل ما عوقب به...)) (و مراد از نصرت خدا در آن

ذَلِكْ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ كَلِمَةٌ ((ذلک)) خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر آن ((الامر ذلک الذی اخبرناک)) است، یعنی مطلب از این قرار بود که برایت گفتیم، کلمه ((عقاب)) به معنای مؤ



اخذ انسان است به نحوی ناخوشایند، در مقابل کاری ناخوش آیند که عقاب شونده مرتکب شده، و اگر این مؤاخذ را عقاب نامیده اند، بدین مناسبت است که عقیب و دنبال عمل ناخوش آیند قرار دارد.

و ((عقاب به مثل عقاب)) کنایه از معامله به مثل است و چون این معامله به مثل، کار خوبی نیست لذا آن را مقید کرد به قید ((بغی)) و ((جمله)) ((بغی علیه)) ((را با لفظ)) ((ثم)) ((بدان عطف نمود.

((لینصرنه الله)) - با در نظر گرفتن اینکه مقام، مقام اذن در جهاد است، از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از ((نصر)) ((اظهار و غلبه دادن مظلومان بر ظالمان ستمگر یاغی است به اینکه در جنگ آنان را بر اینان پیروزی دهد. و لیکن ممکن است در جمله)) ((و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا)) ((مقصود از)) ((نصرت)) ((تشریح قانون به نفع مظلوم و علیه ظالم باشد، تا مظلوم بتواند آنچه را که بر سرش آمده تلافی کند. و مقصود از)) ((اذن در قتال)) ((هم همین قانون باشد، یعنی دست کوتاه مظلوم را دراز کند تا دست درازی ظالم را تلافی نماید.

و با این احتمال، دیگر تعلیل نصرت به جمله ((ان الله لعفو غفور)) کاملاً روشن می شود، چون اجازه به قتال و مباح کردن آن در موارد اضطرار و حرج، و امثال آن، خود از مقتضیات دو صفت عفو و غفور بودن خدا است همچنانکه مکرر در تفسیر امثال: ((فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم)) توضیح داده ایم، و مخصوصاً در جلد ششم این کتاب در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۷

بحث ((مجازات و عفو)) کاملاً روشن ساخته ایم.

و بنابراین، معنای آیه چنین می شود: هر کس ستم کننده بر خود را عقاب کند به مثل عقابی که او از در ظلم کرده، خدا او را یاری کرده چون اجازه چنین عملی را به او داده و او را از معامله به مثل ممانعت نفرموده، چون خدا بخشنده و غفور است، و آنچه اثر زشت که این معامله به مثل دارد محو می کند، چون اگر محو نکند عقاب و آزار رساندن به خلق در نظام حیات اثر زشت خود را می گذارد، چیزی که هست خدا در خصوص این موارد آن اثر زشت و مبعوض را می پوشاند، چون خودش به آن اجازه داده و آن را حرام نکرده.

با این بیان این نکته نیز روشن می شود که به چه مناسبت در آخر آیه قبلی وصف حلم را آورد و نیز روشن می گردد که کلمه ((ثم)) ((تنها برای رساندن بعدیت به حسب ذکر است، نه بعدیت زمانی.

تفسیر مفسرین در معنای آیه و بیان اشکالات آن

بعضی از مفسرین در معنای آیه گفته اند: هر کس به جنایت کننده بر خود جنایتی وارد آورد و سپس برگردد و او را دوباره مجازات کند خدا آن مظلوم را یاری می کند، که خدا بخشنده آن عقابی است که بار دوم به دشمن داده و این ترک اولی را مرتکب شده، هر چند که جا داشت که صبر، و عفو از جانی، و بزرگواری را ترک نکند، همچنانکه قرآن دستور داده فرمود: ((و ان تعفوا اقرب للتقوی)) و نیز فرمود: ((فمن عفی و اصلح فاجره علی الله)) و نیز فرمود: ((و لمن صبر و غفر فان ذلک من عزم الامور))

در این تفسیر چند اشکال است:

اولاً در این تفسیر کلمه ((ثم)) ((برای بعدیت زمانی گرفته شده، و به همین جهت کلمه عقاب با کلمه ((بغی)) ((دو معنا پیدا کردند و کلمه عقاب با اینکه معنایش مطلق است هم جنایت را شامل است و هم غیر آن را، مختص به جنایت شده و چنین اختصاصی دلیل ندارد.

و ثانیاً این مفسرین نصرت را به معنای نصرتی تکوینی (ظفر دادن) گرفته اند نه تشریحی (حق قانونی) و در حقیقت آیه را به معنای خبر دادن از نصرت خدا مظلوم را بر ظالم گرفته اند و حال آنکه چه بسیار ظالم ها را می بینیم که بعد از انتقام مظلوم از او، دوباره

ظلم خود را از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۸

سرگرفته و خدا هم تکوینا یاریش نکرده است .

و ثالثاً قتال با مشرکین و جهاد در راه خدا به طور قطع از مصادیق این آیه است ، و لازمه معنایی که برای آیه کردند این است که ترک جهاد با کفار، و بخشودن آنان از جهاد اولی و بهتر باشد، و فساد این قول واضح است .

تعلیل نصرت داده به مظلوم ، به حق بردن خداوند و عموم قدرت او عزوجل

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ((ایلاج)) هر یک از شب و روز در دیگری به معنای حلول آن در محل آن دیگری است ، مانند حلول نور روز در جای ظلمت شب ، گویی که نور صبح مانند فرو رفتن چیزی در چیزی داخل ظلمت شب می شود، و پس از وسعت یافتن همه آن فضایی را که ظلمت شب گرفته بود می گیرد، همچنانکه ظلمت عصر مانند چیزی که در چیزی فرو رود، وارد در نور روز شده در آن وسعت می گیرد، تا همه فضا و جای نور را بگیرد.

مشارالیه به کلمه ((ذَلِكَ)) بنا بر آن معنایی که ما برای نصرت کردیم پیروزی مظلوم است که بر ظالم خود دست قانونی یافته و عقابش نموده است و معنایش این است که : این نصرت به سبب آن است که سنت خدا بر این جریان یافته که همواره یکی از دو نفر متضاد و مزاحم را بر دیگری غلبه دهد، همانطور که همواره روز را بر شب ، و شب را بر روز غلبه می دهد، و خدا شنوای گفته های ایشان و بینای اعمال ایشان است پس مظلوم را که حقتش از دست رفته می بیند و آه و ناله اش را می شنود و او را یاری می کند. در معنای این آیه وجوه دیگری ذکر کرده اند که با سیاق آیه انطباق ندارد، و ما هم از ذکر آنها خودداری نمودیم .

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبُطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ اشاره به کلمه ((ذَلِكَ)) باز به همان نصرت و یا هم به آن و هم به سببی که برای آن ذکر کرد می باشد.

دو حصری که در جمله ((بأن الله هو الحق)) و جمله ((و ان ما يدعون من دونه هو الباطل)) به کار رفته ، یا به این معنا است که خدا حق است و باطل در او راه ندارد و خدایانی که برای خود گرفته اند باطل محض است و هیچ حقی در آنها نیست پس خدا قادر است بر اینکه در تکوین موجودات تصرف نموده به نفع بعضی و علیه بعضی به آنچه می خواهد حکم کند. و یا به این معنا است که خدای تعالی حق است ، اما به حقیقت معنای کلمه و غیر خدا کسی اینطور حق نیست ، مگر کسی و چیزی که او حقتش کرده باشد و خدایانی که به جای خدا می پرستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۶۹

یعنی بتها بلکه هر چیزی که بدان دل می بندند و رکون می کنند باطل است و بس ، چون مصداق غیر باطل تنها خدا است - دقت فرمایید - و اگر گفتیم باطل است لا غیر، بدان جهت است که خودش مستقلاً حقیقت ندارد.

و به هر تقدیر، معنای آیه این است که : این تصرف در تکوین و تشریح از خدای سبحان است و سببش این است که خدای تعالی خودش حق است و با مشیت اوست که هر موجود حقی دارای حقیقت می شود، و آلهه مشرکین و هر چیزی که ظالمین یاغی بدان رکون می کنند باطل است و قادر بر هیچ چیز نیست .

((و ان الله هو العلی الكبير)) - ((علو)) خدای تعالی به گونه ای است که او علو دارد و هیچ چیز بر او علو ندارد. و کبرش طوری است که در برابر هیچ چیز کوچک نمی شود و ذلیل و خوار نمی گردد. و این علو و این کبر از فروعات حق بودن یعنی ثابت و زوال ناپذیر بودن او است .

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ در این آیه بر عموم قدرت خدای عز و جل که قبلاً گذشت استشهاد شده به مساءله فرو فرستادن آب از آسمان - و منظور از آسمان بالای سر است - و سر سبز نمودن زمین .

و جمله ((ان الله لطيف خبير)) بیان علت سبز کردن زمین با فرستادن باران است ، پس نتیجه آن تعلیل و این استشهاد چنین می شود که گویی فرموده باشد: خدا آب را از آسمان می فرستد، تا چنین و چنان شود، چون خدا لطیف و خبیر است و خود به عموم

قدرتش گواهی می دهد.

((له ما فی السموات و ما فی الارض و ان الله لهو الغنی الحمید))

ظاهر این جمله می رساند که خبری بعد از خبر باشد برای کلمه ((ان)) پس در نتیجه تتمه تعلیل در آیه سابق خواهد بود. گویا فرموده: خدا لطیف و خبیر و مالک همه موجودات در آسمان و زمین است و در ملک خود هر طور بخواهد به لطف و جبروتش تصرف می کند، ممکن هم هست جمله ای غیر مربوط به سابق، و تعلیلی جداگانه و مستقل باشد.

و جمله ((و ان الله لهو الغنی الحمید)) افاده می کند که هر چند تصرفات او همه جمیل و نافع و سزاوار حمد و ستایش است ولی در عین حال خود او هیچ احتیاجی به آن تصرفاتش ندارد. پس مفاد دو اسم ((غنی)) و ((حمید)) مجموعاً این است، که خدای تعالی جز آنچه که نافع است انجام نمی دهد، و لیکن آنچه انجام می دهد نفعش عاید خودش نمی شود بلکه عاید خلقش می گردد.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ... این آیه استشهاد دیگری بر عموم قدرت خدا است، و مقابله میان تسخیر آنچه در زمین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۰

است و تسخیر کشتی ها در دریا تائید می کند که مراد از زمین، خشکی، در مقابل دریا است و بنابراین که جمله ((و یمسک السماء...)) پس از این دو جمله واقع شده، می رساند که حاصل مقصود این است که خدا آنچه در آسمان و آنچه در زمین، و آنچه در دریاها است مسخر برای شما کرده.

و مراد از آسمان همانطور که گفتیم جهت بالا، و موجودات بالا است پس خدا نمی گذارد که آن موجودات فرو ریزند، و به زمین بیفتند، مگر به اذن خودش که با اذن او احیاناً سنگهای آسمانی و صاعقه، و امثال آن به زمین می افتد. خداوند این آیه را با دو صفت رفت و رحمت ختم فرموده تا نعمت را تتمیم نموده، منت را بر مردم تمام کرده باشد.

وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ سِيقَ مَاضِي در ((احیایکم)) دلالت می کند بر اینکه مقصود از آن، حیات دنیا است، و اهمیتی که معاد دارد اقتضاء می کند که مراد از جمله ((ثم يحييكم)) حیات اخروی در روز قیامت باشد، نه حیات برزخی.

و این نعمت حیات و دنبالش نعمت مرگ، و دنبال آن باز نعمت حیات، از نعمتهای بزرگ الهی است که خدا با آن منت را بر بشر تمام کرده و به همین جهت در آخر آیه فرموده: ((به درستی که انسان به طور مسلم کفران پیشه است))

بحث روایتی (دو روایت در ذیل آیه: ((والذین هاجروا...)) و آیه: ((و من عاقبم مثل ما عوقب به...))

در جوامع الجامع در ذیل آیه ((والذین هاجروا... لعلم حلیم)) می گوید: روایت شده که اصحاب گفتند: یا رسول الله! اینان که کشته شدند فهمیدیم خدا چه چیزی به آنان عطا فرمود حال که ما با تو جهاد می کنیم آنطور که آنان کردند، و اگر شهید نشویم به مرگ طبیعی از دنیا برویم نزد خدا چه اجری خواهیم داشت؟ در پاسخ آنان این دو آیه نازل شد.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه ((و من عاقب بمثل ما عوقب به...)) می گوید: روایت شده که این آیه درباره قومی از مشرکین مکه نازل شد که جمعی از مسلمانان را دو شب از محرم مانده دیدند و با خود گفتند اصحاب محمد در این ماه قتال را حلال نمی دانند پس به آن دو حمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۱

کردند و آن دو سوگندشان دادند که در ماه حرام جنگ مکنید ولی نپذیرفتند و خداوند مسلمانان را بر ایشان پیروزی داد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن ابی حاتم از مقاتل نقل کرده ولی اثر ضعف از سر تا پای آن هویدا است برای اینکه مشرکین نیز مانند مسلمانان قتال در ماه حرام را حرام می دانستند.

و در تفسیر آیه ((یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه کبیر...)) در جلد دوم این کتاب روایاتی درباره داستان عبد الله بن جحش و اصحاب او گذشت که ضعف این روایت را بیشتر می کند. الحجج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۲

آیات ۶۷ - ۷۸ سوره حج

لَّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنْزِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٌ (۶۷) وَإِنْ خِدْلُوكَ فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (۶۸) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (۶۹) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (۷۰) وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصْرِيرٍ (۷۱) وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَنْتَبِهْتُمْ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قُلْ أَفَأَنْتُمْ كُفِرْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ (۷۲) يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (۷۳) مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (۷۴) اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (۷۵) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۷۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۷۷) وَاجْهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِِبْرَهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (۷۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۳

ترجمه آیات

برای هر امتی طریقی برای قربان کردن مقرر کردیم که هر یک پیرو طریق خویش است در این کار با تو مجادله نکنند و تو به سوی پروردگارت دعوت همی کن که پیرو هدایتی خالی از انحراف هستی (۶۷) اگر با تو مجادله کنند بگو: خدا به اعمالی که می کنید داناتر است (۶۸) خدا روز قیامت درباره مطالبی که در آن اختلاف می کردید میان شما حکم می کند (۶۹) مگر نمی دانی که خدا آنچه در آسمان و زمین هست می داند که این در نامه ای است و این برای خدا آسان است (۷۰) غیر خدا چیزها می پرستند که خدا در مورد آن دلیلی نازل نکرده و چیزها که درباره آن علم ندارند، و ستمگران یاوری ندارند (۷۱) و چون آیه های روشن ما را برایشان بخوانند در چهره کسانی که کافرند اثر انکار را توانی شناخت و نزدیک باشند که بروی کسانی که آیه های ما را برایشان خوانده اند دست بگشایند، بگو آیا از چیزی خبرتان دهم که بدتر از این است، و آن آتش است که خدا به کافران وعده داده و بد سرانجامی است (۷۲) ای مردم مثلی زده شده گوش بدان دارید: آن کسانی که سوی خدا می خوانید هرگز مگسی خلق نکنند و گر چه در این باب همکاری کنند و اگر مگسی چیزی از آنها برابید نمی توانند از او باز بستانند، طالب و مطلوب هر دو ناتوانند (۷۳) خدا را آن گونه که باید بشناسند نشناختند که خدا توانا و نیرومند است (۷۴) خدا از فرشتگان فرستادگان بر می گزیند و همچنین از مردم که خدا شنوا و دانا است (۷۵) آنچه را در پیش دارند و آنچه را پشت سر نهاده اند می داند و همه کارها به خدا بازگشت دارد (۷۶) شما که ایمان دارید رکوع کنید و به سجده بیفتید و پروردگارتان را پرستید و نیکی کنید شاید رستگار شوید (۷۷) و در راه خدا کارزار کنید چنانکه سزاوار کارزار کردن برای او است او شما را برگزید و در این دین برای شما دشواری نهاده آئین پدرتان ابراهیم است و او شما را از پیش و هم در این قرآن مسلمان نام داد تا این پیغمبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشید پس نماز گزارید و زکات دهید و به خدا تکیه کنید که او مولای شما است و چه خوب مولا و چه خوب یاوری است (۷۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۴

بیان آیات

این آیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد به دعوت، و اینکه حقایقی از دعوت خود و ابطال شرک را بیان کند، آنگاه مؤمنین را دستور می دهد به فعل خیر که خلاصه شریعت است و مراد از آن این است که خدا را بندگی نموده، عمل خیر انجام دهند، و در آخر امر به جهاد در راه خدا می کند، و با همین دستور سوره را ختم می نماید.

لَكَلَّ أُمَّةٌ جَعَلْنَا مَنَسْكَهُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنْزِعُ عَنْكَ فِي الْأَمْرِ... کلمه منسک مصدر میمی از ((نسک)) (به معنای عبادت است، مؤید این مطلب جمله ((هم ناسکوه)) است یعنی همان عبادت را انجام می دادند و اگر مصدر میمی نبود و اسم مکان می بود - همچنانکه بعضی احتمال داده اند - آن وقت برگشت ضمیر ((هأء)) (به منسک معنای درستی نمی داد).

و مراد از ((کل امه)) (امتهای گذشته است که هر یک پس از دیگری آمده تا منتهی به امت اسلام شده، نه امتهای مختلف زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) از قبیل امت عرب و عجم و روم، چون می دانیم که شریعت خدا همواره یکی بوده و نبوت هم جهانی بوده است.

جواب به کفار و مشرکین که به روش مسلمین در عبادت خدا خرده می گرفتند

جمله ((فلا-ینازعنک فی الامر)) (مشرکین و منکرین دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) را نهی می کند از اینکه در عبادتی که او آورده با او نزاع نکنند هر چند که آنها ایمان به دعوت او نداشته باشند و برای امر و نهی او احترامی قائل نباشند. خواهی گفت: با اینکه وقعی به امر و نهی او نمی گذارند، نهی ایشان در این آیه چه اثری دارد؟ می گوئیم: این در صورتی است که نهی همراه با دلیل نباشد، ولی در اینجا در صدر آیه دلیل ذکر شده. و گویا کفار از اهل کتاب و یا مشرکین وقتی عبادات اسلامی را دیده اند و چون برای آنها نوظهور بوده - چون نظیر آنها در شریعت های سابق، یعنی شریعت یهود ندیده بودند - لذا در مقام منازعه با آن جناب بر آمده اند که این نوع عبادت را از کجا آورده ای ما اینطور عبادت در هیچ شریعتی ندیده ایم اگر این قسم عبادت از شرایع نبوت بود، و به عبارت دیگر اگر تو که آورنده این عبادتی پیغمبر بودی باید مردم خداپرست که از امتهای انبیاء گذشته اند آن را می شناختند. و خدای تعالی جواب داده که هر امتی از امتهای گذشته عبادتی داشته اند که آن قسم خدا را عبادت می کردند، و عبادت هیچ امتی به امت دیگر منتقل نمی شده چون خداوند با هر شریعت، شرایع قبلی را نسخ می کرد و بهتر از آن را می آورد، چون افکار امتهای بعدی ترقی یافته تر از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۵

قبلی ها بود و استعداد عبادتی کاملتر و بهتر از سابق را یافته بودند، پس همیشه عبادت سابقین در حق لاحقین نسخ می شد، پس دیگر معنا ندارد که شما با پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نزاع کنید که چرا طریقه عبادتت شبیه به طریقه سابقین نیست. و چون نهی ایشان از منازعه به معنای دلخوش داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و نهی آن جناب از اعتنا کردن به اعتراضات آنها است، لذا جمله ((و ادع الی ربک - تو به کار دعوت به سوی پروردگارت بپرداز)) (را بر آن جمله عطف نموده، گویا فرموده: ناراحت مشو و اعتنایی به منازعت آنان مکن، تو به آنچه مأمور شده ای - یعنی به دعوت به سوی پروردگارت - بپرداز).

آنگاه همین مطلب را با جمله ((انک لعلی هدی مستقیم)) (تعلیل کرد، و اگر هدایت را مستقیم خواند با اینکه مستقیم صفت راهی است که به هدایت منتهی می شود، از باب مجاز عقلی است).

وَإِنْ يَدُلُّوكَ فُلُّ اللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ سِيقَ آیه قبلی تائید می کند که مراد از این جدال، مجادله و بگو مگوی در همان مسأله طرز عبادت باشد، بعد از آنکه آن حجت مذکور را در پاسخشان آورد، رسول گرامی خود را دستور می دهد که (اگر زیر بار نرفتند) به حکم خدا ارجاعشان ده. حکم، حکم خدا است، و تو خودت را با ایشان یکی مکن.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((ان جادلوک)) (مطلق جدال در امر دین است بعضی دیگر گفته اند: مراد جدال در امر ذبیحه است، ولی سیاق سابق با این احتمال نمی سازد.

جمله ((فقل الله اعلم بما تعملون)) (زمینه چینی است برای اینکه ایشان را به حکم خدا ارجاع دهد و معنایش این است که: خدا دانایتر است به آنچه می کنید، و میان شما حکم می کند حکم کسی که حقیقت حال را کاملاً می داند، چیزی که هست این حکم را روز قیامت می کند و در ازای مخالفان با حق و اهل حق به حسابتان می رسد. کلمه ((اختلاف)) و ((تخالف)) هر دو به یک

معنا است ، همچنانکه ((استباق)) و ((تسابق)) به یک معنا است .

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ این آیه تعلیل علم خدا است به آنچه می کنند، و معنایش این است : آنچه کفار می کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۶ بعضی از حوادث است که در زمین و آسمان جریان می یابد، و خدا تمامی حوادث و موجودات زمین و آسمان را می داند پس او به کرده های شما کفار نیز آگاه است .

جمله ((ان ذلك في كتاب)) مطالب قبلی را تاءکید می کند، و می فرماید: آنچه را خدا می داند همه در کتابی ثبت است ، نه نسخه اش گم می شود، نه او فراموش می کند و نه دچار اشتباه می گردد. پس کرده های ایشان همانطور که بوده تا روزی که خدا حکم کند محفوظ می ماند. و جمله ((ان ذلك على الله)) سیر معنایش این است که ثبت و نگهداری آنچه می داند در کتابی محفوظ برای او آسان است .

احتجاج بر اینکه مشرکان برهان و علمی بر خدایی ((شركاء)) ندارند

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ... حرف ((باء)) در ((به)) به معنای ((مع)) است و کلمه ((سلطان)) به معنای برهان و حجت است . و معنای آیه این است که : مشرکین به جای خدا چیزی - همان بتی که شریک خدا می گیرند - را می پرستند که خداوند هیچ حجت و دلیلی نازل نکرده که آنها بدان متمسک شوند و مشرکین به چنین حجتی علم ندارند. بعضی از مفسرین گفته اند: اگر جمله ((و مشرکین به چنین حجتی علم ندارند)) را اضافه کرد برای این است که آدمی بسیاری از چیزها را می داند و به آن علم دارد، با اینکه هیچ حجتی بر آن ندارد مانند ضروریات بدیهی .

و چه بسا نزول سلطان را به دلیل نقلی تفسیر کرده اند. و مراد از ((علم)) را دلیل عقلی گرفته ، آیه را چنین معنا کرده اند: مشرکین به جای خدا چیزهایی می پرستند که نه دلیل نقلی بر آن دارند و نه دلیل عقلی . ولی این تفسیر خودش تفسیری است بی دلیل ، و ((تنزیل سلطان)) همانطور که شامل دلیل نقلی ، یعنی وحی و نبوت می شود، شامل ادله عقلی هم هست ، چون ادله عقلی را نیز خدا بر دلها نازل کرده .

در خصوص جمله ((و ما للظالمين من نصير)) بعضی از مفسرین گفته اند: تهدید مشرکین است و مراد این است که مشرکین یآوری ندارند که ایشان را از عذاب محافظت نماید. ولی به طوری که از سیاق بر می آید ظاهراً جمله مذکور در مقام احتجاج بر این است که مشرکین برهان و علمی به خدایی شرکائشان ندارند، به این بیان که اگر چنین حجتی و علمی می داشتند، آن برهان یاور ایشان می شد، چون برهان یاور صاحب برهان است ، و علم یاور عالم است ، لیکن مشرکین ظالمند و برای ظالمان یآوری نیست . پس به

همین دلیل برهان و علمی هم ندارند و این از لطیف ترین احتجاجات قرآنی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۷۷ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ... کلمه ((منکر)) مصدر میمی به معنای انکار است و مراد از ((شناختن انکار در روی کفار)) شناختن اثر انکار و کراهت است . و کلمه ((یسطون)) از ((سطوت)) است که - بنا به آنچه در مجمع البیان آمده - به معنای اظهار حالتی خشمگین و وحشت آور است . می گویند: ((سطا علیه ، یسطو، سطوه و سطاوة)) یعنی خشم گرفت بر او و ((و الانسان مسطو علیه)) یعنی انسان مورد خشم قرار گرفت . و کلمه ((سطوت)) و ((بطش)) هر دو به یک معنا است .

و معنای آیه این است که : چون آیات مرا برایشان تلاوت کنی ، در حالی که آیات ما واضح الدلاله است در عین حال آثار انکار را در چهره های کفار مشاهده می کنی ، آنقدر که گویی از شدت خشم نزدیک است بر خوانندگان قرآن بشورند.

جمله ((قل افانبتکم بشر من ذلکم)) تفریح بر انکار مشرکین و احترازشان از شنیدن قرآن است ، یعنی به آنان بگو: پس می خواهید خبر دهم شما را به چیزی که از شنیدن قرآن برایتان ناگوارتر است ، اگر می خواهید بگویند شما را از آن خبر دهم که مواظب خود





که هرگز دچار ضعفی نمی شود، و عزیزی است که هرگز ذلت به درگاه او راه ندارد همچنانکه خودش فرموده: ((ان القوة لله جميعا)) و نیز فرمود: ((فان العزة لله جميعا)) و اگر دو اسم مذکور را مختص به ذکر کرد و به جای آن دو، اسم دیگری را ذکر نکرد بدین مناسبت است که در مقابل ضعف و ذلت بتها که در مثل خاطر نشان شده بود قرار بگیرند.

پس مشرکین درباره پروردگار خود سهل انگاری کردند که میان خدای تعالی - که نیرویی است که هر چیزی بخواهد خلق می کند و عزیزی است که هیچ چیز بر او غالب نگشته دلیل هیچ کس نمی شود - و میان بتها و آلهه - که از خلقت پشه یا پس گرفتن چیزی از آنها عاجزند - برابری انداختند و به این هم قناعت نکردند بلکه خدا را از بتها هم کمتر گرفته آنها را ارباب گرفتند و خدا را رب ندانستند.

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ كَلِمَةً ((اصطفاء)) به معنای گرفتن خالص هر چیزی است. راغب گفته: ((اصطفاء)) گرفتن صافی و خالص هر چیزی است همچنانکه اختیار به معنای گرفتن خیر هر چیزی است و ((اجتباء)) به معنای گرفتن جبابه هر چیزی است.

پس ((اصطفاء خدا از ملائکه و از مردم رسولانی)) به معنای انتخاب و اختیار رسولانی از میان آنان است، که آن رسول صافی و خالص و صالح برای رسالت باشد.

این آیه و آیه بعدش دو حقیقت را بیان می کنند: یکی اینکه مسأله قرار دادن رسولان برای بشر بر خدا واجب است، و یکی هم اینکه واجب است که این رسولان معصوم باشند. و این مطلب آیه شریفه را به آیه قبل، که آن نیز از مسأله رسالت بحث می کرد و می فرمود: ((لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه)) تا اندازه ای متصل و مربوط می سازد.

پس همانطور که اشاره شد این آیه از دو مطلب خبر می دهد: یکی اینکه خدا را پیامبرانی است از جنس بشر و رسولانی است از ملک. دوم اینکه این رسالت بدون قید و شرط نیست که هر جور شد بشود و هر کس رسول شد بشود بلکه در تحت نظام اصطفاء قرار دارد، و آن کسی را انتخاب می کند که صالح برای این کار باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۰

تقریر حجت و برهانی که از جمله ((ان الله سمیع علیم)) برای اصل لزوم ارسال رسل استفاده می شود و جمله ((ان الله سمیع بصیر)) اصل ارسال رسول را تعلیل می کند که اصلا چرا باید رسولانی مبعوث شوند، و بیانش این است که: نوع بشر به طور فطری محتاج به این هستند که خدا به سوی سعادتشان و کمالشان هدایت فرماید، همان کمالی که برای آن خلق شده اند همانطور که سایر انواع موجودات را هدایت کرده. پس مسأله احتیاج به هدایت حاجتی است عمومی و ظهور حاجت در آنها است. به عبارتی دیگر اظهار حاجت از ایشان همان سؤال و درخواست رفع حاجت است و خدای سبحان شنوای سؤال فطری (و زبان حال) ایشان و بصیر و بینای به احتیاج فطری ایشان به هدایت است. پس مقتضای سمیع و بصیر بودن او این است که رسولی بفرستد تا ایشان را به سوی سعادت و کمالشان هدایت کند، چون همه مردم شایستگی اتصال به عالم قدس را ندارند، زیرا اگر یکی از ایشان پاک است دهها ناپاکند و اگر یکی صالح باشد صدها طالح در آنها است پس باید یکی را خودش برگزیند. و رسول دو نوع است یکی از جنس فرشته که وحی را از ناحیه خدا گرفته به رسول بشری می رساند. قسم دوم رسول انسانی است که وحی را از رسول فرشته ای گرفته به انسانها می رساند. و کوتاه سخن، اینکه فرمود: ((ان الله سمیع بصیر)) متضمن حجت و برهانی است بر اصل لزوم ارسال رسولان و اما حجت بر لزوم عصمت و اصطفاء رسل، آن مضمون جمله ((یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)) است.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ از ظاهر سیاق بر می آید که ضمیر جمع در هر دو کلمه ((ایدیهم)) و ((خلفهم)) به رسولان از ملک و انس برگردد و آیاتی دیگر هست که شهادت می دهد بر اینکه چنین تعبیری درباره رسولان شده یکی آیه سوره مریم است که از ملائکه وحی حکایت می کند که گفته اند: ((و ما تنزل الا بامر ربك له ما بین ایدینا و ما خلفنا))

و یکی دیگر آیه ((فلا يظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رسدا ليعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم)) است

تقریر حجت و برهانی که از آیه: (یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم ...) برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) استفاده می شود و این آیه به طوری که ملاحظه می فرمایید به بانگ بلند می فهماند که منظور از اینکه فرمود: ((عالم به ما بین ایدی و ما خلف ایشان است)) دلالت بر این نکته است که خدای تعالی مراقب روش انبیای خویش است که مبادا دچار اختلالی گردد نه فی نفسه دچار فراموشی یا تغییر و یا به و سیله کیدهای شیطانی و تسویلات او دستخوش فساد شود و نه میان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۱

وحی و مردم اختلالی رخ دهد. همه اینها بدین جهت است که حاملین وحی از رسولان در برابر چشم و علم او هستند. می داند آنچه پیش روی آنها است و آنچه خلف آنها است و آنان همه در گذر کمین گاه خدا قرار دارند.

از همین جا روشن می شود که مراد از ((ما بین ایدیهم))، ما بین ایشان و بین آن کسی که وحی را به او می دهند می باشد. پس ((ما بین ایدی رسول ملکی)) (ما بین او و بین رسول انسانی است که وحی به او می دهد و ((ما بین ایدی رسول انسانی)) عبارت است از ما بین او بین مردم که رسول انسانی وحی را به ایشان می رساند. و مراد از ((ما خلف ملائکه)) (ما بین ملائکه و بین خدا است که همه آنان از جانب خدا به سوی مردم روان هستند. پس وحی از روزی که از ساحت عظمت و کبریایی حق صادر می شود در مأمونی محکم است تا روزی که به مردم برسد و لازمه آن این است که پیغمبران نیز مانند ملائکه معصوم باشند، معصوم در گرفتن وحی و معصوم در حفظ آن و معصوم در ابلاغ آن به مردم.

در جمله ((و الی الله ترجع الامور)) در مقام تعلیل علم خدا به ما بین ایدی ملائکه و ما خلف ایشان است و معنایش این است که چگونه ما بین ایدی ملائکه و ما خلف ایشان بر خدا پوشیده می ماند؟ و حال آنکه بازگشت همه امور به سوی او است. چون این بازگشت زمانی نیست تا کسی بگوید خداوند قبل از بازگشت امور به آنها علمی ندارد بلکه بازگشت ذاتی است چون همه مملوک خدا هستند و از وجود خدا مستقل نیستند در نتیجه پس برای خدا در خفا نخواهند بود - دقت فرمایید.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ امر به رکوع و سجود در این آیه امر به نماز است و مقتضای اینکه رکوع و سجود را در مقابل عبادت قرار داده این است که مراد از جمله ((اعبدوا ربکم)) (امر به سایر عبادات تشریح شده در دین به غیر نماز باشد مانند حج و روزه. باقی می ماند جمله آخری که فرمود: ((و افعلوا الخیر)) که مراد از آن سایر احکام و قوانین تشریح شده در دین خواهد بود، چون در عمل کردن به آن قوانین خیر جامعه و سعادت افراد و حیات ایشان است. همچنانکه فرموده: ((استجیوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم)) (و در آیه شریفه به طور اجمال امر فرموده به انجام شرایع اسلامی از عبادات و غیر آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۲

معنای ((جهاد)) و اینکه فرمود: ((جاهدوا فی الله حق جهاده))

وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ... کلمه ((جهاد)) به معنای بذل جهد و کوشش در دفع دشمن است و بیشتر بر مدافعه به جنگ اطلاق می شود و لیکن گاهی به طور مجاز توسعه داده می شود به طوری که شامل دفع هر چیزی که ممکن است شری به آدمی برساند می شود. مانند شیطان که آدمی را گمراه می سازد و نفس اماره که آن نیز آدمی را به بدیها امر می کند و امثال اینها. در نتیجه جهاد شامل مخالفت با شیطان در وسوسه هایش و مخالفت با نفس در خواسته هایش می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این قسم جهاد را ((جهاد اکبر)) نامید و ظاهرا مراد از جهاد در آیه مورد بحث معنای اعم از آن و از این باشد و همه را شامل شود مخصوصا وقتی می بینیم که آن را مقید به قید (در راه خدا) کرده به خوبی این عمومیت را می فهمیم چون این آیه جهاد را متعلق کرده بر کاری که در راه خدا انجام شود پس جهاد اعم است. باز مؤید

این احتمال آیه ((والذین جاهدوا فینا لنه‌دینهم سبلنا)) است و بنابراین

که آن معنای اعم باشد معنای اینکه فرمود: جهاد کنید حق جهاد این می شود که جهاد شما در معنای جهاد خالص باشد یعنی فقط جهاد باشد (نه هم جهاد و هم تجارت یا سیاحت یا غیر آن) و نیز خالص برای خدا باشد و غیر خدا در آن شرکت نداشته باشد، نظیر آن آیه که می فرماید: ((اتقوا الله حق تقاته)) (که حق تقوی آن است که فقط پرهیز از خدا باشد نه چیزهای دیگر).

((هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)) - متنی است از خدا بر مؤمنین به اینکه اگر به خود واگذار می شدند هرگز از طرف خودشان به سعادت دین نائل نمی شدند، چیزی که هست خدا بر آنان منت نهاد و ایشان را برای دین حق از میان خلاق انتخاب نمود و جمع کرد و هر حرج و دشواری را از سر راه دینداری ایشان برداشت چه حرج در خود احکام دین و چه حرج های عارضی و اتفاقی. پس از این آیه فهمیده می شود که شریعت اسلام شریعتی است سهل و آسان و شریعت پدرشان ابراهیم حنیف است که برای پروردگار خود تسلیم بود.

وجه اینکه ابراهیم (علیه السلام) را پدر مسلمین نامید

و اگر ابراهیم را پدر مسلمین خوانده بدین جهت است که او اولین کسی است که برای خدا اسلام آورد، همچنانکه قرآن فرموده:

((اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین)) و نیز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۳

از آن جناب حکایت کرده که گفت: ((فمن تبعنی فانه منی)) (که از ترکیب این دو آیه به دست می آید: تمامی مسلمانان دنیا از هر جا که باشند فرزندان ابراهیم و از اویند).

و نیز در دعایش گفت: ((واجبونی و بنی ان نعبد الاصلنام)) (که مقصودش ((از فرزندانم)) مسلمانان است، چون به طور قطع می دانیم که او برای مشرکینی که از صلب او هستند دعا نمی کند، و نیز خدای تعالی فرموده: ((ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا))

((هو سماکم المسلمین من قبل و فی هذا)) - این منت دومی است که خدای تعالی بر مؤمنین می گذارد. و ضمیر ((هو)) به خدای تعالی بر می گردد. و کلمه ((من قبل)) به معنای قبل از نزول قرآن است و کلمه ((و فی هذا)) به معنای در این کتاب است. و از اینکه ایشان را مسلمان نامیده معلوم می شود که خدا اسلام آنان را قبول فرموده.

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شَهِدَاءَ عَلَى النَّاسِ مراد از این شهادت گواهی بر اعمال است که بحث مفصل آن، در تفسیر آیه ۱۴۳ از سوره بقره و جاهای دیگر گذشت، و این آیه مطالب گذشته، یعنی داستان اجتهاء، و مساءله نفی حرج و وجه تسمیه مسلمین به مسلمین را تعلیل می کند.

((فاقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اعتصموا بالله)) - این جمله تفریع بر همه مطالب قبل است که خدا با آنها بر مسلمین منت نهاد، یعنی: پس بنابراین واجب است بر شما که نماز به پا دارید، و زکات پردازید. - که این دو اشاره است به واجبات عبادی و مالی - و در همه احوال متمسک به خدا شوید یعنی به آنچه امر می کند موثر شده، از آنچه نهی می کند منتهی گردید، و در هیچ حالی از او قطع رابطه مکنید، چون او مولی و سرپرست شما است شایسته نیست که بنده از مولای خود ببرد و آدمی را نمی رسد که با اینکه از هر جهت ضعیف است از یاور خود قطع کند. البته این دو معنا به خاطر این است که کلمه مولی دو معنا دارد یکی سرپرست و آقا و دیگری یاور.

پس جمله ((هو مولی کم)) (در مقام تعلیل حکم قبلی است و جمله ((فنعم المولی و نعم النصیر)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴

صفحه ۵۸۴

مدح خدای تعالی و هم دلخوش ساختن نفوس مؤمنین و تقویت دل‌های آنان است، به اینکه مولی و یاور ایشان آن خدایی است که غیر او نه مولایی هست و نه یآوری.

این را هم باید دانست که آن معنایی که ما برای ((اجتباء)) و همچنین برای ((اسلام)) و سایر کلمات آیه کریم معنایی است که بیشتر مفسرین برای آیه کرده اند و مبنای ایشان خطاب ((یا ایها الذین آمنوا)) است که در صدر کلام قرار دارد و بیان استدلالشان این است که: این خطاب شامل همه مؤمنین و همه امت می شود. و نتیجه گرفته اند که پس خدای تعالی، اسلام همه مسلمانان آن روز را قبول کرده.

ولی ما مکرر خاطر نشان کرده ایم که حقیقت معنای اجتباء این است که خدا، بنده خود را مخلص - به فتح لام - کند و او را مخصوص خود سازد به طوری که غیر خدا در او بهره ای نداشته باشد و این صفت صفت همه مسلمانان آن روز و تمامی افراد امت نیست و هم چنین کلمه اسلام و اعتصام، معنایش آنطور نیست که همه مسلمین را شامل شود و به طور قطع، معنای حقیقی این کلمات مورد نظر است.

و بنابراین، نسبت اجتباء و اسلام و شهادت به همه امت دادن، مجاز و توسع و از این باب است که در میان امت افرادی که دارای این صفات باشند وجود دارد و در قرآن از این گونه تعابیر مجازی بسیار است همچنانکه همه بنی اسرائیل را پادشاه خوانده، فرموده: ((و جعلکم ملوکا)) و همه ایشان را بر عالمیان برتری داده است فرموده: ((و فضلناهم علی العالمین)) بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته)

از کتاب جوامع الجامع نقل شده که در تفسیر آیه ((فلا ینازعنک فی الامر)) گفته: روایت شده که بدیل بن ورقاء و غیره که از کفار خزاعه بودند به مسلمانان گفتند شما چرا آنچه خودتان می کشید می خورید؟ و آنچه را که خدا می کشد - یعنی مردار - را نمی خورید؟.

مؤلف: سیاق آیه با این حدیث سازگار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۵

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان انماط فروش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: قریش را رسم چنین بود که مشک و عنبر به بتهای پیرامون کعبه می مالیدند، و بت ((یغوث)) برابر در خانه و بت ((یعوق)) طرف دست راست کعبه و بت ((نسر)) طرف دست چپ آن قرار داشت و چون داخل حرم می شدند برای یغوث سجده می کردند و بدون اینکه سر بلند کرده و منحنی شوند، در همان سجده به طرف یعوق می چرخیدند، و سپس به طرف دست چپ آن به سوی نسر بر می گشتند، آنگاه اینطور تلبیه می گفتند: ((لبيک اللهم لبيک لبيک لا شریک لک الا شریک هو لک، تملکه و ما ملک - یعنی لبيک ای خدا، لبيک ای خدا، تو شریکی نداری، مگر آن شریکی که هم خودشان و هم مایملکشان ملک تو است)) خدا برای اینکه به آنان بفهماند بتها مالک چیزی نیستند، مگس سبز رنگ که دارای چهار بال بود فرستاد، و تمامی آن مشک و عنبر را که بر بتها بود بخورد و این آیه را بدین مناسبت نازل کرد: ((یا ایها الناس ضرب مثل فاستمعوا له...))

روایتی در این باره که آیه ((... هو اجتباکم...)) (درباره اهل بیت (علیهم الصلاة والسلام)) نازل شده است

و در همان کتاب به سند خود از برید عجلی روایت کرده که گفت: به امام ابی جعفر (علیه السلام) عرض کردم معنای آیه ((یا ایها الذین آمنوا ارکعوا و اسجدوا و اعبدوا ربکم و افعلوا الخیر لعلکم تفلحون و جاهدوا فی الله حق جهاده)) چیست؟ فرمود: منظور این آیه ما هستیم، اجتباء شده نیز ماییم، ماییم که خدای تعالی در دین برای ما حرجی قرار نداده، پس ((حرج)) مضیقه ای است شدیدتر از آنچه کلمه ((ضیق)) افاده می کند.

در جمله ((مله ایکم ابراهیم)) نیز منظور فقط ماییم، ((هو سماکم المسلمین)) خدای عز و جل ما را مسلمان نامیده ((من قبل)) در کتابهای آسمانی گذشته، ((و فی هذا)) و در قرآن مسلمان خوانده، ((لیکون الرسول علیکم شهیدا و تکونوا شهداء علی الناس)) رسول را گواه ما کرد. به آنچه که از ناحیه خدای تبارک و تعالی به ما رسانید، و ما را گواه مردم قرار داد تا روز قیامت (به آنچه ما به ایشان رساندیم) پس هر کس روز قیامت را قبول دارد ما او را تصدیق می کنیم، و هر که منکر قیامت است ما منکر او خواهیم

بود.

مؤلف: روایات از طرق شیعه از امامان اهل بیت (علیهم السلام) در این معنا بسیار رسیده، و در ذیل آیه بیانی گذشت که معنای این گونه روایات را روشن می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۴ صفحه ۵۸۶

چند روایت متضمن استشهاد به جمله ((ما جعل علیکم فی الدین من حرج)) برای رفع حکم حرجی

و در الدر المنثور است که ابن جریر، و ابن مردویه و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از عایشه روایت کرده اند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آیه ((و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)) پرسید. حضرت فرمود: مقصود از حرج، ضیق است.

و در تهذیب به سند خود از عبدالاعلی مولاى آل سام روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: پایم لغزید، و ناخن آن افتاد من انگشتم را با پارچه ای پیچیدم در اینحال چگونه وضوء بگیرم؟ فرمود: این مسأله و نظایرش از کتاب خدای عز و جل فهمیده می‌شود، چون خدای تعالی فرموده: ((ما جعل علیکم فی الدین من حرج)) و به حکم این آیه چون مسح بر بشره انگشت حرج است تو باید بر همان پارچه مسح کنی.

مؤلف: در معنای این روایت روایات دیگری است که با آیه شریفه به رفع حکم حرجی استشهاد شده، و تمسک به آیه در این حکم، خود دلیل روشنی است بر اینکه آنچه ما در معنای آیه بیان کردیم صحیح بوده.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه - در کتاب مصنف - و اسحاق بن راهویه، در کتاب مسند خود، از مکحول روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

فرمود: خداوند برای خود دو نام نهاده که همان دو نام را هم به امت من نهاده است، یکی سلام که امت مرا نیز مسلم خوانده و دیگری مؤمن که گروندگان به دین را نیز مؤمنین نامیده است.

پایان

## المؤمنون

سوره مؤمنون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱

آیات ۱-۱۱، سوره مؤمنون

سوره مؤمنون مکی است، و صدو هجده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَشِعُونَ (۲) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (۳) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (۴) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (۵) إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۶) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (۷) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (۸) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (۹) أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (۱۰) الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خدای بخشنده مهربان همانا اهل ایمان پیروز و رستگار شدند (۱) مؤمنین همانهاییند که در نماز خاضع و خاشعند (۲) و آنهایند که از لغو روی گردانند (۳) و آنانند که زکات دادن را تعطیل نمی‌کنند (۴) و همانهاییند که عورت خود را از حرام و نامحرم حفظ می‌کنند (۵) مگر از همسران و یا کنیزان خود که در مباشرت با این زنان ملامتی ندارند (۶) و کسی که غیر از این زنان را به مباشرت طلبد البته ستمکار و متعدی خواهد بود (۷) و آنهایند که امانت و عهد خود را رعایت می‌کنند (۸) و آنهایند که نمازهای خود را از هر منافی محافظت می‌کنند (۹)



ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴:

نامبردگان ، آری تنها ایشان وارثانند (۱۰) آنان که بهشت فردوس را ارث برده و هم ایشان در آن جاودانند (۱۱)

بیان آیات در این سوره بر ایمان به خدا و روز قیامت دعوت شده و فرقهایی که میان مؤمنین و کفار هست شمرده شده است . صفات پسندیده و فضائی که در مؤمنان و رذائل اخلاقی و اعمال زشتی که در کفار هست ذکر شده و به دنبالش مژده ها و بیم ها داده که بیمهای آن متضمن ذکر عذاب آخرت و بلاهای دنیایی است . بلاهایی که امتهای گذشته را به خاطر تکذیب دعوت حق از بین برد و منقرض ساخت . و از دوران نوح (علیه السلام) گرفته از هر امتی نمونه ای ذکر کرده ، تا به عیسی (علیه السلام) رسیده است . سیاق آیات این سوره شهادت می دهد که این سوره مکی است .

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ معنای ((فلاح)) و ((ایمان واقعی))

راغب در مفردات می گوید: کلمه ((فلاح)) - به فتحه فاء و سکون لام - به معنای شکافتن است و لذا می گویند ((الحديد بالحديد يفلح: آهن با آهن شکافته می شود)) و کلمه ((فلاح)) به معنای ظفر یافتن و به دست آوردن و رسیدن به آرزو است . و این به دو نحو است : یکی دنیوی ، و دیگری اخروی ، اما ظفر دنیوی رسیدن به سعادت زندگی است ، یعنی ، به چیزی که زندگی را گوارا سازد . و آن در درجه اول بقاء و سپس توانگری و عزت است .

و ظفر اخروی در چهار چیز خلاصه می شود: بقایی که فناء نداشته باشد، غنایی که دستخوش فقرن شود، عزتی که آمیخته با ذلت نباشد و علمی که مشوب با جهل نباشد، و به همین جهت گفته اند: ((عیشی جز عیش آخرت نیست)) پس اگر دست یابی به سعادت را فلاح خوانده اند، به این عنایت است که موانع را شکافته ، کنار می زند و رخسار مطلوب را نشان می دهد.

و کلمه ((ایمان)) به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است ، مثلاً-ایمان به خدا در واژه های قرآن به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده اند. البته تا اندازه ای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵ :

با پیروی عملی ، نه اینکه هیچ پیروی نداشته باشد، و لذا در قرآن هر جا که صفات نیک مؤمنین را می شمارد و یا از پاداش جمیل آنان سخن می گوید به دنبال ایمان ، عمل صالح را هم ذکر می کند، مثلاً می فرماید: ((من عمل صالحاً من ذکر اوائی و هو مؤمن فلنحینه حیوة طيبة)) و یا می فرماید: ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم و حسن ماب)) و آیات بسیار زیاد دیگر.

پس صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم ، چون ایمان همان علم به هر چیزی است ، اما علمی تواءم با سکون و اطمینان به آن و این چنین سکون و اطمینان ممکن نیست که منفک از التزام به لوازم باشد.

بله ، آن علمی که توأم با سکون نیست چه بسا منفک از التزام بشود، مانند بسیاری از معتادین به عاداتهای زشت و یا مضر که علم به زشتی و یا ضرر عادت خود دارند ولی در عین حال آن را ترک نمی کنند، و عذر می آورند به اینکه ما معتادیم . قرآن کریم هم درباره منکرین دعوت های حقه می فرماید: ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم))

خواهی گفت : افراد با ایمان نیز بر خلاف لوازم ایمان خود، عمل می کنند. در جواب می گوئیم : درست است و لیکن ملتزم نبودن به لوازم معلوم ، مطلبی است ، و احیاناً خلاف ایمان رفتار کردن به خاطر کوران هایی که در دل برمی خیزد و آدمی را از مسیری که ایمانش برایش معین کرده پرت می کند مطلبی دیگر است .

((الذین هم فی صلاتهم خاشعون))

معنای ((خشوع))

((خشوع)) به معنای تاءثیر خاصی است که به افراد مقهور دست می دهد، افرادی که در برابر سلطانی قاهر قرار گرفته اند، به طوری که تمام توجه آنان معطوف او گشته و از جای دیگر قطع می شود و ظاهراً این حالت حالتی است درونی که با نوعی عنایت، به اعضاء و جوارح نیز نسبت داده می شود، مانند کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) - به طوری که روایت شده - درباره شخصی که در نمازش با ریش خود بازی می کرد فرمود: ((اگر دلش دارای خشوع می بود جوارحش نیز خاشع می شد)) و نیز مانند کلام خدای تعالی که می فرماید: ((و خشعت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۶:

الاصوات للرحمن)) که خشوع را به صوت نسبت داده .

و خشوع به این معنا جامع همه آن معانی است که در تفسیر این کلمه و این آیه گفته شده چون در معنای آن گفته اند: خشوع به معنای ترس، و بی حرکت شدن اعضا از ترس است و یا گفته اند چشم فرو بستن و خفض جناح و تواضع است. و یا گفته اند سر به زیر انداختن است، یا گفته اند خشوع آن است که به این سو و آن سو ننگری، و یا آن است که مقام طرف را بزرگ بداری و همه اهتمام خود را در بزرگداشت او جمع و جور کنی. یا گفته اند: خشوع عبارت از تذلل است. و یا معانی دیگر که همه اینها در آن معنایی که ما برای این کلمه کردیم جمع است.

بیانی درباره این وصف مؤ منین که فرمود: ((الذین هم فی صلاتهم خاشعون))

این آیه تا آخر آیه نهم اوصاف مؤ منین را می شمارد، اوصاف ایمانی که زنده و فعال باشد، و آثار خود را داشته باشد، تا غرض مطلوب از آن حاصل شود. و آن اثر، فلاح و رستگاری است که دارنده چنین ایمانی نماز را بپا می دارد، چون نماز عبارت است از توجه کسی که جز فقر و ذلت ندارد به درگاه عظمت و کبریایی و منبع عزت و بهای الهی. و لازمه چنین توجهی این است که: نماز گزار متوجه به چنین مقامی، مستغرق در ذلت و خواری گشته و دلش را از هر چیزی که او را از قصد و هدفش باز می دارد بر کند. پس اگر ایمان نماز گزار ایمانی صادق باشد در هنگام توجه به ریش هم او را یکی می کند، آن هم معبود اوست و اشتغالش به عبادت، او را از هر کار دیگری باز می دارد.

آری، شخص فقیری که فقیرش نه تنها از جهت درهم و دینار است، بلکه سراپای ذاتش را گرفته وقتی در برابر قرار می گیرد که غنایش را به هیچ مقیاس نمی توان اندازه گرفت، چه می کند؟ و ذلیل وقتی متوجه عزت مطلقه می گردد، عزتی که آمیخته با ذلت و خواری نیست، چه حالتی از خود نشان می دهد؟.

و این همان معنایی است که کتاب کافی و دیگران آورده اند که رسول خدا در (صلی الله علیه و آله) گفتگوش با حارثه بن نعمان فرمود: برای هر حقی حقیقتی، و برای هر صواب نوری است .... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۷:

گفتاری در معنای تاءثیر ایمان (و بیان اینکه ایمان عبارت است از ((علم عملی))

((دین)) - همچنان که مکرر گفته ایم - به معنای سنتی اجتماعی است که انسان در زندگی اجتماعی اش بر طبق آن سیر می کند. و سنتهای اجتماعی متعلق به عمل است، و زیر بنای آن، اعتقاد به حقیقت هستی عالم و هستی خود انسان - که یکی از اجزای عالم است می باشد، و به همین جهت است که می بینیم در اثر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت هستی، سنتهای اجتماعی نیز مختلف می شود.

اجتماعی که معتقد است عالم، رب و خالقی دارد که هستی عالم از او، و برگشتش نیز به او است، و نیز معتقد است که انسان فنا ناپذیر است، و حیات ابدی دارد که با مرگ پایان نمی پذیرد، چنین اجتماعی در زندگی روشی دارد که در آن سعادت حیات ابدی و تنعم در دار جاودان آخرت، تاءمین می شود.

و اجتماعی که معتقد است برای عالم، اله و یا آلهه ای است که عالم را به دلخواه خود اداره می کند، که اگر راضی باشد به نفع انسانها و گرنه به ضرر آنها می گرداند، بدون اینکه معادی در کار باشد، چنین اجتماعی، زندگی خود را بر اساس تقرب به آلهه،

و راضی نمودن آنها تنظیم می‌کند، تا آن آلهه، آن اجتماع را در زندگی اش موفق و از متاعهای حیات بهره مندشان سازد. و اجتماعی که نه به مسأله ربوبیت برای عالم اعتقاد دارد و نه برای انسانها زندگی جاویدی را معتقد است بلکه چنین اجتماعی مانند مادین هیچ گونه اعتقادی به ماورای طبیعت ندارد، سنت حیات و قوانین اجتماعی خود را بر اساس بهره مندی از زندگی دنیا، که با مرگ پایان می‌پذیرد، وضع و بنا می‌کند.

پس دین عبارت است از سنتی عملی، که بر اساس مسأله جهان بینی و هستی شناسی بنیان گرفته و این اعتقاد، با علم استدلالی و یا تجربی که پیرامون عالم و آدم بحث می‌کند تفاوت دارد، زیرا علم نظری به خودی خود مستلزم هیچ عملی نیست، اگر چه عمل کردن احتیاج به علم نظری دارد، به خلاف اعتقاد که عمل را به گردن انسان می‌گذارد، و او را ملزم می‌کند که بایستی بر طبق آن عمل کند. به عبارت دیگر: علم نظری و استدلالی لی آدمی را به وجود مبدا و معاد رهنمون می‌شود، و اعتقاد آدمی را وادار می‌کند که از آن معلوم نظری پیروی نموده عملاً هم به آن ملتزم شود. پس اعتقاد، علم عملی است، مثل این که می‌گوییم بر هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۸:

انسان واجب است که مبدء این عالم یعنی خدای تعالی را بپرستد و در اعمالش سعادت دنیا و آخرت خود را مد نظر قرار دهد. و معلوم است که دعوت دینی، متعلق به دینی است که عبارت است از: سنت عملی بر خاسته از اعتقاد. پس ایمانی هم که دین به آن دعوت می‌کند عبارت است از التزام به آنچه که اعتقاد حق درباره خدا و رسولانش و روز جزاء، و احکامی که پیغمبران آورده اند اقتضا دارد که در جمله ((علم عملی)) خلاصه می‌شود.

و علوم عملی بر حسب قوت و ضعف انگیزه ها شدت و ضعف پیدا می‌کنند، چون ما هیچ عملی را انجام نمی‌دهیم مگر به طمع خیر و یا نفع، و یا به خاطر ترس از شر و یا ضرر. و چه بسیار فعلهایی که ما به خاطر بعضی از انگیزه ها آن را واجب می‌دانیم، ولی انگیزه دیگری قویتر از انگیزه قبل پدید می‌آید که در نتیجه از آن واجب صرف نظر می‌کنیم، همچنان که خوردن غذا را به انگیزه سد جوع، واجب می‌دانیم، ولی وقتی می‌فهمیم که این غذا مضر است، و منافی با صحت و سلامت ما است، از حکم قبلی صرف نظر می‌کنیم.

پس در حقیقت علم به انگیزه دومی که مانع انگیزه اول شد، اطلاق علم به اول را مقید کرد، و گویا به ما گفت درست است که خوردن غذا برای سد جوع واجب است، اما این حکم به طور مطلق نیست، بلکه تا زمانی معتبر است که غذا مضر به بدن، و یا منافی با صحت آن نباشد.

از اینجا روشن می‌شود که ایمان به خدا هم وقتی اثر خود را می‌بخشد و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی از قبیل خشیت و خشوع و اخلاص و امثال آن می‌کشاند که انگیزه های باطل و مکرهای شیطانی بر آن غلبه نکند. و یا به عبارت دیگر، ایمان ما مقید به یک حال معین نباشد، هم چنانکه خدای تعالی بدان اشاره فرموده است: ((وَمِنَ النَّاسِ مَن یَعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰی حَرْفٍ)) پس، مؤمن وقتی علی الاطلاق مؤمن است که آنچه می‌کند مبتنی بر اساسی حقیقی و واقعی و مقتضای ایمان باشد چون ایمان اقتضا دارد که اگر انسان عبادت می‌کند خشوع داشته باشد، و هر کاری که می‌کند خالی از لغو و امثال آن باشد.

وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ مراد از لغو و اعراض از لغو در آیه شریفه

کار ((لغو)) آن کاری است که فایده نداشته باشد، و بر حسب اختلاف اموری که فایده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۹: عاید آنها می‌شود مختلف می‌گردد. چه بسا فعلی که نسبت به امری لغو، و نسبت به امری دیگر مفید باشد.

پس کارهای لغو در نظر دین، آن اعمال مباح و حلالی است که صاحبش در آخرت و یا در دنیا از آن سودی نبرد و سرانجام آن، منتهی به سود آخرت نگردد مانند خوردن و آشامیدن به انگیزه شهوت در غذا که لغو است، چون غرض از خوردن و نوشیدن گرفتن نیرو برای اطاعت و عبادت خدا است. بنابراین اگر فعل هیچ سودی برای آخرت نداشته باشد، و سود دنیایی اش هم سر

انجام منتهی به آخرت نشود، چنین فعلی لغو است و به نظری دقیق تر، ((لغو)) عبارت است از غیر واجب و غیر مستحب .  
 خدای عزوجل در وصف مؤمنین فرموده که به کلی لغو را ترک می کنند، بلکه فرموده : از آن اعراض می کنند، چون هر انسانی هر قدر که با ایمان باشد در معرض لغزش و خطا است ، و خدا هم لغزش های غیر کبائر را، در صورتی که از کبائر اجتناب شود بخشیده و فرموده است : ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریماء))

اشاره به اینکه وصف مؤمنین به اعراض از لغو کنایه از علو همت و کرامت نفس ایشان است .  
 به همین جهت خدا مؤمنین را به این صفت ستوده که از لغو اعراض می کنند، و اعراض غیر از ترک به تمام معنا است . ترک امری است عدمی و اعراض امری وجودی ، اعراض وقتی است که محرک و انگیزه ای ، آدمی را به سوی اشتغال به فعلی بخواند و آدمی از آن اعراض نموده به کاری دیگر پردازد، و اعتنایی به آن کار نکند. و لازمه اش آن است که نفس آدمی خود را بزرگتر از آن بداند که به کارهای پست اشتغال ورزد، و بخواهد که همواره از کارهای منافی با شرف و آبرو چشم پوشیده ، به کارهای بزرگ و مقاصد جلیل پردازد.

ایمان واقعی هم همین اقتضاء را دارد، چون سر و کار ایمان هم با ساحت عظمت و کبریایی و منبع عزت و مجد و بهاء است و کسی که متصف به ایمان است جز به زندگی سعادت مند ابدی و جاودانه اهتمام نمی نماید، و اشتغال نمی ورزد مگر به کارهایی که حق آن را عظیم بداند، و آنچه را که فرومایگان و جاهلان بدان تعلق و اهتمام دارند عظیم نمی شمارد، و در نظر او خوار و بی ارزش است و اگر جاهلان او را زخم زبان بزنند و مسخره کنند، به ایشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۰ :  
 سلام می کند، و چون به لغوی بر خورد کند آبرومندانه می گذرد.

و از همین جا روشن می شود که وصف

مؤمنین به اعراض از لغو کنایه است از علو همت ایشان ، و کرامت نفوسشان .

وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَمَعْنَاهُ ((وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ))

نام بردن زکات با نماز، قرینه است بر اینکه مقصود از زکات همان معنای معروف (انفاق مالی) است ، نه معنای لغوی آن که تطهیر نفس از رذائل اخلاقی می باشد.

البته احتمال دارد که معنای مصدری آن مقصود باشد که عبارت است از تطهیر مال ، نه آن مالی که به عنوان زکات داده می شود، برای اینکه سوره مورد بحث در مکه نازل شده که هنوز به زکات به معنای معروف واجب نشده بود و قبل از وجوب آن در مدینه زکات همان معنای پاک کردن مال را می داد، بعد از آنکه در مدینه واجب شد (به طور علم بالغلبه) اسم شد برای آن مقدار از مالی که به عنوان زکات بیرون می شد.

با این بیان روشن گردید که چرا فرمود ((زکات را عمل می کنند)) و فرمود زکات را می دهند. پس معنایش این است که : مؤمنین کسانی هستند که انفاق مالی دارند. و اگر مراد از زکات خود مال بود معنا نداشت آن مال را فعل متعلق به فاعل دانسته و بفرماید: زکات را عمل می کنند، و به همین خاطر بعضی که زکات را به معنای مال گرفته اند، مجبور شده اند لفظ ((پرداختن)) را تقدیر گرفته و بگویند تقدیر آیه ((وَالَّذِينَ هُمْ لِتَادِيَةِ الزَّكَاةِ فَاعِلُونَ)) است و باز به همین جهت بعضی دیگر ناگزیر شده اند زکات را به معنای تطهیر نفس از اخلاق رذیله بگیرند تا از اشکال مذکور فرار کرده باشند.

و در اینکه فرموده : ((لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ)) و فرموده : ((لِلزَّكَاةِ مُؤَدِّونَ)) اشاره و دلالت است بر اینکه مؤمنین به دادن زکات عنایت دارند، مثل اینکه کسی شما را امر کرده باشد به خوردن آب ، در جواب بگویی ((خواهم نوشید)) که آن نکته عنایت را افاده نمی کند، ولی اگر بگویی ((من فاعلم)) آن عنایت را می رساند.

زکوة ، یکی از بزرگترین عوامل تقارب طبقات جامعه

دادن زکات هم از اموری است که ایمان به خدا اقتضای آن را دارد، چون انسان به کمال سعادت خود نمی رسد مگر آنکه در اجتماع سعادت‌مندی زندگی کند که در آن هر صاحب حقی به حق خود می رسد. و جامعه روی سعادت را نمی بیند مگر اینکه طبقات مختلف مردم در بهره مندی از مزایای حیات و برخورداری از امتعه زندگی در سطوحی نزدیک به هم قرار داشته باشند. و به اتفاق مالی به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۱

فقراء و مساکین از بزرگترین و قویترین عاملها برای رسیدن به این هدف است .

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْتَابِهِمْ حَقٌّ... هُمْ الْعَادُونَ كَلِمَةٌ ((فروج)) جمع فرج است - و به طوری که گفته اند - به معنای عورت زن و مرد است ، که مردم از بردن نام آنها شرم می کنند. و حفظ فرج کنایه از اجتناب از مواقعه نامشروع است ، از قبیل زنا و لواط و یا جمع شدن با حیوانات و امثال آن .

((الآ علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین)) - این جمله استثناء از حفظ فرج است . ((ازواج)) به معنای زنان حلال ، و ((ماملکت ایمانهم به معنای کنیزان مملوک است و معنایش این است که مواقعه با زنان خود و یا با کنیزان مملوک ، ملامت ندارد.

((فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون)) - این آیه تفریع است بر مطالب قبل یعنی مستثنی و مستثنی منه - و معنایش این است که : وقتی مقتضای ایمان این شد که به کلی فرج خود را حفظ کنند مگر تنها از دو طایفه از زنان ، پس هر کس با غیر این دو طایفه مساس و ارتباط پیدا کند، متجاوز از حد ود خدا شناخته می شود، حدودی که خدای تعالی برای مؤمنین قرار داده است . در سابق در ذیل آیه ((ولا-تقربوا الزنی انه کان فاحشاً و ساء سییلاً)) در جلد سیزدهم این کتاب کلامی پیرامون زنا و اینکه نوع بشری را فاسد می کند مطرح کردیم .

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْتَابِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَعُونَ معنای ((امانت)) و داخل ((عهد)) و مراد از رعایت آن دو (والذین هم لا ماناتهم و عهدهم راعون)

((امانت)) در اصل مصدر است ، ولی بسیار می شود که به آن چیزی که سپرده شده - چه مال و چه اسرار و امثال آن - نیز امانت می گویند و در آیه شریفه هم مقصود همان است و اگر آن را به صیغه جمع آورده ، شاید برای آن باشد که دلالت بر همه اقسام امانتها که در بین مردم دایر است بکنند. و چه بسا گفته باشند: امانات شامل تمامی تکالیف الهی که در بشر به ودیعه سپرده شده و نیز شامل اعضاء و جوارح و قوای بشر می شود - که باید در کارهایی که مایه رضای خدا است به کار بست - و نیز شامل هر نعمت و مالی است که به آدمی داده شده ولی این احتمال از نظر لفظ خالی از بعد نیست ، هر چند که از نظر تجزیه و تحلیل معنا، عمومیت دادن آن صحیح می باشد.

کلمه ((عهد)) بر حسب عرف و اصطلاح شرع به معنای آن چیزی است که انسان با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۲ صیغه عهد ملترم به آن شده باشد، مانند نذر و سوگند. و ممکن است منظور از آن ، مطلق تکلیف هایی باشد که متوجه به مؤمنین شده ، چون در قرآن ایمان مؤمن را ((عهد)) و ((میتاق)) او نامیده است . و همچنین تکالیفی را که متوجه آنان کرده عهد خوانده و فرموده :

((او کلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم))

و نیز فرموده : ((و لقد کانوا عاهدوا الله من قبل ، لا یولون الادبار)) و شاید به جهت همین که این معنا مورد نظر بوده ، کلمه عهد را مفرد آورد، چون تمامی تکالیف را یک عهد و یک ایمان شامل می شود.

کلمه ((رعایت)) به معنای حفظ است . و بعضی گفته اند: اصل این کلمه به معنای محافظت از حیوانات است ، یا به اینکه آنها را غذا دهند، غذایی که حافظ حیات آنها باشد، و یا به اینکه از خطر دشمن و درنده نگاه بدارند و آنگاه در مطلق حفظ استعمال شده

است. و بعید نیست که عکس این مطلب به ذهن نزدیکتر باشد، یعنی کلمه مورد بحث در اصل به معنای مطلق حفظ بوده و سپس در خصوص حفظ حیوانات استعمال شده باشد.

و کوتاه سخن اینکه: آیه مورد بحث مؤمنین را به حفظ امانت و خیانت نکردن به آن و حفظ عهد و نشکستن آن، توصیف می‌کند و حق ایمان هم همین است که مؤمن را به رعایت عهد و امانت و امدار سازد، چون در ایمان معنای سکون و استقرار و اطمینان نهفته، وقتی انسان کسی را امین دانست و یقین کرد که هرگز خیانت ننموده پیمان نمی‌شکند، قهرا دلش بر آنچه یقین یافته مستقر و ساکن و مطمئن می‌شود و دیگر تزلزلی به خود راه نمی‌دهد.

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ((صلوات)) جمع ((صلوة: نماز)) است. و اینکه فرموده: نماز را محافظت می‌کنند خود قرینه این است که مراد محافظت از عدد آن است پس مؤمنین محافظت دارند که یکی از نمازهایشان فوت نشود و دائما مراقب آنند. حق ایمان هم همین است که مؤمنین را به چنین مراقبتی بخواند.

و به همین جهت کلمه ((صلوة)) را در اینجا با صیغه جمع آورده و در جمله ((فی صلاتهم خاشعون)) مفرد، برای اینکه خشوع در جنس نماز، به طور مساوی شامل همه است، و دیگر لازم نیست که جمع آورده شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳  
أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ کلمه ((فردوس)) به معنای بالای بهشت است، که معنای آن و پاره ای از خصوصیاتش در ذیل آیه ((کانت لهم جنات الفردوس نزلا)) گذشت.

و جمله ((الَّذِينَ يَرِثُونَ...)) بیان کلمه ((وارثون)) است و ((وراث مؤمنین فردوس را)) به معنای این است که فردوس برای مؤمنین باقی و همیشگی است، چرا که این احتمال می‌رفت که دیگران هم با مؤمنین شرکت داشته باشند، و یا اصلا غیر مؤمنین صاحب آن شوند بعد از آنها خداوند آن را به ایشان اختصاص داده و منتقل نموده است.

در روایات هم آمده که برای هر انسانی در بهشت، منزلی و در آتش منزلی است، و چون کسی بمیرد و داخل آتش شود، سهم بهشت او را به ارث به اهل بهشت می‌دهند - که ان شاء الله به زودی در بحث روایی آنرا خواهی خواند.

بحث روایتی

چند روایت درباره خشوع در نماز

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ)) می‌گوید امام فرمود: خشوع در نماز این است که چشم به زیر بیندازی و همه توجهت به نماز باشد.

مؤلف: در سابق گذشت که گفتیم چشم به زیر انداختن و توجه به نماز از لوازم خشوع است پس تعریفی که امام فرموده تعریف به لازمه معنا است، و نظیر آن روایتی است که الدرالمثور از عده ای از صاحبان جوامع حدیث، از علی (علیه السلام) آورده که فرموده خشوع آن است که در نماز به این طرف و آن طرف نگاه نکنی که این نیز تعریف به لازمه معنا است.

و در کافی به سند خود از مسمع بن عبدالملک، از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: هر کسی که خشوع ظاهری او بیش از خشوع قلبی اش باشد نزد ما منافق است.

مؤلف: در الدرالمثور از عده ای از صاحبان جوامع حدیث از ابی الدرداء از رسول خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴ (صلی الله علیه و آله) روایت آورده که همین معنا را افاده می‌کند و عبارت آن این است که: به خدا پناه ببری از خشوع نفاق. پرسیدند خشوع نفاق چیست؟ فرمود اینکه ظاهر بدن خاشع دیده شود، ولی در قلب خشوعی نباشد.

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه گفته است: روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردی را دید که در حال نماز با ریشش بازی می‌کرد، فرمود: بدانید که اگر این مرد در دلش خاشع بود بدنش هم خاشع می‌شد.

و نیز در همان کتاب گفته: روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نمازش چشم به سوی آس مان بلند می‌کرد،



همین که این آیه نازل شد، از آن به بعد سر به زیر می انداخت و چشم به زمین می دوخت .

مؤلف : این دو روایت را الدرالمثور هم از جمعی از نویسندگان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) روایت کرده و در معنای خشوع روایات بس یاری دیگر هم هست .

روایاتی در معنای اعراض از لغو و حفظ فرج

و در ارشاد مفید در کلامی از امیر المؤمنین (علیه السلام) آورده که فرموده : هر سخنی که ذکر خدا در آن نباشد لغو است .

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((والذین هم عن اللغو معرضون)) می گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: اگر شخصی به تو ناسزایی گفت و یا تهمت زد که در تو نیست ، برای خدا از او اعراض کن .  
و در روایتی دیگر آمده که مقصود از آن غنا و ملامتی است .

مؤلف : مطالبی که در دو روایت مجمع البیان آمده از قبیل ذکر بعضی از مصادیق است و آنچه در روایت ارشاد آمده از باب عمومیت دادن و تحلیل معنا است .

و در خصال از جعفر بن محمد از پدرش از آباء گرامی اش (علیهم السلام) روایت کرده که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده : فرجها به یکی از سه طریق حلال می شوند، یکی نکاح به میراث و یکی نکاح بدون میراث ، و یکی نکاح به ملک یمین . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۵

و در کافی به سند خود از اسحاق بن ابی ساره روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از آن (یعنی از متعه) پرسیدم ، فرمود: حلال است ولی زنهار که صیغه مکن مگر زن عفیف را که خدای عزوجل می فرماید: ((والذین هم لفروجهم حافظون)) پس فرج خود را در جایی که ایمن از پلوت نیستی مگذار،

بیانی در این باره که ازدواج موقت در عرف قرآن و صدر اسلام مشروعیت داشته و نکاح محسوب می شود

مؤلف : در این حدیث معنای حفظ به حدی تعمیم داده شده که شامل ترک ازدواج با غیر عفیفه هم شده است ، و این دو روایت به طوری که ملاحظه می فرمایید متعه را نکاح و ازدواج خوانده است و از نظر روایات بی شماری مطلب همین طور است ، و مبنای فقه امامان اهل بیت (علیهم السلام) هم بر همین است .

در اصطلاح قرآن کریم و در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) هم مطلب از این قرار است ، زیرا بعد از ملک یمین (کنیز) دیگر بیش از دو نوع نکاح باقی نمی ماند. یکی نکاح زناشویی و دیگری زنا. زنا را که خدای تعالی حرام کرده و در حرمتش آیات بسیاری از سوره های مکی و مدنی - مانند: فرقان و اسراء که مکی هستند و نور و ممتحنه که مدنی می باشند - تاءکید شدید نموده . و سپس در سوره نساء و مائده آن را ((سفاح)) خوانده و حرام کرده . و در سوره اعراف و عنکبوت و یوسف که مکی هستند و سوره نحل و بقره و نور که یا هر سه و یا دو تای آخر مدنی هستند آن را فحشاء نامیده ، و مرتکبش را مذمت کرده . و در سوره اعراف و انعام و اسراء و نحل و عنکبوت و شوری و نجم که از سور مکی هستند، و در سوره نساء و نور و احزاب و طلاق که مدنی می باشند، آن را فاحشه خوانده و از آن نهی فرموده . و نیز به طور کنایه در آیه ((فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون)) از آیات مورد بحث و نظیر آن در سوره معارج از آن نهی کرده . و از همان اول بعثت معروف بوده که اسلام شراب و زنا را حرام می کند، چنان که در سیره ابن هشام آمده و ما روایت آن را در بحث روایتی در ذیل آیه ((انما الخمر و المیسر...)) در سوره مائده در جلد ششم این کتاب ایراد نمودیم .

با این حال اگر چنانچه تمتع ازدواج نباشد و زن متعه همسر مشروع آدمی نباشد باید آنان زناکار باشند، و این به ضرورت ثابت است که عقد تمتع در مکه قبل از هجرت مورد عمل بوده و همچنین در مدینه بعد از هجرت فی الجمله به آن عمل می کردند و لازمه زنا بودن آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) این زنا را به مقتضای ضرورتی حلال کرده باشد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶

البته همه اینها با صرف نظر از آیه ۲۴ سوره نساء است ، و گرنه آن آیه تصریح به حلیت دارد و می فرماید: ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن))

و نیز لازمه زنا بودن متعه این است که آیه سوره مورد بحث که می فرماید: ((الّا- علی ازواجهم او ما ملکتم ایمانهنم... العادون)) ناسخ اباحه تمتع باشد و آنگاه دوباره تحلیل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و آیه سوره نساء ناسخ همه آیات مکی که از زنا نهی می کرد و بعضی از آیات مدنی که قبل از تحلیل نازل شده ، بوده باشد.

و مخصوصا لازمه قول کسانی که می گویند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اول آن را حلال کرده و سپس چند نوبت پشت سر هم آن را حرام نمود - که ما روایات دال بر این را در بحث روایتی در ذیل آیه ((فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن)) در جلد چهارم این کتاب ایراد کردیم - این می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیات نهی کننده از زنا را نسخ کرده باشد و دوباره آن را محکم ساخته و بار سوم باز نسخ کرده و بار چهارم محکم ساخته باشد، و حال آنکه هیچ کس از مسلمانان نگفته که آیات زنا حتی یک بار هم نسخ شده باشد تا چه رسد به نسخ بعد از نسخ ، و آیا این سخنان بازی کردن با آیات خدا نیست ؟ و آیا ساخت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اجل از چنین عملی نیست ؟.

علاوه بر این ، آیات نهی کننده از زنا، با آن سیاقی که دارند و آن تعلیل هایی که دنباله آنها هست قابل نسخ نیست ، چطور تصور می شود بعد از آنکه خدای تعالی عملی را فاحشه و یا فحشاء و یا راه زشت (سبیل سوء) دانست و فرمود: کسی که چنین کند عذابش مضاعف می شود، و خوار و ذلیل در آتش جاوید می گردد، آن وقت دوباره ارتکابش را جایز دانسته ، بار دیگر منع و بار سوم باز تجویز کند؟.

و علاوه بر این اصلا نسخ قرآن به وسیله حدیث معنا ندارد، و این به طور مفصل در علم اصول ثابت شده .

قرائن و شواهد دیگری بر مشروعیت متعه

از این هم که بگذریم عده ای از کسانی که به متعه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عمل می کردند از معروفین صحابه بودند، و این گونه افراد با آن همه مراقبتی که در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷

حفظ ظواهر احکام دین داشتند، چطور ممکن است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توقع داشته باشند که حرام خدا را بر ایشان حلال کند، و چطور خود آنها آن را کاری زشت ندانستند، و چطور به چنین عار و ننگی تن در دادند؟ از جمله کسانی که متعه کرد زبیر بود که اسماء دختر ابی بکر را صیغه کرد و از او عبدالله بن زبیر و برادرش عروه بن زبیر متولد شدند، و هر دو از زبیر ارث بردند، و پدر و فرزندان همه از صحابه بودند.

باز از این هم که بگذریم روایات دال بر نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از متعه آن قدر تهافت و تناقض دارد که نمی شود به آنها تمسک کرد. دلیل محکمی هم که به آن تمسک شده و همه قبولش کرده اند، یعنی کلام عمر بن خطاب که در ایام خلافتش از متعه نهی نمود، و روایاتی که از او پیرامون این داستان نقل شده ، همه روایات نهی و داستان نسخ را رد می کند.

و ما در این باره پاره ای مطالب در تفسیر آیه ((واحلّ لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهنّ فریضه)) ایراد نمودیم . و از جمله لطایفی که دلالت دارد بر اینکه متعه ، نکاح و زوجیت است نه زنا و سفاح این است که جمله ((فما استمتعتم به...)) بعد از جمله ((محصنین غیر مسافحین)) قرار گرفته و متعه را به عنوان یکی از مصادیق احصان و غیر سفاح دانسته .

پس ، از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که متعه در شرع اسلام و در عرف قرآن نکاح و زوجیت است نه زنا و سفاح چه اینکه بگوییم بعدها به وسیله آیات و یا روایات نسخ شده - همچنانکه بیشتر اهل سنت این را می گویند - و یا مانند شیعه به پیروی از امامان اهل

بیت معتقد باشیم که نسخ نشده است .

در نتیجه نکاح دارای دو قسم می شود، یکی نکاح دائم که برای خود احکام دارد، مثل اینکه ازدواج با بیش از چهار زن دائمی جایز نیست و مانند: مسأله احصان ، نفقه ، فراش ، عده و غیر ذلک . نوع دوم نکاح موقت که آن را نیز احکامی است که به منظور سهولت ازدواج تشریح شده و احکامی چند از نکاح دائم دارد، یکی اینکه زنی که متعه شده همسر شوهر خویش است و دیگران نمی توانند با او ازدواج کنند دوم اینکه اگر فرزندی آورد ملحق به پدرش است ، سوم اینکه باید عده نگهدارد.

بیان فساد گفتار کسانی که زوجیت متعه را انکار کرده اند

با این بیان فساد گفتار جمعی از مفسرین روشن شد که گفته اند: متعه زوجیت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸ نیست ، برای اینکه اگر زوجیت بود احکام زوجیت در آن جاری می شد، مثلاً بیش از چهار متعه جایز نمی بود، و میراث ، نفقه ، احصان (که زنایش محصنه باشد) و غیره در آن جریان می یافت . و وجه فساد آن این است که زوجیت دو قسم است ، یکی دائمی که احکامی مخصوص به خود دارد، و دیگری موقت که آن هم احکامی مخصوص به خود دارد، که بعضی از احکام آن همان احکام نکاح دائمی است ، چون بنای متعه بر تسهیل است .

و اگر کسی بگوید که تشریح ازدواج برای این بود که نسل باقی بماند، و این با ازدواج دائمی میسر است و عقد متعه تنها برای دفع شهوت و انزال منی است و درست همان غرضی از آن مطلوب است که در زنا است پس متعه هم زنا است ، در جواب می گوئیم بقای نسل حکمت ازدواج است نه علت آن ، تا صدق ازدواج دائر مدار آن باشد به شهادت اینکه می دانیم که ازدواج دائمی زن نازا و یائسه و یا کودک و دختر بچه ، صحیح است ، با اینکه تولید نسل نمی شود. علاوه بر این ، مگر متعه با تولید نسل منافات دارد؟ مگر نگفتیم که عبدالله و عروه بن زبیر هر دو از اسماء دختر ابی بکر بودند که متعه زبیر بود.

و اگر کسی اشکال کند که تشریح متعه و قانونی بودن آن یک قسم توهین به زن است ، زیرا زن را ملعبه و بازیچه مردان می سازد که چون توپ بازی هر دم دست کسی بیفتد (این اشکال را صاحب المنار و غیره ذکر کرده اند)، در پاسخ می گوئیم اول اینکه نخستین کسی که این اشکال به او وارد می شود خود شارع اسلام است ، چون در اینکه شارع متعه را در صدر اسلام تا مدتی تشریح کرده بود هیچ حرفی نیست ، هر جوابی که شارع داد همان جواب ما نیز خواهد بود.

و دوم اینکه ، تمام آن اغراضی که در متعه هست - از قبیل لذت بردن و دفع شهوت ، تولید فرزند، اگر، انس و محبت (و به قول شما بازیچه شدن) در مرد و زن مشترک است ، و دیگر معنا ندارد بگویی در متعه فقط زن ملعبه می شود، مگر اینکه بخواهی لجبازی و جدال کنی .

البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی در بحثی جداگانه خواهد آمد - انشاء الله تعالی .

روایات دیگری در ذیل آیات ۱ الی ۱۱، سوره مؤ منون

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابن ابی ملیکه روایت کرده اند که گفت : از عایشه پیرامون متعه پرسیدم ، گفت بین من و شما حکم ، کتاب خدا است ، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۹

الّا علی ازواجهم او ما ملکتم ایمانهم)) سپس گفت : اگر کسی جز آنچه که خدا به او تزویج کرده و یا ملک او نموده است ، زن دیگری بخواهد او از تجاوز کاران است .

مؤ لف : نظیر این روایت از قاسم بن محمد نقل شده . جواب این دو روایت همانطور که گفتیم این است که زن متعه شده زوجه است ، و آیه شریفه علی رغم این روایت آن را تجویز کرده . و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون)) گفته : یعنی ، کسی که از این حد و مرز تجاوز کند.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((والذین هم علی صلواتهم یحافظون)) گفته: یعنی اوقات نماز و حدودش را حفظ می کنند. و در کافی به اسناد خود از فضیل روایت کرده که می گوید از حضرت باقر (علیه السلام) پرسیدم منظور از آیه ((الذین هم علی صلواتهم یحافظون)) چیست؟ فرمود: مقصود نمازهای واجب است، آنگاه پرسیدم منظور از آیه ((والذین هم علی صلواتهم دائمون)) چیست؟ فرمود: نمازهای نافله است.

و در مجمع البیان می گوید روایت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیده که فرمود: هیچیک از شما نیست مگر آنکه دارای دو منزل است، منزلی در بهشت و منزلی در آتش، اگر کسی بمیرد و داخل آتش شود اهل بهشت، منزلش را ارث می برند. مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر خود به سندی که به ابی بصیر دارد، از امام صادق (علیه السلام) در ضمن حدیثی مفصل آورده. و باز نظیر آن در ذیل آیه ((وانذرهم یوم الحسرة اذ قضی الامر)) در جلد چهاردهم این کتاب گذشت.

بحثی حقوقی و اجتماعی

(در باره فلسفه و حکمت تشریح ازدواج موقت در اسلام)

جای هیچ تردیدی نیست که حوائج زندگی، بشر را وادار کرده که برای اجتماع خود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۰: قوانینی وضع نماید، و به سنن اجتماعی جاری در مجتمع خود عمل کند.

و این احتیاج هر چه ساده تر و طبیعی تر باشد کوشش برای رفع آن واجبتر و سهل انگاری در دفع آن مضرتر است و پر واضح است که احتیاج به اصل تغذی که زنده ماندن دایر مدار آن است غیر از احتیاج به تنعم در غذا و انواع میوه ها است و به همین قیاس است سایر شؤون زندگی.

یکی از حوائج اولیه انسان، احتیاج هر یک از دو جنس نر و ماده اش به جنس مخالف است، به اینکه با او در آمیزد، و عمل جنسی با او انجام دهد، هر چند که صانع بشر احساس این احتیاج را در بشر قرار داده، و طرفین را مجهز به غریزه شهوت کرده است تا نسل بشر باقی بماند.

و به همین جهت است که مجتمعات انسانی در گذشته و امروز همگی دارای سنت ازدواج بوده اند، و خانواده تشکیل می داده اند، و این بدان جهت است که تنها ضامن بقای نسل بشر، ازدواج است.

ممکن است شما بگویید نه، این انحصار را قبول نداریم، زیرا در تمدن جدید راه دیگری غیر از اصل تناسل و یا ارضای غریزه برای دفع این حاجت پیشنهاد کرده اند، و آن اصل اشتراک در زندگی است، به اینکه مردان با آمیختن با یکدیگر و همچنین زنان با همجنس خود، این احتیاج را بر طرف سازند.

لیکن در پاسخ می گوئیم دلیل بر غیر طبیعی بودن روش مذکور این است که هیچ اجتماعی سراغ نداریم که اصل اشتراک در میان آنها شایع شده باشد، و از ازدواج و تشکیل خانواده بی نیاز شده باشند.

و کوتاه سخن اینکه ازدواج سنتی است طبیعی که از آغاز پیدایش بشر تاکنون در مجتمعات بشری دایر بوده، و هیچ مزاحمی به غیر از زنا سد راه و مزاحم آن نبوده، آری، تنها مزاحم ازدواج، زنا است که نمی گذارد خانواده ای تشکیل شود و طرفین بار سنگین ازدواج را تحمل کنند و به همین بهانه شهوات را به سوی خود می خواند، و خانواده ها را می سوزاند و نسلها را قطع می کند.

و باز به همین جهت است که همه مجتمعات دینی و یا طبیعی ساده و سالم عمل زنا را شنیع و زشت می دانند و آن را فاحشه و منکر می خوانند و به هر وسیله ای که شده علیه آن مبارزه می کنند، و مجتمعات متمدن هم اگر چه به کلی از آن جلوگیری نمی کنند و لیکن در عین حال آن را کار نیکویی نمی شمارند، چون می دانند که این کار عمیقاً با تشکیل خانواده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱

ضدیت دارد و از زیادی نفوس و بقای نسل جلوگیری می کند و لذا به هر وسیله ای که شده آن را کمتر می کنند و سنت ازدواج را

ترویج می نمایند و برای کسانی که فرزند بیشتری بیاورند جایزه مقرر می دارند و درجات آنان را بالا می برند و همچنین مشوقات دیگر به کار می بندند.

چیزی که هست علی رغم همه آن سختگیری ها علیه زنا و این تشویقها در امر ازدواج ، باز می بینیم که در تمامی بلاد و ممالک چه کوچک و چه بزرگ این عمل خانمانسوز و ویرانگر، یا علنی و یا به طور پنهانی انجام می شود، که البته علنی و یا سری بودن آن بستگی به اختلاف سنتهای جاری در آن اجتماع دارد.

و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه سنت ازدواج دائم برای نوع بشر کافی برای رفع این احتیاج حیوانی نیست و انسانیت و بشریت با داشتن سنت ازدواج باز در پی متمیم نقص آن است . پس آنهایی که در جوامع بشری زمام قانون را به دست دارند باید در مقام توسعه و تسهیل امر ازدواج برآیند.

و به همین جهت است که شارع اسلام سنت ازدواج دائم را با ازدواج موقت توأم نموده ، تا امر ازدواج آسان گردد و در آن شروطی قرار داده تا محذوره‌های زنا را از قبیل آمیخته شدن نطفه ها، اختلال انساب ، واژگون شدن رشته خانوادگی ، انقطاع نسل و مشخص نشدن پدر آن فرزند نداشته باشد، و آن شرایط این است که یک زن مختص به یک مرد باشد و زن بعد از جدایی از شوهرش عده نگهدارد و آنچه بر شوهرش شرط کرده در آن ذی حق باشد پس با جعل این مقررات محذوره‌های زنا را بر طرف کرده و با القای سایر قوانین ازدواج دائم ، از قبیل حق نفقه و... مشقت ازدواج دائم را بر داشته است .

و به خدا سوگند این حکم ، (تشریح متعه ) از افتخارات اسلام در شریعت سهل و آسان آن به شمار می رود، مانند طلاق و تعدد زوجات ، و بسیاری از قوانین دیگرش ، و لیکن به فرموده قرآن کریم :

((ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون ))

حرف منطقی و مستدل کجا و مردم کر و ناشنوا کجا؟ آنها هنوز حرف خود را می زنند که من زنا را از متعه بیشتر دوست می دارم!  
! المؤمنون

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۲ :

آیات ۱۲ - ۲۲، سوره مؤ منون

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلْمٍ مِّنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعِيدٌ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ (۱۵) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ (۱۶) وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقٍ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَفِيلِينَ (۱۷) وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِنَّ لَقَادِرُونَ (۱۸) فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (۱۹) وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبْغٍ لِلْكَالِبِينَ (۲۰) وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنفَعٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (۲۱) وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلُوكِ تَحْمَلُونَ (۲۲)

ترجمه آیات

و همانا ما آدمیان را از خلایصه ای از گل آفریدیم (۱۲) پس آنگاه او را نطفه ای کردیم در قرارگاهی محفوظ قرارش دادیم (۱۳) آنگاه نطفه را. علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم پس بر آن استخوانها گوشتی پوشاندیم پس از آن خلقتی دیگرش کردیم پس آفرین بر خدا که بهترین آفرین (۱۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۳ :

باز (شما آدمیان که بدینسان خلق شده اید) همه خواهید مرد (۱۵) سپس در روز قیامت به یقین مبعوث می شوید (۱۶) و همانا بالای سرش ما (ساکنان زمین) هفت آسمان خلق کردیم و هرگز از (توجه به) خلق غافل نبوده ایم (۱۷) و ما برای شما آب را به قدر

معین از آسمان نازل کرده و در زمین نگاهش داشتیم، در حالی که بر ناپود کردن آن نیز قادریم (۱۸) آنگاه ما با آن آب برای شما باغها و نخلستانهای خرما و انگور ایجاد کردیم و میوه های بسیار که از آن می خوردید آفریدیم (۱۹) و درختی (آفریدیم) که از طور سینا بر می آید و روغن زیت و خورش مردم بار می آورد (۲۰) و برای شما در مطالعه حال چارپایان عبرتی است، که از شیرش به شما می نوشانیم (با اینکه این شربت گوارا از شکم او بیرون می آید) و در آن چارپایان برای شما منافع بسیاری است و از خود آنها می خوردید (۲۱) و بر آن چارپایان و نیز بر کشتی ها در سفر دریا سوار می شوید (۲۲)

بیان آیات بعد از آنکه خدای سبحان رستگاری مؤمنین را به خاطر اوصافی که دارند بیان فرمود، به شرح خلقتشان و نعمت هایی که به آنان ارزانی داشته که چگونه تدبیر امورشان را کرده و تدبیر خود را با خلقت خود توأم ساخته، می پردازد تا معلوم شود اوست رب انسان و رب هر موجود دیگر، و بر همه واجب است که تنها او را پرستند و شریکی برایش نگیرند.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ تَدْرُجُ الْجَبَابِلُ (سوره انعام، آیه ۲۷) کلمه ((سلاله)) اسم برای هر چیزی است که از چیزی کشیده و بیرون آورده شود، بر وزن ((کساحه)) که اسم است برای چیزی که جاروب شود.

مراد از ((انسان)) در آیه: ((وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ))

و ظاهر سیاق این است که مراد از انسان نوع بشر باشد که در نتیجه شامل آدم (علیه السلام) و همه ذریه او می شود. و مراد از ((خلق)) خلق ابتدایی است که در آن آدم (علیه السلام) را از گل آفریده و آنگاه نسل او را از نطفه قرار داده است این آیه و آیه بعدش در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۴

معنی این آیه است که فرموده: ((و بدء خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين))

و مؤید این ظاهر، قول خدای تعالی بعد از این جمله است که می فرماید: ((ثم جعلناه نطفه))، چون اگر مراد از انسان، فرزندان آدم (علیه السلام) بود و بس، و شامل خود آدم (علیه السلام) نمی شد، و مراد از خلقت انسان از گل، این بود که نطفه فرزندان آدم (علیه السلام) هم در آغاز گل بوده، باید - به قول بعضی - می فرمود: ((ثم خلقناه نطفه ثم خلقناه النطفه علقه، فخلقناه العلقه مضغة... - پس خلق کردیم او را نطفه ای پس خلق کردیم نطفه را علقه ای پس خلق کردیم علقه را مضغه ای...))

ب این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند منظور از انسان جنس بنی آدم است. و قول بعضی دیگر که گفته اند ((منظور از انسان خود آدم (علیه السلام) است)) صحیح نیست.

کلمه ((خلق)) - به طوری که گفته اند - در اصل به معنای تقدیر و اندازه گیری بوده، مثلاً - وقتی می گویند: ((خلق الثوب)) معنایش این است که پارچه را برای بریدن اندازه گیری کردم. پس، معنای آیه این می شود که: ما انسان را در آغاز از چکیده و خلاصه ای از اجزای زمین که با آب آمیخته بود اندازه گیری کردیم.

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (نطفه) به معنای آبی اندک است که بسیار اطلاق می شود بر مطلق آب. و کلمه ((قرار)) مصدر است که از آن معنای قرارگاه اراده شده تا مبالغه را برساند، و منظور از ((قرارگاه مکین)) رحم زنان است که نطفه در آن قرار می گیرد. و کلمه ((مکین)) صفت رحم است، و توصیف رحم به مکین یا از این جهت است که تمکن نگهداری و حفظ نطفه را از فساد و هدر رفتن دارد و یا از این باب است که نطفه در آن، تمکن زیست دارد.

و معنای جمله این است که: سپس، ما انسان را نطفه ای کردیم که در رحم متمکن باشد، همچنان که آن را در اول از خلاصه ای از گل درست کردیم. و این تعبیر می رساند که: ما طریق خلقت انسان را از آن شکل به این شکل مبدل نمودیم. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۵

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً... فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لِحْمًا بِيَانِ مَفْرَدَاتِ آيَةٍ فِي جُزْءِ الْبَاقِيَةِ مِنْ سُورَةِ الْحَجِّ جِلْدِ الْقَبْلِيِّ فِي كِتَابِ الْغَدِثِ وَ فِي آيَةٍ مِّنْهُ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لِحْمًا)) استعاره ای است به کنایه ای لطیف.



مقصود از اینکه فرمود: ((ثم انشاءناه خلقا آخر)) و معنایی که تعبیر به انشاء افاده میکند.

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ كَلِمَةً ((انشاء)) به طوری که راغب می گوید به معنای ایجاد چیزی و تربیت آن است ، همچنان که ((نشاء)) و ((نشأه)) به معنای احداث و تربیت چیزی است و از همین جهت به جوان نارس می گویند: ((ناشیء))

در این جمله سیاق را از خلقت ، به انشاء تغییر داده و فرموده : ((ثم انشاءناه خلقا آخر)) با اینکه ممکن بود بفرماید: ((ثم خلقناه ...)) و این به خاطر آن است که دلالت کند بر اینکه آنچه به وجود آوردیم چیز دیگری ، و حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود، مثلا، علقه هر چند از نظر اوصاف و خواص و رنگ و طعم و شکل و امثال آن با نطفه فرق دارد الا اینکه اوصافی که نطفه داشت از دست داد و اوصافی همچنس آن را به خود گرفت . خلاصه ، اگر عین اوصاف نطفه در علقه نیست لیکن در همچنس آن هست مثلا اگر سفید نبود قرمز می باشد و هر دو از یک جنسند به نام رنگ ، به خلاف اوصافی که خدا در مرحله اخیر به آن داده و آن را انسان کرده که نه عین آن اوصاف در مراحل قبلی بودند و نه همچنس آن ، مثلا در ((انشاء)) اخیر، او را صاحب حیات و قدرت و علم کرد. آری ، به او جوهره ذاتی داد (که ما از آن تعبیر می کنیم به ((من))) که نسخه آن در مراحل قبلی یعنی در نطفه و علقه و مضغه و عظام پوشیده به لحم ، نبود همچنان که در آن مراحل ، اوصاف علم و قدرت و حیات نبود، پس در مرحله اخیر چیزی به وجود آمده که کاملا مسبوق به عدم بود یعنی هیچ سابقه ای نداشت .

ضمیر در ((انشاء)) - به طوری که از سیاق بر می آید - به انسان در آن حالی که استخوانهایی پوشیده از گوشت بود بر می گردد، چون او بود که در مرحله اخیر خلقتی دیگر پیدا کرد، یعنی ، صرف ماده ای مرده و جاهل و عاجز بود، سپس موجودی زنده و عالم و قادر شد پس ماده بود و صفات و خواص ماده را داشت ، سپس چیزی شد که در ذات و صفات و خواص مغایر با سابقش می باشد و در عین حال این همان است ، و همان ماده است پس می شود گفت آن را به این مرحله در آوردیم و در عین حال غیر آن است ، چون نه در ذات با آن شرکت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۶ :

دارد و نه در صفات و تنها با آن ، نوعی اتحاد و تعلق دارد تا آن را در راه رسیدن به مقاصدش به کار گیرد، مانند آلتی که در دست صاحب آلت است ، و در انجام مقاصدش استعمال می کند، نظیر قلم برای نویسنده . پس تن آدمی هم آلتی است برای جان آدمی .

و این همان حقیقتی است که از آیه ((وقالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم)) هم استفاده می شود. پس آنکه ملائکه در حین مرگ او را می گیرند آن انسان است ، و آنچه در قبر متلاشی می شود و می پوسد، آن بدن انسان است ، نه خود انسان .

در آیه مورد بحث چند گونه حرف عطف به کار برده شده ، چند جا با ((ثم)) عطف شده ، و چند جا با ((فاء)) بعضی از مفسرین در وجه آن گفته اند: مواردی که با ((ثم)) عطف شده معطوف کاملا- با معطوف علیه مغایرت دارد، مانند سه جمله ((ثم جعلناه نطفة)) و ((ثم خلقنا النطفة علقه)) و ((ثم انشاءناه خلقا آخر)) و مواردی که با فاء عطف شده آن مغایرت را ندارد مانند سه جمله ((فخلقنا العلقه مضغه))، ((فخلقنا المضغه عظاما و فکسونا العظام لحما))

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ معنای ((برکت)) و اینکه فرمود: ((فتبارک الله احسن الخالقین)).

راغب می گوید: اصل ماده ((برک)) - با فتح باء و سکون راء و کاف - به معنای سینه شتر است . وقتی می گویند ((برک البعیر)) معنایش این است که شتر، زانو به زمین زد و از همین معنا، معنای لزوم را اعتبار کرده اند. و نیز می گویند: آب انبار را هم از این جهت ((برکه)) به کسر باء و سکون راء - می گویند که آب در آن توقف می کند. برکت را هم که به معنای خیر الهی است از این جهت که نحوه ثبوتی دارد برکت گفته اند. و ((مبارک)) به چیزی می گویند که آن خیر الهی در آن باشد.

باز ایشان اضافه کرده چون خیر الهی از جایی و به نحوی صادر می شود که نه محسوس کسی است و نه شمردنی و نه محدود

شدنی، از این جهت هر چیزی را که در آن زیادی غیر محسوس دیده شود، مبارک خوانده و می گویند چقدر با برکت است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷

پس ((تبارک)) از خدای تعالی، به معنای اختصاص او به خیر کثیری است که به بندگان خود افاضه می کند و چون همانطور که قبلا هم گفتیم که خلق به معنای تقدیر است پس این خیر کثیر همه اش در تقدیر او هست، و آن عبارت است از ایجاد موجودات و ترکیب اجزاء آن، به طوری که هم اجزایش با یکدیگر متناسب باشد، و هم با موجودات دیگر سازگاری داشته باشد، و خیر کثیر هم از همین جا بر می خیزد و منتشر می شود.

اشاره به اینکه خلقت اختصاص به خدای تعالی ندارد

و از اینکه فرمود: او بهترین خالق ها است فهمیده می شود که خلقت تنها مختص به او نیست و همینطور هم هست، چون همانطور که قبلا هم گفتیم که خلقت به معنای تقدیر است و تقدیر یعنی مقایسه چیزی با چیز دیگر و این اختصاص به خدای تعالی ندارد، علاوه بر این، در کلام خود خدای عزوجل خلقت به غیر خدا هم نسبت داده شده، آنجا که فرموده: ((و اذ تخلق من الطین کهیئه الطیر)) و نیز فرموده: ((و تخلقون افکا))

ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيُّونَ این جمله بیان آخرین مراحل تدبیر الهی است و می رساند که مرگ از مراحل است که در مسیر تقدیر به طور وجوب و حتم باید باشد و همه باید آن را طی کنند. و همان طور که قبلا گذشت مرگ یکی از حقایق است، همچنان که فرموده: ((کل نفس ذائقة الموت و نبلوكم بالشر و الخیر فتنه))

ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ این همان تمامیت تدبیر و آخرین نقطه در مسیر آدمی است، چون هر که بدانجا قدم بگذارد دیگر بیرون شدنی نیست.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ مقصود از ((طرائق)) در آیه: ((و لقد خلقنا فوقکم سبع طرائق))

مراد از طرائق هفتگانه به قرینه کلمه ((فوقکم)) آسمانهای هفتگانه است و اگر آسمانها را ((طرائق)) (جمع طریقه، یعنی راه های عبور و مرور) نامیده از این باب است که آسمانها محل نازل شدن امر از ناحیه خدا به سوی زمین است، همچنان که فرموده:

((یتنزل الامر بینهن)) و نیز فرموده: ((یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یرجع الیه)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۸

و نیز راههایی است که اعمال ما در صعودش به سوی خدای سبحان، و ملائکه در هبوطشان و عروجشان طی می کنند، همچنان که

درباره عمل فرموده: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)) و درباره ملائکه فرموده: ((و ما ننزل الا بامر ربک))

با این بیان روشن شد که چطور ذیل آیه، یعنی جمله ((و ما کنا عن الخلق غافلین)) مربوط و متصل به صدر آن است، چون معنا چنین شد که: شما از ما منقطع و بی ارتباط با ما نیستید و از تحت مراقبت ما بیرون نمی باشید، بلکه این راههای هفتگانه میان ما و

شما نصب شده تا فرستادگان ملکی ما دائما در نزول و صعود باشند، و امر ما را به سوی شما و اعمال شما را به سوی ما بیاورند.

از مطالب گذشته روشن می گردد اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر آیه گفته اند: ((طرائق به معنای طبقات روی هم چیده آسمان است، و از باب ((طرق نعل)) است، که به معنای طاقه های روی هم چیده کفش است)) و بعضی دیگر که گفته اند: ((طرائق به

معنای گسترده شده و از باب ((طرق آهن)) است چون طرق آهن این است که آهنی را با پتک بکوبند تا گسترده شود))، صحیح نیست، صرف نظر از اینکه بنابراین دو معنا، صدر و ذیل آیه به هم مربوط نمی شود.

یادآوری نعمت باران، رویانیدن اشجار، فواید چهارپایان و...

و انزلنا من السماء ماء بقدر فاسکناه فی الارض و انا علی ذهاب به لقادرون منظور از ((سما)) طرف بلندی است، زیرا عرب به هر چیزی که بالای سر آدمی قرار داشته باشد و سایه بر سر آدمی بیندازد ((سما)) می گوید. و مراد از آب نازل از سما آب باران

است. و در اینکه فرمود ((بقدر))، اشاره است به اینکه آنچه آب باران می بارد، بر مقتضای تدبیر تام الهی است که هر چیزی را

اندازه گیری می کند، حتی یک قطره کم و بیش از آنچه تدبیر اقتضا می کند نمی بارد. و نیز در آن اشاره است به آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹

و معنای آیه این است که: ما آبی به اندازه - که همان آب باران باشد - از جهت بالا نازل می کنیم و در زمین ساکنش می سازیم - یعنی در انبارهای زیر زمینی ذخیره اش می کنیم و به صورت چشمه سارها و نهرها و چاه ها، از کوهها و زمینهای هموار بیرونش می دهیم، در حالی که ما می توانستیم آن را از بین ببریم، به طوری که شما نفهمید. فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ... (انشاء جنات)) به معنای احداث و تربیت باغها است و معنای آیه روشن است.

و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَ صَبْغٍ لِّلْأَكْلِينَايْنِ جمله عطف است بر جنات، یعنی ما با آن باران جنات و باغهایی رویانیدیم و نیز درختی که در طور سینا است و از ثمره آن روغن به دست می آید - که مراد از آیه، درخت زیتون است. و جمله ((تبت بالدهن)) یعنی میوه ای می دهد که در آن روغن هست، ((و صبغ للاکلین)) یعنی می رویاند صبغی برای خوردن گان. و ((صبغ)) - به کسره صاد و سکون باء - به معنای خورش است، و اگر در بین همه درختان زیتون را نام برد، به خاطر عجیب بودن این درخت است، و معنای آیه روشن است.

وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّتُنذِرُوا مِمَّا فِي بُطُونِهَا... کلمه ((عبرت)) به معنای دلیلی است که با آن استدلال شود بر اینکه خدا مدبر امر خلق است، و به ایشان رؤوف و رحیم است. و مراد از اینکه فرمود: ((شما را از آنچه در بطون چهار پایان است سیراب می کنیم)) این است که شیر آن حیوانات را به انسانها می نوشاند. و مراد از ((منافع بسیار))، انتفاعی است که بشر از پشم و مو و کرک و پوست و سایر منافع آنها می برد، و از گوشت آنها می خورد.

وَ عَلَيْنَا وَ عَلَى الْفَلَاحِكِ تَحْمَلُونَ نَضْمِيرٍ در ((علیها)) به انعام بر می گردد. و حمل بر انعام شدن همان شترسواری است که در خشکی انجام می شود و مقابل آن حمل در دریا است که با ((فلک)) یعنی کشتی انجام می شود. و بنابراین، آیه شریفه همان مضمون آیه ((و حملناهم فی البر و البحر)) را می دهد، و کلمه ((فلک)) جمع ((فلکه)) است که به معنای کشتی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰

بحث روایتی

روایاتی درباره مراحل مختلف خلقت انسان

در الدرالمثور است که ابن ابی حاتم از علی (علیه السلام) نقل کرده که گفت: بعد از آنکه نطفه چهار ماهش تمام شد، خداوند فرشته ای می فرستد تا روح را در آن ظلمات رحم در کودک بدمد، و اینجا است که خدای تعالی می فرماید: ((ثم انشأناه خلقا آخر)) که مقصود از ((انشاء خلق آخر)) همان دمیدن روح است.

و در کافی به سند خود از ابن فضال، از حسن بن جهم، روایت کرده که گفت: از امام ابی الحسن رضا (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: امام ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: نطفه چهل روز در رحم به صورت نطفه است، بعد از چهل روز، چهل روز دیگر به صورت علقه و چون این چهل نیز تمام شد، چهل روز دیگر به صورت مضغه است، که مجموعاً چهار ماه می شود، بعد از تمام شدن چهار ماه خداوند دو ملک می فرستد که کار آنان خلقت است. می پرسند پروردگارا چه چیز خلق کنیم؟ پسر یا دختر؟ ماءمور می شوند به یکی از آن دو. سپس می پرسند پروردگارا شقی یا سعید؟ ماءمور به یکی از آن دو می شوند، آنگاه از مدت عمر و رزق و هر حالت دیگر آن - در اینجا امام چند حالت برشمرد - سؤال می کنند و دستور می گیرند. پس از آن فرشتگان آمده کودک را خلق می کنند و میثاق الهی را میان دو چشمش می نویسند.

پس همین که مدتش سر آمد، فرشته ای می آید و او را به زور به طرف بیرون فشار می دهد و کودک بیرون می آید، اما در حالی که از آن میثاق هیچ چیز به یاد ندارد. حسن بن جهم پرسید: آیا با این حال صحیح است که کسی از خدا بخواهد پسر را دختر و یا

دختر را پسر کند؟ فرمود: خدا هر چه بخواهد می کند.

مؤلف: این روایت از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) به چند طریق دیگر نقل شده، که عبارات آنها نزدیک به هم هستند. دو روایت درباره آیه: ((و شجره تخرج من طور سیناء...)).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و شجره تخرج من طور سیناء تنبت بالدهن و صبح للاکلین)) گفته است: منظور درخت زیتون است، و این آیه مثلی است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۱ و امیرالمؤمنین (علیه السلام)، زیرا طور، کوه و سینا، درخت است.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((تنبت بالدهن و صبح للاکلین)) می گوید: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: ((زیت)) درخت مبارکی است، از آن خورش کنید و از روغنش بر بدن بمالید. المؤمنون

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲

آیات ۲۳ - ۵۴، سوره مؤمنون

لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۲۳) فَقَالَ الْمَلَأُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (۲۴) إِنْ هُوَ إِلَّا - رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَبَرَّبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ (۲۵) قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ (۲۶) فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ (۲۷) فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَكَلِّمِ اللَّهَ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۲۸) وَقَالَ رَبِّ انزِلْنِي مُنزلاً مُّبَارَكاً وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ (۲۹) إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ (۳۰) ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ (۳۱) فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا - مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۳۲) وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ (۳۳) وَلَكِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُرَابًا وَإِذَا مُتْتُمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعَظْمًا أَنْكُمْ مَخْرُجُونَ (۳۵) \* هِيَ هَاتِ هِيَ هَاتِ لِمَا تُوْعَدُونَ (۳۶) إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (۳۷) إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ (۳۸) قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ (۳۹) قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ (۴۰) فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غَنَاءً فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۴۱) ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ (۴۲) مِمَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّه أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَخِرُونَ (۴۳) ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرَا كُلِّ مِمَّا جَاءَ أُمَّه رَسُولَهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبَعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (۴۴) ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَنٍ مُّبِينٍ (۴۵) إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (۴۶) فَقَالُوا أَأَنْتُمْ لِبَشَرِينَ مِثْلَنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِبَدُونَ (۴۷) فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ (۴۸) وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (۴۹) وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّه آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ (۵۰) يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (۵۱) وَإِنْ هِيَ إِلَّا أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (۵۲) فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلٌّ حِزْبٍ بِمَا لَمْ يُدْعُوا بِهِمْ فَارْحَبُوا فَدَرَبُوا فِي غَمَرَاتِهِمْ حَتَّى حِينٍ (۵۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳

ترجمه آیات

همانا ما نوح را به رسالت به سوی امتش فرستادیم نوح به قوم خود گفت: خدا را بپرستید که جز آن ذات یکتا شما را خدایی نیست آیا هنوز نمی خواهید خدا ترس شوید؟ (۲۳) اشراف قوم که کافر شدند در پاسخ نوح به مردم چنین گفتند که این شخص نیست جز آنکه بشری است مانند شما که می خواهد بر شما برتری یابد و اگر خدا می خواست رسولی بر بشر بفرستد حتما از جنس ملائکه می فرستاد ما این سخنان را که این شخص می گوید از نیاکان خود نشنیده ایم (۲۴) او نیست جز مردی مبتلا - به جنون پس انتظار برید به آن (با او مدارا کنید) تا مرگش برسد (۲۵) نوح گفت پروردگارا مرا بر اینان که تکذیب کردند یاری فرما (۲۶) ما هم به او وحی کردیم که زیر نظر ما و به دستور ما کشتی را بساز هر وقت دیدید. که فرمان ما آمد و آب از تور فوران کرد پس در آن

کشتی سوار شو و از هر جاننداری یک نر و یک ماده همراه خود راه بده و اهل خودت را هم سوار کن مگر آن کفاری که فرمان ما به هلاکتش رفته ، و زنهار که از باب شفاعت درباره ستمکاران با من سخنی بگویی که البته همه باید غرق شوند (۲۷) پس چون در کشتی مستقر شدی بگو ستایش خدای را که ما را از ظلم ستمکاران نجات داد (۲۸) و نیز بگو پروردگارا مرا به منزل مبارکی فرود آر که تو بهترین فرود آورنده ای (۲۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۴

همانا در این حکایت آیت ها است و ما بندگان را به اینگونه حوادث آزمایش خواهیم کرد (۳۰) پس از هلاکت قوم نوح باز قوم دیگری ایجاد کردیم (۳۱) و در آنها نیز رسولی از خودشان به سویشان فرستادیم که خدای را بپرستید چون غیر او معبودی ندارید آیا باز هم نمی خواهید خدا ترس شوید! (۳۲) اشراف قوم آن رسول ، آنها که کافر بودند و لقای آخرت را تکذیب می کردند و ما در زندگی دنیا بهره مندشان کرده بودیم به مردم گفتند: این شخص غیر از بشری مثل شما نیست او هم از آنچه شما می خورید می خورد و از آنچه می آشامید می آشامد (۳۳) و هر آینه شما مردم اگر بشری مثل خود را اطاعت کنید خیلی (نالایق و) زیان کارید (۳۴) آیا این به شما نوید می دهد که پس از آنکه مردید و خاک و استخوان شدید بار دیگر از زمین سر بر می آورید (۳۵) هیهات هیهات که این وعده ها راست باشد (۳۶) زندگی جز این حیات چند روزه نیست که زنده می شویم و می میریم و دی گر هرگز از خاک برانگیخته نخواهیم شد (۳۷) او نیست جز مردی که دروغی را به خدا افتراء بسته و ما هرگز به او ایمان نخواهیم آورد (۳۸) آن رسول نیز عرض کرد پروردگارا مرا بر این قوم به خاطر اینکه تکذیب کردند یاری فرما (۳۹) خدای تعالی فرمود به همین زودی سخت پشیمان خواهند شد (۴۰) پس صیحه به عنوان عذاب ایشان را بگرفت و ما ایشان را خاشاک بیابانها کردیم که ستمکاران از رحمت الهی دور باشند (۴۱) پس آنگاه اقوامی دیگر بعد از ایشان پدید آوردیم (۴۲) هیچ قومی را اجل مقدم و مؤخر نخواهد شد (۴۳) پس آنگاه پیغمبرانی پی در پی بر خلق گسیل داشتیم و هر قومی که رسولی بر آنها آمد تکذیبش کردند ما نیز یکی پس از دیگری به سر نوشت قبلی ها دچار نموده سرگذشتی برای دیگران کردیم که قوم بی ایمان از رحمت خدا دور باد (۴۴) سپس موسی و برادرش هارون را با معجزاتی و قدرتی آشکار فرستادیم (۴۵) به فرعون و قومش آنها نیز استکبار ورزیدند و مردمی متکبر و سرکش بودند (۴۶) به همین جهت گفتند چرا ما به دو نفر بشر مثل خودمان ایمان آوریم با اینکه طایفه این دو همه پرستش ما می کردند (۴۷) پس موسی و هارون را تکذیب کرده بدین سبب هلاک شدند (۴۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۵

با اینکه ما به موسی کتاب فرستادیم تا شاید به راه خدا هدایت شوند (۴۹) و ما پسر مریم را با مادرش بر خلق آیت و معجزه ای بزرگ کردیم و هر دو را به سرزمینی بلند که جایی هموار و چشمه سار بود منزل دادیم (۵۰) ای رسولان ما از غذاهای پاکیزه و حلال تناول کنید و به نیکوکاری و اعمال صالح پردازید که من به هر چه می کنید آگاهم (۵۱) و این مردم همه دارای یک دین امت شمایند امتی واحده و من پروردگار همه شمایم پس از من بیندیشید (۵۲) آنگاه مردم این دین واحد را در میان خود پاره پاره کرده در آن فرقه فرقه شدند و هر گروهی به آنچه خود داشت و پسندیده بود دلخوش گشتند (۵۳) پس ای رسول ما، بگذار که این بی خبران همچنان در جهل و غفلت خود بسر برند تا هنگامی معین (۵۴)

بیان آیاتخداوند عزوجل بعد از آنکه نعمتهای بزرگ خود را برای مردم برمی شمارد به دنبال آن در این آیات بشر را دعوت می کند به توحید در عبادت ، آنها را از طریق رسالت ، و در ضمن اجمالی از طرز دعوت انبیاء از زمان نوح تا عیسی بن مریم (علیهمالسلام) را نقل کرده ، ولی نام یک یک آنان را نبرده ، تنها نام نوح که اولین قیام کننده بود دعوت به توحید است ، و نام موسی و عیسی (علیهمالسلام) را که آخرین ایشانند برده ، و نام بقیه را مبهم گذاشته . چیزی که هست خاطر نشان کرده که دعوت انبیا متصل به هم بوده ، و پشت سر هم قرار داشته و نیز فرموده که مردم جز به کفر اجابت نکردند و جز به انکار آیات خدا و کفران نعمت های



او عکس العمل نشان ندادند.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ در داستانهای نوح در تفسیر سوره هود گذشت که آن جناب اولین پیغمبر از پیامبران اولوالعزم است که دارای کتاب و شریعتند و به سوی عموم بشر مبعوث شده و به دعوت به توحید و نفی شرک قیام نموده اند. پس مراد از کلمه ((قومه)) امت آن جناب است که عموم اهل عصر آن جنابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۶

اشاره به عقیده بت پرستان درباره عبادت آلهه و معنای خطاب نوح علیه السلام به قوم خود: ((اعبدوا الله...))

جمله ((اعبدوا الله ما لكم من اله غیره)) دعوت به سوی پرستش خدا و ترک پرستش آلهه غیر خدا است، چون و ثنی ها غیر خدا از ملائکه و جن و مقدسین را می پرستیدند و برای آنها ادعای الوهیت می کردند، یعنی آنها را معبود می دانستند نه خدا را. بعضی از مفسرین گفته اند: معنای ((اعبدوا الله)) این است که تنها خدا را پرستید، همچنانکه آیه ((الا تعبدوا الا الله)) که در سوره هود است این معنا را روشن می کند. و اگر در آیه مورد بحث جمله را مقید به قید نکرد و فرمود فقط خدا را عبادت کنید برای این است که بفهماند اصلا عبادت تنها عبادت خدا است و عبادت غیر خدا و شرک ورزیدن به کلی عبادت نیست.

ولی مفسر مزبور غفلت و یا فراموش کرده که و ثنی ها اصلا خدای سبحان را عبادت نمی کنند، چون عبادت را عبارت می دانند از توجه عابد به معبود، و خدای سبحان را به خاطر اینکه دیدنی نیست بزرگتر از آن می دانند که توجهی یا عملی متوجه او شود. پس وجه صحیح آن است که بندگان در عبادت خود متوجه خواص از مخلوقات او مانند ملائکه و امثال ایشان شوند، تا آنان واسطه و شفیع ایشان شوند، و آنان را به درگاه خدا نزدیک کنند علاوه بر این، به زعم مشرکین عبادت به خاطر تدبیر عالم، و در مقابل آن است، و تدبیر عالم واگذار به ملائکه و امثال ایشان شده، پس معبود و ارباب هم همانهایند، نه خدا.

از اینجا معلوم می شود اگر به مذهب و ثنی ها جایز باشد که خدا عبادت شود دیگر غیر خدا را عبادت نخواهند کرد، برای اینکه و ثنی مذهبان تر دیدی ندارند در اینکه رب الارباب و پدید آورنده همه رب ها و همه عالم تنها خدا است و اگر عبادت خدا جایز باشد قهرا عبادت غیر او جایز نخواهد بود. لیکن همانطور که گفتیم بت پرستان عبادت خدا را درست نمی دانند، دلیلش هم بیان شد.

پس اینکه نوح (علیه السلام) به امت بت پرست خود فرمود: ((اعبدوا الله)) در معنای این است که فرموده باشد: ((اعبدوا الله وحده : تنها خدای را پرستید)) همچنان که در سوره هود در جمله ((الا تعبدوا الا الله)) اینطور فرموده بود.

و جمله ((ما لكم من اله غیره)) هم در معنای این است که فرموده باشد: برای شما معبودی غیر خدا نیست، چون که غیر از خدا ربی که مدبر امور عالم و امور شما باشد نیست، تا او را به امید خیرش و ترس از غضبش پرستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۷

و اینکه با فاء تفریع فرمود: ((افلا تتقون)) معنایش این است که وقتی برای شما ربی نباشد که مدبر امور شما باشد، پس با این حال باز هم از خدا نمی ترسید و از عذاب او بیم نمی دارید؟ که غیر او را می پرستید؟.

فَقَالَ الْمَلَأُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ... حَتَّىٰ حِينِكُمْ ((ملا)) به معنای بزرگان و اشراف قوم است، و اگر آنان را در این آیه به وصف ((الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ)) توصیف فرموده، این توصیف برای توضیح است نه احتراز، برای اینکه اصلا از اشراف قوم نوح کسی به او ایمان نیاورده بود، به دلیل اینکه بنا به حکایت قرآن کریم به او گفتند: ((و ما نریک اتباعک الا الذین هم اراذلنا بادی الرای))

سیاق دلالت می کند بر اینکه ملا و بزرگان قوم نوح، مطالب این دو آیه را در خطاب به عموم مردم می گفته اند تا همه را از نوح روی گردان نموده علیه او تحریک، و بر آزار و اذیتش تشویق کنند، تا شاید به این وسیله ساکتش سازند.



افتراات و احتجاجات قوم نوح علیه السلام در مقام انکار رسالت آنحضرت .

مطالبی که این دو آیه از گفته های آنان حکایت کرده اگر تجزیه و تحلیل شود برگشت به چهار یا پنج اشکال می کند که یا جنبه افتراء دارد، یا مغالطه .

اول اینکه گفتند: ((ما هذا الا بشر مثلکم یزید ان یتفضل علیکم)) و حاصلش این است که نوح یک فرد بشر است مثل خود شما، اگر او در ادعای وحی الهی خود راست می گفت و راستی با عالم غیب اتصال داشت ، شما هم باید مثل او اتصال می داشتید، چون شما در بشریت و لوازم آن هیچ دست کمی از او ندارید و چون چنین اتصالی در شما نیست پس او در ادعای خود کاذب است ؟. زیرا ممکن نیست کمالی در خور طاقت بشر باشد، ولی در میان تمامی افراد بشر فقط بک نفر به آن کمال برسد و بدون هیچ شاهدی مدعی آن گردد، پس دیگر هیچ وجهی برای عمل او نمی ماند، مگر اینکه بخواهد بر شما برتری یافته و ریاست کند. دلیلش هم همین است که به بانگ بلند می گوید: همه باید از من پیروی نموده و مرا اطاعت کنید، که در حقیقت حجتی که آورده اند منحل به دو حجت می شود.

دوم اینکه گفتند: ((و لو شاء اللّٰه لانزل ملائکة)) که حاصلش این است که اگر خدا خواسته باشد ما را به دعوت غیبی خود بخواند، باید یکی از ملائکه مقرب خود، و یکی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۸

شفعایی که واسطه میان ما و خدا است برای این کار انتخاب کند، و به سوی ما گسیل بدارد نه یک بشری که هیچ نسبت و ارتباطی با او ندارد، علاوه بر این ، اگر آن ملائکه را که گفتیم بفرستند، و آنها بشر را به سوی یکتاپرستی دعوت کنند، و بگویند که نباید شما، ما ملائکه را ارباب و معبودهای خود بگیرید، بشر بهتر گفته آنان را می پذیرد و زودتر تصدیق می کند، چون خود آنان می گویند که غیر خدا را نباید پرستید.

و اگر از ارسال ملائکه تعبیر به انزال کرد، ارسال با انزال تحقق و خارجیت پیدا می کند. و اگر به لفظ جمع تعبیر کرد نه مفرد، شاید به این جهت باشد که مرادشان از این ملائکه همان ملائکه ای باشد که مشرکین آلهه خود گرفتند، و این گونه فرشتگان در نظر مشرکین بسیارند.

سوم اینکه گفتند: ((ما سمعنا بهذا فی آباءنا الاولین)) و حاصلش این است که اگر دعوت او حق بود، نظیر و ماندی برایش پیدا می شد و تاریخ گذشتگان ماندی برای او سراغ می داد و قطعا پدران و نیاکان ما از ما بهتر و عاقل تر بودند و در اعصار آنان چنین دعوتی اتفاق نیفتاده ، پس این دعوت نوظهور و دروغی است .

چهارم اینکه گفتند: ((ان هو الا رجل به جنه فتربصوا به حتی حین)) کلمه ((به جنه)) یا مصدر است ، و به معنای مجنون است و یا اینکه مفرد جن است ، و معنای ((به جنه)) این است که : فردی از جن در او حلول کرده ، و این مرد با زبان آن جن حرف می زند، برای اینکه چیزهایی می گوید که عقل سلیم آن را قبول ندارد، و نیز چیزهایی می گوید که جز دیوانگان آن را نمی گویند، پس ناگزیر مدتی صبر کنید شاید از این کسالت بهبودی یابد و یا بمیرد و شما از شرش راحت شوید.

این چهار حجت و یا به اعتبار اینکه اولی تقسیم به دو تا می شود این پنج حجت مختلف ، حرفهایی بود که بزرگان قوم نوح در برابر عوام خود زدند و یا هر یک حجت طایفه ای از قوم بوده ، و این حجتها هر چند حجتهای جدلی ، و دارای اشکال است ، و لیکن بزرگان قوم نوح از آنها بهره مند می شدند، چون عوام را از اینکه به گفته های نوح متوجه شوند و دل بدهند، با همین حرفها منصرف می کردند و آنان را در ضلالت باقی می گذاشتند.

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونُوح (علیه السلام) از خدا درخ واست نصرت می کند، و حرف باء در ((بما)) بدلیه است ، و معنای آن این می شود که : خدایا! عوض و بدل تکذیب ایشان تو مرا یاری بده . ممکن هم هست ((باء)) را برای آلت بگیریم ، که بنابر آن معنا چنین می شود: خدایا! مرا با همان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۹

وسيله اى كه اين مردم آن را تكذيب كردند يارى ده ، يعنى با آن عذابى كه اينها تكذيب كردند و گفتند: ((فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين)) مرا نصرت بده ، مؤيد اين احتمال اين است كه نوح (عليه السلام) درخواست کرده بود كه ((رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا)) و نیز مؤيد ديگرش اينكه آيه را به طور فصل آورد، چون در معنای جواب سؤال و درخواست بود.

و دورى گزیدن از قوم خود كه بعد از انكار و تكذيبشان محكوم به عذاب شده بودند فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا... وَوَحَيْنَا... اين جمله متفرع است بر درخواست نصرت ، (يعنى و چون درخواست نصرت كرد پس به او وحى كرديم) و معنای كشتى ساختن در برابر دیدگان خدا اين است كه كشتى ساختنش تحت مراقبت و محافظت خداى تعالى باشد. و معنای ((كشتى ساختن به وحى خدا)) اين است كه با تعليم او و دستورات غيبى كه به تدریج مى رسد باشد.

((فاذا جاء امرنا و فار التور)) - مراد از ((امر)) به طوری كه گفته شده حكم قطعی است كه خدا بين او و قومش راند، و آن غرق شدن قوم او بود. و به طوری كه از سياق برمی آید ((فوران تور)) كه خود محل آتش است علامت و نشانه آمدن عذاب بوده و اين نشانه عجیبی بوده كه از تنورهای آتش چون فواره ، آب بطرف بالا فوران كند.

((فاسلك فيها من كل زوجين اثنين)) - قرائتى كه بين همه قراء دایر و رایج است اين است كه كلمه ((كل)) را تنوین می دهند نه اينكه به طور اضافه بخوانند، در نتیجه ناگزیر چیزی در تقدیر گرفته می شود، و تقدیر: ((من كل نوع زوجين : دو جفت از هر نوع حيوان)) خواهد بود، و سلوك در كشتى به معنای راه دادن و داخل كردن در آن است ، و ظاهرا كلمه ((من)) برای ابتدای غایت باشد، و معنا اين باشد كه : دو جفت نر و ماده از هر نوع داخل كشتى كن .

((و اهلك ال- من سبق عليه القول منهم)) - اين جمله عطف است بر كلمه ((زوجين)) و معنایش اين است كه : داخل كشتى كن دو جفت از هر نوع و خانواده ات را.

بعضی از مفسرين گفته اند: عطف بر ((زوجين)) معنا را فاسد می كند، چون معنایش اين می شود: داخل كشتى كن دو جفت از هر نوع را و از هر نوع خانواده ات را، پس بهتر اين است كه اصلا عطف نكنيم ، و يك فعل ((اسلك)) ديگری در تقدیر بگيريم ، آنگاه عطف بر ترجمه تفسیر الميزان جلد ۱۵ صفحه ۴۰ : ((فاسلك)) كنيم .

ليكن اين اشكال وارد نيست ، برای اينكه كلمه ((من كل)) در تقدیر، حال از ((زوجين)) و در نتیجه رتبه متاخر از آن است ، همچنان كه ما نیز متاخر در تقدیر گرفتيم و وقتی متاخر شد در نتیجه ((اهلك)) عطف به زوجين می شود، بدون اينكه دوباره ((من كل)) بر سر آن درآید.

و مراد از ((اهل)) خاصه و خانواده است ، و از ظاهر كلام برمی آید كه مراد از آن هم خانواده او و هم مؤمنين به اويند، چون در سوره هود گروندگان و مؤمنين به او را با خانواده او ذكر کرده و در اینجا همه را با كلمه ((اهل)) تعبير آورده . پس معلوم می شود در اینجا همه آنهايی كه با نوح به كشتى درآمدند اهل آن جناب به حساب آمده اند.

و مراد از ((من سبق عليه القول منهم))، همسر او و پسر او است ، چون نوح از اين جمله همان را فهميده بود، و اين دو تن كافر بودند و فرزندش از سوار شدن بر كشتى امتناع ورزید، و با اينكه به كوه پناهنده شد غرق گشته ، قضای حتمی درباره اش جريان يافت .

وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ (عليه السلام) را نهی می كند از سخن گفتن با خدا. و اين كنايه است از نهی شديد از وساطت و شفاعت ، چون مخاطبه را معلق بر ((الذين ظلموا)) کرده ، و نهی را هم تعلق داده به اينكه ((انهم معرقون)) پس كانه فرموده : من تو را نهی می كنم از اينكه با من درباره اين كفار حرفی بزنی ، تا چه رسد به اينكه وساطت كنى ، چون غضب من شامل آنان شده ، شمولی كه هيچ چيز آن را دفع نمی كند.

فَبَإِذَا اسْتَوَيْتَ أُنْتِ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْمِكِ فَقُلْ... وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ خدای تعالی به نوح تعلیم می دهد که بعد از جای گرفتن در کشتی خدا را بر این نعمت که از قوم ظالمان نجاتش داد حمد گوید. و این خود بیانی است بعد از بیان قبلی، برای هلاکت کفار، چون خبر می دهد از اینکه حتما آنان غرق می شوند و تو نجات پیدا می کنی، و نیز تعلیم می دهد که از خدا در خواست کند تا از طوفان نجاتش داده، در زمین فرودش آورد، فرود آوردنی مبارک و دارای خیری بسیار و ثابت، چون او بهترین منزل دهندگان است.

و از همین که او را ماء مور کرده تا حمد و ستایشش کند، و صفات جمیلش را بر شمارد، بر می آید که نوح از بندگان مخلص خدا بوده، چون خدا منزّه است از اینکه به غیر مخلصین چنین دستوری دهد، و منزّه است از توصیفی که غیر مخلصین برای او می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱

همچنان که فرموده: ((سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين))

و اگر خدای عزوجل از نقل داستان نوح و طوفانش تنها به فرمان خود اکتفا کرد که فرمان به غرق آنان داد، و دیگر از غرق شدن آنان چیزی نفرمود، برای اشاره به این بوده که آنچنان محو و نابود شدند که خبری از ایشان باقی نماند که به گفته آید. و نیز اشاره به عظمت قدرت الهی است. و هم برای این بوده که مردم دیگر را از سخط خود بیمناک سازد و کفار و نابودی آنان را امری ناچیز و بی اهمیت جلوه دهد، و به همین جهت است که از داستان هلاکت آنها چیزی نگفت، و به سکوت گذراند. حتی سکوت در اینجا در رساندن آن غرضهایی که شمردیم به چند وجه بلیغتر است از اشاره اجمالی که در آیه ((و جعلناهم فبعدا لقوم لا يؤمنون)) آمده.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِن كُنَّا لَمُبْتَلِينَ در این جمله که آخر داستان است خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده و بیان می کند که این دعوت و آنچه با آن جریان می یابد همه امتحاناتی است الهی.

ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ... أَفَلَا تَتَّقُونَ کلمه ((قرن)) به معنای اهل یک عصر است، و جمله ((ان اعبدوا الله)) تفسیر ارسال رسول و از قبیل تفسیر فعل به نتیجه فعل است، مثل آیه ((تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا و لا تحزنوا)) اشراف و بزرگان قوم نوح عامه مردم را علیه پیامبرشان می شورانند.

وقال الملا- من قومه الذين كفروا و كذبوا بقاء الاخرة و اترفاهم في الحياه الدنيا اشراف و بزرگان قوم نوح که فرو رفته در دنیا و فریفته زندگی مادی بودند با این کلام خود عامه مردم را علیه پیغمبرشان می شورانند. خدای سبحان به سه صفت آنها را یاد کرده: یکی کفر به خدا به خاطر عبادت غیر خدا، و دیگری تکذیب روز قیامت که لقای آخرتش خوانده، یعنی لقای حیات آخرت، به قرینه مقابلش یعنی جمله ((فی الحیوه الدنیا)) و این دو صفت یعنی کفر به مبداء و معاد باعث شد که ایشان از هر چه غیر از دنیا است منقطع گشته، یکسره به دنیا رو آورند، و چون که در زندگی دنیا هر جور خواستند رفتار کردند و زخارف و زینت های لذت بخش آن یکسره ایشان را به خود جلب کرد، صفت سومی در ایشان پیدا شد، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۲

آن پیروی از هوای نفس و فرا موشی هر حق و حقیقت بود، و به همین جهت از زبانشان گاهی انکار توحید بیرون می جست، و گاهی انکار معاد، و گاهی هم، رد و انکار دعوت رسالت، چون این دعوت به دنیای ایشان و افسار گسیختگی آنان ضرر می زد، و از پیروی هوای نفس بازشان می داشت، پس یک بار عوام خود را خطاب نموده به طور تحقیر و توهین به نوح (علیه السلام) اشاره نموده گفتند: ((ما هذا الا بشر مثلکم یا کل مما تاکلون منه و یشرّب مما تشرّبون: این جز بشری مثل شما نیست، از آنچه شما می خورید و می نوشید می خورد و می نوشد و مقصودشان تکذیب نوح در دعوی رسالت است، که بیان استدلالشان در داستان قبلی نوح گذشت.

و از استدلالی که کردند که او مانند سایر مردم است چون مثل انسان می خورد و می نوشد، معلوم می شود که برای انسان غیر از

خوردن و نوشیدن که خاصیت حی و انیت است کمال و فضیلت دیگری سراغ نداشته اند و غیر از خوردن و نوشیدن که کمال و فضیلت حیوانات است سعادت نمی دیدند، تنها خوشبختی بشر را در این می دانسته اند که چون حیوانات در چریدن و لذت بردن آزاد باشد، همچنان که قرآن کریم در وصف این گونه مردم فرموده: ((اولئک کالانعام)) و نیز فرموده: ((والمذین کفروا یتمتعون و یاکلون کما تاکل الانعام))

بار دیگر گفتند: ((و لئن اطعمتم بشرا مثلکم انکم اذا لخاصرون که در معنای آن کلامی است که در قصه سابق گفتند که: ((پردان یتفضل علیکم)) و مقصودشان این بوده که پیروی او با اینکه بشری مانند شما است و هیچ فضیلتی بر شما ندارد مایه خسران و بطلان سعادت زندگی شما است، چون جز حیات دنیا حیات دیگری نیست، و در این زندگی هم جز حریت و آزادی در لذت سعادت نیست و اگر بخواهید از کسی اطاعت کنید که بر شما فضیلتی ندارد حریتتان از دست می رود، و این مساوی با خسران شما است.

بار سوم گفتند: ((ایعدکم انکم اذا متم و کنتم ترابا و عظاما انکم مخرجون)) یعنی او شما را وعده می دهد که بعد از آنکه مرید و خاک و استخوان شدید مجدداً از خاک بیرون می شوید، یعنی برای حساب و جزا مبعوث می شوید. ((هیئات هیئات لما توعدون)) کلمه ((هیئات)) در مورد استبعاد به کار می رود، و تکرار آن مبالغه را می رساند، یعنی به هیچ وجه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳

این وعده ای که می دهد شدنی نیست.

((ان هی الا- حیاتنا الدنیا نموت و نحیا)) مرادشان از اینکه گفتند ((می میریم و زنده می شویم)) این است که یک عده از ما می میرند، عده ای دیگر به دنیا می آیند و پیوسته این چنینیم. ((و ما نحن بمبعوثین)) یعنی برای یک زندگی دیگر غیر از زندگی دنیایی زنده نمی شویم.

و ممکن است این جمله از کلام ایشان را حمل بر تناسخ کنیم. و تناسخ عبارت از این است که با مرگ یک فرد آدمی، روح او از کالبدش بیرون آمده و به بدن یک فرد دیگر، چه انسان و چه غیر انسان حلول کند، چون این نظریه در میان وثنی مذهبان (مشرکین) شایع است، و بسیاری از آنان تناسخ را به ولادت بعد از ولادت تعبیر می کنند، ولی این احتمال آن طور که باید و شاید با سیاق آیات مورد بحث سازگاری ندارد.

بار چهارم گفتند: ((ان هو الا رجل افتری علی الله کذبا و ما نحن له بمؤمنین)) و مقصودشان از این جمله تکذیب آن حضرت در دعوی رسالت، و آنچه که دعواش متضمن آن است می باشد، قبلاً هم توحید و معاد را انکار کرده بودند.

و مرادشان از کلمه ((نحن)) - ما خودشان که از بزرگان و اشرافند و عامه مردمشان می باشند.

همه را شرکت دادند تا عامه مردم ایشان را متهم نکنند به اینکه شما ما را به شرک و انکار رسالت رسول دعوت کردید. ممکن هم هست مراد تنها خودشان باشند، نه عامه مردم، و منظورشان اعلام نظریه خود بوده تا عوام هم به آنها اقتداء کنند.

همه این حرفها در اول آیات، آنجا که خدا اوصاف آنان را می شمرد جمع و یک جا آمده بود، و آن عبارت بود از انکار توحید و نبوت و معاد، و اتراف در زندگی دنیا.

این را هم باید دانست اینکه در صدر آیات که فرمود: ((و قال الملاء من قومه الذین کفروا و کذبوا بقاء الاخره و اترفناهم)) جمله:

((من قومه)) را بر جمله ((الذین کفروا)) مقدم ذکر کرد، و در داستان سابق که می فرمود: ((و قال الملاء الذین کفروا من قومه))

عکس این را آورد، برای این جهت است که ترتیب جمله های پشت سر هم، یعنی ((کفروا)) و ((کذبوا)) و ((اترفناهم)) به هم نخورد، و اگر هم بعد از همه جملات می آورد فاصله زیاد می شد.

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبْتَنِي تفسیر این جمله در داستان سابق گذشت.

قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصِيبَنَّهُ نَدِيمَاتَيْنِ جملہ پاسخ پروردگار به نوح در استجاب دعاى او است . و پشیمان شدن قوم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۴

کنایه است از رسیدن عذاب انقراض . و اینکه فرمود: ((عما قلیل)) کلمه ((عن)) به معنای بعد و کلمه ((ما)) برای تاء کید کمی مدت است ، و ضمیر جمع به قوم بر می گردد. و لام در لیصحن کلام را تاء کید می کند، و همچنین نون تاء کید آن و معنایش این است که : سوگند می خورم که به زودی با فرا رسیدن عذاب ، پشیمانی ایشان را خواهد گرفت .

نزول عذاب الهی و آغاز آن با صیحه ای آسمانی فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبَعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَحرف ((باء)) در کلمه ((بالحق)) برای مصاحبت و معیت است ، و این جار و مجرور متعلق است به جمله ((فاخذتھم)) یعنی : صیحه ایشان را گرفت در حالی که مصاحب با ((حق)) بود. و ممکن هم هست برای سببیت باشد، و کلمه ((حق)) وصفی باشد که در جای موصوف خود نشسته است ، و موصوف آن حذف شده ، و تقدیر آن ((فاخذتھم الصیحه)) بسبب الامر ((الحق - و یا - قضاء الحق)) باشد. یعنی : صیحه ایشان را گرفت به سبب امر حق - و یا - قضاء حق . همچنان که در جای دیگر فرموده : ((فاذا جاء امر الله قضی بالحق))

کلمه ((غثاء)) - به ضمه غین که گاهی ((ثاء)) آن مشدد خوانده می شود - به معنای گیاه و برگ و چوب پوسیده است که با سیل می آید. و جمله ((فبعدا للقوم الظالمین)) لعنت و دوری ایشان و نفرین بر ایشان است . و معنای آیه این است که : ما به وعده ای که به رسول خود داده بودیم که ایشان را عذاب می کنیم وفا کردیم ، پس صیحه آسمانی که عذابشان بود آنها را بگرفت و ایشان را هلاک نموده به صورت غثای سیل در آوردیم ، پس دور باشند قوم ستمکار، دوری سختی .

قرآن کریم نامی از این قوم که خداوند بعد از نوح به وجودشان آورده و سپس هلاکشان کرده ، و نیز نامی از رسول ایشان نبرده . و بعید نیست که مراد همان ثمود، قوم صالح باشند، چون خدای تعالی در چند جا داستان ایشان را آورده و فرموده که این قوم بعد از نوح می زیستند و با بلای صیحه نابود شدند.

((ثم انشاننا من بعدهم قرونا آخرین ما تسبق من امه اجلها و ما یستاءخرون)) توضیح معنای این آیه مکرر گذشت .  
ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ...فرستادن رسولان به صورت ((تتری)) به معنای فرستادن یکی پس از دیگری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۵

کلمه ((تواتر)) هم از همین باب است ، چون تواتر هم به معنای تک تک و فرد فردهای پشت سر هم است . و از اصمعی نقل شده که در معنای ((واترت الخبر)) گفته : یعنی ابعاض آن را پشت سر هم قرار دادم در حالی که ما بین هر دو بعض مختصر سکوتی هست .

این آیه تتمه آیه قبلی است که می فرمود ((ثم انشاننا من بعدهم قرونا)) و کلمه ((ثم)) برای افاده بعدیت ذکر است ، نه زمانی . یادآوری سنت الهی : هدایت امم با ارسال رسل ، تکذیب امتها آنان را و عذاب الهی و...

و این قصه اجمالی است که از داستانهای انبیاء و امتهای ایشان انتزاع و خلاصه گیری شده - انبیای ما بین نوح و موسی و امتهای آنان .

خدای تعالی می فرماید: سپس بعد از آن امت که با صیحه هلاک شدند، و بعد از امت نوح بودند، امتهای دیگری خلق کردیم ، و پیامبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل داشتیم ، به طوری که اگر یکی می رفت یکی دیگر جایش را می گرفت ، ولی هر پیغمبری که از قومی به سوی آن قوم مبعوث می شد تکذیبش می کردند، ما هم ایشان را یکی پس از دیگری به عذاب خود گرفته ، آنها را به صورت سر گذشت در آوردیم ، یعنی بعد از آنکه انسانهایی زنده و خارجی بودند، معدومشان کردیم ، و

تنها قصه ای از ایشان باقی گذاشتیم ، پس دور باشند مردمی که ایمان نمی آورند.

این آیات دلالت می کند بر اینکه یکی از سنت های خدای تعالی این بوده که همواره امتی را بعد از امت دیگر انشاء و ایجاد نموده ، و به سوی حق هدایتشان کند، و به این منظور رسولانی پی در پی بفرستد که این سنت امتحان و ابتلای او است . سنتی هم که امتها داشته اند این بوده که پیغمبران را یکی پس از دیگری تکذیب می کرده اند. سنت دوم خدا این است که تکذیب کنندگان را یکی پس از دیگران هلاک کند، و این سنت مجازات او است .

و اینکه فرموده : ((و جعلناهم احادیث)) بلیغ ترین بیان در رساندن تسلط قهر الهی بر دشمنان حق و تکذیب کنندگان دعوت حق است ، چون می رساند که این قهر آنچنان آنها را از بین می برد که نه عینی از ایشان باقی می گذارد، و نه اثری ، و نه نامی و نه نشانی ، تنها داستانی باقی گذاشته که مایه عبرت دیگران باشد.

اشاره ای به رسالت موسی و هارون

ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ مَّقْصُودٍ مِنْ آيَاتِ هٰمَانَ عَصَاوِيدِ بِيضَاءِ، و سایر معجزاتی است که موسی به فرعون و قومش نشان داد. و مقصود از ((سلطان مبین)) حجت‌های واضح است . و اینکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۶: بعضی از مفسرین آن را به معجزه عصا تفسیر کرده اند صحیح نیست .

إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ بَعْضِي گفته اند: اگر تنها بزرگان فرعون را نام برده و نام قوم را نبرده از این جهت است که ملا، بزرگان و اشراف بوده اند، و مردم همه تابع ایشان .

منظور از ((عالین)) این است که نسبت به دیگران علو و برتری داشته ، دیگران را بنده و فرمانبر خود کرده بودند، همچنان که بنی اسرائیل را هم عبد خود قرار داده بودند، پس علو در زمین کنایه است از طغیان بر اهل زمین ، و اهل زمین را به اطاعت خود در آوردن .

فَقَالُوا أَلَنُومُنْ لِيَشْرِيَنَ مِثْلَنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَّا عِدُوْنَ مَرَادٍ مِنْ بَشَرٍ بَدُونَ آن دو (موسی و هارون) و همانند بودنشان با آنان این است که این دو فضیلتی بر ما ندارند، و چطور می توانند فضیلتی داشته باشند و حال آنکه دودمانشان بردگان ما نیستند؟ پس ما همانطور که بر قوم آن دو برتری داریم ، بر خود آن دو نیز برتری داریم . و چون برتری داریم ، آن دو نیز باید ما را بپرستند، همانطور که قومشان ما را می پرستند، نه اینکه ما به آن دو ایمان بیاوریم ، همچنان که خود فرعون به موسی گفت : ((لئن اتخذت الها غیري لاجعلنک من المسجونین)) خدای تعالی این قصه را با جمله ((فکذبوهما فکانوا من المهلکین))

که خبر از هلاکت آنان می دهد، خاتمه داده ، سپس فرموده : ((و لقد آتینا موسی الکتاب لعلمهم یهتدون)) که مراد از ضمیر ((هم)) بنی اسرائیل است ، چون تورات بعد از هلاک شدن فرعون و قومش نازل شد.

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رِبْوَةٍ دَاتٍ قَرَارٍ وَمَعِينٍ مَسِيحٍ (علیه السلام) گذشت که مقصود از آیت ، همان ولادت خارق العاده آن جناب است ، و چون این آیت ، قائم به مسیح و مریم (علیه السلام) بوده لذا هر دو را به عنوان یک آیت شمرده است .

کلمه ((آوینا)) از مصدر ((ایواء)) و ایواء که باب افعال است ، از ((اوی)) است که در اصل به معنای بازگشت بوده ، سپس در بازگشت انسان به خانه و مسکن استعمال شد. و جمله ((آواه الی مکان کذا)) به معنای این است که او را در فلان مکان جای داد، و کلمه ((ربوه)) به معنای مکان و بلند و هموار و وسیع است ، و کلمه ((معین)) به معنای آب جاری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۷:

و معنای آیه این است که ما عیسی بن مریم و مادرش را آیتی قرار دادیم که دلالت بر ربوبیت ما می کند، و ما آن دو را در مکانی مرتفع ، و هموار، و وسیع جای دادیم که در آن آبی جاری هست .



خطابی از خداوند به عموم پیامبران  
يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ خَطَابِي است به عموم پیامبران ، به اینکه از طیبات بخورند و گویا مراد از خوردن از طعامهای پاکیزه ارتزاق و تصرف در آن باشد، حال چه به خوردن باشد و یا به هر تصرف دیگری. و استعمال کلمه ((خوردن)) در انحصار تصرفات استعمالی است شایع .

سیاق آیات شهادت می دهند به اینکه جمله ((كلوا من الطيبات)) در مقام منت نهادن بر انبیاء است ، در نتیجه جمله بعدی هم که می فرماید ((و اعلموا صالحا)) در این مقام است که بفرماید در مقابل این منت و شکرگزاری از آن ، عمل صالح انجام دهند، و در اینکه با جمله ((انی بما تعملون علیم)) تعلیلش کرد، تحذیری است به ایشان از مخالفت امر، و تحریکی است به اینکه ملازم تقوی باشند.

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ تفسیر این آیه در تفسیر نظیر آن در سوره انبیاء گذشت .  
فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَمْ دَلَيْهِمْ فَرِحُوا وَنَدَرُوا مِجْرَابًا وَنَعُوا لَعْنَةَ اللَّهِ الْكَلْبَةَ الْكَلْبَاءُ كَلِمَةٌ لَعَنَتْهَا اللَّهُ لَهَا فِي سَوَادِهَا غَوْرٌ أُنزِلَتْ مِنْ قِبَلِهِ لِيَذَرَ آلَ اللَّهِ الَّذِينَ يَدْعُونَ لَدِينَهُمْ وَأَنْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِمْ شُرَكَاءَ لَهُمْ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
پاره شدن است و کلمه ((زبر)) - به ضم زاء، و باء - جمع ((زبور)) و به معنای کتاب ها است آیه مورد بحث متفرع بر مطالب قبل است ، و معنایش این است که : خداوند رسولان خود را یکی پس از دیگری به سوی ایشان فرستاد و همه آنها امتی واحد و دارای ربی واحدند ایشان را به سوی تقوی دعوت کردند، و لیکن بشر به امر ایشان عمل نکرد، در نتیجه امر آنان بین ایشان پاره پاره شد و آن را به صورت کتابهایی در آورده ، هر جمعیتی کتابی را به خود اختصاص دادند، و هر حزبی به آنچه داشتند دلخوش گشتند.

در قرائت ابن عامر ((زبرا)) - به ضمه زاء و فتحه باء - آمده که جمع ((زبره)) و به معنای فرقه است . بنابراین قرائت ، معنایش این می شود که : در امر انبیاء متفرق شده ، جمعیت های گوناگون شدند، و هر حزبی به آنچه داشت دلخوش گشت . و این قرائت راجح تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۸

فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ در مفردات می گوید: ((غمره)) آب زیاد است که بستر آن پیدا نباشد، و این چنین آبی مثل شده برای جهالتی که صاحبش را فرا گرفته باشد. در این آیه تهدیدی است به عذاب . قبلا هم اشاره شد که یکی از سنت های خدای تعالی مجازات به عذاب بعد از تکذیب رسالت است ، و اگر کلمه ((حین)) را نکره آورده برای اشاره به این است که عذاب موعود ناگهانی و بی خبر می رسد.

بحث روایتی (روایتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در نهج البلاغه فرموده : ای مردم ! خداوند شما را از اینکه به شما جور کند ایمنی داده ، ولی از اینکه امتحانتان کند ایمنی نداده و حتما امتحانتان می کند، همچنان که فرموده : ((ان فی ذلک لآیات و ان کنا لمبتلین))

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده که در تفسیر ((فجعلناهم غطاء)) فرموده : ((غطاء)) گیاهان خشکیده و پوسیده است .

و در همان کتاب در ذیل جمله ((الی ربوة ذات قرار و معین)) گفته که امام فرموده : مقصود از ((ربوة)) شهر حیره ، و مقصود از ((ذات قرار و معین)) شهر کوفه است .

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((وآیناهما الی ربوة ذات قرار و معین)) نقل می کند که گفته شده : حیره کوفه و پیرامون آن است . و مقصود از ((قرار)) مسجد کوفه ، و از معین آب فرات است . و گوینده مطلب را به امام باقر و صادق (علیه السلام) نسبت داده .

مؤلف : در الدر المنثور هم از ابن عساکر، از ابی امامه ، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت آورده که فرموده : ((ربوة)) دمشق شام است . و نیز از ابن عساکر و غیر او، از مره بهزی ، روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده : ((ربوة))

رمه است . و همه این روایات سهمی از ضعف دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۹

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((یا ایها الرسل کلوا من الطیبات)) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت آورده که فرمود: خدای تعالی خودش طیب و پاکیزه است، و جز پاکیزه قبول نمی کند، و به مؤمنین همان دستوری را داده که به رسولان خود داده، و فرموده: ((یا ایها الرسل کلوا من الطیبات)) و از یک سو همین خطاب را متوجه مؤمنین کرده و فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم))

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از احمد، مسلم و ترمذی، و دیگران از ابی هریره، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((امه واحده)) گفته است: یعنی یک مذهب دارند. و در همان کتاب در ذیل جمله ((کل حزب بما لدیهم فرحون)) فرموده: هر کس برای خود دینی اختیار کند، به همان خوشحال می شود. المؤمنون

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۰:

آیات ۵۵ - ۷۷، سوره مؤمنون

أَیْحُسِبُونَ أَنَّمَا نُمَدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَیِّنَ (۵۵) نُسَارِعُ لَهُمْ فِی الْخَیْرِ بَلْ لَا یَشْعُرُونَ (۵۶) إِنَّ الذِّیْنَ هُمْ مِنْ خَشِیَّتِهِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (۵۷) وَ الذِّیْنَ هُمْ بِبِیْأَتِ رَبِّهِمْ یُؤْمِنُونَ (۵۸) وَ الذِّیْنَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا یُشْرِكُونَ (۵۹) وَ الذِّیْنَ یُؤْتُونَ مِمَّا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (۶۰) أُولَئِكَ یُسْرِعُونَ فِی الْخَیْرِ وَ هُمْ لَهُمْ سَبِقُونَ (۶۱) وَ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَمَدَّیْنَا كِتَابَ بِنَطْقٍ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا یُظَلِّمُونَ (۶۲) یَلِ قُلُوبُهُمْ فِی عَمْرَةٍ مِنْ هَذَا وَ لَهُمْ أَعْمَلٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَمَلُونَ (۶۳) حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِیْهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ یَجْتَرُونَ (۶۴) لَا تَجْرُوا الْیَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنصِرُونَ (۶۵) فَذَ کَانَ ءَایَتِی تُتْلَى عَلَیْكُمْ فَکُنْتُمْ عَلَیٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْکِبُونَ (۶۶) مُسْتَكْبِرِیْنَ بِهٖ سِیْرًا تَهْجُرُونَ (۶۷) أَفَلَمْ یَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ یَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِیْنَ (۶۸) أَمْ لَمْ یَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (۶۹) أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كِرْهُونَ (۷۰) وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِیْهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِکْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِکْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ (۷۱) أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَّاجٌ رَبِّکَ خَیْرٌ وَ هُوَ خَیْرُ الرَّزْقِیْنَ (۷۲) وَ إِنَّکَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ (۷۳) وَ إِنَّ الذِّیْنَ لَا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُکِبُونَ (۷۴) \* وَ لَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَ کَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَّجُوا فِی طَغٰیْنِهِمْ یَعْمَهُونَ (۷۵) وَ لَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا یَتَضَرَّعُونَ (۷۶) حَتَّى إِذَا فَتَخْنَا عَلَیْهِمْ بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِیدٍ إِذَا هُمْ فِیهِ مُبْلِسُونَ (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۱:

ترجمه آیات

آیا این مردم کافر می پندارند از آنچه ما به آنها مدد رسانیدیم از مال و فرزند ان (۵۵) که ما در رساندن خیر به آنان شتاب کردیم؟ نه، بلکه نمی فهمند (۵۶) همانا آن مؤمنانی که از خوف پروردگارشان هراسانند (۵۷) و آنهایی که به آیات پروردگارشان ایمان می آورند (۵۸) و آنهایی که به پروردگارشان شرک نمی ورزند (۵۹) و آنهایی که از آنچه خدایشان داده می دهند در حالی که باز از روزی که به خدای خود باز می گردند ترسانند (۶۰) چنین کسانی در خیرات شتاب نموده بدان سبقت می گیرند (۶۱) و ما هیچ کس را بیش از توانایی اش تکلیف نمی کنیم و نزد ما کتابی است که به حق گویا است و هیچ کس به هیچ وجه ستم نخواهد شد (۶۲) بلکه دلهای کافران از این (کتاب) در جهل و غفلت است و اعمالی که اینان عامل آنند غیر اعمال اهل ایمان است، اینها به همین کردار زشت مشغولند (۶۳) تا آنگاه که ما متنعمان آنها را به عذاب اعمالشان بگیریم در آن حال فریاد خدا خدایش (چون صدای گاو وحشی) بلند شود (۶۴) (و ما در جوابشان گوییم) که امروز فریاد مکنید که از ما به شما هیچ مدد نخواهد رسید (۶۵) که همانا آیات ما بر شما تلاوت می شد و شما واپس می رفتید (۶۶) در حالی که به هذیان و افسانه های شبانه خود از شنیدن کلام خدا دوری می کردید (۶۷) آیا در سخن خدا و قرآن اندیشه نمی کنند یا آنکه کتابی و رسولی بر اینان آمده که برای پدرانسان نیامده (۶۸) و یا رسول خود را نشناخته اند که او را انکار و تکذیب می کنند (۶۹) یا آنکه (از جهل) می گویند که این

رسول را جنون عارض شده؟ نه چنین نیست، بلکه در کمال عقل دین حق را برای آنان آورده و لیکن اکثر آنها از حق کراهت دارند (۷۰) و اگر حق تابع هوای نفس آنان شود همانا آسمانها و زمین و هر چه در آنها است تباه خواهد شد، نه، بلکه ما مایه تذکرشان را فرستادیم، و ایشان از مایه تذکر خود روی گرداندند (۷۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۲

و یا آنکه تو ای رسول از ایشان مزد طلب کرده ای؟ مزدی که خدا به تو دهد از هر چیز بهتر است که خدا بهترین روزی دهنده است (۷۲) و تو همانا خلق را به راه راست می خوانی (۷۳) و کسانی که به آخرت ایمان ندارند از راه برمی گردند (۷۴) و اگر ما بر آن شفقت کرده هر گونه درد و بلا را برطرف سازیم سخت در طغیان فرو می روند (۷۵) و همانا ما آنها را به عذاب سخت گرفتار کردیم و باز آن کافران از جهل و عناد روی تضرع و توبه به درگاه خدای نیاورند (۷۶) تا آنکه بر آنها دری از بلای سخت گشودیم که دیگر ناگهان از هر سو نوید شدند (۷۷)

بیان آیات خیر در عذاب کافران و بهره مند ساختن آنان به مال و فرزندان برای املاء و استدراج آنان است نه برای خیرخواهی. این آیات متصل به جمله ای است که در آخر آیات قبل بود، و می فرمود: ((فذرهم فی غمیرهم حتی حین)) و وجه اتصال این است که بعد از آنکه در دنباله داستان انبیاء فرمود ((دین خدا یکی بود و مردم آن را پاره پاره نموده و هر جمعیتی به داشتن یک قسمت از آن خوشحال شدند)) و آنگاه ایشان را تهدید به عذاب معینی کرد که پس از رسیدن آن مدت معین هیچ گریزی از آن نیست، و اخطار فرمود که در همان غمرات جهل خود، به هر طور که می خواهند خود را آماده عذاب بکنند، که به زودی آنان را از همه اطراف فرا خواهد گرفت. اینک در این آیات ایشان را به اشتباهی که داشته اند متنبه نموده و می فرماید: اگر ما در مال و اولاد به ایشان توسعه دادیم، خیال نکنند که خواسته ایم خیر ایشان را زودتر به ایشان برسانیم، چون اگر خیر بود، توانگران و مترفین ایشان را به عذاب خود دچار نمی کردیم، بلکه این عمل ما، برای بیشتر عذاب کردن ایشان است. بلکه مسارعت در خیرات آن اعمال صالحی است که خداوند به مؤمنین توفیق انجام آن را داده است و نیز ثمرات آن است که همان اجر جزیل و ثواب عظیم در دنیا و آخرت است در نئی چه مؤمنین در اعمال صالح سرعت می گیرند و خدا هم در فراهم نمودن اسباب برای آنان سرعت می گیرد. پس عذاب ما، این فرو رفتگان در جهل را خواهد گرفت و حجت بر ایشان تمام شده و دیگر عذری که به آن عذر خواهی کنند ندارند، نه می توانند عذر بیاورند که ما کلام حق را نفهمیدیم، و نه می توانند بگویند دعوت پیغمبر، نو ظهور و بی سابقه بود، و نه می توانند عذر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۳

بیاورند که رسول را نشناختیم، و یا رسول مجنون بود، و کلماتش مختل و پریشان بود، و نه ممکن است بگویند که رسول از ما خرجی می خواست، هیچ یک از این عذرها را ندارند، تنها دردشان این بود که اهل عناد و لجاج بودند و به حق ایمان نمی آوردند، تا عذاب حتمی ایشان را بگیرد.

أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَيْنَا نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ كَلِمَةٌ ((نمدهم)) - به ضمه نون - از ((امداد)) است. امداد و ((مد)) به یک معنا است و آن این است که: نقص چیزی را تکمیل و تتمیم کنی و آن را از اینکه پاره و یا نابود شود حفظ نمایی. راغب در مفردات گفته: بیشتر موارد استعمال کلمه ((امداد)) در چیرهای دوست داشتنی و مد در مکروهات است پس جمله ((نمدهم)) از امداد است که بر خلاف استعمال مشهور، در مکروه به کار رفته و مسارعت در خیرات افاضه خیرات است به سرعت، به خاطر احترامی که برای خود خیال کرده اند، پس خیرات به خیال ایشان مال و فرزند است که به سرعت بدان رسیده اند. و معنای آیه این است: آیا اینان گمان می کنند که اگر در مدت مهلت، مال و فرزندان به ایشان دادیم، از این جهت بوده که دوستشان داشته ایم و یا نزد ما احترام داشتند لذا خواسته ایم خیرشان را زودتر به ایشان برسانیم؟ نه، بلکه نمی فهمند، یعنی مطلب به عکس است، ولی آنان حقیقت امر را درک نمی کنند، زیرا حقیقت امر این است که ما ایشان را املاء و استدراج کرده ایم،

یعنی اگر از مال و فرزند بیشتر به ایشان می دهیم ، می خواهیم در طغیان بیشتری فرو روند. و این همان مضمونی است که خدای تعالی در سوره اعراف آورده و می فرماید: ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون ، و املی لهم ان کیدی متین))  
 إِنَّ الَّذِینَ هُمْ مِنْ خَشِیَّتِهِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ... وَ هُمْ لَهَا سَبِقُونَ خدای تعالی در این آیات پنجگانه با کمک آیات گذشته این معنا را بیان می کند که : این کفار که پنداشته اند مال و اولاد خیر ایشان است و خیراتی است که ما زودتر به ایشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۴

رسانده ایم به خطا رفته اند، و مال و اولاد خیرات نیست بلکه استدراج و املاء است . خیراتی که در آن سرعت می شود آن است که مؤ منین به خدا و رسول و روز جزا دارند، و آن اعمال صالح ایشان است .  
 شرح صفات مؤ منین

آنگاه خدای سبحان صفات مؤ منین را شرح داده و می فرماید: آنهایی هستند که از خشیت پروردگارشان مشفقند. و اشفاق به گفته راغب به معنای عنایت آمیخته با ترس است ، چون شخص مشفق هم مشفق علیه خود را دوست می دارد و هم بیمناک خطری است که برایش پیش می آید و در قرآن کریم هم آمده است که : ((و هم من الساعه مشفقون - ایشان از قیامت مشفقند)) راغب اضافه می کند که : این ماده اگر با حرف من متعدی شود (همچنانکه در آیه قبلی این طور بود) معنای خوف در آن بیشتر و ظاهرتر می شود، و چون با حرف فی متعدی شود معنای عنایت در آن ظاهرتر می گردد، از قرآن کریم برای هر دو مثال آورده ، یکی آیه (( انا کنا قبل فی اهلنا)) مشفقین است که اشفاق در آن با فی متعدی شده ، و آیه دیگر: مشفقون منها است که با حرف من متعدی شده است .

این آیه مؤ منین را توصیف می فرماید به اینکه خدای سبحان را رب خود گرفته اند. ربی که مالک و مدبر امر ایشان است و لازمه اش آن است که نجات و هلاکتشان دایره مدار رضا و سخط او باشد، در نتیجه مؤ منین ، هم از او خشیت دارند و هم دوستش می دارند، چون نجات و سعادتشان به دست او است ، و نجات و سعادت خود را می خواهند. و همین معنا ایشان را واداشته که به آیات او ایمان آورده ، او را پرستش کنند. از مطالب گذشته که در معنای آیه گفته شد این معنا به دست آمد که : جمع میان خشیت و اشفاق تکرار نیست .

آن گاه فرموده : ((و الَّذِینَ هُمْ بایاتِ رَبِّهِمْ یؤ منون)) که منظور از آیات ، هر چیزی است که بشر را به سوی خدای تعالی رهنمون شود که یکی از آنها رسولان خدایند که حامل رسالت اویند. یکی دیگر کتاب و شریعت ایشان است که نبوتشان را تایید می کند. و مؤ منین کسانی هستند که به اینها ایمان می آورند، چون از خدا خشیت دارند، و همان خشیت وادارشان می کند که در مقام تحصیل رضای او برآیند، و دعوت او را بپذیرند، و امر او را اطاعت بکنند، همان او امری که از طریق وحی و رسالت به ایشان می رسد.

آنگاه فرموده : ((و الَّذِینَ هُمْ بربهم لا- یشرکون)) و ایمان به آیات خدا هم در ایشان اثری دارد و آن این است که وادارشان می کند شرکاء را از او نفی کنند و کسی را جز او نپرستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۵

چون ایمان به آیات او ایمان به شریعت او است ، شریعتی که عبادت او را تشریح می کند، و نیز ایمان به ادله ای است که توحید در ذات و در ربوبیت و الوهیت او را اثبات می نماید. علاوه بر این تمامی انبیاء و رسولان از جانب او آمده اند و فرستادن پیامبران برای این است که مردم را به سوی حق هدایت کنند - حقی که سعادت ایشان در آن است - و همین ارسال رسولان از شؤ ون ربوبیت است . و اگر خدا شریکی می داشت و غیر او ربی دیگر می بود، ربوبیت او هم اقتضاء می کرد رسولانی بفرستد، و این نکته از لطائف کلمات مولی امیر المؤمنین (علیه السلام ) است که می فرماید: ((لو کان لربک شریک لاتتک رسله - اگر برای پروردگار تو شریکی می بود، پیغمبران او هم برای تو می آمدند))

آنگاه فرموده: ((وَالَّذِينَ يُوتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجْهٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ)) کلمه ((وجل)) به معنای ترس است، و جمله ((یوتون ما آتوا)) به معنای ((یعطون ما أعطوا)) است، یعنی آنچه خدا به آنان داده در راه او می دهند.

بعضی گفته اند مراد از ایتاء ما آتوا این است که تمامی اعمال صالح را انجام می دهند، و جمله ((وَقُلُوبُهُمْ وَجْهٌ)) حال از فاعل در ((یوتون)) است.

و معنای این آیه این است که: مؤمنین کسانی هستند که آنچه می دهند - و یا بنا به آن تفسیر دیگر آنچه از اعمال صالح بجا می آورند - در حالی انجام می دهند و به جا می آورند که دل‌هایشان ترسناک از این است که به زودی به سوی پروردگارش بازگشت خواهند کرد، یعنی باعث انفاق کردنشان و یا آوردن اعمال صالح همان یاد مرگ، و بازگشت حتمی به سوی پروردگارش است و آنچه می کنند از ترس است.

در این آیه شریفه دلالت است بر اینکه مؤمنین علاوه بر ایمان به خدا و به آیات او ایمان به روز جزا نیز دارند، پس تا اینجا صفات مؤمنین متعین شد. و خلاصه اش این شد که تنها: به خدا ایمان دارند و برای او شریک نمی گیرند و به رسولان او و به روز جزا هم ایمان دارند، و به همین جهت عمل صالح انجام می دهند.

آنگاه فرموده: ((أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ))، ظاهراً لام در ((لها)) به معنای ((الی)) باشد و لها که جار و مجرور است متعلق به ((سابقون))، و معنایش چنین باشد، مؤمنینی که وصفشان را کردیم در خیرات و اعمال صالح سرعت نموده، و به سوی آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶

سبقت می جویند، یعنی از دیگران پیشی می گیرند، چون همه مومند و لازمه آن همین است که از یکدیگر پیشی گیرند.

((خیرات)) در جمله: ((أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ...)) اعمال صالحه ناشی از اعتقاد حق است.

پس روشن شد که از نظر این آیات خیرات عبارت است از اعمال صالح، اما نه هر عمل صالح، بلکه عمل صالحی که از اعتقاد حق منشاء گرفته باشد. خیرات اینها است که می بینیم مؤمنین بر سر آن از یکدیگر سبقت می گیرند، نه آنچه نزد کفار از مال و اولاد است، و ایشان آنرا خیرات پنداشته اند، و خیال کرده اند به خاطر احترامی که نزد خدا دارند خدا در دادن خیرات به ایشان سرعت کرده.

در تفسیر کبیر گفته: در جمله ((أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ)) دو وجه است: اول اینکه مراد این باشد که اینان در اطاعتها رغبت شدید دارند، و به همین جهت برای انجام آن سبقت و مبادرت می جویند تا فوت نشود و اجرش از چنگشان نرود.

دوم اینکه مراد این باشد که مؤمنین در پاداش های دنیوی سرعت به خرج می دهند یعنی خداوند به سرعت پاداش دنیایی ایشان را می دهد، همچنانکه در آیه دیگر آمده ((فَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابَ الْآخِرَةِ)) و نیز آمده: ((وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا، وَانَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ))

و اگر سرعت را به خود مؤمنین نسبت داده نه به خدا، جهتش این است که وقتی خدا به پاداش ایشان سرعت کند، قهراً ایشان هم در رسیدن به آن سرعت کرده اند و این معنایی که ما کردیم با آیه شریفه بهتر انطباق دارد، برای اینکه در این آیه آنچه از کفار نفی شده برای مؤمنین اثبات گردیده است.

مؤلف: آنچه از کفار در آیه قبلی نفی شده بود، سرعت خدا در خیرات کفار بود، و می فرمود: خدا اگر به کفار مال و اولاد داده در خیراتشان سرعت نکرده، آن چه در این آیه اثبات می شود سرعت کردن مؤمنین است در خیرات و این توجیهی که کرده توجیه این اشکال است که چرا سرعت را به مؤمنین نسبت داده؟ و حاصلش این شد که وقتی خدا در پاداش مؤمنین سرعت کرده باشد قهراً مؤمنین هم در رسیدن به آن سرعت کرده اند.

ولی این اشکال را چه می کند که چرا مسارعت مؤمنین در خیرات به جای مسارعت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۷

خدای تعالی به کار رفته؟ بعضی دیگر از مفسرین در توجیه آن گفته اند: این تبدیل اسلوب برای اشاره به کمال استحقاق مؤمنین برای رسیدن خیرات در برابر اعمال نیکشان بوده. ولی این هم چنگی به دل نمی زند.

و ظاهراً این تبدیل اسلوب در آیه مورد بحث نباشد، بلکه در آیه قبل باشد، که فرمود: ((نَسَارِعْ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ)) چون این کفارند که خیال می کنند که اگر خدا مال و فرزندانشان را زیاد کرده به خاطر احترامی است که نزد خدا دارند، و اگر با این حال مسارعت را به خدا نسبت داده و اسلوب را تبدیل نموده، به خاطر این است که بفهماند آنچه دارند به قدرت خود ندارند، بلکه خدا به ایشان داده، و آنگاه خیرات بودن آن را به استفهام انکاری نفی و مقابل آن را برای مؤمنین اثبات فرموده.

و حاصل کلام در این نفی و اثبات این شد که: مال و فرزندان، خیرات نیستند تا به سوی آنها سرعت شود، و شتابی که کفار در تحصیل آن دارند شتاب در خیرات نیست، بلکه اعمال صالح و آثار حسنه آن، خیرات است که مؤمنین به سوی آن شتاب دارند.

بیان اینکه در دین خدا تکلیف حرجی نه در اعتقاد و نه در عمل وجود ندارد (لا یكلف الله نفساً الا وسعها)

وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظَلِّمُونَ آنچه از سیاق برمی آید این است که آیه شریفه می خواهد مردم را به سوی آن صفاتی که برای مؤمنین ذکر فرموده ترغیب و تشویق نماید و در ضمن شبهه و توهمی را که ممکن است به ذهن کسی بیاید دفع فرماید، توهمی که مردم را از رسیدن به کرامت آن صفات باز می دارد و آن این است که رسیدن به آن مقام امری دشوار است، و ما طاقت تحمل دشواریهای آن را نداریم، و این توهم را به دو وجه دفع فرموده:

اول اینکه دارا شدن آن صفات آن طور که شهوت پرستان وانمود می کنند دشوار نیست، بلکه امری است آسان، و در خور طاقت نفوس. و دوم اینکه هر چه باشد چه دشوار و چه آسان پاداش دارد، و خدا عمل صالح بندگان را ضایع، و اجر جزایشان را فراموش نمی کند.

پس اینکه فرموده: ((و لا- نکلف نفساً الا وسعها)) تکلیف حرجی و خارج از وسع نفوس را نفی می کند و حاصلش این است که این تکلیف یا در اعتقادات است که خدای تعالی حجت های روشن و واضحی قرار داده که هم آدمی را به سوی ایمان و لوازم آن که معارفی حقیقی است دلالت می کند، و هم انسان را مجهز به قوا و غرائزی کرده که می تواند آن حقایق را درک کند و آنها را تصدیق نماید، و آن عبارت است از عقل، آنگاه از آنجایی که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۸:

عقول مردم در قوت ادراک و ضعف آن مختلف است، رعایت آن را نیز کرده، از هر عقلی به مقدار توانایی درکش و طاقت تحملش تکلیف خواسته و عامه مردم را به آنچه که از خواص می خواهد تکلیف نمی کند، و از خواص هم - که نیکان و ابرار خلقند - آنچه را که از مقرین می خواهد طلب نمی کند، و آن طور که مخلصین را سوق می دهد، مستضعفین را نمی دهد. این در اعتقاد.

و اما در عمل، انسان را به اعمالی دعوت کرده که خیر او در زندگی اجتماعی و فردی اش و سعادت دنیا و آخرتش را تاءمین می کند، چون قابل انکار نیست که سعادت بشر با هر عملی چه نیک و چه بد تاءمین نمی شود، همچنان که در هر موجودی غیر انسانی نیز چنین است، و خدای تعالی بشر را به نیرویی که بتواند آن عمل را بجا بیاورد مجهز فرموده، پس عملی که وضعش چنین است هرگز حرج و طاقت فرسا نیست.

پس در دین خدا به هیچ عمل و اعتقاد طاقت فرسا تکلیف نشده، یعنی هیچ حکمی حرجی ناشی از مصلحتی حرجی تشریح نشده، و همین خود منتهی است که خدای سبحان بر بندگان خود نهاده، و در آیه مورد بحث با تذکر دادن آن دلهای بشر را به سوی اوصاف مؤمنین تشویق نموده است.

آیه شریفه ((و لا- نکلف نفساً الا وسعها)) دلالت بر این معنا و بیش از این می کند چون علاوه بر اینکه تشریح احکام حرجی - از قبیل رهبانیت، و قربانی کردن اولاد - را نفی کرده، تکلیفی را هم که در اصل حرجی نیست ولی در خصوص موردی حرجی شده



- مانند ایستاده نماز خواندن برای مریض - را نیز نفی کرده ، با اینکه امتنان خدا با نفی قسم اولی به تنهایی تمام بود .  
دلیل بر اینکه این گونه تکالیف را هم نفی کرده این است که نفی تکلیف متعلق به نفس شده ، و نفس هم نکره در سیاق نفی است ، و افاده عموم می کند، در نتیجه هر نفسی در هر حادثه ای که فرض شود مکلف نیست ، مگر به قدر وسعش ، و به هیچ تکلیف حرجی مکلف نیست ، نه تکلیفی که در اصل حرجی باشد، و نه تکلیفی که در مورد خاصی حرجی شده . این معنا نیز روشن شد که آیه شریفه مراتب مختلف اعتقاد را که در اثر اختلاف درجه عقول مختلف می شود همه را امضاء کرده و در این مرحله نیز حرج را به هر دو قسمش رفع نموده .

فایده وجود نامه اعمال و جواب به شبهه ای که فخر رازی در این باره ذکر کرده است .

((و لدینا کتاب ینطق با لحق و هم لا- یظلمون )) - در این جمله مؤ منین را دلخوش می کند به اینکه عملشان ضایع نمی شود و

اجرشان هدر نمی رود، و منظور از گویایی کتاب این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۹:

که آنچه را که در آن ثابت است بی پرده و فاش بیان می کند. آری ، به آنچه از اعمال صالح که در آن کتاب نوشته شده گویا نیست مگر به حق ، چون این کتاب از زیاده و نقصان و تحریف محفوظ است . حساب قیامت هم بر اساس آنچه در کتاب است رسیدگی می شود، و جمله ((ینطق)) اشاره به همین است . پاداش هم بر اساس نتایجی است که از محاسبه به دست می آید، و جمله ((و هم لا یظلمون)) اشاره به همین است . پس مؤ منین از اینکه ظلم شوند ایمنند، و اجرشان به هیچ وجه فراموش نمی شود، و از دادنش دریغ نمی کنند، و یا کمتر از آنچه هست نمی دهند، و یا عوض و بدل نمی شود، همچنان که از خطر اینکه اعمالشان حفظ نشود، و یا بعد از حفظ فراموش شود، و یا به وجهی از وجوه تغییر کند ایمنند.

فخر رازی در تفسیر کبیر گفته : اگر کسی بگوید: فایده این کتاب چیست ؟ اگر عرضه بر کسی شود که دروغ را بر خدا محال می

داند که حاجت به کتاب ندارد، هر چه خدا بگوید قبول می کند چه کتابی در میان باشد و چه نباشد، و اگر بر کسی عرضه شود

که دروغ گفتن را از خدا ممکن و جایز می داند، چنین کسی آنچه را که خدا بگوید تکذیب می کند، چه در کتابی نوشته شده باشد و چه نشده باشد، چون برای دروغگو همان طور که دروغ گفتن ممکن است همچنین دروغ نوشتن هم جایز است ، پس به هر دو تقدیر نوشتن اعمال فایده ای ندارد. در جواب می گوئیم : خدا هر چه بخواهد می کند، ولی آنچه ممکن است گفته شود: این است که شاید در این کار مصلحتی برای ملائکه باشد.

مؤ لف : پاسخی که فخر رازی داده مبتنی بر مسلکی است که در فعل خدای تعالی دارد، چون او معتقد است که افعال خدا از روی

غرض و مصلحت نیست و عمل خرافی را از خدای تعالی جایز می داند.

و این اشکال تنها در مسأله نوشتن اعمال نیست ، بلکه در تمامی شؤ ون قیامت که خدای تعالی از آن خیر داده وارد است مانند:

حشر، جمع ، اشهاد شهود، نشر کتب و دیوانها، صراط، میزان و حساب .

و جواب صحیح از همه اینها این است که : خدای تعالی آنچه را که ما در قیامت با آن روبرو می شویم برای ما ممثل کرده ، و به

صورت یک صحنه دادگاهی و دادخواهی ، و دادرسی ، مجسم نموده است ، و معلوم است که در یک صحنه دادگاه از آن جهت

که دادگاه است پای احتجاج و دفاع و شاهد و پرونده و برگه های جرم و روبرو کردن دو طرف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵

صفحه ۶۰:

متخاصم به میان می آید، و بدون اینها صحنه پایان نمی پذیرد.

بله اگر از این معنا چشم پوشی کنیم ، برای ظاهر شدن اعمال آدمی در روز رجوعش به خدای سبحان تنها اذن او کافی است ، و به

هیچ یک از مطالب مذکور حاجت نیست - دقت فرمایید.

اعمال بد مانع از انجام اعمال صالحه است .

بَلِّ قُلُوبَهُمْ فِي غَمَرِهِ مَنْ هَذَا وَ لَهُمْ أَعْمَلٌ مِّنْ دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَمَلُونَ مَنَاسِبٌ بِأَسْبَابِهَا آيات این است که کلمه ((هَذَا)) اشاره به اوصافی باشد که خدای سبحان در آیات قبل برای مؤمنین آورد که یکی از آنها مسارعیت در خیرات بود. ولی ممکن هم هست بگوییم اشاره به قرآن کریم است، و این احتمال را جمله بعدی اش: ((فَدَكَانَتْ آيَاتِي تَتْلَى عَلَيْكُمْ)) تاءید می کند.

کلمه ((غمره)) به معنای غفلت شدید و یا جهل شدیدی است که صاحبش را فرا گرفته باشد، و جمله ((و لَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَٰلِكَ)) بیان حال کفار است که در عمل و اوصاف نقطه مقابل مؤمنین هستند، و معنایش به طور کنایه این است که: کفار شاغلی دارند که ایشان را از خیرات و اعمال صالح باز داشته نمی گذارد موفق به آن شوند، و آن شاغل عبارت است از اعمال زشت خبیث. و حاصل معنای آن این است که: کفار نسبت به این اوصافی که برای مؤمنین برشمردیم در غفلت شدید - و یا در جهل شدید - هستند و در مقابل، اعمال زشت و خبیثی دارند که همواره مرتکب می شوند و آن اعمال شاغل و مانع ایشان است از اینکه عمل خیر کنند.

حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ كَلِمَةً ((جوار)) - به ضمه جیم - به معنای آواز وحوش از قبیل آهو و امثال آن است، آوازی که در هنگام فرار در می آورند، و این تعبیر در آیه شریفه کنایه است از اینکه مترفین وقتی گرفتار عذاب می شوند صدا به استغاثه و تضرع بلند می کنند بعضی از مفسرین گفته اند مراد از آن، شیون و جزع است، ولی آیات بعدی معنای اول را تائید می کند.

و اگر مترفین را متعلق عذاب دانسته، از این جهت است که روی سخن در آیات قبل آنجا که می فرمود: ((إِيْحَسِبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِمَالٍ وَ بَنِينٍ)) با روسای قوم بود که در لذتهای مادی افراط می کردند، و دیگران تابع ایشان بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۱

لَا تَجْتَرُوا الْيَوْمَ إِنكُمْ مِّنَّا لَا تُنصَرُونَ در این جمله از سیاق غیبت به سیاق خطاب عدول نموده تا در توییح و سرکوبی ایشان تشدید کرده باشد، و برای همیشه از نجات و هر آرزوی دیگر نومیدشان کند، چون اگر سیاق را به خطاب عدول نمی داد، معنایش این بود که با واسطه از بیچارگی و نومیدی آنان خبر داده باشد و برای قطع امید، خبر بی واسطه مؤثرتر از با واسطه است. و علاوه بر این در سیاق خطاب خود آن کسی که امید یاریش می رود خبر از بی یآوری آنها می دهد، و این باز مؤثرتر است.

فَدَكَانَتْ آيَاتِي تَتْلَى عَلَيْكُمْ... نَهَجْرُونَ كَلِمَةً ((نکوص)) به معنای برگشتن به عقب است، و کلمه ((سامر)) از ((سمر)) به معنای گفتگو کردن در شب است. بعضی گفته اند: ((سامر)) مانند ((حاضر)) هم بر فرد اطلاق می شود و هم بر جمع البته در آیه مورد بحث ((سمر)) به ضم سین و تشدید میم هم قرائت شده که در آن صورت، جمع سامر است، و این قرائت بهتر است، و نیز ((سمارا)) به ضم سین و تشدید میم قرائت شده و کلمه ((هجر)) به معنای هذیان است.

و اینکه می بینیم آیه شریفه مورد بحث، به طور فصل آمده (یعنی و او عاطفه بر سر آن نیامده) بدین جهت است که در مقام تعلیل است و معنای آیه این است که شما از ناحیه ما یاری نمی شوید، برای اینکه آیات من بر شما قرائت شد و شما از آن روی گردان بودید و به اعقاب خود برمی گشتید، و از در استکبار عارتان می شد که به آن گوش دهید و در باره آن شبها هذیان می گفتید. بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر به به بیت و یا به حرم بر می گردد، ولی نظریه شان خوب نیست.

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ در این آیه شروع می کند به قطع عذر ایشان، عذری که برای اعراض خود از قرآن می آوردند، قرآنی که برای هدایت ایشان نازل شد، و ایشان دعوت حقه را که آورنده آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود اجابت نکردند.

پس اینکه فرمود: ((أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ)) استفهامی است که انکار را می رساند، و الف و لام در ((القول)) الف و لام عهد است، و مراد از ((قول)) قرآن تلاوت شده بر آنان است.



اختلال یابد کلامش هم مختل می شود و بدون هدف حرف می زند، ولی می بینیم که کلام او چنین نیست و او جز به سوی حق نمی خواند و جز حق نیاورده، این کجا و چگونه کلام دیوانگان است که نمی فهمند چه می گویند؟  
در این آیه اگر کراهت را به اکثر نسبت داده بدین جهت است که (تمامی کفار از حق کراهت ندارند، چون بسیاری از ایشان به خاطر نداشتن درک و فهم لازم، کور کورانه از دیگران تقلید می کنند) بسیاری از ایشان مستضعفند که اعتنایی به خواستن و نخواستنشان نیست.

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ بعد از آنکه فرمود: بیشتر آنان از حق بدشان می آید به این جهت بدشان می آید که مخالف با هوی و هوس ایشان است، پس معلوم می شود که آنان می خواهند حق تابع هوی و هوس ایشان باشد نه اینکه آنان تابع حق باشند، و این هم که ممکن نیست.

چون اگر حق پیرو هوی و هوس آنان شود و اجازه دهد که اعتقادات و اعمال باطلشان را داشته باشند، همچنان بت پرستیده، ارباب برای خود بگیرند و رسالت انبیاء و معاد را انکار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۴

نموده در نتیجه هر چه از فحشاء و منکرات و فساد که دلشان بخواهد مرتکب شوند، باید حق چنین اجازه ای را در سایر موجودات نیز بدهد، یعنی اجازه دهد که موجودات دیگر هم از نظامی که دارند سرپیچی نموده و رو به فساد گذارند، چون بین حق و حق فرق نیست، در نتیجه باید آسمانها و زمین رو به تباهی بگذارند، و نیز نظام موجودات زمینی و آسمانی مختل گردد، و قوانین کلی که در عالم هست همه نقض شود، آری، همه می دانیم که هوی و هوس حد معینی ندارد، و بر یک مستقری قرار نمی گیرد.  
معنایی که آیه (ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض) بیانگر آن است.

به عبارت دقیق تر و نیز به بیان سازگارتر با آنچه که قرآن در باره دین قیم دارد: انسان یکی از حقایق این عالم است که وجودش مرتبط با تمامی عالم می باشد و این موجود نیز در نوعیتش غایتی دارد که همان سعادت او است و برای رسیدنش به آن، خط مشی و مسیری برایش معین شده، همانطور که سایر انواع موجودات نیز چنینند. پس هستی عام عالمی انسان و هستی خصوصی اش وی را مجهز به قوا و آلاتی کرده که مایه سعادت و کمال او است و طریقی از اعتقاد و عمل برایش معین نموده که او را به آن سعادت می رساند. پس طریقی که آدمی را به سعادت برساند - یعنی اعتقادات و اعمالی معین - واسطه بین او و بین سعادت او است که نامش را دین و یا سنت حیاتی می گذاریم که به مقتضای نظام عام عالمی و نظام خاص انسانی تعیین یافته است. و به عبارتی دیگر آن را فطرت نام می گذاریم، و این طریق و این واسطه تابع آن نظام است.

و این همان است که خدای تعالی به آن اشاره نموده و می فرماید: ((فأقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم))

پس معلوم شد که آن سنت حیاتی که سالک خود را به سعادت انسانی اش می رساند یک سنت است، سنتی است که نظام عالمی و آدمی آن را اقتضاء دارد. خواهی گفت: از کجا باید فهمید که نظام عام و خاص مزبور اقتضای آن را دارد؟ در جواب می گوئیم: از اینکه می بینیم جهازات وجودی خود ما نیز آن را اقتضا دارد. خواهی گفت از کجا بفهمیم جهازات وجودی ما چنین اقتضایی را به حق دارد؟ می گوئیم از این جا که می بینیم اقتضاهای آن قوانینی است ((لا-یتغیر)) که در تمامی نظام عالمی که یکی از اجزای آن آدمی است جریان دارد، و حاکم بر آن و مدبر آن است، و آن را به سوی غایتی که دارد سوق می دهد، به همان غایتی

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۵

که خدای سبحان مقدر فرموده.

با این حال اگر حق پیرو هوی و هوس ایشان شود، یعنی شرع و دین را به مقتضای هوای دل آنها گزاف و بیهوده تشریح کند، جز به این ممکن نیست. مگر آنکه به کلی اجزای عالم را از آنچه که باید باشد تغییر داده و علل و اسباب جاری در آن را با علل و اسبابی

دیگر عوض کند، و نیز روابط منظم در اجزای آن را به روابطی گزاف و بیهوده تبدیل نماید - روابطی مختل و مناقض - تا هر یک مطابق دلخواه یکی از افراد بشر باشد، که معلوم است چنین تغییری مساوی است با فساد عالم. کار زمین و آسمان و موجودات بین آن دو و تدبیر جاری در آنرا به تباهی می کشاند، چون نظام جاری در همه عالم و تدبیر آن به هم پیوسته است و این طور نیست که عالم و بشریت هر یک برای خود نظام جداگانه ای داشته باشد.

این آن معنایی است که آیه شریفه ((و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن)) بیانگر آن است. وجه اینکه از قرآن کریم به ((ذکر)) تعبیر شده است.

و در جمله ((بل اتیناهم بذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون)) بدون شک مراد از ((ذکر))، قرآن کریم است، همچنان که در آیه ((۵۰)) سوره انبیاء آنرا ذکر نامیده و فرموده: ((و هذا ذکر مبارک)) و نیز در آیه ((۴۴)) سوره زخرف فرموده: ((وانه لذكر لک و لقومک)) همچنین در آیاتی دیگر و شاید نکته اینکه بعد از این تهمت آنان که گفتند ((به جنه)) از قرآن کریم تعبیر به ذکر کرده، این باشد که خواسته در پاسخ اینکه گفتند: ((یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون)) مقابله ای قرار داده باشد. توضیح اینکه: آنها گفته بودند ای کسی که ذکر بر او نازل شده تو دیوانه ای در پاسخ می فرماید: این ذکر، ذکر خود آنان است و آنان از ذکر خودشان اعراض می کنند.

و به هر حال قرآن را ذکر نامید چون قرآن ایشان را به یاد خدا می اندازد، و یا دین خدا را به یادشان می آورد و اعتقاد حق و عمل صالح را بدانها خاطر نشان می کند. البته از این دو احتمال دومی با صدر آیه - به آن معنایی که ما برایش کردیم - بهتر می سازد، و اگر کلمه ((ذکر را)) به ضمیر ((هم - ایشان)) اضافه کرده بدین جهت است که دین - یعنی دعوت حق - نسبت به مردم مختلف است، به این معنا که دین خدا و به اجمال و تفصیل به بشر رسیده و هر چه بشر پیش می آمده دین برای او مفصلتر می شده، تا در آخر در قرآن مفصلترین مراحل دین برای بشر بیان شده، چون شریعت قرآن آخرین شرایع است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۶

و معنای آیه این است که: حق از هوی و هوس مردم پیروی نمی کند، بلکه ما برای آنان کتابی آورده ایم تا یاد آورنده ایشان باشد - و یا به وسیله آن متذکر شوند - دینشان را، آن دینی که اختصاص به ایشان دارد. در نتیجه اگر ایشان از آن دین اعراض می کنند، از دینی اعراض کرده اند که اختصاص به خودشان دارد.

بسیاری از مفسرین گفته اند که اضافه شدن دین به ضمیر هم برای اختصاص نیست بلکه برای تشریف است نظیر اینکه فرموده: ((وانه لذكر لک و لقومک و سوف تسئلون)) و معنایش این است که ما مایه شرف و افتخار ایشان را برایشان آوردیم، و به همین جهت باید با کاملترین وجه بدان اقبال نمایند، و اینان با این رفتاری که کردند از فخر و شرف خود اعراض نمودند.

ولی این تفسیر صحیح نیست، برای اینکه اگر چه قرآن کریم مایه شرافت و افتخار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است چون به قلب نازنین او نازل شده، و نیز مایه سر بلندی اهل بیت اوست چون در خاندان ایشان نازل شده، و نیز مایه افتخار عرب است چون به لغت و به زبان عرب نازل شده، و نیز مایه افتخار همه امت اسلام است چون به منظور هدایت آنان نازل شده، ولی اضافه در جمله ((بذکرهم)) به این عنایت نبوده بلکه این عنایت مورد نظر است که بفهماند این دین مختص به این امت و این دوره از بشریت است و این با صدر آیه موافق تر است، البته بنا بر آن معنایی که ما برای صدر آیه کردیم.

أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَّاجٌ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّزِقِينَ در مجمع البیان می گوید: اصل خراج و خرج هر دو به یک معنا بوده، و آن عبارت است از در آمدی که بر اساس وظیفه پرداخت شود.

این جمله چهارمین عذری است که در آیات مورد بحث برای ایشان تصور کرده، و آن را رد نموده، و بر آن توبیخشان نموده. خداوند می فرماید: و یا تو از ایشان خرجی خواسته ای یعنی مالی از ایشان خواسته ای که به عنوان باج و ماهیانه و مزد به تو بدهند؟

آنگاه بی نیازی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از آن ذکر نموده، می فرماید: خراج پروردگارت بهتر است و او بهترین رازقان است یعنی رازق تو خدا است، و تو احتیاجی به خرجی ایشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۷ نداری.

و در قرآن کریم بی نیازی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از مال مردم مکرر بیان و اعلام شده، مثلاً از آن جمله در سوره انعام آیه ((۹۰)) فرموده: ((قل لا اسئلكم علیه اجرا)) و نظیر همین مضمون در آیه ((۲۳)) سوره شوری آمده. گفتیم در این آیات چهار عذر برای اعراض کنندگان از دعوت حق آمده: اولین آنها جمله ((افلتم یدبروا القول)) بود که مربوط به فهم قرآن بود. دومی آنها جمله ((ام جاءهم مالم یات آباءهم الاولین)) بود، که مربوط به شریعت اسلام است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سوی آن دعوت می کرد. سومی جمله ((ام یقولون به جنه)) بود که مربوط به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود. چهارمی جمله ((ام تسئلهم خرجا)) است که راجع به سیره و رفتار آن جناب می باشد. و انک لتدعوهم الی صراط مستقیم و ان الدین لا یؤ منون بالاخره عن الصراط لنا کبونا شماره به اینکه حق صراط مستقیم است و کافران گریزان از حق، منحرف از صراط مستقیم هستند.

کلمه ((نکب)) و ((نکوب)) به معنای عدول از راه و انحراف از هر چیزی است. سابقاً در تفسیر سوره فاتحه گفتیم که صراط مستقیم به معنای راه واضح و روشنی است که نه در آن اختلاف تصور شود و نه تخلف. به این معنا که در اثر و خاصیت آن که همان رساندن به مقصود است نه اختلاف هست، و نه خود آن در این اثرش تخلف می کند، و این صفت همان صفت حق است، چون حق نیز واحد است، و نه اجزای آن با یکدیگر اختلاف و تناقض دارد و نه در رساندن به آن مطلوبی که به سوی آن هدایت می کند تخلف می نماید. از اینجا نتیجه می گیریم که حق، ((صراط مستقیم)) است و چون فرموده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سوی حق هدایت می کند لازمه اش این می شود که به سوی صراط مستقیم هدایت کند.

سپس از آنجا که فرمود: ((کفار از حق کراهت داشته و گریزانند)) قهراً از صراط مستقیم انحراف دارند، و به بیراهه می روند. و اگر از میان همه صفاتی که کفار دارند تنها مسأله بی ایمانی به آخرت را یاد آور شده، و به همان یکی اکتفا نموده، بدین جهت است که اصل اساسی دین حق، بر این مسأله استوار است که آدمی دارای حیاتی جاودانه است و زندگی او با مرگ خاتمه نمی پذیرد و در آن حیات جاوید، سعادت دارد که باید آن سعادت را با اعتقاد حق و عمل حق به دست آورد، همچنان که در آن حیات جاوید شقاوتی دارد که بایستی از آن پرهیزد، و معلوم است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۸

وقتی مردمی به این چنین حیاتی معتقد نباشند، دیگر گفتگوی با آنان از سایر اصول دین و فروع عملی آن، اثری ندارد. و به بیانی یگر: دین حق عبارت است از مجموعه ای از تکالیف اعتقادی و عملی و این تکلیفها جز با مسأله حساب و جزاء تمام نمی شود، (چون اگر بنا باشد به نیکوکار مزد و به بدکار کیفر داده نشود، او امیدی به کار نیک و ترسی از کار زشت خود ندارد، و در نتیجه تکلیف به کار نیک و اجتناب از کار زشت لغو و بیهوده می شود) و قرآن کریم روز قیامت را برای پاداش و کیفر معین فرموده و چون کفار به روز قیامت ایمان ندارند دیگر دین در نظر آنان مفهومی ندارد و آنها حیاتی جز حیات مادی دنیا برای خود سراغ ندارند، در نتیجه سعادت و خوشبختی را جز رسیدن به لذائد مادی و تمتع به لذات شکم و پایین شکم نمی بینند و لازمه آن همین است که جز هوی و خواهش نفس را پیروی نکنند، حالا این خواهش نفسانی موافق با حق باشد یا مخالف با آن. پس خلاصه این دو آیه این شد که: اینها به تو ایمان نخواهند آورد، چون تو ایشان را به سوی صراط مستقیم می خوانی و اینها جز انحراف از راه هدفی ندارند.

و لَوْ رَحِمْنَهُمْ وَ كَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ... وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ کَلِمَةً ((لجاج)) به معنای سر سختی و عناد در انجام عملی است که نباید انجام داد. و کلمه ((عمه)) به معنای تردد در کاری به خاطر تحیر و سرگردانی است، این معانی را راغب ذکر کرده و صاحب مجمع



البیان در معنای ((استکانت)) گفته که به معنای خضوع است، از باب استفعال از ماده ((کون)) و معنایش این است که نخواهند بر صفت خضوع باشند. و جمله ((و لو رحمناهم)) بیان و تأیید عدول ایشان از صراط است، می فرماید: اگر ما به ایشان رحم کنیم و گرفتاریشان را برطرف سازیم، باز رو به ما نمی آورند و با شکر خود نعمت ما را مقابله و تلافی نمی کنند، بلکه بر ترمرد خود از حق و لجاجت در باطل اصرار می ورزند و در طغیان خود تردد نموده و می خواهند به آن ادامه دهند، پس رحمت ما به اینکه رفع گرفتاری از آنها کنیم فایده ای به حالشان ندارد، همچنان که تخویف ما به عذاب و نعمت سودی برایشان ندارد، چون ما بارها آنها را به عذاب خود گرفتیم، مع ذلک به درگاه پروردگار خود خضوع نکردند پس اینها نه صراط حق به دردشان می خورد و نه رحمت و کشف ضرر و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۶۹

نعمت و نه تخویف با نشان دادن عذاب. مقصود از عذاب در این آیه، عذاب خفیف است. عذابی که دست آدمی به کلی از هر جایی کوتاه نشود. شاهد این مدعا قرینه ای است که در آیه بعدی قرار دارد، چون در آنجا عذاب شدید را مقابل این عذاب قرار داده پس دیگر کسی ایراد نکند به اینکه مسأله بازگشت به خدا در مواقع ضروری و انقطاع از اسباب یکی از غریزه های انسانی است، همچنان که در قرآن هم مکرر خاطر نشان شده، آن وقت چطور در اینجا می فرماید عذاب ایشان را گرفت، و باز به درگاه پروردگار خود استکانت نبردند، و تضرع نکردند؟ و اینکه در آیه اول فرمود: ((ما بهم من ضر)) و در آیه دوم فرمود: ((و لقد اخذناهم بالعذاب)) خود دلالت می کند بر اینکه کلام ناظر به عذابی است که واقع شده و هنوز - یعنی در هنگام نزول این آیات - برطرف نشده. احتمال هم دارد که مراد قحطی باشد که اهل مکه - چنانکه در روایات آمده - بدان گرفتار شدند.

حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذْ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ یعنی همچنان به حال خود باقی هستند، نه رحمت در آنها اثر می گذارد و نه عذاب، تا آنکه دری از عذاب شدید - که همان مرگ است - به رویشان باز کنیم، مرگی که دنبالش عذاب آخرت است - که در سیاق آیات و مخصوصاً آیات آینده به آن اشاره شده است - و این مرگ هم ناگهانی می رسد، و به کلی از خیر ماء یوسشان می کند.

آیات مورد بحث و این فصل از گفتار که با جمله ((افلتم يدبروا القول...)) آغاز شده، با جمله ای نظیر همان جمله ای که فصل سابق را خاتمه داد، ختم شده یعنی آیه های ((ایحسبون انما نمدهم به من مال و بنین)) - تا آخر آیات - که عذاب آخرت را یاد آوری می کند، و به زودی برای دومین بار آن را اعاده می کند.

بحث روایتی (روایاتی درباره مراد از ((قلوبهم و جله)) و معنای استکانت و تضرع و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و الذین هم من خشیه ربهم مشفقون... یوتون ما اتوا)) گفته: یعنی از عبادت و اطاعت. و در الدر المنثور است که فاریابی و احمد و عبدین حمید و ترمذی و ابن ماجه و ابن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۰

ابی الدنیا - در کتاب ((نعت الخائفین)) - و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از عایشه روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: مقصود از آیه ((و الذین یوتون ما اتوا و قلوبهم و جله)) چیست؟ آیا ممکن است مردی زنا و دزدی کند و شراب بخورد و در عین حال از خدا هم بترسد؟ فرمود: نه، و لیکن مقصود این است که با اینکه روزه می گیرد و صدقه می دهد و نماز می خواند در عین حال از خدا بترسد و هراس آن داشته باشد که خدا از او قبول نکند. و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و قلوبهم و جله)) از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: معنایش این است که می ترسند خدا از آنان قبول نکند.

و در روایتی دیگر فرمود: انجام می دهد در حالی که هم امیدوار است و هم ترسان. و در الدر المنثور است که عبدالرزاق، و عبد بن حمید و ابن ابی حاتم از قتاده روایت می کند که در ذیل جمله ((حتی اذا اخذنا مترفیهم بالعذاب)) گفت: برای ما اینطور گفته اند که این آیه در باره کفاری که در جنگ بدر کشته شدند نازل شده.

مؤلف: الدرالمثور نظیر این روایت را از نسایی و ابن عباس آورده و عبارت آن چنین است که گفت: ((آنها اهل بدرند)) ولی سیاق آیات با مضمون این دو روایت تطبیق نمی‌کند.

و نیز در همان کتاب آمد که نسایی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و طبرانی و حاکم، (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه، و بیهقی - در کتاب دلائل - از ابن عباس نقل کرده اند که: ابوسفیان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: ای محمد! تو را به خدا و به خویشاوندی سوگند می‌دهم که به فریاد ما برس که از شدت قحطی کار به جایی رسید که ((علهز)) خوردیم - علهز کرک آغشته به خون است - اینجا بود که آیه شریفه ((و لقد اخذناهم بالعذاب فما استکانوا لربهم و ما يتضرعون)) نازل شد. مؤلف: روایات در این معنا مختلف است و آنچه ما نقل کردیم از سایر روایات به حد وسط نزدیک تر است و این آیه به قحطی مکه اشاره می‌کند که با نفرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۱

مردم به آن دچار شدند، ولی ظاهر بیشتر روایات این است که بعد از هجرت اتفاق افتاده، و این با اعتبار عقلی سازگار نیست. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لو اتبع الحق اهواءهم)) روایت آمده که: حق رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

مؤلف: این روایت از روایاتی است که باطن قرآن را بیان می‌کند و ما پیرامون بطن قرآن در بحث محکم و متشابه بحث کردیم و نظیر این روایت حدیثی است که در همان کتاب در ذیل جمله ((و انک لتدعوهم الی صراط مستقیم)) آمده که فرمودند: مقصود از صراط مستقیم ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. و نیز نظیرش آن حدیثی است که در ذیل جمله ((عن الصراط لنا کبون)) آورده که فرمودند: از امام اعراض می‌کنند.

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آورده که در تفسیر آیه ((ام تسئلهم خرّجا فخرّج ربک خیر و هو خیر الرازقین)) فرمود: یعنی از آنها در خواست اجر می‌کنی و حال آنکه پاداش پروردگارت بهتر است. و در کافی به سند خود از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: به امام باقر (علیه السلام) عرض کردم معنای آیه ((فما استکانوا لربهم و ما يتضرعون)) چیست؟ فرمود ((استکانت)) به معنای خضوع است، و ((تضرع)) این است که دستها را به التماس بلند کنی.

و در مجمع البیان می‌گوید: از مقاتل بن حیان، از اصبع بن نباته، از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بلند کردن دستها از استکانت است. پرسیدم: استکانت چیست؟ فرمود: مگر آیه ((فما استکانوا لربهم و ما يتضرعون)) را نخوانده‌ای؟ این روایت را ثعلبی و واحدی نیز در تفسیر خود نقل کرده اند.

باز در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرموده: استکانت دعاء است و تضرع دست بلند کردن در نماز می‌باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۲

و در الدرالمثور است که عسکری در - کتاب مواعظ - از علی بن ابی طالب روایت کرده که در معنای آیه ((فما استکانوا لربهم و ما يتضرعون)) فرمود: یعنی در دعا تواضع و خضوع ندارند، زیرا اگر خضوع داشته باشند خداوند دعایشان را مستجاب می‌کند. و در مجمع البیان در ذیل آیه: ((حتی اذا فتحنا علیهم بابا اذا عذاب شدید)) گفته: امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: این آیه درباره رجعت است. المؤمنون

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۳

آیات ۷۸ - ۹۸، سوره مؤمنون

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۷۸) وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۷۹) وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۸۰) بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ (۸۱) قَالُوا أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَعْنَا

لَمَبْعُوثُونَ (۸۲) لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا - أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۸۳) قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۸۴) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۸۵) قُل مِّن رَّبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (۸۶) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۸۷) قُل مَّن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيزُهُ وَلاَ يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۸۸) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنى تُسْحَرُونَ (۸۹) بَلْ أَتَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۹۰) مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِن إِلَهٍ إِذَا لُذِّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سِبْغَنَ اللَّهُ عَمَّا يَصِفُونَ (۹۱) عَلَّمَ الْغَيْبَ وَ الشَّهَادَةَ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ (۹۲) قُل رَّبِّ إِنَّمَا تُرِينى مَآ يُوعَدُونَ (۹۳) رَبِّ فَلَا - تَجْعَلْنى فِى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۹۴) وَإِنَّا عَلَى أَن نُّرِيكَ مَا نَعِدُهُمْ لَقَدِرُونَ (۹۵) اذْفَعْ بِآلتى هى أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ (۹۶) وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِن هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ (۹۷) وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونَ (۹۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۷۴ :

ترجمه آیات

و او است خدایی که برای شما گوش و چشم و قلب آفرید، عده بسیار کمی از شما شکر او را به جا می آورید (۷۸) و او است خدایی که شما را در زمین پدید آورد و باز رجوع شما به سوی او خواهد بود (۷۹) و او است خدایی که خلق را زنده می گرداند و می میراند و حرکت شب و روز به امر او است آیا باز هم عقل خود را به کار نمی گیرید (۸۰) این مردم کافر هم همان سخن کافران پیش را گفتند (۸۱) که گفتند از کجا که چون مردیم و استخوان ما پوسیده و خاک شد باز زنده شویم (۸۲) از این وعده ها بسیار به ما و پیش از این به پدران ما داده شد ولی همه اش افسانه های کهنه قدیم بود (۸۳) ای پیغمبر ما به آنها بگو که زمین و هر کس که در آن است بگوید از کیست ؟ اگر شما فهم و دانش دارید (۸۴) البته جواب خواهند داد از خداست ، بگو چرا پس متذکر نمی شوید (۸۵) باز به آنان بگو پروردگار آسمانهای هفتگانه و خدای عرش بزرگ کیست ؟ (۸۶) البته خواهند گفت : از آن خداست ، پس بگو چرا خدا ترس نمی شوید (۸۷) باز ای رسول بگو آن کیست که ملک و ملکوت همه عالم به دست اوست و او به همه پناه دهد و کسی حمایت او نتواند کرد اگر می دانید بگوید (۸۸) محققا خواهند گفت از آن خداست پس بگو چرا به فریب و فسون مفتون شده اید (۸۹) با آنکه حق را به ایشان فرستادیم باز دروغ می گویند (۹۰) خدا هرگز فرزندی اتخاذ نکرده و هرگز خدایی با او شریک نبوده که اگر شریکی بود در این صورت هر خدایی به سوی مخلوق خود روی کردی و بعضی از خدایان بر بعضی دیگر علو و برتری جستی خدا از آنچه مشرکان می گویند پاک و منزّه است (۹۱) او دانای به عالم غیب و شهود است و ذات پاکش از شرک و شریک برتر و والاتر است (۹۲) ای رسول ما (در دعا) بگو بار الها امید است و عده های عذاب این کافران را به من بنمایی (۹۳) و بار الها مرا در میان قوم ستمکار و امگذار (۹۴) و البته ما قادریم که وعده عذاب کافران را به تو بنماییم (۹۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۷۵ :

ای رسول ما تو آزار و بدیهای امت را به آنچه نیکوتر است دفع کن ما جزای گفتار آنها را بهتر می دانیم (۹۶) ای رسول ما (در دعا) بگو بار الها من از وسوسه و فریب شیطان به تو پناه می آورم (۹۷) و هم به تو پناه می آورم از اینکه شیطانها به مجلسم حاضر شوند (۹۸)

بیان آیات بعد از آنکه کفار را به عذاب شدیدی بیم داد که مفری از آن نیست ، و همه عذرهای آنان را که ممکن بود بدان اعتذار جویند رد نمود، و بیان نمود که تنها سبب کفر ایشان به خدا و روز قیامت پیروی هوای نفس و کراهت پیروی از حق است ، اینک در این فصل از آیات همان بیان را با اقامه حجت بر توحید خدا در ربوبیت ، و بر بازگشت خلق به سوی او و ارائه آیاتی روشن و غیر قابل انکار تتمیم فرموده .

پس از آن ، به رسولش اعلام می دارد که به خدا پناه ببرد از اینکه مشمول آن عذاب هایی گردد که کفار از آن بیم شده اند. و نیز از وسوس شیطانها و اینکه به سر وقت او آیند همانطور که به سر وقت کفار رفتند به خدا پناه برد.

یادآوری نعمت شنوایی و بینایی (مشترک بین انسان و حیوان) و خردمندی (متخصص به انسان)

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ در این آیه خدای سبحان در شمردن نعمت هایی که بر کفار انعام نموده از نعمت ایجاد سمع و بصر شروع کرده است، چون این دو نعمت از نعمت هایی است که در میان همه موجودات تنها حیوانات از آن بهره مند شده اند و این دو نعمت در حیوانات به طور انشاء و ابداع خلق شده: یعنی خدای تعالی در ایجاد آنها از جای دیگری نقشه و الگو نگرفت، چون هیچ موجودی از موجودات ساده که قبل از حیوان در عالم هست یعنی نبات و جماد و عناصر این چنین چیزی نداشتند. دارندگان این دو حس، در یک موقف جدید و خاصی قرار گرفتند، و دارای مجال و میدان فعالیت وسیع تری شدند. وسعتی که هیچ حد و مرزی نمی شناسد و با هیچ تقدیری نمی توان اندازه گیری اش کرد. آری، دارنده این حس خیر و شر و نفع و ضرر خود را درک می کند. و با این دو حس است که حرکات و سکنتات دارنده آن ارادی است، آن چه را می خواهد از آنچه که نمی خواهد جدا می کند و در عالم جدیدی قرار می گیرد که در آن لذت و عزت و غلبه و محبت و امثال آن جلوه می کند. جلوه ای که در عوالم قبل از حیوان هیچ اثری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۶ از آن دیده نمی شود.

و اگر غیر از سمع و بصر را ذکر نکرد - به طوری که بعضی گفته اند - برای این بوده که استدلال متوقف بر آن بوده و با آنها تمام می شده و احتیاجی به ذکر غیر آن دو نبوده.

آنگاه ((فواد)) را ذکر کرد که مراد از آن، آن مبدای است که آدمی به وسیله آن تعقل می کند. و به عبارت دیگر آن مبدای است از انسان که تعقل می کند و این نعمت در میان همه حیوانات تنها مخصوص انسان است و مرحله به دست آمدن فواد یک مرحله وجودی جدیدی است که باز از مرحله حیوانیت که همان عالم حس است وسیعتر و مقامی شامخ تراست، چون به خاطر داشتن همین قوه عاقله است که همان حواس که در سایر حیوانات هست در انسان آنقدر وسیعتر می شود که به هیچ مقیاس و تقدیری ممکن نیست اندازه گیری شود، زیرا به وسیله آن آدمی چیزهایی را درک می کند که در محضرش و در برابرش نیست و یا الان نیست. ولی در گذشته بوده یا بعدها خواهد آمد و نیز آثار و اوصاف آن را - با واسطه و یا بی واسطه - درک می کند. انسان که دارای این قوه عاقله است با این قوه پا به فراز ماورای محسوسات و جزئیات نهاده، کلیات را درک می کند، و به قوانین کلی پی می برد و در نتیجه در علوم نظری و معارف حقیقی غور می کند و با قدرت تدبیرش در اقطار آسمانها و زمین نفوذ می کند و در تمام اینها از عجایب تدبیر الهی، با ایجاد سمع و بصر و افئده، نعمتهایی است که به هیچ وجه آدمی نمی تواند شکر آن را به جای آورد.

و جمله ((قیلا ما تشکرون)) در عین اینکه حقیقتی را می رساند، بویی هم از عتاب و مذمت دارد، زیرا کلمه ((قیلا)) وصف است برای مفعول مطلق که حذف شده و معنایش این است که: ((تشکرون شکرا قیلا)) - شما در مقابل این نعمتهای بزرگ شکر اندکی به جای می آورید.

و هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ می گوید: کلمه ((ذراء)) به معنای ایجاد خدا است موجوداتی را که هستی بخشیده. وقتی می گویند: ((ذراء الله الخلق)) معنایش این است که خدا اشخاص و افراد موجودات را ایجاد فرمود و درباره کلمه ((حشر)) گفته: حشر به معنای بیرون کردن، و از جای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۷

کندن جماعتی است برای جنگ و امثال آن

پس، معنای آیه این می شود که: خدای تعالی به این منظور شما را دارای حس و عقل کرده و هستی شما را در زمین ایجاد نموده - و یا بگو: هستی شما را متعلق به زمین کرد - تا دوباره شما را جمع نموده و به لقاء خود بازگشت دهد.

وَهُوَ الَّذِي يَحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ معنای آیه روشن است. و جمله ((و هو الَّذی یحیی و یمیت)) از نظر معنا مترتب بر جمله قبل است، و معنای مجموع آن دو جمله این می شود: وقتی خدا شما را دارای چشم و گوش و قلب و بالاخره

دارای علم، خلق کرد، و هستی شما را در زمین پدید آورد تا به سوی او محشور شوید، پس لازمه آن این می‌شود که زنده کردن و میراندن، سنتی همیشگی باشد، چون علم متوقف بر زنده کردن، و حشر متوقف بر میراندن است.

((و له اختلاف الليل و النهار)) - این جمله نیز مترتب بر جمله قبل است، چون زندگی و سپس مردن صورت نمی‌گیرد، مگر با مرور زمان و آمدن شب پس از روز و روز پس از شب، تا عمر تمام شود و اجل فرا رسد. این در صورتی است که مقصود از اختلاف شب و روز، آمدن یک شب بعد از یک روز باشد. و اما اگر مراد از آن، کوتاهی و بلندی شبها و روزها باشد، در آن صورت مقصود از جمله مذکور اشاره به فصول چهارگانه سال خواهد بود که زائیده کوتاهی و بلندی شبها و روزها است و با پدید آمدن چهار فصل امر روزی دادن حیوانات و تدبیر معاش آنها تمام می‌شود، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسائلین))

پس مضامین آیات سه گانه همه به هم مترتب است، و هر یک مترتب بر ما قبل خویش است چون انشاء سمع و بصر و فواد که همان حس و عقل انسانی است جز با حیات و زندگی مادی و سکونت در زمین تا مدتی معین صورت نمی‌گیرد، و آنگاه بازگشت به سوی خدا که آن هم مترتب بر زندگی و مرگ است، لازمه اش عمری است که با انقضای زمان منقضی شود، و نیز رزقی که با آن ارتزاق کند.

پس این سه آیه به یک دوره کامل از تدبیر انسانها، از روزی که خلق می‌شوند تا روزی که به سوی پروردگار خود باز می‌گردند اشاره دارد. و نتیجه اش اثبات این معنا است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۸

که پس خدای سبحان مالک و مدبر امر انسان است، چون این تدبیر، تدبیر تکوینی است که از خلقت و ایجاد جدا نیست و این تدبیر عبارت است از فعل و انفعالی که به خاطر روابطی مختلف که در میان آنها تکوین شده جریان دارد، پس تنها خدای سبحان رب و مدبر انسانها در امور ایشان است، و بازگشت ایشان به سوی او است. جمله ((افلا تعقلون)) توبیخ کفار و تحریک ایشان بر توجه و سپس ایمان آوردن است.

بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ اضْرَابَ از نفی سابق است، آن نفیی که استفهام قبلی، آن را می‌رسانید، و معنایش این است که: آیا نمی‌خواهید بفهمید؟ و در جواب می‌فرماید نفهمیدند بلکه به جای فهمیدن همان حرفی را از سر گرفتند که کفار گذشته می‌گفتند. و در اینکه سخن کفار عصر قرآن را به سخن کفار گذشته تشبیه کرد اشاره به این است که تقلید از پدران، ایشان را از پیروی حق باز می‌دارد، و به وضعی دچار می‌کند که دیگر با آن وضع، دین اثر خود را نمی‌بخشد و آن عبارت از انکار معاد، و رکون به زندگی مادی، و فرورفتگی به مادیات است، که سنتی جاری در گذشتگان ایشان بوده، و در خود ایشان نیز جریان دارد.

استبعاد و سپس انکار بعث و معاد از جانب کافران  
قَالُوا أَعَدَّا مِثْلًا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظْمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ آیه بیان همان سخنی است که قبلاً فرمود: ((همان را می‌گویند که گذشتگان ایشان می‌گفتند)) و این سخن اساسش استبعاد است، و اساس دیگری ندارد.

لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَ آبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ کلمه ((اساطیر)) به معنای اباطیل و احادیث خرافی است و مفرد آن اسطوره می‌باشد، مانند اکاذیب که مفردش ((اکذوبه))، و نیز اعاجیب که مفردش ((اعجوبه)) است. و اگر مساله بعث را که یک چیز است با اساطیر که جمع است تعبیر فرموده، از این باب است که همین مفرد (بعث) مجموع وعده‌هایی است که هر یک آنها اسطوره‌ای است مانند احیای مردگان و همه را یکجا جمع کردن و محشور نمودن و به حساب همه رسیدن. و نیز مانند بهشت و دوزخ و سایر خصوصیات قیامت. و کلمه ((هذا)) اشاره به داستان بعث است، و کلمه ((من قبل)) به طوری که از سیاق جمله برمی‌آید متعلق به کلمه ((وعدنا)) است.

معنای آیه این است که: وعده بعث یک وعده قدیمی است و حرف تازه‌ای نیست، ماسوگند می‌خوریم که همین وعده را قبلاً نیز

به ما و به پدران ما دادند و این وعده جز یک مسأله خرافی که انسانهای اول آن را به صورت زنده شدن مردگان، و رسیدگی به حساب اعمال و جمعی را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۷۹

به بهشت و گروهی را به دوزخ بردن، در آوردند چیز دیگری نیست و برهان عقلی بر آن قائم نمی باشد.

بلکه برهان بر خرافی بودن آن هست و آن این است که پیغمبران از قدیم الایام همواره این حرف را به ما می زدند، و ما را از به پا شدن قیامت می ترساندند، در حالی که سالهای سال از این وعده خرافی می گذرد و قیامتی قائم نشده. اگر این حرف صحیح است پس چرا واقع نشده؟.

از همین جا است که معلوم می شود اولاً- اینکه گفتند: ((من قبل)) برای این بوده که زمینه را برای برهانی که بعداً اقامه کردند فراهم سازند. و ثانیاً

اینکه کلام ایشان سیاق ترقی را دارد، به همین معنا در آیه قبلی که می گفتند: ((ءاذا متنا و کنا ترابا و عظاما ءانا لمبعوثون)) اساس حرف، صرف استبعاد بود که بعید است چنین روزی باشد. ولی در آیه مورد بحث مطلب را ترقی داده و می گویند: اصلاً چنین روزی نیست. و در آخر هم دیدید چه برهان سستی بر مدعای خود اقامه کردند.

ردّ سخنان کافران با اثبات امکان بعث و قیامت با بیان مالکیت حقیقه خداوند.

قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ بعد از آنکه استبعاد ایشان از مسأله بعث و سپس انکار آن را نقل کرد، اینک در این جمله شروع کرده است به اثبات امکان آن از راه ملکیت و ربوبیت و سلطنت، و البته روی سخن به وثنی مسلکان است که منکر قیامتند و در عین حال خدا را قبول دارند و او را پدید آورنده عالم می دانند، و رب الارباب و اله آلهه اش می خوانند، و می گویند: تنها آلهه مجازند که خدا را عبادت کنند، ولی ما باید تنها آلهه را عبادت کنیم. آری، در این بیان وجود خدای تعالی مسلم گرفته شده.

پس اینک فرمود: ((بگو زمین و آنچه در آن است از آن کیست))؟ خطابش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. می فرماید: از ایشان پرس که مالک زمین و آنچه در آن است - چه انسانها و چه غیر انسانها - کیست؟ و معلوم است که مقصود از مالک، مالک قانونی نیست، بلکه مالک حقیقی است که وجود مملوک قائم به وجود آن مالک است، به طوری که به هیچ وجه و هیچ ناحیه آن از وجود مالک بی نیاز و مستقل نیست، به خلاف ملک قانونی و اعتباری که ما افراد بشر اجتماعی ناگزیر شده ایم آن را در میان خود معتبر بدانیم، تا مصالح اجتماع ما تاءمین شود، چون این چنین ملکی قابل فساد است. یک وقت مورد فروش قرار می گیرد و وقتی دیگر مورد خرید واقع می شود حالا خواهید گفت شما از کجا فهمیدید که مقصود از ملک، ملک تکوینی است نه تشریحی و قراردادی؟ در جواب می گوئیم: از اینجا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۸۰

که سیاق کلام سیاق اثبات صحت تمامی تصرفات است، و آن ملکی که مجوز تمامی انحای تصرفات است ملک تکوینی است نه اعتباری.

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ این جمله پاسخ مشرکین را حکایت می کند، و آن این است که مشرکین اعتراف دارند که زمین و هر که در آن است مملوک خدا است و نمی توانند از اعتراف به این حقیقت شانه خالی کنند، زیرا ملک حقیقی قائم به غیر علت موجد نیست. و چون وجود معلول قائم به وجود علت است و مستقل از آن نیست، به هیچ وجه از آن بی نیاز نیست، و علت موجد زمین و هر که در آن است تنها خدا است، حتی وثنی مسلکها نیز بتها را در این معنا شریک خدا نمی دانند.

و جمله ((قل افلا تذکرون)) بعد از تمامیت جواب، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می کند که مشرکین را به جرم اینکه بعد از شنیدن حجت بر امکان بعث، متذکر نشدند سرزنش فرماید. و معنایش این است که به ایشان بگو: بعد از اینکه معلوم شد که مالک زمین و هر که در زمین است خدا است باز چرا متذکر نمی شوید؟ و فکر نمی کنید که چون او مالک است، می تواند این



تصرف را بکند که اهل آن را بعد از میراندن زنده کند؟. قُلْ مَنْ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ باز به رسول خود دستور می دهد که برای بار دوم از ایشان بپرسد: رب آسمانها و رب عرش عظیم کیست؟.

و منظور از ((عرش)) آن مقامی است که زمام تمامی امور عوالم در آنجا جمع است ، و هر تدبیری از آنجا صادر می شود، و اگر کلمه ((رب)) را تکرار فرمود این اشاره است به اهمیت امر عرش ، و رفعت محل آن ، همچنان که آن را به وصف عظیم توصیف فرمود، و ما بحث پیرامون مسأله عرش را در تفسیر سوره اعراف در جلد هشتم این کتاب گذرانندیم .

مفسرین گفته اند: معنای دو جمله ((لمن السموات السبع)) و ((من رب السموات السبع)) یکی است ، همچنان که دو جمله ((این خانه از کیست))؟ و ((صاحب خانه کیست)) یکی است و در هر دو از مالک خانه سوال می شود و به همین جهت جوابی که از آنان حکایت فرموده این است که به زودی خواهند گفت از آن خدا است و اگر فرموده بود: ((خداست)) همچنان که بعضی ((الله)) را ((الله)) قرائت کرده اند، پاسخ از لفظ و صحیح بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۸۱

بیان اینکه مالکیت اعم از ربوبیت است .

لیکن این حرف صحیح نیست ، زیرا آنچه از نظر لغت ثابت شده این است که رب هر چیزی به معنای مالکی است که مدبر امر مملوک خود باشد و در آن تصرف کند در نتیجه معنای ربوبیت خصوصی تر از معنای مالکیت است و معنای مالک عمومی تر از معنای رب است . و اگر کلمه رب با کلمه مالک مترادف باشد جواب به سؤال در دو آیه سابق نمی خورد، چون معنای اینکه سؤال کند: ((زمین و هر که در آن است از کیست)) بنا بر قول به ترادف این می شود که ((رب زمین و هر که در آن است کیست)) و این سؤال از مشرکین بی جا است ، برای اینکه در جواب می گویند ما رب زمین و موجودات زمین را آلهه می دانیم ، آن وقت پاسخ ((به زودی خواهند گفت خدا درست در نمی آید))، چون پاسخ مشرکین این نیست ، و مشرکین ملزم به این جواب نیستند. به خلاف اینکه از مالک زمین و هر که در آن است پرسش شود که مشرکین در جواب ناگزیرند بگویند خدا است ، چون آنها نیز مالک و پدید آورنده زمین و زمینیان را خدا می دانند، و لذا در پاسخ مجبورند قبول کنند که مالک خدا است .

و بنابراین فرض که گفتیم معنای ((رب)) اخص از مالک ، و مالک اعم از آن می باشد، ممکن است کسی توهم کند که عین اشکال مذکور، در آیه مورد بحث نیز وارد است ، برای اینکه در آیه مورد بحث می پرسد ((رب آسمانهای هفتگانه و زمین عظیم کیست))؟ تا آنجا که جواب را حکایت نموده و می فرماید ((به زودی خواهند گفت از آن خدا است)) و بیشتر بت پرستان از صابئی ها و غیر ایشان معتقدند به اینکه آسمانها و زمین و آنچه در آنها - از آفتاب و ماه و سایر موجودات - هست همه برای خود اله و ربی جداگانه دارند، پس اگر در پاسخ از سؤال مذکور بخواهند جواب بدهند هرگز نمی گویند ((برای خدا است)) بلکه می گویند ربوبیت آسمانها و زمین از آن الهه ما است نه از آن خدا پس پاسخ ((سیقولون لله)) درست نیست ، زیرا آنها ملزم و مجبور نیستند این طور پاسخ دهند تا حجت علیه آنها تمام شود.

و برای اینکه کسی چنین توهمی نکند و اشکال را به کلی از ریشه برطرف سازیم می گوئیم :

اشاره به اختلاف عقائد بت پرستان درباره الله ، ارباب و آلهه .

بحث عمیق و تفکر دقیق در معتقدات وثنی ها این معنا را می رساند که آنها اساس معتقدات خود را بر پایه های منظمی که همه آن را قبول داشته باشند نهاده اند، مثلا امثال صابئین و برهمنیها و بودائیان امور عالم را به چند نوع تقسیم می کردند، و برای امور هر یک از آسمانها و زمین و انواع حیوانات و نباتات و دریا و خشکی ، اله و معبودی معتقد بودند، و به جای خدا آن را می پرستیدند و آن اله را شفیع و مقرب درگاه خدا دانسته ، آنگاه مجسمه ای به نام بت برای آن می تراشیدند، مجسمه ای که خصوصیات آن اله را بنا به اعتقادشان واجد باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۸۲

و اما بت پرستان عوام که اصول اعتقادی سرشان نمی شد، مانند اعراب جاهلیت و بت پرستان اطراف عالم ، عقایدشان آن قدر

مختلف بوده که با هیچ ضابطه‌ای تحت قواعد کلی در نمی‌آمده. بعضی برای معموره زمین و سکنه آن آلهه‌ای قائل بودند و بت‌های آنها را می‌پرستیدند، ولی بعضی دیگر خود آن بت‌ها را که خود تراشیده بودند اله می‌پنداشتند، اما آسمانها و مکان آسمان و همچنین دریاها را مربوب خدای سبحان می‌دانستند، و خدا را رب آنها، همچنان که از حکایت کلام فرعون به‌ها مان استفاده می‌شود که گفت: ((یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الی اله موسی))

چون ظاهر این کلام این است که فرعون می‌پنداشته که آن خدایی که موسی او را به سوی وی دعوت می‌کند خدای آسمانها است، پس به نظر این عده آسمانها و آنچه در آنها است و هر که در آن است همه مربوب خدایند، و ملائکه رب پایین تر از آسمان است.

و اما صابئین و آنهایی که اعتقادات ایشان را دارند همان طور که گفتیم می‌گویند آسمانها و آنچه که در آنها است از قبیل ستارگان و کواکب نیز آلهه جداگانه دارند، و اربابی دارند غیر از خدا، و آن ارباب یا ملائکه اند و یا از جن، و نیز آنها ملائکه و جن را موجوداتی مجرد از ماده می‌دانند که از لوث طبیعت پاکند، و اگر آنها را ساکن در آسمانها می‌دانند مقصودشان این است که ملائکه در باطن این عالم - که عبارت است از عالم سماوی علوی ساکنند و امور عالم در آنجا اندازه گیری می‌شود، و قضاء از آن نازل شده، اسباب طبیعی از آنجا مدد می‌گیرند.

آنگاه معتقدند که آن عالم علوی با همه ملائکه (آلهه) ای که در آن است مربوب خدای سبحانند، هر چند که ملائکه خودشان آلهه عالم ماده و ارباب آنند، ولی خدای تعالی رب الارباب است. معنای آیه (قل من رب السموات السبع...)

حال که این مقدمه روشن شد می‌گوییم: اگر در آیه شریفه روی سخن با مشرکین عرب باشد همچنان که ظاهر هم همین است، آن وقت سؤال در آیه سؤال از رب آسمانهای هفتگانه است، و جواب از آن به اعتراف مشرکین عرب این است که رب آسمانها خدا است، و جمله ((سیقولون لله)) همان طور که فهمیدید جواب درستی است.

و اگر روی سخن با غیر مشرکین عرب و آنهایی باشد که معتقدند برای آسمانها نیز اله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۸۳: و ربی غیر از خدا است، آن وقت مراد از ((آسمان)) عالم سماوی با سکنه آن از ملائکه و جن خواهد بود، نه آسمان مادی و اجرام مادی در آن. مؤید این معنا این است که جمله ((و رب العرش العظيم)) قرین آسمانها قرار گرفته، چون گفتیم عرش مقام صدور احکام تمامی عالم است، که یکی از جمله موجودات آن ارباب و آلهه آسمانها است. و معلوم است که کسی که چنین مقامی دارد که همه احکام از آن مقام صادر می‌شود، دیگر نمی‌تواند جز خدا بوده باشد، چون به اعتقاد خود آنان هم مقامی مافوق مقام خدا نیست، پس جز او نمی‌تواند ربی در آن مقام قرار گیرد.

و این عالم علوی نزد مشرکین، عالم ارباب و آلهه است که غیر از خدای سبحان ربی و الهی ندارد، پس پرسیدن از رب آسمانها و جواب دادن به اینکه مشرکین اعتراف دارند که خدا است، نیز جوابی صحیح و بجا است.

پس معنای آیه - و خدا دانایتر است - این شد که: بگو رب آسمانهای هفتگانه که اقدار امور و قضاها را از آنجا نازل می‌شود، و رب عرش عظیم که احکام تمامی موجودات در عالم، از ملائکه و پایین تر از ایشان، از آنجا نازل می‌شود کیست؟ چون شما که اعتراف دارید که همه آنها و آنچه را که آنها مالکند مملوک خدا است، و خدا است که به ایشان تملیک کرده.

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ إِنَّمَا حُكْمُ رَبِّكَ الَّذِي صَدَقَ بِهِ أَنْ يَأْتِيَنَّكَ السَّاعَةُ وَتَسْأَلُ عَمَّا أَتَتْكَ آيَاتُهُ أَنْ تَسْتَحْسِبُ أَنَّ إِلَهًا مَعَهُ إِلَهًا آخَرَ فَذَرْهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَأْسَ الَّذِي كَانُوا يَعْلَمُونَ

آن خدا است.

و معنایش این است: ای رسول ما! به زودی جواب خواهند داد به اینکه همه آنها از آن خدا است، و تو در ملامت و توبیخ ایشان بگو که وقتی آسمانهای هفتگانه محل نزول امر، و عرش عظیم محل صدور آن، از آن خدا است، پس دیگر چرا از خشم او نمی‌ترسی؟

پرهیزید، و منکر بعث می شوید و آن را از اساطیر و افسانه های قرون گذشته خوانده ، وقتی انبیای خدا شما را از آن بیم می دهند مسخره شان می کنید، با اینکه او می تواند امر به بعث اموات و ایجاد حیات آخرت را برای انسانها صادر نموده و از آسمان نازلش کند.

و یکی از تعبیرهای لطیف قرآن همین تعبیر به کلمه ((الله)) است ، برای اینکه برهانی که علیه مشرکین اقامه شد با ملک تمام می شود نه با ربوبیت ، چون مشرکین ربوبیت خدا را در عالم قبول ندارند.

معنای ((ملکوت)) و این که ملکوت هر چیزی به دست خدا است و اثبات امکان بعث و معاد از این طریق .

قُلْ مَنْ يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ کلمه ((ملکوت)) به معنای ملک یعنی سلطنت و حکومت است ، چیزی که هست این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۸۴

معنا را با مبالغه افاده می کند. و فرق بین ((ملک)) - به فتحه میم و کسر لام - و بین ((مالک)) این است که مالک آن کسی است که مالی را دارا باشد، ولی ملک و به معنای کسی است که آن مالک را و ملک او را مالک باشد، پس مالکیت ملک در طول مالکیت مالک است و او می تواند هم در مال مالک حکم کند، و هم در خود او.

خدای تعالی ملکوت خودش را تفسیر کرده و فرموده : ((أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بَدَأَ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ))

پس ملکوت هر چیزی این است که از امر خدا و به کلمه ((کن)) هستی یابد. و به عبارت دیگر ملکوت هر چیزی وجود او است به ایجاد خدای تعالی .

پس ((بودن ملکوت هر چیز به دست خدا)) کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه ((شیء)) - چیز را بر آن اطلاق نمود مختص به خدای تعالی است ، همچنان که فرموده : ((اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)) پس ملک خدا محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و ممضی بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است .

و چون ممکن است کسی توهم کند که عموم ملک و نفوذ امر خدا با اخلال بعضی از اسباب و علل در امر او منافات ندارد، ممکن است بعضی از علل و اسباب در پاره ای مخلوقات اثری بگذارد که خدای اراده نکرده و یا پاره ای از مخلوقات را از آنچه خدا اراده کرده منع کند، از این جهت جمله ((بیده ملکوت کل شیء)) را با جمله ((و هو یجیر و لا یجار علیه)) تکمیل کرد. و این جمله در حقیقت توضیح اختصاص ملک است و می فهماند که این اختصاص به تمام معنای کلمه است ، پس هیچ چیزی از موجودات هیچ مرحله ای از ملک را ندارد و هر موجودی هر چه را مالک است در طول ملک خدا است نه در عرض آن تا به مالکیت خدا خلل وارد کند، و یا اعتراض کند، پس حکم و ملک تنها از آن او است .

منصور از اینکه فرمود: ((و هو یخبر و لا یجار علیه)).

((و هو یجیر و لا یجار علیه)) - کلمه ((جوار)) که دو کلمه ((یجیر)) و ((یجار)) از آن اشتقاق یافته اند، در اصل به معنای قرب مسکن بوده ، بعدها برای همین قرب مسکن و نزدیکی خانه کسی به خانه کس دیگر حقی به نام حق همسایگی یا حق جوار قرار دادند، و آن این است که از همسایه حمایت نموده ، به احترام همسایگی از سوء قصد افراد نسبت به او جلوگیری کند، آنگاه از این ماده افعالی مشتق نمودند، مثلا گفتند: ((فلان استجار فلانا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۸۵

یعنی فلانی از فلان شخص جوار و پناه خواست ((فاجاره)) و او هم جوارش داد، یعنی از او خواست تا از وی حمایت کند، و او هم حمایت کرد، یعنی قصد سوء دشمنان را از او دفع نمود.

و این معنا در همه افعال خدای تعالی جریان دارد، برای این که هیچ موجودی نیست که خداوند به او عطائی بخشد و یا بخشیده اش را برای او باقی بدارد، مگر آنکه آن را به هر نحو و هر قدر که بخواهد حفظ می کند، بدون اینکه چیزی مانعش شود، چون هر

مانعی را که فرض کنید اگر جلوگیر او شود به اذن و مشیت خود او شده پس در حقیقت منع از خود او است و با یک عمل خود از عمل دیگرش جلوگیر شده، چون منع مانع را خدا به مانع داده، و او می تواند از منع او و یا از مقداری از آن جلوگیری کند. پس منظور از اینکه فرمود: ((و هو یجیر و لا- یجار علیه)) این است که او بدی و سوء را از هر کس که مورد سوء قصد قرار گرفته باشد منع می کند، ولی کسی و چیزی نیست که جلو سوء او را نسبت به کسی بگیرد.

و معنای آیه این است که: به این منکرین بعث بگو کیست آن کسی که ایجاد تمامی موجودات مخصوص او است، و نیز آثار و خواص هر موجودی را تنها او به آن موجود داده و او از هر کس که به وی پناهنده شود حمایت می کند و کسی نیست که کسی را از خشم و عذاب او حفظ و حمایت کند، اگر دانایید؟.

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ بَعْضِي از مفسرین گف ته اند: مراد از ((سحر)) این است که چیزی در خیال انسان بر خلاف آنچه که هست جلوه کند، که بنا به گفته اینان کلمه ((تسحرون)) استعاره یا کنایه خواهد بود، و معنایش این می شود که: به زودی جوابت می دهند که ملکوت آسمانها و زمین برای خداست. وقت ی جواب دادند ایشان را توییح کن که پس تا کی حق در خیال شما باطل جلوه می کند؟ وقتی ملک مطلق برای خدای سبحان است، پس او می تواند نشاء آخرت را ایجاد نموده، اموات را برای حساب و پاداش و کیفر دوباره زنده کند، و برای او جز یک امر و فرمان ((کن)) مؤونه ای ندارد.

این را هم باید دانست که این احتجاجات سه گانه همان طور که امکان بعث را اثبات می کند، همچنین یگانگی خدا را در ربوبیت اثبات می نماید، چون ملک حقیقی بدون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۸۶

جواز تصرف، معقول نیست و مالکی هم که همه تصرفات برای او جایز است همان رب است.

بَلْ أَتَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ این جمله اعراض و اضراب از نفیی است که از حجت های گذشته در آیات سابق فهمیده می شد و معنای آن این است که: وقتی حجت های مذکور دلالت بر مسأله بعث کرد و خود مشرکین هم صحت آن را قبول دارند، پس آنچه رسولان ما وعده می دهند باطل نیست، بلکه ما به زبان رسولان خود حق را برای آنان آوردیم، و مشرکین که گفتار رسولان را تکذیب می کنند و بعث را نفی می نمایند، دروغ می گویند.

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ.... مراد از ((اتخاذ ولد)) که به خداوند نسبت داده می شد و در نفی آن فرموده است: ((ما اتخذ الله من ولد)).

مسأله فرزند داشتن خدای تعالی مسأله ای است که در بین مشرکین شایع و معروف بوده، و ملائکه یا بعضی از آنها را، و بعضی از جن و بعضی از قدیسیین بشر را اولاد خدای سبحان می دانستند، و اتفاقاً نصاری هم در این قول از مشرکین پیروی کردند، و مسیح را فرزند خدا دانستند.

البته این نوع از ولادت و فرزند مبنی بر این است که کلمه ((فرزند)) به چیزی هم که از حقیقت لاهوت و از جوهره ذات او جدا گشته شامل بشود، چون از نظر لغت چنین چیزی مصداق فرزند نیست، مگر همان طور که گفتیم به نوعی اشتقاق آن را نیز مصداق بدانیم که آن وقت اله و معبودی که آن را فرزند می نامند، مولود از اله دیگری باشد.

و اما فرزند ادعایی به اینکه بیگانه ای را یا به عنوان شرافت دادن و یا به فرضی دیگر پسر کسی بدانیم باعث نمی شود که سهمی هم از حقیقت پدر در آن فرزند یافت شود، مانند نوع فرزندگی که یهود برای خود اثبات می کنند و می گویند ما فرزندان و دوستان خداییم، که می خواهند صرفاً برای خود شرافتی ادعا کنند. و البته در آیه مورد بحث منظور نفی اینگونه فرزندگی نیست، چون سیاق کلام سیاق نفی تعدد آلهه است، و فرزندگی به نحو تشریف مستلزم الوهیت نیست. خلاصه یهود نمی خواهد سهمی از الوهیت را برای خود اثبات کند پس از گفته یهود چند خدایی لازم نمی آید، هر چند که همین نام گذاری هم ممنوع و حرام است.

پس مراد از ((اتخاذ ولد)) این است که خداوند چیزی را ایجاد کند که سهمی از حقیقت خدایی خود او در آن موجود هم باشد، نه اینکه به خاطر جهتی از جهات کسی را فرزند خدا نام بگذارند. گر چه بعضی این را هم اتخاذ ولد دانسته اند.

این را نیز باید دانست که کلمه ولد همان طور که از سخنان گذشته فهمیدید از نظر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۸۷ مصداق و در نظر مشرکین اخص از اله است. و خلاصه اینطور نیست که تمامی معبودهای مشرکین از نظر ایشان فرزند خدا باشند، چون خود آنان به خدایانی اعتقاد دارند که فرزند خدایش نمی دانند، پس اینکه در آیه مورد بحث می فرماید: ((خداوند هیچ فرزندی برای خود نگرفته و هیچ معبودی با او نیست)) دو جمله تکراری نمی باشد، بلکه در جمله اول یک معنای اخصی را نفی کرده، و در جمله دوم به عنوان ترقی معنایی اعم را نفی نموده است و کلمه ((من)) در هر دو جمله زیادی است و منظور از آن صرفاً تاء کید نفی است.

تقریر یک حجت بر نفی تعدد آلهه، در جمله: ((اذا لذهب کلّ اله بما خلق))

و جمله: ((و گر نه هر الهی به تدبیر امور مخلوق خودش می پرداخت)) حجت بر نفی تعدد خدایان است، و محذور تعدد خدایان را بیان می کند و حاصلش این است که: تعدد آلهه تصور نمی شود مگر وقتی که میان آن چند خدا جدایی باشد، و به هیچ وجهی از وجوه در معنای الوهیت و ربوبیت متحد نباشند، و معنای ربوبیت یک اله در یک ناحیه عالم و در نوعی از انواع موجودات آن این است که تدبیر آن ناحیه به وی واگذار شده باشد، به نحوی که در کار خود مستقل باشد و احتیاج به غیر خود و حتی به آن کس که این پست را به او واگذار کرده نداشته باشد و این نیز روشن است که دو موجود متباین اگر ترشحی و اثری داشته باشند آثار آن دو نیز متباین است.

و وقتی چنین شد لازمه اش این است که هر یک از این الهه مفروض در تدبیر آنچه راجع به او است مستقل باشد، و لازمه این استقلال در تدبیر هم این است که رابطه اتحاد و اتصال در بین انواع تدبیرهای جاریه در عالم منقطع باشد، و مثلاً نظام جاری در عالم انسانی غیر از نظامی باشد که در سایر انواع حیوانات و نباتات و خشکی و تری عالم و کوه و دشت و آسمان و زمین جریان دارد. و نظام جاری در هر یک از این نامبرده ها غیر از نظام جاری در انسان باشد. و معلوم است که لازمه چنین انقطاع و بینونت فساد آسمانها و زمین و موجودات در آن دو است، و چون می بینیم که آسمانها و زمین و آنچه در میان آنها است تباہ و فاسد نشده، پس می فهمیم که رابطه ای میان همه آنها هست، و نظام در همه آنها یکی است. از اینجا هم می فهمیم که پس مدیر همه عالم یکی است.

این است آنچه که مورد نظر جمله ((اذا لذهب کلّ اله بما خلق)) می باشد و معنای آن این است که: اگر با خدا خدایانی دیگر می بود، هر یک از آن خدایان از دیگران جدا می شد، و تدبیر مخصوص به خود می داشت.

بیان حجت دیگری بر نفی تعدد آلهه که جمله ((ولعلا بعضهم علی بعض)) متضمن آن است.

((و لعلا بعضهم علی بعض)) - این جمله محذور دیگر تعدد آلهه را می رساند، که از این محذور و تالی فاسد یک حجت دیگری

علیه تعدد آلهه تالیف می یابد. به این بیان که تدابیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۸۸

جاری در عالم چند قسمند، یکی تدابیر عرضیه، یعنی تدبیرهایی که در عرض هم قرار دارند، مانند تدبیر جاری در تری و تدبیر جاری در خشکی، که در عرض هم هستند، و نیز مانند دو تدبیر جاری در آب و آتش.

و قسم دیگر تدابیر طولی اند، و به دو قسم تقسیم می شوند، یکی تدبیر عام کلی و حاکم، و دیگری تدبیر خاص جزئی و محکوم، مانند تدبیر عام زمین و تدبیر خاص عالم نبات که جزئی از زمین است و نیز مانند تدبیر عام عالم سماوی، و تدبیر خاص عالم کوبی معین که جزئی از آسمان است و مانند تدبیر عام عالم مادی، و تدبیر خاص نوعی از انواع مادیات.

پس بعضی از تدابیر هست که نسبت به بعضی دیگر علو و تسلط دارد، به این معنا که طوری هست که اگر تدبیر زیر دست آن از

آن منقطع گردد به کلی باطل و تباه می شود، چون قوامش به تدبیر ما فوقش بستگی دارد، عینا مانند اینکه اگر زمینی نمی بود، دیگر معنا نداشت که انسان زمینی وجود داشته باشد، پس اگر تدبیر عام زمینی نباشد، معنا ندارد که عالم انسان جداگانه و مخصوص به خود تدبیری داشته باشد.

و لازمه روشن دو قسم بودن تدبیر، این است که خدای مدبر تدبیر عام عالمی، نسبت به خدای مدبر یک نوع خاص از عالم تفوق و برتری داشته باشد و این نسبت به آن زیر دست و خوار و خفیف باشد، و استعلاء و تفوق یک اله بر اله دیگر عقلا محال است. نه از این جهت که به طوری که مفسرین پنداشته اند لازمه اش مغلوب بودن یک اله در مقابل دیگری، و یا ناقص بودن قدرت او نسبت به آن دیگری، و محتاج بودن این در تمامیتش به دیگری، و محدود بودنش است، تا مستلزم ترکیب و امکان باشد، و امکان با ((الوهیت)) و ((وجوب وجود)) نسازد، چون اگر اشکال این باشد و ثنی ها در پاسخ می گویند: ما هم نمی گوییم آلهه غیر خدا هم واجب الوجودند، و محتاج نیستند، و نقص و محدودیت ندارند، چون و ثنی مذهب ان آلهه خود را ممکن الوجود می دانند، اما ممکناتی عالی، که تدبیر ممکنات پایین تر به آنها واگذار شده و خود مربوب خدا و در عین حال رب ما دون خویشند، و خدای تعالی رب الارباب و اله الالهه و به تنهایی واجب الوجود بالذات است.

بلکه محال بودن تفوق مزبور از این جهت است که: لازم می آید خدای مادون، استقلال در تدبیر و تاءثیر نداشته باشد، چون احتیاج به اجازه مافوق با استقلال نمی سازد، پس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۸۹

مدبر سافل در تدبیر و تاءثیرش محتاج به مدبر عالی است، و با این احتیاج دیگر معنا ندارد نام او را اله و مدبر بگذاریم، بلکه در حقیقت یکی از اسبابی است که تدبیر موجودات پایین تر محتاج به آن است، نه اینکه اله یعنی مدبر مستقل در تاءثیر و تدبیر باشد پس آنچه که اله فرض کرده اند اله نیست، بلکه یکی از اسبابی است که واسطه در تدبیر مادون است، و در عالم اسباب کسی نمی تواند منکر اسباب باشد، ولی این چه ربطی به تعدد آلهه دارد.

اشاره به تفاسیر دیگر در معنای آیه شریفه

این آن معنایی است که دقت در آیه آن را افاده می کند ولی مفسرین در تقریر حجت آیه، مسلک های مختلفی پیش گرفته اند که جامع مشترک همه آنها این است که تعدد آلهه مستلزم اموری است که آن امور خود مستلزم امکان آلهه است، و در آخر نتیجه گرفته اند که امکان با واجب الوجود بودن آلهه نمی سازد، و مستلزم خلف است، یعنی چیزی که اله فرض شده اله نباشد.

و همانطور که اشاره کردیم و ثنی ها خود ملتمز به امکان آلهه هستند، و هیچ و ثنی مذهبی کسی را غیر از خدا واجب الوجود نمی داند، در این میان بعضی از مفسرین تندرویهای هم کرده اند که آیه شریفه از آنها به کلی اجنبی است، آنان مقدماتی چیده اند که آیه شریفه هیچ اشاره ای هم به آنها ندارد، تا چه رسد به تصریح، بعضی دیگر کندروی کرده و گفته اند: این ملازمه ای که در آیه شریفه میان تعدد آلهه و عالی و دانی بودن آنها بیان شده یک ملازمه عادی است نه عقلی، و آیه می خواهد بگوید عادتا وقتی دو سرپرست در یک اداره ای باشند یکی دیگری را زیر دست خود می کند و این دلیل دلیلی است اقناعی نه قطعی ولی خواننده عزیز قطعی بودن آن را فهمید.

در اینجا اشاره به یک نکته بسیار لازم است، که اگر اشاره نشود خوف اشتباه در بین هست، و آن تعبیر در جمله ((لذهب کل اله بما خلق)) است، که به هر الهی خلقتی را نسبت داده، و ممکن است شما خواننده این را یک اقرار ضمنی از قرآن دانسته و بگویید: پس قرآن قبول دارد که غیر از خدای تعالی هم خالق هایی هستند.

دفع این شبهه به این است که اگر یادتان باشد گفتیم که مشرکین تنها ((تدبیر)) را به آلهه نسبت می دهند، نه ((ایجاد)) را و همه معترفند که ایجاد عالم مخصوص خدای تعالی است، چیزی که هست در بعضی از جاها تدبیر شکل خلقت به خود می گیرد، مانند خلقت جزئی از جزئیات که با وجود آن نظام کلی تمامیت پیدا می کند، که این هر چند نسبت به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵



صفحه ۹۰:

خودش خلق است، اما نسبت به نظام کلی و ما فوق تدبیر است، پس در حقیقت در آیه مورد بحث مقصود ((از ما خلق))، فعل و تدبیر به هم آمیخته می‌باشد، و در قرآن کریم کلمه ((خلق)) به فعل نسبت داده شده، مانند آیه ((وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)) و آیه ((وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفَلَکِ وَالْإِنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ))

پس عقیده مشرکین این است که هر یک از آلهه خالق مادون خویشند، یعنی فاعل آنند، همانطور که هر یک از ما فاعل فعل خودش است، اما در عین اینکه ما خالق فعل خویش هستیم، وجود را خدا به فعل ما می‌دهد، و ایجاد اشیاء، مخصوص به خدای سبحان است و بس و هیچ کس در این تردیدی ندارد، نه موحد و نه بت پرست، مگر بعضی از متکلمین که هنوز نتوانسته اند فرق میان فعل و ایجاد را بفهمند.

آیه شریفه با تنزیه خدای تعالی ختم شده، و فرموده: ((منزه است خدا از آنچه در باره اش می‌گویند))

عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ این جمله صفتی است برای اسم جلاله که در جمله ((سبحان الله عما یصفون)) قرار داشت، و اگر دنبال اسم جلاله و بلافاصله نیارود، بدین منظور بود که بفهماند خدا خودش هم علم به تنزه ش از ((ما یصفون)) دارد، و ما یصفون به طوری که از سیاق برمی‌آید عبارت است از شرک، در نتیجه معنای جمله مذکور همان معنایی است که آیه ((اتنبئون الله بما لا یعلم فی السموات و لا فی الارض سبحانه و تعالی عما یشرکون))

و بنابراین در حقیقت برگشت جمله مورد بحث به یک احتجاج جداگانه است بر نفی شرکاء و آن احتجاج عبارت است از شهادت خود خدا به اینکه من هیچ شریکی برای خود سراغ ندارم، همچنان که جمله ((شهد الله انه لا اله الا هو)) نیز متضمن همین شهادت است، چیزی که هست در این جمله شهادت به عدم علم نداده بلکه شهادت بر نفی اصل وجود شریک داده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۹۱

بعضی از مفسرین گفته‌اند: این جمله برهان دیگری است بر اثبات علو خدا، به این بیان که تعدد آلهه مستلزم جهل است که خود یکی از نواقص و ضد علو است، چون هر چیزی که دو تا شد، این یکی اطلاعی از آنچه در حقیقت ذات آن دیگری هست ندارد، و مثل خود او را نمی‌شناسد، و این خود یک نوع جهل و قصور است.

ولی این تقریر مانند سایر تقریرهایی که کرده‌اند، به درد نفی چند اله واجب الوجود می‌خورد، و ما گفتیم که وثنی مذهبان خود اقرار دارند بر اینکه واجب الوجود یکی است و آلهه خود را واجب الوجود نمی‌دانند، علاوه بر این بعضی از مقدمات که برای دلیل مذکور آورده مخدوش است.

فَتَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ این جمله تفریع بر همه مطالب و حجت‌های گذشته است که بر نفی شرکاء اقامه شد.

قُلْ رَبِّ اِمَّا تُرِیْنِی مَا یُوعِدُونَ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِی فِی الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ چون از نقل سخنان مشرکین و انکارشان نسبت به روز قیامت و استهزایشان به رسولان فارغ شد، و علاوه بر این به اقامه حجت بر اثبات حقیقت قیامت نیز پرداخت، اینک در این جمله به تهدید قبل بازگشته و به پیامبر خود دستور می‌دهد که: از پروردگار خود بخواهد تا او را به آن عذابی که به ایشان وعده داده دچار نکند و اگر آن عذاب را دید او را نجات دهد.

پس جمله ((قل رب اما ترینی ما یوعدون)) امر به دعا و استغاثه است و تکرار کلمه ((رب)) به منظور تاءکید در تضرع است و کلمه ((ما)) در جمله ((اما ترینی)) زایده و برای این آورده شده که بدان وسیله نون تاءکید بر فعل شرط درآید، چون اگر آن نبود جایز نبود نون تاءکید در آخر فعل شرط بیاید، پس اصل جمله مذکور ((ان ترنی)) بوده و جمله ((ما یوعدون)) دلالت دارد بر اینکه بعضی از عذابهایی که مشرکین به آنها تهدید شده‌اند عذاب دنیوی بوده، چون می‌فرماید: اگر آن عذاب را به من نشان دادی مرا از آن نجات بده، و از جمله ((رب فلا تجعلنی فی القوم الظالمین - پروردگارا مرا در میان قوم ستمکار قرار مده)) به طور



## ترجمه آیات

تا آنگاه که وقت مرگ هر یکشان فرا رسد در آن حال آگاه و نادم شده گوید بارالها مرا به دنیا بازگردان (۹۹) تا شاید به تدارک گذشته عملی صالح به جای آرم و به او خطاب شود که هرگز نخواهد شد و این کلمه (مرا بازگردان) را از حسرت همی گوید و از عقب آنها عالم برزخ است تا روزی که برانگیخته شوند (۱۰۰) پس آنگاه که نفعه صور قیامت دمید دیگر نسبت و خویشی در میانشان نماند و کسی از کس دیگر حال نپرسد (۱۰۱) پس در آن روز هر آن که اعمالش وزین است آنان رستگارانند (۱۰۲) و هر آن که اعمالش سبک وزن باشد آنان کسانی هستند که نفس خویش را در زیان افکنده به دوزخ مخلد خواهند بود (۱۰۳) آتش دوزخ صورتهای آنها را می سوزاند و در جهنم زشت منظر خواهند زیست (۱۰۴) (و به آنها خطاب شود) آیا آیات من بر شما تلاوت نشد؟ و شما از جهل تکذیب آیات ما نکردید؟ (۱۰۵) آن کافران در جواب گویند بارالها به ما (رحم کن) که شقاوت بر ما غلبه کرد و کار ما به گمراهی کشید (۱۰۶) پروردگارا ما را از جهنم نجات ده اگر دیگر بار عصیان تو کردیم همانا بسیار ستمکار خواهیم بود (۱۰۷) باز به آنان خطاب سخت شود ای سگان به دوزخ شوید و با من لب از سخن فرو بندید (۱۰۸) زیرا شما باید که چون طایفه ای از بندگان صالح من روی به من آورده و عرض می کردند بارالها ما به تو ایمان آوردیم تو از گناهان ما در گذر و در حق ما لطف و مهربانی فرما که تو بهترین مهربانان هستی (۱۰۹) در آن وقت شما کافران آن بندگان خاص مرا تمسخر می کردید تا آنجا که مرا به کلی فراموش کرده بر آن خداپرستان خنده استهزاء می نمودید (۱۱۰) من هم امروز جزای صبر بر آزار و سخریه شما را به آن بندگان پاک خود خواهم داد و آنها امروز سعادت مند و رستگاران عالمند (۱۱۱) آنگاه خدا به کافران گوید که می دانید شما چند سال در زمین درنگ کردید (۱۱۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۹۵ :

آنها پاسخ دهند که تمام زیست مادر زمین یا یک روز بود یا یک جزء از روز (اگر ما خطا گویم) از فرشتگان حسابگر عمر خلق باز پرس (۱۱۳) خدا فرماید شما اگر از حال خود آگاه بودید می دانستید که مدت عمرتان در دنیا بسیار اندک بود (۱۱۴) آیا چنین پنداشتید که ما شما را به عبث و بازیچه آفریده ایم هرگز به ما رجوع نخواهید کرد (۱۱۵) زیرا خدای به حق، برتر از آن است که عبث کند که هیچ خدایی به جز همان پروردگار عرش کریم نخواهد بود (۱۱۶) و هر کس غیر خدا کسی را به الهیت خواند حساب کار او نزد خداست و البته کافران را فلاح و رستگاری نیست (۱۱۷) و تو ای رسول ما دعا کن و بگو بارالها بیامرز و ببخش که تو بهترین بخشندگان عالم وجودی (۱۱۸)

بیان آیاتین آیات عذاب آخرتی را که در خلال آیات قبل به مشرکین وعده داد به طور مفصل بیان می کند و آغاز آن را از روز مرگ تا قیامت و از قیامت تا ابدیت معرفی می کند، و این معنا را خاطر نشان می سازد که زندگی دنیا که ایشان را مغرور کرده، و از آخرت باز داشته، بسیار ناچیز و اندک است، (اگر بخواهند بفهمند) و در آخر این آیات که آخر سوره است سوره را با خطابی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ختم می کند، و در آن خطاب به وی دستور می دهد که از او درخواست کند همان چیزی را که خودش از بندگان مؤمن خود و رستگاران در آخرت حکایت کرده بود، و آن این بود که گفتند: ((رب اغفر و ارحم و انت خیر الراحمین - پروردگارا بیامرز و رحم کن که تو بهترین رحم کنندگان هستی)) اتفاقاً سوره را هم با مسأله رستگاری همین طائفه افتتاح کرده و فرموده بود که اینها وارث بهشتند.

وصف حال مشرکین در حال رویارو شدن با مرگ و تمنای بازگشت نمودن و عدم اجابت آن (قال رب ارجعون ...)

حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني كالمه ((حتى)) متعلق به ما قبل است که به خدای تعالی نسبت ها می دادند، که منزله از آنها است، یعنی، همچنان اینگونه نسبت ها به او می دهند، و به او شرک می ورزند و با مال و فرزندان که به ایشان داده ایم مغرور می شوند تا مرگشان برسد، و آیاتی که میان این غایت ((حتى)) و آن مغیا (شرک ورزیدن آنان) فاصله شده، جمله های معترضه

هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۹۶

((قال رب ارجعون)) - ظاهراً خطاب در ((برگردانید مرا)) به ملائکه موکل بر مرگ است، و کلمه رب استغاثه ای است که حرف ندایش (ای) حذف شده، و این استغاثه جمله ای است معترضه که میان ((قال))، و ((ارجعون)) فاصله شده و تقدیر آن گفت - در حالی که به پروردگار خود استغاثه می کند - برگردانید مرا می باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: خطاب ((ارجعون)) به همان ((رب)) است، و اگر آن را جمع آورده و گفته: ((برگردانید)) از باب تعظیم است، همچنان که همسر فرعون بنا به حکایت قرآن کریم به شوهر خود فرعون گفت: ((قره عین لی و لک لا تقتلوه - نور چشم من و تو باشد و او را نکشید))

بعضی دیگر گفته اند: این از باب جمع فعل است نه جمع فاعل، به این معنا که می رساند چند مرتبه می گوید ((پروردگارا ارجعنی ارجعنی ارجعنی)) مرا برگردان برگردان، برگردان، همچنان که بعضی در معنای شعر زیر همین را گفته اند: قفانک من ذکری حبیب و منزل

بسقط اللوی بین الدخول فحومل ((برخیزید، برخیزید تا گریه کنیم از یاد محبوب و منزل واقع در سقط اللوی بین دخول و حومل)) که معنای قفا (که صیغه تشبیه و دو نفری است) ((قف، قف)) است.

ولی این دو وجه شاذ و در محاورات عرب نادر است، هم جمع آوردن به منظور تعظیم و هم به منظور جمع فعل، و نباید کلام فصیح خدای را بر چنین معانی حمل کرد.

لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا كَلِمَةٌ ((لعل)) برای امیدواری است و در اینجا وقتی عذاب خدای را می بینند که مشرف بر ایشان شده اظهار چنین امیدی می کنند که اگر برگردند عمل صالح کنند، همچنان که در جای دیگر قرآن وعده صریح به عمل صالح می دهند و می گویند: ((فارجعنا نعمل صالحا)) و در جای دیگر همین معنا را با تعبیر تمنی ذکر کرده، که می گویند: ((یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا))

((اعمل صالحا فیما ترکت)) - یعنی ((اعمل عملا صالحا)) تا به جای آورم عملی صالح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۹۷ در آنچه که (از اموال) از خود به جای گذاشته ام یعنی آن اموال را در راه خیر و احسان و هر راهی که مایه رضای خدا است خرج کنم.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ما ترکت)) دنیا است که با مردن ترکش کردند و مراد از عمل صالح تنها انفاق مالی نیست، بلکه همه عبادات مالی و غیر مالی از قبیل نماز، روزه، حج، و غیره است.

گفتار این مفسر بد نیست ولی احتمال اولی با ظاهر آیه بهتر وفق می دهد.

((کلا- آنها کلمه هو قائلها)) - یعنی هرگز، او به دنیا بر نمی گردد، و این سخن (مرا برگردانید باشد که در آنچه به جای نهاده ام عملی صالح کنم)، تنها سخنی است که او می گوید: یعنی سخنی است بی اثر، و این کنایه است از اجابت نشدن آن.

((و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون...))

معنای ((برزخ)) و مراد از: ((و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون))

کلمه ((برزخ)) به معنای حائل در میان دو چیز است، همچنان که در آیه ((بینهما برزخ لا بیغان)) به این معنا آمده، و مراد از اینکه فرمود: برزخ در ماورای ایشان است، این است که این برزخ در پیش روی ایشان قرار دارد، و محیط به ایشان است و اگر آینده ایشان را و راء ایشان خوانده، به این عنایت است که برزخ در طلب ایشان است، همان طور که زمان آینده امام و پیش روی انسان است و در عین حال گفته می شود: ((وراءک یوم کذا)) معنایش این است که چنین روزی به دنبال تو است و این تعبیر به این عنایت است که زمان طالب آدمی است، یعنی منتظر است که آدمی از آن عبور کند، و اینهم که بعضی گفته اند: کلمه

((وراء)) به معنای احاطه است معنایش همین است ، همچنان که در آیه ((وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا هم معنای دنبال هست و هم معنای احاطه .

و مراد از ((برزخ)) عالم قبر است که عالم مثال باشد و مردم در آن عالم که بعد از مرگ است زندگی می کنند تا قیامت برسد این آن معنایی است که سیاق آیه و آیاتی دیگر و روایات بسیار از طرق شیعه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و نیز از طرق اهل سنت بر آن دلالت دارد و بحث پیرامون آن در جلد اول این کتاب گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۹۸

بعضی گفته اند: مراد از آیه این است که بین ایشان و بین دنیا حاجز و حائلی است که نمی گذارد ایشان تا روز قیامت دیگر به دنیا باز گردند، بعد از قیامت هم که دیگر بر نگشتن معلوم است پس این جمله می خواهد بر نگشتن به دنیا را تاء کید کند و به کلی ماء یوسشان نماید. ولی این حرف صحیح نیست ، چون از ظاهر سیاق بر می آید که حائل و برزخ مذکور بین دنیا و روز قیامت که در آن مبعوث می شود امتداد دارد نه بین ایشان و برگشت به دنیا، چون اگر مراد حائل میان ایشان و برگشت به دنیا بود قید ((الی یوم یبعثون)) لغو می شد، البته نه از این جهت که مفهوم جمله ((تا روز قیامت بر نمی گردند)) این است که بعد از قیامت بر می گردند و آن هم محال است ، بلکه از این جهت که اصل این تقیید لغو است و لو اینکه از خارج یا از آیات دیگر دانسته باشیم که بعد از قیامت بازگشت محال است .

علاوه بر این ، بین این سخن که گفتند: ((پس ، این جمله می خواهد بر نگشتن به دنیا را تاء کید کند، و به کلی ماء یوسشان نماید)) و اینکه می گویند بر نگشتن بعد از قیامت مفهوم از خارج است نظیر تناقض است ، بلکه برگشت معنا به این می شود که بخواهد بر نگشتن مطلق را که از کلمه ((کلا)) استفاده می شود با بر نگشتن موقت محدود به حد ((الی یوم یبعثون)) تاء کید کند (دقت بفرمایید)

مقصود از اینکه در قیامت حسب و نسبی در بین نیست و کسی از حال دیگری نمی پرسد  
فَبِأِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ مراد از این نفخه ، نفخه دوم صور است که در آن همه مردگان زنده می شوند، نه نفخه اول که زندگان در آن می میرند، همچنان که بعضی پنداشته اند، چون نبودن انسب و پرسش و سنگینی میزان و سبکی آن و سایر جزئیات همه از آثار نفخه دوم است .

و در جمله ((فلا-انساب بینهم)) آثار انسب را با نفی اصل آن نفی کرده ، نه اینکه واقعا در آن روز انسب نباشد، (زیرا انسب چیزی نیست که به کلی از بین برود)، بلکه مراد این است که در آن روز انسب خاصیتی ندارد، چون در دنیا که انسب محفوظ و معتبر است ، به خاطر حوایج دنیوی است . و زندگی اجتماعی دنیا است که ما را ناگزیر می سازد تا خانواده و اجتماعی تاء سیس کنیم . و وقتی این کار را کردیم ، باز مجبور می شویم عواطف طرفینی ، و تعاون و تعاضد و سایر اسباب را که مایه دوام حیات دنیوی است معتبر بشماریم آن که فرزند خانواده است به وظایفی ملتزم می شود، و آن که پدر و یا مادر خانواده است به وظایفی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۹۹

ملتزم می گردد. ولی روز قیامت . ظرف پاداش عمل است ، دیگر نه فعلی هست ، نه التزام به فعلی . و در آن ظرف همه اسباب که یکی از آنها انسب است از کار می افتد و دیگر انسب اثر و خاصیتی ندارد.

((ولا-یتساءلون)) - در این جمله روشن ترین آثار انسب را یادآور شده ، و آن احوال پرسشی میان دو نفر است که با هم نسبت دارند، چون در دنیا به خاطر احتیاجی که در جلب منافع و رفع مضار به یکدیگر داشتند، وقتی به هم می رسیدند احوال یکدیگر را می پرسیدند، ولی امروز که روز قیامت است دیگر کسی احوال کسی را نمی پرسد.

خواهی گفت : این معنا با آیات دیگر که تسائل را اثبات می کند منافات دارد، مانند: آیه ((و اقبل بعضهم علی بعض یتساءلون))

در پاسخ می‌گوییم: نه، منافات ندارد، زیرا این آیه مربوط به تسائل اهل بهشت بعد از ورود به بهشت، و تسائل اهل جهنم بعد از ورود به جهنم است، و آیه مورد بحث مربوط به تسائل در پای حساب و حکم است، و تسائل اهل محشر را در آن هنگام نفی می‌کند.

فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ... فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ... ((موازن)) جمع میزان و یا جمع مؤ زون است، و مؤ زون عبارت است از همان اعمالی که آن روز سنجیده می‌شود و درباره معنای میزان و سنگینی و سبکی آن در تفسیر سوره اعراف کلامی گذرانندیم.

تَلْفَحُ وُجُوهُهُمْ النَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالْحُوندَر مَجْمَعُ الْبِيَانِ كَلِمَةٌ ((لفح)) و همچنین ((نفع)) به یک معنا است، با این تفاوت که لَفْح تاء ثبوتی بیشتر و کاربتر دارد، که عبارت است از مسمومیت جلدی که پوست صورت را خراب می‌کند، ولی نَفْح به معنای باد شدید است که پوست صورت را اذیت کند و کلمه ((کالغ)) از ((کلوح)) است که به معنای جمع شدن و خشکیدن لبها است، به طوری که دیگر نتواند دندانها را بپوشاند.

و معنای آیه این است که لهیب و هرم آتش آنچنان به صورتهایشان می‌خورد که لبهایشان را می‌خشکاند، به طوری که دندانهایشان نمایان می‌شود، مانند: سر گوسفندی که روی آتش گرفته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۰  
أَلَمْ تَكُنْ أَتَىٰ تَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ... یعنی به ایشان گفته می‌شود: آیا آیات من برای شما خوانده نشد و آیا شما نبودید که آنها را تکذیب می‌کردید؟

توضیح اینکه اهل عذاب در مقام اعتراف و تقاضای برگشت می‌گویند: ((رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا...))  
قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ كَلِمَةٌ ((شقوت و شقاوت و شقاء)) ضد سعادت است، و سعادت هر چیزی خیری است که مختص به او است و شقاوتش نداشتن آن خیر است و به عبارت دیگر: شقاوت به معنای شر مختص به هر چیزی است.  
((غلبت علینا شقوتنا)) - یعنی پروردگارا شقاوت ما بر ما غلبه کرد و اگر شقاوت را به خود نسبت دادند، اشاره است به اینکه خودشان نیز در غلبه شقاوتشان مؤثر و دخیل بوده‌اند و آن را به سوء اختیار خود برای خود انتخاب کردند، به دلیل اینکه دنبال این آیه گفتند: پروردگارا ما را از دوزخ در آور که اگر این دفعه همان خطاها را تکرار کنیم ستمکار خواهیم بود، چون در این جمله وعده حسنات می‌دهند. و اگر سعادت و شقاوت اختیاری و اکتسابی نباشد، وعده معنا ندارد، چون اگر از جهنم به سوی دنیا باز گردند تازه همان حال اول را خواهند داشت. ولی در عین اینکه خود را مقصر دانسته‌اند، در عین حال خود را مغلوب شقاوت هم دانسته‌اند، به این معنا که نفس خویش را چون صفحه‌ای بی‌رنگ دانسته‌اند که هم می‌توانسته رنگ سعادت قبول کند و هم به رنگ شقاوت در آید، چیزی که هست شقاوت بر آنها غلبه کرده و محل را به زور اشغال نموده، اما این شقاوت، شقاوت خودشان بوده، ((شقوتنا)) شقاوتی بوده که در صورت سوء اختیار و ارتکاب گناهان حتمی بوده است، چون در اول خود را مانند صفحه‌ای بی‌رنگ و خالی از سعادت و شقاوت فرض کردند، پس اگر در عین حال شقاوت را شقاوت خود دانسته‌اند، این ارتباط به خاطر همان سوء اختیار و ارتکاب گناهان است.

و کوتاه سخن اینکه، می‌خواهیم بگوییم: در این جمله اعتراف کرده‌اند بر اینکه شقاوت جزء ذاتشان نبوده، بلکه بدانها ملحق و عارض شده و وقتی هم عارض شده که حجت بر آنها تمام بوده، چون این سخن را بعد از اعتراض خدای تعالی به میان آوردند، که پرسید: ((آیا آیات من بر شما تلاوت نمی‌شد...))

اهل دوزخ بعد از جمله مذکور گفتند ((و کنا قوما ضالین)) و با این جمله اعتراف خود را تائید کردند. و این اعتراف مؤکد را بدان جهت کردند که به این وسیله از عذاب خلاصی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۱  
یافته به دنیا برگردند تا برای خود سعادت کسب کنند، چون در دنیا سابقه این کار را داشتند که اعتراف گناهکار و متمرده، به گناه



و ترمرد خود، توبه و پاک کننده او است و او را از آثار سوء گناه نجات می دهد. خواهی پرسید که: مگر نمی دانند آخرت، دارپاداش و جزاء است، نه دار عمل و توبه چون اعتراف به گناه هم خود یکی از اعمال است؟ می گوئیم: چرا، می دانند ولی این اظهار ندامت از باب ظهور ملکات باطنی است، همچنان که در آن روز ملکات دیگری که در دنیا کسب کردند نیز از ایشان بروز می کند، مثلاً وقتی حق برایشان ظاهر می شود و با چشم خود می بینند، شروع می کنند به انکار کردن، که ما چنین و چنان نکردیم، و با این انکار خود، ملکه دروغگویی و انکار خود را بروز می دهند و قرآن کریم چند جا از این موارد را حکایت نموده، از آن جمله فرموده: ((یوم یبعثهم الله جميعا، فیحلفون له کما یحلفون لکم)) و نیز فرموده: ((ثم قیل لهم این ما کنتم تشرکون من دون الله؟ قالوا ضلوا عنا، بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا))

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَلِمُونَ منظور از این درخواست، به طوری که آیات دیگر بر آن دلالت می کند، درخواست برگشتن به دنیا است، و این در حقیقت از قبیل درخواست مسبب، به زبان درخواست سبب است، و مرادشان این است که به دنیا برگردند، و عمل صالح کنند، توبه هم که الان (در دوزخ) که این درخواست را می کردند کرده اند، در نتیجه از جمله کسانی خواهند شد که هم توبه کرده و هم عمل صالح انجام داده اند.

قَالَ اخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوا رَاغِبًا فِيهَا فِي مَفْرَدَاتٍ می گوید: ((خسأت الکلب فحسنا)) معنایش این است که سگ را از روی اهانت چخ کردم، رفت و در گوشه ای نشست، و عرب وقتی می خواهد به سگ بگوید: چخ، می گوید: ((اخسا)) و بنا به گفته راغب، در کلام استعاره کنایه ای به کار رفته، و مراد از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۲ این کلام زجر و چخ کردن اهل جهنم و قطع کلام ایشان است.

إِنَّه كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ((فریق)) که در این آیه درباره آنان بحث فرموده مؤمنین در دنیا هستند که ایمانشان، توبه و بازگشت به سوی خدا است، همچنان که در کلام مجیدش آن را توبه خوانده و درخواستشان شمول رحمت را، - همان رحمتی که در آخرت مخصوص به مؤمنین است - در خواست توفیق برای سعادت است، تا در نتیجه عملی کنند که داخل بهشت شوند و به همین جهت در این آیه که متوسل به خدا شده اند، اسم خیرالراحمین او را وسیله قرار دادند.

پس کلام مؤمنین در دنیا معنایش توبه و درخواست رستگاری و سعادت است، و این عین همان چیزی است که اینان در این آیه خواسته اند، تنها فرقی که هست این است که موقف مختلف شده، این حرف را باید در موقف دنیا می زدند. فَاتَّخَذُوا لَهُمْ سَخِرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِّنْهُمْ تَضَحَّكُونَ همه ضمیرهای خطاب به کفار و ضمیرهای غیبت به مؤمنین بر می گردد، و سیاق شاهد است بر اینکه مراد از ((ذکری)) همان کلام مؤمنین است که در دنیا می گفتند ((رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا...)) که مضمون کلام خود کفار هم در آتش دوزخ همین است.

و اینکه فرمود: ((حتی انسوکم ذکری)) معنایش این است که همین اشتغالتان به مسخره کردن مؤمنین، و خندیدن به ایشان، ذکر مرا از یادتان برده، و اگر اینطور نفرمود، بلکه فرمود: مؤمنین ذکر مرا از یادتان بردند، خواست تا بفهماند مؤمنین در نظر آنان احترام و شانه‌نی نداشتند، مگر همین که مسخره شوند.

إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ و مراد از ((الیوم)) روز جزا است، و متعلق صبر چیزی است که از سیاق فهمیده می شود و به خاطر اختصار نامش را نبرده و معنایش صبر در ذکر خدا است، با اینکه شما ایشان را به خاطر همان ذکر مسخره می کردید و اینکه فرمود: ((انهم هم الفائزون)) در مقام حصر است، یعنی تنها ایشان رستگارانند نه شما.

جواب رد خداوند به توبه و تقاضای دوزخیان

و این آیات چهار گانه ((قال اخسوا... هم الفائزون)) در مقام مایوس کردن کفار است که به طور قطع از رستگاری خود مایوس

شوند، به خاطر آن اعترافی که کردند، و دنبالش تقاضای بازگشت به دنیا نمودند، و حاصل معنای آنها این است که به طور قطع مایوس باشید، از آنچه طلب می کنید، و در طلب آن اعتراف به جرم نمودید، زیرا این طلب خود نوعی عمل است، که آنهم ظرفش دنیا است، همچنان که بندگان مؤمن من دنیا را وسیله رستگاری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۳

خود کرده، و عمل می کردند، و شما ایشان را مسخره می کردید، و به آنان می خندیدید، تا آنجا که عمل را رها کرده، و آن را با سخریه اهل عمل عوض کردید، تا امروز رسید، که روز جزا است، و دیگر عمل ممکن نیست، در نتیجه آنان با رسیدن به پاداش عمل خود رستگار شدند، و شما تهی دست ماندید، و چون خود را تهی دست یافتید، در تلاش بر آمدید که برای خود کاری کنید و حال آنکه امروز روز کار و عمل نیست، تنها روز جزا است.

قَلْ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مِثْلَ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي كُنْتُمْ تُكَفِّرُونَ (و یوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة)) و آیه ((كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار)) و غیر از این دو از آیات دیگر بر آن دلالت دارد پس دیگر نباید به گفتار بعضی از مفسرین اعتنا کرد که گفته اند: مراد از درنگ درنگ در دنیا است، و همچنین احتمال بعضی دیگر که گفته اند ممکن است مجموع مکث در دنیا و برزخ باشد.

قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسَلِّ الْعَادِينَظاهر سیاق این است که مراد از ((روز)) یک روز از روزهای معمولی دنیا باشد. و اگر درنگ در برزخ را معادل بعضی از یک روز از روزهای دنیا کردند، از این باب است که خواسته اند عمر آن را در مقایسه با زندگی ابدی قیامت که آن روز برایشان مشهود می شود، اندک بشمارند. مؤید این معنا تعبیری است که در جای دیگر قرآن آمده که از عمر برزخ به ساعت و در بعضی جاها به شامی از یک روز، و یا به ظهری از آن تعبیر کردند.

و اینکه گفتند: ((فسئل العادین)) معنایش این است که: ما خوب نمی توانیم بشماریم، از کسانی پرس که می توانند بشمارند، که بعضی از مفسرین آنان را به ملائکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۴

تفسیر کرده اند، که شمارشگر ایامند، و بعید هم نیست که چنین باشد.

قَلْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَگویینده این جمله خدای سبحان است و در این جمله نظریه کفار که عمر برزخ را اندک شمردند تصدیق شده و زمینه برای جمله آخر آیه فراهم شده که می فرماید: ای کاش می دانستید.

و معنای آن این است که خدای تعالی فرمود: مطلب همین است که شما گفتید، مدت مکث شما در برزخ اندک بود، ولی ای کاش در دنیا هم این معنا را می دانستید که مکث شما در قبور چقدر اندک است و پس از آن مکث اندک، از قبرها بیرون می شوید، و در نتیجه منکر بعث نمی شدید تا به چنین عذابی جاودانه دچار گردید و البته آرزو در کلام خدای تعالی و همچنین رجاء و امید راجع به مخاطب و یا راجع به مقام است نه راجع به خود خدا، (چون آرزو و امید در ذات باری تعالی معنا ندارد)

بعضی از مفسرین کلمه ((لو)) را در آیه شریفه شرطیه و جمله را فعل شرط گرفته و جزاء آن را محذوف دانسته، و آنگاه در تصحیح این فرضیه دست و پای کرده که ذوق سلیم به هیچ وجه آن را نمی پسندد و اصولاً شرطیه بودن کلمه مذکور، از سیاق آیه بعید است که بعدش برای خواننده روشن است، و از آن بعیدتر این است که کلمه مذکور را ((لو)) وصلیه بگیریم، چون ((لو)) وصلیه هیچ وقت بدون واو عطف استعمال نمی شود.

اشاره به برهانی برای مساءله بعث با بیان منزله بودن خدای ملک حق از انجام کار بیهوده و عبث.

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا... رَبِّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِبعده از آنکه احوال بعد از مرگ و سپس مکث در برزخ، و در آخر مساءله قیامت را با حساب و جزایی که در آن است برای کفار بیان کرد، در این جمله ایشان را توبیخ می کند که خیال می کردند مبعوث نمی شوند، چون این پندار خود جراتی است بر خدای تعالی، و نسبت عبث به او دادن است، و بعد از این توبیخ به برهان مساءله بعث

اشاره نموده و می فرماید: ((افحسبتم...))، و حاصل این برهان این است که وقتی مطلب از این قرار بود که گفتیم: هنگام مشاهده مرگ، و بعد از آن مشاهده برزخ، و در آخر مشاهده بعث و حساب و جزا دچار حسرت می شوید، آیا باز هم خیال می کنید که ما شما را بیهوده آفریدیم، که زنده شوید و بمیرید و بس، دیگر نه هدفی از خلقت شما داشته باشیم، و نه اثری از شما باقی بماند، و دیگر شما به ما بر نمی گردید؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۵

((فتعالی الله الملك الحق، لا اله الا هو رب العرش الکريم)) - این جمله اشاره است به همان برهان که گفتیم بعث را اثبات و نفی آن را انکار می کند، و این برهان به صورت تنزیه خدا است از کار بیهوده، چون در این تنزیه، یخود را به چهار وصف ستوده: اول اینکه خدا فرمانروای حقیقی عالم است دوم اینکه او حق است و باطل در او راه ندارد. سوم اینکه معبودی به غیر او نیست. چهارم اینکه مدبر عرش کریم است.

و چون فرمانروای حقیقی است هر حکمی درباره هر چیزی براند چه ایجاد باشد و چه بر گرداندن، چه مرگ باشد و چه حیات و رزق، حکمش نافذ و امرش گذرا است.

و چون حق است آنچه از او صادر می شود و هر حکمی که میراند حق محض است، چون از حق محض غیر از حق محض سر نمی زند و باطل و عبث در او راه ندارد. و چون ممکن بود کسی تصور کند با این خدا، خدایی دیگر و دارای حکمی دیگر باشد، که حکم او را باطل سازد، لذا خدا را به اینکه جز او معبودی نیست وصف کرد، و معبود به این جهت مستحق عبادت است که دارای ربوبیت است، و چون معبودی غیر از او نیست، پس تنها رب عرش کریم هم او است، - و تنها مصدر احکام این عالم او است - عرشی که مجتمع همه ازمه امور است، و احکام و اوامر جاری در عالم همه از آنجا صادر می شود.

پس خلاصه کلام این شد که خداوند آن کسی است که هر حکمی از او صادر می شود، و هر چیزی که از ناحیه او هستی می گیرد، و او جز به حق حکم نمی راند، و غیر از حق فعلی انجام نمی دهد. پس موجودات همه به سوی او برگشت می کنند، و به بقای او باقیند، و گرنه عبث و باطل می بودند، و عبث و بطلان در صنع او نیست و دلیل اینکه خدای تعالی متصف به این چهار صفت است این است که او الله است، یعنی، موجود بالذات و ایجاد کننده ما سوی است. وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُونَ مراد از ((خواندن الهی غیر از خدا))، این است که با وجود خدا اله دیگری بخوانند، نه اینکه هم خدای را بخوانند و هم الهی دیگر را، چون مشرکین یا اکثر ایشان اصلاً خدای را نمی خوانند، بلکه تنها شرکایی را که ادعا می کنند می خوانند، ممکن هم هست مراد از دعا، اثبات خدای دیگر باشد، چون خواندن خدایی غیر از آفریدگار منفک از اثبات آن نیست.

قید ((لا برهان له به)) قیدی است توضیحی برای خدایان ادعایی که می فهماند معبود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۶ دیگری که برهان بر معبودیتش باشد غیر از خدا نیست بلکه برعکس، برهان بر نبود چنین معبودهایی قائم است هر چه می خواهد باشد.

و جمله ((فانما حساباه عند ربه)) کلمه تهدید است که در ضمن حساب را منحصر در محضر الهی نموده می فهماند که هیچ کس دیگری در حساب او مداخله ندارد هر کیفر و پاداشی که حساب او آن را اقتضا کند همان را جاری می سازد. و آن کیفر عبارت است از آتش دوزخ - که آیات سابق بر آن تصریح داشت - که به طور قطع بدان می رسد، و برگشت این جمله به انکار و نفی هر شفیع، و نومید ساختن از هر سبب نجاتی است، که همین مضمون را جمله ((انه لا یفلح الکافرون)) متمیم کرده.

وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّحِمِيْنَ آیه خاتمه سوره است، و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می فرماید که شعار و گفتار مؤمنین را که در دنیا ورد زبان دارند، و خدای تعالی آن را برایش حکایت کرده به مردم خود برساند و نیز برساند که پاداش این گفتار رستگاری در روز قیامت است، همچنان که در آیات ۱۰۹ و ۱۱۱ این سوره که فرموده: ((انه کان فریق

من عبادی یقولون ...) از آن پاداش خبر داده است .

و این بیان که سوره با آن ختم می شود، همان بیانی است که سوره با آن آغاز شد و فرمود: ((قد افلح المؤمنون)) که بحث در معنایش گذشت .

بحث روایتی

در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس قیراطی از زکات نپرداخته باشد نه مؤمن است و نه مسلمان ، همان است که خدای تعالی درباره اش فرموده : ((رب ارجعونی لعلی اعمل صالحا فیما ترکت)) مؤلف : این معنا به طریقی دیگر از آن جناب ، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده ، و مقصود تطبیق آیه با مانع زکات است ، نه اینکه آیه در خصوص این مورد نازل شده باشد .

پاره ای از روایات مربوط به برزخ و احوال آن

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون)) فرموده : برزخ به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۰۷ معنای امر بین دو امر و حد وسط آن دو است و در آیه به معنای ثواب و عقاب بین دنیا و آخرت است ، و امام صادق (علیه السلام) فرمود: به خدا سوگند من بر شما نمی ترسم مگر از برزخ ، چون وقتی کار دست ما بیفتد، ما به شما اولی خواهیم بود یعنی آنگاه که در قیامت اجازه شفاعت به ما بدهند غیر از شما را بر شما مقدم نمی داریم ) مؤلف : ذیل این روایت را کلبی در کافی به سند خود از عمرو بن یزید، از آن جناب روایت کرده .

و نیز در همان کتاب می گوید: علی بن الحسین (علیه مالمسالام) فرمود: قبر یا باغی است از باغات بهشت ، و یا حفره و گودالی است از گودال های آتش .

و در کافی به سند خود از ابی ولاد الحناط، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت : به آن جناب گفتم : فدایت شوم روایت می کنند که ارواح مؤمنین در سنگدان مرغانی سبز، پیرامون عرش طیران می کنند، فرمود: نه ، مؤمن نزد خدا گرامی تر از این است که او را در سنگدان مرغ جای دهد، لیکن در بدنهایی مانند همین بدنها حلول می کند .

و نیز در آن کتاب به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: ارواح مؤمنین در باغی از بهشت قرار دارند، و از طعام آن می خورند و از آب آن می نوشند، و می گویند: پروردگارا قیامت را برای ما به پا کن و آنچه به ما وعده داده ای منجر فرما، و آخر ما را به اولمان ملحق ساز .

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ارواح نیز مانند اجسادند، در باغی از بهشت قرار گرفته و با یکدیگر آشنایی و گفتگو دارند، و چون روحی بر ارواح دیگر وارد شود، آن ارواح به یکدیگر می گویند فعلا با او حرف نزنید، بگذارید تا خستگی در کند، چون از هولی عظیم گذشته است ، سپس از او احوال دوستان و فامیل خود را می پرسند که فلانی چطور بود؟ آن دیگری چکار می کرد؟ اگر در پاسخ بگوید: زنده بود امیدوار آمدنش می شوند، و اگر بگوید: مرده می فهمند که دوزخی شده ، و دیگر او را نمی بینند، با خود می گویند: سقوط کرد، سقوط کرد .

مؤلف : اخبار در مسأله برزخ و تفصیل آنچه بر سر مؤمنین و غیر مؤمنین می آید بسیار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه :

۸.۱

زیاد و به حد تواتر است که ما قسمتی از آنها را در ابحاث متفرقه گذشته ایراد نمودیم .

در قیامت هر حسب و نسبی منقطع است جز حسب و نسب رسول الله (ص)

در مجمع البیان می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: تمامی حسب و نسب ها در روز قیامت منقطع می شود مگر حسب و نسبت من .

مؤلف: به نظر می‌رسد این روایت را از طرق عامه نقل کرده باشد، چون در کتب عامه آمده از آن جمله الدرالمثور آن را از عده ای از صاحبان جوامع حدیث، از مسور بن مخرمه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده و عبارتش چنین است: همه انساب در روز قیامت منقطع است مگر نسب من، و سبب من و دامادی من. و از عده ای از اصحاب جوامع از عمر بن خطاب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایتی نقل کرده که عبارتش چنین است: هر سببی و نسبی در روز قیامت منقطع است مگر سبب و نسب من و از ابن عساکر از ابن عمر از آن جناب به این عبارت نقل کرده: هر نسبی و هر دامادی در روز قیامت منقطع است مگر نسب من و دامادی من.

و در مناقب در حدیث طاووس از امام زین العابدین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند بهشت را خلق کرده برای هر کسی که اطاعتش کند و احسان نماید، هر چند عبد حبشی باشد، و آتش را خلق کرده برای هر کس که نافرمانیش کند، هر چند قرشی زاده باشد، مگر نشنیدی کلام خدای را که می‌فرماید ((فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یؤمئذ و لا یتساءلون)) به خدا سوگند فردای قیامت هیچ چیز به درد نمی‌خورد مگر عمل صالحی که خودت از پیش فرس تاده باشی.

مؤلف: سیاق آیه شریفه هم سیاقی است که تخصیص نمی‌پذیرد و بعید نیست مقصود از روایات بالا این باشد که منسوب بودن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این اثر را دارد که در دنیا آدمی را موفق به عمل صالح می‌کند، عملی که در روز قیامت به درد آدمی بخورد.

روایتی دیگری درباره بهشت و دوزخ و ساکنان آنها

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((تلفح وجوههم النار)) فرموده اند: یعنی آتش لهیب می‌زند بر ایشان و آنان را می‌سوزاند ((و هم فیها کالحنون)) در حالی که رویها متغیر و دهنهایشان باز باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۰۹  
و در توحید به سند خود از بی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((ربنا غلبت علینا شقوتنا)) فرمود: این شقاوت هم اثر اعمال خود آنان است.

و در علل به سند خود از مسعده بن زیاد روایت کرده که گفت: مردی به جعفر بن محمد (علیه السلام) گفت: یا ابا عبد الله آیا ما برای امری عجیب خلق شدیم؟ پرسید خدا خیرت دهد چطور؟ گفت: آخر ما برای فنا خلق شده ایم. فرمود: ساکت باش، ای برادر زاده، ما برای بقاء خلق شده ایم، چگونه فانی می‌شویم با اینکه بهشت و جهنم فنا ندارند، نه بهشت از بین می‌رود، و نه آتش دوزخ فرو می‌نشیند؟ نه، و لیکن ما در مردن از خانه ای به خانه ای دیگر منتقل می‌شویم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((قال کم لبثتم... فستل العادین)) روایت آمده که فرمودند: یعنی از ملائکه ای که ایام را علیه ما می‌شمارند و ساعتهای ما را می‌نویسند و اعمال ما را از نیک و بد ضبط می‌کنند، پرس.

و در الدرالمثور است که ابن ابی حاتم از ایفح بن عبدالکلاعی، روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند وقتی اهل بهشت را وارد بهشت، و اهل جهنم را داخل جهنم کرد. به اهل بهشت می‌فرماید: چقدر در زمین زندگی کردید؟ می‌گویند: روزی یا بعضی از یک روز می‌فرماید: در این مدت کوتاه چه خوب تجارتی کردید، که رحمت و رضوان و بهشت مرا کسب نمودید، پس در آن جاودانه بمانید.

آنگاه به اهل دوزخ خطاب می‌فرماید که: چقدر در دنیا زندگی کردید؟ می‌گویند: روزی یا پاره ای از یک روز. می‌فرماید: چه بد تجارتی کردید در یک روز یا کمتر از آن که در این مدت کوتاه آتش و غضب مرا کسب نمودید پس در آن جاودانه بمانید.

مؤلف: انطباق مضمون این حدیث با آیه شریفه با آن سیاقی که دارد، و نیز با آن آیات دیگری که نظیر این آیه است، روشن نیست، و ما با استمداد از شواهدی پیرامون مدلول آیه بحث کردیم.

## النور

سوره نور ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۱۰:

آیات ۱-۱۰، سوره نور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُوْرَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۱) الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲) الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (۳) وَالَّذِينَ يُزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۴) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۵) وَالَّذِينَ يُزْمُونَ أَرْوَجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحْسَنَ مَا حَسِبُوا أَنَّ أَفْسُسَهُمْ كَالْأَيْدِي يَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (۶) وَالْخَمِيسَةُ أَنْ لَعَنَتِ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (۷) وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (۸) وَالْخَمِيسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۹) وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵

صفحه : ۱۱۱

ترجمه آیات

به نام خدای بخشنده مهربان این سوره را فرستادیم و (احکامش را

آیات روشن نازل ساختیم برای این که بندگان متذکر آن حقایق شوند (۱) باید شما مؤمنان هر یک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز درباره آنان در دین خدا رافت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند (۲) مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نکند و زن زناکار هم جز با مرد زانی و مشرک نکاح نخواهد کرد و این کار بر مردان مؤمن حرام است (۳) و آنان که به زنان با عفت نسبت زنا بدهند آنگاه چهار شاهد عادل بر ادعای خود نیاورند آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید و دیگر هرگز شهادت آنها را نپذیرید که مردمی فاسق و نادرستند (۴) مگر آنهایی که بعد از آن فسق و بهتان به درگاه خدا توبه کردند و در مقام اصلاح خود بر آمدند در این صورت خدا آمرزنده و مهربان است (۵) و آنان که به زنان خود نسبت زنا دهند و جز خود بر آن شاهد نداشته باشند باید هر یک از آنها چهار مرتبه شهادت و قسم به نام خدا یاد که او در این ادعای زنا از راستگویان است (۶) و بار پنجم قسم یاد کند که لعن خدا بر او باد اگر از دروغگویان باشد (۷) پس برای رفع عذاب حد، آن زن نیز نخست چهار مرتبه شهادت و قسم به نام خدا یاد کند که البته شوهرش دروغ می گوید (۸) و بار پنجم قسم یاد کند که غضب خدا بر او اگر این مرد در این ادعا از راستگویان باشد (۹) و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما مؤمنان نبود و اگر نه این بود که خدای مهربان البته توبه پذیر و درستکار است حدود و تکلیف را چنین آسان نمی گرفت و با توبه از شما رفع عذاب نمی کرد (۱۰)

بیان آیاتغرض این سوره همان است که سوره با آن افتتاح شده و آن بیان پاره ای از احکام تشریح شده، و سپس پاره ای از معارف الهی مناسب با آن احکام است، معارفی که مایه تذکر مؤمنین می شود.

معنا و مورد استعمال کلمه ((سوره)) و مقصود از اینکه فرمود: ((سوره انزلناها و فرضناها))

سُوْرَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ کلمه ((سوره)) به معنای پاره ای از کلمات و جمله بندی هایی است که همه برای ایفای یک غرض ریخته شده باشد، و به همین جهت در این آیه شریفه یک بار مجموع آیات سوره به اعتبار معنایی که دارند یک سوره نامیده شده، و فرموده: ((این سوره را نازل کردیم)) و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۱۲

بار دیگر ظرف برای بعضی آیاتش اعتبار شده، از باب ظرفیت مجموع برای بعضی و فرموده: ((در آن آیاتی روشن نازل کردیم))



و این کلمه از کلماتی است که قرآن کریم آن را وضع کرده و هر دسته از آیاتش را یک سوره نامیده، و استعمال آن در کلام خدای تعالی مکرر آمده، و مثل اینکه وجه این نامگذاری معنای لغوی آن است، که همان دیوار دور شهر باشد که بر شهر احاطه می‌کند، چون سوره قرآن نیز حصاری است که چند آیه و یا یک غرض معینی را که در مقام ایفای آن است در بر گرفته است. راغب می‌گوید کلمه ((فرض)) به معنای بریدن چیز محکم و تاءثیر در آن می‌باشد، مانند، فرض آهن و... سپس گفته: فرض، همان معنای ایجاب را می‌دهد، با این تفاوت که واجب کردن چیزی را به اعتبار وقوع و ثباتش ایجاب می‌گویند، و به اعتبار بریده شدن، و یک طرفی شدن تکلیف در آن، فرض می‌گویند، همچنان که خدای تعالی فرموده: سوره ((انزلناها و فرضناها))، یعنی سوره ای که ما عمل به آن را بر تو واجب کردیم.

و نیز می‌گوید: این کلمه هر جا که در جمله ((فرض الله علیه - خدا بر او فرض کرد)) واقع شده باشد، معنای ایجابی را می‌دهد که خدای تعالی مکلف را بدان وارد و تکلیف کرده، و هر جا در جمله ((فرض الله له)) واقع شده باشد، معنای توسعه و رخصت را می‌دهد، مانند: ((ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له)) - در آنچه خدا نصیب کرده برای پیغمبر حرجی بر او نیست. پس اینکه فرمود: سوره ((انزلناها و فرضناها))، معنایش این است که این سوره را ما نازل کردیم، و عمل به آن احکامی که در آن است واجب نمودیم، پس اگر آن حکم ایجابی باشد، عمل به آن این است که آن را بیاورند، و اگر تحریمی باشد عمل به آن این است که ترک کنند و از آن اجتناب نمایند.

و اینکه فرمود: ((و انزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون)) مراد از آن - به شهادت سیاق - آیه نور، و آیات بعد از آن است که حقیقت ایمان و کفر و توحید و شرک را ممثل می‌سازد، و این معارف الهی را تذکر می‌دهد.

بیان حد زناى زانی و زانیه

الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً... الْمُؤْمِنِينَ كَلِمَةً (زنا) به معنای جماع بدون عقد یا بدون شبه عقد یا بدون خرید کنیز است، و کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۱۳

((جلد)) به معنای زدن تازیانه است و کلمه ((راءفت)) به معنای دلسوزی و تحریک شدن عواطف است، بعضی از لغویین گفته‌اند: به معنای رحمت آمیخته با دلسوزی است و کلمه ((طائفه)) در اصل به معنای جماعت است وقتی که کوچ می‌کنند، بعضی گفته‌اند: این کلمه بر دو نفر و حتی بر یک نفر هم اطلاق می‌شود.

((الزانیة و الزانی ... جلد)) - مراد مرد و زنی است که این عمل شنیع از آن دو سر زده، که باید به هر یک از آن دو صد تازیانه بزنند، و صد تازیانه حد زنا است به نص این آیه شریفه، چیزی که هست در چند صورت تخصیص خورده، اول اینکه زناکاران محصن باشند، یعنی مرد زناکار دارای همسر باشد، و زن زناکار هم شوهر داشته باشد، یا یکی از این دو محصن باشد که در این صورت هر کس که محصن است باید سنگسار شود، دوم اینکه برده نباشند که اگر برده باشند حد زناى آنان نصف حد زناى آزاد می‌باشد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: اگر زن زناکار را جلوتر از مرد زناکار ذکر کرده، برای این بوده که این عمل از زنان شنیع تر و زشت تر است و نیز برای این بوده که شهوت در زنان قویتر و بیشتر است.

و خطاب در آیه متوجه به عموم مسلمین است، در نتیجه زدن تازیانه کار کسی است که متولی امور مسلمانان است، که یا پیغمبر است و یا امام، و یا نایب امام.

((و لا تاخذکم بهما رافه فی دین الله...)) - این نهی که از رافت شده از قبیل نهی از مسبب است به نهی از سبب، چون رقت کردن به حال کسی که مستحق عذاب است باعث می‌شود که در عذاب کردن او تساهل شود، و در نتیجه نسبت به او تخفیف دهند، و یا به کلی اجرای حدود را تعطیل کنند، و به همین جهت کلام را مقید کرد به قید ((فی دین الله)) تا جمله چنین معنا دهد که در

حالتی که این سهل انگاری در دین خدا و شریعت او شده است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((دین الله)) همان حکم خدا است ، همچنان که در آیه ((ما کان لیاخذ اخواه فی دین الملک)) بدین معنا است ، یعنی رافت ، شما را در اجرای حکم خدا و اقامه حد او نگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۱۴ ((ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر)) - یعنی اگر شما چنین و چنان هستید در اجرای حکم خدا دچار رافت نشوید و این خود تاء کید در نهی است .

((و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین)) - یعنی و باید جماعتی از مؤمنین ناظر و شاهد این اجرای حد باشند، تا آنان نیز عبرت گیرند و نزدیک عمل فحشاء نشوند.

الزانی لا ینکح إلا زانیه او مشرکه و الزانیه لا ینکحها إلا زان او مشرک و حرّم ذلک علی المؤمنین ظاهر آیه و مخصوصا با در نظر گرفتن سیاق ذیل آن ، که مرتبط با صدر آن است ، چنین می رساند که : آیه شریفه در مقام بیان حکمی تشریحی تحریمی است ، هر چند که از ظاهر صدر آن بر می آید که از مسأله ای خبر می دهد، چون مراد از این خبر تاء کید در نهی است ، چون امر و نهی وقتی به صورت خبر بیان شود. امر و نهی موکد می شود، و این گونه تعبیرها زیاد است ، (مثلا می گوئیم فلانی این کار را می کند، و یا دیگر از این کارها نمی کند، یعنی به هیچ وجه نباید کند)

معنای اینکه فرمود: ((زانی جز با زانیه یا مشرکه نکاح نمی کند، و با زانیه جز زانییا مشرک ازدواج نمی کند...)) و حاصل معنای آیه با کمک روایات وارده از طرق اهل بیت (علیهم السلام) این است که : زناکار وقتی زنا یا او شهرت پیدا کرد، و حد بر او جاری شد، ولی خبری از توبه کردنش نشد، دیگر حرام است که با زن پاک و مسلمان ازدواج کند، باید یا با زن زناکار ازدواج کند و یا با زن مشرک ، و همچنین زن زناکار اگر زناش شهرت یافت ، و حد هم بر او جاری شد ولی توبه اش آشکار نگشت ، دیگر حرام می شود بر او ازدواج با مرد مسلمان و پاک ، باید با مردی مشرک ، یا زناکار ازدواج کند. پس این آیه ، آیه ای است محکم و باقی بر احکام خود که نسخ نشده و احتیاج به تاءویل هم ندارد، و اگر در روایات حکم را مقید کرده اند به صورت اقامه حد و ظهور توبه ، ممکن است این قید را از سیاق آیه نیز استفاده کرد، برای اینکه حکم به تحریم نکاح ، در آیه شریفه بعد از امر به اقامه حد است ، و همین بعد واقع شدن ظهور در این دارد که مراد از زانی و زانیه ، زانی و زانیه حد خورده است و همچنین اطلاق زانی و زانیه ظهور در کسانی دارد که هنوز به این عمل شنیع خود ادامه می دهند، و شمول این اطلاق به کسانی که توبه نصوح کرده اند، از داءب و ادب قرآن کریم بعید است .

و جوهی که درباره این آیه گفته شده است

مفسرین در معنای آیه مشاجراتی طولانی و اقوالی مختلف دارند.

یکی اینکه گفتار در آیه به منظور اخبار از مقدار لیاقت مرتکبین این عمل زشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۱۵ است ، و می خواهد بفرماید: افراد پلید همان پلیدی ها را دوست می دارند، و لیاقت بیش از آن را ندارند آدم زناکار به خاطر خباثت و پلیدی ذاتش جز به زنی مثل خود میل نمی کند، او از زنی خوشش می آید که چون خودش زناکار و پلید، و یا بدتر از خودش زنی مشرک و بی دین باشد و همچنین زن زناکار جز به مردی مثل خود متعفن و پلید، و یا بدتر از خودش مشرک و بی دین تمایل ندارد. پس آیه شریفه در مقام بیان اعم اغلب است ، همچنان که در آیه دیگر از همین سوره فرموده : ((الخیثان و الخیثان و الخیثان))

یکی دیگر اینکه مراد از آیه شریفه تقبیح اینگونه افراد است ، و معنایش این است که لایق به حال مرد زناکار این است که جز زن زناکار و یا بدتر از او را نگیرد و لایق به حال زن زناکار هم این است که جز به مرد زناکار و یا بدتر از او یعنی مشرک ، شوهر نکند و مراد از ((نکاح)) عقد نکاح و ازدواج مشروع است و جمله ((و حرم ذلک علی المؤمنین)) عطف است بر اول آیه ، و مراد این

است که زنا بر مؤمنین حرام شده، (نه ازدواج با زناکار)

ولی این دو وجه از این رو صحیح نیستند که با سیاق آیه و مخصوصا با اتصال صدر و ذیل آن به یکدیگر که قبلا بدان اشاره رفت سازگار نیستند.

وجه سوم اینکه اصلا این آیه شریفه نسخ شده، و ناسخ آن آیه ((وانكحوا الايامی منكم و الصالحین من عبادکم و امائکم است)) جواب این وجه هم این است که نسبت میان آیه مورد بحث و این آیه نسبت عموم و خصوص مطلق است، یعنی این آیه عام است و آیه مورد بحث آن را تخصیص زده، فرموده: اینکه در آنجا به طور عموم گفتیم ((دختران خود و صالحان از برده و کنیزان خود را همسر دهید)) مخصوص است به غیر زناکاران مصر در زنا و در اینگونه موارد که عامی بعد از خاص وارد می شود آن را نسخ نمی کند.

بله اگر هم بگوییم نسخ شده مناسب تر آن است که بگوییم ناسخ آن، آیه ۲۲۱ سوره بقره است، که می فرماید: ((ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن و لامة مؤمنة خیر من مشرکة و لو ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۱۶  
اعجبتمکم و لا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا و لعبد مؤمن خیر من مشرک و لو اعجبکم اولئک یدعون الی النار و اللہ یدعوا الی الجنة و المغفرة باذنه))

به این بیان که کسی ادعا کند که این آیه نیز هر چند عامی است بعد از خاص، و لیکن لسان آن لسانی است که تخصیص نمی پذیرد و وقتی آیه خاص آن را تخصیص نزد، قهرا آیه عام، ناسخ خاص می شود، بعضی از مفسرین هم ادعا کرده اند که نکاح کافر با زن مسلمان تا سال ششم از هجرت جایز بوده، بعد از آن در آیه ۲۲۱ سوره بقره تحریم آن نازل شده، پس شاید آیه مورد بحث که مربوط به زانی و زانیه است و ازدواج زن زناکار مسلمان را با مشرک جایز دانسته قبل از نزول تحریم بوده، و آیه تحریم بعد از آن نازل شده (در نتیجه آیه ۲۲۱ سوره بقره ازدواج زناکار با مشرک را نسخ کرده) البته درباره این آیه اقوال دیگری نیز هست که چون فسادش روشن بود متعرض نقل آنها نشدیم.

تشریح حد قذف

وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً... معنای ((رمی)) (انداختن) معروف است ولی به عنوان استعاره در نسبت دادن امری ناپسند به انسان نیز استعمال می شود، مانند نسبت زنا و دزدی دادن، که آن را ((قذف)) هم می گویند.

و از سیاق آیه بر می آید که مراد از رمی نسبت زنا دادن به زن محصنه و عقیفه است و مراد از آوردن چهار شاهد که ناظر و گواه زنا بوده اند، اقامه این شهود است برای اثبات نسبتی که داده و در این آیه خدای تعالی دستور داده در صورتی که نسبت دهنده چهار شاهد نیاورد او را تازیانه بزنند و از آن به بعد شهادت او را نپذیرند و در ضمن حکم به فسق او نیز کرده است و معنای آیه این است که کسانی که به زنان عقیف نسبت زنا می دهند و چهار شاهد بر صدق ادعای خود نمی آورند، باید هشتاد تازیانه به ایشان بزنید و چون ایشان فاسق شده اند، دیگر تا ابد شهادتی از آنان قبول نکنید.

و این آیه به طوری که ملاحظه می فرمایید از نظر نسبت دهنده مطلق است، یعنی هم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۱۷

شامل مرد می شود و هم زن، هم حر و هم برده، روایات اهل بیت (علیهم السلام) هم همین طور تفسیر کرده.

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ استثناء هر چند راجع به جمله اخیر یعنی حکم به فسق نامبردگان است. و لیکن از آنجایی که به شهادت سیاق برای جمله و ((هرگز شهادتی از ایشان نپذیرید)) جنبه تعلیل را دارد، لازمه اش ارتفاع حکم به ارتفاع فسق است، که حکم ابدی نپذیرفتن شهادت هم برداشته شود، در نتیجه لازمه رفع دو حکم این می شود که استثناء به حسب معنا به هر دو جمله مربوط باشد، و معنا چنین باشد که هرگز از آنان شهادت نپذیرید، چون فاسقند، مگر آنان که توبه



در کافی به سند خود از محمد بن سالم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: سوره نور بعد از سوره نساء نازل شده، و شاهد صدق این سخن این است که خدای تعالی در سوره نساء فرمود: ((و آن دسته از زنان شما که عمل زنا مرتکب می شوند علیه آنان استشهاد کنید به چهار نفر از خودتان، که اگر شهادت دادند ایشان را در خانه‌ها زندانی کنید تا بمیرند، و یا خدای تعالی راه نجاتی بر ایشان قرار دهد)) و در سوره نور به عنوان جعل و قرار داد راه نجات فرموده: ((سوره انزلناها و فرضناها و انزلنا فيها آیات بینات لعلکم تذكرون الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلد و لا تاخذکم بهما رافه فی دین الله ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین))

و در تفسیر قمی و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) در ذیل جمله ((و لیشهد عذابهما)) فرموده اند: یعنی ببینند تازیانه زدن به ایشان را ((طائفه من المؤمنین)) و مردم را برای این دیدن دعوت و جمع کنند.

و در تهذیب به سند خود از غیاث بن ابراهیم از جعفر از پدرش از امیرالمؤمنین روایت کرده که در ذیل جمله ((و لا تاخذکم بهما رافه فی دین الله)) فرمود: مقصود از دین الله اقامه حدود خدا است و در ذیل جمله ((و لیشهد عذابهما طائفه من المؤمنین)) فرمود: طائفه، یک نفر را هم شامل می شود.

و در کافی به سند خود از محمد بن سالم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود آیه ((الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکه...)) در مدینه نازل شد، و در این آیه خدای تعالی زناکار از زن و مرد را مؤمن نامید، و هیچ اهل علمی شک ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: زناکار در حالی که زنا می کند مؤمن نیست، و دزد هم در حالی که دزدی می کند مؤمن نیست، چون این گونه افراد وقتی به چنین عملی دست می زنند ایمان از وجودشان کنده می شود، آنطور که پیراهن از تن کنده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۲۰:

و در همان کتاب به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکه)) سؤال کردم، فرمود: اینها زنان و مردانی معروف به زنا بودند که به این عمل شهرت داشتند، و مردم به این عنوان آنها را می شناختند، مردم امروز هم مانند مردم عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) می باشند پس هر کس که حد زنا بر او جاری شد و یا متهم به زنا شد سزاوار نیست مردم با او ازدواج کنند تا او را به توبه بشناسند و توبه اش شهرت پیدا کند.

مؤلف: مثل این روایت را کافی به سند خود از ابی الصباح نیز نقل کرده. و به سند خود از محمد بن سالم از ابی جعفر (علیه السلام) به این عبارت آورده: ایشان مردان و زنانی بودند که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مشهور به زنا بودند. پس خدای تعالی مردم را از این مردان و زنان نهی فرمود، و مردم امروز هم به مانند مردم آن روز می باشند پس کسی که معروف به زنا شده و یا حد بر او جاری شده باشد، باید از ازدواج با او خودداری کنند تا وقتی که توبه اش شناخته و معروف شود.

و در همان کتاب به سند خود از حکم بن حکیم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این تنها مربوط به زنا کارهای علنی است، و اما اگر کسی احیانا زنایی کند و توبه نماید، هر جا بخواهد می تواند ازدواج کند.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و نسایی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در سنن خود، و ابو داوود در ناسخش از عبدالله بن عمر روایت کرده اند که گفت: زنی بود که او را ام مهزول می نامیدند، و به مردی زنا می داد، به شرطی که خرجی او را بدهد، پس یکی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خواست او را تزویج کند خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((زن زناکار را نمی گیرد مگر مرد زناکار یا مشرک))

مؤلف: قریب به این معنا از عده ای از نویسندگان جوامع از مجاهد نقل شده.

باز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از مقاتل روایت کرده که گفت: وقتی مهاجرین مکه به مدینه آمدند به جز چند نفر انگشت شمار همه در شدت تنگی بودند، در شهر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۲۱

مدینه هم گرانی و قحطی بود، و نیز در بازار مدینه فاحشه های علنی و رسمی بود از اهل کتاب، و اما از انصار یکی امیه دختر کنیز عبدالله بن ابی بود، و یکی دیگر نسیکه دختر امیه بود، که از مردی از انصار بود، و از این کنیز زادگان انصار عده ای بودند که زنا می دادند، و هر یک به در خانه خود بیرقی افراشته بود تا مردان بفهمند اینجا خانه یکی از آن زنان است، و این زنان از همه اهل مدینه زندگی بهتری داشتند، و بیش از همه به دیگران کمک می کردند.

پس جمعی از مهاجرین برای نجات از قحطی و گرسنگی با اشاره بعضی تصمیم گرفتند با این زنان ازدواج کنند، تا به این وسیله معاششان تأمین شود. یکی گفت خوب است قبلا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور بگیریم، پس نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده گفتند: یا رسول الله گرسنگی بر ما شدت کرده، و چیزی که سد جوع ما کند پیدا نمی کنیم، و در بازار فاحشه هایی از اهل کتاب و کنیز زادگانی از ایشان و از انصار هستند که با زنا کسب معاش می کنند، آیا صلاح هست ما با آنان ازدواج کنیم و از زیادی آنچه به دست می آورند استفاده کنیم البته هر گاه زندگی خودمان راه افتاد، و بی نیاز از ایشان شدیم، رهایشان می کنیم؟ در این هنگام خدا این آیه را فرستاد: ((الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُ...)) - و بر مؤمنین حرام کرد ازدواج با زناکاران را که علنی زنا می دادند.

مؤلف: این دو روایت سبب نزول آیه ((الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ)) را بیان کرده، نه شان نزول جمله ((الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانِيَةٌ أَوْ مُشْرِكَةٌ)) را.

روایاتی درباره آیات راجع به قذف و لعان و شائن نزول آنها

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا)) گفته: مفسرین در این استثناء اختلاف کرده اند که به کجا بر می گردد و در آن دو قول گفته اند: یکی اینکه تنها به فسق بر می گردد، و نه به جمله ((و لا تقبلوا لهم شهادة أبدا)) تا آنجا که می گوید: دوم اینکه به هر دو جمله بر می گردد، پس اگر قذف کننده ای توبه کند شهادتش قبول می شود، چه حد خورده باشد و چه نخورده باشد (نقل از ابن عباس) تا آنجا که می گوید: این نظریه قول امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز هست.

و در الدر المنثور است که عبدالرزاق و عبد بن حمید و ابن منذر از سعید بن مسیب روایت کرده که گفت: سه نفر علیه مغیره بن شعبه شهادت به زنا دادند، و زیاد که چهارمی بود از دادن شهادت خودداری کرد، در نتیجه آن سه نفر به دستور عمر حد خوردند، و عمر به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۲۲

ایشان گفت: توبه کنید تا شهادتان پذیرفته شود دو نفر توبه کردند و ابوبکر توبه نکرد، و هیچ وقت هم شهادتش پذیرفته نشد، و این ابوبکر برادر مادری زیاد بود، و چون زیاد کرد آنچه را که کرد (و خود را پسر ابوسفیان و مادرش را زناکار معرفی نمود) ابوبکر سوگند خورد که تا هر چند که زنده است با او حرف نزنم و حرف نزد تا مرد.

و در تهذیب به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر برده به حر نسبت زنا دهد هشتاد تازیانه می خورد، و آنگاه فرمود: این از حقوق الناس است.

روایتی در شائن نزول آیه لعان

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و الَّذِينَ يَرْمُونَ ازواجهم... ان كان من الصادقين)) روایت کرده که این آیه درباره لعان نازل شده، و سبب نزولش این بوده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جنگ تبوک برگشت عویم بن ساعده عجلانی که از انصار است نزدش آمد، و گفت: یا رسول الله همسر من به شریک بن سمحاء زنا داده، و از او حامله شده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از او روی بگردانید، عویم مجددا سخن خود را تکرار کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روی گردانید، تا چهار مرتبه این کار تکرار شد.

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به خانه اش رفت و آیه لعان بر او نازل شد. پس برای نماز عصر بیرون شد و بعد از نماز به



عویمر فرمود: برو همسرت را بیاور که خدا آیه قرآنی درباره شما زن و شوهر نازل کرده . پس مرد نزد زن آمد و گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تو را می خواهد، زن که زن آبرومندی بود با جمعی از قوم خود آمد، همینکه داخل مسجد شد رسول خدا به عویمر فرمود: بروید نزدیک منبر و آنجا ملاعنه کنید! عویمر پرسید چگونه ملاعنه کنیم؟ فرمود پیش بیا و بگو: خدا را شاهد می گیرم که من در آنچه به این زن نسبت داده ام از راستگویانم ، عویمر جلو منبر آمد و یکبار صیغه لعان را جاری کرد، حضرت فرمود: اعاده کن دوباره خواند، تا چهار بار، فرمود: در نوبت پنجم بگو که لعنت خدا بر من باد اگر از دروغگویان باشم : آنگاه حضرت فرمود ((مواظب باش که لعنت ، دعای مستجابی است ، اگر دروغ بگویی تو را خواهد گرفت ))

آنگاه باو فرمود: برو کنار و به همسرش فرمود: مثل او شهادت بده ، و گرنه حد خدا را بر تو جاری می کنم ، زن به صورت افراد فامیلش نگرست و گفت : من این رویها را در این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۲۳

شبانگاه سیاه نمی کنم ، پس نزدیک منبر آمد و گفت خدا را شاهد می گیرم که عویمر در این نسبت که به من بسته از دروغگویان است ، حضرت فرمود: اعاده کن ، تا چهار نوبت اعاده کرد سپس فرمود: حالا خودت را لعنت کن اگر او از راستگویان باشد، زن در نوبت پنجم گفت غضب خدا بر من باد اگر چنانچه عویمر در نسبتی که به من داده از راستگویان باشد، حضرت فرمود: وای بر تو! این نفرین مستجاب است ! اگر دروغگو باشی تو را می گیرد.

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به شوهرش فرمود: برو که دیگر تا ابد این زن بر تو حلال نیست ، گفت پس آن مالی که من به او داده ام چه می شود؟ حضرت فرمودند. اگر تو در این نسبت که به او دادی دروغگو باشی که آن مال از خود این زن نیز از تو دورتر شده است ، و اگر راست گفته باشی آن مال مهریه این زن ، و عوض کامی است که از او گرفته ای ، و رحم او را برای خود حلال کرده ای ، (تا آخر حدیث )

و در مجمع البیان در روایت عکرمة از ابن عباس آمده که گفت : سعد بن عبادہ وقتی آیه قذف را شنید از تعجب گفت : ((به به ))، اگر به خانه درآیم و ببینم که مردی میان رانهای فلانی است هیچ سر و صدایی نکنم ، تا بروم چهار بیگانه دیگر را بیاورم ، جریان را نشان آنان بدهم ؟ اگر چنین چیزی پیش بیاید به خدا سوگند که تا من بروم چهار نفر را بیاورم ، آن مرد کارش را تمام کرده ، می رود، در نتیجه اگر از دهانم بیرون کنم هشتاد تازیانه به پشتم فرود خواهد آمد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مردم مدینه که سعد بزرگ ایشان بود فرمود: ای گروه انصار نمی شنوید که سعد چه می گوید؟ گفتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) بزرگ ما را ملامت مکن ، چون او مردی بسیار غیرتمند است ، و به همین جهت جز با دختران باکره ازدواج نکرده ، و هیچگاه زنی را طلاق نگفته ، تا مبادا کسی از ما جرأت کند و مطلقه او را بگیرد، خود سعد بن عبادہ گفت : یا رسول الله پدر و مادرم فدای تو باد، به خدا سوگند من این حکم را جز حکم خدا نمی دانم ، و لیکن به خاطر همان اشکالی که به ذهنم آمد و عرض کردم از این حکم تعجب کردم ، حضرت فرمود خدا غیر از این را نخواسته ، سعد گفت صدق الله و رسوله ، به گفته خدا و رسول ایمان دارم .

پس چیزی نگذشت که پسر عمویی داشت به نام هلال بن امیه از باغ آمد در حالی که دید مردی با زنش جمع شده ، پس صبح نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفت و گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۲۴

دیروز عصر به خانه آمدم و دیدم که مردی با او است ، و با دو چشم خود دیدم و با دو گوش خود شنیدم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خیلی ناراحت شد، به طوری که کراهت از رخساره اش مشاهده گشت ، هلال گفت مثل اینکه می بینم ناراحت شدید، به خدا قسم که من راست می گویم ، و امیدوارم که خدا فرجی فراهم کند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تصمیم گرفت او را بزند.

راوی می گوید: پس انصار جمع شدند، گفتند: ما به همان حرفی که دیروز سعد می گفت : مبتلا شدیم ، آیا راضی شویم که هلال

تازیانه بخورد، و برای ابد شهادتش مردود گردد؟ پس وحی نازل شد. همین که شنیدند وحی نازل شده سکوت کردند، آن وحی عبارت بود از آیه ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ...))

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای هلال بشارت باد تو را که خداوند فرج قرار داد، همان فرجی که آرزوی می کردی، پس فرمود، بفرستید تا همسر او بیاید، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میان این زن و شوهر ملاحظه کرد بعد از آن که لعان تمام شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میان آن دو تفرقه افکند، و حکم کرد که فرزند از آن زن باشد، در حالی که پدر معینی نداشته باشد، ولی مردم هم فرزند او را به بدی نسبت ندهند.

آنگاه فرمود: ((اگر چنین و چنان بیاورد برای شوهرش آورده، و اگر چنین و چنان بیاورد برای کسی آورده که درباره اش این حرفها زدند))

احتمال دارد به صورت استفهام فرموده باشد یعنی حکم خدا چنین است آیا به رسم جاهلیت عمل کنیم که قیافه شناس بگوید اگر چنین و چنان است از شوهر اوست و گرنه از دیگران؟.

مؤلف: این روایت را در الدرالمثور از عده ای از ارباب جوامع از ابن عباس روایت کرده است. النور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۲۵

آیات ۱۱ - ۲۶، سوره نور

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَبِيرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۱) لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ (۱۲) لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ (۱۳) وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۴) إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسَّبْتِ كُمْ وَتَقُولُونَ بِآفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ (۱۵) وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ (۱۶) يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۷) وَبَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۸) إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الدِّينِ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱۹) وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَعُوفٌ رَّحِيمٌ (۲۰) \*يَأْيَهَا الدِّينِ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوبَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٌ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۱) وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلَا يُصَفِّحُوا ءَالًا- تَحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۲۲) إِنَّ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۲۳) يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲۴) يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (۲۵) الْحَبِيبَاتِ لِلْحَبِيبِينَ وَالْحَبِيبُونَ لِلْحَبِيبَاتِ وَالطَّيِّبَاتِ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (۲۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۲۶

ترجمه آیات

همانا آن گروه منافقان که به شما مسلمین بهتان بستند می پندارید ضرری به آبروی شما می رسد بلکه خیر و ثواب نیز خواهید یافت و هر یک از آنها به عقاب اعمال خود خواهند رسید و آن کس از منافقان که راءس و منشاء این بهتان بزرگ گشت هم او به عذابی سخت معذب خواهد شد (۱۱) آیا سزاوار این نبود که شما مؤمنان زن و مردتان چون از منافقان چنین بهتان و دروغها شنیدید حسن ظنتان درباره یکدیگر بیشتر شده و گوید این دروغی است آشکارا؟! (۱۲) چرا منافقان بر ادعای خود چهار شاهد اقامه نکردند پس در حالی که شاهد نیاوردند البته نزد خدا مردمی دروغگویند (۱۳) و اگر فضل و رحمت خدا در دنیا و عقبی شامل حال شما مؤمنان نبود به مجرد خوض در این گونه سخنان به شما عذاب سخت می رسید (۱۴) زیرا شما آن سخنان منافقان را از زبان یکدیگر

تلقی کرده و حرفی بر زبان می گویند که علم به آن ندارید و این کار را سهل و کوچک می پندارید در صورتی که نزد خدا بسیار بزرگ است (۱۵) چرا به محض شنیدن این سخن نگفتید که هرگز ما را تکلم به این روا نیست؟ خداوند منزهی تو، این بهتان بزرگ و تهمت محض است (۱۶) خدا به شما مؤمنان موعظه می کند و زنهار دیگر اگر اهل ایمانید گرد این سخن نگردید (۱۷) و خدا آیات خود را برای شما بیان فرمود که او به حقایق امور و سرائر خلق دانا و به مصالح بندگان و نظام عالم آگاه است (۱۸) آنان که دوست می دارند که در میان اهل ایمان کار منگری را اشاعه و شهرت دهند آنها را در دنیا و آخرت عذاب دردناک خواهد بود و خدا می داند و شما نمی دانید (۱۹) و اگر فضل و رحمت خدا و رافت و مهربانی او شامل حال شما مؤمنان نبود در عقابتان عجله می کرد ولی او رؤوف و رحیم است (۲۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۲۷

ای کسانی که به خدا ایمان آورده اید مبدا پیروی شیطان کنید که هر کس قدم به قدم از پی شیطان رفت او به کار زشت و منکرش واداشت و اگر فضل و رحمت خدا نبود احدی از شما پاک و پاکیزه نمی شد و لیکن خدا هر کس را می خواهد منزّه و پاک می کند که خدا شنوا و دانا است (۲۱) و نباید صاحبان ثروت و نعمت درباره خویشاوندان خود و مسکینان و مهاجران راه خدا از بخشش و انفاق کوتاهی کنند باید مؤمنان همیشه بلند همت بوده و نسبت به خلق عفو و گذشت پیشه کنند و از بدیها درگذرند آیا دوست نمی دارید که خدا هم در حق شما مغفرت و احسان کند که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است (۲۲) کسانی که به زنان با ایمان عقیف بی خبر از کار بد، تهمت بستند محققا در دنیا و آخرت ملعون شدند و هم آنان به عذاب سخت معذب خواهند شد (۲۳) بترسید از روزی که زبان و دست و پای ایشان بر اعمال آنها گواهی دهد (۲۴) که در آن روز خدا حساب و کیفر آنها را تمام و کامل خواهد پرداخت (۲۵) زنان بد کار و ناپاک شایسته مردانی بدین صفتند و مردان زشتکار ناپاک شایسته زنانی بدین صفتند و بالعکس زنانی پاکیزه و نیکو لایق مردانی چنین و مردانی پاکیزه و نیکو لایق زنانی به همین گونه اند و این پاکیزگان از سخنان بهتان که ناپاکان درباره شان می گویند منزهند و از خدا به ایشان آمرزش می رسد و رزق آنها نیکو است (۲۶)

بیان آیات بیان آیات مربوط به داستان افک

این آیات به داستان افک اشاره می کند، که اهل سنت آن را مربوط به عایشه ام المؤمنین دانسته اند، ولی شیعه آن را درباره ماریه قبطیه مادر ابراهیم معتقد است، همان ماریه که ((مقوقس)) پادشاه مصر او را به عنوان هدیه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد، و هر دو حدیث - چه آن حدیثی که از سنی ها است و چه آن حدیثی که از شیعه ها رسیده - خالی از اشکال نیست، که هم خودش و هم اشکالش در بحث روایتی خواهد آمد - ان شاء الله تعالی .

پس بهتر این است که به بحث پیرامون متن آیات پرداخته و به کلی فعلا از روایات صرف نظر کنیم، ولی در عین حال این نکته را باید مسلم بدانیم که افک مورد بحث مربوط به یکی از خانواده های رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، حال یا همسرش و یا کنیز ام ولدش که شاید همین نکته هم به طور اشاره از جمله ((و تحسبونه هیئا و هو عند الله عظیم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۲۸

استفاده شود و همچنین از آیات این داستان که می رساند مطلب در میان مسلمانان شهرت یافت، و سر و صدا به راه انداخت و اشارات دیگری که در آیات هست این معنا فهمیده می شود.

و از آیات بر می آید که به بعضی از خانواده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت فحشاء دادند و نسبت دهندگان چند نفر بوده و داستان را در میان مردم منتشر کرده و دست به دست گردانده اند، و نیز به دست می آید که بعضی از منافقین یا بیمار دلان در اشاعه این داستان کمک کرده اند، چون به طور کلی اشاعه فحشاء در میان مؤمنین را دوست می داشتند، و لذا خدا این آیات را نازل کرده، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دفاع فرمود.

إِنَّ الدِّينَ جَاءُ بِالْأَفْكِ عَصَبَةٌ مِّنْكُمْ... کلمه ((افک)) - به طوری که راغب گفته - به معنای مطلق دروغ است، و معنایش در اصل، هر چیزی است که از وجهه اصلی اش منحرف شود، وجهه ای که باید دارای آن باشد، مانند اعتقاد منحرف از حق به سوی باطل و عمل منحرف از صحت و پسندیدگی به سوی قباحت و زشتی، و کلام بر گشته از صدق به سوی کذب و در کلام خدای تعالی در همه این معانی و موارد استعمال شده.

و نیز راغب می گوید: کلمه ((عصبه)) به معنای جماعت دست به دست هم داده و متعصب است. و بعضی دیگر گفته اند: در عدد ده تا چهل استعمال می شود.

خطاب در آیه شریفه و آیات بعدی اش به مؤ منین است، آن مؤ منینی که ظاهر ایمان را دارند، چه اینکه واقعا هم ایمان داشته اند، یا منافق بوده اند و در دل مرض داشته اند، و اما قول بعضی از مفسرین که گفته اند مخاطب به چهار خطاب اول، و یا تنها مخاطب به خطاب دوم و سوم و چهارم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و آن زن و مرد متهم است صحیح نیست، زیرا مستلزم تفکیک میان خطابهایی است که در ده آیه اول از آیات مورد بحث قرار دارند، چون بیشتر خطابهای مذکور که بیست و چند خطاب است متوجه عموم مؤ منین است، و با این حال بدون شک معنا ندارد چهار و یا سه خطاب اول آن، متوجه افراد معینی باشد.

بدتر از این حرف سخن بعضی دیگر است که گفته اند: خطابهای چهارگانه و یا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۲۹ سه گانه ای که گفته شد، به مؤ منینی است که از این پیش آمد متاثر شده بودند، چون علاوه بر اینکه همان اشکال تفکیک در سیاق لازم می آید، گزاف گویی نیز هست، (چون نه وجهی برایش متصور است و نه دلیلی بر آن هست)

و معنای آیه این است که کسانی که این دروغ را تراشیدند - لام در کلمه ((الافک)) لام عهد است - جماعت معدودی از شما هستند، که با هم تبانی و ارتباط دارند. و این تعبیر خود اشاره است به اینکه در این تهمت توطئه ای در کار بوده، مبنی بر اینکه این دروغ را بتراشند، و آن را اشاعه هم بدهند، تا قداست و نزاهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را لکه دار ساخته، و او را در میان مردم رسوا سازند.

پس معلوم شد که جمله مذکور فایده ای را افاده می کند و آن طور که بعضی پنداشته و گفته اند از باب تسلیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و یا تسلیت آن جناب و مؤ منین متاثر از این پیشامد نیست، چون سیاق با تسلیت سازگار نیست.

شناخته و رسوا شدن عناصر فاسد، برای مجتمع صالح و اسلامی خیر است (لا تحسبو هسرا لکم...)

((لا- تحسبو هسرا لکم بل هو خیر لکم)) - مقتضای اینکه گفتیم خطاب متوجه عموم مؤ منین است، و مراد از آن نفی شریعت و اثبات خیریت این پیشامد است، این است که یکی از سعادت‌های مجتمع صالح این است که اهل ضلالت و فساد در آن مجتمع شناخته شوند، تا جامعه نسبت به وضع آنها بصیرت پیدا کند، و برای اصلاح این اعضای فاسده دست به اقدام زند، مخصوصا در مجتمع دینی که سر و کارش با وحی آسمانی است، و در هر پیشامدی وحیی بر آنان نازل می شود، و ایشان را موعظه و تذکر می دهد که چگونه از این پیشامد استفاده کنند، و دیگر نسبت به امور خود سهل انگاری و غفلت روا ندارند، بلکه در امر دین خود و هر مهم دیگر زندگیشان احتیاط کنند.

دلیل بر این معنا، جمله ((لکل امری منهم ما اکتسب من الاثم)) است، چون اثم عبارت است از آثار سوئی که بعد از گناه برای آدمی باقی می ماند، پس ظاهر جمله این است که آنهایی که این تهمت را زده بودند به آثار سوء عملشان شناخته می شوند، و از دیگران متمایز می گردند و در نتیجه به جای اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را رسوا کنند خود مفتضح می شوند.

و اما قول مفسری که گفته: مراد از ((خیر بودن این پیشامد برای متهمین))، این است که خدا به خاطر این تهمت اجرشان می دهد، همچنان که مرتکبین آن را رسوا می کند، در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۰

صورتی درست است که خطاب در آیه متوجه خصوص متهمین باشد، و خواننده محترم در نظر دارد که گفتیم چنین نیست.

وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ مفسرین کلمه ((کبره)) را به معنای معظم تهمت معنا کرده اند، و ضمیر آن را به تهمت بر گردانده و گفته اند: معنایش این است: کسی که معظم این افک و مسؤ ولیت بیشتر آن را گردن گرفته باشد و از میان تهمت زندگان از همه بیشتر آن را در میان مردم اشاعه داده باشد عذابی عظیم خواهد داشت.

توییح کسانی که وقتی اتهام دروغ (افک) را شنیدند آن را رد و تکذیب نکردند و بدون تحقیق و علم آن را شایع ساختند. لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ آیه توییح کسانی است که وقتی داستان افک را شنیدند آن را رد نمودند، و متهمین را اجل از چنین اتهامی ندانسته و نگفتند که این صرفاً افترا بی است آشکار.

جمله ((ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ)) از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است، و اصل آن ((و لولا- ظننتم بانفسکم)) بوده و اگر اینطور نفرمود و آن طور فرمود برای این بود که بر علت حکم دلالت کند و بفهماند که صفت ایمان طبعاً مؤمن را از فحشاء و منکرات عملی و زبانی رادع و مانع است پس کسی که متصف به ایمان است باید به افراد دیگری که چون او متصف به ایمان هستند ظن خیر داشته باشد، و درباره آنان بدون علم سخنی نگوید، زیرا همه اهل ایمان هم چون شخص واحدی هستند که متصف به ایمان و لوازم و آثار آن است.

بنابراین، معنای آیه چنین می شود که چرا وقتی افک را شنیدید به جای اینکه نسبت به مؤمنین متهم، حسن ظن داشته باشید، به تراشیده افک، حسن ظن پیدا کردید و بدون علم درباره اهل ایمان سخنی گفتید؟.

و اینکه فرمود: ((قالوا هذا افک مبین)) معنایش این است که شما مؤمنین و مؤمنات که شنونده افک بودید نگفتید که این مطلب افک و دروغی است آشکار، با اینکه بر حسب قاعده دینی خبری که مخبر آن علمی بدان ندارد، و ادعائی که مدعی آن شاهدهی بر آن ندارد، محکوم به کذب است، چه اینکه در واقع هم دروغ باشد، یا آنکه در واقع راست باشد، دلیل بر این معنایی که ما کردیم جمله ((فاذلم یاتوا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون)) است، که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۱

می فرماید: وقتی مدعی، شاهد نیاورد، نزد خدا - شرعاً - محکوم است به دروغگویی. لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِمْ بِأَرْبَعَةٍ شَهَادَةٍ فَاذْلَمُوا بِالشَّهَادَةِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ یعنی اگر در آنچه می گویند و نسبت می دهند راستگو باشند، باید بر گفته خود شاهد بیاورند و شهود چهارگانه را که گفتیم شهود در زنا هستند حاضر سازند، پس وقتی شاهد نیاورند شرعاً محکومند به کذب، برای اینکه ادعای بدون شاهد کذب است و افک.

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ((افاضه)) در حدیث به معنای سر و صدا راه انداختن و تعقیب کردن یک داستان است و اینکه فرمود: ((اگر فضل خدا نبود...)) عطف است بر جمله ((لولا اذ سمعتموه...)) و در جمله مورد بحث بار دیگر به مؤمنین حمله شده است و اگر فضل و رحمت خدا را مقید به دنیا و آخرت کرده برای این بوده که دلالت کند بر اینکه عذابی که در ذیل آیه می آید عذاب دنیا و آخرت (هر دو) است.

و معنای آیه این است که اگر فضل و رحمت خدا در دنیا و آخرت متوجه شما نمی شد، به خاطر این خوض و تعقیبی که درباره داستان افک کردید، عذاب عظیمی در دنیا و آخرت به شما می رسید.

إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ... ظرف ((اذ)) متعلق به جمله ((افضتم)) است. و تلقی قول، به معنای گرفتن و پذیرفتن سخنی است که به انسان القاء می کنند و اگر تلقی را مقید به السنه کرد، برای این بود که دلالت کند بر اینکه داستان افک صرف انتقال سخنی از زبانی به زبانی دیگر است، بدون این که درباره آن سخن، تدبر و تحقیقی به عمل آورند.

و بنابراین، اینکه فرمود: ((و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم)) از قبیل عطف تفسیری است که همان تلقی را تف سیر می کند. و باز اگر گفتن را مقید به دهانها کرد برای اشاره به این بود که قول عبارت است از گفتن بدون تحقیق و تبیین قلبی، که جز دهانها ظرف و موطنی ندارد واز فکر و اندیشه و تحقیق سر چشمه نگرفته است.

و معنای آیه این است که شما بدون اینکه درباره آنچه شنیده اید تحقیقی کنید، و علمی به دست آورید، آن را پذیرفتید و در آن خوض کرده دهان به دهان گردانیدید و منتشر ساختید. و اینکه فرمود: ((و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم)) معنایش این است که شما این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۲

رفتار خود را کاری ساده پنداشتید و حال آنکه نزد خدا کار بس عظیمی است، چون بهتان و افتراء است علاوه بر این بهتان به پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) است، چون شیوع افک درباره آن جناب در میان مردم باعث می شود که آن حضرت در جامعه رسوا گشته و امر دعوت دینی اش تباہ شود.

وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ آیه عطف است بر آیه ((لو لا اذ سمعتموه...)) و در آن برای با رسوم به مؤمنین حمله شده، و ایشان را تویخ می فرماید که چرا چنین نگفتید؟ و کلمه ((سبحانک)) در این میان، کلمه ای است معترضه، و این از ادب قرآن کریم است که هر جا می خواهد کسی را منزله از عیب معرفی کند، برای رعایت ادب نخست خدا را منزله می کند.

کلمه ((بهتان)) به معنای افتراء است، و اگر آن را بهتان نامیده اند، چون شخص مورد افتراء را مبهوت می کند که یا للعجب من کی چنین حرفی را زده و یا چنین کاری را کرده ام؟ و اگر آن را بهتانی عظیم خوانده، بدین جهت بوده که تهمت مربوط به ناموس، آن هم ناموس متعلق به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده. و بهتان بودنش بدین سبب بوده که اخباری بدون علم و ادعایی بدون شاهد بوده، آن شاهدهی که شرحش در ذیل جمله ((فاذلم یاتوا بالشهداء فاولئک عند الله هم الکاذبون)) گذشت. و معنای آیه روشن است.

يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا... وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ آیه اندرز می دهد که تا ابد چنین عملی را تکرار نکنند. و معنای دو آیه روشن است.

إِنَّ الَّذِينَ يَحْبُونُ أَنْ تَشِيخَ الْفَحْشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا اگر این آیه با آیات راجع به افک نازل شده باشد و متصل به آنها باشد و مربوط به نسبت زنا به مردم دادن و شاهد نیاوردن باشد، قهرا مضمونش تهدید تهمت زندگان است، چون افک از مصادیق فاحشه است، و اشاعه آن در میان مؤمنین به خاطر این بوده که دوست می داشتند عمل زشت و هر فاحشه ای در بین مؤمنین شیوع یابد. پس مقصود از ((فاحشه)) مطلق فحشاء است، چون زنا و قذف و امثال آن، و دوست داشتن اینکه فحشاء و قذف در میان مؤمنین شیوع پیدا کند، خود مستوجب عذاب الیم در دنیا و آخرت برای دوست دارنده است.

و بنابراین، دیگر علت ندارد که ما عذاب در دنیا را حمل بر حد کنیم، چون دوست داشتن شیوع گناه در میان مؤمنین حد نمی آورد، بله اگر لام در ((الفاحشه)) را برای عهد بدانیم، و مراد از فاحشه را هم قذف تنها بگیریم، و حب شیوع را کنایه از قصد شیوع و خوض و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۳

دهن به دهن گرداندن قذف بدانیم، در آن صورت ممکن است عذاب را حمل بر حد کرد. ولی سیاق با آن نمی سازد. علاوه بر این قذف به مجرد ارتکاب حد می آورد، و جهت ندارد که ما آن را مقید به قصد شیوع کنیم، و نکته ای هم که موجب این کار باشد در بین نیست.

((و الله يعلم و انتم لا تعلمون)) - این جمله تاء کید و بزرگ داشت عملی است که موجب سخط و عذاب خدا است، هر چند مردم از بزرگی آن بی خبر باشند.

وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَإِنَّمَا يَتَّبِعِ خُطُوتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ تفسیر این آیه در ذیل آیه ۲۰۸ از سوره بقره در جلد دوم این کتاب گذشت.



اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود هیچ یک از شما هرگز پاک و تزکیه نمی شد  
 وَ لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا... در این آیه باز هم به یاد آوری امتنان به فضل و رحمت بازگشت  
 شده و این اهتمام خود مؤید این احتمال است که افک مورد بحث در آیه مربوط به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، و  
 اهتمام به خاطر احترامی است که آن جناب نزد خدای سبحان داشته است.

در این آیه که برای با رسوم امتنان به فضل و رحمت یادآوری می شود، جواب لولا را آورده، و فرموده اگر فضل و رحمت خدا به  
 شما نبود هیچ یک از شما ابداً تزکیه و پاک نمی شد و این معنایی است که عقل هم بر آن دلالت دارد، چون افاضه کننده خیر و  
 سعادت تنها خدای سبحان است، و تعلیم قرآنی نیز آن را افاده می کند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((بیدک الخیر - خیر  
 تنها به دست تو است)) و نیز فرموده: ((ما اصابک من حسنة فمن الله - آنچه خیر به تو می رسد از خدا است))

و اینکه فرموده: ((و لکن الله یزکی من یشاء و الله سمیع علیم)) اعراض از مطالب قبلی است، و حاصلش این است که خدای  
 تعالی هر که را بخواهد تزکیه می کند. پس امر منوط به مشیت او است، و مشیت او تنها به تزکیه کسی تعلق می گیرد که استعداد  
 آن را داشته، و به زبان استعداد آن را درخواست کند، که جمله ((و الله سمیع علیم)) اشاره به همین درخواست به ترجمه تفسیر  
 المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۴

زبان استعداد است، یعنی، خدا شنوای خواسته کسی است که تزکیه را به زبان استعداد درخواست کند، و دانا به حال کسی است  
 که استعداد تزکیه را دارد.

وَ لَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَ الْمَسْكِينِ وَ الْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... کلمه ((ایتلاء)) به معنای تقصیر و  
 ترک و سوگند است، و هر سه معنا با هم تناسب دارند، و معنای آیه این است که صاحبان فضل و سعه یعنی توانگران از شما نباید  
 در دادن اموال خود به خویشاوندان و مساکین و مهاجرین در راه خدا کوتاهی کنند. و یا معنایش این است که توانگران چنین کاری  
 را ترک نکنند و یا این است که توانگران هیچ وقت سوگند نخورند که دیگر به نامبردگان چیزی نمی دهیم، ((و لیعفوا عنهم و  
 لیصفحوا - اگر هم از نامبردگان عمل ناملامیمی دیدند صرف نظر کنند، و ببخشایند)) آنگاه توانگران را تحریک نموده و می  
 فرماید: ((الا تحبون ان یغفر الله لکم و الله غفور رحیم - مگر دوست نمی دارید که خدا هم بر شما ببخشاید؟ و خدا آمرزنده و  
 مهربان است))

در این آیه بنا به فرضی که با آیات افک نازل شده و متصل به آنها باشد، دلالت بر این معنا است که یکی از مؤمنین تصمیم گرفته  
 بوده که احسان همیشه خود را از کسانی که مرتکب افک شده اند قطع کند، و خدای تعالی او را از این عمل نهی کرده، و سفارش  
 اکید فرموده که همچنان احسان خود را ادامه دهد، که باز هم بیانی در این باره خواهد آمد.

کسانی که زنان مؤمنه محصنه را متهم به زنا می کنند در دنیا و آخرت لعنت شده و عذابی عظیم دارند.  
 إِنَّ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغُفْلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ... اینکه از مؤمنات سه صفت را بر شمرده، به  
 منظور دلالت بر عظمت معصیت بوده، چون صفت شوهر داشتن و عفت و غفلت و ایمان هر یک سبب تامی هستند برای اینکه  
 نسبت زنا را ظلم، و نسبت دهنده را ظالم و متهم بی گناه را مظلوم جلوه دهند، تا چه رسد به اینکه همه آن صفات با هم جمع  
 باشند، یعنی زن متهم به زنا، هم شوهر دار باشد، هم عقیف، هم با ایمان، و هم غافل از چنین نسبت که در این صورت نسبت زنا به  
 او دادن ظلمی بزرگتر، و گناهی عظیم تر خواهد بود، و کیفرش لعنت در دنیا و آخرت، و عذاب عظیم خواهد بود، ولی این آیه  
 شریفه هر چند که در جمله آیات افک نازل شده باشد مضمونش عام است، و تنها مربوط به خصوص داستان افک به خانواده  
 رسالت نیست، هر چند که سبب نزولش آن داستان باشد.

یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیههم و ارجلهم بما کانوا یعملونظرف ((یوم)) متعلق است به عذاب عظیم در آیه قبل. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۳۵

و مراد از جمله ((ما کانوا یعملون)) به مقتضای اطلاقی که دارد مطلق اعمال زشت است ، - همچنان که دیگران هم گفته اند - نه خصوص نسبت های زشت و ناروا تا شهادت زبان و دست و پا شهادت به عمل رمی و نسبت ناروا باشد پس مقصود از شهادت ، شهادت اعضای بدن بر گناهان و همه معاصی است ، البته هر عضوی به آن گناهی شهادت می دهد که مناسب با خود او است ، پس گناه اگر از سنخ گفتار باشد، مانند قذف (نسبت زنا دادن) ، دروغ ، غیبت و امثال آن روز قیامت زبانها به آن شهادت می دهند، و هر چه از قبیل افعال باشد، همچون سرقت و راه رفتن برای سخن چینی و سعایت و امثال آن ، بقیه اعضا بدان گواهی می دهند و چون بیشتر گناهان به وسیله دست و پا انجام می شود از این رو آن دو را نام برده .

و در حقیقت شاهد بر هر عملی خود آن عضوی است که عمل از او سرزده همچنان که آیه ((شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما کانوا یعملون)) و آیه ((ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولا)) و آیه ((الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون)) نیز به این معنا اشاره دارند، و به زودی بحث جداگانه ای درباره شهادت اعضا در روز قیامت در تفسیر سوره حم سجده ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

یَوْمَئِذٍ یُؤْفِقُهُمُ اللَّهُ دِینَهُمُ الْحَقَّ وَ یَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِیْنُ مراد از ((دین)) جزاء است ، همچنان که در جمله ((مالک یوم الدین)) نیز به همین معنا است ، و کلمه ((یوفیه)) به معنای اداء و پرداختن چیزی است به تمام و کمال . و معنای این آیه است که در روز قیامت خداوند پاداش و کیفر حق آنان را به تمام و کمال می دهد، و آن وقت می فهمند که خدا حق مبین است .

این از نظر اتصال آیه به ما قبل ، و وقوعش در سیاق آیات قبلی بود، و اگر نه از نظر اینکه خودش آیه ای است مستقل ، ممکن است بگوییم : مراد از ((دین)) ، آن معنایی است که مرادف با کلمه ((ملت و کیش)) است ، یعنی سنت زندگی که در این صورت آیه شریفه در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۳۶

مقام بیان معنایی عالی خواهد بود، و آن این است که روز قیامت حقایق برای بشر ظهور پیدا می کند، و این معنا با جمله ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) سازگارتر است .

معنای اینکه در آخرت می دانند که خدا حق مبین است

این آیه از غرر و آیات برجسته قرآنی است ، که معرفت خدای را تفسیر می کند، چون جمله ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) خبر می دهد که حق به هیچ وجه از وجوه و به هیچ تقدیری از تقادیر، سترت و خفاء ندارد و بدیهی ترین بدیهیات است که جهل به آن تعلق نمی گیرد، ولی بسیار می شود که یک امر بدیهی مورد غفلت قرار می گیرد، پس علم به خدای تعالی معنایش دانستن امری مجهول نیست ، بلکه معنایش ارتفاع غفلت از درک او است ، که بسا از این ارتفاع غفلت به علم و معرفت تعبیر می شود، و می گویند فلانی معرفت به خدا دارد و خداشناس است که معنای واقعی اش این است که فلانی از خدا غافل نیست ، و همین معنایی است که روز قیامت برای همه دست می دهد، و می فهمند که خدا حق مبین و آشکار است ، (چون در قیامت دیگر عواملی برای غفلت نیست )

و به مثل این معنا، آیه ((لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم)) حدید اشاره می فرماید.

الْخَبِیْثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَ الْخَبِیْثُوْنَ لِلْخَبِیْثَاتِ وَ الطَّیِّبَاتُ لِلطَّیِّبِیْنَ وَ الطَّیِّبُوْنَ لِلطَّیِّبَاتِ...اینکه در ذیل این آیه فرموده : ((اولئک مبرژون مما یقولون)) دلیل است بر اینکه مراد از ((خبیثات و خبیثین)) و ((طیبات و طیبین)) ، مردان و زنان متصف به خبیثت و طهارتند. بنابراین ، آیه متمم آیات افکک و متصل به آنها و در سیاق مشارک با آنها است . و این آیه عام است ، و از جهت الفاظ هیچ مخصصی ندارد.

پس مراد از طیب و طهارتی که باعث می شود از آنچه مردم درباره ایشان می گویند مبراء باشند، به طوری که از آیات سابق

فهمیده می شود همان معنایی است که اتصاف به ایمان و احسان مقتضی آن است . پس مؤ منین و مؤ منات با احسان ، طیبین و طیباتند، و هر یک مختص به دیگری است ، و ایشان به حکم ایمان و احسان شرعا از نسبت های ناروایی که شاهدهی بر آن اقامه نشود مبرا هستند، و از جهت ایمانی که دارند محکوم به مغفرتند، همچنان که فرموده : ((و آمنوا به یغفر لکم من ذنوبکم )) و نیز به همان جهت رزق کریمی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۳۷

خواهند داشت . و آن رزق کریم همان حیات طیب در دنیا و آخرت ، و اجر نیکوی آخرت است ، که در آیه ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤ من فلنحیینه حیوة طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون )) بدان نوید داده است .  
و مراد از خبیث در خبیثین و خبیثات که غیر از مؤ منین هستند این است که حالتی پلید دارند، و به خاطر کفر وضعی ناخوشایند به خود می گیرند. و اگر زنان خبیث را به مردان خبیث ، و مردان خبیث را به زنان خبیث اختصاص داده ، به خاطر هم جنسی و هم سنخی است ، و در نتیجه اینگونه افراد از تلبس به فحشاء مبرا نیستند، - البته صرف این اختصاص ، حکم به تلبس و اتصاف نیست .-

پس از آنچه گذشت چند نکته روشن گردید:

اول اینکه : آیه شریفه از نظر لفظ عام است و مؤ منین را برای همیشه به پاکی توصیف می کند، هر چند که سبب نزولش موردی خاص باشد.

دوم اینکه : دلالت دارد بر اینکه مؤ منین شرعا محکوم به براءتند از آنچه که به ایشان نسبت بدهند و اقامه بینه نکنند.  
سوم اینکه : دلالت دارد بر اینکه مؤ منین همه محکوم به مغفرت و رزق کریمند. و همه اینها البته حکم ظاهری است ، ظاهر حال مؤ منین چنین ، و ظاهر حال کفار بر خلاف این است ، چون مؤ منین نزد خدا محترمند.

بحث روایتی

روایتی مفصل از ((الدر المنثور)) درباره نزول آیات مربوط افک درباره عائشه

در الدر المنثور است که عبدالرزاق ، احمد ، بخاری ، عبد بن حمید ، مسلم ، ابن جریر ، ابن منذر ، ابن ابی حاتم ، ابن مردویه و بیهقی (در کتاب شعب ) همگی از عایشه روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) همواره وقتی می خواست به سفری برود در میان همسرانش قرعه می انداخت ، و قرعه به نام هر کس بیرون می شد او را با خود به سفر می برد.  
در سفری در میان ما قرعه انداخت ، قرعه به نام من در آمد. و من با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به سفر رفتم ، و سفر سفر جنگ بود. و این در هنگامی بود که دستور حجاب نازل شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۳۸

بود، و مرا به همین جهت همواره در هودجی سوار می کردند، و در همان هودج نیز منزل می کردم . همچنان می رفتیم تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) از جنگ فارغ شد و برگشت . همین که نزدیکیهای مدینه رسیدیم ، شبی منادی ندای کوچ داد که سوار شوید. من برخاستم و از لشکرگاه گذشتم ، تا قضای حاجت کنم . بعد از قضای حاجت به محل رحل خود برگشتم . پس ناگاه متوجه شدم که گلوبندم که از مهره های یمانی بود پاره شده و افتاده ، به دنبال آن می گشتم و جستجوی گلوبند باعث شد که درنگ کنم و ماء مورین هودج من هودجم را بلند کرده بالای شتر من گذاشتند، به خیال اینکه من در هودجم ، (خواهی گفت چطور بودن و نبودن یک زن در هودج را نمی فهمیدند؟ جواب این است که در آن ایام زن ها خیلی کم گوشت و سبک بودند، چون غذایشان قوت لایموت بود)، لذا ماء مورین از سبکی هودج تعجب نکردند، علاوه بر این من زنی نارس بودم به هر حال شتر را می کردند و رفتند. و من در این میان گلوبندم را پیدا کردم اما من وقتی گلوبندم را یافتم که کاروان رفته بود. من خود را به محل کاروان ، و آن محلی که خودم منزل کرده بودم رسانیده قدری ایستادم ، شاید به جستجوی من برگردند، ولی همین طور که نشسته بودم خوابم برد.

از سوی دیگر صفوان بن معطل سلمی ذکرانی که ماء مور بود از عقب لشکر حرکت کند هنگام صبح بدانجا که من خوابیده بودم رسید و از دور شبح انسانی دید، نزدیک آمد و مرا شناخت، چون قبل از دستور حجاب مرا دیده بود وقتی مرا شناخت استرجاع گفت و من به صدای او که می گفت: ((انا لله و انا الیه راجعون)) بیدار شدم، و صورت خود را پوشاندم، به خدا سوگند که غیر از همین استرجاع دیگر حتی یک کلمه با من حرف نزد، و من نیز از او جز همان استرجاع را نشنیدم. پس شتر خود را خوابانید و من سوار شدم. سپس به راه افتاد تا به لشکرگاه رسیدیم، و آن منزلی بود کنار نحر ظهیره و این قضیه باعث شد که عده ای درباره من سخنانی بگویند و هلاک شوند.

و آن کسی که این تهمت را درست کرد عبدالله بن ابی بن سلول بود. پس به مدینه آمدم و من از روزی که وارد شدیم تا مدت یک ماه مریض شدم مردم دنبال حرف تهمت زندگان را گرفته بودند، و سر و صدا به راه افتاده بود، در حالی که من از جریان به کلی بی خبر بودم. تنها چیزی که مرا در آن ایام به شک می انداخت این بود که من هیچ وقت به مثل آن ایامی که مریض بودم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) لطف ندیدم. همواره بر من وارد می شد و سلام می کرد، و می پرسید چطوری؟ و این مایه تعجب و شک من می شد. ولی به شری که پیش آمده بود پی نمی بردم، تا بعد از آنکه نقاهت یافته از خانه بیرون آمدم، در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۳۹

حالی که ام مسطح هم جهت رفع حاجت با من بیرون آمده بود تا به مناصع برود. و مناصع محل رفع حاجت بود، که زنان جز در شبها از این شب تا شب دیگر بدانجا نمی رفتند و این قبل از رسم شدن مستراح در خانه ها بود، تا آن روز به رسم عرب قدیم برای قضای حاجت به گودالها می رفتیم و از اینکه در خانه مستراح بسازیم ناراحت و متاثر بودیم.

پس من و ام مسطح از در خانه بیرون شده لباس خود را بلند کردیم که بنشینیم، ام مسطح پایش به جامه اش گیر کرد و افتاد، و گفت: هلاک باد مسطح، من گفتم: این چه حرف بدی بود که زدی، به مردی که در جنگ بدر شرکت کرده بد می گویی؟ گفت: ای خانم! مگر نشنیده ای که چه حرفهایی می زنی؟ گفتم: نه، مگر چه می گوید؟ آنگاه شروع کرد داستان اهل افک را نقل کردن که از شنیدن آن مرضم بدتر شد.

و همین که به خانه برگشتم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دیدنم آمد و بر من سلام کرد و پرسید چطوری؟ گفتم: اجازه می دهی به سراغ پدر و مادرم بروم؟ - می گوید: من از این اجازه خواستن این منظور را داشتم که از پدر و مادرم داستان افک را بشنوم، - آنگاه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به من اجازه داد. پس به خانه پدر و مادرم رفتم، و به مادرم گفتم: ای مادر مردم چه می گویند؟ گفت: دخترم ناراحت مباش کمتر زنی زیبا پیدا می شود که نزد شوهرش محبوب باشد و با داشتن چند هوو حرفی دنبالش نزنند، گفتم: سبحان الله مردم این طور می گویند؟ پس گریه مرا گرفت و آن شب تا صبح گریستم و نتوانستم از اشکم خودداری کنم و خواب به چشم نیامد، تا صبح شد و من هنوز می گریستم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی بن ابیطالب و اسامه بن زید را خواست و با ایشان درباره جدایی از همسرش گفتگو و مشورت کرد، اسامه چون از براءت خانواده او آگاهی داشت، و چون نسبت به خانواده او خیرخواه بود گفت: یا رسول الله همسرت را داشته باش که ما جز خیر سابقه ای از ایشان نداریم، و اما علی بن ابیطالب گفت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) خدا که تو را در مضیقه نگذاشته و قحطی زن هم نیست علاوه بر این از کنیز او اگر پرسسی تو را تصدیق می کند پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد بریره بیاید، چون آمد حضرت پرسید: ای بریره آیا چیزی که مایه شک و شبهه ات باشد از عایشه دیده ای؟ گفت: نه به آن خدایی که تو را به حق مبعوث کرده من از او هیچ سابقه سویی ندارم، جز اینکه او جوان است، و خوابش سنگین، بارها شده که برای خانه خمیر می کند و همان جا خوابش می برد، تا آنکه حیوانات اهلی می آیند و خمیر را می خورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۰

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر خاسته درباره عبدالله بن ابی استعداز نمود، و در منبر فرمود: ای گروه مسلمانان! کیست که اگر من مردی را که شرش به اهل بیت من رسیده کیفر کنم عذر مرا بفهمد و مرا ملامت نکند؟ چون به خدا سوگند من جز خیر هیچ سابقه ای از همسرم ندارم و این تهمت را درباره مردی زده اید که جز خیر سابقه ای از او نیز ندارم، او هیچ وقت بدون من وارد خانه من نمی شد.

پس سعد بن معاذ انصاری برخاست و عرض کرد: من راحت می کنم، اگر از اوس باشد گردنش را می زنم، و اگر از برادران مایعنی بنی خزرج باشد هر امری بفرمایی اطاعت می کنم، سعد بن عباده که رئیس خزرج بود و قبلاً مردی صالح بود آن روز دچار حمیت و تعصب شده، از جا برخاست و به سعد گفت: به خدا سوگند دروغ گفتی، و تو او را نمی کشی، و نمی توانی بکشی، پس از وی اسید بن حضیر پسر عموی سعد برخاست و به سعد بن عباده گفت: تو دروغ می گویی، چون مردی منافق هستی، و از منافقین دفاع می کنی، پس دو قبیله اوس و خزرج از جای برخاسته به هیجان آمدند، و تصمیم گرفتند که با هم بجنگند در همه این احوال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر فراز منبر ایستاده بود، و مردم را مرتب آرام می کرد، تا همه ساکت شدند و آن جناب هم سکوت کرد.

من آن روز مرتب گریه می کردم و اشکم بند نمی آمد، و چشمم به خواب نرفت، پدر و مادرم نزد آمدند، و دیدند که دو شب و یک روز است که کارم گریه شده، ترسیدند که از گریه جگرم شکافته شود. هنگامی که آن دو نشسته بودند و من همچین گریه می کردم، زنی از انصار اجازه خواست و وارد شد و او هم با گریه مرا کمک کرد، در این بین ناگهان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شد و نشست و تا آن روز هرگز آن جناب نزد من نمی نشست، و به من همان حرفهایی را زد که قبلاً می زد.

این را هم بگویم که یک ماه بود وحی بر آن جناب نازل نشده و درباره گرفتاری من از غیب دستوری نرسیده بود پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی می نشست تشهد خواند، و سپس فرمود: اما بعد، ای عایشه به من چنین و چنان رسیده، اگر تو از این تهمت ها مبری باشی که خدا در براءت تو آیه قرآنی می فرستد، و اگر گنهکار باشی باید استغفار کنی و به خدا توبه ببری، که بنده خدا وقتی به گناه خود اعتراف کند، و آنگاه توبه نماید، خدا توبه اش را می پذیرد بعد از آنکه سخنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تمام شد ناگهان اشکم خشک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۱

شد، و دیگر قطره ای اشک نیامد، من به پدرم گفتم پاسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بده گفت: به خدا سوگند نمی دانم چه بگویم به مادرم گفتم: جواب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بده گفت: به خدا سوگند نمی فهمم چه بگویم.

و خودم در حالی که دختری نورس بودم و قرآن زیاد نمی دانستم، گفتم: من به خدا سوگند می دانستم که شما این جریان را شنیده اید، و در دلهایتان جای گرفته، و آن را پذیرفته اید، لذا اگر بگویم من بری و بی گناهم، و خدا می داند که بری از چنین تهمتی هستم، تصدیقم نمی کنید، و اگر اعتراف کنم، به کاری اعتراف کرده ام که به خدا سوگند نکرده ام، ولی شما تصدیقم نمی کنید. و به خدا سوگند مثالی برای خودم و شما سراغ ندارم الا کلام پدر یوسف (علیه السلام) که گفت: ((فصبر جمیل و الله المستعان علی ما تصفون)) آنگاه روی گردانیده در بستر خوابیدم، در حالی که از خود خاطر جمع بودم، و می دانستم که خدا مرا تبرئه می کند، ولی احتمال نمی دادم که درباره من وحی بفرستد، که تا قیامت بخواند، چون خود را حقیرتر از آن می دانستم که خدا درباره ام آیه ای از قرآن بفرستد که تلاوت شود، بلکه امیدوار بودم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رویایی ببیند، و به این وسیله تبرئه شوم. سپس می گوید: به خدا سوگند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تصمیم به برخاستن نگرفته بود، واحدی از حضار هم از جای خود برنخاسته بودند که وحی بر او نازل شد، و همان حالت بیهوشی که همواره در هنگام وحی به او دست می داد دست داد و از شدت امر عرقی مانند دانه های مروارید از او سرازیر شد، با اینکه آن روز سردی بود. همین که حالت وحی تمام شد به خود آمد، در حالی که می خندید و اولین کلمه ای که گفت این بود که: ای عایشه بشارت باد تو را که خداوند تو را

تبرئه کرد. مادرم گفت: برخیز و بنشین. گفتم به خدا بر نمی خیزم و جز خدا کسی را سپاس نمی گویم، آنگاه آیه ((ان الذین جاءوا بالافک عصبه منکم)) و ده آیه بعد از آن را نازل فرمود.

و بعد از آنکه خداوند این آیات را در براءتم نازل فرمود، ابوبکر که همواره به مسطح بن اثاثه به خاطر فقر و خویشاوندیش کمک می کرد، گفت: به خدا سوگند دیگر من به مسطح هیچ کمکی نمی کنم، زیرا درباره دخترم عایشه چنین بلوایی به راه انداخت، خدای تعالی در رد او این آیه را فرستاد: ((ولا یاتل اولوا الفضل منکم والسعه ان یوتوا اولی القربی و المساکین ... رحیم)) پس ابوبکر گفت: به خدا سوگند من دوست دارم که خدا مرا بیامرزد، پس رفتار خود را درباره مسطح دوباره از سر گرفت، و به او انفاق کرد و گفت: به خدا تا ابد از انفاق به او دریغ نمی کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۲

عایشه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از زینت دختر جحش از وضع من پرسید، و فرمود: ای زینت تو چه می دانی و چه دیده ای؟ گفت یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) چشم و گوشم از این جریان بی خبر است، و من جز خیر از او چیزی ندیده ام، با اینکه زینب از میان همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تنها کسی بود که با من تکبر می کرد و خداوند او را با ورع و تقوی عصمت داد، و خواهرش حمنه که چنین تقوایی نداشت، و با او ستیز می کرد، جزو اصحاب افک شد، و هلاک گشت. موارد اشکال در این روایت و روایات دیگری که از طرق عامه در این باره نازل شده است.

مؤلف: این روایت به طرقتی دیگر نیز از عایشه، از عمر، ابن عباس، ابو هریره، ابو الیسر انصاری، ام رومان مادر عایشه، و دیگران نقل شده، و با این روایت مقداری اختلاف دارد. و در آن آمده که منظور از ((الذین جاءوا بالافک)) عبد الله بن ابی بن سلول، و مسطح بن اثاثه (که از اصحاب بدر و از سابقین اولین از مهاجرین است)، و حسان بن ثابت و حمنه خواهر زینب همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند.

و نیز در آن آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از نزول آیات افک، ایشان را خواست، و بر آنان حد جاری ساخت، چیزی که هست عبد الله بن ابی را دو بار حد زد، برای اینکه کسی که همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نسبت زنا بدهد دو حد دارد. و در این روایت که با هم قریب المضمون می باشند در جریان قصه از چند جهت اشکال است:

جهت اول اینکه: از خلال این روایات برمی آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره عایشه سوء ظن پیدا کرده بود، مثلاً یک جای روایات آمده که حال آن جناب نسبت به عایشه در ایام مرضش تغییر یافته بود، تا آیات تبرئه نازل شد، جای دیگر آمده که عایشه گفت: بحمد الله نه به حمد تو، و در بعضی از روایات آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به پدرش دستور داد برو و به عایشه بشارت بده، ابوبکر وقتی بشارت را داد گفت بحمد الله نه به حمد صاحب که تو را فرستاده، و مقصودش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، و در جای دیگر روایات آمده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را نصیحت می کرد که اگر واقعا این کار را کرده ای توبه کن، زنی جلو در خانه نشسته بود، عایشه گفت از این زن خجالت نمی کشی که برود و شنیده های خود را باز گو کند؟ و معلوم است که این جور حرف زدن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، - که منظور در همه آنها اهانت و اعتراض است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۳

وقتی از عایشه سر می زند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در امر خود دچار سوء ظن ببیند، علاوه بر این در روایت عمر تصریح شده که گف: در قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آنچه می گفتند سوء ظنی پیدا شده بود.

و کوتاه سخن اینکه دلالت عموم روایات بر سوء ظن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به عایشه جای هیچ حرفی نیست، و حال آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اجل از این سوء ظن است و چطور نباشد؟ با اینکه خدای تعالی سایر مردم را از این سوء ظن توبیخ نموده و فرمود: ((چرا وقتی مؤمنین و مؤمنات این را شنیدند حسن ظن به یکدیگر از خود نشان ندادند، و نگفتند که این افترا بی است آشکارا؟))، و وقتی حسن ظن به مؤمنین از لوازم ایمان باشد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سزاوارتر به



آن است، و سزاوارتر از اجتناب از سوء ظن است که خود یکی از گناهان می باشد و مقام نبوت و عصمت الهی او با چنین گناهی نمی سازد.

علاوه بر این قرآن کریم تصریح کرده به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارای حسن ظن به مؤمنین است و فرموده: ((و منهم الذین یوذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم، یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین، و رحمه للذین آمنوا منکم، و الذین یوذون رسول الله (صلی الله علیه و آله) لهم عذاب الیم))

از این هم که بگذریم اصولاً اگر بنا باشد گناهی چون زنا در خانواده پیغمبر نیز راه پیدا کند، مایه تنفر دلها از او شده و دعوت او لغو می گردد، و بر خدا لازم است که خاندان او را از چنین گناهی حفظ فرماید، و این حجت و دلیل عقلی عفت زنان آن جناب را به حسب واقع ثابت می کند، نه عفت ظاهری را فقط، و با اینکه عقل همه ما این معنا را درک می کند، چطور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را درک نکرده و نسبت به همسر خود دچار تردید می شود.

جهت دوم اینکه: آنچه از روایات بر می آید این است که داستان افک از روزی که سازندگان آن آن را به راه انداختند، تا روزی که به همین جرم تازیانه خوردند، بیش از یک ماه طول کشیده، و با اینکه حکم قذف در اسلام معلوم بوده، که هر کس شخصی را قذف کند و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۴۴

شاهد نیابد تازیانه بخورد، و شخص متهم تبرئه شود، با این حال چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیش از یک ماه حکم خدا را در حق قذف کنندگان جاری نکرد و منتظر وحی ماند تا دستوری در امر عایشه برسد و در نتیجه این مسامحه، قضیه دهان به دهان بگردد و مسافران از اینجا به آنجا بکشانند و کار به جایی برسد که دیگر وصله بر ندارد؟ مگر آیه شریفه غیر آن حکم ظاهری چیز زایدی آورد؟ وحیی هم که آمد همان را بیان کرد که آیه قذف بیان کرده بود که مقذوف به حکم ظاهری شرعی براءت دارد. و اگر بگوییم که آیات مربوط به افک چیز زایدی بیان کرد، و آن طهارت واقعی عایشه، و براءت نفس الامری او است، و آیه قذف این را نمی رسانید، و شاید انتظار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای همین بوده که آیه ای نازل شود، و بی گناهی عایشه را به حسب واقع بیان کند.

در جواب می گوییم هیچ یک از آیات شانزده گانه افک دلالتی بر براءت واقعی ندارد، تنها حجت عقلیه ای که گذشت که باید خانواده های انبیاء از لوث فحشاء پاک باشند آن را افاده می کند.

و اما آیات ده گانه اول، که در آن شائبه اختصاصی هست، روشن ترین آنها در دلالت بر براءت عایشه آیه ((لولا جاءوا علیه باربعه شهداء، فاذلم یاتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الکاذبون)) است، که در آن استدلال شده بر دروغگویی اصحاب افک، به اینکه شاهد نیآورده اند، و معلوم است که شاهد نیآوردن دلیل بر براءت ظاهری، یعنی حکم شرعی به براءت است، نه براءت واقعی، چون پر واضح است که بین شاهد نیآوردن و براءت واقعی حتی ذره ای هم ملازمه نیست.

و اما آیات شش گانه اخیر که حکم به براءت طیبین و طیبات می کند، حکم عامی است که در لفظ آن مخصصی نیامده و در نتیجه شامل عموم طیبین و طیبات می شود و براءتی که اثبات می کند در بین عموم آنان مشترک است، و این نیز واضح است که براءت عموم مقذوفین (البته در قذفی که اقامه شهود نشده باشد) با حکم ظاهری شرعی مناسب است نه با براءت واقعی.

پس حق مطلب این است که هیچ گریزی از این اشکال نیست، مگر اینکه کسی بگوید: آیه قذف قبل از داستان افک نازل نشده بوده، بلکه بعد از آن نازل شده، و علت توقف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم این بوده که حکم این پیش آمد و نظایر آن در اسلام نازل نشده بوده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) منتظر حکم آسمانی آن بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۴۵:

و از جمله روشن ترین ادله بر نادرستی این روایت این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مسجد از مردم درباره شخص

قاذف استعذار کرد (یعنی فرمود: شر او را از من دور کنید به طوری که ملامتی متوجه من نشود) و سعد بن معاذ آن پاسخ را داد، و سعد بن عباده با او مجادله کرد، و سر انجام در میان اوس و خزرج اختلاف افتاد.

و در روایت عمر آمده که بعد از ذکر اختلاف مزبور، این گفت: یاللاؤس و آن گفت: یا للخرج، پس این دو قبیله دست به سنگ و کفش زده به تلاطم در آمدند، تا آخر حدیث، و اگر آیه قذف قبلاً نازل شده بود، و حکم حد قاذف معلوم گشته بود، سعد بن معاذ پاسخ نمی داد که من او را می کشم، بلکه او و همه مردم پاسخ می دادند که یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) حکم قذف را در باره اش جاری کن، قدرت هم که داری، دیگر منتظر چه هستی؟.

اشکال سومی که به این روایات وارد است این است که این روایات تصریح می کنند به اینکه قاذفین، عبدالله بن ابی و مسطح و حسان و حمنه بودند، آن وقت می گویند: که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عبدالله بن ابی را دو بار حد زد، ولی مسطح و حسان و حمنه را یک بار، آنگاه تعلیل می آورند که قذف همه جا یک حد دارد، ولی در خاندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو حد و این خود تناقضی است صریح، چون همه نامبردگان مرتکب قذف شده بودند و فرقی در این جهت نداشتند.

بله در روایات آمده که عبدالله بن ابی تولی کبره یعنی تقصیر عمده زیر سر او بوده، و لیکن هیچ یک از امت اسلام نگفته که صرف این معنا باعث این می شود که دو حد بر او جاری شود، و عذاب عظیم را در آیه ((الذی تولی کبره منهم له عذاب عظیم)) تفسیر به دو حد نکرده اند.

روایاتی از طرق شیعه که بنابر آنها داستان افک درباه ماریه قبطیه، و تهمت زننده عائشه بوده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان الذین جاءوا بالافک عصبه منکم...)) گفته که: عامه روایت کرده اند که این آیات درباره عایشه نازل شد، که در جنگ بنی المصطلق از قبیله خزاعه نسبت ناروا به او دادند، ولی شیعه روایت کرده اند که درباره ماریه قبطیه نازل شده، که عایشه نسبت ناروا به او داد.

بعد می گویند: محمد بن جعفر برای ما حدیث کرد که محمد بن عیسی، از حسن بن علی بن فضال، برایمان حدیث کرد، که عبدالله بن بکیر از زراره برایمان نقل کرد که گفت: از امام ابی جعفر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: وقتی ابراهیم فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از دنیا رفت، آن جناب سخت غمگین شد، عایشه گفت: چه خبر شده؟ چرا اینقدر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۶

بر مرگ این کودک می گریی؟ او که فرزند تو نبود، بلکه فرزند جریح بود، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) علی (علیه السلام) را فرستاد تا جریح را به قتل برساند، علی (علیه السلام) با شمشیر حرکت کرد، و جریح مردی قبطی بود که در باغی زندگی می کرد، علی (علیه السلام) در باغ را کویید، جریح پشت در آمد که آن را باز کند، همین که علی را غضبناک دید، به داخل باغ گریخت، و در را باز نکرد، علی (علیه السلام) از دیوار پرید و وارد باغ شد و او را دنبال کرد، وقتی دید نزدیک است خودش ریخته شود، به بالای درختی رفت، علی (علیه السلام) هم به دنبالش بالا رفت، او خود را از درخت پرت کرد، و در نتیجه عورتش نمایان شد، و علی (علیه السلام) دید که او اصلاً هیچیک از آلت تناسلی مردان و زنان را ندارد، پس نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برگشت و عرضه داشت یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) هر وقت به من فرمانی می دهی که من مانند سیخ داغ در داخل کرک باشم و یا آنکه با احتیاط اقدام کنم؟ حضرت فرمود: نه البته باید که با احتیاط باشی، عرضه داشت به آن خدایی که تو را به حق مبعوث فرموده جریح نه از مردان را دارد، و نه از زنان را، حضرت فرمود: الحمد لله شکر خدایی را که این سوء را از ما اهل بیت بگردانید.

و در همان کتاب در روایت عبیدالله بن موسی، از احمد بن راشد، از مروان بن مسلم، از عبدالله بن بکیر، روایت شده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: فدایت شوم، اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور داد مرد قبطی را بکشد، آیا

می دانست که عایشه دروغ می گوید، یا نمی دانست؟ و خدا خون قبطی را به خاطر احتیاط علی (علیه السلام) حفظ کرد؟ فرمود: نه، به خدا سوگند می دانست، و اگر دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به علی از باب عزیمت و تکلیف حتمی بود، علی بر نمی گشت، مگر بعد از کشتن او و لیکن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این دستور را طوری داد که هم او کشته نشود و هم عایشه از گنااهش برگردد، ولی از گنااهش برنگشت، و از اینکه خون مسلمان بی گناهی ریخته می شود هیچ باکی نکرد.

مؤلف: البته در این میان روایات دیگری هست که غیر عایشه را هم شریک عایشه در این نسبت ناروا دانسته، و جریح نامبرده خادم ماریه قبطیه و مردی خواجه بوده که مقوقس بزرگ مصر او را با ماریه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هدیه فرستاده بود، تا ماریه را خدمت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۷

ولی این روایات هم خالی از اشکال نیست:

اشکالاتی که بر این روایت نیز وارد است

اما اولاً: برای اینکه داستانی که در این روایات آمده با آیات افک منطبق نمی شود، مخصوصاً با آیه ((ان الذین جاءوا بالافک عصبه منکم...)) و آیه ((و لولا- اذ سمعتموه ظن المؤمنون و المؤمنات بانفسهم خیرا)) و آیه ((اذ تلقونه بالستکم و تقولون بافواکم ما لیس لکم به علم...)) زیرا حاصل این آیات این است که در این داستان جماعتی با هم دست داشته اند، و داستان را اشاعه می دادند تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را رسوا کنند، و مردم هم آن را دهان به دهان می گرداندند و در نتیجه قضیه، منتشر شده، و مدتی طولانی در بین مردم باقی مانده، و این جماعت هیچ حرمتی را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رعایت نکردند، این مطالب کجا و مضمون حدیث فوق کجا؟!

خدا می داند، مگر اینکه بگوییم در روایات در شرح مفصل داستان، کوتاهی شده. و اما ثانیاً: مقتضای براءت ماریه قبطیه این است که حد خدای را بر عایشه جاری کرده باشند، و حال آنکه جاری نکردند، و هیچ مفری از این اشکال نیست، جز اینکه بگوییم این قصه قبل از نزول حکم قذف واقع شده، و آیه قذف بعد از مدت زمانی نازل شده است. ولی آنچه در حل اشکال حد بر هر دو صنف از روایات باید گفت - همان طور که گذشت - این است که بگوییم آیات افک قبل از آیه حد قذف نازل شده و با نزول آیه افک هم غیر از براءت مقذوف در صورت اقامه نشدن شاهد و غیر از حرمت این عمل چیزی تشریح نشد، یعنی حد قاذف در آن آیه تشریح نشد، چون اگر حد قاذف قبل از داستان افک تشریح شده بود، هیچ مجوزی برای تاءخیر آن، و به انتظار وحی نشستن نبود، و هیچ یک از قاذف ها هم از حد رهایی نمی یافتند، و اگر هم با خود آیات افک تشریح شده بود، باید در آنها اشاره ای به آن شده بود، و لااقل آیات افک متصل به آیات قذف می شد، و کسی که عارف به اسلوبهای کلام است هیچ شکی نمی کند در اینکه آیه ((ان الذین جاءوا بالافک)) تا آخر آیات، هیچ گونه اتصالی با ما قبل خود ندارد.

و اینکه هر کس به یکی از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت ناروا دهد دو بار حد دارد، باید در خلال آیات افک که آن همه تشدید و نص تهدید به عذاب در آنها هست به این مسأله اشاره می شد، و نشده.

و این اشکال در صورتی که آیه قذف با آیات افک نازل شده باشد شدیدتر است، برای اینکه لازمه چنین فرضی این است که مورد ابتلاء حکم دو حد باشد آن وقت حکم یک حد نازل شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۴۸

روایات دیگری در ذیل آیات مربوط به افک، قذف و آیه: ((الزانی لا یتکح...))

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از بعضی اصحابش از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هر کس درباره مؤمنین چیزی بگوید که با دو چشم خود دیده و با دو گوش خود شنیده باشد، تازه از کسانی خواهد بود که دوست دارند فحشاء در بین مؤمنین منتشر شود.

مؤلف: این روایت را قمی هم در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام از آن جناب، و نیز صدوق در امالی به سند خود

از ابن ابی عمیر، از محمد بن حرمان، از آن جناب، و همچنین مفید در اختصاص از آن جناب به طور مرسل نقل کرده. باز در همان کتاب به سند خود از اسحاق بن عمار، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس عمل زشتی را اشاعه دهد، مثل کسی می ماند که آن را باب کرده باشد.

و در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: آیه ((و لا یاتل اولوا الفضل منکم و السعه...)) درباره ابی بکر و مسطح بن اثاثه و پسر خاله وی نازل شده و او از مهاجرین، و از جمله بدریین و مردی فقیر بود، و ابوبکر زندگی اش را تاءمین می کرد و خرجی اش را می داد، همین که در قضیه افک شرکت جست، ابوبکر نفقه اش را قطع کرد، و سوگند خورد که تا ابد کمترین نفعی به او نرساند، ولی وقتی آیه فوق نازل شد، به روش نخست خود برگشت و گفت به خدا سوگند من دوست می دارم خدا مرا بیامرزد، و به خدا تا زنده ام این مرسوم را از او قطع نمی کنم، (نقل از ابن عباس و عایشه و ابن زید)

باز در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: درباره جماعتی از صحابه نازل شده، که سوگند خورده بودند به هیچ یک از کسانی که در داستان افک حرفی زدند چیزی انفاق و صدقه ندهند، و با ایشان مواسات نکنند، (نقل از ابن عباس و غیر او).

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن جریر و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۱۴۹

و در تفسیر قمی و در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده که درباره آیه ((و لا یاتل اولوا الفضل منکم و السعه ان یوتوا اولی القربی)) فرمود: منظور از ((اولی القربی)) خویشاوندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می باشد، و در آیه ((و المساکین و المهاجرین فی سبیل الله و لیعفوا و لیصفحوا)) فرمود: بعضی از شما از بعضی دیگر گذشت کند و از یکدیگر درگذرید. و اگر چنین کنید رحمت خداوند بر شماست. خداوند می فرماید: ((الا تحبون ان یغفر الله لکم و الله غفور رحیم)) و در کافی به سند خود از محمد بن سالم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: آیه ((و الذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باریعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده و لا تقبلوا لهم شهادة ابدًا و اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم))، در مدینه نازل شد.

و خدای تعالی از نامیدن چنین کسانی در صورتی که به عمل افتراء ادامه دهند به نام مؤمن دریغ نموده و فرموده است: ((افمن کان مؤمنًا کمن کان فاسقًا لا یستوون)) و در جای دیگر فاسق را از اولیای شیطان خوانده، و فرموده: ((الا ابلیس کان من الجن فسق عن امر ربه)) و در جای دیگر رامی محصنات را ملعون خوانده و فرموده: ((ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الآخرة، ولهم عذاب عظیم، یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیههم و ارجلهم بما کانوا یعملون))

و البته جوارح علیه مؤمن شهادت نمی دهد، بلکه علیه کسی شهادت می دهد که کلمه عذاب درباره اش حتمی شده، و اما مؤمن نامه اش را به دست راستش می دهند، همچنان که خدای عزوجل فرموده: ((فاما من اوتی کتابه بیمینه فاولئک یقرون کتابهم و لا یظلمون فتیلاً)) و در مجمع البیان در ذیل آیه ((الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات...)) آمده که در معنای آن اقوالی گفته اند،

تا آنجا که می گوید: سوم اینکه زنان پلید مال مردان پلید، و مردان پلید مال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۵۰

زنان پلیدند، (نقل از ابی مسلم و جبائی) از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده که این آیه مثل آیه ((الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة)) می باشد، چیزی که هست بعضی تصمیم گرفتند که از زنان پلید بگیرند، خدا از این کار نهیشان کرد، و آن را برای ایشان نپسندید.

و در خصال از عبدالله بن عمر و ابو هریره روایت کرده که گفتند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی قلب کسی پاک باشد، جسدش هم پاک می شود، و چون قلب پلید شد، بدن هم به سوی پلیدی می گراید.

و در احتجاج، از حسن بن علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن گفتاری که با معاویه و اصحاب او داشت و آنان به علی

(علیه السلام) ناسزا گفتند، فرمود: ((الخیثات للخیثین و الخیثون للخیثات)) و به خدا سوگند ای معاویه این مردان و زنان خیث ، تو هستی و اصحاب تو و شیعیان تو اند، ((و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات ...)) و این مردان و زنان پاک ، علی بن ابیطالب و اصحاب و شیعیان اویند. النور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۵۱:

آیات ۲۷ - ۳۴، سوره نور

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَ تَسَلَّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۲۷) فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (۲۸) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَّعَ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا تَكْتُمُونَ (۲۹) قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ وَ يَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۳۰) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ لَا- يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا- لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَعِينَ غَيْرِ أُولَىٰ الرَّزْيَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَ لَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۳۱) وَ أَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ (۳۲) وَ لَيْسَتْ عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكُتُبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِن عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَ ءَاتُوهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ وَ لَا تُكْرَهُوا فَتَيْتُكُمْ عَلَىٰ الْبِعَاءِ إِن أَرَدْنَ تَحَصَّنًا لِّتَبْتَعُوا عَرْضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ مَنْ يُكْرَهُهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۳۳) وَ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ءَايَاتٍ مُّبِينَةٍ وَ مَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (۳۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۵۲:

ترجمه آیات

شما که ایمان دارید به خانه هیچ کس غیر از خانه های خود داخل نشوید تا آنکه آشنایی دهید و بر اهلس سلام کنید این برای شما بهتر است امید است که پسند گیرید (۲۷) و اگر کسی را در خانه نیافتید داخل نشوید تا شما را اجازه دهند، و اگر گفتند برگردید برگردید که این برای شما پاکیزه تر است و خدا به اعمالی که می کنید دانا است (۲۸) و اما در خانه های غیر مسکونی برای شما گناهی نیست که به خاطر کالایی که در آن دارید داخل شوید و خدا آنچه را که آشکار و یا پنهان کنید می داند (۲۹) به مردان مؤمن بگو دیدگان خویش را از نگاه به زنان اجنبی باز گیرند و فرجهای خویش را نگهدارند این برای ایشان پاکیزه تر است که خدا از کارهایی که می کنید آگاه است (۳۰) و به زنان با ایمان بگو چشم از نگاه به مردان اجنبی فرو بندند و فرجهای خویش را حفظ کنند و زینت خویش را جز آنچه آشکار است آشکار ن سازند و باید که روپوش هایشان را به گریبان ها کنند و زینت خویش را نمایان نکنند مگر برای شوهرانشان ، یا پدران و یا پدر شوهران یا پسران و یا پسر شوهران و یا برادران و یا خواهرزادگان و یا برادرزادگان و یا زنان و یا آنچه مالک آن شده اند یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند و یا کودکانی که از اسرار زنان خبر ندارند، و مبادا پای خویش را به زمین بکوبند تا آنچه از زینتشان که پنهان است ظاهر شود ای گروه مؤمنان همگی به سوی خدا توبه برید شاید رستگار شوید (۳۱) دختران و پسران و غلامان و کنیزان عزب خود را اگر شایستگی دارند نکاح نمایید که اگر تنگدست باشند خدا از کرم خویش توانگرشان کند که خدا وسعت بخش و دانا است (۳۲) و کسانی که وسیله نکاح کردن ندارند به عفت سر کنند تا خدا از کرم خویش از این بابت بی نیازشان کند و از مملوکانتان کسانی که خواستار آزادی خویش و پرداخت بهای خود از دسترنج خویشند اگر خیری در آنان سراغ دارید پیشنهادشان را بپذیرید و از مال خدا که عطایان کرده به ایشان بدهید و کنیزان خود را که می خواهند دارای عفت باشند به خاطر مال دنیا به زناکاری و امدا رید، و اگر کنیزی به اجبار مالکش وادار به



زنا شد خدا نسبت به وی آمرزنده و رحیم است (۳۳) ما آیه های روشن با مثلی از سرگذشت نیاکان شما و پندی برای پرهیزگاران به تو نازل کردیم (۳۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۵۳

بیان آیات در این آیات احکام و شریعی که متناسب و مناسب با مطالب گذشته است تشریح شده .

بیان آیات مربوط به دخول به خانه دیگران .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا... ((انس به هر چیز و به سوی هر چیز)) به معنای الفت گرفتن به آن و آرامش یافتن قلب به آن است ، و کلمه ((استیناس)) به معنای عملی است که به این منظور انجام شود، مانند: استیناس برای داخل شدن خانه به وسیله نام خدا بردن ، و یا، یا الله گفتن ، یا تنحیح کردن و امثال آن ، تا صاحب خانه بفهمد که شخصی می خواهد وارد شود، و خود را برای ورود او آماده کند، چه بسا می شود که صاحب خانه در حالی قرار دارد که نمی خواهد کسی او را به آن حال ببیند، و یا از وضعی که دارد با خبر شود.

از اینجا معلوم می شود که مصلحت این حکم پوشاندن عورات مردم ، و حفظ احترام ایمان است ، پس وقتی شخص داخل شونده هنگام دخولش به خانه غیر، استیناس کند، و صاحب خانه را به استیناس خود آگاه سازد، و بعد داخل شده و سلام کند، در حقیقت او را در پوشاندن آنچه باید بیوشاند کمک کرده ، و نسبت به خود ایمنی اش داده .

و معلوم است که استمرار این شیوه پسندیده ، مایه استحکام اخوت و الفت و تعاون عمومی بر اظهار جمیل و ستر قبیح است و جمله ((ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون)) هم اشاره به همین فواید است ، یعنی شاید با استمرار بر این سیره متذکر وظیفه خود بشوید، که چه اموری را باید رعایت کنید، و چگونه سنت اخوت را در میان خود احیاء سازید، و در سایه آن ، قلوب را با هم مائلوف نموده ، به تمامی سعادهای اجتماعی برسید.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((لعلکم تذکرون)) تعلیل است برای مطلبی حذف شده و تقدیر آن ((به شما چنین گفته شده تا شاید متذکر مواظب خدا بشوید و بدانید که علت و فلسفه این دستورات چیست)) می باشد، و بعضی دیگر گفته اند تقدیر جمله ((حتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۵۴

تستانسوا و تسلّموا))، ((حتی تسلّموا و تستاءنسوا)) می باشد، ولی خواننده بی اعتباری آن را خود درک می کند.

فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ... یعنی اگر دانستید که احدی در خانه نیست - البته کسی که اختیار دار اجازه دخول است - پس داخل نشوید تا از ناحیه مالک اذن ، به شما اجازه داده شود. و منظور این نیست که سر به داخل خانه مردم کند، اگر کسی را ندید داخل نشود، چون سیاق آیات شاهد بر این است که همه این جلوگیریها برای این است که کسی به عورات و اسرار داخلی مردم نظر نیندازد.

این آیه شریفه حکم داخل شدن در خانه غیر را در صورتی که کسی که اجازه دهد در آن نباشد بیان کرده ، و آیه قبلی حکم آن فرضی را بیان می کرد که اجازه دهنده ای در خانه باشد، و اما حکم این صورت که کسی در خانه باشد ولی اجازه ندهد، بلکه از دخول منع کند آیه ((و ان قیل لکم ارجعوا فارجعوا هو از کی لکم و الله بما تعملون علیم)) آن را بیان کرده .

اذن عام برای دخول به اماکن عمومی .

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ... ظاهر سیاق این است که جمله ((فيها متاع لکم)) صفت بعد از صفت برای کلمه ((بیوتا)) است ، نه اینکه جمله ای نو و ابتدایی باشد، و جمله ((لیس علیکم جناح)) را تعلیل کند و ظاهرا کلمه ((متاع)) به معنای استمتاع و بهره گیری باشد.

بنابراین آیه مورد بحث تجویز می کند داخل شدن در خانه هایی را که برای استمتاع بنا شده و کسی در آن سکونت طبیعی ندارد، مانند کاروانسراها و حمامها و آسیابها و امثال آن ، زیرا همین که برای عموم ساخته شده است خود اذن عام برای داخل شدن است .



و چه بسا بعضی گفته باشند که مراد از متاع، معنای اسمی کلمه است، یعنی اثاث و چیزهایی که برای خرید و فروش عرضه می شود، مانند تیمچه ها و بازارها که صرف ساخته شدنش برای این کار اذن عام برای دخول است، ولی این وجه خالی از بعد نیست، چون لفظ آیه از افاده آن قاصر است. قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ کلمه ((غض)) به معنای روی هم نهادن پلک های چشم است، و کلمه ((ابصار)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۱۵۵

جمع بصر است که همان عضو بیننده باشد و از اینجا معلوم می شود که کلمه ((من)) در جمله ((من ابصارهم)) برای ابتدای غایت است، و یا برای بیان جنس، و یا تبعیض باشد که هر یک را مفسری گفته، و معنایش این است که مؤمنین چشم پوشی را از خود چشم شروع کنند.

دستور غَضُّ بصر و حفظ عورات

پس در جمله ((قل للمؤمنین يغضوا من ابصارهم)) از آنجایی که کلمه ((یغضوا)) مترتب بر ((قل - بگو)) می باشد نظیر ترتبی که جواب شرط بر شرط دارد قهرا دلالت می کند بر اینکه قول در اینجا به معنای امر است، و معنای جمله این است که به مؤمنین امر کن که چشم خود را ببوشند، و تقدیر آن این است که: ایشان را امر به غض و چشم پوشی کن که اگر امر بکنی چشم خود را می پوشند، و این آیه به جای اینکه نهی از چشم چرانی کند، امر به پوشیدن چشم کرده و فرقی ندارد، آن امر این نهی را هم افاده می کند و چون مطلق است نگاه به زن اجنبی را بر مردان، و نگاه به مرد اجنبی را بر زنان تحریم فرموده.

و جمله ((و یحفظوا فروجهم)) نیز به معنای این است که به ایشان امر کن تا فرج خود را حفظ کنند و کلمه ((فرجه)) و ((فرج)) به معنای شکاف در میان دو چیز است که با آن از عورت کنایه آورده اند، و در قرآن کریم هم که سرشار از اخلاق و ادب است همیشه این کنایه را استعمال کرده، به طوری که راغب گفته در عرف هم به خاطر کثرت استعمال مانند نص و اسم صریح برای عورت شده است.

و مقابله ای که میان جمله ((یغضوا من ابصارهم)) با جمله ((یحفظوا فروجهم)) افتاده، این معنا را می رساند که مراد از ((حفظ فروج)) پوشاندن آن از نظر نامحرمان است، نه حفظ آن از زنا و لواط که بعضی پنداشته اند، در روایت هم از امام صادق (علیه السلام) رسیده که فرمود: تمامی آیاتی که در قرآن درباره حفظ فروج هست به معنای حفظ از زنا است، به غیر این آیه که منظور در آن حفظ از نظر است.

و بنابراین ممکن است جمله اولی از این دو جمله را با جمله دومی تقیید کرده، و گفت مدلول آیه تنها نهی از نظر کردن به عورت، و امر به پوشاندن آن است.

آنگاه به مصلحت این حکم اشاره نموده، و با بیان آن مردم را تحریک می کند که مراقب این حکم باشند و آن اشاره این است که می فرماید: ((این بهتر شما را پاک می کند، علاوه بر این خدا به آنچه می کنید با خبر است)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۱۵۶:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ... کلام در جمله ((و قل للمؤمنات...)) همان است که در جمله ((قل للمؤمنین...)) گذشت. پس برای زنان هم جایز نیست نظر کردن به چیزی که برای مردان جایز نیست، و بر ایشان هم واجب است که عورت خود را از اجنبی - چه مرد و چه زن - ببوشند.

امر به حجاب داری و آشکار نساختن مواضع زینت و...

و اما اینکه فرمود: ((و لا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها)) کلمه ((ابداء)) به معنای اظهار است و مراد از ((زینت زنان))، مواضع زینت است، زیرا اظهار خود زینت از قبیل گوشواره و دست بند حرام نیست، پس مراد از اظهار زینت، اظهار محل آنها است.

خدای تعالی از این حکم آنچه را که ظاهر است استثناء کرده . و در روایت آمده که مقصود از آنچه ظاهر است صورت و دو کف دست و قدمها می باشد، که بحثش به زودی خواهد آمد. ان شاء الله .

((و لیضربن بخرمه نعلی جیوبه)) - کلمه ((خمر)) به دو ضمه - جمع ((خمار)) است ، و خمار آن جامه ای است که زن سر خود را با آن می پیچد، و زاید آن را به سینه اش آویزان می کند. و کلمه ((جیوب)) جمع جیب - به فتح جیم و سکون یاء است که معنایش معروف است ، و مراد از جیوب ، سینه ها است ، و معنایش این است که به زنان دستور بده تا اطراف مقنعه ها را به سینه های خود انداخته ، آن را ببوشانند.

((و لا- یبدین زینتهن الا- لبعوتهن ... او بنی اخواتهن)) - کلمه ((بعولته)) به معنای شوهران است . و طوایف هفتگانه ای که قرآن از آنها نام برده محرم های نسبی و سببی هستند. و اجداد شوهران حکمشان حکم پدران ایشان ، و نوه های شوهران حکمشان حکم فرزندان ایشان است . و اینکه فرمود: ((نسائهن)) و زنان را اضافه کرد به ضمیر زنان ، برای اشاره به این معنا بوده که مراد از ((نساء)) زنان مؤمنین است که جایز نیست خود را در برابر زنان غیر مؤمن برهنه کنند، از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم همین معنا استفاده می شود.

اطلاق جمله ((او ما ملکت ایمانهن)) هم شامل غلامان می شود و هم کنیزان ، و از روایات نیز این اطلاق استفاده می شود، همچنان که به زودی خواهد آمد، و این جمله یکی از مواردی است که کلمه ما در صاحبان عقل استعمال شده ، و در معنای من - کسی که به کار رفته است .

((او التابعین غیر اولی الاربه من الرجال)) - کلمه ((اربه)) به معنای حاجت است ، و منظور از این حاجت شهوتی است که مردان را محتاج به ازدواج می کند، و کلمه ((من الرجال)) بیان تابعین است . و مراد از این رجال تابعین افراد سفیه و ابلهی هستند که تحت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۵۷

قیمومت دیگران هستند و شهوت مردانگی ندارند.

((او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء)) - الف و لام در ((الطفل)) برای استفراق است و کلیت را می رساند، یعنی جماعت اطفالی که بر عورت های زنان غلبه نیافته اند یعنی آنچه از امور زنان که مردان از تصریح به آن شرم دارند، اطفال زشتی آن را درک نمی کنند، و این به طوری که دیگران هم گفته اند کنایه از حد بلوغ است .

((و لا- یضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن)) - پاهای خود را محکم به زمین نزنند تا صدای زیور آلاتشان از قبیل خلخال و گوش واره و دستبند به صدا در نیاید.

((و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون)) - مراد از ((توبه)) به طوری که از سیاق بر می آید بازگشت به سوی خدای تعالی است ، به امتثال اوامر او، و انتهاء از نواهیش و خلاصه پیروی از راه و صراطش .

امر و تشویق به ازدواج و به عقد قرارداد جهت آزادی بردگان (مکاتبه)

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ کلمه ((انکاح)) به معنای تزویج ، و کلمه ((آیامی)) جمع ((ایم)) به فتحه همزه و کسره یاء و تشدید آن - به معنای پسر عزب و دختر عزب است ، و گاهی به دختران عزب ایمه هم می گویند و مراد از ((صالحین)) صالح برای تزویج است ، نه صالح در اعمال .

إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ - و عده جمیل و نیکویی است که خدای تعالی داده ، مبنی بر اینکه از فقر نترسند که خدا ایشان را بی نیاز می کند و وسعت رزق می دهد، و آن را با جمله ((و الله واسع علیم)) تاء کید کرده البته رزق هر کس تابع صلاحیت او است ، هر چه بیشتر بیشتر، البته به شرطی که مشیت خدا هم تعلق گرفته باشد، و - ان شاء الله - به زودی در سوره ذاریات آیه ۲۳ که می فرماید: ((فورب السماء و الارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون)) بحثی درباره معنای وسعت رزق خواهد آمد.

وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ كَلِمَةٌ (استغفار)) و (تعفف)) با همدیگر قریب المعنا هستند. و مراد از نیافتن نكاح قدرت نداشتن بر مهریه و نفقه است. و معنای آیه این است که کسانی که قدرت بر ازدواج ندارند از زنا احتراز بجویند تا خداوند ایشان را از فضل خود بی نیاز کند.

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا... مراد از ((کتاب)) مکاتبه است، (به اینکه صاحب برده با برده قرار بگذارد که بهای خود را از راه کسب و کار به او بپردازد و آزاد شود) و ((ابتغاء مکاتبه)) این است که برده از مولای خود درخواست کند که با او مکاتبه نماید، به این که مالی را از او بگیرد و او را آزاد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۵۸ کند در این آیه شریفه به صاحبان برده سفارش فرموده در خواست بردگان را بپذیرند، البته در صورتی که در ایشان چیزی سراغ دارند. و مراد از خیر، صلاحیت آزاد شدن ایشان است.

((و اتوهم من مال الله الذی اتیکم)) - اشاره به این است که از بیت المال سهمی از زکات را به اینگونه افراد که قرآن ایشان را ((فی الرقاب)) خوانده اختصاص دهند، و همه مال المکاتبه و یا مقداری از آن را بدهند. در این آیه و آیات سابق چند بحث فقهی مهم است که باید به کتب فقهی مراجعه شود. وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا كَلِمَةٌ (فتیات)) به معنای کنیزان و فرزندان ایشان است. و کلمه ((بغاء)) به معنای زنا است، و این کلمه ((مفاعله)) از بغی است، و ((تحصن)) به معنای تعفف و ازدواج کردن است، و ((ابتغاء عرض حیات دنیا)) به معنای طلب مالی است. و معنای آیه روشن است.

و اگر نهی از اکراه را مشروط کرده به اینکه: (اگر خودشان خواستند تعفف کنند)، بدان جهت است که اکراه در غیر این صورت تحقق پیدا نمی کند، سپس در صورت اکراه آنان را وعده مغفرت داده و فرموده: و هر یک از زنان نامبرده که مالکشان ایشان را اکراه به زنا کرد، و بعد از اکراه به این عمل دست زدند، خدا آمرزنده و رحیم است، و معنای آیه روشن است.

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ كَلِمَةٌ (مثل)) به معنای صفت است، و ممکن است که جمله: ((و لقد انزلنا...))، حال از فاعل در جمله ((توبوا)) باشد، که در آیه قبلی بود، و ممکن هم هست که جمله استینافیه و نو باشد. و معنای آیه این است که سوگند می خورم که به سوی شما آیاتی نازل کردیم که معارفی از دین برایتان بیان می کنند که مایه رستگاری شما است، و صفتی است از سابقین، از اخیارشان و اشرارشان و باین آیات برایتان روشن کردیم که چه چیزهایی را بگیرید و از چه چیزهایی اجتناب کنید، و نیز آیاتی است که برای متقین از شما موعظه است.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات مربوط به استیناس و استیزان در هنگام ورود به خانه دیگران.

در تفسیر قمی به سند خود از عبدالرحمن بن ابی عبد الله از امام صادق (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۵۹ روایت کرده که در ذیل آیه: ((لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی اهلها)) فرموده: ((استیناس)) عبارت است از صدای پا و سلام کردن.

مؤلف: این روایت را صدوق هم در معانی الاخبار از محمد بن حسن به طور رفع از عبدالرحمان نامبرده از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده.

و در مجمع البیان از ابی ایوب انصاری روایت کرده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کردم: که استیناس به چه نحو صورت می گیرد؟ فرمود به اینکه آدمی تسبیح و حمد و تکبیر گوید و تنحج کند تا اهل خانه بفهمند.

و از سهل بن سعد روایت شده که گفت مردی سر زده وارد یکی از اطاقهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشت سر خود را شانه می زد، و فرمود: اگر من بدانم که تو نگاه می کردی همان شانه را به دو چشمت می

کوبیدم ، اینطور استیذان کردن همان نگاه کردن و حرام است .

و روایت شده که مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پرسید آیا از مادرم هم اذن دخول بخواهم ؟ فرمود: آری ، گفت : آخر او غیر از من خادمی ندارد، باز هر وقت بر او وارد می شوم استیذان کنم ؟ فرمود آیا دوست داری او را برهنه بینی ؟ آن مرد گفت نه فرمود: پس استیذان کن .

و نیز روایت شده که مردی می خواست به خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) در آید تنضح کرد، حضرت از داخل خانه به زنی به نام روضه فرمود: بر خیز به این مرد یاد بده که به جای تنضح بگوید السلام علیکم آیا داخل شوم ؟ آن مرد شنید و همینطور گفت . پس فرمود: داخل شو.

مؤلف : در الدرالمثور هم از جمعی از صاحبان جوامع حدیث روایت اولی را از ابی ایوب ، و دومی را از سهل بن سعد، و چهارمی را از عمرو بن سعد ثقفی آورده .

و در الدرالمثور است که ابن مردویه از عباده بن صامت روایت کرده که شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پرسید: چرا در هنگام ورود به خانه ها باید استیذان کرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۶۰ : فرمود: کسی که قبل از استیذان و سلام کردن چشمش داخل خانه مردم شود خدا را نافرمانی کرده ، و دیگر احترامی ندارد، و می شود اذنش نداد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه : ((فان لم تجدوا فیها احدا فلا تدخلوها حتی یؤذن لکم )) گفته : امام فرمود: معنایش این است که اگر کسی را نیافتید که به شما اجازه دخول دهد داخل نشوید، تا کسی پیدا شود و به شما اجازه دهد.

و در همان کتاب در ذیل آیه ((لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونه فیها متاع لکم )) از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: منظور از این بیوت حمامها و کاروانسراها و آسیابها است که می توانی بدون اجازه داخل شوی . روایاتی درباره چشم فرو بستن از نگاه به نامحرم و حفظ فروج و...

و در کافی به سند خود از ابو عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در حدیثی درباره واجبات اعضاء فرمود: بر چشم واجب کرده که به آنچه خدا بر او حرام کرده ننگرد و از آنچه بر او حلال نیست اعراض کند، و ایمان و وظیفه چشم این است .

و خدای تبارک و تعالی فرموده : ((قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم )) و مؤمنین را نهی کرده از اینکه به عورت یکدیگر نگاه کنند، و مرد به عورت برادرش نگاه کند، و عورت خود را از اینکه دیگران ببینند حفظ کند، و نیز فرموده : ((و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن)) و زنان مؤمن را نهی کرده از اینکه به عورت خواهر خود نگاه کنند، و نیز عورت خود را از اینکه دیگران به آن نگاه کنند حفظ نمایند.

آنگاه اضافه فرمودند که در هر جای قرآن درباره حفظ فرج آیه ای هست مقصود حفظ آن از زنا است ، مگر این آیه که منظور در آن حفظ از نگاه است .

مؤلف : قمی هم در تفسیر خود ذیل این حدیث را از پدرش از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده ، و نظیر آن را از ابی العالیه و ابن زید روایت کرده است .

و در کافی به سند خود از سعد الاسکاف از ابی جعفر (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: جوانی از انصار در کوچه های مدینه به زنی برخورد که می آمد - و در آن ایام زنان مقنعه خود را پشت گوش می انداختند - وقتی زن از او گذشت او را تعقیب کرد، و از پشت او را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۱

می نگرست ، تا داخل کوچه تنگی که امام آن را زقه بنی فلان نامید، شد، و در آنجا استخوان و یا شیشه ای که در دیوار بود به

صورت مرد گیر کرده آن را بشکافت ، همین که زن از نظرش غایب شد متوجه گردید که خون به سینه و لباسش می ریزد، با خود گفت : به خدا سوگند نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) می شوم و جریان را به او خبر می دهم .

سپس فرمود: جوان نزد آن جناب شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) چون او را بدید پرسید چه شده ؟ جوان جریان را گفت پس جبرئیل نازل شد و این آیه را آورد: ((قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم ان الله خبیر بما یصنعون))

مؤلف : نظیر این روایت را الدرالمنثور از ابن مردویه ، از علی بن ایطالب (علیه السلام) روایت کرده ، و ظاهر آن این است که مراد از امر به چشم پوشی در آیه شریفه ، نهی از مطلق نگاه به زن اجنبی است ، همچنان که ظاهر بعضی از روایات سابق این است که آیه شریفه نهی از نگاه به خصوص فرج غیر است .

و در آن کتاب (کافی) به سند خود از مروک بن عبید، از بعضی از اصحاب امامیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به وی عرض کردم: زنی که به انسان محرم نیست چه مقدار نگاه به او حلال است؟ فرمود: صورت و کف دو دست، و دو قدمها.

مؤلف: این روایت را صدوق در خصال از بعضی از اصحاب ما امامیه از آن جناب آورده ، و عبارت روایت او چنین است . صورت و دو کف و دو قدم .

و در قرب الاسناد حمیری از علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل کرده که به آن جناب عرضه داشتم: برای مرد چه مقدار جایز است که به زن غیر محرم نگاه کند؟ فرمود: صورت و کف دست و محل سوار (دستبند)

و در کافی به سند خود از عباد بن صهیب روایت کرده که گفت . از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: نظر کردن به سر اهل تهامه ، و اعراب بادیه و همچنین اهل سواد و علوج (کفار) عیبی ندارد، چون اگر ایشان را نهی کنی منتهی نمی شوند. و نیز فرمود: زن دیوانه و کم عقل ، که نگاه کردن به موی او و به بدنش عیبی ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۶۲ در صورتی است که نگاه عمدی نباشد.

مؤلف: گویا مقصود امام (علیه السلام) از جمله ((در صورتی که عمدی نباشد)) ریه و شهوت است .

و در خصال است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: یا علی اولین نظری که به زن اجنبی کنی عیبی ندارد، ولی نظر دوم مسؤ ولت دارد و جایز نیست .

مؤلف: نظیر این روایت را الدرالمنثور از جمعی از اصحاب جوامع حدیث از بریده از آن جناب نقل کرده ، که عبارتش چنین است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به علی (علیه السلام) فرمود: دنبال نگاه به نامحرمان نگاهی دیگر مکن ، که اولی برایت بس است ، و دومی را حق نداری .

و در جوامع الجامع از ام سلمه روایت آورده که گفت: نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) بودم ، و میمونه هم حاضر بود، که پسر ام مکتوم آمد، و این در موقعی بود که ما را به حجاب امر فرموده بود، به ما فرمود: در پرده شوید، عرضه داشتیم یا رسول الله (صلی الله علیه و آله ) ابن ام مکتوم که نابینا است ما را نمی بیند؟ فرمود آیا شما هم نابیناید؟ مگر شما او را نمی بینید؟

مؤلف: این را الدرالمنثور هم از ابی داوود و ترمذی و نسائی و بیهقی از ام سلمه نقل کرده اند.

و در فقیه آمده که حفص ابن البختری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سزاوار نیست برای زن که در برابر زنان یهود و نصاری برهنه شود، چون می روند و نزد شوهران خود تعریف می کنند.

و در مجمع البیان در ذیل جمله: ((او ما ملک ایمانهن)) گفته است که بعضی گفته اند: منظور از آن غلام و کنیز، از بردگان است

، و این قول از امام صادق (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۶۳

هم روایت شده .

و در کافی به سند خود از عبدالرحمان بن ابی عبد الله روایت کرده که گفت : از آن جناب پرسیدم : منظور از ((غیر اولی الاربه )) کیست ؟ فرمود: احمق و اشخاص تحت ولایت غیر، که زن نمی خواهند.

روایاتی در ذیل آبات مربوط به امر تشویق به نکاح ، مکاتبه با بندگان و نهی اکراهکنیزان به زناکاری

و در همان کتاب به سند خود از محمد بن جعفر از پدرش از آبائش (علیهم السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس از ترس عیالمنند شدن ازدواج نکند، نسبت به خدای عزوجل سوء ظن دارد و خدا می فرماید ((ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله))

مؤلف : در معانی گذشته روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده ، که هر کس بخواهد باید برای دیدن آنها به کتب حدیث مراجعه نماید.

و در کتاب فقیه است که علاء از محمد بن مسلم از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که در معنای آیه : ((فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا)) فرمود: خیر این است که مسلمان شوند و شهادت به وحدانیت حق و رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) بدهند، و یک کاری در دست داشته باشند که بتوانند مال المکاتبه را بپردازند و یا صنعت و حرفه ای داشته باشند.  
مؤلف : در این معنا باز روایات دیگری هست .

و در کافی به سند خود از علاء بن فضیل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا و آتوهم من مال الله الذی اتیکم)) فرمود: اگر نخواستی بهای او را کم کنی ، بعضی اقساط او را می بخشی ، البته بیشتر از مقدار استطاعتت هم نمی بخشی ، عرضه داشتم : مثلاً چقدر ببخشم ؟ فرمود: امام ابو جعفر (علیه السلام) از شش هزار درهم هزار درهم را صرف نظر کرد.

مؤلف : و در مجمع البیان ، و همچنین در الدر المنثور از علی (علیه السلام) روایت شده که آن مقدار چهار یک قیمت است و آنچه از ظواهر اخبار استفاده می شود این است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۴  
حدی برای آن معین نشده ، که با اصل قیمت نسبت معین از یک ششم و یا یک چهارم و یا غیر آن داشته باشد.

و در ذیل جمله : ((و فی الرقاب)) ، در جلد نهم این کتاب روایتی از عیاشی گذشت که به مکاتب از سهم فی الرقاب چیزی از زکات داده می شود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ولا- تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا)) گفته که : عرب و قریش رسمشان این بود که کنیزانی را می خریدند و از ایشان ضریب سنگین (نوعی مالیات) می گرفتند، بعد می گفتند بروید زنا کنید و برای ما پول بیاورید، که خدای تعالی در این آیه ایشان را از این عمل نهی فرمود، در آخر هم فرمود: خدا چنین کنیزانی را در صورتی که مجبور به این کار شده باشند می آمرزد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((لتبتغوا عرض الحیوة الدنیا)) گفته که بعضی گفته اند: عبدالله بن ابی شش کنیز داشت و آنان را مجبور می کرد به زنا دادن ، همین که آیه تحریم زنا نازل شد کنیزان او نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمدند و از آن جناب تکلیف خواسته و از وضع خود شکوه کردند، پس آیه شریفه نازل شد.

مؤلف : در اینکه عبدالله بن ابی کنیزانی داشت و آنان را به زنا اکراه می کرد، روایات دیگری هست ، که الدر المنثور آنها را نقل کرده ، و این روایت را هم آورده . و اما اینکه این جریان بعد از نزول تحریم زنا باشد ضعیف است ، برای اینکه زنا در مدینه تحریم نشد، بلکه در مکه و قبل از هجرت تحریم شد، و بلکه حرمت آن از همان آغاز ظهور دعوت حقه از ضروریات این دین به شمار می رفت ، و در تفسیر سوره انعام گذشت که حرمت فواحش که یکی از آنها زنا است از احکام عامه ای است که اختصاص به



شریعت اسلام نداشت. نور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۵

آیات ۳۵ - ۴۶، سوره نور

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۳۵) فِي بُيُوتٍ أُذُنَ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (۳۶) رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (۳۷) لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مِمَّا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يُوْزِقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۸) وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلَهُمْ كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۳۹) أَوْ كَظَلَمْتِ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمْتَ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُورٍ (۴۰) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَفْتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (۴۱) وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (۴۲) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلِّهِ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيَقْصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَرِ (۴۳) يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَرِ (۴۴) وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴۵) لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (۴۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۶

ترجمه آیات

خدا نور آسمانها و زمین است نور او و همچون محفظه ای است که در آن چراغی باشد، و چراغ در شیشه ای، شیشه ای که گویبی ستاره ای است درخشان، و آن چراغ با روغن زیتی صاف روشن باشد که از درخت پر برکت زیتون (سر زمین مقدس) گرفته شده باشد نه زیتون شرقی و نه غربی، در نتیجه آن چنان صاف و قابل احتراق باشد که نزدیک است خود به خود بسوزد هر چند که آتش بدان نرسد، و معلوم است که چنین چراغی نورش دو چندان و نوری بالای نور است، خدا هر که را خواهد به نور خویش هدایت کند و این مثلها را خدا برای مردمی می زند که خدا به همه چیز دانا است (۳۵) در خانه هایی که خدا اجازه داده همواره محترم و با عظمت باشند و نام وی در هر بامداد و پسین در آن یاد شود (۳۶) مردانی هستند که تجارت و معامله، از یاد خدا و نماز خواندن و زکات دادن غافلشان نمی کند. و از روزی که در اثنای آن روز دلها و دیدگان زیر و رو شود بیم دارند (۳۷) تا خدا بهتر از آنچه کردند پاداششان دهد و از کرم خویش افزونشان کند و خدا هر که را بخواهد بی حساب روزی می دهد (۳۸) کسانی که کافران اعمالشان چون سرابی است در بیابانی که تشنه کام آن بیابان آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد، و خدا را نزد آن یابد که حساب او را تمام و به کمال بدهد و خدا تند حساب است (۳۹) یا چون ظلماتی است به دریایی ژرف که موجی آن را گرفته و بالای آن موجی دیگر و بالاتر از آن ابری قرار دارد که در چنین فرضی ظلمتها روی هم قرار گرفته و چون گرفتار این ظلمتها دست خویش را تا برابر چشم خود بلند کند نزدیک نیست که آن را ببیند، آری هر کس که خدا به وی نوری نداده نوری ندارد (۴۰) مگر ندانی هر چه در آسمانها و زمین هست با مرغان گشوده بال تسبیح خدا می کنند همه دعا و

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۷

تسبیح خویش دانند و خدا داند که چه می کنند (۴۱) فرمانروایی آسمانها و زمین مخصوص او است و بازگشت همه به سوی خدا است (۴۲) مگر ندانی که خدا ابری براند و سپس میان آن پیوستگی دهد و سپس آن را فشرده کند و باران را بینی که از خلال آن برون شود و از کوههایی که در آسمان هست تگرگی نازل کند و آن را به هر دیاری که بخواهد می رساند و از هر دیاری که

بخواهد دور می کند و نزدیک باشد که شعاع برق آن چشم ها را بزند (۴۳) خدا شب و روز را به هم بدل می کند که در این برای اهل بصیرت عبرتی هست (۴۴) خدا همه جنبندگان را از آبی آفریده بعضی از آنها با شکم خویش و بعضی با دو پا و بعضی با چهار پا راه می روند خدا هر چه بخواهد خلق می کند که خدا به همه چیز توانا است (۴۵) آیه هایی روشن نازل کرده ایم و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند (۴۶)

بیان آیات معنا و مفادی که آیات : ((الله نور السموات و الارض ...)) متضمن آن است .

این آیات متضمن مقایسه مؤمنین به حقیقت ایمان با کفار است ، مؤمنین را به داشتن این امتیازات معرفی می کند که به وسیله اعمال صالح هدایت یافته ، و به نوری از ناحیه پروردگارشان راه یافته اند که ثمره اش معرفت خدای سبحان ، و سلوک و راهیابی به بهترین پاداش ، و نیز به فضل خدای تعالی است ، در روزی که پرده از روی دلها و دیده هایشان کنار می رود.

به خلاف کفار که اعمالشان ایشان را جز به سرایی بدون حقیقت راه نمی نماید، و در ظلماتی چند طبقه و بعضی روی بعض قرار دارند، و خدا برای آنان نوری قرار نداده ، نور دیگری هم نیست که با آن روشن شوند. این حقیقت را به این بیان ارائه داده که خدای تعالی دارای نوری است عمومی ، که با آن آسمان و زمین نورانی شده ، و در نتیجه به وسیله آن نور، در عالم وجود، حقایق ظهور نموده که ظاهر نبود. و باید هم این چنین باشد، چون ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد، تا دیگران را ظهور دهد، و تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیر خود مظهر باشد همان نور است .

پس خدای تعالی نوری است که آسمانها و زمین با اشراق او بر آنها ظهور یافته اند، همچنان که انوار حسی نیز این طورند، یعنی خود آنها ظاهرند و با تابیدن به اجسام ظلمانی و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۶۸

کدر، آنها را روشن می کنند، با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی عین وجود یافتن آنها است ، ولی ظهور اجسام کثیف به وسیله انوار حسی غیر از اصل وجود آنها است .

در این میان نور خاصی هست که تنها مؤمنین با آن روشن می شوند، و به وسیله آن به سوی اعمال صالح راه می یابند و آن نور معرفت است که دلها و دیده های مؤمنین در روزی که دلها و دیده ها زیر و رو می شود، به آن روشن می گردد، و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می شوند، و آنچه در دنیا برایشان غیب بود در آن روز برایشان عیان می شود.

خدای تعالی این نور را به چراغی مثل زده که در شیشه ای قرار داشته باشد و با روغن زیتونی در غایت صفا بسوزد و چون شیشه چراغ نیز صاف است ، مانند کوب دری بدرخشد، و صفای این با صفای آن ، نور علی نور تشکیل دهد، و این چراغ در خانه های عبادت آویخته باشد، خانه هایی که در آنها مردانی مؤمن ، خدای را تسبیح کنند، مردانی که تجارت و بیع ایشان را از یاد پروردگارشان و از عبادت خدا باز نمی دارد.

این مثال ، صفت نور معرفتی است که خدای تعالی مؤمنین را با آن گرامی داشته ، نوری که دنبالش سعادت همیشگی است ، و کفار را از آن محروم کرده ، و ایشان را در ظلماتی قرار داده که هیچ نمی بینند. پس کسی که مشغول با پروردگار خویش باشد و از متاع حیات دنیا اعراض کند به نوری از ناحیه خدا اختصاص می یابد، و خدا هر چه بخواهد می کند، ملک از آن او است ، و باز گشت به سوی او است ، و هر حکمی بخواهد می راند، قطره باران و تگرگ را از یک ابر می بارد، و شب و روز را جابجا می کند، گروهی از حیوانات را طوری قرار داده که با شکم راه بروند، و گروهی دیگر با دو پا و گروه سوم با چهار پا، با اینکه همه آنها را از آب آفریده .

این آیات چنان نیست که به کلی با آیات قبلی اجنبی باشد، بلکه وجه اتصالی با آنها دارد، چون آیات قبل که احکام و شرایع را بیان می کرد بدینجا خاتمه یافت که ((و لقد انزلنا الیکم آیات مبینات و مثلاً من الذین خلوا من قبلکم و موعظة للمتقین )) که در آن

گفتگو از بیان شد، و معلوم است که بیان به معنای اظهار حقایق معارف، و در نتیجه تنویری است الهی.

علاوه بر این در آیه مذکور کلمه ((آیات)) آمده بود، و آیات همان قرآن است که خدای تعالی در چند جا آن را نور خوانده، مانند آیه ((و انزلنا الیکم نورا مبینا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۶۹

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... کلمه ((مشکاه)) به طوری که راغب و دیگران گفته اند طاقیچه و شکاف بدون منفذ و روزنه ای است که در دیوار خانه می سازند، تا اثاث خانه و از آن جمله چراغ را در آن بگذارند، و این غیر از فانوس است، (چون فانوس جا چراغی منقول و متحرک را می گویند)

و کلمه ((کوکب)) دری به معنای ستاره پر نور است که در آسمان چند عدد انگشت شمار از آنها دیده می شود، و کلمه ((ایقاد)) به معنای روشن کردن چراغ یا آتش است، و کلمه ((زیت)) به معنای روغنی است که از زیتون می گیرند.

معنای ((نور)) و توضیح مراد از اینکه فرمود: ((خدا نور آسمانها و زمین است)).

و کلمه ((نور)) معنایی معروف دارد، و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می کند و هر چیزی به وسیله آن ظاهر و هویدا می گردد، ولی خود نور برای ما به نفس ذاتش مکشوف و هویدا است، چیز دیگری آن را ظاهر نمی کند. پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن می باشد.

این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردند و بعدا به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی به طور کلی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می سازد استعمال نمودند، در نتیجه خود حواس ظاهر ما را نیز نور یا دارای نور که محسوسات به آن ظاهر می گردد خواندند، مانند حس سامعه و شامه و ذائقه و لامسه و سپس از این هم عمومی ترش کرده شامل غیر محسوسش هم نمودند، در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می کند، و همه این اطلاقات با تحلیلی در معنای نور است، که گفتیم معنایش عبارت است از ظاهر بنفسه و مظهر غیر.

و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می باشد، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل ترین مصداق نور می باشد، او است که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود.

پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمانها و زمین ظهور یافته اند، این است مراد جمله ((اللَّهُ نور السموات و الارض))، چون نور را اضافه کرده به آسمانها و زمین، و آنگاه آن را حمل کرده بر اسم جلاله ((اللَّهُ)) و فرموده نور آسمان و زمین الله است، ناچار منظور آن کسی هم که آیه را معنا کرده به ((اللَّهُ منور السموات و الارض - خدا نورانی کننده آسمانها و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۷))

زمین است)) همین است، و منظور عمده اش این بوده که کسی خیال نکند که خدا عبارت از نور عاریتی قائم به آسمانها و زمین است، و یا به عبارت دیگر از وجودی که بر آنها حمل می شود و گفته می شود: آسمان وجود دارد، زمین وجود دارد، این سخن بسیار باطل است و خدا بزرگ تر از اینها است.

خداوند برای همه موجودات ((معلوم)) است و همه او را می شناسند.

از اینجا استفاده می شود که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست، چون ظهور تمامی اشیاء برای خود و یا برای غیر، ناشی از اظهار خدا است، اگر خدا چیزی را اظهار نمی کرد و هستی نمی بخشید ظهوری نمی یافت. پس قبل از هر چیز ظاهر بالذات خدا است. و به این حقیقت اشاره کرده و بعد از دو آیه فرموده: ((الم تر ان الله یسبح له من فی السموات و الارض و الطیر صافات کل قد علم صلاته و تسبیحه)) مگر نمی بینی که برای خدا تسبیح می کند هر کس که در آسمانها و زمین است، و مرغ در حالی که بدون بال زدن پرواز می کند، و هر یک از آنها نماز و تسبیح خود را می داند، برای اینکه این آیه برای تمامی موجودات

تسبیح اثبات می‌کند، و لازمه آن این است که تمامی موجودات خدا را بشناسند، چون تسبیح و صلوات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می‌کند، و برای چه کسی عبادت می‌کند، پس این آیه نظیر آیه ((و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)) می‌باشد که به زودی بحث آن خواهد آمد - ان شاء الله تعالی .

پس تا اینجا این معنا به دست آمد که مراد از نور در جمله ((خدا نور آسمانها و زمین است)) نور خداست، که از آن، نور عام عالمی نشأت می‌گیرد، نوری که هر چیزی به وسیله آن روشن می‌شود، و با وجود هر چیزی مساوی است، و عبارت اخرای آن است و این همان رحمت عام الهی است .

مقصود از نور خدا همان نور ایمان و معرفت است که به مؤمنین اختصاص دارد.

مثل نوره - این آیه شریفه، نور خدا را توصیف می‌کند، و اگر کلمه ((نور)) را اضافه به ضمیر خدا کرده، و فرموده ((نور او)) - با در نظر گرفتن اینکه اضافه مذکور، لامیه است و معنایش ((نوری که مال اوست)) می‌باشد - خود دلیل بر این است که مراد وصف آن نور که خود خداست نیست، بلکه مراد وصف آن نوری است که خدا آن را افاضه می‌کند، البته باز مراد از آن، نور عامی که افاضه اش کرده، و به وسیله آن هر چیزی ظهور یافته و عبارت است از وجودی که هر چیزی به آن وصف می‌گردد نیست به دلیل اینکه بعد از متمیم مثل فوق، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۷۱

فرموده: ((خدا هر که را بخواهد به سوی نور خود هدایت می‌کند)) و اگر مقصود ((وجود)) بود که همه موجودات به آن رسیده‌اند، دیگر به موجود خاصی اختصاص اص نداشت، بلکه مراد از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی آن را تنها به مؤمنین اختصاص داده و آن به طوری که از کلام استفاده می‌شود حقیقت ایمان است .

همچنان که در سایر موارد قرآن کریم می‌بینیم خدای سبحان این نور خاص را به خود نسبت داده، مثلاً فرموده: ((پریدون لیطفوا نور الله بافواههم و الله متم نوره)) و نیز فرموده: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)) و نیز فرموده: ((یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون)) به و نیز فرموده: ((افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه)) و این نور همان نور ایمان و معرفت است که گفتیم خداوند به مؤمنین اختصاص داده تا در راه به سوی پروردگارشان از آن استفاده کنند.

و مراد از آن قرآن نیست، همچنان که بعضی پنداشته‌اند برای اینکه آیه، در مقام توصیف عموم مؤمنین است که قبل از نزول قرآن چه وضعی داشتند و بعد از آن چه وضعی به خود گرفتند، علاوه بر این در چند جای قرآن صریحاً این نور را وصف مؤمنین خواننده از آن جمله فرموده: ((لهم اجرهم و نورهم)) و نیز فرموده ((یقولون ربنا اتمم لنا نورنا)) و معنا ندارد که قرآن وصف مؤمنین باشد، و اگر به اعتبار معارفی که قرآن برای آنان کشف می‌کند در نظر گرفته شود، باز به همان معنایی که ما گفتیم بر می‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۷۲

تمثیل نور خدا به نور چراغ (مثل نوره کمشکوه...). برای بیان تابش نور ایمان و معرفت در قلوب مؤمنین .

((کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجه)) - آنچه تشبیه به مشکات شده، به مشکات و همه خصوصیات که در آیه برای آن آمده تشبیه شده، نه تنها به کلمه مشکات، یعنی ((فیها مصباح المصباح فی زجاجه...)) همه در این تشبیه دخالت دارند، چون اگر تنها به مشکات تشبیه شده باشد معنا فاسد می‌شود، و این در تمثیلات قرآن نظایر زیادی دارد.

((الزجاجه کانه کوب دری)) - تشبیه ((زجاجه)) به ((کوب دری)) به خاطر شدت و بسیاری لمعان نور مصباح و تابش آن است، معمولاً- وقتی شیشه را روی چراغ بگذارند بهتر می‌سوزد، و دیگر با وزش باد نوسان و اضطراب پیدا نمی‌کند و در نتیجه مانند کوب دری می‌درخشد و درخشش آن ثابت است .

((یوقد من شجرة مبارکه زیتونه، لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضیء، و لو لم تمسسه نار)) - این آیه خبر بعد از خبر است برای

مصباح ، یعنی مصباح می سوزد در حالی که اشتعال خود را از درخت مبارک زیتونی گرفته که نه غربی است و نه شرقی ، یعنی اشتعالش از روغن است که از درخت زیتون گرفته می شود. و مقصود از اینکه فرمود آن درخت نه شرقی است و نه غربی این است که نه در جانب مشرق روئیده و نه در جانب مغرب ، تا در نتیجه سایه آن در جانب مخالف بیفتند، و میوه اش به خوبی نرسد و روغنش صاف و زلال نشود، بلکه در وسط قرار دارد و میوه اش به خوبی می رسد و روغنش زلال می شود.

دلیل بر این معنا، جمله ((یکاد زیتها یضی ء، و لو لم تمسسه نار)) است ، چون ظاهر سیاق این است که مراد از آن ، صفا و زلالی روغن و کمال استعداد آن برای اشتعال است و این صفای روغن از درختی حاصل می شود که دارای آن دو صفت نه شرقی و نه غربی باشد. و اما گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند: مراد از جمله ((لا شرقیه و لا غربیه)) این است که درخت مذکور درخت دنیایی نیست تا در مشرق و یا در مغرب بروید بلکه درخت بهشتی است و همچنین گفتار بعضی دیگر که گفته اند: مراد این است که این درخت از درختان مشرق معمور و مغرب معمور دنیا نیست ، بلکه از درختان شام است در میان مشرق و مغرب قرار دارد که زیت آن بهترین زیت است ، قابل قبول نیست ، چون از سیاق فهمیده نمی شود.

((نور علی نور)) - این جمله خبر است برای مبتدای حذف شده و آن مبتدا ضمیری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷۳ است که به نور زجاجه بر می گردد، و نور زجاجه از سیاق فهمیده می شود و معنایش این است که نور زجاجه مذکور نوری است عظیم بالای نور عظیمی دیگر، یعنی نوری در کمال تلمع و درخشش .

مراد از جمله ((نور علی نور)) در آیه شریفه

و مراد ((از بودن نور بالای نور)) به طوری که بعضی گفته اند: دو چندان بودن و شدت آن است نه تعددش . پس مراد این نیست که نور معین یا غیر معینی است بالای نوری دیگر نظیر آن ، و نیز مراد این نیست که آن نور مجمع دو نور است ، بلکه مراد این است که آن نوری است متضاعف و دو چندان ، بدون اینکه هر یک از دیگری متمایز باشد، و این گونه تعبیرات در کلام شایع است .

و این معنا خالی از جودت و زیبایی نیست و هر چند که مراد از آن را تعدد نور بدانیم باز خالی از لطف و دقت نمی باشد، چون همانطور که نور صادر از مصباح نسبتی به مصباح دارد، هم چنین نسبتی هم به شیشه لوله دارد که باعث درخشش آن شده ، چیزی که هست نسبتش به مصباح بالاصاله و بالحقیقه است ، و نسبتش به زجاجه به مجاز و استعاره و در عین اینکه نور با تعدد و تغایر دو نسبت ، متعدد می شود، در عین حال به حسب حقیقت یک نور بیش نیست و زجاجه خودش نور ندارد. پس زجاجه از نظر تعدد نسبت ، نوری دارد غیر از نور چراغ ، ولی نور او قائم به نور چراغ است و از آن استمداد جسته است .

و این اعتبار بعینه در نور خدای تعالی که ممثل له این مثال است جریان دارد، چون نور ایمان و معرفت در دل‌های مؤمنین نوری است عاریتی و مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مستمد از آن است .

پس تا اینجا این مطلب به دست آمد که ((ممثل له)) عبارت است از نور خدا که به دل‌های مؤمنین تابیده و ((مثل)) عبارت است از نور تابیده از لوله شیشه چراغ ، چراغی که از روغنی پاک و زلال می سوزد، و در شیشه قرار دارد، زیرا نور چراغ که از زجاجه (لوله شیشه ای) به بیرون می تابد تابش آن بهتر و قویتر می باشد، چون آن شیشه و مشکات نور را جمع آوری نموده و به کسانی که طالب نورند منعکس می کند.

پس آوردن قید مشکات برای این است که بر اجتماع نور در شکم آن ، و انعکاسش به جو خانه دلالت کند، و قید روغن آن هم از درخت زیتونی نه شرقی و نه غربی برای این است که بر صفا و زلالی روغن ، و جودت آن ، و در نتیجه صفای نور آن به خاطر خوش سوزیش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷۴

دلالت کند، چون دنبالش می فرماید، روغنی است که تو گویی بدون کبریت هم می خواهد مشتعل شود، (اینقدر شدت احتراق

( دارد)

و وصف ((نور علی نور)) برای دلالت بر دو برابری نور، و یا به آن احتمال دیگر بر استمداد نور زجاج از نور مصباح است . مؤمنینی که دارای ایمان کامل هستند از نور خدا بهره می گیرند.

((یهدی الله لنوره من یشاء)) - این جمله اول مطلب است ، و اختصاص به مؤمنین را به نور ایمان و معرفت و محرومیت کفار را از آن ، تعلیل می کند و از سیاق چنین معلوم می شود که مراد از ((من یشاء - هر که را بخواهد)) همان مردمی هستند که در آیه ((رجال لا تلهیهم تجاره ولا بیع عن ذکر الله ...)) یادشان کرده است ، و خلاصه مؤمنینی هستند که دارای کمال ایمان باشند. و معنای آیه این است که خدای تعالی به سوی نور خود هدایت می کند کسانی را که دارای کمال ایمان باشند، نه کسانی را که متصف به کفر باشند، - که به زودی درباره ایشان سخن می گوید - و این به خاطر صرف مشیت او است .

و معنای آیه این نیست که خدا به مشیت خود بعضی افراد را به سوی نورش هدایت می کند و بعضی را هدایت نمی کند، تا در تعمیم آن محتاج شویم به اینکه بگوییم وقتی هدایت بعضی مورد مشیت و خواست او قرار می گیرد که محل مستعد برای قبول هدایت باشد، یعنی حسن سریره و عمل داشته باشد، و این محل تنها دل‌های اهل ایمان است ، نه اهل کفر، (دقت بفرمایید) دلیل بر اینکه معنای آیه همان است که ما گفتیم نه معنی دیگری ، جمله ((و الله ملک السموات و الارض ...)) است به بیانی که - ان شاء الله - خواهد آمد.

((و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم)) - این جمله اشاره است به اینکه در باطن مثلی که زده شد اسراری از علم نهفته است ، اگر به عنوان مثل آورده شد برای این بود که از آسان ترین طرق ، آن حقایق و دقایق را رساننده باشد، تا عالم و عامی هر دو آن را بفهمند، و هر یک نصیب خود را از آن بگیرد، همچنان که فرموده : ((و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون))

فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمہ (اذن)) در هر چیز، به معنای اعلام این معنا است که مانعی از انجام آن نیست . و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷۵

مراد از ((رفع بیوت)) رفع قدر و منزلت و تعظیم آنهاست و چون عظمت و علو خاص خدای تعالی است و احدی شریک او نیست ، مگر آنکه باز منتسب به او باشد که به مقدار انتسابش به او، از آن بهره مند می شود، پس اذن خدا به اینکه این بیوت رفیع المقام باشند به خاطر این است که این بیوت منتسب به خود اویند.

از اینجا معلوم می گردد که علت رفعت این خانه ها همان ((یذکر فیها اسمہ)) است ، یعنی همین است که در آن بیوت نام خدا برده می شود. و چون از سیاق بر می آید که این ذکر نام خدا استمراری است ، و یا حداقل آماده آن هست ، لذا برگشت معنا به این می شود که : اهل این خانه ها همواره نام خدا را می برند، و در نتیجه قدر و منزلت آن خانه ها بزرگ و رفیع می شود.

و کلمه ((فی بیوت)) متعلق به جمله ((کمشکاه)) در آیه قبلی است و یا متعلق به کلمه ((یهدی الله ...)) است ، و برگشت هر دو به یکی است . از مصادیق یقینی این بیوت مساجد است که آماده هستند تا ذکر خدا در آنها گفته شود، و صرفاً برای این کار ساخته شده اند، همچنان که فرموده : ((و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا))

وصف حال کسانی که هیچ گاه از یاد خداوند باز نمی مانند!

یُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ... ((تسبیح خدا)) به معنای تنزیه او از هر چیزی است که ((لایق)) به ساحت قدس او نیست . و کلمه ((غدو)) جمع غداه به معنای صبح است . و کلمه ((آصال)) جمع اصیل به معنای عصر است . و کلمه ((الهاء)) به معنای بازداشتن کسی است از راهی که می خواست برود یا کار مهمی که می خواست انجام دهد. و کلمه ((تجاره)) به طوری که راغب گفته به معنای تصرف در راس المال و سرمایه است به منظور فایده ، می گوید: در کلام عرب هیچ لغتی نیست که در آن جیم بعد



از تاء آمده باشد مگر این لغت .

و کلمه ((بیع)) باز به طوری که او می گوید به معنای دادن کالا و گرفتن بهای آن است ، و کلمه ((قلب)) به طوری که وی گفته به معنای برگرداندن چیزی از این رو به آن رو است ، و چون به باب تفعیل برود مبالغه در این عمل را می رساند، پس تقلیب یعنی بسیار زیور و کردن یک چیزی ، و تقلب هم قبول همان تقلیب است پس ((تقلب قلوب و ابصار)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷۶

عبارت است از برگشتن دلها و دیده ها از وجهه ادراکی که باید داشته باشند به وجهه ای دیگر. جمله مورد بحث ، صفت بیوت و یا جمله ای است استینافیه و نو، که جمله ((یذکر فیها اسمه)) را بیان می کند، که چگونه نام خدا را می برند. و در صبح و شام بودن تسبیح اشاره و کنایه است از استمرار ایشان در این کار، نه اینکه این تسبیح را تنها در این دو هنگام می گویند و در غیر این دو وقت اصلا تسبیح نمی گویند، و اگر تنها نام تسبیح را برد و از تحمید اسمی نبرد، برای اینکه خدا با جمیع صفاتش برای همه روشن است و هیچ پرده و حجابی ندارد، چون نور است و نور چیزی است که ظاهر به ذات و مظهر غیر است ، پس خلوص در معرفت تنها محتاج به این است که آدمی نقائص را از او نفی نموده و او را منزله از آنها بدانند، یعنی تسبیح او گوید، همین که تسبیح کامل شد دیگر معرفت تمام می شود و چون معرفت خدا تمام شد، آن وقت حمد و ثنا در جای خود واقع می گیرد.

اشاره به اینکه تسبیح خدا مقدمه حصول معرفت ، و حمد خدا بعد از حصول معرفت اوست جلّ و علا. و کوتاه سخن اینکه جای توصیف به صفات کمال که همان حمد است بعد از حصول معرفت می باشد همچنان که فرموده : ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین)) که خدای را از توصیف خلق منزله نموده ، مگر توصیف آنهایی که خدا ایشان را خالص برای خود کرده است . و معنای حمد در تفسیر سوره حمد گذشت .

و به بیانی دیگر: حمد خدای تعالی عبارت است از ثنای او به صفات کمال ، و این مساوق و هم زمان است با حصول معرفت ، ولی تسبیح که تنزیه خدا است از آنچه لایق او نیست مقدمه برای حصول معرفت است ، و آیه شریفه در مقام بیان خصال از مؤمنین است که خاصیت آنها هدایت مؤمنین به سوی نور خدا است ، به همین جهت در این مقام تنها به ذکر تسبیح قناعت کرده که جنبه مقدمه برای آن دارد، (دقت بفرمایید)

رجال ((لا تلهیهم تجاره ولا بیع)) - کلمه ((تجاره)) وقتی در مقابل کلمه ((بیع)) استعمال شود، از نظر عرف استمرار در کسب از آن فهمیده می شود، ولی از بیع ، فروختن برای یکبار فهمیده می شود. پس فرق بین این دو کلمه فرق بین یک دفعه و استمرار است . بنابراین معنای نفی بیع ب عد از نفی تجارت با اینکه با نفی تجارت بیع هم نفی می شود این است که اهل این خانه ها نه تنها تجارت استمراری از خدا بی خبرشان نمی کند، بلکه تک تک معاملات هم ایشان را بی خبر نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۷۷

وجه این که در (رجال لا تلهیهم تجاره و لا بیع) الهاء تجارت و بیع هر دو نفی شده است.

بعضی از مفسرین گفته اند: وجه اینکه بعد از نفی ((الهاء تجاره))، ((الهاء بیع)) را هم نفی کرده ، این است که سود و ربح معامله در بیع ، نقدی و چشم گیر است ، ولی در تجارت دو هوا و مشکوک است ، بنابراین اگر تجارت از خدا بی خبرشان نکند، لازمه اش این نیست که بیع هم از خدا بی خبرشان نکند، چون ربح بیع نقدی است و در بی خبر کردن انسان از خدا مؤثرتر است ، لذا بعد از آنکه فرمود تجارت ایشان را از خدا بی خبر نمی کند، فرمود بیع هم از خدا بی خبرشان نمی کند، و به همین جهت کلمه ((لا)) را تکرار کرد، تا نفی را بهتر یادآوری نماید و مطلب را تاءکید کند، و این وجه و وجه خوبی است .

((عن ذکر الله و اقام الصلوه و ایتاء الزکوٰۃ)) - کلمه ((اقام)) همان اقامه است که تاء آن به منظور تخفیف حذف شده . و مراد از اقامه نماز و ایتاء زکات ، آوردن همه اعمال صالح است که خدای تعالی بندگان را بدانها مأمور کرده که در زندگی دنیایشان

انجام دهند. اقامه نماز و وظایف عبودیت بنده را برای خدای سبحان مثل می کند، و ایتاء زکات و وظایف او را نسبت به خلق مثل می سازد، چون نماز و زکات هر یک در باب خود رکنی هستند.

وجه مقابله بین ذکر خدا و اقامه نماز در آیه شریفه

و اینکه بین ذکر خدا و بین اقامه نماز و دادن زکات مقابله انداخته با در نظر گرفتن اینکه این دو - و مخصوصا نماز - از مصادیق ذکر خدایند این معنا را می رساند که مراد از ذکر الله ذکر قلبی است، که مقابل فراموشی و غفلت از یاد خدا است، و خلاصه مراد از آن ذکر علمی و مراد از نماز و زکات ذکر عملی است.

پس مقابله مذکور این معنا را می رساند که مراد از جمله ((عن ذکر الله و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة)) این است که اهل این خانه ها از یاد مستمری خدا در دلهایشان و ذکر موقت به اعمالشان از نماز و زکات منصرف نشده و به هیچ چیز دیگری نمی پردازند، اینجا است که خواننده درک می کند که تقابل بین تجارت و بیع و بین ذکر خدا و اقامه نماز و دادن زکات چقدر زیبا است، چون این تقابل این معنا را می رساند که اهل این خانه را مله‌ی مستمر و موقت از یاد مستمر و موقت باز نمی دارد، (دقت فرمایید) ((یخافون یوما تتقلب فیه القلوب و الابصار)) - منظور از این روز، روز قیامت است. و مراد از ((قلوب)) و ((ابصار)) دلها و دیدگان عموم مردم - اعم از مؤمن و کافر - است، برای اینکه این دو کلمه در آیه شریفه به صیغه جمع، و با الف و لام آمده که افاده عموم می کند.

مقصود از اینکه درباره قیامت فرمود: ((تتقلب فیه القلوب و الابصار))

و اما علت تقلب قلوب و ابصار، از آیاتی که در وصف روز قیامت آمده بر می آید که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۷۸ این تقلب به خاطر ظهور حقیقت و کنار رفتن پرده ها از روی حقایق است، مانند آیه ((فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و آیه ((و بدالهم من الله ما لم یکنوا یحسبون)) و آیاتی دیگر.

در نتیجه این تقلب دلها و دیدگان در آن روز از مشاهده و رویت دنیایی که خاصیتش غفلت از خدا و حق و حقیقت است به سوی سنخ دیگری از مشاهده و رویت متصرف می شود، و آن عبارت است از رویت به نور ایمان و معرفت که مؤمن آن روز با نور پروردگارش بینا می گردد، در نتیجه چشمش به کرامت های خدا می افتد، بر خلاف کفار که آن روز از جهت این نور کورند. و جز آنچه مایه بدبختی ایشان است نمی بینند، همچنان که درباره آن روز فرموده: ((و اشرفت الارض بنور ربها)) و نیز فرموده: ((یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)) و نیز فرموده: ((و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی)) و همچنین فرموده: ((وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره)) و نیز فرموده: ((کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون)) از آنچه گذشت چند نکته روشن گردید:

اول، علت اینکه در میان همه اوصاف قیامت، صفت تقلب قلوب و ابصار را ذکر فرمود این است که منظور آیه بیان آن وسیله ای است که باید با آن، به سوی هدایت خدا به نورش که همان نور ایمان و معرفت و نور مخصوص به روز قیامت و بینایی در آن روز است توسل جست، و معلوم است که در چنین مقامی از میان صفات قیامت مناسب تر همان تقلب قلوب و ابصار می باشد.

دوم اینکه: مراد از قلوب و ابصار جانها و بصیرتها است.

سوم اینکه: توصیف روز قیامت به دو صفت ((تقلب قلوب)) و ((تقلب ابصار)) به منظور ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

بیان علت خوف است، زیرا اهل این خانه از این نظر از روز قیامت می ترسند که در آن روز دلها و دیده ها زیر و رو می گردد و از این تقلب بیم دارند، چون یکی از دو طرف محروم شدن از نور خدا و از نظر به کرامت او است، که خود شقاوت دائمی و عذاب جاودانی است. پس اهل این خانه در حقیقت از خودشان می ترسند.

لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مِمَّا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ تَوْضِيحُ فِرَازِ اَوْلَآئِيَهٗ پاداش مؤمنان ((لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ احسن ما عملوا)).

ظاهرًا لام در جمله ((لِيَجْزِيَهُم)) لام غایت باشد، و آنچه در خلال کلام ذکر کرده اعمال صالح و اجر جمیل بر هر عمل صالح است، اعمال صالحی که قرآن کریم آنها را توصیه کرده، و بنابراین معنی جمله ((لِيَجْزِيَهُم احسن ما عملوا)) این است که خدای تعالی به ایشان در مقابل هر عمل صالحی که در هر باب کرده اند پاداش بهترین عمل در آن باب را می دهد، و برگشت این حرف به این می شود که خدا عمل ایشان را پاک می کند، تا بهترین عمل شود و بهترین پاداش را داشته باشد، به عبارتی دیگر در اعمال صالح ایشان خرده گیری نمی کند، تا باعث نقص عمل و انحطاط ارزش آن شود، در نتیجه عمل حسن ایشان احسن می شود.

مؤید این معنا جمله ذیل آیه است که می فرماید: ((وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)) برای اینکه ظاهر این جمله این است که خدای تعالی در حساب حسنات ایشان سخت گیری و دقت نمی کند، و از جهات نقصی که ممکن است داشته باشد صرف نظر می نماید، و حسن را ملحق به احسن می کند.

توضیح فِرَازِ دَوْمِ آن ((وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ)).

کلمه فضل در جمله ((وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ)) به معنای عطاء است، و این خود نص در این است که خدای تعالی از فضل خودش آنقدر می دهد که در برابر اعمال صالح قرار نمی گیرد، بلکه بیشتر از آن است، از این آیه روشن تر آیه دیگری است که در جای دیگر آمده و می فرماید: ((لَهُمْ مَا يَشَاؤْنَ فِيهَا وَلَدِينَا مَزِيدٌ)) چون ظاهر آن این است که آن بیشتری امری است ماورای خواسته آنان، و مافوق آنچه که ایشان هوس آن کنند.

این نکته را هم بگوئیم که در قرآن کریم در موارد متعددی اجر صالحان را منوط به خواسته خود آنان کرده، از آن جمله مثلاً می فرماید: ((اُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ، لَهُمْ مَا يَشَاؤْنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جِزَاءُ الْمُحْسِنِينَ)) و نیز فرموده: ((إِنَّمَا جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جِزَاءً تَرْجَمَهُ تَفْسِيرُ الْمِيزَانِ جُلْد ۱۵ صَفْحَهٗ: ۱۸۰

و مصیرا، لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤْنَ خَالِدِينَ)) و نیز فرموده: ((لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤْنَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ))

پس این پاداش زیادی غیر از پاداش اعمال است و از آن عالی تر و عظیم تر است، چون چیزی نیست که خواسته انسان به آن تعلق گیرد و یا با سعی و کوشش به دستش آورد، و این عجیب ترین وعده ای است که خدا به مؤمنین داده، و ایشان را به آن بشارت می دهد، پس شما خواننده عزیز هم در آن دقت بیشتری بکنید.

توضیح فِرَازِ سَوْمِ آيَهٗ پاداش مؤمنان (وَاللَّهُ يَرْزُقُ ...).

((وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)) - این جمله استینافی یعنی ابتدایی و اول کلام می باشد، و برگشت آن به تعلیل دو جمله قبل است به مشیت خدا، نظیر جمله ((يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ)) که در سابق بیانش گذشت.

و حاصلش این است که ایشان اعمال صالحی انجام دادند و اجری که دارند برابر عملشان است، همچنان که ظاهر آیه و توفی کل نفس ما عملت و آیات دیگری نظیر آن همین است و لیکن خدای تعالی در برابر هر عملی از اعمال حسنه شان که کرده اند پاداش بهترین عملی که در آن باب هست به ایشان می دهد، بدون اینکه در حسابشان مذاقه ای بکند، و این موهبت فضلی است از ناحیه خدا (بدون اینکه بنده مستحق آن باشد) تازه از این بالاتر هم می دهد، و آن چیزی است که آنقدر اعلی و ارفع است که درک و شعور بشری از تصور آن عاجز است، اصلاً تصورش را هم نمی تواند بکند، و در نتیجه آن را نمی خواهد، و این نیز موهبتی و رزقی است حساب نشده.

و رزق از ناحیه خدا صرف موهبت است، بدون اینکه بنده مرزوق، چیزی از آن را مالک باشد، و یا مستحق و طلبکار از خدا باشد، این خدا است که می تواند به هر کس هر چه بخواهد از آن رزق ارزانی بدارد.

چیزی که هست خدا خودش وعده داده ، و بر انجام وعده اش سوگند هم خورده و فرموده : ((فَورب السَّيْمَاءِ وَالأَرْضِ أَنَّهُ لَئِن لَّمْ يَأْتِكُم مَّا بَدَأْتُمْ بِوَعْدِهِمْ لَنَنزِلَنَّ عَلَيْكُمُ المَاءَ بِمِزَانٍ عَدْلٍ لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)) (فصل ۱۱۱، سوره بقره) با این وعده مؤ کد ایشان را مالک استحقاق اصل زرق کرده ، یعنی همان مقداری که پاداش اعمالشان باشد و اما بیشتر از آن را تملیک ایشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸۱

نکرده ، لذا می تواند و اختیار دارد که آن زاید را به هر کس بخواهد اختصاص دهد، بنابراین هیچ علتی جز مشیت او برای آن نیست ، و این بحث تتمه ای دارد که به زودی در بحث مستقلى بدان می رسیم - ان شاء الله . وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً... کلمه ((سراب)) به معنای لمعان و برقی است که در بیابانها از دور به شکل لمعان آب به نظر می رسد، ولی حقیقتی ندارد، یعنی آب نیست . و کلمه ((قیع و قاع)) به معنای سر زمین های مسطح است ، و مفرد آنها قیعه و قاعه است ، مانند کلمات تینه و تمره ، که مفرد تین و تمرند. و کلمه ((ظلمان)) به معنای عطشان است .

تشبیه اعمال غیر مؤ منین به سرابی که تشنه آن را آب می پندارد و نکاتی که این تشبیه افاده می کند.

بعد از آنکه خدای سبحان نام مؤ منین را برد و ایشان را توصیف کرد به اینکه در خانه هایی معظم ذکر خدا می کنند و تجارت و بیع ، ایشان را از یاد خدا غافل نمی سازد، و خدا که نور آسمانها و زمین است ایشان را به این خاطر، به نور خود هدایت می کند و به نور معرفت خود گرامی می دارد اینک در این آیه نقطه مقابل مؤ منین یعنی کفار را یادآوری کرده ، اعمالشان را یکبار به سراب تشبیه می کند که هیچ حقیقتی نداشته و غایت و هدفی که بدان منتهی شود ندارد، و بار دیگر توصیف می کند به اینکه همچون ظلمت های روی هم افتاده است ، به طوری که هیچ راه برای نور در آنها نیست ، به کلی جلو نور را می گیرد، آیه مورد بحث در بردارنده وصف اول و آیه بعدی اش متضمن وصف دوم است .

پس اینکه فرمود

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُمُ يَشْكُرُونَ كَسَرَابٍ مَّهِلِكَةٍ لَّا يَسْبِغُ فِيهَا وَجْهٌ وَهُوَ حَمِيمٌ (سوره بقره، آیه ۱۷۵) هموار که انسان آن را آب می پندارد، ولی حقیقتی ندارد، و آثاری که بر آب مترتب است بر آن مترتب نیست ، رفع عطش نمی کند، و آثار دیگر آب را ندارد، اعمال ایشان هم از قربانیها که پیشکش بتها می کنند، و اذکار و اورادی که می خوانند، و عبادتی که در برابر بتها می کنند، حقیقت ندارد، و آثار عبادت بر آن مترتب نیست .

و اگر فرمود: تشنه آن را آب می پندارد با اینکه سراب از دور به نظر هر کسی آب می آید چه تشنه و چه سیراب ، برای این بود که هدف در این آیه بیان رفتن به سوی سراب است ، و جز اشخاص تشنه کسی به دنبال سراب نمی رود، او است که از شدت تشنگی به این امید به راه می افتد که شاید در آنجا آبی که رفع عطشش کند به دست آورد، و همچنان می رود ولی آبی نمی بیند.

و اگر نفرمود ((همچنان می رود تا به آن برسد)) بلکه فرمود: تا نزد آن سراب بیاید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸۲ برای اشاره به این نکته است که گویا در آن جا کسی انتظار آمدن او را می کشد، و می خواهد که بیاید، و او خدای سبحان است ، و به همین جهت در ردیف آن فرمود: ((و وجد الله عنده ، فوفيه حسابه)) - خدا را نزد آن سراب می یابد، خدا هم حسابش را تمام و کامل می دهد.

و نتیجه این تعبیر این شده که این کفار هدفشان از اعمالشان این است که به آن غایتی برسند که فطرت و جبلتشان ایشان را به سوی آن روانه می کند، آری هر انسانی هر عملی که می کند به حکم فطرت و جبلت هدفش سعادت است ، ولی ایشان را اعمالشان به چنین هدفی نمی رساند. و آن آلهه هم که اینان با پرستش آنها پاداش نیکی می جویند حقیقت ندارند، بلکه آن اله که اعمال ایشان به او منتهی می شود، و او به اعمال ایشان احاطه داشته و جزا می دهد خدای سبحان است ، و بس ، و حساب اعمالشان را به ایشان می دهد. و اینکه در آیه فرمود: ((فوفيه)) توفیه حساب کنایه از جزای مطابق عمل است ، جزایی که عمل آن را ایجاب می کند، و رساندن آن به صاحب عمل به آن مقدار که مستحق آن است .

بنابراین در آیه شریفه اعمال تشبیه شده به سراب ، و صاحبان اعمال تشبیه شده اند به تشنه ای که نزد خود، آب گوارا دارد، ولی از آن روی گردانیده دنبال آب می گردد، هر چه مولایش به او می گوید: آب حقیقی که اثر آب دارد این است ، بخور تا عطش رفع شود، و او را نصیحت می کند قبول نمی کند و در عوض در پی سراب می رود و نیز رسیدن مرگ و رفتن به لقاء خدا تشبیه شده به رسیدن به سراب ، در حالی که مولایش را هم آنجا می یابد، همان مولا که او را نصیحت می کرد، و به نوشیدن آب گوارا دعوت می نمود.

پس مردمان کفر پیشه از یاد پروردگارشان غافل شدند، و اعمال صالح را که رهنمای به سوی نور او است ، و ثمره آن سعادت ایشان است ، از یاد بردند و پنداشتند که سعادتشان در نزد غیر خدا، و آلهه ای است که به غیر خدا می خوانند، و در سایه اعمالی است که خیال می کردند ایشان را به بت ها تقرب می بخشد، و به همین وسیله سعادت مند می گردند، و به خاطر همین پندار غلط سرگرم آن اعمال سرابی شدند، و نهایت قدرت خود را در انجام آن گونه اعمال به کار زده ، عمر خود را به پایان رساندند، تا اجله ایشان فرا رسید، و مشرف به خانه آخرت شدند، آن وقت که چشم گشودند هیچ اثری از اعمال خود که امید آن آثار را در سر می پروراندند ندیدند، و کمترین خبری از الوهیت آلهه پنداری خود نیافتند، و خدا حسابشان را کف دستشان نهاد، و خدا سریع الحساب است .

تشبیهی دیگر: اعمال کفار چون ظلمات متراکم و مضاعفی است که دست خود را در آن نتواند دید.

((و الله سریع الحساب)) - این به خاطر این است که احاطه علم او به قلیل و کثیر، حقیر و خطیر، دقیق و جلیل ، متقدم و متاخر به طور مساوی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸۳

این را هم باید از نظر خواننده دور نداریم که آیه شریفه هر چند ظاهرش بیان حال کفار از اهل هر ملت و مخصوصا مشرکین از و ثنی ها است ، و لیکن بیانی که دارد در دیگران هم که منکر صانع هستند جریان دارد، برای اینکه انسان هر کس که باشد برای زندگی خود هدف و سعادت قائل است . و هیچ تردیدی ندارد که رسیدن به هدفش به وسیله سعی و عملش صورت می گیرد، اگر معتقد به وجود صانعی برای عالم باشد، و او را به وجهی از وجوه مؤثر در سعادت خود بداند، قهرا برای تحصیل رضای او و رستگاری خویش و رسیدن به آن سعادت که صانع برایش تقدیر نموده ، متوسل به اعمال صالح می گردد.

و اما اگر قائل به وجود صانع نباشد و غیر او را مؤثر در عالم بداند، ناگزیر عمل خود را برای چیزی انجام می دهد که او را مؤثر می داند. که یاد هراست یا طبیعت و یا ماده ، تا آن را متوجه سعادت دنیوی خود کند، دنیایی که به اعتقاد او دیگر ماورایی ندارد. پس این دسته مؤثر در سعادت حیات دنیای خویش را غیر خدا می دانند (در حالی که غیر از او مؤثری نیست ) و معتقدند که مساعی دنیایی ایشان را به سعادتشان می رساند، در حالی که آن سعادت جز سرابی نیست ، و هیچ حقیقت ندارد، و ایشان همچنان سعی می کنند و عمل انجام می دهند تا آنچه از اعمال برایشان مقدر شده تمام شود، یعنی اجلشان فرا رسد، آن وقت است که هیچ یک از اعمال خویش را نمی یابند و بر عکس به عیان می یابند که آنچه از اعمال خود امید می داش تند جز تصویری خیالی یا رویایی پریشان نبود. آن وقت است که خدا حسابشان را می دهد، و خدا سریع الحساب است .

أَوْ كَذَّبْتُمْ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ... در این آیه اعمال کفار را تشبیه دیگری کرده تا معلوم شود که آن اعمال ، حجابهایی متراکم و ظلمتهایی است بر روی دلهايشان که نمی گذارد نور معرفت به دلها رخنه کند. و این مسأله که کفار در ظلمتها قرار دارند در قرآن کریم مکرر آمده ، مانند آیه ((و الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاوَاهُم الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ)) و آیه ((كَمَن مَّثَله فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا)) و آیه ((كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا أَنهَم عَنِ رَبِّهِمْ يَوْمئذٍ لَمَّحْجُوبُونَ)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸۴

جمله : ((او كذَّبتُمْ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ)) عطف است بر کلمه ((سراب)) که در آیه قبلی بود، و کلمه ((بحر لُجِّيٍّ)) به معنای دریای پر

موجی است که امواجش همواره در آمد و شد است و لجی منسوت به لجه دریا است که همان تردد امواج آن است. و معنای جمله این است که اعمال کفار چون ظلمتهایی است که در دریای موج قرار داشته باشد.

((یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب)) - این جمله نیز صفت آن دریا است، و بدان منظور است که ظلمت دریای مفروض را بیان می کند، و بیانش این است که بالای آن ظلمت موجی و بالای آن موج، موج دیگری و بالای آن ابری تیره قرار دارد، که همه آنها دست به دست هم داده و نمی گذارند آن تیره روز از نور آفتاب و ماه و ستارگان استفاده کند.

((ظلمات بعضها فوق بعض)) - مراد از ((ظلمات)) ظلمت های روی هم قرار گرفته است، نه چند ظلمت از هم جدا. و برای تاءکید همین مطلب فرموده: ((اذا اخرج یده لم تکدیرها)) آنقدر ظلمت ها روی هم متراکم است که اگر فرضاً دست خود را از ظلمت اولی در آورد آن را نمی بیند. و وجه این تاءکید این است که هیچ چیزی به انسان نزدیک تر از دست خود انسان نیست، و او اگر بتواند چیزی را ببیند دست خود را بهتر از سایر اعضایش می تواند ببیند، چون هر عضو دیگری را بخواهد ببیند باید خم شود، ولی دست را تا برابر چشم بلند می کند، می بیند، با این حال اگر کسی در ظلمتی قرار داشته باشد که حتی دست خود را ببیند، معلوم می شود که آن ظلمت منتها درجه ظلمت است.

پس این کفار که به سوی خدا راه می پیمایند و بازگشتشان به سوی او است، از نظر عمل مانند کسی هستند که سوار بر دریای موج شده باشد، که بالای سرش موجی و بالای آن موج دیگری و بالای آن ابری تیره باشد، چنین کسی در ظلمت هایی متراکم قرار دارد که دیگر ما فوقی برای آن ظلمت نیست، و به هیچ وجه نوری ندارد که از آن روشن شده، راه به سوی ساحل نجات پیدا کند.

((و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور)) - در این جمله نور را از ایشان اینگونه نفی کرده که چطور می توانند نور داشته باشند؟ و حال آنکه دهنده نور، خدا است که نور هر چیزی است، و اگر او برای چیزی نور قرار ندهد نور نخواهد داشت، چون غیر از خدا نور دهنده دیگری نیست.

استدلال بر اینکه خدا نور آسمانها و زمین است در آیه: ((الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض ...)).

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّاتٍ... بعد از آنکه خدای سبحان خود را نوری خواند که آسمان و زمین از آن نور می گیرند و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۸۵

اینکه او مؤمنین را به نور زایدی اختصاص می دهد، و کفار از این نور بهره ای ندارند، اینک در این آیه و چهار آیه بعد شروع کرده به استدلال و احتجاج بر این مدعا.

اما دلیل نور آسمان و زمین بودن خدا این است که آنچه در آسمانها و زمین است وجود خود را از پیش خود نیاورده، و از کس دیگری هم که در داخل آن دو است نگرفته اند، چون آنچه در داخل آسمانها و زمین است در فاقه و احتیاج مثل خود می باشد، پس وجود آنچه در آسمانها و زمین است از خدایی است که همه احتیاجات به درگاه او منتهی می شود.

بنابراین وجود آنچه در آن دو است همانطور که خود را نشان می دهد نشان دهنده موجد خویش نیز هست.

پس وجود وی نوری است که هر چیز به وسیله آن نور می گیرد، و در عین حال دلالت بر منور خویش هم دارد، پس در این عالم نوری هست که همه چیز از او نور می گیرد، پس هر چیزی که در این عالم است دلالت می کند بر اینکه در ماورایش چیزی است که منزله از ظلمت است، آن ظلمتی که خود آن چیز داشت، و منزله از حاجت و فاقه ای است که در خود آن هست و منزله از نقص است که از خود منفک شدنی نیست.

این زبان حال و مقال تمامی موجودات عالم است و همان تسبیحی است که خدای تعالی به آسمان و زمین و آنچه در آن است نسبت می دهد، و لازمه آن نفی استقلال از تمامی موجودات غیر از خدا، و نفی هر اله و مدبر و ربی غیر از خدا است.



و به همین معنا اشاره می‌کند که می‌فرماید: ((الم تر ان الله یسیح له من فی السموات و الارض و الطیر صفات کل قد علم صلاته و تسبیحه))، و با آن احتجاج می‌کند بر اینکه خدا نور آسمانها و زمین است، چون نور - همان طور که مکرر گفته شد - چیزی است که هر شیئی محتاج و گیرنده نوری را روشن می‌کند، و سبب با ظهور خود دلالت می‌کند بر مظهرش، و خدای تعالی هم اشیاء را با ایجاد خود وجود و ظهور می‌دهد و سپس بر ظهور وجود خود دلالت می‌کند.

نکات و لطائفی در استدلال این آیه وجود دارد ۱ وجه اختصاص تسبیح خدا به عقلا و مرغان هوا.

آیه شریفه بیان خود را با اشاره به لطائفی تکمیل می‌کند:

اول اینکه: عقلای آسمانها و زمین و مرغان صف زن در فضا را که همه دارای روحند نام برده، با اینکه تسبیح خدا اختصاص به آنان نداشت، و به حکم ((وان من شیء الا یسیح بحمده)) عموم موجودات تسبیح گوی خدایند.

و بعید نیست که این اختصاص به ذکر، از باب انتخاب عجائب خلقت باشد، چون ظهور موجود عاقل که لفظ ((من)) بر آن دلالت دارد، از عجایب خلقت است، آنچنان که عقل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۸۶

هر خردمندی را به دهشت می‌اندازد، همچنان که صلیف مرغان صفات در جو، از عجایب کارهای حیوانات دارای شعور است. و از بعضی از مفسرین بر می‌آید که مراد از جمله ((من فی السموات...)) همه موجودات است - چه دارای عقل و چه بی عقل - و اگر به لفظ عقلا آورده به این مناسبت بوده که اصولاً تسبیح از شئون و وظایف دارندگان عقل است و یا برای این خاطر بوده که بر قوت آن دلالت، اشاره کرده باشد، از باب تشبیه زبان حال به زبان قال.

ولی این نظر با اسناد علم به غیر ذوی العقول نمی‌سازد، چون در همین آیه به صاحبان تسبیح و نماز نسبت علم داده و فرموده: همه به تسبیح نماز خود علم دارند.

از علم قطعی به رؤیت ((الم تر)) تعبیر شده است.

دوم اینکه: کلام را با جمله ((الم تر)) آغاز کرد، و این دلالت دارد بر ظهور تسبیح موجودات و وضوح دلالت موجودات عالم بر منزله بودن خدا، دلالت روشنی که هیچ خردمندی در آن تردید نمی‌کند، چون بسیار می‌شود که علم قطعی را به رویت تعبیر می‌کنند، همچنان که در قرآن فرموده: ((الم تر ان الله خلق السموات و الارض)) که معنایش آیا نمی‌دانی است و خطاب در آن به عموم صاحبان عقل است، هر چند از نظر لفظ مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

ممکن هم هست خطاب، خاص به آن جناب باشد و خداوند تسبیح موجودات در آسمانها و زمین و مرغان صف زن را به آن جناب نشان داده باشد، چون خدا ملکوت آسمانها و زمین را به او نشان داده، و چنین کرامتی از کسی که بنا به روایات معتبره تسبیح سنگریزه را در کف خود به مردم نشان می‌دهد، هیچ بعدی ندارد.

وجه تعلیم به حیوانات در آیه شریفه.

سوم اینکه: آیه شریفه علم را به تمامی نامبردگان یعنی همه کسانی که در آسمانها و زمینند و مرغان صف زن عمومیت داده برای حیوانات هم علم قائل شده است، و در تفسیر آیه ((وان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)) بحثی در این باره گذشت و تمه گفتار در این بحث در تفسیر سوره حم سجده به زودی خواهد آمد ان شاء الله.

و اینکه بعضی گفته اند که: ضمیر در جمله ((قد علم)) به خدا بر می‌گردد نه به نامبرده گان در آیه صحیح نیست، زیرا سیاق و مخصوصاً جمله بعد از آن که می‌فرماید: ((والله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۸۷

علیم بما یفعلون)) - و خدا دانا است به آنچه می‌کنند با این نظریه نمی‌سازد.

ظیر این حرف در نادرستی، قول بعضی دیگر است که گفته اند: ((اگر علم را به همه نامبردگان در آیه نسبت داده از باب مجاز، و غیر عالم را به منزله عالم گرفتن است، به خاطر اینکه بیشتر دلالت کند بر تسبیح و تنزیه خدا.

وجه اختصاص تسبیح از میان همه صفات کمالیه خدا

چهارم اینکه: در آیه شریفه تنها تسبیح را که از صفات جلال خدا است ذکر کرده، با اینکه موجودات عالم تنها به منزله بودن خدا دلالت ندارند، بلکه به همه صفات کمالیه اش نیز دلالت دارند، و در نتیجه جا داشت تحمید را هم ذکر می کرد، همچنان که در آیه ((و ان من شیء الا یسبح بحمده)) هم تسبیح را که مربوط به جلال خدا است و هم حمد را که مربوط به کمال او است ذکر کرده.

و شاید وجه این اختصاص این باشد که سیاق آیات مورد بحث سیاق توحید، و نفی شرکاء است، و این با تنزیه بیشتر سروکار دارد، زیرا کسانی که غیر از خدا معبودهایی می خوانند، و یا به نوعی به غیر خدا رکون و اعتماد می کنند، از این نظر کافرند که خصوصیات وجودی آن معبودها را برای خدای تعالی نیز اثبات می کنند و نفی و رد این اعتقاد تنها با تنزیه خدا انجام می شود، و حاجتی به ذکر حمد او نیست، (دقت بفرمایید)

و اما مراد از نماز در جمله کل ((قد علم صلاته و تسبیحه)) دعای موجودات است، چون دعا عبارت است از اینکه داعی مدعو را متوجه حاجت خود کند، حاجتی که مدعو بی نیاز از آن است بنابراین، این کلمه بر تنزیه خدا بیشتر دلالت دارد تا بر تحمید و ثنای او.

نور عمومی خدا و نور خصوصی او همچون رحمت او دو گونه است.

پنجم اینکه: این آیه شریفه تسبیح را به عموم ساکنان زمین نسبت می دهد، چه کافر و چه مؤمن و از این تعبیر معلوم می شود که در این میان دو نور است، یکی عمومی است که شامل همه چیز می شود و آیات دیگری از قرآن مانند آیه ذر نیز به همین معنا دلالت دارد، و آن آیه این است: ((و اشهدهم علی انفسهم الست برکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمه انا کنا عن هذا غافلین)) و همچنین آیه: ((فکشفنا عنک غطاء ک فبصرک الیوم حدید)) و آیات دیگر که روی سخن در آنها به عموم انسانها است، از عموم آنان بر ربوبیت خود و حقانیت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۸۸

قیامت پیمان گرفته - چه مؤمن و چه کافر - و یک نوری دیگر دارد که آن خاص است و آیات مورد بحث به آن نظر دارد، و آن نور مختص اولیایش از مؤمنین است.

پس نوری که خدای تعالی با آن خلق خود را نورانی می کند مانند رحمتی است که با آن به ایشان رحم می کند، که آن نیز دو قسم است، یکی عمومی، دیگری خصوصی، درباره رحمت عمومی اش فرموده: و رحمتی وسعت کل شیء و درباره رحمت خصوصی اش فرموده: ((فاما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فیدخلهم ربهم فی رحمته)) و هر دو را یکجا جمع کرده و فرموده: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا)) و نوری که در این آیه آمده فقط در مقابل رحمت دوم از دو سهم رحمت است، که همان نور علی نور در آیات قبل باشد، نه در مقابل هر دو سهم.

((و الله علیم بما یفعلون)) - یعنی خدا به آنچه می کنند دانا است، و مراد از آنچه می کنند همان تسبیح ایشان است، زیرا هر چند تسبیح موجودات در بعضی از مراحل همان وجود آنها است و لیکن به همان اعتبار که تسبیح آنها نامیده می شود، فعل آنها هم خوانده می شود.

و اینکه بعد از ذکر تسبیح موجودات، علم خود را به آنچه می کنند ذکر کرده، خواسته است تا مؤمنین را ترغیب نموده و از عملشان تشکر کند، که خیال نکنند پروردگارشان نسبت به تسبیح ایشان بی تفاوت است، نه، بلکه تسبیح ایشان را می بیند و می شنود، و به زودی به ایشان پاداش حسن می دهد و نیز اعلام به تمامیت حجت علیه کافران است، چون یکی از مراتب علم او همان نامه های اعمال و کتاب مبین است، که اعمال در آن ثبت می شود، تسبیح کفار به زبان حالشان و انکار زبانشان هر دو در آن درج می گردد.

و لله ملك السموات و الارض و الی الله المصیر سیاق آیه با در نظر داشتن اینکه ما بین آیه ((الم تر ان الله یسیح له...)) که احتجاج بر شمول نور او به تمامی موجودات است ، و آیه ((الم تر ان الله یزجی...)) و آیات بعدش که در مقام احتجاج بر اختصاص نور خاص او به مؤمنین است قرار گرفته ، این معنا را افاده می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۸۹

که مالکیت خدا دلیل بر هر دو قسم نور می باشد یعنی اینکه او مالک آسمانها و زمین است و بازگشت هر چه به سوی او است هم دلیل بر عمومیت نور عام او است و هم دلیل بر اختصاص نور خاص او به مؤمنین است ((یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید)) پس اینکه فرمود: ((ولله ملك السموات و الارض)) ملك را مختص و منحصر به خدای تعالی می کند و نتیجه می دهد که پس او هر چه بخواهد می کند، و هر حکم بخواهد می راند، و کسی نیست که از او بازخواست کند، بلکه همه مسؤل اویند، و لازمه انحصار ملك برای خدا این است که او بازگشت گاه همه باشد، و چون مالکی و بازگشت گاهی غیر او نیست پس او هر چه بخواهد می کند، و هر حکم بخواهد می راند.

از اینجا معلوم می شود (و خدا داناتر است) که مراد از جمله ((و الی الله المصیر)) مرجعیت خدا در امور است نه بازگشت در معاد، نظیر آیه ((الا الی الله تصیر الامور))

ذکر مواردی از خلقت و تدبیر خداوند برای بیان اینکه مبدء و مرجع امور مشیت خدای سبحان است  
أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ... کلمه ((یزجی)) مضارع از مصدر ((ازجاء)) است که به معنای دفع کردن است . و کلمه ((رکام)) به معنای متراکم و انباشته بر روی هم است . و کلمه ((ودق)) به معنای باران ، و خلال جمع خلل است ، که شکاف در میان دو چیز را گویند.

طاب در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ، البته به عنوان یک شنونده . پس در حقیقت خطاب به هر شنونده ای است و معنایش این است که آیا تو و هر بیننده دیگر نمی بینید که خدا با بادهای متفرق و از هم جدا را می راند، و آنها را با هم جمع می کند، و سپس روی هم انباشته می سازد، پس می بینی که باران از خلال و شکاف آنها بیرون می آید و به زمین می ریزد؟.

((و ینزل من السماء من جبال فیها من برد فیصیب به من یشاء و یصرفه عن من یشاء یکاد سنا برقه یدهب بالابصار)) - کلمه ((سماء)) به معنای جهت علو، و بالا است ، و جمله من جبال فیها بیان همان سماء است . و جبال جمع جبل (کوه) است ، و جمله ((من برد)) بیان جبال است ، و کلمه ((برد)) قطعات یخی (تگرگ) است که از آسمان می آید، و اگر آن را جبال در آسمان خوانده کنایه

است از بسیاری و تراکم آن . و کلمه ((سنا)) (بدون مد) به معنای روشنی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۱۹۰  
این گفتار عطف است بر جمله ((یزجی)) و معنای آن این است که آیا نمی بینی که خدا از آسمان تگرگ متراکم و انبوه نازل می کند، به کوهها و به هر سرزمینی که بخواهد می فرستد، و زراعتها و بستانها را تباه می کند، و چه بسا نفوس و حیوانات را هم هلاک می نماید و از هر کس بخواهد بر می گرداند، و در نتیجه از شر آن ایمن می شود، برف و تگرگی است که روشنی برق آن نزدیک است چشمها را کور سازد.

و این آیه - به طوری که سیاق می رساند - در مقام تعلیل مطلب گذشته است که نور خدا را به مؤمنین اختصاص می داد، و معنایش این است که مسأله مذکور منوط به مشیت خدای تعالی است ، همچنان که می بینی که او وقتی بخواهد از آسمان بارانی می فرستد که در آن منافی برای خود مردم و حیوانات و زراعتها و بستانهای ایشان است و چون بخواهد تگرگی می فرستد که در هر سرزمینی که بخواهد نازل می کند، و از هر سرزمینی که بخواهد شر آن را بر می گرداند.

يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ این آیه بیان دیگری است برای برگشت امر به مشیت خدای تعالی و بس و معنای تقلیب لیل و نهار جابجا کردن شب و روز است و معنای آیه روشن است .

بیان دیگری بر انحصار بازگشت امور به مشیت خداوند

وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعَيْنِ نِزِ بِيان دیگری است برای رجوع امر به مشیت خدای تعالی و بس، چون او تمامی جانداران را از آبی خلق می کند، و در عین حال وضع هر حیوانی با حیوان دیگر مختلف است، بعضی ها با شکم راه می روند، مانند مارها و کرمها، و بعضی دیگر با دو پا راه می روند مانند آدمیان و مرغان، و بعضی دیگر با چهار پا راه می روند، چون چهارپایان و درندگان، و اگر به ذکر این سه نوع اکتفاء فرموده برای اختصار بوده، و غرض هم با ذکر همین ها تاءمین می شده (و گرنه اختلاف از حد شمار بیرون است)

و جمله ((یخلق الله ما یشاء)) تعلیل همین اختلافی است که در جانداران هست که چرا با یک ماده این همه اختلاف پدید آمد، می فرماید که: امر این اختلاف بسته به مشیت خدا است و بس، او اختیار دارد و می تواند فیض خود را عمومیت دهد تا مانند نور عام و رحمت عام همه خلق از آن بهره مند شوند و می تواند که آن را به بعضی از خلایق خود اختصاص دهد، تا چون نور و رحمت خاص، بعضی از افراد از آن بهره مند شوند.

جمله ((ان الله علی کل شیء قدير)) تعلیلی است برای جمله ((یخلق الله ما یشاء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۱ چون قدرت وقتی مطلق شد و شامل هر مقدوری گردید، دیگر هیچ ممکنی از ممکنات در به وجود آمدنش جز مشیت او به هیچ چیز دیگری متوقف نیست و اگر متوقف به چیزی باشد قدرت او مشروط بوجود آمدن آن چیز خواهد بود و این خلاف فرض است، چون فرض مسأله مطلق بودن قدرت بود، و این بابی دقیق از توحید است که ان شاء الله در بحث آتی مقداری روشن می گردد. بحث فلسفی (در بیان اینکه خداوند علت اینکه تامة همه موجودات است یخلق ما یشاء...)

هیچ شک و تردیدی نداریم در اینکه آنچه از موجودات که در عالم هست همه معلول خدا و منتهی به واجب تعالی است و اینکه بسیاری از آنها - و مخصوصا مادیات - در موجود شدنش متوقف به وجود شرایطی است که اگر آنها قبلا وجود نداشته باشند، این گونه موجودات نیز وجود نخواهند یافت، مانند انسانی که فرزند انسانی دیگر است، او در موجود شدنش متوقف بر این است که قبلا پدر و مادرش موجود شده باشند، و نیز متوقف است بر اینکه بسیاری دیگر از شرایط زمانی و مکانی تحقق یافته باشد، تا دست به دست هم داده زمینه برای پیدایش یک فرزند انسان فراهم گردد، و این هم از ضروریات است که هر یک از این شرایط جزئی از اجزای علت تامة است، نتیجه می گیریم که خدای تعالی جزئی از اجزای علت تامة وجود یک انسان است.

بله! خدای تعالی خودش به تنهایی علت تامة مجموع عالم است، چون مجموع عالم جز به خدا به هیچ چیز دیگری احتیاج و توقف ندارد، و همچنین علت تامة است برای صادر اول یعنی اولین موجودی که از حق صدور یافت و خلق شد و بقیه اجزای این مجموع، تابع آن است. و اما سایر اجزای عالم، خدای تعالی نسبت به هر یک، جزء علت تامة است، چون واضح است که یک موجود احتیاج به موجودات دیگر دارد، که قبل از اویند، و جنبه شرایط و معادلات برای این موجود دارند.

این در صورتی است که هر موجودی را تک تک و جداگانه در نظر گرفته و به تنهایی به خدای تعالی نسبت دهیم. البته در این باره نظریه ای دقیق تر هست، و آن این است که بدون هیچ شکی می بینیم که در میان تمامی موجودات هستی یک ارتباط وجودی هست، چون بعضی علت بعض دیگرند، و بعضی شرط و یا معد بعضی دیگرند، و ارتباط در میان علت و معلول، شرط و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۲

مشروط، و معد و مستعد قابل انکار نیست، و این ارتباط باعث شده یکنوع اتحاد و اتصال در میان موجودات برقرار شود، در نتیجه دست بر سر هر موجودی بگذاریم با اینکه او را جدای از سایر موجودات می بینیم، ولی می دانیم که این جدایی به طور مطلق و از هر جهت نیست، بلکه اگر وجود متعین او را در نظر بگیریم می بینیم که در تعینش مقید به تمامی موجوداتی است که دست به دست هم داده، و او را متعین کرده.

مثلا انسان که در مثال گذشته او را فرزند فرض کردیم از نظر وجه قبلی موجودی بود مستقل و مطلق ولی موجودی شد متوقف بر علل و شرایط بسیار، که خدای تعالی یکی از آنها است، پس از نظر این وجه هویتی است مقید به تمامی موجوداتی که در تعیین او دخالت دارند، مثلا حقیقت زید که پسر پدری به نام جواد، و مادری به نام فاطمه است، و در فلان روز از تاریخ و در فلان نقطه از کره زمین به دنیا آمده، و چند خواهر و برادر قبل از او بوده اند، و چند تن دیگر بعد از او متولد شده اند، و چه کسانی مقارن وجود او به وجود آمده اند، همه این نامبردگان و آنچه نام برده نشد، و در تعیین این فرد از انسان دخالت دارند در تشکیل حقیقت زید دست دارند.

پس حقیقت زید عبارت است از چنین چیزی، و این هم از بدیهیات است که چیزی که چنین حقیقتی دارد جز به واجب به هیچ چیز دیگری توقف ندارد، و چون چنین است پس خدای تعالی علت تامه او است، و علت تامه هم چیزی است که توقفی بر غیر خود و احتیاجی به غیر مشیت خود ندارد، و قدرت او تبارک و تعالی نسبت به وی مطلق است، و مشروط و مقید به چیزی نیست و این همان حقیقتی است که آیه شریفه ((يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ انَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) به آن اشاره می کند. لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ منظور از این آیات مبینات همان آیه نور و آیات بعد از آن است، که صفت نور خدای تعالی را بیان می کرد، و صراط مستقیم آن راهی است که غضب خدا و ضلالت شامل راهروان آن نمی شود، همچنان که فرمود: ((اهدنا الصراط المستقيم صراط الاذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین))، که سخن در تفسیر آن در سوره حمد گذشت.

و اینکه در آخر آیه فرمود: ((وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) سبب شد که جمله ((لقد انزلنا آیات مبینات)) را مقید به قید ((الیکم)) نکرد، چون می خواست دنبال آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۳ مشیت مطلق خود را نسبت به هدایت هر کس (نه تنها مخاطبین عصر نزول)، بیان کند، به خلاف چند آیه که فرمود: ((لقد انزلنا الیکم آیات مبینات و مثلا من الذین خلوا من قبلکم و موعظة للمتقین)) چون اگر در آیه مورد بحث می فرمود: ((لقد انزلنا الیکم آیات مبینات و الله یهدی)) چنین به ذهن می رسید که این بیان لفظی همان هدایت به سوی صراط مستقیم است و عموم مخاطبین به صرف شنیدن آیات قرآنی به سوی صراط مستقیم هدایت شده اند، با اینکه در میان آن شنوندگان، منافقین و کسانی که دل‌هایی بیمار داشتند بودند (و خدا داناتر است) بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه نور (الله نور السموات و الارض...) و مفردات و جملات آن در کتاب توحید به سند خود از عباس بن هلال روایت کرده که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) معنای آیه ((الله نور السموات و الارض)) را پرسیدم، فرمود: یعنی هادی اهل آسمانها و هادی اهل زمین است. و در روایت برقی فرمود: منظور هدایت کسانی است که در آسمانها و زمینند.

مؤلف: اگر مراد از این هدایت، هدایت خاص باشد که گفتیم به سوی سعادت دینی است که در این صورت کلام امام تفسیر آیه است به مرتبه ای از معنا، و اگر مراد از آن هدایت عام باشد که به معنای رساندن هر موجودی است به کمال لایق آن، در این صورت با مطالب گذشته ما منطبق می شود.

و در کافی به سند خود از اسحاق بن جریر روایت کرده که گفت: زنی از من درخواست کرد که او را نزد امام صادق (علیه السلام) ببرم، من از آن جناب برایش اجازه خواستم، اجازه داد و زن وارد شد، در حالی که کنیز آزاد شده اش نیز با او بود، پرسید یا ابا عبدالله اینکه خدای تعالی فرموده: ((زیتونه لا شرقیه و لا غربیه)) منظورش چیست؟ فرمود: ای زن! خدای تعالی این مثل را برای درخت زده بلکه برای بنی آدم زده.

و در تفسیر قمی به سند خود از طلحه بن زید از جعفر بن محمد از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر این آیه فرمود: ابتدا نور خود را ذکر کرد و فرمود: ((مثل نوره)) یعنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۴

هدایتش در قلب مؤمن، ((کمشکوه فیها مصباح)) و مصباح جوف مؤمن است و قندیل قلب او و مصباح نوری است که خدا در قلب مؤمن نهاده.

((یوقد من شجره مبارکه)) فرمود: شجره خود مؤمن است ((زیتونه لا شرقیه و لا غربیه)) فرمود: بالای کوه که لا غربیه یعنی شرق ندارد، و لا شرقیه یعنی غربی برایش نیست، چون وقتی آفتاب طلوع کند از بالای آن طلوع می‌کند، و چون غروب می‌کند باز از بالای آن غروب می‌کند یکادط زیتها یضیء نزدیک است که نور دل او خودش روشن شود، بدون اینکه کسی با او سخنی بگوید (و او را هدایت کند)

نور علی نور واجبی بالای واجبی دیگر و سنتی بالای سنتی دیگر، ((یهدی الله لنوره من یشاء)) خدا هر که را بخواهد به واجبات و سنت های خود هدایت می‌کند، ((و یضرب الله الامثال للناس)) که یکی همین مثلی است که برای مؤمن زده.

آنگاه فرمود: پس مؤمن در پنج نور قرار دارد و در آنها آمد و شد می‌کند، مدخلش نور، مخرجش نور، علمش نور، کلامش نور و مصیرش در روز قیامت به سوی بهشت نور است، من عرضه داشتم: اینها می‌گویند این مثل، مثل برای نور خدا است، فرمود: سبحان الله، خدا که مثل ندارد، مگر خودش نفرموده: ((فلا تضربوا لله الامثال - برای خدا مثل نزنید))؟.

مؤلف: این حدیث مؤید بیان قبلی ما است که در تفسیر آیه گذرانندیم، و امام (علیه السلام) در تفسیر آیه به بیان بعضی از فقرات آن اکتفاء کرده به این که پاره ای از مصادیق برایش آورده، مثل مصادیقی که در ذیل جمله ((یکاد زیتها یضیء)) و ذیل جمله ((نور علی نور)) بیان داشت.

و اما اینکه از در تعجب فرمود: سبحان الله خدا مثل ندارد، منظور امام این بوده که مثل در آیه، مثل برای نور خدا که اسم خدا است و بر او حمل می‌شود نیست، چون اگر مثل برای او باشد، لازم می‌آید که درباره خدا قائل به حلول و یا انقلاب شویم، (چون معنای آیه این می‌شود که خدا که نور است در آسمان و زمین حلول کرد و یا اصلا خود آسمان و زمین شده) و خدا منزّه از این معانی است بلکه مثل مذکور مثل نوری است که خدا به آسمانها و زمین افاضه کرده، و اما ضمیر در جمله ((مثل نوره)) اشکالی پدید نمی‌آورد، چون هیچ عیبی ندارد که ضمیر مذکور به خود خدای تعالی بر گردد و در عین حال معنای صحیح هم محفوظ باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۵

روایتی که می‌گوید آیه نور مثل اهل بیت علیهم السلام است و بیانی در ذیل آن

و در توحید است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که از آیه ((الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح)) سؤال شد، حضرت فرمود: این مثلی است که خدا برای ما اهل بیت زده که پیغمبر و ائمه (صلی الله علیه و آله) از ادله خدا و آیات اویند، آیاتی که مردم به وسیله آن به سوی توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و سنن و فرائض هدایت می‌شوند ((و لا قوة الا بالله العلی العظیم))

مؤلف: این روایت از قبیل اشاره به بعضی مصادیق است و آن افضل مصادیق است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و طاهرین از اهل بیت آن جنابند، و گرنه آیه شریفه به ظاهرش شامل غیر ایشان نیز می‌شود و انبیاء و اوصیاء و اولیاء همه را شامل می‌گردد.

بله، عمومیت آیه این قدر هم نیست که همه مؤمنین را هم شامل شود، چون در وصف مصادیق صفاتی را قید کرده که شامل همه نمی‌شود، مانند اینکه بیع و تجارت ایشان را از یاد خدا غافل نمی‌سازد و معلوم است که غیر نام بردگان هر قدر هم ایمانشان کامل باشد باز دچار غفلت می‌شوند.

روایات متعددی هم از طرق شیعه وارد شده که مفردات آیه نور را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او تطبیق می‌



کند و این البته صرف تطبیق است نه تفسیر، دلیل اینکه تطبیق است نه تفسیر، اختلاف این روایات است، مثلاً در روایت کلینی در روضه کافی که به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) آورده، آمده که ((مشکاة)) قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ((مصباح)) نوری است که علم در آن است و زجاجه علی و یا قلب علی (علیه السلام) و ((شجره مبارکه زیتونه)) - که نه شرقی است و نه غربی - ابراهیم خلیل (علیه السلام) است، که نه یهودی بود و نه نصرانی، و جمله ((یکاد زیتها یضی)) را معنا کرده که نزدیک است اولاد ایشان به نبوت سخن گویند، و لو فرشته وحیی به ایشان نازل نشود.

ولی در روایتی که توحید به سند خود از عیسی بن راشد از امام باقر (علیه السلام) آورده، آمده است که ((مشکاه)) نور علم در سینه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و زجاجه سینه علی (علیه السلام) است که ((یکاد زیتها یضی)) و لو لم تمسه نار)) نزدیک است عالم از آل محمد به علم تکلم کند قبل از آنکه سؤال شود، ((نور علی نور امامی است)) که مؤید به نور علم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۶

و حکمت است که بعد از امامی دیگر از آل محمد (صلی الله علیه و آله) قرار دارد.

و در روایت کافی به سند خود از صالح بن سهل همدانی، از امام صادق (علیه السلام) آمده که ((مشکاه)) فاطمه (علیها السلام) و مصباح حسن و ((زجاجه)) حسین (علیه السلام) و ((شجره مبارکه)) ابراهیم خلیل (علیه السلام) و ((نه شرقی و نه غربی)) یهودی و نصرانی نبودن آن حضرت، و نور علی نور امامی بعد از امام دیگر است، و ((یهدی الله لنوره من یشاء)) معنایش این است که خدا هر که را بخواهد به سوی این ائمه راهنمایی می کند.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در معنای ((زیتونه لا شرقیه و لا غربیه)) فرمود: قلب ابراهیم است که نه یهودی بود و نه نصرانی.

مؤلف: این نیز از باب ذکر بعضی مصادیق است که نظیرش از طرق شیعه از بعضی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) گذشت.

بیت امیر المؤمنین علیه السلام مصداق اکمل ((فی بیوت اذن الله)) است

و در همان کتاب است که ابن مردویه از انس بن مالک و بریده روایت کرده که گفتند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی آیه ((فی بیوت اذن الله ان ترفع)) را خواند، مردی برخاست و پرسید: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) ! این کدام بیوت است؟ فرمود: بیوت انبیاء. پس ابوبکر برخاست و گفت: یا رسول الله! لابد یکی از این بیتها بیت علی وفاطمه است؟ فرمود: بله، از بهترین آن بیوت است.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان نیز به طور مرسل از آن جناب نقل کرده. و همین معنا را قمی در تفسیر خود به سند خویش از جابر از امام باقر (علیه السلام) به این عبارت آورده: منظور از این بیوت، بیوت انبیاء است، که بیت علی (علیه السلام) نیز یکی از آنها است و به هر حال این روایت و آن روایت همه از قبیل ذکر بعضی مصادیق است، چنانچه گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۱۹۷

چند روایت درباره: ((رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع...))

و در نهج البلاغه از کلام علی (علیه السلام) آمده که وقتی آیه ((رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله)) را تلاوت کرد، فرمود: و برای ذکر، اهلی است که از دنیای خود به جای هر چیز دیگری ذکر را برگزیدند، آنچنان که هیچ تجارت و بیعی ایشان را در طول زندگی از آن باز نمی دارد، ایشان همواره سایرین را نیز بدان دعوت نموده و با تذکر کلمات و اندرزهایی که از محارم خدا نهی می کند غافلان را اندرز می دهند، امر به عدل و قسط می کنند و خود قبل از هر کس فرمانبر آن چیزی هستند که به آن امر می کنند و از آنچه دیگران را نهی می کنند باز می ایستند. گویی راه دنیا به سوی آخرت را طی کرده، و به ماورای دنیا رسیده و آن را مشاهده کرده اند، و گویی که به غیب های اهل برزخ در تمام مدتی که در آن ماندگار می باشد مشرف هستند و آنها را

می بینند، و قیامت عذاب خود را بر آنان محقق ساخته ، و لذا پرده آن را برای اهل دنیا کنار می زنند، حتی گویی آنان می بینند چیرهایی را که مردم نمی بینند، و می شنوند چیرهایی را که مردم نمی شنوند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع)) گفته که: از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که این رجال مردمی هستند که وقتی موقع نماز می رسد تجارت را رها کرده به سوی نماز روانه می شوند، و اینها اجرشان عظیم تر است از کسانی که اصلا تجارت نمی کنند.

مؤلف: یعنی تجارت نمی کنند، و مشغول ذکر خدایند، همچنان که در روایات دیگر نیز این طور آمده .

و در الدرالمثور است که ابن مردویه و غیر او از ابو هریره و از ابو سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در ذیل آیه ((رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله)) فرموده: اینان کسانیند که در زمین به طلب رزق و فضل خدا سفر می کنند.

مؤلف: گویا روایت ناقص نقل شده ، و تمام آن در نقلی است که از ابن عباس روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: مردمی بودند که در جستجوی فضل خدا مشغول خرید و فروش بودند، و چون می شنیدند که ندای نماز را در دادند آنچه در دست داشتند می انداختند، و به سوی مسجد از جابر خاسته نماز می خواندند.

و در مجمع در ذیل جمله ((و الله سریع الحساب)) روایت کرده که از امیر المؤمنین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۹۸ (علیه افضل الصلوة والسلام) پرسیدند: چگونه خدا در یک حال به حساب همه مردم می رسد؟ فرمود همان طور که در آن واحد رزق همه را می دهد.

و در روضه کافی به سند خود از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) از پدرش از امیر مؤمنان (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی ابرها را غربال باران قرار داد، و ابر تگرگ را آب می کند، تا به هر چیز و هر کس می رسد صدمه نزند، و آنچه به صورت تگرگ و صاعقه می آید عذاب خدا است ، که به هر قومی بخواهد می فرستد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین و منهم من یمشی علی اربع)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: آنکه با دو پا می رود انسان است ، و آنچه با شکم می رود مارهایند، و آنچه با چهار پا می روند چهار پایانند، و امام صادق (علیه السلام) اضافه فرمود که: بعضی دیگر هستند که با بیش از چهار پا راه می روند. النور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۹۹

آیات ۴۷ - ۵۷، سوره نور

وَيَقُولُونَ ءَأَمِنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (۴۷) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ (۴۸) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (۴۹) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۵۰) إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۵۱) وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۵۲) \* وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنْ تُحَرِّجَهُمْ وَلَٰكِنْ بَلَاغٌ مِّنْهُمُ وَتُحْرِجُهُمْ لِيُخْرِجَنَّ قُلُوبَهُمْ مَّعْرُوفَةً إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۵۳) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (۵۴) وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلاَ يُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلاَ يُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَّا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۵۵) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۵۶) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا وَاهُمُ النَّارُ وَلاَ يَسْتَمِعُونَ الْكَلِمَةَ أَلَمَسُوا لَهَا وَهُمْ كَلِمَاتٌ لَّغْوٍ وَلاَ يَحْسَبُونَ أَنَّ اللَّهَ مُخْرِجُهُمْ مِنَ الدُّنْيَا قَلِيلًا (۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه

## ترجمه آیات

گویند خدا و پیغمبر او را باور داریم و اطاعت می‌کنیم آن گاه با وجود این گروهی از ایشان روی می‌گردانند، و آنان مؤمن نیستند (۴۷) و چون به سوی خدا و پیغمبرش خوانده شوند که میانشان داوری کند آن وقت گروهی از ایشان اعراض کنند گانند (۴۸) و اگر حق به طرف ایشان باشد اطاعت کنان سوی وی آیند (۴۹) مگر در دل‌هایشان مرضی هست یا شک و تردید دارند و یا بیم آن دارند که خدا و رسولش به آنان جور کنند (نه هیچ یک از اینها نیست) بلکه آنان خود از ستمگراند (۵۰) گفتار مؤمنان چون به سوی خدا و پیغمبرش خوانده شوند تا میان آنان داوری کند فقط این است که گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم و آنان خود کامیاب شد گانند (۵۱) و هر کس مطیع خدا و رسول او شود و از خدا بت رسد و از مخالفت فرمانش بپرهیزد پس چنین کسانی رستگارند (۵۲) به خدا سوگند می‌خورند، قسمهایی مؤکد که اگر فرمانشان دهی به سوی جهاد بیرون می‌شوند، بگو هیچ حاجت به سوگند نیست اطاعت شایسته بهتر از سوگند خوردن است که خدا از اعمالی که می‌کنید آگاه است (۵۳) بگو خدا را اطاعت کنید و پیغمبرش را، زیرا اگر از اطاعت آن دو سر برتایید فقط تکلیف خود را انجام نداده‌اید، و به او ضرری نرسانده‌اید چون او مکلف به تکلیف خویش و شما مکلف به تکلیف خویشید، اگر او را اطاعت کنید هدایت یابید و بر عهده پیغمبر وظیفه‌ای جز بلاغ آشکار نیست (۵۴) خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده کرده که شما را در این سرزمین جانشین دیگران کند، آنچنان که اسلاف و گذشتگان آنان را جانشین کرد، و نیز دینشان را آن دینی که برای ایشان پسندیده استقرار دهد و از پی ترسی که داشتند امنیت روزیشان فرماید تا مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نکنند و هر کس پس از این کافر شود آنان خود عصیان پیشگانند (۵۵) نماز کنید و زکات دهید و این پیغمبر را اطاعت کنید شاید خدا رحمتتان کند (۵۶) تو مپندار آن کسانی که کافرند در این سرزمین خدا را به ستوه می‌آورند نه، بلکه جایشان جهنم است که بد سرانجامی است (۵۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۱

بیان آیاتایمان به خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) و اطاعت خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) واجب و ملازم یکدیگرند این آیات وجوب اطاعت خدا و رسولش (صلی الله علیه و آله) را بیان می‌کند و می‌فهماند که اطاعت رسول (صلی الله علیه و آله) از اطاعت خدا جدا نیست و بر هر مسلمان واجب است که به حکم و قضای او تن در دهد، که روگردانی از حکم و قضای او نفاق است، و در آخر صالحان از مؤمنین را وعده جمیل و کفار را تهدید و بیم می‌دهد.

وَيَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِاللَّهِ وَ بِالرَّسُولِ وَ أَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ... این آیه شریفه حال بعضی از منافقین را بیان می‌کند که به ظاهر دم از ایمان و اطاعت زدند ولی دوباره به کفر اول خود برگشتند، و می‌فرماید که ایمان به خدا عبارت است از اعتقاد قلبی بر یگانگی او و بر آن دینی که تشریح کرده، و ایمان به رسول عبارت است از اعتقاد قلبی بر اینکه او فرستاده خدا است، و امر او امر خدا و نهی او نهی خدا و حکم او حکم خدا است، بدون اینکه خودش از پیش خود اختیاری داشته باشد، و اطاعت خدا عبارت است از اینکه عمل را مطابق شرع او انجام دهند، و اطاعت رسول عبارت است از اینکه فرمانبر به امر او باشند، و به نهی او باز ایستند: و آنچه او حکم می‌کند و هر قضایی که می‌راند بپذیرند. پس ایمان به خدا و اطاعت او موردی جز دین و تدین به آن ندارد و ایمان به رسول و اطاعت او هم موردش همان خبری است که او از دین می‌دهد، یعنی ایمان به اینکه خبر او از ناحیه خدا است، و اطاعت از امر و نهی او و تن دادن به حکم او در منازعات، و خلاصه منقاد او در همه امور بودن.

و بنا بر این میان دو ایمان و دو اطاعت تنها فرقی که هست از جهت سعه و ضیق مورد است، و تفصیلی که در آیه آمده که می‌فرماید: ((آمنا بالله و بالرسول)) که حرف باء را تکرار کرده، به همین سعه و ضیق اشاره دارد، توضیح اینکه نفرمود ((آمنا بالله و بالرسول)) تا تعدد دو ایمان و دو اطاعت را برساند، و در عین اینکه دوئیت میان این دو ایمان و دو اطاعت هست، در عین حال هیچ یک از دیگری جدا نیست، همچنان که خدا در مذمت کسانی که این دو را از هم جدا می‌خواهند فرموده: ((ویریدون ان یفرقوا

بین الله و رسله ))

پس اینکه فرمود ((و يقولون آمنا بالله و بالرسول و اطعنا)) معنایش این است که ما بر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۲ دین خدا اعتقاد قلبی داریم و آن را شریعت خود قرار دادیم و نیز اعتقاد قلبی داریم بر ای نکه رسول جز به حق خبر نمی دهد، و جز به حق حکم نمی کند.

و اینکه فرمود: ((ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك)) معنایش این است که طایفه ای از این گروه که می گفتند: ((آمنا بالله و بالرسول و اطعنا)) بعد از گفتن این حرف از مقتضا و لوازم گفتار خویش برگشته ، و اعراض کردند.

و معنای اینکه فرمود: ((و ما اولئك بالمؤمنين)) این است که این گویندگان مؤمن نیستند، و مشارالیه به اشاره ((اولئك - اینان)) به شهادت سیاق عموم گویندگان است ، نه خصوص طایفه ای که اعراض کردند، چون سیاق کلام برای مذمت همه است .

وَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ باینکه نفاق انگیزه اعراض پاره ای از مؤمنان ظاهری از حکم و حکمیت رسول الله (صلی الله علیه و آله) بوده است

سیاق آیه شهادت می دهد بر اینکه آیات درباره بعضی از منافقین نازل شده که باب عضی دیگر مرافعه ای داشته اند و آن طرف پیشنهاد کرده که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روند و هر چه او در میان آن دو حکم کرد قبول کنند، و منافق مزبور زیر بار نرفته ، و این آیات در این خصوص نازل شده .

با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در میان مردم به حکم خدا حکم می کرد، همچنان که قرآن کریم در این باره فرموده : ((انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اریک الله))

پس حکم ، یک نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارد که نسبت مباشرت است ، و نسبتی هم به خدای سبحان دارد که جزء شریعت او است و او است که پیغمبر را برای حکم و قضاء منصوب نموده .

با این بیان روشن می شود که مراد از دعوت به سوی خدا، برای اینکه در میان آنان حکم کند، عبارت است از دعوت به متابعت و پیروی آنچه شرع او در مورد نزاع اقتضاء دارد و مراد از دعوت به سوی رسول او تا در میان مردم حکم کند، عبارت است از دعوت به متابعت آنچه او به مباشرت حکم می کند.

و نیز ظاهر امر این است که ضمیر در ((لیحکم)) به رسول بر می گردد، و اگر ضمیر را مفرد آورد (تا حکم کند) و تشبیه نیابرد (تا او و خدا حکم کنند)، اشاره به این است که حکم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۳

رسول حکم خدا است . این آیه نسبت به آیه سابقش از قبیل خاص نسبت به عام است ، چون در این آیه اعراض مخصوصی از ایشان را بازگو می کند، و در آیه قبلی مطلق اعراض ایشان را بیان کرد.

وَ إِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ((اذعان)) به معنای انقیاد و اطاعت است و ظاهر سیاق آیه مخصوصا جمله ((ياتوا اليه)) این است که مراد از ((حق)) حکم پیغمبر است . زیرا حکم حقی است که از پیامبر جدا نمی شود و معنی آیه چنین می شود. و اگر حق که همان حکم پیامبر است به نفع آنان ((منافقین)) باشد نه به ضررشان می آیند به سوی این حکم در حالی که منقاد و مطیع می باشند پس برگشت نمی کنند از او مگر وقتی که علیه آنان باشد. و لازمه این معنی این است که آنان تبعیت می کنند هوای خود را و قصد ندارند که اطاعت حق کنند.

أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ رَسُولُهُ... کلمه ((حیف)) به معنای جور است .

و ظاهر سیاق آیات این است که مراد از مرض قلوب ضعف ایمان می باشد، همچنان که در آیه ((فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض)) و آیه ((لئن لم ينته المنافقون و الٰذین فی قلوبهم مرض ، و المرجفون فی المدینه لغرینک بهم)) و آیاتی دیگر که به همین معنا است .

و اما اینکه مراد از مرض قلب نفاق باشد، همچنان که به همین معنا تفسیر شده باطل است، به دلیل صدر آیه که می فرماید: ((و ما اولئک بالمؤمنین)) و حکم به نفاقشان کرده، دیگر معنا ندارد که از نفاق آنان سؤال کند، و سپس خودش جواب دهد که: نه، بلکه ایشان از ستمکاران هستند.

((ام ارتابوا)) - ظاهر اطلاق، ((ارتیاب)) (و اینکه نفروده در چه شک می کنند)، این است که مراد از آن، شک در دین باشد بعد از ایمان آوردن، نه شک در صلاحیت داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای داوری و حکم، و یا شک در عدالت او و امثال این امور، چون این گونه امور باید با نصب قرینه بیان شود، و اطلاق شک منصرف به آنها نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۴

((ام یخافون ان یحیف الله علیهم و رسوله)) - یعنی اعراض کنند، به این بهانه که بترسند که خدا و رسولش به ایشان ظلم و جور کنند، به احتمال اینکه شریعت الهی که دنبال آن حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است بر اساس جور و حق کشی بنا شده، و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در قضاء و داوری رعایت حق را نکند.

جمله ((بل اولئک هم الظالمون)) اعراض از تردید سابق با همه شقوق سه گانه آن است، و معنایش این است که: اگر برای داوری نزد رسول خدا نیامدند نه به خاطر شک بود و نه به خاطر جابرانه بودن احکام دین و نه ترس از خیانت رسول، چون اگر علت یکی از اینها می بود در صورتی هم که حق با آنها بود با اذعان پیش نمی آمدند و آیه شریفه می فرماید اگر حق با آنها بود می آمدند پس می فهمیم که علت یکی از آن سه وجه مذکور نبوده بلکه همان ظلم و ستم پیشگی و لاابالی گری آنان بوده، و اگر سبب اعراضشان ترس از ظلم و جور خدا و رسول بود، که خدا از ظلم مبرا و رسولش هم از آن منزله است پس اعراضشان از اجابت دعوت به حکم خدا و رسول او جز این که گفتیم علتی ندارد.

و ظاهراً مراد از ظلم، تعدی از حد ایمان است با اقرار زبانی به آن که قبلاً هم فرموده بود ((و ما اولئک بالمؤمنین)) و یا مراد خصوص تعدی به حقوق غیر مالی است.

و اگر مراد مطلق ظلم باشد، اعراض از تردید با شقوق سه گانه سابق صحیح نبود، زیرا خود آن شقوق سه گانه از مطلق ظلم است، (برای اینکه با داشتن شک و احتمال، جابرانه بودن دین یا خیانت رسول اقرار بدین ظلم است) که آیه بعدی هم بر آن دلالت دارد.

پس از آنچه گذشت، روشن شد که تردید در اسباب اعراض بین امور سه گانه به تقدیری که نفاق نداشته باشند، تردیدی است، حاصر، و اقسام سه گانه هم متغایر، چون حاصل معنا این می شود که اینان منافق و غیر مؤ منند، برای اینکه اگر این طور نباشند اعراضشان یا از ضعف ایمان است، و یا از زایل شدن آن به علت ارتیاب و شک است، و یا از ترس بدون جهت است، چون ترسیدن از مراجعه به حکم حاکم وقتی است که آدمی احتمال جور در حکم و انحراف از حق به باطل بدهد، و چنین احتمالی در حکم خدا و رسول او نیست.

مفسرین در کلماتشان بحث در پیرامون تردید و اضراب را طول داده اند، و به گمانم آنچه ما آوردیم کافی باشد، و اگر کسی نخواهد به این مقدار اکتفاء کند باید به تفاسیر مفصل مراجعه نماید.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۵

بر خلاف منافقان، مؤ منان در برابر حکمیت و حکم خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) تسلیم بوده می گویند: ((سمعنا و اطعنا...)) سیاق جمله ((انما كان قول المؤمنین)) که کلمه ((كان)) در آن قید شده، و نیز وصف ایمان در کلمه ((مؤمنین)) دلالت دارد بر اینکه گفتن ((شنیدیم و اطاعت کردیم)) در پاسخ به دعوت به سوی خدا و رسول او، مقتضای ایمان به خدا و رسول است، (چون

کلمه ((کان)) و مؤنن می رساند که دارندگان صفت ایمان همواره چنین بوده اند، آری، مقتضای اعتقاد قلبی بر پیروی آنچه خدا و رسول بدان حکم می کنند همین است که دعوت به حکم خدا و رسول را لیبک بگویند، نه اینکه آن را رد کنند. بنابراین مراد از جمله ((اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم)) دعوت بعضی از مردم است که به منازع خود پیشنهاد کرده اند: ((بیا تا خدا و رسول را بین خود حکم قرار دهیم))، به دلیل اینکه جمله با لفظ ((اذا)) آغاز شده، و اگر این آیه درباره مورد خاصی نبود، بلکه مراد از آن دعوت عمومی خدا و رسول، و یا به عبارت دیگر حکم خدا به وجوب رجوع هر دو نفر متخاصم به حکم او و حکم رسول او بود، قهرا حکمی ابدی بود، دیگر جا نداشت به زمان - اذا - مقید شود.

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: فاعل ((دعوا)) که حذف شده همان خدا و رسول است و معنای آیه این است که وقتی خدا و رسول ایشان را می خوانند چنین و چنان می گویند صحیح نیست، بله، بالاخره مرجع دعوت باز به دعوت خدا و رسول است، ولی این حقیقت باعث نمی شود که ما کلمه ((دعوا)) را که صیغه مجهول است به دعا که صیغه معلوم است معنا کنیم.

و به هر حال آیه شریفه می خواهد سخن مؤنن را در هنگامی و یا در فرضی که دعوت می شوند به پذیرفتن حکم خدا و رسول منحصر کند در یک کلام و آن این است که ((سمعنا و اطعنا - چشم اطاعت می کنیم)) که معنایش سمع و طاعت دعوت الهی است، حال چه اینکه دعوت کننده را یکی از دو متخاصم به دیگری فرض کنیم، و یا دعوت کننده را خدا و رسولش بدانیم، و یا بگوییم مقصود سمعا و طاعة در برابر دعوت خدا یا یکی از دو متخاصم نیست، بلکه مراد سمعا و طاعة در برابر حکم خدا و رسول است، هر چند که احتمال اخیر بعید است.

حال که سخن مؤنن در هنگام دعوت منحصر شد به ((سمعنا و اطعنا)) لازمه آن این است که مؤنن در چنین هنگامی دعوت خدا را رد نکنند. پس اگر کسی رد کند معلوم می شود مؤمن نیست، چون رد حکم خدا خروج از طور و حد ایمان است، همچنان که جمله ((بل اولئك هم الظالمون)) هم به بیانی که گذشت آن را افاده می کند پس آیه شریفه در مقام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۶

تعلیل اضراب در ذیل آیه قلبی است، که می فرمود: ((بل اولئك هم الظالمون))

آیه مورد بحث با جمله ((و اولئك هم المفلحون)) خاتمه یافته که در آن رستگاری منحصر در مؤنن شده نه اینکه مؤنن منحصر در رستگاری شده باشند. و مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَخْشِ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ این که آیه شریفه در سیاق آیات قلبی وارد شده به انضمام آیه قبلش این معنا را می رساند که در مقام تعلیل - و به منزله کبرایی کلی - برای آیه قبل است که چون حکم می کرد به رستگاری هر کس که مؤمن باشد، و حکم خدا و رسول را با کلمه ((سمعنا)) و ((طاعة)) پاسخ گوید، گویی گفته: کسی که مطیع خدا و رسول او است و مؤمن حقیقی هم هست، و هم در باطن او ترس خدا، و هم در ظاهر او به شهادت تقوایش ترس از خدا می باشد، رستگار است و قاعده و کبرای کلی این است که به طور کلی هر کس خدا و رسول او را اطاعت کند و از خدا بترسد و تقوی پیشه کند، تنها این چنین کسان رستگارند، (فوز و فلاح به یک معنا است)

این آیه شریفه هم شامل داعی به حکم خدا و رسول می شود که خصم منازع خود را دعوت می کند که: ((بیا خدا و رسول را حکم خود قرار دهیم))، و هم شامل مدعو می شود، در صورتی که دعوت داعی را بپذیرد، و به داوری خدا و رسول رضایت دهد، بنابراین در تعلیل آیه مورد بحث یک اضافه ای بر تعلیل آیه قبل هست، چون به هر دو طرف یعنی هم به داعی و هم به مدعو وعده حسن می دهد.

منافقان سوگندهای شدید یاد می کنند که از تو اطاعت می کنند، بگو قسم مخورید...

وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لئن أمرتهم ليخرجنن قل لا تُفْسِمُوا طاعةً معروفةً... کلمه ((جهد)) به معنای طاقت است و تقدیر آیه این



است که: ((اقسموا بالله مبلغ جهد هم فی ایمانهم)) یعنی سوگند خوردند به خدا نهایت قدرتی که در خوردن سوگند داشتند، و مراد این است که قسمهای غلاظ و شدادی خوردند که دیگر سوگندی از آن غلیظتر نداشتند.

و ظاهراً مراد از جمله ((لیخرجن)) خروج به سوی جهاد باشد، چون در عده ای از آیات نیز به این معنا تصریح شده، مانند آیه ((و لو ارادوا الخروج لاعدوا له عده و لکن کره الله انبعائهم، فنبطهم و قیل اعدوا مع القاعدین، لو خرجوا فیکم ما زادوکم الا خبالاً)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۷

در جمله ((قل لا تقسموا)) ایشان را از سوگند خوردن نهی می کند و جمله ((طاعة معروفة)) خبری است که مبتدایش حذف شده و آن ضمیری است که به خروج بر می گردد، (یعنی خروج اطاعت خداست، احتیاج به سوگند ندارد) و این جمله در مقام تعلیل نهی از سوگند است، و به همین جهت به فصل آمده (یعنی با او عطف وصل به ما قبل نشده) و جمله ((و الله خیر بما تعملون)) تتمه تعلیل است.

و معنای آیه این است که: سوگند خوردن با غلیظترین سوگندشان که هر آینه اگر ایشان را امر به خروج به سوی جهاد کنی خارج خواهند شد، به ایشان بگو قسم نخورید، برای اینکه خارج شدن به جهاد، طاعت خدا، و عملی پسندیده و جزو دین است، و عملی است واجب که دیگر در واجب کردنش سوگند غلیظ لازم ندارد، اگر سوگند می خورید که خدا و رسول را راضی کنید، خدا به آنچه می کنید دانا است، و فریب قسمهای غلیظ شما را نمی خورد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((خروج)) بیرون شدن از خانه و اموال است، در صورتی که رسول بدان حکم کند. و جمله ((طاعة معروفة)) مبتدایی است برای خبر حذف شده، و تقدیر آن ((طاعة معروفة للنبی خیر من اقسامکم - طاعت پیغمبر به نحو پسندیده بهتر است از سوگند خوردنتان))، می باشد.

و معنای آیه این است که با غلیظترین سوگند به خدا قسم خوردند که اگر به ایشان امر کنی و علیه آنان در منازعاتشان حکم نمایی که از خانه و اموال خود بیرون شوند، حتماً بیرون خواهند شد، به ایشان بگو: سوگند نخورید، برای اینکه پیغمبر را به خوبی اطاعت کردن بهتر از سوگند خوردن به خدا است و خدا دانا است به آنچه می کنید.

ولی این حرف صحیح نیست، زیرا هر چند که اتصال آیه را به ماقبل تاء کید می کند و وجه قبلی این فایده را ندارد، ولی متأسفانه با تصریحی که قبلاً مبنی بر رد دعوت به سوی حکم خدا و رسول و تن دادن به حکم بین آنان کرده بودند نمی سازد، چون با این اعراض صریح از حکم خدا و رسول او، دیگر معنا ندارد که برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سوگند بخورند که اگر ما را امر کنی که از دیار و اموال خود بیرون شویم بیرون خواهیم شد، و این ناسازگاری خیلی واضح است.

مگر آنکه بگوییم آنان که سوگند خوردند غیر از کسانی بودند که دعوت خدای را رد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۸ کردند و از حکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اعراض نمودند که در این صورت اشکال متوجه حمل ((لیخرجن)) بر این معنا می شود، چون دلیلی بر چنین حمل در دست نیست.

رسول را وظیفه ای و شما را وظیفه ای است، نافرمانی شما به او زبانی نمی رساند و پیروی از او مایه هدایت خود شما است قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَاَعْلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ... در این آیه امر فرموده به اطاعت خدا در آنچه نازل کرده و اطاعت رسول در آنچه از ناحیه پروردگارشان می آورد، و اوامری که در امر دین و دنیا به ایشان می کند. و کلمه ((قل)) که در صدر سخن قرار گرفته اشاره است به اینکه اطاعت فرمان چه از خدا و چه از رسول همه اش اطاعت خدا است، و همین اشاره با جمله ((و اطیعوا الرسول)) تاء کید شده، و گرنه می توانست از اول بفرماید ((اطیعونی - مرا اطاعت کنید))، خواست بفهماند که طاعت رسول، به این جهت که رسول است، طاعت مرسل و فرستنده است و با همین حجت تمام می شود.

و به همین جهت دنبال سخن، چند جمله اضافه فرمود:

اول اینکه فرمود: ((فان تولوا فانما علیه ما حمل و علیکم ما حملتم)) یعنی اگر از طاعت رسول اعراض کنید این اعراض شما ضرری به رسول نمی زند، چون رسول وظیفه خود را انجام داده، و وظیفه او هیچ ربطی به شما ندارد، شما هم تکلیفی دارید که انجام و تخلف از آن هیچ ارتباط و سود و زبانی برای او ندارد، چون اطاعت همه اش از خدا است.

دوم اینکه فرمود: ((و ان تطیعوه تهتدوا)) یعنی هر چند او تکلیفی دارد، و شما تکلیفی دیگر ولی اگر او را اطاعت کنید هدایت می یابید، برای اینکه آنچه او برای شما می آورد، و هر امری که می کند از ناحیه خدا و به امر اوست، و در حقیقت اطاعت برای خدا است، و معلوم است که در اطاعت خدا هدایت است.

سوم اینکه فرمود: ((و ما علی الرسول الا-البلاغ المبین))، و این به منزله تعلیل مطالب قبل است، یعنی آنچه از تکالیف که به دوش رسول است عبارت است از تبلیغ و بس، پس اگر شما پیام او را مخالفت کنید هیچ حرجی متوجه او نمی شود، و چون رسول مسؤ ولیتی جز تبلیغ ندارد، قهرا اطاعت خدا اطاعت فرستاده او است، و اطاعت فرستنده او که همان خدای سبحان است مایه هدایت شما است.

و عده جمیل الهی به مؤ منینی که عمل صالح انجام می دهند

وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ظَاهِرًا إِنَّهَا آيَةٌ لِرِجَالٍ يَدَّبُرُونَ  
گرفته این است که در ذیل آیات سابق سوره نازل شده باشد، و چون سوره مدنی است، و در مکه و قبل از هجرت نازل نشده، این آیه نیز مدنی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۰۹

همچنان که سیاقش و مخصوصا سیاق ذیلش این احتمال را تایید می کند.

در نتیجه این آیه وعده جمیل و زیبایی است برای مؤ منین که عمل صالح هم دارند، به آنان وعده می دهد که به زودی جامعه صالحی مخصوص به خودشان برایشان درست می کند و زمین را در اختیارشان می گذارد و دینشان را در زمین متمکن می سازد، و امنیت را جایگزین ترسی که داشتند می کند، امنیتی که دیگر از منافقین و کید آنان، و از کفار و جلوگیریهایشان بیمی نداشته باشند، خدای را آزادانه عبادت کنند، و چیزی را شریک او قرار ندهند.

پس در جمله ((وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات)) کلمه ((من)) تبعیضی خواهد بود نه بیانی، و خطاب در آن، به عموم مسلمین است که در میان آنان، هم منافق هست و هم مؤ من، و مؤ منین ایشان نیز دو طایفه اند، یکی کسانی که عمل صالح می کنند، و گروه دیگر آنان که عمل صالح ندارند، ولی وعده ای که در آن آمده مخصوص کسانی است که هم ایمان داشته باشند و هم اعمالشان صالح باشد و بس.

مراد از استخلاف مؤ منین صالح العمل در زمین و مقصود از مستخلفین قبل از ایشان در آیه: ((وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات...))

و در جمله ((لستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم)) دو احتمال هست، یکی اینکه مراد از استخلاف این باشد که خدای تعالی به ایشان خلافتی الهی نظیر خلافت آدم و داوود و سلیمان داده باشد، همچنان که درباره خلافت آدم فرمود: ((انی جاعل فی الارض خلیفه)) و درباره داوود فرموده: ((انا جعلناک خلیفه فی الارض)) و درباره سلیمان فرموده: ((و ورث سلیمان داود)) که اگر مراد از خلافت این باشد، قهرا خلفای قبل از ایشان خلفای خدا، یعنی انبیای او و اولیایش خواهد بود، و لیکن به دلیلی که می آید این احتمال بعید است.

احتمال دوم اینکه مراد از ((خلافت)) ارث دادن زمین به ایشان و مسلط کردن آنان بر زمین باشد، همچنان که در این معنا فرموده: ((ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده، و العاقبه للمتقین)) و نیز فرموده: ((ان الارض یرثها عبادی الصالحون)) که بنابراین

احتمال، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۰

مراد از خلفای قبل از ایشان مؤمنین از امت‌های گذشته خواهد بود، که خدا کفار و منافقین آن‌ها را هلاک کرد، و مؤمنین خالص ایشان را نجات داد، مانند قوم نوح و هود و صالح و شعیب، همچنان که در آیه ((و قال الذین کفروا لرسولهم لنخرجنکم من ارضنا او لنعودن فی ملتنا فاوحی الیهم ربهم لنهلکن الظالمین، و لنسکننکم الارض من بعدهم ذلک لمن خاف مقامی و خاف وعید)) است و اینان کسانی هستند که خود را برای خدا خالص کردند و خدا نجاتشان داد، و در نتیجه جامعه صالحی تشکیل داده و در آن زندگی کردند، تا آنکه مهلتشان طول کشیده، دل‌هایشان قساوت یافت.

اما قول کسی که گفته: مراد از مستخلفین قبل از ایشان، بنی اسرائیل است که خدا بعد از هلاک کردن فرعون و لشگریانش سر زمین مصر و شام را به ایشان ارث داده، و در آن مکتشان داد، همچنان که درباره آنان فرمود: ((و نرید ان نممن علی الاذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین و نمکن لهم فی الارض)) حرف صحیحی نیست.

زیرا آیه مورد بحث از مردمی خبر می‌دهد که بعد از ارث بردن زمین، اجتماعی صالح تشکیل دادند و قوم بنی اسرائیل بعد از نجاتشان از فرعون و لشگرش، هرگز از کفر و نفاق و فسق خالص نگشتند، و مصداق ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) نشدند، و به نص قرآن کریم در آیاتی بسیار هرگز و در هیچ دوره‌ای چنین روزی به خود ندیدند، و با اینکه اجتماع ایشان همواره از کفار و منافقین و صالحان و طالحان متشکل می‌شده، دیگر معنا ندارد که استخلاف ایشان را مثل بزند برای استخلاف ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات))

و اگر مراد از تشبیه اصل استخلاف ایشان، به استخلاف خلفای قبل از ایشان - که فرضاً بنی اسرائیل باشند چه خوب و چه بد - بوده باشد، در این صورت احتیاجی نبود که مجتمع اسرائیلی را پیش بکشد، و به آنان تشبیه کند و حال آنکه امت‌های موجود در زمان نزول آیه و قبل از آن بسیار قوی‌تر و پرجمعیت‌تر از بنی اسرائیل بودند مانند روم و فارس و کلد و غیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۱

ایشان، همچنان که در آیه ((اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح)) و آیه ((اذ جعلکم خلفاء من بعد عاد)) بدون هیچ تشبیهی این امت را جانشینان امت‌های قبل دانست، و حتی کفار از این امت را هم خلفای اقوام پیشین خواند و فرمود: ((و هو الذی جعلکم خلائف الارض)) و نیز فرمود: ((هو الذی جعلکم خلائف فی الارض فمن کفر فعليه کفره)) حال اگر بگوییم چرا جایز نباشد که تشبیه در آیه مورد بحث، تشبیه به بنی اسرائیل باشد؟ آنگاه حق این مجتمع صالح را با جمله بعدی اش اداء نموده و بفرماید: ((لیمکن لهم دینهم...))؟

در جواب می‌گوییم: بله، اشکالی ندارد، جز اینکه همان‌طور که گفتیم، بنابراین دیگر وجهی ندارد که امت اسلام از میان همه امم تنها جانشین بنی اسرائیل باشند، و جانشینی این امت تنها به جانشینی بنی اسرائیل تشبیه گردد.

مراد از تمکین دین در ((ولیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم)) و بیان مفردات دیگر آیه ((و لیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم)) تمکین هر چیزی بر قرار کردن آن است در مکان و این کنایه است از ثبات آن چیز، و زوال و اضطراب و تزلزل ناپذیری آن، به طوری که اگر اثری داشته باشد هیچ مانعی جلوی تاءثیر آن را نگیرد و در آیه مورد بحث تمکین دین عبارت است از اینکه: آن را در جامعه مورد عمل قرار دهد، یعنی هیچ کفری جلوگیرش نشود، و امرش را سبک شمارند، اصول معارفش مورد اعتقاد همه باشد، درباره آن اختلاف و تخصمی نباشد، و این حکم را خدای سبحان در چند جای از کلامش کرده که اختلاف مختلفین در امر دین علت و منشای جز طغیان ندارد، مانند این آیه ((و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه من بعد ما جائتهم البینات بغیا بینهم))

و مراد از دین ایشان، آن دینی که برایشان پسندیده، دین اسلام است. و اگر دین را به ایشان اضافه کرد، از باب احترام بود و نیز از این جهت بود که دین مقتضای فطرت خود آنان بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۲

و جمله ((و لیبذلنهم من بعد خوفهم امنا)) مانند جمله ((و لیمکنن لهم)) عطف است بر جمله ((لیستخلفنهم)) و اصل معنا ((لیبدلن خوفهم امنا)) بوده، به طور ساده تر این که در واقع باید می فرمود ترس ایشان را مبدل به امنیت کردیم ولی فرموده ((ایشان را بعد از ترس، مبدل به امنیت کردیم)) و تبدیل را به خود آنان نسبت داد، حالا یا از باب مجاز عقلی است، و یا آنکه مضاف را چون معلوم بوده حذف کرده، زیرا جمله ((من بعد خوفهم)) می فهماند که آن محذوف خوف، و تقدیر ((لیبدلن خوفهم)) بوده، و یا آنکه از این باب نبوده، بلکه کلمه ((امنا)) به معنای آمین بوده که در این صورت معنا این می شود که: خدا ایشان را بعد از ترسشان مبدل کرد به ایمان و به هر حال، مراد از خوف آن ترسی است که مؤمنین صدر اسلام از کفار و منافقین داشتند.

و جمله ((یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا)) را اگر بخواهیم با سیاق آیات بهتر وفق دهیم، باید حال از ضمیر در جمله ((لیبدلنهم)) بگیریم، که معنا چنین می شود: ((خدا ترس ایشان را مبدل به امنیت کرد، در حالی که ایشان مرا پرستش کنند، و چیزی شریک من ندانند))

و اگر در این آیه التفاتی از غیبت ((یبذلنهم)) به تکلم ((مرا عبادت کنند)) بکار برده و جمله ((یعبدوننی)) را با جمله ((چیزی را شریک من ندانند)) تاء کید کرده، و کلمه ((شیئا)) را نکره آورده، که خود دلالت می کند بر نفی شریک به طور اطلاق، همه این نکات حکم می کند بر اینکه مراد از عبادت، خداپرستی خالص است، به طوری که هیچ شائبه‌ای از شرک - چه شرک جلی و چه شرک خفی - در آن راه نداشته باشد، و خلاصه معنا این می شود که خدا مجتمع آنان را مجتمعی ایمن می سازد، تا در آن جز خدا هیچ چیز دیگری پرستش نشود، و هیچ ربی غیر از خدا قائل نباشند.

و کلمه ((ذلک)) در جمله ((و من کفر بعد ذلک)) به طوری که سیاق شهادت می دهد اشاره است به موعود، بنابراین، مناسب تر آن است که کلمه ((کفر)) را به معنای کفران، و در مقابل شکر بدانیم، و چنین معنا کنیم که: ((هر کس کفران کند و خدا را شکر نکوید، و بعد از تحقق این وعده عوض شکر با کفر و نفاق و سایر گناهان مهلکه، کفران نعمت کند، چنین کسانی کاملاً در فسقند)) و فسق هم عبارت است از بیرون شدن از زی بندگی.

اختلاف شدید مفسرین پیرامون مورد نزول این آیه و مفاد آن مفسرین در این آیه شریفه اختلافاتی شدید و زیادی دارند.

بعضی گفته اند: درباره اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده، و خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۳ وعده ای را که به ایشان داد منجز کرد، و زمین را در اختیار ایشان قرار داد، و دین ایشان را تمکین داد، و ترس ایشان را مبدل به امنیت کرد، آری بعد از در گذشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در ایام خلفای راشدین، اسلام را پیش برد، و عزت داد، و در نتیجه آن ترسی که مسلمین از کفار و منافقین داشتند، از میان رفت.

و مراد از استخلاف ایشان استخلاف خلفای چهار گانه بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و یا تنها خلفای سه گانه اول است، و اگر استخلاف را به همه نسبت داده، با اینکه همه مسلمین خلیفه نبودند، و خلافت مختص به سه و یا چهار نفر بود، از قبیل نسبت دادن چیزی است که مخصوص به بعض است به همه، مثل اینکه می گویند: بنی فلان کشته شدند، با اینکه بعضی از آنان کشته شدند.

بعضی دیگر گفته اند که: این آیه شامل عموم امت محمد (صلی الله علیه و آله) می شود، و مراد از استخلاف امت وی و تمکین دین ایشان و تبدیل خوفشان به امنیت این است که زمین را به ایشان ارث داد، آنچنانکه به امت های قبل از اسلام ارث داد. و یا مراد استخلاف خلفای بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و تمکین اسلام و شکست دادن دشمنان دین می باشد، که خدای تعالی بعد از رحلت آن جناب وعده خود را وفا کرد، و اسلام و مسلمین را یاری نمود، شهرها و اقطار عالم برای آنان فتح شد.

بنابراین دو قول، آیه شریفه از پی شگویی های قرآن خواهد بود، چون خبر از اموری داده که هنوز در عالم تحقق نیافته، و حتی آن روز امیدش هم نمی رفت.

بعضی دیگر گفته اند: این آیه مربوط به مهدی موعود (علیه السلام) است، که اخبار متواتر از ظهورش خبر داده، و فرموده که: زمین را پر از عدل و داد می کند همان طور که پر از ظلم و جور شده باشد، و مراد از ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اهل بیت او (علیهم السلام) است.

بیان حق مطلب در معنا و مفاد آیه و مورد نزول آن

ولی آنچه از سیاق آیه شریفه به نظر می رسد صرف نظر از مسامحه هایی که چه بسا بعضی از مفسرین در تفسیر آیات قرآنی دارند، این است که بدون شک آیه شریفه درباره بعضی از افراد امت است نه همه امت و نه اشخاص معینی از امت، و این افراد عبارتند از کسانی که مصداق ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) بوده باشند، و آیه نص در این معنا است، و هیچ دلیلی نه در الفاظ آیه و نه از عقل که دلالت کند بر اینکه مقصود از آنان تنها صحابه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۴

رسول خدا، و یا خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) می باشد نیست، و نیز هیچ دلیلی نیست بر اینکه مراد از ((الذین)) عموم امت بوده، و اگر وعده در آیه متوجه به طایفه مخصوصی از ایشان شده به خاطر صرف احترام از آنان یا عنایت بیشتر به آنان بوده باشد، زیرا همه این حرفها سخنانی خود ساخته و بی دلیل است.

و مراد از استخلاف آنان در زمین نظیر استخلاف نیاکان و امم گذشته این است که اجتماعی صالح از آنان تشکیل دهد، که زمین را ارث ببرند، آن طور که نیاکان و امم گذشته صاحبان قوت و شوکت ارث بردند، و این استخلاف قائم به مجتمع صالح ایشان است، نه به افراد معینی از ایشان، همچنان که در امتهای قبل از ایشان قائم به مجتمع بود.

و اما اینکه مراد از آن، خلافت الهی به معنای ولایت و سلطنت الهی، نظیر سلطنت داوود و سلیمان و یوسف (علیه السلام) بوده باشد، بسیار بعید است، چون از قرآن کریم بعید است که از انبیاء به عبارت ((الذین من قبلهم)) تعبیر فرماید، و این تعبیر به همین لفظ و یا به معنای آن در بیش از پنجاه مورد در قرآن کریم آمده، و در هیچ جا مقصود از آن انبیای گذشته نبوده، با اینکه گفتگو درباره انبیای گذشته در قرآن کریم بسیار آمده، بلکه در بعضی موارد به عبارت ((رسل من قبلک)) یا ((رسل من قبلی)) یا نظیر اینها با اضافه کلمه قبل به ضمیر راجع به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده است.

و مراد از تمکین دین مرضی آنان در زمین - همان طور که گذشت - این است که دین پسندیده ایشان را پای بر جا بدارد، به طوری که اختلافشان در اصول، و سهل انگاری هایشان در اجرای احکام، و عمل به فروع آن، دین آنان را متزلزل نسازد، و همواره اجتماعشان از لکه نفاق پاک باشد.

و مراد از تبدیل خوفشان به امنیت این است که امنیت و سلام بر مجتمع آنان سایه بیفکند، به طوری که نه از دشمنان داخلی بر دین و دنیای خود بترسند، و نه از دشمنان خارجی، نه از دشمنی علنی، و نه پنهانی.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد ((تنها ترس از دشمنان خارجی است، همچنان که همه ترس مسلمانان صدر اول از کفار و مشرکین بود، که می خواستند نور خدا را خاموش ساخته و دعوت حقه دین را باطل سازند)) حرف صحیحی نیست، و دلیلی بر گفتار خود ندارند، چون لفظ آیه مطلق است، و هیچ قرینه ای که مدعای آنان را اثبات کند در آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۵

نیست، علاوه بر این آیه شریفه در مقام امتنان است، و این چه منتهی است که خدا بر جامعه ای بگذارد که دشمن خارجی را بر آنان مسلط نکرده، در حالی که داخل آن جامعه را فساد احاطه کرده باشد، و از هر سو بلاهای گوناگون آن جامعه را تهدید کند، نه امنیتی در جان خود داشته باشند، و نه در عرض و نه در مال، تنها قدرت حاکمه بر آن اجتماع حریت داشته، و طبقه ستمگر در

رفاه و پیشرفت باشند؟.

و مرادش از اینکه فرمود: ((خدای را عبادت می کنند و چیزی را شریک او نمی گیرند)) همان معنایی است که لفظ به طور حقیقت بر آن دلالت کند، و آن عبارت است از اینکه اخلاص در عبادت عمومیت پیدا کند و بنیان هر کرامتی غیر از کرامت تقوی منهدم گردد.

توضیح اینکه وعده استخلاف در آیه، جز با اجتماعی که با ظهور مهدی (ع) بر پا میشود با هیچ اجتماعی قابل انطباق نیست آنچه از همه مطالب بر آمد این شد که خدای سبحان به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می دهند، وعده می دهد که به زودی جامعه ای برایشان تکوین می کند که جامعه به تمام معنا صالح باشد، و از لکه ننگ کفر و نفاق و فسق پاک باشد، زمین را ارث برد و در عقاید افراد آن و اعمالشان جز دین حق، چیزی حاکم نباشد، ایمن زندگی کنند، ترسی از دشمن داخلی یا خارجی نداشته باشند، از کید نیرنگ بازان، و ظلم ستمگران و زورگویی زورگویان آزاد باشند.

و این مجتمع طیب و طاهر با صفاتی که از فضیلت و قداست دارد هرگز تاکنون در دنیا منعقد نشده، و دنیا از روزی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) مبعوث به رسالت گشته تاکنون، چنین جامعه ای به خود ندیده، ناگزیر اگر مصداقی پیدا کند، در روزگار مهدی (علیه السلام) خواهد بود، چون اخبار متواتری که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در خصوصیات آن جناب وارد شده از انعقاد چنین جامعه ای خبر می دهد، البته این در صورتی است که روی سخن در آیه را متوجه مجتمع صالح بدانیم، نه تنها حضرت مهدی (علیه السلام)

خواهید گفت: طبق این نظریه چه معنا دارد که روی سخن را در زمان نزول آیه به ((الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)) کند در حالی که مهدی (علیه السلام) آن روز نبود، (نه خودش بود و نه یکی از اهل زمانش)

در پاسخ می گوئیم: این سؤال ناشی از این است که پرسش کننده میان خطابهای فردی با خطابهای اجتماعی خلط کرده، چون خطاب دو جور ممکن است متوجه اشخاص شود، یکی اینکه اشخاصی را مورد خطاب قرار دهند، بدین جهت که خصوصیات خود آنان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۶

مورد نظر است، دیگر اینکه همان اشخاص را مورد خطاب قرار بدهند، اما نه از این جهت که شخص خود آنان مورد نظر باشد، بلکه از این جهت که جمعیتی هستند دارای صفاتی معین، در صورت اول خطاب از مخاطبین به غیر مخاطبین متوجه نمی شود. و شامل آنها نمی گردد، نه وعده اش و نه وعیدش و نه هیچ چیز دیگرش، و در قسم دوم اصلا اشخاص دخالتی ندارند، خطاب متوجه دارندگان صفات کذایی است، که در این صورت به دیگران نیز متوجه می شود.

در آیه شریفه خطاب از قبیل خطابهای دوم است، که بیانش گذشت و اغلب خطابهای قرآنی که یا مؤمنین را مخاطب کرده، و یا کفار را از این قبیل است، و همچنین خطابهایی که متضمن بدگویی از اهل کتاب و مخصوصا یهود است، از این قبیل است، به مخاطبین بدگویی می کند به اینکه نیاکان و اجداد چند پشت قبل ایشان چنین و چنان کردند، و همچنین خطابهای متوجه به مشرکین که شما بودید که چنین و چنان کردید، به اینکه اسلاف آنان بودند، نه خود آنان، پس معلوم می شود که روی سخن با دارندگان فلان صفات زشت است.

و مخصوصا از این قبیل است وعده ای که به یهود داده و فرموده: ((فَإِذَا جَاءَ وَعْدَ الْآخِرَةِ لِيَسُوءَ وَجُوهَكُمْ)) که وعده داده شدگان تا زمان تحقق آن وعده و پیشگویی زنده نماندند، و در عین حال روی سخن با یهود عصر نزول است، که شما چنین و چنان می شوید. و نظیر آن وعده در گفتار ذی القرنین است، که بنا به حکایت قرآن کریم گفت: ((فَإِذَا جَاءَ وَعْدَ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدَ رَبِّي حَقًّا))

و نیز وعده ای که به مردم داده که قیامت قیام می کند و بساط حیات دنیوی به وسیله نفخه صور بر چیده می شود، چنانکه فرمود:



((ثقلت فی السموات و الارض لا- تاتیکم الا- بغتة)) که مؤ منین صالح را به عنوان اینکه مؤ من و صالحند وعده ای داده ، که اشخاص حاضر در زمان نزول آن را ندیدند و مردند، ولی همین که در آخرین روز از روزگار دنیا افرادی صالح و مؤ من شاهد نفخه صور می شوند، مجوز این شده که این وعده را به همه صالحان مؤ من در همه اعصار، و مخصوصا افراد حاضر در زمان نزول بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۱۷

پس حق مطلب این است که اگر واقعا بخواهیم حق معنای آیه را به آن بدهیم (و همه تعصبات را کنار بگذاریم) آیه شریفه جز با اجتماعی که به وسیله ظهور مهدی (علیه السلام) به زودی منعقد می شود قابل انطباق با هیچ مجتمعی نیست .  
و اما اگر پای مسامحه و سهل انگاری در تفسیر مفردات و جملات آن راه دهیم ، آن وقت ممکن است بگوییم مراد از استخلاف ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) استخلاف همه امت است ، (نه همان طور که گفتیم دسته ای مخصوص) ، آن وقت در جواب اینکه همه امت مصداق ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) نیستند، بگوییم این از باب تغلیب است ، که از آن باب به شمس و قمر می گوئیم : شمسین ، (دو آفتاب) یا قمرین (دو ماه) و یا پاسخی نظیر آن بدهیم .

و مراد از تمکین دینشان ، آن دین که برایشان پسندیده ، این بگیریم که آنان را در دنیا معروف به امت اسلام می کند، و دین اسلام را دین ایشان می داند، هر چند که هفتاد و سه فرقه شوند، و هر فرقه ای فرق دیگر را کافر بداند، و بعضی خون بعضی دیگر را مباح بشمارد، و عرض و مال او را حلال بداند.

و مراد از تبدیل خوف ایشان به امنیت ، و اینکه خدا را پرستند و چیزی را شریک او نگیرند این باشد که خدا اسلام را عزت و شوکت دهد، و بر معظم معموره زمین گسترده کند، در معظم معموره زمین آزادانه نماز و روزه و حج انجام شود، هر چند که از میان خود آنان امنیت رخت بر بسته باشد، و حق و حقیقت با سکنه آنها خدا حافظی کرده باشد.

که در این صورت موعود به این وعده امت ، و مراد از استخلاف ، ایشان عزت و شوکتی است که بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بعد از رحلت آن جناب نصیب مسلمین شد، ولی اگر معنا این باشد باز وجهی نیست که تنها شامل زمان خلفای راشدین باشد، بلکه بعد از آنان را نیز تا زمان انحطاط خلافت اسلامی شامل می شود.

خوب ، این وجهی است که می توان برای آیه تصور کرد، و اما تطبیق آیه با دوره خلفای راشدین و یا سه نفر اول و یا تنها دوره علی (علیه السلام) هیچ وجهی ندارد. و اَقِمْوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ مناسبتی که مضمون این آیه با آیات سابق دارد، می رساند که این آیه تتمه آیات سابق است .

بنابراین اینکه فرمود: ((واقیموا الصلوة و اتوا الزکوة)) دستور به اطاعت او است ، در وظایف و عبادتهایی که برای بندگانش تشریح کرده ، و اگر از میان همه وظائف تنها نماز و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۱۸  
زکات را یادآوری کرد، برای این بود که این دو تکلیف در میان تکالیف راجع به خدا و خلق به منزله رکن است ، و جمله ((اطیعوا الرسول)) انفاذ ولایت آن جناب است در قضاء و در حکومت .

و جمله ((لعلکم ترحمون)) تعلیل برای امر است به مصلحتی که در مأمور به هست ، و معنای آن به طوری که از سیاق بر می آید این است که خدا و رسول را اطاعت کنید، که در این دو اطاعت امید آن هست که رحمت الهی شامل شما شود، و خدا وعده خود را درباره شما انجام کند، و یا انجاز آن را زودتر کند، چون بر طرف شدن نفاق از بین مسلمانان ، و عمومیت یافتن صلاح و اتفاق کلمه حق ، کلید انعقاد مجتمعی است صالح ، که هر قسم خیرات به سویس سرازیر می شود.

لا تحسبن الذین کفروا معجزین فی الارض و ماواهم النار و لبئس المصیرین آیه تتمه آیات قبل است ، و در آن وعده استخلاف در زمین و تمکین دین و تبدیل خوف به امنیت را که در آیات سابق بود تاء کید می کند.

پیامبر خود را خطاب می کند به خطابی مؤ کد، که زنهار، خیال نکنی که کفار خدای را در زمین عاجز می کنند، و با نیرو و

شوکت خود جلو خدای را از انجام وعده اش می گیرند، و این بیان و حقیقت بشارتی است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، به کرامتی که به امت وی کرده، و اینکه دشمنانش شکست خورده و مغلوب خواهند شد، و چون بشارت به آن جناب بود، لذا او را مخاطب قرار داد، و این التفات را به کار برد.

و چون نهی مذکور (خیال مکن) در معنای این است که به زودی کفار به حکم اجبار دست از معارضه با دین و اهل دین بر می دارند، لذا جمله ((و ماءویهم النار...)) را بر آن عطف کرد، و گویا فرموده است: ایشان در دنیا شکست خورده، و در آخرت در آتش منزل می کنند، که بد باز گشت گاهی است.

بحث روایتی

روایاتی در شأن نزول آیات مربوط به منافقین

در مجمع البیان در ذیل آیه: ((و یقولون آمنا بالله...)) گفته: بعضی گفته اند: این آیات در شأن مردی از منافقین نازل شد که بین او و مردی یهودی مرافعه ای بود، یهودی پیشنهاد کرده بود که مرافعه را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ببرند، ولی منافق حاضر نشد و پیشنهاد کرد که نزد کعب بن اشرف بروند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۱۹

بلخی حکایت کرده که میان علی و عثمان در خصوص زمینی که عثمان از علی خریداری کرده بود نزاعی رخ داد، و علت آن این بود که در آن زمین سنگهایی بیرون آمد، عثمان آن را عیب زمین دانسته، می خواست به آن جهت معامله را فسخ کند، و علی زیر بار نمی رفت، و می گفت: میان من و تو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکم باشد حکم بن ابی العاص به عثمان گفت: اگر حکومت را به پسر عم او واگذاری به نفع او حکم می کند، زنهار، تن به حکومت او ندهی، به این مناسبت این آیات نازل شد. این حکایت و یا قریب به آن از امام ابی جعفر (علیه السلام) نیز روایت شده.

مؤلف: و در تفسیر روح المعانی از ضحاک روایت شده که گفت: نزاع میان علی و مغیره بن وائل بود، و داستان را قریب به همان حکایت بالا آورده.

و در مجمع البیان در ذیل آیه: ((انما کان قول المومنین...))، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که گفت: منظور در این آیه امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

و در الدر المنثور در ذیل آیه ((فان تولوا فانما علیه ما حمل و علیکم ما حملتم...)) می گوید: ابن جریر و ابن قانع و طبرانی، از علقمه بن وائل حضرمی، از سلمه بن یزید جهنی، روایت کرده که گفت: من عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) بعد از تو تکلیف ما با امرایی که بر ما حکومت می کنند چیست؟ اگر چنانچه احکام خدا را به نفع خود و به ضرر ما تفسیر کنند، و در نتیجه حق ما را که خدا بر ایمان قرار داده از ما سلب نمایند می توانیم با آنان قتال نموده، دشمنشان بداریم؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آنان مسؤل و وظایف خویش و شما مسؤل و وظایف خویشید.

مؤلف: و در معنای این روایت پاره ای روایات دیگر نقل شده، لیکن، هیچ شکی نباید کرد در اینکه اسلام با روح احیای حق و اماته باطل که در آن هست هرگز اجازه نمی دهد که ستمکاران متجاهر به ظلم بر مردم مسلط شوند، و هرگز اجازه سکوت و تحمل ظلم را از یاغیان فاجر به مردمی که قدرت بر رفع ظلم را دارند نمی دهد.

در ابحاث اجتماعی امروز نیز روشن شده که استبداد والیان دیکتاتور، و افسار گسیختگی آنان در تحکم و زورگوییشان بزرگترین خطر و پلیدترین آثار را در اجتماع دارد، که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۲۰

یکی از آنها پدید آمدن فتنه ها و آشوب ها و جنگها است، در هنگامی که مردم در مقام بر می آیند که ستمکاران را به عدالت و حق وا دارند.

روایاتی درباره شأن نزول و مفاد آیه: ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنکم فی الارض...))

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((وعد الله الذین آمنوا منکم...)) گفته است: مفسرین در اینکه ((الذین آمنوا منکم)) چه کسانیند، اختلاف کرده اند، و از اهل بیت روایت شده که منظور مهدی از آل محمد (صلی الله علیه و آله) است.

و نیز گفته است: عیاشی به سند خود از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که وقتی این آیه را تلاوت کرد، فرمود: به خدا سوگند ایشان شیعیان ما اهل بیتند، که خدا این وعده خود را در حق ایشان به وسیله مردی از ما انجام می کند، و او مهدی این امت است، و او کسی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره اش فرمود: ((اگر از دنیا نماند مگر یک روز خدا آن روز را آنقدر طولانی می کند تا مردی از عترتم قیام کند، که نامش نام من است، زمین را پر از عدل و داد کند، آن چنان که پر از ظلم و جور شده باشد)) و نظیر این روایت از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) نقل شده.

مؤلف: از ائمه اهل بیت در این باره اخباری روایت شده، در سابق هم بیان انطباق آیه بر مضمون این روایات گذشت.

و نیز در مجمع البیان ب عد از نقل روایت بالا گفته: بنابراین مراد از ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) عبارت است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم الصلوات و السلام)

و خواننده عزیز فهمید که مراد از آیه شریفه عام است، و روایت هم به بیش از این دلالت ندارد، چون در آن فرمود: ((به خدا سوگند ایشان شیعیان ما اهل بیتند، که خدا این وعده خود را در حق ایشان به وسیله مردی از ما انجام می کند...))

و در الدرالمنثور است که ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از براء روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((وعد الله الذین آمنوا منکم...)) گفته است: درباره ما نازل شد، که در خوفی شدید قرار داشتیم.

مؤلف: ظاهر این روایت این است که مراد از ((الذین آمنوا)) صحابه اند، ولی خواننده محترم توجه فرمود که آیه هیچگونه دلالتی بر این معنا ندارد، بلکه بر خلاف آن دلالت می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۲۱

و نیز در همان کتاب است که ابن منذر، طبرانی، در ((اوسط)) حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، ابن مردویه، بیهقی در ((دلایل)) و ضیاء در ((المختاره))، از ابی بن کعب روایت کرده اند که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش به مدینه وارد شدند، و انصار ایشان را با آغوش باز پذیرا گشتند، عرب یکدل و یک جهت علیه ایشان قیام نمودند، به طوری که هیچ وقت جرات نمی کردند اسلحه را از خود دور سازند، شب و روز را با اسلحه به سر می بردند، و همیشه می گفتند: هیچ احتمال می دهید روزی برسد که ما آسوده و مطمئن شویم و جز خدا از هیچ کس نترسیم؟ در چنین حالی این آیه نازل شد که ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات...))

مؤلف: این روایت به بیش از این دلالت ندارد که سبب نزول آیه شریفه این جریان بوده، و اما اینکه مراد از ((الذین آمنوا)) چه کسانی است؟ از روایت استفاده نمی شود، و همچنین خدا در چه زمانی وعده خود را انجام می کند؟ آیه از آن ساکت است.

و نظیر آن روایتی دیگر است که وقتی آیه ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات...)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بشارت بر این امت، که خدا وعده بلندی، و رفعت، و دین، و نصرت، و تمکین، در زمین به ایشان داد، پس هر کس از شما عمل آخرت را برای دنیایش کند در آخرت هیچ بهره ای نخواهد داشت.

زیرا صرف بشارت آن جناب به امت به اینکه جانشین در زمین خواهند شد مستلزم این نیست که مراد از ((الذین آمنوا)) در آیه تمامی فرد امت و خصوص صحابه و یا چند نفر معدود از ایشان باشد.

حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه که در آن به آیه ((وعد الله الذین آمنوا...)) در عزت و نصرت مؤمنین استدلال کرده اند

و در نهج البلاغه در کلامی از آن جناب آمده که در پاسخ عمر وقتی که از آن جناب پرسید آیا صلاح هست خودم با لشکر اسلام به طرف فارس که برای جنگ تجمع کرده اند بروم؟ فرمود: پیشرفت و یا شکست این امر (یعنی دین اسلام) بستگی به نصرت، و

یا خذلان کسی ندارد، این دین خداست که همه جا خدا پیروزش کرده و لشگرش را عزت داده و تاءید کرده است، تا رسید به آنجا که رسیده، و ما پای بند وعده خداییم که فرمود: ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم امنا)) و خدای تعالی هر وعده ای که بدهد انجام می کند و لشگر خود را پیروزی می بخشد، و در اسلام سرپرست مسلمانان حکم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۲۲۲

رشته تسبیح را دارد، که اگر پاره شود، دانه ها از هم گسیخته و متفرق می شوند، و چه بسیار متفرق شده هایی که دیگر جمع نشد، و عرب در امروز هر چند که اندکند، ولی با دین اسلام بسیار شده و با وحدت و اجتماعی که به دست آورده عزیز و نیرومند گشته، پس تو سر جای خود بمان، و مبادا که حرکت کنی، چون تو به منزله قطب آسیایی، باید که به دست عرب این آسیا را بچرخانی، و آتش جنگ را بدون اینکه خودت مباشرت کنی برافروخته سازی، چون اگر خودت از جای تکان بخوری دشمنانی که در اقطار جزیره العرب هستند از جا کنده می شوند، و حرکت می کنند، آن وقت دل واپسی تو نسبت به مرکز و زنان و کودکانی که به جای گذاشته ای بیشتر از دل واپسیت نسبت به لشگر دشمن خواهد بود، علاوه دشمنان غیر عرب می گویند: این بزرگ عرب و ریشه ایشان است، که اگر او را از پای در آورید و این ریشه را قطع کنید برای همیشه راحت می شوید، و همین خود اتمام ایشان را در جنگ و طمع آنان را به پیروزی بیشتر می کند.

و اما اینکه راجع به عدد افراد دشمن صحبت کردی، مگر ما در گذشته با کثرت عدد پیروز می شدیم، هرگز چنین نبود، بلکه تنها رمز موفقیت ما نصرت و معاونت خدایی بود.

وقت استدلال صاحب روح المعانی به حدیث فوق در تطبیق آیه با زمان خلفاء

مؤلف: صاحب روح المعانی با این حدیث استدلال کرده بر اینکه مراد از ((استخلاف)) در آیه ظهور و غلبه اسلام و ارتفاع قدر آن در زمان خلفای راشدین است، و حال آنکه حدیث از این معانی به کلی اجنبی است، بلکه از اجنبی بودن گذشته، بر خلاف ادعای او دلالت دارد، چون از کلام آن جناب برمی آید که وعده خدا درباره نصرت دین و مؤمنین هنوز تا به آخر انجام نشده، و مسلمین در آن روز در بین راه آن بودند، چون امام (علیه السلام) به عمر دلگرمی داد که ((و الله من جز وعده - خدا به وعده خود وفا می کند)) و نیز از این حدیث به خوبی برمی آید که در آن روز هنوز دین اسلام به آن تمکنی که خدا وعده داده نرسیده بود، و خوف مسلمین مبدل به امنیت نگشته بود، و چگونه امنیت موعود رسیده بود و حال آنکه به حکم این حدیث مسلمانان در میان دو خوف قرار داشتند، یکی دشمنان داخلی که با حکومت مرکزی پیمان داشتند، که از فرصت استفاده نموده پیمان خود بشکنند، و به زنان و کودکان شیخون بزنند، یکی هم دشمنان خارجی؟.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الشعثاء روایت کرده که گفت: من با ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۲۳ حدیفه و ابن مسعود نشسته بودم، حدیفه گفت: نفاق از بین رفت، و منافقین دست از نفاق برداشته کار را یک طرفی کردند، یا مسلمان شدند، و یا صراحتاً به کفر برگشتند، زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفاق می کردند، (چون جرات بر اظهار کفر نداشتند)، ابن مسعود خندید و گفت: این سخن را به چه دلیل می گویی؟ گفت: به دلیل آیه ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات...))

مؤلف: ای کاش کسی از حدیفه می پرسید منافقین زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چه شدند؟ با اینکه به شهادت کتاب عزیز و ادله تاریخی، یک ثلث اهل مدینه از منافقین بودند، و تازه همه منافقین تنها در مدینه نبودند، بلکه بیشترشان آن جا بودند و گرنه در اطراف نیز وجود داشتند، چطور شد آیا با رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفاق هم از دل آنان برفت؟ و یا آنهایی که همواره منتظر حادثه و آرزومند گرفتاری برای مسلمانان بودند، و همواره سنگ بر سر راه آنان می انداختند، با رحلت آن

حضرت ناگهان رایشان برگشت ، و از نفاق دست برداشتند؟. النور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۲۴

آیات ۵۸ - ۶۴، سوره نور

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَةَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۵۸) وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَذِنُوا كَمَا اسْتَذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۵۹) وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۶۰) لَيْسَ عَلَى الْاِعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْاِعْرَاجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِمَّن بِيوتِكُمْ أَوْ بِيوتِ ءَايَاتِكُمْ أَوْ بِيوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بِيوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بِيوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بِيوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بِيوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بِيوتِ أُخْوَالِكُمْ أَوْ بِيوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مِمَّا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَةَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۶۱) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۶۲) لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۶۳) أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ وَوَيْعُونَ إِلَيْهِ فَيَكْتُبُ لَهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۶۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۵ صفحه : ۲۲۵

ترجمه آیات

شما ای کسانی که ایمان دارید باید به کسانی که شما مالک آنان شده اید و کسانی که هنوز به عقل نرسیده اند دستور دهید در شبانه روز سه وقت از شما اجازه ورود بگیرند یکی پیش از نماز صبح و دوم هنگام نیم روز که جامه های خویش از تن در می آورید و سوم بعد از نماز شبانگاه که این سه هنگام ، هنگام خلوت شما است و پس از آن می توانند بدون اجازه وارد شوند و گناهی بر شما و ایشان نیست که هنگام تحرك و برخورد با یکدیگر است ، خدا این چنین آیه ها را برای شما بیان می کند که خدا دانا و فرزانه است (۵۸) و چون کودکان به عقل رسند باید اجازه دخول بگیرند، چنان که نام بردگان ، قبل از ایشان (و یا آنان که زودتر از ای شان به حد رشد رسیدند) اجازه می گرفتند، خدا این چنین آیه های خویش را برای شما بیان می کند که خدا دانا و فرزانه است (۵۹) و زنان و امانده که دیگر امید شوهر کردن ندارند به شرطی که زینت خود نشان ندهند گناهی ندارند اگر جامه خویش بگذارند، و در عین حال خودداری کردن برایشان بهتر است و خدا شنوا و دانا است (۶۰) نه برای کور مانعی هست نه برای لنگ ، نه برای بیمار و نه برای شما که از خانه های خود یا پدرانتان یا مادرانتان یا برادران یا خواهران یا عموها یا عمه ها یا خانه دایهها یا خاله ها یا خانه ای که کلیدش را به شما سپرده اند یا خانه دوستانان چیزی بخورید، نه ، تنها خوردنتان گناه است و نه با هم خوردنتان ، و چون به خانه ای در آمدید خویشتن را سلام کنید که درودی از جانب خدا و مبارک و پاکیزه است چنین خدا، این آیه ها را برای شما بیان می کند شاید تعقل کنید (۶۱) مؤمنان فقط آن کسانی که به خدا و پیغمبرش گرویده اند و چون با وی به کار عمومی باشند نروند تا از او اجازه بگیرند، کسانی که از تو اجازه می گیرند همانهایی هستند که به خدا و پیغمبرش گرویده اند اگر برای بعض کارهایشان از تو اجازه خواستند به هر کدامشان خواستی اجازه بده و برای آنان آمرزش بخواه که خدا آمرزنده و رحیم است (۶۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۲۶

خطاب کردن پیغمبر را میان خودتان مانند خطاب کردن یکدیگر نکنید خدا از شما کسانی را که نهانی در می روند می شناسد کسانی که خلاف فرمان او می کنند بترسند که بلیه یا عذابی الم انگیز به ایشان برسد (۶۳) هر چه در آسمانها و زمین هست از خدا است او می داند که شما در چه حالید و روزی که سوی او باز گشت یابند از اعمالشان خبرشان دهد و خدا به همه چیز دانا است (۶۴)

بیان آیاتین آیات بقیه احکامی که گفتیم در این سوره آمده بیان می کند، و سوره با همین آیات ختم می شود، و در آن اشاره است به اینکه خدای سبحان آنچه تشریح می کند به علم خود می کند، و به زودی حقیقت (و مصالح واقعی احکامش) برای مردم در روزی که به سویس باز می گردند روشن می شود.

بیان آیاتی که متضمن پاره ای از احکام و آداب معاشرت است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَدِينَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ... ((وضع ثياب)) در جمله ((تضعون ثيابكم)) به معنای کندن لباس، و کنایه است از اینکه اهل خانه در حالی باشند که چه بسا میل نداشته باشند بیگانگان در آن حال ایشان را ببینند. و کلمه ((ظهیره)) به معنای وقت ظهر است. و کلمه عورت به معنای عیب است، و اگر آن را عورت نامیده اند، چون هر کس عار دارد از اینکه آن را هویدا کند، و شاید مراد از آن در آیه شریفه هر چیزی باشد که سزاوار است پوشانده شود.

پس جمله ((یا ایها الذین آمنوا)) دنباله جمله سابق است که می فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا...))، که حکم می کرد به اینکه داخل شدن به خانه هر کس موقوف به اجازه گرفتن است، در نتیجه آیه مورد بحث به منزله استثناء از آن حکم عمومی است، چون در خصوص غلامان و کنیزکان اجازه گرفتن در سه هنگام را کافی می داند، و بیش از آن را واجب نمی داند.

و معنای اینکه فرمود: ((لیستاذنکم الذین ملکتم ایمانکم)) این است که به ایشان دستور دهید که از شما اجازه دخول بخواهند، و از ظاهر جمله ((ملکت ایمانکم)) بر می آید که مراد از آن تنها غلامان است (چون کلمه ((الذین)) برای مردان است، کنیزان)، هر چند که لفظ عمومیت دارد، و اگر آن خاص را به لفظ عام تعبیر کرده، از باب تغلیب است، و از روایت هم این اختصاص برمی آید، که به زودی روایاتش خواهد آمد.

و معنای ((الذین لم یبلغوا الحلم)) اطفالی است که به حد تمیز رسیده اند، ولی بالغ نشده اند، و دلیل بر رسیدن به حد تمیز جمله ((ثلاث عورات لکم)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۲۷

و منظور از جمله ((ثلاث مرات)) سه نوبت در هر روز است، به دلیل اینکه دنبالش آن را تفصیل داده، و فرموده: اول قبل از نماز فجر، و دوم هنگام ظهر که به خانه می آید و جامه می کنید، سوم بعد از نماز عشاء، و در جمله ((ثلاث عورات لکم)) به وجه حکم اشاره نموده و می فرماید: این سه موقع سه عورت است برای شما، که طبعاً شایسته نیست غیر از شما کسی بر وضع شما مطلع شود.

و معنای اینکه فرمود: ((لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن)) این است که مانعی نیست که بعد از این سه موقع ماءمورشان نکنید به اجازه دخول خواستن و مانعی هم برای ایشان نیست که از شما استیذان نکنند. و در جمله ((طوافون علیکم بعضکم)) علی بعض به وجه این حکم (یعنی رفع مانع مذکور) اشاره نموده و می فرماید: چون در غیر این سه موقع غلامان و کنیزان دائما در آمد و شد، و خدمتند. پس تنها در اجازه خواستن به این سه هنگام اکتفاء کنند. ((کذلک ینبئ الله لکم الایات)) - یعنی خدا این چنین احکام دین خود را بیان می کند، چون این آیات دلالت بر آن احکام دارد ((و الله علیم حکیم)) احوال شما را می داند، و آنچه را که حکمت اقتضاء می کند نیز مراعات می کند.

وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا... این جمله بیانگر این حقیقت است که حکم مذکور، یعنی استیذان در سه نوبت برای اطفال تا مدتی معین معتبر است، و آن رسیدن به حد بلوغ است، و بعد از آن باید مانند کسانی که قبلاً ذکر شد یعنی بالغان از مردان و



زنان آزاد اجازه بگیرند، خدا این چنین آیات خود را برایتان بیان می کند و خدا علیم و حکیم است .

بیان یک استثنا از عموم حکم حجاب

وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا... کلمه ((قواعد))، جمع قاعده است، که به معنای زنی است که از نکاح بازنشسته باشد، یعنی دیگر کسی به خاطر پیری اش میل به او نمی کند، بنابراین جمله ((اللاتی لا یرجون نکاحا)) وصفی توضیحی برای کلمه قواعد است، و بعضی گفته اند: کلمه مذکور به معنای زنی است که از حیض یاثسه شده باشد، و وصف بعد از آن صرفاً برای رفع اشتباه است .

و در مجمع البیان گفته : کلمه ((تبرج)) به معنای این است که زن محاسن و زیبایی های خود را که باید بپوشاند اظهار کند، و این کلمه در اصل به معنای ظهور بوده، برج را هم به همین جهت برج نامیده اند، که بنایی است ظاهر و پیدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۲۸

این آیه در معنای استثنایی است از عموم حکم حجاب، و معنایش این است که بر هر زنی حجاب واجب است الا زنان مسن، که می توانند بی حجاب باشند، البته در صورتی که کرشمه و تبرج نداشته باشند.

و جمله ((و ان يستعففن خیر لهن)) کنایه است از خودپوشی، یعنی همین زنان سالخورده نیز اگر خود را بپوشانند بهتر از برهنه بودن است، و جمله ((و الله سمیع علیم)) تعلیل حکمی است که تشریح کرده، و معنایش این است که خدا شنواست آنچه را که زنان به فطرت خود در خواستش را دارند، و دانا است به احکامی که به آن محتاجند.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ... أَوْ صَدِيقِكُمْ مَظَاهِرِ آیه این است که در آن برای مؤمنین حقی قائل شده، و آن این است که می توانند در خانه خویشاوندان، و یا کسانی که ایشان را امین می دانند، و یا خانه دوستان خود چیزی بخورند، البته به مقداری که بدان احتیاج دارند، نه به حد اسراف و افساد.

((لیس علی الاعمی حرج ... و لا علی انفسکم)) - در عطف ((علی انفسکم)) که عطف به ما قبل خود شده، دلالت است بر اینکه شمردن نامبردگان از این باب نبوده که خصوصیتی داشته باشند، بلکه از باب این بوده که به خاطر عیب و نقصی که در اعضا دارند احیاناً نمی توانند رزق خود را کسب کنند، لذا جایز است که از خانه های نامبردگان رفع حاجت کنند، و الا فرقی میان کور و چلاق و مریض و غیر ایشان نیست .

((من بیوتکم او بیوت آبائکم...)) - در اینکه خانه هایتان را با خانه های خویشاوندانتان و بقیه نامبردگان آورده، اشاره است به اینکه در دین اسلام خانه های نامبردگان با خانه خود شما فرقی ندارد، چون در این دین مؤمنین، اولیای یکدیگرند، و در حفظ خانه و زندگی یکدیگر فرقی با خانه و زندگی خودشان نمی گذارند، آن طور که صاحب اختیار و سرپرست خانه خویشند، خانه های اقرباء و کسانی که شما قیم و سرپرستی آنان را دارید و دوستان خویش را نیز سرپرستی می کنید.

علاوه بر این کلمه ((بیوتکم)) شامل خانه فرزند و همسر انسان نیز می شود همچنان که روایت هم به این معنا دلالت دارد.

((او ما ملکتم مفاتحه)) - کلمه ((مفاتح)) جمع مفتاح و به معنای مخزن است، و معنای جمله این است که حرجی بر شما نیست از اینکه بخورید از خانه های خودتان، (که گفتیم منظور خانه فرزندان و همسران است)، و هر جا که کلیدش به شما سپرده شده، مانند خانه هایی که انسان قیم و یا وکیل در آن شده باشد، و یا کلیدش را به آدمی سپرده باشند. ((او صدیقکم)) - این جمله عطف است بر ما قبل، به تقدیر کلمه ((بیت)) چون سیاق آن را می رساند، و تقدیر ((و یا خانه صدیقتان)) بوده است . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۲۹

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً کلمه ((اشتات)) جمع ((شت)) است، و شت مصدر است که به معنای تفرق است، و اگر در معنای متفرق استعمال شده به منظور مبالغه بوده، و باز به همین منظور به صیغه جمع آمده، ممکن هم هست مصدر نباشد،

بلکه صفت باشد، به معنای متفرق، همچنان که کلمه حق، وصفی است به معنای حق دار.

و معنای آیه این است که گناهی بر شما نیست که همگی دست جمعی و با یکدیگر بخورید، و یا جدا جدا. و این آیه هر چند که به حکم روایات درباره موردی خاص نازل شده، ولی مفادش عام است.

مفسرین در این فصل از آیه و در فصل قبلی آن اختلاف شدیدی دارند، که ما صلاح در آن دیدیم که از ایراد آن و غور و بحث از آن صرف نظر کنیم، چون معنایی که ما برای این دو فصل آوردیم معنایی است که از سیاق استفاده می شود.

معنای اینکه فرمود: ((فاذا دخلتم بیوتن فسلموا علی انفسکم))

فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ... بعد از آنکه گفتگو از خانه ها را به میان آورد، ادب دخول در آن را متفرع بر آن نموده، فرمود: و ((چون داخل خانه ها شوید بر خود سلام کنید))

و مقصود از ((سلام کردن بر خود))، سلام کردن بر هر کسی است که در خانه باشد، در اینجا نیز اگر نفرمود: ((بر اهل آن سلام کنید))، خواست یگانگی مسلمانان با یکدیگر را برساند، چون همه انسانند، و خدا همه را از یک مرد و زن خلق کرده، علاوه بر این همه مؤمنند، و ایمان ایشان را جمع کرده، چون ایمان قوی تر از رحم، و هر عامل دیگری برای یگانگی است.

و بعید هم نیست که مراد از جمله ((فسلموا علی انفسکم)) این باشد که وقتی کسی داخل بر اهل خانه ای شد، بر آنان سلام کند، و ایشان جواب سلامش را بدهند. جمله ((تحیه من عند الله)) مبارکه طیبه حال است، یعنی در حالی که سلام تحیتی است از ناحیه خدا، چون او تشریح کرده و حکمش را نازل ساخته تا مسلمانان با آن یکدیگر را تحیت گویند، و آن تحیتی است مبارک و دارای خیر بسیار، و باقی و طیب، چون ملایم با نفس است. آری، حقیقت این تحیت گسترش امنیت و سلامتی بر کس است که بر او سلام می کنند، و امنیت و سلامتی پاکیزه ترین چیزی است که در میان دو نفر که به هم برمی خورند برقرار باشد.

خدای سبحان سپس آیه را با جمله ((كذلك بين الله لكم الايات)) ختم کرد، که تفسیرش گذشت.

((علکم تعقلون)) - یعنی تا شاید شما به معالم دین خود آگاهی یابید و به آن عمل کنید، - برخی این طور معنا کرده اند. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۳۰:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ... ذکر جمله ((الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ)) برای بیان مؤمنین با اینکه معنای کلمه مؤمنین روشن بود برای این بود که دلالت کند بر اتصافشان به حقیقت معنای ایمان، و معنایش این است که مؤمنین عبارتند از آنهایی که به خدا و رسولش ایمان حقیقی دارند، و به وحدانیت خدا و رسالت رسولش باور و اعتقاد قلبی دارند.

و به همین جهت دنبالش فرمود: ((و چون با او بر سر امری اجتماع و اتفاق می کنند، نمی روند تا اجازه بگیرند)) و مقصود از امر جامع امری است که خود به خود مردم را دور هم جمع می کند، تا درباره آن بیندیشند و مشورت کنند، و سپس تصمیم بگیرند، مانند جنگ و امثال آن.

و معنای آیه این است که چون با رسول او بر سر امری از امور عمومی اجتماع می کنند، پی کار خود نرفته و از آن جناب روی نمی گردانند، مگر بعد از آنکه کسب اجازه کرده باشند.

و چون چنین بود، دنبالش فرمود: ((کسانی که از تو اجازه می گیرند کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان دارند)) و این در حقیقت به منزله عکس صدر آیه است، تا دلالت کند بر ملازمه و اینکه ایمان از کسب اجازه جدا نمی شود.

((فاذا استاذنوك لبعض شأنهم فاذن لمن شئت منهم)) - در این جمله خدای تعالی رسول گرامی خود را اختیار می دهد که به هر کس خواست اجازه رفتن بدهد، و به هر کس خواست ندهد.

((و استغفر لهم الله ان الله غفور رحيم)) - در این جمله رسول گرامی خود را دستور می دهد تا به منظور دلخوش کردن آنان، و تا

رحمتی باشد برای آنان ، از خدا برایشان طلب مغفرت کند.

نهی از بی اعتنایی کردن به دعوت و فراخوانی رسول الله (صلی الله علیه و آله ) و شانه خالی کردن از احضار و تکلیف او (لا تجعلوا دعاء الرسول ...)

لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا... ((دعای رسول)) به معنای این است که آن جناب مردم را برای کاری از کارها دعوت کند، مانند دعوتشان به سوی ایمان و عمل صالح و به سوی مشورت در امری اجتماعی و به سوی نماز جماعت ، و امر فرمودنش به چیزی از امور دنیا و آخرتشان ، همه اینها دعا و دعوت او است .

شاهد این معنا جمله ذیل آیه است که می فرماید: ((قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا)) و نیز تهدیدی که دنبال آیه درباره مخالفت امر آن جناب آمده ، و شهادت این دو فقره بر مدعای ما روشن است ، و این معنا با آیه قبلی هم مناسب تر است ، زیرا در آن آیه مدح می کرد کسانی را که دعوت آن حضرت را اجابت می کردند، و نزدش حضور می یافتند، و از او بدون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۳۱

اجازه اش مفارقت نمی کردند، و این آیه مذمت می کند کسانی را که وقتی آن جناب دعوتشان می کند سر خود را می خاراندند، و اعتنایی به دعوت آن جناب نمی کنند.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی گفته اند: ((مراد از دعای رسول ، خطاب کردن او و صدا زدن او است ، که مردم آن جناب را مثل سایر مردم صدا نزنند، بلکه با مردم فرق گذاشته او را محترمانه صدا بزنند، مثلا، نگویند یا محمد، و یا ابن عبدالله ، بلکه بگویند یا رسول الله)) معنای درستی نیست .

و همچنین تفسیر دیگری که بعضی کرده اند که : مراد از دعاء، نفرین کردن آن جناب است ، که نفرین او را مثل نفرین سایرین ندانند، که در حقیقت آیه شریفه مردم را نهی می کند از اینکه خود را در معرض نفرین آن جناب قرار دهند، یعنی او را به خشم در نیاورند، چون خدا نفرین او را بی اثر نمی گذارد. و وجه ضعف و نادرستی این دو معنا این است که ذیل آیه با آنها سازگاری ندارد.

کلمه ((تسلل)) در آیه مورد بحث به معنای این است که کسی خود را از زیر بار و تکلیفی به طور آرام بیرون بکشد، که دیگران نفهمند، و این کلمه از ((سل سیف)) یعنی بیرون کردن شمشیر از غلاف گرفته شده . و کلمه ((لواذا))، به معنای ملاوذه است ، و ((ملاوذه)) آن است که انسانی به غیر خود پنهان شده و خود را پشت سر او پنهان کند. و معنای آیه این است که خدای عزوجل از میان شما آن کسانی را که از ما بین مردم با حيله و تزویر بیرون می شوند، در حالی که به غیر خود پنهانده می شوند و به این وسیله خود را پنهان می کنند و هیچ اعتنایی به دعوت رسول ندارند، می شناسد.

((فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم)) - ظاهر سیاق آیه با در نظر داشتن معنایی که گذشت ، این است که ضمیر ((عن امره)) به رسول خدا بر می گردد، و امرش همان دعای او است ، در نتیجه آیه شریفه کسانی را که از امر و دعوت آن جناب سر می تابند، تحذیر می کند از اینکه بلا و یا عذابی دردناک به آنان برسد.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر در ((عن امره)) به خدای سبحان بر می گردد، و در آیه شریفه هر چند که امری از ناحیه خدا وجود ندارد تا ضمیر بدان بر گردد، و لیکن همان نهی که کرد و فرمود: ((دعای رسول را چون دعای یک نفر عادی قرار ندهید)) در حقیقت در معنای امر و به صورت نهی است ، چون معنایش این است که دعوت او را بپذیرید، و کلمه ((بپذیرید)) امر است ، و از میان این دو وجه اولی بهتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۳۲

أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... این جمله بیان عمومیت ملک است ، و اینکه هر چیزی بدون استثناء مملوک خدای سبحان و قائم به او است پس به همین دلیل با جمیع خصوصیات وجودش معلوم برای او است پس او آنچه را که وی بدان محتاج باشد می

داند، و مردم هم یکی از موجوداتند، که خدا به حقیقت حالشان و آنچه بدان نیازمندند آگاه است. پس می‌فهمیم که آنچه از شرایع دین هم که برای آنان تشریح کرده اموری است که در حیاتشان بدان نیازمندند، همچنان که ارزاقی که برایشان آفریده مورد حاجتشان بوده، و بدون آن بقاء و دوام نخواهند داشت.

پس اینکه فرمود: ((قد يعلم ما انتم علیه - او می‌داند آنچه را که شما بر آن هستید، و حقیقت حال شما را آگاه است، و می‌داند که چه احتیاجاتی دارید)) به منزله نتیجه‌ای است که بر حجت مذکور مترتب می‌شود، و معنایش این است که مالکیت خدا بر شما و هر چیز دیگر مستلزم علم او به حال و احتیاجات شما است، آری، او به علت اینکه مالک شما است، می‌داند که چه قسم شریعت و احکامی مورد احتیاج شما است، همان را برایتان تشریح نموده، و بر شما واجب می‌کند.

و جمله ((و یوم یرجعون الیه فینبئهم بما عملوا و اللّٰه بکل شیء علیم)) عطف است بر جمله ((ما انتم علیه)) و معنایش این است که او هم در دنیا عالم به احوال شما است، و هم در روزی که به سویش باز می‌گردید، یعنی روز قیامت که در آن روز هر کسی را به حقیقت عملی که کرده خبر می‌دهد، و خدا به هر چیزی دانا است.

خدای تعالی در این جمله ذیل، مردم را تحریک بر اطاعت و انقیاد نسبت به احکام شرع خود، و عمل به آن فرموده، به این بیان که به زودی ایشان را به حقیقت اعمالشان خبر می‌دهد، همچنان که در صدر آیه تحریک می‌کرد به اینکه شرع را بپذیرند، چون خدا آن را تشریح کرده، که عالم به حوایج مردم است، و این شریعت حوایج آنان را بر می‌آورد.

بحث روایتی

(روایاتی در باره مفاد و شائن نزول پاره از آیات گذشته)

در الدرالمثور است که سعید بن منصور و ابن ابی شیبّه و ابو داوود و ابن مردویه، و بیهقی، در سنن خود از ابن عباس روایت کرده‌اند که در ذیل آیه یا ((ایها المؤمنین آمنوا لیستاذنکم)) گفته است: آیه اذن از جمله آیاتی است که بیشتر مردم به آن عمل نکردند، ولی من همواره به این دخترم - کنیزی کوتاه قد بالای سرش ایستاده بود - یادآوری می‌کنم که از من اجازه بگیرد، و سپس بر من وارد شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۳۳

و در تفسیر قمی درباره همین آیه از قول امام (علیه السلام) گفته: خدای تعالی مردم را نهی کرد از اینکه در این سه هنگام - که ذکر فرموده - داخل خانه کسی بشوند، چه اینکه پدر باشد یا خواهر یا مادر و یا خادم، مگر به اذن ایشان، و آن سه وقت عبارت است از، بعد از طلوع فجر و ظهر و بعد از عشاء، و غیر این سه هنگام را مطلق گذاشته و فرموده ((لیس علیکم جناح بعد هن)) یعنی بعد از این سه هنگام ((طوافون علیکم بعضکم علی بعض))

و در کافی به سند خود از زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((ملکت ایمانکم)) فرموده: این حکم تنها مخصوص مردان است، نه زنان. زراره می‌گوید پرسیدم: پس زنان در این سه هنگام باید اجازه بگیرند؟ فرمود: نه، و لیکن می‌توانند داخل و خارج شوند، و درباره کلمه ((منکم)) در جمله ((و الذین لم یبلغوا الحلم منکم)) فرمود: یعنی از خودتان، آنگاه اضافه فرمود که: بر شما است (بر ایشان است - نسخه بدل) که مانند کسانی که بالغ شده‌اند در این سه ساعت استیذان کنند.

مؤلف: در این مسأله که حکم مخصوص مردان است روایات دیگری نیز از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) رسیده.

و در مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث گفته: معنایش این است که: به غلامان و کنیزان خود دستور دهید وقتی می‌خواهند به شما و در محل خلوت شما وارد شوند، از شما اجازه بگیرند (نقل از ابن عباس) بعضی دیگر گفته‌اند: تنها عیب مورد نظرند، (نقل از ابن عمر)، البته به این مضمون از امام ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) نیز روایت شده.

مؤلف: با این روایات و با ظهور خود آیه روایتی که حاکم از علی (علیه السلام) نقل کرده ضعیف می‌شود، و آن این است که

مراد زنانند، و اما مردان باید استیذان کنند.

و در الدرالمنثور است که ابن ابی شیبیه، و ابن مردویه، از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اعراب بر شما مسلمانان غلبه نکنند در نامیدن نماز عشاء به نماز عتمه، چون این نماز در کتاب خدا عشاء نامیده شده، کلمه عتمه مربوط به دوشیدن شتران در آن هنگام است.

مؤلف: نظیر این روایت از عبد الرحمان بن عوف به این عبارت نقل شده، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اعراب در مراسم نماز شما بر شما غلبه نکنند، که خدای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۳۴

تعالی فرموده: ((و من بعد صلوٰۃ العشاء)) و عتمه مربوط به شتران است.

و در کافی به سند خود از حریر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که آیه ((ان یضعن ثیابهن)) را قرائت نموده و فرمودند: مراد از آن جلاب و خمار است، در صورتی که زن سالخورده باشد.

مؤلف: و در این معنا اخبار دیگری نیز هست.

و در الدرالمنثور است که ابن جریر، و ابن ابی حاتم از ضحاک روایت کرده که گفت: اهل مدینه قبل از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبعوث شود رسمشان چنین بود که افراد کور و مریض و چلاق را در غذا با خود شرکت نمی دادند، و فکر می کردند که افراد کور تشخیص نمی دهند کدام لقمه لذیذتر و بهتر است، مریض هم که نمی تواند مانند سالم غذا بخورد، و چلاق هم حریف اشخاص سالم نیست، ولی بعد از بعثت اجازه داده شد که با آنان غذا بخورند.

و نیز در همان کتاب است که ثعلبی از ابن عباس روایت کرده که گفت: حارث با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عزم جهاد بیرون شد، و خالد بن زید را جانشین خود در امور خانواده اش کرد، و خانواده حارث از اینکه با خالد که بیمار بود غذا بخورند ناراحت بودند، پس این آیه نازل شد.

و نیز در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن جریر و ابن ابی حاتم، از قتاده روایت کرده اند که گفت: این قبیله که از بنی کنانه بن خزیمه است، در جاهلیت تنها غذا خوردن را ننگ می دانستند، حتی پیش می آمد که یکی از آنان بر شدت گرسنگی غذا را با خود می گردانید تا شاید کسی را پیدا کند که با او غذا بخورد و آب بیاشامد، ولی در اسلام اجازه هر دو قسم غذا خوردن داده شد، و آیه شریفه لیس علیکم جناح ((ان تاء کلوا جمیعا او اشتاتا)) نازل گردید.

مؤلف: و در معنای این روایت روایات دیگری نیز هست.

و در کافی به سند خود از زراره، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای آیه ((او ما ملکتم مفاتحه او صدیقکم))، فرمود: اینها که خدای عزوجل در این آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۳۵

نامشان را برده، بدون اجازه از خرما و خورش و طعام یکدیگر می خوردند، و همچنین زن بدون اجازه از خانه شوهرش می تواند بخورد، و غیر اینها نمی توانند.

و در همان کتاب به سند خود از ابی حمزه ثمالی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به مردی فرمود: تو و آنچه مال داری ملک پدرت هستی، آنگاه امام فرمود: در عین حال من دوست نمی دارم که پدری از مال پسر بردارد، مگر آن مقداری که ناچار از آن است، چون خدا فساد را دوست نمی دارد.

و در همان کتاب به سند خود از محمد بن مسلم، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که از آن جناب در مورد مردی پرسیدم که پسرش توانگر است، و پدر محتاج؟ فرمود: پدر می تواند از مال او بخورد، و اما مادر نخورد، مگر به عنوان قرض.

و باز در همان کتاب به سند خود از جمیل بن دراج از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: زن می تواند بخورد، و صدقه دهد، و دوست هم می تواند از منزل برادرش بخورد، و صدقه دهد.

و در همان کتاب به سند خود از ابن ابی عمیر، از شخصی که نامش را برد، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((او ما ملکتم مفاتحه)) فرمود: مثل کسی که وکیلی در اموال خود دارد، و او بدون اجازه وی از مال وی می خورد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله: ((ان تاء کلوا من بیوتکم)) گفته: بعضی گفته اند معنایش من بیوت اولادکم است، به دلیل اینکه امام به فرزند کسی فرمود: تو و مالت مال پدرت هستی، و نیز همان جناب فرموده: پاکیزه ترین رزقی که انسان می خورد آن است که از کسبش باشد، و فرزند او نیز از جمله کسب او است.

مؤلف: و در این معانی روایات بسیاری دیگر است.

و در کتاب معانی، به سند خود از ابی الصباح روایت کرده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) از معنای آیه ((فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم...)) پرسیدم، فرمود: این همان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۳۶

سلام کردن شخص به اهل خانه است، وقتی که به خانه وارد می شود، و جواب سلام اهل خانه به او است، زیرا همین سلام و علیک، سلام بر خودتان است.

مؤلف: در تفسیر همین آیه اشاره به این معنا گذشت.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((انما المؤمنون الذین... حتی یستأذنوه)) فرموده اند: این آیه درباره عده ای نازل شد که هر وقت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را برای امری از امور جمع می کرد تا پی کاری یا جنگی که پیش آمده بود بفرستد، بدون اجازه او متفرق می شدند، خدای تعالی ایشان را از این رفتار نهی فرمود.

و در همان کتاب در ذیل آیه ((فاذا استأذنوک لبعض شاءنهم فاذن لمن شئت منهم)) فرمود: این آیه درباره حنظله بن ابی عیاش نازل شد، و جریانش چنین بود که او در شبی که فردایش جنگ احد شروع می شد، عروسی کرده بود، پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اجازه گرفت تا نزد اهلش بماند، پس خدای عزوجل این آیه را فرو فرستاد، حنظله نزد اهلش ماند، صبح در حال جنابت به میدان جنگ آمد و شهید شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من خود دیدم که ملائکه حنظله را با آب ابرها، و روی تخته هایی از نقره در میان آسمان و زمین غسل می دادند، و به همین جهت او را غسل الملائکه نامیدند.

باز در همان کتاب در ذیل آیه ((لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً)) از قول امام (علیه السلام) گفته: یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را مثل یک فرد عادی صدا نزنید و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در معنای آیه مذکور می فرمود: نگوئید: یا محمد، و یا ابا القاسم، بلکه بگوئید: یا نبی الله، و یا رسول الله.

مؤلف: نظیر این حدیث از ابن عباس روایت شده، و لیکن در سابق گفتیم که ذیل آیه شریفه با این معنا آنطور که باید سازگار نیست.

## الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۳۷

آیات ۳ - ۱، سوره فرقان

سوره فرقان مکی است و هفتاد و هفت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (۱) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (۲) وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا (۳)

ترجمه آیات



به نام خدای رحمان و رحیم . بزرگ و لایق بزرگی است آن خدایی که این فرمان را به بنده خویش نازل کرد تا بیم رسان جهانیان باشد (۱) همان که فرمان روایی آسمانها و زمین خاص او است ، فرزندی نگرفته و در فرمان روایی شریک ندارد، و همه چیز را او آفریده و آن را به اندازه کرده اندازه ای دقیق (۲) (ولی گروهی) سوای خدا خدایانی گرفتند که چیزی خلق نکنند و خودشان مخلوقند، اختیار سود و زیان خویش ندارند و اختیار مرگ و زندگی و تجدید حیات ندارند (۳)

بیان آیاتغرض این سوره بیان این حقیقت است که دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه :

۲۳۸

دعوتی است حق ، و ناشی از رسالتی از جانب خدای تعالی ، و کتابی نازل شده از ناحیه او، و نیز در این سوره چند نوبت پشت سر هم ایرادهایی که کفار بر نبوت آن جناب از ناحیه خدا، و بر نازل بودن کتابش از جانب خدا کرده اند، دفع شده ، و در این دفع عنایتی بالغ به کار رفته . و چون بیان این غرض مستلزم احتجاج بر مسأله توحید و نفی شریک ، و بیان پاره ای از اوصاف قیامت ، و صفات پسندیده ای از مؤمنی نبود، لذا به این مسائل نیز پرداخته ، ولی همه این بیانات را با لحن انذار و تخویف ایفاء نمود، نه تبشیر و تشویق .

این را هم باید گفت که این سوره به شهادت سیاق عمومی آیات آن در مکه نازل شده ، جز اینکه چه بسا بعضی از مفسرین سه آیه آن را استثناء کرده ، گفته اند که : در مدینه نازل شده است ، و آن سه آیه عبارت است از آیه ((وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... غفورا رحیما.

و شاید وجه در آن این باشد که در این سه آیه مسأله حرمت زنا مطرح شده ، ولی شما خواننده عزیز به خاطر دارید که در تفسیر آیه خمر از سوره مائده آنجا که اخبار را نقل کردیم ، گفتیم که : حرمت زنا و شراب از اول ظهور دعوت اسلامی معروف بوده ، که یکی از احکام این دین است .

و عجیب از بعضی از مفسرین است که گفته اند: همه سوره مدنی است ، مگر سه آیه از آن که اولش : ((تَبَارَكَ الَّذِي)) و آخرش کلمه ((نشورا)) است .

توضیح آیه : ((تَبَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا))

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا کلمه ((تَبَارَكَ)) از ماده ((بَرَكَ)) - به دو فتحه - است که به معنای ثبوت خیر در هر چیز است .

مانند ثبوت آب در برکه (آب انبار)، و این معنا از واژه ((بَرَكَ البعیر)) گرفته شده ، که به معنای آن است که شتر سینه به زمین بگذارد و بخوابد، کلمه تبارک هم از همان ریشه اشتقاق یافته ، و معنایش ثبوت خیر است در هر چیزی که می گوئیم مبارک است ، چیزی که هست صیغه تبارک علاوه بر افاده معنای مزبور، - به طوری که گفته اند - مبالغه در آن را نیز می رساند. و این صیغه تقریباً می توان گفت از کلماتی است که جز در مواردی نادر بر غیر خدا اطلاق نمی شود.

کلمه ((فرقان)) به معنای فرق است ، و اگر قرآن کریم را فرقان نامید از آن جهت بوده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۳۹ که آیاتش بین حق و باطل جدایی می اندازد، و یا از این جهت بوده که آیاتش جدا جدا نازل شده . مؤید معنای اول این است که این کلمه در قرآن کریم بر تورات هم اطلاق شده ، با اینکه تورات یکباره نازل شد.

راغب در مفردات گفته : کلمه ((فرقان)) از کلمه ((فرق)) بلیغ تر است ، برای اینکه فرقان تنها در فرق نهادن بین حق و باطل استعمال می شود، مانند قنعان ، که تنها در مردی استعمال می شود که دیگران به حکم او قناعت می کنند، و این کلمه اسم است نه مصدر، به خلاف فرق که هم مصدر است ، و هم در فرق بین حق و باطل و غیر آن استعمال می شود. کلمه ((عالمین)) جمع عالم است که معنایش خلق است ، در صحاح اللغه گفته : عالم به معنای خلق است ، و جمع آن عوالم می آید، و عالمون به معنای

اصناف خلق است. و این لفظ هر چند شامل همه خلق از جماد و نبات و حیوان و انسان و جن و ملک می شود، و لیکن در خصوص آیه مورد بحث به خاطر سیاقی که دارد یعنی انذار را غایت و نتیجه تنزیل قرآن قرار داده، مراد از آن خصوص مکلفین از خلق است، که ثقلان یعنی جن و انس است، البته ما تنها از مکلفین این دو صنف را می شناسیم.

با این بیان روشن شد اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: آیه شریفه دلالت می کند بر عموم رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و اینکه آن جناب مبعوث بر تمامی ما سوی الله است، صحیح نیست، چون این مفسر غفلت کرده از اینکه چرا از رسالت تعبیر به انذار فرموده، و نظیر آیه مورد بحث در دلالت بر عمومیت آیه: ((و اصطفاک علی نساء العالمین)) و آیه ((و فضلناهم علی العالمین)) می باشد.

کلمه ((نذیر)) - به طوری که گفته اند - به معنای منذر، (بیم رسان) است، و انذار با تخویف قریب المعنا است. پس اینکه فرمود: ((تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده)) معنایش این است که خیر بسیار در کسی که فرقان را بر عبد خود محمد (صلی الله علیه و آله) نازل کرد ثابت شد، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۴:

ثبوت خیر کثیر در خدا، با اینکه آن خیر عاید خلقش می شود، کنایه است از جوشش و فوران خیر از او بر خلق او، به خاطر اینکه کتابی بر بنده اش نازل کرده که فارق میان حق و باطل، و نجات دهنده عالمیان از ضلالت، و سوق دهنده به سوی هدایت است. و اگر در آیه شریفه نزول قرآن را از ناحیه خدا، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را فرستاده او، و نذیر برای عالمیان خوانده، و نیز قرآن را فرقان و جدا کننده حق از باطل نامیده، و رسول را بنده خداوند، بر عالمیان معرفی کرده، اشعار دارد بر اینکه مملوک خدا است، و هیچ اختیاری از خود ندارد، همه به منظور زمینه چینی برای مطالبی است که بعداً از مشرکین حکایت می کند، که به قرآن طعنه زدند که این افتراء بر خدا است. و محمد (صلی الله علیه و آله) آن را از پیش خود تراشیده، و قومی دیگر نیز او را کمک کرده اند، و اینکه پیغمبر طعام می خورد، و در بازارها راه می رود، و طعنه های دیگری که زدند، و پاسخی که از طعنه های ایشان داده.

پس حاصل کلام این شد که قرآن کتابی است که با حجت های باهره خود بین حق و باطل جدایی می اندازد، پس خودش جز حق نمی تواند باشد، چون باطل ممکن نیست میان حق و باطل فارق باشد، و اگر خود را به صورت حق جلوه می دهد، برای فریب دادن مردم است.

و آن کسی که این کتاب را آورده عبودی است مطیع خدا که عالمیان را با آن انذار نموده، و به سوی حق دعوت می کند پس او نیز جز بر حق نمی باشد، و اگر بر باطل بود به سوی حق دعوت نمی کرد، بلکه از حق گمراه می ساخت، علاوه بر این خدای سبحان در کلام معجز خود به صدق رسالت او شهادت داده، و کتاب او را نازل از ناحیه خود خوانده.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از فرقان مطلق - کتابه ای آسمانی و نازل بر انبیاء است، و مراد از عبد او، عموم انبیاء است، صحیح نیست و دوری اش از ظاهر لفظ آیه بر کسی پوشیده نمی باشد.

لام در جمله ((لیکون للعالمین نذیرا)) لام تعلیل است، و می رساند که هدف از تنزیل فرقان بر عبدش این است که بیم دهنده جمیع عالم از انس و جن باشد، چون کلمه جمع در صورتی که الف و لام بر سرش در آمده باشد استغراق و کلیت را می رساند. و همین تعبیر یعنی آوردن صیغه جمع با الف و لام خالی از اشاره به این معنا نیست که برای همه عالم یک اله و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۴۱:

معبود است، نه آنطور که وثنی مذهبان معتقدند که هر قومی برای خود الهی غیر از اله دیگران دارد. و اگر در آیه مورد بحث تنها به ذکر انذار اکتفاء کرد، و نامی از تبشیر نبرد، برای این بود که کلام در این سوره در سیاق انذار و تخویف بود.

اثبات ملک مطلق برای خداوند (له ملک السموات و الارض )

((الذی له ملک السموات و الارض ...))

کلمه ((ملک)) - به کسره میم ، و ضم آن ، هر دو - به معنای این است که چیزی قائم به وجود چیز دیگر باشد، به طوری که هر طور که بخواهد در آن تصرف کند، چه اینکه اصل رقبه اش قائم به وجود مالک باشد، مانند رقبه مال که قائم به مالک است که می تواند هر نوع تصرفی در آن بکند، و یا اینکه در تحت فرمان او قرار گیرد، و او با امر و نهی و حکم راندن بر وی مسلط باشد، مانند تسلطی که یک سلطان بر رعیت خود، و آنچه در دست ایشان است دارد، که قسم دوم را ملک - به ضمه میم - تعبیر می کنند.

پس ملک - به کسره میم - عمومی تر است از ملک - به ضمه میم - همچنان که راغب نیز گفته ملک - به فتحه میم و کسره لام - به معنای متصرف به امر و نهی است در مردم ، و این کلمه تنها به کسی اطلاق می شود که سیاست و اداره امور آدمیان را به عهده دارد، و بدین جهت گفته می شود: فلانی ملک مردم است ، ولی گفته نمی شود ملک این اشیاء است ، تا آنجا که می گوید: پس ملک - به ضمه میم - به معنای ضبط شیء مورد تصرف است ، به وسیله حکم ، و ملک - به کسره میم - نظیر جنس برای مطلق ملک است ، پس هر ملک - به ضمه میم - ملک به کسره میم - هست ، ولی هر ملک - به کسره میم - ملک - به ضمه میم - نیست . و چه بسا می شود که ملک - به کسره - مختص به مالکیت رقبه ، و ملک - به ضمه میم - مختص به غیر آن می شود.

پس اینکه فرمود: ((الذی له ملک السموات و الارض )) - با در نظر داشتن اینکه لام اختصاص را می رساند - این معنا را افاده می کند که آسمانها و زمین مملوک خدایند، و به هیچ وجهی از وجوه از خود استقلال نداشته ، و از خدا و تصرفات او با حکمش بی نیاز نیستند، و حکم در آن و اداره و گرداندن آسیای آن مختص به خدای تعالی است ، پس تنها خدا ملیک و متصرف به حکم در آن است ، آنهم متصرف علی الاطلاق .

استنتاج فرزند و شریک نداشتن و انحصار خلقت ، تقدیر و تدبیر در او عزوجل

و با این بیان ، ترتب جمله ((و لم یتخذ ولدا)) بر ما قبل ، روشن می شود، چون داشتن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۴۲ ملک علی الاطلاق حاجتی باقی نمی گذارد برای اتخاذ فرزند، چون اتخاذ فرزند برای یکی از دو حاجت است ، یا برای این است که فرزند به قسمتی از امورش برسد، چون خودش به تنهایی نمی تواند امور خود را اداره کند، و خدای سبحان که مالک هر چیزی است و توانای بر هر کاری است که بخواهد انجام دهد چنین فرضی درباره اش نمی شود، و یا برای این است که هستی اش محدود، و بقایش تا زمانی معین است ، و هر چه را مالک است تا مدتی معین مالک است ، لذا فرزند می گیرد تا بعد از خود جانشینش شود، و بعد از خودش به امورش قیام نماید، و خدای سبحان که مالک هر چیز است و هستی اش سرمدی و ابدی است ، و فنا در او راه ندارد، به هیچ وجه حاجتی به اتخاذ فرزند ندارد. این بیان ، هم رد بر مشرکین است و هم رد بر نصاری .

و همچنین جمله بعدی که می فرماید: ((و لم یکن له شریک فی الملک )) چون احتیاج به شریک در جایی که ملک شامل همه امور نباشد تصور می شود، و ملک خدا عام و شامل تمامی موجودات عالم با همه جهات آنها است ، و هیچ چیز از تحت ملکیت او بیرون نیست ، این جمله نیز رد بر مشرکین است .

و جمله ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) بیان رجوع تدبیر عامه امور به سوی خدای تعالی به تنهایی است ، هم خلقت آنها، و هم تقدیر آنها. پس او رب العالمین است ، و هیچ ربی سوای او نیست . توضیح اینکه خلقت ، تقدیر و تدبیر منحصر از آن خداوند است

توضیح اینکه : خلقت از آنجا که همواره با وساطت اسبابی مقدم و اسباب دیگری مقارن صورت می گیرد، ناگزیر خلقت مستلزم این است که وجودهای اشیاء هر یک به دیگران مرتبط باشد، و وجود هر چیز و آثار وجودی اش به اندازه و مقداری باشد که علل

و عوامل متقدم و مقارن آن را تقدیر می‌کند، پس حوادث جاری در عالم، طبق این نظام مشهود مختلط است به خلقت، و تابع است علل و عواملی را که یا قبل از آن حادثه دست در کار بوده، و یا مقارن حدوث آن، و چون هیچ خالق به غیر از خدای سبحان نیست، پس برای هیچ امری مدبری هم غیر از او نیست، پس هیچ ربی که مالک اشیاء و مدبر امور آنها باشد به غیر از خدای سبحان وجود ندارد.

پس همین که ملک آسمانها و زمین از خدا باشد، و او حاکم و متصرف علی‌الاطلاق در آنها باشد، خود مستلزم آن است که خلقت قائم به او باشد، چون اگر قائم به غیر او باشد ملک هم از آن غیر خواهد بود. قیام خلقت به او مستلزم این است که تقدیر هم قائم به او باشد، چون تقدیر، فرع بر خلقت است، و قیام تقدیر به وجود او، مستلزم این است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۴۳:

تدبیر هم قائم به او باشد، پس ملک و تدبیر فقط از آن او است، پس او به تنهایی رب است و لا غیر.

و مالکیت خدای تعالی بر آسمانها و زمین هر چند مستلزم آن است که خلقت و تقدیر را مستند به او بدانیم، و لیکن از آنجایی که وثنی مذهب با تسلیم نسبت به عموم ملکیت او معتقدند که مالکیت و ربوبیت او برای همه عالم منافات ندارد با اینکه آلهه نیز مالک و رب باشند، و خود خدا به آنها واگذار کرده باشد. پس هر الهی ملیک در ظرف الوهیت خویش، و رب برای ربوبین خویش است، و خدای سبحان ملک الملوک و رب الارباب و اله الالهه است.

لذا در آیه شریفه به جمله ((الذی له ملک السموات و الارض)) برای اثبات اختصاص ربوبیت به خدای تعالی اکتفاء نکرد، بلکه لازم دانست که جمله ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) را اضافه کند.

پس گویا کسی گفته است: بر فرض هم که ملک خدا نسبت به آسمانها و زمین او را از اتخاذ فرزند و شریک بی نیاز کند و دیگر فرزند و شریک ملکیت او را نسبت به بعضی از موجودات سلب نکند، لیکن چرا جایز نباشد که بعضی از مخلوقات خود را شریک خود کند، و پاره ای از امور را تفویض به آنها نماید؟ و در عین حال خود بر ملکیت خویش و حتی نسبت به آنچه واگذار کرده باقی باشد؟.

این همان اعتقادی است که مشرکین داشتند، که در تلبیه حج می‌گفتند: ((لیک لا شریک لک الا شریکا هو لک تملکه و ما ملک))

و در پاسخ فرموده که: خلقت و تقدیر از خدای سبحان است، چون تقدیر ملازم با خلقت است، و چون این دو با هم جمع شدند، ملازم آنها تدبیر است، پس تدبیر هر چیزی از خدای سبحان است. پس با ملک او هیچ ملکی و با ربوبیت او هیچ ربوبیتی نیست.

پس معلوم شد که جمله ((الذی له ملک السموات و الارض و لم یخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک)) در مقام بیان توحید، و یکتایی ربوبیت، و نفی فرزند و شریک است، چیزی که هست این معانی را از طریق اثبات ملک مطلق اثبات می‌کند، و نیز معلوم شد که جمله ((و خلق کل شیء فقدره تقدیرا)) تقریر و بیان معنای عموم ملک است، می‌فرماید ملکی است متقوم به خلق، و تقدیرش چنین است: تقومی که باعث می‌شود خدای تعالی متصدی هر حکم و تدبیری باشد بدون اینکه چیزی از آن را به احدی از خلق خود تفویض کند.

و مفسرین در تفسیر این آیه و آیه قبلی اش حرفهایی دارند، که چون فایده ای در نقل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۴۴ آنها ندیدیم از نقلش صرف نظر کردیم.

نکوهش مشرکین که آلهه ای گرفتند که خالق چیزی نبوده و خود مخلوقند و مالک نفع و ضرر، و موت و حیات و نشوری نیستند وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ... بعد از آنکه خود را به این صفت که خالق و مقدر هر چیز است، و ملک

آسمانها و زمین از او است ، ستوده و نتیجه گرفت که پس باید او به تنهایی اله معبود باشد در این جمله به گمراهی مشرکین اشاره کرده ، که بت‌هایی می پرستند که نه خالق چیزی هستند، چون خودشان آن بتها را درست کرده اند، و نه مالک چیزی برای خود و برای غیرند.

ضمیر در ((و اتخذوا)) به طوری که از سیاق بر می آید به مشرکین بر می گردد، هر چند که این کلمه قبلا ذکر نشده بود، و اینگونه تعبیرها تحقیر و اهانت را می رساند.

و مراد از آلهه در جمله ((من دونه آلهه لا یخلقون شیئا و هم یخلقون)) همان بت‌هایی است که به دست خود درست می کردند، اگر از چوب بود می تراشیدند و اگر چیز دیگری بود طوری دیگر درست می کردند. و اگر اول آنها را آلهه خواند با اینکه بعدا فرمود: ((نه تنها چیزی خلق نمی کنند بلکه خودشان مخلوقند)) برای اشاره به این معنا بود که از الوهیت جز اسم ندارند، آن اسم را هم مردم روی آنها گذاشته اند، بدون اینکه از حقیقت الوهیت چیزی دارا باشند، همچنان که فرمود ((ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم))

کلمه ((شیئا)) در جمله ((لا- یخلقون شیئا)) از آنجایی که نکره است و در جمله منفی قرار گرفته ، مبالغه در توییح آنان را می رساند، که از خدای سبحان که آفریدگار هر چیزی است اعراض نموده ، به بت‌هایی چسبیده اند که نه تنها چیزی خلق نمی کنند، بلکه از این نیز پست ترند، برای اینکه بته ا، تراشیده و مصنوع پرستندگان و مخلوق اوهام ایشانند، و نظیر این کلام در جمله ((ضرا و لا نفعا)) و جمله ((موتا و لا حیوة و لا نشورا)) جریان دارد.

((و لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا)) - در این جمله مالکیت از بتها نفی شده ، و مالک نبودن آنها بدیهی است ، و نفی این امر بدیهی به خاطر این است که بت پرستان آنها را می پرستند، تا ضررها را از ایشان دور نموده ، منافع را برایشان جلب کنند، و چون بتها مالک نفع و ضرر حتی برای خود نیستند، ناگزیر عبادتشان جز ضلالت و گیجی چیزی نیست .

با این بیان روشن می شود که واقع شدن جمله ((لانفسهم)) در سیاق ، توییح بیشتری را می رساند، و کلام را در معنایش ترقی می دهد، چون معنایش این می شود: این بتها مالک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۴۵

ضرر و نفع خود نیستند تا آن را دفع و این را جلب کنند، آن وقت چگونه مالک نفع و ضرر غیر هستند، و اگر در آیه ضرر را از نفع جلوتر آورد، برای این بود که دفع ضرر مهم تر از جلب نفع است .

((و لا یملکون موتا و لا حیوة و لا نشورا)) - یعنی مالک مرگ نیستند، تا آن را از پرستندگان خود و یا از هر کس که بخواهند، دور کنند و نیز مالک حیاتی نیستند تا از هر کس بخواهند آن را بگیرند، و یا به هر کس که بخواهند بدهند، و نیز مالک نشور هم نیستند تا مردم را به دلخواه خود مبعوث و زنده کرده و در مقابل کرده هایشان آنان را جزا بدهند، واله ، آن کسی است که مالک این امور باشد.

بحث روایتی (دو روایت درباره مقصود از تسمیه قرآن به ((فرقان)) )

در کافی به سند خود از ابن سنان ، از شخصی که نامش را برده روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) معنای قرآن و فرقان را پرسیدم که آیا دو چیزند یا یک چیز؟ فرمود: (به یک اعتبار دو چیزند، و به اعتباری دیگر یک چیز)، قرآن مجموع آیات است ، و فرقان تنها آن آیات محکمی است که مربوط به دستور العمل ها است .

و در اختصاص مفید در حدیث عبدالله بن سلام که حاکی از گفتگوی او با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است آمده (که می گوید به حضرت) عرضه داشتیم : آیا خداوند کتابی بر تو نازل کرده ؟ فرمود: بله . گفتم : آن کتاب کدام است ، فرمود فرقان است . پرسیدم : چرا پروردگارت آن را فرقان نامید؟ فرمود: برای اینکه آیات و سوره های این کتاب جدای از هم است ، مانند تورات ، و مانند انجیل و زبور در الواح و صحف نازل نشد، به خلاف آنها که در الواح و اوراق و یک مرتبه نازل شدند، گفتم : درست

فرمودی یا محمد.

مؤلف: هر یک از دو روایت ناظر به یکی از دو معنای فرقان است که گذشت. الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۴۶

آیات ۴ - ۲۰، سوره فرقان

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخِرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا (۴) وَقَالُوا أَصْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكَتَبَهَا فَهِيَ تُثَمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (۵) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غُفُورًا رَحِيمًا (۶) وَقَالُوا مَا لَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (۷) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مُسْحُورًا (۸) انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (۹) تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا (۱۰) بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا (۱۱) إِذَا رَأَتْهُمْ مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا (۱۲) وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقْرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا (۱۳) لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا (۱۴) قُلْ أَدْرِيكُمْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخَالِدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءٌ وَ مَصِيرًا (۱۵) لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا (۱۶) وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ (۱۷) قَالُوا سَبَّحْتَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَءَابَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا (۱۸) فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نُدْفَعُهُ نُدْفَعًا كَبِيرًا (۱۹) وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (۲۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۴۷

ترجمه آیات

کسانی که کافرند گویند: این ادعا جز دروغ چیزی نیست که آن را وی ساخته و گروهی دیگر وی را در ساختن آن یاری کرده اند حقا که ستم و دروغی پیش آوردند (۴) و گویند داستان های گذشتگان و افسانه های قدیمی است که آن را می نویسند و بامداد و پسین به او القاء می کنند (۵) بگو که در آسمانها و زمین دانای راز است این را نازل کرده که وی آمرزنده و رحیم است (۶) گویند این چه پیغمبری است که چون مردم عادی غذا می خورد و در بازارها گام می زند؟ چرا فرشته ای به او نازل نشده که با وی بیم رسان باشد؟ (۷) یا چرا گنجی برای او از آسمان نیفتاده یا باغی ندارد که از میوه آن بخورد، و ستمگران گویند به جز مرد جادو زده ای را پیروی نمی کنید (۸) بنگر چگونه برای تو مثلها زدند و گمراه شدند و راهی نتوانند (جست) (۹) بزرگ است آنکه اگر خواهد بهتر از اینها به تو می دهد، بهشتهایی که در آن جوی ها روان است و برای تو قصرهایی پدید آورد (۱۰) (این حرفها که می زند همه بهانه است) واقع قضیه این است که اینان رستاخیز را دروغ می شمارند و ما برای هر کس که رستاخیز را دروغ شمارد آتشی افروخته آماده کرده ایم (۱۱) آتشی که چون از مکانی دور به چشمشان رسد غلیان و صفیر هول انگیز آنها بشنوند (۱۲) و چون دست بسته به تنگنای آن در افتند در آنجا آرزوی هلاکت کنند (۱۳) دیگر هلاکتان یکی نیست بلکه هلاکت های بسیار خواهید (۱۴) بگو: آیا این بهتر است یا بهشت جاوید که پرهیزکاران را به عنوان پاداش و سرانجام وعده داده اند (۱۵) و در آنجا جاودانه هر چه بخواهند دارند، وعده ای که به عهده پروردگار تو است و همه باید آن را در خواست کنند و در طلبش برخیزند (۱۶) و این وعده در روزی وفا می شود که مشرکین با آنچه سوای خدا می پرستند محسورشان کند و گوید شما این بندگان را گمراه کردید یا خودشان راه را گم کردند (۱۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۴۸

گویند تقدیس تو می کنیم ما را سزاوار نبود که جز تو معبود، اولیائی بگیریم ولی تو ایشان و پدرانشان را نعمت دادی و در نتیجه مستی نعمت یاد تو را فراموش کردند و گروهی هلاکت زده شدند (۱۸) خدایاتان شما را در آنچه درباره آنها می گوید تکذیب



می کنند و قدرت دفع عذاب از شما و یاری شما ندارند و هر کس از شما شرک آورده او را عذابی بزرگ کنیم (۱۹) پیش از تو پیغمبرانی نفرستادیم مگر آنها نیز غذا می خوردند و در بازار قدم می زدند، ما شما را مایه امتحان یکدیگر کرده ایم آیا صبوری می کنید که پروردگار تو بینا است (۲۰)

بیان آیاتین آیات طعنه هایی را که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و درباره قرآن کریم زده اند حکایت نموده، جواب می دهد.

حکایت طعنه ها و افتراءاتی که کفار عرب در باره قرآن کریم به رسول الله (صلی الله علیه و آله) زدند

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ... در این آیه با اینکه می توانست بفرماید: ((و قالوا)) چون قبلا در آیه ((و اتخذوا من دونه آلهه)) ذکر کفار به میان آمده بود، فرمود: ((قال الَّذِينَ كَفَرُوا)) و این برای اشاره به این معنا بود که بفهماند گویندگان این حرفها کفار عربند نه مطلق مشرکین.

و مشارالیه به اشاره ((هذا)) قرآن کریم است، و اگر به اشاره اکتفاء نموده، نام و یا اوصاف آن را ذکر نکردند، منظورشان اهانت و پایین آوردن قدر و منزلت قرآن بوده.

کلمه ((افک)) به معنای کلامی است که از وجهه اصلی اش منحرف شده باشد، و مراد کفار از افک بودن قرآن، این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را از پیش خود درست کرده، و آن را به خدا نسبت داده.

و سیاق آیات خالی از اشاره به این معنا نیست که مراد از ((قوم آخرون)) بعضی از اهل کتاب است، در روایات هم آمده که قوم آخرین عبارت بودند از ((عداس)) مولای حویطب بن عبد العزی، و ((یسار)) مولای علاء بن حضرمی، و ((جبر)) مولای عامر، که هر سه از اهل کتاب بودند و تورات می خواندند، بعد از آنکه مسلمان شدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ایشان پیمان بست، در نتیجه کفار این حرفها را زدند، که این چند نفر هم او را در این افتراء کمک کردند.

((فقد جاء و ظلما و زورا)) - در مجمع البیان گفته: کلمه ((جاء)) و کلمه ((اتی)) چه بسا می شود که معنای ((فعل - کرد)) را می دهد، و به همین جهت مانند ((فعل)) متعدی استعمال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۴۹

می شوند، در نتیجه معنای آیه این می شود که کفار ظلم کردند، و دروغ گفتند.

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((ظلما)) به وسیله ((جاء)) منصوب نشده، بلکه به خاطر حذف حرف جر بوده، و تقدیر کلام ((فقد جاءوا بظلم)) بوده. بعضی دیگر گفته اند: کلمه مذکور حال است، و تقدیر کلام: ((فقد جاءوا ظالمین)) - آمدند در حالی که از ستمکاران بودند بوده. ولی این حرف بسیار سخیف و بی پایه است.

و نیز در مجمع البیان است که: اگر گفته شود که چرا در پاسخشان به همین کلام کوتاه اکتفا کرده؟ در جواب می گوئیم: چون در سابق با کفار تحدی کرده بود، که اگر درباره قرآن شک دارید نظیرش را بیاورید، و چون از آوردن نظیر آن عاجز شدند، لذا در اینجا به همین مقدار اکتفاء فرمود، چون فقط می خواست متنبهشان کند به عجز و ناتوانیشان.

ولی گویا جواب از این سخن کفار، ((ان هذا الا افک افتریه)) و از اینکه گفتند: ((اساطیر الاولین اکتبها)) جمله ((قل انزلہ الذی یعلم السر...)) است، که به زودی این معنا را روشن می کنیم، و جمله ای که صاحب مجمع آن را جواب پنداشته، یعنی جمله ((فقد جاءوا ظلما و زورا)) جواب نیست، بلکه صرفا رد کلام کفار است، که در معنای رد کلام خصم است باسند، و سندش همان آیات تحدی است.

و کوتاه سخن اینکه: معنای آیه چنین است: کسانی که از عرب کفر ورزیدند گفتند این قرآن، نیست مگر کلامی منحرف از وجهه ای که باید داشته باشد، چون کلام خود محمد است که به خدا نسبتش داده، و در این افتراء جمعی از اهل کتاب نیز او را کمک کرده اند، و این اعراب کافر با این سخن خود ظلم و دروغی مرتکب شدند.

وَقَالُوا أَسْطِیْرُ الْأَوَّلِیْنَ اَكْتَبَهَا فَهِيَ تُمَلِّیْ عَلَیْهِ بُكْرَةً وَ اَصْتَبِلًا كَلِمَةً ((اساطیر)) جمع ((اسطوره)) است ، که به معنای خبر نوشته شده است ، ولی بیشتر در اخبار خرافی استعمال می شود. و کلمه ((اكتتاب)) به معنای کتابت و نوشتن است ، و اگر نوشتن را به آن جناب نسبت داده اند، با اینکه می دانستند آن حضرت نوشتن را نمی داند، از باب مجاز، و یا از این باب است که به درخواست او دیگران نوشته باشند، همچنان که امیر می گوید من به فلانی چنین و چنان نوشتم ، با اینکه منشی او به دستور او نوشته است ، به شهادت اینکه دنبالش گفتند: ((فهی تملی علیه بكرة و اصیلا - پس این قرآن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۵۰: صبح و شام بر او املاء می شود))، چون اگر خودش نویسنده آن بود، دیگر املاء معنا نداشت . بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: اصلا کلمه ((اكتتاب)) به معنای استکتاب است ، یعنی اینکه از کسی بخواهد برایش بنویسد.

کلمه ((املاء)) به معنای القای کلام است به مخاطب به عین لفظ، تا آن را حفظ و از بر کند، و یا برای نویسنده ، تا آن را بنویسد، و مراد از املاء در آیه شریفه معنای اول است ، چون از سیاق ((اكتتبا فهی تملی علیه)) این معنا بهتر استفاده می شود، زیرا که اکتتاب با یکبار نوشتن حاصل می شود، ولی ظاهر املاء القای تدریجی و مستمر است ، پس به نظر کفار قرآن مجموعه نوشته ای بوده نزد آن حضرت ، که دیگران پشت سر هم برایش می خوانده اند، و او حفظ می شده و برای مردم می خوانده . دو کلمه ((بكرة و اصیل)) به معنای صبح و شام است ، و این کنایه از وقتی است بعد از وقتی دیگر، و خلاصه پشت سر هم است . بعضی از مفسرین گفته اند: مراد اول روز و قبل از بیرون شدن مردم از خانه ها، و آخر روز بعد از برگشت مردم به خانه ها است ، و این کنایه است از اینکه این املاء مخفیانه و دور از نظر مردم صورت می گرفته .

این آیه به منزله تفسیری است برای آیه قبل ، گویا کفار کلام سابق خود را که گفتند قرآن افک و افتراء به خدا است و قومی او را کمک می کنند توضیح می دهند، که آن قوم اساطیر قدیمی را برایش می نویسند و سپس به قدری املاء می کنند تا حفظ شود، آن گاه به عنوان کلام خدا برای مردمش می خواند.

پس آیه شریفه تمامیش کلام کفار است ، نه اینکه به قول بعضی از مفسرین : جمله ((اكتتبا فهی تملی علیه)) تا آخر آن به عنوان پرسش انکاری خدا از اساطیر الاولین باشد و قبل از آن از کفار، چون این معنا با سیاق درست در نمی آید.

تقریر و تبیین جوابی که خدای تعالی به کفار داده (قل انزلہ الذی یعلم السر...) .

قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِیْ یَعْلَمُ السِّرَّ فِی السَّمَوٰتِ وَ الْاَرْضِ اِنَّهٗ كَانَ عَفُوْرًا رَّحِیْمًا در این آیه به رسول گرامی خود دستور می دهد گفتار و تکذیب آنان را و طعنه ای را که به قرآن زدند رد کند و اثبات کند که قرآن افتراء به خدا، و اساطیر الاولین نیست ، و جمعی آن را بر وی املاء نکرده اند.

و اگر فرمود: ((آن را خدایی نازل کرده که اسرار در آسمانها و زمین را می داند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۵۱ معنایش این است که خدا امور خفیه و بواطن امور آسمانها و زمین را می داند، تا بدین وسیله اعلام کند که این کتابی که او نازل کرد مشتمل بر اسراری است که از عقول بشر پنهان است ، و در این بیان تعریض و تهدیدی است به اینکه در مقابل جنایت هایشان که یکی نسبت افتراء و خرافات به قرآن دادن است ، مجازات دارند.

و اینکه فرمود: ((انه كان غفورا رحیما)) تعلیل این معنا است که چرا فوراً عقوبتشان نمی کند، و در مقابل جنایت و تکذیب حق و جرات بر خدای سبحان هنوز مهلتشان می دهد؟ می فرماید: چون خدا آمرزنده و رحیم است .

و معنای آیه این است که بگو قرآن آن طور که شما می گوید افک مفتری نیست ، و از اساطیر اولین هم نیست ، بلکه کتابی است نازل شده از ناحیه خدای سبحان ، که آن را متضمن اسراری نهانی کرده ، که عقول شما به کنه آن پی نمی برد، و نوع درک شما به اوج رفیع آن نمی رسد، و به همین جهت اینکه می گوید افک است و اساطیر، و چنین جسورانه آن را تکذیب می کنید، جنایت عظیمی مرتکب می شوید، که به خاطر آن مستحق عقوبت می شوید، چیزی که هست فعلا خدا مهلتان داده و عقوبتتان را تاءخیر

انداخته ، چون او دارای صفت مغفرت و رحمت است ، و همین خود اقتضاء می کند که عقوبت بدکاران را تاخیر بیندازد، این خلاصه معنایی است که مفسرین درباره آیه کرده اند.

ولی متأسفانه سیاق ، مساعد با این معنا نیست ، چون حاصل این معنایی که کردند این شد که آیه شریفه رد ادعای مشرکین بر افک و مفتری بودن و از اساطیر بودن قرآن است ، به این بیان که نه ، قرآن نازل از ناحیه خدا، و مشتمل بر اسراری نهانی است ، که کفار نمی توانند بر آن واقف شوند، و این در حقیقت رد ادعای خصم است به یک ادعای دیگر، که یا مثل آن است و یا نامفه وم تر از آن .

علاوه بر این تعلیل به جمله ((انه كان غفورا رحیما)) در جایی به کار می رود که بخواهند علت برداشتن اصل عذاب را بیان کنند نه تاخیر آن را، و مناسب برای تعلیل تاخیر اسماء دیگر خدا از قبیل حلیم ، و علیم است نه غفور و رحیم .

پس موافق تر به مقام مباحثه و مخاصمه و دفاع ، به وسیله روشن کردن حق ، و تعلیل به مغفرت و رحمت این است که جمله ((انه كان غفورا رحیما)) تعلیل باشد برای اینکه چرا کتاب را نازل کرد، اتفاقاً قبلاً هم تصریح فرموده بود که ((انزله علی عبده لیکون للعالمین نذیراً)) آن را نازل کرد تا برای همه عالمیان نذیر باشد، و نذیر بودن برای عالمیان همان نبوت است ، و در چنین مقامی توصیف خود به اینکه سر آسمانها و زمین را می داند، برای اشاره به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۵۲:

این نکته است که سر خود کفار را هم می داند، و می داند که سر ایشان استدعای شمول مغفرت و رحمت الهی به ایشان را دارد، و هر چند به زبان چنین تقاضایی ندارد، چون کافرنند، ولی فطرت آنان طالب سعادت ، و حسن عاقبت است ، که حقیقتش همان سعادت انسانیت می باشد، و سعادت انسانیت با شمول مغفرت و رحمت دست می دهد، هر چند که بسیاری از کفار آن را از غیر مغفرت و رحمت می طلبند، و در تمتع از حیات مادی و زینت های ناپایدار آن جستجو می کنند، بنابراین ، معنایی که ما برای آیه کردیم ، آیه شریفه حجتی است برهانی بر حقیقت دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله )، که قرآن مشتمل بر آن است ، و بر بطلان ادعای کفار که آن را افک و از اساطیر اولین خواندند.

و بیان حجت مذکور این است که : خدای سبحان سر نهفته در آسمانها و زمین را می داند، در نتیجه اسراری را هم که در جبلت و فطرت شما نهفته است می داند، و خبر دارد که شما فطرتاً دوستدار سعادت و طالب حسن عاقبتید، و حقیقت آن سعادت همانا رستگاری در دنیا و آخرت است ، و چون خدای سبحان غفور و رحیم است ، لازمه این دو صفتش این است که آنچه را که شما به زبان فطرت ، و سرخود می طلبید اجابت کند، و شما را به راه رسیدن به خواسته تان هدایت فرماید، و در نتیجه شما را به سعادتتان نائل سازد.

و این کتاب همان راه را برای شما بیان می کند، پس افک مفتری بر خدا نیست ، و از قبیل اساطیر اولین نیز نیست ، بلکه کتابی است متضمن آنچه شما به فطرت خود می خواهید، و در سر خود استدعایش می کنید، ناگزیر اگر داعی این کتاب (رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) را اجابت کنید، مغفرت و رحمت شامل حالتان می شود، و اگر سر پیچی نمایید از آن محروم می مانید.

پس این قرآن کتابی است نازل از طرف خدا، چون اگر آن طور که خود این کتاب می گوید نباشد، یعنی نازل از طرف خدا نباشد، و به سوی حقیقت سعادت رهنمون نباشد، و به سوی حق محض دعوت نکند، به طور مسلم باید بیاناتش مختلف شود، گاهی شما را به چیزی بخواند که خیرتان در آن است ، یعنی شما را به سوی مغفرت و رحمت خدا بخواند، و زمانی شما را به سوی شر و ضررتان دعوت کند، یعنی به چیزی بخواند که خشم خدای را بر می انگیزد، و شما را مستوجب عقوبت می کند.

طعنه کفار به پیامبر (صلی الله علیه و آله ) به اینکه او همچون سایرین غذا می خوردو...

وَقَالُوا مِآلَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَلَكًا فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا إِنَّ آيَةَ حُكَايَتِ طَعْنِهِ أَيْ أَنَّ رَسُولَ خَدَا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مَي زَدَنَد، بَعْدَ از تَرْجَمَه تَفْسِيرِ الْمِيزَانِ جِلْد ۱۵

صفحه : ۲۵۳

آیه قبل که طعن به قرآن را از ایشان حکایت می‌کرد، و می‌فرمود: ((و قال الذین کفروا ان هذا الا فک افتریه ...))  
 و اگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعبیر به ((هذا الرسول)) کردند، با اینکه رسول بودنش را قبول نداشتند، از باب تمسخر و ریشخند است.

و جمله ((ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یشی فی الاسواق)) - این چه رسولی است که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟  
 استفهام از تعجب است، و وجه آن این است که وثنی مذهب ان اتصال به غیب را برای بشر ممکن نمی‌دانستند، چون وجود او مادی  
 ، و فرو رفته در ظلمتهای ماده، و ملوث به قذارت‌های آن است، و به همین جهت بود که در توجه به سوی ((لا هوت)) متوسل به  
 ملائکه می‌شدند، و آنها را عبادت می‌کردند تا ملائکه نزد خدا شفاعتشان کنند و به خدا نزدیکشان سازند، پس از نظر بت پرستان  
 ملائکه مقربین نزد خدایند و متصل به غیب هستند، آنها ایند که می‌توانند از طرف غیب رسالتی - البته اگر رسالتی باشد - بگیرند،  
 ولی چنین چیزی برای بشر ممکن نیست.

پس از همین جا معلوم می‌شود که مرادشان از این استفهام این بوده که رسالت با غذا خوردن و راه رفتن در بین مردم و کاسبی  
 کردن برای معاش نمی‌سازد، چون رسالت اتصالی است غیبی، و اتصال به غیب با علاقه مندی و ارتباط با مادیات جمع نمی‌شود،  
 و جز برای ملائکه دست نمی‌دهد، لذا قرآن در جای دیگری از آنان حکایت کرده که گفتند: ((اگر خدا برستی رسالتی داشت،  
 ملائکه را نازل می‌کرد)) و یا عباراتی دیگر نظیر آن.

پس این نیز معلوم شد که جمله ((لولا- انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا)) در حقیقت تنزلی است از مشرکین در پیشنهاد خود، و  
 معنایش این است که چگونه این مدعی رسالت ممکن است رسول باشد با اینکه غذا می‌خورد، و در بازار آمد و شد دارد و حال  
 آنکه رسول جز ملائکه منزله از اینگونه خصال مادی نمی‌تواند باشد؟ حال از این اشکال چشم می‌پوشیم، و تنزل می‌کنیم و  
 رسالتش را تسلیم می‌شویم، و می‌گوییم ممکن است بشر هم رسول شود، ولی حداقل که یک فرشته باید همراهش بیاید تا او  
 نذیر باشد، و انذار او و تبلیغ رسالت از غیب به وسیله ملک انجام شود.

و همچنین جمله ((او یلقى الیه کثر)) باز تنزل از جمله قبل است، و معنایش این است که گیرم رسول از جنس بشر هم می‌شود، و  
 گیرم که احتیاج به رسولی از ملک هم نداشته ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۵۴  
 باشد، و لیکن حداقل باید گنجی از آسمان برایش بیفتد که دیگر در حوائج مادی اش احتیاج به تلاش در بازارها نداشته باشد،  
 اینکه از نزول ملک و معاونتش در تبلیغ رسالت آسانتر است.

و همچنین جمله ((او تکنون له جنه یا کل منها)) باز تنزل از پیشنهاد قبلی است، و معنایش این است که بر فرض هم لازم نباشد که  
 گنج از آسمان برایش بیفتد، لاقلاً باید باغی داشته باشد که از (حاصل) آن بخورد، و محتاج کسب معاش نشود، این که از نزول  
 گنج آسان تر است. و قَالَ الظالمونَ إِن تَبْعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا مراد از ((ظالمین)) به طوری که گفته اند - همین پیشنهاد کنندگان  
 سابق الذکر است، و اگر با اینکه ممکن بود و بلکه جا داشت بفرماید (و قالوا) به جای ضمیر نامبردگان، اسم ظاهر آورد، بدین  
 منظور بود که به صفت آنان ((ظلم)) اشاره نموده بفهماند که در این اقتراحها که کردند ظلم و جرات بر خدا و رسول را به نهایت  
 رساندند.

و اینکه گفتند: ((متابع نمی‌کنید مگر مردی مسحور را))، روی سخنشان به مؤمنین است، و منظورشان سرزنش و دلسرد کردن  
 آنان از راه حق است، و مقصودشان از مردی مسحور رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، می‌خواستند بگویند بعضی از  
 ساحران او را جادو کرده اند، در نتیجه به خیالش رسیده که رسولی است، و فرشته وحی بر او نازل می‌شود، و کتاب بر او نازل می  
 کند.

انظر كيف ضربوا لك الأمثل ففضلوا فلا يستطيعون سيلاً كلمه ((امثال)) به معنای اشباه است، و چه بسا بعضی گفته اند که مثل در اینجا به معنای وصف است، همچنان که در آیه ((مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن)) چنین است. آنوقت معنای آیه چنین می شود: نگاه کن بین چگونه تو را وصف می کنند، در مورد تو گمراه شدند، به گمراهی که دیگر امیدی به هدایت یافتنشان به سوی حق نمانده، مثل اینکه می گویند: او طعام می خورد، و در کوچه و بازار راه می رود، و به همین جهت صلاحیت رسالت ندارد، چون رسول باید فردی غیبی باشد و ارتباطی با عالم ماده نداشته باشد و لااقل به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۵۵

اسباب عادی و معمولی، مانند تحصیل معاش محتاج نباشد، و نیز مثل اینکه می گویند او مردی سحر شده است. ((فضلوا فلا يستطيعون سیلاً)) - یعنی متفرع بر این مثلها که برایت زدند، این است که به گمراهی سختی گمراه شدند، به طوری که دیگر با آن گمراهی نمی توانند به سوی راه حق برگردند، و امید نیست که با آن، دیگر هدایت یابند، آری، کسی که راه را گم کرد، در صورتی امید آن هست که دوباره به راه برگردد که انحرافش اندک باشد، اما اگر به کلی نقطه مقابل راه را پیش گرفت، هر قدر بیشتر برود از راه دورتر می شود، کسی هم که کتاب خدای را اساطیر، و رسول او را مسحور بخواند، و همواره به لجاج و استهزاء به حق ادامه دهد، دیگر با چنین وضعی چگونه امید هدایتش می رود.

جواب خدای تعالی به این احتجاج و انکار کفار تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا اشاره به ((من ذلك)) به پیشنهاد آخری و یا به همه پیشنهادهایی که از گنج و از باغ کردند می باشد کلمه ((قصور)) جمع قصر است، که به معنای خانه ای است دارای پی ریزی محکم و بنایی بلند، و اگر کلمه مذکور را نکره آورد، برای دلالت به تعظیم و تفضیم بود.

و این آیه به منزله جوابی است از طعنی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زدند، و از توقعاتی که کردند، که یا باید فرشته ای بر او نازل شود، یا گنجی و یا باغی داشته باشد. نکته ای که در این آیه است التفاتی است که در آن به کار رفته، چون جا داشت بفرماید: ((تبارک الذی ان شاء جعل لی کذا و کذا - بزرگ است خدایی که اگر می خواست برایم چنین و چنان قرار می داد)) و این طور نفرمود، بلکه فرمود: ((بزرگ است خدایی که اگر می خواست برایت چنین و چنان قرار می داد...))

و با این التفات اشاره کرد به اینکه کفار آن قابلیت را ندارند که روی سخن متوجه ایشان شود، چون خودشان به فساد و بطلان پیشنهادهایشان واقفند، و به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم جز این را نفرمود که بشری است مثل خود ایشان، با این تفاوت که به وی وحی می شود، دیگر ادعاء نکرد که دارای قدرتی غیبی و سلطنتی الهی بر هر کاری است که بخواهد بکند، و یا از او بخواهند بکند، همچنان که در سوره اسری نیز به همین مقدار اکتفاء نموده فرمود: ((سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۵۶

پس خدای سبحان روی سخن به ایشان نکرد، و پاسخشان نداد، تنها به رسول خود فرمود: ((پروردگارش که او را رسول گرفت و فرقان بر او نازل کرد تا نذیری برای عالمیان باشد قادر است فوق آنچه آنها از وی توقع می کردند بیاورد، و آن این است که اگر بخواهد خدا بهتر از آن قصرها بهشت هایی قرار می دهد که از دامنه اش نهرها جاری بوده و قصرهایی که هیچ وصف کننده ای نتواند وصف آنها را بگوید دارا باشد، و این بهتر است از باغی که از میوه آن بخورد، یا گنجی که در حوائجش مصرف سازد))

و به همین مقدار جواب آنان داده شده، اما نازل شدن ملک را تا او را در انذار و تبلیغ کمک کند جواب نداد، چون بطلانش روشن بود، و در چند جای کلام مجیدش پاسخهای مختلفی از آن داده بود، در سوره انعام آیه ۸ فرموده بود: ((و لو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا، و للبسنا علیهم ما یلبسون)) و در سوره اسری آیه ۹۵ فرموده: ((قل لو کان فی الارض ملائکه یمشون مطمئنین لنزلنا

علیهم من السماء ملکا رسولا)) و در سوره حجر آیه ۸ فرموده: ((ما نزل الملائكة الا بالحق، و ما كانوا اذا منظرین)) که بیان حجت هر یک از این آیات در تفسیر خود آنها گذشت.

مراد از جنات و قصور در آیه شریفه

و از همین جا روشن می شود که مراد از جعل جنات و قصور برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، بهشت و قصرهای دنیایی است، چون در مقام مخاصمه و جوابگویی به خصم جز این معنا ندارد پس آنچه از مقام و سیاق به دست آمد این است که کفار توقعاتی چنین و چنان از آن جناب می کردند، و منظورشان تعجیز و به تنگ آوردن آن حضرت بود، و در آیه شریفه پاسخ داده، - البته به خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) - که پروردگار تو قادر بر بزرگتر از اینها است، چون اگر بخواهد بهتر از اینها برایت قرار می دهد، بهشتهایی که نهرها از دامنه اش روان باشد... - و از این گفت و گو به خوبی بر می آید که مقصود باغهایی دنیایی است، و گرنه این پاسخ قانع کننده نمی بود، و مخاصمه پایان نمی پذیرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۵۷

با این بیان روشن می شود اینکه بعضی گفته اند: مراد: جنات آخرت، و قصور آن جا است، صحیح نیست. و از آن فاسدتر گفته بعضی دیگر است که مراد از بهشت ها که نهرها در آن روان باشد بهشت دنیا، و مراد از قصور، قصرهای آخرت است، و چه بسا گفته خود را تاءبید کرده اند به اینکه در خصوص جنات به صیغه ماضی تعبیر کرد، که مناسب با دنیا است، و فرمود: ((ان شاء جعل)) و در خصوص قصور به صیغه مضارع تعبیر کرد که مناسب با آخرت است، و فرمود: ((و يجعل)) غافل از این که فعل واقع در موقع شرط منسلخ از زمان است، ماضیش معنای گذشته، و مضارعش معنای آینده را نمی دهد، و این اختلاف در تعبیر تنها به منظور تفنن، و تجدید صورت کلام است (و خدا داناتر است)

مبداء و منشاء تکذیب رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) انکار قیامت است

بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا در این جمله از طعن آنان بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و اعتراضشان بر آن جناب به غذا خوردن و راه رفتن در کوچه و بازار اعراض شده و فرموده اینها بهانه است، حقیقت امر غیر از این کلامی است که به ظاهر می گویند، بلکه علت انکارشان بر نبوت تو و طعنشان بر تو، این است که اینان قیامت را قبول ندارند، و معاد را منکرند، و معلوم است که برای کسانی که اعتقادی به معاد ندارند، نبوت معنایی ندارد، و برای کسانی که قائل به حساب و جزا نیستند دین و شریعت مفهومی ندارد.

پس اشاره به سبب اصلی بهانه ها بعد از نقل آنها و پاسخ آنها در اینجا نظیر همین جریان است در سوره اسراء، که بعد از ذکر بهانه ها و جواب از آنها سبب اصلی را بیان نموده، می فرماید: ((قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا و ما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءهم الهدی الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا))

جمعی از مفسرین گفته اند: جمله ((بل کذبوا بالساعة)) حکایت یکی دیگر از باطلی آنها است، (نه بیان علت اصلی)، همچنان که جمله ((و اتخذوا من دونه آلهه)) حکایت یکی از باطلی دیگر آنها مربوط به مسأله توحید است، و جمله ((و قال الذین کفروا ان هذا الا-افک)) و هم چنین جمله ((و قالوا ما لهذا الرسول یاکل...)) یکی مربوط به مسأله کتاب و دیگری مربوط به مسأله رسالت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۵۸

آنگاه وقتی به اضراب در آیه یعنی کلمه ((بل)) رسیده اند، در اینکه نکته این اضراب چیست؟ دسته دسته شده اند، بعضی از ایشان گفته اند: نکته اش این است که بفهماند مسأله بعث و معاد قابل تردید نیست. بعضی دیگرشان گفته اند: این است که بفهماند انکار کفار نسبت به مسأله معاد عظیم تر است، گویا خواسته است بفرماید اگر اینان این بهانه ها را می گیرند، و به این بهانه ها زیر بار رسالت و کتاب تو نمی روند، عجب نیست، بلکه خطایی از این بزرگتر دارند، و آن این است که منکر معاندند و لیکن حق مطلب این است که سیاق با این تفسیر سازگار نیست، برای اینکه سیاق در مقام تعرض طعنه های کفار به رسول خدا





دعوی طرف دیگر را در میان دو امر، یکی بدیهی البطلان، و دیگری بدیهی الصحه، مردد نموده و تکلیف می‌کند که یکی از این دو را باید اختیار کنی، اگر طرف بدیهی الصحه را اختیار کند، به چیزی اعتراف کرده که منکر آن بوده، و اگر طرف بدیهی البطلان را اختیار کند رسوا می‌شود.

و در جمله ((ام جنه الخلد)) اضافه جنت به خلد که به معنای جاودان است برای این است که دلالت کند بر اینکه بهشت مزبور فی نفسه و به خودی خود جاودانه و فنا ناپذیر است، همچنان که کلمه ((خالدین)) در آیه بعدی، برای این آمده که دلالت کند بر اینکه اهل این بهشت در آن جاودانند، و فنا به ایشان راه ندارد.

و جمله ((وعد المتقون)) در تقدیر ((وعدھا المتقون)) است، چون کلمه ((وعد)) همیشه دو مفعول می‌گیرد، (می‌گویم فلانی وعده کمک به فلانی داد، که یک مفعول آن کمک است و دیگری به فلانی) و در آیه مورد بحث کلمه ((متقون)) مفعول ثانی است، که به جای فاعل نشسته است.

جمله ((کانت لهم جزاء و مصیرا)) معنایش این است که این بهشت پاداش تقوای ایشان و بازگشتگاهی است که به خاطر اینکه متقی بودند بدان منتقل می‌شوند، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((ان المتقین فی جنات و عیون... و ما هم منها بمخرجین)) و این خود از قضاهاایی است که خدا روز اول - که آدم را آفرید و به ملائکه و ابلیس دستور داد تا بر او سجده کنند - رانده و پاداش متقین قرارش داده بود. همچنان که تفصیلش در سوره حجر گذشت.

((لهم فیها ما یشاؤون خالدین)) - یعنی متقین در بهشت از ناحیه خدا و تملیک او مالک و دارنده چنین چیزی هستند، که هر چه را بخواهند دارا شوند، و البته معلوم است که خواست ایشان جز به چیزی که دوست دارند تعلق نمی‌گیرد. به خلاف اهل آتش که به حکم آیه ((و حیل بینهم و بین ما یشتهون)) میان آنان و آنچه دوست بدارند حائل و مانعی افکنده دراند.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که متقین در آن روز و در بهشت دوست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۶۱ نمی‌دارند و نمی‌خواهند، مگر چیزی را که واقعا دوست داشتنی باشد، و آن چیزی که واقعا باید آن را دوست داشت همان چیزی است که خدا برای آنان دوست بدارد، و آن عبارت است از همان خیر و سعادت که مستحق آن شده‌اند، و با آن به کمال می‌رسند، و نه خود و نه دیگران از آن متضرر نمی‌گردند، (دقت فرمایید)

طرح یک اشکال و پاسخ به آن در ارتباط با مشیت مطلقا اهل بهشت

این را گفتیم تا روشن گردد که هر چند به حکم آیه مورد بحث اهل بهشت دارای مشیت مطلقند، هر چه بخواهند به ایشان داده می‌شود، و لیکن در عین حال نمی‌خواهند مگر چیزی را که مایه رضا و خوشنودی پروردگارشان باشد.

و با این بیان اشکالی که به طور کلی به آیات ناطقه به اطلاق مشیت شده - مانند آیه مورد بحث - جواب داده می‌شود، و آن اشکال این است که ممکن است اهل بهشت معصیت و عمل زشت و کار لغو را دوست بدارند، و یا کاری و چیزی را دوست بدارند که باعث آزار سایرین باشد، و یا بخواهند افراد مخلد در آتش را نجات دهند، و یا بخواهند به مقامات انبیاء و مخلصین از اولیاء و هر کس که ما فوق ایشان است برسند.

و جوابش این شد که چگونه چنین اطلاقی از اینگونه آیات به دست می‌آید با اینکه خود خدای تعالی در خطاب به متقین فرموده: ((یا ایتهما النفس المطمئنئة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی))

زیرا به حکم این آیه اهل بهشت به چیزی راضی و علاقمند می‌شوند که خدا نیز بدان راضی باشد، آری، آنان نمی‌خواهند مگر آنچه را که مایه خوشنودی خداست، پس هیچ وقت اشتیهای معصیت و کار زشت و شنیع، و کار لغو نمی‌کنند، ((لا یسمعون فیها لغوا و لا کذابا)) و نیز هرگز از چیزی که مایه ناراحتی دیگران است خوششان نمی‌آید، و نیز هرگز نمی‌خواهند که عذاب از اهل جهنم (که خدا عذاب آنان را خواسته) برداشته شود، و هرگز آرزو نمی‌کنند که مقام بالاتر از خود را داشته باشند، چون آنچه که

خود دارند خدا برایشان پسندیده ، و آنان بدان راضیند، و آنچه خدا دوست می دارد دوست می دارند.

((کان علی ربک وعدامسئولا)) - یعنی این وعده ای که به متقین داده شد، وعده ای است بر عهده پروردگارت ، و بر حضرتش عزوجل واجب است که به وعده خود وفا کند، و اگر خدا وفای به این وعده را بر خود واجب کرده ، به خاطر همان قضایی است که گفتیم از روز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۲

ازل رانده بود، و در امثال آیه ((وان للمتقین لحسن مآب جنات عدن ... هذا ما توعدون لیوم الحساب)) از آن خبر داد.

و اگر وعده خود را باوصف ((مسئولا - درخواست شده)) توصیف کرد، به این جهت بود که متقین از پروردگار خود با زبان حال و استعداد، آن را خواسته بودند، و یا با زبان قال و دعاهای خود از درگاه پروردگارشان مسالت نموده بودند، و یا بدین جهت بود که ملائکه این درخواست را برای متقین کرده اند، همچنان که قرآن کریم درخواست ملائکه را چنین حکایت می کند: ((ربنا و ادخلهم جنات عدن)) و یا آنکه جهت آن ، همه این درخواستها بوده .

مرحوم طبرسی در آیه مورد بحث گفته : جمله ((کانت لهم جزاء و مصیرا)) حال از ضمیر جنت است ، که در جمله ((وعد المتقون)) در تقدیر است ، و جمله ((لهم فیها ما یشاءون)) حال از متقون است . و تجزیه ای که وی کرده ، از تجزیه سایر مفسرین بهتر است ، که گفته اند هر دو جمله استینافی و ابتدایی ، و در مقام تعلیل و به منزله جواب از سؤال مقدر است .

و یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ وَا مَا یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...ضمیرهای جمع چهارگانه همه به کفار برمی گردد و مراد از ((آنچه می پرستند)) ملائکه و معبودهای بشری و بتها است ، اگر چنانچه کلمه ((ما)) را اعم از غیر ذوی العقول و ذوی العقول بدانیم ، و اگر مختص غیر ذوی العقول بدانیم تنها شامل بتها می شود.

و مشارالیه به اشاره ((هولاء)) در جمله ((عبادی هولاء)) کفارند، و معنای آیه روشن است .

پاسخ معبودهای کفار به سؤال خدای سبحان در قیامت از آنها.. آیا شما این بندگان مرا گمراه کردید؟

قَالُوا سُبْحٰنَكَ مَا كَانَ یَتَّبِعُنَا لِنَا اَنْ نَّتَّخِذَ مِنْ دُوْنِكَ مِنْ اَوْلِیَاء...قَوْمًا بُورًا پاسبخ معبودهای کفار از سؤال خدای تعالی است ، که فرمود: ((ءانتم اضللتهم عبادی هولاء - آیا شما این بندگان مرا گمراه کردید))؟، و پاسخ خود را با تسییح خدا آغاز کردند، و این از ادب عبودیت است که هر جا گفتگو از شرک و یا هر جا که به وجهی بویی از شرک می آید خدا از آن تنزیه شود.

و معنای اینکه گفتند: ((برای ما سزاوار نبود که غیر از تو اولیایی بگیریم)) این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۳

که این کار صحیح و عقلائی نبود، که پرستش را از توبه غیر تو تعدی دهیم ، و غیر از تو اولیایی بگیریم ، چیزی که هست این مشرکین خودشان نام خدایی بر سر ما نهاده ، و پرستیدند.

معنای جمله ((کانوا قوما بورا)) که در جواب آلهه به خدای سبحان آمده

کلمه ((بورا)) در جمله ((و لکن متعتهم و آباءهم حتی نسوا الذکر و کانوا قوما بورا)) جمع بائر به معنی هالک است . بعضی گفته اند بائر به معنای فاسد است .

بعد از آنکه معبودها که مورد سؤال از علت ضلالت مشرکین قرار گرفته بودند، این نسبت را از خود دفع کردند، در جمله مورد بحث شروع کردند به اسناد آن به خود کفار، البته با بیان سببی که باعث اضلال آنها شد، و آن عبارت است از اینکه اصولا مشرکین مردمی فاسد و هالک بودند، و تو ای خدا ایشان و پدرانشان را از امتعه دنیا و نعمتهای آن برخوردار کردی ، و این امتحان و ابتلاء به درازا کشید، در نتیجه سرگرم به همان تمتعات شده یاد تو را که فرستادگانت همه دم از آن می زدند فراموش کردند، و نتیجه اش این شد که از توحید به شرک گراییدند.

پس علت نسیان و عدولشان از توحید به شرک عبارت بود از اشتغال زاید از حد به اسباب دنیوی ، به طوری که دیگر به غیر از تمتع از لذایذ مادی مجالی برای یاد خدا برایشان نماند، و این استغراق در بهره گیری از زندگی مادی هم سبب شد که یک سره دل به

دنیا دهند و در شهوات فرو برونند، و این نیز باعث شد که ازها لکان شده یک سره تباه گردند.

رد استناد بعضی از مفسرین به این جمله ((کانوا قوما بورا)) برای اثبات جبر، و شقاوت ذاتی کفار

پس با این بیان روشن شد که جمله ((و کانوا قوما بورا)) تتمه جواب است، و اینکه بعضی از مفسرین آن را جمله معترضه دانسته اند، که مضمون ما قبل را تقریر و روشن می کند، و آن وقت از آن استفاده کرده اند که سبب اصلی ضلالت آنان این بوده که ذاتا مردمی شقی بوده اند، و شقاوتشان به قضای حتمی خدا بوده، و در علم ازلی او گذشته بوده، پس در حقیقت گمراه کننده حقیقی آنان خود خدای تعالی بوده، و اگر به خود مشرکین نسبت داده از باب رعایت ادب بوده است. حرف صحیحی نیست، زیرا:

اولا این تفسیر معنای آیه را به کلی فاسد می کند، چون در این صورت هیچ جهتی برای استدراک ((و لکن متعتهم و آباءهم حتی نسوا الذکر)) باقی نمی ماند، و به منزله یک سخنی زاید می شود، که احتیاجی به آن نبوده باشد، (چون اگر بخواهد بفرماید: خودت مشرکین را گمراه کردی دیگر احتیاجی به ذکر جمله فوق نبود، زیرا اگر متاع دنیا هم به آنان نمی داد گمراه می شدند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۶۴

و ثانيا نسبت بوار و شقاوت، به ذوات اشیاء دادن منافی با حقیقتی است که همه عقلا به حکم فطرتشان بر آن اتفاق دارند، و آن این است که تعلیم و تربیت مؤثرند و حس و تجربه هم مؤید این حکم فطرتند، و این نسبت، هم با جبر مناقض و ناسازگار است و هم با اختیار.

اما ناسازگاری اش با ((قول به اختیار)) که روشن است، (زیرا کسی که ذاتش شقی خلق شده شقاوت اختیاری اش نیست)، و اما ناسازگاری اش با قول به جبر، برای اینکه جبری مذهب علت تامه را تنها خدا می داند، و این قسم علیت را از هر چیز دیگری نفی می کند و در این تفسیر ذوات مشرکین نیز علت تامه شقاوت معرفی شده، و نیز این نسبت مناقض است با این مطلب که ذوات و ماهیات موجودات اقتضاء هر چیزی را دارد، چون در این نسبت اقتضاء سعادت از ذوات مشرکین نفی شده.

و ثالثا در این تفسیر در معنای قضاء از جهت متعلق آن خلط شده، زیرا حتمی بودن قضاء باعث نمی شود که عملی که متعلق به آن است از اختیار خارج شده و اجباری شود، چون فعلی که قضاء بر آن رانده شده، قضاء به آن فعل با حدودش رانده شده، و حدود آن این است که به اختیار از فاعل سر بزنند، و خلاصه قضای رانده شده که فعل مذکور با حفظ اختیار از فاعل صادر شود، پس همان طور که قضاء صدور آن را تاء کید، و حتمی می کند اختیاریتش را نیز حتمی می کند، نه اینکه وصف اختیاریت را از آن سلب نماید.

و رابعا اینکه گفتند: ((مضل حقیقی خدا است و اگر معبودها آن را به خود کفار نسبت دادند، برای رعایت ادب بوده، و نیز اینکه در جای دیگر تصریح کرده اند به اینکه: معاصی و اعمال قبیح و شنیع و فجایع شرم آور مردم همه منسوب به خدا است، و اگر به مردم نسبت می دهیم به خاطر رعایت ادب است)) سخنی است متناقض، برای اینکه ادب همان طور که بحث مفصل آن در جلد ششم این کتاب گذشت عبارت است از اینکه عملی که انجام می شود به صورت و هیاتی زیبا که سزاوار باشد انجام شود، و به عبارت دیگر ادب عبارت است از ظرافت فعل، و اگر بنا به گفته این مفسرین حق صریح در فعل زشت این باشد که فعل خدا است، و غیر از خدا کسی (حتی فاعلش) در آن شرکت ندارد، در این صورت نسبت دادنش (به قول نامبردگان به منظور ادب) به غیر خدای سبحان نسبتی است باطل و غیر حق، و افتراء و مخالف با واقع، و در این صورت از نامبردگان می پرسیم این چه ادب جمیلی است که حق صریح را باطل نموده، باطلی را احیاء کنیم؟ و این چه ظرافت و چه لطفی است که مرتکب دروغ و افتراء شده کاری را به غیر کننده اش نسبت دهیم؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۶۵

با اینکه خدای سبحان بزرگتر از آن است که ما با نسبتی باطل، او را تعظیم کنیم، و یا با سرپوش نهادن بر اعمالش، و یا با دروغ و افتراء رعایت احترامش نموده، بعضی از کارهایش را به غیر او نسبت دهیم، و با اینکه جمیل جز کار جمیل نمی کند این چه ادبی

است که پاره ای از کارهایش را از او نفی نموده و بگوییم او نکرده ، بلکه کفار کرده اند؟.

فَقَدْ كَذَّبُواكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا... کلامی است از خدای تعالی که به مشرکین - بعد از بیزاری معبودین از ایشان (مشرکین) - القاء می شود، چون کلام معبودین در جمله ((و کانوا قوما بورا)) خاتمه یافت .

و معنای آن این است که معبودهایتان شما رادر آنچه به آنها نسبت می دادید که آلهه ای هستند غیر از خدا، و از پرستندگان خود رفع درد و بلا نموده ، و آنان را یاری می کنند تکذیب کردند، و بعد از آنکه شما را تکذیب نموده ، الوهیت و ولایت را از خود نفی کردند، دیگر شما ای بت پرستان چه می توانید بکنید و چگونه می توانید عذاب را از خود دور سازید؟ چون نه عبادت کردنتان معبودها را، بدردتان می خورد، و نه به وسیله آنها می توانید خود را یاری کنید.

و اگر بین بلاگردانی و یاری تردید انداخت ، گویا به این منظور بوده که هم تاءثیر مستقل را از آنها نفی کند، و هم غیر مستقل را، چون صرف ، استقلال را می رساند، و نصرت ، عدم آن را.

البته غیر از ((عاصم)) سایر قراء از طریق ((حفص)) آیه را ((یستطیعون)) با یاء قراءت کرده اند، و این قراءت خوبی است ، و با مقتضای سیاق سازگارتر است ، و بنابراین معنایش این می شود که معبودهای شما، شما را در آنچه می گفتید - که اینها خدایانند و درد و بلا از شما دور می کنند، و یا حداقل شما را یاری می کنند - تکذیب کردند، و نتیجه این تکذیب این شد که این معبودین نه می توانند بلاگردان شما باشند، و نه حداقل یاریتان کنند.

و اینکه فرموده : ((و من یظلم منکم نذقه عذابا کبیرا)) مراد از ((ظلم))، مطلق ظلم و معصیت است ، هر چند که مورد آیات سابق خصوص ظلم به معنای شرک است ، پس جمله ((من یظلم منکم ...)) از قبیل وضع قانون عمومی در جای حکم خاص است ، چون اگر منظور از آن ، حکم خصوصی بود، حق کلام این بود که بفرماید: ((و نذیقکم بما ظلمتم عذابا کبیرا)) برای اینکه همه آنان به ظلم شرک ، ظالم بودند.

و نکته آن ، اشاره به این است که حکم الهی نافذ و جاری است و هیچ کس نیست که مانع آن باشد یا آن را تاءخیر بیندازد، گویا فرموده : و چون معبود هایتان شما را تکذیب کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۶

و نتوانند بلا-گردان و یا یار شما باشند، پس حکم عمومی الهی ((و من یظلم منکم نذقه عذابا کبیرا)) با نفوذ و جریانیت که دارد کسی نمی تواند جلوگیر و تاءخیر اندازنده آن شود، پس شما به طور قطع چشنده عذاب خواهید بود. پاسخ دوم به اشکال مشرکین وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ... در این آیه خدای تعالی از آن سؤالی که مشرکین در چند آیه قبل کرده بودند، که : این چه رسولی است که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ پاسخ می دهد، و در واقع این پاسخ دوم آنان است پاسخ اول را آیه ((تبارک الذی ان شاء جعل لک خیرا من ذلک ...)) و ملحقات آن یعنی جمله ((بل کذبوا بالساعة...)) متضمن بود، و این جواب دوم است که حاصلش این می شود که این رسول ، اولین رسولی نیست که خدا به سوی خلق فرستاده ، بلکه قبل از وی عده بسیاری از مرسلین را فرستاده که همه عادت بشری و جاری در بین مردم را داشتند، یعنی طعام می خوردند، و در بازارها راه می رفتند، و باغی هم بر ایشان خلق نشده بود تا از آن بخورند، و گنجی هم از آسمان بر ایشان نیفتاده ، و فرشته ای همراهشان نبود، این رسول هم مثل آن همه رسولان ، پس چیز نو ظهوری نیاورده تا شما از او توقعاتی داشته باشید، که از سایرین ندارید.

پس آیه شریفه در معنای آیه ((قل ما کنت بدعا من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی)) و قریب المعنا با آیه ((قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی)) می باشد حال اگر کسی بگوید: این جواب در حقیقت پاسخی است از اعتراضی که به خصوص رسول خدا کردند، و اگر قرآن آن را متوجه تمام رسولان کرد، کفار نیز می توانند اعتراض خود را متوجه رسالت همه رسولان کنند، و رسالت همه را انکار نمایند، همچنان که امتهای گذشته همین کار را کردند و قرآن کریم اعتراضشان را حکایت

نموده ، و فرموده است : ((فقالوا ابشر يهدوننا)) و نیز فرموده : ((قالوا ان انتم الا بشر مثلنا)) و نیز فرموده ((ما هذا الا بشر مثلکم ، یاء کل مما تاء کلون منه و یشر ب مما تشریون ))، پس این جواب قانع کننده نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۷ در پاسخ می گوئیم : جواب مطابق اعتراض است ، زیرا آنها بدون اشکال درباره خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) اعتراض کردند، که این چه رسولی است که طعام می خورد و راه می رود؟ و اما اینکه گفتید اگر جواب را تعمیم می داد آنها نیز اعتراضشان را تعمیم می دادند جمله ((بل کذبوا بالساعة)) و آیه ای که قبل از آن است یعنی ((قل انزلہ الذی یعلم السر)) به بیانی که گذشت این اشکال را دفع می کند، چون می فرماید منشاء این اعتراض چیز دیگری است نه منظوق خود کلام . و از جمله حرفهای عجیبی که در این آیه زده شده این است که از بعضی از مفسرین حکایت شده که گفته است آیه شریفه تسلیت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است ، و گویا فرموده : رسولان قبل از تو نیز حال تو را داشتند، پس در بین آنان اسوه حسنه ای داری ، و اما اینکه جواب از گفتار مسخره آمیز کفار باشد، سیاق و نظم آیه با آن مساعد نیست ، چون جواب سخن آنها در جمله ((انظر کیف ضربوا لک الامثال )) داده شد، و این خود اشتباهی است از این مفسر جمله ((و جعلنا بعضکم لبعض فتنه اتصبرون )) متمم جواب سابق ، و به منزله تعلیل است ، برای اینکه رسولان در خواص بشری مثل سایر مردمند، بدون اینکه زندگی و یا دعوتشان خاصیت آسمانی پیدا کند، که هر کس آن را ببیند قطع و یقین کند به اینکه از طرف خدا حامل رسالت شده است ، مانند نازل شدن فرشته بر آنان ، یا القای گنج بر ایشان ، یا آفریدن باغی بر ایشان . پس گویا فرموده است ، علت اینکه انبیاء در زندگیشان مانند سایر مردم هستند این است که ما بعضی از مردم را امتحان برای بعضی دیگر کردیم ، از آن جمله رسولان مایه امتحان مردمند و به وسیله ایشان اهل شک از اهل ایمان ، و پیروان هوی که صبر بر تلخی حق ندارند از طالبان حق و خویشندان در طاعت خدا و جویندگان راه او متمایز می شوند.

دو نکته

از آنچه گذشت دو نکته روشن گردید:

اول اینکه : مراد از صبر، همه اقسام صبر است ، یعنی صبر بر ((اطاعت خدا))، و صبر بر ((تلخی مصائب))، و صبر بر ((تلخی ترک گناهان))

دوم اینکه : جمله ((و جعلنا بعضکم لبعض فتنه )) از باب بکار بردن حکم عام در جای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۸ حکم خاص است ، و منظور تنها اشاره به مسأله مذکور (قرار دادن انبیاء مانند سایر مردم برای فتنه و آزمایش ) است . و معنای جمله ((و کان ربک بصیرا)) این است که پروردگار تو دانای به صواب و صحیح هر امری است ، و در نتیجه هر چیزی را در جای مناسب خود قرار می دهد، و نظام اتم عالمی هم به همین منوال جریان یافته ، پس هدف از نظام انسانی کمال هر فردی است ، اگر در راه سعادت است کمال در سعادت ، و اگر در راه شقاوت است کمال در شقاوت ، تا بینی استعداد و استحقاق کدامیک را دارد، و لازمه آن این است که نظام امتحان در میان همه افراد گسترش یابد و انبیاء و هیچ کس دیگری از آن مستثنا نباشد.

در جمله مورد بحث التفاتی از تکلم با غیر، به غیبت به کار رفته ، (زیرا قبلا- می فرمود ما چنین و چنان کردیم و چون به این جمله می رسد نمی فرماید ((و ما بصیریم )) بلکه می فرماید پروردگارت بصیر است ) و نکته آن نظیر آن نکته ای است که در جمله قبلی ((تبارک الذی ان شاء...)) گذشت .

بحث روایتی

روایتی درباره شائن نزول آیه : ((وقالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام...)) و دو روایت درباره جهنم و ورود در آن در الدرالمثور است که ابن اسحاق و ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده اند که عتبه و شیبه پسران ربیعہ ، و ابوسفیان



پسر حرب ، و نصر بن حارث ، و ابو البختری ، و اسود بن مطلب ، و زمعه بن اسود ، و ولید بن مغیره ، و ابو جهل بن هشام ، و عبد الله بن امیه ، و امیه بن خلف ، و عاص بن وائل ، و نبیه بن حجاج ، اجتماعی تشکیل داده و گفتند: بفرستید نزد محمد، و با او گفتگو و مخاصمه کنید تا عذرتان موجه باشد، پس کسی را نزد آن جناب فرستادند که اشراف قومت اجتماعی تشکیل داده اند تا با تو گفتگو کنند می گوید: پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزد ایشان رفت ، گفتند: ای محمد ما تو را برای این خواستیم تا عذرمان موجه شود (و آخرین حرف را به تو بزنیم)، و آن این است که اگر منظورت از این سر و صدا که راه انداخته ای مال دنیا است ، ما از اموال خود برایت مالی گرد می آوریم ، و اگر اسم و رسم و جاه است ، همگی تو را به سیادت و آقایی خود بر می گیریم ، و اگر سلطنت و قدرت است ، همه به سلطنت تو گردن می نهیم .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ یک از این حرفها در من نیست ، و آنچه آورده ام به طمع اموال شما و شهرت در میان شما و سلطنت بر شما نیست ، ولیکن خدا مرا به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۶۹ سوی شما مبعوث کرده و بر من کتابی نازل کرده و مأمورم نموده تا برای شما بشیر و نذیر باشم ، و رسالت پروردگارم را به شما ابلاغ بدارم ، و خیرخواهی شما کنم ، اگر از من قبول کردید، که بهره خود از دنیا و آخرت را برده اید، و اگر آن را رد کنید، صبر کنم و منتظر امر خدا باشم تا بین من و شما حکم کند.

گفتند: ای محمد اگر هیچ یک از پیشنهادهای ما را قبول نمی کنی ، یک پیشنهاد دیگری می کنیم ، و آن این است که اگر آن طور که ادعا می کنی رسول هستی برای خودت از پروردگارت درخواست کنی که فرشته ای با تو روانه کند، که هم تو را تصدیق کند و هم به جای تو به ما مراجعه کند، و نیز بخواهی که باغی برایت درست کند که دارای قصرهایی از طلا و نقره باشد، که تو را از مراجعه به بازار و کسب معیشت بی نیاز کند و مانند ما محتاج آن نباشی ، تا ما یقین کنیم که با ما فرق داری ، و نزد پروردگارت دارای مقام و منزلتی هستی . رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من چنین کاری نمی کنم ، و از پروردگارم چنین چیزی نمی خواهم ، و من مبعوث برای این گونه امور نشده ام ، بلکه خدای تعالی مرا بشیر و نذیر مبعوث کرده است .

اینجا بود که خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: ((وقالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام... وکان ربک بصیرا)) یعنی : من بعضی از شما را مایه امتحان بعضی دیگر کردم تا معلوم شود آیا صبر می کنید؟ و اگر می خواستم برای اینکه مخالفتش نکنید همه دنیا را در اختیار رسولم می گذاشتم .

و نیز در همان کتاب است که طبرانی و ابن مردویه از طریق مکحول از ابی امامه روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس عمدا دروغی بر من ببندد محل نشیمن خود را در بین دو چشم جهنم آماده کند، اصحاب عرض کردند یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) مگر جهنم چشم دارد؟ فرمود: مگر نشنیده اید که قرآن می فرماید: ((اذا راتهم من مکان بعید - وقتی جهنم ایشان را از محل دور ببیند)) آیا جز این است که با دو چشم می بیند.

مؤلف : این روایت را از مردی از اصحاب نیز آورده ، ولی در اینکه این خبر به چه چیز دلالت دارد خفاء است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۷۰

باز در آن کتاب است که ابن ابی حاتم از یحیی بن ابی اسید، روایت کرده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کلام خدا که می فرماید: ((و اذا القوا منها مکانا ضیقا مقرنین)) سؤال کرد، فرمود: به آن خدایی که جانم به دست او است اهل جهنم آن چنان بازور به سوی جهنم روانه می شوند، که میخ در دیوار. الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۷۱

آیات ۲۱ - ۳۱، سوره فرقان

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (۲۱) يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا

بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا (۲۲) وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا (۲۳) أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا (۲۴) وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (۲۵) الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا (۲۶) وَيَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (۲۷) يَوْمَئِذٍ لَّيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا (۲۸) لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا (۲۹) وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (۳۰) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا (۳۱)

ترجمه آیات

کسانی که معاد را منکرند گویند: چرا فرشتگان به ما نازل نمی شوند یا چرا پروردگار خویش را نمی بینیم. حقا که خویش را سخت بزرگ شمردند و زیاده روی کردند، زیاده روی بسیار (۲۱) روزی که فرشتگان را ببینند آن روز گنهکاران را نویدی نیست و دور باد گویند (۲۲) و به آن عملها که کرده اند پردازیم و آن را غباری پراکنده کنیم (۲۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۲

اهل بهشت آن روز قرارگاه بهت و استراحت گاه نیکوتر دارند (۲۴) روزی که آسمان با ابر شکافته شود و فرشتگان فراوان نازل شوند (۲۵) آن روز فرمانروایی خاص خدای رحمان است و برای کافران روزی بسیار دشوار می باشد (۲۶) روزی که ستمگر دستهای خویش بگردد و گوید: ای کاش طریقه پیغمبر را پیش گرفته بودم (۲۷) وای بر من، کاش فلانی را به دوستی نگرفته بودم (۲۸) او مرا از قرآن گمراه کرد و شیطان مایه خذلان آدمی است (۲۹) پیغمبر گوید: پروردگارا قوم من این قرآن را هذیان و بیهوده پنداشتند (۳۰) چنین برای هر پیغمبری از گنهکاران دشمنی نهادیم و پروردگارت بس است برای راهبری و یآوری (۳۱)

بیان آیات این اعتراض دیگری را از مشرکین بر رسالت رسول حکایت نموده که خواسته اند با آن اعتراض، رسالت وی را رد کنند، و حاصل اعتراضشان این است که اگر ممکن باشد که از جنس بشر بدان جهت که بشر است شخصی رسول شود، و ملائکه بر او وحی خدای سبحان بیاورد، و رسول خدا را ببیند، و با او از راه وحی سخن بگوید، باید سایر افراد بشر نیز بدان جهت که بشرند دارای این خصایص بگردند، پس اگر آنچه او ادعاء می کند حق باشد باید ما، و یا بعضی از ما نیز مانند او باشیم، آنچه را او مدعی دیدنش است ببینیم، و آنچه او درک می کند ما نیز درک بکنیم.

البته این اعتراض را از امتهای سابق آموخته بودند، چون بنا به حکایت قرآن مبتکر آن اقوام خیلی قدیمی بودند، که گفتند: ((ان انتم الا بشر مثلنا)) که تقریبش مکرر گذشته.

و این اعتراض و اعتراض قبلیشان که با جمله ((ما لهذا الرسول یا کل الطعام)) شروع می شد، در حقیقت به منزله یک حجت است، که خصم را به التزام یکی از دو محذور ناچار می کند، و حاصل بیانش اینکه رسالتی که این رسول آن را ادعاء می کند، اگر موهبتی آسمانی، و اتصالی غیبی است که هیچ بشری بدان جهت که بشر است نمی تواند به آن نایل آید، پس حتما باید ملکی از همان عالم غیب نازل شود، تا با رسول بشری به کار اندازد، یا گنجی یا باغی برای او قرار دهد که از آن امرار معاش کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۳

و اگر چنانچه امر غیبی نیست، بلکه از خصایص بشر است، پس باید هر کس متصف به بشریت هست به این خصیصه برسد، و ما تاکنون در خود چنین چیزی سراغ نداریم، پس چرا ملائکه بر ما نازل نمی شود، و یا چرا پروردگاران را نمی بینیم.

خدای سبحان از شق اول پاسخ داد که بیانش گذشت، و از شق دوم چنین پاسخ داده که به زودی ملائکه را خواهند دید، ولی نه در این نشاه بلکه در نشاه ای دیگر، و این جواب در معنای آیه ((ما ننزل الملائکه الا- بالحق و ما کانوا اذا منظرین)) که بیانش به زودی می آید، می باشد و در این آیات اشاره به ما بعد از مرگ و به روز قیامت است.

احتجاج دیگر کفار در رد رسالت رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم): چرا ملائکه بر او نازل نشده، پروردگاران را نمی بینیم

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَكُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا مَجْمَعُ الْبَيَانِ كَفْتَهُ كَلِمَهُ ((رجاء)) به معنای انتظار خیری است که احتمال وقوعش در دل زیاد باشد، و به همین معنا است طمع و امل، و کلمه ((لقاء)) به معنای رفتن به سوی چیزی است به طوری که بین تو و او حائلی نباشد، و کلمه ((عتو)) به معنای گراییدن به سوی زشت ترین ظلم است.

و مراد از ((لقاء)) در آیه مورد بحث، برگشتن به سوی خدا در روز قیامت است، و اگر آن را لقاء نامیده، بدین جهت است که آن روز مردم به سوی خدا بروز می کنند. به طوری که حایلی از جهل و یا غفلت در بین نماند، چون در روز قیامت عظمت الهی همه حجابها را پاره می کند، همچنان که فرمود: ((و يعلمون ان الله هو الحق المبين - آن روز دیگر علم پیدا می کنند که خدا حقی است مبين))

پس مراد از اینکه فرمود: ((کسانی که امیدوار لقاء خدا نیستند)) انکار و قبول نداشتن معاد است، و اگر آن را تکذیب قیامت و یا ساعت و یا امثال آن نخواند، همچنان که در آیات قبل خواند، برای اینکه گفتگو از مشاهده ملائکه و رویت پروردگار تعالی و مقدس بود، پس در همین تعبیر اشاره است به اینکه آنچه گفتند، و در خواست نازل کردن ملائکه، و یا رویت پروردگار کردند، از این جهت بود که اینها از لقای خدا ماء یوسند، و می پندارند که چنین چیزی محال است، و بعد از آنکه فرمود هم ملائکه ممکن است نازل شود و هم خدای تعالی ملاقات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۴

شود ناگزیر ملزم به چیزی شدند که به زعم خویش محال می دانند.

پس اینکه فرمود: ((لولا- انزل علينا الملائكة او تری ربنا)) حکایت اعتراض کفار است بر رسالت رسول خدا، که آن را به صورت تحضیض آوردند، و همچنان که در جای دیگر به همین صورت اعتراض کرده و گفتند: ((لو ما تاتینا بالملائكة ان كنت من الصادقين))

و بیان حجت آنان همان طور که قبلاً نیز اشاره کردیم این است که اگر رسالت - که عبارت است از نازل شدن ملائکه به وحی، و یا تکلم خدا با بشر به مشافهه، - چیزی است که نیل به آن برای بشر امکان دارد، و ما هم که مانند این شخص مدعی رسالت بشر هستیم، پس چرا ملائکه بر ما نازل نمی شود، و پروردگاران ما را نمی بینیم؟

مؤید بیانی که ما آوردیم این است که نزول ملائکه و دیدن رب را مطلق آورده و نفرموده چرا ملائکه بر ما نازل نگردیدند، یا پروردگاران ما را ندیدیم تا تو را تصدیق کنند، با اینکه آنها در اعتراض سابق خود نزول ملک را ذکر کرده بودند تا اینکه آن ملک همراه پیامبر نذیر باشد و در همراهیش تصدیقی برای پیامبر باشد.

و تعبیر از خدای تعالی به کلمه ((رب)) نوعی تمسخر ایشان را می فهماند، چون مشرکین خدای تعالی را رب خود نمی دانستند، بلکه به عقیده آنان ارباب که پرستش می شوند، ملائکه و روحانیات از کواکب، و امثال آن است، و خدای سبحان رب الارباب است، پس در حقیقت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته اند: تو معتقدی که خدا رب تو است، و به تو علاقمند است، و به همین جهت تو را از میان همه افراد بشر به تکلم با خود اختصاص داده، و خدا پروردگار ما نیز هست پس چرا با ما حرف نمی زند؟ و چرا خود را به ما نشان نمی دهد.

علاوه بر این، مشرکین اگر از پرستش ارباب اصنام یعنی ملائکه و روحانیات کواکب و امثال آن عدول نموده، و به جای آنها خود اصنام و مجسمه ها را پرستیدند، برای این بوده که بتها و مجسمه ها محسوسند، و از مشاهده پرستنده در هنگام پرستش و قربانی کردن غایب نیستند. - و معنای این جمله که فرموده: ((لقد استکبروا فی انفسهم و عتو عتوا کبیرا)) این است که سوگند می خورم هر آینه بدون حق خواستار کبر برای خود شدند، و طغیانی عظیم کردند.

يَوْمَ يَرُونَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا مَعْنَايَ جَمَلَهُ ((حجرات محجورا)) و مراد مشرکین از بکار بردن

## آن در قیامت

در مفردات می گوید: کلمه ((حجر)) به معنای هر چیزی است که با تحریم ممنوع شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۵ باشد، هم چنان که در قرآن فرموده: ((قالوا هذه انعام و حرث حجر - گفتند اینها چهارپایان و زراعتی حرامند)) و نیز فرموده: ((و یقولون حجرا محجورا)) و کلمه ((حجرا محجورا)) اصطلاحی بود از مشرکین که هنگام دیدن کسی که از او ترسی داشتند به زبان می آوردند، و قرآن کریم در این آیه می فرماید کفار وقتی ملائکه را ببینند آن وقت هم این کلمه را می گویند، و خیال می کنند گفتن آن فایده ای برایشان دارد.

و از خلیل نقل شده که گفته در جاهلیت وقتی شخصی کسی را که از او می ترسید می دید اگر در ماههای حرام بود، برای اینکه او را نکشد می گفت: ((حجرا محجورا)) یعنی بر تو حرام است که متعرض من شوی، چون ماه، ماه حرام است آن شخص هم متعرضش نمی شد و از ابی عبیده نقل شده که گفته است این یک افسونی بود برای عرب، که هر وقت از کسی می ترسید، چون در حرم و یا شهر حرام به او بر می خورد، این کلمه را می گفت، و این در وقتی بود که خونی در میان آنان بود.

پس کلمه ((یوم)) در جمله ((یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین)) به طوری که گفته شده، ظرف است برای جمله ((لا بشری)) و کلمه ((یومئذ)) تاء کید آن است و مراد از جمله ((لا-بشری)) نفی جنس، و مراد از ((مجرمین)) هر کسی است که متصف به جرم باشد، چیزی که هست در مورد آیه، مقصود جرم شرک است، و مجرمین همان کسانی هستند که امید لقای خدا را ندارند، که قبلا- ذکرشان به میان آمده بود، و معنای آیه این است: روزی که این مجرمین امیدوار به لقای خدا نیستند ملائکه را ببینند، در آن موقع هیچگونه بشارتی - به طور نفی جنس - برای عموم مجرمین که اینان طایفه ای از آنانند نخواهد بود.

و آن روز از ترس، ((حجرا محجورا)) می گویند، و فاعل ((یقولون)) همان مشرکینند یعنی مشرکین آن روز به ملائکه ای که قصد عذاب ایشان را دارند ((حجرا محجورا)) می گویند، و مقصودشان این است که ما را پناه دهید. بعضی از مفسرین گفته اند ضمیر جمع ((می گویند)) به ملائکه بر می گردد، و معنایش این است که ملائکه به مشرکین می گویند: ((حراما محرما علیکم سماع البشری))، یعنی حرام و محرم است بر شما شنیدن بشارت و یا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۶ داخل شدن به بهشت، یا پناه بردن از عذاب به چیزی پس امروز برای شما هیچ پناهی نیست. ولی معنای اول به سیاق آیات نزدیکتر است.

کفار ملائکه را می بینند ولی به هنگام مرگ و در روزی که بشارتی برایشان نیست و میگویند ((حجرا محجورا)) این آیه در موضع جواب از گفتار مشرکین است که گفتند: ((چرا ملائکه به ما نازل نمی شود))؟ و اما از این اعتراضشان که ((چرا پروردگار را نمی بینیم)) جواب نداد، برای اینکه دیدنی که آنها منظورشان بوده، دیدن به چشم سر بوده که مستلزم جسمانیت و تجسم است، و خدا منزله از آن است، و اما آنان از رویت به چشم یقین که همان رویت قلبی است، چیزی سرشان نمی شد، و بر فرض هم که سرشان می شد منظورشان از ((او نری ربن)) آن قسم رویت نبود.

و اما توضیح جواب از مسأله انزال ملائکه و رویت آنان، این است که اصل دیدن ملائکه را مسلم گرفته، که روزی هست که کفار ملائکه را ببینند ولی درباره آن هیچ حرفی نزده، و به جای آن از حال و وضع کفار در روز دیدن ملائکه خبر داده، تا به این معنا اشاره کرده باشد که در خواست دیدن ملائکه به نفعشان تمام نمی شود، چون ملائکه را نخواهند دید مگر در روزی که با عذاب آتش روبرو شده باشند، و این وقتی است که نشاه دنیوی مبدل به نشاه اخروی شود، همچنان که در جای دیگر نیز به این حقیقت اشاره نموده و فرموده: ((ما تنزل الملائکه الا بالحق و ما کانوا اذا منظرین))

پس کفار در حقیقت در این درخواست خود استعجال در عذاب کرده اند، در حالی که خود خیال می کنند که با این درخواست خود، خدا و رسول او را عاجز و ناتوان می کنند. و اما اینکه این روزی که آیه ((یوم یرون الملائکه)) بدان اشاره دارد چه روزی

است؟ مفسرین گفته‌اند: روز قیامت است، و لیکن آنچه از سیاق به کمک سایر آیات راجع به اوصاف روز مرگ، و بعد از مرگ بر می‌آید، این است که مراد روز مرگ است.

مثلاً- یکی از آیات راجع به مرگ آیه ((و لو تری اذ الظالمون فی غمرات الموت و الملائکة باسطوا ایدیهم اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الهون)) می‌باشد و یکی دیگر آیه ((ان الذین توفیهم الملائکة ظالمی انفسهم قالوا فیم کتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۷

قالوا الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها)) و آیاتی دیگر.

و همین مشاهدات دم مرگ است که قرآن آن را برزخ خوانده، چون در آیات قرآنی دلالت قطعی هست بر اینکه بعد از مرگ و قبل از قیامت ملائکه را می‌بینند و با آنان گفتگو می‌کنند.

و از سوی دیگر در مقام مخاصمه در پاسخ کسی که دیدن ملائکه را انکار می‌کند طبعاً باید اولین روزی که ملائکه را می‌بیند به رخس کشید، و آن روز مرگ است، که کفار با دیدن ملائکه بدحال می‌شوند، نه اینکه در چنین مقامی دیدن روز قیامت را یاد آور شود با اینکه بارها ملائکه را دیده‌اند و ((حجرا محجورا)) را گفته‌اند.

پس ظاهر امر این است که این آیه و دو آیه بعدش نظر به حال برزخ دارد، و رویت کفار ملائکه را در آن روز خاطر نشان می‌سازد، و همچنین احباط اعمال ایشان و حال اهل بهشت را در عالم برزخ خاطر نشان می‌سازد.

در آن روز به اعمال کافران می‌پردازیم ... فجعلناه هباء منثورا

وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا رَّغَبٌ در مفردات می‌گوید: ((عمل))، عبارت از هر فعلی است که از جاننداری با قصد انجام شود، پس ((عمل)) اخص از ((فعل)) است، چون فعل به کارهایی هم که از حیوانات بدون قصد سر می‌زند، اطلاق می‌شود، و حتی گاهی در جمادات نیز اطلاق می‌شود، ولی کلمه ((عمل)) کمتر در اینگونه موارد اطلاق می‌گردد، و عمل در حیوانات به کار نمی‌رود، مگر در گاو که به گاوهای کاری می‌گویند ((بقر العوامل))

و نیز درباره کلمه ((هباء)) می‌گوید: به معنای خاک بسیار نرم و غباری است که در هوا پراکنده می‌شود، و جز در هنگام تابش نور خورشید از پنجره دیده نمی‌شود، و کلمه ((نثر)) به معنای پاشیدن است.

و معنای آیه این است که ما به یک یک اعمالی که کرده‌اند می‌پردازیم، - و عمل چیزی است که در نشاء بعد از مرگ مایه معیشت آدمی است، - پس آن را طوری از هم می‌پاشیم، که چون غبار نابود شود، و دیگر از آن بهره‌مند نشوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۸

و این طرز سخن بر اساس تمثیل است، می‌خواهد قهر الهی را بر جمیع اعمال کفار که به منظور سعادت حیات انجام داده‌اند برساند، و بفهماند که چگونه می‌تواند آنها را باطل سازد، به طوری که اثری در سعادت زندگی ابدی ایشان نداشته باشد، خدای تعالی را تشبیه به سلطان قاهری می‌کند که وقتی بر دشمن غلبه می‌کند تار و پود زندگی اش را به باد می‌دهد، اثاث خانه و زندگی اش را می‌سوزاند، به طوری که اثری از آن باقی نماند.

و میان این آیه که دلالت می‌کند بر حبط اعمال کفار در آن روز، با آیاتی که می‌فهماند اعمال کفار به خاطر کفر و جرمهایشان در دنیا حبط می‌شود، منافات نیست، برای اینکه معنای حبط کردن بعد از مرگ این است که بعد از مرگ حبط را درک می‌کنند، بعد از آنکه در دنیا از درکشان مخفی بود، و ما بحث مفصل در معنای حبط را در جلد دوم این کتاب گذرانیدیم، بدانجا مراجعه شود.

أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا مراد از ((اصحاب جنت)) پرهیزکاران است، قبلاً هم فرموده بود: ((قل اذلک خیر ام جنه الخلد التي وعد المتقون)) و این خود دلیل بر همین است که مراد از اصحاب جنت همان متقین هستند. و کلمه ((مستقر)) و

((مقیل)) دو اسم مکان از ((استقرار)) و ((قیلوله)) هستند، اما استقرار که روشن است، و اما قیلوله - به طوری که گفته اند - به معنای استراحت در نصف روز است، چه اینکه همراه با خواب باشد و چه نباشد، و باید هم همینطور باشد، چون در بهشت خواب نیست.

معنای ((خیر)) در آیه: ((اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا واحسن مقیلا))

و دو کلمه ((خیر)) و ((احسن)) - به طوری که گفته اند - از معنای تفضیل (بهتری) منسلخ شده اند، همچنان که کلمه ((اهون)) در جمله ((و هو اهون علیه)) معنای ((آسان تر)) نمی دهد، و نیز کلمه ((خیر)) در جمله ((ما عند الله خیر من اللهو)) معنای بهتر نمی دهد، چون لهو خوب نیست تا گفته شود آنچه نزد خدا است بهتر از لهو است.

و بعید نیست گفته شود که صیغه ((افعل)) و هر چه بدان معنا است، مانند صیغه ((خیر - بهتر)) بنا بر آنچه ما ترجیح دادیم که صفت مشببه هستند، که با ماده خود دلالت بر تفضیل دارند نه با هیات خود، در مثل اینگونه موارد منسلخ از معنای تفضیل نیستند باز تفضیل را می رسانند چیزی که هست در ک طرف و طرز فکر او در اینگونه موارد رعایت شده، چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۷۹

کفار بعد از آنکه شرک و جرم را اختیار کردند، لابد آن را بهتر از ایمان و عمل صالح دانستند و لازمه آن آتش در آخرت است پس برای آن دو خیریت و حسن اثبات کردند، در نتیجه در مقابلشان گفته می شود: بهشت و آنچه در آن است بهتر و نیکوتر از کفر و جرم است، پس بر ایشان لازم است که بهشت را بر آتش برگزینند و خلاصه به ایشان گفته می شود به فرض هم که طرز فکر شما صحیح باشد، و در کفر و جرم خیریتی باشد باز باید از آن دو دست بردارید، زیرا ایمان و عمل صالح بهتر از آن دو است، پس علی ای حال در اشتباهید، بعضی دیگر گفته اند تفضیل (بهتری) در این گونه موارد از باب تهکم (مسخره و استهزاء) است.

توضیح این تعبیر از وقوع قیامت که فرمود: ((یوم تشقق السماء بالغمام...))

و یَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَ نَزَّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا ظَاهِرًا ظَرْفَ ((یوم)) به خاطر فعلی تقدیری منصوب شده باشد، و معنا این باشد که به یاد آر روزی را که چنین و چنان می شود، چون کفار روز قیامت نیز ملائکه را می بینند، و مراد از این روز، روز قیامت است، به دلیل اینکه فرموده ((الملک یومئذ الحق للرحمن)) بعضی از مفسرین در متعلق ظرف مذکور وجوه دیگری ذکر کرده اند که فایده ای در نقل آنها ندیدیم.

کلمه ((تشقق)) در اصل ((تشقق)) و از باب تفاعل، از ماده ((شق)) بوده، که به معنای قطع است و تشقق به معنای باز شدن است، و غمام نام ابر است، و اگر ابر را ((غمام)) خوانده اند، برای این است که آفتاب را می پوشاند، زیرا غمام از ماده غم که به معنای پرده است، می باشد. و حرف ((باء)) در کلمه ((بالغمام)) یا برای ملابست است، و آیه را چنین معنا می دهد که: ((آسمان باز می شود در حالی که متلبس به ابر است یعنی آسمانی ابری است)) و یا به معنای ((عن)) است، و آیه را چنین معنا می دهد که آسمان از ابر باز می شود، یعنی از طرف ابر پاره می شود و یا با خود ابر.

و هر چه باشد ظاهر آیه این است که روز قیامت آسمان شکافته می شود، و ابرهایی هم که روی آن را پوشانده نیز باز می شود، و ملائکه که ساکنان آسمانند نازل می شوند، و کفار ایشان را می بینند، پس آیه قریب المعنا با آیه ((و انشقت السماء فیهی یومئذ واهیه و الملک علی ارجائها)) می شود.

و بعید نیست که این طرز سخن کنایه باشد از پاره شدن پرده های جهلی، و بروز عالم آسمان - یعنی عالم غیب -، و بروز سکان آن، که همان ملائکه هستند، و نازل شدن ملائکه به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۸۰

زمین، که محل زندگی بشر است.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد این است که آسمان را ابرها پاره می کنند، همچنان که در آیه ((هل یظرون الا ان یتیهم الله فی



ظلل من الغمام و الملائکة و قضی الامر و الی الله ترجع الامور)) بدان اشاره دارد که گفتگوش در تفسیر خود آن گذشت .  
و اگر از واقعه قیامت تعبیر به تشقق کرد، نه به تفتح و امثال آن ، برای این بود که دلها را بیشتر بترساند، و همچنین تنوین در کلمه ((تنزیلا)) باز برای رساندن عظمت آن روز است . بیان جمله : ((الملک یومئذ الحق للرحمن )) و وجه اینکه فرمود: ((قیامت بر کفار روزیست دشوار است ))

الْمُلْکِ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَ کَانَ یَوْمًا عَلَی الْکَافِرِینَ عَسَیْرَ اِیْعَنِ مَلْکٍ مَطْلُوقِ اَنْ رُوزِ حَقِّی اَسْتِ ثَابِتِ بَرای رَحْمَان ، چُون اَنْ رُوزِ دِیْگَرِ تَمَامِی اَسْبَابِ اَز کَار اِفْتَادِه ، و رِوَابِطِی کِه بَیْن اَنهَآ و مَسِیْبَاتِ بُوْد کَسِیخْتِه مِی گَرَدَد ، و دَر چِنْد جَا اَز اِیْن کِتَاب مَکْرَر گِذِشْت کِه : مَراد اَز اِیْنکِه اَنْ رُوزِ مَلْکِ بَرای رَحْمَان مِی شُود ، اِیْن اَسْت کِه اَنْ رُوزِ بَرای هَمِه ظَاهَرِ مِی شُود کِه مَلْکِ و حَکْمِ تَنهَآ اَز اَنْ خُدا بُوْدِه و بَس ، و هِیچ یَکِ اَز اَسْبَابِ بَر خِلافِ اَنچِه مَرَدَمِ مِی پَنداشْتَنْد اَسْتِغْلَالِی اَز خُود نَداشْتَنْد .

و وجه اینکه فرمود: و قیامت بر کفار روزی بس دشوار است این است که کفار تا در دنیا بودند به خاطر رکون و اعتمادی که به اسباب ظاهری داشتند، و به خاطر غوری که در زندگی زمینی خود کرده بودند، با اینکه زندگی آن چون نخ پوسیده ای نابود شدنی بود، و به خاطر اینکه از سبب حقیقی که مالک حقیقی است ، و نیز از زندگی دائمی ، و جاودانی خود منقطع شدند، پس ناگزیر در آن روز چشم باز می کنند، در حالی که ملاذ و پناهی برای خود نمی یابند.

و بنابراین کلمه ((ملک)) مبتدا و کلمه ((حق)) خبر آن خواهد بود و اگر حق را معرفه آورده ، برای این بود که انحصار را بفهماند و کلمه ((یومئذ)) ظرف است برای ثبوت خبر برای مبتداء، و فایده تقیید این است که حقیقت امر در آن روز ظاهر می شود، و گرنه حقیقت ملک همیشه برای خدا است ، چه در دنیا و چه در آخرت ، فرق آخرت با دنیا این است که در قیامت ملک صوری از اشیاء بر طرف می شود، ولی در غیر قیامت این ملکیت صوری محفوظ است .

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ملک در اینجا به معنای مالکیت است ، و کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۱  
((یومئذ)) متعلق به همان است ، و کلمه ((حق)) خبر ملک است . بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((یومئذ)) متعلق به خبری است که صفت حق است ، و حذف شده . بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((یومئذ)) یوم الله است بعضی دیگر گفته اند: ((یومئذ)) خبر برای ملک است ، و کلمه حق صفت برای مبتداء است . و چون این اقوال سخنانی بی پایه بود از تعقیب آنها صرف نظر شد.

آه و حسرت ظالم (منحرف از هدایت) در روز قیامت : ((یا لیتنی اتخذت معالرسول سیلا، یا ویلتی یا لیتنی لم اتخذ فلانا خلیلا))  
وَ یَوْمَ یَعْضُ الظَّالِمُ عَلَی رِیْدَیْهِ یَقُولُ یَلِیْتَنِی اَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سِیْلًا رَاغِبِ دَر مَفْرَدَاتِ گَفْتِه کَلِمِه : ((عض)) بَه مَعْنای دَنْدانِ گِرَفْتَنِ اَسْت ، هَمِچَنانِ کِه خُدا ی تَعَالی فَرمودِه : ((عَضُوا عَلَیکُم اِلانامل - سِر اَنگِشْتانِ خُود بَه دَنْدانِ بَگَزِید)) و نِیز فَرمودِه : ((و یومِ یَعْضُ الظَّالِم - رُوزِی کِه سَتمْگَرِ دَستَانِ خُود رَا بَا دَنْدانِ مِی گَرَد)) و اِیْن عِبَارتِ اَسْت اَز نَداْمَت ، چُون عَادَتِ مَرَدَمِ هَمِیْن اَسْت کِه دَر هَنگامِ نَداْمَتِ چَنینِ مِی کَنند و بَه هَمِیْن جِهتِ دَر چَنینِ مَواقِعِی آرزو می کند ای کاش فلان کار که در اثر فوتش به چنین روزی دچار شدم از من فوت نمی شد، همچنان که قرآن حکایت کرده که می گویند ((یا لیتنی لم اتخذ فلانا خلیلا - ای کاش فلانی را دوست خود نمی گرفتم))

و ظاهرا مراد از ((ظالم)) جنس ستمگر باشد، و آن عبارت است از هرکسی که به هدایت رسول به راه راست نرود، و نیز مراد از رسول هم جنس رسول است ، هر چند که از نظر مورد مراد از ((ظالم)) ستمگران این امت است ، و مراد از ((رسول)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است .

و معنای آیه این است که : به یاد آر روزی را که ستمگر آن چنان پشیمان می شود که از فرط و شدت ندامتش می گوید: ای کاش راهی با رسول باز می کردم و در نتیجه راه باریکی به سوی هدایت به دست می آوردم .

یَوَیْلَتِی لَیْتَنِی لَمْ اَتَّخِذْ فُلانًا خَلِیْلًا اِیْن جَمْلَه تَمَمِه آرزوی ستمگر نادم است و کلمه ((فلان)) کنایه از نام شخصی مذکر، و کلمه

((فلانه)) کنایه است از نام شخصی مونث راغب می گوید: کلمه: ((فلان)) و ((فلانه)) کنایه است از انسان، و الفلان و الفلانه، با - الف و لام - کنایه است از حیوانات.

و معنای آیه این است که ((یا ویلتی)) یعنی وای که هلاک شدی ((لیتنی لم اتخذ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۸۲ فلانا)) یعنی ای کاش فلانی را - که دوست خود گرفتم و با مشورت او کار کردم و سخنانش را شنیدم و تقلیدش کردم، - دوست نمی گرفتم.

بعضی از مفسرین گفته اند کلمه ((فلان)) در آیه، کنایه از شیطان است، و گویا مفسر نامبرده نظرش به آیه بعدی است که می فرماید: شیطان آن روز آدمی را تنها می گذارد، ولی این حرف با سیاق آیه سازگاری ندارد.

و از لطایف تعبیرات قرآن یکی تعبیر در آیه قبلی ((یا لیتنی اتخذت...)) است، و دیگری در آیه مورد بحث ((یا ویلتی لم اتخذ...)) است، چون در این تعبیر در ندا و استغاثه، تدرجی لطیف به کار رفته، در آیه اول منادی حذف شده، اشاره به اینکه او نجات دهنده ای می خواهد که او را نجات دهد، هر که باشد، و آوردن کلمه ((ویل)) در این آیه می فهماند که برای او روشن شده که دیگر کسی نیست او را از عذاب نجات دهد، و جز هلاکت و فنا دادرسی ندارد، و به همین جهت ندایش را با ویل اداء می کند.

لَقَدْ أٰضَلْنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِلْإِنسٰنِ خٰذِلًا إِنَّ آيَةَ تَمَنٰى سَابِقَ رَا تَعْلِيلَ مِي كُنْد، و مراد از ذکر مطلق احکام و دستوراتی است که رسولان آورده اند، و یا خصوص کتب آسمانی است که از نظر مورد منطبق می شود با قرآن کریم. جمله ((و کان الشیطان للانسان خذولا)) جزو کلام کفار نیست، بلکه کلام خدای تعالی است البته ممکن هم هست جزو کلام کفار باشد، که از شدت تحسر و تأسف آن را بگویند.

کلمه ((خذلان)) - به ضم خاء - به این معنا است که: کسی که امید یاری اش را داشتیم، ما را یاری نکند، و خذلان شیطان این است که در دنیا به انسان وعده می دهد که اگر به اسباب ظاهری تمسک کنی و پروردگارت را فراموش نمایی تو را از هر مکروهی نجات می دهم، و در نجات یاریت می کنم، ولی همین که اسباب از کار افتاد، و قهر الهی همه را از اثر انداخت، - که در روز مرگ جزئی و در روز قیامت کلی است - آن روز دست از یاری انسان برداشته، آدمی را تسلیم سرنوشت شوم خود می کند، همچنان که قرآن فرموده: ((کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر، فلما کفر قال انی بری منك)) و نیز در ضمن حکایت سخنان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۸۳

روز قیامت شیطان، فرموده: ((ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی، انی کفرت بما اشركتمون من قبل)) در این سه آیه اشعار بلکه دلالت است که سبب عمده در ضلالت اهل ضلال، سرپرستی هواپرستان، و اولیای شیطان است، آنچه هم که خود ما به چشم می بینیم مؤید آن است.

گلایه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در روز قیامت از عاصیان امت خود به خداوند وَقَالَ الرَّسُولُ يَرْبِ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُورًا دَرِ اِيْن آيَةَ مَرَادِ اِز ((رسول)) خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، به قرینه اینکه از قرآن نام برده، و اگر از آن جناب تعبیر به رسول کرده برای این بوده که رسالتش را مسجل سازد، و دماغ آن کفار را که در رسالت و کتاب او طعن می زدند، به خاک بمالد، و کلمه هجر - به فتحه هاء و سکون جیم - به معنای ترک است.

از ظاهر سیاق بر می آید که جمله ((و قال الرسول)) عطف باشد بر جمله ((يعض الظالم)) و این سخن از جمله سخنانی است که رسول در روز قیامت به پروردگار خود، بر سبیل گلایه و شکایت می گوید بنابراین تعبیر به فعل ماضی (با اینکه باید مضارع به کار می رفت چون قیامت هنوز نیامده) به عنایت این است که بفهماند وقوع قیامت به قدری حتمی است که گویی واقع شده، و مراد از

قوم آن جناب عموم عرب بلکه عموم امت او است ، البته به اعتبار عاصیان امت .

و اما اینکه جمله ای استینافی و یا عطف بر جمله ((و قال المذین لا یرجون لقاءنا)) باشد و آیات ما بین آن دو جمله های معترضه باشد، از سیاق بعید است . و بنابراین قول ، لفظ ((قال)) به همان معنای ظاهری به کار رفته ، و مراد از ((قوم)) آن عده از مردمند که بر رسالت و کتاب او طعنه می زدند.

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًّا وَ نَصِيرًا یعنی همان طور که این مجرمین را دشمن تو کردیم ، برای هر پیغمبری دشمنی از قومش قرار دادیم ، یعنی این از سنت جاری در میان انبیاء و امتها است ، پس تو خیلی ناراحت نباش ، و دشمنی های اینان بر تو گران نیاید. پس این آیه در مقام تسلیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است .

و معنای قرار دادن دشمن از مجرمین این است که خداوند گناهکاران را به جرم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۴ گناهشان ، بر دلهایشان مهر می زند، در نتیجه دشمن حق می شوند و داعی به سوی حق را دشمن می دارند، پس دشمنیشان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به طور مجاز به خدا نسبت داده می شود.

و اینکه فرمود: ((و کفی بر بک هادیا و نصیرا)) معنایش - به طوری که از سیاق بر می آید این است که امر دشمنی و عناد آنان ، تو را به هول و هراس نیندازد، و از ایشان در کار اهتدای مردم و نفوذ دینت در مردم و بین مردم نترس که پروردگارت برایت بس است ، که هر کس از مردم استحقاق هدایت دارد، و استعداد آن را دارد، هدایت کند، و لو اینکه اینان کافر شوند، و طغیان کنند. پس اهتدای مردم منوط و وابسته به اهتدای این کفار نیست ، و خدایت برای نصرت تو، و دین تو بس است که بدان مبعوث کرده یاری می کند، هر چند که اینان از آن دوری کنند، و تو را و دینت را یاری نمایند، پس این جمله به منظور استغناء از کفار بیان شده .

پس معلوم شد که صدر آیه برای تسلی رسول خدا (صلی الله علیه و آله )، و ذیل آن به منظور استغناء از مجرمین قومش ابراز شده است ، و در جمله ((و کفی بر بک )) که اولاً صفت ربوبیت از میان صفات خداوندی اخذ شده ، و در ثانی آن را اضافه به کاف خطاب نموده و نفرموده : ((و کفی بالله )) به منظور تأیید آن جناب بوده است .

بحث روایتی

روایاتی در باره حبط اعمال و در ذیل آیات گذشته مربوط به اهل جنت و نار)

در تفسیر برهان از کتاب ((الجنة و النار)) به سند خود از جابر بن یزید جعفی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی که در آن مساله قبض روح کفار را ذکر می کند، فرموده است : پس وقتی جان به گلوگاه می رسد، ملائکه به پشت و روی او می کوبند، و گفته می شود: ((در آرید جانهای خود را، امروز به خاطر سخنانی که درباره خدا می گفتید، و به ناحق ، نسبت ها می دادید، و به خاطر اینکه از آیات او استکبار می ورزیدید به عذاب خواری گرفتار و کیفر می شوید)) و این همان است که آیه شریفه ((یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجرا محجورا)) متعرض آن است ، پس ملائکه می گویند بهشت بر شما حرام و محرم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۵

و در الدرالمشور است که عبدالرزاق ، فاریابی ، ابن منذر و ابن ابی حاتم ، از علی بن ابیطالب روایت کرده اند که گفت : کلمه ((هباء)) به معنای باد غباری است که بالا می شود و می رود و اثری از آن باقی نمی ماند، خدا هم با اعمال کفار این طور معامله می کند.

باز در همان کتاب است که سمویه در کتاب فوائدهش ، از سالم مولای ابی حذیفه روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمود: در روز قیامت مردمی را می آورند که با آنان حسناتی است مانند کوههای تهامه ، تا می رسند خدای تعالی اعمالشان را چون غبار پراکنده می کند، و خودشان را به آتش می اندازد.

سالم می گوید: عرضه داشتم یا رسول الله پدر و مادرم فدایت ، برای ما این قوم را معرفی کن ، فرمود: قومی هستند که نماز می خوانند و روزه می گیرند و مقداری از سنت شب را نیز اتیان می کنند، و لیکن وقتی به چیزی از حرام بر می خورند، به سویش می پرند، خدای تعالی هم اعمالشان را هیچ و پوچ می کند.

و در کافی به سند خود از سلیمان بن خالد روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از آیه ((و قد منا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)) پرسیدم ، فرمود: به خدا سوگند اعمالشان از سفیدی پارچه چلوار سفیدتر است ، و لیکن وقتی حرامی به ایشان پیشنهاد می شود دل از آن نمی کنند.

مؤلف : و این معنا در همان کتاب و غیر آن از آن جناب و از پدرش (علیه السلام) به چند طریق روایت شده .

و در کافی نیز به سند خود از عبد لاعلی و به اسناد دیگر از سوید بن غفله روایت کرده که گفت امیر المؤمنین (علیه السلام) در حدیثی فرمود: مومن را در قبرش می گذارند، آنگاه قبرش را دو ملک گشاد می کنند، تا آنجا که چشمش کار کند آن را گشاد می کنند آنگاه دری از بهشت به رویش باز نموده ، به او می گویند بخواب با چشم روشن ، همچون خواب جوان نارس ، چون خدای تعالی می فرماید: ((اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا))

مؤلف : این روایت - به طوری که ملاحظه می فرمایید - آیه شریفه را جزو آیات برزخ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۶ قرار داده ، و با جمله ((به او می گویند بخواب ...)) به نکته تعبیر آیه به مقیل اشاره می کند (توجه داشته باش )

و در الدر المنثور است که ابو نعیم از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده که گفت : عقبه بن ابی معیط، از هیچ سفری نمی آمد مگر آنکه طعامی می ساخت و همه اهل مکه را دعوت می کرد، و بسیار با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می نشست ، و از گفتگوی او خوشش می آمد، ولی در آخر بدبختی گریبانگیرش شد.

پس روزی از سفری بیاید، و طعامی درست کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به طعام خود دعوت کرد، حضرت فرمود: هرگز طعام تو را نخواهم خورد مگر وقتی که شهادت دهی معبودی جز خدا نیست و من رسول خدایم ، عقبه گفت : برادر زاده بخور، فرمود نمی خورم مگر وقتی به این معنا شهادت دهی ، پس شهادت داد، و حضرت از طعامش خورد. وقتی این خبر به گوش ابی بن خلف رسید نزد او شد و گفت ای عقبه تو هم از دین در آمدی ؟ او ابی از دوستان عقبه بود. گفت : نه ، در نیامدم ، ولی این مرد بر من وارد شد، و از غذا خوردن امتناع کرد، مگر وقتی که شهادت دهم ، من شرم کردم که غذا نخورده از خانه ام بیرون شود، شهادت دادم ، ابی گفت من از تو خوشنود نمی شوم مگر آنکه بروی آب دهان به روی او بیندازی ، عقبه همین کار را کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود تو را خارج مکه کنیم که به قتلت می رسانم ، در جنگ بدر عقبه اسیر شد، و به طور صبر کشته گشت ، ولی تا آن روز هیچ کس را با شکنجه نکشته بودند.

مؤلف : در روایات بسیاری در ذیل : ((يقول یا لیتنی اتخذت مع الرسول سیلا)) آمده که سیل ، علی (علیه السلام) است ، ولی اینگونه روایات مربوط به بطن قرآن و یا از قبیل تطبیق آیه با مصداق است نه تفسیر. الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۷

آیات ۳۲ - ۴۰، سوره فرقان

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (۳۲) وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (۳۳) الَّذِينَ يَحْسُرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا (۳۴) وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا (۳۵) فَفَلَّانَا أَذْهَبًا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا (۳۶) وَقَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا (۳۷) وَعَادًا وَثَمُودًا وَأَصْحَابَ الرُّسِّ وَقَوْمَنَا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا (۳۸) وَكَأَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَلَ وَكَأَلَّا تَبَرْنَا تَبِيرًا (۳۹) وَلَقَدْ آتَوْنَا عَلَى الْقُرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا فَلَمْ يَكُونُوا يَرُونَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا (۴۰)

## ترجمه آیات

و آنان که کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشد؟ چنین نازل شد تا قلب تو را به آن استواری دهیم، و آن را به نظمی دقیق منظم کردیم (۳۲) مثالی برای تو نمی آورند مگر آن که حق را با توضیح بهتری به سوی تو آوریم (۳۳) کسانی که بر صورتهایشان به سوی جهنم محشور می شوند جایشان بدتر و راهشان گمراهانه تر است (۳۴) موسی را کتاب (تورات) دادیم و برادرش هارون را مدد کار وی کردیم (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۸

گفتیم: به سوی قومی که آیه های ما را دروغ شمردند بروید، و هلاکشان کردیم هلاکی عجیب! (۳۶) و قوم نوح چون پیغمبران را دروغگو شمردند، غرقشان کردیم و عبرت برای مردمان ساختیم، و برای ستمگران عذابی دردآور آماده کردیم (۳۷) و مردم عاد و ثمود و اصحاب رس و نسلهای ما بین آنها (را هلاک کردیم) (۳۸) برای همه مثلها زدیم و همه را نابود کردیم، نابود کردنی کامل (۳۹) بر آن دهکده که باران بد بر آن باریده شد گذر کرده اند، مگر آن را ندیده اند: (چرا) اما آنان به زندگی دوباره ایمان و امید ندارند (۴۰)

بیان آیاتدر این آیات، طعنه دیگری که کفار به قرآن کریم زده اند نقل شده و آن این است که چرا قرآن یکباره نازل نشد؟ و از آن پاسخ داده شده است.

توضیح و تقریر طعنه و اعتراض به دیگر کفار به قرآن از جهت تدریجی بودن نزول آن

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً مَرَادُ مِنْ هَذَا ((کفار)) مشرکین مکه اند، که دعوت قرآن را رد کردند، و قرآن کریم طعنه ایشان را قبلا حکایت کرده و فرموده بود: ((قال الذين كفروا ان هذا الا فک افتریه ...))

((لو لا- نزل علیه القرآن جمله واحده)) - در سابق گذشت که فرق میان ((انزال)) و ((تنزیل)) این است که انزال، نازل شدن به یکدفعه و یکباره هر چیز است، به خلاف تنزیل که به معنای نازل شدن آن به تدریج است. لیکن بعضی از مفسرین گفته اند: در خصوص این آیه معنای تدریج از آن گرفته شده، چون اگر معنای اصلی آن محفوظ باشد، صدر و ذیل جمله با هم تناقض پیدا می کند، زیرا در ذیل جمله فرموده ((چرا جمله واحده و یکباره نازل نشده)) پس کلمه ((تنزیل)) در اینجا همان معنای انزال را می دهد، و گر نه معنایش این می شود که چرا قرآن یکباره تدریجا نازل نشد، و معلوم است که تدریج با یکبارگی نمی سازد. بنابراین معنایش این است که: چرا قرآن یکباره و غیر متفرق نازل نشد؟ همانطور که تورات و انجیل و زبور یکباره نازل شدند.

لیکن نکته ای در اینجا هست که تعبیر به تنزیل را توجیه می کند و منافاتی در صدر و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۲۸۹ ذیل آیه هم پدید نمی آید، و آن این است که میان تورات و انجیل و قرآن غیر از مسأله دفعی و تدریجی بودن، فرق دیگری نیز هست و آن این است که آن دو کتاب به صورت لوحی نوشته شده نازل شدند به خلاف قرآن که اصلا از مقوله کاغذ و خط نبوده، بلکه از مقوله صدا و مسموعات بوده است. و معلوم است که کتابی که به این طریق وحی می شود تدریجی بودن را لازم دارد، چون باید کلمه کلمه خوانده و شنیده شود.

و طعنه کفار هم این نبود که چرا یکباره به صورت کتابی در بین دو جلد نازل نشده، - البته نحوه نزول قرآن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را یا دیده بودند و یا از دیگران شنیده بودند - بلکه پیشنهادشان این بود که چرا آن فرشته ای که وحی را می آورد و برای او می خواند همه را تا به آخر و یکباره نمی خواند؟ خلاصه، چرا آیه به آیه، و سوره به سوره، همچنان نمی خواند تا بعد از مدتی همه اش تمام شود؟ و این معنا با کلمه ((تنزیل)) که تدریج را می رساند موافق تر است.

و اما اینکه مرادشان از این پیشنهاد این باشد که به صورت کتابی نوشته شده و همه اش در یک جلد نازل شود، آنچنان که تورات و انجیل و زبور (به طوری که یهود و نصاری معتقد بودند) نازل شده، احتمالی است که کلام قرآن هیچ دلالتی بر آن ندارد، علاوه

بر این مشرکین مکه اصلاً ایمانی به تورات و انجیل نداشتند تا پیشنهاد کنند که این کتاب آسمانی مانند آن دو کتاب نازل شود. به هر حال اینکه گفتند: ((لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده)) اعتراضی است از ایشان بر قرآن کریم از جهت نزولش، و خواسته اند بگویند: این کتاب، آسمانی نیست، و از ناحیه خدای سبحان نیامده، چون اگر کتابی آسمانی، و متضمن دین آسمانی می بود که خدا آن را از مردم خواسته و رسولی فرستاده تا آن را به بشر ابلاغ کند می بایست دینی کامل و تام الاجزاء باشد و اصول و فروعش، فرائض و سنت هایش، همه یکجا نازل شده باشد و حال آنکه این کتاب بدین گونه نیست، یکجا نازل نشده و اجزایش هم منظم و مرکب نیست، بلکه سخنانی است پراکنده، که در هر واقعه ای یک قسمت آن را می آورد - البته قسمتی را می آورد که تا اندازه ای با آن واقعه و حادثه ارتباط دارد - آن وقت جمله های ردیف شده آن را آیات الهی نامیده و به خدا نسبتش می دهد و ادعاء می کند قرآنی است که از جانب خدا بر او نازل شده و حال آنکه این طور نیست، بلکه خودش در هر واقعه ای می نشیند و سخنی مناسب با آن را می سازد و آن گاه به خدا افتراء و دروغ می بندد. این مردی خارج از دین و گمراه است. این بود تقریر و بیان اعتراض مشرکین، آن طور که از مجموع اعتراض و جواب به دست می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۲۹۰:

كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً - وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا - جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا توضیح اینکه در بیان علت و حکمت تدریجی قرآن فرمود: کذلک لثبت به فؤادک (...)

کلمه ((ثبات)) ضد زوال را معنا می دهد و اثبات و تثبیت هر دو به یک معناست، تنها فرقی که میان آن دو می باشد این است که اثبات دفعه را می رساند و تثبیت متضمن تدریج است.

و کلمه ((فواد)) به معنای قلب است و مراد از آن - همچنان که مکرر گذشته - چیزی است که انسان با آن اشیاء را درک می کند و آن همان نفس انسان است، و کلمه ((ترتیل)) - به طوری که گفته اند - به معنای ترسیل یعنی پشت سر هم آوردن چیزی است. و کلمه ((تفسیر)) به طوری که راغب گفته: به معنای مبالغه در اظهار معنای معقول است به خلاف کلمه ((فسر)) - به فتح فاء و سکون سین - که تنها به معنای اظهار آن معناست بدون مبالغه. و از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه ((کذلک)) متعلق است به فعلی مقدر که جمله لثبت آن را تعلیل می کند، و جمله ((رتلناه)) نیز عطف بر آن تعلیل است و تقدیر کلام: ((نزلناه (القرآن) نجوما متفرقه لا جمله واحده لثبت به فوادک - آن را (قرآن را) متفرق نازل کردیم و نه یکجا تا قلب ترا به تدریج آرامش دهیم می باشد)) و اینکه بعضی گفته اند: کلمه ((کذلک)) تتمه سخنان کفار است سخن بسیار بی معنایی است.

پس اینکه فرمود: ((کذلک لثبت به فوادک)) بیان تامی است برای علت به تدریج نازل شدن.

توضیح اینکه: به طور کلی تعلیم هر علمی و مخصوصاً علمی که مربوط به عمل باشد از این راه صورت می گیرد که معلم مسائل آن علم را یکی یکی به شاگرد القاء کند، تا همه فصول و ابوابش تمام شود.

در چنین صورت است که بعد از تمام شدن تعلیم و تعلم، یک صورت اجمالی از مسائل در ذهن شاگرد نقش می بندد. - البته همانطور که گفتیم صورت اجمالی نه تفصیلی - و در نتیجه در مواقع احتیاج باید دوباره به مسائلی که خواننده مراجعه نماید تا به طور مفصل آن را درک کند، چون با صرف تلقی از معلم، در نفس مستقر نمی شود به طوری که نفس بر آن معلومات نشو و نما نمود و آثار مطلوب بر آن مترتب شود بلکه محتاج است به اینکه وقت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۱ احتیاج به آن فرارسد و آن معلومات را عملاً پیاده کند.

بیان اینکه نزول تدریجی آیات به هنگام حاجت به آنها کاملترین راه تعلیم معارف الهیاست

با این بیان روشن می گردد که تعلیم، غیر از تثبیت در فواد است. آری، فرق است بین اینکه طیب یک مسأله بهداشتی را به شاگرد خود (بطور نظری) یاد دهد و بین اینکه همین مسأله را در بالین مرضی (بطور عملی) به او بیاموزد و از مریض نشانه های



مرض را بپرسد و او پاسخ دهد و این پاسخ و پرسش را با قواعدی که به شاگرد درس داده تطبیق کند که در این صورت آنچه می‌گوید با آنچه می‌کند تطبیق کرده است.

از اینجا معلوم می‌شود که القای یک نظریه علمی در هنگام احتیاج و رسیدن هنگام عمل در دل شاگردی که می‌خواهد آن را بیاموزد بهتر ثبت می‌گردد و در قلب می‌نشیند، و پا بر جاتر هم خواهد بود، یعنی به زودی فراموش نمی‌شود، مخصوصاً در معارفی که فطرت بشری هم مؤید آن باشد و بشر را بدان رهنمون شود که در چنین معارفی فطرت، آماده پذیرفتن آن است، چون نسبت به آن احساس احتیاج می‌کند، (نظیر همان القای آنی که استاد طب به شاگرد خود در بالین مریض می‌کند) معارف الهی که دعوت اسلامی متضمن آن بوده و قرآن کریم به آن ناطق است شرایع و احکامی است عملی و قوانینی است فردی و اجتماعی که حیات بشریت را با سعادت همراه می‌کند، چون مبنی بر اساس اخلاق فاضله‌ای است که مرتبط است با معارف کلی الهی که آن نیز بعد از تجزیه و تحلیل به توحید منتهی می‌گردد، همچنان که توحید هم اگر ترکیب شود به صورت همان معارف و دستورات اخلاقی و احکام عملی جلوه می‌کند.

در چنین مکتبی بهترین راه برای تعلیم و کاملترین طریق و راه تربیت این است که: آن را به تدریج بیان نماید و هر قسمت آن را به حادثه‌ای اختصاص دهد که احتیاجات گوناگونی به آن بیان دارد و آنچه از معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی که مرتبط با آن حادثه می‌شود بیان کند، و نیز متعلقات آن معارف از قبیل اسباب عبرت‌گیری و پندگیری از سرگذشت‌های گذشتگان و سرانجام کسانی که به غیر آن دستور عمل کردند و سر نوشت طاغیان و مشرک‌ینی که از عمل به آن معارف سرپیچی نمودند، را بیان نماید.

اتفاقاً قرآن کریم هم همین رویه را دارد، یعنی آیات آن هر یک در هنگام احساس حاجت نازل شده، در نتیجه بهتر اثر گذاشته است، همچنان که خود قرآن فرموده: ((و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلاً)) و نیز همین معنا مورد نظر آیه مورد بحث ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۲

است که می‌فرماید: ((کذلک لنتبث به فوادک)) - و خدا داناتر است.

پاسخ به اشکالی در ارتباط با نزول تدریجی آیات

بله، در این جا اشکالی باقی می‌ماند و آن این است که: این قسم تعلیم، یعنی هر مسأله را در موقع رسیدن به مورد حاجت درس دادن، غرض از تعلیم را تباه می‌کند، برای اینکه فاصله زمانی که میان دو مسأله قرار می‌گیرد، باعث می‌شود که اثر مسأله اول از بین برود و آن شوق و ذوقی که شاگرد را وادار می‌کرد به حفظ و ضبط آن مسأله سرد شود. به خلاف این که مطالب متصل و پیوسته به وی القاء شود که در این صورت ذهن را برای فهمیدن آن آماده تر می‌کند مخصوصاً، ضبط کردن که بدون اتصال مزبور، صورت نمی‌گیرد.

خدای تعالی از این اشکال پاسخ داده که: ((و رتلناه ترتیلاً)) و معنایش - بطوری که از سیاق بر می‌آید - این است که: ما این تعلیمات را با اینکه قسمت قسمت، نازل کردیم در عین حال بین دو قسمت آن فاصله زیادی نگذاشتیم، بلکه قسمت‌های گوناگون آن را پشت سر هم نازل کردیم تا روابط بین آنها باطل نگشته، آثار اجزای آن از هم گسسته نشود و در نتیجه غرض از تعلیم آن تباه نگردد.

علاوه بر این، در اینجا مطلب دیگری است و آن اینکه قرآن کریم کتاب بیان و احتجاج است، هم بر موافق احتجاج می‌کند و هم بر مخالف و پاسخگوی هر مشکلی است که برایشان پیش بیاید و یا اشکالی که به روش تشکیک یا اعتراض بر حق و حقیقت بکنند و هر امری که برای آنان مشتبه شده باشد، از قبیل معارف و حکم واقعه در ملل و ادیان پیشین، همه را برایشان بیان می‌کند و حقیقت آنچه را که علمای ایشان تحریف کرده اند روشن می‌سازد همچنان که این معنا از مقایسه و سنجش عقاید بت پرستان

درباره خدا و ملائکه و قدیسین از بشر، با آنچه در قرآن در این باره آمده و نیز مقایسه بین قرآن و کتب عهدین در اخبار و داستانهای انبیاء و همچنین معارف مربوط به مبدا و معاد به خوبی روشن می‌گردد.

و این نوع از احتجاج و بیان، حقیقت ادا نمی‌شود مگر به تدریج و به ترتیبی که برای مردم پیش آمده، و تدریجا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌پرسند و یا شبهه‌هایی که برای مؤمنین پیش آمده و یا دیگران در برابر مؤمنین به تدریج القاء می‌کنند و مؤمنین روز به روز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌پرسند.

آیه مورد بحث به همین معنا اشاره نموده می‌فرماید: ((و لایاتونک بمثل الا جنناک بالحق و احسن تفسیرا)) کلمه ((مثل)) به معنای ((وصف)) است و معنای آیه این است که: اینان هیچ وصفی خالی از حقیقت درباره تو یا غیر تو نمی‌کنند و در این باره از حق منحرف نمی‌شوند مگر آنکه ما در آن باره آنچه را که حق است برایت می‌آوریم و بهترین تفسیر از آن مسأله را در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۳

اختیارت می‌گذاریم، چون آنچه آنان می‌گویند یا باطل محض است که حق آن را دفع می‌کند و یا حق است و آنان از جای خود منحرفش کرده‌اند که تفسیر احسن ما آن را رد نموده به جای خود بر می‌گرداند و استوارش می‌کند. پس، با بیانی که گذشت روشن شد که جمله ((کذلک لثبت به فوادک... و احسن تفسیرا)) به دو طریق، کلام آنان را که گفتند: ((لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده)) جواب می‌دهد:

اول اینکه: علت نازل نشدن بدان گونه را از آن ناحیه که مربوط به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است بیان نموده می‌فرماید: علتش این است که ما خواستیم فواد تو را تثبیت کنیم، لذا آن را تدریجی نازل کردیم.

دوم اینکه: علت آن را از آن ناحیه که مربوط به مردم می‌شود بیان نموده می‌فرماید: خواستیم تا هر وقت دشمنان ما ایرادی به پیامبران بگیرند و مثل و وصف باطلی برایش بیاورند، در همان وقت جوابشان را داده حق را بیان کنیم، اگر آنها با ایرادهای خود حق را از صورتی که دارد تغییر داده از جای خود تحریف کردند، ما با بهترین تفسیر دوباره حق را بجای خودش برگردانیم، و این غرض، با نزول تدریجی حاصل می‌شود.

جمله بعدی هم که می‌فرماید: ((الذین یحشرون علی وجوههم الی جهنم اولئک شر مکانا و اضل سیلا)) نیز ملحق به همین جواب دومی و نظیر متمم آن است که توضیحش - ان شاء الله - خواهد آمد.

و نیز، روشن گردید که آیات سه گانه همه اش، در مقام بیان یک غرض است، و آن پاسخ، از ایرادی است که به قرآن کرده‌اند - این بود نظریه ما.

وجوهی که مفسرین در توجیه نزول تدریجی قرآن گفته‌اند و بیان ضعف آن وجوه

ولی بعضی از مفسرین بین مضامین آیات مذکور، تفرقه انداخته‌اند و جمله ((کذلک لثبت)) به فوادک را جواب از ((لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده)) گرفته و جمله ((رتلناه ترتیلا)) را خبر از ترسیل قرآن در نزول، یادر قرائت بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و بی ربط به ما قبل دانسته‌اند. و جمله ((و لایاتونک بمثل)) را نظیر بیانی برای جمله ((کذلک لثبت به فوادک)) دانسته‌اند که کیفیت تثبیت فواد را روشن می‌کند.

بعضی دیگر از مفسرین آن را ناظر به خصوص مثلی که برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) زده‌اند دانسته و گفته‌اند: خدای تعالی در این جمله حق مطلب را در آن باره ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۴

با احسن التفسیر بیان کرده. بعضی دیگر، غیر این را گفته‌اند و جمله ((الذین یحشرون...)) را به کلی از غرض دو آیه قبل، اجنبی دانسته‌اند.

ولی، دقت در آنچه ما در توجیه مضمون دو آیه اول آوردیم، و نیز آنچه به زودی در معنای آیه سوم خواهیم آورد، فساد و بطلان

تفسیرهای گذشته را روشن می‌کند. و معلوم می‌سازد که آیات سه گانه همه اش، در مقام بیان یک غرض است و آن عبارت است از پاسخ ایرادی که به عنوان طعنه بر قرآن کریم زدند که چرا تدریجی نازل شده.

و نیز بعضی از مفسرین گفته‌اند: جواب از طعنه کفار، به جمله ((كذلک لثبت به فوادک)) جوابی است از راه بیان پاره ای از فوائد نزول تدریجی و گر نه فوائد دیگری غیر آنچه خدای تعالی بیان کرده دارد، و آن فوائد را (به صورتی که در ذیل می‌آید) ذکر کرده‌اند:

اول اینکه: کتب آسمانی سابق، اگر یکبار نازل شدند به این جهت است که انبیاء گذشته سواد داشتند و می‌توانستند بخوانند و بنویسند و لذا احتیاجی نبود که به تدریج نازل شوند، به خلاف قرآن کریم، که چون بر پیغمبری نازل می‌شد که سواد نداشت و خواندن و نوشتن را نمی‌دانست، لذا چاره ای جز این نبود که قسمت، قسمت نازل شود و تکرار شود تا آن جناب بتواند حفظ کند.

دوم اینکه: کتب آسمانی قبل از قرآن، دلیل بر صحتش و اینکه از ناحیه خدا نازل شده اعجازش نبود. به خلاف قرآن که دلیل صحت آن، اعجاز و نظم معجزه آسای آن است که تا روز قیامت کسی نمی‌تواند نظیرش را بیاورد و این اعجاز، در جزء جزء آن حتی در کوتاهترین جزء که هر یک به نام سوره ای نامیده شده هست.

و این هم واضح است که معجزه بودن یک کتاب، دایره مدار این است که مطابق با مقتضای حال باشد و چون احوال، تدریجی و تجدد پذیر است به ناچار قرآن هم لازم بود به تدریج نازل شود.

سوم اینکه: در قرآن کریم ناسخ و منسوخ هست و ممکن نیست میان آن دو جمع کرد و هر دو را یکبار نازل نمود، چون ناسخ چیزی می‌گوید و منسوخ چیزی دیگر، و با هم منافات دارند. و نیز در قرآن پاسخ‌هایی است از سوالاتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده‌اند، و باز در آن آیاتی است که پاره ای از امور را که رخ می‌داده ناشایست دانسته، و نیز در آن آیاتی است که بعضی از آنچه را که پیش می‌آمده حکایت کرده است و یا از آنچه به زودی و در زمان خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رخ می‌دهد خبر داده‌اند: اخبار از فتح مکه و دخول در مسجد الحرام و اخبار از غلبه روم بر فارس (ایران) و امثال آن، به همین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۵

جهت حکمت الهی نزول تدریجی قرآن را اقتضا می‌کرد.

ولی، هیچ یک از این وجوه آن طور قوی نیست که نزول دفعی قرآن را محال و یا غلط کند.

اما وجه اول: برای اینکه بی سواد بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حتما باید قرآن به تدریج نازل شود، چون همواره با آن جناب اشخاصی با سواد بودند و ممکن بود قرآن یکبار نازل شود ولی آنان کم کم برای آن حضرت بخوانند تا حفظ شود. علاوه بر این، خدای تعالی به آن جناب وعده داده بود که قرآن را از یاد نمی‌برد و فرموده بود: ((سنقرئک فلا تنسی)) و نیز فرموده بود: ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) باز فرموده بود: ((انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) و قدرت خدای تعالی بر حفظ کتابش در دو صورت نزول دفعی و نزول تدریجی، یکسان است.

اما وجه دوم: آن نیز، وجه صحیحی نیست، برای اینکه همان طور که کتابی که جزء جزء نازل شده، اگر به مقتضای حال باشد بلیغ است و الا نه، همچنین کتابی هم که دفعه نازل شده چنانچه در نظم آن رعایت مقتضای حال شده باشد بلیغ است، و اگر نشده باشد بلیغ نیست. خلاصه، همان طور که اولی برای خود مقتضای حالی دارد دومی نیز دارد، پس بلاغت یک کتاب به نازل شدن تدریجی آن بستگی ندارد، تا اگر دفعی نازل شود بلیغ نباشد.

اما وجه سوم: ناتمامی آن نیز، از این جهت است که گوینده آن خیال کرده نسخ، ابطال حکم سابق است، (لذا گفته: نزول دفعی کتابی که مشتمل بر ناسخ و منسوخ است معقول نیست، چون باید به حکم منسوخ مدتی عمل شود بعدا ناسخ نازل شود و آن را

نسخ کند) ولی نسخ، ابطال نیست بلکه تعیین مدت اعتبار منسوخ است. بنابراین، چه مانعی دارد کتابی که مشتمل بر ناسخ و منسوخ است، یکبار نازل شود؟ آنگاه از ناسخ آن بفهمند که حکم منسوخ تا فلان مدت اعتبار دارد، البته این در صورتی است که مصلحت هم اقتضای آن را بکند.

همچنان که ممکن است بیان حکم مسائلی که هنوز از آنها سؤال نشده، جلوتر نازل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۶ شود تا هر وقت سؤال شد به آن پاسخ‌ها مراجعه نماید. و نیز، ممکن است انکار و تقییح پاره‌ای کارها که هنوز واقع نشده و همچنین حکایت پاره‌ای جریان‌ها که هنوز رخ نداده است و یا اخبار به بعضی مغیبات، جلوتر نازل شود. پس، هیچ یک از موانع مذکور مانع نازل شدن دفعی قرآن نیست، لذا حق همان است که ما گفتیم و بیانی که ما در تفسیر آیه گذراندیم بیانی است تمام که با وجود آن، هیچ احتیاجی به این وجوه نیست.

مفاد آیه: ((الذین یحشرون علی وجوههم الی جهنم...))

الذین یحشرون علی وجوههم الی جهنم أولئک شرُّ مکاناً و أضلُّ سیلاً اتصال این آیه با آیات سابق و سیاقی که داشتند، این معنا را می‌رساند که افرادی که به قرآن طعنه زده اند خواسته‌اند از طعنه خود نتیجه‌ای بگیرند که لایق به مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبوده، مثلاً، او را به سوء مکان و گمراهی متهم کنند، ولی قرآن کریم به منظور حفظ احترام و صیانت مقام نبوت، آن را حکایت نکرده، تنها فرموده است کسانی که بر صورت به سوی جهنم سرازیر می‌شوند دارای سوء مکانی بیشتر و گمراهی شدیدترند و با همین تعبیر فهمانده که آنها چه گفته بودند.

پس اینکه فرمود: ((الذین یحشرون علی وجوههم الی جهنم)) کنایه است از کسانی که کافر شدند و به قرآن کریم طعنه زده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به آن اوصاف توصیف کردند، و معلوم است که کنایه، از تصریح، بلیغ‌تر است. پس مراد از آیه شریفه این است که این طعنه‌زنندگان به قرآن، که تو را به اوصاف چنین و چنان وصف می‌کنند خودشان بد مکان‌تر و گمراه‌ترند، نه تو.

بنابراین، اساس این آیه بر ((قصر قلب)) است - که بارها در این تفسیر معنا شده - و دو لفظ ((شر)) و ((اضل)) از معنای تفضیل، منسلخ شده، یعنی دیگر معنای ((بدتر)) و ((گمراه‌تر)) نمی‌دهد، و یا اگر بدهد به عنوان استهزاء یا چیزی مانند آن می‌باشد. به عبارت ساده‌تر اینکه: معنای آیه این نیست که آنان بد مکان‌تر و گمراه‌تر از تو هستند تا کسی بگوید مگر آن جناب بد مکان و گمراه بود تا کفار گمراه‌تر از او باشند؟ بلکه معنایش این است که اینها که به تو می‌گویند بد مکان و گمراه، خودشان بد مکان و گمراهند، و یا اینکه بر فرض هم که او بد مکان و گمراه باشد، این گمراهی در خود آنان بیشتر است، پس این اعتراض را دیگران باید بکنند نه آنها.

در این آیه به طور کنایه فرموده: به صورت به سوی جهنم محشور می‌شوند و این وصف کسانی است که منکر معاد هستند و خدا گمراهشان کرده همچنان که در جای دیگر در باره شان فرموده است: ((و من یهد الله فهو المهتد و من یضلل فلن تجد لهم اولیاء من دونه

و نحشرهم یوم القیمه علی وجوههم عمیا و بکما و صما ماءویهم جهنم کلما خبت زدناهم سعیرا ذلک جزاؤهم بآیاتنا))

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۲۹۷

پس در این کنایه، افزون بر اینکه کنایه بلیغ‌تر از تصریح است، تهدید کفار است به شر مکان و به عذاب الیم و نیز در معنای احتجاجی است بر ضلالت آنان، چون هیچ ضلالتی بدتر از این نیست که انسان با صورت، خود را روی زمین بکشد و بدون اینکه جایی را ببیند پیش برود و هیچ نداند که به کجا منتهی می‌شود و در پیش رو با چه چیزهایی مواجه می‌گردد و این ضلالتی که در حشرشان بر صورت، به سوی جهنم دارند مجسم و ممثل ضلالتی است که در دنیا داشتند برای اینکه در دنیا هم به بیراهه می‌رفتند



به نحوی ناخوشایند به او حمله کرد))

و مراد از ((آیات))، آیات آفاق و انفس است، که همه بر یکتایی خدا که کفار منکر آن بودند دلالت می کند. ابو السعود در تفسیر خود گفته: مقصود از آن، معجزات نه گانه ای است که به دست موسی (علیه السلام) ظاهر شد، ممکن است شما خواننده اشکال کنید که آیه شریفه می فرماید: ما به موسی و هارون گفتیم آیات ما را ببرید نزد این قوم که آیات ما را تکذیب کردند و ما آنها را هلاک کردیم و چگونه آیات را قبل از آنکه موسی و هارون برایشان ببرند تکذیب کردند؟ و موسی و هارون که هنوز این تکذیب را از قوم ندیده چطور خداوند می فرماید آیات ما را ببرند نزد قومی که آیات ما را تکذیب کردند؟ خلاصه، تکذیب آیات باید بعد از آوردن آن باشد و آوردن آن هم باید بعد از ماءموریت باشد.

در جواب می گوئیم: این توصیف، توصیف فرعونیان در زمان رسالت موسی و هارون به سوی ایشان نیست تا این اشکال وارد شود، بلکه توصیف ایشان است در هنگامی که داستانشان برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حکایت می شود، تا علت استحقاقشان را - استحقاق تدمیر و هلاکی که بعدا بدان اشاره می کند - بیان کرده باشد. و معنایش این است که موسی و هارون نزد فرعونیان رفتند و همه آیات ما را نشانشان دادند، ولی آن را تکذیب کردند و به تکذیب خود ادامه دادند، پس ما ایشان را هلاک کردیم. اگر مجبور باشیم آیات را حمل بر معجزات موسی کنیم نظریه ابو السعود خوب است.

اما وجه اتصال این آیه به ما قبلش، این است که طعنه زندگان به کتاب خدا و نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تهدید می کند به اینکه بپرهیزند از اینکه به سرنوشت فرعونیان دچار شوند که آنان نیز با اینکه خدا به موسی و برادرش ماءموریت داده بود به سوی ایشان بروند و کتاب هم بر او نازل کرده بود، مع ذلک زیر بار نرفتند، و خدا همه شان را به طرز اعجاب انگیزی هلاک کرد. و به خاطر همین نکته، مساءله فرستادن کتاب را، بر ارسال موسی و هارون و هلاکت فرعون مقدم داشت با اینکه از نظر زمان ارسال موسی و هارون و غرق فرعون، قبل از نزول تورات بود. پس غرض از ذکر این داستان، تنها اشاره به فرستادن کتاب و رسالت موسی و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۰۰:

هتلاکت فرعونیان به جرم تکذیب بوده است. بعضی از مفسرین گفته اند: این دو آیه متصل به جمله ((و کفی بربک هادیا و نصیرا)) است. ولی این نظریه بعیدی است.

وَقَوْمٌ نُّوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَعْرَفْنَهُمْ وَ جَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ظاهر این است که کلمه ((قوم)) به فعلی مقدر، منصوب شده باشد که جمله ((اغرقناهم)) بر آن دلالت می کند.

مراد از تکذیب قوم نوح رسولان را، همان تکذیب نوح است، چون تکذیب یک رسول تکذیب همه رسولان است برای اینکه همه رسولان بر کلمه حق اتفاق دارند. علاوه بر این، این امتهای اقوام متعددی از بت پرستان بودند که به کلی منکر مساءله نبوت بودند، نه اینکه با شخص نوح (علیه السلام) غرض خاصی داشته باشند.

و معنای اینکه فرمود: ((و جعلناهم للناس)) آیه این است که ما ایشان را برای مردمی که بعد از آنها باقی ماندند و از ذریه های آنان بودند، آیت و مایه عبرت قرار دادیم - و بقیه الفاظ آیه روشن است

وَعَادًا وَ ثَمُودًا وَ أَصْحَابِ الرُّسِ وَ قُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ کَثِيرًا در مجمع البیان گفته: کلمه ((رس)) به معنای چاهی است که طوقه چینی شده باشد، و می گویند ((اصحاب رس)) مردمی بودند که بعد از قوم ثمود روی کار آمدند و بر لب چاهی زندگی می کردند و خداوند پیغمبری به سویشان گسیل داشت، ولی ایشان او را تکذیب کردند و خدا هلاکشان کرد. بعضی دیگر گفته اند: (رس)

نام رودخانه ای بود که قوم رس در کنار آن منزل داشتند. و روایات شیعه نیز مؤید این احتمال است.

و کلمه ((عادا...)) عطف است بر جمله ((قوم نوح)) و تقدیر چنین است: ((و دمرنا عادا و ثمود و اصحاب الرس ... - ما عاد و ثمود و اصحاب رس را هلاک کردیم))



((و قرونا بین ذلک کثیرا)) - کلمه ((قرن)) به معنای مردمی است که در یک عصر زندگی می‌کنند و چه بسا بر خود عصر هم اطلاق بشود، و کلمه ((ذلک)) اشاره است به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۱

طوائفی که قبلا نام برده شد که اول آنان قوم نوح، و آخرشان اصحاب رس و یا قوم فرعون بودند. معنای آیه این است که: ما قوم عاد که قوم هود پیغمبر بودند و ثمود را که قوم صالح بودند و اصحاب رس و اقوامی بسیار را که در فاصله میان این اقوام زندگی می‌کردند، یعنی قوم نوح و اقوام بعد از ایشان را هلاک کردیم.

و كَلَّا ضَرْبًا لَّهُ الْأَمْثَلُ وَ كَلَّا تَبْرَأًا تَتَّبِعُ الْكَلِمَةَ ((کلا)) منصوب به فعلی است تقدیری که جمله ((ضربنا له الامثال)) بر آن فعل دلالت دارد، چون مثل زدن در معنای تذکر و موعظه و انذار است. و کلمه ((تتبع)) به معنای پاره پاره کردن است. و معنای آیه این است که: ما برای هر امتی مثالها زدیم و یک یک را پاره پاره ساختیم.

و لَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرَت مَطَرًا سَوِيًّا أَلْفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَتَّخِذُونَ نُشُورًا این قریه ای که باران بلا، بر آن بارید قریه قوم لوط است که خدای تعالی بارانی از سنگ سجیل بر آن ببارید، و تفصیل داستانش در سوره های قبل گذشت.

جمله ((افلّم یکنونوا یرونها)) استفهامی است تویخی، چون قریه مذکور سر راه اهل حجاز به سوی شام قرار داشته است.

و اینکه فرمود: ((بل کانوا لا یرجون نشورا)) معنایش این است که از معاد نمی‌ترسند، و یا اصلا از معاد ماء یوسند، و چنین احتمالی نمی‌دهند، و این تعبیر نظیر جمله ((بل کذبوا بالساعة)) است که قبلا گذشت. و مراد از آن این است که: منشاء اصلی تکذیب آنان بر کتاب و رسالت، و اندرز نگرفتن به این موعظه شافیه، و عبرت نگرفتنشان به آن چیزهایی که مایه اعتبار عبرت گیرندگان است، همانا این مسأله اساسی است که اینان منکر معاندند و به همین جهت دعوت انبیاء در آنان کمترین اثر را نداشته و هیچ حکمت و موعظه ای به دل‌هایشان راه نمی‌یابد.

بحث روایتی

(روایاتی درباره اصحاب رس و عذاب آنان و...)

در کتاب عیون به سند خود از ابو الصلت هروی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که امیر المؤمنین (علیه السلام) در حدیثی طولانی که راجع به داستان اصحاب رس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۲

است فرمودند: اصحاب رس مردمی بودند که درخت صنوبری را می‌پرستیدند و نام آن را ((شاه درخت)) نهاده بودند و آن درختی بود که ((یافت)) فرزند نوح آن را بعد از داستان طوفان بر کنار چشمه ای به نام ((روشن آب)) کاشته بود و این قوم، دوازده شهر آباد پیرامون نهری به نام رس داشتند و نام آنها: آبان، آذر، دی، بهمن، اسفند، فروردین، اردیبهشت، خرداد، مرداد، تیر، مهر و شهریور بود که مردم فرس این اسامی را بر ماههای دوازده گانه خود قرار دادند، قوم نامبرده از آن صنوبر دوازده جوانه گرفته در هر یک از شهرهای خود، یکی را کاشتند و نیز از آن چشمه که گفتیم صنوبر بزرگ بر کنار آن بود - نهری به طرف آن جوانه ها و قریه ها بردند، و نوشیدن از آب آن نهرها را بر خود حرام کردند، به طوری که اگر کسی از آن نهرها می‌نوشید و یا به چهارپای خود می‌داد به قتلش می‌رساندند، چون می‌گفتند: زنده ماندن این دوازده خدا بستگی به آب این نهرها دارد پس سزاوار نیست کسی از آنها بخورد و مایه حیات خدایان را کم کند.

و نیز در هر ماه یک روز را در یکی از آن شهرها عید می‌گرفتند و همگی در زیر درخت صنوبر آن شهر جمع شده قربانی هایی پیشکش و تقدیم آن می‌کردند، و آن قربانیها را در آتشی که افروخته بودند می‌سوزاندند، وقتی دود آن بلند می‌شد برای درخت صنوبر به سجده می‌افتادند و به گریه و زاری در می‌آمدند و شیطان هم از باطن درخت، با آنان حرف می‌زد. این عادت آنان در آن دوازده شهر بود تا آنکه روز عید شهر بزرگ فرا می‌رسید، نام این شهر اسفندار بود و پادشاهشان نیز در آنجا سکونت داشت و همه اهل شهرهای دوازده گانه در آنجا جمع شده به جای یک روز دوازده روز عید می‌گرفتند، و تا آنجا که می‌توانستند بیشتر از

شهرهای دیگر قربانی می آوردند و عبادت می کردند، ابلیس هم وعده ها به ایشان می داد، و امیدوارشان می کرد (البته) بیشتر از آن وعده هایی که شیطانهای دیگر در اعیاد دیگر، از سایر درختان به گوششان می رسانیدند سالهای دراز بر این منوال گذشت و همچنان بر کفر و پرستش درختان، ادامه دادند تا آنکه خداوند رسولی از بنی اسرائیل از فرزندان یهودا، به سوی ایشان فرستاد آن رسول مدتی آنها را به پرستش خدا و ترک شرک می خواند، ولی ایشان ایمان نیاوردند پیغمبر نامبرده، آن درختان را نفرین کرد تا خشک شدند چون چنین دیدند به یکدیگر گفتند: این مرد خدایان ما را جادو کرد، عده ای گفتند: نه، خدایان بر ما غضب کردند، چون دیدند که این مرد ما را می خواند تا بر آنها کفر بورزیم و ما هیچ کاری به آن مرد نکردیم و درباره آلهه خود غیرتی به خرج ندادیم، آنها هم قهر کردند و خشکیدند.

لذا همگی راءى رابر این نهادند که نسبت به آلهه خود غیرتی نشان دهند، یعنی آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۰۳ پیغمبر را بکشند. پس چاهی عمیق حفر کرده او را در آن افکندند و سر چاه را محکم بستند و آن قدر ناله او را گوش دادند تا برای همیشه خاموش گشت. دنبال این جنایت خدای تعالی عذابی بر ایشان مسلط کرد که همه را هلاک ساخت. و در نهج البلاغه، علی (علیه السلام) فرموده: کجایند صاحبان شهرهای رس که پیغمبران خود را کشتند و سنت های مرسلین را خاموش، و سنتهای جباران را احیاء کردند؟.

بیان حد مسلحقه (جماع زنان با یکدیگر)

و در کافی به سند خود از محمد بن ابی حمزه و هشام و حفص از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که: چند نفر زن به خدمت امام صادق (علیه السلام) وارد شدند یکی از ایشان از مساحقه (جماع زنان با یکدیگر) پرسید، حضرت فرمود: حدش همان حد زنا است. آن دیگری پرسید آیا خدای تعالی این مسأله را در قرآن کریم ذکر کرده؟ فرمود: بلی، پرسید در کجا است؟ فرمود: زنان رس.

و در الدرالمثور است که ابن ابی الدنیا (در مذمت ملامی) و بیهقی و ابن عساکر از جعفر بن محمد بن علی (علیه السلام) روایت کرده اند که دو نفر زن از آن جناب پرسیدند: آیا افتادن زن روی زنی دیگر را در کتاب خدا حرام می دانی؟ فرمود: بلی، این عمل همان زنا است که در عهد تبع می زیستند و آن زنان که با رس بودند. آنگاه اضافه کرده اند که هر نهر و چاهی را رس گویند، سپس فرمود: کسانی که چنین کنند بر ایشان جلباب و زره و کمر بند و تاج و چکمه ای از آتش درست کرده روی همه آنها پارچه ای غلیظ و خشک و متعفن از آتش بر تشان می کنند، آنگاه جعفر فرمود: این مسأله را به همه زنان خود یاد دهید.

مؤلف: قمی هم از پدرش از ابن ابی عمیر از جمیل از امام صادق (علیه السلام) روایتی در این معنا آورده.

باز در تفسیر قمی به سند خود از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: ((و کلا تبرنا تبتیرا)) فرمود: یعنی ((کسرنا تکسیرا - شکستیم شکستی)) و آنگاه فرمود: این کلمه، لغت نبطی ها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۴

باز در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که فرمود: اما آن قریه که باران بلا بر او بارید، سدوم قریه قوم لوط بود که خداوند سنگهایی از سجیل، یعنی از گل بر سرشان بارید. الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۵

آیات ۴۱-۶۲، سوره فرقان

وَ إِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَخِدُونَكَ إِلَّا هُزُوءًا أ هَيْدًا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا (۴۱) إِن كَادَ لَيُضِغُنَا عَنْ ءِالِهَتِنَا لَوْ لَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَ سَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا (۴۲) أ رَعَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أ فَأَنْتَ تُكُونُ عَلَيْهِ وَ كَيْلًا (۴۳) أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِن هُمْ إِلَّا- كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (۴۴) أ لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَرَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ

ذَلِيلًا (۴۵) ثُمَّ قَبِضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا (۴۶) وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَأْسَا وَ النَّوْمَ سَبَاتًا وَ جَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا (۴۷) وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (۴۸) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَمْنُونًا وَ نُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَ أَنْاسِيَ كَثِيرًا (۴۹) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (۵۰) وَ لَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَوْمٍ نَذِيرًا (۵۱) فَلَا تَطْعَمُ الْكُفْرِينَ وَ جَهْدُهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (۵۲) \* وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبُحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا (۵۳) وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (۵۴) وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّهُمْ وَ كَانَ الْكَاذِبُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا (۵۵) وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا (۵۶) قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (۵۷) وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفَىٰ بِهِ بَذُنُوبٍ عِبَادِهِ خَيْرًا (۵۸) الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ خَيْرًا (۵۹) وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَ مَا الرَّحْمَنُ أَلَّا نَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا (۶۰) تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سَرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا (۶۱) وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (۶۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۰۶

ترجمه آیات

و چون تو را ببینند جز به مسخره ات نمی گیرند (و می گویند) آیا این است آنکه خدا به پیغمبریش بر انگیخته است ؟ (۴۱) اگر در مورد خدا یانمان ثبات نمی ورزیدیم نزدیک بود ما را از (پیروی) آنها گمراه کند، وقتی عذاب را ببینند خواهند دانست روش چه کسی گمراهانه تر بوده است (۴۲) آیا کسی را که هوس خویش را خدای خویش گرفته ندیدی ؟ مگر تو کارگذار او هستی ؟ (۴۳) آیا می پنداری بیشترشان می شنوند یا می فهمند؟ که آنها جز به مانند حیوانات نیستند بلکه روش آنان گمراهانه تر است (۴۴) آیا ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده و اگر می خواست آن را سکون می داد آنگاه آفتاب را نشانه آن کردیم (۴۵) سپس آن را به گرفتن مخصوصی یعنی به گرفتن ملایم سوی خویش گرفتیم (۴۶) او است که شب را پوشش برای شما کرد و خواب را مایه آسایش شما قرار داد و روز را برای برخاستن و جنب و جوش مجدد شما قرار داد (۴۷) او است که بادها را نوید بخش پیشاپیش رحمت خویش کرد و از آسمان آبی پاک نازل کردیم (۴۸) تا سر زمین مواتی را به وسیله آن زنده کنیم و آن را به مخلوقات خویش، چهارپایان و مردم بسیار بنوشانیم (۴۹) و آن را میانشان گوناگون کردیم شاید اندرز گیرند اما بیشتر مردم جز ناسپاسی نکردند (۵۰) اگر می خواستیم در هر دهکده ای بیم رسانی برمی انگیختیم (۵۱) زنهار، مطیع کافران مشو و با آنان جهاد کن جهادی بزرگ (۵۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۰۷

او است که دو دریا را به هم در آمیخت، این شیرین و گوارا و آن شور و تلخ، و میانشان مانعی قرار داد نفوذ ناکردنی تا با هم مخلوط شوند (گویا هر یک به دیگری می گوید) دور باش و نزدیک نیا (۵۳) او است که از آب بشری آفرید و آن را نسب و سبب قرار داد که پروردگار تو قدرتمند است (۵۴) غیر از خدا چیزهایی را می پرستند که نه سودشان می دهد و نه ضررشان می زند و کافر بر ضد پروردگار خویش پشتیبان خدایان دروغین است (۵۵) ما تو را جز نوید دهنده و بیم رساننده نفرستاده ایم (۵۶) بگو از شما برای پیغمبری مزدی نمی خواهم مگر همینکه هر که خواهد به سوی پروردگار خویش راهی پیش گیرد (۵۷) تو کل به آن زنده ای کن که مرگ ندارد و بستایش او تسیح گوی، و آگاه بودن او از گناهان بندگان کافی است (۵۸) آنکه آسمانها و زمین را با هر چه میان آنها است در شش روز بیافرید و سپس به عرش پرداخت، خدای رحمان است درباره او از شخصی رازدان پرس (۵۹) و چون به آنها گویند خدای رحمان را سجده کنید گویند خدای رحمان چیست ؟ چگونه به چیزی که دستورمان می دهی سجده کنیم ؟ (این سخن را می گویند) در نتیجه دوریشان بیشتر می شود (۶۰) بزرگ است آنکه در آسمانها برجهایی نهاد و در آن چراغ و ماهی روشن پدید آورد (۶۱) او است که شب و روز را جانشین یکدیگر قرار داد، برای آن کس که

بخواهد اندرز گیرد و بخواهد سپاسگزاری کند (۶۲)

بیان آیاتین آیات پاره ای از صفات کفار نامبرده را که به کتاب و رسالت طعنه می زدند و منکر توحید و معاد بودند بر می شمارد، البته آن صفاتی که با سنخ اعتراضات و بی اندیشه سخن گفتن آنها تناسب دارد، مانند استهزاء به رسول و پیروی از هوای نفس و پرستش چیرهایی که سود و زبانی برایشان نداشت و نیز استکبارشان از سجده برای خدای سبحان .

بیان استهزاء کفار و پاسخ خداوند به این عمل آنها

و اذا راوڪ ان يتخذونك الا هزوا اهذالذی بعث الله رسولا)) ضمیر جمعی که در این جمله است به ((الذین كفروا)) که قبلا ذکر شد بر می گردد، و کلمه ((هزو)) به معنای استهزاء و سخریه است، بنابراین مصدری است به معنای مفعول، و معنای آن این است که چون کفار تو را می بینند جز مسخره شده ات تلقی نمی کنند.

و جمله ((اهذا الذی بعث الله رسولا)) بیان استهزای ایشان است، یعنی این طور استهزاء ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۸ می کنند و چنین و چنان می گویند.

إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَا- أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا... کلمه ((ان)) مخففه از مثقله است، و کلمه ((اضلال)) در اینجا بویی از معنای صرف را هم دارد، (صرف این است که خدای تعالی توجه و قلب کسی را از درک چیزی منصرف سازد)، و به همین جهت کلمه مذکور با حرفی متعدی شده که کلمه ((صرف)) با آن متعدی می شود و آن عبارت است از حرف عن .

در این آیه جواب ((لولا)) حذف شده چون مطالب گذشته بر آن دلالت می کرد، و معنای جمله این است که: نزدیک است این شخص ما را از خدایانمان منصرف کند در حالی که مردی گمراه کننده است اگر ما بر آلهه خود، یعنی بر پرستش آنها، خویشتن داری نمی کردیم ما را از آنها برمی گردانید.

((و سوف يعلمون حين يرون العذاب من اضل سبيلا)) - این جمله تهدیدی است از خدای تعالی به ایشان و تنبیهی است که متوجهشان می کند به اینکه از عذابی که رو به ایشان می آید در غفلتند. و نیز نمی دانند که به زودی به ضلالت و گنجی خود یقین پیدا خواهند کرد.

مراد از معبود گرفتن هوای نفس و توضیحی درباره جمله: ((اتخذ الهه هويه))

أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هِرْوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا- کلمه ((هوی)) به معنای میل نفس به سوی شهوت است، بدون اینکه آن شهوات را با عقل خود تعدیل کرده باشد، و مراد از معبود گرفتن هوای نفس اطاعت و پیروی کردن آن است، بدون اینکه خدا را رعایت کند و خدای تعالی در کلام خود مکرر پیروی هوی را مذمت کرده و اطاعت از هر چیزی را عبادت آن چیز خوانده و فرموده: ((الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعدوني))

و جمله ((افانت تكون عليه وکیلا)) استفهامی است انکاری و معنایش این است که تو وکیل و سرپرست او و قائم به امور او نیستی تا به دلخواه خود به سوی راه رشد هدایتش کنی، پس تو چنین قدرتی نداری که با اینکه خدا گمراهش کرده و اسباب هدایتش را از او قطع نموده، تو هدایتش کنی، و در همین معنا فرموده: ((انك لا تهدي من احببت)) و نیز فرموده: ((و ما انت بمسمع من فی القبور)) و این آیه به منزله اجمالی است برای تفصیلی که در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۰۹

آیه ((افرايت من اتخذ الهه هويه و اضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله)) آمده است .

از آنچه که در معنای آیه گذشت روشن شد که جمله ((اتخذ الهه هويه)) نظمی طبیعی دارد و آن این است که جمله ((اتخذ)) فعلی است متعدی به دو مفعول که الهه مفعول اول و هویه مفعول دوم آن است و همین نظم با سیاق سازگاری دارد، چون گفتگو در سیاق آیات، پیرامون شرک مشرکین و عدولشان از پرستش خدا به پرستش بتها و اعراضشان از اطاعت حق، یعنی اطاعت خدا و

رو آوردنشان به اطاعت هوی، منشاء اصلی شرک بود و این طائفه قبول داشتند که اله و معبودی مطاع دارند و درست هم فهمیده بودند، چیزی که هست معتقد بودند آن اله مطاع، همان هوای نفس خودشان است، لذا همان را مطاع خود گرفته به جای اینکه حق را اطاعت کنند آن را اطاعت کردند و هوی را در جای حق نشانند، نه اینکه مطاع را در جای غیر مطاع نشانده باشند، دقت فرمائید.

با همین بیان روشن می شود اینکه جمعی از مفسرین گفته اند: ((کلمه ((هویه)) مفعول اول و کلمه ((الیه)) مفعول دوم فعل ((اتخذ)) است و چون تعجب همه ناشی از خدا شدن هواست لذا هوی را مقدم ذکر کرده)) صحیح نیست. و همچنین کلام بعضی دیگر که گفته اند این تقدم و تاخر به منظور افاده حصر بوده، زیرا همانطور که گفتیم اصلاً تقدیم و تاخیری در نظم آیه نیست، تا این محمل ها را برایش درست کنیم، مفسرین نامبرده به خاطر همین اشتباه مباحثی طولانی برای توجیه تقدیم و تاخیر آورده اند که ما از ایراد آن چشم پوشیدیم، چون همین مقدار که ما در تفسیر آیه آوردیم کافی است - ان شاء الله تعالی.

نفی سمع و عقل از کفار و تشبیه آنان به چهار پایانبیل هم اضل سیلا  
 أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا - كَالْأَنْعَمِ يَلُومُ هُمْ أَضْلُ سَبِيلًا كَلِمَةً ((ام)) به اصطلاح اهل فن، منقطعه است و ((حسبان)) به معنای ظن و پندار است و ضمیرهای جمع به اعتبار معنا همه به موصولی بر می گردند که در آیه قبلی بود و تردید میان گوش و عقل از این نظر است که وسیله آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا اینکه خودش تعقل کند و حق را تشخیص داده پیرویش نماید، یا از کسی که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۱۰

می تواند تعقل کند و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند، در نتیجه پس طریق به سوی رشد یا سمع است و یا عقل، و دلیل این راه یا عقل است یا نقل. پس آیه شریفه در معنای آیه ((و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)) است.

و معنایش این است که: بلکه آیا گمان می کنی که اکثر ایشان استعداد شنیدن حق را دارند تا آن را پیروی کنند و یا استعداد تعقل درباره حق را دارند تا آن را پیروی کنند و به دنبال این گمان امیدوار هدایت یافتن آنها شدی که این قدر در دعوتشان اصرار می ورزی؟ ((ان هم الا كالانعام)) - این جمله بیان جمله قبلی است، چون جمله قبلی در معنای این بود که اکثرشان، نه می شنوند و نه می فهمند، و این جمله می فهماند که صرف نشنیدن و تعقل نکردن نیست، بلکه اینان چون چارپایانند که از سخن جز لفظ و صدایی نمی شنوند و معنی را درک نمی کنند.

((بل هم اضل سیلا)) - یعنی اینها از چارپایان هم گمراه ترند برای اینکه چارپایان هرگز به ضرر خود اقدام نمی کنند ولی اینها ضرر خود را بر نفع خود ترجیح می دهند، علاوه بر این، چارپایان اگر راه را گم کنند، مجهز به اسبابی نیستند که به سوی راه حق هدایتشان کند و اگر گمراه شدند تقصیری ندارند به خلاف این انسانها که مجهز به اسباب هدایت هستند و در عین حال باز گمراهند.

بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه: چارپایان علم و اطلاعی از پروردگار خود ندارند. ولی این استدلال غلط است و این آیه اصل علم را نه از حیوانات نفی می کند و نه از کفار، بلکه از کفار پی روی از حق را به خاطر اینکه عقل فطری انسانیشان به وسیله پیروی هوی تیره و محجوب شده نفی می کند و ایشان را به چارپایان تشبیه می کند که مجهز به این فطرت و این نحوه ادراک نیستند.

و اما جوابی که بعضی داده اند به اینکه این حرف را از ظاهر آیه نمی توان در آورد نیز پاسخی است که نمی توان با استدلال، اثباتش کرد.

تشبیه و تنظیر جهل و ضلالت مردم و هدایت آنان به وسیله انبیاء، به کشیدن سایه و...  
 أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا این دو آیه و آیات بعد

از اینها - تا نه آیه - نظیر تنظیر و تشبیهی است برای مضمون دو آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۱

قبل ، بلکه چهار آیه قبل که می فرمود: خدای سبحان رسول را به منظور هدایت مردم به سوی راه رشد و نجاتشان از ضلالت فرستاد، تا بعضی از آنان که خدا می خواهد هدایت یابند و بعضی دیگر که هوای نفس خود را معبود خود گرفته اند کارشان به جایی برسد که نه بشنوند، و نه بفهمند، پس بعد از آنکه خدا این طایفه را گمراه کرد کسی نمی تواند هدایتشان کند.

و آیات مورد بحث ، تا نه آیه ، می فرماید: این داستان چیز نو ظهوری از ناحیه خدای سبحان نیست ، زیرا در عجائب صنع او و آیات بیناتش نظائر زیادی دارد، پس کسی سر از کار او در نمی آورد و او بر صراط مستقیم است (شیوه اش در همه عالم یکسان است )، مثلا سایه را گسترده تر و آنگاه آفتاب را دلیل آن قرار داده تا آن را نسخ کند و از بین ببرد و نیز شب را پوشش ، و خواب را برای آرامش ، و روز را برای حرکت قرار داده و نیز بادهای را مژده آور باران کرده ، زمین مرده را زنده ، چارپایان و انسانها را سیراب ساخته است .

پس ، مثل مؤمن و کافر، که آن یکی راه می یابد و این یکی گمراه می شود - با اینکه هر دو بندگان خدایند و در یک کره خاکی زندگی می کنند - مثل دو تا آب است که یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ است و خدا هر دو را پهلوی هم قرار داده ، ولی بین آن دو فاصله و برزخی قرار داده است و نیز، مثل همان آبی است که خدا بشر را از آن آفریده و آنگاه خانمانها و فامیلها از آن پدید آورده و از همین راه زن دادن و زن خواستن ، موالید را مختلف کرده و پروردگار تو قدیر است .

این معنا، آن چیزی است که دقت در مضامین آیات و خصوصیات نظم آنها، آن را به دست می دهد و با همین معنا وجه اتصال آنها به آیات قبلی نیز روشن می شود. اما اینکه بعضی گفته اند که : آیات در مقام بیان پاره ای از ادله توحید، بعد از بیان جهالت معرضین از توحید و گمراهی ایشان است ، درست نیست ، چون با سیاق سازگاری ندارد و به زودی این معنا را روشن خواهیم کرد. پس اینکه فرمود: ((الم ترالی ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكنا)) - همان طور که گذشت - تنظیر و تشبیهی است برای اینکه چرا جهل و ضلالت دامنگیر مردم می شود و چگونه خدای تعالی آن را به وسیله فرستادن رسولان و دعوت حقه ایشان بر می دارد و لازمه این معنا این است که مراد از ((مد الظل )) امتداد سایه ای است که بعد از ظهر گسترده می شود و به تدریج از طرف

مغرب به سوی مشرق رو به زیادی می گذارد تا آنجا که آفتاب به کرانه افق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۲

رسیده غروب کند که در آن هنگام امتداد به آخر می رسد و شب می شود و این سایه در همه احوالش در حرکت است و اگر خدا می خواست آن را ساکن می کرد.

و اینکه فرمود: ((ثم جعلنا الشمس عليه دليلا)) منظور این است که دلالت آفتاب با نور خود بر این دلالت می کند که در این میان سایه ای هست و نیز با گسترده شدن نورش ، دلیل بر این است که سایه نیز به تدریج گسترده می شود، زیرا اگر آفتاب نبود کسی متوجه نمی شد که در این میان سایه ای وجود دارد، آری علت عمومی تشخیص معانی مختلف برای انسان این است که احوال عارضه بر آن معانی مختلف می شود، حالتی پدید می آید و حالتی دیگر می رود و چون حالت دومی آمد آن وقت به وجود حالت اولی پی می برد و چون حالتی پدید می آید حالت قبلی که تاکنون مورد توجه نبوده به خوبی درک می شود و اما اگر چیزی را فرض کنیم که همیشه ثابت و به یک حالت باشد به هیچ وجه راهی برای تنبه به آن نیست .

و معنای اینکه فرمود: ((ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا)) این است که ما با تاباندن خورشید و بالا آوردن آن ، به تدریج آن سایه را از بین می بریم و جهت اینکه از بین بردن را، قبض نامیده ، آن هم قبض به سوی خودش و آن قبض را هم به قبض آسان توصیف کرد خواست تا بر کمال قدرت الهی خود دلالت کند و بفهماند که هیچ عملی برای خدا دشوار نیست و اینکه فقدان موجودات بعد از وجودشان انهدام و بطلان نیست ، بلکه هر چه که به نظر ما از بین می رود در واقع به سوی خدا باز می گردد.

معنای ((مد الظل )) از نظر دیگر مفسرین



و آنچه درباره تفسیر ((مد الظل)) گفتیم - یعنی امتداد سایه بعد از رسیدن آفتاب به موقع ظهر - هر چند معنایی بود که مفسرین آن را نگفته اند، لیکن سیاق - همانطور که بدان اشاره رفت - با غیر آن سازگار نیست .

مثلا بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از سایه کشیده شده، ما بین طلوع فجر تا طلوع آفتاب است . و بعضی دیگر گفته اند: مراد، ما بین غروب آفتاب و طلوع آن است . و بعضی دیگر گفته اند: سایه ای است که بعد از طلوع آفتاب برای هر جرم کثیف و کدری، مانند کوه و بناء و درخت در طرف مقابل آفتاب پدید می آید. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن سایه ای است که بعد از خلقت آسمان مانند قبه و گسترده زمین در زیر آسمان از آسمان به روی زمین افتاد - این قول از همه اقوال سخیف تر و بی پایه تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۳

در این آیه التفاتی است از سیاق تکلم با غیر (ما)

- که در آیات سابق بود - به سیاق غیبت و نکته اش این است که مراد از این آیه و آیات بعد از آن، بیان این جهت است که امر هدایت به دست خدا است و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ اختیاری در این باب ندارد و خدا هم اراده نکرده آنان را هدایت کند و رسالت و دعوت حقه انبیاء، در مقابل ضلالتی که چون سایه بر اهل ضلال گسترده شده و برداشتن ضلال از هر کس که بخواهد، از شاخه های سنت عمومی الهی است در گسترده رحمت بر خلق، همان طور که آفتاب را بر زمین می گستراند، و سایه گسترده در آن را بر می دارد.

و معلوم است که خطابی که متضمن بیان این حقیقت است، چیزی نیست که اختصاص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشته باشد، مخصوصا با اینکه قبلا از آن جناب قدرت بر هدایت را سلب کرده بود، پس آن جناب نباید مخاطب قرار گیرد، اما کفار، آنها هم که هوای خود را اله خود گرفته اند و گوش و عقل خود را از کف داده اند، نباید مخاطب شوند، ناگزیر باید سیاق از خطاب و تکلم، به غیبت التفات یابد.

و در جمله ((ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا ثم قبضناه الینا)) رجوعی دوباره است از سیاق غیبت به همان تکلم سابق، و این برگشتن، علاوه بر آن نکته که گفته شد، اظهار عظمت و کبریایی او نیز هست .

و گفتار در جمله ((و هو الذی جعل لکم اللیل...)) و جمله ((و هو الذی ارسل الریاح...)) و جمله ((و هو الذی مرج البحرین...)) و جمله ((و هو الذی خلق من الماء بشرا...)) همان گفتاری است که در ذیل جمله ((الم تر الی ربک...)) گذشت، و همچنین گفتار در جمله ((و انزلنا من السماء ماء...)) و جمله ((و لقد صرفناه بینهم)) و جمله ((و لو شئنا لبعثنا)) همان گفتاری است که در ذیل جمله ((ثم جعلنا الشمس)) گذشت .

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَاسًا وَالنَّوْمَ سَبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا ((لباس بودن شب)) از این باب است که ظلمت آن مانند لباس و پرده، آدمی را می پوشاند و به طوری که راغب گفته: ((سبات)) بودن خواب به معنای این است که در هنگام خواب آدمی از هر کاری منقطع می شود، و معنای ((نشور)) قرار دادن روز، این است که حرکت و طلب رزق را در روز قرار داده است .

و این معانی، یعنی پوشیدن خدای تعالی آدمیان را با لباس شب، و قطع ایشان از عمل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۴ و جنب و جوش و سپس منتشر کردنشان در روز برای سعی و عمل، حالش همان گسترده سایه و دلیل قرار دادن آفتاب بر وجود سایه و گرفتن سایه به وسیله آفتاب به سوی خود می باشد.

اشاره به نعمت باد و آب باران

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا کلمه ((بشر)) - به ضمه باء و سکون شین - مخفف ((بشر)) - به دو ضمه - است که جمع ((بشور)) به معنای مبشر است و معنای آیه این است که : خدای تعالی کسی است که بادها را می فرستد تا قبل از آمدن رحمتش (باران)، بشارت آن را بیاورد.

و مقصود از ((سما)) در جمله ((و از سما آبی طهور نازل کردیم)) جهت بالا- است که همان جو بالای زمین است، و ((ماء طهور)) به معنای نهایت درجه پاکی است که هم خودش طاهر است و هم طاهر کننده غیر خودش می باشد، چرک ها و کثافات را می برد و رفع حدث می کند، بنابراین، کلمه طهور به طوری که دیگران هم گفته اند صیغه مبالغه است.

لُنْحِي بِه بُلْدَةٌ مَيْتًا وَ نُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَ أَنْاسِي كَثِيرًا كَلِمه ((بلده)) معروف است، ولی بعضی گفته اند: مراد از آن مطلق مکان است، همچنانکه در آیه ((و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه)) همین معنا منظور است و به همین جهت وقتی برای کلمه ((بلد)) صفت می آورد، مذکر (میت) می آورد، نه مونث (میته)، و این به اعتبار معنای منظور از کلمه می باشد که مکان است، زیرا اگر معنای مکان منظور نبود بلکه معنای شهر منظور بود باید صفتش را مونث می آورد و می فرمود: ((بلده میته))

و مکان میت، آن سرزمینی است که گیاه نرویند، و احیای آن به همین است که با فرستادن باران، سبز و خرمش کند، و کلمه ((اناسی)) جمع انسان است، و معنای آیه روشن است.

حال شامل شدن مرگ بر زمین و احتیاج چارپایان و انسانها به آب و نازل کردن آب پاک کننده از آسمان و زنده کردن زمین مرده را با آن و سیراب کردن چارپایان و انسانهای بسیار، حال همان گسترده سایه است و سپس قرار دادن آفتاب را دلیل بر آن و سپس از بین بردنش به وسیله آفتاب، که بیانش گذشت.

وَ لَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا- كَفُورًا از ظاهر اتصال آیه به ما قبل برمی آید که ضمیر در ((صرفناه)) به کلمه ((ماء)) بر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۱۵

می گردد. بنابراین، معنای تصریف آب در میان مردم این است که یک بار از قومی گرفته به قومی دیگر بدهد و بار دیگر از همان قوم نیز گرفته به اولی بدهد، در نتیجه یکسره باران را بر یک قوم نباراند و با بارانند دائمی هلاکشان نکند و نیز آن را از قومی دیگر به کلی قطع نکند و در نتیجه از تشنگی هلاک نسازد، بلکه آن را در میان اقوام بگرداند، تا هر قومی نصیب خود را از آن به مقداری که مصلحت است بگیرند و از آن بهره مند شوند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از تصریف آب، گرداندن و بردن آن از اینجا به آنجا است.

جمله ((لیذکروا فابی اکثر الناس الا کفورا)) تعلیل و بیان دلیل تصریف است، و معنایش این است که سوگند می خورم که ما آب را در میان مردم جابجا نکردیم مگر برای اینکه متذکر شوند و شکر بجای آرند. ولی بیشتر مردم از ادای شکر نعمتهای ما خودداری کردند.

وَ لَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا یعنی اگر می خواستیم به هر قریه ای رسول و نذیری بفرستیم که هر یک، مردم قریه خود را انداز نموده، رسالت ما را ابلاغ کند می فرستادیم لیکن این کار را نکردیم و به خاطر مقام ارجمند و منزلت عظیمی که تو نزد ما داری تو را به سوی تمامی قریه های عالم، نذیر و رسول فرستادیم - مفسرین این جمله را این طور تفسیر کرده اند. و آیه بعدی هم خالی از تایید آن نیست، علاوه بر این، با آن وجهی که ما برای اتصال آیات آوردیم نیز مناسب تر است.

ممکن هم هست مراد این باشد که ما قادریم بر اینکه در هر قریه ای رسولی مبعوث کنیم و اگر این کار را نکردیم و تنها تو را اختیار نمودیم به خاطر مصلحتی بود.

فَلَا تُطِيعُ الْكُفْرِينَ وَ جَهْدُهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا مقصود از اینکه فرمود با قرآن با دشمنان جهاد کن (جاهدهم به جهادا کبیرا)

این جمله متفرع است بر معنای آیه قبلی و ضمیر ((به)) به شهادت سیاق آیات، به قرآن بر می گردد و کلمه ((جاهده)) و نیز ((جهاد)) به معنای جد و جهد و به کار بردن نهایت نیرو در دفع دشمن است. و چون گفتیم ضمیر به قرآن بر می گردد معنا این می شود که: با قرآن با دشمنان جهاد کن، یعنی قرآن را بر آنان بخوان و معارف و حقایق آن را بر ایشان بیان کن و حجت را بر ایشان تمام نما.

پس حاصل معنا و مضمون آیه این شد که: وقتی مثل رسالت الهی در بر طرف کردن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۱۶ حجاب جهل و غفلت از دل‌های مردم به وسیله اظهار حق و اتمام حجت مثل آفتاب بود در دلالت بر سایه گسترده و برداشتن آن سایه به امر خدا، و نیز مثل روز بود نسبت به شب و تعطیلی کار در آن و نیز، مثل باران بود نسبت به زمین مرده و چارپایان و انسانهای تشنه، ناچار، حالا که تو حامل این رسالت شده‌ای، و به سوی همه اهل قریه‌ها مبعوث گشته‌ای، دیگر جا ندارد که از کافران اطاعت کنی، چون اطاعت ایشان تباه‌گر این ناموس عمومی است که برای هدایت قرار داده ایم پس باید که در تبلیغ رسالت خود و اتمام حجت بر مردم به وسیله قرآن که مشتمل بر دعوت حقه است نهایت کوشش و جهد خود را مبذول داری و جهاد کنی با آنان جهادی بس بزرگ.

تشبیه انقسام مردم به مؤمن و کافر، به آب دو دریا (یکی گوارا و دیگری ناگوار) و به خلقت زن و مرد از نطفه وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَيْدًا وَعَيْذَبٌ فُرَاتٌ وَ هَيْدًا مِلْحٌ أُجْرَجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا كَلِمَةً ((مرج)) به معنای مخلوط کردن است و ((امر مریج)) هم که در قرآن آمده به معنای امری مختلط است و کلمه ((عذب)) اگر درباره آب به کار رود، به معنای آب خوش طعم است و کلمه ((فرات)) نیز در مورد آب به معنای آبی است که بسیار خوش طعم باشد، کلمه ((ملح)) به معنای آبی است که طعمش بر گشته باشد و اجاج آبی است که شوریش زیاد باشد و کلمه ((برزخ)) به آن حدی گویند که میان دو چیز فاصله شده باشد و کلمه ((حجر)) محجور به معنای حرام محرم است، یعنی آنچه میان این دو آب حاجز و مانع قرار داده ایم که مخلوط شدن آن دو با هم، حرام محرم شده، یعنی به هیچ وجه مخلوط نمی‌شود.

و اینکه فرمود: ((و جعل بینهما)) خود قرینه است بر اینکه مراد از مخلوط کردن دو دریا، روانه کردن آب دو دریا است با هم، نه مخلوط کردن آن دو، که اجزای آنها را در هم و برهم کند.

و این کلام عطف است بر همان چیزی که آیه

((و هو الذی ارسل الریاح...)) عطف بر آن شده و در این جمله مسأله رسالت از این جهت که میان مؤمن و کافر را جدایی می‌اندازد، با اینکه هر دو در یک زمین زندگی می‌کنند و در عین حال با هم مخلوط و یکی نمی‌شوند، تشبیه شده به آب دو دریا، که در عین اینکه در یک جا قرار دارند، به هم در نمی‌آمیزند، (که توضیحش در اول آیات نه گانه گذشت)

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا وَ كَانَ رُبُّكَ قَدِيرًا وَ كَلِمَةً ((صهر)) به طوری که از خلیل نقل کرده اند به معنای ((ختن)) یعنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۱۷

خویشاوندان از ناحیه زن است پس مراد از ((نسب)) به طوری که دیگران هم گفته اند: محرمیت از ناحیه مرد است و مراد از صهر محرمیت از ناحیه زن، و مؤید این معنا مقابله‌ای است که میان نسب و صهر برقرار شده است.

بعضی از مفسرین گفته اند: در هر یک از این دو کلمه مضامینی در تقدیر است. و تقدیر آن دو ((ذانسب و ذاصهر - دارای نسبت و صهر)) می‌باشد. و مراد از آب، نطفه است و چه بسا احتمال داده شده که مراد از آن، مطلق آبی باشد که خدا اشیای زنده را از آن خلق می‌کند، همچنان که خودش فرمود: ((و جعلنا من الماء کل شیء حی))

معنای آیه این است که: خدای سبحان آن کسی است که از نطفه - که خود یک آب است - بشری را خلق فرموده و او را دارای نسب و صهر، یعنی زن و مرد قرار داده است. و این نیز، تشبیه دیگری است که همان مفاد آیه قبلی را افاده می‌کند، یعنی می‌فهماند که خدای سبحان کثرت را در عین وحدت، حفظ، و تفرق را در عین اتحاد، محفوظ نگه داشته است، و همچنین اختلاف نفوس و آراء را از نظر ایمان و کفر - با اینکه مردم از جهت فکر و نظر و ایمان و کفر مختلفند - با اتحاد مجتمع بشری به وسیله فرستادن پیامبرانی به منظور کشف حجاب ضلالت، حفظ نموده است که اگر ارسال رسل نمی‌بود ضلالت و گمراهی، همه مجتمع بشری را فرا می‌گرفت.

((و کان ربك قدیرا)) - در اینجا کلمه ((رب)) به ضمیر خطاب ربك - پروردگارت اضافه شده ، و نکته آن همان است که در جمله ((الم تر الی ربك)) گذشت .

وَاَعْبُدُوْنَ مَنْ دُوْنَ اللّٰهِ مِآ لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَ كَانَ الْكٰفِرُ عَلٰی رَبِّهِ ظَهِيْرًا اَيْنَ آيه عطف است بر جمله ((و اذا راوك ان يتخذونك الا هزوا)) و کلمه ((ظهير)) - به طوری که گفته اند - به معنای مظاهر است و مظاهر به معنای پشتیبان و معاون است .  
و معنای آیه این است که : این کفار مشرک ، خدا را گذاشته چیزی می پرستند که نه سودی به حالشان دارد و نه در عوض پرستش ، خیری و نه در صورت ترک پرستش ، ضرری به ایشان می رساند و کافران همواره در دشمنی با پروردگارشان معاونین شیطان بوده اند.

و اینکه فرمود: بتها نفع و ضرری ندارند، منظور نفع و ضرر ظاهری است پس با ضرر بت پرستی منافات ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۸

قدرت نداشتن بتها بر نفع و ضرر رساندن به پرستندگان ، مطلبی است و ضرر داشتن بت پرستی که همان بد بختی دائمی و عذاب همیشگی است ، مطلبی دیگر.

وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا- مُبَشِّرًا وَ نَذِيْرًا یعنی ما در رسالت تو غیر از تبشیر و انذار تکلیفی به گردنت نگذاشته ایم پس اگر اینان معاند پروردگار خویشند و با دشمن او، یعنی با شیطان همکاری می کنند، تو تقصیری نداری و ایشان خدای را خسته و ناتوان نمی کنند و جز به خود مکر و دشمنی نمی کنند. این آن معنایی است که از سیاق استفاده می شود.

پس بنا بر این ، جمله ((و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا))، فصلی است از کلام ، نظیر جمله ((افانت تکون علیهم وکیلا)) در فصل سابق .

و از همینجا خوب روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین آیه را تسلیت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گرفته و گفته اند: مراد این است که ما تو را تنها مبشر مؤمنین و منذر کافرین فرستادیم ، پس دیگر درباره ایمان نیاوردن کفار غم مخور صحیح نیست . قُلْ مَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ اِلَّا مَنْ شَاءَ اَنْ يَّتَّخِذَ اِلٰی رَبِّهِ سَبِيْلًا ضمیر در علیه به قرآن بر می گردد، بدین جهت که تلاوت آن از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای کفار، همان تبلیغ رسالت است ، همچنان که فرمود: ((ان هذه تذکره فمن شاء اتخذها الی ربه سبیلا)) و نیز فرمود: ((قل ما اسئلكم علیه من اجر و ما انا من المتكلمين ان هو الا ذکر للعالمين))

مقصود از استثنا ((الا من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلا)) در آیه : ((قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء...))

جمله ((الا- من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلا)) استثنایی است منقطع (یعنی بدون مستثمانه) ، ولی در معنا، استثنای متصل است ، چون در معنای این است که فرموده باشد: ((الا ان يتخذ الی ربه سبیلا من شاء ذلك)) نظیر آیه ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۱۹

بقلب سلیم)) که در معنا ((الا ان یاتی الله بقلب سلیم من اتاه به)) می باشد.

بنابراین ، در آیه مورد بحث و آیه سوره شعراء که شاهد آوردیم فاعل ((من اتخذ السبیل - آن کس که راهی می گیرد)) در جای فعل خود ((اتخاذ سبیل)) به کار رفته تا بفهماند شکرانه این کار از ناحیه خدا، خود این شخص است ، پس در این جمله اتخاذ سبیل به سوی خدای سبحان و پذیرفتن دعوت رسول ، خودش پاداش و شکرانه خودش معرفی شده و در این تعبیر به منتهی درجه بی نیازی آن جناب از اجر مالی و یا مقام ایشان اشاره شده و می فهماند که آن جناب از ایشان غیر از پذیرفتن دعوتش و پیروی از حق ، چیز دیگری نمی خواهد، نه مال ، و نه جاه و مقام ، و نه هیچ پاداش دیگر، پس از این جهت راحت و خوشحال باشند و آن جناب را در خیرخواهی هایش متهم نکنند.

و اگر اتخاذ سبیل را معلق به مشیت خود آنان کرد و فرمود: ((اگر کسی بخواهد راهی به سوی پروردگارش اتخاذ کند)) برای این

است که بفهماند از ناحیه آن جناب کمال حریت و آزادی را دارند و آن حضرت کسی را اجبار و یا حتی اکراه نمی کند، چون او از طرف پروردگارش بیش از تبشیر و انذار و وظیفه ای ندارد، و کیل و مسؤل آنان نیست، بلکه امر آنان با خود خدای تعالی است، هر حکمی را بخواهد درباره آنان می کند.

پس بعد از آنکه در آیه ((قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سیلاً))، برای آن جناب مسجل و قطعی کرد که به جز رسالت به تبشیر و انذار، وظیفه ای ندارد، آن جناب را دستور می دهد که به مردم برساند که در دعوتش هیچ هدف و منظوری ندارد، جز همین که دعوتش را بپذیرند و به درگاه پروردگار خود راهی باز کنند، بدون اینکه اجر بیشتری منظور داشته باشد - حال آن اجر هر چه باشد - و نیز ابلاغ کند که ایشان در کار خود مختارند و هیچ اجبار و اکراهی در کارشان نیست، پس ایشانند و دعوت، اگر خواستند ایمان بیاورند و اگر خواستند کفر بورزند، خود می دانند.

این است آنچه که به آن جناب مربوط می شود، یعنی رساندن رسالت و بس، بدون هیچ طمع و تحمیل و اکراه و یا انتقامی از مخالفین. و اما زاید بر تبلیغ رسالت هر چه باشد راجع به خدا می شود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باید آن را به خدا ارجاع داده بر او توکل کند، همچنان که در آیه بعدی بدان اشاره نموده و می فرماید: ((و توکل علی الحی الذی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۰

لا یموت))

نظر مفسرین درباره استثناء مذکور

بیشتر مفسرین گفته اند: ((استثناء در آیه، منقطع است و معنایش ((لکن من یشاء ان يتخذ الی ربه سیلاً)) می باشد، یعنی بگو من مزد نمی خواهم و لیکن اگر کسی بخواهد در راه خدا به فقیری صدقه دهد بدهد)) ولی این تفسیر صحیح نیست، چون نه در لفظ آیه دلیلی بر آن وجود دارد و نه در سیاق آن.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((استثناء متصل است، ولی مضافی در کلام حذف شده و تقدیر کلام: ((الا فعل من شاء ان يتخذ الی ربه سیلاً)) است، یعنی من مزدی در برابر رسالت نمی خواهم، مگر عمل کسی که بخواهد به وسیله ایمان و اطاعت به آنچه من بدان دعوت می کنم راهی به سوی پروردگار خود باز کند)) ولی این نیز صحیح نیست، برای اینکه بنا بر این تفسیر، معنا همان می شود که ما گفتیم (البته) با این تفاوت که در این تفسیر تقدیری به کار گرفته شده و تقدیر هم که بر خلاف اصل است، و گرنه، ما هم گفتیم که: این آیه می خواهد خیال مردم را از جهت بدهکاری مزد راحت نموده به کلی طمع ایشان را قطع کند و مزد رسالت را منحصر در پذیرفتن دعوت سازد.

بعضی دیگر گفته اند: این استثناء، متصل است ولی مضافی در تقدیر است و تقدیر آیه: ((لا-اسئلكم علیه من اجر الا-اجر من شاء...)) است، یعنی من مزدی نمی خواهم مگر مزدی که در اثر ایمان آوردن کسی عاید می شود، چون ((الدال علی الخیر کفاعله))، ولی اگر این حرف صحیح باشد مقتضایش این است که بفرماید: ((الا من اتخذ الی ربه سیلاً)) و دیگر احتیاج به کلمه ((شاء)) نداشت چون اجری که عاید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می شود از ایمان و عمل مردم می شود، نه از مشیت و خواستن آنان.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُ قُلْ اللَّهُ يَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ قَبْلُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِهِ لَا يَخَافُونَ إِعْثَارَهُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (ص)

خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ مسؤل و لیتی در امر مردم ندارد، و هیچ وظیفه ای جز تبلیغ رسالت به عهده او نیست و باید به آنها برساند که در دعوتش هیچ مزدی هم منظور ندارد و مردم در کار خود در کمال اختیارند، اگر خواستند ایمان بیاورند و اگر خواستند کفر بورزند. اینک در این جمله آن بیان را تتمیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۱

نموده دستورش می دهد که خدای را در کار ایشان و کیل بگیرد، پس خدای تعالی بر مردم و بر هر چیزی و کیل، و به گناهان

بندگان خبیر است .

تنها و کیل و متصرف در امور بندگان خدا است که دارای حیات و ملک و علم مطلق است

پس اینکه فرمود: ((و توکل علی الحی الذی لا- یموت)) معنایش این می شود که خدای را در کار مردم و کیل بگیر، تا به هر چه بخواهد درباره آنان حکم کند و هر چه خواست با آنان انجام دهد. چون او و کیل بر مردم و بر همه موجودات است و اگر نفرمود: ((و توکل علی الله)) بلکه فرمود: ((علی الحی الذی لا- یموت)) برای این بود که خواست به علت حکم هم اشاره کرده باشد، و بفهماند خدایی که حی است و هرگز نمی میرد از او چیزی فوت نمی شود. پس تنها او است که می تواند و کیل باشد.

و معنای اینکه فرمود: ((و سبح بحمده)) این است که خدای را از عجز و جهل و از هر چیزی که لایق ساحت قدس او نیست منزّه بدار، در حالی که این تنزیهت مقارن با ثنای جمیل او نیز باشد، و اگر کفار را مهلت داد و با نعمت های خود استدراج کرد، بدان که از عجز و زبونی نیست و نیز از جهل به گناهان آنان نبوده، و اگر ایشان را به جرم گناهانشان گرفت به ملاک حکمتی بوده که اقتضاء می کرده و نیز به خاطر استحقاق ایشان بوده است، پس هم سزاوار تسبیح است و هم حمد.

سیاق ((و کفی به بذنوب عباده خبیرا)) دلالت می کند بر توحید خدا در فعل و صفاتش، یعنی تنها او و کیل و متصرف در امور بندگان خویش است و تنها او است که به گناهان بندگان، خبیر است و تنها او است که درباره آنان حکم می کند، بدون اینکه احتیاجی به کسی داشته باشد که او را در عمل یا حکمش یاری دهد.

از اینجا به خوبی روشن می گردد که آیه بعدی هم که می فرماید: ((الذی خلق السموات و الارض)) متمم جمله ((و توکل علی الحی الذی لا- یموت...)) است، چون این آیه نیز، مشتمل بر توحید خدا در ملک خویش و تصرفش در آن است، همچنان که جمله ((و کفی به...)) مشتمل است بر علم و اطلاع او و معلوم است که با حیات و ملک و علم روی هم معنای وکالت تمام می شود که به زودی توضیحش خواهد آمد - ان شاء الله .

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَيْرًا ظَاهِرَ سِيَاقِ مِ رَسَانِدِ كِه مَوْصُولِ ((الذی)) صفت باشد برای جمله ((الحی الذی لا یموت)) در آیه قبل و با همین صفت، بیان در جمله ((و توکل علی الحی الذی لا یموت)) تمام می شود، چون وکالت همانطور که متوقف بر حیات و کیل است، بر علم او نیز متوقف است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۲

که جمله ((و کفی به بذنوب عباده خبیرا)) آن را افاده می کرد و نیز متوقف بر سلطنت در حکم و تصرف نیز هست که این آیه متضمن آن است، چون در این آیه داستان خلقت آسمان ها و زمین و تسلط بر عرش را بیان می کند.

و ما درباره صدر آیه، در چند جا از سوره های گذشته بحث کردیم و دیگر در این جا درباره آن بحث نمی کنیم .

معنای جمله ((الرحمن فسئل به خبیرا)) و اقوال مختلف مفسرین در این باره

و اما جمله ((الرحمن فسئل به خبیرا))، آنچه از سیاق و نظم کلام بر می آید این است که کلمه ((الرحمن)) خبر باشد برای مبتدایی که حذف شده، و تقدیر کلام ((هو الرحمن)) می باشد و جمله ((فسئل)) متفرع بر آن است، چون ((فاء))، تفریع و نتیجه گیری را می رساند. و حرف ((باء)) در کلمه ((به)) برای متعدی کردن فعل لازم است. و اگر نفرمود: ((فسئله)) و حرف باء را آورد، برای این است که معنای اعتناء را در سؤال بگنجاند و بفهماند که با کمال عنایت از او پرس، و کلمه ((خبیرا)) حال از ضمیر است .

و معنای جمله این است که: او رحمان است، همان رحمانی که مسلط بر اریکه ملک است و همان کسی که خلق و امر عالم قائم به رحمت و افاضه او است، تمامی موجودات از ناحیه او آغاز نموده به سوی او بر می گردند، پس حقیقت حال را از چنین کسی پرس که او خبیر است .



پس اینکه فرمود: ((فسئل به خبیرا)) کنایه است از اینکه اگر از او بررسی او حقیقت امر را آن چنان برایت شرح می دهد که به هیچ وجه بطلان و ابطال در آن راه نداشته باشد، همچنان که در عرف نیز گفته می شود: از من پرس که مو به مو جوابت دهم . یا می گویند: ((علی الخبیر سقطت)) یعنی تو در این سؤال که از من کردی به اهلش برخوردی .

مفسرین در معنای جمله ((الرحمن فسئل به خبیرا)) اقوالی دیگر دارند، از آن جمله ، بعضی گفته اند: کلمه رحمان در اینجا مرفوع است و به منظور مدح ، از وصفیت قطع شده به همین جهت دیگر اعراب موصوف را ندارد. بعضی دیگر گفته اند: مبتداء و جمله ((فسئل)) به خبر آن است . بعضی دیگر گفته اند: خبر است و کلمه ((الذی)) که در صدر آیه است مبتدای آن است . بعضی دیگر گفته اند: بدل است از ضمیری که در جمله ((استوی)) مستتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۲۳

و نیز جمله ((فسئل)) به را بعضی گفته اند: خبر برای رحمان است - که نقل آن گذشت - و حرف ((فاء)) در اول آن تفریع نیست بلکه فاء فصیحیه است (و فای فصیحیه به اصطلاح اهل ادب فائی است که به منظور توضیح دادن مطلب آورده می شود مانند فاء در جمله ((و لربک فاصبر))) بعضی دیگر گفته اند: جمله مذکور جمله ای است مستقل و متفرع بر ما قبل خود و فای آن برای رساندن همین فرعیت است و اگر حرف باء را آورده به منظور اتصال بوده یا به معنای ((عن - از)) می باشد و ضمیر ((هاء)) به خدای تعالی بر می گردد.

و ممکن هم هست به مساءله خلق و استواء که قبلاً گفتگوش بوده برگردد. و همچنین درباره کلمه ((خبیرا)) بعضی گفته اند: حال از ضمیر است و آن ضمیر به خدای تعالی بر می گردد، و معنای جمله این است که از خدای تعالی پرس ، در حالی که او خبیر است . بعضی دیگر گفته اند: مفعول برای جمله ((فسئل)) است و باء به معنای ((عن - از)) می باشد و معنای جمله این است که : پرس از رحمان و یا پرس از مساءله خلق و استواء، از کسی که او به این مسائل خبیر باشد، البته مراد از ((آن کس)) باز همان خدای سبحان است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از خبیر، جبرئیل و یا محمد (صلی الله علیه و آله) است . و بعضی دیگر گفته اند: همه کسانی است که کتب آسمانی قدیم را خوانده باشند و به اوصاف خدا و افعالش و کیفیت خلق و ایجاد آگاهی داشته باشند. بعضی دیگر گفته اند: مقصود از خبیر، مطلق همه کسانی است که به این حقایق وقوف و اطلاع داشته باشند.

و همه این وجوه مختلف یا بیشترشان ، در ناسازگاری با سیاق آیات مورد بحث و آنچه از آن بر می آید مشترکند، به همین جهت دیگر جای ایستادن و بر سر صحت و سقم آنها گفتگو کردن نیست .

حکایت استکبار مشرکین از سجده برای خداوند و فزونی نفرتشان از آن  
وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا  
این جمله ، استکبارشان از سجود برای خدا و نفرتشان از آن را حکایت می کند و این آیه شریفه اتصال خاصی با آیه قبلی دارد، چون در آن ، سخن از رحمان به میان آمده و در آیه قبل نیز، در وصف رحمان سخن می رفت و چه بسا که به همین جهت الف و لام در ((لرَّحمن)) الف و لام عهد باشد.

این جمله ، استکبارشان از سجود برای خدا و نفرتشان از آن را حکایت می کند و این آیه شریفه اتصال خاصی با آیه قبلی دارد، چون در آن ، سخن از رحمان به میان آمده و در آیه قبل نیز، در وصف رحمان سخن می رفت و چه بسا که به همین جهت الف و لام در ((لرَّحمن)) الف و لام عهد باشد.

پس ، ضمیر ((هم)) در جمله ((و اذا قیل لهم)) به کفار بر می گردد، و آن کسی که به کفار گفته بود برای رحمان سجده کنید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده ، چون در جمله بعد، از قول کفار حکایت کرده که گفتند: آیا به کسی که تو دستور می دهی سجده کنیم ؟ و از شدت استکباری که داشتند اسم خدا را نبرده اند.

و در جمله ((قالوا و ما الرحمن)) سؤالی از کفار حکایت شده که هویت و حقیقت رحمان چیست ، و اگر نپرسیدند رحمان کیست (بلکه گفتند رحمان چیست) برای این بوده که مبالغه در تجاهل نسبت به خدا را افاده کند و بفهماند اصلاً ما نمی دانیم رحمان چیست ، همچنان که فرعون نیز در پاسخ موسی که وی را به سوی رب العالمین دعوت می کرد گفت : ((و ما رب العالمین))، و

نیز ابراهیم به همین منظور از قوم خود می پرسد: ((ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون))

که در اینگونه سوالات، مقصود سائل این است که بفهماند از شیء مورد سؤال، بیش از یک اسم چیزی نمی داند، همچنان که هود به قومش فرمود: ((اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم و آباؤكم))

در جمله ((انسجد لما تاءمرنا)) باز کلمه ((ما)) را تکرار کردند و این برای این است که بفهمانند بر استکبار خود پافشاری دارند و اگر گفتند: آیا سجده کنیم به چیزی که تو به ما دستور می دهی؟ منظورشان ریشخند و استهزاء به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، و خواسته اند بگویند مگر تو کیستی که ما دستورات را اطاعت کنیم؟

جمله ((و زادهم نفورا)) عطف است بر جواب ((اذا)) و معنایش این است که: وقتی به ایشان گفته می شود سجده کنید، استکبار می ورزند، و نفرتشان بیشتر می شود. و بنابراین، فاعل در ((زادهم)) ضمیری است که به کلمه قول بر می گردد، البته قولی که از مفهوم کلام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۵

سابق استفاده می شود.

بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه روایت کرده اند که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اصحابش در نماز سجده می کردند و مشرکین به عنوان استهزاء از ایشان دور می شدند، ولی این تفسیر صحیح و استوار نیست، زیرا صرف وقوع یک واقعه باعث نمی شود که با الفاظ یک آیه که خود لفظ چنان دلالتی ندارد دلالتی دهد. و در خود آیه هم هیچ تعرضی به این واقعه نشده است.

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا ظاهراً مراد از ((بروج)) منازل آفتاب و ماه در آسمان است، و یا مراد ستارگانی است که در آن منازل قرار دارند، همچنان که در آیه ((و لقد جعلنا في السماء بروجاً و زیناها للناظرین و حفظناها من کل شیطان رجیم)) نیز بروج به معنای ستارگان واقع در آن منازل آمده، تا مساءله حفظ و رجم را بیان کند.

و مراد از ((سراج))، آفتاب است، به دلیل اینکه در سوره نوح آفتاب را سراج خوانده می فرماید: ((و جعل القمر فیهن نورا و جعل الشمس سراجاً))

بیان استغنا و تعزز خداوند در مقابل استکبار مشرکین

مفسرین در اینکه آیه مورد بحث در چه مقامی است گفته اند: آیه شریفه در این صدد است که از راه وحدتی که در تدبیر عجیب آسمان و زمین مشاهده می شود بر وحدت مدبر احتجاج کند و نتیجه بگیرد که پس باید عبادتها همه متوجه به سوی او شود و از غیر او منصرف گردد.

لیکن این توجیه با تدبر در دو آیه مورد بحث و سیاقی که قبل از آن دو بود و به طور کلی با سیاق آیات مورد بحث نمی سازد، برای اینکه مضمون آیه قبلی - یعنی استکبار مشرکین بر خدای رحمان و سجده نکردن بر او و استهزایشان به رسول او - هیچ ارتباطی با احتجاج بر وحدت ربوبیت ندارد تا در آیه مورد بحث تعقیب شود، مناسب با بیان آیه قبلی این است که در دنبالش از عزت و بی نیازی خدا صحبت کند و بفرماید که مشرکین با این اعراض و استهزایشان نه خدای را عاجز می کنند و نه خود از ملک و سلطنت او بیرون می شوند.

دقت در آیه مورد بحث هم همین را می رساند، چون سیاقش سیاق تعزز و استغناء است، و می فهماند که استهزای مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خدای را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۶

عاجز نمی کند، بلکه خدا ایشان را از نزدیکی به درگاه و صعود به اوج جوار خود و درک معارف الهی اش که روشنگر راه بندگانش است محروم نموده. آری معارف الهی، هم آدمی را به درگاه خدا نزدیک می کند و هم راه زندگی بندگان را روشن می سازد، چون آن معارف به نور هدایت، که همان نور رسالت است نورانی شده است.

تنظیر روشنگری عالم روحانی و معنوی انسانها با ارسال رسل، به روشنگری عالم طبیعت با شمس و قمر

بنا بر این ، باید گفت : آیه شریفه در مقام ثنای خدای تعالی بر خویش است و می خواهد بزرگی او را به خاطر اینکه برجهایی محفوظ و تیرهایی شهاب درست کرده و آفتاب را روشنگر و ماه را منیر ساخته تا عالم محسوس را روشن کنند افاده کند و با این بیان ، به مسأله رسالت رسولان اشاره می کند، چون این مسأله نظیر همان روشنگری آفتاب و ماه نسبت به عالم جسمانی انسانها است ، چیزی که هست رسولان خدا، عالم روحانی انسانها را روشن می کنند. آری ، اگر آفتاب پیش پای آنان را روشن می سازد رسولان خدا دیده بصیرت بندگان خدا را روشن می کنند همچنان که دنبال این آیات حال انسانها و دفع اولیای شیاطین و جلوگیری آنها از صعود به سوی خدا را بیان می کند و می فرماید: برای دفع آنان برجهایی قرار داده که از آنجا شیطانها را تیر باران می کنند.

این آن معنایی است که از سیاق آیات - چه آیات مورد بحث و چه آیات قبل - استفاده می شود، و همانطور که در ذیل جمله ((الم تر الی ربک کیف مد الظل)) بدان اشاره کردیم همه بر این سیاقند. پس ، معنایی که ما برای آیه کردیم از باب تاءویل و صرف آیات از ظاهری که دارند نیست .

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا كَلِمَةً ((خلفه)) به معنای هر چیزی است که در جای چیزی دیگر نشسته باشد و به عکس ، و گویا مانند کلمه ((جلسه)) - که نوعی نشستن را می رساند - نوعی از جانشینی را افاده می کند و در اینجا به عنوان صفت آورده شده ، پس معنای خلفه بودن شب و روز این است که هر یک از آن دو جای دیگری را می گیرد، شب جای روز را و روز جای شب را، و اگر این خلفه بودن شب و روز را مقید کرد به اینکه خدا آن دو را برای تنها کسانی خلفه کرد که بخواهند متذکر شوند و یا بخواهند شکرش را به جای آرند برای این است که شب و روز تنها برای کسانی خلفه است که به سوی خدا توجه کنند و شکر او را به جای آرند.

و از مقابله ای که بین تذکر و شکر هست به دست می آید که مراد از تذکر، رجوع و به یاد آوردن آن حقایقی است که در فطرت انسان نهفته است و آن عبارت است از ادله ای که همه دلالت بر توحید خداوندی و نیز بر صفات و اسمای او می کند که لایق مقام ربوبی است ، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۲۷

نتیجه این یادآوری هم ، ایمان به خداست .

و نیز به دست می آید که منظور از ((شکور)) آن عمل و قولی است که ثنای بر خدا را برساند، ثنای بر آن نعمت های جمیلی که ارزانی داشته و این عمل و قول ، قهرا بر عبادت و اعمال صالح او منطبق می شود. (چون عمل و قولی که حمد و ثنای خدا باشد جز عبادت و اعمال صالح نمی تواند چیز دیگری باشد)

بنا بر این ، آیه شریفه در مقام اعتزاز و یا امتنان است ، امتنان به این منت که شب و روز را طوری قرار داده که هر یک پشت سر دیگری در آید تا اگر کسی در یکی از این دو زمان ایمان به خدا از او فوت شد در زمان بعدی آن را تدارک کند و اگر کسی در یکی از این دو موفق به عبادت خدا و هر عمل صالح دیگر نشد در زمان بعدی آن را تلافی نماید.

این آن معنایی است که آیه شریفه آن را افاده می کند و در عین حال ارتباط و اتصالش به آیه قبل نیز محفوظ است ، چون در آیه قبل یعنی آیه ((و جعل فیها سراجا و قمرا منیرا)) فرمود: خدا با شهاب ثاقبش نمی گذارد شیطانهای متکبر به ساحت قربش نزدیک شوند و در این آیه می فرماید: در عین حال بندگان را از تقرب به درگاهش مانع نمی شود، و از اینکه به نور او استضاء کنند جلوگیری نمی کند و به همین جهت شب و روز را پشت سر هم قرار داد تا اگر یکی از بندگان در یکی از این دو زمان به درگاه پروردگارش تقرب نجسته باشد، در زمان دیگر تقرب بجوید.

بعضی از مفسرین ((تذکر)) در آیه مورد بحث را به نمازهای واجب ، و ((شکور)) را به نمازهای مستحبی تفسیر کرده اند و آیه شریفه قابل انطباق بر این دو معنا هست هر چند که متعین در آن دو به تنهایی نیست .

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدرالمثور است که طبرانی از ابی امامه در تفسیر آیه ((ارایت من اتخذ الهه هویه)) نقل کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در زیر سایه آسمان هیچ معبودی دروغین نزد خدا بزرگتر از هوای نفس و پیروی آن نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۸

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((الم ترالی ربك كيف مدالظل)) از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((ظل)) عبارت است از ما بین طلوع فجر و طلوع آفتاب.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و هو الذی خلق من الماء...)) از ابن سیرین روایت کرده که گفت: این آیه در خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی بن ابی طالب نازل شده که دخترش فاطمه را به آن جناب تزویج کرد، پس علی پسر عموی او و شوهر دختر اوست که هم نسب اوست و هم داماد او.

و در الدرالمثور است که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله ((و کان الکافر علی ربه ظهیرا)) گفته است: مقصود از این کافر ابالحکم است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وی را ابوجهل نام نهاد.

مؤلف: این دو روایت به جری و تطبیق یکی از مصادیق بر عموم آیه، شبیه تر به نظر می رسد.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) در ذیل آیه ((تبارک الذی جعل فی السّماء بروجاً)) آمده که: بروج عبارت است از ستارگان و از این ستارگان آن چند برجی که مربوط به سه ماه بهار است: ((حمل)) و ((ثور)) و ((جوزاء)) است و آنکه مربوط به سه ماه تابستان است: ((سرطان)) و ((اسد)) و ((سبله)) است و آنکه مربوط به سه ماهه پاییز است: ((میزان)) و ((عقرب)) و ((قوس)) است، و آنکه مربوط به سه ماهه زمستان است: ((جدی)) و ((دلو)) و ((حوت)) است که مجموعاً دوازده برج می شود.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر چه در شب از تو فوت شد قضایش را در روز به جای آر همچنانکه خدای تعالی فرمود: ((و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا)) یعنی هر کس که بخواهد می تواند آنچه در شب از او فوت شده در روز قضاء کند و آنچه در روز از او فوت شده در شب به جای آورد. الفرقان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۲۹

آیات ۶۳ - ۷۷، سوره فرقان

وَ عِبَادَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (۶۳) وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا (۶۴) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا (۶۵) إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا (۶۶) وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (۶۷) وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (۶۸) يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا (۶۹) إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۷۰) وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا (۷۱) وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (۷۲) وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِبَيِّنَاتٍ لِرَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا (۷۳) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا (۷۴) أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا (۷۵) خَلَائِدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا (۷۶) قُلْ مَا يَعْبُؤُنَا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا (۷۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۰

ترجمه آیات

بندگان خاص خدای رحمان آن کسانند

پیشگان، خطابشان کنند سخن ملایم گویند (۶۳) و کسانی که شب را با سجده و نماز برای پروردگارشان به روز آرند (۶۴) و

کسانی که گویند: پروردگارا عذاب جهنم را از ما بگردان که عذاب آن دائم است (۶۵) که جهنم قرارگاه و جای بدی است (۶۶) و کسانی که چون خرج می کنند اسراف نکنند و بخل نورزند و میان این دو معتدل باشند (۶۷) و کسانی که با خدای یکتا خدایی دیگر نخوانند و انسانی را که خدا محترم داشته جز به حق نکشند و زنا نکنند و هر که چنین کند به زودی سزا ببیند (۶۸) روز قیامت عذابش دو برابر شود و در آن به خواری جاویدان به سر برد (۶۹) مگر آنکه توبه کند و مؤمن شود و عمل شایسته کند آنگاه خدا بدیهای این گروه را به نیکبها مبدل کند که خدا آمرزگار و رحیم است (۷۰) و هر که توبه کند و عمل شایسته انجام دهد به سوی خدا بازگشتی پسندیده دارد (۷۱) و کسانی که گواهی به ناحق ندهند و چون بر ناپسندی بگذرند با بزرگواری گذرند (۷۲) و کسانی که چون به آیه های پروردگارشان اندرزشان دهند کر و کور بر آن ننگرند (۷۳) و کسانی که گویند پروردگارا ما را از همسران و فرزندانمان، مایه روشنی چشم ما قرارده و ما را پیشوای پرهیزکاران بنما (۷۴) آنها به پاداش این صبری که کرده اند غرفه بهشت پاداش یابند و در آنجا درود و سلامی شنوند (۷۵) جاودانه در آنند که نیکو قرارگاه و جایگاهی است (۷۶) بگو اگر عبادتتان نباشد پروردگار من اعتنایی به شما ندارد شما که تکذیب کرده اید به زودی نتیجه اش را خواهید دید (۷۷)

بیان آیاتین آیات صفات بر جسته و ستوده ای از مؤمنین را در مقابل صفات ناس توده ای که برای کفار شمرده بر می شمارد، که جامع آن صفات در مؤمنین این است که: مؤمنین پروردگار خود را می خوانند، و پیامبر او و کتابی که او بر آن پیامبر نازل کرده تصدیق می نمایند، و (آن صفات) در کفار این است که: کفار رسالت پیامبر خدای را تکذیب می کنند، و از دعوت او اعراض می نمایند و پیروی هوای نفس می شوند، و به همین مناسبت آیات مورد بحث با آیه ((قل ما یعنوا بکم ربی لولا دعاؤکم فقد کذبتم فسوف یکون لزاما)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۱

ختم می شود که ختم سوره نیز هست .

صفات مؤمنین: تواضع و فروتنی، و برخورد سالم در مقابل برخورد زشت و لغو جاهلان با ایشان  
وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا بعد از آنکه در آیه قبلی استکبار و خود خواهی کفار بر خدای سبحان و اهانتشان نسبت به اسم کریم و رحمان را ذکر کرد، در این آیه در مقابل آن رفتار مؤمنین را ذکر می کند که نه تنها به اسم رحمان اهانت نمی کند، بلکه خود را بنده رحمان می دانند همان رحمانی که کفار از لفظ آن گریزان بودند و نفرت داشتند.

در این آیه دو صفت از صفات ستوده مؤمنین را ذکر کرده، اول اینکه: ((الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا - مؤمنین کسانی هستند که روی زمین با وقار و فروتنی راه می روند)) و ((هون)) به طوری که راغب گفته به معنای تذلل و تواضع است بنابراین، به نظر می رسد که مقصود از راه رفتن در زمین نیز کنایه از زندگی کردنشان در بین مردم و معاشرتشان با آنان باشد.  
پس مؤمنین، هم نسبت به خدای تعالی تواضع و تذلل دارند و هم نسبت به مردم چنینند، چون تواضع آنان مصنوعی نیست، واقعا در اعماق دل، افتادگی و تواضع دارند و چون چنینند ناگزیر، نه نسبت به خدا استکبار می ورزند و نه در زندگی می خواهند که بر دیگران استعلاء کنند و بدون حق، دیگران را پائین تر از خود بدانند و هرگز برای به دست آوردن عزت موهومی که در دشمنان خدا می بینند در برابر آنان خضوع و اظهار ذلت نمی کنند. پس خضوع و تذللشان در برابر مؤمنین است نه کفار و دشمنان خدا، البته این در صورتی است که به گفته راغب کلمه ((هون)) به معنای تذلل باشد. و اما اگر آن را به معنای رفق و مدارا بدانیم معنای آیه این می شود که: مؤمنین در راه رفتنشان تکبر و تیختر ندارند.

صفت دومی که برای مؤمنین آورده این است که، چون از جاهلان حرکات زشتی مشاهده می کنند و یا سخنانی زشت و ناشی از جهل می شنوند، پاسخی سالم می دهند، و به سخنی سالم و خالی از لغو و گناه جواب می گویند، شاهد اینکه کلمه سلام به این معنا است آیه ((لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا)) می باشد، پس حاصل و برگشت معنای این کلمه به این است

که : بندگان رحمان ، جهل جاهلان را با جهل مقابله نمی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۳۲

و این صفت ، صفت عباد رحمان در روز است که در میان مردمند و اما صفت آنان در شب همان است که آیه بعدی بیان نموده می فرماید: وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سَجْدًا وَ قِيَمًا كَلِمَةً ((بیتوته)) به معنای ادراک شب است - چه بخوابد یا نخوابد - و کلمه ((لربهم)) متعلق است به کلمه ((سجدا)) و دو کلمه ((سجد)) و ((قیام)) جمع ساجد و قائم است و مراد از این بیتوته در شب در حال سجده و حال ایستاده این است که : شب را به عبادت خدا به آخر می رسانند، که یکی از مصادیق عبادتشان همان نماز است که هم افتادن به خاک جزء آن است و هم به پا ایستادن .

و معنای آیه این است که : بندگان رحمان کسانی هستند که شب را درک می کنند در حالی که برای پروردگار خود سجده کنندگان و یا به پا ایستادگانند - یعنی پشت سر هم سجده می کنند و برمی خیزند -، ممکن هم هست که مراد تهجد به نوافل شب باشد.

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا كَلِمَةً ((گرام)) به معنای شدت و مصیبتی است که دست از سر آدمی بر ندارد و همواره ملازم او باشد. بقیه الفاظ آیه روشن است .

إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَ مُقَامًا ضمیر در صدر آیه به کلمه ((جهنم)) بر می گردد و دو کلمه ((مستقر)) و ((مقام)) دو اسم مکان از استقرار و اقامت هستند. و بقیه الفاظ آیه روشن است .

رعایت اعتدال در انفاق : یکی از صفات مؤمنین

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانُ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا کَلِمَةً ((انفاق)) به معنای بذل مال و صرف آن در رفع حوائج خویشتن و یا دیگران است و کلمه ((اسراف)) به معنای بیرون شدن از حد است ، اما بیرون شدن از حد اعتدال به طرف زیاده روی و در خصوص مسأله انفاق ، زیاده روی و تجاوز از حدی است که رعایت آن حد سزاوار و پسندیده است ، در مقابل قتر - به فتح قاف و سکون تاء - که به معنای کمتر انفاق کردن است ، چنانچه راغب گفته ، و کلمه ((قتر اقتار و تقتیر)) هر سه به یک معنا است .

کلمه ((قوام)) - به فتح قاف - به معنای حد وسط و معتدل است و همین کلمه به کسر ه قاف به معنای مایه قوام هر چیز است و جمله ((بین ذلك)) متعلق است به قوام ، و معنایش این است که : بندگان رحمان انفاق می کنند و انفاقشان همواره در حد وسط و میان اسراف و اقتار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۳۳

است ، پس ، اینکه فرمود: ((و کان بین ذلك قواما)) توضیح و تنصیص همان جمله قبلی است که فرمود: ((اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا))، پس صدر آیه ، دو طرف افراط و تفریط در انفاق را نفی کرده و ذیل آن ، حد وسط در آن را اثبات نموده است .

معنای اینکه در وصف مؤمنان فرمود: ((لا یدعون مع الله الها آخر)) با توجه به عقیده مشرکان درباره عبادت خدا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... این آیه شریفه ، شرک در عبادت را از بندگان رحمان نفی می کند و شرک در عبادت این است که کسی هم خدای را عبادت کند و هم غیر خدای را و این ، با اصول و ثنیت و بت پرستی سازگار نیست ، برای اینکه اصول و ثنیت اجازه نمی دهد شخص بت پرست خدای را عبادت کند، نه به تنهایی و نه با عبادت غیر خدا، بلکه انسان را لایق پرستش خدا ندانسته ، می گوید باید آلهه پایین تر از خدا را پرستیم تا آنها ما را با شفاعت خود به خدا نزدیک کنند.

بنابراین تعبیر، در آیه مورد بحث (خواندن غیر خدا با خدا)، یا به منظور اشاره به این است که هر چند مشرکین تنها غیر خدا را می پرستند و لیکن پرستش شده واقعی آنان نیز به هر حال خداست ، چون پرستش خدا مسأله ای است فطری ، چیزی که هست مشرکین راه را گم کرده اند، پس ، توجه به سوی غیر خدا توجه به خدا و غیر خدا است ، هر چند که نامی از خدا به میان نیاورند.

و یا معنای تعبیر مذکور این است که : بندگان رحمان کسانی هستند که با وجود خدا، غیر خدا را نمی پرستند، یعنی مشرکین با وجود خدا غیر خدا را می پرستند. و یا تعبیر مزبور، اشاره به این اعتقاد خرافی است که عوام مشرک عرب داشتند که : توجه و



توسل به خدایان تنها در خشکی فایده دارد و اما در دریا سودی نمی بخشد، چون امور دریاها تنها به دست خداست و آلهه ای در آن با وی شریک نیستند.

در نتیجه مراد از خواندن خدا، توسل به خدا است در موردی، یعنی در شداید دریا، و توسل به غیر او در موردی دیگر، یعنی در شداید خشکی. ولی از همه وجوه بهتر وجه وسطی است.

و اینکه فرمود: ((و لا یقتلون النفس التي حرم الله الا- بالحق)) معنایش این است که: در هیچ حالی از احوال، نفس انسانی را که خدا کشتن او را حرام کرده نمی کشند، مگر در یک حال و آن حالی است که کشتن وی حق باشد، مثلاً به عنوان قصاص و حد بوده باشد. و اینکه فرمود: ((و لا یزنون)) معنایش این است که: عباد رحمان کسانی هستند که هیچ فرج حرامی را وطی نمی کنند چون مسأله زنا در میان عرب جاهلیت امری متداول و شایع ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۴

بود و اسلام از ابتدای ظهور دعوتش معروف بود به تحریم زنا و شرابخوری.

و اینکه فرمود: ((و من یفعل ذلک یلق اثاماً)) با کلمه ((ذلک)) به مسائل قبل، یعنی شرک و قتل نفس محترمه به غیر حق و نیز زنا اشاره نموده و کلمه ((اثام)) به معنای اثم، یعنی وزر و وبال گناه است، که همان کیفر عذابی است که به زودی در روز قیامت با آن بر می خورد، و آیه بعدی آن را بیان می کند.

يُضَعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا این آیه بیان لقای اثم در آیه قبلی است و معنای جمله ((و یخلد فی مهانا)) این است که: در عذاب واقع می شود در حالی که اهانت بر او شده باشد.

توجیه مخلد مرتکبین قتل، زنا و ربا در عذاب

مسأله خلود در عذاب، برای کسی که شرک ورزیده مسلم است و هیچ حرفی در آن نیست و اما خلود در عذاب، برای کسی که قتل نفس محترمه کرده و یا مرتکب زنا شده باشد که دو تا از گناهان کبیره است و همچنین برای کسی که مرتکب رباخواری شده باشد، که قرآن کریم نسبت به آنها تصریح به خلود کرده و ممکن است به یکی از وجوه زیر توجیه شود:

اول اینکه: بگوییم خصوص این سه گناه طبعی دارند که اقتضای خلود در آتش را دارد، همچنان که چه بسا این احتمال از ظاهر آیه شریفه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء)) نیز استفاده شود، چون فرموده شرک به هیچ وجه آمرزیده نمی شود و اما پایین تر از شرک را خدا از هر کس بخواهد می آمرزد، یعنی از بعضی اشخاص مانند مرتکب قتل و زنا و ربا نمی آمرزد.

دوم اینکه: بگوییم مراد از خلود در همه جا به معنای مکث طولانی است ولی چیزی که هست این است که در شرک این مکث طولانی، ابدی است و در غیر آن بالاخره پایان پذیر است.

سوم اینکه: بگوییم کلمه: ((ذلک)) در جمله ((و من یفعل ذلک)) اشاره به همه این سه گناه است، چون آیات مورد بحث که همه در تعریف مؤمنین است، مؤمنین را چنین معرفی می کند: اینان کسانی هستند که مرتکب شرک و قتل نفس و زنا نمی شوند، پس اگر کسی هر سه این گناهان را مرتکب شود مخلد در آتش است، مانند کفار که به همه آنها مبتلا بودند. در نتیجه اگر کسی به بعضی از این سه گناه آلوده باشد دیگر از آیه شریفه خلود وی در آتش بر نمی آید.

إِلَّا مَنْ تَابَ وَ ءَامَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا این آیه شریفه استثنایی است از حکم کلی دیدار اثم و خلود در عذاب که در آیه قبلی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۵

بود و در مستثنا سه چیز قید شده: اول توبه، دوم ایمان و سوم عمل صالح.

اما توبه: که معنایش بازگشت از گناه است و کمترین مرتبه اش ندامت است، و معلوم است که اگر کسی از کرده های قبلی اش ندامت نداشته باشد از گناه دور نمی شود و همچنان آلوده و گرفتار آن خواهد بود.

و اما عمل صالح : اعتبار آن نیز روشن است ، برای اینکه وقتی کسی از گناه توبه کرد قهرا اگر نخواهد توبه خود را بشکند عمل صالح انجام می دهد، یعنی عملش صالح می شود، پس توبه مستقر و نصوح آن توبه است که عمل را صالح کند.

و اما ایمان به خدا: از اعتبار این قید فهمیده می شود که آیه شریفه مربوط به کسانی است که هم شرک ورزیده باشند و هم قتل نفس و زنا مرتکب شده باشند و یا حداقل مشرک بوده باشند، چون اگر روی سخن در آن ، به مؤمنینی باشد که قتل و زنا کرده باشند، دیگر معنا ندارد قید ایمان را نیز در استثناء بگنجاند.

پس آیه شریفه درباره مشرکین است ، حال چه اینکه آن دو گناه دیگر را هم مرتکب شده باشند و چه نشده باشند، و اما مؤمنینی که مرتکب آن دو گناه شده باشند عهده دار بیان توبه شان آیه بعدی است

جمله ((فاولئك يبدل الله سيئاتهم)) حسنات تفریع بر توبه و ایمان و عمل صالح است و آثار نیکی را که بر آنها مترتب می شود بیان می کند. و آن این است که : خدای تعالی گناهانشان را مبدل به حسنه می کند.

و جوهی که در معنای تبدیل سیئات به حسنات (فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) گفته شد.

و اما اینکه تبدیل گناهان به حسنه چه معنا دارد؟ مفسرین و جوهی ذکر کرده اند: بعضی گفته اند: خداوند گناهان سابق ایشان را با توبه محو می کند و اطاعت‌های بعدی ایشان رامی نویسد، در نتیجه به جای کفر و قتل به غیر حق و زنا، دارای ایمان و جهاد - یعنی قتل به حق - و عفت و احسان می شوند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از سیئات و حسنات ، ملکاتی است که از آن دو در نفس پدید می آید، نه خود آنها و خدا ملکه بد آنان را مبدل به ملکه خوب می سازد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از سیئات و حسنات ، ثواب و عقاب آنها است ، نه خود آنها و خدا از چنین کسانی عقاب قتل و زنا را مثلا برداشته ثواب قتل به حق و عفت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۳۶

لیکن خواننده عزیز خودش به خوبی می داند که این وجوه در یک اشکال مشترکند و آن این است که : کلام خدای را از ظاهرش برگردانده اند، آن هم بدون هیچ دلیلی که در دست داشته باشند.

زیرا ظاهر جمله : ((بیدل الله سيئاتهم حسنات))، مخصوصا با در نظر داشتن اینکه در ذیلش فرموده : ((و خدا غفور و رحیم است))، این است که : هر یک از گناهان ایشان خودش مبدل به حسنه می شود، نه عقابش و نه ملکه اش و نه اعمال آینده اش ، بلکه یک یک گناهان گذشته اش مبدل به حسنه می شود، این ظاهر آیه است ، پس باید با حفظ این ظاهر چاره ای اندیشید.

حسنة یا سیئه بودن عمل منوط به آثار عمل است و تبدیل سیئات به حسنات نیز به معنای تبدیل آثار است

و آنچه به نظر ما می رسد این است که باید ببینیم گناه چیست ؟

آیا نفس و متن عمل ناشایست گناه است و در مقابل نفس فعلی دیگر حسنه است و یا آنکه نفس فعل و حرکات و سکنتاتی که فعل از آن تشکیل شده در گناه و ثواب یکی است و اگر یکی است - که همینطور هم هست - پس گناه شدن گناه از کجا و ثواب شدن عمل ثواب از کجا است ؟

مثلا عمل زنا و نکاح چه فرقی با هم دارند که یکی گناه شده و دیگری ثواب ، با اینکه حرکات و سکنتاتی که عمل ، از آن تشکیل یافته در هر دو یکی است ؟ و همچنین خوردن که در حلال و حرام یکی است ؟ اگر دقتی کنیم خواهیم دید تفاوت این دو در موافقت و مخالفت خدا است ، مخالفت و موافقتی که در انسان اثر گذاشته و در نامه اعمالش نوشته می شود، نه خود نفس فعل ، چون نفس و حرکات و سکنتات که یا آن را زنا می گوئیم و یا نکاح ، به هر حال فانی شده از بین می رود و تا یک جزئش فانی نشود نوبت به جزء بعدی اش نمی رسد و پر واضح است که وقتی خود فعل از بین رفت عنوانی هم که ما به آن بدهیم چه خوب و چه بد فانی می شود.

و حال آنکه ما می‌گوییم: عمل انسان چون سایه دنبالش هست، پس مقصود آثار عمل است که یا مستتبع عقاب است و یا ثواب و همواره با آدمی هست تا در روز ((تبلی السرائر)) خود را نمایان کند.

این را نیز می‌دانیم که اگر ذات کسی شقی و یا آمیخته به شقاوت نباشد، هرگز مرتکب عمل زشت و گناه نمی‌شود، (همان حرکات و سکنتاتی را که در یک فرد شقی به صورت زنا در می‌آید، انجام می‌دهد، بدون اینکه زنا و کار زشت بوده باشد) پس اعمال زشت از آثار شقاوت و خباثت ذات آدمی است، چه آن ذاتی که به تمام معنا شقی است و یا ذاتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۷

که آمیخته با شقاوت و خباثت است.

حال که چنین شد، اگر فرض کنیم چنین ذاتی از راه توبه و ایمان و عمل صالح مبدل به ذاتی طیب و طاهر و خالی از شقاوت و خباثت شد و آن ذات مبدل به ذاتی گشت که هیچ شائبه شقاوت در آن نبود، لازمه این تبدیل این است که آثاری هم که در سابق داشت و ما نام گناه بر آن نهاده بودیم، با مغفرت و رحمت خدا مبدل به آثاری شود که با نفس سعید و طیب و طاهر مناسب باشد و آن این است که: عنوان گناه از آن برداشته شود و عنوان حسنه و ثواب به خود بگیرد. و چه بسا ذکر رحمت و مغفرت در ذیل آیه اشاره به همین معنا باشد.

وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا كَلِمَةً ((متاب)) مصدر میمی از ماده توبه است. و سیاق آیه می‌رساند که در مقام رفع استبعاد از تبدیل سیات به حسنات است و خلاصه: می‌خواهد بفهماند که امر توبه آن قدر عظیم و اثرش آنچنان زیاد است که سیات را مبدل به حسنات می‌کند و هیچ استبعادی ندارد، چون توبه عبارت است از رجوع خاص به سوی خدای سبحان و خدای تعالی هر چه بخواهد می‌کند.

در این آیه شریفه علاوه بر بیان مزبور، این نکته نیز آمده که توبه شامل تمامی گناهان می‌شود، چه گناهی که توأم با شرک باشد و چه آنکه توأم نباشد و آیه قبلی - همانطور که اشاره کردیم - این معنا را نمی‌رساند. و دلالتش بر شمول توبه نسبت به گناهان غیر شرک، خفی بود.

وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا مَرَادُ أَنْ يَنْتَهَبُوا الزُّورَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا))

صاحب مجمع البیان گفته: کلمه ((زور)) در اصل، به معنای جلوه دادن باطل به صورت حق است. و بنا به گفته وی این کلمه به وجهی شامل دروغ و هر لهُو باطلی از قبیل: غنا و دریدگی و ناسزا نیز می‌شود. و نیز صاحب مجمع البیان در معنای کلمه ((کراما)) گفته است: معنای اینکه بگوییم فلانی از فلان عمل زشت تکرم دارد این است که: از چنین عملی منزّه است، و نفس خویش را از آلودگی به امثال آن منزّه می‌دارد.

پس اینکه فرمود: ((وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ)) اگر مراد از زور، دروغ باشد، کلمه مذکور قائم مقام مفعول مطلق می‌باشد و تقدیر کلام چنین می‌شود که: بندگان رحمان آنهایی هستند که شهادت به زور نمی‌دهند، و اگر مراد از زور لهُو باطل از قبیل غناء و امثال آن باشد، کلمه زور مفعول به خواهد بود، و معنایش این است که: بندگان رحمان کسانی هستند که در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۳۸

مجالس باطل حاضر نمی‌شوند. از میان این دو احتمال، ذیل آیه با احتمال دومی مناسب تر است.

((وإذا مروا باللغو مروا كراما)) - کلمه ((لغو)) به معنای هر عمل و گفتاری است که مورد اعتنا نباشد، و هیچ فایده‌ای که غرض عقلا بر آن تعلق گیرد نداشته باشد، و به طوری که گفته‌اند: شامل تمامی گناهان می‌شود. و مراد از ((مروا به لغو)) گذر کردن به اهل لغو است در حالی که سرگرم لغو باشند.

و معنای آیه این است که: بندگان رحمان چون به اهل لغو می‌گذرند و آنان را سرگرم لغو می‌بینند، از ایشان روی می‌گردانند، و خود را پاکتر و منزه‌تر از آن می‌دانند که در جمع ایشان در آیند، و با ایشان اختلاط و همنشینی کنند.

وصف دیگر عباد الرحمن: آیات خدا را کورکورانه و بدون معرفت و بصیرت نمی‌پذیرند  
وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا يَتَبَيَّنَتْ رَبَّهُمْ لَمْ يَحْزُوا عَلَيْهَا صَمًّا وَعُمُيَانًا ((خرو بر زمین)) به معنای سقوط بر زمین است و گویا در آیه شریفه کنایه است از ملازمت و گرفتن چیزی به این صورت که به روی آن بیفتد.

و معنای آیه شریفه این است که: بندگان رحمان چون متذکر آیات پروردگارشان می‌شوند و حکمت و موعظه‌ای از قرآن او و یا وحی او می‌شنوند، کورکورانه آن را نمی‌پذیرند و بدون اینکه تفکر و تعقل کنند بیهوده و بی‌جهت، دل به آن نمی‌بازند، بلکه آن را با بصیرت می‌پذیرند و به حکمت آن ایمان آورده به موعظه آن متعظ می‌شوند و در امر خود، بر بصیرت و برینه‌ای از پروردگار خویشند.

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا رَغِبَ فِي مَعْنَى: ((فلان قرت عینه))، معنایش این است که: فلانی خوشحال و مسرور شد، و به کسی که مایه مسرت آدمی است نور چشم و قره عین گفته می‌شود، همچنان که در قرآن کریم فرموده: قره عین لی و لک و نیز فرموده: ((هب لنا من ازواجنا و ذریاتنا قره عین)) بعضی از علما گفته‌اند: اصل این کلمه از ((قر)) به معنای خنکی و سردی گرفته شده و معنای ((قرت عینه)) این است که: دیدگانش خنک شد و از آن حرارتی که در اثر درد داشت، بهبودی یافت. بعضی دیگر گفته‌اند: از باب بهبودی یافتن از حرارت درد چشم نیست، بلکه از این باب است که اشک شادی خنک، و اشک اندوه داغ است، و به همین جهت به کسی که به او نفرین می‌کند می‌گویند: خدا چشمش را داغ کند. بعضی دیگر گفته‌اند: این کلمه از قرار گرفته شده، و معنای جمله ((قرت عینه)) این است که: خدا به او چیزی داد که چشمش آرامش و قرار یافت، و دیگر چشمش به دست این و آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۳۳۹

نمی‌افتد.

و مراد بندگان رحمان، از اینکه در دعای خود در خواست می‌کنند به اینکه همسران و ذریه‌هایشان قره عین ایشان باشد، این است که: موفق به طاعت خدا و اجتناب از معصیت او شوند و در نتیجه از عمل صالح آنان، چشم ایشان روشن گردد. و این دعا می‌رساند که بندگان رحمان غیر از این، دیگر حاجتی ندارند. و نیز می‌رساند که بندگان رحمان اهل حقد و پیروی هوای نفس نمی‌کنند، (زیرا هر همسر و هر ذریه‌ای را دوست نمی‌دارند، بلکه آن همسر و ذریه را دوست می‌دارند که بنده خدا باشند)

معنای اینکه ایشان از خداوند می‌خواهند: ((ما را برای متقین امام قرار بده))

((و اجعلنا للمتقین اماما)) - یعنی ما را توفیق ده تا در راه انجام خیرات و به دست آوردن رحمت از یکدیگر سبقت بگیریم، در نتیجه دیگران که دوستدار تقویند از ما بیاموزند و ما را پیروی کنند، همچنان که قرآن کریم درباره ایشان فرموده: ((فاستبقوا الخیرات)) و نیز فرموده: ((سابقوا الی مغفرة من ربکم و جنه)) و نیز فرموده: ((و السابقون السابقون اولئک المقربون))

و گویا مراد از دعای مورد بحث، این است که: بندگان رحمان همه در صف واحدی باشند، مقدم بر صف سایر متقین. و به همین جهت کلمه ((امام)) را مفرد آورد و نفرمود: ((و اجعلنا للمتقین ائمه))

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مفرد آوردن کلمه مذکور از این جهت بوده که این کلمه هم در یک نفر و هم در جمع، مفرد می‌آید. بعضی دیگر گفته‌اند: امام در اینجا، جمع ((آم)) به معنای قاصد است، همچنان که کلمه ((صیام)) جمع صائم می‌آید و معنای آیه این است که: خدایا ما را قاصدین متقین قرار ده تا همواره ایشان را قصد کنیم، و به ایشان اقتدا نماییم، همچنان که اهل بیت (علیهم السلام) آیه را ((و اجعل لنا من المتقین اماما)) قرائت کرده‌اند.

أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُزْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلْقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَ سَلَامًا خَلِدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا كَلِمَةً ((غرفه)) به طوری که گفته اند به معنای بنایی است که بالای بنای دیگر واقع ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۴۰

شده باشد و از کف خانه بلندتر باشد. و در آیه شریفه، کنایه است از درجه عالی تر بهشت، و مراد از ((صبر))، صبر بر طاعت خدا و بر ترک معصیت او است و این دو قسم صبر همان است که در آیات سابق نیز ذکر شده بود و لیکن این دو صبر عادتاً جدای از صبر قسم سوم، یعنی صبر در هنگام شدائد و مصائب نیست و قهراً کسی که بر طاعت خدا و بر ترک معصیت او صبر می کند ممکن نیست در هنگام شدائد صبر نکند.

و معنای آیه این است: این نامبردگان که به اوصاف قبل وصف شدند درجه رفیع و قسمت بالای بهشت را پاداش گرفته و فرشتگان، ایشان را با تحیت و سلام دیدار می کنند، تحیت به معنای هر پیشکشی است که آدمی را خوشحال سازد. و مراد از ((سلام)) هر چیزی است که در آن ترس و پرهیز نباشد، و اگر این دو کلمه، یعنی تحیت و سلام را نکره آورد به منظور بزرگداشت آن دو بوده، بقیه الفاظ آیه روشن است.

معنای آیه شریفه: ((قل ما یعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم...))

قُلْ مَا يَعْبُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامَادِرِ مَفْرَدَاتٍ كَقَوْلِهِمْ: ((قل ما یعبوا بکم ربی)) نیز بدین معنا است. بعضی دیگر گفته اند: از باب ((عبات الطیب - بوی خوش باقی ماند)) است، گویا گفته شده اگر دعای شما نباشد خدا باقیتان نمی گذارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((دعاؤکم)) از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است و فاعل آن ضمیری است که به کلمه ربی بر می گردد و معنایش این است که: اگر دعوت پروردگار شما را نکرده باشد، بنابراین تفسیر، جمله ((فقد کذبتم)) از باب تفریع سبب بر مسبب - یعنی انکشاف سبب به وسیله مسبب - است و معنایش این است که: باید از همین تکذیب خود پی ببرید که دیگر خدا شما را به سوی خود نمی خواند و در نتیجه اعتنایی به شما ندارد و جمله ((فسوف یكون لزاماً)) معنایش این است که به زودی این تکذیب شما، طوق لعنتی به گردنتان خواهد شد که به هیچ وجه از شما جدا نشود تا با شقاوتی لازم و عذابی دائم کیفر شوید.

و معنای آیه چنین می شود که: ای رسول من! به ایشان بگو نزد پروردگار من قدر و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۴۱ منزلتی ندارید و وجود و عدمتان نزد او یکسان است، برای اینکه شما او را تکذیب کردید، پس دیگر هیچ خیری در شما امید نمی رود و به زودی این تکذیب به شدیدترین وجه، ملازم شما خواهد شد و اگر باز هم خدا شما را می خواند تنها به منظور اتمام حجت بر شما است و یا برای این است که شاید شما از تکذیب دست بردارید. و این تفسیر، تفسیر خوبی است.

بعضی دیگر گفته اند: جمله ((دعاؤکم)) از باب اضافه مصدر به فاعل است. و مراد از دعا هم عبادت خدای سبحان است و معنای این است که: بگو پروردگار من اعتنا و اهتمامی به کار شما ندارد و یا شما را باقی نمی گذارد اگر او را عبادت نکنید.

ولی این تفسیر با تفریع بعدی یعنی جمله ((فقد کذبتم)) نمی سازد و به وجه روشنی نتیجه جمله مورد بحث قرار نمی گیرد و اگر جمله مورد بحث از باب اضافه مصدر به فاعل خودش و مراد از ((دعاؤکم)) دعایتان بود، جا داشت دیگر تفریع نکند و بدون ((فا)) ی تفریع بفرماید: ((وقد کذبتم))

علاوه بر این، همیشه وقتی مصدری به فاعل خود اضافه می شود دلالت می کند بر اینکه عمل قبلاً انجام شده و یا در حال انجام است و مشرکین مورد بحث آیه، نه قبلاً خدا را عبادت کرده بودند و نه در آن حال، و به همین جهت حق کلام این بود که بفرماید: ((لولا ان تدعوه - اگر او را نخوانید))، دقت فرمائید.

این آیه شریفه ، خاتمه سوره فرقان است و در آن بازگشتی به غرض سوره شده و گفتار سوره در آن خلاصه گشته است ، چون همه گفتگوی سوره پیرامون اعتراض مشرکین بر رسول خدا(صلی الله علیه و آله ) و بر قرآن نازل بروی و تکذیبشان به پیغمبر و قرآن بود.

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به اوصاف مؤمنین ، اسراف و اقتدار،تبدیل سیئات به حسنات و...) در مجمع البیان در ذیل جمله ((الذین یمشون علی الارض هونا)) از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که فرمود: کسانی هستند که وقتی راه می روند همانطور که جبلی و طبیعی ایشان است قدم بر می دارند و در راه رفتن تصنع نمی کنند و به طور غیر طبیعی و با تکبر راه نمی روند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۴۲

و در الدر المنثور است که : عبد بن حمید از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) روایت کرده که در معنای ((گرام )) در جمله ((ان عذابها کان غراما)) فرموده : یعنی دائمی است . و در تفسیر قمی در ضمن روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام ) نقل کرده که در معنای کلمه مذکور فرمود: گرام به معنای لازم و لا ینفک است . و در معنای اسراف در جمله ((لم یسرفوا)) فرموده است : اسراف به معنای انفاق در معصیت و در غیر حق است . و در معنای اقتار در جمله ((و لم یقتروا)) فرموده : یعنی در حق خدای عزوجل بخل روا نمی دارند. و در معنای جمله ((و کان بین ذلک قواما)) فرموده : قوام به معنای عدل و میانه روی در انفاق است ، و آن عبارت است از انفاق در هر جایی که خدا دستور داده باشد.

و در کافی از احمد بن محمد بن علی از محمد بن سنان از ابی الحسن (علیه السلام ) روایت کرده که در ذیل جمله ((و کان بین ذلک قواما)) فرموده : قوام ، عبارت است از انفاق دارندگان ، بمقداریکه لازم است و انفاق بیچارگان بمقداری که قدرت و توانایی دارند هست ، آنهم هر یک را به قدر عیال و مخارجشان ، مخارجی که زندگیشان را اصلاح کند و زندگی خود صاحب عیال را نیز اصلاح نماید، زیرا خدای تعالی هیچ کس را تکلیف نفرموده مگر به آن مقداری که قدرت به ایشان داده است .  
و در مجمع البیان از معاذ روایت کرده که گفت : از رسول خدا(صلی الله علیه و آله ) از این آیه پرسیدم ، فرمود: کسی که در غیر حق انفاق کند اسراف کرده و کسی که در مورد حق انفاق نکند اقتار کرده است .  
مؤلف : اخبار در معنای این آیه بسیار زیاد است .

و در الدر المنثور است که فاریابی و احمد و عبد بن حمید و بخاری و مسلم و ترمذی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی (در شعب الایمان )، از ابن مسعود روایت کرده که گفت از رسول خدا(صلی الله علیه و آله ) پرسیدم : چه گناهی از همه گناهان بزرگتر است ؟ فرمود: اینکه برای خدا شریک بگیری ، با اینکه او تو را خلق کرده . پرسیدم دیگر چه ؟ فرمود: اینکه فرزندان را از ترس اینکه روزی تو را بخورد به قتل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۴۳

برسانی . پرسیدم دیگر چه ؟ فرمود: اینکه با زن همسایه ات زنا کنی . بعد از این جریان خدای تعالی در تصدیق پاسخهای رسول خدا(صلی الله علیه و آله ) این آیه را فرستاد: ((و الذین لا یدعون مع الله الها آخر و لا یقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و لا یزنون )) مؤلف : شاید مراد، تطبیق آیه بر این مورد باشد نه اینکه بخواهد بگوید شاءن نزول آیه در خصوص این مورد است .  
و در همان کتاب آمده که عبد بن حمید از علی بن الحسین روایت کرده که در ذیل آیه ((یبدل الله سیئاتهم حسنات )) فرموده است : این تبدیل در آخرت است . ولی حسن گفته در دنیا است .

و نیز در همان کتاب است که احمد و هناد و مسلم و ترمذی و ابن جریر و بیهقی (در اسماء و صفات ) از ابوذر روایت کرده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرمودند روز قیامت انسان را می آورند و گفته می شود گناهان کوچکش را بر وی عرضه کنید، پس گناهان کوچکش نشان داده می شود و اما گناهان بزرگش را از او دور می سازند، آنگاه به او می گویند: تو در فلان روز این گناه را و در فلان روز این را و روز دیگر این را مرتکب نشدی ؟ !و آن شخص به همه اقرار می کند، در حالی که در دل



ترس آن را دارد که گناهان بزرگش را بیاورند، پس درباره او دستور می رسد در برابر هر گناهی که کرده حسنه ای باو بدهید. مؤلف: این حدیث یکی از روایات بسیار زیاد و مستفیضی است که هم از طرق شیعه و هم سنی در مسأله تبدیل سیات به حسنات از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امام باقر و امام صادق و امام رضا (علیه السلام) رسیده است. و در روضه الواعظین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: هیچ مردمی به یاد خدا نمی نشینند، مگر آنکه یک منادی از آسمان به ایشان ندا می دهد که برخیزید که خدای تعالی گناهانتان را به حسنات مبدل نموده و همه آنها را بیامرزید و در کافی به سند خود از ابی الصباح از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((لا یشهدون الزور)) فرمود: مقصود از زور، غنا است. مؤلف: و در مجمع گفته: این روایت از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) نقل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۴۴

شده و قمی آن را، هم با سند و هم بدون سند روایت کرده است.

و در عیون به سند خود از محمد بن ابی عباد - که معروف بوده به رقص و نوشیدن شراب مویز - روایت کرده که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) از رقصیدن پرسیدم، فرمود اهل حجاز درباره آن فتوایی دارند. ولیکن رقصیدن، خود یکی از مصادیق باطل و لهو است که حکمش اگر شنیده باشی قرآن کریم بیان کرده و فرموده است: ((و اذا مروا باللغو مروا کراما)) و در روضه کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((و الاذین اذا ذکروا بآیات ربهم لم یخروا علیها صما و عمیانا))

پرسیدم، فرمود: معنایش این است که: با بصیرت آن را می پذیرند، نه کورکورانه و با شک.

و در تفسیر جوامع الجامع از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و اجعلنا للمتقین اماما)) فرمود: منظور آیه شریفه ماییم.

مؤلف: در این باره روایات بسیاری رسیده است و نیز روایات دیگری هست که آیه را به صورت ((و اجعل لنا من المتقین اماما)) قرائت فرموده اند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابو نعیم در کتاب حلیه از ابی جعفر روایت کرده اند که فرمود مقصود از صبر در آیه ((اولئک یج زون الغرفه بما صبروا)) صبر در برابر فقر در دنیا است.

و در مجمع البیان از عیاشی و او به سند خود از یزید بن معاویه روایت آورده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم بسیار قرآن خواندن خوب است یا بسیار دعا کردن؟ فرمود: بسیار دعا کردن بهتر است، آنگاه این آیه را قرائت کردند.

مؤلف: لیکن به نظر ما انطباق آیه با مضمون روایت روشن نیست.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در معنای جمله ((قل ما یعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم)) فرموده: یعنی پروردگار من با شما چه معامله کند؟ با اینکه او را تکذیب کردید و به زودی گریبانگیرتان خواهد شد.

## الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۴۵

آیات ۱-۹، سوره شعراء

سوره شعراء مکی است و ۲۲۷ آیه دارد سوره الشعراء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ طسم (۱) تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِیْنِ (۲) لَعَلَّكَ بَخِغَ نَفْسِكَ اَلَا یَكُوْنُوْا مُؤْمِنِیْنَ (۳) اِنْ نَّشَأْ نُنَزَّلْ عَلَیْهِمْ مِّنَ السَّمٰوٰتِ ءَایَةً فَظَلَّتْ اَعْنَاقُهُمْ لَهَا خٰضِعِیْنَ (۴) و مَا یَأْتِیْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمٰنِ مُحَدَّثٍ اِلَّا كَانُوْا عَنْهُ مُعْرِضِیْنَ (۵) فَفَقَدُوْا فَاَسْبٰغِیْهِمْ اَنْبُوْا مَا كَانُوْا

بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ(۶) أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ(۷) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ(۸) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ(۹)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . طسم . (۱) این آیه های کتاب روشن است (۲) گویا می خواهی خویشان را تلف کنی برای اینکه آنان ایمان نمی آورند (۳) اگر می خواستیم از آسمان آیه ای به ایشان نازل می کردیم که گردنهایشان در مقابل آن خاضع شود می توانستیم (۴) پند تازه ای از خدای رحمان به سوی آنان نیامد مگر اینکه از آن روی گردان شدند (۵) به تکذیب پرداخته اند، به زودی خبرهای چیزی که آن را استهزا می کرده اند به ایشان خواهد رسید (۶) چرا به زمین نمی نگرند که انواع گیاهان خوب در آن ریانده ایم (۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۴۶

که در این عبرتی هست ولی بیشترشان مومن نیستند (۸) همانا پروردگارت نیرومن د و رحیم است (۹)

بیان آیات بیان غرض سوره مبارک شعراء و مکی بودن آن

غرض از این سوره ، تسلیت خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) است از اینکه قومش او را و قرآن نازل بر او را تکذیب کرده بودند و او آزرده شده بود و همین معنا از اولین آیه آن که می فرماید: تَلْكَ ((آیات الكتاب المبین )) بر می آید. آری کفار قریش یک بار او را مجنون خواندند، بار دیگر شاعر، و این آیات علاوه بر تسلیت خاطر آن جناب ، مشرکین را تهدید می کند به سرنوشت اقوام گذشته و به این منظور چند داستان از اقوام انبیای گذشته یعنی موسی و ابراهیم و نوح و هود و صالح و لوط و شعیب (علیهما السلام) و سرنوشتی که با آن روبرو شدند و کیفری که در برابر تکذیب خود دیدند نقل کرده است تا آن جناب از تکذیب قوم خود دل سرد و غمناک نگردد و نیز قوم آن جناب از شنیدن سرگذشت اقوام گذشته عبرت بگیرند.

و این سوره از سوره های پیشین مکی است ، یعنی از آنهایی است که در اوایل بعثت نازل شده به شهادت آیه ((و انذر عشیرتک الاقربین )) که می دانیم مشتمل بر ماء موریت آن جناب در اول بعثت است و در این سوره واقع است و چه بسا از قرار گرفتن آیه مزبور در این سوره و آیه ((فاصدع بما تو مر)) در سوره حجر و مقایسه مضمون آن دو با یکدیگر تخمین زده شود که این سوره جلوتر از سوره حجر نازل شده است .

مطلب دیگر اینکه ، از سیاق همه آیات این سوره بر می آید که تمام آن مکی است ، لیکن بعضی از مفسرین پنج آیه آخر آن را و بعضی دیگر تنها آیه ((او لم یکن آیه لهم ان یعلمه علماء بنی اسرائیل )) را استثنا کرده و گفته اند که اینها در مدینه نازل شده است ، که به زودی در این باره بحث خواهیم کرد.

طسم تَلْكَ ءَايَةِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ لَفْظ ((تلك - آن )) اشاره است به آیات کتاب که قبلا نازل شده و آنچه بعدا با نزول سوره نازل می شود و اگر با لفظی اشاره آورد که مخصوص اشاره به دور است ، برای این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۴۷ که بر علو قدر آیات و رفعت مکانت آن دلالت کند و کلمه ((مبین )) اسم فاعل از باب افعال است که ماضی آن ((ابان )) - به معنی ظاهر و جلوه گر شد - می باشد.

و معنای آیه این است که : این آیات بلند مرتبه و رفیع القدر آیات کتابی است که از ناحیه خدای سبحان بودنش ظاهر و آشکار است ، چون مشتمل است بر نشانه هایی از اعجاز، هر چند که این مشرکین معاند آن را تکذیب نموده ، گاهی آن را القآت شیطانی ، بار دیگر آن را نوعی شعر خوانده اند.

تسلی دادن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله : از اینکه ایمان نمی آورند غصه نخور

لَعَلَّكَ بَخِغٌ نَفْسِكَ أَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ كَلِمَةً ((بأخع )) از ((بخوع )) گرفته شده و معنای آیه این است که : از وضع تو چنین بر می آید

که می‌خواهی خود را از غصه هلاک کنی که چرا به آیات این کتاب که بر تو نازل شده ایمان نمی‌آورند.

و معلوم است که منظور از این تعبیر، انکار بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است (که این غصه خوردن تو صحیح نیست) و می‌خواهد با این بیان آن جناب را تسلیت دهد.

إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْقُهُمْ لَهَا خَصِصَ عَيْنِدْرٍ اِنْ جَمَلَهٗ مُتَعَلِّقٌ مَشِيَّتِ حَذْفٌ شَدِهٖ ، چُونِ جَزَايِ شَرْطِ بَرِ اَنْ دَلَالَتِ دَارِدِ، (در فارسی نیز این حذف معمول است، مثلاً می‌گوییم اگر می‌خواستیم فلان کار را می‌کردم که تقدیرش این است که اگر می‌خواستیم فلان کار را بکنم می‌کردم) کلمه ((فظلت)) از ((ظل)) است که یکی از افعال ناقصه است که اسم و خبر می‌گیرد و در اینجا اسمش کلمه ((اعناقهم)) و خبرش ((خاضعین)) می‌باشد. و اگر فرمود: گردنهایشان خاضع می‌شود و نسبت خضوع را به گردنهای مشرکین داده با اینکه خضوع وصف خود ایشان است از این باب است که در حال خضوع اولین عضو از انسان که حالت درونی خضوع را نشان می‌دهد گردن است که سر را زیر می‌افکند، پس این نسبت از باب مجاز عقلی است.

و معنای آیه این است که: اگر می‌خواستیم آیه‌ای بر ایشان نازل کنیم که ایشان را خاضع نماید و مجبور به قبول دعوت کند و ناگزیر از ایمان آوردن شوند نازل می‌کردیم و بناچار خاضع می‌شدند، خضوعی روشن که انحنای گردنهایشان از آن خبر دهد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از اعناق، جماعتها است (چون عنق به معنای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۴۸ جماعت نیز آمده) بعضی دیگر گفته‌اند: مراد رؤسا و پیشتازان مشرکین است. بعضی دیگر گفته‌اند: در اینجا مضافی حذف شده و تقدیر کلام ((فظلت اصحاب اعناقهم خاضعین)) - پس گردن داران ایشان خاضع شوند بوده، که این قول اخیر از همه بی‌معناتر است.

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ معنای این که مشرکین از ((ذکر محدث)) اعراض می‌کنند این آیه شریفه ادامه مشرکین بر شرک و تکذیب آیات خدا را بیان نموده و می‌رساند که این گروه دیگر هدایت شدنی نیستند، چون اعراض از یاد خدا در دل‌هایشان آنچنان جا گرفته که هر چه آیات از ناحیه خدای رحمان تازه نازل شود و به سوی آن دعوت شوند، باز هم اعراض می‌کنند و زیر بار نمی‌روند.

پس، غرض افاده این معنا است که مشرکین از هر ذکری گریزان و روی گردانند، نه اینکه بخواهد بفرماید: از ذکرهای جدید روی گردانند و از قدیم آن روی گردان نیستند. و اگر به جای ((خدا)) کلمه ((رحمان)) را به کار برده، اشاره به این نکته است که منشاء اینکه خدای تعالی ذکر را برای بشر فرستاده صفت رحمت عام او است که صلاح دنیا و آخرت بشر را تأمین می‌کند. ما در اول سوره انبیاء گفتاری پیرامون معنای ((ذکر محدث)) گذرانیم، به آنجا مراجعه شود.

فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهٖ يَسْتَهْزِءُونَ این جمله تفریع بر مطالب قبل، یعنی مسأله ادامه دادن مشرکین بر اعراض است و جمله ((فسیاتیهم...)) هم تفریع دومی است بر تفریع اول و کلمه ((انبوا)) جمع نبا است که به معنای خبر مهم است. و معنای جمله این است که: چون مشرکین از هر ذکری اعراض می‌کنند بناچار این حکم علیه ایشان صادر شد که ایشان جزء تکذیب کنندگان شدند و چون ثابت شد که جزء تکذیب کنندگانند، پس به زودی خبرهای مهم و خطرناکی به ایشان خواهد رسید، خبر اعراض و استهزایشان نسبت به آیات خدا و آن خبرهایی که همان عقوبتهای دنیایی و آخرتی است که به زودی صورت خواهد گرفت.

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ این استفهام، استفهام انکاری و توییحی است، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله‌ای تقدیری، که مقام دلالت بر آن دارد و تقدیر کلام این است که: مشرکین بر اعراض ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵

صفحه: ۳۴۹

خود ادامه داده و اصرار ورزیدند و همچنان آیات خدای را تکذیب کردند و هیچ‌نگاهی به این نباتات که از زمین رویانندیم، نباتاتی که جفت‌هایی کریمند نیفکندند.

بنا بر این، رویت در این جمله متضمن معنای نظر و تفکر است، و به همین جهت با حرف ((الی)) متعدی شده، (چون اگر همان معنای لغوی خود، یعنی دیدن را می‌داشت دیگر این حرف را لازم نداشت، یکبار می‌گوییم فلاں چیز را دیدم، بار دیگر می‌گوییم به فلاں چیز نظر کردم، در اولی حرف با را به کار نمی‌بریم، و در دومی می‌بریم)

و مراد از ((زوج کریم)) - بطوری که گفته‌اند - به معنای زوج نیکو است، آن نباتاتی است که خدای سبحان نر و ماده‌شان خلق کرده. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از آن، همه موجودات رویدنی است، چه نبات و چه حیوان، و چه انسان، به دلیل اینکه در جای دیگر در خصوص انسان فرموده: ((و الله انبتکم من الارض نباتا))

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ كَلِمَةً ((ذَلِك)) اشاره است به داستان رویاندن هر جفتی کریم، که در آیه قبلی بود و از این جهت آیت است که هر یک از این جفتها را ایجاد کرده و نواقص هر یک از دو طرف زوج را با دیگری بر طرف نموده است و هر دو طرف را به سوی آن غایتی که بدان منظور ایجاد شده اند سوق داده و به سوی آن هدف هدایت نموده است. خدایی که چنین سنتی در همه کائنات دارد، چطور ممکن است امر انسانها را مهمل بگذارد و به سوی سعادتش و آن راهی که خیر دنیا و آخرتش در آن است هدایت نکند؟ این آن حقیقتی است که آیت رویدنیها بدان دلالت دارد.

معنای جمله: ((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) و مفاد تعبیر به ((ما کان))

و در جمله ((و ما کان اکثرهم مؤمنین - بیشترشان ایمان آور نوده اند)) به این نکته اشاره نمود که: اکثر مشرکین به خاطر اینکه اعراض از یاد خدا ملکه ایشان شده و استعداد ایمان در آنان باطل شده، انتظار نمی‌رود که ایمان بیاورند، پس ظاهر آیه شریفه نظیر ظاهر آیه ((فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل)) خواهد بود، و این نکته، یعنی علیت رسوخ ملکات رذیله و استحکام فساد در سریره برای کفر و فسوق (نکته ای است که) در بسیاری از آیات قرآنی آمده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۰ از همین جا معلوم می‌شود اینکه بعضی از مفسرین در معنای آیه گفته‌اند که: منظور از تعبیر به ((ما کان)) افاده این نکته است که از ازل خدا می‌دانسته که اینان ایمان نمی‌آورند صحیح نیست، زیرا علاوه بر اینکه خلاف آن چیزی است که از آیه تبادر می‌شود، مطلبی است که هیچ دلیلی در آیه نیست که مراد از الفاظ آیه چنین معنایی باشد، بلکه دلیل بر خلاف آن هست و آن دلالتی است که در جمله قبل بود و می‌رسانید که ملکه اعراض همواره در نفوسشان راسخ بوده است.

و از سیبویه نقل شده که گفته است: کلمه ((کان)) در جمله ((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) زائده و صرفاً برای پیوند دو طرف خویش است و گرنه معنا همان ((و ما اکثرهم مؤمنین)) است.

لیکن به نظر ما هر چند که این سخن در جای خود صحیح است، ولی مقام آیه بامعنایی که گذشت مناسبتر است.

وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ خدای تعالی به خاطر اینکه عزیز و مقتدری است شکست ناپذیر، روی گردانان از ذکرش و مکذبین آیاتش و استهزاء کننده به آیات خود را می‌گیرد و با عقوبتهای دنیایی و آخرتی جزا می‌دهد. و به خاطر اینکه رحیم است ذکر را بر آنان نازل می‌کند تا هدایت شوند و مؤمنین را می‌آموزد و کافران را مهلت می‌دهد.

بحثی عقلی پیرامون علم خدا (نقد و رد سخن جبریون که برای اثبات جبر، به تعلق علم خدا به افعال بندگان استناد کرده اند)

صاحب تفسیر روح المعانی در ذیل آیه ((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) از بعضی نقل کرده که گفته‌اند معنای آیه این است که: در علم خدا چنین چیزی نبوده و چون از این سخن علیت را فهمیده اند بر آن اعتراض کرده اند که علم خدا علت ایمان نیابردن کفار نمی‌شود، زیرا علم تابع معلوم است نه اینکه معلوم تابع علم باشد تا چنانچه هدایت و ایمان بعضی‌ها در علم خدا نباشد علت شود که آنان ایمان نیاورند.

آنگاه خود روح المعانی اعتراض را پاسخ داده که: معنای تابع بودن علم خدا برای معلوم این است که علم خدای سبحان در ازل به

معلومی معین و حادث، تابع ماهیت آن باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۱

به این معنا که خصوصیت این علم و امتیازش از سایر علوم به همین اعتبار است که علم به این ماهیت است و اما وجود ماهیت در لایزال تابع علم ازلی خدای تعالی به ماهیت آن است به این معنا که چون خدای تعالی این ماهیت را در ازل با این خصوصیت دانسته، لازم است که در وجود هم به همین خصوصیت موجود شود. بنابر این مرگ کفار به حالت کفر و ایمان نیابردنشان متبوع علم ازلی خداست ولی وجود آن تابع علم اوست.

این طرز استدلال در کلام جبری مذهب‌بان و مخصوصاً فخر رازی در تفسیرش بسیار آمده و با این دلیل، جبر را اثبات، و اختیار را نفی می‌کنند و خلاصه این دلیل این است که: حوادث عالم که اعمال انسانها هم یکی از آنها است همه از ازل برای خدای سبحان معلوم بوده و به همین جهت وقوع آنها ضروری و غیر قابل تخلف است چون اگر تخلف کند لازم می‌آید علم او جهل شود، - و خدا از جهل منزله است - پس هر انسانی نسبت به هر عملی که می‌کند مجبور است و هیچ اختیاری از خود ندارد و چون به ایشان اعتراض می‌شود که آخر علم همیشه تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم، همان جواب بالا را می‌دهند که: درست است که علم تابع معلوم می‌باشد اما تابع ماهیت معلوم، نه وجود آن و وجود معلوم تابع علم است.

و این حجت و دلیل، علاوه بر اینکه از مقدماتی فاسد تشکیل شده و در نتیجه بنا و مبنای آن فاسد است، مغالطه روشنی نیز در آن شده است که اینک اشکالات آن از نظر خواننده می‌گذرد:

اول اینکه: این حرف وقتی صحیح است که ماهیت دارای اصالت باشد و در ازل و قبل از آنکه وجود به خود بگیرد و هستی بپذیرد، دارای تحقق و ثبوتی باشد تا علم به آن تعلق گیرد، و ماهیت چنین اصالت و تقدیمی بر وجود ندارد.

دوم اینکه: مبنای حجت و همچنین اعتراضی که به آن شده و پاسخی که از اعتراض می‌دهند همه بر این است که: علم خدای تعالی به موجودات، علمی حصولی نظیر علم ما به معلوماتمان باشد که همواره به مفاهیم متعلق می‌شود و در جای خود برهان قاطع بر بطلان این معنا قائم شده و ثابت گشته که موجودات برای خدای تعالی معلوم به علم حضوری اند نه حصولی و نیز ثابت شده که علم حضوری حق تعالی به موجودات دو قسم است، یکی علم به اشیاء قبل از ایجاد آنها - که این علم عین ذات او است - دیگری علم به اشیاء، بعد از ایجاد آنها - که این علم عین وجود اشیاء است - و تفصیلش را باید در محل خودش جستجو کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۲

سوم اینکه: علم ازلی خدای تعالی به معلومات لا-یزالی، یعنی معلوماتی که تا لا-یزال موجود می‌شوند اگر به تمامی قیود و مشخصات و خصوصیات وجودی آن چیز که یکی از آنها حرکات و سکنات اختیاری آن چیز است تعلق گیرد، علم به تمام معنا و به حقیقت معنای کلمه است، خدای تعالی در ازل عالم است به اینکه فلان فرد انسانی مثلاً دو قسم حرکت دارد، یکی حرکات اضطراری، از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی صورت و امثال آن و دیگری هم حرکات اختیاری، از قبیل نشستن و برخاستن و امثال آن. و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد از انسان ضرورتی در او پدید آرد و این ضرورت صفت خاص او شود، باز صفت خاص اختیاری او می‌شود.

به عبارت ساده‌تر، باعث می‌شود که به ضرورت و وجوب، فلان عمل اختیاراً از او سر بزنند، نه اینکه باعث شود که فلان عمل از او سر بزند چه با اختیار و چه بی اختیار، زیرا اگر در چنین فرضی فلان عمل بدون اختیار از او سر بزند، در اینصورت است که علم خدا جهل می‌شود، چون علم خدا به صدور فعل از او و به اختیار او تعلق گرفته بود و ما فرض کردیم که بدون اختیار از او سر زد، پس علم خدای تعالی تخلف پذیرفت و در حقیقت علم نبوده، بلکه جهل بوده و خدا از جهل منزله است.

پس، مغالطه‌ای که در این حجت شده این است که در مقدمه حجت فعل خاصی، - یعنی فعل اختیاری - مورد بحث بوده، آن وقت در نتیجه‌ای که از حجت گرفته‌اند فعل مطلق و بدون قید اختیار آمده است.

از اینجا روشن می‌شود اینکه ایمان نیابردن کفار را تعلیل کرده‌اند به اینکه چون علم ازلی خدا به چنین چیزی تعلق گرفته، حرف

صحیحی نیست، زیرا - گفتیم - تعلق گرفتن علم ازلی خدا به هر چیز باعث می شود که آن چیز بطور وجوب و ضرورت با همه اوصاف و مشخصاتی که علم بدان تعلق گرفته بود موجود شود، اگر علم خدا تعلق گرفته بود به اینکه فلان عمل از فلان شخص بطور اختیاری سر بزند، باید بطور اختیاری سر بزند و اگر تعلق گرفته بود به اینکه فلان خصوصیت یا فلان عمل بطور اضطراری و بی اختیار از فلان شخص سر بزند، باید همین طور سر بزند.

علاوه بر این اگر جمله ((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) می خواست بفرماید: ایمان آوردن کفار محال است، چون علم ازلی به عدم آن تعلق گرفته است، خود کفار همین آیه را مدرک برای خود قرار می دادند و به ضرر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و به نفع خود احتجاج می کردند و می گفتند: تو از ما چه می خواهی؟ مگر نمی دانی که خدا ما را از ازل کافر دیده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۳

همچنان که بعضی از جبری مسلکان همین کار را کرده اند.

بحث روایتی

روایتی در ذیل آیه: ((ان نشاء نزل علیهم..))

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان نشاء نزل علیهم من السماء آیه فظلت اعناقهم لها خاضعین)) می گوید: پدرم از ابن ابی عمیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد که فرمود: گردنهایشان - یعنی گردنهای بنی امیه - با آمدن صیحه ای آسمانی به نام صاحب الامر، نرم و خاضع می شود.

مؤلف: این معنا را کلینی نیز در روضه کافی و صدوق در کمال الدین و مفید در ارشاد و شیخ در غیث، روایت کرده اند. و ظاهراً این روایات همه از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است، نه از باب تفسیر، چون سیاق آیات با تفسیر بودن آنها نمی سازد. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۴

آیات ۱۰ - ۶۸، سوره شعراء

وَ إِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ اتَّبِعْ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰) قَوْمٌ فِرْعَوْنُ أَلَا يَتَّقُونَ (۱۱) قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ (۱۲) وَ يَضِيقُ صَدْرِي وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَرُونَ (۱۳) وَ لَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ (۱۴) فَالْكَلا فَاذْهَبَا بِبَنَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ (۱۵) فَأَتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا- إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۶) أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (۱۷) قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَ لَبِثْنَا مِنْ عُمُرِكَ سِتِّينَ (۱۸) وَ فَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكٰفِرِينَ (۱۹) قَالَ فَعَلْتُهُمَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ (۲۰) فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ (۲۱) وَ تَلَكَّ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ (۲۲) قَالَ فِرْعَوْنُ وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (۲۳) قَالَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (۲۴) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (۲۵) قَالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمْ الْأَوَّلِينَ (۲۶) قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (۲۷) قَالَ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۲۸) قَالَ لَنْ اتَّخِذْتُ إِلَهاً غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (۲۹) قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (۳۰) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ (۳۱) فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ (۳۲) وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءٌ لِلنَّظِيرِينَ (۳۳) قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ (۳۴) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَا ذَا تَأْمُرُونَ (۳۵) قَالُوا أَرْجِهْ وَ أَخَاهُ وَ ابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (۳۶) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سِحْرٍ عَلِيمٍ (۳۷) فَجَمَعَ السِّحْرَةَ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ (۳۸) وَ قِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مَجْتَمِعُونَ (۳۹) لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السِّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْعٰلِينَ (۴۰) فَلَمَّا جَاءَ السِّحْرَةَ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَأْجُرُكَ إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعٰلِينَ (۴۱) قَالَ نَعَمْ وَ إِنَّكُمْ إِذًا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (۴۲) قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ (۴۳) فَأَلْقَوْا حِجَابَهُمْ وَ عَصَاهُمْ وَ قَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعٰلِيُّونَ (۴۴) فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (۴۵) فَأَلْقَى السِّحْرَةَ سَجْدِينَ (۴۶) قَالُوا ءَأَمَّا رَبُّ الْعٰلَمِينَ (۴۷) رَبُّ مُوسَى وَ هَرُونَ (۴۸) قَالَ ءَأَمْسُتُمْ لَهُ قَبِيلَ أَنْ ءَأَدَّنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمْ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَ



لَا صَلْبَنَكُمْ أَجْمَعِينَ (۴۹) قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (۵۰) إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتِنَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ (۵۱) \* وَ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِلَيْكُمْ مُتَّبِعُونَ (۵۲) فَأَرْسَلْنَا فِرْعَوْنَ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (۵۳) إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ (۵۴) وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ (۵۵) وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَائِذُونَ (۵۶) فَاسْخَرْنَا مِنْهُمْ مَنَّ جَنَّتِ وَعَيُّونَ (۵۷) وَ كُنُوزَ وَ مَقَامَ كَرِيمٍ (۵۸) كَذَلِكَ وَ أَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (۵۹) فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ (۶۰) فَلَمَّا تَرَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَبَ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ (۶۱) قَالُوا كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (۶۲) فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ (۶۳) وَ أَرْزَلْنَا تَمَّ الْأَخْرِينَ (۶۴) وَ أَنْجَيْنَا مُوسَى وَ مَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ (۶۵) ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْأَخْرِينَ (۶۶) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۶۷) وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۶۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه :

۳۵۵

ترجمه آیات

و چون پروردگارت به موسی ندا داد که سوی گروه ستمکاران برو (۱۰) گروه فرعون که چرا نمی ترسند؟ (۱۱) (موسی) گفت پروردگارا من بیم آن دارم که دروغگویم شمارند (۱۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۵۶

و حوصله ام سر آید در نتیجه زبانم روان نشود پس هارون را نیز پیغمبری ببخش (۱۳) فرعونیان خونی به گردن من دارند و بیم دارم که مرا بکشند (۱۴) فرمود هر گز! شما هر دو آیات ما را ببرید که ما همراه شما شنواییم (۱۵) نزد فرعون روید و بگوید که ما فرستاده پروردگار جهانیانیم (۱۶) باید که بنی اسرائیل را با ما بفرستی (۱۷) (فرعون) گفت: مگر وقتی نوزاد بودی تو را نزد خویش پرورش ندادیم و سالها از عمرت را میان ما به سر نبردی؟ (۱۸) و (سرانجام) آن کارت را (که نمی بایست انجام می دادی) انجام دادی و تو از ناسپاسان بودی (۱۹) (موسی) گفت: آن کار را هنگامی کردم که از راه بیرون بودم (۲۰) و چون از شما بیم داشتم از دستتان گریختم و پروردگارم به من فرزاندگی و دانش بخشید و از پیغمبرانم کرد (۲۱) آیا این نعمتی است که منت آنرا به من می نهی که پسران بنی اسرائیل را به بردگی گرفته ای؟ (۲۲) فرعون گفت: پروردگار جهانیان چیست؟ (۲۳) گفت پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است، اگر اهل یقینید (۲۴) (فرعون) به اطرافیان خود گفت هیچ می شنوید چه می گوید؟ (۲۵) گفت پروردگار شما و پروردگار نیاکانتان (۲۶) گفت: پیغمبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه است (۲۷) گفت (او) پروردگار مشرق و مغرب و هر چه میان آن دو است اگر فهم دارید (۲۸) گفت: اگر خدایی غیر از من بگیری زندانیت می کنم (۲۹) گفت: و حتی اگر برای تو معجزه ای روشن آورده باشم؟ (۳۰) گفت: اگر راست می گویی آن را بیاور (۳۱) موسی عصای خود را بینداخت و در دم ازدهایی هویدا گشت (۳۲) و دست خویش را بیرون آورد همه دیدند که سفید و روشن بود (۳۳) (فرعون به بزرگان اطراف خود گفت: عجب جادوگر ماهری است (۳۴) که می خواهد شما را با جادوی خویش از سر زمینتان بیرون کند، بنابراین چه رای می دهید؟ (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۵۷

گفتند: وی را با برادرش نگهدار و به تمام شهرها ماء مورین جمع آوری بفرست (۳۶) تا همه جادوگران ماهر را پیش تو آورند (۳۷) پس جادوگران را به موعد روزی معین، جمع کرد (۳۸) و به مردم گفتند شما نیز جمع شوید (۳۹) تا اگر ساحران غالب آمدند ما نیز آنها را پیروی کنیم (۴۰) پس جادوگران آمدند و به فرعون گفتند: اگر ما غالب آمدیم آیا مزدی خواهیم داشت؟ (۴۱) گفت: آری و در این صورت از مقربان خواهید بود (۴۲) (موسی) به ایشان گفت: هر چه افکنندی هست بیفکنید (۴۳) پس ریسمانها و عصاهای خویش را افکندند و گفتند: به عزت فرعون سوگند که ما غلبه یافتگانیم (۴۴) سپس موسی عصای خویش را بیفکند و آنچه را ساخته بودند بلعید (۴۵) جادوگران سجده کنان خاکسار شدند (۴۶) گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم (۴۷) که پروردگار موسی و هارون نیز هست (۴۸) (فرعون) گفت: چرا پیش از آنکه اجازه تان دهم به او ایمان آوردید؟ پس حتما

او بزرگ شما است که جادو تعلیمتان داده است، به زودی خواهید دانست که دستها و پاهایتان را به عکس یکدیگر قطع می‌کنم و همه شما را بر دار می‌آویزم (۴۹) گفتند: مهم نیست، چون به سوی پروردگاران می‌رویم (۵۰) ما طمع داریم که پروردگاران گناهانمان را بیامزد به همین جهت اولین کسی هستیم که ایمان آوردیم (۵۱) و به موسی وحی کردیم که بندگان ما را شبانگاه حرکت بده که آنها شما را تعقیب می‌کنند (۵۲) و فرعون ماء‌مورین جمع آوری را به شهرها فرستاد (۵۳) که اینان گروهی اند کند (۵۴) که موجب خشم ما شده اند (۵۵) و ما همگی آماده کارزاریم (۵۶) ولی آنها (فرعونیان) را از باغستانها و چشمه سارها بیرون کردیم (۵۷) و از گنجها و جایگاههای خویشان (بیرون کردیم) (۵۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۸

و آن را به بنی اسرائیل دادیم (۵۹) پس هنگام آفتاب از پی آنها شدند (۶۰) و چون دو جماعت یکدیگر را بدیدند، یاران موسی گفتند: ای وای! ما را گرفتند (۶۱) (موسی) گفت: هرگز! پروردگار من با من است و رهبریم خواهد کرد (۶۲) به موسی وحی کردیم که عصای خویش را به دریا بزن، پس بشکافت و هر بخشی چون کوهی بزرگ بود (۶۳) دیگران را بدانجا نزدیک کردیم (۶۴) و موسی را با همراهانش جملگی نجات دادیم (۶۵) سپس دیگران را غرق کردیم (۶۶) که در این عبرتی است ولی بیشترشان ایمان آور نبودند (۶۷) و پروردگارت نیرومند و فرزانه است (۶۸) بیان آیاتغرض این آیات: مقایسه قوم خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله وسلم) با قوم موسی و هارون، ابراهیم و نوح و...

در این آیات به داستانهایی از اقوام انبیای گذشته شروع کرده تا روشن شود که قوم خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) نیز همان راهی را می‌روند که قوم موسی و هارون و ابراهیم و نوح و هود و صالح و لوط و شعیب رفته بودند و به زودی راه اینان نیز به همان سرنوشتی منتهی می‌شود که آن اقوام دیگر بدان مبتلا شدند، یعنی بیشترشان ایمان نمی‌آورند و خدا ایشان را به عقوبت دنیایی و آخرتی می‌گیرد.

دلیل بر اینکه آیات در مقام به دست دادن چنین نتیجه‌ای است این است که در آخر هر داستانی می‌فرماید: ((و ما کان اکثرهم مؤمنین و ان ربک لهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ))، همچنان که در داستان خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) بعد از ختم کلام و حکایت اعراض قومش در آغاز سوره فرمود: ((و ما کان ...))، پس معلوم می‌شود که آیات در مقام تطبیق داستانی بر داستان دیگر است.

و همه برای این است که خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تسلیت یافته، حوصله اش از تکذیب قومش سر نرود و بداند که تکذیب قوم او امری نو ظهور و تازه نیست بلکه همه اقوام انبیای گذشته نیز همین رفتار را داشتند و از قوم خود انتظاری جز آنچه امتهای گذشته در مقابل انبیای خود داشتند نداشته باشد. و در ضمن، قوم آن جناب را هم تهدید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۵۹

می‌کند به سرنوشتی که امتهای گذشته به خاطر تکذیب پیغمبرشان دچار شدند. مؤید این معنا این است که در آغاز نقل داستان ابراهیم (علیه السلام) فرمود: ((و اتل علیهم نبا ابراهیم - داستان ابراهیم را بر ایشان بخوان))

وَ اِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى... اَلَا - يَتَّقُوْنَ عِنْدَ بِيَادِ اَرْزَمَانِي رَا كِه پَروردگارت موسی را ندا در داد و او را به رسالت به سوی فرعون مبعوث فرمود، تا بنی اسرائیل را از چنگ وی برهاند (به تفصیلی که در سوره طه و غیر آن گذشت)

جمله ((ان ات القوم الظالمین)) نوعی تفسیر است برای ندا و می‌رساند که آن ندا چه بوده و اگر نخست فرمود: ((اینکه نزد قوم ستمکار بروی)) و سپس آن قوم را به قوم فرعون تفسیر کرد، برای این بود که به حکمت این ماء‌موریت که شرک ایشان و ظلمی بود که نسبت به بنی اسرائیل روا می‌داشتند - که تفصیلش در سوره طه از آیه ((اذها الی فرعون انه طغی... فاتیاه فقولا انا رسولا ربک فارسل معنا بنی اسرائیل و لا تعذبهم)) آمده - اشاره کند.

و جمله ((الا یتقون - چرا به تقوی نمی‌گیرند)) - به صیغه غیبت - توبیخی است غیابی که خدای تعالی از ایشان کرده و چون این

توییح در روز انعقاد رسالت موسی واقع شده ، این معنا را می دهد که ای موسی به ایشان بگو: پروردگار من شمارا توییح می کند به اینکه راه تقوی را ترک کرده اید، و می فرماید: ((الا یتقون))

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضَعِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هُرُوقًا نَاشِرًا بِهِ مَعْنَى ((خوف)) و فرق آن با ((خشیت))

در مجمع البیان گفته : کلمه ((خوف)) به معنای آن حالت ناراحتی و اضطراب درونی است که در هنگام توقع و احتمال ضرر به آدمی دست می دهد و نقیض آن حالت ، ((امن)) است که به معنای آرامش و سکون نفس است نسبت به اینکه نفعش خالص و آمیخته با ضرر نیست و ضرر آن را تهدید نمی کند و بیشتر موارد اطلاق خوف در مورد احساس شر است ، مواردی که آدمی را وادار می کند به اینکه برخیزد و برای جلوگیری از آن شر، ابتکاری کند، هر چند که در دل اضطرابی پیدا نشود، به خلاف ((خشیت)) که آن مخصوص مواردی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۶۰

که نفس آدمی از احساس شر، دچار اضطراب و تشویش گردد و به همین جهت است که خدای تعالی خشیت از غیر خود را از انبیاش نفی کرده و فرموده است : ((لا- یخشون احدا الا-الله)) و لیکن فرمود که : از غیر خدا خوف ندارند، و چه بسا خوف را اثبات هم کرده باشد، چون فرموده : ((و اما تخافن من قوم خیانه))

((انی اخاف ان یکذبون)) - یعنی من می ترسم قوم فرعون نسبت دروغ به من بدهند.

((و یضیق صدری و لا ینتطق لسانی)) - دو فعل ((یضیق و ینتطق)) هر دو مرفوعند، چون معطوفند به اخاف در نتیجه عذری که موسی آورد سه چیز بوده ، اول ترس از اینکه تکذیبش کنند، دوم اینکه حوصله اش سر آید و تاب مقاومت نداشته باشد، سوم اینکه بیانش از ادای دعوت خود قاصر باشد.

ولی در قرائت یعقوب و غیر او دو فعل یضیق و ینتطق به نصب قرائت شده ، تا عطف بر ((یکذبون)) باشد و این قرائت با طبع معنا سازگارتر است بنابراین ، عذر موسی (علیه السلام) تنها همان عذر اولی است ، یعنی ترس از تکذیب ، و دو تای دیگر نتیجه عذر اولی است . به عبارت روشن تر، عذر تنها تکذیب مردم است ، که به سر آمدن حوصله و کندی زبان می آورد و این معنا، علاوه بر سازگاری اش با طبع قضیه ، با آیات دیگر این داستان - که در سوره های دیگر خواهیم خواند - سازگارتر است ، چون در آنها یک عذر آمده که همان ترس از تکذیب است .

بیان اینکه جمله : ((فارسل الی هارون اخی)) حاکی از تعلل و شانه خالی کردن از مسئولیت نیست

((فارسل الی هارون)) - یعنی ملک وحی خود را نزد هارون هم بفرست تا او یاور من در تبلیغ رسالت باشد، و این تعبیر، تعبیری است شایع ، وقتی کسی دچار بلایی شده باشد، و یا امری بر او مشکل شده باشد، اطرافیان به وی می گویند بفرست نزد فلانی ، یعنی از او کمک بطلب و او را یاور خود بگیر.

پس جمله مورد بحث جمله ای است متفرع بر جمله ((من می ترسم)) و در حقیقت جمله ((من می ترسم)) و فروعاتی که بر آن متفرع شده از قبیل دلتنگی و گیر کردن زبان ، مقدمه بوده برای همین که در جمله مورد بحث رسالت را برای هارون درخواست کند، تا در کار رسالتش شریک و یاور باشد. آری منظور از این مقدمه این بوده که رسالت و ماءموریتش با تصدیق هارون و یاری او بهتر و سریعتر انجام شود، نه اینکه خواسته باشد از زیر بار سنگین رسالت شانه خالی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه :

۳۶۱

در تفسیر روح المعانی گفته : یکی از ادله ای که بر این معنا دلالت می کند این است که : جمله ((فارسل))، بین سه جمله اول و جمله چهارم یعنی ((و لهم علی ذنب)) قرار گرفته چون این قرار داشتن اعلام می کند که با جمله چهارم ارتباطی دارد و اگر سخنان موسی از باب تعلل و شانه خالی کردن بود، می بایستی جمله : ((فارسل)) آخر همه جملات در آید، نه ما قبل آخر

و این دلیلی که روح المعانی آورده دلیل خوبی است، ولی از آن روشنتر آیه ((قال رب انی قتلت منهم نفسا فإخاف ان یقتلون و اخی هرون هو افصح منی لسانا فارسله معی ردءا یصدقنی انی اخاف ان یکذبون)) می باشد که به صراحت می فهماند: منظور موسی (علیه السلام) از این سخنان تعلل نبوده، بلکه می خواسته کار دعوتش صحیح تر و راهش به هدف نزدیک تر شود.

و لَهُمْ عَلَی ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ یُقْتَلُوا بِمَعْنَايِ ((ذنب)) و مراد از اینکه موسی علیه السلام فرمود: ((و لهم علی ذنب)) راغب در مفردات می گوید: کلمه ((ذنب)) در اصل به معنای گرفتن دنباله چیزی است، مثلا- گفته می شود: ((ذنبته))، یعنی رسیدم به دم آن و آن را گرفتم. ولی در هر عملی که دنباله و خیمی دارد نیز استعمال می شود، به این اعتبار که عمل مذکور نیز دم و دنباله ای دارد.

و در آیه شریفه اشاره است به داستان قتل موسی و اگر فرمود: برای ایشان گناهی است به گردن من، برای این است که موسی خود را گناهکار نمی دانست، بلکه به اعتقاد فرعونیان گناهکار بود و یا آنکه اصلا ذنب در اینجا معنای گناه ندارد، بلکه به همان معنای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۶۲

لغوی خود استعمال شده، یعنی من کاری کرده ام که از نظر آنها عاقبت و خیمی دارد، و دلیلی هم نداریم که ذنب در اینجا به معنای نافرمانی خدا باشد، و بحث مفصل این داستان - ان شاء الله - در سوره قصص خواهد آمد.

دلگرمی می دادند خداوند به موسی و هارون: ما با شما هستیم!  
فَالْكَلا- فَادْهَبَا بِبَايَتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ كَلِمَةً ((کلا)) (مانند حاشا) ردع و رد سخنی را می رساند و در اینجا متعلق است به سخنان قبلی موسی - یعنی اظهار ترس از کشته شدن - پس این کلمه به موسی تامین می دهد و او را دلگرم می کند، که مطمئن باشد دست فرعونیان به او نمی رسد، و اما درخواست اینکه هارون را نیز رسول خود کند، و با او بفرستد در آیه چیزی که جواب از آن باشد نیامده، تنها فرموده: پس دو نفری آیات مرا نزد وی ببرید، و همین دلالت می کند بر اینکه در خواستش پذیرفته شده است. و جمله ((فادها بایاتنا)) متفرع بر همان ردع است، (نه، چنین نیست پس آیات ما را ببرید)، و این تفریع، کلام را چنین معنا می دهد که: آیات ما را نزد فرعون ببرید و نترسید، آنگاه این معنا را تعلیل کرده به اینکه ((انا معکم مستمعون - ما با شما هستیم و می شنویم)) و مراد از ضمیر جمع ((کم - شما)) با اینکه مورد خطاب دو نفر بودند، موسی و هارون و قوم فرعون است، که آن دو نزدشان می روند.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ضمیر جمع، تنها موسی و هارون است، چون کمترین عدد جمع دو نفر است، صحیح نیست، زیرا علاوه بر اینکه اصل دعوايش در خصوص مورد بحث باطل است با ضمیرهای تشبیه ای که قبلا گذشت و در آیات بعد نیز می آید سازگار نیست و این اشکال را دیگران نیز به مفسر مذکور کرده اند.

کلمه ((استماع)) به معنای گوش دادن به کلام و گفتار است و این تعبیر کنایه از این است که خدای تعالی در گفتگوی آن دو با قوم فرعون حاضر است و کمال عنایت را به آنچه میان آنان جریان می یابد دارد، همچنان که در آیات این داستان در سوره طه فرموده: ((لا تخافا انی معكما اسمع و اری))

و حاصل معنا این است که: نه، چنین نیست و نمی توانند تو را بکشند، پس بروید نزد آنان، و آیات ما را ببرید و نترسید، که ما نزد شما حاضریم و آنچه پیش می آید می بینیم و به آن کمال عنایت را داریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۶۳

گفتگوی موسی علیه السلام با فرعون

فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا لَيْسَ بِأَمْرٍ دُونَ ذَلِكَ وَ فرمود: ((فادها بایاتنا))

و جمله ((فقولا- انا رسول رب العالمین - پس بگویید که ما فرستاده رب العالمینیم)) تفریع بر رفتن نزد فرعون است و اگر کلمه

((رسول)) را مفرد آورد، با اینکه دو نفر بودند، یا به این اعتبار است که هر یک از آن دو رسول بودند، و یا به این اعتبار که رسالتشان یکی بوده و آن این بوده که ((ان ارسل ... - بنی اسرائیل را با ما بفرستی)) و یا به این اعتبار که کلمه رسول در اصل مصدر بوده و مصدر در مفرد و جمع یکسان می آید و تقدیر کلام این است که: ((ما دو نفر صاحب رسول رب العالمینیم)) یعنی صاحب رسالت او هستیم. و این احتمال آخری را دیگران نیز آورده اند.

و جمله ((ان ارسل معنا بنی اسرائیل)) تفسیر رسالتی است که از سیاق استفاده می شود، و مقصود از این رسالت (که بنی اسرائیل را با ما بفرستی) این است که دست از آنان برداری و آزادشان کنی، ولی چون مقصود اصلی این بوده که بنی اسرائیل را از مصر به سرزمین مقدس منتقل کنند، سرزمینی که خدای تعالی وعده اش را به ایشان داده بود به همانجایی که موطن اصلی پدرانشان ابراهیم و اسحاق و یعقوب (علیهمالسلام) بود، به همین جهت نگفتند: ((بنی اسرائیل را آزاد کن))، بلکه گفتند: ((با ما بفرست)) یعنی با ما به سرزمین فلسطین بفرست.

قَالَ أَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَلِيداً وَلَبِئْتَ فِينَا مِنْ عُمَرِكِ سِنِينَ جمله استفهام انکاری است و توبیخ و سرزنش را می رساند و کلمه ((نربک)) صیغه مع الغیر از مضارع تربیت است و کلمه ((ولید)) به معنای کودک است.

وقتی که فرعون متوجه سخنان موسی و هارون می شود و سخنان آن دو را می شنود، موسی را می شناسد و لذا خطاب را متوجه او به تنهایی می کند و می گوید: ((آیا تو نبودی که ما، در کودکی تو را تربیت کردیم)) و مقصودش از این سخن اعتراض بر موسی بود از جهت دعایی که موسی کرد، خلاصه: منظورش این است که تو خیال کرده ای ما تو را نمی شناسیم؟ مگر تو همان نبودی که ما، در آغوش خود بزرگت کردیم در حالی که کودک بودی و سالها از عمرت را در میان ما به سربردی؟ ما اسم و رسم تو را می شناسیم و هیچ خاطره ای از تو و احوال تو را فراموش نکرده ایم، آن وقت چطور شد که ناگهان رسول شدی، تو کجا و رسالت کجا؟ با اینکه اصل و فرعت را می شناسیم.

وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۶۴

کلمه ((فعله)) - به فتح فاء صیغه مره از فعل است و یکبار را می رساند مثل اینکه می گوئیم ((ضربته ضربه)) یعنی او را زدم یک بار زدن، و علت اینکه فعله را توصیف کرد به جمله ((التي فعلت - آن یک عملت که انجام دادی)) این بود که بفهماند آن یک عملت جرم بسیار بزرگ و رسوا بود

و نظیر این تعبیر در آیه ((فغشيه من اليم ما غشيه)) است و منظور فرعون، از آن یک عملی که موسی (علیه السلام) کرد همان داستان کشتن مرد قبطی بود.

مفاد جمله: ((وانت من الکافرین)) که در خطاب فرعون به موسی علیه السلام آمده است

و اینکه گفت: ((وانت من الکافرین - و تو از کافران بودی))، از ظاهر سیاق - به طوری که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد - بر می آید که مراد فرعون از کفر موسی، کفران نعمت است و اینکه تو نمک پرورده ما بودی و مع ذلک آن مرد قبطی ما را کشتی، و در سرزمین ما فساد انگیزی با اینکه سالها از نعمت ما برخوردار بودی و ما تو را مانند سایر موالید بنی اسرائیل نکشتیم و در عوض در خانه خود تربیت کردیم، از این همه بالاتر (البته به زعم فرعون) تو مانند سایر بنی اسرائیل برده ما بودی، چون بنی اسرائیل همه بندگان ما هستند و من به آنان نعمت می دهم، آن وقت تو که یکی از همین بردگان هستی مردی از قوم و فامیل مرا کشتی و از رسم عبودیت و شکر نعمت من سرباز زدی!؟

پس، خلاصه اعتراض فرعون در این دو آیه این است که تو همان کسی هستی که ما در کودکی و خردسالی ات تو را تربیت کردیم و سالهایی چند از عمرت را نزد ما به سر بردی و با کشتن مردی از دودمان من کفران نعمت من کردی با اینکه تو عبدی از

عبید من ، یعنی از بنی اسرائیل بودی آن وقت با این سوابق سوئی که داری ، ادعای رسالت هم می کنی تو را چه به رسالت ؟ اگر تو را نمی شناختیم باز مطلبی بود ، ما که تو را و نمک شناسی ها و فسادت را می دانیم و کاملاً تو را می شناسیم .

با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین کلمه کفر را در مقابل ایمان گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که تو به الوهیت من کافر بودی و یا این است که تو به همان خدایی که ادعای رسالتش را می کنی ، کافری و به آن خدا هم ایمان نداری برای اینکه تو سالها نزد ما بودی و با ما معاشرت داشتی و در کیش ما و ملت ما بودی معنای درستی نیست .

و همچنین آن مفسر دیگر که گفته : ((این جمله تنها می خواهد بگوید تو کفران نعمت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۶۵ مرا کردی )) تفسیر خوبی نکرده است ، برای اینکه آیه شریفه می فرماید ((تو از کافرانی )) و از ظاهر آن بر می آید که مراد فرعون ، کفران نعمتی است که به عموم بنی اسرائیل داشته و نیز آن نعمت ها که به خصوص موسی ارزانی داشته است ، نه تنها نعمتهای خاصه به موسی .

پاسخ موسی علیه السلام به سه اشکال و اعتراض فرعون بر آن حضرت

قَالَ فَعَلْتَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنَّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ

در آیه قبلی بود - برمی گردد و ظاهراً کلمه ((اذا)) مقطوع از جواب و جزاء است ، و - بطوری که گفته اند - معنای ((حینئذ - در این هنگام)) را می رساند و کلمه ((عبدت)) از تعیید است و تعیید و اعباد به معنای بنده گرفتن است .

و این آیات سه گانه جوابی است که موسی (علیه السلام) از اعتراض فرعون داده و از تطبیق این جواب با اعتراضی که فرعون کرد بر می آید که موسی (علیه السلام) اعتراض فرعون را تجزیه و تحلیل کرده و از آن سه تا اشکال فهمیده و در نتیجه به هر سه پاسخ گفته است :

اول اینکه ، فرعون از رسالت وی استبعاد کرده ، که چنین چیزی ممکن نیست ، مگر ممکن است کسی که ما سوابق او را کاملاً می شناسیم و می دانیم که مردی است چنین و چنان ، رسول خدا شود؟ که جمله : ((الم نربک فینا ولیدا و لبثت فینا من عمرک سنین )) متضمن آن است .

دوم اینکه ، عمل او را زشت دانسته ، و او را مفسد و مجرم خوانده ، که جمله : ((فعلت فعلتک التی فعلت )) متضمن آن است . سوم اینکه ، بر او منت نهاده که تو یکی از بردگان مایی ، که جمله ((و انت من الکافرین )) اشاره به آن است . و طبع کلام اقتضاء می کرده که نخست از اشکال دوم پاسخ گوید سپس از اعتراض اولش و در آخر از اعتراض سومش و موسی (علیه السلام) همینطور پاسخ داد.

پس ، جمله ((فعلتها اذا و انا من الضالین )) جواب از اعتراض دوم او است که موسی (علیه السلام) را مجرم دانست و جرمش را بزرگ جلوه داد و به خاطر اینکه - به اصطلاح - احساسات علیه او تحریک نشود نامی از کشتن نبرد تا قبضیان حاضر در جلسه متاءثر نشوند.

مقصود از ضلالت در سخن موسی علیه السلام : ((قال فعلتها اذا و انا من الضالین ...))

دقت در متن جواب و مقابله آن با اعتراض فرعون ، این معنا را می رساند که جمله : ((ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکماً)) تتمه جواب از قتل باشد ، تا حکم ((نبوت)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۶۶

در مقابل ضلال قرار گرفته باشد و در این صورت به خوبی روشن می شود که مراد از ضلال ، جهل در مقابل حکم است ، زیرا حکم به معنای اصابه نظر و درک حقیقت هر امری و متقن بودن نظریه در تطبیق عمل با نظریه است .

در نتیجه معنای حکم ، قضاوت به حق در خوبی و یا بدی یک عمل ، و تطبیق عمل با آن قضاوت است و این قضاوت به حق همان



است که به انبیاء داده می شود، همچنان که قرآن کریم درباره آنان فرمود: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)) بنا بر این، مراد موسی (علیه السلام) این است که اگر آن روز آن عمل را کردم، در حالی کردم که به خاطر جهل گمراه بودم و مصلحت کار را نمی دانستم و نمی دانستم در این عمل، حق چیست تا پیروی کنم.

و خلاصه: حکم خدا را نمی دانستم، یک نفر از بنی اسرائیل مرا به یاری خود خواند و من او را یاری کردم و هرگز احتمال نمی دادم که این یاری او به کشته شدن مرد قبطی می انجامد و عاقبت وخیمی به بار می آورد و مرا ناگزیر می کند که از مصر بیرون شده به مدین بگریزم و سالها از وطن دور شوم.

رد گفتار مفسرین در معنای ضلالت در آیه شریفه

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی گفته اند: مراد از ضلالت، جهل است، البته جهل به این معنا که آدمی بدون پروا اقدام به عملی کند و درباره عواقب آن نیندیشد همچنان که در شعر شاعر آمده:

الا لا یجهلن احد علینا

فجهل فوق جهل الجاهلینا و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد از ضلالت، محبت است همچنان که کلام فرزندان یعقوب که به پدرشان گفتند: ((تا الله انک لفی ضلالک القدیم)) به معنای محبت تفسیر شده، یعنی تو همچنان بر محبت یوسف باقی هستی و در آیه مورد بحث معنای کلام موسی (علیه السلام) این است که آن روز که من آن قبطی را کشتم، از این جهت بود که من از دوستان خدا بودم، و دوستی با خدا، اجازه نداد که در عاقبت عمل خود بیندیشم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۳۶۷

معنای صحیحی نیست.

اما وجه اول صحیح نیست برای اینکه در این وجه موسی (علیه السلام) اعتراف به جرم و نافرمانی خدا کرده و حال آنکه آیات سوره قصص تصریح دارد بر اینکه خدای تعالی قبل از واقعه قتل مزبور هم به او حکم و علم داده بود و داشتن حکم و علم با ضلالت به این معنا نمی سازد.

و اما وجه دوم صحیح نیست چون علاوه بر اینکه با سیاق نمی سازد از ادب قرآن به دور است که محبت خدای را ضلالت بخواند. و اما قول آن مفسر دیگر که گفته: ((مراد از ضلالت، جهل به معنای عدم تعمد است و معنایش این است که من این کار را عمدا نکردم)) صحیح نیست، چون می دانیم که موسی (علیه السلام) این کار را عمدا کرد چیزی که هست منظورش تاءدیب او بود ولی به قتلش منجر شد.

همچنین گفتار مفسر دیگری که گفته: مراد از ضلالت، جهل به شرایع است، همچنانکه در آیه ((و وجدک ضالا فهدی)) به این معنا است. و نیز قول آن مفسر دیگر که گفته: مراد از ضلالت فراموشی است، همچنان که در آیه ((ان تفضل احدیهما فتذکر احدیهما الاخری)) به این معنا است و معنای آیه مورد بحث این است که: من هنگامی او را کشتم که حرمت آدم کشی را فراموش کرده بودم و یا فراموش کرده بودم که اینطور زدن عاداتاً به قتل او می انجامد.

همه این اقوال وجوهی هستند که ممکن است بازگشت یک یک آنها به همان وجهی باشد که ما بیان داشتیم.

جمله ((ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکما)) متفرع است بر داستان قتل، و علت ترس موسی و فرار کردن وی همان است که خدای تعالی در سوره قصص ذکر کرده و فرموده است: ((و جاء رجل من اقصی المدینه یسعی قال یا موسی ان الملا یاتمرون بک لیقتلوک فاخرج انی لک من الناصحین فخرج منها خائفا یتربق))

مراد از حکمی که بعد از گریختن موسی علیه السلام از مصر به او داده شده (فوهب لیربی حکما)

و اما مراد از ((حکم)) - آنطور که ما استظهار کردیم - اصابه نظر، و رسیدن به حقیقت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۶۸

هر امر و اتقان راءى در عمل به آن نظریه است و اگر بگویی آیه شریفه صریح است در اینکه موهبت حکم ، بعد از داستان قتل به موسی (علیه السلام) داده شد ولی مفاد آیات سوره قصص این است که این موهبت قبل از داستان قتل به موسی (علیه السلام) داده شده چون فرموده: ((و لما بلغ اشدّه و استوی آتیناه حکما و علما و کذلک نجزی المحسنین و دخل المدینة)) و بعد از آن داستان قتل و فرار کردن را ذکر می کند بنابر این میان این دو آیه چگونه می توان جمع نمود و رفع تناقض کرد؟

در جواب می گوئیم: کلمه حکم ، هم در آیه مورد بحث و هم در آیه سوره قصص بطور نکره آمده و این خود اشعار دارد بر اینکه این دو حکم با هم فرق دارند و درباره خصوص تورات که متضمن حکم بوده فرموده: ((و عندهم التوریه فیها حکم الله)) و ما می دانیم که تورات بعد از غرق شدن فرعون و نجات دادن بنی اسرائیل نازل شده .

پس می توان گفت که به موسی (علیه السلام) در چند نوبت مراتبی از حکم داده شده بود که بعضی از مراتب آن ما فوق بعضی دیگر بوده ، حکمی قبل از کشتن قبطی و حکمی دیگر بعد از فرار و قبل از مراجعتش به مصر، و حکمی دیگر بعد از غرق شدن فرعون و در هر بار، مرتبه ای از حکم را به او داده بودند تا آنکه با نزول تورات حکمت را برایش تمام کردند.

و این را اگر بخواهیم تشبیه کنیم ، نظیر فطرتی است که خداوند در چند مرحله به آدمی ارزانی می دارد، یک مرحله ضعیف آن ، همان سلامت فطرتی است که در حال کودکی به آدمی می دهد و مرحله بالاتر آن را در حال بزرگی که آدمی به خانه عقل می نشیند ارزانی می کند که نامش را اعتدال در تعقل ، وجودت در تدبیر می گذاریم و مرحله قوی تر آن را بعد از ممارست در اکتساب فضائل می دهد، زیرا مرحله دوم ، آدمی را وادار به کسب فضائل می کند و چون این کسب فضائل تکرار شد حالتی در آدمی پدید می آید به نام ملکه تقوی و این سه حالت در حقیقت یک چیز و یک سنخ است ، که به تدریج و در حالی بعد از حال دیگر نمو می کند.

از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی از مفسرین حکم را به نبوت تفسیر کرده اند صحیح نیست ، چون از لفظ آیه و نیز از مقام آن دلیلی بر گفته خود ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۶۹

علاوه بر این خدای تعالی در چند جا از کلام خود حکم و نبوت را با هم ذکر کرده و فهمانده که اینها با هم فرق دارند، از آن جمله فرموده: ((ان یوتیه الله الکتاب و الحکم و النبوة)) و نیز فرموده: ((اولئک الّذین آتیناهم الکتاب و الحکم و النبوة)) و نیز فرموده: ((و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوة و آیاتی دیگر))

توضیح مفاد (وجعلنی من المرسلین) که جواب اعتراض اول فرعون در استبعاد رسالت موسی علیه السلام است جمله ((وجعلنی من المرسلین)) پاسخ از اعتراض اول فرعون است ، که از رسالت موسی (علیه السلام) تعجب و استبعاد می کرد، چون او و درباریانش وی را می شناختند، و ناظر احوال او در ایامی که تربیتش می کردند بودند و حاصل جواب این است که: استبعاد ایشان از رسالت وی مربوط به سو ابقی است که از حال وی داشتند و این استبعاد وقتی بجاست که رسالت ، امری اکتسابی باشد و به دست آمدنش با حصول مقدمات اختیاری اش ممکن و قابل حدس باشد، تا فرعون تعجب کند که چطور ممکن است تو پیامبر شوی؟ لذا در پاسخش گفت خدا او را رسول کرده ، و مسأله رسالت اکتسابی نیست بلکه موهبتی است خدایی ، همچنان که حکم نیز چنین است و خدا او را بدون هیچ اکتسابی رسالت و حکم داده ، این آن معنایی است که از سیاق بر می آید.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((الم نربک فینا ولیداً...)) از باب استبعاد نبوده ، بلکه خواسته است بر موسی (علیه السلام) منت بگذارد هر چند که آیه شریفه فی نفسها با این احتمال هم می سازد ولی سیاق مجموع جواب ، مساعد با آن نیست و حمل آیه بر این احتمال سیاق را در هم می ریزد، چون در این صورت حتما باید جمله ((و تلک نعمه تمنها علی...)) را جواب از منت مذکور گرفت و حال آنکه این جواب نمی تواند جواب آن باشد. (چون در خود جمله منت یادآور شده می فرماید تو بر من منت می نهی که بنی اسرائیل را برده خود کرده ای) و نیز باید جمله ((فعلتها اذا...)) را جواب از اعتراض به قتل گرفت آن وقت

جمله ((و جعلنی من المرسلین)) زاید می شود و احتیاجی بدان نیست. دقت فرمایید. توضیح مفاد (و تلک نعمه تمنها علی ...) که پاسخ اعتراض دیگر فرعون است

جمله ((و تلک نعمه تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل)) جواب از منتی است که فرعون بر او نهاده از در سرزنش او را برده خود خواند، برده ای که کفران نعمت مولای خود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۷۰:

کرده، و بیان جواب این است که: این چیزی که تو آن را نعمتی از خود بر من می خوانی و مرا به کفران آن سرزنش می کنی این نعمت نبود، بلکه تسلط جابرانه ای بود که نسبت به من و به همه بنی اسرائیل داشتی و برده گرفتن مردم به ظلم و زور کجایش نعمت است؟! پس، جمله مورد بحث جمله ای است استفهامی که معنای انکار را می رساند و جمله ((ان عبدت بنی اسرائیل)) بیان مطلبی است که کلمه ((تلک)) به آن اشاره می کند و حاصلش این است که این مطلبی که تو با جمله ((و انت من الکافرین)) بدان اشاره کردی و منتی بر من نهادی، نعمتی که من آن را کفران کردم و سپاس ولی نعمت خود و ولی نعمت همه بنی اسرائیل را نگاه نداشتم، صحیح نیست، زیرا ولی نعمت بودن تو مستند به ظلم بود و تو با ظلم و زور، خود را ولی نعمت ما کردی و ولایتی هم که با ظلم و زور درست شده باشد ظلم است و حاشا بر اینکه ولی نعمت مظلومان و زیر دستان خود باشد و گرنه باید برده گیری هم نعمت باشد و حال آنکه نیست، پس در حقیقت در جمله ((ان عبدت بنی اسرائیل)) سبب، در جای مسبب به کار رفته (و به جای اینکه فرموده باشد تو بر من منت می گذاری که ولی نعمتم بودی، فرموده تو بر من منت می گذاری که ما بنی اسرائیل را برده خود کرده ای؟)

بیان گفتار مفسرین درباره جمله ((الم نربک)) و اشکالات و توجهات مترتب بر گفتارشان

مفسرین، گفتار فرعون، یعنی جمله ((الم نربک)) را به دو اعتراض تجزیه و تحلیل کرده اند - که قبلاً هم بدان اشاره شد - یکی تعریض بر اینکه او را در کودکی تربیت کرده، و دیگر اینکه او به جای شکرگزاری، کفران نعمت کرده، و در زمین فساد انگیزه و مردی قبطی را کشته است.

آن وقت از دو جهت به اشکال بر خورده اند، یکی - همانطور که گفتیم - اینکه جمله ((و جعلنی من المرسلین)) زیادی می شود که در سیاق جواب هیچ مورد حاجت قرار نمی گیرد، دوم اینکه جمله ((و تلک نعمه تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل)) از ناحیه موسی (علیه السلام) جواب منت فرعون نمی شود چون فرعون در منت خود سخنی از بنی اسرائیل به میان نیاورده بود، او منت نهاده بود که من تو را در کودکی ات در آغوش خود بزرگ کرده ام، آن وقت پاسخ موسی (علیه السلام) چه ربطی به این منت دارد.

آنگاه در مقام توجیه کلام خود و جوهی ذکر کرده اند.

اول اینکه: موسی (علیه السلام) منت فرعون را اقرار داشته لذا در پاسخ از آن حرفی نزده، بلکه تنها این جهت را انکار کرده که برده نگرفتن او برایش نعمتی باشد، و همزه انکار در تقدیر است، گویی که فرموده: ((و تلک نعمه تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل و لم تعبدنی - آیا این نعمت است که بر من منت می گذاری که بنی اسرائیل را برده خود کردی و مرا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۷۱:

نکردی؟))

و این وجه صحیح نیست، زیرا تقدیر باید دلیلی داشته باشد و در لفظ آیه هیچ دلیلی حتی اشاره ای به این تقدیر وجود ندارد. دوم اینکه: موسی (علیه السلام) خواسته با این جواب خود بطور کلی نعمت فرعون بر خود را انکار کند، به خاطر اینکه خاندان او یعنی بنی اسرائیل را برده گرفته، گویا خواسته است بفرماید: درست است که مرا در آغوش خود پروریدی، ولی جنایت برده گیری بنی اسرائیل آن قدر بزرگ است که این خوبیهایت را پامال کرد. پس، جمله ((ان عبدت ...))، در حقیقت در مقام تعلیل

انکار موسی (علیه السلام) است .

و این وجه هر چند از وجه قبلی به ذهن نزدیکتر است ، لیکن باز معنای جواب تمام نیست ، برای اینکه عمل زشت کسی عمل نیکش را زشت نمی کند، برده گرفتنش از بنی اسرائیل چه ربطی به تربیت موسی (علیه السلام) در دامان خود دارد.

سوم اینکه : معنای آیه این است که این نعمتی که تو بر من می نهی ، که مرا در آغوش خود بزرگ کرده ای ، منشاء و سببش چه بود - اگر کشتن فرزندان بنی اسرائیل در بین نبود تو اصلا مرا نمی شناختی - منشاء آشنا شدن با من این بود که پسران بنی اسرائیل را می کشتی ، و مادر من مضطرب شد که مبادا مرا هم بکشی ، ناگزیر مرا در صندوقی نهاده به آب نهر سپرد و تو مرا از روی آب گرفتی و بزرگ کردی و چون خدمتی که به من کردی ناشی از آن ظلم و برده گیری ات از بنی اسرائیل بود، لذا نمی توان نعمتش نامید.

این وجه هم در جای خود بد نیست ، و لیکن بحث در این است که آن را از کجای آیه استفاده کنیم .

چهارم اینکه : آیه می خواهد بفرماید آن کسی که مرا تربیت کرد مادرم و بنی اسرائیل بودند که تو مجبورشان کردی مرا تربیت کنند و چون این تربیت به اجبار تو بود من آن را نعمت نمی دانم چون منشاء آن ظلم و برده گیری بود. و این وجه از وجه قبلی از ظاهر آیه دورتر است .

پنجم اینکه : آیه اعترافی است از ناحیه موسی (علیه السلام) به حق نعمتی که فرعون به گردن آن جناب دارد، و می خواسته بفرماید: بله این که تو همه کودکان بنی اسرائیل را کشتی و مرا نکشتی و برده نگرفتی و در عوض در آغوش خود تربیتم کردی نعمتی است از تو بر من .

و لیکن خواننده عزیز می داند که این وجه محتاج به تقدیر است (و تقدیر آیه چنین می شود: ((ان عبدت بنی اسرائیل و ترکت تعبیدی )) و در محاوره تقدیر، خلاف اصل است ) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۷۲

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ... مِنَ الْمَسْجُونِينَ بَعْدَ از آنکه فرعون درباره رسالت موسی (علیه السلام) سخن گفت و از رسالتش انتقاد کرد و موسی (علیه السلام) پاسخ او را داد، ناگزیر اشکال را متوجه مرسل و فرستنده او کرد، که چه کسی تو را فرستاده ؟ موسی در پاسخ گفت : مرا رب العالمین فرستاده . فرعون دوباره بر می گردد و از او توضیح می خواهد که رب العالمین چیست ؟ که این استیضاح تا آخر آیه هفتم ادامه دارد.

در اینجا برای اینکه مراد از این آیات روشن شود ناگزیریم قبلا اصول و ثنیت را در نظر داشته باشیم و بینیم وثنیت اصولا درباره مسأله ربوبیت چه می گویند. هر چند که در خلال بحث های گذشته این کتاب مکرر به این معنا اشاره رفت ، ولی اینجا نیز بدان اشاره ای می شود.

اشاره به معتقدات بت پرستان درباره خدای سبحان و ارباب و آلهه

وثنیت - مانند ادیان توحید - وجود تمامی موجودات را منتهی به پدید آورنده ای واحد می داند و کسی را با او در وجوب وجود شریک ندانسته ، وجود او را بزرگتر از آن می داند که به احدی تحدید شود، و عظیم تر از آن می داند که فهم و درک بشر بدان احاطه یابد و به همین جهت او را بزرگتر و بشر را کوچکتر از آن می داند که عبادت خود را متوجه او سازند، پس جایز نیست او را عبادت کنند، چون عبادت نوعی توجه به سوی معبود است و توجه هم نوعی ادراک .

و به همین دلیل از پرستش خدا و تقرب به درگاه او عدول نموده ، به اشیای دیگری تقرب جستند، اشیایی از مخلوقات خدا که وجودات شریف نوری و یا ناری دارند و خود از نزدیکان درگاه خدا و فانی در او هستند، مانند ملائکه و جن ، و قدیسین از بشر که از لوث و آرایش های مادی دور بوده و فانی در لاهوتند و به وسیله همان لاهوت باقی اند که یک طبقه از آنان پادشاهان بزرگ و یا بعضی از ایشانند، که البته قدمای وثنیت ، این طبقه اخیر را معبود می دانستند که یکی از ایشان فرعون زمان موسی بوده است .

و کوتاه سخن اینکه: وثیت به منظور پرستش نامبردگان، برای هر یک بتی ساخته بودند تا آن بتها را پرستند و معبودهای نامبرده درازای عبادتی که می شوند، صاحبان عبادت را به درگاه خدا نزدیک نموده، برایشان شفاعت کنند، شفاعت در اینکه خیراتی را که از آن درگاه می گیرند بسوی ایشان سرازیر کنند و برای جلب این خیرات ملائکه را می پرستیدند و یا آنکه شروری که از ایشان صادر می شود به سوی صاحبان عبادت نفرستند و به این منظور جن را (که به زعم ایشان موجوداتی شرور بودند) می پرستیدند، آری به زعم وثیت کارها و تدبیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۷۳

امور عالم هر قسمتش واگذار به یک طبقه از معبودها بود، مثلاً حب و بغض، و صلح و جنگ، و آسایش و امثال اینها هر یک به یک طبقه واگذار شده بود، بعضی ها هم معتقد بودند تدبیر نواحی مختلف عالم هر قسمت به یک طبقه از معبودین واگذار شده، مثلاً آسمان به دست یکی، و زمین به دست دیگری، و انسان به دست یکی، و سایر انواع موجودات به دست دیگری واگذار شده است، در نتیجه برای وثنی مسلکان یک رب مطرح نبوده، بلکه ارباب متعدد و آلهه بسیاری قائل بودند که هر یک عالمی را که به او واگذار بود تدبیر می کرد، الهی مدبر امور زمین و الهی دیگر مدبر امور آسمان و الهی مدبر امور جایی دیگر بود و همه این آلهه، یعنی ملائکه و جن و قدیسیں از بشر، خود نیز الهی دارند که او را می پرستند و او خدای سبحان است که اله الالهه و رب الارباب است.

بیان علت اینکه فرعون گفت: ((رب العالمین چیست؟))

حال که این معنا روشن شد معلوم شد که در برابر یک وثنی، کلمه رب العالمین کلامی بی معناست و با اصول مذهب آنان هیچ معنایی ندارد، چون اگر مقصود از این کلمه یکی از مقدسات مذکور باشد که هیچ یک از آنها رب العالمین نیست، بلکه رب عالم خودش می باشد که مسؤل تدبیر و مباشر در تصرف همان عالم است، مانند عالم آسمان و عالم زمین و امثال آن، و اگر منظور از این کلمه خدای سبحان باشد که باز او رب العالمین نیست و اصلاً با عالمیان سر و کاری ندارد، زیرا گفتیم امور عالمیان به زعم فرعونیان واگذار به دیگران شده است و خدای سبحان رب آنان و به عبارت دیگر رب الارباب و تنها اله عالم الهه است و اگر غیر این دو طایفه منظور باشد، یعنی کسی منظور باشد که نه رب واجب الوجود باشد و نه ارباب ممکن الوجود، که چنین ربی مصداق خارجی و معقول ندارد.

پس در جمله ((قال فرعون و ما رب العالمین)) فرعون از موسی (علیه السلام) از حقیقت رب العالمین می پرسد، چون فرعون وثنی مذهب بود و خود بت می پرستید و مع ذلک ادعای الوهیت هم داشت. اما اینکه بت می پرستید، برای اینکه در سوره اعراف درباره اش فرموده: ((یذکرک و آلهتک))، پس معلوم می شود آلهه داشته و اما ادعای الوهیتش از همان آیه و آیه ((فقال انا ربکم الاعلی)) استفاده می شود.

و در اعتقاد وثنی ها منافاتی میان رب و مربوب بودن یک نفر نیست و ممکن است شخص واحدی مانند فرعون، مثلاً از یک سو خودش رب سایر مردم باشد و از سوی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۳۷۴

مربوب ربی دیگر بوده باشد، چون ربوبیت در نظر آنان به معنای استقلال در تدبیر ناحیه ای از عالم است و با امکان و ربوبیت هیچ منافات ندارد، بلکه اصولاً همه رب های وثنی ها مربوب ربی دیگرند، که او خدای سبحان است، که رب الارباب است و دیگر هیچ الهی مافوق او نیست، او الهی ندارد.

و در اعتقاد وثیت، پادشاهی عبارت است از ظهور و جلوه ای از لاهوت در نفس بعضی از افراد بشر یعنی پادشاه، که آن ظهور عبارت است از تسلط بر مردم و نفوذ حکم، و به همین جهت پادشاهان را می پرستی دند، همانطور که ارباب بتها را می پرستیدند و نیز رؤسای خانواده ها را در خانه می پرستیدند و فرعون یکی از همین وثنی ها بود، که آلهه ای می پرستید و چون خودش پادشاه قبطنیان بود، قومش او را مانند سایر آلهه می پرستیدند.

و این فرعون با چنین وصفی وقتی از موسی و هارون شنید که می گویند: ((انا رسول رب العالمین)) تعجب کرد، چون معنای معقولی برای گفتار آنان به نظرش نرسید، زیرا اگر منظورشان از رب عالمیان خدای واجب الوجود است که او رب عالمیان نیست بلکه تنها رب یک عالم است آن هم عالم ارباب، نه رب همه عالمیان و اگر منظورشان بعضی از ممکنات شریف و قابل پرستش است، مانند بعضی از ملائکه و غیر ایشان آن نیز رب یک عالم از عوالم خلقت است، نه رب همه عالمیان، پس معنای رب العالمین چیست؟ و به همین جهت پرسید: ((رب العالمین چیست؟))

و از آن حقیقت که موصوف به صفت رب العالمین است پرسش نمود. خلاصه: منظورش از سؤال این است، نه اینکه بخواهد از حقیقت خدای سبحان پرسد، چون فرعون به خاطر اینکه وثنی مذهب بود، معتقد به خدای تعالی و مؤمن به او بود، چیزی که هست مانند سایر وثنی ها معتقد بود که هیچ راهی به درک و فهم حقیقت خدا نیست، پس دیگر معنا ندارد او از وجود خدا پرسش کند، با اینکه وجود خدا اساس مذهب ایشانست، و اگر سایر آلهه را هم می پرستند، برای خاطر او می پرستند که شرحش گذشت.

تقریر و توضیح جواب موسی علیه السلام بهسوال فرعون (قال رب السموات و الارض و ما بینهما...)

و جمله ((قال رب السموات و الارض و ما بینهما ان کنتم موقنین)) پاسخ موسی (علیه السلام) از سؤال اوست که پرسید ((رب العالمین چیست؟)) و جمله، خبری است از مبتدایی که حذف شده و حاصل معنایش - بطوری که از سیاق مطابقت بین سؤال و جواب بر می آید - این است که: رب العالمین همان رب آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است می باشد که تدبیر موجود در آنها به خاطر اینکه تدبیری است متصل و واحد و مربوط به هم، دلالت می کند بر اینکه مدبر و ربش نیز واحد است و این همان عقیده ای است که اهل یقین و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۷۵

آنهاست که غیر اعتقادات یقینی و حاصل از برهان و وجدان را نمی پذیرند بدان معتقدند. و به تعبیر دیگر، مراد من از ((عالمین))، آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو است، که با تدبیر واحدی که در آنها است دلالت می کنند بر اینکه رب و مدبری واحد دارند و مراد از ((رب العالمین))، همان رب واحدی است که تدبیر واحد عالم بر او دلالت دارد و این دلالت یقینی است، که وجدان اهل یقین آن را درک می کند، اهل یقینی که جز با برهان و وجدان سر و کاری ندارند.

حال اگر بگوییم فرعون از موسی جز این را نخواست که رب العالمین را برایش معرفی کند که حقیقت او چیست - چون در نظر او این کلمه معنای معقولی نداشت - پس او تنها می خواست معنای این کلمه را تصور کند، با این حال چه معنا دارد که موسی (علیه السلام) در پاسخش بفرماید: ((ان کنتم موقنین - اگر اهل یقین باشید؟)) چون یقین علم تصدیقی است، که تصور، هیچ توفقی بر آن ندارد، و (حال آنکه) موسی (علیه السلام) در پاسخ خود، تصور رب العالمین را مشروط و موقوف بر یقین کرد.

علامه بر این آن جناب در پاسخ فرعون مطلبی نفرمود، جز اینکه لفظ عالمین را برداشته ((سموات و الارض و ما بینهما)) را به جایش نهاد و به جای رب العالمین که فرعون نفهمیده بود، گفت: ((رب السموات و الارض و ما بینهما)) و خلاصه لفظ ((عالمین)) را که جمع بود تفسیر کرد به اسمای مفردات آن جمع - مثل اینکه ما کلمه رجال را تفسیر کنیم به زید و عمرو و بکر - و چنین تفسیری هیچ فایده ای به شنونده نمی دهد و شنونده به جز همان تصویری که از شنیدن لفظ رجال داشت، تصور دیگری برایش دست نمی دهد و یقینی برایش حاصل نمی شود.

در جواب می گوئیم: اینکه فرعون از موسی (علیه السلام) خواست که برایش کلمه ((رب العالمین)) را تصویر کند مسلم است و هیچ شکی در آن نیست، و لیکن موسی (علیه السلام) به جای اینکه در پاسخ همان لفظ رب العالمین را بیاورد، لفظ ((سموات و الارض و ما بینهما)) را آورد، تا بر ارتباط بعضی اجزای عالم به بعضی دیگر و اتصال آنها دلالت کند، اتصالی که از وحدت تدبیر واقع در آنها و نظام جاری در آنها خبر دهد، آنگاه کلام خود را مقید کرد به اینکه: ((اگر اهل یقین باشید))، تا دلالت کند بر



اینکه اهل یقین، از همین وحدت تدبیر به وجود مدبری واحد برای همه عالم، یقین پیدا می‌کنند.

پس گویا فرعون گفته است: مقصودت از رب العالمین چیست؟ و او در پاسخ گفته: همان است که مقصود اهل یقین است، که از راه ارتباطی که در تدبیر عوالم سماوات و ارض ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۷۶ و آنچه بین آن دو است استدلال می‌کنند بر اینکه همه این عوالم یک مدبر و یک رب دارند، که در ربوبیت خود شریکی ندارد و چون قائل به وجود ربی واحد برای عالمیان بوده‌اند، ناچار از کلمه ((رب العالمین)) تصویری در ذهنشان می‌آید، چون معنا ندارد بدون تصور چیزی، تصدیق به آن کنند.

و به عبارت خلاصه تر اینکه: رب العالمین کسی است که اهل یقین، وقتی به آسمانها و زمین و ما بین آن دو می‌نگرند و نظام واحد را در آنها می‌بینند به وی و به ربوبیتش نسبت به همه آنها یقین پیدا می‌کنند. و استدلال به تحقق تصدیق بر تحقق تصور قبل از آن، قوی ترین استدلالی است که ممکن است اقامه شود بر اینکه خدای تعالی به وجهی قابل درک و به تصویری صحیح قابل تصور است هر چند که به حقیقت و کنهش قابل درک نیست و محال است احاطه علمی به وی یافت.

دو نکته در ارتباط با پاسخ موس علیه السلام به فرعون و بیان فساد گفتار بعضی مفسرین در این زمینه پس با آنچه گفته شد دو نکته به خوبی روشن گردید:

اول اینکه: موسی (علیه السلام) در پاسخ به فرعون وی را در آنچه پرسید به چیزی حواله داد که اهل یقین می‌توانند تصورش کنند، چون به وجودش یقین دارند (و خلاصه فرمود اگر می‌خواهی رب العالمین را تصور کنی و بدانی که کیست، باید اهل یقین شوی)

دوم اینکه: آن حجیت و برهانی که در سخن خود بدان اشاره کرد، برهانی بود بر توحید ربوبیت، که آن را از وحدت تدبیر گرفته بود، چون در قبال و ثنی‌ها باید همین مسأله توحید ربوبیت اثبات شود، زیرا و ثنی‌ها - همانطور که مکرر گفته شد - قائل به توحید ذات هستند، و در ربوبیت خدا شریک قائل شده‌اند.

با این بیان، فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته‌اند: از آنجایی که علم به حقیقت ذات خدا ممتنع و محال بوده، موسی (علیه السلام) از تعریف حقیقت رب العالمین عدول کرده، متعرض تعریف او به صفاتش شده است و گفته رب العالمین همان رب آسمانها و زمین و ما بین آن دو است و با جمله ((ان کنتم موقنین)) اشاره کرد به اینکه سرپای عالم، با حدوث خود دلالت می‌کند بر اینکه دارای محدث و پدید آورنده است، و پدید آورنده اش ذاتی است واحد و واجب الوجود که هیچ چیز در وجوب وجود شریک او نیست.

وجه فساد این گفتار همان است که گفتیم و ثنی همه این حرفها را قبول دارند، یعنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۷۷ به وجود خدای تعالی و به محال بودن درک حقیقت ذات او، و به اینکه پدید آورنده عالم، ذاتی است واجب الوجود و احدی در وجوب وجود، شریک او نیست قائل هستند و آلهه ای را که خیال کرده است هر یک مدبر یک ناحیه از عالمند همه را مخلوق خدا می‌دانند - که بیانش گذشت - بنابراین، گفتار مذکور در تقریر آیه، گفتاری است که هیچ ربطی به مقام احتجاج و مخاصمه علیه و ثنی‌ها ندارد.

((قال لمن حوله الا تستمعون)) - یعنی آیا گوش نمی‌دهید به این موسی که چه می‌گوید؟ و این استفهام برای تعجب است، و من ظورش این است که حاضران نیز خوب گوش بدهند و مانند او تعجب کنند، که ادعای رسالت از طرف رب العالمین می‌کند و چون می‌پرسم رب العالمین چیست دوباره همان سخن اولش را اعاده می‌کند و چیزی علاوه بر آن نمی‌گوید.

و این عکس العملی که فرعون بروز داد، نقشه ای بود که بر روی حق پرده بپوشاند چون از کلام موسی (علیه السلام) حق برایش

روشن شده بود، زیرا موسی گفت تمامی عالم دلالت دارد بر یک تدبیر، که اهل یقین آن را مشاهده می کنند و این وحدت تدبیر، دلالت دارد بر اینکه رب و مدبری واحد دارد، و این رب واحد، همان رب العالمین است که درباره او از من سؤال کردی، ولی فرعون گفتار موسی را این طور تفسیر کرد که وی می گوید: ما رسول رب العالمینیم، و چون از او می پرسیم رب العالمین چیست؟ جواب می دهد که او رب العالمین است.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر جمله ((اذ تسمعون)) گفته اند که مرادش این بوده که: من از ذات رب العالمین می پرسم و او از صفاتش خبر می دهد تفسیر صحیحی نیست، برای اینکه سؤال فرعون از ذات، ذات از حیث صفت بود، که بیانش گذشت، تازه موسی (علیه السلام) در پاسخ، ذات را به وصف هم تفسیر نکرد، بلکه عبارت رب العالمین را عوض کرده به جایش ((رب السموات و الارض)) آورده، خلاصه، در عبارت دومی، سماوات و ارض را به جای عالمین در عبارت اول آورد و گویا اشاره کرد به این که فرعون معنای کلمه عالمین را نمی فهمد.

جواب دوم موسی علیه السلام به فرعون به سؤال فرعون از حقیقت رب العالمین: ((قال ربکم و رب آبائکم الاولین)) ((قال ربکم و رب آبائکم الاولین)) - این جمله، پاسخ دوم موسی (علیه السلام) از پرسش فرعون است، وقتی موسی دید فرعون دارد مغلظه می کند و امر را بر حاضرین مجلس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۷۸

مشتبّه می سازد لذا با اینکه کلمه عالمین را به تمامی عالم از آسمانها و زمین و ما بین آن دو - که انسانها جزو آن است - تفسیر کرده بود، مع ذلک برای اینکه نقشه فرعون را خنثی کرده باشد، صریح تر جواب داد و گفت: رب العالمین همان رب شما و رب پدران گذشته شما است.

خوب، خواهی گفت: عالم انسانی که چندین عالم نیست، بلکه یک عالم است با این حال چطور آن جناب کلمه عالمین را در پاسخ دومش به عالم انسانها تفسیر کرد؟ در جواب می گوئیم: کلمه عالم به معنای جماعتی از مردم و یا موجوداتی دیگر است، پس عالمهای انسان عبارت می شود از جماعتهای انسان، از جماعت حاضر در جلسه، و جماعت گذشته ایشان که فرمود: پروردگار شما و پروردگار پدران گذشته شما.

توضیح بیشتر این محاوره اینکه فرعون نمی خواست از حریم ارباب دفاع کند، بلکه در حقیقت می خواست از ربوبیت خود دفاع کند و این حيله را به کار برد که تعلق ربوبیت خدا نسبت به خود را باطل کند و بگوید اصلا دامنه ربوبیت خدا مرا نمی گیرد، ولی این معنا را اینطور بیان کرد که: ربوبیت خدا به عالمیان تعلق نمی گیرد و گرنه ربوبیت همه ربها باطل می شود، که یکی از آنها منم، هر چند فرعون خود را بزرگترین ربها می دانست، که خدای تعالی از وی حکایت فرموده که گفت: ((انا ربکم الاعلی)) و نیز حکایت فرموده ((قال فرعون یا ایها الملا ما علمت لکم من اله غیری))

پس گویا به موسی گفته است: اگر مقصودت از رب العالمین، خدای تعالی است، که او رب العالمین نیست، بلکه رب ارباب است و بس، و اگر مقصودت الهی دیگر است که آن هم باطل است، زیرا هیچ الهی رب العالمین نیست بلکه هر الهی رب العالم خودش است، پس دیگر رب العالمین چه معنایی دارد؟ و موسی (علیه السلام) در پاسخ جوابی داده که حاصلش این می شود که در عالم هستی جز یک رب وجود ندارد، در نتیجه رب العالمین رب شما هم هست و او مرا نزد شما فرستاده.

و حاصل مغلظه فرعون این است که موسی جوابی به من نداد، تنها عبارت رب العالمین را عوض کرد، لذا موسی برای بار دوم به طور صریح فرمود: رب العالمین همان رب عالم انسانیت عصر حاضر و عالم انسانیت عصرهای گذشته است و با این بیان حيله و نقشه فرعون خنثی شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۷۹

فرعون به موسی علیه السلام بر چسپ دیوانگی می زند ((قال ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون)) - این جمله، حکایت کلام دوم فرعون است، که از در هوچی گری و مسخره،

رسالت او را به حاضرین نسبت داد و گفت رسولی که نزد شما فرستاده شده، چون خواست بگوید شان من اجل است از اینکه رسولی نزد من فرستاده شود، در نهایت هم به او نسبت دیوانگی داد، که چرا گفت: پروردگار شما و پروردگار شما و پروردگار پدران گذشته شما...

و اگر این گفتار وی را تشریح کنیم چنین می شود که گویا خواسته است بگوید: این مرد دیوانه است، برای اینکه سخنانش آشفته است و حکایت می کند از اینکه نیروی تعقلش پریشان و آشفته شده، برای اینکه می گوید: من رسول رب العالمینم و چون می پرسم رب العالمین چیست؟ دوباره همان رب العالمین را با عبارتی دیگر تکرار می کند و وقتی از سخن او تعجب می کنم، دوباره گفتار خود را تفسیر کرده می گوید: رب شما و پدران گذشته شما. ((قال رب المشرق و المغرب و ما بینهما ان کنتم تعقلون)) - از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از مشرق آن طرفی است که آفتاب و سایر ستارگان آسمان، طلوع می کنند و مراد از مغرب آن جهتی است که بر حسب حس ظاهری ما، در آن طرف غروب می کنند، و مراد از ما بین آن دو، ما بین مشرق و مغرب است که شامل همه عالم محسوس شده، در نتیجه عبارت اخرای همان عبارت قبلی می شود، که فرمود: ((رب السموات و الارض و ما بینهما)) پس این جواب، اعاده همان جواب اول است، و همان غرض را که عبارت بود از اتصال تدبیر و اتحاد آن، دنبال می کند، البته به بیانی دیگر و آن این است که: هر طلوعی وقتی طلوع است که غروبی هم در مقابلش باشد و وقتی هر طلوعی غروبی داشت، ناگزیر هر مشرق و مغربی وقتی متصور است که وسطی هم بین آن دو باشد، همچنان که در پاسخ اول، وقتی آسمان قابل تصور است که زمینی در مقابلش باشد و وقتی آسمان و زمینی، متصور است که واسطه ای هم بین آن دو باشد و وقتی مشرقی به مغربی مرتبط می شود و هر دوی آنها به وسطی مرتبط می گردند که تنها یک تدبیر در آنها به کار رود. و خلاصه، این قسم از ارتباط و اتحاد غیر از یک تدبیر نمی پذیرد، همچنان که در عالم انسانیت نیز هر امت موجودی ارتباط وجودی به امتهای گذشته دارد، ارتباط پدر، فرزندی، و همه انسانهای گذشته و حاضر یک نوعند و چون نوع یکی است، تدبیر در آن نیز یکی است، پس مدبر هم یکی است.

در آخر جواب اول که گفت: ((اگر اهل یقین باشید))، و در آخر جواب مورد بحث که فرموده: ((اگر تعقل کنید))، خواسته است جواب عبارت فرعون را بدهد که از باب استهزاء و اهانت به حاضرین رو کرد که: ((هیچ می شنوید این مرد چه می گوید؟)) و در آخر هم او را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۰

دیوانه معرفی کرد، به این بیان که با جمله ((اگر نیروی تعقل می داشتید)) اشاره کرد به اینکه تو و حاضرین در مجلس از نعمت تعقل محرومید و درک و فهم ندارید، و گرنه، اگر فهم می داشتید پاسخ اول مرا می فهمیدید و می فهمیدید که پاسخ من تکرار بدون فایده نبود و برای پی بردنتان به توحید پروردگار کافی بود و متوجه می شدید به اینکه آن کس که قائم به تدبیر همه عالمیان از آسمانها و زمین و ما بین آن دو است، مدبر واحدی است و غیر او مدبر و ربی دیگر نیست.

پس از آنچه گذشت روشن شد که آیه شریفه، یعنی آیه ((رب المشرق...)) بیان دیگری است بر همان پاسخ اولی که فرمود: ((رب السموات و الارض و ما بینهما))، و برهانی است بر وحدت مدبر از راه وحدت تدبیر، که در آن رب العالمین را تعریف کرده به اینکه رب العالمین آن مدبر واحدی است که تدبیر واحد تمامی عوالم بر وجودش دلالت می کند، چیزی که هست بیان در آیه مورد بحث، روشنتر است، چون مشتمل بر معنای طلوع و غروب است، و تدبیر آن دو برای همه روشن است. مفسرین گفته اند: برهانهایی که در این آیات آمده برهان بر وحدانیت ذات واجب الوجود بالذات، و شریک نداشتن در وجوب وجود است، که بطلانش گذشت و گفتیم چنین برهانی در مقابل کسی اقامه می شود که وحدت ذات واجب الوجود بالذات را منکر باشد و وثنی ها منکر این معنا نبودند.

فرعون موسی علیه السلام را به زندان تهدید می کند





قطع غلبه خواهیم کرد))، ولی در اینجا قول قطعی ندادند، تا فرعون را در حال دو دلی و شک بیفکنند، تا در دادن اجر حریص تر شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۴

و اتفاقاً هم مؤثر واقع شد، چون هم مزد برایشان قرار داد و هم اینکه وعده داد از مقرین خود قرارشان دهد. قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ فَالْقُوا جِبَالَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَلِيُّونَ فَالْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ كَلِمَةً ((جبال)) جمع جبل است که به معنای طناب است و کلمه ((عصی)) جمع عصا است و ((تلقف)) از مصدر ((لقف)) است که به معنای بلعیدن به سرعت است و یافکون از افک است که به معنای برگرداندن هر چیزی است از وجهه اصلی اش، و نشاندادن آن بر خلاف آنچه که هست و اگر سحر را افک خواند، به همین جهت است که سحر هر چیزی را از صورت واقعی اش برمی گرداند و صورتی خیالی به آن می دهد، و چون معنای آیات روشن است می گذریم.

فَالْقَى السَّحْرَةَ سَجْدِينَ قَالُوا ءَأَمْنَا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ خَوَاهِد بفرماید: همینکه ساحران از موسی معجزات روشنش را دیدند آنچه را که دیدند، آن قدر دهشت زده و مبهوت شدند، که نتوانستند خود را حفظ کنند بی اختیار به سجده افتادند و خدای سبحان را سجده کردند و اگر نفرمود سجده کردند بلکه فرمود: به خاک افتادند برای همین است که از بی اختیاری آنان خبر دهد، و بفهماند طوری سجده کردند که گویی دیگران ایشان را (مانند یک موجود بی جان) به زمین ریختند.

در جمله ((آما برب العالمین))، مقصود از ایمان، ایمان توحید است، همچنان که قبلاً هم گفتیم که اعتراف به رب العالمین بودن خدا، جز با توحید و انکار الوهیت آله تمام نمی شود.

و در جمله ((رب موسی و هرون)) علاوه بر اقرار به توحید، اعتراف به رسالت موسی و هارون نیز کرده اند.

واکنش فرعون در مقابل ایمان آوردن ساحران

قَالَ ءَأَمَّنْتُمْ لَهٗ قَبْلَ أَنْ ءَأْذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ تَعْلَمُونَ گویینده این سخن فرعون است، و مرادش از اینکه گفت: ((آمنتّم له قبل ان آذن لكم)) این است که چرا بدون اجازه من به وی ایمان آوردید، و کلمه ((قبل)) در اینجا معنای خود را نمی دهد، همچنان که در آیه ((لنفذ البحر قبل ان تنفذ كلمات ربی)) نداده.

زیرا اگر کلمه قبل را به معنای خودش بگیریم، آن وقت مفاد آیه این می شود که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۵

ممکن بود فرعون به ساحران اجازه دهد که به موسی ایمان بیاورند و انتظارش می رفت، ولی آنان قبل از اجازه فرعون ایمان آوردند، (و نیز در آیه ای که مثل زدیم معنا این می شود که کلمات پروردگار نیز ممکن است تمام شود، ولی آب دریا قبل از آن تمام می شد)، بعضی دیگر از مفسرین نیز کلمه قبل را به معنای ((بدون)) گرفته اند.

فرعون در جمله ((انه لكبيركم الذي علمكم السحر))، بهتان دیگری به موسی (علیه السلام) زده، تا دلها را و مخصوصاً بزرگان قوم را از او برگرداند.

و در جمله ((فلسوف تعلمون)) ایشان را به طور مبهم تهدید نموده می گوید: به زودی خواهید فهمید و بیان نکرده که به چه عذابی شکنجه تان می دهم تا دلالت کند بر اینکه احتیاجی نیست که من نام آن را ببرم، خودتان به زودی خواهید فهمید.

((لاقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف و لاصلبنکم اجمعین)) - ((قطع از خلاف)) به این معنا است که دست راست و پای چپ کسی را قطع کنند - و یا به عکس و تصلیب به معنای به دار آویختن مجرم است و نظیر این آیه در دو سوره اعراف و طه گذشت.

قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ كَلِمَةً ((ضیر)) به معنای ضرر است (یعنی اینکه تو ما را به دار بیاویزی ضرری ندارد) و جمله ((انا الی ربنا منقلبون)) همان گفتار ((لا ضیر)) را تعلیل می کند که چرا ضرر ندارد، برای اینکه ما در مقابل این عذابی که ما را بدان تهدید می کنی صبر می کنیم و به سوی پروردگار خود باز می گردیم، که عالی ترین بازگشتها است.

إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا حَطِينًا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ جمله، تعلیل آن مطلبی است که از کلام سابقشان استفاده می شد و آن این



است که ما نه تنها از مرگ و کشته شدن باک نداریم، بلکه مشتاق آن نیز هستیم تا پروردگار خود را دیدار کنیم، چرا که با مردن و کشته شدن به سوی پروردگار خود بر می گردیم و از این برگشتن هم خوفی نداریم، برای اینکه ما امیدواریم پروردگارمان خطاهای ما را ببامزد و برای اینکه ما اولین کسی هستیم که به موسی و هارون، فرستادگان پروردگارمان ایمان آوردیم.

و این تعلیل تعلیلی است صحیح، برای اینکه فتح باب در هر امر خیری اثری از خیرات دارد که هیچ عقل سالمی در آن شک نمی کند، پس اگر خدای سبحان بنا داشته باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۶

مؤمنی را به علت اینکه به رحمت و مغفرت او ایمان دارد ببامزد، قطعاً رحمت و مغفرت او اولین کسی را که فتح باب ایمان کرده و راه را برای دیگران هموار ساخته و نمی گذارد.

قسمت دیگر داستان موسی علیه السلام: کوچ شبانه بنی اسرائیل از مصر و غرق و هلاک فرعون و فرعونیان  
 وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٰ إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ (علیه السلام) و فرعون شروع می شود و آن عبارت است از چگونگی نابودی و عذاب فرعون به کیفر اینکه دعوت موسی و هارون را رد کرد و قسمت اول آن عبارت بود از رسالت موسی و هارون به سوی وی و دعوتش به دین توحید.

کلمه ((اسر)) امر از اسراء است، که به معنای سیر دادن و کوچ دادن در شب است و مراد از ((عبادی))، بنی اسرائیل است و این تعبیر نوعی احترام از ایشان است و جمله ((انکم متبعون)) تعلیل امر و دستور به اسراء است که حاصل آن این می شود: بنی اسرائیل را شبانه حرکت بده تا آل فرعون هم دنبال شما راه بیفتند.

و از این جمله به خوبی بر می آید که خدای تعالی از این فرمان خود منظوری دارد و در این دستور فرج و گشایشی برای بنی اسرائیل هست، که در آیه ((فاسر بعبادی لیلاً- انکم متبعون و اترک البحر رهوا انهم جند مغرقون)) به این منظور و نقشه تصریح شده است.

فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ... ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ داستان غرق شدن فرعونیان و نجات یافتن بنی اسرائیل به دست موسی (علیه السلام) را در طی چهارده آیه آورده، که البته حرفهای زیادی قصه و آنچه که از سیاق کلام استفاده می شود و احتیاجی به ذکرش نبوده حذف کرده است. از آن جمله است بیرون شدن شبانه موسی و بنی اسرائیل از مصر، که همین جمله گذشته که می فرمود: ((ان اسر بعبادی)) بر آن دلالت می کرد و بر همین قیاس سایر مطالب ریز داستان، حذف شده است.

((فارسل فرعون)) - یعنی موسی (علیه السلام) بندگان مرا شبانه از مصر بیرون آورد و چون فرعون خبردار شد مردانی را به شهرهایی که در تحت فرمان او بودند فرستاد حاشرین تا مردم را کوچ دهند. و یکجا جمع کنند و به مردم بگویند: ((ان هولاء)) یعنی بنی اسرائیل ((لشزمه قلیون)) جمعیتی اندکند، کلمه ((شزمه)) تتمه مختصری را گویند که از چیزی باقی مانده باشد و اگر با اینکه خود کلمه اندک بودن را می رساند، مع ذلک به لفظ قلیل توصیف کرده، به منظور تاء کید قلت بوده، تا معنای بسیار قلیل را بدهد. ((وانهم لنا لغائظون)) کارهایی می کنند که ما را به غیظ در می آورند، ((وانا لجمع)) و ما همگی بر این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۷

تصمیمی که گرفته ایم متفقیم. ((حاذرون)) و از مکرری که ممکن است دشمن علیه ما بکند بر حذریم، هر چند که دشمن ضعیف و اندک است، منظور فرعونیان از این حرف که قطعاً پیامی از خود فرعون بوده این است که مردم را بیشتر تحریک کنند و علیه بنی اسرائیل بشورانند.

((فاخر جناهم من جنات و عیون و کنوز و مقام کریم)) - با همین نقشه، فرعونیان را از باغها و چشمه سارهایشان، از گنجینه ها و منزلگاههای زیبایشان، از قصرهای مشید و خانه های رفیع که داشتند بیرون کردیم.

در این جمله با اینکه فرعونیان به تحریک فرعون از شهرهای خود بیرون شدند، ولی خدای تعالی نسبت آن را به خودش داده و

فرموده: ما بیرونشان کردیم و جهتش این است که بیرون شدنشان با نقشه ای الهی بود، که به کیفر استکباری که کردند آن نقشه را در حقیقت عملی کرد، ((کذلک)) داستان از این قرار بود، ((و اورثناها)) و آن خانه ها و قصرها و نهراها و گنجینه ها و مقام کریم را به بنی اسرائیل ارث دادیم چون فرعون و لشکریانش غرق شدند و بنی اسرائیل بعد از ایشان باقی ماندند، پس می توان گفت که وارث آنان شدند.

((فاتبعوهم)) - فرعونیان دنبال بنی اسرائیل را گرفتند ((مشرقین)) و در صبحگاهی به ایشان رسیدند، ((فلما تراء الجمعان)) همینکه دو صف لشکر یکدیگر را دیدند ((قال اصحاب موسی)) یاران موسی از بنی اسرائیل با ترس و لرز گفتند: ((انا لمدركون)) دارند به ما می رسند. ((قال موسی کلا)) - موسی گفت حاشا که به ما برسند ((ان معی ربی سیهدين)) خدا با من است و به زودی مرا هدایت می کند، و مراد از این معیت حفظ و یاری خداست، همان یاری که خدای تعالی در اول بعثتش و بعثت برادرش به آن دو وعده داده بود که ((انی معکما))، نه معیت به معنای ایجاد و تدبیر، چون معیت به این معنا در موسی (علیه السلام) و فرعون به طور مساوی بود و اختصاص به موسی (علیه السلام) نداشت و معنای اینکه فرمود: به زودی مرا هدایت می کند، این است که به زودی مرا دلالت می کند به اینکه چگونه شما را از شر فرعون و فرعونیان نجات دهم.

((فاوحینا الی موسی ان اضرب بعصاک البحر فانلق)) - کلمه ((انفلاق)) به معنای پاره شدن چیزی و جدا شدن اجزای آن از یکدیگر است، ((فکان کل فرق)) یعنی هر قطعه جدا شده از آن، ((کالطود)) مانند پاره کوهی عظیم بزرگ بود، پس موسی داخل دریا شد و بنی اسرائیل هم با وی روانه شدند.

((و ازلفنا ثم)) - یعنی در آنجا ((الاخرین)) دیگران را هم نزدیک کردیم، که منظور از دیگران فرعون و لشکریان او است، ((و انجینا موسی و من معه اجمعین)) ما دریا را همچنان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۸ جدای از هم نگاه داشتیم، تا موسی و همراهانش از آن گذشتند ((ثم اغرقنا الاخرین)) و سپس فرعون و قومش را که در وسط دو قطعه آب، قرار گرفته بودند با وصل کردن آبها به یکدیگر غرق نمودیم.

نتیجه گیری از حکایت موسی علیه السلام و فرعون

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ظاهر سیاق آیه و همچنین سیاق داستانهای آینده بر می آید که مورد اشاره در ((ذلک)) مجموع جزئیاتی است که قرآن کریم از داستان موسی (علیه السلام) از ابتدای بعثتش و دعوت فرعون و فرعونیان و نجات دادن بنی اسرائیل و غرق فرعون و لشکرش نقل کرده که در همه اینها آیت و حجتی است که بر توحید خدای تعالی و یگانگی اش در ربوبیت و صدق رسالت موسی، دلالت می کند و هر کس که در این آیت تفکر کند به این نتایج می رسد.

((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) - یعنی: ولی بیشتر اینان که داستانشان را آوردیم ایمان آور نبودند، با اینکه آیت ما واضح الدلاله بود.

بنابراین، اینکه بعد از ذکر هر یک از داستانهایی که در این سوره آورده می فرماید: ((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) در حقیقت به منزله نتیجه گیری و تطبیق شاهد بر مطلبی است که برایش شاهد آورده، گویا بعد از هر یک از داستانها که ایراد کرده فرموده است: این بود داستان این قوم که آیت خدای تعالی را متضمن بود، ولی بیشتر آن قوم ایمان آور نبودند، همچنان که بیشتر قوم تو ای محمد (صلی الله علیه و آله) ایمان آور نیستند، پس دیگر این قدر اندوهناک مباش و غم ایشان را مخور، زیرا بشر تا بوده اینچنین بوده است، هر امتی که ما رسولی برایش فرستادیم تا به سوی توحید ربوبیت دعوتشان کند، چنین بوده اند که بیشترشان ایمان نمی آوردند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((ضمیر در (اکثرهم)) به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مردم معاصرش بر می گردد، و

معنای آیه این است که در این داستان که ما از موسی (علیه السلام) و قومش نقل کردیم آیتی است روشن، و لیکن بیشتر قوم تو ایمان آور بدان نیستند. ولی این تفسیر خالی از بعد نیست و به نظر می رسد که از معنای آیه دور باشد))

و جمله ((و ان ربك لهو العزيز الرحيم)) تفسیرش در اول سوره گذشت. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۸۹

آیات ۶۹ - ۱۰۴، سوره شعرا

وَ اتلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (۶۹) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (۷۰) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَظْفِينَ (۷۱) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكَ إِذْ تَدْعُونَ (۷۲) أَوْ يَنْفَعُونَكَ أَوْ يُضُرُّونَ (۷۳) قَالُوا بَلْ وَحَدَّثْنَا ءَابَاءَنَا كَذَلِكِ يَفْعَلُونَ (۷۴) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (۷۵) أَنْتُمْ وَ ءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ (۷۶) فَإِنَّهُمْ عَادُوا لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (۷۷) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (۷۸) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (۷۹) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (۸۰) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (۸۱) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (۸۲) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْوَالِدِ بِالصَّلِحِينَ (۸۳) وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ (۸۴) وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ (۸۵) وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ (۸۶) وَ لَا تَخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ (۸۷) يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ (۸۸) إِلَّا - مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (۸۹) وَ أَرْزَلْتِ الْجِنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ (۹۰) وَ بَرَّزْتَ الْجَحِيمَ لِلْغَاوِينَ (۹۱) وَ قِيلَ لَهُمْ آيِنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (۹۲) مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ (۹۳) فَكُنْجُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ (۹۴) وَ جُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ (۹۵) قَالُوا وَ هُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ (۹۶) تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۹۷) إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۹۸) وَ مَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ (۹۹) فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ (۱۰۰) وَ لَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ (۱۰۱) فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۰۲) إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۰۳) وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۱۰۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۰

ترجمه آیات

خبر ابراهیم را برای آنان بخوان (۶۹) وقتی به پدر و قومش گفت: چه می پرستید؟ (۷۰) گفتند: بت هایی را می پرستیم و پیوسته به عبادتشان قیام می کنیم (۷۱) گفت: آیا وقتی آنها را می خوانید صدای شما را می شنوند؟ (۷۲) یا سودتان دهند یا زیان زنند؟ (۷۳) گفتند: نه، بلکه پدران خویش را دیده ایم که چنین می کرده اند (۷۴) گفت: آیا دیدید (می دانید) آنچه را که شما عبادت می کردید؟ (۷۵) شما و پدران پیشین شما (۷۶) (همه آنها) دشمن منند مگر پروردگار جهانیان (۷۷) کسی که مرا آفریده و او هدایت می کند (۷۸) کسی که هم او غذا می دهد و آب می دهد (۷۹) کسی که وقتی بیمار شدم شفایم می دهد (۸۰) و کسی که مرا می میراند و دوباره زنده ام می کند (۸۱) و کسی که طمع دارم روز رستاخیز گناهم را بپارزد (۸۲) پروردگار مرا فرزاندگی بخش و قرین شایستگانم کن (۸۳) و نزد آیندگان نیکام گردان (۸۴) از وارثان بهشت پر نعمتم کن (۸۵) و پدرم را بیمارم که وی گمراه بود (۸۶) و روزی که مردم بر انگیخته می شوند مرا خوار مگردان (۸۷) روزی که مال و فرزندان سود ندهد (۸۸) مگر آنکه با قلب پاک سوء خدا آمده باشد (۸۹) و بهشت به نیکوکاران نزدیک گردد (۹۰) و جهنم به گمراهان نمودار شود (۹۱) و به آنها گفته شود آن چیزهایی که غیر خدا می پرستیدید کجایند؟ (۹۲) آیا معبودهای غیر از خدا شما را نصرت دهند و یا نصرت یابند (۹۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۱

گمراهان و گمراه شدگان به رو در جهنم انداخته شوند (۹۴) و سپاهیان ابلیس عموماً (۹۵) در آنجا با یکدیگر مخاصمه کنند و گویند (۹۶) قسم به خدا که در ضلالتی آشکار بودیم (۹۷) که شما را با پروردگار جهانیان برابر می گرفتیم (۹۸) و جز تبهکاران ما را گمراه نکردند (۹۹) و اکنون نه شفیعی داریم (۱۰۰) و نه دوستانی صمیمی (۱۰۱) کاش باز گشتی داشتیم و می شدیم (۱۰۲) که در این عبرتی هست و بیشترشان مؤمن نبودند (۱۰۳) و پروردگارت نیرومند و رحیم است (۱۰۴)

بیان آیاتین بعد از پایان دادن به داستان موسی (علیه السلام) به مهمترین خبر مربوط به ابراهیم (علیه السلام) اشاره می کند، که با فطرت سالم و پاک خود علیه قومش که همگی به اتفاق کلمه بت می پرستیدند، به حمایت از دین توحید و پرستش خدای

سبحان قیام نموده ، از مردم وطنش بیزاری جست و از دین حق دفاع نمود و گذشت بر او آنچه که گذشت ، که همه آیت و معجزه بود، ولی بیشتر قوم او نیز ایمان نیاوردند، که در آخر آیات مورد بحث بدان اشاره می فرماید.

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ اِبْرٰهٖمَ الَّذِیْ کَفَرَ بِرَبِّهٖ فَاَنجٰنَا مِنْهُ وَ کَانَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ (و اذ نادى ربک موسى ... - به یاد آر آن روز را که پروردگارت به موسی ندا کرد...) و در اینجا پای مردم معاصر پیغمبر اسلام را به میان کشیده می فرماید داستان ابراهیم را برای اینان بخوان و این برای این است که می خواهد این داستان به گوش مشرکین عرب که عمده آنان قریش است و ابراهیم هم پدر بزرگ قریش بود برسد تا بدانند که آن جناب مانند پدر بزرگشان به نشر دین توحید و دین حق قیام نموده ، آن روز احدی گوینده ((لا اله الا الله)) نبود و خدا ابراهیم را یاری کرد، چون ابراهیم دین خدا را یاری کرد و در نتیجه کلمه توحید ثابت شد و در سر زمین مقدس فلسطین و در حجاز انتشار یافت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۹۲ و این همه نبود مگر به خاطر اینکه دین توحید یک داعی قوی از درون فطرت انسانها دارد، علاوه بر اینکه خدا هم حامی آن است و در همین خود آیتی است از خدا که عبرت گیرندگان باید از آن عبرت گیرند و از دین وثیت بیزاری جویند همچنان که ابراهیم از آن کیش و حتی از پدر و قومش که طرفدار آن بودند بیزاری جست .

سؤال و جواب و مهاجه ابراهیم علیه السلام با پدر و قوم خود درباره پرستش بتها

اِذْ قَالَ لِاَبِيهِ وَ قَوْمِهِ مَا تَعْبُدُوْنَ اِنَّ جَمَلَهُ مَخْصَمَةٌ لِّمَنْ اَشَاءُ وَ هُوَ غَیْبٌ وَ لَیْسَ بِاِلٰهٍ اِلَّا الرَّحْمٰنُ الَّذِیْ اُنزِلَ بِرَحْمٰتِهِ الْکِتٰبُ (و اذ نادى ربک موسى ... - به یاد آر آن روز را که پروردگارت به موسی ندا کرد...) و در اینجا پای مردم معاصر پیغمبر اسلام را به میان کشیده می فرماید داستان ابراهیم را برای اینان بخوان و این برای این است که می خواهد این داستان به گوش مشرکین عرب که عمده آنان قریش است و ابراهیم هم پدر بزرگ قریش بود برسد تا بدانند که آن جناب مانند پدر بزرگشان به نشر دین توحید و دین حق قیام نموده ، آن روز احدی گوینده ((لا اله الا الله)) نبود و خدا ابراهیم را یاری کرد، چون ابراهیم دین خدا را یاری کرد و در نتیجه کلمه توحید ثابت شد و در سر زمین مقدس فلسطین و در حجاز انتشار یافت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۹۲ و این همه نبود مگر به خاطر اینکه دین توحید یک داعی قوی از درون فطرت انسانها دارد، علاوه بر اینکه خدا هم حامی آن است و در همین خود آیتی است از خدا که عبرت گیرندگان باید از آن عبرت گیرند و از دین وثیت بیزاری جویند همچنان که ابراهیم از آن کیش و حتی از پدر و قومش که طرفدار آن بودند بیزاری جست .

و جمله ((ما تعبدون)) پرسش از حقیقت است ، در حقیقت خود را جای کسی فرض کرده که هیچ اطلاعی از حقیقت آه آنان و سایر شئون آن ندارد، و این خود یکی از طرق مناظره است و مخصوص موردی است که کسی بخواهد حقیقت و سایر شئون مدعای خصم را به خود او بفهماند، تا وقتی اعترافی از او شنید همان را سوژه و مدرک قرار داده بطلان مدعایش را اثبات کند.

علاوه بر این ، وجه دیگر این گونه پرسش از آن جناب این است که این محاجه مربوط به اولین روزی است که ابراهیم (علیه السلام) از پناهگاه خود در آمده و داخل در مجتمع پدر و قوم خود شده است و قبل از این چیزی در این باره ندیده بود و احتجاجی که کرد از یک فطرت ساده و پاک کرد، که تفصیلش در سوره انعام گذشت . قَالُوا نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنُظَلُّ لَهَا عَکْفِیْنِ کَلِمَةً ((ظل)) به معنای ((دام - ادامه یافت)) می باشد و کلمه ((عکوف)) به معنای ملازمت و ایستادن نزد چیزی است ، و حرف لام در کلمه ((لها)) برای تعلیل است و جمله را چنین معنا می دهد: ((گفتند ما بت هایی را می پرستیم و دائماً نزد آنه هستیم ، برای خاطر خود آنها)) که از جمله ((نزد آنها هستیم...)) تفریع بر ما قبل است .

کلمه ((صنم)) به معنای جنه و مجسمه ای است که آن را فلز و یا چوب یا غیر آن به شکل مخصوصی بسازند، تا به خیال بت پرستان صفاتی که در معبود معینی هست در این مجسمه که نمایانگر آن معبود است نشان داده باشند.

توضیحی در باره حقیقت بت پرستی و اینکه بت بصورت قبله ای برای عبادت خدای سبحان نبوده است و این بت پرستان ، ملائکه و جن را می پرستیدند و آنها را موجوداتی روحانی و خارجی از عالم اجسام و منزله از خواص ماده و آثار آن می دانستند و چون در هنگام عبادت توجه به این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۳۹۳

موجودات روحانی برایشان دشوار بود و نمی توانستند آنها را در ذهن خود مجسم سازند لذا دست به این ابتکار زدند که برای هر یک مجسمه ای نمایانگر آن موجود روحانی بسازند و هنگام عبادت متوجه آن مجسمه شوند.

در عبادت ستاره پرستان نیز مطلب از این قرار بود، چون در کیش آنان نیز معبود اصلی روحانیات کواکب بود و از در ناچاری خود



جمله را به صورت استفهام اداء کرد برای این است که طرف مقابل را مجبور به اعتراف کند.

قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَمَقَامِ اقْتِضَاءِ داشت در پاسخ از سؤال آن جناب بگویند: ((نه، بتها صدای ما را نمی شنوند و نفع و ضرری برای ما ندارند)) ولی این طور جواب ندادند، بلکه گفتند: ((ما پدران خود را یافتیم که چنین می کردند)) و این بدان جهت بوده که فکر کرده اند اگر به مقتضای مقام جواب بدهند، بر خلاف کیش خود نتیجه گرفته اند، لذا از آن عدول کرده بذیل تقلید از پدران متمسک شدند و صریحا اقرار کردند که ما در بت پرستی به غیر از تقلید از پدران هیچ دلیلی نداریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۵

((بل وجدنا آبائنا كذلك يفعلون)) - یعنی عین آن کاری را انجام می دهیم که پدران ما می کردند، و بت ها را همانطور که آنان می پرستیدند می پرستیم، خلاصه می خواهیم بگویم در اینجا به دو نحو می توانستند پاسخ دهند: یکی همین پاسخی که داده اند، و دیگری اینکه بگویند ((ما پدران خود را یافتیم که بت می پرستیدند))، ولی این طور نگفتند بلکه گفتند: ((یافتیم که چنین می کردند))، تا در افاده تقلید صریحتر باشد، به طوری که گویا خود آنان هیچ معنایی برای بت پرستی نمی فهمند، تنها می دانند که کارشان نظیر کار پدرانشان است و همان شکل و قیافه را دارد و اما اینکه فایده این کار چیست؟ هیچ اطلاعی ندارند.

قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَاَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَادُوا لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَبعد از آنکه محاجه ابراهیم با پدر و قومش به اینجا انجامید که هیچ حجت و دلیلی به غیر تقلید از پدران بر بت پرستی نیاوردند، شروع کرد به بیزاری جستن از خدایان ایشان و نیز از خود ایشان و پدران بت پرستان و فرمود: ((افرایتم ما کنتم تعبدون اتم و آباؤکم الاقدمون))

((فاء)) بر سر کلمه ((افرایتم))، تفریع بر چیزی است که از گفتگوی قبلی روشن می شد و آن دلیل نداشتن ایشان برای عمل بت پرستیشان بود و اینکه در این عمل تنها تقلید می کنند و یا بطلان عملشان از اصل بود، و جمله را چنین معنا می دهد که: وقتی عمل شما باطل است و هیچ حجتی بر آن ندارید به غیر تقلید از پدران، پس بدانید که این بتها که می بینید (یعنی عین این بتها که شما و پدران گذشته تان آن را می پرستید دشمن منند)، زیرا پرستش آنها مضر به دین من و مهلک من است، پس جز دشمنی برای من اثر و خاصیتی ندارند.

و اگر در عبارت خود نام پدران گذشته ایشان را برد برای این بود که بفهماند او هیچ ارزشی برای تقلید از پدران گذشته آنان قائل نیست و عهد گذشته و سبقت زمانی در ابطال حق یا احقاق باطل هیچ اثری ندارد، و اگر در جمله ((فانهم عدو لی ... - ایشان دشمن منند...))، ضمیر عقلاء را به بتها برگردانید، به خاطر این بود که طرف مقابل نسبت عبادت به آنها می دادند و عبادت هر چیزی مستلزم آن است که دارای شعور و عقل باشد و در قرآن کریم در بسیاری موارد این گونه تعبیر آمده که ضمیر عقلاء را به بتها برگردانده است.

و جمله ((الا رب العالمین)) استثناء منقطع است و جمله ((فانهم عدو لی)) مستثنا منه آن است و معنایش این است که ((لیکن رب العالمین چنین نیست)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۶

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ... يَوْمَ الدِّينِ ابراهیم علیه السلام رب العالمین را با وصف خلق و هدایت (تدبیر) معرفی و توصیف میکند ((الذی خلقنی فهو یهدین ...))

بعد از آنکه رب العالمین را استثناء کرد، او را به اوصافی ستود که با آن اوصاف حجت و دلیلش بر مدعایش (او دشمن من نیست بلکه ربی است رحیم و دارای لطف و عنایت به حال من و منعم من است به تمامی نعمت ها و دافع تمامی شرور) تمام می شود و آن اوصاف این است: ((الذی خلقنی ... - آن کس که مرا خلق کرد...)) و اما اینکه بعضی گفته اند که: ((جمله الذی خلقنی ...)) جمله ای است استینافی، که کلام را از سر شروع کرده، سخنی است که نباید بدان اعتناء کرد.

پس اینکه گفت: ((الذی خلقنی فهو یهدین)) سر آغاز هر نعمت، مسأله خلقت را ذکر کرد، چون مطلوب، بیان استناد تدبیر امر



او است به خود او، این از باب حکم کردن به تعبیری است که دلیلش نیز همراهش باشد، چون برهان اینکه تدبیر عالم قائم به خود خدای تعالی است، همین است که خلقت عالم و ایجاد آن قائم به او تنهایی است، زیرا پر واضح است که خلقت از تدبیر منفک نمی شود و معقول نیست که در این موجودات جسمانی و تدریجی الوجود که هستیش به تدریج تکمیل می شود، خلقت قائم به کسی، و تدبیر قائم به کسی دیگر باشد، و از آنجا که می دانیم خلقت عالم قائم به خدای سبحان است، پس ناگزیر باید بدانیم که تدبیرش نیز قائم به اوست.

و به همین عنایت بود که هدایت را با فاء تفریع، بر خلقت عطف کرد و فهمانید که خدای تعالی بدین جهت هادی است که خالق است.

و ظاهر جمله ((فهو یهدین)) - که به هدایت قیدی نروده - این است که مراد از آن مطلق هدایت است، چه هدایت به سوی منافع دنیوی و چه اخروی و تعبیر به لفظ مضارع (هدایت می کند) به منظور افاده استمرار است، پس معنا چنین است که: خدای تعالی کسی است که مرا آفرید و مدام مرا هدایت می کند و همواره و از روزی که مرا خلق کرده و به سوی سعادت زندگی ام راهنمایی کرده و می کند.

در نتیجه آیه شریفه از نظر معنا نظیر کلامی است که خدای سبحان از موسی (علیه السلام) حکایت فرموده، که به فرعون گفت: ((ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) یعنی به سوی منافعش هدایت کرد، که منظور از هدایت، هدایت عامه است.

و این همان معنایی است که در اول سوره بدان اشاره نموده و فرمود: ((اولم یروا الی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۷ الارض کم اثبتنا فیها من کل زوج کریم ان فی ذلک لایه)) که تقریر و بیان حجتی که در آن است گذشت.

پس بنابراین، جمله ((و الذی هو یطعمنی)) و جملات بعدیش که به زودی می آید در حقیقت از باب ذکر خاص بعد از عام است، چون همه این جملات مصداقهایی از هدایت عامه الهی را بیان می کند، که بعضی از آنها مربوط به هدایت به سوی منافع دنیوی است و بعضی دیگرش راجع به هدایت به سوی منافی است که به زندگی آخرت مربوط می شود. و اگر مراد از هدایت، در جمله مورد بحث را تنها هدایت دینی بگیریم، در نتیجه صفاتی که در جملات بعد از آن آمده ارتباطی به مسأله هدایت نداشته و هر یک تنها معنای خود را می دهد و اگر بعد از نعمت خلقت، خصوص نعمت هدایت را آورد و آن را بر سایر نعمتها مقدم داشت، برای این است که نعمت هدایت بعد از نعمت هستی از هر نعمت دیگر بهتر و مهمتر است.

اشاره ابراهیم علیه السلام به نعمتهای مادی خداوند

((و الذی هو یطعمنی و یسقین و اذا مرضت فهو یشفین)) - این تعبیر به منزله کنایه است از همگی نعمتهای مادی که خدای تعالی آنها را به منظور تتمیم نواقص و رفع حوائج دنیایی به آن جناب داده و اگر از میان همه نعمتها تنها مسأله طعام و شراب و بهبودی از مرض را ذکر کرد، برای این بود که اینها مهمتر از سایر نعمتها است.

و از همینجا معلوم می شود که جمله و ((چون مریض شوم)) مقدمه است برای ذکر شفاء، و گرنه کافی بود بفرماید ((طعام و شراب و شفایم می دهد)) به همین جهت مریض شدن را به خودش نسبت داد، چون اگر به خدا نسبت می داد با منظورش که ذکر نعمتها بوده نمی ساخت، چون مریض کردن سلب نعمت است نه نعمت، و اما اینکه بعضی گفته اند: ((مرض را با اینکه آن هم از خداست به خودش نسبت داد تا رعایت ادب را کرده باشد)) صحیح نیست.

و اما اینکه چرا کلمه ((الذی)) را تکرار کرد، با اینکه ممکن بود بفرماید: ((و هو یطعمنی و یسقین...)) برای این بود که دلالت کند که یک یک این صفات به تنهایی در اثبات ربوبیت خدای تعالی و تدبیر امر آدمی و اینکه او قائم بر نفس آدمی و اجابت کننده دعای او است کافی است.

((و الذی یمیتنی ثم یحیی)) - منظورش از ((میراندن)) مرگی است که آن را برای هر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۸

کسی تقدیر کرده و فرموده: ((کل نفس ذائقة الموت)) و این مرگ به انعدام و فنا نیست، بلکه به نقل دادن آدمیان از خانه ای به خانه ای دیگر است، و این خود یکی از تدابیر عام است که در عالم جاری است، و مراد از زنده کردن، افاضه حیات بعد از مرگ است.

وجه اینکه ابراهیم علیه السلام فرمود به مغفرت خدا طمع دارم، و مراد از خطیئه ای که به خود نسبت دارد ((والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین)) - ((یوم الدین)) یعنی روز جزاء که همان روز قیامت است، و مسأله آموزش را مثل سایر نعمتهای مذکور به طور قطعی ذکر نکرد و نگفت: ((و کسی که مرا می آموزد)) بلکه گفت: و ((کسی که امیدوارم مرا بیامزد))، دلیلش این است که مسأله آموزش به استحقاق نیست، تا اگر کسی خود را مستحق آن بداند قطع به آن پیدا کند، بلکه فضلی است از ناحیه خدا و بطور کلی هیچ کس از خدا هیچ چیز طلبکار نیست، بلکه چیزی که هست این خدای سبحان است که بر خود واجب کرده که خلق را هدایت کند و رزق دهد و بمیراند و زنده کند، ولی بر خود واجب نکرده که هر گنهکاری را بیامزد.

درباره رزق فرموده: ((فوق رب السماء و الارض انه لحق)) و درباره مرگ فرموده: ((کل نفس ذائقة الموت)) و درباره احیاء بعد از مرگ فرموده: ((الیه مرجعکم جمیعاً وعد الله حقا)) ولی درباره مغفرت نفرموده: ((یغفرکم جمیعاً - همه شما را می آموزد)) بلکه فرموده: ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء))

در جمله مورد بحث، ابراهیم (علیه السلام) به خود نسبت خطا و گناه داده با اینکه آن جناب از گناه معصوم بود و این خود دلیل بر آن است که مرادش از خطیئه، مخالفت اوامر مولوی الهی نبوده، چون خطیئه و گناه مراتبی دارد و هر کس به حسب مرتبه ای که از عبودیت خدا دارد، در همان مرتبه خطیئه ای دارد، همچنان که فرموده اند: ((حسنات الابرار سیات المقربین - خوبیهای نیکان برای مقربین در گاه حق، بدی و گناه بشمار می رود)) و به همین جهت است که خدای تعالی به رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله) دستور می دهد: ((و استغفر لذنبک)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۳۹۹

آری خطیئه از مثل ابراهیم (علیه السلام) عبارت است از اینکه به خاطر ضروریات زندگی از قبیل خواب و خوراک و آب و امثال آن نتواند در تمامی دقائق زندگی به یاد خدا باشد هر چند که همین خواب و خوراک و سایر ضروریات زندگی اطاعتی است و چگونه ممکن است خطیئه غیر این معنا را داشته باشد؟ و حال آنکه خدای تعالی تصریح کرده به اینکه آن جناب مخلص خداست و غیر خدا احدی از آن جناب سهم ندارد و شریک نیست و در این باره فرموده: ((انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار)) و ما در آخر جزء ششم این کتاب و نیز در جلد هفتم آن در ذیل داستانهای ابراهیم بحثی گذرانیم که با این مقام نیز ارتباط دارد.

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ اَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (علیه السلام) نعمتهای مستمره و متوالی و متراکم خدای تعالی را نسبت به خود یاد آور شد که از روزی که خلق شده تا بی نهایت به وی ارزانی داشت و با ذکر این نعمت ها و تصور لطف و مرحمت الهی حالتی به او دست داد، آمیخته از جاذبه رحمت و فقر عبودیت و این حالت، او را واداشت تا به درگاه خدا اظهار حاجت نموده، باب سؤال را مفتوح دارد، ناگزیر سیاق سخن خود را که تا اینجا سیاق غیبت بود (و می فرمود: رب العالمین کسی است که مرا خلق کرده و هدایت می کند...) به سیاق خطاب برگرداند و روی سخن به خدای تعالی نموده، عرض حاجت کند.

پس در جمله ((رب - پروردگار من)) کلمه ((رب)) را به ضمیر ((یاء)) یعنی به خودش نسبت داد، بعد از آنکه در چند جمله رب را به عنوان رب العالمین ستود و این بدان جهت بود که خواست رحمت الهی را برانگیخته و عنایت ربانی را برای اجابت دعا و درخواستش به هیجان در آورد.

مقصود از ((حکم)) و الحاق به صالحین که ابراهیم علیه السلام (از پروردگار خود تقاضا کرد (رب هب لی حکماً و الحقی بالصالحین)

و در جمله ((هَب لِي حَكْمًا)) منظور از ((حکم)) همان است که در کلام گذشته موسی (علیه السلام) که فرمود: ((فَوَهَبْ لِي رَبِّي حَكْمًا))، گفتیم که حکم به معنای اصابه نظر و داشتن رای مصاب در مسائل کلی اعتقادی و عملی است و نیز در تطبیق عمل بر آن معارف کلی است، همچنان که آیه ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنْهَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)) درباره معارف اعتقادی و عملی است که جامع همه آنها توحید و تقوی است، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۰۰:

نیز آیه ((وَاَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ)) که مربوط به یافتن راه سداد و هدایت به سوی صلاح در مقام عمل است و اگر در آیه مورد بحث حکم را نکره آورد، برای این بود که به عظمت و اهمیت آن اشاره کرده باشد.

((وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ)) - کلمه ((صلاح)) - به طوری که راغب گفته - در مقابل فساد است و ((فساد)) عبارت است از تغییر دادن هر چیزی از آنچه طبع اصلی آن اقتضاء دارد، در نتیجه صلاح به معنای باقی ماندن و یا بودن هر چیزی است به مقتضای طبع اصلیش، تا آنچه خیر و فایده در خور آن است بر آن مترتب گردد، بدون اینکه به خاطر فسادش چیزی از آثار نیک آن تباه گردد. و چون کلمه ((صالحین)) در آیه مورد بحث مقید به صالحین در عمل و یا (اخلاق و یا) امثال آن نشده، قهرا مراد از آن تنها صالحین در ذات خواهد بود، هر چند که صلاح در ذات از صلاح در عمل منفک نمی شود، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ))

پس صلاح ذات به این است که استعدادش برای قبول رحمت الهی و ظرفیتش برای افاضه هر خیر و سعادت تمام باشد، که یکی از شؤون این تمامیت همین است که دارای این صلاح باشد، و اعتقاد باطل یا عمل باطلی هم که مایه فساد آن است نداشته باشد، از اینجا روشن می گردد که صلاح ذاتی از لوازم موهبت حکم است - البته حکم به آن معنایی که گذشت -، هر چند که حکم از نظر مورد اخص از صلاح است و اخص بودن آن روشن است. پس همینکه آن جناب از پروردگار متعالش درخواست کرد که به صالحینش ملحق سازد، خود از لوازم درخواست موهبت حکم و از فروعی است که بر حکم مترتب می شود، در نتیجه معنای کلام آن جناب این است که: پروردگارا نخست موهبت حکم به من ارزانی بدار و سپس اثر آن را که صلاح ذاتی است در من تکمیل کن.

و ما در ذیل آیه ((وَأَنه فِي الْآخِرَةِ)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۰۰:

نیز آیه ((وَاَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ)) که مربوط به یافتن راه سداد و هدایت به سوی صلاح در مقام عمل است و اگر در آیه مورد بحث حکم را نکره آورد، برای این بود که به عظمت و اهمیت آن اشاره کرده باشد.

((وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ)) - کلمه ((صلاح)) - به طوری که راغب گفته - در مقابل فساد است و ((فساد)) عبارت است از تغییر دادن هر چیزی از آنچه طبع اصلی آن اقتضاء دارد، در نتیجه ((صلاح)) به معنای باقی ماندن و یا بودن هر چیزی است به مقتضای طبع اصلیش، تا آنچه خیر و فایده در خور آن است بر آن مترتب گردد، بدون اینکه به خاطر فسادش چیزی از آثار نیک آن تباه گردد.

و چون کلمه ((صالحین)) در آیه مورد بحث مقید به صالحین در عمل و یا (اخلاق و یا) امثال آن نشده، قهرا مراد از آن تنها صالحین در ذات خواهد بود، هر چند که صلاح در ذات از صلاح در عمل منفک نمی شود، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ))

پس صلاح ذات به این است که استعدادش برای قبول رحمت الهی و ظرفیتش برای افاضه هر خیر و سعادت تمام باشد، که یکی از شؤون این تمامیت همین است که دارای این صلاح باشد، و اعتقاد باطل یا عمل باطلی هم که مایه فساد آن است نداشته باشد، از

اینجا روشن می‌گردد که صلاح ذاتی از لوازم موهبت حکم است - البته حکم به آن معنایی که گذشت -، هر چند که حکم از نظر مورد اخص از صلاح است و اخص بودن آن روشن است.

پس همینکه آن جناب از پروردگار متعالش درخواست کرد که به صالحینش ملحق سازد، خود از لوازم درخواست موهبت حکم و از فروعی است که بر حکم مترتب می‌شود، در نتیجه معنای کلام آن جناب این است که: پروردگارا نخست موهبت حکم به من ارزانی بدار و سپس اثر آن را که صلاح ذاتی است در من تکمیل کن.

و ما در ذیل آیه ((و انه فی الا-خره لمن الصالحین))، در جلد اول این کتاب بیانی گذرانیدیم که با این مقام ارتباط دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۱

وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ مَرَادٍ از ((لسان صدق در آخرین)) در دعای ابراهیم علیه السّلام: ((واجعل لی لسان صدق فی الاخرین))

اضافه ((لسان)) بر کلمه ((صدق)) اضافه لامی است که اختصاص را می‌رساند، یعنی زمانی که جز به راستی تکلم نمی‌کند، و ظاهر اینکه لسان صدق را برایش قرار دهد این است که خدای تعالی در قرون آخر فرزندی به او دهد که زبان صدق او باشد، یعنی لسانی باشد مانند لسان خودش، که منویات او را بگوید، همانطور که زبان خود او از منویاتش سخن می‌گوید، پس برگشت معنا به این است که خداوند در قرون آخر الزمان کسی را مبعوث کند، که به دعوت وی قیام نماید، مردم را به کیش و ملت او که همان دین توحید است دعوت کند.

بنا بر این، آیه مورد بحث در معنای آیه سوره صفات است که بعد از ذکر ابراهیم (علیه السّلام) می‌فرماید: ((و ترکنا علیه فی الاخرین)) و این جمله بعد از ذکر جمعی از انبیاء (علیهم‌السلام) نیز آمده، مانند: نوح، موسی، هارون و یاس، و همچنین در سوره مریم بعد از ذکر زکریا و یحیی و عیسی و ابراهیم و موسی و هارون فرموده: ((و جعلنا لهم لسان صدق علیا)) بنابر این مقصود این است که دعوت این بزرگواران بعد از رفتنشان نیز باقی بماند و خدا رسولانی مانند خود ایشان به این منظور مبعوث فرماید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((لسان صدق در آخرین))، بعثت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) است از خود آن جناب هم روایت شده که فرمود: من دعای پدرم ابراهیم هستم. مویذ این قول این است که در چند جای قرآن دین آن جناب را ملت ابراهیم خوانده است و در این صورت معنای آیه همان معنایی می‌شود که خدای تعالی آنرا از ابراهیم و اسماعیل (علیهم‌السلام) موقع بنای کعبه حکایت کرد که گفتند: ((ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک ... ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمه و یرزقهم))

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از ((لسان صدق در آخرین)) این است که خدای تعالی ذکر جمیل و ستایش نیکوی او را تا قیامت باقی بگذارد و خدا هم این دعایش را مستجاب کرده، اهل ایمان همواره او را ثنا می‌گویند و به خیر یاد می‌کنند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۲

و لیکن لسان صدق به معنای ذکر جمیل و ثنا بودن خیلی روشن نیست و نیز آن قول دیگر که میگفت دعای مورد بحث به معنای همان دعایی است که در سوره بقره از آن جناب نقل شده درست به نظر نمی‌رسد، چون یکی بودن آن دعا و این دعا نیز خیلی روشن نیست.

وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ در اینکه وارث جنت نعیم شدن چه معنا دارد؟ گفتاری در تفسیر آیه ((اولئک هم الوارثون)) گذشت

وَ اغْفِرْ لآبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ جمله حکایت استغفار آن جناب است برای پدرش، بر حسب وعده‌ای که قبلا به پدرش داده و فرموده بود: ((سلام علیک ساستغفر لک ربی)) و هیچ بعید نیست که از آیه ((و ما کان استغفار ابراهیم لآبیه الا عن موعده و عدها

ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرء منه)) استفاده شود که دعای آن جناب در جمله مورد بحث هنگامی بوده که هنوز پدرش زنده بوده است. بنابراین این معنای آیه چنین می شود که: پدرم مدتی قبل از این دعا از گمراهان بود.

و لا- تخزنی یوم یبعثون یوم لا- ینفع مال و لا بتون إلا من اتی الله بقلب سلیم کلمه ((خزی)) - به کسر خاء و سکون زا - به معنای یاری نکردن کسی است که از طرف، امید یاری دارد، و ضمیر در کلمه ((یبعثون - مبعوث شوند)) به ((ناس - مردم)) بر می گردد، خواهی گفت: گفتگویی از مردم به میان نیامده و کلمه ناس قبلاً ذکر نشده بود تا ضمیر به آن برگردد، می گوئیم بلی حق با شماست و لیکن همینکه از خارج بدانیم که مرجع ضمیر چیست کافی است.

و از اینکه آن جناب از پروردگار خود مسالت نمود که او را در روز قیامت ((خزی)) نکند، فهمیده می شود که در آن روز هر انسانی محتاج به یاری خدا است، و بنیه ضعیف بشری تاب مقاومت در برابر احوال و هراسهایی که آن روز با آنها مواجه می شود ندارد، مگر آنکه خدا او را یاری و تاءید کند.

کلمه ((یوم)) در جمله ((یوم لا- ینفع مال و لا بتون)) ظرفی است که به عنوان بدل از یوم در جمله ((یوم یبعثون)) آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۳

پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((گفتار ابراهیم در جمله ((یبعثون)) تمام می شود و از جمله ((یوم لا ینفع)) تا پانزده آیه بعد جزء کلام خدا است، صحیح نیست.

بیان اینکه سود نداشتن مال و فرزندان در قیامت نتیجه انحلال اجتماع مدنی و بطلان اسباب اعتباری در آن روز است در این جمله سود داشتن مال و فرزندان در روز قیامت بکلی نفی شده، و این بدان جهت است که رابطه مال و فرزندان که در دنیا مناط در یاری و مساعدت طرفینی است، رابطه ای است و همی و خیالی، که تنها در نظام اجتماعی بشر معتبر شمرده می شود و در خارج از ظرف اجتماع مدنی هیچ اثری ندارد، (مال که یا کاغذی است به نام اسکناس و یا فلزی است به نام طلا و امثال آن و نیز یک انسان به نام فرزند که موجودی است مستقل، چه ارتباطی به زندگی من که نیز انسانی هستم مستقل می تواند داشته باشد؟) و روز قیامت که روز انکشاف حقایق و جدا شدن آنها از موهومات است و روزی است که دیگر اسباب و مؤثرات اعتباری، از سببیت می افتد، مال به مالیتش و فرزند به عنوان فرزندش، و خویشاوند به عنوان قرابتش نیز از اعتبار می افتد، همچنان که قرآن کریم می فرماید: ((ولقد جئتمونا فرادی كما خلقناکم اول مره و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم)) و نیز فرموده: ((فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ و لا یتسائلون))

پس مراد از سود نداشتن مال و فرزندان در روز قیامت، این است که در قیامت آنطور که در دنیا و در اجتماع بشری معتبر بود اعتبار ندارد، آری در دنیا در مجتمع بشری مال بهترین سبب و وسیله است برای رسیدن به مقاصد زندگی و همچنین فرزندان بهترین وسیله اند برای رسیدن به شوکت و نیرو و غلبه، پس مال و فرزندان، عمده چیزی است که آدمی در دنیا به آن رکون و اعتماد می کند و دل بدان می بندد، در نتیجه سود نداشتن این دو در قیامت کنایه می شود از سود نداشتن هیچ سببی از اسباب اعتباری و قراردادی دنیا، که در دنیا برای جلب منافع مادی بدان تمسک می شد، از قبیل علم و صنعت و جمال و امثال آنها.

و به عبارت دیگر نفی فایده از مال و فرزندان در آخرت در معنای این است که از بطلان اجتماع مدنی و اسباب اعتباری و روابط قراردادی آن خبر دهد، همچنان که در آیه ((ما لکم لا تنصرون بل هم الیوم مستسلمون)) - چرا یکدیگر را یاری نمی کنید آری ایشان امروز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۴

تسلیمند))، بدان اشاره می فرماید.

((الا من اتی الله بقلب سلیم)) - راغب می گوید: کلمه ((سلم)) و ((سلامت)) به معنای دور بودن از آفات ظاهری و باطنی است. و جوه مختلف در باره مفاد و نوع استثناء ((الا من اتی الله بقلب سلیم)) در آیه: یوم لا ینفع (...))

و از سیاق بر می آید که آن جناب در مقام بیان معنای جامعی است که قیامت را از سایر روزها متمایز کند، و از پروردگار خود درخواست کرده که اولاً در روزی که مال و اولاد و سایر آنچه در دنیا سود می دهد سودی نمی بخشد، او را یاری کند، و بیچاره نسازد، که مقتضای این مقدمه چینی این است که مطلوب واقعی از جمله ((الا من اتی الله بقلب سلیم)) بیان چیزی باشد که در آن روز نافع است .

بنا بر این ، استثناء منقطع و کلمه ((الا)) به معنای لیکن است ، یعنی در آن روز مال و اولاد سودی نمی دهد و لیکن هر کس با قلب سلیم نزد خدا آید از سلامت قلب سود می برد. و خلاصه مفاد کلام این می شود که مدار سعادت در آن روز بر سلامت قلب است ، چه اینکه صاحب آن قلب سالم در دنیا مال و فرزندی داشته باشد و یا نداشته باشد.

بعضی از مفسرین استثنا را متصل و مستثنی منه را مفعول ینفع و محذوف دانسته و گفته اند که : تقدیر آیه چنین است : ((یوم لا ینفع مال و لا بنون احدا الا من اتی الله بقلب سلیم - روزی که مال و فرزندان به احدی سود نمی دهد، مگر کسی را که با قلب سلیم نزد خدا آید))، (ولی بنا بر این تفسیر مفاد آیه این می شود که هر کس با قلب سلیم آید مال و اولاد او را سود دهد و حال آنکه آیه نمی خواهد این را برساند)

بعضی دیگر گفته اند: استثنای متصل است ، چیزی که هست مضافی از آن حذف شده و تقدیرش چنین است : ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا مال و بنون من اتی الله ... - روزی که مال و فرزند سودی نمی بخشد، مگر مال و فرزندان کسی که با قلب سلیم آمده باشد))

بعضی دیگر گفته اند: مال و بنون در معنای بی نیازی است و استثناء از بی نیازی شده ، اما به حذف مضافی از نوع آن و تقدیرش این است : ((یوم لا ینفع غنی الا غنا من اتی الله بقلب سلیم - روزی که هیچ غنایی سود نمی بخشد، مگر غنا و بی نیازی کسی که با قلب سلیم آمده باشد)) و قلب سلیم هم خود نوعی از غنا است ، پس استثنای متصل ادعایی است نه حقیقی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۰۵

بعضی دیگر گفته اند: استثنای منقطع است و در این میان مضافی حذف شده و تقدیر چنین است : ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا حال من اتی ... - روزی که مال و فرزندان سودی نمی دهد مگر حال کسی که ...))

و از میان این چند قول سه قول اول همانطور که اشاره شد مفاد آیه را مخصوص می کند به کسانی که مال و اولاد دارند و آنان را دو طائفه می کند یکی صاحبان مال و اولاد که با قلب سلیم آمده باشند و دوم صاحبان مال و اولادی که با چنین قلبی نیامده باشند و این مال و اولاد تنها به دسته اول سود می دهد و اما کسانی که در دنیا مال و اولاد نداشته اند، آیه از وضع آنان ساکت است ، و حال آنکه میدانیم سیاق آیه نمی خواهد این را بفرماید، قول چهارم هم کلمه حال را تقدیر گرفته که هیچ حاجتی به آن نبوده است .

و آیه شریفه از نظر معنا قریب به آیه ((المال و البنون زینة الحیوة الدنیا و الباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا و خیر املا)) است چیزی که هست در آیه مورد بحث نفع را به قلب سلیم نسبت داده ، که آن قلبی است که از ننگ ظلم و تاریکی شرک و گناه سالم باشد، همچنان که در وصف آن روز فرموده : ((و عنت الوجوه للحدی القیوم و قد خاب من حمل ظلما)) و در آیه چهل و شش کهف نفع و ثواب را به باقیات الصالحات نسبت داده است .

بعضی از مفسرین گفته اند: این دو آیه این احتمال را تاءید می کند که استغفار آن جناب برای پدرش ، در حقیقت درخواست هدایت او به سوی ایمان است نه طلب مغفرت معمولی ، چون محال است مثل ابراهیم کسی برای شخصی که کافر مرده و می داند که طلب مغفرت سودی به حال او ندارد طلب مغفرت کند، چون چنین طلب مغفرتی شفاعتی است ، که به کافران نمی رسد. البته اینکه استثناء را متصل بدانیم - که خود این قائل نیز قائل به آن است - وقتی صحیح می شود که ابراهیم پسر صلبی آزر باشد،



ولی ما در داستان آن جناب در سوره انعام فساد این مطلب را روشن ساخته و گفتیم که آیات بر خلاف آن تصریح دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۰۶

و اما اگر استثناء را منقطع بگیریم ، آن وقت جمله ((الا من اتی الله بقلب سلیم)) ، به ضمیمه آیه ((ولا یشفعون الا لمن ارتضی)) دلیل بر این می شود که استغفار آن جناب قبل از مرگ پدر بوده ، و این خود روشن است . و اُزْلَفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وَ بَرَزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِیْنِ کلمه ((ازلفت)) از مصدر اِزْلَاف ، به معنای نزدیک کردن است و کلمه ((برزت)) از تبریز مصدر باب تفعیل به معنای اظهار است و در اینجا میان متقین و غاوین مقابله انداخت و از بین صفات دو طائفه ، دو صفت تقوی و غوایت را نام برد، تا اشاره کند به آن دو قضایی که خدای تعالی در روز راندن ابلیس به خاطر امتناعش از سجده بر آدم نمود، و در سوره حجر آن دو قضاء را نام برده فرمود: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا- من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین ... ان المتقین فی جنات و عیون))

وَقِيلَ لَهُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمُ اَوْ يَنْتَصِرُوْنَ یعنی به ایشان گفته می شود: کجا ایند آن چیزهایی که شما به جای خدا آنها را می پرستیدید آیا شقاوت و عذاب را از شما و یا از خودشان دفع می کنند؟ و حاصل معنا این است که آن روز بر ایشان روشن می شود که در بت پرستیشان گمراه بوده اند.

فرجام بد مشرکان و جنود ابلیس در قیامت

فَكَبِكُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَ جُنُودُ اِبْلِيسَ اَجْمَعُونَ قوتی گفته می شود ((کبه فانکب)) معنایش این است که او را با روی به زمین افکند و معنای ((کبکبه)) این است که او را چند بار پشت سر هم با رو به زمین افکند. بنا بر این ، این وزن تکرار کب را افاده می کند، همچنان که هر ماده‌ای به این وزن در آید تکرار را می رساند، مانند: ((دب و دبذب ، ذب و ذبذب ، زل و زلزل ، دک و دکدک))

و ضمیر جمعی که در ((کبکبوا فیهاهم)) است به اصنام بر می گردد، به دلیل آیه ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)) که بت پرستان و بت‌های ایشان را هیزم جهنم خوانده است و اینان یکی از سه طایفه‌های هستند که آیه شریفه درباره آنان فرموده که به رو در جهنم میافتند، طایفه دوم آنان ، غاوون هستند که گفتیم در سوره حجر آیه ۴۵ درباره شان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۰۷

صحبت کرد و طایفه سوم جنود ابلیسند که همان قربای شیطان اند که قرآن کریم درباره‌شان می فرماید: هیچ وقت از اهل غوایت جدا نمی شوند، تا داخل دوزخشان کنند، ((و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین ... و لن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم انکم فی العذاب مشترکون))

قَالُوا وَ هُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ... اِلَّا- الْمُجْرِمُونَ ظاهرا گویندگان این سخن همان غاوون هستند و منظور از اختصاص به طوری که از چند جای قرآن بر می آید جدالی است که میان خود آنان و شیطانها واقع می شود.

((تا الله ان کنا لفی ضلال مبین)) - در این جمله به گمراهی خود اعتراف می کنند، و خطاب در جمله ((اذ نسویکم برب العالمین)) به آلهه و بت‌هایشان است ، که با خود آنان در آتش قرار می گیرند، ممکن هم هست خطاب به شیطانها و یا بهر دو باشد و نیز احتمال دارد خطاب به رؤسای گمراهان باشد، که عوام از ایشان پیروی می کردند، ولی وجه اول از همه بهتر است .

((و ما اضلنا الا المجرمون)) - ظاهرا، هم صاحبان آن سخن و هم این سخن هر دو منظورشان از مجرمین غیر خودشان است ، یعنی آن پیشوای ضلالت که اینان در دنیا او را پیروی کردند و نیز داعی به سوی ضلالت و شرک ، که ایشان را به سوی شرک دعوت کردند و همچنین پدرانشان که ایشان از آنان تقلید نمودند، و دوستانی که اینان را شبیه خود نمودند همه اینها مجرمینند و مجرمین به طوری که از آیات قیامت برمی آید عبارتند از کسانی که قلم قضاء بر مجرمیت آنان و به دوزخ درآمدنشان رفته است ، و خدای

تعالی درباره آنان فرموده: ((و امتازوا اليوم ایها المجرمون))

فَمَا لَنَا مِنْ شَفِيعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ كَلِمَةً ((حمیم)) به طوری که راغب می گوید به معنای خویشاوندی است که نسبت به آدمی مشفق باشد.

و این سخن را اهل دوزخ به عنوان حسرت می گویند، حسرت از اینکه نه رفیق دلسوزی دارند، که ایشان را شفاعت کند و نه دوستی که به دادشان برسد و اینکه فرمود: ((ما از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۸

شافعان هیچ کس نداریم)) اشاره است به اینکه در آن روز شافعانی هستند و گرنه، هیچ نکته ای در کار نبود که اقتضاء کند شافع را به لفظ جمع بیاورد، بلکه جا داشت بفرماید: ما شافع نداریم و در روایت هم آمده که این سخن را وقتی از در حسرت می گویند که می بینند ملائکه و انبیاء و بعضی از مؤمنین دیگران را شفاعت می کنند.

فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ در این جمله مشرکین آرزو می کنند که ای کاش به دنیا برگردند و از مؤمنین باشند تا به آن سعادت می رسیدند ایشان نیز برسند.

إِنَّ فِي ذَلِكْ لَآيَةً... لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ یعنی در این داستان که ما از ابراهیم (علیه السلام) نقل کردیم، که وی بر طبق فطرت ساده خود، راه توحید را پیش گرفته، روی دل به سوی رب العالمین کرده، از بتها بیزاری جست و علیه بت پرستان و وثنیا احتجاج نمود، آیتی است برای هر کس که در این داستان تفکر کند. علاوه بر اینکه در سایر داستانها و گرفتاریها و ابتلاآت می که در اینجا ذکر نشده، نیز آیتهایی است برای صاحبان خرد، مانند در آتش افتادنش و آمدن ملائکه به میهمانش و هجرت دادن یگانه فرزندش اسماعیل و مادر او هاجر را در ته دره مکه و ساختن کعبه اش و ذبح اسماعیلش.

((و ما کان اکثرهم مؤمنین)) - یعنی بیشتر قوم ابراهیم ایمان نیاوردند، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

بحث روایتی (روایاتی درباره ((لسان صدوق فی الاخرین))، استغفار ابراهیم علیها السلام برای پدر، قلب سلیم، شفاعت و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین)) نقل کرده که فرمودند: مقصود از این لسان صدق در آخر الزمان، علی بن ابی طالب (علیه السلام) است. مؤلف: در این روایت دو احتمال است، یکی اینکه تفسیر آیه باشد، یعنی غیر از علی بن ابی طالب (علیه السلام) کسی منظور نباشد، دوم اینکه جری و تطبیق باشد، یعنی علی (علیه السلام) یکی از مصادیق لسان صدق باشد.

و در کافی به سند خود از یحیی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۰۹ امام امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود اینکه خدای تعالی برای کسی لسان صدقی قرار دهد که بعد از خودش در مردم باقی باشد، بهتر است از اینکه مالی به او بدهد که آن را بخورد و به ارث به دیگران دهد....

دو روایت در ذیل ((و اغفر لابی)) و تصویر حال فرزند مؤمن و پدر مشرک در قیامت

و در الدر المنثور در ذیل جمله ((و اغفر لابی)) آمده که عبد بن حمید و ابن منذر و ابن ابی حاتم، از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر ((و لا تخزنی یوم یبعثون)) گفته: برای ما نقل کردند که رسول خدا فرموده: در روز قیامت مردی مؤمن را می آورند، در حالی که دست پدر مشرک خود را به دست دارد، آتش میان آن دو جدایی می افکند، فرزند امید دارد که بتواند او را به بهشت ببرد، ولی منادی به وی ندا می دهد: هیچ مشرکی داخل بهشت نمی شود، فرزند می گوید: پروردگارا پدرم را دریاب، مگر به من وعده ندادی که بیچاره ام نگذاری، و او همچنان پافشاری می کند و پدر را از آتش دوزخ پناه می دهد، تا آنکه خدای تعالی پدر را با صورتی زشت و بویی متعفن و به شکل کفتارها درمی آورد و پسر از او متنفر شده رهایش می کند که تو پدر من نیستی. و ما به نظرمان رسید که منظور قتاده ابراهیم است، ولی آن روز نامی از ابراهیم نبود.

و در همان کتاب است که بخاری و نسائی از ابو هریره از رسول خدا روایت کرده اند که فرمود: روز قیامت آزر ابراهیم را می بیند

و ابراهیم او را پریشان و غبار آلود مشاهده می کند، می پرسد مگر به تو نگفتم که نافرمانی من مکن؟ پدرش می گوید: امروز دیگر نافرمانیت نمی کنم.

ابراهیم می گوید: پروردگارا مرا وعده دادی که در روز قیامت بیچاره ام نگذاری، چه بیچارگی بالاتر از اینکه پدرم از همه مردم از من دورتر است؟ خدای تعالی می فرماید: من بهشت را بر کافران حرام کردم، آنگاه خطاب می رسد ای ابراهیم زیر پایت را نگاه کن، ببین چیست؟ چون می نگرند پدر خود را به شکل کفتاری آلوده می بیند، پس پای آن را می گیرند و به آتش می افکنند

مؤلف: این دو خبر از اخباری است که ابراهیم (علیه السلام) را فرزند صلیبی آزر می داند، ولی در داستانهای ابراهیم (علیه السلام) در سوره انعام گذشت که این اخبار به خاطر اینکه مخالف با صریح قرآن کریم است از حیز اعتبار ساقط است.

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه روایت کرده که گفت: از امام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۰ (علیه السلام) از معنای آیه ((الا- من اتی الله بقلب سلیم)) پرسیدم، فرمود: سلیم قلب، آن کسی است که پروردگار خود را ملاقات کند و در آن جز خدا چیز دیگری نباشد و هر قلبی که در آن شرک یا شک باشد آن قلب ساقط است و اگر این همه سفارش به زهد کرده اند، برای همین است که در دنیا دلها برای یاد آخرت فارغ باشد.

و در مجمع البیان آمده که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: قلب سلیم آن قلبی است که از محبت دنیا سالم باشد. مؤید این روایت، گفتار رسول خدا است که فرموده محبت دنیا ریشه همه گناهان است.

و نیز در کافی به سند خود از محمد بن سالم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: جنود ابلیس عبارتند از شیطانهای دیگر که از ذریه او هستند.

بیزاری مجرمین در روز قیامت از یکدیگر

و در تفسیر جمله ((و ما اضلنا الا المجرمون)) فرمود: چون ما را به راه خود دعوت کردند، و این همان گفتار دیگر خدای تعالی است که در حکایت گفتگوی اهل دوزخ فرموده: ((و قالت اولیهم لاخریهم ربنا هو لاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار - یک طایفه به دیگری می گوید: پروردگارا اینها ما را گمراه کردند، پس به ایشان عذابی از آتش بده دو برابر عذاب ما)) و نیز در همین باره فرموده: ((کلما دخلت امه لعنت اختها حتی اذا ادارکوا فیها جمیعا - هر امتی که به عرصه محشر در می آید امتی دیگر را لعنت می کند، تا آنکه همگی در آتش، یکدیگر را ببینند)) که از یکدیگر بیزاری می جویند و بعضی بعضی دیگر را لعنت می کنند آن روز هر یک می خواهد تقصیر را به گردن دیگری بیندازد، بلکه خود از مخصمه رهایی یابد ولی این چاره جویبها سودی نمی دهد، چون دیگر آن روز، روز آزمایش و امتحان و روز قبول عذر و روز نجات نیست.

و در کافی به دو سند از ابی بصیر از ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فکبکبوا فیها هم و الغاوون)) فرموده اند: ایشان مردمی هستند که به زبان، دم از عدالت می زنند، ولی در عمل بر خلاف آن عمل می کنند.

قمی نیز در تفسیر خود و همچنین برقی در محاسن خود، این معنا را از امام صادق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۱ (علیه السلام) نقل کرده اند، ولی ظاهرا این روایت در ذیل آیه ((و الشعراء یتبعهم الغاوون)) وارد شده باشد، چون دنبال آن فرموده ((و انهم یقولون ما لا یفعلون - چون اینان می گویند چیزهایی را که خود عمل نمی کنند)) و هر کس خوب دقت کند می فهمد که روایت، به غاوون در سوره شعراء مربوط است نه به غاؤون در آیه ((فکبکبوا فیها))

دو روایت در ذیل ((فما لنا من شافئین...)) و ناامیدی کافران از شفاعت روز جزا

و در مجمع گفته است: در خبری که از جابر بن عبد الله رسیده آمده که گفت: از رسول خدا شنیدم می فرمود: کسی که داخل بهشت می شود می پرسد رفیقم چه کرد؟ در حالی که رفیقش در دوزخ است، خدای تعالی دستور می دهد رفیقش را از دوزخ در

آورید و برایش ببرید، آنگاه اهل دوزخ چون این را می بینند می گویند: ((فما لنا من شافعیین و لا صدیق حمیم - ما کسی را نداشتیم شفاعتمان کند و رفیق دلسوزی نداریم))

و نیز به سند خود از حمران بن اعین از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به خدا سوگند سه نوبت شیعیان خود را شفاعت می کنیم، تا آنجا که مردم بگویند: ((فما لنا من شافعیین و لا صدیق حمیم... فتکون من المؤمنین)) و در روایتی دیگر امام (علیه السلام) فرمود: تا آنجا که دشمنان ما بگویند...

و در تفسیر قمی درباره آیه ((فلو ان لنا کره فنکون من المؤمنین)) فرموده: ((من المهتدین)) برای اینکه آن روز با اقرار خود دیگر دارای ایمان لازم شده اند.

مؤلف: مراد امام (علیه السلام) این است که آن روز ایمان می آورند، ایمان ایقان و لیکن این را نیز می فهمند که ایمان در آن روز هیچ سودی به حالشان ندارد و ایمان نافع، آن ایمانی است که در دنیا می داشتند، لذا آرزو می کنند ای کاش به دنیا بر می گشتند، تا ایمانشان ایمان راه یافتگان می بود، یعنی ایمان مؤمنین حقیقی که با ایمان خود راه زندگی دنیا و آخرت خود را یافتند و این معنایی است لطیف که آیه ((و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انما موقنون)) به آن اشاره دارد چون در این آیه نگفتند: ما را برگردان تا ایمان آوریم و عمل صالح کنیم، بلکه می گویند برگردان تا عمل صالح کنیم، دقت بفرمائید. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۲

آیات ۱۰۵ - ۱۲۲، سوره شعرا

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (۱۰۵) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا- تَتَّقُونَ (۱۰۶) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۰۷) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۱۰۸) وَ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۰۹) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۱۱۰) \* قَالُوا أَوْ تَزْمِنُ لَكَ وَ اتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ (۱۱۱) قَالَ وَ مَا عَلِمِي بِمِا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۱۲) إِنْ حَسَابُهُمْ إِلَّا- عَلَى رَبِّي لَمْ تَشْعُرُونَ (۱۱۳) وَ مَا أَنَا بِطَارِدٍ الْمُؤْمِنِينَ (۱۱۴) إِنْ أَنَا إِلَّا- نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۱۱۵) قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَه يَنْوُحَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ (۱۱۶) قَالَ رَبِّ إِنْ قَوْمِي كَذَّبُونِ (۱۱۷) فَافْتَحْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ فَتْحًا وَ نَجِّنِي وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۱۸) فَانجِئْهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (۱۱۹) ثُمَّ أَعْرَفْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ (۱۲۰) إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۲۱) وَ إِنْ رَبُّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۱۲۲)

ترجمه آیات

قوم نوح نیز پیغمبران را دروغگو شمردند (۱۰۵) وقتی که برادرشان نوح به آنها گفت: چرا از خدا نمی ترسید (۱۰۶)

که من پیغمبری خیرخواه شما (۱۰۷) از خدا بترسید و اطاعت کنید (۱۰۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۳

برای پیغمبری خود از شما مزدی نمی خواهم که مزد من جز به عهده پروردگار جهانیان نیست (۱۰۹) از خدا بترسید و اطاعت کنید (۱۱۰) گفتند: چگونه به تو ایمان بیاوریم در حالی که فرومایگان پیرویت کرده اند (۱۱۱) گفت: من چه دانم که چه می کرده اند (۱۱۲) که اگر فهم دارید حسابشان جز به عهده پروردگار من نیست (۱۱۳) و من این مؤمنان را دور نخواهم کرد (۱۱۴) که من جز بیم رسانی آشکار نیستم (۱۱۵) گفتند ای نوح اگر بس نکنی سنگسار می شوی (۱۱۶) گفت: پروردگارا قوم من دروغگویم می شمارند (۱۱۷) بین من و آنها حکم کن و مرا با مؤمنانی که همراه منند نجات بخش (۱۱۸) پس او و همراهانش را در کشتی پر از جمعیت و حیوانات (نجات دادیم (۱۱۹) سپس باقی ماندگان را غرق کردیم (۱۲۰) که در این عبرتی است و بیشترشان ایمان آور نبودند (۱۲۱) و پروردگارت نیرومند و فرزانه است (۱۲۲)

بیان آیاتین بعد از داستان موسی و ابراهیم که دو نفر از پیامبران اولوالعزم بودند، شروع می کند به داستان نوح که اولین

پیامبر اولوالعزم و از بزرگان انبیاء است و اجمال آنچه بین آن جناب و قومش گذشته، نقل می‌کند که در آخر به نجات نوح و همراهانش و غرق اکثر مردم انجامیده است.

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ مَرَدَاتٍ كَفْتَهُ: کلمه ((قوم)) در اصل به معنای جماعتی از مردان است، نه زنان و به همین جهت فرموده: ((لا یسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء)) و شاعر نیز گفته ((اقوم آل حصن ام نساء - آیا آل حصن قومند و یا زنانند)) و لیکن در قرآن کریم هر جا آمده اعم از زن و مرد را شامل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۴ و لفظ قوم به قول بعضی از علماء مذکر است و اگر گاهی ضمیر مونث به آن بر می‌گردانند به اعتبار جماعت می‌باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: مونث است.

و در مصباح گفته هم در مونث به کار می‌رود و هم در مذکر.

وجه اینکه قوم نوح را مکذب همه مرسلین خوانده و فرموده است: ((کذبت قوم نوح المرسلین))

و اگر در جمله مورد بحث قوم نوح را تکذیب کننده همه مرسلین خوانده، با اینکه ایشان به غیر از نوح پیغمبر دیگری را تکذیب نکردند، از این باب بوده که دعوت انبیاء و مرسلین یکی است و همه در دعوت به توحید متفقند، پس اگر مردمی یکی از ایشان را تکذیب کند در حقیقت همه را تکذیب کرده و به همین جهت خدای سبحان ایمان به بعضی از ایشان بدون بعض دیگر را کفر به همه آنان خوانده و فرموده: ((ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سییلا اولئک هم الکافرون حقا))

بعضی از مفسرین در پاسخ از اشکال بالا گفته‌اند: این از قبیل تعبیر معروفی است که می‌گویند فلانی چارپایان سوار می‌شود و لباسهای برد می‌پوشد، در حالی که میدانیم او سوار بیش از یک چارپا نشده و بیش از یک برد نپوشیده است، چیزی که هست می‌خواهند کنایه بیاورند از اینکه او جنس چارپا سوار می‌شود، نه همه چارپایان را.

ولی توجیه اولی بهتر است، و عین اشکال بالا- و دو توجیه آن در آیه بعدی که می‌فرماید: ((کذبت عاد المرسلین)) و نیز آیه ((کذبت ثمود المرسلین)) و آیات دیگر مشابه آن نیز می‌آید.

إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ یعنی زمانی که برادرشان نوح به ایشان گفت: آیا تقوا پیشه نمی‌کنید؟ و مراد از برادر هم نسب و خویشاوند است، همچنان که می‌گویند: اخو تمیم و اخو کلب، یعنی خویشاوند قبیله بنی تمیم و بنی کلب، و استفهام در جمله،

استفهام توبیخی است و معنایش این است که چرا تقوا پیشه نمی‌کنید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۵

إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ یعنی من برای شما رسولی از ناحیه پروردگارتان و امینی بر رسالت او هستم، به شما ابلاغ نمی‌کنم مگر آنچه که پروردگارم ماء مورم کرده و از شما خواسته است، و به همین جهت جمله ((فاتقوا الله و اطیعون)) را بر آن متفرع کرد، آنگاه دستورشان داد تا اطاعتش کنند، چون اطاعت او اطاعت خدا است

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ جمله در سیاق این است که بفهماند من به مزد دنیوی طمع ندارم، ولی به این عبارت فرموده که ((از شما مزدی در خواست نمی‌کنم)) و با این تعبیر فهمانده که به جز خیرخواهی منظوری ندارد و آنچه که ایشان را بدان دعوت می‌کند به خیر خود ایشان است و در آن خیانت و نیرنگی هم نمی‌کند، خوب، وقتی چنین است باید در آنچه امرشان می‌کند اطاعتش کنند، و به همین جهت در اینجا نیز جمله: ((فاتقوا الله و اطیعون)) را بر آن متفرع نمود. و اگر در جمله ((ان اجرى الا- على رب العالمين)) به جای نام جلاله ((الله)) نام رب العالمین را آورد، برای این است که بر مساءله توحید صریحتر دلالت کند، چون مشرکین خدای تعالی را معبود عالم آله می‌دانستند و معتقد بودند که برای هر عالمی الهی جداگانه هست، که آن را به جای خدا می‌پرستیدند. بنابر این، در برابر اینان باید این معنا را اثبات کرد که: خدای تعالی رب همه عوالم است و غیر از خدای تعالی هیچ اله دیگری نیست.

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا رُبَّكُمْ وَ تَكَرَّرَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ كَلِمَةُ «تَقَاتُوا» وَ بِنَابِرِهَا وَجْهٌ فِي مَوْرِدِ بَحْثِ مِی فِهْمَانِدِ كِه هِر یَكِّ اَز اَمَانَتِ وَ نَخَوَاسْتَنِ مَرْدِ، سَبَبِی جِدَاكَانِه وَ مَسْتَقِلَّ اسْتِ بَرَای وَ جُوبِ اطَاعَتِ آنجَنَابِ بَرِ مَرْدِمِ .

در گفتگوی نوح علیه السلام با قوم خود، آنان ایمان آوردن افراد بی‌مال و مکتب به او را بر او خرده می‌گیرند  
 قَالُوا أَوْ تَوْمِنُ لَكَ وَ اتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ ((ارذلون)) جمع مصحح ((ارذل)) است و ارذل اسم تفضیل از رذالت است . و رذالت به معنای پستی و دنائت است . مقصود مردم از اینکه به نوح (علیه السلام) گفتند: پیروان تو افراد پستند، این بوده که شغل پست و کارهای کوچک دارند، و لذا آن جناب پاسخشان داد به اینکه: ((و ما علمی بما كانوا يعملون))  
 و ظاهراً قوم نوح (علیه السلام) ملائک شرافت و احترام را اموال و فرزندان و پیروان بیشتر می‌دانستند، همچنان که از دعای نوح (علیه السلام) که عرضه داشت: ((رب انهم عصونی و اتبعوا من لم یزده ماله و ولده الا خساراً))، این معنا به خوبی بر می‌آید، یعنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۱۶

استفاده می‌شود که مرادشان از ارذلین، بردگان و فقراء و صاحبان مشاغل پست و خلاصه کسانی است که اشراف و اعیان‌شان ایشان را سفله و فرومایه می‌خواندند و از مجالست و معاشرت با آنان ننگ داشتند.

قَالَ وَ مَا عَلِمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ نَضْمِير ((قال)) به نوح بر می‌گردد و کلمه ((ما)) استفهامی است . و بعضی گفته‌اند: نافیه است . و بنا بر این قول، خبر مای نافی حذف شده، چون سیاق بر آن دلالت داشته و به هر حال مقصود از این جمله این است که بفرماید: ((به اعمالی که ایشان قبل از ایمان آوردن به وی داشته‌اند علمی ندارد)) و این را که گفتیم قبل از ایمان آوردن به وی، از عبارت ((بما كانوا يعملون - به آنچه که عمل می‌کرده‌اند)) استفاده کردیم .

إِنَّ حِسَابَهُمْ إِلَّا - عَلِي رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ مَقْصُودِ ((ربی)) همان رب العالمین است، چون تنها فردی که از بین جمعیت به دعوت به سوی رب العالمین اختصاص داشت آنجناب بود و کلمه ((لو)) که باید عمل کند و فعل شرط و جزاء شرط را جزم دهد، در اینجا عمل نکرده و در نتیجه معنای جمله چنین می‌شود که: ((اگر شعوری می‌داشتید)) بعضی گفته‌اند: جزای آن در تقدیر است و معنایش این است که: اگر شعور می‌داشتید این مطلب را می‌فهمیدید. ولی این گفتار صحیح نیست .

و از نظر حصری که در صدر آیه بود، معنای جمله مورد بحث چنین می‌شود: من اطلاعی از اعمال سابق ایشان ندارم و حسابشان هم بر من نیست، تا به آن خاطر تجسس کنم که تاکنون چه می‌کرده‌اند، زیرا حسابشان تنها و تنها بر پروردگار من است، اگر شعوری داشته باشید، پس همو بر حسب اعمالشان مجازاتشان می‌کند.

وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ جمله اولی است و هر دو جمله متمم بیان سابق است و معنایش این است که: من هیچ پست و مأموریتی ندارم مگر انداز و دعوت، در نتیجه کسی را که رو به من بیاورد و دعوتم را بپذیرد هرگز طردش نمی‌کنم و نیز از اعمال گذشته‌اش تجسس نمی‌نمایم، تا به حساب کرده‌هایشان برسم، چون حسابشان بر پروردگار من است، که پروردگار همه عالم است، نه بر من . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۱۷

قَالُوا لئن لَمْ تَنْهَ يَنْوُحْ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ مَقْصُودِ از اینکه قوم نوح گفتند: ((اگر ای نوح منتهی نشوی)) این است که اگر دعوت را ترک نکنی مرجوم خواهی شد. و مرجوم از رجم است که به معنای سنگسار کردن کسی است، بعضی دیگر گفته‌اند: ((به معنای ناسزا است)) ولی بعید است و این سخن را در اواخر دعوت نوح گفتند و او را تهدیدی قطعی کردند، چون کلام خود را به چند وجه تاء کید نمودند، (یکی لام در لئن، دوم لام در لتکونن، و سوم نون تاء کیدی که در آخر لتکونن است)

نوح علیه السلام از خداوند می‌خواهد بین او و قومش قضای خود را براند  
 قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ فَافْتَحْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ فَتْحاً وَ نَجِّنِي وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ این جمله آغاز کلام نوح (علیه السلام) است و جمله ((رب ان قومی کذبون)) جلوتر ذکر شده تا مقدمه باشد برای مطالب بعد و این معنا را برساند که دیگر کار از کار گذشته و



تکذیب به طور مطلق از آنان تحقق یافته، به طوری که دیگر هیچ امیدی به تصدیق و ایمان در آنان نمانده، همچنان که در آیه ((رب لا- تذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا)) به این نکته تصریح شده است.

و جمله ((افتح بینی و بینهم فتحا)) کنایه است از راندن قضاء میان آن جناب و قومش، همچنان که درباره این قضاء به طور کلی فرموده: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون))

و اصل این استعمال از باب استعاره به کنایه است، گویا نوح و پیروانش و کفار از قومش، در یکجا جمع شده و بهم در آمیخته‌اند، به طوری که از یکدیگر تشخیص داده نمی‌شوند ناگزیر از پروردگار خود درخواست کرده که فتح و قضای وسیعی در میان آنان ایجاد کند، تا یک طایفه از طایفه دیگر دور شود، و این کنایه است از نزول عذاب که قهرا جز کفار و فاسقین را نمی‌گیرد و وقتی گرفت، پیروان او متمایز می‌شوند، چون دیگر کافر و فاسقی باقی نمی‌ماند. دلیل بر این استعاره جمله ((و نجی و من معی من المؤمنین)) است که خودش و مؤمنین را در آمیخته و در هم با کفار فرض کرده، که اگر نجات‌خدایی نباشد عذاب مورد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۸

درخواستش خود ایشان را هم می‌گیرد و لذا درخواست نجات می‌کند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: فتح، به معنای حکم و قضاء است که از فتاحت به معنای حکومت گرفته شده.

فَأَنْجَيْنَهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ یعنی او و همراهانش را در سفینه‌ای مشحون یعنی مملو از ایشان و از هر جنبه‌ای یک جفت نجات دادیم، که داستان آن در سوره هود آمده است.

ثُمَّ أَعْرَفْنَا بَعْدَ الْبَاقِيَيْنِ یعنی بعد از نجات دادن ایشان بقیه قوم او را غرق کردیم.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً... الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ درباره این دو آیه قبلا بحث شد.

بحث روایتی (چند روایت درباره نوح علیه السلام و قوم او)

در کتاب کمال الدین و نیز در روضه کافی با ذکر سند از ابو حمزه، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: نوح هزار سال مگر پنجاه سال در بین مردم بود، در حالی که احدی غیر او در کار نبوت با وی شرکت نداشت و لیکن آن جناب بر مردمی رو آورد که به طور کلی مسأله نبوت را منکر بودند و انبیای قبل از نوح تا زمان آدم را نیز قبول نداشتند، و به همین مطلب اشاره دارد این قول خدای متعال: ((و ان ربک لهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ))

یعنی بین نوح و آدم (علیه السلام) ده پدر فاصله بود، که همه از پیامبران بودند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله: ((و اتبعک الارذلون)) در معنای ارذل فرموده اند یعنی فقراء.

و نیز در همان کتاب و در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((الفلک المشحون)) فرمودند: یعنی مجهز، که همه کارهایش تمام شده بود، و دیگر هیچ کاری نداشت، جز اینکه روی آب بیفتد. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۱۹

آیات ۱۲۳ - ۱۴۰، سوره شعرا

كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ (۱۲۳) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ (۱۲۴) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۲۵) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ (۱۲۶) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا- عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۲۷) أَتَتَّبِعُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ (۱۲۸) وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (۱۲۹) وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ (۱۳۰) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ (۱۳۱) وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ (۱۳۲) أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَمٍ وَبَيْنَ (۱۳۳) وَ عَيْنُونَ (۱۳۴) إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۳۵) قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أُوَعِّظُكُمْ أَوْ لَعْنُكُمْ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَعَّظِينَ (۱۳۶) إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ (۱۳۷) وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ (۱۳۸) فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۳۹) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

الرَّحِيمِ (۱۴۰)

ترجمه آیات

قوم عاد نیز پیغمبران را دروغگو شمردند (۱۲۳) وقتی برادرشان هود به ایشان گفت چرا از خدا نمی ترسید؟ (۱۲۴) که من پیغمبری خیر خواه شمایم (۱۲۵) تقوای الهی پیشه کنید و از خدا اطاعت کنید (۱۲۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۰

برای پیغمبری خود، مزدی نمی خواهم چون مزد من جز به عهده پروردگار جهانیان نیست (۱۲۷) چرا در هر مکانی به بیهوده نشانی بنا می کنید؟ (۱۲۸) و قصرها می سازید؟ مگر جاودانه زنده خواهید بود؟ (۱۲۹) و چون سختی می کنید مانند ستمگران سختی و خشم می کنید (۱۳۰) از خدا بترسید و اطاعت کنید (۱۳۱) از آن کسی که آنچه میدانید کمکتان داده است بترسید (۱۳۲) با چهارپایان و فرزندان یاریتان کرده (۱۳۳) با باغستانها و چشمه سارها (۱۳۴) که من بر شما از عذاب روزی بزرگ می ترسم (۱۳۵) گفتند: چه ما را پند دهی یا از پند گویان نباشی برای ما یکسان است (۱۳۶) این (بت پرستی) رفتار گذشتگان است (۱۳۷) و ما هرگز مجازات نخواهیم شد (۱۳۸) و (آنها هود را) دروغگو شمردند و ما هلاکشان کردیم که در این عبرتی هست و بیشترشان مؤمن نبودند (۱۳۹) و همانا پروردگارت نیرومند و رحیم است (۱۴۰)

بیان آیاتین آیات به داستان هود (علیه السلام) و قومش که همان قوم عاد بودند اشاره می کند.

كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ قَوْمِ عاد مردمی از عرب بسیار قدیم و عرب اوائل (یعنی اوائل پیدایش این نژاد) بودند، که در احقاف از جزیره العرب زندگی می کردند و دارای تمدنی مترقی و سرزمینهایی خرم و دیاری معمور بودند، به جرم اینکه پیامبران را تکذیب کرده، به نعمتهای الهی کفران ورزیده و طغیان کردند، خدای تعالی به وسیله بادی عقیم هلاکشان ساخته و دیارشان را ویران و دودمانشان را خراب کرد.

و به طوری که می گویند عاد اسم پدر بزرگ ایشان بوده و اگر خود آنان را عاد خوانده اند، از قبیل تسمیه قوم به اسم پدر بزرگ است، همچنان که بنی تمیم و بنی بکر و بنی تغلب، را تمیم و بکر و تغلب، می نامند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۱ در سابق در آیه ای که نظیر این آیه در داستان نوح بود گفتیم که: چرا قوم نوح را تکذیب کننده همه انبیاء خوانده، با اینکه بیش از یک پیامبر را تکذیب نکرده بودند.

إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ... رَبِّ الْعَالَمِينَ معنای این آیه در ذیل آیه نظیر آن در داستان نوح (علیه السلام) گذشت.

بعضی از مفسرین گفته اند که: اگر داستان این پنج نفر از انبیاء را با ذکر مسأله امانت رسولان و مزد نخواستن آنان و دستورشان به تقوا و اطاعت آغاز کرده برای این بوده که بفهماند مبنای مسأله بعثت همانا دعوت به معرفت حق و اطاعت دستوراتی است که اگر مردم در آن دستورات پیغمبر خود را اطاعت کنند به ثواب نزدیک و از عقاب دور می شوند و انبیاء همگی بر این معنا متفقند، هر چند که از نظر بعضی از فروع دین، آن هم به خاطر اختلافی که در اعصار هست مختلف بوده باشند، و همگی یک هدف را دنبال می کنند و همگی از طمع مال دنیای مردم منزهند.

و نظیر این سخن را در تفسیر آیه ای که در خاتمه همه داستانهای هشتگانه این سوره آمده، یعنی آیه ((ان فی ذلک لایة و ما کان اکثرهم مؤمنین و ان ربک لهُو العزیز الرحیم)) زده اند، که این آیه دلالت می کند بر اینکه بیشتر امتها و اقوام، از آیات خدا رویگردان بوده اند، و خدای سبحان به خاطر همین جرم اینها، و به ملاک اینکه خودش عزیز است مجازاتشان کرده و می کند و به خاطر اینکه نسبت به مؤمنین رحیم است، نجاتشان می دهد. ما نیز در آنجا که غرض سوره را ذکر می کردیم به این معنا اشاره نمودیم.

توبیخ قوم هود علیه السلام بخاطر اسراف در شهوت (ساختن بناهای کاخ مانند برایتفاخر و تفریح) و افراد در غضب

أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَأَيُّهُ تَعْبَثُونَ كَلِمَةً (( ریع )) به معنای نقطه بلندی است از زمین ، و کلمه (( آیت )) به معنای علامت و نشانه است و کلمه (( عبث )) به معنای آن کاری است که هیچ نتیجه و غایتی بر آن مترتب نمی شود. گویا قوم هود (علیه السلام) در بالای کوهها و نقاط بلند، ساختمانهایی می ساختند، آن هم به بلندی کوه ، تا برای گردش و تفریح بدانجا روند، بدون اینکه غرض دیگری در کار داشته باشند، بلکه صرفاً به منظور فخر نمودن به دیگران و پیروی هوی و هوس ، که در این آیه ایشان را بر این کارشان توبیخ می کند.

البته درباره این آیه معانی دیگری ذکر کرده اند، که چون هیچ دلیلی از لفظ آیه و از سازش سیاق نداشت ، لذا از نقل آنها خودداری کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۲

وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ كَلِمَةً ((مصانع)) - به طوری که گفته اند - به معنای قلعه های محکم و قصرهای استوار و ساختمانهای عالی است ، که مفرد آن مصنع می باشد.

و اینکه فرمود: ((لعلکم تخلصون)) در مقام تعلیل مطلب قبل است ، یعنی شما این قصرها را بدین جهت می سازید که امید دارید جاودانه زنده بمانید. و الا اگر چنین امیدی نمی داشتید هرگز دست به چنین کارهایی نمی زدید، چون این کارهایی که می کنید و این بناهایی که می سازید طبعاً سالهایی دراز باقی می ماند، در حالی که عمر طولانیترین افراد بشر از عمر آنها کوتاهتر است .

بعضی دیگر از مفسرین در معنای آیه و نیز در مفردات آن ، وجوهی دیگر گفته اند، که از نقل آنها صرف نظر می کنیم .

وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ كَلِمَةً ((بطش)) به معنای کشتن با شمشیر و زدن با تازیانه است و کلمه ((جبار)) به معنای کسی است که بر دیگران علو و عظمت و سلطنت داشته باشد و این خود یکی از صفات خدای سبحان است که در خصوص ذات مقدس او مدح و در غیر او ذم شمرده می شود، برای اینکه در غیر خدا معنایش این است که بنده خدا جباریت را به خود بندد. و بنا به گفته وی معنایش چنین می شود که : شما وقتی می خواهید شدتی در عمل از خود نشان دهید، آن قدر مبالغه و زیاده روی می کنید که جباران می کنند.

و حاصل معنای آیات سهگانه مورد بحث این است که : در دو سوی شهوت و غضب از حد می گذرید و اسراف می کنید و از حد اعتدال و از هیئت عبودیت خارج می شوید.

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا نَجْمًا جَمَلَةً بِرِيسَالِهِ اسراف در دو سوی شهوت و غضب و خروجشان از رسم عبودیت تفریع شده ، می فرماید: چون چنین هستید، پس از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و دستورات او را در خصوص ترک اسراف و استکبار به کار بندید.

وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدًا كَمَا بَأْنَعَمَ وَبَيْنَ وَجْهَيْكُمْ وَغَيْرَ ذَلِكَ كَلِمَةً ((مد)) در اصل به معنای کشیدن است ، ولی در یاری هم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۳

استعمال می شود، میگویند: ((امددت الجیش بمدد و الانسان بطعام - من لشکر را به مدد یاری کردم و فلانی را به اطعام مدد دادم)) و بیشتر موارد استعمال امداد در محبوب است ، به خلاف کلمه ((مد)) که بیشتر در مکروه استعمال می شود، همچنان که هر دو کلمه در قرآن کریم آمده ، یک جا فرموده : ((و امددناهم بفاكهة - ایشان را با میوه مدد دادیم))، جای دیگر می فرماید: ((و نمد له من العذاب مدا - برای او از عذاب دنیاهای که خود می دانیم درست می کنیم))

جمله ((و اتقوا الذی امدکم ...)) در معنای تعلیق حکم به وصف است ، که خود علیت آن وصف را می رساند و معنایش این است که بپرهیزید از خدایی که شما را با نعمتهای خود مدد می دهد، چرا بپرهیزید؟ برای همین که شما را مدد می دهد، پس بر شما واجب است که شکرش را به جای آرید و نعمتهایش را در آنجا که باید مصرف کنید، مصرف نمایید، نه اینکه به آن اتراف و استکبار بورزید، چون کفران نعمت ، غضب و عذاب خدای را به دنبال دارد، همچنان که فرمود: ((لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید))

و آنگاه اجمالی از نعمتها را ذکر کرده ، در اول فرموده : ((امدکم بما تعلمون - شما را مدد داد به آنچه خودتان می دانید))، آنگاه همان اجمال را تفصیل داده ، بار دوم فرمود: ((امدکم باموال و بنین و جنات و عیون))

در جمله اولی نکته دیگری نیز هست و آن اینست که خود شما میدانید که این نعمتها از امداد خدای تعالی و صنع اوست و احدی غیر او در ایجاد آنها و امدادش به شما شرکت نداشته ، پس تنها او است که بر شما واجب است از نا فرمانیش بپرهیزید و شکرش را به جای آورده ، او را بپرستید، نه بتها و اصنام ، پس در حقیقت کلامی است که برهان خود را نیز متضمن است .

إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ جمله امر به تقوا را تعلیل می کند و معنایش این است که من که شما را به تقوا دعوت می کنم تا شکر او را به جای آورده باشید، بدین جهت است که من بر شما می ترسم عذاب روزی بزرگ را، که اگر کفران کنید و شکر به جا نیاورید، بدان عذاب مبتلا شوید. و ظاهرا مراد از ((روز عظیم)) همان روز قیامت است ، هر چند که بعضی ممکن دانسته اند که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۴

مراد از آن ، روز استیصال و هلاکت باشد.

انکار و تکذیب قوم هود علیه السلام و هلاک گردیدنشان

قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَزَّتْ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَعِظِينَ در این جمله از قوم هود حکایت می فرماید که آن جناب را به کلی از دعوتش و تاثیر کلامش و از ایمان خود ماء یوس کردند.

بعضی گفته اند: این تعبیر خالی از مبالغه نیست ، چون مقتضای تردید - چه موعظه کنی و یا از واعظان نباشی - این بود که گفته شود: ((چه موعظه کنی و چه نکنی)) ولی آن طور فرمود تا مبالغه را برساند و بفهماند که ما به هیچ وجه ایمان نخواهیم آورد.

إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ کلمه ((خلق)) به ضمه خاء و لام و یا سکون لام ، خوانده می شود، راغب گفته : ((خلق و خلق)) - به فتحه خاء و ضمه آن - در اصل یکی بوده ، مانند شرب و صرم و لیکن خلق - به فتحه خاء - مختص به هیئتها و اشکال و صور دیدنی است و خلق - به ضمه خاء - مختص به قوا و اخلاقیاتی است که با بصیرت درک می شود، نه با چشم ، همچنان که در قرآن کریم آمده : ((انک لعلی خلق عظیم)) و نیز بنا به قرائتی ((ان هذا الا خلق الاولین))

و اشاره به کلمه ((هذا)) اشاره به معارفی است که هود آورده و مردم آن را وعظ نامیدند و معنایش این است که این دعوت به توحید و موعظه که تو بدان دست زدهای ، جز همان عادت گذشتگان از اهل اساطیر و خرافات چیز دیگری نیست و این سخن مانند همان سخنی است که از دیگران حکایت کرده و فرموده است : ((ان هذا الا اساطیر الاولین))

ممکن هم هست که اشاره باشد به شرک و بت پرستی ، که به تقلید از پدرانشان داشتند و می گفتند: ((وجدنا آباءنا کذلک یفعلون - پدران خود را یافتیم که چنین می کردند)) بعضی از مفسرین احتمال داده اند که مراد این باشد که خواسته اند بگویند: این خلق که در ما است نیست مگر همان خلق اولین ، زنده می شویم آن چنان که آنها می شدند و می میریم آن چنان که آنان مردند و بس ، دیگر بعث و حساب و عذابی در کار نیست ، و لیکن این احتمال از سیاق آیه دور است .

وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ در این جمله معاد را انکار کرده اند، البته این در صورتی است که مراد هود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۲۵

(علیه السلام) از عذاب یوم عظیم ، روز قیامت باشد.

فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً... الرَّحِيمُ معنای این آیات روشن است .

بحث روایتی

روایتی درباره دعوت هود علیه السلام و روایتی درذیل جمله : ((اتبون بكل ریع آیه تعبثون))

در کتاب کمال الدین و روضه کافی ، با ذکر سند روایتی از ابو حمزه ثمالی از ابی جعفر محمد بن علی باقر (علیه السلام) آورده ،

که در ضمن آن فرموده: نوح (علیه السلام) خبر داده بود که خدای تعالی پیامبری مبعوث می فرماید به نام هود و او قوم خود را به سوی خدای عزوجل می خواند و مردم او را تکذیب می کنند، و خدای تعالی ایشان را به وسیله باد هلاک می کند، پس زنهار که هر یک از شما او را درک کرد از تکذیبش بهره‌یزد و به وی ایمان آورد و حتما پیرویش کند، چون خدای تعالی او را از عذاب باد نجات می دهد.

نوح (علیه السلام) به فرزندش ((سام)) سفارش کرد که با این وصیت در رأس هر سالی تجدید عهد کند، سام این کار را می کرد، و آن روز را در هر سال عید می گرفتند و آن روز را در انتظار روزی که هود مبعوث شود به سر می بردند. همین که خدای تبارک و تعالی هود را مبعوث فرمود، به علم و ایمان و میراث علمی گذشتگان و نیز به اسم اکبر و آثار علم نبوت، که نزدشان بود نگریستند و دیدند که هود پیغمبر است و پدر بزرگشان نوح (علیه السلام) به آمدن وی بشارتشان داده، پس به وی ایمان آورده و تصدیقش نموده پیرویش کردند و از عذاب باد نجات یافتند، اینجاست که خدای تعالی می فرماید: ((والی عاد ایاهم هودا)) و نیز می فرماید: ((کذبت عاد المرسلین اذ قال لهم اخواهم هود الا تتقون))

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((آیه تعبثون)) گفته است: یعنی چیزهایی که به آن احتیاج ندارید و نمی خواهید در آن منزل کنید، بلکه تنها عبث و لهو و لعب شما را به ساختن آن وادار کرده. و گویا ساختن بنایی را که از آن بی نیازند عبث خوانده - این را عطاء از تفسیر ابن عباس روایت کرده - مؤید آن خبری است که از انس بن مالک رسیده که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیرون شد و در راه قبه ای دید، پرسید این چیست؟ اصحابش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۲۶

عرضه داشتند کاخی است از انصار، حضرت مقداری ایستاد تا صاحب قبه آمد و سلام کرد رسول خدا در حضور همه مردم از او روی گردانید، مرد (به خیال اینکه آن جناب متوجه نشده) چند بار سلام خود را تکرار کرد و حضرت روی گردانید، تا مرد به خوبی فهمید که آن جناب از وی خشمگین و رویگردان شده است، قضیه را به اصحاب آن جناب گفت، که به خدا سوگند نظر رسول خدا از من برگشته و نمی دانم چه خلافتی از من سر زده و چه شده است؟ گفتند رسول خدا قبه تو را دید و از ما پرسید این مال کیست؟ ما گفتیم که مال فلانی است، پس مرد به قبه اش برگشته آن را با زمین یکسان کرد، روزی دیگر رسول خدا از آنجا عبور کرد و قبه ای ندید، پرسید قبه ای که در اینجا بود چه شد؟ گفتند صاحبش از اعراض تو نزد ما شکوه کرد، ما سبب اعراضت را به وی گفتیم، رفت و قبه را خراب کرد، حضرت فرمود: هر چیزی که ساخته شود روز قیامت و بال صاحبش می باشد، مگر آن مقداری که چاره ای از آن نیست.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اذا بطشتم بطشتم جبارین)) آمده که یکدیگر را به خاطر غضب و بدون هیچ گناه می کشید.

الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۲۷

آیات ۱۴۱ - ۱۵۹، سوره شعراء

كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ (۱۴۱) اِذْ قَالَ لَهُمْ اٰخُوهُمْ صٰلِحٌ اَلَا- تَتَّقُوْنَ (۱۴۲) اِنِّیْ لَكُمْ رَسُوْلٌ اٰمِیْنٌ (۱۴۳) فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوْنَ (۱۴۴) وَ مَا اَسْئَلُكُمْ عَلَیْهِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرِیْ اِلَّا- عَلٰی رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۱۴۵) اَتُتْرَكُوْنَ فِیْ مَیَا هٰهٰنَا اٰمِیْنِیْنَ (۱۴۶) فِیْ جَنَّتٍ وَ عُیُوْنٍ (۱۴۷) وَ زُرُوْعٍ وَ نَخْلِ طَلْعَهَا هٰضِیْمٌ (۱۴۸) وَ تَنْحٰثُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ یُبُوْتًا فَرِیْیْنَ (۱۴۹) فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوْنَ (۱۵۰) وَ لَا تُطِیْعُوْا اَمْرَ الْمُسْرِفِیْنَ (۱۵۱) الَّذِیْنَ یُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ وَ لَا یُصْلِحُوْنَ (۱۵۲) قَالُوْا اِنَّمَا اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِیْنَ (۱۵۳) مَا اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَاْتِ بِآیٰتٍ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ (۱۵۴) قَالَ هٰذِهِ نٰقَةٌ لِّهَا شِرْبٌ وَ لَكُمْ شِرْبٌ یُّوْمَ مَّغْلُوْمٍ (۱۵۵) وَ لَا تَمْسُوْهَا بِسُوْءٍ فَاِخْذُوْكُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ (۱۵۶) فَعَقَرُوْهَا فَاصْبَحُوْا نَدِیْمِیْنَ (۱۵۷) فَاِخْذُوْهُمْ الْعَذَابَ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَآیٰةً وَ مَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (۱۵۸) وَ اِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ (۱۵۹)

ترجمه آیات





آنان تقلید عامیانه و پیروی کورکورانه ایشان، در اعمال و روش زندگی است، آن روشی که آنان سلوکش را دوست می دارند. و مراد از مسرفین چه اینکه کلمه آمر به آن معنا باشد و چه به این معنا، اشراف و بزرگانی هستند که دیگران آنان را پیروی می کنند خطابی هم که در آیه است (اطاعت مکنید) به عموم تابعین ایشان است که آنها هستند که صالح (علیه السلام) امید داشت از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۰

پیروی بزرگان دست بردارند، و لذا خطاب را متوجه ایشان کرد، نه اشراف، چون از ایمان آوردن اشراف مایوس بود. ممکن هم هست خطاب را متوجه هر دو دسته بدانیم، و بگوییم اشراف هم به نوبه خود مقلد پدران گذشته خود بودند و امر آنان را اطاعت می کردند، همچنان که به صالح گفتند ((اتنهینا ان نعبد ما یعبد آباونا)) پس به این اعتبار همه آنان از اشراف و عوامشان، امر مسرفین را اطاعت می کردند و آیه شریفه همه را از آن نهی می کند.

و اما مسرفین چه کسانی بوده اند؟ آیه بعدی ایشان را عبارت دانسته از کسانی که از مرز حق تجاوز نموده، از حد اعتدال بیرون شده اند و توصیفشان فرموده به ((الذین یفسدون فی الارض و لا یصلحون)) و این خود اشاره به علت حقیقی حکم است و معنایش این است که از خدا پرهیزید و امر مسرفان را اطاعت مکنید، برای اینکه ایشان مفسد در زمینند و اصلاحگر نیستند و معلوم است که با افساد، هیچ ایمنی از عذاب الهی نیست و از سوی دیگر او عزیز و انتقام گیرنده است.

توضیح اینکه نتیجه انحراف انسان از فطرت، فساد و افساد در زمین بالمآل عذاب و هلاک است

توضیح اینکه عالم هستی در عین تضاد و تراحمی که بین اجزایش هست به نحو خاصی به هم مرتبط و پیوسته است و آن رشته ارتباط خاص، اجزای عالم را هم آغوش و هماهنگ یکدیگر کرده و در اثر این هم آغوشی و هماهنگی هر موجودی را به نتیجه و اثر رسانده است، عینا مانند دو کفه ترازو، که در عین ناسازگاری با هم و اختلاف شدیدی که با هم دارند، به طوری که هر یک به هر قدر به طرفی متمایل شود آن دیگری به همان قدر به طرف مخالف آن متمایل می شود، در عین حال هر دو در تعیین وزن کالا متوافقند و منظور از ترازو هم همین است، عالم انسانی هم که جزئی از عالم کون است این چنین است، یک فرد انسانی با آن قوا و ادوات مختلف و متضادی که دارد، این فطرت را دارد که افعال و اعمال خود را تعدیل کند، به طوری که هر یک از قوایش به حظ و بهره‌های که دارد برسد، و عقلی دارد که با آن میان خیر و شر تمیز داده، حق هر صاحب حقی را به آن برساند.

پس عالم هستی و تمام اجزای آن با نظامی که در آن جاری است به سوی غایات و نتایجی صالح پیش می رود، نتایجی که برای همان نتایج خلق شده، و باز این عالم هستی که مجموعش به سوی یک هدف در حرکت است، هر یک از اجزایش راهی جداگانه دارد غیر از آن راهی که سایر اجزاء دارند، راهی که آن جزء با اعمال مخصوص به خودش آن راه را طی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۱

می کند، بدون اینکه از وسط راه به سوی چپ و راست آن متمایل گشته، یا به خاطر افراط و تفریط بکلی از آن منحرف شود، چون اگر (متمایل و یا منحرف) بشود در نظام طرح شده خللی روی می دهد و به دنبال آن غایت خود آن جزء و غایت همه عالم رو به تباهی می گذارد.

و این هم ضروری و واضح است، که بیرون شدن یک جزء از آن خطی که برایش ترسیم شده و تباهی آن نظامی که برای آن و غیر آن لازم بوده، باعث می شود سایر اجزاء با آن هماهنگی نکنند و در عوض با آن بستیزند، اگر توانستند آن را به راه راستش بر می گردانند و به وسط راه و حد اعتدال بکشانند که هیچ، و اگر نتوانستند، نابودش نموده آثارش را هم محو می کنند، تا صلاح خود را حفظ نموده و عالم هستی را بر قوام خود باقی بگذارند و از انهدام و تباهی نگه بدارند.

انسانها نیز که جزئی از اجزای عالم هستی هستند، از این کلیت مستثنی نیستند، اگر بر طبق آنچه که فطرتشان به سوی آن هدایتشان می کند رفتار کردند، به آن سعادت می رسند و اگر از حدود فطرت خود تجاوز نمودند، یعنی در زمین

فساد راه انداختند، خدای سبحان به قحط و گرفتاری، و انواع عذابها و نعمتها گرفتارشان می کند، تا شاید به سوی صلاح و سداد بگردانند، همچنان که فرمود: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون)) و اگر همچنان بر انحراف و فساد خود بمانند و به خاطر اینکه فساد در دلهایشان ریشه دوانیده از آن دل بر نکنند، آن وقت به عذاب استیصال گرفتارشان می کند و زمین را از لوث وجودشان پاک می سازد، همچنان که فرمود: ((و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون)) و نیز فرموده: ((و ما کان ربک لیهلک القری بظلم و اهلها مصلحون))

و نیز فرموده: ((ان الارض یرثها عبادی الصالحون)) و این بدان جهت است که وقتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۲ صالح باشند، قهرا عملشان هم صالح می شود، و چون عمل صالح شد، با نظام عام عالمی موافق می شود و با این اعمال صالح، زمین برای زندگی صالح می شود.

پس از آنچه گذشت روشن گردید که: اولاً اینکه: حقیقت دعوت انبیاء همانا اصلاح حیات زمینی انسانیت است، که خدای تعالی از شعیب حکایت کرده که گفت: ((ان ارید الا الاصلاح ما استطعت))

و ثانیاً اینکه: جمله ((و لا تطیعوا امر المسرفین الذین یفسدون...)) در عین اینکه بیانی است ساده، در عین حال حجتی است برهانی

و شاید در اینکه بعد از جمله ((الذین یفسدون فی الارض)) مجدداً فرمود: ((و لا یصلحون)) اشاره باشد به اینکه از انسانها به خاطر اینکه بشر و دارای فطرت انسانیتند انتظار می رود که زمین را اصلاح کنند و لیکن بر خلاف توقع، از فطرت خود منحرف گشته، به جای اصلاح افساد کردند.

تکذیب و نافرمانی قوم ثمود و گرفتار شدن به عذاب الهی  
قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ یعنی تو از کسانی هستی که نه یک بار و دو بار، بلکه پی در پی جادو می شوند و تو را آن قدر جادو کرده اند که دیگر عقلی برایت نمانده.

بعضی از علما گفته اند: کلمه ((سحر)) به معنای بالای شکم است و مسحر کسی است که دارای جوف و شکم باشد، در نتیجه مسحر در آیه کنایه می شود از اینکه تو نیز مانند ما بشری هستی می خوری و می نوشی. بنابراین، جمله ((ما انت الا بشر مثلنا)) تاء کید همان کلمه می شود.

بعضی دیگر گفته اند مسحر به معنای کسی است که دارای سحر یعنی ریه باشد، آن وقت معنا چنین می شود که تو نیز مانند ما نفس می کشی. مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا... عَذَابٌ یَوْمٍ عَظِیمٍ کلمه ((شرب)) - به کسره شین - به معنای سهمی از آب است. و بقیه الفاظ آیه روشن است و تفصیل داستان آن جناب در سوره هود گذشت.

فَعَقَّرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَدِیمِیْنِکُمْ ناقه را به همه قوم نسبت داده، با اینکه مباشر در آن بیش از یک نفر نبود و این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۳

بدان جهت است که بقیه قوم نیز مقصر بودند، چون به عمل آن یک نفر رضایت داشتند. و امیر المؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه فرموده: ای مردم دو چیز همه مردم را در یک عمل خیر و یک عمل زشت جمع می کند، به طوری که یک عمل، عمل همه محسوب می شود، اول رضایت، و دوم نارضایی، همچنان که ناقه صالح را بیش از یک نفر پی نکرد، ولی خدای تعالی عذاب را بر همه قوم نازل کرد، چون همه به عمل آن یک نفر راضی بودند.

و اینکه فرمود: ((فأصبحوا ندمین)) شاید ندامتشان هنگامی بوده که آثار عذاب را مشاهده کردند و گر نه بعد از کشتن ناقه تازه از در تعجیز و استهزاء به صالح می گفتند: ((یا صالح اتنا بما تعدنا ان کنت من المرسلین))

فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابَ... الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ((العذاب))، لام عهد است، یعنی آن عذاب موعود، ایشان را گرفت، چون از آیات سوره هود بر می آید که صالح (علیه السلام) ایشان را وعده نزول عذابی داده بود، که بعد از سه روز می رسد. و بقیه الفاظ آیه روشن است. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۴

آیات ۱۶۰ - ۱۷۵، سوره شعراء

كَذَّبَتْ قَوْمٌ لُوطَ الْمُرْسَلِينَ (۱۶۰) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ (۱۶۱) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۶۲) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۱۶۳) وَ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجِرِيَ إِلَّا- عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۶۴) أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (۱۶۵) وَ تَذُرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْزَاقِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (۱۶۶) قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَه يَلُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ (۱۶۷) قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ (۱۶۸) رَبِّ نَجِّنِي وَ أَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ (۱۶۹) فَانجَيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ أَجْمَعِينَ (۱۷۰) إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ (۱۷۱) ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ (۱۷۲) وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذِرِينَ (۱۷۳) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۷۴) وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۱۷۵)

ترجمه آیات

قوم لوط نیز پیامبران را دروغگو شمردند (۱۶۰) هنگامی که برادرشان لوط به ایشان گفت: آیا خدا ترس و پرهیزکار نمی شوید؟ (۱۶۱) من پیغمبری خیرخواه برای شما (۱۶۲) از خدا بترسید و اطاعت کنید (۱۶۳) من از شما برای پیغمبریم مزدی نمی خواهم که مزد من جز به عهده پروردگار جهانیان نیست (۱۶۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۵

چرا به مردان زمانه رو می کنید (۱۶۵) و همسرانتان را که پروردگارتان برای شما آفریده و می گذارید راستی که شما گروهی متجاوزید (۱۶۶) گفتند: ای لوط اگر بس نکنی تبعید می شوی (۱۶۷) گفت: من عمل شما را دشمن می دارم (۱۶۸) پروردگارا من و کسانی را از (شامت) اعمالی که اینان می کنند نجات بخش (۱۶۹) پس او و کسانی را جملگی نجات دادیم (۱۷۰) مگر پیرزنی که جزو باقی ماندگان بود (۱۷۱) سپس دیگران را هلاک کردیم (۱۷۲) و بارانی عجیب بر آنان بارانیدیم و باران بیم یافتگان چه بد بود (۱۷۳) و در این عبرتی هست ولی بیشترشان ایمان آور نبودند (۱۷۴) و پروردگارت نیرومند و رحیم است (۱۷۵) بیان آیاتین آیات به داستان لوط پیغمبر (علیه السلام) که بعد از صالح (علیه السلام) می زیسته اشاره می کند.

كَذَّبَتْ قَوْمٌ لُوطَ الْمُرْسَلِينَ... رَبِّ الْعَالَمِينَ تفسیر این شش آیه در داستانهای قبل گذشت. أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ است انکاری که توییح را می رساند و کلمه ((ذکران - نرها)) جمع ذکر - نر در مقابل ماده - است و آمدن به نرها کنایه است از لواط با آنان و این عمل زشت در میان آن قوم شایع بوده، و کلمه ((عالمین)) به معنای جماعتی از مردم است.

و اما اینکه کلمه عالمین مربوط به کجاست؟ ممکن است بگوییم مربوط به ضمیر فاعل در ((تاتون)) است، که در این صورت معنا چنین می شود که: آیا شما در میان عالمیان این عمل زشت را انجام می دهید؟ بنابر این، آیه شریفه در معنای آن آیه دیگر است که می فرماید: ((ما سبقکم بها من احد من العالمین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۳۶

همچنان که ممکن است متصل به مفعول، یعنی ((ذکران)) باشد، که در این صورت معنا چنین می شود: آیا در بین عالمیان با این همه کثرت که دارند و این همه زنان در آنان هست تنها به سر وقت مردان می روید؟!

وَ تَذُرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْزَاقِكُمْ... کلمه ((تذرون)) به معنای ((ترکون)) است، یعنی زنان را رها می کنید، و این کلمه ماضی ندارد، یعنی از ماده ((ذرو)) ماضی ساخته نشده است.

توضیح ((ما خلق لکم)) که در سخن لوط علیه السلام با قوم خود آمده، با بیان اینکه آمیزش با همجنس برخلاف نظام خلقت و

فطرت انسان است .

اگر در خلقت انسان و انقسامش به دو قسم نر و ماده و نیز به جهازات و ادواتی که هر یک از این دو صنف مجهز به آن هستند و همچنین به خلقت خاص هر یک دقت کنیم ، جای هیچ تردید باقی نمی ماند که غرض صنع و ایجاد، از این صورتگری مختلف و از این غریزه شهوتی که آن هم مختلف است ، در یک صنف از مقوله فعل و در دیگری از مقوله انفعال است ، این است که دو صنف را با هم جمع کند و بدین وسیله عمل تناسل که حافظ بقاء نوع انسانی تاکنون بوده انجام پذیرد .

پس یک فرد از انسان نر، که او را مرد می خوانیم ، بدین جهت که مرد خلق شده است برای یک فرد ماده از این نوع نه برای یک فرد نر دیگر، و یک فرد از انسان ماده که او را زن می نامیم برای نر از این نوع خلق شده نه برای یک فرد ماده دیگر، آنچه مرد را در خلقتش مرد کرده برای زن خلق شده و آنچه که در زن است و در خلقت او را زن کرده برای مرد است و این زوجیت طبیعی است ، که صنع و ایجاد عالم میان مرد و زن یعنی نر و ماده آدمی برقرار کرده و این جنبنده را زوج کرده است .

از سوی دیگر اغراض و نتایجی که اجتماع و یا دین در نظر دارد این زوجیت را تحدید کرده و برایش مرزی ساخته به نام نکاح ، که یک جفت گیری اجتماعی و اعتباری است ، به این معنا که اجتماع میان دو فرد - نر و ماده - از انسان که با هم ازدواج کرده اند، نوعی اختصاص قائل شده ، که این اختصاص مسأله زوجیت طبیعی را تحدید می کند، یعنی به دیگران اجازه نمی دهد که در این ازدواج شرکت کنند.

پس فطرت انسانی و خلقت مخصوص به او، او را به سوی ازدواج با زنان هدایت می کند، نه ازدواج با مردان . و نیز زنان را به سوی ازدواج با مردان هدایت می کند، نه ازدواج با زنی مثل خود. و نیز فطرت انسانی حکم می کند که ازدواج مبنی بر اصل توالد و تناسل است ، نه اشتراک در مطلق زندگی .

از اینجا روشن می شود که در جمله ((ما خلق لکم)) آنچه به ذهن نزدیکتر است این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۳۷ است که مراد از آن عضوی است از زنان که با ازدواج برای مردان مباح می شود، و لام در ((لکم)) لام ملک است ، آن هم ملک طبیعی ، و نیز کلمه ((من)) در جمله ((من ازواجکم)) تبعیضی است و مراد از زوجیت ، زوجیت طبیعی است ، هر چند به وجهی که ممکن است مراد از آن زوجیت اجتماعی و اعتباری باشد.

و اما اینکه بعضی از مفسرین احتمال داده اند که مراد از لفظ ((ما)) زنان ، و جمله ((من ازواجکم)) بیان آن باشد، احتمالی است بعید.

((بل انتم قوم عادون)) - یعنی بلکه شما مردمی متجاوز و خارج از آن حدی هستید که فطرت و خلقت برایتان ترسیم کرده . پس این جمله در معنای آیه ((انکم لتاتون الرجال و تقطعون السبیل)) می باشد.

پس ، از همه مطالب گذشته روشن شد که کلام خدای تعالی بر اساس حجتی برهانی است که به آن حجت اشاره فرموده است .  
قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَه يَلُوط لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ یعنی اگر دست بر نداری ، از کسانی خواهی شد که تبعید می شوند و از قریه نفی بلد می گردند، همچنان که این معنا را در جای دیگر از قوم لوط نقل فرموده که گفتند: ((اخرجوا آل لوط من قريتمكم))

قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ مراد از ((عمل)) ایشان به طوری که از سیاق بر می آید همان جمع شدن مردان با یکدیگر و ترک زنان است ، و کلمه ((قالی)) به معنای مبغض و دشمن است و مقابله تهدید قوم که گفتند: تو را تبعید می کنیم به مثل چنین کلامی که ((من دشمن عمل شمایم)) و اینکه اصلاً متعرض جواب از تهدید ایشان نشد، معنا را چنین می کند که : من از تبعید شما هیچ بیم ندارم و ابدا در فکر و اندیشه آن نیستم ، بلکه همه غصه من در این است که چرا شما چنینید، و عملتان را دشمن می دارم و بسیار علاقه مند به نجات شما هستم ، نجات از و بال این عمل که خواه ناخواه روزی گریبانتان را می گیرد و به همین جهت دنبال آن فرمود: ((رب نجني و اهلي مما يعملون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۳۸

رَبِّ نَجْنِي وَ أَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ یعنی پروردگارا مرا و اهل من را از اینکه پیش رویم و بیخ گوشم لواط می کنند و یا از اینکه و بال عملشان و غذایی که خواه ناخواه به ایشان می رسد، نجاتم بده .

و اگر در اینجا تنها خودش و اهلش را ذکر کرد، برای این بود که کسی از اهالی قریه به وی ایمان نیاورده بود، همچنان که خدای تعالی درباره آنان فرمود: ((فما وجدنا فيها غیر بیت من المسلمین))

فَنَجَّيْنَهُ وَ أَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغُبَرَيْنِ ثُمَّ دَمَّرْنَا الْأَخْرَيْنِ كَلِمَةً ((غابر)) - به طوری که گفته اند - به معنای کسی است که بعد از رفتن همراهانش در جای خود بماند، و کلمه ((تدمیر)) به معنای هلاک کردن است ، و بقیه الفاظ آیه روشن است .  
وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا... این مطر و باران همان سجیل است ، که در سوره حجر در باره اش فرموده : ((و امطرنا علیهم حجاره من سجیل))

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً... الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ که تفسیرش گذشت . الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۳۹

آیات ۱۷۶ - ۱۹۱، سوره شعراء

كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ (۱۷۶) إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ (۱۷۷) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۷۸) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۱۷۹) وَ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۸۰) \* أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ (۱۸۱) وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (۱۸۲) وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۱۸۳) وَ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الْجِبَلَةَ الْأُولَى (۱۸۴) قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَخَّرِينَ (۱۸۵) وَ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَ إِنْ نُنْظِقُكَ لَمَنْ الْكَاذِبِينَ (۱۸۶) فَاسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۱۸۷) قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۸۸) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۸۹) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۹۰) وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۱۹۱)

ترجمه آیات

اصحاب ایکه نیز پیغمبران را دروغگو شمردند (۱۷۶) چون شعیب به ایشان گفت : چرا نمی ترسید (۱۷۷) به درستی من پیغمبری خیرخواه شما (۱۷۸) از خدا بترسید و اطاعت کنید (۱۷۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۴۰

از شما برای پیغمبری خود مزدی نمی خواهم که مزد من به عهده پروردگار جهانیان است (۱۸۰) پیمانانه را تمام دهید (و کم فروشی نکنید) و مردم را به خسارت نیندازید (۱۸۱) و با ترازوی درست ، وزن کنید (۱۸۲) و چیزهای مردم را کم ندهید و در این سرزمین به فساد مکوشید (۱۸۳) و از آنکه شما و مردم گذشته را آفریده است بترسید (۱۸۴) گفتند: حقا که تو جادو زدهای (۱۸۵) تو جز بشری مانند ما نیستی و ما ترا دروغگو می پنداریم (۱۸۶) اگر راست می گویی پاره ای از آسمان را روی ما بینداز (۱۸۷) گفت : پروردگارم به اعمالی که می کنید داناتر است (۱۸۸) پس دروغگویش شمردند و به عذاب روز ابر (آتشبار) دچار شدند که عذاب روزی بزرگ بود (۱۸۹) که در این عبرتی است ولی بیشترشان ایمان آور نبودند (۱۹۰) و پروردگارت نیرومند و رحیم است (۱۹۱) بیان آیات در این آیات ، اجمالی از داستان شعیب (علیه السلام) که یکی از پیامبران عرب است ذکر کرده و این داستان آخری از هفت داستانی است که در این سوره آمده .

كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ... رَبِّ الْعَالَمِينَ اشاره به اینکه اصحاب ایکه چه کسانی بوده اند

کلمه ((ایکه)) به معنای بیشه ای است که درختان تو در همی داشته باشد. بعضی گفته اند این بیشه جنگلی بوده در نزدیکیهای مدین که طایفه ای در آن زندگی می کرده اند و از جمله پیامبرانی که به سویشان مبعوث شده شعیب (علیه السلام) بوده ، وی اهل آن محل نبوده است و با مردمش بیگانه بوده ، به دلیل اینکه در این داستان مانند داستانهای قبل ، پیغمبر مورد بحث را برادر آن قوم

نخواننده و فرموده ((اخوهم شعيب)) به خلاف هود و صالح که هم وطن با قوم خود بوده اند، و هم چنین لوط که از راه مصاهره و سببی فامیل قوم خود بود و لذا درباره این سه تن فرموده: ((اخوهم هود)) و ((اخوهم صالح)) و ((اخوهم لوط)) تفسیر بقیه الفاظ آیه گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۱

أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ كَلِمَةً ((کیل)) به معنای مقیاسی است که متاع را از نظر حجم با آن می سنجد و وفا کردن به کیل به این معناست که آن را کم نگیرند، و کلمه ((قسطاس)) به معنای ترازویی است که متاع را از نظر وزن با آن می سنجد، و ((استقامت قسطاس)) به این است که آن را عادلانه به کار بزنند. و این دو آیه دستور می دهد به اینکه کم فروشی نکنند و در دادن و گرفتن کالا کیل و ترازو را درست به کار ببرند.

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُقْتَدِرِينَ كَلِمَةً ((بخس)) به معنای نقص در وزن و اندازه گیری است، همچنان که کلمه ((اחסار)) به معنای نقص در راس المال است.

و از ظاهر سیاق بر می آید که جمله ((و لا تبخسوا الناس اشیاءهم - کالا و متاع مردم را کم ندهید)) متمم جمله ((و زنوا بالقسطاس المستقیم)) است، همچنان که جمله ((و لا تکنوا من المخرسین)) قیدی است متمم جمله ((اوفوا الکیل)) و جمله ((و لا تعثوا فی الارض مفسدین)) تاکید هر دو نهی، یعنی نهی در ((لا تخسروا)) و نهی در ((لا تبخسوا)) است و اثر شوم کم فروشی را بیان می کند.

((و لا تعثوا فی الارض مفسدین)) - کلمه ((تعثوا)) از ((عثی)) است، که مانند ((عیث)) به معنای افساد است، بنا بر این، کلمه ((مفسدین)) حالی است که ((تعثوا)) را تاءکید می کند و در داستان شعیب در سوره هود و نیز در تفسیر آیه ((و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تاویلا)) گفتاری پیرامون اینکه کم فروشی چه فسادهایی در اجتماع پدید می آورد گذرانیم، به آنجا مراجعه فرمایید.

وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبْلَةَ الْأُولَىٰ لِيَذَرَ مَجْمَعُ الْبَيَانِ فرموده کلمه ((جبله)) به معنای خلقی است که هر موجودی بر آن خلق مفظور شده.

پس مراد از جبله، صاحبان جبلت است و معنای آیه این است که: از خدایی که شما و صاحبان جبلت گذشته را آفریده بترسید، همان خدایی که پدران گذشته شما و شما را با این فطرت آفریده که فساد را تقبیح نموده به شئامت آن اعتراف کنید.

و شاید این نکته ای که به آن اشاره کردیم باعث شده که خصوص مسأله جبلت در آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۲ بیاید، به هر حال آیه شریفه به توحید در عبادت دعوت می کند، چون مشرکین از خدای خالق که رب العالمین است هیچ پروایی نداشتند.

قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ... وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ تفسیر صدر این آیه گذشت و کلمه ((ان)) در ذیل آیه، یعنی در جمله ((ان نظنک)) مخففه از مثقله است.

فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ... کلمه ((کسف)) - به کسره کاف و فتحه سین، به طوری که گفته اند - جمع کسفه است، یعنی قطعه، و معنای آیه این است که قطعه ای از آسمان را بر سر ما بینداز، یعنی تو هیچ کاری از دست بر نمی آید، هر چه می خواهی بکن.

قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ این جمله پاسخی است که شعیب به گفته آنان و پیشنهادی که در خصوص آوردن عذاب کرده اند داده و این کنایه است از اینکه او هیچ اختیاری در آوردن عذاب از خود ندارد و این کار مثل همه کارها به دست خداست، چون او به آنچه مردم می کنند داناتر است و بهتر می داند که آیا عملشان مستوجب عذاب هست یا نه و اگر هست مستوجب چه عذابی است؟ بنابر این آیه مورد بحث نظیر پاسخی است که هود به قومش داد و گفت: ((انما العلم عند الله و ابلغکم ما ارسلت به))



فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابَ يَوْمِ الظُّلَّةِ... ((یوم الظله)) همان روز عذاب قوم شعیب است، که ابری برایشان سایه افکند و تفصیل داستان‌شان در سوره هود گذشت.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً... الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ تفسیر این آیه نیز گذشت.

بحث روایتی

دو روایت درباره رسالت شعیب علیه السلام

در کتاب جوامع الجامع در ذیل آیه ((اذ قال لهم شعیب)) گفته است: در حدیث آمده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۳ که شعیب برادر اهل مدین بود و به عنوان رسول به سوی ایشان و نیز به سوی اصحاب ایکه فرستاده شده بود.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و اتقوا الذی خلقکم و الجبله الاولین)) آمده که مقصود از ((جبله الاولین))، خلق اولین است، و اینکه فرمود: ((فکذبوه)) یعنی قوم شعیب آن جناب را تکذیب کردند، و مقصود از عذاب در جمله ((فاخذهم عذاب یوم الظله))

حرارت و بادهای مسموم است. الشعراء

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۴

آیات ۱۹۲ - ۲۲۷، سوره شعراء

وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۹۲) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (۱۹۳) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (۱۹۴) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۱۹۵) وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوْلِيَاءِ (۱۹۶) أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ (۱۹۷) وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ (۱۹۸) فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ (۱۹۹) كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ (۲۰۰) لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۲۰۱) فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۲۰۲) فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ (۲۰۳) أَلَيْسَ لَنَا بِمَنزِلَاتٍ أَلَمْ يَكُنْ لَنَا آيَةٌ أَنْ يَأْتِيَ الْبُرُوجَ (۲۰۴) أَمْ يَرَوْنَ عَذَابَ الْآلِافِ (۲۰۵) ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ (۲۰۶) مَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمْتَعُونَ (۲۰۷) وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ (۲۰۸) ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ (۲۰۹) وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيْطَانُ (۲۱۰) وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (۲۱۱) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ (۲۱۲) فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ (۲۱۳) وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (۲۱۴) وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۱۵) فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنْ بَرَىٰءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ (۲۱۶) وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (۲۱۷) الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ (۲۱۸) وَ تَقَلَّبَ يَدَيْكَ فِي السَّجْدِ (۲۱۹) إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۲۲۰) هَلْ أَتَبْتَكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيْطَانُ (۲۲۱) تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٌ (۲۲۲) يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كَذِبُونَ (۲۲۳) وَ الشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (۲۲۴) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (۲۲۵) وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (۲۲۶) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (۲۲۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۵

ترجمه آیات

این قرآن کتابی است که از ناحیه پروردگار جهانیان نازل شده (۱۹۲) و آن را روح الامین نازل کرده (۱۹۳) به قلب تو تا از بیم دهندگان باشی (۱۹۴) به زبان عربی واضح (۱۹۵) و در کتابهای گذشتگان نیز هست (۱۹۶) آیا برای ایشان همین نشانه کافی نیست که دانشوران بنی اسرائیل قرآن را می شناسند؟ (۱۹۷) اگر آن را به بعضی از عجم نازل کرده بودیم (۱۹۸) و آن را برای ایشان می خواند هرگز بدان ایمان نمی آوردند (۱۹۹) این چنین انکار را در دل تبهکاران راه می دهیم (۲۰۰) که بدان ایمان نیاورند تا عذاب الم انگیز را ببینند (۲۰۱) و ناگهانی بر آنها در آید و بی خبر باشند (۲۰۲) و گویند آیا مهلتمان دهند؟ (۲۰۳) پس چرا عذاب ما را بشتاب می خواهند (۲۰۴) مگر ندانی که اگر سالها نعمتشان دهیم (۲۰۵) آنگاه عذاب موعود به آنها رسد (۲۰۶) نعمتی که داشته اند کاری برایشان نمی سازد (۲۰۷) هیچ دهکده ای را هلاک نکردیم مگر آنکه بیم رسان داشتند (۲۰۸) تا متذکر شوند، و ما هرگز ستمگر نبوده ایم (۲۰۹) قرآن را شیاطین نازل نکرده اند (۲۱۰) نه حق ایشان بود و نه می توانستند نازل کنند (۲۱۱) زیرا آنها از شنیدن

وحی برکنارند (۲۱۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۴۶

با خدای یکتا خدای دیگر مخوان و گرنه جزو معذبین خواهی بود (۲۱۳) و خویشان نزدیکت را بترسان (۲۱۴) برای مؤمنانی که پیرویت کرده اند جنبه ملایمت گیر (۲۱۵) اگر نافرمانیت کردند بگو من از اعمالی که می کنید بیزارم (۲۱۶) و به خدای نیرومند و رحیم توکل کن (۲۱۷) همان کسی که وقتی قیام کنی تو را می بیند (۲۱۸) و همچنین حرکت و گشتن تو را در میان سجده کنان (می بیند) (۲۱۹) که او شنوا و دانا است (۲۲۰) آیا خبرتان دهم که شیطانها به چه کسی نازل می شوند؟ (۲۲۱) بر همه دروغ سازان گنه پیشه نازل می شوند (۲۲۲) مسموعات خویش را القا می کنند و بیشترشان دروغ گویند (۲۲۳) و شاعران را گمراهان پیروی می کنند (۲۲۴) مگر نمی بینی که آنان در هر وادی سرگردانند (۲۲۵) و چیزهایی می گویند که خود عمل نمی کنند (۲۲۶) مگر آن کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند و خدا را بسیار یاد کرده اند و از پس آن ستمهایی که دیدند انتقام گرفتند، زود باشد کسانی که ستم کرده اند بدانند که به کجا بازگشت می کنند (۲۲۷)

بیان آیاتین آیات به مطالبی اشاره می کند که به منزله نتیجه ای است که از داستانهای هفتگانه استخراج شود و هم توبیخ و تهدیدی است برای کفار عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

و نیز در این آیات از نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دفاع شده و احتجاج شده به اینکه نام او در کتابهای آسمانی گذشتگان برده شده و علمای بنی اسرائیل از آن پیشگوئیهها اطلاع دارند و نیز از کتاب آسمانی آن جناب، یعنی قرآن کریم دفاع شده به اینکه: این کتاب از القآت شیطانها و اقاویل شعراء نیست.

وَ إِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ مُصْمِرٌ دَرٍ ((انه)) به قرآن بر می گردد و از این آیه به بعد به صدر سوره برگشت شده که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۴۷

فرمود: ((تلك آيات الكتاب المبين)) و داستان کفر آن اقوام را دنبال می کند، همچنان که بعدا نیز می فرماید: ((و ما یاتیهم من ذکر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضین فقد کذبوا به))

معنای ((انزال)) و ((تنزیل)) و موارد استعمال آن دو در آیات قرآن کریم

کلمه ((تنزیل)) و کلمه ((انزال)) هر دو به یک معناست و آن فرود آوردن است، چیزی که هست غالبا انزال را در مورد فرود آوردن به یک دفعه و تنزیل را در مورد فرود آوردن به تدریج، استعمال می کنند و اصل نزول در اجسام به این است که جسمی از مکانی بلند به پایین آن مکان فرود آید و در غیر اجسام نیز به معنایی است که مناسب با این معنا باشد.

و تنزیل خدای تعالی به این است که چیزی را که نزدش می باشد به موطن و عالم خلق و تقدیر فرود آورد، چون همواره خود را در مقامی بلند دانسته و به اوصافی چون علی و عظیم و کبیر و متعال و رفیع الدرجات و قاهر فوق بندگان ستوده، در نتیجه وقتی او موجودی را ایجاد می کند و به عالم خلق و تقدیر در می آورد و یا به عبارت دیگر از عالم غیب به عالم شهادت می آورد، در حقیقت تنزیلی از ناحیه او محسوب می شود.

این دو کلمه، یعنی تنزیل و انزال در کلام خدای تعالی به همین عنایت در اشیایی به کار رفته، مثلا درباره لباس فرموده: ((یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سواکم)) و در باره چارپایان فرموده: ((و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج)) و درباره آهن فرموده: ((و انزلنا الحدید فیه باس شدید)) و درباره مطلق خیر فرموده: ((ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین ان ینزل علیکم من خیر من ربکم)) و در مطلق موجودات فرموده: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))

از جمله آیاتی که بر اعتبار این معنا در خصوص قرآن دلالت می کند آیه ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)) است.

و اگر در آیه مورد بحث تنزیل را به رب العالمین نسبت داده، برای این بود که دلالت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۴۸

کند بر یگانگی رب تعالی، چون مکرر گفتیم که مشرکین خدای را قبول دارند، ولی او را رب العالمین نمی دانستند، بلکه می گفتند عالمیان هر ناحیه‌اش ربی دارد و خدا رب آن ارباب است، نه رب العالمین، چون خودش به طور مستقیم در عالمیان ربوبیت و تدبیر ندارد. توضیح و تفصیل معنای جمله: ((نزل به الروح الامین علی قلبک))

نَزَلَ بِهَ الرُّوْحِ الْاَمِیْنُ عَلٰی قَلْبِکَ لِتُکُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِیْنٍ اَز ((روح الامین)) جبرئیل (علیه السّلام) است، که فرشته وحی می باشد، به دلیل آیه ((من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله)) و در جای دیگر او را روح القدس خوانده، فرموده: ((قل نزله روح القدس من ربک بالحق)) که ما در تفسیر دو سوره نحل و اسراء بحثی پیرامون معنای روح گذرانیدیم. و اگر جبرئیل را امین خواند، برای این بود که دلالت کند بر اینکه او مورد اعتماد خدای تعالی و امین در رساندن رسالت او به پیامبر او است، نه چیزی از پیام او را تغییر می دهد و نه جابجا و تحریف می کند، نه عمدا و نه سهوا و نه دچار فراموشی می گردد، همچنان که توصیف او در جای دیگر به روح قدس نیز به این معانی اشاره دارد، چون او را منزّه از این گونه منقصت ها معرفی می کند.

و اگر فرمود: ((نزل به الروح)) برای این بود که کلمه ((نزل)) را با حرف باء متعدی کند، نه اینکه به قول بعضی باء را برای مصاحبت آورده باشد، تا معنای جمله این باشد که قرآن را با معیت جبرئیل نازل کرده، چون در این مقام عنایت در این نبوده که با قرآن کسی هم آمده یا نه، بلکه عنایت تنها در نزول قرآن بوده.

ضمیر در ((نزل به)) به قرآن برمی گردد، بدان جهت که کلامی است ترکیب شده از الفاظی، و البته آن الفاظ هم دارای معانی حقایق است، نه اینکه به قول بعضی از مفسرین آنچه جبرئیل آورده تنها معانی قرآن بوده باشد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن معانی را در قالب الفاظ ریخته باشد، البته الفاظی که درست آن معانی را حکایت کند.

زیرا همانطور که معانی از ناحیه خدا نازل شده، الفاظ هم از آن ناحیه نازل شده است، به شهادت آیات زیر که به روشنی این معنا را می رسانند، از آن جمله فرموده: ((فاذا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۴۹ قراناه فاتبع قرانه)) و نیز فرموده: ((تلک آیات الله نتلوها علیک بالحق و نیز آیاتی دیگر، و پر واضح است که الفاظ، خواندنی و تلاوت کردنی است نه معانی.

بی پایه تر از قولی که نقل کردیم، قول کسی است که گفته: قرآن، هم به الفاظش و هم به معنایش از منشاءات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده، که آن را یک مرحله از قلب آن جناب، که نام آن مرحله روح الامین است، القاء کرده به مرحله دیگر نفس که نامش قلب است.

بیان مراد از قلب، و چگونگی دریافت وحی بوسیله قلب

و مراد از قلب در کلام خدای تعالی هر جا که به کار رفته آن حقیقتی است از انسان که ادراک و شعور را به آن نسبت می دهند، نه قلب صنوبری شکل، که در سمت چپ سینه قرار گرفته است، و یکی از اعضای رئیسه بدن آدمی است، به شهادت آیاتی از قرآن کریم که ذیلا خاطر نشان می شود.

در سوره احزاب قلب را عبارت دانسته از آن چیزی که در هنگام مرگ به گلوگاه می رسد و می فرماید: ((و بلغت القلوب الحناجر)) که معلوم است مراد از آن، جان آدمی است.

و در سوره بقره آن را عبارت دانسته از چیزی که متصف به گناه و ثواب می شود. و فرموده: ((فانه آثم قلبه)) و معلوم است که عضو صنوبری شکل گناه نمی کند، پس مراد از آن همان جان و نفس آدمی است. و شاید وجه اینکه در جمله ((نزل به الروح الامین علی قلبک)) پای قلب را به میان آورد و نفرمود: ((روح الامین آن را بر تو نازل کرد)) اشاره به این باشد که: رسول خدا چگونه وحی و قرآن نازل را تلقی می کرده؟ و از آن جناب آن چیزی که وحی را از روح می گرفته نفس او بوده، نه مثلا دست

او، یا سایر حواس ظاهری اش، که در امور جزئی به کار بسته می شود.

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حینی که به وی وحی می شد، هم می دید و هم می شنید، اما بدون اینکه دو حس بینایی و شنوایی اش به کار بیفتد، همچنان که در روایت آمده، که حالتی شبیه به بیهوشی به آن جناب دست می داد، که آن را به ((رحاء الوحی)) نام نهاده بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۰

پس آن جناب همانطور که ما شخصی را می بینیم و صدایش را می شنویم، فرشته وحی را می دید و صدایش را می شنید، اما بدون اینکه دو حاسه بینایی و شنوایی مادی خود را چون ما به کار بگیرد.

و اگر رؤیت او و شنیدنش در حال وحی عین دیدن و شنیدن ما می بود، بایستی آنچه می دیده و می شنیده میان او و سایر مردم مشترک باشد و خلاصه اصحابش هم فرشته وحی را ببینند و صدایش را بشنوند و حال آنکه نقل قطعی این معنا را تکذیب کرده و حالت وحی بسیاری از آن جناب سراغ داده که در بین جمعیت به وی دست داده و جمعیتی که پیرامونش بوده اند هیچ چیزی احساس نمی کرده اند، نه صدای پای، نه شخصی و نه صدای سخنی که به وی القاء می شده است.

این را هم نمی توانیم بگوییم که ممکن است خدای تعالی در آن حال در حاسه جمعیت تصرف می کرده و نمی گذاشته که آنچه را او می دیده ایشان ببینند و آنچه را او می شنیده بشنوند و خلاصه امور غیبی همه از این جهت غیبند که خدا در حواس ما تصرف کرده، که نمی توانیم آنها را درک کنیم.

زیرا اگر چنین حرفی را بزنیم، به طور کلی باید مانند سופسطائیان بنیان هر تصدیق علمی را درهم بکوبیم و نسبت به هیچ تصدیقی اطمینان پیدا نکنیم، چون اگر مثل چنین خطای عظیمی از حواس ما که کلید همه علوم ضروری و تصدیقات بدیهی است، جائز باشد، دیگر چگونه می توانیم به تصدیق ((دو دو تا چهارتا)) است و ثوق داشته باشیم، زیرا ممکن است احتمال دهیم که حواس ما در درک آن خطا رفته باشد و همچنین نسبت به بدیهی ترین قضایا از قبیل سفیدی برف و سیاهی زغال تشکیک کنیم.

علاوه بر این، این سخن از کسی سر می زند که قائل به اصالت حس باشد، یعنی بگوید غیر از محسوسات هیچ چیزی موجود نیست و این خطا از خطای دیگر فاحشر است، زیرا در همین عالم شهود به بسیاری از چیزها علم و ایمان داریم، در حالی که با هیچ یک از حواس خود احساسش نکرده ایم و اگر ما کسی باشیم که وجود موجودی غیر محسوس را ممکن بدانیم، هرگز درباره فرشته وحی چنین حرفی نمی زنیم و ما در تفسیر سوره مریم گفتاری در معنای تمثل ملک گذرانیم، که به درد این مقام نیز می خورد. و جوه متعدد و بی پایه ای که راجع به انزال وحی بر قلب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته شده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۱

و بعضی در توجیه اینکه چرا فرمود: ((روح الامین آن را به قلب تو نازل می کند)) گفته اند: ((چون به طور کلی آلت درک و آن چیزی که به خاطر آن انسان مکلف به تکالیف می شود قلب است، نه بدن، هر چند که قلب هم آنچه را درک می کند به وسیله ادوات و اعضای بدن، از چشم و گوش و غیره باشد که اشکال این را در بالا گفتیم).

و بعضی دیگر گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارای دو جنبه بوده: یکی جنبه ملکی و دیگری جنبه بشری، به خاطر جنبه ملکی اش فیض را می گرفت و به خاطر جنبه بشری اش آن فیض را افاضه می کرد، و اگر در آیه مورد بحث انزال وحی را بر قلب آن جناب دانسته، از این جهت است که قلب او به صفات ملکی متصف بوده، صفاتی که با آن صفات وحی را از روح الامین می گرفته و بدین جهت نفرمود: ((نزل به علیک روح الامین)) با اینکه اگر این طور می فرمود مختصرتر بود.

و این نیز وقتی درست است که بگوییم حواس و قوای بدنی نیز در تلقی وحی شرکت دارند و ایرادش در سابق گذشت. جمعی دیگر از مفسرین گفته اند: مراد از قلب همان عضو مخصوص بدن است و ادراک و شعور هر چه باشد از خواص آن عضو است.

چیزی که هست بعضی از ایشان در تفسیر آیه مورد بحث گفته اند: ((اگر قلب را متعلق انزال قرار داده، از باب توسع و مجاز گویی بوده و گرنه ((نزل علیک)) هم صحیح بود. توضیح اینکه خدای تعالی از راه خلق صوت، قرآن را به گوش جبرئیل می رسانده و جبرئیل هم آن را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خوانده و آن جناب وحی مذکور را فرا می گرفته و در قلب خود حفظ و از بر می کرده، پس به این اعتبار صحیح است گفته شود که: قرآن را بر قلب او نازل کرد))

بعضی دیگر گفته اند: ((تخصیص قلب به انزال، از این باب است که معانی روحانی نخست بر روح نازل می شود و سپس از آنجا به قلب می رسد، چون میان روح و قلب ارتباط و تعلق است و آنگاه از قلب به دماغ (مغز) رسیده، در لوح خیال نقش می بندد)) بعضی دیگر گفته اند: ((اختصاص دادن قلب به انزال برای اشاره به این است که تعقل آن جناب آن قدر کامل و قوی است، که حواس ظاهرش از قبیل سمع و بصر و غیره، که واسطه های تعقلند به هیچ گرفته می شوند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۲

بعضی دیگر گفته اند: این اختصاص برای اشاره به این است که قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن قدر صالح و مقدس است که شایستگی یافته منزلی برای کلام خدا قرار بگیرد و معلوم است که وقتی قلب که عضو رئیس است این قدر صلاحیت داشته باشد، سایر اجزاء و اعضایش نیز دارای صلاحیت خواهد بود، چون وقتی رئیس کشوری صالح بود، رعیت نیز صالح می شود. بعضی دیگر گفته اند: این اختصاص برای این است که خدا برای قلب رسولش گوش و چشمی مخصوص قرار داده بود، که با آنها می دید، می شنید و این گوش و چشم قلب برای این بود که رسولش با دیگران فرق داشته باشد، همچنان که فرمود: ((ما کذب الفوآد ما رأی))

اشاره به سخیف ترین قول در کیفیت نزول وحی توسط فرشته بر پیامبر صلی الله علیه و آله اینها وجوهی بود که برای آیه مورد بحث و اینکه چرا فرمود: ((جبرئیل قرآن را به قلب آن جناب نازل کرد))، بیان کرده اند، که بیشتر آنها گزاف گویی، و بی دلیل سخن گفتن است، اینها خواسته اند امور غیبی را با حوادث مادی مقایسه نموده، احکام حوادث مادی را در آن امور نیز جاری سازند و کار بیهوده گویی بعضی از آنان به جایی رسیده که گفته است: ((معنای اینکه فرشته قرآن را نازل کند این است که: خدای تعالی کلام خود را به او الهام نموده، در همان آسمان قرائت آن را تعلیم وی کند و آنگاه آن فرشته به زمین نازل شده، کلام خدای را برساند و این نیز دو راه دارد، یکی اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از صورت بشری خود در آمده، به شکل ملک شود و پیام خدای را از ملک بگیرد، دوم اینکه ملک از صورت فرشتگی خود در آمده، به شکل یک انسان مجسم شود، تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیام را از او دریافت کند و البته اولی مشکلتر است)) و ای کاش ما نزد او بودیم و می پرسیدیم مقصودت از در آمدن یک انسان از جلد انسانیت و مجسم شدنش به صورت فرشته چیست؟ و چگونه چنین چیزی قابل تصور است، آن هم بعد از آنکه به صورت ملک در آمد، دوباره برگردد انسان شود و نیز چگونه ممکن است تصور شود که یک فرشته به صورت انسان در آید؟! و دوباره به شکل اول خود برگردد؟! با اینکه ما فرض کرده ایم که این دو مخلوق هر یک هویتی دارند مغایر هویت آن دیگری و هیچ رابطه ای بین آن دو نیست، نه از نظر ذات و نه از نظر آثار، علاوه بر اشکالات دیگری که در کلام این گوینده هست، که خود خواننده با کمی دقت متوجه آن می شود.

البته این بحث تتمه ای دارد که امید است خدای سبحان ما را توفیق دهد گفتار خود را در آن به طور مفصل ایراد کنیم، گفتاری جامع در پیرامون دو مطلب، یکی ملک و دیگری وحی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۳

((لتكون من المنذرين)) - یعنی تا آنکه از داعیان به سوی خدای سبحان باشی، مردم را از عذاب او بیم دهی، آری در عرف و اصطلاح قرآن، مقصود از منذر مطلق دعوت کنندگان به سوی خداست، نه خصوص پیامبر و رسول، خداوند متعال درباره مؤمنین جن فرموده: ((و اذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضی ولوا الی قومهم منذرين))،

و درباره دانش آموزان علوم دین ، که ایمان به خدا و دین دارند فرموده : ((لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم)) و اگر در آیه مورد بحث انذار را غایت و هدف از نازل کردن قرآن معرفی کرده ، نه نبوت و رسالت آن جناب را، برای این بوده که هر چند نبوت آن جناب نیز نتیجه انزال کتاب است ، ولی چون سیاق آیات ، سیاق تهدید است ، لذا این را نتیجه و هدف قرار داد.

((بلسان عربی مبین)) - یعنی به لسانی عربی که در عربیتش ظاهر و آشکار است ، و یا مقاصد را با بیان تمام بیان می کند، و جار و مجرور ((بلسان)) متعلق است به کلمه ((نزل)) در آیه قبلی ، یعنی روح الامین آن را به زبان عربی آشکار نازل کرد. بعضی از مفسرین احتمال داده اند که متعلق باشد به کلمه ((منذرین)) که در این صورت معنا چنین می شود: روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرد، تا تو نیز در زمره منذرین از عرب باشی ، مانند: هود و صالح و اسماعیل و شعیب (علیهم السلام) ، ولی وجه اول بهتر است .

معنای اینکه فرمود قرآن در کتب انبیای گذشته آمده بود (انه لفی ذر الاولین) و اِنَّهُ لَفی زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَصمیر ((انه)) به قرآن بر می گردد و یا به نزول آن بر قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ، و کلمه ((زبر)) جمع زبور است ، که به معنای کتابست ، و معنای آیه این است که خبر آمدن قرآن و یا نزولش بر تو، در کتب گذشتگان از انبیاء آمده بود.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر به معنای قرآن و آن معارف کلیه ای که در قرآن است بر می گردد و معنا این است که معارف قرآنی در کتب انبیای گذشته نیز بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۵۴ ولی دو اشکال بر این وجه وارد است :

اول اینکه : مشرکین ایمانی به انبیای گذشته و کتب ایشان نداشتند، تا علیه ایشان احتجاج شود به اینکه معارف قرآن از توحید و معاد و غیره در کتب انبیای دیگر نیز بوده ، به خلاف معنایی که ما کردیم ، که این اشکال متوجه آن نمی شود، برای اینکه در این صورت آیه شریفه به مشرکین خبری غیبی می دهد و می فرماید اگر در این کتاب شک دارید بروید و از اهل کتاب پرسید، چون خبر آمدن این کتاب ، در کتب انبیای گذشته موجود است و این خود دلها را ناگزیر می کند به اینکه قرآن را بپذیرند.

دوم اینکه : این توجیه با آیه بعدی نمی سازد؛ زیرا علمای بنی اسرائیل هیچ آگاهی به معارف عالیه قرآن نداشتند. اَ و لَمْ یَكُنْ لَهُمْ ءَايَةٌ اَنْ یَعْلَمَهُ عُلَمَؤُا۟ بَنی اِسْرَءِیْلَصمیر در ((یعلمه)) به خبر قرآن یا خبر نزول آن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر می گردد و معنایش این است که آیا اطلاع علمای بنی اسرائیل از خبر قرآن و یا نزول آن بر تو که به عنوان بشارت در کتب انبیای گذشته آمده ، آیتی نیست برای مشرکین بر صحت نبوت تو؟ با اینکه یهود همواره به یکدیگر به آمدن دین تو بشارت داده و برای دشمنان ، خط نشان می کشیدند، که اگر آخرین پیامبر ما آمد، چنین و چنان خواهیم کرد و انتقام خود را از شما خواهیم گرفت ، همچنان که در تفسیر آیه ((و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا)) به این معنا تصریح فرموده و به همین جهت عده زیادی از علمای یهود در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اسلام آورده ، اعتراف کردند به اینکه این همان پیامبری است که کتب قبل به آمدنش نوید داده بود و این سوره هم از سوره های اولی است که در مکه و قبل از هجرت نازل شده و عداوت یهود با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هنوز بر ملا نشده و شدت نیافته بود و امید آن می رفت که اگر مشرکین بروند و از ایشان شهادت بخواهند اقلا به پاره ای از معلومات خود که در این باره دارند اعتراف کنند، و حتی اگر شده بطور کلی او را تصدیق نمایند.

تفسیر ((ولو نزلناه علی بعض الاءعجمین فقراه علیهم ما کانوا به مؤ منین)) و معنای ((اعجمین)) ((ولو نزلناه علی بعض الاءعجمین فقراه علیهم ما کانوا به مؤ منین)) - راغب در مفردات گفته : ((کلمه ((عجمه)) در مقابل ((ابانه) : اظهار)) به معنای اخفاء است و اعجام معنای ابهام را می دهد، - تا آنجا که می گوید - و عجم به معنای غیر عرب است و عجمی



کسی را گویند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۵۵

که به غیر عرب منسوب باشد و اعجم کسی را گویند که در زبانش لکنتی باشد، حال چه عرب باشد و چه غیر عرب و از این باب ، عرب الکن را اعجم می گویند، که او نیز مانند یک فرد غیر عرب خوب نمی تواند عربی سخن گوید و از همین باب است که بهائم را نیز عجماء (زبان بسته ) می نامند و شخص منسوب به بهائم را نیز اعجمی می خوانند، همچنان که در قرآن کریم آمده : ((و لو نزلناه علی بعض الاعجمین )) البته چند یاء از آن حذف شده زیرا اصلش اعجمین بوده .

و مقتضای گفتار او به طوری که ملاحظه می کنید این است که اصل اعجمین - همانطور که گفتیم - اعجمین بوده و یاء نسبت از آن حذف شده است . بعضی دیگر از علماء نیز به این معنا تصریح کرده اند. و بعضی از ایشان در توجیه آن گفته اند: چون کلمه ((اعجم )) مؤنث عجماء می شود، و به طور کلی وزن ((افعل و فعلاء)) جمع سالم ندارد، لیکن نحوی های کوفه جایز دانسته اند که به جمع سالم جمع بسته شود و ظاهر کلمه اعجمین نیز مؤید گفته آنان است ، پس دیگر اجباری نیست بگوییم چیزی از آن حذف شده است .

به هر حال ظاهر سیاق می رساند که این دو آیه متصل به جمله ((بلسان عربی مبین )) است ، پس در حقیقت این دو آیه می خواهند همان جمله را تعلیل کنند، در نتیجه معنا چنین می شود: ما آن را به زبان عربی آشکار و واضح الدلاله نازل کردیم ، تا بدان ایمان آورند و دیگر تعلل نورزند، به اینکه ما آن را نمی فهمیم و اگر ما آن را به بعضی از افراد غیر عرب نازل می کردیم ، این بهانه برایشان باقی می ماند و آن را رد نموده به بهانه اینکه نمی فهمیم چه مقصودی دارد، ایمان نمی آوردند.

پس مراد از نزول آن بر بعضی افراد عجمی نزولش به زبان غیر عربی است و این دو آیه و آیه بعدی آن معنایی را می رساند که آیه ((و لو جعلناه قرآنا اعجمیا لقالوا لو لا فصلت آیاته اعجمی و عربی قل هو للذین آمنوا هدی و شفاء و الذین لا یؤمنون فی آذانهم وقر و هو علیهم عمی )) در مقام افاده آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۵۶

بعضی گفته اند معنایش این است که اینان این قدر عناد دارند که حتی اگر ما این قرآن عربی را با نظم خارق العاده ای که دارد بر بعضی افراد غیر عرب که از تکلم به عربی ساده نیز عاجزند نازل می کردیم و آن شخص غیر عرب این قرآن را برای اینان می خواند، و صحیح و خارق العاده هم می خواند، باز هم به آن ایمان نمی آوردند، با اینکه هم صحیح خواندن او معجزه بود و هم خود قرآن معجزه است .

این مفسر سپس اضافه می کند اینکه : بعضی گفته اند: معنایش این است که ((اگر ما قرآن را به زبان غیر عربی بر بعضی افراد غیر عرب نازل می کردیم اینان بدان ایمان نمی آوردند)) صحیح نیست ، زیرا از مناسبت مقام بسیار دور است ، چون آیه در مقام بیان شدت عناد و لجاجت آنان است ، این بود خلاصه کلام آن مفسر.

ولی این حرف صحیح نیست ، برای اینکه اگر بنا باشد رعایت مناسبت مقام بشود، اتصال دو آیه مورد بحث به جمله ((بلسان عربی مبین )) بیشتر باید رعایت شود، تا اتصال آن دو به مسأله عناد و لجاجت کفار، که توضیحش گذشت .

اشکال دیگری که ممکن است بوجه سابق کرده و با در نظر گرفتن آن گفت که ضمیر در ((لو نزلناه )) به طور قطع به همین قرآن عربی بر می گردد، اینست که معنا ندارد بفرماید: اگر این قرآن عربی را غیر عربی نازل می کردیم چنین و چنان می شد و معلوم است که قرآن عربی معنا ندارد غیر عربی باشد.

لیکن این ایراد وارد نیست برای اینکه این تعبیر از قبیل تعبیر ((انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون )) است ، که منظور از آن این نیست که بفرماید: ما قرآن را عربی قرار دادیم ، پس به هر حال ، منظور از قرآن ، کتاب مقروء (خواندنی ) است .

معنای آیه شریفه : ((كذٰلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ : اینچنین قرآن را در دلهای مجرمان عبور می دهیم )) .

كذٰلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ اشاره کلمه ((كذٰلِكَ )) به آن حال و وصفی است که قرآن در نظر مشرکین داشته ، که در آیات

سابق خاطرنشان شد و آن این بود که مشرکین از آن اعراض داشتند و به آن ایمان نمی آوردند، هر چند که تنزیلی از رب العالمین باشد و عربی مبین و آشکار باشد و غیر اعجمی و نامش در کتب آسمانی گذشته آمده باشد و علمای بنی اسرائیل آن را بشناسند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۷

کلمه ((سلوک)) به معنای داخل کردن و عبور دادن از راه است، و مراد از ((مجرمین))، کفار و مشرکیناند، که اگر به این نامشان نامید، برای این بود که به علت حکم اشاره کرده و فهمانده باشد که ما قرآن را در دل مشرکین بدین جهت داخل می کنیم که مجرم هستند و این از باب مجازات است، نتیجه این تعبیر این است که هر مجرمی همین مجازات را دارد.

و معنای آیه این است که ما قرآن را با این حال، یعنی با این وضع که مورد نفرت و اعراض مشرکین باشد و به او ایمان نیاورند، داخل در قلوب این مشرکین نموده، از آن عبور می دهیم، تا کیفر جرم آنان باشد و با هر مجرم دیگری این معامله را می کنیم. بعضی از مفسرین گفته اند: ((اشاره ((کذلک)) به اوصاف قرآن کریم است و معنایش این است که ما قرآن را داخل در دل‌های مجرمین می کنیم، یعنی آن اوصافی که برایش بیان کردیم، در نتیجه می بینند و می فهمند که قرآن کتابی آسمانی و دارای نظم معجز آسا و خارج از طاقت بشری است، و نیز می فهمند که این همان کتابی است که کتب آسمانی گذشته از آمدنش خبر داده و علمای بنی اسرائیل آن را می شناسند، تا با تمامیت حجت به آن ایمان نیاورند)) ولی این توجیه از سیاق آیات بعید است.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر در ((سلکناه)) به تکذیب قرآن و کفر به آن بر می گردد، تکذیب و کفری که از جمله ((ما کانوا به مؤمنین)) استفاده می شود. این وجه هم نزدیک به همان وجه اول است ولی وجه اول لطیفتر و دقیقتر است که زمخشری آن را در کشف آورده.

از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از مجرمین، مشرکین مکه است، چه معاصرین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و چه آنها که بعدا می آیند و معنای آیه این است که: ((ما همانطور که قرآن را در قلوب مشرکین مکه سلوک دادیم، در دل مجرمین دیگر نیز سلوک می دهیم))

و شاید باعث اینکه مفسر نامبرده این وجه را اختیار کرده، این اشکال بوده که بنا بر وجه اول مشبه و مشبه به یک چیز می شود (و حال آنکه باید چیزی را شبیه به چیز دیگر کنند، نه به خودش)، لذا مشار الیه به اشاره ((کذلک)) را، سلوک در قلوب مشرکین مکه گرفته، که مشبه به در کلام است و سلوک در قلوب سایر مجرمین را مشبه گرفته است.

ولی غفلت کرده از اینکه تشبیه کلی به بعضی از افراد کلی، لغو و از باب تشبیه چیزی به خود آن نیست بلکه برای افاده نکته ای است و آن این است که شنونده بفهمد حکم کلی در همه افرادش جاری است و احدی از افراد آن کلی مستثنا نیست و این خود طریقه معمولی است در سخن گفتن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۸

از اینجا روشن می شود که در این آیه وجه دیگری نیز تصور می شود و آن این است که مراد از مجرمین، عموم مشرکین از مکی و غیر مکی باشد، یعنی حرف ((لام)) در ((المجرمین لام)) عهد نباشد، بلکه لام جنس باشد، ولی وجه اول به سیاق آیات نزدیک تر است.

لا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ... مُنظَرُونَ... آیه تفسیر و بیان جمله ((کذلک سلکناه...)) است، البته این در صورتی است که وجه اول و سوم را در تفسیر آیه قبل قبول کرده باشیم و اما بنا بر وجه دوم، جمله مورد بحث جمله ای است استینافی و غیر مربوط به سیاق.

و معنای اینکه فرمود: ((حتی یروا العذاب الالیم: تا آنکه عذاب دردناک را ببینند)) این است که عذاب الیم را مشاهده کنند، و مجبور شوند ایمان بیاورند، اما ایمان اضطراری که سودی به حالشان نداشته باشد، و ظاهرا مراد از آن عذاب دردناک، مشاهدات هنگام مرگ است.

البته بعضی از مفسرین این احتمال را هم داده اند که مراد از آن، عذابی است که مشرکین مکه در جنگ بدر دیدند و جمعی از ایشان کشته شدند. و لیکن عمومیت آیه قبل که هم مشرکین مکه را می گرفت و هم غیر آنان را، با این احتمال نمی سازد. ((فیاتیهم بغته و هم لا یشعرون)) - این جمله به منزله تفسیری است برای جمله ((حتی یروا العذاب الالیم)) چون اگر عذاب مذکور بغتا و بیخبر نیاید، بلکه هنگام رسیدن آن را بدانند، ایمان اختیاری می آورند، نه ایمان اضطراری. جمله ((فیقولوا هل نحن منظرون)) کلمه ای است که مشرکین از باب حسرت آن را می گویند.

أَفِعْدَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ آیه توییح و تهدید ایشان است. أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ... يُمْتَعُونَ این جمله متصل است به جمله ((فیقولوا هل نحن منظرون)) و حاصل معنای آن این است که آرزوی اینکه مهلت و رخصتی یابند، آرزویی است که سودی به حالشان ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۵۹ هر چند که خدا آرزویشان را برآورد و مهلتشان هم بدهد دردی از ایشان دوا نمی شود، برای اینکه اگر هم مدتی کوتاه یا بلند از زندگی راحتی برخوردار شوند، عذاب ابدی را چه می کنند، این که از بین رفتنی نیست، چون در حق آنان حکم آن داده شده است.

و آن حکم را بیان نموده و فرموده: ((افريت ان متعناهم سنين))، اگر چند سالی معدود عمر و مهلتشان دهیم، عاقبت آنهم سپری می شود، ((ثم جاءهم ما كانوا یوعدون)) و بالاخره آن عذابی که از آن بیم داده شدند فرا می رسد ((ما اغنی عنهم ما كانوا یمتعون)) و آن چند روزه مهلت و بهره مندی از زندگی، دردی از ایشان را دوا نمی کند.

هلاکت هر قومی بعد از اتمام حجت با آنان بوده است  
وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيْبَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ذِكْرَى... نزدیکترین وجهی که به ذهن می رسد این است که جمله ((لها منذرون)) حال باشد از ((قریه)) و کلمه ((ذکری)) حال باشد از ضمیر جمع در ((منذرون)) و یا مفعول مطلق باشد برای منذرون و اگر بگویی مفعول مطلق باید از ماده عامل خود باشد، (مانند اکلته اکلا) و کلمه ((منذرون)) ربطی به ذکری ندارد، آن از ماده نذر و این از ماده ذکر است؟ در جواب می گوئیم: بله و لیکن منذرون نیز در معنای مذکرون است، و معنای آیه روشن است.

بعضی از مفسرین در توجیه آیه وجوهی دیگر آورده اند، که چون نقل آنها و اطاله کلام با بحث از صحت و سقم آنها فایده ای در برداشت، از نقل آن صرف نظر کردیم.

و اگر در جمله ((و ما کنا ظالمین: ما هرگز ستمگر نبوده ایم)) نفی را بر سر کون (بودن) در آورد، نه بر سر ظلم و نفرمود: ((و ما ظلمناهم: و ما ستمشان نکردیم)) و از این قبیل تعبیرها نیاورد، برای این بود که بفهماند او این کاره نیست و شان او چنین شائنی نیست، یعنی چنین انتظاری از او نمی رود که به ایشان ستم کند.

و این جمله در مقام تعلیل حصر سابق است و معنایش این است که: ((ما هیچ قریه‌های را هلاک نکردیم، مگر در حالی که انذار شده بودند و تذکر یافته، حجت بر آنان تمام شده بود، برای اینکه اگر در غیر این حال، هلاکشان می کردیم، نسبت به آنان ظلم کرده بودیم و شان ما این نیست که به کسی ظلم کنیم)) بنابر این، آیه شریفه در معنای آیه ((و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۶۰

ظالم نبودن خدا به چه معنا است؟

از لوازم متساوی ظلم این است که ظالم کار و تصرفی بکند که حق او نیست و مالک چنین فعل و چنین تصرفی نمی باشد، در مقابل ظلم عدل است، که لازمه مساوی آن این است که شخص عادل کسی باشد که کار و تصرفی بکند که مالک آن باشد.

از همین جا روشن می گردد که کارهایی که فاعلهای تکوینی انجام می دهند (نمک شوری و شکر شیرینی می دهد)، از این جهت که این آثار و افعال مملوک تکوینی آنها است، ظلم در کار آنها مفروض نیست، برای اینکه فرض صدور فعل از فاعل تکوینی

مساوی است با فرض مملوکیّت آن فعل برای آن فاعل، به این معنا که وجود فعل قائم به وجود فاعل است و جدای از فاعل، وجود مستقلی ندارد.

و خدای سبحان مالک عالم است، یعنی دارای ملکیتی است مطلق، که بر تمامی موجودات عالم گسترده است، آن هم از جمیع جهات وجودشان، برای اینکه وجود اشیاء از جمیع جهات قائم به خدای تعالی است و از وجود او بی نیاز نبوده، جدای از او استقلال ندارد و چون چنین است هر قسم تصرفی که در آنها کند، چه آن موجود خوشش بیاید یا بدش آید و تصرف خدای تعالی به نفعش باشد یا به ضررش، ظلم نیست، بلکه می شود گفت: عدل است، به معنای اینکه رفتاری است غیر ظالمانه، پس خدای تعالی هر چه بخواهد می تواند انجام دهد، و هر حکمی که اراده کند می تواند صادر نماید، همه اینها بر حسب تکوین است. توضیح اینکه: درست است که غیر خدای تعالی موجودات دیگر نیز افعال تکوینی دارند و هر فاعل تکوینی مالک فعل خویش است، اما این مالکیت موهبتی است الهی، پس در حقیقت خدای تعالی دارای ملکی مطلق و بالذات است و غیر خدا مالکیتش به غیر است و ملک او در طول ملک خدا است، به این معنا که خدا مالک خود او و آن ملکی است که به او تملیک کرده، و تملیک او مثل تملیک ما نیست که بعد از تملیک به دیگری، خودمان مالک نباشیم، بلکه او بعد از آن هم که چیزی را به خلق خود تملیک می کند، باز مهیمن و مسلط بر آن است.

یکی از آن فاعلهای تکوین نوع بشر است، که نسبت به افعال خود و مخصوصا آن افعالی که ما آن را فعل اختیاری می نامیم، و نیز نسبت به اختیارش که با آن کارهای خود را تعیین می کند که انجام دهم یا ندهم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۶۱ مالک است، ما در خود می یابیم که مالک و دارای اختیاریم، و این را به روشنی درک می کنیم، که نسبت به کاری که می خواهیم انجام دهیم، همانطور که می توانیم انجام دهیم، می توانیم ترک کنیم، و خلاصه انجام و ترک آن هر دو برای ما ممکن است، پس ما در نفس خود درباره هر فعل و ترکی که فرض شود احساس آزادی و حریت نسبت به فعل و ترک آن می کنیم، به این معنا که صدور هر یک از آن دو را برای خود ممکن می دانیم.

چیزی که هست ناچاری انسان به زندگی اجتماعی و مدنی، عقل او را مجبور کرده به اینکه مقداری از این آزادی عمل خود چشم پوشیده، حریت خود را نسبت به بعضی کارها محدود کند، با اینکه خود را نسبت به آنها نیز آزاد می دانست و آن اعمال عبارت است از کارهایی که یا انجامش و یا ترکش، نظام مجتمع را مختل می سازد. دسته اول که انجام آنها نظام را مختل می سازد همان محرمات و گناهانی است که قوانین مدنی یا سنن قومی یا احکام حکومتی رایج در مجتمعات، آن را تحریم کرده است.

و نیز، ضرورت ایجاب کرده که برای تحکیم این قوانین و سنن، نوعی کیفر برای متخلفین از قوانین معین کنند، - و البته این کیفر را در حق متخلفی اجراء می کنند که حرمت آن افعال و کیفر آن به گوشش رسیده و حجت بر او تمام شده باشد -، حال یا این کیفر صرف مذمت و توبیخ بوده و یا علاوه بر مذمت، عقاب هم در پی داشته است.

و در عوض اینکه برای کسانی که آن قوانین را احترام بگذارند، اجر و جایزه ای معین کنند، تا به این وسیله مردم را به عمل به آن قوانین تشویق کرده باشند، که آن اجر و جایزه یا صرف مدح بوده و یا ثواب هم در کار بوده.

ناگزیر لازم دانسته که شخصی را برای اینکه قوانین جاری را در میان مجتمع معمول بدارد و مو به مو اجراء کند انتخاب نماید و او را به مقام امارت بر جامعه نصب کند و مسؤول کارهایی که به او محول کرده و مخصوصا اجراء احکام جزایی بداند، و پر واضح است که اگر امیر نامبرده باز هم اختیار خود را حفظ نمود، هر جا دلش خواست مجازات کند و اگر خواست مجازات نکند و یا نیکوکاران را دستگیر نموده، بدکاران را آزادی عمل دهد، مساءله قانونگذاری و احترام به سنتهای اجتماعی بکلی لغو و بیهوده می شود.

اینها اصولی است عقلایی که تا حدی در جوامع بشری جریان داشته، و از اولین روزی که این نوع موجود، در روی زمین پای بر جا گشت، به شکلی و تا حدی در جوامع خود اجراء نمود، چون از فطرت انسانیتش سر چشمه می گرفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۶۲

از سوی دیگر براهین عقلی حکم می کند که باید این قوانین از ناحیه خدا معین شود و انبیاء و رسولان الهی نیز که یکی پس از دیگری از طرف خدای تعالی آمدند و همگی با قوانین اجتماعی و سننی برای زندگی آمدند، این معنا را تاءید کرده اند که باید قوانین اجتماعی و سنن زندگی از ناحیه خدای تعالی تشریح شود، تا احکام و وظائفی باشد که فطرت بشری نیز به سوی آن هدایت کند و در نتیجه سعادت حیات بشر را تضمین نموده، صلاح اجتماعی او را تامین کند.

و معلوم است همانطور که واضح و مقنن این شریعت آسمانی خدای سبحان است، همچنین مجری آن - البته از نظر ثواب و عقاب که موطنش قیامت و محل بازگشت به سوی خداست - او می باشد.

و مقتضای اینکه خود خدای تعالی این شرایع آسمانی را تشریح کند و معتبر بشمارد، و خود را مجری آنها بداند، این است که بر خود واجب کرده باشد - البته وجوب تشریحی نه تکوینی - که بر ضد خواسته خود اقدامی ننموده و خودش در اثر اهمال و یا الغاء کیفر، قانون خود را نشکند، مثلاً، عمل خلافی را که خودش برای آن کیفر تعیین نموده، بدون کیفر نگذارد و عمل صحیحی را که مستحق کیفر نیست کیفر ندهد، به غافلگی که هیچ اطلاعی از حکم یا موضوع حکم ندارد، کیفر عالم عامد ندهد، و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخذ نکند و گر نه ظلم کرده است و ((تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا: او از چنین ظلمی منزه است))

و شاید مقصود آنهایی هم که گفته اند: خدا قادر بر ظلم است و لیکن به هیچ وجه از او سر نمی زند - چون نقص کمال است و خدا از آن منزه است - همین معنا باشد، پس فرض اینکه خدای تعالی ظلم کند، فرض امری است که صدورش از او محال است، نه اینکه خود فرض محال باشد و از ظاهر آیه ((و ما کنا ظالمین)) و نیز آیه ((ان الله لا یظلم الناس شیئاً)) و آیه ((لئلا یکون للناس علی الله حجهٌ بعد الرسل)) و آیه ((و ما ربک بظلام للعبید)) همین معنا استفاده می شود.

آری ظاهر این آیات این است که ظلم نکردن خدا از باب سالبه به انتفاء موضوع نیست، بلکه از باب سالبه به انتفاء حکم است، به عبارت ساده تر اینکه: از این باب نیست که خدا قادر بر ظلم نیست و ((العیاذ بالله)) خواسته است منت خشک و خالی بر بندگانش بگذارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۶۳

بلکه از این باب است که در عین اینکه قادر بر ظلم است، ظلم نمی کند. پس اینکه بعضی آیه را معنا کرده اند به اینکه: ((عملی را که اگر دیگری انجام بدهد ظلم است خداوند آن عمل را انجام نمی دهد)) معنای خوبی نیست؛ چون تقریباً این را می رساند که خدا قادر بر ظلم نیست.

حال اگر بگوییم اینکه گفتی ((واجب است که خدای تعالی شرایع خود را از نظر ثواب و عقاب اجراء کند و هر یک از آن دو را به مستحقش بدهد، نه بر عکس))، مخالف مطلب مسلم در نزد علماء است، که گفته اند: ترک عقاب گنهکار برای خدا جایز است، برای اینکه عقاب گنه کار، حق او است و او می تواند از حق خود صرف نظر کند به خلاف ثواب اطاعت کار که حق اطاعت کار است و تزییع حق غیر، جایز نیست. علاوه بر این، بعضیها گفته اند: ثواب دادن خدا به مطیع، از باب دادن حق غیر نیست، تا بر خدا واجب باشد، بلکه از باب فضل است، چون بنده و عمل نیک او همه اش ملک مولا است، خودش چیزی را مالک نیست، تا با اجر و پاداشی معاوضه اش کند.

در جواب می گوئیم ترک عقاب عاصی تا حدی مسلم است و حرفی در آن نیست، چون فضلی است از ناحیه خدای تعالی و اما به طور کلی قبول نداریم، برای اینکه این حکم کلی مستلزم آنست که تشریح شرایع، و تعیین قوانین و ترتب جزاء بر عمل، باطل و لغو گردد.

و اما اینکه گفتید ثواب دادن خدا به اعمال صالحه از فضل خداست ، نه استحقاق بندگان ، چون عمل بنده مانند خود او ملک خداست ، در پاسخ می گوئیم : این حرف صحیح است ، اما مستلزم آن نیست که از فضلی دیگر جلو گیری کند و فضلی دیگر را به اعتبار عملش به عنوان مزد ، ملک او کند و قرآن کریم پر است از اجر بر اعمال صالحه از قبیل آیه ((ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة)) پاسخ خدای تعالی به این افترای مشرکین که می گفتند محمد (صلی الله علیه و آلهوسلم) جنی دارد که قرآن را برایش می آورد

وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيْطَانُ... لَمَعَزُولُونَ اِنجا پاسخ از سخن مشرکین شروع شده که می گفتند: محمد، جنی دارد که این کلام را برایش می آورد و نیز او شاعر است . و پاسخ اولی را مقدم داشته ، نخست کلام را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نموده فرمود که قرآن از تنزیل شیطانها نیست ، تا آن جناب خوشحال گردد و سپس روی سخن به مشرکین کرده ، مطلب را در خور فهم آنان بیان فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۶۴

پس جمله ((و ما تنزلت به الشیاطین)) - البته تنزلت ، به معنای نزلت است - متصل است به جمله ((و انه لتنزیل رب العالمین)) و همانطور که گفتیم روی سخن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ، به دلیل اینکه به دنبالش می فرماید: ((فلا تدع مع الله الها آخر : پس با خدا خدایی دیگر مخوان)) تا آخر خطابهایی که مختص به آن جناب است ، و متفرع بر جمله ((و ما تنزلت به ...)) است که بیانش خواهد آمد.

و اگر روی سخن به آن جناب نمود، نه به مشرکین ، بدین جهت بود که این جمله با علتی تعلیل شده ، که مشرکین به خاطر کفرشان آن را قبول نداشتند و آن جمله ((انهم عن السمع لمعزولون : آنان از شنیدن اسرار آسمانی بدورند)) می باشد، کلمه ((شیطان)) به معنای شریر است و جمع آن شیاطین می آید و در اینجا مراد از آن اشرار جن هستند.

و ضمیر جمع در ((ما ینبغی لهم به شیاطین)) بر می گردد، در مجمع البیان گفته : معنای اینکه عرب می گوید: ((ینبغی لک ان تفعل کذا : سزاوار تو است که چنین کنی)) این است که از او می خواهد این کار را در مقتضای عقل انجام دهد و اصل این کلمه از بقیه است ، که به معنای طلب می باشد))

و وجه اینکه در آیه مورد بحث فرموده : ((سزاوار ایشان نیست که قرآن را نازل کنند))، این است که ایشان خلق شریری هستند و جز به شر و فساد و جلوه دادن باطل در صورت حق و از این راه مردم را از راه خدا گمراه کردن ، همتی ندارند و قرآن کریم ، کلام سراپا حق است و باطل بدان راه ندارد پس طبیعت و جبلت آنها مناسبت ندارد که قرآن را به کسی نازل کنند.

و معنای اینکه فرمود: ((و ما یستطیعون)) این است که نمی توانند قرآن را نازل کنند، چون قرآن کلامی است آسمانی ، که ملائکه آن را از رب العزه می گیرند و به امر او و در حفظ و حراست او نازلش می کنند، همچنان که خودش فرمود: ((فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم)) جمله ((انهم عن السمع ...)) نیز، به همین معنا اشاره می کند.

و معنای اینکه فرمود: ((انهم عن السمع لمعزولون)) این است که شیطانها از شنیدن اخبار آسمانی و اطلاع از آنچه در ملا اعلی می گذرد، معزول و دورند، برای اینکه با شهابهای ثاقب از نزدیکی به آسمان و بگوش دادن ، رانده می شوند و این معنا در چند جای دیگر کلام مجیدش آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۶۵

فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ خطاب در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ، او را از شرک به خدا نهی می کند و این نهی را نتیجه جمله ((و ما تنزلت به الشیاطین ...)) می گیرد، و معنای مجموع آن این می شود: حالا که معلوم شد این قرآن تنزیلی است از رب العالمین و شیطانها در نازل کردن آن کمترین دخالتی ندارند و این قرآن هم از جمله معارفی که بیان می کند، از شرک نهی کرده ، وعده عذاب به مشرکین می دهد، پس به خدا شرک نوز تا آن عذاب موعود به تو نرسد و داخل



در زمره معذبین نشوی .

زندگی خاکی ملازم با تکلیف است و عصمت انبیاء علیهم السلام با مکلف بودن ایشان منافات ندارد در اینجا ممکن است به ذهن خواننده برسد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با داشتن عصمت الهی دیگر ممکن نیست که معصیت از او سر بزند و چنین چیزی از او محال است و لیکن عصمت الهی منافات با نهی از شرک ندارد و باعث نمی شود که به طور کلی امر و نهی به معصوم باطل شود و تکلیف از او برداشته شود، زیرا معصوم نیز بشری است مختار در فعل و ترک ، و طاعت و معصیت از ناحیه شخص او متصور است ، هر چند که از ناحیه خدا دارای عصمت است .

آیات بسیاری از قرآن کریم نیز بر مکلف بودن انبیاء (علیهمالسلام) دلالت دارد، مانند آیه (و لو اشرکوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون)) که درباره عموم انبیاء است ، و درباره خصوص پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرموده : ((لئن اشرکت لیحبطن عملک)) و این دو آیه هر چند انبیاء را از شرک نهی نکرده و لیکن تعبیری که در آن دیدید، در معنای نهی است .

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((تکلیف هایی که خدای تعالی به بندگان خود می کند برای این است که آنان را به حد کمال برساند و در نتیجه اگر بندهای به حد کمال رسید، دیگر تکلیف از او برداشته می شود، زیرا در آن صورت تکلیف ، تحصیل حاصل است ، که آن نیز عملی لغو است و به همین جهت انبیاء مورد تکلیف قرار نمی گیرند)) صحیح نیست ، برای اینکه اعمال صالح که تکلیف بدان تعلق می گیرد، همانطور که نفس آدمی را به کمال سوق می دهد، خود نیز آثار کمال نفس است و معقول نیست نفس کسی به کمال برسد، ولی آثار کمال را نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۶۶

پس همانطور که واجب است برای به کمال رساندن نفس ، آثار کمال را که همان اعمال صالح است بیاوریم ، و در آن تمرین و ممارست داشته ، همواره با آن ریاضت و جهاد با نفس کنیم ، همچنین بعد از به کمال رسیدن نفس نیز باید به آن آثار، مداومت داشته باشیم ، تا دوباره نفس ما از کمال ، رو به نقص نگذارد. پس ما دامی که انسان وابسته به زندگی زمینی است چاره ای ندارد جز اینکه زحمت تکلیف را تحمل نماید و ما در بعضی از ابیاحث گذشته کلامی در این باره گذرانیم .

وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ در مجمع البیان گفته : ((عشیره انسان))، قرابت و خویشان او است و اگر خویشاوندان آدمی را عشیره خوانده اند، از این باب است که با آدمی معاشرت دارند و آدمی با آنان معاشرت می کند.

اشاره به اینکه در دعوت دینی استثنا و تبعیض راه ندارد (و انذر عشیرتک الاقربین )

و اگر بعد از نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از شرک و انذارش ، در جمله مورد بحث ، عشیره اقربین ، یعنی خویشاوندان نزدیک تر را اختصاص به ذکر داد، برای افاده و اشاره به این نکته است که در دعوت دینی استثنا راه ندارد و این دعوت ، قوم و خویش نمی شناسد و فرقی میان نزدیکان و بیگانگان نمی گذارد و مدهانه و سهل انگاری در آن راه ندارد و چون سنن و قوانین بشری نیست ، که تنها در بیگانگان و ضعفاء اجراء شود، بلکه در این دعوت حتی خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز با امتش فرقی ندارد، تا چه رسد به اینکه میان خویشاوندان پیغمبر با بیگانگان فرق بگذارد، بلکه همه را بندگان خدا و خدا را مولای همه می داند.

وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ یعنی به مؤمنین به خودت پرداز و آنان را دور خود جمع کن و پر و بال رافت و رحمت برایشان بگستران ، آنچنان که طیور جوجه های خود را زیر بال می گیرند، و این تعبیر استعاره به کنایه است که نظیرش در آیه ((و اخفض جناحک للمؤمنین)) گذشت .

و مراد از پیروی در اینجا اطاعت است ، به شهادت آیه بعدی که می فرماید: ((فان عصوک فقل انی بری ء مما تعملون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۶۷

پس خلاصه معنای دو آیه این است : اگر به تو ایمان آوردند و پیروی کردند، آنان را دور خود جمع کن و پر و بال رافت برایشان

بگستران و به تربیتشان پرداز و اگر نافرمانیت کردند از عملشان بیزاری جوی .

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ یعنی از امر اطاعت و نافرمانیشان هیچ چیز به دست تو نیست و تو به غیر از آنچه که ما تکلیف کردیم وظیفه ای نداری ، غیر از تکلیف هر چه هست به دست خداست که او عزیز و مقتدر است ، و به زودی نافرمانان را عذاب ، و مؤمنین پیروت را رحمت می دهد.

و اگر در این مقام دو اسم ((عزیز)) و ((رحیم)) را اختصاص به ذکر داد، بدین جهت بود که ذهن شنونده را به داستانهای قبل ، که یکی پس از دیگری با این دو اسم ختم شد توجه دهد.

پس این تعبیر در معنای این است که بفرماید: تو در کار پیروان و نافرمانان هر دو طبقه به خدا توکل کن ، که او عزیز و رحیم است ، همان عزیز و رحیمی که با قوم نوح و هود و صالح و ابراهیم و لوط و شعیب و قوم فرعون ، آن رفتارها را کرد که شنیدی و ما داستانهایشان را برایت گفتیم ، پس سنت ما همواره این بوده که به عزت خود نافرمانان را بگیریم و به رحمت خود مؤمنین را نجات دهیم .

الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقْلِبُكَ فِي السَّجِدِ يَنْظُرُ مِنْ آيَةٍ - بطوری که به ذهن می رسد - این است که مراد از ((ساجدین)) ساجدان در نماز باشد، که یکی از ایشان خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و این قهرا با نماز جماعت آن جناب منطبق می گردد و به قرینه مقابله ، مراد از قیام هم قیام در نماز است .

در نتیجه معنای آن چنین می شود: ((آن خدایی که - و یا آن عزیز و رحیمی که - تو را در دو حال قیام و سجده می بیند، که با سایر ساجدان پایین و بالا میشود و با ایشان نماز می خوانی))

در معنای این آیه روایاتی از دو طرق شیعه و سنی نیز وارد شده ، که - ان شاء الله - در بحث روایتی آینده ، آن روایات را از نظرتان می گذرانیم .

إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ این جمله بیان و علت جمله ((و توکل علی العزیز الرحیم)) است و آیات شریفه به طوری که معنایش گذشت ، در مقام آنست که خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تسلیت داده و نیز مؤمنین را به نجات ، بشارت دهد و کفار را به عذاب تهدید کند.

توضیح اینکه شیاطین بر هر افاک ائیم نازل می شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۶۸

هَلْ أَتَبُّكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيْطَانُ... كَذَّبُوا نَيْن آیه معرفی می کند که شیطانها بر چه کسی نازل می شوند، و صفات خاصه آن کس را بیان می کند، تا بدانند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن کسان نبوده و قرآن هم از القآت شیطانها نیست و خطاب در آیه متوجه مشرکین است .

پس اینکه فرمود: ((آیا شما را خبر دهم که شیطانها بر چه کسی نازل می شوند؟ در معنای این است که بفرماید: آیا به شما معرفی کنیم کسانی را که شیطانهای جنی اخبار را برایشان می برند؟))

صاحب مجمع البیان در ذیل جمله ((تنزل علی کل افاک ائیم)) گفته : ((افاک)) به معنای کذاب است و اصل کلمه افک به معنای قلب ، و زیر و رو کردن است و افاک ( که صیغه مبالغه آن است ) به معنای کسی است که بسیار قلب می کند و اخبار را از طرف راستش به طرف دروغ بر می گرداند. و کلمه ((ائیم)) به معنای کننده کار زشت است ، وقتی می گویند: ((اثم - یاثم - اثما)) که فاعل عمل زشتی را مرتکب شده باشد و کلمه ((تاءثم)) به معنای ترک اثم است که در فارسی هم می گوئیم ((فلانی فلان عمل را زشت شمرد)) یعنی از ارتکاب آن خودداری کرد. مترجم ( و اما اینکه فرمود: شیطانها بر هر افاکی ائیم نازل می شوند، جهتش این است که شیطانها هیچ کاری جز جلوه دادن باطل به صورت حق و زینت دادن عمل زشت ، کاری ندارند و معلوم است که جز بر افاک ائیم ، هم نازل نمی شوند.

و در جمله ((یلقون السمع و اکثرهم کاذبون)) ظاهر چنین می نماید که دو ضمیر جمع در ((یلقون)) و در ((اکثرهم)) هر دو به شیاطین بر می گردد و سمع مصدر است، ولی به معنای مسموع است و مراد از آن مسموع، اخبار آسمانی است که شیاطینها و لو به طور ناقص می شنیدند، چون شهاب ثاقب، آنها را می راندند و نمی گذاشتند اخبار آسمانی را به طور کامل گوش دهند و آنچه استراق سمع می کردند و می شنیدند ناقص و غیر تمام بود و به همین جهت دروغهای بسیاری با آن مخلوط می شد.

و اینکه فرمود: ((و اکثرهم کاذبون)) معنایش این است که بیشتر شیاطینها دروغگویند و اصلاً از راست خبر نمی دهند، این در صورتی است که مراد از اکثر را اکثر افراد بگیریم و ممکن هم هست مراد از آن کثرت از حیث تنزل باشد، که در این صورت معنایش این می شود که اکثر اخبار شیاطینها دروغ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۶۹

و خلاصه حجتی که آیات سه گانه اقامه کرده این است که: شیاطینها از آنجا که جبلت و طبیعتشان شرارت است، نازل نمی شوند مگر بر هر کسی که کذاب و فاجر باشد و خودشان هم بیشتر در آنچه خبر می آورند کاذبند.

و بر عکس، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نه افاک است و نه ائیم و نه آنچه به او وحی می شود دروغ است و نه پراکنده، پس او از آن کسان نیست که شیاطینها بر آنان نازل می شوند و نه آن کسی که بر او نازل می شود شیطان است و نه آن قرآنی که بر او نازل می شود از القاء شیاطینها است.

جواب به تهمت دیگری که مشرکان بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می زدند و او را شاعر و کلام وحی را شعر می خواندند وَ الشّعراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ... یَفْعَلُونَ آیه پاسخ از تهمتی است که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می زدند و او را شاعر می خواندند و این جواب از تهمت دوم ایشانست و اولی آن، این بود که می گفتند او شیطانی دارد که قرآن را به وی وحی می کند.

و این دو تهمت از تهتهایی بود که در مکه و قبل از هجرت همواره آنها را تکرار می کردند و به این وسیله مردم را از دعوت حقه او دور می کردند و همین خود مؤیدی است برای اینکه بگوییم: این آیات در مکه نازل شده، بر خلاف کسانی که گفته اند: در مدینه نازل شده است.

علاوه بر این، این آیات مشتمل است بر آیه ای که سوره با آن ختم می شود و آن آیه ((و سیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون)) است و معنا ندارد سوره ای که از قدیمترین سوره های مکی است همچنان ناتمام بماند و سالها بگذرد، بعد در مدینه تکمیل شود. و اما اینکه در آیات مورد بحث، شعرای با ایمان را از مذمت شعرا مستثنا دانسته، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه این شعرای با ایمان، مؤنین بعد از هجرتند.

به هر حال کلمه ((غَاوُونَ)) جمع اسم فاعل است و مفرد آن غاوی و مصدرش غی است و غی معنایی دارد که خلاف معنای رشد است و رشد به معنای اصابه به واقع است و رشید کسی را گویند که اهتمام نمی ورزد مگر به آنچه که حق و واقع باشد و در نتیجه غوی کسی است که راه باطل را برود و از راه حق منحرف باشد و این غوایت از مختصات صناعت شعر است، که اساسش بر تخیل و تصویر غیر حق و غیر واقع است به صورت حق و واقع. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۷۰

و به همین جهت کسی به شعر و شاعری اهتمام می ورزد که غوی باشد و با تزیینات خیالی و تصویرهای موهومی سرخوش بوده و از اینکه از حق به غیر حق منحرف شوند و از رشد به سوی غوایت برگردند خوشحال شوند و از این شعراء هم کسانی خوششان می آید و ایشان را پیروی می کنند که خود نیز غاوی و گمراه باشند و جمله ((و الشعراء یتبعهم الغاوون)) همین معنا را می رساند.

((الم تر انهم فی کل واد یهیمون و انهم یقولون ما لا یفعلون)) - کلمه ((یهیمون)) از ((هام - یهیم - هیمانا)) است و این واژه به معنای آنست که کسی پیش روی خود را بگیرد و برود، و مراد از هیمان کفار در هر وادی، افسار گسیختگی آنان در سخن گفتن است، می خواهد بفرماید: اینها بند و باری در حرف زدن ندارند، حد و مرزی در آن نمی شناسند، چه بسا که باطل و مذموم را

مدح کنند، عینا همانطوری که حق و محمود را باید ستایش کرد و بر عکس چه بسا زیبا و جمیل را آنچنان مذمت می کنند که یک امر قبیح و زشت باید مذمت شود و چه بسا مردم را به سوی باطل دعوت نموده و از حق بر می گردانند و این روش خود انحراف از راه فطرت انسانی است، که اساسش بر رشد است و رشد هم داعی به سوی حق است و نیز اینکه چیزهایی می گویند که خود عمل نمی کنند، عدول از راه فطرت است.

خلاصه حجتی که در این آیات سهگانه اقامه شده، این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شاعر نیست، برای اینکه شاعر کسی است که گمراهان او را پیروی می کنند، چون صناعت شعر اساسش بر غوایت و خلاف رشد است، لیکن می بینید که آن افرادی که این رسول را پیروی می کنند، به منظور رشد و رسیدن به واقع و به طلب حق پیروی می کنند، چون می بینند که دعوت او و کلامی که به نام قرآن نزد او است، مشتمل است بر دعوت بر حق و رشد، نه باطل و غی.

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا... این استثناء، استثنای عده ای از شعرا است که فرمود: پایه کارشان غوایت و گمراهی است و آن عده عبارتند از شعرائی که ایمان دارند، چون ایمان و عمل صالح آدمی را طبعاً از ترک حق و پیروی باطل، جلوگیری می کند و اینکه فرموده: خدا را بسیار ذکر می کنند، برای اینست که ذکر کثیر خدا، آدمی را همواره به یاد خدا می اندازد و او را به سوی حق، آن حقی که مایه رضایت اوست می برد و از باطل که او دوست نمی دارد بندگان به آن مشغول باشند بر می گرداند، در نتیجه چنین کسان دچار آن گمراهیها نمی شوند، که آن دسته دیگر دچارش می باشند.

با این بیان روشن می شود که چرا جمله استثناء را مقید به ایمان و عمل صالح کرده، سپس جمله ((و ذکرُوا اللَّهَ کَثِیرًا)) را بر آن عطف نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۷۱

((و انتصروا من بعد ما ظلموا)) - کلمه ((انتصار)) به معنای انتقام است، بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از شعرائی که بعد از مظلومیت انتقام می گیرند، آن شعرائی می باشند که با اشعار خود، اشعاری را که مشرکین سروده اند و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را هجو کرده یا در دین او طعن زده و از اسلام و مسلمین بدگویی کرده اند، پاسخ داده اند و رد کرده اند، و این تفسیر خوبی است که مقام آیه آن را تاءید می کند.

((و سيعلم الذين ظلموا ای منقلب ینقلبون)) - کلمه ((منقلب)) اسم مکان و یا مصدر میمی از انقلاب است و معنای جمله این است که کسانی که ستم کرده اند - بطوری که از سیاق بر می آید مراد مشرکین هستند - به زودی خواهند فهمید که به چه بازگشتگاهی بر می گردند و آن بازگشتگاه همان آتش است و یا این است که به زودی خواهند فهمید که به چه نحو بر می گردند. در این جمله مشرکین را تهدید می کند و در عین حال در این جمله که آخرین آیه سوره است به مضمون اول سوره بازگشت شده، چون در اول سوره فرمود: ((فقد کذبوا فسیاتهم انبوء ما کانوا به یتهزؤن))

بحث روایتی

روایات متعدد درباره آنچه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه: ((و انذر عشیرتک الاقربین)) انجام داد در کافی به سند خود از حجال از شخصی که نامش را برده از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) روایت کرده که گفت: از کلام خدای تعالی پرسیدم که می فرماید: ((بلسان عربی مبین)) فرمود: زبان عرب می تواند مدلول سایر زبانها را روشن سازد، ولی سایر زبانها مدالیل زبان عرب را روشن نمی کند. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لو نزلناه علی بعض الاعجمین...)) از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یعنی اگر ما قرآن را بر عجم - غیر عرب - نازل می کردیم عرب به آن ایمان نمی آورد ولی بر عرب نازل کردیم و عجمها به او ایمان آوردند و این خود فضیلتی است برای عجم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵

صفحه: ۴۷۲

نگرانی پیامبر صلی الله علیه و آله از سرنوشت امت پس از خود

و در کافی به سند خود از علی بن عیسی بن قماط از عمویش از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خواب بنی امیه را دید، که بعد از رحلت آن جناب بر فراز منبرش بالا رفته، مردم را از راه راست به سوی عقب بر می گردانند و چون از خواب برخاست اندوهناک و محزون شد.

پس جبرئیل بر او نازل شد و عرضه داشت: یا رسول الله چرا اندوهناک می بینم؟

فرمود: ای جبرئیل سبب این است که من دیشب بنی امیه را در خواب دیدم که بر منبرم بالا-رفته اند، و بعد از من مردم را گمراه نموده به فقهرا برمی گردانند، جبرئیل گفت: به آن خدایی سوگند که تو را به حق به نبوت مبعوث فرموده، هیچگونه اطلاعی از این جریان ندارم، پس به سوی آسمان صعود نموده، چیزی نگذشت که دوباره بر آن جناب نازل شد و آیتی از قرآن آورد که مایه تسلیت خاطر آن حضرت بود و آن آیه ((افرایت ان متعناهم سنین ثم جاءهم ما كانوا یوعدون ما اغنی عنهم ما كانوا یمتعون)) و نیز این آیات را آورد: ((انا انزلناه فی لیلة القدر و ما ادریک ما لیلة القدر لیلة القدر خیر من الف شهر)) که در آن خدای تعالی شب قدر را برای رسولش بهتر از هزار ماه سلطنت بنی امیه قرار داد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جهضم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را دیدند که گویا متحیر به نظر می رسید، پرسیدند چرا چنین متحیری؟ فرمود: چرا نباشم؟ در خواب دیدم که دشمنم بعد از من سرپرست امت می شود، پس آیه ((افرایت ان متعناهم سنین ثم جاءهم ما كانوا یوعدون ما اغنی عنهم ما كانوا یمتعون)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خوشحال گردید.

مؤلف: در عبارت (عربی) حدیث، کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در پاسخ سؤال کنندگان چنین آمده: ((و لم و رایت: یعنی چرا با اینکه دیدم)) و تقدیر آن این است که: ((چرا اندوهناک و متحیر نباشم با اینکه در خواب چنین و چنان دیدم))

روایات متعدد درباره آنچه که پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه: ((وانذر عشیرتک الاقربین)) انجام داد و در همان کتابست که احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه و بیهقی در شعب الایمان و نیز در کتاب دیگرش دلائل، از ابو هریره روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه و ((انذر عشیرتک الاقربین)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قریش را دعوت نمود و در دعوتش فرقی میان دورتر و نزدیکتر نگذاشت، پس از آن فرمود: ای گروه قریش! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۷۳

ای گروهی که از دودمان کعب بن لوی هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان قصی هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای گروهی که از دودمان عبدالمطلب هستید! خود را از آتش نجات دهید، که من مالک نفع و ضرری برای شما نیستم، ای فاطمه، ای دختر محمد! تو نیز خود را از آتش نجات ده، که من مالک نفع و ضرری برایت نیستم و بدانید که شما ارحام منید و من به زودی صله ای مناسب آن خواهم کرد.

و نیز در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کردند که گفت: وقتی آیه ((وانذر عشیرتک الاقربین)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبیله قبیله ایشان را دعوت کرد.

باز در همان کتاب آمده که سعید بن منصور، بخاری، ابن مردویه، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه ((وانذر عشیرتک الاقربین و رهطک منهم المخلصین)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از

خانه بیرون آمد و بالای صفا رفت ، ندا در داد که : یا صباحاه ، مردم گفتند: این کیست که صدا می زند؟ یکی گفت : این محمد است ، پس دور او جمع شدند و اگر هم کسی نتوانست خودش حاضر شود شخصی را فرستاد تا ببیند آن جناب چه می گوید و قضیه از چه قرار است .

ابو لهب و همه قریش نیز آمدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به من بگویید بینیم اگر من به شما زنهار دهم که اینک در وادی (پشت شهر مکه) لشکری در کمین است که بر شما شیخون بزند تصدیقم می کنید؟ گفتند: بله ، ما در مدتی که تو را تجربه کرده و آزمودیم غیر از راستی از تو ندیدیم ، فرمود: اینک شما را زنهار می دهم که در آینده تان عذابی شدید دارید، ابو لهب گفت : ((تبا لک : مرگ بر تو)) آیا به این منظور ما را جمع کردی ؟ و در این جریان بود که آیه ((تبت یدا ابی لهب و تب)) نازل شد.

و باز در آن کتاب آمده که طبرانی و ابن مردویه ، از ابی امامه ، روایت کرده که گفت : وقتی آیه ((وانذر عشیرتک الاءقربین)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بنی هاشم را جمع کرده ، بر در خانه نشانید و دستور داد تا زنان و اهل خانه در خانه جمع شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۷۴

آنگاه بر ایشان وارد شد و فرمود: ای بنی هاشم خود را از آتش بخرید و در آزادی خود بکشید و آن را از خدا بخرید و در بهایش خود را در اختیار او بگذارید زیرا که من نزد خدا مالک چیزی برای شما نیستم .

آنگاه رو به اهل بیت خود کرد و فرمود ای عایشه دختر ابو بکر و ای حفصه دختر عمر و ای ام سلمه و ای فاطمه دختر محمد و ای ام زبیر عمه رسول خدا ! خود را از خدا بخرید و در آزادی خود بکشید، که من نزد خدا مالک چیزی برای شما نیستم و کاری نمی توانم برایتان بکنم ...

مؤلف : و در معنای این روایات چند روایت دیگر نیز هست که در بعضی از آنها آمده که آن جناب دودمان عبد مناف را مخاطب قرار داد، تا هم شامل بنی امیه شود و هم بنی هاشم .

اما سه روایت اول با آیه شریفه انطبق ندارد، برای اینکه در روایتهای سه گانه که آن جناب عموم قریش را دعوت کرد و انذار فرمود، در حالی که آیه شریفه دستور داده بود عشیره نزدیک تر خود را انذار کند، که یا مراد از آن بنی عبد مناف است ، یا بنی هاشم و از این سه روایت ، دومی از آیه بعیدتر است ، برای اینکه در آن آمده : آن جناب مردم را قبیله قبیله دعوت نمود.

علاوه بر این ، ما در ذیل آیه گفتیم که معنایش این است که خویشاوندی شما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دردتان نمی خورد و در درگاه خدا اثری برایتان ندارد، در روایات نیز اشاره ای به این معنا شده و فرموده : من نزد خدا کاری نمی توانم برایتان بکنم ، و این معنا که از آیه استفاده می شود با دعوت همه قبائل در آن روز نمی سازد.

و اما روایت چهارم ، آن نیز مورد اشکال است ، برای اینکه آیه ((وانذر عشیرتک الاءقربین)) آیه ای است مکی و در سوره های مکی ، و احدی نگفته که این آیه و این سوره در مدینه نازل شده است و با این حال دیگر وجود همسری به نام عایشه و حفصه و ام سلمه چه معنا دارد؟ با اینکه آن جناب در مدینه با این چند تن ازدواج کرد.

بنابراین ، از بین روایات ، آن روایتی که می شود به آن اعتماد کرد روایتی است که می فرماید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روز نزول آیه تنها بنی هاشم و یا بنی عبدالمطلب را به انذار اختصاص داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۷۵

و از حرفهای عجیبی که در این باب زده اند سخن آלוوسی است ، که بعد از نقل همه روایات گفته : اگر بگوییم همه این روایات صحیح است ، راه جمع میان آنها این است که بگوییم انذار در چند دفعه صورت گرفته است . پیمان برادری و یاری بستن علی علیه السلام با رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بعد از انذار عشیره اقربین

و در مجمع البیان از تفسیر ثعلبی به سند خود از براء بن عازب ، نقل کرده که گفت : وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله



علیه و آله) بنی عبدالمطلب را که در آن روز چهل نفر بودند دعوت کرد، و این چهل نفر کسانی بودند که هر یک نفرشان به تنهایی، یک تغار می خورد و یک قلع بزرگ می نوشید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) دستور داد یک پای گوسفندی را پخته از آن خورش تهیه کند، آنگاه فرمود: نزدیک شوید و به نام خدا بخورید، جمعیت ده نفر ده نفر نزدیک شدند و همگی به طور کامل سیر شدند، سپس دستور داد ظرفی شیر آورد، خودش یک جرعه از آن نوشید، و به ایشان فرمود: بنوشید به نام خدا، پس همگی از آن نوشیدند، تا سیراب شدند، پس ابو لهب بدون مقدمه رو به جمعیت کرده گفت: این که دیدید، سحری بود که این مرد با شما کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن روز چیزی نفرمود و حرفی نزد.

فردای آن روز به همین منوال طعامی تهیه کرد، و ایشان را دعوت فرمود و پس از صرف غذا انذارشان کرد و فرمود: ای بنی عبدالمطلب! من خودم از ناحیه خدای عز و جل به عنوان نذیر به سوی شما فرستاده شده ام، اسلام بیاورید و مرا اطاعت کنید، تا هدایت شوید.

آنگاه فرمود: هر کس با من برادری کند و مرا یاری دهد، ولی و وصیم بعد از من و جانشینم در اهلم خواهد بود و قرض مرا می دهد، مردم سکوت کردند و آن جناب سه بار سخن خود را تکرار کرد و در هر سه نوبت احدی سخن نگفت به جز علی (علیه السلام) که در هر نوبت برخاست و گفت: من حاضریم و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از بار سوم به آن جناب فرمود: تویی، پس مردم برخاستند تا بروند، به ابو طالب گفتند: از حالا باید فرزندان را اطاعت کنی، چون او وی را امیر بر تو کرد.

مرحوم طبرسی می گوید: این قصه از ابی رافع نیز نقل شده و در نقل او آمده که آن جناب بنی عبدالمطلب را در شعب - دره - جمع کرد و برایشان یک ران گوسفند پخت، همه از آن خوردند تا سیر شدند و نیز قدحی آب به همه آنان نوشانید و همه سیراب شدند، آنگاه فرمود: خدای تعالی مرا مامور فرموده تا عشیره خود و خویشاوندانم را انذار کنم و خداوند هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود، مگر آنکه برادر و وزیر و وارث و وصی و خلیفه ای در اهلهش قرار داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۷۶

حال کدامیک از شما برمی خیزد و با من بر این معنای بیعت می کند، که برادرم و وارثم و وزیرم و وصیم باشد؟ و از من به منزله هارون باشد از موسی؟ علی (علیه السلام) برخاست و عرضه داشت: ((من)) فرمود: نزدیک من آی، پس دهان او را باز کرده از آب دهان خود در دهانش ریخت و نیز بین دو شانه او و دو پستانش را با آب دهان خود تر کرد، ابو لهب گفت: آه که چه جایزه بدی به پسر عمت دادی، که دعوت را پذیرفت، دهانش و رویش را پر از تف و آب دهان خود کردی، فرمود: پر از علم و حکمتش کردم.

مؤلف: سیوطی هم در الدر المنثور حدیثی در معنای حدیث براء بن عازب از ابن اسحاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابی نعیم و بیهقی (در کتاب دلائل) به سندهایی از علی (رضی الله عنه) روایت کرده اند، که در آن آمده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای بنی عبدالمطلب به خدا سوگند، من احدی را در عرب سراغ ندارم که برای قوم خود چیزی آورده باشد، بهتر از آنچه من برای قومم آورده ام، چون من خیر دنیا و آخرت را برایتان آورده ام و خدای تعالی مرا دستور داده شما را به سوی دعوت کنم، حال کدامیک از شما است که مرا بر این ماء موریتم یاری کند؟ من که در آن روز از همه کوچکتر بودم گفتم: او منم، پس حضار برخاستند، و خنده کنان بیرون شدند.

و در علل الشرایع به سند خود از عبد الله بن حارث بن نوفل، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آیه ((وانذر عشیرتک الاقربین)) یعنی: ((رهطک المخلصین: خویشاوندان خالصت نازل شد))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرزندان عبدالمطلب را که در آن موقع چهل و یا یک نفر بیشتر و یا کمتر بودند، دعوت نموده، فرمود: کدامیک از شما برادر و وارث و وزیر و وصی بعد از من و خلیفه من، در بین شما می شود؟ و این سخن را به یک یک آنان فرمود و همه پیشنهادش را رد کردند، تا روی سخن به من نمود، من عرضه داشتم: یا رسول الله من حاضریم.

در این هنگام رو به دودمان عبدالمطلب کرد و فرمود: ای بنی عبدالمطلب! این وارث و وزیر و خلیفه من در شماست بعد از من ، پس مردم به یکدیگر نیشخند زده برخاستند و به ابو طالب گفتند: تو را دستور می دهد که زیر فرمان این پسر بچه روی و او را اطاعت کنی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۷۷

مؤلف : ممکن است از اینکه در این روایت فرمود: ((رهطک المخلصین)) استفاده کرد که در آن روایاتی که آیه را به صورت ((و انذر عشیرتک الاقریین و رهطک منهم المخلصین)) قرائت کرده اند و آن را به اهل بیت و نیز به ابی بن کعب نسبت داده اند منظور تفسیر آیه بوده ، یعنی جمله و ((رهطک منهم المخلصین)) توضیح عشیره اقریین و تفسیر آن است ، نه اینکه آیه به این صورت نازل شده و نیمی از آن در قرآنها ساقط شده باشد.

دو روایت در ذیل ((و تقلبک فی الساجدین)) در خطاب بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و در مجمع در ذیل جمله ((و تقلبک فی الساجدین)) گفته : بعضیها گفته اند: معنای آن این است که خدا تو را می دید که از صلب پیغمبری ساجد، به صلب پیغمبری دیگر منتقل می شدی ، تا آنکه تو را در حالی که خودت نیز پیغمبری بیرون کرد. و این معنا را از ابن عباس نقل کرده اند، و ناقل از ابن عباس ، عطاء و عکرمة است ، از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله (علیه السلام) نیز روایت شده که فرمودند: یعنی او را که از صلب این پیغمبر به صلب آن پیغمبر منتقل می شد می دید، تا آنکه او را از زمان آدم تا زمان پدرش از صلب پدرش از راه نکاح نه زنا بیرون آورد.

مؤلف : این روایت را غیر طبرسی سایر روات شیعه نیز نقل کرده اند و از غیر شیعه سیوطی هم در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابی نعیم ، و غیر ایشان از ابن عباس ، و غیر او روایت کرده است .

باز در مجمع البیان است که جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: قبل از من از رکوع و سجود بر نخیزید و به رکوع و سجود نروید، زیرا من همانطور که پیش روی خود را می بینم ، عقب سرم را نیز می بینم ، آنگاه این آیه را تلاوت کرد.

مؤلف : در عبارت روایت آمده که قبل از من بلند نشوید و پایین نشوید و منظورش همان سر به سجده نهادن و از سجده برخاستن است ، که گفتیم . و این روایت را الدر المنثور هم از ابن عباس و غیر او نقل کرده است .

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و احمد، از ابی سعید روایت کرده اند که گفت : در حالی که ما داشتیم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می رفتیم ، شاعری پیدا شد و شروع کرد به سرودن اشعار، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر جوف یکی از شما پر از چرک شود بهتر از آن است که پر از شعر گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۷۸

مؤلف : این روایت از طرق شیعه نیز از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده است . و در تفسیر قمی می گوید: مردم را موعظه می کنند و خود متعظ نمی شوند، نهی از منکر می کنند و خود از آن دست بر نمی دارند، امر به معروف می کنند و خود عمل نمی کنند، اینان همان کسانی که خدای عز و جل درباره شان فرمود: لم تر انهم فی کل واد یهیمون یعنی در هر مذهب و راهی می روند ((و انهم یقولون ما لا یفعلون)) و می گویند چیزهایی را که خود عمل نمی کنند و اینان همان کسانی که حق آل محمد (صلی الله علیه و آله) را غضب کردند.

روایتی درباره شعر و شعرا و نزول آیه : ((و الشعراء یتبعهم الغاوون...))

و در اعتقادات صدوق آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) از آیه ((و الشعراء یتبعهم الغاوون)) سؤال کرد، حضرتش در پاسخ فرمود: منظور شعرای داستانرا هستند.

مؤلف : داستان سرایان یکی از مصادیق این گونه شعرایند و گر نه معنای جامع آیه همان بود که ما در ذیل آیه گذراندیم . و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه ، از ابن مسعود، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: بعضی از

اشعار حکمت و پاره ای از بیانات ، سحر است .

مؤلف : جمله اولی از ابن ابی شیبیه ، از بریده ، و از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) نقل شده ، و نیز از ابن مردویه ، از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به این عبارت روایت شده که فرمود: بعضی از اشعار، حکمت است و شعر پسندیده آن شعری است که در آن از حق یاری شود و چنین شعری مشمول آیه نیست .

و در مجمع البیان از زهری روایت کرده که گفت : عبدالرحمان پسر کعب بن مالک برایم حدیث کرد، که پدرش کعب بن مالک از رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) پرسید: درباره شعراء چه می فرمایی ؟ فرمود: مؤمن تنها با شمشیر جهاد نمی کند، زبان او نیز شمشیر است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۷۹

به آن خدایی که جانم به دست اوست ، مطمئناً بدانید که شما با اشعار خود جهادی می کنید، که گویا با تیر بدنهایشان را خون آلود کرده باشید.

آنگاه مرحوم طبرسی اضافه می کند که : رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به حسان بن ثابت ( شاعر مخصوص خود ) فرمود: ((اهجهم )) و یا فرمود: ((هاجهم و روح القدس معک )) که معنایش - چه آن باشد و چه این است که کفار را هجو کن ، که روح القدس با توست و تو را مدد می کند و این روایت را بخاری و مسلم در دو صحیح خود آورده اند.

و در الدر المنثور است که ابن شیبیه و عبد بن حمید و ابو داود، (در کتاب ناسخ خود) و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه ، از ابی الحسن سالم براد (برده فروش )، روایت کرده که گفت وقتی آیه ((و الشعراء...)) نازل شد، عبدالله بن رواحه ، و کعب بن مالک و حسان بن ثابت ، با چشم گریان به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) وارد شده عرضه داشتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله ) خدای تعالی که این آیه را فرو فرستاده می داند که ما از شعراییم ، آیا ما نیز هلاک شدیم ؟ دنبال این سؤال این جمله نازل شد: ((الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات ))، رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) فرستاد نزد سؤال کنندگان و این آیه را برایشان خواند.

مؤلف : این روایت و روایات دیگری که به این معنا رسیده بعضی را واداشته بگویند که آیات پنجگانه آخر سوره در مدینه نازل شده ، که خواننده عزیز به اشکال وارده بر کلام آنان در تفسیر آیات مذکور توجه فرمود.

و در کافی به سند خود از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: از سختترین وظایفی که خدای تعالی بر خلق خود واجب فرموده ، ذکر کثیر خداست ، آنگاه فرمود: منظورم از ذکر بسیار خدا ((سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر)) نیست ، هر چند که اینها نیز ذکر خدا است ، و لیکن ذکر خدا این است که انسان در هنگام برخورد به حرام خدا و حلال او، به یاد خدا بیفتد، اگر طاعت است بدان عمل کند و اگر معصیت است ترک گوید.

مؤلف : این روایت تفسیری را که ما در ذیل آیه مذکور گذرانیم تائید می کند.

## النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۸۰

آیات ۱ - ۶، سوره نمل

سوره نمل در مکه نازل شده است و ۹۳ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُبِينٍ (۱) هُدًى وَ بَشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (۲) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۳) إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَتًا لَّهُمْ أَعْمَلُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ (۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَ هُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ (۵) وَ إِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (۶)

## ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . طس این آیه های قرآن و کتاب آشکار است (۱) که هدایت و بشارتی برای مؤمنان می باشد (۲) همان کسانی که نماز می گزارند و زکات می دهند و آنان ، آری همانان به آخرت و سرای دیگر یقین دارند (۳) کسانی که به آخرت ایمان ندارند اعمالشان را به نظرشان آراسته ایم که تا کور دل باشند (۴) آنها کسانی هستند که عذاب سخت دارند و آنان خود در آخرت زیانکارترند (۵) حقا که تو قرآن را از جانب خدایی فرزانه و دانا فرا می گیری (۶)

## بیان آیات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۸۱:

بطوری که از آیات صدر سوره و پنج آیه آخر آن بر می آید غرض این سوره این است که مردم را بشارت و انذار دهد و به همین منظور، مختصری از داستانهای موسی ، داود، سلیمان ، صالح و لوط (علیهم السلام) را به عنوان شاهد ذکر نموده و در دنبال آن پاره ای از اصول معارف مانند وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و مانند معاد را ذکر نموده است .

تِلْكَ آيَاتِ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُّبِينٍ اشاره به آیه های سوره است ، آیاتی که بعدا نازل می شود، و آیاتی که قبلا نازل شده ، و تعبیر به لفظ ((تلك)) که مخصوص اشاره به دور است برای این است که به رفعت قدر و بلندی مرتبه آن آیات نیز اشاره کرده باشد.

کلمه ((قرآن)) اسم کتاب است و اگر آن را قرآن نامیده بدین جهت است که خواندنی است و کلمه ((مبین)) از ابانه به معنای اظهار است ، و اگر کلمه کتاب را نکره آورد و نفرمود ((و الكتاب المبين)) برای این بوده که عظمت آن را برساند ( چون نکره آوردن اسم ، گاهی تفخیم و تعظیم را می رساند )، و معنای جمله مورد بحث این است که این آیات رفیع القدر و عظیم المنزله که ما نازل می کنیم آیات کتابی است خواندنی و عظیم الشان ، کتابی که مقاصد خود را روشن می کند و ابهام و پیچیدگی ندارد. در مجمع البیان گفته : اگر آیات را به دو صفت ((قرآن و کتاب)) توصیف کرد، برای این بود که بفهماند همانطور که با خواندن ، ظاهر می شود با نوشتن نیز ظاهر می شود، و خلاصه به منزله ناطقی است که معارف را آن هم از دو طریق خواندن و نوشتن بیان می کند و اگر آن را با کلمه ((مبین)) توصیف کرد، برای این بود که آن را به ناطقی تشبیه کرده باشد که روشن سخن می گوید.

هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ وَ مَصْدَرٌ ((هدی)) و ((بشری)) یا به معنای اسم فاعلند، و یا اگر همان معنای مصدری مراد باشد به منظور مبالغه به این تعبیر آورده شده اند و معنای جمله این است که : این کتاب مبین برای مؤمنین بسیار هدایت کننده و بشارت دهنده است .

الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ... مقصود از ذکر نماز و زکات ، ذکر نمونه ای از اعمال صالح است و اگر از میان اعمال صالحه این دو را نام می برد، چون این دو هر یک در باب خود رکن هستند، نماز در عبادتهای راجع به خدای تعالی ، و زکات در آنچه راجع به مردم است و از نظری دیگر، نماز در اعمال بدنی و زکات در اعمال مالی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۸۲ : و اینکه فرمود: ((و هم بالآخره هم یوقنون)) وصف دیگری است برای مؤمنین ، که عطف شده به آن دو وصف دیگر، و این وصف را به منظور اشاره به این معنا آورده که بفهماند اعمال صالح ، وقتی در جای خود قرار می گیرد و به غرض و هدفی که باید می رسد، که توام با یقین به آخرت باشد، زیرا عمل هر قدر هم صالح باشد، با تکذیب آخرت ، اثرش خنثی و اجرش حبط می شود، به دلیل اینکه خدای تعالی فرموده : ((و الذین کذبوا بایاتنا و لقاء الاخره حبطت اعمالهم))

و اگر ضمیر جمع را در جمله ((و هم بالآخره)) هم تکرار کرد، با اینکه ممکن بود بفرماید ((و هم بالآخره یوقنون...))، برای این بود که دلالت کند بر اینکه این یقین به آخرت شان مردم با ایمان است و مردم با ایمان اهل یقینند و باید چنین انتظاری از ایشان داشت و توقع نمی رود که با داشتن ایمان به روز جزا کفر بورزند.

با تکذیب معاد، انسان متحیر، و اعمالش حبط و بلا اثر است

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ كَلِمه ((يعمهُون)) از ((عمه))، به معنای تحیر و سرگردانی در امری است و معنای زینت دادن عمل این است که، عمل را طوری قرار دهند که آدمی مجذوب و شیفته آن شود و کسانی که ایمان به آخرت ندارند از آنجایی که آن روز را که غایت مسیر انسان است قبول ندارند، بناچار آنان می مانند و دنیا، و معلوم است که دنیا هم نمی تواند غایت اعمال قرار گیرد، پس این بینویان که دست به دامان اعمال خود می زنند، در راه زندگی متحیر و سرگردانند، زیرا هدفی ندارند تا با اعمال خود به سوی آن هدف بروند.

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْآخِسُونَ این جمله تهدیدی است به مطلق عذاب، چه دنیوی و چه اخروی، چون دنبالش عذاب خصوص آخرت را خاطر نشان می سازد و می فرماید: ((وهم في الآخرة هم الاخسرون))، پس معلوم می شود جمله اول مربوط به مطلق عذاب است و شاید وجه اینکه می فرماید: اینان در آخرت ((ءاخسرون: زيانكارتران)) هستند، این است که نامه اعمال سایر گنهكاران، هم مشتمل بر گناه است و هم مشتمل بر ثواب، که مطابق آن اعمال، جزا داده می شوند، اما این بیچارگان گناهانشان در نامه ها ثبت شده، اما ثوابهایشان و کارهای نیکشان حبط شده، و ثبت نگشته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۸۳

وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ كَلِمه ((تلقیه)) با کلمه ((تلقین)) تقریباً به یک معناست و اگر دو وصف ((حکیم)) و ((علیم)) را نکره آورد، هم به منظور تعظیم بود و هم تصریح کند به اینکه این قرآن از ناحیه خدای تعالی است، تا خود حجتی باشد بر رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) و تائیدی باشد برای معارفی که قبلاً بیان داشت و صحه ای باشد برای آنچه از داستانهای انبیاء به زودی ذکر می کند.

و اگر در میان همه اسمای حسناى خدا دو نام شریف حکیم و علیم را ذکر کرده، برای آن بود که دلالت کند بر اینکه نزول این قرآن از ناحیه سرچشمه حکمت است، دیگر هیچ ناقضی نمی تواند آن را نقض کند و هیچ عامل وهنی نمی تواند آن را موهون سازد و نیز، از ناحیه منبع علم است، پس هیچ دروغی در اخبار آن نیست، و هیچ خطایی در قضاوتش راه ندارد. النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۸۴

آیات ۷ - ۱۴، سوره نمل

إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَأَتِيكُمْ مِنْهَا بَخْبِرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (۷) فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسَبَّحَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ (۸) يَمْوَسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۹) وَأَلْتِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلِي مُدَبِّرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمْوَسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ (۱۰) إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حَسَنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۱) وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِقِينَ (۱۲) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (۱۳) وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (۱۴)

ترجمه آیات

چون موسی به خانواده خود گفت: من آتشی می بینم به زودی خبری از آن برای شما می آورم یا شعله ای از آتش گرفته می آورم تا شاید گرم شوید (۷) و چون به آتش رسید ندا داده شد که هر که در این آتش است و هر که پیرامون آن است مبارک باد و پروردگار جهانیان منزّه است (۸) ای موسی! مطلب از این قرار است که من خدای نیرومند فرزانه ام (۹) عصای خویش را بیفکن و چون آن را دید که چون مار جست و خیز می کند و باز پس نگرديد، ای موسی بیم مدار، که پیغمبران در پیشگاه من بیم نمی دارند (۱۰)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۸۵

مگر کسی که ستم کرده سپس از پی بدی نیکی آورده باشد که من آمرزگار و رحیمم (۱۱) و دستت را در گریبان‌ت داخل کن که سپید و روشن بدون رنج در آید همه اینها از جمله نه معجزه‌های بود که به سوی فرعون و قوم او برد که آنان گروهی عصیان پیشه بودند (۱۲) و چون آیت‌های روشن ما به سویشان آمد گفتند: این جادویی است آشکار (۱۳) از روی ستم و عصیان منکر آنها شدند، اما ضمیرهایشان بدان یقین داشت، بنگر عاقبت مفسدان حسان بوده است (۱۴)

بیان آیاتین آیات، ابتدای داستانهای پنج گانه ای است که گفتیم در این سوره به عنوان استشهاد برای مطالب صدر سوره از قبیل تبشیر و اندازی که در آنها ذکر می‌کند می‌باشد و در سه داستان اول از آن پنج داستان یعنی در داستان موسی و داوود و سلیمان، جهت وعده را بر جهت وعید غلبه داده و در دوتای دیگر جانب وعید، بیشتر رعایت شده است.

إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِهِ... مراد از اهل موسی، همسرش، یعنی دختر شعیب است، که خدای تعالی در سوره قصص داستانش را آورده. در مجمع البیان گفته: اینکه خطاب را به صیغه جمع آورده و فرموده است: ((اتیکم: برایتان بیاورم))، بدین سبب بوده که همسر او با اینکه یک نفر بوده، اما قائم مقام چند نفر بوده است، چون در مواقع حساس و جاهای وحشت انگیز یک نفر در ایجاد انس در دل آدمی کار چند نفر را می‌کند.

احتمال هم دارد که در آن روز به غیر همسرش شخص و یا اشخاص دیگری از قبیل: خادم، یا مکاری (کرایه دهنده)، یا غیر آن همراهش بوده باشند.

و در مجمع البیان گفته: ((انست)) از ((ایناس)) به معنای دیدن است و بعضی گفته اند: معنای انست ((احسست)) است، یعنی من احساس آتشی کردم، البته احساسی که مایه دلگرمی شود، هر چه که به آن ایناس داشته باشی آن را احساس کرده ای و دلت به آن آرامش و گرمی یافته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۸۶:

معنای ((شهاب)) و ((قبس)) در ((اتیکم بشهاب قبس لعلکم تصطلون

و کلمه ((شهاب)) به طوری که در مجمع آمده، نوری است که چون عمود از آتش بر خیزد و همچنین هر نوری که مانند عمود امتداد داشته باشد به آن شهاب می‌گویند و مراد از شهاب در آیه مورد بحث شعله ای از آتش است و در مفردات گفته: شهاب به معنای شعله ای از آتش افروخته است که بالا رود، یا شعله ای که در جو پیدا شود. و نیز در مفردات گفته: کلمه ((قبس)) به معنای آن مقدار آتشی است که از آتشی دیگر برداری و کلمه ((تصطلون)) از اصطلاح است که به معنای گرم شدن با آتش است.

سیاق آیه ماجرابی را که از این داستان در سوره های دیگر آمده تائید نموده و گواهی می‌دهد بر اینکه موسی (علیه السلام) در این هنگام که از دور آتشی دیده، داشته خانواده اش را به سوی مصر می‌برده ولی در بین حرکت راه را گم کرده، و خودش و خانواده اش دچار سرما شده بودند و شب هم شبی بسیار تاریک بوده است در این هنگام از دور آتشی دیده، خواسته است تا نزدیک آن برود تا اگر انسانی در کنار آن آتش یافت، از او راه را بپرسد و یا پاره ای آتش بگیرد و نزد اهلهش برده در آنجا هیزمی آتش کند تا گرم شوند، لذا به خانواده اش گفت: اینجا باشید که من احساس آتشی کردم و آن را دیدم، از جای خود تکان نخورید که به زودی از آن آتش، یعنی از کنار آن آتش خبری می‌آورم و به راهنمایی او راه را پیدا می‌کنم و یا شعله ای از آن آتش را می‌آورم تا هیزمی آتش کنید و گرم شوید.

و نیز، از سیاق بر می‌آید که آتش مذکور تنها برای آن جناب هویدا شده، و غیر او کسی آن را ندیده است، و گر نه بطور نکره نمی‌گفت: من آتشی می‌بینم، بلکه آن را نشان می‌داد و به آن اشاره می‌کرد.

و اگر کلمه آوردن را تکرار کرد، و یکبار در آوردن خبر و باری دیگر در آوردن آتش آن را به کار برد، با اینکه ممکن بود بفرماید: ((ساتیکم منها بخبر او شهاب...))، برای این بود که نوع این دو آوردن، مختلف بود. فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسَبَّحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ یعنی وقتی نزد آتش آمد و آنجا حاضر شد ندایی به گوشش خورد که ((ان بورک...))



کلمه ((بورک)) مجهول ماضی از ((برک)) در باب مفاعله - مبارکه - است . مترجم ( ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۸۷ و ((مبارکه)) به معنای دادن خیر بسیار است ، گفته می شود: ((بارکه))، و نیز ((بارک علیه))، و همچنین ((بارک فیه))، یعنی خیر بسیاری به او پوشانید و خلعت بسیاری به او آویخت ، در سوره ((طه)) وقتی در داستان موسی (علیه السلام) به اینجا می رسد، بجای این جمله در اینکه چه ندایی از آتش برخاست فرموده : ((فلما اتیها نودی یا موسی انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی و انا اخترتک فاستمع لما یوحی )) از این بیان چنین به نظر می رسد که منظور از من حولها در آیه مورد بحث ، کسی است که پیرامون آتش بوده ، که یا موسی به تنهایی بوده ، یا اگر غیر از او نیز بوده موسی هم بوده است و مراد از مبارکه او، همان برگزیدن او بعد از تقدیس او است .

وجوه مختلف درباره مراد از ((من فی النار)) در آیه شریفه

و اما اینکه مراد از ((من فی النار - آنکه در آتش است)) کیست ؟

بعضی گفته اند: خداست و معنایش این است که : مبارک است آن کسی که سلطان و قدرتش در آتش ظهور کرده ، چون صدای گفتگو از درخت برمی خاست ، درختی که به شهادت آیات سوره قصص ، آتش اطرافش را احاطه کرده بود و بنا به گفته این مفسر معنای آیه این می شود که : مبارک است آن کسی که با کلام خود از آتش برای تو تجلی کرد و خیر کثیر به تو داد، آن وقت جمله ((و سبحان الله رب العالمین)) تنزیه خداست از اینکه جسم یا جسمانی باشد و مکان بدو احاطه یابد و یا در دسترس حوادث قرار گیرد، نه اینکه منظور از آن به شگفت در آوردن موسی باشد، که بعضیها گفته اند.

بعضی دیگر از مفسران گفته اند: مراد از ((من فی النار)) ملائکه ای است که در آتش حاضر بوده اند، همچنانکه مراد از ((من حولها)) موسی (علیه السلام) است .

بعضی دیگر به عکس گفته اند، یعنی گفته اند: مراد از جمله اولی موسی (علیه السلام) و مراد از دومی ملائکه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۸۸

بعضی هم گفته اند: در کلام تقدیری هست و اصل آن ((بورک من فی المكان الذی فیه النار)) بوده ، یعنی مبارک است آن کسی که در مکانی قرار دارد، که آتش در آن مکان است و مقصود از آن مکان بقعه مبارکه ای است که درخت در آن قرار داشته است و در سوره قصص نام آن بقعه آمده ، و مراد از ((من فیها)) موسی (علیه السلام) است و مقصود از ((من حولها)) انبیایی هستند که از آل ابراهیم و از بنی اسرائیل در پیرامون آن بقعه یعنی سرزمین شام منزل گزیده اند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((من فی النار)) نور خدای تعالی ، و مراد از ((من حولها)) موسی (علیه السلام) است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((من فی النار)) درخت است که در احاطه آتش قرار داشت و مراد از ((من حولها)) ملائکه ای است که خدای را تسبیح می گفته اند. لیکن بیشتر این وجوه تفسیر به رای است که از نظر خواننده مخفی نمی باشد.

یَمُوسِیْ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ خدای تعالی در این جمله خود را برای موسی معرفی می کند، تا بداند آن کسی که دارد با او سخن می گوید پروردگار متعال اوست . پس ، این آیه در این سوره در برابر آیه ((نودی ان یا موسی انی انا ربک فاخلع...)) می باشد، که خواننده باید به سوره طه مراجعه نموده ، و در آن دقت کند.

وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِي مُدَبِّرًا وَلَمْ يُعْقِبْ كَلِمَةَ ((تهتر)) از اهتزاز است ، که به معنای تحریک به شدت است و ((جان)) به معنای مار کوچکی است که به سرعت می دود، و ((مدبر)) از ادبار است که خلاف اقبال را معنا می دهد و یعقب از تعقیب است که به معنای حمله بعد از فرار است یعنی کسی که دشمن را تعقیب می کند اگر دشمن فرار کرد و دوباره حمله کرد او هم حمله کند.

و در آیه ، حذف و ایجازی به کار رفته ، که ((فا))ی فصیحی از آن خبر می دهد، چون بعد از آنکه فرمود: ((عصایت را بینداز))، به

دنبالش فرمود: پس همینکه دید به شدت به حرکت در آمد و از کلمه ((پس همینکه)) فهمیده می شود که تقدیر کلام چنین بوده : عصای را بیداز، پس همینکه عصایش را افکند و ناگهان به صورت اژدهایی آشکار شده در آمد که داشت به شدت حرکت می کرد و مثل یک مار کوچک جست و خیز می کرد - چون آن را بدید که به شدت حرکت می کند - رو به عقب فرار کرد... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۸۹

بیان عدم منافات بین تشبیه عصای موسی علیه السلام بعد از لقاء، به ((ثعبان مبین=مار بزرگ)) و به ((جان:مار کوچک)) در اینجا سؤال پیش می آید و آن این است که : چرا در دو سوره اعراف و شعراء در مورد همین داستان عصای زنده شده را ((ثعبان مبین)) خواند، که نام مار بسیار بزرگ و عظیم الجثه است ولی در این سوره آن را به ((جان)) که نام مار کوچک است تشبیه کرده است ؟

جواب از این سؤال این است که : تشبیه تنها از نظر اهتزاز و سرعت حرکت و اضطراب است ، نه از نظر کوچکی و بزرگی ، چون آنچه مایه شگفتی است این است که یک چوب دستی به صورت اژدهایی به صورتهای عظیم الجثه و هول انگیز در آید، آن وقت بر خلاف اژدهاهای دیگر مانند یک مار کوچک جست و خیز کند و به سرعت آن بدود و نخواسته است خود عصا و یا ثعبان را به خود ((جان)) تشبیه کند.

بعضی دیگر در رفع این منافات دو جور تشبیه گفته اند به اینکه : عصای موسی به صور مختلفی در می آمده ، در اولین بار به صورت ماری کوچک در آمد، که در سوره طه از آن خبر داده ، می فرماید: ((فالقها فاذا هی حیة تسعی)) و در موقعی که پیش روی فرعون آن را به زمین انداخت به صورت اژدهایی آشکار در آمد، همچنانکه در سوره اعراف و شعراء آمده است .

لیکن این وجه درست نیست ، هر چند از نظر سیاق آیات ، وجه خوبی است ، ولی این اشکال بر آن وارد است که یا می گویی عصا مار نشد، که صحیح است و یا می گویی مار شد که در این صورت معنا ندارد بفرماید مار، مثل مار شد، به خلاف وجهی که ما گفتیم چون در وجه ما تشبیه به مار تنها از نظر سرعت جست و خیز است گویا فرموده عصا اژدها شد اژدهایی که از نظر سرعت جست و خیز، گویی مار کوچکی است ، پس وجهی که در دفع اشکال مورد اعتماد است همان وجه گذشته است .

يَمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لِمَدَى الْمَرْسُوتِ وَتَوْضِيحِي دَرَبَارَه جَمَلَه ((انی لا یخاف لدی المرسلون)) و بیان اینکه ترس موسی علیه السلام مذموم نبوده است

این جمله حکایت خود آن خطابی است که در آنجا - یعنی در کنار آتش طور - صدور یافته ، پس در معنای این است که : ((قال الله یا موسی لا تخف ... - خدای تعالی فرمود ای موسی ترس که رسولان نزد من نمی ترسند))

و جمله ((لا تخف)) نهی مطلق است که او را از تمامی ترسیدنیها که ممکن است پیش بیاید امنیت می دهد و می رساند مادامی که در حضور پروردگار و مقام قرب او است هیچ مکروهی به او نمی رسد، نه از ناحیه عصا و نه از غیر آن . و به همین جهت نهی مزبور را تعلیل کرد به اینکه : ((چون رسولان در حضور من نمی ترسند))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۹۰

وجه تعلیل این است که : کلمه ((لدی)) در این جمله می فهماند که مقام قرب و حضور، ملازم با امن است و ممکن نیست امنیت آن با مکروهی جمع شود، مؤید این تعلیل این است که در سوره قصص به جای این عبارت فرموده : ((انک من الامنین - همانا تو از ایمنانی))، پس در نتیجه از آیه مورد بحث این معنا به دست می آید که : از هیچ چیز مترس ، چون تو از مرسلین هستی ، و مرسلان - که در مقام قرب مایند - از هر گزند ایمنند و ایمنی با ترس جمع نمی شود.

و اما اینکه موسی که از بزرگان و مرسلان بود، چرا از عصا که به صورتی هائل و هول انگیز، یعنی ماری پر جست و خیز در آمده بود ترسید؟ جوابش این است که : این اثر طبیعت و جبلت آدمی است که وقتی به منظرهای هول انگیز، آن هم بی سابقه بر می خورد، که هیچ راهی برای دفع آن به نظرش نمی رسد مگر فرار کردن ، قهرا پا به فرار می گذارد، مخصوصا کسی که هیچ سلاحی

برای دفاع ندارد، عصایی هم که تنها سلاح او بوده خود به آن صورت هول انگیز در آمده ، قبلا هم از ناحیه خدا دستوری نگرفته بود، که اگر عصایت ازدها شد فرار مکن و در جای خود بایست ، بلکه تنها این دستور رسیده بود که ((اللق عصاک)) و او هم امتثال کرد و معلوم است که فرار از خطرهای بزرگ آن هم از کسی که دافع و چاره ای جز فرار ندارد، جزو ترسهای مذموم نیست ، تا کسی موسی را به داشتن آن مذمت کند.

و اما این که خدای تعالی به او فرمود: ((انی لا یخاف لدی المرسلون))، انبیاء و مرسلین مادامی که در جوار پروردگارشان هستند از چیزی نمی ترسند، این کرامت خود ایشان و از ناحیه خودشان نیست ، - تا چون موسی نداشت بگویم رسولی ناقص بوده - بلکه این فضیلت را به تعلیم و تادیب خدا به دست می آورده اند و چون آن شب ، یعنی شب طور، اولین موقفی بود که خدا موسی را به مقام قرب خود برد و افتخار هم سخنی و رسالت و کرامت خود را به وی اختصاص داد، لذا این دستورش که فرمود: ((لا تخف انک من الامنین)) و آیه دیگر که فرمود: ((لا تخف انی لا یخاف لدی المرسلون))، همه همان تعلیم و تادیب الهی است نه مذمت و سرزنش .

إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ تَوْضِيحٌ دَرَبَارَه ((اللا من ظلم ثم بدل حسنا...))

آنچه درباره این استثناء می توان گفت - و خدا داناتر است - این است که بعد از آنکه در آیه قبلی خیر داد که مرسلین ایمنند و ترسی ندارند، از این خبر فهمیده شد که غیر مرسلین همه اهل ظلمند و ایمن از عذاب نیستند و باید بترسند و چون این مفهوم به کلیتش درست نبود، لذا در این آیه اهل توبه را از بین غیر مرسلین ، یعنی از اهل ظلم استثناء کرده ، فهماند که اهل توبه به خاطر اینکه توبه کردند و ظلم خود را - که همان سوء بوده باشد - به حسن مبدل کردند، مغفور و مرحومند و آنها هم مانند مرسلین خوفی ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۹۱

بنابر این ، استثناء اهل توبه از بین مرسلین ، با اینکه داخل آنان نبودند، استثناء منقطع است و مراد از ((ظلم)) هم مطلق نافرمانی خدا، و مراد از ((حسن بعد از سوء)) هم توبه بعد از معصیت و یا عمل صالح بعد از عمل سوء است و معنای آیه مورد بحث این است که : هر چند گفتیم غیر انبیاء همه ظالمند، و لیکن کسی که با ارتکاب گناه ظلم می کند و سپس آن گناه و سوء را مبدل به حسن می سازد، یعنی توبه می کند یا عمل صالحی انجام می دهد، من که غفور و رحیم ظلم او را می آمرزم و به او ترحم می کنم ، پس او نیز نباید بعد از این از چیزی بترسد.

وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي آيَةِ كَلِمَةٍ ((سوء)) به برص که یک نوع بیماری خطرناک پوستی است تفسیر شده ، که قبلا هم ذکرش گذشت و ممکن است از سیاق استظهار شود که :

اولاً: جمله ((فی تسع آیات الی فرعون و قومه))، حال از دو معجزه عصا و ید بیضا باشد و معنا چنین باشد که : ای موسی ! تو عصایت را ببنداز و دستت را به گریبان کن ، در حالی که این دو معجزه دو تا از نه معجزهای باشد که برای دعوت فرعون و قومش به تو دادیم .

و ثانياً: اینکه دو معجزه مذکور دو تا از آن نه معجزه باشد که ما در تفسیر آیه ((و لقد اتینا موسی تسع آیات بینات)) درباره اینکه این نه معجزه کدام است بحث مفصلی کردیم ، و بقیه الفاظ آیه روشن است .

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ کَلِمَةٍ ((مبصره)) به معنای واضح و روشن است و اینکه در مقابل گفتند: ((هذا سحر مبین))، در حقیقت اهانتی بوده که به آیات خدا کردند و دلالت واضح آنها را بر حقانیت دعوت موسی ، به هیچ گرفتند و حتی نسبت به عدد آنها هم توجهی نکردند و جز به این مقدار که این کارها هم کاری است ، عنایتی بدان نورزیدند.

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا... رَاغِبٌ گَفْتَه اسْت : کَلِمَةٍ ((جحد)) به معنای انکار چیزی است که در دل ثبوتش مسلم شده و یا اثبات چیزیست که در قلب نفی آن به ثبوت رسیده است ، و کلمه استیقان و یقین هر دو به یک معناست . النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۹۲

آیات ۱۵ - ۴۴، سوره نمل

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ (۱۵) وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنَطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (۱۶) وَحَسْبَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (۱۷) حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ يَأْتِيهِمُ النَّمْلُ آدِخِلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَخْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۸) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وِلْدَانِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (۱۹) وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (۲۰) لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ (۲۱) فَكَرِهَتْ لِغَيْرِ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطت بِمَا لَمْ تحِط بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ (۲۲) إِنِّي وَجَدتْ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (۲۳) وَجِئْتُهَا وَقَوْمُهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (۲۴) أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يَخْرِجُ الخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ (۲۵) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ (۲۶) \* قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (۲۷) أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْفَمَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّىٰ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (۲۸) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ كَرِيمٌ (۲۹) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳۰) أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ (۳۱) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتَ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ (۳۲) قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِآسِ شَدِيدٍ وَالْأَعْمُرِ إِلَيْكَ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (۳۳) قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (۳۴) وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَنْ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (۳۵) فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِبُودِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (۳۶) ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَنَلْعَجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ (۳۷) قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (۳۸) قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (۳۹) قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَتْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ (۴۰) قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَ تَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ (۴۱) فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَ هَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ (۴۲) وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمِ كَافِرِينَ (۴۳) قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۴۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۹۳

ترجمه آیات

ما به داوود و سلیمان دانشی دادیم و گفتند: سپاس خدای را که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمن خویشت برتری داد (۱۵) و سلیمان وارث داوود شد و گفت: ای مردم به ما زبان پرندگان تعلیم داده شده و همه چیزمان داده اند که این برتری آشکاری است (۱۶)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۴۹۴

و سپاهیان سلیمان از جن و انس و پرنده فراهم شدند و به نظم آمدند (۱۷) تا چون به وادی مورچه رسیدند مورچه ای گفت: ای مورچگان به لانه های خود بروید تا سلیمان و سپاهیان او به غفلت شما را پایمال نکنند (۱۸) سلیمان لبخندی زد و از گفتار او خندید و گفت: پروردگارا! مرا وادار کن تا نعمتی را که به من و پدر و مادرم مرحمت فرموده ای سپاس دارم و عملی شایسته کنم که آن را پسند کنی و مرا به رحمت خویشت در صف بندگان شایسته ات در آور (۱۹) و جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی بینم مگر او غایب است (۲۰) وی را عذاب می کنم عذابی سخت و یا سرش را می برم مگر آنکه عذری روشن بیاورد (۲۱) کمی بعد شانه بسر و هدهد آمد و گفت: چیزی دیده ام که تو ندیده ای و برای تو از سبا خبر درست آورده ام (۲۲) زنی دیدم که بر آنان سلطنت می کند و همه چیز دارد و او را تختی بزرگ است (۲۳) وی را دیدم که با قومش به جای خدا آفتاب را سجده می کردند و

شیطان اعمالشان را بر ایشان زینت داده و از راه منحرفشان کرده و هدایت نیافته اند (۲۴) تا خدایی را سجده کنند که در آسمانها و زمین هر نهانی را آشکار می کند و آنچه را نهان کنند و یا عیان سازند می داند (۲۵) خدای یکتا که خدایی جز او نیست و پروردگار عرش بزرگ است (۲۶) سلیمان گفت: خواهیم دید آیا راست می گویی یا از دروغگویانی (۲۷) این نامه مرا ببر و نزد ایشان بیفکن، سپس برگرد بین چه می بیند (۲۸) (ملکه سبا) گفت: ای بزرگان مملکت نامهای گرامی نزدم افکنده‌اند (۲۹) از جانب سلیمان است و به نام خدای رحمان و رحیم است (۳۰) که بر من تفوق مجوید و مطیعانه پیش من آید (۳۱) گفت: ای بزرگان مرا در کارم نظر دهید که من بدون حضور شما هیچ کاری را انجام نداده‌ام (۳۲) گفتند: ما نیرومند و جنگ آورانی سختکوش هستیم ولی کار به اراده تو بستگی دارد بین چه فرمان می دهی تا اطاعت کنیم (۳۳) گفت: پادشاهان وقتی به شهر و کشوری وارد شوند تباهاش کنند و عزیزانش را ذلیل سازند کارشان همواره چنین بوده (۳۴) من هدیه ای به سوی آنها می فرستم بینم فرستادگان چه خبر می آورند (۳۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۹۵

و چون (فرستادگان ملکه سبا) نزد سلیمان آمدند سلیمان گفت: آیا مرا به مال مدد می دهید؟ آنچه خدا به من داده بهتر از این است که به شما داده است، شما دید که این هدیه در نظرتان ارج دارد و از آن خوشحالید (۳۶) نزد ایشان بازگرد که سپاهی به سوی شما آریم که تحمل آن نیارید و از آنجا به ذلت و در عین حقارت بیرونتان می کنیم (۳۷) گفت: ای بزرگان کدامتان پیش از آنکه ملکه سبا نزد من آید تخت وی را برآیم می آورد (۳۸) عفریتی از جن گفت: پیش از آن که از مجلس خود برخیزی تخت را نزدت می آورم که برای این کار توانا و امینم (۳۹) و آن کسی که از کتاب اطلاعی داشت گفت: من آن را قبل از آنکه نگاهت برگردد (در یک چشم بهم زدن) نزدت می آورم و چون تخت را نزد خویش پا بر جا دید گفت: این از کرم پروردگار من است تا بیازمایدم که آیا سپاس می دارم یا کفران می کنم، هر که سپاس دارد برای خویش می دارد و هر که کفران کند پروردگارم بی نیاز و کریم است (۴۰) (سلیمان) گفت: تختش را برای او وارونه کنید بینم آیا آن را می شناسد یا نه (۴۱) و چون پیامد بدو گفتند: آیا تخت تو چنین است؟ گفت: گویی همین است از این پیش ما از این سلطنت خبر داشتیم و تسلیم هم بودیم (۴۲) و خدایش از آنچه که به جای او می پرستید بازداشت که وی از گروه کافران بود (۴۳) بدو گفتند: به حیاط قصر داخل شو، و چون آن را بدید پنداشت آبی عمیق است و ساقهای خویش را عریان کرد، سلیمان گفت: این (آب نیست بلکه) قصری است از بلور صاف (ملکه سبا) گفت: من به خویش ستم کرده‌ام، اینک با سلیمان، مطیع پروردگار جهانیان می‌شوم (۴۴)

بیان آیاتین آیه پاره ای از داستانهای داوود و سلیمان (علیه السلام) را بیان می نماید و عجایی از اخبار سلیمان و سلطنتی که خدا به وی داده بود نیز ذکر می کند.

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا... اینکه علم را نکره آورد، و فرمود: ((به داوود و سلیمان علمی دادیم)) اشاره است به عظمت و اهمیت امر آن، و در جاء دیگر قرآن علم داوود را از علم سلیمان جدا ذکر کرده، در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۹۶ باره علم داوود فرموده: ((و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب)) و از آیاتی که به علم سلیمان اشاره کرده آیه ((ففهمناها سلیمان و کلا آتینا حکما و علما)) که ذیل آیه، شامل علم و حکمت هر دو می شود.

((و قالوا الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من عباده المؤمنین)) - مراد از این ((برتری دادن))، یا برتری به علم است، که چه بسا سیاق آیه نیز آن را تاءید می کند و یا برتری به همه مواهبی است که خدای تعالی به آن جناب اختصاص داده، مانند: تسخیر کوهها و مرغان و نرم شدن آهن برای داوود و ملکی که خدا به او ارزانی داشت و تسخیر جن و حیوانات وحشی و مرغان و همچنین تسخیر باد برای سلیمان و دانستن زبان حیوانات و سلطنت کذایی سلیمان و این احتمال دوم، یعنی، برتری آن دو بزرگوار بر سایر مردم از جهت همه مواهبی که خدا به آن دو ارزانی داشته از اطلاق کلمه ((فضلنا)) استفاده می شود.



و این آیه شریفه یعنی آیه ((و قالوا الحمد لله...)) به هر تقدیر، - چه به احتمال اول و چه به احتمال دوم - به منزله نقل اعتراف آن دو بزرگوار بر تفضیل الهی است. پس در نتیجه، این اعتراف و اعترافهایی که بعداً از سلیمان نقل می شود مثل شاهدی است که مدعای صدر سوره را که به مؤمنین بشارت می داد به زودی پاداشی به آنان می دهد که مایه روشنی دل و دیده شان باشد اثبات می کند.

و وَرَثَ سَلِيمٍ دَاوُدَ... نبوت و علم انبیاء علیه السلام اکتسابی نیست و از دیگران به ارث نمی برند  
یعنی سلیمان مال و ملک را از داوود ارث برد. و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این ارث، ارث بردن نبوت و علم است، صحیح نیست، برای اینکه نبوت ارثی نیست، چون قابل انتقال نیست، و اما علم، هر چند با نوعی عنایت و مجاز می توان گفت که قابل انتقال است - نه حقیقتاً - برای اینکه استاد، علم را از خود به شاگرد انتقال نمی دهد، و گرنه باید دیگر خودش علم نداشته باشد لیکن این انتقال مجازی هم، در علم فکری است، که با درس خواندن به دست می آید و علمی که انبیاء اختصاص به آن داده شده اند، از مقوله درس خواندن نیست، بلکه کرامتی است از خدا به ایشان، که دست فکر و ممارست بدان نمی رسد، ممکن است با همان عنایت و مجاز گویی بگوییم فلان مرد عادی علم را از پیغمبری ارث ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۹۷  
برده، یعنی آن پیغمبر وی را تعلیم داده، ولی نمی شود گفت: فلان پیغمبر علم خود را از پیغمبر دیگر یا از غیر پیغمبر ارث برده است.

((و قال یا ایها الناس علمنا منطق الطیر)) - از ظاهر سیاق بر می آید که سلیمان (علیه السلام) می خواهد در این جمله از خودش و پدرش، که خود او نیز از آن جناب است به داشتن برتریهایی که گذشت مباهات کند و این در حقیقت از باب تحدیث به نعمت است، که خدای تعالی در سوره ضحی رسول گرامی اسلام را بدان مأمور می فرماید: ((و اما بنعمه ربک فحدث))  
و اما اینکه بعضی از مفسرین اصرار کرده اند بر اینکه ضمیر در کلمه ((علمنا)) و ((اوتینا)) تنها به سلیمان بر می گردد، نه به او و پدرش و اینکه اگر گفته: ما را چنین و چنان کرده اند بر اینکه ضمیر در کلمه ((علمنا)) و ((اوتینا)) تنها به سلیمان بر می گردد، نه به او و پدرش و اینکه اگر گفته: ما را چنین و چنان کرده اند و نگفته مرا، از این باب است که عادت پادشاهان و بزرگان بر این بوده که در گفتگوها از خود به ((ما)) یعنی من و لشکر و خدمتکاران و وزیران تعبیر می کنند، تا سیاست ملکداری رعایت شده باشد، سخنی است که آنطور که شاید و باید سیاق با آن نمی سازد. و مراد از کلمه ((ناس)) همان معنای ظاهری آن، یعنی عموم افراد جامعه است، بدون تمیز یکی از دیگری و اینکه بعضی گفته اند: مراد از آن عظمای اهل مملکت، یا علمای ایشان است، صحیح نیست.

مقصود از ((منطق الطیر)) در سخن سلیمان علیه السلام ((علمنا منطق الطیر...))  
و کلمه منطق و نیز کلمه نطق هر دو به معنای صوت یا صوتهای متعارفی است که از حروفی تشکیل یافته و طبق قرارداد واضح لغت، بر معنیهایی که منظور نظر ناطق است دلالت می کند و در اصطلاح، این صوتها را کلام می ویند و بنا بر آنچه راغب گفته: این دو کلمه جز بر سخنان انسان اطلاق نمی شود، - مثلاً - به صدای گوسفند و یا گنجشک نطق یا منطق گفته نمی شود - ولی در قرآن کریم در معنایی وسیعتر استعمال شده

و آن عبارت است از دلالت هر چیزی بر مقصودش، مثلاً در قرآن کریم دلالت پوست بدن را نطق خوانده فرموده است: ((و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۴۹۸

و این استعمال قرآن یا از باب تحلیل معناست، که قرآن کریم در بیشتر معانی و مفاهیمی که تنها در جسمانیات استعمال می شود بکار برده و آن را در غیر جسمانیات نیز به کار می برد، مثل دیدن و نظر کردن و شنیدن و لوح و قلم و عرش و کرسی و غیر آن که از نظر لغت موارد استعمالشان تنها جسمانیات است، ولی قرآن با تحلیل معانی آنها، در غیر جسمانیات هم به کار می برد و یا این است که اصولاً اینگونه واژهها برای معنایی اعم از جسمانیات درست و وضع شده، و اختصاص آن (منطق) به انسان از باب



انصراف و کثرت استعمال است (مثلاً- کرسی را بیشتر در یک تخت دارای پایه بکار برده‌ایم، خیال می‌کنیم که معنای آن تنها تخت این چینی است)

به هر حال - چه آن باشد و چه این - منطق طیر عبارت است از هر طریقی که مرغها به آن طریق مقاصد خود را با هم مبادله می‌کنند و تا آنجا که از تدبیر در احوال حیوانات به دست آمده، معلوم شده است که هر صنفی از اصناف حیوانات و یا لاقبل هر نوعی، صوتهایی ساده، - و بدون ترکیب - دارند، که در موارد خاصی که به هم بر می‌خورند و یا با هم هستند به کار می‌برند. مثلاً هنگامی که غریزه جنسیشان به هیجان آمده یک جور، و هنگامی که می‌خواهند بر یکدیگر غلبه کنند جوری دیگر، و هنگام ترس طوری، و هنگام التماس و استغاثه به دیگران طوری دیگر، البته این صداها در مواقع مختلف در مواقع مختلف مختص به مرغان نیست، بلکه سایر حیوانات نیز دارند.

بیان اینکه مراد از منطق طیر در قرآن معنای ظاهری آن نیست

ولی آنچه مسلم است، مقصود از منطق طیر در آیه شریفه این معنای ظاهری نیست، بلکه معنایی است دقیقتر و وسیعتر از آن، به چند دلیل:

اول اینکه: سیاق آیه گواهی می‌دهد بر اینکه سلیمان (علیه السلام) از نعمتی حدیث می‌کند که اختصاصی خودش بوده و در وسع عامه مردم نبوده، که به آن دست یابند و او که بدان دست یافته به عنایت خاص الهی بوده است. و این معنای ظاهری که برای منطق طیر کردیم چیزی نیست که غیر از سلیمان کسی بدان دست نیابد، بلکه هر کسی می‌تواند در زندگی حیوانات دقت نموده زبان آنها را بفهمد، (که مثلاً چه صدایی علامت خشم، و چه صدایی علامت رضا است، چه صدایی علامت گرسنگی و چه صدایی علامت تشنگی و امثال آن است).

دلیل دوم اینکه: محاوره ای که خدای تعالی در آیات بعدی از سلیمان و هدهد حکایت فرموده، متضمن معارف عالیه ای است که در وسع صداها هدهد نیست، چون صداهایی که این حیوان در احوال مختلف از خود سر می‌دهد انگشت شمار است و این چند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۴۹۹

صدا کجا می‌تواند کسی را از راه ترکیب آنها با هم به این معارف دلالت کند؟ آری در کلام این حیوان ذکر خدای سبحان و وحدانیت او و قدرت و علم و ربوبیتش و عرش عظیم او و نیز ذکر شیطان و جلوه گریه‌ایش در اعمال زشت و همچنین ذکری از هدایت و ضلالت و مطالبی دیگر آمده و از معارف بشری نیز مطالب بسیاری چون پادشاه سبا و تخت او و اینکه آن پادشاه زن بود و قوم او که برای آفتاب سجده می‌کردند، آمده و سلیمان (علیه السلام) مطالبی به هدهد فرموده، از جمله اینکه به او دستور داده به سبا برود و نامه او را ببرد و در آنجا نزد ایشان بیندازد و بعد بنشیند و ببیند چه می‌ویند و چه می‌کنند و بر هیچ دانشمندی که در معانی تعمق دارد پوشیده نیست که آگاهی به این همه مطالب عمیق و معارف بسیاری که هر یک دارای اصول ریشه دار علمی است، منوط به داشتن هزاران هزار معلومات دیگر است، که چند صدای ساده هدهد نمی‌تواند آن معانی را برساند.

علاوه بر این، هیچ دلیلی نداریم بر اینکه هر صدایی که حیوان در نطق مخصوص به خودش یا در صداها مخصوصش، از خود سر می‌دهد حس ما می‌تواند آن را درک کرده و تمیزش دهد، به شهادت اینکه یکی از نطقها که سلیمان (علیه السلام) آن را می‌شناخت سخنانی است که قرآن در آیات بعد، از مورچه بزرگ حکایت کرده و حال آنکه این حیوان صدایی که به گوش ما برسد ندارد، و نیز سخن ما را تاءبید می‌کند کشفی که اخیراً علمای طبیعی امروز کرده اند که اصولاً ساختمان گوش انسان طوری است که تنها صداهایی مخصوص و ناشی از ارتعاشات مادی مخصوص را می‌شنود و آن ارتعاشی است که در ثانیه کمتر از شانزده هزار و بیشتر از سی و دو هزار نباشد که اگر ارتعاش جسمی کمتر از آن و یا بیشتر از آن باشد، حس سامعه و دستگاه شنوایی انسان از شنیدن آن عاجز است، ولی معلوم نیست که حس شنوایی سایر حیوانات نیز عاجز از شنیدن آن باشد، ممکن است آنچه را که ما

نمی شنویم و یا بعضی از آنها را سایر حیوانات بشنوند.

دانشمندان حیوان شناس هم به عجایی از فهم دقیق و درک لطیف بعضی حیوانات مانند اسب و سگ و میمون و خرس و زنبور و مورچه و غیر آن برخوردارند، که به نظیر آنها در اکثر افراد آدمیان بر نخورده اند.

پس، از آنچه گذشت، روشن شد که از ظاهر سیاق بر می آید که برای مرغان منطقی است که خدای سبحان علم آن را تنها به سلیمان (علیه السلام) داده بود. و اینکه بعضی از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۰

مفسرین گفته اند که: نطق مرغان معجزه‌های برای آن جناب بوده و گر نه خود مرغان هیچ یک زبان و نطق ندارند، حرف صحیحی نیست.

((و اوتینا من کل شیء)) - یعنی خدای تعالی از هر چیزی به ما عطایی داده، و جمله از هر چیزی هر چند شامل تمامی موجوداتی می شود که ممکن است وجودش فرض شود، چون مفهوم ((شیء - چیز)) از عمومیتین مفاهیم است، مخصوصا وقتی کلمه ((کل : هر)) نیز بر سرش در آید - و لیکن از آنجایی که مقام آن جناب، مقام حدیث به نعمت بوده، ناچار مقصود از کلمه ((هر چیز)) تنها هر چیزی است که اگر به آدمی داده شود می تواند از آن متنعم شود، نه هر چیز، پس قهرا کلمه ((کل شیء)) در آیه شریفه مقید می شود به نعمتهایی مانند: علم و نبوت و ملک و حکم، - قدرت بر داوری صحیح - و سایر نعمتهای مادی و معنوی.

((ان هذا لهو الفضل المبین)) - این شکری است از سلیمان (علیه السلام) که بدون عجب و کبر و غرور، همان حدیث به نعمت قبل را تاء کید می کند، زیرا همه نعمتها را به خدا نسبت داد، در یکجا گفت: ((علمنا)) (علم منطبق طیر را به ما داده اند) یکجا گفت ((اوتینا)) (و از هر چیز به ما داده‌اند)، اینجا هم آن دو جمله را تاء کید نموده می گوید: ((همه اینها فضلی است آشکارا از خدا))، هر چند که بعضی از مفسرین احتمال داده اند که: جمله اخیر کلام خدا باشد، نه سخن سلیمان، ولی سیاق این احتمال را نمی پذیرد. وَ حَسْرَتٍ لِّسَلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْانْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ کلمه ((حشر)) به معنای جمع کردن مردم و فرستادنشان به دنبال کار است، اما فرستادن به زور و جبر، و کلمه ((یوزعون)) از ماده وزع به معنای منع است و یا به قول بعضی دیگر، به معنای ((حبس)) می باشد و معنای آیه به طوری که گفته اند: این است که برای سلیمان لشکرش جمع شد، لشکرها که از جن و انس و طیر بودند و از اینکه متفرق شوند یا در هم مخلوط گردند جلوگیری می شدند، بلکه هر یک در جای خود نگهداری می شدند.

طوایف مخصوص از جن و انس و طیر لشکریان سلیمان علیه السلام بوده اند

از آیه شریفه بر می آید که گویا سلیمان (علیه السلام) لشکرهایی از جن و طیر داشته، که مانند لشکریان انسی او با او حرکت می کردند.

و کلمه ((حشر)) و همچنین وصف محشورین به اینکه لشکریان او بودند و همچنین سیاق آیات بعدی، همه دلایلند بر این که لشکریان آن حضرت طوایف خاصی از انسانها و از جن و طیر، بوده اند، برای اینکه در آیه شریفه فرموده: ((برای سلیمان جمع آوری شد لشکریانی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۱

که از جن و انس و طیر داشت)) و کلمه ((من)) تبعیض و یا بیان را می رساند.

بنا بر این سخن فخر رازی در تفسیر کبیر که گفته: ((آیه دلالت دارد بر اینکه همه جن و انس و طیر لشکر او بودند و همه روی زمین را مالک بوده و جن و طیر زمان او مانند انسانها عاقل و مکلف بوده اند و بعد از زمان او دوباره به حالت توحش قبلی برگشته اند)) حرف عجیب و غریبی است.

و عین این سخن را درباره مورچگان و آن مورچه بزرگ که با سلیمان سخن گفته زده است و در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: معنایش این است که: خدای تعالی همه این اصناف را لشکریان او قرار داد و این وقتی ممکن است که آن جناب بتواند در همه این اصناف بر طبق دلخواه خود فرمان دهد و تصرف کند و این نیز وقتی ممکن است که همه آن اصناف عقل داشته باشند، چون تا

عقل نباشد تکلیف صحیح نیست، و یا اگر هم عقل درست و حسابی نداشته اند حد اقل باید به قدر یک کودک که نزدیک به حد تکلیف رسیده عقل داشته باشند و از همین جهت است که ما گفتیم: خدای تعالی در روزگار سلیمان مرغان را عاقل کرد، و بعد از دوره او دوباره بصورت اولشان یعنی همان حالی که الا-ن در زمان ما دارند برگردانید، چون اصناف حیوانات در دوره ما عقل ندارند، هر چند که هر یک در پیش برد هدفهای زندگی خود و به دست آوردن حوایج خود و یا حوایج مردم ملهم به دقایقی حیرت انگیز هستند، مانند زنبور عسل و غیر آن و وجوه ضعف و اشکالاتی که بر گفته وی وارد است احتیاجی به بیان ندارد.

و اگر در آیه مورد بحث جن را جلوتر از انس و طیر ذکر کرد از این جهت است که مسخر شدن جن و به فرمان در آمدن او برای یک انسان، عجیبتر از آن دوتای دیگر است. و اگر بعد از جن، انس را آورد، نه طیر را، باز برای همین است که مسخر شدن انسانها برای یک انسان عجیبتر از مسخر شدن طیر است و علاوه بر این، رعایت مقابله بین جن و انس هم شده.

عبور سلیمان و لشکر او بر فراز وادی مورچه گان

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ... کلمه ((حتی)) برای غایتی است که از آیه سابق فهمیده می شد و ضمیر جمع در ((اتوا)) به سلیمان و لشکریانش بر می گردد، و اگر کلمه ((اتوا)) را با حرف علی متعدی کرد با اینکه می بایست می فرمود: ((اتوا الی... - آمدند تا وادی مورچگان))، برای این بود که بنا به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۲

گفته بعضی وادی نمل در نقطه بلندی بوده، و بطوری که گفته اند: در یک وادی در شام قرار داشته است. و بعضی دیگر گفته اند: در طائف بوده. و بعضی محل آن را بالای یمن دانسته اند، که همه این نقاط، کوهستانی و بلند است و کلمه ((حطم)) به معنای شکستن است.

و معنای آیه این است که: وقتی سلیمان و لشکریانش به راه افتاده، بر فراز وادی نمل شدند مورچه ای به سایر مورچگان خطاب کرد و گفت: یا ایها النمل، هان، ای مورچگان! به درون لانه های خود شوید تا سلیمان و لشکریانش شما را حطم نکنند، یعنی نشکنند، و به عبارت دیگر، لگد نکنند، ((و هم لا یشعرون)) در حالی که توجه نداشته باشند، از همینجا معلوم می شود که راه پیمایی سلیمان و لشکریانش روی زمین بوده.

فَتَبَسَمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا... از گفتار او لبهای سلیمان به خنده باز شد. بعضی گفته اند: تبسم، کمترین حد خنده و ضحک خنده معمولی است و اگر در جمله مورد بحث هر دو کلمه را به کار برده، استعمالی است مجازی، که می فهماند تبسم آن جناب نزدیک به خنده بوده است.

عدم منافات علم سلیمان علیه السلام به منطق الطیر با فهمیدن کلام مورچه

جمله ((علمنا منطق الطیر)) منافاتی با فهمیدن کلام مورچه ندارد، برای اینکه جمله مزبور نفی غیر طیر را نکرده است، بلکه تنها اثبات می کند که آن جناب زبان مرغان را می دانسته، ممکن است زبان سایر حیوانات یا بعضی دیگر مانند مورچه را هم بداند.

ولی جمعی از مفسرین نفی غیر طیر را مسلم گرفته‌اند، آنگاه برای رفع منافات میان آن و فهمیدن زبان مورچه به دست و پا افتاده‌اند، یکبار گفته اند: فهم زبان مورچه تنها قضیه ای بوده که در یک واقعه رخ داده، نه اینکه آن جناب همیشه زبان این حیوان را می فهمیده، باری دیگر گفته اند: آن مورچه بالدار بود، که خود نیز نوعی پرنده است، بار دیگر گفته اند: کلام مورچه یکی از معجزات سلیمان (علیه السلام) بوده، (همچنان که سنگریزه به معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به زبان در آمد)، و بار دیگر گفته اند: صدایی از مورچه برخواست تا سلیمان (علیه السلام) سخن او را بفهمد، بلکه خداوند آنچه را که در دل آن حیوان بوده به سلیمان الهام نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۳

ولی از آنچه که ما درباره منطق طیر گفتیم تمامی این موهومات را از بین می برد، علاوه بر این سیاق آیات به تنهایی در دفع آنها کافی است.

سلیمان علیه السلام در دعای خود، الهام شکر نعمت، انجام عمل صالح و نیز صلاح ذاتی و نفسانی را می‌طلبد ((و قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک التي انعمت علی و علی والدی و ان اعلم صالحا ترضیه)) - کلمه ((اوزعنی)) از باب افعال ماده ((وزع)) است که مصدرش ((ایزاع)) می‌شود، به معنای الهام.

حضرت سلیمان (علیه السلام) وقتی سخن مورچه را شنید، از شدت سرور و ابتهاج تبسمی کرد، که خدا تا چه حد به او انعام فرموده، و کارش را به کجا کشانیده؟ نبوت و علم منطق طیر، و سایر حیوانات، و ملک و سلطنت، و لشکریانی از جن و انس و طیر، به او ارزانی داشته، لذا از خدا در خواست می‌کند که شکر نعمتهایش را به وی الهام فرماید، و موفقش کند به کارهایی که مایه رضای او باشد.

و به این حد اکتفاء نکرد، بلکه در درخواست خود، شکر نعمتهایی را هم که به پدر و مادرش ارزانی داشته اضافه کرد، چون انعام به پدر و مادر او به یک معنا انعام به او نیز هست، زیرا وجود فرزند از آن پدر و مادر است، و خدای تعالی به پدر او داوود، نبوت و ملک و حکمت و فصل الخطاب، و نعمتهایی دیگر انعام کرده بود و به مادر او نیز همسری چون داود و فرزندی چون خود او ارزانی داشته بود، و او را نیز از اهل بیت نبوت قرار داده بود.

و از همین کلام آن جناب معلوم می‌شود که مادرش نیز از اهل صراط مستقیم بوده است، آن اهلی که خدا به ایشان انعام کرده، پس ساحت او مقدس و مبرا است از آنچه تورات به وی نسبت داده، - البته نه تورات نازل بر موسی بلکه توراتی که فعلا موجود است - و می‌گوید: مادر سلیمان زن اوریا بوده، که داوود با او زنا کرد و آنگاه نقشه کشتن اوریا را کشید و او را به بعضی جنگها فرستاد تا کشته شد و همسر او را جزو زنان خود در آورد و سلیمان از او پدید آمد.

و اهل صراط مستقیم یکی از چهار طایفه ای هستند که نامشان در آیه ((الذین انعم الله علیهم من النبین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین)) آمده است.

و جمله ((و ان اعلم صالحا ترضیه)) عطف است بر جمله ((ان اشکر نعمتک)) و جمله مذکور درخواستی است که از درخواست توفیق بر عمل صالح مهمتر و دارای مقامی بلندتر است، برای این که توفیق، اثرش در اسباب و وسائل خارجی و ردیف شدن آن بر طبق سعادت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۴

انسانی است، ولی ایزاع که مورد درخواست آن جناب است عبارت است از دعوت باطنی، و اینکه باطن آدمی، او را به سوی سعادت بخواند.

بنا بر این، هیچ بعید نیست که مراد از ایزاع، همان وحی خیراتی باشد که خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را بدان گرمی داشت، و در آیه ((و اوحینا الیهم فعل الخیرات)) از آن خبر داده که در تفسیر آن گفتیم فعل خیرات عبارت است از همان تاء یبید به روح القدس.

ذکاتی که در دعای سلیمان علیه السلام مورد توجه است

((و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین)) - یعنی خدایا مرا از بندگان صالح خود قرار ده و این صلاح از آنجا که در کلام آن جناب مقید به عمل نشده تا مراد، تنها عمل صالح باشد، لذا اطلاقش حمل می‌شود بر صلاح نفس در جوهره ذاتش، تا در نتیجه نفس مستعد شود برای قبول هر نوع کرامت الهی.

و معلوم است که صلاح ذات، قدر و منزلتش بالاتر از صلاح عمل است و چون چنین است پس اینکه اول درخواست کرد که موفق به عمل صالح شود و سپس درخواست کرد که صلاح ذاتیش دهد، در حقیقت درخواستهای خود را درجه بندی کرد و از پایین گرفته به سوی بالاترین درخواستها رفت.

نکته دیگری که در کلام آن جناب هست این است که در درخواست عمل صالح گفت: اینکه ((من عمل صالح کنم)) و خود را

در آن مداخله داد، ولی در صلاح ذات، نامی از خود نبرد و این بدان جهت است که هر کسی در عمل خود دخالت دارد، گو اینکه اعمال ما هم مخلوق خدایند، اما هر چه باشد نسبتی با خود ما دارند، به خلاف صلاح ذات، که هیچ چیز آن به دست خود ما نیست و لذا صلاح ذات را از پروردگار خود خواست، ولی صلاح عمل را از او نخواست، و نگفت: ((و اوزعنی العمل الصالح)) بلکه گفت: ((اوزعنی ان اعلم صالحا - اینکه عمل صالح کنم))

نکته دیگری که در کلام آن جناب هست این است که: صلاح ذات را ممکن بود به طور صریح سوال کند، و بگوید: ((و مرا صالح گردان))، ولی چنین نکرد بلکه درخواست کرد که ((از زمره عباد صالح قرارش دهد))، تا اشاره کرده باشد به اینکه من هر چند همه مواهبی که به عباد صالحین دادی می خواهم، اما از همه آن مواهب بیشتر این موهبت را در نظر دارم که: آنان را عباد خود قرار دادی، و مقام عبودیتشان، ارزانی داشتی، و به همین جهت است که خدای تعالی همین سلیمان (علیه السلام) را به وصف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۵

عبودیت ستوده، و فرموده است: ((نعم العبد انه اواب))

بیان آیات مربوط به داستان سلیمان علیه السلام و هدهد و ملکه سبأ و...

وَ تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ رَاغِبٌ مِی گوید: کلمه ((تفقد)) به معنای تعهد است، لیکن حقیقت تفقد این است که آدمی متوجه فقدان چیزی شود، به خلاف تعهد که به معنای توجه به عهد گذشته است و این تفقد در قرآن کریم آمده، که ((و تفقد الطیر))

در این جمله، نخست بطور تعجب از حال خود که چرا هدهد را در بین مرغان نمی بیند استفهام می کند، که من چرا هدهد را نمی بینم و می فهماند که گویا از او انتظار نمی رفت غیبت کند، و از امثال فرمان او سر برتابد، آنگاه از این معنا صرف نظر کرده، تنها از غیبت او سوال می کند و می پرسد چرا غیبت کرده است و معنای آیه این است که: مرا چه می شود که هدهد را میان مرغان که ملازم موکب منند نمی بینم؟ مگر او از غایبان است؟

لَا عِذْبَ لَهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا ذُبْحَنَهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ سَه ((لامی)) که بر سر سه کلمه در آیه آمده لام قسم است و ((سلطان مبین)) به معنای دلیل قانع کننده و روشن است، سلیمان (علیه السلام) در این گفتار خود، هدهد را محکوم می کند به یکی از سه کار، یا عذاب شدید و یا ذبح شدن، - که در هر یک از آن دو بدبخت و بیچاره می شود - و یا آوردن دلیلی قانع کننده تا خلاصی یابد.

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتْ بِمَا لَمْ تحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ مِی گوید: ((مکث)) به سلیمان برمی گردد، که در این صورت معنا این می شود که: سلیمان بعد از تهدید هدهد، مختصری مکث کرد، احتمال هم دارد که ضمیر مذکور به خود هدهد برگردد و معنا این باشد که: هدهد مختصری مکث کرد. مؤید احتمال اول، سیاق سابق و مؤید احتمال دوم، سیاق لاحق است. و مراد از ((احاطه)) علم کامل است، یعنی من به چیزی احاطه یافتم که تو بدان اطلاع کافی و کامل نداری و چون هنوز معلوم نشده که آن چه چیز است جمله ((و جئتک)) که عطف تفسیری است آن را تفسیر می کند. و اما شهر ((سبأ)) یکی از شهرهای یمن است، که آن روز پایتخت یمن بوده و کلمه ((نبأ)) به معنای خبر مهم است و ((یقین)) به معنای چیزی است که شکی در آن نباشد.

و معنای آیه این است که: سلیمان و یا هدهد زمانی که خیلی هم طولانی نبود مکث ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۰۶ کرد، سپس حاضر درگاه شد، سلیمان سبب غیبتش را پرسید و عتابش کرد، هدهد در پاسخ گفت: من از علم به چیزی احاطه یافته ام که تو بدان احاطه نداری و از سبأ خبر مهمی آورده ام که هیچ شکی در آن نیست. از این مضمون برمی آید که در آیه به منظور اختصار، چیزی حذف شده.

نکته ای که در این گفتگو هست این است که هدهد از ترس تهدیدی که سلیمان کرد و برای اینکه او را آرام کند قبل از هر سخن دیگر، اولین حرفی که زد این بود که : ((احطت بما لم تحط به )) ( و گرنه جا داشت او هم اول بگوید من به شهر سباء رفتم و چنین و چنان شد )

حکایت ملکه سبا و قوم او از زبان هدهد

إِنِّي وَجَدتْ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ مِمْصِرٍ در ((تملكهم)) به اهل سبا و توابع آن بر می گردد و جمله ((و اوتیت من کل شیء)) وصف وسعت مملکت و عظمت سلطنت آن زن است ، و همین خود قرینه است بر اینکه منظور از ((کل شیء)) در آیه هر چیزی است که سلطنت عظیم محتاج به داشتن آنها است ، مانند حزم و احتیاط و عزم و تصمیم راسخ و سطوت و شوکت و آب و خاک بسیار و خزینه سرشار و لشکر و ارتشی نیرومند و رعیتی فرمان بردار، لیکن از بین همه اینها، تنها نام عرش عظیم را برد.

وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ... این آیه دلیل بر این است که مردم آن شهر وثنی مذهب بوده اند و آفتاب را به عنوان رب النوع می پرستیده اند.

((و زین لهم الشیطان اعمالهم)) - این جمله به منزله عطف تفسیر است ، برای جمله قبلیش و در عین حال زمینه است برای جمله بعدی که می فرماید: ((فصدهم عن السیبل)) یعنی شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و در نتیجه از راه بازشان داشته . آری ، زینت دادن شیطان سجده آنها را بر آفتاب و سایر تقرب جویی هایشان را زمینه بود برای جلوگیری ایشان از راه خدا، که همانا، پرستش او به تنهایی است .

و اگر سیبل را مطلق آورد و نگفت : سیبل الله ، برای این بود که اشاره کند به اینکه برای انسان بر حسب فطرتش و بلکه برای هر چیزی بر حسب خلقت عمومی ، راه ، تنها و تنها یکی است و آن راه خدا است ، راه دیگری نیست ، تا برای تعیین راه خدا محتاج باشد به اینکه کلمه خدا را نیز بیاورد.

((فهم لا یهدون)) - این جمله ، تفریع و نتیجه گیری از محرومیتشان از راه خدا است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۰۷ چون وقتی بنا شد غیر از راه خدا راهی نباشد و آن یک راه هم از دستشان برود، دیگر راهی ندارند، در نتیجه اهتداء نخواهند داشت ، (دقت فرمایید)

أَلَا یَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِی یُخْرِجُ الخَبَّ ءَ فِی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ یَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ قُرْآنِیَ که فعلا دایر و معمول است همین است که آوردیم که کلمه ((الاء)) با تشدید لام خوانده می شود و مرکب است از دو کلمه ((ان)) و ((لا)) و این آیه عطف بیان است برای کلمه ((اعمالهم)) و می فهماند آن اعمالی که شیطان از ایشان زینت داد، این بود که برای خدا سجده نکنند.

بعضی از مفسرین گفته اند: لامی بر سر ((الاء)) بوده و حذف شده است و اصل آن ((لثلا)) بوده و معنای آیه این است که : شیطان ضلالت ایشان را زینت داد تا برای خدا سجده نکنند.

معنای ((خبء)) و مفاد آیه : ((الاء یسجدوا لله الذی یخرج الخبء فی السموات و الارض...))

کلمه ((خبء)) به طوری که در مجمع البیان گفته : به معنای اسم مفعول یعنی ((مخبوء)) است ، و مخبوء به معنای هر چیزی است که در احاطه غیر خود، قرار گیرد، بطوری که دیگر نشود ادراکش کرد و این کلمه مصدر است که کار صفت را انجام داده ، در ماضی ثلاثی آن می گویی ((خباته)) و در متکلم وحده مضارع می گویی ((اخبئه)) و آنچه خدای تعالی از عالم عدم به عالم وجود می آورد همین وضع را دارد.

پس ، عبارت ((یخرج الخبء فی السموات و الارض))، استعاره است ، گویا موجودات در پس پرده عدم و زیر طبقات نیستی قرار داشتند و خدا آنها را یکی پس از دیگری از آنجا به عالم وجود در آورد.



بنابر این ، این نامگذاری - که ایجاد و بیرون کردن از عدم را خب ء نامید - قریب به نامگذاری دیگری است و آن کلمه ((فطر)) است ، که در بسیاری از آیات ، خلقت را فطر، و خالق را فاطر نامیده است ، و ((فطر)) به معنای پاره کردن است ، گویا خدای تعالی عدم را پاره می کند و موجودات را از شکم آن بیرون می آورد.

گفتیم که استعمال کلمه ((خب ء)) استعاره است ، لیکن ممکن است بگوییم : این استعمال حقیقی و بدون استعاره است ، چیزی که هست احتیاج به بیانی دارد که اینجا محل آن بیان نیست . بعضی هم گفته اند: مراد از ((خب ء)) غیب است و مراد از اخراج خب ء ، علم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۰۸

به غیب است ، که خواننده خود به ضعف این قول آگاه است .

و معنای اینکه فرمود: ((و می داند آنچه را شما پنهان می دارید و آنچه را که ظاهر می کنید)) این نیست که او به آنچه در خلوت انجام می دهید و آنچه در بین مردم می کنید عالم است ، بلکه مراد این است که : به آنچه در ظاهر شما و آنچه در باطن شماست آگاه است ، البته ، بیشتر قراء قرآن این جمله را به صیغه غیب خوانده اند، یعنی به جای تای نقطه دار که در ابتدای کلمه ((تخفون)) و کلمه ((تعلنون)) بود، یاء آورده و خوانده اند: ((ما یخفون و ما یعلنون)) و این قرائت بهتر است .

و حجتی که علیه پرستش آفتاب متضمن است

خلاصه : حجتی که در این آیه بر ضرر و نثیها اقامه شده این است که : ایشان به جای خدا برای آفتاب سجده می کنند و آن را به خاطر آثار خوبی که خدای سبحان در طبع آن برای زمین و غیر آن قرار داده است تعظیم می کنند، در حالی که خدا اولای به تعظیم است ، برای اینکه آن کسی که تمامی اشیای عالم ، که یکی از آنها آفتاب است از عالم عدم به وجود آورده و از غیب به شهود بیرون کرده و نظام حیرت انگیزی در همه آنها به کار برده و آن آثار که گفته شد در آفتاب قرار داده است خدای سبحان است و او سزاوارتر است به سجده شدن تا مخلوق او، علاوه بر این اصلا پرستش و سجده به چیزی که شعور ندارد معنا ندارد، با اینکه خدای سبحان نه تنها (العیاذ بالله) فاقد شعور نیست ، بلکه به آنچه خودتان در خود سراغ دارید و برای شما ظاهر و آشکارست و نیز به باطن شما که خود از آن بی خبرید آگاه است ، پس تنها او را باید سجده کنید و تعظیم نمایید، نه غیر او را. و با این بیان روشن می شود که چگونه آیه مورد بحث با آیه بعد که می فرماید: ((اللّٰه لا اله الا هو)) متصل است .

اللّٰه لا اله الا هو رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ جمله تمه کلام هدهد و به منزله تصریح به نتیجه ای است که از بیان ضمنی سابق گرفته می شود و بی پرده اظهار کردن حق است ، در مقابل باطل و نثیها و به همین جهت نخست کلمه ((لا اله الا الله)) را که کلمه توحید است و توحید در عبادت خدا را می رساند آورده ، آنگاه جمله ((رب العرش العظيم)) را ضمیمه کرده تا دلالت کند بر اینکه همه تدبیرهای عالم ، منتهی به خدای سبحان می شود، چون عرش سلطنتی عبارت است از مقامی که همه زمامدارهای امور آنجا جمع می شوند و از آنجا احکام جاریه در ملک صادر می شود. البته ، در جمله ((رب العرش العظيم)) محاذات دیگری نیز به کار رفته و آن محاذات با کلام هدهد در توصیف ملکه سباء است ، که گفت : ((و لها عرش عظیم)) و چه بسا همین گفتار هدهد، باعث شد که سلیمان به افراد خود دستور داد تا عرش او را نزدش حاضر کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۰۹

این دستور را داد تا ملکه سبا در برابر عظمت پروردگارش به تمام معنای کلمه خاضع گردد.

واکنش سلیمان علیه السلام درباره اخبار هدهد

قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ضمیر در ((قال - گفت)) به سلیمان (علیه السلام) بر می گردد، که داوری درباره هدهد را محول به آینده کرده و او را بدون تحقیق تصدیق نفرمود، چون هدهد بر گفته های خود شاهدهی نیوردد، البته تکذیبش هم نکرد، چون آن جناب دلیلی بر کذب او نداشت ، لذا وعده داد که به زودی درباره سخنانش تحقیق می کنیم ، تا معلوم شود راست گفته‌های یا دروغ .

((اذهب بکتابی هذا فالقه الیهم ثم تول عنهم فانظر ما ذا يرجعون))

این آیه حکایت کلام سلیمان و خطابش به هدهد است ، گویا فرموده : ((پس سلیمان نامه‌های نوشت و به هدهد داده به او گفت)): این نامه مرا به سوی ایشان ، یعنی ملکه سباء و مردمش ببر و نزد ایشان بینداز و خودت را کنار بکش و در محلی قرار گیر که تو آنان را بینی ، آنگاه بین چه عکس العملی از خود نشان می دهند، یعنی وقتی بحث در میان آنان در گیر می شود با هم چه می گویند؟

در تمامی قرائتها کلمه ((فالقه)) هم در وصل و هم در وقف با سکون هاء قرائت شده و هاء در آن هاء سکت است . از جمله سخنانی که بعضی از مفسرین درباره این آیه گفته اند این است که : جمله ((ثم تول عنهم فانظر)) از قبیل تقدیم و تاء خیر است و اصل آن چنین است ((فانظر ما ذا يرجعون ثم تول عنهم)) ولی ضعف این سخن از نظر خواننده پوشیده نیست .

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ در این کلام حذف و ایجاز، یعنی اختصار بکار رفته و تقدیر کلام این است که : هدهد نامه را از سلیمان گرفته به سر زمین سباء برد تا به ملکه آنجا برساند و چون بدانجا رسید نامه را نزد وی بینداخت ، ملکه نامه را گرفت همین که آن را خواند به اشراف قوم خود گفت : ((یا ایها الملوا...))

توضیح سخن ملکه بعد از دیدن نامه سلیمان علیه السلام : ((قالت یا ایها الملوا انیالقی الی کتاب ...))

این دو آیه حکایت گفتار ملکه سباء است ، که به مردمش از رسیدن چنین نامه‌های و کیفیت رسیدن آن و نیز مضمون آن خبر می دهد و نامه را توصیف می کند به اینکه نامه‌های است کریم و ظاهر آیه دوم این است که می خواهد علت کریم بودن آن را بیان کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۱۰

می گوید: علت کرامتش این است که این نامه از ناحیه سلیمان است ، چون ملکه سباء از جبروت سلیمان خبر داشت و می دانست که چه سلطنتی عظیم و شوکتی عجیب دارد، به شهادت اینکه در چند آیه بعد از ملکه سباء حکایت می کند که وقتی عرش خود را در کاخ سلیمان دید گفت : ((و اوتینا العلم من قبله و کنا مسلمین - ما قبلنا از شوکت سلیمان خبر داشتیم و تسلیم او بودیم))

((و انه بسم الله الرحمن الرحيم)) - یعنی این نامه به نام خدا آغاز شده و به این جهت نیز کریم است . آری بت پرستان و ثنی ، همگی قائلند به اینکه خدای سبحان هست منتهی او را رب الارباب دانسته نمی پرستیدند، چون خود را کوچک تر از آن می دانستند. آفتاب پرستان نیز، و ثنی مسلک ، و یکی از تیره های صابئین بودند، که خدا و صفاتش را تعظیم می کردند، چیزی که هست صفات او را به نفی نواقص و اعدام برمی گردانیدند مثلا، علم و قدرت و حیات و رحمت را به نبود جهل و عجز و مرگ و قساوت تفسیر کرده اند. پس قهرا وقتی نامه ، ((بسم الله الرحمن الرحيم)) باشد نامه‌های کریم می شود، چنان که بودن آن از ناحیه سلیمان عظیم نیز، اقتضاء می کند که نامه‌های کریم بوده باشد. بنابر این ، مضمون نامه تنها جمله ((ان لا تعلوا علی و اتونی مسلمین)) خواهد بود، و حرف ((ان)) در ابتدای آن تفسیری است .

و عجب از جمعی از مفسرین است که جمله ((انه من سلیمان)) را استینافی و غیر مربوط به ما قبل گرفته و گفته اند: پاسخی است از سوال مقدر، گویا کسی پرسیده ، این کتاب از طرف چه کسی رسیده و در آن چه نوشته ؟ و ملکه سباء در پاسخ گفته است : این از ناحیه سلیمان است ... و بنا به گفته این مفسرین جمله ((انه بسم الله...)) بیان مضمون نامه ، یعنی متن نامه می شود و خلاصه : همه جملات ((بسم الله الرحمن الرحيم الا تعلوا علی و اتونی مسلمین)) مضمون نامه می شود. و این چند اشکال دارد:

اول اینکه : در این صورت کلمه ((ان)) زیاد می شود و هیچ فایده‌های در آن نمی ماند، همچنان که بعضی به همین جهت گفته اند: این کلمه مصدری و کلمه ((لا)) نافی است ، نه ناهیه . ( نمی خواهد بگوید بر من برتری جوئی مکن ، بلکه با حرف ((ان)) مصدری ، فعل ((لا- تعلوا)) مصدر می شود و چون گفتیم ((لا)) نافی است معنا این می شود که تو بر من برتری نداری ) ولی این وجه بسیار بی پایه و - به بیانی که خواهد آمد - بسیار سخیف و ضعیف است .

اشکالات توجیه مفسرین کریم بودن نامه سلیمان را

اشکال دوم اینکه: این مفسرین نامبرده در توجیه اینکه چرا ملکه سباء نامه را کتابی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۱۱ کریم خواند، وجوهی ذکر کرده اند، یکی اینکه: چون آن نامه نامه مهر شده بود و در حدیث هم آمده که اکرام کتاب به مهر کردن آن است حتی بعضی از این مفسرین ادعا کرده اند که معنای کرامت نامه، مهر آن است، وقتی گفته می شود: من کتاب را اکرام کردم و نامه من کریم شد، معنایش این است که آن را مهر نهادم.

بعضی دیگر گفته اند: وجهش این است که خط آن فوق العاده زیبا بوده و بیانی شیوا داشته.

بعضی دیگر گفته اند که: از این جهت کریمش خواند که از راه غیر طبیعی یعنی به توسط مرغ هوا به او رسیده است، که چه بسا خیال کرده است کتابی است آسمانی، و از این قبیل وجوه بی پایه و بی اساس دیگر.

و حال آنکه خواننده خوب می داند که این وجوه همه از قبیل تفسیر به رای است، که کسی را قانع نمی کند و ظاهراً آن علتی که اینان را به این حرفها کشانیده این است که: خیال کرده اند جمله ((انه بسم الله... مسلمین)) حکایت متن کتاب است و آنگاه دیده اند که این حرف با حمل جمله که این از سلیمان است و اینکه ((بسم الله...)) بر تعلیل و بیان علت کرامت کتاب نمی سازد، لذا برای رفع این ناسازگاری آنطور که دیدید به دست و پا افتاده اند. و ما در جواب از این پندار، می گوئیم: ظاهر ((ان)) مفسره در جمله ((ان لا تغلوا)) علی این است که عبارت اصلی کتاب را نقل به معنا کند، نه اینکه بخواهد متن آن را حکایت کند و مضمونش نهی از علو بر صاحب نامه و امر به آمدن ملکه و تسلیم او شدن است، پس اصلاً هیچ محذوری در بین نیست. **أَلَا تَغْلُوا عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ** کلمه ((ان)) تفسیری است که در اینجا مضمون نامه سلیمان را تفسیر می کند. که بیانش گذشت.

و اینکه گفتیم بعضی گفته اند: کلمه ((ان)) مصدریه و کلمه لا نافیه است صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین باشد اولاً مستلزم تقدیر گرفتن مبتداء و یا خبری بدون جهت است، (که هیچ اجباری به اینکار نیست) و ثانیاً اینکه می بینیم جمله ((و اتونی)) را بر آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۱۲

عطف کرده و اگر گفتار این مفسر صحیح باشد مستلزم آن است که انشاء را بر اخبار عطف کرده باشد، (و این از فصاحت قرآن بعید است)

تفسیر مضمون نامه سلیمان علیه السلام به ملکه سبا

و اما منظور از برتری نجستن، این است که بر من استکبار نکنید، ((و اتونی مسلمین))، مطیع و منقاد به سویم حرکت کنید، چون مسلم بودن آنان در این موقعیت همین است که مطیع وی شوند، نه اسلام به معنای ایمان به خدای سبحان و جمله قبلی یعنی ((ان لا تغلوا علی)) خود موید این معناست، هر چند که آمدن ملکه سباء و مردمش با حالت انقیاد، خود مستلزم ایمان آوردن به خدا نیز هست، همچنان که از سیاق کلام هدهد و سیاق آیات بعدی نیز استفاده می شود، و لیکن مستلزم بودن، غیر این است که مقصود از کلمه، همان معنا باشد، زیرا اگر منظور آن معنای مصطلح می بود جا داشت بفرماید: ((ان لا تغلوا علی الله))

و اینکه سلیمان (علیه السلام) پیغمبری بوده که کارش دعوت به سوی اسلام است، منافات با این معنا که ما برای کلمه مسلمین کردیم ندارد، برای اینکه او علاوه بر مقام رسالت، پادشاه نیز بود، و وقتی مردم را بطور مطلق دعوت به انقیاد و فرمانبرداری کند، قهراً دعوت به پذیرفتن دین توحید نیز کرده است همچنان که سرانجام ملکه سباء به اسلام کشیده شد و قرآن کریم کلام او را در هنگام اسلام آوردنش حکایت کرده که گفت: ((و اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین))

مشاوره ملکه با قوم خود درباره جنگ یا تسلیم

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنت قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَا كَلِمَةً (افتاء)) به معنای اظهار نظریه و فتوا است و فتوا همان رای و نظریه است و قطع امر به معنای عملی کردن تصمیم و عزم بر آن است و کلمه ((شهادت)) به معنای حضور است، و این جمله

حکایت مشورتی است که ملکه سباء با قوم خود کرد، می گوید: در این امر که پیش آمده - یعنی همان فرمانی که سلیمان در نامه خود داده - کمک فکری دهید و اگر من در این پیشامد با شما مشورت می کنم بدان جهت است که من تاکنون در هیچ امری استبداد به خرج نداده ام ، بلکه هر کاری کرده ام با مشورت و در حضور شما کرده ام . بنا بر این ، آیه شریفه به فصل دومی از گفتار ملکه سبا اشاره می کند، فصل اول آن بود که نامه سلیمان را برای بزرگان مملکت خود خواند و فصل دومش این است که از آنان نظریه می خواهد.

قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأُولُوا يَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ كَلِمَةً ((قوة)) به معنای هر چیزی است که به انسان در رسیدن به مطلوبش نیرو دهد، و در این آیه منظور از آن ارتشی است که بتواند با آن دشمن را دفع کند و با آن کارزار نماید، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۱۳:

کلمه ((باس)) به معنای شدت در عمل است و مراد از آن در اینجا شهادت و شجاعت است . این آیه ، حکایت پاسخی است که درباریان به ملکه دادند و در سخن خود نخست چیزی گفتند که مایه دلخوشی او باشد و بی تابی و اضطرابش را تسکین دهد و سپس اختیار را به خود او داده و گفتند: ناراحت مباش و هیچ غم مخور که ما مردانی نیرومند هستیم و ارتشی قوی داریم ، که از هیچ دشمنی نمی ترسیم ، هر چند که آن دشمن سلیمان باشد، در آخر هم باز اختیار با خود تو است هر چه می خواهی فرمان بده که ما مطیع تو هستیم .

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ((افساد قریه ها)) به معنای تخریب و آتش زدن و ویران کردن بناهای آن است و ((اذلال عزیزان اهل قریه))، این است که آنان را بکشند و اسیر کنند و تبعید نمایند، یا به ایشان زور بگویند.

رای ملکه سبا پس از مشورت با قوم خود

و خلاصه : بعد از مشورتش با درباریان خود به طوری که از این دو آیه استفاده می شود نظرش این شد که در باره سلیمان تحقیق بیشتری کند و کسی را نزد او بفرستد که از حال او و مظاهر نبوت و سلطنتش اطلاعاتی به دست آورده ، برایش بیاورد، تا او به یکی از دو طرف جنگ یا تسلیم رأی دهد.

و از ظاهر کلام درباریان ، که کلام خود را با جمله ((نحن اولوا قوة و اولوا باس شدید)) آغاز کردند، برمی آید که آنان میل داشتند جنگ کنند و چون ملکه هم همین را فهمیده بود لذا نخست شروع کرد از جنگ مذمت کردن ، در آخر رای خود را ارائه داد، اول گفت : ((ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها...)) یعنی ، جنگ عاقبتی ندارد، مگر غلبه یکی از دو طرف و شکست طرف دیگر، یعنی فساد قریه ها و شهرها و ذلت عزیزان آن و چون چنین است ، نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد، باید نیروی خود را با نیروی دشمن بسنجیم ، اگر تاب نیروی او را نداشتیم ، تا آنجا که راهی به صلح و سلم داریم اقدام به جنگ نکنیم ، مگر اینکه راه ، منحصر به جنگ باشد و نظر من این است که هدیه ای برای او بفرستیم ، ببینیم فرستادگان ما چه خبری می آورند، آن وقت تصمیم به یکی از دو طرف جنگ یا صلح بگیریم .

بنا بر این ، جمله ((ان الملوك اذا دخلوا...)) زمینه است ، برای جمله ((وانی مرسله اليهم بهدیة فناظره...))

و جمله ((وجعلوا اعزاه اهلها اذلة))، تعبیری است که در افاده معنا، بلیغ تر از این است که مثلا بگوییم : ((استدلوا اعزتها))، برای اینکه تعبیر قرآن کریم علاوه بر اینکه ، بر تحقق ذلت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۱۴:

دلالت می کند، تلبس به صفت ذلت را هم می رساند.

و جمله ((كذلك يفعلون))، بعد از جملات ((افسدوها و جعلوا اعزاه اهلها اذلة)) که اصل وقوع را می رساند، استمرار آن را نیز می رساند و معنایش این است که : این رفتار از پادشاهان همیشگی و مستمر است ، (اینطور نیست که نسبت به کشور ما رفتارشان

طوری دیگر شود)

بعضی از مفسرین گفته اند: این جمله جزء کلام ملکه نیست ، بلکه کلام خدای سبحان است ، ولی حرف صحیحی نیست ، چون مقام ، اقتضای چنین تصدیقی را ندارد.

سبانیان برای سلیمان هدیه می فرستند و او هدیه آنان را رد می کند

وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ عَنِي مَنْ نَزَدَ سُلَيْمَانَ خَوَاهُمْ فَرَسْتَادَ وَإِنْ كُنَّ سَخْنُ كَفْتَنَ لِحْنِ سَخْنُ كَفْتَنَ پادشاهان است ، که تجبر و عزت ملوکی را می رساند و گر نه در کلام خود، نام سلیمان را می برد، لیکن زبان خود را از بردن نام او نگه داشت و مسأله را به او و درباریانش با هم نسبت داد و نیز فهمانید که سلیمان هم هر چه می کند به دست یاران و ارتشیان و به کمک رعیت خود می کند.

و معنای اینکه گفت : ((فناظره بم يرجع المرسلون)) این است که ببینیم چه عکس العملی نشان می دهد، تا ما نیز به مقتضای وضع او عمل کنیم و این - همانطور که گفتیم - اظهار نظر ملکه سباء بود، و از کلمه ((مرسلون)) به دست می آید که هدیه ای را که وی برای آن جناب فرستاد به دست جمعی از درباریانش بود، همچنان که از سخن بعدی سلیمان (علیه السلام) که فرمود: ((ارجع الیهم - برگرد نزد ایشان))، برمی آید که آن جمع ، رئیسی داشته اند و رئیس به تنهایی نزد سلیمان راه یافته و هدیه را به او داده است .

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ضَمِيرٌ فِي ((جاء)) به مالی برمی گردد که به عنوان هدیه نزد سلیمان فرستاده شد. احتمال هم دارد که به حامل هدیه یعنی رئیس هیئت اعزامی سباء برگردد.

استفهام در جمله ((اتمدونن بمال)) توییخی است ، و خطاب در آن به فرستاده و فرستنده هر دو برمی گردد و این را تغلیب گویند، که صاحب سخن رو به حاضران کند، ولی حاضر و غایب را مورد عتاب قرار دهد، سلیمان (علیه السلام) هم اینطور کلی سخن گفت و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۱۵

نامی از خصوص ملکه سباء نبرد، همانطور که - در گذشته دیدیم - ملکه سباء هم نامی از او نبرد و گفت : ((من هدیه ای نزد ایشان میفرستم))

بعضی احتمال داده اند که خطاب و روی سخن آن جناب تنها به فرستادگان باشد و این احتمال صحیحی نیست ، برای اینکه اعتراض سلیمان این بود که : ((آیا مرا با مال کمک می کنید)) و معلوم است که این کمک مالی ، کار فرستادگان نبود بلکه کار فرستنده ایشان بود و با این حال دیگر معنا ندارد که خصوص فرستادگان را توییخ کند و اگر فرمود: ((اتمدونن بالمال)) بلکه کلمه مال را نکره آورد و فرمود: ((اتمدونن بمال - آیا کمک می کنید به مالی))، برای این بود که آن مال را تحقیر کند و ناچیزش بشمارد و مرادش از ((ما آتانی الله)) همان سلطنت و نبوت بوده است .

و معنای آیه این است که : آیا شما مرا با مالی حقیر و ناچیز که کمترین ارزشی نزد من ندارد کمک می کنید؟ مالی که در قبال آنچه خدا به من داده ذره ای ارزش ندارد؟ آنچه خدا از ملک و نبوت و ثروت به من داده بهتر است از آنچه به شما داده است .

و جمله ((بل انتم بهدیتکم تفرحون)) اعراض از توییخ قبلی به توییخی دیگر است ، اول توییخشان کرد به اینکه مگر من محتاج مال شما هستم ، که هدیه برایم فرستاده‌اید و این کار شما کار زشتی است و در این جمله می فرماید: از آن زشت تر اینکه ، شما هدیه خود را خیلی بزرگ می شمارید و آن را ارج می نهد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((بهدیتکم)) آن هدیه ای که فرستاده اند نیست ، بلکه هدیه هایی است که دیگران برای ایشان بفرستند و معنای جمله این است که : این شماست که به خاطر علاقه ای که به جمع مال و زیاد کردن آن دارید وقتی از جایی برایتان هدیه ای می آید خوشحال می شوید، ولی ما اینطور نیستیم ، و هیچ اعتنایی به مال دنیا نداریم . ولی خواننده ، خود به بعد این وجه

آگاه است .

تهدید سلیمان علیه السّلام خطاب به رئیس هیت اعزامی سبا

ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِّنْهَا أَذِلَّةً وَ هُمْ صَغِيرُونَ خطاب در این آیه به رئیس هیئت اعزامی سبأ است ، و ضمیرهای جمع همه به ملکه سبأ و قوم او برمی گردند و کلمه ((قبل)) به معنای طاقت است و ضمیر بها به کشور سبأ برمی گردد و جمله ((و هم صاغرون)) تاکید ماقبل خودش است و لام در جمله ((فلناتينهم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۱۶

و

نیز در جمله ((لنخرجنهم)) لام سوگند است .

بعد از آنکه مردم سبأ فرمان سلیمان (علیه السّلام) را که فرموده بود: و اتونی مسلمین مخالفت نموده و آنرا به فرستادن هدیه تبدیل کردند و از ظاهر این رفتار برمی آید که از تسلیم شدن سرپیچی دارند، بناچار سلیمان کار ایشان را سر برتافتن از فرمان خود فرض کرده ، روی این فرض ، ایشان را تهدید کرد به اینکه سپاهی به سویشان گسیل می دارد که در سبأ طاقت نبرد با آن را نداشته باشند و به همین جهت ، دیگر به فرستاده ملکه

نفرمود: این پیام را ببر و بگو اگر تسلیم نشوند و نزد من نیایند چنین لشکری به سویشان می فرستم ، بلکه فرمود: تو برگرد که من هم پشت سر تو این کار را می کنم ، هر چند که در واقع و به هر حال لشکر فرستادن ، مشروط بود به اینکه آنان تسلیم نشوند. و از سیاق برمی آید که آن جناب هدیه مذکور را نپذیرفته و آن را برگردانیده است .

درخواست احضار تخت ملکه توسط سلیمان علیه السّلام

قَالَ يَا يٰهَا الْمَلُوْا اَيْكُمْ يَا تِنِي بَعْرُشَهَا قَبْلَ اَنْ يَأْتُوْنِي مُسْلِمِيْنَ سَخْنِي اَسْتِ كِه سَلِيْمَان (علیه السّلام) بعد از برگرداندن هدیه سبأ و فرستادگانش گفته و در آن خبر داده که ایشان به زودی نزدش می آیند، در حالی که تسلیم باشند، سلیمان (علیه السّلام) در این آیه به حضار در جلسه می گوید: کدامیک از شما تخت ملکه سبا را قبل از اینکه ایشان نزد ما آیند در اینجا حاضر می سازد؟ و منظورش از این فرمان این است که وقتی ملکه سبأ تخت خود را از چندین فرسخ فاصله در حضور سلیمان حاضر دید، به قدرتی که خدا به وی ارزانی داشته و به معجزه باهره او، بر نبوتش پی ببرد، تا در نتیجه تسلیم خدا گردد، همچنان که به شهادت آیات بعد، تسلیم هم شدند.

قَالَ عَفْرِيْتُ مِّنَ الْجِنِّ اَنَا اَيْتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ مِنْ مَّقَامِكَ وَاِنِّيْ عَلَيْهِ لَقَوِيْ اَمِيْنُ كَلِمَه ((عفریت)) - به طوری که گفته اند - به معنای شیر و خبیث است . و کلمه ((آتیک)) بنا بر آنچه بعضی گفته اند اسم فاعل است یعنی من آورنده آنم ، ممکن هم هست متکلم وحده از مضارع ((اتی یاتی)) باشد، یعنی من آن را برای تو می آورم ، ولی اسم فاعل بودنش با سیاق ، مناسبت بیشتری دارد، چون بر تلبس یعنی اشتغال به فعل دلالت دارد و نیز با عطف شدن جمله ((و انی علیه ...)) که جمله ای است اسمی مناسبتر است .

ضمیر ((علیه)) در جمله ((و انی علیه لقوی امین)) به ((ایتیان - آوردن)) برمی گردد، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۱۷ معنایش این است که : من به آوردن آن نیرومند و امینم ، نیرومند بر آنم و حمل آن خسته ام نمی کند، امین بر آنم و در آوردنش به تو خیانت نمی کنم .

آورده شدن تخت بلقیس به وسیله کسی که ((عنده علم من الكتاب))

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ اِنْ جَمَلَه ، مقابله ای با جمله قبل به کار رفته و این مقابله دلالت می کند بر اینکه صاحب علم کتاب ، از جن نبوده ، بلکه از انس بوده است ، روایاتی هم که از ائمه اهل بیت در این باره رسیده آن را تائید می کند و نام او را آصف بن برخیا وزیر سلیمان و وصی او معرفی کرده است ، بعضی هم گفته اند: او خضر بوده . و بعضی گفته اند: مردی بوده که اسم اعظم داشته - آن اسمی که وقتی خدا با آن خوانده شود اجابت می کند - بعضی دیگر گفته اند: جبرئیل بوده . بعضی دیگر او را



خود سلیمان دانسته اند و این وجوهی است که بر هیچ یک از آنها دلیلی نیست .

هر چه باشد و آن شخص هر که بوده باشد از اینکه آیه مورد بحث را بدون عطف بر ما قبل آورد و آن را از ماقبل جدا ساخت ، برای این بود که در باره این عالم که تخت ملکه سباء را حاضر ساخت ، آن هم در زمانی کمتر از زمان فاصله میان نگاه کردن ، اعتنای بیشتری اعمال دارد و همچنین به علم او اعتناء ورزید، زیرا کلمه ((علم)) را نکره آورده ، فرمود: علمی از کتاب ، یعنی علمی که با الفاظ نمی توان معرفش کرد.

و مراد از کتابی که این قدرت خارق العاده پاره ای از آن بود، یا جنس کتابهای آسمانی است و یا لوح محفوظ و علمی که این عالم از آن کتاب گرفته علمی بوده که راه رسیدن او را به این هدف آسان می ساخته است

اختلاف مفسرین در علم الکتاب و اسم اعظم احضار کننده عرش

مفسرین در اینکه این علم چه بوده ، اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: اسم اعظم بوده . بعضی دیگر گفته اند: آن اسم اعظم عبارت است از حی قیوم . بعضی دیگر گفته اند: آن ذو الجلال و الاکرام بوده . بعضی دیگر گفته اند: الله الرحمان بوده . بعضی آن را به زبان عبرانی ((آهیا شراهیا)) دانسته اند و بعضی گفته اند: آن عالم چنین دعا کرد: ((یا الهنا و اله کل شیء الهنا و احدا لا اله الا انت ، ایتنی بعرشها - ای معبود ما و معبود هر چیز که معبودی واحد هستی و جز تو معبودی نیست ، تخت او را برایم بیاور)) و سخنانی دیگر از این قبیل . و ما در جلد هشتم این کتاب - در بحثی که پیرامون اسماء حسنا داشتیم - گفتیم که : محال است اسم اعظمی که در هر چیز تصرف دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۱۸

از قبیل الفاظ و یا مفاهیمی باشد که الفاظ بر آنها دلالت می کند، بلکه اگر واقعا چنین اسمی باشد و چنین آثاری در آن باشد لابد، حقیقت اسم خارجی است ، که مفهوم لفظ به نوعی با آن منطبق می شود، خلاصه : آن اسم حقیقتی است که اسم لفظی اسم آن اسم است .

و در الفاظ آیه شریفه هیچ خبری از این اسمی که مفسرین گفته اند نیامده ، تنها و تنها چیزی که آیه در این باره فرموده این است که شخص نامبرده که تخت ملکه سباء را حاضر کرد علمی از کتاب داشته و گفته است : ((من آن را برایت می آورم)) غیر از این دو کلمه در باره او چیزی نیامده ، البته این در جای خود معلوم و مسلم است ، که کار در حقیقت کار خدا بوده ، پس معلوم می شود که آن شخص علم و ارتباطی با خدا داشته ، که هر وقت از پروردگارش چیزی می خواسته و حاجتش را به درگاه او می برده خدا از اجابتش تخلف نمی کرده . و به عبارت دیگر، هر وقت چیزی را می خواسته خدا هم آن را می خواسته است .

از آنچه گذشت این نیز روشن شد که علم مذکور از سنخ علوم فکری و اکتسابی و تعلم بردار نبوده است .

معنای ((ارتداد طرف)) و نقل سخن دیگران درباره آن و مخاطب به آن

((انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک)) - کلمه ((طرف)) به طوری که گفته اند: به معنای نگاه و چشم برگرداندن است و ((ارتداد طرف)) به معنای این است که آن چیزی که نگاه آدمی به آن می افتد، در نفس نقش بندد و آدمی آن را بفهمد که چیست ، پس مقصود آن شخص این بوده که من تخت ملکه سباء را در مدتی نزدت حاضر می کنم که کمتر از فاصله نگاه کردن و دید آن باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: طرف به معنای برداشتن پلک چشم و باز کردن آن برای دیدن است و ارتداد طرف به معنای بسته شدن پلکها به طور طبیعی است ، نه بستن عمدی و اختیاری ، چون اگر آن مراد بود، تعبیر می فرمود به رد طرف ، و این خود نکته ای است که نباید از آن غفلت ورزید.

ولی این مفسر اشتباه کرده ، چون طرف ، یکی از افعال اختیاری آدمی است ، ولی آنچه که باعث بر این فعل اختیاری می شود طبیعت آدمی است ، مانند نفس کشیدن و برای همین است که احتیاجی به فکر و اندیشه قبلی ندارد، به خلاف امثال خوردن و

نوشیدن. بنا بر این، فعل اختیاری، آن فعلی است که به اراده آدمی مرتبط باشد، حال چه اینکه محتاج به فکر و اندیشه سابق باشد و چه نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۱۹

و علت اشتباه این مفسر این است که: خیال کرده اند فعل اختیاری آن فعلی است که ناشی از تفکر و اندیشه باشد، و غیر آن را اختیاری ندانسته است. پس نکته این که در آیه مورد بحث، ((ارتداد)) را آورد نه ((رد)) را، آن نیست که وی گفته، بلکه شاید این باشد که فعل چشم بر هم زدن، از آنجا که با فکر و اندیشه قبلی انجام نمی شود، در انظار چنین به نظر می رسد که پلکها خودش به هم می خورد، نه اینکه به خواست صاحبش باشد. خطاب در جمله ((من آن را قبل از یک چشم بهم زدن و قبل از اینکه نگاهت برگردد برایت می آورم)) خطاب آن عالم به سلیمان (علیه السلام) است، چون او بود که می خواست تخت ملکه سباء نزدش حاضر شود و نیز او بود که گوینده سخن می خواست تخت را برایش بیاورد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: خطاب عالم نامبرده متوجه به عفریت است، که قبلاً به سلیمان (علیه السلام) گفت: من آن را قبل از آنکه از جای برخیزی می آورم و این عالم که رو به او کرد و گفت: من آن را قبل از برگشتن نگاهت می آورم، خود سلیمان بوده که علمی از کتاب داشته است و اگر این را گفته، خواسته است فضیلت نبوت را به او بفهماند و برساند آن قدرتی که خدای تعالی از راه تعلیم کتاب به او داده، برتر و عظیم تر است از قدرتی که به عفریت داده و عفریت به آن میالد. پس، معنای آیه این است که: سلیمان به عفریت گفت: من عرش او را برایت می آورم قبل از آنکه نگاهت برگردد.

فخر رازی هم در تفسیر کبیر، بر همین معنا اصرار ورزیده و جوهی برای تاءبید آن ذکر کرده، که ذره ای ارزش علمی ندارد، علاوه بر اینکه، اصل این تفسیر با سیاق آیه - همانطور که گفتیم - نمی سازد.

احضار تخت بلقیس اظهار معجزه ای با هر از آیات نبوت سلیمان علیه السلام است

فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي... یعنی، بعد از آنکه سلیمان (علیه السلام) عرش ملکه سباء را نزد خود حاضر دید، گفت: این - یعنی حضور تخت بلقیس در نزد او در کمتر از یک طرفه العین - از فضل پروردگار من است، بدون اینکه در خود من استحقاقی بوده باشد، بلکه خدای تعالی این فضیلت را به من ارزانی داشت تا مرا بیازماید، یعنی امتحان کند آیا شکر نعمتش را به جا می آورم، و یا کفران می کنم. آنگاه فرمود: و هر کس شکر بگزارد برای خود گزارده، یعنی نفع آن عاید خودش می شود نه عاید پروردگار من و هر کس کفران نعمت او کند، باز ضررش عاید خودش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۲۰

می شود، چون پروردگار من بی نیاز و کریم است. و بطوری که ملاحظه می کنید ذیل آیه، صدر آن را تاکید می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مشار الیه به اشاره ((هَذَا))، قدرت به آوردن تخت ملکه سباء است، چه بی واسطه و چه با واسطه.

لیکن این حرف صحیح نیست، چون ظاهر اینکه فرمود: ((فلما رآه مستقراً عنده قال...)) این است که ثنا (این از فضل پروردگار من است) مربوط باشد به حال رویت تخت و آن نعمت و فضلی که در حال رویت به چشم می خورد حضور تخت بوده، نه قدرت بر احضار آن، که از مدتها پیش داشت.

در آیه مورد بحث، حذف و اختصار به کار رفته و تقدیر آن این است که ((فاذن له سلیمان فی الاتیان به کذلک فاتی به کما قال فلما راه... - یعنی، سلیمان به آن عالم اجازه داد که تخت را آنطور که خودش گفت)) بیاورد، پس همین که آن را پابرجا، نزد خود دید گفت.... و از این حذف فهمیده می شود که آن قدر این آوردن سریع بود که گویی میان ادعایش و دیدن سلیمان، هیچ فاصلهای نشد.

قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرُ أَ تَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ دَر مفرادات می گوید: تنکیر هر چیز از حیث معنا به این است که: آن را طوری کنند که شناخته نشود، بر خلاف تعریف، که به معنای آن است که آن چیز را طوری کنند که شناخته شود و در آیه

((نکروا لها عرشها)) تنکیر استعمال شده .

از سیاق آیه برمی آید که سلیمان (علیه السلام) این سخن را هنگامی گفت که ملکه سبا و درباریانش به دربار سلیمان رسیده و می خواستند بر او وارد شوند و منظورش از این دستور، امتحان و آزمایش عقل آن زن بود، همچنان که منظورش از اصل آوردن تخت ، اظهار معجزهای باهر از آیات نبوتش بود و به همین جهت دستور داد تخت او را به صورتی ناشناس درآورند، و آنگاه متفرع کرد بر این دستور، این را که : ((ننظر اتهتدی - ببینیم می شناسد آن را یا نه)) و معنای آیه روشن است .

ورود ملکه به دربار سلیمان علیه السلام و ایمان آوردنش به رب العالمین

فَلَمَّا جَاءَتْ قَيْلَ أَهْكَذَا عَرْشِكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ یعنی بعد از آنکه ملکه سبا نزد سلیمان آمد از طرف سلیمان به او گفتند: ((آیا تخت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۲۱

تو اینطور بود)) و این جمله ، یعنی جمله ((اهکذا عرشک)) کلمه امتحان است . و اگر فرمود: ((اهکذا عرشک - آیا این چنین بود تخت تو))، و نفرمود: ((اهذا عرشک - آیا این است عرش تو)) برای این بود که تخت را بیشتر مجهول و ناشناخته کند، لذا از مشابَهت این تخت با تخت خود او در شکل و صفات پرسش نمود، که معلوم است این گونه سوال در ناشناخته کردن تخت ، موثرتر است .

((قالت کانه هو)) - مراد از اینکه گفت ((گویا این همان است)) این است که : این همان است و اگر اینطور تعبیر کرد، خواست تا از سبک مغزی و تصدیق بدون تحقیق اجتناب کند، چون غالباً از اعتقادات ابتدایی که هنوز واریسی نشده و در قلب جای نگرفته است با تشبیه ، تعبیر می آورند، (می گویند مثل اینکه فلانی آمده ، یا گویا فلانی رفته و مثل اینکه این کتاب مال فلانی است و همچنین )

((و اوتینا العلم من قبلها و کنا مسلمین)) - ضمیر ((ها)) در کلمه ((قبلها)) به همین معجزه و آیت ، یا حالت رویت آن برمی گردد و معنایش این است که : ((ما قبل از این معجزه ، یا قبل از این حالت که معجزه را می بینیم عالم به آن بودیم)) و از ظاهر سیاق برمی آید که این جمله ، تتمه کلام ملکه سبا باشد، بنا بر این ، وضع چنین بوده که وقتی ملکه تخت را می بیند، و درباریان سلیمان از آن تخت از وی می پرسند، احساس کرده که منظور آنان از این پرسش این است که : به وی تذکر دهند که متوجه قدرت خارق العاده سلیمان (علیه السلام) باش ، لذا چون از سوال آنان ، این اشاره را فهمیده ، در پاسخ گفته است : ما قبلاً از چنین سلطنت و قدرتی خبر داشتیم ، یعنی احتیاجی به این اشاره و تذکر نیست ، ما قبل از دیدن این معجزه ، از قدرت او و از این حالت خبر داشتیم و تسلیم او شده بودیم و لذا در اطاعت و فرمان او سر فرود آورده ایم .

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله : ((و اوتینا العلم ...)) کلام سلیمان است . بعضی دیگر گفته اند: سخن درباریان سلیمان است . بعضی دیگر گفته اند: کلام ملکه سبا است ، و لیکن معنایش این است که ما قبلاً می دانستیم که تخت ما از دربارمان به اینجا منتقل شده . ولی هیچ یک از این وجوه صحیح نیست .

وَ صَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَفَرِينَ کلمه ((صد)) به معنای جلوگیری و برگرداندن است و متعلق آن ، تسلیم خدا شدن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۲۲

است ، که اعتراف ملکه هنگام داخل شدن به قصر که می گوید: ((اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین)) بر آن شهادت می دهد. و این اسلامش ، با اسلامی که قبلاً بدان تصریح کرد و گفت : ((و کنا مسلمین)) اشتباه نشود، برای اینکه آن اسلام ، تسلیم سلیمان شدنش بود و این اسلام ، تسلیم خدا شدن است .

این آن معنایی است که از سیاق آیات برمی آید، ولی مفسرین وجوه دیگری در معنای آیه ذکر کرده اند، که ما از نقل آنها صرف نظر کردیم .

جمله ((انها كانت من قوم کافرین))، در مقام تعلیل ((صد)) مذکور است و معنایش این است: تنها چیزی که او را از تسلیم خدا شدن جلوگیری نمود، همان معبودی بود که به جای خدا می پرستید و آن معبود - همچنان که در خبر هدهد گذشت - آفتاب بوده و سبب این جلوگیری این بود که ملکه نیز از مردمی کافر بود و (از نظر افکار عمومی) ایشان را در کفرشان پیروی می کرد. قیلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ... کلمه ((صرح)) به معنای قصر و هر بنایی است بلند و مشرف بر سایر بناها، و نیز به معنای محلی است که آن را تخت کرده باشند و سقف هم نداشته باشد و کلمه ((لجئه)) به معنای آب بسیار زیاد است و کلمه ((ممرد)) اسم مفعول از تمريد است که به معنای صاف کردن است و کلمه ((قواریر)) به معنای شیشه است.

و اگر فرمود: ((بدو گفته شد داخل صرح شو))، گویا گوینده آن، بعضی از خدمتکاران سلیمان (علیه السلام) بوده، که در حضور او ملکه سباء را راهنمایی کرده که داخل شود و این رسم همه پادشاهان بزرگ است.

((فلما راته حسبته لجئه و کشفته عن ساقیها)) - یعنی وقتی ملکه سباء آن صرح را دید، خیال کرد استخری از آب است، (چون خیلی آن شیشه صاف بود) لذا جامه های خود را از ساق پا بالا زد تا دامنش تر نشود.

((قال انه صرح ممرد من قواریر)) - گوینده این سخن سلیمان است، که به آن زن، می گوید: این صرح، لجه نیست. بلکه صرحی است که از شیشه ساخته شده، پس ملکه سبا وقتی این همه عظمت از ملک سلیمان دید و نیز آن داستان را که از جریان هدهد و برگرداندن هدایا، و نیز آوردن تختش از سبا به دربار وی به خاطر آورد، دیگر شکی برایش نماند که اینها همه معجزات و آیات نبوت او است و کار حزم و تدبیر نیست، لذا در این هنگام گفت ((رب انی ظلمت نفسی...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۵۲۳

((قالت رب انی ظلمت نفسی و اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین)) - در گفتار خود نخست به درگاه پروردگارش استغاثه می کند، و به ظلم خود که خدای را از روز اول و یا از هنگامی که این آیات را دید نپرستیده اعتراف نمود، سپس به اسلام و تسلیم خود در برابر خدا شهادت داد. و در این جمله اش که گفت: ((اسلمت مع سلیمان لله))، التفاتی نسبت به خدای تعالی به کار برد، التفات از خطاب به غیبت، و وجه این التفات این است که خواست از ایمان اجمالی به خدا در جمله ((رب انی ظلمت نفسی))، به توحید صریح انتقال یابد، چون در جمله بعدی، اسلام خود را بر طریقه اسلام سلیمان دانست، که همان توحید صریح باشد، و آنگاه تصریح خود را با جمله ((رب العالمین)) تاء کید کرد، یعنی اقرار دارم که جز خدا در هیچ جای عالمیان ربی نیست و این همان توحید در ربوبیت است، که مستلزم توحید در عبادت است، که مشرکین (و از آن جمله آفتاب پرستان) قائل به آن نیستند. گفتاری پیرامون داستان سلیمان (علیه السلام)

آنچه در قرآن آمده

۱ - آنچه در قرآن از داستان او آمده

در قرآن کریم از سرگذشت آن جناب جز مقداری مختصر نیامده، چیزی که هست دقت در همان مختصر، آدمی را به همه داستانهای او و مظاهر شخصیت شریفش راهنمایی می کند.

یکی اینکه: آن جناب فرزند و وارث داود (علیه السلام) بود، که در این باره فرمود: و ((وهبنا لداود سلیمان)) و نیز فرموده: ((و ورث سلیمان داود))

یکی دیگر اینکه خدای تعالی ملکی عظیم به او داد، جن و طیر و باد را برایش مسخر کرد و زبان مرغان را به وی آموخت، که ذکر این چند نعمت در کلام مجیدش مکرر آمده است، در سوره بقره آیه ۱۰۲، در سوره انبیاء، آیه ۸۱، در سوره نمل، آیه ۱۶ تا ۱۸، در سوره سباء، آیه ۱۲ تا ۱۳ و در سوره ص، آیه ۳۵ تا ۳۹.

قسمت سوم، آن است که به مسأله انداختن جسد، بر روی تخت وی اشاره می کند، که در سوره ص، آیه ۳۳ واقع است. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۲۴

قسمت چهارم، آیات مربوط به ((عرض صافنات جیاد)) بر وی است، که در آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره ص، آمده است. قسمت پنجم، آیاتی است که به مسأله داوری او در مسأله افتادن گوسفند در زراعت پرداخته و این آیات در سوره انبیاء، آیه ۷۸ تا ۷۹ آمده است.

قسمت ششم، اشاره به داستان مورچه است، که در سوره مورد بحث، آیه ۱۸ و ۱۹ آمده.

قسمت هفتم، آیات مربوط به داستان هدهد و ملکه سباء است، که در همین سوره، آیات ۲۰ تا ۴۴ آمده.

قسمت هشتم، آیه مربوط به کیفیت درگذشت آن جناب است که در سوره سبا آیه ۱۴ واقع شده و ما شرحی که مربوط به یک یک این هشت قسمت است در ذیل آیاتش در این کتاب آوریم.

۲- آیاتی که آن جناب را می ستاید

در قرآن کریم، در پانزده - شانزده - مورد نام آن جناب را آورده و ثنای بسیاری از او کرده، بنده اش خوانده، او ابش نامیده و فرموده: ((نعم العبد انه اواب)) و به علم و حکمتش ستوده و فرموده: ((ففهمناها سليمان و كلا آتينا حكما و علما)) و نیز فرموده: ((و لقد آتينا داود و سليمان علما)) و باز فرموده: ((يا ايها الناس علمنا منطق الطير)) و او را از انبیاء مهدی و راه یافته خوانده، فرموده: ((و ايوب و يونس و هرون و سليمان)) و نیز فرموده: ((و نوحا هدينا من قبل و من ذريته داود و سليمان))

۳- سليمان (عليه السلام) در عهد عتیق

داستان آن جناب در کتاب ملوک اول آمده و بسیار در حشمت و جلالت امر او و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۲۵ وسعت ملکش و وفور ثروتش و بلوغ حکمتش سخن گفته، لیکن از داستانهایش که در قرآن ذکر شده، جز همین مقدار نیامده که وقتی ملکه سباء خبر سلیمان را شنید و شنید که معبدی در اورشلیم ساخته و او مردی است که حکمت داده شده، بار سفر بست و نزدش آمد و هدایایی بسیار آورد و با او دیدار کرد و مسائل بسیاری به عنوان امتحان از او پرسید و جواب شنید، آنگاه برگشت. عهد عتیق بعد از آن همه ثناء که برای سلیمان کرده، در آخر به وی اسائه ادب کرده و گفته که: وی در آخر عمرش منحرف شد و از خداپرستی دست برداشته به بت پرستی گرایید و برای بتها سجده کرد، بتهایی که بعضی از زناش داشتند و آنها را می پرستیدند.

و نیز می گوید: مادر سلیمان، اول، زن اوریای حتی بود، پدر سلیمان عاشقش شد و با او زنا کرد و در همان زنا فرزندی حامله شد ناگزیر داود (از ترس رسوایی) نقشه کشید تا هر چه زودتر اوریا را سر به نیست کند و همسرش را بگیرد و همین کار را کرد، بعد از کشته شدن اوریا در یکی از جنگها، همسرش را به اندرون خانه و نزد سایر زنان خود برد، در آنجا برای بار دوم حامله شد و سلیمان را بیاورد.

و اما قرآن کریم ساحت آن جناب را مبرا از پرستش بت می داند، همچنان که ساحت سایر انبیاء را منزّه می داند و بر هدایت و عصمتشان تصریح می کند و در خصوص سلیمان می فرماید: ((و ما كفر سليمان))

و نیز، ساحتش را از اینکه از زنا متولد شده باشد منزّه داشته است و از او حکایت کرده که در دعایش بعد از سخن مورچه گفت: ((پروردگارا، مرا به شکر نعمتها که بر من و بر پدر و مادر من ارزانی داشتی ملهم فرما)) که در تفسیرش گفتیم از این دعا برمی آید که مادر او از اهل صراط مستقیم بوده، یعنی از کسانی که خداوند بر آنان انعام کرده، از نبیین و صدیقین و شهداء و صالحین.

۴ روایاتی که در این داستان وارد شده

اخباری که در قصص آن جناب و مخصوصا در داستان هدهد و دنباله آن آمده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۲۶ بیشترش مطالب عجیب و غریبی دارد که حتی نظائر آن در اساطیر و افسانه های خرافی کمتر دیده می شود، مطالبی که عقل سلیم

نمی‌تواند آن را بپذیرد و بلکه تاریخ قطعی هم آنها را تکذیب می‌کند و بیشتر آنها مبالغه‌هایی است که از امثال کعب و وهب نقل شده است.

و این قصه پردازان مبالغه را به جایی رسانده‌اند که گفته‌اند: سلیمان پادشاه همه روی زمین شد و هفتصد سال سلطنت کرد و تمامی موجودات زنده روی زمین از انس و جن و وحشی و طیر، لشکریانش بودند. و او در پای تخت خود سیصد هزار کرسی نصب می‌کرد، که به هر کرسی یک پیغمبر می‌نشست، بلکه هزاران پیغمبر و صدها هزار نفر از امرای انس و جن روی آنها می‌نشستند و می‌رفتند. و مادر ملکه سباء از جن بوده و لذا پاهای ملکه مانند پای خران، سم دار بوده و به همین جهت با جامه بلند خود، آن را از مردم می‌پوشاند، تا روزی که دامن بالا زد تا وارد صرح شود، این رازش فاش گردید. و در شوکت این ملکه مبالغه را به حدی رسانده‌اند که گفته‌اند: در قلمرو کشور او چهار صد پادشاه سلطنت داشتند و هر پادشاهی را چهار صد هزار نظامی بوده و وی سیصد وزیر داشته است، که مملکتش را اداره می‌کردند و دوازده هزار سر لشکر داشته که هر سر لشکری دوازده هزار سرباز داشته، و همچنین از این قبیل اخبار عجیب و غیر قابل قبولی که در توجیه آن هیچ راهی نداریم، مگر آنکه بگوییم از اخبار اسرائیلیات است و بگذریم. و اگر از خوانندگان عزیز ما کسی بخواهد به آنها دست یابد، باید به کتب جامع حدیث چون الدر المنثور و عرائس و بحار و نیز به تفاسیر مطول مراجعه نماید.

#### بحث روایتی

احتجاج حضرت زهرا سلام الله علیها به آیه ((وورث سلیمان داود)) علیه ابوبکر در مسئله غصب فدک در احتجاج از عبد الله بن حسن و او به سند خود از پدران بزرگوارش، روایت کرده که فرمودند: بعد از آنکه ابو بکر تصمیم گرفت فاطمه (علیه السلام) را از فدک منع کند و این خبر به گوش آن حضرت رسید، نزد ابو بکر آمد و فرمود: ای پسر ابی قحافه! آیا ممکن است که به حکم قرآن کریم، تو از پدرت ارث ببری و من از پدرم ارث نبرم؟ عجب رأی فاسدی داده‌ای، آیا دانسته و عمدا کتاب خدا را مخالفت نموده و آن را کنار می‌زنی و پشت سر می‌افکنی؟ که می‌فرماید: ((وورث سلیمان داود)) تا آخر حدیث.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۲۷ که در ذیل جمله ((فهم یوزعون)) فرمود: یعنی جلو لشکر را می‌گرفتند تا دنباله آنان برسد و یکجا جمع شوند. و در احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: در پاره‌ای از لهجه‌های عرب ناظره به معنای منتظره است، مگر نشیدی کلام خدای عزوجل را که می‌فرماید: ((فناظره بم یرجع المرسلون)) که معنایش منتظره است.

اشاره به وجوهی درباره آوردن تخت بلقیس ((قبل ان یرتد الیک طرفک)) و در بصائر به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اسم اعظم خدا از هفتاد و سه حرف تشکیل شده، که از آن یک حرفش نزد آصف بوده و با آن تکلم کرد، زمین بین سلیمان و بلقیس خسف شد و او تخت را با دست خود گرفته از آنجا برداشت و اینجا گذاشت، دوباره زمین به حال اولش برگشت. و این تحویل و تحول در کمتر از یک چشم بر هم زدن صورت گرفت، در حالی که از آن هفتاد و سه حرف، هفتاد و دو حرفش نزد ما است و یکی نزد خدای تعالی است، که آن را برای علم غیب خودش نگاه داشته است و عین حال ((لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم))

مؤلف: این معنا از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده و مرحوم کلینی آن را در کافی از جابر از امام باقر و نیز از نوفلی از ابی الحسن صاحب عسکر (علیه السلام) روایت کرده است.

و اینکه فرمود: اسم اعظم از این قدر حرف تشکیل شده و نزد آصف یک حرف از آن بوده، که با گفتن آن چنین و چنان شد، منافات با مطلبی که ما در باره اسم اعظم گفتیم ندارد، چون ما در آنجا گفتیم اسم اعظم از مقوله الفاظ نیست، این روایت هم نمی‌



گوید از مقوله الفاظ است، بلکه سیاق آن دلالت دارد بر اینکه مرادش از حرف، حروف لفظی نیست و تعبیر به حرف از باب این است که خواسته است با زبان مردم حرف بزند، مردمی که معهود در ذهنشان از اسم، اسم لفظی و مرکب از حروف ملفوظه است. و در مجمع در ذیل جمله ((قبل ان یرتد الیک طرفک)) گفته است: در معنای این جمله چند وجه است... پنجم اینکه زمین برایش در هم پیچیده شد، و این معنا از امام صادق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۲۸ (علیه السلام) روایت شده.

مؤلف: آنچه وی روایت کرده در باب در هم پیچیده شدن زمین مغایرتی با روایت قبلی که از آن به خسف تعبیر کرد ندارد. و اما اولین وجه از آن وجوه - که ما پنجمش را نقل کردیم - این است که: ملائکه تخت را نزدش آورده باشند. دوم اینکه: باد آن را آورده باشد. سوم اینکه: خدای تعالی حرکاتی متوالی در آن تخت خلق کرده باشد. چهارم اینکه: در زمین فرو رفته باشد و در پیش روی سلیمان سر از زمین در آورده باشد. پنجم اینکه: خدا آن را در جای خودش معدوم و در پیش روی سلیمانش اعاده کرده باشد.

البته در اینجا وجه دیگری هست که بعضی از مفسرین آن را گفته اند و آن این است که: به طور کلی وجود موجودات لحظه به لحظه از ناحیه خدا افزایه می شود و وجود آن اول، در آن دوم باقی نیست و خدای تعالی هستی را در آن اول افزایه کرد برای تخت آن زن در سبأ، سپس در آن بعد افزایه هستی کرد برای آن در نزد سلیمان. و این وجوه در ممتنع و محال بودن مثل وجه پنجم اند و در دلیل نداشتن، مانند بقیه وجوه می باشند.

آصف بن برخیا وصی سلیمان و حجت پس از او بوده است

و در همان کتاب است که عیاشی در تفسیر خود و با سند روایت کرده که موسی بن محمد بن علی بن موسی (یعنی موسی مبرقع، فرزند حضرت جواد (علیه السلام))، به یحیی بن اکثم (بزرگترین دانشمند آن روز)، برخورد و ابن اکثم از او سوالاتی کرد و او گفت: من داخل شدم بر برادر علی بن محمد، (امام هادی، (علیه السلام)) و میان من و او مواعظی گفتگو شد، تا آنجا که من سر در طاعتش نهادم و عرضه داشتم فدایت شوم، ابن اکثم از من مسائلی پرسیده و فتوا خواسته است، برادرم خندید و پرسید آیا فتوا دادی در آن مسائل؟ عرضه داشتم: نه، فرمود چرا؟ عرضه داشتم چون آن مسائل را نمی دانستم، فرمود: آنها چه بود؟ عرضه داشتم: یکی این بود که گفت مرا خبر ده از سلیمان. آیا محتاج به علم آصف بن برخیا بود؟ آنگاه مسائل دیگر را هم گفتم.

در پاسخ فرمود ای برادر بنویس: بسم الله الرحمن الرحیم، مراد از این آیه پرسش کردی که خدای تعالی در کتابش فرموده: ((و قال الذی عنده علم من الکتاب)) و او آصف بن برخیا است و سلیمان از آنچه آصف می دانست عاجز نبود، لیکن می خواست به مردم بفهماند که آصف، بعد از او وصی و حجت است و علم آصف پاره ای از علم سلیمان بوده، که به امر خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۲۹

به وی به ودیعت سپرده بود و خدا این را به فهم سلیمان الهام کرد تا او حواله به آصف دهد، تا در نتیجه امت، بعد از درگذشت او در امامت و راهنمایی آصف اختلاف نکنند، همانطور که در زمان داود نیز، خدای تعالی علم کتاب را به سلیمان فهمانید، تا داود وی را در زندگی خود به امامت و نبوت بعد از خود معرفی کند، تا حجت بر خلق موکد شود.

مؤلف: این روایت را صاحب روح المعانی از مجمع نقل کرده و سپس گفته: این روایت صحیح نیست. و لیکن نفهمیدیم اعتراض روح المعانی به این روایت چه بوده و هیچ وجهی برایش ندیدیم، جز اینکه بگوییم، چون که در این حدیث از امامت گفتگو به میان آمده، لذا از حدیث خوشش نیامده است.

و در نور الثقلین از کافی از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به آنچه هیچ امیدی نداری امیدوارتر باش، تا آنچه را که امیدش را داری - تا آنجا که فرمود - بلکه سبأ از کشورش بیرون شد و سرانجام مسلمان گشت. النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۳۰

آیات ۴۵-۵۳، سوره نمل

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ (۴۵) قَالَ يَقَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۴۶) قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَّيَّرَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ (۴۷) وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (۴۸) قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلَاكَ أَهْلَهُ وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ (۴۹) وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۵۰) فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْرِهِمْ إِنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ (۵۱) فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۵۲) وَ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ (۵۳)

ترجمه آیات

و به ثمودیان برادرشان صالح را فرستادیم که خدای یکتا را پرستید آن وقت دو گروه شدند که با یکدیگر مخاصمه می کردند (۴۵) گفت : ای قوم چرا شتاب دارید که حادثه بد پیش از حادثه خوب فرارسد، چرا از خدای یکتا آمرزش نمی خواهید، شاید مورد لطف و رحمت خدا قرار گیرید (۴۶) گفتند: ما به تو و پیروانت فال بد زده ایم ، گفت : فال بد (و نیک) شما نزد خداست ، بلکه شما گروهی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته اید (۴۷)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۳۱

در آن شهر نه نفر بودند که در آن سر زمین فساد می کردند و اصلاح نمی کردند (۴۸) گفتند: بیاید قسم یاد کنید به خدا که شبانه او را با کسانش از میان برداریم آنگاه به خونخواه و ولی دم وی گوئیم ما هنگام هلاک کسان او حاضر نبودیم و ما راست گویانیم (۴۹) آنها نیرنگی کردند و ما نیز در آن حال که غافل بودند تدبیری کردیم (۵۰) بنگر عاقبت نیرنگشان چه شد که ما همگی شان را با قومشان هلاک کردیم (۵۱) اینک خانه هایشان برای آن ستمها که می کردند خالی مانده که در این برای گروهی که بدانند عبرتی است (۵۲) و کسانی را که ایمان داشتند و پرهیزکار بودند نجات دادیم (۵۳)

بیان آیاتین چند آیه ، اجمالی از داستان صالح پیغمبر و قومش را آورده ، و در آن جانب تهدید و انذار بر جانب بشارت و نوید غلبه دارد و این معنا را در سابق نیز، خاطر نشان کردیم .

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...يَخْتَصِمُونَ... (اختصام)) به معنای تخاصم و نزاع طرفینی است و اگر دو فریق را با صفت جمع ((یختصمون)) توصیف کرد، با اینکه جا داشت بفرماید: ((فریقان یختصمان)) بدین جهت است که مراد از ((فریقان))، تنها دو فریق معینی نیست ، بلکه مراد از آن ، مجموع امت است و کلمه ((اذا)) فجائیه و به معنای ناگهان است .

و معنای آیه این است که : ما به سوی قوم ثمود برادر و فامیلشان صالح را فرستادیم و امید آن می رفت که بر ایمان به خدا اجتماع نموده و متفق گردند و لیکن بر خلاف انتظار و بطور ناگهانی به دو فریق از هم جدا شدند، فریقی ایمان آورد، و فریقی دیگر کفر ورزید، در باره حق با هم به نزاع و کشمکش پرداختند و هر فریقی می گفت حق با من است .

و بعید نیست مراد از اختصامشان با یکدیگر، همان جریانی باشد که خدای تعالی در جای دیگر از کلام مجیدش ، از آنان حکایت کرده و فرموده است : ((قال الملا الذین استکبروا من قومه للذین استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه ؟ قالوا

انا بما ارسل به مؤ منون ، قال الذین استکبروا انا بالذی آمتمم به کافرون )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۳۲

از همینجا معلوم می شود که در حقیقت ، قوم صالح سه فریق شدند: فریقی از آنان از ایمان به خدا استکبار ورزیدند، فریق دوم طایفه ای از مستضعفین ، که پیرو همان مستکبرین شدند، طایفه سوم ، یکدسته از مستضعفین که به وی ایمان آوردند.

قَالَ يَقَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ...معنای ((استعجال به سیئه قبل از حسنه))، این است که : قبل از رحمت الهی که سببش ایمان و استغفار است به درخواست عذاب مبادرت کنند.

و با این معنا روشن می شود که صالح این توبیخ را وقتی کرد که ایشان ناقه را کشته و به وی گفته بودند: ((یا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقین))

بنا بر این ، جمله ((لو لا تستغفرون الله لعلکم ترحمون)) تحریک و تشویق به ایمان و توبه است ، تا شاید خدا به ایشان رحم کند و عذابی که به ایشان وعده داده به وعدهای که دروغ نمی شود از آنان بر دارد.

قَالُوا اطيرنا بك و بمن معك قال طئرکم عند الله بل انتم قوم تفتنونمقصود از ((تطير)) و ((طائر)) در گفتگوی صالح علیه السلام و قوم ثمود: ((قالوا اطيرنا بك و بمن معك ...))

کلمه : ((اطيرنا)) در اصل ((تطيرنا)) بوده ، که صیغه متکلم مع الغیر از باب تفاعل است ، که مصدرش تطير می شود و تطير به معنای فال بد زدن به چیزی و شوم دانستن آن است ، خواهی پرسید ، ثلاثی مجرد آن ((طير)) است که به معنای مرغ است ، پس چرا در باب تفاعل معنای فال بد زدن را می دهد؟ در جواب می گوئیم : چون مردم غالباً با مرغ فال می زدند و لذا شوم دانستن چیزی را تطير خواندند و همچنین به طوری که گفته اند بهره هر کسی را از شر ، طائر او نامیدند.

پس اینکه مردم به صالح خطاب کردند که ((ما به تو تطير می زنیم و به هر کس که با توست)) معنایش این است که : تو و هم مسلکانت را شوم می دانیم ، چون می بینیم از روزی که تو قیام به دعوت خود کردی ما گرفتار محتتها و بلاها شدیم ، پس هرگز به تو ایمان نمی آوریم .

صالح در پاسخ تطير آنان فرمود: ((طائرتان نزد خداست)) یعنی بهره تان از شر ، و آن عذابی که اعمال شما مستوجب آن است نزد خداست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۳۳

و به همین جهت دوباره از همین گفته خود اعراض نموده فرمود: ((بلکه شما مردمی هستید که در حال آزمایشید))، یعنی خداوند شما را با خیر و شر می آزمایشد ، تا مؤ من شما از کافرتان و مطیع شما از عاصیتان ، متمایز و جدا گردد. و معنای آیه این است که قوم صالح گفتند: ما به تو و به آنان که با تو هستند فال بد می زنیم ، و هرگز به تو ایمان نیاورده ، و استغفار نمی کنیم . صالح فرمود: و طائرتان یعنی نصیبتان از شر نزد خدا است ، و آن نامه اعمال شما است و من و آنهایی که با من هستند اثری در شما نداریم ، تا این ابتلاآت را به سوی شما سوق دهیم ، بلکه این خود شماست که در بوته آزمایش قرار گرفتهاید و با این ابتلاآت امتحان می شوید ، تا مؤ منتان از کافرتان جدا و مطیعتان از عاصیتان متمایز گردد.

و چه بسا بعضی گفته اند که : طائر به معنای شر نیست ، بلکه به معنای آن علتی است که یا به انسان خیر برساند یا شر ، چون قوم صالح یا همه عرب همانطور که با طیر فال بد می زدند ، با طیر نیز فال خوب می زدند ، و همانطور که بعضی مرغها را نحس می دانستند ، بعضی دیگر را نیز دارای میمنت می پنداشتند ، پس طائر در نزد عرب به معنای هر چیزی است که دنبالش یا خیر بیاورد یا شر ، همچنان که در قرآن کریم نامه اعمال را که یا خیر است یا شر طائر خوانده و فرموده : ((و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمة کتابا)) و چون آنچه از خیر و شر که به انتظار آدمی است به قضاء و حکم خدای سبحان است و در نامهای نوشته شده است ، ناچار طائر همان کتابی خواهد بود که مقدرات انسان در آن محفوظ شده است .

لیکن این حرف صحیح نیست زیرا در ذیل آیه سوره اسری آمده که مراد از طائر نامه اعمال است ، نه کتاب مقدرات ، همچنان که آیه بعدش که می فرماید: ((اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا)) بر این گفته ما دلالت می کند.

بعضی گفته اند: معنای جمله ((بل انتم قوم تفتنون)) این است که شما مردمی هستید که عذاب خواهید شد ، لیکن آن معنا که ما برای جمله مذکور کردیم مناسبتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۳۴

وَ كَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ... راغب می گوید کلمه ((رهط)) به معنای خویشاوندان کمتر از ده نفر است . و بعضی گفته اند تا چهل نفر را هم شامل می شود.

بعضی دیگر گفته اند: فرق میان رهط و کلمه ((نفر)) این است که کلمه رهط از سه و یا هفت تا ده را شامل می شود و کلمه نفر از سه تا نه را.

و اما اینکه مراد از رهط چیست؟ بعضی گفته اند: یعنی اشخاص و لذا تمیز برای عدد نه واقع شده، چون معنای جمع را می داده، پس معلوم می شود آنهایی که بر سر سوگند اختلاف داشته اند نه نفر مرد بوده اند.

هم قسم شدن مفسدان برای قتل صالح علیه السلام و اهل او، و مکر خدا و هلاک ساختن آنان قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَكَيْتَنَّهُ وَ أَهْلُهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لَوْ لِيَه مَّا شَهِدْنَا مَهْلِكُ أَهْلِهِ وَ إِنَّا لَصِدْقُونَ کلمه ((تقاسم)) به معنای شرکت در سوگند است. و کلمه ((بیت))، به معنای سوء قصد در شب است. و کلمه ((اهل)) به معنای آن کسی است که: یک خانه، او و مثل او را در خود جمع می کند و یا خویشاوندی و یا دین آنان را جمع می نماید، (پس اهل خانه و اهل دین و اهل بیت، به معنای کسانی است که یک خانه و یک دین و یک دودمان آنها را با هم جمع کند) و شاید مراد از ((اهله)) در آیه مورد بحث، همسر و فرزندان باشد، به قرینه اینکه بعد از آن می فرماید: ((ثم نقول لولیه ما شهدنا - آنگاه به و لیش می گوئیم ما ناظر نبودیم)) و جمله ((و انا لصادقون)) عطف است بر جمله ((ما شهدنا)) و در حقیقت جزو مقول قول و تتمه کلام است.

و معنای آیه این است که: آن جمعیتی که فساد می کردند به خدا سوگند خوردند و گفتند: ما شبانه او و اهل او را می کشیم، آنگاه صاحب خون آنان را اگر به خونخواهی برخاست و ما را تعقیب کرد، می گوئیم که ما حاضر و ناظر در هلاکت اهل او نبوده ایم و ما راست می گوئیم، و معلوم است که اگر شاهد و ناظر هلاکت اهل او نباشند، شاهد هلاکت خود او هم نیستند، حالا یا به ملازمه و یا به قول بعضی به اولویت.

و چه بسا بعضی گفته اند که جمله ((و انا لصادقون)) حال از فاعل در ((نقول)) است، یعنی ما به و لیش چنین و چنان می گوئیم، در حالی که در این گفتار راستگو باشیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۳۵

چون ما هلاکت خودش و اهلس هر دو را شاهد بودیم: نه هلاکت اهلس به تنهایی را. ولی این وجه دلپسندی نیست و بیهوده خود را به زحمت انداختن است و البته وجوه دیگری هم هست که در آن بیش از این وجه، خود را به زحمت انداخته اند، در حالی که هیچ لزومی ندارد که جمله را حال بگیریم، تا به زحمت بیفتیم.

وَ مَكْرُوا مَكْرًا وَ مَكْرًا مَكْرًا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ مَّا ((مکر قوم صالح)) این بود که - بنا بر شهادت سیاق قبلی - بر قصد سوء و کشتن صالح و اهل او توطی و اتفاق کنند و سوگند بخورند و اما مکر خدای تعالی این بود که - به شهادت سیاق لاحق - هلاکت همه آنان را تقدیر کند.

فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَهُمْ وَ قَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ کلمه ((تدمیر)) به معنای هلاکت کردن است و چند ضمیر جمع در آیه به ((رهط)) بر می گردد. و اینکه فرمود: ((عاقبت مکرشان اهلاک خود و قومشان بود))، جهتش این است که مکر آنان استدعا و اقتضای مکر الهی را به عنوان مجازات دارد و همین مستوجب هلاکتشان و هلاکت قومشان گردید.

فَتَلَسَّكَ بَيُّوتُهُمْ حَاوِيَةً بَمَا ظَلَمُوا... کلمه ((خاویه)) به معنای خالی است از ماده ((خوی)) به معنای خالی بودن، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

وَ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ در این آیه مؤ منین را بشارت به نجات می دهد و اگر در ردیف آن فرمود ((و كانوا يتقون)) برای این است که تقوا مانند سپر است برای ایمان و نمی گذارد ایمان لطمه بخورد، همچنان که فرموده: ((و العاقبة للمتقين)) و نیز فرموده: ((و العاقبة للتقوى)) النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۳۶

آیات ۵۴ - ۵۸، سوره نمل







ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۱

پیش از این نیز به ما و به پدرانمان این وعده ها را داده بودند، این جز همان داستانهای خرافی گذشتگان نیست (۶۸) بگو در این سرزمین بگردید و بنگرید، سرانجام بزه کاران چسان بود (۶۹) غم آنان مخور و از آن نیرنگها که می کنند تنگدل مباش (۷۰) گویند اگر شما راست می گویند این وعده چه وقت می رسد (۷۱) بگو شاید شمه‌های از آن عذاب که به وقوع آن شتاب می کنید هم اکنون در پی شما است (۷۲) پروردگارت نسبت به این مردم صاحب کرم است، ولی بیشترشان سپاس نمی دارند (۷۳) پروردگارت آنچه را در سینه هایشان نهان است و آنچه آشکار کنند می داند (۷۴) هیچ نهفته‌ای در آسمانها و زمین نیست مگر در نامهای آشکار است (۷۵) این قرآن برای بنی اسرائیل بیشتر چیزها را که در باره آن اختلاف دارند حکایت می کند (۷۶) و همین قرآن برای مؤمنان هدایت و رحمتی است (۷۷) پروردگارت به رأی خویش میان ایشان داوری می کند که او نیرومند و دانا است (۷۸) توکل به خدا کن که تو پیرو حق آشکاری (۷۹) تو نمی توانی سخت را به گوش مردگان برسانی و نمی توانی کران را هنگامی که روی بر می گردانند و پشت می کنند صدا کنی (۸۰) تو نمی توانی کوران را از ضلالتشان هدایت کنی تو فقط می توانی سخت را به گوش آن کسانی که به آیه های ما ایمان دارند و مسلمانند برسانی (۸۱)

بیان آیات در این آیات از داستانهایی که خدای سبحان به منظور ارائه نمونه ای از سنت جاری و رایج خود در نوع بشر از نظر هدایت (قبلا) ذکر کرده بود که: چگونه راه سعادت را به ایشان نشان می داده و راه یافتگان از ایشان به سوی صراط مستقیم را با رساندن به مقام اصطفاء و با نعمتهایی عظیم، گرامی می داشته و آنان را که به وی شرک می ورزیدند و از یاد او اعراض می کردند به عذاب انقراض و بلاهایی الم انگیز مبتلا می کرده است منتقل شده به حمد و سلام بر بندگان مصطفایش، آن بندگان که به مقام اصطفاء رسیدند، منتقل است به بیان این نکته که: تنها ذات اقدس او مستحق عبودیت است، نه غیر او از خدایانی که شریکش کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۲

آنگاه دنباله کلام را به مساءله توحید و اثبات معاد و آنچه مناسب آن از معارف حقه گوناگون است کشانده. پس می توان گفت: سیاق آیات این سوره، شبیه به سیاق آیات سوره مریم است، که بیانش در همانجا گذشت.

قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَّمَ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ءَ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ انتقال از داستانهای انبیاء و اقوامشان به زمان خاتم الانبیاء و احتجاج با کفار زمان اوصی الله علیه و آله وسلم

گفتیم که در آیات قبل، داستانهایی از انبیای گذشته و امتهایشان آورد و در ضمن آنها به سنت جاری خود در همه امتهای اشاره کرد که: با مؤمنین ایشان چه رفتاری کرد، انبیای آنان را به مقام اصطفاء رسانید سائرین را هم به مزید احسان اختصاص داد، و با کفار ایشان چه کرد؟ آنان را به عذاب استیصال و انقراض دچار ساخت، - و آنچه کرده همه خیر و جمیل بود و سنتش هم بر وفق حکمت بالغه اش جریان یافت - اینک از آن بیان منتقل می شود به وضع پیغمبر خاتمش (صلی الله علیه و آله) و دستورش می دهد که خدای را حمد و ثناگوی و بر بندگان برگزیده شده اش سلام و تحیت بفرست و در آخر تقریر می کند که تنها او متعین برای عبادت است و غیر او کسی و چیزی نیست که شایستگی پرستش داشته باشد.

پس بنا بر این در حقیقت بیان این آیات از باب انتقال است، نه نتیجه گیری، انتقال از داستانهای گذشته به حمد و ثنا و تسلیم و توحید، هر چند که این انتقال در حکم نتیجه گیری نیز هست، و لیکن نتیجه نیست، چون اگر نتیجه داستانهای قبل بود، جا داشت بفرماید: ((قل الحمد لله...)) و یا بگوید: ((فالحمد لله...))، ولی چنین نفرمود.

پس، جمله ((قل الحمد لله)) امر به حمد خدا گفتن است، به اینکه همه حمدهای دیگر را نیز به حمد خدای تعالی ارجاع دهد، چون در آیات سابق بیان فرمود که مرجع تمامی خلقها و تدبیرها به سوی خداست و او است که هر چیزی را بر طبق حکمتش افاضه نموده، هر جمیلی را به مقتضای قدرتش انجام می دهد.

((و سلام علی عباده الذین اصطفی)) - این جمله عطف است بر ما قبل، یعنی بر مقول ((قل - بگو)) و در این که، دستور می دهد به این بندگان برگزیده شده سلام کن، این معنا خوابیده که نفس خود را از هر چه که با این تسلیم، ضدیت دارد و مانع آن می شود خالی کن، چرا؟ برای اینکه نزد آن بندگان، غیر از هدایت الهی و آثار جمیل آن چیزی نیست، (تا نفس آن را بهانه قرار داده و از سلام بر آنان دریغ بورزد) چون معنای سلام، مقتضی تسلیم شدن است.

پس، در حقیقت امر به سلام، امر ضمنی نیز هست به اینکه نفس را آماده قبول آن هدایت که نزد ایشان است و نیز آثار حسنه آن بکن، بنا بر این، آیه شریفه به وجهی در معنای آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۳

((اولئک الذین هدی الله فبهدهم اقتده)) خواهد بود، دقت بفرمایید.

جمله ((ءالله خیر اما یشرکون)) تتمه خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و استفهام در آن برای تقریر است و می فهماند که خدا بهتر است و حاصل مقصود این است که: وقتی ثناء همه اش برای خدا است و اوست که بندگان برگزیده شده اش را اصطفا کرده. پس او بهتر است از آلهه ای که ایشان می پرستند، با اینکه نه خالقند و نه مدبر، مع ذلک آنها را حمد می گویند و حال آنکه هیچ خیری از دست آنها به ایشان افزوده نشده است.

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... کلمه ((حداث)) جمع حدیقه است، که به معنای بستان محدودی است که آن را دیوار محاصره کرده باشد و کلمه ((ذات بهجه)) صفت حدائق است، در مجمع البیان گفته: ((ذات بهجه))، یعنی چیزی که دارای منظرهای نیکو است که هر کس آن را ببیند مبتهج و خوشحال می گردد و اگر به صورت جمع نفمود: ((ذوات بهجه))، به عنایت این است که در حدائق جماعت مراد است و جماعت هم مفرد مونث است.

کلمه ((ام)) در آیه شریفه منقطعه است، که معنای ((بلکه)) را می دهد و کلمه ((من)) مبتدایی است که خبرش حذف شده، همچنان که شق دیگر تردید نیز حذف شده است. و استفهام در آیه تقریری است که شنونده را وادار می کند که به حق اقرار کند و تقدیر آیه بطوری که سیاق بر آن دلالت دارد این است که: ((بل امن خلق السموات و الارض ... خیر اما یشرکون)) و در چهار آیه بعد هم مطلب از این قرار است.

معنای آیه این است که: ((بلکه آیا کسی که آسمانها و زمین را خلق کرده، و برای شما، یعنی به نفع شما از آسمان - بالای زمین - آبی - بارانی - فرستاد و در نتیجه با آن آب بستانهای دارای بهجت و خرمی رویانندیم که در قدرت خود شما نبود، که درختان آن را برویانند. آیا با این حال معبود دیگری با خدای سبحان می گیرید؟ و این استفهام در حقیقت انکار و توییح است))

در این آیه - بطوری که در سابقش دیدید - التفاتی از غیبت (آیا کسی که آسمانها و زمین را خلق کرده) به خطاب (رویاندیم) به کار رفته و روی سخن در ((می گیرید))، به مشرکین شده است و نکته این التفات، تشدید توییح است، چون توییح حضوری شدیدتر از غیابی است. آری مقام آیات قبل مقام تکلم بود، تکلم از کسی که فردی از خواص خود را در ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۴

حضور بندگان متمرّد و معرض از عبودیتش مخاطب قرار می داد و به او شکایت می کرد و او هم شکایت وی را به گوش بندگان می رسانید، تا وقتی حجت تمام شد و اقامه بینه تکمیل گردید، آنچنان که در جمله ((ءالله خیر اما یشرکون)) ناگهان تاءسف و تاءثرش به هیجان آمده، خطاب را از آن شخص به سوی همه بندگان گردانیده، تا ایشان را که تاکنون اعراض داشتند، وادار بر اقرار به حق کند و برای همین منظور یکی پس از دیگری آیات خود را به رخ آنان می کشد و شرکشان را انکار و توییح می کند، که شما از من به غیر من عدول کردید و شما بیشترتان نمی دانید. و بسیار کم توجهید، با اینکه می دانید که من منزّه از داشتن شریکم و شما هم هیچ برهانی بر ادعای خود ندارید.

((بل هم قوم یعدلون)) - یعنی بلکه آنان مردمی هستند که از حق به سوی باطل و از خدای سبحان به سوی غیر او عدول می کنند.

بعضی از مفسرین گفته اند: یعنی غیر خدا را معادل و مساوی خدا می دانند.

در این جمله نیز، التفاتی از خطاب مشرکین به غیبت به کار رفته، چون قبل از این جمله فرمود: ((شما نمی توانید درختش را برویابید)) و در این جمله می فرماید ((آنان مردمی هستند که عدول می کنند)) که در این جمله روی سخن باز متوجه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده، و در اول آن کلمه ((بل)) را که برای اعراض است آورده، تا بفهماند: ای رسول من! دنبال اینان را گرفتن و به حق وادار کردنشان هیچ فایده ندارد، چون از حق عدول خواهند کرد.

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا... کلمه ((قرار)) مصدر و به معنای اسم فاعل، یعنی قار و مستقر بین دو چیز است و کلمه ((رواسی)) جمع راسیه است، که به معنای ثابت و ریشه دار است و مراد از رواسی کوهها است که در زمین ریشه دارند و پای بر جایند و کلمه ((حاجز)) به معنای مانعی است که بین دو چیز جای داشته باشد.

معنای آیه این است که: بلکه، آیا کسی که زمین را پا بر جا کرد، تا شما را نلغزاند و در شکافها که در جوف آن است نهرها قرار داد و برای آن کوههای ثابت و پابرجا درست کرد و بین دو دریا مانع نهاد تا آبهای آن دو بهم مخلوط نگردند، بهتر است یا آن شریک ها که می پرسید؟! و آن گفتاری که در آیه قبلی گذراندیم عینا در این آیه نیز می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۵

أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدًا وَيُخَوِّذُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ صَادِقَانَهُ اسْتَجَابَ لِي شَيْئًا مِنْ دَعَائِي وَكَشَفَ لِي السُّوءَ (امن يجيب المضطر اذا دعاه و يكشف السوء)

مراد ((از اجابت مضطر وقتی که او را بخواند)) این است که خدا دعای دعا کنندگان را مستجاب و حوائجشان را بر می آورد، و اگر قید اضطرار را در بین آورد برای این است که در حال اضطرار، دعای داعی از حقیقت برخوردار است و دیگر گزاف و بیهوده نیست، چون تا آدمی بیچاره و درمانده نشود، دعاهایش آن واقعیت و حقیقت را که در حال اضطرار واجد است ندارد، و این خیلی روشن است.

قید دیگری برای دعا آورده و آن این است که فرموده: ((اذا دعاه - وقتی او را بخواند))، و این برای آن است که بفهماند خدا وقتی دعا را مستجاب می کند که داعی، به راستی او را بخواند، نه اینکه در دعا رو به خدا کند و دل به اسباب ظاهری داشته باشد و این وقتی صورت می گیرد که امید داعی از همه اسباب ظاهری قطع شده باشد، یعنی بداند که دیگر هیچ کس و هیچ چیز نمی تواند گره از کارش بگشاید، آن وقت است که دست و دلش با هم متوجه خدا می شود و در غیر این صورت همانطور که گفتیم غیر خدا را می خواند.

پس، اگر دعا صادق بود، یعنی خوانده شده فقط خدا بود و بس، در چنین صورتی خدا اجابتش می کند و گرفتاریش را که او را مضطر کرده بر طرف می سازد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ادعونی استجب لكم)) که در این آیه بطوری که ملاحظه می فرمایید هیچ قیدی برای دعا نیاورده جز اینکه فرموده در دعا مرا بخوانید. باز در جای دیگر فرموده: ((و اذا سئلك عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان)) بطوری که می بینید تنها این شرط را آورده که در دعا او را بخوانند، و ما در جلد دوم این کتاب در ذیل همین آیه بحثی پیرامون دعا گذراندیم.

بیان فساد گفتار برخی مفسرین در ارتباط با آیه شریفه

از بیانی که گذشت فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: لام در ((المضطر)) لام جنس است، نه لام استغراق، برای اینکه چه بسیار دعاها که می بینیم اجابت نمی شود. پس، مراد از این آیه این است که اجابت دعای مضطر هر جا که اجابت شود از ما است، نه اینکه هر دعایی که شود ما اجابت می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۶

وجه فساد آن این است که تعبیر در مثل ((ادعونی استجب لكم))، و در ((فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان))، تعبیری است

که با تخلف دعا از استجاب نمی سازد. و اما اینکه گفت: ((چه بسیار دعاها که می بینیم اجابت نمی شود)) به هیچ وجه قبولش نداریم و آنچه از دعاهای غیر مستجاب که در نظر وی است، در حقیقت دعا نیست، چون داعی در آنها خدا را به صدق نمی خواند، که بیانش گذشت.

علاوه بر این در این میان آیات بسیاری دیگر نیز هست که دلالت می کند بر اینکه انسان هنگامی که مضطر شد، مثلاً، در کشتی سوار شد و خود را در معرض خطر دید، در آنجا خدای را می خواند و خدا هم اجابتش می کند مانند آیه ((و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما)) و نیز آیه ((حتی اذا كنتم فی الفلك ... و ظنوا انهم احیط بهم دعوا اللّٰه مخلصین له الدین)) و چطور ممکن است نفس آدمی به توجه غریزی و فطریش به امری متوجه شود که اطمینان به آن ندارد. پس، حکم فطرت در این مسأله عیناً نظیر حکم اوست در وقتی که حاجت خود را نزد کسی می بیند و می داند که او آن را ایجاد و تدبیر می کند و یقین دارد که او کسی است که حاجتش را برمی آورد، همانطور که در این صورت فطرتش حکم می کند به اینکه حاجتش را از او بخواهد در مسأله مورد بحث نیز فطرت، آدمی را به دعا و خواندن خدا و عرض حاجت به پیشگاه او و می دارد، چون در فرض مسأله انسان دریافت می کند که تمامی اسبابهای ظاهری از کار افتادهاند.

حال اگر بگوییم: بسیاری از اوقات، ما در حوائج خود متوسل به اسباب ظاهری می شویم، در حالی که یقین نداریم که در رفع حاجت ما تاءثیر دارد، فقط و فقط به امید تاءثیر، متوسل می شویم، پس چنان نیست که گفتید ممکن نیست نفس به چیزی دل ببندد که اطمینانی بدان ندارد.

در جواب می گوئیم آنچه ما گفتیم، توجه و تعلق غریزی قلب بود و آنچه شما می گوئید توجه فکری است، که منشاش طمع و امید است و این با آن فرق دارد، بله، البته در ضمن توجه و توسل فکری توجه غریزی فطری نیز هست، ولی نه به خصوص آن سببی که فکر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۷

متوجه آن است، بلکه مطلق سبب، و مطلق سبب هم هرگز تخلف نمی پذیرد (مثلاً بیماری که برای نجات از بیماری اش متوسل به دارو و درمان می شود، فطرت او، او را به چنین کاری واداشته، یعنی به او فهمانده که شفا دهنده ای هست، ولی فکر او به این طمع افتاده که شاید آن شفا دهنده این دارو بوده باشد، پس اگر دارو، درمان نکرد آن حکم فطری نقض نشده است) و نیز از بیان ما، فساد گفتار آن مفسر دیگر روشن می شود که گفته است: ((مراد از مضطر وقتی که او را بخواند، گنهکاری است که استغفار کند، چون خدا او را می آمرزد و همین آمرزش اجابت او است))

وجه فساد گفتارش این است که - گفتیم - لام در ((المضطر)) استغراق را می رساند و اینطور نیست که هر استغفاری مغفرت را به دنبال داشته باشد و خدا هر استغفار کننده ای را بیامرزد، علاوه بر این که هیچ دلیلی بر این تقیید نداریم، آیه شریفه در باره مطلق مضطر است، و شما نمی توانید بدون دلیل، مختص به گنه کارش کنید.

مقید بودن اجابت به مشیت خدا منافاتی با استغراق ندارد

بعضی از صاحبان این نظریه در رفع اشکال استغراق گفته اند که: استغراق به حال خود باقی است، چیزی که هست باید آن را مقید به مشیت خدا کرد، زیرا خود خدای تعالی اجابت را مقید بدان نموده، و فرموده است: ((فیکشف ما تدعون الیه ان شاء))

ولی این جواب نیز کافی نیست، زیرا آیه سوره انعام سیاقی دارد که نمی تواند آیه اجابت مضطر را تقیید کند و اینک تمامی آیه انعام ((قل ارایتکم ان اتکم عذاب اللّٰه او اتکم الساعة غیر اللّٰه تدعون ان کنتم صادقین بل ایاه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء - بگو به من خبر دهید اگر راست می گوئید در صورتی که عذاب خدا شما را دریابد، و یا قیامتتان پیا شود، آیا باز هم غیر خدا را می خوانید؟ نه، بلکه تنها و تنها او را می خوانید، پس اگر بخواهد حاجتتان را برمی آورد)) و مسأله قیامت قضایی است محتوم، که درخواست نشدن آن ممکن نیست، همچنان که ممکن نیست انسان بطور حقیقت آن را طلب کند. و اما آن لنگه دیگر آیه،

یعنی عذاب الهی، اگر رفع آن عذاب را از مسیر واقعی آن بخواهد، یعنی توبه کند و ایمان حقیقی به خدا بیاورد، بطور قطع حاجت را برمی آورد، همچنان که از قوم یونس عذاب را بر داشت، چون رفع آن را از مسیر واقعی آن خواستند، یعنی توبه کردند و ایمان حقیقی آوردند. اما اگر از این مسیر نباشد، بلکه بخواهند حيله کنند و برای نجات خود نیرنگ بزنند، قطعاً ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۸

مستجاب نمی شود، چون طلب و خواستن، خواستن حقیقی نیست، بلکه مکر و نیرنگ است در صورت طلب، همچنان که نظیر آن را خدای تعالی از فرعون حکایت کرده است وقتی دچار غرق شدن شد ((قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین الان و قد عصیت قبل و كنت من المفسدین)) و نیز از اقوامی دیگر حکایت کرده که وقتی دچار عذاب خدا شدند: ((قالوا یا ویلنا انا كنا ظالمین فما زالت تلک دعویهم حتی جعلناهم حصیدا خامدین))

و کوتاه سخن اینکه، مورد آیه سوره انعام که قید ((ان شاء)) را داشت، موردی است که چون هم ممکن است طلب در آن حقیقی باشد و هم غیر حقیقی، لازم بود کشف ضرر و اجابت را در آن مقید به مشیت کند، و بفرماید: اگر خدا بخواهد حاجتشان را برمی آورد و قهراً

این در موردی است که درخواستشان حقیقی و با ایمان خالص باشد، نه آنجا که درخواست از باب نیرنگ بوده باشد، به خلاف آیه مورد بحث و سایر آیات راجع به اجابت دعا، که در خصوص موردی است که - همانطور که گفتیم - نیرنگ در آن تصور ندارد و دعا در آن مورد دعای حقیقی است، یعنی تنها و تنها خدا خوانده می شود.

((و يجعلکم خلفاء الارض)) - آنچه از سیاق استفاده می شود این است که: مراد از ((خلافت))، خلافت زمینی باشد که خدا آن را برای انسانها قرار داده، تا با آن خلافت در زمین و هر چه مخلوق زمینی است به هر طوری که خواستند تصرف کنند همچنان که درباره این خلافت فرمود: ((اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)) خلیفه بودن انسان در زمین مستلزم کشف سوء او و رفع موانع از پیش پای او است

توضیح اینکه تصرفاتی که انسان در زمین و مخلوقات زمین می کند، اموری است که با زندگی و معاشش ارتباط دارد و گاهی ناگواریها و عوامل سوء او را از این تصرف باز می دارد، در نتیجه آن سوء که وی را مضطر و بیچاره نموده و از خدا کشف آن سوء را می خواهد، حتما چیزی است که نمی گذارد او تصرفی را که گفتیم بکند، یا تصرفات او را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۴۹

محدود می سازد و از بعضی از آنها جلو گیری می کند و درب زندگی و بقاء و همچنین سایر تعلقات زندگی را به روی او می بندد، پس اگر خدای تعالی در چنین فرضی به دعای آن شخص مضطر، کشف سوء از او بکند، در حقیقت خلافتی را که به او داده بود تکمیل کرده است.

این معنا وقتی بیشتر واضح و روشن می شود که دعا و درخواست در جمله ((اذا دعاه)) را، بر اعم از دعای زبانی و غیر زبانی حمل کنیم، دعای زبانی که آیه ((و ایتکم من کل ما سالتموه)) و دعای غیر زبانی که آیه ((یساله من فی السموات و من فی الارض)) متعرض آن است: چون بنا بر این تمامی آنچه که به انسان داده شده و هر تصرفی که ارزانی شده، همه از مصادیق کشف سوء از مضطر محتاج خواهد بود، البته کشف سوء بعد از دعای او. پس خلیفه قرار دادن انسان مستلزم این اجابت دعا و کشف سوئی است که او را مضطر و بیچاره می کند. بعضی از مفسرین گفته اند، معنای آیه این است که: خداوند شما را جانشین امتهایی که قبل از شما در زمین بودند می کند، تا در مسکن ایشان در زمین مسکن کنید و بعد از رفتن آنان در زمین تصرف کنید، لیکن معنایی که ما برای آیه کردیم با سیاق آیه مناسبتر است.

بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که: خداوند شما را جانشینان کفار می کند و شما را در بلاد آنان جای می دهد، تا به

جای شرک آنان در آن بلاد، طاعت خدا کنید و به جای عنادی که آنان با خدا می‌ورزیدند، سر در طاعتش نهید. لیکن این وجه نیز درست نیست، برای اینکه خطاب در آیه مانند سایر آیات پنجگانه قبل، به کفار است، نه به مؤمنین، در حالی که در این وجه که گفته اند خطاب به مؤمنین است.

((قلیلا ما تذکرون)) - خطاب در این جمله خطابی است توییخی به کفار، البته در بعضی از قرائتها ((یذکرون)) هم خوانده شده و این قرائت بهتر است، برای اینکه با ذیل سایر آیات پنجگانه موافق است، چون در آخر همه آنها صیغه جمع غایب آمده، در یکی فرموده: ((بل هم قوم یعدلون))، در دیگری آمده ((بل اکثرهم لا یعلمون)) و همچنین در بقیه. دیگر اینکه اصولاً روی سخن در این پنج آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، نه به کفار تا به صیغه جمع حاضر، بفرماید ((تذکرون - کم متذکر می شوید))، بلکه از آنجایی که گفتیم روی سخن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، باید به طریق التفات - که بیانش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۵۰

گذشت - به آن جناب بفرماید که کفار کم متذکر می‌شوند، و یا مردمی هستند که عدول می‌کنند، یا بیشترشان نمی‌دانند. *أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلْمَتِ الْبُرِّ وَالْبُحْرِ وَمَنْ يُزِيلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...* مراد از ظلمات بر و بحر، ظلمتهای شبها در خشکی و دریا است. بنا بر این، در آیه شریفه مجاز عقلی به کار رفته، (یعنی ظلمت شب دریا را به دریا و ظلمت شب خشکی را به خشکی نسبت داده) و مراد از ((ارسال ریح بشرا))، این است که: بادها را قبل از فرستادن باران می‌فرستد، تا مردم را با آمدن باران مژده دهد و مراد از ((رحمت)) همان باران است، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

*أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...* مقصود از اینکه فرمود: ((ببدء الخلق ثم يعيده))

((بدء خلق)) به معنای ایجاد خلق است ابتداء و برای اولین بار و اعاده خلق به معنای دوباره خلق کردن و برگرداندن آنان در قیامت است. در این آیه شریفه مشرکین را ملزم و مجاب می‌کند به اینکه چرا شرک ورزند، آیا آن کسی که عالم را برای بار اول و نیز در قیامت برای بار دوم خلق می‌کند بهتر است یا سنگ و چوبی که آنان می‌پرستند؟ و حال آنکه مشرکین اصلاً قیامت و معاد را قبول ندارند، همچنان که در همین آیات بدان اشاره نموده می‌فرماید: ((وقال الذين كفروا...)) و این از این نظر است که در کلام مجیدش، مساءله معاد با ادله قاطعه اثبات شده و در اینجا به عنوان اصل مسلم اخذ شده است، آنگاه در آیات بعد به عنوان استدراک می‌فرماید که همه این روگردانیها به خاطر این است که مشرکین معاد را منکرند و یا در آن شک دارند.

بعضی از مفسرین در تفسیر آیه مورد بحث گفته‌اند: مراد از ((بدء الخلق)) و سپس اعاده آن، ایجاد فردی از یک نوع و از بین بردن آن و دوباره ایجاد نظیر آن است. خلاصه، مراد ایجاد مثلی بعد از مثل دیگر است و به عبارت دیگر تکرار عمل ایجاد است، پس دیگر کسی اشکال نکند که مشرکین قائل به معاد نبودند، پس چرا در این آیه با مساءله معاد علیه ایشان احتجاج شده است. و لیکن تفسیری است که از ظاهر آیه بعید است.

بطور کلی در عالم وجود بطلان و نیستی راه ندارد

یکی از آن لطایفی که آیه شریفه از حقایق قرآنی دارد، بر می‌آید که بطور کلی بطلان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۵۱ و نیستی در عالم وجود راه ندارد، بلکه آنچه را که خدای تعالی برای اولین بار هستی داده به زودی با اعاده به سوی او برمی‌گردد و اگر به چشم خود می‌بینیم که موجوداتی معدوم می‌شوند ما آن را فقدان و نیستی بعد از هستی می‌بینیم و گر نه در واقع چنین نیست بلکه - همانطور که گفتیم - برای ما فقدان است.

و اما اینکه علمای کلام اتفاق کرده‌اند بر اینکه اعاده معدوم در بعضی موجودات مانند عرضها (یعنی هر چیزی که اگر بخواهد موجود باشد محتاج به محلی است تا در آن خود نمایی کند مانند رنگها و هیئتها و امثال آن) محال است و در بعضی موجودات دیگر مانند جواهر (هر چیزی که در هستی اش محتاج به موضوعی نیست مانند اجسام)، اختلاف کرده‌اند ربطی به





غیب است بر آن، چون گفتیم مهمترین چیزی که معبود باید علم به آن داشته باشد و آن را تدبیر کند مسأله جزا در روز بعث است.

و نیز، این معنا روشن گردید که دو ضمیر جمع در ((یشعرون)) و ((یبعثون)) به ((من فی السموات و الارض)) بر می گردد، چون بیان قبلی بدون این جمله و تتمه، تمام نمی شود.

پس اینکه بعضی گفته اند: ((دو ضمیر مذکور به مشرکین بر می گردد، هر چند که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۵۳ بی اطلاعی از روز قیامت مختص به آلهه نیست و عمومی است و لیکن به خاطر اینکه بین این دو ضمیر جمع، با ضمیرهای آینده تفکیک نشود))، - چون ضمائر آینده بطور قطع همه به مشرکین بر می گردد - بناچار این نیز باید به آنان برگردد، تا تفکیک نشود حرف صحیحی نیست.

برای اینکه مخالف با بیانی است که سیاق آیه برای افاده آن است، چون همانطور که گفتیم آیه شریفه می خواهد برهانی دیگر اقامه کند، که جز با برگشتن ضمیرها به ((من فی السموات - هر کس که در آسمانها و زمین است))، تمام نمی شود و با وجود چنین قرینهای روشن، تفکیک در ضمیرها عیبی ندارد.

توصیف بی خبری و استبعاد و انکار مشرکین نسبت به قیامت

بَلِ ادْرَاكٍ عِلْمُهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ كَلِمَةً (ادراک) در اصل ((تدارک)) بوده، و تدارک به معنای این است که اجزای چیزی یکی پس از دیگری (مانند حلقه زنجیر) بیاید تا تمام شود و چیزی از آن باقی نماند و در اینجا معنای ((تدارک علمشان در آخرت)) این است که ایشان علم خود را تا آخرین جزءش درباره غیر آخرت مصرف کردند، تا بکلی تمام شد، و دیگر چیزی از آن نماند، تا با آن امر آخرت را دریابند بنا بر این، جمله مذکور در معنای این آیه است که می فرماید: ((فاعرض عن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم)) و کلمه ((عمون)) جمع عمی است.

بعد از آنکه احتجاج خدای تعالی در آیه قبل بدینجا منتهی شد که احدی غیر از خدای تعالی هنگام بعث را نمی داند و با همین جمله مشرکین را مجاب کرد، در آیه مورد بحث رو به پیغمبر خود می کند و به یادش می آورد که مشرکین قابل خطاب نیستند و از این مرحله ها بدورند، چون هیچ خبری از امور آخرت ندارند، تا چه رسد به وقت و ساعت آن، و این بدان جهت است که ایشان آنچه استعداد برای درک و علم داشتند، همه را در مادیات و زندگی دنیا مصرف کردند، در نتیجه نسبت به امور آخرت در جهل مطلقند، بلکه اصلا در باره آخرت تردید می کنند، چون از طرز احتجاجاتشان بر نبود قیامت که جز استبعاد، اساسی ندارد، همین معنا برمی آید، بلکه از این بالاتر، آنان نسبت به امور آخرت کورند، یعنی خدا دلهایشان را از تصدیق بدان و اعتقاد به وجود آن کور کرده است.

پس از این بیان معلوم شد که چرا کلمه ((بل)) که برای اعراض است در یک آیه تکرار شده؟ و روشن گردید که مراتب محرومیت مشرکین از علم به آخرت مختلف است و آیه شریفه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۵۴

آن مراتب را می فهماند و می فرماید که مشرکین در اعلا مرتبه آن محرومیتند، پس معنای جمله ((بل ادراک علمهم فی الاخرة)) این است که علمی بدان ندارند، به گوششان نخورده و معنای جمله ((بل هم فی شک منها)) این است که اگر هم خبر قیامت به گوششان خورده و به دلهایشان وارد شده، لیکن یقین بدان نیافته اند و درباره آن در شکند و تصدیقش نکرده اند و معنای اینکه فرمود: ((بل هم منها عمون)) این است که اگر از اعتقاد به قیامت بی بهره شدند. به اختیار خود نشده اند و اصولا مربوط به آنان نیست، بلکه خدای سبحان قلوبشان را از درک آن کور کرده، و در نتیجه دیگر نخواهند توانست آن را درک کنند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از تدارک علم مشرکین، تکامل علم ایشان و رسیدنش به حد یقین است، یعنی علم مشرکین به خاطر تکامل حجتهای ما که بر حقیقت بعث دلالت می کند تکامل یافته است، و این را از باب استهزاء فرموده، و لیکن به نظر ما

این معنا با دنباله آن که دو نوبت اضراب می کند - یک بار در شک ، و یک بار در کوری آنان - نمی سازد. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا وَاَبَاؤُنَا اُنَّا لَمُخْرَجُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَاَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هَذَا اِلَّا اَسْطِيرُ الْاَوَّلِيْنَ آیه شریفه ، حجتی را از مشرکین حکایت می کند که بر نبود بعث و قیامت اقامه کرده اند و اساس آن بر استبعاد است و حاصلش این است که : چگونه ممکن است ما از دل زمین به صورت انسانی تام الخلقه در آییم ، همانطور که الان هستیم ، با اینکه بعد از مردن میدانیم که همه خاک می شویم و پدرانمان نیز همه خاک شدند؟

و جمله ((لقد وعدنا هذا نحن و اباؤنا من قبل)) حجتی دیگر است از ایشان ، که اساس آن نیز بر استبعاد است و آن این است که : این بعث را قبلا هم انبیای گذشته به ما و به پدران ما وعده دادند و چیز نو ظهوری نیست ، بلکه خیلی قدیمی است و اگر درست بود و خبری صادق بود تا به امروز اتفاق می افتاد و مردم گذشته از قبرهایشان برمی خاستند ، و چون بر نخاستند ، می فهمیم که جزو خرافاتی است که گذشتگان آن را درست کرده اند ، چون آنان خیلی در جعل اوهام و خرافات و شنیدن داستانهای خرافی علاقهمند و حریص بودند.

قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ این جمله ، خدای تعالی دستور می دهد تا مشرکین را در برابر انکار بعث ، تهدید و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۵۵

انذار کند و دستورشان دهد که در زمین سیر کنند و عاقبت مجرمینی که انبیاء را تکذیب کردند و انذار آنان از روز قیامت را به هیچ گرفتند ، ببینند ، چون نظر و تفکر در عاقبت امر ایشان ، آنطور که خانه ای خرابشان و آبادیهای ویران و دلالت می کند برای صاحب بصیرتی که بخواهد عبرت بگیرد کافی است .

و اگر در آیه شریفه از تکذیب کنندگان ، به مجرمین تعبیر فرمود ، خواست تا نسبت به مؤمنین که ترک جرائم گفته اند لطف فرموده باشد ، (بعضی این چنین گفته اند)

و ممکن هم هست بگوییم : آیه شریفه ، حجتی را بر معاد اقامه کرده ، به این بیان که منتهی شدن عاقبت امر مجرمین به عذاب انقراض ، خود دلیل است بر اینکه جرائم و ظلمها این اثر را در پی دارد که صاحبش را گرفتار مؤاخذه و عذاب کند و بطور کلی عمل چه احسان و چه ظلم برای صاحبش نگهداری می شود ، تا روزی طبق آن محاسبه گردد و اگر حساب تمامی اعمال مردم و کیفر آنها - مخصوصا پاداش اعمال صالح - در دنیا واقع نمی شود قطعا نشاء دیگری هست که در آنجا واقع خواهد شد و آن نشاء آخرت است .

پس آیه شریفه در معنای آیه ((ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فی الارض ام نجعل المتقین كالفجار)) می باشد و مؤید این بیان ، جمله ((عاقبه المجرمین)) است ، زیرا اگر مراد ، تهدید مکذبین رسالت و تحریف ایشان بود ، مناسبتر آن بود که بفرماید: ((عاقبه المکذبین)) ، همچنان که قبلا نیز اشاره کردیم .

و لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ یعنی از اینکه ایشان اصرار بر کفر و انکار می ورزند خیلی غم مخور و حوصله ات سر نرود که چرا با مکرشان دعوت را باطل نموده . مردم را از راه خدا باز می دارند ، برای اینکه هر چه می کنند در حضور خدا می کنند و نمی توانند خدا را به تنگ و عجز بیاورند ، و او به زودی کیفر اعمالشان را می دهد.

پس ، آیه شریفه در این صدد است که رسول گرامی اش (صلی الله علیه و آله) را تسلیت و دلخوشی دهد و جمله ((ولا تکن فی ضیق)) عطف تفسیر است برای ما قبلش .

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ظاهرا مراد از ((وعد)) ، وعده به عذاب مجازات است اعم از عذاب در دنیا و آخرت و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۵۶

سیاق ، موید این معناست ، بقیه الفاظ آیه روشن است .

معنای آیه: ((قل عسی ان یکون ردف لکم بعض الذی تستعجلون)) و مفاد کلمه ((عسی)) و امثال آن در کلام خدای تعالی قُلْ عَسَىٰ اَنْ يَّكُوْنَ رَدْفٌ لَّكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُوْنَ گفته اند: لام در ((ردف لکم)) زاید و برای افاده تاء کید است مانند حرف باء در آیه ((و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة)) و معنای جمله مورد بحث، این است که بگو امید است که شما را متابعت کند، و به شما ملحق شود بعضی از آنچه درباره اش عجله می کنید.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((ردف)) معنای فعلی را متضمن است که همواره با لام متعدی می شود. و مراد از ((بعضی از آنچه درباره اش عجله می کنند)) همانا عذاب دنیا است، که قبل از عذاب آخرت فرا می رسد، چون کفار همواره درباره آن عجله می کردند و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گفتند: پس چه شد آن عذاب که ما را از آن می ترسانی و آن حکم فصلی که خدا وعده آن را داده، و حکم فصل خود ملازم با عذاب است و عذاب دنیا هم بعضی از آن عذابها است که درباره اش عجله می کردند آن قسمتش است که کفار در باره اش عجله می کردند و شاید مراد آیه عذاب روز بدر باشد، همچنان که دیگران نیز احتمالش را داده اند.

مفسرین درباره کلمه ((عسی)) گفته اند: این کلمه و کلمه ((لعل)) درباره خدای تعالی معنای وجوب را می دهد، زیرا اصولاً کسی می گوید ((شاید یا امید است)) که به سر نوشت آینده خود جاهل باشد، و چون جهل بر خدای تعالی محال است، در نتیجه معنای ((عسی ان یکون ردف لکم)) این می شود که ((سیردکم و یاتیکم العذاب محققاً- به زودی به دنبال سرتان عذاب خواهد آمد))

لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا معنای امیدواری و آرزومندی و امثال آن، همانطور که ممکن است قائم به نفس و جان گوینده باشد، (یعنی گوینده خودش در دل آرزومند و امیدوار باشد)، همچنین ممکن است قائم به مقام و یا به شنونده و یا غیر آن دو باشد و در این آیه و هر جای دیگر از کلام مجید خدای تعالی، قائم به غیر گوینده، یعنی خداست، حال یا قائم است به مقام، یا به غیر مقام و جوابی که در آیه آمده از آنجا که راجع است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، پس امیدی هم که از کلمه عسی استفاده می شود راجع می شود به آن جناب و قائم است به نفس شریف او و معنای آیه این می شود که: به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۵۷

ایشان بگو من امیدوارم که چنین و چنان شود.

و در تفسیر ابی السعود آمده که کلمه ((عسی و لعل و سوف)) در تهدیدهای پادشاهان به منزله حکم جزمی است و اگر حکم قطعی خود را به این عبارات تعبیر می کنند، به منظور اظهار وقار سلطنت، و اشعار به این معناست، که رمز از امثال ایشان مانند تصریح از دیگران است و همه وعده های خدا و تهدیدهایش نیز بر این منوال است، و این گفته ابی السعود وجه خوبی است. و معنای آیه این است که: به این درخواست کنندگان عذاب که از وقت رسیدن آن می پرسند، بگو من امیدوارم که بعضی از تهدیدهای خدا که شما در آن عجله می کنید، یعنی عذاب دنیا که شما را به عذاب آخرت نزدیک می کند و به آن می رساند به زودی شما را دنبال کند و همین هم که تعبیر کرد به ((ردف لکم - دنبالتان کند)) باز برای اشاره است به نزدیکی آن عذاب.

وَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلٰی النَّاسِ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُوْنَ معنای آیه شریفه از نظر خود آیه روشن است، لیکن وقوع آن در سیاق تهدید و تخویف، این نکته را افاده می کند که: اگر خدای تعالی عذاب ایشان را تاءخیر انداخت، با اینکه استحقاق آن را دارند، از این جهت است که او دارای فضل و کرم است و درباره آنان به فضل خود رفتار کرده و ایشان باید شکر همین را هم به جای آرند، اما بجای نمی آورند، بلکه عجله در آن عذاب را می خواهند.

وَ اِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُوْرُهُمْ وَ مَا يُعْلِنُوْنَ یعنی تاءخیر عذاب از ایشان، ناشی از جهل خدای تعالی نیست، بلکه او از حال ایشان و آنچه که به کیفر کفر و جودشان مستحقند آگاه است، چون او خبر دارد از آنچه که سینه های آنان در خود پنهان می کند و یا

آشکار می‌سازد. آنگاه با آیه ((و ما من غائبة فی السماء و الارض الا فی کتاب مبین)) همان معنا را تاءکید فرمود.  
 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ آیه شریفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تسلیت و دلگرمی می‌دهد و نیز زمینه را برای بعد که به زودی از حقانیت دعوتش و تقویت ایمان مؤمنین سخن می‌گوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۵۸

فراهم می‌کند، و به همین بیان وجه اتصال آیه به ما قبل که فرمود: ((فلا تحزن علیهم...))، که باز به حقیقت دعوتش اشعار دارد، معلوم می‌شود.

پس جمله ((ان هذا القرآن یقصر علی بنی اسرائیل اکثر الذی هم فیہ یختلفون - این قرآن برای بنی اسرائیل بیشتر آن مسائلی که مورد اختلافشان است بیان می‌کند))، به داستانهایی از قصص انبیاء اشاره می‌کند و حق را در آنچه که در آن اختلاف می‌کنند بیان می‌نماید و یکی از آن داستانها داستان مسیح (علیه السلام) است، که حق مطلب را در آن معارف و احکام که مورد اختلافشان بود بیان می‌کند.

و اینکه فرمود: ((و انه لهدی و رحمه للمؤمنین)) به این معنا اشاره می‌کند که با این داستانها که بر بنی اسرائیل می‌خواند، مؤمنین را به سوی حق هدایت می‌کند و نیز رحمتی است برای آنان که دل‌هایشان را آرامش می‌دهد و به این وسیله ایمان را هم در دل‌هایشان ریشه دار و ثابت می‌کند.

و اینکه فرمود: ((ان ربک یقضی بینهم بحکمه و هو العزیز العلیم)) اشاره است به اینکه قضاء و داوری میان آنان با خداست، پس همان خدا پروردگار اوست که عزیز است، یعنی کسی است که هیچگاه مغلوب نمی‌شود و علیم است، یعنی هرگز جاهل و خطاء در حکمش راه ندارد، پس اوست که با حکم خود در بین آنان قضاوت می‌کند، پس باید که دل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به قضاء پروردگار عزیز و علیمش راضی شود و امر را به او محول نماید، همچنان که جا دارد عین این رفتار را در حق مشرکین داشته باشد، نه اینکه از شرک و کفر آنان و از مکر و حیل ایشان اندوهناک و دلتنگ شود.

فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ جمله تفریع و نتیجه‌گیری است از مجموع چند امری که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خصوص شرک مشرکین و اختلاف بنی اسرائیل فرمود و معنایش این است که امر همه آنان محول به خدای تعالی است، نه به تو، پس باید که تو او را و کیل بگیری، که او کافی تو است و باید که از هیچ چیز نترسی که تو در امنیت از حق هستی.

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُوتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَدِي الْعُمَىٰ عَن ضَلَّتِهِمْ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ این جمله، امر به توکل در آیه قبل را تعلیل می‌کند و می‌فرماید که ما تو را در مسأله ایمان و کفر مردم، امر به توکل بر خدا کردیم و این بدان جهت است که ایشان مرده‌اند و در طاقت تو نیست که دعوت را به مردگان بشنوانی، زیرا که ایشان کردند و نمی‌شنوند و کورند و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۵۵۹

گمراه و تو نمی‌توانی دعوت را به گوش کران آن هم ((در حالی که پشت می‌کنند و می‌روند)) برسانی - و چه بسا قید در حالی که پشت می‌کنند و می‌روند برای همین باشد که اگر پشت نمی‌کردند، باز ممکن بود و لو با اشاره حرف را به ایشان فهمانید - و نیز تو نمی‌توانی کور را از گمراهی رهانیده و هدایتش کنی، تنها قدرتی که تو داری این است که دعوت و آیات ما را که دلالت بر ما می‌کند به گوش مؤمنین برسانی، چون مؤمنین به خاطر اذعان و ایمانی که به این حجت‌های حق دارند تسلیم ما هستند و تو را در آنچه که دلالت می‌کند تصدیق می‌کنند. با این بیان چند نکته روشن گردید:

اولا: مراد از سماع هدایت است.

ثانیا: مراد از آیات، ادله و حجت‌هایی است که بر توحید و معارف حقی که از فروع توحید است دلالت می‌کند.

ثالثا: اینکه هر کس حجت‌های حق را چه از آیات آفاق باشد و چه از آیات انفس، با سلامت عقل تعقل کند و آنگاه با ایمان و انقیاد

تسلیم آن شود، چنین کسی از مردگان و از مهر شدگان، که خدا بر گوش و چشمشان مهر نهاده نیست.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و سلام علی عباده الذین اصطفی)) آورده که امام فرمود: منظور از این بندگان آل محمد (صلی الله علیه و آله) هستند.

روایاتی در مراد از بندگان در (وسلام علی عباد الذین اصطفی)

مؤلف: این روایت را تفسیر جمع الجوامع نیز، از ائمه اهل بیت (علیه السلام) به دو نحو آورده، یکی بدون سند، و دیگری هم بطور مضمهر (یعنی گفته: از آن جناب و معین نکرده از کدام یک از ائمه نقل کرده)

خواننده عزیز به خاطر دارد که در بیان گذشته خود که در ذیل همین آیه آوردیم، گفتیم: از سیاق برمی آید که مراد از این بندگان به حسب مورد آیه انبیاء (علیه السلام) هستند که به نعمت اصطفاء متنعم بودند و خدای تعالی داستانهای جمعی از ایشان را در قرآن کریم آورده. بنا بر این، اگر روایت صحیح باشد از قبیل جری و تطبیق فرد بر کلی خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶۰

و نظیر روایت مذکور روایتی است که الدر المنثور از عدهای از صاحبان کتب از ابن عباس روایت کرده، که در ذیل آیه مورد بحث گفته: منظور از این بندگان، اصحاب محمدند این روایت نیز - اگر صحیح باشد - از باب جری و تطبیق است.

بنا بر این، آن روایت دیگری که الدر المنثور از عبد بن حمید و ابن جریر، از سفیان ثوری، در ذیل آیه نقل کرده که گفت: آیه شریفه تنها مربوط به اصحاب محمد است صحیح نیست، زیرا اولاً گفتیم درباره انبیاء است و در ثانی اگر هم از باب تطبیق شامل اصحاب شود باری شامل خصوص آنان نیست.

و در تفسیر قمی نیز در ذیل آیه ((بل هم قوم یعدلون)) نقل کرده که فرمودند: یعنی از حق عدول می کنند.

و نیز در همان تفسیر در ذیل آیه ((امن یجیب المضطر اذا دعاه...)) می گوید: پدرم از حسن بن علی بن فضال، از صالح بن عقبه، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این آیه درباره قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله) نازل شده، به خدا سوگند مضطر او است، که در مقام ابراهیم دو رکعت نماز می خواند و خدای عزوجل را می خواند، پس او اجابتش می فرماید و خلیفه در زمینش می سازد.

مؤلف: این روایت هم از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است، زیرا آیه درباره عموم مضطربین است.

روایتی که در آن از جمله: ((و یجعلکم خلفاء الارض)) و جوب مطلق فرمانبری از خلیفه (حاکم) استفاده شده و بیان مجعول بودن آن

و در الدر المنثور است که طبرانی از سعد بن جناده روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس از جماعت جدا و دور شود در آتش است، آن هم با صورتش، برای اینکه خدای تعالی می فرماید: ((امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض))، پس به حکم این آیه خلافت از خدای عزوجل است، اوست که خلیفه را خلیفه می کند، چیزی که هست اگر خیر باشد که هیچ و اگر شر باشد باز خود او مواخذه اش می کند، اما تو! بر تو واجب است که هر چه خدا گفته اطاعت کنی.

مؤلف: این روایت خالی از بوی جعل و دسیسه نیست، برای اینکه در سابق معلوم شد که مراد از خلافت در آیه - بطوری که از سیاقش برمی آید - خلافت زمینی است، که برای هر انسانی مقدر شده و معنایش این است که نوع بشر جانشین خداست در زمین و در اینکه انواع ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶۱

تصرفات را در زمین بکند (و خداوند زمین و آنچه در شکم آن و در دریا و خشکی آنست، برای بشر مسخر و رام کرده است، تا



بتواند در آنها تصرف کند)، نه خلافت به معنای حکومت بر امت و چرخاندن آسیای مجتمع آن، (تا معنایش این شود که هر کس خلیفه مسلمین شود خدایش خلیفه کرده، اگر خوب باشد که هیچ اگر هم بد باشد خدا خودش می داند با او چه معامله کند و اما افراد امت باید اوامر آن خلیفه را هر چند مثلاً کشتن اختیار و ابرار باشد اطاعت کنند)

از این هم که صرف نظر کنیم اصلاً متن روایت اضطراب دارد و صدر و ذیلش با هم تطبیق نمی کند، برای اینکه اگر مراد از اینکه گفت خلافت از جانب خداست این باشد که تسلط خلیفه بر مردم به تقدیر خداست و به عبارت دیگر تکوین آن منسوب به خدای سبحان است، همچنان که درباره سلطنت نمود فرموده: ((ان اتیه الله الملك - اینکه خدا سلطنتش داده)) و از فرعون حکایت کرده که گفت: ((الیس لی ملک مصر))

که خود بسیار روشن است که خلافت به این معنا مستلزم وجوب اطاعت خلیفه و حرمت مخالفت با وی نیست و گر نه لازم می آید که اصل دعوت دینی نقض شود و اطاعت امثال نمودها و فرعونها و صدها نظائر آن واجب باشد.

و اگر مراد از این جمله در صدر روایت این باشد که خدا به حکم دین خلافت او را امضاء کرده و به عبارت دیگر قانوناً منسوب به خدای تعالی است و در نتیجه اطاعتش در آنچه امر می کند واجب است، هر چند که امر به گناه و خیانت باشد، این هم که نقض صریح احکام دینی است و اگر بگویی در غیر معصیت خدا اطاعتش واجب است، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده بود: ((لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق))، در این صورت پس جدا شدن از جماعت و نافرمانی خلیفه جایز است ولی این با صدر روایت نمی سازد.

و نظیر این اشکال در ذیل روایت وارد است، که می گفت: ((اما تو! بر تو واجب است که هر چه خدا گفته اطاعت کنی))، زیرا اگر مقصود از هر چه خدا امر کرده این است که هر چه خلیفه گفته، گر چه نافرمانی خدا باشد، اطاعت کنی، باز نقض صریح تشریح احکام می شود و اگر مراد از آن اطاعت خدا است، هر چند نافرمانی خلیفه باشد نقض صریح صدر روایت می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶۲

و امروز در ابحاث اجتماعی مسلم و روشن شده که امضاء و پذیرفتن حکومت کسی که احترامی برای قوانین مقدس و جاریه قائل نیست، امضایی است که عقل آن را نمی پذیرد و افراد یک جامعه عاقل و رشید زیر بار چنین کسی نمی روند، به همین دلیل باید ساحت شارع و آورنده دین را از چنین روایت و سفارشهایی منزّه دانست.

و اگر بگویی حفظ یک پارچگی مملکت و اتحاد کلمه و اتفاق امت مهمتر است از حفظ بعضی از احکام، در جواب می گوئیم معنای این حرف این است که جایز باشد حقیقت دین را به خاطر حفظ اسم آن هدم نمود و حقیقت دین را فدای نام آن کنیم. نقل و رد روایتی راجع به اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) علم غیب نداشته و...

و در الدر المنثور است که: طیالسی، سعید بن منصور، احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه و بیهقی - در کتاب اسماء و صفات - همگی از مسروق روایت کرده اند که گفت: من نزد عایشه تکیه داده بودم، عایشه گفت: سه چیز است که هر کس دهن به یکی از آنها باز کند افتراء بزرگی بر خدا زده است، پرسیدم آن سه چیست؟ گفت هر کس بپندارد که محمد (صلی الله علیه و آله) پروردگارش را دید، افتراء بزرگی بر خدا بسته، من که تا این هنگام تکیه داده بودم برخاستم و گفتم: ای ام المؤمنین صبر کن، و مرا مهلت بده پیرسم و به عجله سخن مگوی، مگر خدای تعالی نفرموده: ((و لقد رآه فی الافق المبین - رسول خدا را در افق آشکار بدید)) و در جای دیگر فرموده: ((و لقد رآه نزله اخی - باری دیگر او را دید))؟

عایشه در پاسخ گفت: من اولین فرد امت اسلامم، که همین سوال تو را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کردم، فرمود: جبرئیل، یعنی من جبرئیل را به آن صورتی که با آن صورت خلق شده ندیدم غیر از این دو نوبت، که در این دو آیه است، یک

بار او را دیدم که داشت از آسمان به زیر می آمد، بسیار بزرگ بود، که بزرگی خلقتش ما بین آسمان تا زمین را پر می کرد، عایشه سپس به من گفت: مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید: ((لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر - دیدگان او را نمی بیند و او دیدگان را می بیند و او لطیف و خبیر است)) و نیز فرموده: ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا... علی حکیم))

و کسی که بپندارد که محمد چیزی از کتاب خدای را کتمان کرده و ناگفته گذارده، او افترای بزرگی بر خدا زده است و خدای عزوجل می فرماید: ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فمابلغت رسالته و الله یعصمک من الناس)) سپس عایشه اضافه کرد که: هر کس بپندارد که محمد از فردای مردم خبر می داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶۳ باز بر خدا افترای بزرگی زده است، زیرا خدای تعالی می فرماید: ((قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا الله - بگو در آسمانها و زمین کسی غیب نمی داند جز خدا))

مؤلف: در متن روایت اشکالاتی است که آدمی را نسبت به آن بدبین می کند، اما آیات رؤیت که می فرماید چشمها خدا را نمی بیند، رؤیت حسی را نفی می کند، نه رؤیت قلبی را و این قسم رؤیت غیر از ایمان است که به معنای اعتقاد می باشد و ما در چند مورد مناسب پیرامون آن مفصل بحث کرده ایم.

و اما آیه ((یا ایها الرسول بلغ...)) در تفسیرش گفتیم که منظور از آن ابلاغ عامه آیات و دستورات خدا نیست، بلکه در مورد خاصی نازل شده و بر فرض هم که عموماً بدانیم تازه دلالت می کند بر اینکه آنچه بر آن جناب به عنوان پیام و رسالت نازل شده باید ابلاغش کند، نه هر چیزی را، چون ممکن است به آن جناب چیزی نازل شود که دانستن آن مختص به خود آن جناب باشد و از دیگران کتمان کند.

و اما اینکه فرمود: ((قل لا یعلم...)) که هیچ کس در زمین و آسمانها غیب نمی داند، این آیه مانند سایر آیات که غیب را مختص به خدا می داند بیش از این دلالت ندارد که علم غیب ذاتاً مختص خدای تعالی است و اما خدا این علم را به کسی تعلیم می کند یا نمی کند آیات از آن ساکت است، بلکه آیات دیگر دلالت دارد بر اینکه خدا علم غیب را به بعضی افراد تعلیم می کند، مانند آیه ((عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول))

و نیز خود خدای تعالی پاره‌های از خبرهای غیبی را از مسیح (علیه السلام) حکایت کرده و فرموده: ((و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون)) و پر واضح است که اگر کسی بگوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را از فرمایشان خبر می داد، هرگز نمی گوید که این علم را پیغمبر از خود داشته و خدا به او تعلیم نکرده است.

و از سوی دیگر اخبار متواتره - هر چند متفرق و متنوع است - از طریق شیعه و سنی وارد شده، که آن جناب از بسیاری حوادث آینده خبر می داده است. النمل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۶۴

آیات ۸۲ - ۹۳، سوره نمل

وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ (۸۲) وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ (۸۳) حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ قَالَ أَ كَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَ لَمْ تَحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمْ آذًا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۸۴) وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ (۸۵) أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَ النَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۸۶) وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ أَتَوِّهٍ دَخِرِينَ (۸۷) وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرٌّ مَرَّ السَّحَابِ صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (۸۸) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَ هُمْ مِّنْ فَزَعِ يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ (۸۹) وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۰) إِنَّمَّا أُمِرْتُ أَنْ أُعْبِدَ رَبَّ هِدْيَةَ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَ لَهُ كُلُّ

شَيْءٍ وَأَمْرَتْ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۹۱) وَأَنْ أَتَّبِعُوا الْقَوْلَ الَّذِي فَتَعَرَفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۹۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۶۵  
ترجمه آیات

و چون فرمان عذاب آنها رسد جانوری را از زمین برای آنها بیرون آریم تا با آنها تکلم و بگوید که این مردم آیه های ما را باور نمی کرده اند (۸۲) (به خاطر بیاور) روزی را که از هر امتی دستهای از آنها را که آیه های ما را دروغ شمرده اند محشور کنیم و ردیف شوند (۸۳) و چون بیایند گوید چرا آیه های مرا که دانش شما بدان نمی رسید دروغ شمردید؟ شما چه اعمالی انجام می دادید (۸۴) و به سزای آن ستمها که کرده اند عذاب بر آنان واجب شود و سخن نگویند (۸۵) مگر نمی بینند که ما شب را پدید آورده ایم تا در آن آرام گیرند و روز را روشن کرده ایم، که در این گروه دارای ایمان عبرتی است (۸۶) روزی که در صور، دمند و هر که در آسمانها و در زمین است وحشت کند جز آنکه خدا بخواهد و همگی با تذلل به پیشگاه وی رو کنند (۸۷) و کوهها را بینی و پنداری که بی حرکتند ولی مانند ابر در حرکتند، صنع خدای یکتاست که همه چیز را به کمال آورده که وی از کارهایی که می کنید آگاه است (۸۸) هر که کار نیک انجام دهد پاداشی بهتر از آن دارد و آنان از وحشت آن روز ایمنند (۸۹) هر که کار بد انجام دهد آنها به رو در آتش سرنگون شوند آیا جز در مقابل اعمالی که می کرده اید سزایتان می دهند (۹۰) حق این است که من فرمان یافته ام پروردگار این شهر را که آن را محترم کرده و همه چیز از اوست پرستش کنم، فرمان یافته ام که از مسلمانان باشم (۹۱) و این قرآن را بخوانم پس هر که هدایت یافت برای خویش هدایت یافت و هر که گمراه گشت بگو من فقط بیم رسانم (۹۲) بگو ستایش خدایی را که آیه های خویش را به شما نشان خواهد داد و آن را خواهید شناخت و پروردگارت از اعمالی که می کنید بی خبر نیست (۹۳)

بیان آیاتین آیات فصل سابق را تمام می کند و به مسأله بعث و پاره‌های از ملحقات به آن، از قبیل اموری که در قیامت و قبل از قیامت رخ می دهد اشاره می کند و سوره را با همان مطلبی ختم می نماید که با آن آغاز شده بود و آن مسأله انذار و بشارت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۶۶

وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ مَقْصُودٌ (قول)) و اخراج جنبنده ای از زمین که با مردم سخن می گوید

مقتضای سیاق آیه - از این نظر که متصل به ما قبل است، یعنی به آیاتی است که پیرامون مشرکین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یا خصوص مشرکین مکه و قریش که دشمنترین مردم بودند با آن جناب و دعوت او بحث می کرد - این ظهور را به آیه می دهد که: ضمیرهای جمع در ((علیهم)) و در ((لهم)) و در ((تکلمهم)) به مشرکین بر گردد، که گفتگو درباره آنان است اما نه به خصوص آنان، بلکه به آنان از این نظر که به سوی اسلام دعوت می شوند، پس در حقیقت مراد عموم مردم این امتند، چون همه از نظر دعوت یکی هستند، اولشان به آخرشان ملحق است و این گونه عنایت در کلام خدای تعالی بسیار وارد شده است.

و مراد از اینکه فرمود: ((وقتی قول بر ایشان واقع می شود))، تحقق مصداق قول، در ایشان و تعیین ایشان در صدق قول بر آنان است (و معنایش این است که زمانی که امت اسلام مصداق قول خدا قرار می گیرند و قول خدا درباره آنان محقق می شود) همچنان که در آیه بعدی هم که می فرماید: ((و وقع القول علیهم بما ظلموا - و به خاطر ظلمی که کردند قول بر ایشان واقع شد))، مراد همین است، یعنی عذاب خدا بر آنان محقق گشته، مصداق آن قرار گرفتند.

پس، بنا بر این، جمله مورد بحث در معنای ((حق علیهم القول)) می باشد، که در کلام خدای تعالی زیاد آمده. و فرق بین این دو تعبیر این است که در اولی، یعنی ((وقع القول علیهم)) عنایت در این است که نامبردگان را متعین در مصداق قول کند و در دومی

یعنی ((حق علیهم القول)) عنایت در این است که قول را در آنان ثابت و مستقر کند، بطوری که زوال پذیر نباشد.

و اما اینکه این قول چیست که بر آنان واقع می شود، آنچه از کلام خدای تعالی صلاحیت دارد که این قول را تفسیر کند آیه ((سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق)) می باشد، برای اینکه می دانیم مراد از این آیات که خدا به زودی به آنان نشان می دهد غیر آیات آسمانی و زمینی است، که خود آنان همواره آنها را می بینند، و دائما در پیش رو و بیخ گوششان قرار دارد، بلکه مراد، بعضی از آیاتی است که جنبه خارق عادت داشته باشد و مردم از دیدن آن ناگزیر به ایمان شوند و در حالی فرا رسد که به هیچ یک از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۶۷

آیات آسمانی و زمینی معمولی ایمان نداشته باشند، ولی از دیدن آن آیت که گفتیم ایمان بیاورند.

از این بیان روشن می شود که جمله ((ان الناس کانوا بایاتنا لا یوقنون - مردم قبلا به آیات ما ایمان نمی آوردند))، تعلیل باشد برای اینکه چرا قول بر ایشان واقع می شود و تقدیر جمله مذکور ((لان الناس ...)) است و کلمه ((کانوا)) استقرار بدون یقین آنان را می رساند و مراد از آیات، آیات مشهوده و حسی آسمان و زمین است، نه آیات خارق العاده، البته کلمه ((ان)) به کسر همزه نیز قرائت شده و از نظر معنا این قرائت بهتر است از قرائت به فتحه و گفتار ما را تائید می کند که - گفتیم - جمله ((ان الناس ...)) تعلیل را می رساند، چیزی که هست اگر ((ان)) را به کسر بخوانیم خود جمله، تعلیل را می رساند و احتیاجی به تقدیر لام ندارد. جمله ((اخرجنا لهم دابة من ال-رض تکلمهم)) بیان آن آیتی است که گفتیم مراد از آن، آیت خارق العاده‌ای است که در آیه ((سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق)) آن را وعده داده، و همین که جمله مورد بحث صفت قرار گرفته برای آن آیت خارق العاده، خود دلیل است بر اینکه مراد از اخراج از زمین، یا احیاء و بعث بعد از مرگ است و یا امری است نزدیک بدان، (حال بینیم کدام یک می تواند باشد) و اما اینکه آن جنبنده، جنبنده ای باشد که با مردم صحبت کند، از آنجا که کلمه ((دابه - جنبنده)) به هر صاحب حیاتی اطلاق می شود که در زمین راه می رود، می تواند انسان باشد و می تواند حیوانی غیر انسان باشد، اگر انسان باشد که تکلم و سخن گفتنش امری عادی است، نه خارق العاده و اگر حیوانی بی زبان باشد آن وقت حرف زدنش مانند بیرون شدنش از زمین امری است خارق العاده.

لیکن - متأسفانه - در آیات کریمه قرآن چیزی که بتواند این آیت را تفسیر کند و معلوم سازد که این جنبنده ای که خدا به زودی از زمین بیرون می آورد چیست؟ و چه خصوصیتی دارد؟ و صفات و نشانیهایش چیست؟ و با مردم چه تکلمی می کند و چه خصوصیتی دارد؟ و چگونه از زمین بیرون می آید؟ و چه می گوید؟ وجود ندارد، بلکه سیاق آیه بهترین دلیل است بر اینکه مقصود مبهم گویی است و جمله مزبور از کلمات مرموز قرآن است.

و حاصل معنا این است که: وقتی برگشت امر مردم به این شود - که به زودی هم می شود - که از آیات حسی و مشهود ما یقین برایشان حاصل نشود و به عبارت دیگر استعدادشان برای ایمان آوردن به ما به کلی باطل گشته، تعقل و عبرت گیری از دستشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۶۸

خارج شود، در این هنگام وقت آن می رسد که آن آیت خارق العاده که وعده داده بودیم نشانشان دهیم، و حق را برایشان آنچنان بیان می کنیم که دیگر جز اعتراف به حق چاره ای برایشان نماند، پس در آن هنگام آن آیت را که دابه و جنبنده ای است از زمین بیرون می آوریم، تا با ایشان صحبت کند.

این آن معنایی است که با کمک سیاق و به هدایت تدبر در آیه به دست می آید.

ولی مفسرین در معنای آن حرفهای عجیب و غریبی زده اند و در معنای مفردات آیه و جمله های آن دقتهای زیاده از حد کرده اند، و همچنین در آنچه از آیه فهمیده می شود و در حقیقت این جنبنده، و صفات آن و معنای سخن گفتنش و کیفیت خروج آن، و زمان خروجش و اینکه چند مرتبه از زمین بیرون می آید و در چه مکانی بیرون می شود، اقوال بسیاری گفته اند، که به هیچ یک

آنها نمی توان اعتماد کرد، مگر به زور و به همین جهت از نقل آنها و بحث در پیرامونش صرف نظر کردیم ، اگر کسی بخواهد بدانها اطلاع یابد باید به تفاسیر مطول مراجعه کند.

و یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مَّمَّنَ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ مَرَادُ مِنْهُ ((آیات)) و خشر فوجی از هر امت در آیه : ((و یوم نحشر منکل امه فوجا ممن کذب بایاتنا...))

کلمه ((فوج)) - بطوری که راغب گفته - به معنای جماعتی است که به سرعت عبور کنند و کلمه ((یوزعون))، مضارع از ایزاع است که به معنای نگاه داشتن و جلوگیری از حرکت آنان است ، به طوری که اول جمعیت با آخرش یکجا گرد آیند.

کلمه ((یوم)) در ((و یوم نحشر)) منصوب است تا ظرف باشد برای فعلی مقدر و تقدیر کلام ((و اذکر یوم نحشر - بیاد آر روزی که محشور می کنیم)) است و مراد از ((حشر))، جمع کردن بعد از مرگ است ، چون محشورین عبارتند از فوجی از هر امت ، و تمامی امتهای زنده هیچ وقت در زمان واحد جمع نمی شوند. و کلمه ((من)) در جمله ((من کل امه)) برای تبعیض است و در جمله ((ممن یکذب))، هم ممکن است برای بیان باشد و هم برای تبعیض . و مراد از آیات در جمله ((یکذب بایاتنا)) مطلق آیاتی است که بر مبدأ و معاد دلالت می کند، که از آن جمله اند انبیاء و امامان و کتب آسمانی ، نه اینکه مراد از آیات ، قیامت و حوادث واقعه در آن و هنگام قیام آن باشد و نه آیات قرآنی به تنهایی ، برای اینکه حشر، منحصر در امت اسلامی نیست ، بلکه از امتهای مختلف ، از هر امتی فوجی محشور می شوند. و از عجایب ، اصراری است که بعضی از مفسرین کرده اند بر اینکه : این کلام ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۶۹

نص است در اینکه مراد از آیات در اینجا و در آیه بعدی ، آیات قرآنی است ، نه مثل قیامت و حوادث آن ، به دلیل اینکه آیات قرآنی پر است از دلائل صدق ، آن قدر که در عین اینکه دقت و تامل در آن بر همه واجب بوده و هست ، تاکنون نتوانسته اند به همه دلائل صدق مذکور احاطه یابند.

و فساد آن روشن است ، برای اینکه صرف اینکه مراد از آن ، امثال قیامت و حوادث آن نیست ، دلیل نمی شود بر اینکه پس حتما مراد از آن ، آیات قرآنی است ، با اینکه آیه ، ظهور در این دارد که محشورین ، افواجی از جمیع امتهای هستند و قرآن تنها کتاب یک فوج از ایشان است ، نه کتاب همه افواج .

و از ظاهر آیه برمی آید که حشر در آن ، حشر در غیر روز قیامت است ، زیرا حشر در روز قیامت اختصاص به یک فوج از هر امت ندارد، بلکه تمامی امتهای در آن محشور می شوند و حتی به حکم آیه ((و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا))، یک نفر هم از قلم نمی افتد و اما در این آیه می فرماید: از هر امتی فوجی را محشور می کنیم .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این حشر، حشر عذاب است ، بعد از حشر کلی ، که شامل همه خلق می شود و این حشری است بعد از حشر.

لیکن این حرف دردی را دوا نمی کند و اشکال را بر طرف نمی سازد، برای اینکه اگر مراد، حشر برای عذاب بود لازم بود غایت (برای عذاب) را ذکر کند تا مبهم نباشد، همچنان که در آیه ((و یوم یحشر اعداء الله الی النار فهم یوزعون حتی اذا ما جاوها)) این غایت ذکر شده است ، با اینکه بعد از این آیه هم به جز عتاب و حکم فصل ، ذکری از عذاب نیامده و آیه شریفه - بطوری که ملاحظه می فرمایید - مطلق است ، و در آن هیچ اشاره ای نیست ، که بگوییم مقصود از آن این حشر خاصی است که ذکر شد و این اطلاق را آیه بعدی بیشتر می کند، که می فرماید: ((حتی اذا جاؤ - تا آنکه بیایند)) و نمی فرماید بیایند عذاب را یا آتش را یا چیزی دیگر را.

باز مؤید گفتار ما - که منظور حشر در قیامت نیست - این است که این آیه و دو آیه بعدش بعد از داستان بیرون شدن دابه از زمین واقع شده اند، که خود یکی از علائمی است که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۷۰

قبل از قیامت واقع می شود، قیامتی که در چند آیه بعد درباره آن می فرماید: ((و نفخ فی الصور)) و تا چند آیه بعد اوصاف وقایع آن روز را بیان می کند، و معنا ندارد که قبل از شروع به بیان اصل قیامت و وقایع آن، یکی از وقایع آن را جلوتر ذکر کند، چون ترتیب وقوعی اقتضاء می کند که اگر حشر فوج از هر امتی هم جزو وقایع قیامت باشد آن را بعد از مسأله نفخ صور ذکر فرماید، ولی اینطور ذکر نکرد، بلکه قبل از نفخ صور مسأله حشر فوج از هر امتی را آورده، پس معلوم می شود این حشر جزو وقایع قیامت نیست.

به همین جهت است که می بینیم بعضی از مفسرینی هم که آیه را حمل بر حشر در قیامت کرده، متوجه این اشکال شده و گفته اند: شاید جلوتر ذکر کردن این واقعه بر نفخ صور و قیام قیامت، برای این بوده که اعلام کند هر یک از این دو، یعنی نفخ صور و حشر هر فوجی از هر امت، آن قدر مهمند که جا دارد هر یک جداگانه مورد توجه قرار گیرند و احوال آنها که طامه کبری و داهیه دهباء است جداگانه خاطر نشان شود و گر نه اگر می خواست ترتیب رعایت شود باید اول نفخ صور، بعد حشر فوج از هر امت ذکر شود، چیزی که هست اگر ترتیب رعایت می شد خواننده خیال می کرد هر دو یک داهیه است.

لیکن خواننده توجه دارد که این وجهی است ساختگی که به هیچ وجه قانع کننده نیست و اگر مقصود از آیه همین می بود جا داشت به جای دفع توهم مزبور که این مفسر آن را توهم کرده توهمی مهمتر از آن را دفع می کرد و آن این است که کسی توهم کند که حشر فوجی از هر امت در غیر روز قیامت است و برای دفع این توهم، اول مسأله نفخ صور را بیاورد، بعد حشر فوج از هر امت را، تا کسی خیال نکند حشر مذکور در غیر قیامت است، آنگاه بعد از آن جملهای بیاورد تا توهم مفسر نامبرده را رفع کند. پس معلوم شد که آیه شریفه نمی تواند مربوط به وقایع قیامت باشد، بلکه از حشری خبر می دهد که قبل از روز قیامت واقع می شود، البته در افاده این معنا نیز صریح نیست، بطوری که قابل تاویل نباشد.

حتى إِذَا جَاءَ وَقَالَ أَكْذَبْتُمْ بَيِّنَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ((آمدن)) - البته به کمک سیاق - حضور در موطن خطاب است، آن خطابی که از جمله ((قال اکذبتم...)) استفاده می شود و مراد از ((آیات)) - همانطور که در آیه قبلی هم گفتیم - مطلق آیات است که بر حق دلالت کند و جمله ((و لم تحيطوا بها علما)) جمله ای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه:

۵۷۱

است حالیه و معنایش این است که: آیات مرا تکذیب کردید، در حالی که هیچ علمی به آن نداشتید، چون از آن اعراض داشتید، پس چگونه چیزی را تکذیب کردید که نمی شناختید؟ و چگونه نسبت دروغ به آن دادید، در حالی که هیچ دلیلی علم آور بر گفته خود نداشتید؟ ((ام ما ذا کنتم تعملون)) یعنی غیر از تکذیبی که کردید چه کارها می کردید.

و معنای آیه این است که: از هر امتی فوجی از تکذیب کنندگان به آیاتمان را محشور می کنیم و همچنان بازداشت می شوند، تا آنکه در محضر خطاب، حضور به هم رسانند، در آن هنگام خدای تعالی به ایشان می فرماید: آیا آیات مرا تکذیب کردید در حالی که هیچ احاطه علمی به آن نداشتید؟ و یا چه کارها غیر از تکذیب می کردید؟ و این سوال متضمن توبیخ آنان است از این جهت که جز تکذیب آیات کار دیگری نداشته اند.

وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ ((باء)) در جمله ((بما ظلموا)) سببیت را می رساند و ما مصدریه است و معنایش این است که: قول، به سبب اینکه ظالم بودند، علیه ایشان واقع گشت و جمله ((فهم لا ينطقون)) تفریعی است بر وقوع قول علیه ایشان.

با این بیان، این احتمال تائید می شود که مراد از آن قولی که علیه ایشان واقع می شود این قول است که ((ان الله لا يهدي القوم الظالمين)) و معنا این است که ایشان به خاطر اینکه در تکذیبشان به آیات ستمکار بودند، به عذری که با آن اعتذار جویند راه نیافتند و در نتیجه از سخن فرو ماندند ((فهم لا ينطقون))



و چه بسا مفسرینی که وقوع قول علیه ایشان را تفسیر کرده اند به وجوب عذاب بر ایشان و مناسبتر آن است که بنا بر این تفسیر مراد از قول واقع علیه ایشان، قضای خدای تعالی به عذاب در حق ستمکاران باشد، که در امثال آیه ((الا ان الظالمین فی عذاب مقیم)) خاطر نشان شده و آن وقت معنای آیه چنین باشد: ((ایشان به خاطر اینکه ستمکارند قضای عذاب در ایشان رانده شد و دیگر چیزی نخواهند داشت که سخن بدان آغاز کنند))، و لیکن وجه سابق وجه تراس است.

و اما اینکه وقوع قول را به حلول عذاب و داخل شدن در آتش تفسیر کرده اند، از سیاق بعید است، برای اینکه با تفریع مذکور نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۷۲

أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ بعد از آنکه در آیات سابق وضع بسیاری از مردم را چنین توصیف کرد که: از شنیدن کلمه حق، کر و از نظر کردن در آیات خدا کورند و نمی توانند از آنها عبرت گیرند و سپس داستان دابۀ الارض را پیش آورد، که به زودی او را به عنوان آیتی خارق العاده از زمین بیرون می کند، تا با ایشان سخن گوید و آنگاه این نکته را خاطر نشان ساخت که به زودی از هر امتی فوجی از مکذبین را محشور می کند و مورد عتاب قرار می دهد، که بدون هیچ علمی به آیات از آن اعراض کردند، اینک در آیه مورد بحث ایشان را ملامت و توبیخ می کند بر اینکه علاوه بر اینکه دلیلی بر تکذیب خود ندارند دلیل بر علیه خود دارند و آن این است که آنان شب را می بینند چون در شب به سر برده اند، پس بالطبع از وضع آن آگاهند و همچنین روز را دیده اند که آیات آسمان و زمین را برایشان روشن می کند و با این حال چرا آنها را به عنوان آیات ما نمی بینند؟

((ان فی ذلک لآیات لقوم یؤمنون)) - یعنی در اینکه شب را هنگام سکونت و روز را هنگام دیدن قرار داد، تا آیات آسمان و زمین را ببینند خود آیتها است برای مردمی که در ایشان اثری از ایمان و تصدیق به حق وجود داشته باشد.

و مراد از ((آیات))، علامتها و جهات داله آنها بر توحید و فروعی است که متفرع بر توحید می شود، که از آن جمله است دلالت آنها بر این حقیقت که بر انسان لازم است در جایی و زمانی سکونت کند و آرام گیرد، که برای همین آرامش و سکونت درست شده و آن شب است که با پرده ظلمتش دیدگان را در حجاب می کند و در مقابل در جایی و زمانی به جنب و جوش در آید، که برای جنب و جوش درست شده و آن روز است که با روشنیاش همه چیز را - مخصوصا آن چیزها را که متضمن منافع حیات آدمی است - نشان آدمی می دهد. پس بر انسان لازم است از چیزی هم که پرده ظلمت جهل از ایشان پوشانده سکوت کند و خلاصه چیزی را که نمی داند نه بگوید و نه انکار کند و چیزی را بگوید و به چیزی ایمان داشته باشد که آیات بینات که چون روز روشنند، آن را برایشان روشن کرده باشند.

و یَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهٍ دَخْرِيْنٌ ((نفض صور - دمیدن در بوق)) کنایه است از اعلام به جمعیت انبوهی چون لشکر، مطلبی را که باید همگی عملی کنند، مثل اینکه همگی در فلان روز و فلان ساعت حاضر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۷۳

باشند و یا حرکت کنند و یا امثال این، و کلمه ((فزع)) بطوری که راغب گفته به معنای آن گرفتگی و نفرتی است که از منظرهای نفرت آور به انسان دست می دهد و فزع هم از همان جنس جزع است و کلمه ((دخور)) به معنای کوچکی و خواری است.

مقصود از نفض در صور در آیه: ((و یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السموات و من فی الارض...)) کدام نفضه است؟ بعضی گفته اند: مراد از این نفض صور، نفضه دومی است که با آن، روح به کالبدها دمیده می شود، و همه برای فصل قضاء مبعوث می گردند، مؤید این، جمله ذیل آیه است که می فرماید: ((و کل اتوه داخرین)) یعنی همگی با ذلت و خواری بدانجا می آیند، چون مراد از ((اتوه - می آیند آن را)) حضورشان نزد خدای سبحان است و نیز مؤید دیگر آن استثنای ((من شاء الله - هر کس را که خدا بخواهد))، از حکم فزع است، که بعد از آن جمله ((و هم من فزع یومئذ امنون))، را در باره نیکوکاران آورده و همین

خود دلالت می کند بر اینکه فرع مذکور همان فرع در نفخه دوم است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ، نفخه اول است که با آن همه زندگان می میرند، به دلیل اینکه در جای دیگر فرمود، ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی ال-رض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخری فاذا هم قیام یظرون )) چون ((صعقه))، در این آیه همان فرع در آن آیه است ، که در هر دو آیه ، نتیجه نفخه اولی گرفته شده و بنا بر این ، مراد از جمله ((کل اتوه داخرین)) رجوعشان به سوی خدا به سبب مردن می باشد.

و بعید نیست که مراد نفخ در صور، در این صورت مطلق نفخ باشد، چه آن نفخی که با آن می میرند و یا آن نفخی که با آن زنده می شوند، برای اینکه ، نفخه هر چه باشد از مختصات قیامت است و اینکه بعضی در فرع و بعضی در ایمنی هستند و نیز کوهها به راه می افتند، همه از خواص نفخه اول باشد و اینکه مردم با خواری نزد خدا می شوند، از خواص نفخه دوم باشد، که بنا بر این احتمال ، اشکالی که چه بسا ممکن است بر هر دو وجه سابق بشود دفع می گردد.

خدای تعالی از حکم فرع عمومی که شامل همه موجودات آسمانها و زمین است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۷۴ جمعی از بندگان خود را استثناء کرده و به زودی گفتاری پیرامون این استثناء خواهد آمد، آنجا که در باره جمله ((و هم من فرع یومئذ امنون)) بحث خواهیم کرد.

و ظاهراً مراد از جمله ((و کل اتوه داخرین)) رجوع تمامی موجودات عاقل در آسمانها و زمین است ، حتی آنهایی که از حکم فرع استثناء شده اند (چه آنها و چه اینها) همه نزد پروردگار متعال حاضر می شوند و آیه شریفه ((فانهم لمحضرون الا-عباد الله المخلصین)) هم با این گفتار منافات ندارد و نمی خواهد غیر این را بگوید، چون مراد از حضور در آن ، مطلق حضور و رجوع به خدا نیست ، بلکه مراد از آن حضور در موقف حساب و سوال است ، ممکن است همه به سوی خدا برگردند و حتی استثناء شدگان نیز برگردند و نیز بندگان مخلص خدا برگردند، و لیکن بندگان مخلص در موطن جمع حاضر نشوند، نه اینکه بعث و رجوع نداشته باشند، پس آیات قیامت نص صریحند بر اینکه بعث شامل همه خلائق می شود و احدی از آن مستثنا نیست .

و اگر دخور و ذلت را به اولیای خدای تعالی هم نسبت داده ، منافاتی با عزت آنان نزد خدا ندارد، چون عزت و غنای بنده نزد خدا ذلت و فقر او است در نزد خودش ، بله ذلت دشمنان خدا در قبال عزت کاذبهای که برای خود قائل بودند، ذلت واقعی و خواری حقیقی است . وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ آیه شریفه از آن جهت که در سیاق آیات قیامت قرار گرفته ، آنچه می گوید در باره همان قیامت است و پاره ای از وقایع آن روز را توصیف می کند، که عبارت است از به راه افتادن کوهها، که در باره این قضیه در جای دیگر قرآن فرموده : ((و سیرت الجبال فکانت سرابا)) و نیز در مواردی دیگر از آن خبر داده است .

پس اینکه می فرماید: ((و تری الجبال - و می بینی کوهها را)) خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و مراد از آن مجسم کردن واقعه است ، همچنان که در آیه ((و تری الناس سکاری)) حال مردم را در آن روز مجسم می کند، نه اینکه تو الا ن ایشان را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۷۵

می بینی ، بلکه اگر می دیدی حال ایشان را آنچه از وضعشان که دیدنی است اینطور به نظرت می رسید که مستند . ((تحسبها جامده)) - یعنی کوهها را می بینی و آنها را جامد گمان می کنی ، این جمله بعد از جمله قبلی ، جمله ای است معترضه و معنای آن دو این است که : ((تو در آن روز کوهها را - که امروز جامد گمان می کنی - می بینی چون ابر به حرکت درمی آیند))، ممکن هم هست آن را جمله ای حالیه گرفت ، که در این صورت معنایش این می شود: ((تو در آن روز کوهها را - در حالی که جامد گمانش می کنی - می بینی چون ابر به حرکت درمی آیند)) و جمله ((و هی تمر مرالسحاب)) حال است از کلمه ((جبال)) و عامل آن فعل ((تری)) است و معنایش این است که : تو کوهها را وقتی در صور دمیده می شود، در حالی می بینی که

سیر می کنند مانند سیر ابرها در آسمان .

وجه اینکه تخریب و ویرانی عالم با پیدایش قیامت را صنع متقن خود خواند (صنع الله الذی اتقن کل شیء) کلمه ((صنع))، در جمله ((صنع الله الذی اتقن کل شیء))، مفعول مطلق برای فعل تقدیری است و تقدیر کلام ((صنعه صنعا)) می باشد، یعنی آن را آفرید آفریدنی و در این جمله تلویح و اشاره ای است به اینکه این صنع و این عمل از خدای تعالی تخریب و ویرانی عالم است ، لیکن چون تکمیل آن را در پی دارد و مستلزم اتقان نظام آن است ، نظامی که در آن هر چیزی به منتها درجه کمال خود می رسد، آن کمالی که اگر کمال سعادت باشد، و اگر کمال شقاوت ، زمینه اش را قبلا فراهم کرده بود، از این رو این ویرانی را صنع و آفرینش نامید، چون این خود صنع خداست ، آن صنعی که هر چیزی را متقن کرده ، پس خدای سبحان اتقان را از هر چه که متقن کرده سلب نمی کند و فساد را بر آنچه اصلاح فرموده مسلط نمی سازد، پس اگر دنیا را خراب می کند برای این است که آخرت را تعمیر نماید.

((انه خبیر بما تفعلون)) بعضی از مفسرین گفته اند: این جمله تعلیل مطالب قبل است ، که نفع صور و ما بعد آن را صنع محکم خدا می دانست و معنایش اینست که : از این جهت صنع محکم او است ، که او به ظواهر و بواطن افعال مکلفین آگاه است ، و همین آگاهی اقتضاء می کند که آن بواطن و کیفیات اعمال را آنطور که هست و حسن و قبحی که دارد، ظاهر کند و آثار آن حسن و قبح را که همان ثواب و عقاب است بعد از بعث و حشر و به راه انداختن کوهها بر آن اعمال مترتب کند. لیکن خواننده توجه دارد که این گونه تفسیر کردن ، بیهوده خود را به زحمت انداختن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۷۶ است و از آنهم که بگذریم اصلا سیاق آن را نمی پذیرد.

بعضی دیگر گفته اند: جمله ((خبیر بما تفعلون)) اصلا ربطی بما قبل ندارد، و جمله ای است استینافی ، در حکم جواب از سوالی مقدر، گویا کسی پرسیده : بعد از آن همه حوادث عجیب چه می شود؟ در پاسخ فرموده : خدا به عمل هر عاملی خبیر و مطلع است ، آنان را بر طبق عملهایشان پاداش و کیفر می دهد و آنگاه همین اجمال را در جمله ((و من جاء بالحسنه فله خیر منها)) تا آخر دو آیه تفصیل می دهد.

البته در این میان وجه دیگری نیز هست که با دقت در سیاق آیات قبلی فهمیده می شود، توضیح اینکه : خدای سبحان نخست به رسول گرامی اش دستور داد بر خدا توکل کند و امر مشرکین و بنی اسرائیل را به او واگذارد، برای اینکه او تنها قدرت آن دارد که مؤمنین به آیاتش و تسلیم شدگان در برابر حق را هدایت کند و اما مشرکین به خاطر انکار و لجبازیشان ، و یهودیان به خاطر اختلافشان مردگانی شده اند که گوششان از شنیدن حق کر شده و چشمشان از دیدن آن کور، دیگر نمی شنوند و به سوی حق راه نمی یابند و با نظر در آیات آسمان و زمین اعتبار نمی گیرند و همه را اینها به اختیار خود می کنند، نه اینکه ما قدرت دیدن و شنیدن را از آنها گرفته باشیم .

در مرحله دوم آینده آنان را که با این حال می میرند، یعنی هیچ معجزه و آیتی در آنها اثر نمی گذارد، بیان می کند و می فرماید به زودی جنبنده ای از زمین بیرون می شود و با ایشان صحبت می کند، که چون معجزهای است خارق العاده و بسیار عجیب ، ناگزیرشان می کند از اینکه حق را قبول کنند و دیگر اینکه از هر امتی فوجی از تکذیب کنندگان را محشور می کند و حجت را بر آنان تمام می سازد و بالا خره او دانای به افعال ایشان است و به زودی هر که حسنه یا سیئهای کرده باشد، پاداش یا کیفرش می دهد و این پاداش در روزی است که در صور دمیده شود، پس همه به فرع در آیند و با خواری و ذلت نزد خدا آیند.

دقت در این دو فراز، این را به دست می دهد که ملایمر با سیاق این است که ما کلمه ((یوم ینفخ)) را ظرف بگیریم برای جمله ((انه خبیر بما یفعلون))، و کلمه ((یفعلون)) را هم با یا بخوانیم و ((تفعلون)) نخوانیم ، هر چند که در قرائت متعارف با تای خطاب آمده .

و آن وقت معنا چنین می شود: ((خدا به آنچه اهل آسمانها و زمین می کنند در روزی که در صور دمیده می شود، و همه با خواری نزدش می آیند، دانا و با خبر است، هر کس حسنه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۷۷ آورده باشد، به بهتر از آن پاداش می شود و هر کس سیئه آورده باشد با صورت به جهنم انداخته می شود و همه جزای عمل خود را می بینند.

و بنا بر این، آیه مورد بحث همان معنا را خواهد داد که آیه ((افلا يعلم اذا بعث ما فی القبور و حصل ما فی الصدور ان ربهم بهم یومئذ لخبیر)) و آیه ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء)) در مقام بیان آن است، آن وقت جمله ((من جاء بالحسنه...)) تفصیلی می شود برای جمله ((انه خبیر بما یفعلون)) تفصیل از نظر لازمه با خبر بودن، که همان جزای عملکرد آنان است، همچنان که در ذیل هم به آن اشاره نموده می فرماید: ((هل تجزون الا ما کنتم تعملون)) و قبلا مردم غایب فرض شده بودند و در اینجا حاضر و مورد خطاب، این التفات به منظور تشدید نهیب و تهدید است.

حمل آیه: ((و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ السحاب)) بر حرکت جوهری و بر حرکت انتقالی زمین البته در آیه ((و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ السحاب)) دو قول دیگر هست. یکی اینکه: آن را حمل کرده اند بر حرکت جوهری و اینکه تمامی موجودات با جوهره ذاتشان به سوی غایت وجود خود در حرکتند و این همان معنای حشر و رجوع به خدای سبحان است.

و این معنا، از نظر اشاره ای که در جمله ((تحسبها جامده - تو آنها را جامد می پنداری)) هست - به اینکه همین امروز که قیامتی به پا نشده، متحرکند - مناسبترین معناست، برای اینکه نمی شود روز قیامت را ظرف گرفت هم برای جامد دیدن کوهها و هم برای حرکت آنها چون ابر.

دوم اینکه: آن را حمل کرده اند بر حرکت انتقالی زمین. و این معنا از نظر آیه - فی نفسها - معنای خوبی است، الا اینکه دو تا اشکال متوجه آن می شود، اول اینکه: بنا بر این معنا، آیه شریفه از ما قبل و ما بعد خود بریده و غیر مربوط می شود، چون هم ما قبل آن و هم ما بعدش راجع به قیامت بود، دوم اینکه با این بریدگی اتصال جمله ((انه خبیر بما تفعلون)) به ما قبلش نیز به هم می خورد.

من جاء بالحسنه فله خیر منها و هم من فرع یومئذ ائمنونان آیه و آیه بعدش - همانطور که قبلا هم اشاره کردیم - تفصیلی است برای اجمالی - که در جمله ((انه خبیر بما تفعلون)) است، البته تفصیل از نظر اثر خبیر بودن خدا، زیرا اثر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۷۸

آن جزاء است و مراد از جمله ((من جاء بالحسنه فله خیر منها)) این است که کسی که عمل نیک کند جزایی دارد بهتر از آن عمل نیک، چون عمل هر چه باشد مقدمه است برای مزد و جزاء، کسی با خود عمل کاری ندارد، هر عملی را انجام می دهد برای نتیجه و اثر آن است، پس غرض و غایت هر عملی از مقدمه بهتر است.

و از ظاهر سیاق برمی آید که مقصود از فرع در جمله و هم من فرع... فرع بعد از نفخه دوم صور است، نه نفخه اول، در نتیجه آیه شریفه همان معنا را می دهد که آیه ((لا یحزنهم الفرع الا کبر و تتلقیهم الملائکه هذا یومکم الذی کنتم توعدون)) در مقام آن است.

و من جاء بالسیئه فکبت و جوههم فی النار هل تجزون الا ما کنتم تعملون کلمه ((کبت)) از کب به معنای به رو انداختن کسی است، پس در حقیقت عملی است که بر شخص واقع می شود، نه بر روی او و اگر نسبت آن را به روی آنان داده، از باب مجاز عقلی است و گر نه اصل آن ((کبوا علی وجوههم - بر رویها افتادند)) بوده است.

و استفهام در جمله ((هل تجزون الا ما کنتم تعملون)) استفهام انکاری است و معنایش این است که ((لا تجزون الا...))، یعنی جزا

داده نمی شوید مگر خود آن عملی که کرده اید، خود آن عمل برایتان مجسم می شود و گریبانتان را می گیرد، پس هیچ ظلمی در جزاء و هیچ جوری در حکم نیست .

این دو آیه در مقام بیان طبیعت حسنه و سیئه است ، طبیعتی که از نظر جزاء دارند، پس در این دو آیه حکم کسی بیان شده که فقط عمل نیک دارد، یا تنها عمل زشت دارد، اما کسی که هم از آن اعمال دارد، و هم از این ، حکمش در اینجا بطور اجمال فهمیده می شود و اما تفصیلش در جاهای دیگر آمده است .

إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أُعْبِدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ آیه تا آخر سوره که سه آیه است خاتمه سوره است و این حقیقت را بیان می کند که دعوت حق بشارت و اندازی است که در آن

حجت بر همه تمام می شود و کار مردم به گردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیست او تنها مأمور است و اما زمام امر دست خداست ، به زودی آیات خود را به ایشان نشان خواهد داد و آن را خواهند شناخت و خدا از اعمالشان غافل نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۷۹

و جمله ((انما امرت ...)) سخنی از زبان رسول خدا است و در معنای این است که فرموده باشد ((قل انما امرت - بگو من تنها مأمور شده ام که ...))، و کلمه ((هذه)) اشاره است به مکه معظمه و در این تعبیر از دو جهت ، شهر مکه تعظیم شده است ، یکی از جهت اینکه کلمه ((رب)) را بر آن اضافه کرده و فرموده : ((رب هذه البلده))، دوم از این جهت که آن را به حرمت توصیف کرده و فرموده ((الذی حرّمها)) و در این توصیف و تعظیم خود تعریض و گوشه ای است به مردمش ، که به این نعمت بزرگ کفران کرده و شکر خدا را با پرستش او به جا نیاوردند و در عوض به عبادت بتها پرداختند.

و جمله ((و له کل شیء)) اشاره است به سعه ملک خدای تعالی ، تا کسی توهم نکند که او تنها مالک مکه است ، چون رب آنجا است و مانند سایر بتها که هر یک مالک جزئی از عالم از قبیل آسمان و زمین و فلان شهر و فلان قوم و فلان قبیله اند، او هم یک معبودی است در عرض آنها، که یک ناحیه ای از عالم را مالک است .

((امر ان اکون من المسلمین)) - یعنی مأمور شده ام تا از کسانی باشم که تسلیم اراده او شده اند و او اراده نمی کند مگر همان را که خلقت به سوی آن هدایت می کند و زبان فطرت به سوی آن می خواند و آن دین حنیف فطری است ، که ملت و کیش ابراهیم است .

من مأمور به عبادت خدا و تلاوت قرآن هستم و بس ، هر که ایمان آورد برای خود و هر که گمراه گشت علیه خود و أَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ آیه عطف است بر جمله ((ان اعبد)) و معنایش این است که : من مأمور شده ام که پروردگار این خانه را بپرستم و اینکه قرآن را بخوانم و مراد از تلاوت قرآن تلاوت بر مردم است ، به دلیل تفریعی که بر آن کرده و می فرماید: ((فمن اهتدى ...))

((فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه)) یعنی هر کس با این قرآن که تو بر او می خوانی هدایت شد، که به نفع خود شده و سود هدایتش عاید من نمی شود.

((و من ضل فقل انما انا من المنذرين)) - یعنی و هر کس هدایت نشود و از یاد پروردگارش اعراض کند، ضلالتش به ضرر خودش و وبال کفرش به گردن خودش است ، نه من ، برای اینکه من جز بیم رسانی نیستم ، مأمورم که مردم را از خطری که در پیش دارند بیم دهم ، ولی وکیل آنان نیستم ، خدا وکیل بر ایشان است .

پس اگر می بینیم به جای اینکه بفرماید: ((و من ضل فانما انا من المنذرين)) با اینکه ظاهر کلام هم همان را اقتضاء داشت ، فرمود ((فقل انما انا من المنذرين)) و کلمه ((بگو)) را اضافه فرمود، برای این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را متذکر آن

کند که قبلاً تذکرش داده بود و آن این بود که غیر از انذار پستی ندارد و هیچگونه مسؤ‌ولیت در باره امور مردم ندارد و موظف است که بر خدا توکل کند و امور ایشان را محول به او نماید، همچنان که فرمود: ((فتوکل علی الله انک علی الحق المین انک لا تسمع الموتی ...))

پس گویی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: و هر کس گمراه شد به او بگو: من از پروردگام شنیده‌ام که به غیر از انذار مسؤ‌ولیتی به گردنم نینداخته، پس من از ضلالت هر کس گمراه شود بازخواست نخواهم شد.

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِيكُمْ ءَايَتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ این آیه عطف است به جمله ((فقل انما انا من المنذرين)) و در این عطف، انعطافی به دنباله آیه قبل شده، که بعد از امر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به توکل بر او در امور مردم، به او فرمود: به زودی عاقبت بدی برای مشرکین قرار خواهد داد و میان بنی اسرائیل در آنچه اختلاف می‌کنند قضاوت خواهد کرد و از آیات خود آیه‌هایی نشانشان خواهد داد، که مضطر به تصدیق او شوند، آنگاه بر طبق اعمالشان جزایشان دهد.

و حاصل معنای آیه این است که: و بگو که ثنای جمیل همه برای خدای تعالی است در آنچه که در ملک خود جاری می‌سازد، از آن جمله، بشر را به سوی آنچه خیر و سعادتشان در آن است می‌خواند و مؤمنین را که به آیات او ایمان آورده و تسلیم او شده‌اند هدایت نموده و دل‌های تکذیب‌کنندگان را میرانده و گوشه‌هایشان را کر، و دیدگان‌شان را کور نموده، در نتیجه گمراه شدند و آیات او را تکذیب کردند.

((سیریکم آیاته فتعرفونها)) - این جمله اشاره است به مطالب قبل که از آیه ((و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض)) شروع می‌شد و ظهور جمله ((آیاته)) در عموم، دلیل بر این است که منظور، آیت مخصوصی نیست، بلکه هر آیتی است که مردم را ناگزیر از قبول حق کند و هر آیتی است که قبل از قیام قیامت و بعد از آن اتفاق می‌افتد.

و جمله ((و ما ربک بغافل عما تعملون))، خطاب در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و این جمله به منزله تعلیل و بیان مطالب گذشته است و معنایش این است: اعمال شما بندگان در برابر دیدگان پروردگار تو است، پس هیچ چیز از آنچه حکمت در قبال اعمال شما اقتضاء می‌کند از او فوت نمی‌شود، اگر حکمت اقتضاء دعوت و هدایت داشته باشد، می‌کند و اگر اقتضای اضلال و نشان دادن آیات و سپس پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران را داشته باشد، انجام می‌دهد.

البته جمله مورد بحث به صورت غایب یعنی ((عما يعملون)) نیز، قرائت شده و شاید هم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۸۱ بهتر باشد، چون مفادش تهدید تکذیب‌کنندگان است و اگر کلمه ((رب)) را اضافه به کاف خطاب کرده برای این است که مایه دلگرمی و تقویت دل آن جناب باشد.

بحث روایتی

روایاتی درباره مراد از ((دابة من الارض)) در آیه: ((و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض)) در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اذا وقع القول علیهم ...)) می‌گوید پدرم از ابن ابی عمیر، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به امیر المؤمنین برخورد و او را در مسجد خوابیده دید، بدین حال که مقداری ریگ جمع کرده و سرش را روی آن گذاشته، حضرت با پای خود حرکتش داد و فرمود: برخیز ای دابة الارض! مردی از اصحاب عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) آیا ما هم می‌توانیم رفقای خود را به این نام بنامیم؟ فرمود: نه به خدا سوگند، این نام جز برای او نیست و او همان دابه‌ای است که خدای تعالی در کتابش در باره او فرمود: ((و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا یوقنون))

آنگاه فرمود: یا علی! چون آخر الزمان می‌شود، خدای تعالی تو را در بهترین صورت بیرون می‌کند، در حالی که با تو است وسیله داغ نهادن و دشمنان خود را با داغ، نشان می‌کند.



مردی به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشت: عامه می‌گویند: این آیه شریفه به صورت ((تکلمهم)) است، یعنی ایشان را جراحت می‌زنی حضرت فرمود: خدا ایشان را در جهنم زخمی کند برای اینکه آیه شریفه از ((کلام)) می‌باشد، نه از ((کلم)) مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه بسیار زیاد است.

و در مجمع البیان از محمد بن کعب، قرظی، روایت کرده که گفته است: علی (علیه السلام) از دابه در این آیه پرسید، حضرت فرمود: آگاه باشید به خدا سوگند این جنده ای دمدار نیست، بلکه ریش دارد.

مؤلف: در این که این دابه چگونه خلقتی دارد، روایات بسیاری است، که حرفهای عجیب و غریب در آنها آمده و در عین حال با هم متعارض هم هستند، اگر کسی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۸۲

بخواهد به آنها دست یابد باید به کتب جوامع حدیث مانند الدر المنثور و یا تفاسیر طولانی چون روح المعانی مراجعه کند.

و در تفسیر قمی آمده که پدرم از ابن ابی عمیر، از حماد و از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به من فرمود: مردم در باره آیه ((یوم نحشر من کل امه فوجا))، چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند: این آیه در باره قیامت است، فرمود: نه، این طور که آنان می‌گویند نیست، بلکه در باره رجعت است، مگر خدای تعالی در قیامت از هر امتی فوجی را محشور می‌کند؟ و بقیه آن امته را رها می‌کند؟ با اینکه خودش فرموده: ((و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا - آنان را محشور کردیم و احدی را از قلم نینداختیم))؟ مؤلف: روایات در باب رجعت از طریق شیعه بسیار زیاد است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه و نفع فی الصور گفته: در معنای صور اختلاف شده، - تا آنجا که می‌گوید - و بعضی گفته اند شاخی است که چون بوق در آن می‌دمند. و حدیثی هم بر این معنا آمده است.

باز در همان کتاب در ذیل جمله ((الا من شاء الله)) گفته: بعضی گفته اند: یعنی شهداء، زیرا شهداء هستند که در آن روز فزع و ترسی ندارند و در این باره خبری نیز به طور مرفوع روایت شده است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((صنع الله الذی اتقن کل شیء)) می‌گوید: امام فرمود: یعنی فعل خدا که با آن هر چیزی را متقن کرده.

چند روایت راجع به مراد از ((حسنه)) در آیه: ((من جاء بالحسنه فله خیر منها))

و در همین کتاب در تفسیر جمله ((من جاء بالحسنه فله خیر منها)) و هم من فزع یومئذ امنون و من جاء بالسیئه فکبت وجوههم فی النار)) فرموده: منظور از حسنه به خدا سوگند ولایت امیر المؤمنین (علیه السلام) و مراد از سیئه به خدا سوگند دشمنی با اوست.

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است، نه اینکه تنها در خصوص ولایت و عداوت آن جناب نازل شده باشد، البته به این مضمون روایات بسیاری وارد شده، که چه بسا ممکن است آنها را به محملی که خواهد آمد حمل نمود.

و در خصال از یونس بن ظبیان روایت کرده که گفت: امام صادق جعفر بن محمد (علیه السلام) فرمود: مردم خدای را سه گونه عبادت می‌کنند، یک طبقه او را به خاطر رغبتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه: ۵۸۳

که به ثوابش دارند عبادت می‌کنند و این طبقه عبادتشان عبادت حریصان است، که داعیشان بر عبادت طمع است. دسته دوم، او را عبادت می‌کنند بدین جهت که از آتش او بیمناکند و این عبادت عبادت بردگان است، که داعیشان بر عبادت ترس است، و لیکن من خدا را به خاطر محبتی که به او دارم عبادت می‌کنم و این عبادت کرام است، که داعیشان بر عبادت محبت است که خود مستلزم امنیت است، که خدای تعالی در باره شان فرمود: ((و هم من فزع یومئذ امنون)) و نیز فرموده: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفر لکم ذنوبکم)) پس کسی که خدای را دوست بدارد خدا هم دوستش می‌دارد و کسی که خدا دوستش بدارد از ایمنان می‌باشد.

مؤلف: لازمه استدلالی که در این حدیث شده این است که حسنه در آیه شریفه به ولایت تفسیر شود، ولایتی که عبارت است از

عبادت خدای تعالی از طریق محبت و باعث است که اراده عبد در اراده خدا فانی گشته ، در عوض خدای تعالی هم امور آن بنده را خودش تکفل نموده و در او تصرف نماید و این یکی از دو معنای ولایت علی (علیه السلام) است . پس آن جناب صاحب ولایت و اولین کسی است که از این مسأله برای امت فتح باب کرد و ممکن است بیشتر روایات وارده در اینکه مراد از حسنه ولایت علی است نیز به همین معنا تفسیر شود.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ و ابن مردویه و دیلمی ، از کعب بن عجره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که در معنای جمله ((من جاء بالحسنه فله خیر منها)) فرمود: منظور از حسنه شهادت به ((لا اله الا الله)) است ، همچنان که منظور از سیئه شرک به خداست ، که فردا به اولی گفته می شود: نجات یافتی و به این گفته می شود: هلاک شدی .

مؤلف : این معنا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عبارات مختلف و به طرق گوناگونی نقل شده و جا دارد این تفسیر، یعنی تفسیر حسنه به ((لا اله الا الله)) مقید شود به سائر احکام شرعیه ، که از لوازم توحیدند و گر نه باید تشریح آن احکام لغو باشد، خلاصه اینکه معنا ندارد حسنه در آیه منحصر در کلمه توحید بوده باشد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه : ۵۸۴ و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((انما امرت ان اعبد رب هذه البلده الذی حرمتها))، فرمود: مقصود مکه است .

و نیز در همان کتاب از پدرش ، از حماد بن عیسی ، از حریز، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: روزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مکه را فتح کرد، در مسجد الحرام درب خانه کعبه را گشود و دستور داد تا عکسهای که در آنجا کشیده بودند محو کنند، پس دستها را به چهارچوبه درب گرفت و فرمود: هان ای مردم خدای تعالی از روزی که آسمانها و زمین را آفرید، مکه را محترم کرد، پس مکه حرمتش بستگی دارد به حرمت خدا، که تا روز قیامت ادامه دارد، احدی شکار مکه را فراری ندهد و درختش را نکند و هیچ مکانی از آن را به خود اختصاص ندهد و هیچ افتاده ای را بر ندارد مگر آنکه بخواهد به صاحبش برساند.

آنگاه عباس عرضه داشت یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) بجز چوب اذخر که برای قبر و ساختن خانه لازم است ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بله بجز اذخر.

مؤلف : این حدیث از طرق اهل سنت نیز روایت شده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه ، از ابن مسعود، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: در قرآن کریم هر جا ((و ما الله بغافل عما تعملون)) هست با تاء خوانده می شود و هر جا ((و ما ربک بغافل عما يعملون)) هست با یاء خوانده می شود.

و الحمد لله رب العالمین

## القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

سوره قصص مکی است و هشتاد و هشت آیه دارد

آیات ۱ - ۱۴، سوره قصص

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ طسم (۱) تِلْكَ اٰیٰتِ الْكِتٰبِ الْمُبِیْنِ (۲) نَتْلُوْا عَلَیْكَ مِنْ نَّبَاِ مُوسٰی وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ (۳) اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلٰی فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَهَا شِیْعًا یَسْتَضِعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ یُدْبِحُ اَبْنَاءَهُمْ وَ یَسْتَحِیْ نِسَاءَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِیْنَ (۴) وَ نُرِیْدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلَی الدّٰیْنِ اسْتَضِعِفُوْا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلُهُمْ اٰثَمًا وَ نَجْعَلُهُمُ الْوَرِثِیْنَ (۵) وَ نُمَكِّنْ لَهُمْ فِی الْاَرْضِ وَ نُرِیْ فِرْعَوْنَ وَ هَمَّ وَ جُنُوْدَهُمَا مِنْهُمْ

مَا كَانُوا يَجِدُونَ (۶) وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (۷) فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمْ كَانُوا خَاطِبِينَ (۸) وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۹) وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرَاغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۰) وَقَالَتِ لَأُخْتِهِ قُصِيهِ فَاصْرَبْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۱) وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصَةٌ حُونَ (۱۲) فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَتَلَّمَّ أَنْ وَعِدَ اللَّهُ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۳) وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۱۴) ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴

## ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربانطسم (۱) این قرآن آیات کتاب مبین است (۲) ما از داستان موسی و فرعون آنچه حق است بر تو برای مردمی که ایمان می آورند می خوانیم (۳) به درستی که فرعون در زمین بلند پروازی کرد و مردمش را گروه گروه ساخت ، طایفه ای از ایشان را بیچاره و ضعیف کرد، تا آنجا که پسرانشان را می کشت و زنانشان را زنده می گذاشت ، راستی که او از مفسدان بود (۴) ما در برابر او خواستیم بر آنان که در زمین ضعیف شمرده شدند منت نهاده ایشان را پیشوایان خلق کنیم و وارث دیگران قرار دهیم (۵) و در زمین مکتشان داده و از همین ضعفها به فرعون و هامان و لشکریان آن دو آن سرنوشتی را نشان دهیم که از آن می گریختند (۶) و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده ، همین که بر جان او بیمناک شدی او را به دریا بینداز، و مترس و غمگین مباش که ما وی را به تو برگردانیده و از پیامبرانش می کنیم (۷) پس آل فرعون موسی را از دریا گرفتند تا دشمن و مایه اندوه شان شود آری فرعون و هامان و لشکریانشان خطا کردند (و اگر از آینده این کودک خبر می داشتند هرگز او را از دریا نمی گرفتند) (۸) و همسر فرعون گفت این کودک نور چشم من و تو است (و رو به جلادان کرد و گفت ) او را مکشید، شاید ما را سود بخشد، و یا اصلا او را فرزند خود بگیریم . این را می گفتند، و نمی دانستند (که چرا می گویند و این خداست که این پیشنهاد را به دلشان انداخته ) (۹) در نتیجه قلب مادر موسی مطمئن و فارغ از اندوه گشت که اگر فارغ نمی شد نزدیک بود موسی را لو دهد، این ما بودیم که قلبش را به جایی محکم بستیم تا از مؤمنین باشد (۱۰) وی به خواهر موسی گفت : از دور دنبال موسی باش ، تا از او خبری بیابی ، خواهر موسی او را از دور دید اما به طوری که درباریان ملتفت نشدند (۱۱) ما قبلا پستان همه زنان شیرده را بر او حرام کرده بودیم ، در نتیجه پستان احدی را نگرفت ، خواهرش گفت : آیا می خواهید شما را به خاندانی راهنمایی کنم که برای شما سرپرستی این کودک را به عهده بگیرند خانواده ای که خیرخواه این کودک باشند (۱۲) با این نقشه او را به مادرش برگرداندیم تا چشمش روشن شود و غصه نخورد و تا آنکه بداند وعده خدا حق است ، و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵

و چون به حد رشدش رسید و جوانی تمام عیار شد او را حکمت و علم دادیم ، و این چنین به نیکوکاران پاداش می دهیم (۱۴)

بیان آیات

غرض و مفاد سوره قصص : وعده جمیل به مؤمنین با ذکر داستان موسی (علیه السلام) و فرعون

غرض این سوره وعده جمیل به مؤمنین است ، مؤمنینی که در مکه قبل از هجرت به مدینه عده اندکی بودند که مشرکین و فراعنه قریش ایشان را ضعیف و ناچیز می شمردند، و اقلیتی که در مکه در بین این طاغیان در سخت ترین شرایط به سر می بردند و فتنه ها و شداید سختی را پشت سر می گذاشتند، خدای تعالی در این سوره به ایشان وعده می دهد که به زودی بر آنان منت نهاده و پیشوایان مردم قرارشان می دهد، و آنان را وارث همین فراعنه می کند، و در زمین مکتشان می دهد، و به طاغیان قومشان آنچه را که از آن بیم داشتند نشان می دهد

به همین منظور برای این مؤ منین این قسمت از داستان موسی و فرعون را خاطرنشان می سازد که موسی را در شرایطی خلق کرد که فرعون در اوج قدرت بود و بنی اسرائیل را خوار و زیر دست کرده بود که پسر بچه هایشان را می کشت و زنانشان را زنده می گذاشت، آری خداوند در چنین شرایطی موسی را آفرید و مهم تر آنکه او را در دامن دشمنش یعنی خود فرعون پرورش داد، تا وقتی که به حد رشد رسید، آنگاه او را از شر فرعون نجات داد و از بین فرعونیان به سوی مدین روانه اش نمود، و پس از مدتی به عنوان رسالت دوباره به سوی ایشان برگردانید، با معجزاتی آشکار تا آنکه فرعون و لشکریانش تا آخرین نفر را غرق کرده و بنی اسرائیل را وارث آنان نمود، و تورات را بر موسی نازل فرمود، تا هدایت و بصیرت برای مؤ منین باشد

و عین همین سنت را در میان مؤ منین به اسلام جاری خواهد کرد، و ایشان را به ملک و عزت و سلطنت خواهد رسانید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دوباره به وطن باز خواهد گردانید

آنگاه از این داستان منتقل می شود به بیان این که در حکمت خدا لازم است که از جانب خودش کتابی نازل کند، تا دعوت حق آن جناب نیز کتاب داشته باشد، سپس سخنان طعن آمیز مشرکین را که درباره دعوت قرآن زده اند که: چرا به وی آنچه به موسی داده شد ندادند؟ نقل فرموده و از آن پاسخ می دهد، و نیز علت ایمان نیامدن آنان را نقل نموده به این که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶

اگر به تو ایمان بیاوریم و هدایت تو را پیروی کنیم قدرت ما از ما سلب می شود، و از آن پاسخ می دهد، و به این منظور داستان قارون و فرو رفتنش در زمین را برایشان مجسم می سازد

و این سوره به طوری که سیاق آیاتش شهادت می دهد مکی است، و چهارده آیه ای که ما از اول در اینجا آوردیم یک فصل است، که داستان موسی را از روز ولادت تا روز بلوغ بیان می کند

طسّم تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ

تفسیر و بحث این آیه در آیاتی نظیر این آیه گذشت

از داستان موسی (ع) و فرعون مؤ منین باید درس بگیرند

تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

کلمه ((من)) تبعیض را می رساند، و کلمه ((بالحق)) متعلق است به کلمه ((تتلوا)) و معنایش این است که: ما بعضی از اخبار موسی را برایت تلاوت می کنیم تلاوتی که متلبس به لباس حق باشد. پس هر چه تلاوت می شود از ناحیه ما و به وحی ما است، بدون اینکه شیطان در القای آن ذره ای مداخله داشته باشد، ممکن هم هست که متعلق به کلمه ((نبا)) باشد که در این صورت معنی چنین می شود: ما پاره ای از اخبار موسی و فرعون را بر تو می خوانیم، در حالی که آن اخبار متلبس به حق است و هیچ شکی در آن نیست

حرف ((لام)) در جمله ((لقوم یؤمنون)) لام تعلیل و متعلق است به جمله ((تتلوا)) و معنایش این است که: ما قسمتی از خبر موسی و فرعون را برای خاطر قومی که به آیات ما ایمان می آورند بر تو می خوانیم تا در آن تدبر کنند

و حاصل معنای آیه این می شود که: ما بعضی از اخبار موسی و فرعون را بر تو می خوانیم، خواندنی به حق، برای اینکه این قوم که به آیات ما ایمان آورده اند در آن تدبر کنند، قومی که تو را پیروی کردند، و در دست فراعنه قریش گرفتار سختی و شکنجه گشته اند، تا برایشان محقق و مسلم شود که: خدایی که آنان به او و به فرستاده او ایمان آورده اند، و در راه او این همه آزار و شکنجه از دشمنان تحمل کرده اند، همان خدایی است که به منظور احیای حق، و نجات بنی اسرائیل، و عزت دادن به آنان بعد از ذلتشان، موسی را آفرید، تا ایشان را از آن ذلت نجات دهد، چه ذلتی؟ که فرزندانشان را می کشتند و زنانشان را باقی می گذاشتند، و فرعون بر آنان بلند پروازی و قدرت نمایی کرده و چنگال قهر خود را در آنان فرو کرده، و جور و ستمش را بر آنان

احاطه داده بود

خدا موسی را در چنین جوی تاریک خلق کرد، در محیطی که احدی احتمال آن را نمی داد، سپس او را در دامن دشمنش پروراند. آنگاه از مصر بیرونش برد، و دوباره او را برگردانید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷

در حالی که دارای معجزه و قدرت آشکار بود، و به وسیله او بنی اسرائیل را نجات داد و فرعون و لشکریانش را نابود کرد، و آنان را برای نسلهای بعد، سرگذشت و داستانی قرار داد

پس او خدای - جل شانه - است، که داستان ایشان را بر پیامبرش نقل می کند، و با جمله ((لقوم یؤ منون)) اشاره می فرماید: به اینکه به زودی همان رفتار را با دشمنان اینان عملی خواهد کرد، و بر این مؤ منین مستضعف منت نهاده وارث دشمنانشان می سازد، و دقیقاً آنچه با بنی اسرائیل و دشمن ایشان کرد، با مؤ منین و دشمنانشان نیز همان را خواهد کرد

وصف کارهای فرعون و محیطی که موسی (علیه السلام) در آن زاده شد

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ

((علو)) در زمین کنایه از ستمگری و بلند پروازی است. و کلمه ((شیع)) جمع ((شيعه)) و به معنای فرقه است، در مجمع البیان گفته: ((کلمه ((شیع)) به معنای فرقه ها است، و هر فرقه یک شيعه است، و اگر شيعه نامیدند، بدین جهت است که بعضی بعض دیگر را پیروی می کنند.)) و گویا مراد از اینکه فرمود: ((فرعون اهل زمین را شيعه شيعه کرد))، این باشد که اهل زمین را - که گویا منظور از آنان اهل مصر باشد، و الف و لام در ((الارض)) برای عهد بوده باشد - از راه القای اختلاف و تفرقه افکنی دسته دسته کرد، تا کلمه آنان متفق نشود، و یک دل و یک جهت نباشند، تا نتوانند بر او بشورند، و علیه او قیام نموده و امور را بر او دگرگون سازند، آن طور که عادت همه ملوک است، که چون می خواهند قدرت خود را گسترش داده و سلطنت خود را تقویت کنند، این نقشه را به کار می برند. و کلمه ((یستحیی)) از ((استحياء)) است، که به معنای زنده نگاه داشتن است

و حاصل معنای آیه این است که: فرعون در زمین علو کرد، و با گستردن دامنه سلطنت خود بر مردم، و انفاذ قدرت خویش در آنان بر مردم تفوق جست، و از راه تفرقه افکنی در میان آنان، مردم را دسته دسته کرد، تا یک دل و یک جهت نشوند، و نیروی دسته جمعی آنان ضعیف گشته، نتوانند در مقابل قدرت او مقاومت کنند، و از نفوذ اراده او جلوگیری نمایند

و منظور از یک طایفه در جمله ((یستضعف طائفة منهم)) بنی اسرائیل است، و بنی اسرائیل فرزندان یعقوب (علیه السلام) می باشند که از زمان یوسف (علیه السلام) که پدر و برادران خود را به مصر خواند، و در آنجا منزل داد، در مصر ماندند، و پس از سالها زاد و ولد عده شان به هزاران نفر رسید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸

و فرعون معاصر موسی (علیه السلام) با بنی اسرائیل معامله بردگان را می کرد، و در تضعیف آنان بسیار می کوشید، و این کار را تا بدانجا ادامه داد که دستور داد هر چه فرزند پسر برای این دودمان به دنیا می آید سر ببرند، و دختران آنان را باقی بگذارند، که معلوم است سرانجام این نقشه شوم چه بود، او می خواست به کلی مردان بنی اسرائیل را نابود کند، که در نتیجه نسل آنان به کلی منقرض می شد

علت اینکه فرعون چنین نقشه ای را طرح کرد، این بود که وی جزو مفسدین در زمین بود، برای اینکه خلقت عمومی که انسانها را ایجاد کرده بود و می کند در میان تیره ای با تیره ای دیگر در بسط وجود فرق نگذاشته، و تمامی قبایل و دودمانها را به طور مساوی از هستی بهره داده، آنگاه همه را به جهازی که به سوی حیات اجتماعی با تمتع از امتعه حیات زمین، هدایت کند، مجهز ساخته تا هر یک به قدر ارزش وجودی و وزن اجتماعی خود بهره مند شود

این همان اصلاحی است که صنع ایجاد از آن خبر می دهد، و تجاوز از این سنت و آزاد ساختن قومی و برده کردن قومی دیگر، و بهره مندی قومی از چیزهایی که استحقاق آن را ندارند، و محروم کردن قومی دیگر از آنچه استحقاق آن را دارند، افساد در زمین

است ، که انسانیت را به سوی هلاکت و نابودی می کشاند

و در این آیه آن جو و محیطی که موسی (علیه السلام) در آن متولد شد، تصویر شده ، که تمامی آن اسباب و شرایطی که بنی اسرائیل را محکوم به فنا می کرد بر او نیز احاطه داشت ، و خدا او را از میان همه آن اسباب سالم بیرون آورد

معنای آیه : ((و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض ...))

وَ نُرِیدُ اَنْ نُّمِّنَّ عَلَی الَّذِیْنَ اسْتَضَعِفُوْا فِی الْاَرْضِ ... مَا کَانُوْا یَحْذَرُوْنَ

کلمه ((من)) - به طوری که از کلام راغب استفاده می شود - در اصل به معنای ثقل و سنگینی بوده ، و از همین جهت واحد وزن را هم در سابق ((من)) می گفتند، و منت به معنای نعمت سنگین است ، و فلانی بر فلانی منت نهاد معنایش این است که : او را از نعمت ، گرانبار کرد، و نیز همو گفته : و این کلمه به دو نحو استعمال می شود، یکی منت عملی مانند آیه ((و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا)) (یعنی می خواهیم به آنان که در زندگی ضعیف شمرده شدند نعمتی بدهیم که از سنگینی آن گرانبار شوند، و دوم منت زبانی ، مانند آیه ((یمنون علیک ان اسلموا : بر تو منت می نهند که مسلمان شده اند)) و این از جمله کارهای زشت است ، مگر در صورت کفران نعمت ، این بود خلاصه کلام راغب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹

و تمکین ضعفا در زمین به این است که مکانی و جایی به ایشان دهد که مالک آنجا شوند، و در آن استقرار یابند، و از خلیل نقل شده که گفته : کلمه ((مکان)) صیغه مفعول از ماده ((کون)) است ، که به خاطر اینکه بسیار در زبانها جاری می شود، آن را مصدری بر وزن ((فعال)) گرفته ، و فعل ((تمکن و تمسکن)) (را از آن مشتق نموده اند، همچنان که از کلمه ((منزل)) با اینکه مصدر نیست ، فعل ((تمنزل)) (را مشتق نموده اند

مناسب تر آن است که : جمله ((و نرید ان نم ن ...)) (را حال از کلمه ((طائفه)) گرفته و تقدیر کلام را ((یستضعف طائفه منهم و نحن نرید ان نم ن : فرعون طایفه ای از اهل زمین را ضعیف شمرد در حالی که ما بر همانها که ضعیف شمرده شدند منت می نهم ...)) بدانیم بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: جمله مورد بحث عطف است بر جمله ((ان فرعون علا فی الارض)). و لیکن قول اول ظاهرتر از آیه است . و کلمه ((نرید)) چه به احتمال اول و چه دوم حکایت حال گذشته است ، یعنی با اینکه مضارع است و معنای ((می خواهیم)) (را می دهد، و لیکن چون در حکایت حال گذشته استعمال شده معنای ((خواستیم)) (را افاده می کند و جمله ((و نجعلهم ائمه)) عطف تفسیر است برای ((نم ن)) و همچنین جملات دیگری که بعد از آن پی در پی آمده ، همه منت مذکور را تفسیر می کنند

و معنایش این است که : جوی که ما موسی (علیه السلام) را در آن پروریدیم جو علو فرعون در زمین و تفرقه افکنی وی در میان مردم و استضعاف بنی اسرائیل بود، استضعافی که به کلی نابودشان می کرد، در حالی که ما خواستیم بر همان ضعیف شدگان از هر جهت ، نعمتی ارزانی بداریم که از سنگینی آن گرانبار شوند، به این که خواستیم آنان را پیشوا کنیم ، تا دیگران به ایشان اقتدا کنند و در نتیجه پیشرو دیگران باشند، در حالی که سالها تابع دیگران بودند، و نیز خواستیم آنان را وارث دیگران در زمین کنیم ، بعد از آنکه زمین در دست دیگران بود، و خواستیم تا در زمین مکتشان دهیم ، به اینکه قسمتی از زمین را ملک آنان کنیم ، تا در آن استقرار یابند، و مالک آن باشند، بعد از آنکه در زمین هیچ جایی نداشتند، جز همان جایی که فرعون می خواست آنان را در آنجا مستقر کند و خواستیم تا به فرعون پادشاه مصر و هامان وزیرش و لشکریان آن دو از همین مستضعفین ، آن سرنوشت را نشان دهیم که از آن بیمناک بودند، و آن این بود که روزی بنی اسرائیل بر ایشان چیره شوند، و ملک و سلطنت و مال و ثروت و رسم و سنت آنان را از دستشان بگیرند، همچنانکه خودشان درباره موسی و برادرش (علیه السلام) روزی که به سوی ایشان گسیل شدند، گفتند که : ((یریدان ان یخرجاکم من ارضکم بسحرهما و یذهبا بطریقکم المثلی)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰

این آیه شریفه نقشه ای را که فرعون برای بنی اسرائیل در سر می پروراند تصویر نموده است ، و آن نقشه این بود که از بنی اسرائیل



حتی یک نفر نفس کش در روی زمین باقی نگذارد، و این نقشه را تا آنجا به کار برده بود که قدرتش به تمامی شؤ و ن هستی آنان احاطه یافته و ترسش همه جوانب وجود آنان را پر کرده بود و آن قدر آن بیچارگان را خوار ساخته بود که حکم نابودی آنان را می داد، البته این ظاهر امر بود، و اما در باطن امر اراده الهی به این تعلق گرفته بود که آنان را از زیر یوغ وی نجات دهد، و ثقل نعمتی را که آل فرعون و آن یاغیان گردن کش را گمراه ساخته بود، از آنان گرفته و به بنی اسرائیل منتقل کند، آری اراده الهی چنین بود که تمامی آن اسباب و نقشه هایی را که علیه بنی اسرائیل جریان می یافت، همه را به نفع آنان گرداند و آنچه به نفع آل فرعون جریان می یافت به ضرر آنان تمامش کند، آری خدا حکم می کند و کسی هم نیست که حکمش را به تاخیر اندازد

الهام به مادر موسی (علیه السلام): موسی را شیر بده و چون بر او ترسیدی و دریایش بیانداز

وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ ...

کلمه ((اوحینا)) صیغه متکلم مع الغیر از فعل ماضی باب ((ایحاء)) است که به معنای گفتگوی پنهانی است، و در قرآن کریم در سخن گفتن خدای تعالی با بعضی از مخلوقاتش استعمال می شود که: یا به طور الهام و افکندن مطلبی به دل کسی صورت می گیرد، همچنان که در آیه: ((بان ربک اوحی لها)) و آیه ((و اوحی ربک الی النحل))، و آیه ((و اوحینا الی ام موسی)) به این معنا آمده، و یا به طور دیگر، نظیر وحی به انبیاء و فرستادگان خدا و وحی در غیر خدای تعالی از قبیل شیطان نیز استعمال می شود، که به دوستان خود وحی می کند و قرآن در آن باره می فرماید: ((ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم))

کلمه ((اللقاء)) به معنای طرح و افکندن است، کلمه ((یم)) به معنای دریا و نهر بزرگ است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۱۱

و در این جمله که فرمود: ((و اوحینا الی ام موسی)) (با حذف قسمتی از کلمات، ایجاز (و مختصر گویی) به کار رفته، و تقدیر کلام چنین است: ((حبلت ام موسی به و وضعته و اوحینا الیها...)) یعنی در حالی که شدت و بیچارگی بنی اسرائیل به این حد رسیده بود، مادر موسی به وی حامله شد، (و کسی نفهمید)، و او را زایید (باز کسی نفهمید) و ما به مادر او وحی کردیم که ..

و معنای آیه چنین است که: ما با نوعی الهام به مادر موسی بعد از آنکه او را زایید گفتیم: به موسی شیر بده، و مادامی که از جانب فرعون احتمال خطری نمی دهی به شیر دادن ادامه بده، و چون ترسیدی بر او - که لشکریان فرعون خبردار شوند، و او را گرفته مانند هزاران کودک که همه را کشتند به قتل برسانند - او را به دریا بینداز - که به طوری که از روایات بر می آید دریای مذکور همان نیل بوده - و دیگر از کشته شدن او مترس، و از جدایی او غمگین مشو، که ما دوباره او را به تو بر می گردانیم و او را از پیامبران قرار می دهیم، تا رسولی به سوی آل فرعون و بنی اسرائیل بوده باشد

پس جمله ((انا رادوه الیک)) (تعلیل نهی در ((لا تحزنی)) است، همچنان که جمله ((فرددناه الی امه کی تفر عینها و لا تحزن)) نیز شاهد بر این تعلیل است. و فرق بین ((خوف)) و ((حزن)) (از نظر مورد این است که: خوف در جایی است که احتمال وقوع

مکروهی در بین باشد، ولی حزن در جایی است که وقوع آن قطعی باشد، نه احتمالی

فَالْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَ هَمَانَ وَ جُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ

کلمه ((التقاط)) به معنای برخوردن به چیزی و برداشتن آن است، بدون اینکه انسان در جستجوی آن باشد، و از همین باب است که به چیزی که کسی پیدا می کند ((لقطه)) می گویند. و حرف ((لام)) در جمله ((لیکون لهم عدوا و حزنا)) - به طوری که گفته اند - لام عاقبت است. و کلمه ((حزن)) - با دو فتحه و ((حزن)) - با ضمه و سکون - به یک معنا است، مانند ((سقم)) و ((سقم)) (و مراد از حزن علت حزن است، پس اگر اطلاق حزن بر موسی کرده به خاطر مبالغه در سببیت وی برای اندوه ایشان است

معنای ((خاطیء)) و ((مخطی)) (و مقصود از اینکه فرعون و فرعونیان را در گرفتن از نیل ((خاطئین)) لقب داد

و کلمه ((خاطئین)) (جمع و اسم فاعل از خطی یخطا خطا (بر وزن علم یعلم علما) است، همچنان که مخطیء اسم فاعل از باب اف

عال، از اخطا یخطیء اخطاء می باشد. و فرق بین ((خاطیء)) و ((مخطیء)) - به طوری که راغب گفته - این است که: خاطیء به کسی اطلاق می شود که بخواهد کاری را بکند که آن را کار خوبی نمی داند همچنان که در قرآن فرموده: ((ان قتلهم کان خطا کبیرا)) و فرموده: ((و ان کنا لخاطئین)) به خلاف مخطیء، که در مورد کسی استعمال می شود که بخواهد کاری را انجام دهد که آن را کار خوبی می داند، ولی صحیح از آب در نمی آید، و اسم مصدر آن خطا - به دو فتحه است، و در قرآن آمده: ((و من قتل مؤمنا خطا)) و معنای جامع بین این دو لفظ عدول از جهت است. این بود خلاصه گفتار راغب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲

پس اینکه فرمود: ((ان فرعون و هامان و جنودهما کانوا خاطئین)) معنایش این است که: فرعون و هامان در آن رفتاری که با بنی اسرائیل و موسی کردند از ترس سرنگونی ملک و از بین رفتن سلطنتشان به دست ایشان تا به خیال خود مقدرات الهی را تغییر دهند، راه خطا پیمودند، برای اینکه جمع بسیاری از کودکان را که هیچ اثری در انهدام سلطنت نداشتند، کشتند، و آن کودکی که نابودی سلطنت فرعونیان به دست او بود او را از بین همه اطفال استثناء کرده، و از دریا گرفتند، و در دامن خود تربیت کردند و معنای آیه این است که: آل فرعون موسی را در دریا یافتند، و از آب گرفتند، و نتیجه این کار آن شد که همین موسی دشمن و وسیله اندوه آنان شد، آری فرعون و هامان و لشکریانشان در کشتن فرزندان مردم و زنده نگهداشتن موسی خطا کار بودند، آنان خواستند کسی را که به زودی آنان را نابود می کند، نابود کنند، ولی بازگشتند و او را با کمال جد و جهد حفظ نموده و در تربیتش مجدانه کوشیدند

با این بیان روشن می شود اینکه: بعضی خاطی بودن فرعونیان را تفسیر کرده اند به اینکه فرعونیان گنه کار بودند، پس خدای تعالی عقابشان کرد به این که دشمن ایشان را در دامن خود ایشان پروراند، ضعیف است

وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنٌ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

این آیه شریفه شفاعت و میانجیگری همسر فرعون را حکایت می کند که - در هنگام گرفتن موسی از آب و آوردنش نزد فرعون آنجا بوده - خطاب به فرعون می کند و می گوید: ((قره عین لی و لک)) یعنی این کودک نور چشم من و تو است. ((لا تقتلوه - او را نکشید)) در این جمله خطاب به عموم می کند، چون افرادی که در کشتن اطفال به عنوان سبب، مباشر، آمر و مأمور شرکت داشته اند، بسیار بوده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳

و همانا همسر فرعون کلام مزبور را، به خاطر این که خداوند محبت موسی را در قلب وی افکنده بود، گفت. و لذا دیگر اختیاری در کف او نماند، و چاره ای نیافت جز اینکه نخست بلا و کشتن را از او بگرداند، و سپس پیشنهاد فرزندی او را بکند، که خدای تعالی در جای دیگر این جریان را یکی از منت هایی دانسته که به موسی کرده است، فرموده: ((و القیت علیک محبه منی و لتصنع علی عینی))

((عسی ان ینفعنا او نتخذہ ولدا)) - این جمله را وقتی گفت که آثار جلالت و سیمای جذبه الهی را در او بدید، و از این جمله که گفت: ((او نتخذہ ولدا)) معلوم می شود فرعون و همسرش پسری نداشتند

((و هم لا یشعرون)) - این جمله حالیه است، و معنایش این است که: همسر فرعون این سخن را گفت، و این میانجیگری را کرد، و بلائی کشتن را از موسی (علیه السلام) بر گردانید، در حالی که او و مخاطبینش نمی دانستند چه می کنند و حقیقت حال و سرانجام کار چه می شود

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

معنای اینکه فرمود: ((و اصبیح فؤاد موسی فادغا...))

کلمه ((تبدی)) از مصدر ((ابداء)) به معنای اظهار است. و کلمه ((ربطنا)) از ماده ((ربط)) است، و ربط بر هر چیز، بستن آن است

، و در آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی (علیه السلام) است. و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که: دلش از ترس و اندوه خالی شد، و لازمه این فراغت قلب این است که دیگر خیالهای پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند، و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد، و در نتیجه اسرار فرزندش موسی را که می‌بایست مخفی کند، اظهار نکند و دشمنان پی به راز وی نبرند

ما این معنا را از این راه استفاده کرده ایم که: از ظاهر سیاق برمی‌آید که سبب اظهار نکردن مادر موسی همانا فراغت خاطر او بوده، و علت فراغت خاطرش ربط بر قلبش بوده که خدا سبب آن شده است؛ چون به او وحی فرستاد که: ((لا تخافی و لا تحزنی انا رادوه الیک: مترس و غم مخور که ما او را به تو برمی‌گردانیم...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴ در جمله ((ان کادت لتبدي به لو لا...)) کلمه ((ان)) مخففه از مثقله است، یعنی همانا نزدیک بود که وی پرده از راز برداشته و سر موسی را فاش سازد. و معنای اینکه فرمود: ((لتكون من المؤمنین)) این است که: ما قلب او را تقویت کردیم تا از کسانی باشد که وثوق و اطمینان به خدای تعالی دارند، و وثوق به اینکه خدا فرزندش را حفظ می‌کند، و در نتیجه صبر کند و برای او جزع نکند و در نتیجه سر او فاش نگردد

و مجموع این جملات یعنی ((ان کادت لتبدي به)) تا آخر آیه، در مقام بیان جمله ((و اصبح فؤاد ام موسی فارغاً)) می‌باشد، و حاصل معنای آیه چنین است که: قلب مادر موسی به سبب وحی، از ترس و اندوهی که باعث می‌شد سر فرزندش فاش گردد خالی شد، آری، اگر ما قلب او را به وسیله وحی تثبیت نمی‌کردیم و وثوق به محافظت خداوند از موسی پیدا نمی‌کرد، نزدیک بود که سرگذشت فرزندش را با جزع و فزع اظهار نماید

و از آنچه گذشت روشن می‌گردد اینکه: بعضی از مفسرین در تفسیر جمله‌های آیه مطالبی غیر این را آورده‌اند، همه ضعیف است، مثل آن مفسری که در جمله: ((و اصبح فؤاد ام موسی فارغ)) گفته: ((یعنی قلب مادر موسی وقتی که شنید پسرش به دام فرعون افتاده، از شدت ترس و حیرت، خالی از عقل شد)). یا آن مفسر دیگر که گفته: ((قلب مادر موسی از آن وحیی که بدو شد فارغ گشت و از یاد آن خالی شد و آن را فراموش کرد)). و یا آن مفسر دیگر که گفته: ((یعنی قلب مادر موسی از هر چیزی غیر از یاد موسی خالی گشت، و خلاصه دلش برای موسی فارغ شد))، زیرا هیچ یک از این نظرات از سیاق آیه استفاده نمی‌شود نظیر این اقوال در ضعف، قول دیگر آنان است که گفته‌اند: جواب کلمه ((لولا)) حذف شده، و تقدیر کلام این است که: ((لولا ان ربطنا علی قلبها لابتده و اظهرته))، و وجه این تقدیر - آن طور که گفته شده - این است که: کلمه ((لولا)) شبیه به ادوات شرط است که به همین جهت باید صدر جمله قرار گیرد، یعنی جوابش از خودش جلوتر نیفتد، این نکته، مفسرین نامبرده را وادار کرده که جواب این کلمه را در تقدیر بگیرند، تا جلوتر از آن نباشد. و ما در این مطلب در ذیل آیه ((و لقد همت به وهم بها لولا ان را برهان ربه)) مناقشه کردیم - به آنجا مراجعه کنید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵

تعقیب و مراقبت خواهر موسی (ع) او را بدرخواست مادرش

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِيهِ فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنِ جُنُبٍ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ

در مجمع البیان گفته: ((کلمه ((قص)) به معنای دنباله جای پا و اثر کسی را گرفتن و رفتن است، و قصه را هم که به معنای داستانهای گذشته است، به همین جهت قصه می‌گویند، که دومی در نقل آن از اولی پیروی می‌کند. و نیز در معنای جمله ((فبصرت به عن جنب)) گفته: یعنی وی او را از دور بدید))

و معنای آیه این است که: مادر موسی به خواهر موسی - که دخترش باشد - گفت: دنبال موسی را بگیر، ببین چه بر سرش آمد، و آب، صندوق او را به کجا برد؟، خواهر موسی همچنان دنبال او را گرفت، تا آنکه موسی را از دور دید که خدام فرعون او را گرفته‌اند، در حالی که فرعونیان متوجه مراقبتش نشدند

وَ حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَ هُمْ لَهُ نَصِحُونَ

کلمه ((حرمنّا)) از تحریم است ، که در این آیه به معنای حرام شرعی نیست ، بلکه به معنای تحریم تکوینی است ، و معنایش این است که : ما او را طوری کردیم که از احدی پستان قبول نکرد ، و از مکیدن پستان زنان امتناع ورزید و اینکه فرمود : ((من قبل )) معنایش این است که موسی قبل از آنکه خواهرش نزدیک شود از مکیدن پستان زنان امتناع ورزیده بود ، و کلمه ((مراضع )) - به طوری که گفته اند - جمع ((مرضعه است )) یعنی زن شیرده

((فقالت هل ادلكم على اهل بيت يكفلونه لكم و هم له ناصحون )) - این جمله تفریع بر مطالب قبل است ، چیزی که هست از سیاق برمی آید که در اینجا چیزی حذف شده ، گویا فرموده : ((و حرمنّا علیہ المراضع غیر امه من قبل ان تجی ء اخته فكلما اتواله بمرضع لترضعه لم يقبل ثديها فلما جاءت اخته و راءت الحال قالت عند ذلك لال فرعون هل ادلكم على اهل بيت يكفلونه لنعكم و هم له ناصحون : یعنی ما قبل از آنکه خواهر موسی برسد زنان شیرده را بر او حرام کردیم ، و طوری کردیم که پستان غیر مادرش را نگیرد ، در نتیجه هر چه زن شیرده آوردند پستانش را قبول نکرد ، همین که خواهرش آمد ، و وضع را بدید ، به آل فرعون گفت : آیا می خواهید شما را به خاندانی راهنمایی کنم که آنان تکفل و سرپرستی این کودک را به نفع شما به عهده بگیرند؟ خاندانی که خیرخواه وی باشند.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶

بازگردانیده شدن موسی (ع) به دامان مادر به لطف الهی

فَرَدَّدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

این آیه با حرف فایی که بر سرش آمده تفریع بر مطالب قبل شده ، البته با مطالبی که در آیه نیامده ، ولی سیاق بر آن دلالت دارد ، و حاصل معنایش این است که : خواهر موسی گفت : آیا شما را راهنمایی کنم بر اهل بیتی چنین و چنان ؟ پس فرعونیان پیشنهادش را پذیرفتند ، و او ایشان را راهنمایی به مادر موسی کرد ، پس موسی را تسلیم مادرش کردند ، در نتیجه او را با این نقشه ها به مادرش برگردانیدیم

((کی تفر عینها و لا تحزن و لتعلم...)) - این جمله تعلیل و بیان علت این است که چرا او را به مادرش برگردانیدیم . و مراد از کلمه ((لتعلم : تا بدانند)) این است که با مشاهده فرزندش یقین پیدا کند ، و تحقق وعده خدا را به چشم ببیند ، چون مادر موسی قبل از این جریان وعده خدا را شنیده بود ، و می دانست که وعده او حق است ، و ایمان به آن نیز داشت ، ولی ما موسی را به او برگردانیدیم تا با دیدن او یقین به حقانیت وعده خدا کند

و مراد از ((وعده خدا)) تنها وعده برگرداندن موسی نیست ، بلکه مطلق وعده الهی است ، به دلیل اینکه فرموده ((و لکن اکثر الناس لا یعلمون : ولی بیشتر مردم نمی دانند)) یعنی یقین پیدا نمی کنند ، و غالباً در وعده های خدا گرفتار شک و ریبند ، و دلهایشان مطمئن به آن نیست و حاصل معنای آیه این است که : مادر موسی با مشاهده حقانیت این وعده ای که خدا به او داد ، یقین پیدا کرد ، به اینکه مطلق وعده های خدا حق است

و چه بسا بعضی از مفسرین گفته اند که : مراد از وعده خدا ، مطلق وعده های او نیست ، بلکه همان وعده برگرداندن موسی است به مادرش ، که در آیه قبلی آمده بود . ولی این تفسیر با جمله ((ولکن...)) ، به بیانی که گذشت نمی سازد

وَ لَمَّا بَلَغَ أَسَدَهُ وَ اسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

((بلوغ اشد)) به معنای این است که : انسان آن قدر زنده بماند و عمر کند تا نیروهای بدنش به حد قوت و شدت برسد ، و این غالباً در سن هجده سالگی صورت می گیرد . و کلمه ((استوی )) از ((استواء)) است ، که به معنای اعتدال و استقرار می باشد ، پس استواء در حیات ، به معنای این است که : آدمی در کار زندگی اش استقرار یابد و این در افراد ، مختلف است ، بیشتر بعد از بلوغ اشد یعنی بعد از هجده سالگی حاصل می شود

و ما در سابق درباره بقیه الفاظ آیه یعنی داده شدن حکم و علم و نیز درباره احسان در چند جا از این کتاب بحث کردیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷

بحث روایتی

چند روایت در ذیل آیه : ((و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا...)) (و جری تطبیق آن بر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ ، ابن منذر ، و ابن ابی حاتم ، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) ، روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض )) ، فرموده : ((مستضعفین فی الارض )) عبارتند از: یوسف و فرزندانش مؤلف : شاید مراد همان بنی اسرائیل باشند و گرنه ظهور آیه در خلاف معنای مزبور روشن است و در معانی الاخبار به سند خود از محمد بن سنان ، از مفضل بن عمر ، روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) شنیدم ، می فرمود: رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) نگاهی به علی و حسن و حسین (علیهم السلام) کرد و گریست و فرمود: شما بعد از من مستضعف خواهید شد، مفضل می گوید عرضه داشتم معنای این کلام رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) چیست؟ فرمود: معنایش این است که : بعد از من شما امامید، چون خداوند عزوجل می فرماید: ((و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین )) . پس این آیه تا روز قیامت درباره ما جریان دارد و این پیشوایی تا روز قیامت در ما جاری است

مؤلف : در این که آیه مذکور درباره ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است ، روایات بسیاری از طریق شیعه رسیده است ، و از این روایت بر می آید که همه روایات این باب از قبیل جری و تطبیق مصداق بر کلی است و در نهج البلاغه فرموده : دنیا بعد از همه سرکشی هایش سرانجام زیر بار ما خواهد رفت و رو به ما خواهد نمود همانند شتری که در آغاز بچه خود را شیر نمی دهد و لگدپرانی می کند و سرانجام به وی میل و عطوفت می کند آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸ روایتی متضمن داستان تولید موسی (علیه السلام) و به رود انداخته شدن او و...

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و او حینا الی ام موسی ...)) (گفته ، پدرم از حسن بن محبوب ، از علاء بن رزین ، از محمد بن مسلم ، از ابی جعفر امام باقر (علیه السلام) ، برایم حدیث کرد که فرمود: وقتی مادرش به او حامله شد، اثر حملش ظاهر نگشت تا هنگام زاییدنش ، و فرعون زنانی از قبط را ماءمور کرده بود بر زنان بنی اسرائیل ، تا آنان را زیر نظر بگیرند که کدامیک حامله است تا گزارش دهند، و این بدان جهت بود که به او خبر رسید که بنی اسرائیل گفته اند: فرزندی در میان ما به وجود می آید به نام موسی بن عمران ، که طومار زندگی و حکومت فرعون و یارانش به دست او درهم می پیچد در آن هنگام فرعون سوگند خورد که از این به بعد هر فرزند پسر که برای آنان به دنیا آید او را می کشم ، تا آنچه آنان می خواهند نشود، و به همین منظور در میان مردان و زنان ایشان جدایی انداخت و مردان را زندانی کرد

و بعد از آنکه مادر موسی او را زایید، نگاهی پر از غم و اندوه به وی کرد و گریست و گفت : حیف از این پسر که هم اکنون کشته می شود، و او را ذبح می کنند، ولی خدای تعالی دل آن زن را که موکل بر او بود به سوی موسی معطوف ساخت و او را نسبت به او عطوف و مهربان کرد. پس به مادر موسی گفت : چرا رنگت زرد شد؟ گفت : برای اینکه می ترسم بچه ام را ذبح کنند، آن زن گفت مترس ، از سوی دیگر موسی به حکم خدای تعالی چنان بود که احدی او را نمی دید مگر آنکه علاقمند و دوستدارش می شد همچنان که خدای تعالی فرموده : ((و القیت علیک محبة منی : محبتی از خودم بر تو افکندم ))

به همین سبب زن قبطی که موکل بر مادر موسی بود دوستدار و علاقه مند به وی شد، و خداوند تابوت را بر مادر موسی نازل کرده ، ندایش داد که کودک را در آن تابوت (صندوق) بگذارد، و به دریا بیفکن ، ((و لا تخافی و لا تحزنی )) مترس و غمناک مباش

که ما او را به تو باز می گردانیم و از مرسلین قرارش خواهیم داد، پس مادر موسی او را در تابوت نهاده و درب آن را محکم بست ، و به رود نیل افکند

از سوی دیگر فرعون در ساحل رود نیل قصری داشت ، که برای تفریح بدانجا می رفت و آن روز در آن قصر بود، و همسرش آسیه نیز با او بود، که در ضمن تماشا ناگهان چشمش به یک سیاهی افتاد که بر روی آب بود و امواج دریا و باد با آن بازی می کرد، و پایین و بالایش می برد، سیاهی همچنان نزدیک شد، تا به درب قصر رسید. فرعون دستور داد آن صندوق را از آب گرفته و نزدش بردند، همین که درب آن را باز کرد دید که کودکی در میان آن است بی درنگ گفت : این یکی از کودکان اسرائیلی است ، ولی تا خواست اقدام به قتل او بکند خدای تعالی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹

محبت او را در دلش افکند، محبتی بسیار شدید، و همچنین قلب آسیه را نیز مجذوب او ساخت فرعون خواست او را به قتل برساند، آسیه گفت : او را نکشید شاید ما را سود ببخشد، و یا اصلاً او را پسر خود بگیریم ، و هیچ خبر نداشتند که این کودک موسی است

در مجمع البیان در ذیل جمله : ((قره عین لی و لک لا تقتلوه )) (از رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم ) روایت کرده که فرمود: به آن کس که به حرمتش سوگند می خورند سوگند، اگر آن طور که آسیه موسی را قره العین خود دانست فرعون نیز می دانست خدا او را هم مانند همسرش هدایت می کرد، و لیکن او به خاطر آن شقاوتی که خدا برایش نوشته بود امتناع ورزید و در معانی به سند خود از محمد بن نعمان احول ، از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که در ذیل جمله ((فلما بلغ اشد و استوی )) فرمود: بلوغ اشدش هجده سالگی بود، و استوایش رویدن محاسنش القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰

آیات ۱۵ - ۲۱، سوره قصص

وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ غِفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغْتَهَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ وَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ (۱۵) قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفْوُ الرَّحِيمُ (۱۶) قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ (۱۷) فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَعَوِيُّ مُّبِينٌ (۱۸) فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَمْوسَىٰ أَ تُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ (۱۹) وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَمْوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيُقْتَلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ (۲۰) فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۲۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱

ترجمه آیات

روزی در هنگامی که مردم سرگرم بودند از کاخ فرعون که دور از شهر بود بیرون آمده داخل شهر شد، در شهر به دو نفر برخورد کرد که یکدیگر را کتک کاری می کردند یکی از بنی اسرائیل بود و یکی دیگر از قبطیان ، آنکه از پیروان موسی بود موسی را به کمک طلبید تا شریقی را از او بگرداند، موسی مرد قبطی را بزد اما زدن همان و افتادن و مردن قبطی همان . موسی با خود گفت : این از عمل شیطان بود که او دشمنی است گمراه کننده و آشکار (۱۵) گفت پروردگارا من به خود ستم کردم اثر این جرم را محو کن و خدا هم اثر آن را محو کرد آری خدا آمرزنده مهربان است (۱۶) موسی گفت پروردگارا به خاطر این نعمت که به من ارزانی داشتی تا آخر عمرم هرگز پشتیبان مجرمین نمی شوم (۱۷) فردای آن روز در شهر نگران می گشت که ناگهان همان شخص دیروزی را دید که داشت او را به یاری می طلبید و از دور صدایش می زد موسی به او گفت : تو گمراهی آشکاری (۱۸) همین که خواست دست به دشمن او و دشمن خودش بیازد مرد گفت : ای موسی می خواهی مرا هم بکشی آن چنان که دیروز کسی را



کشتی ، معلوم می شود تو جز این بنایی نداری که در زمین جباری کنی و نمی خواهی از صلح جویان باشی (۱۹) و از آخر شهر (که قصر فرعون در آنجا بود) مردی دوان دوان بیامد و گفت : ای موسی درباریان مشورت می کردند که تو را بکشند بیرون شو که من از خیرخواهان توام (۲۰) موسی نگران از شهر خارج شد و گفت : پروردگارا مرا از شر مردم ستمگر نجات ده (۲۱) بیان آیات

فصل دوم از داستان موسی (علیه السلام) : حوادث بعد از بلوغ و بیرون رفتن از مصر به سوی مدین و...

این آیات فصل دوم از داستان موسی (علیه السلام) را بیان می کند، و در آن ، قسمتی از حوادث را که بعد از رسیدنش به حد بلوغ پیش آمده ، و به بیرون شدنش از مصر و رفتنش به سوی مدین انجامید، ذکر می فرماید

وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا...

تردید نیست در اینکه آن شهری که موسی بی خبر اهل آن وارد آن شد همان شهر مصر بوده ، و تا آن روز داخل مصر نشده بود؛ چون نزد فرعون زندگی می کرده ، و از آن استفاده می شود که قصر فرعون در خارج شهر مصر بوده ، و موسی از آن قصر بیرون شده ، و بدون اطلاع مردم شهر به شهر وارد شده ، مؤید این احتمال جمله ((و جاء من اقصی المدینه رجل یسعی )) است ، که در چند آیه بعد است ، و می رساند آن کسی که به شهر آمد و به موسی (علیه السلام) اعلام خطر کرد که درباریان دارند برای کشتن مشورت می کنند، از بیرون شهر آمد

و منظور از هنگام غفلت مردم شهر، وقتی است که مردم دکان ها و بازارها را تعطیل می کردند، و به خانه ها می رفتند، و خیابانها و کوچه ها خلوت می شد، مانند هنگام ظهر و وسطهای شب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲

((فوجد فیها رجلین یقتلان )) - یعنی در شهر دو مرد را دید که با یکدیگر مخاصمه می کردند و یکدیگر را کتک می زدند و خلاصه کلمه ((اقتتال )) در اینجا به معنای کشتن یکدیگر نیست ، بلکه به معنای زدن یکدیگر است ((هذا من شیعته و هذا من عدوه )) این جمله حکایت حال است ، که واقعه را مجسم می سازد، و بیان می کند که یک ی از آن دو نفر اسرائیلی ، و از پیروان دین موسی ، و یکی دیگر قبطی و دشمنش بود، اما اینکه گفتیم یکی از آن دو پیرو دین موسی بوده جهتش این است که : آن روز بنی اسرائیل در دین منتسب به آبای خود ابراهیم و اسحاق و یعقوب (علیهمالسلام) بودند، هر چند که از دین آن بزرگواران در آن روز جز اسم چیزی نمانده بود، و بنی اسرائیل رسماً تظاهر به پرستش فرعون می کردند، و اما اینکه گفتیم دومی قبطی و دشمن موسی بود، جهتش این است که آن روز قبطیان با بنی اسرائیل دشمنی می کردند، و شاهد اینکه این مرد دشمن ، قبطی بوده این است که : قرآن کریم از موسی حکایت می کند که گفت : ((و لهم علی ذنب فاخاف ان یقتلون ))

((فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه )) کلمه ((استغاثه )) به معنای ((استنصار)) است ، چون ((غوث )) به معنای نصرت است ، و معنای جمله این است که : مرد اسرائیلی از موسی خواست تا او را علیه دشمنش کمک کند

((فوکزه موسی فقضی علیه )) - ضمیر در ((وکزه )) و ((علیه )) به آن مرد قبطی و دشمن بر می گردد. و کلمه ((وکزه )) - به طوری که راغب و دیگران گفته اند - به معنای طعن و دفع و زدن با تمامی کف دست می باشد. و کلمه ((قضاء)) به معنای حکم است ، و اگر با حرف ((علی )) متعدی شود، و گفته شود ((قضی علیه )) کنایه از این است که با مردنش از کارش فارغ شد و معنای جمله این است که : موسی (علیه السلام) آن دشمن را با تمام کف دست و مشت زد و یا دفع کرد و او هم مرد. از همین تعبیر استفاده می شود که : قتل مزبور عمدی نبوده ، زیرا اگر عمدی بود به جای ((وکزه )) می فرمود: ((فقتله ))

مراد از اینکه موسی (علیه السلام) بعد از قتل (خطای) مرد قبطی گفت : ((هذا من عمل الشیطان انه عدو مظل مبین )) و استغفار کرد

((قال هذا من عمل الشیطان انه عدو مظل مبین )) - لفظ ((هذا)) اشاره به آن کتک کاری است ، که در میان آن دو مخاصم واقع

شده، و منجر به مرگ آن قبلی شده بود، و اینکه آن را به نوعی نسبت به عمل شیطان نسبت داد، و صریحا فرمود ((این عمل شیطانست)) بلکه فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳

((این از عمل شیطانست))، و با در نظر گرفتن اینکه کلمه من ابتدایی است، و معنای جنس و یا منشاء بودن را می‌رساند، این معنا را افاده می‌کند که: این کتک کاری که در میان آن دو اتفاق افتاده بود، از جنس عملی است که به شیطان نسبت داده می‌شود، و یا از عمل شیطان ناشی می‌گردد، چون شیطان است که در میان آن دو عداوت و دشمنی افکنده و به کتک کاری یکدیگر وادارشان کرده است و کار بدانجا منجر شد که موسی مداخله کرد. و مرد قبلی به دست او کشته شد، و موسی دچار خطر و گرفتاری سختی گردید. آری موسی می‌دانست که این جریان پنهان نمی‌ماند، و به زودی قبطیان علیه او می‌شورند. و اشراف و درباریان و فرعون از او و از هر کسی که در جریان مزبور مداخله داشته، شدیدترین انتقام را خواهند گرفت اینجا بود که متوجه شد در آن مشتی که به آن مرد قبلی زد که این کار او را در معرض هلاکت قرار داد، اشتباه کرده و این وقوع در اشتباه را به خدا نسبت نمی‌دهد، برای اینکه خدای تعالی جز به سوی حق و صواب راهنمایی نمی‌کند لذا حکم کرد به اینکه این عمل منسوب به شیطان است

و این عمل (کشتن قبلی) هر چند نافرمانی موسی نسبت به خدای تعالی نبود، برای اینکه اولاً خطای بود نه عمدی، و ثانياً جنبه دفاع از مرد اسرائیلی داشت، و مرد کافر و ظالمی را از او دفع کرد، و لیکن در عین حال این طور هم نبوده که شیطان در آن هیچ مداخله ای نداشته باشد، چون شیطان همان طور که از راه وسوسه آدمی را به گناه و نافرمانی خدا و می‌دارد، همچنین او را به هر کار مخالف صواب نیز وادار می‌کند، کاری که گناه نیست، لیکن انجامش مایه گرفتاری و مشقت است، همچنان که آدم و همسرش را از راه خوردن آن درخت ممنوع، گرفتار نمود، و کار آنان را به آنجا کشانید که از بهشت بیرون شوند

پس در حقیقت جمله ((هذا من عمل الشيطان)) اظهار انزجار موسی (علیه السلام) است از آنچه واقع شد که آن دو نفر به جان هم افتادند و او ناگزیر به مداخله گردید و کار به کشته شدن قبلی انجامید و خلاصه، انزجار از این گرفتاری سخت و ندامت از آن است، و اینکه فرمود: ((انه عدو مفضل مبین)) اشاره است از آن جناب به اینکه این کاری که از او سر زد نوعی ضلالت است، که به شیطان منسوب است، هر چند که نافرمانی که موجب مؤاخذه است نبود، بلکه صرفاً اشتباه بود، لیکن همین اشتباه هم منسوب به خدا نیست. بلکه منسوب به شیطان است که دشمن و گمراه کننده آشکار است، و این واقعه کار اشتباه و از سوء تدبیر او بود، که او را به عاقبت وخیم مبتلا می‌کرد، و به همین جهت وقتی فرعون به وی اعتراض کرد و گفت: ((و فعلت فعلتك التي فعلت و انت من الكافرين: تو همانی که آن کار را کردی، و نعمت و خوبیهای مرا در حق خودت کفران نمودی))، در پاسخ فرمود: ((فعلتها اذا

و انا من الضالين: من اگر آن کار را کردم، وقتی کردم که از گمراهان بودم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

این جمله اعترافی از آن جناب نزد پروردگارش است به اینکه: به نفس خود ستم کرده، چون نفس خود را به خطر انداخته بود، و از این اعتراف برمی‌آید که درخواست کرده و گفته: ((فاغفرلی)) (معنایش مغفرت مصطلح، و آمرزش گناه نیست، بلکه مراد از آن این است که: خدایا اثر این عمل را خنثی کن، و مرا از عواقب وخیم آن خلاص گردان، و از شر فرعون و درباریانش نجات بده، و این معنا از آیه ((و قتلت نفسا فنجيناك من الغم)) به خوبی استفاده می‌شود

و این اعتراف به ظلم، و درخواست مغفرت، نظیر همان طلب مغفرتی است که قرآن کریم از آدم و همسرش حکایت کرده. و فرموده: ((قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين))

قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ

مفاد آیه: ((قال رب بما انعمت علي فلن اكون ظهيرا للمجرمين)) (و جوهی که در معنای آن گفته شده است

بعضی از مفسرین گفته اند: ((حرف)) باء)) در جمله ((بما انعمت)) برای سببیت است، و معنایش این است که: پروردگارا به سبب آنچه بر من انعام کردی، این عهد برای تو بر عهده من باشد که هرگز یاور مجرمین نباشم، و بنابراین معنا، جمله مورد بحث عهدی است از آن جناب با خدای تعالی

بعضی دیگر گفته اند: ((باء)) در جمله مزبور برای قسم است، که جواب آن حذف شده، و معنای آیه این است که: سوگند می خورم به آن نعمت ها که به من ارزانی داشتی، که هر آینه توبه کنم، و یا امتناع بورزم از اینکه پشتیبان مجرمین باشم))  
بعضی دیگر گفته اند که: ((باء)) برای قسم هست ولی قسم استعطافی است، و قسم استعطافی آن سوگندی است که در انشاء واقع می شود، مثل اینکه به کسی بگویی ((بالله زرنی: تو را به خدا سراغم بیا))، و معنای آیه بنا بر این احتمال این می شود، که: پروردگارا تو را سوگند می دهم که بر من عطوفت کنی، و مرا حفظ فرمایی، تا در نتیجه پشتیبان مجرمین نباشم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵

از میان این چند وجه، وجه اولی بهتر است، برای اینکه مراد از جمله ((بما انعمت علی)) بنا به گفته این مفسرین - انعام خدا به وی است، یا به این که: او را در کودکی از شر فرعون حفظ کرد، و به مادرش برگردانید، و یا به این که توبه اش را از قتل قبطنی قبول نمود و او را بخشید البته بنا بر اینکه از راه الهام یا خواب و امثال آن علم پیدا کرده باشد به این که خدای تعالی او را آمرزیده است و هر یک از این دو احتمال باشد سوگند او سوگند به غیر خدای تعالی بوده، و معنای کلامش این می شود که: سوگند می خورم به اینکه مرا حفظ کردی که ... و یا سوگند می خورم به اینکه مرا آمرزیدی که ...، و این قسم سوگند در کلام خدای تعالی سابقه ندارد، و هیچ معهود نیست که از کسی حکایت کرده باشد، که به غیر خود او سوگند خورده باشد، به همین جهت است که گفتیم وجه اول بهتر است، چون بنا بر وجه اول اصلا حرف (باء) برای سوگند نیست، تا این اشکال متوجه شود

مراد از ((مجرمین)) (در قول موسی ع) (فلن اکون ظهیرا للمجرمین)

((فلن اکون ظهیرا للمجرمین)) - بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از)) مجرم)) (آن کسی است که غیر خودش را به جرم وادار سازد، و یا یاری او به جرم کشیده شود، مانند همان اسرائیلی که مرد قبطنی با او در افتاد، و یاری کردن موسی از وی، موسی را دچار دردسر و ارتکاب جرم ساخت پس در حقیقت در کلمه ((مجرمین)) در این جمله، مجازی در نسبت به کار رفته، چون آن مرد اسرائیلی مجرم نبود بلکه سبب شد تا موسی مرتکب جرم شود))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از)) مجرمین)) فرعون و قوم اوست، و معنای جمله این است که: سوگند می خورم به انعامت بر من، که توبه کنم، و دیگر با مصاحبت و ملازمت یاور و کمک کار فرعون و قومش نشوم، و دیگر - مانند سابق - نزدش نروم، و ملازمتش نشوم، و خلاصه سیاهی لشکرش نگردم))

مفسر دیگر این وجه را رد کرده به اینکه: ((این وجه هیچ تناسبی با مقام ندارد))

اما آنچه حق مطلب است این است که: جمله ((رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیرا للمجرمین)) عهد و پیمانی است از سوی موسی که دیگر هیچ مجرمی را در جرمش کمک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶

نکند، تا شکر نعمتهایی را که به وی ارزانی داشته به جا آورده باشد، و مراد از ((نعمت)) - با در نظر گرفتن اینکه قیدی به آن نزده - ولایت الهی است؛ زیرا جمله ((فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین))، شهادت می دهد بر اینکه ((الذین انعم الله علیهم)) عبارتند از: نبیین و صدیقین و شهداء و صالحین

و این نامبردگان اهل صراط مستقیمند، که به حکم آیه ((اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین))، از ضلالت و غضب خدا ایمنند و ترتب امتناع از یاری کردن مجرمین، بر انعام به این معنا، ترتب روشنی است، که هیچ خفایی در آن نیست

از همین جا معلوم می شود که مراد از مجرمین امثال فرعون و درباریان اویند، نه امثال آن مرد اسرائیلی که حضرت او را یاری کرد، چون نه یاری کردن موسی از اسرائیلی جرم بود و نه سیلی زدنش به قبطی، تا از آن اعمال توبه کند، و چگونه ممکن است مرتکب جرم شده باشد، با اینکه او از اهل صراط مستقیم است که هرگز معصیت خداوند نمی کنند تا گمراه شوند و خداوند در قرآن تصریح کرده بر این که آن جناب از مخلصانی بوده، که شیطان راهی به اغوی آنان ندارد، و فرموده: ((انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا))

و نیز در همین چند آیه قبل تصریح کرد بر اینکه به او حکم و علم داد و او از نیکوکاران و از متقیان بود، و چنین کسی را هرگز تعصب فامیلی و یا غضب بیجا گمراه نمی کند. و او را به یاری مجرم در جرمش وانمی دارد

و اگر قرآن کلمه ((قال)) را در حکایت کلام آن جناب سه مرتبه تکرار کرده و فرمود: ((قال هذا من عمل الشيطان)) و ((قال رب اني ظلمت نفسي)) و ((قال رب بما انعمت علي)) برای این است که: سیاق در این سه جمله، مختلف است، چون در جمله اول حکم و قضاوت او را حکایت کرده و در جمله دوم استغفار و دعایش را. و در جمله سوم عهد و پیمانش را

فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اَسْتَصْرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ

کلمه ((اصبح)) را مقید کرد به ((فی المدینه)) تا دلالت کند بر اینکه موسی (علیه السلام) بعد از آن جریان دیگر به سوی قصر فرعون (خانه ای که تا آن روز از عمرش در آنجا زندگی می کرد)، برگشت، و شب را در شهر مصر به سربرد. و کلمه ((استصراخ)) به معنای استغاثه به صدای بلند است، که از ((صراخ)) به معنای صیحه و فریاد مشتق شده، و کلمه ((غویت)) به معنای خطای

از راه راست و صواب است به خلاف ((رشد)) که به معنی راه راست یافتن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷

و معنای آیه این است که: موسی آن شب را در شهر به صبح رسانید، - و به کاخ فرعون برگشت - و همه شب را با ترس و نگرانی بسر برد، و همینکه صبح شد، دوباره همان مردی که دیروز او را به یاری خود طلبید، با صدای بلند از او یاری خواست، که اینک مرا از چنگال یک قبطی دیگر نجات بده، موسی از در توییخ و سرزنش به او گفت: راستی که تو آشکارا گمراه هستی، که نمی خواهی راه رشد و صواب را پیش گیری، و این توییخ بدین جهت بود که او با مردمی دشمنی و مقاتله می کرد که از دشمنی و کتک کاری با آنان جز شر و فساد بر نمی خاست

فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ...

بیشتر مفسرین گفته اند: ((ضمیر (قال - گفت) به مرد اسرائیلی، همان کسی که موسی (علیه السلام) را به کمک می طلبید؛ برمی گردد، برای اینکه مرد اسرائیلی خیال کرده بود موسی با این توییخ و عتابش بنا دارد او را مانند قبطی دیروز به قتل برساند، لذا از خشم او بیمناک شد، و گفت: ای موسی آیا می خواهی مرا بکشی، همان طور که دیروز یک نفر را کشتی؟ از سخن او، قبطی طرف دعوایش فهمید که قاتل قبطی دیروز موسی بوده، لذا به دربار فرعون برگشت، و جریان را به وی گزارش داد، فرعون و درباریان به مشورت نشستند، و سر انجام تصمیم بر قتل موسی گرفتند

و این تفسیر به نظر ما نیز تفسیر درستی است، برای اینکه سیاق هم بدان شهادت می دهد، لیکن بعضی ها آیه را چنین تفسیر کرده اند که: ((گوینده این سخن قبطی بوده، نه اسرائیلی)) و لیکن این تفسیر قابل اعتناء نیست، و معنای بقیه الفاظ آیه روشن است و در اینکه فرمود: ((ان يبطش بالذی هو عدولهما)) تعریضی است به تورات موجود در عصر نزول قرآن، چون در آن تورات آمده که دو طرف مخاصمه در آن روز اسرائیلی بوده اند این جمله می فرماید که نه، موسی خواست خشم بگیرد، بر کسی که ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸

هم دشمن مرد اسرائیلی بود و هم دشمن خودش، پس هر دو اسرائیلی نبوده اند و نیز این جمله تاء یبید می کند که گوینده جمله ((ای موسی می خواهی چنین و چنان کنی)) اسرائیلی بوده، نه قبطی، برای اینکه سیاق این جمله سیاق ملامت و شکایت است

وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ ...

کلمه ((یاء تمرون)) (از مصدر ((ائتمار)) مشتق است ، که به معنای مشورت و خیرخواهی ، و ضد خیانت است . و ظاهراً جمله ((من اقصی المدینه)) (قید است برای جمله ((جاء))

و ظاهر آیه این است که : این ائتمار و مشورت در حضور فرعون و به دستور او صورت گرفته ، و این مردی که آمد و به موسی خبر داد که تصمیم گرفته اند تو را بکشند، از همان مجلس آمده ، و قصر فرعون در اقصی و بیرون شهر مصر بوده ، موسی را از تصمیم خطرناک آنان خبردار کرد، و اشاره کرد که از شهر بیرون شود

این استیناسی که از آیه مورد بحث کردیم ، نظریه سابق را که گفتیم قصر فرعون و محل سکونتش بیرون شهر بوده ، تائید می کند و معنای آیه روشن است

فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

پس از شهر بیرون شد، در حالی که ترسان و نگران پشت سر بود، گفت پروردگارا مرا از شر مردم ستمکار نجات بده . و در این تاءبیدی است بر این که حضرت موسی آن عملش را که به خطا مرد قبطی را کشت ، برای خویش جرم نمی دانست بحث روایتی (چند روایت درباره آمدن موسی (علیه السلام) به مصر و کشتن مرد قبطیه خطا و اینکه گفت : ((هذا من عمل الشيطان...)) و ((رب انی ظلمت نفسی فاغفرلی))

در تفسیر قمی می گوید: موسی همچنان نزد فرعون با ناز و نعمت زندگی می کرد، تا به حد بلوغ و مردی رسید، و موسی (علیه السلام) در این مدت با فرعون گفتگو از توحید می کرد، و فرعون سخت او را از این سخنها باز می داشت ، تا آنکه تصمیم گرفت او را از بین ببرد، موسی ناگزیر از کاخ او بیرون گشته ، و وارد شهر شد، در شهر دو نفر را دید که یکدیگر را کتک می زدند، یکی در دین موسی بود، و دیگری در دین فرعون ، آن مردی که در دین موسی بود موسی را به کمک طلبید، موسی (علیه السلام) او را کمک کرد، و دشمنش را سیلی زد، ولی همین سیلی به زندگی او خاتمه داد، ناگزیر موسی در شهر متواری شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹

همین که فردای آن روز شد، دوباره مرد دیروزی را دید که گرفتار مردی قبطی شده ، و او را محکم گرفته ، آن مرد دست به دامن موسی شد، قبطی وقتی موسی را دید به او گفت : آیا می خواهی مرا هم بکشی همان طور که دیروز یک نفر را کشتی ، ناگزیر اسرائیلی را رها کرده و پا به فرار گذاشت

و در کتاب عیون الاخبار به سند خود از علی بن محمد بن جهم روایت کرده که گفت : من در مجلس مأمون حضور یافتم ، وقتی که امام رضا (علیه السلام) هم نزد او بود، مأمون به آنجناب عرضه داشت : یا بن رسول الله آیا اعتقاد تو آن نیست که انبیاء معصوم از گناهند؟ فرمود: بلی ، عرضه داشت پس بگو بینم معنای آیه ((فوكزه موسی ففضی علیه قال هذا من عمل الشيطان)) چیست؟ فرمود: موسی (علیه السلام) وارد یکی از شهرهای فرعون شد، هنگامی وارد شد که مردم از ورودش غافل بودند، یعنی بین مغرب و عشا بود، و در همان موقع دو نفر را دید که یکدیگر را می زدند، یکی از پیروانش ، و یکی از دشمنانش ، دشمن را به حکم خدای تعالی دفع کرد، و لطمه ای به او زد، که منجر به مرگش شد، با خود گفت : این از عمل شیطان بود، یعنی این نزاع که بین این دو نفر در گرفت نقشه شیطان بود، نه اینکه کشتن من از عمل شیطان بود، ((انه)) (یعنی شیطان دشمنی گمراه کننده و آشکار است مأمون گفت : بنابراین پس چه معنا دارد که موسی بگوید: ((رب انی ظلمت نفسی فاغفرلی)) : پروردگارا من به خود ستم کردم مرا بیامرز))؟

امام فرمود: معنایش این است که : پروردگارا من خود را در غیر آن موقعیتی که باید قرار دادم ، که وارد این شهر شدم ، ((فاغفرلی)) (یعنی پس مرا از دشمنانت پنهان کن ، (چون غفران به معنای پوشاندن است) تا به من دست نیابند، و مرا به قتل نرسانند، خدا هم

((غفرله انه هو الغفور الرحيم : او را از چشم دشمنان پوشانید، که او پوشاننده رحیم است ((. موسی گفت : ((رب بما انعمت علی )) خدایا به پاس این نعمت و نیرو که با یک سیلی یکی از دشمنان را از پا درآوردم و به شکرانه آن تا زنده ام ، پشتیبان مجرمین نخواهم شد، بلکه با این نیرو همواره به مجاهدت و مبارزه ایشان برمی خیزم تا تو راضی گردی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰

((فاصبح موسی فی المدینة خائفا یترب (( - آن شب را موسی با ترس و نگرانی به صبح رسانید، ((فاذا الذی استنصره بالامس یتصرخه )) (که ناگهان همان مرد دیروزی باز او را به کمک طلبید، و دست به دامنش شد، موسی گفت : تو برستی مردی گمراه آشکاری ، دیروز با مردی دعوا کردی ، امروز با این مرد دعوا می کنی ، سوگند که تو را ادب خواهم کرد، و خواست تا بر او خشم بگیرد، همین که با خشم به سوی او که از پیروان او و دشمن قبطی امروز و قبطی دیروز بود رفت ، گفت : ای موسی آیا می خواهی مرا بکشی همچنان که دیروز یک نفر را کشتی ؟ تو به نظرم به غیر این منظوری نداری که در زمین جباری باشی ، و تو نمی خواهی اصلاح جو بوده باشی . مأمون از این بیان لذت برد و گفت : خدا تو را از جانب انبیاش جزای خیر دهد ای ابالحسن القصص ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱

آیات ۲۲ - ۲۸، سوره قصص

وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ (۲۲) وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ (۲۳) فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (۲۴) فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۲۵) قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوْمِ الْأَمِينُ (۲۶) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكَحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (۲۷) قَالَ ذَلِكْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلِينَ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ (۲۸)

ترجمه آیات

و چون موسی متوجه جانب مدین شد گفت امیدوارم که پروردگارم مرا به راه مستقیم و راست هدایت کند (۲۲) و چون به آب مدین رسید مردمی را دید که از چاه آب می کشند و در طرف دیگر دور از مردم دو نفر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲ زن را دید که گوسفندان را از اینکه مخلوط با سایر گوسفندان شوند جلوگیری می کردند، موسی پرسید چرا ایستاده اید؟ گفتند: ما آب نمی کشیم تا آنکه چوپانها گوسفندان خود را ببرند، و پدر ما پیری سالخورده است (۲۳) موسی گوسفندان ایشان را آب داده سپس به طرف سایه بازگشت و گفت : پروردگارا من به آنچه از خیر بر من نازل کنی محتاجم (۲۴) چیزی نگذشت که یکی از آن دو زن که با حالت شرمگین راه می رفت به سوی موسی آمد و گفت پدرم تو را می خواند تا پاداش آب دادنت را بدهد، همین که موسی نزد پیرمرد آمد و داستان خود را به او گفت ، پیرمرد گفت : دیگر مترس که از مردم ستمگر نجات یافتی (۲۵) یکی از آن دو زن به پدر خود گفت چه خوب است او را اجیر کنی که بهترین اجیر آن کس است که هم نیرومند باشد و هم امین (۲۶) پیرمرد به موسی گفت می خواهم یکی از این دو دخترم را به همسریت درآورم در برابر اینکه هشت سال اجیرم شوی ، البته اگر ده سال کار کنی خودت کرده ای و آن دو سال جزو قرارداد ما نیست ، و من نمی خواهم بر تو سخت بگیرم و به زودی مرا خواهی یافت ان شاءالله از صالحان (۲۷) موسی گفت این قرارداد بین تو و خودم را قبول دارم ، هر یک از دو مدت هشت سال و ده سال را که خواستم انجام می دهم و تو حق اعتراض نداشته باشی و خدا بر آنچه می گوئیم وکیل است (۲۸)

بیان آیات



بیان آیات مربوط به فصل سوم داستان موسی: بیرون شدن از مصر به سوی مدین وملاقات با شعیب (علیه السلام) و ازدواج با دختر او

این آیات فصل سوم از داستان موسی (علیه السلام) است، در این داستان بیرون شدنش از مصر به طرف مدین را آورده که بعد از کشتن قبطی از ترس فرعون رهسپار آنجا شد، و در آنجا با دختر پیرمردی کهن سال ازدواج کرد، و در قرآن کریم نام آن پیرمرد نیامده، لیکن در روایات امامان اهل بیت (علیهم السلام) و پاره ای از روایات اهل سنت آمده که او شعیب، پیغمبر مدین بوده

وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ

در مجمع البیان آمده که کلمه ((تلقاء)) به معنای برابر و مقابل هر چیز است، و نیز گفته می شود: فلانی این کار را از تلقاء خود کرد، یعنی از قبل خود و به داعی نفس خود کرد، و کلمه ((سواء السبیل)) به معنای وسط راه، و یا راه وسط است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳

((مدین)) کدام شهر بوده است؟

و کلمه ((مدین)) - به طوری که در کتاب مرآصد الاطلاع آمده نام شهری بوده که شعیب در آنجا می زیسته، و این شهری بوده در کنار دریای ((قلم)) (روبروی ((تبوک)) که از تبوک تا آنجا شش منزل مسافت بوده، و از تبوک بزرگتر، چاهی هم که گوسفندان شعیب از آن آب داده می شد در همانجا بوده و بعضی دیگر گفته اند: ((این شهر در هشت منزلی مصر بوده، و از قلمرو حکومت فرعون خارج بوده، و به همین جهت موسی (علیه السلام) متوجه آنجا شده است))

و معنای آیه این است که: وقتی موسی (علیه السلام) بعد از بیرون شدن از مصر متوجه مدین شد، گفت: از پروردگارم امیدوارم که مرا به راه وسط هدایت کند، و دچار انحراف از آن و میل به غیر آن، نگشته و گمراه نشوم از سیاق به طوری که ملاحظه می فرمایید برمی آید که آن جناب قصد مدین را داشته، ولی راه را بلد نبوده، از پروردگارش امید داشته که او را به راه مدین هدایت کند

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ...

کلمه ((تذودان)) تثنيه ((تذود)) است و آن مضارع است از ماده ((ذود))، که به معنای حبس و منع است، و مراد از آن، این است که: آن دو زن گوسفندان خود را از اینکه به طرف آب بروند، و یا از اینکه با گوسفندان مردم مخلوط شوند، جلوگیری می کردند، همچنان که مراد از کلمه ((یسقون)) آب دادن به گوسفندان و چهارپایان است و کلمه ((رعاء)) به معنای چوپان است، که کارش چرانیدن گوسفندان می باشد

و معنای آیه این است که: وقتی موسی به آب ((مدین)) رسید، در آنجا جماعتی از مردم را دید که داشتند گوسفندان خود را آب می دادند، و در نزدیکی آنها دو نفر زن را دید که گوسفندان خود را از اینکه به طرف آب بروند، جلوگیری می کردند، موسی از راه استفسار و از اینکه چرا نمی گذارند گوسفندان به طرف آب بیایند و از اینکه چرا مردی همپای گوسفندان نیست، پرسش کرد، و گفت: ((ما خطبکما))؟ چه می کنید؟ گفتند: ما گوسفندان خود را آب نمی دهیم تا آنکه چوپانها از آب دادن گوسفندان خود فارغ شوند، یعنی ما عادتمان این طور است، و پدرمان پیرمردی سالخورده است، او نمی تواند خودش متصدی آب دادن به گوسفندان باشد، و لذا ما این کار را می کنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ

موسی (علیه السلام) از گفتار آن دو دختر ف همید که واپس شدن آن دو از آب دادن گوسفندان، هم به خاطر نوعی تعفف و تحجب آن دو است و هم به خاطر ستم مردم به آن دو لذا پیش رفت و برای آنان آب کشید، و گوسفندان ایشان را سیراب کرد موسی (علیه السلام) در اعمال خود مراقبت شدید داشته و فقط رضای خدا را در نظر داشته است

((ثم تولى الى الظل وقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير)) یعنی پس از آب دادن گوسفندان برگشت به طرف سایه ، تا استراحت کند، چون حرارت هوا بسیار زیاد بود، آنگاه گفت : ((پروردگارا من به آنچه از خیر به سویم نازل کرده ای محتاجم )) و بیشتر مفسرین این دعا را حمل بر درخواست طعام کرده اند، تا سد جوعش شود، بنابراین بهتر آن است که بگوییم مراد از ((ما)) در جمله ((لما انزلت الى )) (نیروی بدنی است ، که بتواند با آن اعمال صالح و کارهایی که موجب رضای خداست انجام دهد، مانند دفاع از اسرائیلی ، و فرار از فرعون به قصد مدین ، و آب دادن به گوسفندان شعیب ، و ((لام )) بر سر کلمه ((ما)) به معنای ((الی )) است

و این اظهار فقر و احتیاج به نیرویی که خدا آن را به وی نازل کرده و به افاضه خودش به وی داده ، کنایه است از اظهار فقر به طعامی که آن نیروی نازله و آن موهبت را باقی نگهدارد

از این بیان روشن می شود که موسی (علیه السلام ) در اعمال خود مراقبت شدیدی داشته ، که هیچ عملی انجام نمی داده ، و حتی اراده اش را هم نمی کرده ، مگر برای رضای پروردگارش ، و به منظور جهاد در راه او، حتی اعمال طبیعی اش را هم به این منظور انجام می داده ، غذا را به این منظور می خورده که برای جهاد، و تحصیل رضای خدا نیرو داشته باشد

و این نکته از سرپای داستان او به چشم می خورد، چون بعد از زدن قبطی بلافاصله از اینکه نیرویش صرف یاری مظلوم و کشتن ظالمی شده ، به عنوان شکرگزاری فرموده : ((رب بما انعمت علی فلن آکون ظهیرا للمجرمین )) و نیز وقتی که از مصر بیرون آمد از در انزجار از ستم و ستمکار گفت : ((رب نجنی من القوم الظالمین )) و نیز وقتی که به راه افتاد از شدت علاقه به راه حق ، و ترس از انحراف از آن راه ، اظهار امیدواری کرد که : ((عسی ربی ان یهدینى سواء السبیل )) و باز وقتی که گوسفندان شعیب را آب داد، و به طرف سایه رفت از در مسرت از اینکه نیرویی که خدا به او داده ، صرف در راه رضای خدا شده ، و دریغ از اینکه این نیرو را از کف بدهد، و نخوردن غذا آن را سست کند، گفت : ((رب انى لما انزلت الى من خير فقير))، و نیز وقتی که خود را اجیر شعیب (علیه السلام ) کرد و دختر او را به عقد در آورد، گفت : ((والله على ما نقول وکیل خدا بر آنچه در این قرارداد می گوئیم وکیل است )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵

و اینکه بعضی از مفسرین ((لام )) در کلمه ((لما)) را لام تعلیل گرفته اند، و نیز اینکه بعضی گفته اند: مراد از کلمه ((خیر)) خیر دینی ، یعنی نجات از ستمکاران است ، بعید است و سیاق ، آن را افاده نمی کند  
فَجَاءَهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ...

ضمیر در ((احدیهما : یکی از آندو)) به کلمه ((امراءتین )) بر می گردد، و اگر کلمه ((استحیاء)) را نکره ، - بدون الف و لام - آورد، برای رساندن عظمت آن حالت است ، و مراد از اینکه راه رفتنش بر ((استحیاء)) بوده ، این است که : عفت و نجابت از طرز راه رفتنش پیدا بود، و حرف ((ما)) در جمله ((لیجزیک اجر ما سقیت لنا)) مصدریه است ، و به جمله چنین معنا می دهد که : پدر ما تو را می خواند تا به تو جزای آب دادنت به گوسفندان ما را بدهد

جمله ((فلما جاءه و قص علیه القصص قال لا تخف ...))، اشاره دارد به اینکه شعیب در برخورد با موسی (علیه السلام ) نخست احوال او را پرسیده ، و سپس موسی (علیه السلام ) داستان خود را بدو گفت ، و شعیب به او تسکین نفس داد به این که از شر آنان نجات یافته ، چون فرعونیان بر مدین تسلطی نداشتند

در این جا استجاب خداوند از آن سه دعایی را که قبلا موسی (علیه السلام ) کرده بود، کامل شده ، چون یکی از درخواستهایش این بود که خدا او را از مصر و از شر مردم ستمگر نجاتش دهد، که شعیب در این آیه به وی مژده داد که نجات یافتی ، دوم از درخواستهایش این بود که امیدوار بود خدا به ((سواء السبیل )) راهنمایی اش کند، که این خود به منزله دعایی بود؛ و وارد ((مدین )) شد درخواست سومش رزق بود، که در اینجا شعیب او را دعوت کرد که مزد آب کشیدنش را به او بدهد، و علاوه بر این

خداوند رزق ده سال او را تاءمین کرد، و همسری به او داد، که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

اینکه ((استیجار)) را بدون قید ذکر فرموده ، این معنا را می فهماند که مراد این بوده که موسی (علیه السلام) اجیر او شود، در همه حوائج او، و خلاصه قائم مقام خود شعیب باشد، در همه کارهایش ، هر چند که به اقتضای مقام تنها مسأله چراندن گوسفندان به نظر بیاید

جمله ((ان خیر من استاءجرت ...)) در مقام تعلیل برای جمله ((استاجرہ)) است ، و این از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است ، و تقدیر آیه چنین است : ((یا ابت استاجرہ لانه قوی امین ، و خیر من استاءجرت هو القوی الامین : ای پدر او را اجیر کن که مردی نیرومند و امین است ، و معلوم است که بهترین اجیر آن کسی است که قوی و امین باشد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶

و از اینکه دختر شعیب موسی (علیه السلام) را قوی و امین معرفی کرد، فهمیده می شود که آن دختر از نحوه عمل موسی (علیه السلام) در آب دادن گوسفندان طرز کاری دیده که فهمیده او مردی نیرومند است ، و همچنین از عفتی که آن جناب در گفتگوی با آن دو دختر از خود نشان داد، و از اینکه غیرتش تحریک شد، و گوسفندان آنان را آب داد، و نیز از طرز به راه افتادن او تا خانه پدرش شعیب چیزهایی دیده که به عفت و امانت او پی برده است

از اینجا معلوم می شود که : گوینده جمله یا ((ابت استاجرہ ...)) همان دختری بوده که به دستور پدرش رفت و موسی (علیه السلام) را به خانه دعوت کرد، همچنان که روایات امامان اهل بیت (علیهم السلام) و نیز نظریه جمعی از مفسرین همین را می گوید

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجَجٍ...

در این آیه شعیب (علیه السلام) پیشنهادی به موسی (علیه السلام) می کند، و آن اینکه خود را برای هشت و یا ده سال اجیر او کند، در مقابل او هم یکی از دو دختر خود را به همسری به عقد وی درآورد، البته این قرارداد عقد قطعی نبوده ، به شهادت اینکه شعیب (علیه السلام) معین نکرده که کدام یک از آن دو همسر وی باشند

و از جمله ((احدی ابنتی هاتین : یکی از این دو دخترم)) برمی آید که دختران در آن هنگام حاضر بوده اند، و معنای جمله ((علی ان تاءجرنی ثمانی حجج)) (این است که : می خواهم یکی از این دو دخترم را به نکاح درآورم ، در مقابل اینکه تو هم خودت را اجیر کنی برای من در مدت هشت سال ، و کلمه ((حجج)) جمع حجه است ، که مراد از آن یک سال است ، و اینکه سال را حجه خواند به این عنایت است که در هر سال یک بار حج بیت الحرام انجام می شود

و از همین جا روشن می گردد که مسأله حج خانه خدا جزو شریعت ابراهیم (علیه السلام) بوده ، و در نزد مردم آن دوره نیز معمول بوده است

((فان اتممت عشرا فمن عندك)) - یعنی اگر این هشت سال را به اختیار خودت به ده سال رساندی ، کاری است که خودت زاید بر قرارداد کرده ای ، بدون اینکه ملزم بدان باشی

((و ما ارید ان اشق علیک)) - شعیب (علیه السلام) در این جمله خبر می دهد از نحوه کاری که از او می خواهد، و می فرماید که من مخدومی صالح هستم ، و نمی خواهم تو در خدمتگذاری من خود را به زحمت و مشقت اندازی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷

((استجدنی ان شاء الله من الصالحین)) یعنی من از صالحین هستم ، و ان شاء الله تو هم این معنا را در من خواهی یافت ، پس استثناء (ان شاء الله) مربوط به صلاحیت او فی نفسه نیست ، بلکه متعلق است به دریافت موسی

قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ

ضمیر در ((قال)) (به موسی (علیه السلام) برمی گردد، موسی در پاسخ شعیب (علیه السلام) گفت: ((ذلک بینی و بینک)) یعنی این قرارداد که گفتی و شرطها که کردی، و این معاهده که پیشنهاد نمودی ثابت باشد بین من و تو، نه من مخالفت آن کنم، و نه تو. ((ایما الاجلین قضیت فلا عدوان علی)) (این جمله بیان آن دو مدتی است که در کلام شعیب آمده و معین نشده بود، بلکه به طور مردد گفت: اگر ده سال تمامش کنی خودت کرده ای، و معنای جمله مورد بحث این است که: من خود اختیار دارم که هر یک از این دو مدت را بخواهم برگزینم، خلاصه این اختیار واگذار به من است، اگر تنها هشت سال خدمت کردم، تو حق نداری مرا به بیشتر از آن ملزم کنی، و اگر ده سال را برگزیدم باز هم نمی توانی مرا از آن دو سال اضافی منع کنی

((والله علی ما نقول وکیل)) (خدا را در آنچه بین خود شرط و پیمان بستند، وکیل می گیرد، که به طور ضمنی او را گواه هم گرفته، تا در صورت تخلف و اختلاف حکم و داوری بین آن دو با او باشد، و به همین جهت نگفت خدا شاهد باشد، بلکه گفت وکیل باشد، برای اینکه شهادت و داوری همیشه با خدا هست، احتیاج به شاهد گرفتن کسی ندارد، و اما وکیل شدنش وقتی است که کسی او را وکیل خود بگیرد مانند یعقوب که وقتی می خواست از فرزندانش میثاق بگیرد که یوسف را به او برگرداند - بنا به حکایت قرآن کریم در آیه ((فلما اتوه مؤثقه‌م قال)) (گفت: ((الله علی ما نقول وکیل: خداوند بر آنچه می گویم وکیل است))

بحث روایتی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸

در کتاب کمال الدین به سندی که وی به سدیر صیرفی دارد، از او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی طولانی فرمود: مردی از اقصای شهر دوان دوان آمد، و گفت: ای موسی درباریان در مشورتند که تو را به قتل برسانند، پس بی درنگ بیرون شو، که من از خیرخواهان توام، پس موسی ترسناک و اندیشناک از مصر بیرون شد، و بدون اینکه مرکبی و حیوانی و خادمی با خود بردارد، پستی ها و بلندیهای زمین را پشت سر گذاشت، تا به سرزمین مدین رسید، در آنجا به درختی رسید، و دید که در زیر آن، چاهی است، و مردمی پیرامون چاه هستند، و آب می کشند، و دو دختر ضعیف هم دید که با خود رمه ای گوسفند دارند، پرسید شما چرا ایستاده اید؟ گفتند، پدر ما پیری سالخورده است و ما دو دختر ناتوانیم، نمی توانیم با این مردان بر سر نوبت در بیفتیم، منتظریم تا آنان از آب کشیدن فارغ شوند، ما مشغول شویم. موسی دلش به حال آن دو دختر بسوخت، پس دلو را از آنان گرفت و به آن دو گفت گوسفندانتان را نزدیک بیاورید، پس همه آنها را سیراب کرد، دختران همان صبح زود که آمده بودند، برگشتند، در حالی که هنوز مردان برنگشته بودند

موسی سپس به زیر درخت رفت، و در آنجا نشست، و گفت: پروردگارا من بدانچه که به من از خیر نازل کرده ای محتاجم. و روایت کرده که: این را وقتی گفت که حتی به نیم دانه خرما هم محتاج بود، از سوی دیگر وقتی دختران نزد پدر برگشتند از آن دو پرسید امروز چطور به این زودی برگشتید؟ گفتند بر سر چاه مردی صالح دیدیم، که دلش به حال ما سوخت، و برایمان آب کشید، پدر به یکی از دختران خود گفت، برو آن مرد را نزد من آور، یکی از آن دو دختر با حالت شرم و حیا نزد آن جناب آمد، گفت پدرم تو را می خواند تا مزد آب کشیدن تو را به تو بدهد

روایت کرده که: موسی به دختر گفت راه را به من نشان بده، خودت از پشت سرم بیا، برای اینکه ما دودمان یعقوب به پشت زنان نگاه نمی کنیم، پس وقتی نزد شعیب آمد و ماجرای خود را بدو گفت شعیب گفت مترس که از شر مردم ستمکار نجات یافتی آنگاه گفت: من می خواهم یکی از این دو دختر را به عقد تو درآورم، به شرط اینکه تو هم هشت سال، خودت را اجیر من کنی، اگر این مدت را به ده سال رساندی اختیار با خودت است پس روایت فرموده که: موسی همان ده سال را خدمت کرد، چون انبیاء همواره طرف فضل و تمامیت را اختیار می کنند

مؤلف: در این معنا روایتی نیز در تفسیر قمی آمده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹

روایاتی در ذیل جمله ((رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر))

و در کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از شخصی که نامش را برد، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل حکایت کلام موسی که گفت: ((رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر)) فرمود: منظورش طعام بوده مؤلف: عیاشی هم نظیر آن را از حفص از آن جناب روایت کرده، و عبارت روایت او چنین است: ((طعام مقصودش بوده)). و نیز از لیث از امام باقر (علیه السلام) نظیر آن را آورده و در نهج البلاغه هم مثل آن را فرموده، یعنی فرمود: ((به خدا قسم درخواست چیزی جز نانی که آن را بخورد نکرد))

و در الدر المنثور است که: ابن مردویه از انس بن مالک روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی موسی برای آن دو دختر آب کشید و سپس به طرف سایه رفت، و گفت: ((رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر)) آن روز موسی به یک مشت خرما محتاج بود

و در تفسیر قمی می گوید: یکی از دو دختر شعیب (علیه السلام) به پدر گفت: ای پدر او را اجیر خود کن، چون بهترین اجیر آن کسی است که قوی و امین باشد، شعیب در پاسخ گفت: به من گفתי که قوتش را از آب کشیدنش فهمیدی، که به تنهایی آن همه دلو از چاه کشید، اما امانتش را از کجا به دست آوردی در پاسخ گفت: از اینجا که به من گفت: تو پشت سر من بیا، و مرا راهنمایی کن، چون من از دودمانی هستم که به پشت زنان نظر نمی کنند، من از اینجا فهمیدم او مردی امین است، چون همین نظر نینداختن بدنبال زنان، خود از امانتداری است

مؤلف: نظیر این را صاحب مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت کرده

و نیز در مجمع البیان است که: حسن بن سعید، از صفوان، از ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در پاسخ شخصی که پرسید: کدام یک از آن دو دختر بود که آمد و به موسی (علیه السلام) گفت: پدرم تو را می خواند؟ فرمود: همان دختر که بعدا با او ازدواج کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰

یکی دیگر پرسید: کدام یک از دو مدت را خدمت کرد؟ در پاسخ فرمود: مدت بیشتر را، یعنی مدت ده سال را، شخص دیگر پرسید: آیا قبل از ده سال با او عروسی کرد، یا بعد از آن؟ فرمود: قبل از آن شخص دیگر پرسید: مگر می شود کسی با زنی ازدواج کند و شرط کند که مدت دو ماه مثلاً برای پدرش خدمت کند، و آنگاه قبل از تمام شدن دو ماه با دختر عروسی کند؟ فرمود: موسی می دانست که شرط را به اتمام می رساند، شخص دیگر پرسید: از کجا می دانست؟ فرمود: می دانست زنده می ماند تا شرط شعیب را وفا کند

مؤلف: مساله اینکه موسی ده سال خدمت را به اتمام رسانید، در الدر المنثور به چند طریق از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روایت شده

و در تفسیر عیاشی می گوید: حلبی گفته: شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: آیا قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خانه کعبه زیارت می شد؟ فرمود: آری، و تصدیق این معنا در قرآن است، که از شعیب (علیه السلام) حکایت می کند که به موسی (علیه السلام) در داستان ازدواجش شرط کرد هشت حج، او را خدمت کند، و فرموده: ((علی ان تاءجرنی ثمانی حجج)) و فرمود: ((علی ان تاءجرنی ثمانی سنین)) ((القصص))

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱ آیات ۲۹ - ۴۲، سوره قصص

فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (۲۹) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْعَوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۳۰) وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى أَقْبَلَ وَلَا تَحْفَ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ (۳۱) اسلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَنبَكَ بُوْهَنَانَ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ

كَانُوا قَوْمًا فَيَقِينُ (۳۲) قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ (۳۳) وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ (۳۴) قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصْعَقُكُمَا إِنِّي كُنَّا مِنَ الْغٰلِبِينَ (۳۵) فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّؤْتَرَىٰ وَمَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِي ءَابَائِنَا الْأَوَّلِينَ (۳۶) وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَقِيبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۳۷) وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلٰهِ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمَنُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أُطْعَمُ إِلَىٰ إِلٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكٰذِبِينَ (۳۸) وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُزَجَعُونَ (۳۹) فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (۴۰) وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ (۴۱) وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ (۴۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲

ترجمه آیات

پس چون موسی مدت را بسر رسانید، همسر خود را برداشت و به راه افتاد، در راه از سمت طور آتشی از دور دید به خانواده اش گفت: من از دور آتشی احساس می‌کنم شما در اینجا باشید تا شاید از کنار آن آتش خبری کسب نموده و یا از خود آتش پاره ای بیاورم تا شاید خود را گرم کنید (۲۹) ولی همین که نزدیک آتش رسید صدایی از کرانه رود از طرف راست از درختی که در قطعه زمینی مبارک واقع بود برخاست که ای موسی به درستی من خدای رب العالمینم (۳۰) و این نیز بگفت که عصایت بینداز، همین که موسی عصا را دید که به سرعت و شدت به حرکت آمد که گویا در جست و خیز مار سبک بالی است، پشت کرد و بگریخت به طوری که دیگر به پشت سر خود نگاه نکرد، خطاب رسید ای موسی بیا و مترس تو از ایمانی (۳۱) دست خود در گریبان ببر و بیرون آور در حالی که سفید و درخشان است بدون اینکه درخشندگی اش از بدی باشد و دست بر قلب خود نه تا از ترس آرام گیرد، این دو معجزه از پروردگار تو به سوی فرعون و مردم او است، که آنان از دیر باز مردمی فاسق بودند (۳۲) موسی گفت پروردگارا من از آنان کسی را کشته ام لذا می‌ترسم مرا بکشند (۳۳) و برادرم هارون از من فصیح تر است او را هم با من و به کمک من بفرست تا مرا تصدیق کند که می‌ترسم مرا تکذیب کنند (۳۴) گفت به زودی بازویت را به وسیله برادرت قوی می‌کنم و به شما سلطنت و قدرتی می‌دهم و به خاطر معجزات من به شما نرسند، آری شما و پیروانتان غالیید (۳۵) پس چون موسی با معجزات روشن ما به سوی فرعونیان آمد گفتند: این جز سحری که به خدا بسته است چیز دیگری نیست، و ما از نیاکان خود چنین چیزی نشنیده ایم (۳۶) موسی گفت: پروردگار من به کسی که به هدایت کردن از ناحیه او آمده داناتر است، و بهتر می‌داند که خانه آخرت برای چه کسی است چون ستمگران رستگار نمی‌شوند (۳۷) فرعون گفت ای بزرگان قوم من غیر از خودم معبودی برای شما نمی‌شناسم، ای هامان بر این بر گل آتش برافروز و آجر بساز و برجی درست کن باشد که از معبود موسی اطلاعی بیابم و من او را از دروغگویان می‌دانم (۳۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳

فرعون و لشکریانش در زمین بدون حق سرکشی کردند و پنداشتند که به سوی ما بر نمی‌گردند (۳۹) پس ما او و لشکریانش را گرفتیم و در دریا ریختیم پس بنگر که عاقبت ستمگران چگونه بود (۴۰) ما آنان را پیشوایانی کردیم که مردم را به سوی آتش دعوت می‌کردند و روز قیامت از آن مردم یآوری نخواهند یافت (۴۱) بعد از رفتنشان هم در دنیا لعنت و در قیامت زشت رویی نصیبشان کردیم (۴۲)

بیان آیات

روایاتی در ذیل آیات راجع به داستان ورود موسی (علیه السلام) به مدین و ملاقات باشعیب (علیه السلام) گشتن و... این آیات فصل دیگری از داستان موسی (علیه السلام) است، که در آن، اجمالی از حرکت آن جناب با خانواده اش از مدین به طرف مصر، و مبعوث شدنش به رسالت به سوی فرعون و قوم او، برای نجات دادن بنی اسرائیل، و تکذیب آنان رسالت وی را، و



سرانجام غرق شدنشان را در دریا آورده، تا آنکه در آخر داستانش منتهی می شود به نزول تورات، که گویا منظور از بیان قصه همین قسمت آخر است

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا...

مراد از ((قضاء اجل)) (به سر بردن مدت مقرر است، که مراد از آن در آیه این است که: موسی آن مدتی را که قرار گذاشت برای شعیب خدمت کند، به سر رسانید، که در روایت گذشته دیدیم فرمودند مدت طولانی تر را به سر رسانید. و کلمه ((آنس)) از مصدر ((ایناس)) است، که به معنای دیدن و به چشم خوردن چیزی است و کلمه ((جذوة من النار)) (به معنای پاره ای از آتش است، و کلمه ((تصطلون)) (از مصدر ((اصطلاء)) است، که به معنای گرم شدن به آتش است

سیاق آیه شهادت می دهد که این جریان در شب واقع شده، و گویا شبی بسیار سرد بوده، و نیز برمی آید که موسی (علیه السلام) و همراهانش راه را گم کرده بودند، در چنین شرایطی موسی (علیه السلام) از طرف طور که در آن نزدیکی ها بوده آتشی به چشمش می خورد، به اهل خود دستور می دهد همانجا بمانند، تا او برود به طرف آنچه به چشمش خورده، شاید در آنجا انسانی ببیند، و از او پرسد راه کجا است، و یا آنکه پاره ای آتش گرفته بیاورد، تا با آن گرم شوند، در سوره ((طه)) (به جای این عبارت که: ((لعلی آتیکم منها بخبر: شاید از آنجا خبری از راه برایتان بیاورم))

عبارت ((لعلی آتیکم منها بقبس، او اجد علی النار هدی: شاید از آن برایتان پاره ای بیاورم و یا بر کنار آتش راهنمایی شوم)) آمده و این تعبیر بهترین دلیل است بر اینکه این کاروان در آن شب راه را گم کرده بودند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴ و همچنین اینکه به اهلش خطاب می کند که: ((اینجا باشید...)) (شاهد است بر اینکه غیر از همسرش کس دیگری هم با او بوده، و لذا تعبیر به جمع آورده (باشید)، و اگر تنها همسرش با او بود می گفت: ((تو اینجا باش)). و در تورات در سفر خروج، اصحاح چهارم، آیه ۲۰، آمده که موسی در این سفر همسرش و فرزندان را همراه داشته ..

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ...

در مفردات در معنای کلمه ((شاطیء)) (گفته: ((شاطیء الوادی)) (معنایش کنار وادی است، و نیز همو گفته: کلمه ((وادی)) در اصل به معنای محلی است که سیلاب از آنجا می گذرد، و به همین اعتبار شکاف میان دو کوه را نیز وادی می گویند، و جمع این کلمه ((اودیة)) (می آید، و کلمه ((بقعه)) (به معنای قطعه ای از زمین است که به شکل زمینهای اطرافش نبوده باشد و مراد از کلمه ((ایمن)) (جانب راست است، در مقابل ((ایسر)) (که به معنای سمت چپ است، و مقصود در اینجا ایمن و سمت راست وادی است، و به آنچه بعضی گفته اند: ((ایمن از یمن در مقابل شومی است)) (نباید اعتناء کرد

و ((بقعه مبارکه)) (قطعه و نقطه مخصوصی است از (کناره سمت راست وادی) که در آن درختی قرار داشته که ندای یا موسی از آن درخت برخاسته، و مبارک بودنش به همین خاطر است، که ندای الهی و تکلم او با موسی در آن جا واقع شد، و از این راه شرافتی یافت، و موسی به خاطر همین شرافت و قداست ماء مور شد کفش خود را بکند، همچنانکه فرمود: ((فاخلع نعلیک انک بالوادی المقدس طوی))

توضیحی در مورد تکلم خدای تعالی با موسی (علیه السلام) در طور سینا از ورایحجاب ((شجره))

این آیه شریفه بدون تردید دلالت دارد بر اینکه درخت مزبور به وجهی مبداء آن نداء و آن گفتگو بوده، چیزی که هست این نیز مسلم است که درخت سخن نگفته، بلکه سخن سخن خدا و قائم به او بوده، نه قائم به درخت، همان طور که کلام ما آدمیان قائم است به خود متکلم، پس در حقیقت درخت حجابی بود که خدای تعالی از ورای آن با موسی سخن گفت، البته این احتجاج به معنایی بوده که لایق ساحت قدس او باشد، احتجاجی که با احاطه او بر هر چیز منافات نداشته باشد، همچنان که آیه ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء))، نیز سخن گفتن خدا با یک فرد بشر را منحصر کرده

به طریق وحی ، یا از پشت حجاب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵

و از همین جا ضعف این تفسیر که بعضی گفته اند: ((درخت محل کلام بوده ، چون کلام از مقوله عرض است ، و محتاج است به محلی که قائم بدان باشد)) روشن می گردد

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: این نحوه تکلمی که خدا با موسی کرد عالی ترین مرتبه تماس خدا با انبیاء (علیهم السلام) است ، چون بدون واسطه با وی سخن گفته ، و موسی بدون واسطه سخن او را شنیده وجه فساد این تفسیر این است که : در این جریان نیز سخن گفتن خدای تعالی بدون واسطه نبوده ، چون گفتیم کلام خدا از ماورای حجاب بود، و حجاب در این تکلم درخت بود، که واسطه شد میان موسی (علیه السلام) و خدای تعالی ، و ظاهر آیه شوری این بود که تکلم کردن خدا با خلق خود به یکی از سه نحو است ، یکی به وسیله رسول و مبلغ ، دوم از ورای حجاب ، سوم که عالیترین مراحل تکلم است تکلم بدون واسطه و بدون حجاب است

((ان یا موسی انی انا الله رب العالمین)) کلمه ((اءن)) در این جمله تفسیریه است ، و در آن از ذات متعالی که نامش الله است خبر می دهد، و او را به وصف وحدانیت و یکتایی در ربوبیت توصیف می کند، و شرک را به همه انواعش به طور مطلق از او نفی می کند، به این بیان که وقتی او را به ربوبیت برای همه عالمیان ستود، و با در نظر گرفتن اینکه ((رب)) به معنای مالک و مدبر می باشد، و مستحق است که مملوک هایش او را پرستش کنند، دیگر چیزی از عالمیان را باقی نگذاشته که مرئوب غیر او باشد، در نتیجه دیگر ربی غیر از او باقی نمانده ، و معبودی سوای او نیست

پس در آیه شریفه اجمال آن مطالبی است که در سوره طه تفصیلش آمده ، و این ندایی که در آیه مورد بحث به طور اجمال به معارف سه گانه توحید و نبوت و معاد اشاره می کند، در آنجا آنها را از یکدیگر جدا کرده ، درباره توحید فرموده : ((اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی)) ، و درباره نبوت فرموده : ((واقم الصلوه لذكری)) و درباره معاد فرموده : ((ان الساعه آتیة...)) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶

وَ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِي مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ

تفسیر این جمله در سوره نمل گذشت

يُمُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ

در این آیه ، جمله ((اقبل له : بدو گفته شد)) حذف شده ، و تقدیر آیه چنین است : ((وقبل له یا موسی اقبل و لا تخف انک من الامنین : و بدو گفته شد ای موسی پیش برو و مترس که تو از ایمانی)) و در این خطاب به او امنیت می دهد، و با این جمله معنای آیه شریفه ((با موسی لا- تخف انی لا- یخاف لدی المرسلون)) روشن می شود، که معنایش این است که : موسی تو فرستاده و مرسلی ، و رسولان نزد من ایمنند، نه اینکه مفاد آن عتاب و توبیخ باشد

اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ

مراد از ((سلوک دست در گریبان)) فرو بردن دست در آن است ، و مراد از ((سوء)) به طوری که گفته شده - مرض پیسی است و ظاهرا در اینکه بیرون آوردن دست از گریبان را مقید کرد به قید ((من غیر سوء : بدون پیسی)) تعریض باشد به تورات که در سفر خروج ، اصحاح چهارم ، آیه ششم ، می گوید: ((سپس رب بدو این را هم گفت ، که دست خود به گریبان فرو کن ، موسی دست خود را در گریبان کرد و سپس بیرون آورد، دید که ناگهان دستش مانند برف از برص سفید شده))

وَ أَضْمَمُّ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ...

کلمه ((رهب)) به فتحه راء و سکون هاء - و همچنین ((رهب)) - به دو فتحه - و نیز ((رهب)) - به ضمه راء و سکون هاء - همه به معنای ترس است . و کلمه ((جنح)) به قول بعضی - به معنای دست ، و - به قول بعضی دیگر - به معنای بازو است

وجوه مختلف در معنای جمله: ((واضمم الیک جناحک من الرهب...)) (در خطاب خداوند بهموسی (علیه السلام) بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از اینکه فرمود: ((جناحت را از ترس به خودت ضم کن)) این است که: هر وقت، در هنگام مشاهده اژدها شدن عصا، دچار ترس شدی، دست خود را بر سینه خود بچسبان))

بعضی دیگر گفته اند: ((معنایش این است که: دستهای خود را جمع کن، چون موسی (علیه السلام) وقتی دید که عصا اژدها شد، دستهای خود را از ترس به طرف جلو باز کرد این جمله می فرماید: دستهایت را جمع کن، و آن را از ترس باز مکن؛ برای اینکه تو از ضرر آن ایمنی)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷)

لیکن این دو وجه به طوری که ملاحظه می فرمایید وقتی صحیح است که جمله ((اضمم...)) (تمه جمله ((اقبل و لا تخف انک من الامنین)) (بوده باشد، و حال آنکه این نظم با فاصله شدن جمله ((اسلک یدک فی جیبک...)) (در میان دو جمله، آنهم بدون واو عطف، نمی سازد

بعضی دیگر گفته اند: ((این جمله کنایه است از امر به عزم بر آنچه خدا از او خواسته، و تحریک او بر اینکه در ابلاغ رسالت خدا جدیت به خرج دهد، تا ترس در بعضی احوال، او را از انجام ماء موریتش باز ندارد

و از نظر ما بعید نیست که مراد از آن این باشد که: خواسته است آن جناب سیمای خشوع و تواضع را به خود بگیرد، چون عادت مردم متکبر و خودپسند این است که همواره بازوها را از پهلو جدا می دارند که گویا در حال خمیازه اند، در نتیجه جمله مورد بحث به عنایتی در معنای جمله و ((اخفض جناحک للمؤمنین)) (خواهد بود، که رسول گرامی (صلی الله الیه و آله و سلم) را دستور می دهد برای مؤمنین تواضع کند

قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ

در این جمله به داستان مرد قبطی که به دست آن جناب کشته شد اشاره نموده، و اظهار می دارد می ترسم مرا به جرم قتل نفس و به عنوان قصاص بکشند

وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ

در مجمع البیان گفته: ((وقتی گفته می شود ((فلانی رده فلانی)) (است، معنایش این است که: او را یاری و پشتیبانی می کند)) سبب درخواست موسی (ع) از خداوند که هارون را به یاری اش بفرستد

جمله ((انی اخاف ان یکذبون)) (تعلیل درخواستی است که کرده، و آن این بود که: برادرم هارون را با من بفرست، و از سیاق برمی آید که آن جناب از این ترس داشته که فرعونیان تکذیبش کنند، و او خشمگین شود، و نتواند حجت خود را بیان نماید، چون در حال خشم لکنتی که در زبانش بوده، بیشتر می شده، نه اینکه معنایش این است که: هارون را با من بفرست تا مرا تکذیب نکنند، زیرا آنهایی که وی را تکذیب می کردند باک نداشتند از این که هارون را هم همراه او تکذیب کنند، کسی که بخواهد زیر بار موسی نرود و او را تکذیب کند هارون هم با او باشد باز تکذیب خواهد کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸

دلیل بر گفتار ما در معنای جمله، آیه ((قال رب انی اخاف ان یکذبون و یضیق صدری و لا ینطق لسانی فارسل الی هرون)) (است، که سخن موسی (علیه السلام) را در همین مورد حکایت می کند

بنابراین ما حاصل معنای آیه مورد بحث این می شود که برادرم هارون فصیح تر از من است، و زبانی گویاتر از من دارد، پس او را به یاریم بفرست، تا صدق مرا در مدعایم تصدیق کند، و وقتی مردم با من مخاصمه می کنند، قانعشان سازد، زیرا من می ترسم تکذیب کنند، آن وقت دیگر نتوانم صدق مدعایم را برایشان روشن سازم

قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكَ مَلَأْنَا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيْتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ

اینکه فرمود: بازویت را به وسیله برادرت محکم می کنم، کنایه است از اینکه: تو را به وسیله او تقویت خواهم کرد، و همچنین

عدم وصول فرعونیان به آن دو، کنایه است از اینکه آنان قدرت و تسلط بر کشتن شما نخواهند یافت، گویا آن دو بزرگوار را در یک طرف و فرعونیان را در طرف دیگر دو گروه فرض کرده، که با هم مسابقه دارند، آنگاه فرموده: گروه فرعونیان به شما نمی‌رسند، تا چه رسد به اینکه از شما سبقت گیرند

و معنای آیه این است که: خدای تعالی فرمود: به زودی تو را به وسیله برادرت هارون تقویت و یاری خواهیم کرد، و برای شما تسلط و اقتدار و غلبه ای برایشان قرار خواهیم داد، تا به سبب آیاتی که ما شما دو نفر را به وسیله آن غلبه می‌دهیم، نتوانند بر شما مسلط شوند، آنگاه همین غلبه دادن آن دو بزرگوار را بر فرعونیان بیان نموده، و فرموده: ((انتما و من اتبعكما الغالبون: شما و هر کس که شما دو نفر را پیروی کند غالب خواهید بود)). و این بیان را آورد تا بفهماند که نه تنها آن دو تن غالبند، بلکه پیروان ایشان نیز غالب خواهند بود

از این بیان روشن می‌شود که: کلمه ((سلطان)) به معنای قهر و غلبه است ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: به معنای حجت و برهان است، یعنی ما برای شما دو نفر حجت و برهان قرار می‌دهیم، و اگر سلطان به این معنا باشد بهتر آن است که بگوییم جمله ((بایاتنا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹

متعلق است به ((غالبون)) نه به جمله ((فلا یصلون الیکما)) (توضیح اینکه: بنا بر وجه اول معنا این می‌شود که: فرعونیان به سبب آیات و معجزات ما بر شما غلبه نمی‌کنند و بنا بر وجه دوم این می‌شود که: شما به سبب حجت و برهان ما غالب خواهید بود). البته در معنای آیه شریفه وجوه دیگری نیز ذکر کرده‌اند، که چون فایده ای در تعرض آنها ندیدیم از نقل آنها خودداری نمودیم سخن فرعونیان در تکذیب موسی (علیه السلام) و جواب آن حضرت بدانان

فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَىٰ ...

یعنی وقتی موسی نزد فرعونیان آمد، گفتند: این سحری است موصوف به مفتری، و ((مفتری)) صیغه اسم مفعول است، و به معنای مجعول و من درآوردی است، ممکن هم هست بگوییم مفتری مصدر میمی است، که سحر به عنوان مبالغه موصوف به آن شده، توضیح اینکه: وقتی بخواهیم مثلا- در انصاف شخصی به عدالت مبالغه کنیم، که جرثومه عدالت است، می‌گوییم اصلا خود عدالت است، در اینجا نیز فرعونیان گفته‌اند: این سحر از بس خلاف واقع است که گویا عین جعل کردن است، نه اینکه مجعول باشد

اشاره ((هذا)) در جمله ((ما هذا الا سحر مفتری)) اشاره است به معجزاتی که آن جناب آورد، یعنی اینها جز سحری من درآوردی نیست، چشم بندی یی است که خودش درست کرده، و به دروغ به خدا نسبت می‌دهد و اما اشاره ((هذا)) در جمله ((ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین)) اشاره است به دعوتی که آورده، که معجزات مزبور را حجت و دلیل بر آن قرار داده، و اما احتمال اینکه مراد از این اشاره هم همان معجزات بوده باشد، احتمال صحیحی نیست، چون با تکرار اسم اشاره نمی‌سازد، علاوه بر این فرعونیان وقتی معجزات آن جناب را دیدند، بنا بر حکایت قرآن گفتند: ((فلناتینک بسحر مثله: گفتند ما نیز نظیر آن را خواهیم آورد)) (و حال آنکه در پاسخ موسی گفتند: ((ما چنین چیزی در پدران گذشته خود سراغ نداشته، و از آنان نشنیده ایم)). پس معلوم می‌شود مراد از ((هذا: این)) در این جمله دعوت موسی (علیه السلام) است، نه معجزات وی، از این هم که بگذریم در مقابل معجزات موسی (علیه السلام) معنا ندارد که بگویند: ما سابقه نظیر این را نداریم، چون سابقه نداشتن از امثال آن معجزات پاسخگوی آن معجزات، و رد دعوت آن جناب نمی‌شود

پس معنای آیه این است که: آنچه موسی آورده دینی است نوظهور، که از پدران ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰ گذشته و قدیمی ما برایمان نقل نشده، که در عصری از اعصار به آن معتقد بوده باشند، و با این معنا، جمله ((ربی اعلم بمن جاء بالهدی...))، که در آیه بعدی است، نیز تناسب دارد

وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِي وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ ...

مقتضای سیاق این است که: این آیه پاسخی باشد از موسی (علیه السلام) از کلام فرعونیان که در رد دعوت موسی گفتند: ((و ما سمعنا بهذا فی ابائنا الاولین)) (و اساس این جواب بر تحدی و اتمام حجت از راه تعجیز است، گویا می فرماید: پروردگار من - که همان رب العالمین است و خلقت و امر به دست او است - از شما داناتر است، به کسی که هدایتی می آورد، و کسی که موفق به دار آخرت می شود، و همین پروردگار است که مرا به عنوان رسول فرستاده تا هدایت برایتان بیاورم، - هدایتی که همان دین توحید است، و مرا وعده داده که هر کس به دینم بگردد دار عاقبت داشته باشد، و دلیل بر این ادعایم آیات بیناتی است که از ناحیه خود به من داده است

پس منظورش از عبارت ((کسی که هدایتی آورده)) خودش است، و مراد از ((هدی)) دعوت دینی است که آورده و مراد از ((عاقبه الدار)) (در جمله) ((و من تکون له عاقبه الدار))، یا بهشت است که همان خانه آخرت است که افراد سعید در آنجا منزل می کنند، همچنان که قرآن کریم از زبان ایشان حکایت کرده و گفته: ((و اورثنا الارض نتبوا من الجنة حیث نشاء)) (و یا آنکه مراد از ((عاقبه الدار)) سرنوشت خوب دنیا است، همچنان که در آیه ۱۲۸ سوره اعراف ((عاقبه الدار)) به همین معنا است، می فرماید: ((قال موسی لقومه استعینوا بالله و اصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین: موسی به قوم خود گفت: به خدا استعانت کنید، و خویشتن دار باشید، که خدا زمین را به هر کس بخواهد ارث می دهد، و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است)) (و یا آنکه مراد از ((عاقبه الدار)) اعم از دار دنیا و دار آخرت است، که به نظر ما از این سه احتمال سومی بهتر از آن دو، و سپس دومی بهتر از اولی است، همچنان که تعلیل ((انه لا یفلح الظالمون)) هم مؤید آن است

و در اینکه گفت: ((انه لا یفلح الظالمون: چون ستمکاران رستگار نمی شوند))، تعریض به فرعون و قومش است و در آن ((عاقبه الدار)) را از ایشان نفی کرده؛ برای اینکه آنان اساس سنت حیات را بر ظلم بنا نهادند، که معلوم است در چنین نظامی از عدالت اجتماعی خبری نیست، و چنین نظامی بر خلاف فطرت انسانی است، که جزئی از نظام کون است، در نتیجه بر خلاف نظام آفرینش نیز هست (و نظام آفرینش چنین نظام و اجتماعی را نابود خواهد کرد، پس چنین مردمی رستگار نمی شوند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱

بعضی از مفسرین گفته اند: ((وجه اینکه جمله)) (و قال موسی ربی اعلم...)) (را عطف کرده بر جمله)) (ما هذا الا سحر مفتری...))، که سخن فرعونیان است، صرفاً این است که: خواسته یک سخن از آنان و یک سخن از موسی نقل کند، تا شنونده بین این دو سخن مقایسه کند، و صحیح آن دو را از فاسدش تمیز دهد. (لیکن اگر خواننده محترم دقت کرده باشد ما سخن موسی را عطف بر سخن کفار نگرفتیم، بلکه گفتیم که کلام موسی رد گفتار کفار است، و این وجه با سیاق موافق تر است

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ...

در این جمله فرعون به موسی کنایه می زند، که برای مردم دعوت به حق آورده، و آن دعوت را با معجزاتی تاءید کرده، می خواهد بگوید: حقیقت و صحت آنچه تو به سوی آن دعوت می کنی برای ما ثابت نشده، و همچنین خوارق عاداتی که آوردی برای ما ثابت نشده که از طرف خدای تعالی باشد، و اصلاً من معبودی غیر از خودم برای مردم سراغ ندارم

پس اینکه گفت: ((من معبودی غیر از خودم برای شما سراغ ندارم))، مطلب را در سیاق و عبارتی حق به جانب آورده، تا در دل مردم جا باز کند، و مورد قبول قرار گیرد، همچنان که ظاهر قول دیگری از وی که در جای دیگر حکایت شده همین است، می گوید: ((ما اریکم الا ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد))

پس حاصل معنا این است که: فرعون برای بزرگان قوم خود چنین اظهار کرد که از آیات و معجزات موسی و دعوت او برایش روشن نشده که معبودی در عالم هست، که رب همه عالمیان باشد، و اصلاً اطلاع از معبودی غیر از خودش در عالم ندارد، آنگاه

به هامان دستور می دهد که برجی بسازد، بلکه از بالای آن از ((اله و معبود موسی)) اطلاعی پیدا کند با این بیان روشن می شود که جمله ((ما علمت لکم من الهه غیری)) از قبیل قصر قلب است (یعنی آنچه را که موسی منحصر در خدا می کرد او منحصر در خود کرد)، موسی الوهیت را تنها برای خدا اثبات می کرد، و از غیر خدا نفی می نمود، فرعون درست به عکس، الوهیت را برای خود اثبات، و از خدای تعالی نفی می کرد، و اما سایر الهه که او و قومش آنها را می پرستیدند، آیه متعرض آنها نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲

((فاوقدلی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحا)) - یعنی ای هامان آتش بیفروز بر گل، و مراد از این عبارت این است که: خشت خام را در آتش بپز و آجر بساز. کلمه ((صرح)) به معنای برجی بلند است، که از همه جا پیدا باشد، و این نام از فعل ((صرح الشیء)) گرفته شده، که به معنای این است که چیزی ظاهر شد، بنابراین در جمله مورد بحث دستور داده آجر بسازد، و قصری بلند برایش بسازد

مقصود فرعون از اینکه به ((هامان)) گفت: «برایم برجی بساز» ((لعلی اطلع الی الهموسی))

((لعلی اطلع الی الهه موسی)) در این جمله ((اله)) را نسبت به موسی داده، و گفته اله موسی، به این عنایت که خود او آن را نمی شناسد، و این موسی است که مردم را به سوی او می خواند، و این کلام از باب قرار دادن نتیجه در جای مقدمه است، و تقدیر کلام چنین است: ((اجعل لی صرحا اصعد الی اعلی درجاته، فانظر الی السماء لعلی اطلع الی الهه موسی: برایم برجی بساز، تا بر آخرین پله آن بالا روم، و به آسمانها نظر کنم، شاید از اله موسی اطلاعی یابم)) و گویا او خیال می کرده که خدای تعالی جسمی است که در بعضی از طبقات جو یا افلاک منزل دارد، لذا اظهار امید می کند که اگر چنین برجی برایش درست کنند از بالای آن به خدای تعالی اشراف و اطلاع پیدا کند، ممکن هم هست که او چنین خیالی نمی کرده بلکه می خواسته مطلب را بر مردم مشتبه نموده و گمراهشان سازد

و نیز ممکن است مرادش این بوده باشد که برایش رصد خانه ای بسازند، تا ستارگان را رصدبندی نموده، از اوضاع کواکب استنباط کند، آیا رسولی مبعوث شده تا با رسالت موسی تطبیق کند یا نه، و یا آنچه موسی ادعا می کند حق است یا نه؟ مؤید این احتمال گفتار دیگر اوست که قرآن کریم در جای دیگر آن را چنین حکایت فرموده: ((یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلاغ الاسباب، اسباب السموات فاطلع الی الهه موسی، و انی لاظنه کاذبا))

((و انی لاظنه من الکاذبین)) - در این جا از مطلبی که قبلا گفته بود که من معبودی غیر از خودم سراغ ندارم، ترقی نموده، می گوید: نه تنها نسبت به اله دیگر غیر از خودم جهل دارم، بلکه از این طرف گمان به عدم چنین معبودی دارم، و گمان دارم که موسی دروغ می گوید، و این مدعا را برای تلبیس و گمراه کردن مردم کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳ و اگر گفته شود در آیه مورد بحث فرعون، موسی (علیه السلام) را دروغگو خوانده، با اینکه در این آیه سخنی از موسی حکایت نشده، پس چرا فرعون گفته: او دروغگو است، پاسخ این آن است که موسی این را گفته بود، لیکن قرآن کریم سخن او را در سوره اسری، آیه ۱۰۲ حکایت فرموده، که گفته بود: ((لقد علمت ما انزل هولاء الارب السموات و الارض: تو خودت یقین داری که این آیات را جز رب آسمانها و زمین کسی نازل نکرده))

بعضی از مفسرین در توجیه جمله ((ما علمت لکم من الهه غیری)) گفته اند: ((از قبیل نفی معلوم به نفی علم است)) و این گونه تعبیر در جایی می آید که اگر حقیقتی وجود می داشت حتما همه می فهمیدند، در چنین مواردی گفته می شود که من چنین چیزی نمی دانم، یعنی چنین چیزی نیست، و نظیر این تعبیر در آیه ((قل اتنبون الله بما لا یعلم فی السموات و لا فی الارض)) است و لیکن این توجیه با ذیل آیه سازگار نیست؛ چون فرعون دنبال این جمله می گوید: برایم برجی بساز، تا بلکه از اله موسی اطلاعی پیدا کنم



وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ

یعنی حالشان حال کسی است که برنگشتن به سوی ما در نظرش رجحان دارد، چون در سویدای دل یقین به رجوع داشتند، همچنان که خدای تعالی درباره شان فرموده: ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا: معاد را انکار کردند در حالی که دلهایشان به آن یقین داشت، و این انکارشان از ظلم و گردنکشی بود))  
فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ...

کلمه ((نبذ)) به معنای طرح و دور انداختن است، و کلمه ((یم)) به معنای دریا است، و بقیه الفاظ آیه روشن است، چیزی که هست باید نکته ای که در آن است از نظر دور نداشت، و آن لحن توهین آمیز به فرعون و لشکریان او، و هول انگیزی عذابی است که بر سر آنان آورد مراد از اینکه فرمود: فرعونیان را پیشوایانی که به سوی آتش می خوانند قرار دادیم...

وَجَعَلْنَاهُمْ أَتَمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ

معنای دعوت به آتش، دعوت به کارهایی است که مستوجب آتش است، و آن کارها عبارت است از: کفر و گناهان گوناگون، چون اینها است که قیامتشان را به صورت آتشی تصویر می کند، که در آن معذب خواهند شد، ممکن هم هست مراد از کلمه ((نار)) همان کارهای مستوجب آتش باشد، که به طور مجاز و از باب اطلاق مسبب و اراده سبب، آتش نامیده شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴

و معنای پیشوا کردن آنان برای دعوت به آتش این است که: ایشان را پیشقدم در کفر و گناه کرد، در نتیجه دیگران به ایشان اقتداء کرده، و به آنان پیوستند، و اگر بررسی که چرا خداوند ایشان را پیشوای کفر کرد؟ و آیا این کار به عدالت خدا برخوردی ندارد؟ در پاسخ می گوئیم: وقتی برخورد دارد که این اضلال خدا ابتدایی باشد، یعنی خود آنان قبلا کاری نکرده باشند که مستوجب این اضلال باشند، و اما اگر این اضلال به عنوان مجازات کفر و جحودی باشد که آنان قبل از دیگران مرتکب شدند، به عدالت خدا برخورد ندارد

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از پیشوا کردن آنان برای دعوت به آتش صرف نامگذاری است، مانند نامگذاری در آیه ((و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناتا))

و این تفسیر صحیح نیست؛ برای اینکه با معنای آیه بعد به طوری که خواهید دید نمی سازد، چون می فرماید: در آخرت لعنت دیگران نیز به ایشان می رسد

پس معلوم می شود که صرف نامگذاری نیست، بلکه آنان واقعا پیشوای ضلالت بوده اند، علاوه بر این در آن آیه دیگر هم که مفسر نامبرده بدان استشهاد کرد، مسلم نیست که کلمه ((جعل)) به معنای نامگذاری باشد. و اینکه فرمود: ((و يوم القيمة لا ينصرون))، معنایش این است که: شفاعت هیچ ناصری به ایشان نخواهد رسید

وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْتُولِينَ

این آیه شریفه بیان می کند لازمه آن وصفی را که در آیه قبلی برای فرعونیان ذکر کرده بود، می فرماید: چون پیشوایان بودند، و دیگران در کفر و گناهان پیرو ایشان بودند لذا همواره در ضلالت و کفر و گناه از ایشان الهام می گرفتند، و پیروی آنان می کردند، و بهمین جهت همانند زور و گناه پیروان نیز به گردن ایشان است، پس مادام که کفر و گناه بعد از آنان ادامه یابد، لعن خدا به ایشان نیز ادامه می یابد

پس در حقیقت آیه شریفه در معنای آیه ((و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم))، و آیه ((و نكتب ما قدموا و آثارهم)) است، و اگر در آیه مورد بحث کلمه ((لعن)) را نکره آورده برای این است که دلالت کند بر اهمیت و استمرار آن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵

و همچنین از آنجا که در روز قیامت به نصرت هیچ ناصری نمی‌رسند، ناگزیر حالتی خواهند داشت که دل‌های اهل محشر از آنها متنفر و منزجر خواهد بود، و مردم از ایشان خواهند گریخت، و احدی نزدیک ایشان نمی‌شود، و این همان معنای قبح و زشت رویی است، که خدای تعالی در کلام مجیدش درباره اشخاصی که منظر آنان قبیح است در مواردی بسیار اشاره فرموده است

بحث روایتی

بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته مربوط به موسی (علیه السلام) و دعوت او) در مجمع البیان آمده که: واحدی به سند خود از ابن عباس روایت کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: کدامیک از دو مدت را موسی برای شعیب به سر رسانید؟ فرمود مدت دورتر و بیشتر را مؤلف: در معنای این حدیث روایتی را هم به سند خود از ابی ذر از آن جناب آورده و در الدر المنثور است که: ابن مردویه، از مقسم، روایت کرده که گفت: من حسن بن علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) را دیدم، و از او پرسیدم: موسی کدام یک از دو مدت را برای شعیب انجام داد رسانید؟ اولی را یا دومی را؟ فرمود: دومی را و در مجمع البیان است که: ابو بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه موسی مدت را به سربرد خانواده اش را برداشت تا به طرف خانه رود، راه را گم کرد، و آتشی دید، به اهل بیتش گفت: اینجا باشید که من آتشی می بینم و از کتاب طب الاثمه به سند خود از جابر جعفی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: مقصود از کلمه ((من غیر سوء))، (در آیه ((و ادخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء)) بدون مرض برص است و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فرددناه الی امه...)) (از راوی نقل کرده که گفت: به امام ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم: موسی چند روز از مادرش غایب شد؟ تا خدای عزوجل دوباره او را به وی برگردانید؟ فرمود: سه روز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶

می‌گوید: پس عرضه داشتم آیا هارون برادر پدری و مادری موسی (علیه السلام) بود؟ فرمود: بله، مگر نشنیدی کلام خدای عز و جل را که می‌فرماید: ((ای پسر مادرم ریشم و سرم را مگیر))، پرسیدم: کدام یک بزرگتر بودند؟ فرمود: هارون، پرسیدم: وحی به هر دو نازل می‌شد؟ فرمود: وحی به موسی می‌شد و موسی به هارون وحی می‌کرد پرسیدم: بفرمایید ببینم آیا حکومت در بنی اسرائیل و منصب قضاوت و امر و نهی به هر دو واگذار بود؟ فرمود: موسی با پروردگارش مناجات می‌کرد، و آنچه به سویش وحی می‌شد می‌نوشت، و با آن علم، در بنی اسرائیل قضاوت می‌کرد، و چون برای مناجات غایب می‌شد هارون خلیفه و جانشین او می‌شد. پرسیدم: کدام یک زودتر از دنیا رفتند؟ فرمود: هارون قبل از موسی، و هر دو در ((تیه)) (در گذشته) پرسیدم: آیا موسی فرزندی هم داشت؟ فرمود: نه، ذریه ال عمران از هارون شد مؤلف: اشکالی به این روایت متوجه است این است که: ذیلش با روایاتی دیگر که دلالت بر فرزند داشتن آن جناب دارد، نمی‌سازد، همچنان که از تورات نیز برمی‌آید که آن حضرت فرزند داشته

و در تفسیر جوامع الجامع در ذیل جمله ((و استکبر هو و جنوده)) (از معصوم (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یکی از پیامها که موسی (علیه السلام) از پروردگارش حکایت کرده این است که فرمود: کبریا و عظمت جامه من است (تنها شایسته من است) و هر کس بخواهد در یکی از آن دو با من منازعه کند، در آتشش می‌افکنم

و در کافی به سند خود از طلحه بن زید، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ائمه در کتاب خدا دو قسمند. یکی پیشوایان هدایت، که درباره شان فرمود: ((و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا)) (یعنی قرار دادیم ایشان را امامانی که به امر ما هدایت می‌کنند، نه به امر مردم، بلکه امر خدا را بر امر خود و حکم خدا را بر حکم خود مقدم می‌دارند، قسم دوم پیشوایان ضلالت، که درباره شان فرمود: ((و جعلناهم ائمه یدعون الی النار)) (ایشان را قرار دادیم پیشوایانی که مردم را به سوی آتش می‌خوانند، امر خود

را قبل از حکم خدا، و مقدم بر آن می دانند، و بر طبق هوی و هوسها، بر خلاف آنچه در کتاب خدای عز و جل هست، عمل می کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷

گفتاری پیرامون داستانهای موسی (علیه السلام) و هارون - در چندفصل

۱ مقام موسی نزد خدا و پایه عبودیت او.

موسی (علیه السلام) یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم است، که آنان سادات انبیاء بودند، و کتاب و شریعت داشتند، و خدای تعالی در آیه شریفه ((و اذ اخذنا من النبین میثاقهم، و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا)) و آیه ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) که راجع به شریعت های آسمانی، و انبیای دارای شریعت است، آنجناب را در زمره آنان بر شمرده است. و خدا بر او و بر برادرش منت نهاده و فرموده: ((و لقد مننا علی موسی و هرون))، و نیز بر آن دو بزرگوار سلام کرده، فرموده: ((سلام علی موسی و هرون)) و نیز او را به بهترین مدح و ثنا ستوده، و فرموده: ((و اذکر فی الکتاب موسی، انه کان مخلصا، و کان رسولا نبیا، و نادیناه من جانب الطور الایمن، و قربناه نجیا)) و نیز فرموده: ((و کان عند الله وجیها)) و نیز فرموده: ((و کلم الله موسی تکلیما))

و نیز آن جناب را در سوره انعام، و در چند جای دیگر، در زمره انبیاء ذکر کرده، و در آیه های ۸۴ - ۸۸ سوره انبیاء او و سایر انبیاء را ستوده، به اینکه ایشان پیامبرانی نیکوکار و صالح بودند، که خدا بر عالمیان اجتناب و برتریشان داده بود، و به سوی صراط مستقیم هدایتشان کرده بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸

و در سوره مریم در آیه ۵۸ ایشان را چنین ستوده که اینان از کسانی هستند که خدا بر آنان انعام کرده است، در نتیجه صفات زیر برای موسی جمع شده است: اخلاص، تقرب، و جاهت، احسان، صلاحیت، تفضیل، اجتناب، هدایت و انعام، که در مورد مناسب با آنها، هر یک از این صفات در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، و همچنین پیرامون معنای نبوت و رسالت و تکلیم گفتگو شده است

و اما کتابی که بر آن جناب نازل شده قرآن کریم آن را ((تورات)) معرفی نموده و در سوره احقاف، آیه ۱۲ آن را به دو وصف امام و رحمت توصیف نموده، در سوره انبیاء آیه ۴۸ آن را ((فرقان)) و ((ضیاء)) خوانده، در سوره مائده آیه ۴۴ آن را هدی و نور خوانده و در سوره اعراف، آیه ۱۴۵ فرموده: ((و کتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظه و تفصیلا لکل شیء: )) برایش در الواح از هر چیزی موعظه ای، و نیز برای هر چیزی تفصیلی نوشتیم

چیزی که هست خدای تعالی در چند جای قرآن کریم که او را به اوصاف مزبور ستوده، فرموده که: بنی اسرائیل تورات را تحریف کردند، و در آن اختلاف نمودند، تاریخ هم مؤید گفتار قرآن است، برای اینکه به طوری که در جلد سوم این کتاب، در ذیل قصص مسیح (علیه السلام) گذشت خاطر نشان کردیم که بعد از آنکه بخت نصر فلسطین را فتح کرد و هیکل (معبد یهود) را ویران ساخت، و تورات را سوزانید، و در سال پانصد و هشتاد و هشت قبل از میلاد، یهود را از فلسطین به سوی بابل کوچ داد، در سال پانصد و سی و هشت قبل از مسیح، یعنی پنجاه سال بعد، کورش پادشاه، بابل را فتح نمود و به یهود اجازه داد تا به سرزمین خود، فلسطین بروند، و در آنجا ((عزرای کاهن)) تورات را برایشان از بر نوشت پس تورات اصلی منقرض شده و آنچه در دست است محفوظات ((عزراء)) است

۲ آنچه از سرگذشت موسی که در قرآن آمده است

نام آن جناب از هر پیغمبری دیگر در قرآن کریم بیشتر آمده، و به طوری که شمرده اند نامش در صد و شصت و شش جای قرآن کریم ذکر شده، و در سی و شش سوره از سوره های قرآن به گوشه هایی از داستانهایش، یا به طور اجمال و یا به تفصیل اشاره شده و در بین انبیاء (علیهم السلام) به کثرت معجزه اختصاص یافته، که قرآن کریم بسیاری از معجزات باهره وی را ذکر کرده،

مانند اژدها شدن عصای او، نور دادن دستش، ایجاد طوفان، مسلط کردن ملخ، شپش، قورباغه و خون بر مردم، شکافتن دریا، نازل کردن من و نیز سلوی، و جوشاندن دوازده چشمه از یک سنگ با زدن عصا، زنده کردن مردگان، و بلند کردن کوه طور بالای سر مردم، و غیر اینها ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۹

همانطور که گفتیم در کلام خدای تعالی گوشه هایی از داستانهای آن جناب آمده، و لیکن تمامی جزئیات و دقائق آنها را ذکر نفرموده، بلکه به چند فصل از آنها که ذکرش در هدایت، و ارشاد خلق اهمیت داشته، اکتفا کرده، و این داءب و روش قرآن کریم در اشاره به داستانهای همه انبیاء و امت ها است که از هر داستان آنچه که ذکرش مایه عبرت و هدایت خلق است ذکر می کند

و از داستان های موسی آنچه که ذکرش اهمیت دارد که گفتیم کلیاتش در قرآن آمده این است که: آن جناب در مصر در خانه مردی اسرائیلی به دنیا آمد، و در روزهایی به دنیا آمد که فرعونیان به دستور فرعون پسر بچه های بنی اسرائیل را سر می بریدند، و مادر موسی (به دستور خدای تعالی) او را در صندوقی نهاده، به دریا انداخت، فرعون او را از دریا گرفت، و به مادرش برگردانید تا شیرش دهد، و تربیتش نماید و از آن روز در خانه فرعون نشو و نما کرد

آن گاه به سن بلوغ رسیده و مردی قبطی را می کشد، و از مصر به سوی مدین فرار می کند، چون ترس این را داشته که فرعونیان به قصاص آن مرد قبطی به قتلش برسانند

سپس مدتی مقرر که همان ده سال باشد، در مدین پیش شعیب مکث نموده و خدمت کرد، و با یکی از دختران او ازدواج نمود و پس از به سر رساندن آن مدت مقرر به اتفاق اهل بیتش از مدین بیرون آمده، در بین راه آنجا که کوه طور واقع است، از طرف آن کوه آتشی می بیند، و چون راه را گم کرده بودند، و آن شب هم شبی بسیار تاریک بوده، به امید اینکه کنار آن آتش کسی را ببیند، و راه را از او بپرسد، و هم آتشی برداشته با خود بیاورد، به خانواده اش می گوید: شما اینجا باشید تا من بروم پاره ای آتش برایتان بیاورم، و یا کنار آتش راهنمایی بینم، و از او از راه بپرسم، ولی همین که نزدیک می شود خدای تعالی از کنار سمت راست آن بیابان که از نظر شکل با زمینهای اطراف فرق داشته، از طرف درختی که آن جا بوده، ندایش می دهد، و با او سخن می گوید، و او را به رسالت خود برمی گزیند، و معجزه عصا و ید بیضا به او می دهد، که دو تا از نه معجزه های او است، و به عنوان رسالت به سوی فرعون و قومش گسیل می دارد، تا بنی اسرائیل را نجات دهد

موسی نزد فرعون می آید، و او را به سوی کلمه حق و دین توحید می خواند، و نیز به او پیشنهاد می کند که بنی اسرائیل را همراه او روانه کند، و دست از شکنجه و کشتارشان بردارد، و به منظور اینکه بفهماند رسول خداست، معجزه عصا و ید بیضا را به او نشان می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۰

فرعون از قبول گفته او امتناع می ورزد، و در مقام برمی آید با سحر ساحران با معجزه او معارضه کند، و حقا سحری عظیم نشان دادند، اژدها و مارهای بسیار به راه انداختند، ولی همین که موسی عصای خود را بیفکند، تمامی آن سحرها را برچید و خورد، و دوباره به صورت عصا برگشت ساحران که فهمیدند عصای موسی از سنخ سحر و جادوی ایشان نیست، همه به سجده افتادند و گفتند: ما به رب العالمین ایمان آوردیم، به آن کسی که رب موسی و هارون است، ولی فرعون همچنان بر انکار دعوت وی اصرار ورزید، و ساحران را تهدید کرد، و ایمان نیاورد

موسی (علیه السلام) هم همچنان به دعوت خود پافشاری می کرد، او و درباریانش را به دین توحید همی می خواند، و معجزه ها می آورد، یک بار آنها را دچار طوفان ساخت، یک بار ملخ و شپش و قورباغه و خون را بر آنان مسلط کرد، آیاتی مفصل آورد، ولی ایشان بر استکبار خود پافشاری کردند، به هر یک از گرفتاریها که موسی به عنوان معجزه برایشان می آورد، مبتلا می شدند، می گفتند: ای موسی پروردگار خودت را بخوان و از آن عهدی که به تو داده که اگر ایمان بیاوریم این بلا را از ما بگرداند استفاده

کن ، که اگر این بلا را بگردانی به طور قطع ایمان می آوریم ، و بنی اسرائیل را با تو می فرستیم ولی همین که خدا در مدت مقرر بلا را از ایشان برطرف می کرد، دوباره عهد خود را می شکستند، و به کفر خود ادامه می دادند

ناگزیر خدای تعالی دستورش می دهد تا بنی اسرائیل را در یک شب معین بسیج نموده از مصر بیرون ببرد موسی و بنی اسرائیل از مصر بیرون شدند و شبانه به راه افتادند، تا به کنار دریا رسیدند، فرعون چون از جریان آگهی یافت ، از دنبال سر، ایشان را تعقیب کرد و همین که دو فریق یکدیگر را از دور دیدند، اصحاب موسی به وی گفتند: دشمن دارد به ما می رسد موسی گفت : حاشا، پروردگار من با من است ، و به زودی مرا راهنمایی می کند در همین حال به وی وحی می شود که با عصایش به دریا بزند همین که زد، دریا شکافته شد، و بنی اسرائیل از دریا گذشتند فرعون و لشکریانش نیز وارد دریا شدند، همین که آخرین نفرشان وارد شد، خداوند آب را از دو طرف به هم زد، و همه شان را غرق کرد

بعد از آنکه خداوند بنی اسرائیل را از شر فرعون و لشکرش نجات داد و موسی (علیه السلام) ایشان را به طرف بیابانی برد که هیچ آب و علفی نداشت ، در آنجا خداوند آنان را اکرام کرد و ((من)) و ((سلوی)) ، (که اولی گوشتی بریان و دومی چیزی به شکل ترنجبین بود) بر آنان نازل کرد، تا غذایشان باشد، و برای سیراب شدنشان موسی به امر خداوند عصا را به سنگی که همراه داشت زد، دوازده چشمه از آن جوشید هر یک از تیره های بنی اسرائیل چشمه خود را می شناخت و از آن چشمه می نوشیدند، و از آن من و سلوی می خوردند، و برای رهایی از گرمای آفتاب ، ابر بر سر آنان سایه می افکند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۱

آنگاه در همان بیابان خدای تعالی با موسی مواعده کرد که چهل شبانه روز به کوه طور برود، تا تورات بر او نازل شود. موسی (علیه السلام) از بنی اسرائیل هفتاد نفر را انتخاب کرد، تا تکلم کردن خدا با وی را بشنوند، (و به دیگران شهادت دهند) ولی آن هفتاد نفر با اینکه شنیدند مع ذلک گفتند: ما ایمان نمی آوریم تا آنکه خدا را آشکارا ببینیم ، خدای تعالی ((جلوه ای به کوه کرد، کوه متلاشی شد))، ایشان از آن صاعقه مردند، و دوباره به دعای موسی زنده شدند، و بعد از آنکه میقات تمام شد خدای تعالی تورات را بر او نازل کرد آنگاه به او خبر داد که بنی اسرائیل بعد از بیرون شدنش گوساله پرست شدند، و سامری گمراهشان کرد موسی (علیه السلام) بین قوم برگشت ، در حالی که بسیار خشمگین و متأسف بود، گوساله را آتش زد و خاکسترش را به دریا ریخت ، و سامری را طرد کرد، و فرمود: برو که در زندگی همیشه بگویی : ((لا مساس نزدیکم نشوید))، اما مردم را دستور داد تا توبه کنند، و به همین منظور شمشیر در یکدگر به کار بزنند، و یکدگر را بکشند، تا شاید توبه شان قبول شود و قبول شد دوباره از پذیرفتن احکام تورات که همان شریعت موسی بود سرباز زدند، و خدای تعالی کوه طور را بلند کرد، و در بالای سر آنان نگه داشت ، (که اگر ایمان نیاورید بر سرتان می کوبم)

سپس بنی اسرائیل از خوردن ((من)) و ((سلوی)) (به تنگ آمده ، و درخواست کردند که پروردگار خود را بخواند از زمین گیاهانی برایشان برویاند، و از سبزی ، خیار، سیر، عدس ، و پیاز آن برخوردارشان کند خدای تعالی دستورشان داد برای رسیدن به این هدف داخل سر زمین مقدس شوید، که خداوند بر شما واجب کرده در آنجا به سر برید. بنی اسرائیل زیر بار نرفتند، و خدای تعالی آن سرزمین را بر آنان حرام کرد، و به سرگردانی مبتلاشان ساخت ، در نتیجه مدت چهل سال در بیابانی سرگردان شدند و باز یکی از داستانهای آن جناب سرگذشت رفتنش با آن جوان به مجمع البحرین برای دیدار بنده صالح خدا، و رفاقتش با آن عبد صالح است ، که در سوره کهف آمده است

۳- مقام هارون نزد خدا و پایه عبودیت او

خدای تعالی در سوره صافات آن جناب را در منت هایش ، و در دادن کتاب ، و هدایت به سوی صراط مستقیم ، و در داشتن تسلیم ، و بودنش از محسنین ، و از بندگان مؤمنین به خدا، با موسی (علیه السلام) شریک دانسته ، و او را از مرسلان دانسته ، و از انبیاش معرفی کرده ، و او را از کسانی دانسته که بر آنان انعام فرموده ، و او را با سایر انبیاء در صفات جمیل آنان از قبیل احسان ،

صلاح، فضل، اجتناب و هدایت شریک قرار داده و یکجا ذکر کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۲ و در آیه ((و اجعل لی وزیرا من اهلی، هرون اخی، اشدد به ازری، و اشركه فی امری، کی نسبحك كثيرا، و نذكرك كثيرا انك كنت بنا بصیرا)) (موسی علیه السلام) در مناجات شب طور دعا کرده و از خدا خواسته که هارون را وزیر او قرار دهد، و پشتش را به وی محکم نموده و او را شریک او قرار دهد، تا خدا را بسیار تسبیح کنند، و بسیار ذکر گویند، هم طراز موسی دانسته و آن جناب در تمامی مواقف ملازم برادرش بوده، و در عموم کارها با او شرکت می کرده، و او را در رسیدنش به مقاصد یاری می کرد

و در قرآن کریم هیچ مسأله‌ای که مختص به آن جناب باشد، نیامده مگر همان جانشینی او برای برادرش، در آن چهل روزی که به میقات رفته بود، ((و قال لایخیه هرون اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین)) (که به برادر خود هارون گفت: خلیفه من باش در قومم، و اصلاح کن، و راه مفسدان را پیروی مکن، و وقتی از میقات برگشت، در حالی که خشمناک و متأسف بود که چرا گوساله پرست شدند، الواح تورات را بیفکنند، و سر برادر را بگیرت و به طرف خود بکشید، هارون گفت ای پسر مادرا! مردم مرا ضعیف کردند، (و گوش به سخنم ندادند)، و نزدیک بود مرا بکشند، پس پیش روی دشمنان مرا شرمنده و سرافکننده مکن، و مرا جزو این مردم ستمگر قرار مده، موسی گفت: پروردگارا مرا و برادرم را بیامرز، و ما را در رحمت خود داخل کن، که تو

ارحم الراحمینی

۴- داستان موسی (علیه السلام) در تورات عصر حاضر

داستانهای موسی (علیه السلام) در ماسوای سفر اول از تورات که پنج سفر است آمده، جزئیات تاریخ او از حین تولد تا روز وفات، و آنچه از شرایع و احکام به وی نازل شده، همه اش در آن چهار سفر دیگر، یعنی سفر خروج، سفر لاویان، سفر عدد، و سفر تشنیه آمده است

چیزی که هست ما بین آنچه که تورات آورده، با آنچه که در قرآن آمده در اموری که کم هم نیست اختلاف هست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۳

و یکی از مهم ترین موارد اختلاف این است که: تورات می گوید: ندای موسی و سخن گفتن خدا از درخت با وی در سرزمین مدین، قبل از حرکت دادن خانواده اش به طرف مصر بوده، و خلاصه در همان ایامی بوده که برای شعیب گوسفند می چرانیده می گوید: در همان ایام که مشغول شبانی وی بوده، گوسفند را به ماورای دشت برده، و به کوه خدا حوریب رسید، و در آنجا ملانکه خدا برایش ظاهر شدند، و آتشی را وسط درخت خاری برایش نمودار کردند، آنگاه خدا با وی سخن گفت، و آنچه می خواست در میان نهاد، و او را برای نجات دادن بنی اسرائیل نزد فرعون فرستاد یکی دیگر از موارد اختلاف مهم این است که: آن فرعونی که موسی به سوی وی فرستاده شد، غیر از آن فرعونی بوده که موسی را در دامن خود پرورید، و موسی از شر او گریخت، تا به عنوان قصاص از خون مرد قبطی که به دست وی کشته شده بود، به قتل نرسد

یکی دیگر این است که: تورات سخنی از ایمان آوردن ساحران به میان نیاورده، که وقتی عصاهای خود را افکندند، و به صورت مارها درآوردند، و عصای موسی همه آنها را بلعید، چه کردند، و چه گفتند، بلکه می گوید که ساحران همچنان نزد فرعون بودند، و با موسی معارضه کردند، و در مقابل دو معجزه موسی، یعنی معجزه خون و قورباغه، سحر خود را به کار زدند

یکی دیگر این است که: تورات می گوید: آن کسی که برای بنی اسرائیل گوساله درست کرد، و بنی اسرائیل آن را پرستیدند، خود هارون، برادر موسی بود، برای اینکه وقتی بنی اسرائیل دیدند که موسی از مراجعت از کوه طور دیر کرد، همه نزد وی جمع شدند، و بدو گفتند برای ما معبودی درست کن، تا پیشاپیش ما راه برود، برای اینکه این مرد (موسی) که ما را از سرزمین مصر بیرون کرد، نیامد، و نفهمیدیم چه شد؟ هارون به ایشان گفت: پس هر چه گوشواره به گوش زنان و پسران و دختران خود دارید



برایم بیاورید

تمامی بنی اسرائیل گوشواره هایی که به گوش داشتند بیاوردند، هارون همه را گرفت و با از میل قالبی درست کرد، و طلاها را آب کرده در آن قالب ریخت، و به صورت گوساله ای درآورد، و گفت: این است معبود شما، ای بنی اسرائیل، که شما را از مصر بیرون کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۴

در اینجا لازم است به خواننده عزیز تذکر دهم که اگر آیات قرآنی را در این قسمتها از داستان موسی (علیه السلام) به دقت زیر نظر و مطالعه قرار بدهد، خواهد دید که لحن آنها تعریض و کنایه زدن به تورات است البته غیر از موارد اختلافی که ذکر شد، اختلافهای جزئی بسیاری دیگر نیز هست، مانند اینکه در داستان کشتن قبطی، می گوید: دو طرف دعوا در روز دوم اسرائیلی بودند و مانند اینکه می گوید: آن کسی که در روز مسابقه عصا را انداخت، و عصا همه سحر ساحران را بلعید، هارون بود که به دستور موسی آن را انداخت و نیز تورات داستان انتخاب هفتاد نفر را برای میقات، و نزول صاعقه، و زنده شدنشان بعد از مردن را اصلاً نیاورده

و نیز در تورات، اصحاب سی و دوم از سفر خروج آمده که: الواحی که موسی (علیه السلام) از مراجعت از کوه با خود آورد و به زمین انداخت، دو تا تخته سنگ بود، که نامشان لوح شهادت بود، و همچنین از این قبیل اختلافها زیاد است القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۵

آیات ۴۳ - ۵۶، سوره قصص

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكُتُبَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بِصَائِرِ النَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۴۳) وَ مَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعُرْبِ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَ مَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ (۴۴) وَ لَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَ مَا كُنْتَ تَأْوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ لَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (۴۵) وَ مَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَ لَكِن رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۴۶) وَ لَوْ لَا أَن تَصَّ بِبِهِمْ مُّصَّ بِبِهِ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتُنَجِّعَ آيَاتِكَ وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۴۷) فَلَمَّا خِيَّاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْ لَا أَوْتِيَ مِثْلَ مَا أَوْتِيَ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أَوْتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظْهَرَا وَ قَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَفْرٍ لَّوْنٌ (۴۸) قُلْ فَآتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴۹) فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعِيرٍ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنْ لَّمْ يَهْدِ اللَّهُ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۵۰) وَ لَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۵۱) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ (۵۲) وَ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا ءَأَمَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ (۵۳) أُولَٰئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَّرْتِينَ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۵۴) وَ إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قَالُوا لَنَا أَعْمَلْنَا وَ لَكُمْ أَعْمَلْتُمْ سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ لَا نَبْغِي الْجَاهِلِينَ (۵۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۶

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۵۶)

ترجمه آیات

و به تحقیق ما بعد از هلاک کردن نسلهای گذشته به موسی کتاب دادیم تا چراغ فرا راه مردم و اراده مردم و هدایتی و رحمتی باشد شاید متذکر شوند (۴۳) و تو ای محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) نبودی در سمت غربی سینا آنجا که تورات را به موسی وحی کردیم و تو از حاضران و شاهدان نبودی (۴۴) و لیکن ما نسلها پدید آوردیم پس دراز شد برایشان زندگانی و تو در میان اهل مدین مقیم نبودی تا سرگذشت آنان را برای مردم خودت بگویی این ماییم که تو را می فرستیم (۴۵) باز تو در طرف طور نبودی آنجا که ما ندا دادیم و لیکن از در رحمت جریان را به تو خبر دادیم تا مردمی را که قبل از تو پیامبری بیم رسان نداشتند بیم رسان باشی که متذکر شوند (۴۶) و اگر نمی فرستادیم و به کیفر گناھانی که کردند هلاکشان می کردیم می گفتند پروردگارا چرا به سوی ما رسولی نفرستادی تا آیات را پیروی کنیم و از مومنان باشیم؟ (۴۷) ولی وقتی از ناحیه ما حق به سویشان آمد گفتند چرا مثل آنچه

به موسی دادند به این پیامبر ندادند، آیا در برابر آنچه که از موسی دیدند کفر نورزیدند، و نگفتند که این قرآن و تورات دو سحرند که یکدیگر را کمک می کنند؟ و آیا نگفتند که ما به هر یک کافریم؟ (۴۸) تو به ایشان بگو پس شما از ناحیه خدا کتابی بیاورید که از تورات و قرآن راهنما تر باشد تا من آن را پیروی کنم اگر راست می گوید (۴۹) و اگر این پیشنهاد را از تو نپذیرفتند پس بدان که اینان تنها از هواهای خود پیروی می کنند و آیا کسی گمراه تر از پیرو هوی بدون راهنمایی از خدا هست به درستی که خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند (۵۰) و به تحقیق که ما قرآن را پیوسته فرستادیم باشد که متذکر شوند (۵۱). کسانی که قبل از قرآن کتاب به ایشان دادیم به قرآن ایمان می آورند (۵۲) و چون قرآن برایشان خوانده می شود می گویند بدان ایمان آوردیم و آن حق و از ناحیه پروردگار ماست و ما قبلا اسلام آورده بودیم (۵۳) این عده از اهل کتاب دو برابر اجر خواهند داشت چون هم صبر کردند و هم بدیها را با خوبیها دور نمودند و از آنچه روزیشان کردیم انفاق می کنند (۵۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۷

و چون سخن بیهوده می شنوند از آن رو گردانیده می گویند اعمال ما برای ما، اعمال شما برای شما، سلام بر شما ما خواهان معاشرت جاهلان نیستیم (۵۵)

به درستی ای محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) تو هر که را دوست بداری هدایت نتوانی کرد بلکه خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند و او دانای تر به کسانی است که قابل هدایتند (۵۶) بیان آیات اشاره به سیاق نزول این آیه شریفه

سیاق این آیات شهادت می دهد بر اینکه مشرکین از قوم رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) به بعضی از اهل کتاب مراجعه نموده درباره آن جناب از ایشان نظریه خواسته اند، و بعضی از آیات قرآن را هم که تورات را تصدیق کرده بر آنان عرضه کرده اند، و اهل کتاب پاسخ داده اند که آری ما آنچه در قرآن در این باره آمده، تصدیق داریم، و به آنچه از معارف حقه که قرآن متضمن آن است، ایمان داریم، و اصولاً- آورنده قرآن را قبل از آنکه مبعوث شود می شناختیم، همچنان که در آیه ((۵۳)) از همین آیات فرموده: ((و اذا یتلی علیهم قالوا امانا به انه الحق من ربنا انا كنا من قبله مسلمین))

و مشرکین از این پاسخ اهل کتاب ناراحت شده، به مشاجره و درشتگویی با آنان پرداختند، و گفته اند که، این قرآن سحر و تورات شما هم مثل آن سحر است، ((سحران تظاهرا: هر دو سحرند. که یکدیگر را کمک می کنند)) ((و انا بكل کافرون: و ما به هر دو کافریم))، در نتیجه اهل کتاب از مشرکین اعراض نموده، و گفته اند: ((سلام علیکم لا نبتغی الجاهلین))

این آن چیزی است که از سیاق آیات مورد بحث به دست می آید، و خدای سبحان وقتی داستان موسی را بیان کرده خبر داده که: چگونه مردمی زیر دست و برده و ضعیف و زیر شکنجه فرعونیان که پسرانشان را ذبح می کرد و دختران آنان را زنده می گذاشت را بر آن یاغیان خونخوار و طاغیان تبهکار پیروز کرد، آنهم به دست کودکی از همان ستم کشان، که در دامن همان دشمن خون آشامش پیورید، دشمنی که به فرمان او هزاران کودک از دودمان وی را سر بریدند، و بعد از پرورش یافتنش، او را از میان دشمن بیرون کرد، و دوباره به میان آنان فرستاد، و بر آنان غالب ساخت، تا همه را غرق کرده، و دودمان بنی اسرائیل را نجات بخشید و وارث آنان کرد

خدای سبحان بعد از ذکر این ماجرا، روی سخن را متوجه کتابهای آسمانی که متضمن دعوت به دین توحید است، و بدان وسیله حجت بر خلق تمام می شود، و هم حامل تذکری برای مردم است نموده و می فرماید: خدای سبحان تورات را که در آن بصیرتها و هدایت و رحمت برای مردم بود، بر موسی نازل کرد تا شاید از یادآوری قرون گذشته، و هلاکت امت های گذشته به جرم نافرمانی ها، متذکر شوند، و از نافرمانی خدا دست بردارند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۸

و نیز قرآن را بر رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) نازل کرد، و در آن داستانها از موسی بیاورد، با اینکه رسول اسلام در عصر

موسی نبود، و نزول تورات را بر وی ندید و در طور حضور نداشت، آن وقتی که خدا ندایش داد، و با او سخن گفت، و آنچه بین موسی و شعیب (علیهما السلام) گذشته بود برای آن جناب بیان داشت، با اینکه آن جناب در مدین نبود، تا جریان را برای مردم تعریف کند، و لیکن خدای تعالی از در رحمت آن را برایش بیان کرد، تا با نقل کردن آن انداز کند مردمی را که قبل از او نذیر نداشتند، چون به خاطر کفرشان و فسوقشان در معرض نزول عذاب و گرفتار شدن به مصیبت قرار گرفته بودند، و اگر این کتاب را نازل نمی کرد، و دعوت را ابلاغ نمی کرد، هر آینه آن وقت می گفتند: ((ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک: پروردگارا چرا رسولی به سوی ما نفرستادی، تا آیات تو را پیروی کنیم، و حجت ایشان علیه خدا تمام بود

ولی وقتی خدای تعالی پیغمبر خود را مبعوث نموده، و قرآن نازل شد، و حق به سویشان آمد، گفتند: ((لولا-اوتی مثل ما اوتی موسی، اولم یکفروا بما اوتی موسی من قبل))، چرا به او آن معجزاتی را ندادند که به موسی دادند، آیا همین ها نبودند که به همان معجزات که به موسی داده شد در هنگامی که به اهل کتاب مراجعه کردند، و اهل کتاب قرآن را تصدیق کردند، کفر ورزیده گفتند: هم قرآن و هم تورات سحر است که یکدیگر را کمک می کنند، و مگر نگفتند ما به همه اینها کافریم؟ آنگاه به رسول گرامی خود حجت رامی آموزد، تا با آن علیه کفار احتجاج کند، می فرماید: ((قل فاتوا بکتاب من عند الله هو اهدی منهما اتبعه: به ایشان بگو اگر راست می گوئید پس شما کتابی از نزد خدا بیاورید که بهتر از قرآن و تورات باشد، تا من آن را پیروی کنم))، یعنی حکمت خدا واجب می سازد که بالاخره از ناحیه او کتابی به سوی خلق نازل شود، تا مردم را به سوی حق هدایت نموده، و بدان حجت بر مردم تمام شود، و مردم حق را بشناسند، ناگزیر اگر تورات و قرآن کتاب هدایت نباشند، و برای هدایت مردم کافی نباشند، باید کتابی که بهتر از آن دو هدایت می کند، بوده باشد، و حال آنکه چنین کتابی نیست چون هادی تر از این دو کتاب نمی شود، برای اینکه آنچه در این دو کتاب از معارف حقه وجود دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۶۹

مؤید به اعجاز است، و براهین عقلی نیز آن را تایید می کند، علاوه بر این کتاب سماوی بهتر از آن دو نیست پس آن دو، کتاب هدایتند و این مردم که از آن دو اعراض می کنند، به حکم برهان و دلیل عقل اعراض نمی کنند، بلکه هوای نفس خود را پیروی می کنند، و از صراط مستقیم گمراه شده اند، ((فان لم یستجیبوا لک فاعلم انما یتبعون اهواءهم...)) آنگاه قومی از اهل کتاب را مدح می کند، که وقتی مشرکین نزد آنان رفتند تا از امر محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) و قرآن پرسش کنند، آنان اظهار کردند که: ما به او و کتاب او ایمان داریم و او را تصدیق می کنیم، و از حرف لغو مشرکین روی گردانند

و لقد آتینا موسی الکتاب من بعد ما اهلکنا القرون الاولی بصائر للناس...))

((لام)) بر سر جمله ((لقد آتینا)) لام سوگند است، و آیه را چنین معنا می دهد که: من سوگند می خورم، که ما کتاب تورات را به موسی دادیم، و آن را به وی وحی نمودیم

((من بعد ما اهلکنا القرون الاولی بصائر للناس)) - یعنی بعد از آن که اقوام و نسلهای سابق بر نزول تورات را هلاک کردیم، مانند قوم نوح، و اقوام دیگری که بعد از ایشان هلاک شدند، و چه بسا یکی از آنها قوم فرعون باشد

در آیه مورد بحث می فرماید: ما کتاب را به موسی دادیم، بعد از آنکه قرون اولی را هلاک کرده بودیم، و این قید برای این است که: اشاره کند به اینکه در اوان بعثت موسی، بشر محتاج به یک کتاب آسمانی بود، برای اینکه معالم دین الهی با رفتن قرون اولی مندرس شده بود، و نیز کتابی لازم بود تا در آن به داستانهای امم گذشته اشاره شود، تا مردم بدانند که آنان به خاطر تکذیب آیات خدا چگونه به عذاب الهی دچار شدند، در نتیجه آنان که عبرت گیر هستند عبرت گیرند، و آنهایی که تذکر پذیرند متذکر شوند

کلمه ((بصائر)) جمع ((بصیرت)) است که به معنای وسیله دیدن است، و گویا مراد از بصائر حجت ها و ادله روشنی است که بوسیله آنها حق دیده می شود، و میان حق و باطل تمیز داده می شود، و جمله ((بصائر للناس)) حال از کتاب است، و بعضی گفته

اند: مفعول له است، (که در معنا بصائر الناس خواهد بود)

و کلمه ((هدی)) به معنای هادی یا هر چیزی است که مایه هدایت باشد، و همچنین کلمه ((رحمه)) به معنای مایه رحمت است، و این دو کلمه حال از کتابند، مانند بصائر، که آن نیز حال بوده و همان مفسری که بصائر را مفعول له گرفته بود، این دو کلمه را هم مفعول له گرفته است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۰

و معنایش این است که: سوگند می خورم که ما به موسی کتاب دادیم، که همان تورات است، و این کتاب را بعد از هلاکت اقوام گذشته دادیم، چون حکمت اقتضاء می کرد که دعوت به دین توحید و انذار بشر از عذاب را تجدید کنیم، لذا این کتاب را به موسی دادیم، در حالی که پر از حجت ها و براهین واضح و روشنگر بود که انسانها به وسیله آن حجت ها به معارف حقه و به سوی هدایت راه می یابند، و نیز رحمتی بود که انسانها به وسیله عمل به دستورات و شرایع و احکام آن مشمول رحمت می شوند، این کتاب را نازل کردیم برای این که انسانها متذکر شده، آن چه از عقاید و اعمال که بر آنان واجب است بشناسند، و بفهمند که به چه عقایدی باید معتقد باشند، و چه اعمالی را واجب است انجام دهند

وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغُرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ

این آیه شریفه خطاب به رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) است، و کلمه ((غربی)) ((غربی)) صفت چیزی است که حذف شده، که یا وادی است، و یا کوه، و معنایش این است که: تو در جانب بیابان غربی و یا کوه غربی نبودی که چنین و چنان شد ((اذ قضینا الی موسی الامر)) - گویا کلمه ((قضاء)) در اینجا متضمن معنای عهد است، (چون با کلمه الی متعدی شده)، و مراد به طوری که گفته اند این است که: ما امر را به وی عهد کردیم، و معنای این جمله این است که: ما امر نبوت او را با نازل کردن تورات به وی محکم کردیم، و اما اصل نبوتش را جمله ((و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا)) متعرض آن است، که در دو آیه بعد قرار دارد. و جمله ((و ما کنت من الشاهدین)) تاکید همان جمله قبل است، یعنی جمله ((و ما کنت بجانب الغربی))

و معنای آیه این است که: محمد (صلی الله الیه و آله و سلم)! تو حاضر و شاهد نبودی آن هنگامی را که ما تورات را بر موسی در جانب غربی از وادی یا کوه نازل کردیم  
وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ

((تطاول عمر)) به معنای امتداد یافتن مدت زندگی است، و این جمله استدراک و تبصره است از نفی در جمله ((و ما کنت بجانب الغربی))، و معنایش این است که: تو ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)! در آنجا که ما تورات را بر وی نازل کردیم حاضر نبودی، و لیکن ما نسل هایی را بعد از آن پدید آوردیم، و مدت عمر آنان زیاد شد، و بعد از آن اینک داستان موسی و نزول کتاب بر او را برایت می آوریم، بنابراین در آیه شریفه ایجاز و کوتاه گویی به کار رفته؛ چون مقام، دلالت بر معنا داشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۱

وَمَا كُنْتَ تَأْوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءآيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ

کلمه ((تاوی)) ((به معنای مقیم (کسی که در جایی مسکن و اقامت کند) می باشد. و ضمیر در ((علیهم)) ((به مشرکین مکه برمی گردد، آنان که رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) آیات خدا را، که داستان موسی در مدین را حکایت می کند، بر آنان می خواند

((و لکننا کنا مرسلین)) (این جمله استدراک از نفی در اول آیه است، همانطور که جمله ((و لکننا انشاننا...)) (نیز استدراک از آن بود، و معنای استدراک دومی این است که: تو ای محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) در میان اهل مدین یعنی شعیب و قوم او نبودی، و آنچه بر موسی در ((مدین)) گذشت ناظر نبودی، که اینک آیات ما را که بیانگر داستان او در آنجاست بر مشرکین بخوانی، و لیکن ما مییم که تو را به سوی قومت فرستادیم، و این آیات را بر تو نازل کردیم تا بر آنان بخوانی

و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا و لکن رحمه من ربک ...

با توجه به ظاهر مقابله این آیه با آیه قبلی که فرمود: ((و ما کنت بجانب الغربی اذ قضینا...)) (این است که: مراد از این نداء همان ندایی است که از آن درخت، در شبی که موسی از دور آتشی را در طور دید، برخاست

((و لکن رحمه من ربک...)) - این جمله نیز استدراک از همان نفی سابق است، و ظاهراً کلمه ((رحمه)) (مفعول له است)، (یعنی برای رحمت)، و اگر در این جمله از سیاق سابق که خدا در آن به عنوان متکلم مع‌الغیر ((ما)) نامبرده می‌شد، به سیاق غیبت (پروردگارت) برگشت شده، برای این است که به کمال عنایت خدا به آن جناب دلالت کند ((لتنذر قوما ما آتیهم من نذیر من قبلک)) (ظاهراً مراد از این ((قوم)) (اهل عصر رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) است، و یا هم ایشان است و هم پدران نزدیک ایشان، چون عرب قبل از آن جناب نیز پیامبرانی چون هود، صالح، شعیب، و اسماعیل (علیه السلام) داشت

و معنایش این است که: تو در جانب طور نبودی، که ما به موسی نداء کردیم، و با وی سخن گفتیم، و او را برای رسالت برگزیدیم، تا بتوانی این ماجرا را به مردم معاصر خودت خبر دهی، خبر دادن کسی که خودش حاضر و ناظر بوده باشد، و لیکن به خاطر آن رحمتی که از ما به تو شد، آن را به تو خبر دادیم تا با نقل آن، مردمی را که قبل از تو نذیری نداشتند، انداز کنی برای این که متذکر شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۲

وَلَوْ لَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا...

مراد از جمله ((ما قدمت ایدیهم - آنچه به دست خود از پیش فرستادند)) همان سنیاتی است که در اعتقاد و عمل داشتند، به دلیل ذیل آیه که می‌گویند: چرا رسولی برای ما نفرستادی تا آیات تو را پیروی نموده و از مؤمنین باشیم؟

و مراد از مصیبتی که به ایشان می‌رسد اعم از مصیبت دنیا و آخرت است، چون لازمه اعراض از حق، با کفر و فسق ورزیدن، مواخذه الهی است، هم در دنیا و هم در آخرت، و ما بحث مختصری در این باره در ذیل آیه شریفه ((و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض)) (و در ذیل آیاتی دیگر ایراد کرده ایم

جمله ((فیقولوا ربنا لولا- ارسلت))، (متفرع است بر جمله قبلش، به تقدیر نفرستادن رسول. و جواب ((لولا)) از آنجایی که معلوم بوده حذف شده، و تقدیر آیه ((و لو ان تصیبههم مصیبه بما قدمت ایدیهم فیقولوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک و نکون من المؤمنین لما ارسلنا رسولا)) می‌باشد

و حاصل معنای آیه این است که: اگر نبود که در صورت نفرستادن رسول، حق به جانب ایشان می‌شد، و دیگر سزاوار ما نبود که ایشان را به جرم کفر و فسوقشان مواخذه کنیم، هر آینه اصلاً رسولی به سوی ایشان نمی‌فرستادیم، لیکن چون این حجت را علیه ما اقامه می‌کردند، و می‌گفتند: ((لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک - چرا رسولی نفرستادی تا پیروی کنیم آیاتی را که او بر ما می‌خواند، و از مؤمنین می‌شدیم؟)) (لذا رسول به سویشان فرستادیم

فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أَوْتَىٰ مِثْلَ مَا أَوْتَىٰ مُوسَىٰ

یعنی پس به همان جهت، ما رسول به سویشان به حق فرستادیم، و کتاب نازل کردیم، و همین که از ناحیه ما حق - که ظاهراً مراد از آن، قرآن نازل بر رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) است به سویشان آمد ((قالوا لولا اوتی مثل ما اوتی موسی)) (یعنی گفتند: چرا به این پیغمبر مثل تورات موسی (علیه السلام) کتابی نداد، و گویا مرادشان از این اعتراض این بوده که چرا کتاب این پیغمبر مانند کتاب موسی یک باره نازل نشد، همچنان که قرآن این اعتراض را در جای دیگر از ایشان حکایت کرده، و فرموده: ((و قال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآن جمله واحده)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۳

خدای تعالی در پاسخ از این اعتراضشان فرمود: ((اولم یکفروا بما اوتی موسی من قبل؟ قالوا سحران تظاهرا)) (مگر نبود که به

کتاب موسی هم که قبل از قرآن بود کفر ورزیده گفتند: قرآن و تورات هر دو سحرند ((و قالوا انا بكل کافرون))، و گفتند: ما به هر دو کافریم در اینجا ممکن است پرسید که چرا کلمه ((قالوا - گفتند)) را تکرار کرد، در جواب می‌گوییم: ممکن است برای این بوده باشد که بین این دو قول فرق هست، زیرا مراد از سخن اولشان کفر به هر دو کتاب است، و مراد از دومی کفر به اصل نبوت، و به این جهت کلمه ((قالوا - گفتند)) را تکرار کرد

جواب به مشرکین که هم قرآن و هم تورات را رد و انکار می‌کنند و گفتند: ((سحرانتظاها)) و ((انا بكل کافرون))  
 قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

این جمله تفریح بر سحر بودن قرآن و تورات است، و این تفریح و نتیجه‌گیری وقتی درست است که وجود یک کتاب از خدا در میان بشر واجب باشد، تا هادی آنان باشد، و بر بشر هم واجب باشد که آن کتاب را پیروی کنند، در این صورت است که اگر به زعم کفار تورات و قرآن سحر باشند، باید کتاب دیگری باشد که حقا کتاب خدا باشد

و همینطور هم هست، همچنان که آیه ((و لولا ان تصییهم مصیبه...))، می‌فرماید: مردم این حق را بر خدا دارند که کتابی بر ایشان نازل کند، و رسولی به سویشان گسیل دارد، و چون چنین است، و نیز چون مردم قرآن و تورات را سحر خواندند، لذا به رسول خود دستور می‌دهد به ایشان بگوید: پس شما کتابی غیر از این دو بیاورید، که از این دو هادی تر، و راهنما تر باشد، تا این که من آن را پیروی کنم

از سوی دیگر اگر این دو کتاب سحر باشد، پس باطل و گمراه کننده است، دیگر هدایتی در آنها نیست، تا بگوییم کتابی بیاورند که از آن دو هادی تر باشد، چون صیغه افعال تفضیل بهتر، هادی تر در جایی به کار می‌رود که بین دو چیز که در یک صفت اشتراک دارند مقایسه شود، و یکی از آن دو از آن صفت بیشتر دارا باشد، آن وقت است که می‌گوییم: فلانی از فلانی بهتر یا عالم تر است، و اما اگر یکی از آن دو چیز، اصلا از آن صفت نداشته باشد، صحیح نیست بگوییم: آن دیگری از آن بهتر، و یا دارای مقداری بیشتر از آن صفت است

بنابراین جای این سوال هست که چرا در آیه مورد بحث فرمود: ((هو اهدی منهما))؟ با اینکه بر فرض سحر بودن تورات و قرآن دیگر چیزی از صفت هدایت در آنها نیست، تا کتابی که کفار بیاورند هادی تر از آن دو باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۴

جواب این سوال این است که: آیه در مقام محاجه است، ادعای می‌کند که تورات نازل بر موسی و قرآن هادی هستند، و هادی تر از آن دو وجود ندارد، اگر خصم این را قبول ندارد خودش کتابی بیاورد که هدایت آن بیشتر از هدایت این دو باشد، و واقع را بهتر بیان کند

این را هم باید دانست که اگر در آیه مورد بحث اعتراف شده است به اینکه تورات کتاب هدایت است، منظور تورات زمان موسی است، زیرا خود قرآن کریم تورات موجود در این اعصار را تحریف شده، و خلل پذیرفته می‌داند، و هر جا در قرآن کریم تورات به عنوان کتاب خدا، و کتاب هدایت ذکر شده، منظور، آن تورات است نه این

از این هم که بگذریم کتاب خدا که مورد بحث در این آیه است مجموع قرآن و تورات است، و در نتیجه مراد از تورات، تورات از دیدگاه قرآن است، توراتی که قرآن تحریف‌ها و خلل‌های آن را اصلاح کرده، و چنین توراتی که به وسیله قرآن خللهایش اصلاح شده همان تورات نازل بر موسی، و کتاب هدایت خواهد بود، و معنای اینکه فرمود: ((ان کنتم صادقین))، این است که:

اگر در دعوی خود یعنی سحر بودن قرآن و تورات راست می‌گویند

فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ...

کلمه ((استجاب)) و ((اجابت)) به یک معنا است، در کشف گفته: ((این فعل اگر در دعا به کار رود، به خودی خود متعدی



می شود، و اگر در دعا کننده به کار رود با حرف ((لام)) متعدی می شود، و در اینصورت غالباً دعا را ذکر نمی کنند، مثلاً در اولی می گویند: ((استجاب الله دعاءه - خدا دعایش را مستجاب کرد)) و در دومی می گویند: ((استجاب له)) که در آن با ((لام)) متعدی به داعی شده لذا ((دعا)) از آن حذف شده است و نمی گویند: ((استجاب له دعاءه - خدا دعایش را برایش مستجاب کرد)) پس اینکه فرمود: ((فان لم يستجبوا لك))، تفریعی است بر جمله ((قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما اتبعه)) و معنایش این است که: اگر همانطور که گفتیم، ایشان را مکلف کردی به آوردن کتابی هادی تر از قرآن و تورات، و دستورت را اجابت نکردند، و معلوم شد که هدایتی تمام تر و کامل تر از هدایت آن دو نیست، و در عین حال باز هم آن دو را سحر خوانده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۵

و از پذیرفتن آنها خودداری کردند، بدان که ایشان در طلب حق، و در صدد پیروی آنچه صریح حق و برهان عقل است نیستند، می خواهند هواهای دل خود را پیروی نموده، و با امثال ((سحران تظاهرا)) و ((انا بكل کافرون)) از مشتهیات طبع خود دفاع کنند ممکن هم هست مراد از جمله ((انما يتبعون اهواءهم))، این باشد که اگر اینان کتابی هادی تر از قرآن و تورات نیاورده، و همچنان به آن دو ایمان نیاوردند، پس بدان که می خواهند سنت زندگی را بر اساس پیروی هوی بنیان نهند، اعتقادی به اصل نبوت ندارند، و به دینی آسمانی که از طرف خدا بر آنان نازل و وحی گردد، قائل نیستند، تا پیروی آن نموده، و راه زندگی را با راهنمایی پروردگارشان طی کنند، موبد این معنا جمله ((و من اضل ممن اتبع هویه بغير هدى من الله - چه کسی گمراه تر است از کسی که هوای خود را پیروی می کند بدون هدایتی از خدا)) می باشد

((و من اضل ممن اتبع هویه بغير هدى من الله)) - این جمله استفهامی است انکاری، و منظور از آن این است که: نتیجه بگیرد که آنان ((پیروان هوی)) گمراهند، و جمله ((ان الله لا يهدي القوم الظالمين))، تعلیل ضلالت ایشان است، به پیروی هوی، به این بیان که: پیروی هوی اعراض از حق و انحراف از صراط رشد است، و این خود ظلم است، و خدا مردم ظالم را هدایت نمی کند، و کسی هم که هدایت نشد، گمراه است

و حاصل حجت این است که: اگر ایشان کتابی هادی تر از قرآن و تورات نیاوردند، و به آن دو هم ایمان نیاوردند، پس معلوم می شود که پیرو هوی هستند، و پیروان هوی ظالمند، و ظالم را خدا هدایت نمی کند، و وقتی هدایت نشدند گمراهند ((و لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون))

کلمه ((وصلنا)) از باب تفعیل از ماده وصل است، و وصل در باب تفعیل، کثرت را افاده می کند، مانند قطع که به معنای بریدن، و تقطیع به معنای بسیار بریدن است، و قتل به معنای کشتن، و تقتیل به معنای بسیار کشتن است، و ضمیر در ((لهم)) به مشرکین مکه بر می گردد، و معنای آیه این است که: ما قرآن را که اجزایی متصل به هم دارد، بر آنان نازل کردیم، قرآنی که آیه ای بعد از آیه، و سوره ای دنبال سوره، و وعده و وعید و معارف و احکام و قصص و عبرت ها و حکمت ها، و مواعظی پیوسته به هم دارد، چنین قرآنی بر آنان نازل کردیم، برای این که متذکر شوند

الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۶

دو ضمیر ((قبله)) و ((به)) به قرآن برمی گردد و بعضی از مفسرین آن را به رسول خدا برگردانده اند. ولی قول اول با سیاق موافق تر است. در این آیه و ما بعد آن بعضی از مردم با ایمان از یهود و نصاری مدح شده اند، بعد از آنکه در آیه های قبل، مشرکین اهل مکه مذمت شدند

مدح و ستایش طایفه ای از اهل کتاب که به قرآن ایمان آوردند و... و مؤذنه به ایشان کهدوبار پاداش داده می شوند. و سیاق ذیل آیه شهادت می دهد بر اینکه این طایفه از اهل کتاب که مدح شده اند، طایفه مخصوصی از اهل کتاب بوده اند که ایمان به قرآن آورده اند، نه تمامی مؤمنین اهل کتاب. پس نباید به گفته مفسرینی که این احتمال را داده اند، اعتناء کرد

وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا ءَأَمَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا...

ضمیرهای مفرد در ((به)) و ((انه)) به قرآن برمی گردد و الف و لام در ((الحق)) الف و لام عهد است، و معنای آیه این است که چون قرآن بر آنان تلاوت می شود می گویند: ایمان آوردیم به آن، که آن همان حقی است که از ناحیه پروردگارمان معهود است، چون ما آن را قبلاً شناخته بودیم

و جمله ((انا كنا من قبله مسلمین)) حق بودن و معهود بودن آن را در نظر ایشان تعلیل می کند، و معنایش یا این است که: ما قبل از نزول آن مسلم به آن بودیم، و یا این است که: به دینی که این قرآن بدان دعوت می کند و آن را اسلام می نامد ایمان داشتیم بعضی از مفسرین گفته اند: ((ضمیرهای مزبور به رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) برمی گردد)). و لیکن وجه قبلی با سیاق موافق تر است، و به هر حال منظورشان از کلام مزبور، آن اطلاعاتی بوده که در کتب خود از اوصاف رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) و اوصاف کتابی که بر وی نازل می شود داشته اند، همچنان که آیه ((الذین یتبعون الرسول النبئ الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل)) و آیه ((اولم یکن لهم آیه ان یعلمه علماء بنی اسرائیل)) نیز بدان تصریح دارند

أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ...  
در این آیه شریفه، وعده ای جمیل به آن عده از اهل کتاب می دهد که شناخت خود را، که از قرآن و رسول اسلام داشتند، کتمان نکردند، و مدح ایشان است بر حسن سلوک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۷  
و مدارایشان با جاهلان مشرکین، و به همین جهت باید گفت: آنچه به ذهن نزدیکتر است این است که: مراد از اجر دو برابر، این است که: یک اجر به ایشان داده می شود به خاطر این که به کتاب آسمانی خود ایمان داشتند، و یک اجر هم داده می شود به خاطر اینکه به قرآن ایمان آوردند، و بر ایمان دوم بعد از ایمان اولشان صبر نموده و کلفت و مشقت مخالفت با هوی را که در هر دو ایمان هست، تحمل نمودند

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از دو اجر این است که: یک اجر به ایشان داده می شود به خاطر اینکه در دین خود صبر داشتند و اجر دیگری داده می شود به خاطر اینکه در برابر آزار کفار و تحمل مشقت صبر کردند ولی سیاق آیه با آن سازگار نیست  
(و یدرون بالحسنه السیئه)) - کلمه ((یدرون)) از ماده ((درء)) است، که به معنای دفع است، و مراد از ((حسنه و سیئه)) به قول بعضی - سخن خوب و سخن بد است، و به قول بعضی دیگر عمل خوب و بد است، که معروف و منکرش هم می گویند، و به قول بعضی دیگر مراد از آن، خلق خوب و بد است، که عبارت است از حلم و جهل، ولی سیاق آیات با معنای اخیر موافق تر است، بنابراین معنای آیه چنین می شود که: این مؤمنین از اهل کتاب آزار و اذیت مردم را به وسیله مدارا و حلم و حوصله از خود دور می کردند، و بقیه الفاظ آیه روشن است

وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَلُكُمْ

مراد از ((لغو)) سخن بیهوده است، به دلیل کلمه ((سمعوا): می شنوند))، چون لغو شنیدنی و از مقوله سخن است، پس مقصود سخنان بیهوده و خشن و زشتی است که پرداختن به آن، کار عاقلان نیست، و لذا وقتی آن را می شنیده اند، از آن اعراض نموده، و مقابله به مثل نمی کرده اند، بلکه می گفته اند: اعمال ما برای ما، و اعمال شما برای شما، و این در حقیقت متارکه و اعلام ترک گفتگو است، ((سلام علیکم)) یعنی شما از ناحیه ما خاطرتان جمع باشد، و ایمن باشید، که گزند نمی نخواستید دید، این جمله باز اعلام متارکه، و خداحافظی محترمانه است که با این جمله می فهمانده اند شان ما اجل از آن است که این گونه سخنان بیهوده را دنبال کنیم، همچنان که در جای دیگر درباره مومنان فرموده: ((و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما: و چون مردم نادان به ایشان خطاب می کنند، در پاسخ می گویند: سلام، و یا پاسخی سالم می دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۸  
(لا- نبتغی الجاهلین)) - یعنی ما خواهان معاشرت و مجالست جاهلان نیستیم، این جمله تاکید همان مطالب قبل است، و حکایت

زبان حال ایشان است ، نه اینکه عین این عبارت را گفته باشند، چون اگر این عبارت را گفته باشند، و جمله مزبور حکایت گفته ایشان باشد، نه زبان حال ، آن وقت مقابله بدی با بدی می شود و با جمله قبلی که می فرمود: ((بدی را با خوبی دور می کنند)) منافات دارد

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

مراد از ((هدایت)) در اینجا صرف راهنمایی نیست ، بلکه رساندن به هدف مطلوب است که بازگشتش افاضه ایمان بر قلب است ، و معلوم است که این چنین هدایت کار رسول نیست ، بلکه کار خدای تعالی است ، و احدی در آن با او شرکت ندارد، و اما اگر مقصود از آن راهنمایی بود، معنا نداشت که آن را از رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) نفی کند، و بفرماید تو هدایت نمی کنی ، برای اینکه این قسم هدایت وظیفه رسول است . و مراد از ((مهتدین)) کسانی است که هدایت را قبول می کنند بعد از آنکه خدای تعالی در آیات قبل محرومیت مشرکین یعنی قوم رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) را از نعمت هدایت ، و نیز ضلالتشان را به خاطر پیروی هوای نفس ، و استکبار از حق ، که به ایشان نازل شده ، بیان کرد، و نیز بعد از آنکه ایمان و اعتراف اهل کتاب را به آن حق ذکر فرمود، آیات این فصل را با این جمله ختم کرد که امر هدایت به دست خدا است ، نه به دست تو، به دلیل اینکه اهل کتاب را با اینکه قوم تو نیستند، هدایت فرمود، و قوم تو را با اینکه به تو نزدیکند، و خیلی دوست می داری هدایت شوند، هدایت نفرمود، آری اوست که پذیرندگان هدایت را می شناسد

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر الدر المنثور است که بزار، و ابن منذر، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن مردویه ، از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی هیچ قومی را، و هیچ دوره ای از بشر را، و هیچ امتی را، و هیچ اهل قریه ای را، در روی زمین بعد از نزول تورات به عذاب آسمانی هلاک نکرد، مگر تنها آن قریه را که به عذاب مسخ مبتلا ساخت ، و به صورت میمون مسخشان کرد، نمی بینی کلام خدای را که می فرماید ((و لقد آتینا موسی الکتاب من بعد ما اهلکنا القرون الاولی)) (؟) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۷۹

مؤلف : در این روایت روشن نیست که آیه مورد استشهاد چه دلالتی بر مضمون روایت دارد؟ در آخر روایت داشت که تا قبل از نزول تورات عذابهایی آسمانی ، اقوام و امت هایی را هلاک کرد، ولی بعد از نزول تورات این گونه عذابها قطع شد، و آیه شریفه هیچ دلالتی بر این معنا ندارد بیان گرامی تر بودن حضرت محمد(ص) و امت او نزد خدا از موسی (ع) و امت او و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا...))، آمده که ابن مردویه از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: وقتی خدای تعالی موسی را برای سخن گفتن با وی به کوه طور نزدیک کرد، و به این مقام قرب رسانید، موسی پرسید: پروردگارا آیا کسی گرامی تر از من نزد تو هست ؟ چون تو مرا به قرب و رازگویی خود، نائل ساختی ، و با من سخن گفتی ، خدای تعالی فرمود: بلکه مقرب تر از تو محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) است ، که نزد من گرامی تر از تو است

پرسید حال که محمد گرامی تر از من نزد تو است آیا امت محمد نیز گرامی تر از بنی اسرائیل اند با اینکه برای بنی اسرائیل دریا را شکافتی ، و آنان را از شر فرعون و عمل او نجات دادی ، و من و سلوی به ایشان اطعام کردی ؟ فرمود: آری ، امت محمد نزد من گرامی تر از بنی اسرائیل است ، عرضه داشت : پروردگارا ایشان را به من نشان ده ، خطابش کرد که ای موسی تو ایشان را نمی بینی ولی اگر خواستی صوتشان را به تو می شنویم ، عرضه داشت آری ای خدا

پس پروردگار ما امت محمد را ندا داد که پروردگار خود را اجابت کنید، امت محمد که آن روز در پشت پدران و ارحام مادران خود بودند، تا آخرین نفری که تا روز قیامت جزو امت وی خواهند بود، همه اجابت نموده ، یک صدا گفتند: بله ، تو حقا

پروردگار مایی، و ما حقا بندگان توایم، خدای تعالی فرمود: راست گفتید من پروردگار شما، و شما بندگان منید، و من شما را قبل از آنکه از من بخواهید، آمرزیده ام و قبل از آنکه درخواستی کنید عطا کرده ام، پس هر کس مرا با شهادت ((لا اله الا الله)) ملاقات کند داخل بهشت می شود

ابن عباس می گوید: به همین جهت وقتی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) مبعوث شد خدا خواست تا به خاطر آنچه که به او و به امت او اختصاص داده بر او منت نهد، لذا گفت: ای محمد تو در جانب طور نبودی وقتی که ما موسی را ندا دادیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۰

مؤلف: این روایت را طبری هم به چند طریق دیگر از غیر ابن عباس نقل کرده. و این معنا را صدوق هم در کتاب عیون اخبار الرضا از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده، ولی اشکالی که در آن است این است که: اگر بگوییم آیه مورد استشهاد روایت می خواهد این معنا را برساند، نظم سیاق به کلی درهم می ریزد، و ارتباط جمله های قبل از آن با جمله های بعد از آن به کلی فاسد می شود

و در کتاب بصائر به سند خود از محمد بن فضیل از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((و من اضل ممن اتبع هویه بغیر هدی من الله)) فرموده: یعنی کیست گمراه تر از کسی که هوای نفسانی خود را دین خود بگیرد، بدون اینکه دین را از ائمه هدی اخذ کند

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب بصائر از معلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، و این مضمون از باب جری و تطبیق جزئی بر کلی یا از مقوله بطن قرآن است، نه اینکه آیه شریفه در خصوص مساله امامت نازل شده باشد  
شأن نزول ((لذین آتیناهم لکتاب...)) (و میان معنای (و یدرون بالحسنه السیئه))

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((الذین آتیناهم الکتاب...))، گفته: این جمله و ما بعد آن درباره عبدالله بن سلام، تمیم داری، جارود عبدی، و سلمان فارسی نازل شده، چون این چند نفر مسلمان شدند، و بلافاصله این آیه درباره آنان نازل شد - نقل از قتاده است

بعضی دیگر گفته اند: درباره چهل نفر مسیحی نازل شد، که قبل از بعثت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آوردند، سی و دو نفر از آنان اهل حبشه بودند، که با جعفر بن ابی طالب در مراجعتش از حبشه آمدند، و هشت نفر دیگر از شام آمدند، که بحیراء، ابرهه، اشرف، ایمن، ادریس، نافع، و تمیم، از ایشان بودند

مؤلف: روایاتی دیگر غیر از این روایت وارد شده، باز در همان کتاب در معنای آیه ((و یدرون بالحسنه السیئه))، گفته: بعضی گفته اند یعنی با حلم، جهل جاهلان را دفع می کنند - نقل از یحیی بن سلام - و معنایش این است: آزار مردم را به وسیله مدارای با مردم از خود دفع می کنند، و نظیر این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۱  
روایت جعلی اهل سنت درباره کفر ابوطالب و بیان اینکه ائمه اطهار (ع) قائل به ایمان او هستند

و در الدر المنثور است که: عبد بن حمید، مسلم، و ترمذی، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و بیهقی در دلائل، از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: وقتی ابوطالب از دنیا می رفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نزدش آمد و فرمود: عمو جان بگو لا اله الا الله تا من روز قیامت نزد خدا برایت بدان شهادت دهم، گفت: شهادت می دادم، اگر سرزنش قریش نبود، که فردا بگویند جزع و ناراحتی مرگ او را به این اقرار واداشت، لذا خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین))

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری از ابن عمر، ابن مسیب، و غیر آن دو آمده، و لیکن روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده، که فرموده اند: ابوطالب ایمان آورده بود، و اشعاری هم که از او نقل شده پر است از اقرار به

صدق رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم)، و حق بودن دین او، و این ابوطالب کسی است که رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) را وقتی صغیر بود در دامن خود جای داد، و بعد از بعثت و قبل از هجرت از او حمایت کرد، حمایتی که ارزش آن حمایت و مجاهداتش در حفظ جان شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ده سال قبل از هجرت معادل است با ارزش مجاهدتهای همه مهاجرین و انصار در ده سال بعد از هجرت، آن وقت چگونه ممکن است چنین کسی ایمان نیاورده باشد؟! القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۲

آیات ۵۷ - ۷۵، سوره قصص

وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِّنْ لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۵۷) وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمِهِ بِطُورٍ مَّعِيشتَهَا فَنَلَّكَ مَسْكِنُهُمْ لَمْ تُسْكِنْ مِّنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ (۵۸) وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكًا الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَّسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ (۵۹) وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۶۰) أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعَدًّا حَسَنًا فَهُوَ لَقِيَهُ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَّعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (۶۱) وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (۶۲) قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ (۶۳) وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَأُوا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ (۶۴) وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَا ذَا أَسْبَغْتُمُ الْمُرْسَلِينَ (۶۵) فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ (۶۶) فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ (۶۷) وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۶۸) وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ (۶۹) وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْخِمْرُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۷۰) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَوْ لَيْلٍ تَسْمَعُونَ (۷۱) ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۳

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِاللَّيْلِ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۷۲) وَمِنْ رَحْمَتِي جَعَلُ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۷۳) وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (۷۴) وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ (۷۵)

ترجمه آیات

بهانه آوردند که اگر با تو هدایت را پیروی کنیم از سرزمینمان ربوده می شویم، آیا ما آنان را در حرمی امن (شهر مکه) سکنی ندادیم که میوه هر درختی به خاطر اینکه ما خواسته ایم اهل آن شهر را روزی دهیم بدانجا حمل و گردآوری می شود؟ اما بیشترشان نمی دانند (۵۷) (علاوه بر این مگر ایمان نیاوردن، ایشان را حفظ کرده؟) چه بسیار شهرهای آباد و حاصل خیز که در معیشت خود طغیان کردند و ما هلاکشان کردیم و اینک خرابه های مساکن آنها است که دیگر بعد از ایشان مسکونی نشد مگر اندکی از آنها و ماییم وارث آنان (۵۸) پروردگار تو چنین نبوده که مردم شهرها را هلاک کند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان و در سواد اعظمشان بفرستد تا آیات ما را بر آنان بخواند، و ما هرگز ویران کننده شهرها نبودیم مگر آن شهرها که مردمش ستمگر بودند (۵۹) علاوه بر این، آنچه که داده شده اید وسیله زندگی دنیا و زینت آن است و آنچه نزد خدا است بهتر و پایدارتر است آیا باز هم تعقل نمی کنید (۶۰) و آیا کسی که به او وعده نیک دادیم و او به آن وعده ها خواهد رسید مثل کسی است که تنها وسایل زندگی دنیا به او دادیم ولی در روز قیامت از احضار شدگان است (۶۱) روزی که خدا ندایشان می کند و می فرماید: کجا ایند آن شرکایی که برای من معتقد بودید (۶۲) کسانی که عذاب ما بر آنها حتمی شده، در پاسخ می گویند پروردگارا اینها کسانانی که ما گمراهشان کردیم آنان را گمراه کردیم همان طور که خود گمراه بودیم پروردگارا اینک به درگاه تو از این که ما را می

پرستیدند بیزاری می جویم (۶۳) به ایشان گفته می شود شرکای خود را به کمک بخوانید پس می خوانند ولی آن شرکاء اجابتشان نمی کنند عذاب را می بینند، می گویند ای کاش ما هم راه را می یافتیم (۶۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۴

و روزی که خدا ندایشان می کند و می فرماید: چگونه پیامبران را پاسخ گفتید (۶۵) پس در آن روز پوشیده گردد بر آنان خبرها و از شدت عذاب از یکدیگر خبر نمی گیرند (۶۶) و اما کسی که توبه کرد و ایمان آورد و عمل صالح به جا آورد امید آن هست که از رستگاران باشد (۶۷) و پروردگار تو هر چه بخواهد خلق می کند و می گزیند، ایشان اختیاری ندارند منزله است خدا و برتر از شرکی است که به وی می ورزند (۶۸) و پروردگار تو آنچه در قفس سینه پنهان دارند و یا اظهار می دارند آگاه است (۶۹) و او همان الله است که معبودی جز او نیست و حمد در دنیا و آخرت او راست و حکم نیز مر اوراست و به سوبش باز می گردید (۷۰) به ایشان بگو به من بگوئید اگر خدا شب را تا روز قیامت یکسره می کرد چه اله و معبودی برایتان نور می آورد آیا نمی شنوید (۷۱) بگو به من خبر دهید اگر خداوند روز را تا قیامت بر شما یک سره می کرد غیر از خدا چه معبودی شب را برایتان می آورد تا در آن آرامش گزینید آیا نمی بینید (۷۲) یکی از رحمت های او این است که برای شما شب و روز درست کرد تا در یکی آرامش گرفته در دیگری به جستجوی فضل خدا برخیزید، چنین کرد تا شاید شکر بگرارید (۷۳) و روزی که او ندایشان می کند که آن شرکایی که برای من معتقد بودید کجایند (۷۴) و از هر امتی گواهی بیرون می کنیم و می گویم برهان خود را بیاورید آن روز می فهمند که حق برای خداست و غایب گردد از ایشان آنچه افتراء می بستند (۷۵)

بیان آیات

غرض کلی آیات: بیان بهانه دیگری از مشرکین بر عدم ایمانشان به قرآن

این آیات عذر دیگر از بهانه های مشرکین مکه را در ایمان نیاوردن به کتاب خدا بیان می کند، همچنان که آیات قبل عذر اولشان را بیان می کرد، به این که: چرا آیات و معجزاتی چون معجزات موسی نیاوردی، در این آیات متذکر می شود که این عذر را بهانه کرده اند که اگر ما به کتاب تو ایمان آوریم، و به دین توحید بگرویم، مشرکین عرب ما را از سرزمینمان بیرون می کنند، ما را می کشند، و اسیر می کنند، و اموالمان را غارت نموده و امنیت و صلح ما را به خطر می اندازند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۵

آنگاه خدای تعالی سخن ایشان را رد می کند، به اینکه ما شهر ایشان را برایشان حرم امن کردیم، تمامی عرب، مکه را مقدس و محترم می دانند، و میوه هر درختی را بدانجا حمل می کنند دیگر موجهی برای ترس ایشان که آنان را از شهر بیرون کنند، نیست علاوه بر این برخورداری از اموال و اولاد و کامروایی از عیش و زندگی برای آنان امنیت درست نمی کند، تا آن را بر پیروی هدایت ترجیح بدهند، چه بسیار قریه هایی که در عیششان خدا هلاکشان نمود، و نسلشان را برانداخت، و سرزمین آنان را به ارث برد، و اینک این مسکنهای آنان است که بعد از ایشان همچنان خالی است، و جز اندکی از آنها مسکونی نیست

از این هم که بگذریم، آن چیزی که پیروی هدایت را فدای آن می کنند و آن را بر می گزینند متاع زندگی دنیا است، که زودگذر و ناپایدار است، و انسان عاقل زندگی ناپایدار را بر زندگی جاودانه آخرت و جوار خدای تعالی ترجیح نمی دهد

از این نیز که بگذریم خدایی که خلقت و امر به دست او است، وقتی چیزی را اختیار می کند، و به آن امر می نماید، دیگر کسی نمی تواند به خاطر خواست خودش خواست او را مخالفت کند، و آنچه را که طبع او متمایل به آن است اختیار نماید، خدای تعالی بعد از این چند جواب به داستان قارون اشاره می کند، که زمین او را با خانه اش در خود فرو برد

پاسخ به این عذر و بهانه مشرکین که اگر ایمان بیاوریم از سرزمینمان رانده می شویم

وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهَدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَفُ مِنْ أَرْضِنَا...

کلمه ((تخطف)) به معنای اختلاس با سرعت، و به زبان ساده به معنای قاپیدن است. ولی بعضی گفته اند: ((خطف)) و ((تخطف)) (به معنای این است که: شخصی را از همه طرف و از هر جهت برابند. و گویا تعبیر به تخطف از سرزمین، استعاره باشد، و



منظور کشتن و اسیر کردن و غارت کردن ، باشد، گویا خود آنان و آنچه متعلق به ایشان است از اهل و مال همه یک جا قاپیده می شوند، به طوری که شهر از ایشان و متعلقاتشان خالی می شود، و مقصود از ((ارض)) سرزمین مکه و حرم است ، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((مگر ما ایشان را در حرم امنی سکنی ندادیم)) و گوینده این حرف بعضی از مشرکین مکه بودند و منظورشان اعتذار جستن از ایمان به خدا بوده ، اعتذار به اینکه اگر ایمان بیاورند عرب ایشان را از سرزمینشان یعنی از مکه بیرون می کنند، چون عرب نیز مانند ایشان مشرکند، و حاضر نیستند مردم مکه ایمان بیاورند، و بتهای ایشان را ترک گویند، پس در حقیقت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۶

می خواهند بگویند ما از ایمان آوردن مانع داریم ، و این بهانه ، خود اعترافی است ضمنی ، به اینکه اصل دعوت آن جناب حق است ، کتاب او هم هر چه آورده حق است ، چیزی که هست خطر تخطف عرب نمی گذارد ما بدان ایمان آوریم ، و صریح تر از این اعتراف ضمنی جمله ((ان تتبع الهدی معک)) است ، که در آن اقرار می کنند به اینکه آنچه با رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) است و آنچه او آورده است هدایت است ، و گرنه می گفتند: ((اگر پیروی کنیم کتاب و دین تو را)) یا تعبیری دیگر می آوردند

((اولم نمکن لهم حرما آمنا)) - بعضی گفته اند ((تمکین)) متضمن معنای جعل و قرارداد است ، و معنای جمله این است که مگر ما برای آنان حرم امنی قرار ندادیم ، تا در آن جای گیرند بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((حرما)) منصوب به ظرفیت است ، و معنای جمله چنین است : ((آیا ما ایشان را در حرمی امن جا ندادیم)) و کلمه ((آمنا)) صفت آن ظرف است ، یعنی در حرمی جا دادیم که دارای امنیت است ، و اگر حرم را دارای امنیت توصیف کرد، با این که اهل آن امنیت دارند، از باب مجاز در نسبت است ، و جمله عطف است بر محذوف ، و گرنه در اول آن واو عاطفه نمی آمد، بلکه می فرمود: ((اءلم نمکن)) پس تقدیر آن چنین است : ((الم نعصمهم ، و نجعل لهم حرما آمنا، ممکنین ایاهم - آیا ایشان را مصونیت ندادیم ، و حرمی امن در اختیارشان نگذاشتیم ، که در آن جای گیرند))

این جمله جواب اول خدای تعالی از گفتار ایشان است ، که به عنوان عذر و بهانه گفتند: ((اگر با تو هدایت را پیروی کنیم از سرزمین خود ر بوده می شویم)) ، و حاصل جواب این است که : ما ایشان را در زمینی مکتب دادیم که آن را حرم و دارای امنیت قرار دادیم به طوری که عرب آن را محترم می شمارد، دیگر چرا باید بترسند از اینکه اگر ایمان بیاورند عرب ایشان را از آنجا برابند

((یجی الیه ثمرات کل شیء)) کلمه ((یجی)) مضارع مجهول از ماده ((جبايت)) است ، که به معنای جمع آوری است ، و کلمه ((کل)) در اینجا به منظور تکثیر آمده ، نه اینکه بخواهد عمومیت را برساند، چون قطعا همه میوه های دنیا در مکه جمع آوری نمی شود و معنای این جمله این است که : ((میوه های بسیاری از اشیاء به سوی حرم گردآوری می شود)) ، و این جمله ، صفت حرم است ، بدین منظور آن را آورد، تا از این توهم که ممکن است به وهم کسی آید که ایمان آوردن باعث تضرر ایشان می شود، چون دیگر کاروانی به مکه نمی آید، جلوگیری کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۷

((رزقا من لدنا)) کلمه ((رزقا)) مفعول مطلق است ، و ممکن هم هست حال از کلمه ((ثمرات)) باشد، و جمله ((و لکن اکثرهم لا یعلمون)) ، استدراک از همه مطالب گذشته است ، و معنای آیه این است که : ما ایشان را در محل امنی حفظ کردیم ، و از هر ثمره ای روزی دادیم ، لیکن بیشترشان به این مطلب جاهلند، و گمان می کنند آنکه ایشان را از ربودن عرب حفظ می کند، شرکشان به خدا و بت پرستی ایشان است

جواب دیگری به آن بهانه : تنعم و بهره مندی مادی در حال کفر و بی ایمانی ، در معرض هلاکت و فنا است و کم اهلکنا من قریه بطرت معیشتها...

کلمه ((بطر)) به معنای طغیان ناشی از نعمت است، و کلمه ((معیشتها)) به خاطر حذف حرف جر منصوب شده، و معنای جمله این است که: چه بسا قریه‌ها که در معیشت خود طغیان کردند، و ما هلاکشان کردیم

((فتلک مساکنهم لم تسکن من بعدهم الا قليلا)) یعنی مساکن آنان که خراب و ویران شد، اینک خرابه‌های آن، جلو چشم شما است، و هنوز به حالت ویرانی اش مانده، و تعمیر نشده، و بعد از هلاکت صاحبانش مسکونی نشد، مگر اندکی از آنها

با این معنا که برای جمله کردیم روشن می‌شود که مناسب تر آن است که استثنای ((الا قليلا)) را استثنای از مسکن‌ها بگیریم، نه از جمله ((من بعدهم))، چون اگر چنین کنیم معنای آیه این می‌شود که: مساکن آنان بعد از ایشان مسکون نشد، مگر زمانی

اندک، چون کسی در آنجاها منزل نکرد، مگر کاروانیانی که در بعضی از سفرها یک روز یا نیم روز در آنجاها منزل کردند ((و کنا نحن الوارثین)) - چون که آنان مالک آن مساکن شدند، و بعد از آن ترک کردند و رفتند، و کسی از ایشان نماند که آن

مساکن را تملک کند، غیر از ما، لذا ما وارث مسکنهای آنان شدیم، و در این جمله، یعنی جمله ((و کنا نحن الوارثین))، عنایت لطیفی به کار رفته، برای اینکه مالک حقیقی هر چیز، آنهم مالک مطلق، خدا است، پس مالک مساکن آنان نیز از اول خدا بود،

چند صباحی به ایشان تملیک کرد، یعنی در تحت تسلط و اختیار آنان قرار داد، آنگاه دوباره از دستشان گرفت، یعنی هلاکشان کرد، و بعد از هلاکتشان دیگر مالکی برای آن مساکن نماند به جز خدا، پس اگر خدای تعالی خود را وارث ایشان خواند، به این

عنایت است که بعد از رفتن آنان کسی باقی نماند، و تنها او باقی ماند و او مالک املاک آنان شد، گویا آن ملک اعتباری که داشتند به خدا منتقل شد، در حالی که در حقیقت انتقالی در کار نبود، بلکه بعد از هلاکت آنان و زوال ملک اعتباری آنان ملک

حقیقی خدا (که تاکنون به خاطر آن ملک اعتباری مخفی مانده بود) ظاهر شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۸

این آیه جواب دوم خدای تعالی است از عذری که آوردند که: ((اگر با تو به هدایت ایمان بیاوریم عرب ما را از سرزمینمان می ربایند)) و حاصل این جواب این است که: صرف اینکه شما ایمان بیاورید، و در نتیجه عرب شما را ربایند، باعث نمی‌شود که

شما در این سرزمین باقی بمانید و زمینتان حفظ شود و هر جور دلتان خواست متنعم شوید، برای اینکه چه بسا قریه‌ها که در نهایت درجه تنعم بودند، و در نتیجه باد غرور و طغیان سرگرمشان کرده بود، که ما همه آنان را هلاک کردیم، و شهر و دهشان خالی از

سکنه ماند، و کسی جز خدا آن را ارث نبرد

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُوْلًا

کلمه ((ام القری)) به معنای مرکز دهات، و آن شهرستانی است که همه دهات بدانجا مراجعه می‌کنند، و در آیه شریفه سنت الهی در عذاب قرا، و انقراض اهل آنها بیان شده، و آن این است که: عذاب استیصال و انقراض هیچ وقت از خدای تعالی صادر نشده

مگر بعد از آنکه حجت را بر آنان تمام کرده باشد، یعنی رسولی به سویشان فرستاده باشد، تا آیات خدا را بر آنان بخواند، و بعد از آنکه ایشان آن رسول را تکذیب کرده، و به آیات خدا کفر ورزیده باشند

و در اینکه بعد از آیه قبلی این آیه را ذکر کرد، که سنت الهی را در هلاک ساختن قری بیان می‌کند، خود تهدیدی است به اهل مکه که مشرک بودند، و اشاره است به اینکه اگر آنان نیز بر کفر خود پافشاری کنند، در معرض نزول عذاب قرار خواهند گرفت،

برای اینکه خدای تعالی برای ام القری که همان مکه است رسولی فرستاد، تا آیات وی را بر مردم آنجا بخواند، ولی آن مردم هنوز ظالمند و رسول خود را تکذیب می‌کنند

با این بیان روشن می‌شود که آن نکته‌ای که باعث شد در آیه شریفه از متکلم مع الغیر (ما) به سوی غیبت التفات شود، چه بوده؟ آری در آیات قبل و همچنین بعد از جمله مورد بحث خدای تعالی متکلم مع الغیر (ما) اعتبار شده و فرموده: ((نمکن، لدنا، اهلکنا،

و کنا نحن الوارثین))، ولی در جمله مورد بحث خدای تعالی غایب اعتبار شده، فرموده: ((و ما کان ربک ... - و پروردگار تو، چنین و چنان نیست)) نکته این التفات این است که: در اشاره به اینکه اگر پیامبر را تکذیب کنند، شرایط عذاب کردن در ما بین

آنان فراهم است، هم تقویت نفس پیامبر خداست و هم تأکیدی برای حجت او، لذا می بینیم بعد از آنکه در این عبارت غرض مزبور ایفا شده، دوباره به سیاق قبل برمی گردد، و می فرماید: ((و ما كنا مهلكي القري)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۸۹ وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّعَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ...

کلمه ((ایطاء)) (به معنای ((اعطاء)) است و کلمه ((من شیء)) (بیان کلمه ((ما)) است، که به منظور عمومیت دادن به ((ما)) آمده، و معنایش چنین می شود ((تمامی آنچه که از متاع حیات دنیا داده شده اید))، کلمه ((متاع)) (به معنای هر چیزی است که از آن بهره برداری شود، و کلمه ((زینة)) (به معنای هر چیزی است که به چیزی منضم شود، و آن را جمال و حسنی ببخشد، و کلمه ((حیاء الدنیا)) (به معنای زندگی زودگذر و پایان پذیری است که از زندگی آخرت به ما نزدیک تر است، و در مقابل آن زندگی آخرت است، که جاودانی و ابدی است، و مراد از ((ما عندالله)) (نیز همان زندگی با سعادت آخرت است که در جوار خدا است و به همین جهت خیر و باقی تر شمرده شده

و معنای آیه این است که: تمامی نعمتهای دنیوی که خدا در اختیارتان قرار داده متاع زینتی است که زندگی دنیوی را زینت داده، زندگی دنیوی که از آن زندگی دیگر به شما نزدیک تر و فانی و زودگذر است و آنچه از ثوابها که ذخیره خانه آخرت است، و ثمره پیروی هدایت و ایمان به آیات خدا است بهتر و باقی تر است، پس جا دارد که آن زندگی را و آن ثوابها را بر زندگی دنیا و متاع و زینت آن مقدم بدانید، اگر عقل داشته باشید

و این جواب سومی است از اینکه گفتند: ((ان تتبع الهدی معك نتخطف من ارضنا))، و حاصل آن این است: اگر پذیرفتیم که اگر پیروی هدایت کنید عرب شما را از سرزمینتان برابند، و لیکن آنچه شما در این فرض از دست می دهید متاع زندگی دنیای فانی است، پس چرا باید آن را بر سعادت آخرت و بر ثواب در نزد خدا که در عوض پیروی هدایت است، ترجیح دهید با اینکه آنچه نزد خدا است بهتر و پایدارتر است؟ ترجیح پیروی هدی بر ترک آن با مقایسه حال پیروان هدایت با حال پیروان هوی أَفَمَن وَعَدْنَاهُ وَعَدَاً حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيَهُ كَمَن مَّتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ ...

این آیه تا آخر هفت آیه بعد توضیح مضمون آیه قبل است، و همان معنا را یعنی ترجیح پیروی هدی بر ترک آن، و بر پیروی هوای نفس در بهره گیری از متاع حیات دنیا را با بیانی دیگر روشن می کند، و در این بیان حال پیروان هدایت را با حال پیروان هوی مقایسه می نماید، که دسته اول به وعده های نیکی، که خدا به آنان داده، می رسند، و دسته دوم در روز قیامت احضار می شوند و خدایان دروغی آنان از آنان بیزارى جسته، و دعایشان را مستجاب نمی کنند، و از اینکه دعوت رسولان را اجابت نکردند، بازخواست می شوند

پس اینکه فرمود: ((افمن وعدناه وعدا حسنا فهو لاقیه))، استفهامی است انکاری، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۰ و وعده حسن عبارت است از وعده خدای تعالی به مغفرت و بهشت، همچنان که خودش فرموده: ((وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر عظیم)) (و خداوند وعده خود را تکذیب نمی کند، همچنان که باز خودش فرموده: ((الا ان وعد الله حق))

و اینکه فرمود: ((كمن متعنا متاع الحیوه الدنیا)) (یعنی آن کسی که ما از متاع زندگی دنیا برخوردارش کرده ایم از آن وعده حسن محروم است، برای اینکه به تمتع از متاع دنیا قناعت کرد، دلیل بر این تقیید این است که در آیه شریفه، بین وعده حسن و بین تمتع و برخوردار کردن از متاع دنیا مقابله انداخته

((ثم هو یوم القیمة من المحضرين)) (یعنی او در روز قیامت از احضار شدگان برای عذاب و یا برای سوال و مواخذه است، و کلمه ((ثم - سپس))، در اینجا ترتیب کلامی را می رساند، نه ترتیب وقوع در خارج را، و اگر مطلب را با جمله اسمیه آورد، نه فعلیه، (و نفرمود ما او را احضار می کنیم، و یا احضار می شود)، برای این است که تحقق را برساند، و بفهماند که چنین روزی به

طور مسلم خواهد رسید، همچنان که در جمله مقابلش نیز اسمیه آورد، و فرمود: ((فهو لاقیه))

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

منظور از ((شركاء)) همان معبودهایی است که مشرکین در دنیا آنها را می پرستیدند، و اگر آن معبودها را ((شركاء)) خواند، به خاطر این است که مشرکین بعضی از شوون خدای تعالی را از قبل خود به آنها داده بودند، و به آنها نسبت می دادند، از قبیل پرستش و تدبیر و تعبیر به ((نداء)) در این آیه شریفه اشاره است به دوری آنان از خدا و بی یآوری ایشان در روز قیامت

سخن پیشوایان شرک در روز قیامت که در مقام بیزاری جستن از پیروان خود (مشرکین)

قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا

الهی ای که مشرکین آنها را شرکای خدای سبحان می پنداشتند دو صنف بودند، یک صنف بندگان گرامی خدا بودند، از قبیل ملائکه مقرب، و عیسی بن مریم (علیهما السلام) و صنف دیگر یاغیان جن، و گردنکشان انس، که ادعای الوهیت کردند، مانند فرعون و نمرود و غیر آن دو، و خدای سبحان هر کسی هم که در باطل اطاعت شود، ملحق به آنان کرده مانند ابلیس، و شیطانهایی که قرین انسانها می شوند، و پیشوایان ضلالت، همچنان که درباره ابلیس و شیطانها فرموده: ((الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين)) تا آنجا که می فرماید: ((ولقد اضل منكم جبلا كثيرا)) و نیز درباره اطاعت هوی فرموده: ((افرايت من اتخذ الهه هويه و نیز درباره پیشوایان ضلالت فرموده: ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله)) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۱

و آنهایی که مورد نظر آیه مورد بحث هستند از صنف دوم می باشند، چون صنف اول که ملائکه و عیسی بن مریم (علیهما السلام) هستند، کسی را اغواء نکرده اند، و آیه مورد بحث سخن از ((اغواء)) به میان آورده و فرموده که: پیشوایان شرک گفتند که ما آنان را اغواء کردیم و از عبادت آنان بیزاریم. پس مراد از ((الذین حق علیهم القول))، که از مشرکین بیزاری میجویند، پیشوایان شرکند، هر چند که مشرکین هم مصداق ((الذین حق علیهم القول)) هستند، و عذابشان حتمی است، به شهادت آیه ((حق القول منی لاملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعین)) که همه کفار را مصداق ((الذین حق علیهم القول)) می داند، و لیکن مراد در آیه مورد بحث پیشوایانی است که شرک و ضلالت به ایشان منتهی می شود

در اینجا سوالی پیش می آید، و آن این است که: حق سخن این بود که اول خداوند از مشرکین بپرسد که چرا شرک ورزیدید، و چه کسی شما را بر آن واداشت؟ و سپس از زبان آنان جواب بدهد که فلان و فلان ما را مشرک کردند، آنگاه آیه مورد بحث را از زبان پیشوایان شرک در دفاع از خود بیاورد، ولی این طور نکرده، از همان آغاز دفاع پیشوایان کفر را ذکر فرموده، چرا؟

در پاسخ می گوئیم: شاید نکته آن این باشد که خواسته است اشاره کند به اینکه مشرکین در این موقف پیشوایان شرک و خدایان دروغین را نمی یابند، تا به آنان اشاره کنند، که اینان ما را چنین کردند، همچنان که آیه شریفه ((و یوم ینادیهم این شرکاء قالوا آذناک ما منا من شهید و ضل عنهم ما کانوا یدعون من قبل)) نیز به این معنا اشاره می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۲ ((ربنا هولاء الذین اغوینا)) - یعنی پروردگار اینان - اشاره به مشرکین می کنند - همان کسانی که ما گمراهشان کردیم. و این

جمله توطئه و زمینه چینی برای جمله بعدی است

معنای و مراد از جمله ((اغوینا هم کما غوینا))

((اغویناهم کما غوینا)) - گمراهشان کردیم، همان طور که خود گمراه شدیم، یعنی درست است که گمراهی آنان به اغوای ما بود، چون که ما خود گمراه بودیم، و لیکن آن طور نبود که ما مجبورشان کنیم به گمراهی، بلکه عین گمراه کردن خودمان بود، همچنان که خود ما به اختیار خود گمراه شدیم، ایشان نیز به اختیار خود گمراه شدند، و به هیچ وجه پای اجبار و زور در بین نبود دلیل بر این که معنای آیه این است، حکایتی است که خدای تعالی از زبان ابلیس نقل کرده، که در آن روز یعنی روز قیامت می

گوید: ((و ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ، فلا تلوموني و لوموا انفسكم ))  
و نیز سوال و جواب ستمگران و اقران آنان را حکایت کرده و فرموده: ((و اقبل بعضهم على بعض يتساءلون قالوا انكم كنتم تاتوننا عن اليمين قالوا بل لم تكونوا مؤمنين و ما كان لنا عليكم من سلطان بل كنتم قوما طاغين فحق علينا قول ربنا انا لذائقون فاغويناكم انا كنا غاوين )) . یعنی از ما که گمراه بودیم به شما غیر از گمراهی چیزی نرسید

از این بیان روشن می شود اینکه گفتند: ((اغویناهم کما غوینا))، معنای دیگری هم دارد، و آن این است که: مشرکین از ما نظیر همان وصفی را کسب کردند که در خود ما بود، چیزی که هست اگر ما از آنان بیزاری می جویم برای این است که: ما ایشان را مجبور به گمراهی نکردیم، و اگر ما را خدای خود گرفتند، و ما را پرستیدند به زور و اجبار نبود

((تبرانا اليك )) - این جمله بیزاری بی قید و شرط پیشوایان است، می گویند ما اصلا و به تمام معنا از مشرکین بیزاریم، چون ما نمی توانستیم ایشان را مجبور نموده و اختیار از ایشان سلب کنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۳

((ما كانوا ايانا يعبدون )) - یعنی با اجبار ما، ما را پرستیدند، و یا معنایش این است که: ما را پرستیدند، چون که ما از اعمال آنان تبری داریم، و کسی که از عملی تبری دارد، آن عمل را به وی نسبت نمی دهند، آیات دیگری هم که می فرماید روز قیامت اثری از خدایان خود نمی یابند، برگشتش به همین معنا است، که خدایان نامبرده، خود را از پرستش آنان بیزار و بری می دانند، مانند آیه ((و ضل عنهم ما كانوا يفترون )) و آیه ((و ضل عنهم ما كانوا يدعون من قبل )) و ((و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم و شركاؤكم فزيلنا بينهم و قال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون )) و آیاتی دیگر - دقت فرمایید

بعضی از مفسرین گفته اند: ((معنای آیه این است که: خدایان دروغی که در دنیا پرستش می شدند در قیامت به خدای تعالی می گویند: ما از اعمال مشرکین به درگاہت بیزاری می جویم، چون که آنان ما را نمی پرستیدند، بلکه هواهای خود را، و یا شیاطین را می پرستیدند))، و لیکن این تفسیر از سخافت و زشتی خالی نیست (برای اینکه قبل از جمله مورد بحث اقرار کردند که ما آنان را گمراه کردیم)

و چون هر یک از دو جمله ((تبرانا اليك )) و ((ما كانوا ايانا تعبدون )) معنای جمله ((اغویناهم کما غوینا)) را می دهد لذا واو عاطفه بر سر آنها نیامد

وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمُ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَرَأُوا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ

مراد از کلمه ((شركائهم - شرکای ایشان )) آلهه ای است که به خیال آنان شرکای خدا بودند، و لذا ((شركاء)) را به خود آنان اضافه کرد، و نسبت داد (شرکاءشان)، و از اینکه فرمود: ((به ایشان گفته می شود بخوانید شرکای خود را))، منظور از خواندن آنها این است که: بیابند و پرستندگان خود را یاری نموده و عذاب را از ایشان دفع کنند، و به همین جهت جمله ((و راوا العذاب - و دیدند عذاب را))، را بعد از جمله ((فلم يستجيبوا لهم - پس خدایان، دعای پرستندگان را اجابت نکردند)) آورد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۴

((لو انهم كانوا يهتدون )) - بعضی از مفسرین گفته اند: جواب ((لو)) در اینجا حذف شده، یعنی نفرمود که: اگر در پی هدایت بودند چه می شد زیرا خود کلام بر آن دلالت دارد، و تقدیر کلام این است که: آنان اگر راه به جایی می بردند، و هدایت را می پذیرفتند، هر آینه عذاب را می دیدند، یعنی در دنیا به عذاب قیامت و حقانیت آن معتقد می شدند، ممکن هم هست کلمه ((لو)) در اینجا به معنای آرزو باشد، و معنای آیه این باشد که: ای کاش راه به جایی می بردند، و هدایت را می پذیرفتند

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ

این آیه عطف است بر چند آیه سابق، که می فرمود: ((و یوم ینادیهم...))،

چیزی که هست در آیه سابق نخست پرسش شده اند از شرکایی که برای خدا قائل شده بودند، و به ایشان دستور داده شده که آنها

را به یاری خود بطلید، و در آیه مورد بحث پرسش شده اند از اینکه چه پاسخی به دعوت رسولان، که از ناحیه خدا به سویشان آمدند، دادند

و معنای آیه این است که: در پاسخ آن کسی که خدای تعالی به سوی شما فرستاد، و شما را به سوی ایمان و عمل صالح دعوت کرد چه گفتید؟

فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ

معنای اینکه کوری به اخبار نسبت داده شده ((فعمیت علیهم الانباء)) نه به خود مشرکین

کلمه ((عمیت)) ماضی از ((عمی)) است که به معنای کوری است، و در اینجا معنای کوری مقصود نیست، بلکه استعاره از این است که انسان در موقعیتی قرار گرفته که به خبری راه نمی یابد و مقتضای ظاهر این بود که عمی و بی خبری رابه خود آنان نسبت دهد، ولی می بینیم که به عکس تعبیر کرده، و فرموده: ((فعمیت علیهم الانباء - خبرها بر آنان کور شد)) و این به خاطر آن است که بفهماند کفار در آن روز از همه طرف ماءخوذ می شوند، و راه نجات از همه طرف به رویشان بسته می شود، و دستشان از تمامی اسباب بریده و کوتاه می گردد، همچنان که در سوره بقره، آیه ۱۶۶ فرموده: ((و تقطعت بهم الاسباب))، توضیح اینکه: وقتی تمامی اسباب برای آنان از تاثیر ساقط شد، دیگر در آن روز اخبار راهی به سوی آنان ندارد، و ایشان هم راهی به خارج از وجود خود ندارند، تا چیزی را دست آویز نموده، به آن اعتذار بجویند، و به این وسیله خود را از عذاب نجات دهند

((فهم لا- يتساءلون)) - این جمله تفریع است بر ((کور بودن اخبار))، از قبیل تفریع بعضی افراد عام بر عام است (مثل اینکه بعد از گفتن این جمله که دانشمندان محترمند، بگویی پس بوعلی سینا هم محترم است)، در اینجا نیز بعد از گفتن اینکه کفار به طور کلی از چهار دیواری وجود خود راهی به خارج از خود ندارند، فرمود پس بین خودشان نیز سوال و جوابی رد و بدل نمی شود، تا از راه گفتگو و مشورت بهانه و عذری پیدا کنند، و آن را عذر نافرمانی خود، یعنی تکذیب رسولان، و رد دعوت ایشان قرار دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۵

صدر و ذیل آیه مورد بحث به وجوه بسیاری دیگر تفسیر شده، که چون در ایراد آنها فایده ای ندیدیم، مسکوت گذاشتنش را بهتر دیدیم

فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ

حرف ((فاء)) بر سر این آیه این معنا را افاده می کند که تاکنون آنچه گفتیم درباره کسی بود که کفر بورزد، و به سوی خدای سبحان رجوع هم نکند، پس بنابراین کسی که رجوع کند و ایمان بیاورد، و عمل صالح انجام دهد، امید آن هست که از رستگاران باشد، و کلمه: ((عسی)) به طوری که گفته شده در اینجا به معنای لغوی کلمه (امید) نیست، بلکه معنای تحقیق و حتمیت را می رساند، و خدای تعالی خواسته است، طبق رسم و عادت بزرگان بشر سخن بگوید، چون عادت مردان بزرگ این است که کاری را که می خواهند انجام دهند می گویند، امید است انجام دهم، ممکن هم هست همان معنای لغوی یعنی امیدواری منظور باشد، و خدای تعالی از طرف خود توبه کاران اظهار امید کرده باشد، که در این صورت معنای جمله این می شود که: آنهایی که توبه کرده و ایمان آورده، و عمل صالح کردند، در انتظار رستگاری باشند

پاسخ دیگر به عذر و بهانه مشرکین

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ

کلمه ((خیره)) (به معنای تخیر (انتخاب)) است، همچنان که کلمه ((طیره)) (به معنای تطیر است

این آیه چهارمین پاسخ از عذر مشرکین است، که گفتند: ((اگر با تو هدایت را پیروی کنیم عرب ما را از سرزمینمان می ربایند))، و متضمن حجتی قاطع است



توضیح آن، همانا خلقت یعنی صنع و ایجاد همه چیز به خدای تعالی منتهی می شود، همچنان که خودش فرموده ((الله خالق کل شیء)) در نتیجه در عالم هستی هیچ موثر حقیقی غیر از خدای تعالی وجود ندارد، پس هیچ چیزی که خدای را مجبور به کاری از کارها کند، وجود ندارد، زیرا چنین چیزی که فرض کردیم موثر است یا مخلوق خدا است، که هستی اش به او منتهی می شود در این صورت وجود آن و همه آثارش مخلوق او است، و معنا ندارد که چیزی و یا اثر آن در خودش اثر کند، و یا مخلوق او نیست، و هستی اش به او منتهی نمی شود، و با اجبار و قهر در خدا تاثیر می کند یعنی او را به اجبار وادار به کار می سازد، که این فرض باطل است، چون موثری در عالم غیر از خدا نیست و چیزی هم نیست که وجودش منتهی به خدا نشود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۶

پس نه چیزی هست که در خدای تعالی اثر کند و اثر خدا از او باشد و نه چیزی هست که از اثر خدا جلوگیری کند همچنان که فرموده: ((و الله یحکم لا معقب لحکمہ)) و نیز فرموده: ((و الله غالب علی امره)) و وقتی نه قاهری بود که او را بر عملی مجبور کند، و نه مانعی که او را از عملی باز بدارد، در نتیجه او مختار حقیقی است، این از نظر تکوین و خلقت از نظر تشریح هم همین طور است، زیرا تشریح تابع تکوین است، چون حقیقت تشریح این است که: خدای تعالی جنس بشر را طوری خلق کرده، و بر فطرتی ایجاد فرموده، که خلقت و فطرتش صحیح، و مثمر ثمر نمی شود، مگر وقتی که یک عده کارهایی را که در شرع واجبات و یا به حکم واجبات هستند، انجام دهد، و یک عده کارهایی که محرمات و یا به حکم محرمات هستند ترک کند، پس هر کاری که در به کمال و به سعادت رسیدن انسانها موثر است، خدای تعالی به آنها امر کرده، با امر وجوبی و یا ارشادی، و از آنچه که در این راه مضر و منافی بوده نهی کرده، با نهی تکلیفی و یا ارشادی بیان اینکه خداوند دارای اختیار تکوینی (یخلق ما یشاء) و تشریحی (ویختار) است

پس خدای تعالی که مختار به تمام معنا است، می تواند در مرحله تشریح احکام و قوانین، هر حکم و قانونی را که خواست تشریح کند، همچنان که در مرحله تکوین می تواند هر قسم که اختیار کرد خلق و تدبیر نماید، و این است معنای جمله ((و ربک یخلق ما یشاء و یختار)) که به طور مطلق خدا را مختار معرفی می کند

و ظاهراً جمله ((یخلق ما یشاء)) اشاره است به اختیار تکوینی خدا، و می فهماند که اختیار او مطلق است به این معنی که قدرت او قاصر از خلقت هیچ چیز نیست، و هیچ چیزی او را از آنچه می خواهد مانع نمی شود، و به عبارت دیگر: هیچ چیزی از مشیت او سرباز نمی زند، نه به خودی خود و نه به خاطر مانعی، و این همان اختیار به معنای حقیقی آن است

و جمله ((و یختار)) اشاره است به اختیار تشریحی، و اعتباری، که عطف آن به جمله ((یخلق ما یشاء)) از باب عطف مسبب است بر سبب، برای اینکه تشریح و اعتبار، فرع تکوین و حقیقت است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۷

ممکن هم هست که جمله ((یخلق ما یشاء)) را بر اختیار تکوینی، و جمله ((و یختار)) را بر اعم از حقیقت و اعتبار حمل کنیم، و لیکن وجه سابق موجه تر است، به دلیل اینکه آنچه در جمله بعدی ((ما کان لهم الخیره)) نفی شده، اختیار تشریحی و اعتباری است، و اختیاری که در جمله ((یختار)) برای خدا اثبات شده، مقابل آن است، پس قهراً مراد تنها همان اختیار تشریحی و اعتباری است

معنای مختار بودن انسان و بیان اینکه او در برابر اراده تکوینی و تشریحی خدا اختیاریندارد از سوی دیگر هیچ شکی نیست در اینکه آدمی نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می دهد اختیار تکوینی دارد، البته نه اینکه اختیارش مطلق باشد، چون اختیار او یکی از اجزاء سلسله علل است، اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری او دخیلند، مثلاً اگر انسان یک لقمه غذا را بخورد که یکی از کارهای اختیاری اوست، هم اختیار او در آن دخیل است، و هم وجود طعام در خارج، و هم اینکه طعام مفروض طوری باشد که قابل خوردن باشد و با طبع آدمی نیز سازگار باشد، و هم اینکه

این طعام در دسترس و نزدیک او باشد، و نیز دست او هم به فرمانش باشد، و بتواند لقمه را بگیرد، و دهان او هم باز باشد، و بتواند آن را بچود، و دستگاه بلعیدن او هم سالم باشد و بتواند لقمه را فرو ببرد، و صدها اسباب دیگری که همه در این عمل اختیاری، یعنی خوردن آدمی دخیلند، فراهم باشند

پس صادر شدن فعل اختیاری از انسان موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از اختیار آدمی است، و در عین حال دخیل در فعل اختیاری اوست، و خدای سبحان در راس همه این اسباب است، و همه آنها حتی اختیار آدمی به ذات پاک او منتهی می شود، چون اوست که آدمی را موجودی مختار خلق کرده، هم او را خلق فرموده و هم اختیارش را

از سوی دیگر انسان خود را بطبع مختار می داند به اختیار تشریحی به اینکه کاری را انجام دهد و یا ترک کند، یعنی در مقابل آن اختیار تکوینی قانونا هم خود را مختار می داند، (لذا اگر کار نیکی کرد سزاوار مدحش می دانند، و می گویند مختار بوده، و اگر کار نیکی را ترک کرد سزاوار ملامتش می دانند، و معذورش نمی دارند به اینکه مجبور بوده) و کسی از هم نوعش نمی تواند او را مجبور به کاری، و یا ممنوع از کاری بکند، چون بنی نوع او نیز مانند او انسانند، و از معنای بشریت چیزی زاید بر او ندارند، تا مالک و اختیاردار او بوده باشند، و این همان است که می گویند: انسان بالطبع حر و آزاد است مقصود از اینکه فرمود: ((ما کان لهم الخیره))

پس انسان فی نفسه حر و بالطبع مختار است، مگر آنکه خودش به اختیار خود چیزی از خود را به دیگری تملیک کند، و به این تملیک حریت خود را از دست بدهد، همچنان که یک انسان اجتماعی نسبت به موارد سنت ها و قوانین جاری در اجتماعش حریت و آزادی ندارد، چون که داخل در اجتماع است، و آنچه از سنن و قوانین، چه دینی و چه اجتماعی، در اجتماع جریان دارد، امضاء کرده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۸

و نیز دو صف لشکر که با یکدیگر جنگ می کنند، از همان اول هر یک دیگری را، نسبت به آنچه که یکی از دیگری به دست آورد، مالک دانسته، و اختیار خود را از آن سلب کرده، و به همین جهت است که طرف غالب می تواند با اسیرانی که از طرف مغلوب گرفته هر چه بخواهد بکند

و نیز اجیری که عمل خود را در مقابل اجرتی می فروشد، یعنی خود را اجیر غیر می کند، دیگر در آن عمل خود حریت و آزادی ندارد، چون مملوک بودن عمل با حریت منافات دارد

پس یک انسان نسبت به سایر انسانها، وقتی حر و آزاد در عمل خویش است، و نسبت به عملی آزادی و حریت دارد که به دست خود و به اختیار خود سلب حریت از خود نکرده باشد، و عمل خود را تملیک به غیر ننموده باشد

ولی خدای سبحان از آنجایی که مالک ذات انسانها و نیز افعال صادره از ایشان است، و ملکیتش هم مطلق، و به تمام معناست، هم به ملک تکوینی مالک او و افعال اوست، و هم به ملک تشریحی و اعتباری، لذا انسان نسبت به آنچه که خدای تعالی به امر تشریحی و یا نهی تشریحی و نیز به آنچه که به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ گونه حریت و اختیاری ندارد

این است آن حقیقتی که جمله ((ما کان لهم الخیره)) در صدد بیان آن است، و معنایش این است که: اگر خدای تعالی از انسانها عمل و ترک عملی را بخواهد، دیگر انسانها در مورد خواست او اختیاری ندارند، تا بتوانند آن چه خواستند برای خودشان اختیار کنند اگر چه مخالف آن چیزی باشد که خدا خواسته است

و این آیه قریب المعنا با آیه زیر است که می فرماید: ((و ما کان لمومن و لا مومنه اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیره من امرهم))

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث، البته سایر مفسرین حرفهای مختلف دیگر زده اند، که چون فایده ای در نقلش نبود، از آن صرف نظر نموده، کسانی که بخواهند از آن سخنان اطلاع یابند باید به تفاسیر بزرگ و مطول مراجعه کنند ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۹۹

((سبحان الله و تعالی عما یشرکون)) - یعنی خدا منزّه است از شرک ایشان ، به اینکه به جای خدا بتهایی برای پرستش برگزیدند البته در این میان معنای دیگری دقیق تر هست ، و آن این است که خدای تعالی منزّه است از اینکه مردم خود را نسبت به آنچه خدا اختیار می کند مختار بدانند، و بپندارند که می توانند آنچه او اختیار کرده رد کنند، و یا قبول نمایند، خدا از چنین پنداری منزّه است ، برای اینکه این پندار جز به دعوی استقلال در وجود، و بی نیازی از خدای تعالی تصور ندارد، و استقلال و استغناء هم تمام نمی شود، مگر به اینکه خود را در صفت الوهیت شریک خدا بدانند

و در جمله ((و ربک یخلق))، التفاتی از تکلم با غیر به سوی غیبت به کار رفته ، (یعنی در آیه قبل روی سخن با غیر رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) بود، و در این آیه صفت رب را به آنجناب اضافه نمود، و فرمود پروردگار تو)، و این بدان جهت بوده که خواسته آنجناب را تقویت و تایید کند، و دلگرمی دهد، چون معنای آیه این است که : آن دینی که خدا وی را به ابلاغ آن گسیل داشته ، حکمی است ثابت و حتمی ، که به هیچ وجه قابل برگشت نیست ، پس دیگر مردم در آن اختیاری ندارند، موافقت و مخالفت آنها هیچ اثری در آن ندارد، علاوه بر این مردم از آنجایی که ربوبیت خدا را قبول ندارند، این دین را نمی پذیرند و در جمله ((سبحان الله)) (با اینکه جا داشت بفرماید ((سبحانه))، چون قبلاً نام خدای تعالی ذکر شده ولی به جای ضمیر اسم ظاهر آورده ، نکته این تغییر اسلوب این است که : بفهماند امر راجع به ذات متعالی خدا است ، که مبدا تنزه و تعالی او است از هر چیزی که لایق ساحت قدسش نباشد اینکه او به هر صفت کمال متصف است و از هر نقصی مبرا است ، برای این است که او ((الله - خدای عز اسمه)) می باشد

وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ

کلمه ((تکن)) مشدد ((تکنن)) است ، که مضارع از باب افعال از ((اکنان)) است ، و اکنان به معنای اخفاء و پنهان داشتن است . و کلمه ((تعلنون)) جمع مضارع از اعلان است ، که به معنای اظهار می باشد، در این آیه شریفه اخفاء را به سینه های مردم نسبت داده ، و اعلان را به خود آنان ، و فرموده : ((و پروردگار تو آنچه را که سینه های آنان پنهان می دارد، و آنچه را که ایشان اظهار می دارند می داند)) و این بدان جهت است که مخزن اسرار مردم سینه های ایشان است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۰ و اگر این آیه را دنبال آیه قبلی قرار داد، برای اشاره به این است که : خدای تعالی چون که عالم به گناهان ظاهری و شرک باطنی آنان است لذا به حکمت خود برای آنان اعمالی را اختیار کرده تا به وسیله آن ، ایشان را پاک کند

وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر در ابتدای آیه شریفه به کلمه ((ربک)) (در آیه قبلی بر می گردد، (و معنایش این است که : آن پروردگار تو که گفتیم الله است))، و ظاهراً لام در کلمه ((الله)) (برای اشاره به معنای وصف است (معبودیت) و جمله ((لا اله الا هو)) تاکید همان انحصاری است که در جمله ((هو الله)) افاده شده ، گویا فرموده است : ((و هو الاله - المتصف وحده بالالوهیه - لا اله الا هو : تنها او اله است - که تنها او متصف است به الوهیت - هیچ معبودی جز او نیست))

و بنابراین آیه شریفه به منزله متمم است برای بیانی که آیه قبل در صدد آن بود، گویا فرموده خدای سبحان مختار است ، و تنها او می تواند این معنا را اختیار کند، که بندگان تنها او را بپرستند و به ظاهر و باطنشان آگاه است ، پس او سزاوار است که بر بندگان حکم کند که تنها او را عبادت کنند، و یگانه معبود مستحق عبادت است ، پس بر بندگان هم واجب است حکم او را گردن نهاده و تنها او را بپرستند

سه وجه برای اینکه فقط خدا مستحق پرستش است : ((له الحمد فی الاولی و الآخرة و لهالحکم و الیه ترجعون))

آنگاه آنچه در ذیل آیه است ، که مشتمل بر سه دلیل است : ۱ له الحمد ۲ له الحکم ۳ الیه ترجعون ، وجوهی است که انحصار خدا

را در استحقاق پرستش توجیه می کند

اما اینکه فرمود: ((له الحمد فی الاولی و الاخره))، آن انحصار را به این بیان توجیه می کند که هر کمالی که در دنیا و آخرت وجود دارد نعمتی است که از ناحیه خدای تعالی نازل شده، و در ازای هر یک از آنها مستحق ثنای جمیل است، و جمال هر یک از این نعمت های موهوبه از کمال ذاتی و از صفات ذاتی او ترشح شده، که در ازایش مستحق ثناء است، و غیر از خدای تعالی هیچ موجود و هیچ کس مستقل در ثنای بر خدا نیست، و هر کس هم که خدا را ثنا گوید، ثنایش هم منتهی به اوست و عبادت هم ثنای زبانی و یا عملی است، پس تنها اوست که مستحق پرستش است

و اما اینکه فرمود: ((و له الحکم)) علتش این است که: خدای سبحان مالک علی الاطلاق همه عالم است، و غیر از او کسی چیزی را مالک نیست، مگر آنچه را که او تملیکش فرموده باشد، و همان را هم که خدا به کسی تملیک کرده، باز خود او مالک است، از سوی دیگر خدای سبحان، هم در مرحله تشریح و اعتبار مالک است، و هم در مرحله تکوین و حقیقت، و از آثار ملک او یکی این است که: حکم می کند بر بندگان و مملوکن خود که کسی غیر از او را نپرستند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۱

و اما اینکه فرمود: ((و الیه ترجعون))، جهتش این است که: رجوع به سوی او به خاطر حساب و جزاء است، و چون تنها او مرجع است، سپس محاسب و جزاء دهنده نیز هموست و کسی غیر از او محاسب و جزاء دهنده نیست، پس تنها اوست که باید پرستش شود، و پرستش او را باید تنها بر طبق دین او انجام داد اثبات توحید ربوبی خدای تعالی با بیان عجز آلهه مشرکین از آوردن نور یا آوردن شب

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ...

کلمه ((سرمد)) بر وزن فعلل به معنای دائم است، بعضی هم گفته اند: این کلمه از ماده ((سرد)) اشتقاق یافته، و میم آن زیادی است، و معنای ((السرد)) پشت سر هم بودن است، و اگر فرمود: ((به من بگوئید اگر خدا شب را تا روز قیامت یک سره قرار می داد چه می کردید))، و خلاصه اگر شب را مقید به روز قیامت کرد، برای این است که: بعد از رسیدن روز قیامت دیگر شبی نخواهد بود

((من اله غیر الله یاتیکم بضیاء)) - یعنی در چنین صورتی کدام یک از معبودهای شما حکم خدا را نقض می کرد و روز را برایتان می آورد، و شما را از تاریکی نجات می داد، تا بتوانید به دنبال معاش بروید؟ این آن معنایی است که سیاق، شاهد آن است و نظیر این معنا در جمله آینده نیز که می فرماید: ((من اله غیر الله یاتیکم بلیل...)) می آید

با این بیانی که ما برای آیه مورد بحث کردیم اشکالی که بر دو آیه مورد بحث کرده اند برطرف می شود، و آن اشکال این است که: اگر فرض کنیم که شب تا روز قیامت امتداد یابد و عمر روزگار یک سره شب شود، دیگر اصلاً تصور ندارد که روزی و ضیایی بیاورند، برای اینکه آورنده روز یا خدای تعالی است و یا غیر اوست، اما غیر خدا که ناتوانی اش از آوردن روز واضح است، و اما خدای تعالی اگر روزی بیاورد لازمه اش آن است که در یک زمان شب و روز هر دو با هم جمع شوند، و این محال است، و اراده و قدرت خدای متعال به محال تعلق نمی گیرد، و همچنین است اگر عمر روزگار تا روز قیامت یک سره روز شود

بعضی از مفسرین از این اشکال جواب داده اند به اینکه: ((مراد از جمله ((ان جعل الله علیکم)) این است که: خدا اگر بخواهد، شب را دائمی کند)) ولی خواننده عزیز توجه دارند که گفتیم نه قدرت خدا به محال تعلق می گیرد، و نه خواست او، پس این جواب اشکال را دفع نمی کند، جواب صحیح همان بیانی است که ما برای آیه کردیم (زیرا آیه شریفه در مقام اثبات توحید در ربوبیت خدای تعالی است می خواهد بفرماید: آلهه شما مشرکین هیچ سهمی از ربوبیت ندارند به دلیل اینکه اگر خدای تعالی شب را تا قیامت یک سره کند آنها نمی توانند این حکم خدا را نقض کنند. و همچنین اگر عمر دنیا را یک سره روز کند، پس از تدبیر عالم هیچ سهمی در دست هیچ کس نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه: ۱۰۲)

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: ((من اله غیر الله یاتیکم بنهار : کیست غیر از خدا که برایتان روز بیاورد))، چون مقتضای سیاق کلام مقابله میان شب و روز بود، و لیکن اینطور نفرمود، بلکه فرمود: اگر خدا عمر دنیا را یک سره شب کند کیست غیر از خدا که برایتان نور بیاورد، و این تغییر اسلوب و ذکر نور به جای روز، از قبیل ملزم کردن خصم است به حداقل و آسانترین لوازم گفتار او، تا بطلان مدعایش به نحو اتم روشن گردد، گویا فرموده است: اگر غیر از خدای تعالی کسی امور عالم را تدبیر می کند، اگر خدا عمر دنیا را تا قیامت یک سره شب کند، باید آن مدبر بتواند روز را بیاورد، و ما نمی خواهیم روز بیاورد، حداقل بتواند نوری که پیش پای شما را روشن کند بیاورد، و لیکن هیچ کس چنین قدرتی ندارد، چون قدرت همه اش از خدای سبحان است ولی نظیر این وجه و این نکته در آیه بعدی، که می فرماید: و اگر خدا عمر دنیا را تا قیامت یک سره روز کند چه کسی برایتان شب را می آورد، که در آن سکونت کنید، جریان ندارد، برای اینکه در آیه بعدی اگر به جای شب، ظلمت را نیاورد برای این است که منظور از آوردن ظلمت سکونت و آرامش بشر است، و ظلمتی مایه سکونت بشر است که ممتد باشد، و اگر ممتد باشد همان شب می شود، و لذا در آیه مذکور نفرمود: ((من اله غیر الله یاتیکم بظلمه تسکون فیه ))

و اینکه در آیه مورد بحث کلمه ((ضیاء)) (را نکره (بدون الف و لام) آورد، خود موید وجهی است که ما بیان داشتیم، البته برای آیه و جوهی دیگر گفته اند که هیچ یک از تعسف و خیالبافی خالی نیست

((افلا تسمعون)) - آیا گوش تفهم و تفکر ندارید تا تفکر کنید؟ و بفهمید که معبودی غیر از خدای تعالی نیست

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بَلَائِلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ تَرْجَمَةُ تَفْسِيرِ الْمِيزَانِ جُلْد ۱۶ صَفْحَه ۱۰۳

معنای ((تسکون فیه)) (این است که: در آن از خستگی و تعبی که از کار روز به شما می رسد، بیاساید

((افلا تبصرون: آیا نمی بینید)) (منظور از این دیدن، تفهم و تذکر است، و چون چنین بینایی و شنوایی نداشته اند پس ایشان کور و کردند، و در اینکه در آخر یک آیه فرموده: آیا نمی بینید، و در آخر آیه دیگر فرموده: آیا نمی شنوید، لطیفه ای است، و شاید اینکه در آیه دوم که راجع به یکسره شدن روز است صفت ندیدن را ذکر کرده، برای این باشد که مناسب با روشنایی است، و در آیه اول که راجع به یکسره شدن شب است نشیندن را آورده است، که خالی از مناسبت با آن نیست

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

این آیه در حکم نتیجه گیری از حجت مذکور در دو آیه قبل است، که بعد از ابطال دعوی خصم (شرک مشرکین) به صورت یک گزارش و خبر ابتدایی آورده، برای این که مطلبی است ثابت که دیگر هیچ معارضی برایش نیست

لام در جمله ((لتسکونوا فیه))، لام تعلیل است. و ضمیر در ((فیه)) (به کلمه ((لیل)) (بر می گردد. و معنایش این است که: خدا برای شما شب قرار داد، تا در آن استراحت کنید. ((و لتبتغوا من فضله))، یعنی و روز قرار داد تا در آن رزقی را که فضل و عطیه خدا است جستجو نمایید. و بنابراین، برگشت جمله ((لتسکونوا)) (به لیل و جمله ((لتبتغوا)) (به نهار به طریق لف و نشر مرتب است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۴

و جمله ((لعلکم تشکرون)) (به هر دو یعنی سکونت در شب و طلب روزی در روز بر می گردد، و معنایش این است که: خدا شب را چنان، و روز را چنین کرد، باشد که شما شکر بگزارید

جمله ((و من رحمته جعل لکم)) (در معنای این است که فرموده باشد: ((جعل لکم و ذلک رحمه منه - خدا روز را برای شما قرار داد، و این خود رحمتی است از او)) (و این اشاره است به اینکه تکوین مانند سکون و طلب رزق و تشریح که عبارت است از هدایت خلق به سوی شکر خالق، همه و همه آثار رحمت او هستند - دقت فرمایید

و يَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

تفسیر این آیه گذشت، چون قبلا هم این مطلب را فرموده بود، و اگر در اینجا آن را تکرار کرد، بدان جهت است که مضمون آیه بعدی بدان احتیاج داشت

در قیامت که روز کشف حقائق است بطلان پندار مشرکان آشکار می گردد (فعلمو ان الحق لله...) و نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...

این آیه شریفه به این معنا اشاره می کند که در روز قیامت بطلان پندارشان به خوبی روشن می شود، و مراد از ((شهِید)) گواه اعمال است، که در چند جا از این کتاب به آن اشاره شد و آیه شریفه ظهوری در این معنا ندارد که مراد از شهید پیغمبر مبعوث در هر امت است، چون کلمه شهید را مفرد آورده، و کلمه امت به معنای جماعتی از مردم است، و جماعت از مردم هیچ ظهوری ندارد در جماعتی که پیغمبر به سوی آنها فرستاده شده باشد، تا چه رسد به اینکه بگوییم صریح در آن است، بلکه چنین جماعتی که پیغمبری دارند یکی از مصادیق امت است. و معنای اینکه فرمود: ((فقلنا هاتوا برهانکم)) (این است که: ما از آنان مطالبه برهان کردیم و از ایشان خواستیم تا بر پندار خود که می گفتند خدا شریک دارد، حجتی قاطع بیاورند

((فعلمو ان الحق لله و ضل عنهم ما كانوا يفترون))، یعنی پندار باطلشان، که خدا شریکی دارد، از ایشان غایب شد، و در آن هنگام به یقین دانستند که حق الوهیت، تنها برای خدا است، و خدا در الوهیت، شریکی ندارد، پس مراد از جمله ((ضل عنهم)) به طور استعاره این است که: غایب شد از ایشان که سایر مفسرین نیز جمله را بهمین معنا تفسیر کرده اند، و بنابراین در کلام، تقدیم و تاخیری شده، و اصل در آن ((فضل عنهم ما كانوا يفترون فعلمو ان الحق لله - غایب شد از ایشان آنچه افتراء می بستند، و در نتیجه فهمیدند که حق با خدای تعالی بوده))، می باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۵

بنابراین، جمله ((ان الحق لله)) (نظیر سخن یک قاضی است که در بین دو نفر که باهم نزاع دارند، و هر یک حق را برای خود ادعاء می کند، می گوید، ((الحق لفلان - حق با فلانی است، در اینجا گویا خدای تعالی با مشرکین نزاع دارد، و هر یک از دو طرف نزاع، حق را به خود می دهد، مشرکین ادعاء می کنند که الوهیت یعنی معبودیت، حق شرکای ایشان است، و خدای تعالی ادعاء می کند که تنها حق اوست، و از خصم خود می خواهد تا بر مدعای خود برهان بیاورند، و مشرکین هیچ برهانی نمی یابند، در چنین وضعی متوجه می شوند که در اشتباه بوده اند، و معبودیت حق خدای سبحان است، پس الوهیت حق ثابتی است که هیچ ربیبی در آن نیست، و وقتی حق غیر خدا نباشد، قهرا حق خدای تعالی خواهد بود، چون گفتیم اصل آن ثابت است

این وجه به ظاهرش وجه صحیحی است، و عیبی هم ندارد، و لیکن آنچه از آیه شریفه برمی آید چیزی دیگر است، زیرا از آیه برمی آید که یکی از خصایص روز قیامت این است که: در آن روز حق که در دنیا آمیخته با باطل و باطلها بود جدای از هر باطلی ظهور می کند، آنهم ظهوری مشهود و لمس شدنی، که دیگر هیچ گونه پرده و خفایی بر آن نباشد، در آن روز هر باطلی که در دنیا خود را به صورت حق در آورده، و شبیه حق ساخته بود، از میان برداشته می شود، و لازمه این ظهور این است که مساله الوهیت هم آن چنان ظاهر شود که هیچ ستر و خفایی بر آن نباشد، پس همه افتراهای شرک که به این مساله بسته بودند، از میان می رود، و این از بین رفتن افتراها از آثار شدت ظهور حق است، پس در چنین روزی دیگر حاجت به این نمی افتد که از مشرکین برهان بخواهند، نه اینکه چون دلیلی نمی یابند در نتیجه به وحدانیت خدای تعالی در الوهیت علم حاصل کنند، و خلاصه، آیه شریفه نمی خواهد بر سبیل احتجاجات فکری احتجاج کند - دقت فرماید

با این بیانی که ما برای آیه شریفه ذکر کردیم پاسخ دو اشکال که به آیه شریفه شده، داده می شود، اشکال اول این است که: از کلام خدای تعالی استفاده می شود که مشرکین هیچ حجتی بر ادعای خود ندارند، و با این حال وجه اینکه در دنیا همچنان بر باطل می مانند تا اینکه در روز قیامت برایشان علم حاصل می شود که حق با خداست، چیست؟ و چرا این علم در دنیا برایشان حاصل نمی گردد، جوابش این شد که در دنیا حق و باطل بهم آمیخته است، و چه بسیار باطلها که خود را شبیه به حق جلوه می دهند،



ولی روز قیامت روز کشف حقایق، و جدا شدن آنها از باطل است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۶ اشکال دوم اینکه: چرا در آیه شریفه به جای اینکه بفرماید: ((و ضل عنهم ما كانوا یفترون)) (و ضل عنهم ما كانوا یفترون فعلموا ان الحق لله)) (جمله ها مقدم و مؤخر شده؟ و فرموده: ((فعلموا ان الحق لله و ضل عنهم ما كانوا یفترون)) و این تقدیم و تاخیر غیر از سجع و قافیه نکته روشنی ندارد جواب این اشکال هم این شد که مفاد جمله ((و ضل عنهم...)) اثری است که بر مفاد جمله ((فعلموا ان الحق لله)) (مترتب می شود، ساده تر بگوییم بعد از آنکه حق بی پرده ظاهر گردد خودبخود افترای مشرکین از بین می رود

ممکن هم هست بگوییم که: کلمه حق در جمله ((فعلموا ان الحق لله)) (مصدر است، که در این صورت برگشت معنای جمله، به معنای آیه ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین)) (می باشد، یعنی اینکه در آیه مورد بحث فرمود حق برای خداست، معنایش همان معنای آیه نور است که می فرماید خدا حق است، البته این در صورتی است که مراد از این کلمه، حق بالذات باشد، و اگر مراد همه حق ها باشد، معنایش این می شود که: تمامی حق ها به او منتهی می شود، و قائم به اوست، همچنانکه فرمود ((الحق من ربک - حق از پروردگار تو است)) (و فرمود: ((الحق مع ربک - حق با پروردگار تو است)) بحث روایتی (چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا)) (از معصوم (علیه السلام) آورده که فرمودند: این آیه درباره قریش نازل شد، که رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) ایشان را به اسلام و هجرت دعوت کرد، قریش گفتند: اگر ما هدایت را با تو پیروی کنیم از سرزمینمان ربوده می شویم، خدای تعالی در پاسخشان فرمود: ((اولم نمکن لهم حرما آمنا یجیب الیه ثمرات کل شیء رزقا من لدنا و لکن اکثرهم لا یعلمون))

مؤلف: این معنا را صاحب کشف المحجبه و مرحوم مفید در روضه الواعظین، روایت کرده اند، سیوطی هم در الدر المنثور از ابن جریر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۷ و در الدر المنثور است که نسائی و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: گوینده این حرف که ((ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا)) (حارث بن عامر بن نوفل بود

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره...))

فرموده اند: این خدا است که امام را اختیار می کند، و مردم این حق را ندارند که امام اختیار کنند

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است، می فرماید: یکی از اموری که به دست خدای تعالی است، نه به دست مردم مساله امامت است، و این بر اساس این مساله است که نصب امام معصوم واجب است از جانب خدای تعالی باشد، همانطور که بعث انبیاء واجب است از جانب او باشد، که تفصیل این مساله در سابق گذشت

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه ((و نزعنا من کل امه شهیدا)) (فرمود: شهید از این امت، امام این امت است

مؤلف: این نیز از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۸

آیات ۷۶ - ۸۴، سوره قصص

إِنَّ قُرُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْفَرِحِينَ (۷۶) وَابْتَغَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسَنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْمُفْسِدِينَ (۷۷) قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعاً وَ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ (۷۸) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا

أُوتِيَ قَرْوُونَ إِنَّهُ لَسَدُورٌ حَرِيظٌ عَظِيمٌ (۷۹) وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَن ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ (۸۰) فَخَسَفْنَا بِهِ وَبَدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ (۸۱) وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَذَّبُ اللَّهُ يَنْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْ لَا أَن مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَذَّبُ اللَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ (۸۲) تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (۸۳) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۸۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۰۹

ترجمه آیات

به درستی که قارون که از قوم موسی بود پس بر آنان طغیان کرد، ما به وی از گنجینه‌ها آن قدر داده بودیم که تنها کلید آنها، مردانی نیرومند را خسته می‌کرد، مردمش به او گفتند، این قدر شادی ممکن که خدا خوشحالیان را دوست نمی‌دارد (۷۶) و بجو در آنچه خدا به تو داده خانه آخرت را و بهره‌ات از دنیا را فراموش مکن و همان طور که خدا به تو احسان کرده تو نیز احسان کن و در پی فساد انگیزی در زمین نباش که خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد (۷۷) او در جواب می‌گفت آنچه برایم فراهم شده با علم خودم فراهم شده آیا نمی‌داند که خدا قبل از او از قرن‌ها کسانی را هلاک کرده که از او نیرومندتر و ثروت‌اندوزتر بودند و مجرمان از جرمشان پرسش نمی‌شوند (چون به سیما شناخته می‌شوند) (۷۸) قارون غرق در زینتش به سوی قومش بیرون شد آنهایی که هدفشان زندگی دنیا بود گفتند ای کاش ما نیز می‌داشتیم مثل آنچه را که قارون دارد که او بهره‌عظیمی دارد (۷۹) و کسانی که دارای علم بودند به ایشان گفتند وای بر شما پاداش خدا بهتر است برای آن کس که ایمان آورد و عمل صالح کند و این سخن را فرا نگیرند مگر خویشان داران (۸۰) پس ما او و خانه‌اش را در زمین فرو بردیم هیچ کس را نداشت که او را یاری کند چون غیر از خدا یاوری نیست و خودش هم از ممتنعین نبود (۸۱) کسانی که دیروز آرزو می‌کردند که به جای باشند امروز می‌گفتند واه گویی خداست که رزق را برای هر کس از بندگانش بخواهد وسعت می‌دهد و برای هر که بخواهد تنگ می‌گیرد اگر خدا بر ما منت نهاده بود ما را هم در زمین فرو می‌برد وای گویی که کافران رستگار نمی‌شوند (۸۲) (آری) این خانه آخرت را به کسانی اختصاص می‌دهیم که نمی‌خواهند در زمین برتری نمایند و فساد انگیزی کنند و سرانجام خاص متقین است (۸۳) هر که نیکویی کند جزایی بهتر از آن دارد و هر که بدی کند آنان که بدی می‌کنند جز خود آن عمل کیفری ندارند (۸۴)

بیان آیات مربوط به قارون که بهره‌مندی از مال و ثروت او را از خدا غافل ساخته به هلاکتش انجامید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۰

بعد از آنکه در آیات گذشته عذر و بهانه مشرکین را نقل کرد، که گفتند: اگر به تو ایمان آوریم عرب ما را از سرزمینمان می‌ربایند، و سپس جوابهایی از آن داد، اینک در این آیات داستان قارون بنی اسرائیل را خاطرنشان فرموده، تا از این داستان عبرت بگیرند، چون حال و وضع قارون درست حال و روز مشرکین را مجسم می‌کند، و چون کفر او، کارش را به آن عاقبت زشت کشانید، پس مشرکین نیز بترسند از این که مثل آنچه که بر سر قارون آمد، بر سرشان بیاید زیرا خدای تعالی از مال دنیا آن قدر به او روزی داده بود که سنگینی کلید گنجینه‌هایش مردان نیرومند را هم خسته می‌کرد، و در اثر داشتن چنین ثروتی خیال می‌کرد که او خودش این ثروت را جمع آوری کرده، چون راه جمع آوری آن را می‌دانسته و خودش فکر بوده و حسن تدبیر داشته، این فکر او را مغرور نمود، پس از عذاب الهی ایمن و خاطر جمع شد، و زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح داده و در زمین فساد برانگیخت، خدای تعالی هم او و خانه او را در زمین فرو برد، نه آن خوش فکری و حسن تدبیرش، مانع از هلاکت او شد و نه آن جمعی که دورش بودند

إِنَّ قَرْوُونَ كَانُوا مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَءَاتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ

اشاره ای لطیف به کثرت فراوان ثروت قارون ((ان مفاتحه لتنوء بالصبة اولى القوة))

در مجمع البیان گفته: کلمه ((بغی)) به معنای برتری طلبی بدون حق است و نیز گفته: کلمه ((مفاتح)) جمع مفتاح است، همچنان که کلمه ((مفاتیح)) جمع مفتاح است، و معنای هر دو یکی است، و آن عبارت است از هر چیزی که قفلها را باز می کند، و نیز گفته: ((ناء بحمله ینوء نوء، معنایش این است که کسی بارش را با اینکه برایش سنگین بود از زمین بلند کرد)) دیگران گفته اند: ((ناء به الحمل)) معنایش این است که: بار او از شدت سنگینی کمرش را خوابانید. و این معنا با آیه شریفه موافق تر است

و نیز در مجمع البیان گفته: ((کلمه)) عصبه)) به معنای جماعتی بهم پیوسته است، ولی در عدد آن اختلاف است، بعضی گفته اند: ((عصبه)) ما بین ده نفر تا پانزده نفر را گویند نقل از مجاهد. و بعضی دیگر گفته اند: ما بین ده تا چهل را ((عصبه)) گویند نقل از قتاده. و بعضی دیگر گفته اند: ((عصبه)) به معنای چهل نفر است. - نقل از ابی صالح. بعضی دیگر گفته اند ما بین سه تا ده نفر است نقل از ابن عباس. و بعضی دیگر گفته اند: به معنای جماعتی است که به یکدیگر تعصب بورزند

و لیکن کلام برادران یوسف که به پدر گفتند: ((و نحن عصبه - ما عصبه هستیم)) غیر از دو قول اخیر را تضعیف می کند، چون برادران او آن روز نه نفر بودند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۱

و به هر حال معنای آیه این است که: قارون از بنی اسرائیل بود، و در مقام این برآمد که بدون حق بر بنی اسرائیل تجاوز کند، و ما از گنجینه ها آن قدر به او دادیم که حمل کلیدهای آنها جماعتی نیرومند را خسته می کرد. بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از مفاتیح کلید گنجینه ها نیست، بلکه خود گنجینه ها است.)) و لیکن درست نیست

گفتگوی مؤمنین با قارون و اندرز دادن به او به اینکه سرمستی نکند و با انفاق اموال برای آخرت توشه بیاندوزد

إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ الْفَرِحِينَ

کلمه ((فرح)) به معنای ((بطر)) تفسیر شده، و لیکن بطر، لازمه فرح و خوشحالی از ثروت دنیا است، البته فرح مفرط و خوشحالی از اندازه بیرون، چون خوشحالی مفرط آخرت را از یاد می برد، و قهرا بطر و طغیان می آورد، و به همین جهت در آیه شریفه: ((و لا تفرحوا بما آتاكم و الله لا يحب كل مختال فخور)) اختیال، و فخر را از لوازم فرح شمرده، و فرموده به آنچه خدا به شما داده خوشحالی مکنید، که خدا اشخاص مختال و فخور را دوست نمی دارد

و نیز به همین جهت است که در آیه مورد بحث نیز نهی از فرح را تعلیل کرده به اینکه خدا اشخاص خوشحال را دوست نمی دارد  
وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ...

در آنچه خدا به تو عطا کرده از مال دنیا، خانه آخرت را بطلب، و با آن آخرت خود را تعمیر کن، به اینکه آن مال را در راه خدا انفاق نموده، و در راه رضای او صرف کنی

((و لا تنس نصیبك من الدنيا)) - یعنی آن مقدار رزقی را که خدا برایت مقدر کرده ترک مکن، (و آن را برای بعد از خودت به جای مگذار)، بلکه در آن برای آخرت عمل کن، چون حقیقت بهره و نصیب هر کس از دنیا همان چیزی است که برای آخرت انجام داده باشد، چون آن چیزی که برایش می ماند همان عمل است

بعضی از مفسرین، جمله مورد بحث را چنین معنا کرده اند که: فراموش مکن این معنا را که نصیب تو از مال دنیایی - که به تو روی آورده - مقدار بسیار اندکی است، و آن همان مقداری است که می پوشی و می نوشی و می خوری، بقیه اش زیادی است، که برای غیر از خودت باقی می گذاری، پس از آنچه به تو داده اند به قدر کفایت بردار، و باقی را احسان کن، و این نیز وجه بدی نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۲

البته در این میان وجوه دیگری نیز هست که چون با سیاق آیه سازگاری ندارد ذکر نشد

((و احسن کما احسن الله الیک)) - یعنی زیادی را از باب احسان به دیگران انفاق کن، همان طور که خدا از باب احسان به تو انفاق کرده، بدون اینکه تو مستحق و مستوجب آن باشی، این جمله بنا بر وجه اول از قبیل عطف تفسیر است، برای جمله ((و لا

تنس نصیبک من الدنیا))، و بنا بر وجه دوم به منزله متمم آن است

((و لا تبغ الفساد فی الارض ان الله لا یحب المفسدین)) - یعنی در طلب فساد در زمین مباش، و از آنچه خدا از مال و جاه و حشمت به تو داده استعانت در فساد مجوی، که خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد، چون بنای خلقت بر صلاح و اصلاح است پاسخ مستکبرانه قارون: اموال من حاصل کاردانی و مهارت خودم می‌باشد و کسی در آنسهم نبوده حق مداخله ندارد

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ...

شکی نیست در اینکه این جمله پاسخی بوده که قارون از همه گفتار مؤمنین از قومش، و نصیحت‌های آنان، داده، چون اساس گفتار آنان بر این معنا بود که آنچه وی از مال و ثروت داشته، خدا به او داده، و احسان و فضلی از خدا بوده، و خود او استحقاق آن را نداشته، پس واجب است که او هم با این فضل خدا خانه آخرت را طلب کند، و آن را در راه احسان به مردم انفاق نماید، و با تکبر و استعلا و طغیان در زمین فساد برنیزد

لذا قارون در پاسخ آنان، این اساس را تخطئه کرده و گفته است که آنچه من دارم احسان خدا نیست، و بدون استحقاق به دستم نیامده، و ادعا کرده که همه اینها در اثر علم و کاردانی خودم جمع شده، پس من از میان همه مردم استحقاق آن را داشته‌ام، چون راه جمع آوری مال را بلد بودم، و دیگران بلد نبودند، و وقتی آنچه به دستم آمده به استحقاق خودم بوده، پس خود من مستقل در مالکیت و تصرف در آن هستم، هر چه بخواهم می‌توانم بکنم، می‌توانم آن را مانند ریک در انواع لذتها و گسترش نفوذ و سلطنت، و بدست آوردن مقام و رسیدن به هر آرزوی دیگری صرف کنم، و سزاوار هم نیست که کسی در کارم مداخله کند

و این پندار غلطی که در مغز قارون جای گرفته بود و کار او را به هلاکت کشانید، کار تنها او نبوده و نیست، بلکه همه ابنای دنیا که مادیات در مغزشان رسوخ کرده، به این پندار غلط مبتلا هستند، هیچ یک از آنان آنچه را که دست تقدیر برایشان نوشته و اسباب ظاهری هم با آن مساعدت کرده، از این فکر غلط بدور نیستند که همه را از لیاقت و کاردانی خود بدانند و خیال کنند مال فراوانشان و عزت زودگذر، و نیروی عاریه‌ای، همه از هنرمندی و کاردانی و لیاقت خود آنان است، این خودشانند که کار می‌کنند، و کارشان نتیجه می‌دهد، و این علم و آگاهی آنان است که ثروت و مقام را به سویشان سوق می‌دهد، و این کاردانی خودشان است که مال و جاه را برایشان نگه می‌دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۳

آیات زیر هم به همگانی بودن این فکر اشاره نموده و می‌رساند که این پندار غلط مخصوص قارون نبوده، هر انسانی همین طور است، که وقتی نعمتش زیاد شد، طغیان می‌کند، و می‌پندارد که تنها سبب اقبال دنیا به وی، خود او و کاردانی اوست، و آن آیات اینها است که می‌فرماید: ((فاذا مس الانسان ضر دعانا، ثم اذا خولناه نعمه منا، قال انما اوتيته على علم، بل هي فتنه، و لكن اكثرهم لا يعلمون قد قالها الذين من قبلهم، فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون، فاصابهم سيئات ما كسبوا، و الذين ظلموا من هولاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا، و ما هم بمعجزين اولم يعلموا ان الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر، ان في ذلك لآيات لقوم يؤمنون،)) و نیز می‌فرماید: ((افلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبه الذين من قبلهم كانوا اكثر منهم، و اشد قوه و آثارا في الارض، فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون، فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم، و حاق بهم ما كانوا به يستهزون،))، و اگر این آیات را بر داستان قارون عرضه کنیم جای هیچ شکی نمی‌ماند که مراد از علم در کلام قارون همان کاردانی و مهارتی است که ما گفتیم

در آیه مورد بحث خیرخواهان به قارون گفتند: ((و ابتغ فيما آتيتك الله الدار الآخرة - در این اموالی که خدا به تو داده خانه آخرت را بطلب))، و او در پاسخشان نگفت: ((انما آتاني الله على علم عندي - خدا که اینها را به من داده، به خاطر کاردانی من است))، بلکه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۴

اصلا نام خدا را نبرد، و گفت: ((انما اوتيته - تنها و تنها به خاطر کاردانیم داده شده ام))، و این تعبیر می‌رساند که وی از یاد خدا اعراض داشته، و خواسته است به ساحت کبریای خدا بی‌اعتنایی کند  
 جواب به قارون با یادآوری اینکه خداوند پیش از او کسانی توانگرتر از او را هلاک‌ساخته است بدون اینکه علم و نیرویشان مانع از هلاکتشان شوند

((اولم يعلم ان الله قد اهلك من قبله من القرون من هو اشد منه قوه و اكثر جمعا؟)) - استفهام در این آیه توییحی است، و پاسخی است از اینکه گفته بود: تنها و تنها به خاطر کاردانیم داده شده ام، پاسخی است قابل درک، و آسان، یعنی آسانترین بیانی که ممکن است او را به خطا و فساد گفتارش متنبه کند، چون او خیال می‌کرد تنها چیزی که مال را برای او فراهم آورده، و هم برای او حفظ می‌کند، و از آن بهره‌مندش می‌کند، علم او و کاردانی اوست، با اینکه او خودش خبر دارد که در قرون قبل از او کسانی بودند که از او کارداتر و نیرومندتر و مال‌اندوزتر و دارای کارکنانی بیشتر بودند، و ایشان هم مثل خود وی فکر می‌کردند، و می‌پنداشتند مال و نیرو، و مددکاران همه از کاردانی خودشان است، ولی خدا به همین جرم هلاکتشان کرد، پس اگر تنها سبب و علتی که مال فراهم می‌کند و آن را حفظ نموده و وی را از آن برخوردار می‌سازد علم بوده باشد، همین علمی که او را مغرور ساخته، و اصلا به فضل و احسان خدا نبوده، باید آن اقوام گذشته هلاک نمی‌شدند، و آن علم و مهارت، ایشان را از هلاکت نجات داده باشد، و همچنان از اموالشان برخوردار کرده باشد، و با نیروی خود بلاء را از خود دفع کرده باشند، و نفراشان هم یاریشان کرده باشند، و حال آنکه نه علمشان به کارشان خورد، نه اموالشان، و نه جمعشان

((و لا- یسئل عن ذنوبهم المجرمون)) - از ظاهر سیاق برمی‌آید مراد از این جمله بیان سنت الهی در عذاب کردن مجرمین و هلاکت ایشان به جرم گناهانشان باشد، در نتیجه کنایه است از اینکه ایشان را مهلت نمی‌دهیم، و به عذرهایی که بهم بافند گوش نمی‌دهیم، و به تذلل و انابه‌ای که قبلا- به امید نجات آماده کرده‌اند، توجه نمی‌کنیم، همچنان که قدرتمندان بشر وقتی می‌خواهند محکوم خود را شکنجه کنند از جرمش می‌پرسند، تا جرمش را شناخته و به جرم محکوم کنند و سپس عذابش کنند، و در قوانین حکومت‌های بشری بسیار می‌شود که مجرم عذرهایی می‌تراشد، و عذاب حکومت را از خود دور می‌کند، ولی خدای سبحان چنین نیست، چون به حقیقت حال آگاه است، و لذا از مجرم نمی‌پرسد که گناهت چیست؟ بلکه تنها علیه او حکم می‌کند و او بدون هیچ درنگی عذاب می‌شود، عذابی که به هیچ وجه برگشت ندارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۵

بنابراین از ظاهر امر چنین بر می‌آید که جمله مورد بحث تتمه توییح سابق باشد، و پاسخی است به قارون که ثروت خود را به علم و کاردانی خود مستند می‌کرد، و حاصلش این است که: مواخذه الهی مانند مواخذه بشر نیست، که وقتی کسی را ملامت و یا نصیحت می‌کنند، برای برگرداندن ملامت از خود، به علم و کاردانی خود متشبث شده، چیزهایی بهم می‌بافند، چون خدای سبحان عالم و شاهد اعمال هر کسی است و مواخذه او را نمی‌توان با نیرنگ پاسخ داد، بلکه او به خاطر همین که دانا و ناظر اعمال است، از هیچ مجرمی نمی‌پرسد که چه کردی؟ بلکه تنها مطابق جرمش مواخذه اش می‌کند، و نیز مواخذه او ناگهانی است، به طوری که خود مجرم هیچ اطلاع قبلی از آن ندارد و جوهی که در معنای جواب قارون (انما اوتيته علی علم عندی) گفته شده است این آن معنایی است که از سیاق آیه به دست می‌آید ولی مفسرین معانی دیگری برای آن ذکر کرده‌اند  
 مثلا- بعضی گفته‌اند: ((مراد از علم در جمله)) (انما اوتيته علی علم عندی) ((علم تورات است، چون قارون از همه بنی اسرائیل به تورات عالم تر بود))

بعضی دیگر گفته‌اند: ((مراد علم کیمیا بوده، چون قارون کیمیا را از موسی و یوشع بن نون و کالب بن یوحنا فرا گرفته بود، و منظور از اینکه گفت: ((علی علم عندی - با علمی که نزد من است)) (این بوده که علم کیمیا مخصوص او بوده، و سایر مردم آن را نمی‌دانستند، و با این علم مقدار زیادی طلا درست کرده بود))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از علم علم استخراج گنجینه‌ها و دفینه‌ها است، چون قارون این علم را داشته، و به وسیله آن دفینه‌های بسیاری استخراج کرده بود))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از علم، علم خدای تعالی است و معنایش این است که: به نظر من خدای تعالی مرا به علم تحصیل ثروت اختصاص داده، و منظورش از کلمه عندی این بوده که مطلب به نظر من چنین است))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از علم همان علم خداست که در وجه قبلی گذشت، و لیکن علم به معنای معلوم است، و معنای جمله این است که: این اموال را که خدا به من داده به وسیله معلوماتی داده که آن را به من تعلیم فرموده))  
و کلمه ((علی)) در همه این اقوال برای استعلا است، البته بعضی گفته اند: ((ممکن هم هست که برای تعلیل بوده باشد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۶

بعضی گفته اند: ((مراد از سوال در جمله ((و لا یسئل عن ذنوبهم المجرمون))، سوال در روز قیامت است، و آن سوالی که نفی شده، سوال استعلام و خبرگیری است، نه سوال توبیخ، چون خدای تعالی از خود مجرمین داناتر، و باخبرتر از خود آنان به گناهان آنان است و احتیاج ندارد که از ایشان پرسد چه گناهی مرتکب شده اند، علاوه بر این ملائکه نیز گناهان ایشان را از نامه‌های اعمال آنان می‌فهمند، و مجرمین را از سیمای آنان می‌شناسند. بخلاف آیه ((وقفوه انهم مسئولون))، که سوال در آن سوال توبیخ است، نه استعلام و خبرگیری، ممکن هم هست سوال در هر دو آیه به یک معنا باشد، و اگر در یکی نفی و در یکی اثبات شده، به خاطر اختلاف مواقف روز قیامت است. چون در موقفی سوال نمی‌شوند و در موقفی دیگر سوال می‌شوند، پس تناقضی در آیات نیست))

و نیز بعضی از مفسرین گفته اند: ((ضمیر جمع در جمله ((عن ذنوبهم)) به - ((من هو اشد - کسانی که از قارون نیرومندتر بودند)) برمی‌گردد، و مراد از مجرمین غیر ایشان است، و معنای آیه این است که: سایر مجرمین از گناهان اقوام گذشته که خدا هلاکشان کرده پرسش و بازخواست نمی‌شوند))

این بود آن وجوهی که گفتیم مفسرین در تفسیر آیه آورده اند، و هیچ یک از آنها با سیاق سازگار نیست  
فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَيْلَتٌ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ  
کلمه ((حظ)) به معنای بهره آدمی از سعادت و بخت است

دیدگاه یکدسته (دنیاپرستان): تمنای داشتن ثروتی چون ثروت قارون

((الذین یریدون الحیوه الدنیا)) - یعنی کسانی که زندگانی دنیا را هدف نهایی و یگانه غایت مساعی خویش می‌دانند، و غایتی دیگر ورای آن نمی‌بینند، و خلاصه از آخرت غافل و جاهلند، و نمی‌دانند که خدا در آخرت چه ثوابها برای بندگان خود فراهم کرده، آیه ((فاعرض عن من تولى عن ذکرنا، و لم یرد الا الحیوه الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم)) نیز به این معنا تصریح دارد، و به همین جهت اموال قارون را سعادت عظیم شمردند، بدون اینکه قید و شرطی در کلام خود بیآورند، گفتند: ای کاش ما هم می‌داشتیم آنچه را که قارون دارد، چون او حظی عظیم، و سعادت بزرگ دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۷

دسته ای دیگر (مؤمنان): ((ثوب اللدخیر...))

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ...

کلمه ((ویل)) به معنای هلاکت است، که در موارد نفرین به هلاکت و نیز انزجار از هر چه خوش آیند نیست استعمال می‌شود، و در آیه مورد بحث انزجار از آرزویی است که دنیاطلبان آن را آرزو کردند

گویندگان این حرف مؤمنین بنی اسرائیل بوده اند، که به خدا علم داشتند، و خطابشان در این سخن بر همان نادانیهایی است که آرزو کردند ای کاش آنچه قارون دارد آنان نیز می‌داشتند، و آن را سعادت عظیم بدون قید و شرط پنداشتند، و مقصودشان



از این سخن این بوده که ثواب خدا که مخصوص اشخاصی است که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، بهتر است از آنچه قارون دارد، پس اگر ایمان دارند و صالح هستند آرزوی آن ثوابها کنند، نه آنچه که قارون دارد

((و لا یلقیها الا الصابرون)) - کلمه ((یلقاها)) مضارع مجهول از مصدر ((تلقیه)) است، که به معنای فهماندن است، همچنان که تلقی به معنای فهمیدن و گرفتن است، و ضمیر ((ها)) - به طوری که گفته اند - به ((کلمه)) برمی گردد، که از سیاق آیه استفاده می شود، هر چند که لفظ کلمه قبلا در آیه نیامده و معنای آیه این است: این کلمه را - که گفتیم: ثواب خدا برای آنان که ایمان آورده و عمل صالح کنند بهتر است - نمی فهمند مگر کسانی که صابر باشند

و بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به سیره یا طریقه برمی گردد، - که آن نیز از مفهوم آیه استفاده می شود -، و معنایش این است که: طریقه یا سیره ایمان و عمل صالح را کسی نمی فهمد، و یا موفق به عمل به آن نمی گردد، مگر صابران

و صابران کسانی هستند که در هنگام شدائد و نیز در برابر اطاعتها و هم چنین ترک گناهان خویشتن دار باشند، و وجه اینکه تنها این دسته می توانند به ثواب خدا برسند و این کلمه، یا سیره و یا طریقه را بفهمند، این است که: تصدیق به بهتر بودن ثواب آخرت از حظ دنیوی - که قهرا مستلزم داشتن ایمان و عمل صالح است که آن دو نیز ملازم با ترک بسیاری از هواها و محرومیت از بسیاری از مشتتهیات هستند - محقق نمی شود، مگر برای کسانی که صفت صبر دارند، و می توانند تلخی مخالفت طبع و سرکوبی

نفس اماره را تحمل کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۱۸

فَحَسْبُنَا بِهِ وَ بَدَارِهِ الْأَرْضُ ...

دو ضمیر ((به)) و ((بداره)) به قارون برمی گردد، و چون خسف و فرو بردن قارون و خانه اش در زمین متفرع بر بغی و طغیان او بود ((فاء)) تفریع بر سر این جمله آمد

((فما كان له من فته ينصرونه من دون الله، و ما كان من المنتصرين)) - کلمه ((فته)) به معنای جماعتی متمایل بهم است، و در کلمه ((ينصرونه)) و کلمه ((منتصرين)) در این آیه معنای منع و امتناع نهفته است و حاصل معنا این است که: قارون، هیچ جماعتی نداشت که او را از عذاب شدن منع کنند، و خودش هم از ممتنعین نبود، که زیر بار عذاب نرود، و این درست بر خلاف پنداری بود که یک عمر در سر می پرورانید، و خیال می کرد که آن عامل که ثروت و خیر را به سویس جلب نموده و شر را از او دفع می کرد، حول و قوت خودش و جمعیت و خدم و حشمش بود، که آنها را هم به علم خود کسب کرده بود، ولی نه آن جمعش نگهش داشت، و نه آن قوت و نیرویش از عذاب خدا نجاتش بخشید، و معلوم شد که آنچه داشته خدا به او داده بود

بنابر این حرف ((فاء)) در جمله ((فما كان)) تفریع این جمله را بر جمله ((فحسبنا به...)) می رساند، و چنین معنا می دهد که ما او و خانه اش را در زمین فرو بردیم، پس برایش روشن شد بطلان آنچه ادعا می کرد، و می گفت من خودم مستحق این ثروت هستم، و حاجتی به خدا ندارم، و این نبوغ علمی و نیروی خودم است که جلب خیر و رفع ضرر از من می کند بعد از هلاکت قارون، بر آرزومندان ثروت او معلوم گشت که وسعت و تنگی رزق تابعمشیت خدا است.

وَ أَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيُكَانُّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ ...

می گویند کلمه ((وی)) کلمه ای است که در هنگام اظهار ندامت استعمال می شود، و بسا هم می شود که در مورد تعجب به کار می رود، و هر دو معنا با آیه شریفه می سازد، هر چند که معنای اول زودتر به ذهن می رسد

((كان الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر)) - در این جمله همان کسانی که دیروز آرزو می کردند ای کاش به جای قارون بودند، بعد از خسف قارون، اعتراف کرده اند به اینکه آنچه قارون ادعا می کرد و ایشان تصدیقش می کردند، باطل بوده، و وسعت و تنگی رزق به مشیت خدا است، نه به قوت و جمعیت و داشتن نبوغ فکری در اداره زندگی

معمولا - کلمه ((كان)) برای تشبیه چیزی است به چیزی، می گوئیم: فلانی کاءنه شیر است، یعنی مثل اوست در شجاعت، ولی

مقام در آیه مورد بحث مقام تحقیق است نه تشبیه، تا با شک و تردید مناسبت داشته باشد، لذا کلمه ((کان)) در این آیه برای تشبیه نیست، بلکه گویندگان این سخن، کلمه مذکور را به این منظور آورده اند که بفهمانند همین الان ابتداء و اولین لحظه ای است که ما، در سخن قارون دچار تردید شدیم، با اینکه قبلا او را تصدیق کرده بودیم، و به کار بردن کلمه ((کان)) به این منظور شایع است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه: ۱۱۹

شاهد اینکه کلمه مذکور را به منظور تردید به کار نبرده اند، جمله ((لولا ان من الله علينا لفسد بنا)) است که به طور جزم و تحقیق و بدون هیچ تردید گفته اند، اگر خدا بر ما منت نهاده بود ما را هم فرو می برد در جمله ((وی کانه لا یفلح الکافرون)) برای بار دوم اظهار ندامت کرده اند، و اینکه گفته اند: وای! گویا کافران رستگار نمی شوند، رد مطلبی است که لازمه آرزوی قلبی ایشان است، که گفتند: ای کاش ما جای قارون بودیم، چون لازمه این آرزو این است که قارون ها رستگارند

بهشت مختص کسانی است که در این دنیا خواهان برتری جوئی و فساد نباشند

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

این آیه و آیه بعدش به منزله نتیجه گیری از داستان قارون است

و در جمله ((تلك الدار الآخرة)) کلمه ((تلك)) که مخصوص اشاره به دور است، شرافت و ارجمندی و علو مکان آخرت را می رساند، و همین خود شاهد است بر اینکه مراد از دار آخرت، دار آخرت سعیده است، نه هر آخرتی، و نیز به همین جهت مفسرین دار آخرت را در آیه مورد بحث به بهشت تفسیر کرده اند

و معنای اینکه فرمود: ((نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا) - قرارش می دهیم برای کسانی که نمی خواهند در زمین گردن فرازی کنند، و فساد انگیزند)) این است که: ما بهشت را اختصاص به چنین کسانی می دهیم، و منظور از گردن فرازی این است که: بر بندگان خدا استعلا و استکبار بورزند، و منظور از فساد انگیزی این است که: خواستار گناهان و نافرمانی خدا باشند، چون خدای تعالی شرایعش را، که انسانها را به آنها مکلف فرموده، بر اساس آنچه که فطرت و خلقت آنان اقتضاء دارد بنا نهاده، و فطرت انسان تقاضا ندارد مگر آن کار و آن روشی را که موافق با نظام اتم و احسن در حیات زمینی انسانهاست، پس هر معصیتی، بی واسطه و یا باواسطه در فساد این زندگی اثر دارد، همچنان که قرآن کریم می فرماید: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه: ۱۲۰

از اینجا روشن می شود که علو خواهی یکی از مصادیق فساد خواهی است، و اگر از میان فسادها خصوص علو خواهی و برتری جویی را نام برده، برای این است که نسبت به خصوص آن عنایت داشته است، و حاصل معنای آیه این است که: این خانه آخرت، یعنی بهشت را اختصاص به افرادی می دهیم، که نمی خواهند با برتری جویی بر بندگان خداوند و با هر معصیتی دیگر در زمین فساد راه بیندازند

این آیه شریفه عمومیت دارد، و می رساند که تنها کسانی به بهشت می روند، که در زمین، هیچ یک از مصادیق فساد و یا به عبارتی دیگر هیچ یک از گناهان را مرتکب نشوند، به طوری که حتی اگر در همه عمر یک گناه کرده باشند، از بهشت محروم می شوند، و لیکن آیه دیگری از قرآن کریم این عموم را تخصیص زده و فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیئاتکم، و ندخلکم مدخلا کریم))

((و العاقبه للمتقین)) - یعنی عاقبت نیک و پسندیده، که همان خانه سعید آخرت، و یا عاقبت سعید در دنیا و آخرت است، از آن مردمی است که تقوی پیشه کنند، چیزی که هست از دو احتمال مزبور احتمال اول مورد تایید سیاق هر دو آیه است

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا

هر کس کاری نیک کند پاداشی بهتر از آن دارد، برای اینکه پاداشش به فضل خدا چند برابر می شود، همچنان که خودش در جای دیگر فرمود: ((من جاء بالحسنه فله عشر امثالها))

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

و کسی که عمل زشت کند زشتکاران جز همان عملشان پاداش داده نمی شوند، یعنی بر آنچه که کرده اند چیزی اضافه نمی شود، و در این ، کمال عدل الهی است ، همچنان که در کار نیک پاداش به ده برابر کمال فضل اوست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۱

ظاهر کلام اقتضاء داشت به جای جمله ((فلا یجزی الذین عملوا)) بفرماید: ((فلا یجزون)) یعنی ضمیری به کلمه ((من - کسی که)) برگرداند، ولی چنین نفرمود، بلکه دوباره اسم ظاهر به کار برد، یعنی به جای ضمیر، موصول ((الذین)) را به کار برد، و شاید این تعبیر اشاره به این باشد که حکم در آیه ، مخصوص کسانی است که زیاد معصیت می کنند، و خطا سراپایشان را گرفته ، نه کسی که در عمر یک گناه از او سر می زند، همچنان که کلمه ((سیئات)) که جمع ((سینه)) است ، و نیز جمله ((کانوا یعملون - همواره مرتکب می شدند))، نیز دلالت بر این کثرت و اصرار و استمرار دارد، و اما کسی که هم گناه می کند و هم حسنه به جای می آورد، امید هست که خدای تعالی او را بیامزد، همچنان که خودش فرموده: ((و آخرون اعترفوا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا، عسی الله ان یتوب علیهم ان الله غفور رحیم))

اشاره به اینکه ملاک در ثواب و عقاب ، آثار حاصل از اعمال است

این را باید دانست که ملاک در ((حسنه و سینه)) به خاطر اثری است که از آنها برای انسان حاصل می شود، و به خاطر آن آثار، اعمالی را حسنه ، و اعمالی دیگر را سینه می نامیم ، نه به خاطر جرم و اسکلت اعمال ، که یک نوع حرکت است

ثواب و عقابی هم که بر اعمال مترتب می شود، باز به لحاظ آن آثار است ، نه به خاطر متن عمل ، همچنان که قرآن کریم نیت باطنی را نیز مورد محاسبه قرار می دهد، و می فرماید: ((وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله))

با این بیان ، جواب از اشکالی که بر اطلاق آیه شده ، که : توحید یک حسنه است ، و هیچ پاداشی مهم تر از آن نیست ، پس چگونه پاداش بهتر از آن را به شخص موحد می دهند؟ و لابد آیه شریفه یا مربوط به عقاید نیست ، و یا به مساله توحید تخصیص خورده است ، روشن می شود

توضیح اینکه گفتیم : ملاک در ثواب و عقاب به خاطر آثار حاصل از اعمال است ، نه به خاطر خود اعمال ، در مساله توحید هم ملاک اثری است که بر این عمل قلبی مترتب می شود، و این اثر غیر از خود توحید است ، گرچه هیچ عملی بهتر از توحید فرض ندارد، ولی ممکن است چیزی را فرض کرد که از اثر توحید بهتر و افضل باشد

علامه بر این توحید هر چه و به هر معنا فرض شود، قابل شدت و ضعف و نقصان و زیادت است ، و پر واضح است که توحید شخص موحد که در یک حدی از شدت و ضعف قرار دارد، اگر در وقت جزا دادن چند برابر شود از برابریش بهتر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۲

بحث روایتی (روایاتی درباره داستان قارون و آیات مربوط به آن)

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه در کتاب مصنف و ابن منذر، ابن ابی حاتم ، حاکم وی حدیث راصحیح دانسته - و ابن مردویه ، از ابن عباس روایت آورده اند که گفت : قارون مردی از قوم موسی (علیه السلام)، و پسر عموی آن جناب بود، و همواره در جستجوی علم بود، تا آنکه علم بسیاری جمع آوری نمود، و همچنان به کار خود ادامه داد تا روزی که بر موسی (علیه السلام) طغیان کرد، و به وی حسد ورزید

موسی (علیه السلام) به او فرمود: خدای تعالی به من دستور داده که از بندگانش زکات بگیرم ، تو هم باید زکات مالت را بدهی ،

قارون از اطاعت این دستور سرباز زد، و به مردم گفت: موسی (علیه السلام) می خواهد مال مردم را بخورد، اول دم از نماز زد، شما اطاعتش کردید، و دستورهایی دیگر داد همه را اطاعت کردید، آیا باز او را اطاعت می کنید و اموالتان را به او می دهید، مردم گفتند: نه ما نمی خواهیم به این کار تن در دهیم، ولی چه چاره ای داریم؟ گفت: من نظرم این است که بفرستم به سراغ یکی از زنان فاحشه بنی اسرائیل، و وقتی آمد او را تحریک کنیم، و به سر وقت موسی بفرستیم که او را متهم کند به اینکه خواسته ای با من زنا کنی

مردم این نظریه را پسندیده، شخصی نزد آن زن فاحشه فرستادند و بدو گفتند: اگر شهادت دهی که موسی با تو زنا کرده است هر چه بخواهی به تو می دهیم، زن پذیرفت

قارون نزد موسی (علیه السلام) آمد، و گفت: دستور بده بنی اسرائیل جمع شوند، و آنان را به آنچه خدایت فرموده آگاه کن، موسی (علیه السلام) قبول کرد، و بنی اسرائیل را جمع کرد، و به ایشان فرمود: شما را جمع کرده ام تا به اطلاعات برسانم که پروردگرم چه دستوراتی داده، بنی اسرائیل گفتند: چه دستور داده؟ فرمود: مرا دستور داده تا به شما بگویم تنها خدا را پرستید، و چیزی را شریک او مگیرید، و صله رحم کنید، و چه و چه کنید، تا آنکه فرمود: و اینکه اگر کسی زنا کرد در صورتی که زن داشته باشد سنگسارش کنید، گفتند: هر چند که خودت باشی؟ فرمود بله اگر خودم نیز زنا کنم باید سنگسار شوم، گفتند: خوب تو زنا کرده ای، و باید سنگسار شوی، موسی (علیه السلام) با تعجب پرسید: من زنا کرده ام؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۳

اطرافیان قارون فرستادند نزد آن زن که بیا و شهادت بده، چون آمد، پرسیدند درباره موسی (علیه السلام) چه شهادت می دهی؟ موسی (علیه السلام) از او پرسید تو را به خدا سوگند راست بگو، زن گفت: چون مرا به خدا سوگند می دهی (راستش را می گویم) این مردم مرا خواستند و مزدی برایم مقرر کردند تا در برابرش من تو را متهم به زنا با خود کنم، و اینک شهادت می دهم تو از این تهمت بری هستی، و نیز شهادت می دهم بر اینکه تو رسول خدایی

موسی با چشم گریان به سجده افتاد، خدای تعالی به وی وحی فرستاد که چرا می گویی؟ با اینکه من زمین را مسخر تو کرده ام، به زمین فرمان بده تا قارون را ببلعد، که اگر فرمانش دهی اطاعت می کند

موسی (علیه السلام) سر از سجده برداشت، و به زمین فرمود: قارون و اطرافیانش را بگیر، زمین آنان را تا اعقاب پاهایشان در خود فرو برد، همینکه وضع را چنین دیدند، از در التماس فریاد زدند: ای موسی ای موسی! موسی (علیه السلام) مجددا فرمان داد بگیر ایشان را، پس زمین آنان را تا گردنهایشان فرو برد، مجددا فریادشان به یای موسی یا موسی بلند شد، بار سوم موسی (علیه السلام) فرمان داد که بگیر ایشان را، پس زمین همه شان را در خود فرو برد، و خدای تعالی به موسی وحی فرستاد که: بندگان من هر چه تو را خواندند و تضرع کردند اجابت نکردی، به عزتم سوگند اگر مرا می خواندند اجابتشان می کردم

ابن عباس می گوید: این است معنای آیه شریفه که می فرماید: ((فخسفنا به و بداره الارض)) (که زمین قارون و اتباعش را تا طبقه تحتانی خود فرو برد

مؤلف: در کتاب مزبور از عبد الرزاق، و ابن ابی حاتم، از ابن نوفل هاشمی، نیز همین قصه روایت شده، چیزی که هست در روایات مذکور آمده که آن زن را در مجلس قارون آوردند، تا به عنوان شکایت از موسی آن تهمت را پیش قارون بزند، ولی وقتی حضور بهم رسانید، نزد همه حضار شهادت داد به براءت موسی، و این خبر به گوش موسی رسید، و نزد خدا از قارون و رفقاییش شکوه کرد، خدا هم او را بر قارون مسلط کرد

مرحوم قمی در تفسیر خود در این داستان گفته: موسی (علیه السلام) خودش نزد قارون آمد، و حکم زکات را به وی ابلاغ نمود، قارون او را استهزاء کرده و از خانه اش بیرون راند، موسی (علیه السلام) نزد پروردگارش از رفتار قارون شکوه کرد، خدا هم او را بر وی مسلط ساخت و زمین به فرمان وی قارون و خانه اش را در خود فرو برد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۴

لیکن این روایت به خاطر اینکه حرفهای ناپسندی دارد، و از نظر سند هم موقوف و بریده است از ایراد همه آن خودداری کردیم، دو روایت ابن عباس و ابن نوفل نیز موقوفند یعنی از صحابی نقل کردند نه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علاوه بر این روایت ابن عباس بغی و ستمکاری قارون را نسبت به موسی دانسته، در حالی که قرآن فرموده: ((بغی علیهم))، قارون بر بنی اسرائیل ستم کرد، و نیز روایت می گوید: علمی که قارون داشته علمی بوده که با درس خواندن فرا گرفته، و آیه قرآن همان طور که گفتیم ظاهر در این است که: مراد از علم به علم قارون، علم به راه های جمع آوری ثروت و امثال ثروت است داستان قارون در تورات حاضر

البته داستان قارون در تورات فعلی به نحو دیگری آمده، در اصحاح شانزدهم، از سفر عدد، می خوانیم: قورح بن بصهار بن نهات بن لاوی، و داان، و ابیرام، و دو پسر الیاب، و اون، پسر فالت، که از نواده های راءوین بودند، با جمعی از بنی اسرائیل و رؤسای ایشان که دویست و پنجاه نفر می شدند، در مخالفت با موسی پافشاری می کردند، و در روزی مقرر، یک جا جمع شدند، تا علیه موسی و هارون قیام کنند، به موسی و هارون گفتند: تا اینجا هر چه کردید بس است، این جمعیت که می بینید همه شان مقدسند، و در وسطشان رب قرار دارد، پس چرا بر جماعت رب برتری می جوئید؟ وقتی موسی این سخن بشنید به سجده افتاد، پس قورح و همه مردمش را صدا کرد که: فردا رب اعلام خواهد کرد که او برای چه کسی است؟ و چه کسی مقدس است؟ آنگاه آن کسی را که مقدس تر باشد به درگاه خود نزدیک خواهد کرد، آری او هر که را پسندد به خود نزدیک می کند، این کار را بکنید، و محابر قورح و همه جماعتش را برای خود بگیرید، و آتشی در آن بیفکنید، و بر آن بخور دهید، فردا این کار را در مقابل رب انجام دهید، چون آن مردی که خدا او را پسندد او مقدس است، و همین شما را بس است ای دودمان لاوی

تورات همچنان قصه را ادامه می دهد، و در ضمن می گوید که فردای آن روز آمدند، و آتشدانها که در آن آتش و بخور بود آوردند، و در باب خیمه اجتماع کردند، آنگاه در تورات گفته شده که زمین زیر پایشان شکافته شد و دهان خود را باز کرد، آنان و خانه هایشان را بلعید، و قورح و همه مردمش و همه اموالش را نیز فرو برد، و آنچه از آنان زنده ماند در همان بیابان در بین جمعیت در زمین فرو رفتند، به طوری که بقیه اسرائیلیان که در اطرافشان بودند از صدای آنان فرار کردند، چون با خود گفتند: ممکن است ما را هم فرو ببرد، آنگاه آتشی از ناحیه رب بیرون آمد، و آن دویست و پنجاه مرد را که بخور آورده بودند بسوزانید، این بود آن مقدار از داستان تورات که مورد حاجت ما بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۵

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((ان قارون كان من قوم موسی)) گفته است: که وی پسر خاله موسی (علیه السلام) بود، - نقل از عطاء از ابن عباس، و از روایت امام صادق (علیه السلام)

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ما ان مفاتحه لتوء...)) گفته: کلید گنجینه هایش را جمعی نیرومند نمی توانستند حمل و نقل کنند و در معانی الاخبار به سند خود از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر (علیه السلام) از پدرش از جدش از آبای گرامش از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((ولا تنس نصیبك من الدنيا)) فرمود: سلامتی و نیرومندی و فراغت و جوانیت و نشاطت را فراموش مکن، و با این سرمایه های گرانبها آخرت خود را تامین نما

چند روایت درباره تواضع و بیان اینکه بسا می شود که بند کفش کسی موجب عجب و استعلائی او می شود و نیز در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فخرج علی قومه فی زینته)) گفته: قارون با جامه های رنگین، و دامن بلند از خانه بیرون می آمد، و دامن خود را به زمین می کشید

و در مجمع البیان می گوید: زاذان از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در دوران خلافتش در بازارها قدم می زد و گم شدگان را به مقصد می رساند، و ضعیفان را کمک می کرد، و به فروشندگان و بقالان می گذشت، و قرآن را پیش رویش باز می کرد، و می خواند: ((تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا)) و می فرمود: این آیه درباره اهل عدالت

و تواضع از والیان امور، و درباره قدرتمندان از سایر مردم نازل شده

و نیز در مجمع البیان آمده که سلام اعرج از امیرالمومنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بند کفش کسی باعث عجب او می شود، و به همین جهت مشمول این آیه می شود، که می فرماید: ((تلك الدار الاخره)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۶ مؤلف: سید بن طاووس در کتاب سعد السعود خود روایت را به این صورت از مرحوم طبرسی صاحب مجمع البیان نقل کرده، که فرمود: مردی به همین مقدار که بند کفش او بهتر از بند کفش رفیقش است باعث عجب او می شود، لذا مشمول این آیه می شود و در الدر المنثور است که: محاملی و دیلمی از ابی هریره روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جباری در زمین و اخذ بدون حق از مصادیق این آیه است القصص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۷

آیات ۸۵ - ۸۸، سوره قصص

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۸۵) وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ (۸۶) وَلَا يَصُدُّنَكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أَنْزَلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۸۷) وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۸۸)

ترجمه آیات

آن کس که قرآن را بر تو واجب کرد تو را به مکه برمی گرداند بگو پروردگار من بهتر می داند که چه کسی هدایت آورده و چه کسی در گمراهی آشکار است (۸۵) تو هیچ امید نداشتی که این کتاب به سویت نازل شود مگر مرحمتی از پروردگارت حال که مشمول این رحمت شدی هرگز پشتیبان کافران مباش (۸۶) و کفار تو را از آیات خدا باز ندارند بعد از آنکه به سوی تو نازل شد و به سوی پروردگارت دعوت کن و از مشرکین مباش (۸۷) و با خدا معبود دیگری مخوان که جز او معبودی نیست همه چیز هلاک پذیر است مگر ذات پاک او، حکم خاص اوست و به سوی او برمی گردید (۸۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۸

بیان آیات

این چند آیه، آیات آخر این سوره است، و در آن به رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) وعده جمیل می دهد که به زودی بر او منت نهاده و قدر و منزلتش را بلند می کند، و نفوذ کلمه اش می دهد، و دینش را بر سایر ادیان برتری می بخشد، و امنیت و سلامتی را بر او و مؤمنین به او گسترش می دهد، همان طور که این کار را درباره موسی و بنی اسرائیل کرد، و در حقیقت آیات قبل هم که داستان موسی (علیه السلام) را بیان می کرد برای بیان همین نکته بود

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ... معنای آیه و وجوه مختلفی که درباره مراد از ((معاد)) در آن گفته شده است کلمه ((فرض)) - بطوری که گفته اند - به معنای واجب کردن است، و بنابراین معنای جمله ((فرض علیک القرآن)) (این است که واجب کرده بر تو عمل به قرآن را، یعنی عمل به آن احکامی که در آن است، پس در حقیقت در این که ایجاب را به خود قرآن نسبت داده مجاز در نسبت به کار برده

از این معنا بهتر، تفسیری است که بعضی کرده اند و گفته اند: ((معنای آن این است که: واجب کرده بر تو تلاوت و خواندن آن را به مردم، و اینکه آن را به مردم برسانی، و به احکامش عمل کنی)) (چون این معنا با جمله ((لرادک الی معاد))، به بیانی که در معنای آن خواهد آمد بهتر می سازد

((لرادک الی معاد)) - کلمه ((معاد)) اسم محل عود، یا اسم زمان عود است، و مفسرین در معنای این محل، و یا زمان اختلاف کرده اند

بعضی گفته اند: مراد مکه است، و بنابراین آیه شریفه وعده ای است که خدای تعالی به پیامبر گرامی اش می دهد که به زودی او



را بعد از آنکه از مکه هجرت کرد دوباره به مکه برمی گرداند

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن مرگ است . و بعضی گفته اند: قیامت است

بعضی دیگر گفته اند: محشر است . بعضی دیگر آن را مقام محمود دانسته اند، که همان موقف شفاعت کبری است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن بهشت است . و بعضی دیگر گفته اند: بیت المقدس است ، که بنابراین قول آیه شریفه وعده ای است در خصوص معراج ، البته معراج دوم ، که می فرماید: بعد از آنکه ما تو را در معراج اول به بیت المقدس بردیم ، بزودی تو را بدانجا برمی گردانیم

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن هر امر محبوبی است که دلخواه آن جناب باشد. که این معنای آخری با همه اقوال قبلی و یا بیشتر آنها منطبق می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۲۹

اما آنچه که دقت در سیاق آیات سوره به دست می دهد، این است که : آیه شریفه تصریحی باشد به آنچه که داستان مزبور در اول سوره به آن اشاره می کرد، و آیات بعد از آن هم موید آن است

چون خدای تعالی در اول سوره ، داستان بنی اسرائیل و موسی (علیهماالسلام) را نقل کرد، و مفصل بیان داشت که چه منت ها بر آنان نهاد، امنیت ، سلامتی ، عزت ، و تمکن به آنان داد، بعد از آن که ذلیل و زبون دست آل فرعون بودند، و فرعونیان پسرانشان را می کشتند، و زنانشان را زنده می گذاشتند

و این داستان به دلالت التزامی دلالت می کند بر اینکه می خواهد به همه مؤمنین وعده ای جمیل دهد، که به زودی از فتنه ها و شدائد و عسرتی که گرفتارش هستند نجاتشان می دهد، و دینشان را بر همه ادیان تقدیم و برتری می بخشد، و آنان را بعد از آنکه در زمین جایی نداشتند، در زمین مکننت می دهد، و این دلالت التزامی را مطلع سوره نیز تایید می کند

آنگاه بعد از آنکه از نقل داستان مذکور فارغ شد، فرمود: حکمت واجب می کند کتابی نازل شود، تا هم مردم را به سوی حق راهنما و تذکر باشد و هم اتمام حجت باشد، تا به وسیله آن کتاب ، خود را از عذاب خدا حفظ کنند، همچنان که چنین کتابی بر موسی نازل کرد، البته بعد از آنکه قرون اولی و نسل های گذشته را هلاک ساخته بود، و همچنان که کتابی بر پیامبر نازل کرد، هر چند که مردم او را از باب عنادی که با حق داشتند تکذیب کردند، و دنیا را بر آخرت ترجیح دادند

و این سیاق هر شنونده ای را امیدوار می سازد، که خدای تعالی به زودی آنچه را که به اشاره و به دلالت التزامی فهماند صریحا بیان می کند، در چنین زمینه ای اگر بشنود که خدای تعالی می فرماید: ((ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد))، بدون درنگ می فهمد، که منظور همان وعده جمیلی است که منتظرش بود، مخصوصا که در اولش فرمود: آن کسی که قرآن را بر تو واجب کرده ، قبلا هم که تورات را به قرآن تشبیه کرده بود، و نجات دادن بنی اسرائیل را هم قبل از فرستادن تورات آورده بود، تا مقدمه برای نزول تورات باشد، و بنی اسرائیل با اخذ به آن و عمل به آن امامان و وارثان باشند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۱۳۰

پس در نتیجه معنای آیه این می شود: آن کسی که قرآن را بر تو واجب کرد تا بر مردم بخوانی و ابلاغ کنی و دستوراتش را به کار بندی به زودی تو را به آن محلی برمی گرداند که این برگشتنت عود باشد و آنجا معادت شود همچنان که تورات را بر موسی نازل کرد و با نزول آن قدر و منزلت خودش و قومش را بالا برد

و معلوم است که رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) قبلا در مکه بود، مکه ای که در آن همه گونه شدائد و فتنه ها را دید، آنگاه مهاجرت کرد و سب س بدانجا برگشت ، در حالی که فتح و فیروزی داشت و در حالی که پایه های دینش محکم ، و ارکان ملتش مستحکم شده بود، بت های مکه را بشکست ، و بنیان شرک را ویران ساخت ، و مؤمنین وارث آن سرزمین شدند، در حالی که از آنجا با ذلت و خواری بیرون گشته بودند

و اگر کلمه ((معاد)) را نکره آورد، برای این است که به عظمت این عود اشاره کند، و بفهماند که این برگشتن قابل قیاس به بودن قبلی اش در مکه نیست و تاریخ هم این معنا را تصدیق می کند

معنای جمله ((قل ربی احلم من جاء بالهدی...)) (و سخن بعضی مفسران درباره آن

((قل ربی اعلم من جاء بالهدی و من هو فی ضلال مبین)) - این جمله موید معنایی است که ما برای معاد کردیم، چون نظیر جمله ای است که موسی (علیه السلام) وقتی که مردم تکذیبش کرده، و آیات بیناتش را به سحر نسبت دادند - گفت: ((ربی اعلم من جاء بالهدی و من تكون له عاقبه الدار))

در این آیه رسول گرامی خود را دستور می دهد به فرعونهای زمان خود، یعنی بزرگان مشرکین، که تکذیبش کردند، و به سحر نسبتش دادند، همان را بگویند، که موسی (علیه السلام) به آل فرعون گفت، چون که تکذیبش کردند، و به سحر نسبتش دادند زیرا مشابهت تامی هست میان بعثت آن جناب و موسی (علیه السلام)، و همچنین سیر دعوتشان، همچنان که از داستان وارده در این سوره ظاهر می شود، و همچنان که با تامل در آیه ((انا ارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا کاملا ظاهر می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۱

و اگر در آیه مورد بحث اکتفاء کرد به اینکه رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) قسمت اول کلام موسی را به مردم بگوید، و قسمت دوم آن را یعنی جمله ((و من تكون له عاقبه الدار)) را، در آیه مورد بحث نیابد، شاید از این جهت بوده که سیاق کلام، سیاق اشاره است، و مثل اینکه قرار بوده از حد اشاره تجاوز نشود، همچنان که این معنا از جمله ((لرادک الی معاد))، که خطاب را در آن متوجه رسول خود کرده، و کلمه معاد را نکره آورده، نیز استشمام می شود

و به هر حال مراد از جمله ((من جاء بالهدی)) (شخص رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم))، و مراد از جمله ((و من هو فی ضلال مبین))، مشرکین از قوم اوست و اختلاف سیاق دو جمله - که در اولی فرمود: ((کسی که هدایت آورده))، و در دومی فرمود: ((و آن کسی که در ضلالتی آشکار است))، با اینکه جا داشت، در جمله اول هم بفرماید: آن کس که در هدایت است، و خلاصه مقابله را بین هدایت آن جناب و ضلالت مشرکین نینداخت، بلکه بین هدایت آوردن آن حضرت، و ضلالت مشرکین انداخت - برای این است که تکذیب مشرکین متوجه خود آن جناب نبود، بلکه طبعاً تکذیبشان متوجه دین آن حضرت بود

مفسرین در جمله ((اعلم من جاء بالهدی)) (گفته اند: ((کلمه)) (من)) (در باطن منصوب است به فعل مقدر، که کلمه ((اعلم)) بر آن دلالت دارد، و تقدیر کلام ((یعلم من جاء بالهدی)) (است یعنی او می داند چه کسی هدایت آورده))، و این را بر اساس آنچه مشهور است گفته اند که فعل افعال التفضیل (که در فارسی در آخر آن کلمه تر می آید می گویند بالاتر، پایین تر و...) مفعول به را نصب نمی دهد، ناگزیر آن را به فعل ((یعلم)) تبدیل کرده اند

و بعضی از مفسرین گفته اند: ((کلمه)) (من)) (منصوب است به همان ((اعلم))، چیزی که هست کلمه ((اعلم)) در اینجا به معنای ((عالم)) است. ولی هیچ دلیلی بر گفته خود ندارند. من هیچ یاد ندارم که کسی گفته باشد کلمه ((من)) (منصوب است به حذف حرف جر، با اینکه حرف بدی نیست، و دلیلی بر منع آن نداریم، و خلاصه می توان گفت که کلمه ((من)) (هر چند ظاهرش به خاطر اینکه اصلاً حرکت بر نمی دارد منصوب نیست، ولی در باطن منصوب است، چون حرف جری بر سر داشته و افتاده، زیرا اصلش ((اعلم بمن جاء)) (بوده، و در ادب عرب هر جا که حرف جری از روی کلمه ای بیفتد آن کلمه، منصوب (با صدای بالا) خوانده می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۲

وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ

صدر این آیه همان وعده ای را که در آیه ((ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد)) (بود، تقدیر می کند، و معنایش این است که: خدا تو را به سوی معاد، و آنچه که آرزویش را داشتی برمی گرداند، همانطور که قرآن را بر تو نازل کرد، با اینکه اصلاً

هیچ انتظارش را نداشتی

بعضی از مفسرین گفته اند: ((آیه مورد بحث ربطی به وعده قبلی ندارد و جمله ای است ابتدای که نعمت خدا را به یاد رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) می اندازد)). این وجه هم وجه خوبی است، به این بیان که بگوییم: بعد از آنکه خدای تعالی آن جناب را وعده داد که به معاد برگرداند، و در آن معاد یادش بلند شود، و دعوتش از همه ادیان بیشتر پیشرفت کند، و دینش عالم گیر شود، اینک در این آیه آن روشی را که بر وی لازم است پیش بگیرد، و در آن جد و جهد و مراقبت کند، برایش ترسیم می کند و می فهماند که کتاب نازل کردن بر تو یک امر عادی مانند سایر حوادث عادی نیست، که کسی قبلا امیدوار آن و در انتظارش بوده باشد، بلکه رحمتی است خاصه از ناحیه خدای تعالی، و همان وعده ای است که در آیه ((ان الذی فرض علیک القرآن)) داده بود، پس بر آن جناب واجب است که در قبال این نعمت، و نعمت پیشرفت دینش، و رسیدن آن به نهایی که لازم بود برسد، کفار را یاری و اطاعت نکنند، و همواره به سوی پروردگار خویش بخوانند، و خود از مشرکین نباشد، یعنی با خدا هیچ خدای دیگر را نخواند

جمله ((الا رحمه من ربک)) استثنایی است منقطع، و معنایش این است که: لیکن رحمتی از پروردگارت به تو القاء شده، نه یک امر عادی که نظیرش توقع برود

و جمله ((فلا- تکونن ظهیرا للکافرین))، تفریعی است بر جمله ((الا رحمه من ربک))، و معنایش این است که: وقتی القاء قرآن به تو رحمتی بود از پروردگارت که مافوق انتظارت بود که به شخص تو اختصاص داده، پس از کفار بیزاری جوی، و معین و یاور آنان مباش

احتمال قریب به ذهن هست که در این جمله نوعی محاذات با کلام موسی (علیه السلام) آنجا که قبطی را کشت - به کار رفته باشد، چون او هم گفت: ((رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیرا للمجرمین - پروردگارا به خاطر این نعمت ها که به من ارزانی داشتی هرگز تا زنده ام کمک کار مجرمان نمی شوم))، و بنابراین در جمله مورد بحث نهی از یاری کردن کفار اشاره است به اینکه القاء کتاب به سوی خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) نعمتی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۳

که خدا به وی ارزانی داشته، تا بوسیله آن به سوی حق هدایت کند، و به توحید دعوت نماید، پس بر او لازم است که هیچ کافری را بر کفرش اعانت نکند، و در برابر جلو گیریهای آنان از آیات خدا بعد از آنکه به وی نازل شده تسلیم نگردد، همچنان که موسی (علیه السلام) با پروردگارش عهد بست که در برابر نعمتهایی که بر او انعام کرد، یعنی نعمت حکمت و علم، هیچ وقت پشتیبان مجرمین نشود. و به زودی خواهد آمد که به رسول اکرم اسلام می فرماید: ((ولا یصدنک...))، که آن اجمال ((فلا تکونن ظهیرا للکافرین)) را شرح می دهد

وَلَا يَصُدُّنَكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَ ...

این آیه رسول گرامی (صلی الله الیه و آله و سلم) را نهی می کند از اینکه از آیات خدا روی بگرداند، چیزی که هست این معنا را در لسان نهی کفار از جلوگیری از آیات، و از منصرف کردن آن جناب بیان کرده، و خلاصه به کفار می فرماید که: نباید رسول ما را از تبلیغ آیات جلوگیری کنند، و او را از ماء موریت خود منصرف نمایند

و وجه این تعبیر این است که: انصراف آن جناب مسبب از سد و جلوگیری آنان است، و این تعبیر نظیر نهی است که به آدم و همسرش کرده، می فرماید: ((فلا یخرجنکما من الجنة باید که شیطان شما را با وسوسه خود از بهشت بیرون نکند)) یعنی شما با وسوسه شیطان از بهشت بیرون نشوید

و ظاهرا این آیه شریفه و آیه بعدش در مقام شرح است برای جمله ((فلا تکونن ظهیرا للکافرین))، و فایده این شرح تاکید نهی است از طریق شمردن موارد آن یکی پس از دیگری، لذا اول او را نهی کرد از انصراف و روگردانی از قرآنی که بر او نازل شده،

به خاطر اینکه مشرکین می گویند این قرآن شعر است یا کهنات است ، یا اساطیر و خرافات قدیمی است که برایش نوشته اند، بار دوم او را امر می کند به اینکه مردم را به سوی پروردگار خود بخواند، بار سوم نهی می کند از اینکه از مشرکین شود، و آنگاه این نهی را تفسیر می کند به اینکه با خدا، خدایی دیگر بخواند

و اگر صفت ربوبیت را تکرار کرد، و نیز آن را به خود آن جناب نسبت داد، و مکرر فرمود: ((ربک))، همه برای این است که بفهماند آنجناب را به رحمت و نعمت خود اختصاص داده ، و تنها اوست که خدا را بندگی می کند و مشرکین با او خدا را عبادت نمی کنند

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ

در سابق گفتیم که این جمله به منزله تفسیری است برای آیه ((و لا تکونن من المشرکین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۴ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

کلمه اخلاص ((لا-اله الا-الله)) در مقام تعلیل جمله ((و لا تدع مع الله الها آخر)) است ، یعنی برای این گفتیم که با خدا خدایی دیگر مخوان که غیر از او هیچ معبودی نیست . جمله بعد از کلمه اخلاص ، کلمه اخلاص را تعلیل می کند، که بیانش خواهد آمد شرح و توضیح اینکه توحید خداوند را به ((کل شیء هالک الا وجهه)) (تعلیل فرمود

((کل شیء هالک الا وجهه)) - کلمه ((شیء)) از نظر مصداق با کلمه ((موجود)) مساوی است ، (هر چیزی که موجود باشد چیز هم هست ، و هر چه که چیز باشد موجود نیز هست) ، در نتیجه بر تمامی موجودات اطلاق می شود حتی بر خدای تعالی ، همچنان که در آیه ((قل ای شیء اکبر شهاده قل الله)) (می بینیم کلمه ((شیء)) بر خدا اطلاق شده ، و کلمه ((هلاک)) (به معنای بطلان و معدوم شدن است

دو کلمه ((وجه)) و ((جهت)) به یک معنا است ، مانند کلمه ((وعد)) و ((عده)) ، و وجه هر چیزی در عرف عام به معنای آن ناحیه ای از آن است که با آن با غیر روبرو می شود و ارتباطی با آن دارد، همچنان که وجه هر جسمی سطح بیرون آن است ، و وجه انسان نیم پیشین سر و صورتش می باشد، یعنی آن طرفی که با آن با مردم روبرو می شود، و وجه خدا چیزی است که با آن برای خلقش نمودار است ، که خلقش هم با آن متوجه در گاه او می شوند، و این همان صفات کریمه او از حیات و علم و قدرت و سمع و بصر است و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند صفت خلقت و رزق و احیاء و اماته و مغفرت و رحمت و همچنین آیات داله بر خدا بدان جهت که آیتند، وجه خدا می باشند

بنابراین هر موجودی که تصور شود فی نفسه هالک و باطل است ، و حقیقتی جز آنچه که از ناحیه خدای تعالی به آن افزوده شود ندارد، و آنچه که منسوب به خدای تعالی نباشد از حقیقت به طور کلی خالی است ، و جز موهومی که وهم متوهم آن را تراشیده نیست ، و یا سرابی است که خیال آن را به صورت حقیقت جلوه داده ، مانند اصنام و بتها که از حقیقت جز این مقدار که سنگ و یا چوب و یا فلز است ندارند، و اما اینکه رب و یا معبود باشند و نفع و ضرر یا اثر دیگری داشته باشند حقیقت ندارد، و بیش از نامهایی که از ناحیه پرستندگان آنها صورت گرفته چیز دیگری نیستند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۵

و نیز مانند انسان که از حقیقت جز این مقدار بهره ندارد، که موجودی است که آفرینش خدا روحی و جسمی در او به کار برده ، و او خودش صفات کمالی برای خود کسب کرده ، اینها که حقیقت انسان را تشکیل می دهند همه صنع خدا و منسوب به اویند، و اما زاید بر اینها آنچه را که عقل اجتماعی بر آن اضافه می کند، همه موهوماتند که ناچاری و اضطرار باعث شده آنها را معتبر بشمارد، مانند اینکه فلان انسان نیرومند، و آن یکی سلطان ، و آن دیگری رئیس ، و آن چهارمی محترم ، و آن پنجمی ثروتمند، و آن ششمی عزیز، و آن یکی صاحب اولاد، و دیگری بازو و حمایت کننده دارد، همه اینها جز سرابی هالک و آرمانی کاذب ، چیز دیگری نیستند، و بر همین منوال هر موجود دیگری را که تحت تجزیه عقل بیاوریم عبارت است از یک یا چند حقیقت و چند

خرافه و موهوم

پس ، از حقیقت آن مقداری در دست ما و نزد ما است که خدا به فضل خود افاضه اش کرده باشد، و آن افاضه آیات اوست ، که بر صفات کریمه او از رحمت و رزق و فضل و احسان و صفات دیگرش دلالت می کند  
پس حقیقتی که در واقع ثابت است ، و هرگز هلاکت و بطلان ندارد، عبارت است از صفات کریمه خدا، و آیات داله بر صفاتش ، که همه آنها با ثبوت ذات مقدسش ثابتند

این در صورتی است که مراد از کلمه ((هالک)) ((در آیه شریفه هالک فعلی باشد که در این صورت حاصل تعلیل کلمه اخلاص به عبارت ((کل شیء هالک الا وجهه)) این می شود که : هیچ اله - معبود به حق - جز خدا نیست ، برای اینکه معبود وقتی معبود به حق است ، که خودش حقیقتی داشته باشد، و مشتمل بر واقعیتی غیر هالک باشد، حقیقت و واقعیتی که بطلان در او راه نیابد، و نیز تدبیری در عالم داشته باشد، آنهم تدبیری حقیقی و واقعی نه موهوم و خیالی ، و وقتی معبود عبارت از چنین موجودی باشد، غیر از خدای تعالی هیچ معبودی نخواهد بود، چون غیر از او هر چه باشد، فی نفسه هالک و باطل است ، مگر آن چیز که وجه خدا و منسوب به اوست ، پس در عالم هستی غیر از خدای سبحان هیچ معبودی نیست

بت پرستان هر چند که وجود بت را هم منسوب به خدای تعالی می دانند، و معترفند که وجود آن از ناحیه خدا و وجه اوست ، الا اینکه آنها را مستقل در تدبیر دانسته و تدبیر آنها را منسوب به خدا و احکام آنها را احکام خدا نمی دانستند، و به همین جهت آنها را می پرستیدند، و خدا را نمی پرستیدند، و حال آن که هیچ موجودی در هیچ اثری مستقل نیست ، پس در عالم هستی هیچ موجودی به غیر از خدای سبحان مستحق پرستش نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۶

بیان وجه دیگری در تغییر ((کل شیء هالک الا وجهه))

در اینجا ((وجه)) دیگری در تفسیر آیه هست که دقیق تر از وجه سابق است ، بنابراین که مراد از وجه ذات هر چیزی باشد، همچنان که بعضی آن را هم از معانی وجه ، شمرده اند، و مثال زده اند به وجه النهار، و وجه الطریق ، یعنی خود روز، و خود راه ، و ما فعلا کار به صحت و سقم این معنا نداریم . و بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ذات شریف است ، و مثال زده اند به وجوه مردم ، یعنی افراد برجسته و شریف ، که البته این معنا برای کلمه ((وجه)) (از باب مجاز مرسل و یا استعاره است

به هر حال ، بنا بر هر دو فرض ، مراد از آیه شریفه این است که : غیر از خدای تعالی هر موجودی که تصور شود ممکن است ، و ممکن هر چند که به ایجاد خدای تعالی وجود یافته باشد، از نظر ذات خودش معدوم و هالک است ، تنها موجودی که فی حد نفسه راهی برای بطلان و هلاکت در او نیست ذات خداوند است که واجب بالذات است

آن وقت حاصل تعلیل کلمه اخلاص به جمله ((کل شیء هالک الا وجهه)) این می شود که : اگر گفتیم هیچ معبودی جز خدا نیست ، بدین علت است که اله و معبود به حق باید کسی باشد که چیزی از تدبیر عالم در دست داشته باشد، و تدبیر هیچ وقت از خلقت و ایجاد جدایی پذیر نیست ، چون معنا ندارد که حوادث عالم را کسی به وجود آورد، و تدبیر آن حوادث به دست کس دیگری باشد. و ما مکرر در این کتاب این معنا را روشن ساختیم ، و چون خود مشرکین هم اعتراف دارند که خالق و ایجاد کننده عالم باید واجب الوجود باشد، و نیز واجب الوجودی به غیر از خدا نیست ، پس معبودی هم به جز او نخواهد بود

و اینکه مشرکین می گویند: خدا اجل از آن است که عقل یا وهم آدمی بدو احاطه یابد، پس ممکن نیست توجه عبادتی به او داشت ، و ناگزیر باید در عبادت متوجه بعضی از مقربین درگاه او نظیر ملائکه کرام ، و امثال ایشان شد، تا شفیع ما در درگاه او باشند سخن باطلی است ، چون توجه عبادی احتیاج به احاطه علمی ندارد، بلکه همین مقدار کافی است که او را به وجهی بشناسیم ، که آن هم در هر کس به قدر معرفتش حاصل است

و اما بنابراین که مقصود از هالک چیزی باشد که هلاک و فنا در پی دارد، و بنا بر قول بعضی که می گویند: اسم فاعل ظاهر در

آینده است، پس ظاهر آیه این است که: هر موجودی که تصور شود بعد از وجودش هلاکت و بطلان در پی دارد مگر وجه خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۷

این نیز وجه صحیحی است، برای اینکه در پی داشتن هلاکت به اختلاف موجودات مختلف می شود، آن موجودات که زمانی هستند، بعد از سرآمد زمان وجودشان هالک و باطل می شوند، و آنهایی که زمانی نیستند، وجودشان در احاطه فنا قرار دارد، و فنا از هر طرف احاطه شان کرده است

و هلاکت اشیاء بنابراین عبارت است از بطلان وجود ابتدایی آنها، به طوری که دنیا و نشاء اول از وجود آنها خالی شود، و همه به نشاء آخرت منتقل گشته و به سوی خدا بازگشت کنند، و نزد او قرار گیرند، و اما بطلان مطلق، بعد از آنکه هست شدند، صحیح نیست، برای اینکه صریح قرآن آن را نفی کرده، و آیات آن پیوسته می فرماید: بازگشت همه موجودات به سوی خداست، و خدا منتهی، و رجعت به سوی اوست ((و هو الذی بیدء الخلق ثم یعیده - اوست که خلق را آغاز کرد، و دوباره آن را برمی گرداند)) پس حاصل معنای آیه بر اساس چند معنایی که گذشت بدین قرار است، - اگر مراد از ((وجه)) صفات کریمه خدا باشد، که: هر چیزی به زودی جا خالی کرده و به درگاه خدا می رود، مگر صفات کریمه خدا که منشاء فیض او هستند، و بدون وقفه و تابی نهایت مشغول افاضه فیضند، و معبود هم باید این چنین باشد، و بطلان در ذات او، و انقطاع در صفات فیاضه او راه نداشته باشد، و غیر از خدا هیچ موجودی این طور نیست، پس هیچ معبودی جز او نیست

و اگر مراد از ((وجه)) ذات مقدس باشد، حاصل معنا این می شود که: هر موجودی فنا در پی دارد، و با رجوع به سوی خدا هلاک می شود، مگر ذات حق و ثابت او که بطلان و هلاکت در او راه ندارد، بنابراین وجه، صفات، صقع ذات ملاحظه می شود، - و معبود هم باید کسی باشد که فنا در او راه نداشته باشد، و غیر از خدا کسی به این صفت نیست پس جز او هم معبودی نیست جواب به یک شبهه و اشاره به اینکه مقصود از هلاکت نابودی نیست

و با آنچه در معنای آیه گفته شد جواب اعتراضی که به عمومیت آیه شده روشن می شود، چون اعتراض کرده اند که اگر آیه به عمومیتش مراد باشد، باید بهشت و دوزخ و عرش هم فناپذیر باشند، با اینکه می دانیم بهشت و دوزخ بعد از موجود شدن دیگر معدوم نمی شوند، و تابی نهایت موجود هستند، و همچنین عرش نیز همینطور است چون در بعضی روایات آمده که عرش سقف بهشت است

حاصل جواب این است که گفتیم منظور از هلاکت، نابودی نیست، بلکه نابود شدن در دنیا، و انتقال به نشاء دیگر، و رجوع به خداست، و این انتقال از دنیا به آخرت، و عود بعد از وجود اول، در موجوداتی تصور دارد که دنیایی باشند، و اما موجودات آخرتی چون بهشت و دوزخ و عرش هلاکت به این معنا را ندارند، چون از جایی به جایی منتقل نمی شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۸

همچنان که خدای تعالی درباره آنها فرموده: ((ما عندکم ینفد و ما عند الله باق)) و نیز فرموده: ((و ما عند الله خیر للابرار)) و نیز فرموده: ((سیصیب الذین اجرموا صغار عند الله)) و نظیر این آیه درباره خزائن رحمت خدا آمده که فرموده: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه)) و همچنین درباره لوح محفوظ فرموده: ((و عندنا کتاب حفیظ)) و اما عرش که به عنوان مثال ذکر کرده اند ما درباره آن در تفسیر آیه ((ان ربکم الله)) شرحی گذرانیم، که باید بدانجا مراجعه شود

ممکن هم هست بگوییم مراد از کلمه ((وجه)) جهتی باشد که منسوب به خداست، و آن ناحیه ای است که خدا از آن ناحیه منظور می شود، و با آن به سویش توجه می کنند، موبد این احتمال این است که استعمالش در کلام خدای تعالی بسیار است، مثل جمله ((یریدون وجهه)) و جمله ((الا ابتغاء وجه ربه الاعلی)) و نظائر آن در آیات قرآنی بسیار است



و بنابراین معنا، منظور از ((وجه)) هر چیزی خواهد بود که تنها منسوب به خداست، آنگاه اگر کلام را به همان ظاهر عمومی اش باقی بگذاریم این معنا با معنای اول منطبق می شود، و از مصادیق آن، اسماء و صفات و انبیاء و خلفاء و دین خدا خواهد بود و اگر از اطلاق آن چشم پوشیده، تنها مراد از ((وجه)) را دین بگیریم - همچنان که در بعضی روایات نیز وجه به آن تفسیر شده و بگوییم که منظور روایات تطبیق نبوده - در این صورت مراد از هلاک فساد، و بدون اثر شدن است، آن وقت جمله مورد بحث تعلیل می شود برای جمله ((ولا تدع مع الله الها آخر))، و جمله ما قبلش قرینه می شود برای اینکه مراد از کلمه ((شیء)) دین و اعمال دینی است، که آن وقت معنای جمله مورد بحث چنین می شود: به غیر دین توحید به هیچ دین دیگری متدین مشو، برای اینکه تمامی دین ها باطل و بی اثر است مگر دین خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۳۹

و بنابراین مناسب تر آن است که بگوییم حکم در ذیل آیه که می فرماید ((له الحکم))، به معنای حکم تشریعی، و یا عام از آن و از احکام تکوینی است، و آن وقت معنا چنین می شود: هر دینی هالک است، مگر دین او، برای اینکه تشریح دین کار او است، نه غیر او، و همه شما به سوی او بازگشت می کنید، نه به سوی دین تراشان ادیان دیگر و جوه مختلف و متعددی که درباره مراد از هلاکت کل شیء و استثنای وجه خدا گفته شده است.

این آن معانی بود که دقت و تدبر در آیه شریفه آن را دست می دهد، البته مفسرین درباره معنای آن اقوال مختلف دیگری دارند مثلاً بعضی گفته اند: ((مراد از ((وجه)) ذات مقدس خدا، و مراد از هلاکت انعدام است، و معنای آیه این است که: هر چیزی فی نفسه در معرض انعدام است، چون وجودش از خودش نیست، مگر ذات خدا که واجب الوجود است، و بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است، و می خواهد بفرماید: هر موجودی غیر خدا مانند هالک است، چون وجودش مستند به غیر است))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((وجه)) ذات هر چیزی است، و ضمیر در ((وجه)) به خدا برمی گردد، به اعتبار اینکه وجه هر چیزی مملوک اوست، و معنای آیه این است که: هر چیزی هالک است، مگر وجه خدا، که ذات هر چیز و وجود اوست)) بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((وجه)) جهت مقصوده از هر چیز است، و ضمیر در ((وجه)) به خدا برمی گردد، و معنای آیه این است که: هر چیزی با همه متعلقاتش هالک است، مگر تنها آن جهت از هر چیز که منسوب به خدای تعالی است، و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرموده است

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((وجه)) آن جهت مقصوده است و آن خدای سبحان است که هر چیزی متوجه به او است، و ضمیر در ((وجه)) به کلمه ((شیء)) برمی گردد، و معنای آیه این است که: هر چیزی هالک است، مگر خدایی که جهت مطلوب هر چیز است))

و در معنای ((هلاک)) بعضی گفته اند: ((به معنای مرگ است، و ظاهر عموم آیه مراد نیست، بلکه مراد تنها جانداران است، و معنایش این است که: هر موجود جاندار به زودی می میرد، مگر وجه خدا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۰ باز در معنای ((وجه)) بعضی گفته اند: ((مراد از آن عمل صالح است، و معنای آیه این است که: هر عملی در معرض عدم است به جز آن عملی که بنده خدا آن را به عنوان امثال امر خدا به جا آورد، که خدا آن را باقی می دارد و باطل نمی کند تا اینکه ثواب او را بدهد و یا به خاطر اینکه مقبول در گاه خدا واقع شد، با قبول او دیگر قابل هلاک نیست، چون عمل با جزاء معاوضه شده، و جزاء قائم مقام عمل شده، و جزاء هم هلاک پذیر نیست))

بعضی دیگر گفته اند: ((معنای ((وجه)) جاه خدای تعالی است، که آن را در بین مردم اثبات کرده)) و درباره هلاک بعضی گفته اند: ((همه ما سوی الله را به طور دایم شامل می شود، چون وجود در هر آن بر او افاضه می شود، پس او - یعنی، ما سوی الله دائماً در تغییر و هلاکت است، هم در دنیا و هم در آخرت، و معنای آیه این است که: هر چیزی دائماً در ذاتش متغیر است، مگر وجه خدا))

لیکن هیچ یک از این وجوه درست به نظر نمی رسد، چون یا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست، و یا دلیلی که آورده اند مدعیان را اثبات نمی کند و یا معنایی است که از فهم دور است، و اگر در آن وجهی که ما ذکر کردیم دقت شود، اشکالهایی که بر هر یک از این وجوه وارد است روشن می شود و دیگر ما طول نمی دهیم و می گذریم

((له الحکم و الیه ترجعون)) - کلمه ((حکم)) به معنای قضای نافذ خدا در موجودات است، که تدبیر در نظام کون دایر مدار همین قضاء است، و اما اینکه بگوییم حکم در این جمله به معنای رسیدگی به حساب اشخاص در روز قیامت است، احتمالی است که اگر درست بود جا داشت اول بفرماید: ((الیه ترجعون و له الحکم))، چون اول باید مردم به سوی خدا برگردند، بعد به حسابشان رسیدگی شود، پس همین که اول حکم را آورده، این احتمال را بعید می سازد

و هر دو جمله در مقام تعلیل هستند، و هر یک به تنهایی حجتی تمامند که وحدانیت خدا را در الوهیت اثبات می کنند، و در عین حال می توانند تعلیل برای کلمه اخلاص مزبور نیز باشند، در سابق هم گذشت که گفتیم ممکن است حکم را بنا بر بعضی وجوه به معنای حکم تشریحی و احکام دینی بگیریم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۱

بحث روایتی

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، بخاری، نسائی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و بیهقی - در کتاب دلائل - از چند طریق از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل جمله ((لرادک الی معاد)) گفته است: یعنی به مکه، چیزی که هست در روایت ابن مردویه این زیادی هم آمده: همان طور که تو را از مکه بیرون کرد

مؤلف: باز از ابن عباس از ابو سعید خدری روایت شده که گفتند: مراد از معاد مرگ است، و نیز از علی از رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) حدیث کرده که فرمود: مراد از معاد جنت است، و انطباق این حدیث بر آیه خالی از خفاء نیست، و قمی در تفسیر خود از جریر از ابی جعفر (علیه السلام) و از ابی خالد کابلی از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: مراد از معاد رجعت است، و شاید مساله رجعت جزء باطن باشد، نه تفسیر ظاهر (روایاتی درباره معنی و مفاد جمله: ((کل شیء هالک الا وجهه))

و در احتجاج از امیرالمومنین (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی فرمود: و اما اینکه فرمود ((کل شیء هالک الا وجهه))، مراد این است که: هر چیزی هالک است مگر دین او، چون محال است که از او همه چیزش هلاک شود، تنها وجهش باقی بماند، و خدای تعالی اجل و اعظم از این است. کسی هلاک می شود که از خدا نباشد، مگر نمی بینی خودش فرمود: ((کل من علیها فان و یبقی وجه ربک - هر چیزی فانی است تنها وجه پروردگار تو می ماند)) که در آن بین خلقش و وجهش جدایی انداخت؟

و در کافی به سند خود از سیف از کسی که نامش را برده، از حارث بن مغیره نصری روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای تعالی را پرسیدند که می فرماید: ((کل شیء هالک الا وجهه)). فرمود: مردم درباره آن چه می گویند؟ من عرضه داشتم: می گویند یعنی هر چیزی هلاک می شود مگر وجه خدا، فرمود سبحان الله، حرف بزرگی می زنند، منظور از این وجه، آن وجه خداست که خلق از آن وجه به خدا راه می یابند (منظور ائمه هدی هستند) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۲

مؤلف: و نظیر این روایت را در کتاب توحید به سند خود از حارث بن مغیره نصری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که عبارتش چنین است: حارث گفت من از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((کل شیء هالک الا وجهه)) پرسیدم فرمود: یعنی هر چیزی هالک است مگر کسی که راه حق را طی کند

و در کتاب محاسن برقی نیز نظیر آن آمده، جز اینکه در آخرش دارد: مگر کسی که راهی را بگیرد که شما در آنید

و این تشویش و اختلافی که در روایات دیده می شود از راه نقل به معنا در آنها راه یافته ، راویان فرمایش امام را با عبارت خودشان نقل کرده اند، در نتیجه این طور شده

حال اگر مراد از اینکه امام صادق (علیه السلام) فرمود: منظور از این وجه آن وجه خداست که خلق از آن وجه به خدا راه می یابند، مطلق هر چیزی باشد که منسوب به خداست ، و از ناحیه خود خدا می باشد، در این صورت روایت با همان معنایی که ما برای آیه کردیم منطبق می شود

و اگر مراد از وجه ، آن دینی باشد که خلق از آن مسیر متوجه خدا می شوند، در این صورت مراد از هلاکت ، بطلان و بی تاثیری خواهد بود، و معنای روایت این می شود که ((لا اله الا الله)) (هر دینی باطل است مگر دین حق او، که از آن مسیر پرستیده می شود، که آن دین حق است برای اینکه به زودی به دارنده اش سود می رساند، و دارنده اش پاداش داده می شود، و ما در تفسیر آیه به این دو معنا اشاره کردیم

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فلا- تکونن ظهیرا للکافرین)) (فرموده : خطاب به رسول خدا است ، ولی مردم منظورند، و نیز در جمله ((و لا تدع مع الله الها آخر)) (باز خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، ولی مردم منظورند، بعد می گوید: این قول امام صادق (علیه السلام) است که فرموده خدای تعالی پیامبر خود را به طریقه ((ایاک اعنی و اسمعی یا جاره - به تو می گویم ولی ای ((جاره)) (تو بشنو)) مبعوث فرموده

## العنکبوت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۳

سوره عنکبوت

آیات ۱ - ۱۳، سوره عنکبوت

سوره عنکبوت مکی است و شصت و شش آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الم (۱) أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (۲) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ (۳) أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (۴) مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۵) وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (۶) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ (۷) وَصَيَّرْنَا الْإِنْسَانَ بَوْلَدِيهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۸) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ (۹) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً لِلنَّاسِ كَعَدَابِ اللَّهِ وَ لَنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولَنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعٰلَمِينَ (۱۰) وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنْفِقِينَ (۱۱) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطِيئَتَكُمْ وَمَا هُمْ بِحٰمِلِينَ مِنْ خَطِيئَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ (۱۲) وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْئَلُنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۱۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۴

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربانالم (۱) آیا مردم گمان کرده اند به صرف اینکه بگویند ایمان آورده ایم رها می شوند و آزمایش نمی شوند؟! (۲) با اینکه ما کسانی را که قبل از ایشان بودند بیازمودیم ، باید خداوند راستگویان را معلوم کند و باید حتما دروغگویان را مشخص سازد (۳) و یا آنها که عمل زشت می کنند پنداشته اند که از ما پیشی می گیرند چه بد حکمی است که ایشان می کنند (۴) کسی که امید دیدار خدا دارد بداند که اجل خدا رسیدنی است و او شنوا و داناست (۵) و کسی که جهاد کند به نفع خود جهاد

کرده است که خدا بی نیاز از همه عالمیان است (۶) و کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند ما گناهان ایشان را از ایشان محو می کنیم و به طور مسلم پاداش بهتر از آنچه می کردند می دهیم (۷) و ما به انسان درباره پدر و مادرش سفارش به احسان کرده ایم (و در عین حال گفته ایم) اگر به تو اصرار ورزیدند که چیزی را که بدان علم نداری شریک من سازی اطاعتشان مکن، برگشت شما فرزندان و پدر و مادرتان به سوی من است آن وقت به آنچه می کردید آگاهتان می کنم (۸) و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می کنند ما به طور قطع آنها را در زمره صالحان در می آوریم (۹) و بعضی از مردمند که می گویند به خدا ایمان آوردیم ولی همین که به خاطر خدا اذیت می شوند شکنجه مردم را همسنگ عذاب خدا می کنند و چون از طرف پروردگارت نصرتی برسد حتما می گویند ما هم با شما بودیم آیا خدا دانایتر نیست به آنچه در سینه عالمیان پنهان است (۱۰) باید خدا کسانی را که ایمان آورده اند معین کند و کسانی را که نفاق ورزیدند مشخص سازد (۱۱) و آنان که کفر ورزیدند به کسانی که ایمان آوردند گفتند بیاید راه ما را پیروی کنید و اگر راه ما خطا بود خطای شما به گردن ما، با این که هیچ یک از خطاهای خود را نمی توانند حمل کنند و به یقین دروغ می گویند (۱۲) و باید که بارهای خود را با وزر بارهای دیگران حمل کنند و روز قیامت به یقین از افتراهایی که بسته اند بازخواست خواهند شد (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۵

بیان آیات

حاصل و خلاصه ای از غرض و مفاد سوره عنکبوت و اشاره به مکی بودن آن

از سیاق آیات این سوره و مخصوصا آیات اول سوره برمی آید که بعضی از کسانی که در مکه و قبل از هجرت، به رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) ایمان آورده بودند، از ترس فتنه ای که از ناحیه مشرکین تهدیدشان می کرد، از ایمان خود برگشته بودند، چون مشرکین دست از سر مسلمانان بر نمی داشتند، و مرتب آنان را دعوت می کردند به اینکه از ایمان به آنجناب برگردند، و ضمانت می دادند که اگر برگردید هر ضرری از این بابت دیدید ما جبران می کنیم، همچنان که اگر برنگردید بلا به سرتان می آوریم، و آن قدر شکنجه تان می کنیم تا به کیش ما برگردید

که آیه ((و قال الذین کفروا للذین آمنوا اتبعوا سبیلنا و لنحمل خطایکم...)) (و آیه شریفه ((و من الناس من یقول آمنا بالله فاذا اودی فی الله جعل فتنه الناس کعذاب الله...)) متضمن این معانی است

و گویا از این عده که از ایمان خود رجوع کرده اند کسانی بوده اند که رجوعشان به خاطر مجاهدت و تهدید و تشویق پدر و مادرشان بوده، مانند بعضی از فرزندان مشرکین که از آیه شریفه ((و وصینا الانسان بوالدیه حسنا و ان جاهداک لتشکرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما...)) (این معنا استشمام می شود، و این سوره درباره این عده نازل شده است

پس غرض سوره به طوری که از اول و آخرش و سیاق جاری در سراسرش استفاده می شود، این است که: غرض خدای تعالی از ایمان مردم تنها این نیست که به زبان بگویند ایمان آوردیم، بلکه غرض، حقیقت ایمان است، که تندباد فتنه ها آن را تکان نمی دهد، و دگرگونی حوادث، دگرگونش نمی سازد، بلکه هر چه فتنه ها بیشتر فشار بیاورد، پا بر جا و ریشه دارتر می گردد

پس غرض سوره اعلام این معنا است که مردم خیال نکنند به صرف اینکه بگویند ایمان آوردیم دست از سرشان برمی دارند، و در بوته آزمایش قرار نمی گیرند، نه، بلکه حتما امتحان می شوند، تا آنچه در دل نهان دارند ظاهر شود و معلوم شود ایمان است یا کفر، ((فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین - پس خدا حتما باید معلوم کند آن کسانی را که در دعوی ایمان راست می گویند، و آنهایی که در این دعوی دروغ گویند)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۶

پس فتنه و محنت یکی از سنت های الهی است که به هیچ وجه و درباره هیچ کس از آن گذشت نمی شود، همان طور که در امت های گذشته از قبیل قوم نوح، عاد، ثمود، قوم ابراهیم، لوط، شعیب و موسی جریان یافت، و جمعی استقامت ورزیده و جمعی دیگر هلاک شدند و در امت های حاضر و آینده نیز جریان خواهد داشت، و خدا به کسی ظلم نکرده، و نمی کند، این خود امت

ها و اشخاصند که به خود ظلم می کنند

پس کسی که می گوید من به خدا ایمان آوردم باید در برابر ایمانش صبر کند، و خدای یگانه را پرستد و چون قیام به وظایف دینی برایش دشوار و یا غیر ممکن شد باید به دیاری دیگر مهاجرت کند، دیاری و سرزمینی که در آنجا بتواند به وظیفه های خود عمل کند، چون، زمین خدا وسیع است

و هرگز نباید به خاطر ترس از گرسنگی و سایر امور زندگی از مهاجرت چشم پیوشد، برای اینکه رزق بندگان به عهده خدا است، ((و کاین من دابه لا تحمل رزقها الله یرزقها و ایاکم - و چه بسیار جنبیده که خودش متحمل رزقش نیست بلکه خدا است که رزق آنها و رزق شما را می دهد)) و اما مشرکین که مؤمنین را آزار می کردند با اینکه مؤمنین بغیر از اینکه می گفتند: پروردگار ما الله است، هیچ جرمی مرتکب نشده بودند، آنها هم باید بدانند که با این رفتار خود خدا را عاجز نمی کنند، و به ستوه نمی آورند، نمی توانند خواست خود را علیه خواست خدا به کرسی بنشانند، بلکه خود این آزارشان هم که گفتیم فتنه و آزمایش مؤمنین است، فتنه و آزمایش خودشان نیز هست، و چنان نیست که از علم و تقدیر الهی خارج باشد، بلکه این خدا است که آنان را در چنین بوته ای از آزمایش قرار داده، و دارد علیه آنان ضبط می کند، تا اگر خواست در همین دنیا به وبال آن گرفتارشان کند، و اگر خواست این عذاب را تاخیر انداخته در روزی که به سوی او برمی گردند، و دیگر راه گریزی ندارند، عذاب کند

و اما آن چه به عنوان حجت و دلیل برای خود درست کرده و دل بدان خوش کرده اند، سخن باطل و دلیل مردودی است که هیچ جا به دردشان نمی خورد، و حجت علیه آنان تمام است

این حاصل و خلاصه ای از غرض سوره مورد بحث است، و مقتضای این زمینه این است که سوره در مکه نازل شده باشد، و اینکه بعضی گفته اند: مدنی است که یا همه اش و یا بیشترش و یا قسمتی از آن در مدینه نازل شده - اقوالشان در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت - صحیح نیست، چون مضامین آیات آن جز با روزگار عسرت و شدت قبل از هجرت وفق نمی دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۷

الم أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ

کلمه ((حسب)) از ماده حسابان است که معنای پندار را می دهد و جمله ((ان یتروا)) قائم مقام دو مفعول آن است، (چون این ماده همیشه دو مفعول می گیرد، همچنان که در فارسی هم می گوئیم: من فلانی را پسر فلانی پنداشتم)، و جمله ((ان یقولوا)) با تقدیر باء سببیت (بان یقولوا) می باشد و کلمه ((فتنه)) به معنای آزمایش است، و چه بسا بر معنای مصیبت و عذاب اطلاق شود، که معنای اول با سیاق سازگارتر است، و استفهام در آیه استفهام انکاری است

و معنای آن این است که: آیا مردم گمان کرده اند که به صرف اینکه بگویند ایمان آوردیم متعرضشان نمی شوند، و با بلاها و مصیبت ها آزمایش نمی گردند، آزمایشی که با آن آنچه در نهان دارند از صدق و کذب آشکار شود؟ بعضی از مفسرین در معنای آن گفته اند: ((و آیا مردم گمان کرده اند که به هیچ بلیه ای مبتلا نمی شوند چون که گفته اند ایمان آوردیم و خلاصه بلا و مصیبت مخصوص کفار است اما مؤمنین به خاطر آن کرامت و احترامی که نزد خدا دارند دچار هیچ مصیبتی نمی شوند؟))

و لیکن این معنا از نظر سیاق آیات معنای بعیدی است

بیان سنت الهی مبنی بر امتحان و آزمایش امت ها

وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ

لام در دو کلمه ((لایعلمن)) و ((لایعلمن سوگند است، و جمله ((و لقد فتنا الذین من قبلهم)) حال از کلمه ((ناس)) در آیه قبلی است، و یا حال از ضمیر جمعی است که در کلمه ((یفتنون)) است

بنا بر احتمال اول، انکار و توییح متوجه به ظن و پندار ایشان است، که گمان کرده بودند آزمایش نمی شوند، با اینکه سنت الهی

بر آزمایش و امتحان خلق جریان دارد، و بنا بر احتمال دوم این سرزنش و توبیخ متوجه به این پندارشان است که سنت الهی درباره اقوام مختلف است، چون که قومی را آزمایش می کند، و قومی دیگر را آزمایش نمی کند، و بعید نیست احتمال اول با سیاق موافق تر باشد

پس ظاهر این است که: مراد از جمله ((و لقد فتنا الذین من قبلهم))، این است که فتنه و امتحان سنت جاری ما است که در امت های قبل از ایشان نیز جاری کردیم، و تو هرگز تبدیل و دگرگونگی در سنت ما نخواهی یافت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۸

علت فتنه و امتحان الهی: تمایز راستگویان از دروغ گویان در ادعای ایمان

جمله ((فلیعلمن الله الذین صدقوا...))، تعلیل مطلب قبل است، و مراد از اینکه می فرماید: تا خداوند بداند که چه کسانی راست می گویند و چه کسانی دروغ گویند، این است که: آثار صدق و کذب آنان به وسیله امتحان در مقام عمل ظاهر شود، چون امتحان است که باطن انسانها را ظاهر می کند، و لازمه این ظهور این است که: آنهایی که ایمان واقعی دارند، ایمانشان پای برجتر شود، و آنها که ایمانشان صرف ادعا است همان صرف ادعا هم باطل گردد

چون آن ثواب و سعادت که وعده داده اند بر ایمان ایشان مترتب شود، بر ایمان واقعی و حقیقت ایمان مترتب می شود، ایمانی که آثارش در هنگام شداید و نیز آنجا که پای اطاعت خدا به میان می آید ظاهر می شود، یعنی صاحب چنین ایمانی در شداید صبر می کند، و نیز در برابر دستورات الهی صبر نموده آنها را انجام می دهد، و در برابر معصیت ها صبر نموده و از آنها چشم می پوشد، چنین ایمانی آن سعادت و آن ثوابها را در پی دارد، نه ایمان ادعایی

پس معلوم شد که مراد از دانستن خدا، ظاهر شدن نشانیهای ایمان واقعی و ادعایی است، ممکن هم هست مراد از دانستن خدا، علم فعلی خدا باشد، که همان نفس امر خارجی است، چون که اعمال و اموری که از ما سر می زند عینا یکی از مراتب علم خدا هستند، و گرنه علم ذاتی او احتیاجی به امتحان ندارد. (پس معنای آیه این می شود که خدا سنت امتحان را در همه اقوام و همیشه جاری می کند، تا علم فعلی او یعنی راست ها و دروغها ظهور پیدا کند)

و بنابراین معنای آیه مورد بحث این می شود که: آیا مردم پنداشته اند که رها می شوند، و در بوته آزمایش قرار نمی گیرند، و هر ادعایی بکنند از ایشان پذیرفته می شود؟ در حالی که چنین نیست، یکی از سنت های ما امتحان است که در امم قبل از ایشان نیز جریان داشت، در این امت نیز باید جریان یابد، تا راستگویان از دروغگویان متمایز و جدا شوند، یعنی آثار راستگویی آنان و دروغگویی اینان ظاهر شود، و در نتیجه ایمان راستگویان پا برجتر شده، و ادعای صوری و دروغی اینان نیز از دلهایشان بیرون شود

حال ببینیم چرا تا کلمه ((فلیعلمن الله)) همه جا می فرمود: ما چنین و چنان کرده و می کنیم، و چون به این کلمه رسید فرمود: تا خدا بداند، با اینکه جا داشت بفرماید: تا ما بدانیم، نکته این التفات چیست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۴۹

بعضی از مفسرین گفته اند: ((برای این است که آیه شریفه در مقام تهدید دروغگویان است، و آوردن اسم جلاله (الله) در مهابت و هول انگیزی موثرتر است.)) ولی ظاهرا این التفات در امثال این مقام برای افاده تعلیل است، و می خواهد علت حکم را برساند، و بفرماید دعوت به ایمان و هدایت به سوی آن و ثواب یافتن از آن از آنجایی که مربوط به کسی است که نامش ((الله)) است یعنی همه عالم ابتدای خلقتش از اوست، و قوام ذاتش به اوست، و به سوی او هم بازگشت می کند، پس لازم و واجب است که حقیقت ایمان از ایمان ادعایی متمایز شود و مساله از حال ابهام درآمده و صریح بیان شود، و به همین جهت از تعبیر مثل ((فلیعلمن)) (به تعبیر ((فلیعلمن الله)) عدول کرد

معنای آیه: ((ام حسب الذین يعملون السیئات ان یسبقونا...))



أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

کلمه ((ام)) منقطعه است (که در اصطلاح نحو به معنای بلکه است)

و مراد از جمله ((الذین یعملون السیئات - کسانی که گناه می کنند)) مشرکین است ، که مؤمنین را می آزدند، و آنان را از راه خدا جلوگیری می کردند، همچنان که مراد از کلمه ((ناس)) در جمله ((احسب الناس)) کسانی هستند که گفته بودند: ((آمننا)) ولی در معرض برگشتن از ایمان بودند، چون از فتنه و شکنجه مشرکین می ترسیدند و مراد از جمله ((ان یسبقونا)) - به طوری که از سیاق برمی آید - غلبه و به ستوه آوردن خدا با فتنه مؤمنین ، و بازداری ایشان از راه خدا است

و جمله ((ساء ما یحکمون)) تخطئه ایشان است ، که گمان کرده بودند می توانند بر خدا غلبه کنند، و با فکر و خدعه خود و بازداری مؤمنین از راه خدا، و شکنجه دادن ایشان ، از او سبقت بگیرند، و حال آنکه همین پندار غلط مکرری است که خدا به ایشان کرده ، و ایشان را از اینکه به راه او که راه راست است در آیند جلوگیری نموده و نمی گذارد به سعادت خود برسند و ((لا یحیق المکر السییء الا باهله))

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مفاد آیه توییح عاصیان از مؤمنین است ، همچنان که مراد از جمله قبلی هم که می فرمود: ((الذین یعملون السیئات)) همین مؤمنین است ، و مراد از ((سیئات)) گناهایی است که مرتکب می شوند، نه شرک)) ولی خواننده خوب می داند که سیاق با این احتمال مساعدت ندارد

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از عمل به سیئات اعم از شرک و ارتکاب سایر گناهان است ، و آیه شریفه عام است و جهت ندارد ما آن را مخصوص شرک و یا سایر گناهان بگیریم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۰

ولی این درست نیست ، چون اعتبار آیه از حیث اینکه در سیاق خاصی قرار گرفته یک مطلب است ، و اعتبار آن از نظر خود الفاضل مطلبی دیگر است ، و آنچه که اعتبار اولی اقتضاء می کند و از نظر غرض سوره هم اهمیت دارد همان است که ما گفتیم ، و اما به اعتبار دوم اقتضایش عمومیت است ، و هیچ حرفی در آن نیست

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

مفاد آیه : ((من کان یرجو لقاء الله...)) و مراد از ((لقاء الله))

بعد از آنکه خدای سبحان مردم را سرزنش کرد بر اینکه در امر ایمان به خدا سهل انگارند، و به خاطر بلا و اذیت مشرکین از ایمان برمی گردند و مشرکین را سرزنش کرد به اینکه همچنان مؤمنین را آزار می دهند، و از راه خدا باز می دارند، تا به این وسیله به خیال خود نور خدا را خاموش کنند، و خدا را بستوه آورند، و جلو خواست او را بگیرند، و نیز بعد از آنکه هر دو طایفه را در پندارشان تخطئه فرمود، اینک در این آیات لحن کلام را برگردانیده ، حق مطلب را بیان می کند، آن حقی که به هیچ وجه نمی شود از آن به سوی چیز دیگری عدول نمود، و آن واجبی که به هیچ وجه نمی شود از آن شانه خالی کرد

در این آیات سه گانه بیان می کند که هر کس به خدا ایمان آورد به این امید که به سوی او باز گردد، و به دیدار او نائل شود، باید بداند که روز دیدار او خواهد رسید و نیز باید بداند که خدا گفته هایش را می شنود، و به احوال و اعمالش دانا است ، پس باید حواس خود را جمع کند، و احتیاط را از دست ندهد، و حقیقتا ایمان آورد، ایمانی که هیچ فتنه و بلایی او را از آن برنگرداند، و هیچ آزاری از ناحیه دشمنان خدا آن را سست نکند، و باید که در راه خدا حقیقتا جهاد کند، و باز باید بداند که آن کسی که از جهاد وی بهره مند می شود خود اوست ، و خدا هیچ احتیاجی به او ندارد، نه به ایمانش ، و نه به جهادش ، نه به خود او، و نه به احدی از عالمیان

و باز باید بداند که اگر ایمان بیاورد و عمل صالح کند به زودی خدا گناهانش را می آمرزد و به اعمال خویش پاداش می دهد، و

این دو علم اخیر علم اول را تاکید نموده، و مستوجب ملازمه او با وجوب ایمان و صبر در برابر فتنه‌ها در راه خدا می‌شوند پس جمله ((من کان یرجوا لقاء الله)) ابتدای برگشتن از لحن کلام سابق به بیان حال کسی است که می‌گوید: ایمان آوردم، و می‌فهماند چنین کسی حتی اگر مختصری هم راست بگوید ایمان می‌آورد چون که امید دارد روزی به سوی خدا بازگردد، و آن روز قیامت است، زیرا اگر قیامتی در کار نبود دین و ایمان به کلی لغو و بیهوده می‌شد

پس مراد از جمله مورد بحث این است که: هر کس به خدا ایمان بیاورد، و یا هر کس که به زبان بگوید: من ایمان آوردم، امید لقای خدا را دارد، و اگر به جای این فرموده: ((هر کس امید لقای خدا را دارد)) از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۱

و مراد از ((لقاء الله)) قرار گرفتن بنده است در موقعی که دیگر بین او و بین پروردگارش حجابی نباشد، همچنان که روز قیامت نیز این چنین است، چون روز قیامت روز ظهور حقایق است، که قرآن کریم درباره اش فرمود: ((و یعلمون ان الله هو الحق المبین آن روز یقین می‌کنند که خدا حق آشکار است))

بعضی از مفسرین در معنای ((لقاء خدا)) گفته‌اند: ((مراد از آن، بعث است)) بعضی دیگر گفته‌اند: ((مراد از آن رسیدن به عاقبت زندگی، و دیدار ملک الموت، و حساب و جزاء است)) بعضی دیگر گفتند: ((مراد، ملاقات جزای خدا، یعنی ثواب و یا عقاب اوست)) بعضی دیگر گفته‌اند: ((مراد ملاقات حکم او در روز قیامت است)). بنا بر بعضی از این وجوه کلمه ((رجاء)) به معنای ترس است

و این وجوه خرافه‌گویی و دور از ظاهر کلام است، که هیچ احتیاجی به ارتکاب آنها نیست، مگر آنکه بگوییم خواسته‌اند ((لقاء الله)) را به لازمه معنایش تفسیر کنند. (پس معنای صحیح همان است که گفتیم لقای هر چیز علم یافتن به وجود او است، و روز قیامت مردم به حقانیت خدا علم پیدا می‌کنند، و لقای علمی برایشان حاصل می‌شود)

((فان اجل الله لات)) - کلمه ((اجل)) به معنای غایت و نهایتی است که زمان دین و یا هر چیز دیگری بدان منتهی می‌گردد، گاهی هم اطلاق می‌شود به مجموع زمان دین، نه آخر آن، ولی استعمالش غالباً در همان معنای اول است

و ((اجل الله)) عبارت است از آن غایتی که خدا برای لقای خود معین کرده. و آن آمدنی است، و هیچ شکی در آن نیست، و در این جمله خدای تعالی مطلب را در نهایت درجه تاکید فرموده، و لازمه حتمی بودن این اجل یعنی روز قیامت این است که بنده خدا درباره آن مسامحه روا ندارد، و آن را سبک نشمارد، و در ایمان حقیقی به خدا و صبر در برابر آن، و تحمل فتنه‌هایی که به خاطر آن رو می‌آورد کوتاهی ننموده و از دین خدا و ایمان به او برنگردد

خدای تعالی با جمله ((و هو السميع العليم)) بر این تاکید افزوده، چون وقتی خدای سبحان سميع و شنوای گفتارها و دانای به احوال باشد، دیگر به هیچ وجه صحیح نیست کسی بگوید: ایمان آوردم، آن وقت در برابر فتنه‌ها از ایمان خود برگردد، بلکه جا دارد که ایمانش از باطن دلش به زبان جاری شود، و در نتیجه در مقابل فتنه‌ها هر قدر هم که سنگین باشد صبر کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۲

از این جا این مطلب روشن می‌شود که جمله ((فان اجل الله لات)) از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، همچنان که این کار را در صدر آیه کرد، و اصل این است که بفرماید: هر کس گفت ایمان آوردم، باید آن را به طور مستقیم و از صمیم قلب بگوید، در حالی که بر ایمانش صابر باشد و در راه پروردگارش مجاهدت نماید

((و من جاهد فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنی عن العالمین)) - مجاهده و جهاد مبالغه در جهندند، و جهد به معنای به کار بستن طاقت و قدرت است، پس مجاهده و جهاد، یعنی به کار بستن نهایت درجه قدرت و طاقت، جمله مورد بحث مردم را به این نکته متنبه می‌کند، که مجاهده آنان در راه خدا، یعنی دست برداشتن از ایمان، و صبر در برابر شداید، و ناملایمات، چیزی نیست که نفع

آن عاید خدای سبحان شود، تا آنکه مردم درباره آن سهل انگاری نموده بگویند شد، شد. نشد، نشد. بلکه نفعش عاید خودشان می شود، چون خدای تعالی از همه عالمیان بی نیاز است، پس مردم باید به خاطر سعادت خودشان ایمان خود را محکم نگاه دارند، و به خاطر ناملايمات از آن صرف نظر نکنند

پس جمله مورد بحث حجتی را که در آیه قبلی بود تاکید می کند. و جمله ((ان الله غنی عن العالمین)) تعلیل برای ما قبلش می باشد

در این آیه التفاتی به کار رفته، چون سیاق قبلی سیاق تکلم با غیر (ما) بود، و سیاق در این آیه سیاق غیبت است که می گوید: خدا چنین و چنان است، و نفرموده: ما چنین و چنانیم، و این تغییر سیاق همان نکته را می رساند که در آیه ((فلیعلمن الله الذین صدقوا)) می رساند، و توضیحش گذشت

((و الذین آمنوا و عملوا الصالحات لنکفرن عنهم سیئاتهم و لنجزینهم احسن الذی کانوا یعملون)) - این آیه عاقبت ایمان واقعی آنان را که توأم با جهاد است شرح داده و آن نکته را روشن می سازد که فرموده بود نفع ایمان عاید صاحبش می شود، نه عاید خدا، و بیان می کند که ایمان واقعی و لوازم آن خود عطیه ای است از خدا، و فضلی است از او

و بنابراین آیه شریفه خالی از این دلالت نیست که جهاد در راه خدا همان ایمان و عمل صالح است، چون در حقیقت همان آیه را به این لحن آورده، آنجا می فرمود: هر کس جهاد کند برای خود کرده، اینجا می فرماید: هر کس ایمان آورد و عمل صالح کند چنین و چنان می شود، پس معلوم شد ایمان و عمل صالح همان جهاد است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۳

و اما ((تکفیر السیئات)) معنایش عفو از گناهان است، و اصل در معنای تکفیر، پوشاندن است. بعضی گفته اند: ((تکفیر السیئات))، تبدیل کفر سابق است به ایمان، و تبدیل معصیت های قبلی است به اطاعت. و لیکن این معنا صحیح نیست

و اما اینکه فرمود: ((ایشان را به بهترین آنچه عمل کرده اند جزاء می دهد)) معنایش این است که: آن قدر درجه ایشان را بالا می برد که مناسب بهترین اعمال ایشان باشد و یا این است که: در هنگام حساب در اعمالی که کرده اند خرده گیری ننموده، جهات نقص و عیبی که در آنها است به حساب نیاورند، در نتیجه با همه آنها معامله بهترین عمل از نوع خودش را بکنند، مثلاً نمازشان را به جای بهترین نماز بپذیرند، هر چند که مشتمل بر جهات نقص و بدیهایی باشد، و همچنین هر عمل دیگر امر به نیکی به والدین و نهی از پیروی ایشان در شرک ورزیدن به خدا

وَ وَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَاِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا

کلمه ((وصینا)) از مصدر توصیه است که به معنای عهد سپردن است، ولی در اینجا منظور از آن امر است. و کلمه ((حسنا)) مصدر است، که در اینجا معنای وصفی را می دهد، و خود به جای مفعول مطلق نشسته، که در تقدیر است، و تقدیر کلام: ((و وصینا الانسان بوالدیه توصیه حسنه))، و یا ((توصیه ذات حسن)) می باشد، یعنی ما دستور دادیم به اینکه به پدر و مادر احسان شود نظیر این تعبیر در آیه ((وقولوا للناس حسنا)) آمده که تقدیر آن ((قولوا للناس قولاً حسناً)) و یا ((قولاً ذات حسن)) است، یعنی به مردم گفتاری نیک بگویند و یا گفتاری دارای صفت نیکی بگویند

بعید هم نیست که اگر به جای صفت مصدر را آورده، برای این بوده باشد، که مبالغه را برساند، همچنانکه به مردی که بی نهایت عادل است می گویم: فلانی عدل است، البته تعبیر مورد بحث به توجیهاتی دیگر توجیه شده است

((و ان جاهداک لتشرک بی...)) - این جمله تمه همان توصیه است، که آن را به انسان خطاب کرده، و انسان را نهی کرده از اینکه پدر و مادر را در شرک اطاعت کند، چون توصیه قبلی در معنای امر است و ممکن است کسی خیال کند اینکه دستور داده اند پدر و مادر را اطاعت کنند، این اطاعت در صورتی هم که پدر و مادر فرزند را دعوت به شرک کردند واجب است، لذا دنبالش از این گونه اطاعت نهی کرده، و فرموده اگر اصرار کردند که شرک بورزی اطاعتشان مکن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶

با اینکه در سابق انسان غایب فرض شده بود، و می فرمود: ما به انسان چنین و چنان توصیه کردیم، در جمله مورد بحث ناگهان انسان مورد خطاب قرار گرفته، می فرماید: و اگر پدر و مادر تو اصرار کردند، که چه و چه اطاعتشان مکن و این التفات بدین منظور به کار رفته که با انسان صریح تر سخن را گفته باشد، و دیگر نقطه ابهامی باقی نماند، و باز به همین جهت فرمود: ((لشرك بی - که به من شرک بورزید)) و نفرمود: ((لشرك بالله)) - دقت بفرمایید

و برگشت معنای جمله به این است که: ما انسان را نهی کردیم از شرک هر چند که شرک ورزیدنش اطاعت پدر و مادرش باشد، و در این دستور خود هیچ نقطه ابهامی باقی نگذاشتیم

و در اینکه فرمود: ((ما لیس لک به علم)) اشاره است به علت نهی از اطاعت، و حاصل آن این است که: اگر گفتیم پدر و مادر را در شرک به خدا اطاعت مکن، برای این است که اگر پدر و مادری فرزند خود را دعوت کنند به اینکه نسبت به خدا شرک بورزد، در حقیقت دعوت کرده اند به جهل و نادانی و افتراء به خدا، و خدا همواره از پیروی غیر علم نهی کرده، از آن جمله فرموده: ((و لا تقف ما لیس لک به علم - چیزی را که بدان علم نداری پیروی مکن))

و به همین مناسبت در ذیل جمله مورد بحث فرموده: ((الی مرجعکم، فانبئکم بما کنتم تعملون)) یعنی به زودی به شما می فهمانم که اعمالتان که یکی از آنها بت پرستی و شرک به خدای سبحان بود چه معنا داشت

و معنای آیه این است که: ما به انسان ها در خصوص پدر و مادرشان عهد خوبی کردیم، و دستورشان دادیم که به پدر و مادر احسان کنند، و اگر کوشش کردند که به من شرک بورزید، اطاعتشان مکنید، برای اینکه این اطاعت پیروی چیزی است که علمی بدان ندارید

در این آیه شریفه - همان طوری که قبلا اشاره کردیم - توبیخ کنایه ای است به بعضی از کسانی که ایمان به خدا آورده و سپس به اصرار پدر و مادر از ایمان خود برگشته اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۵

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ

معنای آیه روشن است، چیزی که هست چون دنبال آیه قبلی، و در سیاق آن قرار گرفته، بر این معنا دلالت دارد که می خواهد به کسانی که گرفتار پدر و مادر مشرکند و آن پدر و مادر اصرار می ورزند که ایشان را به سوی شرک بکشانند، و ایشان زیر بار نرفته، به حکم اجبار ترک پدر و مادر را گفته اند، تسلیت گفته، با وعده ای جمیل دلخوش سازد

می فرماید: اگر پدر و مادر او را به سوی شرک خواندند، و او به حکم خدا نافرمانیشان کرده، و ناچار از ایشان کناره گیری کرد، و پدر و مادر را به خاطر خدا از دست داد، مسؤ ولیتی از این بابت ندارد، و ما در برابر پدر و مادری که از دست داده بهتر از آن دو به او می دهیم، و به پاداش ایمان و عمل صالحش او را در زمره صالحان در می آوریم، به همان صالحان که نزد ما در بهشت متنعم هستند، و این معنا را آیه شریفه ((یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی)) نیز افاده می کند

ممکن است بعضی احتمال دهند که منظور از جمله ((ندخلنهم فی الصالحین)) این باشد که در دنیا در جامعه صالح درآورد، ولی این احتمال از سیاق آیات مورد بحث بعید است

وصف مؤ منین زبانی که ایمان عاریتی دارند

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ ...

افرادی که ایمان عاریتی دارند، از آنجایی که ایمانشان مقید به عافیت و سلامتی، و تا حد ضرر و اذیت ندیدن از آن است، لذا قرآن کریم ایمانشان را به طور مطلق ایمان نخواند، و نفرمود: ((و من الناس من یومن بالله - بعضی از مردمنند که به خدا ایمان می

آوردند)) بلکه فرمود: بعضی از مردمند که می گویند ایمان آوردیم

پس آیه مورد بحث به وجهی شبیه به آیه شریفه ((و من الناس من یعبد الله علی حرف ، فان اصابه خیر اطمان به ، و ان اصابته فتنه انقلب علی وجهه )) است

((فاذا اودى فی الله )) - یعنی و چون به جرم اینکه به خدا ایمان آورده اذیت ببیند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۶ چون - به طوری که گفته اند - کلمه ((فی)) برای سببیت است ، و در همین کلمه عنایت لطیفی از نظر لفظ هست ، که خدای تعالی را - یعنی ایمان به خدا را - ظرف برای اذیت دادن کفار و اذیت دیدن مؤمنین قرار داده ، تا بفهماند که این اذیت منتسب و مستند به خدای تعالی است ، آن طور که مظلوف منسوب به ظرف است ، و این لطیفه هم با سببیت می سازد، و هم با غرضیت ، نظیر این تعبیر در آیه ((یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله )) و نیز در آیه ((و الذین جاهدوا فینا)) آمده است بعضی از مفسرین گفته اند: معنای ((ایذاء)) در خدا این است که : ایذاء در راه خدا باشد گویا خواسته اند بگویند مضافی در کلام بوده و حذف شده ، و آن کلمه ((سیل)) است

لیکن باید دانست که عنایت کلامی مختلف است ، ایذاء در خدا جایی گفته می شود که علت آن ایذاء تنها و تنها ایمان به خدا باشد، تا دیگر نگویند ((ربنا الله ))، و ایذاء در راه خدا در جایی گفته می شود که علت اذیت طی کردن راه دین باشد، همچنان که همین عنایت در آیه ((فالدین هاجروا و اخرجوا من ديارهم و اودوا فی سبیلی )) به کار رفته است

شاهد بر اختلاف این دو عنایت و این دو اعتبار، آیه آخر همین سوره است که می فرماید: ((و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا)) که جهاد در راه خدا را، طریقه پیدا کردن سبل خود خوانده ، و اگر هر دو به یک معنا بود، دیگر این آیه معنای صحیحی نداشت ((جعل فتنه الناس كعذاب الله )) - یعنی ایمان آن قدر در نظرش خوار شده که حکم عقل را بر اینکه از آزار و اذیت باید دوری جست ، درباره اذیت مردم و عذاب خدا به یک اندازه می پندارد، و به همین جهت وقتی ایمانش باعث آزار دیدنش شد، با خود می گوید: هیچ عقلی به من نگفته که تو خودت را به خاطر ایمان به خدا به زحمت و عذاب بیفکنی ، آنگاه از ایمان چشم می پوشد، و به شرک می گراید، تا مبادا مردم اذیتش کنند

و حال آنکه این پندار بسیار غلط است ، برای اینکه عذاب و شکنجه ای که کفار به او بدهند اندک و تمام شدنی است ، بالاخره روزی از شر آنان خلاص می شود، و لو اینکه زیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۷ شکنجه شان بمیرد، چون همینکه مرد دیگر شکنجه ای نمی بیند، به خلاف عذاب خدا که هم عظیم است ، و هم ابدی است ، و هلاکت دائمی در پی دارد

((و لئن جاء نصر من ربك ليقولن انا كنا معكم )) - یعنی اگر از ناحیه خدا راه نجاتی برای شما مؤمنین واقعی رسید، بعد از آن شدت و تنگی که از کفار می دیدند، مؤمنین قلبی به شما می گویند: ما هم با شمایم ، یعنی ما هم از این گشایش سهم می بریم کلمه ((لیقولن )) - با ضمه لام - صیغه جمع است ، و ضمیرش به مؤمنین قلبی بر می گردد، که در آیه به لفظ ((من)) از آنان تعبیر شده ، خواهی گفت : در آیه ضمائر دیگر به این کلمه بر می گردد، که همه مفرد است ، در جواب می گوئیم این ضمیر جمع به اعتبار معنای ((من)) ، و سایر ضمائر که مفردند به اعتبار لفظ آن به آن بر می گردد

((اولیس الله باعلم بما فی صدور العالمین )) - استفهام در این جمله انکاری است ، که دعوی آنان را رد می کند، به اینکه شما گمان کرده اید به صرف ادعای ایمان ، خدا را فریب می دهید؟ نه ، خدا به آنچه که در دلهای مردم است آگاه است ، و می داند که دلهای شما ایمان ندارد

مراد از ((عالمین)) جماعتهایی از انسان ، و یا جماعتهایی از صاحبان عقل است ، چه انسان و چه جن ، و چه ملک . و اگر مراد از آن تمامی مخلوقات باشد چه ذوی العقول و چه آنان که عقل ندارند، آن وقت مراد از سینه ها باطنها خواهد بود، ولی این احتمال

بعید است

وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ

طائفه مورد بحث در آیات سابق همان منافقین اند

این جمله تتمه کلامی است که در آیه قبلی بود، و حاصل معنای آن این است که: خدا با همه این احوال به وسیله امتحان بین مؤمنین واقعی و منافقین جدایی خواهد انداخت، و از یکدیگر متمایزشان خواهد کرد

و در آیه شریفه اشاره است به اینکه طائفه ای که مورد بحث در آیات سابق بودند همان منافقینند، که ایمان آوردنشان در واقع مقید بود به اینکه در دسری برایشان ایجاد نکند، ولی در ظاهر وانمود می کرد که ما در هر حال ایمان داریم، ولی سنت الهی بر امتحان اشخاص کار خود را کرده، رسواشان ساخت، چون هیچ چیز جلو این سنت را نمی گیرد

بعضی از مفسرین به این دو آیه که گفتیم درباره منافقین است استدلال کرده اند به اینکه سوره مورد بحث یا خصوص این چند آیه در مدینه نازل شده است، چون آیات پیرامون نفاق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۸

و منافقین بحث می کند، که ظهور و پیدایش منافقین آغازش در مدینه و بعد از هجرت بود، که اسلام، شوکت و نیرویی به خود گرفت، و اما در مکه که اسلام در شدت ضعف و ذلت بود، و همواره به مؤمنین اهانت می شد، و در تنور فتنه ها و گرفتاریها می سوختند، در آن روز رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) و جامعه اسلامی نیرویی نداشت، مخصوصا در مقابل قریش عزتی و شوکتی نداشت، تا کسی از ترس شوکتش تظاهر به اسلام کند، و کفر باطنی خود را پنهان بدارد

علاوه بر این آیه شریفه ((و لئن جاء نصر من ربك ليقولن انا كنا معكم))، از نصرت و فتح و غنیمت خبر می دهد، و معلوم است که همه اینها در مدینه اتفاق افتاده، نه در مکه

و نظیر دو آیه مورد بحث آیه ((و من جاهد فانما یجاهد لنفسه)) است که گفتگو از جهاد می کند، و معلوم است که جهاد و جنگ همه در مدینه، و بعد از هجرت اتفاق افتاده است. و لیکن این نظریه سخیف و باطل است، و ادله ای که آورده هیچ دلالت بر مدعایش ندارد، اما داستان منافقین، اتفاقا دلیل بر این است که آیه شریفه در مکه نازل شده، برای این که در آیه گفتگو از آزار و اذیت شده، و در مدینه مسلمانان از کسی آزار و اذیت ندیدند، هر چه اذیت و شکنجه دیدند، در مکه دیدند، و اما آن ملاکی که در آیه برای نفاق ذکر کرد، که منافقین می گویند ((آمنّا بالله فاذا اودى فی الله...))، یعنی می گویند ایمان آوردیم و بر این دعوی ادامه می دهند، تا آنجا که به خاطر ایمان به خدا اذیت شوند، آن وقت از حرف خود بر می گردند، این ملاک، ملاکی است که هم ممکن است در مکه تحقق پیدا کند و هم در مدینه

و اما داستان نصرت آنان نیز مستلزم فتح و غنیمت نیست، بلکه مصادیق دیگری نیز دارد، که خداوند با آن گشایشی به کار بندگانش بدهد، علاوه بر این آیه شریفه نمی خواهد بفرماید که نصرت خدا به ایشان رسید، بلکه می فرماید: اهل نفاق مادام که اذیتی ندیده اند دم از اسلام می زنند، همین که آزار دیدند به عقب برمی گردند، و اگر نصرتی از خدا به مؤمنین برسد، آنها نیز خود را جزو مسلمانان قلمداد کرده و برای اینکه از آن پیروزی سهمی ببرند می گویند: ما هم مسلمانییم، و با شما مییم، و این عبارت درباره آزار دیدن دلالت بر وقوع آن دارد، چون می فرماید: و همین که اذیت دیدند، ولی درباره نصرت این دلالت را ندارد، چون فرموده: و اگر نصرتی از خدا به مؤمنین برسد، و معلوم است که کلمه ((اگر)) تنها امکان تحقق را می رساند، نه وقوع آن را، ساده تر بگوییم کلمه ((اگر)) تنها دلالت دارد که چنین چیزی ممکن است واقع شود، و اما اینکه واقع هم شده، دلالت ندارد ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۵۹

و اما اینکه استدلال کرده به جمله ((و من جاهد...))، این نیز دلالت ندارد، برای اینکه در سابق توضیح دادیم که مراد از این جهاد، جهاد با نفس است، نه قتال با کفار، پس حق مطلب این است که: آیات شریفه هیچ دلالتی ندارد بر اینکه سوره و یا بعضی از آن



در مدینه نازل شده است

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطِيئَتَكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطِيئَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ

مشرکین نه تنها عذاب دیگران را بدوش نمی کشند بلکه عذابشان مضاعف خواهد بود

مراد از جمله آنان که کافر شدند، مشرکین مکه است، که برای اولین بار نسبت به دعوت حقه اسلام اظهار کفر کردند، و مراد از جمله ((کسانی که ایمان آوردند، مؤمنین به آن دعوت است، که برای اولین بار به آن دعوت ایمان آوردند، و اینکه آن کفار به این مؤمنین گفتند: اگر راه ما را پیروی کنید خطاهایتان را گردن می گیریم))، در حقیقت نوعی دلجویی از مؤمنین است، خواسته اند بگویند اگر به شرک قبلی برگردید، و راه ما را که همان شرک است پیروی کنید، بهر حال ضرر نمی بینید، برای اینکه اگر این برگشتن خطا نباشد، که هیچ، و اگر هم خطا و گناه باشد، ما گناهتان را گردن می گیریم، و به همین جهت نگفتند: اگر خطا باشد گردن می گیریم، بلکه به طور مطلق گفتند ما خطاهای شما را گردن می گیریم

پس گویا گفته اند: به فرض که پیرویتان از طریقه ما خطا باشد، ما آن را از شما گردن می گیریم، و تمامی لوازمی هم که بر آن خطا مترتب شود گردن می گیریم، و یا گفته اند ما از شما تمامی خطاها را که از جمله آنها یکی همین خطای برگشتن به شرک است گردن می گیریم

((و ما هم بحاملین من خطایاهم من شیء)) - این جمله رد کلام مشرکین است، که گفتند ما حتما خطاهای شما را گردن می گیریم، البته ردی است که محفوف به حجت است، چون اگر پیروی طریقه مشرکین و برگشتن از ایمان به خدا به راستی خطا باشد این خطا نزد خدا محفوظ خواهد بود، و روزی به صاحبش برگشت خواهد کرد، و انتقال این خطا از عهده مرتکب آن به عهده دیگری محتاج به اذن خدا است، چون اوست که در برابر خطا مواخذه و کیفر می کند، و خدا هم نه تنها چنین اجازه ای نداده، بلکه صریحا فرموده: آنان نمی توانند خطاهای ایشان را گردن بگیرند، و به طور عموم گردن گرفتن تمامی خطاهای ایشان را از آنان نفی کرده، نه یک خطای معین

جمله ((انهم لکاذبون)) مشرکین نامبرده را تکذیب می کند، چون سخن مشرکین به طور ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۰ ضمنی دلالت داشت بر اینکه اگر حاضر شوند و خطاهای مؤمنین را گردن بگیرند، آن خطا، به عهده آنان منتقل می شود، و خدا هم چنین اجازه ای به ایشان می دهد، جمله مورد بحث می فرماید که در این دعوایشان دروغ می گویند، پس تکذیب جمله مورد بحث مربوط به دعوایی است که از فحواي کلام آنان استفاده می شد، نه از خود کلامشان، چون در کلامشان دروغی نمی گفتند و لِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسَّ لُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ

این آیه تتمه کلام سابق است، که مشرکین را رد می کرد، و جنبه استدراک دارد، و معنایش این است که: کفار نمی توانند عین خطاهای مؤمنین را حمل کنند، برای اینکه خطای هر کسی به گردن خود اوست، و لیکن خطاهای خود را با مثل وزر و وبال مومنینی که به دست آنان کافر شده اند، حمل می کنند بدون اینکه چیزی از وبال خود آن شخص از ایمان برگشته، کم شود، اما از وبال آنان کم نمی شود؟ برای اینکه به اختیار خود دست از اسلام برداشتند، و اما مشرکین که مثل خطاهای آنان را با خطاهای خود حمل می کنند، برای اینکه باعث گمراهی آنان شدند، پس دو عذاب خواهند دید یکی برای ضالالتشان و یک عذاب دیگر برای اضلالشان

پس می توان گفت آیه مورد بحث در معنای آیه ((لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضَلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ))، می باشد

((و لیستلن یوم القیمه عما کانوا یفترون)) - این جمله می فهماند که شرک مشرکین افتراء بر خدای سبحان است، و همچنین این ادعایشان که ما می توانیم به آنچه وعده دادیم که خطایای شما را حمل کنیم وفا کنیم، و خدا چنین اجازه ای به ما داده

روایاتی در معنی و شأن نزول آیه : ((احسب الناس ان یتروکوا...)) (و آیه : ((و من الناس من یقول آمنا...))

در الدر المنثور است که ابن ضریس ، و نحاس ، و ابن مردویه ، و بیهقی در دلائل ، از ابن عباس ، و نیز ابن مردویه ، از عبدالله بن زبیر، روایت کرده که گفت : سوره عنکبوت در مکه نازل شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۱

مؤلف : در روح المعانی از بحر از ابن عباس روایت آورده که گفت این سوره مدنی است

و در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: آیه ((احسب الناس ان یتروکوا)) درباره عمار بن یاسر نازل شده ، که در راه خدا شکنجه می دید، - نقل از ابن جریر -

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، از شعبی روایت کرده که در ذیل آیه ((الم احسب الناس ان یتروکوا)) گفته : این سوره درباره مردمی از مکه نازل شد که اقرار به اسلام آورده بودند، و اصحاب رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) از مدینه به ایشان نامه نوشتند که آیه ای در باب هجرت نازل شده که به حکم آن هیچ اقرار و اسلامی از شما پذیرفته نمی شود مگر وقتی که هجرت هم بکنید، - بعد می گوید - پ س آن عده با عمد و اختیار خود به مدینه آمدند، ولی مشرکین از دنبال تعقیبشان کرده به مکه برگرداندند. پس این آیه درباره ایشان نازل شد، و اصحاب نامه ای به ایشان نوشتند که چنین آیه ای نازل شده ، مسلمانان مکه خود گفتند: یک بار دیگر از مکه بیرون می شویم ، اگر کسانی ما را دنبال کردند با ایشان می جنگیم

این بار چون بیرون شدند مشرکین به تعقیبشان برخاستند، در راه با آنان کارزار کردند، بعضی کشته شدند، و بعضی دیگر نجات یافتند، و آیه ((ثم ان ربک للذین هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربک من بعدها لغفور رحیم)) (درباره آنان نازل شد

و نیز در همان کتاب آمده که ابن جریر از قتاده روایت کرده که گفت : از آیه ((و من الناس من یقول آمنا بالله)) - تا جمله ((و لیعلمن المنافقین)) (درباره آن عده نازل شد که مشرکین آنها را به زور به مکه برگرداندند، و این ده آیه در مدینه نازل شده باز در همان کتاب است که ابن جریر از ضحاک روایت کرده که گفت : آیه ((و من الناس من یقول آمنا بالله)) (درباره جمعی از منافقین مکه نازل شده ، که ایمان می آوردند، ولی همین که خود را در معرض خطر می دیدند، و یا شکنجه می شدند، به کفر سابق خود بر می گشتند، و اذیت مردم را در دنیا با عذاب آخرت خدا یکسان می شمردند

و نیز در آن کتاب آمده که ابن منذر، ابن ابی حاتم ، و ابن مردویه ، از سعد بن ابی وقاص ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۲

روایت کرده اند که گفت : مادرم به من می گفت : من لب به هیچ طعام و آبی نمی زنم تا آنکه به محمد کفر بورزی ، و همین کار را هم کرد، و این اعتصاب غذا را آن قدر ادامه داد که دهانش را با عصا باز می کردند، پس این آیه نازل شد: ((و وصینا الانسان بوالدیه حسنا...))

داستان عیاش بن ابی ربیعه و نزول آیه (و ما کان لمؤ من انیقتل مؤ منا الاخطاء) درباره او

و در مجمع البیان از کلبی نقل کرده که گفت آیه ((و من الناس من یقول...)) (درباره عیاش بن ابی ربیعه مخزومی نازل شد، و جریان چنین بود که وی مسلمان شد و از ترس خاندانش قبل از آنکه رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) مهاجرت کند به مدینه هجرت نمود، مادرش اسماء دختر مخرمه بن ابی جندل تمیمی سوگند خورد که هرگز غذا و آبی نخورد، و سر خود را نشوید، و هرگز در زیر سقف قرار نگیرد تا وی به نزدش برگردد، وقتی دو پسر دیگرش که از شوهر دیگر داشت ، یعنی ابوجهل و حارث ، پسران هشام از جریان خبردار شدند، و جزع و بی تابی مادر را دیدند سوار شدند، و به تعقیب او رفتند، تا به مدینه رسیدند، و در مدینه برادر را دیده ، داستان مادر را بدو گفتند، عیاش زیر بار نمی رفت ، تا در آخر از برادران پیمان محکم گرفت که به دین او

کاری نداشته باشند، آنگاه با برادران روانه مکه شد، از سوی دیگر مادرش اعتصاب غذا را تا سه روز بیشتر ادامه نداد، و بعد از سه روز غذا خورد، و آب نوشید

و اما عیاش همین که از مدینه بیرون آمد برادران او را گرفته و دستها و پاهایش رامحکم بستند، و سپس هر یک صد تازیانه به او زدند، که باید از دین محمد بیزاری جویی، عیاش از شدت ناراحتی بیزاری جست، و آنچه که نباید بگوید گفت: پس آیه شریفه نازل شد، از آن دو برادر حارث بیشتر از ابوجهل به عیاش بدرفتاری کرد، و عیاش سوگند خورد که هرگاه او را در جایی خارج از حرم مکه گیر بیاورد گردنش را بزند

و چون وارد مکه شدند، چند روزی بیشتر نگذشت، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین به مدینه مهاجرت کردند، عیاش نیز مهاجرت نموده اسلامش نیکو گشت، بعد از او حارث بن هشام برادر مادری او نیز مسلمان شد، و به مدینه هجرت کرد، و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیعت بر اسلام نمود، در آن هنگام عیاش در مدینه نبود و از مسلمان شدن برادرش آگاهی نداشت، تصادفاً روزی او را در بیرون آبادی قبا، بدید، پس بی درنگ گردنش را زد، مردم گفتند چرا یک مسلمان را کشتی؟ او مسلمان شده بود، عیاش گفت: ((انا لله و انا الیه راجعون))، و گریه کنان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۳

رفت، و جریان را باز گفت، درباره کار او این آیه نازل شد: ((و ما کان لمومن ان یقتل مومنا الا خطا...))

مؤلف: خواننده عزیز توجه دارد که چگونه روایت در شفاء نزول آیات مورد بحث اختلاف دارد، و ما قبلاً گفتیم که آنچه از سیاق آیات بر می آید این است که: این سوره تمامش در مکه نازل شده است

روایاتی که می گوید امت اسلام پس از پیامبر (ص) در بوته فتنه و آزمایش قرار میگیرند

و در کافی آمده که عده ای از اصحاب ما از احمد بن محمد، از معمر بن خلاد، روایت کرده اند که گفت: من از ابا الحسن (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: ((احسب الناس ان یتروا ان یقولوا آما بالله و هم لا یفتنون))، و کلمه بالله را اضافه می کرد، بعدا به من فرمود: هیچ می دانی فتنه چیست؟ عرضه داشتم: فدایت شوم منظور فتنه در دین است، فرمود: آن چنان آزمایش می شوند، که طلا می شود، و آنچنان خالص می گردند که طلا می گردد

و در مجمع البیان آمده که بعضی گفته اند: معنای کلمه ((یفتنون)) (این است که در جان و مالشان دچار بلا و امتحان می گردند، و این معنا از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده

و در همان کتاب در ذیل جمله ((او یلبسکم شیعا))، و نیز در تفسیر کلبی آمده که وقتی این آیه نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست و وضوی شادابی گرفت، و به نماز ایستاد و نمازی نیکو به جای آورد، آنگاه از خدای تعالی درخواست کرد که عذابی از بالای سر، و یا از زیر پا نفرستد، و مسلمانان را فرقه فرقه نکند، و آنان را به جان هم نیندازد

در این هنگام جبرئیل نازل شد، خبر استجابت دعای آن حضرت را نسبت به دو درخواست اولش آورد، و گفت اما دو درخواست اخیرت مستجاب نیست، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت: ای جبرئیل اگر بنا شود خداوند امت مرا به جان یکدیگر بیندازد، دیگر از من امتی باقی نمی ماند پس برخاست و دوباره دعا را از سر گرفت، در استجابتش آیه ((الم . احسب الناس ان یتروا)) (و آیه بعدی اش نازل شد، و گفت: هیچ چاره ای از فتنه نیست، چون امت بعد از پیغمبرش باید آزمایش شود، تا راستگو از دروغگو جدا گردد، برای اینکه دیگر وحیی نیست، تا با آن مشخص شوند، ناگزیر شمشیر می ماند، و اختلاف کلمه تا روز قیامت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۴

و در نهج البلاغه آمده که مردی در محضر علی بن ابی طالب (علیه السلام) برخاست و گفت، ما را از معنای فتنه خبر بده، و بفرما آیا خودت معنای آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیده ای؟ علی (علیه السلام) فرمود: وقتی آیه ((الم . احسب

الناس ان یتروا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون (( نازل شد، من فهمیدم که مادام که رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) در بین ما است، فتنه ای به ما نازل نمی شود، از رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) پرسیدم، این فتنه چیست، که خدا از آن به تو خبر داده؟ فرمود: یا علی امت من به زودی بعد از من در بوته فتنه و آزمایش قرار می گیرند

و در کتاب توحید از علی (علیه السلام) روایت آمده که در ضمن حدیثی طولانی که در پاسخ سوالات مردی از آن جناب از آیات قرآنی است، فرموده: در آیه ((من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لایت))، مقصود از ((من کان یومن)) کسی است که ایمان داشته باشد، به اینکه روزی مبعوث می شود، و وعده خدا از ثواب و عقاب خواهد آمد، پس لقاء در این آیه به معنای دیدن با چشم نیست، بلکه مراد از آن بعث است، پس هر جا که در کتاب خدا به کلمه ((لقاء - دیدار)) برخوردی معنایش را بفهم، و بدان که منظور آن بعث و قیامت است

مؤلف: مراد امام (علیه السلام) این است که دیدن به چشم را نفی کند، و آیه را با لازمه معنا، معنا کرده است، نه اینکه معنای لقاء بعث باشد

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((من کان یرجوا لقاء الله)) آمده که هر کس لقاء خدا را دوست بدارد و در معنای جمله ((و من جاهد)) آمده که یعنی بر سر لذات و شهوات و گناهان با نفس خود مبارزه کند: ((فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنی عن العالمین)) به نفع خود مبارزه کرده، چون خدا بی نیاز از عالمیان است، و در معنای جمله ((و وصینا الانسان بوالدیه حسنا)) آمده که مراد از والدین، پدر و مادر تنی است

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((و قال الذین کفروا للذین آمنوا اتبعوا سبیلنا و لنحمل خطایکم)) فرمود: کفار به مؤمنین می گفتند بیایید با ما باشید، و دست از دین خود بردارید، برای اینکه آن قیامتی که از آن می ترسید چیزی نیست، و بفرضی هم که حق باشد، ما گناهان شما را بدوش خود می کشیم، و گردن می گیریم، خداوند هم دو بار ایشان را عذاب می کند، یکی به خاطر گناهان خودشان، و باری دیگر به گناهان دیگران ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۵

و روایت در ذیل: ((لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم))

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ در کتاب المصنف، و ابن منذر، از ابی حنیفه، روایت آورده اند که گفت ابوجهل و بزرگان قریش افرادی را که نزد رسول خدا (صلی الله الیه و آله و سلم) رفته، و مسلمان می شدند، می دیدند، و می گفتند: محمد (صلی الله الیه و آله و سلم) شراب را حرام کرده، و زنا و هر عملی که عرب انجام می داد تحریم نموده، از دین او برگردید، و ما گناه شما را به گردن می گیریم، پس این آیه نازل شد: ((لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم))

و نیز در همان کتاب آمده که احمد از حذیفه روایت کرده که گفت: مردی در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مردم گدایی کرد، مردم چیزی به او ندادند، تا آنکه یک نفر چیزی به او داد، مردم هم دادند، حضرت فرمود: کسی که کار خیری را فتح باب کند، و مردم هم آن را انجام دهند، هم اجر خودش را به او می دهند، و هم اجر کسانی که از او پیروی کردند، بدون اینکه از اجر آنان چیزی کاسته شود. و همچنین کسی که عمل شری را فتح باب کند، و دیگران هم به پیروی او آن کار را مرتکب شوند، هم وزر گناه خود او را به او می دهند، و هم وزر کسانی را که پیروی اش کردند، بدون اینکه از وزر آنان بکاهند

مؤلف: این مضمون در روایاتی دیگر نیز آمده، و در بعضی از آنها جمله ((و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم)) به آن تفسیر شده است عنکبوت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۶

آیات ۱۴ - ۴۰، سوره عنکبوت

و لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ (۱۴) فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَ

جَعَلْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ (۱۵) وَإِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۶) إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۱۷) وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ (۱۸) أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (۱۹) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۰) يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ (۲۱) وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (۲۲) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَسْأَلُونَكَ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّن رَّبِّكُمْ يَقُولُونَ وَسَبِّحُوا بِحَمْدِ رَبِّكُمْ قَائِمِينَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالسَّجْدِ إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ (۲۳) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسِرَّكَ إِلَى اللَّهِ سُرُورُ الْمُشْرِكِينَ لَا يَشَاءُ اللَّهُ يَتَّخِذَ الْفِتْيَانَ حِوَالًا لِّمَنْ يَشَاءُ إِنَّ إِلَهًا لَّهُ الْغَيْبُ (۲۴) وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَبَلَغَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّن نَّصِيرِينَ (۲۵) فَتَأْمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۲۶) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (۲۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۷

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأَثَمُونَ لِأَثَمْتُمْ عَلَيْكُمْ وَإِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا- أَنْ قَالُوا أَتَيْنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۸) أَتُنْكُم لَتِيَّاتُونَ الرِّجَالِ وَتَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا- أَنْ قَالُوا أَتَيْنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۹) قَالَ رَب انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ (۳۰) وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ (۳۱) قَالَ إِنْ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (۳۲) وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَحْفَ وَلَا تُحْزَنْ إِنَّا مُنْجِيُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (۳۳) إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (۳۴) وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيْنَهُ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۳۵) وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۳۶) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثِيمِينَ (۳۷) وَعَادًا وَثَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِّن مَّسْكِنِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ (۳۸) وَقُرُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ (۳۹) فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۴۰)

ترجمه آیات

ما به تحقیق نوح را به سوی قومش گسیل داشتیم، پس مدت هزار سال الا پنجاه سال در میان آنان درنگ کرد، و سرانجام طوفان ایشان را که ستمگر بودند بگرفت (۱۴) پس ما او و اصحابش را که در کشتی قرار گرفته بودند نجات دادیم و آن کشتی را آیتی برای عالمیان کردیم (۱۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۸

و بیاد آور ابراهیم را که به قوم خود گفت خدا را پرستید و از او بترسید که این برای شما اگر بدانید بهتر است (۱۶) شما به جای خدا بتهایی می پرستید و تهمت‌ها می تراشید با اینکه آنچه به جای خدا می پرستید هیچ رزقی را برای شما مالک نیستند، پس رزق را از نزد خدا بطلبید و او را عبادت نموده و شکرش به جا آورید که به سویش باز می گردید (۱۷) و به فرض که مرا تکذیب کنید اولین امت نیستید که پیامبر خود را تکذیب کردند زیرا قبل از شما امت‌ها بودند که پیامبران خود را تکذیب کردند، و یک پیامبر جز ابلاغ روشن و وظیفه ای ندارد (۱۸) آیا نمی بینند که خدا خلقت خلاق را آغاز کرده و سپس آن را اعاده می کند و این برای خدا آسان است (۱۹) ظ بگو در زمین سیر کنید و نیک نظر کنید که چگونه خدا خلق را آفرید، خداوند همین جور نشاء دیگر پدید می آورد که خدا بر هر چیز قادر است (۲۰) هر کس را بخواهد عذاب می کند و هر که را بخواهد رحم می کند و همه به سوی او برگردانیده می شوید (۲۱) و شما نمی توانید خدا را در زمین و نه در آسمان به ستوه آورید و به غیر خدا سرپرست و یاورى ندارید (۲۲) و کسانی که به آیات خدا و دیدار او کفر ورزیدند آنان از رحمت من ماء یوسند و آنان عذابی دردناک دارند (۲۳) ولی از



ناحیه مردمش جز این پاسخی نبود که بگویند: او را بکشید یا بسوزانید، پس خدا ابراهیم را از آتش آنان نجات داد، بدرستی در همین سرگذشت آیت‌هایی است برای مردمی که ایمان آورند (۲۴) ابراهیم (بار دیگر) گفت: به خاطر دوستی با یکدیگر در زندگی دنیا به جای خدا بت‌ها گرفتید، ولی در روز قیامت همین دوستی‌ها به دشمنی مبدل گشته و به یکدیگر کفر می‌ورزید و یکدیگر را لعنت می‌کنید و سر منزلتان آتش است و از یاوران کسی را ندارید (۲۵) لوط به ابراهیم ایمان آورد و اعلام داشت که من به سوی پروردگارم از شما دوری می‌جویم که عزیز و حکیم تنها اوست (۲۶) ما به ابراهیم، اسحق و یعقوب عطا کردیم و در ذریه او نبوت و کتاب قرار دادیم و اجر او را در دنیا دادیم و در آخرت هم از صالحان است (۲۷) و به یادآور لوط را که به قوم خود گفت به درستی شما عمل زشتی می‌کنید که قبل از شما احدی از مردم عالم مرتکب آن نشده بود (۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۶۹

آیا شرم نمی‌کنید که با مردان جمع شده راه تناسل را قطع می‌کنید و در مجالس و انظار یکدیگر عمل زشت می‌کنید؟ اما جز این پاسخی از قومش نیامد که اگر راست می‌گویی برو عذاب خدا را بیاور (۲۹) لوط گفت: پروردگارا مرا بر مردم فساد انگیز نصرت بده (۳۰) و چون فرشته گان ما نزد ابراهیم آمدند که او را بشارت دهند گفتند: ما اهل این قریه را (که لوط در آن است) هلاک خواهیم کرد و ماء‌مور این کاریم چون اهل آن ستمگرند (۳۱) ابراهیم گفت آخر لوط در آن قریه است! گفتند ما از هر کس به اهل آن داناتریم لوط و خانواده اش را حتما نجات می‌دهیم به جز همسرش که از باقی ماندگان در قریه است (۳۲) و چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند از آمدن آنان اندوهناک شد به حدی که خود را بیچاره دید، فرشته گان گفتند مترس و اندوه مخور که ما نجات دهنده تو و خانواده تو هستیم مگر همسرت که باید مانند سایرین در قریه بماند (۳۳) و ما به زودی بلایی از آسمان بر اهل این قریه نازل می‌کنیم به خاطر آن فسق‌ها که مرتکب می‌شدند (۳۴) چیزی نگذشت که آن قریه را آیت و عبرت مردمی کردیم که تعقل می‌کنند (۳۵) شعیب برادر اهل مدین را به سوی مدین گسیل داشتیم او به مردم گفت ای مردم من، خدا را عبادت کنید و روز جزا را امیدوار باشید و در زمین فساد مینگیزید (۳۶) لیکن او را تکذیب کردند پس زلزله ایشان را بگرفت و صبح همه در خانه‌های خود مرده افتادند (۳۷) عاد و ثمود را به یادآور که مسکن‌های آنان برای شما مردم مکه هویدا و کشف شد، و شیطان اعمال زشت آنان را برای آنان جلوه داد، و از این راه آنان را از راه خدا بازداشت با اینکه مردمی بینا بودند (۳۸) و قارون و فرعون و هامان را به یاد آور که موسی نزدشان آمد و معجزه‌ها بیاورد پس در زمین تکبر کردند، و نتوانستند بر عذاب خدا فایق آیند (۳۹) پس ما هر یک از این امت‌ها را به گناهشان بگرفتیم، بعضی از آنان را با سنگریزه و بعضی را با صیحه بگرفتیم، بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم و خداوند هرگز به ایشان ظلم نمی‌کرد و لیکن خودشان به خود ظلم کردند (۴۰)

بیان آیات

بیان این آیات شریفه که به هفت داستان از انبیاء و آزمایش شده امم ایشان اشاره دارد

بعد از آنکه خدای سبحان در آغاز سوره این معنا را بیان فرمود که فتنه، سنتی است الهی، که به هیچ وجه و در حق هیچ کس از آن چشم پوشی نمی‌شود، در همه امت‌های گذشته اجراء کرده، در این امت نیز اجراء می‌کند، اینک در این آیات به هفت داستان از انبیای گذشته، و امت‌های آنان اشاره می‌کند که ایشان عبارتند از: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۰

نوح، ابراهیم، لوط، شعیب، هود، صالح و موسی (علیه السلام) که خدای تعالی همه امت‌های آنان را با فتنه‌هایی که برایشان پیش آورد، بیازمود، جمعی از آنان نجات یافته، و جمعی دیگر هلاک شدند، چیزی که هست درباره سه امت اول، هم نجات را ذکر کرده و هم هلاکت را، و درباره چهار امت آخری تنها هلاکت را ذکر فرموده:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ

در مجمع البیان گفته است: کلمه ((طوفان)) (به معنای آب بسیار زیاد و عمیق است، و بدین جهت آن را طوفان گفته اند که به



خاطر بسیاری اش در اطراف زمین طواف می کند، و می گردد

بعضی دیگر گفته اند: کلمه طوفان به معنای هر چیزی است که در عین بسیاری و شدتش دور چیزی طواف کند، مانند سیل، باد و ظلمت، و لیکن بیشتر در آب استعمال می شود

و اگر به جای اینکه بفرماید نهصد و پنجاه سال در بین مردم زیست کرد، فرمود، هزار سال مگر پنجاه سال، منظور زیاد جلوه دادن مدت دعوت اوست، و از ظاهر آیه برمی آید که این مدت یعنی هزار الا پنجاه، مدت دعوت نوح (علیه السلام) بوده، یعنی فاصله بین بعثت او، و وقوع طوفان، که قهرا چند سال هم قبل از بعثت و بعد از طوفان زندگی کرده، بنابراین فرموده قرآن با گفته تورات در این باره مغایر است، چون تورات گفته که نهصد و پنجاه سال مدت عمر او بوده، و ما در تفسیر سوره هود، در ضمن داستانهای آن جناب به این نکته اشاره کردیم، بقیه الفاظ آیه روشن است

فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَ جَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

یعنی ما نوح و یاران او را که با او سوار کشتی شدند نجات دادیم، و آنان عبارت بودند از خانواده نوح، و عده کمی از کسانی که به وی ایمان آورده بودند، و از ظالمان نبودند

از ظاهر عبارت برمی آید که ضمیر در ((جعلناها)) به واقعه، و یا به نجات برمی گردد، و اما اینکه بگوییم به سفینه برمی گردد بعید است، و کلمه ((عالمین)) به معنای جماعتی بسیاری است که در قرنهای مختلف و متصل زندگی کرده باشند ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۱

وَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

این آیه عطف است بر کلمه ((نوحا))، یعنی ((و ارسلا ابراهیم الی قومه))

توضیح سخن ابراهیم (علیه السلام) به قوم خود در مقام دعوت به توحید و عبادت خدا و ابطال بت پرستی

و اینکه به قومش فرمود: ((اعبدوا الله و اتقوه)) آنان را به دین توحید دعوت و از عذاب خدا انذار کرده، به قرینه آیات بعد که پیرامون همین دو مطلب است، پس جمله مورد بحث فایده حصر را می دهد، یعنی تنها خدا را پرستید

علاوه بر این اصلا در وثیت یعنی کیش بت پرستی خدا پرستیده نمی شود، و وثی ها غیر خدا را می پرستند، چون معتقدند که خدا ممکن نیست پرستیده شود، مگر از طریق سببهای فعاله در عالم، که مقرب در گاه خدایند، مانند ملائکه و جن، و بنابراین اگر خود خدا مستقیما پرستیده شود، قهرا بدون شریک پرستیده شده، پس دعوت بت پرست به پرستش خدا، دعوت او به دین توحید است، هر چند که گفته نشود تنها خدا را پرستید، پس جمله ((یا قوم اعبدوا الله)) به همین جهت افاده حصر را می کند، هر چند که کلمه حصری در آن نیامده باشد

إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا...

کلمه ((اوثان)) (جمع وثن - به فتحه واو، و ثاء - است، که به معنای بت است، و کلمه ((افک)) (به معنای هر چیزی است که از صورت اصلی اش برگشته باشد، چه قول باشد و چه فعل

این جمله بطلان بت پرستی را بیان می کند، و می رساند که تنها پرستش خدا عبادت حقیقی است، و خلاصه عبادت حقیقی منحصر عبادت خدا است، و اگر کلمه ((اوثانا بتهایی)) (را، نکرده آورده، برای این است که دلالت کند بر وهن و بی پایگی این عمل، و اینکه الوهیت بت ها صرف دعوی است، و هیچ حقیقتی ندارد، و معنایش این است که: شما به جای خدا نمی پرستید مگر بتهایی که چنین و چنانند، و لذا دنبال آن فرمود: ((و تخلقون افکا)) (یعنی از خود دروغی را می تراشید و آنها را آلهه و معبود می نامید و همین تراشیده های خود را می پرستید، درست است که در این میان اله و معبودی هست که باید او را پرستید، و لیکن آن خدا است نه بت ها

((ان الذین تعبدون من دون الله لا- یملکون لکم رزقا)) - این جمله مطلب قبلی را، یعنی دروغی بودن بتها و بطلان پرستش آنها را تعلیل می‌کند، و حاصلش این است که: اینهایی که شما به جای خدا می‌پرستید، که مجسمه مقربین درگاه خدا از ملائکه و جن هستند، از این رو معبود شما شده، و شما آنها را می‌پرستید که از شما راضی شوند، و در نتیجه روزی به شما بدهند، و روزیتان را فراوان سازند، و لیکن باید بدانید که اینها مالک رزقی برای شما نیستند، و آن کس که مالک رزق شما است خدا است، که سبب امتداد بقای شماست، چون اوست که شما را آفریده، و نیز رزقتان را خلق کرده، و آن رزق را سبب امتداد بقای شما قرار داده، چون ملکیت تابع خلقت و ایجاد است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۲

و چون برگشت معنای جمله مورد بحث به این معنا بود، لذا دنبال آن فرمود: ((فابتغوا عند الله الرزق و اعبدوه و اشکروا له)) (یعنی حال که رزق شما نزد خدا است، و غرض شما هم از عبادت رزق است، پس رزق را از خدا بخواهید، چون اوست که مالک رزق شماست، پس غیر او را نپرستید، بلکه تنها خدا را بپرستید، و او را شکر گزارید که به شما رزق داده، و به انواع نعمت‌ها بهره‌مند ساخته، و شکر منعم در برابر آنچه انعام کرده واجب است

((الیه ترجعون)) - این جمله در مقام بیان علت جمله ((و اعبدوه و اشکروا له)) است، و به همین جهت بدون واو عاطفه آمده، و در آن فهمانده که این که گفتیم خدا را عبادت کنید، نه برای این که به شما رزق دهد، بلکه برای اینکه به سویش باز می‌گردید، و از شما حساب می‌کشد، چون اگر قیامتی و رجوعی و حسابی نبود، برای عبادت خدا هیچ علت‌کننده‌ای وجود نداشت، چون رزق و امثال آن هر یک برای خود اسباب خاصی طبیعی دارد، و رزق نه با عبادت زیاد می‌شود، و نه با کفر نقصان می‌پذیرد، پس تنها ملائکه عبادت سعادت اخروی است، که با ایمان و کفر و عبادت و شکر و ترک عبادت و کفران مختلف می‌شود، پس باید مساله رجوع به خدا باعث عبادت و شکر شود، نه طلب رزق

وَإِنْ تَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَّمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ

از ظاهر آیه برمی‌آید که تتمه کلام ابراهیم (علیه السلام) باشد، ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلام خدا و خطاب به مشرکین قریش است ولی به نظر ما بعید است

و معنای شرط ((ان)) و جزاء ((فقد کذب...)) (که در صدر آیه است، این است که: تکذیب از شما بعید نیست، بلکه انتظارش هم می‌رفت، برای اینکه این عمل همانند سنت جاری در همه امت‌های مشرک است، و بنای مشرکین همیشه بر آن بوده، شما هم یکی از آنها و آخرین آن‌امتهائید، و در این میان هیچ وظیفه‌ای متوجه من نیست، چون من رسول هستم، و بدان جهت که رسولم جز ابلاغ، هیچ مسؤ‌ولیتی ندارم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۳

ممکن هم هست مراد این باشد که حال شما، در تکذیب‌تان مانند حال امتهای قبلتان است، که تکذیب هیچ سودی برایشان نداشت، بلکه وقتی عذاب بر آنان نازل شد، نه در زمین توانستند خدا را ناتوان کنند، و نه در آسمان، چون غیر از خدا هیچ ولی و یاورى نداشتند، شما هم مانند ایشانید، این دو احتمال هر دو با جمله ((و ما علی الرسول)) تناسب دارند

احتجاج بر مسأله معاد با اشاره به آغاز خلقت خلق

أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

این آیه تا آخر پنج آیه بعدش در وسط داستان ابراهیم واقع شده، با اینکه خود آنها ربطی به قصه آن جناب ندارد، ولی چون مشرکین منکر معاد هستند، و آن را بعید می‌شمارند، لذا بر مسأله معاد اقامه حجت نموده، و استبعاد مشرکین را برطرف می‌سازد، چون در آیات قبل گفته شد که عمده در تکذیب رسل همین است، که ایشان معاد را قبول ندارند، ابراهیم (علیه السلام) هم در جمله ((الیه ترجعون و ان یکذبوا فقد کذب امم من قبلکم)) (به همین معنا اشاره می‌کند

پس در جمله ((اولم یروا...)) ضمیر به تکذیب کنندگان از همه امت‌ها برمی‌گردد، چه گذشتگان و چه آیندگان، و مراد از رویت

، نظر کردن علمی است ، نه دیدن به چشم ، و جمله ((کیف یبدی ء الله الخلق ثم یعیده )) در معنای مفعول کلمه ((یروا)) است ، چون که کلمه ((یعیده )) عطف بر محل ((یبدء)) شده ، و این گفته ما خلاف گفتار بعضی است که گفته اند: جمله ((یعیده )) عطف است بر جمله ((اولم یروا)) و به هر حال استفهامی که در آیه شده توییحی است

و معنای آیه این است که : آیا چگونگی ایجاد و اعاده موجودات را نمی دانند؟ یعنی باید بدانند، که کیفیت آن دو، مثل هم است ، و آن عبارت است از پدید آوردن چیزی که نبوده

و در جمله ((ان ذلک علی الله یسیر))، اشاره ((ذلک)) به اعاده بعد از ایجاد است ، و این جمله می خواهد استبعاد مشرکین را برطرف سازد، و بفرماید: وقتی اعاده عبارت است از ایجاد بعد از ایجاد، برای آن خدایی که خود شما معتقدید که عالم را ایجاد کرده ، چرا ممکن نیست که ایجاد بعد از ایجاد هم بکند، و حال آنکه در حقیقت اعاده عبارت است از انتقال دادن خلق از خانه ای به خانه دیگر، و جای دادن آنها در دار القرار

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از ابداء و سپس اعاده این است که خلق را ایجاد کند، و بعد مثل آنها را پدید آورد)) صحیح نیست ، برای اینکه ربطی به مساله معاد ندارد، و آیه شریفه در مقام احتجاج بر مساله معاد است ، که عبارت است از اعاده

عین آنچه فانی کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۴

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

این آیه تا سه آیه بعد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد که مشرکین را مخاطب قرار داده ، و حجت خود را علیه ایشان تمام کند، و به سیر در زمین ارشادشان نماید تا بفهمند کیفیت آغاز خلقت و ایجاد ایشان با اختلافی که در طبیعتهای خود دارند، و تفاوتی که در رنگها و اشکالشان هست ، چگونه بوده ، و چگونه خدا آنها را بدون الگو و نقشه قبلی ، و بدون حساب و عددی معین ، و یا نیرویی مثل هم آفریده ، این طرز فکر دلیل قاطعی است بر اینکه قدرت او حساب و اندازه ندارد، وقتی چنین است ، نشاء آخرت را هم مانند نشاء اول خلق می کند، پس آیه شریفه در معنای آیه ((و لقد علمتم النشاء الاولی ، فلو لا تذکرون )) می باشد

يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ

این قسمت نیز جزء کلامی است که گفتیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ماء مور شده به مردم بفرماید، و ظاهرا بیان جمله ((ینشی ء النشاء الاخره ))، باشد که این نشاء آخرت چگونه نشاء است ، و جمله ((تقلبون )) از قلب است ، که به معنای برگرداندن هر چیزی است از وجهه و یا حالی که باید داشته باشد، مثل اینکه چیزی را زیر و رو کنند، یا پشت و رو نمایند، و معنای پشت و رو کردن ، با جمله ((یوم تبلی السرائر))، که آن نیز در معرفی روز قیامت است ، مناسب تر است

البته بعضی دیگر از مفسرین کلمه ((تقلبون )) را به ((تردون )) معنا کرده اند در مجمع البیان گفته : ((قلب )) به معنای رجوع و رد است ، و معنای ((تقلبون ))، ((تردون )) می باشد، یعنی شما برگردانده می شوید، از دار اسباب به زندگی در آخرت یعنی ، جایی که جز خدا کسی مالک نفع و ضرر نیست ، و این معنایی است لطیف که رجوع به خدا و رد به سوی او را به آن تفسیر کرده ، چون روز قیامت در موقعی قرار می گیرند، که تمامی سببها از سببیت افتاده ، و جز خدای سبحان حاکمی نیست ، پس آیه شریفه در معنای این آیه است که می فرماید: ((و ردوا الی الله مولاهم الحق و ضل عنهم ما كانوا یفترون )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۵

و حاصل معنای آیه این است که : نشاء آخرت نشاء ای است که خدا هر که را بخواهد عذاب می کند، و آنان مجرمین هستند، و هر که را بخواهد رحم می کند، که آنان غیر مجرمین می باشند، و به سوی او برمی گردید، که دیگر جز او کسی درباره شما حکم نمی راند

احتجاج بر مسأله معاد با اشاره به آغاز خلقت خلق

وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

این آیه وصف آنان را در قیامت بیان می کند همچنان که آیه قبل وصف خدای سبحان را در آن روز بیان می کرد. یعنی شما نمی توانید خدا را در آن روز عاجز کنید، و فرار نموده، و از تحت حکومت و سلطنتش خارج شوید، و در اقطار زمین و آسمان پنهان گردید، و بنابراین، آیه شریفه جاری مجرای آیه ((یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا)) است

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: جمله ((و لا فی السماء)) در معنای ((و لا من فی السماء)) است، و کلمه ((من)) از این جهت حذف شده که کلام بر آن دلالت داشته، و معنای آیه این است که: شما زمینی ها نمی توانید خدا را در زمین ناتوان کنید، آنهایی هم که در آسمانند نمی توانند خدا را در آسمان عاجز کنند

لیکن این معنای بعیدی است، و اینکه گفت کلام دلالت بر ((من)) داشت، و لذا حذف شد، به هیچ وجه قابل قبول نیست، و به فرض هم که مقصود افاده این معنا بوده باشد، کافی بود خطاب را متوجه انسان کند، و به حکم تغلیب جن و ملک را هم اراده نموده و فرماید ((و ما انتم بمعجزین فی الارض و لا فی السماء - شما نمی توانید خدا را عاجز کنید، نه در زمین و نه در آسمان)) ((و ما لکم من دون الله من ولی و لانصیر)) - یعنی شما امروز به غیر خدا هیچ سرپرستی که عهده دار امورتان باشد، و از خدا بی نیازتان کند، و همچنین نصیری که شما را با یاری خود تقویت نموده و کمبود نیرویتان را جبران کند، و شما را بر خدای سبحان غلبه دهد، ندارید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۶

پس آیه شریفه به طوری که ملاحظه می فرمایید - تعجیز خدا، و غلبه بر او، و خروج و امتناع از حکم او را، با همه اقسامش نفی می کند، و می رساند که خلق، نه خودشان مستقلا می توانند خدا را عاجز سازند، و نه غیر ایشان می توانند این کار را برایشان انجام دهند، و نه خودشان و غیرشان می توانند به این غرض نائل آیند، معنای اول را جمله ((و ما انتم بمعجزین...))

و معنای دوم را جمله ((و ما لکم من دون الله من ولی))، و معنای سوم را جمله ((و لا نصیر)) افاده می کند

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَسْأَوْنَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

خطاب در این جمله متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و جزء آن مطالبی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مأمور بود به مشرکین بگوید، نیست، و منظور از آن این است که: حق را درباره آنها بی که شقی هستند، و روز قیامت هلاک می شوند، برای پیامبر صریح بیان کند، چون در جمله ((یعذب من یشاء و یرحم من یشاء)) آن را سربسته و مبهم بیان کرده بود

دلیل بر این معنا خطاب در ((اولئک)) است، که آن را دو مرتبه آورده، چون اگر جمله مورد بحث کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و تتمه ماموریت قبلی بود، می فرمود: ((اولئکم))

باز مویید این معنا جمله ((من رحمتی)) است، چون انتقال از مثل ((اولئک یسأون من رحمة الله))، و یا ((من رحمته))، با اینکه مقتضای سیاق همین بود، به مثل ((اولئک یسأون من رحمتی)) تصدیق و اعتراف را در ضمن دادن اصل خبر افاده می کند، و

صریحا اهل عذاب را که قبلا مجمل بیان کرده بود، تعیین می نماید. مویید دیگرش تکرار کلمه ((اولئک)) و نیز خود سیاق است

و گویا اینکه خبر را به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می دهد، منظور تقویت نفس شریف آن جناب، و نیز اشاره به این باشد، که مردم قابلیت و صلاحیت مثل این کلام را ندارند، و اینکه ایمان نمی آورند

و به طوری که از اطلاق کلمه ((آیات الله)) برمی آید، مراد از آن تمامی ادله ای است که بر وحدانیت حق تعالی، و نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و حقانیت معاد دلالت دارد، چه آیات آفاقی، و چه معجزات نبوت، که یکی از آنها قرآن کریم

است، پس کفر به آیات خدا به عمومیتش شامل کفر به معاد نیز می‌شود، و اگر در عین حال دوباره کفر به لقای خدا یعنی معاد را ذکر کرده، از قبیل ذکر خاص بعد از عام است، و نکته اش اشاره به اهمیت ایمان به آن است، چون با انکار معاد، امر دین به کلی لغو می‌شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۷

و مراد از رحمت، چیزی است که مقابل عذاب باشد، که قهرا شامل بهشت می‌شود، و در کلام خدای تعالی اطلاق رحمت بر بهشت مکرر شده، چون بین آن دو ملازمه هست، مانند آیه ((فاما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فیدخلهم ربهم فی رحمته))، و آیه ((یدخل من یشاء فی رحمته، و الظالمین اعدلهم عذابا الیما))

و مراد از اینکه نسبت نومییدی به ایشان داده، یا این است که واقعا نومیید هم هستند، چون حیات آخرت را منکرند، و کسی که اصلا اعتقادی به آن ندارد، قهرا از سعادت ابدی و رحمت جاودانی نومیید است، و یا کنایه است از قضایی که خدا درباره بهشت رانده که هیچ کافری داخل آن نشود

و معنای آیه این است که: کفاری که آیات خدا را که دلالت بر دین حق و مخصوصا بر مساله معاد می‌کند منکر شدند، ایشان از رحمت خدا و بهشت نومییدند، و ایشان عذابی دردناک دارند

فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ ...

این جمله تفریح است بر آیه ای که در صدر قصه بود، و می‌فرمود: ((و ابراهیم اذ قال لقومه اعبدوا الله و اتقوه))

و ظاهر جمله ((قالوا اقتلوه او حرقوه)) این است که: هر یک از دو طرف تردید (بکشید و یا بسوزانید) کلام یکی از دو طایفه قوم ابراهیم است، که طایفه ای گفتند بکشید، و طایفه ای دیگر گفتند بسوزانید و مراد از کشتن، کشتن با شمشیر و امثال آن است، و این تردید و اختلاف، مربوط به ابتدای مشورت آنان است، ولی سرانجام حرفها یکی شد، که باید او را آتش زد، همچنان که در سوره انبیاء آیه ۶۸ فرموده: ((قالوا حرقوه و انصروا آلهتکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۸

ممکن هم هست تردید از همه باشد، و همه با هم ابتداء درباره او گفته باشند، یا باید او را کشت، و یا بسوزانید، و بعدا همگی تصمیم بر سوزاندن گرفته باشند

در جمله ((فانجاه الله من النار)) حذف و ایجاز به کار رفته، یعنی سخن را کوتاه کرده، و تقدیر آن ((ثم اتفقوا علی احراقه فاضرموا نارا فالقوه فیها فانجاه الله منها)) بوده، یعنی بر سوزاندنش اتفاق کرده، پس آتشی افروختند، و ابراهیم را در آن افکندند، پس خدا او را از آتش نجات داد، که تفصیل قصه در جاهای دیگر قرآن آمده

و قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... بت پرستی دلیل و مستندی نداشته، منشاء آن تقلید و علاقه های قومی است

از آنجایی که مردم، بر بت پرستی خود هیچ دلیلی نداشتند، دیگر بهانه ای برایشان نماند، جز اینکه نسبت به کسانی که مورد احترامشان بود استناد بجویند، مانند پدران برای فرزندان، و روساء برای پیروان، و دوستان در نظر دوستان، و بالاخره امت برای تک تک افراد، پس یگانه چیزی که سنت های قومی را سر پا نگه می‌دارد، و باعث می‌شود که متروک نگردد همین ملاحظات است

پس پیروی از سنت بت پرستی در حقیقت یکی از آثار علاقه های اجتماعی است، که عامه آن را از تک تک افراد مشاهده می‌کنند، و خیال می‌کنند که این عمل صحیح است، و علاقه قومیت و ادارشان می‌کند که از آن تقلید کنند، و آن را برای خود نیز سنت قرار دهند، و این سنت قرار دادن متقابلا آن علاقه قومیت را حفظ می‌کند، و اتحاد و اتفاق و یکپارچگی یک قوم را محفوظ می‌دارد

این حال و وضع عامه مردم است، و اما خواص قوم، آنها هم چه بسا به حجتی اعتماد کنند که در حقیقت هیچ حجیت ندارد، مثل

اینکه بگویند: خدا بزرگ تر از آن است که حس انسانی بدان احاطه یابد، و یا وهم و یا عقل او را در خود بگنجانند، و چون چنین است، ما نمی توانیم در عبادت که یک نوع توجه است به او توجه کنیم، و لازم است چیز دیگری را که مورد عنایت اوست از قبیل جن یا ملائکه پرستیم، تا آنها ما را به خدا نزدیک کنند، و نزد او وساطت و شفاعت ما را کنند پس آیه مورد بحث خطابی است از ابراهیم (علیه السلام) به عامه قومش که: بت پرستی شما هیچ دلیلی ندارد، مگر علاقه قومیت، شما می خواهید به این وسیله امر زندگی خود را اصلاح کنید

و لذا می بینیم قوم ابراهیم (علیه السلام)، وقتی آن جناب دلیل بت پرستی را از ایشان می پرسد در جوابش می گویند: بلکه ما پدران خود را یافتیم که چنین می کردند ((اذ قال لایبه و قومه ما هذه التماثل التي انتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين)) و آیه ((قال هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۷۹

از این جا معلوم می شود که نصب کلمه ((مودت)) در جمله ((موده بینکم))، هم می شود بخاطر افتادن حرف جر باشد، و تقدیر آن ((لموده بینکم)) بوده، و لام تعلیل از اولش حذف شده باشد، که در این صورت مودت سبب بت پرستی می شود، و هم ممکن است به خاطر این باشد که کلمه مذکور مفعول له است، و مودت غایتی است که غرض از بت پرستی، رسیدن به آن غایت است، و خلاصه بت می پرستیدند برای اینکه مودت پیدا بشود، هر دو جور ممکن است، و لیکن ذیل آیه با وجه دوم مناسب است که توضیحش خواهد آمد

بیان عاقبت بت پرستی: عابد و معبود یکدیگر را تکفیر می کنند

بعد از جمله ((انما اتخذتم...)) (فرمود: ((ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضا))، و به این وسیله سرانجام بت پرستی را به علت مودت که باطن و واقعیت آن است بیان نمود، تا بدانند آن علاقه های اجتماعی که وادارشان کرد به اینکه تن به بت پرستی دهند به زودی واقعیت خود را نشان داده، در روزی که باطن هر چیز بیرون می افتد، به صورت دشمنی و نفرت از یکدیگر جلوه می کند

آری مشرکین به خاطر رسیدن به این متاع قلیل و این سود بی ارزش متوسل به شرک شدند، که بزرگترین ظلم ها و هلاک کننده ترین گناهان است، و آن وقت بر این بت پرستی اتفاق کردند، لیکن به زودی حقیقت عملشان برایشان ظاهر می شود، و وبال آن گردن گیرشان می گردد، و در نتیجه از یکدیگر بیزار می شوند، و جرم را به گردن یکدیگر می اندازند

و مراد از اینکه فرمود: به یکدیگر کفر می ورزند، این است که: این عابد و معبودها، یکدیگر را تکفیر می کنند، خدایان دروغی به ایشان کفر می ورزند، یعنی از ایشان بیزاری می جویند، همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده: ((سيفكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضدا)) و نیز فرمود: ((و يوم القيمة يكفرون بشرکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۰

و این معنا را درباره هر متبوعی نسبت به تابع خود بیان کرده، و فرموده: ((اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و راوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب)) و مراد از لعن یکدیگر این است که: این عده آن عده را لعن می کنند، همچنان که باز قرآن کریم می فرماید: ((كلما دخلت امه لعنت اختها))

آنگاه دنبال جمله فوق فرمود: ((و ماواکم النار و مالکم من ناصرین)) و این جمله اشاره است به اینکه وبال اعمالشان به ایشان می رسد، و کیفر خود را که همان آتش است و هلاکی ابدی را دنبال دارد می بینند، و هیچ ناصری که یاریشان کند، و از آنان دفاع نماید، ندارند، پس ایشان که در دنیا متوسل به مودت شدند، تا از یاری یکدیگر و تعاون اجتماعی و پشتیبانی از هم بهره مند شوند، به همین خاطر شرک ورزیدند، روز قیامت دشمن یکدیگر خواهند شد، و بر ضد یکدیگر قیام خواهند نمود، و سرانجامشان بیزاری و ترک یاری یکدیگر خواهد شد



تنها لوط (ع) است که به حضرت ابراهیم (ع) ایمان آورد  
فَتَأْمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

یعنی لوط (علیه السلام) به ابراهیم (علیه السلام) ایمان آورد و اگر بررسی باید فرموده باشد ((فامن به لوط)) چرا فرمود: ((فامن له لوط))؟ در جواب می‌گوییم: کلمه ایمان هم بالام متعدی می‌شود، و هم باء، و در هر دو صورت معنا یکی است بعضی از مفسرین در جمله ((و قال انی مهاجر الی ربی)) گفته اند که: ((ضمیر در آن به لوط برمی‌گردد، یعنی لوط گفت که من مهاجرت می‌کنم)). بعضی دیگر گفته‌اند: ((به ابراهیم برمی‌گردد)). مویذ مفسر دوم آیه ((و قال انی ذاهب الی ربی سیه‌دین)) می‌باشد

و گویا منظور از مهاجرت به سوی پروردگار، دوری از وطن، و بیرون شدن از بین قوم و فامیل مشرک، و رفتن به سرزمین غربت برای خداست، یعنی من این زحمت‌ها را تحمل می‌کنم، تا در غربت کسی مانع یکتاپرستیم نشود، بنابراین مهاجرت را، مهاجرت به سوی خدا خواندن نوعی مجاز عقلی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۱

و منظور از اینکه فرمود: ((انه عزیز حکیم))، این است که: او عزیزی است که هر کس را یاری کند خوار نمی‌شود و حکیمی است که هر کس را حفظ کند ضایع نمی‌شود، دلیل نمی‌شود و حکیمی است که هر کس جانب او را رعایت کند او تنها و بی‌کسش نمی‌گذارد

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ

معنی این جمله ظاهر است

وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

معنی و مورد استعمال کلمه ((اجر)) و مقصود از اینکه درباره ابراهیم (علیه السلام) فرمود: ((وآتینا اجره فی الدنیا))

کلمه ((اجر)) به معنای جزایی است که در مقابل عملی قرار گیرد، و عاید صاحب عمل شود، و فرق بین ((اجر)) با ((اجرت)) این است که: اجرت تنها در پاداش‌های دنیایی به کار می‌رود، ولی کلمه ((اجر)) هم در پاداش‌های دنیایی استعمال می‌شود و هم آخرتی

و نیز فرق بین ((اجر)) و ((جزاء)) این است که: کلمه ((اجر)) تنها در پاداش‌های خیر و نافع استعمال می‌شود، ولی جزاء هم در خیر و هم در شر، هم در نافع و هم در مضر

همان‌طور که گفتیم کلمه اجر، هم در پاداش‌های دنیوی به کار می‌رود و هم اخروی، لیکن در کلام خدای تعالی غالباً در پاداش‌های اخروی به کار رفته، که خدا برای بندگان مومن خود تهیه دیده، که یا عبارت است از مقامات قرب، و یا درجات ولایت، که یکی از آنها بهشت است، آری در بعضی از آیات قرآنی در پاداش دنیایی نیز به کار رفته، مانند آیه ((انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین)) (که حکایت کلام یوسف (علیه السلام) است، و نیز مانند آیه ((و کذلک مکنا لیوسف فی الارض یتبوء منها حیث یشاء نصیب برحمتنا من نشاء، و لا نضیع اجر المحسنین)) (که در این دو آیه کلمه اجر بر پاداش دنیوی اطلاق شده است

((و آتیناه اجره فی الدنیا - ممکن است مراد از این اجر، اجر دنیوی نیکو باشد، آن وقت مناسب تر آن است که بگوییم کلمه ((فی الدنیا)) متعلق به ((اجر)) است، نه به ((ایتاء - دادن)) و ای بسا این معنا به آیه ای دیگر تائید شود، که می‌فرماید: ((و آتیناه فی الدنیا حسنه، و انه فی الآخرة لمن الصالحین)) چون ظاهراً مراد از ((حسنة)) همان زندگی و عیش نیکو است، و مراد از ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۲

((ایتاء)) اعطای عملی است نه تقدیر کردن و کتابت آن. ممکن هم هست مراد از دادن آن، جلو انداختن وعده ای باشد که به

عموم مؤمنین داده، و معنایش این باشد که ما آن وعده را در حق وی جلو انداختیم، و آن وعده عبارت است از مقامات قرب، همچنان که قرآن کریم مقامات او را در ضمن داستانهایش در سوره انعام برشمرده

((و انه فی الاخره لمن الصالحین)) - در معنای این جمله در تفسیر سوره بقره آنجا که می فرمود: ((و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین))، در جلد اول این کتاب بحث کردیم

و لوطاً اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ الْعٰلَمِیْنَ

یعنی ((و ارسلا لوطاً))، و یا ((و اذکر لوطاً)) و جمله ((انکم لتأتون الفاحشه - شما عمل زشت به جا می آورید))، به ظاهر جمله ای است خبری، ولی منظور تعجب و انکار است. و مراد از کلمه ((فاحشه)) همان عمل لوط است

و جمله: ((ما سبقکم بها من احد من العالمین))، جمله ای است استینافی، که معنای فاحشه را روشن می کند، و فاحشه بودنش را تاکید می نماید، و گویا مراد این است که این عمل به این صورت که در بین شما شیوع یافته در هیچ قومی قبل از شما شایع نشده، و یا ممکن است جمله حالیه باشد، از فاعل ((لتأتون)) که در این صورت معنا چنین می شود: شما عمل زشتی مرتکب می شوید، در حالی که هیچ قومی از اقوام قبل از شما، مرتکب آن نشدند

أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَ تَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِی نَادِیْكُمْ الْمُنْكَرَ ...

این استفهام، استفهام از امری است که سزاوار نیست هیچ شنونده ای تصدیقش نماید و صاحب عقلی آن را بپذیرد، و چون چنین بود، آن را با کلمه ((ان)) و ((لام)) در ((لتأتون)) که هر دو برای تاکید است تاکیدش کرد

مراد از اتیان رجال، قطع سبیل و اتیان منکر در نادی که قوم لوط مرتکب می شده اند

و این سیاق خود شاهد است بر اینکه مراد از آمدن رجال، عمل لوط است، و مراد از قطع سبیل، اهمال گذاشتن طریق تناسل، و لغو کردن آن است، چون راه تناسل عبارت است از نزدیکی و جماع با زنان، و قوم لوط این راه را قطع نمود، و آن را لغو کردند، پس تعبیر به قطع سبیل کنایه است از اعراض از نسوان و ترک مقاربت با آنان، و مراد از ((اتیانهم المنکر فی نادیهم)) - با در نظر داشتن اینکه کلمه ((نادی)) به معنای مجلسی است که جمعی در آن گرد هم باشند، و وقتی گفته می شود: نادی که همه اهل مجلس حضور داشته باشند، این است که عمل لوط را و یا مقدمات شیعه آن را در پیش روی همه انجام می دادند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۳

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از)) قطع سبیل ((، بستن راه هایی است که به شهر و دیار ایشان منتهی می شد، چون قوم لوط از شهر بیرون می شدند، و سر راه را بر مسافرینی که می خواستند به شهر آنان درآیند می گرفتند، و آنگاه هر یک سنگی به طرف آنها پرتاب می کردند، سنگ هر کس به هر کس می خورد، او را می گرفتند و اموالش را غارت می کردند، و با او عمل لوط انجام می دادند، و تازه سه درهم نیز غرامت می ستانند، و در شهر قاضی داشتند که او هم همین طور قضاوت می کرد، و حق را به اهل شهر می داد))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از)) قطع سبیل ((، اشاره به گناه دیگر آنان است، و آن اینکه علاوه بر عمل زشت مزبور راهزنی هم می کردند)) ولی به طوری که خواننده ملاحظه فرمود، سیاق آیه خلاف این را می رساند

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از)) اتیان المنکر فی النادی ((، این است که: مجالسشان همه رقم منکرات و اعمال زشت داشت، به یکدیگر ناسزا، و ناملایم می گفتند، و قمار می کردند، و به عابران سنگ می انداختند، و دف و نای می نواختند، کشف عورت می کردند، لوط مرتکب می شدند. ولی خواننده عزیز آنچه را که از سیاق استفاده می شد فهمید

و جمله ((فما کان جواب قومه الا- ان قالوا ائتنا بعذاب الله ان کنت من الصادقین)) استهزاء و سخریه ای بوده از ایشان، که از آن برمی آید لوط (علیه السلام) ایشان را به عذاب خدا تهدید می کرده، و ایشان در پاسخش از باب مسخره می گفتند: چرا معطلی؟

اگر راست می‌گویی بیاور آن عذاب را، و این نکته در جای دیگر به صراحت آمده که ((و لقد انذرهم بطشتنا فتماروا بالنذر)) نفرین لوط قومش را و به استجابت رسیدن آن  
 قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ

این جمله سوال و درخواست فتح است از لوط (علیه السلام) و هم نفرینی است به قوم بدکارش، که آنان را مفسد نامید، چون عملشان زمین را فاسد می‌کرد برای این که نسل بشر را قطع و بشریت را تهدید به فناء می‌نمود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۴

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ

این آیه اجمال سرگذشت هلاکت قوم لوط را بیان می‌کند، و می‌رساند که هلاکتشان به وسیله رسولانی از ملائکه بود، که خداوند آنان را نخست نزد ابراهیم (علیه السلام) فرستاد، و آن ملائکه آن جناب و همسرش را به تولد اسحاق و یعقوب بشارت دادند، و سپس خبر دادند که ماء‌مور به سوی قوم لوط هستیم، تا هلاکشان کنیم، که داستان مفصل آن در سوره هود، و سوره هایی دیگر آمده

((قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية)) - یعنی ملائکه به ابراهیم گفتند: ما اهل این قریه را هلاک خواهیم کرد، و از اینکه گفتند: ((اهل هذه القرية - اهل این قریه)) و لفظ ((هذه)) که برای اشاره قریب است آورده برمی‌آید که قریه لوط در نزدیکی آن محلی بوده که ابراهیم (علیه السلام) در آنجا منزل کرده بود، و آن سرزمین مقدس فلسطین است

و جمله ((ان اهلها كانوا ظالمين)) (تعلیل و بیان علت هلاک کردن ایشان است، می‌فرماید: علت اینکه می‌خواهیم هلاکشان کنیم، این است که: ظالمند، و رذیله ظلم در آنها ریشه دار شده، در اینجا مقتضای ظاهر آن بود که بفرماید ((انهم كانوا ظالمين)) ولی به جای ضمیر، اسم ظاهر (اهلها) را به کار برده، و این اشاره است به اینکه ظلم این قوم، ظلم مخصوصی بوده، که آنان را مستوجب هلاکت کرده، نه مطلق ظلم که آن روز مردم بدان مبتلا بودند گویا فرموده: اهل این قریه بدان جهت که اهل چنین قریه ای هستند ظالمند

قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهٗ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ  
 مقصود ابراهیم (ع) از (ان فيها لوطا...) خطاب به ملائکه عذاب

از ظاهر سیاق برمی‌آید که منظور حضرت ابراهیم (علیه السلام) از اینکه فرمود: لوط در آن قریه است، این بوده که عذاب را از آن قوم بردارد، تا لوط هم محفوظ بماند، ملائکه هم در پاسخ گفتند: این مطلب از ما پنهان نیست، و ما بدان جاهل نیستیم، بلکه نه تنها لوط مشمول عذاب نیست، بلکه هستند کسانی دیگر که از عذاب مستثنایند، مانند فرزندانش ولی همسرش باید هلاک گردد

پس ابراهیم از این مساله جاهل نبوده که خداوند لوط را که پیغمبر اوست با اهل قریه هلاک نمی‌کند، و نیز از تهدید ملائکه این ترس در او پیدا نشد که مبادا لوط هم هلاک شود، پس منظورش از اینکه فرمود: آخر لوط در آن قریه است، این بوده که به احترام لوط، عذاب را از اهل قریه برگرداند، ملائکه هم در پاسخ گفتند: که نه، ماء‌موریم به این که او را از میان قوم بیرون کنیم، و همچنین اهل او را، مگر همسرش را که او از باقی ماندگان در قریه است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۵

دلیل بر این معنایی که ما کردیم آیات ((فلما ذهب عن ابراهیم الروح و جاءته البشری یجاد لنا فی قوم لوط ان ابراهیم لحلیم او اه منیب یا ابراهیم اعرض عن هذا، انه قد جاء امر ربك و انهم آتیهم عذاب غیر مردود)) (است، و از این آیات به خوبی برمی‌آید که در آیات مورد بحث هم منظور ابراهیم دفاع از قوم لوط بود، نه از خود لوط  
 ملائکه نیز از کلام او همین را فهمیدند، و کلامش را بر ظاهرش باقی گذاشتند، و در پاسخ گفتند ما از هر کس داناتریم که چه

کسانی در آن قریه هستند، و می دانیم که لوط و خانواده اش کسانی نیستند که سزاوار عذاب باشند، و به زودی او و خانواده اش نجات می یابند، به جز همسرش که او هلاک شدنی است، و چون همان طور که گفتیم ملائکه از کلام ابراهیم (علیه السلام) دفاع از اهل قریه را فهمیدند لذا در پاسخ گفتند: عذاب اهل قریه امری است حتمی، همان طور که آیات سوره هود هم به آن اشاره می کند

مفسرین در معنای جمله ((ان اهلها كانوا ظالمین)) و جمله ((قال ان فيها لوطا)) مشاجراتی طولانی دارند، که چون فایده از آن عاید نمی شد از نقلش خودداری کردیم، خوانندگان می توانند به تفاسیر مفصل مراجعه کنند

وَلَمَّا اُنْجَاوْا رُسُلَنَا لُوطًا سِىءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ...

ضمیر جمع در هر دو ((بهیم)) به کلمه ((رسل)) برمی گردد، و حرف ((باء)) بر سر آن دو سببیت را می رساند، و چنین معنا می دهد که چون فرستادگان ما نزد لوط شدند به سبب ایشان بد حالی عارضش شد، برای اینکه فرستادگان به صورت جوانانی زیبا و امرد مجسم شده بودند، لوط ترسید مبادا مردم درباره آنان قصد سوء کنند، که اگر چنین شود او از دفاع از آنان ناتوان خواهد شد، و در برابر میهمانان شرمنده خواهد گشت

((وقالوا لا تخف ولا تحزن)) - یعنی فرستادگان گفتند: مترس و اندوهناک مباش که خطر یقینی و احتمال خطری که تو را تهدید کند در بین نیست، چون خوف همیشه به خاطر مکروهی پیدا می شود که احتمال وقوعش برود، و اندوه وقتی می آید که آن مکروه واقع شده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۶

((انا منجوك و اهلك الا امرءتك كانت من الغابرين)) - یعنی ما تو و خانواده ات را نجات خواهیم داد، مگر همسرت را که از باقی ماندگان خواهد بود، یعنی باقی ماندگان در عذاب. و این جمله علت نداشتن ترس و اندوه را بیان می کند

إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

این آیه بیان است برای جمله ((انا منجوك و اهلك)) و می فرماید: غیر از تو و خانواده ات آنچه در قریه هست به خاطر فسقهایی که می کردند، دچار عذابی می شوند که ما آن را از آسمان نازل خواهیم کرد. و کلمه ((رجز)) به معنای عذاب است

وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

ضمیر مونث در ((منها)) به قریه برمی گردد، و ((ترك)) به معنای باقی گذاشتن است، و معنایش این است که: ما از این قریه تنها علامتی روشن باقی گذاشتیم، برای مردمی که تعقل دارند، تا از دیدن آن عبرت گیرند و از خدا بترسند، و آن علامت همان آثار و خرابه هایی است که بعد از نزول عذاب از قریه باقی می ماند. و لیکن امروز معلوم نیست که آن آثار کجا است. و چه بسا گفته می شود که: ((بعد از جریان هلاکت آنان، آب دریا آن شهر را گرفت، و آن دریا همان بحر لوط است)). و لیکن از ظاهر آیه - بطوری که ملاحظه می کنید - برمی آید که آثار این شهر در زمان نزول آیات مورد بحث معروف بوده، و از این ظاهر تر این جمله است که در سوره حجر درباره همین آثار صراحتاً فرموده: ((و انها لبسیل مقیم)) و در سوره صافات آیه ۱۳۸ فرموده: ((و انکم لتمررون علیهم مصبحین و باللیل افلا تعقلون))

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَتَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

در این آیه حکایت می کند که شعیب مردم را به عبادت خدا، یعنی به توحید می خواند، و اینکه به معاد معتقد شوند، چون رجای آخرت همان اعتقاد به معاد است، و اینکه در زمین فساد نکنند، و - به طوری که بعضی از مورخین در تاریخ قوم مدین گفته اند - عمده ترین فسادانگیزی آنان در زمین عبارت بوده از کمفروشی و خیانت در کیل و وزن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۷

اشاره به امتحان و ابتلاء قوم مدین، عاد و ثمود و... و گرفتار شدنشان به عذاب الهی

فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ

کلمه ((رجفه)) به طوری که راغب گفته به معنای اضطراب و لرزش خیلی سخت است. و کلمه ((جاثمین)) از ماده ((جثم)) است، و جثم و همچین جثوم در مکان، به معنای نشستن در آن، و یا زانو نهادن بر آن است، و این تعبیر کنایه است از مرگ و معنای آیه این است که: اهل مدین شعیب را تکذیب کردند، پس زلزله سختی ایشان را گرفت، و صبح همه در خانه هایشان مرده بودند، و دیگر از جای خود حرکت نکردند

قرآن کریم در جای دیگر درباره داستان مدین فرموده: ((وَ اخذت الذین ظلموا الصیحه فاصبحوا فی دیارهم جاثمین)) - و نیز فرموده: ((فان عرضوا فقل اندرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود))، و از این آیات برمی آید که اهل مدین هم دچار صاعقه شدند و هم زلزله

وَ عَادًا وَ ثَمُودًا وَ قَدْ تَبَّيَّنَ لَکُم مِّن مَّسْکِنِهِمْ ...

در اینجا سیاق را تغییر داد، تا تفتنی در کلام شده باشد، لذا نخست عاد را آورد، و سپس ثمود را، همچنان که در آیه بعد، نخست قارون را ذکر کرده، سپس فرعون و بعد از او هامان را، به خلاف داستانهای امی که قبلاً ذکر فرمود، زیرا در آن داستانها نخست نام انبیای هر امتی را می آورد، مانند: نوح، ابراهیم، لوط و شعیب، بعدا نام عاصیان آن امت ها را

و دو کلمه ((عاد و ثمود)) در جمله مورد بحث منصوبند به فعلی تقدیری، و تقدیر کلام ((و اذکر عادا و ثمود - به یاد آر عاد و ثمود را)) می باشد

((و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل و کانوا مستبصرین)) - زینت دادن شیطان اعمال ایشان را کنایه به استعاره است از اینکه شیطان اعمال زشتشان را مورد علاقه و محبتشان قرار داد، و علاقه به آن را در آنان تشدید کرد، و معنای اینکه فرمود: از راه بازشان داشت، این است که: از راه خدا که راه فطرت است بازشان داشت، و لذا بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از مستبصر بودن آنان، این است که: قبلاً بر فطرت ساده انسانی خود بودند، و لیکن در آخر شیطان آن را از ایشان بگرفت)) ولی ظاهر آیه - همان طور که در تفسیر آیه ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین)) نیز گفتیم - این است که: عهد فطرت ساده و سالم قبل از بعثت نوح بوده، و عاد و ثمود اقوامی بوده اند که بعد از نوح می زیسته اند، پس معلوم می شود مستبصر بودن آنان قبل از فریب شیطان، این بوده که پیرو دین توحید، یعنی دین فطرت بوده اند، و تنها خدا را می پرستیدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۱۸۸

وَ قَرُونَ وَ فِرْعَوْنَ وَ هَمَانَ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِی الْاَرْضِ وَ مَا كَانُوا سَبِقِیْنَ

کلمه ((سابقین)) استعاره به کنایه است از غلبه، یعنی قارون و فرعون و هامان که مورد دعوت موسی قرار داشتند، و در برابر دعوتش استکبار کردند با این عکس العمل خود بر او غالب نیامدند و بقیه الفاظ آیه روشن است

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ ...

یعنی هر یک از امت های نامبرده را به جرم گناهی که داشتند گرفتیم، این اجمال قضیه است، آن وقت شروع می کند به تفصیل آن، و می فرماید: ((فمنهم من ارسلنا علیه حاصبا))، بعضی ها را حاصبی بر او فرستادیم، و حاصب به معنای سنگ است، بعضی هم گفته اند: به معنای بادی است که سنگریزه ببارد، و بنا به معنای اول جمله مورد بحث با قوم لوط منطبق می شود، و بنابر معنای دوم با قوم عاد

((و منهم من اخذته الصیحه)) - بعضی از آنها را صیحه گرفت، و این قوم ثمود، و قوم شعیب است ((و منهم من خسفنا به الارض)) و بعضی از آنها را در زمین فرو بردیم، و این اشاره به داستان قارون است، ((و منهم من اغرقنا)) بعضی ها کسانی بودند که غرقشان کردیم و این هم قوم نوح را شامل است و هم قوم فرعون و هامان را

خدای سبحان بعد از تفصیل آن اجمال، به همه داستانهایی که تا اینجا بیان کرده بود برگشته، عاقبت امت های نامبرده را با بیانی

عام شرح می دهد، و می فرماید آنچه این اقوام را گرفتار بیلایی کرد که بدان مبتلا شدند، تنها ظلم خود آنها بود، نه ظلم خدا، ((و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون - خدا هرگز به آنان ظلم نکرد، و لیکن این خودشان بودند که به خود ظلم می کردند)) یعنی خدا آن بلاها را به عنوان مجازات بر آنان نازل کرد، چون دنیا دار فتنه و امتحان است، و این سنتی است الهی که به هیچ وجه از آن چشم پوشی نمی شود، پس هر کس هدایت بیابد برای خود یافته، و هر کس گمراه شود آن نیز علیه خود او است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۸۹

بحث روایتی (روایاتی در ذیل بعضی آیات گذشته)

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی که در آن معانی کفر را بیان کرده می فرماید: وجه پنجم از کفر، کفر براءت است، و آن کفری است که در آیه ((و قال انما اتخذتم من دون الله اوثانا موده بینکم فی الحیوه الدنیا ثم یوم القیمه یکفر بعضکم ببعض و یلعن بعضکم بعضا)) بدان اشاره شده است که معنایش ((یتبرء بعضکم من بعض - بیزاری می جوید یکی از دیگری)) می باشد. - تا آخر حدیث -

مؤلف: این معنا در کتاب توحید از علی (علیه السلام) در حدیثی طولانی که به سوالات اشخاصی درباره تعارض آیات قرآنی پاسخ داده آمده، و فرموده: این کفر که در این آیه هست به معنای بیزاری جستن است، می خواهد بفرماید: بعضی از بعضی دیگر بیزاری می جوید، و نظیر این آیه در سوره ابراهیم است که در حکایت کلام ابلیس می فرماید: ((انی کفرت بما اشركتمون من قبل - من به آنچه قبلا- مرا در آن شرکت می دادید کافر))، یعنی بیزارم، و نیز در حکایت گفتار ابراهیم می فرماید: ((کفرنا بکم)) یعنی تبری می جویم از شما

روایاتی درباره عمل قوم لوط و عذاب الهی آنان

و در الدر المنثور است که ابن مردویه، از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خذف - یعنی ریگ و یا هسته خرما را بین دو سیاه نهادن، و آن را به سوی چیزی پرتاب کردن - نهی فرمود، و به آیه ((و تاتون فی نادیکم المنکر)) استشهد فرمود

مؤلف: این معنا از عده ای از صاحبان کتب حدیث از ام هانی دختر ابی طالب (علیه السلام) نیز روایت شده، و عبارت آن چنین است که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معنای جمله ((و تاتون فی نادیکم المنکر)) را پرسیدم، فرمود رسمشان این بود که بر سر راه می نشستند، و ریگ به سوی عابری می انداختند، و عابران را مسخره می کردند

و در کافی به سند خود از ابی زید حماد، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیث نزول ملائکه بر ابراهیم، و بشارت دادن وی فرمود: ابراهیم به ملائکه گفت: برای چه آمده اید؟ گفتند: برای هلاک ساختن قوم لوط، پرسید: حتی اگر صد نفر مومن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۰

در میان آنان باشد باز هلاکشان می کنید؟ جبرئیل گفت: نه، پرسید اگر پنجاه نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید اگر سی نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید اگر بیست نفر باشد چطور؟ گفت: نه، پرسید اگر ده نفر باشد؟ گفت: نه، پرسید اگر پنج نفر باشد؟ گفت: نه، پرسید اگر یک نفر باشد؟ گفت: نه، ابراهیم اینجا اتخاذ سند کرد، و گفت: لوط در بین آنان است؟ گفتند: ما از هر کس بهتر می دانیم که در آنجا چه کسانی هستند، و او و اهلس را نجات خواهیم داد، مگر همسرش را که از باقی ماندگان در قریه است

حسن بن علی (علیهما السلام) فرموده: من از کلام ابراهیم غیر این را نمی فهمم که او می خواسته قوم را از عذاب نجات دهد، همچنان که قرآن در این باره فرموده: ((یجادلنا فی قوم لوط ابراهیم بر سر قوم لوط با ما مجادله می کرد)) العنکبوت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۱



آیات ۴۱ - ۵۵، سوره عنکبوت

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۴۱) إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۴۲) وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (۴۳) خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ (۴۴) أَتُلُّ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (۴۵) وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ وَاللَّهُمَّ وَحْدَهُ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (۴۶) وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ (۴۷) وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبِطِلُونَ (۴۸) بَلْ هُوَ آيَةٌ بَيِّنَةٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ (۴۹) وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۵۰) أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرُحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۵۱) قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَطْلِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَسِرُونَ (۵۲) وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعِذَابِ وَلَوْ لَا- أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعِذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَعْثُهُ وَهُمْ لَا- يَشْعُرُونَ (۵۳) يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعِذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (۵۴) يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعِذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۵۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶

صفحه ۱۹۲

ترجمه آیات

مثل کسانی که به جای خدا اولیایی دیگر اتخاذ می کنند مثل عنکبوت است و خانه ساختنش و به درستی سست ترین خانه ها خانه عنکبوت است اگر بدانند (۴۱) خدا می داند که به جای او چه چیزها می خوانند و او عزیز و حکیم است (۴۲) این مثلها را برای همه مردم می زنیم اما در آنها تعقل نمی کنند مگر داناان (۴۳) خدا آسمان و زمین را به حق خلقت کرد که در این خود آیتی است برای مردم با ایمان (۴۴) آنچه از کتاب به تو وحی شده بخوان و نماز به پادار که نماز از فحشاء و منکرات جلوگیری می کند و ذکر خدا بزرگتر است و خدا می داند که چه می سازید (۴۵) و با اهل کتاب جز به وجه احسن مجادله نکنید مگر افرادی از ایشان که ظلم کرده باشند، به ایشان بگویید ما به آنچه برای خودمان نازل شده و آنچه برای شما نازل شده ایمان داریم، معبود ما و شما یکی است و ما تسلیم آن معبودیم (۴۶) و این چنین نازل کردیم کتاب را به تو، پس پاره ای از اهل کتاب و بعضی از این مشرکین بدان ایمان می آورند و آیات ما را انکار نمی کنند مگر کافران (۴۷) تو پیش از قرآن هیچ کتابی را نتوانستی بخوانی و نیز خودت آن را نوشتی و گرنه مبطلان در نبوتت به شک می افتادند (۴۸) بلکه آیاتی است روشن در سینه کسانی که علم داده شده اند و آیات ما را انکار نمی کنند مگر ستمگران (۴۹) حرفها زدند از آن جمله گفتند چرا معجزه ها بر او نازل نشد بگو آیات تنها نزد خداست و من تنها بیم رسانی روشننگرم (۵۰) آیا این معجزه برایشان کافی نیست که ما بر تو کتاب نازل کردیم و اینکه بر آنان تلاوت می شود، بدرستی که در این، رحمت و تذکری است برای مردمی که ایمان می آورند (۵۱) بگو خدا کافی است که در میان من و شما گواهی دهد او می داند آنچه که در آسمانها و زمین است و کسانی که به باطل می گروند و به خدا کفر می ورزند زیانکارند (۵۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۳

از تو عذاب زودرس می خواهند و اگر نبود آن مدتی که مقرر شده عذاب زودتر ایشان را ناگهان و بدون اطلاع می گرفت (۵۳) از تو عذاب زودرس می طلبند نمی دانند که جهنم کافران را از هر سو احاطه کرده است (۵۴) روزی که عذاب احاطه شان می کند از بالای سر و پایین پا، و خدا به ایشان می گوید بچشید آنچه را که می کردید (۵۵)

بیان آیات

این آیات متضمن دنباله ای است برای داستانهایی که از امت های سابق نقل فرمود، و آن مثلی است که خدای سبحان برای

معبودهای موهوم آنان آورده، می‌فرماید: اینگونه اعتقادات خرافی آنان آن قدر بی‌اساس و سست بنیاد است که خلقت آسمانها و زمین به بانگ بلند به فساد آن فریاد می‌زنند، و اعلام می‌کنند که بغیر از خدا ولی و سرپرستی ندارند، و این اعلام عالم خلقت همان است که این کتاب کریم اعلام می‌دارد

و چون سخن بدین جا می‌رسد ناگهان روی سخن را به رسول گرامی خود نموده دستورش می‌دهد تا این کتاب را تلاوت کند، و نماز به پا بدارد، و اهل کتاب را با زبان نرم و مجادله به بهترین وجه به سوی دین اسلام دعوت کند، و مشرکین را که از او خواستند به غیر از قرآن معجزه ای بیاورد، و عذابی را که وعده می‌دهد زودتر بیاورد پاسخ دهد

تمثیل اتخاذ ارباب و آلهه و روی آوردن به غیر خدا به اتخاذ سست ترین خانه ها، خانه‌عنکبوت

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ...

کلمه عنکبوت معنایش معلوم است، این کلمه هم بر یک عدد از آن حشره اطلاق می‌شود، و هم بر جمع آن، هم در مذکر به این صورت می‌آید، و هم در مؤنث، یعنی عنکبوت ماده را هم عنکبوت می‌گویند

از آنجایی که در جمله ((مثل الذین اتخذوا)) عنایت همه در این است که مشرکین بغیر از خدا اولیایی برای خود گرفته اند، لذا همین معنا را در قالب صله و موصول آورد، و فرمود: مثل مشرکین مثل عنکبوت است، بلکه فرمود مثل کسانی که بغیر از خدا اولیاء می‌گیرند مثل عنکبوت است، که برای خود خانه می‌گیرد. همچنان که در جمله ((کمثل العنکبوت اتخذت بیتا))، نیز عنایت در اتخاذ عنکبوت بیت مزبور است، در نتیجه برگشت معنا به این می‌شود که صفت مشرکین در گرفتن اولیایی به غیر از خدا، چون صفت عنکبوت است در گرفتن خانه ای که چنین و چنان است و کلمه ((بیتا)) را نکره آورد تا دلالت کند بر اینکه خانه عنکبوت خبری درباره اش هست، و آن خبر را بعدا خواهیم گفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۴

آن وقت جمله ((وان اوهن البيوت لبيوت الكافرين)) بیان آن خبر، و صفت آن بیت است، و اگر فرمود ((وان اوهن البيوت لبيوتها - سست ترین خانه ها خانه اوست)) برای این است که خواست جمله مذکور را به عنوان یک مثل رایج به کار برده باشد، و مثل را کسی تغییر نمی‌دهد

و معنای آیه این است که: اتخاذ مشرکین اولیایی به غیر از خدا، مثل اتخاذ عنکبوت است خانه ای را، خانه ای که سست ترین خانه ها است، چون هیچ یک از آثار خانه به جز اسم بر آن صادق نیست، زیرا خانه را برای این می‌سازند که صاحبش را از سرما و گرما حفظ کند، و چیزی که این خواص را ندارد و صاحبش را از هیچ مکروهی حفظ نمی‌کند خانه نیست. اولیایی هم که مشرکین برای خود گرفته اند تنها از ولایت، اسمی دارند، برای اینکه نه نفعی می‌رسانند و نه ضرری، نه مالک مرگی هستند و نه حیاتی، و نه نشوری

مورد مثل، همان مساله اتخاذ آلهه است، پس اگر در آیه مورد بحث به جای کلمه آلهه اولیاء را آورد، برای این است که بفهماند که اصولا داعی مشرکین در پرستش خدایان مساله ولایت است، زیرا مشرکین می‌پنداشتند که بت‌ها در کار آنان ولایت دارند، و امور آنان را تدبیر می‌کنند، خیر را به سوی آنان جلب نموده و شر را از ایشان دور می‌سازند، و درباره آنان شفاعت می‌کنند

در آیه مورد بحث علاوه بر نکته ای که گذشت، نکته دیگری هست، و آن این است که: با اطلاقی که دارد تمامی اقسام شرک را شامل می‌شود، و روی سخنش با تمامی کسانی خواهد بود که حتی در یک امری از امور خود به غیر از خدا ولی بگیرند و به آن تکیه کنند، و آن را مستقل در اثر خود بدانند، البته آن اثری که از وی توقعش را دارد، هر چند که آن ولی بت نباشد

بلکه آیه شریفه شامل ولایت کسی نمی‌شود که برگشت ولایتش به ولایت خدا باشد، مانند ولایت رسول، و امام و مؤمنین، چون اگر کسی رسول و یا امام و یا مومنی را ولی خود بداند، در حقیقت خدا را ولی خود خوانده، برای اینکه ولایت آنان در طول ولایت خدا است، و خود خدا ایشان را ولایت داده، و آیه ((و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون)) این اطلاق را تاءید می‌کند

کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۵

((لو كانوا يعلمون)) - بعضی گفته اند: ((یعنی اگر می دانستند که مثلشان در گرفتن اولیاء مثل عنکبوت است

معنی و مفاد آیه شریفه: ((ان الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء...))

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

ممکن است بگوئیم کلمه ((ما)) در جمله ((ما يدعون)) موصوله است، یعنی آنچه می خوانند، و ممکن است بگوئیم نافیه است، یعنی ((و نمی خوانند)) و نیز ممکن است آن را استفهامی یا مصدری بگیریم، و کلمه ((من)) بنا بر احتمال دوم زاید است، که صرفاً برای تاء کید آورده شده، و بنا بر سه احتمال دیگر بیانی است، و از این چهار احتمال دو احتمال اول قوی تر است، و از آن دو، اولی قوی تر است

و بنا بر احتمال دوم معنا چنین می شود که: خدا می داند مشرکین هیچ چیزی به جای او نمی خوانند، یعنی آنچه به عنوان آلهه به جز خدا می پرستند هیچ حقیقتی ندارد، در نتیجه به قول صاحب کشف آیه شریفه تاکید همان مثل است و زیادتی است برای اینکه در آن مثل آن آلهه را حداقل چون خانه عنکبوت دانست، ولی در این جمله می فرماید بلکه خانه عنکبوت هم نیست، چون عدم محض است

و بنا بر احتمال اول معنای آیه چنین می شود: خدا می داند آن چیزهایی را که به جای او می پرستند، و جاهل به آن نیست، و بنابراین جمله مورد بحث کنایه می شود از اینکه آن مثلی که زدیم مثلی به جا بود، چون برای اولیای آنان از ولایت چیزی به جز اسم نیست

این معنا - همان طور که گفتیم - از همه احتمالات قوی تر است، چون دو کلمه عزیز و حکیم آن را تاکید می کند، و می فهماند که وقتی خدایان مشرکین از ولایت چیزی به جز اسم نداشتند، پس در نتیجه تنها عزیزی که هیچ چیز بر او غلبه نمی کند، و در تدبیر ملکش شریک نیست، و نیز در خلقت و ایجاد شرکت ندارد، خدا است، و نیز تنها حکیمی که هر چه می کند و هر تدبیری که به کار می بندد متقن و محکم است، خدا است، و چون تنها او عزیز و حکیم است، هیچ وقت تدبیر خلق خود را به کسی واگذار نمی نماید (فراموش نشود که واگذاری غیر از دادن ولایت به انبیاء و اولیاء است، چون گفتیم ولایت انبیاء در طول ولایت خدا است نه به عنوان واگذاری و تفویض مترجم)، آن وقت آیه مورد بحث به منزله زمینه ای می شود برای بیان بعد که می فرماید ((خلق الله السموات و الارض بالحق)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۶

و تِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

این جمله به مثلهایی که در قرآن زده شده اشاره می کند، و می فرماید که هر چند آنها را همه مردم می شنوند، و لیکن حقیقت معانی آن و لب مقاصدش را تنها اهل دانش درک می کنند، آن کسانی که حقایق امور را می فهمند، و بر ظواهر هر چیزی جمود نمی کنند

دلیل بر این معنا جمله ((لا یعقلها)) است، برای اینکه ممکن بود بفرماید: ((و لا یومن بها))، و یا تعبیری نظیر آن بیاورد، پس اینکه فرمود: ((لا- یعقلها)) دلیل بر آن است که منظور درک حقیقت و مغز آن مثلها است، و گرنه بسیاری از غیر دانایان هستند که به ظواهر آن مثلها ایمان دارند

پس درک مثلهایی که در کلام خدا زده شده نسبت به فهم و شعور مردم مختلف است، بعضی از شنوندگان هستند که به جز شنیدن الفاظ آن و تصور معانی ساده اش هیچ بهره ای از آن نمی برند، چون در آن تعمق نمی کنند، بعضی دیگر هستند که علاوه بر آنچه که دسته اول می شنوند و می فهمند، در مقاصد آن تعمق هم می کنند، و حقایق باریک و دقیقش را درک می نمایند

در این آیه اشاره است به اینکه مثل زدن بت پرستی به تار تیدن عنکبوت، صرف مثل شعری و ادعای خالی از دلیل نیست، بلکه

پایه ای از حجت و برهان عقلی دارد، و حقیقت حقه و ثابتی ای دارد، که آیه بعد به آن اشاره می کند

خلقت، تدبیر و ولایت ملازم یکدیگرند و هر سه مختص به خدای تعالی است

خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ

مراد از حق بودن خلقت آسمانها و زمین این است که: بفهماند در خلقت آنها بازچه در کار نیست، همچنان که جای دیگر این معنا را صریحا اعلام نموده و فرموده: ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لا عین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون)).

پس خلقت آسمانها و زمین بر اساس نظامی ثابت و تغییر ناپذیر است، و سنت الهی نه اختلاف می پذیرد و نه تخلف، تدبیر هم خود از خلقت است، و این دو با یکدیگر اختلاف ندارند، و هیچ کس از دیگری تخلف نمی کند

برای اینکه تدبیر حوادث جاریه در عالم، معنایش این است که: یک حادثی را دنبال حادثی دیگر به وجود بیاورد، حادثی باشد که وقتی دنبال حادث اول پدید آورد، نظامی اتم به وجود آید، و آن چنان حوادث را ترتیب دهد که به غایت ها و نتایجی منتهی شود که حق و حقیقت باشد، پس در حقیقت تدبیر عبارت شد از خلقت بعد از خلقت، اما خلقت هر چیزی با رعایت خلقت های قبل و بعد، که چون تک تک هر ایجاد در نظر گرفته شود خلقت است، و چون رابطه و اتصال بین همه خلقها در نظر گرفته شود تدبیر

است، پس تدبیر، چیزی سواي خلقت نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۷

و چون خلقت و صنع همه به خدای تعالی منتهی می شود، و این منتهی شدنش ضروری و غیر قابل انکار است، ناگزیر تدبیر هم منتهی به اوست، و به هیچ وجه نمی شود به غیر او دانست، و غیر خدای تعالی هر چه هست مخلوق خدا، و قائم به خدا، و مملوک او است، خودش مالک هیچ نفعی و ضرری نیست، و محال است که قائم به غیر از او باشد، و آن غیر، مستقل در تدبیر او، و مستغنی از خدا باشد، و این همان معنای حق بودن، و بازچه نبودن، و جد بودن، و شوخی نبودن خلقت است

پس اگر بعضی از مخلوقات خدا مدبر بعضی از مخلوقات دیگرش بوده باشد، این ولایت در تدبیر ولایت حقیقی نیست، چون ولی نامبرده باز هم مالک واقعی، و به حقیقت معنای کلمه نیست، و به این معنا چیزی را مالک نمی باشد، و در نتیجه آنچه دخل و تصرف می کند جنبه بازی را دارد، و اگر فرضا خدا چنین ولایتی را به بعضی از مخلوقات خود بدهد، او هم با مخلوقات خود بازی کرده است، و ساحت او منزله از لعب و بازی است، و فرض مذکور تنها و تنها فرض است، و حقیقتی نمی تواند داشته باشد، و ولایت فرض شده فقط اسمی از ولایت را دارد، و به کلی از حقیقت معنای کلمه تهی است، همچنان که تار عنکبوت اینچنین است ((ان فی ذلک لایه للمومنین)) - در این جمله آیت بودن خلقت را اختصاص داد به مؤمنین، با اینکه برای عموم مردم آیت است،

و این بدان جهت است که: تنها مؤمنین از این آیت سود می برند، و از آن به صاحب آیت یعنی خدای تعالی راه می یابند

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...

بعد از آنکه اجمال داستانهای امم سابق را بیان کرد، که شرک و گناهان و منکراتشان، کارشان را به چه شقاوتی کشانید، شقاوتی

ابدی، و خسروانی دائم، اینک در این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۸

آیه از آن مطالب منتقل شده به اینکه رسول گرامی خود را دستور می دهد به تلاوت آنچه به وی وحی شده، - البته در عین حال کلام را استینافی گرفت یعنی به ما قبل عطف نکرد - چون تلاوت قرآن بهترین رادع است از شرک و ارتکاب فحشاء و منکرات، زیرا در آن آیات روشنی است که متضمن حجت هایی نورانی است، که حق را آن طور که باید روشن می سازد، و هم مشتمل

است بر داستانهای عبرت آور، و مواعظ و بشارت ها و انذار و وعده و وعیدها که شنونده و خواننده را از گناهان باز می دارد

و سپس آن امر را ضمیمه کرد به امر به نماز که بهترین اعمال است، چون که نماز از فحشاء و منکر باز می دارد

چگونه نماز ایستادن را از فحشا و منکر باز می دارد

و سیاق آیات شاهد بر این است که: مراد از این بازداری، بازداری طبیعت نماز از فحشاء و منکر است، البته بازداری آن به نحو اقتضاء است نه علیت تامه، که هر کس نماز خواند، دیگر نتواند گناه کند

خواهی گفت چطور نماز از فحشاء و منکرات نهی می‌کند؟ در جواب می‌گوییم این عمل مخصوصا که بنده خدا آن را در هر روز پنج بار به جا بیاورد، و همه عمر ادامه دهد، و مخصوصا اگر آن را همه روزه در جامعه ای صالح به جا بیاورد، و افراد آن جامعه نیز مانند او همه روزه به جا بیاورند، و مثل او نسبت به آن اهتمام بورزند، طبعاً با گناهان کبیره سازش ندارد

آری توجه به خدا از در بندگی، آنهم در چنین محیط و از چنین افراد، طبیعتاً باید انسان را از هر معصیتی کبیره و هر عملی که ذوق دینی آن را شنیع می‌داند، از قبیل قتل نفس، تجاوز به جانها و به مال ایتام، زنا، و لواط، باز بدارد، بلکه نه تنها از ارتکاب آنها، بلکه حتی از تلقین آن نیز جلوگیری کند

برای اینکه نماز مشتمل است بر ذکر خدا، و این ذکر، اولاً-ایمان به وحدانیت خدای تعالی، و رسالت و جزای روز قیامت را به نماز گزار تلقین می‌کند، و به او می‌گوید که خدای خود را با اخلاص در عبادت مخاطب قرار داده و از او استعانت بنما، و درخواست کن که تو را به سوی صراط مستقیم هدایت نموده، و از ضلالت و غضبش به او پناه ببر

و ثانياً او را وادار می‌کند بر اینکه با روح و بدن خود متوجه ساحت عظمت و کبریایی خدا شده، پروردگار خود را با حمد و ثنا و تسبیح و تکبیر یاد آورد، و در آخر بر خود و هم مسلکان خود و بر همه بندگان صالح سلام بفرستد

علاوه بر این او را وادار می‌کند به اینکه از حدث (که نوعی آلودگی روحی است)، و از خبث یعنی آلودگی بدن و جامه، خود را پاک کند، و نیز از اینکه لباس و مکان نمازش غصبی باشد، پرهیزد، و رو به سوی خانه پروردگارش بایستد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۱۹۹

پس اگر انسان مدتی کوتاه بر نماز خود پایداری کند، و در انجام آن تا حدی نیت صادق داشته باشد، این ادامه در مدت کوتاه به طور مسلم باعث می‌شود که ملکه پرهیز از فحشاء و منکر در او پیدا شود، به طوری که اگر فرضاً آدمی شخصی را موکل بر خود کند، که دائماً ناظر بر احوالش باشد، و او را آنچنان تربیت کند که این ملکه در او پیدا شود و به زیور ادب عبودیت آراسته گردد، قطعاً تربیت او موثرتر از تربیت نماز نیست، و به بیش از آنچه که نماز او را دستور می‌دهد دستور نخواهد داد، و به بیش از آن مقدار که نماز به ریاضت وادارش می‌کند وادار نخواهد کرد

جواب به این اشکال که چرا بسیاری از نماز گزاران مرتکب کبائر و منکرات می‌شوند؟

در اینجا لازم است اشکالی که به آیه شریفه شده، و جوابش را خاطر نشان سازیم، بعضی بر این آیه اشکال کرده اند که: ((این آیه می‌فرماید نماز از فحشاء و منکرات نهی می‌کند، و حال آنکه ما بسیاری از نماز گزاران را می‌بینیم که از ارتکاب گناهان بزرگ پروایی ندارند، چرا نماز آنان از فحشاء و منکرات بازشان نمی‌دارد؟))

در جواب از این اشکال بعضی از علماء گفته اند: ((اصلاً کلمه ((صلوه)) در آیه شریفه به معنای نماز نیست، بلکه به معنای دعا است، و مراد از دعا هم دعوت به سوی امر خدا است، و معنای آیه این است که: ای پیغمبر من، بر دعوت به سوی امر خدا پایداری کن، که اگر چنین کنی این دعوت مردم را از فحشاء و منکرات باز می‌دارد)). لیکن این جواب اشکال دارد، برای اینکه در حقیقت برای رفع اشکال و فرار از آن، آیه را از ظاهرش برگردانیده

بعضی دیگر گفته اند: ((کلمه ((صلوه)) در آیه شریفه در معنای نکره است، و معنای آیه این است که یک قسم از نمازها باعث می‌شود که نماز گزار از فحشاء و منکرات اجتناب بورزد، و درست هم هست، پس مراد همه نمازها نیست، تا آن اشکال وارد شود.))

بعضی دیگر گفته اند: ((نماز مادام که نماز گزار مشغول آن است این اثر را دارد، یعنی شخص نماز گزار مادام که مشغول نماز است

کارهای زشت نمی‌کند، چون همین اشتغال به نماز او را از کارهای دیگر باز می‌دارد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۰ بعضی دیگر گفته‌اند: ((آیه به همان ظاهری که دارد معنایی دارد که آن اشکال متوجهش نمی‌شود، و آن این است که: نماز مانند یک انسانی که دیگری را از فحشاء و منکرات نهی می‌کند، به شخص نمازگزار می‌گوید: زنا مکن، ربا مخور، دروغ مگو، و... و لیکن همان طور که در آن انسان لازمه نهی این نیست که شنونده گوش هم بدهد، و از گفته او منتهی هم بشود، در نماز نیز چنین است، یعنی نماز مرتب به نمازگزار می‌گوید که چنین و چنان مکن، و لیکن لازمه این نهی این نیست که نمازگزار منتهی هم بشود، و از آن کارها دست بردارد. مگر نهی نماز از نهی خدا مهم تر و موثرتر است، خدای تعالی در آیه شریفه ((ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر))، به عدل و احسان و صلح رحم امر می‌کند، و از فحشاء و منکر نهی می‌فرماید، و مع ذلک مردم همچنان نافرمانی اش می‌کنند، و نهی او باعث انتهای مردم نمی‌شود، نهی نماز هم مثل آن، پس اشکالی که بر آیه شده ناشی از این توهم است که نهی همواره مستلزم انتهاء است، و این توهمی است باطل))

از بعضی از مفسرین نقل شده که در پاسخ از این اشکال گفته‌اند: ((نماز را برای این می‌خوانند که به یاد خدا بیفتند، همچنان که خود خدای تعالی هم فرموده: ((اقم الصلوه لذكری - نماز را برای یاد من به پا دار))، و کسی که به یاد خدا باشد، مسلماً از اعمالی که خوشایند خدا نیست پرهیز می‌کند، و آن اشخاصی که در اشکال مورد نظرند، اشخاصی هستند که اگر نماز نخوانند گناه بیشتر می‌کنند، و نماز در آنها این مقدار اثر گذاشته که منکرات را کمتر مرتکب شوند))

حق مطلب در پاسخ اشکال فوق

لیکن خواننده عزیز توجه دارد که هیچ یک از این جوابها با سیاق حکم، و تعلیلی که در آیه شریفه آمده نمی‌سازد، برای اینکه آنچه از سیاق برمی‌آید این است که: اگر دستور داده‌اند به اینکه مردم نماز بخوانند، برای این است که نماز آنان را از فسق و فجور باز می‌دارد، و این تعلیل می‌فهماند که نماز عملی است عبودی، که به جا آوردنش صفتی در روح آدمی پدید می‌آورد که آن صفت به اصطلاح معروف، پلیسی است غیبی، و صاحبش را از فحشاء و منکرات باز می‌دارد، و در نتیجه جان و دلش را از قذارت گناهان و آلودگی‌هایی که از اعمال زشت پیدا می‌شود، پاک می‌نماید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۱

پس معلوم می‌شود مقصود از نماز رسیدن به آن صفت است، یعنی صفت بازدارنده از گناه، چیزی که هست در جواب از آن اشکال می‌گوییم: پیدایش این صفت اثر طبیعی نماز هست، و لیکن به نحو اقتضاء، نه به نحو علیت، پس اینکه در جواب دومی گفتند در بعضی افراد اثر دارد صحیح نیست، بلکه در همه اثر دارد، و لیکن به نحو اقتضاء و نیز اینکه در جواب سوم گفتند اثرش تا وقتی است که انسان مشغول نماز است، صحیح نیست، بلکه اثرش در همه احوال است اما به نحو اقتضاء و اینکه در جواب چهارم گفتند: نهی مستلزم انتهاء نیست و گویا در آیه شریفه فرموده نماز بخوان تا نهی نماز را بشنوی صحیح نیست، بلکه نهی مستلزم انتهاء هست چیزی که هست گفتیم به نحو اقتضاء و اینکه در جواب پنجم گفتند نماز یاد خدا است و یاد خدا انسان را از فحشاء باز می‌دارد باز درست نیست، برای اینکه اشکال بر گناهکاری نمازگزار است، چه یاد خدا باشد و چه نباشد

پس حق در جواب همان است که گفتیم بازدارنده از گناه اثر طبیعی نماز است، چون نماز توجه خاصی است از بنده به سوی خدای سبحان، لیکن این اثر تنها به مقدار اقتضاء است، نه علیت تامه، تا تخلف نپذیرد، و نمازگزار دیگر نتواند گناه کند، نه، بلکه اثرش به مقدار اقتضاء است، یعنی اگر مانع و یا مزاحمی در بین نباشد اثر خود را می‌بخشد، و نمازگزار را از فحشاء باز می‌دارد، ولی اگر مانعی و یا مزاحمی جلو اثر آن را گرفت، دیگر اثر نمی‌کند، و در نتیجه نمازگزار آن کاری که انتظارش را از او ندارند می‌کند، خلاصه یاد خدا، و موانعی که از اثر او جلو می‌گیرند، مانند دو کفه ترازو هستند، هر وقت کفه یاد خدا چربید، نمازگزار گناه نمی‌کند، و هر جا کفه آن موانع چربید کفه یاد خدا ضعیف می‌شود، و نمازگزار از حقیقت یاد خدا منصرف می‌گردد، و گناه را مرتکب می‌شود. و اگر خواننده عزیز بخواهد این معنا را لمس کند، باید حال بعضی از افراد که نام مسلمان دارند، و در عین حال



نماز نمی خوانند، در نظر بگیرد، که اگر رفتار آنها را زیر نظر قرار دهد، می بیند که به خاطر نخواندن نماز، روزه را هم می خورد، و حج هم نمی رود و زکات هم نمی دهد، و بالاخره سایر واجبات را هم ترک می کند، و هیچ فرقی بین پاک و نجس، و حلال و حرام نمی گذارد، و خلاصه در راه زندگی همچنان پیش می رود، هر چه پیش آید خوش آید، و هیچ چیزی را در راه خود مانع پیشرفت خود نمی بیند، نه ظلم، نه زنا، نه ربا، نه دروغ، و نه هیچ چیز دیگر

آن وقت اگر حال چنین شخصی را با حال کسی مقایسه کنی که نماز می خواند، و در نمازش به حداقل آن یعنی آن مقداری که تکلیف از گردنش ساقط شود اکتفاء می کند، خواهی دید که او از بسیاری از کارها که بی نماز از آن پروا نداشت پروا دارد، و اگر حال این نمازگزار را با حال کسی مقایسه کنی که در نمازش اهتمام بیشتری دارد، خواهی دید که دومی از گناهان بیشتری پروا دارد، و به همین قیاس هر چه نماز کاملتر باشد، خودداری از فحشاء و منکرات بیشتر خواهد بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۲

معنای ((ذکر)) و مقصود از اینکه درباره نماز فرمود: ((و لذكر الله اکبر))

((و لذكر الله اکبر)) - راغب در مفردات می گوید: کلمه ((ذکر)) گاهی در معنای یاد، خاطر به کار برده می شود، مثلاً می گویند ((افی ذکرک - آیا به یاد داری و آیا به خاطر داری)). و این یاد و خاطر هیئت است در نفس، که با داشتن آن انسان می تواند آنچه از معلومات کسب کرده حفظ کند، و از دست ندهد، مانند حافظه، با این تفاوت که حفظ را در جایی به کار می برند که مطلبی را در حافظه خود داشته باشد، هر چند که الان حاضر و پیش رویش نباشد، به خلاف ذکر که در جایی به کار می رود که علاوه بر اینکه مطلب در صندوق حافظه اش هست، در نظرش حاضر هم باشد

و گاهی کلمه ذکر را در حضور قلب و یا حضور در زبان استعمال می کنند، مثلاً می گویند: ذکر خدا دو نوع است، یکی ذکر به زبان، و یکی هم ذکر به قلب، یعنی حضور در قلب، و به همین جهت است که گفته اند: ذکر دو نوع است، ذکر از نسیان، - یعنی ذکر به معنای اول -، و ذکر بدون نسیان، - یعنی ذکر به معنای دوم - که به معنای ادامه حفظ است، معنای سوم ذکر هم عبارت است از سخن، چون هر سخنی را ذکر هم می گویند

و ظاهراً اصل در معنای این کلمه همان معنای اول است، و اگر معنای دوم را (نام خدا را بردن) هم ذکر نامیده از این بابت است که ذکر لفظی مشتمل بر معنای قلبی نیز هست، و ذکر قلبی نسبت به ذکر لفظی اثری را می ماند که بر سبب مترتب می شود، یا نتیجه ای است که از عمل عاید می گردد

و اگر نماز را ذکر نامیده اند، برای این است که: نماز هم مشتمل است بر ذکر زبانی از تهلیل، و حمد، و تسبیح، و هم به اعتباری دیگر مصداقی است از مصادیق ذکر، چون مجموعه آن عبودیت بنده خدا را مجسم می سازد، و لذا خدای تعالی نماز را ذکر الله نامیده و فرموده: ((اذا نودی للصلوه من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله)) (و هم به اعتباری دیگر امری است که ذکر بر آن مترتب می شود، ترتب غایت بر صاحب غایت، یعنی نتیجه نماز یاد خدا است، همچنان که آیه ((واقم الصلوه لذكری)) به آن اشاره می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۳

و ذکر می گفتیم، غایت و نتیجه نماز است، ذکر قلبی است، البته آن ذکر می گفتیم به معنای استحضار است، یعنی استحضار یاد خدا در ظرف ادراک، بعد از آنکه به خاطر فراموشی از ذهن غایب شده بود، و یا به معنای ادامه استحضار است، و این دو قسم از ذکر بهترین عملی است که صدورش از انسان تصور می شود، و از همه اعمال خیر قدر و قیمت بیشتری دارد، و نیز از همه انحاء عبادتها اثر بیشتری در سرنوشت انسان دارد، چون یاد خدا به این دو نوع که گفته شد، آخرین مرحله سعادت است که برای انسانها در نظر گرفته شده، و نیز کلید همه خیرات است

و به هر حال از ظاهر سیاق آیه ((واقم الصلوه ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر)) بر می آید که جمله ((و لذكر الله اکبر))

متصل به آن است ، و اثر دیگری از نماز را بیان می کند، و اینکه آن اثر، بزرگتر از اثر قلبی است ، در نتیجه جمله ((و لذكر الله اكبر)) به منزله ترقی دادن مطلب است ، و البته منظور از ذکر در آن جمله نیز همان ذکر قلبی است ، که گفتیم از نماز حاصل می شود

پس گویا فرموده : نماز بگزار تا تو را از فحشاء و منکر باز بدارد، بلکه آنچه عاید تو می کند بیش از این حرفها است ، چون مهم تر از نهی از فحشاء و منکر این است که : تو را به یاد خدا می اندازد، و این مهم تر است ، برای اینکه ذکر خدا بزرگترین خیری است که ممکن است به یک انسان برسد، چون ذکر خدا کلید همه خیرات است ، و نهی از فحشاء و منکرات نسبت به آن فایده ای جزئی است

البته این احتمال هم هست که مراد از ((ذکر)) همان اذکار زبانی نماز باشد، ولی در این صورت باز هم جمله مذکور در معنای ترقی است ، چون معنای آیه این می شود: نماز بخوان ، تا تو را از فحشاء و منکر باز دارد، بلکه همان اذکاری که در نماز است ، و یا خود نماز، مهمتر از آن بازداری است ، چون بازداری مذکور یکی از آثار نیک ذکر است ، و به هر تقدیر کلمه ((ذکر الله)) بنابر هر دو احتمال ، مصدری است که اضافه به مفعول خود شده ، و آن چیزی که ذکر الله از آن بزرگتر است عبارت است از نهی از فحشاء و منکر و جوه مختلفی که مفسرین در معنای (ولذكر الله اكبر) گفته اند

مفسرین در معنای ((ذکر))، و اینکه کلمه ((الله)) فاعل آن است ، و یا مفعول آن ، و این که مفضل علیه خاص است یا عام ، (یعنی ذکر خدا از همه اقسام نهی از فحشاء مهم تر است ، یا بعضی از اقسام آن ) اقوال و نظریه هایی دیگر دارند

بعضی گفته اند: ((معنایش این است که : اینکه خدا به یاد بنده اش باشد، مهم تر از آن است که بنده به یاد خدا باشد، برای اینکه هر چند فرموده : ((فاذکرونی اذکرکم)) ولی در این معامله تنها بنده سود می برد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۴  
بعضی دیگر گفته اند: ((معنایش این است که : خدا به یاد بنده اش باشد مهم تر است از نماز بنده بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که : خدا به یاد بنده اش باشد از هر چیزی مهم تر است ))

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که : ذکر کردن بنده ، خدا را در نماز از سایر ارکان نماز مهمتر است . بعضی دیگر گفته اند: ((ذکر کردن بنده ، خدا را در نماز مهمتر است از اینکه او را در خارج نماز ذکر کند)) بعضی دیگر چنین معنا کرده اند: ((که ذکر کردن بنده ، خدا را از سایر کارهایش مهم تر است ))

بعضی دیگر چنین گفته اند: درست است که نماز از فحشاء و منکرات نهی می کند، اما اینکه بنده خدا در هنگام رویارویی با گناه به یاد خدا بیفتد که او را از آن گناه نهی کرده مهم تر است

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((اکبر)) از معنای برتری عاری است ، و با اینکه برای آن درست شده ، در اینجا آن را افاده نمی کند، پس لازم نیست چیزی باشد که ذکر الله از آن مهم تر باشد، و از این قبیل ((افعل التفضیل)) ها در قرآن آمده ، که معنای تفضیل و برتری را نمی دهد مانند آیه ((ما عند الله خیر من اللهو - آنچه نزد خدا است از لهو بهتر است ))، چون می دانیم لهو خوب نیست ، تا آنچه نزد خدا است خوبتر باشد

اینها اقوال و نظریه هایی است مختلف که ما از بحث پیرامون آنها خودداری نمودیم ، چون اختصار را ترجیح دادیم ، و دقت در آیه برای خواننده کافی است از بحث کردن ما، علاوه بر این خود خواننده می داند که بعضی از این جوه تحکم و بیهوده حرف زدن است

((و الله يعلم ما تصنعون)) - یعنی خدا می داند آنچه را که شما از خیر و شر انجام می دهید، و چون می داند بر شما لازم است که مراقب او باشید، و از او غافل نگردید، و بنابراین جمله مورد بحث مخصوصا بنابر قول اول مردم را تحریک و تشویق بر مراقبت می کند

مقصود از مجادله نیکو با اهل کتاب که بدان امر فرموده است

وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ

بعد از آنکه در جمله ((اتل ما اوحی الیک ((، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مأمور کرد تا از طریق تلاوت قرآن دعوت و تبلیغ کند، اینک در جمله مورد بحث کیفیت دعوت را بیان می‌کند، و از مجادله با اهل کتاب - که اطلاق آن شامل یهود و نصاری می‌شود، و مجوس و صابئین هم ملحق به آن دو می‌شوند - نهی می‌کند، و می‌فرماید: با این طوایف چندگانه مجادله مکن، مگر به طریقی که بهترین طریقی مجادله بوده باشد، و از آن بهتر تصور و امکان نداشته باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۵

و مجادله وقتی نیکو به شمار می‌رود، که با درشتخویی و طعنه و اهانت همراه نباشد، پس یکی از خوبیهای مجادله این است که: با نرمی و سازش همراه باشد، و خصم را متاثر نکند که در این صورت مجادله دارای حسن و نیکی است، یکی دیگر اینکه شخص مجادله کننده از نظر فکر با طرفش نزدیک باشد، به این معنا که هر دو علاقه مند به روشن شدن حق باشند، و در نتیجه هر دو با کمک یک دیگر حق را روشن سازند، و لجاجت و عناد به خرج ندهند، پس وقتی این شرط با شرط اول جمع شد، حسن و نیکویی مجادله دو برابر می‌شود، آن وقت است که می‌توان گفت این مجادله بهترین مجادله‌ها است

و به همین جهت وقتی مؤمنین را نهی می‌کند از مجادله با اهل کتاب، مگر آن مجادله که احسن و بهترین طرق مجادله باشد، از اهل کتاب جمعی را استثناء می‌کند، و می‌فرماید مگر آن عده از اهل کتاب را که ستم کردند

و مراد از ستم به قرینه سیاق این است که: آن اهل کتاب که شما می‌خواهید با او مجادله کنید معاند نباشد، و نرمی و ملاحظت در سخن را حمل بر ذلت و خواری نکند، که در این صورت مجادله به طریق احسن نیز فایده‌ای به حال آنان ندارد، چون هر چه بیشتر نرمی به خرج دهی، او خیال می‌کند این نرمی از بیچارگی و ضعف تو است، و یا می‌پندارد که می‌خواهی با این خلق خوشت او را به دام بیندازی، و از راه حقش به راه باطل ببری، این قسم افراد ظالمند، که مجادله هر قدر هم احسن باشد سودی نخواهد بخشید

و نیز به همین جهت است که دنبال کلام مساله نزدیک شدن با ایشان را بیان کرد، که چطور با اهل کتاب نزدیک شوید، که هم شما و هم ایشان در روشن کردن حق هم آهنگ شوید، و طرف بحث شما نیز مانند خود شما علاقه مند به روشن شدن حق شود، و آن این است که نخست به ایشان بگویید: ((و قولوا آمنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون - ما هم به آنچه به ما نازل شده ایمان داریم، و هم به آنچه به شما نازل شده، و ما معتقدیم که معبود ما و شما یکی است، و ما تسلیم

آن معبودیم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۶

وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكٰفِرُونَ

یعنی این چنین و بر این صفت ما کتاب و قرآن را بر تو نازل کردیم، یعنی بر صفت اسلام و تسلیم شدن برای خدا، و اینکه سایر کتابهای آسمانی و پیغمبران او را تصدیق داشته باشی

بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((معنای آیه این است که: همان طور که کتاب بر موسی و عیسی نازل کردیم، بر تو نیز نازل کردیم که قرآن است))

و بنابراین جمله ((فالذین آتیناهم الکتاب...))، تفریعی است بر چگونگی نازل شدن قرآن، و معنایش این است که: از آنجایی که قرآن درباره تسلیم خدا شدن، و تصدیق کتب و پیامبران خدا نازل شده، طبعاً اهل کتاب هم به آن ایمان خواهند آورد، برای اینکه اگر ایشان به کتاب آسمانی، و پیغمبر خود ایمان آورده‌اند، به خاطر همین است که: خواسته‌اند تسلیم خدا باشند، و هر دستوری که خدا بدهد فرمان ببرند

البته بعضی از اینان یعنی مشرکین و بت پرستان نیز کسانی هستند که به این کتاب ایمان می آورند، و هر کس آیات ما را انکار کند و به آن ایمان نیاورد کافر است که همه جا و همواره می خواهد با باطل روی حق را پوشاند  
 بعضی احتمال داده اند که : ((مراد از ((الذین آتیناهم الکتاب)) خود مسلمانان باشند، و مراد از مشارالیه ((هولاء))، اهل کتاب بوده باشد)). لیکن این احتمال بعید است ، و مانند آن در بعد، این احتمال است که بگوییم ضمیر در ((یومن به)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد

این نکته بر خواننده پوشیده نماند، که جمله ((و من هولاء من یومن به - و از اینان کسی است که به آن ایمان می آورد)) می فهماند که اینگونه افراد از میان مشرکین نوعی استقلال دارند

احتجاج بر اثبات اینکه قرآن نازل از ناحیه خدای سبحان است

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُجْتَلُونَ

کلمه ((تتلوا)) از ماده تلاوت است ، که به معنای خواندن است ، چه خواندن از روی کتاب ، و چه از حفظ، و مراد از آن در آیه مورد بحث به قرینه مقام همان اول است

کلمه ((تخطه)) از ماده ((خط)) است ، که به معنای نوشتن است ، کلمه ((مبطلون)) جمع مبطل است ، و مبطل کسی را گویند که قول باطلی را آورده باشد، و نیز به کسی می گویند که حق را باطل کند، یعنی ادعا کند که باطل است ، از این دو معنا معنای دوم با آیه مناسب تر است ، هر چند که ممکن است معنای اول مراد باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۷

و ظاهر تعبیر در جمله ((و ما کنت تتلوا...)) این است که می خواهد عادت را نفی کند، و بفرماید: عادت تو چنین نبوده که قبل از این کتابی بخوانی ، و یا بنویسی ، و آیه شریفه ((فقد لبثت فیکم عمرا من قبله))، نیز بر این معنا دلالت دارد

بعضی از مفسرین گفته اند: ((جمله مذکور می خواهد قدرت را نفی کند، و بفرماید: تو قبل از این نمی توانستی بخوانی ، و بنویسی ، ولی وجه اول با سیاق حجت و استدلال سازگارتر است ))، چون آیه شریفه در مقام اقامه حجت بر حقانیت قرآن است ، و می خواهد اثبات کند که این کتاب از ناحیه خدا نازل شده و در اثبات این مدعا کافی است که نفی عادت از وی بشود و لازم نیست که نفی قدرت بشود

و اگر کلمه ((تخطه)) (را مقید به قید ((بیمینک)) کرد، و فرمود: تو عادت نداشتی که کتابی را با دست خود بنویسی ، خواست تا نوعی تمثیل آورده در نتیجه مطلب را تاکید کرده باشد، مثل اینکه کسی بگوید: من فلانی را با چشم خود دیدم ، و یا فلان مطلب را با این دو گوش خود شنیدم

و معنای آیه این است که : عادت تو قبل از نزول قرآن چنین نبود که کتابی را بخوانی ، و نیز این نبود که کتابی را با دست خود بنویسی - خلاصه تو نه مسلط بر خواندن بودی ، و نه مسلط بر نوشتن ، چون امی و بی سواد بودی - و اگر غیر این بود یعنی بر خواندن و نوشتن مسلط می بودی ، مبطلان که همواره می خواهند حق را باطل معرفی کنند بهانه به دست آورده ، براستی در حقانیت دعوت تو به شک می افتادند، لیکن از آنجایی که خوب نمی توانستی بخوانی و بنویسی ، و سالهاست که مردم تو را به این صفت می شناسند، چون با تو معاشرت دارند، دیگر هیچ جای شکی برایشان باقی نمی ماند، که این قرآن کتاب خدا است ، و خدا آن را بر تو نازل کرده ، از بافته های خودت نیست ، و چنین نیست که از کتابهای قدیمی ، داستانها و مطالبی اقتباس کرده ، و به این صورت در آورده باشی ، و دیگر مبطلان نمی توانند آن را ابطال نموده ، و به این عذر اعتذار جویند ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۶ صفحه ۲۰۸

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ

این آیه اعراض از مطلبی تقدیری است که از آیه قبل استفاده می شد، چون بعد از آنکه تلاوت و نوشتن را با هم از رسول خدا

(صلی الله علیه و آله و سلم) نفی کرد، و فرمود تو نه می خواندی، و نه می نوشتی، چنین استفاده می شد که قرآن کتابی نیست که جمع آوری شده و با خطوطی نوشته شده باشد، لذا این سوال پیش می آمد که پس قرآن چیست؟ از این سوال تقدیری و فرضی با کلمه اعراض (بل) پاسخ داده و فرموده: ((بل هو - بلکه او - قرآن - آیاتی است روشن، در سینه های کسانی که بهره ای از علم داده شده اند))

و در جمله ((و ما یجحد بآیاتنا الا الظالمون))، (مراد از ظلم، بقرینه مقام، ظلم به آیات خدا و تکذیب آنها، و استکبار از پذیرفتن آنها، از روی عناد و تعنت است

وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

بعد از آنکه نام کتاب را برد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور داد تا آن را بر مردم بخواند، و به سوی خدا دعوت کند، و نیز بعد از آنکه خاطر نشان ساخت که بعضی از ایشان به آن ایمان می آورند، و بعضی که کافر و ظالمند ایمان نمی آورند، اینک در این آیه و دو آیه بعد اشاره می کند به اینکه دسته دوم اعتنایی به قرآن ندارند، با اینکه قرآن آیت و معجزه نبوت است، و از آن جناب معجزه ای دلخواه خود می خواهند، و به پاسخ از آن می پردازد

پس جمله ((و قالوا لولا انزل علیه آیات من ربه))، همان پیشنهاد ایشان است که چرا غیر از قرآن معجزات دیگری به او نازل نشد؟ و این در حقیقت طعنه و تعریضی است که به قرآن کریم زده اند، می خواسته اند بگویند: قرآن معجزه نیست، و پیش خود خیال کرده اند که یک فرد وقتی می تواند پیامبر خدا باشد که نیرویی الهی و غیبی داشته باشد، و با آن بر هر کاری که بخواهد قادر باشد و اگر گفتند ((لولا- انزل علیه - چرا بر او نازل نشد))، و نگفتند ((لولا یا تینا بآیات - چرا برای ما معجزاتی نمی آورد))؟ خواستند نوعی استهزاء کرده باشند، همچنان که در آیه ((یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون لو ما تاتینا بالملائکه ان کنت من الصادقین)) به این سخریه تصریح شده است (چون با اینکه او را دیوانه می خوانند مع ذلك می گویند ای کسی که ذکر بر او نازل شده) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۰۹

و جمله ((قل انما الايات عند الله - بگو تنها آیات نزد خدا است))، پاسخ از آن پندار است، و می فرماید: این طور که شما می پندارید نیست، که هر کس دعوی رسالت کند باید نیرویی غیبی و الهی داشته باشد که هر کاری دلش خواست بتواند انجام دهد، بلکه آیات تنها نزد خدا است، هر وقت بخواهد و بر هر کس بخواهد و به هر نحو که بخواهد نازل می کند، و در قدرت بر نازل کردن آن هیچ کس شریک او نیست، پس یک فرد پیغمبر هم هیچ اختیاری و قدرتی ندارد، مگر آنکه خدا بخواهد

آنگاه در بیان همین معنا اضافه فرمود که پیغمبر جز انذار هیچ پستی ندارد، تنها وظیفه او انذار است و بس ((و انما انا نذیر مبین))  
أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ...

این آیه زمینه چینی می کند برای پاسخ از تعریض و طعنه ای که به قرآن زدند، که قرآن آیت نیست، و استفهام در آن انکاری، و خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، می فرماید: آیا برای آنان کافی نیست معجزه بودن این کتاب که برایشان خوانده می شود؟ و ایشان آن را با دو گوش خود می شنوند، و معجزه بودنش را به حس در می یابند؟ علاوه بر این سرشار از رحمت و تذکر برای مؤمنین است؟

قُلْ كَفَى بِاللَّهِ يَنبَى وَبَيْنَكُمْ شَهِيداً ...

در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تلقین می کند که این طور جوابشان بده، و بگو که خدای سبحان بین من و شما در مساله مورد نزاع یعنی مساله رسالت گواه است، چون در کتابی که بر من نازل کرده بر رسالتم شهادت داده، و او خدایی است که آنچه در آسمانها و زمین است می داند، بدون اینکه چیزی از او پوشیده باشد، و همین شهادت او، در دلالت بر صدق دعوی من کافی است

با این حال دیگر نمی‌توانند بگویند قرآن کلام خدا نیست، چون خدای تعالی قبلاً چند بار در قرآنش عرب را تحدی کرد که اگر می‌پندارید این کتاب کلام خدا نیست، همه دست به دست هم دهید، و یک سوره مثل آن را بیاورید، بنابراین جمله مورد بحث دیگر صرف دعوی و یا کلامی خطابی نیست، بلکه بیانی است استدلالی، و حجتی است قاطع، بر دعوی آن جناب

در جمله ((و الذین آمنوا بالباطل و کفروا بالله اولئک هم الخاسرون))، خسران را منحصر در کفار می‌کند، به خاطر اینکه به خدا و کتاب او ایمان نمی‌آورند، با اینکه در آن بر رسالت او شهادت داده کفر می‌ورزند، و به خاطر کفر به خدای حق قهراً به باطل ایمان می‌آورند، و در نتیجه در ایمانشان خاسر و بی بهره می‌شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۰

و یستعجلونک بالعذاب و لو لا أجلٌ مُّسمًی لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ و لَیَأْتِنَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا یَشْعُرُونَ

اینکه می‌فرماید: از تو عذاب فوری می‌خواهند، اشاره است به کلام ایشان که مانند گذشتگان خود می‌گفتند: ((اثننا بعذاب الله ان كنت من الصادقین - برای ما بیاور آن عذاب خدا را اگر از راستگویانی)) و این پیشنهاد، و شتاب کردن نسبت به عذاب را خدای تعالی در جای دیگر نیز از ایشان حکایت کرده، و فرموده: ((و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امه معدوده ليقولن ما يحسبه))

و مراد از ((اجل مسمی)) همان اجلی است که خداوند برای یک یک بنی آدم مقدر کرد، و همان روزی که آدم را به زمین فرستاده به او و ذریه اش فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین))، و نیز فرمود: ((و لکل امه اجل، فاذا جاء اجلهم لا یتاخرون ساعه و لا یتقدمون))

و این عذابی که اجل معین جلو آن را گرفته، آن عذابی است که به کیفر همه اعمال زشتشان مستحق شدند، چیزی که هست اجل میان آنان و آن عذاب حائل شده، همچنان که در جای دیگر کلام بی نظیرش فرموده: ((و ربک الغفور ذوالرحمه لو یواخذهم بما کسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن یجدوا من دونه مؤثلاً))

این آیات با آیات دیگری که حکایت می‌کند از فرستادن عذاب به محض تقاضای آن، منافات ندارد مانند آیه ((و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۱

یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالْعَذَابِ وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْکَافِرِیْنَ یَوْمَ یُعْشَاهُمُ الْعَذَابُ ...

تکرار کلمه ((یستعجلونک)) برای این است که بر کمال جهل و نادانی کفار و تباهی فهمشان دلالت کند، و بفهماند که استعجال آنان، استعجال به امری است که به طور قطع خواهد آمد، و به هیچ وجه دروغ نمی‌شود، چون کیفر اعمالشان است. و کیفر اعمال از صاحب عمل جدا شدنی نیست

کلمه ((یغشیهم)) از ((غشاوت)) و ((غشایت)) است، و این دو کلمه به معنای پوشاندن به طور احاطه است، و ((یوم)) در جمله ((یوم یغشیهم))، ظرف برای کلمه ((محیطه)) است، و بقیه الفاظ آیه روشن است

بحث روایتی

در مجمع البیان در ذیل آیه ((و ما یعقلها الا العالمون)) می‌گوید: واحدی به سند خود از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را تلاوت کرد، و سپس فرمود: منظور از ((عالمون))، آن کسانی هستند که وظایف را از خدا الهام می‌گیرند و به طاعات او عمل و از سخط او اجتناب می‌کنند

روایاتی در ذیل آیه: ((ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر))

و در همان کتاب در ذیل آیه ((ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر))، می‌گوید: انس بن مالک از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: کسی که نمازش او را از فحشاء و منکر باز ندارد، جز دورتر شدن از خدا اثری برایش ندارد مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از عمران بن حصین، و ابن مسعود، و ابن عباس، و ابن عمر، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده، و نیز قمی در تفسیر خود آن را از آن حضرت (نام آنحضرت را نبرده) بدون ذکر سند، روایت کرده



و نیز در مجمع البیان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۲ ((لا صلوه لمن لم یطع الصلوه و طاعه الصلوه ان تنتهی عن الفحشاء و المنکر - نماز نیست نماز کسی که نماز خود را اطاعت نمی کند، و اطاعت نماز این است که از فحشاء و منکر دست بردارد))

مؤلف: این روایت را صاحب الدر المنثور نیز از ابن مسعود و غیر او آورده

و نیز در همان کتاب است که انس روایت کرده که جوانی از انصار نمازهای خود را با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواند، و در عین حال مرتکب فحشاء هم می شد این خبر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، فرمود نماز او روزی او را از فحشاء باز خواهد داشت

و نیز در همان کتاب است که علمای امامیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند، که فرمود: هر که دوست می دارد بداند نمازش قبول شده یا نه، به خود بنگرد، که آیا نمازش او را از فحشاء و منکر باز می دارد یا نه؟ به همان مقدار که باز می دارد قبول شده

روایاتی درباره یاد خدا و در ذیل (ولذکر الله اکبر)

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ولذکر الله اکبر)) می گوید: در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که آن جناب در معنای این جمله می فرمود: یعنی، اینکه خدا به یاد نمازگزاران است مهم تر است از اینکه نمازگزاران از او یاد می کنند، مگر نشیندی که فرمود: ((اذکرونی اذکرکم - مرا به یاد آورید تا شما را به یاد آورم))؟

مؤلف: این یکی از همان چند معنایی است که در ذیل آیه شریفه نقل کردیم

و در تفسیر نور الثقلین از مجمع البیان نقل کرده که گفته است: اصحاب ما امامیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند، که فرمود: منظور از ((ذکر الله)) یاد خدا است، در هنگام برخورد به حلال و حرام او، (یعنی در برابر حلالش شکر گفتن، و از حرامش پرهیز کردن)

و در همان کتاب از معاذ بن جبل روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم کدام یک از اعمال محبوب ترین عمل نزد خدا است؟ فرمود: اینکه بمیری در حالی که زبانت از ذکر خدای عز و جل تر باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۳

و نیز در همان کتاب است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به معاذ فرمود: ای معاذ سابقین کسانی هستند که شبها را با ذکر خدا زنده می دارند، و کسی که دوست دارد در باغهای بهشت گردش کند، زیاد ذکر خدای عز و جل بگوید چند روایت حاکی از اینکه مراد از ((الذین اوتوا العلم)) ائمه (علیهم السلام) هستند و درباره شآن نزول آیه: ((اولم یکفهم انا انزلنا علیک...))

و در کافی به سند خود از عبدی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم))، فرمود: منظور از اینان که علم داده شده اند، ائمه اند

مؤلف: این معنا در کافی و در بصائر الدرجات به چند طریق روایت شده، و منظور در همه آنها تطبیق کلی بر فرد بارز آن است، به دلیل اینکه در روایت بعدی خواهید دید که آیه را منحصر در ائمه ندانسته اند

و در بصائر الدرجات به سند خود از برید بن معاویه، از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب معنای آیه ((بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم)) را پرسیدم، فرمود: شما باید آن کسانی که علم داده شده اند، شما نباشید چه کسی ممکن است باشد؟

و در الدر المنثور است که: اسماعیلی در معجم خود، و ابن مردویه از طریق یحیی بن جعهده، از ابی هریره روایت کرده اند که

گفت: مردمی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از تورات چیزهایی می نوشتند این خبر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، فرمود: احمق ترین احمقان، و گمراه ترین گمراهان، مردمی هستند که از کتابی که خداوند بر پیغمبرشان نازل کرده، روی گردان شوند، و علاقمند به کتابی شوند که خدا بر غیر پیغمبر آنان نازل کرده و برای امتی غیر از آنان فرستاده، در همین جریان بود که آیه شریفه ((اولم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب یتلی علیهم...)) نازل شد

و در همان کتاب است که ابن عساکر، از ابی ملیکه روایت کرده که گفت: عبدالله بن عامر بن کریم هدیه ای برای عایشه فرستاد، عایشه خیال کرد فرستنده آن عبدالله عمر است، لذا هدیه را برگردانید، و گفت: این پسر عمر قرآن کریم را رها کرده، و کتابهای دیگر را تتبع می کند، با اینکه خدای تعالی فرمود: ((اولم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب یتلی علیهم)) اطرافیان به او گفتند: هدیه از عبدالله بن عامر است، آن وقت هدیه را پذیرفت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۴

از ظاهر دو روایت و مخصوصاً روایت اخیر برمی آید که آیه شریفه درباره بعضی از صحابه نازل شده، ولی سیاق آیه با این حرف نمی سازد العنکبوت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۵

آیات ۵۶ - ۶۰، سوره عنکبوت

يَعْبَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَيَأْتِي فَاغْبُدُونِ (۵۶) كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (۵۷) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ (۵۸) الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۵۹) وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶۰)

ترجمه آیات

ای بندگان من که ایمان آورده اید به درستی که زمین من پهناور است پس تنها مرا عبادت کنید (۵۶) هر نفسی مرگ را خواهد چشید و سپس به سوی ما بازگشت می کنید (۵۷) و کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می کنند ما در غرفه های بهشتی منزلشان می دهیم غرفه هایی که از پایین آن نهرها جاری است و ایشان همیشه در آن خواهند بود و چقدر خوب است پاداش اهل عمل (۵۸) یعنی کسانی که صبر کرده و بر پروردگار خود توکل می کنند (۵۹) و چه بسیار جنبه ای که نمی تواند رزق خود را تامین کند خدا آنها را و شما را روزی می دهد و او شنوای دانا است (۶۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۶

بیان آیات

بعد از آنکه سخن را در توبیخ مرتدین از دین خود، و کسانی که از ترس فتنه از دین برگشتند به پایان رسانید، روی سخن را متوجه وضع بقیه مومنان نمود، که مشرکین آنان را در مکه ناتوان کردند، و تهدید به فتنه و عذابشان نمودند، ایشان را دستور می دهد صبر کنند، و بر خدای تعالی توکل کنند، و اگر امر دین داری بر ایشان مشکل شد، و نتوانستند در وطن واجبات دینی را اقامه کنند، از وطن چشم پوشیده مهاجرت نمایند، و درباره معیشت خود نگرانی نداشته باشند، زیرا رزق همه بندگان به عهده خدا است، و او روزیشان را می دهد، اگر مهاجرت بکنند، همچنان که در وطن روزیشان می داد

امر و تحرص به مهاجرت و صبر کردن بر مشکلات هجرت

يَعْبَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَيَأْتِي فَاغْبُدُونِ

در این آیه خطاب را متوجه به مؤمنین کرده، آن مومنینی که در سرزمین کفر قرار دارند، و نمی توانند تظاهر به دینداری کنند، و دین حق را آشکار ساخته و به سنت های آن عمل کنند، دلیل بر این معنا ذیل آیه است

آنچه از سیاق برمی آید مقصود از کلمه ((ارض)) ((در جمله)) ((ان ارضی واسع))، همه کره زمین است، که ما بر پشت آن قرار گرفته، و زندگی می کنیم، و اگر فرموده: زمین من فراخ است، برای این است که: بفهماند زمین ملک اوست، و بندگی بندگان

هر جا که باشد برای او فرقی ندارد، و فراخ بودن زمین کنایه است از اینکه در هر جای زمین از دین حق و عمل به آن جلوگیری شد، نواحی دیگر آن در اختیار شماسست، بدون اینکه در آن نواحی شما را از دین داری جلوگیری کنند، پس عبادت خدای یکتا به هر حال ممتنع و محال نیست

در جمله ((فایای فاعبدون))، دو بار حرف فاء آمده، که اولی آنها فای تفریع است، که مطلب را متفرع بر وسعت زمین نموده، می فرماید حالا که زمین وسیع است پس مرا بپرستید، و فای دوم فای جزاء است، برای شرطی که حذف شده چون کلام بر آن دلالت می کرده

و ظاهراً اینکه کلمه ((ایای)) را جلوتر آورد، و فرمود: پس مرا بپرستید، برای این است که انحصار را برساند، و به اصطلاح ادبی قصر قلب به کار برد، و معنای آیه این می شود که غیر مرا نپرستید، بلکه مرا بپرستید، و جمله ((فاعبدون)) قائم مقام جزاء است، - که خواننده با خواندن معنای آیه متوجه آن می شود -

حاصل معنای آیه این است که: زمین من فراخ است، اگر پرستش من برای شما در یک ناحیه آن غیر ممکن شد، در سایر نواحی آن برای عبادت من جا هست، پس حال که چنین است، مرا به تنهایی بپرستید، و غیر مرا نپرستید، پس اگر ممکنان نشد که مرا در قطعه ای از آن بپرستید، به سایر نواحی آن سفر کنید، و در آن جا مرا به تنهایی بپرستید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۷

مرگ برای شما قطعی است پس خدا را برای آخرت مهیا سازید

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

این آیه شریفه امر سابق را که می فرمود: ((فایای فاعبدون)) تاکید می کند، و در عین حال زمینه را برای آیه بعد که می فرماید: ((الذین صبروا...)) آماده می سازد

و جمله ((کل نفس ذائقه الموت))، از باب استعاره به کنایه است (گویا مرگ را تشبیه کرده به چیزی که چشیدنی باشد آن گاه حکم کرده به اینکه این چشیدنی را همه خواهند چشید و خلاصه مرگ عمومی است) و مراد این است که هر کس به زودی و به طور قطع خواهد مرد، و اگر دنباله آن فرمود: ((ثم الینا ترجعون - سپس به سوی ما برمی گردید))، این التفات از ((متکلم وحده)) به ((متکلم مع الغیر)) به خاطر این است که عظمت رجوع به خدا را برساند

و حاصل معنای آیه این می شود که: زندگی دنیا جز ایامی ناچیز نیست، و مرگ دنبال سر است، و دنبال آن رجوع به سوی ما برای حساب، پس زینت و جلوه زندگی دنیا که یک زینت فانی است شما را از آمادگی برای لقای خدا باز ندارد، و آن آمادگی این است که به خدا ایمان بیاورید، و عمل صالح کنید، که سعادت ابدی دارد و محرومیت از او شقاوت و هلاکت دائمی دارد

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا ...

این آیه اجر ایمان و عمل صالح را بیان می کند، البته اجر بعد از مرگ و بازگشت به خدا، و با این بیان بندگان خدا و مؤمنین را تشویق به صبر در راه او، و توکل بر او می کند، و جمله ((لنبوئهم)) از مصدر ((نبوئه)) است، که به معنای جای دادن، و منزل دادن کسی است برای همیشه، و کلمه ((غرف)) جمع ((غرفه)) است، که به معنای خانه بسیار زیبایی است که در بلندی قرار داشته باشد

خدای تعالی در این آیه نخست پاداش آنهایی را که ایمان آورده، و عمل صالح کرده اند، بیان می کند، و سپس آنان را عامل می خواند، و می فرماید: ((و نعم اجر العاملين - چه خوب است پاداش عاملان))، آنگاه همین عاملان را تفسیر می کند به ((الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون - کسانی که صبر می کنند، و بر پروردگار خود توکل می نمایند)) و با این بیان صبر و توکل را دو تا از خصایص مؤمنین دانسته، و با این اشاره ها فهمانده است که مومن وقتی که در راه خدا صبر کند، و بر خدا توکل نماید، از ایمان خود راضی می شود، پس بر هر مومن است، که تا آنجا که راهی برای دین داری خود می یابد، دین داری را از دست نداده

، بر هر اذیت و جفایی صبر کند، و چون کارد به استخوانش رسید، و دیگر نتوانست مراسم دینی خود را در وطن خود به پای دارد، آن وقت باید از وطن بیرون شده و به سرزمینی دیگر مهاجرت کند، و بر دشواری و تعب و رنج غربت نیز صبر کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۸

الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

این جمله بیان گر اوصاف عاملان است ، نکته ای که در اینجا تذکرش لازم است ، این است که : هر چند صبر عمومی است ، و شامل صبر بر مصیبت ، و صبر بر اطاعت خدا، و صبر بر ترک معصیت او می شود، و لیکن مورد آیه صبر بر مصیبت است ، چون مناسب با حال مومنینی که در مکه در چنگ مشرکین قرار گرفته بودند، و به حکم این آیات ماء‌مور به هجرت شده بودند، صبر بر مصیبت است

وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

کلمه ((کاین)) (بسیاری هر چیزی را می رساند، و به معنای ((چه بسیار)) است و منظور از حمل رزق ، ذخیره کردن آن است ، همان طور که انسانها و بعضی از حیوانات مانند مورچه و موش و زنبور عسل رزق خود را ذخیره می کنند در این آیه شریفه مؤمنین را دلخوشی و دلگرمی می دهد، تا اگر خواستند در راه خدا مهاجرت کنند از جهت رزق نگرانی نداشته باشند، و بدانند هر جا باشند خدا رزقشان را در آنجا می دهد، و یقین داشته باشند که از گرسنگی نخواهند مرد، و بدانند که رازقشان پروردگارشان است ، نه آب و خاکشان ، و به این منظور می فرماید: چه بسیار از جنبدگانند که رزق خود را ذخیره نمی کنند، بلکه خدا روز به روز رزقشان را می رساند، شما انسانها نیز هر چند که ذخیره می کنید، ولی باید بدانید که روزی دهنده شما خدا است ، و او شنوا و داناست

در اینکه دو نام بزرگ از اسامی خدا در خاتمه آیه قرار گرفته ، اشاره است به برهان بر مضمون آیه ، چون مضمون آیه این بود که انسان و سایر حیوانات محتاج به رزقند، و رزق خود را به زبان حاجت (نه زبان سر) از خدا می خواهند، و خدا حاجتشان را برآورده می سازد، برای اینکه او هم دانای به حوائج خلق خویش است ، و هم شنوای حاجت آنان است ، پس به مقتضای این دو اسم آنان را روزی می دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۱۹

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات : ((الم تكن ارض الله واسعة...)) و ((كل نفس ذائقة الموت)) و ((كأين من دابة لا تحمل رزقها...))

در تفسیر قمی و در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده ، که در ذیل آیه ((یا عبادى الذین آمنوا ان ارضى واسعة)) (،) می فرمود: هرگز ملوک ستمگر و فاسق را اطاعت مکنید، و اگر ترسیدید که شما را از دین داریتان جلوگیری کنند، زمین من فراخ است ، از سرزمینی که زیر سلطه آن فاسق است ، بیرون شوید، و در همین معنا است که خدای تعالی می فرماید: ((فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض - در چه حالی بودید، گفتند در زمین زیر دست ستمگران بودیم)) می فرماید ((الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها - آیا زمین خدا فراخ نبود که در آن مهاجرت کنید، و نقل مکان دهید))

و در مجمع البیان از امام ابو عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: معنای آیه این است که وقتی در زمین خدا عصیان می شود، و تو در آن سرزمین زندگی می کنی ، از آنجا بیرون شو و به جای دیگر نقل مکان کن همه انسانها می میرند حتی پیامبران ((انک میت و انهم میتون))

و در عیون به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی آیه ((انک میت و انهم میتون)) نازل شد، من عرضه داشتم: پروردگارا آیا همه خلائق تا آخرین نفر می میرند؟ و انبیاء باقی می مانند؟ در جواب این آیه نازل شد: ((كل نفس ذائقة الموت))

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن مردویه، از علی (علیه السلام) روایت کرده، ولی متن روایتش بی اشکال نیست، برای اینکه جمله ((انک میت و انهم میتون)) (صریحا می گوید: تو هم می میری، انبیای گذشته را هم که آن جناب می دانست مرده اند، دیگر جای این سوال نیست که پرسد آیا همه مردم می میرند، و انبیاء باقی می مانند؟ تا در پاسخش آیه نازل شود، که ((کل نفس ذائقه الموت - هر کسی چشنده مرگ خواهد بود))

و در مجمع البیان از عطاء از ابن عمر روایت کرده که گفت: من با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به گردش رفتیم، تا به چاردیواری بعضی از انصار رسیدیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۰

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خرماهای ریخته را جمع می کرد و می خورد، پس به من فرمود: ای پسر عمر! چرا نمی خوری؟ عرضه داشتم میل ندارم، فرمود ولی من میل دارم چون امروز صبح چهارمین روزی بود که غذا نخورده بودم، با اینکه اگر می خواستم و دعا می کردم که خدا مانند ثروت کسری و قیصر را به من بدهد هر آینه می داد، ولی نخواستم، و در مقابل من کسانی خواهند بود و تو آنها را دیدار خواهی کرد که روزی یک سال خود را زیر سر می گذارند، و ذخیره می کنند، به خاطر اینکه نصیبشان کم است، ابن عمر می گوید: به خدا سوگند از آن جا برنخاستیم، تا اینکه آیه ((و کاین من دابه لا تحمل رزقها الله یرزقها وایاکم، و هو السميع العليم)) نازل شد

در الدر المنثور هم این روایت را نقل کرده، و سپس در سند آن ایراد گرفته. و علاوه بر ضعف سند، اصلا مضمونش با واقع شدن آیه در سیاق آیات قبلش نمی سازد العنکبوت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۱

آیات ۶۱ - ۶۹، سوره عنکبوت

وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (۶۱) اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ يَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۶۲) وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (۶۳) وَمَا هِيَ إِلَّا حَيَوَةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۶۴) فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (۶۵) لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۶۶) أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَأْمُونًا وَمَا يَتَخَطَفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبِطْلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ (۶۷) وَمِنْ أَظْلَمِ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ (۶۸) وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (۶۹)

ترجمه آیات

و اگر از ایشان پرسى چه كسى آسمانها و زمين را آفريد و چه كسى آفتاب و ماه را به فرمان خود در آورده قطعاً مى گویند الله با اين حال از خداپرستى يك جا برگردانده مى شوند (۶۱) اين خدا است كه روزى را براى هر يك از بندگانش كه بخواهد فراخ و براى هر كس كه بخواهد تنگ مى كند كه خدا به هر چيزى داناست (۶۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۲

و اگر از ایشان پرسى چه كسى از آسمان آبی چنان مى فرستد و زمين را بعد از مردنش زنده مى كند حتماً خواهند گفت الله، تو بگو الحمد لله، اما بیشترشان تعقل نمى كنند (۶۳) و اين زندگى دنيا چيزى جز لهو و بازى نيست و به درستی كه زندگى حقيقى، آخرت است اگر بناى فهميدن داشته باشند (۶۴) پس چون به كشتى سوار شوند خدا را همى خوانند و دين را خالص براى او دانند اما همين كه ایشان را نجات داده و به خشكى مى رساند باز هم شرك مى ورزند (۶۵) تا نعمت هاى ما را كه به ایشان داده ايم كفران كنند، باشد و هر چه مى خواهند بهره گيرى بكنند كه به زودى مى دانند كه چه كردند (۶۶) آيا نديدند كه ما حرمى ايمن قرار داديم كه همواره در آن جا از نعمت امنيت برخوردار بودند با اينكه اقوام ديگر كه پيرامون ایشانند همه روزه مورد دستبرد دشمنند؟ آيا به باطل مى گروند و به نعمت خدا كفران مى ورزند (۶۷) كيست ستمكارتر از كسى كه بر خدا به دروغ افتراء بندد و يا

حق را بعد از آمدنش تکذیب کند آیا در جهنم جایی برای کفار نیست (۶۸) و کسانی که در اقامه دین ما مجاهده می کنند ما به سوی راه های خود هدایتشان می کنیم و خدا همواره با نیکوکاران است (۶۹)

بیان آیات

در این آیات خطاب از مؤمنین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگشته، ولی در معنا، خطابی است عام، که همه انسانها را شامل می شود، هر چند از نظر لفظ مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، برای اینکه حجت هایی که در آن ذکر شده شامل همه انسانها است

ضد و نقیض ها در اعتقادات مشرکین درباره خالق و مدبر عالم

در این آیات ضد و نقیض گویی های مشرکین را که در عقاید دارند، و در فصل سابق صحیح آن عقاید به مؤمنین عرضه شد، و به آن ایمان آورده اند، ذکر می کند، و آن تناقضات این است که: مشرکین اعتراف دارند که آفریدگار آسمانها و زمین و مدبر آفتاب و ماه - که مدار ارزاق بر وجود آن دو است - خدای سبحان است، و نیز اعتراف دارند که تنها کسی که آب را از آسمان می فرستد، و زمین را بعد از مردنش دوباره زنده می کند، خدای عز و جل است، و در عین حال غیر خدا را می پرستند، و از آنها رزق می خواهند، و با اینکه وقتی سوار کشتی می شوند خدا را می خوانند، و خدا را می پرستند، ولی همین که از خطر دریا نجاتشان داد، دوباره پرستش غیر خدا را از سر می گیرند، و با اینکه شهر مکه حرم امنی است که خدا در اختیارشان گذاشته، و این نعمت بزرگ را به ایشان ارزانی داشته، در همین شهر به باطل ایمان می آورند، و حق را انکار، و نعمت خدا را کفران می کنند

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۳

این نکته را هم بگوئیم که آخرین آیه سوره یعنی آیه ((و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا))، مناسب با همان آیات اول سوره است، که می فرمود: ((الم احسب الناس ان یتروا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون، تا آنجا که می فرمود: و من جاهد فانما یجاهد لنفسه ...))

و لئن سئلتهم من خلق السموات و الارض و سخر الشمس و القمر لیقولن الله فانی یوفکون

در این آیه به دو مساله خلقت و تدبیر پرداخته، و هر دو را به خدا نسبت داده است، خلقت آسمانها و زمین راجع به ایجاد است، و تسخیر آفتاب و ماه که به خاطر ما حالات گوناگون به خود می گیرند، طلوع و غروب کرده، و دور و نزدیک می شوند، مربوط است به تدبیر او، چون پیدایش ارزاق انسانها و سایر حیوانات، همه ناشی از تدبیر آفتاب و ماه است، و این خلقت و تدبیر از یکدیگر جدا شدنی و قابل انفکاک نیستند، پس کسی که اعتراف دارد که خلقت آسمانها و زمین مستند به خدا است، ناگزیر باید اعتراف کند که تدبیر نیز از اوست

و وقتی خدای تعالی به تنهایی خالق باشد، و تدبیر آسمانها و به دنبال آن تدبیر زمین، و به دنبال آن پدید آوردن ارزاق، تنها به دست او باشد، لازم است او تنها کسی باشد که به منظور رساندن رزق، و سایر تدابیرش پرستش شود، و این حوائج را تنها از او بخواهند، پس این عجب است که انسانهایی خدا را کنار گذاشته و از غیر خدا رزق بخواهند، از کسی و چیزی که مالک هیچ چیز نیست، جمله ((فانی یصرفون))، اشاره به همین تعجب است، یعنی وقتی خلقت و تدبیر آفتاب و ماه مستند به خدا است، پس چگونه این مشرکین در دعای خود متوجه غیر خدا می شوند، و بت ها را می پرستند؟

ضیق و وسعت روزی و معیشت بدست خداوند است و بس!

اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

در این آیه به آنچه در آیه قبلی اشاره کرده بود تصریح می کند و کلمه ((یقدر)) (از ماده (قدر) است که به معنای تنگ گرفتن، در مقابل ((بسط)) که به معنای گشایش دادن است و در آیه مورد بحث منظور معنای این کلمه نیست. بلکه منظور لازمه معنا است



یعنی توسعه، و اگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۴

در جمله ((ان الله بكل شیء علیم)) با اینکه می توانست ضمیر بیاورد و بفرماید: ((انه بكل شیء علیم)) ضمیر نیاورد و اسم ((الله)) را آورد، برای این است که بر علت حکم دلالت کند و چنین معنا دهد که او بر همه چیز داناست برای اینکه ((الله)) است

و معنای آیه این است که: خداوند رزق را بر هر کس بخواهد توسعه می دهد و بر هر کس بخواهد تنگ می گیرد و نمی خواهد مگر بر طبق مصلحت برای اینکه او به هر چیزی داناست، چون الله است که جامع تمامی صفات کمال است

وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا... لَا يَعْقِلُونَ

مراد از احیای زمین بعد از مردن آن، رویاندن گیاهان در بهار، بعد از مردن آنها در زمستان است

((قل الحمد لله)) - یعنی خدا را در برابر اینکه حجت را بر دشمنان تمام کرد، و مجبورشان کرد که اعتراف کنند به اینکه مدبر امور خلقت نیز خداست، حمد بگو، چون با این تمامیت حجت دیگر چاره ای ندارند جز اینکه تنها خدا را پرستند، و بت ها و ارباب آنها را رها کنند

((بل اکثرهم لا یعقلون)) - یعنی بیشترشان در آیات خدا تدبر نمی کنند، و عقل خود را قاضی و حاکم نمی کنند، تا خدا را بشناسند، و حق را از باطل تمیز دهند، پس معنای جمله ((لا یعقلون))، این شد که آن طور که سزاوار است تعقل نمی کنند

توضیح اینکه زندگی دنیا لهو و لعب و زندگی آخرت حیات واقعی است

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

کلمه ((لهو))، به معنای هر چیز و هر کار بیهوده ای است که انسان را از کار مهم و مفیدش باز بدارد، و به خود مشغول سازد، بنابراین یکی از مصادیق لهو، زندگی مادی دنیاست، برای اینکه آدمی را با زرق و برق خود و آرایش فانی و فریبنده خود از زندگی باقی و دائمی باز می دارد، و به خود مشغول و سرگرم می کند

و کلمه ((لعب))، به معنای کار و یا کارهای منظمی است با نظم خیالی و برای غرض خیالی مثل بازیهای بچه ها، زندگی دنیا همان طور که به اعتباری لهو است، همین طور لعب نیز هست، برای اینکه فانی و زودگذر است، همچنان که بازیها این طورند، عده ای بچه با حرص و شور و هیجان عجیبی یک بازی را شروع می کنند، و خیلی زود از آن سیر شده و از هم جدا می شوند

و نیز همان طور که بچه ها بر سر بازی داد و فریاد راه می اندازند، و پنجه بر روی هم می کشند، با اینکه آنچه بر سر آن نزاع می کنند جز وهم و خیال چیزی نیست، مردم نیز بر سر امور دنیوی با یکدیگر می جنگند، با اینکه آنچه این ستمگران بر سر آن تکالب می کنند، از قبیل اموال، همسران، فرزندان، مناصب، مقامها، ریاستها، مولویت ها، خدمتگذاران، یاران، و امثال آن چیزی جز اوهام نیستند، و در حقیقت سرابی هستند که از دور آب به نظر می رسد، و انسان منافع مذکور را مالک نمی شود، مگر در ظرف

وهم و خیال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۵

به خلاف زندگی آخرت، که انسان در آن عالم با کمالات واقعی که خود از راه ایمان و عمل صالح کسب کرده زندگی می کند، و مهمی است که اشتغال به آن آدمی را از منافعی باز نمی دارد، چون غیر از آن کمالات واقعی واقعیت دیگری نیست، و جدی است، که لعب و لهو و تاثیر در آن راه ندارد، بقایی است که فنایی با آن نیست، لذتی است که با الم آمیخته نیست، سعادت است که شقاوتی در پی ندارد، پس آخرت حیاتی است واقعی، و به حقیقت معنای کلمه، و این است معنای اینکه خدای تعالی می فرماید: ((و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان))

در این آیه شریفه به طوری که ملاحظه می فرمایید زندگی دنیا را منحصر در لهو و لعب کرده، و با کلمه ((هذه)) - این زندگی دنیا)) آن را تحقیر نمود، و زندگی آخرت را منحصر در حیوان یعنی زندگی واقعی کرده، و این انحصار را با ادوات تاکید چون حرف ((ان)) و حرف ((لام)) و ضمیر فصل ((هی))، و آوردن مطلب را با جمله اسمیه، تاکید نموده است

((لو كانوا يعلمون)) - یعنی اگر مردمی دانا بودند می دانستند که مطلب از همین قرار است که ما گفتیم  
 فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ  
 حکایت تناقض دیگر از تناقضهای مشرکین

فای تفریعی که در اول آیه آمده مطلب مذکور آیه را نتیجه مطلبی کرده که از آیات سابق استفاده می شود، چون از آیات سابق برمی آید که مشرکین در شرک خود به خدا دروغ بسته اند، و بیشترشان تعقل نمی کنند، در این آیه می فرماید: حال که اینان به خدا دروغ می بندند، و از عبادت خدا به عبادت غیر خدا می گرایند، و بیشترشان تعقل نمی کنند، و در اعتراف به خالقیت خدا، و انکار ربوبیت او، مرتکب تناقض می شوند، پس در نتیجه وقتی سوار کشتی می شوند چنین و چنان می کنند  
 کلمه ((رکوب)) (به معنای نشستن بر بالای چیزی است که حرکت داشته باشد، و این کلمه خود به خود متعدی می شود، و احتیاج به هیچ یک از حروف تعدیه ندارد، مثلاً می گویم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۶

((فلاں ركب الفرس - فلاںی سوار اسب است))، و اگر در آیه مورد بحث با حرف ((فی)) متعدی شده، بدان جهت است که سوار کشتی شدن نوعی استقرار گرفتن یا منزل کردن را متضمن است، و معنای آیه این است که: چون با استقرار در کشتی سوار بر آن می شوند، (و یا چون در کشتی مستقر می شوند، در حالی که سوار بر آنند)، خدای را به خلوص می خوانند، و معنای بقیه آیه روشن است، می خواهد یک تناقض دیگر از تناقض های مشرکین را حکایت کند که در یک حال خدا را به خلوص می خوانند، و چون بر آنان منت می نهد و نجاتشان می بخشد کفران نعمت می کنند  
 لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

لام در کلمه ((لیکفروا)) (و هم چنین در کلمه ((لیتمتعوا)) لام امر است، و معلوم است که وقتی بزرگی زیر دست خود را به چیزی امر می کند که دوست ندارد، می خواهد او را تهدید کند، مثل اینکه خود شما به فرمانبرتان بگویید: هر چه می خواهی بکن، و نیز مانند این تهدید خدای تعالی که فرموده: ((اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصیر))

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که: ((لام مذکور لام غایت باشد، و معنای آیه این است که: مشرکین این کارها را می کنند که کفران نعمت کرده باشند، کفران آن نعمت هایی که ما به ایشان دادیم، و نیز این کارها را می کنند تا به خیال خود لذت برده باشند))، ولی وجه اول با ذیل آیه که می فرماید ((فسوف يعلمون - به زودی خواهند دانست)) بهتر می سازد، و موید آن، این آیه است که در سوره روم، آیه ۳۴ می فرماید: ((لیکفروا بما آتیناهم فتمتعوا فسوف تعلمون - کفر بورزند به آن نعمت ها که به ایشان دادیم، آری خوش بگذرانید که به زودی خواهید فهمید)) (و به همین جهت بعضی از قاریان ((لام)) در کلمه ((ولیتمتعوا)) را با سکون خوانده اند، چون غیر از لام امر هیچ لام دیگری به سکون خوانده نمی شود

وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ

مکه مکرمه حرم امن الهی است

منظور از ((حرم امن)) (مکه و پیرامون آن است، که خدای تعالی آن را به دعای ابراهیم (علیه السلام) مامن خلق قرار داد، کلمه ((تخطف)) (مانند کلمه ((خطف)) (به معنای قاپیدن چیزی به سرعت، و دزدیدن آن است، چون آن روز عرب کارش غارت یکدیگر بود، و از چپاول گری امرار معاش می کرد، و همواره این قبیله به آن قبیله حمله می کرد، و می کشت و اسیر می گرفت، و لیکن با همه این احوال شهر مکه را محترم می شمرد، و به ساکنین این شهر کاری نداشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۷ و معنای آیه این است که: آیا نمی نگرند که ما حرم امنی درست کردیم، که ساکنین آن در معرض قتل و اسارت قرار نمی گیرند، و اموالشان غارت نمی شود، با اینکه بیرون این شهر مردم مشغول غارت و چپاول یکدیگرند؟  
 ((افبالباطل یومنون و بنعمه الله یکفرون)) - این جمله توبیخ دیگری است به مشرکین مکه، که نعمت بزرگ امنیت مکه را با کفران

مقابله می کنند، و در عوض به صنم ها که جز اسم خدا چیز دیگری ندارند ایمان می آورند، خلاصه حقایق را زیر پا نهاده و به موهومات ایمان می آورند

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ

این آیه ، مشرکین را به آتش دوزخ تهدید می کند، و آنان را به ارتکاب شدیدترین ظلم ، و بزرگترین ستم معرفی می کند، و آن عبارت است از دو چیز: اول این است که به خدا افتراء بسته اند، چون خدایانی دروغی را شریک او معرفی نموده اند، و دوم اینکه بعد از آمدن حق آن را تکذیب کردند و این دو صفت هر دو در مشرکین وجود داشت ، چون هم بت می پرستیدند، و هم رسالت پیامبر و قرآن کریم را تکذیب کردند با اینکه قرآن برای آنان آمده بود، پس به این دو جهت کافر بودند، و جای کافران و محل اقامتشان در آخرت ، جهنم است

معنای آیه : ((والذین جاهدوا فینا لنهذینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین ))

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

کلمه ((جاهدوا)) از ماده ((جهد)) است ، و ((جهد)) به معنای وسع و طاقت است ، و ((مجاهده)) به معنای به کار بردن آخرین حد وسع و قدرت در دفع دشمن است ، و جهاد بر سه قسم است ، جهاد با دشمن ظاهری ، و جهاد با شیطان ، و جهاد نفس . راغب این طور گفته

و معنای ((جاهدوا فینا)) این است که جهادشان همواره در راه ما است ، و این تعبیر کنایه از این است که : جهادشان در اموری است که متعلق به خدای تعالی است ، چه جهاد در راه عقیده باشد، و چه در راه عمل ، و چون جهادشان در راه خدا است هیچ عاملی ایشان را از ایمان به خدا و اطاعت اوامر و نواحی او باز نمی دارد

((لنهدینهم سبلنا)) - در اینجا خدای تعالی برای خود سبیل هایی نشان می دهد، و راه ها هر چه باشد بالاخره به درگاه او منتهی می شود، برای اینکه راه را برای این راه می گویند که به سوی صاحب راه منتهی می شود، و آن صاحب راه منظور اصلی از راه است . (مثلا- وقتی می گویند این راه سعادت است ، معنایش این است که : این راه به سوی سعادت منتهی می شود)، پس راه های خدا عبارت است از طریقه هایی که آدمی را به او نزدیک و به سوی او هدایت می کند، و وقتی خود جهاد در راه خدا هدایت باشد، قهرا هدایت به سوی سبل ، هدایت روی هدایت خواهد بود، و آن وقت آیه شریفه با آیه ((و الذین اهتدوا زادهم هدی )) منطبق می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۸

از آنچه گذشت روشن گردید که دیگر هیچ احتیاج به تقدیر گرفتن ((شاءن )) نیست ، که بگوییم کلمه ((فینا)) فی ((شاءننا)) بوده ، و کلمه ((شاءن )) حذف شده

((و ان الله لمع المحسنین )) - بعضی گفته اند: ((معنای معیت ، و به عبارتی دیگر بودن خدا با محسنین این است که : خدا یاری شان کند، و اینکه مساله جهاد، که محتاج به نصرت است جلوتر آمده ، خود قرینه است بر اینکه کلمه ((مع )) به همین معنای نصرتی است که ما گفتیم ((. و این وجه ، وجه بدی نیست

از این بهتر نظریه آن مفسر دیگر است که : کلمه ((مع )) را به معیت رحمت و عنایت تفسیر کرده ، چون شامل نصرت و یاری او و سایر اقسام عنایات خدای سبحان با بندگان محسن او خواهد بود، چون او کمال عنایت را به ایشان دارد، و رحمتش شامل حال ایشان است ، و این معیت اخص از معیت وجودی است که در جمله ((و هو معکم این ما کنتم )) آمده ، برای اینکه خدا از نظر وجود با تمامی موجودات و انسانها هست ، چه نیکان و چه بدان ، ولی با محسنین بودنش معیت مخصوصی است که گفتیم بنابر تفسیر اول معیت نصرت و معاونت ، و بنابر تفسیر دوم معیت رحمت و عنایت است

در سابق هم گفتیم که این آیه که سوره با آن ختم می شود، به آیات اول سوره انعطاف دارد، و همان حقیقت را تکرار می کند

بحث روایتی (چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که ابن ابی الدنيا، و بیهقی، در شعب الایمان، از ابی جعفر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: تعجب تمام تعجب از کسی است که خانه حیات را تصدیق دارد، ولی همه سعی و کوشش او برای خانه غرور است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۹

و در همان کتاب است که: جویری، از ضحاک، از ابن عباس، روایت کرد که گفت: مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند: تنها مانع ما از اینکه به دین تو در آییم، این است که می ترسیم مردم ما را برابند، چون ما جمعیت کمی هستیم، و جمعیت اعراب از ما بیشتر است، وقتی بشنوند که ما به دین تو درآمده ایم، ما را نابود می کنند، چون ما برای آنان لقمه ای بیش نیستیم، خدای تعالی در پاسخ این بهانه این آیه را نازل کرد: ((اولم یروا انا جعلنا حرما آمنا...))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین)) گفته: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: این آیه درباره آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و شیعیان ایشان است

## الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۰

سوره روم

آیات ۱ - ۱۹، سوره روم

سوره روم مکی است و شصت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الم (۱) غُلِبَتِ الرُّومُ (۲) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (۳) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يُؤْمِنُ الَّذِينَ يُنصِرُ اللَّهُ يُنصِرُ مِنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۴) وَ عِدَّةَ اللَّهِ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعِدَّةً وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۵) يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ (۶) أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَبَلَقَا رَبَّهُمْ لَكَفْرُونَ (۷) أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ أَنَارُوا الْأَرْضِ وَ عَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنَّ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۸) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسْتُوا السَّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ (۹) اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۱۰) وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْبِئُ الْمُجْرِمُونَ (۱۱) وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِّنْ شُرَكَائِهِمْ شَفَعُونَ وَ كَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ (۱۲) وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُؤْمِنُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ (۱۳) وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَايَ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ (۱۴) فَسَبِّحْنَا اللَّهَ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ (۱۵) وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ عَشِيًّا وَ حِينَ تُظْهِرُونَ (۱۶) يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (۱۷) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۱

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربانالم (۱) روم شکست خورد (۲) در نزدیکترین زمین به سرزمین عرب، و هم ایشان بعد از شکست خوردن به زودی غلبه خواهند کرد (۳) در چند سال بعد، آری زمام امور چه قبل از شکست خوردن روم و چه بعد از غلبه ایشان به دست خدا است، و آن وقت که رومیان غلبه کنند مؤمنین خوشحال شوند (۴) خوشحال می شوند به اینکه خدا به وعده خود درباره رومیان وفا کرد، آری او هر که را بخواهد نصرت می دهد و او عزیز و رحیم است (۵) باید به وعده خدا دل بست چون خدا هرگز خلف وعده نمی کند و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۶) آنها تنها ظاهری از زندگی دنیا می دانند و از آخرت غافلند (۷) آیا در نفس

خود نمی‌اندیشند که خدا آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است جز به حق نیافریده و جز برای مدتی معین خلق نکرده؟ ولی بسیاری از مردم به مساله معاد و دیدار پروردگار خود کافرند (۸) آیا در زمین سیر نمی‌کنند ببینند عاقبت کفاری که قبل از ایشان بودند چه شد با اینکه آنها از اینها نیرومندتر بودند و زمین را زیر و رو کردند و آباد نمودند بیشتر از آن آبادیها که اینان کردند، اما همین که رسولان خدا با معجزه‌ها به سویشان آمدند کفر ورزیدند و خدا نابودشان کرد و خدا به ایشان ظلم نکرد بلکه خودشان به خود ظلم کردند (۹) و سرانجام کسانی که بدیها را به بدترین وجه مرتکب می‌شدند این شد که آیات خدا را تکذیب نموده و به آن استهزاء کنند (۱۰) خدا است که خلق را برای نخستین بار آفرید و سپس برای بار دوم نیز برمی‌گرداند و شما هم به سویش برمی‌گردید (۱۱) و روزی که قیامت به پا شود مجرمین ماء‌یوس می‌گردند (۱۲) و از شرکاء که درست کرده بودند هیچ یک شفیع آنان نگشته و خودشان به شرکایشان کفر می‌ورزند (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۲

و روزی که قیامت به پا شود آن روز فرقه‌ها از یکدیگر جدا می‌شوند (۱۴) اما آنان که ایمان آوردند و عمل صالح کردند در باغی و بهشتی شاد و خرمند (۱۵) و اما آنهایی که کفر ورزیده و آیات ما و روز دیدار آخرت را تکذیب کردند ایشان در عذاب احضار خواهند شد (۱۶) پس منزّه است خدا، هم در آخر روز و هم در حینی که صبح می‌کنید (۱۷) و تنها او سزاوار ستایش در آسمانها و زمین است، هم در آخر شب و هم در حینی که ظهر می‌کنید (۱۸) زنده را از مرده بیرون می‌کند و مرده را از زنده درمی‌آورد و زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند و به همین نحو شما بیرون می‌شوید (۱۹)

بیان آیات

اشاره به مضامین و غرض سوره مبارکه روم

این سوره با وعده‌ای از خدا آغاز شده، و آن این است که: به زودی امپراطوری روم که در ایام نزول این سوره از امپراطوری ایران شکست خورد، بعد از چند سال بر آن امپراطوری غلبه خواهد کرد، و بعد از ذکر این وعده، منتقل می‌شود به وعده گاه اکبر که قیامت و یوم الوعدش گویند، روزی که تمامی افراد و اقوام در آن روز به سوی خدا باز می‌گردند، آنگاه به استدلال بر مساله معاد پرداخته، سپس کلام را به آیات ربوبیت معطوف می‌دارد و صفات خاصه خدا را برمی‌شمارد، و در آخر، سوره را با وعده نصرت به رسول گرامی اش ختم می‌کند، و در فرا رسیدن این وعده تاکید بلیغ نموده و می‌فرماید: ((فاصبر ان وعد الله حق و لا یستخفنک الذین لا یوقنون - صبر کن که وعده خدا حق است، و کسانی که یقین ندارند تو را در کارت سست نسازند))، و در چند آیه قبل نیز فرموده بود: ((و کان حقاً علینا نصر المومنین - یاری ما برای مؤمنین حقی است بر ما))

پس معلوم شد که غرض سوره وعده دادن قطعی خدا به یاری دین است، و اگر قبل از بیان این غرض، مساله وعده غلبه روم را در چند سال بعد ذکر کرد، برای این است که مؤمنین وقتی دیدند که وعده غلبه روم عملی شد، یقین کنند که وعده دیگر خدا نیز عملی خواهد شد، و نیز یقین کنند که وعده آمدن قیامت هم، مانند سایر وعده‌هایش عملی می‌شود، آری عقل هر عاقلی حکم می‌کند که وقتی خدای تعالی دو تا از وعده‌هایش را عملی کرد سایر وعده‌هایش نیز عملی می‌شود، و باید از خطرهایی که وعده آن را می‌دهد بر حذر بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۳

غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ

کلمه ((روم)) نام اقوامی از انسانهاست که در ساحل مدیترانه در غرب آسیا زندگی می‌کنند، در آن ایام این اقوام امپراطوری بزرگ و وسیعی تشکیل داده بودند، به طوری که دامنه آن تا حدود شامات توسعه یافته بود، در ایام نزول این سوره جنگی بین این امپراطوری، و امپراطوری ایران در سرزمینی میان شام و حجاز در گرفت، و روم از ایران شکست خورد، و ظاهراً مراد از کلمه ((ارض)) سرزمین حجاز و مراد از ((ادنی الارض)) نزدیکیهای این سرزمین است، و الف و لام در کلمه ((الارض)) الف و لام

عهد است

وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ

ضمیر جمع اولی و سومی به روم برمی گردد، ولی ضمیر جمع دومی (غلبهم) - بعضی گفته اند - به فرس برمی گردد، و معنایش این است که: رومیان بعد از غلبه فارسیان برایشان، به زودی غلبه خواهند کرد

ولی ممکن است آن را نیز به روم برگردانیم، و بگوییم که مصدر ((غلبهم)) مصدر مفعولی است، و در نتیجه اختلافی هم در مرجع ضمیرهای سه گانه پدید نمی آید، و معنای آیه چنین می شود که: رومیان بعد از مغلوب شدنشان به زودی غالب می شوند، و کلمه ((بضع)) در اعداد از سه تا نه را گویند  
لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ

دو کلمه قبل و بعد، در صورتی که به چیزی اضافه شوند، حرکات سه گانه فتحه و کسره و ضمه را می گیرند، و در صورتی که اضافه نشوند، و مضاف الیه آنها منوی و در تقدیر باشد، مبنی بر ضمه می شوند، یعنی غیر از ضمه حرکت دیگری به خود نمی گیرند

در جمله مورد بحث مضاف الیه آن دو منوی و مورد نظر است، و تقدیر آن چنین است ((الله الامر من قبل ان غلبت الروم و من بعد ان غلبت - امر به دست خدا است قبل از آنکه روم مغلوب شود، و بعد از آنکه غلبه کند))، یعنی قبل از آن و بعد از این امر به دست او است، به هر چه بخواهد امر می کند، پس هر کس را بخواهد یاری می کند، و هر کس را نخواهد یاری نمی کند بعضی از مفسرین گفته اند معنایش این است که: امر به دست خدا است، قبل از غالب شدن روم، یعنی همان هنگامی که مغلوب بودند، و از بعد از مغلوب شدنشان، یعنی هنگامی که غالب بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۴

و خلاصه هم هنگام مغلوب شدن و هم هنگام غالب شدنشان، ولی معنای اول بهتر است، هر چند که بهتر بودنش به حدی نیست که بگوییم تنها آن معنا متعین است

وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

ظرف: در این روز، متعلق است به ((یفرح))، و همچنین کلمه ((بنصر الله))، و معنای آیه این است که: روزی که روم غلبه می کند مومنان به نصرت خدا - که وعده دیگر او است - خوشحال می شوند، (و با خود می گویند خدا دو وعده داده بود، یکی پیشگویی غلبه روم بود، و دوم یاری مومنان، اولی صورت خارج به خود گرفت، پس معلوم می شود آن دیگر هم خواهد شد) جمله ((بنصر من یشاء))، جمله ای است از نو، که جمله ((الله الامر من قبل و من بعد)) را تقریر و اثبات می کند، و در جمله ((و هو العزیز الرحیم)) می خواهد بفرماید: خدا عزیز است، و به همین جهت هر که را بخواهد با یاری خود عزت می دهد، و رحمت خود را به هر کس بخواهد اختصاص می دهد

و جوهی که در معنای آیه: ((یومئذ یفرح المؤمنون بنصر الله...)) (و ارتباط آن با قبل (غلبت الروم...)) گفته شده است

البته در معنا و تفسیر آیه مورد بحث وجوه دیگری است ضعیف، که ذیلا از نظر خواننده می گذرد

اول اینکه: جمله ((و یومئذ عطف باشد بر جمله ((من قبل))، و مراد از آن این باشد که سلطنت خدا مختص به قبل و بعد نیست، بلکه حال نیز در تحت سلطنت اوست، گویا فرموده: امر به دست خدا است، چه قبل از فلان، و چه بعد از آن، و چه در حال، آنگاه جمله ((یفرح المؤمنون)) ابتدای کلام است، اشکال این وجه این است که نظم آیه را به هم می زند، و اول آن از آخرش جدا می گردد

دوم اینکه: کلمه ((بنصر الله)) متعلق است به کلمه ((مؤمنون)) نه به کلمه ((یفرح)) (آنگاه به ملازمه ای که در مقام هست، فهمیده می شود که غلبه روم به نصرت خدا بوده. اشکال این وجه این است که: مستلزم آن می شود که مؤمنین هم در روز غلبه فرس خوشحال شوند، و هم در روز غلبه روم، چون در غلبه نصرتی است برای طرف غالب، و نصرت هم همیشه از خدا است،



همچنان که خودش فرموده: ((و ما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم)) پس اگر در آیه، فرح مؤمنین را اختصاص داده به روز غلبه روم، ترجیح بدون مرجحی مرتکب شده است، - دقت بفرمایید - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۵

سوم اینکه: مراد از ((نصر الله)) یاری مؤمنین علیه مشرکین در روز جنگ بدر است، نه یاری روم علیه فرس، هر چند که هر دو یاری در یک زمان اتفاق افتاده باشد، پس گویا فرموده: روم به زودی و در چند سال بعد غلبه می کند، و در هنگام غلبه روم مؤمنین هم بر مشرکین غلبه می کنند، و به نصرتی که خدا به ایشان داده خوشحال می گردند. اشکال این وجه این است که: با جمله: ((خدا هر که را بخواهد یاری می کند)) سازگار نیست

چهارم اینکه: مراد از ((نصرت)) نصرت مؤمنین است، اما نه در جنگ بدر، بلکه به همین که روم طبق پیشگویی قرآن غلبه کرده، چون این پیشامد مؤمنین را سرفراز می کند، و می توانند قرآن و دین خود را به رخ کفار بکشند

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((نصرت))، استیلائی بعضی از کفار بر بعضی دیگر، و تفرقه کلمه آنها و شکستن شوکت آنهاست)). و این وجوه و امثال اینها وجوه قابل اعتناء نیست

اشاره ای در مورد وجه اینکه خداوند خلف وعده نمی کند (لا یخلف الله وعده)

وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

کلمه ((وعد الله)) مفعول مطلق فعل حذف شده است، و تقدیر آن ((وعد الله وعدا)) می باشد، یعنی خدا وعده داده وعده دادنی چنین و چنان. و جمله ((لا- یخلف)) از اخلاف است، و اخلاف به وعده وفا نکردن است. و جمله ((وعد الله)) تأکید و تثبیت وعده سابق است، که می فرمود ((سیغبون))، و ((یفرح المومنون))، همچنان که جمله ((لا- یخلف الله وعده))، تأکید و تثبیت جمله ((وعد الله)) است

مساله خلف وعده نکردن خدا، در آیه مورد بحث و آیه ((ان الله لا یخلف المیعاد)) آمده، که به کلی خلف وعده را از خدا نفی می کند و خلف وعده هر چند در پاره ای اوقات از قبیل موارد اضطراری عملی پسندیده می شود، و به همین جهت می توان گفت قبح آن ذاتی نیست، و لیکن از آنجایی که هیچ عاملی خدا را مضطر به خلف وعده نمی کند، پس خلف وعده در حق او همیشه زشت است

علاوه بر این خلف ملازم با کمبود داشتن است، و خدا کاملی است که کمبود درباره او محال است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۶

از این هم که بگذریم خودش در آیات مذکور از کلام مجیدش خبر داده که خلف وعده نمی کند، و او راستگوترین راست گویان است، و هموست که در کلام بی مانندش فرموده: ((والحق اقول))

((و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) - یعنی و لیکن بیشتر مردم به شؤن خدای تعالی جاهلند، و به وعده او اطمینان و وثوق ندارند، او را چون امثال خود می پندارند، که هم راست می گویند، و هم دروغ، هم وعده می دهند، و هم خلف وعده می کنند

يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ

چند وجه در بیان مفاد آیه: ((یعلمون ظاهرا من الحیوة الدنیا...))

جمله ((یعلمون)) به طوری که در کشف گفته - بدل است از جمله ((لا- یعلمون)) و با در نظر گرفتن اینکه هر جا بدل در کلام آید ((مبدل منه)) آن در حکم سقوط است، از این به دست می آید که فرقی بین ندانستن یعنی جهل و بین دانستنی که از امور مادی تجاوز نمی کند نیست، یعنی کسی که عملش تنها در امور مادی است، در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد

بعضی دیگر گفته اند: ((جمله مذکور استثنایی است، می خواهد علت جهلشان را بیان کند، جهلشان به حقانیت وعده خدا، و اینکه امر به دست اوست، چه قبل و چه بعد، و او مؤمنین را علیه کفار یاری خواهد کرد، و آن علت این است که: علم خود را به اموری

مادی اختصاص داده اند، و معنای آن این است که : کفار حقایق مذکور را نمی دانند، و علمی ندارند، مگر به امور ظاهری دنیا)) و این ظاهرتر است

و اگر کلمه ((ظاهر)) را نکره آورد، و فرمود: ظاهری از حیات دنیا را می دانند، برای این است که آن را تحقیر کند، و ظاهر حیات دنیا، در مقابل باطن آن ، همان چیزهایی است که با حواس ظاهریشان احساس می کنند، و این احساس و ادارشان می کند که در پی تحصیل آن برآیند، و به آن دل بسته ، غیر آن را یعنی حیات آخرت ، و معارف مربوط به آنرا فراموش کنند، و از خیرات و منافی که در آن است ، و منافع و خیرات واقعی و به حقیقت معنای کلمه است غفلت بورزند

بعضی دیگر گفته اند: ((کلمه ((ظاهر)) در آیه به معنای زایل است ، و استشهاد کرده اند به شعر شاعر که گفته : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۷

و غیرها الواشون اءنی احبها و تلک شکاه ظاهر عنک عارها

یعنی سخن چینان محبوبه مرا سرزنش کردند به اینکه من او را دوست می دارم و ننگ این سرزنش از محبوبه من زایل شدنی است و معنای آیه این است که : ((کفار از دنیا چیزهایی را می دانند که زایل و ناپایدار است ((. و لیکن این معنا که برای کلمه ((ظاهر)) کرده اند، معنای غیر متداولی است

أ و لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ...

توضیح مراد از اینکه فرمود: خداوند جهان را جز به ((حق)) و ((اجل مسمی)) نیافرید

مراد از حق بودن خلقت آسمانها و زمین ، و آنچه بین آن دو است ، - و خلاصه حق بودن همه عوالم محسوس - این است که : خلقت آن عبث و بی نتیجه نبوده ، که موجود شود و بعد معدوم گردد، و دوباره موجود گشته و سپس معدوم شود، بدون این که غرضی و هدفی از آن منظور باشد، پس خدای تعالی اگر عالم را خلق کرده به خاطر غایت و نتیجه ای بوده که بر خلقت آن مترتب می شده

ممکن است گفته شود غایت و نتیجه خلقت هر جزء از عالم جزئی دیگر است ، که بعد از آن موجود می شود، مانند فرزند که بعد از پدر به وجود می آید، پس هر موجود آینده ای خلف و نتیجه موجود قبلی خویش است . لیکن این حرف صحیح نیست ، چون سراپای عالم با همه اجزایش دائم الوجود نیست بلکه همه آن فانی و هالک است ، و قهرا باید نتیجه و هدفی از خلقت آن در بین باشد، که آن نتیجه بعد از فنای آن هویدا می شود، و به همین جهت می بینیم که جمله : ((خلق نکرد آسمانها و زمین و ما بین آن دو را مگر به حق)) مقید کرد به جمله : ((و سرآمدی معین))

پس معلوم می شود هستی عالم تا مدتی معین است ، و بنابراین استفهام در آیه ، برای تعجب است ، و تعبیر به تفکر در نفوس ، از باب به کار بردن کنایه است ، و معنای آن این است که : آیا این قدر فراغت خاطر ندارند که در این مساله بیندیشند؟ و آن را در ذهن خود بیاورند؟ گویا کفار از بس سرگرم امور دنیا هستند، و برای آن تلاش نموده ، و فکرشان پریشان است که خود را هم فراموش کرده اند، و در صورتی که خود را در ذهن خود حاضر سازند، در حقیقت در خویشتن خود قرار گرفته اند، آن وقت تفکرشان تفکری با تمرکز خواهد بود، و فکرشان پراکنده و متفرق نخواهد بود، پس آن وقت فکر ایشان را به سوی حق هدایت و به واقع امر ارشاد می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۸

بعضی گفته اند: ((مراد از تفکرشان در انفسشان ، این است که : در خلقت خود فکر کنند، که یک یکشان حادثند، و حادث محتاج به پدید آورنده ای قدیم ، زنده ، قادر، دانا و حکیم است ، پس چنین پدید آورنده ای آنچه پدید می آورد عبث و بیهوده نمی باشد، بلکه به منظور هدفی پدید می آورد، که مطلوب و پسندیده است ، به طوری که نمی توان از آن چشم پوشید، و این هدف چیزی نیست که عاید خود او گردد، برای اینکه او غنی مطلق است ، بلکه چیزی است که باز عاید خلق می شود، و آن عبارت است

از پاداش نیک ، و این پاداش نیک ممکن نیست داده شود مگر در برابر عمل صالح ، پس باید دینی و شریعتی باشد تا عمل نیک را از عمل زشت مشخص کند، و چون پای دین به میان آید، ناچار باید کلاسی باشد که افراد در آن کلاس امتحان خود را نسبت به آن دین بدهند، و نیز باید عالم دیگری باشد که آنان که در آن کلاس مردود شده اند، کیفر، و آنانکه موفق شده اند پاداش داده شوند، آن کلاس همان دنیا، و آن عالم دیگر عالم آخرت است ))

ولی این تفسیر صحیح نیست ، برای اینکه هر چند جمله ((اولم یتفکروا فی انفسهم )) با آن سازگاری دارد، اما اتصال آن با جمله ((ما خلق الله السموات ))، با آن نمی سازد، مگر اینکه از اتصال صدر و ذیل آیه صرف نظر شود، و آن هم صحیح نیست جمله ((ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى ))، همان واقعیت و فکر است که باید در آن امعان و دقت کنند، و بیانش بنابر آنچه گذشت . این است که : خداوند، همه عالم و جزئی از آن را هم جز به حق نیافریده ، حال چه این خلق ملابس و متصف به حق باشد و یا مصاحب و همراه با آن ، هر چه باشد، آن را به خاطر غرضی و غایتی حقیقی آفریده ، نه اینکه غرضش سرگرمی و عبث بوده باشد، و نیز نیافریده مگر برای مدتی معین ، پس هیچ یک از اجزای عالم تا بی نهایت باقی نمی ماند، بلکه روزی فانی می شود، و وقتی یک یک اجزای عالم ، و نیز مجموع آن ، مخلوقی دارای نتیجه و غایت باشد، و نیز وقتی هیچ یک از اجزای آن دائمی نباشد، معلوم می شود غایت و نتیجه آن بعد از فانی آن مرتب می شود، و این همان آخرتی است که بعد از گذشتن عمر دنیا و فانی آن ظاهر می شود

جمله ((و ان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لکافرون )) (با اینکه فعل تعجب در آن نیامده ، مع ذلك افاده تعجب می کند، همچنان که آیه با استفهام تعجبی آغاز شد. و مراد از ((لقاء الله )) همان بازگشت به سوی او در معاد است ، و اگر آن را دیدار خوانده ، برای این است که کفر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۳۹

آنان را شکفت آورتر سازد، و بفهماند که چطور ممکن است از ناحیه خدا آغاز گردند، ولی سرانجامشان به سوی او نباشد، و به همین جهت مطلب را با کلمه ((ان )) تاکید کرد تا اشاره کرده باشد به اینکه کفر به معاد فی نفسه چیزی است که قابل قبول نیست

أ و لَمْ یَسْبِرُوا فِی الْأَرْضِ فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...

بعد از آنکه فرمود: بسیاری از مردم به معاد کافرند، و چون با کفر به معاد، دین حق لغو می شود، لذا دنباله آن سرگذشت امتهای کافر گذشته را خاطر نشان ساخت ، باشد که از شنیدن آن عبرت گرفته و از کفر دست بردارند، و کلمه ((اثاروا الارض )) به معنای زیر و رو کردن زمین برای زراعت و تعمیر و امثال آن است

((و لکن کانوا انفسهم یظلمون )) - یعنی خدا به ایشان ستم نکرد، بلکه خودشان با کفر و معصیت به خود ستم کردند

ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةُ الَّذِینَ اَسْتَوَا السَّوْاىَ اَنْ کَذَّبُوا بِبَآئِتِ اللّٰهِ وَ کَانُوا بِهَا یَسْتَهْزِءُونَ

دو وجه در معنای آیه : ((ثم کان عاقبه الذين اساءوا السوای ان کذبوا بایات الله ...))

این آیه سرانجام کار ستمگران مذکور را بیان می کند، و به همین جهت با کلمه ((ثم - سپس )) تعبیر کرد، و کلمه ((عاقبه )) با (نصب) خوانده می شود، چون خبر ((کان )) و اسم ((کان )) کلمه ((سوای )) است ، و با اینکه قاعدتا باید اسم ((کان )) اول بیاید، و سپس خبر، اگر خبر را مقدم ذکر کرده ، برای این است که حصر را افاده کند، و بفهماند که سرانجامشان جز ((سوای )) چیزی نیست

در کلمه ((اساوا)) نفرموده در چه چیز بد کردند، و خلاصه متعلق آن را ذکر نکرده و معنایش ((عملوا السوء - بد کردند))، است و کلمه ((سوای )) به معنای حالتی است که صاحبش از آن در رنج باشد، و مقصود از آن در این جا عذاب بد است و جمله ((ان کذبوا بایات الله )) در تقدیر ((لکنذبهم بایات الله )) است ، و لام تعلیل از آن حذف شده

و معنایش این است که : سپس سوء العذاب سرانجام کار کسانی شد که عمل بد می کردند، و غیر این سرانجامی نداشتند، برای اینکه آیات خدا را تکذیب و استهزاء می کردند

بعضی گفته اند: ((کلمه)) (سوآی) ((مفعول است برای کلمه)) (اساوا)) (و خبر کان جمله) ((ان کذبوا...)) (است) ، و معنای آیه این است که : ((گناهان سرانجام گنه کاران را به کفر و تکذیب آیات خدا و استهزای آن کشانید))

لیکن هر چند این معنا در جای خود صحیح است ، و گناه چنین طبعی دارد، و لیکن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۰ مناسب با مقام همان معنای اول است ، چون مقام ، مقام انذار و بصیرت و عبرت است ، و مناسب با چنین مقامی این است که : سرانجام گنه کاران که همان ((سوء العذاب)) (است به رخ آنان کشیده شود، نه اینکه بگوییم : ((زنهار گناه مکنید که سرانجام کسانی که قبل از شما گناه کردند این شد که به بزرگترین گناهان یعنی تکذیب آیات خدا و استهزای آن دچار شدند))

لَلَّهِ يَبْدُو الْخُلُقِ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

بعد از آنکه حجت بر معاد را ذکر کرد و تکذیب بسیاری از مردم را خاطر نشان ساخت ، نتیجه را به طور خلاصه بیان فرمود، و آن این است که : آغاز و انجام به دست خدای سبحان است ، و همه به سوی او باز می گردند، و مراد از خلق ، مخلوقات است ، و به همین جهت ضمیر جمع را به آنان برگردانید، و فرمود ((ترجعون - برمی گردانده می شوید))

يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْبِئُ الْمُجْرِمُونَ

این آیه حال مجرمین را بیان می کند، که بعد از قیام ساعت یعنی برگشتن به سوی خدا برای حساب و جزاء، چه حالی دارند. و کلمه ((یبلس)) (از مصدر ((ابلاس)) (است) ، که : به معنای نومیذی از رحمت خداست ، که منشا همه شقاوتها و بدبختی ها است

وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِّنْ شَرِّكَائِهِمْ شَفَعُونَ وَ كَانُوا بِشَرِّكَائِهِمْ كَفِرِينَ

این جمله می خواهد بفرماید: این گروه با یاسی که از ناحیه اعمال خودشان دارند، از شفاعت خدایانی هم که در دنیا شریک خدا گرفته بودند، و به آن امید، آنها را می پرستیدند، و می گفتند: ((هولاء شفاعونا عند الله - اینها شفیعان ما، نزد خدایند))، (مایوس خواهند شد، و عبادت بت ها را پنهان خواهند کرد ((و كانوا بشركائهم كافرين - پرستشی را که نسبت به شرکاء داشتند پنهان می کنند))، چون کلمه ((کافرین)) (به معنای ((ساترین)) (است

و يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُؤْمِنُ يَنْفَرُونَ ... مَخْضَرُونَ

در مجمع البیان گفته : کلمه ((روضه)) (به معنای بستانی است که حسن منظر و خوشبویی او به نهایت رسیده باشد، و در مفردات گفته : ((کلمه)) (حبر)) (به معنای اثر نیکی است که همه آن را مستحسن بدانند، - تا آنجا که گفته - : معنای ((فی روضه یحبرون)) (این است که : در باغی فرح می کنند، بقدری که اثر و نشانه تنعم در سیمایشان ظاهر شود)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۱

و مراد از تفرق خلق در روز قیامت این است که : صالحان از مجرمان جدا می گردند، یکی به آتش ، و دیگری به بهشت وارد می شود، همان طور که دو آیه بعد آن را شرح می دهد

و لزوم این تمایز در وجود، همان حقیقتی است که ه خدای تعالی آن را برهان بر ثبوت معاد گرفت ، آنجا که فرمود ((ام حسب الذین اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذین آمنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون))

فَسَبْحَنَ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ عَشِيًّا وَ حِينَ تُظْهِرُونَ

بعد از آنکه بیان داشت که خدا خلقت را آغاز کرده ، و سپس ایشان را برای لقای خود مبعوث می کند، و سپس به دو طایفه بهشتی و دوزخی ، متنعم و معذب متفرق می کند، مؤمنین را که اعمال صالح می کنند به سوی بهشت ، و کفار را که آیات خدا را تکذیب می کنند به دوزخ می برد، و نیز بعد از آنکه خاطر نشان ساخت که تکذیب کنندگان آیات خدا در دنیا نیرومند و مرفه و

توانگر هستند، و لیکن آخرت را فراموش کرده و در نتیجه آیات خدای را تکذیب نموده، و بدان استهزاء کردند، و سرانجام کارشان منتهی به عذاب استیصال شد، و این عذاب کیفر ظلمی بود که خودشان به خود کردند، و خدا به آنان ظلم نکرد و چون از بیان مزبور، این معنا به دست آمد که در دار خلقت تدبیری الهی و متقن در کار هست، تدبیری که بهتر از آن و زیباتر از آن تصور ندارد، و نیز به دست آمد که انسانها در سیر تاریخی خود گناهان و خطاهایی در عقیده داشته، و درباره پروردگار خود مرتکب بدیها، و اسائه ادبها شدند، شریک‌هایی برایش تراشیده، و دیدارش را منکر شدند، و گناهای دیگر کردند لذا دنبالش خدای را در هر زمان متجدد تسییح، و بر صنع و تدبیرش در آسمانها و زمین یعنی در سراسر عالم مشهود تحمید کرده، پس خدا از آن عقاید باطل و اعمال زشت منزّه است، و در تمامی آنچه در آسمان و زمین آفریده محمود و ستایش شده است نکاتی که از آیه: ((فسبحان حین تمسون و حین تصبحون وله الحمد...)) استفاده می شود

از این حمد و تسییح چند نکته به دست می آید. اول اینکه: تسییح و تحمید در آیه شریفه انشائی، و از ناحیه خود خدای تعالی است، نه اینکه برای دیگران انشاء کرده باشد، تا معنایش ((قولوا سبحان الله، و قولوا الحمد لله - خدا را تسییح و تحمید کنید)) باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۲

و این اولین بار نیست که خدا خود را تسییح و تحمید گفته، بلکه در کلام مجیدش مکرر آمده، مانند آیه: ((سبحان ربك رب العزه))، و آیه ((تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده))

نکته دوم اینکه: مراد از تسییح و تحمید معنای مطلق آن است، نه نمازهای واجب روزانه، که بیشتر مفسرین که کلمه ((قول)) را در تقدیر گرفته اند و گفته اند: معنای آیه این است که: بگوئید ((سبحان الله و الحمد لله))

سوم اینکه: جمله ((وله الحمد فی السموات و الارض)) جمله ای است معترضه، که بین معطوف و معطوف علیه واقع شده دو جمله ((و عشیا و حین تظهرون)) هر دو عطفند بر محل ((حین تمسون))، نه بر جمله ((فی السموات و الارض))، تا در نتیجه صبح و عصر مخصوص تسییح و سماوات و ارض و ظهر و شب مخصوص حمد شود، بلکه همه این اوقات مخصوص تسییح، و همه مکانها مخصوص حمد است

بنابراین سیاق آیه اشاره می کند به اینکه خلقت و تدبیری که در آسمانها و زمین هست مخصوص خدا است، که با حسنش اقتضای حمد و ثنای خدای سبحان را دارد، و نیز می رساند که انسان در سیر تاریخ و در زمانهای مختلف، شرک و گناهای مرتکب شده، که ساحت مقدس خدای تعالی منزّه از آن است

البته می توان اعتبار دیگری را در نظر گرفت که با آن اعتبار تحمید و تسییح مربوط به یک چیز می شود، و آن این است که: زمانها با همه دگرگونیها و گذشتن هایش، خود یکی از موجودات آسمانها و زمین است، و با وجود خود، خدای را ثنا می گوید، آنگاه آنچه در آسمانها و زمین است، با فقر و حاجتی که به خدای تعالی دارد، و ذلتی که در پیشگاه او دارد و نقصی که نسبت به کمال او دارد، او را تسییح گفته و از نقص و حاجت و ذلتی که در خویش سراغ دارد منزّه می دارد، همچنان که خدا می گوید ((و ان من شیء الا- یسبح بحمده))، و این اعتبار هر چند که در جای خود صحیح است لیکن منظور نظر دو آیه مورد بحث نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۳

مفسرین در معنای دو آیه اقوال مختلف دیگری دارند، که مهم ترین آنها را در آنجا که وجوه را ذکر می کردیم، نقل نمودیم و اگر در آیه شریفه درباره صبح و عصر و ظهر، کلمه ((حین)) را آورد، ولی در خصوص ((عشاء - سر شب)) این کلمه را نیاورد، بلکه فرمود ((عشیا))، از این جهت است که کلمه مذکور فعلی از باب افعال از آن مشتق نشده، به خلاف ((مساء و صباح و ظهیره)) که ((امساء و اصباح و اظهار)) از آنها مشتق شده است، و داخل شدن ((در مساء و صباح و ظهیره)) را می رساند- اینطور گفته

باقی می ماند خطاب در ((تمسون و تصبحون و تظهورون - عصر می کنید و صبح و ظهر می کنید)) که آیا این خطاب از باب التفات است، و یا نکته ای دیگر دارد؟ در جواب می گوئیم: نه، از باب التفات نیست، بلکه از باب تعمیم خطابی است که در آغاز سوره متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرد که بعد از بیان حقایق، هنگام نتیجه گرفتن رو به همه بشر نموده، و فرموده است حال که مطلب از این قرار است، پس برای شما ای گروه بشر ثابت شد که خدا هنگامی که شما آدمیان داخل عصر و صبح و شب و ظهر می شوید، منزه است، و در همه آسمانها و زمین ثنایی جمیل دارد

نظیر این تعمیم در خطاب، در آیه قبلی بود که می فرمود: ((و الیه ترجعون - خدا خلقت را آغاز کرده، و آن را اعاده می دهد، و به سویش باز می گردید)) و نیز در آیه بعد که می فرماید: ((یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی و یحیی الارض بعد موتها و کذلک تخرجون - زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می آورد، و زمین را بعد از مردنش زنده می کند، و شما نیز این طور بیرون می شوید))

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ

ظاهر بیرون آوردن زنده از مرده و به عکس، خلقت موجودات زنده از زمین مرده، و دوباره خاک کردن آنهاست، ولی بعضی آن را تفسیر کرده اند به اینکه مومن از کافر و کافر از مومن خلق می کند، چون خود خدای تعالی کافر را مرده، و مومن را زنده نامیده، و فرموده: ((اومن کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا))

و اما اینکه در آخر فرموده: و زمین را بعد از مردنش زنده می کند، منظور آن حالتی است که زمین در فصل بهار به خود می گیرد، و گیاهان از آن بیرون آمده و سبز و خرم می شود، و منظور از مردن زمین، خمودی آن در فصل پاییز و زمستان است، و اینکه فرمود: ((و کذلک تخرجون)) معنایش این است که: شما هم این چنین از قبرهایتان بیرون می شوید، خداوند به احیای جدیدی زنده تان می کند، همچنان که همه ساله زمین را به احیای جدیدی، بعد از مردنش زنده می کند و تفسیر صدر و ذیل این آیه در آیات نظیر آن گذشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۴

بحث روایتی (نقد روایاتی که در ذیل آیه: ((غلبت الروم...)) و شرطبندی با مشرکین سر غلبه روم نقل شده)

در الدر المنثور است که: احمد، ترمذی - وی حدیث را حسن دانسته - نسائی، ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی - در کتاب تفسیر کبیر -، حاکم - وی حدیث را صحیح شمرده - ابن مردویه، بیهقی، (در کتاب دلائل)، ضیاء از ابن عباس روایت کرده اند که درباره ((الم غلبت الروم)) گفت: هم ((غلبت)) و هم ((غلبت))

بعد در توضیحش گفته که مشرکین میل داشتند فارس به روم غلبه کند، چون فارسیان نیز مانند ایشان مشرک بودند، ولی مسلمانان دلشان می خواست که روم بر فارس غلبه کند، برای اینکه رومیان اهل کتاب بودند، جریان به گوش ابی بکر رسید، و او خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معروض داشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی فرمود: آگاه باشید که ایشان به زودی غلبه می کنند، ابوبکر پاسخ آن جناب را به مردم رسانید، مشرکین گفتند مدتی برای این پیش گویی مقرر کن، اگر در این مدت فارسیان غلبه کردند، شما فلان مقدار... به ما بدهید، و اگر رومیان غلبه کردند ما فلان مقدار... می دهیم، ابوبکر مدت پنج سال معین کرد، و در این مدت امپراطوری روم بر دیگری غلبه نکرد، ابوبکر جریان را به عرض رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسانید، حضرت فرمود: چرا - یادم می آید فرمود - کمتر از ده سال معین نکردی، آن گاه چیزی نگذشت که روم بر فارس غلبه کرد، و در این باره آیه شریفه قرآن می فرماید: ((الم غلبت الروم)) (پس رومیان هم مغلوب شدند، و هم غلبه کردند

خدای تعالی می فرماید: ((الله الامر من قبل و من بعد و یومئذ یفرح المومنون بنصر الله)) (سفیان گفته: شنیده ام که در روز جنگ بدر رومیان غلبه کردند و مسلمین خوشحال شدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۵

البته در این معنا روایات دیگری هست که تا حدی با هم اختلاف دارند، مثلا در بعضی آمده که این شرطبندی و قمار بین ابی بکر



و ابی بن خلف بوده، و در بعضی دیگر آمده که در حقیقت بین همه مسلمین و همه مشرکین بوده، چیزی که هست ابوبکر از طرف مسلمانان، و ابی از طرف مشرکین شرط بسته اند، و در بعضی دیگر آمده که اصلاً بین دو طرف بوده، نه شخص ابی بکر و ابی، و در بعضی دیگر مانند روایتی که ما نقل کردیم آمده که بین شخص ابی بکر و همه مشرکین بوده و همچنین درباره مدت شرطبندی در بعضی سه سال، و در بعضی پنج سال، و در بعضی شش سال، و در بعضی هفت سال آمده و نیز در بعضی از آنها آمده که مدت مقرر هفت سال بود، و در مکه به سرآمد، و ابوبکر به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دو سال آن را تمدید کرد، تا آنکه رومیان غلبه کردند، و در بعضی دیگر مخالف این آمده و نیز در بعضی آمده که مدت دوم نیز در مکه منقضی شد، و در بعضی دیگر آمده که بعد از هجرت به سرآمد، و غلبه روم در روز جنگ بدر اتفاق افتاد، و در بعضی دیگر آمده که در روز حدیبیه واقع شد شرطبندی ابوبکر با مشرکین بعد از نزول آیه تحریم قمار بوده است.

باز در بعضی از آن روایات آمده که ابوبکر وقتی بر سر غلبه روم با مشرکین قمار زد، شرطی از ایشان گرفت، و آن عبارت بود از صد شتر چاق و فربه، و آن را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورد، حضرت فرمود این حلال نیست، صدقه اش بده آنچه همه روایات در آن اتفاق دارند این است که: ابوبکر با مشرکین شرط بسته، و شرط را برد، و این شرطبندی و قمار به اشاره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده، بعد توجیه کرده اند به اینکه این جریان قبل از نزول حرمت قمار بوده، چون قمار با شراب در یک آیه تحریم شد، و آن اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و لیکن ما در تفسیر آیه تحریم شراب و قمار گفتیم که شراب از همان اول بعثت حرام بوده، و حرمت آن و زنا در دین جدید معروف بوده

علاوه بر این خمر و میسر - که همان شراب و قمار باشد - به نص آیه بقره که می فرماید: ((يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير)) اثم هستند، و ((اثم)) به نص آیه اعراف که فرموده: ((قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن و الاثم و البغى)) حرام است و با در نظر داشتن این که سوره اعراف از سوره های قدیمی قرآن است که در مکه نازل شده محال است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ابی بکر اشاره کرده باشد که با مشرکین قمار و شرطبندی کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۶

و به فرض هم که حرمت قمار در اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده باشد، اشکال دیگری که بر این روایات وارد است، این کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که به ابی بکر فرموده باشد: این حرام است، بپر و صدقه بده، چون این حرف را با هیچ یک از موازین فقهی نمی شود تصحیح کرد، مگر چیزی که مال مردم و حرام است می شود صدقه داد؟ آن گاه برای رفع این اشکال دست و پای زیادی زده اند، ولی هر چه بیشتر دست و پا کرده اند اشکال بزرگتر شده است، اشکال دیگری که به روایت وارد است این است که: فارسیان را بت پرست دانست در حالی که فارسیان هر چند مشرک بودند اما بت برای خود درست نکرده بودند

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((يعملون ظاهرا من الحيوة الدنيا و هم عن الاخره هم غافلون)) گفته: یعنی دنیای حاضر را می بینند، و درباره آخرت، خود را به غفلت می زنند

و در خصال آمده که از امام صادق از معنای آیه ((اولم يسيروا في الارض)) پرسیدند، فرمود: یعنی آیا در قرآن نظر نمی کنند

و در تفسیر قمی در ذیل جمله: ((و يوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون)) گفته: یعنی به سوی جهنم و بهشت الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۷

آیات ۲۰ - ۲۶، سوره روم

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (۲۰) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۲۱) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ اللَّسَانَاتِ وَاللُّغَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ (۲۲) وَمِنْ آيَاتِهِ مَنْأَمُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (۲۳) وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۲۴) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (۲۵) وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٌ قَنُوتُونَ (۲۶)

ترجمه آیات

و یکی از آیاتش این است که : شما را از خاک آفرید و سپس ناگهان بشری هستید که منتشر می شوید (۲۰) و یکی از آیات او این است که برای شما از خود شما همسرانی خلق کرد تا به سوی آنان میل کنید و آرامش بگیرید و بین شما مودت و رحمت قرار داد و در همین آیتها هست برای مردمی که تفکر و یکی از آیات او خلقت آسمانها و زمین و اختلاف زبانهای شما و رنگهایتان است که در اینها آیاتی است برای دانایان (۲۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۸

و یکی از آیاتش خوابیدن در شب و طلب روزیتان در روز است که در این ، آیت ها هست برای مردمی که بشنوند (۲۳) و یکی از آیات او این است که برق را به شما نشان می دهد که شما به خوف و طمع در آید و از بالا آبی نازل می کند پس با آن آب زمین را بعد از مردنش زنده می کند، در این نیز آیت ها هست برای مردمی که تعقل کنند (۲۴) و از جمله آیات او این است که آسمان و زمین را با امر خود سر پا نگه داشته پس چون شما را با یک دعوت می خواند همه از زمین خارج می شوید (۲۵) از آن اوست آن کس که در آسمانها و زمین است و همه او را عبادت می کنند (۲۶)

بیان آیات

در این فصل عده ای از آیات را که بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت دلالت می کند، ذکر فرموده ، و در آن به امتزاج و آمیختگی خلقت با تدبیر، نیز اشاره شده ، تا بدین وسیله روشن گردد که ربوبیت به معنای مالکیت تدبیر، و الوهیت به معنای معبود بودن به حق ، مخصوص خدا است ، و کسی جز خدا مستحق آن نیست ، و چنین نیست که وثنی ها پنداشته اند که خلقت تنها از خدا است ، ولی تدبیر و عبادت از آن بت ها است ، باید بت ها را پرستید، تا شفیعان ما در درگاه خدا شوند، و خدای سبحان جز بر ارباب و آلهه ربوبیتی ندارد، و ربوبیت موجودات از آن آلهه است

اشاره به مراد از اینکه در مقام بر شمردن آیات خود فرموده است خدا شما را از خاک آفرید

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ

منظور از اینکه فرموده شما را از خاک خلق کرده ، این است که : خلقت شما افراد بشر بالاخره منتهی به زمین می شود، چون مراتب تکون و پیدایش انسان چه مرتبه نطفه ، و چه علقه ، و چه مضغه ، و چه مراتب بعد از آن بالاخره از مواد غذایی زمین است که پدر و مادر او می خورند، و فرزند در صلب پدر و رحم مادر رشد می کند، پس انسان پیدایشش از عناصر زمین است

و در جمله ((ثم اذا انتم بشر تنتشرون)) کلمه ((اذا)) (به اصطلاح اهل ادب ، فجائیه (ناگهانی) است ، و معنای جمله این است که : خداوند شما را از زمین خلق کرد، ناگهان انسانی تمام عیار شدید، و به روی زمین منتشر گشتید، با اینکه انتظار می رود از زمین مرده مرده ای دیگر پدید آید، نه موجودی جاندار، لیکن ناگهان و یک دفعه موجودی زنده و با شعور و عقل گشته ، و برای تدبیر امر زندگی خود در روی زمین به جنب و جوش در آمدید، پس جمله ((ثم اذا انتم بشر تنشرون)) (در معنای همان جمله) ((ثم انشاناه خلقا آخر)) می باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۴۹

پس خلقت انسان یعنی جمع کردن اجزاء و مواد زمینی ، و آنها را بهم ترکیب کردن ، آیتی و همه آن را انسانی دارای حیات و شعور عقلی ساختن ، آیتی و یا آیاتی دیگر است که بر وجود صانع زنده و علیم دلالت می کند، صانعی که امور را تدبیر می کند،

و این نظام عجیب را به وجود می آورد

با این معنایی که برای آیه شد، روشن گردید که کلمه ((ثم)) برای افاده بعدیت و تاخیر رتبی است، و جمله عطف است بر جمله ((خلقکم)) نه بر جمله ((ان خلقکم))

بیان اینکه خلقت ازواج و جعل مودت و مهربانی بین زن و مرد از آیات خدا است

وَمِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا اِلَيْهَا ...

راغب گفته: ((کلمه ((زوج)) به هر یک از نر و ماده حیوانات در صورتی که جفت هم شده باشند اطلاق می شود، همچنان که به هر یک از دو قرین چه حیوان و چه غیر حیوان نیز زوج گفته می شود، خدای تعالی فرموده: ((و جعل منه الزوجین الذکر و الانثی - خدا از آن دو زوج قرار داد، یکی نر و یکی ماده)) و نیز فرمود: به آدم گفتیم که تو و زوجت در بهشت منزل کنید، و اگر به ماده از حیوانات و مخصوصا انسان زوجه می گویند، لغت نازیبا و غیر فصیح است، که جمعش زوجات می آید، - تا آنجا که گفته - و جمع زوج ازواج می آید))

پس اینکه فرمود: ((ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها))، معنایش این است که برای شما و یا برای اینکه به شما نفع برساند از جنس خودتان زوج آفرید

آری هر یک از مرد و زن دستگاه تناسلی دارند که با دستگاه تناسلی دیگری کامل می گردد و از مجموع آن دو توالد و تناسل صورت می گیرد، پس هر یک از آن دو فی نفسه ناقص، و محتاج به طرف دیگر است، و از مجموع آن دو، واحدی تام و تمام درست می شود، و به خاطر همین نقص و احتیاج است که هر یک به سوی دیگری حرکت می کند، و چون بدان رسید آرام می شود، چون هر ناقصی مشتاق به کمال است، و هر محتاجی مایل به زوال حاجت و فقر خویش است، و این حالت همان شهوتی است که در هر یک از این دو طرف به ودیعت نهاده شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۰

((و جعل بینکم موده و رحمه)) - کلمه ((مودت)) تقریباً به معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد، در نتیجه نسبت مودت به محبت نسبت خضوع است به خشوع، چون خضوع آن خشوعی را گویند که در مقام عمل اثرش هویدا شود، به خلاف خشوع که به معنای نوعی تاثیر نفسانی است، که از مشاهده عظمت و کبریایی در دل پدید می آید

و ((رحمت))، به معنای نوعی تاثیر نفسانی است، که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد، و محتاج به رفع نقص است، در دل پدید می آید، و صاحب‌دل را وادار می کند به اینکه در مقام برآید و او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند

یکی از روشن ترین جلوه گاه ها و موارد خودنمایی مودت و رحمت، جامعه کوچک خانواده است، چون زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند، و این دو با هم و مخصوصاً زن، فرزندان کوچکتر را رحم می کنند، چون در آنها ضعف و عجز مشاهده می کنند، و می بینند که طفل صغیرشان نمی تواند حوائج ضروری زندگی خود را تامین کند، لذا آن محبت و مودت وادارشان می کند به اینکه در حفظ و حراست، و تغذیه، لباس، منزل، و تربیت او بکوشند، و اگر این رحمت نبود، نسل به کلی منقطع می شد، و هرگز نوع بشر دوام نمی یافت

نظیر این مورد مودت و رحمتی است که در جامعه بزرگ شهری، و در میان افراد جامعه مشاهده می شود، یکی از افراد وقتی هم شهری خود را می بیند، با او انس می گیرد، و احساس محبت می کند، و به مسکینان و ناتوانان اهل شهر خود که نمی توانند به واجبات زندگی خود قیام کنند، ترحم می نماید

و به طوری که از سیاق برمی آید مراد از ((مودت و رحمت)) در آیه همان مودت و رحمت خانوادگی است، هر چند که اطلاق آیه شامل دومی نیز می شود

((لایات لقوم یتفکرون)) - چون وقتی قومی درباره اصول تکوینی خویش بیندیشند که آن اصول مرد و زن را وادار کرده به اینکه تشکیل جامعه خانوادگی دهند، و نیز آن دو را به مودت و رحمت واداشت، و آن مودت و رحمت نیز اجتماع مدنی و شهری را پدید آورد، و چه آثاری بر این اجتماع مترتب شد، نوع بشری بقاء یافت، و زندگی دنیایی و آخرتی انسان به کمال رسید، آن وقت متوجه می شوند که چه آیات عجیبی در آنها هست، و خدای تعالی چه تدابیری در امر این نوع از موجودات به کار برده، تدابیری که عقل را حیران و دهشت زده می کند

اختلاف انسانها از نظر زبان، نژاد و... از آیات الهی است

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوْنِكُمْ ...

ظاهراً مراد از اختلاف لسانها، اختلاف واژه ها باشد، که یکی عربی، و یکی فارسی، و یکی اردو، و یکی چیز دیگر است، و نیز مراد از اختلاف الوان اختلاف نژادهای مختلف از نظر رنگ باشد که یکی سفید پوست، دیگری سیاه، یکی زرد پوست، و دیگری سرخ پوست است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۱

البته ممکن است اختلاف لسان شامل اختلاف در لهجه ها، و اختلاف آهنگ صداها نیز بشود، چون می بینیم که در یک زبان بین این شهر و آن شهر، و حتی این ده و ده مجاورش اختلاف در لهجه هست، همچنان که اگر دقت شود خواهیم دید که تن صدای دو نفر مثل هم نیست، و همچنین ممکن است اختلاف الوان شامل افراد از یک نژاد نیز بشود، چون اگر دقت شود دو نفر از یک نژاد رنگشان عین هم نیست، و این معنا از نظر علمای این فن مسلم است

پس متفکرین و اهل بحث که پیرامون عالم کبیر بحث می کنند، در نظام خلقت، به آیاتی دقیق برمی خورند که دلالت می کند بر اینکه عالم صنع و ایجاد با نظامی که در آن جاری است ممکن نیست پدید آید مگر از ناحیه خدا، و نیز ممکن نیست منتهی شود مگر به سوی او

یادآوری آیات الهی دیگر: خوابیدن در شب، تلاش در روز، رعد و برق، فروفرستادن باران و...

وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ ...

کلمه ((فضل)) (به معنای زیادتر از مقدار حاجت از هر چیز است، و بر عطیه نیز اطلاق می شود، چون صاحب عطا آنچه زاید بر مقدار حاجتش می باشد عطا می کند و مراد از این کلمه در آیه شریفه رزق است. و معنای ((ابتغاء فضل)) (طلب رزق است و در اینکه انسان دارای قوای فعال خلق شده که او را وادار می کند به اینکه در جستجوی رزق باشد، و حوائج زندگی خود را به خاطر بقای خود تحصیل کند، از جای برخیزد، و تلاش کند و نیز در اینکه به سوی استراحت و سکون هدایت شده، تا به وسیله آن، خستگی تلاش خود را بر طرف نموده و تجدید و تجهیز قوا کند، و باز در اینکه شب و روز پشت سر هم قرار داده شده برای تلاش و برای اینکه خستگی هر روز را در شب همان روز بر طرف سازد، و باز در اینکه برای پدید آمدن شب و روز اوضاع جوی به وسیله زمین و خورشید پدید آمده، آیت ها و نشانه های سودمندی است برای کسی که دارای گوشی شنوا باشد، و در آنچه می شنود تعقل کند، و چون آن را حق دید پیروی نماید

در کشف گفته: ((در آیه شریفه لف و نشر مرتب به کار رفته - که معنای آن در سایر مجلدات فارسی این کتاب گذشت - برای اینکه تقدیر آیه چنین است ((و من آیاته منامکم و ابتغواکم من فضله باللیل و النهار - یکی از آیات او خواب شما، و کار و کسب شماست در شب و در روز، یعنی خوابتان در شب، و کار و کسبتان در روز))، چیزی که هست جمله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۲

((باللیل و النهار)) (بین دو قرین ((منامکم و ابتغواکم)) (فاصله شده، برای اینکه هر دو از جنس زمانند، و زمان و آنچه در زمان واقع می شود شیء واحد است، علاوه بر این خود لف، بر مساله اتحاد کمک می کند

احتمال هم دارد که لف و نشری در کار نباشد، و معنای آیه این باشد که: ((یکی از آیات خدا خواب شما در شب و روز، و کار و کسبتان در شب و روز است، و لیکن معنای اول روشن تر است، چون در قرآن کریم مکرر آمده، و بهترین معنای آن معنایی است که قرآن بر آن دلالت کند)) و از آنچه گذشت معلوم شد که چرا در ذیل آیه فرمود: ((ان فی ذلک لآیات لقوم یسمعون))

وَمِنْ ءَايَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبُرْقَ حَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

ظاهراً کلمه ((یریکم)) که فعل است، در جای مصدر نشسته، برای اینکه باید می فرمود: یکی دیگر از آیات او نشان دادن برق به شما است، ولی فرموده یکی از آیات او این است که برق را به شما نشان می دهد، پس فعل ((نشان می دهد)) در جای ((نشان دادن)) نشسته، و به همین جهت فرمود: ((ان یریکم)) همچنان که در چند آیه قبل فرمود: ((ان خلقکم)) و ((ان خلق لکم)) برای اینکه خود فعل، کار مصدر را کرده، و دیگر احتیاج به ((ان)) مصدریه نیست

و نشستن فعل در جای مصدر از لغت های خوب عرب است، و مثل معروف در زبانها را هم که می گویند: ((تسمع بالمعیدی خیر من ان تراه - نام معیدی را از دور بشنوی بهتر است از اینکه بینی)) بر همین لغت حمل می کنند، و می گویند معنایش این است که: شنیدن بهتر از دیدن مر اوراست، و هیچ عیبی ندارد، که کلام خدا را بر این معنا حمل کنیم، چون خدای تعالی در اول آیات مورد بحث تعبیرهای گوناگون کرده، یک جا بدون ((ان)) مصدریه آورده و فرموده ((یریکم))، و یک جا با ((ان)) آورده و فرموده: ((ان تقوم)) یک جا خود مصدر را آورده و فرموده: ((منامکم))

البته در خصوص کلمه ((یریکم)) احتمال هست که حرف ((ان)) مصدریه در آن حذف شده، و تقدیر ((ان یریکم)) باشد، موبد این احتمال این است که بعضی کلمه مزبور را با نصب خوانده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۳

احتمال هم دارد از باب حذف مضاف باشد، و تقریر آن ((و من آیاته آیه ان یریکم البرق - و یکی از آیات او آیت نشان دادن برق به شما است)) باشد، همچنان که احتمال دارد تقدیر آن ((و من آیاته آیه البرق)) باشد، و جمله ((یریکم البرق...)) جمله استینافی باشد، و نیز احتمال دارد جمله ((من آیاته)) متعلق باشد به جمله ((یریکم)) و تقدیر کلام ((یریکم من آیاته البرق)) باشد، و نیز احتمال دارد ((من آیاته)) حال از ((البرق)) باشد و تقدیر کلام ((و یریکم البرق حال کون البرق من آیاته)) باشد، یعنی برق را به شما نشان می دهد، در حالی که برق یکی از آیات اوست

اینها وجوه متفرقی است که خواننده خود به دوری آنها از ذهن آگاه است، علاوه بر این بعضی از آنها کلام را در این آیه از سیاق آیات سابق که نظیر همین آیه هستند خارج می سازد، مانند دو وجه اخیر

و جمله ((خوفا و طمعا)) معنایش ((خوفا من الصاعقه، و طمعا فی المطر - ترس از صاعقه و طمع به باران)) است، و تفسیر جمله: ((و ينزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها)) مکرر در این کتاب گذشت، و معنای جمله ((ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون)) این است که: کسانی که اهل تعقل هستند، می فهمند که در این میان عنایتی به این نظام که سراپا مصلحت است می باشد، و پدید آمدن، صرفاً از باب تصادف و اتفاق نیست

وَمِنْ ءَايَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبُرْقَ حَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

مراد از، قیام آسمان و زمین در (و من آیاته ان تقوم السماء و الارض باء مره)

کلمه قیام که لفظ ((تقوم)) مضارع آن است به معنای ایستادن، و در مقابل قعود است که به معنای نشستن است، و چون معتدل ترین حالات آدمی، که در آن بر همه کارهایش مسلط است، حالت ایستادگی است، لذا در عرب وقتی بخواهند از ثبوت و استقرار چیزی بر معتدل ترین حالاتش خبر دهند، تعبیر به قیام آن چیز می کنند، همچنان که در قرآن کریم بر تدبیر عالم از ناحیه خدا قیام اطلاق کرده، و فرموده: ((افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت))

و مراد از قیام آسمان و زمین به امر خدا، ثبوت آن دو است بر حالاتی که عبارت است از حرکت و سکون و تغییر و ثبات که خدا

به آنها داده ، و اما اینکه کلمه ((امر)) به چه معناست ؟ آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون )) جوابگوی آن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۴

((ثم اذا دعاکم دعوه من الارض اذا انتم تخرجون )) - کلمه ((اذا)) ی اولی شرطیه ، و ((اذا)) ی دومی فجائیه ، (ناگهان ) است ، که در جای ((فا)) ی جزاء نشسته ، و کلمه ((من الارض )) متعلق است به کلمه ((دعوه )) و جمله دومی عطف است بر محل جمله اولی ، چون مراد از جمله ((ثم اذا دعاکم ...)) بعث و رجوع به سوی خدا است ، که جزء آیات نیست ، بلکه جمله ای است خبری که از امری خیر می دهد که قبلا بر آن استدلال کرده ، و بعدا نیز استدلال می کند

و اما اینکه بعضی گفته اند: ((جمله مذکور بعد از تاویل به مصدر مفرد می شود، و عطف بر ((ان تقوم )) می گردد، و تقدیرش این است که : ((و من آیاته قیام السماء و الارض بامرهم ثم ، خروجکم اذا دعاکم دعوه من الارض )) - یکی دیگر از آیات او قیام آسمان و زمین به امر اوست ، و سپس بیرون شدن شما از زمین هنگامی که شما را بخواند)) صحیح نیست . زیرا لازمه اش این است که : مساله بعث نیز از آیات باشد، و حال آنکه گفتیم جزء آیات نیست ، بلکه یکی از اصول سه گانه ای است که آیات زمین و آسمان بر آن دلالت می کند، به شهادت اینکه اگر مساله معاد آیت بود، باید با این مساله بر اثبات توحید استدلال شود و چنین استدلالی معقول نیست ، و به فرضی هم که ممکن باشد با یکی از اصول سه گانه اعتقادی بر دیگری استدلال شود، مساله توحید است که با آن می توان معاد را اثبات کرد، نه اینکه با معاد توحید اثبات شود - دقت بفرمایید -

و از آنجایی که آیات مذکور در این فراز یعنی خلقت بشر از خاک ، خلقتشان به صورت زوج ، اختلاف زبانها و رنگها، خوابیدنشان در شب ، و کار و کسبشان در روز، نشان دادن برق به ایشان ، و نازل کردن آب از آسمان ، همه آیاتی بود مربوط به تدبیر امر انسان ، قهرا جمله ((ان تقوم السماء و الارض )) هم به کمک سیاق مربوط به تدبیر امور انسانها می شود، و می خواهد بفرماید: ثبات آسمان و زمین بر وضع طبیعی و حال عادیشان به طوری که سازگار با زندگی نوع انسانی و مرتبط با آن باشد یکی از آیات اوست ، و آن وقت جمله ((ثم اذا دعاکم ...))، مترتب بر آن می شود، ترتبی تاخیری ، و معنایش این می شود که : خروج انسانها از زمین بعد از این قیام است ، و وقتی است که دیگر آسمان و زمین قائم نیستند، یعنی ویران شده اند، همچنان که آیات بسیاری دیگر در مواردی از کلام مجید بر این خرابی دلالت دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۵

و نیز از اینجا معلوم می شود که مراد از جمله سابق هم که می فرمود ((و من آیاته خلق السموات و الارض )) خلقتی است که : مربوط و نافع به زندگی بشر است ، نه اصل خلقت آنها یادآوری آیات الهی دیگر: خوابیدن در شب ، تلاش در روز، رعد و برق ، فروفرستادن باران و... نکاتی که در ترتیب بیان آیات وجود دارد

آیات مذکور در این فراز به طور ترتیب ذکر شده ، اول شروع کرده به مساله خلقت انسان ، و پیدایش او، آن گاه مساله دو صنف بودن و مرد و زن بودنش ، سپس مرتبط بودن وجودش به وجود آسمان و زمین ، آنگاه اختلاف زبانها و رنگهایش پس از آن سعی و کوشش او در طلب رزق ، و آرامش و خوابیدنش در شب ، آن گاه نشان دادن برق به او، و نازل کردن باران ، و در آخر قیام آسمان و زمین تا روزی معین ، یعنی روزی که آن سرآمدی که برای حیات بشر در زمین مقدر شده به پایان برسد، و آن گاه مساله معاد و از سر گرفتن زندگی اش ذکر شده . این بود پاره ای از نکاتی که در ترتیب آیات هست

نکته دیگر در ترتیب فواصل آنها هست ، اول فرموده ((یتفکرون ))، بعد ((للعالمین ))، بعد ((یسمعون )) سپس ((یعقلون )) و از این ترتیب این نکته استفاده می شود که انسان اول فکر می کند، بعد عالم می شود، و بعد هرگاه چیزی از حقایق را شنید در خود جای می دهد، آنگاه پیرامون آن تعقل می کند - و خدا داناتر است

و له من فی السموات و الارض کل له قانتون

همان طور که گفتیم آیاتی که در این فراز نام برد، همه برای اثبات ربوبیت خدای تعالی و الوهیتش بود، و چون سخن منتهی شد به



مساله معاد، و بازگشت به سوی خدا، لذا در دنبال آن استدلال کرد بر امکان آن، و این استدلال از خلقت و تدبیری که در آیات سابق مذکور بود گرفته شده

همه موجودات تحت از اطاعت تکوینی خداوند هستند

پس جمله ((له من فی السموات و الارض)) اشاره است به احاطه ملک حقیقی خدا، که اثر آن جواز تصرف مالک در ملک خویش، و به دلخواه خویش است، پس خدای تعالی از آنجا که مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده از نشاء دنیا به آخرت می برد

و این معنا را با جمله ((کل له قانتون)) تاکید فرموده، چون ((قنوت)) به معنای لازم بودن اطاعت با خضوع است، همچنان که راغب نیز این طور معنا کرده

و مراد از اطاعت با خضوع - به طوری که سیاق می رساند - اطاعت تکوینی است، نه اطاعت دستورات شرعی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۶

چون دستورات شرعی گاهی نافرمانی می شود، و درباره اش نمی توان گفت: ((کل له قانتون - همه و همه برای او مطیع و خاضعون))

زیرا منظور از کل حتما جن و انس و ملک است، و همه مطیع اسباب تکوینی هستند، اما ملائکه که جز خضوع اطاعت ندارند، و اما جن و انس آنها هم منقاد و مطیع علل و اسباب تکوینی هستند، هر چند که دائما نقشه می ریزند که اثر علتی از علل و سببی از اسباب تکوینی را لغو کنند، ولی برای رسیدن به این منظور باز متوسل به علت و سببی دیگر می شوند

از این هم که بگذریم خود علم و اراده و اختیارشان از اسباب تکوینی است، پس در هر حال مطیع تکوین هستند، پس در باب تکوین تنها موثر خداست و آنچه او بخواهد می شود، یعنی آنچه که علل خارجیش تمام باشد، و اما از آنچه جن و انس بخواهد تنها آن موجود می شود که خدا اذن داده باشد، و خواسته باشد، پس مالک همه آنان و آنچه را که مالکند خدا است الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۷

آیات ۲۷ - ۳۹، سوره روم

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۲۷) ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْتُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۲۸) بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَا لَهُمْ مِّنْ نَّصِيرٍ (۲۹) فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۳۰) \* مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَ اتَّقُوهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۳۱) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (۳۲) وَ إِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرًّا دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةٌ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (۳۳) لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (۳۴) أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ (۳۵) وَ إِذَا آذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَ إِن تَصَّبَّحُوا سَبِيحًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْتُلُونَ (۳۶) أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۳۷) فَتَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَ أَوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۳۸) وَ مَا آتَيْتُمْ مِّنْ رَبًّا لِّرَبُّوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِّنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ (۳۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۸

ترجمه آیات

و او کسی است که خلقت را آغاز کرد و اعاده اش می کند، و اعاده برایش آسان تر است، و برای او در آسمانها و زمین از هر مثل فرد اعلایش هست و او مقتدر حکیم است (۲۷) برای شما از خود شما مثلی زده، آیا بردگان شما در آنچه که از اموال به شما

روزی کرده ایم هیچ فردی شریک شما هست بطوری که آن برده و شما با هم برابر باشید و احیانا شما از آن بردگان بترسید که مبادا در شرکت تجاوز کنند آن طور که از یک شریک آزاد می ترسید؟ قطعاً نه، پس چطور مخلوقات خدا را شریک او می گیرید، ما این طور آیات را برای مردمی که تعقل کنند توضیح می دهیم (۲۸) بلکه آنها که ستم کردند هواهای خود را بدون علم پیروی کردند، و وقتی خدا کسی را گمراه کند کیست که او را هدایت نماید؟ و هیچ ناصری برایشان نیست (۲۹) پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی دانند (۳۰) رو به سوی دین خدا کنید و پرهیزید از او و نماز بپا دارید و از مشرکین مباشید (۳۱) از آنهایی که دین خود را تکه تکه کرده و خود دسته دسته شدند و هر دسته ای به دین خود خوشحالی کردند (۳۲) و چون ضروری به مردم برسد به سوی خدا برگشته او را همی خوانند، ولی همین که رحمتی از خود به ایشان می چشاند باز دسته ای از آنان شرک می ورزند (۳۳) تا نعمتها که ما به ایشان داده ایم کفران کنند، پس بهره بگیری که به زودی خواهید فهمید (۳۴) و یا دلیلی برایشان نازل کرده ایم، و آن دلیل و رهنما شرک ورزیدن را به ایشان درس داده؟! (۳۵) و چون به انسان رحمتی می چشائیم شادی می کند. و اگر مصیبتی به ایشان برسد با اینکه اثر کارهای خودش است ناگهان نومید می شود (۳۶) آیا ندیدند که خدا روزی را به هر که بخواهد زیاد و به هر که بخواهد اندک می دهد در این خود آیتی است برای مردمی که ایمان آورند (۳۷) پس حق ذی القربی و مسکین و ابن سییل را بده این برای کسانی که رضای خدا را می طلبند بهتر است و هم ایشان رستگارند (۳۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۵۹

و آنچه از ربا می دهید تا مال مردم زیاد شود نزد خدا زیاد نمی شود و آنچه از زکات که برای رضای خدا می دهید زیاد می شود و زکات دهندگان مال خود را زیاد می کنند (۳۹)

#### بیان آیات

بعد از استدلال بر وحدانیت خدا، و بر معاد، از طریق شمردن آیات داله بر آن، که پشت سر هم فرمود: ((و من آیاته ))، ((و من آیاته )) تا آنجا که فرمود: ((و له من فی السموات و الارض ...))، که خود یکی از صفات فعلی خداست، اینک در این آیات روش استدلال را از راه شمردن آیات به استدلال به صفات فعلی خدا تغییر داد، که آنها را تا آخر سوره در چهار فصل بیان می فرماید، در هر فصل چند صفت از صفات فعل که مستلزم وحدانیت خدا و معاد است، ذکر می کند، فصل اول با آیه ((و هو الذی یبدوا الخلق ثم یعیده ...)) آغاز شده . و فصل دوم با آیه ((الله الذی خلقکم ثم رزقکم ...))، و فصل سوم با آیه ((الله الذی یرسل الریاح ...))، و فصل چهارم با آیه ((الله الذی خلقکم من ضعف ...)) آغاز شده

و اگر فصل اول مانند سایر فصول با نام جلاله ((الله)) آغاز نشده، بدین جهت است که متصل به آیه سابق است که می فرمود: ((و له من فی السموات و الارض کل له قانتون)) که در حقیقت واسطه و برزخ است بین دو سیاق، پس آیه مورد بحث که می فرماید: ((و هو الذی یبدوا الخلق ثم یعیده))، فصل در صورت وصل است

وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ...

کلمه ((بیدوا)) از ((بدء)) است، و ((بدء خلق)) همان ایجاد ابتدایی و بدون الگو است، و کلمه ((یعیده)) از اعاده است، که به معنای انشاء بعد از انشاء است

در جمله ((و هو اهون علیه))، ضمیر اولی به اعاده برمی گردد، که از کلمه ((یعید)) استفاده می شود، و ضمیر دومی - به طوری که از سیاق به ذهن تبادر می کند - به خدای تعالی بر می گردد

طرح یک اشکال و بیان وجوه مختلفی در پاسخ به آن

بعضی به این آیه شریفه اشکال کرده اند که: ((اگر اعاده انسانها در قیامت برای خدا آسانتر باشد، لازمه اش این است که ایجاد

آنها بدون الگو در آغاز خلقت دشوارتر باشد، چون هر آسانتری یک دشوارتر دارد، و این با قدرت مطلقه و نامحدود خدا نمی سازد، چون قدرت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۰ نامتناهی وضعیت نسبت به موارد مختلف نمی شود، و تعلقش بر دشوار و آسان یکسان است، پس کلمه افعّل تفضیل (آسانتر) در این جا معنا ندارد))

در جواب از این اشکال وجوهی ذکر کرده اند

اول اینکه: ((ضمیر در)) (علیه) ((به خدا بر نمی گردد، بلکه به خلق بر می گردد، و معنایش این است که: اعاده هر چیزی برای خلق آسانتر از ایجاد ابتدایی است، چون ایجاد ابتدایی الگو ندارد، ولی اعاده هر چند بار هم که باشد آسانتر است چون الگو دارد، و چون اعاده از ابتداء برای خلق آسانتر است دیگر درباره خدای تعالی چه اشکالی دارد))

و این توجیه صحیح نیست، برای این که برگشتن ضمیر به خلق خلاف ظاهر آیه است

دوم اینکه: ((کلمه)) (اهون) ((در این جا از معنای تفضیلی منسلخ است، و همان معنای آسان را می دهد، نه)) (آسانتر))، همچنان که کلمه ((خیر)) (با اینکه در اصل فعل تفضیل است، و معنای)) (بهرتر)) (را می دهد در جمله)) (ما عند الله خیر من اللهو - آنچه نزد خدا است خوبست نه لهو))، از معنای تفضیلی منسلخ شده ((

اشکال این توجیه هم این است که: دلیلی بر آن نیست، و تحکم واضحی است

سوم اینکه: آسانتر بودن اعاده از انشاء ابتدایی از نظر مقایسه خود آن دو با هم است، نه اینکه نسبت به خدا باشد، و این تفضیل در

بین فعلی و فعل دیگر خدا هیچ مانعی ندارد، همچنان که خودش فرموده: ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس))

این توجیه همان است که از کلام زمخشری هم استفاده می شود که گفته است: ((اگر بگویی چرا در جمله)) (ثم اذا دعاکم...)) اعاده خلق این قدر بزرگ شمرده شده، به طوری که گویی از قیام آسمانها و زمین به امر خدا مهم تر است؟ و آن وقت همین اعاده در جمله ((و هو اهون علیه)) (آسانتر معرفی شده؟ در جواب می گوئیم: اعاده انسانها در قیامت فی نفسه بزرگ هست، و لیکن به قیاس با انشاء ابتدایی آسانتر معرفی شده))

اشکال این وجه این است که: کلمه ((اهون)) (مقید به)) (علیه) ((شده، یعنی برای خدا آسانتر است، و این بهترین گواه است بر اینکه مقایسه ای که بین انشاء و اعاده واقع شده نسبت به خدای تعالی است، نه بین خود اعاده و انشاء، پس اشکال همچنان به قوت

خود باقی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۱

توجیه چهارم اینکه گفته اند: ((تفضیل نسبت به اصول و موازین رایج بین مردم است، نه نسبت به واقع امر، این مردمانند که معتقدند تکرار شدن یک عمل هر چند یکبار باشد سبب می شود برای اینکه اعاده اش از بار اولش آسانتر باشد. پس گویا گفته شده، اعاده برای خدا کاری ندارد، چون از نظر اصول و موازین خود شما هم که باشد اعاده از انشاء آسانتر است برای خدایی که عالم را بدون الگو، و برای اولین بار آفریده، این از نظر اصول و موازین خود شماست، و گرنه قدرت او نسبت به ایجاد ابتدایی و اعاده یکسان است))

اشکال این توجیه این است که: هر چند در جای خود حرف صحیحی است، و لیکن اشکال در این است که چگونه از آیه استفاده کنیم، با اینکه شاهدی از الفاظ آیه بر آن نیست

پاسخ دیگری از صاحب کشف و بیان چهار اشکال به آن

پنجم اینکه گفته اند: - این را نیز صاحب کشف به عنوان وجهی دیگر آورده - انشاء از قبیل تفضل است، که فاعلش در انجام و ترک آن مخیر است، می تواند چیزی را ایجاد بکند، و می تواند ایجاد نکند، ولی اعاده از قبیل واجب است، که به هیچ وجه نباید ترک شود، برای اینکه اعاده برای جزاء و کیفر و پاداش است، و این بر خدای تعالی واجب است

توضیح اینکه: کارها انجامش به دست فاعل یا محال است، که محال قابلیت آن را ندارد که قدرت به آن متعلق شود، و فاعل آن را بیاورد، و یا به خاطر وجود مانعی مثل قبح ممتنع است، که انجام این نیز برای حکیم مانند محال است، چیزی که هست نه محال عقلی، بلکه محال عارضی، و یا تفضل است که فاعل می تواند آن را بیاورد و می تواند بیاورد، و یا واجب است که در اینگونه کارها فاعل مجبور به آوردن آن است، و نمی تواند در انجام آن اخلال کند

حال که این تقسیم روشن شد می گوییم دورترین افعال از محال بودن، فعل واجب است، همچنان که نزدیک ترین آنها نسبت به تحقق باز واجب است، و چون اعاده واجب است، پس دورترین افعال است از امتناع، و چون چنین است نزدیک ترین افعال است به تحقق، پس اعاده آسانترین کارها است، و چون آسان ترین آنهاست در نتیجه از انشاء نیز آسان تر است

و ما به این جواب چهار اشکال داریم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۲

اول اینکه: این حرف وقتی صحیح است که خلقت عالم و تحقق موجودات به اولویت بوده باشد، نه وجوب، و حال آنکه در جای خودش ثابت کرده ایم که تحقق اشیاء بر اساس اولویت نیست، بلکه بر اساس وجوب است، و چون چنین است پس انشاء و اعاده هر دو به یک مقدار از امتناع فاصله دارند، یکی از دیگری نزدیک تر نیست

دوم اینکه: دوری و نزدیکی که زمخسری ذکر کرد صرف تصویر عقلی است، به خلاف سهولت و دشواری که دو صفت وجودی است، یعنی وجود یک چیز از جهت صدورش از فاعل گاهی آسان و گاهی سخت است، و این گونه صفات وجودی دایره مدار اعتبار عقلی نمی شود

سوم اینکه: انشاء هم مانند اعاده مبتنی بر مصلحت است اینطور نیست که تنها اعاده به خاطر اینکه برای جزاء است مصلحت داشته باشد، بلکه انشاء نیز تا مصلحت صددرصد نداشته باشد از خدای حکیم سر نمی زند، پس از این نظر اعاده و انشاء فرقی با هم ندارند، و به طوری که گفته اند: از جهت دوری و نزدیکی به امتناع یکسانند

چهارم اینکه: به مقتضای این وجه اعاده فی نفسه آسان تر از انشاء است، نه به قیاس با قدرت خدای تعالی، پس در حقیقت توجیه پنجم همان توجیه سوم خواهد بود، و اشکالش نیز همان اشکال

جواب به اشکال فوق با بیان مفاد جمله: ((ولله المثل الاعلی))

ببینیم آنچه سزاوار است گفته شود این است که جمله مورد بحث که به آن اشکال شده یعنی جمله ((و هو اهلون علیه)) (با جمله بعدی تعلیل شده، و در آن فرموده که چرا اعاده آسان تر است، و آن جمله: ((و لله المثل الاعلی...)) است، که در حقیقت حجتی است بر آسانتر بودن اعاده

به این بیان که: از جمله مذکور برمی آید که هر صفت کمالی که یک یک موجودات آسمان و زمین به آن متصف و ممثل می شوند از قبیل حیات، قدرت، علم، ملک، جود، کرم، عظمت، و کبریایی، و امثال آن، در حقیقت اندکی است که رفیع ترین رتبه آن، و عالی ترین حد آن در خدای سبحان است، زیرا هر موجودی هر قدر هم بزرگ باشد، بالاخره محدود و متناهی است، پس به قدر ظرفیت خود آن صفت را فرا گرفته، و نشان می دهد، ولی خدای تعالی نامحدود و نامتناهی است، همچنان که خودش فرموده: ((و لله الاسماء الحسنی))

توضیح اینکه: هر صفتی از صفات کمال که در موجودی از موجودات زمین و آسمان ببینیم باید بلا درنگ منتقل به صفتی در مقابل آن شویم، چون صفت کمال او از خداست، و مقابل آن از خود اوست، مثلاً- وقتی موجودی زنده می بینیم، منتقل می شویم به اینکه او در ذات خود مرده است، و یا اگر قادر می بینیم، می فهمیم که او در ذاتش عاجز است، پس صفت کمالی که دارد محدود و مقید به حالی و وصفی است که در غیر آن حال و وضع آن صفت را ندارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۳

مثلاً علم در موجودات و مخلوقات، مطلق و غیر محدود نیست، بلکه محدود و آمیخته با جهل است، جهل به غیر مسائل معلوم، و

همچنین حیات، قدرت، ملک، عظمت و غیر آن همه مقید و محدودند

ولی خدای سبحان که افاضه کننده آن صفت کمال است، صفت مذکور در او محدود نیست، بلکه مطلق است، و آمیخته با ضدش نیست بلکه صرف و خالص، است پس با علمش جهلی، و با حیاتش مماتی نیست، پس خدای سبحان از آنچه غیر او بدان متصف می شود از صفات کمال - که آمیخته و محدود است - خزینه و نامحدود و خالصش را دارد

تکرار می کنم، هر صفتی که در خدای تعالی و مخلوقات او پیدا شود، حد اعلایش و افضلش در خدا است، و حد پایین و غیر خالصش در غیر اوست، پس آنچه در غیر اوست مفضول است نسبت به آنچه نزد اوست

حال که این معنا روشن گردید، می گوئیم: اعاده ای که متصف به آسانی است (در وقتی که قیاس شود با انشایی که نزد خلق است) نزد خدا اهون است، یعنی آسان محض است، و خالص از صعوبت و مشقت است، بخلاف آسانی نزد خلق، که در عین آسانی خالی از دشواری نیست، پس دیگر لازم نیست که انشاء برای خدا سخت تر از اعاده باشد، برای اینکه مشقت و صعوبت مربوط به فعل است، که فعل هم تابع قدرت فاعل است، هر چه قدرت کمتر باشد، مشقت فعل بیشتر، و هر چه قدرت بیشتر باشد، مشقت فعل کمتر خواهد بود، تا آنجا که قدرت غیر متناهی شود، که در آن صورت دیگر مشقتی تصور ندارد، و چون قدرت خدای تعالی غیر متناهی است، هیچ عملی برای او مشقت ندارد، همچنانکه استفاد از جمله ((ان الله علی کل شیء قدیر)) همین

است، چون وقتی خدا بر هر چیز قادر بود، و قدرتش به هر چیز تعلق گرفت، دیگر متناهی نخواهد بود - دقت فرمایید پس حاصل جواب این شد که اعاده خدا آسان ترین اعاده، و انشایش آسان ترین انشاء، و هر کمال دیگرش کامل ترین کمال است

((و له المثل الاعلی فی السموات و الارض)) - گفتیم که این جمله در مقام استدلال و تعلیل جمله ((و هو اهون علیه)) است، و حاصل آن این است که: هر صفت کمال که در موجودی از موجودات زمین و آسمان باشد چه صفت جمال باشد، و چه جلال، اعلا-مرتبه آن، یعنی مطلق غیر مقید، و خالص بدون خلط و شائبه آن در خدا است، پس آسان دیگران برای او آسان تر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۴

((و هو العزیز الحکیم)) - این جمله در مقام تعلیل جمله ((و لله المثل الاعلی...)) است، و معنایش این است که: بدین جهت گفتیم که عالی ترین صفات از آن اوست، که او عزیز است، یعنی واجد است آنچه را که دیگران فاقد آنند، و ممکن نیست چیزی برایش ممتنع باشد، و نیز برای اینکه او حکیم است، و نقص و فتور عارض بر فعل او نمی شود، چون اگر یکی از صفات او که در دیگران نیز هست اعلا-نمی بود، قهرا محدود و غیر مطلق، و مخلوط به ضد و آمیخته با نقص و قصور می بود، و به خاطر همین نقص و قصور ذلیل و پست می شد، و حال آنکه او عزیز است، و عزتش علی الاطلاق است، از سوی دیگر اگر نقص در او راه می داشت، این نقص و فتور در فعل او رخنه ایجاد می کرد، و دیگر حکیم علی الاطلاق نمی بود، و حال آن که حکیم علی الاطلاق است

تمثیلی متضمن رد و ابطال پندار مشرکین درباره اینکه خدا از مخلوقات خود شرکایی دارد

ضرب لکم مثلاً من انفسکم هل لکم من ما ملکتم ائمنکم من شرکاء فی ما رزقکم فانتم فیہ سواء تخافونهم کخفیتکم انفسکم ... کلمه ((من)) در جمله ((من انفسکم)) برای ابتداء غایت است، یعنی خداوند برای شما مثلی زده که از خود شما اخذ شده، و از حالات خود شما گرفته شده، آنگاه با جمله ((هل لکم)) شروع به آن مثل مزبور شده است، و استفهام آن انکاری است و کلمه ((ما)) در جمله ((من ما ملکتم)) نوعیت را می رساند، یعنی از نوع آنچه شما مالکید، از قبیل بردگان و کلمه ((من)) در جمله ((من شرکاء)) زیادی است، و ((شرکاء)) مبتدا، و جمله ((فانتم فیہ سواء)) تفریع بر شرکت است و کلمه ((انتم)) خطابی است که از طریق غلبه شامل بردگان و مالکین آنان می شود، و جمله ((تخافونهم کخفیتکم انفسکم)) به این معنا است که: می ترسید

مملوک های شرکاء در تصرف مال مشترک استبداد به خرج دهند، همان طور که می ترسید که شرکای آزاد و مثل خودتان در مال مشترک تصرف کنند، بدون اینکه اجازه و رضایتی از شما کسب کرده باشند

و این مثلی است که خدای تعالی برای بطلان پندار مشرکین زده ، که برای خدا شریکهایی از مخلوقات خود او گرفته اند، و آنها را چون خدا ((الله و رب )) پنداشته اند، و این مثل را به صورت استفهام انکاری آورده ، می پرسد: آیا هیچ در بین مملوک ها و غلام و کنیزهای شما غلام و کنیزی یافت می شود که در اموال شما که خدا روزیتان کرده شریک شما باشند؟ با اینکه آنها مملوک شمایند، و شما مالک خود آنها و اموال آنهاید؟ و آیا هیچ تصور دارد که مملوک شما آنچنان شریک شما شود که بترسید بدون اجازه و رضایت شما در اموال شما تصرف کند؟ همان طور که می ترسید شریکهایی که مثل شما آزادند در اموالتان تصرف کنند؟ آیا هیچ چنین چیزی ممکن است ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۵

نه ، ابا چنین چیزی تصور ندارد، و ممکن نیست مملوک شریک مولای خود باشد، و در اموال او تصرف کند، و وقتی چنین چیزی جایز نیست ، پس چطور جایز است که بعضی از مخلوقات خدا چون جن یا ملک با اینکه عبید و مملوک اویند شریک او در ملک او باشند و اله و رب جداگانه ای باشند؟!

آنگاه مثالی را که آورده با جمله ((كذالك نفضل الايات لقوم يتفكرون )) خاتمه داده ، تا زمینه ای برای آیه بعد باشد

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ

کلمه ((بل )) اعراض از مطالب قبل را افاده می کند، و در اینجا از مطلبی که از ذیل آیه قبلی استفاده می شد اعراض شده ، و تقدیر چنین است : ((این مشرکین شرک خود را بر اساس تعقل بنا نهاده اند، بلکه از هواهای خود پیروی کردند، بدون اینکه علمی داشته باشند))

و مقتضای ظاهر این بود که بفرماید: ((بل اتبع الذين اشركوا - بلکه مشرکین هواهای خود را پیروی کردند)) ولی اینطور نفرمود و به جایش فرمود: ((بل اتبع الذين ظلموا - بلکه کسانی که ستم کردند هواهای خود را پیروی نمودند)) تا بدین وسیله ضلالتی که بعدا در آیه ((فمن يهدى من اضل الله - چه کسی هدایت می کند کسی را که خدا به خاطر ظلمش گمراه کرد)) به ایشان نسبت می دهد تعلیل کرده باشد، به اینکه چون ظالم بودند

پس معلوم می شود که ظلم اضلال الهی را در پی دارد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء))

پس جمله ((فمن يهدى من اضل الله )) استفهامی است انکاری که می رساند مشرکین پیرو هوای نفس باید از نعمت هدایت مایوس باشند، هر چند که حق برایشان ظاهر شده باشد، برای اینکه ستم کردند، و ستم باعث این شد که ما گمراهشان کنیم ، و در کلام خدای تعالی مکرر آمده که فرموده : ((ان الله لا يهدي القوم الظالمين - خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۶

((و ما لهم من ناصرين )) - این جمله نجات ایشان را به کمک یاوران نفی می کند، و حاصلش این است که : بعد از آنکه از ناحیه خودشان نتوانستند از ضلالت نجات یابند، چون خدا گمراهشان کرده بود، از ناحیه دیگران هم هیچ یآوری برای نجات ندارند، و اینکه کلمه ((ناصرین )) را جمع آورده ، دلالت می کند بر اینکه غیر ایشان یاورانی از قبیل شفیعیان دارند

و این حرف که کسی بگوید ((معنای نفی ناصران برای ایشان این است که : یک نفر از ایشان یک نفر ناصر ندارد، چون مشهور از مقابله جمع با جمع همین معنا است )) درست نیست ، برای اینکه حرف مزبور همه جا جاری نمی شود

و معنای آیه این است که : بلکه کسانی که با شرک ظلم کردند، هواهای نفس خود را بدون علم پیروی نمودند، و در نتیجه خدا به کیفر ظلمشان گمراهشان کرد، و دیگر هیچ راهنمایی که هدایتشان کند نیست ، و هیچ یاورانی که یاریشان کنند ندارند



فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ  
 شرح مفاد آیه: ((فاقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التي فطر الناس علیها...))

حرف ((فاء)) که در اول آیه است می‌رساند که کلام در آیه فرع و نتیجه مطالبی است که در خصوص مبدا و معاد از آیات قبل استفاده می‌شود، و معنایش این است که: وقتی ثابت شد که خلقت و تدبیر تنها از آن خداست، و او را شریکی نیست، و او به زودی خلق را مبعوث نموده و به حساب می‌کشد، و نیز معلوم شد که در آن روز کسی که از او اعراض کرده باشد، و رو به غیر او آورده باشد، راه نجاتی ندارد، پس روی دل به سوی دین کن، و ملازم آن باش، که آن همان دینی است که خلقت الهی بدان دعوت می‌کند

بعضی از مفسرین گفته‌اند ((کلام در این آیه فرع و نتیجه تسلیتی است که از سیاق بیان سابق استفاده می‌شود، و حق مطلب را می‌رساند، و می‌فرمود: مشرکین به خاطر ظلمشان پیروی کردند هواها را، و از تعقل صحیح اعراض نمودند، و در نتیجه خدا گمراهشان کرد، و به هیچ ناصری اجازه یاری و هدایتشان را نداد، و به هیچ نجات دهنده‌ای اجازه نداد که از ضلالت نجاتشان دهد، نه تو، و نه غیر تو، پس تو از هدایت ایشان مایوس باش، و تنها به خودت و به مومنینی که پیرویت کردند پرداز، و روی دل خود و پیروانت را به سوی دین کن)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۷)

بنابراین مراد از ((اقامه وجه برای دین)) (روی آوردن به سوی دین، و توجه بدان بدون غفلت از آن است، مانند کسی که به سوی چیزی روی می‌آورد، و همه حواس و توجهش را معطوف بدان می‌کند، به طوری که دیگر به هیچ طرف نه راست و نه چپ رو بر نمی‌گرداند و ظاهراً لام در دین لام عهد است، و در نتیجه مراد از دین، اسلام خواهد بود

کلمه ((حنیفاً)) حال از فاعل ((اقم)) است، و ممکن هم هست حال از دین و یا حال از وجه باشد، اما اولی ظاهرتر و با سیاق مناسب تر است، و کلمه مذکور از ماده ((حنف)) است، که به معنای تمایل دو پا بسوی وسط می‌باشد، و در آیه منظور اعتدال است بیان اینکه فطرت انسان هادی همه افراد در هر عصر و مصر به سوی سعادت است

((فطره الله التي فطر الناس علیها)) کلمه ((فطرت)) بر وزن فعلت به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و در کلمه مورد بحث به معنای نوعی از خلقت است و ((فطره الله)) به نصب خوانده می‌شود، چون در مقام واداری شنونده است، و چنین معنا می‌دهد که ملازم فطرت باش و بنابراین در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهی به سوی هدایت می‌کند، آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست

برای اینکه دین چیزی به غیر از سنت حیات، و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت مند شود نیست. پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود، و آن هدفی که ایده آل آنهاست هدایت فطری شده‌اند، و طوری خلق شده، و به جهازی مجهز گشته‌اند که با آن غایت و هدف مناسب است، همچنان که از موسی (علیه السلام) حکایت کرده که در پاسخ فرعون گفت: ((ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) (و نیز فرموده: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۸)

بنابراین انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفطور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص، و رفع حوائجش هدایت نموده، و به آن چه که نافع برای اوست، و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده: ((و نف س و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)) (و او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست، که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد، همچنان که فرموده: ((ثم السبیل یسر)) (یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد، ((فطره الله التي فطر الناس علیها)) (و انسان که در این نشاء

زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند

پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد، و به همین جهت دنبال ((فطره الله التي فطر الناس عليها)) اضافه کرد که ((لا تبدیل لخلق الله))

و اما اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و شقاوت دارد، برای این است که اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می‌شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت، و همچنین اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمینهایی که در آن زندگی می‌کنند، مختلف می‌شد، و سنت اجتماعی که همان دین است اساسش همان چیزی باشد که منطقه اقتضاء دارد آن وقت دیگر انسانها نوع واحدی نمی‌شدند، بلکه به اختلاف منطقه‌ها مختلف می‌شدند، و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمانها مختلف می‌شد، یعنی اعصار و قرون یگانه اساس سنت دینی می‌گشت. باز انسانهای قرون و اعصار نوع واحدی نمی‌شدند، و انسان هر قرنی و زمانی غیر انسان زمان دیگر می‌شد، و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد، چون نقص و کمالی وجود ندارد مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسانهای گذشته و آینده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۶۹

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه ما فی الجملة و تا حدی آن را قبول داریم، چیزی که هست می‌خواهیم اثبات کنیم که اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه می‌خواهیم بگوییم برای انسانیت سنتی است واحد، و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان است، و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می‌گردد، و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می‌شود، پیرامون آن دور می‌زند

و این همان است که جمله ((ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون)) بدان اشاره می‌کند، و ما به زودی و در بحثی جداگانه ان شاء الله این مطلب را توضیح بیشتری می‌دهیم

اقوال مختلف مفسرین درباره مفردات و مفاد آیه ((واقم وجهك للدين حنيفا...))

مفسرین در مفردات آیه، و معنای مجموع آن، اقوال متفرق دیگری دارند

اول اینکه: ((مراد از)) اقامه وجه ((محکم کاری در عمل است، چون وجه عبارت است از چیزی که متوجه آنی و آن عمل است، و اقامه اش به معنای تسدید و اتقان آن است))

و این حرف صحیح نیست، برای اینکه وجه عمل غرض مقصود از عمل است و آن غیر از عمل است و در آیه شریفه فرمود: ((واقم وجهك))، و نفرموده ((واقم وجه عملك))

دوم اینکه: ((کلمه)) فطره ((در جمله)) فطره الله ((منصوب است، زیرا کلمه)) اعنی ((در تقدیر است و کلمه فطرت به معنای ملت است، و معنای جمله این است که: استقامت در دین به خرج بده، و دین را نگهدار، یعنی ملتی را که خدا مردم را بر آن ملت آفریده ادامه بده، که در خلقت خدا تبدیلی نیست))

اشکال این وجه هم این است که: این حرف وقتی صحیح است که مراد از کلمه فطرت و کلمه ((فطر الناس)) (دو چیز باشد، اولی به معنای ملت، و دومی به معنای خلقت باشد، و تفکیک در معنای آنها خلاف ظاهر آیه است، و اگر بگویی ممکن است دومی

یعنی ((فطر الناس)) را هم به همان معنای ملت و دین بگیریم، و بگوییم معنایش ((ادان الناس)) است، یعنی مردم را وادار بر دین (توحید) کرد و در این صورت دیگر اشکال تفکیک وارد نمی‌شود، می‌گوییم: بله، و لیکن آن وقت جمله ((لا تبدیل لخلق الله)) از ما قبل خود بریده و غیر مربوط به آن می‌گردد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۰

علاوه بر این در این وجه خلاف ظاهر روشنی است، چون دین رابه معنای توحید گرفته، و اگر هم دین به معنای اسلام و یا مجموع دین‌ها باشد، و کلمه فطرت هم بر همان معنای متبادر خود باشد، که عبارت است از خلقت، آن وقت تقدیر گرفتن کلمه ((اعنی)) درست نمی‌شود، چون دین به این معنا غیر از فطرت به معنای خلقت است  
سوم اینکه: کلمه فطرت بدل است از کلمه ((حنیفا))، و فطرت به معنای ملت است، اشکال این حرف همان اشکالی است که بر وجه سابق کردیم

چهارم این که: ((کلمه فطرت مفعول مطلق است برای فعل محذوف، و مقدر، و تقدیر کلام)) (فطر الله فطره فطر الناس علیها)) است، یعنی خدا فطرتی درست کرد که انسانها را نیز بر آن فطرت مفسور کرده ((که فساد این وجه حاجت به توضیح ندارد  
پنجم اینکه: ((معنای آیه این است که: پیروی کن از دین، آنچه را که فطرت خدا بر آن دلالت دارد، و آن همان است که ابتدای خلقت، تو را بر آن دلالت می‌کند))، زیرا خداوند طوری موجودات را آفرید و ترکیب و صورتگری نمود، که دلالت کند بر اینکه صانعی قادر، عالم، حی، قدیم و واحد دارد، صانعی که هیچ چیز شبیه او نیست، و او نیز به هیچ چیز شبیه نیست  
اشکال این وجه این است که: مبتنی است بر اینکه کلمه ((فطرت)) به تقدیر ((اتبع - پیروی کن)) منصوب شده باشد، همچنان که ابو السعود و قبل از او ابو مسلم مفسر، این نظریه را داده اند، آن وقت مراد از پیروی فطرت، پیروی دلالت فطرت و خلقت می‌شود، و مراد ((از عدم تبدیل الخلق)) تغییر نپذیرفتن خلقت، است، در دلالت کردن بر وجود صانع، و صفات کریمه او، و این وجه از نظر معنا نزدیک به همان وجهی است که ما برای آیه ذکر کردیم چون ما نیز کلمه ((فطرت)) را حمل بر واداری نمودیم، لیکن این اشکال متوجه وجه مذکور می‌شود که آیه شریفه عام است، و وجهی ندارد که به توحید اختصاص یابد  
ششم اینکه: ((کلمه)) ((لا)) ((در جمله)) ((لا تبدیل لخلق الله)) در عین اینکه نفی است، معنای نهی را افاده می‌کند، و می‌فرماید که خلقت خدا یعنی آن دینی را که ماء مورید به آن متمسک شوید، تغییر ندهید، و یا اینکه خلقت خدا را با انکار دلالتش بر توحید تغییر ندهید، و از همین باب است آن تفسیری که به ابن عباس نسبت داده اند که گفته: منظور از آیه نهی از اخته کردن انسانها است)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۱

اشکال این وجه این است که: اولاً هیچ دلیلی نداریم بر اینکه خلق به معنای دین است و ثانیاً دلیلی نیست بر اینکه اعراض از دلالت مخلوقات، و یا انکار دلالت آن تبدیل خلق خدا باشد، و تفسیری هم که به ابن عباس نسبت داده اند فسادش ظاهر است  
کلام فخر رازی در مراد از ((لا تبدیل لخلق الله)) و بیانشکال آن

هفتم کلام فخر رازی است که در تفسیر کبیر خود گفته: ((احتمال دارد منظور از ((لا- تبدیل لخلق الله)) این باشد که خداوند خلاق را برای عبادت آفریده، و همه آنها بندگان اویند، و این هرگز تغییر پذیر نیست، و بندگان او چون بندگان عرفی نیستند در بندگان عرفی تبدیل هست این مولا بنده خود رابه آن دیگری می‌فروشد، و یا اصلاً آزادش می‌کند، دیروز فلانی مولایش بود، امروز دیگری مولای اوست، و یا اصلاً مولا ندارد، به خلاف بندگی خدا، کسی نمی‌تواند از بندگی او بیرون شود  
پس این جمله می‌خواهد فساد قول کسانی را که گفته اند: عبادت برای تحصیل کمال است، باطل کند، چون آنها می‌گویند بنده وقتی به کمال بندگی خود رسید، دیگر تکلیفی برایش نمی‌ماند، همه حرام‌ها برایش حلال، و همه واجبات مباح می‌شود، و جمله مورد بحث می‌گوید: انسان به هر درجه از کمال هم برسد، باز هم بنده است  
و نیز می‌خواهد گفتار مشرکین را باطل کند، که می‌گفتند ناقص، صلاحیت عبادت خدا را ندارد، بلکه آدمیان بندگان کواکبند،

و کواکب بندگان خدایند، و نیز می‌خواهد گفتار مسیحیان را باطل کند، که گفته‌اند: خدا در عیسی حلول کرده و او اله شده، در جواب همه حرفها می‌فرماید: ((لا تبدیل لخلق الله))، بلکه همه خلق، بندگان خدایند، و نمی‌توانند از بندگی او خارج شوند)) اشکالی که به گفته‌ی وی وارد است این است که: بین ملکیت و عبادت تکوینی با ملکیت و عبادت تشریحی خلط کرده، چون ملک خدای تعالی قابل انتقال و بطلان نیست، زیرا ملک تکوینی است، به این معنا که قیام وجود اشیاء به اوست، عبادتی هم که در مقابل این ملکیت قرار می‌گیرد، عبادت تکوینی است، یعنی خضوع ذات هر چیزی برای اوست، و این عبادت هم مانند ملکیت قابل تبدیل و ترک نیست، همچنان که خودش فرموده: ((وان من شیء الا یسبح بحمده)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۲

و آن عبادتی که قابل تبدیل است، و یا می‌شود ترکش کرد، عبادت تشریحی مانند نماز و امثال آن است، که در مقابل ملک تشریحی خدا قرار می‌گیرد، چون عقل همان طور که من و تو را مالک اعتبار می‌کند، خدا را نیز مالک قانونی می‌داند - دقت بفرماید -

و اگر جمله ((لا تبدیل لخلق الله)) دلالت کند بر اینکه ملک و عبادت و عبودیت تبدیل پذیر نیست، تکوینی آن را می‌گوید، نه تشریحی، و آن عبادتی هم که مشرکین و متصوفه و مسیحیان تبدیل کرده‌اند به اینکه یکی قائل به ارتفاع تکلیف از انسان کامل شده، و دیگری به جای خدا، بت و کواکب و یا مسیح را می‌پرستد، عبادت تشریحی است، نه تکوینی

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَ اتَّقُوهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

در این جمله بعد از آنکه در جملات قبل، خطاب متوجه شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، خطاب را متوجه عموم کرده نظیر آیه ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء))، و آیه ((فاستقم كما امرت و من تاب معك، و لا تطغوا))، که اول خطاب را به رسول خود کرده، سپس متوجه عموم نموده است، و در نتیجه معنای آیه مورد بحث به مثل این بر می‌گردد که بگوئیم ((فاقم وجهک للدين حنیفا انت و من معک منیبین الی الله)) - رو به سوی دین کن در حالی که حنیف است، تو و هر که با تو است در حالی که به سوی خدا انابه داشته باشید))، و ((انابه)) به معنای بازگشت و توبه است

((و اتقوه و اقیموا الصلوه)) - کلمه ((تقوی)) در اینجا بر حسب دلالتی که مقام دارد شامل امتثال اوامر خدا، و پرهیز از نواهی او می‌شود، و از بین همه اوامر خدا فقط نماز را ذکر کرد برای اینکه اهمیت آن را برساند، چون نماز عمود دین است

((و لا- تکونوا من المشرکین)) - در اینکه چرا در بین همه محرمات تنها شرک را ذکر کرد، جوابش همان است که درباره نماز دادیم، چون شرک از همه گناهان کبیره بزرگتر است، به شهادت آیه ((ان الله لا- یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) و آیاتی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۳

نهی از تخریب و تفرق در دین که از صفات مشرکین و ناشی از پیروی آنان از اهواء خوداست

مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

کلمه ((من)) برای بیان است، و منظور از کسانی که دین خود را متفرق کردند، مشرکین است، در این جمله مشرکین را به خصوصی ترین صفاتی که در دین دارند معرفی نموده، و آن این است که: در دین متفرقند، و دسته دسته و حزب حزب هستند، و هر حزب به دین خود خوشحال است، و علت آن همان است که کمی قبل از این فرمود: ((بل اتبع الذین ظلموا اهواءهم فمن یهدی من اضل الله، و ما لهم من ناصرین)) و بیان داشت که مشرکین اساس دین خود را بر هوی و هوس نهاده‌اند، و خدا ایشان را هدایت نمی‌کند، و هادی دیگری هم جز او نیست

و معلوم است که هوای نفس همه مردم یک جور نیست، بلکه به یک حالت هم ثابت نمی‌ماند، بلکه به اختلاف احوال مختلف می‌شود، و اگر چنین چیزی اساس دین باشد، معلوم است که دین با سیر هواها و پایای آن سیر می‌کند، و با سقوط هواها و پستی

آنها پست می گردد، و در این اشکال هیچ فرقی بین دین حق و دین باطل نیست ، چون دین حق هم وقتی اساسش هوی باشد باطل است

از اینجا معلوم می شود که نهی از تفرقه کلمه در دین ، در حقیقت نهی از این است که هوای را به جای عقل ، اساس دین قرار دهند، و چه بسا احتمال داده شود که : ((آیه شریفه کلامی است از سر گرفته شده )) (باشد ولی این احتمال با سیاق سازگار نیست

در آیه شریفه از مشرکین به خاطر تفرقی که در کلمه و تشتی که در دین دارند مذمت شده  
وَ إِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرًّا دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيئِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَاهُمْ مِنْهُ رَحِمَهُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ

تعبیر به ((مس)) برای این است که : بر ناچیزی و مختصر بودن گرفتاری دلالت کند، و نکره آوردن ((ضر)) و ((رحمه)) نیز برای افاده اختصار و ناچیزی است ، و معنای آیه این است که : چون مختصر ضرری از قبیل مرض ، فقر و شدت ، به انسان ها برسد، پروردگارشان را می خوانند، در حالی که به سوی او که همان خدای سبحان است بازگشت می کنند، و چون خدای تعالی مختصر رحمتی به ایشان بچشانند، ناگهان جمعی از این مردم به پروردگارشان که دیروز او را می خواندند، و به ربوبیتش اعتراف می کردند، شرک ورزیده و شریکها برایش می تراشند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۴

خلاصه می خواهد بفرماید: انسان طبیعتاً کفرانگر نعمت هاست ، هر چند که در هنگام گرفتاری به نعمت و ولی نعمت اقرار داشته باشد. و اگر فرموده : ((ناگهان جمعی از مردم )) برای این است که همه مردم چنین نیستند

لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتُّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

در این جمله مشرکین مورد نظر را تهدید می کند و لام در ((لیکفروا)) لام امر غایب است ، و جمله ((فتمتعوا)) متفرع بر ما قبل خودش است ، و امر دیگری است که با امر سابق روی هم تهدید را می رساند و التفات از امر غایب به امر حاضر برای افاده فوران خشم است ، از اینکه چقدر درباره خدای تعالی کوتاهی نموده ، و امر او را ناچیز می انگارند؟! و این بی اعتنائیشان به جایی رسیده که در هنگام بدبختی و گرفتاری دست به دامنش می شوند، ولی در هنگام خوشی کفران نعمتش می کنند

أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهَوْا يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ

کلمه ((ام)) به اصطلاح ادبی منقطعه است ، و مراد از ((نازل کردن سلطان)) اعلام و یا تعلیم است ، که مجازاً انزال خوانده شده ، و مراد از ((سلطان)) برهان است ، و منظور از ((تکلم)) دلالت است ، که مجازاً تکلمش خوانده ، و بنابراین معنای آیه این است که : بلکه ما به ایشان برهانی را اعلام کردیم که دلالت می کند بر شرک ایشان

و ممکن هم هست مراد از ((سلطان)) صاحب سلطان یعنی فرشته باشد، که در این صورت دیگر مجازی در کلمه ((انزال)) و ((تکلم)) به کار نرفته ، آن وقت معنا چنین می شود: بلکه مگر ما فرشته ای بر ایشان نازل کردیم ، پس او درباره شرکشان تکلم کرد

وَ إِذَا آذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ

کلمه ((اذاقه)) مانند کلمه ((مس)) ، که گذشت ، کمی و ناچیزی را می رساند، و کلمه ((قنوط)) به معنای نومیدی است

کلمه ((اذا)) (ی اولی ، شرطیه ، و دومی فجائیه (ناگهانی) است ، و مقابله بین ((اذا)) در چشاندن رحمت ، و ((ان)) در رسانیدن سیئه ، این معنا را می رساند که رحمت قطعی و بسیار است ، و مصیبت اندک و احتمالی است

و اگر رحمت را به خدا نسبت داد، ولی رساندن سیئه را به خدا نسبت نداد، برای این است که رحمت ، امر وجودی است که از ناحیه خدا افاضه می شود، و سیئه و گرفتاری ها، امور عدمی هستند، و برگشتشان به افاضه نکردن خداست ، و به همین جهت آن را تعلیل کرد به ((ما قدمت ایدیهم)) ، آنچه به دست خود از پیش فرستادند، و همین تعلیل آوردن در طرف سیئه و نیابردن آن در

طرف رحمت ، اشاره است به اینکه رحمت ، تفضل است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۵

و تعبیر در رحمت به ((فرحوا)) و در سیئه به ((اذا هم یقنطون))، برای اشاره و دلالت بر این است که: نومییدی امری حادث و چیزی است که انتظارش نمی رود، چون رحمت و سیئه هر دو به دست خداست، ولی رحمت خدا واسع است، لذا تعبیر به مضارع ((یقنطون)) کرد، که حال آنان را مجسم کرده باشد، چون مضارع دلالت بر حال هم دارد  
مراد آیه شریفه و بیان عدم منافات آن با آیه (و اذا مس الانسان ضر دعوا...)

و مراد از آیه شریفه بیان این نکته است که: مردم نظرشان از ظاهر آنچه از نعمت و نعمت می بینند فراتر نمی رود، باطن امر را نمی بینند، همین که نعمتی به دستشان می آید، خوشحال می شوند، بدون اینکه بیندیشند این امر به دست خود آنان نیست، و این خدا است که به مشیت خود نعمت را به ایشان رسانده، و اگر او نمی خواست نمی رسید، و همین که نعمتی را از دست می دهند مایوس می شوند، تو گویی خدا در این میان هیچکاره است، و از دست رفتن نعمت به اذن خدا نبوده، پس این مردم ظاهر بین و سطحی اند

با این بیان روشن می شود که دیگر هیچ تدافع و ناسازگاری بین این آیه و آیه سابق که می فرمود: ((و اذا مس الانسان ضر دعوا ربهم منبیین الیه...))، نیست، برای اینکه مدلول آیه مورد بحث این است که: مردم ظاهر بین و سطحی نگر هستند، وقتی نعمتی به دستشان می رسد خوشحال می شوند، و چون از دست می دهند نومید و مایوس، و مدلول آیه سابق این است که وقتی نعمتی بدستشان می رسد خوشحال می شوند، و چون از دست می دهند خدا خدا می کنند، در حالی که از آنچه از دست داده اند نومید، و از اسباب آن مایوسند، تنها به خدا بازگشت می کنند، پس منافاتی بین دو آیه نیست

و چه بسا بعضی از مفسرین از این شبهه جواب داده اند که: ((مردم مورد نظر در دو آیه مختلفند، مراد از مردم در آیه سابق غیر از مراد از مردم در آیه مورد بحث است، و به فرضی هم یکی باشند خدا خدا کردندشان در یک حال است، و نومییدی شان در حالی دیگر))

بعضی دیگر گفته اند: ((خدا خدا گفتن زبانی از باب عادت است، و منافات ندارد که همین شخص در دل نومید باشد)) ولی خواننده به سستی هر دو جواب واقف است

جواب سومی که داده اند این است که: ((مراد از نومییدی ایشان این است که کار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۶ نومیدان را می کنند، مثل اینکه به جمع ذخیره در ایام قحطی می پردازند...)) ولی به ایشان اشکال شده که علاوه بر اینکه دلیلی بر این معنا نیست، با ((اذا)) ی فجائیه و نومییدی ناگهانی نمی سازد

وسعت و تنگی معیشت تابع مشیت خدا است (بیسط الرزق لمن یشاء و یقدر)

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

این آیه خطای مردم را در مبادرت به خشنودی، و نومییدی بیان می کند، و می فرماید که: نباید در هنگام رسیدن به نعمت بی درنگ خوشحالی کرد، و در مورد از دست رفتن نعمت بی درنگ نومید شد، برای اینکه رزق در کمی و زیادی تابع مشیت خداست، بر انسان لازم است که بداند آن رحمتی که به وی رسیده و همچنین آن ناملامی که به او رسیده هر دو با مشیت خدا قابل زوالند، پس نباید به چیزی که ایمن از فقدانش نیست خوشحال شود، و از چیزی که امید زوالش هست ناراحت و نومید گردد و اما اینکه فرمود: مگر نمی بینند که خدا روزی را برای هر کس بخواهد گسترش می دهد، و مساله روزی دادن را امری دیدنی معرفی کرد، برای این است که بفهماند این رزقی که به انسان می رسد، و یا خود آدمی کسب می کند، مولود دست بدست دادن هزاران هزار اسباب و شرایطی است که آدمی - که آن را از هنرمندی خود می داند - یکی از آن هزاران هزار است، و همچنین آن سببی که انسانها دل خود را به آن خوش می کنند، که من فلان مغازه یا فلان کارخانه و یا فلان پست را دارم، نیز یکی از آن اسباب است، و تمامی اسباب هم سبب بودنشان از خودشان نیست، همه مستند به خدای سبحان است



پس این خدا است که یا رزق می دهد و یا نمی دهد، و همو است که رزق را یا زیاد می دهد و یا کم می دهد، بر یکی وسعت داده ، و بر دیگری تنگ می گیرد، و بقیه الفاظ آیه روشن است

فات ذا القربی حقه و المسکین و ابن السبیل ...

کلمه ((ذی القربی)) به معنای صاحب قرابت از ارحام است . و کلمه ((مسکین)) به معنای کسی است که از فقیر بدحال تر باشد، و ((ابن السبیل)) به معنای مسافر در راه مانده و حاجتمند است ، و اینکه کلمه ((حق)) به ضمیر ((ذی القربی)) اضافه شده ، دلالت دارد بر اینکه برای ذی القربی حق ثابتی است ، و خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، پس ظاهر آیه با قرآینی که در آن هست این است که مراد از ((حق)) خمس است ، و وظیفه دادن آن متوجه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و هر مسلمانی که مامور به دادن خمس است ، می باشد و منظور از کلمه ((قرابت)) به هر حال قرابت رسول خدا است ، همچنان که در آیه خمس هم مراد همین است . همه اینها در صورتی است که آیه شریفه در مدینه نازل شده باشد، و اما در فرضی که مانند سایر آیات این سوره در مکه نازل شده باشد آن وقت مقصود از حق مطلق احسان خواهد بود، نه خمس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۷

و به خاطر اینکه آیه از نظر معنا عمومیت دارد، و مخصوص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست ، لذا در بیان آثار نیک خمس ، و یا صدقه به طور عموم فرمود: ((ذکک خیر - این بهتر است برای کسانی که رضای خدا را می جویند، و آنان رستگارانند))

وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيُؤْتُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزُبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضِعُّونَ  
مراد از ((ربا)) و ((زکات)) در آیه : ((و ما آیتیم من ربا لیربوا...))

کلمه ((ربا))، به معنای نمو مال ، و زیاد شدن آن است ، و جمله ((لیربوا...)) اشاره به علت این نامگذاری می کند، که چرا ربا را ربا خواندند بنابراین مراد این است که : مالی که شما به مردم داده اید تا اموالشان زیاد شود، نه برای اینکه خدا راضی شود - این قید را از ذکر اراده وجه خدا در عبارت مقابل آن می فهمیم - آن مال نزد خدا زیاد نمی شود، و نمو نمی کند، و ثوابی از آن عایدتان نمی شود، برای اینکه قصد قربت نداشته اید

((و ما آیتیم من زکوه تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون)) - مراد از ((زکات)) مطلق صدقه است ، و معنایش این است که : آن مالی که برای رضای خدا دادید، و اسراف هم نکردید، چند برابرش عایدتان می شود، کلمه ((مضعف)) به معنای دارنده چند برابر است ، و معنای کلام این می شود که : چنین کسانی آنهاست که ((بضعف لهم)) مالشان و یا ثوابشان چند برابر می شود پس مراد از ((ربا)) و ((زکات)) به قرینه مقابله و شواهدی که همراه این دو کلمه است ، ربای حلال است ، و آن این است که چیزی را به کسی عطا کنی و قصد قربت نداشته باشی ، و مراد از صدقه آن مالی است که برای رضای خدا بدهی همه اینها در صورتی است که آیه شریفه در مکه نازل شده باشد، و اما اگر در مدینه نازل شده باشد، مراد از ربا همان ربای حرام ، و مراد از زکات همان زکات واجب است

و این آیات و آیات قبلش به مدنی شبیه ترند، تا به مکی ، و اینکه : بعضی ادعای روایت یا اجماع منقول در این باب کرده اند، اعتباری به گفته شان نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۸

بحث روایتی

در کتاب عیون از عبدالله بن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بین ما به خطبه ایستاد، و در آخر فرمود: ما یم کلمه تقوی و سبیل هدی و مثل اعلی و حجه عظمی و عروه الوثقی ...

روایتی درباره شادن نزول آیه : ((ضرب لکم مثلا من انفسکم...)) که در مقام نفی اعتماد به شریک داشتن خدا است

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ضرب لکم مثلا من انفسکم...))، گفته: سبب نزول این آیه چنین بود که قریش حج خانه خدا را به روش ابراهیم (علیه السلام) انجام می دادند، و تلبیه آن جناب را می گفتند، یعنی می گفتند: ((لیک اللهم لیک، لیک لا شریک لک لیک، ان الحمد و النعمه لک و الملک، لا شریک لک))

این مراسم همچنان ادامه داشت، تا آنکه وقتی ابلیس به صورت پیرمردی پیش ایشان آمد و تلبیه ایشان را تغییر داد و گفت: ((لیک اللهم لا شریک لک الا شریکا هولک، تملکه و ما ملک - یعنی لیک بار الها شریکی برایت نیست، مگر آن شریکی که خودت گرفته ای، و مالک او و مالک ملک او بی)) قریش از آن به بعد تلبیه خود را تغییر داده و تلبیه ابلیس را سنت خود کردند، تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مبعوث شد، و این عمل را انکار نمود و فرمود: خدا شریک ندارد، و این تلبیه، شرک به خدا ورزیدن است

پس این آیه نازل شد که: ((ضرب لکم مثلا من انفسکم هل لکم من ما ملک ایمانکم من شرکاء فیما رزقناکم فیہ سواء))، یعنی آیا راضی می شوید شما انسانهای مخلوق که در آنچه دارید شریک داشته باشید؟ نه، پس چطور راضی می شوید برای من که خالق عالم در آنچه مالکم شریک قائل شوید!؟

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: ((فاقم وجهک للذین حنیفا)) فرمود: دین حنیف، ولایت است

روایاتی در ذیل آیه: ((فطره الله التي فطر الناس علیها...)) (و بیان مراد از ((فطرت))

و نیز در همان کتاب به سند خود از هشام بن سالم، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن جناب عرضه داشتم معنای ((فطره الله التي فطر الناس علیها چیست؟ فرمود دین توحید است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۷۹

مؤلف: این روایت را از حلبی و زراره نیز از آن جناب روایت کرده و صدوق هم آن را در کتاب توحید از علاء بن فضیل، و زراره، و بکیر، از آن جناب نقل کرده است

و در روضه کافی به سند خود از اسماعیل جعفی، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شریعت نوح این بود که خدا به یکتایی پرستیده شود، و در عبادتش اخلاص داشته باشند، و شریکهایی که برای خدا قائل بودند خلع کنند، و این همان فطرتی است که خدا خلق را بر آن خلق نموده

و در تفسیر قمی به سند خود از هشام بن سالم، از حضرت رضا (علیه السلام) از پدرش، از جدش، از پدرش محمد بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فطره الله التي فطر الناس علیها)) فرمود: آن فطرت عبارت است از لا اله الا الله محمد

رسول الله علی امیر المومنین ولی الله، و توحید تا اینجا است

مؤلف: این معنا در بصائر الدرجات از امام صادق (علیه السلام) و در کتاب توحید از عبدالرحمان مولای امام ابی جعفر (علیه السلام) از آن جناب روایت شده

و معنای اینکه: فرمود فطرت عبارت است از این سه شهادت، این است که: هر انسانی مفطور است بر اعتراف به خدا، و به اینکه شریک ندارد، زیرا با وجدان خود در می یابد که به اسبابی احتیاج دارد که آن اسباب نیز سبب می خواهند، و این همان توحید است و نیز مفطور به اعتراف بر نبوت نیز هست، زیرا به وجدان خود احساس می کند که ناقص است، و این نقص او را نیازمند به دینی کرده که تکمیلش کند، و این همان نبوت است، و نیز مفطور به ولایت و اعتراف به آن نیز هست، برای اینکه به وجدان خود احساس می کند که اگر بخواهد عمل خود را بر طبق دین تنظیم کند، جز در سایه سرپرستی و ولایت خدا نمی تواند، و فاتح این ولایت در اسلام همان علی بن ابی طالب (علیه السلام) است، البته معنای گفتار ما این نیست که انسانها حتی انسانهای اولی به فطرتشان متدین به این سه شهادت بوده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۰

برگشت معنای روایت قبلی که آیه را به ولایت تفسیر می‌کرد به همین معنا است، چون ولایت مستلزم توحید و نبوت هست، و معقول نیست کسی ولایت داشته باشد، و به آن معترف باشد، ولی نبوت را قبول نداشته باشد، و همچنین آن روایت دیگر که فطرت را به توحید تفسیر می‌کرد، همین معنا را افاده می‌کند، چون معنای توحید این است که انسان معتقد به وحدانیت خدای تعالی باشد، خدایی که مستجمع تمامی صفات کمال است، که مستلزم به معاد و نبوت و ولایت هست، پس بنابراین برگشت تفسیر آیه در روایتی به شهادتهای سه گانه، و در روایتی دیگر به ولایت، و در روایت سوم به توحید، به یک معنا است

و در کتاب محاسن به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) از آیه ((فطره الله التي فطر الناس عليها)) پرسیدم، فرمود: خداوند مردم را بر این معرفت که او پروردگارشان است خلق کرده، و اگر غیر از این بود از هر کس می‌پرسیدی پروردگار تو کیست؟ و کیست که تو را روزی می‌دهد؟ نمی‌توانست پاسخی بدهد

و در کافی به سند خود از حسین بن نعیم صحاف، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی گفت امام فرمود: خدای عز و جل همه مردم را بر فطرتی خلق کرد که خلقتش طبق آن فطرت بوده، نه ایمان به شریعتی داشته‌اند، و نه کفری و انکاری، تا آنکه خدای عز و جل رسولانی برانگیخت، تا بندگان را به سوی ایمان به او دعوت کنند، و آن وقت بود که بعضی ایمان آورده و خدا هدایتشان کرد، و بعضی دیگر را هدایت نکرد

مؤلف: و در این معنا روایت دیگری در تفسیر آیه ((کان الناس امه واحده)) وارد شده، و مراد از انسان فطری در این روایت انسان ساده‌ای است که بر اساس فطرت ساده‌ای که خدا او را بر آن فطرت آفریده بود زندگی می‌کرد، آن فطرت ساده‌ای که به اوهام فکری، و هواهای نفسانی آلوده نشده بود، و معلوم است که چنین فطرت سالم و دست نخورده آن قدر استعداد پذیرایی اصول عقاید و کلیات شرایع الهی را دارد که می‌توان گفت استعدادی است نزدیک به فعلیت، چون چنین انسانی هر چه می‌کرد به تحریک فطرت و خصوصیت خلقتش می‌کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۱

ولی با همه اینها راه یافتنش به خصوص عقاید حق، و تفاسیل شرایع الهی و جزئیات آن، منوط به هدایت خاص الهی و از طریق نبوت بود، چون عقل فطری به آن جزئیات راه نمی‌یابد، در مباحث نبوت که در جلد دوم این کتاب گذشت این مطلب را به طور مفصل بحث کردیم

و در الدر المنثور است که: ابن مردویه، از حماد بن عمرو الصنفار، روایت کرده که گفت: از قتاده پرسیدم معنای ((فطره الله التي فطر الناس عليها)) چیست؟ گفت: انس بن مالک برایم حدیث کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: منظور از فطرتی که خدا مردم را بر آن فطرت آفریده دین خدا است چند روایت حاکی از اینکه کل مولود یولد علی الفطره...

و نیز در همان کتاب آمده که بخاری، مسلم، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه، از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ مولودی به دنیا نمی‌آید مگر بر فطرت، و این پدر و مادر کودک هستند که او را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند، همچنان که نتاج و بچه هر حیوانی کامل است، آیا هیچ در آنها نقص می‌بینید؟ سپس ابو هریره گفت: اگر خواستید در این باره بخوانید: ((فطره الله التي فطر الناس عليها...))

مؤلف: این روایت را از مالک و ابی داوود، و ابن مردویه، و ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده، اما با این عبارت که: هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود، بعد پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می‌کند، همچنان که شتر بهیمه‌ای تمام عیار نتاج می‌دهد، هیچ دیده‌ای که ناقص نتاج دهد؟

این روایت را کافی نیز به سند خود از زراره از ابی جعفر (علیه السلام) در ضمن حدیثی نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود، یعنی بر این معرفت که آفریدگارش خدا است...

و در توحید به سند خود از عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کودک را به خاطر اینکه

می‌گیرید مزید زیرا گریه طفل تا چهار ماه گواهی شهادت به لا اله الا الله است ، و تا چهار ماه دیگر صلوات بر پیغمبر است ، و تا چهار ماه دیگر دعا به جان پدر و مادر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۲

مؤلف : این حدیث مضمون لطیفی دارد، و معنایش این است که طفل تا چهار ماه احدی را نمی‌شناسد، تنها و تنها حاجتش را احساس می‌کند، و با گریه رفع آن حاجت را می‌خواهد، و معلوم است که برآورنده حاجتش خدا است ، پس او به درگاه خالقش تضرع می‌کند، و به وحدانیت او شهادت می‌دهد

و در چهار ماه دوم پدر و مادرش را می‌شناسد، و می‌فهمد که ایندو واسطه میان او و رافع حاجاتش هستند، البته تنها این مقدار را درک می‌کند که واسطه اند، نه اینکه شخص آن دو را بشناسد، تکرار می‌کنم که در چهار ماهه دوم این قدر می‌فهمد که بین او و خدا که رافع حاجاتش می‌باشد واسطه ای هست ، ولی نمی‌داند که آن واسطه که رحمت و فیض را می‌گیرد و به خلق می‌رساند پیغمبر است ، پس گریه اش در چهار ماهه دوم در حقیقت درخواست رحمت است از پروردگارش برای پیغمبر، تا بوسیله پیغمبر به او نیز برسد

و در چهار ماهه سوم پدر و مادر را بشخصه و با خصوصیاتی که دارند می‌شناسد، و از دیگران تمیز می‌دهد، پس گریه اش دعا است به جان آندو، می‌خواهد رحمت خدا از مسیر آندو به وی برسد، پس حدیث شریف لطیف ترین اشارتها را در کیفیت جریان فیض از مجرای واسطه ها بیان می‌کند - دقت بفرمایید -

فدک حق مسلم حضرت زهرا(س) بوده است

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و آت ذالقربی حقه)) (می‌گوید: ابو سعید خدری ، و غیر او روایت کرده اند که وقتی این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید فدک را به فاطمه داد، و تسلیمش هم کرد، و این معنا از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده

و در کافی به سند خود از ابراهیم یمانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ربا دو جور است ، یکی ربایی که می‌توان خورد، و دیگر آنکه نمی‌توان خورد، اما آن ربایی که جایز و حلال است ، هدیه ای است که به کسی می‌دهی و از دادنت ثواب می‌خواهی ، چون ثواب آن چند برابر خود آن است ، این آن ربایی است که می‌توان خورد، و خدای تعالی در باره اش فرموده : ((و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عندالله))

و اما آن ربایی که خوردنی نیست ، آن همان ربایی است که خدا از آن نهی کرده و وعده آتش در برابرش داده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۳

مؤلف : این روایت را در تهذیب هم از ابراهیم بن عمر، از آن جناب ، و نیز در تفسیر قمی از حفص بن غیاث ، از آن جناب و در مجمع البیان بدون ذکر سند از امام باقر (علیه السلام) آورده اند

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((فاولئک هم المضعفون)) (گفته امیرالمومنین (علیه السلام) فرموده : خدای تعالی نماز را واجب کرد تا خلق از تکبر منزّه شوند، و زکات را واجب کرد تا سبب زیادی رزقشان گردد، و روزه را واجب کرد تا خلقشان را بیازماید و خالص کند، و صلّه رحم را واجب کرد تا جمعیت زیاد شود

و در کتاب فقیه خطبه ای از فاطمه زهراء (علیها السلام) نقل کرده که در آن فرمود: خداوند ایمان را واجب کرد تا دلها از شرک پاک گردد، و نماز را واجب کرد، تا مردم را از مرض تکبر پاک کند، و زکات را واجب کرد تا رزقشان زیاد شود

گفتاری در معنای فطری بودن دین در چند فصل

۱ - هدایت عامه موجودات بسوی غایت تکوینی خود

اگر انواع موجودات ، از جاندار و بی جان ، شعوردار و بی شعور را مورد تامل قرار دهیم که به تدریج و یکی پس از دیگری

موجود می شوند، و تکامل می کنند، یعنی از خاک خشک و بی جان به سوی حیات حرکت نموده، و به صورت انواع نباتات در می آیند، و از نبات به سوی حیات دارای شعور حرکت نموده، به صورت انواع حیوانات در می آیند، و از آن مرحله نیز گذشته و به صورت موجودی عاقل در می آید، خواهیم دید که هر نوعی از آنها در وجود خود سیری تکوینی، و معین دارد و دارای مراحل مختلفی است، بعضی از مراحل قبل از بعضی مراحل دیگر، و بعضی بعد از بعضی دیگر است، بطوری که نوع به هر یک از آن مراحل می رسد بعد از آن که از مرحله قبلی گذشته باشد، و به مرحله بعدی هم نرسیده باشد، و این نوع همچنان با طی منازل استکمال می کند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال اوست برسد

از سوی دیگر این مراتبی که در طی حرکت نوع مشاهده می کنیم، هر یک از آنها ملازم مقامی است که خاص به خود او است، نه از آن جلو می افتد، و نه عقب می ماند، و این ملازمت از ابتدای حرکت نوع در سیر وجودی اش تا آخرین نقطه کمالش هست، از اینجا می فهمیم که پس بین همه این مراحل یک رابطه تکوینی وجود دارد، که چون بند تسبیح مراحل را به یکدیگر وصل کرده، به طوری که نه یک مرحله آن از سلسله مراحل حذف می شود، و نه جای خود را به مرحله ای دیگر می دهد، از اینجا نتیجه می گیریم که پس برای این نوع موجود، غایتی تکوینی است، که از همان آغاز وجودش متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت است، و از پای نمی ایستد تا به آن غایت برسد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۴

مثلا یک دانه گردو را اگر در نظر بگیریم می بینیم که اگر در زیر زمین قرار گیرد - البته نه هر قراری، بلکه قراری که واجد شرایط نمو باشد، یعنی رطوبت به مقدار لازم، و حرارت و سایر شرایط را به مقدار لازم داشته باشد - مغز آن شروع می کند به نمو، و چاق شدن، تا آنجا که پوست را میشکند، و از لای پوست بیرون می شود، و هر روز بر ابعاد حجمش افزوده می شود، و همچنان زیادتر می گردد تا سر از خاک در آورد، بیرون خاک نیز بلندتر، و ضخیم تر می شود تا به صورت درختی نیرومند و سبز و باردار در آید

پس یک دانه گردو در این سیر تکاملی، حالش تغییر نمی کند، و از ابتدای وجودش غایت تکوینی دارد، که خود را به آن غایت تکوینی برساند، غایتی که گفتیم عبارت است از درختی کامل و بارور

همچنین اگر یک نوع از انواع حیوانات را، مثلا گوسفند را در نظر بگیریم، می بینیم که آن نیز بدون شک از همان ابتداء که تکون پیدا می کند، و در شکم مادر به صورت جنینی در می آید، متوجه به سوی غایت نوعی اش می باشد، و آن غایت عبارت است از گوسفندی کامل آن گوسفندی که خواص و آثار گوسفندی دارد این حیوان نیز از راهی که تکوین پیش پایش قرار داده برای دیگر منحرف نمی گردد، و غایت خود را فراموش نمی کند، و هرگز دیده نشده که روزی از روزها گوسفند به سوی غیر غایت خود سیر کند، مثلا راه فیل را پیش بگیرد، و یا بخواهد درخت گردو شود

پس معلوم می شود هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود، دارند، و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است، که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی ترین مرتبه، که همان غایت و هدف نهایی نوع است، و نوع با طلب تکوینی - نه ارادی - و با حرکت تکوینی - نه ارادی - در طلب رسیدن به آن است، و از همان ابتداء که داشت تکون می یافت مجهز، به وسائل رسیدن به آن غایت، است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۵

و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است، نامش را هدایت عام الهی می گذاریم، و - همان طور که متذکر شدیم - این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوینی آن خطا نمی رود، بلکه با استکمال تدریجی و به کار بستن قوا و ادواتی، که مجهز به آنها است، برای آسانی مسیر، آن را به غایت نهایی سوق می دهد. همچنان که فرموده: ((ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز فرموده: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی، و الذی اخرج المرعی فجعله غثاء احوی))

در این میان نوع انسان نیز همین وضع را دارد، و از آن حکم کلی مستثنی نیست، به این معنا که او نیز مشمول هدایت عامه است، چون می دانیم از آن روزی که نطفه اش شروع به تکون می کند، به سوی یک انسان تمام عیار متوجه است، انسانی که آثار انسانیت و خواص آن را دارد، و تا رسیدن به این هدف نهایی مرحله هایی را طی می کند، علقه مضغه، و مضغه عظام، و سپس جنین می شود، طفل می گردد، مراهق می شود، جوان و کامل مرد، و پیر می گردد

چیزی که هست یک تفاوت بین انسان با سایر انواع حیوانات و نباتات و غیر آن هست، و آن این است که: هر چند بعضی حیوانات نیز اجتماعی زندگی می کنند، لیکن در قبال مدنیت بشر چیزی نیست، آری انسان به خاطر احتیاجات تکوینی بیشتری که دارد، و نواقص بیشتری که در وجود او هست، نمی تواند همه نواقص خود را خودش به تنهایی تکمیل کند، و همه حوایج وجودی اش را خودش برآورد، به این معنا که یک فرد از انسان زندگی انسانی اش تمام نمی شود، در حالی که خودش باشد و خودش، بلکه محتاج است به اینکه نخست یک اجتماع کوچک خانواده ای تشکیل شود، و سپس یک اجتماع بزرگ شهری به وجود آید، و از مسیر ازدواج و تعاون و همکاری، با دیگران جمع شود، و همه با هم و با همه قواشان که بدان مجهزند در رفع حوائج همه بکوشند، و سپس حاصل زحمات را بین همه تقسیم کنند، و هر کس به قدر شأنی که در اجتماع دارد سهم خود را از آن بگیرد

خواننده عزیز در مباحث سابق این کتاب خوانده که گفتیم: مساله مدنیت و اجتماعی زندگی کردن طبیعی انسان نیست، و چنین نیست که از ناحیه طبیعت تحریک بر این معنا شود، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است، و آن این است که: انسان طبعاً می خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند، حال هر کس و هر چه می خواهد باشد، حتی یک آهن پاره را ببیند بر می دارد و می گوید روزی بدرد می خورد، تا چه رسد به گیاهان و حیوانات، و معلوم است چنین کسی به استخدام افرادی دیگر از نوع خود جری تر است، چون زبان آنها را می داند، لیکن همین که تصمیم می گیرد آنها را استخدام کند، متوجه می شود که آنها هم عیناً مثل خود اویند، و بلکه از او جری ترند، می خواهند خود او را زیر بار بکشند، خلاصه امیالی که او دارد، آنها نیز دارند، لذا ناگزیر می شود با آنها از در مسالمت در آید، و حقوقی مساوی حق خود، برای آنها قائل شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۶

و نتیجه و سرانجام این برخورد و تضاد بین منافع، این است که بعضی با بعضی دیگر در عمل تعاونی شرکت جویند، و حاصل و دسترنج حاصل از همه کارها بین آنان تقسیم شود، و به هر یک آن مقدار که استحقاق دارد بدهند

به هر حال پس جامعه انسانی هرگز نمی تواند اجتماعی زندگی کند، و دارای اجتماعی آباد شود، مگر وقتی که دارای اصولی علمی، و قوانینی اجتماعی باشد، و آن قوانین را همه محترم بشمارند، و نگرهبانی بر آن بگمارند، تا آن قوانین را حفظ کند، و نگذارد از بین برود، و آن را از ضایع و تعطیل شدن جلوگیری کند، بلکه در جامعه جاری اش سازد، در این هنگام است که زندگی اجتماعی افراد رضایت بخش و قرین سعادت می شود

و اما اینکه گفتیم اصولی علمی داشته باشد، این اصول عبارت است از اینکه اجمالاً- حقیقت زندگی دنیا را بفهمند، و آغاز و سرانجام انسان را در نظر بگیرند، چون اختلاف مذاهب مختلف در همین سه مساله باعث می شود که سنن آن اجتماع نیز مختلف شود، واضح تر بگویم، طرز تفکر افراد اجتماع درباره حقیقت زندگی دنیا، و نیز طرز تفکرشان در آغاز و سرانجام جهان، هر قسم باشد سنت هایی که در آن اجتماع وضع می شود همان طور خواهد بود

مردمی که طرز تفکرشان درباره حقیقت زندگی انسان در دنیا این باشد که صرفاً موجودی هستید مادی، و به جز زندگی دنیای زودگذر که با مرگ خاتمه می یابد زندگی دیگری ندارند، و نیز طرز تفکرشان درباره آغاز و سرانجام جهان این باشد که در دار هستی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می شود، و سپس تباه می گردد، چیز دیگری نیست، چنین مردمی وقتی می خواهند برای اجتماع خود سنت هایی مقرر سازند، طوری آن را مقرر می کنند که تنها لذائذ و کمالات محسوس و مادیشان را



تامین کند، و ماورای آن سعادت نخواهد بود

و اما مردمی که معتقدند که در پس این عالم ماده صناعی غیر مادی هست که عالم، صنع او و مخلوق اوست، مانند بت پرستان، وقتی بخواهند سنت‌ها و قوانینی برای اجتماع خود مقرر کنند، رعایت رضای بت‌هایشان را هم می‌کنند، چون معتقدند سعادت

زندگیشان در دنیای مادی همه به دست خودشان نیست، بلکه به دست بت‌هاست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۷

و مردمی که معتقدند که عالم، صنع خدا است، و خدا این جهان را آفریده، تا راه و وسیله برای جهان دیگر باشد، و خلاصه علاوه بر اعتقاد به مبدا که در بت پرستان نیز بود، معتقد به معاد هم هستند، وقتی می‌خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند، طوری می‌ریزند که هم در دنیا سعادت‌مند باشند، و هم در آخرت که حیاتی است ابدی، و آغازش از همان روزی است که حیات دنیا با مرگ خاتمه می‌یابد

بنابراین صورت و شکل زندگی با اختلاف در اصول اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است مختلف می‌شود

و اما اینکه گفتیم بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد، دلیلش این است که با نبودن قانون و سنت‌هایی که مورد احترام همه، و حداقل، اکثریت باشد، جمع مردم متفرق، و جامعه‌شان منحل می‌شود و این سنت‌ها و قوانین قضایی است کلی و عملی به شکل ((نباید چنین کرد))، ((فلان چیز حرام))، و ((فلان چیز جایز است))، و این قوانین هر چه باشد، اگر احترام دارد و معتبر است، به خاطر مصلحت‌هایی است که برای اجتماع در پی دارد، و جامعه را صالح می‌سازد، پس در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال، در نظر گرفته می‌شود

۳- دین (مجموعه سنن قوانین) ((باید در جهت برآوردن حوائج حقیقی انسان و مطابق با فطرت و تکوین تشریح شده باشد.

تا اینجا معلوم شد که انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می‌رسد، که اجتماعی صالح منعقد سازد، اجتماعی که در آن سنت‌ها و قوانین صالح حکومت کند، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد، و این سعادت امر و یا اموری است کمالی، و تکوینی، که به انسان ناقص که او نیز موجودی است تکوینی ضمیمه می‌شود، و او را انسانی کامل در نوع خود، و تام در وجودش می‌سازد

پس این سنن و قوانین - که گفتیم قضایی عملی و اعتباری است - واسطه‌ای است بین نقص انسان و کمال او، و راه عبوری است بین دو منزلگاه او، و همان طور که گفتیم تابع مصالح اوست، که عبارت است از کمال و یا کمالات او، و این کمالات مانند آن واسطه اعتباری و خیالی نیست، بلکه اموری است حقیقی، و واقعی، و سازگار با نواقصی که هر یک مصداق یکی از حوائج حقیقی انسان است

پس حوائج حقیقی و واقعی انسان این قضایا و ((بکن و نکن‌ها)) عملی را وضع کرده، و معتبر شمرده است، و مراد از حوائج، آن چیزهایی است که نفس انسان آنها را با امیال و تصمیم‌هایش می‌طلبد، و عقل هم که یگانه نیروی تمیز بین خیر و نافع و ما بین شر و مضر است، آنها را تصدیق می‌کند، و معین می‌کند که فلان قانون حاجتی از حوائج واقعی انسان را بر میآورد، و یا رفع احتیاج نمی‌کند، نه هواهای نفسانی، هوای نفس نمی‌تواند کمالات انسانی و حوائج واقعی او را تشخیص دهد، او تنها می‌تواند لذات مادی و حیوانی انسان را تشخیص دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۸۸

بنابراین، اصول و ریشه‌های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان باشد، حوائجی که واقعا حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس

این هم معلوم شد که صنع و ایجاد هر نوعی از انواع موجودات را - که یکی از آنها انسان است - به قوا و ابزاری که اگر به کار رود حوائج او را بر طرف می‌سازد مجهز ساخته، که اگر آن موجود فعالیت کند، و آن قوا و آن ابزار را آن طور که باید به کار

بزند، به کمال خود می رسد، از این معنا نتیجه می گیریم که جهازهای تکوینی انسان که بدان مجهز شده ، هر یک محتاج و مقتضی یکی از آن قضایای عملی ((بکن و نکن )) (که نامش سنت و قانون است می باشد، به طوری که اگر انسان به آن قضایا عمل کند، آن جهاز به حد رشد و کمال خود رسیده ، مانند جهاز هاضمه که یکی از جهازهای تکوینی آدمی است ، این جهاز اقتضاء قوانینی مربوط به خود دارد، که اگر صاحب جهاز به آن قوانین عمل کند، جهاز مذکور به حد کمال خود که برای رسیدن به آن خلق شده است ، می رسد، و نیز جهاز تناسل اقتضاء دستوراتی دارد که اگر صاحب جهاز مزبور به آن دستورات عمل کند، جهاز تناسلی خود را به حد کمال می رساند چون در جایی صرف کرده که برای آن خلق شده است

پس روشن شد که به حکم عقل باید دین - که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می کند از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشا گرفته باشد، و باید که تشریح دین مطابق فطرت و تکوین باشد، و این همان معنایی است که آیه شریفه ((فأقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها، لا تبدل لخلق الله ، ذلك الدين القيم )) (آن را خاطر نشان می سازد

۴ - اسلام ((دین فطرت ))، ((دین خدا)) و ((سبیل الله )) است

تا اینجا خواننده عزیز متوجه شد که معنای فطری بودن دین چیست ، اینک می گوئیم : اسلام ((دین فطرت )) خوانده شده ، چون فطرت انسان اقتضای آن را دارد، و به سوی آن راهنمایی می کند

و اگر این دین ((اسلام )) نامیده شده ، برای این است که : در این دین ، بنده تسلیم اراده خدای سبحان است و مصداق اراده او - که صفت فعل است - عبارت است از تمامی علت های مؤلفه از خلقت انسان و مقتضیات تکوینی او (اعم از فعل یا ترک ) همچنان که فرمود: ((ان الدين عند الله الاسلام ))

و نیز ((دین خدا)) نامیده شده ، چون خدای تعالی این دین را از بندگانش خواسته ، یعنی خواسته است تا عمل خود را چه فعل و چه ترک با آن تطبیق دهند، و چنین اراده کرده است ، - البته اراده به آن معنایی که گذشت -

و نیز ((سبیل الله )) نامیده شده ، چون اسلام تنها سبیل و راهی است که خدا از بندگانش خواسته ، تا آن را بپیمایند، و سلوک کنند تا به کمال وجود و سعادت هستی خود برسند، همچنانکه فرموده : ((الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا)) (و اما این مساله که دین حق باید از طریق وحی و نبوت ، به بشر اعلام شود، و عقل کافی نیست ، بیانش در مباحث نبوت و غیر آن گذشت الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۰

آیات ۴۰ - ۴۷، سوره روم

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شَرِكائِكُمْ مَّنْ يَفْعَلُ مِثْلَ ذَلِكَ مِّنْ شَيْءٍ سُبْحٰنَهُ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ (۴۰) ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۴۱) قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ (۴۲) فَاَقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصْدَعُونَ (۴۳) مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسَهُمْ يَمْهَدُونَ (۴۴) لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ اِنَّهُ لَا يَجِبُ الْكٰفِرِينَ (۴۵) وَ مِنْ ءَايٰتِهِ اَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِيَجْزِيَ الْفُلُكَ بِاَمْرِهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۴۶) وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا اِلَى قَوْمِهِمْ فِجَاءُ وَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ اَجْرَمُوا وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۴۷)

ترجمه آیات

خدا است آن کسی که شما را خلق کرد و سپس روزی داد آنگاه همو است که شما را می میراند و سپس زنده می کند آیا کسی از خدایان شما هست که چنین کارها کند، منزه و متعالی است خدا از شرکی که به وی می ورزند (۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶

در دریا و خشکی فساد ظاهر گشت به خاطر کارهای بد مردم، ظاهر گشت تا خدا به این وسیله بعضی از آثار کار بد را به ایشان بچشانند (۴۱) بگو در زمین سیر کنید و ببینید عاقبت کسانی که قبل از شما بودند چه شد و چگونه شد، بیشتر آنان مشرک بودند (۴۲) پس رو به سوی دین مستقیم کن قبل از آنکه روزی برسد که دیگر خدا اجازه برگشت ندهد در آن روز مردم از هم جدا شوند (۴۳) آنهایی که کافر شدند کفرشان به ضرر خودشان است و آنها که عمل صالح کردند برای خود ذخیره نمودند (۴۴) تا خدا کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح کردند از فضل خود پاداش دهد که او کافران را دوست نمی‌دارد (۴۵) و یکی از آیات او این است که بادها را می‌فرستد تا مژده باران دهند و تا شما را از رحمت خود بچشانند و تا کشتی‌ها به امر او به حرکت در آیند و تا شما به طلب فضل او برخیزید و تا شاید شکر او بگزارید (۴۶) و به تحقیق قبل از تو رسولانی به سوی قومشان فرستادیم معجزه‌های روشن برای آنها آوردند و ما از کسانی که جرم کردند انتقام گرفتیم، و از ازل یاری مؤمنین حقی بود بر ما (۴۷)

بیان آیات

این آیات فصل دوم از فصول چهارگانه‌ای است که گفتیم سوره مشتمل بر آن است، در این آیات با افعال خاص به خدا، و به عبارتی با اسمای افعال خدا استدلال کرده بر بطلان شرکاء، و نفی ربوبیت و الوهیت آنها، و نیز استدلال کرده است بر مساله معاد

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ ...

اسم جلاله ((الله)) در آیه شریفه مبتداء، و جمله ((الذی خلقکم)) ((خبر آن است))، و همچنین جمله ((من یفعل)) ((مبتداء است))، و خبرش جمله ((من شرکائکم)) ((می‌باشد که از مبتداء جلو افتاده است))، و استفهام در آیه انکاری است این نظریه ما بود، البته دیگران در ترکیب آیه احتمالات دیگری دارند

و معنای آیه این است که: خدای سبحان کسی است که متصف به اوصافی چنین و چنان از اوصاف الوهیت و ربوبیت است، پس آیا از بین آلهه‌ای، که شما می‌گویید اله اند، کسی هست که چنین اوصافی داشته باشد؟ و چنین کارهایی کند؟ یعنی خلق کند، رزق دهد، بمیراند، و زنده کند؟ و چون هیچ یک آنها چنین نیستند، پس خدای سبحان تنها ((اله)) ((شما، و رب شما است)) - لا اله الا هو - معبودی جز او نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۲

هیچ شاعنی از شوون عالم از ((خلقت)) جدا نیست و لذا خالق عالم را شریکی نیست

و شاید وجه اینکه در بین همه کارهای خدا، خلقت و رزق دادن و احیاء و اماتة را اختصاص به ذکر داد، با اینکه مکرر نام آنها در ضمن احتجاجهای سابق گذشت، اشاره به این باشد که رزق منفک از خلقت نیست، به این معنا که رزق دادن نیز خود خلقت است، چیزی که هست به قیاس با خلقتی دیگر آن را رزق او می‌نامیم، چون هستی او را دوام می‌بخشد، مثلا انسان مخلوقی است و نان و آب نیز مخلوقی دیگر

ولی چون حیات انسان بستگی به نان و آب دارد، ما آب و نان را رزق انسان می‌نامیم، پس رزق هم خلق است، و کسی که خلق را می‌آفریند رازق نیز هست

پس مشرکین نمی‌توانند بگویند رازق و زنده کننده و میراننده بعضی از خدایان ماست، که چه بسا بعضی از آنان ادعاء هم کرده باشند، و گفته باشند که به طور کلی مدبر عالم انسانی، بعضی از آلهه است، و مدبر تمامی شوون عالم از خیرات و شرور بعضی دیگر از آلهه اند، و لیکن هیچ یک از مشرکین اختلاف ندارند در اینکه خلقت و ایجاد تنها از خدای تعالی است، و کسی و چیزی شریک او در این کار نیست، وقتی این معنا مسلم شد، پس رزق و همچنین هر چیزی که از خلقت جدا نیست، مانند خود خلقت راجع به خدا است، در نتیجه برای خدایان و ارباب آنان شاعنی از عالم نمی‌ماند، که بگویند این کار را الهه ما می‌کنند، چون هیچ شاعنی از شوون عالم جدای از مساله خلقت نیست

آنگاه خدای سبحان خود را تنزیه نموده، می‌فرماید: ((سبحانه و تعالی عما یشرکون - منزه و متعالی است از شرکی که به وی می‌

ورزند))

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

این آیه به ظاهر لفظش عام است، و مخصوص به یک زمان و یا به یک مکان و یا به یک واقعه نیست و در نتیجه مراد از ((بر و بحر)) همان معنای معروف است که شامل همه روی زمین می شود

و مراد از فساد در زمین، مصایب و بلاهایی عمومی است که یکی از منطقه‌ها را گرفته و مردم را نابود می کند، مانند زلزله، نیامدن باران، قحطی، مرضهای مسری، جنگها، غارتها، و سلب امنیت، و کوتاه سخن هر بلایی که نظام آراسته و صالح جاری در عالم را بر هم می زند، چه اینکه مستند به اختیار بعضی از مردم باشد، و یا نباشد، چون همه آنها فساد است که در دریا و خشکی عالم پدید می آید، و خوشی و طیب عیش انسانها را از بین می برد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۳ اشاره به وجود رابطه مستقیم بین اعمال مردم و حوادث عالم

((بما کسبت ایدی الناس)) - یعنی این فساد ظاهر در زمین، بر اثر اعمال مردم است، یعنی به خاطر شرکی است که می ورزند، و گناهدانی است که می کنند، و ما در تفسیر آیه ((و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض))، و نیز در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب، اثبات کردیم که بین اعمال مردم و حوادث عالم رابطه مستقیم هست، که هر یک متاثر از صلاح و فساد دیگری است

((لیذیقهم بعض الذی عملوا)) - لام در این جمله، لام غایت است، و آیه چنین معنا می دهد: آنچه در زمین ظاهر شد، به خاطر این بود که خدا و بال پاره ای از آنچه می کردند به ایشان بچشانند، بلکه برای این بود که خود اعمالشان را به ایشان بچشانند، که به صورت و بال به سایشان بر می گشت

و اما اینکه چرا فرمود: بعض اعمالشان را، برای اینکه خدا از بیشتر اعمال آنان صرف نظر کرد، همچنان که فرمود: ((و ما اصابکم من مصیبه فیما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر))

این آیه شریفه ناظر است به وبال دنیوی گناهان، و چشاندن و بال بعضی از آنها، نه همه آنها، و اما عذاب و وبال اخروی گناهان، آیه از آن ساکت است. پس اینکه بعضی ها گفته اند: ((مراد این است که وبال دنیوی را می چشانیم، و اخروی آن را تا رسیدن قیامت تاخیر می اندازیم)) تفسیری است بدون دلیل

و بعید نیست که تقدیر کلام را ((لیذیقهم بعض جزاء ما عملوا - تا بچشانند به ایشان بعضی از کیفر آنچه کرده اند)) گرفته اند و حال آنکه تقدیر آن به عکس این است، یعنی تقدیرش ((لیذیقهم جزاء بعض ما عملوا - تا بچشانند به ایشان جزاء بعضی از کارهای ایشان را)) است برای اینکه: آنچه که ما را ناگزیر می کند از اینکه چیزی تقدیر بگیریم، - البته اگر ناگزیر باشیم - این است که آنچه به صورت فساد به آنان بر می گردد، جزای اعمالشان است نه خود اعمال، پس آنچه می چشند جزای پاره ای از اعمال است، نه پاره ای از جزاء اعمال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۴

و اینکه فرمود: ((لعلهم یرجعون)) (معنایش این است که: خداوند می چشانند به آنان آنچه را می چشانند، برای اینکه شاید از شرکشان و گناهانشان دست برداشته، به سوی توحید و اطاعت برگردند

و اما در پاسخ این سوال که وجه اتصال آیه مورد بحث به ما قبلش چیست؟ می گوئیم: وجهش این است که: در آیه قبل استدلال می کرد بر توحید، و نزهت خدا از شرکی که برایش قائل شده اند، اینک در این آیه به آثار شرک اشاره می کند، و آن عبارت است از: گناه و فساد در زمین، و چشیدن وبال گناهان، چیزی که هست در این آیه نامی از شرک نبرده، و مطلب را به گناهان ناشی از شرک اختصاص نداده، بلکه به طور کلی راجع به گناه صحبت کرده است

سخن عجیب مفسرین در ذیل آیه (ظهر الفساد فی البر و البحر...)

مفسرین در تفسیر این آیه سخنان مختلف و عجیب و غریبی زده اند، مثلاً بعضی گفته اند: ((مراد از ((ارض)) سرزمین مکه است)) بعضی گفته اند: ((مراد از ((بر - خشکی)) بیابانهایی خشک است که نهری از آن نمی گذرد، و مراد از ((بحر)) هر شهر و قریه ای است که بر لب نهری بزرگ قرار داشته باشد)). بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((بر)) صحراها و محل قبایل است، و مراد از ((بحر)) سواحل، و شهرهای ساحل دریا و نهرها است)). بعضی دیگر گفته اند: ((مقصود از ((بر)) بیابانهای لم یزرع و خشک است، و مراد از ((بحر)) صحراهای سبز و خرم است)). بعضی گفته اند: ((در اینجا مضافی در تقدیر است، و تقدیر ((ظهر الفساد فی البر و مدن البحر)) است، یعنی فساد در زمین و شهرهای دریا ظاهر شد))

شاید داعی آقایان بر این حرف ها این بوده که فکر کرده اند آیه شریفه - بر حسب روایتی که رسیده - ناظر به قحطسالی مکه به دنبال نفرین رسول خدا به قریش است، چون قریش در کفر خود لجاجت کرده، و بر عناد خود ادامه دادند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نفریشان کرد، در نتیجه شهر مکه دچار قحطی شد، لذا خواسته اند با این اقوال آیه را به آن روایت تطبیق دهند، در نتیجه این طور به زحمت افتاده اند

و نیز بعضی گفته اند: ((مراد از فساد در خشکی کشتن یکی از پسران آدم برادر خودش را می باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۵

و مراد از فساد در دریا غضب کردن آن پادشاه است که کشتی های مردم را می گرفت ((. ولی خود خواننده به سستی این سخن واقف است، زیرا در آیه شریفه دلیلی بر آن نیست علاوه بر اینکه آیه عام است  
 قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه الذین من قبل کان اکثرهم مشرکین  
 در این آیه شریفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مأمور می کند به اینکه به مردم دستور دهد در زمین سیر کنند، و سرانجام و آثار باقیمانده اقوام گذشته را ببینند، که چگونه خانه هایشان خراب گشته، و آثارشان محو شد، و تا آخرین نفر منقرض شدند، و نسلشان قطع گشت، و دچار انواع گرفتاریها و بلاها شدند، به خاطر اینکه بیشترشان مشرک بودند، پس خدا جزای بعض کرده هایشان را به ایشان چشانیید، تا شاید عبرت گیرندگان عبرت گیرند، و در نتیجه به سوی توحید برگردند. پس آیه شریفه در مقام استشهاد برای مضمون آیه قبل است

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدِّعُونَ

این آیه تفریع بر ما قبل است، و معنایش این است که: وقتی شرک و کفر به حق چنین سرانجامی داشت، و وبالش گردنگیر مرتکبش می شود، پس رو به سوی دین مستقیم کن. ((من قبل ان یاتی یوم لا مرد له من الله)) ظرف ((من قبل)) متعلق است به جمله ((فاقم)). و کلمه ((مرد)) مصدر میمی از رد و به معنای ((راد)) برگرداننده ((است))، و مراد از روزی که برگرداننده ای برای آن نیست، و کسی نیست که آن را از خدا برگرداند، روز قیامت است

دو دسته شدن مردم در روز قیامت، کافران به سوی جهنم و نکو کرداران به سوی بهشت

((یومئذ یصدعون)) - اصل این کلمه ((یتصدعون)) بوده، و تصدع در اصل به معنای تفرق اجزاء ظروف بوده، و - به طوری که گفته اند - بعدها در مطلق تفرق استعمال شده، و - باز به طوری که گفته اند - مراد از آن در آیه این است که: روز قیامت مردم به دو طرف بهشت و جهنم متفرق می شوند

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد تفرقه اشخاص مردم است، همچنان که آیه ((یوم یکون الناس کالفراس المبتوث)) بدان اشاره می کند، و برای هر یک از این دو معنی وجهی است، ولی ظاهر آن است که - همان طور که بعداً نیز خواهد آمد - بگوییم مراد همان وجه اول است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۶

مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسَ لَهُمْ يَمْهَدُونَ

ظاهرا این آیه می خواهد ((یتفرقون)) را که در آیه قبل بود تفسیر کند، و در جمله ((فعلیه کفره)) ممکن هست مضاف حذف شده باشد، و تقدیر آن ((فعلیه و بال کفره)) باشد، یعنی هر کس کفر بورزد وبال کفرش بر خودش می باشد و ممکن هم هست مضافی در تقدیر نباشد و معنایش ((هر که کفر بورزد کفرش علیه خودش است)) باشد، چون همان عمل و یا اعتقادی که در این نشاء کفر نام دارد، در نشاء دیگر به آتش جاودانه منقلب می شود. این آیه بیان یکی از دو فریق است، و فریق دیگر را آیه بعدی بیان می کند

((و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون)) - کلمه ((یمهدون)) از مهد است، که به معنای گستردن بستر و استفاده از آن است، و فریق دوم که ایمان آورده و عمل صالح کردند، بستری برای خود گسترده اند، و اگر فرموده: ((فلانفسهم)) با اینکه هر یک از ایشان یک نفرند، و باید فرموده باشد هر کس عمل صالح کند برای خود...، نه برای خودشان، این بدان جهت است که نظر به معنای ((من)) دارد، که جمع است، نه به لفظ آن که مفرد است، ه مچنان که در جمله شرطیه سابق که می فرمود: ((من کفر فعلیه کفره)) نظر به لفظ ((من)) داشت، و ضمیر را مفرد آورد

نکته دیگر اینکه در جمله مورد بحث در شرط کردن اکتفا کرد به عمل صالح، و نامی از ایمان نیاورد، و این بدان جهت است که عمل بدون ایمان صالح نمی شود، علاوه بر این چون در آیه قبلی شرط ایمان را آورده بود، دیگر حاجت به تکرار نداشت و معنای آیه این است که: کسانی که - بعد از ایمان - اعمالی صالح را کردند برای خود تهیه دیده اند، سرمایه ای را که با آن زندگی کنند، و به زودی بر آنچه برای خود گسترده اند قرار می گیرند

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لَا يَجِبُ الْكُفْرِينَ

راغب گفته: ((کلمه ((جزاء)) به معنای بی نیازی و کفایت است، چنانکه خدای تعالی فرموده: ((لا تجزی نفس عن نفس شیئا)) و نیز فرموده: ((لا یجزی والد عن ولده و لا مولود هو جاز عن والده شیئا))، و نیز به معنای آن مقابلی که کفایت کند، و در ازاء مقابل خود قرار گیرد، آمده، می گویی: ((جزیته کذا - من او را این طور جزاء دادم، و یا جزیته بکذا - من او را به فلان چیز جزاء دادم، حال این چیز خیر باشد، جزایش هم خیر می شود، شر باشد جزایش شر می شود)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۷

پاداشی که خدا به مؤمنان صالح العمل می دهد فضل او است که ناشی از محبت خدا به بندگان خود می باشد

در آیه مورد بحث لام در ((لیجزی)) لام غایت است، و منافات نیست ما بین اینکه آنچه را در قیامت به صالحان می دهد جزاء خوانده، که معنای مقابله را می دهد، و اینکه در عین حال آن را فضل خود خوانده، که در معنایش مقابله ای نیست، برای اینکه درست است که ثواب آخرت را جزاء، و مقابل اعمال صالح آنان خوانده، ولی این را هم نباید فراموش کرد که صاحبان اعمال صالح خودشان و اعمالشان ملک طلق خدای سبحانند، پس چیزی از خود ندارند، تا به خدا بدهند، و مستحق جزاء شوند، عبودیت کجا، و مالکیت استحقاق کجا؟ پس هر جزایی هم که به ایشان داده شود فضلی است که بدون استحقاق به ایشان داده شده است چیزی که هست خدای تعالی باز از شدت فضل و رحمتی که به بندگان خود دارد، آنان را مالک اعمالشان اعتبار کرده، و در عین اینکه خودش مالک ایشان، و مالک اعمال ایشان است، در برابر اعمالشان حقی برایشان قائل شده و آنان را مستحق آن حق خوانده، و بهشت و مقام قربی که به ایشان می دهد پاداشی در مقابل اعمالشان دانسته، و این حق اعتباری، خود فضل دیگری است از خدای سبحان

منشا این فضل محبتی است که خدا به بندگان خود دارد، چون آنان پروردگار خود را دوست می دارند، و رو به سوی او می کنند، و دین او را به پا می دارند، و فرستادگان او را به آنچه دعوت می کنند پیروی می کنند، لذا خدا هم ایشان را دوست می دارد، همچنان که خودش فرموده: ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله))

بدین جهت است که آیه مورد بحث آنچه را که خدا از ثواب به بندگان می دهد اجر و پاداش آنان نامیده، با اینکه در معنای این



کلمه چه در عربی (اجر) و چه فارسی (پاداش) معنای مقابله و مبادله هست، و در عین حال آن را فضل هم خوانده، برای اینکه گفتیم خود آن مقابله و مبادله نیز از فضل خدا است، و منشا محبتی است که به بندگان خویش دارد، لذا در آخر آیه به همین نکته اشاره نموده و می فرماید: ((انه لا یحب الکافرین - چون او کفار را دوست نمی دارد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۸

پس از اینجا معلوم شد که جمله ((انه لا یحب الکافرین)) هم طرف اثبات را تعلیل می کند، و هم طرف نفی را، و می فرماید: خدا مؤمنین اهل عمل را به این فضل اختصاص داده، و کفار را از آن محروم کرده، برای اینکه مؤمنین را دوست می دارد، و کفار را دوست نمی دارد

یادآوری آیت ((باد)) و آثار آن

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيَذِيقَكُمْ مِّن رَّحْمَتِهِ وَ لِيَجْزِيَ الْفُلُكَ بِأَمْرِهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

منظور از اینکه باها را مبشر خوانده، این است که: باها مژده باران می دهند، چون قبل از آمدن باران باد می وزد ((و لیدیقکم من رحمته)) - این جمله عطف است بر محل ((مبشرات)) نه بر ظاهرش، چون در آن معنای تعلیل است، و تقدیر کلام این است که: ((یرسل الريح لتبشركم و لیدیقکم من رحمته)) باها را می فرستد برای اینکه شما را مژده دهد، و برای اینکه از رحمت خود به شما بچشاند، و مراد از ((اذاقه رحمت)) رساندن انواع نعمت ها است که بر وزیدن باد مترتب می شود، چون وقتی باد می وزد عمل تلقیح در گلهها و میوه ها انجام می شود، و عفونت ها از بین می رود، و جو زمین تصفیه می شود، و نعمتهایی دیگر از این قبیل که اطلاق جمله، همه را شامل می شود

((و لتجری الفلک بامرہ)) - یعنی باها را می فرستد تا چنین و چنان شود، و نیز کشتیها به امر او به حرکت در آیند ((و لتبتغوا من فضله))، یعنی و تا رزق او را که از فضل اوست بطلبید

((و لعلکم تشکرون)) - و تا شاید شکر بگزارید، این جمله هدف و نتیجه معنوی فرستادن باد است، همچنان که بشارت باد، و چشاندن رحمت، و جریان کشتی ها، و به دست آوردن فضل خدا، نتایج صوری و مادی آن بود

کلمه ((شکر)) به معنای آن است که نعمت ولی نعمت را طوری به کار بزنی که از انعام منعم آن خبر ده د، و یا ثنای او بگویی که چه نعمتها به تو ارزانی داشته است، و هر کدام باشد منطبق با عبادت او می شود، و به همین جهت تعبیر کرد به ((لعل))، که امید را می رساند، چون نتایج معنوی تخلف پذیر است، یعنی ممکن است مردم شکر او را بجا نیاورند، و لذا فرمود تا شاید شکر بگزارید، به خلاف نتایج مادی مذکور که تخلف پذیر نیست، باد وقتی وزید نتایج مذکور را در پی دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۹۹

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُهُمْ وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

راغب می گوید: ((اصل)) جرم ((به فتح جیم و سکون راء، به معنای کندن میوه از درخت است، - تا آنجا که می گوید - ((ءجرم)) به معنای این است که: فلانی صاحب جرم شد، مانند ((ءثمر وءتمر و البن)) که به معنای این است که: صاحب میوه و خرما و شیر شد. این معنای لغوی ثلاثی و باب افعال کلمه است، ولیکن به عنوان استعاره در ارتکاب هر عمل زشتی استعمال می شود، و در سراسر کلام عرب دیده نشده که این کلمه در حق اشخاص دانا و پسندیده استعمال شود))

و این آیه شریفه نظیر جمله معترضه است، و گویا بدین منظور آمده که بیان کند برای مؤمنین حقی بر پروردگارشان هست، و آن این است که: در دنیا و آخرت یاریشان کند، که یکی از مصادیق یاری او از ایشان این است که از مجرمین انتقام بگیرد این حقی است که از ناحیه خود خدای تعالی برای مؤمنین جعل شده، پس دیگر جا ندارد کسی بر آن اشکال کند که: خدا هیچ وقت مقهور و محکوم غیر خود نمی شود

((فانتقمنا من الذین اجرموا)) - ((فاء)) بر سر این جمله فای فصیحه است ، و معنایش این است که : پس بعضی از ایشان ایمان آورده ، و بعضی دیگر جرم کردند، در نتیجه ما از مجرمین انتقام گرفتیم ، و این همواره حقی است به عهده ما که مؤمنین را یاری کنیم ، یعنی از عذاب نجات داده و مخالفینشان را هلاک کنیم ، و در این آیه تا حدی اشعار به این معنا است که انتقام از مجرمین به خاطر مؤمنین است ، چون یکی از مصادیق نصرت آنان است

بحث روایتی (روایاتی در ذیلآیه : ((ظهر الفساد...)) (و برخی دیگر از آیات گذشته )

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس ))، نقل کرده که فرمودند: فساد خشکی به نیامدن باران است ، که باعث تباهی حیوانات می شود، و همچنین فساد در دریا که آنهم با نیامدن باران و هلاک جنبندگان دریاست ، و نیز امام صادق (علیه السلام ) فرمود: زندگی جنبندگان دریا به باران بستگی دارد، پس اگر باران نیاید، هم خشکی فاسد می شود، هم دریا، و این وقتی است که گناهان بسیار شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۰

مؤلف : این دو روایت از باب تطبیق کلی بر مصداق است ، نه اینکه آیه در خصوص نیامدن باران نازل شده باشد

و در روضه کافی به سند خود از ابی الریبع شامی ، روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام ) پرسیدم معنای آیه ((قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عقبه الذین من قبل ))، چیست ؟ فرمود: منظور از آن این است که : در قرآن نظر بیفکنید، تا ببینید عاقبت مردم قبل از شما چه بود

و در مجمع البیان ذیل جمله ((و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون )) (می گوید: منصور بن حازم ، از امام صادق (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: عمل صالح قبل از صاحبش به سرعت به سوی بهشت می رود، تا آنجا را برای ورود وی آماده کند، همان طور که خادم شما برای شما آب و جارو می کند

و نیز در همان کتاب است که روایت آمده از ام درداء، که گفت : من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) شنیدم می فرمود: هیچ مردی از ناموس برادرش دفاع نمی کند مگر آنکه حقی بر خدا ثابت می شود، که در قیامت آتش جهنم را از او رد کند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((و کان حقا علینا نصر المومنین ))

مؤلف : این روایت را الدر المنثور هم از ابن ابی حاتم ، و نیز طبرانی ، و ابن مردویه ، از ابی الدرداء، نقل کرده اند الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۱

آیات ۴۸ - ۵۳ ، سوره روم

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتَنِيْرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَ يَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ(۴۸) وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِّنْ قَبْلِهِ لَمُبْتَلِينَ(۴۹) فَانظُرْ إِلَىٰ ءَاثِرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(۵۰) وَ لَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَّظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ(۵۱) فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَ لَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ(۵۲) وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ ضَلَّاتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا - مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ(۵۳)

ترجمه آیات

خدا آن کسی است که بادهای را می فرستد تا ابرها را برانگیزد، و هر طور بخواهد آن را در آسمان بگستراند، و آن را قطعه هایی روی هم و متراکم کرده ، قطره های باران را می بینی که از لابلای آن ابر بیرون می شود، و چون آن را به هر کس از بندگان خود برساند شادمانی کنند (۴۸) و اگر چه پیش از آنکه باران به ایشان نازل شود نوامید بودند (۴۹) پس نشانه های رحمت خدا را ببین ، که چگونه زمین را از پس موات شدنش زنده می کند، این همان خدا است که زنده کننده مردگان است ، و همو به همه چیز توانا است (۵۰) سوگند می خورم ، که اگر باد سردی بفرستیم که زراعتایشان را زرد کند همین که آن را یک باره به نعمت های خدا

کفر می‌ورزند (۵۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۲

پس تو غم اینان مخور، که هر دم بر یک مزاجند چون اینها مردگانند، که وقتی رو می‌گردانند، تو نمی‌توانی بشنوانی (۵۲) و نیز تو نمی‌توانی کوران گمراه را از گمراهی به هدایت بکشانی، و به جز کسانی را که به آیات ما ایمان دارند، و تسلیم ما هستند نمی‌شنوانی (۵۳)

بیان آیات

این آیات سومین فصل از سوره است، که گفتیم از راه افعال خدای تعالی، بر اصول عقاید استدلال می‌کند، و یا به عبارتی دیگر اسامی افعال خدا را می‌شمارد، و غرض عمده از آن، احتجاج بر مساله معاد است و از آن جا که عمده انکار و لجاجت مشرکین متوجه به معاد است، و انکار آن مایه لغویت احکام و شرایع است، و در نتیجه مساله توحید هم لغو می‌شود، لذا دنبال احتجاج بر مساله معاد، رسول گرامی اش را از تاثیر دعوتش در آنان مایوس نموده، و دستور می‌دهد تنها به دعوت کسانی پردازد که در نفسشان استعداد ایمان و صلاحیت اسلام و تسلیم شدن در برابر حق باشد

استدلال بر توحید و معاد با یادآوری انزال باران و دیگر افعال خدای تعالی

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ... إِذَا هُمْ يَسْتَيْشِرُونَ

کلمه ((اشاره)) به معنای تحریک و هم به معنای پاشاندن است. و کلمه ((سحاب)) به معنای ابر است. و ((سما)) جهت بالا را گویند. پس هر چه بالای سر آدمی قرار دارد، و سایه بر سرش بیفکند ((سما)) است. کلمه ((کسف)) - به کسره کاف و فتحه سین - جمع ((کسفه)) به معنای قطعه است. و کلمه ((ودق)) به معنای مقداری از باران است. و کلمه ((خلال)) جمع ((خله))، به معنای شکاف است

و معنای آیه این است که: خدا آن کسی است که بادها را می‌فرستد، و بادها ابرها را به حرکت در آورده، و منتشر می‌کند، و ابرها در جهت جو بالای سر شما گسترده گشته، هر جور که خدای سبحان بخواهد بسط می‌یابد، و خدا آنها را قطعه قطعه روی هم سوار، و در دهم فشرده می‌کند، سپس می‌بینی که مقداری باران از شکاف ابرها بیرون می‌آید، و چون به مردمی که خدا می‌خواهد، برسد، آن مردم خوشحال می‌شوند، و به یکدیگر بشارت می‌دهند، چون ماده حیاتشان و حیات حیوانات و گیاهان به ایشان رسیده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۳

وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مَنَّ قَبْلَهُ لَمُبْلِسِينَ

کلمه ((مبلسین)) از مصدر ((ابلاس)) است، و ابلاس به معنای یاس و نومیدی است. و ضمیر در ((ینزل)) به کلمه ((ودق)) بر می‌گردد. همچنین ضمیر در کلمه ((من قبله))، - به طوری که گفته اند - و بنابراین کلمه ((من قبله)) تاکید جمله ((من قبل ان ینزل علیهم)) خواهد بود، و فائده این تاکید - باز به طوری که گفته اند - فهماندن سرعت دگرگونی دلها از یاس به خوشحالی است، چون جمله ((من قبل ان ینزل علیهم)) بیش از این نمی‌رساند، که خشکی زدگان قبل از اینکه باران آید نومید بودند، و احتمال دارد که نومیدی آنان مدت زیادی قبل از آمدن باران بوده و کلمه ((من قبله)) احتمال فاصله زیاد را دفع نموده، می‌رساند در همان یک لحظه قبل نومید بودند

و در کشف گفته که جمله ((من قبله)) از باب تکرار، و به منظور تاکید است، مانند تکرار در آیه ((فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها)) و معنای تاکید در دلالت، و معنای تاکید در قبلیت، این است که دلالت کند بر اینکه عهد مردم به باران طولانی شده بود، چون مدت‌ها بود باران ندیده بودند، در نتیجه نومیدشان از باران در دلهاشان محکم و جایگیر شده بود، و بدین جهت وقتی باران را دیدند خوشحالی آن مدت کوتاه به اندازه غم و اندوه آن مدت طولانی بود

و چه بسا گفته شده که ضمیر در جمله ((من قبله)) به ارسال ریاح بر می‌گردد، و معنای آیه این است که: ((هر چند قبل از

فرستادن باران بر آنان و بلکه قبل از برخاستن باد مایوس و نومید بودند))

فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

کلمه ((آثار)) جمع اثر است، و اثر به معنای باقی مانده ای از چیزی است که بعد از رفتنش بماند، و به هر بیننده بفهماند که قبلاً چنین چیزی در اینجا بوده، مانند اثر پا، و اثر ساختمان، لیکن به عنوان استعاره در هر چیزی که متفرع بر چیز دیگری شود، استعمال می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۴

و مراد از رحمت خدا بارانی است که از ابرها فرو می ریزد، ابرهایی که به وسیله بادها گسترش یافته، و آثار آن عبارت است از هر چیزی که بر آمدن باران مترتب شود، چون گیاه و درخت و میوه، که در عین اینکه آثار بارانند آثار حیات یافتن زمین بعد از مردنش نیز هستند

و لذا در آیه شریفه فرمود: ((نظر کن به آثار رحمت خدا، که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می کند)) که در این عبارت باران را رحمت خدا، و کیفیت زنده کردن زمین بعد از مردنش را آثار آن خوانده، پس زنده شدن زمین بعد از مردنش از آثار رحمت خدا است، و نباتات و اشجار و میوه ها از آثار زنده شدن زمین است، با اینکه خود آنها نیز از آثار رحمت هستند، و تدبیر، تدبیری است الهی، که از خلقت باد و ابر و باران حاصل می شود

و در جمله ((ان ذلک لمحی الموتی)) کلمه ((ذلک)) اشاره است به خدای تعالی، که دارای رحمتی است که از آثار آن احیای زمین بعد از مردنش می باشد، و اگر برای اشاره به خدای تعالی کلمه: ((ذلک)) را که مخصوص اشاره به دور است به کار برده، به منظور تعظیم بوده، و مراد از ((موتی - مردگان)) انسان و یا انسان و سایر جانداران است

خدایی که زمین موات را (با فرستادن باران) زنده می کند مردگان را نیز زنده خواهد کرد

و مراد از جمله مذکور فهماندن این معنا است که زنده کردن مردگان مثل زنده کردن زمین موات است، چون در هر دو مرگ هست، که عبارت از این است که آثار حیات از چیزی سلب شود، و نیز حیات عبارت از این است که چیزی بعد از ساقط شدن آثار حیات از او دوباره اثر حیات به خود بگیرد، و زمین در فصل بهار دارای اثر حیات می شود، پس در فصل بهار خداوند زمین مرده را زنده کرده، و حیات انسان و حیوان نیز مثل حیات زمین است، و چیزی غیر از آن نیست

خوب، وقتی می بینیم که خدای تعالی می تواند از بین چند چیز مثل هم، یک ی را بعد از مردن زنده کند، دیگر چرا نگوئیم که می تواند آن چند چیز دیگر را نیز بعد از مردن زنده کند؟ با اینکه بنا به قاعده معروف: ((حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد - حکم چند چیز مثل هم در یکی که محقق شده با آنکه محقق نشده یکی است)). وقتی می بینیم زمین و نبات مرده را زنده کرده، بی درنگ باید قبول کنیم که حیوان و انسان را هم می تواند زنده کند

و جمله ((و هو علی کل شیء قَدیر)) اثبات احیای مذکور است، به بیانی دیگر می فرماید: چرا خدا نتواند مردگان را زنده کند؟ با اینکه قدرت او عمومی، و غیر محدود، و غیر متناهی است، و وقتی قدرت غیر متناهی شد شامل احیای بعد از موت نیز می شود، و

گر نه لازم است قدرت مقید شود و حال آنکه ما آن را مطلق فرض کردیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۵

وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَّظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ

ضمیر در ((فراوه)) (به نبات بر می گردد، البته لفظ نبات در سابق نیامده بود، بلکه معنای آن از سیاق استفاده می شود، پس ضمیر به نبات مستفاد از معنا بر می گردد، و جمله ((لظلوا)) جواب سوگند، و قائم مقام جزای شرط ((لئن)) است، و معنایش این است که سوگند می خورم که اگر باد سردی بفرستیم که زراعتهایشان و درختهایشان را زرد کند، و ببینند که رویدنیهایشان زرد شده، بلا درنگ به نعمت های خدا کفران می ورزند

پس در آیه شریفه مشرکین را سرزنش می کند به اینکه به سرعت دلهایشان زیر و رو می شود، هنگام نعمت یک جور، و هنگام

نقمت جور دیگر، به محضی که آثار نعمت نزدیک می شود، بی درنگ خوشحال می شوند، و چون بعضی از نعمتها را از ایشان بگیرد بدون هیچ درنگی نعمت های مسلم و روشن را منکر می شوند

بعضی گفته اند ضمیر در ((فراوه)) (به کلمه سحاب بر می گردد، چون سحاب (ابر) وقتی زرد رنگ شد دیگر نمی بارد. بعضی دیگر گفته اند: به کلمه ((ریح)) (بر می گردد، چون کلمه مذکور هم مرجع ضمیر مونث می شود و هم مذکر لیکن هر دو قول بعید است

فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى ... فَهَمْ مُسْلِمُونَ

این جمله علت مطلبی را که از سیاق سابق فهمیده می شد بیان می کند، گویا فرموده: این قدر مشغول این گونه افراد سست عنصر مشو، و غم بی ایمانشان را مخور، که چرا یک دم خوشحال و یک دم مایوسند، و به آیات ما ایمان نمی آورند، و در آنها تعقل نمی کنند، چون اینان مردگانی کر و کورند، و تو نمی توانی چیزی به ایشان بشنوانی، و هدایتشان کنی، تو، تنها کسانی رامی شنوانی و هدایت می کنی که به آیات ما ایمان داشته باشند، یعنی در این جهت ها تعقل کنند، و تصدیق نمایند، پس تنها این گونه افراد مسلمند. و چون تفسیر این دو آیه در سوره نمل گذشت دیگر تکرار نمی کنیم الروم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۶

آیات ۵۴ - ۶۰، سوره روم

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (۵۴) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ (۵۵) وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۵۶) فَيَوْمَئِذٍ لَا يُنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعِذَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ (۵۷) وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَكِنْ جِئْتَهُمْ بِبَيِّنَاتٍ لِيُقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ (۵۸) كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۵۹) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ (۶۰)

ترجمه آیات

خدا آن کسی است که شما را از ناتوانی آفرید، و از پس ناتوانی نیرو داد، و از پس نیرو دوباره ناتوانی و پیری آورد، هر چه بخواهد خلق می کند، و او دانای توانا است (۵۴) روزی که رستاخیز پیا شود، بزه کاران سوگند خورند که جز ساعتی درنگ نکرده اند، روش آنان در دنیا هم همین طور بود که حق را باطل، و آیات دارای دلالت را بی دلالت وانمود می کردند (۵۵) و کسانی که علم و ایمان داده شدند، گویند همان طور که خدا در کتابش خبر داده بود، طول مدت بین دنیا و آخرت را خوابیده اید، و این همان آخرت و روز رستاخیز است، اما شما در دنیا به آن علم و ایمان نداشتید (۵۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۷ در آن روز کسانی که ستم کردند عذرخواهیشان سودشان ندهد، و ایشان را به دفاع از خود دعوت نکنند (۵۷) برای مردم در این قرآن همه جور مثل زده ایم، و چون آیه ای برای ایشان بیاوری، کسانی که کافرند گویند شما (از نظر ما) جز مردمی بیهوده کار نیستید (۵۸) خدا این چنین بر دل کسانی که نمی دانند مهر می نهد (۵۹) پس تو صبر کن که وعده خدا درست است، و آن کسان که یقین ندارند، تو را به سبک سری و ندارند (۶۰)

بیان آیات

این آیات فصل چهارم از آیات سوره است، که از نظر مضمون نظیر آیات قبل است، و سوره با آن خاتمه می یابد

یادآوری مراحل خلقت و حیات انسان

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ...

((ضعف)) (در مقابل قوت است، و کلمه ((من)) (در جمله)) (من ضعف)) (برای ابتداء است. و آیه چنین معنی می دهد، که خدا

خلقت شما را از ضعف ابتداء کرد، یعنی شما در ابتدای خلقت ضعیف بودید

و مصداق این ضعف - به طوری که از مقابله بر می آید - اول طفولیت است، هر چند که ممکن است بر نطفه هم صادق باشد و مراد از قوت بعد از ضعف، رسیدن طفل است به حد بلوغ، و مراد از ضعف بعد از قوت، دوران پیری است، و لذا کلمه ((شبیبه - پیری)) را بر آن (ضعف) عطف کرد، تا تفسیر آن باشد، و اگر ((ضعف)) و ((قوت)) را نکره آورد، برای این است که دلالت کند بر ابهام، و معین نبودن مقدار، چون افراد در آن اختلاف دارند

((یخلق ما یشاء)) - یعنی هر چه می خواهد خلق می کند، همچنان که ضعف را خواست و خلق کرد، و سپس قوت را خواست و خلق کرد، و در آخر ضعف را خواست و خلق کرد، و در این بیان صریح ترین اشاره است به اینکه پشت سرهم قرار داشتن این سه حالت، از مقوله خلقت است، و چون این حالی به حالی کردن انسانها در عین اینکه تدبیر است، خلق نیز هست، پس این نیز، فعل خدا می باشد که خالق اشیاء است، پس دیگر کسی از مشرکین نگوید که این حالی به حالی کردن انسانها از آنجایی که از مقوله تدبیر است، به اله انسان مربوط می شود، نه خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۸

آن گاه کلام را با ذکر دو صفت علم و قدرت خدا پایان داده، فرمود: ((و هو العليم القدير))

وصف حال مجرمین در قیامت که فاصله بین مرگ و بعث خود را ساعتی بیش نمی پندارند

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ

این آیات به منزله دنباله ای است برای آیات سابق، که قدرت نمایی ها و براهین خدایی بر وحدانیت او، و نیز بر معاد را ذکر می کرد، و نیز به منزله توطئه و زمینه چینی است برای آیه ای که سوره با آن ختم می شود، چون بعد از آنکه مقداری از آیات و حجتها را بیان نموده، و اشاره فرمود به اینکه مشرکین از کسانی نیستند که انتظار ایمان از ایشان داشته، و یا حتی امید و طمع آن را داشته باشی، خواست بیان کند که ایمان نیابردنشان به خاطر جهلی است که نسبت به حق دارند، و سخن حق را باطل می پندارند و آیات صریح الدلاله را بی دلالت می پندارند، و به همین جهت افتراء می بندند، و هیچ عذری هم که بدان متعذر شوند ندارند

و این افتراها و حالی به حالی شدن ها، و میلشان از حق به باطل، همچنان در ایشان ادامه دارد، و از ایشان جدا شدنی نیست، تا قیامت، برای این که در آن روز هم امر بر ایشان مشتبه می شود، خیال می کنند که بین مرگ و قیامت غیر از یک ساعت از روز درنگ نکرده اند، همچنان که هر حقی بر آنان مشتبه می شد، و آن را باطل می پنداشتند

پس این که فرمود ((و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه)) حکایت وضع ایشان است، که در مساله فاصله بین دنیا و آخرت دچار اشتباه شده، به حدی که پنداشتند که این فاصله ساعتی از یک روز بوده

((کذلک کانوا یوفکون)) - یعنی این چنین از حق به سوی باطل می گرایند، به سوی حق دعوت می شوند، و بر ایشان استدلالها می شود، مع ذلک آن را باطل و خرافی می پندارند

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ ...

این آیه حکایت کلام مؤمنین در رد سخن مجرمین است که می گفتند: ((ما لبثوا غیر ساعه)) چون مجرمین به خاطر روحیه مادی، و فرورفتگی که در نشاء دنیا داشتند، روز قیامت و فاصله آن تا دنیا را محکوم به همان نظام دنیا می دانستند، و با آن مقیاس می سنجیدند، لذا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۰۹

گفتند: ((غیر از ساعتی درنگ نکردند)) و یک ساعت مقدار کمی از زمان است، گویا خیال می کردند که هنوز هم در دنیا هستند، چون فهم و شعورشان همین قدر بود

لذا اهل علم و ایمان سخن ایشان را رد کرده اند، که درنگ آنان یک ساعت نبوده، بلکه به مقدار فاصله بین دنیا و آخرت بوده است، همان فاصله ای که آیه ((و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون)) آن را بیان می کند



اهل علم و ایمان نتیجه گرفتند که این همان روز قیامت است، و لیکن مجرمین از آنجا که همیشه درباره قیامت در شک بودند، و جز به امور مادی دنیوی یقین پیدا نمی کردند، لذا پنداشتند که بیش از یک ساعت از ساعت‌های دنیا از مردنشان نگذشته است این است معنای کلام اهل علم و ایمان که گفتند ((لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث و لکنکم کنتم لا تعلمون)) یعنی شما جاهل و شکاک بودید، یقین به چنین روز نداشتید، و به همین جهت امروز امر بر شما مشتبه شده است از اینجا معلوم می شود که مراد از علم و ایمان در جمله ((اوتوا العلم و الایمان)) یقین و التزام به مقتضای یقین است، و اصولاً ((علم)) در زبان قرآن عبارت است از یقین به خدا و آیات او، و ((ایمان)) به معنی التزام به آنچه یقین اقتضای آن را دارد که خود موهبتی است الهی

و نیز از اینجا روشن می شود که مراد از ((کتاب الله))، کتابهای آسمانی، و یا خصوص قرآن کریم است، و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند در آیه تقدیم و تاخیری به کار رفته است، و تقدیر آیه: ((وقال الذین اوتوا العلم و الایمان فی کتاب الله لقد لبثتم الی یوم البعث)) می باشد صحیح و قابل اعتنا نیست

فَیَوْمَئِذٍ لَا یَنْفَعُ الذِّینَ ظَلَمُوا مَعْدِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ یُسْتَعْتَبُونَ

((استعتاب)) به معنای طلب عتبی است، و ((عتبی)) به معنای از بین بردن عتاب است، و معنای آیه این است که: آن روز معذرت خواهی از ظلم سودی به حالشان ندارد، و از ایشان نمی خواهند تا عتاب را از خود زایل کنند

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِی هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ... إِلَّا مُبْطَلُونَ

این آیه اشاره است به اینکه اشخاص مورد بحث به روگردانی از حق مبتلا شدند، به حدی که دیگر هر چه مثلها برایشان آورده شود، و هر قدر آن مثلها، حق را به دلها نزدیک کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۰

سودی به حالشان ندارد، چون مهر بر لبهایشان زده شده، و حالت روگردانی جزو طبیعتشان شده است

و لذا دنبال این بیان فرموده ((و لئن جئتهم بایه لیقولن الذین کفروا ان انتم الا مبطلون)) یعنی هر آیتی برایشان بیاوری آنها که کافر شدند خواهند گفت چیزی جز باطل نیاورده ای، و این را بدان جهت می گویند که روگردان از حق شدند، و هر حقی را باطل می بینند. در این جمله می توانست به آوردن ضمیر کفار اکتفا نموده، بفرماید: ((و لئن جئتهم بایه لیقولن ان انتم...))،

ولی به جای ضمیر، کلمه موصول ((الذین)) و صله ((کفروا)) را آورده، برای این که منشا و علت این حرفشان را بیان کند و بفهماند که اگر این حرف را می زنند به خاطر کفرشان است

كَذَلِكَ یَطِيعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الذِّینِ لَا یَعْلَمُونَ

منظور از جمله ((نمی دانند)) این است که درباره خدا و آیات او که یکی از آنها مساله بعث است جاهلند، و تازه بر جهل و شک خود اصرار هم می ورزند

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا یَسْتَخِفَّنْكَ الذِّینَ لَا یُوقِنُونَ

یعنی به هر عکس العملی که با تو روبرو می شوند بساز، و در برابر اینکه می گویند: ((ان انتم الا مبطلون)) و سایر زورگوییهایشان صبر کن، که وعده خدا حق است و اگر او وعده داده که یاریت کند، قطعاً خواهد کرد، همچنان که در آیات قبل نیز فرموده: ((و کان حقاً علینا نصر المومنین))، پس کسانی که یقین به وعده خدای سبحان ندارند، تو را سست نسازند

و اینکه بعضی گفته اند مراد از ((لا- یوقنون))، این است که به آنچه از آیات بینات که برایشان می خوانی یقین ندارند، و آن را تکذیب نموده تو را با باطل خود اذیت می کنند، صحیح نیست، چون همان طور که گفتیم وعده آخر آیه و اول آن یکی است، و آن وعده به نصرت است

## لقمان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۱

سوره لقمان

آیات ۱ - ۱۱، سوره لقمان

سوره لقمان مکی است و دارای سی و چهار آیه می باشد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْم (۱) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (۲) هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ (۳) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۴) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۵) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ (۶) وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا وَلِيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَآبِ أَلِيمٍ (۷) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ (۸) خَالِدِينَ فِيهَا وَعِندَ اللَّهِ حَقٌّ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۹) خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (۱۰) هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خدا، که رحمتی عمومی، و رحمتی خاص مؤمنین داردالم (۱) این آیه های کتابی است سراسر حکمت، (کتابی که جایی برای لَهو در آن نیست) (۲) کتابی که هدایت و رحمت برای نیکوکاران است (۳) آن کسانی که نماز گزارند و زکات دهند، و خود به دنیای دیگری یقین دارند (۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۲

آنان قرین هدایتی از پروردگار خویشند، و آنان خود رستگارانند (۵) بعضی از مردم گفتار بازیچه را میخرند، تا بدون علم مردم را از راه خدا گمراه کنند، و راه خدا را مسخره گیرند، آنان عذابی خفت آور دارند (۶) و چون آیه های ما را بر آنان بخوانند، تکبرکنان پشت کنند و بروند، گویی آن را نشنیده اند، تو گویی گوشه‌هایشان کر است، اینگونه افراد را به عذابی غم انگیز نوید ده (۷) (در مقابل) کسانی که ایمان آورده، و کارهای شایسته کرده اند، بهشتهای پر از نعمت دارند (۸) که جاودانه در آن متنعم باشند، و این وعده درست خدا است، که نه ضعف در او راه دارد، و نه لغو، بلکه نیرومند و حکیم است (۹) آسمان ها را بدون ستونی که شما ببینید بیافرید، و در زمین لنگرها انداخت، تا که شما را نلرزاند و در آن از همه گونه جانوران پراکنده کرد، و از آسمان آبی نازل کردیم، و در آن همه گونه گیاه خوب رویاندیم (۱۰) این خلقت خدا است، پس شما هم به من نشان دهید، غیر از خدا که شما خدایشان پنداشته اید چه چیزی خلق کرده اند، (خودشان اعتراف دارند که جز خدا خالق نیست، پس علت شرکشان خلقت نیست)، بلکه علت شرک این ستمکاران این است که در ضلالتی آشکار قرار دارند (۱۱)

بیان آیات

مضامین سوره مبارکه لقمان و غرض از نزول آن

غرض این سوره - به طوری که آغاز و انجام آن، و نیز سیاق تمامی آیات آن اشاره می کند - دعوت به توحید و ایقان و ایمان به معاد، و عمل به کلیات شرایع دین است

از ابتدای سوره پیداست که درباره بعضی از مشرکین نازل شده، که مردم را از راه خدا و شنیدن قرآن، به وسیله تبلیغاتی دروغ جلوگیری نموده، می خواستند مساله خدا و دین را از یاد مردم ببرند، اتفاقاً روایت وارده در تفسیر آیه ((و من الناس من یشتري لهو الحدیث...)) - به طوری که خواهید دید - نیز همین را می گوید

پس این سوره نازل شد تا اصول عقاید و کلیات شرایع حق را بیان نماید، و در برابر احادیث سرگرم کننده آنان مقداری از داستان

لقمان و مواعظش را ایراد کرده است

و این سوره - به شهادت سیاقی که آیات آن دارد - در مکه نازل شده ، و یکی از آیات بر جسته آن آیه ((ذَلِكِ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَ انْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ...)) (است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۳)

الم تَلِكْ ءَايَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ... يُوقِنُونَ

تفسیر مفردات این آیات در سوره های قبل گذشت ، چیزی که تذکرش لازم است این است که : ((کتاب)) را به لفظ ((حکیم)) توصیف کرده ، و این دلالت دارد بر اینکه هیچ لهو الحدیثی در آن وجود ندارد ، بلکه نقطه ضعف و درزی ندارد که سخن باطل و لهو الحدیث بخواهد آن را پر کند ، و نیز آن را توصیف کرد به دو وصف ((هدی)) و ((رحمه للمحسنین)) تا صفت حکیم بودن قرآن را تکمیل کند ، پس قرآن به سوی واقع و حق هدایت می کند ، و به واقع نیز می رساند ، نه مثل لهو الحدیث که انسان را از مهمش باز داشته ، و به واقعی نمی رساند ، و نیز قرآن رحمت است ، نه نقت تا از نعمت باز بدارد

آن گاه محسنین را توصیف و معرفی نموده به این که نماز می خوانند و زکات می دهند ، که دو رکن مهم عملند ، و به این که دارای ایقان به آخرتند ، و معلوم است که یقین به آخرت مستلزم یقین به توحید و رسالت و همه شرایط و مراحل تقوی نیز هست ، و همه این توصیف ها که برای کتاب کرده در مقابل لهو الحدیث است ، و دارد به کسی که گوش به لهو الحدیث می دهد ، می گوید: به این حقایق گوش کن ، نه به لهو الحدیث

نکوهش کسی که برای منصرف ساختن مردم از حقائق و معارف قرآن ، به ترویج ((لهو الحدیث)) می پرداخته است  
وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا ...

کلمه ((لهو)) به معنای هر چیزی است که آدمی را از مهمش باز بدارد ، و لهو الحدیث آن سخنی است که آدمی را از حق منصرف نموده و به خود مشغول سازد ، مانند حکایات خرافی ، و داستانهایی که آدمی را به فساد و فجور می کشاند ، و یا از قبیل سرگرمی به شعر و موسیقی و مزار و سایر آلات لهو که همه اینها مصادیق لهو الحدیث هستند

((ليضل عن سبيل الله بغير علم)) - مقتضای سیاق این است که مراد از ((سبیل الله)) قرآن کریم ، و معارف حق و صحیح ، از اعتقادات ، و دستور العملها ، و به خصوص داستانهای انبیاء ، و امم گذشته بوده باشد ، چون لهو الحدیث و خرافات ساخته و پرداخته فکر انسانهاست که است دست به دست گشته ، در درجه اول معارض با این داستانهای حق و صحیح است ، و در درجه دوم بنیان سایر معارف حق و صحیح را در انظار مردم سست نموده ، و سپس منهدم می سازد

مؤید این معنا جمله بعدی است که می فرماید: ((و يتخذها هزوا))، یعنی حدیث را مسخره می کند ، چون نام خرافات نیز حدیث است ، و همین باعث وهن هر حدیثی می شود ، و سبب می گردد مردم احادیث واقعی را نیز به سخریه بگیرند

پس همان طور که گفتیم مراد از ((سبیل الله)) قرآن است ، بدان جهت که مشتمل بر قصص و معارف است ، و گویا مراد کسی که خریدار لهو الحدیث است این است که مردم را از قرآن منصرف نموده و گمراه نماید ، و قرآن را به سخریه بگیرد به این که به مردم بگوید این نیز حدیثی است مانند آن احادیث ، و اساطیری است چون آن اساطیر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۴

جمله ((بغير علم)) متعلق به کلمه ((يضل)) است ، و در حقیقت وصف ضلالت گمراهان است ، نه ضلال گمراه کنندگان ، هر چند گمراه کنندگان نیز علم ندارند ، آنگاه ایشان را تهدید می کند به اینکه ((اولئك لهم عذاب مهين - ایشان عذابی خوارکننده دارند)) ، چون در دنیا مغرور و متکبر بودند

توصیف خریدار لهو الحدیث : گویا گوشش در برابر تلاوت قرآن کر است  
وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا وَ لِيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا ...

در این آیه آن کسی را که خریدار لهو الحدیث بود ، توصیف می کند و کلمه ((وقر)) (به معنای بار سنگین است ، و مراد از اینکه

فرمود: ((گویا در دو گوشش وقر است )) این است که گویا چیزی به گوشهایش بسته که از شنیدن جلوگیری می کند. بعضی هم گفته اند: ((اصلا این کلمه کنایه از کری است ))

و معنای آیه این است که چون بر این خریدار لهو الحدیث آیات قرآنی ما قرائت می شود، پشت می کند، و از آن رو می گرداند و استکبار می ورزد، مثل اینکه اصلا آن را نشنیده باشد، گویی کر است ، پس تو او را به عذابی دردناک بشارت ده

در سیاق آیات مورد بحث ، هم ضمیر مفرد به ((من یشتی )) بر گردانده و فرموده : ((یشتی - می خرد))، و ((لیضل - تا گمراه کند))، و ((یتخذها - آن را می گیرد)) تا رعایت لفظ شده باشد، و هم ضمیر جمع بر گردانده و فرموده ((اولئک لهم - آنان

برایشان )) تا رعایت معنا شده باشد، چون خریدار لهو الحدیث یک نفر نیست ، آنگاه مجددا چند ضمیر مفرد بر گردانیده و فرموده : ((علیه ))، ((ولی ))، ((یسمعها))، ((اذنیه )) تا باز رعایت لفظ شده باشد بعضی این طور گفته اند، لیکن ممکن است بگوییم به ((من

یشتی لهو الحدیث )) همه جا ضمیر مفرد بر گردانیده ، و ضمیر جمع آیه قبلی به مجموع گمراه کننده و گمراه شده که سیاق بر او دلالت دارد بر می گردد. پس ضمیرهای مفرد همه به ((من )) که مفرد است برگشته است

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ النَّعِيمِ ... الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

در این آیه بعد از انداز آن خریدار، و تهدیدش به عذاب خوار کننده ، و سپس عذاب الیم ، رجوع شده است به بشارت محسنین ، و خوشدل ساختن آنان به بهشت نعیم جاودان ، که خود او وعده داده ، و وعده اش حق است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۳۱۵

و چون غرض آن کسی که خریدار لهو الحدیث بوده این بوده که امر را بر فریب خورد گانش مشتبه سازد، و بدین غرض قرآن را اساطیر و افسانه های کهنه ای مانند افسانه های خودش پنداشته ، و آن را خوار شمرده است و هر چه از آیات آن بر او تلاوت شود

اعتناء نمی کند، و از پذیرفتنش استکبار می کند، و این عمل خوار شمردن خدای سبحان است ، لذا در این آیه اولاً وعده به محسنین را با جمله ((وعد الله حقا)) تاکید نمود، و در ثانی خود را به عزت مطلق ستوده ، تا بفهماند او با خوار شمردن وی خوار

نمی شود، و نیز با حکمت مطلق ستوده ، تا بفهماند هیچ باطلی در سخن او نیست ، و نه هیچ خرافه و مزاحی

آنگاه برای بار سوم خود را چنین ستوده ، که تدبیر می کند امر آسمان ها و زمین و نبات و حیوان و انسان را، چون آفریدگار آنهاست ، پس می تواند این دسته را وعده بهشت داده و آن دسته را وعده عذاب دهد، و وعده او حق است ، و جمله ((خلق

السموات بغير عمد ترونها...)) در این مقام است

خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ... مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ

در تفسیر آیه ((الله الذی رفع السموات بغير عمد ترونها)) گفتیم که کلمه ((ترونها)) احتمال دارد قید توضیحی باشد، و معنا این باشد که ((شما آسمانها را می بینید که ستون ندارد))، و احتمال هم دارد قید احترازی باشد و معنا چنین باشد که : ((خدا آنها را

بدون ستونی دیدنی خلق کرده ))، تا اشعار داشته باشد به اینکه آسمانها ستون دارد، لیکن دیدنی نیست

((و القی فی الارض رواسی ان تمید بکم )) - یعنی کوه های شامخی در زمین نهاد، تا زمین دچار اضطراب نگشته و شما را مضطرب نکند، و این خود اشعار دارد بر اینکه بین کوهها و زلزله ها رابطه ای مستقیم است

((و بث فیها من کل دابه )) - یعنی در زمین از هر جنبه ای منتشر کرد

((و انزلنا من السماء ماء فانبتنا فیها من کل زوج کریم )) - یعنی نازل کردیم از جهت بالای سر شما آبی ، (که همان باران باشد)، و رویاندیم در آن مقداری از هر دو جفت نباتی شریف ، که منافع شما در آن است ، و برایتان فوایدی دارد

در این بیان اشاره است به اینکه نباتات نیز مانند حیوانات نر و ماده اند، که بحث مفصل آن در آیاتی که نظیر این آیه است گذشت

در این آیه التفاتی از غیبت (القی، بث - خداوند افکند و منتشر کرد)، به تکلم با غیر (ما از آسمان آب نازل کردیم) به کار رفته - تا به طوری که گفته اند - اشاره باشد به اینکه نسبت به اینکار خود یعنی فرستادن آب عنایت بیشتری دارد

هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

بعد از آنکه خلقت و تدبیر خود را نسبت به آسمانها و زمین و آنچه روی آنهاست به رخ آنان کشید، و با این بیان ربوبیت و الوهیت خود را اثبات کرد، اینکه در این آیه به ایشان تکلیف می فرماید که حال، شما به من نشان دهید، خدایان شما اگر راستی اله و رب هستند، چه چیزی خلق کرده اند، تا اگر نتوانستند چیزی نشان دهند، وحدانیت خدای تعالی در الوهیت و ربوبیت ثابت گردد

و اگر به ایشان تکلیف کرده که به من نشان دهید خدایان تا چه چیزی خلق کرده اند، با اینکه مشرکین اعتراف دارند که خلقت تنها از خدا است، و خلقت هیچ موجودی را مستند به آله خود نمی دانند، تنها تدبیر را مستند به آنها می دانند، از این جهت است که: خلقتی را به خدا نسبت داده که در عین اینکه خلقت است تدبیر نیز هست، و از تدبیر جدا نیست، پس اگر تدبیر عالم به دست خدایان ایشان است باید آنها نیز چون خدا چنین خلقت و تدبیری داشته باشند، و چون خلقتی ندارند تدبیری نیز ندارند، پس هیچ معبودی غیر از او نیست، و هیچ ربی سواى او وجود ندارد

سیاق آیه شریفه خطاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم است، چون نوع این خطابها جز به زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درست در نمی آید، و معنا ندارد خدا به مردم بگوید به من نشان دهید

بحث روایتی (روایاتی درباره شاعن نزول آیه: ((و من الناس من یشتري لهو الحديث...)) (و اینکه غنا لهو الحديث است)

در مجمع البیان گفته آیه ((و من الناس من یشتري لهو الحديث...)) (درباره نصر بن حارث بن علقمه بن کله بن عبد الدار بن قصی بن کلاب نازل شد، چون او مردی تاجر بود، به ایران سفر می کرد و در آن جا اخبار و افسانه های ایرانی را از منابعش می گرفت و می آمد برای قریش تعریف می کرد، و به ایشان می گفت: محمد از عاد و ثمود برایتان تعریف می کند، و من از رستم و اسفندیار و اکاسره، مردم هم قصه های او را گوش می دادند و به آیات قرآن گوش فرا نمی دادند، (نقل از کلبی) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۷

مؤلف: این معنا در الدر المنثور از بیهقی از ابن عباس نیز آمده، و بعید نیست که علت نزول همه سوره بوده باشد. همچنان که قبلا نیز بدان اشاره شد

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از یحیی بن عباد، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای لهو الحديث فرمود: یکی از مصادیق آن غناست

مؤلف: این معنا در کافی هم به سند وی از مهرا ن از امام صادق (علیه السلام)، و نیز به سندش از وشاء از حضرت رضا (علیه السلام)، و نیز به سندش از حسن بن هارون از آن جناب روایت شده است

روایاتی دال بر حرمت غنا و موسیقی

و در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از آن جناب شنیدم که می فرمود غنا از آن گناهایی است که خدا وعده آتش به مرتکبش داده، آن گاه این آیه را خواند: ((و من الناس من یشتري لهو الحديث لیضل عن سبیل الله بغير علم و یتخذها هزوا اولئک لهم عذاب مهین))

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم کسب زنان آوازخوان چطور است؟ فرمود: اگر می خواند تا مردها دورش جمع شوند حرام است، و اگر برای عروسی ها دعوت می شود عیبی ندارد، و این کلام خدا است که می فرماید: ((و من الناس من یشتري لهو الحديث لیضل عن سبیل الله))

و در مجمع البیان گفته : ابو امامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: آموختن غنا به زنان ، و کنیز مغنیه را فروختن حلال نیست ، و پول آن حرام است ، و خدا در تصدیق این فتوی در کتاب خود نازل کرده که : ((و من الناس من یشتری لهو الحدیث ...)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۸)

مؤلف : این روایت را الدر المنثور هم از جمع کثیری از صاحبان کتب حدیث از ابی امامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است

و نیز در همان کتاب است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که آن جناب فرمود: لهو الحدیث عبارت است از طعنه و استهزای حق ، همان رفتاری که ابوجهل و یاران او می کردند، و ابوجهل فریاد می زد ای گروه قریش آیا می خواهید خبرتان دهم که آن زقومی که رفیقان شما را از آن می ترساند چیست ؟ آنگاه می فرستاد تا کره و خرما می آوردند، می گفت : این همان زقوم است که او شما را از آن می ترساند، امام صادق (علیه السلام) سپس فرمود: غنا نیز از مصادیق لهو الحدیث است حدیثی از امام سجاد(ع) در بیان شدت حرمت موسیقی

و در الدر المنثور است که ابن ابی دنیا، از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ امتی که در آن موسیقی باشد پاک و مقدس نشده و نمی شود

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر ((و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغير علم)) (فرمود: این شخص نضر بن حارث بن علقمه بن کله ، یک نفر از بنی عبد الدار بن قصی است ، و این نضر مردی دانا و دارای روایات و احادیث تاریخی بود، و اشعار مردم را نیز می دانست ، آیه شریفه او را ملامت کرده که دنبال احادیث لغو می رود، ولی وقتی آیات ما بر او خوانده می شود رو می گرداند

و نیز در همان کتاب از پدرش از حسین بن خالد روایت کرده که گفت از ابو الحسن حضرت رضا (علیهما السلام) پرسیدم معنای آیه ((و السماء ذات الحبک)) (چيست؟ حضرت انگشتان خود را مشبک نموده فرمود: آسمان این طور محبوك به زمین است ، پرسیدم چطور محبوك به زمین است ، با اینکه خدای تعالی می فرماید: ((رفع السموات بغير عمد ترونها)) (؟) فرمود: سبحان الله مگر نفرموده ((بغير عمد ترونها)) (؟) عرض کردم : بله ، فرمود: پس معلوم می شود ستونی هست ولی آن را نمی بینید لقمان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۱۹

آیات ۱۲ - ۱۹، سوره لقمان

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (۱۲) وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (۱۳) وَصَبْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حَمَلَتُهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَلَّهُ فِي عَامِنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَوَلَوْلَاكَ إِلَهِي الْمَقْتُلُ (۱۴) وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مِمَّا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۵) يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (۱۶) يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۱۷) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (۱۸) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (۱۹)

ترجمه آیات

به تحقیق لقمان را حکمت دادیم ، (و چون لازمه حکمت شکر منعم است ، به او گفتیم : خدا را سپاس بدار، و هر کس سپاس بدارد به نفع خود سپاس می دارد، و هر که کفران کند، (چشم خودش می رود)، چون خدا بی نیاز است ، (از شکر نکردن خلق

متضرر نمی شود)، و نیز ستوده است ، (چه شکرش بگزارند و چه کفرانش کنند) (۱۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۰



و آن دم که لقمان به پسر خویش که پندش می داد گفت: ای پسرک من! به خدا شرک میار، که شرک، ستمی است بزرگ (۱۳) ما انسان را در مورد پدر و مادرش، و مخصوصاً مادرش، که با ناتوانی روز افزون حامل وی بوده، و از شیر بریدنش تا دو سال طول می کشد، سفارش کردیم، و گفتیم: مرا، و پدر و مادرت را سپاس بدار، که سرانجام به سوی من است (۱۴) و اگر بکشند تا چیزی را که در مورد آن علم نداری با من شریک کنی اطاعتشان مکن، و در این دنیا به نیکی همدمشان باش، طریق کسی را که سوی من بازگشته است پیروی کن، که در آخر بازگشت شما نیز نزد من است، و از اعمالی که می کرده اید خبرتان می دهیم (۱۵) ای پسرک من! اگر عمل تو هم وزن دانه خردلی، آنهم پنهان در دل سنگی، یا در آسمان یا در زمین باشد، خدا آن را می آورد، که خدا دقیق و کاردان است (۱۶) ای پسرک من! نماز به پا دار، و امر به معروف و از منکر نهی کن، و بر مصائب خویش صبر کن، که این از کارهای مطلوب است (۱۷) ای پسرک من، از در کبر و نخوت از مردم روی بر مگردان و در زمین چون مردم فرحناک راه مرو، خدا خودپسندان گردن فراز را دوست نمی دارد (۱۸) در راه رفتن خویش معتدل باش، و صوت خود ملایم کن، که نامطبوع ترین آوازه‌ها آواز خران است (۱۹)

بیان آیات

در این آیات اشاره شده به اینکه به لقمان حکمت داده شد، و چند حکمت نیز از او در اندرز به فرزندش نقل شده، و در قرآن کریم جز در این سوره نامی از لقمان نیامده، و اگر در این سوره آمده، به خاطر تناسبی است که داستان سراسر حکمت او با داستان خریدار لهُو الحدیث داشته، چون این دو نفر در دو نقطه مقابل هم قرار دارند، یک فرد انسان آن قدر دانا و حکیم است که کلماتش راهنمای همه می شود، و در مقابل، فرد دیگری یافت می شود که راه خدا را مسخره می کند، و برای گمراه کردن مردم این در و آن در می زند، تا لهُو الحدیث جمع آوری نماید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۱

((شکرگزاری خداوند)) حکمتی است که خدا به لقمان عطا فرمود.

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ... فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

کلمه ((حکمت)) - به طوری که از موارد استعمالش فهمیده می شود - به معنای معرفت علمی است در حدی که نافع باشد، پس حکمت حد وسط بین جهل و جبره است

در جمله ((ان اشکر لله)) بعضی گفته اند: کلمه ((قلنا)) در تقدیر است، و معنایش این است که: بدو گفتیم ما را شکر بگزار، ولی ظاهراً احتیاجی به این تقدیر نیست، و جمله مذکور تفسیر حکمت دادن به لقمان است و می خواهد بفرماید حکمتی که به لقمان دادیم این بود که: ((خدا را شکر بگزار)) چون شکر عبارت است از به کار بردن هر نعمتی در جای خودش، به طوری که نعمت ولی نعمت را بهتر وانمود کند، و به کار بردن نعمت به این نحو محتاج است به اینکه اول منعم، و سپس نعمتهایش، بدان جهت که نعمت اوست شناخته شود، سپس کیفیت به کار بردن در محلس، آن طور که لطف و انعام او را بهتر وانمود کند شناخته گردد، پس حکمت دادن به لقمان، لقمان را وادار کرد تا این مراحل را در شکر طی کند، و در حقیقت حکمت دادن به او مستلزم امر به شکر نیز هست

در جمله ((ان اشکر لله)) التفاتی از تکلم به غیبت به کار رفته، چون قبلاً سیاق، سیاق تکلم با غیر بود، و می فرمود: ((آئینا)) این جا هم باید فرموده باشد ((ان اشکر لنا)) و اگر اینطور نفرمود، بدان جهت است که تعبیر به ((نا - ما)) در جمله ((آئینا)) از گوینده برای اظهار عظمت از قبال خودش و خدمه اش صحیح است، ولی در مساله شکر صحیح نبود، چون با توحید در شکر تناسب نداشت

وَمَنْ يشْكُرْ فَإِنَّمَا يشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

این آیه بی نیازی خدا را خاطر نشان می سازد، و می فرماید فایده شکر تنها به خود شاکر عاید می شود، همچنان که ضرر کفران هم

به خود کفران کننده عاید می گردد، نه به خدا، چون خدا غنی مطلق است، و احتیاج به شکر کسی ندارد، و چون حمید و محمود است، چه شکرش بگزارند و چه ننگزارند، پس کفران هم به او ضرر نمی رساند و اگر در شکر تعبیر به مضارع کرده، که دلالت بر استمرار دارد، و در کفر تعبیر به ماضی کرده، که تنها یک بار را می رساند، برای این است که شکر وقتی نافع است که استمرار داشته باشد، ولی کفر با یک بار هم ضررش خواهد رسید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۲

وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لَابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

اشاره به علت اینکه شرک به خدا ظلم عظیم است

عظمت هر عملی به عظمت اثر آن است، و عظمت معصیت به عظمت کسی است که نافرمانی اش می شود، چون که مواخذه عظیم نیز عظیم است، بنابراین بزرگترین گناهان و نافرمانی ها نافرمانی خدا است، چون عظمت کبریایی همه از او است، و فوق هر عظمت و کبریایی است، چون خدایی است بی شریک، و بزرگترین نافرمانیهای او این است که برایش شریک قائل شوی ((ان الشرك لظلم عظیم)) - در این جمله عظمت شرک را مقید به قیدی با مقایسه با سایر گناهان نکرد، تا بفهماند که عظمت ظلم شرک آن قدر است که با هیچ گناه دیگری قابل قیاس نیست

وَوصینا الانسن بولدیه ... إلی المصیر

تشکر از پدر و مادر شکر خدا است

این آیه، جمله معترضه ای است که در وسط کلمات لقمان قرار گرفته، و از کلمات او نیست، و اگر در اینجا واقع شده، برای این است که دلالت کند بر وجوب شکر والدین، مانند شکر خدا، بلکه شکر والدین، شکر خدا است، چون منتهی به سفارش و امر خدای تعالی است، پس شکر پدر و مادر عبادت خدا و شکر اوست

((حملته امه وهنا علی وهن و فصاله فی عامین)) - در این جمله پاره ای از مشقات و اذیت ها که مادر در حمل فرزند، و تربیت او تحمل می کند، ذکر شده تا شنونده را به شکر پدر و مادر و بخصوص مادر وا بدارد

کلمه ((وهن)) به معنای ضعف است، و در آیه شریفه حال و به معنای صاحب وهن است، ممکن هم هست مفعول مطلق باشد، و تقدیر کلام ((تهن وهنا علی وهن)) بوده باشد. و کلمه ((فصال))، به معنای از شیر جدا شدن، و شیر ندادن به بچه است، و معنای اینکه فرمود: ((از شیر گرفتنش در دو سال است))، یعنی بعد از تحقق دو سال، آن نیز محقق می شود، و در نتیجه مدت شیر دادن دو سال می شود، و چون با آیه ((و حمله و فصاله ثلاثون شهرا - حملش و از شیر گرفتنش سی ماه است)) ضمیمه شود، این نکته به دست می آید که کمترین مدت حاملگی زن شش ماه است، که در بحث روایتی آینده، باز به این نکته اشاره خواهد شد ان شاء الله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۳

((ان اشکر لی و لوالدیک الی المصیر)) - این جمله تفسیر ((وصینا...)) است، و معنایش این است که وصیت ما همانا امر به شکر پدر و مادر بود، همچنان که امر به شکر خدا نیز کردیم، و جمله ((الی المصیر)) انذار و تاکید امر به شکر است در این جمله نیز التفاتی نظیر التفات در جمله ((ان اشکر لله)) بکار رفته، که نکته اش نیز همان نکته است بیان موردی که نباید در آن از والدین اطاعت کرد

وَإِنْ جَهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ... كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یعنی اگر پدر و مادر به تو اصرار کردند که چیزی را که علم بدان نداری و یا حقیقت آن را نمی شناسی شریک من بگیری، اطاعتشان مکن، و برای من شریکی مگیر، و مراد از اینکه شریک مفروض حقیقتش نامعلوم است، این است که چنین چیزی اصلا وجود ندارد، و مجهول مطلق است که علم بدان تعلق نمی گیرد، پس برگشت معنا به این می شود که چیزی را که چیزی نیست

شریک من مگیر، این حاصل آن چیزی است که زمخشری در کشاف گفته ، و چه بسا آیه ((انثیون الله بما لا يعلم فی السموات و لا فی الارض )) این معنا را تاکید می کند، یعنی به شریکی که در همه این عوالم وجود ندارد ولی بعضی دیگر از مفسرین گفته اند کلمه ((تشرک )) در اینجا به معنای ((تکفر)) و کلمه ((ما)) به معنای ((الذی )) است ، و معنای آیه این است که هر چه پدر و مادر به تو اصرار کردند که به من کفر بورزی ، کفری که هیچ دلیل و حجتی بر آن نداشته باشی ، اطاعتشان مکن ، مویید این احتمال این است که خدای تعالی در کلام مجیدش مکرر سلطان یعنی برهان بر شرک را نفی کرده ، از آن جمله مثلا- فرموده : ((ما تعبدون من دونه الا- اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان )) و آیات دیگری نظیر آن

((و صاحبهما فی الدنیا معروفا و اتباع سیبل من اناب الی )) - این دو جمله به منزله خلاصه و توضیحی است از مطالب دو آیه قبل ، که سفارش والدین را می کرد، و از اطاعت آنان در مورد شرک به خدا نهی می کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۴ بخاطر والدین نباید از دین - که رهنمای سعادت ابدی است - چشم پوشی کرد

می فرماید: بر انسان واجب است که در امور دنیوی نه در احکام شرعی که راه خدا است ، با پدر و مادر خود به طور پسندیده و متعارف مصاحبت کند، نه به طور ناشایست ، و رعایت حال آن دو را نموده ، با رفق و نرمی رفتار نماید، و جفا و خشونت در حقشان روا ندارد، مشقاتی که از ناحیه آنان می بیند تحمل نماید، چون دنیا بیش از چند روزی گذرا نیست ، و محرومیتهایی که از ناحیه آن دو می بیند قابل تحمل است ، بخلاف دین ، که نباید به خاطر پدر و مادر از آن چشم پوشید، چون راه سعادت ابدی است ، پس اگر پدر و مادر از آنهایی باشند که به خدا رجوع دارند، باید راه آن دو را پیروی کند، و گرنه راه غیر آن دو را، که با خدا انابه دارند

از این بیان روشن می شود که در جمله ((و اتباع سیبل من اناب الی )) اختصاری لطیف بکار رفته ، چون در عین کوتاهش می فهماند اگر پدر و مادر با خدا بودند، باید راهشان را پیروی کنی ، و گرنه اطاعتشان بر تو واجب نیست ، و باید راه غیر آن دو را، یعنی راه کسانی را که با خدا هستند پیروی نمایی

((ثم الی مرجعکم فانبتکم بما کتتم تعملون )) - یعنی این مطلبی که گفته شد تکلیف و وظیفه دنیایی شما است ، و سپس چیزی نمی گذرد که به سوی من بر می گردید، آن وقت شما را به حقیقت آن چه می کردید آگاه می کنم ، و بر حسب کرده هایتان چه خیر و چه شر حکم خواهم کرد

از آنچه گذشت این معنا روشن شد که جمله ((فی الدنیا)) سه نکته را در بر دارد، اول این که مصاحبت به نیکی و معروف را منحصر می کند در امور مادی و دنیایی ، نه امور دینی و معنوی ، دوم اینکه تکلیف را سبک می کند، و می فهماند تکلیف مذکور هر چه هم دشوار باشد، در چند روزی انگشت شمار، و مدتی اندک به دوش شما است ، پس تحمل بار خدمت به آنان شما را خیلی به ستوه نیاورد، سوم اینکه می فهماند این کلمه در مقابل جمله ((ثم الی مرجعکم )) قرار دارد، و در نتیجه سفارش می شود به اینکه آخرت را در نظر داشته باشند

علم خداوند به تمامی پنهان ها احاطه دارد

يُبَيِّنُ لَهَا إِن تَكِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَزْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ...

می گویند که ضمیر در ((انها)) به خصلت - که یا خیر است یا شر - بر می گردد، چون از سیاق چنین بر می آید، و در عین حال همین ضمیر اسم ((کان)) ، و جمله ((مثقال حبه )) خبر آن است . و مراد از بودن آن در صخره ، پنهان بودن و جایگیر بودنش در شکم صخره محکم است ، یا در جوف آسمانها یا در دل زمین ، و مراد از آوردن آن ، حاضر کردنش برای حساب و جزاست چون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۵

فصل سابق از کلام لقمان که نقل شد راجع به توحید و نفی شریک بود، و مضمون آیه مورد بحث فصل دیگری از کلام اوست، که مربوط به معاد و حساب اعمال است، و معنایش این است که ای پسر من! اگر آن خصلتی که انجام داده ای، چه خیر و چه شر، از خردی و کوچکی همسنگ یک دانه خردل باشد، و همان عمل خرد و کوچک در شکم صخره ای، و یا در هر مکانی از آسمانها و زمین باشد، خدا آن را برای حساب حاضر خواهد کرد، تا بر طبقش جزاء دهد، چون خدا لطیف است، و چیزی در اوج آسمانها و جوف زمین و اعماق دریا از علم او پنهان نیست و علم او به تمامی پنهانها احاطه دارد، خبیری است که از کنه موجودات با خبر است

يُنَبِّئُ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

این آیه و آیه بعدش جزو گفتار لقمان و مربوط به پاره ای از دستورات راجع به عمل و اخلاق پسندیده است از جمله اعمال، نماز است، که عمود دین است، و دنبال آن امر به معروف و نهی از منکر است،

معنای اینکه لقمان بعد از امر فرزند به صبر بر مصائب، صبر را از ((عزم الامور)) خواند

و از جمله اخلاق پسندیده صبر در برابر مصائبی است که به آدمی می رسد

و کلمه ((ذلک)) در جمله ((ان ذلک من عزم الامور)) اشاره است به صبر، و اگر اشاره را به لفظ ((ذلک)) آورده، که برای دور

است، نه ((هذا)) که برای نزدیک است، برای این است که به اهمیت آن اشاره کرده باشد، و بلندی مرتبه صبر را رسانده باشد

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند اشاره است به همه مطالب قبلی، که عبارت است از نماز، امر به معروف، و نهی از منکر، و صبر، صحیح نیست، چون تنها در این آیه نیست که صبر به عنوان عزم الامور ستوده شده، بلکه این مطلب مکرر در کلام خدای تعالی آمده، از آن جمله فرموده: ((و لمن صبر و غفر ان ذلک لمن عزم الامور)) و نیز فرموده: ((ان تصبروا و تتقوا فان ذلک من عزم الامور))

عزم الامور)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۶

کلمه ((عزم)) به طوری که راغب گفته عبارت است از تصمیم قلبی بر گذراندن و فیصله دادن به کاری، و اگر صبر را که همان حبس نفس از انجام امری است، از عزم دانسته، از این جهت است که عقد قلبی مادام که سست نشده، و این گره دل باز نگشته، انسان بر آن امری که بر انجامش تصمیم گرفته، و در دل گره زده است، پا بر جا و بر تصمیم خود باقی است، پس کسی که بر امری صبر می کند، حتما در عقد قلبی اش و محافظت بر آن جدیت دارد، و نمی خواهد که از آن صرفنظر کند، و این خود از قدرت و شهامت نفس است

و اینکه بعضی گفته اند: ((معنایش این است که این از عزیمت خدا، و ایجاب او در امور است، صحیح نیست، و از لفظ آیه دور است. و همچنین گفتار بعضی دیگر که گفته اند که عزم در لغت ((هدیل)) عبارت است از جزم

توضیح سفارشات دیگر لقمان به فرزند: ((و لا تصعر خدک للناس...))

وَ لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كَلَّ مَخْتَالٍ فَخُورٍ

راغب گفته کلمه ((صعر)) به معنای کج بودن گردن، و کلمه ((تصعیر)) به معنای گرداندن گردن از نظرها از روی تکبر است، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((و لا تصعر خدک للناس))، و نیز گفته: کلمه ((مرح)) به معنای شدت خوشحالی، و زیاده روی در آن است

و بنا به گفته وی معنا چنین می شود که: روی خود از در تکبر از مردم بر مگردان، و نیز در زمین چون آنان که بسیار خوشحالند راه مرو، که خدا دوست نمی دارد کسانی را که دستخوش خیلاء و کبرند، و اگر کبر را خیلاء خوانده اند، بدین جهت است که آدم متکبر خود را بزرگ خیال می کند، و چون فضیلت برای خود خیال می کند، زیاد فخر می فروشد. بعضی دیگر در معنای آیه گفته اند: معنای ((لا تصعر خدک للناس)) این است که در وقت حاجت، گردن خود را از در تذلل و احساس خواری برای مردم

کج مکن ، و در مقابل هنگام بی نیازی هم غرور و خیلاء تو را نگیرد لیکن این معنا با ذیل آیه نمی سازد، چون در ذیل آیه می فرماید خدا متکبران را دوست نمی دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۷

وَ أَقْصِدْ فِي مَشِيكِ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

کلمه ((قصد)) در هر چیز به معنای حد اعتدال در آن است ، و کلمه ((غض)) (به طوری که راغب گفته به معنای نقصان در نگاه کردن و صدا کردن است ، و بنا به گفته وی غض صوت به معنای آهسته و کوتاه صدا کردن است ، و معنای آیه این است که در راه رفتنت میانه روی را پیش گیر، و در صدایت کوتاه و ناقص آن را پیشه ساز، که ناخوش ترین صوت ها صوت خران است ، که در نهایت بلندی است

بحث روایتی

روایاتی درباره حقوق والدین و حد اطاعت از ایشان

در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: یکی از گناهان کبیره عقوق والدین ، و یکی دیگر نومیادی از رحمت خدا، و یکی ایمنی از مکر اوست ، و روایت شده که از هر گناهی بزرگتر شرک به خدا است

و در کتاب فقیه در حقوقی که از امام زین العابدین (علیه السلام) روایت کرده فرموده : بزرگترین حق خدا بر تو این است که او را پرستی ، و چیزی شریکش نسازی که اگر اینکار را به اخلاص کردی خداوند حقی برای تو بر خود واجب می کند، و آن این است که امور دنیا و آخرت را کفایت می کند

و نیز فرمود: و اما حق مادرت این است که بدانی او تو را طوری حمل کرد که احدی ، احدی را آن طور حمل نمی کند، آری او تو را در داخل شکم خود حمل کرد، و از میوه قلبش چیزی به تو داد، که احدی به احدی نمی دهد، و او با تمامی اعضای بدنش تو را محافظت نمود، و باک نداشت از اینکه گرسنه و تشنه بماند، بلکه پروایش همه از گرسنگی و تشنگی تو بود، او باک نداشت از اینکه برهنه بماند، همه پروایش از برهنگی تو بود، او هیچ پروایی نداشت از گرما، ولی سعیش این بود که بر سرتو سایه بیفکند، او به خاطر تو از خواب خوش صرفنظر کرد، و تو را از گرما و سرما حفظ نمود، همه این تلاشها برای این است که تو مال او باشی ، و تو نمی توانی از عهده شکر او برآیی ، مگر با یاری و توفیق خدا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۸

و اما حق پدرت این است که بدانی او ریشه تو است ، چون اگر او نبود تو نبودی ، پس هر وقت از خودت چیزی دیدی که خوشست آمد، بدان که اصل آن نعمت پدر تو است ، پس حمد خدا گوی ، و شکر پدر بجای آر، آن قدر که با این نعمت برابری کند، و هیچ نیرویی نیست جز به وسیله خدا

و در کافی به سند خود از هشام بن سالم ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مردی نزد رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت و گفت : یا رسول الله به چه کس نیکی کنم ؟ فرمود به مادرت ، عرضه داشت : سپس به چه کس ؟ فرمود: به مادرت ، عرضه داشت : سپس به چه کس ؟ فرمود: به مادرت ، عرضه داشت : سپس به چه کس ؟ فرمود: به مادرت

و در مناقب آمده که روزی حسین بن علی (علیهم السلام) به عبد الرحمان بن عمرو بن عاص گذشت ، پس عبد الرحمان گفت : هر که می خواهد به مردی نظر کند که محبوبترین اهل زمین است نزد اهل آسمان ، به این شخص نظر کند، که دارد می گذرد، هر چند که من بعد از جنگ صفین تاکنون با او همکلام نشده ام

پس ابو سعید خدری او را نزد آن جناب آورد، حسین (علیه السلام) به او فرمود: آیا می دانستی که من محبوبترین اهل زمین نزد اهل آسمانم ، و با این حال در صفین شمشیر به روی من و پدرم کشیدی ؟ به خدا سوگند پدر من بهتر از من بود، پس عبد الرحمان عذر خواهی کرد و گفت : آخر چه کنم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به خود من سفارش فرمود که پدرت را اطاعت

کن ، حضرت فرمود: مگر کلام خدای را نشیدی که فرمود: ((و ان جاهداک علی ان تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما)) و نیز مگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشیده ای که فرمود: اطاعت (پدر و مادر و یا هر کس که اطاعتش واجب است) باید که معروف باشد، و اطاعتی که نافرمانی خدا است معروف و پسندیده نیست ، و نیز مگر نشیده ای که هیچ مخلوقی در نافرمانی خدا نباید اطاعت شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۲۹

و در کتاب فقیه در ضمن کلمات کوتاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده که فرمود: ((لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق)) (که ترجمه اش در صفحه قبل گذشت

روایاتی درباره نماز، صبر و پرهیز از گناهان کوچک و راجع به معنای جمله: ((ولاتصعر خدک للناس))

و در کافی به سند خود از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت شنیدم می فرمود: پرهیزید از گناهان کوچک ، که آنها هم باز خواست کننده ای دارد، ممکن است فکر کنید که گناه می کنم و سپس از خدا طلب آمرزش می کنم ، ولی خدای عز و جل می فرماید: ((سکتب ما قدموا و آثارهم و کل شیء احصیناه فی امام مبین - به زودی می نویسیم آنچه به دست خود از پیش فرستاده اند، و آنچه اثر از ایشان بجای مانده ، و ما هر چیزی را در کتابی آشکارا می نویسیم)) (و نیز فرموده: ((انها ان تک مثقال حبه من خردل فتکن فی صخره او فی السموات او فی الارض یات بها الله ان الله لطیف خبیر)) (که ترجمه اش گذشت و نیز در همان کتاب به سند خود از معاویه بن وهب روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم بهترین چیزی که با آن بندگان خدا به پروردگار خود تقرب می جویند، و نزد خدا محبوب ترین چیز است چیست؟ فرمود: من بعد از معرفت هیچ چیزی بهتر از این نماز سراغ ندارم ...

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن فضیل ، از ابی الحسن (رضا (علیه السلام))، روایت کرده که فرمود: نماز مایه تقرب هر پرهیزکار است

و در مجمع البیان جمله ((و اصبر علی ما اصابک)) (را تفسیر کرده ، به مشقت ها و اذیت هایی که در اثر امر به معروف و نهی از منکر به انسان می رسد، و این تفسیر را به علی (علیه السلام) نسبت داده

و نیز جمله ((و لا- تصعر خدک للناس))، (را تفسیر کرده به اینکه روی خود را به کلی از مردم مگردان ، و از کسی که دارد با تو سخن می گوید از در توهین اعراض مکن ، و این معنا را به ابن عباس ، و امام صادق (علیه السلام) نسبت داده است

و در الدر المنثور است که طبرانی ، و ابن عدی ، و ابن مردویه ، از ابی ایوب انصاری روایت کرده که گفت : شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از معنای جمله ((و لا تصعر خدک للناس)) پرسید: فرمود: اینکه در استهزاء و توهین به اشخاص

دهن کجی نموده لوچه آویزان کنی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۰

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((ان انکر الاصوات لصوت الحمیر)) (گفته که : از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور، عطسه کردن به صدای بلند و زشت است ، و همچنین اینکه کسی در سخن گفتن صدای خود را به طور ناخوشایندی بلند کند، مگر اینکه در حال دعا یا قرائت قرآن باشد

مؤلف : و در همه این معانی که گذشت مخصوصا در مساله عاق والدین ، روایات بسیار زیادی هست که به منظور اختصار از نقلش خودداری کردیم .

گفتاری پیرامون داستان لقمان و پاره ای از کلمات حکمت آمیز او - در دو فصل

۱ - شخصیت و داستان لقمان و حکمت داده شدنش ، در روایات

فصل اول نام لقمان در کلام خدای تعالی جز در سوره لقمان نیامده ، و از داستانهای او جز آن مقدار که در آیات ((و لقد آتینا لقمن الحکمه ان اشکر لله ...)) (آمده ، سخنی نرفته است ، ولی در داستانهای او و کلمات حکمت آمیزش روایات بسیار مختلف



رسیده ، که ما بعضی از آنها را که با عقل و اعتبار سازگارتر است نقل می کنیم

در کافی از بعضی راویان امامیه ، و سپس بعد از حذف بقیه سند، از هشام بن حکم روایت کرده که گفت : ابوالحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به من فرمود: ای هشام خدای تعالی که فرموده : ((و لقد آتینا لقمن الحکمہ )) منظور از حکمت فهم و عقل است

و در مجمع البیان گفته : نافع از ابن عمر روایت کرده که گفت : از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می فرمود: به حق می گویم که لقمان پیغمبر نبود، و لیکن بنده ای بود که بسیار فکر می کرد، و یقین خوبی داشت ، خدا را دوست می داشت ، و خدا هم او را دوست بداشت ، و به دادن حکمت به او منت نهاد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۱

روزی در وسط روز خوابیده بود که ناگهان ندایی شنید: ای لقمان! آیا می خواهی خدا تو را خلیفه خود در زمین کند، تا بین مردم به حق حکم کنی؟ لقمان صدا را پاسخ داد که: اگر پروردگارم مرا مخیر کند، عافیت را می خواهم ، و بلاء را نمی پذیرم ، ولی اگر او اراده کرده مرا خلیفه کند سمعا و طاعتا، برای اینکه ایمان و یقین دارم که اگر او چنین اراده ای کرده باشد، خودش یاریم نموده و از خطا نگهم می دارد

ملائکه - به طوری که لقمان ایشان را نمی دید - پرسیدند: ای لقمان چرا؟ گفت : برای اینکه هیچ تکلیفی دشوارتر از قضاوت و داوری نیست ، و ظلم آن را از هر سو احاطه می کند، اگر در داوری راه صواب رود امید نجات دارد، نه یقین به آن ، ولی اگر راه خطا رود راه بهشت را عوضی رفته است ، و اگر انسان در دنیا ذلیل و بی اسم و رسم باشد، ولی در آخرت شریف و آبرومند، بهتر است از اینکه در دنیا شریف و صاحب مقام باشد، ولی در آخرت ذلیل و بی مقدار، و کسی که دنیا را بر آخرت ترجیح دهد، دنیایش از دست می رود، و به آخرت هم نمی رسد

ملائکه از منطق نیکوی او تعجب کردند، لقمان به خواب رفت ، و در خواب حکمت به او داده شد، و چون از خواب برخاست به حکمت سخن می گفت و او با حکمت خود برای داوود وزارت می کرد، روزی داوود به او گفت : ای لقمان خوشا به حالت که حکمت به تو داده شد، و بلای نبوت هم از تو گردانده شد

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابو هریره روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیا می دانید لقمان چه بوده ؟ گفتند: خدا و رسولش داننا تر است فرمود: حبشی بود

دو ضغمه دیگر در تفسیر قمی به سند خود از حماد روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) از لقمان سراغ گرفتم ، که چه کسی بود؟ و حکمتی که خدا به او ارزانی داشت چگونه بود؟ فرمود آگاه باش که به خدا سوگند حکمت را به لقمان به خاطر حسب و دودمان و مال و فرزندان و یا درشتی در جسم و زیبایی رخسار ندادند، و لیکن او مردی بود که در برابر امر خدا سخت نیرومندی به خرج می داد و به خاطر خدا از آنچه خدا راضی نبود دوری می کرد، مردی ساکت و فقیر احوال بود، نظری عمیق و فکری طولانی و نظری تیز داشت ، همواره می خواست تا از عبرت ها غنی باشد و هرگز در روز نخوابید، و هرگز کسی او را در حال بول و یا غایط و یا غسل ندید، بس که در خودپوشی مراقبت داشت ، و نظرش بلند و عمیق بود، و مواظب حرکات و سکانات خویش بود، هرگز از دیدن یا شنیدن چیزی نخندید، چون می ترسید گناه باشد، و هرگز خشمگین نشد، و با کسی مزاح نکرد، و چون چیزی از منافع دنیا عایدش می شد اظهار شادمانی نمی کرد، و اگر از دست می داد اظهار اندوه نمی نمود، زنانی بسیار گرفت ، و خدا فرزندان بسیار به او مرحمت نمود، و لیکن بیشتر آن فرزندان را از دست داد، و بر مرگ احدی از ایشان نگریست ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۲

لقمان هرگز از دو نفر که نزاع و یا کتک کاری داشتند نگذشت ، مگر آنکه بین آن دو را اصلاح کرد، و از آن دو عبور نکرد، مگر وقتی که دوستدار یکدیگر شدند، و هرگز سخن نیکو از احدی نشنید، مگر آنکه تفسیرش را پرسید، و پرسید که این سخن را از که

شنیده ای؟ لقمان بسیار با فقهاء و حکما نشست و برخاست می کرد، و به دیدن قاضیان و پادشاهان و صاحبان منصب می رفت، قاضیان را تسلیت می گفت، و برایشان نوحه سرایی می کرد، که خدا به چنین کاری مبتلایشان کرده، و برای سلاطین و ملوک اظهار دلسوزی و ترحم می نمود، که چگونه به ملک و سلطنت دل بسته، و از خدا بی خبر شده اند، لقمان بسیار عبرت می گرفت، و طریقه غلبه بر هوای نفس را از دیگران می پرسید، و یاد می گرفت، و با آن طریقه همواره با هوای نفس در جنگ بود، و از شیطان احتراز می جست، و قلب خود را با فکر، و نفس خویش را با عبرت، مداوا می کرد، هرگز سفر نمی کرد مگر به جایی که برایش اهمیت داشته باشد، به این جهات بود که خدا حکمتش بداد، و عصمتش ارزانی داشت

و خدای تبارک و تعالی دستور داد به طوائفی از فرشتگان که در نیمه روزی که مردم به خواب قیلوله رفته بودند، لقمان را ندا دهند - به طوری که صدای ایشان را بشنود، ولی اشخاص ایشان را نبیند - که: ای لقمان آیا می خواهی خدا تو را خلیفه خود در زمین کند؟ تا فرمانفرمای مردم باشی؟ لقمان گفت: اگر خدا بدین شغل فرمانم دهد که سمعا و طاعتا، چون اگر او اینکار را از من خواسته باشد، خودش یاریم می کند، و راه نجاتم می آموزد، و از خطا نگهم می دارد، ولی اگر مرا مخیر کند من عافیت را اختیار می کنم

ملائکه گفتند: ای لقمان چرا؟ گفت برای اینکه داوری بین مردم در دشوارترین موقعیت ها برای حفظ عصمت است، و فتنه و آزمایش از هر جای دیگر سخت تر و بیشتر است و آدمی بی چاره می ماند، و کسی هم کمکش نمی کند، ظلم از چهار سو احاطه اش نموده، کارش به یکی از دو احتمال می انجامد، یا این است که در داوری اش رای و نظریه اش مطابق حق و واقع می شود، که در این صورت جا دارد که سالم باشد، و احتمال آن هست، و یا این است که راه را عوضی می رود که در این صورت راه بهشت را عوضی می رود و هلاکتش قطعی است، و اگر آدمی در دنیا ذلیل و ضعیف باشد آسان تر است تا آنکه در دنیا رئیس و آبرومند بوده ولی در آخرت ذلیل و ضعیف باشد، از سوی دیگر کسی که دنیا را بر آخرت ترجیح دهد هم در دنیا خاسر و زیانکار است، و هم در آخرت، چون دنیایش تمام می شود، و به آخرت هم نمی رسد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۳

ملائکه از حکمت او به شگفت آمده، خدای رحمان نیز منطق او را نیکو دانست، پس همین که شام شد، و در بستر خوابش آرمید، خدا حکمت را بر او نازل کرد، به طوری که از فرق سر تا قدمش را پر کرد، و او خود در خواب بود که خدا پرده و جامعه ای از حکمت بر سراسر وجود او پوشانید

لقمان از خواب بیدار شد، در حالی که قاضی ترین مردم زمانش بود، و در بین مردم می آمد، و به حکمت سخن می گفت، و حکمت خود را در بین مردم منتشر می ساخت

سپس امام صادق (علیه السلام) فرمود: بعد از آن که فرمان خلافت به او داده شد، و او پذیرفت، خدای عزوجل ملائکه را فرمود تا داوود را به خلافت ندا دهند، داوود پذیرفت بدون اینکه شرطی را که لقمان کرده بود به زبان آورد پس خدای عزوجل خلافت در زمین را به او داد، و چند مرتبه مبتلا به آزمایش شد، و در هر دفعه پایش بطرف خطا لغزید و خدا او را نگهداری نموده و از آن انحرافش در گذشت

لقمان بسیار بدیدن داوود می رفت، و او را اندرز می داد، و مواعظ و حکمت ها و علوم بسیار در اختیارش می گذاشت، و داوود همواره به او می گفت: خوشا به حالت ای لقمان، که حکمت به تو داده شد، و به بلای خلافت هم گرفتار نگشتی، و به داوود خلافت داده شد و به حکم و فتنه گرفتار آمد پاره ای از مواعظ و حکم آن جناب آن گاه امام صادق (علیه السلام) درذیل آیه ((و اذ قال لقمن لابنه و هو يعظه: يا بني لا تشرك بالله، ان الشرك لظلمعظيم)) فرمود: لقمان پسرش ((باثار)) را وقتی اندرز می داد آن قدر کلماتش نافذ بود که فرزندش در نهایت درجه تاثر قرار می گرفت

ای حماد از جمله مواعظی که به فرزندش کرد یکی این بود که: ای پسر! تو از آن روزی که به دنی افتادی، پشت به دنیا و رو

به آخرت کردی، و خانه‌ای که داری به طرف آن می‌روی نزدیک تر به تو است، از خانه‌ای که از آن دور می‌شوی، پسر م همواره با علما بنشین، و با دو زانوی خود مزاحمشان شو، ولی با آنان مجادله مکن، که اگر چنین کنی از تعلیم تو دریغ می‌ورزند، و از دنیا بقدر بلاغ و رفع حاجت بگیر، و یک باره ترک آن مگویی، و گر نه سربار جامعه خواهی شد، و در دنیا آن چنان داخل مشو که به آخرت ضرر رساند، آن قدر روزه بگیر که از شهوت جلوگیری کند، و آن قدر روزه بگیر که از نماز بازت دارد، زیرا نماز نزد خدا م‌حبوبتر از روزه است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۴

پسر م دنیا دریایی است عمیق، که دانشمندانی بسیار در آن هلاک شدند، و چون چنین است تو کشتی خود را در این دریا از ایمان بساز، و بادبان آن را از توکل قرار ده، و آذوقه‌ای از تقوای خدا در آن ذخیره کن، اگر نجات یافتی، به رحمت خدا یافته‌ای و اگر هلاک شدی به گناهانت شده‌ای

پسر م اگر طفل صغیری را در کودکی ادب کنی، تو را در بزرگی سود می‌رساند و تو از آن بهره‌مند شوی، و معلوم است کسی که برای ادب ارزشی قائل است، نسبت به آن اهتمام می‌ورزد، و کسی که بدان اهتمام بورزد نخست راه بکار بستنش را می‌آموزد و کسی که می‌خواهد راه تادیب را بیاموزد، سعی و کوشش بسیار می‌شود، و کسی که سعی و کوشش را در طلب آن بسیار کرد قدم قدم به نفع آن بر می‌خورد، و آن را عادت خود قرار می‌دهد

آری خواهی دید که تو خود جانشین گذشتگان خود شده‌ای، و از جانشین خودت سود می‌بری، و هر صاحب رغبتی به تو امید می‌بندد، که از ادب چیزی بیاموزد، و هر ترسنده‌ای از صولت هراسناک می‌شود

زنهار، که به خاطر بدست آوردن و طلب غیر علم و ادب، در طلب ادب دچار کسالت نشوی، و اگر در امر دنیا شکست خوردی، زنهار که در امر آخرت مغلوب نشوی، و بدان که اگر طلب علم از تو فوت شود، در امر آخرت شکست خورده‌ای، و در روزها و شبها و ساعتها بهره‌ای بگذار برای طلب علم، برای اینکه عمر گرانبه را هیچ چیز چون ترک علم ضایع نمی‌کند و مبادا که هرگز با اشخاص لجوج در افتی، و هرگز با مردی فقیه جدال مکن، و هرگز با صاحب سلطنتی دشمنی موز، و با هیچ ستمگری سازگاری و دوستی مکن، و با هیچ فاسقی برادری موز، و با هیچ متهمی رفاقت مکن، و علم خود را مانند پولت گنجینه کن، و بهر کس و ناکس عرضه مدار

پسر م از خدای عزوجل آنچنان بترس که اگر در قیامت نیکبهای همه نیکان جن و انس را داشته باشی باز ترس آن داشته باشی که عذابت کند، و از خدا امید رحمت داشته باش آنچنان که اگر در روز قیامت تمامی گناهان جن و انس را داشته باشی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۵

باز احتمال و امید اینکه خدا تو را بیامرزد داشته باشی. پسرش به او گفت: پدر جان چطور چنین چیزی ممکن است، که در عین داشتن چنان خوفی، این چنین امیدی هم داشته باشم، و این دو حالت متضاد در یک دل چگونه جمع می‌شود؟ لقمان گفت: پسر م اگر قلب مومن را بیرون آرند، در آن دو نور یافت می‌شود، نوری برای خوف، و نوری برای رجاء و اگر آن دو را با م‌قیاسی بسنجند، برابر همنند، هیچ یک از دیگری حتی به سنگینی یک ذره بیشتر نیست، و کسی که به خدا ایمان دارد، به گفته او نیز ایمان دارد، و کسی که به گفته او ایمان داشته باشد، به فرمان او عمل می‌کند، و کسی که به فرمان او عمل نکند، گفتار او را تصدیق نکرده، پس این حالات دل هر یک گواه دیگری است

پس کسی که به راستی ایمان به خدا داشته باشد، برای خدا عمل را خالص و خیرخواهانه انجام می‌دهد، و کسی که برای خدا عمل را خالص و خیرخواهانه انجام دهد، براستی ایمان به خدا دارد، و کسی که خدا را اطاعت می‌کند، از او هراسناک نیز هست، و کسی که از خدا هراسناک باشد او را دوست هم دارد، و کسی که او را دوست بدارد، او امرش را پیروی می‌کند، و کسی که پیرو اوامر خدا باشد، مستوجب بهشت و رضوان او می‌شود، و کسی که پیروی خشنودی خدا نکند، از غضب او هیچ باکی ندارد، و

پناه می بریم به خدا از غضب او

پسرم به دنیا رکون و اعتماد مکن ، و دلت را مشغول بدان مدار، چون خدای تعالی هیچ خلقی را خوارتر از دنیا نیافریده ، آیا نمی بینی که نعیم دنیا را مزد و پاداش مطیعان نکرده ، و آیا نمی بینی که بلای دنیا را عقوبت گنه کاران قرار نداده ؟

و در کتاب قرب الاسناد، هارون ، از ابن صدقه ، از جعفر بن محمد از پدرش (علیهماالسلام) روایت کرده که فرمود: شخصی از لقمان پرسید: آن چه دستوری است که جامع همه حکمت‌های تو باشد؟ گفت: اینکه خود را درباره چیزی که برایم ضمانت کرده اند به زحمت نیندازم ، و آنچه را که به خود من واگذار نموده اند ضایع نکنم ، (یعنی عمر خود را صرف رزقی که ضامن آن شده اند نسازم ، و درباره سعادت آخرتم که به خود من واگذار نموده اند اهمال نکنم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۶

و در بحار از قصص الانبیاء به سند خود از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از جمله نصایحی که لقمان به فرزندش کرد، یکی این است که: پسرم اگر درباره مردن شک داری ، خواب را از خودت بردار، و هرگز نمی توانی چنین کنی ، و اگر درباره قیامت شک داری ، بیداری را از خودت بردار، و هرگز نمی توانی

برای اینکه اگر در این اندرز من دقت کنی خواهی دید که نفس تو به دست دیگری اداره می شود، و نیز خواهی دانست که خواب به منزله مرگ ، و بیداری بعد از خواب به منزله بعث بعد از مردن است

و نیز فرمود: لقمان به فرزندش گفت: پسرم زیاد نزدیکش مشو، که از آن دور خواهی ماند، و زیاد هم دور مشو که خوار خواهی گشت ، (یعنی در طلب دنیا میانه رو باش)

و نیز فرموده: پسرم هر جنبنده ای مثل خود را دوست می دارد، مگر فرزند آدم که هم افق خود را - در مزیتی از مزایا - دوست نمی دارد، و متاعی که داری نزد خواهان آن عرضه بدار، (و گر نه بازارش کساد خواهد شد) همانطور که بین گرگ و گوسفند هرگز دوستی برقرار نمی گردد، همچنین بین نیکوکار و فاجر دوستی برقرار نمی شود، (پسرم) هر که با قیر سر و کار پیدا کند، سرانجام به قیر آلوده می شود، آمیزش با فاجران نیز چنین است ، عاقبت از او یاد می گیرد، (چون نفس انسان خود پذیر است) ، (پسرم) هر کس سر و کله زدن و مجادله را دوست بدارد، عاقبت زبانش به فحاشی باز خواهد شد، و هر کس به جایی ناباب قدم نهد، عاقبت متهم می شود، و کسی که همنشینی با بدان کند، سالم نمی ماند، و کسی که اختیار زبان خود را در کف ندارد، سرانجام پشیمان می شود

و نیز در اندرز فرزندش فرمود: پسرم صد دوست بگیر، ولی یک دشمن بگیر، پسرم وظیفه ای نسبت به خلاق خود داری ، و وظیفه ای نسبت به خلقت ، اما خلاق تو همان دین تو است ، و خلق تو عبارت است از طرز رفتار در بین مردم ، پس مراقب باش خلقت را مبعوض و منفور مردم مسازی و به همین منظور محاسن اخلاق را یاد بگیر

پسرم بنده اختیار باش ، ولی فرزند اشرار مباش ، فرزندم امانت را بپرداز، تا دنیا و آخرت سالم بماند، و امین باش که خدا خائنین را دوست ندارد، پسرم این طور مباش که به مردم نشاندهی که از خدا می ترسی ، و در قلب بی پروای از او باشی

و در کافی به سند خود از یحیی بن عقبه ازدری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از جمله مواعظی که لقمان به فرزندش کرد این بود که: پسرم مردم قبل از زمان تو برای فرزندان خود جمع کردند، و الان تو می بینی که نه آنچه جمع کرده بودند مانده است ، و نه آن فرزندان که برایشان جمع کردند، آخر مگر نه این است که تو بنده ای اجیر هستی که ماء مور شده ای کاری را انجام دهی ، و وعده ات دادند که در مقابل مزدت بدهند؟ پس عملت را مستوفی و کامل انجام بده ، تا اجرت را کامل دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۷

و در این دنیا چون گوسفندی مباش که در زراعتی سبز و خرم بیفتد و بچرد تا چاق شود. چون آن حیوان هر چه زودتر چاق شود، ب ه کارد قصاب نزدیک تر شده است ، و لیکن دنیا را به منزله پلی بگیر، که بر روی نهری زده باشند، که تو از آن بگذری و

رهايش كنى ، و ديگر تا ابد به سوى آن برنگردى ، پس بايد آن را خراب كنى ، نه اينكه تعمير نمايى ، چون تو ماء‌مور به تعمير آن نيستى

و نيز بدان كه تو به زودى و در فردايى نزديك وقتى پيش خداى عزوجل بايستى ، از چهار چيز بازخواست خواهى شد، از جوانى ات كه در چه راهى تباه كردى ، و از عمرت كه در چه فانى اش ساختى ، و از مالت كه از كجا آوردى و در كجا مصرف نمودى ، پس خود را آماده كن و جوابى مهيا بساز، و از آنچه از دنيا از كفت رفته غم مخور، چون اندك دنيا دوام و بقاء ندارد، و بسيارش از گزند بلاء ايمن نيست ، پس حواست را جمع كن ، و سخت در كار خويش بكوش ، و پرده از روى خود كنار زن ، و متعرض رحمت پروردگارت شو، و در دلت همواره توبه را تجديد كن ، و در زمان فراغت در عمل شتاب كن قبل از آن كه مرضها و بلاها به سوى تو روى آورند، و قبل از آنكه ايامت به سر آيد و مرگ بين تو و خواسته هایت حائل شود

و در بحاراز قصص نقل کرده که به سند خود از حماد از امام صادق (عليه السلام) روايت کرده که گفت: لقمان به پسرش گفت: پسر جان! زنهار از كسالت و بد خلقى و كم صبـرى ، كه با داشتن اين چند عيب هيچ دوستى با تو دوام نـمى آورد، و همواره در امور خود ملازم وقار و سكـينت باش ، و نفس خود را بر تحمل زحمات برادران صابر كن ، و با همه مردم خوش خلق باش پسر م اگر مال دنيايى نداشتى كه با آن صله رحم كنى ، و بر برادران تفضل نمايى ، حسن خلق و روى خوش داشته باش ، چون كسى كه حسن خلق دارد اخيار او را دوست مى دارند، و فجار از او دورى مى نمايند، پسر جان! به آنچه خدا قسمت تو کرده قانع باش تا زندگى تو با صفا شود، پس اگر خواستى عزت دنيا برايت جمع شود، طمعت را از آنچه در دست مردم است ببر، چون انبياء و صديقين اگر رسيدند به آنچه كه رسيدند به سبب قطع طمعشان بود ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۸

مؤلف: اخبار در مواعظ لقمان بسيار زياد است ، ما به منظور اختصار به همين مقدار اكتفاء كرديم لقمان

ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۶ صفحه ۳۳۹

آيات ۲۰ - ۳۴، سوره لقمان

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجِدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ (۲۰) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (۲۱) وَمَن يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (۲۲) وَمَن كَفَرَ فَلَا يَحْزَنُكَ كُفْرُهُ إِنَّا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۲۳) نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ (۲۴) وَلئن سَأَلْتَهُم مَّن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ يَلِئَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۲۵) لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْخَمِيدُ (۲۶) وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِثَتْ كَلِمَتَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۷) مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَحْسَبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (۲۸) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۲۹) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (۳۰) أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِّنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (۳۱) وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَّوْجٌ كَالظَّلِيلِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ (۳۲) يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِاتِّدَاعُ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ الْوَالِدِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ (۳۳) إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعِيَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ

أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (۳۴) ترجمه تفسير الميزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۰

ترجمه آیات

مگر نمی بینید كه خدا هر چه را كه در آسمانها و زمين هست رام شما كرد؟ و نعمتهای خويش را آشكارا و نـهان بر شما كامل

نمود؟ (و باز) بعضی از مردم بدون علم و هدایت و کتاب، درباره خدا مجادله می کنند (۲۰) و چون به آنها گفته شود: چیزی را که خدا نازل کرده پیروی کنید، گویند: (نه)، تنها آیینی را که پدران خود را بر آن یافته ایم پیروی می کنیم، حتی اگر شیطان (در نتیجه پیروی از پدرانشان) به سوی عذاب سوزان دعوتشان کند، باز هم آنان را پیروی می کنند؟ (۲۱). هر کس توجه بی شائبه خویش را سوی خدا کند، و نیکوکار باشد، به دستاویز محکمی چنگ زده، و عاقبت کارها سوی خدا است (۲۲) و هر که انکار کند انکارش ترا محزون نکند، چون بازگشتشان سوی من است، و ما از اعمالشان خبرشان می دهیم، که خدا مکنون سینه ها را می داند (۲۳) اندکی برخوردارشان کنیم، و سپس به سوی عذابی سختشان بکشیم (۲۴) اگر از آنان پرسی آسمانها و زمین را کی آفریده؟ گویند: خدا، بگو پس ستایش هم خاص خداست، ولی بیشترشان نمی دانند (۲۵) هر چه در آسمانها و زمین هست از خدا است، و خدا همو بی نیاز و ستوده است (۲۶) اگر آنچه در زمین درخت هست، قلم باشد، و دریا، به کمک آن دریا، هفت دریای دیگر مرکب، کلمات خدا تمام نشود، که خدا نیرومند و حکیم است (۲۷) خلق کردن شما، و از نو زنده کردنتان جز به مانند خلق کردن یک تن نیست، چون خدا شنوا و بینا است (۲۸) مگر نمی بینی که خدا شب را به روز می برد، و روز را به شب می برد، و آفتاب و ماه را به خدمت گرفته، که هر یک به مدتی معین روان است، و خدا از اعمالی که می کنید آگاه است (۲۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۱

چنین است، چون خدا حق است، و آنچه سوای او می خوانند باطل است، و خدا والای بزرگ است (۳۰) مگر نمی بینی که به نعمت خدا کشتی به دریا روان است، تا آیه های خویش به شما بنمایاند؟ که در این برای همه صبر پیشگان سپاسگزار عبرت‌هاست (۳۱) و چون موجی بمانند کوه ها، آنان را فرا گیرد، خدا را بخوانند، و دین را خاص او کنند، و چون به خشکیشان برد، تنها بعضی شان معتدلند، و آیه های ما را جز عهدشکنان کفران پیشه انکار نمی کنند (۳۲) ای مردم! از پروردگارتان بترسید، و از روزی که پدر برای فرزندش کاری نسازد، و فرزند به هیچ وجه کار ساز پدر خود نشود، بیمناک باشید، که وعده خدا حق است، زندگی این دنیا فریبتان ندهد، و شیطان فریبنده، در کار خدا به فریبتان نکشد (۳۳) بدرستی علم رستاخیز پیش خدا است، که باران فرود آورد، و آنچه را در رحمها است بداند، کسی نمی داند که فردا چه می کند و کسی نمی داند که در کدام سرزمین می میرد، اما خدا دانا و آگاه است (۳۴)

#### بیان آیات

در این آیات به ما قبل داستان لقمان برگشته، که آیات وحدانیت خدا و نداشتن شریک، و ادله آن را ذکر نمود، و بدین جا منتهی شد، که فرمود: ((هذا خلق الله فارونی ما ذا خلق الذین من دونه بل الظالمون فی ضلال مبین))  
 أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمَوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَیْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ  
 از این جا به ما قبل داستان لقمان رجوع شده، و همین خود دلیل است بر اینکه خطاب (آیا نمی بینید) به مشرکین است، هر چند که ذیل آیه اشعار دارد بر عمومیت خطاب

و بنابراین صدر آیه تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و متصل است به جمله ((هذا خلق الله فارونی ما ذا خلق الذین من دونه)) و دیگر التفاتی در جمله ((الم تر و)) نیست

و بنابر تقدیری که آیه مورد بحث جزو کلام خدای تعالی باشد، آن وقت در جمله ((الم تر و)) التفاتی از سیاق غیبت در جمله ((بل الظالمون فی ضلال مبین))، به سیاق خطاب، به کار رفته است، و التفات در مثل این گونه موارد از باب شدت یافتن و جد گوینده، و عصبانیتش از جهل شنوندگان، و اصرارشان بر گمراهی است، که هیچ راهنمایی سودی به ایشان نمی بخشد، و هیچ اشارتی درحالتشان موثر واقع نمی شود، به همین جهت با اینکه تا کنون در سیاق غیبت حرف می زد، ناگهان روی سخن به خود شنوندگان نموده، آنچه که در معرض دید و شنوایی ایشان است به رخشان می کشد، بلکه از خواب خرگوشی خود بیدار گشته، و از غفلت





حقایقی است که خدا از طریق وحی و یا الهام به دل انسان افاضه می کند، و مراد از کتاب، کتابهای آسمانی است که از طریق وحی و نبوت به خدا منتهی و مستند می شود، و به همین جهت که مستند به اوست آن را منیر و روشنگر توصیف کرد، و این سه طریق از طرق علم است که چهارمی برایش نیست

و بنابراین معنای آیه این می شود که: بعضی از مردم بدون هیچ یک از این سه علم در وحدانیت خدا از حیث ربوبیت و الوهیت مجادله می کنند، و هیچ حجت قابل اعتمادی ندارند، تنها و تنها مدرکشان تقلید است

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ...

ضمیرهای جمع همه به کلمه ((من)) بر می گردد، که از لحاظ معنا جمع است، همچنان که ضمیر مفرد در آیه قبلی نیز به ((من)) بر می گشت از لحاظ لفظش، که مفرد است

و اگر در جمله ((و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله)) فرمود پیروی کنید آنچه را که خدا نازل کرده، با اینکه می توانست بفرماید: پیروی کنید کتاب و یا قرآن را، برای این است که اشاره کند به اینکه دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دارای حجت و برهان است، نه صرف زورگویی و ادعا، برای اینکه نزول این کتاب موید به حجت نبوت است، پس گویا فرموده: ((وقتی دعوت می شوند به سوی توحید، توحیدی که کتاب بر آن دلالت دارد، کتابی که نزولش از ناحیه خدا قطعی است، در پاسخ چنین و چنان می گویند)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۴

و به عبارتی دیگر، وقتی حقایق و معارف را با دلیل در اختیار آنان قرار می دهند، ایشان در مقابل با تحکم و زور جواب می دهند، بدون اینکه هیچ حجتی بر گفتار خود ارائه دهند، و آن این است که می گویند: ما پدران خود را بر کیش شرک یافتیم، و ایشان را پیروی می کنیم

((او لو كان الشيطان يدعوهم الى عذاب السعير)) - یعنی آیا پدران خود را پیروی می کنند حتی در صورتی که شیطان ایشان را به وسیله این پیروی به سوی عذاب آتش دعوت کرده باشد؟ و بنابراین، استفهام در آیه انکاری، و کلمه ((لو)) وصلیه، و عطف بر محذوف خواهد بود، و تقدیر آن چنین می شود: ((ایتبعونهم لو لم يدعوهم الشيطان و لو دعاهم؟)) یعنی آیا پدران خود را پیروی می کنند، چه در صورتی که شیطان ایشان را دعوت نکرده باشد، و چه در صورتی که دعوت کرده باشد؟

و حاصل کلام این می شود، که پیروی وقتی نیکو و بجاست، که پیروی شدگان بر حق بوده باشند، و اما اگر خود آنان بر باطل بوده باشند، و پیروی آنان پیروان را به شقاوت و عذاب سعیر بکشاند، دیگر این پیروی به جا و صحیح نیست، چون پیروی در پرستش غیر از خدا است، و کسی غیر از خدا قابل پرستش نیست

وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

این جمله استینافی است و احتمال هم دارد که حال از مفعول ((یدعوهم)) باشد، و در معنای جمله حالیه ضمیری به ایشان بر گردد، که در این صورت معنای آیه و ما قبلش این است که: آیا حتی اگر شیطان ایشان را دعوت به فلان و فلان کرده باشد، در حالیکه هر کس محسن باشد و روی خود تسلیم به سوی خدا کرده باشد نجات یافته، و رستگار است و نیز در حالی که عاقبت امور به سوی خدا راجع است، پس واجب می شود که همو معبود باشد

و اسلام وجه به سوی خدا، به معنای تسلیم آن برای اوست، به این معنا که انسان با همه وجودش رو به خدا کند. و او را پرستش نماید، و از ما سوای او اعراض کند، و کلمه ((محسن)) اسم فاعل از مصدر احسان است، و احسان به معنای به جا آوردن اعمال صالح است با داشتن یقین به آخرت، همچنان که در اول سوره که می فرماید: ((هدی و رحمه للمحسنین))، خودش محسنین را به این معنا تفسیر کرده، فرموده: ((الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم بالآخره هم یوقنون - کسانی که نماز می خوانند و زکات می دهند، و در حالی که به آخرت یقین دارند)). و کلمه ((عروه الوثقی)) به معنای دست آویزی است که قابل جدا شدن

نباشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۵

و معنای آیه این است که هر کس خود را یگانه بداند، و با یقین به معاد عمل صالح انجام دهد، او اهل نجات است، و سرانجام هلاک نخواهد شد، چون سرانجامش به سوی خدا است، و هم و وعده نجات و رستگاریش داده است

از این بیان روشن می شود که جمله ((و الی الله عاقبه الامور))، در مقام تعلیل جمله ((فقد استمسک بالعروه الوثقی)) می باشد، چون این جمله (دستاویز محکم) استعاره تمثیلی، از نجات و رستگاری است، می گوید برای این به چنین دستاویزی چنگ زده، که منتهی به خدایی است، که وعده چنین نجات و فلاحی را داده است

وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ... إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ

این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسلیت می دهد و دلخوش می کند تا اندوه بر او چیره نشود، به اینکه بالاخره روزی به سوی خدا بر می گردند، و خدا به آنچه می کرده اند آگاهشان می کند، یعنی حقیقت اعمالشان و آثار سوء آن که همان آتش است برایشان هویدا می گردد

((نمتعهم قليلا- ثم نضطرهم الی عذاب غلیظ)) - در این جمله با بیانی دیگر از حقیقت حال کفار پرده برداری می کند، چون در جمله ((الینا مرجعهم فننبئهم بما عملوا)) چه بسا توهم گردد، مادامی که در دنیا و متعم به نعمت های آن هستند، دست خدا به ایشان نمی رسد، و از قدرت خدا خارجند، بله بعد از آنکه مردند یا مبعوث شدند آن وقت داخل در قدرت خدا می شوند، و خدا با عذاب خود از ایشان انتقام می گیرد

لذا این جمله این توهم را دفع نموده و می فهماند که کفار در دنیا نیز حتی یک لحظه خارج از تدبیر خدا نیستند، و اگر با متاع اندک دنیا بهره مندشان می کند، چیزی نخواهد گذشت که مضطر و ناچارشان می کند، تا با پای خود به سوی عذابی غلیظ روان شوند. پس به هر حال مغلوب و مقهورند، و دائما امر آنان به دست خدا است و نمی توانند خدا را به ستوه آورند نه در حال بهره مندیشان، و نه در غیر آن حال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۶

وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

این آیه اشاره است به اینکه کفار نیز مانند عموم بشر مفسور بر توحید، و به آن معترفند، اعتراف ناخودآگاه، برای اینکه اگر از ایشان سوال شود چه کسی آسمانها و زمین را آفریده؟ اعتراف خواهند کرد به اینکه خدا عز اسمه آن را آفریده، و وقتی آفریدگار آنها خدا باشد، پس مدبر آنها نیز همو خواهد بود، چون تدبیر جدا از خلقت نیست

و وقتی خالق و مدبر عالم خدا باشند، و آن منعمی که نعمت ها را قبض و بسط می دهد، به یکی تنگ می گیرد، و به دیگری توسعه می دهد. و نیز آن کسی که همه ترسها و امیدها از او و به او است، پس معبود هم همو است، و شریکی برایش نیست پس ناخودآگاه به وحدانیت خدا اعتراف دارند

لذا به رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور می دهد، تا خدا را بر این اعتراف ناخودآگاهشان حمد گوید، می فرماید: ((قل الحمد لله)) (آن گاه اشاره به این معنا می کند که اکثر آنان معنای اعتراف خود را که خدا خالق است، و لوازم این اعتراف را نمی دانند، ((بل اکثرهم لا- يعلمون))، بله اندکی از ایشان این معنا را می دانند، و لیکن آنها هم در برابر حق خضوع ندارند، و آن را دانسته و با یقین بدان انکار می کنند، همچنان که در جای دیگر درباره این طائفه فرموده: ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) (احتجاج بر وحدانیت خدای تعالی در الوهیت و ربوبیت، از طریق انحصار ملک حقیقی در او، و غنی و حمید علی الاطلاق بودنش جل و علا

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

چون اعترافشان به خالق بودن خدای سبحان مستلزم اثبات یگانگی او در ربوبیت و الوهیت بود، زیرا تدبیر و تصرف در دست اوست

، و اعتراف به خالق بودن او کافی در استلزام مذکور بود لذا در تمامیت حجت به همان مقدار اکتفاء نمود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مأمور به حمد نمود و قوم را به خاطر غفلتشان جاهل خواند  
آنگاه در آیه مورد بحث برای بار دوم از طریق انحصار ملک حقیقی در خدا، احتجاج کرد بر وحدانیت او، چون او غنی مطلق، و محمود مطلق است

بیان این احتجاج این است که خدای تعالی مبدا تمامی خلایق، و دهنده تمامی کمالات است، پس خود او باید دارای هر چیز باشد که موجودات محتاج به آنند، پس او غنی علی الاطلاق است، چون اگر از جهتی غنی و از جهتی دیگر محتاج باشد، نمی تواند از آن جهت، دهنده کمال باشد و این خلف فرض است، زیرا گفتیم که او دهنده هر کمال است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۷

و چون غنی علی الاطلاق است، پس آنچه در زمین و آسمانهاست، ملک اوست، پس او مالک علی الاطلاق نیز هست، و می تواند در ملک خود به هر نحو که بخواهد تصرف کند، پس هر تدبیر و تصرفی که در عالم واقع می شود از آن اوست، چون اگر چیزی از آن تدبیرها از غیر او باشد، آن غیر نیز به همان مقدار مالک خواهد بود، و حال آنکه گفتیم مالک علی الاطلاق اوست، و چون تدبیر و تصرف تنها از خدا است، پس تنها او رب العالمین، و الهی است که باید پرستیده شود، و از انعام و احسانش سپاسگزاری گردد

این آن معنایی است که جمله: ((الله ما فی السموات و الارض ان الله هو الغنی)) بدان اشاره می کند، ((جمله الله ما فی...)) حجت بر وحدانیت خدا است، و جمله ((ان الله هو الغنی)) تعلیل مالکیت علی الاطلاق اوست

و اما کلمه ((حمید)) که به معنای محمود در افعال است، مبدء دیگری است برای حجت، چون حمد به معنای ثنای در مقابل جمیل اختیاری است، و هر جمیل که در عالم است ملک خدای سبحان است، پس قهرا ثنایی هم که هر جمیلی استحقاق آن را دارد، به خدا بر می گردد، و ثنای خدا است، پس خدا حمید علی الاطلاق است، و اگر از این تدبیر متقن و جمیل که در عالم است چیزی و مقداری از آن از غیر خدا بود، و آن مقدار هیچ نسبتی و ارتباطی با خدا نداشت، حمد و ثنای آن مقدار جمیل نیز مال غیر خدا می شد. نه مال خدا، در نتیجه خدا حمید علی الاطلاق، و حمید نسبت به هر چیز نمی بود، و حال آنکه فرض کردیم که او حمید علی الاطلاق است، و خلف فرض باطل است

افاده کثرت و وسعت خلق و تدبیر خدای تعالی

و لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ...

کلمه ((من شجره))، بیان موصول ((ما)) می باشد، و ((شجره)) واحد ((شجر)) است، که در این مقام که سیاق، سیاق ((لو)) می باشد، استغراق و کلیت را می رساند، یعنی هر درختی که در زمین است، و مراد از ((بحر)) هم، مطلق دریا است، و معنای جمله ((یمده من بعده سبعة ابحر)) این است که هفت دریای دیگر نظیر دریای مفروض آن را کمک کند، و بر آن اضافه شود

و ظاهرا مراد از عدد هفت افاده تکثیر است، نه اینکه این عدد خصوصیتی داشته باشد. و اما لفظ ((کلمه)) در لغت به معنای لفظی است که دلالت بر معنایی داشته باشد، و به همین جهت لفظ بی معنا را کلمه نمی گویند، ولی در کلام خدای سبحان بر ((هستی)) اطلاق شده است، البته هستی افاضه شده به امر او، که از آن به کلمه ((کن)) تعبیر کرده و فرموده: ((انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون)) و نیز حضرت مسیح را ((کلمه)) خوانده و فرموده: ((و كلمته القیها الی مریم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۸

پس معنای آیه این است که اگر تمامی درختان زمین قلم گردد، و دریا به اضافه هفت دریای دیگر مانند آن مرکب فرض شود، و با این قلم و مرکب کلمات خدا را - بعد از تبدیل آنها به الفاظ - بنویسند، آب دریاها قبل از تمام شدن کلمات (مخلوقات) خدا تمام

می شود، چون آب دریاها هر چه باشد متناهی است، و کلمات خدا نامتناهی

از اینجا معلوم می شود که در آیه شریفه حذف و اختصارگویی شده، و جمله ((ان الله عزیز حکیم)) در مقام تعلیل است، و معنای آن این است که: ((زیرا خدای تعالی عزیز است، و چیزی عزیز و قاهر بر او نیست))، پس این کتابی هم که گفتیم آنچه را نزد خدا است تمام نمی کند، و حکیم است، و به همین جهت تدبیر را به غیر واگذار نمی سازد

آیه مورد بحث متصل به ما قبل است، برای اینکه این آیه نیز مانند آیه قبلی دلالت دارد بر اینکه تدبیر خلق مخصوص خدای سبحان است، و نه غیر، چیزی که هست آیه مورد بحث در این صدد است که وسعت تدبیر خدا، و کثرت اوامر تکوینی او را در خلق و تدبیر برساند، می فرماید: آن قدر اوامرش در خلق و تدبیر بسیار است، که دریا و هفت دریای دیگر مثل آن اگر مداد شوند، و درختان زمین به صورت قلم در آیند، و بخواهند کلمات او را بنویسند، دریاها قبل از تمام شدن اوامر او تمام می شوند

بیان امکان معاد در برابر استبعاد مشرکین

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفْئُسٍ وَحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

این جمله در مقام بیان امکان معاد است، چون مشرکین از این جهت که بسیاری مردگان و در هم و برهم شدن خاک آنها با خاک زمین را می دیدند، و می دیدند که هیچ امتیازی بین خاک فلان شخص با خاک آن دیگری نیست، لذا زنده شدن مردگان را بعید می شمردند

به همین جهت خدای تعالی در این آیه فرموده: ((خلقت و بعث همه شما عینا مانند بعث یک فرد است، همانطور که بعث یک فرد برای ما ممکن است، بعث افراد در هم و برهم شده نیز مثل آن ممکن است چون هیچ چیزی خدا را از چیز دیگر باز نمی دارد، و بسیاری عدد او را به ستوه نمی آورد، و نسبت به قدرت او یکی با بسیار، مساوی است، و اگر در آیه مورد بحث با اینکه گفتگو از مساله بعث بود، خلقت را هم ضمیمه فرمود، برای این است که در ضمن سخن بفهماند خلقت و بعث از نظر آسانی و دشواری یکسانند، بلکه اصلا فعل خدا متصف به آسانی و دشواری نمی شود

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۴۹

شاهد این معنا اضافه شدن خلق و بعث به ضمیر جمع مخاطب (کم - شما) می باشد، که منظور از آن، همه مردم است، و آنگاه تشبیه همه به یک نفر است، و معنایش این است که: خلقت همه شما مردم با همه کثرتی که دارید، و همچنین بعث شما، مانند خلق و بعث یک نفر است، و شما با همه سیاریتان با یک نفر مساوی هستید، برای اینکه اگر فرض شود که بعث همه شما و پاداش و کیفر دادن به اعمال همه شما دشوار باشد، لابد به خاطر جهل دشوار می شود، یعنی از آنجایی که هر یک نفر از شما هزاران کار نیک و بد دارد، این کارها با هم مخلوط و مشتبه می شود، و خدا نمی داند کدام کار از کدام یک از شما است. و لیکن بعد از آنکه ثابت شد که خدا جاهل نیست، چون شنوای اقوال و بینای اعمال شماست، و به عبارتی دیگر هر چه از شما سر بزند در برابر او، و زیر نظر او سر می زند، پس دیگر مخلوط و مشتبه شدن اعمال شما برای او فرضی است محال

اعتراض به آینه شریفه و پاسخ به آن

با این بیان جواب اعتراضی که به آیه شده، داده می شود. اعتراض این است که مناسب با تعلیل برای یکسان بودن بعث یک نفر و یک میلیون نفر به (سمیع و بصیر) نیست، بلکه مناسب برای چنین تعلیلی این است که بفرماید: ((ان الله علی کل شیء قدیر))، و یا ((ان الله قوی عزیز)) و یا امثال آن، چون قدرت و قوت و عزت و امثال آن با خلقت و بعث ارتباط دارد، نه با ((سمیع)) و ((بصیر)) بودن

جوابش این شد که آیه شریفه در مقام پاسخ به اعتراض و اشکالی است که در ذهن مشرکین بود، و آن این است که هزارها عمل از میلیونها نفوس چطور ضبط می شود، و مخلوط و مشتبه نمی گردد، تا جزاء داده شود. پس اشکال متوجه جمله ((فنبئهم بما

عملوا)) در سه آیه قبل است، که آیه مورد بحث از آن جواب می‌دهد به اینکه چطور گفتارها و کردارهای میلیونها نفوس بر او مشتبه می‌شود، با اینکه هر کس هر چه می‌کند زیر نظر و مشاهده او می‌کند، و هیچ گفتار و کرداری از نظر او پوشیده نیست در سه آیه قبل که می‌فرمود: ((فنبئهم بما عملوا)) دنباله اش فرمود: ((ان الله علیم بذات الصدور)) یعنی چون خدا داناست به آنچه که در دلهاست، و معلوم است که بنابراین تعلیل ملاک در جزاء خوبی و بدی دلهاست، همچنان که آیه ((وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) همین معنا را می‌رساند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۰

و بنابراین، آیه شریفه در هر دو حال جواب از اشکال بالا می‌شود، اما، اگر آن اشکال را هم بر اساس بسیاری منویات، و نهانی های دلها تصویر کنیم، و بگوییم خداوند چطور به حساب این همه منویات خلاق می‌رسد، و اشتباه نمی‌کند، آیه مذکور در پاسخ می‌گوید: ((ان الله علیم بذات الصدور - خدا دانای به منویات است))

و اگر اشکالی بر اساس اعمال و اقوال خارجی طرح شود و گفته شود که خدا چگونه به حساب این همه اعمال از این همه خلاق می‌رسد و اشتباه نمی‌کند، آن وقت آیه مورد بحث جواب آن را می‌دهد که خدا شنوای اقوال و بینای اعمال است، پس اشکال و جوابی که در آیه مورد بحث آمده نظیر اشکال و جوابی است که در آیه ((قال فما بال القرون الاولی قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی)) آمده، دقت بفرماید

بعضی از مفسرین از اعتراض مذکور جوابهای دیگری داده اند، که تمام نیست، اگر از خوانندگان کسی بخواهد بدانها واقف شود، باید به تفاسیر مفصل مراجعه نماید

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ...

استشهاد برای علم خدا به اعمال بندگان به تدبیر جاری در نظام شب و روز

در این آیه برای مضمون آیه قبلی، یعنی علم خدا به اعمال بندگان استشهاد شده است به تدبیری که در نظام شب و روز جاری است، که گاهی این طولانی و آن کوتاه، و گاهی این کوتاه و آن طولانی می‌شود، که البته فصول سال و نیز سرزمینهای مختلف در این کوتاهی و بلندی شب و روز موثرند، اما در هر فصل و در هر منطقه نظام ثابت است

و همچنین تدبیری که در آفتاب و ماه، و اختلاف طلوع و غروب آن دو جاری است، و همچنین اختلافی که بر حسب حس در مسیر و جریان آن دو است، همه اینها دلیل بر تدبیری است که خدادر سراسر جهان دارد، چون می‌بینیم هر یک از آفتاب و ماه نظام دقیقی دارد، که هیچ خلل و تشویش و اضطرابی در آن نیست، و همه اینها دلیل بر علم و اطلاع مدبر آنهاست، چون برقرار ساختن چنین نظامی دقیق بدون علم محال است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۱

پس مراد از ((ایلاج)) (شب در روز این است که شب رو به بلندی بگذارد و بعضی از ساعات روز را اشغال کند، یعنی، بعضی از ساعات که قبلا روز بودند جزو خود سازد و مراد از ((ایلاج)) (روز در شب عکس این معنا است، و مراد از اینکه فرمود: هر یک از آفتاب و ماه مسخر و رام شده، تا اجلی مسمی جریان دارند، این است که هر وضعی از اوضاعشان تا وقتی معین است، و دوباره به وضع اول بر می‌گردند

پس هر کس این نظام دقیق را که در آفتاب و ماه است در نظر بگیرد، شکی نمی‌کند در اینکه مدبرش با علم، امر آنها را تدبیر کرده، علمی که آمیخته با جهل نیست، نه اینکه خودش تصادفا و اتفاقا چنین نظامی به خود گرفته باشد

((وان الله بما تعملون خبیر)) - این جمله عطف است بر موضع جمله ((ان الله یولج))، و تقدیرش چنین است: ((الم تر ان الله یولج...))، ((والم تر ان الله بما تعملون خبیر))، چون به طوری که گفته اند کسی که نظام شب و روز و آفتاب و ماه را ببیند، ممکن نیست از عالم بودن صانع آن به دقایق و اعمال مهم آن غافل بماند

لیکن به نظر ما این نتیجه گیری، یعنی نتیجه گیری علم به آنچه مردم می‌کنند، از علم به نظامی که در شب و روز و آفتاب و ماه



جاری است، درست نیست، زیرا چنین استتاجی صرف حدس است، یعنی مردم باید حدس بزنند که خدایی که دانای به آن نظام است، به اعمال ایشان نیز عالم است، و علم حدسی را مشاهده و رویت خواندن صحیح نیست، (چون از علم قطعی به رؤیت تعبیر می‌کند نه از حدس)

و شاید مراد از دیدن خبیر بودن خدا به اعمال، در جمله ((آیا نمی‌بینی که خدا به اعمال شما خبیر است؟)) (این باشد که اگر انسان در نظام و اعمال خودش بدان جهت که عمل یک فرد انسانی است دقت کند، خواهد دید که اعمال او از چند جهت قابل تقسیم است، از یک جهت تقسیم می‌شود به اعمالی که از قوای ظاهری یعنی حواس پنجگانه بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، و لامسه صادر می‌شود، و اعمالی که از قوای باطنی او یعنی قوه مدرکه و فعاله سر می‌زند

از جهت دوم تقسیم می‌شود به اعمالی که همه قوای او در آن دخالت دارند، و اعمالی که بعضی از آن قوا در آن مؤثرند و از جهت سوم اعمالی که جنبه جاذبه دارند، و جلب نفع می‌کنند، و اعمالی که جنبه دافعه دارند، و دفع ضرر می‌نمایند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۲

و از جهت چهارم تقسیم می‌شود به اعمالی که در طفولیت از او سر می‌زند، و اعمالی که در دوران کودکی اش و اعمالی که در دوران جوانی اش، و اعمالی که در دوران پیری اش انجام می‌دهد، و همچنین تقسیماتی دیگر

آنگاه اگر در ارتباط این اعمال با یکدیگر، و استخدام بعضی از آنها برای بعضی دیگر، و راه یابی نفس در انجام هر یک از آنها در آنجایی که انجام داده، و سزاوار بوده که انجام دهد و نیز در حرکت انسان با این کاروان قوی و اعمال به سوی غایت‌ها، و آن کمال و سعادت است که در مال کار مترتب بر آنها می‌شود. و نیز در فرورفتگی در ورطه‌های مادیت، و موطن زینت و فتنه و سرانجام ناجی بودن بعضی و هالک شدن بعضی دیگر، تدبر و دقت کند

آری اگر در این نظام حیرت‌انگیز باریک شود، خواهد دید و دیگر شکی نخواهد کرد در اینکه آنچه کرده و می‌کند، تقدیری بوده که خدا مقدرش کرده، و نظامی بوده که صانع علیم و آفریدگار توانا ردیف کرده است، و دیدن این نظام علمی عجیب، دیدن این معنا است که خدا به آنچه می‌کنید خبیر است (و خدا داناتر است)

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبُطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ

بعد از آنکه خدای سبحان فرمود: مبدا هر چیز خدا است، و در نتیجه وجود و تدبیر امر هر چیز مستند به اوست، و عود هر چیزی هم به سوی اوست، بدون فرق بین فرد و جمعیت، و بین قلیل و کثیر، و نیز خاطر نشان کرد که هیچ چیز از خلقت و امر به دست خدایانی که ایشان می‌خوانند نیست، اینک تمامی این مطالب را در تحت یک بیان جامع جمع کرد، و با کلمه ((ذَلِكَ)) به آنچه تاکنون گفته شده اشاره نموده و فرموده: ((ذَلِكَ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ...))

معنای ((حق)) بودن خدای تعالی و ((علی)) و ((کبیر)) بودن او عزاسمه

توضیح آن: کلمه ((حق)) به معنای ثابت است، اما نه از هر جهت، بلکه از جهت ثبوتش، و در مقابل آن کلمه ((باطل)) به معنای غیر ثابت است، از جهت عدم ثبوتش، و جمله ((ان الله هو الحق)) به خاطر ضمیر فصلی که در آن هست، و نیز بخاطر معرفه آوردن خبر، - الف و لام آوردن بر سر کلمه ((حق)) - انحصار را می‌رساند، یعنی انحصار مبتداء در خبر

پس جمله ((بان الله هو الحق)) (ثبوت را منحصر می‌کند در خدا، و می‌فرماید: تنها خدا است که ثابتی است که با بطلان آمیخته نیست، و به عبارت دیگر ثابت از جمیع جهات است، و به عبارت سوم موجود بر هر تقدیر است، پس وجودش مطلق است، یعنی مقید به هیچ قید و مشروط به هیچ شرطی نیست، پس وجود او ضروری و عدمش محال است، به خلاف غیر او از موجودات ممکن الوجود، که وجودشان تقدیری است، یعنی به تقدیر و فرضی که مسبب آن موجود شود آن نیز موجود می‌شود، پس وجود ممکنات مقید است به وجود سبب آنها، پس به دست آن سبب موجود می‌شوند، نه بخودی خود و به ضرورتی از ذات خود ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۳

و وقتی حقیقت هر چیز عبارت است از ثبوت آن ، پس خدای تعالی که ثبوتش ضروری است ، به ذات خود حق است ، ولی غیر او به وسیله او حق می شوند

و وقتی این معنا مورد دقت قرار گیرد، و آن طور که شاید و باید در آن تامل شود، معلوم می شود: اولا تمامی موجودات در وجود یافتن ، مستند به خدای تعالی هستند، و همچنین نظام عامی که در عموم آنها، و نیز نظامهای جزئی که در بعضی از آنها یعنی در هر نوعی و فردی از آنها جاری است ، همه مستند به خدای تعالی است

و ثانيا کمالات وجودی که در حقیقت ، صفات وجودند، از قبیل علم ، قدرت ، حیات ، سمع ، بصر، وحدت ، خلق ، ملک ، غنی ، حمد، و خیر بودن ، چه آنها که در آیات سابق ذکر شده ، و چه آنها که ذکر نشده ، صفاتی است که قائم به خدای تعالی است ، که یا عین ذات اویند، مانند علم و قدرت ، و یا صفاتی خارج از ذات اویند، که از فعل او انتزاع می شود، مانند صفت خالق و رازق و رحیم ، که از خلقت و رزق و رحمت او انتزاع می شوند

و ثالثا قبول شریک در ذات او، یا در تدبیرش ، و نیز هر صفتی که معنای فقدان و نقص را داشته باشد، از ذات خدای تعالی مسلوب است ، یعنی اینگونه اوصاف در او نیست ، و به همین جهت آنها را صفات سلبیه خدا می گوئیم ، مانند بی شریکی ، تعدد ناپذیری ، بی جسمی ، بی مکانی ، بی زمانی ، جهل ، عجز، بطلان ، زوال و امثال آن

برای اینکه همه این صفات معنای عدمی دارند، و چون وجود خدا مقید به قیدی نیست ، همین نداشتن قید عدمی (به حکم نفی در نفی موجب اثبات است )، اطلاق وجود او را اثبات می کند

و شاید جمله ((و ان الله هو العلی الکبیر))، ثبوت صفات را به هر دو مرحله اش افاده کند، چون نام ((العلی)) تنزه خدا را از هر چیز که لایق به ساحت او نیست افاده می کند، پس بدلیل اینکه العلی است مجمع همه صفات سلبی است

و کلمه ((کبیر)) وسعت او را نسبت به هر کمال وجودی افاده می کند، پس چون کبیر است مجمع تمام صفات ثبوتی است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۴

پس صدر آیه یعنی جمله ((ذلک بان الله هو الحق)) برهان بر مضمون ذیل آن ، یعنی جمله ((ان الله هو العلی الکبیر)) است ، و ذیل آن برهان بر جامعیت خدای تعالی نسبت به صفات ثبوتیه و سلبیه هر دو است ، که بیانش گذشت ، پس خدا ذاتی است مستجمع و دارنده همه صفات کمال ، پس او ((الله)) است ، که عزیز است نام او

جمله ((و ان ما یدعون من دونه الباطل))، از آنجا که در مقابل جمله ((ذلک بان الله هو الحق)) است ، لذا هر چه درباره این جمله گفته شد، مقابل آن ، در آن جمله جریان می یابد، یعنی خدایانی که مشرکین برای خود اتخاذ کرده اند، هیچ بهره ای از حقیقت ندارند، و از خلق و تدبیر چیزی مستند به آنها نیست ، چون شریک در الوهیت و ربوبیت باطل است و حقیقتی در آن نیست و چون به هر تقدیر باطل است ، پس از خلق و تدبیر به هیچ وجه چیزی مستند به آنها نمی شود

مطلب دیگر اینکه در آیه شریفه از اسماء الحسنی سه اسم ((حق)) و ((علی)) و ((کبیر)) ذکر شده ، و از آنچه گذشت معلوم شد که کلمه ((حق)) به معنای واجب الوجود است ، و کلمه ((علی)) از صفات سلبیه ، و کلمه ((کبیر)) از صفات ثبوتیه که قریب المعنی با عبارت مستجمع صفات کمال است

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيكُمْ مِنْ آيَاتِهِ ...

حرف ((باء)) در جمله ((بنعمت الله)) بآیه سببیت است ، و ذکر نعمت از قبیل مقدمه چینی برای آخر آیه است ، و در آن اشاره است به وجوب شکر خدای تعالی ، در برابر نعمتش ، برای اینکه شکر منعم واجب است

و معنای آیه این است که آیا نمی بینی که کشتی در دریا به وسیله نعمت او به حرکت در می آید؟ و آن نعمت عبارت است از

اسباب حرکت ، و جریان کشتی ، یعنی باد، و رطوبت داشتن آب ، و امثال آن

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که بای مذکور بای تعدیه ، و یا به معنای ((مع - با)) باشد، و مراد از ((نعمت)) طعام و سایر معمولاتی باشد که کشتی ها بارگیری می کنند، بنابر احتمال دوم معنا چنین می شود که : آیا نمی بینی که کشتی با بارش در دریا به حرکت در می آید؟ و بنابر احتمال اول چنین می شود: آیا نمی بینی که کشتی بارش را در دریا به حرکت در می آورد؟ ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۵

و آیه شریفه با جمله ((ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور)) تمام شده است . کلمه ((صبار)) یعنی کسی که در هنگام ناملایمات بسیار صبر می کند، و ((شکور)) یعنی کسی که در برخورد با نعمت ها بسیار شکرگزار است ، و این تعبیر به طوری که گفته اند کنایه از مؤمن است

وَ إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ... كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ

راغب گفته کلمه ((ظله)) به معنای ابری است سایه افکن ، و بیشتر به ابری ظله می گویند که عواقب ناگواری داشته باشد، از آن جمله در قرآن فرموده : ((کانه ظله)) و نیز فرموده : ((عذاب یوم الظله))

و معنایش این است که چون موجی در دریا مانند قطعه ای ابر برایشان احاطه می کند، دست از همه چیز شسته ، فقط متوجه خدا می شوند، و از او نجات خود را می طلبند، در حالی که دین را برایش خالص دارند، و خلاصه می خواهد بفرماید: این خواندن خدا در آن حال دلیل بر این است که فطرتشان فطرت توحید و یگانه پرستی است

((فلما نجبهم الی البر فمَنهم مقتصد)) - کلمه ((مقتصد)) به معنای کسی است که راه ((قصد)) یعنی راه مستقیم را می پیماید که مراد از آن راه توحیدی است که فطرتشان در آن حال بر آن دلالتشان می کرد، و تعبیر به ((منهم - بعضی از ایشان))، برای اندک شمردن آنان است ، و معنایش این است که همین که خدای سبحان این گرفتاران دریا را که خدا را به خلوص می خواندند نجات داد، و به خشکی رساند، اندکی از ایشان مقتصدند

((و ما یجحد بایاتنا الا- کل ختار کفور)) - کلمه ((ختار)) مبالغه است و از ماده ((ختر)) می باشد که به معنای شدت مکر و حيله است ، و از سیاق بر می آید که این عده بیشتر آن مردمند، و معنایش این است که از آن جمعیت گرفتار در دریا، بیشترشان آیات ما را انکار کردند، و آیات ما را انکار نمی کند، مگر هر نیرنگ باز کفران پیشه

يَأْيَهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ... وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ

بعد از آنکه حجت ها و مواعظ شافی و وافی را بیان نمود، در این جمله که خاتمه آن مواعظ است ، در بیانی عمومی همه را مخاطب قرار داده و به سوی تقوی دعوت و از روز قیامت انداز می کند، قیامتی که هیچ بی نیاز کننده ای نیست ، که آدمی را بی نیاز کند، مگر ایمان و تقوی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۶

معنای جمله : ((و لا یغرئنکم بالله الغرور))

راغب گفته : کلمه ((جزاء)) به معنای بی نیازی و کفایت است ، و گفته : ((غررت فلانا)) به این معنا است که من رگ خواب او را جستم ، و آنچه از او می خواستم گرفتم ، و ((غره)) به معنای غفلت در بیداری است ، و کلمه ((غرار)) به معنای غفلت با چرت و فتور است ، - تا آنجا که می گوید: پس غرور به معنای هر چیزی است که آدمی را فریب می دهد، چه مال باشد، و چه جاه ، و چه شهوت ، و چه شیطان ، چیزی که هست بعضی از مفسرین کلمه ((غرور)) را به شیطان تفسیر کرده اند، و این بدان جهت است که او خبیث ترین فریب دهندگان است و بعضی دیگر آن را به دنیا تفسیر کرده اند چون در مثل گفته شده ((الدنیا تغر و تضر و تمر - دنیا غرور می آورد و ضرر می زند و می گذرد))

و بنا به گفته وی معنای آیه این می شود: ((ای انسانها بپرهیزید از پروردگارتان))، و او خدای سبحان است ، ((و بترسید روزی را))

و آن روز قیامت است، که ((لا یجزی)) کفایت نمی کند ((پدری از فرزندش، و نه مولودی کفایت کننده و بی نیاز کننده است ((چیزی را ((از والد خویش، که وعده خدا)) به آمدن قیامت ((حق)) است، یعنی ثابت است و تخلف ناپذیر، ((فلا- تغرنکم الحیوه الدنیا)) (پس زنهار، که زندگی دنیا با زینت فریبنده خود شما را بفریبید ((و لا یغرنکم بالله الغرور)) (و بطور کلی بهوش باشید، که هیچ فریبنده ای چه از شؤن زندگی باشد، و چه خصوص شیطان شما را گول نزند

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَى أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

کلمه ((غیث)) (به معنای باران می باشد، و معنای جمله های آیه روشن است

بیان اینکه خداوند عالم به هر کوچک و بزرگ است

چیزی که در تفسیر این آیه لازم است گفته شود، این است که در این آیه سه مورد از مواردی که علم خدا متعلق بدانها است بر شمرده، یکی علم به قیام قیامت، که از مسائلی است که خداوند علم بدان را به خود اختصاص داده، و احدی جز او از تاریخ وقوع آن خبر ندارد، همچنان که جمله ((ان الله عنده علم الساعة - به درستی خدا نزد او است علم به قیامت))، نیز این انحصار را می رساند

دوم مسأله فرستادن باران، و سوم علم بدانچه در رحم زنان است، از پسر و دختر، که خداوند این دو را نیز به خود اختصاص داده مگر آنکه خودش تعلیم کسی کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۷

و دو چیز دیگر هم شمرده، که انسان از آن اطلاعی ندارد، و به خاطر همین از حوادث آینده خود بی خبر است، اول اینکه: ((و ما تدری نفس ماذا تکسب غدا - هیچ کس نمی داند که فردا چه به دستش می آید))، دوم اینکه: ((و ما تدری نفس بای ارض تموت - و هیچ کس نمی داند در چه سرزمینی می میرد))

و گویا مراد از تذکر این دو نکته، یادآوری این معنا باشد، که خدای تعالی، عالم به هر کوچک و بزرگ است، حتی مثل مسأله قیامت را می داند، که علمش برای خلق فراهم نمی شود، و خود شما به آن که مهمترین مسأله است علمی ندارید، پس خدا می داند و شما نمی دانید، و چون چنین است، پس زنهار که به وی شرک ورزید، و از او امرش تمرد کنید، و از پذیرفتن دعوتش رو گردانید، و در نتیجه به خاطر نادانی خود هلاک شوید بحث روایتی

چند روایت در بیان مراد از نعمت های ظاهر و باطن در ذیل آیه ((واسع علیکم نعمه ظاهره و باطنه))

در کتاب کمال الدین به سندی که به حماد بن ابی زیاد دارد روایت کرده، که وی گفت: من از آقای خودم موسی بن جعفر (علیه السلام) از آیه ((و اسع علیکم نعمه ظاهره و باطنه)) پرسیدم، فرمود نعمت ظاهری، امام ظاهر، و نعمت باطنی، امام غائب است مؤلف: البته این روایت از باب تطبیق یکی از مصادیق بر کل آیه است، و آیه مدلولش اعم از مورد روایت است

و در تفسیر قمی به سند خود از جابر روایت کرده که گفت: مردی نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) به عنوان سوال آیه ((و اسع علیکم نعمه ظاهره و باطنه)) (را تلاوت کرد، امام (علیه السلام) فرمود: اما نعمت ظاهری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و معرفت و توحیدی است که آن جناب درباره خدای عزوجل آورده، و اما نعمت باطنی ولایت ما اهل بیت و عقد مودت ما است ...

مؤلف: این روایت نیز مانند روایت قبلی از باب تطبیق است

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و اسع علیکم...)) گفته: و در روایت ضحاک از ابن عباس آمده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم معنای این آیه چیست؟ حضرتش فرمود: ای ابن عباس اما آنچه که ظاهر است اسلام است و آنچه که خدا آفریده، از خلقت و رزقی که به تو افاضه کرده، و اما آنچه باطن است این است که اعمال زشتت را پوشانده و

رسوایت نکرده، ای ابن عباس خدای تعالی می فرماید: من سه چیز را به مومن داده ام، که از خود او نیست، اول دعائی که مؤمنین بعد از او بر او می خوانند با اینکه او دیگر عملی ندارد، و دوم اینکه ثلث مالش را برای خودش قرار دادم، تا با آن گناهانش را ببخشم، سوم اینکه کارهای زشتش را پوشاندم، و به هیچ یک از آنها رسوایش نکردم، با اینکه اگر یکی از آنها را بر ملا و فاش می ساختم، حتی خاندانش او را طرد می کردند، تا چه رسد به غریبه ها

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۸

مؤلف: قریب به این مضمون را سیوطی در الدر المنثور به چند طریق از ابن عباس آورده، و این حدیث هم مانند دو حدیث قبلی از باب تطبیق یکی از مصادیق نعمت های ظاهری و باطنی بر کلی آن است

و در توحید به سند خود از عمر بن اذینه از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: هر مولودی با فطرت یعنی معرفت اینکه خدا آفریدگار اوست متولد می شود، و این همان است که خدای تعالی می فرماید: ((و لئن سئلتم من خلق السموات و الارض ليقولن الله - و اگر از ایشان پرسى چه كسى آسمانها و زمين را آفریده هر آینه حتما خواهند گفت الله))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((الم تر ان الفلك تجرى فى البحر بنعمت الله)) (از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود ((کشتی ها در دریا به قدرت خدا حرکت می کنند))

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((ان فى ذلك لایات لكل صبار شكور)) (نقل کرده که فرمود: صبار آن کسی است که در برابر فقر و فاقه خویشتن داری می کند، و شکور آن کسی است که بر همه احوال شکر خدا می گزارد

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه گفته: در حدیث آمده، که ایمان دو نیم است، نیمى صبر است، و نیمى شکر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۵۹

مؤلف: این حدیث از همین آیه شریفه گرفته شده، که ما در ذیل آن گفتیم کنایه است از مؤمن

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((الا كل ختار كفور)) (معصوم فرموده: ((ختار)) به معنای خداع و نیرنگ باز است، و در ذیل جمله ((ان وعد الله حق)) (فرموده: منظور از این وعده، وعده قیامت است

وصف دنیا از زبان امیرالمؤمنین (علیه السلام) در جواب مردی که از دنیا بدگویی میکرد

و در کتاب ارشاد مفید نقل کرده که امیر المومنین (علیه السلام) شنید که مردی از دنیا بدگویی می کند، بدون اینکه بفهمد چه می گوید، و چه باید درباره آن بگوید پس در پاسخش مطالبی فرمود، که از آن جمله این است که: دنیا جای راستی است، برای کسی که با دنیا صادق باشد، و جای عافیت است برای کسی که از دنیا چیز بفهمد، و جای بی نیاز کردن خویش است، برای کسی که از آن توشه برگیرد، و نیز دنیا، مسجد انبیای خدا، و محل نزول وحی اوست، و مصلاى ملائکه، و تجارتخانه اولیای خدا است، در دنیا رحمت به چنگ آورید، و در آن بهشت را کسب کنید، پس این کی است که دنیا را مذمت می کند؟ با اینکه خود دنیا ناپایداری و جدا شدنش از اهل دنیا را اعلام می کند، و به بانگ بلند از فراق و جدایی خبر می دهد، و خودش خبر از مرگ خود می دهد، با نمونه ای که از سرور دارد بشر را به سرور آخرت تشویق می کند، و با نمونه ای که از بلاء دارد مردم را از بلای آخرت بر حذر می دارد، و این ترغیب و تحذیرش را به بهترین بیان صورت می دهد

پس هان ای کسی که دنیا را مذمت می کنی، و در عین حال که آن را فریبگر می خوانی، فریب خورده این بیان خویشی، او کی تو را فریب داده؟ آیا با بستر مرگ پدرانت؟ و قبور ایشان که ایشان را کهنه و پوسیده کرد تو را گول زده؟ و یا با افتادن مادرانت در گودال گورها؟ تو مگر یادت نیست که چقدر با دست خود و به مباشرت خود آنان را پرستاری و عیادت کردی، به امید اینکه شاید بهبودی یابند، و چقدر و با چه علاقه ای شرح بیماریشان را برای پزشکان بیان می کردی، و از آنان التماس دواء می نمودی،

نه آن علاقه و حرصت سودی به حال آنان بخشید، و نه میانجی‌گری فائده‌ای به حالشان داشت، این وضع که خودت دیدی و دنیا نشان تو داد، بستر مرگ تو را به تو نشان داد، که در آن روز نیز نه گریه ات به جایی می‌رسد، و نه دوستان سودی به حالت دارند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۰

چند روایت در مورد انحصار علم به چند چیز در خدای تعالی در ذیل آیه : ((ان الله عنده علم الساعة و...))

و در خصال از ابی اسامه از ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که وی گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: آیا نمی‌خواهید از پنج چیز خبرتان دهم، که خدای تعالی احدی از خلق خود را به آنها آگاه نساخته؟ می‌گوید: عرضه داشتم: بله، فرمود: خداوند تاریخ قطعی قیام را می‌داند، و به احدی از خلق خود خبر نداده، و خداوند باران را نازل می‌کند، و آنچه در رحم‌ها هست می‌داند، و هیچ کس نمی‌داند که فردا چه چیزی کسب می‌کند، و هیچ کس نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد، ولی خدا همه اینها را می‌داند، و از آنها با خبر است

مؤلف: در عین حال روایات بسیار زیادی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) رسیده که این حضرات از آینده حال خود و از زمان مرگشان و اینکه در چه سرزمینی از دنیا می‌روند خبر داده‌اند، و این روایات بسیار، روایت بالا و نظائر آن را تقیید می‌کند، و حاصل مجموع روایات این می‌شود، که علم این پنج امر مخصوص خدا است، و به کسی نداده، مگر آن کس که خود به وی تعلیم نموده است، البته در این دسته از روایات روایاتی هست که قبول تقیید نمی‌کند، مثلاً در آنها آمده که حتی به تعلیم الهی نیز کسی در این پنج مساله آگاه نمی‌شود، لیکن به این روایات نباید اعتناء کرد، برای اینکه روایات پیشگوییهای ائمه و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن قدر زیاد است، که نمی‌شود به خاطر یک روایت از همه آنها چشم پوشید

و در الدر المنثور است که ابن منذر، از عکرمه روایت کرده که گفت: مردی به نام وراث از قبیله بنی مازن بن حفصه بن قیس غیلان، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و گفت: ای محمد قیامت چه وقت است؟ تا از این بدبختی‌ها نجات یابیم؟ دیگر اینکه قحطی همه جا و همه سرزمینهای ما را فرا گرفته، چه وقت نعمت فراوان می‌شود؟، و من وقتی از قبیله ام بیرون می‌آمدم زخم حامله بود، چه وقت پا سبک می‌کند؟ دیگر اینکه امروز فهمیدم چه چیزها به دستم آمد، بفرما فردا چه به دست می‌آورم؟ و دیگر اینکه من فهمیدم در کجا بدنیا آمدم، بفرما بینم در کجا از دنیا می‌روم؟ پس این آیه در پاسخ وی نازل شد

مؤلف: این روایت خالی از اشکال نیست، برای اینکه آیه شریفه با فقرات سوال منطبق نیست، در آیه نیامده که خدا می‌داند حمل حامله چه وقت به دنیا می‌آید، تا جواب از سوال وراث باشد، و نیز در آیه نیامده که تنها خدا می‌داند چه وقت قحطی بر طرف می‌شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۱

و در همان کتاب است که ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت: هیچ چیز از نظر پیامبران مخفی نیست، مگر همان پنج سرغیبی که آیه آخر سوره لقمان متعرض آن است

## السجده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۲

سوره سجده

سوره سجده مکی است و سی آیه دارد

آیات ۱ - ۱۴، سوره سجده



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْم (۱) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مَّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (۳) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (۴) يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ (۵) ذَلِكَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۶) الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَيَدَأُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (۷) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ (۸) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۹) وَقَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ (۱۰) \* قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (۱۱) وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ (۱۲) وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِن حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (۱۳) فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَكُم وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۳

ترجمه آیات

به نام خدایی که رحمتی عالمگیر و رحمتی خاص به مومنان داردالم (۱) نازل کردن این کتاب که شکی در آن نیست ، از پروردگار جهانیان است (۲) مگر گویند آن را تزویر کرده ؟ ( نه ) بلکه آن حق است ، و از پروردگار تو است ، تا گروهی را که پیش از تو بیم رسان سوبشان نیامده ، بیم دهی ، شاید هدایت یابند (۳) خدا آن کسی است که آسمانها و زمین را با هر چه میان آنهاست به شش روز آفرید ، سپس به عرش پرداخت ، جز او سرپرست و شفيعی ندارید ، چرا پند نمی گیرید ؟ (۴) از آسمان گرفته تا زمین تدبیر هر کار را می کند ، آنگاه در روزی که اندازه اش هزار سال از آنهاست که شما می شمارید ، ( همه چیز ) به سوی او بالا می رود (۵) این خدا دانای غیب و شهود ، و عزیز و رحیم است (۶) همان که خلقت همه چیز را نیکو کرده ، و خلقت انسان را از گلی آغاز کرد (۷) و نژاد او را از مایه ای از آب پست قرار داد (۸) آنگاه وی را پرداخت ، و از روح خویش در او بدمید ، و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید ، اما شما چه کم سپاس می دارید ! (۹) گویند : چگونه وقتی در زمین گم شدیم ، دوباره در خلقتی تازه در خواهیم آمد ؟ ( اینها که می گویند همه بهانه است ) ، بلکه علت واقعی انکارشان این است که رفتن به پیشگاه پروردگار خود را منکرند (۱۰) بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته اند جانتان را می گیرد ، سپس به سوی پروردگارتان بازگشت خواهید کرد (۱۱) اگر ببینی وقتی گنه کاران در پیشگاه پروردگارتان سرها به زیر افکنده اند ، (خواهی دید که می گویند) پروردگار را دیدیم و شنیدیم ، ما را بازگردان تا عمل شایسته کنیم ، که ما دیگر به یقین رسیدیم (۱۲) اگر می خواستیم همه کس را هدایت عطا می کردیم ، ولی این سخن از من مقرر شده که جهنم را از جنیان و آدمیان جملگی پر می کنم (۱۳) به سزای آنکه دیدار این روزتان را فراموش کردید ، عذاب بکشید ، که ما نیز به فراموشیتان سپردیم ، و به سزای اعمالی که می کردید عذاب جاوید را تحمل کنید (۱۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۴

بیان آیات

اجمال مطالبی که سوره مبارکه سجده متضمن است

غرض این سوره بیان مبدا و معاد ، و اقامه برهان بر این مساله است ، و نیز دفع شبهه هایی که درباره این دو مساله در دلها خلجان می کند ، و در ضمن به مساله نبوت و کتاب نیز اشاره مینماید ، و امتیازی که دو گروه مؤمنین حقیقی به آیات خدا ، و فاسقان خارج از زی عبودیت ، از یکدیگر دارند بیان می کند ، و نیز به دسته اول وعده ثوابی می دهد که از تصور هر متصور بیرون است ، و به دسته دوم وعیدی می دهد ، و به انتقام شدیدی تهدید می کند که عبارت است از عذاب الیم و ابدی در قیامت ، و عذابی کوچک تر از آن که در دنیا به زودی خواهند چشید ، و در آخر ، سوره را با تاکید آن وعید ، و دستور به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) که تو نیز منتظر باش آنچنان که آنان منتظرند ، ختم می کند

این فهرست و اجمال مطالبی است که در این سوره آمده ، و این سوره در مکه نازل شده ، مگر سه آیه آن که بعضی گفته اند در مدینه نازل شده است ، و آن عبارت است از آیه ((افمن كان مومنا كمن كان فاسقا)) تا تمامی سه آیه

آنچه در این فصل از آیات سوره مورد بحث آورده ایم ، فصل اول از آن فهرست را یعنی مساله مبدا و معاد را متضمن است

الم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

این آیه در تقدیر ((هذا تنزيل الكتاب)) (بوده ، یعنی این تنزیل کتاب است ، و کلمه ((تنزیل)) مصدر به معنای اسم مفعول است ، و اگر مصدر را اضافه به کتاب کرده ، از باب اضافه صفت به موصوف است ، و معنایش این است که این همان کتاب نازل شده است ، که شکی در آن نیست

در جمله ((من رب العالمین)) (براعت استهلال به کار رفته ، و براعت استهلال این است که در ابتدای کتاب یا نامه سخنی گفته شود که به خواننده بفهماند در کتاب یا نامه چه چیزهایی آمده است

در جمله مورد بحث نیز این نکته بکار رفته ، و به خواننده می فهماند که در این سوره از وحدانیت خدا و معادی که وثیت بت پرست منکر آن است گفتگو شده ، چون همانطور که مکرر گفتیم ، وثنی ها قائل به موجودی به نام رب العالمین نیستند ، برای هر عالمی ربی قائلند ، و رب همه آن رب ها را خدا می دانند ، و (خدا منزله و بزرگتر است از آنچه اینان می گویند ، و بسیار هم بزرگتر

است ) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۵

أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ ...

کلمه ((ام)) (به اصطلاح ادبی منقطعه است ، که معنای ((بلکه)) (را می دهد ، و معنا را چنین می کند: بلکه می گویند قرآن را به خدا افتراء بسته ، و از ناحیه خدا نیست ، آنگاه سخن آنان را رد نموده ، می فرماید: ((بل هو الحق من ربك لتنذر...))

مقصود از قومی که پیش ز پیامبر اسلام (صلی الله علیه و اله و سلم) ، پیامبر بهسویشان فرستاده نشده بود (ما اتیهم نذیر من قبلک (

((لتنذر قوما ما اتیهم من نذیر من قبلک)) ( - بعضی از مفسرین گفته اند منظور از این قوم ، قریش است ، چون هیچ پیغمبری قبل از آن جناب به سوی قریش گسیل نشده بود ، به خلاف اقوام دیگر عرب ، که بعضی از پیغمبران به سوی ایشان مبعوث شده بودند ، مانند خالد بن سنان عبسی ، و حنظله ، که بنا به آنچه در روایات است دو تن از پیغمبران عرب بودند

بعضی دیگر گفته اند: مراد از قوم مذکور ، همه اهل فترت ، یعنی مردم ما بین عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، چون در این فاصله زمانی ، مردم از مساله دین و از وظائفی که در قبال نعمت های الهی داشتند ، و از آن غرض که به خاطر آن خلق شده بودند ، یعنی عبادت ، به کلی غافل ماندند. لیکن این تفسیر صحیح نیست ، برای اینکه معنای فترت این است که مدتی پیغمبر صاحب شریعت و کتاب مبعوث نشده باشد ، که این مدت را مدت فترت می نامند ، و اما مدت مبعوث نشدن پیامبران بی شریعت ، اولاً فترت نیست ، و ثانیاً قبول نداریم که ما بین عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین پیام برانی نیامده باشند ، با اینکه زمان فاصل بین آن دو پیامبر شش قرن بوده

((لعلهم یهتدون)) ( - غایتی است برای ارسال رسول ، اما نه غایتی حتمی ، بلکه رجائی و احتمالی ، (توضیح اینکه : هدایت یافتن قوم مذکور نتیجه و غایت رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، اما نتیجه احتمالی ، و لذا فرمود: شاید هدایت شوند ، و آرزوی مذکور از خدا نیست ، چون کسی آرزوی چیزی را می کند که از شدن و نشدن آن بی خبر باشد ، و خدا منزله از بی خبری است ، بلکه آرزو قائم به مقام است ، و یا قائم به مخاطب است ، که همان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد ،

و این مطلب در نظائر جمله مورد بحث گذشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۶

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

استواء خداوند بر عرش کنیه از مقام تدبیر موجودات بعد از خلقت آنها است

تفسیر این آیه در تفسیر آیه ((خلق السموات و الارض ثم استوی علی العرش)) و در آیاتی نظیر آن گذشت، و نیز در گذشته گفتیم که تعبیر به استواء در عرش کنایه است از مقام تدبیر موجودات، و به نظام در آوردن آنها، نظامی عام و پیوسته، که حاکم بر همه آنها باشد، و به همین جهت که کنایه از این معنا است در اغلب مواردی که این تعبیر آمده، دنبالش یکی از تدبیرها را به عنوان نمونه ذکر کرده، مثلاً- یک جا فرموده: ((ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار))، و در جای دیگر فرموده: ((ثم استوی علی العرش یدبر الامر)) و جای دیگر فرموده: ((ثم استوی علی العرش یعلم ما یلیح فی الارض)) و نیز فرموده: ((ذو العرش المجید فعال لما یرید))

و اگر بعد از خلقت آسمانها و زمین، مساله استواء بر عرش را ذکر کرده برای این است که سخن در اختصاص ربوبیت و الوهیت به خدای یگانه است، و در چنین مقامی صرف استناد خلقت به خدای تعالی، در باطل کردن عقیده بت پرستان کافی نبود، چون آنها منکر این استناد نیستند، بلکه منکر استناد تدبیر به خدا هستند، می گویند تدبیر عالم که همان ربوبیت بوده باشد، کار خدایان ماست، در نتیجه الوهیت (استحقاق پرستش) نیز مختص به آن خدایان است، و برای خدا تنها این می ماند که رب آن ارباب و معبود آن معبودهاست. لذا لازم بود بعد از مساله خلقت، استواء بر عرش را هم بیاورد، چون بین خلقت و تدبیر ملازمه هست، یعنی یکی از دیگری جدایی پذیر نیست، لذا در آیه مورد بحث هر دو را ذکر کرد تا بفهماند پدید آرنده موجودات همان کسی است که مدبر آنها است، پس همو به تنهایی رب و اله است، همچنان که به تنهایی خالق است

و باز به همین جهت در آیه مورد بحث مانند آیاتی که به عنوان شاهد آوردیم، بعد از ذکر استواء بر عرش نمونه ای از تدبیر خدا را ذکر نموده و فرموده: ((ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع)) (چون ولایت و شفاعت نیز مانند استواء بر عرش از شؤ و ن تدبیر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۷)

تحلیل معنای شفاعت و اینکه جز خداوند ولی و شفیع نیست

((ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع)) - ((ولی)) (به معنای کسی است که مالک تدبیر امر چیزی باشد، و معلوم است که امور ما و آن شؤ و نی که قوام حیات ما به آنهاست قائم به هستی است، و محکوم و در تحت تدبیر نظام عامی است که حاکم بر همه هستی است، و نیز محکوم به نظام خاصی است که خود ما انسانها داریم، و نظام هر چه باشد چه عامش و چه خاصش از لوازم و خصوصیات است که خلقت هر چیزی دارد، و خلقت هم هر چه باشد مستند به خدای تعالی است، پس اوست که خصوصیات هر موجودی و از آن جمله انسان را داده، و در نتیجه باز همو است که برای انسان نظامی مخصوص به خودش، و نظامی عام مقرر کرده، پس او مدبر و ولی ماست، که به امور ما رسیدگی نموده و شؤ و ن ما را تدبیر می کند، همانطور که ولی هر چیزی است، شریکی برایش نیست

و ((شفیع)) - بنابر آنچه در مباحث شفاعت در جلد اول از این کتاب گذشت - عبارت شد از کسی که منظم به سببی ناقص شود، و سببیت ناقص را تکمیل کند، پس شفاعت عبارت است از تتمیم سبب ناقص در تاثیرش، و چون این معنا را با اسباب و مسببات خارجی تطبیق کنیم، نتیجه اش این می شود که هر یک از اسباب و شرایط عالم، شفیع یکدیگرند، چون سببیت یکدیگر را در تاثیر تکمیل می کنند، همچنان که هر یک از ابر، باران، آفتاب، سایه، و امثال آن شفیع رویدنیها هستند، چون هر یک از نامبردگان سببیت دیگری را تکمیل می کند

حال می گوئیم، وقتی پدید آورنده اسباب، و اجزای آنها، و ربط دهنده بین آنها، و مسببات، خدای سبحان باشد، پس خدا شفیع حقیقی است، که نقص هر سبب را تکمیل می کند، پس شفیع واقعی و حقیقی تنها خدا است، و غیر از او شفیع نیست

به بیانی دیگر و دقیق تر اینکه: قبلا که پیرامون اسماء حسنی بحث می کردیم، (جلد هشتم)، گفتیم که اسماء حسنی خدای تعالی

واسطه‌هایی بین او و بین خلقت در رساندن فیض به ایشان هستند، مثلاً خدای تعالی بدان جهت که دارای اسم رازق، جواد، غنی، و رحیم است، به خلق خود رزق می‌دهد، و بدان جهت که شافی، معافی، رؤوف و رحیم است بیماران را شفا می‌دهد، و بدان جهت که شدیدالبطش، ذواتتقام و عزیز است، ستمکاران را هلاک می‌کند، و همچنین هر فیضی را که به خلق می‌رساند، به وساطت یکی از اسماء حسناش می‌رساند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۸

و بنابراین هیچ چیز از مخلوقات او که وجودش مرکب است نخواهی دید، مگر آنکه در وجود آن، چند اسم از اسماء حسناى خدا دخالت و وساطت دارند، که این چند اسم بعضی مافوق بعضی، و بعضی در عرض بعضی دیگرند، و هر اسمی از آن اسماء که خصوصی تر است، واسطه است بین آن موجود، و بین آن اسمی که اعم از خودش است، مثلاً اسم شافی اخص از اسم رؤوف و رحیم است، چون او تنها مربوط به شفای بیماران است، و آندوی دیگر هم شامل بیماران می‌شود، و هم غیر آنان، و به همین جهت اسم شافی واسطه می‌شود بین مریض، و بین اسم رؤوف و رحیم، باز اسم رحیم خصوصی تر از اسم قدیر است، و به همین جهت واسطه می‌شود میان قدیر و بیمار، و به همین منوال سایر اسماء

و این وساطت در حقیقت متمیم تاثیر سبب در مسبب است، و یا به عبارت دیگر نزدیک کردن مسبب است به سبب، تا تاثیر سبب به فعلیت برسد، و از این معنا نتیجه می‌گیریم که خدا شفیع می‌شود با بعضی از اسمای خود، نزد بعضی دیگر، پس صحیح است که به استعمال حقیقی گفته شود که خدا شفیع است، و غیر از او شفیع نیست، (دقت بفرمایید)

از آنچه گذشت معلوم و روشن شد که دیگر هیچ اشکالی در این اطلاق و استعمال نیست، و جا ندارد کسی اشکال کند که چطور خدا شفیع می‌شود نزد خودش، چون گفتیم حقیقت این شفاعت و وساطت یکی از صفات کریمه او بین شخص محتاج، و یکی دیگر از صفات اوست، همچنان که خود ما همه روزه پناه می‌بریم به رحمت او از غضبش و یا پناه می‌بریم به فضلش از عدلش، و رحمت و فضلش را شفیع قرار می‌دهیم بین خود و بین غضب و عدل او، و اما این معنای از شفاعت که خدا برای کسی نزد غیر خودش، شفیع شود البته به هیچ وجه صحیح نیست

معنای دیگری که مفسرین برای جمله: ((ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع)) قائل شده‌اند و برای آن توجیهاتی کرده‌اند مفسرین برای اینکه همین معنای دوم به نظرشان نزدیک تر رسیده، در تفسیر آیه اختلاف کرده و حرفها زده‌اند: بعضی گفته‌اند: کلمه ((دون)) در جمله ((ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع))، به معنای کلمه ((عند - نزد)) می‌باشد، و جمله ((من دونه)) حال از ضمیر ((لکم)) است، و معنای آیه این است: شما در این حال که از خدا تجاوز کرده‌اید (برای خدا شریک قائل شده‌اید)، دیگر هیچ ولی و شفیع ندارید، و خلاصه می‌خواهد بفرماید نزد خدا شفیع و ولی ندارند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۶۹

لیکن اشکال این تفسیر این است که هر چند استعمال کلمه ((دون)) به معنای ((عند)) صحیح است، لیکن بودن کلمه ((من)) در آیه قرینه است بر اینکه ((دون)) به معنای ((غیر)) است، و ((من دونه)) به معنای ((غیر از خدا)) است، نه نزد خدا، و مفهوم تجاوز را در تقدیر گرفتن و ارجاع کلمه ((من دونه)) به ((ما لکم عند)) بی معنا است بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه ((شفیع)) در آیه شریفه مجازاً در معنای ((ناصر)) استعمال شده، و کلمه ((دون)) به معنای غیر است، و جمله ((من دونه)) حال از ولی است،

و معنای آیه این است که شما ولی و ناصری غیر از خدا ندارید، اشکال این تفسیر این است که بدون جهت مرتکب این مجاز شده است

بعضی دیگر گفته‌اند: اطلاق شفیع در اینجا از قبیل مشاکله تقدیری است، یعنی روی فرض صحت کلام خصم، نظیر او سخن بگویند، و در مقام ما چون مشرکین - که آیه در مقام انذار ایشان است - درباره بت‌های خود می‌گفتند اینها شفیعان ما هستند، و

معتقد بودند که هر یک از آنها شفیع آنان در یک قسم حاجت است، معنای آیه این می شود که بر فرض که معبود، ولی و شفیع شما باشد، ولی شما غیر از خدا ولی و شفיעی ندارید

که معبود، ولی و شفیع شما باشد، ولی شما غیر از خدا ولی و شفיעی ندارید

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((دون)) به معنای ((عند - نزد)) است، ولی ضمیر ((من دونه)) به عذاب بر می گردد، و معنای جمله این است که برای شما نزد عذاب خدا، ولی نیست، یعنی خویشاوندی که به دردتان بخورد، و عذاب را از شما برگرداند، و نیز شفיעی که سودی به حالتان بخشد نیست

اشکال این تفسیر این است که برگرداندن ضمیر به عذاب زورگویی و بی دلیل حرف زدن است علاوه بر این، اشکال دیگری که بر همه وجوهی که نقل کردیم وارد است، این است که صاحبان این وجوه از این جهت خود را به زحمت انداخته اند که فکر کرده اند وقتی خدا شفیع باشد آن کس که نزد او شفاعت کند کیست؟ و خواننده عزیز متوجه شد که با تحلیلی که کردیم، خدای تعالی هم شفیع است و هم شفاعت پذیر

((افلا تتذكرون)) - این استفهام توبیخی است، توبیخ بر اینکه تا کی می خواهید متذکر نشوند، و از ادله عقول روی بگردانند، و نفهمند که ملک و تدبیر هر دو از خدای سبحان است، و او یگانه معبود به حق است، و غیر از او ولی و شفיעی ندارند، و شفاعتی

که برای آلهه خود قائلند خیالی بیش نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۰

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ تَوْضِيحَ مَفَادِ آيَةِ: ((يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون))

این آیه تتمیم بیان این معنا است که فرمود: تدبیر امر موجودات قائم به خدای سبحان است، و این خود قرینه است بر اینکه مراد از کلمه ((امر)) در آیه، شائن است، نه امر در مقابل نهی

و کلمه ((یدبر)) از تدبیر است، و تدبیر از ماده ((دبر)) است که به معنای دنباله و عقب چیزی است، و تدبیر این است که چیزی را پشت سر چیزی قرار دهی، و یا دستوری را به دنبال دیگر قرار دهی، و در آیه مورد بحث برگشت می کند به اینکه خدای تعالی وجود حوادث یکی پس از دیگری را مانند سلسله زنجیری که پشت سرهم و متصل ما بین آسمان و زمین باشد قرار می دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و نیز فرمود: ((انا کل شیء خلقناه بقدر))

((ثم يعرج اليه)) - این جمله از این جهت که بعد از جمله ((يدبر الامر من السماء الى الارض)) قرار گرفته، خالی از این اشعار نیست، که کلمه ((یدبر)) معنای تنزیل را متضمن است، و معنایش این است که او تدبیر امر می کند، در حالیکه نازل کننده است، و یا او نازل کننده است در حالیکه مدبر است، از آسمان تا زمین را، و بعید نیست منظور از این امر همان امری باشد که در آیه ((فقضيهن سبع سموات في يومين و اوحى في كل سماء امراها)) آمده است

و در جمله ((ثم يعرج اليه)) اشعار است به اینکه مراد از سماء مقام قربی است که زمام همه امور بدانجا منتهی می شود، نه آسمان که به معنای جهت بالا و یا ناحیه ای از نواحی عالم جسمانی است، برای اینکه قبلا فرمود: ((تدبیر امر می کند از آسمان تا زمین)) آنگاه فرمود: ((سپس به سوی او عروج می کند))، پس معلوم می شود عروج به سوی او از همان طریقی است که از آن نازل شده، و در آیه غیر از علوی که به تعبیر سماء آمده و پایینی که از آن به ارض تعبیر کرده، و نزول و عروج چیز دیگری نیامده پس قهرا نزول از سماء و عروج به سوی خدا را می فهماند که مراد از سماء، مقام حضور است، که تدبیر امر از آن مقام صادر می شود. و یا مراد این است که موطن و محل تدبیر امور زمینی، آسمان است، و خدا که محیط به هر چیز است تدبیر زمین را از آن موطن نازل می کند، که البته این معنای دوم به فهم نزدیک تر است، چون جمله ((و اوحى في كل سماء امراها)) با آن سازگارتر است

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۱

((فی یوم کان مقداره الف سنه مما تعدون)) - معنایش چه به احتمال اول و چه دوم این است که خدای تعالی تدبیر مذکور را در ظرفی انجام می دهد که اگر با مقدار حرکت و حوادث زمینی تطبیق شود با هزار سال از سالهایی که شما ساکنان زمین می شمارید برابر می گردد، چون مسلم است که روز، شب، ماه و سالی که ما می شماریم بیشتر از عمر خود زمین نیست و چون مراد از سمای عالم، قرب و حضور است، و این عالم از حیثه زمان بیرون است، ناگزیر مراد از آن، ظرفی خواهد بود که اگر با مقدار حرکت و حوادث زمینی تطبیق شود هزار سال از سالهایی که ما می شماریم خواهد شد و اما اینکه این مقدار آیا مقدار نزول و مکث و عروج است یا مقدار نزول و عروج رویهم است، بدون مکث، و یا مقدار هر یک از این دو است، و یا تنها مقدار خود عروج است، البته بنا بر اینکه کلمه ((فی یوم)) قید باشد برای ((یخرج الیه)) (به تنهایی، احتمالاتی است که آیه ((تخرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه)) موید احتمال اخیر است، چون مدت مذکور را تنها مدت عروج معرفی می کند

آنگاه بنا بر فرضی که ظرف هزار سال قید عروج باشد، آیا منظور از عروج، مطلق عروج حوادث به سوی خدا است، یا تنها عروج آنها در روز قیامت است، و مقدار هزار سال هم طول مدت قیامت است، و اگر در آیه سوره معارج مقدار آن را پنجاه هزار سال خوانده، چون مربوط به کفار است، تا به خاطر کفرشان مشقت بیشتری بکشند، ممکن هم هست بگوییم مقدار هزار سال مربوط به یکی از مواقف روز قیامت است، و مقدار پنجاه هزار سال مقدار و طول مدت پنجاه موقف است

از این هم که بگذریم احتمالات دیگری در خصوص هزار سال است، که آیا تحدیدی است حقیقی، و یا مراد صرف زیاد جلوه دادن مدت است، همچنان که در آیه ((یود احدهم لو یعمر الف سنه)) (نیز منظور همین است، یعنی می خواهد بفرماید دوست می دارند بسیار زیاد عمر کنند، نه خصوص عدد هزار، لیکن این احتمال از سیاق آیه بعید است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۲

به طوری که ملاحظه فرمودید آیه شریفه احتمالات زیادی را تحمل می کند، و با همه آنها می سازد، و لیکن از همه آنها نزدیک تر به ذهن این است که کلمه ((فی یوم)) قید باشد برای ((ثم یخرج الیه)) (و مراد از روز عروج امر، یکی از پنجاه موقف از مواقف روز قیامت باشد (و خدا داناتر است)

ذَلِكْ عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

تفسیر مفردات این آیه گذشت، و مناسبت اسمای سه گانه در آن، با این مقام ظاهر است

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

اشاره به حقیقت حسن و بیان اینکه خلقت و حسن متلازمند (احسنکل شیء خلقه) و زشتی و بدی ذاتی مخلوقات نیست راغب می گوید: کلمه ((حسن)) عبارت است از هر چیزی که بهجت آورد و انسان به سوی آن رغبت کند، و این حالت سه قسم است، یکی اینکه چیزی مستحسن از جهت عقل باشد، یعنی عقل آن را نیکو بداند، دوم اینکه از نظر هوای نفس نیکو باشد، سوم از نظر حسی زیبا و نیکو باشد. البته این تقسیمی است برای زیبایی از نظر ادراکات سه گانه انسان

و حقیقت حسن عبارت است از سازگاری اجزای هر چیز نسبت بهم، و سازگاری همه اجزاء با غرض و غایتی که خارج از ذات آن است، بنابراین، زیبایی روی به معنای جور بودن و سازگار بودن اجزای صورت از چشم و ابرو و بینی و دهان و غیره است، و حسن عدالت سازگاریش با غرضی است که از اجتماع مدنی منظور است، و آن به این است که در جامعه هر صاحب حقی به حق خود برسد، و همچنین است حسن هر چیز دیگر

دقت در خلقت اشیاء که هر یک دارای اجزایی موافق و مناسب با یکدیگر است، و اینکه مجموع آن اجزاء مجهز به وسایل رسیدن



آن موجود به کمال و سعادت خویش است، و اینکه این مجهز بودنش به نحوی است که بهتر و کامل تر از آن تصور ندارد، این معنا را دست می دهد که هر یک از موجودات فی نفسه و برای خودش دارای حسنی است، که تمام تر و کامل تر از آن برای آن موجود تصور نمی شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۳

و اما اینکه می بینیم موجودی زشت و ناپسند است، برای یکی از دو علت است، یا برای این است که آن موجود دارای عنوان عدمی است، که بدی و ناپسندی اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنا زناکار، که ظلم بدان جهت که فعلی از افعال است زشت نیست، بلکه بدان جهت که حقی را معدوم و باطل می کند زشت است، و زنا بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شرایط دست بدست هم داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی، و یا مخالف مصلحت اجتماعی است

و یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه اش می کنیم، و از راه مقایسه است که زشتی و بدی عارضش می شود، مثلاً حنظل (هندوانه ابو جهل) خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربره مقایسه اش می کنیم، می گوئیم بد است، و یا مثلاً خار که در مقایسه با گل زشت و بد می شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بد می گردد، بدی و زشتی ذاتی آنها نیست، بلکه با مقایسه اش به چیز دیگر و سپس قیاسش با طبیعت خودمان می گوئیم بد و ناگوار و زشت است، که این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان زشتی به معنای اول بر می گردد

پس به هر حال هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بدی نمی شود، به دلیل اینکه خدای تعالی خلقت هر موجودی را نیکو خوانده و فرموده: ((الذی احسن کل شیء خلقه - خدایی که هر چیزی را نیکو خلق کرده (،) که اگر این فرمایش خدا را با فرمایش دیگرش که فرموده: ((الله خالق کل شیء)) ضمیمه کنیم، این نتیجه به دست می آید که اولاً خلقت ملازم با حسن است، پس هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است حسن و نیکو است

و ثانیاً هر زشت و بدی که تصور کنیم مخلوق خدا نیست، البته بدی و زشتی اش مخلوق نیست، نه خودش، که توضیحش گذشت. پس معصیت و نافرمانی و گناهان از آن جهت که گناه و زشت و بدند مخلوق خدا نیستند، و بدیها همه از ناحیه قیاس پدید می آید

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ

مراد از انسان در جمله: ((و بدء خلق الانسان من طین))

مراد از انسان فرد آدمیان نیست، تا بگویی خلقت فرد فرد از گل نبوده، بلکه مراد نوع آدمی است، می خواهد بفرماید: مبدا پیدایش این نوع گل بوده، که همه افراد منتهی به وی می شوند، و خلاصه تمامی افراد این نوع از فردی پدید آمده اند که او از گل خلق شده، چون فرزندان از راه تناسل و تولد از پدر و مادر پدید آمده اند و مراد از آن فردی که از گل خلق شده آدم و حوا (علیهما السلام) است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۴

دلیل گفتار ما این است که دنبال جمله مورد بحث می فرماید: ((ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین)) (یعنی سپس نسل او را از آبی بی مقدار خلق کرد، و این تعبیر می فهماند که منظور از مبدا خلقت انسان، همان اولین فردی است که از گل خلق شده، نه فرد انسانها، که از آبی بی مقدار خلق شده اند، تا معنا چنین شود که خدا ابتدای انسانهای مخلوق از آب بی مقدار را، از گل قرار داد. زیرا اگر مراد این بود جا داشت بفرماید: ((ثم جعله سلاله من ماء مهین - سپس همان انسان را سلاله و خلاصه ای کرد از آبی خوار و بی مقدار))، و دیگر حاجت به ذکر نسل نبود، چون کلمه نسل به معنای ولادت و جدا شدن فرزند از پدر و مادر است، و مقابله بین ((بدء خلق)) و بین ((نسل)) به خوبی می فهماند که مراد از انسان نوع است، که ابتدای خلقتش از گل، و نسلش از آب مهین است (دقت بفرماید)

((ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين)) - کلمه ((سلاله)) بطوری که در مجمع البیان گفته برگزیده و خلاصه ای است که از چیزی دیگر گرفته شود، و نطفه مرد را سلاله گفته اند، چون از صلب او گرفته می شود. و کلمه ((مهین)) از ((هون)) است که به معنای ضعف و حقارت است. و کلمه ((ثم)) بعدیت زمانی را می رساند، و معنای جمله این است که: خداوند سپس ولادت انسان را از طریق جدا شدن و ولادت از خلاصه ای از آبی ضعیف یا حقیر قرار داد

ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ

((تسویه)) به معنای تصویر و هم متمیم عمل است. و در جمله ((نفخ فیه من روحه)) استعاره و کنایه گویی شده است، یعنی روح تشبیه شده به دم زدن و نفسی که آدمی می کشد و بر می گرداند، و احیاناً آن را در غیر خود می دمد و اضاضه کلمه روح به ضمیری که به خدا بر می گردد اضافه تشریفی است، و معنایش ((ثم نفخ فیه من روح شریف و منسوب الیه)) می باشد، یعنی سپس خدا از روحی شریف و منسوب به خودش در او دمید

وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَرَ وَ الْاَفْنِدَةَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ

در این جمله به نعمت ادراکهای حسی، یعنی چشم و گوش، و ادراکهای فکری یعنی قلب منت نهاده است، که هم ادراکهای جزئی و خیالی را شامل می شود، و هم کلی و عقلی را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۵

((قلیلا ما تشکرون)) - یعنی شکر می گزارید، اما بسیار اندک، و این خود اعتراضی است که به جای توبیخ و سرزنش به کار رفته، بعضی از مفسرین گفته اند: جمله حالیه است، و معنای آن این است که خدا برای شما چشم و گوش قرار داد، در حالی که شما کم شکر می گزارید و به هر حال چه به گفته ما و چه به گفته آن مفسر، آیه شریفه در سیاق گلایه و توبیخ است، و می خواهد بدین وسیله مردم را به شکر و ابدا در

قبل از آیه مورد بحث انسان غایب فرض شده بود، و درباره اش می فرمود: ((سپس او را تکمیل کرد، و از روح خود در او دمید)) و در جمله مورد بحث ناگهان روی سخن متوجه انسان شده، می فرماید: ((و برایتان چشم، گوش و دل قرار داد)) این التفات از غیبت به خطاب جمع، برای این است که انعام الهی را که شامل همه هست، تسجیل کند، تا به شکر خدا وادار شوند، چون مردم در این باره یا قاصرند و یا مقصر

سخن کفار در مقام استبعاد معاد، و جواب به آن

وَ قَالُوا اءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْاَرْضِ اءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيْدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَفِرُوْنَ

این آیه، دلیل منکرین قیامت را نقل می کند، که جز استبعاد اساسی ندارد، مراد از گم شدن در زمین به قول بعضی از مفسرین ضایع شدن و ناپدید شدن است، همچنان که می گویند: ((ضلت النعمه)) یعنی نعمت ضایع گشت، بعضی دیگر گفته اند: ((به معنای غایب و گم شدن است)) و به هر حال، مراد کفار این است که آیا وقتی مریم، و اجزای بدنمان متلاشی گشت، و خاکش در زمین گم شد، به طوری که دیگر اجزای بدنمان از یکدیگر تمیز داده نشد، و چیزی از ما باقی نماند که دوباره خلق شویم، آیا دوباره خلق می شویم و به همان صورت اول که داشتیم بر می گردیم؟

و معلوم است که استفهامشان انکاری است، و مرادشان از خلقت جدید همان مساله بعث و معاد است

جمله ((بل هم بقاء ربهم کافرون)) اعراض از سخن ایشان است، که می گفتند: ((آیا اگر در زمین گم شویم...)) گویا فرموده: کفار منکر خلقت جدید و قدرت ما بر آن نیستند، و بهانه دیگری هم ندارند، بلکه تنها علت این انکارشان این است که رجوع به سوی ما و لقای ما را منکرند. و چون برگشت کلامشان به این معنا بوده، پاسخشان را طوری داده که دلالت به رجوع کند، و آن

این است که: ((قل يتوفيكم ملك الموت الذي و كل بكم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۶

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

کلمه ((توفی)) به معنای این است که چیزی را به طور کامل دریافت کنی، مانند توفی حق، و توفی قرض از بدهکار، که معنایش تا دینار آخر حق و طلب را گرفتن است

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای ((ملک الموت موکل به شماس است)) این است که موکل به میراندن و قبض روح شماس است، ولی آیه شریفه مطلق است، و ظاهر اطلاقش این است که موکل بر اعم از میراندن باشد و اگر در این آیه قبض روح و توفی را به ملک الموت و در آیه ((الله یتوفی الانفس حین موتها)) به خدا نسبت داده، و در ((آیه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا)) به فرستادگان، و در آیه ((الذی تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم)) به ملائکه نسبت داده، به خاطر اختلاف مراتب اسباب است، سبب نزدیکتر به میت ملائکه هستند، که از طرف ملک الموت فرستاده می شوند، و سبب دورتر از آنان خود ملک الموت است، که مافوق آنان است، و امر خدای تعالی را نخست او اجراء می کند، و به ایشان دستور می دهد، خدای تعالی هم مافوق همه آنان و محیط بر آنان، سبب اعلای میراندن و مسبب الاسباب است، و اگر بخواهیم این جریان را با مثلی مجسم سازیم، نظیر عمل کتابت است که هم به قلم نسبت می دهیم و می گوئیم قلم خوب می نویسد، و هم به دست و انگشتان نسبت می دهیم و می گوئیم دست فلانی به نوشتن روان است، و هم به انسان نسبت می دهیم و می گوئیم فلانی خوب می نویسد

((ثم الی ربکم ترجعون)) - این رجوع همان است که در آیه قبلی از آن به لقای خدا تعبیر کرده بود، و موطن و جای آن روز قیامت است، که باید بعد از توفی و مردن انجام شود، و برای فهماندن این بعدیت تعبیر به ((ثم)) کرد، که تراخی و بعدیت را می رساند

و به هر تقدیر این آیه پاسخی است از احتجاج کفار که می گفتند ما بعد از مردن در زمین گم می شویم، و می خواستند این حرف را دلیل بر نبودن معاد بگیرند، و معلوم است که صرف این که ملک الموت انسانها را می میراند جواب از دلیل ایشان نمی شود، باقی می ماند جمله ((ثم الی ربکم ترجعون)) و این هم ادعائی است بی دلیل، در مقابل ادعای با دلیل کفار، و کلام الهی منزّه از این گونه احتجاج است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۷

بیان اینکه مرگ انسان نابودی انسان نابودی او نیست با توضیحی راجه به تجرد نفس

لذا می گوئیم خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور داده که در پاسخ از استبعاد ایشان به ایشان بگو که حقیقت مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست، و شما انسانها در زمین گم نمی شوید، بلکه ملک الموت شما را بدون اینکه چیزی از شما کم شود، بطور کامل می گیرد، (چون گفتیم کلمه توفی گرفتن بطور کامل را می رساند)، و ارواح شما را از بدنهایتان بیرون می کشد، به این معنا که علاقه شما را از بدنهایتان قطع می کند

و چون تمام حقیقت شما ارواح شماس ت، پس شما یعنی همان کسی که کلمه ((شما)) خطاب به او است، (و یک عمر می گفتید من و شما)، بعد از مردن هم محفوظ و زنده اید، و چیزی از شما کم نمی شود، آنچه گم می شود و از حالی به حالی تغییر می یابد، و از اول خلقتش دائما در تحول و دستخوش تغییر بود، بدنهای شما بود نه شما، و شما بعد از مردن بدنهای محفوظ می مانید، تا به سوی پروردگارتان مبعوث گشته و دوباره به بدنهایتان برگردید

با این بیان دلیل کفار بر نبودن معاد به کلی باطل می شود، چه دلیل آنان را طوری تقریر کنیم که تنها استبعاد باشد، و یا طوری تقریر کنیم که به صورت برهانی فلسفی در آید، یعنی بگوئیم: بدن بعد از متلاشی شدن شخصیتش نیز نابود می شود، یعنی آن خصوصیتی که به خاطر آن، این بدن زید فرزند عمرو بود از بین می رود، و اگر بخواهد دوباره موجود شود اعاده معدوم لازم می آید، و آن هم محال است

این صورت برهانی سخن کفار است، و آیه شریفه آن را باطل می کند، چون گفتیم حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و

نفس او، که با کلمه ((من - تو)) از آن حکایت می‌کنیم، و روح آدمی غیر از بدن اوست، و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است، و روح با مردن متلاشی نمی‌شود و معدوم نمی‌گردد، بلکه در حیطه قدرت خدای تعالی محفوظ است، تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب و جزاء بر گردد، و با همان خصوصیتی که خدای سبحان از آن خبر داده مبعوث شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۸

پس از آنچه گذشت دو مطلب روشن گردید، اول اینکه آیه ((قل یتوفیکم...)) متصل است به آیه ((ءاذا ضللنا فی الارض...))، و پاسخی است که اشکال کفار را باطل، و شبهه آنان را درباره معاد دفع می‌کند لیکن بعضی از مفسرین که کلمه ((توفی)) را به معنای مطلق میراندن گرفته‌اند، و متوجه نکته‌ای که در این تعبیر هست نشده‌اند و در تفسیر آیه دچار اشکال شده، و در توجیه اتصال آن به آیه قبل دست و پا کرده‌اند، و توجیهی کرده‌اند که عقل سلیم پذیرای آن نیست و آن را نمی‌پسندد

نکته دوم اینکه این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است، نه جزو آن است، و نه حالی از حالات آن جلوه‌ای از حال مشرکین در روز قیامت

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ

((نکس روس)) به معنای سر به پایین انداختن است و مراد از مجرمین - به قرینه ذیل آیه - خصوص منکرین معاد است، و به همین جهت لام در آن خالی از معنای عهد نیست، در نتیجه این معنا را به آیه می‌دهد که: اگر ببینی مجرمین مذکور و معهود را، که منکر معاد بودند و می‌گفتند: ((ءاذا ضللنا فی الارض...))، چگونه سر به پایین انداخته‌اند..

و اگر از قیامت تعبیر کرد به ((عند ربهم - نزد پروردگارشان))، به این منظور است که در مقابل جمله قبلی یعنی جمله ((بل هم بقاء ربهم کافرون)) قرار گیرد، و چنین معنا دهد: همانهایی که به لقای پروردگارشان کافر بودند، در موقفی از لقای پروردگارشان قرار خواهند گرفت، که دیگر نتوانند لقاء را انکار کنند

و اینکه می‌گویند: پروردگارا دیدیم و شنیدیم، پس ما را برگردان که عمل صالح کنیم، زیرا دارای ایمان و یقین شده‌ایم، به خاطر این است که در آن روز حق برایشان آشکارا گشته، و این معنا منکشف می‌شود که نجات تنها در ایمان و عمل صالح است، ایمان برایشان حاصل شده، درخواست رجوع می‌کنند تا عمل صالح را نیز تأمین نمایند، تا سبب نجاتشان که گفتیم دو جزء است تمام و کامل بشود

و معنای آیه این است که چه می‌شد که همین مجرمین منکر لقاءالله را می‌دید، که چگونه سرها نزد پروردگارشان بزیر افکنده و در موقفی از لقاءالله قرار گرفته‌اند، که موقف خواری و ذلت و پشیمانی است، می‌گویند: پروردگارا با دو چشم خود دیدیم و با دو گوشمان حق را شنیدیم و تسلیم شدیم، پس ما را برگردان تا عمل صالح هم انجام بدهیم، چون یقین بر ایمان حاصل شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۷۹

و خلاصه معنا این است که تو امروز آنان را می‌بینی که منکر لقای خدایند، اگر فردایشان را ببینی خواهی دید که خواری و ذلت از هر سو احاطه‌شان کرده و سرها از شرم به زیر افکنده‌اند، و به آنچه امروز منکرش هستند اعتراف می‌کنند، و درخواست می‌نمایند که بدین جا برگردند، ولی هرگز برنخواهند گشت

اشاره به قضای الهی در امر هدایت و ضلالت انسانها

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ... وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

یعنی اگر می‌خواستیم به هر کس چه مومن و چه کافر هدایتش را ارزانی بداریم، یعنی آن هدایتی که مخصوص و مناسب شخص

اوست بدهیم می دادیم

البته منظور این نیست که همه را مجبور به هدایت کنیم ، بلکه منظور این است که کافران را نیز مانند مؤمنین هدایت می کنیم ، تا به اختیار و اراده خود دارای هدایت شوند، همانطور که مؤمنین با اختیار و اراده خود دارای هدایت شدند، چون اگر پای جبر در میان آید تکلیف در دنیا و جزاء در آخرت به کلی باطل می شود

((و لكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين )) - یعنی لیکن اینطور نخواستیم ، چون در این میان قضائی است که از سابق از ناحیه من رانده شده ، قضائی حتمی ، و آن این است که جهنم را از جن و انس پر کنم

و این قضای حتمی سابق ، همان است که بعد از امتناع ابلیس از سجده بر آدم ، و سوگندش که گفت : ((فبعزتک لاغوينهم اجمعين الا عبادک منهم المخلصين )) فرموده : ((فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعين ))

و لازمه این قضاء این است که به خاطر ظلمشان و فسقشان و خروجشان از زی عبودیت هدایتشان نکند، همچنان که باز خودش فرموده : ((ان الله لا يهدى القوم الظالمين )) (و نیز فرموده : ((و الله لا يهدى القوم الفاسقين ))، و نیز آیاتی دیگر ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۶ صفحه ۳۸۰

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَكُم ...

این جمله تفریح و نتیجه گیری از جمله ((و لكن حق القول مني )) است ، یعنی چون چنین قضائی رانده شده ، پس بچشید... و کلمه ((نسیان )) به معنای محو شدن صورت ذهنی چیزی است از مرکز و نیروی ذاکره ، و گاهی کنایه می شود از بی اعتنائی به امری مهم ، و همین معنای کنایی مورد نظر آیه است

و معنای آیه این است که وقتی قضای حتمی رانده شده که پیروان ابلیس عذاب را بچشند، پس شما نیز عذاب را بچشید، به خاطر اینکه به لقای چنین روزی بی اعتنائی کردید، آن قدر که حتی آن را انکار نمودید و عمل صالحی انجام ندادید، که امروز پاداش نیکی بگیریید، چون ما نیز امروز به آنچه برای شما مهم است یعنی به سعادت و نجات شما بی اعتنائیم

جمله ((فذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون )) تاکید و توضیح همان بیان سابق است ، و می فهماند چشیدن عذاب که شما را بدان ماء مور نمودیم ، چشیدن عذاب دائمی است ، و بی اعتنائیتان به لقای امروز (آخرت) ، همان اعمال زشتی است که می کردید بحث روایتی (روایاتی درباره توفی ملک السموات و...)

در الدر المنثور است که نحاس ، از ابن عباس ، روایت کرده که گفت : سوره سجده در مکه نازل شده ، مگر سه آیه آن که از آیه ((افمن كان مومنا)) شروع شده است

و نیز در همان کتاب آمده که سعید بن منصور، و ابن ابی شیبہ از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت : عزائم (سجده های واجب قرآن) چهار است ، ((الم تنزیل ، حم تنزیل ، نجم ، اقرء باسم ربك الذی خلق ))

و در کتاب خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عزائم چهار است ، ((اقرء باسم ربك الذی خلق ، نجم ، تنزیل سجده ، حم سجده ))

باز در الدر المنثور است که احمد، و طبرانی ، از شرید بن سويد، روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردی را دید که دامن خود را بلند گرفته ، به وی فرمود دامن را جمع کن ، عرضه داشت : یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) من مبتلا به گزئی پایم ، دامن خود بلند کرده ام که پیدا نباشد. فرمود: دامن را جمع کن که تمامی خلقهای خدا نیکو است

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۱

و در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل پرسید، که می فرماید: ((الله يتوفى الانفس حين موتها)) (و در جای دیگر می فرماید: ((قل يتوفيكم ملك الموت الذی و کل بکم ))، و در جای دیگر می فرماید: ((الذین

تتوفیهم الملائکه طیبین (( و نیز جای دیگر می فرماید: ((الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم)) (و جای دیگر می فرماید: ((توفته رسلنا))، و نیز می فرماید: ((و لو تری اذ یتوفی الذین کفروا الملائکه)) (با اینکه در یک ساعت در دنیا هزاران نفر که عددشان را جز خدا کسی نمی داند می میرند، این چگونه ممکن است که ملائکه، و یا ملک الموت در آن واحد به قبض روح همه این ها برسد؟ امام (علیه السلام) در جواب فرمود: خدای تبارک و تعالی برای ملک الموت کارکنان و یاورانی از ملائکه قرار داده، که او نسبت به آن اعوان به منزله فرمانده است، و هر یک را به ماءموریتی می فرستد، پس هم ملائکه قبض روح می کنند، و هم خود ملک الموت، آنگاه خدا آن ارواح را از ملک الموت می گیرد

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، و ابو الشیخ، از ابی جعفر محمد بن علی روایت کرده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردی از انصار وارد شد تا او را عیادت کند، دید که ملک الموت بالای سر وی نشسته، پرسید ای ملک الموت نسبت به رفیق ما مدارا کن، که او مردی با ایمان است، ملک الموت عرضه داشت: ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) مژده که من نسبت به هر مومنی مدارا می کنم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۲

ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بدان که من بعد از آن که روح آدمیان را قبض می کنم، لحظه ای گوشه خانه می ایستم، و می گویم به خدا سوگند که من هیچ گناهی ندارم، چون ماءمورم، و من بار دیگر، و بار دیگر به این خانواده بر می گردم، الحذر الحذر، و خدای تعالی هیچ اهل بیتی و کلوخی و موئی و کرکی در خشکی و دریا خلق نکرده، مگر آنکه من در هر شبانه روز پنج نوبت آنها را از نظر می گذرانم

حتی من به صغیر آنان و کبیرشان از خودشان آشناترم، و به خدا سوگند ای محمد من قادر نیستم که حتی جان یک پشه را قبض کنم، مگر وقتی که خدای تعالی مرا دستور قبض آن را بدهد و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لو شئنا لاتینا کل نفس هدیها)) (معصوم (علیه السلام) فرمود: یعنی اگر بخواهیم همه را معصوم از گناه کنیم، می توانیم

مؤلف: مقام عصمت منافاتی با اختیار ندارد، و به همین جهت بین مضمون این روایت و آنچه در تفسیر آیه گفتیم منافاتی نیست گفتاری پیرامون پیدایش انسان نخستین بررسی آنچه در قرآن در این باره آمده است

در تفسیر سوره نساء گفتاری در این معنا گذشت، و گفتار ما در اینجا به منزله تکمیل همان بحث است، در آنجا گفتیم که آیات کریمه قرآن ظاهر قریب به صریح است در اینکه بشر موجود امروزی - که ما افرادی از ایشانیم - از طریق تناسل منتهی می شوند به یک زن و شوهر معین، که قرآن نام آن شوهر را آدم معرفی کرده، و نیز صریح است در اینکه این اولین فرد بشر و همسرش از هیچ پدر و مادری متولد نشده اند، بلکه از خاک یا گل یا لایه یا زمین، به اختلاف تعبیرات قرآن - خلق شده اند

این آن معنایی است که آیات با ظهور قوی خود، آن را افاده می کنند، چیزی که هست ظهور آیات در این معنا به حد صراحت نمی رسد، و نص در این معنا نیست، تا نشود آن را تاویل کرد، از سوی دیگر، مساله از ضروریات دین هم نیست، تا منکر آن مرتد از دین باشد، بله ممکن است این معنا را از ضروریات قرآن دانست، که نسل حاضر بشر منتهی به مردی به نام آدم است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۳

و اما آدم کیست؟ آیا مقصود از این کلمه، آدم نوعی است؟ یعنی طبیعت انسانیت که در همه افراد وجود دارد؟ و یا عده معدودی از افراد بشر است که ریشه های انسان های امروز بوده اند؟ و یا فردی از جنس انسان است که نامش آدم است؟، معلوم نیست و بنابر اینکه فردی از نوع انسان باشد آیا این فرد متولد از نوعی دیگر از حیوانات مثلا میمون بوده، و از طریق تطور انواع و پیدایش فردی کاملتر از فردی کامل، و فردی کامل از فردی ناقص، و همچنین ناقصی از ناقص تر، بوجود آمده؟



یا آنکه فرد نامبرده انسانی کامل و دارای کمال فکر بوده، که از یک جفت انسان غیر کامل و غیر مجهز به جهاز تعقل، متولد شده است، و مبدا ظهور و پیدایش نوع انسانهای مجهز به تعقل و قابل تکلیف شده؟

که بشر موجود در عصر حاضر نوع کاملی از انسان باشد که هر فرد آن منتهی شود به انسان اول، که او نیز فردی کامل بوده به نام آدم، که او از طریق تطور از نوع دیگری از انسان متولد شده، که آن نوع ناقص و فاقد عقل بوده، و همچنین آن نوع نیز منتهی شود به نوعی دیگر، و این سیر قهقری در انواع حیوانات ادامه داشته باشد، تا در آخر منتهی شود به بسیطترین و ساده ترین حیوان، که از هر حیوان دیگر ناقص تر باشد

و به عکس اگر از آن حیوان ناقص و ساده شروع کنیم، لایزال از ناقصی به کاملی، و از کاملی به کامل تری برسیم، تا منتهی شویم به انسان، اما انسان بدون تعقل، و سپس از آن حیوان منتقل شویم به انسان کامل، که تمامی این انواع همه در یک سلسله قرار داشته، و بهم متصل و از یکدیگر متولد شده باشند، بطوری که آن حیوان ساده ای که گفتیم، جد اعلای انسان امروزی باشد و یا آنکه سلسله توالد و تناسلی که فعلا در بین ما انسانها هست، پس از رسیدن به آدم و همسرش منقطع شود، و آدم و همسرش از زمین تکون یافته باشند، و از مادر و پدری متولد نشده باشند، هیچ یک از این چند صورت ضروری دین اسلام و قرآن کریم نیست و به هر تقدیر ظاهر آیات قرآنی همین صورت اخیر است، یعنی از ظاهر قرآن بر می آید که نسل حاضر بشر منتهی به آدم و همسرش می شود، و آدم و همسرش از پدر و مادری متولد نشده، بلکه از زمین تکون یافته اند

چیزی که هست آیات قرآنی بیان نکرده که چگونه آدم از زمین خلق شد، آیا در خلقت او علل و عوامل خارق العاده دست داشته؟ و آیا خلقتش به تکوین الهی آنی بوده، بدون اینکه مدتی طول کشیده باشد پس جسد ساخته شده از گل، مبدل به بدنی معمولی و عادی و دارای روح انسانی شده؟ و یا آنکه در زمانهایی طولانی این دگرگونی صورت گرفته، و استعدادهایی یکی پس از دیگری در او تبدیل یافته، و نیز صورتهایی یکی پس از دیگری به خود گرفته، تا آنکه استعدادش برای گرفتن روح انسانی به حد کمال رسیده، آنگاه آن روح در او دمیده شده است، و کوتاه سخن نظیر نطفه در رحم علل و شرایطی یکی پس از دیگری در او اثر کرده است؟ هیچ یک از این احتمالات در قرآن کریم نیامده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۴

تنها روشن ترین آیه ای که درباره خلقت آدم در قرآن دیده می شود آیه ((ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) است، چون این آیه شریفه در پاسخ از احتجاج مسیحیان بر پسر بدون عیسی برای خدا نازل شده، مسیحیان احتجاج می کردند به اینکه او بدون پدری از جنس انسانی، به دنیا آمده، و حال آنکه هر کس به دنیا بیاید از پدری متولد می شود، پس پدر عیسی باید خدا باشد، آیه شریفه در پاسخ آنان می فرماید: صفت عیسی (علیه السلام) مانند صفت آدم است، که خدای تعالی او را از خاک زمین خلق کرد، بدون اینکه پدری داشته باشد، که از نطفه او متولد شود، پس چرا مسیحیان نمی گویند آدم پسر خدا است

و اگر مراد از خلقت از خاک، منتهی شدن خلقت آدم به خاک باشد، همانطور که همه جانداران متولد از نطفه نیز خلقتشان منتهی به زمین می شود، در این صورت معنای آیه چنین می شود که: صفت عیسی که پدر ندارد مانند صفت آدم است که خلقتش منتهی به خاک می شود، همچنان که همه مردم نیز چنینند

و معلوم است که در این صورت دیگر آدم خصوصیتی ندارد، تا به خاطر آن عیسای بدون پدر را با وی مقایسه کنند، و در نتیجه آیه شریفه بی معنا می شود، یعنی احتجاج علیه نصاری و پاسخ به دلیل آنان نمی شود

با این بیان روشن می گردد که تمامی آیات قرآنی که از خلقت آدم از تراب، و یا گل یا امثال آن خبر می دهد، همه بر مدعای ما دلالت می کند، یعنی می فهماند که خلقت او آنی، و بدون گذشت زمان، و بدون پدر و مادر بوده، و گرنه همانطور که گفتیم دیگر برای آدم خصوصیتی نمی ماند، که تنها خلقت او را به رخ ما بکشد، و بفرماید من او را از خاک یا گل خلق کرده ام، چون

در این صورت تمامی حیوانات و انسانها نیز خلقتشان به گل و خاک منتهی می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۵  
 پس اگر فرموده: ((انی خالق بشرا من طین)) (و یا می فرماید: ((و بدء خلق الانسان من طین))  
 همه دلالت دارد بر اینکه خلقت آدم با خلقت سایر افراد بشر و سایر جانداران فرق داشته است  
 نظریان و فرضیات مختلف در این باره، از آن جمله فرضیه تطور انواع

و اما اینکه بعضی گفته اند: مراد از آدم، آدم نوعی، یعنی جنس و طبیعت انسان خارجی است، که در همه افراد هست، نه آدم شخصی، و مراد از اینکه افراد انسان بنی آدم هستند این است که افراد این نوع زیاد شده چون قیود زیادی منضم به آن گشته، و داستان داخل شدن آدم در بهشت، و سپس بیرون شدنش به اغوای شیطان، و نافرمانی کردن او، یک تمثیل تخیلی است، تا بفهماند این نوع از جانداران فی نفسه چه مکانتی دارد، و چقدر مقرب درگاه خدا است، و وقتی دنبال هوای نفس را می گیرد، و ابلیس را اطاعت می کند، تا چه پایه پایین می آید

سخنی است که با آیه سابق و ظواهر بسیاری از آیات قرآنی نمی سازد، از قبیل آیه ((الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء))

چون اگر مراد از نفس واحد (یک تن) آدم نوعی باشد، دیگر محلی برای فرض همسر برای او باقی نمی ماند، و از قبیل این آیه است، آیاتی که می رساند خدا او و همسرش را در بهشت داخل کرد، و آن دو با خوردن از آن درخت، خدا را نافرمانی کردند و به هر حال باید ببینیم منشا این که گفته اند مراد، آدم نوعی است، چیست؟ اصل این حرف ناشی از اعتقاد به قدیم بودن زمین، و انواع موجودات اصلی آن، و از آن جمله انسان است، که قهرا افراد این انواع اصلی، از دو طرف گذشته و آینده غیر متناهی خواهند بود، یعنی از ازل انسانها بوده اند، و تا ابد نیز خواهند بود، و اصول علمی این دعوی را بطور قطع باطل می کند

و اما اینکه بعضی گفته اند: نسل حاضر بشر منتهی می شود به چند تن انسان، که هر یک دارای رنگ مخصوصی بوده اند، یکی سرخ پوست، دیگری زرد پوست، سوم سفید پوست، چهارمی سیاه پوست، و چهار نژاد فعلی بشر منتهی می شود به چهار زن و شوهر، و یا آنکه بعضی از این نژادها قدیمی، و بعضی دیگر بعدها پیدا شده اند، مانند نژاد سرخ و زرد، که در آمریکا و استرالیا پدید آمده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۶

این سخن نیز باطل است، برای اینکه تمامی آیات قرآنی که متعرض آغاز خلقت بشر است، نسل بشر حاضر را منتهی به یک زن و شوهر می داند، حال چه اینکه مراد از آدم را، آدم شخصی بگیریم، و چه آدم نوعی و طبیعت آدم، و اما چهار زن و شوهر فرضیه ای است که به هیچ وجه آیات قرآنی با آن نمی سازد

علاوه بر این، چهار جفت بودن که مبدا پیدایش چهار نژاد بشر می باشد، مبنی بر این است که این چهار نژاد سفید و سیاه و سرخ و زرد با هم تباین داشته باشند، و چهار نوع جداگانه باشند، تا مثلا نژاد سیاه منتهی به منشای شود غیر منشا و مبدا پیدایش نژاد سفید و همچنین آن دو نژاد دیگر. و یا قاره های زمین از ازل از یکدیگر جدا بوده باشند، و جدائیشان هرگز مسبوق به عدم نبوده باشد، و بطلان این نیز مانند فرضیه های بالا در امروز روشن، و بلکه نزدیک به بدیهی شده است

و اما این فرضیه که کسی بگوید: نسل حاضر بشر منتهی می شود به یک جفت و یا چند جفت انسان، که این جفت ها از یک نوع حیوان دیگر جدا شده اند، که آن حیوان از سایر حیوانات به مرز انسانیت نزدیک تر بوده، مانند میمون، همانطور که گاهی از فردی کامل فردی کاملتر و نابغه پدید می آید، که این تطور را در اصطلاح صاحبان فرضیه جهش می گویند، نیز با آیات قرآن نمی سازد

برای اینکه آیاتی که در سابق ذکر کردیم، صریح در این بودند که مبدا پیدایش نسل انسان یک جفت انسان بوده، که خود آن دو، نسل کسی نبوده اند، و از هیچ جاننداری متولد نشدند

علاوه بر این، دلیل علمی هم که بر مدعای خود اقامه کرده اند از اثبات آن قاصر است، که به زودی در پاسخ به فرضیه بعدی به قصور آن اشاره می‌کنیم

فرضیه دیگر این است که نسل حاضر منتهی می‌شود به یک جفت انسان مثل خود، یعنی کامل و دارای عقل، که آن یک جفت با جهش و تطور از نوعی دیگر از انسان که از نظر ظاهر انسان بودند، ولی فاقد کمال فکری بودند، پیدا شده، آنگاه به حکم تنازع در بقاء، و انتخاب اصلح، نسل تکامل نیافته منقرض شد، و دو نفر انسان تکامل یافته باقی ماند، که نسل حاضر از آن دو فرد تکامل یافته است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۷

این فرضیه نیز با آیات قرآنی سازگار نیست، و نمی‌شود آن را تحمیل بر قرآن کرد، چون آیه ((ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون))، به همان بیانی که گذشت، و نیز آیات دیگری که همین معنا را می‌رساند، آن را باطل می‌داند

علاوه بر این، این گفتار صرف فرضیه‌ای بیش نیست، و ادله‌ای که برای اثبات آن اقامه کرده اند، از اثباتش قاصر است، و شواهدی است که ماخوذ می‌باشد از تشریح تطبیقی و جنین‌های حیوان و فسیل‌های یافت شده در حفاریات، که دلالت می‌کند بر اینکه صفاتی که در انواع حیوانات و نیز اعضای آنهاست به تدریج، و همچنین اصل پیدایش آنها به تدریج صورت گرفته است، به این معنا که در آغاز خلقت زمین، نخست ساده‌ترین حیوان پیدا شده، و سپس حیوانات تکامل یافته تری با جهش به وجود آمده‌اند، و همچنین به تدریج ترکیبات بیشتری و محکم‌تری و پیچیده‌تری به خود گرفته‌اند، تا در آخر کامل‌ترین حیوانات، یعنی انسان پدید آمده

این آن مطلبی است که شواهد زیست‌شناسی بر آن دلالت می‌کند، و لیکن صرفنظر از اینکه گفتیم این فرضیه را نمی‌توان بر قرآن کریم تحمیل کرد، از نظر علمی نیز دلیل مذکور قانع‌کننده و اثبات‌کننده آن نیست، زیرا صرف پیدایش نوع کامل از حیث تجهیزات، بعد از نوع ناقص، در مدت‌های طولانی، بیش از این دلالت ندارد که سیر تکاملی ماده برای قبول صورتهای مختلف حیوانی به تدریج بوده است، پس او بعد از پذیرش صورت ناقص نوع حیوانی استعداد قبول حیات کاملاً انسانی را پیدا کرده، و بعد از پذیرش صورت موجوداتی پست به صورت موجوداتی شریف در آمده است

این نهایت چیزی است که ادله زیست‌شناسی بر آن دلالت دارد، و اما اینکه موجودات کامل از ناقص متولد شده‌اند، - که ادعای زیست‌شناسان است - دلیل مزبور آن را اثبات نمی‌کند، و نمی‌گوید که حیوانات کامل از حیوانات ناقص منشعب شده، و بین همه آنها و در آخر میان انسان و میمون خویشاوندی است، و این بحث یعنی بحث زیست‌شناسی با همه موشکافیها و طول مدتش تاکنون برای نمونه به هیچ فرد از نوع کاملی برنخورده، که از نوع دیگری متولد شده باشد، البته به طوری که خود تولد را مشاهده کنیم نه دو فرد کامل شبیه بهم را

و آنچه تاکنون یافته‌اند که شهادت می‌دهد بر دگرگونی تدریجی، هر چه هست دگرگونی در یک نوع است، که همواره از صفتی به صفتی دیگر منتقل می‌شود، ولی از نوعیتش به نوعیت دیگر منتقل نشده است، و تاکنون به این معنا برنخورده‌اند که مثلاً میمونی حیوان غیر میمون و کاملتری شود، و مدعی همین است که انواع در سیر تکاملی جای خود را به یکدیگر داده، نوع ناقص بدل به نوع کامل می‌شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۸

آنچه می‌توان پذیرفت، و نمی‌شود انکار کرد، تنها این مقدار است که نشاه زندگی از نظر کمال و نقص و شرافت و پستی دارای مراتبی مختلف است، و اعلی مراتب زندگی، زندگی انسانی است، و از آن پایین‌تر زندگی حیواناتی است که به زندگی انسان شبیه‌تر است و همچنین حیوانات دیگری که در مراتب پایین‌تر از زندگی انسان قرار دارد که هر یک به زندگی انسان نزدیک‌ترند در مرتبه‌عالی تری قرار دارند

و اما اینکه این اختلاف مراتب از راه هر نوعی به نوع همسایه خود که کامل تر از آن است صورت گرفته ، هیچ دلیلی در کار نیست ، که آن را افاده کند، و از اختلاف مراتب زندگی نمی توان تصور را نتیجه گرفت

بله می توان از آن حدس غیر یقینی زد، پس فرضیه تطور انواع ، فرضیه ای است حدسی ، که اساس علوم طبیعی امروز را تشکیل داده ، که ممکن است روز دیگر فرضیه ای قوی جای آن را بگیرد، چون علم هیچ وقت توقف نمی کند، و همواره رو به پیشرفت ، و دامنه مباحث علمی رو به گسترش است

بیان عدم دلالت آیاتی که احیاناً برای تائید فرضیه تطور بدانها استشهاد شده استبر صحت این فرضیه و چه بسا بعضی از اهل بحث برای اثبات فرضیه مزبور استدلال کنند به آیه شریفه ((ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین ))

به این بیان که ((اصطفاء)) به معنای انتخاب و برگزیدن نخبه هر چیزی است ، و این برگزیدن وقتی صحیح است که فرد برگزیده شده در بین جماعتی باشد، تا انتخاب کننده آن فرد را از بین سایر افراد انتخاب کند. و بر دیگران ترجیح دهد، همانطور که نوح را از بین مردم زمانش ، و آل ابراهیم و آل عمران را از بین مردم معاصرشان برگزید

و لازمه این حرف این است که در زمان آدم نیز افرادی چون آدم بوده باشند، تا خدا از بین آنان آدم را انتخاب کند، و مجهز به عقل سازد، و آن افراد غیر از بشر اولی چیزی نمی تواند باشد، بلکه بشر اولی بوده ، که مجهز به جهاز عقل نبوده اند، و خدا آدم را از بین آنان برگزید، و مجهز به عقل کرد، و در نتیجه آدم با جهش خدایی از یک نوع جنبنده به نوعی دیگر منتقل شد و از مرتبه انسان اولی وحشی و بی عقل ، به مرتبه انسان مجهز به عقل کامل منتقل گشت ، و آنگاه نسل او زیاد شده ، و نسل انسان اولی و ناقص ، رو به نقصان نهاد، تا منقرض گشت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۸۹

و لیکن غفلت کرده اند از اینکه کلمه ((عالمین )) که ((الف و لام )) دارد، افاده عموم می کند، یعنی بر عالمها، که بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است ، پس آدم و نوح و آل عمران و آل ابراهیم بر تمامی معاصرین خود و آیندگان از بشر اصطفاء و برگزیده شدند، همانطور که عالمین در آیه ((و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین )) افاده عموم می کند با این حال چه مانعی دارد که بگوئیم آدم نیز مانند سایر نامبردگان برتری بر همه بشر دارد، چیزی که هست سایر نامبردگان بر معاصرین خود و آیندگان ، برگزیده شدند، ولی آدم بر آیندگان برگزیده شده است و بر فرض هم که بگوئید اصطفاء، باید حتماً از بین معاصرین باشد، می گوئیم چه مانعی دارد که آدم وقتی به مقام اصطفاء رسیده باشد، که فرزندان داشته ، و از بین آنان برگزیده شده باشد، چون در آیه دلالتی نیست بر اینکه از اول خلقتش و قبل از فرزنددار شدنش به این مقام رسیده باشد

علاوه بر این اگر اصطفاء آدم ، و برگزیده شدنش از بین انسانهای اولی باشد، - که مستدل هم همین را می گوید -، این اصطفاء برای آدم فضیلتی نمی شود، چون مستدل می گوید آدم به خاطر عقل دار بودنش اصطفاء شد، و داشتن عقل اختصاص به آدم نداشت ، فرزندان او نیز عقل داشتند، پس تمامی بنی آدم نسبت به انسانهای اولی اصطفاء دارند، و اینکه در آیه اصطفاء را تنها به آدم نسبت داده ، تخصیص بدون مخصص است

و نیز چه بسا استدلال کرده باشند به آیه ((و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم ))

به این بیان که کلمه ((ثم )) در جایی استعمال می شود که بین ما قبل و ما بعدش زمانی فاصله شده باشد. و در آیه شریفه بین تصویر، و خلقت ((ثم )) فاصله شده ، که می رساند بین آن دو فاصله زمانی بوده ، پس انسان قبل از خلقت آدم وجود داشته و پس از انسان آدم وجود یافت ، و ملائکه ماء مور به سجده بر وی شدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۰

لیکن این استدلال صحیح نیست ، زیرا کلمه ((ثم )) همه جا برای افاده تاخیر زمانی نمی آید، و در بسیاری از موارد تنها ترتیب

کلامی را می‌رساند، و حتی در کلام خدای تعالی بسیاری اوقات تنها برای این منظور آمده، علاوه بر این آیه شریفه اصلاً معنای دیگری هم دارد، که ما در ذیل خود آن آیه در جلد هشتم این کتاب بدان اشاره نمودیم  
 باز چه بسا استدلال شده است برای اثبات فرضیه مذکور به آیه ((و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ثم سویه و نفخ فیہ من زوحه ))

به این بیان که آیه اولی از آنها متعرض آغاز خلقت بشر است، و می‌فرماید که خلقت اولی بشر از خاک بوده، خاکی که مبدا مشترک پیدایش همه افراد است، و آیه سوم مساله صورتگری و نفخ روح در آدم را بیان می‌کند که آخرین مرحله تکامل انسانی است، و چون این دو مرحله را با کلمه ((ثم)) عطف کرده، می‌فهماند که فاصله زمانی معتناهی در بین این دو مرحله بوده و این زمان متوسط همان زمانی است که بین سایر انواع فاصله می‌شده، تا هر نوعی به نوع بالاتر خود تطور پیدا کند، و با این تطور تدریجی انسان کامل شود، (مثلاً اگر بین میمون تا انسان اولی بی شعور یک میلیون سال فاصله شده، بین آن انسان و انسان دارای شعور نیز، یک میلیون سال فاصله شده است. مترجم) مخصوصاً از کلمه ((ساله)) (به خاطر اینکه نکره است، و دلالت بر عموم می‌کند، فهمیده می‌شود که هر نوع کاملتری از ساله ای از نوع ناقص تر درست شده

این استدلال نیز درست نیست، زیرا جمله ((ثم سویه)) عطف شده به جمله ((بدء)) (و چون آیات در مقام بیان ظهور و پیدایش نوع انسانی از راه خلقت است، و اینکه ابتدای خلقت انسان که همان خلقت آدم باشد از گل بوده، و سپس مبدل شده به ساله ای از آب مخصوص تا فرزندانش پدید آیند، و سپس خلقت این نوع یعنی خود آدم و فرزندانش به وسیله صورتگری و نفخ روح پایان پذیرفت

و این معنای صحیحی است که قابل انطباق با لفظ آیه است، و لازم نیست که ما جمله ((ثم جعل نسله من ماء مهین)) را بر انواع متوسط بین خلقت از گل و بین تسویه و نفخ روح بگیریم، و نکره بودن ((ساله)) (نیز هیچ مستلزم عمومیت نیست، چون اگر شنیده اید که نکره عمومیت را می‌رساند، در جایی است که در سیاق نفی باشد، نه سیاق اثبات، و سیاق آیه مورد بحث، سیاق اثبات است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۱

البته برای اثبات فرضیه تطور به آیات دیگری از قرآن که مربوط به خلقت انسان است استدلال کرده اند، که بیانش نظیر بیانهای است که گذشت، و جوابش هم از جوابهای گذشته معلوم می‌شود، و حاجتی به نقل آنها و اطاله کلام به جواب از آنها نیست  
 السجده

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۲

آیات ۱۵ - ۳۰، سوره سجده

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حَمَزُوا سَجْدًا وَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (۱۵) تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (۱۶) فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۷) أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ (۱۸) أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا - بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۹) وَ أَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَ قِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهَا تَكذِبُونَ (۲۰) وَ لَنذيقنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۲۱) وَ مَن أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ (۲۲) وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكُتُبَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لَّقَائِهِ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ (۲۳) وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِنَايَتِنَا يُوقِنُونَ (۲۴) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۲۵) أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأَفَلَا يَسْمَعُونَ (۲۶) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعُمُهُمْ وَ أَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (۲۷) وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (۲۸) قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَ لَا هُمْ

يُنظُرُونَ(۲۹) فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ(۳۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۳

### ترجمه آیات

به آیات ما فقط آن کسانی ایمان دارند که چون بدان اندرزشان دهند سجده کنان بیفتند، و به ستایش پروردگارشان تسبیح گویند، بدون اینکه تکبر بورزند (۱۵) پهلوهایشان را از رختخوابها دور می کنند، پروردگارشان را با بیم و امید می خوانند، و از آنچه روزیشان کردیم انفاق می کنند (۱۶) هیچ کس نداند به سزای آن عملها که می کرده اند چه مسرتها برای ایشان نهان کرده اند (۱۷) آنکه مومن است با آنکه عصیان پیشه است چگونه همانند و یکسانند (۱۸) (هرگز نیستند)، اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، به پاداش اعمال صالح، منزلگاه پر نعمت در بهشت ابد یابند (۱۹) اما کسانی که عصیان ورزیده اند، جایشان جهنم است، و هر وقت بخواهند از آن برون شوند، بدان جا بازشان گردانند و گویند: عذاب جهنمی را که تکذیبش می کردید بچشید (۲۰) ما عذاب نزدیک را زودتر از عذاب بزرگ به آنها می چشانیم، شاید باز گردند (۲۱) ستمگرتر از آن کس که چون به آیه های پروردگارش پندش دهند از آن روی برمی گرداند، کیست؟ ما به یقین از تبهکاران انتقام می گیریم (۲۲) موسی را آن کتاب دادیم، از دیدار او به شک مباح، و آن را برای بنی اسرائیل هدایتی کردیم (۲۳) و از آنان پیشوایانی کردیم، که چون صبور بودند و به آیه های ما یقین داشتند، به فرمان ما هدایت می کردند (۲۴) پروردگارت روز رستاخیز در مورد چیزهایی که در آن اختلاف داشته اند میانشان حکم می کند (۲۵) مگر ندانسته اند که پیش از آنان چه نسلهایی را هلاک کرده ایم؟ که اینان در مسکنهایشان گام می زنند، و بدرستی که در این هلاک پیشینیان عبرت‌هاست، چرا نمی شنوند؟ (۲۶) مگر نمی بینند که ما این آب را به زمین بایر می رانیم و با آن روئیدنی پدید می آوریم، که حیواناتشان و خودشان نیز از آن می خورند، چرا نمی بینند؟ (۲۷) گویند اگر راست می گویند پی روزی موعودتان کی می رسد؟ (۲۸) روز پیروزی، کافران را ایمان آوردنشان سود ندهد، و مهلتشان ندهند (۲۹) از آنان روی بگردان و منتظر باش که آنها نیز منتظرند (۳۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۴

### بیان آیات

این آیات بین مؤمنین واقعی و به حقیقت معنای ایمان، و بین فاسقان و ظالمان فرق می گذارد، و آثار و لوازم هر یک را بیان نموده سپس ظالمان را به عذاب دنیا تهدید می کند، و رسول گرامی اش را دستور می دهد که منتظر باشد تا فتح و پیروزی فرا رسد، آنگاه سوره مورد بحث ختم می شود

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حُزُّوا وَسَجَدُوا وَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

بعد از آنکه مقداری درباره کفار و منکرین معاد سخن گفت، که اینان در دنیا از ایمان و عمل صالح استکبار می ورزند، اینک در این فصل از آیات شروع می کند به بیان خصوصیات افرادی که به پروردگار خود ایمان دارند، که وقتی حق را به یادشان بیاورند، پند و اندرزشان دهند، دل‌هایشان در برابر آن خاضع می شود

پس جمله ((انما یؤمن بایاتنا))، ایمان به حقیقت معنای کلمه را منحصر در آنان می کند، و معنایش این است که علامت آمادگی برای ایمان حقیقی چنین و چنان است

### از نظر اوصافشان

و جمله ((الذین اذا ذکروا بها حزوا سجدا))، بیان پاره ای از اوصاف و رفتار مؤمنین است، اما آنچه مربوط به اوصاف ایشان است، این است که نسبت به مقام ربوبیت پروردگارشان تذلل دارند، و از خضوع در برابر آن مقام و تسبیح و حمد او استکبار نمی ورزند، ((اذا ذکروا بها)) یعنی وقتی به آیات پروردگارشان - که دلالت بر وحدانیت او در ربوبیت و الوهیت دارد - تذکر داده می شوند، و همچنین لوازم ربوبیت او را که همان مساله معاد و دعوت نبی به سوی ایمان و عمل صالح است به یادشان بیاورند ((خروا سجدا))، بی اختیار به زمین می افتند، و به حالت سجده برای خدا در می آیند تا تذلل و استکانت خود را اظهار کنند. ((و سبّحوا بحمد ربهم



((، و او را توأم با ثنای جمیل از هر نقصی منزّه می دارند

و این سجده و تسبیح و تحمید هر چند مربوط به اف عال است، لیکن در عین حال مظاهر همان صفات مؤمنین است، یعنی صفت تذلل و خضوعشان در برابر مقام ربوبیت و الوهیت، و به همین جهت دنبال این سه عمل با اینکه از مقوله عمل بودند صفتی آورد که ملازم آنهاست، و آن این است که ((و هم لا یتکبرون)) در حالی که استکبار نمی کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۳۹۵

معرفی مؤمنین از نظر اعمالشان

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

این آیه معرف مؤمنین است از نظر اعمالشان، همچنانکه آیه قبلی معرف ایشان بود از نظر اوصاف

و بنابراین جمله ((تجافی جنوبهم عن المضاجع))، با در نظر گرفتن اینکه ((تجافی)) (به معنای اجتناب و دوری است، و ((جنوب جمع جنب به معنی پهلو است و ((مضاجع)) جمع مضجع به معنای رختخواب و محل استراحت است، کنایه می شود از اینکه مؤمنین خواب خود را ترک می کنند، و به عبادت خدا می پردازند

((یدعون ربهم خوفا و طمعا)) - این جمله حال از ضمیر در ((جنوبهم)) است، و مراد این است که از بستر دوری می کنند، در حالی که مشغول به دعای پروردگارشانند، در دل شب، آن هنگامی که چشمها به خواب و بدنها بی حرکت افتاده، خدا را می خوانند، اما نه تنها از خوف، تا نومییدی از رحمت خدا بر آنان مسلط شود، و نه تنها به طمع رحمت، تا از غضب و مکر خدا ایمن باشند، بلکه هم از ترس و هم به طمع، او را می خوانند، و در دعای خود ادب عبودیت را بیشتر رعایت می کنند، تا در خواست آن حوائجی که هدایت برای آدمی پدید می آورد، و این تجافی از بستر و دعا، با نوافل شبانه و نماز شب، منطبق است

((و مما رزقناهم ینفقون)) - این جمله یک عمل دیگری از مؤمنین واقعی را یادآور شده، و آن این است که برای خدا و در راه او انفاق می کنند

بشارت به مؤمنین به پاداشی مافوق علم و تصور همگان (فلا تعلم نفس ما أخفی لهم منقره اعین)

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

این جمله تفریع اوصاف و اعمالی است که مؤمنین دارند، می فرماید: به خاطر آن اوصاف و اعمالی که دارند خداوند چنین ثوابی برایشان فراهم کرده

در این جمله کلمه ((نفس)) (که نکره است و در سیاق نفی قرار گرفته عمومیت را می رساند، یعنی هیچ کس نمی داند، و اگر کلمه ((قره)) (را اضافه به کلمه ((اعین)) کرده، نه به ((اعینهم))، برای این است که بفهماند آن نعمت ها آن قدر بزرگ و خیره کننده است، که تنها یک چشم و دو چشم از دیدنش روشن نمی شود، بلکه هر صاحب چشمی که آن را ببیند چشمش روشن می گردد

و معنایش این است که هیچ نفسی از نفوس بشر نمی داند که خدا چه نعمتهایی که مایه روشنی دیده هر صاحب دیده ای است در قبال اعمال نیکی که در دنیا کردند پنهان نموده، و این ندانستشان به خاطر این است که آن نعمت ها مافوق علم و تصور ایشان

است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۶

مقایسه مومن و کافر از نظر عاقبت آنها، پاداش و جزای الهی

أَقْمَنَ كَانَتْ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ

((ایمان)) عبارت است از سکون و آرامش علمی خاصی در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته، و لازمه این آرامش التزام عملی نسبت به آن چیزی است که به آن ایمان دارد، حال اگر کسی این التزام را نداشته باشد، و بر خلاف ایمانش

عمل کند، چنین کسی را فاسق گویند، چون کلمه ((فسق)) به معنای بیرون شدن است، وقتی می گویند: ((فسقت التمره)) که خرما از پوست خود بیرون شده باشد، که برگشت معنایش بیرون شدن از زیندگی است و استفهامی که در آیه شریفه شده استفهام انکاری است، و جمله ((لا یستون)) برابری دو طائفه را نفی می کند، تا تاکید همان استفهام انکاری باشد

أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

کلمه ((ماوی)) به معنای مکانی است که انسان در آن منزل کند و مسکن خود قرار دهد. و کلمه ((نزل)) به ضمه ((ن)) و ((ز)) به معنای هر چیزی است که برای شخصی که وارد خانه ای می شود آماده شود، مانند طعام و آب، ولی از معنای لغوی آن تجاوز شده، به هر عطیه ای هم نزل می گویند و بقیه الفاظ آیه روشن است  
وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ... كُنتُمْ بِهِ تَكذِّبُونَ

لازمه اینکه فرمود: آتش، ماوی ایشان است این است که جاودانه در آتش باشند، و به همین جهت دنبالش فرمود ((کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعدوا فیها - هر چه بخواهند از آن بیرون شوند به سوی آن برگردانده می شوند))

و اینکه فرمود: ((وقیل لهم ذوقوا عذاب النار الذی کنتم به تکذبون))، دلیل بر این است که مراد از فاسقان، منکرین معادند، و اینکه منکرین معاد را در داخل آتش چنین خطابی می کنند، برای شماتت ایشان است، چون خود ایشان همواره در دنیا مؤمنین را شماتت می کردند، که چرا شما به قیامت ندیده ایمان دارید

وَلَنذِیْقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ

در این آیه شریفه نتیجه چشاندن نشان عذاب دنیا را امید بازگشت قرار داده، و این بازگشتی که آرزویش کرده همان بازگشت به خدا، یعنی توبه و انابه است، در نتیجه مراد از عذاب ((ادنی)) عذاب دنیا خواهد بود، که خداوند برایشان نازل کرد، تا زهر چشمی بگیرد، و از عذاب بزرگ قیامت بترساند، و در نتیجه قبل از رسیدن عذاب استیصال توبه کنند، و بنابراین مراد از عذاب ((اکبر)) هم عذاب قیامت خواهد بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۷

و معنای آیه این است که سوگند می خورم که به زودی از عذاب ادنی یعنی عذاب نزدیکتر، از عذاب قیامت چیزی از قبیل قحطی و مرض و جنگ و خونریزی و امثال آن به ایشان می چسانیم، باشد، که قبل از عذاب روز قیامت به سوی ما برگردند، و از شرک و لجبازیشان توبه نمایند

بعضی از مفسرین گفته اند: اگر عذاب دنیا را عذاب نزدیکتر خواند، و عذاب قیامت را عذاب بزرگتر، با اینکه جا داشت عذاب دنیا را در مقابل عذاب بزرگتر قیامت، عذاب کوچکتر بخواند، برای این است که مقام، مقام تهدید و تخویف بود، و در چنین مقامی مناسب نبود عذاب را کوچکتر بخواند، لذا آن را عذاب نزدیک تر خواند، و به همین علت عذاب قیامت را هم در مقابل عذاب نزدیکتر دنیا عذاب دورتر نخواند، چون با مقام تهدید مناسب نبود

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ

گویا این آیه در مقام بیان علت مطالب قبل یعنی چشاندن عذاب ادنی قبل از عذاب اکبر است، می فرماید به این علت ایشان را عذاب می کنیم که مرتکب شدیدترین ظلم شدند، و آن این است که از آیات ما بعد از تذکر اعراض می کردند، پس اینان مجرمینند، و خدا از مجرمین انتقام خواهد گرفت

پس جمله ((و من اظلم...))، تعلیل عذاب است به اینکه شدیدترین ظلم را مرتکب شدند، آنگاه جمله ((انا من المجرمین منتقمون)) ((تعلیل عذاب ظالمان است، به اینکه چون مجرمند، و عذاب هم انتقام از مجرمین است، و خدا هم انتقام گیرنده از مجرمین است و لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ

مراد از ((الکتاب))، تورات است. و کلمه ((مریه)) (به معنای شک و بدگمانی است

وجوه مختلف درباره مراد از ((بلقائه)) (در آیه)) ((و لقد آتینا موسی الکتاب فلا تمنفی مریه من لقائه...))

مفسرین در مرجع ضمیر در کلمه ((لقائه))، و نیز در معنای کلمه مزبور اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: ضمیر به موسی (علیه السلام) برمی گردد. و مفعول کلمه، لقاء است، و تقدیر کلام ((فلا تکن فی مریه من لقاءک موسی)) (است، یعنی شک نکن در دیدارت با موسی، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) - به طوری که در روایات هم آمده - شب معراج موسی را دیدار کرد، پس در نتیجه اگر سوره مورد بحث، بعد از معراج نازل شده باشد، آیه شریفه یادآوری خاطرات شب معراج است، و اگر قبل از شب معراج نازل شده باشد وعده ای از خدا به آن جناب است که به زودی موسی را خواهی دید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۸

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر به موسی برمی گردد، ولی معنای آیه این است که شک مکن در اینکه روز قیامت موسی را می بینی بعضی دیگر گفته اند: ضمیر به کتاب برمی گردد، و تقدیر کلام ((فلا تکن فی مریه من لقاء موسی الکتاب)) (است یعنی شک مکن در اینکه موسی کتاب را خواهد دید، بعضی دیگر تقدیر را ((من لقاءک الکتاب)) (و یا ((من لقاء الکتاب ایاک)) (گرفته اند، که بنا به تقدیر اول معنا چنین می شود: شک مکن از اینکه کتاب را خواهی دید، و بنا به تقدیر دوم: در شک مباش از اینکه کتاب تو را خواهد دید

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر به آزار و شکنجه ای برمی گردد که موسی از دست قومش دید، و معنای آیه این است که: تو در شک مباش از دیدن اذیت، همانطور که موسی آن را از قومش بدید، لیکن خواننده عزیز توجه دارد که طبع و سلیقه سالم هیچ یک از این وجوه را نمی پذیرد، علاوه بر این، این وجوه نمی تواند اتصال آیه را به ماقبلش حفظ کند اما آنچه به نظر ما می رسد - و خدا داناتر است - این است که می گوئیم ممکن است ضمیر ((لقائه)) (به خدای تعالی برگردد، و مراد از لقای خدا مساله بعث و قیامت باشد، به این عنایت که روز بعث روزی است که همه در برابر خدا قرار می گیرند، در حالی که - بطوری که گذشت - حجابی بین آنان و بین پروردگارشان نیست. شاهد و موید این معنایی که ما برای لقاء کردیم، این است که قبلا- هم در جمله ((بل هم بلقاء ربهم کافرون)) (گفتگو از لقای پروردگارشان به میان آورده، و سپس در جمله ((ناکسوا روسهم عند ربهم))، (نیز از سرافکندگی کفار در برابر پروردگارشان که آن نیز در معنای لقاء است سخن گفت در نتیجه معنای آیه شریفه این می شود که: ما به موسی هم کتاب دادیم همانطور که به تو دادیم، پس تو درباره مساله بعث که قرآن از آن سخن می گوید در شک مباش که این شک مستلزم شک در قرآن است

و این تایید حقانیت قرآن به وسیله نزول تورات، تنها در این آیه نیامده، بلکه در چند جا از قرآن خاطر نشان شده، و نیز موید این معنا جمله بعد است که می فرماید: ((و جعلناه هدی لینی اسرائیل و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا...)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۳۹۹

ممکن هم هست مراد از لقای خدا، دل بردن از هر چیز به سوی خدا تعالی باشد، هنگام وحی قرآن، و یا بعضی از آن، همچنان که از روایات نی ز این معنا استفاده می شود، و بنابر این، در آیه شریفه به صدر سوره برگشت شده، که می فرمود: ((تنزیل الکتاب لا ریب فیه من رب العالمین))، (و ذیل آیه بعد که می فرماید: ((و کانوا بایاتنا یوقنون))، (بیشتر این وجه را تایید می کند، چون در آن می فرماید: آنان که پیشوایان هدایت بودند به آیات ما یقین داشتند، پس تو هم با شک در مساله قیامت، در قرآن شک مکن، (و به هر حال خدا داناتر است)

((و جعلناه هدی لینی اسرائیل)) - یعنی ما تورات را هادی بنی اسرائیل قرار دادیم، و بنابر این کلمه ((هدی)) (مصدر به معنای اسم فاعل، و یا به معنای خود مصدر آمده، ولی به عنوان مبالغه (مثل اینکه در فارسی می گوئیم فلانی عین سخاوت است)

و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون

یعنی ما بعضی از بنی اسرائیل را پیشوایان قرار دادیم ، تا مردم را به امر ما هدایت کنند و وقتی ایشان را به امامت و پیشوایی هدایت نصب کردیم ، که در دین صبر کردند، و قبلا هم به آیات ما یقین داشتند

در تفسیر آیه قال ((انی جاعلك للناس اماما)) و نیز در تفسیر آیه ((و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا)) و نیز در مواردی دیگر که مناسب بوده بحثهایی پیرامون مسأله امامت ، و اینکه هدایت امام به امر خدا چه معنایی دارد گذرانندیم

این دو آیه از رحمت گسترده به وسیله تورات متضمن این است که تورات فی نفسه هدایت است ، و پیروان خود را به سوی حق هدایت می کند، آنچنان که در دامن تربیت خود افرادی را بار آورد، که در پیشرفتگی و لیاقت به حدی رسیدند که خدا برای امامتشان برگزید، و آنان را به مقامی رسانید که مردم را به امر او هدایت می کردند، پس تورات کتاب پربرکتی است برای عمل کردن ، و نیز بعد از عمل کردن

ان ربك هو یفصل بینهم یوم القیمه فیما كانوا فیه یختلفون

منظور از این اختلاف ، اختلاف مردم در دین است ، و این اختلاف را به راه نینداختند مگر از باب ستم ، ستمی که به یکدیگر می کردند، همچنان که در چند جا از کلامش به این معنا اشاره نموده ، از آن جمله فرموده : ((و لقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب . فما

اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم )) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۰

و بنابراین ، مراد از جمله ((یفصل بینهم )) قضاء و داوری بین حق و باطل ، و محق و مبطل است ، و بقیه الفاظ آیه روشن است

أَوْ لَمْ یَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْقُرُونِ یَمْشُونَ فِی مَسْکِنِهِمْ ...

کلمه او در اول آیه ، جمله را عطف می کند به چیزی که از کلام حذف شده ، گویا فرموده : آیا برای آنان روشن نشد که چه و چه و آیا برایشان روشن نگردید که چقدر از قرون گذشته و ماقبل ایشان را که اینان سرگرم قدم زدن در محل آنان می باشند هلاک کردیم ؟ کلمه هدایت در آیه شریفه به معنای بیان کردن و یا به همان معنای راهنمایی است ، ولی متضمن معنای بیان کردن

نیز هست ، چون می بینیم که با حرف ((ل)) متعدی شده ، و اگر متضمن معنای بیان نبود می بایستی با ((الی)) متعدی شود

((کم اهلکنا من قبلهم من القرون)) - این جمله اشاره به فاعل هدایت ، و قائم مقام آن است ، چون همین اهلاک امت های گذشته است که باید نسل حاضر را هدایت کند، و معنای آیه این است : آیا برایشان بیان و هدایت نکرد، کثرت اهلاک ما امت های گذشته را، در حالی که اینان در مساکن آنان راه می روند؟

((ان فی ذلک لآیات افلا- یسمعون)) - در این سرگذشتها آیت ها هست ، آیا باز هم نمی شنوند، و مراد از ((سمع)) شنیدن

مواعظی است که آدمی را به اطاعت حق و قبول آن وا بدارد

أَوْ لَمْ یَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعُمُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ ...

در مجمع البیان گفته اصل کلمه ((سوق)) (سوق) (به معنای وادار کردن کسی است به راه رفتن ، و از ماده ((ساق ، يسوق)) است . و نیز گفته کلمه ((جرز)) (زمین خشکی را گویند که به خاطر نیامدن باران بدون گیاه باشد و کلمه ((زرع)) (در اصل مصدر بوده ، و مراد

از آن در اینجا مزروع (زراعت) است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۱

این آیه یکی دیگر از آیات خدای سبحان را تذکر می دهد که بر حسن تدبیر او نسبت به موجودات و مخصوصا موجودات زنده از قبیل چارپایان و انسان دلالت می کند، و مراد از سوق آب به سوی زمین خالی از گیاه ، راندن ابرهای حامل باران به سوی آن سرزمین است

پس ، از نزول باران از ابر، حیات زمین ، و بیرون شدن زرع ، و تغذی انسان و چارپایان تامین می شود، چارپایانی که خداوند آنها را رام انسانها کرده ، تا برای رسیدن به مقاصد حیات خود تربیتشان کنند

جمله ((افلا یبصرون)) تنبیه و توییح کفار است، که چرا این آیات را نمی بینند، و اگر خصوص آیت باران را اختصاص به دیدن داد، و آیت سابق، یعنی اهلاک امت های گذشته را اختصاص به شنیدن، برای این است که علم به هلاکت اقوام گذشته از راه شنیدن تاریخ و اخبار گذشتگان است، که به وسیله گوش حاصل می شود. و اما علم به راندن ابرها به این سرزمین و آن سرزمین، و بیرون آوردن زراعت از زمین های مرده، و تغذی انسانها و چارپایان از آن زراعت، از راه دیدن حاصل می شود

و يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ... وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ

مقصود از ((فتح)) در آیه: ((و يقولون متى هذا الفتح...))

راغب گفته: کلمه ((فتح)) به معنای برداشتن قفل و حل اشکال است، - تا آنجا که می گوید - و وقتی گفته می شود ((فتح القضیه فتحاً)) معنایش این است که فلانی فلان کار را حل کرد، و گره از آن برداشت، همچنان که در آیه ((ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین)) به همین معنا است

در آیات سابق نیز مطالبی گذشت که فتح به معنای فصل و حل بر آنها صادق است، یکی فصل بین مردم در روز قیامت است، که درباره آن فرمود: ((ان ربک یفصل بینهم یوم القیمه)) (و دوم، چشاندن عذاب نزدیک تر، و یا انتقام از مجرمین در دنیا است، که معنای فتح بر آن نیز صادق است، و لذا بعضی از مفسرین فتح را به روز قیامت تفسیر کرده اند

و بنابراین، معنای کلام کفار که گفته اند: این فتح چه وقت است اگر راست می گوئید؟ همان مطلبی است که مکرر در قرآن از ایشان حکایت شده، که گفته اند: ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین - این وعده چه وقت است اگر راست می گوئید)) (؟) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۲

بعضی از مفسرین آیه را به فتح در جنگ بدر تفسیر کرده اند، چون در آن روز مشرکین که کشته شدند، از ایمان، بعد از کشته شدن خود بهره مند نگشتند. و بعضی از مفسرین آیه را به فتح مکه تفسیر کرده اند، ولی جوابی که در آیه آمده با آن نمی سازد، چون در جواب فرمود: بگو روز فتح، دیگر ایمان آوردن کفار سودی به حالشان ندارد، و دیگر مهلت داده نمی شوند، و حال آنکه اگر کافری در روز فتح مکه ایمان می آورد، ایمانش سود داشت

مگر آنکه کسی بگوید اگر هم ایمان می آوردند، بدین جهت سود نداشت که معاند حق بودند، و بارها با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جنگیدند، و در خاموش کردن نور حق کوشش ها کردند، و معلوم است که ایمان چنین اشخاصی ایمان واقعی نیست، بلکه نفاق و دورویی است، ایمانی نیست که در دلشان وارد شده باشد، و دلهايشان را اصلاح کرده باشد، در چنین وقتی چاره ای جز ایمان ندارند، و به همین جهت مهلت داده نمی شوند

ممکن هم هست که مراد از فتح، قضای ما بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امت باشد، که در آخر الزمان همانطور که در تفسیر جمله ((و لکل امه رسول)) گذشت، عملی می شود. و به هر حال مراد از این دو آیه این است که مشرکین عجله می کردند در آمدن فتح، و حال آنکه این فتح سودی به حال کفار ندارد، هر چند که در آن روز ایمان بیاورند، چون آن روز، روزی است که ایمان احدی نفعی به صاحبش نمی بخشد، و عذاب مهلتشان نمی دهد

فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَضِرُونَ

در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر می کند به اینکه از کفار اعراض کند، و منتظر فتح باشد، همچنان که کفار منتظر آن می باشند، چون کفار منتظر مرگ و یا کشته شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند، و کوتاه سخن، اینکه منتظر بودند دعوت حقه اش به آخر نرسد و نیمه کاره از بین برود، پس او هم منتظر باشد، همچنان که آنان منتظرند، تا خدا حق را بر باطل و محق را بر مبطل غلبه دهد

از این سیاق بر می آید که مراد از فتح، فتح دنیوی است

## بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع)) و ((فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین...))

در الدر المنثور است که ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در معنای آیه ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع)) فرمود: اینان کسانی هستند که قبل از عشاء نمی خوابند، خدای تعالی ثنایشان گفته، از آن به بعد صحابه از رفتن در بستر خواب خودداری می کردند، مبادا خواب بر چشم آنان غلبه کند، پس وقت عشاء عبارت است از آن هنگامی که هنوز بچه ها به خواب نرفته، و بزرگسالان کسل نشده باشند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۳

مؤلف: این روایت را الدر المنثور به چند طریق دیگر که بعضی سندش تمام و بعضی ناتمام است نقل کرده، و صدر آن را شیخ طوسی - رحمه الله - در امالی به سند خود از امام صادق (علیه السلام) در ذیل همین آیه آورده، چیزی که هست عبارتش چنین است: صحابه دیگر نمی خوابیدند، مگر اینکه نماز عشاء را می خواندند

و در کافی به سند خود از سلیمان بن خالد از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: می خواهی تو را خبر دهم از اصل و فرع و بلندی مقام اسلام؟ عرضه داشتم: بله، فدایت شوم، فرمود: اصل آن نماز، و فرعش زکات، و مقام بلندش جهاد است

آنگاه فرمود: اگر بخواهی تو را از ابواب خیر خبر می دهم، عرضه داشتم: بفرمایید، فدایت شوم، فرمود: روزه سیر از آتش دوزخ، و صدقه از بین برنده خطایا، و نماز در دل شب یاد آورنده خدا است، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع))

مؤلف: این معنا را برقی نیز در محاسن به سند خود از علی بن عبد العزیز از امام صادق (علیه السلام) و در مجمع البیان از واحدی به سند خود از معاذ بن جبل، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و در الدر المنثور از ترمذی و نسائی و ابن ماجه، و دیگران از معاذ از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند

و در الدر المنثور است که ابن جریر از مجاهد روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مساله شب زنده داری را برای ما می گفت، دیدگانش پر از اشک شد، بطوری که اشک از دیدگانش فرو ریخت، و همی خواند: ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۴

و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی شیبیه، احمد، مسلم، طبرانی، ابن جریر، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه، و محمد بن نصر در کتاب صلوه، از طریق ابی صخر، از ابی حازم از سهل بن سعد، روایت کرده اند، که گفت در جمعی که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشسته بودیم، و ایشان اوصاف بهشت را برایمان می گفت، صحبت بدین جا کشید که در بهشت نعمتهایی هست که نه هیچ چشمی دیده و نه هیچ گوشی شنیده و نه به قلب کسی خطور کرده، آنگاه این آیه را تا آخر آیه بعدی اش تلاوت کرد: ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع)) روایاتی در عظمت نماز شب و فضیلت شب و روز جمعه و در مجمع البیان گفته: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچ حسنه ای نیست مگر آنکه ثوابی برای آن بیان شده، مگر نماز شب، که خدای عز و جل ثواب آن را بیان نکرده و به خاطر عظمتی که داشته، همین قدر فرموده: ((فلا تعلم نفس...))

و در تفسیر قمی آمده که: پدرم از عبد الرحمان بن ابی نجران، از عاصم بن حمید، از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد، که فرمود: هیچ عمل نیکی از بنده خدا سر نمی زند مگر آنکه در قرآن ثوابی برایش معین شده، جز نماز شب که خدای عز و جل ثوابی برایش بیان نکرده. بس که ثوابش عظیم بوده، همینقدر فرموده: ((تتجافی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفا و طمعا و مما رزقناهم ینفقون... یدعون...))

آنگاه فرمود: خدای عز و جل برای بندگان مومنش در هر جمعه کرامتی دارد، چون روز جمعه می شود خداوند فرشته ای به سوی



بنده اش روانه می کند، که با او دو جامه است، فرشته ای آن جامه را به باغ بهشتی آن بنده می برد، و از دربان اجازه ورود می خواهد، خادمان از صاحب باغ اجازه می خواهند، از همسران خود می پرسد مگر بهتر از این نعمتها که دارم نعمت دیگری وجود دارد که این فرشته برایم آورده؟ همسرانش می گویند: ای آقا و مولای ما، به آن خدایی که این بهشت را بر تو مباح کرده سوگند، هدیه ای آورده که از آن زیباتر چیزی ندیده ایم، پس بنده مومن یکی از آن دو جامه را لنگ، و دیگری را سردوشی می کند، به هیچ چیز عبور نمی کند مگر آنکه از نور آن دو جامه روشن می شود، تا به مکان مقرر برسد

همین که به آن قرارگاه رسید، و با سایر مومنان در آنجا گرد آمدند، پروردگارشان برایشان تجلی می کند، چون به او نظر می کنند، یعنی به رحمت او، بی اختیار به سجده می افتند پروردگارشان خطاب می کند که سرها از سجده بردارید، این جا دیگر جای سجده نیست، و امروز روز عبادت نیست، من از شما زحمت هر عملی و عبادتی را برداشتم، می گویند: پروردگارا آخر هیچ چیزی بهتر از این که به ما داده ای نیست، (چگونه به شکرانه اش به سجده نیفتیم؟) به ما بهشت ارزانی داشته ای، می فرماید: شما هفتاد برابر آنچه دارید نیز نزد من دارید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۵

پس مومن در هر روز جمعه آنچه دارد هفتاد برابر می شود، و این است معنای جمله ((و لدینا)) مزید که مربوط است به روز جمعه، آری، شب آن روز، شبی بسیار بزرگ، و روزش روزی بسیار تابناک است، تا می توانید در شب و روز جمعه تسبیح و تهلیل و تکبیر و ثنای خدای عزوجل بگویید، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درود بفرستید

آنگاه فرمود: پس مومن از آن قرارگاه می رود و به هیچ چیز عبور نمی کند، مگر آنکه روشنش می سازد، تا به همسرانش می رسد، همسرانش می گویند: به آن خدایی که این بهشت را در اختیارمان گذاشت، ای مولای ما، هرگز تو را زیباتر از این ساعت ندیده ایم، می گوید: من به نور پروردگارم نظر کردم، تا آنجا که گفتم: عرضه داشتم: فدایت شوم، باز هم برایم بگو، فرمود: خدای تعالی بهشتی را به دست خود آفرید، که هیچ چشمی آن را ندیده، و احدی از آن خبر ندارد، همه روزه صبح درب آن بهشت را باز می کند، و به آن فرمان می دهد که بوی خوش را زیادتر کن، و نسیمت را جانفزاتر ساز، این است که خدای عزوجل درباره اش فرموده: ((فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین جزاء بما کانوا یعملون))

مؤلف: ذیل روایت صدرش را تفسیر می کند، که منظور از اینکه گفت: چون به او نظر می کنند، همان است که در ذیلش فرمود: من به نور پروردگارم نظر کردم، و اما جمله ((یعنی به رحمت او)) جزو روایت نیست، بلکه تفسیری است که راوی خودش برای آن جمله کرده

و در کافی به سند خود از عبدالله بن میمون قدام، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که مومنی را طعام دهد تا سیر شود، هیچ کس از خلق خدا نمی داند که چه اجری در آخرت دارد، نه هیچ ملکی مقرب، و نه هیچ پیغمبری مرسل، مگر خود رب العالمین

چند روایت در ذیل آیه ((افمن کان مؤمنا کمن فاسقا...)) و ((لندیقنهم من العذاب الادی...))

و در تفسیر قمی در روایتی از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده: که در ذیل آیه ((افمن کان مؤمنا کمن فاسقا لا یستون)) فرمود: علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ولید بن عقبه بن ابی معیط با هم مشاجره کردند، فاسق، یعنی همان ولید بن عقبه، می گفت به خدا سوگند زبان من از تو گویاتر، نیره ام از نیره تو تیزتر، و در صف تیراندازان ثابت قدم ترم، علی (علیه السلام) فرمود ساکت باش، تو تنها فاسقی و بس، پس خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((افمن کان مؤمنا کمن فاسقا لا یستون)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۶

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان از واحدی از ابن عباس و نیز سیوطی در الدر المنثور از کتاب اغانی و واحدی و ابن عدی و ابن مردویه و خطیب و ابن عساکر از ابن عباس، و نیز از ابن اسحاق و ابن جریر از عطاء بن یسار، و از ابن ابی حاتم از

اسدی از ابن عباس نقل کرده ، و نیز از ابن ابی حاتم از ابن ابی لیلی ، نظیر آن را روایت کرده و در کتاب احتجاج از حسن بن علی (علیهما السلام) در حدیثی که راجع به احتجاج آن جناب با عده ای از اطرافیان معاویه است ، آمده که فرمود: اما تو ای ولید بن عقبه ، به خدا سوگند من تو را به خاطر دشمنی ات با علی ملامت نمی کنم ، زیرا آن جناب تو را به خاطر می گساری ات هشتاد تازیانه زد، و پدرت را هم در جنگ بدر با دست خود به سخت ترین وجهی بکشت ، ولی فقط از تو می پرسم چگونه او را ناسزا می گویی ؟ با اینکه خدا او را در ده آیه از قرآن مومن خوانده و تو را در قرآن فاسق معرفی کرده و فرموده : ((افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستون))

و در الدر المنثور است که : ابن مردویه ، از ابن ادریس خولانی ، روایت کرده که گفت : من از عباده بن صامت ، از آیه ((و لنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر)) پرسیدم ، گفت : من معنای این آیه را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم ، فرمود: منظور از عذاب نزدیکتر، مصائب و بیماریها و دشواریهاست ، که به سوی اسرافگران در دنیا روی می آورد، نه عذاب آخرت ، عرضه داشتیم : یا رسول الله عذاب ادنای ما چیست ؟ (ما که نه مصیبت دیده ایم و نه بیمار شده ایم و نه گرفتاری سختی دیده ایم) ، فرمود: عذاب ادنای شما زکات و طهارت است

و در مجمع البیان گفته : در روایت از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمودند: عذاب ادنی دابه و دجال است

## الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۷

سوره احزاب

آیات ۱ - ۸ ، سوره احزاب

سوره احزاب مدنی است ، و هفتاد و سه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱) وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (۲) وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا (۳) مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَ مَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (۴) ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاخُونُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلِيكُمْ وَلَا يَسْ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا كُنْ مِمَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۵) النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (۶) وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا (۷) لِيَسْئَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا (۸)

ترجمه آیات

به نام خدایی که رحمتی عالم گیر، و نیز رحمتی خاص مومنان دارد، اطاعت کافران و منافقین مکن ، که خدا دانا و فرزانه است (۱)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۸

و آنچه از ناحیه پروردگارت به تو وحی می شود پیروی کن ، که خدا به آنچه که می کنی همواره با خبر است (۲) و بر خدا توکل کن ، که خدا برای توکل و اعتماد کافی است (۳) خدا برای یک نفر دو قلب در جوفش ننهاد ، و خدا همسرانی را که ظاهر می کنی (و می گویند پشت تو پشت مادرم باد) مادر شما نکرده ، و خدا پسر خوانده هایتان را پسرانتان نکرده ، این سخنانی است که شما از پیش خود می تراشید، ولی خدا حق می گوید، و به سوی راه ، هدایت می کند (۴) پسر خوانده ها را به نام پدرانشان صدا بزنید، که این نزد خدا به عدالت نزدیک تر است ، و به فرضی که پدر آنان را نمی شناسید، برادر دینی خطابشان کنید، و یا به

عنوان دوست صدایشان بزنید، و خدا در آنچه که تاکنون اشتباه کرده اید شما را مواخذه نمی کند، و لیکن آنچه را عمدا مرتکب می شوید مواخذه می کند، و خدا همواره آمرزنده و رحیم ست (۵) پیغمبر اسلام از خود مؤ منین نسبت به آنان اختیاردارتر است، و همسران وی مادران ایشانند، و ارحام بعضی مقدم بر بعضی دیگرند، تا کسی از ارحامش وارثی دارد، ارث او به مؤ منین و مهاجرین نمی رسد، مگر آنکه بخواهید با وصیت مقداری از ارث خود برای آنان، احسانی به آنان کرده باشید، این حکم در لوح محفوظ هم نوشته شده است (۶) و چون از پیامبران پیمانشان را بستانیدیم، و نیز از تو پیمانت را گرفتیم، و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم، و از همه شان میثاق غلیظی بستانیدیم (۷) تا از راستگویان بخواهم که راستی باطنی خود را اظهار کنند، و خدا برای کافران عذابی دردناک آماده کرده است (۸)

### بیان آیات

این سوره مشتمل است بر معارف، احکام، قصص، عبرتها، و مواعظی چند، و از آن جمله مشتمل است بر داستان جنگ خندق، و اشاره ای هم به داستان یهودیان بنی قریظه دارد، و سیاق آیات آن شهادت می دهد به اینکه از سوره هایی است که در مدینه نازل شده

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا اشاره به زمینه نزول آیه: ((يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين...))

در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مأمور شده به تقوای از خدا، و در آن زمینه چینی شده برای نهی بعدی، یعنی نهی از اطاعت کافری و منافقین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۰۹

در این سیاق، که سیاق نفی است، بین کفار و منافقین جمع شده، و هر دو را ذکر کرده، و از اطاعت هر دو نهی فرموده، از این معنا کشف می شود که کفار از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی می خواسته اند که مورد رضای خدای سبحان نبوده، منافقین هم که در صف مسلمانان بودند، کفار را تایید می کردند، و از آن جناب به اصرار می خواستند که پیشنهاد کفار را بپذیرد، و آن پیشنهاد، امری بوده که خدای سبحان به علم و حکمت خود بر خلاف آن حکم رانده بوده، و وحی الهی هم بر خلاف آن نازل شده بود

و نیز کشف می شود که آن امر، امر مهمی بوده، که بیم آن می رفته که اسباب ظاهری بر خلاف آن مساعدت نکند، و بر عکس، بر وفق آن کمک کند، مگر آنکه خدا بخواهد جلو آن اسباب را بگیرد، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مأمور شده از اجابت کفار نسبت به خواهششان خودداری کند، و آنچه به او وحی شده متابعت نماید، و از کسی نهراسیده و بر خدا توکل کند با این بیان روایتی که در شان نزول آیه وارد شده تایید می شود، چون در آن روایت آمده که عده ای از صنایع و روسای قریش، بعد از داستان جنگ احد به مدینه آمدند، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امان خواستند، و درخواست کردند که آن جناب با ایشان و بت پرستی ایشان کاری نداشته باشد، ایشان هم با او و یکتا پرستی اش کاری نداشته باشند، این آیه ها نازل شد که نباید دعوت ایشان را اجابت کنی، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم از اجابت خواسته آنان خودداری نمود، که ان شاء الله جریانش در بحث روایتی آینده خواهد آمد

با بیانی که گذشت وجه اینکه چرا دنبال آیه فرمود: ((ان الله كان عليما حكيمًا)) (و نیز وجه تعقیب آیه مورد بحث به دو آیه بعد معلوم و روشن می شود

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

این آیه شریفه در حد خود عمومیت دارد، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باید از همه آنچه که به وی وحی می شود پیروی کند، و لیکن از جهت اینکه در سیاق نهی قرار گرفته، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند به پیروی

آنچه به وی وحی شده، لذا مخصوص به مساله پیشنهادی کفار و منافقین است، که نتیجه پیروی آن این است که بر طبق آن عمل کند، نه بر طبق خواسته آنان، به دلیل اینکه دنبالش فرمود: خدا به آنچه می‌کنید با خبر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۰

وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

این آیه مانند آیه سابق با اینکه فی حد نفسه عام است، لیکن به خاطر وقوعش در سیاق نهی دلالت می‌کند بر امر به توکل بر خدا در خصوص عمل به امر خدا و وحی او، و نیز اشعار دارد بر اینکه امر مزبور مطلب مهمی است، که از نظر اسباب ظاهری عمل به آن محذور دارد و درد سر ایجاد می‌کند، و هر دلی که باشد دچار وحشت و دل‌واپسی می‌شود مگر آنکه کسی در عمل به آن توکل به خدای سبحان کند، که او یگانه سببی است که هیچ سبب مخالفی بر او غلبه نمی‌کند

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ

معنای جمله: ((ما جعل الله من قلبین فی جوفه)) و ارتباط آن را باقبل و بعد

این جمله کنایه است از اینکه ممکن نیست کسی بین دو اعتقاد متنافی و دو رای متناقض جمع کند، اگر دو اعتقاد متنافی دیدیم باید بدانیم که دو قلب به آن دو معتقد است، یعنی دو فرد مخالف هر یک به یکی از آن دو اعتقاد دارند، و ممکن نیست یک فرد به هر دو معتقد باشد، و اینکه فرمود: ((ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه - خدا در جوف کسی دو قلب ننهاد)) منظور از آن بیشتر بیان کردن است، همچنان که در جمله ((و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور)) نیز این زیادی آمده

بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله مورد بحث زمینه چینی و مقدمه ای است که الغای مساله ظهار و پسرگیری را که بعدا بیان می‌کند تعلیل نماید، برای اینکه ظهار (اینکه به همسرت بگویی پشت تو چون پشت مادرم است، و با این سخن او را بر خود حرام کنی) جمع بین دو متنافی است، یعنی زوجیت و مادری، و همچنین فرزند دیگران را فرزند خود خواندن دو متنافی است، که در یک قلب جمع نمی‌شوند: ((ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه))

ولی به نظر ما بعید نیست که بگوییم آیه شریفه تعلیل مطلب قبل است، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از اطاعت کفار و منافقین نهی می‌کرد و به پیروی آنچه به وی وحی می‌شود امر می‌فرمود، جمله مورد بحث این امر و نهی را تعلیل می‌کند و می‌فرماید اطاعت خدا با اطاعت کفار و منافقین تنافی دارد، چون قبول ولایت خدا و ولایت آنان متنافی است، مثل توحید و شرک، که در یک قلب جمع نمی‌شود ((ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۱

الغاء رسم و سنت ((ظهار)) و ((دعاء و تبنی - فرزند خواندگی

وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ الَّتِي تَطْهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ

در جاهلیت، رسم بود وقتی مرد از دست همسرش به خشم می‌آمد، و می‌خواست او را طلاق دهد یک نوع طلاقشان این بود که بگوید: پشت تو چون پشت مادرم است، و یا بگوید بر من باد که پشت تو را چون پشت مادرم بدانم، و این عمل را ((ظهار)) می‌نامیدند و یک نوع طلاق می‌دانستند که اسلام آن را لغو کرد

و بنابراین مفاد آیه این است که خدای تعالی همسران شما را به صرف اینکه ظهار کنید، و بگوید پشت تو چون پشت مادرم است، مادر شما قرار نمی‌دهد، و چون قرار نداده، پس هیچ اثری برای این کلام نیست، و شارع اسلام آن را معتبر نشمرد

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَوْلَادًا كَمَا جَعَلَ أَوْلَادَكُمْ أَوْلَادًا

کلمه ((ادعیاء)) جمع دعی، به معنای پسر خوانده است، و در جاهلیت این عمل ((دعاء)) و ((تبنی)) در بینشان دایر و معمول بوده است، و همچنین در بین امت‌های متریقی آن روز، مانند روم و فارس که وقتی کودکی را پسر خود می‌خواندند، احکام فرزند صلبی را در حق او اجراء می‌کردند، یعنی اگر دختر بود ازدواج با او را حرام می‌دانستند، و چون پدر خوانده می‌مرد، به او نیز

مانند سایر فرزندان ارث می‌دادند، و همچنین سایر احکام پدر و فرزند را درباره او اجراء می‌کردند، و اسلام این عمل را نیز لغو کرد

بنابراین مفاد آیه این است که خدای تعالی آن کسانی را که شما آنها را فرزند خود خوانده‌اید، فرزندان شما قرار نداده تا احکام فرزندان صلبی در حق آنان نیز جاری باشد

ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

کلمه ((ذَلِكُمْ)) در این آیه اشاره به مساله ظهار، و فرزندخواندگی، و یا تنها اشاره به مساله دومی است، که البته ظهور آیه در احتمال دومی روشن تر است، مویدش هم این است که در آیه بعدی تنها حکم فرزندخواندگی را بیان می‌کند

و اینکه فرمود: ((قولکم بافواہکم)) معنایش این است: اینکه شما فرزند دیگری را به خود نسبت می‌دهید، سخنی است که با دهان های خود می‌گویید، و جز این اثری ندارد، و این تعبیر کنایه است از بی اثر بودن این سخن، همچنان که در آیه ((کلا آنها کلمه هو قائلها)) نیز کنایه از بیهودگی آن سخن است

((والله يقول الحق و هو يهدي السبيل)) - معنای حق بودن قول خدا این است که او از چیزی خبر می‌دهد که واقع و حقیقت مطابق آن است، و اگر حکم و فرمانی براند، آثارش بر آن مترتب می‌شود، و مصلحت واقعی مطابق آن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۲

و معنای راهنمایی اش به راه، این است که هر کس را هدایت کند، بر آن راه حقی وادارش می‌کند که خیر و سعادت در آن است، و در این دو جمله اشاره است به اینکه وقتی سخن شما بیهوده و بی اثر است، و سخن خدا همواره با اثر و مطابق واقع است، پس سخن خود را رها نموده و سخن او را بگیرید

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ... وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

حرف ((لام)) در کلمه ((لآبائهم)) لام اختصاص است، و معنای آیه این است که: وقتی می‌خواهید پسر خوانده خود را معرفی و یا صدا کنید، طوری صدا بزنید که مخصوص پدرانشان شوند، یعنی به پدرشان نسبت دهید (و بگویید ای پسر فلانی، و نگوید پسر م)

((هو اقسط عندالله)) - ضمیر ((هو)) به مصدری بر می‌گردد که از ((ادعوهم)) فهمیده می‌شود، و معنای جمله این است که خواندنتان آنان را به نام پدرانشان، به عدالت نزدیک تر است، و نظیر این آیه در برگشتن ضمیر به مصدر مفهوم از جمله آیه ((اعدلوا هو اقرب للتقوى)) می‌باشد

و کلمه ((اقسط)) صیغه تفضیل از ماده ((قسط)) است، که به معنای عدالت است

و معنای آیه این است که پسر خوانده هایتان را وقتی صدا می‌زنید به پدرانشان نسبت دهید، برای اینکه نسبت دادن به پدرانشان، عادلانه تر در نزد خدا است

((فان لم تعلموا آباءهم فاخوانکم فی الدین و موالیکم)) - مراد از ((علم نداشتن به پدران پسرخواندگان)) این است که پدران ایشان را با اسم و رسم و خصوصیات نشناسند. و کلمه ((موالی)) به معنای اولیاء است، و معنای آیه این است که: اگر پدران پسرخواندگان خود را نمی‌شناسید (هنگام صدا زدن) به غیر پدرانشان نسبت ندهید، بلکه آنان را برادر خطاب کنید، و یا به اعتبار ولایت دینی ولی خود بخوانید

((و لیس علیکم جناح فیما اخطاتم به و لکن ما تعدت قلوبکم)) - یعنی گناهی بر شما نیست در مواردی که اشتباه و یا از روی فراموشی ایشان را به غیر پدرانشان نسبت دهید، و لیکن در مواردی که دلهایتان آگاه است، و عمداً این کار را می‌کنید، گناهکارید - این معنا در صورتی است که کلمه ((ما)) را موصوله، و به معنای ((آنچه)) بگیریم، و اما اگر مصدر بگیریم معنایش

چنین می شود - و لیکن در تعمد دل‌هایتان گناه هست ، و جمله ((و کان الله غفورا رحیما)) مربوط به موارد اشتباه و خطا است

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۳

توضیح مفاد و مراد از اینکه فرمود: ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم))

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ

((انفس مؤمنین))، یعنی خود مؤمنین، و بنابراین، معنای ((اولی بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مؤمنین از خود مؤمنین)) این است که آن جناب اختیاردارتر نسبت به مؤمنین است از خود مؤمنین، و معنای اولویت این است که فرد مسلمان هر جا امر را دائر دید بین حفظ منافع رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و حفظ منافع خودش، باید منافع رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مقدم بدارد

و بنابراین معنای آیه این می شود که مومن هر حق و منفعی که برای خودش قائل است، اگر حفظ جان خویش است و اگر دوست داشتن خودش است، و اگر برای خود حرمتی قائل است، و اگر استجاب دعوت است، و اگر به کار بردن اراده خویش است، هر چه باشد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مقدم بر او است، یعنی هر جا که امر دائر شد بین حفظ جان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، یا جان خودش، یا بین دوست داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، یا دوست داشتن خودش، و همچنین سایر موارد دیگر، جانب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بر جانب خود ترجیح دهد در نتیجه، اگر در هنگام خطر، جان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مخاطره قرار گیرد، یک فرد مسلمان موظف است که با جان خود سپر بالای آن جناب شود و خود را فدایش کند

و همچنین در تمامی امور دنیا و دین، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اولی و اختیاردارتر است، و اینکه گفتیم در تمامی امور دنیا و دین، به خاطر اطلاقی است که در جمله ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم)) هست

از اینجا روشن می شود اینکه بعضی گفته اند: مراد اولویت آن جناب در دعوت است، یعنی وقتی آن جناب مؤمنین را به چیزی دعوت کرد، و نفس مؤمنین ایشان را به چیز دیگر، واجب است دعوت او را اطاعت کنند و دعوت نفس خود را عصیان کنند، در نتیجه آیه مورد بحث همان را می گوید که آیه ((و اطیعوا الرسول)) و آیه ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)) و آیاتی دیگر نظیر آن، در مقام بیان آن است، تفسیر ضعیفی است برای اینکه گفتیم آیه مطلق است، و همه شوون دنیایی و دینی را شامل می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۴

و همچنین آن تفسیر دیگر که گفته اند: مراد نافذتر بودن حکم آن جناب نسبت به حکمی که مؤمنین علیه یکدیگر می کنند، می باشد همچنان که در آیه ((فسلموا علی انفسکم)) منظور سلام کردن به یکدیگر است، پس به گفته این مفسرین برگشت معنای آیه مورد بحث به این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر مؤمنین ولایت دارد، ولایتی که فوق ولایت آنان نسبت به یکدیگر است، که آیه ((و المومنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض)) بر آن دلالت دارد این قول نیز ضعیف است برای اینکه سیاق با آن مساعد نیست

((و ازواجه امهاتهم)) - اینکه زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مادران امتند، حکمی است شرعی و مخصوص به آن جناب، و معنایش این است که همانطور که احترام مادر، بر هر مسلمان واجب، و ازدواج با او حرام است، همچنین احترام همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر همه آنان واجب، و ازدواج با آنان بر همه حرام است، و در آیات بعد به مساله حرمت نکاح با آنان تصریح نموده و می فرماید ((و لا ان تنکحوا ازواجه من بعده ابدا))

پس تشبیه همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مادران، تشبیه در بعضی از آثار مادری است، نه همه آنها، چون مادر به غیر از وجوب احترام و حرمت نکاح، آثار دیگری نیز دارد، از فرزند خود ارث می برد، و فرزند از او ارث می برد، و نظر



کردن به روی او جائز است ، و با دخترانی که از شوهر دیگر دارد نمی شود ازدواج کرد، چون خواهر مادری آدمی است ، و نیز پدر و مادر مادر، جد و جدۀ آدمی است ، و برادرانش دایی ، و خواهرانش خاله انسان است ، ولی همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به غیر از آن دو حکم ، احکام دیگر مادری را ندارند

بیان الویت در تورات صاحبان رحم از مؤمنین

وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ...مَسْطُوراً

کلمه ((ارحام)) جمع رحم است ، که همان عضوی از زنان است که نطفه شوهر را در خود جای می دهد، تا به صورت جنین در آمده ، و سپس متولد شود، و چون قرابت‌های نسبی بالاخره منتهی به یک رحم می شود، بدین مناسبت خویشاوندان نسبی را رحم گفته اند، و دارندگان نسبت را ذی رحم خوانده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۵

و مراد از اولویت در این جمله که فرمود: صاحبان رحم بعضی اولی بر بعض دیگرند، اولویت در توارث (از یکدیگر ارث بردن) است ، و منظور از کتاب خدا، یا لوح محفوظ است ، و یا قرآن ، و یا سوره قرآن ، و جمله ((من المؤمنین و المهاجرین))، بیان می کند آن کسانی را که صاحبان رحم از آنان اولی به ارشد

و مراد از مؤمنین ، مؤمنین غیر مهاجر است ، و معنای آیه این است که صاحبان رحم بعضیشان اولی به بعض دیگر از مهاجرین ، و سائر مؤمنین هستند که به ملائک برادری دینی از یکدیگر ارث می بردند، و این اولویت در کتاب خدا است ، و چه بسا احتمال داده شود که ((جمله من المؤمنین و المهاجرین))، بیان صاحبان رحم باشد، که در این صورت معنا چنین می شود: صاحبان رحم از مهاجرین و غیر مهاجرین بعضی اولی از بعضی دیگرند

این آیه ناسخ حکمی است که در صدر اسلام اجراء می شد و آن این بود که کسانی که به خاطر حفظ دینشان از وطن و آنچه در وطن داشتند چشم می پوشیدند، و یا صرفاً به خاطر دین با یکدیگر دوستی می کردند، در بین خود از یکدیگر ارث می بردند، آیه مورد بحث این حکم را نسخ کرد، و فرمود: از این به بعد تنها خویشاوندان از یکدیگر ارث می برند

کلمه ((الا-)) در جمله ((الا-ان تفعلوا الی اولیاءکم معروفا)) استثناء منقطع است ، (استثنایی است که مستثنی از جنس مستثنی منه نباشد) و مراد از فعل معروف نسبت به اولیاء، این است که چیزی از مال را برای آنان وصیت کنی ، که در شرع اسلام به ثلث مال و کمتر از آن تحدید شده

((کان ذلک فی الکتاب مسطوراً))، یعنی حکم فعل معروف ، و وصیت کردن به چیزی از مال ، در لوح محفوظ یا در قرآن و یا در سوره نوشته شده

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبرَهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمُ مِيثَاقًا غَلِيظًا

الغاء سنت توارث غیر ارحام از یکدیگر - مراد از میثاقی که خداوند از پیامبران گرفت

اضافه میثاق به ضمیری که به انبیاء بر می گردد، خود دلیل است بر اینکه مراد از میثاق انبیاء، میثاق خاص به ایشان است ، همچنان که بردن نام پیغمبران به لفظ انبیاء این معنا را می فهماند، که میثاق پیغمبران میثاقی است که با صفت نبوت آنان ارتباط دارد، و غیر از آن میثاقی است که از عموم بشر گرفته و آیه ((و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی)) از آن خبر می دهد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۶

و مساله میثاق گرفتن از انبیاء در جای دیگر نیز آمده ، و فرموده : ((و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمه ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه قال ءاقدرتم و اخذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا))

آیه مورد بحث هر چند بیان نکرده که آن عهد و میثاقی که از انبیاء گرفته شده چیست ، و تنها به طوری که گفتیم اشاره ای دارد به اینکه عهد مزبور چیز است مربوط به پست نبوت ، لیکن ممکن است از آیه دیگری که از سوره آل عمران نقل کردیم استفاده کرد

که آن میثاق عبارت است از وحدت کلمه در دین و اختلاف نکردن در آن ، همچنان که آیه ((ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون)) و آیه ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه)) نیز بدان اشاره نموده است

در آیه مورد بحث ((نبین)) (را به لفظ عام آورد، تا شامل همه شود، آنگاه از بین همه آنان پنج نفر را با اسم ذکر کرده ، و به عموم انبیاء عطف کرده ، فرموده : از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم ، و معنای عطف این پنج نفر به عموم انبیاء این است که ایشان را به خاطر خصوصیتی که دارند از بین انبیاء بیرون کرده و به خصوص ذکر نموده است ، پس گویا فرموده : و چون از شما پنج نفر و از سایر انبیاء میثاق گرفتیم ، چنین و چنان شد

و اگر به این اسلوب ، این پنج نفر را اختصاص به ذکر داد، تنها به منظور تعظیم و احترام ایشان است ، چون شائنی عظیم و مقامی رفیع داشتند، برای اینکه اولوالعزم و صاحب شریعت و دارای کتاب بودند، و به همین ملاک بود که چهار نفر از ایشان را به ترتیب عصرشان ذکر کرد، ولی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بر آنان مقدم داشت ، با اینکه آن جناب از لحاظ عصر آخرین ایشان بود، برای اینکه آن جناب برتری و شرافت و تقدم بر همه آنان دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۷

((و اخذنا منهم میثاقا غلیظا)) - این جمله تاکید میثاق مذکور است ، می خواهد بفرماید: پیمان مزبور بسیار غلیظ و محکم بود، نظیر آیه ((و لما جاء امرنا نجینا هودا و الذین آمنوا معه برحمة منا و نجیناهم من عذاب غلیظ))

لَيْسَلَّ الصِّدِّيقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا

لام در ((لیسئل)) (لام تعلیل ، و یا لام غایت است ، و در هر حال متعلق به محذوفی است که جمله ((و اخذنا)) بر آن دلالت دارد، و جمله ((واعد)) بر همان محذوف عطف شده ، تقدیر کلام این است که : خداوند اگر این کار را کرد، و از انبیاء پیمان گرفت ، برای این است که زمینه فراهم شود، تا از راستگویان از راستیشان پرسد، و برای کفار عذابی دردناک آماده کند چیزی که هست به جای اینکه بفرماید: و برای کفار عذابی دردناک آماده کند، فرموده : و عذابی دردناک برای کفار آماده کرده ، و این بدان علت است که کسی نپندارد که عذاب کفار علت غائی گرفتن پیمان است ، بلکه جهنمی شدن آنان ، و نقصشان از ناحیه خودشان است ، و این خود آنان بودند که خلف پیمان کردند

و جوهی که درباره مراد از اینکه فرمود: ((تا از راستی راستگویان پرسد)) گفته اند

و اما اینکه از راستی راستگویان پرسد چه معنایی دارد؟ بعضی گفته اند: مقصود از ((صادقین)) (انبیاء، و مقصود از پرسش از راستی آنان ، این است که روز قیامت از ایشان می پرسند که امت شان چه کارها کردند؟ و گویا مفسر نامبرده این معنا را از آیه ((یوم یجمع الله الرسل فیکول ماذا اجبتم)) استفاده کرده

بعضی دیگر گفته اند: مراد، سوال از مطلق راستگویان است ، نه تنها انبیاء، بلکه هر راستگوی در توحید خدا، و عدالت او و شرایع او، و مراد از راستی آنان ، هر چیزی است که درباره اش سخنی گفته باشند. بعضی دیگر گفته اند: مراد از سوال از صادقان ، صادقان در سخن ، و مراد از صدقشان صدق در عملشان است ، (و حاصل معنایش این است که از هر راستگویی می پرسند آیا اعمالشان هم مطابق اقوالشان راست بوده یا نه ؟) بعضی دیگر گفته اند: مراد، پرسش از صادقان است ، از آن هدفها و منظورهایی که در دل از راستگوییهای خود پنهان داشتند، آیا منظورشان از راستگوییها وجه الله (رضای خدا) بوده یا چیز دیگر؟ و از این قبیل توجیهاات برای آیه کرده اند، و بطوری که ملاحظه می کنید هیچ یک از آنها دلچسب نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

و اما آنچه به نظر ما می رسد این است که دقت در مفاد جمله ((لیسئل الصادقین عن صدقهم)) (انسان را بر خلاف آن توجیهاات رهنمون می شود، چون فرق است بین اینکه بگوییم : ((سئلت الغنی عن غناه - از بی نیازی پرسیدم از بی نیازی اش)) و یا از عالم

از علمش سوال کردم ، و بین اینکه بگویم از فلانی از مالش سوال کردم ، و یا از فلانی از علمش پرسیدم ، این دو قسم عبارت مفادشان یکی نیست ، آنچه از عبارت اول به ذهن تبادر می کند، و جلوتر از معانی دیگر به ذهن می رسد، این است که من از شخص غنی خواستم تا غنایش را اظهار کند، و یا علمش را بنمایاند، و آنچه از عبارت دوم به ذهن تبادر می کند که من از او خواستم تا مرا از مال و یا علم خود خبر دهد، آیا مال و یا علم دارد یا نه ؟ و یا از او خواستم تا برایم تعریف کند، چقدر مال دارد؟ و از مال چه چیزهایی دارد، و یا چه چیزهایی می داند؟

و به هر حال معنای سوال از صادقان از صدقشان ، این است که صدق باطنی خود را اظهار کنند، و در مرحله گفتار و کردار آن را نمایش دهند، و خلاصه در دنیا عمل صالح کنند، (چون عمل صالح مساوی است با تطابق گفتار و کردار با صدق باطنی ) بیان اینکه مراد از راستی در جمله : ((لیسئل الصادقین عن صدقهم )) انطباق پیمان الهی در عالم ذریا کردار و عمل در این عالم است پس مراد از سوال از صادقان از صدق آنان این می شود که تکلیف های دینی را طوری متوجه ایشان سازد، که با مقتضای میثاق سازگار و منطبق باشد، تا در نتیجه آن صدق که در بطون دلها نهفته است ، در گفتار و کردار ظهور و جلوه کند و البته معلوم است که جای این ظهور دنیا است ، نه آخرت ، و نیز معلوم می شود که اخذ میثاق در دنیا نبوده ، بلکه قبل از دنیا بوده ، همچنان که آیات ((ذر)) نیز بر آن دلالت دارد، و می فهماند که خدای تعالی قبل از آنکه انسانها را به نشاء دنیا بیاورد، پیمانهایی از ایشان بگرفت ، از آن جمله می فرماید: ((و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بر بكم قالوا بلی )) (که ترجمه اش گذشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۱۹

و کوتاه سخن اینکه دو آیه مورد بحث از آیاتی است که از عالم ذر خبر می دهند، چیزی که هست اخذ میثاق از انبیاء، و ترتب شان آنان و اعمالشان بر طبق میثاق را در ضمن ترتب صدق هر صادقی بر میثاقی که از وی گرفته اند بیان می کند، (ساده تر بگویم در دو آیه مورد بحث سخنی صریح از عالم ذر به میان نیامده ، تنها در آیه اولی فرموده از انبیاء میثاقی محکم گرفتیم ، و در آیه دومی فرموده تا از صادقان بخواهد که صدق خود را نشان دهند، تا در دنیا گفتار و کردارشان از میثاق ازلی حکایت کند و آن را نشان دهد)

و چون در آیه دوم خصوص انبیاء (علیهم السلام ) مورد گفتار قرار نگرفته اند، بلکه عنوانی کلی یعنی صادقان مورد کلام واقع شده اند، لذا سرانجام کفار را هم با اینکه از انبیاء نیستند بیان فرموده ، پس گویا فرموده : ما از انبیاء میثاقی غلیظ گرفتیم ، مبنی بر اینکه بر دین واحد متفق الکلمه باشند و همان را تبلیغ کنند، تا در نتیجه خدای تعالی با تکلیف و هدایت خود از صادقان بخواهد که عمل و گفتارشان نمایانگر آن میثاق باشد، از ایشان صدق در اعتقاد و عمل را مطالبه کند، انبیاء هم همین کار را کردند، و خداوند پاداشی برای آنان مقدر فرمود، و برای کافران عذابی دردناک آماده کرده

از اینجا معلوم می شود که چرا در دو آیه مورد بحث التفات به کار رفته ، در آیه ((اول و اذ اخذنا - و چون گرفتیم )) سیاق ، سیاق متکلم بود ولی در آیه دومی غایب شد ((لیسئل - تا خدا بازخواست کند)) نکته این التفات این است که میثاق عبارت است از پیمان بر پرستش او به تنهایی و شرک نوزیدن بر او، و این هر چند که با وساطت ملائکه صورت گرفته ، و به همین جهت کلمه ((گرفتیم )) به کار رفته ، ولی در حقیقت آنکسی که از صادقان مطالبه صدق می کند، و کافران را عذاب می کند، تنها خدا است ، لذا در آیه دوم فرمود ((تا مطالبه کند)) تا همه مردم تنها او را بپرستند (دقت بفرمایید)

بحث روایتی

روایتی درباره شائن نزول آیه : ((یا ایها النبی اتق الله ...))

در مجمع البیان ذیل آیه ((یا ایها النبی اتق الله )) گفته : این آیات درباره ابی سفیان بن حرب ، و عکرمه بن ابی جهل ، و ابی الاعور سلمی ، نازل شده ، که وقتی جنگ احد تمام شد، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) امان گرفتند، و سپس به مدینه آمده بر

عبدالله بن ابی وارد شدند، و آنگاه بوسیله میزبان خود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رخصت خواستند تا با آن جناب گفتگو کنند، بعد از کسب اجازه به اتفاق میزبان و عبدالله بن سعید بن ابی سرح، و طعمه بن ابیرق، به خدمت آن جناب رفتند، و گفتند ای محمد! تو دست از خدایان ما بردار، و ((لایت)) و ((عزی)) و ((منات)) را ناسزا مگو، و چون ما معتقد باش که این خدایان شفاعت می کنند کسی را که آنها را پرستد، ما نیز دست از پروردگار تو برمی داریم، این سخن سخت بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گران آمد، عمر بن خطاب گفت: یا رسول الله اجازه بده تا هم اکنون گردنشان را بزنی، فرمود: آخر من به ایشان امان داده ام، ناگزیر دستور داد تا از مدینه بیرونشان کنند، آنگاه می گوید: آیه ((و لا تطع الکافرین)) در این باره نازل شد، که مراد از کافرین کفار اهل مکه ابوسفیان و ابو عور سلمی و عکرمة است، و مراد از ((و المنافقین)) ابن ابی، و ابن سعید، و طعمه می باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۰

مؤلف: اجمال این داستان را سیوطی هم در الدر المنثور از ابن جریر از ابن عباس روایت کرده، البته روایات دیگری در شان نزول آیه مزبور هست که چون از سیاق آیات بیگانه بودند، از نقل آنها صرف نظر کردیم

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم)) می گوید: پدرم از ابن ابی عمیر، از جمیل، از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد، که فرمود: سبب نزول این آیه این بود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با خدیجه دختر خوید ازدواج کرد، به منظور تجارت از مکه به عکاظ رفت و در آنجا زید را دید که در معرض فروش قرار گرفته، او را جوانی زیرک و تیزهوش و عفیف یافت، پس وی را خریداری کرد، و همینکه به نبوت رسید، زید را به اسلام دعوت نمود، و زید مسلمان شد، از آن روز مردم به وی می گفتند: مولی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)

از سوی دیگر وقتی حارثه بن شراحیل کلبی از سرگذشت پسرش زید خبردار شد، به مکه آمد (تا فرزندش را از مولایش خریده آزاد کند)، و حارثه مردی محترم و بزرگ بود، نزد ابوطالب آمده گفت: ای ابوطالب! پسر من (در حادثه ای) اسیر شده، و شنیده ام که دست به دست بفروش رفته، تا به دست برادرزاده ات افتاده، (از تو خواهش می کنم) به ایشان پیشنهاد کنی یا پسر من را بفروشد، و یا عوض آن غلامی دیگر بگیری، و یا آزادش کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۱

ابوطالب با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) صحبت کرد، حضرت فرمود: من او را آزاد کردم هر جا می خواهد برود، حارثه برخاست و دست زید را گرفت و گفت: پسر بر خیز و به شرافت و حسب و آبروی سابقت برگرد، زید گفت: به هیچ وجه تا زنده ام از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جدا نمی شوم، حارثه گفت: آیا دست از شرافت و دودمان خود بر می داری، و برده قریش می شوی؟ زید مجدداً گفت به هیچ وجه و تا چندی که زنده ام از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جدا نمی شوم، پدرش خشم کرده گفت ای گروه قریش شاهد باشید که من از او بیزارم و او دیگر پسر من نیست، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به حاضران خطاب کرد که شاهد باشید، زید پسر من است، از من ارث می برد، و من از او ارث می برم. از آن روز مردم به زید می گفتند: ((ابن محمد)) (و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را دوست می داشت، و نامش را ((زید محبت)) گذاشته بود

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه مهاجرت فرمود، زینب دختر جحش را به ازدواج زید در آورد، روزی دیر به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت، آن جناب به منزل وی رفت تا از او خبر بگیرد، و در آن هنگام زینب وسط اطاق خود نشسته، و با فهر (سنگی که ادویه را با آن نرم می کنند) عطر جامد خود را می سایید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درب را باز کرد تا از زینب خبر بگیرد، ناگهان چشمش به زینب که زنی زیبا بود بیفتاد و گفت: منزّه است خدا آفریدگار نور و ((تبارک الله احسن الخالقین)) (و سپس به منزل خود برگشت، در حالی که به یاد زیبایی او بود زید به منزل آمد، زینب جریان را به شوهرش گفت: زید گفت: آیا میل داری تو را طلاق دهم تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) با تو ازدواج کند؟ زینب گفت: می ترسم تو طلاقم بدهی، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم با من ازدواج نکند، زید نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت و عرضه داشت: پدر و مادرم فدایت، زینب جریانی به این صورت برایم تعریف کرد، آیا میل داری من او را طلاق دهم تا شما با او ازدواج کنید؟ فرمود: نه، برو و از خدا بترس، و همسرت را نگهدار، خدای تعالی این جریان را حکایت کرده و فرمود ((امسک علیک زوجک و اتق الله و تخفی فی نفسک ما الله مبديه و تخشی الناس و الله احق ان تخشاه فلما قضی زید منها وطرا زوجناکها... و کان امر الله مفعولاً)) (پس خدای تعالی در بالای عرش خود زینب را به ازدواج آن جناب در آورد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۲)

منافقین گفتند: زنان پسران ما را بر ما حرام می کند، آن وقت خودش همسر پسرش زید را می گیرد، خدای تعالی در پاسخ آنان فرمود: ((و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم ... یهدی السبیل))

مؤلف: سیوطی قریب به این مضمون را با مختصری اختلاف در الدر المنثور از ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده و نیز در الدر المنثور است که احمد و ابو داوود و ابن مردویه، از جابر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود: من اولای به هر مومنم از خود او، پس هر مردی از دنیا برود، و قرضی بگذارد، آن قرض به عهده من است، و هر کس بمیرد و مالی از خود بگذارد، از آن ورثه اوست

مؤلف: در این معنا روایات دیگری از طریق شیعه و اهل سنت رسیده چند روایت حاکی از اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود هر که را من مولایم علی (علیه السلام) مولا است در ذیل جمله: ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم))

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و احمد و نسائی، از بریده روایت کرده اند که گفت: من با علی (علیه السلام) در جنگ یمن شرکت داشتم، و از او جفائی دیدم، پس همین که به مدینه برگشته، شرفیاب محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شدم، نزد آنجناب از علی بدگویی کردم و عیب گرفتم، دیدم که رنگ آن جناب دگرگون شد، و فرمود: ای بریده مگر من اولی به مؤمنین از خود آنان نیستم؟ عرض کردم: بله یا رسول الله فرمود: پس هر که من مولای اویم، علی مولای اوست

و در احتجاج از عبدالله بن جعفر بن ابی طالب روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی گفت: از رسول خدا شنیدم که می فرمود: من به مؤمنین اولی هستم از خود آنان، هر کس من اولایم به او از خود او، تو اولی هستی به او از خودش، و این سخن را خطاب به علی که در خانه در مقابل حضرت بود فرمود

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از جعفر از آن جناب نقل کرده، و احادیث در این معنا از طریق شیعه و سنی از حد شمار بیرون است

و در کافی به سند خود از حنان روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم که: مولای (بردگان) چه حقی از آدم می برند؟ فرمود: هیچ سهمی از ارث به ایشان نمی رسد، مگر همان که قرآن فرمود: ((الا ان تفعولوا الی اولیاء کم معروفا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۳

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: چه وقت از تو پیمان گرفتند؟ فرمود آن وقت که آدم بین روح و جسد بود

مؤلف: این روایت با همین لفظ و عبارت به چند طریق مختلف از آن جناب نقل شده، و معنایش این است که میثاقی که گرفته شد، در نشاءه ای قبل از نشاءه دنیا بود الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۴

آیات ۹ - ۲۷، سوره احزاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (۹) إِذْ



جاءوكم من فوقكم و من أسفل منكم و إذ زاعت الأبصر و بلغت القلوب الحناجر و تظنون بالله الظنوناً (۱۰) هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا (۱۱) و إِذ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا- غُرُورًا (۱۲) و إِذ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَ يَسْتَنْدِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَ مَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا (۱۳) وَ لَوْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سَأَلُوا الْفِتْنَةَ لَأْتَوْهَا وَ مَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا (۱۴) وَ لَقَدْ كَانُوا وَعَهِدُوا لِلَّهِ مِن قَبْلُ لَا يُؤْلُونَ إِلَّا الْأَذْبَرَ وَ كَانَ وَعْهَدُ اللَّهِ مَسْئُولًا (۱۵) قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَ إِذَا لَا تُمَتِّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا (۱۶) قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَ لَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا (۱۷) \* قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَ الْقَائِلِينَ لِآخُونِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا (۱۸) أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَبَ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (۱۹) يَخْسِبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَ إِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابَ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أُنْبَاءِكُمْ وَ لَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا (۲۰) لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (۲۱) وَ لَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ صَدَقَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ مَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَ تَسْلِيمًا (۲۲) مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا وَعَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا (۲۳) لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَ يُعَذِّبَ الْمُنْفِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ عَظِيمًا (۲۴) وَ رَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَ كَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا (۲۵) وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَهَرُوهُمْ مِّنْ أَهْلِ الْكُتُبِ مِّن صِيَاصِيهِمْ وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا (۲۶) وَ أَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَرْضًا لَّمْ تَطَّوُّهَا وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا (۲۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۵

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید نعمتی را که خدا به شما ارزانی داشته به یاد آورید و فراموش نکنید روزی را که لشکرها به سويتان آمدند، ما، بادی و لشکری که نمی دیدید بر شما فرستادیم، و خدا به آنچه شما می کنید بینا است (۹) هنگامی که از نقطه بالا و از پایین تر شما بیامدند، آن روزی که چشمها از ترس خیره، و دلها به گلوگاه رسید، و درباره خدا به پندارها افتادید (۱۰) در آن هنگام بود که مؤمنین آزمایش شدند، و سخت متزلزل گشتند (۱۱) همان روزی که منافقان و بیماران دلان گفتند: خدا و رسولش جز فریبی به ما وعده ندادند (۱۲) روزی که طائفه ای از ایشان گفتند: ای اهل مدینه! دیگر جای درنگ برایتان نیست، برگردید، وعده ای از ایشان از پیامبر اجازه برگشتن گرفتند، به این بهانه که گفتند خانه های ما در و بام محکمی ندارد، در حالی که چنین نبود، و منظوری جز فرار نداشتند (۱۳) به شهادت اینکه اگر دشمن از هر سو بر آنان در خانه هایشان در آیند، و بخواهند که اینان دست از دین بردارند، جز اندکی بدون درنگ از دین بر می گردند (۱۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۶

در حالی که قبلا با خدا عهد بستند که پشت به خدا و دین نکنند، و خدا از عهد خود بازخواست خواهد کرد (۱۵) بگو به فرضی هم که از مرگ یا کشته شدن فرار کنید، تازه جز اندکی زندگی نخواهید کرد (۱۶) بگو آن کیست که شما را از خدا اگر بدی شما را بخواهد نگه ندارد؟ و یا جلو رحمت او را اگر رحمت شما را بخواهد بگیرد؟ نه، به غیر خدا ولی و یآوری برای خود نخواهند یافت (۱۷) و بدانند که خدا می شناسد چه کسانی از شما امروز و فردا کردند، و چه کسانی بودند که به برادران خود گفتند: نزد ما بیایید، و به جنگ نروید، اینها جز اندکی به جنگ حاضر نمی شوند (۱۸) آنان نسبت به جان خود بر شما بخل می ورزند، به شهادت اینکه وقتی پای ترس به میان می آید، ایشان را می بینی که وقتی به تو نگاه می کنند مانند کسی که به غشوه مرگ افتاده، حدقه هایشان می چرخد، ولی چون ترس تمام می شود، با زبانهایی تیز به شما طعن می زنند، و در خیر رساندن بخیلند، ایشان ایمان نیاورده اند، و خدا هم اعمال نیکشان را بی اجر کرده، و این برای خدا آسان است (۱۹) پنداشتند احزاب هنوز نرفته اند، و اگر هم برگردند، دوست می دارند ای کاش به بادیه رفته بودند، و از آنجا جویای اخبار شما می شدند، و به فرضی هم در میان شما باشند، جز اندکی



قتال نمی کنند (۲۰) در حالی که شما می توانستید به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به خوبی تاسی کنید، و این وظیفه هر کسی است که امید به خدا و روز جزا دارد، و بسیار یاد خدا می کند (۲۱) و چون مومنان احزاب را دیدند، گفتند: این همان وعده ای است که خدا و رسولش به ما داد، و خدا و رسولش راست گفتند، و از دیدن احزاب جز بیشتر شدن ایمان و تسلیم، بهره ای نگرفتند (۲۲) بعضی از مومنان مردانی هستند که بر هر چه با خدا عهد بستند وفا کردند، پس بعضی شان از دنیا رفتند، و بعضی دیگر منتظرند و هیچ چیز را تبدیل نکردند (۲۳) تا خدا به صادقان، پاداش صدقشان را دهد و منافقان را اگر خواست عذاب کند، و یا بر آنان توبه کند، که خدا آمرزنده رحیم است (۲۴) و خدا آنان را که کافر شدند، به غیظشان برگردانید، به هیچ خیری نرسیدند، و خدا زحمت جنگ را هم از مومنان برداشت، و خدا همواره توانا و عزیز است (۲۵) و یاران کتابی ایشان را که کمکشان کردند از قلعه هایشان بیرون کرد، و ترس در دل هایشان بیفکند، عده ای از ایشان را کشتید، و جمعی دیگر را اسیر کردید (۲۶) و سرزمین ایشان، و خانه هایشان، و اموالشان، و زمینی را که تا امروز در آن قدم نهاده بودید، همه را به شما ارث داد، و خدا همواره بر هر چیزی توانا است (۲۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۷

بیان آیات مربوط به داستان جن احزاب (خندق)

در این آیات، داستان جنگ خندق، و به دنبالش سرگذشت بنی قریظه را آورده، و وجه اتصالش به ماقبل این است که در این آیات نیز درباره حفظ عهد و پیمان شکنی گفتگو شده است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ ... بَصِيرًا

این آیه مؤمنین را یادآوری می کند که در ایام جنگ خندق چه نعمتها به ایشان ارزانی داشت، ایشان را یاری، و شر لشکر مشرکین را از ایشان برگردانید، با اینکه لشکریانی مجهز، و از شعوب و قبائل گوناگون بودند، از قطفان، از قریش، احابیش، کنانه، یهودیان بنی قریظه، بنی النضیر جمع کثیری آن لشکر را تشکیل داده بودند، و مسلمانان را از بالا و پایین احاطه کرده بودند، با این حال خدای تعالی باد را بر آنان مسلط کرد، و فرشتگانی فرستاد تا بیچاره شان کردند

کلمه ((اذ)) در جمله ((اذ جاء تکم)) ظرف است برای نعمت، یا برای ثبوت آن، ((جاء تکم جنود)) لشکرهایی از هر طائفه به سر وقتان آمدند، لشکری از قطفان، لشکری از قریش، و لشکریانی از سایر قبائل، ((فارسلنا)) این جمله بیان آن نعمت است، و آن عبارت است از فرستادن باد که متفرع بر آمدن لشکریان است، و چون متفرع بر آمدن آنها است، حرف ((فاء)) بر سر جمله آورد، ((علیهم ریحا)) فرستادیم بر آنان بادی، که مراد از آن، باد صبا است، چون نسیمی سرد در شبهایی زمستانی بوده، ((و جنودا لم تروها)) لشکرهایی که شما ایشان را نمی دیدید، و آن ملائکه بودند که برای بیچاره کردن لشکر کفر آمدند، ((و کان الله بما تعملون بصیرا - و خدا به آنچه می کنید بیناست))

اذ جاو کم من فوقکم و من اسفل منکم ...

لشکری که از بالای سر مسلمانان یعنی از طرف مشرق مدینه آمدند، قبیله قطفان، و یهودیان بنی قریظه، و بنی نضیر بودند، و لشکری که از پایین مسلمانان آمدند، یعنی از طرف غرب مدینه آمدند، قریش و هم پیمانان آنان از احابیش و کنانه بودند، و بنابراین جمله ((اذ جاو کم من فوقکم و من اسفل منکم)) عطف بیان است برای جمله ((اذ جاء تکم جنود))

و جمله ((اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر)) عطف بیان دیگری است برای جمله ((اذ جاء تکم ...))، و کلمه ((زاغت)) از زیغ بصر است، که به معنای کجی دید چشم است، و مراد از قلوب جانها و مراد از حناجر، حنجره ها است، که به معنای جوف حلقوم است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۸

و این دو وصف یعنی کجی چشم، و رسیدن جانها به گلو، کنایه است از کمال چیزگی ترس بر آدمی، و مسلمانان در آن روز آن قدر ترسیدند که به حال جان دادن افتادند، که در آن حال چشم تعادل خود را از دست می دهد، و جان به گلو گاه می رسد

حکایت ترس و بهانه تراشی منافقان و بیماردلان بعد از مشاهده لشکر انبوه دشمن و سخنپراکنی هایشان در جهت تضعیف روحیه مؤمنین

((و تظنون بالله الظنون)) - یعنی منافقین و کسانی که بیمار دل بودند، آن روز درباره خدا گمانها کردند، بعضی از آنها گفتند: کفار به زودی غلبه می کنند، و بر مدینه مسلط می شوند، بعضی دیگر گفتند: بزودی اسلام از بین می رود و اثری از دین نمی ماند، بعضی دیگر گفتند: جاهلیت دوباره جان می گیرد، بعضی دیگر گفتند: خدا و رسول او مسلمانان را گول زدند، و از این قبیل پندارهای باطل

هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا

کلمه ((هنالك)) که اسم اشاره است و مخصوص اشاره به دور است، دور از جهت زمان، و یا دور از جهت مکان، در اینجا اشاره است به زمان آمدن آن لشکرها، که برای مسلمانان مشکلی بود که حل آن بسیار دور به نظر می رسید، و کلمه ((ابتلاء)) به معنای امتحان، و ((زلزال)) به معنای اضطراب، و ((شده)) به معنای قوت است، چیزی که هست موارد استعمال شدید و قوی مختلف است، چون غالب موارد استعمال شدید در محسوسات است، و غالب موارد استعمال قوی به طوری که گفته اند در غیر محسوسات است، و به همین جهت به خدای تعالی قوی گفته می شود، ولی شدید گفته نمی شود

و معنای آیه این است که در آن زمان سخت، مؤمنین امتحان شدند، و از ترس دچار اضطرابی سخت گشتند

وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا

منظور از آنهایی که در دلهايشان مرض دارند افراد ضعیف الایمان از مؤمنین اند، و این دسته غیر منافقین هستند که اظهار اسلام نموده و کفر باطنی خود را پنهان می دارند و اگر منافقین، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را رسول خواندند، با اینکه در باطن او را پیامبر نمی دانستند، باز برای همین است که اظهار اسلام کنند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۲۹

کلمه ((غرور)) به معنای این است که کسی آدمی را به شری و ادا کند که به صورت خیر باشد، و این عمل او را غرور (فریب) می خوانند، و عمل ما را که فریب او را خورده و آن عمل را مرتکب شده ایم ((اغترار)) می خوانند، راغب گفته: معنای اینکه بگوییم: ((غررت فلانا)) این است که من رگ خواب فلانی را یافتم، و توانستم فریبش دهم، و به آنچه از او می خواستم برسم، و کلمه ((غره)) به کسره غین، به معنای غفلت در بیداری است

و وعده ای که منافقین آن را فریبی از خدا و رسول خواندند، به قرینه مقام، وعده فتح و غلبه اسلام بر همه ادیان است، و این وعده در کلام خدای تعالی مکرر آمده، همچنانکه در روایات هم آمده که منافقین گفته بودند محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما وعده می دهد که شهرهای کسری و قیصر را برای ما فتح می کند، با اینکه ما جرات نداریم در خانه خود تا مستراح برویم !!؟

وَ إِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا

کلمه ((یثرب)) نام قدیمی مدینه طیبه است، قبل از ظهور اسلام این شهر را یثرب می خواندند، بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به این شهر هجرت کردند نامش را ((مدینه الرسول)) نهادند، و سپس کلمه رسول را از آن حذف کرده و به مدینه مشهور گردید

و کلمه ((مقام)) به ضمه میم به معنای اقامه است، و اینکه گفتند ای اهل مدینه شما در این جا مقام ندارید، و ناگزیر باید برگردید، معنایش این است که دیگر معنا ندارد در این جا اقامت کنید، چون در مقابل لشکرهای مشرکین تاب نمی آورید، و ناگزیر باید برگردید

خدای تعالی بعد از حکایت این کلام از منافقین، کلام یک دسته دیگر را هم حکایت کرده، و بر کلام اول عطف نموده، و فرموده ((و یستأذن فریق منهم))، یعنی یک دسته از منافقین و کسانی که در دل بیماری سستی ایمان دارند، ((النبی)) از رسول خدا

(صلی الله علیه و آله و سلم) اجازه مراجعت می خواهند، ((یقولون)) و در هنگام اجازه خواستن می گویند: ((ان بیوتنا عوره))، یعنی خانه های ما، در و دیوار درستی ندارد، و ایمن از آمدن دزد و حمله دشمن نیستیم، ((و ما هی بعوره ان یریدون الا فرارا))، یعنی دروغ می گویند و خانه هایشان بدون در و دیوار نیست، و از این حرف جز فرار از جهاد منظوری ندارند

وَلَوْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سَأَلُوا الْفِتْنَةَ لَأَتَوْهَا وَمَا تَلَبَّتْهَا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا

ضمیرهای جمع همه به منافقین و بیماردلان، و ضمیر در فعل ((دخلت)) به کلمه ((بیوت)) برمی گردد، و معنای جمله ((دخلت علیهم)) این است که: اگر لشکریان مشرکین داخل خانه ها شوند، در حالی که دخول بر آنان نیز باشد، جز اندکی درنگ نمی کنند، و کلمه ((اقطار)) جمع قطر به معنای ناحیه و جانب است، و مراد از فتنه به قرینه مقام، برگشتن از دین، و مراد از درخواست آن، درخواست از ایشان است، و کلمه ((تلبث)) به معنای درنگ کردن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۰

و معنای آیه این است که اگر لشکرهای مشرکین از اطراف، داخل خانه های ایشان شوند، و آنان در خانه ها باشند، آنگاه از ایشان بخواهند که از دین برگردند، حتما پیشنهاد آنان را می پذیرند، و جز اندکی از زمان درنگ نمی کنند مگر همان قدر که پیشنهاد کفار طول کشیده باشد، و منظور این است که این عده تا آنجا پایداری در دین دارند، که آسایش و منافعشان از بین نرود، و اما اگر با هجوم دشمن منافعشان در خطر بیفتد، و یا پای جنگ پیش بیاید، دیگر پایداری نمی کنند، و بدون درنگ از دین برمی گردند

وَلَقَدْ كَانُوا عَهْدُوا لِلَّهِ مِن قَبْلُ لَا يُولُونَ الْأَدْبَرَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا

لام در ((لقد)) لام قسم است، و معنای ((لا یولون الادبار)) این است که پشت به دشمن نکرده از جنگ نمی گریزند، و این جمله بیان آن عهدهی است که قبلاً کرده بودند، و بعید نیست که مراد از عهد آنان از سابق، بیعتی باشد که بر مساله ایمان به خدا و رسولش، و دینی که آن جناب آورده با آن جناب کرده اند، و یکی از احکام دینی که آن جناب آورده مساله جهاد و حرمت فرار از جنگ است، و معنای آیه روشن است

قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا

یعنی بگو اگر از مرگ و یا قتل فرار کنید، این فرار سودی به حالتان ندارد، و جز اندکی زنده نمی مانید، برای اینکه هر کسی باید روزی بمیرد، و هر نفس کشی اجلی معین و حتمی دارد، که حتی یک ساعت عقب و جلو نمی شود، پس فرار از جنگ در تاءخیر اجل هیچ اثری ندارد

((و اذا لا تمتعون الا قليلا)) - یعنی به فرضی هم که فرار از جنگ در تاءخیر اجل شما مؤثر باشد، تازه چقدر زندگی می کنید؟ در چنین فرضی تازه بهره مندیتان از زندگی بسیار اندک، و یا در زمانی اندک است، چون بالاخره تمام می شود

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

آیه قبلی منافقین را هشدار می داد که زندگی انسان مدت و اجلی معین دارد، که با آن تقدیر، دیگر فرار از جنگ هیچ سودی ندارد، و در این آیه تذکرشان می دهد که خیر و شر همه تابع اراده خدا است، و بس، و هیچ سببی از اسباب، از نفوذ اراده خدا جلوگیری نمی شود، و هیچ کس آدمی را از اراده خدا اگر به شر تعلق گرفته باشد ننگه نمی دارد، پس حزم و احتیاط این را اقتضاء می کند که انسان توکل به خدا نموده و امور را محول به او کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۱

و از آنجا که منافقین و بیماردلان به خاطر مرضی که دارند، و یا کفری که در دل پنهان کرده اند و دل‌هایشان مشغول بدانست، خدای تعالی که تاکنون به رسول گرامی خود دستور داده بود با ایشان صحبت کند، در این جا خودش صحبت کرده، و فرموده ((و لا یجدون لهم من دون الله ولیا و لا نصیرا)) ایشان غیر از خدا ولی و یآوری برای خود نمی یابند

قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ ... يَسِيرًا

کلمه ((معوقین)) اسم فاعل از تعویق است که به معنای منصرف کردن و تاءخیر انداختن است، و کلمه ((هلم)) اسم فعلی است

که معنای ((بیا)) را می دهد، و چون اسم فعل است تشبیه و جمع ندارد، این البته در لغت حجاز چنین است، و کلمه ((بأس)) به معنای شدت و جنگ و کلمه ((اشحه)) جمع شحیح است، که به معنای بخیل است، و جمله ((کالذی یغشی علیه من الموت)) به معنای کسی است که غشوه مرگ او را گرفته باشد، و در نتیجه مشاعر خود را از دست داده و چشمانش در حدقه بگردش درآمده باشد، و کلمه ((سلق)) - به فتحه سین و سکون لام - به معنای زدن و طعنه است. و معنای دو آیه این است که: خدا می شناسد آن کسان از شما را که مردم را از شرکت در جهاد بازمی دارند، و آن منافقینی را که از شرکت مسلمانان در جهاد جلوگیری می کنند، و نیز آن منافقین را که به برادران منافق خود و یا به بیمار دلان می گویند بیاید نزد ما و به جهاد نروید، و خود کمتر در جهاد شرکت نموده و از شما مسلمانان جان خود را دریغ می دارند

و همین که آتش جنگ شعله ور شد، ایشان را می بینی که از ترس به تو نگاه می کنند، اما نگاهی بدون اراده، و چشمانشان در حدقه کنترل ندارد، و مانند چشمان شخص محتضر در حدقه می گردد، و همین که ترس از بین رفت، شما را با زبانهایی تیزتر از شمشیر می زنند، در حالی که از آن خیری که به شما رسیده ناراحتند، و بدان بخل می ورزند اینگونه افراد - که نشانیهایشان را دادیم - ایمان نیاورده اند، به این معنا که ایمان در دلهایشان جایگیر نشده، هر چند که در زبان آن را اظهار می کنند پس خداوند اعمال آنان را بی اجر نموده و این کار برای خدا آسان است

يُحْسِبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ...

یعنی از شدت ترس هنوز گمان می کنند که احزاب - لشکر دشمن - فرار نکرده اند (و اگر آنها را احزاب خواند چون همگی علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متحد شده بودند) و اگر احزاب بعد از رفتن از مدینه بار دیگر برگردند، این منافقین دوست می دارند ای کاش از مدینه بیرون شویم، و در بادیه منزل بگیریم، و از آنجا خبر مسلمین را به دست آوریم، که از بین رفتند یا نه، ((یسئلون عن انباءکم)) از آنجا اخبار شما را به دست آورند، ((ولو کانوا فیکم)) و به فرضی که به بادیه نروند، و در بین شما بمانند، ((ما قاتلوا الا قليلا)) قتال نمی کنند مگر اندکی، پس بودن منافقین با شما فایده زیادی برای شما ندارد، چون قتال آنان خدمت قابل توجهی نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۲

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا  
مقصود از اینکه فرمود: ((لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة...))

کلمه ((اسوه)) به معنای اقتداء و پیروی است، و معنای ((فی رسول الله)) یعنی در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و اسوه در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، عبارت است از پیروی او، و اگر تعبیر کرد به ((لکم فی رسول الله - شما در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تاءسی دارید)) که استقرار و استمرار در گذشته را افاده می کند، برای این است که اشاره کند به اینکه این وظیفه همیشه ثابت است، و شما همیشه باید به آن جناب تاءسی کنید

و معنای آیه این است که یکی از احکام رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و ایمان آوردن شما، این است که به او تاءسی کنید، هم در گفتارش و هم در رفتارش، و شما می بینید که او در راه خدا چه مشقت هایی تحمل می کند، و چگونه در جنگها حاضر شده، آنطور که باید جهاد می کند، شما نیز باید از او پیروی کنید

در تفسیر کشاف گفته: اگر کسی بپرسد حقیقت معنای آیه ((لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)) چیست؟ البته با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((اسوه)) به ضمه همره قراءت شده، در جواب می گوئیم دو احتمال هست، اول اینکه خود آن جناب اسوه ای حسنه و نیکو است، یعنی بهترین رهبر و مؤتسی یعنی مقتدی به است، و این تعبیر نظیر تعبیر زیر است، که در باره کلاهی خود می گویی بیست من آهن، یعنی این کلاه بیست من آهن است، دوم اینکه بگوئیم خود آن جناب اسوه نیست، بلکه در او صفتی است که جا دارد مردم به وی در آن صفت اقتداء کنند، و آن عبارت است از مواساة، یعنی اینکه خود را برتر از مردم نمی داند. و وجه

اول قریب به همان معنایی است که ما بیان کردیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۳

در جمله ((لمن كان يرجو الله و اليوم الاخر و ذكر الله كثيرا)) کلمه ((من - کسی که)) بدل است از ضمیر خطاب در ((لکم)) تا دلالت کند بر اینکه تاءسی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) صفت حمیده و پاکیزه ای است که هر کسی که مومن نامیده شود بدان متصف نمی شود، بلکه کسانی به این صفت پسندیده متصف می شوند که متصف به حقیقت ایمان باشند، و معلوم است که چنین کسانی امیدشان همه به خدا است، و هدف و همشان همه و همه خانه آخرت است، چون دل در گرو خدا دارند، و به زندگی آخرت اهمیت می دهند و در نتیجه عمل صالح می کنند، و با این حال بسیار به یاد خدا می باشند و هرگز از پروردگار خود غافل نمی مانند، و نتیجه این توجه دائمی، تاءسی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، در گفتار و کردار بعضی از مفسرین گفته اند: ((جمله لمن كان...)) صله است برای کلمه ((حسنه)) و یا صفتی است برای آن، و منظورشان این بوده که کلمه ((من)) را بدل از ضمیر خطاب نگیرند، ولی برگشت هر سه وجه به یکی است و وصف حال مؤمنین بعد از دیدن لشکریان احزاب: افزون گشتن ایمان، وفا و استواربیر عهده و...

وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

این آیه و وصف حال مؤمنین است که وقتی لشکرها را می بینند که پیرامون مدینه اتراق کرده اند، می گویند این همان وعده ای است که خدا و رسولش به ما داده، و خدا و رسولش راست می گویند، و این عکس العمل آنان برای این است که در ایمان خود بینا، و رشد یافته اند، و خدا و رسولش را تصدیق دارند. به خلاف آن عکس العملی که منافقین و بیماردلان از خود نشان دادند، آنها وقتی لشکرها دیدند به شک افتاده و سخنان زشتی گفتند، از همین جا معلوم می شود که مراد از مؤمنین آن افرادی هستند که با خلوص به خدا و رسول ایمان آوردند

((قالوا هذا ما وعدنا الله و رسوله)) - کلمه ((هذا)) اشاره است به آنچه دیدند، منهای سایر خصوصیات، همچنان که در آیه ((فلما را الشمس بازغه قال هذا ربی)) کلمه ((هذا)) صرفا اشاره است به همین معنا

و وعده ای که به آن اشاره کردند - به قول بعضی - عبارت بود از اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبلا فرموده بود به زودی احزاب علیه ایشان پشت بهم می دهند، و به همین جهت وقتی احزاب را دیدند فهمیدند این همان است که آن جناب وعده داده بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۴

بعضی دیگر گفته اند: منظور از وعده مزبور آیه سوره بقره است، که قبلا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده بودند: ((ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما ياتکم مثل الذين خلوا من قبلکم مستهم البساء و الضراء و زلزلوا حتی يقول الرسول و الذين آمنوا معه متی نصر الله الا- ان نصر الله قریب)) و می دانستند که به زودی گرفتار مصائبی می شوند، که انبیاء و مؤمنین گذشته بدان گرفتار شده، و در نتیجه دلهایشان دچار اضطراب و وحشت می شود و چون احزاب را دیدند یقین کردند که این همان وعده موعود است، و خدا به زودی یاریشان داده و بر دشمن پیروزشان می کند

این دو وجهی است که در باره وعده مذکور در آیه گفته اند، و حق مطلب این است که بین آن دو جمع کنیم، چون در آیه شریفه وعده را هم به خدا نسبت داده اند، و هم به رسول او، و گفتند: ((هذا ما وعدنا الله و رسوله))

جمله ((و صدق الله و رسوله)) شهادتی است از ایشان بر صدق وعده، ((و ما زادهم الا ایمانا و تسلیما))، یعنی دیدن احزاب در آنان زیاد نکرد، مگر ایمان به خدا و رسولش، و تسلیم در برابر امر خدا، و یاری کردن دین خدا، و جهاد در راه او را

بیان وصف مؤمنینی که به عهد خود وفا کردند

مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

راغب گفته کلمه ((نحب)) (به معنای نذری است که محکوم به وجوب باشد، مثلا وقتی گفته می شود ((فلان قضی نحبه)) معنایش

این است که فلانی به نذر خود وفا کرد، و در قرآن آمده ((فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر)) که البته منظور از آن، مردن است، همچنان که می‌گویند: ((فلان قضی اجله - فلانی اجلش را به سر رساند)) و یا می‌گویند ((فلان استوفی اكله - فلانی رزق خود را تا به آخر دریافت کرد)) و یا می‌گویند: ((فلان قضی من الدنیا حاجته - فلانی حاجتش را از دنیا بر آورد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۵

((صدقوا ما عاهدوا الله علیه)) - یعنی صدق خود را در آنچه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عهد کرده بودند به ثبوت رسانند، و آن عهد این بود که هر وقت به دشمن برخوردند فرار نکنند، شاهد اینکه مراد از عهد این است، محاذاتی است که آیه مورد بحث با آیه سابق دارد، که درباره منافقین و بیمار دلان سست ایمان می‌فرمود: ((و لقد کانوا عاهدوا الله من قبل لا یولون الابدبار - قبل با خدا عهد کرده بودند که پشت به دشمن نکنند)) همچنان که همین محاذات بین آیه سابق و آیه ای که قبلاً فرموده بود که: منافقین در چنین مخاطری به شک افتادند، و تسلیم امر خدا نشدند، نیز برقرار است

((فمنهم من قضی نحبه)) - یعنی بعضی از مؤمنین در جنگ اجلشان به سر رسید، یا مردند، و یا در راه خدا کشته شدند، و بعضی منتظر رسیدن اجل خود هستند، و از قول خود و عهدی که بسته بودند هیچ چیز را تبدیل نکردند  
لِيُجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً  
لام در اول آیه، لام غایت است، چون مضمون آیه غایت و نتیجه برای همه نامبردارگان در آیات قبل است، چه منافقین و چه مؤمنین

((لیجزی الله الصادقین بصدقهم)) - مراد از صادقین مؤمنین اند، که قبلاً هم سخن از صدق ایشان بود، و حرف ((باء)) در جمله ((بصدقهم)) بای سببیت است، و آیه چنین معنا می‌دهد، که نتیجه عمل منافقین و مؤمنین این شد که خدای تعالی مؤمنین را که به عهد خود وفا کردند، به سبب وفایشان پاداش دهد  
((و یعذب المنافقین ان شاء او یتوب علیهم)) - یعنی و منافقین را اگر خواست عذاب کند، که معلوم است این در صورتی است که توبه نکنند، و یا اگر توبه کردند نظر رحمت خود را به ایشان برگرداند، که خدا آمرزنده و رحیم است  
اشاره به اینکه بسا می‌شود گناه مقدمه سعادت و آمرزش می‌شود

در این آیه از جهت اینکه غایت رفتار منافقین و مؤمنین را بیان می‌کند، نکته لطیفی هست، و آن این است که چه بسا ممکن است گناهان، مقدمه سعادت و آمرزش شوند، البته نه از آن جهت که گناهند، بلکه از این جهت که نفس آدمی را از ظلمت و شقاوت به جایی می‌کشانند، که مایه وحشت نفس شده، و در نتیجه نفس سرانجام شوم گناه را لمس نموده، متنبه می‌شود و به سوی پروردگار خود برمی‌گردد، و با برگشتنش همه گناهان از او دور می‌شود، و معلوم است که در چنین وقتی خدا هم به سوی او برمی‌گردد، و او را می‌آمرزد

وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا

کلمه ((غیظ)) به معنای اندوه و خشم است، و مراد از ((خیر)) آن آرزوهایی است که کفار آن را برای خود خیر می‌پنداشتند، و آن عبارت بود از غلبه بر مسلمانان، و از بین بردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۶

و معنای آیه این است که خدای تعالی کفار را به اندوه و خشمشان برگردانید، در حالی که به هیچ آرزویی نرسیدند، و خداوند کاری کرد که مؤمنین هیچ احتیاجی به قتال و جنگ پیدا نکردند، و خدا قوی بر اراده خویش، و عزیزی است که هرگز مغلوب نمی‌شود

وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَهَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكُتَيْبِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ ... قَدِيرًا



((ظاهر و هم)) از ((مظاهر)) است، که به معنای معاونت و یاری است، و ((صیاصی)) جمع ((صیصیه)) است، که به معنای قلعه بسیار محکمی است، که با آن از حمله دشمن جلوگیری می‌شود، و شاید تعبیر به انزال از قلعه‌ها، (با اینکه ممکن بود بفرماید آنها را از قلعه‌هایشان بیرون کردیم)، بدین جهت باشد که اهل کتاب از بالای برجها و دیوارهای قلعه بردشمنان خود که در بیرون قلعه ایشان را محاصره می‌کردند مشرف می‌شدند

و معنای آیه این است که ((و انزل الذین ظاهروهم)) خداوند آنها را هم که مشرکین را علیه مسلمانان یاری می‌کردند، یعنی بنی قریظه را که ((من اهل الکتاب)) از اهل کتاب و یهودی بودند، ((من صیاصیهم)) از بالای قلعه‌هایشان پایین آورد، ((و قذف)) و افکند ((فی قلوبهم الرعب)) ترس را در دل‌هایشان، ((فریقا تقتلون)) عده‌ای را که همان مردان جنگی دشمن باشند بکشید، ((و تاسرون فریقا)) و جمعی که عبارت بودند از زنان و کودکان دشمن را اسیر کردید ((و اورثکم ارضهم و دیارهم و اموالهم و ارضاً لم تطوها)) بعد از کشته شدن و اسارت آنان، اراضی و خانه‌ها و اموال آنان، و سرزمینی را که تا آنروز قدم در آن ننهاده بودید به ملک شما در آورد

و منظور از این سرزمین، سرزمین خیبر، و یا آن اراضی است که خداوند بدون جنگ نصیب مسلمانان کرد، و اما اینکه بعضی گفته اند: مقصود هر زمینی است که تا روز قیامت به دست مسلمانان فتح شود، و یا خصوص زمین مکه، و یا زمین روم و فارس است، تفسیری است که سیاق دو آیه مورد بحث با آن نمی‌سازد

و اما جمله ((و کان الله علی کل شیء قدیر)) معنایش روشن است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۷

بحث روایتی

داستان اجتماع قبائل مختلف عرب برای جنگ با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و وقایع جنگ احزاب: حفر خندق و... در مجمع البیان آمده که محمد بن کعب قرظی، و دیگران از تاریخ نویسان گفته اند: یکی از حوادث جنگ خندق این بود که عده‌ای از یهودیان که یکی از آنان سلام بن ابی الحقیق، و یکی دیگر حبی بن اخطب بود با جماعتی از بنی النضیر یعنی آنهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تبعیدشان کرده بود، به مکه رفتند، و قریش را دعوت به جنگ با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمود، گفتند: ما در مدینه به شما کمک می‌کنیم، تا مسلمانان را مستاصل نماییم

قریش به یهودیان گفتند: شما اهل کتابید آنها کتاب اول ((تورات))، شما بگویید: آیا دین ما بهتر است یا دین محمد؟ گفتند البته دین شما بهتر است، و شما به حق نزدیکتر از اوید، که آیه شریفه ((الم تر الی الذین اتوا نصیباً من الکتاب یومنون بالجبت و الطاغوت و یقولون للذین کفروا هولاء اهدی من الذین آمنوا سیلاً)) تا آنجا که می‌فرماید: ((و کفی بجهنم سعیراً)) (درباره همین جریان نازل شد

و قریش از این سخن یهودیان سخت خوشحال شده، و دعوت آنان را با آغوش باز استقبال نموده، برای جنگ با مسلمانان به جمع عده و عده پرداختند

آنگاه یهودیان نامبرده از مکه بیرون شده مستقیماً به غطفان رفتند و مردم آنجا را نیز به جنگ با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دعوت نمودند، و گفتند که اگر شما بپذیرید ما نیز با شما خواهیم بود، همچنان که اهل مکه نیز با ما در این باره بیعت کردند. آنان نیز دعوتشان را اجابت کردند

چیزی نگذشت که قریش به سرداری ابوسفیان پسر حرب از مکه و غطفان بسرکردگی عینه بن حصین بن حذیفه بن بدر، در تیره فزاره، و حارث بن عوف، در قبیله بنی مره، و مسعر بن جبلة اشجعی در جمعی از قبیله اشجع، به حرکت در آمدند، و غطفان علاوه بر این چند قبیله اش، نامه‌ای به هم سوگندانی که در بنی اسد داشتند نوشتند، و از بین آن قبیله جمعی به سرکردگی طلیحه به راه افتادند، چون دو قبیله اسد و غطفان هم سوگند بودند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۸

از سوی دیگر قریش هم به جمعی از قبیله بنی سلیم نامه نوشته ، و آنان به سرکردگی ابوالاعور سلمی به مدد قریش شتافتند همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) از جریان با خبر شد، خندقی در اطراف مدینه حفر کرد، و آن کسی که چنین پیشنهادی به آنجناب کرده بود سلمان فارسی بود، که تازه به اسلام گرویده ، و این اولین جنگ از جنگهای اسلامی بود که سلمان در آن شرکت می کرد، و این وقتی بود که وی آزاد شده بود، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) عرضه داشت : یا رسول الله ، ما وقتی در بلاد خود یعنی بلاد فارس محاصره می شویم ، پیرامون خود خندقی حفر می کنیم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) پیشنهادش را پذیرفته ، با مسلمانان سرگرم حفر آن شدند، و خندقی محکم بساختند یکی از معجزات پیامبر اکرم (ص ) در واقعه حفر خندق

از جمله حوادثی که در هنگام حفر خندق پیش آمد، و دلالت بر نبوت آن جناب می کند، جریانی است که آن را ابو عبدالله حافظ، به سند خود از کثیر بن عبدالله بن عمرو بن عوف مزنی ، نقل کرده ، او می گوید: پدرم از پدرش برایم نقل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) در سالی که جنگ احزاب پیش آمد نقشه حفر خندق را طرح کرد، و آن این طور بود که هر چهل ذراع (تقریباً بیست متر) را به ده نفر واگذار کرد، مهاجرین و انصار بر سر سلمان فارسی اختلاف کردند، و چون سلمان مردی قوی و نیرومند بود، انصار گفتند سلمان از ماست ، و مهاجرین گفتند از ماست ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فرمود: سلمان از ما اهل بیت است

آنگاه ناقل حدیث یعنی عمرو بن عوف می گوید: من ، و سلمان ، و حذیفه بن یمان ، و نعمان بن مقرن ، و شش نفر از انصار چهل ذراع را معین نموده حفر کردیم ، تا آن جا که از ریگ گذشته به رگه خاک رسیدیم ، در آنجا خدای تعالی از شکم خندق صخره ای بسیار بزرگ ، و سفید و گرد، نمودار کرد، که هر چه کلنگ زدیم کلنگها از کار افتاد، و آن صخره تکان نخورد، به سلمان گفتیم برو بالا و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) جریان را بگو، یا دستور می دهد آن را رها کنید، چون چیزی به کف خندق نمانده ، و یا دستور دیگری می دهد، چون ما دوست نداریم از نقشه ای که آن جناب به ما داده تخطی کنیم ، سلمان از خندق بالا آمده ، جریان را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) که در آن ساعت در قبه ای قرار داشت باز گفت ، و عرضه داشت : یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم )! سنگی گرد و سفید در خندق نمایان شده که همه آلات آهنی ما را شکست ، و خود کمترین تکانی نخورد، و حتی خراشی هم بر نداشت ، نه کم و نه زیاد، حال هر چه دستور می فرمایی عمل کنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۳۹

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) باتفاق سلمان به داخل خندق پایین آمد، و کلنگ را گرفته ضربه ای به سنگ فرود آورد، و از سنگ جرقه ای برخاست ، که دو طرف مدینه از نور آن روشن شد، به طوری که گویی چراغی در دل شبی بسیار تاریک روشن کرده باشند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) تکبیری گفت که در همه جنگها در هنگام فتح و پیروزی به زبان جاری می کرد، دنبال تکبیر آن جناب همه مسلمانان تکبیر گفتند، بار دوم ضربتی زد، و برقی دیگر از سنگ برخاست ، بار سوم نیز ضربتی زد، و برقی دیگر برخاست

سلمان عرضه داشت : پدر و مادرم فدایت ، این برقها چیست که می بینم ؟ فرمود: اما اولی نویدی بود مبنی بر اینکه خدای عزوجل به زودی یمن را برای من فتح خواهد کرد، و اما دومی نویدی می داد که خداوند شام و مغرب را برایم فتح می کند، و اما سومی نویدی بود که خدای تعالی بزودی مشرق را برایم فتح می کند، مسلمانان بسیار خوشحال شدند، و حمد خدا بر این وعده راست بگفتند

راوی سپس می گوید: احزاب یکی پس از دیگری رسیدند، از مسلمانان آنان که مومن واقعی بودند، وقتی لشکرها بدیدند گفتند: این همان وعده ای است که خدا و رسول او به ما دادند و خدا و رسول راست گفتند، و آنان که ایمان واقعی نداشتند، و منافق

بودند، گفتند: هیچ تعجب نمی کنید از اینکه این مرد به شما چه وعده های پوچی می دهد، به شما می گوید من از مدینه ، قصرهای حیره و مدائن را دیدم ، و به زودی این بلاد برای شما فتح خواهد شد، آن وقت شما را وامیدارد که از ترس دشمن دور خود خندق بکنید، و شما هم از ترس جرات ندارید به قضاء حاجت بروید!!؟

یکی دیگر از دلایل نبوت حضرت خاتم (ص) در واقعه خندق

یکی دیگر از دلایل نبوت که در این جنگ رخ داد، جریانی است که باز ابو عبدالله حافظ آن را به سند خود از عبدالواحد بن ایمن مخزومی ، آورده ، که گفت : ایمن مخزومی برایم نقل کرد که من از جابر بن عبدالله انصاری شنیدم که می گفت : در ایام جنگ خندق روزی به یک رگه بزرگ سنگی برخوردیم ، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتیم در مسیر خندق کوهی سنگی است ، فرمود آب به آن پاشید تا بیایم ، آنگاه برخاست و بدانجا آمد، در حالی که از شدت گرسنگی شالی به شکم خود بسته بود، پس کلنگ و یا بیل را به دست گرفته و سه بار بسم الله گفت ، و ضربتی بر آن فرود آورد که آن کوه سنگی مبدل به تلی از ریگ شد

عرضه داشتم : یا رسول الله اجازه بده تا سری به خانه بزنم ، بعد از کسب اجازه به خانه آمدم ، و از همسر پرسیدم : آیا هیچ طعامی در خانه داریم ؟ گفت تنها صاعی جو و یک ماده بز داریم ، دستور دادم جو را دستاس و خمیر کند و من نیز ماده بز را سر بریده و پوستش را کندم ، و به همسر دادم ، و خود شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شدم ، ساعتی در خدمتش نشستم ، و دوباره اجازه گرفته به خانه آمدم ، دیدم خمیر و گوشت درست شده ، باز نزد آن حضرت برگشتم و عرضه داشتم یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ما طعامی تهیه کرده ایم شما با دو نفر از اصحاب تشریف بیاورید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چقدر غذا تهیه کرده ای ؟ عرضه داشتم : یک من جو، و یک ماده بز، پس آن جناب به تمامی مسلمانان خطاب کرد که برخیزید برویم منزل جابر، من از خجالت به حالی افتادم که جز خدا کسی نمی داند، و با خود گفتم خدایا این همه جمعیت کجا؟ و یک من نان جو و یک ماده بز کجا؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۰

پس به خانه رفتم ، و جریان را گفتم ، که الان رسوا می شویم ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تمامی مسلمانان را می آورد، زن گفت : آیا از تو پرسیدند که طعامت چقدر است ؟ گفتم : بله پرسیدند و من جواب دادم ، زن گفت : پس هیچ غم مخور که خدا و رسول خود به وضع داناترند، چون تو گفته ای که چقدر تهیه داری ؟ از گفته زن اندوه شدیدی که داشتم برطرف شد در همین بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد خانه شد، و به همسر گفت تو تنها چگونه به تنور بز، و گوشت را به من واگذار، زن مرتب چگونه می گرفت ، و به تنور می زد، و چون پخته می شد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می داد، و آن جناب آنها را در ظرفی ترید می کرد، و آبگوشت روی آن می ریخت ، و به این و آن می داد، و این وضع را همچنان ادامه داد، تا تمامی مردم سیر شدند، در آخر، تنور و دیگ پرتراز اولش بود

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همسر جابر فرمود: خودت بخور، و به همسایگان هدیه بده ، و ما خوردیم و به تمامی اقوام و همسایگان هدیه دادیم

رویارویی لشکر اسلام و کفر در جنگ خندق

راویان احادیث گفته اند: همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از حفر خندق فارغ شد، لشکر قریش رسیده ، بین کوه جرف و جنگل لشکرگاه کردند، و عده آنان با هم سوگندان و تابعانی که از بنی کنانه و اهل تهامه با خود آورده بودند ده هزار نفر بودند، از سوی دیگر قبیله غطفان با تابعین خود از اهل نجد در کنار احد منزل کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با مسلمانان از شهر خارج شدند تا وضع را رسیدگی کنند، و صلاح در این دیدند که در دامنه کوه سلع لشکرگاه بسازند، و مجموع نفرات مسلمانان سه هزار نفر بودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پشت آن کوه را لشکرگاه کرد، در حالی که خندق

بین او و لشکر کفر فاصله بود، و دستور داد تا زنان و کودکان در قلعه های مدینه متحصن شوند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۱

پس دشمن خدا، حی بن اخطب نصیری به نزد کعب بن اسد قرظی رئیس بنی قریظه رفت، که او را همراه خود سازد، غافل از اینکه کعب با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معاهده صلح و ترک خصومت دارد، و به همین جهت وقتی صدای حی بن اخطب را شنید درب قلعه را به روی او بست، ابن اخطب اجازه دخول خواست، ولی کعب حاضر نشد در را به رویش بگشاید، حی فریاد کرد: ای کعب در برویم باز کن، گفت: وای بر تو ای حی، چرا باز کنم، با اینکه می دانم تو مردی شوم هستی. و من با محمد پیمان دارم، و هرگز حاضر نیستم برای خاطر تو پیمان خود را بشکنم، چون من از او جز وفای به عهد و راستی ندیدم، کعب گفت: وای بر تو در برویم بگشای تا برایت تعریف کنم، گفت: من اینکار را نخواهم کرد، حی گفت: از ترس اینکه قاشقی از آشت را بخورم در برویم باز نکردی؟ و با این سخن کعب را به خشم آورد، و ناگزیر کرد در را باز کند، پس حی گفت: وای بر تو ای کعب! من عزت دنیا را برایت آوردم، من دریایی بی کران آبرو برایت تهیه دیده ام، من قریش را با همه رهبرانش، و غطفان را با همه سرانش، برایت آوردم، با من پیمان بسته اند که تا محمد را مستاءصل و نابود نکنند دست برندارند، کعب گفت: ولی به خدا سوگند یک عمر ذلت برایم آوردی، و یک آسمان ابر بی باران و فریب گر برایم تهیه دیده ای، ابری که آتش را جای دیگر ریخته، و برای من فقط رعد و برق تو خالی دارد، برو و مرا با محمد بگذار، من هرگز علیه او عهدی نمی بندم، چون از او جز صدق و وفا چیزی ندیده ام

این مشاجره همچنان ادامه یافت، و حی مثل کسی که بخواهد طناب در بینی شتر بیندازد، و شتر امتناع ورزد، و سر خود را بالا گیرد، تلاش همی کرد، تا آنکه بالاخره موفق شده کعب را بفریبد، اما با این عهد و میثاق که اگر قریش و غطفان نتوانستند به محمد دست بیابند، حی وی را با خود به قلعه خود ببرد، تا هر چه بر سر خودش آمد بر سر وی نیز بیاید، با این شرط کعب عهد خود با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را شکست، و از آن عهد و آن سوابق که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داشت بیزاری جست

و چون خبر عهدشکنی وی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، آن حضرت سعد بن معاذ بن نعمان بن امرء القیس که یکی از بنی عبد الاشهل، و او در آن روز رئیس قبیله اوس بود به اتفاق سعد بن عباد که یکی از بنی ساعده بن کعب بن خزرج و رئیس خزرج در آن ایام بود، و نیز عبدالله بن رواحه و خوات بن جبیر را نزد وی فرستاد، که ببینند این خبر که به ما رسیده صحیح است یا نه، در صورتی که صحیح بود، و کعب عهد ما را شکسته بود، در مراجعت به مسلمانان نگویند (تا دچار وهن و سستی نشوند)، بلکه تنها به من بگویند، آنهم با کنایه، که مردم بو نبرند، و اگر دروغ بود، و کعب همچنان بر پیمان خود وفادار بود، خبرش را علنی در بین مردم انتشار دهید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۲

و آنان هم به قبیله بنی قریظه رفته و با کعب رئیس قبیله تماس گرفتند، و دیدند که انحراف بنی قریظه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیش از آن مقداری است که به اطلاع آن جناب رسانده اند، و مردم قبیله صریحا به فرستادگان آن جناب گفتند: هیچ عهد و پیمانی بین ما و محمد نیست، سعد بن عباد به ایشان بد و بیراه گفت، و آنها به وی گفتند، و سعد بن معاذ بن ابن عباد گفت: این حرفها را ول کن، زیرا بین ما و ایشان رابطه سخت تر از بد و بیراه گفتن است، (یعنی جوابشان را باید بالبه شمشیر داد) آنگاه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده به کنایه گفتند: ((عضل و القاره)) (و این دو اسم نام دو نفر بود که در واقعه رجیع با چند نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به سرکردگی خیب بن عدی نیرنگ کرده بودند، - رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: الله اکبر، ای گروه مسلمانان شما را مژده باد

در این هنگام بلا و ترس بر مسلمانان چیره گشت، و دشمنان از بالا و پایین احاطه شان کردند، به طوری که مؤمنین در دل خیالها

کردند، و منافقین نفاق خود را به زبان اظهار کردند

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مشرکین بیست و چند شب در برابر یکدیگر قرار گرفتند، بدون اینکه جنگی کنند، مگر گاهی که به صف یکدیگر تیر می انداختند، و بعد از این چند روز، چند نفر از سواره نظامهای لشکر دشمن به میدان آمدند، و آن عده عبارت بودند از عمرو بن عبدود، برادر بنی عامر بن لوی، و عکرمة بن ابی جهل، و ضرار بن خطاب، و هبیره بن ابی وهب، و نوفل بن عبدالله، که بر اسب سوار شده و به صف بنی کنانه عبور کرده، و گفتند: آماده جنگ باشید، که بزودی خواهید دید چه کسانی دلاورند؟

آغاز درگیری و به میدان آمدن عمرو بن عبدود و مقابله امیرالمؤمنین (علیه السلام) با او

آنگاه به سرعت و با غرور و به صف مسلمانان نهادند، همین که نزدیک خندق رسیدند، گفتند: به خدا سوگند این نقشه نقشه ای است که تاکنون در عرب سابقه نداشته، ناگزیر از اول تا به آخر خندق رفتند تا تنگ ترین نقطه را پیدا کنند، و با اسب از آن عبور نمایند، و همین کار را کردند، چند نفر از خندق گذشته، و در فاصله بین خندق و سلع را جولانگاه خود کردند، علی بن ابی طالب (علیه السلام) با چند نفر از مسلمانان رفتند، و از عبور بقیه لشکر دشمن از آن نقطه جلوگیری کردند، در آنجا سوارگان دشمن که

یکی از آنها عمرو بن عبدود بود با علی (علیه السلام) و همراهانش روبرو شدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۳

عمرو بن عبدود یگانه جنگجوی شجاع قریش بود، قبلاً هم در جنگ بدر شرکت جسته بود، و چون زخمهای سنگینی برداشته بود نتوانست در جنگ احد شرکت کند، و در این جنگ شرکت کرد، و با پای خود به قتلگاه خود آمد، این مرد با هزار مرد جنگی برابری می کرد، و او را فارس و دلاور یلیل می نامیدند، چون روزی از روزها در نزدیکی های بدر، در محلی که آن را یلیل می نامیدند، با راهزنان قبیله بنی بکر مصادف شد، به رفقاییش گفت: شما همگی بروید، من خود به تنهایی حریف اینها هستم، پس در برابر صف بنی بکر قرار گرفت، و نگذاشت که به بدر برسند، از آن روز او را فارس یلیل خواندند، برای اینکه در آن روز به همراهان خود گفت شما همگی کنار بروید، و خود به تنهایی به صف بنی بکر حمله کرد، و نگذاشت که بدر بروند

و در مدینه این محلی که خندق را در آن حفر کردند نامش مذاذ بود، و اولین کسی که از خندق پرید همین عمرو و همراهانش بودند، و در شآن او گفتند: عمرو بن عبد کان اول فارس جزع المذاذ و کان فارس یلیل

یعنی عمرو پسر عبد اولین سواره ای بود که از مذاذ گذشت، و همو بود که در واقعه یلیل یکه سوار بود

ابن اسحاق نوشته که عمرو بن عبدود آن روز با بانگ بلند مبارزه طلب می کرد، علی (علیه السلام) در حالی که روپوشی از آهن داشت، برخاست و گفت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا نامزدش کن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: این مرد عمرو است، بنشین، بار دیگر عمرو بانگ زد، که کیست با من هموردی کند؟ و آیا در بین شما هیچ مردی نیست که با من دست و پنجه نرم کند؟ و برای این که مسلمانان را سرزنش و مسخره کند می گفت: چه شد آن بهشتی که می گفتید هر کس در راه دین کشته شود به آن بهشت می رسد؟ پس بیاید تا من شما را به آن بهشت برسانم، در این نوبت باز علی (علیه السلام) برخاست و عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا نامزدش کن، (باز حضرت اجازه نداد)

بار سوم عمرو بن عبدود این رجز را خواند:

و لقد بحت عن النداء بجمعکم هل من مبارز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۴

و وقت اذ جبن المشجع موقف البطل المناجز

ان السماحه و الشجاعه فی الفتی خیر الغرائز

من از بس رو در روی جمع شما فریاد (هل من مبارز) زدم صدای خود را خشن ساختم، و کسی پاسخ نمی گفت. و من همچنان در موقعی که شجاعان هم در آن موقف دچار وحشت می شوند، با کمال جرات ایستاده، آماده جنگم، راستی که سخاوت و

شجاعت در جوانمرد بهترین‌ها است

این بار نیز از بین صف مسلمین علی برخاست ، و اجازه خواست ، که به نبرد او برود، حضرت فرمود: آخر او عمرو است ، عرضه داشت : هر چند که عمرو باشد، پس اجازه اش داد، و آن جناب به سوی شتافت

ابن اسحاق می گوید: علی (علیه السلام) وقتی به طرف عمرو می رفت این رجز را می خواند:

لا تعجلن فقد انا ك مجیب صوتك غیر عاجز

ذو نیه و بصیره و الصدق منجی كل فائز

انی لارجوا ان اقیم علیك نائحه الجنائر

من ضربه نجلاء یبقی ذكرها عند الهزاهز

یعنی عجله مکن ، که پاسخگوی فریادت مردی آمد که هرگز زبون نمی شود، مردی که نیتی پاک و صادق دارد، و دارای بصیرت است ، و صادق است که هر رستگاری را نجات می بخشد، من امیدوارم (در اینجا غرور به خود راه نداد همچون دلاوران دیگر خدا را فراموش نکرد، و فرمود من چنین و چنان می کنم ، بلکه فرمود امیدوارم که چنین کنم ) نوحه سرایان را که دنبال جنازه ها نوحه می خوانند، به نوحه سرایی در مرگت برانگیزم ، آنهم با ضربتی کوبنده ، که اثر و خاطره اش ، در همه جنگها باقی بماند

عمرو وقتی از زیر آن روپوش آهنی این رجز را شنید، پرسید: تو کیستی ؟ فرمود: من علی هستم ، پرسید: پسر عبد منافی ؟ فرمود: پسر ابی طالب بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد منافم ، عمرو گفت : ای برادر زاده ! غیر از تو کسی می آمد که سالدارتر از تو می بود، از قبیل عموهایت ، چون من از ریختن خون تو کراهت دارم

علی (علیه السلام) فرمود: و لیکن به خدا سوگند من هیچ کراهتی از ریختن خون تو ندارم ، عمرو از شنیدن این پاسخ سخت خشمناک شد، و از اسب فرود آمد و شمشیر خود را از غلاف کشید، شمشیری چون شعله آتش و با خشم به طرف علی حمله ور شد، علی (علیه السلام) با سپر خود به استقبالش رفت ، و عمرو شمشیر خود را بر سپر او فرود آورد و دو نیمش کرد، و از شکاف آن فرق سر آن جناب را هم شکافت ، و علی (علیه السلام) شمشیر خود را برگ گردن او فرود آورد، و به زمینش انداخت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۵

پیروزی امیرالمؤمنین بر عمرو بن عبدود و بیان ارزش آن از زبان مبارک پیامبر(ص)

و در روایت حدیفه آمده که علی (علیه السلام) پاهای عمرو را با شمشیر قطع کرد، و او به پشت به زمین افتاد، و در این گیر و دار غبار غلیظی برخاست و هیچ یک از دو لشکر نمی دانستند کدام یک از آن دو نفر پیروزند، تا آن که صدای علی به تکبیر بلند شد، رسول خدا فرمود: به آن خدایی که جانم در دست اوست علی او را کشت ، و اولین کسی که به سوی گرد و غبار دوید عمر بن خطاب بود، که رفت ، و برگشت و گفت : یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) عمرو را کشت ، پس علی سر از بدن عمرو جدا نمود و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورد، در حالی که رویش از شکرانه این موفقیت چون ماه می درخشید

حدیفه می گوید: پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی فرمود: ای علی بشارت باد تو را که اگر عمل امروز تو در یک کفه میزان ، و عمل تمامی امت در کفه دیگر گذاشته شود، عمل تو سنگین تر است ، برای اینکه هیچ خانه ای از خانه های شرک نماند، مگر آنکه مرگ عمرو خواری را در آن وارد کرد، همچنان که هیچ خانه ای از خانه های اسلام نماند، مگر آنکه با کشته شدن عمرو عزت در آن داخل گردید

و از حاکم ابوالقاسم نیز آمده که به سند خود از سفیان ثوری ، از زبید ثانی ، از مره ، از عبدالله بن مسعود، روایت کرده که گفت : وی آیه را چنین می خواند: ((و کفی الله المؤمنین القتال بعلی ))

همراهان عمرو، بعد از مرگ وی فرار کردند، و از خندق پریدند، و مسلمین به دنبالشان شتافتند، نوفل بن عبد العزی را دیدند که در



داخل خندق افتاده او را سنگ باران کردند، نوفل به ایشان گفت کشتن از این بهتر است، یکی از شما پایین بیاید، تا با او بجنگم، زبیر بن عوام پایین رفت، و او را کشت، ابن اسحاق می گوید علی (علیه السلام) با ضربتی که به ترقوه او وارد آورد به قتلش رسانید، و ضربتش آن چنان شدید بود که نیزه فرو رفت، و از آنجا بیرون آمد

آن گاه مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیام دادند که مردار عمرو را به ده هزار به ما بفروش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مردار او مال شما، و ما از مرده فروشی رزق نمی خوریم، و در این هنگام علی (علیه السلام) اشعاری سرود، که چند بیت آن را می خوانید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۶

نصر الحجاره من سفاهه رایه

و نصرت رب محمد بصواب

فضربته و ترکته متجدلا

کالجدع بین دکادک و رواب

و عفتت عن اثوابه لو اننی

کنت المقطر بزنی اثوابیعی او راه سفاهت پیمود، و به یاری بتهای سنگی برخاست، و من راه صواب رفتم، و پروردگار محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را یاری کردم، در نتیجه با یک ضربت کارش را بساختم و جیفه اش را چون تنه درخت خرما در میان پستی و بلندیها روی زمین گذاشتم و رفتم، و به جامه های جنگی اش طمع نکردم، و از آن چشم پوشیدم، با اینکه می دانستم اگر او بر من دست می یافت، و مرا می کشت، جامه های مرا می برد

ابن اسحاق می گوید: حنان بن قیس عرفه تیری به سوی سعد بن معاذ انداخت، و بانگ زد: این را بگیر که من فرستادم، و من ابن عرفه ام، تیر، رگ اکحل (شاهرگ دست) سعد را پاره کرد، و سعد او را نفرین کرد، و گفت خدا رویت را با آتش آشنا سازد، و بار الها اگر از جنگ قریش چیزی باقی گذاشته ای، مرا هم باقی بدار، تا به جهادی قیام کنم، که محبوب ترین جهاد در نظرم باشد، و خلاصه با مردمی که پیامبر تو را اذیت کردند، و او را تکذیب نموده و از وطنش بیرون نمودند، آن طور که دلم می خواهد جنگ کنم، و اگر دیگر جنگی بین ما و ایشان باقی نگذاشته ای، همین بریده شدن رگ اکحل را شهادت قرار ده، و مرا نمیران، تا آنکه چشمم را از بنی قریظه روشن کنی

نیرنگی که یکی از مؤمنان بعد از اجازه گرفتن از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ایجاد تفرقه بین دشمنان به کار برد آنگاه می گوید: نعیم بن مسعود اشجعی به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده عرضه داشت یا رسول الله! من در حالی مسلمان شده ام که هیچ یک از اقوام و آشنایانم از مسلمان شدنم خیر ندارند، حال هر دستوری می فرمایی انجام دهم، و با لشکر دشمن به عنوان اینکه من نیز مشرک هستم نیرنگ بزنم، آن حضرت فرمود: از هر طریق بتوانی جلو پیشرفت کفار را بگیری می توانی، چون جنگ خدعه و نیرنگ است، و ممکن است یک نفر با نیرنگ کار یک لشکر کند

نعیم بن مسعود بعد از این کسب اجازه نزد بنی قریظه رفت، و به ایشان گفت: من دوست شمایم، و به خدا سوگند شما با قریش و غطفان فرق دارید، چون مدینه (یثرب) شهر شماست، و اموال و فرزندان و زنان شما در دست رس محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) قرار دارد، و اما قریش و غطفان خانه و زندگی ایشان جای دیگر است، آنها آمده اند و به شما وارد شده اند، اگر فرصتی به دست آورند، آن را غنیمت شمرده، و اگر فرصتی نیافتند، و شکست خوردند به شهر و دیار خود بر می گردند، و شما را در زیر چنگال دشمنان تنها می گذارند، و شما هم خوب می دانید که حریف او نیستید، پس بیاید و از قریش و غطفان گروگان بگیرید، آنهم بزرگان ایشان را گرو بگیرید، تا به این وسیله وثیقه ای به دست آورده باشید که شما را تنها نگذارند، بنی قریظه این رای را

پسندیدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۷

از سوی دیگر به طرف لشکر قریش روانه شد، و نزد ابوسفیان و اشراف قریش رفت و گفت: ای گروه قریش شما واقفید که من دوستدار شمایم، و فاصله ام را از محمد و دین او می دانید، اینک آمده ام شما را با نصیحتی خیرخواهی کنم، به شرط آنکه به احدی اظهار نکنید، گفتند: مطمئن باش که به احدی نمی گوئیم، و تو در نزد ما متهم نیستی، گفت: هیچ می دانید که بنی قریظه از اینکه پیمان خود را با محمد شکستند، و به شما پیوستند پشیمان شده اند؟ و نزد محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) پیام فرستاده اند، که برای اینکه تو از ما راضی شوی می خواهیم بزرگان لشکر دشمن را گرفته به دست تو دهیم، تا گردنهایشان را بزنی، و بعد از آن همواره با تو باشیم، تا لشکر دشمن را از این سرزمین بیرون برانیم، و او قبول کرده، پس هوشیار باشید، اگر بنی قریظه نزد شما آمدند، و چند نفر از شما را به عنوان رهن خواستند، قبول نکنید، حتی یک نفر هم به ایشان ندهید، و زنهار از ایشان برحذر باشید

از آن جا برخاسته نزد بنی غطفان رفت، و گفت ای مردم، من یکی از شمایم، و همان حرفهایی را که به قریش زده بود به ایشان زد

فردا صبح که روز شنبه و ماه شوال و سال پنجم هجرت بود، ابوسفیان عکرمه بن ابی جهل با چند نفر دیگر از قریش را نزد بنی قریظه فرستاد که ابوسفیان می گوید: ای گروه یهود آذوقه گوشتی ما تمام شد، و ما در اینجا از خانه و زندگی خود دور هستیم و نمی توانیم تجدید قوا کنیم، از قلعه ها بیرون شوید، تا با محمد بجنگیم

یهودیان گفتند: امروز روز شنبه است، که ما یهودیان هیچ کاری را جائز نمی دانیم، و گذشته از این اصلا ما حاضر نیستیم در جنگ با محمد با شما شرکت کنیم، مگر آنکه از مردان سرشناس خود چند نفر را به ما گروگان دهید، که از این شهر نروید، و ما را تنها نگذارید، تا کار محمد را یکسره کنید

ابوسفیان وقتی این پیام یهودیان را شنید گفت: به خدا سوگند نعیم درست گفت: ناگزیر کسی نزد بنی قریظه فرستاد که احدی را به شما گروگان نمی دهیم، می خواهید در جنگ شرکت کنید و می خواهید در قلعه خود بنشینید، یهودیان هم گفتند: به خدا قسم نعیم درست گفت، در پاسخ قریش پیام دادند که به خدا سوگند با شما شرکت نمی کنیم، مگر وقتی گروگان بدهید، و خداوند به این وسیله اتحاد بین لشکر را بهم زد، آن گاه در شبهای زمستانی آن روز بادی بسیار سرد بر لشکر کفر مسلط نمود و همه را از صحنه جنگ مجبور به فرار ساخت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۸

حذیفه بن الیمان از جنگ خندق سخن می گوید

محمد بن کعب می گوید: حذیفه بن الیمان گفت: به خدا سوگند در ایام خندق آنقدر در فشار بودیم که جز خدا کسی نمی تواند از مقدار خستگی و گرسنگی و ترس ما آگاه شود، شبی از آن شبها رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست، و مقداری نماز گزارشته سپس فرمود: آیا کسی هست برود و خبری از این قوم برای ما بیاورد و در عوض رفیق من در بهشت باشد؟

حذیفه سپس اضافه کرد: و چون شدت ترس و خستگی و گرسنگی به احدی اجازه پاسخ نداد، ناگزیر مرا صدا زد، و من که چاره ای جز پذیرفتن نداشتم، عرضه داشتم: بله یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرمود: برو و خبری از این قوم برای ما بیاور، و هیچ کاری مکن تا برگردی، من به طرف لشکرگاه دشمن رفتم، دیدم (با کمال تعجب) در آنجا باد سردی و لشکری از طرف خدا به لشکر دشمن مسلط شده، آن چنان که بیچاره شان کرده، نه خیمه ای برایشان باقی گذاشته، و نه بنایی، و نه آتشی و نه دیگری می تواند روی اجاق قرار گیرد

همان طور که ایستاده بودم و وضع را می دیدم، ناگهان ابوسفیان از خیمه اش بیرون آمد، فریاد زد ای گروه قریش! هر کس رفیق بغل دستی خود را شناسد، مردم در تاریکی شب از یکدیگر پرسیدند تو کیستی؟ من پیش دستی کردم و از کسی که در طرف راستم ایستاده بود پرسیدم تو کیستی؟ گفت: من فلانیم

آنگاه ابوسفیان به منزلگاه خود رفت ، و دوباره برگشت ، و صدا زد ای گروه قریش ! به خدا دیگر این جا جای ماندن نیست ، برای اینکه همه چهار پایان و مرکبهای ما هلاک شدند ، و بنی قریظه هم با ما بی وفایی کردند ، این باد سرد هم چیزی برای ما باقی نگذاشت ، و با آن هیچ چیزی در جای خود قرار نمی گیرد ، آن گاه به عجله سوار بر مرکب خود شد ، آنقدر عجله بود که بند از پای مرکب باز نکرد ، و بعد از سوار شدن باز کرد

می گوید: من با خود گفتم چه خوب است همین الان او را با تیر از پای در آورم ، و این دشمن خدا را بکشم ، که اگر این کار را بکنم کار بزرگی کرده ام ، پس زه کمان خود را بستم و تیر در کمان گذاشتم ، همین که خواستم رها کنم ، و او را بکشم به یاد دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) افتادم ، که فرمود: هیچ کاری صورت مده ، تا برگردی ، ناگزیر کمان را به حال اول برگردانده ، نزد رسول خدا برگشتم ، دیدم همچنان مشغول نماز است ، همین که صدای پای مرا شنید ، میان دو پای خود را باز کرد ، و من بین دو پایش پنهان شدم ، و مقداری از پتویی که به خود پیچیده بود رویم انداخت ، و با همین حال رکوع و سجده را به جا آورد ، آنگاه پرسید: چه خبر؟ من جریان را به عرض رساندم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۴۹

و از سلیمان بن سرد نقل شده که گفت : رسول خدا بعد از پایان یافتن احزاب فرمود: دیگر از این به بعد کفار به ما حمله نخواهند کرد ، بلکه ما با ایشان می جنگیم ، و همین طور هم شد ، و بعد از احزاب دیگر قریش هوس جنگیدن نکرد ، و رسول خدا با ایشان جنگید ، تا آنکه مکه را فتح کرد

مؤلف : این جریان را صاحب مجمع البیان ، مرحوم طبرسی نقل کرده ، که ما خلاصه آن را در این جا آوردیم ، و مرحوم قمی در تفسیر خود قریب همان را آورده ، و سیوطی در الدر المنثور روایات متفرقه ای در این قصه نقل کرده است خاتمه جنگ احزاب و روانه شدن سپاه اسلام به سوی بنی قریظه و محاصره آنان و...

و نیز در مجمع البیان گفته : زهری از عبدالرحمن بن عبدالله بن کعب بن مالک ، از پدرش مالک ، نقل کرده که گفت : وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جنگ خندق برگشت ، و ابزار جنگ را به زمین گذاشت ، و استحمام کرد ، جبرئیل برایش نمودار شد ، و گفت در انجام جهاد هیچ عذری باقی نگذاشتی ، حال می بینیم لباس جنگ را از خود جدا می کنی ، و حال آنکه ما نکنده ایم

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از شدت ناراحتی از جای پرید ، و فوراً خود را به مردم رسانید ، که نماز عصر را نخوانند ، مگر بعد از آنکه بنی قریظه را محاصره کرده باشند ، مردم مجدداً لباس جنگ به تن کردند ، و هنوز به قلعه بنی قریظه نرسیده بودند که آفتاب غروب کرد ، و مردم با هم بگو مگو کردند ، بعضی گفتند: ما گناهی نکرده ایم ، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما فرمود نماز عصر را نخوانید مگر بعد از آنکه به قلعه بنی قریظه برسید ، و ما امر او را اطاعت کردیم ، بعضی دیگر به احتمال اینکه دستور آن جناب منافاتی با نماز خواندن ندارد ، نماز خود را خواندند ، تا در انجام وظیفه مخالفت احتمالی هم نکرده باشند ، ولی بعضی دیگر نخواندند ، تا نمازشان قضاء شد ، و بعد از غروب آفتاب که به قلعه رسیدند نمازشان را قضاء کردند ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ یک از دو طایفه را ملامت نفرمود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۰

عروه می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی بن ابی طالب (علیه السلام) را به عنوان مقدمه جلو فرستاد ، و لواء جنگ را به دستش داد ، و فرمود ، همه جا پیش برو ، تا لشکر را جلو قلعه بنی قریظه پیاده کنی ، علی (علیه السلام) از پیش براند ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دنبالش براه افتاد ، در بین راه به عده ای از انصار که از تیره بنی غنم بودند برخورد ، که منتظر رسیدن آن جناب بودند ، و چون آن جناب را دیدند خیال کردند که آن حضرت از دور به ایشان فرمود ساعتی قبل لشکر از این جا عبور کرد؟ در پاسخ گفتند: دحیه کلبی سوار بر قاطری ابلق از این جا گذشت ، در حالی که پتویی از ابریشم بر پشت قاطر انداخته بود ، حضرت فرمود: او دحیه کلبی نبود ، بلکه جبرئیل بود ، که خداوند او را ماء مور بنی قریظه کرده ، تا ایشان را متزلزل

کند، و دل‌هایشان را پر از ترس سازد

می‌گویند: علی (علیه السلام) همچنان برفت تا به قلعه بنی قریظه رسید، در آن جا از مردم قلعه، ناسزاها به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنید، پس برگشت تا در راه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بدید، و عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) سزاوار نیست شما نزدیک قلعه بیایید، و به این مردم ناپاک نزدیک شوید

حضرت فرمود: مثل اینکه از آنان سخنان زشت نسبت به من شنیده‌ای؟ عرضه داشت: بله یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به محضی که مرا ببینند دیگر از آن سخنان نخواهند گفت، پس به اتفاق نزدیک قلعه آمدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای برادران مردمی که به صورت میمون و خوک مسخ شدند، آیا خدا خوارتان کرد، و بلا بر شما نازل فرمود؟ یهودیان بنی قریظه گفتند: ای ابا القاسم تو مردی نادان نبودی

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیست و پنج شب آنان را محاصره کرد، تا به ستوه آمدند، و خدا ترس را بر دل‌هایشان مسلط فرمود، تصادفاً بعد از آنکه قریش و غطفان فرار کردند، حی بن اخطب (بزرگ خیبریان) با مردم بنی قریظه داخل قلعه ایشان شده بود، و چون یقین کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از پیرامون قلعه بر نمی‌گردد، تا آنکه با ایشان نبرد کند، کعب بن اسد به ایشان گفت: ای گروه یهود بلایی است که می‌بینید به شما روی آورده، و من یکی از سه کار را به شما پیشنهاد می‌کنم، هر یک را صلاح دیدید عملی کنید

پرسیدند، بگو ببینیم چیست؟ گفت: اول اینکه بیایید با این مرد بیعت کنیم، و دین او را بپذیریم، برای همه شما روشن شده که او پیغمبری است مرسل، و همان شخصی است که در کتاب آسمانی خود نامش را یافته‌اید، اگر این کار را بکنیم، هم جان و مال و زانمان محفوظ می‌شود، و هم دین خدا را پذیرفته ایم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۱

گفتند: ما هرگز از دین تورات جدا نخواهیم شد، و آن را با دینی دیگر معاوضه نخواهیم نمود گفت: دوم اینکه اگر آن پیشنهاد را می‌پذیرید، بیاید فرزندان و زنان خود را به دست خود بکشیم، و سپس با محمد نبرد کنیم، و حتی اموال خود را نیز نابود کنیم، تا بعد از ما چیزی از ما باقی نماند، تا خدا بین ما و محمد حکم کند، اگر کشته شدیم بدون دل واپسی کشته شده ایم، چون نه زنی داریم، و نه فرزندی و نه مالی، و اگر غلبه کردیم تهیه زن و فرزند آسان است، گفتند: می‌گویی این یک مشت بیچاره را بکشیم؟ آن وقت دیگر چه خیری در زندگی بدون آنان هست؟ گفت: اگر این را هم نمی‌پذیرید بیاید همین امشب که شب شنبه است، و محمد و یارانش می‌دانند که ما در این شب نمی‌جنگیم، از این غفلت آنان استفاده نموده به ایشان شیخون بزیم، گفتند: آیا حرمت شب شنبه خود را از بین ببریم؟ و همان کاری را که گذشتگان ما کردند بکنیم، و به آن بلای که میدانی دچار شدند، و مسخ شدند ما نیز دچار شویم؟ نه، هرگز این کار را نمی‌کنیم، کعب بن اسد وقتی دید هیچ یک از پیشنهادهایش پذیرفته نشد، گفت: عجب مردم بی‌عقلی هستید، خیال می‌کنم از آن روز که به دنیا آمده‌اید حتی یک روز هم در خود حزم و احتیاط نداشته‌اید

سرانجام یهودیان بنی قریظه و حکمیت سعد بن معاذ درباره آنها

زهری می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ بنی قریظه که پیشنهاد کردند یک نفر را حکم قرار دهد، فرمود: هر یک از اصحاب مرا که خواستید می‌توانید حکم خود کنید، بنی قریظه سعد بن معاذ را اختیار کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبول کرد، و دستور داد تا هر چه اسلحه دارند در قبه آن جناب جمع کنند، و سپس دست‌هایشان را از پشت بستند، و به یکدیگر پیوستند و در خانه اسامه باز داشت کردند، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد سعد بن معاذ را بیاورند، وقتی آمد، پرسید: با این یهودیان چه کنیم؟ عرضه داشت جنگی‌هایشان کشته شوند، و ذراری و زنان‌شان اسیر گردند، و اموالشان به عنوان غنیمت تقسیم شود، و ملک و باغاتشان تنها بین مهاجرین تقسیم شود، آنگاه به انصار گفت که این جا وطن شما

است، و شما ملک و باغ دارید و مهاجران ندارند

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تکبیر گفت، و فرمود: بین ما و آنان به حکم خدای عزوجل داوری کردی، و در بعضی روایات آمده که فرمود: به حکمی داوری کردی که خدا از بالای هفت رقیع رانده، و رقیع به معنای آسمان دنیا است ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۲

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد مقاتلان ایشان را - که به طوری که گفته اند ششصد نفر بودند - کشتند، بعضی ها گفته اند: چهار صد و پنجاه نفر کشته و هفتصد و پنجاه نفر اسیر شدند، و در روایت آمده که: در موقعی که بنی قریظه را دست بسته می بردند نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، به کعب بن اسد گفتند هیچ می بینی با ما چه می کنند؟ کعب گفت: حالا که بیچاره شدید این حرف را می زنید؟ چرا قبلا به راهنماییهای من اعتناء نکردید؟ ای کاش همه جا این پرسش را می کردید، و چاره کار خود را از خیرخواهان می پرسیدید، به خدا سوگند دعوت کننده ما دست بردار نیست، و هر یک از شما برود دیگر بر نخواهد گشت، چون به خدا قسم با پای خود به قتلگاهش می رود

در این هنگام حیی بن اخطب دشمن خدا را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آوردند، در حالی که حله ای فاختی در بر داشت، و آن را از هر طرف پاره پاره کرده بود، و مانند جای انگشت سوراخ کرده بود، تا کسی آن را از تنش بیرون نکند، و دستهایش با طناب به گردنش بسته شده بود، همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را دید، فرمود: آگاه باش که به خدا سوگند من هیچ ملامتی در دشمنی با تو ندارم، و خلاصه تقصیری در خود نمی بینم، و این بیچارگی تو از این جهت است که خواستی خدا را بیچاره کنی، آن گاه فرمود: ای مردم از آنچه خدا برای بنی اسرائیل مقدر کرده ناراحت نشوید، این همان سرنوشت و تقدیری است که خدا علیه بنی اسرائیل نوشته، و مقدر کرده، آن گاه نشست و سر از بدن او جدا کردند

بعد از اعدام جنگجویان عهدشکن بنی قریظه، زنان و کودکان و اموال ایشان را در بین مسلمانان تقسیم کرد، و عده ای از اسرای ایشان را به اتفاق سعد بن زید انصاری به نجد فرستاد، تا به فروش برساند، و با پول آن اسب و سلاح خریداری کند

می گویند وقتی کار بنی قریظه خاتمه یافت، زخم سعد بن معاذ باز شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به خیمه ای که در مسجد برایش زده بودند برگردانید، (تا به معالجه اش پردازند)

جابر بن عبدالله می گوید: در همین موقع جبرئیل نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و پرسید این بنده صالح کیست که در این خیمه از دنیا رفته، درهای آسمان برایش باز شده، و عرش به جنب و جوش در آمده؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مسجد آمد، دید سعد بن معاذ از دنیا رفته است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۳

سرانجام حق ستیزی کعب بن اسید یهودی و شاءننزل (و انزل الذین ظاهروهم ...)

مؤلف: این داستان را قمی در تفسیر خود به طور مفصل آورده، و در آن آمده که کعب ابن اسد را در حالی که دستهایش را به گردنش بسته بودند آوردند، همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نظرش به وی افتاد، فرمود: ای کعب آیا وصیت ابن الحواس آن خاخام هوشیار که از شام نزد شما آمده بود سودی به حالت نبخشید؟ با اینکه او وقتی نزد شما آمد گفت من از عیش و نوش و زندگی فراخ شام صرفنظر کردم، و به این سرزمین اخمو که غیر از چند دانه خرما چیزی ندارد آمده ام، و به آن قناعت کرده ام، برای اینکه به دیدار پیغمبری نایل شوم که در مکه مبعوث می شود، و بدین سرزمین مهاجرت می کند، پیغمبری است که با پاره ای نان و خرما قانع است، و به الاغ بی پالان سوار می شود، و در چشمش سرخی، و در بین دو شانه اش مهر نبوت است، شمشیرش را به شانه اش می گیرد، و هیچ باکی از احدی از شما ندارد، سلطنتش تا جایی که سواره و پیاده از پا در آیند گسترش می یابد؟!!

کعب گفت: چرا ای محمد همه اینها که گفתי درست است، ولی چکنم که از سرزنش یهود پروا داشتم، ترسیدم بگویند کعب از

کشته شدن ترسید، و گرنه به تو ایمان می آوردم، و تصدیقت می کردم، ولی من چون عمری به دین یهود بودم و به همین دین زندگی کردم، بهتر است به همان دین نیز بمیرم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بیاید گردنش را بزیند، ماء مورین آمدند، و گردنش را زدند

باز در همان کتاب آمده که آن جناب یهودیان بنی قریظه را در مدت سه روز در سردی صبح و شام اعدام کرد و مکرر می فرمود: آب گوارا به ایشان بچشانید و غذای پاکیزه به ایشان بدهید، و با اسیرانشان نیکی کنید، تا آنکه همه را به قتل رسانید و این آیه نازل شد: ((و انزل الذین ظاهروهم من اهل الكتاب من صیاصیهم... و کان الله علی کل شیء قدیدرا)) و در مجمع البیان آمده که ابوالقاسم حسکانی، از عمرو بن ثابت، از ابی اسحاق، از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: آیه ((رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه)) درباره ما نازل شد، و به خدا سوگند ماییم، و من به هیچ وجه آنچه نازل شده بر خلاف معنا نمی کنم الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۴

آیات ۲۸ - ۳۵، سوره احزاب

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَوِّجَكُ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (۲۸) وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنِينَ مِنْكُمْ أَجْرًا عَظِيمًا (۲۹) يَنْسَاءُ النَّبِيُّ مَنْ يَأْتُ مِنْكُمْ بِفَحْشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعِّفُ لَهَا الْعِزَابَ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (۳۰) \* وَ مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَّلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا (۳۱) يَنْسَاءُ النَّبِيُّ لَسْتَنْ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (۳۲) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (۳۳) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا (۳۴) إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (۳۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۵

ترجمه آیات

ای پیامبر! به همسرانت بگو اگر زندگی دنیا و زینت آن را می خواهید، بیاید تا چیزی از دنیا به شما بدهم، و رهایتان کنم، طلاق می نیکو و بی سر و صدا (۲۸) و اگر خدا و رسول او و خانه آخرت را می خواهید، بدانید که خدا برای نیکوکاران از شما اجر عظیم تهیه دیده است (۲۹) ای زنان پیامبر! هر یک از شما که عمل زشتی روشن انجام دهد، عذابش دو چندان خواهد بود، و این بر خدا آسان است (۳۰) و هر یک از شما برای خدا و رسولش مطیع شود، و عمل صالح کند، اجر او نیز دو چندان داده می شود، و ما برایش رزقی آبرومند فراهم کرده ایم (۳۱) ای زنان پیامبر! شما مثل احدی از سایر زنان نیستید، البته اگر تقوی پیشه سازید، پس در سخن دلربایی مکنید، که بیمار دل به طمع بیفتد، و سخن نیکو گویند (۳۲) و در خانه های خود بنشینید، و چون زنان جاهلیت نخست خودنمایی نکنید، و نماز بپا دارید، و زکات دهید، و خدا و رسولش را اطاعت کنید، خدا جز این منظور ندارد که پلیدی را از شما اهل بیت ببرد، و آن طور که خود می داند پاکتان کند (۳۳) و آنچه در خانه های شما از آیات خدا و حکمت که تلاوت می شود به یاد آورید، که خدا همواره دارای لطف و با خبر است (۳۴) بدرستی که مردان مسلمان، و زنان مسلمان و مردان مومن، و زنان مومن، مردان عابد، و زنان عابد، مردان راستگو، و زنان راستگو، مردان صابر و زنان صابر، مردان خاشع، و زنان خاشع، مردان و زنانی که صدقه می دهند، مردان و زنانی که روزه می گیرند، مردان و زنانی که شهوت و فرج خود را حفظ می کنند، مردان و زنانی که خدا را بسیار ذکر می گویند، و یاد می کنند، خداوند برایشان آمرزشی و اجر عظیم آماده کرده است (۳۵)



## بیان آیات

بیان آیات مربوط به همسران رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)

این آیات مربوط به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که اولاً به ایشان تذکر دهد که از دنیا و زینت آن جز عفت و رزق کفاف بهره ای ندارند، البته این در صورتی است که بخواهند همسر او باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۶

و گرنه مانند سایر مردمندها، و سپس ایشان را خطاب کند که متوجه باشند در چه موقعی دشوار قرار گرفته اند، و به خاطر افتخاری که نصیبشان شده چه شدایدی را باید تحمل کنند، پس اگر از خدا بترسند، خداوند اجر دو چندانشان می دهد، و اگر هم عمل زشتی کنند، عذابشان نزد خدا دو چندان خواهد بود

آنگاه ایشان را امر می کند به عفت، و اینکه ملازم خانه خود باشند، و چون سایر زنان خود را به نامحرم نشان ندهند، و نماز بگذارند، و زکات دهند، و از آنچه در خانه هایشان نازل و تلاوت می شود از آیات قرآنی و حکمت آسمانی یاد کنند، و در آخر، عموم صالحان از مردان و زنان را وعده مغفرت و اجر عظیم می دهد

مخیر کرد پیامبر اکرم (ص) همسران خود را بین دو امر

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ... أَجْرًا عَظِيمًا

سیاق این دو آیه اشاره دارد به اینکه گویا از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یا از بعضی ایشان سخنی و یا عملی سرزده که دلالت می کرده بر اینکه از زندگی مادی خود راضی نبوده اند، و در خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ایشان سخت می گذشته، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از وضع زندگی خود شکایت کرده اند و پیشنهاد کرده اند که کمی در زندگی ایشان توسعه دهد، و از زینت زندگی مادی بهره مندشان کند

دنبال این جریان خدا این آیات را فرستاده، و به پیغمبرش دستور داده که ایشان را بین ماندن و رفتن مخیر کند، یا بروند و هر جوری که دلشان می خواهد زندگی کنند، و یا بمانند و با همین زندگی بسازند، چیزی که هست این معنا را چنین تعبیر کرد، که اگر حیات دنیا و زینت آن را می خواهید، بیایید تا رهایتان کنم. و اگر خدا و رسول و دار آخرت را می خواهید باید با وضع موجود بسازید، و از این تعبیر بر می آید که:

اولاً جمع بین وسعت در عیش دنیا، و صفای آن، که از هر نعمتی بهره بگیری و به آن سرگرم شوی، با همسری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و زندگی در خانه او ممکن نیست، و این دو با هم جمع نمی شوند

ثانیاً دلالت می کند بر اینکه هر یک از دو طرف تخییر مقید به مقابل دیگرش است، و مراد از اراده حیات دنیا و زینت آن، این است که انسان دنیا و زینت آن را اصل و هدف قرار دهد، چه اینکه آخرت را هم در نظر بگیرد یا نه، و مراد از اراده حیات آخرت نیز این است که آدمی آن را هدف و اصل قرار دهد، و دلش همواره متعلق بدان باشد، چه اینکه حیات دنیایش هم توسعه داشته باشد، و به زینت و صفای عیش نائل بشود، یا آنکه از لذات مادی به کلی بی بهره باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۷

تنها ملائک سعادت و کرامت ((تقوی)) است و هیچ حسب و نسب از آن جمله همسری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) - ملائک نیست

مطلب دیگر اینکه جزاء یعنی نتیجه اختیار کردن یکی از این دو طرف تردید مختلف است، اگر حیات دنیا و زینت آن را اختیار کنند، یعنی همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از همسری او صرف نظر نمایند، نتیجه و جزایش این است که آن جناب ایشان را طلاق دهد، و هم از مال دنیا بهره مندشان سازد و اما بر فرضی که به همسری آن جناب باقی بمانند و آخرت را بر حیات دنیا و زینت آن ترجیح دهند نتیجه اش اجر عظیمی است در نزد خدا، اما نه به طور مطلق، بلکه به شرطی که احسان و عمل صالح

هم بکنند

پس چنین نیست که صرف همسری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجر عظیم داشته باشد، و خدا برای هر کس که همسر آن جناب شود کرامتی و حرمتی قائل باشد، بلکه کرامت و احترام برای همسری توأم با احسان و تقوی است، و به همین جهت است که می بینیم وقتی برای بار دوم علو مقام ایشان را ذکر می کند، آن را مقید به تقوی نموده و می فرماید: ((لستن كاحد من النساء ان اتقين))

و این تقييد نظير تقييدى است که نسبت به کرامت اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده، و فرموده: ((محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا... وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظيما))، پس معلوم می شود همه کسانی که صحابی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند مشمول این وعده نیستند، بلکه تنها شامل آن عده است که ایمان و عمل صالح داشته اند، (پس اگر از یک نفر صحابی انحراف و گناه و ظلمی سرزده باشد، ما نمی توانیم صحبت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را کفاره آن حساب کنیم)

و کوتاه سخن اینکه اطلاق جمله: ((ان اکرمکم عند الله اتقیکم)) (با این حرفها تقييد نمی شود، و همچنان به قوت خود باقی است، و به حکم اطلاق آن حسب و نسب و یا هیچ سببی دیگر ملاک کرامت نزد خدا نخواهد بود پس اینکه فرمود ((یا ایها النبی قل لازواجک)) (دستور به آن جناب است که این دو آیه را به همسران خود ابلاغ کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۸

و لازمه اش این است که اگر شق اول را اختیار کردند، طلاقشان داده، مهریه شان را بپردازد، و اگر شق دوم یعنی خدا و رسول و خانه آخرت را اختیار کردند، بر همسری خود باقیشان بدارد

((ان کنتن تردن الحیوه الدنیا و زینتها)) (اراده حیات دنیا و زینت آن به قرینه مقابله، کنایه است از اختیار دنیا، و دلدادگی به تمتعات آن، و روی آوردن بدان، و روی گرداندن از آخرت  
فَتَعَالَيْنَ أُمْتُغُكُنَّ وَأَسْرُحُكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

در کشف گفته: کلمه ((تعال)) (در اصل برای این وضع شده که هر وقت در مکانی بلند قرار داشتی، و خواستی کسی را که در مکانی پایین تر قرار دارد صدا بزنی، و بگویی بیا، این کلمه را بکار ببری، و لیکن در اثر کثرت استعمال، کار آن به جایی رسیده که در همه جا استعمال می شود، چه مکان بلند، و چه پست، و معنای کلمه ((تعالین)) (آمدن با پا نیست، بلکه روی آوردن بکاری است، (در فارسی هم می گوئیم بیایید فلاں کار را انجام دهیم)، یعنی بیایید با اراده و اختیارتان یکی از دو پیشنهاد را عملی کنید، نه اینکه با پای خود بیایید، همچنان که می گوئیم: فلائی دارد می آید تا با من مخاصمه کند، و یا فلائی رفت در باره من حرف بزند، و یا برخاست تا مرا تهدید کند، که در این موارد هیچ یک از کلمات می آید، رفت و برخاست به معنای لغوی خود استعمال نشده بلکه همه آنها کنایه است

و تمتیع عبارت است از اینکه وقتی یکی از ایشان را طلاق می دهد مالی به او بدهد که با آن زندگی کند، و کلمه ((تسریح)) (به معنای رها کردن است، و سراح جمیل به این معنا است که بدون خصومت و مشاجره و بد و بیراه گفتن او را طلاق دهد در این آیه شریفه بحث هایی از نظر فقه هست، که مفسرین آن را ایراد کرده اند، و لیکن حق مطلب این است که احکامی که در این آیه آمده شخصی است، و مربوط به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و هیچ دلیلی از جهت لفظ در آیه نیست، که دلالت کند بر اینکه شامل غیر از آن جناب نیز هست، و تفصیل همین مطلب در کتب فقهی آمده

((و ان کنتن تردن الله و رسوله و الدار الاخره)) (در سابق گذشت که مقابله بین این جمله و جمله ((ان کنتن تردن الحیوه الدنیا و زینتها...))، هر یک از دو کلام را مقید می کند به مخالف آن دیگری، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۵۹

و نبودن آن، و در نتیجه معنای جمله مورد بحث چنین می شود (و اگر طاعت خدا و رسول، و سعادت خانه آخرت را اختیار کردید، و به همین جهت در مقابل تنگی و سختی زندگی صبر کردید، و نیز محرومیت از زینت زندگی دنیا را تحمل نمودید، چنین و چنان می شود) که به طوری که دیدید مقید شد، به مخالف مضمون جمله دیگر، و در عین حال کنایه است از اینکه در همسری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باقی بمانند و در برابر تنگی معیشت صبر کنند، چون اگر جز این بود، صحیح نبود که قید احسان را هم در آن اجر موعود شرط کند، و این خود روشن است

پس معنای آیه این می شود که: و اگر بقاء نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همسری او را اختیار کردید، و بر تنگی زندگی صبر نمودید، خداوند برایتان اجری عظیم آماده کرده، اما به شرطی که نیکو کار باشید، و خلاصه علاوه بر این گزینش، یعنی گزینش خدا و رسول و خانه آخرت، در عمل هم نیکو کار باشید، چه اگر به صرف این گزینش اکتفاء نموده و در عمل نیکو کار نباشید، هم در دنیا زیانکار شده اید و از لذت آن محروم مانده اید، و هم در آخرت، و هر دو را از دست داده اید

اشاره بر مضاعف بودن پاداش و کیفر، زنان پیامبر (ص) در برابر عمل خوب و بد خود  
 نِيسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ...

در این آیه از خطابي که قبلا به خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره همسران او داشت، عدول نموده، روی سخن را متوجه خود آنان کرده، تا تکلیفی را که متوجه ایشان است مسجل و موکد کند، و این آیه و آیه بعدش به نحوی تقریر و توضیح جمله ((فان الله اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما)) می باشد، و هم اثبات آن را توضیح می دهد، که چگونه اجری عظیم دارید، و هم نفی که چرا غیر از محسنات از شما آن اجر عظیم را ندارند

کلمه ((فاحشه)) در جمله ((من یات منکن بفاحشه مبینه - هر یک از شما که گناهی آشکار مرتکب شود)) به معنای عملی است که در زشتی و شناخت به نهایت رسیده باشد، مانند آزار دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) افتراء، غیبت، و امثال اینها، و کلمه ((مبینه)) به معنای آشکار است، یعنی گناهی که زشتی اش برای همه روشن باشد

((يضاعف لها العذاب ضعفين)) - یعنی عذاب برای او دو چندان می شود، در حالی که مضاعف هم باشد، و ((ضعفين)) به معنای دو مثل است و موید آن این است که در طرف ثواب فرموده: ((نوتها اجرها مرتین))، اجرش را دوبار می دهیم، و بنابراین دیگر نباید به گفتار بعضی اعتناء کرد که گفته اند: مراد از مضاعفه عذاب ضعفین، این است که چنین همسری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سه بار عذاب دارد، به این بیان که مضاعفه عذاب به معنای زیاد شدن عذاب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۰

و چون بر این عذاب دو برابر افزوده شود مجموع سه برابر می گردد

آیه شریفه با جمله ((و کان ذلک علی الله یسیرا)) ختم شده، تا اشاره کند به اینکه صرف همسری پیغمبر جلوگیر عذاب دو چندان نمی شود، هیچ ملاکی برای احترام نیست مگر تقوی، و همسری پیغمبر وقتی اثر نیک دارد که توام با تقوی باشد، و اما با معصیت اثری جز دورتر شدن، و وبال بیشتر آوردن ندارد

وَمَنْ يَقْتُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ ...

کلمه ((قنوت)) به معنای خضوع است و بعضی گفته اند: به معنای اطاعت است، بعضی دیگر به معنای ملازمت و مداومت در اطاعت و خضوع گرفته اند، و کلمه ((اعتاد)) به معنای تهیه کردن است، و رزق کریم مصداق بارزش بهشت است

و معنای آیه این است که هر یک از شما همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای خدا و رسول او خاضع شود، و یا ملازم اطاعت و خضوع برای خدا و رسول باشد، و عمل صالح کند، اجرش را دو باره می دهیم، یعنی دو برابر می دهیم، و برایش رزقی کریم، یعنی بهشت آماده می کنیم

در این آیه التفاتی از غیبت (و این برای خدا آسان است) به تکلم با غیر (می دهیم - و آماده می کنیم) به کار رفته، تا اعلام بدارد: که چنین افرادی به درگاه خدا نزدیکند، و خدا برایشان احترام قائل است، همچنان که سیاق غیبت قبلی می فهماند که آنهایی که مرتکب فاحشه مینه می شوند، از خدا دورند، و خدا هیچ ارزشی برایشان قائل نیست، و همسری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کمترین اثری برایشان ندارد

يَسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتَنَّ كَأَخِدٍ مِّنَ النَّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ

این آیه برابری زنان پیغمبر با سایر زنان را نفی می کند، و می فرماید: شما با سایر زنان برابر نیستید اگر تقوی به خرج دهید، و مقام آنها را به همان شرطی که گفته شد بالا می برد، آنگاه از پاره ای از کارها نهی، و به پاره ای از کارها امر می کند، امر و نهی که متفرع بر برابر نبودن آنان با سایر زنان است، چون بعد از آنکه می فرماید شما مثل سایر زنان نیستید، با کلمه ((فاء - پس)) آن امر و نهی را متفرع بر آن نموده، فرموده، پس در سخن خضوع نکنید، (و چون سایر زنان آهنگ صدا را فریبنده نسازید)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۱

و در خانه های خود بنشینید، و کرشمه و ناز مکنید...، با اینکه این امور بین زنان پیغمبر و سایر زنان مشترک است پس از اینجا می فهمیم که آوردن جمله ((شما مثل سایر زنان نیستید)) برای تاکید است، و می خواهد این تکالیف را بر آنان تاکید کند، و گویا می فرماید شما چون مثل دیگران نیستید، واجب است در امتثال این تکالیف کوشش و رعایت بیشتری بکنید، و در دین خدا بیشتر از سایر زنان احتیاط به خرج دهید

مویذ و بلکه دلیل بر آنکه تکلیف همسران آن جناب سخت تر و شدیدتر است، این است که پاداش و کیفرشان دو چندان است، همان طور که دیدید آیه قبلی آن را مضاعف خواند، و معقول نیست تکلیف از همه یکسان باشد، ولی کیفر و پاداش از بعضی مضاعف، پس اگر کیفر و پاداش بعضی مضاعف بود، باید بفهمیم که تکلیف آنان موکد، و مسئولیتشان سنگین تر است دستوراتی چند به همسران پیامبر اکرم (ص)

((فلا تخضعن بالقول في قلبه مرض)) - بعد از آنکه علو مقام، و رفعت منزلت همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خاطر انتسابشان به آن جناب بیان نموده، این علو مقامشان را مشروط به تقوی نموده، و فرموده که فضیلت آنان به خاطر اتصالشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست، بلکه به خاطر تقوی است، اینک در این جمله ایشان را از خضوع در کلام نهی می کند، و خضوع در کلام به معنای این است که در برابر مردان آهنگ سخن گفتن را نازک و لطیف کنند، تا دل او را دچار ریه، و خیالهای شیطانی نموده، شهوتش را برانگیزانند، و در نتیجه آن مردی که در دل بیمار است به طمع بیفتد، و منظور از بیماری دل، نداشتن نیروی ایمان است، آن نیرویی که آدمی را از میل به سوی شهوات باز می دارد ((و قلن قولاً معروفاً)) - یعنی سخن معمول و مستقیم بگویند، سخنی که شرع و عرف اسلامی (نه هر عرفی) آن را پسندیده دارد، و آن سخنی است که تنها مدلول خود را برساند، (نه اینکه کرشمه و ناز را بر آن اضافه کنی، تا شنونده علاوه بر درک مدلول آن دچار ریه هم بشود)

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ... وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

کلمه ((قرن)) امر از ماده ((قر)) است، که به معنای پا بر جا شدن است، و اصل این کلمه ((اقرن)) بوده، که یکی از دو تا ((راء)) آن حذف شده است، ممکن هم هست از ماده ((قار، یقار)) به معنای اجتماع، و کنایه از ثابت ماندن در خانه ها باشد، و

مراد این باشد که ای زنان پیغمبر! از خانه های خود بیرون نیاید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۲

و کلمه ((تبرج)) به معنای ظاهر شدن در برابر مردم است، همان طور که برج قلعه برای همه هویدا است، و کلمه ((جاهلیه اولی)) به معنای جاهلیت قبل از بعثت است، پس در نتیجه مراد از آن، جاهلیت قدیم است، و اینکه بعضی گفته اند مراد از آن دوران

هشتصدساله ما بین آدم و نوح است ، و یا گفته اند: زمان داوود و سلیمان است ، و یا گفتار آنانکه گفته اند زمان ولادت ابراهیم است ، و یا گفتار آنانکه گفته اند زمان فترت بین عیسی و محمد (صلوات الله علیهما) است ، اقوالی است بدون دلیل ((واقمن الصلوه و اتین الزکوه و اطعن الله و رسوله )) - این آیه دستور می دهد که اوامر دینی را امتثال کنند، و اگر از بین همه اوامر فقط نماز و زکات را ذکر نمود، برای این است که این دو دستور رکن عبادت ، و معاملات است ، و بعد از ذکر این دو به طور جامع فرمود: و خدا و رسولش را اطاعت کنید

و طاعت خدا عبارت است از امتثال تکالیف شرعی او، و اطاعت رسولش به این است که آنچه با ولایتی که دارد امر و نهی می کند، امتثال شود، چون امر و نهی او نیز از ناحیه خدا جعل شده ، خدا او را به حکم ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم )) ولی مؤمنین کرده ، و فرمان او را فرمان خود خوانده

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً

کلمه ((انما)) در آیه انحصار خواست خدا را می رساند، و می فهماند که خدا خواسته که رجس و پلیدی را تنها از اهل بیت دور کند، و به آنان عصمت دهد، و کلمه ((اهل البیت)) چه اینکه صرفاً برای اختصاص باشد، تا غیر از اهل خانه داخل در حکم نشوند، و چه اینکه این کلمه نوعی مدح باشد، و چه اینکه نداء، و به معنای ((ای اهل بیت)) بوده باشد، علی ای حال دلالت دارد بر اینکه دور کردن رجس و پلیدی از آنان ، و تطهیرشان ، مساله ای است مختص به آنان ، و کسانی که مخاطب در کلمه ((عنکم) - از شما)) هستند

بنابراین در آیه شریفه در حقیقت دو قصر و انحصار بکار رفته ، یکی انحصار اراده و خواست خدا در بردن و دور کردن پلیدی و تطهیر اهل بیت ، دوم انحصار این عصمت و دوری از پلیدی در اهل بیت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۳

((اهل البیت)) و مخاطب آیه ((یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً)) چه کسانی هستند؟

حال باید دید اهل بیت چه کسانی هستند؟ بطور مسلم فقط زنان آن جناب اهل بیت او نیستند، برای اینکه هیچگاه صحیح نیست ضمیر مردان را به زنان ارجاع داد، و به زنان گفت ((عنکم) - از شما)) بلکه اگر فقط همسران اهل بیت بودند، باید می فرمود: ((عنکن))، بنابراین ، یا باید گفت مخاطب همسران پیامبر و دیگران هستند همچنان که بعضی دیگر گفته اند: مراد از اهل البیت ، اهل بیت الحرام است ، که در آیه ((ان اولیاءه الا المتقون)) آنان را متقی خوانده ، و بعضی دیگر گفته اند: مراد اهل مسجد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، و بعضی گفته اند: همه آن کسانی است که در عرف جزو خاندان آن جناب به شمار می روند، چه همسرانش ، و چه خویشاوندان و نزدیکانش ، یعنی آل عباس ، آل عقیل ، آل جعفر، و آل علی ، و بعضی دیگر گفته اند: مراد خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همسران اوست ، و شاید آنچه به عکرمه و عروه نسبت داده اند همین باشد، چون آنها گفته اند: مراد تنها و تنها همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است

تا اینکه مخاطب همچنانکه بعضی دیگر گفته اند: غیر از همسران آن جناب هستند و خطاب در ((عنکم) - از شما)) متوجه اقربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، یعنی آل عباس ، آل علی ، آل عقیل ، و آل جعفر

و به هر حال ، مراد از بردن رجس و تطهیر اهل بیت تنها همان تقوای دینی ، و اجتناب از نواهی ، و امتثال اوامر است ، و بنابر این معنای آیه این است که خدای تعالی از این تکالیف دینی که متوجه شما کرده سودی نمی برد، و نمی خواهد سود ببرد، بلکه می خواهد شما را پاک کند، و پلیدی را از شما دور سازد، و بنابر این آیه شریفه در حد آیه ((ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم)) (می باشد، و اگر معنا این باشد، آن وقت آیه شریفه ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۴ با هیچ یک از چند معنایی که گذشت نمی سازد، چون این معنا با اختصاص آیه به اهل بیت منافات دارد، زیرا خدا این گونه تطهیر را برای عموم مسلمانان و مکلفین باحکام دین می خواهد، نه برای خصوص اهل بیت ، و حال آنکه گفتیم آیه شریفه دو انحصار را

می‌رساند، که انحصار دوم تطهیر اهل بیت است

و اگر بگویی مراد از بردن رجس، و تطهیر کردن، همانا تقوای شدید و کامل است، و معنای آیه این است که این تشدید که در تکالیف متوجه شما کردیم، و در برابر اجر دو چندان هم وعده تان دادیم، برای این نیست که خود ما از آن سودی ببریم، بلکه برای این است که می‌خواهیم پلیدی را دور نموده و تطهیرتان کنیم

و در این معنا هم اختصاص رعایت شده، و هم عمومیت خطاب به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و به دیگران، چیزی که هست در اول، خطاب را متوجه خصوص همسران آن جناب نمود، و در آخر یعنی در کلمه ((عنکم)) متوجه عموم لیکن این حرف هم صحیح نیست، برای اینکه در آخر، خطاب متوجه غیر از ایشان شده، و اگر بگویی خطاب متوجه همه است چه همسران و چه غیر آنان، می‌گوییم: این نیز باطل است، برای اینکه غیر از همسران شریک در تشدید تکلیف نبودند، و اجر دو چندان هم ندارند، و معنا ندارد خدای تعالی بفرماید: اگر به شما همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تکالیف دشوارتری کردیم، برای این است که خواستیم عموم مسلمانان و شما را پاک نموده و پلیدی را از همه دور کنیم

خواهی گفت: چرا جایز نباشد که خطاب متوجه همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، با اینکه تکلیف خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم مانند تکالیف همسرانش شدید است؟ در پاسخ می‌گوییم: نباید همسران آن جناب را با خود آن جناب مقایسه کرد، چون آن جناب موید به داشتن عصمت خدایی است، و این موهبتی است که با عمل و اکتساب به دست نمی‌آید، تا بفرماید تکلیف تو را تشدید کردیم، و اجرت را مضاعف نمودیم، تا پاکت کنیم، چون معنای این حرف این است که تشدید تکلیف، و دو چندان کردن اجر مقدمه و یا سبب است برای بدست آمدن عصمت، و به همین جهت هیچ یک از مفسرین این احتمال را نداده‌اند که خطاب متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همسرانش باشد و بس. و اگر ما آن را جزو اقوال ذکر کردیم، به عنوان این است که این هم یک احتمال است، و خواستیم با ایراد این احتمال نظریه آن مفسرینی که گفته‌اند: مراد خصوص همسران آن جناب است تصحیح کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۵

نه اینکه بگوییم: کسی از مفسرین این احتمال را هم داده

و اگر مراد بردن رجس و پاک کردن، به اراده خدا باشد، و در نتیجه مراد این باشد که خدا می‌خواهد به طور مطلق، و بدون هیچ قیدی شما را تطهیر کند، نه از راه توجیه تکالیف، و نه از راه تکلیف شدید، بلکه اراده مطلقه ای است از خدا که شما پاک و از پلیدیها دور باشید، چون اهل بیت پیغمبرید، در این صورت معنای آیه منافی با آن شرطی است که کرامت آنان مشروط بدان شد، و آن عبارت بود از تقوی، حال چه اینکه مراد از اراده، اراده تشریعی باشد، و چه تکوینی، هر یک باشد با شرط نمی‌سازد، پس معلوم می‌شود اراده مطلقه نیست

اثبات اینکه مراد از ((اهل البیت)) (و مخاطب آیه تطهیر، خمسه طیبه (پیغمبر، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام) هستند با این بیانی که گذشت آن روایاتی که در شان نزول آیه وارد شده تایید می‌شود، چه در آن روایت آمده که آیه شریفه در شان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم‌السلام) نازل شده است، و احدی در این فضیلت با آنان شرکت ندارد

و این روایات بسیار زیاد، و بیش از هفتاد حدیث است، که بیشتر آنها از طرق اهل سنت است، و اهل سنت آنها را از طرق بسیاری، از ام سلمه، عایشه، ابی سعید خدری، سعد، وائل بن الاسقع، ابی الحمراء، ابن عباس، ثوبان غلام آزاد شده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عبد الله بن جعفر، علی، و حسن بن علی (علیهم‌السلام) که تقریباً از چهل طریق نقل کرده‌اند و شیعه آن را از حضرت علی، امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام رضا (علیه السلام)، و از ام سلمه، ابی ذر، ابی لیلی، ابی



الاسود دولی ، عمرو بن میمون اودی ، و سعد بن ابی وقاص ، بیش از سی طریق نقل کرده اند حال اگر کسی بگوید: این روایات بیش از این دلالت ندارد که علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) نیز مشمول آیه هستند، و این منافات ندارد با اینکه همسران رسول خدا نیز مشمول آن باشند، چون آیه شریفه در سیاق خطاب به آنان قرار گرفته در پاسخ می گوئیم: بسیاری از این روایات و بخصوص آنچه از ام سلمه - که آیه در خانه او نازل شده - روایت شده است ، تصریح دارد بر اینکه آیه مخصوص همان پنج تن است ، و شامل همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست ، که ان شاء الله روایات مزبور که بعضی از آنها دارای سندی صحیح هستند، از نظر خواننده خواهد گذشت و اگر کسی بگوید: آن روایات باید به خاطر ناسازگاری اش با صریح قرآن طرح شود، چون روایت هر قدر هم صحیح باشد، وقتی پذیرفته است که با نص صریح قرآن منافات نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۶ و روایات مذکور مخالف قرآن است ، برای اینکه آیه مورد بحث دنبال آیاتی قرار دارد که خطاب در همه آنها به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، پس باید خطاب در این آیه نیز به ایشان باشد آیه تطهیر دنبال آیات مربوط به زنان پیامبر نازل شده است

در پاسخ می گوئیم: همه حرفها در همین است ، که آیا آیه مورد بحث متصل به آن آیات ، و تتمه آنها است یا نه ؟ چون روایاتی که بدان اشاره شد، همین را منکر است ، و می فرماید آیه مورد بحث به تنهایی ، و در یک واقعه جداگانه نازل شده ، و حتی در بین این هفتاد روایت ، یک روایت هم وجود ندارد، که بگوید آیه شریفه دنبال آیات مربوط به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده ، و حتی احدی هم از مفسرین این حرف را زده اند، حتی آنها هم که گفته اند آیه مورد بحث مخصوص همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، مانند عکرمه و عروه ، نگفته اند که : آیه در ضمن آیات نازل شده پس آیه مورد بحث از جهت نزول جزو آیات مربوط به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و متصل به آن نیست ، حال یا این است که به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دنبال آن آیات قرارش داده اند، و یا بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اصحاب در هنگام تالیف آیات قرآنی در آنجا نوشته اند، موید این احتمال این است که اگر آیه مورد بحث که در حال حاضر جزو آیه ((و قرن فی بیوتکن)) است ، از آن حذف شود، و فرض کنیم که اصلا جزو آن نیست ، آیه مزبور با آیه بعدش که می فرماید: ((و اذکرن)) کمال اتصال و انسجام را دارد، و اتصالش بهم نمی خورد

پس معلوم می شود جمله مورد بحث نسبت به آیه قبل و بعدش نظیر آیه ((الیوم یئس الذین کفروا)) است که در وسط آیاتی قرار گرفته که آنچه خوردنش حرام است می شمارد، که در جلد پنجم این کتاب در سوره مائده گفتیم که : چرا آیه مزبور در وسط آن آیات قرار گرفته ، و این بی نظمی از کجا ناشی شده است

بنابر آنچه گفته شد، کلمه ((اهل البیت)) در عرف قرآن اسم خاص است که هر جا ذکر شود، منظور از آن ، این پنج تن هستند، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام)، و بر هیچ کس دیگر اطلاق نمی شود، هر چند که از خویشاوندان و اقربای آن جناب باشد، البته این معنا، معنایی است که قرآن کریم لفظ مذکور را بدان اختصاص داده ، و گر نه به حسب عرف عام ، کلمه مزبور بر خویشاوندان نیز اطلاق می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۷ مفاد آیه تطهیر عصمت اهل بیت (ع) به اراده تکوینی خداوند است

کلمه ((رجس)) - به کسره را، و سکون جیم - صفتی است از ماده رجاست ، یعنی پلیدی ، و قذارت ، و پلیدی و قذارت هیاتی است در نفس آدمی ، که آدمی را وادار به اجتناب و نفرت می نماید، و نیز هیاتی است در ظاهر موجود پلید، که باز آدمی از آن نفرت می نماید اولی مانند پلیدی رذائل ، دومی مانند پلیدی خوک ، همچنان که قرآن کریم این لفظ را در هر دو معنا اطلاق کرده ، در باره پلیدی ظاهری فرموده : ((او لحم خنزیر فانه رجس)) و هم در پلیدیهای معنوی ، مانند شرک و کفر و اعمال ناشایست به

کار برده و فرموده: ((و اما الذین فی قلوبهم مرض فرادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون))، و نیز فرموده: ((و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون)) و این کلمه به هر معنا که باشد نسبت به انسان عبارت است از ادراکی نفسانی، و اثری شعوری، که از علاقه و بستگی قلب به اعتقادی باطل، یا عملی زشت حاصل می شود، وقتی می گوئیم (انسان پلید، یعنی انسانی که به خاطر دل بستگی به عقاید باطل، یا عمل باطل دلش دچار پلیدی شده است)

و با در نظر گرفتن اینکه کلمه رجس در آیه شریفه الف و لام دارد، که جنس را می رساند، معنایش این می شود که خدا می خواهد تمامی انواع پلیدیها، و هیاتهای خبیثه، و رذیله، را از نفس شما ببرد، هیاتهایی که اعتقاد حق، و عمل حق را از انسان می گیرد، و چنین ازاله ای با عصمت الهی منطبق می شود، و آن عبارت است از صورت علمیه ای در نفس که انسان را از هر باطلی، چه عقاید و چه اعمال حفظ می کند، پس آیه شریفه یکی از ادله عصمت اهل بیت است

برای اینکه قبلا گفتیم اگر مراد از آیه، چنین معنایی نباشد، بلکه مراد از آن تقوی و یا تشدید در تکالیف باشد، دیگر اختصاصی به اهل بیت نخواهد داشت، خدا از همه بندگان تقوی می خواهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۸

نه تنها از اهل بیت، و نیز گفتیم که یکی از اهل بیت خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و با اینکه آن جناب معصوم است، دیگر معنا ندارد که خدا از او تقوی بخواهد

پس چاره ای جز این نیست که آیه شریفه را حمل بر عصمت اهل بیت کنیم، و بگوئیم: مراد از بردن رجس، عصمت از اعتقاد و عمل باطل است، و مراد از تطهیر در جمله ((یطهرکم تطهیرا)) (که با مصدر تطهیر تاکید شده، زایل ساختن اثر رجس به وسیله وارد کردن مقابل آن است، و آن عبارت است از اعتقاد به حق، پس تطهیر اهل بیت عبارت شد، از اینکه ایشان را مجهز به ادراک حق کند، حق در اعتقاد، و حق در عمل، و آن وقت مراد از اراده این معنا، (خدا می خواهد چنین کند)، نیز اراده تکوینی می شود، چون قبلا هم گفتیم اراده تشریحی را که منشا تکالیف دینی و منشا متوجه ساختن آن تکالیف به مکلفین است، اصلا با این مقام سازگار نیست، (چون گفتیم اراده تشریحی را نسبت به تمام مردم دارد نه تنها نسبت به اهل بیت)

پس معنای آیه این شد که خدای سبحان مستمرا و دائما اراده دارد شما را به این موهبت یعنی موهبت عصمت اختصاص دهد به این طریق که اعتقاد باطل و اثر عمل زشت را از شما اهل بیت ببرد، و در جای آن عصمتی بیاورد که حتی اثری از آن اعتقاد باطل و عمل زشت در دلهایتان باقی نگذارد

وَ اذْکُرْنَ مَا یُتْلٰی فِی بُیُوتِکُنَّ مِنْ ءَایَةِ اللّٰهِ وَ الْحِکْمَةِ اِنَّ اللّٰهَ کَانَ لَطِیْفًا خَبِیْرًا

از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از ((ذکر))، (معنای مقابل فراموشی باشد، که همان یاد آوری است، چون این معنا مناسب تاکید و تشدید است که در آیات شده است پس در نتیجه این آیه به منزله سفارش و وصیتی است بعد از وصیت به امتثال تکالیف که قبلا متوجه ایشان کرده است، و در کلمه ((فی بیوتکن)) تاکید دیگری است، (چون می فهماند مردم باید امتثال امر خدا را از شما یاد بگیرند، آن وقت سزاوار نیست شما که قرآن در خانه هایتان نازل می شود، اوامر خدا را فراموش کنید)

و معنای آیه این است که شما زنان پیغمبر باید آنچه را که در خانه هایتان از آیات خدا و حکمت تلاوت می شود، حفظ کنید، و همواره به خاطرتان بوده باشد، تا از آن غافل نمانید، و از خط سیری که خدا برایتان معین کرده تجاوز نکنید

این است معنای آیه، نه آنکه دیگران گفته اند که: مراد از ذکر، شکر خدا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۶۹

و معنای آیه این است که خدا را شکر کنید، که شما را در خانه هایی قرار داد که در آن قرآن و سنت خوانده می شود، چون این معنا از سیاق آیه و بخصوص با در نظر گرفتن جمله ((ان الله کان لطیفا خبیرا)) (دور است اشاره به فرق بین اسلام و ایمان و اشاره به اینکه در شریعت اسلام از نظر حرمت و کرامت بین زن و مرد فرق نیست)

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ... أَجْرًا عَظِيمًا

شریعت مقدسه اسلام در کرامت و حرمت اشخاص از نظر دین داری فرقی بین زن و مرد نگذاشته ، و در آیه ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند الله اتقیکم ))، به طور اجمال به این حقیقت اشاره می نماید، و در آیه ((انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی ))، به آن تصریح ، و سپس در آیه مورد بحث با صراحت بیشتری آن را بیان کرده است

پس مقابله ای که در جمله ((ان المسلمین و المسلمات و المؤمنین و المؤمنات )) بین اسلام و ایمان انداخته ، می فهماند که این دو با هم تفاوت دارند، و نوعی فرق بین آن دو هست ، و آن آیه ای که بفهماند آن نوع تفاوت چیست ؟ آیه ((قالت الاعراب آمننا)) است ، که اینک همه آن از نظر خواننده می گذرد: ((قالت الاعراب آمننا قل لم یؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم ... انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله ))، که می فهماند اولاً اسلام به معنای تسلیم دین شدن از نظر عمل است ، و عمل هم مربوط به جوارح و اعضای ظاهری بدن است ، و ایمان امری است قلبی ، و ثانیاً اینکه گفتیم ایمان امری است قلبی ، عبارت است از اعتقاد باطنی ، به طوری که آثار آن اعتقاد در اعمال ظاهری و بدنی نیز ظاهر شود

پس اسلام عبارت شد از تسلیم عملی برای دین ، به اینکه همه تکالیف آن را بیاوری ، و آنچه از آن نهی کرده ترک کنی ، و ((مسلمون )) و ((مسلمات )) مردان و زنانی هستند که این طور تسلیم دین شده باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۰ و اما ((مؤمنین )) و ((مؤمنات )) مردان و زنانی هستند که دین خدا را در دل خود جای داده باشند، به طوری که وقتی به اعمال آنان نگاه می کنی ، پیداست که این شخص در دل به خدا ایمان دارد، پس هر مومنی مسلمان هست ، ولی هر مسلمانی مومن نیست ((و القاتین و القانتات )) - کلمه ((قنوت )) به طوری که گفته اند به معنای ملازمت در اطاعت و خضوع است ، و در نتیجه معنای دو کلمه مورد بحث مردان و زنانی است که ملازم اطاعت خدا، و همواره در برابر او خاضعند

((و الصادقین و الصادقات )) - کلمه ((صدق )) به معنای هر فعل و قولی است که مطابق با واقع باشد، و مرد و زن با ایمان هم در ادعای دین داری صادقند، و هم در گفتار راست می گویند، و هم خلف وعده نمی کنند ((و الصابرین و الصابرات )) - اینان کسانی هستند که هم در هنگام مصیبت و بلاء، صبر می کنند، و هم در هنگام اطاعت ، و هم آنجا که گناهی پیش آمده ، در ترک آن صابرند

((و الخاشعین و الخاشعات )) - کلمه ((خشوع )) به معنای خواری و تذلل باطنی و قلبی است ، همچنان که کلمه ((خضوع )) به معنای تذلل ظاهری ، و با اعضای بدن است

((و المتصدقین و المتصدقات )) - کلمه ((صدقه )) به معنای خرج کردن مال است در راه خدا، که یکی از مصادیق آن زکات واجب است

((و الصائمین و الصائمات )) - مراد از ((صوم )) روزه های واجب و مستحب هر دو است ، ((و الحافظین فروجهم و الحافظات )) - یعنی کسانی که فروج خود را حفظ می کنند، و آن را در غیر آنچه خدا حلال کرده به کار نمی بندند

((و الذاکرین الله کثیرا و الذاکرات )) - یعنی ((و الذاکرات الله )) که کلمه ((الله )) به خاطر اینکه معلوم بوده حذف شده یعنی ، و کسانی که ذکر خدا را بسیار می کنند، هم با زبان و هم با قلب ، و این ذکر شامل نماز و حج نیز هست

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

آمدن مغفرت و اجر، به منظور تعظیم آن است

بحث روایتی

شاءن نزول آیه (یا ایها النبی قل لازواجک ...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یا ایها النبی قل لازواجک)) آمده که سبب نزول این آیه این بود که چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جنگ خیبر برگشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۱

و در آن جنگ گنجینه های آل ابی الحقیق نصیب مسلمانان شد، همسرانش به آن جناب عرضه داشتند این گنجینه ها را به ما بده، حضرتش فرمود: بر طبق دستور خدای تعالی در بین همه مسلمانان تقسیم کردم، همسران از وی در خشم شدند، و گفتند تو چنان گمان کرده ای که اگر ما را طلاق دهی دیگر در همه فامیل ما یک همسر کفو پیدا نمی شود که ما را بگیرد؟

خدای تعالی از این سخن ایشان برای رسول گرامی اش غیرت کرد، و به آنجناب دستور داد از ایشان کناره گیری کند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیست و نه روز از ایشان کناره گیری نموده و در مشربه ام ابراهیم منزل گزید، تا آن که یک نوبت حیض دیدند، و پاک شدند، آنگاه آیه ((یا ایها النبی قل لازواجک... اجرا عظیما)) را فرستاد، که در آن همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مخیر کرد بین باقی ماندن بر همسری آن جناب، و بین طلاق گرفتن

و اولین کسی که در بین همسران برخاست ام سلمه بود، عرضه داشت: من خدا و رسول را اختیار می کنم، دنبال او سایر همسران یکی یکی برخاستند، و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از در آشتی معانقه کردند، و کلام ام سلمه را همی گفتند مؤلف: قریب به این معنا از طرق اهل سنت نیز روایت شده، و در آن آمده: اولین کسی که برخاست و گفت من خدا و رسولش را اختیار کردم عایشه بود

روایاتی در ذیل آیات مربوط به همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

و در کافی به سند خود از داوود بن سرحان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: زینب دختر جحش گفت: رسول خدا پنداشتند اگر ما را طلاق دهد شوهر برای ما قحطی است، و این در هنگامی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیست و نه روز از آنان کناره گیری کرده بود، وقتی زینب این حرف را زد، خدای تعالی جبرئیل را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد، و گفت: ((قل لازواجک...)) پس همسران گفتند: ما خدا و رسول او را و خانه آخرت را برگزیدیم

و در همان کتاب به سند خود از عیص بن قاسم، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب این مساله را پرسیدم که مردی همسر خود را مخیر می کند، و همسرش جدایی را می گزیند، آیا به صرف این گزینش جدا می شود یا نه؟ فرمود: نه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۲

این حکم تنها مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، که از ناحیه خدا مامور شد همسرانش را مخیر کند، و او هم از باب امثال امر خدا این کار را کرد، تازه اگر همسرانش جدایی را اختیار می کردند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) طلاقشان می داد، و صرف اختیار زنان طلاق نمی شود، خدای تعالی هم به مساله طلاق تصریح کرده، و فرموده: ((قل لازواجک ان کتن تردن الحیوه الدنیا و زینتها فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا))

و در مجمع البیان آمده که واحدی به سند خود از سعید بن جبیر، از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با حفصه (دختر عمر) نشسته بودند با هم مشاجره کردند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: میل داری مردی بین من و تو حکم شود؟ حفصه عرضه داشت: آری

پس کسی را فرستاد نزد عمر، عمر وقتی آمد به دخترش گفت: حرف بزن، حفصه گفت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) تو سخن بگو، ولی غیر از حق چیزی مگو، عمر چون این بشنید، دست بلند کرد و محکم به صورت دخترش زد، و این سیلی را دو باره تکرار کرد

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به عمر فرمود: دست نگه دار، پس عمر به دخترش گفت: ای دشمن خدا، رسول خدا

(صلی الله علیه و آله و سلم) جز حق نمی گوید، به آن خدایی که او را به حق مبعوث کرده، اگر احترام محضر او نبود دست خود را نگه نمی داشتم، آن قدر می زدم تا بمیری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست و به بالا خانه ای که داشت رفت، و تا یک ماه با احدی از همسرانش نیامیخت، و در همان غرفه صبحانه و شام می خورد، پس خدای تعالی این آیات را فرو فرستاد نام و مشخصات همسران و کنیزان رسول الله (ص)

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با پانزده زن ازدواج کرد، و با سیزده نفر از آنان در آمیخت، و چون از دنیا رفت نه نفر از آنان همسرش بودند، و اما آن دو نفری که آن جناب با ایشان آمیزش نکرد، یکی عمره بود، و دیگری سنا، و اما آن سیزده نفری که با ایشان بیامیخت، اول خدیجه دختر خویلد بود، و بعد از او با سوده دختر زمعه ازدواج کرد، و سپس با ام سلمه که نامش هند، و دختر ابی امیه بود، و سپس با ام عبدالله عایشه دختر ابی بکر، و آن گاه با حفصه دختر عمر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۳

و سپس با زینب دختر خزیمه بن حارث ام المساکین، و بعد از او با زینب دختر جحش، آن گاه با ام حبیب رمله دختر ابی سفیان، و بعد از او با میمونه دختر حارث، و سپس با زینب دختر عمیس، آن گاه با جویریة دختر حارث، و بعد از او با صفیه دختر حبیب بن اخطب، و آنکه خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بخشید خوله دختر حکیم سلمی بود

و آن جناب علاوه بر این همسران، دو کنیز داشت، یکی ماریه قبطیه، و دیگری ریحانه خندفیه، که با آنان نیز معامله همسران آزاد را می کرد، یعنی شبهای خود را بین همسران و این دو کنیز تقسیم می کرد

و آن نه نفری که در هنگام رحلت آن جناب همسرش بودند، عبارت بودند از عایشه، حفصه، ام سلمه، زینب دختر جحش، میمونه دختر حارث، ام حبیب دختر ابو سفیان، جویریة، سوده، صفیه، که از همه فاضلتر خدیجه، و بعد از او ام سلمه و سپس میمونه بود

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((یا نساء النبی من یات منکن...)) آمده که محمد بن ابی عمیر، از ابراهیم بن عبد الحمید، از علی بن عبد الله بن الحسین، از پدرش، از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده، که مردی در حضورش گفت: شما از اهل بیتی هستید که خدا شما را آمرزیده، امام سجاد غضب کرد و فرمود: ما سزاوارتریم به اینکه آنچه خدا در همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عملی کرد درباره ما عملی کند، ما معتقدیم که نیکوکار از ما را دو برابر اجر داد، و بد کار از ما را دو برابر عذاب، نه آنکه تو پنداشته ای (که چون آمرزیده شده ایم، دست از عبادت برداریم، و هر کاری خواستیم بکنیم)

و در تفسیر قمی روایتی با سند از امام صادق از پدرش (علیهما السلام) در ذیل آیه ((ولا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولى)) آورده، و آن این است که حضرت فرمود: بعد از جاهلیت اول، جاهلیت دیگری نیز خواهد آمد مؤلف: این روایت نکته ای جالب و لطیف را از آیه شریفه استفاده کرده

اغصار اهل بیت (ع) در پنج تن بنقل از ام سلمه

و در الدر المنثور است که طبرانی از ام سلمه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاطمه فرمود: همسرت و دو پسرانت را نزد من حاضر کن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۴

فاطمه ایشان را به خانه ما آورد، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عبایی بافت فدک بر سر ایشان انداخت، و دست خود را روی سر همگی آنان گذاشت، و گفت: بارالها! اینها اهل محمد، - و در نقلی دیگر آمده اینها اهل محمد - پس صلوات و برکات خود را بر آل محمد قرار ده، همانطور که بر آل ابراهیم قرار دادی، و تو حمید و مجیدی، ام سلمه می گوید: پس من عبا را بلند کردم که من نیز جزو آنان باشم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عبا را از دستم کشید، و فرمود: تو عاقبت بخیر

مؤلف: این روایت را صاحب غایه المرام هم از عبد الله بن احمد بن حنبل، از پدرش احمد، و او به سند خود از ام سلمه نقل کرده است

روایات متعدد درباره نزول آیه تطهیر درباره پنج تن (علیهم السلام) که در زیر کسایپامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع شده بودند

و در همان کتاب است: که ابن مردویه، از ام سلمه روایت کرده که گفت: آیه ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)) در خانه من نازل شد، و در خانه هفت نفر بودند، جبرئیل، میکائیل، علی، فاطمه، حسن، و حسین، و من که دم در ایستاده بودم، عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آیا من از اهل بیت نیستم؟ فرمود تو عاقبت بخیری، تو از همسران پیغمبری

باز در همان کتاب است که ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم، و طبرانی، و ابن مردویه همگی از ام سلمه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در خانه او عبایی بافت خبیر به روی خود کشیده، و خوابیده بود، که فاطمه از در درآمد، در حالی که ظرفی غذا با خود آورده بود، رسول خدا فرمود: همسرت و دو پسرانت حسن و حسین را صدا بزن، فاطمه برگشت و ایشان را با خود بیاورد، در همان بین که داشتند آن غذا را می خوردند این آیه نازل شد: ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا))

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زیادی جامه ای که داشت بر سر آنان کشید، آن گاه دست خود را از زیر کسا بیرون آورد، به آسمان اشاره کرد، و عرضه داشت: بار الها اینها اهل بیت من، و خاصگان من هستند، پس پلیدی را از ایشان ببر، و تطهیرشان کن، و این کلام را سه بار تکرار کرد

ام سلمه می گوید: من سر خود را در زیر جامه بردم، و عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) منم با شما، حضرت دو بار فرمود: تو عاقبت بخیری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۵

مؤلف: این حدیث را صاحب غایه المرام از عبدالله پسر احمد بن حنبل، به سه طریق از ام سلمه نقل کرده، و همچنین تفسیر ثعلبی نیز آن را روایت کرده است

و در همان کتاب است که ابن مردویه، و خطیب، از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: روزی که نوبت ام سلمه بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در خانه او قرار داشت، جبرئیل بر آن جناب نازل شد، و آیه ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)) را نازل کرد، ابی سعید سپس می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حسن و حسین و علی و فاطمه را خواست، بعد از آنکه نزدش حاضر شدند، ایشان را به خود چسبانید، و جامه ای رویشان افکند، و این در حالی بود که ام سلمه در پشت پرده قرار داشت، آن گاه گفت: بار الها اینان اهل بیت منند، پروردگارا پلیدی را از ایشان ببر، و آن طور که خودت می دانی پاکشان کن، ام سلمه گفت: ای پیغمبر خدا! آیا من نیز با ایشان هستم؟ حضرت فرمود: تو جای خود داری، و عاقبت بخیر است

باز در آن کتاب آمده که ابن جریر، و ابن ابی حاتم، و طبرانی، از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیه ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)) درباره پنج نفر نازل شد، من، علی، فاطمه، حسن و حسین

مؤلف: این روایت را صاحب غایه المرام نیز از تفسیر ثعلبی نقل کرده

و نیز در آن کتاب آمده که ترمذی (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن جریر، ابن منذر، و حاکم (وی نیز حدیث را صحیح دانسته)، و ابن مردویه، و بیهقی، در سنن خود، از چند طریق از ام سلمه روایت کرده اند که گفت آیه ((انما یرید الله لیذهب



عنکم الرجس اهل البيت (( در خانه من نازل شد، و آن روز در خانه من فاطمه، علی، حسن و حسین، بودند، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایشان را با عبایی پوشانید آن گاه گفت: خدایا اینها را اهل بیت من، پس پلیدی را از ایشان ببر، و پاکشان گردان. ))

و در غایه المرام از حمیدی روایت کرده که گفت: شصت و چهارمین حدیث متفق علیه از احادیث بخاری و مسلم، از مسند عایشه، از مصعب بن شبیه، از صفیه دختر شبیه، از عایشه این حدیث است که گفت: روزی صبح رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از اطاق بیرون شد در حالی که بر تن خود مرط مرط از مو و رنگ سیاه داشت، در این هنگام حسن بن علی (علیه السلام) وارد شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۶

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را داخل جامه برد، پس از او حسین آمد، او را هم داخل کرد، سپس فاطمه آمد، او را هم درون برد، در آخر علی آمد، او را نیز داخل برد، آنگاه فرمود: ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البيت و یطهرکم تطهیرا))

مؤلف: این حدیث به طرق مختلفه از عایشه روایت شده

روایاتی درباره اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مدتی را هر صبح بهدر خانه علی (علیه السلام) می آمد و ایشان را اهل بیت خطاب می کرد و آیه تطهیر را تلاوت می فرمود

و در الدر المنثور است که ابن مردویه، از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: چون علی (علیه السلام) با فاطمه ازدواج کرد، چهل روز صبح رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به در خانه او آمد، و گفت، سلام بر شما اهل بیت، و رحمت خدا و برکات او، وقت نماز است، خدا رحمتان کند، ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البيت و یطهرکم تطهیرا)) (من در جنگم، با کسی که با شما بجنگد، و آشتی و دوستم با کسی که با شما آشتی و دوست باشد

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: ما نه ماه همه روزه شاهد این جریان بودیم، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگام هر نمازی به در خانه فاطمه آمد، و گفت: سلام بر شما اهل بیت و رحمت خدا و برکات او ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البيت و یطهرکم تطهیرا))

مؤلف: و نیز این روایت را الدر المنثور از طبرانی، از ابی الحمراء نقل کرده، اما به این عبارت که گفت: من شش ماه تمام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدم که به در خانه علی و فاطمه می آمد، و می گفت: ((انما یرید الله...)). و نیز از ابن جریر، و ابن مردویه، از ابی الحمراء نقل کرده که چنین گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حفظ کردم، درست هشت ماه در مدینه بر آن جناب گذشت، که حتی یک روز برای نماز صبح بیرون نشد مگر آنکه به در خانه علی می آمد، و دست خود را بر دو طرف در می گذاشت، و سپس می گفت: نماز نماز ((انما یرید الله لیذهب...))

و نیز همین روایت را از ابن ابی شبیه، احمد و ترمذی، (وی حدیث را حسن شمرد)، و ابن جریر، ابن منذر، طبرانی، و حاکم (وی آن را صحیح دانسته). و ابن مردویه، از انس نقل کرده که عبارتش چنین است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره وقتی برای نماز صبح بیرون می شد، به در خانه فاطمه می گذشت و می گفت: نماز ای اهل بیت، نماز، که ((انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البيت و یطهرکم تطهیرا)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۷)

مؤلف: روایات در این معانی از طرق اهل سنت، و همچنین از طرق شیعه بسیار زیاد است، هر کس بخواهد بدان اطلاع یابد، باید به کتاب غایه المرام بحرانی، و کتاب عقبات مراجعه کند، (و فارسی آن روایات در کتاب علی در کتب اهل سنت به قلم مترجم آمده)

چند روایت متضمن اینکه مقصود از اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) همسران آنحضرت نیستند

و در غایه المرام از حموی، و او به سند خود از یزید بن حیان، روایت کرده که گفت: داخل شدیم بر زید بن ارقم، او گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ما را خطاب کرد، و فرمود: آگاه باشید که من در بین شما امت اسلام دو چیز گرانبها می‌گذارم، و می‌روم، یکی کتاب خدای عز و جل است، که هر کس آن را پیروی کند هدایت می‌شود، و هر که آن را پشت سر اندازد، در ضلالت است، و سپس اهل بیت، من خدا را به یاد شما می‌آورم در باره اهل بیت، و این کلمه را سه بار تکرار کرد

ما از زید بن ارقم پرسیدیم: اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه کسانی بودند؟ آیا همسرانش بودند؟ گفت: نه، اهل بیت او، دودمان اویند، که بعد از آن جناب صدقه خوردن بر آنان حرام است، یعنی آل علی، آل عباس، آل جعفر، و آل عقیل

و نیز در همان کتاب از صحیح مسلم، به سند خود از یزید بن حیان از زید بن ارقم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من در بین شما دو چیز گرانبها و سنگین می‌گذارم، یکی کتاب خدا است، که حبل الله است و هر کس آن را پیروی کند بر طریق هدایت، و هر کس ترکش گوید بر ضلالت است، و دومی اهل بیت پرسیدیم: اهل بیت او کیست؟ همسران اویند؟ گفت: نه، به خدا قسم، همسر آدمی چند صباحی با آدمی است، و چون طلاقش دهند به خانه پدرش بر می‌گردد، و دوباره بیگانه می‌شود، اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اهل او، و عصبه و خویشاوندان اویند، که بعد از او صدقه برایشان حرام است

مؤلف: در این روایت کلمه بیت به نسب تفسیر شده، همچنانکه عرفا هم بر این معنا اطلاق می‌شود، می‌گویند بیوتات عرب، یعنی خاندانها و تیره‌های عرب، و لیکن روایات سابق که از ام سلمه و غیر او نقل شد، با این معنا سازگار نیست، برای اینکه در آن روایت اهل بیت تنها به علی، فاطمه، و حسنین (علیهم السلام) تفسیر شده

و در مجمع البیان می‌گوید: مقاتل بن حیان گفته: وقتی اسماء بنت عمیس با شوهرش جعفر بن ابی طالب از حبشه برگشت، داخل شد در بین همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و پرسید آیا چیزی از قرآن در باره مهاجرین به حبشه نازل شد؟ گفتند: نه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۸

پس نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) مثل اینکه جنس زن همیشه باید محروم و در زیان باشد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: طور مگر؟ گفت: برای اینکه آنطور که مردان در قرآن کریم به نیکی یاد شده‌اند، زنان یاد نشده‌اند، بعد از این جریان آیه ((ان المسلمین و المسلمات...)) نازل گردید مؤلف: در روایاتی دیگر آمده که این شکوه را ام سلمه کرد الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۷۹

آیات ۳۶ - ۴۰، سوره احزاب

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (۳۶) وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (۳۷) مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سِنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا (۳۸) الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا (۳۹) مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (۴۰)

ترجمه آیات

هیچ مرد مومن و زن مومن را سزاوار نیست که وقتی خدا و رسولش امری را صادر فرمودند، باز هم در امور خود، خود را صاحب اختیار بدانند، و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، به ضلالتی آشکار گمراه شده است (۳۶) به یاد آور که به آن کس که خدا به او نعمت داد، و تو نیز به او احسان کردی خلاف میلت نگه دار، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۰

و از خدا بترس، (با اینکه تو از پیش می دانستی، که سر انجام و بر حسب تقدیر الهی او همسرش را طلاق می دهد و تو باید آن را بگیری) تو آنچه در دل داشتی، و می دانستی خدا بالاخره آشکارش خواهد کرد، از ترس مردم پنهان کردی، و خدا سزاوارتر است به اینکه از او بترسی، پس همین که زید بهره خود از آن زن گرفت، و طلاقش داد، ما او را به همسری تو در آوردیم، تا دیگر مومنان نسبت به همسر پسر خوانده های خود وقتی مطلقه می شوند دچار زحمت نشوند، و آن را حرام نپندارند، و امر خدا سرانجام شدنی است (۳۷) بر پیغمبر اسلام هیچ حرجی در خصوص عملی که خدا بر شخص او واجب کرده نیست، این سنتی است از خدا که در امت های قبل نیز جاری بوده، و امر خدا اندازه دار و سنجیده است (۳۸) کسانی که رسالتهای خدا را ابلاغ می کنند، و از او می ترسند، و از احدی به جز خدا نمی ترسند، و خدا برای حسابرسی کافی است (۳۹) محمد پدر احدی از مردان فعلی شما نیست، بلکه فرستاده خدا و خاتم پیغمبران است، و خدا به هر چیزی دانا است (۴۰)

بیان آیات

این آیات یعنی آیه ((و اذ تقول للذی انعم الله علیه)) - تا آیه - ((و کان الله بکل شیء علیما)) (درباره داستان ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر زید است همان زیدی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به عنوان فرزند خود پذیرفته بود، و بعید نیست که آیه اولی هم که می فرماید: ((و ما کان لمومن و لا مومنه...)) (از باب مقدمه و توطئه برای آیات بعدش باشد

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ...

بیان مراد از قضای خدا و رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) در این آیه

سیاق، شهادت می دهد بر اینکه مراد از قضاء، قضاء تشریحی، و گذراندن قانون است، نه قضاء تکوینی، پس مراد از قضای خدا، حکم شرعی او است که در هر مساله ای که مربوط به اعمال بندگان است مقرر داشته، و بدان وسیله در شئون آنان دخل و تصرف می نماید، و البته این احکام را به وسیله یکی از فرستادگان خود بیان می کند

و اما قضای رسول او، به معنای دومی از قضاء است، و آن عبارت است از اینکه رسول او به خاطر ولایتی که خدا برایش قرار داده، در شانی از شئون بندگان، دخل و تصرف کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۱

همچنان که امثال آیه ((النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم)) (از این ولایت که خدا برای رسول گرامی اسلام قرار داده خبر می دهد و به حکم آیه مذکور، قضای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قضای خدا نیز هست، چون خدا قرار دهنده ولایت برای رسول خویش است، و او است که امر رسول را در بندگان نافذ کرده

و سیاق جمله ((اذا قضی الله و رسوله امر))، از آنجایی که یک مساله را هم مورد قضای خدا دانسته و هم مورد قضای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، شهادت می دهد بر اینکه مراد از قضاء، تصرف در شانی از شئون مردم است، نه جعل حکم تشریحی که مختص به خدای تعالی است، (آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جاعل و قانونگذار قوانین دین نیست، این شان مختص به خدا است، و رسول او، تنها بیان کننده وحی او است، پس معلوم شد که مراد از قضای رسول، تصرف در شئون مردم است)

((و ما کان لمومن و لا مومنه)) - یعنی صحیح و سزاوار نیست از مؤمنین و مومنات، و چنین حقی ندارند، که در کار خود اختیار داشته باشند که هر کاری خواستند بکنند و جمله ((اذا قضی الله و رسوله امر)) (ظرف است، برای اینکه فرمود اختیار ندارند، یعنی

در موردی اختیار ندارند، که خدا و رسول در آن مورد امری و دستوری داشته باشند

و ضمیر جمع در جمله ((لهم الخیره من امرهم))، به مومن و مومنه بر می گردد، و مراد از آن دو کلمه، همه مؤمنین و مومنات هستند، چون در سیاق نفی قرار گرفته اند، و اگر نفی بود: ((ان یکون لهم الخیر فیه))، بلکه کلمه ((من امرهم)) را اضافه کرد با اینکه قبلاً کلمه امر را آورده بود، و حاجتی به ذکر دومی نبود، برای این است که بفهماند منشا توهم اینکه اختیار دارند، این است که امر، امر ایشان، و کار، کار ایشان است، و این توهم را رد نموده می فرماید: با اینکه کار، کار خود ایشان است، در عین حال اختیاری در آن ندارند معنای آیه ((و ما کان لمؤ من و لا مؤ منه اذا قضی الله و رسوله امرا...))

و معنای آیه این است: احدی از مؤمنین و مومنات حق ندارند در جایی که خدا و رسول او در کاری از کارهای ایشان دخالت می کنند، خود ایشان باز خود را صاحب اختیار بدانند، و فکر کنند که آخر کار مال ماست، و منسوب به ما، و امری از امور زندگی ماست، چرا اختیار نداشته باشیم؟ آن وقت چیزی را اختیار کنند، که مخالف اختیار و حکم خدا و رسول او باشد، بلکه بر همه آنان واجب است پیرو خواست خدا و رسول باشند، و از خواست خود صرف نظر کنند

و این آیه شریفه هر چند عمومیت دارد، و همه مواردی را که خدا و رسول حکمی بر خلاف خواسته مردم دارند شامل می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۲

اما به خاطر اینکه در سیاق آیات بعدی قرار دارد، که داستان ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر پسر خوانده اش زید را بیان می کند، می توان گفت به منزله مقدمه برای بیان همین داستان است، و می خواهد به کسانی که به آن جناب اعتراض و سرزنش می کردند، که داستانش در بحث روایتی این فصل خواهد آمد، پاسخ دهد، که این مساله ربطی به شما ندارد، و شما نمی توانید در آنچه خدا و رسول حکم می کند مداخله کنید

وَ اِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ ... وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

توضیح آیه: ((و اذ تقول للذی انعم الله علیه و انعمت علیه...)) (که راجعه به ازدواج پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر پسر خوانده اش می باشد

این کسی که خدا و رسول او به وی انعام کرده اند، زید بن حارثه است، که قبلاً برده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، سپس آن جناب آزادش کرد و او را فرزند خود گرفت، و این یک انعامی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی کرد، انعام دیگرش این بود که دختر عمه خود - زینب دختر جحش - را همسر او کرد، حالا آمده نزد رسول خدا مشورت می کند، که اگر صلاح بدانید من او را طلاق دهم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را از این کار نهی می کند، ولی سرانجام زید همسرش را طلاق داد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با او ازدواج کرد، و این آیه در بیان این قصه نازل شد

بنابراین، منظور از ((انعم الله علیه)) نعمت هدایت است که خدا به زید ارزانی داشت، و او را که یک مشرک زاده بود، به سوی ایمان هدایت نمود، و نیز محبت او را در دل پیامبرش افکند، و منظور از جمله ((انعمت علیه)) احسانی است که پیغمبر به وی کرد، و او را که برده ای بود، آزاد ساخت، و به فرزند خود پذیرفت، و جمله ((امسک علیک زوجک و اتق الله)) کنایه است از اینکه همسرت را طلاق مده، و این کنایه خالی از این اشاره نیست، که زید اصرار داشته او را طلاق دهد

((و تخفی فی نفسک ما الله مبديه)) - یعنی تو در دلت مطلبی را پنهان می کنی که خدا ظاهر کننده آن است ((و تخشی الناس و الله احق ان تخشیه)) (از ذیل آیات یعنی جمله ((الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله))، بر می آید که ترس از مردم در جمله مورد بحث، این نبوده که آن جناب از جان خود می ترسیده، بلکه ترسش راجع به خدا و مربوط به دین او بوده، و می ترسید مردم به خاطر ازدواجش با همسر زید او را سرزنش کنند، و این ترس را در دل پنهان می داشته، چون می ترسیده اگر اظهارش کند، مردم او را سرزنش کنند، و بیمار دلان هو و جنجال به راه بیندازند، که چرا همسر پسر را گرفته ای، و در نتیجه

ایمان عوام مردم هم سست شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۳

و این ترس به طوری که ملاحظه می کنید ترس مشروعی بوده، نه مذموم، چون در حقیقت ترس برای خدای سبحان بوده است بیان اینکه جمله ((و تخشی الناس والله احق ان تخشیه)) متضمن تائید و انتصار آنجناب است

جمله ((و تخشی الناس والله احق ان تخشیه)) هم که ظاهرش نوعی عتاب است، که از مردم می ترسی؟ با اینکه خدا سزاوارتر است به اینکه از او ترسی در حقیقت، و بر خلاف ظاهرش، عتاب از یک نوع ترس از خدا است، و این ترس از خدا از طریق مردم است، می خواهد آن جناب را از این صورت ترس از خدا نهی نموده و به صورتی دیگر هدایت کند، و آن این است که در ترس از خدا مردم را دخالت مده، مستقیماً از خدا بترس، و آنچه در دل پنهان کرده ای، که همان ترس باشد، از مردم پنهان مکن، چون خدا آن را آشکار می کند

و این خود شاهد خوبی است بر اینکه خدای تعالی بر پیامبر خود واجب کرده بوده که باید با همسر زید، پسر خوانده اش ازدواج کند، تا به این وسیله همه بفهمند که همسر پسر خوانده محرم انسان نیست، و سایر مسلمانان نیز می توانند با همسر پسر خوانده هایشان ازدواج کنند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این معنا را در دل پنهان می داشت، چون از اثر سوء آن در مردم می ترسید، خدای تعالی با این عتاب او را امنیت داد، نظیر امنیتی که در آیه ((یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک... و الله یعضمک من الناس)) داد

پس ظاهر عتابی که از جمله ((و تخشی الناس والله احق ان تخشیه)) استفاده می شود، این است که می خواهد آن جناب را نصرت و تائید کند تا جبران طعن طاعنان بیمار دل را بکنند، نظیر آنچه در تفسیر آیه ((عفا الله عنک لم اذنت لهم حتی یتبین لک الذین صدقوا و تعلم الکاذبین)) گذشت

یکی از ادله ای که دلالت دارد بر اینکه منظور از آیه مورد بحث تائید و انتصار آن جناب است، که به صورت عتاب آمده، این است که بعد از آن جمله فرموده: ((فلما قضی زید منها و طرا زوجها - همین که زید از همسرش صرف نظر کرد، ما او را به ازدواج تو در می آوریم))، و از این تعبیر به خوبی پیداست که گویی ازدواج با زینب از اراده و اختیار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خارج بوده، و خدا اینکار را کرده، دلیل دومش جمله ((و کان امر الله مفعولاً - کارهای خدا انجام شدنی است)) می باشد، که باز داستان ازدواج را کار خدا دانسته ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۴

پس جمله ((فلما قضی زید منها و طرا زوجها)) نتیجه گیری از مطالب قبل است، که می فرمود: ((و تخفی فی نفسک ما الله مبذیه))، (و حاصل مجموع آن دو این است که چنانچه قبلاً گفتیم، خدا آنچه را تو پنهان کرده ای آشکار می سازد، پس به زودی بعد از آنکه زید او را طلاق داد به ازدواج تو در می آوریم))

و تعبیر قضای و طر، کنایه است از بهره مندی از وی، و هم خوابگی با او، و جمله ((لکی لا- یكون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم اذا قضوا منهن و طرا)) تعلیل ازدواج مورد بحث، و بیان مصلحت این حکم است، می فرماید: اینکه ما زینب را به ازدواج تو در می آوریم، و این عمل را حلال و جایز کردیم، علتش این است که خواستیم مؤمنین در خصوص ازدواج با همسران پسر خوانده هایشان، بعد از آنکه بهره خود را گرفتند، در فشار نباشند، آنها نیز می توانند با همسران پسر خوانده خود ازدواج کنند اشاره به اشتباه مفسرین در ارتباط با آیه فوق

از اینجا روشن می شود که آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دل پنهان می داشته همین حکم بوده، و معلوم می شود این عمل قبلاً برای آن جناب واجب شده بود، نه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنطوری که بعضی از مفسرین گفته اند عاشق زینب شده باشد، و عشق خود را پنهان کرده باشد، بلکه وجوب این عمل را پنهان می کرده مفسرین در اثر این اشتباه به حیص و بیص افتاده و در مقام توجیه عشق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر آمده اند، که او

هم بشر بوده ، و عشق هم یک حالت جبلی و فطری است ، که هیچ بشری از آن مستثنی نیست ، غافل از اینکه اولاً با این توجیه نیروی تربیت الهی را از نیروی جبلت و طبیعت بشری کمتر دانسته اند ، و حال آنکه نیروی تربیت الهی قاهر بر هر نیروی دیگر است ، و ثانیاً در چنین فرضی دیگر معنا ندارد که آن جناب را عتاب کند ، که چرا عشق خودت را پنهان کرده ای ، چون معنایش این می شود که تو باید عشق خود را نسبت به زن مردم اظهار می کردی ، و چرا نکردی ؟ و رسوایی این حرف از آفتاب روشن تر است ، چون از یک فرد عادی پسندیده نیست که دنبال ناموس مردم حرفی بزند ، و به یاد آنان باشد ، و برای بچنگ آوردن آنان تثبیت کند ، تا چه رسد به خاتم انبیاء (صلوات الله علیه )

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ...مَقْدُورًا

کلمه ((فرض)) (به معنای تعیین و سهم دادن است ، وقتی می گویند: فلانی فلان مقدار را برای فلان کس فرض کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۵

یعنی معین کرده و سهم داده ، بعضی از علماء گفته اند: کلمه فرض ، در خصوص آیه مورد بحث ، به معنای اباحه و تجویز است ، و کلمه ((حرج)) (به معنای به زحمت افتادن و در تنگنا بودن است ، و مراد از اینکه فرمود: پیغمبر در تنگنا نیست ، نفی علت تنگنایی است ، و آن علت عبارت است از منع خدا از انجام آنچه برایش معین شده

و معنای این آیه این است که پیغمبر در آنچه خدا برایش معین کرده ، و یا برایش اباحه نمود ، در منع نیست ، تا در تنگنا قرار گیرد کلمه ((سنه)) (در جمله ((سنه الله فی لذین خلوا من قبل)) (اسمی است که در جای مصدر به کار رفته ، و در نتیجه مفعول مطلق است برای فعل مقدر ، و تقدیر آن چنین است : ((سن الله ذلک سنه)) (، و مراد از ((الذین خلوا من قبل)) (انبیای گذشته ، و رسولان قبل از آن جناب است ، به قرینه اینکه بعدش می فرماید: ((الذین یبلغون رسالات الله - همان گذشتگانی که رسالتهای خدا را ابلاغ می کردند))

((و کان امر الله قدراً مقدوراً)) - یعنی خدا از ناحیه خود برای هر فردی چیزی را که سازگار حال اوست مقدر می کند ، و انبیاء هم از آنچه خدا برایشان مقدر کرده استثناء نشده ، و ممنوع نگشته اند ، همان چیزهایی که برای سایر مردم مباح است ، برای ایشان نیز مباح است ، بدون اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) (از آن مقدرات ممنوع و محروم باشد

الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ...

کلمه ((الذین)) (بیانگر موصول قلبی ، یعنی ((الذین خلوا من قبل)) (است ،

اشاره به فرق بین ((خوف)) و ((خشیت)) (و اینکه خوف به انبیاء (علیهم السلام) نسبت داده می شود ولی خشیت از غیر خدا از آنان نفی شده

و کلمه ((خشیه)) (به معنای تاثیر مخصوصی در قلب است ، که از برخورد با ناملايمات دست می دهد ، وای بسا به آن چیزی هم که سبب تاثیر قلب می شود خشیت بگویند ، مثلاً بگویند: ((خشیت ان یفعل بی فلان کذا - می ترسیم فلانی با من فلان کار را بکند)) و انبیاء از خدا می ترسند ، نه از غیر خدا ، برای اینکه در نظر آنان هیچ موثری در عالم نیست مگر خدا

و این کلمه غیر از کلمه ((خوف)) (است ، زیرا کلمه خوف به معنای توقع و احتمال دادن پیش آمد مکروهی است ، ولی کلمه خشیت همان طور که گفتیم به معنای تاثیر قلب از چنین احتمالی است ، و خلاصه کلمه خشیت به معنای حالت و امری است قلبی ، و کلمه خوف به معنای امری است عملی ، و به همین جهت خوف را به انبیاء هم می توان نسبت داد ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶

صفحه ۴۸۶

ولی خشیت از غیر خدا را نمی توان به ایشان نسبت داد ، در قرآن هم می بینیم با اینکه خشیت از غیر خدا را از ایشان نفی کرده ، نسبت خوف را به ایشان داده ، مثلاً- از موسی (علیه السلام) (نقل فرموده که گفت : ((ففررت منکم لما خفتکم)) (و در خصوص



رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: ((و اما تخافن من قوم خیانه)) البته این معنایی که برای دو کلمه خوف و خشیت گفتیم، معنای اصلی این دو کلمه است، و منافات ندارد که گاهی بینیم با آن دو معامله مترادف کنند، و هر دو را به یک معنا استعمال نمایند

از آنچه گذشت روشن شد که خشیت بطور کلی از انبیاء نفی شده، هر چند که از ظاهر سیاق بر می آید که تنها در تبلیغ رسالت دچار خشیت از غیر خدا نمی شوند، علاوه بر اینکه تمام افعال انبیاء مانند اقوالشان، جنبه تبلیغ را دارد، و فعل آنان عینا مانند قولشان برای مردم حجت، و بیانگر وظائف خدایی است، پس اگر ظاهر سیاق می رساند که در مقام تبلیغ رسالت از غیر خدا خشیت ندارند، تمامی حرکات و سکنات و اقوال ایشان را شامل می شود

((و کفی بالله حسبیا)) - ((حسبیا)) یعنی ((محاسب)) خدا برای محاسب بودن و به حساب آوردن اعمال کوچک و بزرگ شما کافی است، پس واجب است که از او خشیت داشته باشید، و از غیر او دچار خشیت نشوید

پاسخ به اعتراض مردم درباره ازدواج پیامبر با همسر پسرخوانده اش  
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ ...

شکی نیست در اینکه آیه شریفه در این مقام است که اعتراضی را که مردم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کردند که چرا همسر پسر خوانده اش را گرفت؟ جواب گوید، و حاصل آن این است که رسول گرامی ما پدر هیچ یک از مردان موجود و فعلی شما نیست، تا ازدواجش با همسر یکی از شما، ازدواج با همسر پسرش باشد، و بنابر این خطاب در ((من رجالکم)) (به مردم موجود در زمان نزول آیه است، و مراد از رجال، مقابل زنان و فرزندان است، و نفی پدری، نفی تکوینی است، یعنی هیچ یک از مردان شما از صلب او متولد نشده اند، نه نفی تشریحی، و جمله مورد بحث، هیچ بویی از تشریح ندارد

و معنایش این است که محمد پدر حدی از این مردان که همان مردان شما باشند نیست، تا آنکه ازدواجش با همسر یکی از آنان، بعد از جدایی، ازدواج با همسر فرزندش باشد، و زید بن حارثه هم یکی از همین مردان شماست، پس ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۷

با همسر او، بعد از آنکه همسر خود را طلاق داد، ازدواج با همسر پسرش نمی باشد، و اما اینکه آن جناب وی را پسر خود خواند، صرف خواندن بوده، و هیچ اثری از آثار پدر و فرزندی بر آن مترتب نمی شود، چون خدا پسر خوانده های شما را فرزند شما نمی داند

و اما قاسم، طیب، طاهر، و ابراهیم چهار پسری که خدا به آن جناب داد - البته اگر به قول بعضی طیب و طاهر لقب قاسم نباشد - فرزندان حقیقی او بودند، لیکن قبل از رسیدن به حد بلوغ از دنیا رفتند، و کلمه رجال در حقیقت صادق نیست، تا مورد نقض آیه واقع شوند، و همچنین حسن و حسین که دو فرزندان آن جناب بودند، آن دو نیز طفل بودند، و تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دنیا بود به حد رشد نرسیدند، و مشمول کلمه رجال واقع نشدند

از آنچه گذشت روشن شد که آیه شریفه هیچ اقتضاء ندارد بر اینکه آن جناب پدر قاسم، طیب، طاهر، و ابراهیم، و همچنین حسن، و حسین، نباشد، برای اینکه گفتیم آیه در خصوص رجال موجود در زمان نزول آیه و همه آن کسانی است که در آن روز صفت مردی را واجد بودند، و نامبردگان هیچ یک واجد این صفت نبودند

((و لکن رسول الله و خاتم النبیین)) - کلمه ((خاتم)) - به فتحه تاء - به معنای هر چیزی است که با آن، چیزی را مهر کنند، مانند طابع، و قالب که به معنای چیزی است که با آن چیزی را طبع نموده، یا قالب زنند، و مراد از ((خاتم النبیین)) (بودن آن جناب، این است که نبوت با او ختم شده، و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد بود

در گذشته توجه فرمودید که معنای رسالت و نبوت چه بود، و گفتیم که: رسول عبارت از کسی است که حامل رسالتی از خدای

تعالی به سوی مردم باشد، و نبی آن کسی است که حامل خبری از غیب باشد و آن غیب عبارت از دین و حقایق آن است، و لازمه این حرف این است که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نباشد، رسالتی هم نخواهد بود، چون رسالت، خود یکی از اخبار و انبای غیب است، وقتی بنا باشد انبای غیب منقطع شود، و دیگر نبوتی و نبیی نباشد، قهرا رسالتی هم نخواهد بود

از این جا روشن می شود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خاتم النبیین باشد، خاتم الرسل هم خواهد بود و در این آیه اشاره به این حقیقت نیز هست که ارتباط آن جناب به شما مردم، ارتباط رسالت و نبوت است، و آنچه او می کند به امر خدای سبحان است

((وكان الله بكل شيء عليم)) - یعنی آنچه خدا برای شما بیان کرده، به علم خود بیان کرده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۸

بحث روایتی (روایاتی پیرامون آیات مربوط به ازدواج پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر مطلقه زید بن حارثه) در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زینب دختر جحش را برای زید بن حارثه خواستگاری کرد، و او قبول نمی کرد، و می گفت: حسب و نسب من آبرومندتر، و بهتر از حسب و نسب اوست، و این حرف را بر حسب طبیعت تندی که داشت با خشونت گفت: لذا آیه شریفه نازل شد که ((و ما كان لمومن ولا مومنه))....

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست

و در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از ابن زید روایت کرده که گفت: این آیه در شان ام کلثوم، دختر عقبه بن ابی معیط نازل شده، وی اولین زنی بوده که در راه خدا مهاجرت کرد، و خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بخشید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را به زید بن حارثه تزویج کرد، و او و برادرش خشمناک شده، و ام کلثوم گفت ما خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را می خواستیم، او ما را به غلامش تزویج کرد، و آیه شریفه در پاسخ او نازل شد

مؤلف: این دو روایت به تطبیق شبیه تر است تا به سبب نزول

و در عیون در باب مجلس حضرت رضا (علیه السلام) با مامون، و علمای ادیان آمده که امام در پاسخ سوالات علی بن جهم، از آیاتی که در بدو نظر مخالف عصمت انبیاء است فرمود: اما محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، و کلام خدای عزوجل درباره او که می فرماید ((و تخفی فی نفسک ما الله مبديه و تخشی الناس و الله احق ان تخشیه)) (با عصمت آن جناب منافات ندارد، برای اینکه از این آیه معلوم می شود که خداوند اسمای همسرانی که آن جناب با ایشان ازدواج می کند قبلاً- برایش نام برده، هم همسران در دنیايش را، و هم همسران در آخرتش را، و نیز فرموده که اینها مادران مؤمنین هستند و یکی از همسرانی که برایش نام برده بود، زنی بوده بنام زینب دختر جحش، و او در آن روزها همسر زید بن حارثه بود، و آن جناب این معنا را که وی (زینب) به زودی در ازدواجش در می آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۸۹

که وی (زینب) به زودی در ازدواجش در می آید، که وی (زینب) به زودی در ازدواجش در می آید، از مردم پنهان می کرد، تا کسی از منافقین نگوید: در باره زن مردم می گوید همسر من است، و جزو مادران مؤمنین است، و چون از جنجال منافقین می ترسید، این آیه به وی خاطر نشان کرد که: تو از مردم می ترسی، با اینکه خدا سزاوار تر است به اینکه از او بترسی، یعنی در دل از او بترسی ...

مؤلف: قریب به این مضمون نیز در همان کتاب از آن جناب، در پاسخ از سوال مامون در خصوص عصمت انبیاء آمده و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و تخفی فی نفسک ما الله مبديه)) آمده که بعضی گفته اند: آنچه در دل پنهان می داشته، این

بوده که خدا به وی اعلام کرده بود که زینب به زودی یکی از همسران او خواهد شد، و زید او را طلاق خواهد داد، پس وقتی زید نزدش آمد، و عرضه داشت: می خواهم زینب را طلاق گویم، حضرت به وی فرمود: همسرت را نگه دار، خدای سبحان در آیه شریفه به وی می فرماید: چرا گفתי همسرت را نگه دار، با اینکه به تو اعلام کرده بودم که او همسر تو خواهد بود؟، این معنا از علی بن الحسین (علیهما السلام) نیز روایت شده

و در الدر المنثور است که احمد، عبد بن حمید، بخاری، ترمذی، ابن منذر، حاکم، ابن مردویه، و بیهقی در سنن خود از انس روایت کرده اند، که گفت: زید بن حارثه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و از زینب همسرش شکایت کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مکرر به او فرمود: از خدا بترس و همسرت را داشته باش، دنبال این جریان این آیه نازل شد: ((و تخفی فی نفسک ما الله مبدیہ))

انس آن گاه اضافه کرد: اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی از وحی خدا را حاشا و کتمان می کرد، جا داشت این آیه را کتمان کند، (و چون نکرد باید بفهمیم هیچ یک از آیات خدا، و حتی یک کلمه از آنها را کتمان نکرد و ناگفته نگذاشت...))

مؤلف: این گونه روایات در مساله مورد بحث بسیار زیاد است، هر چند که بسیاری از آنها خالی از شبهه نیست، و در بعضی از آنها آمده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ازدواج با هیچ یک از همسرانش آن ولیمه ای که در ازدواج با زینب داد تهیه ندید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۰

چون در ازدواج با زینب گوسفند کشت، و به مردم نان و گوشت داد، باز در آنها آمده که: زینب به سایر زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فخر می فروخت، و به سه چیز می بالید، اول اینکه جد او و جد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی بود، چون مادر زینب امیمه دختر عبدالمطلب، عمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، دوم اینکه خدا وی را به ازدواج آن جناب در آورد، سوم اینکه خواستگاری وی جبرئیل بود

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و لکن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاتم النبیین)) گفته: روایت صحیح از جابر بن عبدالله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده، که فرمود: مثل من در بین انبیاء، مثل مردی است که خانه ای بسازد، و آن را تکمیل نموده و آرایش هم بدهد، ولی جای یک آجر را خالی بگذارد، که هر کس وارد آن خانه شود، آن جای آجر توی ذوقش بزند، و بگوید: همه جای این خانه خوب است، اما حیف که این جای آجر بد ترکیبش کرده، و من تا وقتی مبعوث نشده بودم، آن جای خالی در بنای نبوت بودم، همین که مبعوث شدم، بنای نبوت به تمام و کمال رسید، این روایت را بخاری و مسلم نیز در کتاب صحیح خود آورده اند

مؤلف: این معنا را غیر آن دو، یعنی ترمذی، نسائی، احمد، و ابن مردویه، از غیر جابر، مانند ابی سعید، و ابی هریره، نیز روایت کرده اند

و در الدر المنثور است که ابن الانباری، در کتاب ((مصاحف)) از ابی عبد الرحمن سلمی روایت کرده که گفت: من به حسن و حسین قرآن یاد می دادم، (تا حفظ کنند) علی بن ابی طالب عبور کرد، و دید که من مشغول خواندن برای ایشانم، فرمود: برای آنان بخوان ((و خاتم النبیین)) - به فتحه تاء الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۱

آیات ۴۱ - ۴۸، سوره احزاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (۴۱) وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً (۴۲) هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (۴۳) تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا (۴۴) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَ مَبَشِّرًا وَ

نَذِيرًا (۴۵) وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سَرَّاجًا مُنِيرًا (۴۶) وَ بَشِيرٍ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا (۴۷) وَ لَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُتَنَفِّقِينَ وَ دَعَا أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَ كَيْلًا (۴۸)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید! یاد آورید خدا را، یاد بسیار (۴۱) و صبح و شام تسبیحش بگویید (۴۲) اوست کسی که بر شما درود می فرستد، و نیز ملائکه او، تا شما را از ظلمت ها به سوی نور در آورد، و خدا به مومنان مهربان است (۴۳) تحیتشان در روزی که او را دیدار کنند سلام است، برای ایشان اجری محترمانه فراهم کرده است (۴۴) ای پیامبر اسلام ما تو را شاهد بر امت، و نویدبخش و زنهاده آنان قرار دادیم (۴۵) و قرارت دادیم که دعوت کننده به اذن خدا، و چراغی نوربخش باشی (۴۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۲

و مومنان را مژده بده که از ناحیه خدا فضلی بس بزرگ دارند (۴۷) و کافران و منافقان را اطاعت مکن، و آزارشان را واگذار کن و بر خدا توکل کن، و خدا برای اعتماد کافی است (۴۸)

بیان آیات

این آیات مؤمنین را به ذکر و تسبیح دعوت نموده و به ایشان بشارت و وعده جمیل می دهد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را با صفات کریم خود خطاب نموده و به او دستور می دهد که به مؤمنین بشارت دهد، و کفار و منافقین را اطاعت نکند، احتمال این نیز هست، که گفتار درباره مؤمنین در ایامی و گفتار درباره کفار و منافقین در ایامی دیگر نازل شده باشد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

معنی و مراد از ذکر و تسبیحی که مؤمنان بدان امر شده اند و وجه اینکه فرمود: ((سبحوه بكرة و اصیلا))

کلمه ((ذکر)) در مقابل ((نسیان)) (به معنای به یاد داشتن است، و آن عبارت است از اینکه آدمی نیروی ادراک خود را متوجه یاد شده کند، حالا- یا به اینکه نام آن را ببرد، و یا صفات او را به زبان جاری کند، خلاصه چیزی به زبان بگوید، که حکایت از آن مذکور کند، این یکی از مصادیق ذکر است، (و گر نه مصداق مهم تر از آن این است که در قلب به یاد او باشی) وَ سَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً

کلمه ((تسبیح)) (به معنای منزه داشتن است، و این کلمه نیز مانند کلمه ذکر بستگی به لفظ ندارد، هر چند تسبیح به لفظ یعنی گفتن سبحان الله نیز یکی از مصادیق آن است (و گر نه تسبیح در سویدای دل از آن مهم تر است). کلمه ((بکره)) (به معنای اول روز و کلمه ((اصیل)) (به معنای آخر روز و بعد از عصر است، و اگر تسبیح را مقید به ((بکره)) و ((اصیل)) کرده، برای این است که این دو هنگام، هنگام تحول احوال افق است، در صبح، افق تاریک روشن می شود، و در غروب دوباره رو به تاریکی می گذارد، و این تغییر و دگرگونی مناسب با این است که خدای را منزّه از تغییر و تحول، و معرض دگرگونی بودن بدانیم، ممکن هم هست دو کلمه بکره و اصیل کنایه باشد از دوام، مانند شب و روز در آیه ((یسبحون له باللیل و النهار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۳

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ يُخْرِجُكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

مقصود از درود فرستادن خدا بر بندگان که بسیار یاد خدا می کنند

معنای جامع کلمه ((صلاه)) - به طوری که از موارد استعمال آن فهمیده می شود - انعطاف است، چیزی که هست این معنای جامع به خاطر اختلاف مواردی که به آن نسبت داده می شود مختلف می شود، و به همین جهت بعضی گفته اند: صلوات از خدا به معنای رحمت، و از ملائکه به معنای استغفار، و از مردم دعا است، لیکن این را نیز باید دانست که هر چند صلوات از خدا به معنای رحمت است، اما نه هر رحمت، بلکه رحمت خاصی که ذخیره آخرت برای خصوص مؤمنین است، و سعادت آخرتی آنان و

فلاح ابدیشان، مترتب بر آن می‌شود، و بدین جهت است که به دنبال جمله مورد بحث علت صلوات فرستادن خدای تعالی را چنین بیان کرده: ((لیخرجکم من الظلمات الی النور و کان بالمؤمنین رحیماً)) (صلوات می‌فرستد، تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون آورد، چون او همواره نسبت به مؤمنین رحیم است

این نکته را نیز باید دانست که خدای تعالی در کلام خود همواره یاد خود مر بندگان را مترتب کرده بر یاد بندگان مر او را، و فرموده: ((فاذکرونی اذکرکم)) (همچنان که فراموش کردن بندگان وی را، باعث فراموشی خدا مر بندگان را دانسته، و فرموده: ((نسوا الله فنسیهم))، یکی از مصادیق یادآوری خدا بندگان خود را، همانا درود فرستادن او بر آنان است، و این خود یادآوری ایشان است به رحمت، که مترتب شده بر یاد بندگان خدای خود را، چون فرمود: اگر خدا را بسیار یاد کنند، و او را صبح و شام تسبیح گویند، خدا هم بسیار بر آنان درود می‌فرستد، و غرق نورشان می‌کند، و از ظلمتها دورشان می‌سازد

همه اینها را بدان جهت گفتیم که معلوم شود جمله او کسی است که صلوات بر شما می‌فرستد... در مقام تعلیل آیه قبل است، که می‌فرمود: ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را بسیار یاد کنید، و این تعلیل همان قاعده کلی قبل را می‌رساند، و می‌فهماند که اگر شما خدا را زیاد یاد کنید، خدا هم به رحمت خود زیاد شما را یاد می‌کند، و از ظلمتها به سوی نور بیرونتان می‌سازد، و از این معنا استفاده می‌شود که مراد از ظلمتها، ظلمتهای فراموش کردن خدا، و غفلت از او است، و مراد از نور نور ذکر خدا است

((و کان بالمؤمنین رحیماً)) در اینجا با اینکه جا داشت بفرماید ((و کان بکم رحیماً - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۴ و او به شما مهربان است)) (چون قبلاً نام مؤمنین ذکر شده بود، ولی این طور نفرمود، بلکه نام مؤمنین را دوباره تکرار کرد، تا دلالت کند بر اینکه سبب رحمت خدا همانا صفت ایمان ایشان است

تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا  
از ظاهر سیاق بر می‌آید که کلمه ((تحیتهم)) (مصدری است که به مفعول خود اضافه شده است، و معنایش این است که ایشان تحیت گفته می‌شوند، یعنی روزی که پروردگارشان را ملاقات می‌کنند از ناحیه او و از ناحیه ملائکه او، به ایشان تحیت و سلام گفته می‌شود، به این معنا که ایشان در روز لقای خدا در امنیت و سلامتی هستند، و هیچ مکروهی و عذابی به ایشان نمی‌رسد ((و اعد لهم اجرا کریماً)) - یعنی اجری بسیار بزرگ و آبرومند برای ایشان آماده کرده است

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَ مَبَشِّرًا وَ نَذِيرًا اشاره به معنای ((شاهد)) و ((سراج منیر)) (بودن پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم))

معنای شاهد بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، در تفسیر آیه ((لتكونوا شهداء علی الناس و يكون الرسول علیکم شهداً)) (و در آیات دیگری که مساله شهادت آن جناب را متعرض است، بیان کرده و گفتیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دنیا شاهد بر اعمال امت است، و آنچه امت می‌کنند او تحمل نموده روز قیامت آن را اداء می‌کند، و نیز گفتیم: که بعد از او امامان شاهد امت هستند، و آن جناب شاهد شاهدان است

و معنای ((مبشر)) و ((نذیر)) (بودن او این است که مؤمنین مطیع خدا و رسول را به ثواب خدا و بهشت بشارت، و کفار عاصی را به عذاب خدا و آتش او انداز می‌دهد

وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا  
دعوت آن جناب به سوی خدا همان دعوت مردم است به سوی ایمان به خدای یگانه، که لازمه آن ایمان به دین خدا است، و اگر دعوت آن جناب را مقید به اذن خدا کرد، بدان جهت است که به مساله بعثت و نبوت او اشاره کند

و ((سراج منیر)) (بودنش به این است، که آن جناب را طوری قرار داد که مردم به وسیله او به سعادت خود و به راه نجاتشان از ظلمتهای شقاوت و مراهی هدایت شوند، و بنابراین، تعبیر مزبور از باب استعاره است، و اینکه بعضی گفته اند: مراد از ((سراج

منیر)) قرآن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۵

و تقدیر آیه ((ذا سراج منیر - صاحب سراجی منیر)) است ، بیهوده خود را به زحمت انداخته اند

و بشر المؤمنین بان لهم من الله فضلا كبيرا

کلمه ((فضل)) به معنای عطا کردن بدون استحقاق گیرنده است ، و در جای دیگر عطای خود را توصیف کرده و فرموده : ((من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)) ، و نیز فرموده : ((لهم ما يشاؤون فيها و لدینا مزيد)) ، که در این دو آیه بیان کرده که او از ثواب آن قدر می دهد، که یک مقدارش در مقابل عمل قرار می گیرد، و بیشترش در مقابل عملی قرار نمی گیرد، و این همان فضل است ، و در آیه شریفه هیچ دلیلی نیست بر اینکه دلالت کند که این اجر زیادی مخصوص آخرت است

وَلَا تُطِيعُ الْكُفْرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعَا أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ...

معنای اطاعت کافران و منافقان در اول سوره گذشت

((ودع اذاهم)) یعنی آنچه به تو آزار می رسانند رها کن ، و در مقام پی گیری آن بر میا، و خود را مشغول بدان مساز، دلیل بر اینکه معنایش این است که ما گفتیم ، جمله ((و توکل علی الله)) است ، یعنی تو خود را در دفع آزار آنان مستقل ندان ، بلکه خدا را وکیل خود در این دفع بدان ، و خدا برای وکالت کافی است

بحث روایتی روایاتی درباره فضیلت ذکر خدا در ذیل آیه : ((یا ایها الذین آمنوا ذکروا الله ذکرا کثیرا))

در کافی به سند خود از ابن قداح ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت : هیچ چیزی در عالم نیست مگر آنکه حد و اندازه ای دارد، که وقتی بدان حد رسید تمام می شود، مگر ذکر خدا که هیچ حدی برایش نیست ، که بگویی وقتی از این حد گذشت دیگر ذکر خدا خوب نیست ، خدای عزوجل واجباتی را واجب کرد که هر کس آن واجبات را بجا آورد حدش را آورده ، مثلا- ماه مبارک رمضان حد روزه واجب ، و حج خانه خدا، حد آن است ، هر کس آن ماه را روزه بدارد، و حج واجب را بجا بیاورد، حدش را آورده ، اما ذکر خدا چنین نیست ، چون خدا به اندک آن راضی نیست ، و برای زیادش هم حدی معین نکرده ، امام (علیه السلام) سپس این آیه را تلاوت کرد: ((یا ایها الذین آمنوا ذکروا الله ذکرا کثیرا و سبحوه بکره و اصیلا)) (ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۶

مجددا فرمود: به طوری که می بینید در این آیه برای ذکر، حدی معین نفرموده

آن گاه فرمود: پدرم کثیر الذکر بود بارها من با او قدم می زدم ، و می دیدم که مشغول ذکر است ، با او غذا می خوردم ، می دیدم مشغول ذکر است ، با مردم سخن می گفت مع ذلک سخن با مردم او را از ذکر خدا باز نمی داشت ، و من بارها می دیدم که زبانش به سقف دهانش متصل است می گوید: ((لا اله الا الله))

و نیز بارها ما را جمع می کرد، و وادارمان می ساخت به گفتن ذکر، تا آفتاب طلوع می کرد، و وادارمان می کرد به اینکه هر کدام می توانیم قرآن بخوانیم و هر کدام از خواندن قرآن عاجزیم ، ذکر بگوییم

آری آن خانه ای که ذکر خدا در آن بسیار شود، برکتش بسیار می شود، و ملائکه در آن خانه حاضر، و شیطانها دور می گردند، و آن خانه برای اهل آسمانها آنچنان درخشنده است که ستارگان برای اهل زمین ، و خانه ای که در آن قرآن خوانده نشود، و ذکر خدا در آن نشود، برکتش کم است ، و ملائکه از آن خانه گریزان ، و در عوض شیطانها در آن حاضر می شوند

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرمود: آیا می خواهید شما را به بهترین اعمال خیر دهم ؟ عملی که از نظر بالا بردن درجه شما از همه اعمال موثرتر است ، و درجه شما را بالاتر می برد، و از هر عملی دیگر نزد سلطان شما، و مالکتان پاکیره تر است ، و از درهم و دینار برایتان بهتر، و حتی از این هم برایتان بهتر است که با دشمن خود بجنگید، شما ایشان را بکشید و ایشان شما را بکشند؟ اصحاب عرضه داشتند: بله ، بفرمایید، فرمود: بسیار ذکر خدای عزوجل گفتن است



آن گاه امام صادق (علیه السلام) اضافه کردند که مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت: بهترین اهل مسجد کیست؟ فرمود آن کس که بیشتر ذکر می گوید

و نیز رسول خدا فرمود: به هر کس زبانی ذکر گو داده شد، خیر دنیا و آخرتش داده اند، و در معنای آیه ((و لا تمنن تستكثر)) فرمود: آنچه از عمل خیر که برای خدا انجام می دهی زیاد مشمار، و به نظرت جلوه نکند

و در همان کتاب به سند خود از ابی المعز (نام بقیه رجال حدیث را انداخته) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۷ روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: هر کس خدا را در نهان ذکر گوید، خدا را ذکر بسیار گفته، چون منافقین علنی ذکر خدا می گفتند، و چون به خلوت می رفتند، به یاد خدا نبودند، و خدای تعالی درباره ایشان فرموده: ((یراون الناس و لا یدکرون الله الا قلیلا - با مردم ریا می کنند، و خدا را جز اندکی ذکر نمی گویند))

مؤلف: این استفاده ای که امام از آیه شریفه کرده، استفاده لطیفی است، (چون آیه شریفه ذکر علنی را اندک شمرده، که مفهومش این می شود که ذکر سری ذکر کثیر است)

و در خصال از زید شحام روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: هیچ بلایی برای مومن سخت تر از این سه بلاء نیست، که از سه نعمت محروم شود شخصی. پرسید: آن سه نعمت چیست؟ فرمود: یاری مسلمان با آنچه خدا به او روزی کرده، دوم انصاف دادن و خود را جای دیگران فرض کردن، و سوم زیاد خدا را ذکر کردن، البته منظور من از ذکر بسیار گفتن، ((سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر)) تنها نیست، هر چند که آنهم ذکر خدا است، و لیکن منظور من ذکر خدا در هنگام استفاده و بهره مندی از حلال او، و باز ذکر خدا در هنگام برخورد به حرام او است

و در الدر المنثور است که احمد، ترمذی، بیهقی، از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: کدام یک از بندگان خدا در روز قیامت درجه بالاتری نزد خدا دارند؟ فرمود: آنان که ذکر خدا بسیار می گویند. من عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) حتی از جهاد کنندگان در راه خدا هم بالاترند؟ فرمود: آنها که ذکر خدا می گویند، حتی از مجاهدی هم که با شمشیر خود جهاد کند، تا شمشیرش بشکند، و خود غرق خون شود، بالاترند و در کتاب علل به سند خود از عبدالله بن حسن، از پدرش، از جدش حسن بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: عده ای یهودی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، از همه عالمترشان مسائلی از آن جناب پرسید، از جمله مسائلی که پرسید این بود، که چرا تو را محمد، احمد، ابوالقاسم، بشیر، نذیر، و داعی، نامیدند؟ آن حضرت فرمود: اما مرا داعی خواندند، چون من مردم را به دین پروردگار عزوجل خود می خوانم، و اما نذیرم خوانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۸

چون کسانی را که از اطاعت سر بر چینند از آتش دوزخ انداز می دهم، اما بشیرم نامیدند، برای اینکه هر کس اطاعت کند من او را به بهشت مژده می دهم ... تا آخر

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یا ایها النبی انا ارسلناک ... ودع اذاهم و توکل علی الله و کفی بالله و کیلا)) از معصوم نقل کرده که فرمود: این آیه در مکه و پنج سال قبل از هجرت نازل شد الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۴۹۹

آیات ۴۹ - ۶۲ سوره احزاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (۴۹) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَلَّتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا

رَحِيمًا (۵۰) \* تُرْجَى مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تَتَوَى إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَ مَن ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَخْزَنَ وَيُؤْضِينَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا (۵۱) لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا (۵۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرِ نَبْزِينَ إِنَاءً وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعَمْتُمْ فَانْسَبُوا وَ لَا مُسْتَنَسِّينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيُّ فَيَسْتَحِي مِنْكُمْ وَ اللَّهُ لَا يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا (۵۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۰

إِنْ تُبَدُّوا شَيْئًا أَوْ تَخَفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (۵۴) لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي ءَابَائِهِنَّ وَ لَا أَبْنَائِهِنَّ وَ لَا إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَ لَا نِسَائِهِنَّ وَ لَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُنَّ وَ أَتَقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (۵۵) إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا (۵۶) إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا (۵۷) وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (۵۸) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِينَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۵۹) \* لَنْ لَمْ يَنْتَه الْمُنْفِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (۶۰) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُفُؤُوا أُخِذُوا وَ قُتِلُوا تَقْتِيلًا (۶۱) سَنَّهُ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسَنَّهُ اللَّهُ تَبْدِيلًا (۶۲)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید، چون زنان مومن را نکاح کردید و بعد طلاقشان دادید، اگر قبل از نزدیکی طلاق داده اید، لازم نیست عده طلاق شما را نگه دارند، پس می توانید با آنان ازدواج کنید، و (اگر بنای سازش نیست)، می توانید به صورتی خوش طلاق دهید (۴۹) ای پیامبر اسلام! ما همسران را برایت حلال کردیم، چه آنها که حق شان را داده ای، و چه آنها که کنیز تو هستند، و خدا به عنوان غنیمت نصیبت کرده، و نیز دختران عمو، و نیز دختران عمه، و دختران دایی، و دختران خاله هایت، که با تو مهاجرت کردند، همه را برایت حلال کردیم، و نیز زن مومن اگر خودش را به پیغمبر ببخشد، و پیغمبر هم بخواهد با او ازدواج کند، تنها این نکاح بدون مهر برای اوست، نه همه مؤمنین، ما می دانیم چه احکامی درباره همسران مؤمنین و کنیزهایشان واجب کرده ایم، تا در این باره حرجی بر تو نباشد، و خدا همواره آمرزنده رحیم است (۵۰) از آنان هر یک را بخواهی می توانی قبول پیشنهاد را تاءخیر اندازی، و هر یک را بخواهی می توانی پیشنهاد ازدواجش را بپذیری، و آن را هم که قبلا طلاق گفته ای می توانی بگیری، این به خوشنودی آنان، و اینکه اندوهناک نشوند، و اینکه به همه آنچه به آنان داده ای راضی شوند، نزدیکتر است، و خدا آنچه در دلها شماسست می داند، و خدا دانای شکبیا است (۵۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۱

بعد از آنچه برایت شمردیم، دیگر هیچ زنی برایت حلال نیست، و نیز حلال نیست که همسران را به همسری دیگر مبدل کنی، هر چند که از کمال وی خوشت آید، مگر کنیزان، و خدا بر هر چیز مراقب بوده است (۵۲) ای کسانی که ایمان آوردید! به خانه های پیغمبر در نیایید، مگر آنکه شما را به طعامی دعوت کنند، به شرطی که به انتظار طعام زودتر نروید، بلکه وقتی شما را خواندند، داخل شوید، و چون طعام خوردید، متفرق گردید، و آن جا را محل انس و گفتگو مکنید، که این، پیغمبر را ناراحت می کند، او از شما خجالت می کشد، ولی خدا از بیان حق خجالت نمی کشد، و چون از همسران او چیزی می پرسید، از پشت پرده پرسید، این برای طهارت دل شما و دل آنان بهتر است، و شما حق ندارید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را اذیت کنید، و بعد از مرگش با همسران او ازدواج نمایید، این کار تا ابد ممنوع است، چون نزد خدا کاری عظیم است (۵۳) چه آنکه چیزی را اظهار کنید، و چه پنهان دارید، خدا به هر چیزی دانا است (۵۴) هیچ حرجی برای همسران در خصوص نامبردگان زیر نیست، یعنی

لازم نیست خود را در برابر پدران، فرزندان، برادران، و برادرزادگان، پسران خواهران، زنان ایشان و کنیزانی که دارند بیوشانند، و باید که از خدا بترسند، که خدا همواره بر هر چیزی شاهد و ناظر است (۵۵) خدا و فرشتگان او بر پیامبر اسلام درود می فرستند، شما هم ای کسانی که ایمان آورده اید بر او صلوات بفرستید، و آن طور که باید تسلیم شوید (۵۶) خدا آن کسانی را که او و پیامبرش را اذیت می کنند، در دنیا و آخرت لعنت کرده، و عذابی خوار کننده برای ایشان مهیا نموده (۵۷) و کسانی که مؤمنین و زنان مومن را بدون جرم اذیت می کنند، مرتکب بهتان و گناهی بزرگ می شوند (۵۸) هان ای پیامبر! به همسرانت، و دخترانت و زنان مؤمنین، بگو تا جلباب خود پیش بکشند، بدین وسیله بهتر معلوم می شود که زن مسلمانند، در نتیجه اذیت نمی بینند، و خدا همواره آمرزنده رحیم است (۵۹) اگر منافقان و بیمار دلان و گل آلودکنندگان جو مدینه، دست بر ندارند، تو را علیه آنان ماءمور می کنیم، تا دیگر جز مدتی کوتاه در مجاورت نمانند (۶۰) در حالی که ملعون و رانده باشند، به طوری که هر جا دیده شوند کشته شوند (۶۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۲

سنت خدا در اقوام گذشته و قبل از این نیز همین بود، و تو هرگز سنت خدا را دگرگون نخواهی دید (۶۲)  
بیان آیات

بیان آیات مربوط به نکاح و طلاق که بعضی مخصوص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و برخی راجع به همه مسلمانان است این آیات احکام متفرقی را متضمن است که بعضی از آنها مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همسران او، و بعضی دیگر مربوط به عموم مسلمانان است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

منظور از نکاح زنان، عقد کردن آنان است، و کلمه ((مس)) (به معنای دخول و انجام دادن عمل زناشویی است. و منظور از ((متعوهن)) (این است که چیزی از مال به ایشان بدهند، که مناسب حال و شاءن ایشان باشد، و کلمه ((تسريح به جميل)) (، به معنای این است که بدون نزاع و خصومت طلاق دهند

و معنای آیه این است که: ای کسانی که ایمان آورده اید! وقتی زنان را طلاق می دهید، بعد از آنکه با ایشان عقد ازدواج بسته اید، و قبل از اینکه عمل زناشویی با ایشان انجام داده باشید، دیگر لازم نیست زن مطلقه شما عده نگه دارد، و بر شما واجب است که اولاً بدون خشونت و خصومت طلاق دهید، و در ثانی با چیزی از مال بهره مندشان کنید

این آیه مطلق است، و آن موردی را که مهر برای زن معین کرده باشند، و نیز موردی را که معین نکرده باشند شامل است، و خلاصه به اطلاقش شامل می شود آنجا را هم که مهر معین کرده اند، و می فرماید هم باید مهر بدهید، و هم به چیزی از مال بهره مندشان کنید

چون هر دو صورت را شامل بود، آیه ((و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم)) (آن را مقید به صورتی می کند، که مهریه معین نکرده باشند، چون آیه مزبور می فرماید: و چون زنان را قبل از آنکه عمل زناشویی انجام داده باشید طلاق دهید، در صورتی که مهر برای ایشان معین کرده اید، تنها نصف مهر را می برند، آنگاه آیه مورد بحث در جایی حجت می شود که مهر معین نکرده باشند

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ ...

بیان هفت طائفه از زنان که خدا در پیامبر(ص) حلال کرده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۳

خدای سبحان در این آیه شریفه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می کند از زنان آنچه من حلال کرده ام هفت طایفه اند، طایفه اول: ((ازواجك اللاتي آتيت اجورهن)) (که مراد از ((اجور)) مهریه ها است، طایفه دوم: ((و ما ملكت يمينك مما افاء

الله علیک (( یعنی کنیزانی که به عنوان غنیمت و در جنگها خدا در اختیار شما قرار داد، و اگر ملک یمین (کنیز) را مقید به ((ما افاء الله علیک - آنچه خدا به عنوان غنیمت نصیب تو کرد))، نمود صرفاً به منظور توضیح بود، نه احتراز، نظیر تقيیدی که در ازدواج کرد، و فرمود: همسرانی که مهرشان را داده ای

سوم و چهارمین طایفه از زنانی که حلالند، یعنی می توان با آنان ازدواج کرد، ((و بنات عمک و بنات عماتک)) دختر عموها و دختر عمه هاینده، بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از این دو طایفه زنان قریشند

پنجم و ششمین طایفه: ((و بنات خالک و بنات خالاتک)) دختران دایی و دختران خاله اند، بعضی از مفسرین گفته اند یعنی زنان بنی زهره، و قید ((اللاتی هاجرن معک - آنهایی که با تو هجرت کرده اند)) - به طوری که در مجمع البیان گفته - مربوط به قبل از تحلیل غیر مهاجرات و نسخ آیه مورد بحث است، یعنی مربوط به ایامی است که ازدواج آن جناب با غیر زنان هجرت کرده حلال نبوده، لذا در این آیه فرموده: زنان نامبرده به شرطی بر تو حلالند که با تو هجرت کرده باشند، و گر نه ازدواج تو با آنان حرام است

هفتم از زنانی که آن جناب می توانسته با آنان ازدواج کند: ((و امراه مومنه ان وهبت نفسها للنبی ان اراد النبی ان یستکحها)) زن مومنه ای است که خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ببخشد و آن جناب هم بخواهد با او ازدواج کند، که خداوند چنین زنی را که بخواهد بدون مهریه خود را در اختیار آن جناب بگذارد، برای آن جناب حلال کرده است، اگر بخواهد می تواند با او ازدواج کند. ((خالصه لک من دون المؤمنین)) - این جمله اعلام می دارد که این حکم - یعنی حلال شدن زنی برای مردی بصرف اینکه خود را به او ببخشد، از خصایصی است که مختص به آن جناب است، و در مؤمنین جریان ندارد، ((قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ما ملک ایمانهم)) این جمله حکم اختصاص را تقریر می کند و می فرماید: آنچه برای مؤمنین حلال و فرض کردیم می دانیم که چه زنی و چه کنیزی بر آنان حلال شد

((لکیلا یكون علیک حرج)) - این جمله حکمی را که در صدر آیه بود، و می فرمود: ((انا احللنا لک)) تعلیل می کند، ممکن هم هست تعلیل ذیل آیه باشد، و بفهماند که چرا این حکم مخصوص تو است، ولی احتمال اول روشن تر به نظر می رسد، به خاطر اینکه مضمون آیه بیان رحمتهای الهی نسبت به آن جناب، و تنزیه ساحت مقدس او بود، و آیه با دو کلمه ((غفور)) و ((رحیم)) ختم شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۴

تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَ تَتَوَّى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ ...

کلمه ((ترجی)) از مصدر ((ارجاء)) است، که به معنای تاخیر و دور کردن است، و در اینجا کنایه است از رد و نپذیرفتن، و کلمه ((تووی)) از ((ایواء)) است، که به معنای اسکان دادن در مکان می آید، و این نیز کنایه است از پذیرفتن و به خود نزدیک کردن سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه مراد از این کلام این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مخیر است در قبول و یا رد آن زنی که خود را به وی بخشیده

((و من ابتغیت ممن عزلت فلا جناح علیک)) - کلمه ((ابتغاء)) به معنای طلب است، و معنای جمله این است که اگر یکی از آنهایی که بعد از آنکه خود را به تو بخشید رد کردی، دوباره خواستی بپذیری منعی بر تو نیست، می توانی بپذیری، نه گناهی دارد، و نه سرزنش می شوی

و ممکن هم هست جمله مورد بحث اشاره باشد به مساله تقسیم بین همسران، و اینکه آن جناب می تواند اصلاً خود را در بین همسرانش تقسیم نکند، و مقید نسازد که هر شب به خانه یکی برود، و به فرضی هم که تقسیم کرد، می تواند این تقسیم را به هم بزند، و یا نوبت کسی را که موخر است مقدم، و آن کس را که مقدم است موخر کند، و یا آنکه اصلاً با یکی از همسران متارکه کند، و قسمتی به او ندهد، و یا اگر متارکه کرده، دوباره او را به خود نزدیک کند، و این معنا با جمله ((و من ابتغیت ممن عزلت

فلا جناح علیک ذلک ادنی... (( نزدیک تر است ، و بهتر می سازد، چون حاصل آن این است که : اگر همسری را که قبلاً کنار زده بودی ، دوباره بخواهی نزدیک سازی ، می توانی ، و هیچ حرجی بر تو نیست ، و بلکه این بهتر و نزدیک تر است به اینکه چشمشان روشن شود، یعنی خوشحال شوند، و راضی گردند به آنچه تو در اختیارشان قرار داده ای ، و خدا آنچه در دل‌های شماست می داند، چون آنکه قسمتش را پیش انداخته ای خوشحال ، و آنکه عقب انداخته ای به امید روزی می نشیند که قسمتش جلو بیفتد

((و کان الله علیما حلیمًا)) - یعنی خدا مصالح بندگان خود را می داند، و چون ((حلیم)) است در عقوبت آنان عجله نمی کند در این آیه اقوال مختلف دیگری هست که آنچه ما گفتیم با سیاق آیه ، و سیاق آیات سابق بر آن سازگارتر است ، روایاتی هم که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده ، همین معنا را تاءید می کند، و به زودی آن روایات از نظر خواننده خواهد گذشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۵

لَا یَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ...

ظاهر آیه به فرضی که مستقل از ماقبل باشد، و اتصال بدان نداشته باشد، این است که زنان را بر آن جناب حرام می کند، مگر آن زنی که آن جناب مختارش کند، و آن زن خدا را اختیار کند، این که فرمود: جایز نیست زنان را عوض کنی ، خود مؤید این احتمال است

و لیکن اگر فرض شود که متصل به ماقبل است که می فرماید: ((انا احللنا لک...))، در این صورت مفادش تحریم ماسوای شش طایفه ای است که قبلاً شمرد

و در بعضی روایات از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که مراد از آیه شریفه تحریم آن زنانی است که در آیه ((حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم)) نام برده شده اند

پس معنای کلمه بعد در جمله ((لا- یحل لک النساء من بعد)) بعد از زنانی است که خدا و رسول را برگزیدند، که همان نه زن نامبرده اند، و یا بعد از آنانکه در آیه ((انا احللنا لک)) برای شمرده می باشد، و یا بعد از زنان حلالی که برای معین کردیم ، که بنا به احتمال سوم مقصودنان محرم خواهد بود

((و لا ان تبدل بهن من ازواج)) - یعنی و دیگر نمی توانی بعضی از همسران را طلاق گفته و به جای آنان همسرانی دیگر بگیری ((الا ما ملک یمینک)) یعنی مگر کنیز کان ، و این استثناء از صدر آیه است ، که می فرمود: ((لا یحل لک النساء))

((و کان الله علی کل شیء رقیبًا)) معنای این جمله روشن است ، و منظور از آن تحذیر، و زنهار دادن مردم است از مخالفت  $يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ... مِنْ الْحَقِّ$

کلمه ((الا)) استثناء از نهی است ، و جمله ((الی طعام)) متعلق است به اذن ، و جمله ((غیر ناظرین انیه)) معنایش این است که منتظر ورود ظرف طعام نباشید، و خلاصه زیاد مزاحم او نشوید، که به انتظار رسیدن طعام زودتر از موعد حاضر شوید، و در نتیجه وقت بیشتری از او تلف کنید

جمله ((و لکن اذا دعیتم فادخلوا فاذا طعمتم فانتشروا - وقتی دعوت می شوید داخل خانه اش بشوید (نه قبل از موعد)، و وقتی غذا خوردید متفرق شوید)) این وظیفه را بیان می کند، و جمله ((و لا مستانسین لحدیث - و منزل او را محل انس و گفت و شنود قرار ندهید)) عطف است بر جمله ((غیر ناظرین انیه)) و جمله حالیه ای است بعد از جمله حالیه دیگر، که مجموعاً می فهماند، نه قبل از طعام به انتظار رسیدن طعام در آنجا بنشینید، و نه بعد از صرف طعام جا خوش کرده و منزل او را محل انس و نقالی قرار دهید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۶

((ان ذلکم کان یوذی النبی فیستحیی منکم - این عمل شما همیشه باعث اذیت پیغمبر است ، و او شرم می کند از شما که بگوید بیرون شوید)) این جمله نهی قبلی را که می فرمود: در منزل وی زیاد ننشینید، تعلیل می کند، و می فرماید علتش این است که این

عمل شما مایه اذیت پیغمبر است و او از شما شرم دارد، که تقاضا کند بیرون شوید، ((و الله لا یستحیی من الحق - و خدا از بیان حق شرم نمی کند)) و حق در اینجا همان خاطر نشان ساختن، و اعلام این معنا است، که پیغمبر از طرز رفتار شما ناراحت می شود، و نیز حق عبارت است از همان ادب لایقی که قبلاً به مردم یاد داد دستور به مسلمانان که از ورای حجاب با همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ملاقات کنند

وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ

ضمیر ((هن)) به همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد، و در خواست متاع از ایشان، کنایه است از اینکه مردم با ایشان درباره حوائجی که دارند سوال کنند، و معنایش این است که اگر به خاطر حاجتی که برایتان پیش آمده، ناگزیر شدید با یکی از همسران آن جناب صحبتی بکنید، از پس پرده صحبت کنید، ((ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ)) این جمله مصلحت حکم مزبور را بیان می کند، و می فرماید: برای اینکه وقتی از پشت پرده با ایشان صحبت کنید، دل‌هایتان دچار وسوسه نمی شود، و در نتیجه این رویه، دل‌هایتان را پاکتر نگه می دارد

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِرُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا...

شما را نمی سزد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را با مخالفت کردن دستوراتش - چه آنها که در خصوص همسرانش داده، و چه غیر آنها - او را اذیت کنید، و نیز سزاوار نیست که شما بعد از در گذشت او با یکی از همسرانش ازدواج کنید، چون این عمل نزد خدا جرمی است بزرگ

در این آیه اشعاری هست به اینکه گویا بعضی از مسلمانان گفته اند که بعد از در گذشت او همسرانش را می گیریم، و به طوری که در بحث روایتی آینده خواهید خواند، همینطور هم بوده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۷

إِنْ تُبْذُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

معنای این آیه روشن است، و در حقیقت تنبیهی است با لحن تهدید علیه کسانی که آن جناب را اذیت می کرده اند، و یا می گفته اند که پس از وی با فلان همسرش ازدواج خواهیم کرد

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ...

ضمیر ((علیهن)) باز به همسران آن جناب بر می گردد، و در حقیقت آیه شریفه در معنای استثنایی است از عمومیت حکم حجاب، می فرماید: اینکه گفتیم مسلمانها باید از پس حجاب با ایشان گفتگو کنند، شامل پدران، فرزندان، و برادران، برادر زادگان، خواهر زادگان، و خلاصه محرمهای ایشان نمی شود، نامبردگان می توانند بدون حجاب با آنان گفتگو کنند بعضی از مفسرین گفته اند: اگر عموها و داییهای آنان را نام نبرد، برای این است که ممکن بود عموی یکی از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از گفتگوی با او برود، و برای پسرش تعریف کند، که برادر زاده و یا خواهرزاده من فلانی چنین و چنان است

و نیز زنان قوم و خویش ایشان را نیز استثناء کرده، و اینکه فرموده: زنان ایشان، اشاره دارد به اینکه مراد از زنان ایشان تنها آن زنان از فامیل ایشان است که ایمان داشته باشند، نه کفار، همچنان که در تفسیر کلمه ((او نساءهن)) نیز این معنا خاطر نشان شده، و نیز از کسانی که استثناء شده اند، کنیزان و غلامان خود ایشان است

((و اتقین الله ان الله کان علی کل شیء شهید)) - در این جمله حکم مذکور تاکید شده، و بخصوص از جهت التفاتی که از غیبت به خطاب شده، و با اینکه سیاق قبل از این جمله زنان را غایب گرفته بود، در این جمله خطاب به خود ایشان کرده، که ((و اتقین

الله - از خدا بترسید)) این تاکید روشن تر به چشم می خورد

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

معنای صلوات خدا و ملائکه و مؤمنین بر پیامبر اکرم (ص)



قبلاً گفتیم که کلمه ((صلوه)) در اصل به معنای انعطاف بوده، و صلوات خدا بر پیغمبر به معنای انعطاف او به وی است، به وسیله رحمتش، البته انعطافی مطلق، چون در آیه شریفه صلوات را مقید به قیدی نکرده، و همچنین صلوات ملائکه او بر آن جناب، انعطاف ایشان است بر وی، به اینکه او را ترکیه نموده و برایش استغفار کنند، و صلوات مؤمنین بر او انعطاف ایشان است به وسیله درخواست رحمت برای او ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۸

و در اینکه قبل از امر به مؤمنین که بر او صلوات بفرستید، نخست صلوات خود و ملائکه خود را ذکر کرده، دلالتی هست بر اینکه صلوات مؤمنین بر آن جناب به پیروی خدای سبحان، و متابعت ملائکه اوست، و این خود نهی آینده را تاکید می کند از طریق شیعه و سنی هم روایت بسیار زیاد رسیده، در اینکه طریق صلوات فرستادن مؤمنین بر آن جناب، این است که از خدا بخواهند بر او و آل او صلوات بفرستد.

ان الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنیا و الاخره و اعدلهم عذابا مهینا

همه می دانیم که خدای تعالی منزّه است از اینکه کسی او را بیازارد، و یا هر چیزی که بویی از نقص و خواری داشته باشد به ساحت او راه یابد، پس اگر در آیه مورد بحث می بینیم که خدا را در اذیت شدن با رسولش شریک کرده می فهمیم که خواسته است از رسول خود احترام کرده باشد، و نیز اشاره کند به اینکه هر کس قصد سویی نسبت به رسول کند، در حقیقت نسبت به خدا هم کرده، چون رسول بدان جهت که رسول است، هدفی جز خدا ندارد، پس هر کس او را قصد کند، چه به خیر و چه به سوء، خدا را قصد کرده است

معنای اینکه خدا آزار دهندگان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را در دنیا و آخرت لعنت کرده است

در آیه مورد بحث افرادی که در صدد بر می آیند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را اذیت کنند، به لعنت در دنیا و آخرت وعده داده شده اند، و ((لعنت)) به معنای دور کردن از رحمت است، و چون رحمت مخصوص به مؤمنین، عبارت است از هدایت به سوی عقاید حق، و ایمان حقیقی و بدنبال آن عمل صالح، در نتیجه دوری از رحمت در دنیا، به معنای محرومیت او از این هدایت است، و این محروم ساختن جنبه کیفر دارد، و در نتیجه همان طبع قلبی است که در آیه ((لعلنا قلوبهم قاسیه)) و آیه ((ولکن لعنهم الله بکفرهم فلا یؤمنون الا قلیلاً)) و آیه ((اولئک الذین لعنهم الله، فاصمهم و اعمی ابصارهم)) به آن اشاره نموده، و آیه شریفه مورد بحث با این آیات منطبق است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۰۹

این معنای لعنت در دنیا، و اما لعنت در آخرت به معنای دور کردن از رحمت قرب است، که باز در جای دیگر فرموده: ((کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون))

در آیه مورد بحث بعد از لعنت آزار کنندگان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دنیا و آخرت این تهدید را کرده که برای آنان و برای آخرتشان عذابی خوار کننده تهیه کرده است. و اگر عذابشان را به وصف خوار کننده توصیف کرده، بدان جهت است که تلافی استکبار آنان باشد، چون اینان در دنیا، خدا و رسول را اهانت می کردند، در مقابل این رفتارشان عذابشان خوار کننده خواهد بود

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا

وجه اینکه آزار مؤمنین را ((بهتان)) و ((اثم مبین)) خواند

در این آیه ایذاء مؤمنین و مومنات را در گناه بودن، مقید کرده به قید ((بغیر ما اکتسبوا - بدون اینکه تقصیری کرده باشند)) و این برای آن است که شامل صورت قصاص و حد شرعی، و تعزیر نشود، چون ایذای مؤمنین و مومنات، در این چند صورت گناه نیست، زیرا خود شارع اجازه داده، تا مظلوم از ظالم خود قصاص بگیرد، و به حاکم شرع اجازه داده تا بعضی از گنهکاران را حد بزند، و بعضی دیگر را تنبیه کند

و اما در غیر این چند صورت خدای تعالی آزار مؤمنین و مومنات را احتمال (و زیر بار و بال رفتن) بهتان و اثم مبین خوانده. و بهتان عبارت است از دروغ بستن به کسی در پیش روی خود او، و اگر ایدای مؤمنین را بهتان خوانده، وجهش این است که آزار دهنده مؤمنین حتما پیش خودش علتی برای این کار درست کرده، علتی که از نظر او جرم است، مثلاً پیش خودش گفته: فلانی چرا چنین گفت؟ و چرا چنین کرد؟ گفته و کرده او را جرم حساب می‌کند، در حالی که در واقع جرمی نیست، و این همان دروغ بستن، و نسبت جرم به بی گناهی دادن است، و گفتیم که این طور نسبت دادن بهتان است

و اگر آن را اثم مبین خواند، بدین جهت است که گناه بودن افتراء و بهتان، از چیزهایی است که عقل انسان آن را درک می‌کند، و احتیاجی ندارد به اینکه از ناحیه شرع نهی در مورد آن صادر شود

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ...

کلمه ((جلایب)) جمع جلباب است، و آن جامه ای است سرتاسری که تمامی بدن را می پوشاند، و یا روسری مخصوصی است که صورت و سر را ستر می‌شود، و منظور از جمله ((پیش بکشند مقداری از جلباب خود را))، این است که آن را طوری بپوشند که زیر گلو و سینه هایشان در انظار ناظرین پیدا نباشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۰

((ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین)) - یعنی پوشاندن همه بدن به شناخته شدن به اینکه اهل عفت و حجاب و صلاح و سدادند نزدیک تر است، در نتیجه وقتی به این عنوان شناخته شدند، دیگر اذیت نمی‌شوند، یعنی اهل فسق و فجور متعرض آنان نمی‌گردند

بعضی از مفسرین در معنای آن گفته‌اند: این پوشیدگی، نزدیک تر بودن ایشان به مسلمان بودن و آزاد بودن را می‌شناساند، چون زنان غیر مسلمان، و نیز کنیزان در آن دوره حجاب نداشتند، و حجاب علامت زنان مسلمان بود، و در نتیجه کسی متعرض آنان نمی‌شد، و حتی کسی نمی‌پنداشت که ایشان کنیز و یا غیر مسلمانند، و از ملت یهود و نصاری هستند لیکن معنای اول به ذهن نزدیک تر است

تهدید منافقین و بیماردلان و شایعه پراکنان به اخراج از شهر و مدور ساختن خونشان، اگر از فساد دست نکشند  
لئن لم ینته المُنْفِقُونَ وَالدِّینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِی الْمَدِیْنَةِ لَنُغْرِیَنَّکَ بِهِمْ ...

کلمه ((انتهاء)) به معنای امتناع از عملی و ترک کردن آن است، و کلمه ((مرجفون)) جمع اسم فاعل از ((ارجاف)) است، و ((ارجاف)) به معنای اشاعه باطل، و در سایه آن استفاده‌های نامشروع بردن است، و یا حداقل مردم را دچار اضطراب کردن است و کلمه ((لنغرینک)) از ((اغراء)) است، و ((اغراء)) به معنای تحریک کسی است به انجام عملی

و معنای آیه این است که: سوگند می‌خورم، اگر منافقین و بیماردلان دست از فساد انگیزی بر ندارند، و کسانی که اخبار و شایعات دروغی در بین مردم انتشار می‌دهند، تا از آب گل آلود اغراض شیطانی خود را بدست آورند، و یا حداقل در بین مسلمانان دلهره و اضطراب پدید آورند، تو را مأمور می‌کنیم تا علیه ایشان قیام کنی، و نگذاری در مدینه در جوارت زندگی کنند، بلکه از این شهر بیرونشان کنی، و جز مدتی کم مهلتشان ندهی، و منظور از این مدت کم فاصله بین مأمور شدن، و مأموریت را انجام دادن است

مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا

کلمه ((ثُقِفُوا)) مجهول ماضی از ماده ((ثقف)) است، که به معنای ادراک، و ظفر یافتن به چیزی است، و جمله مورد بحث حالیه است، که حال منافقین و آن دو طایفه دیگر را بیان می‌کند، و حاصل مجموع این حال و آن صاحب حال، این می‌شود که اگر سه طایفه مذکور دست از فساد برندارند، تو را علیه آنان می‌شورائیم، در حالی که این سه طایفه هر جا که یافت شوند ملعون باشند، و خونشان برای همه مسلمانان هدر باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۱

سَنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

کلمه ((سنه)) به معنای طریقه معمول و رایج است، که به طبع خود غالباً یا دائماً جاری باشد

خدای سبحان می فرماید: این عذاب و نکالی که به منافقین و آن دو طایفه دیگر وعده دادیم و گفتیم که تبعیدشان می کنیم و خونشان را هدر می سازیم، سنتی است از خدا که در امتهای پیشین نیز جاری ساخته، هر وقت قومی به راه فساد انگیزی و ایجاد فتنه افتادند، و خواستند تا بمنظور استفاده های نامشروع، در بین مردم اضطراب افکنند، تا در طغیان و سرکشی بی مانع باشند، ما آنان را به همین طریق گرفتیم، و تو هرگز دگرگونی در سنت خدا نخواهی یافت، پس در شما امت همان جاری می شود که در امتهای قبل از شما جاری شد

بحث روایتی

چند روایت درباره احکام و آداب طلاق

در کتاب فقیه آمده که عمرو بن شمر، از جابر، از امام باقر (علیه السلام) روایت کرد که در ذیل کلام خدای عزوجل ((ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیهن من عده تعدونها فمتوهن و سرحوهن سراحا جمیلاً)) فرموده: ((متوهن)) معنایش این است که تا آن جا که می توانید به ایشان نیکی کنید، چون زن طلاق گرفته با نکبت، وحشت، اندوه بزرگ، و شماتت دشمنان، به خانه خود بر می گردد، و چون خدا خودش کریم و با حیاء است، اهل کرامت و حیاء را دوست می دارد، و گرمی ترین شما کسی است که نسبت به همسر خود کرامت و بزرگواری بیشتری داشته باشد

و در کافی به سند خود از حلبی، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در پاسخ این مساله که مردی همسرش را قبل از آنکه عمل زناشویی با وی انجام دهد طلاق داده، فرمود: اگر مهرش را معین کرده، نصف آن را باید بدهد، و اگر معین نشده، باید به مقدار پولی که معمولاً به مثل چنین زنی می دهند، او را بهره مند سازد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۲ مؤلف: روایات در این معنا بسیار است، و همه آنها بر این اساس صحیح است که همانطور که در تفسیر آیه گفتیم - آیه شریفه با آیه سوره بقره تخصیص خورده باشد

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید، از حبيب بن ثابت روایت کرده که گفت: مردی نزد علی بن الحسین (علیهما السلام) آمد، و از او درباره شخصی سوال کرد که گفته است اگر من با فلان زن ازدواج کنم او خود بخود مطلقه باشد، حال آیا می تواند با او ازدواج کند؟ فرمود: این سخن او هیچ اثری ندارد، چون طلاق بعد از ازدواج است، و قبل از ازدواج اثری ندارد، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((یا ایها الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموهن))

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان نیز از حبيب بن ثابت از آن جناب نقل کرده

و نیز در الدر المنثور است که ابن ماجه، و ابن مردویه، و ابن مسور بن مخرمه، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: طلاق قبل از نکاح، و آزاد کردن برده قبل از مالک شدن وی، باطل است و اثری ندارد مؤلف: مثل این را از جابر و عایشه از آن جناب روایت کرده

روایاتی در ذیل آیات مربوط به ازدواج پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و احکام مربوط به همسران آن جناب (صلی الله علیه و آله و سلم)

و در کافی به سند خود از حضرمی، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((یا ایها النبی انا احللنا لک ازواجک)) (در پاسخ کسی که پرسید: خداوند چند همسر را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حلال کرد؟ فرمودند: هر چه می خواست می توانست بگیرد

و در همان کتاب به سند خود از حلبی، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب پرسیدم که معنای آیه

((لا یحل لک النساء من بعد و لا ان تبدل بهن من ازواج)) چیست؟ فرمود: برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جایز بود که هر قدر می خواست زن بگیرد، از دختران عموها و عمه ها، و دختران دایی ها و دختران خاله ها، با داشتن زنانی که با خود او مهاجرت کردند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۳

و نیز حلال بود برای او اینکه با همسران مؤمنین (البته بعد از طلاق یا بعد از مرگ شوهرشان)، بدون مهر ازدواج کند، و این جنبه بخشش و هبه را داشت، که زنی خود را به او می بخشید، و این از خصایص آن جناب بود، و بر سایر مسلمانان جایز نیست و نمی توانند بدون مهر زن بگیرند. این خصیصه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همان است که قرآن در جمله ((و امراه مومنه ان وهبت نفسه للنبی)) (بدان اشاره می کند

و در الدر المنثور است که ابن سعد، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، و طبرانی، از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده اند، که در ذیل جمله ((و امراه مومنه)) فرمود: این جمله در باره ام شریک ازدی نازل شد، که خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بخشید

مؤلف: روایت شده که نام آن زن خوله دختر حکیم بوده، و نیز آمده که لیلی دختر حطیم بوده، و نیز آمده که وی میمونه بود، و ظاهراً زنانی چند بوده اند که خود را به آن جناب بخشیده اند

شاءن نزول آیه ((و امراء مؤمنه ان وهبت نفسها للنبی...)) (ب نقل از کتاب شریف کافی

و در کافی با ذکر سند، از محمد بن قیس، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: زنی از انصار نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، و عرضه داشت: یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر چند رسم نیست که زن به خواستگاری شوهر رود، ولی من از آن جایی که زنی رسیده هستم، و سالها است که شوهر ندارم، و فرزند دار نشده ام، آیا شما میل داری مرا بگیری؟ اگر حاجتی به من داشته باشی، من خود را به تو می بخشم، در صورتی که قبول کنی، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روی خوش به او نشان داد، و دعای خیر کرد

آن گاه فرمود: ای خواهر انصار، خدا از ناحیه رسول خود به همه شما جزای خیر دهد، مردان شما مرا یاری کردند، و زنانشان به من رغبت نمودند، حفصه (دختر عمر و همسر آن جناب) به آن زن گفت: چقدر حیای تو کم است، و چقدر پر رو و بی اختیاری در مقابل مردان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای حفصه دست از او بردار که او از تو بهتر است، برای اینکه او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رغبت کرده، و تو او را سرزنش می کنی، و از او عیب می گیری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۴

آن گاه به آن زن فرمود: برگرد، خدا رحمتت کند، برگرد که خدا بهشتش را بر تو واجب کرد، به همین جهت که در من رغبت کردی و دوستدار من شدی، و مرا خوشحال ساختی، به زودی خبر من به تو خواهد رسید ان شاء الله

دنبال این ماجرا بود که آیه ((و امراه مومنه ان وهبت نفسها للنبی ان اراد النبی ان یستکحها خالصه لک من دون المؤمنین)) (نازل شد، آن گاه امام فرمود: خدا با این پیامش این عمل را که زنی خود را به پیامبر هبه کند برای آن جناب حلال کرد، ولی برای غیر او حلال نکرد

و در مجمع البیان گفته بعضی گفته اند که: وقتی آن زن خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بخشید، عایشه گفت: زنان را چه شده که خود را بدون مهر می بخشند؟ پس این آیه نازل شد، و عایشه گفت: چقدر خدا موافق میل تو عمل می کند؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: تو هم اگر خدا را اطاعت کنی، به میل و خواهش تو هم عمل می کند

و نیز در مجمع البیان در ذیل جمله ((ترجی من تشاء منهن و تووی الیک من تشاء)) (از امام ابی جعفر، و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمودند: هر یک را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ارجاء می کرد در حقیقت طلاقش داده بود، و هر

یک را که منزل می داد نگهش داشته بود

و در کافی به سند خود از حضرمی ، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((لا یحل لک النساء من بعد)) فرمود: منظور این است که : بعد از آنکه در آیه ((حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم ...)) (عده ای از زنان حرام شدند دیگر بر تو حلال نیست که با یکی از آنان ازدواج کنی

چون اگر معنای آیه آن طور بود که مردم می گویند، باید زنانی که بر شما حلال است بر آن جناب حلال نباشد، چون شما می توانید زن خود را عوض کنید، یکی را طلاق داده یکی دیگر را بگیرید، آن وقت چگونه ممکن است این عمل برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جایز نباشد؟ پس معنای آیه آن نیست که مردم می گویند، بلکه خدای عزوجل برای پیامبرش حلال کرده که هر زنی را خواست بگیرد، تنها آنهایی را که در آیه سوره نساء نام برده بر او و همه مسلمانان حرام کرده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۵

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید، ابن منذر، و ابن ابی حاتم ، از طریق علی بن زید، از حسن روایت کرده ، که در ذیل جمله ((ولا ان تبدل بهن من ازواج)) (گفته است : خدای تعالی در این آیه زنان را بر آن جناب حرام کرد، مگر همان نه نفری که تا روز رحلتش داشت

علی می گوید: من این شنیده خود را، به علی بن الحسین (علیهما السلام) گفتم ، فرمود: آن جناب اگر می خواست می توانست غیر از آن نه نفر، زنان دیگری را بگیرد. و در روایت عبد بن حمید به این عبارت آمده : آن جناب باز هم می توانست غیر از آن نه نفر زنان دیگر بگیرد

شاءن نزول آیه (یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی ...)

و در تفسیر قمی است که فرمود: اما اینکه خدای عز و جل فرموده : ((یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم)) سبب نزولش این بود که چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زینب دختر جحش ازدواج کرد، و او را دوست می داشت ، پس ولیمه ای درست کرد و اصحابش را به آن ولیمه دعوت کرد، و اصحاب بعد از خوردن غذا دوست می داشتند بنشینند، و با هم گفتگو کنند، و آن جناب دلش می خواست میهمانان خانه را برای او و همسرش خلوت کنند، پس خدای عز و جل این آیه را فرستاد که : ای کسانی که ایمان آورده اید! داخل خانه های رسول نشوید، مگر بعد از آنکه به شما اجازه داده شود، چون قبلا بدون اجازه هم داخل می شدند، و این آیه این کار را منع کرد، و نیز گفتگو کردن با همسران آن جناب را بدون پرده و حائل منع نمود

مؤلف : تفصیل این قصه به چند طریق مختلف از انس روایت شده

و در الدر المنثور است که ابن سعد، از صالح بن کیسان ، روایت کرده که گفت : حجاب همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ذی القعدة سال پنجم از هجرت نازل شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۶

مؤلف : این حدیث را ابن سعد، از انس نیز روایت کرده ، و در آن آمده که سال پنجم همان سالی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زینب ازدواج کرد

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه ((و ما کان لکم ان تؤذوا)) (آمده که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت : به ما چنین رسیده ، که طلحه بن عبید الله گفته : محمد ما را از گرفتن دختر عموهایمان منع می کند، آن وقت بعد از ما زنان ما را می گیرد؟!)

ما هم صبر می کنیم تا او بمیرد، زنان او را بعد از او می گیریم ، پس آیه مورد بحث در باره اش نازل شد

مؤلف : در اینکه آیه مذکور در باره این قصه نازل شده ، چند روایت رسیده ، که در بعضی از آنها آمده که : منظور طلحه ، عایشه ، و ام سلمه بوده

چند روایت درباره معنای صلوات خدا و ملائکه و مؤمنین بر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و کیفیت صلوات فرستادن بر آن حضرت

و در کتاب ثواب الاعمال از ابی المعز از حضرت ابی الحسن (علیه السلام) روایتی نقل شده که در ضمن حدیثی که از آن جناب سوال شد معنای صلوات خدا و صلوات ملائکه و صلوات مومن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چیست؟ فرموده: صلوات خدا، رحمت خدا است، و صلوات ملائکه، تزکیه ایشان وی راست، و صلوات مومن دعایشان برای او است

و در کتاب خصال، از امیر المؤمنین (علیه السلام) در ضمن حدیث معروف به اربع مائه (چهار صد) آمده که فرمود: صلوات را بر محمد و آل او بفرستید که خدای تعالی دعای شما را هنگامی که نام محمد را ببرید، و حق او را رعایت کنید، مستجاب می کند، پس وقتی می خوانید ((ان الله و ملائکته یصلون علی النبی)) چه در نماز آن را بخوانید، و چه در غیر نماز، صلوات را بفرستید

و در الدر المنثور است که: عبدالرزاق، ابن ابی شیبیه، احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، و ابن مردویه، از کعب بن عجره، روایت کرده که گفت: مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: ما سلام کردن به تو را فهمیدیم که چگونه است، بفرمایید بینم صلوات را چگونه بفرستیم؟ فرمود: ((بگو اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراهیم انک حمید مجید)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۷)

مؤلف: سیوطی در الدر المنثور غیر از این حدیث هجده حدیث دیگر آورده، که همه دلالت دارند بر اینکه باید ((آل)) را نیز در صلوات اضافه نمود، یعنی باید گفت: ((اللهم صل علی محمد و آل محمد)) و این روایات را صاحبان سنن، و جوامع حدیث، از عده ای از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن جمله ابن عباس، طلحه، ابو سعید خدری، ابو هریره، ابو مسعود، کعب بن عجره، و علی (علیه السلام) نقل کرده اند، و اما روایات شیعه از حد شمار بیرون است و در آن کتاب است که احمد و ترمذی از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت کرده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بخیل کسی است که نام من نزد او برده شود، و صلوات نفرستد

دو روایت در ذیل آیه مربوط به حجاب زنان و در ذیل آیه متضمن تهدید منافقان و بیمار دلان و شایعه پراکنان و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یا ایها النبی قل لازواجک و بناتک و نساء المومنین یدنین علیهن من جلابیبهن)) (از معصوم نقل کرده که فرموده: سبب نزول این آیه چنین بود، که زنان از خانه بیرون می شدند تا به مسجد آیند، و دنبال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز بخوانند، و چون شب می شد، و زنان برای نماز مغرب و عشاء بیرون می آمدند، جوانان سر راه آنان می نشستند، و متعرض ایشان می شدند، خدای تعالی این آیه را نازل فرمود

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، عبد بن حمید، ابو داود، ابن منذر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از ام سلمه روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه ((یدنین علیهن من جلابیبهن)) نازل شد، زنان انصار طوری از خانه ها بیرون شدند که گویی کلاغ سیاهند، چون کیسه ای سیاه به خود پوشانده بودند که سراپایشان گرفته بود

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لئن لم ینته المنافقون)) (از معصوم نقل کرده که فرموده: این آیه درباره مردمی از منافقین نازل شد که در مدینه زندگی می کردند، و همواره به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زخم زبان می زدند، و چون آن جناب می خواست به جنگی برود، در بین مسلمانان انتشار می دادند که باز هم مرگ و اسیری، و مسلمانان اندوهناک می شدند، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شکایت می کردند، خدای تعالی در این آیه تا جمله ((الا قلیلا)) (دستور داد جز اندکی از ایشان همگی را از مدینه بیرون کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۸)

((ملعونین این ما ثقفوا اخذوا و قتلوا تقتیلا)) (و در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: معنای ((ملعونین



(( این است که به فرمان خدا واجب شده است بر آنان لعنت بعد از لعنت الأحزاب

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۱۹

آیات ۶۳ - ۷۳، سوره احزاب یَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا (۶۳) إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكُفْرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا (۶۴) خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ فِيهَا وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (۶۵) يَوْمَ تَقَلَّبَ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَ (۶۶) وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا (۶۷) رَبَّنَا آتِهِمْ صِغْفِيرًا مِنَ الْعَذَابِ وَ الْعَنَهُمُ لَعْنَا كَبِيرًا (۶۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ ءَادُوا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا (۶۹) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (۷۰) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (۷۱) إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۷۲) لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْمُشْرِكِينَ وَ الْمُشْرِكَاتِ وَ يُتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ كَانَ اللَّهُ عَظِيمًا رَحِيمًا (۷۳)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۰

مردم از تو از قیامت می پرسند، بگو علم آن تنها نزد خدا است ، و تو چه می دانی شاید قیامت نزدیک باشد (۶۳) به درستی خدا کافران را لعنت کرده ، و برای آنها عذابی سوزان تهیه دیده است (۶۴) در حالی که جاودان در آن باشند، و سرپرستی و یآوری نیابند (۶۵) روزی که رویه‌ایشان در آتش دگرگون شود، و بگویند: ای کاش خدا را اطاعت کرده بودیم ، ای کاش پیغمبر را اطاعت کرده بودیم (۶۶) و گفتند: پروردگارا! ما بزرگان و سالخورده‌گان خود را اطاعت کردیم ، و آنها ما را گمراه کردند (۶۷) پروردگارا! پس عذابشان را دو برابر کن ، و به لعنتی بزرگ لعنتشان فرما (۶۸) هان ای کسانی که ایمان آورده اید! همانند کسانی نباشید که موسی را اذیت کردند، و خدا موسی را از آنچه آنان گفتند تبرئه کرد، و او نزد خدا آبرویی داشت (۶۹) هان ای کسانی که ایمان آورده اید! از خدا بترسید و سخن سنجیده بگویید (۷۰) تا خدا اعمالتان را به سودتان اصلاح کند، و گناهانتان را برایتان بیامرزد، و هر کس خدا و رسولش را اطاعت کند مسلماً به رستگاری عظیمی رستگار شده است (۷۱) ما آن امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم ، پس آنها از تحمل آن امتناع کردند، و ترسیدند، و انسان آن را حمل کرد، چون انسان ستم پیشه و جاهل بود (۷۲) تا خدا منافقان و زنان منافق و مشرکان و زنان مشرک را عذاب نموده و بر مومنین و زنان با ایمان ببخشد، و خدا همواره آمرزنده رحیم است (۷۳) بیان آیات

این آیات درباره ساعت ، یعنی قیامت ، سخن می گوید، و پاره ای از آنچه بر سر کفار خواهد آمد، و عذابهایی که خواهند دید، بیان می کند، و مومنین را دستور می دهد به اینکه سخن سنجیده و منطقی بگویند، و وعده شان می دهد به وعده هایی جمیل ، و در آخر، سوره را با ذکر مساله امانت ختم می کند

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

آیه شریفه تنها می فرماید: مردم از قیامت می پرسند، و دیگر بیان نمی کند که از چه چیز آن می پرسند، ولی از تعبیر قیامت به ساعت بر می آید که مراد پرسش کنندگان تاریخ وقوع قیامت است ، می خواستند بفهمند آیا قیامت نزدیک است یا دور، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد که در پاسخ ایشان بگوید: من از آن اطلاعی ندارم ، و نه تنها من اطلاع ندارم بلکه جز خدا احدی اطلاع ندارد، و این جواب تنها جوابی است که در همه جای قرآن در مواردی که از تاریخ قیامت سوال شده به کار رفته است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۱

((و ما یدریک لعل الساعه تکون قریبا)) - چه می دانی ، ای بسا که تاریخ آن خیلی نزدیک باشد. این جمله ابهام در مساله را بیشتر می کند، تا بهتر بفهماند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز در این مساله مانند سایر مردم است ، و قیامت از آن اسراری نیست که خدا به وی گفته ، و از مردم پنهان کرده باشد

وصف حال کافران در عذاب قیامت و عذر آوردنشان به اینکه ما بزرگان خود را پیرویکردیم و گمراه شدیم

إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكٰفِرِيْنَ وَ اَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا

لعن کفار به معنای دور کردن آنان از رحمت است . و کلمه ((اعد)) (از اعداد است ، که به معنای تهیه دیدن است . و کلمه ((سعیر)) (به معنای آتش شعله ور است ، و بقیه الفاظ آیه روشن است

خَلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا لَا يَجِدُوْنَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيْرًا

فرق بین ((ولی)) و ((نصیر)) (این است که : ولی هر کس عبارت است از کسی که تمامی کارهای او را انجام دهد، و آن کس خودش به کلی کنار باشد. ولی کلمه نصیر به معنای آن کسی است که در کارهای وی او را کمک کند، و گوشه ای از کارهای او را بعهده گیرد، و در کاری که انجام می شود هم صاحب کار دخالت داشته باشد، و هم نصیر او. بنابر این ولی عبارت است از کسی که همه کارهای ((مولى عليه)) (خود را انجام می دهد، اما نصیر قسمتی از آن را. بقیه الفاظ آیه روشن است

يَوْمَ تَقْلَبُ وُجُوْهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُوْلُوْنَ يٰلَيْتَنَا اَطَعْنَا اللّٰهَ وَ اَطَعْنَا الرَّسُوْلًا

تقلب وجوه در آتش ، به معنای زیر و رو شدن ، و حال به حال گشتن است ، لحظه ای زرد، سپس سیاه و در آخر کباب می شوند، و ممکن است مراد از آن جابجا کردن کفار در آتش باشد، چون جابجا کردن ، در بهتر سوختن موثر است ، همچنان که کباب را روی آتش جابجا می کنند تا زودتر برشته شود

جمله ((یا لیتنا اطعنا الله و اطعنا الرسول)) (سخنی است که کفار از باب حسرت و ندامت می زنند، و آرزو می کنند: ای کاش خدا و رسول را اطاعت می کردند

وَ قَالُوْا رَبَّنَا اِنَّا اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كِبْرَاءَنَا فَاُضْلُوْنَا السَّبِيْلًا

کلمه ((ساده)) (جمع سید (آقا) است ، و کلمه ((سید)) (به طوری که صاحب مجمع البیان گفته : به معنای مالک بزرگی است که تدبیر امور شهر و ((سواد اعظم)) (، یعنی جمعیت بسیاری را عهده دار باشد، و کلمه ((کبراء)) (جمع کبیر است ، و شاید مراد از آن بزرگ سالان باشد که معمولاً عامه مردم از آنان تقلید می کنند، چون مردم همانطور که بزرگ قوم را اطاعت می کنند، بزرگسالان را نیز پیروی می نمایند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۲

رَبَّنَا ءَاٰتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيْرًا

کلمه ((ضعفان)) (به معنای مثالن (دو مانند) است ، و اگر عامه مردم از خدا در خواست کرده اند که بزرگانشان را دو برابر عذاب کند، برای این است که بزرگان قوم هم خودشان گمراه بودند، و هم دیگران را گمراه کردند، و به همین جهت در خواست می کنند که ایشان را به لعنتی بزرگ لعنت کند

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ ءَاذُوْا مُوسٰى فَبَرَّاهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا وَ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ وَجِيْهًا

در این آیه مومنین را نهی می فرماید از اینکه مانند بعضی از بنی اسرائیل باشند، و با پیغمبرشان عملی انجام دهند که آنان انجام دادند، یعنی پیغمبرشان را اذیت کنند

و مراد از این اذیت مطلق آزارهای زبانی ، و یا عملی نیست ، گرچه مطلق آزار پیامبران حرام و مورد نهی است ، ولی در خصوص آیه به قرینه جمله ((فبراه الله - خدا تبرئه اش کرد)) (مراد آزار از ناحیه تهمت و افتراء است ، چون این اذیت است که رفع آن محتاج به تبرئه خدایی است

و شاید علت اینکه از بیان آزار بنی اسرائیل نسبت به موسی (علیه السلام) سکوت کرد، و نفرموده که آزارشان چه بوده ، مضمون آن حدیث را تایید کند، که فرمود: بنی اسرائیل این تهمت را به موسی زدند، که وی آنچه مردان دارند ندارد، و خدا هم موسی را از این تهمت تبرئه کرد، و به زودی حدیث مزبور از نظر خواننده عزیز خواهد گذشت

و اما در خصوص رسول گرامی اسلام، و اینکه تهمتی که به وی زدند چه بوده؟ بهترین وجهی که ذکر کرده اند این است که آیه شریفه اشاره است به تهمتهایی که به آن جناب در خصوص داستان زید و زینب زدند، و بعید نیست که چنین باشد، چون در روایات بسیاری که در این قصه وارد شده، مطالبی است که با قداست ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مناسبت ندارند

((و کان عند الله وجیها)) - یعنی او نزد خدا صاحب جاه و آبرو، و مقام و منزلت بود، و این جمله علاوه بر اینکه به طور اجمال مشتمل بر تبرئه موسی است، تبرئه را نیز تعلیل می کند، و بیان می نماید که چرا خدا او را تبرئه کرده، و این آیه و آیه بعدش نوعی اتصال به آیه قبل دارد، که از ایذای پیغمبر نهی می کرد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

کلمه ((سدید)) از ماده ((سداد)) است، که به معنای اصابت رای، و داشتن رشاد است، و بنابر این، قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد، و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد، فایده اش چون سخن چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد. پس بر مومن لازم است که به راستی آنچه می گوید مطمئن باشد، و نیز گفتار خود را بیازماید، که لغو و یا مایه افساد نباشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۳

يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا

توضیحی درباره اینکه صلاح اعمال و غفران ذنوب را نتیجه و فرع بر ((قول سدید)) آورد

((اصلاح اعمال)) و ((مغفرت ذنوب)) را نتیجه قول سدید دانسته، و فرموده: قول سدید بگوئید، تا اعمالتان صالح گردد، و گناهانتان آمرزیده شود، و این بدان جهت است که وقتی نفس آدمی عادت کرد به راستی، و به قول سدید، و به هیچ وجه آن را ترک نکرد، دیگر دروغ از او سر نمی زند، و سخن لغو، و یا سخنی که فساد از آن برخیزد از او شنیده نمی شود، و وقتی این صفت در نفس رسوخ یافت، بالطبع از فحشاء و منکر، و سخن لغو دور گشته، در چنین وقتی اعمال انسان صالح می شود، و بالطبع از عمری که در گناهان مهلک صرف کرده، دریغ می خورد، و از کرده ها پشیمان می گردد، و همین پشیمانی توبه است و وقتی توبه کرد، و خدا هم در مابقی عمر از ارتکاب گناهان مهلک محافظت فرمود، دیگر گناهان کوچک خیلی خطری نیست، چون خود خدا وعده داده که اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما صغیره هایتان را می آمرزیم، ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم)) و در نتیجه ملازمت قول سدید انسان را به سوی صلاح اعمال کشانیده، و به اذن خدا به آمرزش گناهان منتهی می شود

((و من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزا عظیما)) - این جمله وعده ای است جمیل به کسانی که همه اعمال صالح را بجا آورند و از همه گناهان اجتناب کنند، چون فوز عظیم را مترتب بر طاعت خدا و رسول کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۴ با این آیه، سوره احزاب در حقیقت تمام شده است، چون مساله اطاعت خدا و رسول، کلام جامعی است که همه احکام سابق از واجبات و محرمات را شامل می شود، و دو آیه بعدی به منزله متمم برای آیه مورد بحث است

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفقنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ... غَفُورًا رَّحِيمًا

بررسی احتمالات مختلف در مراد از امانتی که به انسان به ودیعه سپرده شده است

امانت - هر چه باشد - به معنای چیزی است که نزد غیر ودیعه بسپارند، تا او آن را برای سپارنده حفظ کند، و سپس به وی برگرداند، و در آیه مورد بحث امانت عبارت است از چیزی که خدای تعالی آن را به انسان به ودیعه سپرده، تا انسان آن را برای خدا حفظ کند، و سالم و مستقیم نگه بدارد، و سپس به صاحبش یعنی خدای سبحان برگرداند

و اما اینکه این امانت چیست؟ از جمله ((لِعَذْبِ اللَّهِ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ...)) (بر می آید که امانت مذکور چیزی است که نفاق و شرک و ایمان هر سه بر حمل آن امانت مترتب می شود، در نتیجه حاملین آن امانت به سه طائفه تقسیم می شوند، چون کیفیت حمل آنان مختلف است

از این جا می فهمیم که ناگزیر امانت مذکور امری است مربوط به دین حق، که دارنده آن متصف به ایمان، و فاقد آن متصف به شرک، و آن کس که ادعای آن را می کند، ولی در واقع فاقد آن است، متصف به نفاق می شود  
حال آیا این امر عبارت است از اعتقاد حق، و شهادت بر توحید خدا، و یا مجموع عقاید و اعمال؟ و به عبارت دیگر، امر مزبور عبارت است از صرف اعتقاد به همه عقاید دین حق، با قطع نظر از عمل به لوازم آن؟ و یا اینکه عبارت از داشتن آن عقاید به ضمیمه عمل به آن، و یا آنکه هیچ یک از این احتمال ها نیست بلکه عبارت است از آن کمالی که از ناحیه داشتن یکی از آن امور برای انسان حاصل می شود

از این احتمالات اولی که توحید است ممکن نیست منظور باشد، برای اینکه آیه شریفه می فرماید آسمان و زمین و کوه ها از حمل آن امانت مضایقه کردند، و حال آنکه به حکم صریح قرآن آسمانها و زمین و کوه ها و تمامی موجودات، خدا را یگانه دانسته، و به حمد او تسبیح می گویند، همچنان که فرموده: ((و ان من شیء الا یسبح بحمده)) (و در آیه مورد بحث می فرماید آسمانها و زمین از پذیرفتن آن امانت سرباز زدند، پس معلوم می شود امانت مذکور توحید خدا نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۵

و اما احتمال دوم که بگوییم مراد از امانت پذیرش دین حق به طور تفصیل است، نیز صحیح نیست، برای اینکه آیه شریفه می فرماید انسانها به طور مطلق، یعنی چه خوبشان و چه بدشان آن را حمل کردند، و پذیرفتند، و معلوم است که بیشتر انسانها در هر دوره ای از ایمان به دین حق امتناع ورزیدند، و کسی که ایمان به آن نداشته باشد حمل آن را هم نکرده، و اصلا اطلاعی از آن ندارد

با این بیان روشن می شود که احتمال سوم هم نمی تواند منظور از امانت باشد، چون احتمال سوم این بود به طور مفصل در عمل متلبس به دین حق باشد و معلوم است که تمامی انسانها این طور دین دار نبوده و نیستند

احتمال چهارم هم نمی تواند مراد از امانت باشد، برای اینکه آسمانها و زمین و سایر موجودات با اعتراف به توحید خدا، و اتصافشان به این اعتراف کمال مزبور را دارند، و آیه شریفه می فرماید آسمانها و زمین این امانت را نپذیرفتند

و اما این احتمال که مراد از آن امانت تلبس و اتصاف به کمالی باشد که از ناحیه اعتقاد به حقانیت همه عقاید، و علم به دین حق حاصل می شود، نیز صحیح نیست، چون همانطور که گفتیم امانت مذکور چیزی است که هم نفاق مترتب بر آن می شود، و هم شرک، و هم ایمان، و این سه بر صرف اعتقاد به حقانیت تکالیف اعتقادی و عملی دین مترتب نمی شود، و صرف این اعتقاد نه سعادت می آورد، و نه شقاوتی، آنچه سعادت و شقاوت می آورد، التزام به این عقاید، و تلبس در عمل به آن تکالیف است، نه صرف عقیده به حقانیت آنها

بیان اینکه مراد از این امانت ولایت الهی و کمال در اعتقاد و عمل حق است و مقصود از حمل انسان دارا بودن صلاحیت و استعداد می باشد

ناگزیر از بین همه احتمالات باقی می ماند احتمال ششم، و آن این است که مراد از امانت مزبور کمالی باشد که از ناحیه تلبس و داشتن اعتقادات حق، و نیز تلبس به اعمال صالح، و سلوک طریقه کمال حاصل شود به اینکه از حضیض ماده به اوج اخلاص ارتقاء پیدا کند و خداوند انسان حامل آن امانت را برای خود خالص کند، این است آن احتمالی که می تواند مراد از امانت باشد، چون در این کمال هیچ موجودی نه آسمان، و نه زمین، و نه غیر آن دو، شریک انسان نیست. از سویی دیگر چنین کسی تنها خدا

متولی امور اوست ، و جز ولایت الهی هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت ندارد، چون خدا او را برای خود خالص کرده

پس مراد از امانت عبارت شد از ولایت الهی ، و مراد از عرضه داشتن این ولایت بر آسمانها و زمین ، و سایر موجودات مقایسه این ولایت با وضع آنهاست . و معنای آیه این است که : اگر ولایت الهی را با وضع آسمانها و زمین مقایسه کنی ، خواهی دید که اینها تاب حمل آن را ندارند و تنها انسان می تواند حامل آن باشد، و معنای امتناع آسمانها و زمین ، و پذیرفتن و حمل آن به وسیله انسان این است که در انسان استعداد و صلاحیت تلبس آن هست ، ولی در آسمانها و زمین نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۶

این است آن معنایی که می توان آیه را بر آن منطبق کرد، و گفت آسمانها و زمین و کوهها با اینکه از نظر حجم بسیار بزرگ ، و از نظر سنگینی بسیار ثقیل و از نظر نیرو بسیار نیرومند هستند، لیکن با این حال استعداد آن را ندارند که حامل ولایت الهی شوند، و مراد از امتناعشان از حمل این امانت ، و اشفاقشان از آن ، همین نداشتن استعداد است

و لیکن انسان ظلوم و جهول نه از حمل آن امتناع ورزید، و نه از سنگینی آن و خطر عظیمش اشفاق کرد و به هراس افتاد، بلکه با همه سنگینی و خطرناکی اش قبولش کرد، و این سبب شد که انسان که یک حقیقت و نوع است ، به سه قسم منافق و مشرک و مومن منقسم شود، و آسمان و زمین و کوهها دارای این سه قسم نباشند، بلکه همه مطیع و مومن باشند

پاسخ به این پرسش که چرا خدای حکیم و علیم چنین بار سنگینی را بر انسان ظلوم و جهول بار کرد در اینجا ممکن است بررسی که : خدا با اینکه حکیم و علیم است ، چرا چنین بار سنگینی را که حملش از قدرت آسمانها و زمین بیرون است بر انسان ظلوم و جهول حمل کرد؟ با اینکه می دانست انسان نیز تاب تحمل آن را ندارد، و قبول کردنش به خاطر ظلوم و جهول بودنش بوده ، و این دو خصوصیت او را مغرور و غافل ساخته ، و به او مهلت نداده که به عواقب این کار بیندیشد، و این در حقیقت مثل این می ماند که سرپرستی و ولایت بر مردم یک کشور را به دیوانه ای واگذار کنیم ، خود دیوانه هیچ حرفی ندارد، اما حرف نداشتنش برای این است که دیوانه است ، و گر نه ، عقلا این کار را نمی پسندند، و درباره دیوانه دچار اشفاق و دلسوزی می شوند

در پاسخ می گوئیم : ظلوم و جهول بودن انسان ، هر چند که به وجهی عیب و ملاک ملامت و عتاب ، و خرده گیری است ، و لیکن ، عین همین ظلم و جهل انسان مصحح حمل امانت و ولایت الهی است ، برای اینکه کسی متصف به ظلم و جهل می شود که شانش این است که متصف به عدل و علم باشد، و گر نه چرا به کوه ظالم و جاهل نمی گویند، چون متصف به عدالت و علم نمی شود، و همچنین آسمانها و زمین جهل و ظلم را حمل نمی کنند، به خاطر اینکه متصف به عدل و علم نمی شوند، به خلاف انسان که به خاطر اینکه شان و استعداد علم و عدالت را دارد، ظلوم و جهول نیز هست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۷

و امانت مذکور در آیه که گفتیم عبارت است از ولایت الهی ، و کمال صفت عبودیت ، وقتی حاصل می شود که امل آن ، علم و ایمان به خدا داشته ، و نیز عمل صالح را که عبارت دیگر عدالت است ، داشته باشد، و کسی که متصف به این دو صفت بشود، یعنی ممکن باشد که به او بگوئیم عالم و عادل ، قهرا ممکن هم هست گفته شود، جاهل و ظالم ، و چون علم و عدالت انسان موهبتی است که خدا به او داده ، و اما خود او فی حد نفسه جاهل و ظالم است ، پس همین اتصاف ذاتی اش به ظلم و جهل ، مجوز این شده که امانت الهی را حمل کند، و در حقش گفته شود: انسان بار این امانت را به دوش کشید، چون ظلوم و جهول بود - دقت بفرمایید

و بنابراین معنای دو آیه شریفه به وجهی نظیر معنای آیه ((لقد خلقتنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون )) است ، چون آیه اولی مورد بحث نظیر آیه اولی از این سه آیه است ، و آیه دومی مورد

بحث نظیر دو آیه دوم و سوم از آیات سوره التین است

معنای عرضه امانت به آسمانها و زمین و وصف انسانحامل آن به ظلوم و جهول

پس جمله ((انا عرضنا الامانه)) (معنایش این است که: ما ولایت الهی و استکمال به حقایق دین حق را، چه علم به آن حقایق، و چه عمل بدانها را، بر آسمانها و زمین عرضه کردیم، و معنای عرضه کردن آن، این است که ما یک یک موجودات را با آن سنجیدیم، و قیاس کردیم، هیچ یک استعداد پذیرفتن آن را نداشتند، به جز انسان

((علی السموات و الارض و الجبال)) - یعنی این موجودات بسیار بزرگ، با اینکه از نظر خلقت بسیار بزرگتر از انسانند، استعداد پذیرفتن آن را نداشتند، همانطور که خداوند می فرماید ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس فابین ان یحملنها و اشفقن منها)) پس امتناع کردند از اینکه آن را حمل کنند، و از حمل آن اشفاق و اظهار ناراحتی کردند، چون مشتمل بر صلاحیت تلبس به آن نبودند و اگر از قبول آن تعبیر به حمل کرد، برای اشاره به این نکته است که امانت مذکور آن قدر سنگین است که آسمانها و زمین و کوهها با همه بزرگی شان قادر به پذیرفتن آن نیستند

((و حملها الانسان)) - یعنی انسان با همه کوچکی حجمش صلاحیت و آمادگی پذیرفتن آن را داشت، و آن را پذیرفت، ((انه کان ظلوما جهولا))، یعنی چون او ستمگر به نفس خویش، و جاهل به آثار و عواقب وخیم این امانت است، او نمی داند که اگر به این امانت خیانت کند عاقبت وخیمی به دنبال دارد، و آن هلاکت دائمی اوست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۸ و به معنایی دقیق تر چون که: انسان به خودی خود فاقد علم و عدالت بود، ولی قابلیت آن را داشت که خدا آن دو را به وی افاضه کند، و در نتیجه از حسیض ظلم و جهل به اوج عدالت و علم ارتقاء پیدا کند

و دو کلمه ((ظلوم)) و ((جهول)) دو وصف از ظلم و جهلند، و کسی را ظلوم و جهول گویند که ظلم و جهل در او امکان داشته باشد، همچنان که به قول فخر رازی اسب چموش، و چارپای چموش، و آب طهور، اوصافی هستند، برای حیوانی که امکان چموشی، و آبی که امکان طهور بودن را داشته باشد، و به همین جهت به سنگ و کلوخ، چموش نمی گویند. ممکن هم هست - به قول بعضی دیگر - ((دو کلمه مورد بحث به معنای مبالغه در ظلم و جهل را افاده کنند)). و به هر حال چه معنای فخر رازی درست باشد، و چه غیر از او، معنای آیه مستقیم و معلوم است، (و خلاصه فرق بین این وجه و وجه قبلی این است که در وجه قبلی استعداد انسان را ملاک قرار می دادیم و در این وجه خالی بودن انسان از علم و عدالت را ملاک قرار دادیم، مترجم)

((لیعذب الله المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات)) - حرف ((لام)) در جمله ((لیعذب)) لام غایت است، که به آیه چنین معنا می دهد: عاقبت این حمل این است که خدا منافقین و منافقات و مشرکین و مشرکات را عذاب کند، چون کسانی که به این امانت خیانت می کنند غالبا اظهار صلاح و امانت می کنند، و این همان نفاق است، آری کمتر یافت می شوند که به خیانت خود تظاهر کنند، و ای بسا اعتبار همین معنا باعث شده که قبل از مشرکین و مشرکات منافقین و منافقات را ذکر کند

((و یتوب الله علی المومنین و المومنات و کان الله غفورا رحیما)) - این جمله عطف است بر جمله ((لیعذب)) در نتیجه معنایش این است که عاقبت این حمل، علاوه بر عذاب منافقین و منافقات، این شد که خدا بر مومنین و مومنات توبه کند، و توبه خدا رجوع و بازگشت او به بندگان خود به رحمت است، پس وقتی انسان ها به وی ایمان بیاورند، و خیانت نکنند، خداوند به رحمت خود به آنان بر می گردد، و متولی امورشان می شود، که او ولی مومنین است، پس ایشان را به سوی خود هدایت نموده و ظلم شان و جهلشان را می پوشاند، و به جای ظلم و جهل آنان را به زیور علم نافع و عمل صالح می آراید، که او آمرزنده و رحیم است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۲۹

ممکن است کسی بگوید: چرا امانت را به معنای تکلیف که همان دین حق باشد نگیریم؟ و کلمه حمل را به معنای استعداد و صلاحیت تکلیف معنا نکنیم، و کلمه ((اباء - امتناع)) را به معنای نداشتن آن استعداد، و کلمه ((عرض)) را به معنای مقایسه



آسمانها و زمین و جبال با آن تکلیف نگیریم؟ و چه مانعی دارد آیه را این طور معنا کنیم، با اینکه اگر این طور هم معنا کنیم همه مطالبی که در بیان آیه گفته شد با این معنا نیز منطبق است؟

در جواب می‌گوییم: بله، ممکن است، و لیکن اشکالی که هست، این است که تکلیف مقدمه رسیدن به ولایت الهی و رسیدن به صفت کمال بندگی است پس آنچه در حقیقت عرضه شده و مورد نظر است ولایت الهی و کمال بندگی است، نه این که مقدمه برای مطلوب باشد

نکته ای که در این آیه به کار رفته، التفاتی است که در جمله ((لِيعَذَّبَ اللَّهُ)) (به کار رفته، چون اول آیه خدای تعالی متکلم حساب شده، و فرموده: ما امانت را عرضه کردیم، و در این جمله خود را غایب حساب کرده، و فرموده: تا آنکه خدا عذاب کند، و این التفات برای این است که دلالت کند بر اینکه عواقب امور به سوی خدای سبحان است، چون خدای سبحان ((الله)) است

نکته دیگر اینکه در جمله ((و یتوب الله)) (ممکن بود ضمیر به جای اسم ظاهر به کار رود، یعنی بفرماید: ((و یتوب علی المومنین و المومنات)) (ولی در این جمله برای بار دوم اسم جلاله را آورد، و این برای این است که اشعار کند بر اینکه خداوند در حق مومنین و مومنات کمال عنایت و اهتمام را دارد

اقوال مختلف مفسرین در تفسیر آیه: ((انا عرضنا الاءمانه...)) (و مراد از امانت و عرض آن مفسرین در تفسیر امانت مذکور در آیه، اقوال مختلفی دارند

مثلا بعضی گفته اند: ((مراد از آن تکلیف است، که اطاعت آن باعث می شود بنده خدا داخل بهشت شود، و مخالفتش باعث می شود داخل جهنم شود، و مراد از عرض تکلیف بر آسمانها و زمین و جبال، سنجیدن آن با استعداد آنهاست، و مراد از امتناع آسمانها و زمین و جبال، از حمل تکلیف، و اشفاقشان از آن، عبارت است از استعداد نداشتن برای پذیرفتن آن و مراد از حمل انسان آن تکلیف را، این است که وی استعداد آن را داشت، و تعبیر عرضه و حمل و امتناع، همه از باب تمثیل است)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۰

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از امانت، عقلی است که ملائک تکلیف، مناط ثواب و عقاب است.))  
بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن قول ((لا اله الا الله)) است))

بعضی گفته اند: ((مراد از آن اعضای بدن، از چشم، گوش، دست، پا، عورت و زبان است، که بر آدمی واجب است این امانتها را حفظ نموده و جز در مواردی که خدا راضی است به کار نگیرد))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن امانتهای مردم، و وفای به عهد ایشان است))

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن معرفت خدا، و لوازم آن است، و این وجه از همه وجوه به حق نزدیکتر است، و برگشتش به همان وجهی است که ما ذکر کردیم))

این اقوالی بود که در معنای امانت گفته بودند، و همچنین در معنای عرض امانت اقوال مختلفی دارند، یکی اینکه: عرض به معنای حقیقی کلمه است، جز اینکه مراد از آسمانها و زمین و جبال، اهل آسمان و زمین و جبال، و ملائکه ساکن در آنهاست. خداوند برای ملائکه بیان کرد که خیانت به این امانت گناه بزرگی است، و به همین جهت ملائکه از حمل آن امتناع ورزیدند، ولی به انسان عرضه شد و امتناع نورزید

یکی دیگر اینکه: عرضه امانت، به همان معنای حقیقی کلمه است به این بیان که خدا وقتی جرم آسمانها و زمین و کوهها را آفرید، فهمی هم در آنها قرار داد، و به آنها فرمود: من واجباتی واجب کرده ام، و برای هر کس که اطاعت کند بهشتی و برای هر کس که نافرمانیم کند آتشی خلق کرده ام، آسمانها و زمین و کوهها گفتند: ما حاضریم رام و مسخر باشیم برای آن غرضی که

بدان غرض خلقمان نمودی، اما تاب تحمل واجبات را نداریم، نه آن ثواب را می‌خواهیم، و نه آن آتش را، و چون نوبت به خلقت بشر رسید، همین که عرضه به وی شد، قبول کرد، چون او ظلوم به نفس خود، و جهول به وخامت عاقبت کار بود وجه سوم در معنای عرضه، این است که به معنای معارضة، و مقابله باشد، و حاصل کلام این باشد که ما مقابله کردیم بین این امانت و بین آسمانها و زمین و کوهها، و دیدیم که این امانت سنگین تر بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۱

چهارم اینکه کلام در آیه شریفه جاری مجرای فرض باشد، و معنای آیه این باشد که: اگر ما فرض کنیم آسمانها و زمین و کوهها فهم و شعور داشته باشند، آنگاه امانت خود را به آنها عرضه بداریم، هر آینه از تحمل آن امتناع خواهند ورزید، و از اقدام به اینکار خواهند ترسید، و لیکن انسان به علت ظلوم و جهول بودن آن را تحمل کرد

و لیکن اگر بار دیگر به توجیهی که ما برای آیه کردیم، مراجعه کنیم، خواهیم دید که هیچ یک از این وجوه خالی از جهات ضعف نیست، پس غفلت موز

بحث روایتی

در کافی به سند خود از محمد بن سالم، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده، که در حدیثی فرمود: خدا هیچ مومنی را لعنت نمی‌کند، چون خودش فرموده: ((ان الله لعن الکافرین و اعد لهم سعیرا خالدین فیها ابدالا یجدون ولیا و لا نصیرا)) روایات و اقوالی درباره مقصود از اذیت بنیاسرائیل به موسی (علیه السلام) در ذیل آیه: ((لا تکنوا کالدین آذوا موسی علیها السلام...))

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: بنی اسرائیل می‌گفتند: آنچه مردان دارند موسی ندارد، و این تهمت از این نظر بهتر در دلها می‌نشست، که موسی همواره بدن خود را در محلی می‌شست که احدی او را نبیند، این بود تا آنکه روزی موسی کنار نهری جامه خود را کند، و روی سنگی گذاشت، و مشغول شستشو شد خداوند سنگ را فرمود: تا از موسی دور شود، و موسی مجبور شود به تعقیب آن برود و در نتیجه بنی اسرائیل همه عورت او را ببینند، و بدانند که آن سخن تهمت است، و همین طور هم شد، و فهمیدند آنچه می‌گفتند تهمت بوده، پس این آیه در این باره است که می‌فرماید: ((یا ایها الذین آمنوا لا تکنوا کالدین آذوا موسی...))

و در مجمع البیان آمده که مفسرین در تفسیر این آیه و اینکه منظور از اذیت بنی اسرائیل چیست؟ اقوالی گفته‌اند:

اول اینکه موسی و هارون به بالای کوه رفته بودند، و در همانجا هارون مرد، بنی اسرائیل به موسی گفتند: تو او را کشته‌ای، خدا به ملائکه دستور داد، جنازه هارون را برداشته، به یک یک بنی اسرائیل نشان دهند، و بگویند که او به مرگ خود مرده است، و بدین وسیله موسی را تبرئه کرد (نقل از علی و ابن عباس) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۲

دوم اینکه موسی مردی بسیار با حیا و پوشیده، و همواره شستشوی بدن خود را در نقطه‌ای انجام می‌داد که کسی او را نبیند، بنی اسرائیل به گمان افتادند، که لابد عیبی نظیر پیسی و جذام در بدن او هست، که این قدر خود را از ما پنهان می‌دارد، ناگزیر روزی برای شستشو به نقطه خلوتی رفته بود، و جامه خود را روی سنگی نهاده مشغول آب تنی بود، که ناگهان دید سنگ جامه را برداشته می‌رود، موسی لخت و عریان سنگ را تعقیب کرد، و بنی اسرائیل همه دیدند که بدن او از هر بدنی دیگر بی عیب تر، و پاکیزه تر است، و خدا وی را از آنچه درباره اش می‌گفتند تبرئه کرد، (بدون سند نقل از ابی هریره)

مؤلف: روایت اولی را الدر المنثور هم از ابن مسعود، و روایت دومی را از انس، و ابن عباس نقل کرده

و در الدر المنثور است که ابن منذر، و ابن مردویه، از سهل بن سعد ساعدی، روایت کرده که گفت: هرگز نشد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نوبتی بر این منبر بنشیند، و آیه ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیداً)) را تلاوت نکند مؤلف: قریب به این مضمون را از عایشه و ابی موسی اشعری و عروه نیز نقل کرده دو روایت درباره امانتی که خدا عرضه کرد

و در نهج البلاغه فرموده: سپس اداء امانت است که هر کس اهل امانت نباشد، زیانکار و خائب است، چون مساله امانت آن قدر اهمیت دارد که خدا آن را بر آسمانهای مبنیه، و زمین های گسترده، و کوههای بلند که دیگر بلندتر و بزرگتر از آنها نیست عرضه کرد، پس اگر بنا بود به ملاک داشتن طول و عرض و قوت و عزت چیزی از اشفاق امتناع بورزد کوهها و آسمانها و زمین می ورزیدند و لیکن از عقوبت آن ترسیدند، و به عقل آنها رسید چیزی که به عقل انسان که ضعیف تر از آنهاست نرسید، چون انسان ظلوم و جهول بوده است

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار، از مردی، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در ذیل کلام خدای عزوجل: ((انا عرضنا الامانه...))، فرموده: این امانت عبارت است از ولایت امیر مومنین (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۳

توضیحی درباره اینکه مقصود از آن امانت، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است مؤلف: منظور از ولایت امیر المومنین (علیه السلام)، آن ولایتی است که اولین نفر از این امت که بدان رسید امیر المومنین (علیه السلام) بود، و آن ولایت که اولین کسی که از امت اسلام فتح بابش را کرد علی (علیه السلام) بود، عبارت است از اینکه آدمی به جایی از تکامل برسد، که خدای سبحان عهده دار امور او شود، و این از راه مجاهده و عبادت خالصانه به دست می آید منظور از ولایت این است، نه ولایت به معنای محبت و یا امامت، هر چند که از ظاهر بعضی از روایات بر می آید که به معنای محبت و یا امامت است، ولی آن روایات خواسته اند تطبیق کلی بر مصداق کنند، و بگویند محبت علی، و نیز امامت او، هر دو از مصداق ولایت است

## سبأ

سوره سبأ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۴

آیات ۱ - ۹، سوره سبأ

سوره سبأ مکی است و ۵۴ آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (۱) يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْعَفُورُ (۲) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عِلْمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْعُرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (۳) لِيُجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (۴) وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي ءَايَاتِنَا مُعْجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ (۵) وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۶) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نُنَادِئُكَ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّبْتَلًا إِذَا مَزَقْتَ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ (۷) أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ (۸) أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِن نَّشَأُ نَحْسِفَ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطَ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ (۹)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۵

به نام خدایی که رحمتی شامل، و رحمتی خاص نیکان دارد، سپاس آن خدایی را که ملک آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن اوست، و سپاس برای اوست، در آخرت نیز، و او حکیم و خبیر است (۱) آنچه که در زمین دفن می شود، و آنچه که از زمین بیرون می آید، و آنچه که از آسمان نازل می گردد، و آنچه که به آسمان بالا می رود، همه را می داند، و او رحیم و آمرزنده

است (۲) کسانی که کفر ورزیدند گفتند: قیامتی به سر وقت ما نمی آید، بگو: چرا می آید، و به پروردگار سوگند که به طور قطع به سراغتان خواهد آمد، و او عالم غیب است، که حتی به سنگینی ذره ای در همه آسمانها و زمین از او پوشیده نیست، و نه کوچکتر از آن ذره، و نه بزرگتر از آن، مگر آنکه در کتاب مبین ثبت است (۳) تا آنان که ایمان آورده عملهای صالح می کنند پاداش دهد، اینان آمرزشی و رزقی آبرومندانه دارند (۴) و در مقابل، کسانی که به منظور جلوگیری از پیشرفت آیات ما تلاش می کنند عذابی پلید و دردناک دارند (۵) آنان که علم داده شده اند، آنچه را که از ناحیه پروردگارت به تو نازل شده حق می بینند، حتی که به سوی صراط عزیز حمید راهنمایی می کند (۶) و آنان که کفر ورزیدند گفتند: آیا می خواهید شما را به مردی رهنمون شویم که خبر آورده که چون شما پس از مرگ پاره پاره شدید دو باره به خلقت جدیدی در می آید (۷) چنین دروغی به خدا افتراء بسته، و یا آنکه دچار جنون شده است، لیکن نه آن است، و نه این، بلکه کسانی که به آخرت ایمان ندارند در عذاب و ضلالتی بعید قرار گرفته اند (۸) مگر نمی بینید آنچه را که پیش روی ایشان و پشت سرشان از آسمان و زمین است، که اگر بخواهیم زمین را در زیر پایشان می شکافیم، و یا پاره ای از آسمان بر سرشان می کوبیم، در همین مطلب آیتی است برای هر بنده ای که به سوی خدا برگشت دارد (۹)

#### بیان آیات

موضوعاتی که در سوره مبارکه سباء از آن بحث شده

این سوره پیرامون اصول سه گانه اعتقادات، یعنی توحید و نبوت و قیامت بحث می کند. بعد از بیان آنها کیفر کسانی را که منکر آنهایند، و یا القای شبهه درباره آنها می کنند، بیان نموده، آن گاه از راه های مختلف آن شبهه ها را دفع می کند، یک بار از راه حکمت و موعظه، بار دیگر از راه مجادله. و از بین این سه اصول بیشتر به مساله قیامت اهتمام می ورزد، هم در اول کلام آن را ذکر می کند، و تا آخر سوره چند بار دیگر هم متعرض آن می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۶

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ...

استدلال بر بعث و جزا با استناد به عمومیت ملک، و کمال علم خدای تعالی

مطلوب در این آیه بیان بعث و جزاء است، بیانی که دیگر جای شکی باقی نگذارد، یعنی به حجت و برهانی اشاره کند که خصم را ساکت نموده دیگر نتواند سخنی بگوید، و اساسی که این حجت بر آن بنا شده دو چیز است، اول مساله عمومیت ملک خدای تعالی است نسبت به تمامی موجودات، و به تمامی جهات آنها، به طوری که می تواند هر رقم تصرفی در هر یک از آنها بکند، (بخلاف مالکیت ما، که از هر جهت نیست، و نمی توانیم مثلا چشم خود را در آوریم)

ولی خدا می تواند هر قسم تصرفی بکند، خلق کند، رزق دهد، بمیراند، دو باره زنده کند، پاداش و کیفر دهد

اساس دوم برهان، کمال علم خدا است به اشیاء که علم او به اشیاء از جمیع جهات است، و علمش آمیخته با جهل نیست، و دستخوش زوال نمی شود، چون اگر جز این بود نمی توانست هر که را بخواهد اعاده خلقت دهد، و بر تمامی اعمال خیر و شرش پاداش و کیفر دهد

امر اول از دو امر مزبور مورد اشاره آیه اولی سوره است، یعنی همان آیه مورد بحث، و امر دوم را آیه دوم اشاره می کند، و از همین جا روشن می شود، که دو آیه اول سوره مقدمه است برای آیه سوم و چهارم

پس آیه ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)) خدا را بر ملک عام و منبسط بر همه عالمش ثنا می گوید، و اشاره می کند به اینکه او می تواند در هر چیز و به هر نحو که بخواهد تصرف کند

((و له الحمد في الآخرة)) - اگر حمد را اختصاص داد به ظرف آخرت، برای این است که جمله اولی متضمن حمد خدا در دنیا بود، چون نظام محسوس در آسمانها و زمین نظام دنیوی است، به دلیل این که در آیه ((يوم تبدل الارض غير الارض و السموات))

نظام آخرتی آسمانها و زمین را غیر از نظام دنیوی آنها دانسته است

((و هو الحکیم الخیر)) - این جمله آیه را با دو نام از نامهای کریم خدا خاتمه می دهد، یکی حکیم ، و دیگری خیر، تا دلالت کند بر اینکه تصرف خدا در نظام دنیا، و در دنبال آن پدید آوردن نظام آخرت ، همه بر اساس حکمت و خبرویت است ، پس با حکمتش آخرت را بعد از دنیا قرار داد، چون اگر قرار نمی داد، خلقت دنیا لغو و عبث می شد، و نیکو کار از بد کار متمایز نمی گشت ، همچنان که خودش فرموده : ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا)) تا آنجا که باز می فرماید: ((ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۷ و با خبرویتش ایشان را بعد از مردن محشور می کند، در حالی که احدی را از قلم نینداخته باشد، و هر نفسی را به آنچه کسب کرده جزاء می دهد

کلمه ((خیر)) یکی از اسماء حسناى خدا است ، که از ماده ((خبر)) گرفته شده ، که به معنای اطلاع داشتن از جزئیات امور است . پس می توان گفت : خیر خصوصی تر از علیم است ، چون علیم در جزئیات و کلیات هر دو به کار می رود، ولی خیر تنها در جزئیات به کار می رود

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا

کلمه ((یلاج)) مضارع از ماده ((ولوج)) است ، که به معنای فرو رفتن ، و بر خلاف خارج شدن است . و کلمه ((یعرج)) از عروج است ، که معنای مقابل نزول را می دهد، نزول یعنی پایین آمدن ، و عروج یعنی بالا رفتن ، و اینکه فرمود خدا علم دارد به آنچه در زمین فرو می رود، و از زمین بیرون می شود، و آنچه از آسمان فرو می آید، و به آسمان بالا می رود، گویا کنایه است از علم خدا به حرکت هر صاحب حرکتی ، و آنچه انجام می دهد، و آیه شریفه با دو کلمه ((و هو الرحیم الغفور)) ختم شده و گویا در این جمله اشاره است به اینکه خدا رحمتی دارد ثابت ، و مغفرتی که خاص اقوامی است که ایمان داشته باشند

پاسخ به منکرین معاد با بیان عمومیت علم خدا و وسعت آن

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَ رَبِّي لَأَتَيْنَكُم عِلْمِ الْغَيْبِ ... فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ

در این آیه انکار منکرین معاد را به رخ ایشان می کشد، چون با عمومیت ملک خدا و علمش به همه موجودات جایی برای شک و تردید در آمدن آن نیست ، تا چه رسد به اینکه به ضرس قاطع آن را انکار کنند، و به همین جهت به رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) خود دستور داده که به سخن ایشان جواب گوید، که : ((بلی و ربی لتاتینکم - آری به پروردگرم سوگند، قیامت شما به طور قطع و مسلم خواهد آمد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۸

و چون علت عمده انکار ایشان این بوده که فکر کرده اند بدنهای مردگان همه با هم مخلوط گشته ، و صورتها تغییر و تبدل یافته ، خاکی که دیروز یک انسان بود، امروز خاک و فردا، خشت ، و چند صباح دیگر چیز دیگر می شود، با این حال چگونه ممکن است بار دیگر همان انسان به همان خصوصیات موجود شود؟ لذا برای دفع این توهم ، در جمله ((عالم الغیب لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض)) فرموده که : هیچ محلی برای استبعاد نیست ، برای اینکه خدای تعالی عالم به غیب است ، و کوچکترین موجود از علم او دور نیست ، حتی چیزی به سنگینی یک ذره (معلق در فضا) در همه آسمانها و زمین از علم او پنهان نیست ، و با این حال برای او چه اشکالی دارد که ذرات وجودی زید را با ذرات وجودی عمرو اشتباه نکند؟

((و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین)) - این جمله علم خدا را به تمامی موجودات تعمیم می دهد تا کسی نپندارد تنها موجودات نظیر ذره را می داند، کوچکتر از آن و بزرگتر را هم می داند. نکته ای که در این آیه بدان اشاره کرده ، این است که اشیاء هر چه باشند در کتاب مبین خدا ثبوتی دارند، که دستخوش تغییر و تبدل نمی شوند و انسان و هر موجود دیگر هر چند اجزای دنیوی اش از هم متلاشی گردد، و به کلی آثارش از صفحه روزگار محو و نابود شود، باز هم اعاده اش برای خدا کاری

ندارد، چون همین نابودی در کتاب مبین بودی و ثبوتی دارد. و ما در سوره انعام و در مواردی دیگر پیرامون کتاب مبین بحثهایی کرده ایم

لَيَجْزِي الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَوْلَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

لام در جمله ((لیجزی)) لام تعلیل است، و متعلق است به جمله ((لتاتینکم)) و در جمله ((لهم مغفره و رزق کریم)) یک نوع محاذات با جمله قبلی ((و هو الرحیم الغفور)) هست

و این آیه یکی از دو سبب قیام قیامت را شرح می دهد و می گوید برای این است که خدای سبحان افراد با ایمان و دارای عمل صالح را به مغفرت و رزق کریم که عبارت است از بهشت و آنچه در آن است جزاء دهد. و سبب دومی قیام قیامت را جمله ((و الذین سعوا فی آیاتنا معجزین...)) (بدان اشاره می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۳۹

وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعْجِزِينَ أَوْلَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٌ

کلمه ((سعی)) (به معنای دویدن، یا دوندگی است، و کلمه ((معجز)) (مبالغه در اعجاز است، و بعضی گفته اند به معنای مسابقه است، و اساس این کلام بر استعاره به کنایه است گویا آیات خدا را مسافتی فرض کرده، که افراد نامبرده در آن مسافت، سعی و دوندگی می کنند، تا بلکه بتوانند خدا را به ستوه بیاورند، و بر او غلبه کنند، و کلمه ((رجز)) (مانند ((رجس)) (به معنای پلیدی است، و شاید مراد از آن اعمال زشت باشد، که در این صورت آیه شریفه اشاره ای می شود به تبدیل عمل به عذاب الیم، و یا به اینکه عمل آنان سبب عذاب الیم آنان شده. بعضی دیگر در معنای ((رجز)) گفته اند: به معنای عذاب زشت است. و در این آیه تعریض و طعنه به کفار است که اصرار دارند در انکار معاد

وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ

موصول اول ((الذین)) فاعل ((یری)) (است، و موصول دوم ((الذی)) مفعول اول آن است، و کلمه ((حق)) (مفعول دوم آن است. و مراد از ((الذین اوتوا العلم)) (کسانی است که عالم بالله و عالم به آیات اویند، و مراد از ((الذین انزل الیک)) (قرآن است، که به وی نازل شد

و جمله ((و یری...)) (جمله ای است از نو، که متعرض جمله قبلی ((قال الذین کفروا)) (شده، آن را بیان می کند. ممکن هم هست حال از فاعل ((کفروا)) (باشد، و معنا چنین باشد: اینها می گویند: ((لا تاتینا الساعه - قیامتی به سر وقت ما نمی آید)) (و آن را از روی جهل انکار می کنند، در حالی که علمای بالله و به آیات او، می بینند و می دانند که این قرآن نازل بر تو قرآنی که از قیامت خبر می دهد حق است

((و یهدی الی صراط العزیز الحمید)) - این جمله عطف است بر کلمه ((حق))، و معنایش این است که علمای بالله می بینند که قرآن و قیامتی که از آمدن آن خبر می دهد، حق است، و نیز می بینند که این قرآن به سوی صراط کسی هدایت می کند که اجل از آن است که کسی بر خواسته او غلبه کند، صراط کسی که محمود است، و بر تمامی افعالش سزاوار حمد و ثناست، چون او در عین عزتش جز جمیل کاری نمی کند، و او خدای سبحان است، و اگر خدا را به وصف عزیز و حمید توصیف کرده، برای این است که در مقابل ((الذین سعوا فی آیاتنا معجزین)) (قرار گیرد، آری در مقابل کسانی که می خواهند از پیشرفت آیات خدا جلوگیری کنند باید عزت و ستودگی خدا به رخشان کشیده شود

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرَقٍ إِنَّا لَنَعْلَمُ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۰

استهزای کفار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را در اختیارش از معاد، و جوابه آنان و تهدیدشان به عذاب و هلاکت این آیه که حکایت کلام کفار است، سخنی است که در مقام استهزاء گفته اند، و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به یکدیگر معرفی می کنند، که این مرد قائل به معاد است!



کلمه ((تمزیق)) به معنای تقطیع و تفریق است، و تعبیر به ((انکم لفی خلق جدید)) استمرار و استقرار را می‌رساند، و معنایش این است که: از در تمسخر به یکدیگر گفتند: می‌خواهید شما را به مردی راهنمایی کنیم که می‌گوید: شما مردم وقتی در گور خود پاره پاره شدید دوباره خلق می‌شوید؟ و بعد از مردن دو باره زندگی جدیدی پیدا می‌کنید؟ و جمله: ((اذا مزقتم - وقتی پاره پاره شدید)) ظرف است برای جمله ((انکم لفی خلق جدید)) و معنای مجموع این دو جمله این است که: ((شما در زمان پاره پاره شدن، خلقت جدیدی به خود می‌گیرید؟))

و معنای آیه این است که: کسانی که کافر شدند از در تمسخر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که ایشان را از قیامت و جزای آن می‌ترساند به یکدیگر گفتند: آیا می‌خواهید شما را به مردی (که مقصود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است) دلالت کنیم که شما را خبر می‌دهد از اینکه به زودی در هنگام پاره پاره شدن اجزایتان و در زمانی که هیچ یک از اجزای شما از یکدیگر متمایز نیست در خلقت جدیدی قرار می‌گیرید؟ و هستی دوباره ای پیدا می‌کنید؟

أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ...

استفهامی است از در تعجب، چون در نظر کفار زنده شدن اجساد بعد از فنا و پوسیدن، امری عجیب بوده، آن قدر عجیب بوده که به نظرشان هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد که چنین سخنی بگوید، مگر آنکه بخواهد مردم را دچار اشتباه و ضلالت کند، و منافع آنان را تصاحب کند، و اگر چنین منظوری در کار نباشد، چطور یک فرد عاقل مطلب به این روشنی را نمی‌فهمد؟ و نمی‌داند که بدن پوسیده دو باره زنده نمی‌شود

و چون مساله در نظرشان محال می‌نموده، لذا امر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را که مدعی قیامت است، دایر بین دو چیز دانستند: یکی افتراء بستن به خدا، و دیگری دیوانگی. آن وقت از یکدیگر می‌پرسند: که به نظر شما این مرد کدام یک از این دو انحراف را دارد، آیا به خدا افتراء می‌بندد، تا به اغراض خود برسد، و یا آنکه دیوانه است؟

و معنای آیه این است که: آیا به نظر شما این مرد عاقل است؟ و عالما و عامدا به خدا افتراء می‌بندد؟ و دم از بعثت و قیامت می‌زند؟ و یا آنکه به نوعی جنون مبتلا شده؟ و آنچه می‌گوید بدون فکر مستقیم است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۱

بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ

در این جمله سخن کفار را رد می‌کند، و از تردیدی که ایشان کردند، که آیا چنین است یا چنان، اعراض نموده، حاصلش این است که: این مرد نه به خدا افتراء می‌بندد، و نه دچار جنون شده، بلکه این کفار در عذابی قرار گرفته‌اند که به زودی برایشان ظاهر می‌شود، و چون اهل عذاب شده‌اند، از حق دور گشته‌اند، و در ضلالتی دور قرار گرفته‌اند، آن قدر دور که به این زودیه‌ها نمی‌توانند حق را تعقل کنند، و به آن ایمان بیاورند

و اگر در جمله ((بل الذین لا یؤمنون بالآخره...))، با اینکه می‌توانست بفرماید: ((بل هم فی العذاب و الضلال البعید)) به جای ضمیر، نام آنان را مجدداً ذکر کرده، برای این است که به علت وقوعشان در عذاب و ضلالت آنان اشاره نموده، و بفرماید علت آن این است که به آخرت ایمان ندارند

اندرز کفار و تهدید آنان بجهت تکذیب پیامبر و استهزاء آنحضرت

أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِن نَّشَأُ نَحْصِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ ...

این آیه کفار را اندرز می‌دهد و تهدید می‌کند، و این عملشان را که آیات خدا را تکذیب کرده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را استهزا کردند، جرمی بسیار بزرگ دانسته، و ایشان را نسبت به ارتکاب آن جری و جسور می‌خواند

پس مراد از جمله ((ما بین ایدیهم و ما خلفهم من السماء و الارض...)) (این است که بفرماید: آسمان و زمین ایشان را از جلو و عقب احاطه کرده، هر جا که نظر کنند آسمانی می‌بینند، که بر سرشان سایه افکنده، و زمینی که روی آن هستند، نه از طرف بالا

می توانند بگریزند، و نه از طرف پایین

((ان نشا نخسف بهم الارض او نسقط علیهم کسفا من السماء)) - یعنی آسمان و زمینی که از بالا و پایین ایشان را احاطه کرده، با تدبیر ما می گردند، و اداره می شوند، و منقاد و مسخر ما هستند، اگر ما بخواهیم زمین دهن باز کرده، ایشان را در خود فرو می برد، و همه آنان را بدین وسیله هلاک می کنیم، و یا آنکه قطعه ای از آسمان را بر سرشان می کوبیم، و نابودشان می سازیم. پس چرا از این حرفها دست بر نمی دارند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۲

((ان فی ذلک لایه لکل عبد منیب)) - یعنی در آنچه گفته شد (از احاطه آسمان و زمین بر انسانها، و اینکه آن دو به تدبیر ما اداره می شوند، و همواره به فرمان مایند، اگر فرمان به زمین دهیم ایشان را در خود فرو می برد، و اگر به آسمان فرمان دهیم قطعه ای از آن بر سرشان می افتد، و هلاکشان می کند) خود آیتی است که برای هر بنده ای که بخواهد به خود آید و به خدایش برگردد بس است، و اگر این مردم به اینگونه امور بی اعتنایی می کنند، و بر تکذیب این آیات جسورانه اقدام می نمایند، جز بدین جهت نیست که ایشان مغرور و متکبرند، و روح سرکششان اجازه به ایشان نمی دهد که در برابر خدا تسلیم شده، و توبه نموده، به اطاعت او برگردند سبأ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۳

آیات ۱۰ - ۲۱، سوره سبأ

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أُوبَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ (۱۰) أَنْ أَعْمَلَ سَبْعَ نَجْمَاتٍ فِي السُّرِّدِ وَ أَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱۱) وَ أَسْلَمْنَا الرِّيحَ غُدُوها شَهْرًا وَ رَوَاحَهَا شَهْرًا وَ أَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ وَ مِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَزِغُ مِنْهُمُ عَنْ أَمْرِنَا نَذْفُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ (۱۲) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرَبٍ وَ تَمَثَّلَ وَ جَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَتٍ أَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِي الشُّكُورُ (۱۳) فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَاتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ (۱۴) لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةً وَ رَبُّ غَفُورٌ (۱۵) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِنِ أَكْلِ خَمِطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ (۱۶) ذَلِكُمْ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نَجْزِي إِلَّا الْكُفُورَ (۱۷) وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَرَىٰ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا قُرَىٰ ظَهْرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيَّرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّامًا آمِنِينَ (۱۸) فَصَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَرْفُئُهُمْ كُلٌّ مُّزَقِّقٌ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شُكُورٍ (۱۹) وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰) وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَ رَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (۲۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۴

ترجمه آیات

و به تحقیق داوود را از ناحیه خود فضلی دادیم، (و آن این بود که به کوهها و مرغان گفتیم: ای کوهها و ای مرغان! با او همصدا شوید! و آهن را هم برایش نرم کردیم (۱۰) (و بدو گفتیم با این آهن نرم) زره بیاف، و سیم های آن را به یک اندازه ببر، و عمل صالح کن، که من به آنچه می کنید بینایم (۱۱) (و برای سلیمان باد را مسخر کردیم، که صبح مسافت یک ماه راه را می رفت، و عصر هم همین مسافت را طی می کرد، و چشمه مس را برایش جاری کردیم، و از جن کسانی به دستور و به اذن خدا برایش کار می کردند، و هر یک از امر ما منحرف می شد از عذابی سوزان به وی می چشانندیم (۱۲) برای او هر چه می خواست از محرابها، و تمثالها، و کاسه هایی چون حوض، و دیگهای ثابت در زمین، درست می کردند، گفتیم: ای آل داوود! شکر بگزارید، و بندگان شکر گزار من اندکند (۱۳) بعد از آنکه قضای مرگ بر او رانندیم، کسی جنیان را از مرگ وی خبر نداد، مگر موربانه زمین، که عصایش را خورد، و او به زمین افتاد، همین که افتاد جنیان فهمیدند: که اگر از مرگ او خبر می داشتند (در این مدت طولانی) در عذابی خوار کننده به سر نمی بردند (۱۴) برای قوم سبا در شهرشان آیتی بود، و آن دو باغستان از راست و چپ محل بود، که گفتیم

رزق پروردگارتان را بخورید، و شکر بر او بگزارید شهری پاکیره، و پروردگاری آمرزنده (۱۵) ولی روی بگردانند، پس سیل عرم را به سویشان سرازیر کردیم، و دو باغستانشان را مبدل به دو زمین خشک کردیم، که جز خوراکی تلخ، و اثل و مختصری سدر نمی رویانید (۱۶) این کیفر را بدان جهت به آنان دادیم که کفران کردند، و مگر جز مردم کفرانگر را کیفر می کنیم (۱۷) و ما بین آنان و دهکده های پر برکت قریه ها قرار دادیم، که یکدیگر را می دیدند، و مسافت بین آنها را به اندازه هم کرده بودیم، گفتیم: در بین این شهرها شبها و روزها سیر کنید، در حالی که ایمن باشید (۱۸) گفتند: پروردگار ما بین سفرهای ما فاصله زیاد قرار داده، و به خود ستم کردند، پس آن چنان هلاکشان کردیم که داستان آیندگان شدند، و آن چنان متفرقشان کردیم که مافوق آن تصور ندارد، و در این آیت ها است برای هر پر صبر و پر شکری (۱۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۵

ابلیس وعده خود را درباره آنان عملی کرد، او را پیروی کردند، مگر طایفه ای از مومنان (۲۰) با اینکه ابلیس سلطنتی بر آنان نداشت، بلکه ما می خواستیم مومنین به آخرت راه، از کسانی که درباره آن شک دارند متمایز کنیم، و پروردگار تو بر هر چیزی آگاه است (۲۱)

### بیان آیات

بیان آیات مربوط به نعمت هایی که خداوند به داوود و سلیمان (علیه السلام) داده موهبت فرموده بود

این آیات به پاره ای از داستانهای داوود و سلیمان، و نعمت هایی که به ایشان موهبت فرموده بود، اشاره می کند، و می فرماید: چگونه کوهها و مرغان را برای داوود مسخر کردیم، و آهن را در دستش نرم ساختیم، و چگونه باد را در فرمان سلیمان در آوردیم، که صبحگاهان مسیر یک ماه را می پیمود و عصرگاهان نیز مسیر یک ماه را و جن را برایش مسخر کردیم که هر چه او می خواست از محرابها و تمثالها و غیر آن برایش می ساختند. آن گاه داوود و سلیمان را دستور می دهد به اینکه به شکرانه این مواهب عمل صالح کنند. و آن دو بندگانی شکور بودند

سپس به داستان سبأ اشاره می کند، که خدا به آنان دو تا بهشت در طرف راست و چپ شهر داده بود، تا با عواید آنها زندگی مرفهی داشته باشند، ولی به جای شکر خدا، نعمت او را کفران نموده از ادای شکرش سر باز زدند، و خداوند سیل عرم را به سویشان گسیل داشت، و در نتیجه دو قسمت باغستانهای راست و چپ محل از بین رفتند و در نتیجه مایه آبادی محلشان از بین رفت، و خود مردم آنچنان متفرق شدند، که اثری از ایشان نماند، تنها قصه هایی از آنان به جای ماند، همه اینها به خاطر کفران نعمت، و اعراضشان از شکر بود، و خداوند جز مردم کفرانگر را کیفر نمی کند

و وجه اتصال این داستانها به آیات قبل، که درباره معاد بحث می کرد، این است که خدا مدبر امور بندگان خویش است، ولی از آنجایی که بندگان او در دنیا فرو رفته در انواع نعمتهای مادی هستند، لذا معلوم نمی شود که کدام یک شکر منعم خود را بجا آوردند، و کدام یک کفران نمودند، و چون در نشانه دنیا امتیازی بین این دو طائفه نیست، پس باید حتما نشانه دیگر باشد، تا در آنجا کفور از شکور ممتاز گردد

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أُوبَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لُ الْخَدِيدِ

کلمه ((فضل)) به معنای عطیه است. و کلمه ((اوبی)) ((امر از مصدر تاویب است، و ((تاویب)) ((از ماده)) ((اوب)) - برگشتن)) ((به معنی ترجیع است و در این جا به معنای چهچه صوت در تسبیح نمودن است، به دلیل اینکه در جای دیگر فرموده: ((انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق والطير محشوره كل له اواب)) ((ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۶

کوهها و مرغان به امر خدا مسخر داود(ع) بودند

کلمه ((طیر)) عطف بر محل جبال است، چون کلمه جبال که در ظاهر مخاطب و منادی است، و به همین جهت به صدای پیش خواننده می شود، در واقع مفعول تسخیری است که با همین خطاب صورت گرفته است، و معنای جمله در واقع این است که ما با

خطاب خود جبال و طیر را مسخر او کردیم ، و معلوم است که در این معنا جبال و طیر مفعول تسخیرند، باری اگر چه جبال را به خاطر حرف ندا با صدای پیش می خوانیم طیر را با صدای بالا می خوانیم ، چون عطف است بر واقع جبال ، که آن نیز منصوب است

از همین جا روشن می شود، بطلان قول بعضی از مفسرین که گفته اند: کلمه ((اوب)) (به معنای سیر، است . بعضی از مفسرین آیه را چنین معنا کرده اند که : خداوند کوهها را برای داوود مسخر کرده بود، که هر جا او می رود آنها نیز با او بروند و ما گفتیم که : کلمه ((اوب)) (به معنای برگشتن است ، و مراد این است که چون داوود تسیح می گفت ، کوهها و مرغان با وی هم آواز می شدند، نه اینکه با او به راه می افتادند

((یا جبال اوبی معه و الطیر)) - این جمله بیان فضلی است که خدا به داوود داد، و در این جمله خطابی که به کوهها و مرغان شده - که به آن خطاب مسخر شدند - در جای تسخیر قرار گرفته ، و بیان می کند: عطیه ای که ما به داوود دادیم این بود که با چنین خطابی کوهها و مرغان را مسخر وی کردیم ، و این گونه تعبیر از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است ، و معنایش این است که ما کوهها را مسخر او کردیم ، تا با او هم آواز شوند، و مرغان را نیز این آن معنایی است که از تسخیر جبال و طیر برای داوود به دست می آید، همچنان که آیه ۱۹ سوره ص که در بالا نقل شده نیز به آن اشاره می کند

((و الناله الحدید)) - یعنی ما آهن را با همه صلابت و سختی اش برای او نرم کردیم

أَنْ أَعْمَلَ سَبْعَتٍ وَقَدَّرَ فِي السُّرِّدِ ...

کلمه ((سابغات)) (جمع سابعه است ، که به معنای زره فراخ است . و کلمه ((سرد)) (به معنای بافتن زره است . و اینکه فرمود: ((قدر فی السرد - در بافتن زره تقدیری بگیر)) معنایش این است که حلقه های زره را اندازه گیری کن ، تا با هم مناسب شوند. و جمله ((ان اعمل...)) (یک نوع تفسیر است برای جمله ((و الناله الحدید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۷

((و اعملوا صالحا انی بما تعملون بصیر)) - معنای این جمله فی نفسه و از نظر خود جمله روشن است ، چون می فرماید: عمل صالح کنید، که من به آنچه می کنید بینا هستم ، ولی از نظر اینکه در سیاقی قرار دارد که می خواهد فضل را بیان کند، و نعمت هایی که به داوود داده بر شمارد، از این رو معنای امر به شکر را افاده می کند، گویا فرموده ((ما به داوود گفتیم : به شکرانه این نعمتها، تو و قومت باید عمل صالح کنید))

بیان موهبت های الهی به حضرت سلیمان (ع)

وَلَسَلِيمَ الرِّيحَ غَدُوَهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحَهَا شَهْرٌ ...

یعنی ما برای سلیمان باد را در شعاع یک ماه راهی که انسانها طی می کنند مسخر کردیم ، به طوری که مسیر ((غدو)) (یعنی از اول روز تا ظهر آن یک ماه باشد، و مسیر ((رواح)) (یعنی از ظهر تا به عصرش نیز یک ماه باشد، و در نتیجه از صبح تا به غروب دو ماه مسافت را طی کند

((و اسلنا له عین القطر)) - کلمه ((اسلنا)) (از مصدر اساله است که باب افعال از سیلان به معنای جریان است ، و کلمه ((قطر)) (به معنای مس است . و معنای جمله این است که ما معدن مس را مانند آب برای او روان و جاری کردیم

((و من الجن من يعمل بین یدیه باذن ربه)) - یعنی و جمعی از طایفه جن - چون بعدا فعل جمع به آنها نسبت داده ، می فرماید: ((يعملون له))، پس معلوم می شود جمعی از جن بوده اند - که نزد او و به اذن پروردگار او کار می کردند، چون خدا آنها را مسخر وی کرده بود. ((و من یزغ عن امرنا)) - یعنی و هر یک که از امر ما منحرف می شدند، و اطاعت سلیمان نمی کردند، ((نذقه من عذاب السعیر)) (از عذاب آتش به وی می چشاندیم . از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از عذاب سعیر عذاب آتش دنیا بوده ، نه آخرت ، و از ظاهر الفاظ آیه بر می آید که : همه طوایف جن مسخر وی نبوده اند، بلکه بعضی از جن مسخرش بوده اند

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَ تَمَثِيلٍ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَةٍ ...

کلمه ((محارِب)) جمع محراب است ، که به معنای نماز گاه و محل عبادت است . کلمه ((تمثیل)) جمع تمثال است ، که به معنای مجسمه از هر چیز است و کلمه ((جفان)) جمع جفنه است ، که به معنای کاسه طعام است ، و کلمه ((جواب - جوابی)) جمع جایبه است ، که به معنای حوضی است که آب در آن جمع شود ، و کلمه ((قدور)) جمع قدر است ، که به معنای دیگک طعام است ، و ((راسیات)) به معنای ثابت و پا بر جا است . منظور این است که دیگهایی که جن برای سلیمان درست می کرده اند ، به قدری بزرگ بوده اند که قابل نقل و انتقال نبوده ، و هر یک در جای خود ثابت بوده است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۸

((اعملوا آل داود شکر)) - این جمله خطاب به سلیمان ، و سایر افراد دودمان داوود است که با سلیمان بودند ، به ایشان می فرماید خدا را بندگی کنند ، تا شکر او را به جای آورده باشند . ((و قلیل من عبادی الشکور)) این جمله یا می خواهد مقام شاکران را بالا ببرد ، و بفرماید کسانی که خدا را همواره شکر بگویند ، اندکند تنها افراد انگشت شمار و معدودی از آنان چنینند ، و یا می خواهد حکم قبلی را تعلیل کند ، و بفرماید: این که به شما آل داوود گفتیم شکر بگذارید ، برای این است که خواستیم عده شکرگزاران زیاد شوند ، چون شکرگزاران ، خیلی کم هستند پس عده آنها را زیاد کنید

اشاره به مرگ سلیمان (ع) در حالی که به عصای خود تکیه داده بود

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ

مراد از ((دابه الارض)) - به طوری که در روایت آمده - حشره معروف به موریانه است ، که چوبها و پارچه ها را می خورد ، و مراد از ((منسأه)) عصا است ، و اینکه فرموده : ((فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين)) کلمه ((خر)) از خور است ، که به معنای به خاک افتادن است

از سیاق استفاده می شود که سلیمان در حالی که تکیه به عصا داشته ، از دنیا رفته ، و کسی متوجه مردنش نشده ، و همچنان در حال تکیه به عصا بوده ، و از انس و جن کسی متوجه واقع مطلب نبوده ، تا آنکه خداوند موریانه ای را ماء مور می کند ، تا عصای سلیمان را بخورد ، و عصا از کمر بشکند ، و سلیمان به زمین بیفتد ، آن وقت مردم متوجه شدند ، که وی مرده است ، و جن به دست آورد و گفت ای کاش علم غیب می داشت ، چون اگر علم به غیب می داشت ، تا به امروز درباره مرگ سلیمان در اشتباه نمی ماند ، و این عذاب خوار کننده را بیهوده تحمل نمی کرد

داستان قوم ((سباء)) که متنعم بودند و کفران نمودند و هلاک و نابود گشتند

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ ...

مردم سبا قومی قدیمی از عرب بودند ، که در یمن زندگی می کردند ، و نام سبا - به طوری که گفته اند - : نام پدر بزرگ ایشان ، سبا پسر یشحب ، پسر یعرب پسر قحطان است ، و منظور از جمله ((عن یمن و شمال)) سمت راست و چپ آبادی ایشان است

((کلوا من رزق ربکم)) - در این جمله امر می کند رزق پروردگارتان را از این دو مزرعه بخورید ، و این کنایه است از اینکه این دو مزرعه از جهت حاصلخیزی تمامی اقتصاد آن مردم را اداره می کرده ، آنگاه بعد از امر به خوردن رزق ، امر به شکر پروردگار می کند ، که چنین نعمتی و رزقی مرحمت کرده ، و چنین سرزمینی به آنها داده ((بلده طیبه و رب غفور)) شهری پاکیزه و ملایم طبع ، و حاصلخیز ، و پروردگاری آمرزنده ، که بسیار می آمرزد ، و با یک گناه و دو گناه و ده گناه بنده خود را مواخذه نمی نماید

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۴۹

فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِم سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِنِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أُنثَلٍ وَ شَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ

کلمه ((عرم)) به معنای سد در مقابل رودخانه است ، که آب را حبس می کند . بعضی دیگر گفته اند: به معنای باران سیل زا می

باشد، بعضی دیگر به معنای دیگری گفته اند. و کلمه ((اکل)) - به دو ضمه - به معنای هر میوه ای است که برای انسان ماکول باشد. و کلمه ((خبط)) - به طوری که گفته اند - به معنای هر گیاهی است که کمی تلخ مره باشد، و هر چه بگذرد، تلخ تر شود. و کلمه ((اثل)) به معنای گیاه معروف طرفاء است و بعضی گفته اند شبیه طرفاء است ولی از آن بزرگتر است و بار و میوه ندارد، و کلمه ((سدر)) هم معنایش معروف است. و دو کلمه ((اثل)) و ((شیء)) عطف بر ((اکل)) هستند، نه عطف بر ((خبط))

و معنای آیه این است که: مردم سبا از شکر خدا و عبادت او که بدان ماء‌مور شده بودند، روی گردانیدند، و ما هم کیفرشان کردیم یعنی سیل عرم را فرستادیم تا همه شهر و باغات و مزارع آن را غرق کند، و به جای آن دو بهشت، دو سر زمین بگذارد، که طرفاء و گیاهان تلخ و بوته سدر از آن سر در آورد

ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نَجْزِي إِلَّا الْكُفُورَ

کلمه ((ذلک)) اشاره به مطلبی است که قبلا ذکر کرد، یعنی فرستادن سیل و تبدیل دو بهشت به دو سر زمین کذایی، و کلمه ((ذلک)) در تقدیر و در محل نصب است، تا مفعول دوم ((جزیناهم)) باشد، و تقدیر آن ((جزیناهم ذلک)) است. و به طوری که گفته اند - فرق است بین جزاء، و مجازات، چون مجازات تنها در شر استعمال می شود، ولی جزاء در خیر و شر هر دو استعمال می شود

و معنای آیه این است که ما به مردم سبا چون کافر شدند، و از شکر ما اعراض کردند، و یا در مقابل کفرشان این چنین جزاء دادیم و ما جزای بد نمی دهیم، مگر کسی را که بسیار کفران نعمت های ما کند

وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَرْيَاتِ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَهْرَةً ...

ضمیر ((بینهم)) به مردم سبaber می گردد، و سیاق کلام سیاق تکمیل داستان ایشان است، و جمله مورد بحث عطف است بر جمله ((کان لسبأ)) و مراد از قرائی که فرموده (در آن برکت نهادیم، قرای شام است، و مراد از اینکه فرموده: قرائی ظاهره بود، این است که نزدیک به هم و پشت سر هم قرار داشتند، به طوری که از این قریه آن قریه دیده می شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۰

((و قدرنا فیها السیر)) - یعنی سیر در آن قراء را به نسبتی متناسب قرار دادیم، نه مختلف، به طوری که نسبت مسافت بین اولی و دومی، برابر بود با نسبت مسافتی که بین دومی و سومی بود، ((سیروا فیها لیالی و ایاما آمین)) در این جمله کلمه قول در تقدیر است، و تقدیر آن ((قلنا سیروا...)) است، یعنی و به ایشان گفتیم که: در این قریه ها سیر کنید، در حالی که ایمن باشید، اگر خواستید در روز گردش کنید، و اگر خواستید در شب، و خلاصه معنا، این است که آن چنان امنیت در این قراء برقرار کردیم، که سیر شب و روز در آنها فرقی نداشت، هر وقت می خواستند می توانستند

با آرامش خاطر به سیر پردازند

قوم سبا خود پیشنهاد عذاب می دهند!

فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ...

یعنی ما این نعمتها را در اختیار آنان قرار دادیم، میوه های فراوان، و نزدیکی قریه ها به یکدیگر و امنیت راهها و آسانی سیر و فراخی زندگی، از زیادی نعمت ملول شده، و به تنگ آمدند و گفتند: پروردگارا بین سفرهای ما دوری بینداز، یعنی سفرهایمان را طولانی کن، تا مسافتهای دور برویم، و بار سفر دور ببندیم، بیابانها و بادیه ها بیماییم، و این کفران و طغیانی بود از ایشان، همان طور که بنی اسرائیل کفران و طغیان کرده، از من و سلوی به ستوه آمدند، و تقاضای سیر و پیاز کردند

کوتاه سخن اینکه خداوند نعمت را بر آنان تمام کرد، هم در سفر که سفرهایشان را کوتاه و راههایشان را امن و نعمت را فراوان کرد، و هم در حضر، و انتظار داشت که شکر نعمتهایش را به جا آورند، ولی آنان کفران نعمت کردند، هم در سفر، و هم در



حضر، خداوند هم در عذابی که خودشان خواستند شتاب نمود، شهرها و دیارشان را خراب، و جمعشان را پراکنده ساخت و بنابراین جمله ((ربنا باعد بین اسفارنا)) پیشنهاد عذابی بود، که خود آنان کردند، البته پیشنهاد ضمنی، چون معنای کلامشان مستلزم همین بود که شهرها و دیارشان ویران گردید. ((و ظلموا انفسهم)) و با ارتکاب گناهان به خود ستم کردند

فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرْقُئُهُمْ كُلٌّ مُمَرَّقٌ

یعنی ما عینی و اثری از آنان باقی نگذاشتیم، و جز داستان‌ها چیزی از ایشان باقی نگذاشتیم. اسمایی شدند، بدون مسمی، و جز در وهم متوهم، و خیال متخیل، و جودی برایشان نماند، نه دیگر شهر سبائی ماند و نه قرائی و نه مردمی از آنان فقط سخنی و حکایتی از ایشان به جای ماند، و حتی اجزای وجودشان را هم متفرق کردیم، به طوری که دو جزء از اجزای آنان متصل به هم باقی نماند، تکه‌های خرد و کلانشان از هم جدا شد، و بعد از آنکه مجتمعی نیرومند و دارای شوکت بودند، غباری شدند، که حتی شبیحی هم از ایشان نماند، و برای نسلهای بعدی ضرب المثل شدند، که هر موجود نابود شده و تار و پود از دست داده را به آنان تشبیه کنند، و بگویند: ((تفرقوا ایادی سبا - آن چنان متلاشی شدند که نعمت و قدرهای مردم شهر سبا شد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۱

((ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور)) - یعنی در این داستانها که از قوم سبا نقل کردیم، اندرزها و آیت‌ها است، برای هر کسی که در راه خدا صبر بسیار داشته باشد، و شکرش در برابر نعمتهای بی شمار خدا نیز زیاد باشد، و از شنیدن و خواندن این آیات استدلال کند بر اینکه بر انسان واجب است که پروردگار خود را از در شکر عبادت کند، و نیز بر اینکه در ماورای این زندگی، روز بعثی هست، که در آن روز زنده می‌شود و به خاطر اعمالش مجازات می‌شود

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

یعنی ابلیس آرزو و پندار خود را درباره آنان محقق کرد و به کرسی نشاند، و یا معنایش این است که شیطان ظنی و پنداری که درباره آنان داشت، محقق یافت، چون شیطان درباره تمامی ابنای بشر این آرزو و این پندار را دارد که همگی آنان را گمراه کند، چون خودش گفته: ((لاغوینهم اجمعین - همه ایشان را گمراه می‌کنم))، و نیز گفته ((ولا ضلنهم)) و باز وعده داد که ((ولا تجد اکثرهم شاکرین - و اکثر آنان از شکرگزاران نباشند)). ((فاتبعوه الا فریقا من المومنین)) این جمله بیان همان صدق ظن است و از اینجا معلوم می‌شود که ضمیر جمع در کلمه ((علیهم))، در این جمله، و همچنین در آیه بعدی، به عموم مردم بر می‌گردد، نه تنها به قوم سبا، هر چند که آیه شریفه به خصوص آنان منطبق است

وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ

پیروی از شیطان اختیاری بوده و معیاری برای تمیز مؤمن به آخرت از شاک در آن است

از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از این آیه این است که شیطان ایشان را مجبور به گمراهی نکرد، که به اجبار او را پیروی کنند تا در نتیجه معذور باشند، بلکه خود آنان به سوء اختیارشان شیطان را پیروی کردند، و این خودشان بودند که پیروی او را اختیار نموده، او هم بر آنان مسلط گردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۲

نه اینکه اول او بر ایشان مسلط شده، و آنان به حکم اجبار پیرویش کرده باشند. همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین)) و نیز از ابلیس حکایت کرده که در قیامت می‌گوید: ((و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلو مونی و لوموا انفسکم))

و منشا پیرویشان از شیطان شکی است که درباره مساله آخرت دارند، و آثارش که همان پیروی شیطان است ظاهر می‌شود. پس اینکه خدای تعالی به ابلیس اجازه داد تا به این مقدار، یعنی به مقداری که پای جبر در کار نیاید، بر ابنای بشر مسلط شود، برای همین بود که اهل شک از اهل ایمان متمایز و جدا شوند، و معلومشان شود چه کسی به روز جزا ایمان دارد، و چه کسی ندارد، و

این باعث سلب مسوولیتشان در پیروی شیطان نمی شود، چون اگر پیروی کردند به اختیار خود کردند، نه به اجبار کسی پس اینکه کلمه ((من)) بر سر سلطان آورد، و فرمود: ((و ما کان له علیهم من سلطان)) برای این است که تمامی سلطانها را سلب کند. ((الا- لنعلم)) منظور از این علم، رفع جهل نیست، که بگویی در خدا مجال است، بلکه منظور متمایز کردن است و معنایش این است که: ((این کار را کردیم تا فلاذن و بهمان را از هم جدا کنیم)). ((الا لنعلم من یومن بالآخره ممن هو منها فی شک)) - شاهد این که گفتیم جمله ((نعلم)) به معنای ((تمییز)) است، کلمه ((ممن - از کسی که)) می باشد، چون اگر ((نعلم)) به معنای علم متعارف بود، احتیاج به این کلمه نبود، و چون آورده معنایش این است که: ((مگر آنکه مشخص و جدا کنیم، کسی را که ایمان به آخرت دارد، از کسی که از آن در شک است))

و این جمله استثناء از سلطان ابلیس بر بندگان، و پیروی اختیاری آنان از وی است، می فرماید: ((ابلیس بر بندگان سلطنت نداشته، مگر سلطنت از طریق پیروی اختیاری))، چیزی که هست، مستثنی یعنی (سلطنت از طریق پیروی اختیاری) از جمله برداشته شده، و در جایش غرض حاصل از آن نهاده شده، و آن ((تمییز فلان از بهمان است))

و اگر در آیه مورد بحث ایمان و شک هر دو مقید به قید آخرت شده، برای این است که تنها جلوگیری آدمی از نافرمانی خدا، و تنها وادارنده اش به اطاعت او، ایمان به آخرت است، نه ایمان به خدا و رسول جدای از ایمان به آخرت، همچنان که خود خدای سبحان در جای دیگر فرموده: ((ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۳)

((و ربك علی کل شیء حفیظ)) - یعنی خدا درباره هر چیزی علمی دارد که معلومش به خاطر فراموشی و یا سهو و یا غیر ذلک از دستش نمی رود، و فوت نمی شود، و این تحذیر و تهدیدی است از کفران و معصیت، و اندازی است برای اهل کفر و معصیت بحث روایتی (روایتی در باره مواهب خداوند به داوود و سلیمان (علیه السلام) و داستانقوم سباء)

در کتاب کمال الدین به سند خود از هشام بن سالم، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در ضمن حدیثی که راجع به داستان داوود (علیه السلام) است، فرموده: داوود روزی از خانه بیرون شد تا زبور بخواند، و آن جناب هر وقت زبور می خواند هیچ کوهی و سنگی و مرغی نمی ماند، مگر آنکه او را پاسخ می گفت، و گفته او را دو باره تکرار می کرد

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((ان اعمال سابعات)) روایت کرده که امام فرموده معنایش این است که به داوود گفتیم: زره بافی کن. ((و قدر فی السرد)) فرموده: یعنی میخ ها (سیم ها) ی آن را به یک اندازه ببر (تا وقتی حلقه اش می کنی حلقه ها هم قد باشند)، ((و لسلیمان الریح غدوها شهر و رواحها شهر)) فرمود: باد، تخت سلیمان را حمل می کرد، و آن را صبح تا مسافت یک ماه راه می برد، و عصر نیز تا مسافت یک ماه

و در کافی به سند خود از داوود بن حصین، و نیز از ابان بن عثمان، از فضل ابی العباس روایت کرده که گفت: به ابی جعفر عرض کردم: منظور از تمثال در آیه ((یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثل و جفان کالجواب)) چیست؟ آیا مجسمه زنان و مردان است؟ فرمود: نه، منظور تماثل مردان و زنان نیست، بلکه تمثال درخت و امثال آن است

و در همان کتاب از بعضی از علمای شیعه آمده که او بدون ذکر سند از هشام بن حکم روایت کرده، که گفت: حضرت ابوالحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به من فرمود: ای هشام! خداوند اقلیت بشر را مدح کرده، که فرموده: ((و للیل من عبادی الشکور)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۴)

مؤلف: این معنا در عده ای روایات دیگر نیز آمده، و با یکی از دو معنایی که در تفسیر آیه گفته شد منطبق است و در کتاب علل به سند خود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سلیمان بن داوود به جن دستور داد تا قبه ای از شیشه برایش بسازند، روزی در بینی که در آن قبه تکیه به عصای خود داده بود، و به لشکر جن خود تماشا می کرد، که

چطور او را نگاه می کنند، که ناگهان نظرش از لشکریان به سویی دیگر افتاد، مردی را دید که در قبه اوست، پرسید: تو کیستی؟ گفت: من آنم که نه رشوه می پذیرم، و نه از ملوک پروایی دارم، من ملک الموتم، پس او را قبض روح کرد، در حالی که همچنان سر پا ایستاده، و تکیه به عصای خود داشت، و جن او را تماشا می کردند

آنگاه فرمود: یک سال تمام برای او کار کردند، به گمان اینکه او زنده است، تا آنکه خدای عز و جل حشره موربانه را مأمور کرد، تا عصای او را خورد، همین که سلیمان به زمین افتاد، آن وقت جن فهمیدند که اگر غیب می دانستند، یک سال تمام بیهوده در عذابی خوار کننده نمی ماندند، (تا آخر حدیث)

مؤلف: در اینکه بعد از مرگ یک سال تکیه به عصا باقی ماند، روایات دیگری از شیعه و سنی آمده است

و در مجمع البیان در حدیثی از فروه بن مسیک آمده، که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم: سبا مرد بوده یا زن؟ فرمود مردی از عرب بود که ده فرزند داشت، که شش تن از آنان تیامن کردند، (یعنی در یمن سکونت نمودند)، و چهار تن دیگر تشاوم کردند، (یعنی در سرزمین شام منزل گزیدند)، اما آن شش نفر که در یمن منزل کردند، ازد، کننده، مذحج، اشعرون، انمار، و حمیر بودند، در این جا مردی پرسید انمار چیست؟ فرمود: قومی بودند که خثعم و بجیله از ایشان اند، و اما آن چهارتنی که در شام منزل گزیدند، عامله، خدام، لحم، و غسان بودند

مؤلف: این روایت را الدر المنتور هم از عده ای از صاحبان جوامع و سنن از آن جناب روایت کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۵

و در کافی به سند خود از سدید روایت کرده که گفت: مردی از امام صادق (علیه السلام) از این کلام خدای عز و جل پرسید که می فرماید: ((قالوا ربنا باعد بین اسفارنا و ظلموا انفسهم...)) (حضرتش در پاسخ فرمود: اینان قومی بودند که آبادیهای پشت سر هم داشتند، به طوری که از این آبادی، آن آبادی را می دیدند، نه‌های روان، و اموال فراوان داشتند، و نعمت های خدای عز و جل را کفران نموده، عافیتی که خدا به ایشان داده بود تغییر دادند، خدا هم نعمت های خود را تغییر داد، چون خدا نعمتی را که به قومی می دهد تغییر نمی دهد، تا آنکه خود آن قوم وضع خود را تغییر دهند، پس سیل عرم را به سویشان سرازیر کرد، و آبادیهایشان را از هم پاشاند، و دیارشان را ویران ساخت، و اموالشان را از بین برد، و باغاتی را که داشتند به دو سرزمین مبدل کرد، که جز خوردنیهای تلخ، و بوته های اثل، و مختصری سدر، چیزی نداشت، آن گاه خدای تعالی فرمود: ((ذلک جزیناهم بما کفروا و هل نجازی الا الکفور))

مؤلف: در عده ای روایات وارد شده که آن قریه ها که خدا برکت در آنها نهاده، اهل بیت رسول خدایند (صلی الله علیه و آله و سلم) و آن قریه ها که پشت سر هم قرار دارند، واسطه های بین اهل بیت و مردمند، یعنی علمایی که احادیث اهل بیت و غیر از ایشان را در سینه خود حمل می کنند، و این روایات متعرض باطن قرآن است، نه تفسیر آن سبا

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۶ آیات ۲۲ - ۳۰، سوره سباء

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ (۲۲) وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (۲۳) \* قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۴) قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۲۵) قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ (۲۶) قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۲۷) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا - كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۲۸) وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۹) قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَجِزُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ (۳۰)

ترجمه آیات

بگو: آن خدایان را که به جای خدا معبود خود پنداشته اید بخوانید، (آن وقت خواهید دید که) مالک حتی یک ذره در همه آسمانها و زمین نیستند، و در هیچ چیز شریک خدا نبوده، و احدی از آنها پشتیبان وی نیستند (۲۲) و نزد خدا شفاعت سودی ندارد، مگر از کسی که به وی اجازه آن داده شود دلهایشان زایل شود، آن وقت می پرسند: پروردگار شما چه گفت؟ می گویند: حق گفت، و او بلند مرتبه و والاست (۲۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۷

بگو: چه کسی شما را از آسمانها و زمین روزی می دهد؟ و خودت پاسخ بده: خدا، و بگو: من و یا شما بر طریق هدایت و یا در ضلالتی آشکاریم (۲۴) بگو: اگر ما مجرم باشیم شما مسوول جرم ما نیستید، و اگر شما مجرم باشید، ما از آنچه شما می کنید بازخواست نمی شویم (۲۵) بگو: پروردگار ما بین ما و شما جمع نموده، سپس به حق در بین ما داوری می کند، و او جدا کننده حق و باطل به دانایی است (۲۶) بگو به من نشان دهید آن خدایان موهومی که به خدا ملحق کرده و شرکای او پنداشتید، ابداء، نمی توانید نشان دهید، بلکه خدا عزیز و حکیم است (۲۷) ما تو را نفرستادیم مگر برای اینکه از خطا و گناه بازمانداری، و نیز نویدبخش و بیم رسان باشی، و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۲۸) و می گویند: این وعده چه وقت است اگر راست می گویند؟ (۲۹) بگو میعاد شما روزی معین است، که نه ساعتی آن را می توانید تاخیر بیندازید، و نه جلو (۳۰)

بیان آیات

این آیات بیانگر مساله توحید است، و پیرامون آن احتجاج می کند

ابطال الوهیت آلهه مشرکین با استدلال به اینکه آنها دعای کسی را اجابت نمی کنند

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ...

رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند: باز بر ابطال الوهیت آلهه آنان احتجاج و استدلال کند. به اینکه اینها قدرت ندارند دعای کسی را مستجاب کنند، و بنابراین معنای جمله ((قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله)) این است که به ایشان بگو: آن خدایانی را که پنداشته اید به جای خدا معبود شما کنید، بخوانید. و بنابر این، دو مفعول کلمه ((زعمتم)) حذف شده، چون سیاق بر آن دو دلالت داشته، (و تقدیر آن پنداشتید آنها را که معبود می باشند) و منظور از خواندن آنها حاجت خواستن از آنها است

و جمله ((لا- یملکون مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض)) (در جای جواب قرار گرفته، گویا شخصی پرسیده: اگر مشرکین خدایان خود را بخوانند، چه می شود؟ فرموده: هیچ حاجتی از ایشان را استجابت نمی کنند، چون مالک حتی سنگینی و وزن یک ذره در همه آسمانها و زمین نیستند، و اگر مالک بودند، به همان مقدار می توانستند استجابت کنند، و ربوبیت و الوهیت تمام نمی شود، مگر به مالک بودن رب و اله حوائج آدمی را، باید خود معبود و اله مالک حاجت آدمی باشد، تا آن را به آدمی بدهد، و تملیک آدمی کند، و به آدمی انعام کند، و در مقابل مستحق عبادت و شکر نعمت شود، و آدمی او را عبادت کند، تا ادای شکرش کرده باشد، و اما وقتی مالک کوچکترین حاجت آدمی نباشد، پس نه رب می تواند باشد، و نه اله ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۸

((و ما لهم فیهما من شرک)) - ملکی که در جمله قبلی نفی شد، و فرمود: بتها مالک چیزی نیستند، ملک مطلق است، که بر همه موجودات منبسط و گسترده است، و ملکی که در جمله مورد بحث نفی شده ملک محدود و جزئی است، که گسترده بر بعضی موجودات است، نه ملک کلی، که به دو قسم مشاع و مفروز تقسیم می شود

و لیکن مشرکین، عالم را ملک مشترک و مشاع بین خدا و ارباب خود نمی دانستند، بلکه می گفتند: ملک هر ناحیه عالم مال یکی از خدایان است، و اما خدای سبحان مالک مالک ها، و رب ارباب و آلهه است

بنابراین واجب می شود که این آلهه که از نظر آنان مالک همه عالمند، بتوانند دعای دعا کننده خود را مستجاب کنند، و از اینکه

می بینیم مستجاب نمی کنند، پس می فهمیم که مالک نیستند، و در نتیجه ربوبیت و الوهیتی هم ندارند ((و ما له منهم من ظهیر)) - به حکم جمله قبلی آلهه در آسمانها و زمین شرکتی با خدا نداشتند، و به حکم این جمله، خدا از بین این آلهه، یاور و معینی ندارد، چون هیچ موردی فرض نمی شود که خدا خودش به تنهایی از اداره آن عاجز بماند، و از همه آلهه یا از بعضی از آنها کمک و یاری بخواهد، چون اگر آلهه به این مقدار هم در عالم موثر بودند، که خدا را در تدبیر یاری کنند، باز می توانستند دعای دعا کننده خود را در اموری که یاورند مستجاب کنند، و چون می بینیم به هیچ وجه نمی توانند دعای خواننده خود را مستجاب کنند، می فهمیم که نه تنها مالک نیستند، بلکه کمک کار خدا هم نیستند

پس از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که: احتجاج آیه بر نفی مالک از راه مستجاب نکردن دعای دعا کنندگان در همه صورتهای سه گانه جریان دارد، یعنی صورتی که آلهه خود مالک آسمانها و زمین باشند، و ملکشان مطلق باشد، و صورتی که در مالکیت آسمانها و زمین با خدا شریک باشند، یعنی ملکشان مطلق نباشد، و صورتی که اصلا مالک نباشند، ولی ظهیر و یاور خدا باشند. مشرک درباره آلهه خود هر یک از این سه صورت را قائل باشد، آیه شریفه آن را ابطال می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۵۹

توضیح معنای اینکه فرمود: ((و لا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له ))

و لا تَنفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أُذِنَ لَهُ

مشرکین درباره آلهه خود قائل به شفاعت بودند، همچنان که خدای تعالی عقیده آنان را در آیه ((هولاء شفعاونا عندالله)) حکایت نموده است، و منظورشان از شفاعت، شفاعت در روز قیامت که قرآن آن را اثبات کرده، نبوده، چون به طور کلی مشرک اعتقاد به قیامت ندارد، بلکه مراد آنان شفاعت آلهه در دنیا بوده، که برای بر آورده شدن حوائج دنیایی، پرستندگان خود را نزد خدا شفاعت می کردند، و به این وسیله سعادت دنیایی آنان را تامین، و اصلاح امورشان می کردند

آیه شریفه این را نیز باطل نموده، می فرماید: آلهه، مخلوق و مملوک خدایند. آن هم مملوک از هر جهت. پس از پیش خود مالک شفاعتی نیستند، و چنین نیست که در این اثر مستقل از خدا باشند، مگر آنکه خدا چنین اجازه ای به آنها داده باشد، و چنین قدرتی را تملیک آنها کرده باشد. پس اصل شفاعت آلهه به فرضی هم که شفاعت داشته باشند با اذن خدا است

((الا لمن اذن له)) - احتمال دارد حرف ((لام)) در کلمه ((لمن)) لام ملک باشد، و مراد از ((من اذن له)) ملائکه باشد، و معنی این باشد که: شفاعت فایده ای ندارد، مگر آنکه خداوند شفاعت را به شافع داده باشد، و به اذن او شفاعت کند. احتمال هم دارد لام مزبور لام تعلیل باشد، و آن وقت مراد از ((من اذن له)) صاحب حاجت بوده، و معنا چنین باشد: ((شفاعت سودی نمی دهد، مگر برای آن صاحب حاجتی که خدا به شافع اجازه شفاعت در کار آنان داده باشد)). در تفسیر کشاف گفته: این احتمال یعنی احتمال دوم و وجه لطیفی است، و آیه را باید همینطور معنا کرد

از نظر ما نیز همین احتمال متعین است، برای اینکه ملائکه - به طوری که از کلام خدای تعالی بر می آید - واسطه هایی هستند برای انفاذ و اجرای اوامر الهی، چون می فرماید: ((لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)) و نیز می فرماید: ((جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه)) و وساطت نامبرده خود نوعی از شفاعت است، که بیانش در جلد اول این کتاب گذشت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۰

و بنابراین ملائکه همه شان شفیع هستند، اما نه در هر امری، و برای هر کسی، بلکه در اموری که خدا اجازه داده باشد، و برای کسانی که باز خدا اجازه داده باشد، بنابر این اگر در آیه مورد بحث شفاعت را جز در صورت اذن نفی کرده، این نفی، با شفاعت صاحبان حاجت مناسب است، نه با شفیعان چون گفتیم شفیعان همیشه شفیع هستند، و هیچ وقت خالی از شفاعت نیستند، این صاحبان حاجتند که گاهی شفیعان اجازه شفاعت در حاجت آنان پیدا می کنند، و گاهی پیدا نمی کنند، پس آیه مورد بحث در

معنای آیه ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)) است، نه در معنای آیه: ((ما من شفیع الا من بعد اذنه))

حکایت تذلل و خشیت ملائکه در مقابل خداوند

حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ

کلمه ((فزِع)) ماضی مجهول از تفزيع است، و تفزيع به معنای از بین بردن فزع، و وحشت از دلهاست، و ضمیرهای جمع که در آیه است - به طوری که از سیاق بر می آید - به شفعا، یعنی ملائکه بر می گردد

و لازمه جمله ((حتی اذا فزع عن قلوبهم)) - با در نظر داشتن اینکه نتیجه و غایت است - این است که: چیزی در بین باشد که غایت و آخرش تفزيع قلوب و راحت شدن دلها باشد، و آن این است که دلها دچار فزع و اضطرابی ممتد، در انتظار امر خدای سبحان باشد، تا وقتی که با صدور امر خدا فزع دلها تمام شود

بنابراین آیه مورد بحث در معنای آیه ((و لله یسجد... و الملائکه و هم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یومرون)) خواهد بود، چون هم آیه مورد بحث و هم آیه سوره نحل هر دو برای ملائکه اثبات ترس و فزع می کنند و فزع به معنای تار و انقباض دل از ترس است، و مراد از سجده شان، سجده تذلل و ترسی است که از پروردگار و مافوق خود دارند

از همین جا روشن می شود، که مراد از فزع ملائکه، و برطرف شدن آن از ایشان، تذلل و احساس حقارتی است که دلهاشان را پر کرده، چون که خود را اسباب و شفعا، و وسیله اجرای امر الهی می دانند، و همواره دل واپسی این را دارند که اوامر الهی بر طبق آنچه صادر شده، و خواسته، عملی بشود، و بر طرف شدن فزع ملائکه به این است که اوامر الهی را تحویل گرفته، و مشغول انجام آن بشوند، به طوری که از سراپای وجودشان چیزی جز انجام امر خدا ظهور نکند، و بین خدا و انجام خواسته هایش، چیزی جز امرش واسطه نشده باشد، (دقت بفرمایید) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۱

و اگر فزع و تفزيع را به دلهای آنان نسبت داده، برای این است که دلالت کند بر اینکه آن چنان از خود بی خود، و از هر چیز دیگری منصرف هستند، که غیر از پروردگارشان به هیچ چیز دیگر توجه ندارند، و این بی توجهی همچنان ادامه دارد، تا وقتی که فزع دلشان به امر الهی برطرف شود، که البته بدون درنگ و بلافاصله برطرف می شود، و تخلف پذیر هم نیست، چون امر الهی تعطیل و تاخیر نمی پذیرد، همچنان که فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) (پس نظر به این معنا از آیه شریفه استفاده می شود، که ملائکه همچنان در فزع هستند، تا با صدور امر الهی فزعشان زایل شود

بیان اختلاف مراتب ملائکه و مقامات متفاوت آنها

((قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق)) - این جمله دلالت دارد بر اینکه ملائکه طوائفی مختلف و بسیارند، که بعضی از بعضی دیگر از امر الهی بعد از صدور آن و بعد از آنکه فزع از دلهای پرسش کنندگان زایل شده باشد، می پرسند که چه فرموده. و اگر طوائف مختلف نبوده باشند بعد از صدور امر الهی، و زایل شدن فزع از دلها، باید همه آن امر را فهمیده باشند، نه اینکه طایفه ای از طائفه دیگر پرسد، که خدای تعالی چه فرمود؟

از این جا معلوم می شود که زایل شدن فزع از دلها، و نزول امر الهی، نسبت به بعضی جلوتر انجام می شود، تا بعضی دیگر، و به همین جهت است آنهایی که بعد آرامش قلبی پیدا می کنند، از آنهایی که قبلا آرامش پیدا کرده اند، می پرسند: امر الهی چه بود، چون طبق قاعده باید مسوول قبل از سائل اطلاع پیدا کرده باشد

پس معلوم می شود همان طور که گفتیم ملائکه مراتب مختلف، و مقامات متفاوتی دارند، بعضی مافوق بعضی دیگرند، آنها که در مرتبه پایین ترند، امر الهی را از آنها که عالی ترند دریافت می کنند، البته بدون فاصله، و بدون تخلف، و این خود اطاعت طبقه پایین از طبقه بالا- است، همچنان که از دقت در آیه ((و ما منا الا له مقام معلوم))، و آیه ((ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم



امین (( که در وصف روح الامین است ، این اختلاف مراتب استفاده می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۲ پس در بین ملائکه ، بعضی مطاعند، و بعضی مطیعند، البته اطاعت مافوق اطاعت خدای سبحان است ، چون مافوق ایشان شانی و وظیفه ای جز رساندن امر الهی به مطیع و مادون خود ندارد، پس اطاعت مادون از مافوق ، در حقیقت همان اطاعت خدا است ممکن است این اختلاف مراتب از توصیف قول ، به حق نیز استفاده شود، چون می پرسند: ((پروردگار شما چه گفت ؟ می گویند حق گفت )) یعنی چیزی گفت که ثابت است ، و برای بطلان و تبدیل راهی به سوی آن نیست و چقدر لطیف است ختم شدن آیه به جمله ((و هو العلی الکبیر))، چون می رساند که ملائکه مکرمین ، و آنهایی که مافوق سایر ملائکه هستند، جز تلقی و دریافت سخن حق از خدا، و امتثال و اطاعت وی ، کاری و پستی ندارند، زیرا هر چند مافوق دیگرانند، اما آن مافوقی که خود این ملائکه نیز مادون اویند، و آن کبیری که همه چیز در برابرش صغیر است ، تنها و تنها خدا است پس از آیه کریمه مورد بحث ، این معنا به دست آمد که : ملائکه در دل‌هایشان دچار پریشانی و فرزند، و در ذاتشان آنچنان تذلل و خضوع هست ، که جز از پروردگارشان از هر چیز دیگر در غفلتند، تنها یادی که در دل‌های آنان است ، یاد خدا است ، و تنها کاری که می کنند، پروانه وار چرخیدن در پیرامون ساحت عظمت و کبریایی اوست و تنها انتظاری که دارند، صدور اوامر الهی است ، و این فرع دل‌هایشان همچنان هست ، تا اینکه با صدور امری از ناحیه خدا، فرع دل‌هایشان زایل شود، و نیز این معنا به دست آمد که : ملائکه طوائف مختلف ، و دارای مقامات متفاوت هستند، بعضی بالاتر، و بعضی پایین ترند، و هر طبقه ای واسطه رساندن امر خدا به مادون خویش است

پس ملائکه با اینکه شفعاء و اسبابی هستند که هر یک وساطت بین دو طبقه مافوق و مادون را دارند، در عین حال شفاعت و وساطت در هیچ حادثی از حوادث خلق و تدبیر نمی کنند، مگر به اذن خاص از پروردگارشان نخست امر نازل از پروردگارشان را دریافت می کنند، و سپس آن حادث را پدید می آورند، نه اینکه خود در امری از امور، و حادثی از حوادث مستقل از پروردگارشان باشند، و یا استبداد در رای داشته باشند، و کسی که وضعش چنین باشد، جز اطاعت پروردگارش چیزی دیگر نمی داند، و نمی فهمد، آن وقت چگونه خودش ربی و معبودی مستقل می شود؟! چطور ممکن است عطاء و منعی به دلخواه خود داشته باشد؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۳

اقوال دیگر در تفسیر و بیان مراد این آیه شریفه

در تفسیر این آیه اقوال دیگری نیز هست

اول اینکه ضمیر در ((قلوبهم)) و در ((قالوا)) ی دومی به مشرکین بر می گردد، نه به ملائکه ، و ضمیر ((قالوا)) ی اول ، به ملائکه بر گردد، و معنا چنین باشد: تا آنکه فرع از قلوب مشرکین زایل شود، آن وقت ملائکه به ایشان می گویند: پروردگارتان چه گفت ؟ مشرکین در پاسخ به ملائکه می گویند: هر چه گفت حق بود، و خلاصه اعتراف می کنند که اوامر خدا در دنیا همه حق بود، و ما به ناحق آن را انکار می کردیم

دوم اینکه ضمیر در ((قلوبهم)) به ملائکه بر گردد، و مراد این باشد که : ملائکه موکل بر اعمال بندگان ، وقتی اعمال را به آسمان می برند، غوغا و سر و صدایی دارند، ملائکه دیگر دچار فرع می شوند، که نکنند قیامت به پا شده ، از شدت فرع به سجده می افتند، تا آنکه فرع از دل‌هایشان زایل شود، و بفهمند که قیامت قیام نکرده ، آن وقت از آورندگان اعمال می پرسند: پروردگارتان چه گفت ؟ می گویند: حق گفت

سوم اینکه خدای تعالی وقتی رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) را بعد از فترت تا زمان مسیح مبعوث کرد، جبرئیل را برای آوردن وحی نازل کرد، و این اولین بار بود که بعد از چند صد سال گذشتن از زمان مسیح (علیه السلام) جبرئیل به زمین نازل می شد، لذا ملائکه خیال کردند که مقدمات قیامت قیامت فرا رسیده ، دچار فرع شدند، ناگزیر جبرئیل به هر آسمانی که می رسید، با

گزارش آنچه واقع شده، فزع از دل‌های ملائکه زایل می‌کرد، و ملائکه آن آسمان سرها بلند کرده، به یکدیگر می‌گفتند: پروردگارتان چه امری پدید آورده، می‌گفتند: حق، یعنی وحی

چهارم اینکه ضمیر مزبور به ملائکه برگردد، و مراد این باشد، که: خدای سبحان وقتی به بعضی از ملائکه وحی می‌فرستاد، آن ملک از شنیدن وحی دچار فزع می‌شد، و بی اختیار فریاد می‌کرد، و از عظمت آن آیت به سجده می‌افتاد، و چون فزع از دل‌ها می‌رفت، ملائکه از این ملک می‌پرسیدند: خدا چه چیز وحی کرده؟ می‌گفت حق را وحی کرده، و یا از یکدیگر می‌پرسیدند: خدا چه وحی کرده، و می‌فهمیدند آنچه وحی کرده مربوط به انسانها، و ساکنان زمین است، و مربوط به ایشان نیست ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۴

ولی خواننده عزیز بعد از تدبر و دقت در آیه شریفه، و بیانی که ما در تفسیر آن گفتیم، به خوبی به ضعف این اقوال متوجه می‌شود. و می‌داند که هیچ یک از آنها هر چند که در جای خود صحیح باشد، نمی‌تواند تفسیر آیه باشد احتجاج دیگری علیه مشرکین با پرسش از خود مشرکین درباره روزی دهنده آنان ((قل من یرزقکم من السموات و الارض قل الله...))

این آیه احتجاج دیگری است علیه مشرکین، از ناحیه رزق، که ملائکه عمده بت پرستی ایشان است، چون مشرکین در پرستش بت، این مستمسک را برای خود درست کرده بودند، که پرستش بت، مایه خوشنودی آلهه است، و وقتی از ما راضی شدند، رزق ما را توسعه می‌دهند، و در نتیجه سعادت‌مند می‌شویم، لذا رسول گرامی خود را دستور می‌دهد از ایشان پرسد: چه کسی از آسمان و زمین رزق ایشان را فراهم می‌کند؟ و خودش از این سوال پاسخ دهد: خدای سبحان رزق می‌دهد، چون رزق خودش مخلوقی از مخلوقات خدا است، و در نظر خود مشرکین هم جز خدا کسی خالق نیست، چیزی که هست مشرکین از اعتراف به این معتقد خود استنکاف می‌ورزیدند، با اینکه در دل به آن ایمان داشتند، به همین جهت بود که خدای سبحان دستور داد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از طرف ایشان پاسخ دهد. پس فرمود: ((قل الله - بگو خدا...))

((و انا او ایاکم لعلی هدی اوفی ضلال مبین)) - این جمله تتمه کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ماء‌مور شده بعد از القای حجت و وضوح حق در مساله الوهیت آن را با مشرکین در میان بگذارد، و اساس این کلام مبنی بر انصاف خواستن از خصم است، و مفادش این است که هر سخنی و اعتقادی یکی از دو حال را ممکن است داشته باشد: یا هدایت باشد و یا ضلالت، و دیگر شق سوم ندارد، نه نفی، و نه اثبات، نه ممکن است سخنی هیچ یک از آن دو نباشد، و نه ممکن است هر دو باشد. و ما و شما که دو اعتقاد مختلف داریم، ممکن نیست هر دوی ما در هدایت، و یا هر دو در ضلالت باشیم، و ناچار یکی از ما سخنش هدایت، و از دیگری ضلالت است، حالا یا سخن و اعتقاد ما هدایت، و از شما ضلالت است، و یا بعکس، از شما هدایت و از ما ضلالت است، حالا خودتان با نظر انصاف بنگرید، آیا این حجتی که من علیه شما اقامه کردم حق است؟ یا حجت شما، آن وقت خودتان گمراه را از راه یافته تشخیص دهید، و اذعان کنید کدام یک از ما محق و کدام مبطلیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۵

در اینجا سوالی است، و آن این است که چرا در دو جمله ((علی هدی)) و ((فی ضلال)) تعبیر مختلف شد، در اولی با کلمه ((علی))، و در دومی کلمه ((فی)) آمد، با اینکه می‌توانست در هر دو بفرماید: ((علی هدی او علی ضلال))؟ بعضی در پاسخ این سوال گفته‌اند: اختلاف تعبیر برای اشاره به این نکته بوده که مهتدی و راه یافته مثل کسی می‌ماند که بر بالای مناره قرار دارد، و راه و پایانش را می‌بیند، و می‌بیند که راه به سعادت او منتهی می‌شود، لذا فرمود: ((علی هدی - بر بالای هدایت است))، ولی گمراه از آنجا که فرو رفته در ظلمت است، حتی جای پای خود را نمی‌بیند، که کجا قدم بگذارد، تا چه رسد به اینکه منتهی الیه راه خود را ببیند، و بفهمد که چه وظیفه‌ای دارد، لذا در طرف ضلالت فرمود: ((او فی ضلال))

قل لا تسئلون عما اجرنا ولا نسئل عما تعملون

یعنی عمل و مخصوصا عمل شر و جرم از عامل خود به دیگری جاوز نمی کند، و عمل زشت کسی و بالش به غیر او نمی رسد. پس غیر او کسی از آن باز خواست نمی شود، و بنابر این، نه شما مسوول جرم مایید، و نه ما مسوول کارهای شمایم، بلکه خود شما مسوول کار خویشید

این جمله مقدمه و زمینه است برای آیه بعدی که متعرض مساله جمع و فتح است، چون دو طایفه وقتی از نظر عمل با هم مختلف شدند، یکی عمل خیر کرد، دیگری شر، واجب است که بین آنان فتحی پدید آید، یعنی این دو طایفه از هم متمایز شوند، تا جزای عمل هر طایفه به خود او برگردد، چه خیر و چه شر، چه سعادت و شقاوت، و آن کسی که چنین فتحی پدید می آورد، پروردگار متعال است

و اگر در آیه شریفه از عمل خود تعبیر به جرم، و از عمل مشرکین تعبیر به عمل کرد، و هر دو را جرم نخواند، و نفرمود: ((عما اجرنا و عما تجرمون)) برای این است که در مناظره رعایت ادب را کرده باشد

روز قیامت روز جمع و فتح است

قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ

از آنجایی که واجب است جزای عمل هر کسی از نیکوکاران و بدکاران به خود او برگردد، و لازمه این قاعده آن است که نخست هر دو طایفه یک جا جمع شده، و سپس بین آنان جدایی بیفتد، و هر یک در یکسو قرار گیرند، ناگزیر این کار جز از کسی که مدبر امور انسانهاست، بر نمی آید، و او پروردگار متعال است، لذا در این آیه به رسول خود دستور می دهد به ایشان تذکر دهد که: آن کسی که بین ما و شما جمع نموده، سپس محق را در یکسو، و مبطل را در سویی دیگر قرار می دهد، خدا است، پس همو رب هر دو طایفه است، و هر یک ربی جداگانه ندارند، و او است که فتاح علیم است. فتاح است، چون با خلقت و تدبیر، هر چیزی را از ماسوای آن جدا می کند، همچنان که فرموده: ((ان السموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما)) و هم علیم است، چون دانای به هر چیز است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۶

پس آیه مورد بحث دو چیز را اثبات می کند، یکی بعث و قیامت را، تا همه یک جا جمع شده، سپس هر طایفه ای در صنفی جداگانه قرار گیرند، نیکوکاران در صنفی و بدکاران در صنفی دیگر، و دوم انحصار این جدا سازی برای خدای تعالی، و این را از راه انحصار ربوبیت برای او اثبات می کند و از این طریق ربوبیت ارباب مشرکین را ابطال می نماید

کلمه ((فتاح)) یکی از اسماء حسناى خدا است، و ((فتح)) به معنای فاصله و جدایی انداختن بین دو چیز است، به منظور اثری که بر این جدایی مترتب می شود، مثلا- فتح باب، برای داخل شدن به این است که بین دو لنگه در جدایی بیندازیم، تا هر یک از دیگری جدا شده، و ما داخل خانه بشویم، و همچنین فتح بین دو چیز، جدایی انداختن بین آن دو است، تا از هم متمایز شوند، هم به ذات، و هم به صفات و هم به افعال

احتجاج دیگر: خدایان خود را به من نشان بدهید...

قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

در این آیه دستوری دیگر به رسول گرامی اش (صلی الله علیه و آله و سلم) می دهد، و آن این است که از مشرکین بپرسد و بخواهد خدایان خود را به وی نشان دهند تا آن جناب ببیند، آیا آن صفاتی که واجب است در یک خدا و معبود باشد، در خدایان ایشان هست یا نه؟ مثلا آیا استقلال در حیات دارند؟ و آیا علم و قدرت و سمع و بصر دارند؟ یا خیر، و معنای آیه این است که: به ایشان بگو: به من نشان دهید آن خدایانی که ملحق به خدا کردید، و شریک او پنداشتید

آنگاه خودش این تقاضا را رد نموده، و فرموده: ((کلا- نه)) (بتها شرکای خدا نیستند، چون مشرکین یا بتها را به عنوان معبود

خود به وی نشان می دهند که یک مشت سنگ و چوب ، و خالی از حیات و علم و قدرتند، و یا ارباب آن بتها را که ملائکه ، و غیر از ملائکه می باشد نشان می دهند، و می گویند: ما ملائکه را می پرستیم ، و بتها عنوان تمثیلی از آن ارباب دارند، که در این صورت هر چند خدایان ایشان خالی از حیات و علم و قدرت نیستند، و لیکن هر چه از صفات کمال دارند، خدای سبحان به ایشان افزای فرموده ، و خودشان در داشتن آن صفات ، استقلال ندارند، و حتی در کارهایشان که اثر آن صفات است ، مستقل نیستند، و با این حال دیگر آن استقلال در تدبیر که برای ارباب خود ادعا می کنند کجا است ! پس وجود واجبی با کمال بی منتهاش مانع از آن است که یکی از مخلوقاتش در یکی از صفاتش با او شریک شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۷

مگر آنکه بگویند: خدای تعالی آن آلهه را در بعضی از شوون خدایی یعنی در تدبیر خلق شرکت داده نه اینکه خودشان صلاحیت ذاتی داشته باشند، و اینهم با حکمت خدای تعالی منافات دارد

و به همین جهت در جمله ((بل هو الله العزيز الحكيم)) (به این جواب پاسخ داده ، و به این حجت اشاره فرموده ، چون عزت خدا عبارت است از منیع بودن جانب او، از اینکه متجاوزی به حریم کمال او تجاوز کند، بی انتها است ، و به هیچ حدی محدود نیست ، و این عزت مانع از آن است که کسی یا چیزی شریک در صفات کمال او از قبیل ربوبیت و الوهیت ذاتی ، بشود. پس کلمه ((عزیز)) شرکت شریک را که ناشی از صلاحیت ذاتی او باشد نفی می کند، و اما اینکه کسی بدون صلاحیت ذاتی ، بلکه به تملیک خدا شریک خدا شود، این هم از آنجایی که مستلزم اراده گزافی است ، منافی با حکمت خدا است ، و کلمه حکیم آن را نفی می کند

با این بیان روشن شد که آیه شریفه متضمن برهان و حجتی قاطع است . پس سزاوار است که در آن دقت بیشتری بفرمایید

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

معنای آیه : ((و ما ارسلنا الا کافه للناس...))

راغب در مفردات می گوید: کلمه ((کف)) (به معنای دست آدمی یعنی آن عضوی است که با آن دفع می کند و می گیرد، و ((کففته)) (معنایش این است که من میچ او را گرفتم ، وهم به این معنا است که من با دست خود او را دفع کردم ، و متعارف شده که دفع را به هر وسیله که باشد، هر چند با غیر کف باشد کف می گویند حتی به کسی هم که نابینا شده مکفوف می گویند، و در قرآن کریم آمده که : ((و ما ارسلناک الا کافه للناس)) (یعنی من تو را نفرستاده ام مگر برای اینکه جلوگیر مردم از گناه باشی ، که البته در این آیه حرف ((تاء)) در آخر ((کافه)) (تای مبالغه است ، نظیر تایی که در آخر کلمات راویه ، و علامه ، و نسابه ، در می آید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۸

مؤید گفتار وی این است که در آیه شریفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به دو صفت بشیر و نذیر توصیف فرموده ، و در نتیجه این دو کلمه دو حالند، که صفت ((کافه)) (را بیان می کنند

و چه بسا گفته شده که : تقدیر آیه ((و ما ارسلناک الا ارساله کافه للناس)) (بوده یعنی ما تو را ارسال نکردیم مگر ارسالی که برای کافه مردم باشد، ولی این تفسیر خالی از بعد نیست ، و بیهوده خود را به زحمت افکندن است

و اما اینکه کافه به معنای همگی و حال از کلمه ((ناس)) (باشد، و معنا این باشد که ما تو را نفرستادیم مگر برای همگی مردم ، صحیح نیست ، چون علمای ادب جایز نمی دانند حال از صاحب حال آنهم صاحب حالی که مجرور است مقدم بیفتد

تقریر برهانی که با بیان عمومیت رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر توحید و نفی الهه و شرکاء متضمن است و بدان که منطوق آیه هر چند درباره مساله نبوت است ، و در حقیقت از آیات قبل که راجع به توحید بود منتقل به مساله نبوت شده است ، و لیکن مدلول آن حجتی دیگر بر مساله توحید است ، چون رسالت از لوازم ربوبیت است ، که شانش تدبیر امور مردم در طریق سعادتشان ، و مسیرشان به سوی غایات وجودشان می باشد

پس عمومیت رسالت خاتم المرسلین ، که رسول اوست ، نه رسول غیر از او خود دلیل است بر اینکه ربوبیت نیز منحصر در اوست ، چون اگر غیر از او ربی دیگر بود، او هم به مقتضای ربوبیتش رسولی می فرستاد، و دیگر رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عمومی و برای همه نمی بود، و مردم با بودن او محتاج به رسول دیگر می شدند که از ناحیه آن رب دیگر بیاید، و این همان معنایی است که علی (علیه السلام) - به طوری که روایت شده - بدان اشاره نموده ، و فرموده : ((اگر برای پروردگار تو شریکی می بود، رسولان آن شریک نیز برای رساندن پیامهایش نزد شما می آمدند))

مؤید این معنا جمله ای است که در ذیل آیه آمده ، و فرموده : ((و لکن اکثر الناس لا يعلمون ))، چون اگر معنای آیه تنها همان بود که راغب در معنای کلمه ((کافه)) گفت چیزی نبود که اکثر مردم آن را فهمند، ولی دلالت انحصار رسالت در رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر انحصار ربوبیت در خدای عز اسمه ، چیزی است که اکثر مردم آن را نمی فهمند

بنابراین مفاد آیه این می شود: مشرکین نمی توانند شریکی برای خدا نشان دهند، در حالی که ما تو را نفرستادیم مگر بازدارنده جمیع مردم ، در حالی که بشیر و نذیر باشی و اگر برای مشرکین خدایانی دیگر بود، ما نمی توانستیم تو را به سوی همه مردم بفرستیم ، با اینکه عده ای بسیار از ایشان بندگان خدایی دیگرند - و خدا دانایتر است - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۶۹ و یقولون متی هذا الوعد ان کنتم صادقین

در این جمله از وقت جمع و فتح ، یعنی قیامت سوال شده ، و بنابراین آیه مورد بحث متصل است به آیه ما قبل ، که می فرمود: ((قل یجمع بیننا ربنا...))، و این خود یکی از شواهدی است بر معنایی که ما برای آیه و ((ما ارسلناک الا کافه للناس)) کردیم ، چون اگر معنا غیر از آن بود که ما گفتیم ، آیه مورد بحث و آیه بعدی اش دو تا جمله متعرضه می شدند، که بین آیه : ((و ما ارسلناک)) و آیات بعد که متعرض مساله نبوتند فاصله شده اند

قُلْ لَكُمْ مِيعَادٌ يَوْمَ لَا تَسْتَجِزُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَفِدُّونَ

دستوری است از خدای تعالی به رسول گرامی اش ، به اینکه پاسخشان دهد به اینکه : میعاد حتمی و معین دارند، که ممکن نیست تخلف بپذیرد، بلکه قطعاً واقع خواهد شد، به این معنا که خدا به آمدن آن وعده ای داده که خلف آن نمی کند، چیزی که هست وقت وقوع آن پوشیده است ، و کسی جز خود او از آن خبر ندارد

و اینکه بعضی مفسرین گفته اند: مراد از میعاد، روز مرگ است ، صحیح نیست ، چون مشرکین از روز مرگ سوال نکرده بودند، زیرا قبلاً هم وعده مرگ به ایشان نداده بود، تا بپرسند روز مرگ چه روزی است ، بلکه وعده جمع و فتح داده بود، که از خصائص معاد است ، نه روز مرگ

بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیه : ((حتی اذا فرغ عن قلوبهم...)) و آیه : ((و ما ارسلناک الا کافه للناس))

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) در ذیل آیه ((حتی اذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق و هو العلی الکبیر)) آمده که : فرمود چون اهل آسمانها از روز بعثت عیسی بن مریم تا روز بعثت محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ وحی نشنیده بودند، همین که خدای تعالی جبرئیل را به سوی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد، اهل آسمانها صوت وحی را شنیدند، که چون افتادن آهن بر روی سنگی صاف و محکم صدا کرد، پس همه تکان خوردند

و همین که از وحی فارغ شد جبرئیل نازل شد، به اهل هر آسمانی برخورد، پریشانی و فرح از دل های اهل آن آسمان زایل گشت ، آن وقت به خود آمده ، از یکدیگر پرسیدند: پروردگارتان چه می گفت ؟ و در پاسخ گفتند: خدا حق را گفت ، و او علی و کبیر است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۰

مؤلف : نظیر این روایت از طرق اهل سنت نقل شده که بعضی از آنها سندش تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هست ، و بعضی دیگر سندش موقوف است ، و همه اش ذکر نشده ، و به هر حال کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مصداقی از

مصادیق آیه است، ولی به هیچ وجه صلاحیت برای تفسیر آن ندارد

و در الدر المنثور از ابن مردویه، از ابن عباس و در مجمع البیان از ابن عباس، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: به من پنج چیز داده اند، که به احدی از انبیای قبل از من ندادند، اول اینکه من مبعوث شده ام به کافه مردم، چه سرخ پوست، و چه سیاه پوست، و اما سایر انبیاء هر یک مبعوث می شد به قوم خودش دوم اینکه خدای تعالی مرا به وسیله رعب و وحشت یاری فرمود، دشمن من از مسافت یک ماه راه از من مرعوب می شود، سوم اینکه غنیمت برای من حلال شد، چهارم اینکه تمام روی زمین برایم مسجد و هم طهور شد، پنجم اینکه به من شفاعت دادند، و من آن را برای متم در روز قیامت ذخیره کرده ام، و اتمم ان شاء الله اگر چیزی را شریک خدا نسازد، بدان نائل می شود

مؤلف: این معنا از ابن منذر، از ابی هریره، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز روایت شده

لیکن روایت مزبور معارض است با روایات بسیاری که می گویند: نوح (علیه السلام) نیز مبعوث بود برای رسالت به سوی تمام بشر، که در بعضی از آن روایات نام ابراهیم (علیه السلام) و در بعضی دیگر همه انبیای اولوا العزم نیز برده شده

و از سوی دیگر اینکه شفاعت را یکی از خصائص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دانست، مخالف است با روایات زیادی که برای سایر انبیاء هم شفاعت را اثبات می کند، خدای تعالی هم در قرآن شفاعت را خاص عموم کسانی دانسته که در دنیا شهید و گواه بر حق باشند، و فرموده: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون)) و قرآن کریم گواهی داده به اینکه حضرت عیسی (علیه السلام) از شهداء است، و فرموده: ((و یوم القیمه یکون علیهم شهیدا)) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۱

و روایات از طرق عامه و خاصه در عمومیت رسالت رسول اسلام بسیار است، و از ظاهر بسیاری از آن روایات بر می آید که کلمه ((کافه)) را در جمله: ((و ما ارسلناک الا کافه للناس)) حال از ((ناس)) گرفته، و حال را بر صاحب حال مقدم داشته، در حالی که علمای نحو در آن اختلاف دارند، بصری ها آن را جایز ندانسته، و کوفی ها جایز می دانند سبأ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۲

آیات ۳۱ - ۵۴، سوره سبأ

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلِ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ (۳۱) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا أ نَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مَجْرِمِينَ (۳۲) وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ الْإِلِّ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَلَ فِي آعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يَجْزُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۳۳) وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (۳۴) وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ (۳۵) قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۳۶) وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْعُرْفَةِ آمِنُونَ (۳۷) وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعْجِزِينَ أُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ (۳۸) قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۳۹) وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (۴۰) قَالُوا سَبَحْنَاكَ أَنْتَ وَإِنَّا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ (۴۱) فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ (۴۲)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۳

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصَدَّكُمْ عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُونَ أَبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِيَّاكُمْ مُفْتَرَىٰ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (۴۳) وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِّنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَّذِيرٍ (۴۴) وَكَذَّبَ الَّذِينَ



مِنْ قَبْلِهِمْ وَ مَا بَلَّغُوا مِعْشَارَ مَا ءَاتَيْنَهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (۴۵) \* قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمَكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا لِلَّهِ مُثْنَى وَ فَرَدَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (۴۶) قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۴۷) قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفِ بِالْحَقِّ عَلَمَ الْعُيُوبِ (۴۸) قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ مَا يُبَدِّلُ الْبَطْلَ وَ مَا يُعِيدُ (۴۹) قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضَلُّ عَلَى نَفْسِي وَ إِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ (۵۰) وَ لَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزَعُوا فَلَاحَ فَوْتٍ وَ أَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ (۵۱) وَ قَالُوا ءَأَمَّا بِهِ وَ أَنَّىٰ لَهُمُ التَّنَاطُوسُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ (۵۲) وَ قَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَ يَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ (۵۳) وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ (۵۴)

ترجمه آیات

کسانی که کافر شدند گفتند: هرگز به این قرآن، و به کتابهای آسمانی که فعلا هست ایمان نمی آوریم، و اگر ظالمان را در آن هنگام که نزد پروردگارشان ایستاده باشند ببینی، خواهی دید که با یکدیگر کشمکش نموده، جرم را به گردن یکدیگر می اندازند، کسانی که در دنیا ضعیف شمرده شدند، به کسانی که بزرگ منشی کردن د، می گویند: اگر شما نبودید ما از مومنان بودیم (۳۱) و کسانی که بزرگ منشی کردند، به آنانکه ضعیف شمرده شدند، می گویند: آیا ما شما را از هدایت بعد از آنکه در اختیارتان قرار گرفت جلوگیری کردیم؟ نه، بلکه خودتان مجرم بودید (۳۲) و آنهایی که ضعیف شمرده شدند، به کسانی که بزرگ منشی کردند، گفتند: بلکه نیرنگ شبانه روزی شما، ما را وادار به کفر نمود، برای اینکه شما ما را دستور می دادید به خدا کفر بورزیم، و برایش شریک بگیریم، (آن روز هم بر حسب طبیعتی که در دنیا کسب کرده بودند) پشیمانی خود را در وقت دیدن عذاب پنهان می کنند، و ما کننده و زنجیر به گردن کفار می گذاریم، آیا جز به آنچه که می کردند کیفر می شوند؟ (۳۳)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۴

ما به سوی هیچ قریه ای بیم رسان نفرستادیم، مگر آنکه عیاشهای آن قریه گفتند: ما به آنچه شما به تبلیغش مأمور شده اید کافریم (۳۴) و نیز گفتند: ما اموال و اولاد بیشتری داریم، و هرگز عذاب نمی شویم (۳۵) بگو این پروردگار من است، که روزی را برای هر کس بخواهد بسیار، و برای هر کس بخواهد اندک می سازد، و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۳۶) و اموال و اولاد شما چنان نیست که شما را نزد ما مقرب سازد، مگر کسی که ایمان آورد، و عمل صالح کند، که اینگونه افراد پاداشی دو برابر آنچه می کردند دارند، و در غرفه ها ایمنند (۳۷) و کسانی که در جلوگیری از آیات ما تلاش می کنند، و می خواهند ما را عاجز کنند، در عذاب احضار خواهند شد (۳۸) (باز هم بگو) که: این پروردگار من است که رزق را برای هر کس بخواهد وسعت داده، و برای هر کس بخواهد تنگ می گیرد، و آنچه که انفاق کنید او جایش را پر می کند، و او بهترین روزی دهندگان است (۳۹) و روزی که همگی را محشور می کند، و آن گاه به ملائکه می گویند: آیا اینان شما را می پرستیدند؟ (۴۰) در جواب می گویند: منزه ی تو ای خدا! تویی ولی ما، نه اینان، بلکه اینان جن را می پرستیدند، بیشترشان به جن ایمان داشتند (۴۱) پس (به هر حال) امروز هیچ یک از شما برای دیگری مالک نفع و ضرری نیست، و ما به کسانی که ستم کردند می گوئیم: عذاب آتش را که آن را تکذیب می کردند بپوشید (۴۲) و چون آیات ما بر آنان تلاوت می شود، با اینکه آیاتی روشن است، در عین حال می گویند: این مرد هیچ منظوری ندارد جز اینکه شما را از آنچه پدرانتان می پرستیدند جلوگیری کند، و نیز می گویند: این آیات دروغی بیش نیست، که وی به خدا بسته است، و کسانی که کافر شدند وقتی حق برایشان روشن می شود می گویند: این جز سحری آشکار نیست (۴۳) با اینکه ما هیچ کتابی به این کفار قریش نفرستاده ایم تا درس آن را خوانده باشند، و نیروی تشخیص سحر را به دست آورده باشند، و قبل از تو هیچ بیم رسانی به سوی آنان نفرستادیم (۴۴) (این تنها اینان نیستند که آیات ما را تکذیب می کنند)، کسانی که قبل از ایشان بودند، (و قریش) ده یک آن نیرو را که ما به آنان دادیم ندارند فرستادگان مرا تکذیب کردند، و من چگونه آنان را به عذاب خود هلاک کردم، آیا از هلاک قریش عاجزم؟ (۴۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۵

بگو: من شما را به یک اندرز موعظت می‌کنم، و آن این است که: فقط به خاطر خدا (و بدون اینکه غیر از خدا را دخالت دهید) دو به دو و یا تک تک و بدون سر و صدا قیام کنید، و سپس درباره من بیندیشید، آیا در مدتی طولانی که در بین شما زندگی کرده ام سوء سابقه ای و یا جنونی سراغ دارید؟ نه، طرف شما جنون ندارد، او جز بیم رسان نیست، که شما را از عذاب‌های شدید که در انتظار شماست، می‌ترساند (۴۶) بگو: من که از شما اجرتی نخواستم، و به فرض هر چه هم خواسته باشم مال خود شما، چون پاداش من جز بر خدا نتواند بود، و او بر هر چیز ناظر است (۴۷) بگو پروردگارا من حق را نازل می‌کنم، و او علام الغیوب است (۴۸) بگو حق آمد، و دیگر باطل نمی‌تواند از نو چیزی را بیاورد، و با آن رونق قبلی خود را اعاده دهد (۴۹) بگو: به فرضی هم که من گمراه شده باشم، به ضرر خودم شده ام، و اگر راه یافته باشم، به وحی پروردگارم یافته ام، که او شنوایی نزدیک است (۵۰) و اگر بینی هنگامی که کفار به فزع در می‌آیند، پس در پیشگاه خدا فراری نیست، و چیزی از او فوت نمی‌شود، بلکه از جایی نزدیک دستگیر می‌شوند (۵۱) و نیز گفتند: ایمان آوردیم به آن قرآن، ولی چگونه از مکانی دور یعنی از قیامت به ایمان توانند رسید (۵۲) با اینکه قبلاً به آن کفر ورزیدند، و از مکانی دور سخن به نادیده رها می‌کردند (۵۳) میان ایشان و آن آرزو که دارند حایل افکند، چنان که با نظایر ایشان از پیش همین رفتار را کرد، که آنان در شکی سخت بودند (۵۴)

#### بیان آیات

این آیات فصل دیگری است از سوره، که درباره مساله نبوت، و فروعات آن سخن می‌گوید، و سخنانی را که مشرکین درباره این مساله گفته اند نقل می‌کند، و در خلال آن آنچه در روز مرگ، و یا روز قیامت بر سر آنان می‌آید، خاطر نشان می‌سازد و این آیات به وسیله آیه ((و ما ارسلناک الا کافه للناس)) متصل به آیات قبل می‌شود، و در حقیقت آیه مزبور برزخی است بین دو دسته آیات، چون در آن مساله رسالت به عنوان دلیل بر مساله توحید ذکر شد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۶

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

مراد از ((الذین کفروا)) مشرکین، و مراد از ((الذی بین یدیه)) کتاب آسمانی قبل از قرآن یعنی تورات و انجیل است، مشرکین گفته بودند که: نه به این قرآن ایمان داریم، و نه به کتب آسمانی قبل از آن، و این بدان جهت است که اصولاً مسلک و ثنیت و شرک معتقد به نبوت و توابع آن یعنی کتب آسمانی نیست

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((الذی بین یدیه)) مساله آخرت و معاد است، سخنی است بدون دلیل، به خلاف معنایی که ما کردیم، که در قرآن کریم شواهد بسیار دارد، چون قرآن در بسیاری موارد از تورات و انجیل تعبیر به ((الذی بین یدیه)) کرده، و خطایی دیگر که بعضی از مفسرین مرتکب شده اند، این است که گفته اند: مراد از ((الذین کفروا)) یهودیانند

گفتگو و مخاصمه ضعیفای با بزرگانشان، در قیامت، که گمراهی خود را متوجه‌بزرگان خود کرده بزرگانشان نیز خود را تبرئه می‌کنند.

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ...

ظاهراً حرف ((لام)) در کلمه ((الظالمون)) لام عهد است. این آیه و دو آیه بعد از آن این معنا را خاطر نشان می‌سازد که وبال این کفر که اساس آن گمراهی پیشوایان کفر، و گمراه‌گری آنان نسبت به پیروان خویش است، به زودی به آنان می‌رسد، و چیزی نمی‌گذرد که پشیمان می‌شوند، در حالی که پشیمانی سودی نداشته باشد

پس جمله ((و لو تری)) خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، چون خود کفار کمتر از آنند که خطاب الهی را بفهمند. ((اذ الظالمون)) یعنی آنهایی که به کتب خدا و فرستادگان او کفر ورزیدند و با این عمل خود، به خود ظلم کردند. ((موقوفون عند ربهم)) در روز قیامت برای حساب و جزاء در پیشگاه پروردگارشان می‌ایستند. ((یرجع بعضهم الی بعض القول)) یعنی با یکدیگر گفتگو و با یکدیگر مراجعه و مخاصمه می‌کنند. ((يقول الذین استضعفوا)) بیان همان مراجعه است، می‌فرماید:

آنها که در دنیا ضعیف شدند، و تبعه ستمگران بودند ((لذین استکبروا)) به ستمگران و پیشوایان ضلالت می گویند: ((لولا انتم لکننا مومنین)) اگر شما نبودید، ما مومن بودیم، منظورشان این است که شما ما را مجبور و وادار به کفر کردید، و بین ما و ایمان حائل گشتید

((قال الذین استکبروا للذین استضعفوا)) - مستکبرین جواب دادند، و از تهمتی که ضعفاء به ایشان زدند - که شما ما را مجبور کردید - به اینکه ((انحن صددناکم)) آیا ما شما را از ایمان باز داشتیم؟ مانع شدیم ((عن الهدی بعد اذ جاءکم)) از اینکه هدایت را بعد از آن که به وسیله دعوت نبوی در اختیارتان قرار گرفت بپذیرید؟ حاشا زیرا بهترین دلیل بر اینکه ما شما را مجبور نکردیم، و بین شما و ایمان حائل نشدیم، این است که شما در ایمان و کفر مختار بودید، ((بل کنتم مجرمین)) بلکه خودتان مجرم بودید، و می خواستید بر جرم خود ادامه دهید، و به همین جهت جرم خود را تا مرز کفر کشانید، و با اینکه هدایت الهی در اختیارتان قرار گرفت، زیر بار نرفتید، بدون اینکه از ناحیه ما مجبور شده باشید، پس کفر شما مستند به خود شماست، و ما برای از آنیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۷

((وقال الذین استضعفوا للذین استکبروا)) - این جمله حکایت کلام ضعفاست که در رد دفاعیه مستکبرین گفتند: ((بل مکر اللیل والنهار)) نه، شما بی تقصیر نیستید، چون نقشه های پی گیر، و مکر شبانه روزی شما ما را به کفر واداشت، ((اذ)) چون شما همواره ((تامرونا ان نکفر بالله و نجعل له اندادا)) به ما دستور می دادید به خدا کفر بورزیم، و برای او انداد و امثالی از آلهه دروغی قائل شویم، یعنی شما در دنیا به طور دائم و شبانه روزی نقشه می ریختید، برای اینکه ما را ضعیف کنید و بر ما فرمانروا باشید و ما را وادارید که خواسته های شما را اطاعت کنیم و ایمان آوریم، لذا ناچار بودیم بر اینکه سر در اطاعت نهیم و کافر و مشرک شویم چون شما کفر و شرک را از ما می خواستید، و مگر اجبار غیر از این است؟

دروغگویی و پنهانکاری کفار در قیامت که روز کشف اسرار است، از باب ظهور ملکاترذیله و عادات بد نفسانی است ((و اسروا)) - و پنهان داشتند: ((الندامه لما راوا العذاب)) ندامت خود را چون عذاب را دیدند، و فهمیدند که دیگر راه فراری ندارند. و این پنهان کاری در آن روز با اینکه روز قیامت روزی است که همه پنهانیهها و اسرار بیرون می افتد، و روزی است که ((یوم هم بارزون لا- یخفی علی الله منهم شیء - چیزی از اسرار مردم بر خدا پوشیده نمی ماند)) نظیر دروغگویی و انکار شرکشان است، و نیز نظیر قسم دروغ خوردنش است، که در قیامت همه اینها از آنان سر می زند، و این از باب ظهور ملکات رذیله است، که در نفوس آنها ریشه دوانده، از آنجایی که در دنیا همواره ندامت خود را از ترس شماتت دشمنان پنهان می داشتند، این پنهان کاری برای آنان عادت شده، لذا در قیامت هم با اینکه روز بروز و ظهور نهانی ها است، و روز ((تلی السرائر)) برون افتادن اسرار از پرده ها است، مع ذلک دست از عادت دنیایی خود بر نمی دارند، و به مقتضای ملکه دروغگویی باز دروغ می گویند با اینکه می دانند که دروغشان هویدا است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۷۸

خدای سبحان سپس کیفیت گرفتاریشان به عذاب را ذکر نموده، می فرماید: ((و جعلنا الاغلال فی اعناق الذین کفروا)) غل و زنجیرها به گردنهایشان می افکنیم تا نتوانند از عذاب بیرون آیند. ((هل یجزون الا ما کانوا یعملون - مگر به جز آنچه می کردند جزاء داده می شوند))؟

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ

کلمه ((مترف)) اسم مفعول از ماده ((اتراف)) است، که به معنای زیاده روی در تلذذ از نعمتها است، و در این تفسیر اشاره است به اینکه زیاده روی در لذایذ کار آدمی را به جایی می کشاند که از پذیرفتن حق استکبار ورزد، همچنان که آیه بعدی هم آن را افاده می کند

وجه اینکه مترقین گفتند ما عذاب نمی شویم

وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ

ضمیر جمع به کلمه ((المترفین)) (بر می گردد)، و خاصیت اتراف، و ترفه، و غوطه ور شدن در نعمت های مادی همین است، که قلب آدمی بدان ها متعلق شود، و آنها را عظیم بشمارد، و سعادت خود را در داشتن آنها بداند، حالا چه اینکه موافق حق باشد، یا مخالف آن، در نتیجه همواره به یاد حیات ظاهری دنیا بوده، ماورای آن را فراموش می کند

و لذا خدای سبحان از چنین افرادی حکایت می کند که گفتند: ((نحن اکثر اموالا- و اولاد ا- ما اموال و اولاد بیشتری داریم))، یعنی سعادت نیست جز در همین، همچنان که شقاوتی هم نیست جز در نداشتن آن، ((و ما نحن بمعذبین)) (و ما در آخرت معذب نیستیم، و این نفی عذابشان نیست مگر از غفلت و بی خبری از ماورای بسیاری اموال و اولاد، وقتی سعادت و فلاح تنها در داشتن مال و اولاد بیشتری بود، و بس، معلوم است که عذابی هم نیست، مگر در نداشتن آن، و با داشتن آن عذابی نخواهد بود

در اینجا وجه دیگری نیز هست، و آن این است که مشرکین از آن جا که برخوردار از مال و اولاد بودند، مغرور شدند، و پنداشتند که در درگاه خدا احترامی دارند، و این کرامت و حرمت را همیشه خواهند داشت، و معنای کلامشان این است که: ما در درگاه خدا دارای کرامتیم، شاهدش هم این است که این همه مال و اولادمان داده، و ما همیشه این کرامت را خواهیم داشت، پس اگر هم عذابی باشد، ما معذب نخواهیم بود. بنابراین وجه آیه شریفه در معنای آیه شریفه ((و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لی و ما اظن الساعه قائمه و لئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنی)) خواهد بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه

۵۷۹

جواب به آنان با بیان اینکه کثرت مال و اولاد بدون ایمان و عمل صالح مانع از عذاب نیست

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

این آیه و سه آیه بعدش جواب از این گفتار مشرکین است، که گفتند: ((نحن اکثر اموالا-))، و این جواب از دو طریق و به دو صورت آمده، اول اینکه مساله رزق یعنی اموال و اولاد، و کمی و زیادی آن، به دست خدا است، که هر کسی را به مقتضای حکمت و مصلحت از آن روزی می کند و اسباب بدست آوردنش را هم فراهم می کند، و خواست انسان و کرامت و حرمتی که نزد خدا دارد، هیچ اثری در کمی و زیادی رزقش ندارد. برای اینکه چه بسا رزق یک مومن، و یک کافر، و یک عاقل دوراندیش، زیاد می شود، همچنانکه رزق یک احمق و بی عقل زیاد می شود، و چه بسا همین نامبردگان رزقشان کم می شود، و یا در اول زیاد، و در آخر کم می شود، پس زیادی مال هیچ دلالتی بر سعادت و کرامت نزد خدا ندارد

و همین است معنای جمله ((قل ان ربی)) (که در آن رب را به خود نسبت داده، چون طرف خطابش یعنی مشرکین خدا را رب خود نمی دانستند، و رزق دادن، خود از شوون ربوبیت است، ((ییسط)) که توسعه می دهد، ((الرزق لمن یشاء)) رزق را برای هر که بخواهد، و مصلحت و حکمتش اقتضاء کند ((و یقدر)) (و تنگ می گیرد آن را برای هر که بخواهد)) (و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) (و لیکن بیشتر مردم نمی دانند، اگر از رزق چیزی نصیبشان نشده باشد، محرومیت خود را به اسباب ظاهری، و اتفاقی نسبت می دهند، و اگر نصیبشان بشود، آن را به زرنگی و حسن تدبیر خود نسبت می دهند، و همین کافی است در حماقت آنان

وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ ... مَحْضُرُونَ

این آیه صورت دوم جواب است، از گفته آنان که گفتند: ((نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بمعذبین)) (و حاصل آن این است که نبودن عذاب نتیجه تقرب به خدا است، نه اینکه نتیجه داشتن اموال و اولاد بیشتر باشد، چون اموال و اولاد باعث تقرب به خدا نمی شود، تا با بودن آن عذابی نباشد، و بنابر این در آیه شریفه مقرب بودن مال، در جای نبودن عذاب به کار رفته، و این از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است

و همین معنا معنای جمله ((و ما اموالکم و لا اولادکم)) (نیز هست، چون می فرماید: ((و ما اموالکم و لا اولادکم)) (اموال و اولاد

شما که بدان در سعادت خود اعتماد می کنید و آن را دلیل بر نداشتن عذاب خدا می دانید ((بالتی تقربکم عندنا زلفی)) چیزی نیست که شما را نزد ما نزدیک سازد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۰

((الا- من امن و عمل صالحا)) - مگر آن کس که ایمان آورد، و با مال و فرزندان خود عمل صالح کند، مال خود را در راه خدا انفاق نموده، و با آن ایمان و عمل صالح را تزویج و تبلیغ کرده، در سایرین نیز منتشر سازد، و اولاد خود را با تربیت دینی بار آورد، چنین افرادی پاداش دو چندان خواهند داشت. ((فاولئك لهم جزاء الضعف)) (در این جمله به احتمال قوی موصوف ((جزاء)) اضافه بر صفت ((ضعف)) شده، و معنای آن پاداش دو چندان است، و دو چندان بودنش برای این است که هم خود هدایت یافتند، و هم دیگران را هدایت کردند، علاوه بر اینکه خداوند حسنات آنان را به ده برابر و بیشتر مزد می دهد. ((و هم فی الغرفات آمنون)) یعنی در قبه های بلند، از عذاب ایمنند، پس چنین افرادی عذاب نمی شوند

((والذین یسعون فی آیاتنا معجزین)) - یعنی در آیات ما جدیت می کنند که آن را از اثر بیندازند - و یا از ما پیشی بگیرند - ((اولئك فی العذاب محضرون)) اینان هر چند که مال و اولادشان بسیار باشد، سرانجام در آتش احضار می شوند

و در جمله ((و ما اموالکم و لا اولادکم)) از خطاب مخصوص به مومنین، به خطاب عموم مردم از کافر و غیر از کافر عدول شده، و وجهش این است که حکمی که برای اموال و اولاد بیان کرد، اختصاص به یک طایفه معینی ندارد، اگر این مال و اولاد در کار خیر به کار رود، اثر جمیلش به شرطی هویدا می گردد، که توأم با ایمان و عمل صالح باشد، و گرنه بیش از پیش و بال می آورد  
قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يَخْلِفُهُ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّزُقِينَ  
در مجمع البیان گفته، وقتی می گویند: ((اخلف الله له و علیه)) معنایش این است که خداوند به جای آنچه از دست فلانی برفت عوضی بداد

سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه مراد از انفاق در وجه احسان است، و مراد بیان این نکته است که چنین انفاقی نزد خدا ضایع و گم نمی شود، بلکه خداوند آن را عوض می دهد

بنابراین جمله ((قل ان ربی بیسط الرزق لمن یشاء و یقدر)) (در صدر آیه برای اشاره به این نکته است که مساله رزق، در سعه و ضیقش به دست خدا است، خدایی که اگر کم روزی دهد، خزینه اش زیاد نمی شود، و اگر زیاد بدهد خزینه اش کم نمی گردد، آنگاه فرموده: ((و ما انفقتم من شیء))، هر چه انفاق کنید، چه کم و چه زیاد و آن مال هر چه باشد، ((فهو یخلفه)) (خدا جانشین کننده و جا پرکن آن است، و عوض آن را به شما می دهد، یا در دنیا، و یا در آخرت، ((و هو خیر الرازقین))، و او بهترین روزی رسان است، برای اینکه او اگر روزی می دهد، بلا عوض و صرفاً از در جود و سخا می دهد، ولی دیگران اگر روزی می دهند، به عنوان قرض و معامله می دهند، آری می دهند تا روزی پس بگیرند، علاوه بر اینکه او رازق حقیقی است، و دیگران واسطه وصول رزق اویند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۱

وَ یَوْمَ یُخْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ یَقُولُ لِلْمَلٰئِكَةِ اِهْوَلٰٓءِ اِیَاكُمْ کَاۡنُوۡا یَعْبُدُوۡنَ

مراد از ((هم جمیعاً)) - به شهادت سیاق - عابدها و معبودهایند، و یا به عبارت دیگر بت ها و بت پرستانند

سؤال خداوند از ملائکه (آهولاء ایاکم کانوا یعبدون) و بیزاری جستن ملائکه از عبادت مشرکین

و در جمله ((ثم یقول للملائکه اهولاء ایاکم کانوا یعبدون)) (که خدای تعالی سوال می کند، منظور سوال از اصل فرشته پرستی نیست، و از ملائکه نمی پرسد، که آیا بت پرستان شما را پرستش می کردند یا نه، چون اگر سوال این بود. دیگر معنا نداشت ملائکه آن را انکار کنند، بگویند: ((سبحانک انت ولینا...))، چون در اینکه مشرکین ملائکه را می پرستند هیچ حرفی نیست، بلکه مراد، سوال از رضایت ملائکه است، که آیا شما به پرستش مشرکین. و خضوع عبادتی ایشان در برابر شما راضی بودید، یا خیر؟ همانطور که در آیه: ((ان قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله)) (از حضرت مسیح (علیه السلام) نمی پرسد که آیا تو

چنین دستوری داده ای؟ چون هر چند ظاهر عبارت همین معنا را می‌رساند، اما می‌دانیم که منظور این نیست، چون خدای تعالی می‌داند که مسیح (علیه السلام) چنین دستوری نمی‌دهد، بلکه مراد این است که آیا تو راضی بودی که امت تو را به عنوان خدای دوم پرستند؟ خواهی گفت: این را هم خدا می‌دانست که نه ملائکه به شرک مشرکین راضی بودند، و نه مسیح (علیه السلام) به شرک نصاری، در جواب می‌گوییم: بله درست است، که خدا این را هم می‌دانست، اما منظور از این عبارت این است که به هر دو طایفه بفهماند که امیدی که به شفاعت ملائکه و شفاعت حضرت مسیح (علیه السلام) داشتند، بی‌جا بوده، و برای همیشه از این شفاعت ناامید باشند، و هر چه در دنیا به این منظور عبادت کردند، همه هدر رفته، و بی‌فایده است

قَالُوا سُبْحٰنَكَ اَنْتَ وَرَبِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ اَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ

ملائکه در پاسخی که به سوال خدای تعالی داده اند تمامی مراسم ادب را رعایت کرده اند، نخست او را به طور مطلق و بدون قید و شرط منزله از این دانسته اند که کسی غیر از او سزاوار پرستش باشد، دوم اینکه رضایت خود را از اینکه معبود مشرکین واقع شوند، نفی نموده و عرضه داشته اند که: ما به چنین خطایی راضی نبوده ایم، سوم اینکه همین معنا را صریح نگفته اند، و نخواسته اند که حتی چنین خطایی را به زبان بیاورند، نگفتند: ما به عبادت آنان راضی نبودیم، و اصلاً نامی از عبادت آنها نبردند، تا مقام تخاطب و گفتگوی با خدای را به مطلبی که گوش خراش باشد آلوده نکرده باشند، نه با تصور آن، و نه با تصدیقش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۲

بلکه در پاسخ گفتند که: ما به غیر از تو ولی برای خود نمی‌شناسیم، و ولی ما تنها تویی، و با نفی ولایت غیر از خدا، عدم رضایت خود را به طور کنایه رساندند، چون اگر به پرستش مشرکین راضی می‌شدند، قهراً بین آنان و مشرکین موالاتی می‌بود، و این موالات با انحصار ولایت در خدا منافات دارد، بعد از آنکه ولایت را منحصر در خدای تعالی کردند، دیگر معنا ندارد بین آنان و پرستندگانشان موالاتی باشد، و وقتی موالاتی نبود، رضایت به پرستش آنان نیز نخواهد بود مقصود از اینکه مشرکین به جن ایمان داشته آنها را عبادت می‌کرده اند

سپس بنا به حکایت قرآن کریم گفتند: ((بل کانوا یعبدون الجن اکثرهم بهم مومنون)) و جن دومین طایفه از طوایف سه گانه ای هستند که مورد پرستش مشرکین واقع شده اند، چون گفتیم: مشرکین سه طایفه از موجودات را می‌پرستند، ملائکه، و جن، و قدیسیان از بشر را، از این سه طایفه دو طایفه اول در استحقاق پرستش مقدم بر طایفه سوم می‌باشند، و طایفه سوم هر چند که اگر به حد کمال رسیده باشند، از دو طایفه اول افضلند، و لیکن هر چه باشند ملحق به آن دو طایفه اند

و اینکه ملائکه در کلام خود کلمه اضراب و اعراض، یعنی کلمه ((بل)) را به کار بردند، دلیل بر این است که جن به پرستش بت پرستان راضی بوده اند

و جن همان کسانی هستند که وثنی‌ها آنها را مبادی شرور، و پیدایش فساد در عالم می‌دانستند، و آنها را می‌پرستیدند، برای اینکه از شرشان محفوظ بمانند، همچنان که ملائکه را مبدء تاریخ پنداشته، آنها را می‌پرستیدند، تا خیرات آنان را به سوی خود سرازیر کنند

مراد از جن اینها نیست، نه آنکه - چنانچه بعضی گفته اند - ابلیس و فرزندان، و یاوران وی باشند، و معنای عبادت ابلیس این باشد که دعوت وی را اطاعت نموده، و به دعوت وی ملائکه را می‌پرستیدند، و یا به دعوت وی هر گناه دیگری را مرتکب می‌شدند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۳

دلیل بر بطلان این تفسیر، تعبیری است که در آیه شریفه به لفظ ایمان آمده، نه به لفظ اطاعت، و نیز آن تفسیر دیگر که گفته: ((جن در برابر مشرکین مجسم می‌شدند، و مشرکین آنها را ملائکه می‌پنداشتند، و می‌پرستیدند)) و همچنین آن تفسیر دیگر که گفته: ((جنیان بدرون بت‌ها می‌رفتند، تا در هنگام پرستش بت پرستان، ایشان پرستش شوند)) صحیح نیست



و ای بسا وجه اینکه ایمان به جن را به بیشتر مشرکین نسبت دادند، نه به همه آنان این باشد که بیشتر مشرکین منظورشان از بت پرستی مصونیت از شرور آلهه بوده، و از سوی دیگر در مذهب ایشان مبدا تمام شرور جن بوده است، پس در نتیجه پرستش بیشتر آنان به طور ناخودآگاه پرستش جن بوده است

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از اکثر، همگی مشرکین است، صحیح نیست، چون این توجیه و تفسیر وقتی صحیح است، که کلمه عبادت به اطاعت تفسیر شود، و حال آنکه توجه فرمودید که: آیه شریفه سخنی از اطاعت به میان نیاورده، بلکه سخن از ایمان گفته است

فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَ نَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ

این آیه نوعی تفریح و نتیجه گیری است، از بیزاری جستن ملائکه از مشرکین، و در این تفریح و در چند جای دیگر از کلام خدای تعالی بیان داشته، که: به طور کلی هر تابعی از متبوع خود، و هر متبوعی از تابع خود بیزاری میجوید، از آن جمله فرموده: ((و یوم القیمه یکفرون بشرکم و نیز فرموده: ثم یوم القیمه یکفر بعضکم ببعض و یلعن بعضکم بعضا)) و معنای آیه روشن است اصرار و پافشاری مشرکین در پیروی هوی و مقاومت بدون دلیل در برابر حق و موعظه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آنان را به قیام الله

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصَدَّكُمْ عَمَّا كَانَتْ تَعْبُدُونَ أَنَاؤُكُمْ... مِنْ نَذِيرٍ

خطابی است از مشرکین، به عموم مشرکین، که بعد از شنیدن آیات قرآنی یکدیگر را هشدار می دهند که: در تمسک به دین آبای خود کوشا باشند، و نیز یکدیگر را تحریک می کنند: که علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به پا خیزند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۴

و اگر در این کلام، خدای تعالی آیات خود را به وصف ((بینات)) توصیف فرموده، خواسته است به نوعی ایشان را مورد عتاب قرار دهد، و گویا فرموده: وقتی این آیات بر آنان خوانده می شود، با اینکه آیاتی بینات و روشنند، و هیچ تردیدی و شکی در آنها نیست، مع ذلک به جای اینکه عموم هم مسلکان خود را دعوت کنند که: بیایید و این آیات را بپذیرید، بر عکس عموم آنها را می خوانند تا در تقلید کورکورانه از پدران خود پافشاری کنند، و ایشان را تحریک می کنند که: علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به پا خیزند. و در اینکه کلمه آباء را به ضمیر کم اضافه کرده، مبالغه در شوراندن مردم را افاده می کند

((و قالوا ما هذا الا افک مفتری)) - (واو، در ابتدای جمله، جمله را عطف می کند به کلمه ((قالوا)) که قبلا ذکر شده و معنایش این است که مشرکین قبلا گفتند: این مرد جز این مقصودی ندارد که شما را از مقصود پدرانتان باز بدارد، و نیز گفتند که: سخنان این مرد جز افترای به خدا چیزی دیگر نیست، و کلمه ((هذا)) در جمله مورد بحث اشاره تحقیر است، و معنایش این است که با اشاره تحقیر آمیز به آیات خدا اشاره نموده گفتند: این کلامی است که از وجهه اصلی اش برگشته، و دروغی است بر خدا با اینکه جا داشت بگویند: اینها آیات بینات خدا هستند، که از ناحیه خدا نازل شده، و اینکه با کلمه ((هذا)) به آیات بینات اشاره کردند، خود دلیل بر این است که از آیات چیزی جز این نفهمیده اند، که اینهم چیزی از چیزها است

خدای سبحان از این جا سیاق کلام را تغییر داده، می فرماید: ((و قال الذین کفروا للحق لما جاءهم هذا سحر مبین)) آمدن حق برای آنها به این است که حق به آنها برسد و برای آنها ظاهر شود. در این جمله می توانست بفرماید: ((و قالوا للحق لما جاءهم هذا سحر مبین)) ولی این طور نفرمود، بلکه وصف کفر را ذکر کرد، تا به علت حکم اشاره کرده باشد، و چنین معنا دهد که: کسانی که کافر شدند، کفرشان علت شد، تا حق صریح و روشنی را که به ایشان رسید سحر و باطل بخوانند

بعد از این جمله برای اینکه اصرارشان در پیروی هوی، و مقاومت بدون دلیل آنان را در برابر حق تاکید کند، فرمود: ((و ما آتیناهم من کتب یدرسونها و ما ارسلنا الیهم قبلک من نذیر)) (و این جمله جمله ای است حالیه، که با جمله قبلی چنین معنا می دهد:

((کسانی که کافر شدند، - کفار قریش - حق صریح و روشن را سحر روشن خواندند، در حالی که ما هیچ کتابی به ایشان ندادیم، که بخوانند، و به استناد آن، این قرآن را باطل بدانند و رسولی هم قبل از تو به سوی ایشان نفرستاده بودیم، تا انذارشان کرده باشد))، و حق و باطل را بر ایشان بیان نموده باشد، و به استناد گفته‌های آن رسول، این کتاب را باطل تشخیص دهند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۵

وَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ مَا بَلَّغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ

دو ضمیر جمع اولی ((قبلهم)) و دومی ((بلغوا)) به کفار قریش و پیروانشان بر می‌گردد، و ضمیر جمع سومی و چهارمی به کسانی که قبل از ایشان بودند. و کلمه ((معمار)) به معنای یک دهم است، و کلمه ((نکیر)) به معنای انکار است، که مراد از آن در آیه شریفه لازمه انکار است، نه خود آن، و لازمه انکار همان عذاب می‌باشد

و معنای آیه این است که: کسانی که قبل از کفار قریش از امتهای سابق بودند، و کفار قریش ده یک آنها نیرو و شوکت ندارند، وقتی فرستادگان مرا تکذیب کردند، دیدید که چگونه به عذاب خود گرفتارشان نمودم، دیگر گرفتاری قریش برای ما کاری ندارد، و اگر در آیه شریفه از تکلم با غیر ((اتیناهم)) به تکلم مفرد ((عذابی)) التفات شده، برای بزرگ شمردن جرم آنان، و افاده سختی و هول انگیزی عذاب است

قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَحْدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَ فَرْدِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ

مراد از موعظه، وصیت و سفارش است، حال یا کنایه از آن است، و یا آنکه معنای تضمینی آن سفارش است ((ان تقوموا لله)) یعنی برای خدا قیام کنید، و منظورتان جز حفظ حرمت خدا نباشد، ((مثنی و فرادی)) یعنی دو بدو، و یکی یکی، و این تعبیر کنایه از تفرق، و دوری از اجتماع، و بر پا کردن غوغا است، چون غوغا فکر و شعوری ندارد، وقتی بپا شد، غالباً حق را می‌میراند، و باطل را زنده می‌کند

((ما بصاحبکم من جنه)) - این جمله استینافی، و ابتدای کلام است، و حرف ((ما))، در ابتدای آن نافیه است، به شهادت اینکه بعد از آن فرموده: ((ان هو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید)) و ممکن هم هست آن را استفهامی و یا موصوله گرفت، و جمله ((من جنه)) آن موصول را بیان کند

و مراد از ((صاحب شما)) خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و اگر آن جناب را به این تعبیر نام برد، برای این است که به یاد ایشان بیاورد که این مرد همان کسی است که چهل سال با او هم نشین بودند، در این مدت که فاصله بین ولادت و بعثت اوست، هیچ گونه اختلالی در فکر او، و حتی هیچ سابقه‌ای از خفت رای، و یا هر چیزی که توهم جنون بیاورد از او ندیدید، پس چگونه او را دیوانه می‌خوانید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۶

و معنای آیه این است که: به ایشان بگو: من شما را به موعظتی وصیت می‌کنم، و آن این است که بی‌سر و صدا، و جدا جدا، برای خاطر خدا، قیام کنید، و در گوشه‌ای به فکر فرو روید، چون در تنهایی فکر، بهتر کار می‌کند، در چنین حالی درباره امر من که در طول عمرم در بین شما زندگی کردم، نیک بیندیشید، و به یاد آورید که: جز رای محکم و سدید، فکر صائب و بلند، صداقت و امانت، از من ندیدید، آن وقت خواهید فهمید که: من مبتلا به جنون نیستم، و من جز بیم‌رسانی که قوم خود را از عذاب شدیدی که در پیش رو دارند هشدار می‌دهد، چیز دیگری نیستم، و غرض دیگری ندارم، و خواهید فهمید که من خیر خواه شمایم، نه خائن به شما

قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ...

این کنایه است از اینکه من از شما مزدی در برابر دعوت نمی‌خواهم، چون وقتی به حکم این جمله مزدهایی که فرضاً تاکنون از ایشان خواسته، به ایشان ببخشد پس دیگر مزدی به وی بدهکار نیستند، و لازمه آن این است که از این به بعد هم از ایشان مزدی

نخواهد، و منظور از این تعبیر، دلخوش ساختن ایشان است، تا دیگر او را متهم به این نکنند، که دعوت خود را بهانه کرده برای رسیدن به مال و یا ریاست

سپس کلام را با جمله ((ان اجری الا علی الله و هو علی کل شیء شهید)) متمیم کرده، تا کسی به او ایراد نکند که: هرگز این ادعای تو، یعنی توقع نداشتنت قابل قبول نیست، چون هیچ انسان عاقلی بدون هدف کاری نمی کند، جمله مورد بحث جلو این ایراد را گرفته، می فهماند که من بدون هدف نیستم، و بدون مزد کار نمی کنم، ولی مزدم بر خدا است، نه بر شما، و خدا شاهد و ناظر عمل من است، و او بر هر چیزی ناظر است نه تنها بر عمل من

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَفْذِفُ بِالْحَقِّ عَٰلَمَ الْغُيُوبِ

کلمه ((قذف)) به معنی افکندن است. و جمله ((علام الغیوب)) خبر بعد از خبر برای کلمه ((ان)) و یا خبر است برای مبتدای حذف شده، که عبارت است از ضمیری که به خدای تعالی بر می گردد

و مقتضای سیاق آیات سابق این است که: مراد از کلمه ((حق)) که قذف و افکنده شده، قرآن باشد، که به وسیله وحی از خدای تعالی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده، قرآنی که قول فصل، و جدا سازنده حق از باطل است، قرآنی که حق را تحقق داده، باطل را باطل می سازد، آری حقی که از سوی علام الغیوب به سوی وی افکنده شده، کارش این است که باطل را رسوا نموده، و از بین می برد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق)) و نیز فرموده ((قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۷

قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ مَا يُبْدِي الْبُطْلُ وَ مَا يُعِيدُ

مراد از آمدن حق - به طوری که از آیه قبلی استفاده شد - نزول قرآن است، که با حجت های قاطع، و براهین ساطع خود، هر باطلی را ریشه کن می کند

((و ما یبیدی الباطل و ما یعید)) - یعنی بعد از آمدن حق، باطل امر جدیدی را اظهار نمی کند، و امر باطلی که قبلاً اظهار کرده و باطل شده، بار دیگر اظهار و اعاده نمی کند، و این تعبیر کنایه است از اینکه باطل را آنچنان ساقط کرده، که از اصل بکلی از اثر افتاده

قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ

آیه مزبور بیان اثری است که حق دارد، آن حقی که گفتیم عبارت است از وحی، چون خدای تعالی آن را حق مطلق معرفی کرد، پس حق وقتی از هر جهت حق باشد، دیگر در رساندن به واقع از هیچ جهتی خطا نمی کند، و گر نه از همان جهت که خطا کند، باطل خواهد بود، پس وحی همواره هدایت می کند، و به هیچ وجه خطا نمی کند

و به همین جهت در تاکید آنچه گذشت فرموده: ((قل ان ضللت)) یعنی اگر ضلالتی از من فرض شود ((فانما اضل)) این گمراهی همواره ((علی نفسی)) علیه خودم، و از ناحیه خودم خواهد بود، و ربطی به حقی که به من وحی شده ندارد، آری هر انسانی حتی انبیاء اگر حفظ خدا نباشد، در خطر ضلالت هستند، چیزی که هست خدا است که انبیاء را مصون از آن کرده ((و ان اهتدیت فبما یوحی الی ربی)) پس حقی که به من وحی شده، جز هدایت اثر دیگری ندارد

آن گاه این مطلب را با جمله ((انه سمیع قریب)) تعلیل نموده، چون دلالت دارد بر اینکه خدا دعا را می شنود، و هیچ چیز و از آن جمله دوری، بین او، و شنیدن دعا، حائل نمی شود، قبلاً هم زمینه را برای این تعلیل فراهم کرده، فرموده بود: خدا علام العیوب است

پس هیچ امری که مخل امر او باشد، و از نفوذ مشیت او و هدایت مردم به وسیله وحی جلوگیری کند، از او غایب نمی شود، همچنان که خودش در جای دیگر فرموده: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه

و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم و احصى کل شیء عددًا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۸

وصف حال مشرکین در ساعت مرگ که از سلطه خدا مفری نداشته ، ایمان دیر هنگامشان سودیبه حالشان نمی رساند  
وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَاُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ

از ظاهر سیاق سابق ، و اشعار جمله آینده که می فرماید: ((و حیل بینهم و بین ما یشتهون کما فعل باشیاعهم من قبل )) بر می آید که : آیات چهارگانه مورد بحث ، وصف حال مشرکین قریش و امثال ایشان در ساعت مرگ است  
بنابراین جمله ((و لو تری اذ فرعوا)) معنایش این است که چون این مشرکین به فرع جان کندن بیفتند ((فلا فوت )) نمی توانند از خدا فوت شوند، و از او بگریزند، و یا به جایی پناهنده گشته ، یا چیزی را بین خدا و خود حائل سازند  
((و اخذوا من مکان قریب )) - این جمله کنایه است از اینکه بین آنان و کسی که آنان را می گیرد هیچ فاصله نیست و اگر به عبارت مجهول تعبیر آورده برای این است که گرفتن به خدای سبحان منسوب گردد. و خدای سبحان خود را توصیف کرده به اینکه او قریب است و در جای دیگر از معنای نزدیکی خود خبر داده ، که : ((و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون )) و از نزدیکی بیش از آن در آیه ((و نحن اقرب الیه من حبل الورد)) خبر داده و از نزدیکی که از آن نیز بیشتر است در آیه ((ان الله یحول بین المرء و قلبه )) خبر داده . سپس فرموده که حتی از خود شما به خودتان نزدیک تر است ، و این موقف همان ((مرصاد)) است که فرموده : ((ان ربک لبالمرصاد))

با در نظر گرفتن این آیات ، و اینکه می دانیم گیرنده در جمله ((و اخذوا...)) خود خدا است ، دیگر چگونه تصور می شود که آدمی بتواند از قدرت خدا فرار کند؟ با اینکه خدا از من به من نزدیک تر است ، و یا چگونه ممکن است آدمی از قدرت ملائکه اش بگریزد، و از قلم بیفتد، با اینکه ملائکه مکرم که اوامر را از خدا می گیرند، دیگر هیچ حاجبی و حائلی بین آنان و خدا نیست ، و حتی واسطه ای هم در کار ندارند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۸۹

پس اینکه فرمود: ((و اخذوا من مکان قریب )) نوعی تمثیل برای نزدیکی خدای تعالی به آدمی است ، تمثیل همان معنایی که ما از قرب می کنیم ، چون قرب و بعد ما که در زندان زمان و مکان قرار داریم ، غیر از قرب و بعد در دستگاه الهی است ، و اگر بخواهیم از آن گفتگو کنیم ، باید تمثیل بیاوریم و گرنه واقع قضیه مهم تر از آن است که بتوان تصورش کرد  
وَقَالُوا ءَأَمْنَا بِهِ وَ أَنَّى لَهُمُ التَّنَافُوسُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ

کلمه ((تناوش )) (به معنای تناول و گرفتن است ، و ضمیر در ((به )) - به طوری که از سیاق بر می آید - به قرآن بر می گردد  
و مراد از اینکه فرمود از مکانی دور می گیرند، این است که در عالم آخرت هستند، که عالم تعیین جزاء است ، و آن بسیار دور است از دنیا، که جای عمل و محل اکتساب اختیاری است ، چون در این عالم برای کفار غیب ، شهادت ، و شهادت ، غیب شده ، همچنان که آیه بعدی بدان اشاره می نماید

وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ

این جمله حال از ضمیر در جمله ((و انی لهم التناوش )) است . و مراد از جمله ((و یقذفون بالغیب من مکان بعید)) این است که از عالم دنیا درباره عالم آخرت نسبتهای نسجیده می دهند، با اینکه بغیر از پندار و مظنه دلیلی ندارند، و با اینکه اصلاً آخرت غایب از حواس اینهاست ، و با این حال چگونه می گویند بعثی و بهشتی و دوزخی نیست ؟ بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این جمله این است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نسبت ناروا می دهند، و او را ساحر و دروغگو و مفتری و شاعر می خوانند  
عنایت در این آیه همه در این است که دنیا نسبت به آخرت مکانی است بعید، همچنان که در جمله قبل آخرت را نسبت به دنیا مکانی بعید می خواند

و معنای هر دو آیه با هم این است که: مشرکین وقتی گرفتار می شوند، می گویند: ما به حق که همان قرآن است ایمان آوردیم، و کجا و کی می توانند ایمان به قرآن را تناول کنند، و بگیرند، - ایمانی که فایده نجات داشته باشد - برای اینکه در مکانی دور از دنیا گرفتار شده اند، و حال آنکه آنها در دنیا بدان کفر ورزیدند، و آخرت را با ظنون و اوهام و از مکانی بسیار دور انکار می کردند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۹۰

وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ

از ظاهر سیاق چنین به نظر می رسد، که مراد از ((ما یشتهون)) (لذات مادّی دنیوی باشد، که مرگ بین ایشان و آن لذات فاصله می شود. و مراد از اشیاع آن، اشباهشان از امتهای گذشته است، و یا کسانی است که مذهب همینها را داشته باشند. و جمله ((انهم کانوا فی شکّ مریب)) (تعلیل و بیان علت جمله ((کما فعل...)) است

و معنای آیه چنین است که: بین مشرکین که به عذاب خدا گرفتار شدند، و بین لذاتذی که در دنیا داشتند، حیلوه، و جدایی افتاد، همان طور که با مردمی شبیه ایشان از مشرکین امتهای گذشته همین معامله شد، به خاطر اینکه از امر حق و یا امر آخرت در شکّ بودند و سخنانی بدون دلیل درباره اش می گفتند. و بدان و آگاه باش که آنچه در معنا و تفسیر این چهار آیه گذشت ظاهر آیات مزبور بود و روایات بسیار از طرق شیعه و سنی رسیده، که: آیات مورد بحث ناظر است به فرو رفتن لشکر سفیانی در بیابان ((بیداء)) (که یکی از علامتهای ظهور مهدی (علیه السلام) و متصل به آن است، و بنابر اینکه آیات در این باره نازل شده باشد، آن گاه معنایی که ما ذکر کردیم از باب جری، و حمل کلی بر مصداق می شود

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اسروا الندامه لما راوا العذاب)) (از معصوم (علیه السلام) رسیده که فرمود: وقتی ولی خدا را می بینند که در چه ناز و نعمت است، و خود در آتش دوزخند، ندامت خود را پنهان می دارند، شخصی پرسید: یا بن رسول الله این پوشاندن ندامت چه فایده ای به حال آنان دارد، به اینکه در عذابند؟ فرمود: از شماتت دشمنان کراهت دارند

مؤلف: این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل کرده

روایاتی درباره انفاق و صدقه دادن

باز در همان کتاب است که مردی نزد امام صادق (علیه السلام) سخن از توانگران گفت، و ایشان را بد گفت، امام صادق (علیه السلام) گفت: ساکت باش توانگر اگر صله رحم کند، و به برادران خود نیکی نماید، خدای تعالی اجر این عمل را به او دو چندان دهد، برای خاطر اینکه هم نیکی کرده، و هم فریب دنیای خود را نخورده، همچنان که قرآن کریم نیز فرموده: ((و ما اموالکم و لا اولادکم بالتی تقرّبکم عندنا زلفی الامن آمن و عمل صالحا فاولئک لهم جزاء الضعف بما عملوا و هم فی الغرفات آمنون)) (اموال و اولاد شما چنان نیستند که شما را به درگاه ما نزدیک سازند، مگر کسی را که ایمان به خدا آورد، و عمل صالح کند، که چنین کسانی پاداششان در برابر اعمالی که کرده اند، دوچندان خواهد بود، و در غرفه ها ایمن خواهند زیست ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۶ صفحه ۵۹۱

و در امالی، شیخ به سند خود از امیر المومنین (علیه السلام) روایت کرده، که در حدیثی فرمود: تا آنکه روز قیامت شود، در آن روز حسابشان را به نفعشان رسیده، در برابر هر عمل صالح که کرده اند، ده برابر تا هفتصد برابر پاداش می دهد، همچنان که فرموده: ((جزاء من ربک عطاء حسابا)) و نیز فرموده: ((فاولئک لهم جزاء الضعف بما عملوا و هم فی الغرفات آمنون))

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کردند که فرمود: کسی که به پاداش ایمان داشته باشد، نیکو بذل و بخشش می کند

و در همان کتاب به سند خود از سماعه، از امام ابی الحسن (علیه السلام) و آن جناب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)

روایت کرده اند، که فرمود: کسی که به پاداش ایمان و یقین داشته باشد، دلش نسبت به خرج کردن سخی می شود و در الدر المنثور است که، ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می فرمود: برای هر روزی نحوستی است، نحوست هر روز را با صدقه دفع کنید، آنگاه فرمود: آیاتی که متعرض مساله خلف است، بخوانید، که من از خدای تعالی شنیدم می فرمود: و ما انفقتم من شیء فهو یخلفه آنچه انفاق کنید خدا عوض می دهد آن را، و وقتی کسی انفاق نکند چگونه خدا عوض و پاداش می دهد

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((قل ما سئلتکم علیه من اجر فهو لکم)) فرمود: جریان چنین بود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از قوم خود خواست که اقارب او را دوست بدارند، و آزار و اذیت نکنند، لذا این آیه نازل شد که همین اجر و مزد نیز به نفع شماست، و ثوابش عاید خودتان می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۹۲

روایاتی در باره اینکه آیات ((و لوتری اذ فزعوا)) (ناظر بر فرو رفتن لشکرسفینانی در زمین (در زمان ظهور حضرت مهدی)) ((عج)) می باشد

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی هریره روایت کرده که در ذیل آیه ((و لوتری اذ فزعوا)) گفته است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در آینده مردی در عمق دمشق خروج می کند که او را ((سفینانی)) می گویند، و عموم پیروانش از قبیله کلب هستند، دست به کشتار می زند، و حتی شکم زنان را پاره می کند، و کودکان را به قتل می رساند، تا آنکه قبیله قیس علیه او قیام کند و او قیس را بکشد، و جایی را از ستم خود خالی نگذارد و در این هنگام مردی از اهل بیت من خروج می کند، تا به سفینانی می رسد، و ستونی از لشکر خود را به سرکوبی وی می فرستد، و ایشان را منهزم نموده شکست می دهند، سفینانی با همراهان خود راه می افتد تا به ((بیداء)) می رسد، در آن سرزمین دچار خسف می شوند، و در زمین فرو می روند، و احدی از ایشان باقی نمی ماند، مگر کسی که سرگذشت آنان را برای مردم خبر دهد

مؤلف: این روایت از طرق اهل سنت بسیار زیاد آمده بعضی مختصر و بعضی مفصل، و آن را از طرق مختلفه از ابن عباس، ابن مسعود، حذیفه، ابی هریره، جد عمرو بن شعیب، ام سلمه، صفیه، عائشه، و حفصه، همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و نفیره، همسر قعقاع، و نیز از سعید بن جبیر، به طور موقوف روایت کرده اند

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لوتری اذ فزعوا فلا فوت)) گفته است: پدرم از ابن ابی عمیر، از منصور بن یونس، از ابی خالد کابلی، برایم حدیث کرد، که گفت امام ابی جعفر (علیه السلام) فرمود: به خدا سوگند، گویا همین الان می بینم قائم (علیه السلام) را که به حجر تکیه داده است، آنگاه مردم را در رعایت حقش به خدا سوگند می دهد، و آنگاه می فرماید: ایها الناس هر کس با من درباره خدا محاجه کند، من اولای به خدا هستم، ایها الناس هر کس با من درباره خدا محاجه کند، ایها الناس هر کس با من درباره نوح محاجه کند، من از هر کس دیگر اولای به نوحم، ایها الناس هر کس با من درباره ابراهیم سخن گوید، و احتجاج کند، من خود از هر کس دیگر نزدیک تر به ابراهیمم، ایها الناس هر کس با من درباره موسی محاجه کند، من خود اولای به موسی هستم ایها الناس هر کس با من در خصوص عیسی محاجه کند و آن جناب را به رخ من بکشد، من خود از هر کس دیگر نزدیک تر به عیسی هستم، ایها الناس هر کس با من در خصوص محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) محاجه کند من خود از هر کس دیگر به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نزدیک تر و اولایم، ایها الناس هر کس با من در خصوص کتاب خدا محاجه کند، من از هر کس دیگر به کتاب خدا نزدیک ترم، آنگاه به مقام ابراهیم می آید، و در آنجا دو رکعت نماز می خواند، و با سوگند به خدا حق خود را بیان می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۶ صفحه ۵۹۳

امام ابی جعفر (علیه السلام) سپس فرمود: اوست به خدا سوگند مضطر در آیه شریفه: ((امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف



السوء و يجعلكم خلفاء الارض ))

و اولین کسی که با او بیعت کند، جبرئیل ، و سپس سیصد و سیزده نفرند، و این عده هر کدام بتوانند، راه افتاده ، خود را به وی برسانند، که می رسانند، و هر یک به این صورت به وی نرسند، در رختخوابشان ناپدید می شوند، و منظور امیر المومنین (علیه السلام) از عبارت ((هم المفقودون عن فرشهم - ایشان از رختخواب مفقود می شوند)) همین است ، و نیز منظور از آیه ((فاستبقوا الخیرات اینما تکنونوا یات بکم الله جمیعا - پس در عمل به خیرات سبقت جویند، که هر جا باشید خدا همگی تان را می آورد)) همین است و فرمود: منظور از خیرات ، ولایت (و محبت اهل بیت (علیهم السلام) است). همچنان که در جایی دیگر فرمود: ((و لئن اخرنا عنهم العذاب الی امه معدوده - اگر عذاب را از ایشان تاخیر اندازیم ، تا امت معدوده ...))، منظور از امت معدوده اصحاب قائم (علیه السلام) است که در عرض یک ساعت همه یک جا جمع می شوند

وقتی قائم (علیه السلام) به سر زمین ((بیداء)) برسد، لشکر سفیان در برابرش صف آرایی می کند، پس خدای عزوجل زمین را دستور می دهد، تا پاهای ایشان را در خود فرو برد، و بگیرد، و درباره همین مورد است ، که خدای عزوجل می فرماید: ((و لو تری اذ فرعوا فلا فوت و اخذوا من مکان قریب و قالوا آمانا به )) یعنی می گویند: اینک ما به قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آورده ایم ، ((و انی لهم التناوش من مکان بعید و حیل بینهم و بین ما یشتون )) یعنی بین آنان و عذاب نشدن ، حائل ایجاد می شود، ((کما فعل باشیاعهم )) یعنی آنهایی که قبل از ایشان مکذبین بودند، و هلاک شدند ((من قبل انهم کانوا فی شک مریب)). و الحمد لله رب العالمین

## فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

سوره فاطر مکی است و چهل و پنج آیه دارد

آیه ۱ سوره فاطر

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ اللَّهُ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَرُبْعٌ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱)

ترجمه آیه

به نام خدای رحمان و رحیم . همه حمدها مخصوص خدا است که آسمانها و زمین را ایجاد کرد و فرشتگان را رسولانی بالدار کرد دو باله و سه باله و چهار باله و او هر چه بخواهد در خلقت اضافه می کند که او بر هر چیزی تواناست .

بیان آیه

بیان مفاد کلی سوره فاطر

غرض این سوره بیان اصول سه گانه دین است ، یعنی یگانگی خدای تعالی در ربوبیت ، و رسالت رسول خدا، و معاد و برگشتن به سوی او، که در این سوره بر این سه مسأله استدلال شده ، و خدای تعالی برای این منظور عده ای از نعمت های بزرگ آسمانی و زمینی را می شمارد، و تدبیر متقن امر عالم را به طور عموم ، و امر انسانها را به طور خصوص به رخ می کشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴

و قبل از شمردن این نعمت ها و شروع به استدلال ، اشاره ای اجمالی به این معنا می کند که : گشودن در رحمت و بستن آن ، و

اضافه نعمت و امساک آن منحصر کار خدای تعالی است ، و می فرماید: ((ما یفتح الله للناس من رحمۃ فلاممسک لها... : خدا در هر رحمتی را که به سوی مردم باز کند کسی نیست که آن را ببندد...)).

و باز قبل از اینکه این اشاره اجمالی را بکنند، به واسطه هایی اشاره می کنند که رحمت و نعمت را از خدای تعالی گرفته ، به خلق می رسانند، و آنان ملائکه هستند، که واسطه های بین خدا و خلقند و به همین جهت می بینیم سوره فاطر با یادآوری این وسائط شروع می شود.

و این سوره (همان طور که در آغاز گفته شد) در مکه نازل شده ، و سیاق آیاتش نیز براین معنا دلالت دارد، الا اینکه بعضی از مفسرین دو آیه از آن را استثناء کرده و گفته اند که : این دو در مدینه نازل شده است . و لیکن سیاق همان دو آیه نیز ظهوری در گفته آنان ندارد، و آن دو آیه عبارتند از آیه ((ان الذین یتلون کتاب الله ... و آیه ((ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا...))

معنای فطر و مراد از فاطر السموات و الارض

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

کلمه ((فاطر)) از ماده ((فطر)) است ، که - به طوری که راغب گفته - به معنای شکافتن از طرف طول است . و اگر کلمه فاطر بر خدای تعالی اطلاق شده ، به عنایت استعاره ای بوده است ، گویا خدای تعالی عدم را پاره کرده ، و از درون آن آسمانها و زمین را بیرون آورده ، بنابراین ، حاصل معنای آیه این می شود: ((حمد خدا را که پدید آورنده آسمانها و زمین است ، به ایجاد ابتدایی ، و بدون الگو)) و بنابراین کلمه فاطر همان معنایی را می دهد که کلمه بدیع و مبدع دارند، با این تفاوت که در کلمه ابداع ، عنایت بر نبودن الگوی قبلی است ، و در کلمه فاطر عنایت بر طرد عدم و بر ایجاد چیزی است از اصل ، نه مانند کلمه صانع که به معنای آن کسی است که مواد مختلفی را با هم ترکیب می کند، و از آن صورتی جدید (از قبیل خانه ، ماشین ، و امثال آن ) که وجود نداشت ، درست می کند.

و مراد از آسمانها و زمین مجموع عالمی است که به چشم می بینیم ، که هم شامل آسمانها و زمین می شود، و هم شامل مخلوقاتی که در آن دو است ، در نتیجه عبارت آیه از قبیل اطلاق اعضای بزرگ و اراده کل است مجازا، ممکن هم هست مراد خود آسمانها و زمین باشد، به خاطر اعتنایی که به شائن آن دو داشته ، چون خلقت آن دو، بزرگ و امرشان عجیب است ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵

و به هر حال کلمه ((فاطر السموات و الارض )) از اسامی خدای تعالی است ، که به عنوان صفت آورده شده ، و مراد از صفت ، صفت استمراری است ، نه تنها صفت گذشته ، برای اینکه ایجاد مستمر، و فیض وجود، دایمی و انقطاع ناپذیر است ، چون اگر فیض منقطع می شد، همه چیز نابود می گشت .

و اگر صفت دیگر (جاعل الملائکه) را دنبال آن صفت ذکر کرده برای اشاره به این حقیقت است که سبب انحصار حمد در خدای تعالی یکی دو تا نیست ، گویا فرموده : ((حمد تنها برای خدا است ، که آسمانها و زمین را ایجاد کرد، و باز حمد برای اوست که ملائکه را فرستادگان خود قرار داد، ف رستادگانی بالدار...)) (پس خدای تعالی در آنچه می کند محمود است ، چون در آنچه می کند غیر از جمیل نیست .

اشاره به اینکه همه ملائکه واسطه های بین خدا و خلق هستند

جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَرَبِّعٌ ...

کلمه ملائکه جمع ملک - به فتحه لام - است ، که موجوداتی هستند مخلوق خدا، و واسطه هایی بین او و بین عالم مشهود، که آنان را موکل بر امور عالم تکوین و تشریح کرده است ، و بندگان محترمی هستند که هرگز خدا را در هر صورتی که به ایشان فرمان بدهد نافرمانی نمی کنند، و به هر چه مأمور شوند انجام می دهند.

بنابراین ، جمله ((جاعل الملائکة رسلا)) اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه تمام ملائکه - چون کلمه ملائکه جمع است و در آیه با الف و لام آمده افاده عموم می کند - رسولان و واسطه هایی بین خدا و بین خلق هستند، تا اوامر تکوینی و تشریحی او را انجام دهند، و دیگر وجهی ندارد که ما کلمه ((رسل)) (را که در آیه است اختصاص دهیم به آن ملائکه ای که بر انبیاء نازل می شدند. با اینکه قرآن کلمه ((رسل)) را بر ملائکه ای که واسطه وحی نبودند نیز اطلاق کرده ، از آن جمله فرموده : ((حتى اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا)) و نیز فرموده : ((و لما جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶

مراد از اینکه ملائکه دارای بالها اولی اجنحه هستند

و کلمه ((اجنحه)) جمع جناح است ، که در پرندگان به منزله دست انسان است ، و پرندگان به وسیله آن پرواز می کنند، و به فضا می روند و برمی گردند، و از جایی به جای دیگر نقل مکان می کنند.

وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می تواند با آن کاری را بکنند که پرندگان آن کار را با بال خود انجام می دهند، یعنی ملائکه هم مجهز به چیزی هستند که با آن از آسمان به زمین و از زمین به آسمان می روند، و از جایی به جای دیگر که مأمور باشند می روند، قرآن نام آن چیز را ((جناح)) (بال) گذاشته ، و این نامگذاری مستلزم آن نیست که بگوییم ملائکه دو بال نظیر بال پرندگان دارند، که پوشیده از پر است ، چون صرف اطلاق لفظ مستلزم آن جناح ، نیست ، همچنان که الفاظ دیگری نظیر جناح نیز مستلزم معانی معهود نمی باشد مثلا، وقتی کلمه عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن را درباره خدای تعالی اطلاق می کنیم ، نمی گوییم عرش آنها و کرسی و لوح و قلمش نظیر کرسی و لوح و قلم ماست ، بلکه این مقدار را از لفظ جناح می فهمیم که نتیجه ای را که پرندگان از بالهای خود می گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می گیرند، و اما اینکه چطور آن نتیجه را می گیرند از لفظ جناح نمی توان به دست آورد.

جمله ((اولی اجنحه مثنی و ثلث و رباع)) صفت ملائکه است ، و کلمه ((مثنی)) و ((ثلاث)) ، و کلمه ((رباع)) هر سه الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند، یعنی کلمه مثنی به معنای دو تا دو تا است ، و کلمه ((ثلاث)) به معنای سه تا سه تا، و کلمه رباع به معنای چهار تا چهار تا است . گویا فرموده خداوند بعضی از فرشتگان را، دو بال داده و بعضی را سه بال ، و بعضی را چهار بال . و جمله ((یزید فی الخلق ما یشاء)) - بر حسب سیاق ، خالی از اشاره به این نکته نیست ، که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.

((ان الله علی کل شیء قدير)) - این جمله تمامی مطالب قبلی را تعلیل می کند، ممکن هم هست تنها تعلیل جمله اخیر باشد، ولی احتمال اول روشن تر به نظر می رسد.

بحث روایتی

روایاتی درباره ملائکه و وصف ایشان ، در ذیل آیه :جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحه ...

در کتاب بحار از کتاب اختصاص نقل کرده که وی به سند خود از معلی بن محمد، و او با اسقاط نام راویان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عزوجل ملائکه را از نور آفریده .... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷ و در تفسیر قمی گفته امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند ملائکه را مختلف خلق کرد، مثلا- وقتی جبرئیل نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، ششصد بال داشت ، و بر ساق پایش دری بود چون قطره شبنمی که روی گیاهان می افتد. آن قدر بزرگ بود که بین آسمان و زمین را پر می کرد.

و نیز فرمود: هر گاه خدای عزوجل به میکائیل دستور دهد به زمین هبوط کند، یک پایش روی زمین هفتم ، و پای دیگرش روی آسمان هفتم قرار خواهد گرفت ، و نیز خدای تعالی فرشتگانی دارد که نیمی از آنها از یخ ، و نیم دیگرشان از آتش است ، و

ذکرشان این است که: ((ای خدایی که بین یخ و آتش الفت افکندی، دل‌های ما را بر طاعتت ثبات بده)).

و نیز فرمود: خدا را فرشته‌ای است که بین نرمه گوشش تا دیدگانش مسافتی است که فرضاً اگر پرنده‌ای بخواهد آن را طی کند، باید پانصد سال بال بزند.

و نیز فرمود: ملائکه آب و طعام نمی‌خورند، و ازدواج ندارند، و تنها با نسیم عرش، زنده‌اند، و برای خدای عزّو جَلْفَرشتگانی است که تا روز قیامت یکسره در رکوع‌اند، و برای او فرشتگانی دیگر است که تا روز قیامت یکسره در سجده‌اند.

آن‌گاه امام صادق (علیه السلام) فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: هیچ موجودی از مخلوقات خدا نیست که عددش بیشتر از ملائکه باشد، و در هر روز و یا هر شب هفتاد هزار فرشته به زمین نازل می‌شوند، و پیرامون کعبه طواف می‌کنند، و آن‌گاه نزد من و سپس نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) رفته، سلام می‌کنند، و آنگاه نزد حسین (علیه السلام) می‌روند و شب را نزد او می‌مانند، تا سحر شود، پس معراجی برای آنان نصب می‌کنند، تا به آسمان عروج کنند، و دیگر تا ابد به زمین نمی‌آیند. امام ابو جعفر (علیه السلام) فرموده: خدای عزّو جَلْاَسرافیل و جبرئیل و میکائیل را از یک تسبیح آفرید، و برایشان گوش و چشم و تیزی عقل و سرعت فهم قرار داد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره خلقت ملائکه فرموده: خدایا ملائکه را بیافریدی، و در آسمان جای دادی، ملائکه‌ای که نه در آنان سستی هست و نه غفلت، و نه در ایشان معصیتی مفهومی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸

آری آنها داناترین خلق تو به تو هستند و ترسنده‌ترین خلق تو از تو، و مقرب‌ترین خلق تو به تو، و عامل‌ترین خلق تو به فرمان تو، نه خواب بر دیدگان ایشان مسلط می‌شود، و نه سهو عقول، و نه خستگی بدن‌ها، ایشان نه در پشت پدران جای می‌گیرند، و نه در رحم مادران، و نه خلقتشان از ماء مهین است، بلکه تو ای خدا ایشان را به نوعی دیگر ایجاد کرده‌ای، و در آسمان‌هایت منزل دادی، و با جای دادنت در جوار خود اکرامشان کرده‌ای، و بر وحی خود امین ساختی، و آفات را از ایشان دور کردی، و از بلاها محافظتشان فرمودی، و از گناهان پاکشان ساختی، اگر قوت تو نبود خود قوی نمی‌شدند، و اگر تثبیت تو نبود خودشان ثابت قدم نمی‌گشتند، و اگر رحمت تو نبود اطاعت تو نمی‌کردند، و اگر تو نبودی آنها هم نبودند.

لیکن اگر آنها که این همه نزد تو مقام دارند، و تو را اطاعت می‌کنند و نزدت دارای منزلتند، و غفلتشان از امر تو اندک است، آنچه را که از تو بر ایشان پوشیده مانده مشاهده می‌کردند، و آن عظمت را که تاکنون از تو پی نبرده‌اند پی می‌بردند، قطعا عبادت و عمل خود را کوچک می‌شمردند، و نفس خود را به ملامت می‌گرفتند، و می‌دانستند که تو را آن طور که باید عبادت نکردند. منزهی تو که خالق و معبودی، چقدر رفتارت با مخلوقات نیکو است.

و در بحار از الدر المنثور از ابی‌العلاء بن سعد روایت آورده، که گفت روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همنشینان خود فرمود: ((آسمان به تنگ آمد، و حق دارد که چنین باشد، برای اینکه جای یک قدم در آن نیست، مگر آنکه همانجا را فرشته‌ای اشغال کرده، که یا در رکوع است، و یا در سجده، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((و انا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون)) - به درستی ماییم که همواره در صفیم، و ماییم که همواره در تسبیح هستیم)). و از خصال روایت شده که وی به سند خود از محمد بن طلحه حدیث کرده، و او بدون ذکر بقیه سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده، که فرموده: ملائکه بر سه دسته‌اند، دسته‌ای دارای دو بال و دسته‌ای دارای سه بال و دسته‌ای دیگر دارای چهار بالند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹

مؤلف: نظیر این حدیث را کافی هم به سند خود از عبدالله بن طلحه روایت کرده. و شاید مراد از آن، توصیف اغلب ملائکه باشد، نه همه آنها، و گرنه با سیاق آیه که می‌فرمود: ((در خلقت هر چه بخواهد اضافه می‌کند)) و با روایات دیگر که می‌فرمود: ((جبرئیل ششصد بال داشت)) معارض خواهد بود.

و از کتاب توحید حکایت شده، که وی به سند خود از ابی حیان تیمی، از پدرش از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده، که فرمود: احدی از مردم نیست مگر آنکه با او چند فرشته است، که وی را از اینکه در چاهی سقوط کند، و یا دیواری به رویش فرو ریزد، و یا ناملامی به او برسد، حفظ می کنند، و این مراقبت را در طول عمر او ادامه می دهند تا اجلش فرا رسد، آن گاه او را تنها می گذارند، تا هر بلایی که مقدر است، بر سرش بیاید.....

و از کتاب بصائر، از سیاری، از عبدالله بن ابی عبدالله فارسی، و غیر او روایتی آورده که نامبردگان بدون ذکر سند، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند، که فرمود: کزویمان طایفه ای از شیعیان ما هستند که از خلق اولند، که خدای تعالی آنان را در پشت عرش قرار داده، آنقدر نورانی هستند که اگر نور یکی از ایشان بر تمامی اهل زمین تقسیم شود، ایشان را کفایت کند. آنگاه فرمود: موسی (علیه السلام) بعد از آنکه از خدا درخواست دیدن کرد، خداوند به یکی از کزویمان فرمود تا برای کوه تجلی کند، و او هم برای کوه جلوه ای کرد، و با جلوه خود، آن را پاره پاره ساخت.

کلام نورانی امام سجاد علیه سلام در صحیفه سجادیه درباره فرشتگان مقرب الهی

و از صحیفه سجادیه حکایت شده که امام سجاد (علیه السلام) در یکی از دعاهایش - که درباره حاملان عرش خدا، و هر فرشته مقرب اوست - چنین گفته: بار الها! بر حاملان عرش درود فرست، که هرگز از تسبیح تو خسته نمی شوند، و از تقدیست به تنگ نمی آیند، و از عبادت تو به ستوه نمی آیند، هرگز کوتاهی کردن در انجام وظیفه را بر جدیت بر امر تو ترجیح نمی دهند، و از وله و عشق ورزیدن به تو غافل نمی شوند، و به اسرافیل که صاحب صور شاخص است، آن که همواره در انتظار فرمان توست، تا با دیدن در آن، خفتگان در قبور و گروگانهای گور را بیدار کند، و به میکائیل، آن فرشته آبرومند در درگاهت که از اطاعتت مکانی رفیع یافته، و جبرئیل که امین بر وحی توست، و فرمانش در آسمانهاست نافذ است، و نزد تو مکانی دارد، و مقرب درگاه توست، و به روح، که مسلط بر ملائکه حجابهاست، و آن روح که از امر تو است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰

بار الها! هم برایشان درود بفرست، و هم بر ملائکه پایین تر از آنان، آنها که ساکنان آسمانهاست، و اهل امانت بر رسالت هستند، آنها را که دایم در عبادت بودن خسته شان نمی کند، و از غلبه خواب و خستگی سست نمی شوند، شهوتها از تسبیح تو بازشان نمی دارد، و سهو غفلتها از تعظیم تو غافلشان نمی کند، آنها که از عظمت تو دیدگانی افتاده و خاشع دارند و هرگز جرات سربلند کردن و به تو نگرستن نمی کنند، آنها که چانه هایشان (از شدت خضوع) پایین افتاده، و رغبتشان در آنچه نزد تو سراغ دارند طولانی، و یادشان از نعمت های تو دائمی است، در برابر عظمت تو و جلال کبریائیت متواضعند، و آنها را که چون جهنم را می بینند، که بر اهل معصیت، زبانه می کشد، می گویند: ((خدایا تو منرهی، و ما آن طور که باید عبادتت نکردیم)).

پروردگارا! پس درود بفرست بر ایشان، و بر روحانیان از فرشتگان، و مقربین درگاهت، و حاملان غیب به سوی رسولانت، و آنها که بر وحیت امین تو شدند، و دسته های مختلف از فرشتگان، که تو آنان را به خودت اختصاص دادی، و با تقدیست، از طعام و نوشیدنیها بی نیازشان کردی، و در باطن طبقات آسمانهاست جای دادی، و آنها که در اطراف آسمانهاست قرار دارند، تا روزی که فرمانت صادر شود، بساط خلقتت را برچینند.

و آنها که خزانه دار باران و رانندگان ابرند، و آن فرشته ای که به خاطر صدای زجر او صدای ناله رعدها شنیده می شود، و آنان که برف و تگرگ را مشایعت نموده با دانه های باران در هنگام نزول فرود می آیند، و آنها که قوام خزینه های باد به وجود ایشان است، و آنها که موکل بر کوهها هستند، تا فرو نریزند، و آنها که تو، وزن آنها و کیل آبی که بارانهای مفید و مضر مشتمل بر آنهاست، به ایشان شناساندی، و آن فرشتگان که رسولان تو به سوی اهل زمین هستند که یا بلایی مکره می آورند، و یا رخایی محبوب.

و سفیران کرام بر ره، و حافظان کرام نویسنده، و ملک الموت و کارکنانش، و منکر و نکیر و مبشر و بشیر، و رؤ مان که باز پرس قبور است، و طواف کنندگان بیت معمور، و مالک دوزخ، و خازنان آن، و رضوان بهشت و پرده داران آن، و آن فرشتگانی که

آنچه تو دستور می دهی بدون عصیان فرمان می برند، و آنهایی که به اهل بهشت می گویند: ((سلام علیکم، این بهشت به خاطر صبری است که کردید، و چه نیک است پایان خوب این سرا،)) و زبانه که وقتی دستور می رسد ((کفار را بگیرد و ببندد و به سوی دوزخ بکشید)) (به سرعت می شتابند، و مهلتشان نمی دهند، خدایا به همه اینها که به ذکر نامشان ملهم شدیم، درود فرست، هر چند که ما به مکان و منزلت یک یک آنها در درگاه تو آشنا نیستیم، و نمی دانیم به چه کاری موکلند، و به ساکنان هوا و زمین و آب و هرکس از ایشان که موکل بر خلقند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱

بارها! بر همه شان درود بفرست، در آن روز که هرکس ی وقتی می آید یک سائق با او هست و یک گواه، بر همه شان درودی بفرست که کرامتی بر کرامتشان و طهارتی بر طهارتشان بیفزاید.....

عظمت صورت واقعی جبرئیل و همچنین اسرافیل

و در بحار، از الدر المنثور از ابن شهاب روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جبرئیل خواست تا خود را با صورت واقعی اش به وی نشان دهد، جبرئیل گفت: تو طاقت دیدن صورت واقعی مرا نداری، فرمود: با این حال دوست دارم تو را به آن صورت بینم، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در شبی مهتابی به نمازگاه خود بیرون رفت، که ناگهان جبرئیل با صورت واقعی اش نزدش آمد، آن جناب از دیدن وی بیهوش شد، و چون به هوش آمد دید تکیه بر جبرئیل دارد، و جبرئیل یکی از دو دست خود را بر سینه او و دست دیگر را بین دو شانه او نهاده، فرمود: من هرگز باور نمی کردم که چیزی از مخلوقات به این شکل باشد، جبرئیل گفت: پس چطور می توانی اسرافیل را بینی؟ او دوازده بال دارد که یک بالش در مشرق و بال دیگرش در مغرب است، و عرش بر شانه او قرار دارد و گویا در برابر عظمت پروردگار آنقدر کوچک می شود که به صورت مرغی کوچکتر از گنجشک در می آید و در هر حال عرش خدا را عظمت خدایی حمل می کند.

و در صافی از توحید نقل کرده، که بسند خود از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: منظور از آیه ((ما زاغ البصر و ما طغی لقد رامن آیات ربه الکبری)) - چشم منحرف نشد، و عوضی هم ندید، او از آیات بزرگ پروردگارش را دید این است که آن جناب جبرئیل را دو بار به صورت واقعی اش دید، یکی این بار بود، و یکی هم باری دیگر، و از این جهت جبرئیل را از آیات بزرگ خدا خواند، که جبرئیل خلقتی عظیم دارد، و او از روحانین است، که خلقت و صفتشان را غیر از خدا کسی درک نمی کند.

و از خصال حکایت شده که به سند خود از محمد بن روان، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی جبرئیل نزد من آمد، گفت من و هیچ یک از ملائکه به خانه ای که در آن سگ و یا مجسمه و یا ظرفی باشد که در آن بول کنند داخل نمی شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲

مؤلف: در این باب درباره صفت ملائکه روایاتی بیرون از حد شمار وارد شده، که یا مربوط به معاد است، و یا مربوط به معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و یا در ابواب متفرقه دیگر، و آنچه ما به عنوان نمونه در این جا آوردیم کافی است.

روایاتی در ذیل آیه یزید فی الخلق مایشاء

و در عیون در باب روایات جامعی که از حضرت رضا (علیه السلام) نقل شده، به سند خود از آن جناب (علیه السلام) نقل کرده، که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: قرآن را با صوت خوش بخوانید، که صوت خوش به زیبایی قرآن می افزاید، آن گاه این جمله را قرائت کردند: ((یزید فی الخلق ما یشاء)).

و در توحید به سند خود از زراره، از عبدالله بن سلیمان، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: شنیدم آن جناب می فرمود: قضا و قدر دو تا از مخلوقات خدایند، و خدا هر چه بخواهد در خلق می افزاید.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((یزید فی الخلق ما یشاء)) گفته: از ابوهریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت



شده که فرمود: زیادی در خلقت، روی زیبا و صوت خوب و شعر خوب است.

مؤلف: روایات سه گانه اخیر از باب جری و تطبیق کلی بر مصداق است.

گفتاری درباره ملائکه، اوصاف چهار گانه ملائکه در قرآن و حدیث

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شده ولی نام هیچ یک از آنان را نبرده مگر جبرئیل و میکائیل را و بقیه ملائکه را با ذکر اوصافشان یاد کرده، مانند: ملک الموت و کرام الکاتبین و سفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر اینها.

و از صفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث سابق ذکر شده اند، یکی این است که ملائکه موجوداتی هستند شریف و مکرم، که واسطه هایی بین خدای تعالی و این عالم محسوس هستند، به طوری که هیچ حادثه ای از حوادث و هیچ واقعه ای مهم و یا غیر مهم نیست، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارند، و یک یا چند فرشته، موکل و مأمور آند، اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشته باشد یک فرشته، و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملک موکل بر آند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳

و دخالتی که دارند تنها و تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازند، و آن را در مسیرش قرار دهند، همچنان که قرآن در این باره فرموده: ((لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون)).

صفت دومی که از ملائکه در قرآن و حدیث آمده این است که: در بین ملائکه نافرمانی و عصیان نیست، معلوم می شود ملائکه نفسی مستقل ندارند، و دارای اراده های مستقل نیستند، که بتوانند غیر از آنچه که خدا اراده کرده اراده کنند، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند، و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی کنند، و کم و زیادش نمی سازند، همچنان که فرمود: ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرن)).

صفت سوم اینکه: ملائکه با همه کثرتی که دارند، دارای مراتب مختلفی از نظر بلندی و پایی هستند بعضی مافوق بعضی دیگر، و جمعی نسبت به مادون خود آمرند، و آن دیگران مأمور و مطیع آنان، و آنکه آمر است به امر خدا امر می کند، و حامل امر خدا به سوی مأمورین است، و مأمورین هم به دستور خدا مطیع آمرند، در نتیجه ملائکه به هیچ وجه از ناحیه خود اختیاری ندارند، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((و ما منا الا له مقام معلوم)) و نیز فرموده: ((مطاع ثم امین)) و نیز فرموده: ((قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق)).

بیان اینکه وجود ملائکه مادی و جسمانی نیست

صفت چهارم اینکه: ملائکه از آن جا که هر چه می کنند به امر خدا می کنند، هرگز شکست نمی خورند، به شهادت اینکه فرموده: ((و ما کان الله لیعجزه من شیء فی السموات و لا فی الارض)) و از سوی دیگر فرموده: ((و الله غالب علی امره)) و نیز فرموده: ((ان الله بالغ امره)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴

از این جا روشن می شود ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزله از ماده جسمانی اند، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است، و نیز کمال در ماده، تدریجی است، از مبداء سیر و حرکت می کند تا به تدریج به غایت کمال برسد، و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود، ولی ملائکه این طور نیستند.

و نیز از این بیان روشن می شود اینکه در روایات، سخن از صورت و شکل و هیاهای جسمانی ملائکه رفته، - که پاره ای از آن را در روایات سابق ملاحظه فرمودید - از باب تمثال است، و خواسته اند بفرمایند: فلان فرشته طوری است که اگر اوصافش با طرحی نشان داده شود، به این شکل درمی آید، و به همین جهت انبیا و امامان، فرشتگان را به آن صورت که برای آنان مجسم شدند، توصیف کرده اند و گرنه ملائکه به صورت و شکل در نمی آیند.

و توضیحی در مورد تمثال ملائکه به اشکال و تهیات جسمانی

آری فرق است بین تمثال و شکل گیری، تمثال ملک به صورت انسان، معنایش این است که ملک در ظرف ادراک آن کسی که

وی را می بیند، به صورت انسان درآید، در حالی که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد، و آن عبارت است از صورتی ملکی .

به خلاف تشکل و تصور، که اگر ملک به صورت انسان، متصور و به شکل او متشکل شود، انسانی واقعی می شود، هم در ظرف ادراک بیننده، و هم در خارج آن ظرف، و چنین ملکی هم در ذهن ملک است، و هم در خارج، و این ممکن نیست، و ما در تفسیر سوره مریم گفتاری در معنای تمثیل گذرانیم .

در آن جا گفتیم که خدای سبحان این معنا را که ما برای تمثیل کردیم تصدیق دارد، و در داستان مسیح و مریم می فرماید: ((فارس لنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)) (که تفسیرش در همان جا گذشت .

و رد اینکه گفته شده ملک جسمی است لطیف ...

و اما اینکه بر سر زبانها افتاده که می گویند: ملک جسمی است لطیف، که به هر شکل در می آید جز به شکل سگ و خوک، و جن نیز جسمی است لطیف، جز اینکه جن به هر شکلی در می آید حتی شکل سگ و خوک مطلبی است که هیچ دلیلی بر آن نیست، نه از عقل و نه از نقل - نه نقل از کتاب و نه نقل از سنت معتبر - و اینکه بعضی ادعا کرده اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در کار نیست، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست .

فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵

آیات ۲ - ۸ سوره فاطر

مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۲) يَا أَيُّهَا النَّاسِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (۳) وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۴) يَا أَيُّهَا النَّاسِ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ (۵) إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (۶) الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (۷) أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يَهْدِ مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۸)

ترجمه آیات

در رحمتی را که خدا به روی مردم بگشاید کسی نیست که آن را ببندد و جلوگیری آن رحمت شود. و در رحمتی را که او به روی مردم ببندد کسی نیست که بگشاید و بعد از منع خدا وی آن رحمت را بفرستد (چگونه ممکن است) با اینکه او قاهری شکست ناپذیر و عطا و منعم از روی حکمت است؟ (۲). ای مردم! به یاد آورید نعمت هایی را که خدا بر شما ارزانی داشت، آیا هیچ خالقی غیر از خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶ پس وقتی جز او خالقی نیست، جز او هم مدبر و صاحب اختیاری نیست، پس در نتیجه جز او هم معبودی نیست دیگر به کجا منحرف می شوید؟! (۳). (ای محمّد) اگر تو را تکذیب می کنند امری نو ظهور نیست، چون پیامبران قبل از تو را هم تکذیب کردند و امور همه به سوی خدا بازگشت می کند (۴). ای مردم! بدانید که وعده مذکور خدا حق است پس (هوشیار باشید که) زندگی دنیا مغرورتان نکند و ابلیس نیرنگباز با به رخ کشیدن و استناد به رحمت و مغفرت خدا فریبتان ندهد (۵). همانا شیطان دشمن شماست پس شما هم او را دشمن خود بگیرید، چون تنها کار او این است که حزب خود را دعوت کند به اینکه همه اهل آتش شوند (۶). کسانی که کافر شدند عذابی سخت و کسانی که ایمان آورده و عمل های صالح کردند مغفرت و اجری بس بزرگ دارند (۷). پس با این حال آیا کسی که عمل زشتش در نظرش زیبا جلوه داده شده و آن را کار نیکی می بیند با کسی که خوب را خوب و بد را بد می بیند

یکسان است؟ هرگز، ولی این خدا است که هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت می کند پس تو ای محمد جان خود را در حسرت و اندوه آنان (که چرا گمراهند) هلاک مکن که خدا به آنچه می کنند دانا است (۸). بیان آیات بعد از آنکه در آیه قبلی به وضع ملائکه، که واسطه‌هایی بین خالق و خلقند در رساندن نعمت به خلق اشاره ای فرمود، اینک در این آیات به خود نعمت‌ها اشاره کلی نموده می فرماید: عموم نعمت‌ها از خدای سبحان است، نه غیر او، پس تنها رازق خدا است و احدی در رازقیت، شریک او نیست، آن گاه از طریق رازقیت استدلال کرده بر ربوبیت، و سپس بر مسأله معاد، و اینک وعده خدا، به بعث و عذاب دادن کفار، و آموزش مؤمنین صالح، حق است، البته در این آیات، تسلیتی هم برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هست.

عطاء رزق و نعمت و منع از آن فقط با اراده خدای تعالی است

مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ ...

معنای آیه چنین است که آنچه را که خدا از نعمت‌هایش یعنی از ارزاق که به بندگانش می دهد، در همه عالم کسی نیست که بتواند از آن جلوگیری کند: و آنچه را که او از بندگانش دریغ می کند و نمی دهد، کسی نیست که به جای خدا آن نعمت را به بندگان خدا بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷

و چون معنای آیه این است، مقتضای ظاهر این بود که بفرماید: ((ما يرسل الله للناس...)) همچنان که در جمله دوم فرمود: ((فلا مرسل)) و لیکن اینطور نفرمود، و به جای ((یرسل)) ((یفتح)) آورد، تا اشاره کند به اینکه رحمت خدا خزینه‌ها دارد، همچنان که در مواردی دیگر این معنا را صریحا بیان کرده، و از آن جمله فرموده: ((ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب))، و نیز فرموده: ((قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي اذا لامسكتم خشية الانفاق)).

و معلوم است که تعبیر به ((گشودن خزینه)) از تعبیر به ارسال مناسب تر است و لذا تعبیر به فتح کرد، تا بفهماند آن رحمتی که خداوند به مردم می دهد، در خزانه‌هایی مخزون است محیط به مردم، و بهره‌مند شدن مردم از آن خزانه‌ها تنها و تنها محتاج به این است که خدا در آن خزانه‌ها را به رویشان بگشاید، نه اینکه در نقطه دوری باشد تا از آنجا به سوی مردم ارسالش بدارد. و اگر از رزق و یا به عبارت دیگر از نعمت، تعبیر به ((رحمت)) کرد برای این بود که دلالت کند بر اینکه افاضه حق تعالی ناشی از صرف رحمت است و بس، و توقع هیچ سود و کمالی برای خود ندارد، نه می خواهد از افاضه نعمت به بندگان سودی ببرد، و نه کمالی به دست آورد.

و در جمله: ((و ما یمسک فلا مرسل له من بعده)) - تعبیر به ((بعد از او)) اشاره به این است که: خدای تعالی در منع، اول است، همان طور که در اعطاء اول است.

و جمله ((و هو العزيز الحكيم)) حکمی را که در آیه شریفه آمده بود، به دو اسم عزیز و حکیم تقریر می کند و می فرماید: خدا هرگز شکست نمی خورد، نه در وقتی که اعطا می کند کسی هست که جلو اعطایش را بگیرد، و نه در وقتی که منع می کند کسی هست که منع کرده او را اعطا کند، برای اینکه عزیز و غالب است.

و از سوی دیگر در آنجا که اعطا می کند اعطایش ناشی از حکمت و مصلحتی است که می بیند، و منع هم که می کند باز ناشی از حکمت و مصلحتی است که در منع می بیند، و خلاصه کلام، اعطا و منعی همه از روی حکمت است، به دلیل اینکه او حکیم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸

استدلال بر یگانگی خدا در ربوبیت، با بیان اینکه فقط او خالق است

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ...

بعد از آنکه در آیه سابق اعطا و منع را مختص به خدای تعالی کرد، و فرمود: کسی در این کار شریک خدا نیست، اینک در این

آیه بر یگانگی خدا در ربوبیت استدلال می‌کند.

و بیان استدلال چنین است که اله و معبود تنها بدین جهت معبود است که دارای ربوبیت است، و معنای ربوبیت این است که مالک تدبیر امور مردم، و همه موجودات باشد. و آن کسی که مالک تدبیر امور خلق است، و این نعمت‌ها را که مردم و غیر مردم در آن غوطه‌ورند، و از آن ارتزاق می‌کنند، در اختیارشان قرار می‌دهد، خدای تعالی است، نه این آلهه‌ای که مردم اله خود گرفته‌اند، چون پدید آورنده آن نعمت‌ها، و نعمت‌خواران، خدا است، و خلقت هم منفک از تدبیر نیست - پس هرگز ممکن نیست که خدا از تدبیر منفک باشد - بنابراین، تنها خدای سبحان اله شماست، و هیچ اله دیگری جز او نیست، چون او پروردگار شماست، و با این نعمت‌ها که در آن غوطه‌ورید امر شما را تدبیر می‌کند، و دلیل اینکه به خاطر این نعمت‌ها رب و مدبر شماست، این است که پدید آورنده و خالق نعمت‌ها او است، و نیز خالق آن نظامی که در این نعمت‌ها جریان دارد او است.

با این بیانی که برای حجت مزبور ذکر شد، روشن می‌شود که مخاطب در آیه شریفه وثنی‌ها و غیر وثنی‌ها می‌باشند که برای خدا شریک قائل شده‌اند، و در جمله ((اذکروا نعمت الله علیکم)) مراد از ((ذکر)) ورد زبانی نیست، بلکه مقابل نسیان، و به معنای یاد داشتن است.

و مراد از ((رزق)) در جمله ((هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض)) هر چیزی است که بقای هستی مرزوق را امتداد می‌دهد، که مبداء آن آسمان و زمین است، آسمان با اشعه اجرام نورانی و با بارانهایش، و زمین با گرفتن آن اشعه و آن بارانها و رویانیدن گیاه و حیوان و سایر پدیده‌هایش

و نیز با این تقریر روشن می‌شود که در آیه شریفه، ایجاز (مختصر گویی) لطیفی به کار رفته، چون اولاً رحمتی را که در آیه قبلی بود، برداشته به جایش در این آیه کلمه نعمت آورده، و ثانیاً همین کلمه نعمت را مبدل به رزق کرده.

و با اینکه مقتضای سیاق دو آیه این بود که بفرماید: ((هل من رازق)) و یا بفرماید ((هل من منعم))، و یا ((هل من راحم)) هیچ یک از این تعبیرها را نفرمود، و به جای همه آنها فرمود: ((هل من خالق)) تا اشاره باشد به برهان دوم، برهانی که خصومت و لجاجت را از بین می‌برد؛ چون مشرکین تدبیر عالم را کار آلهه خود می‌دانستند، و می‌گفتند این آلهه هستند که به اذن خدا، عالم را اداره می‌کنند، و اگر از ایشان پرسند: آیا رازق و یا منعمی غیر از خدا هست؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹

خصومت و نزاع خاتمه نمی‌یابد، چون ممکن است در پاسخ بگویند بله آلهه رازق و منعمند؛ چون خدا تدبیر امور عالم را به آنها واگذار کرده است، ولی اگر از ایشان پرسیده شود: ((آیا خالقی غیر از خدا هست؟)) (دیگر جز اعتراف به توحید چاره‌ای ندارند، چون با وصف خالق اشاره شده به اینکه رازق و مدبر تنها کسی است که خالق رزق باشد، و غیر خالق نمی‌تواند رازق باشد، در نتیجه خصومت از بین می‌رود، و دیگر نمی‌توانند بگویند: آلهه هم خالقند، چون خود مشرکین اعتراف دارند به اینکه غیر از خدا کسی خالق نیست، تا بتواند از آسمان و زمین رزق ایشان را برساند.

((لا اله الا هو)) - این جمله متعرض مسأله توحید است، و تعظیم خدا را افاده می‌کند، نظیر جمله ((قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه)) که می‌فهماند جز خدا کسی معبود به حق نیست، چون کسی مستحق عبادت است که بر شما انعام می‌کند، و روزیتان می‌دهد، و او غیر از خدا نیست.

((فانی توفکون)) - این جمله توییخی است متفرع بر برهان قبلی، یعنی حال که امر بدین منوال است، و شما هم به آن اعتراف دارید، پس تا کی از حق روگردانی می‌کنید، و به سوی باطل می‌گرایید، و از توحید به سوی شرک می‌روید.

مفسرین در اعراب جمله ((هل من خالق غیر الله...)) از آیه مزبور مشاجراتی طولانی دارند، و آنچه که با تقریر برهان سابق مناسبت دارد، این است که بگوییم: کلمه ((من)) (زایده است، که تنها برای عمومیت مطلب استعمال می‌شود. و کلمه ((غیر الله)) صفت خالق است، که از نظر اعراب تابع محل آن (خالق) است. به عبارت ساده‌تر اینکه کلمه غیر را با ضمه می‌خوانیم، به خاطر

موصوف آن ، یعنی کلمه ((خالق)) است هر چند در ظاهر مجرور من است ، ولی در باطن مرفوع است ، چون گفتیم کلمه ((من)) زایده است .

و همچنین جمله ((یرزقکم)...)) صفت خالق است . و کلمه ((من خالق)) مبتدایی است که خبرش حذف شده ، و آن عبارت است از کلمه ((موجود)) . و جمله ((لا اله الا هو)) معترضه است و جمله ((فانی توفکون)) تفریع بر ما قبل است .

وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

این آیه شریفه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تسلیت می دهد، که اگر مردم بعد از شنیدن این برهانهای روشن باز تکذیب می کنند، غصه مخور، که این رفتار مردم چیز نوظهوری نیست ، بلکه قبل از تو نیز چنین بوده ، که هر پیغمبری به سوی قومش مبعوث می شده ، همان قوم و امت ، او را تکذیب می کردند، و سرانجام همه امور به سوی خدا است ، او مردم را به آنچه مستحقند جزا می دهد، و آنهایی را که حق را بعد از ظهورش تکذیب کردند مجازات خواهد کرد، و چنان نیست که با تکذیب خود خدا را عاجز کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰

از این جا روشن می شود که جمله ((فقد کذبت رسل من قبلک)) از باب بکار بردن سبب در جای مسبب است ، (چون باید می فرمود: ((و ان یکذبوک فلا تحزن)) و جمله ((لا تحزن)) مسبب از علم به این معنا است که پیش از تو نیز چنین بوده ، مسبب در آیه حذف شده ، و جمله ((فقد کذبت...)) که سبب غصه نخوردن است ، به جای مسبب نشده .

و جمله ((و الی الله ترجع الامور)) عطف است بر جمله ((قد کذبت...))

يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ

خطابی است عمومی به همه مردم ، در خصوص مسأله معاد، و آن را به یادشان می آورد، همچنان که خطاب عمومی سابق یگانگی خدای تعالی را در ربوبیت و الوهیت به یادشان می آورد. پس معنای جمله ((ان وعد الله حق)) این است که : وعده ای که داده که شما را زنده می کند، و هر عاملی را به سزای اعمالش می رساند، اگر خیر بوده خیر، و اگر شر بوده شر، حق است ، یعنی ثابت و واقع شدنی است ، و در آیه بعدی که می فرماید: ((الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ)) به این وعده تصریح می کند.

و جمله ((فلا تغرنکم الحیوة الدنیا)) هر چند نهی را متوجه به حیات دنیا می کند، به این صورت که حیات دنیا نباید شما را مغرور کند، و لیکن این نهی در حقیقت متوجه مردم است ، و معنایش این است که : وقتی وعده خدا حق و ثابت بود، پس زنهار، که به حیات دنیا مغرور نشوید، و اشتغال شما به زینت های آن چنان نباشد که شما را از روز حساب غافل سازد، و لذتهای دنیا و سرگرمیهایش آن چنان دل شما را نبرد، که همواره در طلبش مستغرق شوید، و از حق اعراض کنید.

معنای جمله : ولا یغرنکم بالله الغرور

و در جمله ((و لا یغرنکم بالله الغرور)) کلمه غرور - به فتحه غین - مبالغه از غرور به ضمه غین - است و آن عبارت است از اغفالگری که بسیار اغفال می کند، و ظاهرا - به طوری که گفته اند - منظور از آن شیطان است . و این خود احتمالی است که

تعلیل در آیه بعدی ، یعنی جمله ((ان الشیطان لکم عدو...)) آن را تاءید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱

و معنای اینکه فرمود: زنهار که غرور، شما را به خدا مغرور نکند این است که شیطان نظر مردم را یکسره به حلم و عفو خدا از یک سو، و به مظاهر امتحان و استدراج و کیدش از سوی دیگر، متوجه سازد، از یک سو به ایشان تلقین کند که خدا حلیم و بخشنده است ، و از سوی دیگر بگوید: به دنیاپرستان بنگرید که چگونه از عذاب خدا ایمنند، هر چه بیشتر در طلب دنیا می کوشند، و بیشتر از خدا غافل و در لجزار گناه مستغرق می شوند زندگی شان بهتر و راحت تر، و در بین مردم دارای مقامی رفیع تر می شوند.

این جاست که شیطان از وسوسه های خود نتیجه می گیرد، و به دل آنان می افکند که اصلا هیچ احترام و ارزشی نیست ، مگر در

پیشرفت زندگی دنیا، و در ماورای این زندگی خبری نیست، و این وعده و وعید و قیامت و حساب و بهشت و دوزخی که دعوت های دینی از آن خبر می دهند، مثنی خرافات است.

در نتیجه می توان گفت: مراد از غرور و فریب دادن شیطان انسان را نسبت به خدا، این است که: انسان را از آن معامله ای که خداوند در برابر غفلت و ظلم انسان، با انسان می کند غافل سازد.

چه بسا بعضی از مفسرین گفته اند که: مراد از ((غرور)) - به فتحه غین - دنیای حيله گر است، که انسانها را فریب می دهد، و جمله و ((لا یغرنکم بالله الغرور)) تاء کید جمله ((فلا تغرنکم الحیوة الدنیا)) است، که معنای همان جمله را تکرار کرده.

شیطان دشمن شماست پس شما هم او را دشمن بگیرید!

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ...

این جمله تعلیل نهی قبلی است، که می فرمود: ((و لا یغرنکم بالله الغرور))، و مراد از دشمنی شیطان این است که: او به جز اغواء و گمراه ساختن انسانها کاری ندارد، تمامی هم او در این است که نگذارد حتی یک انسان به سعادت زندگی و حسن عاقبت برسد. و مراد از اینکه فرمود: شما هم او را دشمن خود بگیرید، این است که: از پذیرفتن دعوتش به سوی باطل اجتناب کنید، و او را در آنچه به عنوان دایه مهربان تر از مادر به شما پیشنهاد می کند، اطاعت مکنید. و به همین جهت دشمنی او را با جمله ((انما یدعوا حزبه)) تعلیل نمود.

پس جمله ((انما یدعوا حزبه لیکونوا من اصحاب السعیر)) در مقام تعلیل دو جمله قبل است، یکی جمله ((شیطان دشمن شما است)) و یکی هم ((شما هم او را دشمن خود بگیرید)). و کلمه ((حزب)) به معنای عده ای از مردم است که غرض واحد آنها را جمع کرده و یکی ساخته، و ((لام)) در جمله ((لیکونوا)) لام تعلیل است؛ چون دوزخی شدن مردم هدف نهایی برای دعوت شیطان است. و کلمه ((سعیر)) به معنای آتش افروخته است، و یکی از نامهایی است که در قرآن برای دوزخ ذکر شده. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲

الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ

این آیه بیانگر همان وعده حقی است که خدای سبحان داد. و اگر کلمه ((عذاب)) (را نکره - بدون الف و لام - آورد، برای این است که به اهمیت آن عذاب اشاره کند، علاوه بر این، عذاب جهنم یک جور نیست، تا آن را با الف و لام بیاورد، چون در کات جهنم به خاطر اختلافی که مردم در کفر و فسق دارند، دارای مراتب مختلفی است، و بدین جهت نکره آوردن عذاب مناسب تر است، چون مبهم و سربسته است. و عین این دو علت که برای نکره آوردن عذاب گفتیم، در نکره آمدن مغفرت و اجر نیز می آید.

کافر بد را خوب می بیند و خدا او را مجازات نمودهاضلال می کند. پس بر ضلالت او اندوه مخور

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ...

این آیه تقریر و بیان آن تقسیمی است که آیه قبلی متضمن آن بود، یعنی تقسیم مردم را به کافری که عذابی شدید دارد، و مومنی که به صالحات عمل می کند، و مغفرت و اجری کبیر دارد. و منظور آیه این است که: این دو جور مردم عاقبت امرشان یکسان نیست.

بنابراین، جمله ((افمن زین له سوء عمله فراه حسنا)) مبتدایی است که خبرش حذف شده، و آن عبارت است از جمله ((کمن لیس كذلك)) یعنی آیا کسی که عمل زشتش در نظرش زیبا شده مثل کسی است که این طور نیست؟ و حرف ((فاء)) که بر سر کلمه ((من)) در آمده، فای تفریع است، که جمله را بر معنای آیه قبلی تفریع می کند، و این را نتیجه آن می سازد. و استفهامی که در آیه شده استفهام انکاری است. و مراد از کسی که عمل زشتش در نظرش زیبا شده، کافر است، می خواهد اشاره کند به اینکه



کافر فهمش منکوس و وارونه ، و عقلش مغلوب شده ، عمل خود را بر خلاف آنچه که هست می بیند، و معنای آیه این است که : آن کس که عمل زشت خود را زیبا می بیند، با آن کس که بد را بد و خوب را خوب تشخیص می دهد، یکسان نیست .

و جمله ((فان الله يضل من يشاء و يهدى من يشاء)) (انکار مساوات سابق را تعلیل می کند، می فرماید: کافری که وضعش چنین است ، و مؤمنی که بر خلاف اوست ، مساوی نیستند، برای اینکه خدا یکی از آن دو را به مشیت خود گمراه کرده ، و آن کافر است ، که به خاطر همین گمراهی ، بد را خوب می بیند، و دیگری را به مشیت خود هدایت فرموده و آن مؤمن است که عمل صالح را دوست می دارد و انجام می دهد، و عمل زشت را زشت می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳

البته باید دانست که این گمراه کردن خدا، ابتدایی نیست (برای اینکه به حکم آیات بسیاری از قرآن ، خداوند موجودات را عموماً و انسان را بخصوص به سوی کمالش هدایت فرموده )، بلکه این اضلال مجازاتی است ، که وقتی کسی در برابر حق خضوع نکند، و لجبازی و مقاومت نماید، خدا او را گمراه تر می سازد، و نسبت دادن چنین اضلالی به خدا هیچ مانعی ندارد.

و کوتاه سخن اینکه : اختلاف کافر و مؤمن از نظر عاقبتشان به حسب وعده الهی که اولی را به عذاب و دومی را به رحمت وعده داده به خاطر اختلافی است که آن دو از نظر اضلال و هدایت الهی دارند، و نشانه این اختلاف آن است که طرز دید آن دو مختلف است ، یکی زشت را زیبا می بیند و دیگری زشت را زشت ، و زیبا را زیبا می بیند.

((فلا تذهب نفسك عليهم حسرات)) - کلمه ((حسرات)) جمع ((حسرت)) است ، که به معنای اندوه از چیزی است که فوت شده ، و پشیمانی از آن است ، و این کلمه در آیه منصوب است ، چون مفعول له است . و مراد از اینکه فرمود: ((نفست بر ایشان نرود)) این است که تو خود را با اندوه از اینکه چرا اینان ایمان نمی آورند، هلاک مکن .

و این جمله فرع و نتیجه فرق سابق است ، و معنای مجموع آن چنین است : ((حالا- که معلوم شد این دو طایفه به خاطر اضلال و هدایتی که از جانب خدا دارند، مختلفند، پس دیگر جا ندارد به خاطر اینکه به تو کافر شدند و تو را تکذیب کردند از شدت اندوه خود را هلاک کنی ؛ چون این خدا است که به کیفر کفرشان و اینکه بد را خوب دیدند، نمی گذارد ایمان بیاورند، و خدا به آنچه که می کنند داناست ، امر بر او مشتبه نمی شود، و با آنها جز به حق رفتار نمی کند، و جز به حق کیفرشان نمی دهد.))

از اینجا روشن می شود که جمله ((ان الله علیم بما یصنعون)) (در موضع تعلیل است برای جمله ((پس تو خودت را از غصه آنان هلاک مکن)) (و می فرماید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نباید خود را از اندوه بر ضلالت کفار، و حتمی شدن عذاب آنان هلاک کند، برای اینکه این خدا است که آنها را گمراه کرد، و خود او به آنچه می کند داناست . فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴

آیات ۹ - ۱۴ سوره فاطر

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرٌ سَحَابًا فَسَقَنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (۹) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ (۱۰) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (۱۱) وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلَّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَازِرَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۲) يُوَلِّجُ الْبَلَّ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (۱۳) إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ (۱۴)

ترجمه آیات

خداست آن که بادها را می فرستد تا ابرها را برانگیزد پس ما آن ابرها را به سوی زمین می فرستیم و به وسیله آن ، آن سرزمین

مزبور را بعد از آنکه مرده بود زنده می کنیم ، قیامت شما هم همین طور است (۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵ کسی که در پی کسب عزت در آید بداند که عزت همه اش نزد خدا است ، و کلمه طیب به سوی او بالا می رود و عمل صالح آن را در بالاتر رفتن مدد می دهد و کسانی که با گناهان خود با خدا نیرنگ می کنند عذابی سخت دارند و مکر آنان بی نتیجه خواهد بود (۱۰). و خداست که شما را از خاک و سپس از نطفه خلق کرد و آنگاه شما را نر و ماده کرد و هیچ ماده ای حامله نمی شود و وضع حمل نمی کند مگر به علم خدا و هیچ سالخورده ای عمر طولانی نمی کند و هیچ مقداری از عمرش کم نمی شود مگر آنکه همه در کتابی ثبت است و این کار بر خدا آسان است (۱۱). این دو دریا با هم یکسان نیستند یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ و شما از هر دوی آنها گوشت تازه گرفته می خورید و اشیای زینتی استخراج نموده می پوشید و کشتی ها را می بینی که در دریا آب را می شکافند تا شما از فضل خدا چیزی به کف آورید و تا شاید شکر گزار وی شوید (۱۲). خداست که شب را در روز و روز را در شب فرو می برد و خورشید و ماه را مسخر کرده تا هر یک برای مدتی معین حرکت کنند همین خداست پروردگار شما که م لک عالم از آن اوست ، و خدایانی که شما به جای او می خوانید حتی روکشی از هسته خرما را مالک نیستند (۱۳). علاوه بر این اگر آنها را بخوانید دعاهایتان را نمی شنوند و اگر هم بشنوند استجابتان نمی کنند و روز قیامت به شرک شما کافر می شوند و هیچ کس مانند خدای خبیر تو را خیردار نمی کند (۱۴).

#### بیان آیات

در این آیات ، چندین احتجاج است بر وحدانیت خدای تعالی در الوهیت ، و این احتجاج ها را بعد از شمردن چند نعمت آسمانی و زمینی که انسان از آنها متنعم است ، و جز خدا کسی خالق و مدبر امر آن نعمت ها نیست ، بیان نموده ، در خلال بحث اشاره ای هم به مسأله قیامت دارد.

تشبیه مسئله بعثت در روز قیامت و زنده شدن مردگان به احیاء زمین

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرٌ سَحَابًا فَسَقْنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ ...

نظیر این آیه در سوره روم ، آیه ۴۸ آمده که می فرماید: ((اللَّهُ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ)) (حال با ید دید فرق بین این دو تعبیر چیست ؟

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶

در آیه مورد بحث عنایت در تحقق وقوع باران ها و روییدن گیاهان بوسیله آنها است و به همین جهت فرموده : ((اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ

الرِّيحَ)) ، ولی در سوره روم معنا چنین است : ((این خدا است که بادهای او را می فرستد تا ابرها را به حرکت در آورند)).

جمله ((فتثیر سحابا)) عطف است بر جمله ((ارسل)) و ضمیر در ((تثیر)) (به کلمه ((ریاح)) برمی گردد، یعنی ریاح ، سحاب را به حرکت در می آورند. و اگر در جمله ((تثیر)) مطلب با صیغه مضارع اداء شده ، برای این است که حال گذشته را حکایت می کند و معمولاً وقتی بخوانند حال گذشته را حکایت کنند به صیغه مضارع تعبیر می آورند.

و کلمه ((تثیر)) از مصدر ((اثاره)) است ، و ((اثاره)) (باب افعال از ((ثار الغبار یثور ثوراناً)) است ، که : معنایش برخاستن غبار به سوی آسمان است زمانی که بادهای او دارند ابر را به سوی آسمان می برند.

((فسقناه الی بلد میت)) - یعنی ما آن ابرها را به سوی سرزمینی بدون گیاه سوق می دهیم ، ((فاحینا به الاءرض بعد موتها)) پس آن زمین را بعد از مردنش زنده می کنیم ، یعنی بعد از آنکه گیاهی نداشت دارای گیاه می کنیم . و نسبت زنده کردن را به زمین دادن نسبتی است مجازی ، و نسبتش را به گیاه دادن نسبتی است حقیقی ، خلاصه هر چند در اثر آمدن باران گیاه زنده می شود، اما مجازاً می گویند زمین زنده شد. و تغذیه و نمو و تولید مثل و هر عمل دیگری که مربوط به این اعمال حیاتی است همه اعمالی است که از اصل حیات سرچشمه می گیرد.

و به همین جهت بعثت در روز قیامت و زنده شدن مردگان را به احیای زمین تشبیه کرد، تا بفهماند همان طور که زمین در سال

یک دوره زندگی را شروع می کند، و در آخر می میرد، یعنی بعد از آنکه در زمستان از جنب و جوش افتاده بود، دوباره در بهار و تابستان جنب و جوش خود را از سر می گیرد و در پائیز رو به خزان می رود، و در زمستان به کلی از عمل می ایستد. انسانها هم همین طورند، وقتی دوران زندگی شان در زمین به سر رسید، و مردند دوباره در روز قیامت بعد از آنکه زنده شدند، و از قبرها در آمدند روی زمین منتشر می شوند، لذا فرمود: ((كذلك النشور)).

در جمله ((فسقناه الی بلد میت)) التفاتی از غیبت به تکلم با غیر به کار رفته، به این معنا که در جمله ((اللّه الّذی ارسل)) خدای سبحان غایب فرض شده بود، و در جمله ((فسقناه)) متکلم مع الغیر فرض شده، و بعید نیست نکته اش این باشد که: بعد از آنکه در جمله ((اللّه ارسل الریاح)) خدای سبحان خود را غایب حساب کرد، و به دنبالش عمل فرستادن ریاح را به خود نسبت داد، و عمل شخص غایب هم مثل خودش غایب است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷

و نیز از آنجا که به دنبالش فرمود: ((فتثیر سبحا)) و از حال گذشته بادهای حکایت کرد که ابرها را به آسمان می برند، لذا مخاطب، مخاطبی شد که گویی عمل بادهای را می بیند، یعنی می بیند که دارند ابرها را به طرف بالا می برند، و در نتیجه گویا می بیند خدای تعالی بادهای را فرستاده، که این طور کار کنند، چون مشاهده فعل گویا مثل مشاهده فاعل است، و چون خداوند در اینجا مشهود و حاضر شد، ناگزیر جا دارد که سیاق هم تغییر کند، و خدا که تا اینجا غایب حساب شده بود، حاضر حساب شود، و خودش سخن بگوید. و اگر نفرمود: ((فسقته الی بلد)) : من آن را به سوی شهر مرده راندم و در عوض فرمود: ((ما آن را به سوی شهر مرده راندم)) برای این است که بر عظمت گوینده دلالت کند.

((فاحینا به الاءرض)) - در این جا ممکن بود تنها بفرماید: ((فاحینا)) : ما آن را زنده کردیم، لیکن این طور نفرمود، بلکه دوباره نام زمین را برد، تا صریح تر سخن گفته باشد، و جایی برای شک و تردید باقی نگذارد.

معنای عزت و مفاد آیه : من کان یرید العزّه فله العزّه جمیعاً

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا

راغب در کتاب مفردات گفته : کلمه ((عزت)) به معنای آن حالتی است که نمی گذارد انسان شکست بخورد، و مغلوب واقع شود، و از همین قبیل است که می گویند: ((ارض عزاز : زمینی سخت)) و در قرآن فرموده : ((ایبتغون عندهم العزّه فان العزّه لله جمیعاً)).

پس صلابت، اصل در معنای عزت است، چیزی که هست از باب توسعه در استعمال، به کسی هم که قاهر است و مقهور نمی شود، عزیز گفته اند، مانند: ((یا ایها العزیز)) و همچنین در معنی غلبه استعمال کرده اند، مانند: ((و عزنی فی الخطاب)) و در قلت و صعوبت منال استعمال کرده اند مانند: ((و انه لکتاب عزیز)) و در مطلق صعوبت و سختی به کار برده اند، مانند: ((عزیز علیه ما عنتم)) و عزت به معنای غیرت و حمیت نیز آمده، مانند آیه ((بل الذین کفروا فی عزّه و شقاق)) و آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸

حال که معنای لغوی کلمه عزت معلوم شد، می گوئیم، عزت به معنای اول، یعنی اینکه چیزی قاهر باشد و نه مقهور، یا غالب باشد و شکست ناپذیر، مختص به خدای عزّو جلاست، چون غیر از خدای عز و جل، هر کس ی را فرض کنی، در ذاتش فقیر، و در نفسش ذلیل است، و چیزی را که نفعش در آن باشد مالک نیست، مگر آنکه خدا به او ترحم کند، و سهمی از عزت به او بدهد، همچنان که همین کار را با مؤمنین به خود کرده، و فرموده : ((و لله العزّه و لرسوله و للمومنین : عزت خاص خدا و رسول خدا و مومنین است)).

با این بیان روشن شد که : جمله ((من کان یرید العزّه فله العزّه جمیعاً)) سیاقش آن نیست که بخواهد اختصاص عزت به خدا را بیان کند، به طوری که غیر از خدا کسی دستش به آن نرسد، و نمی خواهد بفرماید هر کس در طلب عزت برآید، چیزی را طلب کرده

که وجود ندارد، و ناشدنی است، بلکه معنایش این است که هر کس عزت می خواهد باید از خدای تعالی بخواهد، زیرا عزت همه اش ملک خدا است، و هیچ موجودی نیست که خودش بالذات عزت داشته باشد.

در نتیجه به کار رفتن جمله ((لله العزة جميعا)) (در جزای شرط، از قبیل بکار بستن سبب در جای مسبب است که عبارت است از درخواست عزت از خداوند (چون علم به اینکه عزت همه اش ملک خدا است، سبب است، و درخواست عزت از خدا مسبب، در آیه به جای اینکه بفرماید: هر کس عزت می خواهد از خدا بخواهد جمله از خدا بخواهد را برداشته سبب آن را به جایش گذاشته، و فرموده: هر کس عزت بخواهد عزت همه اش از خدا است) یعنی به وسیله عبودیت که آن هم حاصل نمی شود مگر با داشتن ایمان و عمل صالح، عزت را از خدا بگیرد.

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

لفظ ((کلم)) (به طوری که گفته اند - اسم جنس جمعی است، و مذکر و مؤنث آن تفاوتی ندارد. در مجمع البیان می گوید: ((کلم)) جمع ((کلمه)) است، می گویند: ((هذا کلم)) و ((هذه کلم)) (پس در مذکر و مؤنث یکی است و این اختصاص به لفظ کلم ندارد، هر جمعی که ما بین آن و مفردش به جز حرف ((ه)) (فرقی نباشد (مانند: تمر، تمره، کلم، کلمه)) مذکر و مؤنثش یکسان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹

مراد از کلم طیب و صعود آن به سوی خدا و مقصود از اینکه عمل صالح آن را بلند می کند الیه یصعد الکم الطیب ... به هر حال مراد از ((کلم)) (آن سخنی است که از نظر عبارت معنایی تمام داشته باشد، به شهادت اینکه در آیه آن را توصیف کرده به ((طیب))، پس ((کلم طیب)) (آن سخنی است که با نفس شنونده و گوینده سازگار باشد، به طوری که از شنیدن آن انبساط و لذتی در او پیدا شود، و نیز کمالی را که نداشت دارا گردد، و این همه وقتی است که کلام معنای حقی را افاده کند، معنایی که متضمن سعادت و رستگاری نفس باشد.

با این معنایی که برای کلم طیب کردیم، روشن می شود که مراد از آن صرف لفظ نیست، بلکه لفظ بدان جهت که معنایی طیب دارد منظور است، پس در نتیجه مراد از این کلم طیب، عقاید حقی می شود که انسان اعتقاد به آن را زیر بنای اعمال خود قرار دهد، و قدر یقینی از چنین عقایدی کلمه توحید است، که بر گشت سایر اعتقادات حق نیز به آن است، و این کلمه توحید همان است که آیه ((الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها)) متضمن آن است. و اینکه اعتقاد را قول و کلمه خوانده، بدین جهت است که این استعمال در عرب شایع بوده است.

و صعود کردن ((کلم طیب)) (به سوی خدای تعالی، عبارت است از تقرب آن به سوی خدا، چون چیزی که به درگاه خدا تقرب یابد، اعتلا یافته، برای اینکه خدا علی اعلی و رفیع الدرجات است، و چون اعتقاد، قائم به معتقدش می باشد، در نتیجه تقرب اعتقاد به خدا، تقرب معتقد نیز هست. مفسرین دیگر صعود کردن ((کلم طیب)) (را معنا کرده اند به اینکه: خدا آن را قبول می کند. و این معنای صعود کلم طیب نیست، بلکه از لوازم معنای آن است.

البته این هم معلوم است که وقتی اعتقاد و ایمان، حق و صادق بود، قهرا عمل صاحبش هم آن را تصدیق می کند نه تکذیب، یعنی عملی که از او سر می زند مطابق با آن عقاید است. پس معلوم شد که عمل از فروع علم و آثار آن است، آثاری که هیچ گاه از آن جدا شدنی نیست، و هر چه عمل مکرر شود، اعتقاد راسخ تر و روشن تر، و در تاثیرش قوی تر می گردد، پس عمل صالح عملی است که سزاوار هست مورد قبول خدا واقع شود، چون مهر ذلت عبودیت و اخلاص به آن خورده، و چنین عملی اعتقاد حق را در مؤثر گشتن، یعنی در صعود به سوی خدا کمک می کند. و منظور از ((یرفعه)) (همین کمک است، پس عمل صالح کلم طیب را بلند می کند، و به عبارت دیگر در صعود آن کمک می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰

پس از آنچه گذشت معنای جمله ((الیه یصعد الکم الطیب و العمل الصالح یرفعه)) (روشن گردید، و معلوم شد که ضمیر در ((الیه

(( به خدای سبحان برمی گردد، و مراد از کلم طیب عقاید حق از قبیل توحید است، و مراد از صعود آن تقریبش به خدای تعالی است، و مراد از عمل صالح هر عملی است که بر طبق عقاید حق صادر شود و با آن سازگار باشد. و فاعل در جمله ((یرفعه)) ضمیری است مستتر، که به عمل صالح برمی گردد، و ضمیر مفعول به کلم طیب رجوع می کند.

البته مفسرین در تفسیر آیه اقوال دیگری دارند، مثلاً، بعضی - به طوری که قبلاً هم اشاره کردیم - گفته اند: ((مراد از صعود کردن کلم طیب، این است که: خدا آن را قبول می کند، و در برابر پاداش می دهد.)) بعضی دیگر گفته اند: ((مراد آن است که: ملائکه با نامه عملی که از ایمان و اطاعت بنده نوشته اند، به سوی خدای تعالی صعود می کنند.)) بعضی دیگر گفته اند: ((مراد صعود به آسمان است که مجازاً آن را صعود به سوی خدا خوانده)).

بعضی گفته اند: ((فاعل جمله ((یرفعه)) ضمیری است که به کلم طیب برمی گردد، و ضمیر مفعول که در آخر این جمله است به عمل صالح رجوع می کند، و معنای جمله این است که: کلم طیب عمل صالح را بالا می برد به این معنا که عمل صالح هیچ فایده ای ندارد، مگر آنکه از توحید ناشی شود.)) بعضی دیگر گفته اند: ((فاعل در ((یرفعه)) ضمیری است مستتر، که به خدای تعالی برمی گردد، و معنای عبارت این است که: عمل صالح را خدا بالا می برد.

لیکن هیچ یک از این وجوه خالی از بعد نیست، و آنچه به ذهن نزدیک تر است همان معنایی است که ما ذکر کردیم.

وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْوَرُ

گفته اند: کلمه ((سیئات)) در اینجا وصفی است که در جای موصوف نشسته، و آن عبارت است از کلمه مکرات و اسم اشاره هم در ((مکر اولئك)) در جای ضمیری که باید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱

به ((الذین)) برگردد به کار رفته، تا دلالت کند بر اینکه منظور خود آنان است، و چنان نیست که به دیگران مشتبه و مختلط شده باشند. در نتیجه معنای آیه چنین می شود: کسانی که مکرهایی زشت می کنند، عذابی شدید دارند، و مکر اینان که مکر می کنند، بی نتیجه و نابود است و اثر زنده ای که مایه سعادت و عزتشان باشد ندارد.

مراد از مکر سیئات و اینکه فرمود: و مکر اولئك هویبور

پس به خوبی روشن گردید که مراد از ((سیئات انواع مکرها و حيله هایی است که مشرکین آنها را وسیله کسب عزت می پنداشتند. و چون آیه شریفه مطلق است، شامل همه مکرها که مشرکین علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کردند. و مکرهایی که سایر مشرکین علیه دین خدا می کنند، می شود. هر چند بعضی از مفسرین گفته اند: ((منظور خصوص آن حيله هایی است که قریش علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در ((دارالندوه)) و غیر آن طرح ریزی می کردند، از قبیل: حبس و اخراج و قتل، و خدا کید آنها را به خودشان برگردانید، و از مکه به سوی چاه بدر بیرونشان آورده و در آنجا به کشتنشان داد، و در چاهشان افکند، پس همان حبس و اخراج و قتل، به خودشان برگشت. هر چند که این وجه خوبی است، لیکن - همان طور که گفتیم - آیه شریفه مطلق است.

و وجه اتصال صدر آیه یعنی جمله ((من کان یرید العزّه فله العزّه جمیعاً)) به ذیل آن، یعنی جمله ((الیه یصعد الکلم الطیب)) این است که: مشرکین قریش آلهه خود را وسیله عزت و شوکت خود می گرفتند، همچنان که قرآن کریم در این باره فرموده: ((و اتخذوا من دون الله آلهه لیکونوا لهم عزا)).

از این رو خدای سبحان این طالبان عزت را به سوی خودش دعوت کرد، و این چنین تذکرشان داد که عزت همه اش از خدا است. و در توضیح و بیان آن فرمود: برای اینکه یگانه پرستی به سوی او صعود می کند، و عمل صالح هم آن را در صعود کردن کمک می دهد، در نتیجه انسان به خدا نزدیک می شود، و در اثر نزدیک شدن از منبع عزت کسب عزت می کند.

و اما کسانی که مکر می کنند، و به هر مکری دست می زنند، تا به خیال خود عزتی کسب کنند، بر عکس عذابی شدید دارند، و

مکرهایی که می‌کنند همه نابود و بی نتیجه می‌شود، نه به جایی می‌رسد و نه عزتی برایشان کسب می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲

وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا ...

این آیه شریفه به خلقت انسان اشاره می‌کند، که خدای تعالی نخست او را از خاک که مبداء دور اوست، و خلقتش به آن منتهی می‌شود بیافرید، و سپس او را از نطفه که مبداء نزدیک اوست خلق کرد.

وجه مختلف درباره خلقت انسان از خاک در آیه: والله خلقکم من تراب ثم من نطفه ...

بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((مراد از خلقت آنان از خاک، خلقت پدر بزرگ ایشان آدم است، چون هر چیزی به اصلش نسبت داده می‌شود)). بعضی دیگر گفته‌اند: ((اصلا مقصود از کلام، بیان خلقت آدم به تنهایی است)). بعضی دیگر گفته‌اند: مراد خلقت همه انسانها است، اما به طور اجمال و تفصیل، به این معنا که هم به خلقت اجمالی انسانها از خاک در ضمن خلقت آدم اشاره می‌کند، و هم به خلقت تفصیلی ایشان که از نطفه است، همچنان که فرمود: ((ثم من نطفه)).

و فرق بین این سه وجه، آن است که در وجه اول نسبت خلقت انسانها از خاک یک نسبت مجازی عقلی است، (چون خود انسانها از خاک خلق نشده‌اند، بلکه پدر بزرگشان خلق شده) و در وجه دوم مراد از خلقت آنان خلقت آدم به تنهایی است مجازا، ولی نه مجاز در نسبت، بلکه مجاز در کلمه، و در وجه سوم مراد از خلقت فرد انسان از خاک به طور حقیقت است نه مجاز، الا اینکه این خلقت، خلقت اجمالی است نه تفصیلی، و با همین نکته، وجه سوم با وجهی که ما گفتیم فرق پیدا می‌کند.

و ممکن است وجه اول را با جمله ((خلق الانسان من صلصال کالفخار))، و وجه دوم را با امثال آیه ((و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین))، و وجه سوم را با آیه ((و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم)) تاء یید نمود، و برای هر یک از سه وجه مزبور وجهی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳

((ثم جعلکم ازواجاً)) - یعنی شما را مرد و زن قرار داد. بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((یعنی زوجیت را بین شما تقدیر نمود، و بعضی را همسر بعضی دیگر کرد)). ولی این معنا به طوری که می‌بینید دلچسب نیست. بعضی دیگر گفته‌اند: ((معنایش این است که: خداوند شما را اصناف و تیره‌های مختلف کرد)). و این معنا هم مثل معنای سابق است.

و در جمله ((و ما تحمل من اثنی و لا تضع الا بعلمه)) حرف ((من)) زاید است که برای تاء کید نفی آورده شده، و حرف ((باء)) در کلمه ((بعلمه)) برای مصاحبت است، و کلمه ((بعلمه)) حال از حمل و وضع هر دو است، و معنایش این است که: هیچ اثنی (ماده) حامله نمی‌شود، و وضع حمل نمی‌کند، مگر آنکه علم خدا مصاحب با حمل او و وضع اوست.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((جمله)) ((الا- بعلمه)) حال از فاعل است، و حال بودنش از حمل و وضع و همچنین از دو مفعول آن دو، یعنی از محمول و موضوع خلاف ظاهر است.)) و لیکن این حرف مورد قبول نیست.

کم و زیاد عمر انسانها در لوح محفوظ مضبوط است

((و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب)) - یعنی عمر احدی امتداد نمی‌یابد، و زیاد نمی‌شود، و در نتیجه کسی معمر نمی‌گردد، و از عمر احدی کاسته نمی‌شود، مگر آنکه همه اش در کتابی ضبط است.

در نتیجه جمله ((و ما یعمر من معمر: و هیچ معمری عمر داده نمی‌شود)) از قبیل این تعبیر است که آن زندانی به یوسف گفت: ((انی ارینی اعصر خمرا)) (همان طور که در این تعبیر بعد از بیدار شدن از خواب می‌گویند من خود را می‌بینم، و گر نه در خواب تنها مشغول به گرفتن آب انگور بوده، نه تماشای خود)، همچنین در جمله مورد بحث بعد از عمر دادن خدا به کسی، آن کس معمر می‌شود، نه قبل از آن، چون اگر فرضا کسی قبل از عمر دادن معمر باشد، دیگر فرض ندارد که دوباره عمر داده شود. پس کلمه ((معمر)) به جای نایب فاعل، یعنی کلمه ((احد)) نشسته است، و تقدیر ((و ما یعمر من احد)) است.



((و لا ینقص من عمره )) - ضمیر در ((عمره )) به کلمه ((معمر)) برمی گردد، البته به اعتبار همان موصوف ((احد)) که حذف شده ، و معنای جمله این است که : از عمر احدی کم نمی شود (مگر آنکه ...) و گر نه ناقص شدن عمر کسی که فرض کرده ایم معمر است ، تناقض و خلاف فرض است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴

((الافی کتاب )) - منظور از این کتاب ، لوح محفوظ است ، که دگرگونی بدان راه ندارد، و در آن نوشته شده : عمر فلان شخص به پاداش فلان عملش زیاد می شود، و عمر آن دیگری به خاطر فلان عملش کم می گردد، و خلاصه کتابی که نوشته هایش تغییر نمی یابد، لوح محفوظ است ، نه کتاب محو و اثبات که آن مورد تغییر است .

و سیاق آیه می فهماند که در مقام توصیف علم ثابت است . و مفسرین در تفسیر دو جمله ((و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره )) (و جوهی دیگر ذکر کرده اند، که همه اش ضعیف است ، و چون در نقل آنها فایده ای ندیدیم از نقل آن گذشتیم .

((ان ذلک علی الله یسیر)) (این جمله هم تعلیل و هم بیانگر مضمون آیه است ، که کیفیت خلقت انسان و پدید آوردن و بقاء دادن به آن را توصیف می کرد، و معنایش این است که : این تدبیر دقیق و متین و مسلط بر کلیات حوادث و جزئیات آن ، که هر چیز و هر حادثه را در جای خود قرار داده ، بر خدا آسان است ، چون خدا هم علیم است ؛ و هم قدیر، و با علم و قدرتش بر هر چیزی محیط است ، پس او رب انسانها است ، همان طور که رب هر چیز دیگر است .

تمثیل حال مؤمن و کافر به دریای شیرین و دریای شور

وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ...

بعضی گفته اند: کلمه ((عذب)) (به معنای آب پاکیزه است ، و کلمه ((فرات)) (به معنای آبی است که سوز عطش را می شکند، و یا آبی است که خنک باشد. و کلمه ((سائغ)) (آن آبی را گویند که از گوارایی ، با سهولت به حلق فرو رود. و کلمه ((اجاج)) (به معنای آبی است که به خاطر شوری و یا تلخی ، حلق را می سوزاند.

((و من کل تاء کلون لحما طریا و تستخرجون حلیه تلبسونها)) - ((لحم طری)) (به معنای گوشت تازه و لطیف است ، و منظور از آن ، گوشت ماهی ، و یا هم آن و هم گوشت مرغابی دریایی است ، و مراد از ((حلیه)) (که از دریا استخراج می کنند، لؤلؤ ، مرجان و انواع صدف ها است ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((یخرج منهما اللؤلؤ و المرجان)). در این آیه شریفه مؤمن و کافر را به دریای شیرین و شور مثل می زند، و یکسان نبودن آن دو را در کمال فطری بیان می کند، هر چند که در بسیاری از خواص انسانی و آثار آن مثل همنند، ولی مؤمن به همان فطرت اولی و اصلی خودش باقی است ، و در نتیجه به سعادت حیات آخرت ، و دایمی خود می رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵

ولی کافر از آن فطرت اصلی منحرف شده ، و وضعی به خو گرفته که فطرت انسانی ، آن را پاک و خوشایند نمی داند، و به زودی صاحبش به کیفر اعمالش معذب می شود.

پس مثل این دو قسم انسان مثل دو دریای شور و شیرین است ، که یکی بر فطرت آب اصلی اش ، که همان گوارایی باشد باقی است ، و دیگری (به خاطر اختلاط با املاح ) شور شده است ، هر چند که در بعضی از آثار نافع شریکند، چون مردم از هر دوی آنها ماهی می گیرند، و یا مرغابی شکار می کنند، و یا زیور مروارید استخراج می نمایند، و یا صدف و مرجان می گیرند.

اشکال و شبهه ای در ذیل جمله : و تستخرجون حلیه تلبسونها و جواب هایی که بدان داده شده است

پس ظاهر آیه این است که : زیور استخراج شده از دریا، مشترک بین دریای شور و شیرین است .

ولی جمعی از مفسرین به این ظاهر اشکال کرده اند، که لؤلؤ و مرجان تنها از دریای شور استخراج می شود، و دریای شیرین نه لؤلؤ دارد و نه مرجان .

و بعضی دیگر پاسخ هایی از این اشکال داده اند، از آن جمله گفته اند: آیه شریفه در مقام بیان مطلق فواید مشترک بین دو جور

دریا است، و این منافات ندارد که بعضی از دریاها اختصاص به بعضی از فواید داشته باشد، گویا فرموده: ((شما از هر یک انتفاعی می‌برید، و استفاده ای می‌کنید، مثلاً گوشت تازه از آنها می‌گیرید، و زیور آلات از آنها است خراج می‌نمایید، و کشتی‌ها را می‌بینید که در آنها حرکت می‌کنند، و این منافات ندارد با اینکه زیور تنها از دریای شور استخراج بشود.

یکی دیگر از پاسخ‌ها این است که: آیه شریفه کافر و مؤمن را به آب تلخ و شیرین تشبیه کرده، و آنگاه آب تلخ و شور را بر کافر ترجیح داده، که آب تلخ و شور ماهی و زیور دارد، ولی کافر هیچ فایده‌ای در وجودش نیست. پس آیه شریفه همان را بیان می‌کند که آیه ((ثم قست قلوبکم من بعد ذلک فہی کالحجارۃ او اشد قسوة))، و ذیلش که می‌فرماید: ((وان من الحجارۃ لما یتفجر منه الانہار و ان منها لما یشقق فیخرج منه الماء و ان منها لما یہبط من خشیۃ اللہ)) در صدد بیان آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶

پاسخ دیگری که داده اند این است که: جمله ((و تستخرجون حلیۃ تلبسونہا)) تمه تمثیل است و می‌خواهد بفرماید هر چند این دو دریا که در بعضی منافع مثل همنند، ولی در آنچه که مقصود بالذات است، با هم تفاوت دارند؛ چون یکی از آن دو، با چیزی آمیخته شده که آن صفای فطری و خلقی خود را از دست داده.

مؤمن و کافر هم این چنین هستند، هر چند احیانا در پاره‌ای مکارم اخلاقی مثل همنند، مثلاً هر دو دارای شجاعت و سخاوت می‌شوند، ولی در آنچه که مقصود اصلی از خلقت آن دو است، اختلاف دارند، مؤمن بر آن صفای اصلی و فطری خود باقی است، ولی کافر آن صفا را از دست داده.

بعضی دیگر پاسخ داده اند به اینکه: اصلاً چه کسی گفته که لؤلؤ و مرجان در آب شیرین تولید نمی‌شود، و صرف اینکه ما آن را ندیده ایم دلیل بر عدم آن نمی‌شود. پس اشکال به ای نکه حلیه مختص به آب شور است، از اصل ممنوع است.

بعضی دیگر گفته اند: اصل ادعا که آیه شریفه ((و ما یتسوی البهران...)) تمثیل برای مؤمن و کافر است صحیح نیست، بلکه این آیه در سیاق برشمردن نعمتها به منظور اثبات ربوبیت خدا است، مانند آیه ای که جلوتر می‌فرمود: ((اللہ الذی ارسل الریاح...))، و نیز می‌فرمود: ((یولج اللیل فی النہار...)) (پس آیه شریفه در این مقام است که نعمتهای دریاهای مختلف، و شور و شیرین را، و منافع مشترک و مختص آنها را بیان کند، و کاری به مؤمن و کافر ندارد، تا آن اشکال پیش بیاید.

مؤید این وجه این است که: نظیر همین آیه در سوره نحل در سیاق آیاتی آمده که نعمتهای خدا را می‌شمارد، در آنجا می‌فرماید: ((و هو الذی سخر البحر لتاکلوا منه لحماً طریاً و تستخرجوا منه حلیۃ تلبسونہا و تری الفلک مؤخر فیہ و لتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون)).

لیکن حق مطلب این است که: اشکال از اصل بی‌مورد است، و دو دریا در داشتن حلیه مشترکند، همچنان که کتابهایی که در این گونه مسائل بحث می‌کنند، وجود حلیه در هر دو نوع دریا را مسلم دانسته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷

و تری الفلک فیہ مَؤاخِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

ضمیر در کلمه ((فیہ)) به بحر برمی‌گردد. و کلمه ((مؤاخِر)) جمع ((ماءخره)) است که از ماده ((مخر)) به معنای شکافتن، گرفته شده. و کشتی را ((ماخره)) نامیده اند چون که آب دریا را با سینه اش می‌شکافد، و پیش می‌رود.

بعضی از مفسرین گفته اند: اگر ضمیر خطاب را مفرد آورد، و فرمود: تری: می‌بینی ((با اینکه خطابه‌های قبل و بعدش همه جمع است برای این است که: خطابه‌های قبل (تستخرجون و غیر آن)، و بعد (لتبتغوا و غیر آن) مخصوص کسانی است که با منافع دریا سر و کار دارند، به خلاف خطاب در جمله مورد بحث، که به هر کسی که می‌تواند ببیند، متوجه است.

و معنای اینکه فرمود: ((لتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون)) (این است که: اگر کشتی‌ها دریا را می‌شکافند، و خدای تعالی آن را مسخر شما کرده، برای این است که شما از عطای پروردگارتان جستجو کنید، از این سو به آن سوی دنیا بروید، و روزی به دست

بیاورید، شاید شکر گزار او شوید.

در سابق گفتیم که: اظهار امیدی که کلمه ((لعل)) آن را افاده می کند، هر جا که در کلام خدای تعالی بود و از خدا حکایت می کرد، قائم به مقام است، نه به خود خدای تعالی.

وجه تفاوت تعبیر در آیه: وتری الفلک فیه مواخر... و آیه: وتری الفلک مواخر فیه...

بعضی از مفسرین در تفسیر جمله ((و تری الفلک فیه مواخر...))، که در این سوره است و جمله ((و تری الفلک مواخر فیه)) که در سوره نحل است، گفته اند: شاید نکته اینکه در این سوره کلمه ((فیه)) قبل از مواخر، و در سوره نحل بعد از مواخر آمده، و کلمه ((لتبتغوا)) در این سوره بدون واو عاطفه و در سوره نحل با واو عاطفه آمده، این باشد که: آیه نحل در آغاز، از تسخیر سخن گفته، و فرموده: ((و هو الذی سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا و تستخرجوا منه حلیة تلبسونها و تری الفلک مواخر فیه و لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون)) و بدین جهت سیاق آیه در مقام بیان کیفیت تسخیر است، و مناسب با آن، این است که: کلمه ((فیه)) بعد از مواخر بیاید، تا متعلق به مواخر شود، و اشاره کند به شکافتن دریا، تا کلمه تسخیر با صراحت بیشتر معنا شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸

به خلاف آیه مورد بحث، که در آن سخنی از تسخیر به میان نیامده، نمی خواهد کیفیت تسخیر را بیان کند. از سوی دیگر تسخیر نتایج بسیار دارد، که یکی از آنها این است که مردم دریا را وسیله سفر و تلاش روزی قرار دهند، و مناسب با چنین مقامی این است که: واو عاطفه بیاورد، تا جمله ((لتبتغوا)) را بر محذوف عطف کند و بفهماند که فایده تسخیر دریا منحصر در تحصیل روزی نیست، فواید دیگری هم دارد که نگفتیم.

به خلاف آیه مورد بحث، که تنها می خواهد بفرماید رازق و مدبر خدا است، تا کفاری که آیات خدا را تکذیب می کنند، - و در سابق سخن از تکذیبشان رفت - دست بردارند، و برای افاده این غرض ذکر همین یک نتیجه کافی بود، که بفرماید: خدا دریا را وسیله روزی شما کرد و دیگر حاجتی نبود که واو عاطفه بیاورد، و این نتیجه را عطف به سایر فواید دریا، که ذکر نشده، بکند. (و خدا داناتر است).

صاحب تفسیر روح المعانی در این مقام گفته: آنچه برای من در این باره روشن است، این است که آیه نحل در مقام شمردن نعمتها است، همچنان که آیات قبل و بعدش بدین معنا گواهی می دهد، و در آخر همه آنها می فرماید: ((و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها: هر چه نعمتهای خدا را بشمارید به آخر نمی رسید)).

و در چنین مقامی آن نعمتی مهم تر است که جلوتر ذکر شود و لذا شکافتن دریا که نعمت است، جلوتر از کلمه ((فیه)) ذکر شده، به خلاف آیه مورد بحث که یا اصلا سیاقش از باب استطراد (حرف حرف می آورد) می باشد، و یا از باب تتمه تمثیلی است که قبلا بیانش گذشت، و به همین جهت کلمه ((فیه)) را جلوتر ذکر کرد تا اعلام کند که مقصود بالذات بیان فواید دریا نبود، و نیز از آنجا که در سوره نحل اهتمام و عنایت در شمردن نعمت ها بود، جمله ((ولتبتغوا)) را با واو آورد، به خلاف آیه مورد بحث که مقام اقتضاء کرد واو را نیاورد.

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ...

کلمه ((ایلاج-ج)) که مصدر ((یولج)) است، به معنای فرو کردن است، و ((ایلاج شب در روز)) به معنای آن است که با طولانی کردن شب، روز را کوتاه کند، و ((ایلاج روز در شب)) آن است که با طولانی کردن روز، شب را کوتاه کند، و مراد از این دو جمله این است که: به اختلاف شب و روز از نظر بلندی و کوتاهی اشاره کند، که به طور دائم در ایام سال جریان دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹

و به همین جهت تعبیر کرد به ((یولج)) که صیغه مضارع است، و دلالت بر استمرار دارد، به خلاف جریان و سیر آفتاب و ماه، که

چون همیشه ثابت است، به صیغه ماضی از آن تعبیر آورده، و فرموده: ((و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمى)) و این عنایت صوری و مسامحی است.

((ذلکم الله ربکم)) - این جمله به منزله نتیجه است برای جملات قبلی، و معنایش این است که: وقتی امر خلقت و تدبیر شما، چه در خشکی، چه در دریا، چه در آسمان، و چه در زمین، بدین منوال بود، یعنی منتسب به خدای تعالی و مدبر به تدبیر او بود، پس همین خدا پروردگار شماست، که مالک شما و مدبر امر شماست.

((له الملك)) این جمله نتیجه جمله قبلی، و مقدمه برای جمله بعدی است، که می فرماید: و الذین تدعون من دونه ما یملکون من قطمیر ((. کلمه ((قطمیر)) - بنا به گفته راغب - به معنای اثر و باقی مانده ای است که از خرما بر هسته خرما می ماند - و بنا به گفته مجمع البیان قطمیر آن روپوشی است که روی هسته خرما را پوشیده. و بعضی دیگر گفته اند: ((هسته ای است که در جوف هسته خرما هست)) و به هر حال چه به آن معنا باشد، و چه به این معنا گفتار جنبه مبالغه دارد و می خواهد بفرماید: خدایان مشرکین هیچ چیز را مالک نیستند. و منظور از ((الذین تدعون من دونه ...)) همان خدایانی است که می خوانند، چه بتها و چه ارباب بتها.   
 إِنَّ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ ...  
 معنای اینکه فرمود آلهه مشرکین دعایشان را نمی شنوند

این آیه مطلب قبل را توضیح و شرح می دهد، و این معنا را که آلهه مشرکین حتی یک قطمیر را هم مالک نیستند، تصدیق می نماید، و می فرماید شاهدش این است که: اگر شما آنها را بخوانید دعای شما را نمی شنوند، برای اینکه خدایان شما مشتی سنگ و چوب و جمادند که نه شعوری دارند و نه حسی، و ارباب آنها هم مانند ملائکه و قدیسین از بشر، سرگرم کار خود هستند، و اطلاعی از خدایی خود ندارند، علاوه بر این از ناحیه خود مالک حس شنوایی نیستند، و اگر می شنوند این حس را خدا به آنان داده.

و این هم معلوم است که در آیه قبلی که می فرمود: ((له الملك)) می خواست ملک حقیقی و استقلال در آن را منحصر در خدای تعالی کند و جمله ((و الذین یدعون ...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰  
 می خواست ملک حقیقی و استقلال در آن را به طور مطلق از آلهه نفی کند و لازمه آن اثبات، و این نفی آن است که الهه هر چند که چون فراعنه و نمرودها گوش هم داشته باشند باز از خود نه گوش دارند و نه استقلال در شنوایی.

((و لو سمعوا ما استجابوا لکم)) - یعنی و اگر هم بشنوند خواسته شما را برن می آورند، چون قدرتی بر استجابت خواسته شما ندارند، نه قولاً و نه فعلاً، و این معنا درباره بت ها روشن است، و اما درباره ارباب آنها؟ ایشان نیز هر قدرتی دارند، از ناحیه خدای سبحان است و خدا به احدی چنین اجازه ای نداده که خواسته کسی را که او را رب خود پنداشته بر آورد، چون خداوند فرموده: ((لن یتنکف المسیح ان یکون عبدالله و لا الملائکه المقربون و من یتنکف عن عبادته و یتکبر فسیحشرهم الیه جمیعاً. و یوم القیامه یکفرون بشرکم - یعنی آنان روز قیامت عبادت شما را به خودتان بر می گردانند، و به جای اینکه شفاعتتان کنند، از شما بیزاری می جویند. این مضمون در سوره بقره نیز آمده می فرماید: ((اذ تبرء الذین اتبعوا من الذین اتبعوا)).

پس آیه شریفه در نفی استجابت آلهه، و کفر ورزیدن آنها در قیامت به شرک مشرکین، در معنای آیه ((و من اضل ممن یدعو من دون الله من لا یتستجیب له الی یوم القیامه و هم عن دعائهم غافلون و اذا حشر الناس کانوا لهم اعداء و کانوا بعبادتهم کافرین))، می باشد.

((و لا ینبک مثل خبیر)) - یعنی تو را از حقیقت امر، هیچ کس مانند مخبر خبیر خبر نمی دهد. این جمله خطاب به خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و در حقیقت از خطاب به مشرکین اعراض کرده، فهمانده که مشرکین فهم و لیاقت آن را ندارند که بیان حق به گوششان خوانده شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱

ممکن هم هست بگوئیم خطاب عام است ، لیکن در قالب خطاب خاص آورده شده ، و روی سخن با هر کس ی است که بشنود ، همان طور که در آیه ((وتری الفلک فیہ مواخر)) که در آیه قبلی بود ، و نیز در آیه ((وتری الشمس اذا طلعت)) و آیه ((وتحسبهم ایقاظا و هم رقود)) منظور همه کسانی است که می توانند ببینند.

بحث روایتی روایاتی درباره تشبیه رستاخیز به احیاء زمین با باران ، و در ذیل آیه : الیه یصعد الکلم الطیب ...

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و كذلك النشور)) می گوید: پدرم از ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج از امام صادق (علیه السلام) برایم نقل کرد که فرمود: خداوند وقتی بخواهد خلق را مبعوث کند، چهل شبانه روز باران بر زمین می باراند، در نتیجه مفاصل بدنها جمع شده ، و گوشت بر آنها روئیده می شود. مؤلف : در این معنا تعدادی روایت دیگر نیز هست .

و در الدر المنثور است که : طیالسی ، احمد ، عبد بن حمید ، ابن منذر ، ابن ابی حاتم ، ابن مردویه ، و بیهقی در کتاب اسماء و صفات ، از ابی رزین عقیلی روایت آورده اند که گفت : از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم خدای تعالی چگونه مردگان را زنده می کند؟ فرمود: آیا هیچ از سرزمینهای بی آب و علف گذشته ای و آیا پس از چندی از همان سرزمین عبور کرده و دیده ای چگونه در همان زمین گیاهان روئیده و برافراشته اند؟ عرضه داشت (م) بلی . فرمود: خدای تعالی مردگان را هم همین طور زنده می کند، و قیامت هم همین طور به پا می خیزد.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای هر سخنی مصداقی از عمل است که یا آن را تصدیق می کند و یا تکذیب ، پس وقتی انسان سخنی بگوید و با عمل خود سخن خود را تصدیق کند، یعنی به گفته خود عمل کند، آن عمل گفتار او را به سوی خدا بالا می برد، و اگر عملش مخالف گفتارش باشد، گفتارش را نیز روی عمل خبیثش گذاشته ، در آتش می اندازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲

و در کتاب توحید به سند خود از زید بن علی ، از پدرش (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: و خدای تبارک و تعالی در آسمانهایش بقعه هایی دارد که هر کس را به یکی از آن بقعه ها بالا ببرند، به سوی خدا بالایش برده اند، مگر کلام خدای عز و جلرا نشنیده ای که می فرماید: ((تعرج الملائکة و الروح الیه : ملائکة و روح به سوی او عروج می کنند))، و نیز در داستان عیسی بن مریم (علیه السلام) می فرماید: ((بل رفعه الله : بلکه خدا او را بالا می برد)) و نیز می فرماید: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)).

مؤلف : نظیر این حدیث از کتاب فقیه نیز نقل شده .

و در نهج البلاغه فرموده : و اگر اقرار آنها (آسمانها) به ربوبیت و اذعانشان برای او (خدا) به اطاعت نبود هرگز آسمانها را محل عرش خود قرار نمی داد، و آنجا را مسکن ملائکه خود، محل صعود کلمه طیب ، و عمل صالحش نمی کرد. و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((و ما یستوی البهران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج)) فرموده : ((اجاج)) (به معنای تلخ است .

و نیز در همان تفسیر در ذیل جمله ((و الذین تدعون من دونه ما یملکون من قطمیر)) فرموده : کلمه ((قطمیر)) (به معنای پوست نازکی است که روی هسته خرما کشیده شده . فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳

آیات ۱۵ - ۲۶ سوره فاطر

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (۱۵) إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (۱۶) وَمَا ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ (۱۷) وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَآ لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا

الصَّلَاةَ وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (۱۸) وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ (۱۹) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (۲۰) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (۲۱) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ (۲۲) إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ (۲۳) إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (۲۴) وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالزُّبُرِ وَ بِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ (۲۵) ثُمَّ أَخَذْتُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (۲۶)

ترجمه آیات

ای مردم! شما محتاج به خدایید و خدا تنها بی نیاز و ستوده است (۱۵). اگر بخواهد شما را می برد و خلق تازه ای می آورد (۱۶). این برای خدا دشوار نیست (۱۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴

هیچ بار برداری بار گناه دیگری را بر نمی دارد و اگر کسی که بارش سنگین المیزان آن کسی را دعوت کند چیزی از آن را بر ندارد اگر چه خویشاوند باشد، تو فقط کسانی را که نادیده از پروردگار خود می ترسند و نماز برپا کنند بیم می دهی، هر که تذکیر کند برای خویش تزکیه می کند و سرانجام به سوی خدا است (۱۸). (هرگز) کور و بینا یکسان نیستند (۱۹). و (همچنین) ظلمات و نور (۲۰). و سایه و آفتاب (یکسان نیستند) (۲۱). و زندگان و مردگان نیز یکسان نیستند، که همانا خدا هدایت خویش را به هر که خواهد می شنواند و تو چیزی را به کسانی که در گورستان (کفر و جهالت) فرو رفته اند نمی شنوایی (۲۲). تو جز بیم رسانی بیش نیستی (۲۳). ما ترا به حق بشارت دهنده و بیم رسان فرستادیم و هیچ امتی نیست مگر بیم رسانی در آن بوده (۲۴). اگر ترا تکذیب کنند، کسانی که پیش از ایشان بوده اند نیز پیغمبرانشان را که با معجزه ها و پیامها و کتاب روشن به سویشان آمده بودند تکذیب کردند (۲۵). آنگاه من هم از کسانی که انکار ورزیدند مؤاخذه کردم و تعرض من چه قدر سخت بود (۲۶).

بیان آیات

بعد از آنکه برای مشرکین بیان کرد که خلقت و تدبیر مستند به خدای تعالی است و نتیجه گرفت که رب ایشان همان خدا است، و تنها مالک اوست، نه آلهه ای که به جای او می پرستند، پس آلهه، مالک چیزی نیستند تا آنکه مدبر آن چیز باشند. اینک در این آیات، شروع کرده همان مطلب را با بیانی آمیخته با وعده و وعید افاده کند. و خلاصه اش این است که خدا از ایشان بی نیاز، و ایشان محتاج خدایند، پس او می تواند ایشان را به کیفر اعمالی که کردند از بین ببرد و اگر خواست خلقی جدید بیاورد.

آنگاه خطاب را متوجه رسول گرامی خود می کند، خطابی که حاصلش این است که: این مؤاخذه و نابود کردن ما، شامل نمی شود مگر تنها همین هایی را که تکذیب می کنند، و اما مؤمنین که انذار تو در آنان اثر می کند، با مشرکین فرقی روشن دارند، و پیامبر نذیری است مانند نذیران گذشته، و حال آنان را دارد. بنابراین اگر او را تکذیب می کنند، انبیای گذشته را تکذیب کردند، و (همانطوری که) خدای تعالی تکذیب کنندگان از امت آنان را به اخذ شدیدی بگرفت، مکذبین این امت را هم خواهد گرفت.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

هیچ شکی نیست که در این آیه نوعی زمینه چینی برای دو آیه بعد است، و می خواهد مضمون آن دو را روشن کند، در عین اینکه خودش در مفادش مستقل می باشد.

توضیح اینکه فقر و نیاز منحصر در انسان و غنا و بی نیازی منحصر در خدای تعالی است انتم الفقراء الى الله و الله هو الغني الحميد توضیح اینکه: سیاق، به این نکته اشعار دارد که اعمال تکذیب کنندگان رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) کاشف از این است که خیال کرده اند می توانند با پرستش بت ها از بندگی خدا بی نیاز شوند، در نتیجه اگر خدا ایشان را به پرستش خود دعوت می کند، لابد احتیاج به عبادت ایشان دارد، پس در این قضیه از یک طرف بی نیازی است، و از طرف دیگر فقر و احتیاج، به همان مقدار که آنان از بی نیازی بهره مند هستند، خدا به همان مقدار فقیر و محتاج ایشان است (تعالی الله عن ذلك).



لذا خدای سبحان در رد توهم آنان فرمود: ((یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی)) و در این جمله فقر را منحصر در ایشان، و بی نیازی را منحصر در خود کرد، پس تمامی انحای فقر، در مردم، و تمامی انحای بی نیازی، در خدای سبحان است، و چون فقر و غنی عبارت از فقدان و وجدان است، و این دو، دو صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، هر چیزی که تصور شود، یا فقیر است، و یا غنی، و لازمه انحصار فقر در انسان، و انحصار غنی در خدا انحصاری دیگر است و آن عبارت از این است که: انسان‌ها منحصر در فقر باشند، و خدا منحصر در غنی، پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند، و خدا غیر از غنی ندارد.

پس خدای سبحان غنی بالذات است، او می‌تواند همه انسان‌ها را از بین ببرد، چون از آنان بی نیاز است، و آنان بالذات فقیرند، و نمی‌توانند به چیزی غیر از خدا، از خدا بی نیاز شوند.

و ملائک در غنای خدا از خلق، و فقر خلق به خدای تعالی، این است که: خدا خالق و مدبر امور ایشان است. و آوردن لفظ جلاله ((الله)) اشاره به فقر خلق و غنای خدا دارد. و آوردن جمله ((اگر بخواهد شما را از بین می‌برد، و خلقی جدید می‌آورد)) اشاره به خلقت و تدبیر او دارد، و همچنین آوردن کلمه ((الحمید)) برای این است که او در فعل خودش که همان خلقت و تدبیر باشد، محمود و ستایش شده است.

در نتیجه برگشت معنای کلام به نظیر این می‌شود که بگوییم: هان ای انسانها! شما بدان جهت که مخلوق و مدبر خداید، فقراء و محتاجان به او هستید، در شما همه گونه فقر و احتیاج هست، و خدا بدان جهت که خالق و مدبر است، غنی است و غیر از او کسی غنی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶

بنابراین دیگر جای آن باقی نمی‌ماند، که کسی اشکال کند که: ((چرا در این آیه فقر را منحصر در مردم کرد - حال چه اینکه منظور از مردم عموم مردم باشد، یا خصوص مشرکین، که آیات خدا را تکذیب می‌کنند - با اینکه غیر از مردم نیز همه فقیرند، و تمامی موجودات محتاج خدایند.)) زیرا وقتی برای فقر مردم علتی آورد که این علت (مخلوق بودن، و مدبر بودن) در تمامی موجودات وجود داشت، خود باعث می‌شود که حکم هم عمومیت داشته باشد.

پس گویا فرموده: شما مخلوقات، فقیر و محتاج به خالق و مدبر امر خود هستید، و خالق و مدبر شما غنی و حمید است.

پاسخ به این اشکال که چرا فقر در آیه منحصر به مردم شده است:

بعضی از مفسرین از اشکال بالا که چرا فقر را منحصر در مردم کرد، با اینکه تمامی موجودات فقیرند، جوابهایی داده اند که: اینک بعضی از آنها از نظر خواننده می‌گذرد:

یکی از آن جوابها این است که: منحصر کردن فقر در انسانها مبالغه در فقر ایشان است، گویا از بس فقر انسان زیاد است، و از بس احتیاجاتشان بسیار است که گویی غیر از ایشان هیچ چیز دیگری فقیر و محتاج نیست، چون فقر و احتیاج سایر موجودات نسبت به فقر انسانها به حساب نمی‌آید، و به همین عنایت در جای دیگر فرمود: ((خلق الانسان ضعيفا)) (با اینکه غیر از انسانها هم ضعیفند، و لیکن غیر از انسان، مثلا جن، مانند انسان محتاج به غذا و لباس و امثال آن نیستند).

دوم اینکه: مراد از کلمه ناس همه موجودات از انسان و غیر از انسان است، و این تعبیر از باب تغلیب حاضر بر غایب، و موجود عالم بر غیر عالم است.

سوم اینکه: باید الف و لام در ((الناس)) (را حمل بر عهد، و الف و لام در ((الفقراء)) (را حمل بر جنس کرد؛ چون مخاطبین در آیه همان کسانی هستند که در جمله ((ذلکم الله ربکم له الملک...)) مخاطب بودند، که در این صورت معنای آیه با در نظر گرفتن دو آیه قبل، این است که: آن معبودی که باید پرستید، همان کسی است که به اوصاف جلال توصیف شد، نه آنهایی که شما به جای او می‌خوانید، با اینکه شما از تمامی خلائق محتاج تر به معبود حقیقی هستید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷

چهارم اینکه: انحصار مستفاد از آیه، انحصاری است نسبت به خدای تعالی، نه انحصار حقیقی.

و از نظر خواننده گرامی پوشیده نیست که مفاد آیه و سیاقی که آیه در آن سیاق قرار گرفته، با هیچ یک از این جواب‌ها نمی‌سازد، بلکه می‌توان جواب آخری را طوری توجیه کرد که برگشتش به همان وجهی باشد که ما بیان کردیم.

و اگر در ذیل آیه خدا را به صفت حمید ستود، برای اشاره به این بود که خدای تعالی غنی است و افعالش پسندیده است، چه عطا کند و چه منع؛ برای اینکه اگر عطا کند (مانند ما انسانها) برای عوض عطا نمی‌کند چون بی‌نیاز از شکر و جزا است، و اگر عطا نکند (باز مانند ما انسانها)، مورد ملامت قرار نمی‌گیرد، چون احدی از خلائق حقی بر او ندارد، و از او چیزی را مالک نیستند.

إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

یعنی ای مردم! اگر او بخواهد شما را (از بین) ببرد، برای اینکه او از شما بی‌نیاز است، و با او بین رفتن شما متضرر نمی‌شود، و خلقی جدید می‌آورد، تا او را بستایند، و ثنایش گویند، البته نه از این جهت که او محتاج انسان باشد، بلکه از این جهت که او ذاتا حمید است، و مقتضای حمید بودنش همین است که خلقی باشد تا او به ایشان جود و بخشش کند و ایشان او را بستایند، و این برای خدا دشوار نیست، چون قدرتش مطلق است. و اگر پرسی به چه دلیل؟ می‌گوییم به این دلیل که الله (عز اسمه) است. پس روشن شد که مضمون آیه متفرع بر مضمون آیه قبلی است، پس اینکه فرمود: ((ان یشا یدهبکم)) نتیجه است برای غنی بودن خدا، و جمله ((و یأت بخلق جدید فرغ و نتیجه است بر حمید بودن او، و در جایی دیگر مضمون این دو جمله را فرغ غنا و رحمت خدا قرار داده و فرموده: ((و ربک الغنی ذو الرحمة ان یشا یدهبکم و یتخلف من بعدکم ما یشاء)).

معنای آیه: ولا تزوروا زورا و زوراخری ...

و لا تزوروا زورا و زوراخری ...

راغب گفته: ((کلمه ((وزر)) - به فتحه واو و ز - به معنای ملجاء و پناهگاهی است از کوه، که در مواقع ضرورت به آنجا پناهنده می‌شوند و در آیه ((کلا لا وزر)) به همین معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸

و کلمه ((وزر)) - به کسره واو، و سکون ز - به معنای سنگینی است که هر چیز سنگینی را به کوه تشبیه می‌کنند از گناه هم به ((وزر)) تعبیر می‌کنند و هم به ((ثقل)) همچنان که در قرآن کریم آمده یک جا فرموده: ((لیحملوا اوزارهم کامله))، و جایی دیگر همین مضمون را به عبارت ((ولیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم)) آورده است.

پس می‌فهمیم که وزر، و ثقل، به یک معنا است، و معنای جمله چنین است، که: هیچ نفسی در حالی که بار گناه خود را به دوش دارد، بار گناه شخص دیگر را به دوش نمی‌کشد، و لازمه این آن است که هیچ شخصی جز به آنچه خود به دوش می‌کشد بازخواست نشود، و تنها کیفر وزر و گناه خود را ببیند.

گویا این آیه می‌خواهد از توهمی که ذیل آن، بدان اشعار دارد جلوگیری کند، و گویا بعد از آنکه فرمود: ((اگر بخواهد شما را می‌برد، و مردمی دیگر می‌آورد)) و با این جمله مشرکین را تهدید به هلاکت و فنا کرد، کسی می‌گوید: مشرکین آیات خدا را تکذیب کردند، باید وزر گناه خود را به دوش بکشند، مؤمنین در این میان چه تقصیری دارند؟ آیا آنها هم به جرم دیگران هلاک می‌شوند؟

جواب می‌دهد: ((ولا تزوروا زورا و زوراخری)) یعنی احدی وزر گناه دیگری را حمل نمی‌کند، و سنگینی گناه هیچ کس بر شخص دیگر نیست، هر چند که خویشاوند گنه کار باشد.

پس تنها تکذیب کنندگان در تهدید آیه، مورد نظر هستند، و دعوت و انذار تو ای پیامبر هیچ سودی به حال آنان ندارد، برای اینکه دل‌هایشان مهر خورده، تنها انذار تو به کسانی سود می‌بخشد که از پروردگار ندیده خود خشیت دارند و نماز را به پا می‌دارند، و معلوم است که این دو طایفه مثل هم و برابر نیستند، چون مثل آنان مثل کور و بینا، ظلمات و نور، سایه و سوزندگی آتش

، و زنده و مرده است .

پس معنای جمله ((و لا- تزر وازره وزر اخری)) این است که : هیچ کس که حامل وزر و گناه باشد، غیر از وزر و گناه خود، وزر کس دیگری را که آن نیز حامل آن است نمی کشد.

((و ان تدع مثقله الی حملها لا یحمل منه شیء و لو کان ذا قربی)) - یعنی اگر شخص گرانباری که بار گناه به ستوهش آورده ، به دیگری التماس کند، که : مقداری از بار او را بردارد و به دوش بکشد، احدی نیست که خواهش وی را بپذیرد، و چیزی از بار گناه او را برداشته ، حمل کند، هر چند درخواست شده خویشاوند درخواست کننده باشد مثل پدر یا مادر یا برادر یا خواهر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹

((انما تنذر الذین یخشون ربهم بالغیب و اقاموا الصلوة)) - یعنی اینها که تو را تکذیب می کنند، از انذار تو سود نمی برند و اصلا انذار حقیقی نسبت به آنان محقق نمی شود، برای این که گفتیم دل‌هایشان مهر شده است ، تو تنها کسانی را به حقیقت انذار می کنی و انذارت به آنان سود می دهد که از پروردگار نادیده خود خشیت دارند، و نماز به پا می دارند، که بهترین عبادات و مهم ترین آنهاست .

و کوتاه سخن اینکه : به خدا ایمان آورده ، او را می پرستند، یعنی آنان که از پروردگار خود به غیب یعنی به صرف انذار تو خشیت دارند، و نماز به پا می دارند، نه اینکه قبل از انذار تو از پروردگارشان خشیت دارند، و نماز به پا می دارند، و سپس تو ایشان را انذار می کنی ، تا گفته شود این تحصیل حاصل است . پس آیه شریفه نظیر آیه ((انی ارینی اعصر خمرا)) است .

((و من تزکی فانما یتزکی لنفسه)) - در این جمله خشیت و اقامه نماز که در جمله قبلی بود، به عبارت خود را تزکیه کند مبدل شد، تا اشاره باشد به اینکه مقصود اصلی از دعوت بشر به سوی توحید و انذار آنان ، این است که نفوس بشر از رذایل و خرافات پاک شود، و پاک شدن نفس ، به خشیت او از خدای نادیده و اقامه نماز است .

و این جمله مطلب قبلی را تاءکید و تقریر می کند، که خدا را غنی و حمید معرفی می کرد، می فرماید: خدا از تزکیه شدن شما که شما را بدان می خواند استفاده نمی کند، بلکه هرکس تزکی کند، به نفع خود تزکی کرده است .

آنگاه آیه را با جمله ((و الی الله المصیر)) ختم می کند، تا دلالت کند بر اینکه تزکیه کسی که تزکی کند هدر نمی رود، چون هر یک از دو فریق به سوی پروردگارشان بازگشت می کنند، و به طور قطع روزی خداوند به حسابشان رسیدگی می کند و پاداش و کیفر آنان را می دهد و به این گونه افرادی که تزکیه کردند، بهترین جزا را خواهد داد.

تمثیل هایی برای بیان حال و اعمال مؤمن و کافر

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ

ظاهرا این جمله عطف باشد بر جمله ((و الی الله المصیر)) و در حقیقت تعلیلی است به صورت تمثیل ، تا بفهماند افرادی که خود را تزکیه کرده اند، با آنها که تکذیب می کنند، یکسان نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: عطف بر جمله سابق است ، که فرمود: ((و ما یستوی البحران)).

وَلَا الظُّلْمَتُ وَلَا النُّورُ

در این آیه شریفه و آیه بعدش چند مرتبه حرف نفی ((لا)) تکرار شده ، و منظور از آن تاءکید نفی است .

وَلَا الظُّلُّ وَلَا الحُرُورُ

کلمه حرور - به طوری که گفته اند - به معنای شدت حرارت آفتاب است . و بعضی دیگر گفته اند: حرور به معنای باد سموم است . بعضی هم گفته اند: سموم بادی است که در روز بوزد، و حرور بادی است که در شب و روز بوزد.

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ...

این جمله عطف است بر جمله ((و ما یستوی الاعمی و البصیر)) و اگر کلمه ((و ما یستوی)) را در اینجا مجدداً آورد، با اینکه می توانست مثل جمله قبلی بفرماید: ((و لا- الاحیاء و لا- الاموات)) برای این است که فاصله زیاد شده بود، ناگزیر ((ما یستوی)) را تکرار کرد تا معنا را در ذهن شنونده تجدید کند.

پس در نتیجه این تکرار نظیر تکرار کلمه کیف است، که در آیه ((کیف یكون للمشرکین عهد عند الله و عند رسوله ... کیف و ان یظهروا علیکم ...)) می باشد، که به خاطر طول فاصله، کلمه کیف تکرار شده است.

و این چند جمله پشت سر هم یعنی جمله ((و ما یستوی الاعمی و البصیر)) و ((و لا الظلمات و لا النور))، و ((و لا الظل و لا الحرور و)) ((و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات)) تمثیل هایی برای مؤمن و کافر است و می خواهد تبعه و اثر اعمال این دو طایفه را شرح دهد. و منظور از جمله: ((ان الله یسمع من یشاء: خدا می شنواند هر که را بخواهد)) مؤمن است، که قبلاً مرده بود، و خدای تعالی زنده اش کرد، و هدایت را به گوشش شنواید، چون در نفس، استعداد آن را داشت، لذا درباره مؤمن فرموده: ((او من کان میتا فاحیینه و جعلنا له نورا)) و اما منظور از این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست؛ چون آن جناب وسیله هدایت است و هدایت هم همانا هدایت خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱

و مراد از جمله ((و ما انت بمسمع من فی القبور)) اموات است یعنی کفاری هستند که خاصیت پذیرفتن هدایت را ندارند؛ چون دل‌هایشان مهر خورده.

إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ

این انحصار که می فرماید: ((تو بجز نذیر چیز دیگری نیستی))، انحصار حقیقی نیست، بلکه انحصار نسبی است، و معنایش این است که: تو وظیفه ای به جز انذار خلق نداری، و اما هدایت آنکه هدایت می شود، و اضلال آنکه گمراه است و هدایت نمی پذیرد به خاطر اینکه خدا به کیفر اعمال زشتش گمراهش کرده، کار خدای سبحان است. و اگر در مقابل ((نذیر)) کلمه ((بشیر)) را ذکر نکرد، با اینکه آن جناب هر دو صفت را داشت، برای این بود که مقام، مقام انذار به تنهایی بود، و مناسبت اقتضا می کرد تنها متعوض این صفت شود، علاوه بر این در آیه بعدی، هر دو صفت را آورده بود.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ

مفاد این جمله آن طور که سیاق اقتضاء دارد، این است که: ما تو را فرستادیم، تا بشیر و نذیر باشی، و این کار ما کاری نوظهور و غریب نیست، برای اینکه هیچ امتی از امم گذشته نیست، مگر آنکه نذیری در آنها بوده و گذشته، و این فرستادن بشیر و نذیر از سنت های جاری خدا است، که همواره در خلقتش جریان دارد.

و از ظاهر سیاق برمی آید که مراد از نذیر پیغمبری است که از ناحیه خدا مبعوث شود. ولی بعضی از مفسرین نذیر را به مطلق کسانی تفسیر کرده اند که بشر را انذار می کنند، چه پیغمبر باشد و چه عالمی از علماء لیکن این تفسیر خلاف ظاهر آیه است. بله این هم از آیه بر نمی آید که نذیر هر امتی، از خود آن امت بوده، چون ((نفرموده خلا- منها: از افراد آن امت نذیری بوده و گذشته)) بلکه فرموده: ((خلا فیها: در آن امت نذیری بوده و گذشته)).

وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالزُّبُرِ وَ بِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ

کلمه ((بینات)) (به معنای آیات و معجزاتی است که به حقانیت رسولان شهادت دهد. و کلمه ((زبر)) جمع زبور است، و شاید مراد از آن به قرینه اینکه مقابل کتاب قرار گرفته، صحف بوده باشد، یعنی آن کتابهایی که تنها متضمن یاد خدا است، بدون اینکه احکام و شرایعی در آن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲

و ((کتاب منیر)) کتابی را گویند که از آسمان نازل شده، و متضمن احکام و شرایع باشد، مانند: کتاب نوح، ابراهیم، تورات موسی، و انجیل عیسی (علیه السلام). و معنای آیه روشن است.

ثُمَّ أَخَذَتِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ

کلمه ((اخذ)) کنایه است از عذاب دادن . و کلمه ((نکیر)) به معنای انکار است . و بقیه الفاظ آیه روشن است .  
گفتاری پیرامون معنای عموم انذار

سخنی پیرامون عموم انذار و اینکه هیچ امتی که در آن پیغمبری ظهور نکرده باشد نبوده است و ان من امه الاخلاقیها نذیر در بحث هایی که در جلد دوم راجع به نبوت داشتیم ، و نیز در جلد دهم در داستانهای نوح (علیه السلام) مطالبی عقلی گذشت ، که دلالت می کرد بر عموم نبوت ، و این معنا را قرآن نیز تاءید می کند.  
بنابراین ، هیچ امتی از امت های بشری نبوده که دعوت به حق پیامبران در آن ظهور نکرده باشد، و اما اینکه پیغمبر هر امتی از خود آن امت بوده باشد، دلیلی در دست نیست که بر آن دلالت کند، همچنان که به خاطر دارید که گفتیم - جمله : ((و ان من امه الا خلا فیها نذیر...))، نیز همین را افاده می کند.

و اما اینکه : علاوه بر اصل اقتضا، انذار هر پیغمبری فعلیت هم داشته باشد، یعنی انذار هر پیغمبر به یک یک امتش برسد، و دعوتش یک یک افراد را شامل گردد، و کسی از افراد امت باقی نماند که دعوت پیغمبر به گوشش نرسیده باشد، مطلبی است که نمی توان آن را از آن ادله فهمید، زیرا نشاء دنیا محل تراحم علل و اسباب است ، و این تراحم در آن حکمفرماست ، و نمی گذارد این غرض حاصل شود، همچنان که سایر مقتضیات عمومی که عامل صنع آنها را تقدیر کرده ، با این غرض مساعد نیست ، مثلا هر انسانی که به دنیا می آید، این اقتضا را دارد که عمری طب یعنی کند، و لیکن حوادث نشاء تراحم دنیا، در بیشتر افراد، مزاحم این اقتضا می شود، و نمی گذارد که بیشتر افراد عمر طبیعی خود را بکنند.

و نیز هر انسانی که به دنیا می آید مجهز به جهاز تناسلی است ، تا بتواند با گرفتن زن ، و یا شوهر رفتن ، نسلی از خود باقی بگذارد، و لیکن بعضی از افراد قبل از فرزنددار شدن می میرند، و همچنین نظایر این مثالها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳  
پس نبوت و انذار در هر امتی لازم و واجب است ، و مستلزم آن نیست که به طور ضروری و حتمی تمامی افراد آن امت از هدایت پیغمبر خود برخوردار شوند، و دعوت او بگوش یک یک اش خاص برسد.

و ممکن است بعضی ها دعوت او را از خود او نشنوند، بلکه با واسطه و یا وسایطی بشنوند، و بعضی هم اصلا به گوششان نخورد، و علل و اسبابی بین او و آن دعوت حایل شود، در نتیجه هر فردی که دعوت متوجه او شد و به گوشش رسید حجت بر او تمام می شود و هر فردی که دعوت پیغمبرش به گوشش نرسید، حجت بر او تمام نیست ، و او جزو مستضعفین است ، که امرشان به دست خدا است ، و خدا هم درباره آنان فرموده : ((الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلہ و لا یه تدون سیلا.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل جمله : و لا تزروا زرة و زراخری و آیه : و ما انت بمسمع من فی القبور

در الدر المنثور است که : احمد، ترمذی - وی حدیث را صحیح دانسته - و نسائی ، و ابن ماجه در ذیل آیه ((و لا تزروا زرة و زراخری)) از عمرو بن احوص روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حجة الوداع فرمود: آگاه باشید که هیچ کس جنایتی مرتکب نمی شود، مگر آنکه از خودش باید قصاص کرد، و هیچ پدری به جای فرزندش قصاص نمی شود، و هیچ فرزندی به جای پدرش که جنایت کرده قصاص نمی شود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان الله یسمع من یشاء و ما انت بمسمع من فی القبور)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرموده : منظور کفارند، که از تو چیزی نمی شنوند، همان طور که مردگان اهل قبور چیزی نمی شنوند.

و در الدر المنثور است که : ابو سهل سری بن سهل جندی شاپوری ، پنجمین حدیث خود را از طریق عبدالقدوس ، از ابی صالح ، از ابن عباس ، روایت کرده که در ذیل جمله ((انک لا تسمع الموتی و ما انت بمسمع من فی القبور)) گفته رسول خدا (صلی الله علیه

و آله و سلم) در جنگ بدر، بر کنار کشته شدگان بدر می ایستاد، و می فرمود: ای فلان بن فلان، آیا آنچه را که پروردگارت وعده می داد حق یاف تی؟ آیا تو نبودی که به پروردگارت کفر ورزیدی؟ تو نبودی که فرستاده پروردگارت را تکذیب می کردی؟ آیا تو نبودی که قطع رحم خود کردی؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴

اصحاب می گفتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آیا آنها می شنوند آنچه را که تو به ایشان می گویی؟ فرمود: شما که زنده هستید بهتر از اینها سخنان مرا نمی شنوید. در اینجا بود که خدای سبحان این آیه را نازل کرد ((انک لا تسمع الموتی و ما انت بمسمع من فی القبور))، و این مثالی است که خدا در حق کفار زده که مانند مردگان دعوت او را نمی شنوند.

مؤلف: در این روایت نشانه هایی از جعل هست، که بر کسی پوشیده نیست، برای اینکه ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجل از آن است که قبل از آنکه پروردگارش دستوری دهد، از پیش خود چیزی بگوید، آنگاه خدای سبحان آیه ای بفرستد و در آن آیه او را تکذیب کند، او ادعا کند و خبر دهد از اینکه مردگان در شنیدن سخنان کمتر از زندگان نیستند، بعد آیه مورد بحث نازل شود، و بفرماید خیر مردگان چیزی نمی شنوند.

علاوه بر این آیه ای که راوی نقل کرده، اصلاً با آیات قرآن مطابق نیست، برای اینکه صدر آن از آیه ۸۰ سوره نمل گرفته شده، و ذیلش از آیه ۲۲ سوره فاطر.

از این هم که بگذریم، سیاق آیه شهادت می دهد که آیه مزبور مانند آیات قبل و بعدش در مکه نازل شده، و روایت می گوید در مدینه در جنگ بدر نازل شده.

و در کتاب احتجاج در ضمن احتجاجهای امام صادق (علیه السلام) آمده که سائل پرسید: پس فرما بینم آیا مجوسیان پیغمبری داشتند؟ چون من در میان آنان کتابهایی محکم، و مواعظی بلغ، و مثلثایی شافی می بینم. و می بینم که به ثواب و عقاب قیامت معتقدند، و شرایی دارند که بدان عمل می کنند، امام (علیه السلام) فرمود: هیچ امتی نبوده مگر آنکه نذیر و پیامبری داشته، و برای مجوس هم مانند همه امت ها، خداوند پیغمبری به سویشان فرستاد، و او از ناحیه خدا کتابی برایشان آورد، ولی منکرش شدند، و زیر بار کتابش نرفتند. فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵

آیات ۲۷ - ۳۸ سوره فاطر

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ (۲۷) وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (۲۸) إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً يَرْجُونَ تَجْرَةً لَنْ تَبُورَ (۲۹) لِيُؤْتِيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ (۳۰) وَ الَّذِينَ أُوحِيتْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ (۳۱) ثُمَّ أَوْرَثْنَا الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يَا ذَنْبُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (۳۲) جَنَّتٍ عِيدِنِ يَدْخُلُونَهَا يَحَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِبَاسَهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ (۳۳) وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ (۳۴) الَّذِينَ أَحْلَيْنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ (۳۵) وَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارٌ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَ لَا يَخْفَىٰ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ (۳۶) وَ هُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْ لَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَ حَرَاءُ كُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصْرِ بَرٍّ (۳۷) إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۳۸)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶

ترجمه آیات

آیا ندیدی که خدا از آسمان، آبی فرستاد پس با آن میوه هایی از زمین بیرون کردیم که رنگهای مختلف دارد، و نیز از کوهها



راههای سفید و سرخ با رنگهای مختلف و سیاهی های غلیظ پدید آوردیم (۲۷). و همچنین آدمیان و جانوران و چارپایان را به رنگهای مختلف (پدید کردیم) از جمله بندگان خدا تنها دانایان از او بیم دارند و خدا نیرومند و آمرزنده است (۲۸). کسانی که کتاب خدا را می خوانند و نماز به پا می دارند و از آنچه روزیشان داده ایم نهان و عیان انفاق می کنند به تجارتی که نابودی ندارد امیدوارند (۲۹). خدا پاداش ایشان را تمام دهد و از کرم خویش افزونشان کند که آمرزنده و شکور است (۳۰). آنچه از این قرآن به توحی کردیم حق است و مصدق کتابهای پیش است، که خدا به کار بندگانش آگاه و بینا است (۳۱). آنگاه این کتاب را به آن کسانی که از بندگان خود که انتخابشان کرده ایم به میراث دادیم، پس بعضی از ایشان ستمگر خویشند و بعضی معتدلند، و بعضی از ایشان به اذن خدا به سوی نعمت ها می شتابند و کرم بزرگ این است (۳۲). بهشت های جاوید که وارد آن شوند و در آنجا با دستبندهایی از طلا و مروارید زیور کنند و لباسشان در آنجا حریر است (۳۳). و گویند ستایش خدایی را که غم و اندوه را از ما ببرد که پروردگاران آمرزنده و شکور است (۳۴). همان خدایی که از کرم خویش ما را به این سرای دائم در آورد که در اینجا رنج و ملالی به ما نرسد (۳۵). و کسانی که کافرند برای آنان آتش جهنم است نه مرگشان دهند تا بمیرند و نه عذاب جهنم را از آنها سبک کنند همه کفرپیشگان را چنین سزا دهیم (۳۶). و آنها در جهنم فریاد زنند پروردگارا بیرونمان کن تا کار شایسته ای جز آنچه می کرده ایم بکنیم (خطاب شود) مگر آن قدر عمرتان ندادیم که هر که پند گرفتنی بود در طی آن پند گیرد و بیم رسان نیز برایتان آمد (اینک عذاب را) بچشید که ستمگران یاری ندارند (۳۷). خدا دانای نهفته آسمانها و زمین است و همانا او دانای به مکنونات و اسرار سینه هاست (۳۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷

#### بیان آیات

در این آیات دوباره به مسأله توحید برگشته، آیت هایی دیگر که دلالت بر توحید می کند برمی شمارد، و در ضمن به داستان کتاب منتقل شده، درباره حقانیت آن، و اینکه از ناحیه خدا نازل شده، سخن گفته است، و چون در فصل قبلی رشته کلام به مسأله نبوت و کتاب کشیده شده بود، و فرموده بود: ((انا ارسلناک بالحق بشیرا و نذیرا)) و نیز درباره کتاب فرموده بود: ((جاءتهم رسلهم بالبینات و بالذکر و بالکتاب المنیر)) (جا داشت که متعرض آثار و خصوصیات کتاب بشود، و لذا فرمود:

توضیح دلالت اختلاف الوان ثمرات و... بر توحید

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ...

این آیه حجت دیگری است بر مسأله توحید، به این بیان که خدای سبحان آب را بوسیله بارانها از آسمان نازل می کند و این خود قوی ترین عامل برای رویدن نباتات و میوه هاست، و اگر بیرون آمدن میوه ها از مقتضای همین آمدن باران بود، باید همه میوه ها به یک رنگ باشند، چون آب باران یکی است، و حال اینکه می بینیم الوان مختلفی دارند، پس همین اختلاف الوان دلالت می کند بر اینکه تدبیر الهی دست اندرکار این رنگ آمیزی است.

و اما اینکه گفته اند: ((این رنگ آمیزیها منوط به اختلاف عواملی است که در آنها مؤثر است، و از آن جمله اخ تلاف عناصر موجود در آنهاست، که از نظر نوع و مقدار و ترکیب مختلف هستند)) (حرف صحیحی نیست، برای اینکه ما سؤال خود را از این که این رنگهای مختلف از کجا آمد، برداشته، و به اینجا منتقل می کنیم که این اختلاف عوامل از کجا آمد، با اینکه تمامی این عوامل منتهی می شود به عامل ماده، که در همه هست. پس اختلاف عناصری که موجودات از آنها ترکیب می شوند، خود دلیل بر این است که عامل دیگری ماورای ماده هست که ماده را به سوی صورت های گوناگون سوق می دهد.

و ظاهرا مراد از اختلاف الوان میوه ها، اختلاف خود الوان است، ولی لازمه اش اختلافهای دیگری از جهت طعم و بو و خاصیت نیز می باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: اصلا منظور از اختلاف الوان، اختلاف انواع موجودات است، چون بسیار می شود که کلمه ((الوان))

بر انواع فواکه و انواع طعامها اطلاق می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸

مثلا می گویند: فلانی در میهمانی اش الوانی از طعام و میوه حاضر کرده بود. پس در حقیقت تعبیر به ((الوان)) (تعبیری است کنایه ای. ولی جمله ((و من الجبال جدد بیض و حمر)) تا اندازه ای وجه اول را تاءید می کند که مراد خود رنگها باشد نه طعم و خاصیت، چون در کوهها اختلاف انواع نیست تنها اختلاف الوان است. و در جمله ((فاخرجنا به...)) (التفاتی از غیبت (خدا از آسمان آبی فرو فرستاد)، به تکلم (پس به وسیله آن میوه هایی بیرون کردیم)، به کار رفته. و بعضی از مفسرین در وجه آن گفته اند: ((این التفات بدان جهت بوده که کمال اعتنای به این عمل را برساند، چون از نظر صنع بسیار بدیع و حیرت انگیز است، و از کمال قدرت و حکمت صانعش خبر می دهد)).

نظیر این وجه در جمله قبلی هم که می فرمود: ((انا ارسلناک بالحق بشیرا و نذیرا)) (می آید. و اما التفات ی که در آیه قبل از آن می فرمود: ((ثم اخذت الذین کفروا فکیف کان نکیر)) (بعید نیست وجهش این باشد که خواسته باشد با این التفات بفهماند امر کفار به دست خود من است، و بین من و ایشان احدی نمی تواند حائل شود. پس کسی نمی تواند شفاعت و یا یاری آنان کند، و در نتیجه از عذاب من نجات یابند.

((و من الجبال جدد بیض و حمر مختلف الوانها و غرایب سود)) - کلمه ((جدد)) - به ضمه جیم و فتحه دال - جمع جده - به ضمه جیم - است، که به معنای جاده و راه است. و دو کلمه ((بیض)) و ((حمر)) جمع ((بیض)) و ((حمر)) (به معنای سفید و سرخ است. و ظاهرا کلمه مختلف صفت جدد، و کلمه ((الوانها)) (فاعل مختلف است، چون - به قول بعضی - اگر جمله مبتدا و خبر بود، می فرمود: ((مختلفه الوانها)) و کلمه ((غرایب)) جمع ((غریب)) (به معنای سیاهی شدید است، و غراب (کلاغ سیاه) را هم به همین جهت غراب می گویند. و کلمه سود بدل و یا عطف بیان است برای غرایب.

و معنای آیه این است که: ((آیا نمی بینی که در بعضی از کوهها راههایی سفید و سرخ و سیاه، و با رنگهای مختلف هست؟)) و مراد از این راهها، یا راههایی است که در کوهها قرار دارد و دارای الوانی مختلف است، و یا مراد خود کوهها است، که به صورت خطوطی کشیده شده در روی کره زمین قرار دارد، بعضی از این سلسله جبال به رنگ سفیدند، بعضی سرخ، بعضی سیاه، و بعضی دیگر چند رنگ هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹

وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ كَذَلِكَ

یعنی بعضی از انسانها و حیوانات نیز مثل کوهها و میوه ها دارای رنگه ای مختلف هستند، بعضی سفید، بعضی سرخ، بعضی سیاهند. و کلمه ((دواب)) (به معنای هر جنبه ای است که در زمین حرکت می کند. و کلمه ((انعام)) (به معنای شتر و گوسفند و گاو است.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((کلمه کذلک)) (خبری است برای مبتدای محذوف، و تقدیر آن ((الامر کذلک: امر چنین است)) می باشد، و این جمله تقریری است اجمالی برای بیان تفصیلی قبل، که اختلاف الوان ثمرات و کوهها و انسانها و جنبندگان چهارپایان را بیان می کرد.))

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((کذلک)) (مربوط است به کلمه ((یخشی)) (در جمله ((انما یخشی الله من عباده العلماء)) (اشاره است، به عبرت گیری از ثمرات و کوهها و سایر موارد مذکور، و معنایش این است که: تنها کسانی از خدا خشیت دارند و این چنین از آیات عبرت می گیرند که عالم باشند. ولی این وجه، هم از نظر لفظ بعید است و هم از نظر معنا.

خشت به معنای حقیقی کلمه فقط در علما دریافت می شود

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

این جمله جمله ای است از نو که توضیح می دهد چگونه و چه کسانی از این آیات عبرت می گیرند، و این آیات اثر خود را که

ایمان حقیقی به خدا و خشیت از او به تمام معنای کلمه می باشد، تنها در علما می بخشد، نه جهال .

در سابق هم گذشت که انذار تنها در علما نتیجه بخش است ، چون در آنجا فرمود: ((انما تنذر الذین یخشون ربهم بالغیب و اقاموا الصلوة)). پس در حقیقت آیه مورد بحث ، بیانگر معنای آن آیه است ، و روشن می سازد که خشیت به معنی حقیقی کلمه ، تنها در علما یافت می شود.

و مراد از ((علما))، علمای بالله است ، یعنی کسانی که خدای سبحان را به اسماء و صفات و افعالش می شناسند، شناسایی تامی که دلپایشان به وسیله آن آرامش می یابد، و لکه های شک و دو دلی از نفوسشان زایل گشته ، و آثار آن در اعمالشان هویدا می گردد، و فعلشان مصدق قولشان می شود. و مراد از ((خشیت)) (در چنین زمینه ای ، همان خشیت حقیقی است که به دنبالش خشوع باطنی و خضوع در ظاهر پیدا می شود، این آن معنایی است که از سیاق آیه برمی آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰

و جمله ((ان الله عزیز غفور)) (معنای تعلیل را افاده می کند. و می رساند که خدا به علت اینکه عزیز است ، یعنی قاهری غیر مقهور، و غالبی غیر مغلوب از هر جهت است ، لذا عارفان از او خشیت دارند، و نیز به علت اینکه غفور یعنی نسبت به گناهان و خطاها، بسیار آمرزنده است ؛ لذا عارفان به او ایمان می آورند، و به درگاهش تقرب می جویند، و مشتاق لقای او هستند.

إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تَجْرَةً لَّن تَبُورَ

((تلاوت کتاب)) (به معنای خواندن قرآن است ، که خدای سبحان آن را ستوده . و ((اقامه نماز)) (به معنای ادامه برآوردن آن و محافظت از ترک نشدن آن است . و ((انفاق از رزق در سر و علانیه)) (به معنای این است که : از مال خود به فقراء می دهند، و چون در انفاق های مستحبی می ترسند جنبه خودنمایی به خود بگیرد، و خلوص آن از بین برود؛ لذا آن را پنهانی می دهند، و در انفاقهای واجب برای اینکه اطاعت خدا در بین مردم شایع شود و دیگران هم تشویق شوند، علنی می دهند.

((یرجون تجارة لن تبور)) - یعنی تجارتی را امیدوارند که به هیچ وجه ضرر نمی آورد، بعضی از مفسرین گفته اند: ((جمله ((یرجون)) ... خبر است برای کلمه ((ان)) که در اول آیه است ((و نزد بعضی دیگر خبر ((ان)) مقدر است . و جمله ((لیوفیهم))... متعلق به آن است و معنایش این است که : اگر کردند آنچه را که کردند، برای این بود که خدا پادشاهیشان را بدهد.

لِيُؤْفِيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ

کلمه ((لیوفیهم)) متعلق است به جمله ((یتلون)) و آنچه که در آیه سابق ، بر آن عطف شده بود، و معنایش این است که : آنان که کتاب خدا را تلاوت می کنند، و نماز را به استمرار انجام می دهند، هر چه می کنند به این منظور می کنند که خدا پادشاهیشان را به طور کامل بدهد، و چیزی از ثواب اعمال از ایشان فوت نشود.

((و یزیدهم من فضله)) - ممکن است مراد از این فضل و زیادت ، دو چندان ثواب باشد، همچنان که فرموده : ((من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)) و نیز فرموده : ((مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبه انبتت سبع سنابل فی کل سنبله مائة حبه و الله یضاعف لمن یشاء.)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱

و ممکن هم هست مراد از آن زیادتی باشد از غیر سنخ ثواب اعمال ، همچنان که می دانیم در آیه ((لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید)) منظور غیر از ثواب است .

و جمله ((انه غفور شکور)) (مضمون آیه و زیادتی ثواب ، یا غیر ثواب را تعلیل می کند، و معنایش این است که : اگر گفتیم : خداوند لغزشهای آنان را نادیده می گیرد، برای این است که خدا غفور است ، و اگر گفتیم ایشان را به بیش از آن ثوابی که مستحقند پاداش می دهد، برای این است که او شکور است .

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ

ضمیر فصل و الف و لام در جمله ((هو الحق)) برای تاء کید حقانیت کتاب است، نه برای انحصار، به عبارت ساده تر اینکه: این کتاب حقی است که به هیچ وجه باطل در آن راه ندارد؛ نه اینکه این کتاب به تنهایی حق است. مراد از کتاب و وراثت آن در آیه: ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا...

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ...

وقتی می گویند: ((اورثهم مالا- کذا)) معنایش این است که: فلانی فلان مال را به ارث برای آنان باقی گذاشت تا ایشان بعد از مرگ وی به امر آن مال قیام کنند، با اینکه تا خودش زنده بود خودش قائم به امر آن مال و متصرف در آن بود، و به همین معنا است ارث دادن علم و جاه و امثال آن، که وارث بعد از مرگ صاحب علم و جاه، به امر آن دو قیام می کند، بعد از آنکه قبلاً نزد دیگری بود و دیگری صاحبش بود و از آن بهره می گرفت.

بنابراین معنای ارث دادن کتاب به قوم و مردمی، این است که: کتاب را نزد ایشان بگذارد تا نسل به نسل و از سلف به خلف دست به دست بگردد، و همه از آن برخوردار شوند.

بنابراین، این نسبت مزبور صحیح است، هر چند که قائم به امر کتاب، بعضی از قومند نه همه آنان، و به همین جهت می بینیم همه جا دادن کتاب را به همه قوم نسبت می دهد مثلاً می فرماید: ((و لقد آتینا موسی الهدی و اورثنا بنی اسرائیل الکتاب هدی و ذکری لاولی الالباب)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۲

و نیز فرموده: ((انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون الذین اسلموا للذین هادوا و الزبائون و الاحبار بما استحفظوا من کتاب الله)).

و نیز فرموده: ((و ان الذین اورثوا الکتاب من بعدهم لفی شک منه مریب)) که در این چند آیه نسبت ارث بردن تورات را به همه بنی اسرائیل داده، با اینکه متصدیان امر تورات، بعضی از بنی اسرائیل بودند نه همه.

و مراد از ((کتاب)) در آیه مورد بحث - به طوری که از سیاق برمی آید - قرآن کریم است، و غیر از این هم نمی تواند باشد، برای اینکه در آیه قبلی بدان تصریح کرده، فرمود ((و الّٰذی اوحینا الیک من الکتاب)). بنابراین ((الف و لام)) در الکتاب الف و لام عهد خ واهد بود، (و معنای الکتاب همان کتاب خواهد بود)، نه الف و لام جنس (به معنای همه کتابها). بنابراین دیگر نباید به گفته کسی که گفته: ((الف و لام برای جنس است، و مراد از کتاب مطلق کتابهای آسمانی است که بر انبیاء نازل شده)) اعتناء کرد.

و کلمه ((اصطفاء)) از ماده ((صفو)) گرفته شده که معنایش قریب به معنای اختیار است، با این تفاوت که اختیار به معنای انتخاب یک چیز از بین چند چیز است که بهترین آنها است و اصطفاء نیز انتخاب یکی از چند چیز است، اما یکی که از بین همه صفوه و خالص باشد.

((من عبادنا)) - احتمال دارد کلمه ((من)) برای بیان باشد، احتمال هم دارد برای ابتدا، یا تبعیض باشد. ولی آنچه به ذهن قریب تر است این است که بیانیه باشد، چون در آیه ((و سلام علی عبادہ الذین اصطفی)) هم سلام را بر همه بندگان خالص فرستاده، نه بر بعضی از ایشان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۳

مقصود از بندگان خاص الذین اصطفینا که خداوند کتاب را به ایشان به ارث رساند

مفسرین در اینکه منظور از این بندگان خاص چه کسانی هستند اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: ((انبا هستند)). بعضی دیگر گفته اند: ((بنی اسرائیلند))، که جزو مشمولین آیه ((ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین)) هستند. و بعضی دیگر گفته اند: ((امت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند که قرآن را از پیغمبر خود ارث برده، و نیز به سوی او بازگشت می کنند، و علمایشان بدون واسطه و بقیه امت به واسطه علما از قرآن بهره مند می شوند)). و بعضی دیگر گفته اند: ((تنها

علمای امت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند)).

بعضی دیگر - که روایات بسیار زیادی از امام باقر و صادق (علیهما السلام) بر طبق گفته آنان هست - گفته اند: ((مراد از این کسان که اصطفاء شده اند، ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از اولاد فاطمه (علیها السلام) هستند، که جزو آل ابراهیم و مشمول آیه ((ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین)) نیز هستند.

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم تصریح فرموده، به اینکه: آنان عالم به قرآن هستند، و نظر ایشان درباره قرآن صائب است.

و در روایت ((انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض)) - که متواتر و مورد اتفاق دو طایفه شیعه و سنی است - فرموده: آنان ملازم قرآنند.

پس بنابراین، معنای آیه چنین می شود: بعد از آنکه ما قرآن را به تو وحی کردیم - چون کلمه ((ثم)) معنای تاخیر رتبه را افاده می کند - آن را به ذریه تو ارث دادیم، البته آن ذریه ات که ما اصطفایشان کردیم، و از بین همه بندگان آنان را در همان روزی که آل ابراهیم را برمی گزیدیم انتخاب کردیم، و اضافه شدن کلمه ((عباد)) به کلمه ((نا)) که نون عظمت است اضافه تشریفی است، و می خواهد به شرافت ذریه اشاره کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۴

((فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات)) - احتمال دارد ضمیر در ((منهم)) به همان برگزیده شدگان برگردد، که در نتیجه هر سه طایفه یعنی ظالم به نفس، مقتصد، و سابق به خیرات، در وراثت شریکند، چیزی که هست وارث حقیقی همان عالم به کتاب، و حافظ کتاب است، که عبارت است از سابق به خیرات.

احتمال هم دارد ضمیر مزبور به کلمه ((عبادنا)) برگردد، البته در صورتی که اضافه عباد به کلمه ((نا)) شرافتی به عباد ندهد، آن وقت کلمه ((فمنهم)) تعلیل را می رساند، و چنین معنا می دهد: ما تنها کتاب را به بعضی از بندگان خود ارث دادیم، و آنان عبارتند از عده ای که ما ایشان را برگزیدیم، نه همه بندگان، برای اینکه بعضی از بندگان ما ظالم به نفس خود بودند، و بعضی هم میانه رو بودند، و بعضی سابق به خیرات بودند، و همه این سه طایفه صلاحیت وراثت کتاب را نداشتند.

ممکن است وجه اول را تاءبید کرد به اینکه چه مانعی دارد وراثت را به همه نسبت دهیم، در حالی که قائمین واقعی به امر وراثت بعضی از افراد باشند، همچنان که نظیر اینگونه نسبت را در آیه ((و اورثنا بنی اسرائیل الکتاب)) می بینیم.

و از اینکه در آیه شریفه بین سه طایفه ظالم به نفس، مقتصد، و سابق به سوی خیرات، مقابله انداخته، فهمیده می شود که مراد از ظالم به نفس کسی است که گناهی به گردن داشته باشد، و این عنوان شامل هر مسلمانی از اهل قرآن می شود، چون اهل قرآن است که عنوان اصطفاء و وارث قرآن بر او صادق است.

و مراد از ((مقتصد)) که به معنای متوسط است، آن کسی است که: در وسط راه، و بین طریق واقع است. و مراد از سابق به سوی خیرات به اذن خدا، آن کسی است که: از دسته اول یعنی ظالم به نفس، و از دسته دوم، یعنی میانه روها، به درجات قرب نزدیک تر است، و این طایفه به اذن خدا نسبت به آن دو طایفه دیگر، به خاطر فعل خیرات، امامت دارند، همچنان که خدای تعالی می فرماید: ((و السابقون السابقون اولئک المقربون)).

((ذلک هو الفضل الکبیر)) - یعنی اینکه قبلا گفتیم کتاب را ارث دادیم، خود ف ضلی است بزرگ، از ناحیه خدا، که فعالیت و کوشش کسی در آن دخالت ندارد، و چنان نیست که کسی از راه عمل به وظایف، به آن فضل برسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۶۵

اقوال مختلف مفسرین در تفسیر آیه فوق

این آن معنایی است که سیاق آیه و نیز روایاتی که در معنای آیه وارد شده، آن را افاده می کند.

اما مفسرین در تفسیر آیه اختلاف‌های عجیبی به راه انداخته اند، اختلافی در معنای کلمه ((ثم)) کرده اند که بعضی گفته اند: ((این کلمه برای تراخی است، یعنی بعدیت در خبر دادن را می‌رساند)). بعضی دیگر گفته اند: ((برای تراخی و افاده بعدیت رتبی است)). بعضی گفته اند: ((برای افاده بعدیت زمانی است)).

و در عطف کردن این کلمه نیز اختلاف است. بعضی گفته اند: ((آیه عطف است بر جمله ((او حینا)). بعضی دیگر گفته اند: عطف است بر جمله ((الذی او حینا)).

باز در معنای جمله ((اورثنا)) اختلاف کرده اند که بعضی گفته اند: ((مراد همان معنای ظاهر جمله است)). بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که: ((ما حکم کردیم و مقدر نمودیم به اینکه کتاب به ایشان ارث برسد)).

و نیز در معنای کتاب اختلاف کرده اند که بعضی گفته اند: ((مراد از آن، قرآن است)). بعضی دیگر گفته اند: ((جنس کتابهای آسمانی، و همه آنها است)).

و در معنای جمله ((الذین اصطفینا)) اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند: ((مراد از آن انبیاء (علیهم السلام) می‌باشند)). بعضی دیگر گفته اند: ((مراد بنی اسرائیل است)). و بعضی دیگر مراد از آن را امت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) دانسته اند. بعضی دیگر علمای امت. و بعضی دیگر ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از فرزندان فاطمه (علیها السلام) دانسته اند.

و در معنای کلمه ((من)) در جمله ((من عبادنا)) اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: برای تبعیض است. بعضی دیگر آن را برای ابتداء، و بعضی دیگر برای بیان دانسته اند. البته به خاطر اختلاف مزبور در معنای ((من)) معنای عباد نیز مختلف می‌شود، و همچنین اضافه کلمه ((عباد)) به کلمه ((نا)) اختلاف پیدا می‌کند، بنا به بعضی از وجوه اضافه تشریفی می‌شود، و بنا به بعضی دیگر غیر تشریفی.

و نیز در مرجع ضمیر منهم اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: کلمه ((الذین)) است. بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((عبادنا)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۶

و در معنای ظالم به نفس و مقتصد و سابق نیز اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: ظالم، کسی است که ظاهرش از باطنش بهتر باشد و مقتصد، آن کسی است که ظاهر و باطنش یکسان باشد، و سابق، آن کسی است که باطنش از ظاهرش بهتر باشد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از سابق آن کسانی هستند که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسلام آوردند، یعنی صحابه آن جناب، و مقتصد کسانی هستند که پا به جای پای اصحاب آن جناب گذاشته باشند، و ظالم به نفس سایر مردمنند. بعضی دیگر گفته اند: ظالم به نفس کسی است که گناه بر او غلبه کرده باشد، و مقتصد آن کسی است که گناه و ثوابش یکسان، و خلاصه متوسط الحال باشد، و سابق آن کسی است که به درگاه خدا تقرب جسته، و در درجات قرب از دیگران پیشی گرفته باشد. البته در این بین اقوال متفرق دیگری هست که ذکر نکردیم، و اگر احتمالات مذکور را در یکدیگر ضرب کنیم از هزار احتمال بالاتر می‌شود.

جَنَّتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ

کلمه ((یحلون)) مضارع مجهول از باب تفعیل است و مصدر آن ((تحلیه)) است و تحلیه به معنای خود آرایی است. و کلمه ((اساور)) جمع ((اسوره)) (و اسوره هم جمع سوار - به کسره سین - است، راغب گفته: سوار زن، دستواره آن است (النکو) و این کلمه فارسی است، که بعد از عربی شدن به صورت سوار درآمده.

((جنات عدن)) - ظاهراً این جمله بیان همان فضل کبیر باشد. در مجمع البیان گفته: این جمله تفسیر فضل است گویا شخصی پرسیده: این فضل کبیر چیست؟ در پاسخ فرموده: بهشتهایی است که تقدیرش یا پاداش جنات است، یا دخول جنات، و ممکن هم هست کلمه ((جنات)) بدل از فضل باشد، گویا فرموده: ذلك دخول جنات - آن داخل شدن بهشت است. و بقیه الفاظ آیه



روشن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۷

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((حزن)) - که خدا را، به خاطر اینکه ایشان را با بردن در بهشت از آن ((حزن)) نجات داده ، حمد گفته اند - آن شدائد و مصائب و اندوهی است که اهل بهشت در دنیا داشتند.

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن اندوهی است که بعد از رحلت از دنیا و قبل از دخول به بهشت به ایشان احاطه می کند، اندوهی که منشأش ترس از گناهان است)).

بنابراین ، می توان گفت آیه شریفه حکایت کلام دسته اول از آن سه طایفه است ، یعنی ظالم به نفس و یا کلام آن دسته و دسته دوم ، یعنی مقتصدین است ، و اما طایفه سوم که سابق به خیراتند گناهی در صحیفه اعمال ندارند، تا از عذاب آن بترسند. و این وجه دوم با آخر گفتار آنان که گفتند: ((ان ربنا لغفور شکور)) مناسب تر است .

الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ

کلمه ((مقامه)) به معنای اقامه است ، و ((دارالمقامه)) آن منزلی است که کسی از آن بیرون نمی رود و از آنجا به جای دیگر کوچ نمی کند. و کلمه ((نصب)) به فتحه نون و صاد - به معنای تعب و مشقت است . و کلمه ((لغوب)) - به ضمه لام - به معنای خستگی و تعب در طلب معاش و غیر آن است .

و معنایش این است که : ((آن خدایی که ما را به فضل خودش و بدون اینکه استحقاقی داشته باشیم در خانه جاودانه داخل کرد، بهشتی که نه در آن مشقتی هست و نه تعبی ، و نه ما در آنجا در طلب آنچه می خواهیم دچار خستگی و کندی می شویم ، چون هر چه بخواهیم در آن هست)).

و کلمه ((من فضله)) مناسبت خاصی با جمله سابق ، یعنی جمله : ((ذَلِكُ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ)) دارد.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارٌ جَهَنَّمَ ...

لام در ((لهم)) لام اختصاص است ، و می فهماند که آتش جزایی است خاص ایشان و از ایشان جدا شدنی نیست . و جمله ((لا يقضی علیهم فی موتوا))، معنایش این است که : حکم نمی شود بر آنان به مرگ ، تا بمیرند، در نتیجه در آن شدت عذاب همواره زنده اند، و عذاب آتش از ایشان تخفیف نمی پذیرد، این چنین ما هر کفرانگر را که کفرانش یا شدید است و یا بسیار، کیفر می دهیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۸

وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا ...

در مجمع البیان گفته : کلمه ((اصطراخ)) به معنای شیون و فریاد و استغاثه است ، و این کلمه از باب افتعال از ماده ((صراخ : ناله)) است .

و جمله ((ربنا اخرجنا)) بیان همان شیون و فریاد است . و جمله ((اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر)) پاسخ آن فریاد است . و جمله ((فذوقوا)) و جمله ((فما للظالمین من نصیر)) هر یک نتیجه جمله ما قبل خودش است .

و معنای آیه این است که : این کفار که در آتشند، شیون و فریاد می کنند، و استغاثه می نمایند، در حالی که فریادشان این است که : پروردگارا ما را از آتش بدر آور، تا عمل صالح کنیم غیر از آن عمل زشت که می کردیم ، در پاسخ به ایشان گفته می شود: نه ، هرگز، مگر ما آن قدر عمر به شما ندادیم که هر کس می خواست متذکر شود مجال آن را داشته باشد؟ ما این مقدار عمر را به شما دادیم ، پیامبران بیم رسان هم نزد شما آمدند، و از این عذاب بیمتان دادند، ولی متذکر نشدید و ایمان نیاوردید، حال عذاب را بچشید که ستمکاران را یآوری نباشد، تا به یاری آنان برخیزند و از عذاب خلاصشان کنند.

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

خدا عالم غیب آسمان‌ها و زمین است، و او به آنچه در سینه‌ها پنهان است داناست، با شما بر طبق آنچه در باطن نهفته دارید، از عقاید و آثار اعمال معامله می‌کند، و بر طبق آن محاسبه می‌نماید، چه اینکه ظاهران با باطن مطابق باشد و چه مخالف، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)) و نیز فرموده: ((یوم تبلی السرائر)). چند روایت در ذیل جمله انما یخشی الله من عبادہ العلموا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۹

در مجمع البیان در ذیل جمله ((انما یخشی الله من عبادہ العلموا...)) می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور خدای تعالی از علما، آن کسی است که عملش مصدق قولش باشد، کسی که عملش مصدق قولش نباشد، او عالم نیست، و نیز در حدیثی آمده که فرمودند: از همه شما عالم تر به خدا، ترسنده تر از خدا است.

مؤلف: و در روضه کافی به سند خود از ابی حمزه، از علی بن الحسین (علیه السلام) روایتی در این معنا آورده. و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، ترمذی، و حاکم، از حسن روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: علم دو قسم است، یکی آن علمی است که در قلب است، و علم نافع هم همان است، و دیگری علمی است که بر زبان است، و آن حجتی است برای خدا، علیه خلق، که خدا با همان علم علیه صاحبش احتجاج می‌کند. و در مجمع البیان می‌گوید: ابن مسعود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در تفسیر جمله: ((و یزیدهم من فضله)) گفته: منظور از این فضل شفاعت است، شفاعت برای کسی که آتش بر او واجب شده، از جانب کسی که آن شخص دوزخی در دنیا به وی احسانی کرده.

مراد از ظالم لنفسه، مقصد و سابق بالخیرات در آیه: ثم اورثنا الكتاب الذیناصطفینا...

و در کافی به سند خود از ابن عمر روایت کرده که گفت: من از حضرت ابوالحسن رضا (علیه السلام) از این کلام خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید: ((ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا...)) می‌گوید: امام فرمود: منظور فرزندان فاطمه (علیها السلام) می‌باشند. و منظور از ((سابق به خیرات)) امام است، و منظور از ((مقتصد)) عارف به امام، و مقصود از ظالم به نفس کسی است که امام خود را نشناسد.

و از کتاب سعد السعود ابن طاووس روایت شده که ابو اسحاق سبعی، از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر آیه مزبور حدیثی نقل کرده که فرمود: ای ابا اسحاق این آیه مخصوص ما است، اما سابق به خیرات علی ابن ابی طالب، و حسن و حسین، و شهیدانی از ما هستند و اما ((مقتصد)) آن کسی است که روزها روزه بدارد و شب‌ها به نماز بگذارند، و اما ((ظلم به نفس)) در او همان است که در سایر مردم است، و او بالاخره آمرزیده می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۰

مؤلف: مراد از شهید، به قرینه روایات دیگر امام است.

و در معانی الاخبار با ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر آیه مذکور فرمود: ((الظالم یحوم حوم نفسه و المقتصد یحوم حوم قلبه و السابق بالخیرات یحوم حوم ربه: ظالم همواره پیرامون خواسته‌های نفس خویش است، و مقتصد همواره پیرامون آن است که قلب خود را اصلاح کند، و سابق به خیرات آن کسی است که همواره م توجه به پروردگار خویش است)).

مؤلف: کلمه ((حوم)) که در این روایت آمده و همچنین کلمه ((حومان)) به معنای دوران است، و اینکه فرمود: ((ظالم به نفس)) همواره پیرامون نفسش دوران دارد، مراد این است که: او همیشه گرفتار خواهش‌های نفس است، و همه کوشش او برای آن است که نفس را راضی کند، و مقتصد پیرامون قلبش دوران دارد، یعنی همواره در این مقام است که قلب خود را تزکیه کند، و آن را به وسیله زهد و عبادت پاک نگه دارد، و دوران سابق به خیرات پیرامون پروردگار خود به این معنا است که او همواره در صدد این است که خود را برای خدا خالص کند، همواره به یاد او باشد، و غیر از او را از یاد ببرد، جز به او به کسی دیگر امید نداشته باشد، و جز او را قصد نکند.

و بدان که روایات از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در اینکه آیه شریفه خاص فرزندان فاطمه (علیهاالسلام) است بسیار زیاد است .

و در الدر المنثور است که : فاریابی ، احمد ، عبد بن حمید ، ابن جریر ، ابن منذر ، ابن ابی حاتم ، طبرانی ، حاکم ، ابن مردویه ، و بیهقی از ابی درداء روایت کرده اند که گفت : از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) شنیدم در تفسیر آیه ((ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ)) (می فرمود: اما طایفه سوم که گوی سبقت را در خیرات می ربودند، بدون حساب داخل بهشت می شوند، و اما طایفه دوم که میانه رو بودند، آنها هستند که قرآن درباره شان می فرماید حسابی آسان پس می دهند. و اما طایفه اول که ظالم به نفس هستند، آنها در تمامی طول مدتی که محشر برپا است مشغول پس دادن حسابند، و آنگاه همانهاست که خدا را با رحمتش دیدار می کنند. پس همین ظالمان به نفس هستند که می گویند: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَا الْحُزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ)) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۱

مؤلف : این روایت را صاحب مجمع نیز از ابی درداء از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نقل کرده ، و در معنای آن احادیث دیگری نیز هست ، و در مقابل ، احادیث دیگری هست که مخالف با اینها است ، از آن جمله در مجمع البیان از ابن مردویه از عمر از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) روایت آورده که در تفسیر جمله ((فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ)) (فرمود: منظور کافر است . لیکن به این احادیث نباید اعتناء کرد .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لا- یمسنا فیها نصب و لا- یمسنا فیها لغوب)) (از امام نقل کرده که فرمود: ((نصب)) (به معنای خستگی و ((لغوب)) (به معنای کسالت و ضجر است .

چند روایت درباره مقدار عمری که سپری شدن آن جای عذری برای آدمی نمی ماند اولمنعمر کم ما یتذکر فیه من تذکر و در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: آن عمری که اگر خدا به آدمی بدهد جای عذری برایش باقی نمی گذارد، شصت سال است .

مؤلف : همین روایت را صاحب مجمع البیان نیز از آن جناب نقل کرده . و نیز الدر المنثور هم آن را از ابن جریر از آن جناب روایت کرده است .

و در الدر المنثور است که حکیم ترمذی در نوادر الاصول ، بیهقی در سنن ، ابن جریر ، ابن منذر ، ابن ابی حاتم ، طبرانی ، ابن مردویه ، و بیهقی (در شعب الایمان) همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمود: چون روز قیامت برسد، صدا می زند شصت ساله ا کجایند؟ و این شصت ساله همان معمری است که خدای تعالی در آیه ((اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر)) (درباره اش سخن گفته .

مؤلف : این معنا به طرق دیگری از سهل بن سعد و ابو هریره از آن جناب روایت شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۲ و در مجمع البیان است که : بعضی گفته اند: این آیه توبیخ کسانی است که به سن هجده سالگی رسیده باشند. و این معنی از امام باقر (علیه السلام) نیز روایت شده .

مؤلف : این روایت را فقیه از امام باقر (علیه السلام) به تعبیر مضمیر (آن جناب فرمود) روایت کرده . فاطر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۳

آیات ۳۹ - ۴۵ سوره فاطر

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلْقَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مُقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا (۳۹) قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَ كُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ آتَيْنَهُمْ كِتَابًا

فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْهُ بَلْ إِن يَبْدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا (۴۰) إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أُمْسَكْتَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (۴۱) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا (۴۲) اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (۴۳) أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا (۴۴) وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا (۴۵)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۴

او کسی است که شما را در زمین جانشین قرار داد (هر نسلی کافر شود کفرش علیه خود اوست و کفر کافران نزد پروردگارشان جز خشم بیشتر اثر ندارد و کفر کافران جز خسارت و زیان نمی افزاید (۳۹). بگو این شرکایی که به جای خدا می خوانید به من بگوئید بینم چه چیزی از زمین را آفریده اند و یا در آسمانها شرکتی دارند و یا ما به ایشان کتابی نازل کرده و در آن از وجود چنین شریکی خبر داده ایم و این مشرکین دلیلی بر شرک خود دارند، نه هیچ یک از اینها نیست بلکه جز این نبوده که این ستمکاران به یکدیگر وعده غرور می دهند (۴۰). خدا است که نمی گذارد زمین و آسمان فرو ریزند و اگر فرو ریزد احدی بعد از خدا نیست که از ریختن آنها جلوگیری به عمل آورد و او حلیم و آمرزنده است (۴۱). و به خدا سوگند خوردند و تا توانستند آن را غلیظتر کردند که اگر برای ما هم پیامبری بیاید ما نیز یکی از امت های صاحب کتاب خواهیم شد و از همه آنها راه یافته تر خواهیم بود ولی وقتی پیامبر به سویشان آمد این آمدن ثمره ای جز دوری و نفرت بیشتر برایشان نداشت (۴۲). دوری آنان از راه به جهت استکبار و بلند پروازی در زمین و نیز به علت مکر بدی که داشتند بود و مکر بد جز به اهل مکر بر نمی گردد، پس آیا منتظر سنتی هستند که در امم گذشته جاری ساختیم، در این صورت برای سنت خدا نه دگرگونی خواهند یافت و نه برگشتن از قومی به قومی دیگر (۴۳). آیا در زمین سیر نکرده اند تا ببینند سرانجام آنهايي که قبل از ایشان بودند چه شد با اینکه اینان نیرومندتر بودند، آری هیچ چیزی در آسمان و زمین خدا را عاجز نمی کند که او دانا و توانا است (۴۴). و اگر مردم را به کيفر اعمال زشتشان به عذاب خود می گرفت بر روی زمین هیچ جنبه ای نمی ماند و لیکن عذاب آنان را تا مدتی معین تاخیر می اندازد همی ن که اجلشان رسید خداوند بر احوال بندگانش کاملا آگاهست (۴۵).

بیان آیات

این آیات نخست بر مسأله توحید خدا در ربوبیت احتجاج می کند، و آیات ((هو الذی جعلکم م خلائف فی الاءرض...)) و ((ان الله یمسک السموات والاءرض ان تزولا...)) متضمن آن احتجاج است، و سپس بر نبودن شریکی برای خدا در ربوبیت احتجاج می کند، که آیه ((قل ارایتم شرکاء کم الذین تدعون من دون الله...)) متضمن آن است.

و آنگاه مشرکین را بر نقض عهد و سوگند، و کارهای زشتی که مرتکب می شدند سرزنش می کند، و در آخر این معنا را مسجل می سازد که هیچ کس و هیچ چیز نمی تواند خدا را عاجز کند، و اگر خدا به افرادی از این ستمکاران مهلت می دهد، برای مدتی معین است، همین که مدتشان سرآمد به آنچه مستحقند جزا می دهد. و با این بیان سوره خاتمه می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۷۵

مجتبی بر یگانگی خدا در ربوبیت و نفی ربوبیت از آلهه مشرکین

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَافَ فِي الْأَرْضِ ...

کلمه خلائف جمع خلیفه است. و خلیفه بودن مردم در زمین به این معنا است که هر لاحقی از ایشان جانشین سابق شود و سلطه و توانایی بر دخل و تصرف و انتفاع از زمین داشته باشد، همان طور که سابقین بر این کار توانایی و تسلط داشتند.

و اگر انسانها به این خلاف رسیدند، از جهت نوع خلقتشان است، که خلقتی است از طریق توالد و تناسل؛ چون این نوع از خلقت است که مخلوق را به دو گروه سابق و لاحق تقسیم می‌کند.

و خلیفه قرار دادن در زمین، خود یک نوع تدبیری است آمیخته با خلقت که از آن انفکاک نمی‌پذیرد، و به همین جهت از این طریق استدلال می‌کند بر یگانگی خدای تعالی در ربوبیت، چون چنین خلقت و تدبیری مختص او است، کسی نمی‌تواند آن را برای غیر او ادعا کند.

پس اینکه می‌فرماید: ((هو الّٰذی جعلکم خلائف فی الاءرض)) (حجتی است بر یگانگی خدا در ربوبیت، و نفی ربوبیت از آلهه مشرکین).

توضیح اینکه: آن کسی که خلافت زمینی را در عالم انسانی درست کرده، او رب انسانها و مدبر امر آنان است، و چون خلیفه قرار دادن، از نوع خلقت انفکاک ندارد، ناگزیر خالق انسان همان رب انسان است، و چون به عقیده مشرکین هم، خالق تنها خدا است پس رب انسان هم به تنهایی او است.

((فمن کفر فعليه کفره)) - یعنی پس خدای سبحان رب آدمی است نه غیر او. پس هر کس به این حقیقت کافر شود، و آن را بپوشاند و ربوبیت را به غیر خدا نسبت دهد، علیه خود کفر ورزیده است.

((ولا یزید الکافرین کفرهم عند ربهم الا مقتا و لا یزید الکافرین کفرهم الا خسار)) - این قسمت از آیه بیان می‌کند که کفر کفار بر ضرر خود ایشان است، چون کفرشان باعث خشم و عذاب خدا می‌شود. و کلمه مقت به معنای شدت خشم است؛ چون کفر باعث می‌شود انسان از عبودیت خدا سر برتابد و ساحت مقدس او را خوار بشمارد، و نیز این عمل باعث می‌شود که کافران در نفس خود خسارت ببینند، چون نفس خود را که قابلیت داشت از سعادت انسانیت برخوردار گردد، مبتلا به شقاوت و بلا کردند، که به زودی در مسیر انتقال خود به سوی دار جزا با آن روبرو می‌شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۶

و اگر از اثر کفر تعبیر به زیادت کفر کرد، بدان جهت است که فطرت انسان بسیط و ساده است، و در معرض استکمال و کسب زیادت قرار دارد، - تا اینکه ببینی فطرت در چه مسیری قرار گیرد - اگر در مسیر اسلام و ایمان به خدا قرار گیرد، روز به روز همین ایمان و اسلامش کامل و زیاد می‌شود و به خدا نزدیک تر می‌گردد، و اگر در مسیر کفر قرار گیرد، باز فطرت او در این مسیر استکمال می‌کند، یعنی روز به روز کفرش زیادتر شده و در نتیجه خشم خدا از او بیشتر و خسران او زیادتر می‌گردد.

و اگر ((مقت)) را مقید به ((عند ربهم)) کرد، ولی ((خسار)) را مقید به آن نکرد، برای این بود که ((خسار)) از تبعات و آثار تبدیل ایمان به کفر و تبدیل سعادت به شقاوت است، و این امری است در نزد خود انسانها، ولی ((مقت)) که شدت خشم خدا است امری است در نزد خدای سبحان.

و اما حب و بغضی که به خدای تعالی نسبت داده می‌شود، دو تا از صفات افعال است، و معانی ای است خارج از ذات خدا و غیر قائم به او. و معنای حب خدای تعالی نسبت به یکی از بندگان، این است که: رحمتش را بر او گسترده کند، و به سوی او بکشاند و بغض خدای تعالی نسبت به کسی این است که رحمتش را از او باز دارد و دور کند.

قُلْ اَرءَیْتُمْ شَرَکَاءَ کُمْ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ...

اضافه ((شرکاء)) به مشرکین، به این عنایت است که مشرکین ادعای شرکت در خدایی برای آنها کردند، پس در نتیجه اضافه شرکاء به ضمیر ((کم)) اضافه ای است لامی و مجازی، (چون بت‌ها شرکای مشرکین نبودند، تا این نسبت حقیقی باشد).

استدلال و احتجاج علیه مشرکین و در ردّ ارباب و آلهه موهوم آنان

و در این آیه شریفه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تلقین می‌کند که چگونه علیه ربوبیت آلهه مشرکین، و معبودهای آنان احتجاج کند.

بیان حجت چنین است که: اگر بت‌ها ارباب و آلهه باشند بجز خدا، باید حداقل سهمی از تدبیر عالم به دست آنها باشد، و اگر چنین تدبیری می‌داشتند، باید خالق همان مقداری که تدبیرش را در دست دارند بوده باشند، برای اینکه تدبیر بدون خلقت تصور ندارد همان طور که خلقت بدون تدبیر تصور ندارد (برای اینکه تدبیر عبارت از این است که: خلقتی را بعد از خلقتی قرار دهد، و چیزی را بعد از چیزی بیافریند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۷

و اگر بتها خالق بودند، قطعاً دلیلی بر خالقیت آنها دلالت می‌کرد، و این دلیل یا از ناحیه عالم بود و یا از ناحیه خدای سبحان، اما از ناحیه عالم، که می‌بینیم هیچ موجودی در عالم دلالت بر خالقیت بت‌ها و مخلوقیت خودش برای آنها ندارد، حتی به طور شرکت، که جمله ((ارونی ماذا خلقوا من الاءرض ام لهم شرك في السموات)) (این شق مسأله را بیان می‌کند، و اما از ناحیه خدای سبحان، اگر دلیلی می‌بود، قطعاً در کتابی از کتب آسمانی که از ناحیه او نازل شده دیده می‌شد، و آیه‌ای از آیات آن کتب می‌گفت که خدا به ربوبیت بت‌ها اعتراف دارد و جایز می‌داند که مردم آنها را بپرستند و معبود و خدای خود بگیرند، و ما می‌بینیم که چنین پیامی از ناحیه خدا نازل نشده و خود مشرکین هم به این اعتراف دارند و جمله ((ام آتیناهم کتابا فهم علی بینه منه)) (این شق دیگر را بیان می‌کند.

و اگر در مقام خالق نبودن بت‌ها در زمین تعبیر کرد به اینکه: ((به من نشان دهید باینم چه موجودی را در زمین خلق کرده اند)) و نفرمود: ((به من خبر دهید باینم، آیا بت‌ها در خلقت زمین شرکت دارند)) (و نیز در خصوص آسمان‌ها تعبیر کرد به اینکه: ((و یا در خلقت آسمان‌ها شرکت دارند))، و نفرمود: ((به من خبر دهید و یا نشان دهید، باینم چه چیز در آسمان‌ها خلق کرده اند))، برای این بود که مراد از کلمه ((ارض)) (به طوری که سیاق احتجاج، بر آن دلالت دارد - عالم ارضی است، یعنی زمین و هر چه در آن و بر روی آن هست، و مراد از آسمان‌ها نیز عالم سماوی است، که مشتمل است بر آسمانها، و آنچه که در آسمان‌ها و بر آسمان است.

پس بنابراین، اینکه فرمود: ((ماذا خلقوا من الاءرض)) (در معنای این است که فرموده باشد: آیا در زمین شرکت دارند؟ اگر داشته باشند لابد پاره‌ای از آن را خلق کرده اند. و همچنین جمله ((ام لهم شرك في السموات)) (در معنای این است که: فرموده باشد: ((و یا چه چیزی از آسمان‌ها خلق کرده اند))؟. که در جانب زمین اکتفاء کرد، به ذکر خلق، تا اشاره کرده باشد به اینکه به طور کلی ربوبیت جز با خلقت تصور ندارد.

((ام آتیناهم کتابا فهم علی بینه منه)) (یعنی بلکه (و یا) کتابی در جواز شرک و اعتراف به ربوبیت آلهه آنان نازل کرده ایم، و مشرکین به استناد آن، شرک ورزیدند، و خلاصه حجتی ظاهر از کتاب دارند بر اینکه آلهه آنان با ما شریکند؟ در این جمله فرمود: ((ام آتیناهم کتابا)) (و نفرمود: ((ام لهم کتاب)) (و یا عبارتی نظیر آن، تا نفی و انکار را بهتر برساند، چون عبارت دومی انکار وجود کتاب است، ولی عبارت اولی انکار وجود آن از ناحیه کسی است که اگر کتابی نازل شود از ناحیه او نازل می‌شود.

پس از آنچه گذشت روشن گردید که ضمیر جمع در ((اتیناهم)) (و نیز در ((فهم علی بینه)) (به مشرکین برمی‌گردد و دیگر نباید به گفته آن مفسری که ضمیر را به ((شركاء)) (بر گردانده اعتناء نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۸

((بل ان يعد الظالمون بعضهم بعضا الا- غرورا)) (این جمله اعراض از احتجاج گذشته است، به این بیان که: داعی مشرکین بر شرک ورزیدن، حجتی نبوده که آنان را بر این کار وادار کرده باشد، و خواسته باشند بر آن حجت اعتماد کنند، بلکه انگیزه آنها صرف فریبی است که بعضی نسبت به بعض دیگر روا می‌دارند، به این معنا که نیاکان و اسلاف، آیندگان را مغرور می‌کردند به اینکه: بت‌ها نزد خدا شفاعت می‌کنند، و نیز رؤسای هر قوم مرئوسین خود را فریب می‌دادند به اینکه این شرکاء نزد خدای سبحان شفاعت خواهند کرد، در حالی که این وعده‌ها همه پوچ بود و حقیقت نداشت.



احتجاجی که در آیه شده، علیه تمامی طوایف مشرکین است، و نسبت به همه عمومیت دارد، چه آنها که ملائکه و جن و قدیسین از بشر را می پرستیدند، و برای آنها صنمی (بتی) درست می کردند تا رو به آن بت ها بایستند، و چه آنهایی که روحانین کواکب را می پرستیدند، و رو به ستاره، عبادت می کردند، و برای هر ستاره، صنمی (بتی) می تراشیدند. و چه آنهایی که ملائکه و عناصر را می پرستیدند و دیگر برای آنها صنمی اتخاذ نمی کردند مانند: مشرکین فرس قدیم - بطوری که نقل شده. و چه آنهایی که بعضی از افراد بشر را می پرستیدند، مانند: نصاری که مسیح (علیه السلام) را عبادت می کنند؛ حجت آیه شریفه علیه همه این طوایف است.

استدلال بر توحید با استناد به ابقاء موجودات و اینکه ابقاء عبارتست از ایجاد و تدبیر متوالی

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أُمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ...

بعضی از مفسرین گفته اند: ((این آیه شریفه استینافی است که نتیجه قبح شرک و دلهره ناشی از آن را بیان می کند، و ربطی به ما قبل ندارد، می خواهد بفرماید: خدای تعالی آسمانها و زمین را حفظ می کند، چون نمی خواهد فرو بریزند، و یا حفظ می کند تا فرو نریزند و مضمحل نشوند؛ چون ممکن الوجود همان طور که در حال پدید آمدنش محتاج پدید آورنده است، در بقایش نیز محتاج اوست.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۷۹

اما آنچه از آیه ظاهر می شود، این است که: خدای تعالی می خواهد بعد از استدلال بر یگانگی خود در ربوبیت، به اینکه من خلافت را در نوع انسانی قرار دادم و بعد از نفی شرک به حجت مزبور، حجت و استدلال خود را عمومیت دهد تا شامل تمامی مخلوقات، یعنی آسمانها و زمین بشود، لذا در آیه مورد بحث استدلال می کند بر یگانگی خود به اینکه خلق را بعد از ایجاد، ابقاء هم کرده و نگذاشته مضمحل شوند، چون این معنا خیلی روشن است، و جای هیچ شکی نیست که پیدایش موجود و اصل هستی یک مسأله است، و بقای آن موجود و داشتن هستی های پی در پی بعد از هستی اولش مسأله دیگری است، آری هر موجودی که می بینیم هنوز هست، در حقیقت هستی آن، هستی هایی متصل به هم است، که چون استمرار دارد، ما آن را یک هستی می پنداریم.

و این نیز روشن است که ابقای موجود بعد از پدید آوردن، همانطور که ایجاد بعد از ایجاد دیگری است، همچنین تدبیری بعد از تدبیر دیگر است، چون اگر خوب در این قضیه تامل کنی و دقت نظر به خرج دهی، خواهی دید که نظام جاری در عالم به وسیله احداث و ابقاء جاری است، و چون پدید آورنده و خالق، حتی به عقیده مشرکین تنها خدای سبحان است، پس قهرا خدای تعالی خالق و مدبر آسمانها و زمین است، و کسی دیگر شریک او نیست.

پس معلوم شد آیه شریفه ((ان الله یمسک السموات و الارض ان تزولا...)) متصل به ما قبل است.

کلمه امساک در این آیه به همان معنای معروف است. و جمله ((ان تزولا...)) در تقدیر ((کراهة ان تزولا)) و یا ((لئلا تزولا)) می باشد. و جمله ((تزولا)) متعلق به امساک است، یعنی نگه می دارد از اینکه فرو ریزند.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ((کلمه امساک)) به معنای معروفش نیست، بلکه به معنای جلوگیری و یا حفظ است ((و به هر حال امساک کنایه است از باقی نگهداشتن، و ابقاء همان ایجاد بعد از ایجاد است، البته ایجادهای مستمر و متصل، بر خلاف زوال که به معنای مضمحل شدن و باطل گشتن است).

و از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند: ((زوال به معنای انتقال از مکانی به مکان دیگر است، و معنای آیه این است که: خدا نمی گذارد زمین و آسمانها از جایی که هر یک دارند تکان بخورند و به جایی دیگر منتقل شوند، مثلاً یکی از آنجا که دارد بالا رود، و یکی دیگر پایین آید.)) ولی در تصور اینکه آنان چه می خواهند بگویند، البته در تصور صحیح آن تامل است. ترجمه

((و لئن زالنا ان امسکهما من احد من بعده )) - سیاق اقتضا می کند که مراد از زوال در اینجا مشرف شدن بر زوال است ، چون خود ((زوال)) که با امساک جمع نمی شود. و خلاصه ، معنای آیه این است که : سوگند می خورم که اگر آسمان ها و زمین مشرف بر فرو ریختن شوند، احدی بعد از خدا وجود ندارد که از فرو ریختن آنها جلوگیری به عمل آورد، برای اینکه غیر از او کسی نیست که افاضه وجود کند.

ممکن هم هست مراد از ((زوال)) معنای حقیقی اش باشد، ولی مراد از ((امساک)) قدرت بر امساک باشد. و معلوم شد که کلمه ((من)) اولی زایده است و تنها خاصیت تاء کید را دارد، و ((من)) دومی ابتدایی است ، و ضمیر در من بعده به خدای تعالی برمی گردد. بعضی هم گفته اند: ((به کلمه زوال برمی گردد، که از معنای ((تزولا)) استفاده می شود)).

((آنه کان حلیم غفور)) - پس خدای تعالی به خاطر اینکه حلیم است ، در هیچ کاری عجله نمی کند، و به خاطر اینکه آمرزنده است ، جهات عدمی هر چیزی را پنهان می دارد، و مقتضای این دو اسم این است که آسمان ها و زمین را از اینکه مشرف به زوال شوند، تا مدتی معین جلوگیر شود.

صاحب کتاب ((ارشاد العقل السلیم)) گفته : خدا حلیم و غفور است ، یعنی در عقوبتی که جنایات بشر مستوجب آن است عجله نمی کند، و لذا می بینید که آسمانها و زمین را همچنان نگه داشته ، با اینکه جا داشت به خاطر آن جنایات فرو ریزند، همچنان که خود خدای تعالی در این باره فرموده : ((تکاد السموات یتفطرن منه و تنشق الاءرض)).

وَأَقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لئن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا  
راغب می گوید: ((کلمه)) جهد)) به فتحه جیم - و ((جهد)) - به ضمه جیم - به معنای طاقت و مشقت است . تا آنجا که می گوید: و خدای تعالی فرموده : ((و اقسما بالله جهد ایمانهم)) یعنی سوگند خوردند به خدا و سعی کردند که سوگند خود را تا آنجا که در وسع و طاقتشان هست پایدار و مؤکد کنند)).

ترجمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۱

و درباره کلمه ((نفور)) گفته : ((این کلمه از ماده ((نفر)) است که هم به معنای تنفر از چیزی است ، و هم به معنای رو کردن به چیزی ، مانند کلمه ((فرع)) که آن نیز به دو معناست ، هم می گوئیم : ((فرع الی فلان : به فلان کس پناه برد، و نزد او آرامش گرفت)) و هم می گوئیم : ((فرع عن الشیء : از فلان چیز رو بگردانید)) در نفر هم وقتی می گوئیم : ((نفر عن الشیء نفورا)) معنایش این است که : از آن چیز تنفر و اعراض کرد، در قرآن فرموده : ((و ما زادهم الا نفورا)). معنای این کلام قریش که پیش از

بعث پیامبر صلی الله علیه و آله قسم می خوردند کهاگر نذیری به سویشان بیاید اهدی من احدی الام خواهند شد بعضی از مفسرین گفته اند: ((قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خبر به قریش رسید که اهل کتاب پیغمبران خود را تکذیب کردند. قریش گفتند: خدا یهود و نصاری را لعنت کند که پیامبرانی به سوی شان آمدند و آنان تکذیبشان کردند. به خدا سوگند اگر پیامبری به سوی ما آید، قطعاً و به طور حتم راه یافته ترین امت ها خواهیم بود)). و سیاق آیه شریفه مصدق این نقل است و آن را تاءید می کند.

پس در جمله ((و اقسما بالله جهد ایمانهم)) ضمیر جمع به قریش برمی گردد که این سوگند را قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خورده بودند به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((فلما جاءهم نذیر)) و سوگندشان هم همین بود که : ((لئن جاءهم نذیر... : اگر نذیری به سوی ما بیاید ما چنین و چنان می کنیم)).

و معنای جمله ((لئن جاءهم نذیر لیکونن اهدی من احدی الامم)) (این است که : اگر نذیری به سوی ما بیاید ما راه یافته تر از یکی از امت ها خواهیم بود، یعنی یکی از امت هایی که نذیر برایشان آمد از قبیل یهود و نصاری . در اینجا ممکن بود بگویند: ((راه یافته تر از ایشان خواهیم بود))، و لیکن این طور نفرمود، برای اینکه معنای آنچه را گفتند این است که ما امتی هستیم که فعلاً نذیری

نداریم ، و اگر برای ما هم نذیری بیاید و ما نیز امتی صاحب نذیر شویم ، مانند یکی از این امتهای صاحب نذیر، آن وقت با تصدیق نذیر خود راه یافته تر از امت مثل خود می شویم . این آن معنایی است که از تعبیر ((اهدی من احدی الامم )) استفاده می شود، (دقت بفرمایید که نکته ای لطیف است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۲

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مقتضای مقام این است که بگویند از همه امتهای راه یافته تر خواهیم بود، و این عمومیت را عبارت ((احدی الامم )) می رساند، هر چند که کلمه ((احدی )) نکره در سیاق اثبات است ، و الف و لام در ((امم )) هم برای عهد است اما در عین حال معنایش این است که : به طور حتم ما راه یافته تر از یک یک امتهای که رسول خدا را تکذیب کردند مانند یهود و نصاری و غیر از ایشان ، خواهیم بود.

بعضی دیگر گفته اند: ((معنای آیه این است که : ما راه یافته تر از امتی می شویم که از شدت خوبی و برتری نسبت به امتهای دیگر درباره اش گفته می شود: ((احدی الامم : یگانه امتهای)) است ، همچنان که درباره مردی که فوق العادگی دارد، می گویند این ((یگانه قوم و عصر خویش )) است . ولی قول اخیر خالی از تکلف و بعد نیست .

((فلما جاءهم نذیر ما زادهم الا نفورا)) - وقتی مراد از سوگند خوردندگان ، قریش شد، قهرا مراد از نذیر هم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) خواهد بود. و نفور به معنای تنفر و دور شدن و فرار کردن است .

استكباراً فی الارضِ وَ مَكْرُ السَّيِّئِ وَ لَا یَحِیْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ

راغب می گوید: ((کلمه ((مکر)) به معنای آن است که با حيله شخصی را از هدفی که دارد منصرف کنی ، و این دو جور می شود، یکی به نحوه پسندیده مثل اینکه بخواهی با حيله او را به کاری نیک و ابداری ، و چنین مکاری به خدا هم نسبت داده می شود، همچنان که خودش فرمود: ((و الله خیر الماکرین )) . دوم به نحو نکوهیده و آن اینکه بخواهی با حيله او را به کاری زشت و ابداری ، که در آیه ((و لا یحیق المکر السیء الا باهله )) همین مکر منظور است .

و نیز در معنای کلمه ((یحیق )) گفته : ((یعنی نازل نمی شود و نمی رسد مگر مگر به خود صاحب مکر. و بعضی گفته اند کلمه ((یحیق )) در اصل ((یحق )) بوده است که یکی از دو قاف آن مبدل به یاء شده ، مانند کلمه ((زل )) که به ((زال )) قلب می شود، و لذا در آیه ((فازلهم )) بعضی ((فزالهم )) نیز خوانده اند، و بر همین قیاس است ((ذم )) و ((ذام )) .

((استكبارا فی الارض )) - کلمه ((استكبارا)) مفعول له برای کلمه ((نفورا)) است ، و معنای آن این است که : وقتی نذیر به سویشان آمد، از او اعراض و دوری کردند، برای خاطر اینکه در زمین استکبار کنند، و جمله ((مکر السیء)) عطف است بر استکبار، و مثل او مفعول له است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۳

بعضی هم گفته اند: ((عطف است بر کلمه ((نفورا)) و اضافه در آن ، اضافه موصوف به صفت است ، به دلیل اینکه بار دوم فرموده : ((و لا یحیق المکر السیء...))

اشاره به معنای اینکه فرمود مکر سییء جز بهاهل آن نمی رسد

((و لا یحیق المکر السیء الا باهله )) - یعنی مکر بد نازل نمی شود و نمی رسد مگر به صاحبش ، و در غیر از خود او مستقر نمی شود، برای اینکه هر چند مکر بد، بسا می شود که به شخص مکر شده صدمه ای وارد می آورد، و لیکن چیزی نمی گذرد که از او زایل می شود و دوام نمی آورد، ولی اثر زشت آن بدان جهت که مکر سییء است در نفس مکر کننده باقی می ماند، و چیزی نمی گذرد که آن اثر ظاهر گشته ، گریانش را می گیرد و به خاطر آن مجازات می شود، حال یا در دنیا و یا در آخرت . و به همین جهت در مجمع البیان آیه شریفه را تفسیر کرده به اینکه : کیفر مکر سییء جز به مرتکبش نمی رسد.

و این آیه شریفه کلامی است از باب مثل ، نظیر این جمله که قرآن کریم فرموده : ((انما بغیکم علی انفسکم ))، و نیز فرموده : ((و من نکث فانما ینکث علی نفسه )) .

((فهل ينظرون الا سنه الاولين)) - ((نظر)) و ((انتظار)) هر دو به معنای توقع است ، و ((فاء)) برای تفریع و نتیجه است که جمله را از ما قبل نتیجه گیری می کند. و استفهام در آن انکاری است ، و معنایش این است که : و چون مکر سیی ء می کنند، و مکر سیی ء جز به صاحبش بر نمی گردد، پس مکاران ، جز سنت جاری در امم گذشته که همان عذاب الهی نازل بر مکاران است ، که اثر مکر و تکذیبشان به آیات خدا بود، انتظار دیگری را نمی کشند.

((فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا)) - ((تبدیل سنت خدا)) به این است که : عذاب خدا را بردارند، و به جایش عافیت و نعمت بگذارند، و ((تحویل سنت)) عبارت از این است که : عذاب فلان قوم را که مستحق آن می باشند، به سوی قومی دیگر برگردانند، و سنت خدا نه تبدیل می پذیرد و نه تحویل ، برای اینکه خدای تعالی بر صراط مستقیم است ، حکم او نه تبعیض دارد و نه استثناء. همچنان که خدای تعالی مشرکین مورد نظر آیه را در جنگ بدر به عذاب خود گرفت ، و همگی را کشت . و خطاب در آیه به رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، و یا به عموم شنوندگان است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۴  
أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً

این آیه شریفه برای سنت جاری در امت های گذشته ، شاهد می آورد و می فرماید که : امت های گذشته با اینکه از مشرکین مکه قوی تر بودند، با این حال خداوند آنها را به کیفر مکر و تکذیبشان بگرفت .

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا

این آیه تتمه بیان است ، تا مشرکین مکه را بیشتر اندازد و تحویف کرده باشد، و حاصل معنایش این است که : پس اینان باید از خدا بترسند، و باید به او ایمان بیاورند، و با او نیرنگ نکنند، و آیاتش را تکذیب نمایند، که سنت خدا در این باره همان عذاب است ، همچنان که ماجرای امت های گذشته که چگونه خدا هلاکشان کرد و عذابشان نمود، بر این سنت شهادت می دهد، زیرا با اینکه آن امت ها از این مشرکین قوی تر بودند، نتوانستند خدا را عاجز کنند، چون در همه آسمانها و زمین چیزی و کسی نیست که با نیرو و یا نیرنگ خود خدا را عاجز کند، زیرا او علیم علی الاطلاق است ، غفلت و جهل در او راه ندارد تا دشمن ، او را در حال غفلت و جهل فریب دهد، و نیز او قادر علی الاطلاق است و چیزی تاب مقاومت با او را ندارد.

وجه اینکه فرمود اگر خدا مردم را برای گناهانشان مواءخذه کند جنبنده ای بر زمین نمی ماند

وَلَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ ...

مراد از مؤ اخذه در این آیه ، مؤ اخذه دنیوی است ، به دلیل اینکه دنبالش فرموده : ((و لکن یوخرهم الی اجل مسمی : لیکن عذابشان را برای مدتی معین تاخیر می اندازد....)) (و مراد از کلمه ((ناس)) تمامی مردم است ، چون قبل از آیه شریفه ، از مؤ اخذه بعضی از مردم که همان نیرنگبازان و تکذیب کنندگان به آیات خدا باشند، گفتگو کرده بود.

و مراد از جمله ((ما کسبوا)) گناهانی است که کسب کرده اند، به قرینه مؤ اخذه ، که همان عذاب باشد، و به شهادت اینکه در جای دیگر همین معنا را آورده ، و فرموده : ((و لو یواخذ الله الناس بظلمهم ما ترک علیها من دابة)) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷

صفحه ۸۵

و مراد از ((ظهرها)) روی زمین است ، چون مردم روی زمین زندگی می کنند، علاوه بر این در آیه قبلی ذکری از زمین به میان آمده بود.

و مراد از ((دابة)) جنبنده (( هر موجودی است که روی زمین جنب و جوش و حرکتی داشته باشد، چه حیوان و چه انسان . و اگر به کیفر کفر و تکذیب انسانها، همه جنبندگان را هلاک می کند، برای این است که همه جنبندگان برای انسان خلق شده اند، همچنان که خالق تعالی خودش فرمود: ((خلق لکم ما فی الاءرض جمیعا))

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((این هلاکت همه جنبندگان به خاطر شومی گناهان است ، همچنان که از آیه ((و اتقوا فتنه لا

تصیین الذین ظلموا منکم خاصهٗ (( برمی آید که پاره ای از گناهان و ظلم ها فتنه ای می آورد عالم گیر، که غیر از مرتکب ظلم را نیز شامل می شود. درست نیست، برای اینکه شومی گناه نباید از گناهکار تجاوز کند و دامنگیر غیر او شود، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((ولا ترورا زرة و زرا اخری)) و اما آیه ای که شاهد آورد، یعنی آیه ((و اتقوا فتنه لا تصیین الذین ظلموا منکم خاصهٗ)) مدلولش - به بیانی که در تفسیر سوره انفال گذشت - این است که: فتنه ناشی از ظلم تنها به کسانی از ایشان می رسد که مرتکب ظلم شدند، نه به عموم مردم اعم از ستمکاران و غیر آنها - برای مزید اطلاع به همانجا مراجعه شود.

((و لکن یوخرهم الی اجل مسمی)) - منظور از ((اجل مسمی)) مرگ و یا قیامت است، ((فاذا جاء اجلهم فان الله کان بعبادهٗ بصیرا))، یعنی وقتی اجلشان رسید، خدا به کار بندگان بصیر است، هر یک را به آنچه که کرده جزا می دهد، و به اعمالشان داناست، چون بندگان او هستند، و چگونه ممکن است خالق از خلق خود و رب از عمل بنده خود غافل و جاهل باشد؟ از آنچه گذشت روشن شد که: جمله ((فان الله کان بعباده بصیرا)) از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است، که همان جزا باشد.

و آیه شریفه یعنی جمله ((ولو یواخذ الله الناس...)) (در حقیقت در جای جواب از سوالی تقدیری قرار گرفته، سؤال ی که ناشی از آیه قبلی می شد، چون در آیه قبلی خدای تعالی اهل نیرنگ و تکذیب را - که همان مشرکین مکه باشند - تهدید می کرد به مؤ اخذه، و برای آنان از امت های سابق شاهد آورد، که آنها نتوانستند خدا را به ستوه آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۶ چون سخن بدینجا انجامید، گویا کسی پرسیده: وقتی هیچ چیز نه در آسمان و نه در زمین خدا را به ستوه نمی آورد، پس چطور سایر مردم را به حال خود وا گذاشته، هر گناهی می خواهند مرتکب می شوند و چرا آنها را به جرم گناهانشان عذاب نمی کند؟ در پاسخ فرموده: ((اگر خدا می خواست همه مردم را به جرم گناهانشان مؤ اخذه کند، آن طور که نیرنگ بازان از مشرکین و مکذبین را مؤ اخذه کرد، دیگر هیچ جنبه ای بر روی زمین باقی نمی ماند)). و حال آنکه خدا چنین حکم کرده که: مردم، در روی زمین بمانند و زمین را آباد کنند، همچنان که فرموده: ((و لکم فی الاءرض مستقر و متاع الی حین)) (پس بدین جهت گناهکاران را مؤ اخذه نمی کند، و آنها را تا روزی معین مهلت می دهد. و آن روز یا روز مرگ است و یا روز قیامت. پس وقتی آن روز رسید هر عاملی از ایشان را به آنچه عمل کرده، جزا می دهد، که او به کار بندگانش بصیر است.

بحث روایتی

روایتی در ذیل آیه: ولو یؤ اخذ الله الناس بما کسبوا...

در الدر المنثور است که: ابن ابی حاتم، از طریق سفیان، از ابو زکریای کوفی، از مردی روایت کرده که آن مرد برایش حدیث کرد که روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: زنه از ((مکر سیی)) (پرهیزید که ((مکر سیی)) جز به صاحبش بر نمی گردد، و مکاران از ناحیه خدا مورد تعقیبند.

و در تفسیر قمی می گوید: پدرم از نوفلی، از سکونی، از امام جعفر صادق (علیه السلام) از پدرش (علیه السلام) برایم حدیث کرد که فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: از علم خدا گذشته و مرکب قلم خدا به این قضایی که رانده و این قدری که مقدر کرده خشک شده، که کتاب خدا جای خود را در بشر باز کند، و رسولان خدا تصدیق شوند، و آنها که ایمان می آورند و تقوی دارند به سعادت برسند، و آنها که تکذیب می کنند و کفر می ورزند به شقاوت برسند، و مؤ منین به ولایتی از خدای عز و جل و مشرکین به براءتی از او نایل شوند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۷

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای عز و جل می فرماید: ای فرزند آدم! تو به مشیت من برای خودت می خواهی آن چه را می خواهی، و به اراده من برای خودت اراده می کنی آن چه را اراده می کنی، و به فضل نعمت من بر تو، چنان

نیرومند شده‌ای که می‌توانی سر از فرمانم برتابی، و به قوت و عصمت من و عافیتم موفق شده‌ای که واجبات مرا ادا کنی. پس اگر واقعا حسناتی داری، خود من به آن حسنات از تو سزاوارترم، و تو به گناهانت از من سزاوارتری، همیشه خیر من به سوی تو نازل است، و من با آن خیر به تو انعام می‌کنم، و شر تو به خودت برمی‌گردد، به عنوان کیفر جنایاتی که کرده‌ای و به کثرت تسلطی که من به تو دارم به سوی طاعتم رو نهادی و به سوء ظنی که به من داری از رحمتم مأیوس شدی. پس با این بیان حمد برای من است و حجت علیه تو تمام است، و تو با این عصیان راه مؤاخذه مرا به روی خود گشودی، و با احسانت، مستحق پاداش نیکی که نزد من است گشتی. من هیچگاه از تحذیر تو کوتاهی نکردم، و تو را در حین سرگرمی و غرورت به عذاب نگرفتم. آنگاه فرمود: این همان کلام خدا است که می‌فرماید: ((و لو یواخذ الله الناس بما کسبوا ما ترک علی ظهرها من دایة)) (و نیز می‌فرماید: من تو را به بیش از طاقتت تکلیف نکردم، و از امانت جز همان مقداری را که خودت علیه نفست اقرار داری تحمیلت نمودم، من از تو برای خود به آن مقدار راضیم که تو از من برای خودت راضی باشی. آنگاه خدای عز و جل فرمود: ((و لکن یوخرهم الی اجل مسمی فاذا جاء اجلهم فان الله کان بعباده بصیرا)).

### یس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۸

سوره یس مکی است و هشتاد و سه آیه دارد (۸۳)

آیات ۱-۱۲ سوره یس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ یس (۱) وَالْقُرْآنِ الْحَکِیمِ (۲) إِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ (۳) عَلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ (۴) تَنْزِیلَ الْعَزِیزِ الرَّحِیمِ (۵) لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (۶) لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَی أَکْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُونَ (۷) إِنَّا جَعَلْنَا فِی أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهَیْ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ (۸) وَجَعَلْنَا مِنْ بَیْنِ أَیْدِیهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَیْنَهُمْ فَهُمْ لَا یُبْصِرُونَ (۹) وَسَوَاءٌ عَلَیْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُونَ (۱۰) إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّکْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَیْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ کَرِیمٍ (۱۱) إِنَّا نَحْنُ نُحِی الْمَوْتِی وَنَکْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ ءَأَثَرُهُمْ وَ کُلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْنَهُ فِی إِمَامٍ مُبِینٍ (۱۲)

ترجمه آیات

به نام خدای بخشنده مهربان یس (۱). به قرآن سراسر حکمت سوگند (۲). که تو به درستی و به یقین از مرسلین هستی (۳). و بر صراط مستقیم قرار داری (۴). که خدای عزیز و رحیم آن را نازل کرده (۵). تا تو با آن مردمی را انذار کنی که پدرانشان انذار نشده بودند و در غفلت قرار داشتند (۶). سوگند می‌خورم که فرمان عذاب بر بیشتر آنان صادر شده در نتیجه دیگر ایمان نخواهند آورد (۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۸۹

ما به گردنشان غل‌هایی افکنده ایم که تا چانه‌شان را گرفته به طوری که دیگر نمی‌توانند سر پایین آورده خود را ببینند (۸). ما از پیش رو و عقب سر سدی دورشان کشیده و ایشان را با آن پوشانده ایم دیگر جایی را نمی‌بینند (۹). و (بنابراین) دیگر انذار کردن و نکردن به حال ایشان یکسان است چه انذار بکنی و چه نکنی ایمان نمی‌آورند (۱۰). تو تنها کسی را انذار می‌کنی و انذار در حق کسی مؤثر واقع می‌شود که قرآن را تصدیق کرده و نادیده از رحمان خشیت داشته باشد، پس تو او را به آموزش و اجری کریم بشارت بده (۱۱). ما مییم که مردگان را زنده می‌کنیم و آنچه کرده‌اند و آنچه از آثارشان بعد از مردن بروز می‌کند همه را می‌نویسیم و ما هر چیزی را در امامی مبین برشمرده ایم (۱۲).

بیان آیات

غرض و محتوای سوره مبارکه یس و شاءن و فضیلت آن



غرض این سوره بیان اصول سه گانه دین است، چیزی که هست نخست از مسأله نبوت شروع کرده، حال مردم را در قبول و رد دعوت انبیا بیان می‌کند، و می‌فرماید که: نتیجه دعوت حق انبیاء، احیای مردم است، و اینکه آنان در راه سعادت واقع شوند و حجت را بر مخالفین تمام کند، و به عبارت دیگر تکمیل هر دو دسته مردم است، عدّه‌ای را در طریق سعادت، و جمعی را در طریق شقاوت.

آنگاه این سوره بعد از بیان مسأله نبوت، منتقل می‌شود به مسأله توحید، و آیاتی چند از نشانه‌های وحدانیت خدا را برمی‌شمارد، و سپس به مسأله معاد منتقل شده، زنده شدن مردم را در قیامت برای گرفتن جزا، و جداسازی مجرمین از متقین را بیان نموده سپس سرانجام حال هر یک از این دو طایفه را توصیف می‌کند.

و در آخر دوباره به همان مطلبی که آغاز کرده بود برگشته، خلاصه‌ای از اصول سه گانه را بیان، و بر آنها استدلال می‌کند و سوره را ختم می‌نماید.

و از آیات برجسته و بسیار علمی این سوره آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فسب حان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون)) است، پس این سوره شاعری عظیم دارد، چون هم متعرض اصول سه گانه است و هم شاخه‌هایی که از آن اصول منشعب می‌شود. روایات هم از طریق شیعه و سنی آمده که فرمودند: برای هر چیزی قلبی است، و قلب قرآن سوره یس است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۰

اما از طریق شیعه، صدوق در کتاب ثواب الاعمال آن را از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، و از طریق اهل سنت، الدر المنثور آن را از انس و ابو هریره و معقل بن یسار از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است.

توضیح و تفسیر آیات: یس و القرآن الحکیم ... فهم غافلون

یس و الْقُرْآنِ الْحَکِیْمِ ... فَهُمْ غَافِلُونَ

خدای تعالی در این آیه به قرآن حکیم سوگند می‌خورد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مرسلین است. و اگر قرآن را به وصف حکیم توصیف کرد، برای این است که حکمت در آن جای گرفته، و حکمت عبارت است از معارف حقیقی و فروع آن، از شرایع و عبرتها و مواعظ.

جمله ((انک لمن المرسلین)) (مطلبی است که به خاطر آن سوگند خورد - که بیانش گذشت - ((علی صراط مستقیم)) - این جمله خبر بعد از خبر است برای حرف ((ان)) در ((انک)) و اگر ((صراط)) را نکره و بدون الف و لام آورد، - به طوری که می‌گویند - برای این بود که بر عظمت آن راه دلالت کند.

و توصیف ((صراط)) (به استقامت، به منظور توضیح بوده، و گرنه در معنای خود کلمه صراط استقامت خوابیده، چون صراط به معنای راه روشن و مستقیم است، و مراد از ((صراط مستقیم)) (آن طریقی است که: عابر خود را به سوی خدا می‌رساند، یعنی به سعادت انسانی اش که مساوی است با قرب به خدا و کمال عبودیت. و در تفسیر سوره فاتحه مطالبی که برای اینجا مفید است گذشت.

جمله ((تنزیل العزیز الرحیم)) (وصف قرآن است، که چون از وصفیت قطع شده، باید آن را به فتحه خواند. و مصدر ((تنزیل)) به معنای مفعول است، و حاصل معنا این می‌شود که: منظورم از قرآن همین نازل شده‌ای است که خدای عزیز رحیم که عزت و رحمت در او مستقر است، نازلش کرده.

و اینکه در آخر خدا را به دو صفت عزت و رحمت ستوده برای اشاره به این معنا است که او قاهری است که مقهور کسی واقع نمی‌شود، غالبی است که از کسی شکست نمی‌خورد، پس اعراض کنندگان از عبودیتش او را عاجز، و انکار منکرین خدایی اش، و تکذیب تکذیب کنندگان آیاتش، او را ذلیل نمی‌سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۱

و او برای هر کس که تابع ذکر (قرآن) شود، و به غیب از او خشیت داشته باشد، دارای رحمتی واسع است، اما نه برای اینکه از پیروی آنان و ایمانشان به غیب استفاده کند، بلکه برای اینکه آنان را به سوی آنچه مایه کمال و سعادتشان است هدایت فرماید. پس او تنها به خاطر عزت و رحمتش رسول را فرستاده و قرآن بر او نازل کرده، قرآن حکیم، تا مردم را انذار کند، و در نتیجه کلمه عذاب بر بعضی، و کلمه رحمت بر بعضی دیگر مسلم شود.

((لتنذر قوما ما انذر آباؤهم فهم غافلون)) - این جمله، ارسال رسول و تنزیل قرآن را تعلیل می کند. و حرف ((ما)) در آن نافیه است، و جمله بعد از ما صفت برای قوم است. و معنایش این است که: ما تو را تنها به این غرض فرستادیم و قرآن بر تو نازل کردیم که مردمی را که پدرانشان انذار نشده بودند و غافل بودند، انذار کنی و بترسانی. و در اینکه مراد از ((قوم)) چه کسانی است، دو احتمال هست:

احتمال اول اینکه: مراد قریش و آنان که ملحق به قریشند بوده باشد، در این صورت مراد از ((آبای قریش)) پدران نزدیک ایشان است که انذار نشده بودند، چون پدران دورتر ایشان امت اسماعیل ذبیح الله (علیه السلام)، و همچنین پیغمبرانی دیگر بودند که مبعوث بر عرب شدند، مانند: هود و صالح و شعیب (علیهمالسلام).

احتمال دوم اینکه: منظور از ((قوم)) همه مردم معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده باشند، چون رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها به قریش مبعوث نبود، بلکه رسالتش جهانی و عمومی بود. در این صورت باز منظور از پدران بشر آن روز که انذار نشده بودند، همان پدران نزدیکشان است، چون آخرین رسولی که معروف است قبل از پیامبر اسلام مبعوث شده عیسی (علیه السلام) است، که او نیز مبعوث بر عامه بشر بود، ناگزیر منظور از پدران انذار نشده مردم، چند پشت پدران است که در فاصله زمانی بین عصر پیامبر اسلام و زمان عیسی (علیه السلام) در این چند صدساله فترت قرار داشته اند.

این را هم باید بدانید که آنچه ما درباره ترکیب آیات گفتیم، چیزی بود که از هر وجه دیگری زودتر به ذهن و فهم می رسد، و گرنه درباره آن ترکیب و جوهی دیگر ذکر کرده اند که از فهم دور است، و از خوانندگان عزیز هر کس مایل باشد آن وجوه را ببیند، باید به تفاسیر مفصل و طولانی مراجعه کند.

معنای آیه: لقد حق القول علی اکثرهم ...

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

لامی که بر سر جمله است لام قسم است، و معنایش این می شود که: سوگند می خورم که قول عذاب بر بیشترشان حتمی شد، و منظور از ((ثابت شدن قول بر اکثریت)) این است که: مصداقی شده باشند که قول بر آنان صادق باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۲

و مراد از قولی که بر آنان ثابت شده، کلمه عذاب است، که خدای سبحان در بدو خلقت در خطاب با ابلیس آن را گفت، و فرمود: ((فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)).

و مراد از پیروی شیطان اطاعت او در هر دستوری است که به وسیله وسوسه و تزویر می دهد، به طوری که گمراهی او در نفس پیرو ثابت شود، و در دلش رسوخ کند، چون از این خطاب که به ابلیس کرده و فرموده: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا-من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین)) برمی آید که پیروان شیطان چنین کسانی هستند.

و لازمه رسوخ یافتن پیروی از شیطان در نفس، طغیان و استکبار در برابر حق است، همچنان که حکایت گفتگوی تابعان و متبوعان در آتش دوزخ در آیه ((بل کنتم قوما طاغین فحق علينا قول ربنا انا لذائقون فاغوی ناکم انا کنا غاوین)) و نیز آیه ((و لکن حقت کلمه العذاب علی الکافرین قیل ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها فلبئس مثوی المتکبرین)) به این معنا اشاره دارد.

و نیز لازم رسوخ پیروی شیطان در دل، این است که: چنین کسانی با تمام توجه قلبی متوجه دنیا شوند، و به کلی از آخرت روی

بگردانند، و چنین حالتی در دل‌هایشان رسوخ کند همچنان که خدای تعالی فرموده: ((و لکن من شرح بالكفر صدرا فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم ذلك بانهم استحبوا الحیوة الدنيا على الاخرة و ان الله لا یهدی القوم الکافرین اولئك الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و ابصارهم و اولئك هم الغافلون)).

ترجمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۳

پس خداوند بر قلب‌هایشان مهر می زند و از آثار آن این است که: دیگر چنین کسانی نمی توانند ایمان بیاورند، همچنان که باز قرآن فرموده: ((ان الذین حقت علیهم کلمه ربک لا یؤمنون)).

با بیانی که گذشت روشن گردید که: حرف ((فاء)) در جمله ((فهم لا یؤمنون)) برای تفریع است، نه تعلیل، که بعضی احتمالش را داده اند. تمثیلی که حال کفار را در راه نیافتن و هدایت نشدنشان بیان می کند انا جعلنا فی اعناقهم اغلالا..

إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ

کلمه ((اعناق)) جمع ((عنق)) - به دو ضمه - به معنای گردن است. و کلمه ((اغلال)) جمع ((غل)) - به ضمه غین - است، و غل - به طوری که بعضی گفته اند - به معنای هر وسیله ای (از قبیل طناب و زنجیر و امثال آن) است که با آن دست را برای شکنجه دادن و تشدید عذاب به گردن ببندند.

و کلمه ((مقْمَحُونَ)) اسم مفعول از ماده ((اقماح)) است و اقماع به معنای سربلند کردن است. از این کلمه برمی آید غلهایی که در اهل دوزخ به کار می رود، طوری است که بین سینه تا زیر چانه آنان را پر می کند، به طوری که سرهایشان رو به بالا قرار می گیرد و دیگر نمی توانند سر را پایین آورند و راه پیش روی خود را ببینند، و آن را از چاه تمیز دهند. و اگر کلمه ((اغلال)) را نکره (بدون الف و لام) آورده، برای این بود که: به اهمیت و هول انگیزی آن اشاره کرده باشد.

و این آیه شریفه در مقام تعلیل آیه سابق است که می فرمود: ((فهم لا یؤمنون)).

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَيْنَهُمُ فُؤَادًا لَّا يُبْصِرُونَ

کلمه ((سد)) به معنای حائل بین دو چیز است. و جمله ((من بین ایدیهم و من خلفهم)) کنایه از همه جهات است. و کلمه ((غشی)) ((و)) ((غشیان)) به معنای پوشاندن است، مثلاً می گویند: ((غشیه کذا)) یعنی فلان چیز او را پوشاند و فرا گرفت. و نیز می گویند: ((اغشی الامر فلانا)) یعنی فلان گرفتاری شروع کرد فلانی را در خود فرو برد و پوشاند. و این آیه شریفه متمم تعلیل سابق است. و

جمله ((جعلنا)) در این آیه عطف است بر جعلنا در آیه قبلی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۴

و از تفسیر فخر رازی حکایت شده که در معنای تشبیهی که در این دو آیه آمده گفته است: مانعی که نمی گذارد آدمی در آیات خدا نظر کند، دو قسم است: یکی از نظر در آیات انفس جلو می گیرد، و دیگری از نظر در آیات آفاق، موانع قسم اول را تشبیه کرده به غل و زنجیری که صاحبش را مقمح می کند، و نمی گذارد سر خود را پایین آورده و خود را نگاه کند، و چشم بر بدن خود بیفکند. و قسم دوم را تشبیه کرده به سدی که اطراف آدمی کشیده شده باشد و نگذارد انسان آفاق را ببیند و آیاتی که در آفاق هست برایش ظاهر گردد، کسی که مبتلا به این دو مانع شود به کلی از نظر کردن محروم می ماند.

و معنای دو آیه این است که: کسانی که از این کفار ایمان نمی آورند، برای این است که ما در گردنشان غل افکنده ایم و دستشان را بر گردنشان بسته ایم، و غل تا چانه شان را فرا گرفته و سرهایشان را بالا نگه داشته، به همین حال هستند، و نیز از همه اطراف آنان سد بسته ایم، دیگر نه می توانند ببینند و نه هدایت شوند.

پس در این دو آیه حال کفار را در محرومیت از هدایت یافتن به سوی ایمان، و اینکه خدا آنان را به کیفر کفرشان و گمراهی و طغیانشان محروم کرده، مثل زده و مجسم ساخته است.

در تفسیر آیه ((ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضه فما فوقها)) در جلد اول این کتاب گفتیم: این اوصافی که در این مثل و

در نظایرش در قرآن برای مؤمنین و کفار ذکر شده، کشف می‌کند از اینکه برای انسان حیاتی دیگر در باطن این حیات دنیوی هست که از حس مادی ما پوشیده شده، و به زودی در هنگام مرگ و یا در روز بعث، آن حیات برای ما ظاهر و محسوس می‌شود. پس بنابراین کلام در نظایر این آیات و در مثل‌های مورد بحث بر مبنای حقیقت گویی است، نه مجاز گویی، که بعضی از مفسرین پنداشته‌اند.

وَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۵

این جمله عطف تفسیری و بیانی است، و تقریر است برای مضمون سه آیه قبل، و منظور از آنها را خلاصه گیری نموده و در عین حال زمینه چینی می‌کند برای آیه ((انما تنذر من اتبع الذکر...))

احتمال هم دارد عطف بر جمله ((لا یبصرون)) بوده باشد و معنایش این باشد که: اینها نمی‌بینند، در نتیجه چه تو ایش ان را انداز کنی و چه نکنی ایمان نخواهند آورد. ولی وجه اول به ذهن نزدیک تر است.

إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ

انحصاری که کلمه ((انما)) آن را افاده می‌کند، به اصطلاح ادبیات، قصر افراد است - که معنایش در جملدهای قبل گذشت - و مراد از ((انذار)) انذار مفید و مؤثر است. و مراد از ذکر، قرآن کریم است. و مراد از ((اتباع ذکر)) تصدیق قرآن است، و اینکه وقتی آیاتش تلاوت می‌شود، به سوی شنیدن آن متمایل شوی. و تعبیر به ((اتباع: پیروی)) کرد که صیغه ماضی است، برای اشاره به تحقق وقوع است. و مراد از خشیت رحمان به غیب خشیت از خدا در عالم ماده، یعنی در پس پرده مادیت است قبل از آنکه با مرگ یا قیامت حقیقت مکشوف گردد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: یعنی در حالی که آن شخص از مردم غایب است، به خلاف منافق که چنین ایمانی ندارد. ولی این احتمال بعید است.

در این آیه شریفه ((خشیت)) متعلق شده است بر اسم رحمان که خود دلالت بر صفت رحمت خدا می‌کند، و امید امیدواران را تحریک و جلب می‌نماید، (با اینکه مقام خشیت اقتضا داشت یکی از صفات قهریه خدا را بکار ببرد). و این به خاطر آن است که اشاره کند به اینکه خشیت مؤمنین ترسی است آمیخته با رجاء و این همان حالتی است که: عبد را در مقام عبودیت نگه می‌دارد، در نتیجه نه از عذاب معبودش ایمن می‌شود و نه از رحمت خدا نومید.

و اگر کلمه ((مغفره)) و نیز ((اجر کریم)) را نکره آورد، برای اشاره به اهمیت و عظمت آن دو است، یعنی: ((او را به آمرزش عظیمی از خدا و اجر کریمی بشارت بده که با هیچ مقیاسی نمی‌توان آن را اندازه گیری کرد، و آن عبارت است از بهشت)).

دلیل بر همه نکاتی که ما آوردیم، سیاق آیه است نه الفاظ آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۶

و معنای آیه این است که: تو تنها کسی را انذار می‌کنی، یعنی انذارت تنها در کسی نافع و مؤثر است که تابع قرآن باشد، و چون آیات قرآن تلاوت می‌شود، دلش متمایل بدان می‌شود، و از رحمان خشیتی دارد آمیخته با رجاء، پس تو او را به آمرزشی عظیم، و اجر کریم بشارت ده که با هیچ مقیاسی اندازه گیری نمی‌شود.

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ ءَاثُرَهُمْ وَ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ

مراد از ((احیای موتی)) زنده کردن ایشان برای جزا است.

معنای جمله: نکتب ما قدموا و آثارهم

و مراد از ((ما قدموا)) اعمالی است که قبل از مرگ خودشان کردند و از پیش، برای روز جزای خود فرستادند، و مراد از ((آثارهم)) باقیاتی است که برای بعد از مردن خود بجای گذاشتند که یا سنت خیری است که مردم بعد از او به آن سنت عمل کنند، مانند علمی که از خود به جای گذاشته، مردم بعد از او از آن علم بهره مند شوند، و یا مسجدی که بنا کرده تا مردم بعد از او در آن نماز

بخوانند، و یا وضوخانه ای که مردم در آن وضو بگیرند. و یا سنت شری است که باب کرده و مردم بعد از او هم به آن سنت عمل کنند، مانند اینکه محلی برای فسق و نافرمانی خدا بنا نهاده، همه اینها آثار آدمی است که خدا به حسابش می آورد. و چه بسا گفته شده که: مراد از ((ما قدموا)) نیات، و مراد از ((اثار)) اعمالی است که مترتب و متفرع بر آن نیات می شود. ولی این معنا از سیاق بعید است.

بیان اینکه نامه اعمال کتابی غیر از لوح محفوظ امام مبین می باشد

و مراد از نوشتن ((ما قدموا)) و نوشتن ((اثار)) ثبت آن در صحیفه اعمال، و ضبطش در آن به وسیله ماء مورین و ملائکه نویسنده اعمال است و این کتابت غیر از کتابت اعمال و شمردن آن در امام مبین است که عبارت است از لوح محفوظ.

گویا بعضی توهم کرده اند که نوشتن اعمال و آثار، همان احصاء در امام مبین است. و لیکن این اشتباه است، چون قرآن کریم از وجود کتابی خبر می دهد که تمامی موجودات و آثار آنها در آن نوشته شده، که این همان لوح محفوظ است، و از کتابی دیگر خبر می دهد که خاص امت هاست، و اعمال آنان در آن ضبط می شود، و از کتابی دیگر خبر می دهد که خاص فرد بشر است، و اعمال آنان را احصاء می کند. همچنان که درباره کتاب اولی فرموده: ((ولا-رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین)) و درباره دومی فرموده: ((کل امه تدعی الی کتابها)) و درباره سومی فرموده: ((وکل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامه کتابا یلقیه منشورا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۷

ظاهر آیه هم به نوعی از بینونت حکم می کند به اینکه: کتابها یکی نیست، و کتاب اعمال غیر از امام مبین است، چون بین آن دو فرق گذاشته، یکی را خاص اشخاص دانسته و دیگری را برای عموم موجودات (کل شیء) خوانده است، و نیز تعبیر را در یکی به کتابت آورده، و در دیگری به احصاء.

مراد از امام حسین و سخن دیگر مفسرین در معنای آن

((وکل شیء احصیناه فی امام مبین)) - منظور از ((امام مبین)) لوح محفوظ است، لوحی که از دگرگون شدن و تغییر پیدا کردن محفوظ است، و مشتمل است بر تمامی جزئیاتی که خدای سبحان قضایش را در خلق رانده، در نتیجه آمار همه چیز در آن هست، و این کتاب در کلام خدای تعالی با اسمهای مختلفی نامیده شده لوح محفوظ، ام الکتاب، کتاب مبین، و امام مبین، که در هر یک از این اسمای چهارگانه عنایتی مخصوص هست.

و شاید عنایت در نامیدن آن به امام مبین، به خاطر این باشد که بر قضاهاهی حتمی خدا مشتمل است، قضاهاهی که خلق تابع آنها هستند و آنها مقتدای خلق. و نامه اعمال هم - به طوری که در تفسیر سوره جاثیه می آید - از آن کتاب استنساخ می شود، چون در آن سوره فرموده: ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)).

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از امام مبین، نامه اعمال است)) لیکن سخن وی بیهوده است. بعضی دیگر گفته اند: ((علم خدا است)). این هم مثل همان تفسیر قبل است بله اگر مراد شان از علم خدا علم فعلی او باشد باز وجهی دارد.

و از حرفهای عجیبی که در این مقام گفته شده، سخن بعضی از مفسرین است که گفته: ((آنچه در لوح محفوظ نوشته می شود، عبارت است از آنچه بوده و آنچه خواهد بود، اما تا روز قیامت، نه تا ابد، برای اینکه لوح نزد مسلمانان عبارت است از جسم، و هر جسمی هر قدر هم بزرگ باشد، بالاخره محدود و دارای ابعادی متناهی است، و ادله علمی بر این معنا شاهد است. بنابراین ممکن نیست این جسم محدود، حاوی و مشتمل بر تمامی جزئیات حوادث آینده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۸

و گرنه لازمه اش این می شود که متناهی ظرف باشد برای غیر متناهی، و این بالبداهه محال است پس چاره همین است که عمومیت ((کل شیء)) را تخصیص بزنیم، و بگوییم حوادث تا روز قیامت منظور است. و این سخن تحکم و بی دلیل است، - که ان شاء الله به زودی به طور مفصل متعرض آن می شویم.

و آیه شریفه نسبت به ما قبل در معنای تعلیل است ، گویا فرموده آنچه گفتیم و آنچه از اوصاف آنان که کلمه عذاب بر ایشان حتمی شده برشمردیم ، و آنچه درباره پیروان قرآن گفتیم که به غیب از پروردگارشان خشیت دارند، همه مطابق با واقع است زیرا زمام حیات همه به دست ماست ، و اعمال و آثارشان نزد ما محفوظ است ، پس ما در هر حال به سرانجام هر یک از دو گروه ، علم و اطلاع داریم .

بحث روایتی

روایاتی درباره نزول آیه : وجعلنا من بین ایدیهم سدا... در ماجرای سوء قصد ابوجهل و یارانش به پیامبر صلی الله علیه و آله در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فهم مقمchon)) (فرموده : یعنی سرهایشان را بالا دارند).

و نیز در همان تفسیر در روایت ابی الجارود، از امام باقر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا یبصرون)) (فرموده : یعنی هدایت را نمی بینند، چون خدا گوش و چشم و دل و اعمالشان را از اینکه هدایت شوند گرفته است .

این آیه درباره ابوجهل بن هشام و چند تن از خاندان وی نازل شده ، و جریان چنین بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست نماز بخواند، ابوجهل (لعنه الله علیه) هم سوگند خورده بود هر وقت او را دید نماز می خواند فرقهش را بشکافت، پس ابوجهل آمد در حالی که سنگی هم به دست داشت ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دید که مشغول نماز است ، هر چه دست بلند کرد تا سنگ را به طرف آن جناب پرتاب کند، خدا دستش را در گردش بخشکانید و نتوانست پایین بیاورد، و سنگ هم در دستش نمی چرخید، ناگزیر به طرف اصحاب خود برگشت ، آن وقت سنگ از دستش بیفتاد.

بعد از او مردی دیگر برخاست که او نیز از فامیلهای ابوجهل بود، گفت من او را می کشم ، همین که نزدیکش شد، گوش به قرائت او داد و دلش پر از رعب گشته برگشت و به یاران خود گفت : بین من و او چیزی به شکل ((فحل : شتر نر)) فاصله شد، و با دنب خود به من اعلام خطر کرد، و من ترسیدم نزدیکش شوم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۹۹

خداوند فرموده : ((و سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا- یؤ منون)). (همچنان که تاریخ ثابت کرده که بنی مخزوم (ابوجهل و یارانش) احدی ایمان نیاوردند.

مؤلف : نظیر این روایت را الدر المنثور از بیهقی در دلایل از ابن عباس روایت کرده ، و در روایت او آمده : جمعی از بنی مخزوم با یکدیگر علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) توطئه کردند تا او را به قتل برسانند، از آن جمله ابوجهل و ولید بن مغیره بودند، روزی در حالی که آن جناب به نماز ایستاده بود، صدای قرائتش را شنیدند، ولید را فرستادند تا او را به قتل برساند، ولید تا نزدیک محلی که آن جناب ایستاده بود آمد، ولی دید صدای قرائتش می آید اما خودش نیست ، او برگشت و جریان را نقل کرد. ناگزیر دسته جمعی آمدند و تا آنجا که نماز می خواند آمدند و صدایش را شنیدند، به سوی او رفت ند، دیدند صدایش از پشت سرشان می آید، و بالاخره به او دست نیافته برگشتند و آیه ((وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا)) (در این باره نازل شده . و در الدر المنثور است که : ابن مردویه و ابو نعیم در کتاب دلایل از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد نماز می خواند، و نماز را بلند می خواند، به حدی که مردمی از قریش از شنیدن آن ناراحت شدند، تا آنجا که برخاستند او را دستگیر کنند، لیکن دستهای آنان به گردنهایشان بسته شد، و دیدگانشان آن جناب را ندید، ناگزیر به التماس نزد آن جناب آمدند، و او را به حرمت قرابت و رحم سوگند دادند، چون هیچ تیره ای از عرب نبود مگر آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آنها قرابتی داشت . پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دعا کرد، و دستهایشان باز شد، و آیات ((یس و القرآن الحکیم ... ام لم تنذرهم لا یؤ منون)) (در این باره نازل شد، و همان طور که این آیات فرموده ، احدی از این چند نفر ایمان نیاوردند.



بیان عدم انطباق سیاق آیات اول سوره یس با این روایات

مؤلف: این داستان را به اشکال مختلفی روایت کرده اند، در بعضی از آن روایات آمده، که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی دید قصد سوء برایش دارند، این آیات را خواند و از نظر آنها ناپدید شد، دشمن او را ندید و خدا کید و شرشان را از وی دفع کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۰

و در بعضی دیگر آمده که آیات اول سوره تا جمله ((فهم لا- یومنون)) همه اش درباره این قصه نازل شده، و در نتیجه آیه ((انا جعلنا)) تا آخر دو آیه، رفتار خدا را حکایت می کند که با دشمنان آن جناب چه کرد و چگونه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از نظر آنان ناپدید ساخت، و آیه ((سواء علیهم...)) (پیشگویی از این است که: این چند نفر هرگز ایمان نمی آورند. ولی خواننده عزیز خودش توجه دارد به اینکه: سیاق آیات مورد بحث با این روایات انطباق ندارد، چون آیات مورد بحث دارای یک سیاق و یک نظم هستند، و حال دو طائفه از مردم را بیان می کنند: یکی آنهایی که قول خدا علیه آنان حتمی و ثابت شده، و در نتیجه ایمان نمی آورند، و یکی دیگر طایفه ای که پیروی ذکر (قرآن) می کنند، و از پروردگارشان به غیب خشیت دارند. و این مضمون چه ارتباطی با قصه های مذکور دارد و چگونه می توان آیه ((لقد حق القول علی اکثرهم)) (را که سخن از اکثریت مردم دارد، حمل کرد بر مردم انداز شده، و آیه ((انا جعلنا فی اعناقهم...)) (و آیه ((و جعلنا من بین ایدیهم سدا...)) (را حمل کرد بر داستان ابوجهل و نزدیکان او؟ و آیه سواء علیهم اندرتهم را حمل کرد بر خصوص این چند نفر، و از همه بالاتر جمله ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)) (را حمل کرد بر داستان جمعی از انصار در مدینه، که روایتش به زودی از نظرت خواهد گذشت؟ چون حمل های مزبور، وحدت نظم و سیاق آیات را به هم می زند.

پس حق مطلب این است که: آیات شریفه مورد بحث یک دفعه و با یک نظم و سیاق نازل شده، و در آن، حال مردم را در هنگام شنیدن دعوت و انداز پیامبر بیان می کند و می فرماید: مردم در برابر دعوت آن جناب دو دسته شدند، و این منافات ندارد که داستان ابوجهل و مستور شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دشمن مقارن این آیات اتفاق افتاده باشد.

چند روایت درباره عمل، در ذیل جمله: و نکتب ما قدموا و آثارهم

و نیز در آن کتاب آمده که: عبد الرزاق، ترمذی - وی حدیث را حسن دانسته - بزاز، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - همگی از ابی سعید خدری روایت کرده اند که گفت: بنو سلمه در محله ای از مدینه منزل داشتند، خواستند از آنجا به نزدیکی مسجد کوچ کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۱

خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((أنا نحن نحیی الموتی و نکت ب ما قدموا و آثارهم)) (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایشان را خواست و فرمود: خدا آثار شما را هم می نویسد، و آیه را برایشان خواند ایشان قانع شده در جای خود باقی ماندند.

و باز در همان کتاب است که: فاریابی، احمد، عبد بن حمید، ابن ماجه - در کتاب زهد - ابن جریر، ابن منذر، طبرانی، و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: منزلهای انصار از مسجد دور بود، خواستند به نزدیک مسجد کوچ کنند، آیه ((و نکتب ما قدموا و آثارهم)) (نازل شد پس با خود گفتند، در همان محل خود باقی می مانیم.

مؤلف: اشکالی که در این دو روایت هست، عین همان اشکالی است که: در روایات قبل بود.

و نیز در همان کتاب آمده که: ابن ابی حاتم، از جریر بن عبد الله بجلی روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هرکس سنت نیکی را باب کند، مادامی که در دنیا مردمی به آن سنت عمل می کنند، ثواب آن اعمال را به حساب این شخص هم می گذارند، بدون اینکه از اجر عامل آن کم بگذارند، و هرکس سنت زشتی در بین مردم باب کند، مادامی که در دنیا مردمی به این سنت عمل می کنند و از آن عمل ها را به حساب او نیز می گذارند، ب دون اینکه از و زر عامل آن کم بگذارند.

آنگاه این آیه را تلاوت کردند: ((و نکتب ما قدموا و اثارهم)).

دو روایت درباره اینکه امام مبین علی علیه السلام است

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و کل شیء احصیناه فی امام مبین)) (فرموده: یعنی در کتابی مبین، و آن محکم است، یعنی تاءویل نمی خواهد. و ابن عباس از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به خدا سوگند منم امام مبین، که ما بین حق و باطل جدایی می اندازم، و این را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ارث برده ام.

و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از ابی العارود، از امام باقر از پدرش، از جدش (علیهم السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که در ضمن حدیثی درباره علی (علیه السلام) فرمود: او امامی است که: خدای تعالی علم هر چیزی را در او احصاء کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۲

مؤلف: این دو حدیث در صورتی که از نظر سند صحیح باشد، ربطی به تفسیر ندارد، بلکه مضمون آن دو جزو بطن قرآن و اشارات آن است، و هیچ مانعی ندارد که خدای تعالی به بنده ای از بندگانش که دارای توحید و عبودیت خالص برای اوست، علم به همه معلوماتی که در کتاب مبین است بدهد، و آن کس بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سید الموحدین امیر المؤمنین علی (علیه السلام) است. یس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۳

آیات ۱۳ - ۳۲ سوره یس

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا - أَصْحَابَ الْقُرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (۱۳) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ (۱۴) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (۱۵) قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (۱۶) وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ (۱۷) قَالُوا إِنَّا تَطْهِيرُكُمْ لَكُمْ لِمَنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنْزَجْمَتِكُمْ وَ لِيَمَسِّنَكُمْ مَنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۸) قَالُوا طَرُّكُمْ مَعَكُمْ أَنْ ذُكِرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (۱۹) وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (۲۰) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَ هُمْ مُّهْتَدُونَ (۲۱) وَ يَا لِي لَآ - أَغْرِيكَ الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۲۲) أَ اتَّخَذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدِّدِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَآ - تُغْنِ عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا وَ لَآ يُنْقِذُونِ (۲۳) إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۴) إِنِّي ءَأَمِنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ (۲۵) قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (۲۶) بِمَا عَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ (۲۷) وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ مَا كُنَّا مُنْزِلِينَ (۲۸) إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ (۲۹) يَحْسَرَةُ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَاْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (۳۰) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (۳۱) وَ إِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ (۳۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۴

ترجمه آیات

مردم قریه را برایشان مثل بیاور که فرستادگان خدا به سوی آنان آمدند (۱۳). آن زمان که ما دو نفر از رسولان را به سوی ایشان گسیل داشتیم و آن دو را تکذیب کردند پس به وسیله رسول سومی آن دو رسول را تقویت کردیم و همگی گفتند که ما فرستاده به سوی شمایم (۱۴). گفتند شما به جز بشری مثل ما نیستید و رحمان هیچ پیامی نازل نکرده و مدعای شما به جز دروغ نمی تواند باشد (۱۵). گفتند: پروردگار ما می داند که ما فرستادگان به سوی شمایم (۱۶). و ما به جز رساندن پیام او به طور آشکار وظیفه دیگری نداریم (۱۷). گفتند ما شما را بد قدم و نحس می دانیم اگر دست از گفته خود بردارید قطعاً سنگسارتان می کنیم و از ناحیه ما عذابی دردناک به شما خواهد رسید (۱۸). (رسولان) گفتند نحوست با خود شماست که وقتی تذکرتان می دهند حق را نمی پذیرید بلکه شما مردم مسرف و متجاوزید (۱۹). و از دورترین نقطه شهر مردی شتابان آمد و گفت هان ای مردم! فرستادگان خدا را پیروی کنید (۲۰). پیروی کنید کسانی را که هم راه یافتگانند و هم به طمع مزد شما را به پیروی خود نمی خوانند (۲۱). و چرا من آفریننده خود را نپرستم در صورتی که بازگشت شما به سوی او است (۲۲). آیا به جای او خدایانی دیگر اتخاذ کنم که اگر

خدای رحمان ضرری برآیم بخواهد شفاعت آنها هیچ دردی از من دوا و از آن ضرر نجاتم نمی دهند (۲۳). مسلم است که من در این صورت در ضلالتی روشن قرار گرفته ام (۲۴). من به پروردگار شما رسولان ایمان می آورم و شما بشنوید تا فردا شهادت دهید (۲۵). (مردم او را کشتند) در همان دم به او گفته شد به بهشت درآی و او که داشت داخل بهشت می شد گفت ای کاش مردم من می دانستند چه سعادت نصیب شده (۲۶). می دانستند چگونه پروردگار مرا بیامرزید و مرا از مکرمین قرار داد (۲۷). و ما برای هلاک ساختن مردم او لشکری از آسمان نفرستادیم و نباید هم می فرستادیم (۲۸). چون از بین بردن آنها به بیش از یک صیحه نیاز نداشت آری یک صیحه برخاست و همه آنها در جای خود خشکیدند (۲۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۵

ای حسرت و ندامت بر بندگان من که هیچ رسولی نزدشان نیامد مگر آنکه به جز استهزاء عکس العملی نشان ندادند (۳۰). آیا ندیدند چقدر از اقوام قبل از ایشان را هلاک کردیم و دیگر به سوی آنان بر نمی گردند (۳۱). با اینکه هیچ یک از آنان نیست مگر آنکه همگی نزد ما حاضر خواهند شد (۳۲).

#### بیان آیات

این آیات مثلی است مشتمل بر انذار و تبشیر که خدای سبحان آن را برای عموم مردم آورده که در آن به رسالت الهی و تبعات و آثار دعوت به حق اشاره می کند که عبارت است از مغفرت و اجر کریم برای هرکس که ایمان آورد و پیروی ذکر (قرآن) کند و از رحمان بغیب خشیت داشته باشد، و نیز عبارت است از عذاب الیم برای هرکس که کفر بورزد و آن دعوت را تکذیب کند. و نیز به وحدانیت خدای تعالی، و مسأله معاد و برگشت همه مردم به سوی او اشاره می نماید.

انذار و تبشیر کسانی که سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم به منظور اتمام حجت و رسیدن آنان به کمال شقاوت است در اینجا ممکن است این اشکال به ذهن کسی وارد شود که: در آیات قبل می فرمود: آنها که کلمه عذاب علیه آنان ثابت شده، ایمان نمی آورند، چه انذارشان بکنی و چه نکنی، آن وقت در این آیات، خودش آنها را انذار می کند. جواب این اشکال این است که: منافاتی بین این دو دسته آیات نیست، برای اینکه منظور از آیات مورد بحث این است که با ابلاغ انذار، حجت بر آنها تمام شود، و شقاوتشان به حد کمال برسد، البته از طرف دیگر مؤمنین هم سعادتشان به حد کمال برسد.

همچنان که در جای دیگر فرموده: ((لِیَهْلَکَ مِنْ هَلْکِ عَنْ بَیْنِهِ وَ یَحِیُّ مِنْ حَیِّ عَنْ بَیْنِهِ))، و نیز فرموده: ((وَ نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَ لَّا یُزِیْدُ الظَّالِمِیْنَ اِلَّا خَسَارًا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۶

وَ اَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا اَصْحَابَ الْقَرْیَةِ اِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ

کلمه مثلاً- که در این جمله آمده به معنای کلام و یا داستانی است که گوینده آن را می گوید تا مقصدی از مقاصدش را برای شنونده ممثل و مجسم کند، و چون داستان اصحاب قریه، وعده و وعید آیات قبل را روشن می کند، لذا خداوند رسول گرامی خود را دستور داد تا قصه را به صورت این مثل برای کفار بیان کند.

و ظاهراً کلمه ((مثلاً)) مفعول دوم باشد برای اضراب و مفعول اول آن اصحاب القریه باشد، و معنا چنین باشد: برای آنها اصحاب قریه را که چنین و چنان بودند مثل بزن. و مفعول دوم که باید بعد از مفعول اول بیاید، در اینجا جلوتر آمده، تا از فاصله زیاد که محل به معنا است جلوگیری شده باشد.

اِذْ اَرْسَلْنَا اِلَیْهِمْ اٰتِنِیْنَ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِتَالِثٍ فَقَالُوْا اِنَّا اِلَیْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ

کلمه ((عززنا)) از تعزیز است که: مصدر باب تفعیل از ماده ((عزت)) است، و عزت به معنای نیرو و شوکت و آسیب ناپذیری است. و جمله ((اذ ارسلنا الیهم)) بیان تفصیلی جمله ((اذ جاءها المرسلون)) است.

و معنای آیه این است که: برای آنها مثل بزن اصحاب قریه را که در زمانی می زیستند که ما دو تا از رسولان خود را به سویشان فرستاده بودیم و مردم آن دو را تکذیب کرده بودند و ما آن دو را به رسول سوم تقویت کردیم، و این سه رسول گفتند: ای مردم!

ما از جانب خدا به سوی شما فرستاده شده ایم .

وجه اینکه در نقل تکذیب پیامبران توسط مشرکین فرمود: قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ

قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ

مردم چنین می پنداشتند که بشر نمی تواند پیغمبر شود. و وحی آسمانی را بگیرد، و استدلال می کردند به خودشان که پیغمبر نیستند، و چنین چیزی را در خودشان سراغ ندارند، و آن وقت حکم خود را به انبیا هم سرایت داده ، می گفتند: پس آنها هم پیغمبر نیستند؛ چون حکم امثال ، یکی است .

و بر این اساس معنای جمله ((و ما انزل الرحمن من شیء)) (چنین می شود: خدا هیچ وحیی نازل نکرده ، چون اگر وحیی بر بشری نازل کرده بود ما نیز در نفوس خود از آن خبردار می شدیم و خدا به ما هم وحی می کرد. همانطور که شما ادعای آن را می کنید. و اگر از خدای تعالی تعبیر به ((رحمان)) کردند، برای این است که مشرکین عرب مانند همه بت پرستان خدا را قبول داشتند، و او را به صفات کمال متصف می دانستند، چیزی که بود در تفسیر آن صفات با هم اختلاف داشتند، صابئی ها آن صفات را به نفی معنا می کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۷

و به جای اینکه بگویند خدا عالم است می گفتند جاهل نیست ، و همچنین در مورد سایر صفات ، مانند قدرت ، خالقیت ، رحمت ، ملک و غیر اینها.

با این تفاوت که مشرکین می گفتند: این خدای دارای چنین صفات ، امر تدبیر مخلوقات را به مقربین در گاه خود، مانند ملائکه واگذار نموده و دیگر خودش در تدبیر عالم هیچ کاره است ، ارباب و مدبران عالم ، ملائکه و آلهه هستند، و اما خدا (عز اسمه) ، او تنها در این ارباب ، ربوبیت و تدبیر دارد، پس خدا رب ارباب و اله آلهه است .

ممکن هم هست اسم رحمان تنها در حکایت قصه آمده باشد نه در خود قصه ، به این معنا که اهل قریه نگفته باشند و ((رحمان چیزی نازل نکرده شما دروغ می گوید)) بلکه یا گفته باشند ((خدا چیزی نازل نکرده)) ، و یا ((چیزی نازل نشده)) ، و آنگاه قرآن در نقل قصه کلمه ((رحمان)) را آورده باشد، تا به حلم و رحمت خدای تعالی در قبال انکار و تکذیب حق صریحی که مشرکین داشتند اشاره کند.

و جمله ((ان انتم الا تکذبون)) (به منزله نتیجه است برای صدر آیه ، و حاصل کلامشان این می شود که : شما هم بشری هستید مثل ما، و ما با اینکه مثل شما بشر هستیم در نفس خود چیزی از وحی که ادعا می کنید به شما نازل شده نمی یابیم ، و چون شما هم مثل مایید، پس رحمان هیچ وحیی نازل نکرده ، و شما دروغ می گوید، و چون غیر از این ادعا ادعای دیگری ندارید پس غیر از دروغ چیز دیگری ندارید.

و باین بیان نکته حصر در جمله ((ان انتم الا تکذبون)) (روشن شد، و همچنین وجه اینکه چرا فعل را نفی کرد (و گفت : شما دروغ می گوید ولی اسم فاعل را نفی نکرد) و نفرمود: ((شما نیستید مگر دروغگو)) برای اینکه مراد، تکذیب و نفی فعل در حال گفتگو بوده ، نه مستمرا و در آینده (چون اسم فاعل زمان حال و آینده را به طور استمرار شامل می شود، به خلاف فعل ، که تنها شامل حال و آینده می شود).

قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ

خدای تعالی در این قصه حکایت نکرده که رسولان در پاسخ مردم که گفتند: ((ما انتم الا بشر مثلنا... شما جز بشری چون ما نیستید...)) ، چه جوابی دادند، در حالی که در جای دیگر از رسولان امتهای گذشته حکایت کرده که در پاسخ مردم خود که گفته بودند: ((ان انتم الا بشر مثلنا : شما جز بشری چون ما نیستید)) گفتند: ((ان نحن الا بشر مثلکم و لکن الله یمن علی من یشاء من

عباده)) (که بیانش گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۸

بلکه تنها از آن رسولان حکایت کرده که به قوم خود گفتند: ما فرستاده خدا به سوی شما و ما مور تبلیغ رسالت او هستیم، و جز این شانی نداریم و احتیاجی نداریم به اینکه ما را تصدیق بکنید و به ما ایمان بیاورید، تنها برای ما این کافی است که: خدا می داند که ما فرستاده او هستیم و ما به بیش از این هم احتیاج نداریم.

پس در جمله ((قالوا ربنا يعلم انا الیکم لمرسلون)) رسولان از رسالت خود خبر می دهند، و کلام خود را با حرف ((ان: به درستی که)) و حرف ((لام: هر آینه)) تاء کید کرده اند، و نیز به منظور تاء کید کلام خود، پروردگار خود را شاهد گرفته اند که ((ربنا يعلم: پروردگار ما می داند)).

و جمله ((ربنا يعلم)) معترضه و به منزله سوگند است، و به آیه چنین معنا می دهد: ما فرستادگان به سوی شما هستیم، و در ادعای رسالت صادقیم، و این دلیل ما را بس که خدایی که ما را به سوی شما فرستاده خود شاهد این مدعای ماست، و دیگر ما حاجتی نداریم به اینکه شما هم ما را تصدیق بکنید، و از تصدیق شما سودی عاید ما نمی شود، تا در صدد جلب تصدیق شما برآیم، بلکه آنچه برای ما مهم است این است که: رسالت خود را انجام بدهیم و حجت تمام شود.

((و ما علینا الا البلاغ المبین)) - کلمه ((بلاغ)) به معنای تبلیغ است و مراد از آن، تبلیغ رسالت است، و معنای جمله این است که: ما مأمور نشده ایم مگر تنها به اینکه رسالت خدا را به شما ابلاغ کنیم و حجت را تمام نماییم.

قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ

گویندگان این سخن مردم قریه اند، و روی سخنشان با رسولان است. و کلمه ((تطیرنا)) از مصدر تطیر است که به معنای شوم دانستن و فال بد زدن به چیزی است، و اینکه گفتند: ((اگر دست از حرفهایتان برندارید شما را سنگسار می کنیم و عذابی دردناک به شما خواهد رسید)) تهدید رسولان است از سوی مردم.

و معنای آیه این است که: مردم قریه به رسولان گفتند: ما شما را بد قدم و شوم می دانیم، و سوگند می خوریم که اگر دست از سخنان خود برندارید و تبلیغات خود را ترک نکنید و همچنان به کار دعوت پردازید، ما شما را سنگباران می کنیم، و از ما به شما عذابی دردناک خواهد رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۰۹

معنای جمله: طائرکم معکم که رسولان ع به مکذبان خود گفتند

قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَلْئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

این سخن پاسخ رسولان به اهل قریه است.

و کلمه ((طائر)) در جمله ((طائرکم معکم)) (در اصل طیر (مرغی چون کلاغ) است که عرب با دیدن آن فال بد می زد، و سپس مورد استعمالش را توسعه دادند و به هر چیزی که با آن فال بد زده می شود طیر گفتند، و چه بسا که در حوادث آینده بشر نیز استعمال می کنند، و چه بسا بخت بد اشخاصی را طائر می گویند، با اینکه اصلاً بخت امری است موهوم، ولی مردم خرافه پرست آن را مبدء بدبختی انسان و محرومیتش از هر چیز می دانند.

و به هر حال اینکه فرمود: ((طائرکم معکم)) ظاهر معنایش این است که: آن چیزی که جا دارد با آن فال بد بزنید آن چیزی است که با خودتان هست، و آن عبارت است از حالت اعراضی که از حق دارید و نمی خواهید حق را که همان توحید است بپذیرید، و اینکه به سوی باطل یعنی شرک تمایل و اقبال دارید.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((معنایش این است که طائر شما یعنی بهره و نصیب شما از خیر و شر با خود شماست، و آن اعمال نیک و بد شماست اگر خیر باشد، به ره شما خیر می شود، و اگر شر باشد شر می شود)). (دقت فرمایید) که این مفسر طائر را به معنای دوم (حوادث آینده) گرفته، و لیکن جمله بعدی آیه که می فرماید: ((اِنَّ ذِكْرًا لِّكُمْ يَوْمَ تَمُوتُ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ)) (با معنای اول مناسب تر است).

استفهام در جمله ((اِنَّ ذَكَرْتُمْ)) استفهامی است توییخی و مراد از تذکیر تذکر دادن ایشان است به حق، یعنی به وحدانیت خدای تعالی و اینکه بازگشت همه به سوی اوست، و حقایقی نظیر آنها. و در این جمله که جمله ای است شرطیه جزای شرط حذف شده تا اشاره کند به اینکه جزای آن این قدر شنیع و رسواست که نمی شود گفت، و بدان تفوه کرد، و تقدیر جمله چنین است: ((اگر به حق تذکر داده شوید این تذکر را با انکار شنیع و تطیر و تهدید رسوایتان مقابله می کنید.))

((بل انتم قوم مسرفون)) - یعنی شما مردمی هستید متجاوز که معصیت را از حد گذرانده اید، و کلمه ((بل)) که به معنای اعراض است اعراض از مطلب سابق را می رساند، و معنایش این است که: ((نه، بلکه علت اصلی در انکار حق، و تکذیبشان این است که آنان مردمی هستند که مستمر در اسراف و متجاوز از حدند.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۰

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

((اقصای مدینه)) به معنای دورترین نقطه آن نسبت به ابتدای فرضی آن است. در اول کلام قریه آورده بود، و در این جا از آن به مدینه تعبیر کرد، تا بفهماند قریه مذکور بزرگ بوده. و کلمه ((سعی)) به معنای سریع راه رفتن است.

نظیر این تعبیر در داستان موسی (علیه السلام) و آن مرد قبطنی آمده و فرموده: ((و جاء رجل من اقصى المدینه یسعی: مردی از دورترین نقطه شهر آمد در حالی که می دوید.)) در این آیه کلمه ((رجل)) جلوتر از ((اقصى المدینه)) آمده، و در آیه مورد بحث بعد از آن آمده، بعید نیست نکته اش این باشد که در آنجا عنایت و اهتمام به آمدن مردم و خبر دادنش به موسی (علیه السلام) بوده، که درباریان درباره کشتن تو شور می کردند، و لذا کلمه ((رجل)) را جلوتر آورد. و در درجه دوم، اهتمام خود آن مرد به زودتر رسیدن و خبر دادن به موسی (علیه السلام) است، و لذا جمله یسعی را به عنوان حال موخر آورد، به خلاف آیه مورد بحث که اهتمام در آن به آمدن از دورترین نقطه شهر است، تا بفهماند بین رسولان و آن مرد، هیچ تبانی و سازش قبلی در امر دعوت نبوده، و هیچ رابطه ای با او نداشته اند، لذا جمله ((من اقصى المدینه)) را مقدم آورد، و کلمه ((رجل)) و ((یسعی)) را بعد از آن ذکر کرد.

سخن درباره مردی که جاء من اقصى المدینه

و اما اینکه این مرد نامش و نام پدرش چه بوده و چه شغل و حرفه ای داشته؟ مفسرین سخت در آن اختلاف کرده اند، و ما چون اهمیتی در گفتگوی از آن ندیدیم، چون دخالتی در فهم مراد آیه نداشت، لذا از بحث پیرامون آن خودداری نمودیم، چون یقین داریم که اگر این جزئیات در فهم مراد آیه کمترین دخالتی می داشت، خدای سبحان در کلامش بدان اشاره می کرد، و آن را مهمل نمی گذاشت.

آنچه مورد اهمیت است، دقت و تدبر در این معنا است که این شخص چه حظ وافر از ایمان داشته که در چنین موقعی به تاءید رسولان الهی (علیهم السلام) برخاسته و ایشان را یاری کرده است، چون از تدبر در کلام خدا که داستان او را حکایت کرده این معنا به دست می آید که وی مردی بوده که خدای سبحان دلش را به نور ایمان روشن کرده، به خدا ایمان آورده و با ایمان خالص او را می پرستیده، نه به طمع بهشت و نه از ترس آتش، بلکه از این جهت که او اهلیت پرستش دارد، و به همین جهت از بندگان مکرم خدا شده.

و خدای سبحان در کلامش هیچ کس به جز ملائکه را به صفت مکرم توصیف نکرده، تنها ملائکه مقرب در گاهش و بندگان خالصش را به این وصف ستوده، و از آن جمله این مرد است که با مردم مخاصمه و احتجاج کرده و بر آنان غلبه جسته و حجت قوم را بر اینکه پرستش خدا جایز نیست و تنها باید آلهه را پرسید باطل نموده و در مقابل اثبات کرده است که تنها باید خدا را پرستید، و رسولان او را در دعوی رسالت تصدیق نموده و سپس به آنان ایمان آورده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه



اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ

در این آیه شریفه، بیانی است بر جمله ((اتبعوا المرسلین)) که در آیه قبلی بود، و به جای کلمه ((مرسلین)) در آن آیه جمله ((من لا یسئلكم اجرا و هم مهتدون)) را در اینجا آورده تا به علت متابعت مرسلین اشاره کرده باشد و بفرماید اینکه گفتیم رسولان را پیروی کنید علتش این است که رسولان خودشان راه یافته اند، و در راهنمایی شما هم مزدی نمی خواهند، چون پیروی کردن از غیر، برای یکی از دو جهت جائز نیست یا برای این که آن غیر خودش گمراه است و سخنش گمراهی است، معلوم است که گمراه را نباید در گمراهی اش پیروی کرد. و یا برای این که هر چند سخنش حق است و پیروی حق واجب است، لیکن او از این سخن حق منظور فاسدی دارد، او سخن حق را وسیله کسب مال یا جاه کرده، و یا غرض فاسد دیگری از این قبیل دارد.

و اما سخن کسی که هم سخنش حق است و هم از داشتن اغراض فاسد مبرا و منزه است، و از گفتن آن سخن حق نه نقشه ای در نظر دارد و نه کید و خیانتی، باید از او پیروی کرد و سخنش را پذیرفت، و این رسولان چنینند، و در اینکه می گویند: ((غیر از خدا را نپرستید))، هم راه یافته اند و هم اجر و مزدی از شما نمی خواهند، نه مال و نه جاه، پس واجب است که ایشان را پیروی کنید.

اما اینکه راه یافته اند، برای این است که: حجت بر حقانیت آنان و صدق مدعای آنان یعنی توحید خدا قائم است، و آن حجت عبارت است از کلام آن مرد که گفت: ((و مالی لا اعبد الا الذی فطرنی ... و لا ینقذون)).

و اما اینکه رسولان مزدی از مردم نمی خواستند، دلیلش کلام خود ایشان است که گفتند: ((ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون)) که بیانش گذشت.

و با این بیانی که ما ذکر کردیم، بیان قبلی ما هم تاءید می شود که گفتیم در جمله ((ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون)) منظورشان این است که: بفهمانند ما از مردم نه اجری می خواهیم و نه غیر آن.

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الذِّي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ أَتَخْذُونَ دُونَهُ آلِهَةً... وَلَا يُنْقِذُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۲  
استدلال تفصیلی بر توحید و نفی آلهه در این دو آیه

در این آیه و آیه بعدی اش شروع شده به استدلال تفصیلی بر توحید و نفی آلهه، و برای این منظور سیاق تکلم وحده را برگزیده مگر در یک جمله معترضه که وسط کلام آورده و با سیاق خطاب فرموده: ((و الیه ترجعون: به سوی او برمی گردید)).

و این برگزیدن برای این است که خود را بدان جهت که یک انسان است، و خدا او را ایجاد کرده محاکمه کند، و آنگاه هر حکمی که علیه خود کرد، در هر انسان دیگری مثل خودش جاری سازد، چون افراد یک نوع همه مثل همنند، پس اینکه گفت: ((و چرا خدایی را که مرا آفریده نپرستیم؟)) در معنای این است که گفته باشد: و چرا انسان خدایی را که خلقتش کرده نپرستد و آیا کسی که انسان باشد غیر از خدا، آلهه دیگری می گیرد؟

و اگر از خدای تعالی تعبیر آورد به ((الذی فطرنی)) برای این است که به علت حکم اشاره کرده و بفهمانند که چون لازمه فطر و ایجاد انسان بعد از آنکه عدم بود، باز گشت همه چیز انسان به خدای تعالی است، چه ذاتش و چه صفاتش و چه افعالش، و نیز لازمه اش این است که قیام همه چیز انسان به او باشد، و او مالک آدمی و همه چیز او باشد.

در نتیجه برای انسان به غیر از عبودیت محض چیزی نیست، بنابراین بر او لازم است که خود را در مقام عبودیت نصب کرده و آن را نسبت به خدای تعالی اظهار بدارد، و این همان عبادت است. پس باید او را عبادت کند، چون از اهلیت پرستش دارد.

و این نکته همان است که چند سطر قبل درباره آن مرد گفتیم، که او خدا را با اخلاص بندگی می کرد، نه به طمع بهشت و نه از ترس دوزخ، بلکه از این جهت که خدا اهلیت برای عبادت دارد.

و چون ایمان به خدا و عبادت او چنین وضعی دارد قهرا عامه مردم به چنین مقامی نمی رسند، چون اکثریت مردم یا از ترس خدا را

عبادت می کنند و یا به طمع و یا به هر دو جهت ، لذا مرد نامبرده بعد از آنکه خود را محاکمه کرد، رو به مردم نمود و گفت : ((و الیه ترجعون )) و منظورش از این التفات ، انداز ایشان به روز قیامت بود که روز بازگشت ایشان به خداست ، روزی که خدا به حساب اعمالشان می رسد، و بر طبق آن جزایشان می دهد. پس جمله ((و الیه ترجعون )) به منزله جمله معترضه و یا عین جمله معترضه است ، که از سیاق کلام خارج است .

دو حجت و برهان علیه مشرکین ، در سخن مردی که اقصای مدینه آمد: و مالی لا اعبد الذیفطرنی ...

نکته دیگر اینکه : این دو آیه شریفه مشتمل بر دو حجت و برهان علیه دلیلی است که بت پرستان آن را اساس بت پرستی و اعتقاد به ارباب بودن بتها قرار داده بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه : ۱۱۳

توضیح اینکه : بت پرستان معتقد بودند که خدای سبحان اجل از آن است که حس یا خیال بشر و یا عقل او به وی احاطه یابد و او را بشناسد و یا تصور کند، و هیچ قوه ادراکی نمی تواند او را بشناسد و به همین جهت انسان نمی تواند با عبادت متوجه او شود، پس تنها راه عبادت خدا آن است که ما در عبادت متوجه مقربان در گاه او، و اقویای از خلقتش مانند ملائکه گرامی اش و یا بعضی از جن و یا قدیسیں از بشر شویم ، تا آنها واسطه و شفیع ما در پیشگاه خدا شوند، در رساندن خیرات و دفع شرور.

این دو دلیل اساس اعتقاد مشرکین بود که دو آیه مورد بحث از هر دو جواب می دهد:

اما از دلیل اولشان جوابی می دهد که حاصلش این است که : هر چند انسان نمی تواند احاطه علمی به ذات متعالی خدا پیدا کند، و لیکن می تواند او را به صفات مخصوص به خودش بشناسد، مثل اینکه او فاطر و پدید آورنده وی است و چون این مقدار شناسایی خدا برایش ممکن است ، پس می تواند عبادت خود را هم از طریق همین شناسایی انجام داده و متوجه خدا گردد، و انکار این مقدار شناسایی جز لجبازی ، معنای دیگری ندارد. این جواب همان است که آیه ((و مالی لا اعبد الذیفطرنی )) بدان اشاره می کند.

و اما از دلیل دومشان جواب می دهد به اینکه : اگر این بتها به راستی شفاعت و وساطتی داشته باشند، این مقام را خدا به آنها افزوده کرده ، و خدا شفاعت را در جایی به آنها افزوده می کند که خودش نسبت به آن مورد، اراده ای حتمی نداشته باشد، و لازمه این برهان آن است که : شفاعت بتهای شما تنها در مواردی نافذ باشد که خدا اجازه شفاعتشان داده باشد، همچنان که خودش فرموده : ((ما من شفیع الا من بعد اذنه )).

و اما در مواردی که او اراده ای حتمی داشته باشد، دیگر شفاعت همین شفیعان فرضی هم مفید واقع نمی شود، نه می تواند خیری به ایشان برساند و نه ضرری را از ایشان دفع کند، که جمله ((ءاتخذ من دونه الهه ان یردن الرّحمن بضر لا تغن عنی شفا عتهم شیئا ولا ینقذون )) اشاره به این جواب دارد.

و اگر از خدای تعالی به ((رحمان )) تعبیر آورد، برای این بود که به سعه رحمت خدا و بسیاری آن اشاره نماید و نیز بفهماند که تمامی نعمتها از ناحیه او و تدبیر خیر و شر همه به دست اوست .

از همین تعبیر به ((رحمان )) برهان دیگری بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت به دست می آید، و آن این است که : وقتی تمامی نعمتها و نیز نظام جاری در آنها مظاهر رحمت واسعه خدا و قائم بدان بود، و هیچ یک از آنها از خود استقلالی در تدبیر امر خود نداشت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۴

قهرآ تدبیر آنها مستقلا با خدای تعالی خواهد بود، حتی تدبیر ملائکه هم بر فرض که به قول مشرکین ، سهمی از تدبیر به دست ملائکه باشد، باز همان نیز از رحمت خدا و تدبیر اوست ، پس نتیجه می گیریم که ربوبیت تنها از آن خداست ، و همچنین الوهیت خاص اوست .

إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَلٍ مُّبِينٍ

این جمله ضلالت را در شرک و اتخاذ آلهه مسجل می کند.

إِنِّي ءَأَمِنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ

این جمله باز از کلمات آن مرد است که به رسولان خطاب کرده ، و اینکه گفته : ((فاسمعون : پس بشنوید)) کنایه از تحمل شهادت است ، یعنی پس شاهد باشید. و جمله ((انی آمنت بر بکم ...)) تجدید شهادت به حق ، و تاءکید ایمان است ، چون از ظاهر سیاق بر می آید که جمله ((انی آمنت بر بکم)) را بعد از آن محاجه گفته ، و در آن محاجه اعتراف به ایمان کرده و شهادت به حق داده بود. و منظورش از این تکرار این بوده که با ایمان خود در حضور مردم قریه رسولان را تاءیید کرده باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: خطاب در این جمله ((فاسمعون : پس بشنوید)) به مردم قریه است ، تا رسولان را تاءیید کرده باشد، و معنایش این است که : ((من به خدا ایمان آوردم ، پس ای اهل قریه این معنا را از من بشنوید، (و هر کاری می خواهید بکنید)، که من هیچ باکی از شما ندارم . و یا معنایش این است که : ای اهل قریه ، من به خدا ایمان آوردم ، پس از من بشنوید و شما هم ایمان بیاورید، و یا خواسته مردم را علیه خود عصبانی کند تا به او پردازند، و آسیبی به رسولان خدا نرسانند، چون دیده مردم تصمیم گرفته اند آنان را به قتل برسانند)) (دقت فرمایید).

و لیکن اشکالی که در همه این احتمالات هست این است که : با تعبیر از خدا به ((ربکم : پروردگارتان)) سازگار نیست ، چون مردم خدا را پروردگار خود نمی شناختند، و اربابی غیر از خدای سبحان به ربوبیت می شناختند و عبادت می کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۵

بعضی خواسته اند از این اشکال پاسخ دهند به اینکه : ((منظور پروردگاری است که برهان مزبور را بر وجودش اقامه کردم ، و مسلم شد که او پروردگار شما است)) (لیکن این پاسخ هیچ دلیلی ندارد، و تقییدی است بدون مقید.

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ

توضیحی راجع به جنت در آیه قیلادخل الجنة و اینکه خطاب کننده کیست

خطاب در این آیه به رجل نامبرده است - به طوری که از سیاق برمی آید - اشاره می کند به اینکه مردم قریه آن مرد را کشتند، و خدای تعالی از ساحت عزتش به وی خطاب کرد که داخل بهشت شو. و مؤید این احتمال جمله بعد است که می فرماید: ((و ما انزلنا علی قومه من بعده))، چون در آیه مورد بحث جمله ((قیل ادخل الجنة))، به جای خبر از کشته شدن مرد نشسته تا اشاره باشد به اینکه بین کشته شدن آن مرد به دست مردم قریه ، و ما بین امر به داخل شدنش در بهشت ، فاصله چندانی نبوده ، آن قدر این دو به هم متصل بودند که گویی کشته شدنش همان و رسیدن دستور به داخل بهشت شدنش همان .

و بنابراین مراد از جنت بهشت برزخ است نه بهشت آخرت . و اینکه : بعضی از مفسرین گفته اند: منظور بهشت آخرت است ، و معنای آیه این است که : به زودی در قیامت به او گفته می شود داخل بهشت شو، و اگر عبارت را به ماضی آورد، و فرمود: ((قیل : به او گفته شده)) (برای این است که بفهماند این دستور محققا صادر می شود)) صحیح نیست ، و خود را بی جهت و بدون دلیل به زحمت انداختن است .

بعضی دیگر گفته اند: ((خدای تعالی او را به آسمان برد، و در آنجا به وی گفته شد: داخل بهشت شو؛ در نتیجه او همچنان زنده است و تا روز قیامت در بهشت متنعم خواهد بود)) (و این وجه هم مثل وجه قبل صحیح نیست .

بعضی هم گفته اند: ((گوینده)) (ادخل الجنة)) (خود مردم بودند که در هنگام کشتن او به عنوان استهزا به او گفته اند: ما تو را می کشیم و لحظه ای بعد داخل بهشت شو)) (اشکال این وجه این است که : با خبری که دنبالش خدای تعالی داده و فرموده : ((قال یا لیت قومی يعلمون ... گفت ای کاش مردم می فهمیدند که چگونه خدا مرا بیمارزید، و از محترمینم قرار داد)) (نمی سازد؛ چون ظاهر این خبر این است که : وی بعد از شنیدن ندای ((ادخل الجنة)) آرزو کرد ای کاش قومم حال و وضع مرا می دانستند. و اگر جمله

((ادخل الجنة)) کلام مردم در هنگام کشتن او بوده باشد، دیگر موردی برای این آرزو نمی ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۶

جمله ((قال یا لیت قومی یعلمون بما غفرلی ربی و جعلنی من المکرمین)) استینافی است، و مانند جمله قبلی اش به منزله جوابی است از سؤال تقدیری، گویا شخصی پرسیده بعد از آنکه رسولان را تاءید کرد، چه شد؟ در پاسخ فرموده: ((قیل ادخل الجنة)) دوباره پرسیده: بعد از آن چه شد؟ در جواب فرموده: ((قال یا لیت قومی یعلمون...)) و این سخن را بدان جهت گفته که خواسته است همان طور که در حال حیات مردم را نصیحت می کرده، در حال مرگ نیز نصیحت و خیرخواهی کند.

کلمه ما در جمله ((بما غفرلی ربی)) مصدریه است، که فعل ((غفر)) را مبدل به مصدر می کند، و معنایش چنین می شود: ((بالیت قومی یعلمون بغفران ربی ایای)) - ای کاش قوم من می دانستند آموزش پروردگار من مرا و جمله ((و جعلنی)) عطف است بر جمله ((غفر)) و معنایش این است که: ((ای کاش به آموزش خدا مرا، و به اینکه از مکرمینم قرار داد، علم پیدا می کردند)) موارد استعمال وصف مکرّم اکرام شده در آیات قرآن

و موهبت اکرام هر چند دامنه اش وسیع است که شامل حال بسیاری از مردم می شود، ما نند: اکرام به نعمت، که در آیه ((فاما الانسان اذا ما ابتلیه ربه فاکرمه و نعمه فیقول ربی اکرمن)) آمده و نیز اکرام به قرب خدا که در آیه ((ان اکرّمکم عند الله اتقیکم)) آمده؛ چون کرامت داشتن عبد نزد خدا، خود اکرامی است از خدا نسبت به او.

و لیکن با این حال بنده ای که برخوردار از نعمت های خدا است، و یا نزد خدا محترم است، جزو مکرمین شمرده نمی شود، یعنی کلمه ((مکرمین)) به طور اطلاق درباره او به کار نمی رود؛ تنها این کلمه علی الاطلاق درباره دو طائفه از خلائق خدا به کار می رود: یکی ملائکه که در آیه ((بل عباد مکرمون لا- یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)) به کار رفته، و دیگری در افرادی از مؤمنینی که ایمانشان کامل بوده باشد، حال چه اینکه از مخلصین - به کسر لام - باشند، که در آیه ((اولئک فی جنات مکرمون)) نامشان آمده، و یا از مخلصین - به فتحه لام - باشند که در آیه ((الا عباد الله المخلصین...)) و هم مکرمون ذکر خیرشان شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۷

و این آیه شریفه (به همان بیانی که گذشت) از ادله وجود برزخ است.

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ

ضمیر در ((قومه)) و در ((بعده)) هر دو به کلمه ((رجل)) برمی گردد. و معنای ((من بعده))، ((من بعد قتله)) است، و کلمه ((من)) اولی و سومی ابتدائی است، و دومی زایده است که صرفاً نفی را تاءید می کند، و معنایش این است که: ((ما بعد از قتل او، دیگر هیچ لشکری از آسمان بر قوم او نازل نکردیم، و نازل کننده هم نبودیم)).

این آیه زمینه چینی برای آیه بعدی است و برای بیان این معنا است که کار و هلاکت آن قوم در نظر خدای تعالی بسیار ناچیز و غیر قابل اعتنا بود، و خدا انتقام آن مرد را از آن قوم گرفت و هلاکشان کرد، و هلاک کردن آنها برای خدا آسان بود و احتیاج به عده و عده ای نداشت، تا ناگزیر باشد از آسمان لشکری از ملائکه بفرستد تا با آنها بجنگند و هلاکشان کنند، و به همین جهت در هلاکت آنان و هلاکت هیچ یک از امت های گذشته این کار را نکرد، بلکه با یک صیحه آسمانی هلاکشان ساخت.

هلاک شدن قوم مکذب با صیحه ای واحده

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَمِدُونَ

یعنی آن امری که به مشیت ما سبب هلاکت آنان گردید، غیر از یک صیحه چیز دیگری نبود.

و اگر فعل ((کانت)) (را مؤنث آورد و نفرمود ((کان)) بدین جهت بود که خبر این فعل یعنی صیحه مؤنث بود. و اگر ((صیحه)) را نکره - بدون الف و لام - آورد، و آن را به وصف وحدت متصف کرد، برای این بود که: بفهماند هلاک کردن اهل قریه کاری

ناچیز و حقیر بود. و کلمه ((خامدون)) از خمود است، که به معنای سکون و خاموشی از سر و صدا و جنب و جوش است، می فرماید: ((وسيله هلاکت آنها چیزی به جز یک صیحه نبود، که ناگهان همه را خاموش و بی حرکت کرد)).

و اگر جمله مورد بحث را به ما قبل عطف نکرد، برای این است که: این جمله به منزله جوابی است از سوالی تقدیری و فرضی گویا کسی پرسیده: وسیله هلاکتشان چه بود؟ فرموده: ((نبود مگر تنها یک صیحه)).

و معنای آیه این است که: سبب هلاکت اهل قریه امری بود که آسان تر از آن دیگر تصور نداشت، و آن یک صیحه بود که به ناگهانی برخاست، و مردم را در جای خود بخشکانید، مردمی بی سر و صدا و بی حس و حرکت شدند، به طوری که صدای آهسته هم از ایشان شنیده نمی شد، تا آخرین نفر مردند و بی حرکت شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۸

حسرت و ندامت بر مردی است که رسولان الهی را استهزاء کرده اند

يَحْسِرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

یعنی ای حسرت و ندامت بر بندگان. و این تعبیر بلیغ تر از آن است که ندامت را برای آنان اثبات کند، مثلاً بفرماید: مردم قریه دچار ندامت و حسرت شدند. و اما سبب حسرت و اینکه چرا دچار آن شدند، در جمله ((ما یاءتیهم من رسول...)) آمده و می فرماید: ((به علت این دچار حسرت شدند که هر چه رسول به سویشان آمد، به استهزایش پرداختند)).

از این سیاق به خوبی برمی آید که مراد از ((عباد)) عموم مردم است، و خواسته حسرت را بر آنان تاءکید کند؛ می فرماید: چه حسرتی بالاتر از این که اینان بنده بودند و دعوت مولای خود را رد کرده ترمرد نمودند، و معلوم است که رد دعوت مولا شنیع تر است از رد دعوت غیر مولا و ترمرد از نصیحت خیرخواهان دیگر.

با این بیان بی پایگی تفسیر آن مفسری که گفته: ((مراد از ((عباد)) رسولان خدا، و یا ملائکه و یا هر دو است))، روشن می شود، و همچنین بی پایگی این گفتار که مفسری دیگر گفته که: در جمله ((یا حسرة علی العباد...)) هر چند منظور از ((عباد)) مردمند و لیکن کلام مزبور سخن خدای تعالی نیست، بلکه دنباله سخن آن مرد است ((پس معلوم شد که جمله مذکور کلامی است از خدای تعالی نه دنباله سخن آن مرد.

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ

در این جمله همان کسانی را که در جمله قبل علیه ایشان به حسرت ندا می شد توبیخ می کند. و کلمه ((من القرون)) بیان کلمه ((کم)) است، و ((قرون)) جمع ((قرن)) است، که به معنای مردمی است که در یک عصر زندگی کنند.

و جمله ((أنهم إليهم لا يرجعون)) بیان جمله ((کم اهلکنا قبلهم من القرون)) است، و ضمیر جمع اولی به قرون، و دومی و سومی به عباد برمی گردد.

و معنای آیه این است که: آیا از بسیاری هلاک شدگان عبرت نمی گیرند که در قرون گذشته به امر خدا هلاک شدند؟ و به اخذ الهی ماخوذ گشتند، و دیگر به عیش و نوش در دنیا بازن خواهند گشت؟

مفسرین در مرجع ضمیرها، و نیز در معنای آیه اقوال دیگری دارند که چون از فهم دور است متعرض آنها نمی شویم. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۱۹

وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ

لفظ ((ان)) در اینجا حرف نفی است. و کلمه ((کل)) مبتدا و تنوینش عوض از مضاف الیه است. و کلمه ((لما)) به معنای ((الا)) است. و کلمه ((جمیع)) به معنای مجموع است. و ((لدينا)) ظرفی است متعلق به همان مجموع. و کلمه ((محضرون)) خبری است بعد از خبر، که همان جمیع باشد. بعضی هم احتمال داده اند صفت جمیع باشد.

به هر حال معنا این است که: ((بدون استثناء همه شان دسته جمعی در روز قیامت برای حساب و جزا نزد ما حاضر خواهند شد)).

بنابراین آیه شریفه در معنای آیه ((ذلک یوم مجموع له الناس و ذلک یوم مشهود)) می باشد.

بحث روایتی روایاتی درباره داستان فرستادگان عیسی ع و مؤمنی که مردم را به پیروی آن رسولان دعوت کرد و...

در مجمع البیان می گوید: نقل می کنند که عیسی (علیه السلام) دو نفر از حواریین را به عنوان رسول به شهر انطاکیه گسیل داشت ، این دو نفر وقتی به نزدیکی های شهر رسیدند، پیر مردی را دیدند که چند گوسفند خود را می چرانید، و این پیر مرد همان حبیب صاحب داستان سوره ((یس)) (است - رسولان عیسی (علیه السلام) بر او سلام کردند، پیر مرد از آن دو پرسید: شما کی هستید؟ گفتند: ما رسولان عیسییم ، آمده ایم شما اهل شهر را دعوت کنیم به اینکه از پرستش بت ها دست برداشته ، خدای رحمان را پرستید.

پیر مرد پرسید آیا با شما معجزه ای هم هست ؟ گفتند: آری ما بیماران را شفا می دهیم ، و کوری و برص را بهبودی می بخشیم ، پیر مرد گفت : من پسری دارم که سالها بستری و مریض است ، رسولان گفتند: ما را به منزلت نزد او ببر، تا از حال او مطلع شویم ، پیر مرد رسولان را به خانه برد. رسولان دست بر بدن او کشیدند، در دم شفا یافته به اذن خدا در حالی که صحیح و سالم بود از بستر برخاست ، این خبر در شهر پیچید، و خداوند به دست آن دو جمع کثیری از بیماران را شفا داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۰

مردم انطاکیه پادشاهی داشتند که بت می پرستید، چون خبر رسولان به گوش او رسید احضارشان کرد، و پرسید: شما کی هستید؟ گفتند: ما فرستادگان عیسی (علیه السلام) هستیم ، آمده ایم تو را از پرستش بت ها که نه می شنوند و نه می بینند، به پرستش کسی دعوت کنیم که هم می شنود و هم می بیند. شاه پرسید: مگر ما به غیر از این بت ها خدا هم داریم ؟ گفتند: بله ، کسی که تو را و خدایان تو را ایجاد کرده . شاه در پاسخ گفت : باشید تا در امر شما فکر کنم . پس مردم آن دو رسول را در بازار دستگیر نموده و کتک زدند.

صاحب مجمع البیان ، سپس از وهب بن منبه نقل می کند که گفت ه : عیسی (علیه السلام) این دو رسول را به انطاکیه فرستاد. رسولان به انطاکیه رفتند، و به حضور شاه نرفتند و اقامتشان در آن شهر به طول انجامید تا آنکه روزی شاه از دربار بیرون آمد، پس این دو نفر تکبیر و ذکر خدا گفتند. شاه سخت در خشم شد، و دستور داد آن دو رسول را به زندان برده و به هر یک صد تازیانه بزنند.

بعد از آنکه شاه رسولان را تکذیب کرد و تازیانه زد، عیسی (علیه السلام) شمعون صفا، بزرگ حواریین را فرستاد، تا به کار آن دو رسیدگی نموده یاریشان کند. شمعون به طور ناشناس وارد انطاکیه شد و با اطرافیان شاه معاشرت آغاز کرد، تا جایی که سخت با وی مانوس شدند، و نزد شاه از او به خیر و خوبی یاد کردند. شاه او را به حضور طلبید و معاشرتش را پسندید و با او مانوس گشته ، مورد احترامش قرار داد.

آن گاه روزی شمعون به شاه گفت : من شنیده ام دو نفر را به جرم اینکه تو را به دین دیگری غیر از دینی که داری ، دعوت کرده اند، زندانی کرده ای و شلاق زده ای ، آیا هیچ سخن آن دو را گوش دادی بینی چه می گویند؟ شاه گفت : واقعش این است که خشم من نگذاشت که به سخن آن دو گوش دهم ، شمعون گفت : حال اگر شاه صلاح بداند خوب است آن دو را بخواهد تا از مطالب و خواسته های آن دو مطلع شویم .

شاه این رای را پسندید، و آن دو رسول را به حضور طلبید، شمعون (با اینکه آن دو را می شناخت ، و آن دو وی را می شناختند، چون همگی از حواریین عیسی (علیه السلام) بودند، خود را به بیگانگی زد، و از آن دو) پرسید: چه کسی شما را به این شهر فرستاده ؟ گفتند: خدایی که همه چیز را خلق کرده و شریکی برایش نیست .

شمعون پرسید: این خدایی که می گوید شما را فرستاده چه معجزه ای به شما داده ؟ گفتند: هر چه را که تو بخواهی برایت انجام



می دهیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۱

شاه چون این را شنید دستور داد پسر نابینا و بدون چشمی را بیاورند، که حتی در صورتش گودی چشم هم نبود، بلکه محل چشم او مانند پیشانی اش صاف بود. رسولان عیسی شروع کردند به دعا خواندن، این قدر دعا خواندند تا محل چشم های او شکافته شد. پس دو عدد فندق از گل درست کردند و در حلقه ها گذاشتند، بدون فاصله دو چشم شد، و پسر بینا گشت .

شاه از مشاهده این معجزه سخت تعجب کرد، شمعون به وی گفت : حال اگر صلاح بدانی نظیر این خواسته را از خدایان خود بخواهی ، تا آنها نیز چنین قدرتی از خود نشان دهند، هم مایه آبروی تو شود و هم باعث آبروی خودشان . شاه گفت : من که از تو چیزی پنهان ندارم ، خدای ما که ما آن را می پرستیم ، هیچ خاصیتی ندارد، نه ضرری دارد و نه نفعی .

سپس شاه به آن دو رسول گفت : اگر خدای شما توانست مرده را زنده کند، ما به آن خدا و به شما که فرستادگان اوید ایمان خواهیم آورد. رسولان گفتند: خدای ما بر هر چیز قادر است . شاه گفت : در اینجا مرده ای است که هفت روز قبل از دنیا رفته ، و ما او را دفن نکرده ایم ، تا پدرش که در مرگ او غایب بود برگردد. پس مرده را آوردند که وضعش دگرگون شده و متعفن شده بود. آن دو رسول شروع کردند به دعا کردن علنی و آشکارا، و اما شمعون صفا شروع کرد به دعا کردن سری (چون نمی خواست رازش فاش شود). چیزی نگذشت مرده از جای برخاست و به حاضران مجلس گفت : من هفت روز است که مرده ام ، و در این چند روز مرا به هفت وادی از وادیهای جهنم بردند، و من شما را زنهاری می دهم از آن شرکی که دارید، و به خدای تعالی ایمان بیاورید. شاه از دیدن این ماجرا تعجب کرد. شمعون احساس کرد که نقشه اش در دل وی اثر گذاشته ، او هم وی را به سوی خدا دعوت کرد. شاه ایمان آورد و به دنبال او جمعی از اهل مملکتش ایمان آورده ، و جمعی دیگر همچنان کافر ماندند.

صاحب مجمع می گوید: نظیر این روایت را عیاشی به سند خود از ابو حمزه ثمالی ، و غیر او از ابی جعفر و از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند، چیزی که هست در بعضی از روایات آمده که : خدای تعالی اول دو نفر رسول به اهل انطاکیه فرستاد، و سپس سومی را گسیل داشت . و در بعضی دیگر آمده که : خداوند به عیسی (علیه السلام) وحی فرستاد که : آن دو رسول را به سوی آن شهر روانه کند، و سپس وصی خودش شمعون را برای خلاصی آن دو روانه کرد

و نیز آمده که آن مرده ای که خداوند به دعای رسولان زنده کرد، پسر شاه بوده . و وقتی از قبر بیرون آمد خاک را از سر و روی خود می تکاند. پس شاه پرسید: پسر من حالت چطور است ؟ گفت : من مرده بودم ، دو نفر مرد را دیدم که سجده کرده ، از خدا خواستند مرا زنده کنند. شاه گفت : پسر من اگر آن دو نفر را ببینی می شناسی ؟ گفت : آری . پس مردم همگی به دستور شاه به

صحرا رفتند، و یکی یکی از جلو آن مرد عبور کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۲

بعد از عبور جمعی کثیر یکی از آن دو رسول عبور کرد. پسر شاه گفت : این یکی از آن دو بود. سپس آن رسول دیگر گذشت ، او را هم شناخت و با دست به هر دو نفر اشاره کرد که این دو بودند، شاه و اهل مملکتش ایمان آوردند.

ابن اسحاق می گوید: بلکه شاه و اهل مملکتش بر کفر اتفاق کرده ، و تصمیم گرفتند. رسولان را به قتل برسانند، این خبر به گوش حبیب رسید که دم دروازه بالای شهر بود، پس شتابان خود را به جمعیت رسانیده ایشان را نصیحت کرد و تذکرها داد، و به اطاعت رسولان دعوت نمود

روایاتی که می گوید صدیقین سه افضل و افضل آنان علی بن ابی طالب است

مؤلف : سیاق آیات این داستان با مضمون بعضی از این روایات نمی سازد.

و در الدر المنثور است که : ابو داوود، ابو نعیم ، ابن عساکر، و دیلمی ، همگی از ابی لیلی روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: صدیقین (که خداوند در قرآن ایشان را ستوده) سه نفرند: ((حبیب نجار)) (مؤمن آل یس ، که داستان ش در سوره یس آمده ، که گفت : ((یا قوم اتبعوا المرسلین )) ((حزقیل )) (مؤمن آل فرعون ، که گفت : ((اتقتلون رجلا ان

يقول ربی الله (( و ((علی بن ابی طالب (( که وی از آن دوتای دیگر افضل است .

مؤلف : و در همان کتاب است که : این روایت را بخاری هم در تاریخ خود از ابن عباس از آن جناب نقل کرده ، و عبارتش چنین است : صدیقین سه نفرند: حزقیل ، مؤمن آل فرعون ، حبیب نجار، صاحب داستان سوره یس . علی بن ابی طالب .

و در مجمع البیان از تفسیر ثعلبی ، و او به سند خود از عبد الرحمان ابی لیلی ، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: سبقت یافتگان همه امتهای سه نفرند، که حتی چشم بر هم زدنی به خدا کفر نورزیدند: علی بن ابی طالب ، صاحب داستان سوره یس و مؤمن آل فرعون ، و صدیقین همین هائیند، و علی از همه شان افضل است .

مؤلف : این معنا را سیوطی هم در الدر المنثور از طبرانی و ابن مردویه - وی حدیث را ضعیف خوانده - از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده ، و عبارت آن چنین است : سبقت گیرندگان سه نفرند آنکه به سوی موسی سبقت جست ، یوشع بن نون بود و آنکه به سوی عیسی سبقت گرفت ، صاحب داستان سوره یس بود، و آنکه به سوی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سبقت جست علی بن ابی طالب (علیه السلام) بود.

ترجمه یس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۳

آیات ۳۳ - ۴۷ سوره یس

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (۳۳) وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (۳۴) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (۳۵) سَبَّحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنَ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (۳۶) وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ (۳۷) وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۳۸) وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (۳۹) لَا-الشَّمْسُ يَتَّبِعِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا-اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (۴۰) وَآيَةٌ لَهُمُ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ (۴۱) وَخَلَقْنَا لَهُمُ مِن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ (۴۲) وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ (۴۳) إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (۴۴) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۴۵) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (۴۶) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نُطْعِمْ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۴۷)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۴

زمین مرده برای ایشان آیتی است که زنده اش کردیم و دانه از آن بیرون آوردیم دانه هایی که از آن می خورند (۳۳). و در آن باغها و نخلها و انگورها قرار دادیم و در آن چشمه هایی روان کردیم (۳۴). تا مردم از ثمره آن و کارهای خود برخوردار شوند آیا باز هم شکرگزاری نمی کنند؟ (۳۵). منزله است آن کسی که تمامی جفت ها را بیافرید چه آن جفت هایی که از زمین می رویاند و چه از خود انسانها و چه از آن جفت هایی که انسانها از آن اطلاعی ندارند (۳۶). و شب نیز برای آنان عبرتی است که ما روز را از آن بیرون می کشیم و آن وقت مردم در تاریکی قرار می گیرند (۳۷). و خورشید که به قرارگاه خود روان است ، این نظم خدای عزیز داناست (۳۸). و برای ماه منزلها معین کردیم تا دوباره به صورت هلال مانند چوب خوشه خرماي کهنه درآید (۳۹). نه خورشید را سزد که به ماه برسد و نه شب از روز پیشی گیرد و هر یک در فلکی سیر می کنند (۴۰). و عبرتی دیگر برای ایشان این است که ما نژادشان را در کشتی پر، حمل می کنیم (۴۱). و آن چه نظیر آن برایشان آفریده ایم که سوار می شوند (۴۲). و هر آن بخواهیم غرقشان می کنیم که در این صورت دیگر فریادرسی ندارند و نجات داده نمی شوند (۴۳). باز مگر رحمتی از ما به فریادشان برسد که تا مدتی برخوردار شوند (۴۴). و چون به ایشان گفته می شود از آنچه در پیش رو و پشت سر دارید بترسید شاید ترحم شوید (۴۵). ولی هیچ آیتی از آیات پروردگار نیاید برای آنان مگر اینکه از آن روی بگردانند (۴۶). و چون به ایشان گفته می شود از

آنچه خدا روزیتان کرده انفاق کنید آنان که کافر شده اند به آنان که ایمان آورده اند گویند آیا به کسی غذا بدهیم که اگر خدا می خواست غذایش می داد؟ شما نیستید جز در ضلالتی آشکار (۴۷).  
بیان آیات

بعد از آنکه داستان اهل قریه (انطاکیه)، و سرانجام امرشان را در شرک و تکذیب رسولان الهی بیان کرد و آنان را در برابر بی‌اعتنایی به مسأله رسالت توبیخ نموده و به نزول عذاب بر آنان تهدید کرد - همان طور که عذاب بر تکذیب کنندگان از امتهای گذشته نازل شد - و نیز خاطر نشان ساخت که همگی حاضر خواهند شد و به حسابشان رسیدگی شده جزا داده می شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۵

چند آیت از آیات خلق و تدبیر الهی را به رخشان می کشد، آیاتی که بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی دلالت دارد، و به روشنی دلالت می کند بر اینکه خدا، یگانه است و هیچ کس در ربوبیت و الوهیت با او شریک نیست، آنگاه مجدداً ایشان را در اینکه به آیات و ادله وحدانیت خدا و به معاد نظر نمی کنند و از آن روی گردانند، و حق را استهزاء نموده و به فقرا و مساکین انفاق نمی کنند توبیخ می نماید.

توضیح مفردات و مفاد آیات شریفه ای که آیات مربوط به تدبیر امر رزق مردم را بیان می کنند

وَءَايَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ

خدای سبحان در این آیه و دو آیه بعدش یکی از آیات و ادله ربوبیت خدا را، یادآور می شود، و آن آیت عبارت است از تدبیر امر ارزاق مردم، و تغذیه آنان به وسیله حبوبات و میوه ها، از قبیل خرما و انگور و غیره.

پس جمله ((و آیه لهم الارض الميته احييناها)) هر چند ظاهر در این است که آیت همان زمین است، لیکن این قسمت از آیه زمینه و مقدمه است برای جمله ((و اخرجنا منها حبا...)) و می خواهد اشاره کند به اینکه: این غذاهای نباتی (که شما در اختیار دارید) از آثار زنده کردن زمین مرده است، که خدا حیات در آن می دمد و آن را که زمینی مرده بود مبدل به حبوبات و میوه ها می کند تا شما از آن بخورید.

بنابراین به یک نظر آیت خود زمین نیست، بلکه زمین مرده است، از این جهت که مبداء ظهور این خواص است، و تدبیر ارزاق مردم به وسیله آن تمام می شود.

((و اخرجنا منها حبا)) - یعنی ما از زمین گیاهانی رویانیدیم و از آن گیاهان حبوباتی مانند گندم، جو، برنج، و سایر دانه های خوراکی در اختیارشان قرار دادیم.

و جمله ((فمنه ياء كلون تفریع و نتیجه گیری از بیرون آوردن حبوبات از زمین است، چون با خوردن حبوبات تدبیر تمام می شود، و ضمیر در کلمه ((منه)) به کلمه ((حب - دانه)) بر می گردد.

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ

راغب می گوید: کلمه جنت به معنای هر بستانی است که دارای درخت باشد، و با درختانش زمین را مستور کرده باشد و کلمه ((نخيل)) جمع نخل است که از درختان معروف است. و کلمه ((اعناب)) جمع عنب است که هم بر درخت انگور اطلاق می شود و هم بر میوه آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۶

باز راغب در معنای ((عیون)) گفته: کلمه ((عین)) به معنای عضو و جارحه است... ولی این کلمه به عنوان استعاره به عنایات مختلفی در معانی دیگر استعمال می شود، البته همه آن معانی به وجهی از وجوه در عضو و جارحه هست، - تا آنجا که می گوید - و منبع آب را هم به خاطر شباهت به چشم، به خاطر آبی که در آن هست، عین می گویند. و کلمه ((یفجرون)) (از باب تفعیل از مصدر تفجیر ساخته شده و ((تفجیر در زمین)) به معنای شکافتن زمین به منظور بیرون کردن آبهای آن است. و بقیه الفاظ آیه

روشن است .

لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ

لام در ابتدای جمله برای تعلیل است و علت آنچه را که در آیه سابق آمده بود ذکر می کند. و معنایش این است که : ما در زمین بستانها قرار دادیم ، و نیز آن را شکافتیم و چشمه ها روان ساختیم ، تا مردم از میوه آن باغها بخورند .

و در جمله ((من ثمره )) بعضی گفته اند: ((ضمیر آن به مجعول از جنات که خدا جعل کرده برمی گردد، و به همین جهت ضمیر مفرد و مذکر آورده شد، چون کلمه ((مجعول )) هم مفرد است و هم مذکر، و گرنه باید می فرمود: ((من ثمرها - از میوه آن جنات )) و یا می فرمود: ((من ثمره ما - از میوه آن نخیل و اعناب )) .

بعضی دیگر گفته اند: ((ضمیر مزبور به کلمه ((مذکور)) برمی گردد؛ چون گاهی می شود که ضمیر در جای اسم اشاره به کار می رود، همچنان که ((روبه )) یکی از شعرای معروف عرب در شعر خود این کار را کرده ، یعنی ضمیر را به جای اسم اشاره به کار برده و گفته :

((فيها خطوط من سواد و بلق کانه فی الجلد تولیع البهق ))

که ضمیر ((کانه )) را به ((سواد و بلق )) که دو کلمه اند برگردانیده و تقدیر کلام ((کان ذاک )) است .

می گویند: ابا عبیده از رؤ به پرسید: چرا گفته ای ((کانه )) با اینکه مرجع ضمیر د و تا است ، در پاسخ گفته : منظور از ضمیر اسم اشاره است و معنای ((کانه )) ، ((کان ذاک )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۷

و در مرجع ضمیر ((من ثمره )) اقوال بیهوده دیگری است ، مثل این قول که : ضمیر تنها به ((نخیل )) برمی گردد، و بدین جهت مفرد و مذکر آمده . و این قول که : ضمیر به کلمه ((ماء)) برمی گردد، که ماء از کلمه ((عیون )) استفاده می شود، و یا محذوف است که در تقدیر بر عیون اضافه شده ، و تقدیر آیه ((و فجرنا فیها من ماء العیون )) بوده و این قول که : ضمیر مذکور به ((تفجیر)) برمی گردد، البته تفجیری که از کلمه ((فجرنا)) استفاده می شود. و بنابراین دو وجه ، مراد از ((ثمر)) مطلق فایده خواهد بود. و این قول که : ضمیر به خدای تعالی بر می گردد، و اضافه ثمر به خدای تعالی از این بابت است که خدا خالق و مالک آن است .

توضیح جمله : و ما عملته ایدیهم در آیه : لیا کلا من ثمره و ما عملته ایدیهم ...

((و ما عملته ایدیهم )) - منظور از ((عمل )) همان فعل است ، و فرق بین ((عمل )) و ((فعل )) - به طوری که راغب گفته - این است که : ((عمل )) بیشتر اوقات در فعلی استعمال می شود که با قصد و اراده انجام شود، و به همین جهت کارهای حیوانات و جمادات را به ندرت عمل می گویند، و باز به همین جهت عمل را به دو وصف ((صلاح )) و ((فساد)) توصیف می کنند و می گویند فلان عمل صالح است و آن دیگری فاسد و صالح ، ولی مطلق فعل را به این دو صفت توصیف نمی کنند.

و کلمه ((ما)) در جمله ((و ما عملته )) نافیه است و معنایش این است که : تا از میوه آن بخورند، میوه ای که دست خود آنان درستش نکرده تا در تدبیر ارزاق شریک ما باشند، بلکه ایجاد میوه و تتمیم تدبیر ارزاق به وسیله آن از چیرهایی است که مخصوص ماست ، بدون اینکه از آنها کمکی گرفته باشم ، پس با این حال چه می شود ایشان را که شکرگزاری نمی کنند.

مؤید اینکه : کلمه ((ما)) نافیه است ، آیه اواخر سوره است که در مقام منت گذاری بر مردم به خلقت چارپایان ، به منظور تدبیر امر ارزاق آنان و حیاتشان می فرماید: ((اولم یروا انا خلقنا لهم مما عملت ایدینا انعاما... و منها یاء کلون و لهم فیها منافع و مشارب افلا یشکرون )) چون در این آیه نیز می فرماید: خلقت چارپایان که وسیله اکل و شرب شماست ، عمل دست من است ، یعنی عمل دست شما نیست ، در نتیجه کلمه ((ما)) در آیه مورد بحث نافیه است .

ولی بعضی از مفسرین احتمال داده اند که کلمه ((ما)) موصوله ، و عطف بر ثمره باشد. و معنایش چنین باشد که : ما باغهایی از نخیل و اعناب قرار دادیم تا مردم از میوه اش و از آنچه به دست خود از میوه اش درست می کنند مانند سرکه و شیر ، و چیرهای

دیگری که از خرما و انگور می‌گیرند بخورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۸

این وجه هر چند به نظر بعضی‌ها از وجه سابق بهتر آمده، و لیکن به نظر ما وجه خوبی نیست، برای اینکه مقام، مقام بیان آیاتی است که بر ربوبیت خدای تعالی دلالت می‌کند، و در این مقام مناسب آن است که اموری از تدابیر خاص به خدا ذکر شود، و مناسبت ندارد که سخن از سرکه گرفتن و شیره درست کردن که از تدابیر انسانها است به میان آید، چون ذکر آن هیچ دخالتی در تتمیم حجت ندارد.

ممکن است کسی در جواب ما بگوید: منظور از ذکر تدابیر انسانها، از این جهت است که باز بالاخره منتهی به تدبیر خدا می‌شود، چون خدای تعالی بشر را هدایت کرد به اینکه از خرما و انگور شیره و سرکه بگیرند، و این خود از تدبیر عام الهی است. در پاسخ می‌گوییم اگر منظور این بود جا داشت بفرماید: ((لیاکلوا من ثمره و مما هدیناهم الی عمله: تا از میوه آن نخیل و اعناب، و نیز از آنچه ما هدایتشان کردیم که از آن دو میوه درست کنند بخورند)) تا شنونده توهم نکند که انسانها هم در تدبیر سهمی دارند. بعضی دیگر احتمال داده اند که کلمه ((ما)) نکره موصوفه باشد، و عطف باشد بر ((ثمره)) و معنا چنین باشد: تا از میوه آن و از چیزی که دست خودشان درستش کرده بخورند. لیکن این وجه هم به عین آن دلیلی که در وجه قبلش گفتیم، درست نیست. ((افلا یشکرون)) - این جمله ناسپاسی مردم را تقیح نموده، آنان را در این کار سرزنش می‌کند. و سپاسگزاری مردم از خدا در برابر این تدبیر به این است که: نعمتهای جمیل خدا را عملا و نیز به زبان اظهار بدارند، و خلاصه اظهار کنند که بندگان او، و مدبر به تدبیر اویند، و این خود عبادت است، پس شکر خدا عبارت است از اینکه: به ربوبیت او، و اینکه تنها او معبود و اله است اعتراف کنند.

بیان مفاد آیه: سبحان الذی خلق الأزواج کلها مما تُنبِتُ الارض ...

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضَ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

این آیه تنزیه خدای تعالی را انشاء می‌کند، چون قبلا متذکر شد که شکر او را در برابر خلقت انواع نباتات و رزقها از حیوانات و میوه‌ها برای آنان نکردند، با اینکه این کار را از راه تزویج بعضی نباتات با بعضی دیگر کرده، همچنان که در جای دیگر نیز فرموده: ((و انبتنا فیها من کل زوج بهیج)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۲۹

در ضمن این آیه اشاره می‌کند به اینکه: مسأله تزویج دو چیز با هم و پدید آوردن چیز سوم، اختصاص به انسان و حیوان و نبات ندارد، بلکه تمامی موجودات را از این راه پدید می‌آورد، و عالم مشهود را از راه استیلاد تنظیم می‌فرماید، و به طور کلی عالم را از دو موجود فاعل و منفعل درست کرده که این دو به منزله نر و ماده حیوان و انسان و نباتند، هر فاعلی با منفعل خود برخورد می‌کند و از برخورد آن دو، موجودی سوم پدید می‌آید، آنگاه خدا را تنزیه کرده، می‌فرماید: ((سبحان الذی خلق الأزواج کلها مما تنبت الارض: منزله است خدایی که همه جفت‌ها را آفریده)). پس جمله مذکور به دلالت سیاق، انشای تنزیه و تسیح خداست، نه اینکه بخواهد از منزله بودن او خبر دهد.

و جمله ((مما تنبت الارض)) با جمله بعدیش، بیان برای ازواج است. آنچه که زمین می‌رویاند، عبارت است از نباتات، و ممکن هم هست بگوییم شامل حیوانات (که یک نوع از آن آدمی است) نیز می‌شود، چون اینها هم از مواد زمینی درست می‌شوند، خدای تعالی هم درباره انسان که گفتیم نوعی از حیوانات است فرموده: ((و الله انبتکم من الارض نباتا)) (باز مؤید این احتمال ظاهر سیاق است که شامل تمامی افراد مبین می‌شود، چون می‌بینیم که حیوان را در عداد ازواج نام نبرده، با اینکه زوج بودن حیوانات در نظر همه از زوج بودن نبات روشن تر بود. پس معلوم می‌شود منظور از ((مما تنبت الارض: هر چه را که زمین از خود می‌رویاند)) همه گیاهان و حیوانات و انسانهاست.

((و من انفسهم)) - یعنی از خود مردم ((و مما لا یعلمون)) یعنی از آنچه مردم نمی‌دانند و آن عبارت است از مخلوقاتی که هنوز

انسان از وجود آنها خبردار نشده، و یا از کیفیت پیدایش آنها، و یا از کیفیت زیاد شدن آنها اطلاع پیدا نکرده.

و چه بسا بعضی در تفسیر این آیه گفته اند که: ((مراد از ((ازواج)) انواع و اصناف است، نه نر و ماده بودن موجودات، و معنای آیه این است که: منزه است آن خدایی که همه انواع موجودات را او آفریده ((ولی آیات دیگری که متعرض خلقت ازواج است، با این گفتار سازگار نیست، مانند آیه ((و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون)) علاوه بر این اصولاً مقارنه دو چیز با هم، و نوعی تالف و ترکیب، از لوازم مفهوم زوجیت است، و بنا بر معانی که کرده اند، نه مقارنتی در کار است، و نه تالف و ترکیبی.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۰

راغب می گوید: ((به هر یک از دو قرین یعنی هم نر و هم ماده، در حیوانات زوج می گویند، و در غیر حیوانات هم به قرین، زوج گفته می شود، مثلاً می گویند یک جفت چکمه، یک جفت دم پای (یک جفت قالی) و امثال آن، و نیز به هر چیزی که با مماثل و یا با ضد خودش جمع شده باشد، زوج می گویند، سپس می گوید: خدای تعالی که فرموده: ((خلقنا زوجین)) این معنا را بیان کرده که تمامی آنچه در عالم است زوج است، چون یا ضدی دارد که گفتیم ضد هر چیزی را هم زوج می گویند، و یا مثلی دارد که آن نیز زوج است، و یا با چیزی ترکیب یافته که ترکیب هم خود نوعی زوجیت است، بلکه اصلاً در عالم چیزی نیست که به هیچ وجه ترکیب در آن نباشد.))

و بنا به گفته او زوجیت زوج عبارت است از اینکه در وجود یافتن محتاج به تالف و ترکب باشد، به همین جهت به هر یک از دو قرین البته از آن جهت که قرین است زوج می گویند، مثلاً به یک یک دو عدد قالی که قرین همنند زوج می گویند، چون احتیاج به آن لنگه دیگرش دارد، و نیز به هر دو قرین زوج می گویند، به خاطر اینکه در جفت بودن هر دو محتاج همنند. پس زوج بودن اشیاء عبارت شد از مقارنه بعضی با بعضی دیگر برای نتیجه دادن یک شیء سوم، و یا برای اینکه از ترکیب دو چیز درست شده.

وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ

این آیه شریفه آیتی دیگر از آیت های داله بر ربوبیت خدا را ذکر می کند، آیت هایی که دلالت دارد بر وجود تدبیری عام آسمانی، برای پدید آمدن عالم انسانی، و این آیت را در خلال چهار آیه بیان فرموده است.

مراد از بیرون کشیدن روز از شب و آیه لهم اللیل نسلخ منه النهار

و در این معنا هیچ شکی نیست که: آیه شریفه می خواهد به پدید آمدن ناگهانی شب به دنبال روز اشاره کند، و کلمه ((نسلخ)) از مصدر ((سلخ)) است که به معنای بیرون کشیدن است، به همین جهت با کلمه ((من)) (متعدی شده، چون، اگر به معنای کندن بود، همچنان که در عبارت ((سلخت الاهاب عن الشاء: پوست را از گوسفند کندم)) به این معنا است (و به همین جهت کسی را که شغلش این کار است سلاخ می گویند)، می بایستی در آیه مورد بحث هم با کلمه ((عن)) (متعدی شده باشد، پس از اینکه با کلمه ((من)) (متعدی شده می فهمیم که سلخ در این آیه به معنای بیرون کشیدن است، نه کندن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷

صفحه ۱۳۱

مؤید این معنا این است که: خدای تعالی در چند جا از کلام عزیزش از وارد شدن هر یک از روز و شب در دنبال دیگری، تعبیر به ((ایلاج: داخل کردن)) کرده، از آن جمله فرموده: ((یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل)) (و وقتی وارد شدن روز بعد از شب، ایلاج و ادخال روز در شب باشد، قهراً آمدن شب به دنبال روز به طور ناگهانی نیز، اخراج روز از شب خواهد بود، البته هم آن ادخال اعتباری است، و هم این اخراج.

و گویا ظلمت شب بر مردم احاطه کرده، و آنان را در بر گرفته ناگهان روز این روپوش را پاره می کند و داخل ظلمت شده، نورش به تدریج همه مردم را فرا می گیرد، و در هنگام غروب به ناگاه بار دیگر شب چون روپوشی روی مردم می افتد، و ظلمتش همه آن جاهایی را که نور روز گرفته بود، می گیرد، پس در حقیقت در این تعبیر نوعی استعاره به کنایه به کار رفته است.



و شاید همین وجهی که ما برای آیه ذکر کردیم کافی باشد، و احتیاجی به نقل بحث‌های طولانی که دیگران در معنای ((سلخ نهار از لیل)) و سپس ناگهان رسیدن شب، ایراد کرده اند نباشد. معنای آیه: والشمس تجری لمستقر لها

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

((جریان شمس)) همان حرکت آن است، و لام در جمله ((لمستقر لها)) به معنای ((الی)) به سوی ((و یا برای)) (غایت: تا)) می باشد. و کلمه مستقر مصدر میمی و یا اسم زمان و یا اسم مکان است.

و معنای آیه این است که: خورشید به طرف قرار گرفتن خود حرکت می کند و یا تا آنجا که قرار گیرد حرکت می کند، یعنی تا سرآمدن اجلش، و یا تا زمان استقرار، و یا محل استقرارش حرکت می کند.

حال بینیم معنای جریان و حرکت خورشید چیست؟ از نظر حس اگر حساب کنیم، حس آدمی برای آفتاب اثبات حرکت می کند، حرکتی دورانی پیرامون زمین، و اما از نظر بحث‌های علمی قضیه درست به عکس است. یعنی خورشید دور زمین نمی چرخد، بلکه زمین به دور خورشید می گردد. و نیز اثبات می کند که: خورشید با سیاراتی که پیرامون آنند به سوی ستاره ((نسر ثابت)) حرکتی انتقالی دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۲

به هر حال حاصل معنای آیه شریفه این است که: آفتاب پیوسته در جریان است، مادامی که نظام دنیوی بر حال خود باقی است، تا روزی که قرار گیرد و از حرکت بیفتد، و در نتیجه دنیا خراب گشته، این نظام باطل گردد.

البته آیه شریفه - به طوری که گفته شده - طوری دیگر نیز قرائت شده و آن قرائتی است منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) و بعضی دیگر غیر از اهل بیت و در این قرائت به جای لام در ((لمستقر)) لای نافیه آمده و خوانده اند: ((الشمس تجری لا مستقر لها:

خورشید حرکت می کند، و هیچگاه ساکن نمی شود))، ولی معنای اولی هم سرانجام به این معنا برگشت می کند

و اما اینکه: بعضی ((جریان خورشید را بر حرکت وضعی خورشید به دور مرکز خود حمل کرده اند)) درست نیست، چون خلاف ظاهر ((جریان)) است، زیرا جریان دلالت بر انتقال از مکانی به مکانی دیگر دارد.

((ذلک تقدیر العزیز العلیم)) - یعنی جریان مزبور خورشید تقدیر و تدبیری است از خدایی که عزیز است، یعنی هیچ غلبه گری بر اراده او غلبه نمی کند، و علیم است، یعنی به هیچ یک از جهات صلاح در کارهایش جاهل نیست.

مقصود از اینکه فرمود: والقمر قدرناه حتی عاد کالعرجون القدیم

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

کلمه ((منازل)) جمع ((منزل)) است که اسم مکان از نزول، و به معنای محل پیاده شدن و منزل کردن است، و ظاهراً مراد از ((منازل)) نقاط بیست و هشت گانه ای است که ماه تقریباً در مدت بیست و هشت شبانه روز طی می کند.

و کلمه ((عرجون)) (به معنای ساقه شاخه خرماست، البته از نقطه ای که از درخت بیرون می آید، تا نقطه ای که برگها از آن منشعب می شود. این قسمت از شاخه را ((عرجون)) می گویند، که (به خاطر سنگینی برگها معمولاً) خمیده می شود، و معلوم

است که اگر چند ساله شود خمیدگی اش بیشتر می گردد، و این قسمت چوبی زرد رنگ، و چون هلال قوسی است و لذا در این آیه هلال را به این چوب که چند ساله شده باشد تشبیه کرده. و ((قدیم)) (به معنی عتیق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۱۳۳

نظریه مفسرین در معنای آیه مختلف است، چون در ترکیب آن اختلاف دارند، و از همه وجوه نزدیک تر به فهم این وجه است که گفته اند: تقدیر آیه چنین است: ((و القمر قدرناه ذا منازل: ماه را مقدر کردیم که دارای منزلهایی باشد))، و یا ((و القمر قدرنا له

منازل حتی عاد هلالا یشبه العرجون العتیق المصفر لونه: ما برای ماه منزلهایی مقدر کردیم تا دوباره بر گردد هلال شود، هلالی که شبیه به ساقه شاخه خرما سال خورده قوسی و زرد رنگ است.))

و این آیه شریفه به اختلاف منظره های ماه برای اهل زمین اشاره می کند، چون در طول سی روز به شکل و قیافه های مختلفی دیده می شود، و علتش این است که: نور ماه از خودش نیست، بلکه از خورشید است، و به همین جهت (مانند هر کره ای دیگر همیشه) تقریباً نصف آن روشن است، و قریب به نصف دیگرش که روبروی خورشید نیست تاریک است، و این دگرگونی همچنان هست تا دوباره به وضع اولش برگردد اگر ماه را در صورت هلالی اش فرض کنیم، روز بروز قسمت بیشتری از سطح آن که در برابر آفتاب است به طرف زمین قرار می گیرد، تا برسد به جایی که تقریباً تمامی یک طرف ماه که مقابل خورشید قرار گرفته، به طرف زمین هم قرار گیرد (ماه شب چهارده) از آن شب به بعد دوباره رو به نقصان نهاده تا برسد به حالت اولش که هلال بود. و به خاطر همین اختلاف که در صورت ماه پیدا می شود، آثاری در دریا و خشکی و در زندگی انسانها پدید می آید، که در علوم مربوط به خودش بیان شده است.

پس آیه شریفه از آیت قمر، تنها احوالی را که نسبت به مردم زمین به خود می گیرد بیان کرده، نه احوال خود قمر را و نه احوال آن را نسبت به خورشید.

و از این جا است که می توان گفت: بعید نیست مراد از ((تجری)) در جمله ((و الشمس تجری لمستقر لها)) اشاره باشد به احوالی که خورشید نسبت به ما دارد، و حس ما از ظاهر این کره احساس می کند، و آن عبارت است: از حرکت روزانه و فصلی و سالیانه اش.

همچنین بعید نیست که: مراد از جمله ((لمستقر لها)) اشاره باشد به حالی که خورشید فی نفسه دارد، و آن عبارت است از اینکه: نسبت به سیاراتی که پیرامونش در حرکتند، ساکت و ثابت است، پس گویا فرموده: یکی از آیت های خدا برای مردم این است که خورشید در عین اینکه ساکن و بی حرکت است، برای اهل زمین جریان دارد، و خدای عزیز علیم به وسیله آن سکون و این حرکت پیدایش عالم زمینی و زنده ماندن اهلس را تدبیر فرموده، (و خدا داناتر است).

لا الشمس یبغی لها أن تُدرک القمرَ ولا اللیل سابق النهارِ وَ کُلُّ فِی فَلَکِکَ یَسْبَحُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۴

شمس و قمر تابع تدبیر خدا و ملازم مسیر خود هستند و خورشید به ماه نمی رسد و شب از روز جلو نمی افتد کلمه ((یبغی): سزاوار است ((دلالته بر ترجیح داشتن و بهتر بودن دارد، و معنای اینکه فرموده: ترجیح ندارد خورشید به ماه برسد این است که چنین چیزی از خورشید سرزده، و منظور از این تعبیر این است که بفهماند تدبیر الهی چیزی نیست که روزی جاری شود و روزی از روزها متوقف گردد، بلکه تدبیری است دائمی و خلل ناپذیر، مدت معینی ندارد تا بعد از تمام شدن آن مدت به وسیله تدبیری نقیض آن نقض گردد.

پس معنای آیه این است که: شمس و قمر همواره ملازم آن مسیری هستند که برایشان ترسیم شده، نه خورشید به ماه می رسد تا به این وسیله تدبیری که خدا به وسیله آن دو جاری ساخته مختل گردد، و نه شب از روز جلو می افتد، بلکه این دو مخلوق خدا در تدبیر پشت سر هم قرار دارند، و ممکن نیست از یکدیگر جلو بیفتند، و در نتیجه دو تا شب به هم متصل شوند یا دو تا روز به هم بچسبند.

در این آیه شریفه تنها فرمود: خورشید به ماه نمی رسد، و شب از روز جلو نمی زند، و دیگر نفرمود: ماه هم به خورشید نمی رسد، و روز هم از شب جلو نمی زند، و این بدان جهت است که مقام آیه مقام بیان محفوظ بودن نظم و تدبیر الهی از خطر اختلاف و فساد بود، و برای افاده این معنا خاطر نشان ساختن یک طرف قضیه کافی بود، و چون خورشید بزرگتر و قوی تر از ماه، و ماه کوچکتر و ضعیف تر از خورشید است، لذا نرسیدن خورشید به ماه را ذکر کرد و از ذکر آن، حال عکسش هم روشن می شود، و شونده خودش می فهمد وقتی خورشید با آن بزرگی و قوتش نتواند به ماه برسد، ماه به طریق اولی نمی تواند به خورشید برسد. و همچنین است شب، چون شب عبارت است از نبود روزی که این شب، شب آن روز است، و وقتی شب که یک امر عدمی

است، و طبعاً متاخر از روز است، نتواند از روز پیشی گیرد، عکسش هم معلوم است، یعنی شنونده خودش می‌فهمد که روز هم از شب یعنی از عدم خودش پیشی نمی‌گیرد.

((و کل فی فلک یسبحون)) - یعنی هر یک از خورشید و ماه و نجوم و کواکب دیگر در مسیر خاص به خود حرکت می‌کند و در فضا شناور است، همان طور که ماهی در آب شنا می‌کند، پس کلمه ((فلک)) عبارت است از همان مدار فضایی که هر یک از اجرام آسمانی در یکی از آن مدارها سیر می‌کنند، و چون چنین است بعید نیست که مراد از کلمه ((کل)) هر یک از خورشید و ماه و شب و روز باشد، هر چند که در کلام خدای تعالی شاهی بر این معنا نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۵ و اگر در جمله ((یسبحون)) ضمیر جمعی آورده که خاص عقلا است، برای این است که: اشاره کند به اینکه هر یک از اجرام فلکی در برابر مشیت خدا رام است و امر او را اطاعت می‌کند، عیناً مانند عقلا، همچنان که این تعبیر در جای دیگر نیز آمده و فرموده: ((ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اتتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین)).

مفسرین در جملات آیه مورد بحث آرای دیگری دارند، آرای مضطرب که ما از نقل آنها خودداری کردیم، اگر کسی بخواهد می‌تواند به تفاسیر مفصل مراجعه کند.

وَءَايَةُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ

راغب می‌گوید: ((کلمه)) ذریه ((در اصل به معنای فرزندان خردسال است، ولی در استعمالهای متعارف در خردسالان و بزرگ سالان هر دو استعمال می‌شود، هم در یک نفر به کار می‌رود، و هم در چند نفر، ولی اصلش به معنای چند نفر است. و کلمه ((فلک)) به معنای کشتی است. و کلمه ((مشحون)) به معنای مملو است.

این آیه شریفه آیت دیگری از آیت‌های ربوبیت خدای تعالی را بیان می‌کند، و آن عبارت است از جریان تدابیر او در دریاها که ذریه بشر را در کشتی حمل می‌کند و کشتی از آنان و از اثاث و کالای آنان پر می‌شود، و از یک طرف دریا به طرف دیگر دریا عبور می‌کنند و دریا را وسیله و راه تجارت و سایر اغراض خود قرار می‌دهند.

آری کسی ایشان را در دریا حمل نمی‌کند، و از خطر غرق حفظ نمی‌کند، مگر خدای تعالی، چون تمامی آثار و خواصی که بشر در سوار شدن به کشتی از آنها استفاده می‌کند، همه اموری است که خدا مسخرش کرده، و همه به خلقت خدا منتهی می‌گردد، علاوه بر این، این اسباب اگر به خدا منتهی نشود، هیچ اثر و خاصیتی نخواهد داشت.

و اگر حمل بر کشتی را به ذریه بشر نسبت داد، نه به خود بشر، و خلاصه اگر فرمود: ((حملنا ذریتهم)) و نفرمود: ((حملناهم)) به این منظور است که ب ه این وسیله غرق محبت و مهر و شفقت شنونده را تحریک کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۶ ((و خلقنا لهم من مثله ما یرکبون))

مراد از این جمله - به طوری که دیگران تفسیر کرده اند - چارپایان است، چون در جای دیگر، کشتی و چارپایان را با هم آورده و فرموده: ((و جعل لکم من الفلک و الانعام ما یرکبون)) و نیز فرموده: ((و علیها علی الفلک تحملون)) بعضی کشتی را در آیه قبل حمل بر کشتی نوح، و آیه مورد بحث را حمل بر کشتی‌ها و زورق‌ها و بلم‌های دیگر کرده اند که بشر بعد از کشتی نوح برای خود درست کرده. و این تفسیر تفسیری است بد و بی‌معنا.

و نظیر آن، تفسیر آن کسی است که جمله مورد بحث را به شتر تنها معنا کرده. و چه بسا مفسرینی که جمله مورد بحث را که می‌فرماید: ((و برای شما از مثل کشتی چیره‌های دیگری خلق کردیم که بر آن سوار می‌شوید)) حمل بر طیاره و سفینه‌های فضایی عصر حاضر کرده اند. و لیکن تعمیم دادن آیه بهتر است.

وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ

کلمه صریخ به معنای آن کسی است که ناله آدمی را بشنود و استغاثه او را جواب گوید و به فریاد او برسد. و کلمه انقاذ به معنای

نجات دادن از غرق است .

و این آیه شریفه با آیه قبلش که می فرمود: ((انا حملنا ذریتهم فی الفلک المشحون )) متصل است و می خواهد بفرماید: اختیار، با ماست ، اگر خواستیم غرقشان می کنیم ، و در این صورت احدی نیست که استغاثه آنان را جواب بدهد، و هیچ نجات دهنده ای نیست که ایشان را از غرق شدن برهاند.

إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ

این استثناء، استثنای مفرغ است ، و تقدیر کلام : ((لا ینجون بسبب من الاسباب و بامر من الامور الا لرحمة منا تنالهم و لتمتع الی حین الاجل المسمی قدرناه لهم : به هیچ سببی از اسباب ، و هیچ امری از امور، نجات پیدا نمی کنند، مگر به خاطر رحمتی از ما که شاملشان گردد، و به خاطر اینکه تا مدتی معین که برایشان تقدیر کرده ایم زنده بمانند)) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۷

معنای جمله اتقوا ما بین ایدیکم و ما خلفکم و جواب کفار به دعوت به تقوی پروا از خالق  
وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

بعد از آنکه آیت هایی که دلالت بر ربوبیت خدا می کرد برشمرد، اینک در این آیه شریفه مشرکین را مذمت می کند به اینکه حق این آیت ها را رعایت ننموده ، و بدانها اقبالی نکرده و آثار آنها را بر آنها مترتب نساختند. وقتی به ایشان گفته می شود که : این آیت های روشن ناطقند بر اینکه پروردگار شما ((الله)) است ، پس هم از معصیت او در حال حاضر بپرهیزید، و هم از گناهایی که قبلا کرده بودید و یا پس از عذاب شرک و گناهایی که بدان مبتلایید، و آنچه قبلا مرتکب شده بودید بپرهیزید و یا پس از شرک و گناهایی که فعلا در زندگی دنیا دارید، و از عذابی که در آخرت هست بپرهیزید، از این سخن اعراض نموده و این دعوت را اجابت نمی کنند. و این اعراضشان بر حسب عادت است که همیشه درباره همه آیات دارند، آیاتی که به وسیله آن تذکر ر داده می شوند.

با این بیان دو نکته روشن می شود: اول اینکه : مراد از ((ما بین ایدیکم و ما خلفکم )) شرک و گناهایی است که در حال حاضر و در قبل از این بدان مبتلا بودند، و یا مراد عذابی است که بدین سبب مستوجب آن شدند، و برگشت هر دو به یکی است ، و یا مراد شرک و گناهان در دنیا و عذاب در آخرت است . و این وجه از وجوه دیگر وجهی تر است .

دوم اینکه : اگر جواب اذا حذف شده ، برای این است که : دلالت کند بر اینکه حال کفار در جرات و جسارت به خدای تعالی ، و بی اعتنایی به حق به حدی رسیده که دیگر نمی توان جوابی که در مقابل این دعوت می دهند به زبان آورد. پس چه بهتر اینکه اصلا گفته نشود، هر چند که با جمله ((و ما تاتیه من آیه من آیات ربهم الا کانوا عنها معرضین ))، فهمانده که آن جواب چه بوده .

وَ مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ

مراد از ((آوردن آیات )) نشان دادن آن ، به مشاهده و یا به تلاوت و تذکر است ، و نیز مراد اعم از آیات آفاقی و انفسی و آیت به معنای معجزه (مانند قرآن) است ، کفار در برابر همه اینها روگردانی می کنند.

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ...

آیه قبلی که می فرماید: ((و اذا قيل لهم اتقوا ما بین ایدیکم و ما خلفکم )) متعرض جواب ایشان در مقابل دعوت به عبادت بود که یکی از دو رکن دین حق است ، و این آیه متعرض جواب ایشان در مقابل دعوت به سوی شفقت بر خلق خداست که رکن دوم دین حق است ، و معلوم است که : وقتی جوابشان از دعوت به رکن اول ، رد آن دعوت بود، جوابشان از این دعوت دیگری هم رد خواهد بود نه قبول . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۸

عکس العمل کفار در برابر دعوت به انفاق شفقت و خدمت به خلق

پس جمله ((و اذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله (( متضمن دعوتشان به انفاق بر فقرا و مساکین است . و اگر از اموال آنان تعبیر کرد به ((آنچه خدا روزیشان کرده )) برای این است که اشاره کند به اینکه مالک حقیقی اموال آنان خداست که با آن اموال روزیشان داده و ایشان را مسلط بر آن اموال کرده است و همین خداست که فقرا و مساکین را بیافریده و ایشان را محتاج آنان کرده تا از زیادی موونه خود حوائج ایشان را برآورند و به ایشان انفاق کنند و احسان و خوشرفتاری نمایند، چون خدا احسان و خوشرفتاری را دوست می دارد.

((قال الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا انْطَعِمُوا مِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ اطعمه )) - این جمله جوابی است که کفار از دعوت به انفاق داده اند، و اگر از گوینده این سخن به اسم ظاهر ((الَّذِينَ كَفَرُوا)) تعبیر کرده ، با اینکه مقتضای مقام این بود که از آنان با ضمیر تعبیر کند، و بفرماید: ((قالوا : گفتند)) برای این است که به آن علتی که وادارشان کرده این حرف را بزنند اشاره کرده باشد و بفرماید کفرشان نسبت به حق ، و اعراضشان از آن ، به خاطر پیروی شهوات ، علت شد که به مثل این عذرها که اساسش روگردانی از دعوت فطرت است ، عذرخواهی کنند، چون فطرت هر انسانی حکم می کند که باید نسبت به خلق خدا شفقت ورزید، و آنچه که در اجتماع فاسد گشته اصلاح کرد.

و به عین همین جهت است که از مؤمنین نیز به ((الَّذِينَ آمَنُوا)) تعبیر کرده که اسم ظاهر است با اینکه مقتضای مقام این بود که بفرماید: ((قالوا لهم انطعم )) تا بفهماند آن علتی که مومنان را وادار کرد به اینکه به کفار بگویند: ((از آنچه خدا روزیتان کرده انفاق کنید)) همانا ایمان ایشان به خدا بود.

و در اینکه کفار گفتند: ((آیا طعام دهیم به کسی که اگر خدا می خواست خودش به او طعام می داد)) اشاره است به اینکه : اگر مؤمنین گفتند: ((از آنچه خدا روزیتان کرده انفاق کنید))، از این باب گفتند که انفاق به فقرا از اموری است که خدا خواسته و اراده کرده ، و خلاصه از احکام دین خداست ، لذا کفار آن را رد کرده و گفتند که : اگر خدا اراده کرده بود خودش طعامشان می داد، پس اینکه می بینیم نداده معلوم می شود اراده نکرده ، چون اراده خدا از مرادش تخلف نمی کند.

و این جواب مغالطه ای است که : در آن ، بین اراده تشریحی خدا و اراده تکوینی اش خلط کرده اند؛ چون اساس اراده تشریحی خدا امتحان و هدایت بندگان است به سوی آنچه که هم در دنیا و هم در آخرت صلاح حالشان در آن است ، و معلوم است که چنین اراده ای ممکن است با عصیان کردن از مرادش تخلف کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۳۹

ولی اراده تکوینی از مرادش تخلف نمی کند، و معلوم است که مشیت و اراده خدا که به اطعام فقرا و انفاق بر آنان تعلق گرفته ، مشیت و اراده تشریحی است نه تکوینی . پس تخلف این اراده در مورد فقرا تنها کشف می کند از اینکه کفار توانگر، از آنچه که بدان ماء مور شدند ترمرد و عصیان ورزیدند، و هیچ دلالتی ندارد بر اینکه اراده خدا به این عمل آنان تعلق نگرفته ، و مؤمنین در این مدعا دروغ گفته اند.

و این مغالطه ای است که به طور کلی همه سنت های وثیت و بت پرستی را بر آن پایه بنا نهاده اند، همچنان که خدای سبحان از ایشان حکایت کرده و فرموده : ((و قال الَّذِينَ اشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبْدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ)) و نیز فرموده : ((و قالوا لو شاء الرَّحْمَنُ مَا عَبْدْنَا هُمْ)).

((ان انتم الا في ضلال مبين)) - این جمله تتمه سخن کفار است ، و خطابشان در آن به مؤمنین است که می گویند: شما مؤمنین که ادعا می کنید خدا به ما دستور داده انفاق کنیم ، و انجام این دستور را از ما خواسته ، در گمراهی روشنی هستید.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه : والشمس تجری لمستقرلها...

در مجمع البیان از علی بن الحسین زین العابدین ، و از ابی جعفر امام باقر، و از جعفر بن محمد امام صادق (علیه السلام) روایت شده که خوانده اند: ((لا مستقرلها)) - به فتحه راء - .

و در الدر المنثور آمده که سعید بن منصور، احمد، بخاری، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسائی، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه، و بیهقی، از ابوذر (رحمة الله) روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم معنای جمله ((والشمس تجری لمستقرلها)) چیست؟ فرمود: مستقر آن در زیر عرش است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۰ مؤلف: این معنا از ابوذر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم به طرق خاصه، و هم به طرق عامه، به طور مختصر و هم به طور مفصل روایت شده، و در بعضی از آنها آمده، که: آفتاب بعد از غروب به آسمانها یکی پس از دیگری بالا می رود، تا آنجا که به نزدیکی عرش برسد، در آنجا به سجده می افتد، و از خدا اجازه می خواهد که باز طلوع کند، همچنان در سجده هست تا دوباره نوری به خود بگیرد و اجازه داده شود تا طلوع کند. و این روایات بر فرض که از نظر سند درست باشد و واقعا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین چیزی فرموده باشد، باید تاویل شود.

و در روضه کافی به سند خود از سلام بن مستنیر، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای عز و جل خورشید را قبل از ماه، و نور را قبل از ظلمت خلق کرد.

و در مجمع البیان آمده که عیاشی در تفسیر خود با ذکر سند از اشعث بن حاتم روایت کرده که گفت: در خراسان بودم که حضرت رضا و فضل بن سهل و مامون در مرو در ایوان نزد یکدیگر جمع بودند و چون سفره طعام آوردند، حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: مردی از بنی اسرائیل در مدینه از من سوالی کرد و آن این بود که آیا روز، اول خلق شده یا شب؟ آیا نزد شما در این باب مطلبی هست؟ مامون و فضل به گفتگو پرداختند، و سرانجام پاسخی نیافتند.

آنگاه فضل به حضرت رضا (علیه السلام) عرضه داشت: ((اصلحك الله)) (خودت جواب را بفرما، امام (علیه السلام) فرمود: بله از قرآن بگویم، و یا از نظر ریاضیات؟ فضل عرضه داشت: از نظر ریاضیات جواب بدهید، فرمود: ای فضل تو می دانی که طالع دنیا سرطان است البته در حالی که کواکب در محل شرف خود قرار داشته باشند، یعنی زحل در میزان، مشتری در سرطان، مریخ در جدی، خورشید در حمل، زهره در حوت، عطارد در سنبله، و قمر در ثور قرار داشته باشد، در نتیجه خورشید در دهم در وسط آسمان قرار می گیرد، و روز قبل از شب می شود.

و اما از نظر قرآن آیه شریفه که می فرماید ((ولا اللیل سابق النهار)) (روز قبل از شب است و بر او سبقت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۱)

و رد سخنی از آلوسی درباره روایتی از امام رضا (ع) راجع به تقدم روز بر شب

مؤلف: آلوسی در تفسیر روح المعانی این حدیث را نقل کرده، و آنگاه گفته است: ((در استدلال به آیه اشکالی روشن است، و اما پاسخ علی بن موسی از نظر حساب تا اندازه ای درست است، و نظر منجم ها نیز این است که ابتدای دوره فلک از نصف النهار شروع شده، و این با گفته علی بن موسی (علیه السلام) مطابق است و آنچه در مظنه ما قوی است این است که: این خبر از اصلش درست نیست، و حضرت رضا (علیه السلام) اجل از آن است که آنطور که خبر مزبور مدعی آن بود به آیه شریفه استدلال کند.)) ولی آقای آلوسی نتوانسته حقیقت معنای شب و روز را بفهمد، و گر نه به روایت اشکال نمی کرد.

توضیح اینکه: شب و روز دو مفهوم متقابلند، و تقابل آن دو، تقابل عدم و ملکه است، نظیر تقابلی که بین دو مفهوم کوری و چشم هست، چون همانطور که کوری به معنای مطلق نبود چشم نیست، و به همین جهت به دیوار که چشم ندارد نمی گوئیم کور، بلکه



کوری عبارت از نبود چشم در چیزی است که می بایست چشم می داشت ، مانند انسان .

بی نوری شب نیز همینطور است ، یعنی کلمه ((شب)) (به معنای مطلق عدم نور نیست ، بلکه به معنای زمانی است که در آن زمان ناحیه ای از نواحی زمین از خورشید نور نمی گیرد. و پر واضح است که چنین عدمی (عدم ملکه) وقتی تحقق می یابد، که ضد آن یعنی ملکه قبلا وجود داشته باشد، تا نسبت به آن تعیین پیدا کند، چون اگر در عالم چیزی به نام چشم نمی بود، کوری هم تحقق نمی یافت ، و نیز اگر در عالم چیزی به نام روز نمی بود، شب هم معنا نمی داشت .

پس در معنای مطلق شب بدان جهت که به خاطر آن شب شده است ، مسبوق بودن به روز خوابیده . هر جا کلمه ((شب)) بدون قید گفته شود، هر شنونده می فهمد که قبل از آن روزی بوده است . و جمله ((لا اللیل سابق النهار)) هر چند که ناظر به ترتیبی است که در میان روز و شب فرض می شود، و اینکه روزی و شبی هست ، و دنبالش روزی و شبی و هر چند که هیچ یک از این شب ها جلوتر از روزی که چسبیده بدانست نیست و لیکن خدای تعالی در جمله ((ولا اللیل سابق النهار)) مطلق شب را در نظر گرفته و تقدم آن را بر مطلق روز نفی کرده ، و خلاصه نمی خواهد بفرماید: هیچ یک از شب هایی که در این سلسله و ترتیب قرار دارد، جلوتر از روزی که در ترتیب قبل از آن واقع است ، نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۲

پس حکم در آیه مبنی است بر مقتضای طبیعت شب و روز، بر حسب تقابلی که خداوند بین آن دو قرار داده ، و از آن حکم انحفاظ ترتیب در تعاقب شب و روز استفاده شده است ، چون هر شبی که فرض کنی عبارت است از نبود روزی که این شب بعد از آن فرا رسیده ، و قهرا جلوتر از آن روز نمی شود.

حضرت رضا (علیه السلام) هم در آنجا که بعد از ذکر آیه ((و لا اللیل سابق النهار)) فرمود: ((روز، قبل از شب بوده ))، اشاره به این معنا کرده ، یعنی جلوتر قرار گرفتن روز از شب به همین است که : قبل از آن خلق شود، نه آن طور که توهم می شود که اول روزها و شبها موجود بوده ، و سپس برای هر یک محلی معین شده است .

و اما اینکه گفت : و اما پاسخ علی بن موسی (علیه السلام) از نظر حساب فی الجمله و تا اندازه ای درست است ، معنی جمله تا اندازه ای معلوم نیست ، با اینکه کلام آن جناب صد در صد درست است ، و وجهی است تمام که مبتنی بر مسلم دانستن اصول علم نجوم است که در فرض مسلم بودن آن ، کلام امام بالجمله درست است ، نه فی الجمله .

و همچنین اینکه گفت : ((نظر منجم ها نیز این است که : ابتدای دوره فلک از نصف النهار شروع شده ، و این با گفته علی بن موسی (علیهما السلام) مطابق است ))، معنای درستی ندارد، برای اینکه : دایره نصف النهار که دایره ای است فرضی که از دو قطب شمال و جنوب می گذرد و نقطه موهوم سومی است در بین این دو نقطه که غیر متناهی است و جای معینی در آسمان ندارد تا بودن آفتاب در آن نقطه برای زمین روز باشد، نه در نقاط دیگر.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و اذا قیل لهم اتقوا ما بین ایدیکم و ما خلفکم)) (می گوید: حلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: معنایش این است که : پرهیزی د از گناهان امروستان ، و از عقوبتهای فردایتان . پس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۳

آیات ۴۸ - ۶۵ سوره یس

و یَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴۸) مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَخِصِّمُونَ (۴۹) فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ (۵۰) وَ نَفَخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ (۵۱) قَالُوا يَا بَنِيَّادَنَا مَا بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (۵۲) إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (۵۳) فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا تَجْرُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۵۴) إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ (۵۵) هُمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّلٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِنُونَ (۵۶) لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ لَهُمْ مِمَّا يَدْعُونَ (۵۷) سَلَّمَ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَّحِيمٍ (۵۸) وَ امْتَرُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ (۵۹) أَلَمْ أَعْهَدْ لَكُمْ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ (۶۰) وَ أَنْ اِغْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۱) وَ لَقَدْ اُضِلُّ مِنْكُمْ جَبَلًا - كَثِيرًا اَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ (۶۲) هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (۶۳) اِصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (۶۴) الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا اَیْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۶۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۴

ترجمه آیات

و می گویند پس این وعده قیامت کی می رسد اگر راست می گویند (۴۸) آنان منتظر جز یک صیحه نیستند صیحه ای که ایشان را بگیرد در حالی که سرگرم مخاصمه باشند (۴۹). صیحه ای که وقتی رسید دیگر اینان نه می توانند سفارشی کنند و نه به اهل خود برگردند (۵۰). بعد از آن صیحه بار دیگر در صور دمیده می شود، ناگهان همه از قبرها به سوی پروردگارشان می شتابند (۵۱). در حالی که می گویند: و او ایلا چه کسی ما را از این خوابگاهمان برانگیخت؟ این همان وعده ای است که خدای مهربان (به توسط انبیایش) به ما می داد و (معلوم شد) انبیای او راست می گفته اند (۵۲). آن نفخه هم به جز یک صیحه نیست که ناگهان همگی نزد ما حاضر می شوند (۵۳). امروز به هیچ وجه احدی ستم نمی شود و جزایی به شما داده نمی شود مگر خود آن اعمالی که می کردید (۵۴). به درستی که اهل بهشت امروز در ناز و نعمت هستند و از هر فکر دیگر فارغند (۵۵). هم خود و هم همسرانشان در زیر سایه بر کرسی ها تکیه می زنند (۵۶). و میوه ای در آنجا در اختیار دارند و هر چه بخواهند در اختیارشان قرار می گیرد (۵۷). در آن روز به عنوان پیام از پروردگار مهربان به ایشان ابلاغ سلام می شود (۵۸). و در جمع مردم گفته می شود: هان ای مجرمین از سایر مردم جدا شوید (۵۹). مگر با شما عهد نسبتیم و نگفتم ای فرزندان آدم شیطان را اطاعت مکنید که او برای شما دشمنی آشکار است (۶۰). و مگر نگفتم که مرا بپرستید که صراط مستقیم تنها همین است (۶۱). و مگر این شیطان نبود که گروههای بسیاری از شما را گمراه کرد آیا هنوز هم به هوش نمی آید (۶۲). (همه این هشدارها را به شما دادیم و نپذیرفتید) اینک این جهنمی است که همواره وعده اش به شما داده می شد (۶۳). بچشید امروز سوزش آن را به کیفر کفری که می ورزیدید (۶۴). امروز مهر بر دهانشان می زنیم و دستهایشان با ما سخن می گوید و پاهایشان به آنچه همواره می کردند شهادت می دهد (۶۵). بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۵

بعد از آنکه از تفصیل و شرح آیت های توحید که اجمالش را در اول گفتار آورده بود فارغ شد، اینک شروع کرده در تفصیل آن خبر اجمالی که قبلا از معاد داده بود، و در این تفصیل کیفیت قیام قیامت و احضار خلق برای حساب و جزا و پاداشی که به اصحاب جنت می دهد، و کیفری را که به مجرمین می دهد، شرح می دهد.

استهزاء کفار در مقام انکار معاد و پاسخ خداوند به آنها

وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

سخنی است از کفار که در مقام استهزا گفته اند، و منظورشان انکار معاد است، و شاید به همین جهت اسم اشاره ((هذا: این)) وعده آورد که مخصوص اشاره به نزدیک است، و اینکه گفتند: اگر راست می گویند خطابشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همه مسلمانان است، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین زیاد داستان روز قیامت را به گوش آنان می خواندند، و به کیفر آن روز تهدیدشان می کردند.

کلمه ((وعد)) به تنهایی ((بدون کلمه وعید)) هم به معنای وعده خبر می آید و هم به معنای وعده شر. ولی اگر هر دو با هم در کلامی بیایند، ((وعد)) به معنای وعده خیر، و ((وعید)) به معنای وعده شر خواهد بود.

مَا يَنْظُرُونَ اِلَّا صَيْحَةً وَّجِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَخِصِّمُونَ

کلمه ((نظر)) به معنای انتظار است. و مراد از ((صیحه)) به شهادت سیاق همان نفخه صور اولی است که وقتی دمیده می شود همه می میرند، و اگر صیحه را به ((وحدت)) وصف کرده، برای اشاره به این نکته است که: امر کفار برای خدا (جلت عظمته) بسیار

آسان است، و برای او بیش از یک صیحه کاری ندارد. و کلمه ((یخضمون)) در اصل ((یختضمون)) بوده که مصدر آن اختصام، به معنای مجادله و مخاصمه است.

و این آیه شریفه جوابی است از اینکه کفار به عنوان استهزا گفتند: ((پس این وعده کی است، اگر راست می گویند)) خدای تعالی هم در این جمله کفار مسخره کننده را سخریه و استهزا کرده، و به امر آنان بی اعتنایی نموده.

و معنای آن این است که: اینها که می گویند ((پس این وعده کی است)) در این گفتارشان جز یک صیحه را منتظر نیستند، و این یک صیحه فرستادنش برای ما آسان است، نه هزینه ای دارد و نه زحمتی، صیحه ای که وقتی ایشان را بگیرد دیگر راه گریز و نجاتی برایشان نمی گذارد، بلکه ایشان را در حالی می گیرد که کاملا از آن غافلند، و در بین خود مشغول مخاصمه می باشند.

فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۶

یعنی نتیجه چنین صیحه ای که به ناگهانی می رسد و مهلتشان نمی دهد، این است که همگی فوراً بمیرند، در نتیجه دیگر نه می توانند سفارشی بکنند - چون مرگشان عمومی است، در نتیجه دیگر کسی نمی ماند تا رفتگان به ماندگان سفارشی کنند - و نه می توانند به اهل خود برگردند؛ چون بر فرض که مرگشان در بیرون خانه برسد باز به اهلشان بر نمی گردند.

و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ

این نفخه صور، نفخه دومی است که به وسیله آن همه مردگان زنده می شوند، و قیامت برپا می گردد. و کلمه ((اجداث)) جمع ((جدث)) است که: به معنای قبر است. و کلمه ((ینسلون)) از ماده ((نسل)) است که: به معنای راه رفتن به سرعت است. و در تعبیر از قیامت به ((الی ربهم): به سوی پروردگارشان)) هشدار و توییحی است برای کفار که منکر ربوبیت خدای تعالی هستند. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

قَالُوا يَوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

کلمه ((بعث)) به معنای پیا داشتن است. و کلمه ((مرقد)) اسم محل ((رقاد: خواب)) است، و مراد از آن قبر است. و اگر کفار در قیامت می گویند ((ما وعد الرحمن)) و از خدا به رحمان تعبیر می کنند، برای این است که به نوعی از خدا بخواهند بر آنان رحم کند، چون همین ها بودند که در دنیا می گفتند: ((و ما الرحمن)). و جمله ((و صدق المرسلون)) عطف است بر جمله ((هذا ما وعد الرحمن))، چون جمله فعلیه گاهی عطف بر جمله اسمیه می شود.

تحلیل سخن کفار بعد از رستاخیز قالوا یاویلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون

و اینکه از در تعجب گفتند: ((وای بر ما، چه کسی ما را از خوابگاهمان بپا داشت؟)) اساسش همان انکار معاد است که در دنیا می ورزیدند و در دل از روز جزا غفلت داشتند، و همواره مستغرق در هواها بودند، وقتی به طور ناگهانی سر از قبر درمی آورند و به سرعت به طرف محشر می روند، به عالمی که جز عذاب شر، انتظار دیگری در آن ندارند، ناگزیر دچار فزع اکبر و دهشتی می گردند که حتی کوهها تاب تحمل آن را ندارد، و به همین جهت طبق عادت و رسمی که در دنیا در هنگام برخورد به خطر داشتند، اولین عکس العملی که نشان می دهند، گفتن و اوایلا است، آنگاه می پرسند: چه کسی آنان را از مرقدشان برانگیخت؟ و این بدان جهت است که دهشت، آنان را از توجه به هر چیز دیگری غافل می سازد.

بعد از گفتن و اوایلا، و بعد از پرسش از اینکه چه کسی آنان را از مرقدشان برانگیخته؟ به یادشان می افتد که در دنیا فرستادگان خدا همواره وعده حق را درباره بودن روز بعث و جزا تذکرشان می دادند، آن وقت شهادت می دهند به حق بودن آن وعده ها و خود را پناهانده رحمت خدا می کنند و می گویند: ((این همان بعث و جزایی بود که رحمان وعده می داد)). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۷ صفحه ۱۴۷

همین گفتارشان نیز از در نیرنگ و کیدی است که: در دنیا به آن خو گرفته بودند، هر وقت دشمن بر آنان غلبه کرد، شروع می

کردند به تملق و اظهار ذلت و اعتراف به ظلم و تقصیر. و در آخر با جمله ((و صدق المرسلون)) حقانیت رسولان را تصدیق می کنند.

از بیان گذشته چند نکته روشن می شود:

اول اینکه: چرا در هنگام بعث، او ایلا می گویند.

دوم اینکه: چرا اول می پرسند: چه کسی آنان را از مرقدشان برانگیخته و سپس اقرار می کنند به اینکه: این همان وعده ای است که رحمان داده، و نیز اقرار می کنند به حقانیت و صدق مدعای مرسلین، با اینکه ظاهر آن سؤال این است که به همه این مطالب جاهلند.

سوم اینکه: جمله ((من بعثنا من مرقدنا)) و جمله ((هذا ما وعد الرحمن...)) هر دو از سخنان کفار است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((و صدق المرسلون)) عطف است بر جمله ((وعد الرحمن)) که کلمه ما بر سر آن است و ما یا مصدریه است و یا موصوله. و (برای دفع این اشکال که چگونه کسی که نمی داند چه کسی او را زنده کرده خودش می گوید رحمان زنده کرده) گفته اند: جمله ((هذا ما وعد الرحمن...)) جواب بی است که: خدا و یا ملائکه و یا مؤمنین از سؤال کفار که گفتند: ((چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت))؟ داده اند.

و بر خواننده پوشیده نیست که این تفسیر خلاف ظاهر آیه است، مخصوصاً در صورتی که کلمه ((ما)) را مصدریه بگیریم. و اگر جمله ((هذا ما وعد الرحمن)) جواب خدای سبحان و یا ملائکه از سؤال کفار باشد که پرسیدند: ((من بعثنا من مرقدنا)) باید در جواب آن که سؤال از فاعل است، فاعل معرفی شود، نه فعل فاعل؛ چون آنها پرسیدند: ((چه کسی ما را از مرقدمان برانگیخت)) باید بفرماید: ((رحمان))، نه اینکه بفرماید: ((این آن وعده ای است که رحمان می داد)).

و توجیهی که بعضی در مقام رد این اشکال کرده اند که: ((این تعبیر برای آن است که کفرشان را به رخشان بکشد و بر آن،

ملامتشان کند، علاوه بر این اشاره به فاعل هم دارد)) فایده ای ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۸

چهارم اینکه: جمله ((هذا ما وعد الرحمن)) جمله ای است مرکب از مبتدا و خبر. و اینکه بعضی گفته اند: ((کلمه ((هذا)) صفت است برای مرقد، چون گاهی اسم اشاره تاءویل به مشتق می شود، و کلمه ((ما)) مبتدا و خبرش محذوف است و تقدیرش چنین است: چه کسی ما را از این خوابگاهمان برانگیخت، آنچه رحمان وعده داده حق است)) دور از فهم است.

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ

در این جمله اسم ((كانت)) حذف شده، و تقدیر کلام چنین است ((ان كانت الصيحة الواحدة)) یعنی آن صیحه و نفخه ای که ایشان را ناگهانی رسید، و بدون درنگ و مهلت همه را نزد ما حاضر ساخت، نبود مگر یک نفخه و صیحه.

و تعبیر به ((لدينا: نزد ما)) بدین جهت است که روز قیامت روز حضور نزد خدا است برای فصل قضا و رسیدگی به حساب اعمال و حقوقی که مردم از یکدیگر ضایع کرده اند.

فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یعنی در آن روز در بینشان به عدل قضاوت می شود. و به حق حکم می شود و در نتیجه هیچ کس به هیچ وجه ستم نمی شود.

توضیحی در مورد اینکه فرمود: لا تجزون الا ما كنتم تعملون جز آنچه می کردید جزا داده نمی شوید

جمله ((و لا- تجزون الا- ما كنتم تعملون)) عطف تفسیری است برای جمله ((فاليوم لا تظلم نفس شيئاً)) و در حقیقت بیانی برهانی برای نبودن ظلم در آن روز است؛ چون دلالت می کند بر اینکه جزای اعمال هر صاحب عملی در آن روز خود اعمال اوست، دیگر با چنین جزایی ظلم تصور ندارد، برای اینکه ظلم عبارت است از بیجا مصرف کردن چیزی، ولی عمل کسی را جزای عملش قرار دادن، بی جا مصرف کردن جزا نیست، و بهتر از آن تصور ندارد، چه جزایی عادلانه تر از اینکه عین عمل کسی را مزد

عملش قرار دهند؟

خطابی که در این آیه است که می فرماید: ((امروز خود اعمالتان را جزای اعمالتان قرار می دهند)) (با اینکه روز قیامت هنوز نیامده ، از باب تمثیل قیامت و احضار آن و احضار مردمی است که در آن هستند، و این خود عنایتی است در کلام که گوینده آینده را احضار کند، و با مردمی که در آینده قرار می گیرند، سخن بگوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۴۹ این است نکته خطاب ، نه آن طور که بعضی توهم کرده اند که : ((کلام مذکور حکایت از آینده کفار است ، و یا خطابی است که از ناحیه خدای سبحان و یا ملائکه و یا مومنین در روز قیامت به ایشان می شود))؛ چون احتیاجی به این توجیهاست نیست ، و سیاق گویای به آن معنایی است که ما بیان کردیم .

و مخاطب به جمله ((ولا تجزون الا ما کنتم تعملون )) همه مردمند، چه اهل سعادت و چه اهل شقاوت ، هرکس هر چه کرده چه خوب و چه بد، عین آن را جزای عملش قرار می دهد.

و اینکه بعضی در این خصوص اشکال کرده اند که : ((انحصار (الا) با عمومیت ((سعدا)) و ((اشقیا)) نمی سازد، علاوه بر این خود خدای تعالی فرموده : اءجر مومنان را به طور کامل می دهد، و بیشتر هم می دهد، و به فضل خود آن را دو چندان و بلکه چند برابر می کند)) اشکالشان وارد نیست ؛ برای اینکه : انحصاری که در مورد آیه مورد بحث هست ، ناظر به جزای اعمال و پاداش و کیفر آن است و آن ادله و آیاتی که دلالت دارد بر اجر چند برابر از قبیل آیه ((لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید)) (مساءله ای است ماورای جزا و اجر، و خارج از طور عمل است ، ما هم نخواستیم بگوئیم خداوند به اهل سعادت بیش از اعمالشان چیزی نمی دهد، بلکه خواستیم بگوئیم اجر همان عمل است و بس ، و اما اینکه ممکن است خداوند به فضل خود ثواباتی به اشخاصی بدهد، از محل بحث بیرون است .

بعضی از مفسرین از اشکالی که ذکر شد، جواب داده اند به اینکه : معنای آیه شریفه این است که : صالح ثواب ش کم نمی شود، و طالح هم عقابش زیاد نمی شود؛ چون هم کم دادن اجر صالح منافات با حکمت دارد، و هم زیاد کردن عقاب طالح ، و اما زیاد ثواب دادن و کمتر عقاب کردن مورد نظر آیه نیست ، و هیچ مانعی هم ندارد.

و یا جواب داده اند به اینکه : مراد از جمله ((لا تجزون الا ما کنتم تعملون )) (این است که : شما جزایی نخواهید دید مگر جزایی را که از سنخ عمل خودتان است ، چه خیر و چه شر.

ولی اشکالی که در این جواب است این است که : اگر مدلول آیه این بود اصلا اشکالی وارد نمی شد، لیکن همه حرفها در این است که آیا آیه چنین مدلولی دارد یا نه ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۰

وصف و حال اصحاب الجنة در بهشت برین

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكِهِونَ

کلمه ((شغل)) (به معنای کاری است که آدمی را به خود مشغول سازد و از کارهای دیگر باز بدارد. و کلمه ((فاکه)) (اسم فاعل از مصدر ((فکاهت)) (است که به معنای گفت و شنودی است که مایه خوشحالی باشد و ممکن هم هست به معنای تمتع و لذت بردن باشد، و - به طوری که گفته شده - از مصدر مزبور غیر از اسم فاعل هیچ فعلی مشتق نشده است .

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای ((فاکه)) (صاحب میوه است ، همان طور که می گوئیم ((لابن و تامر : فلانی دارای لبن و تمر است )) ولی این معنی را یک نکته بعید می سازد، و آن این است که در این آیات سخن از میوه به میان آمد، دیگر لازم نبود که بار دیگر تکرار شود، به خلاف اینکه کلمه مذکور را به معنای گفت و شنود بگیریم که دیگر تکراری لازم نمی آید.

و معنای آیه این است که : اصحاب بهشت در آن روز در کاری هستند که توجهشان را از هر چیز دیگری قطع می کند و آن کار عبارت است از گفت و شنودهای لذت بخش ، و یا عبارت است از تنعم در بهشت .

هُمَّ وَ أَرْوَجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِئُونَ

کلمه ((ظلال)) جمع ((ظل)) است که به معنای سایه است. بعضی گفته اند: جمع ظلّه - به ضمه ظاء - است، که به معنای سایبان (و چتر) یا سقف یا درخت و یا امثال اینها است که مانع از نفوذ نور خورشید می شود. و کلمه ((ارائک)) جمع ((اریکه)) است که به معنای هر چیزی است که بدان تکیه کنند؛ مانند پستی و متکا و امثال آن.

و معنای آیه این است که: ایشان یعنی اهل بهشت و همسرانشان که در دنیا محرم ایشان بودند و از مومنات بودند، و یا حور العین که همسران بهشتی ایشانند، در سایه ها و یا در زیر سایبانهایی که سائر از آفتاب یا هر حرارت دیگری است، قرار دارند، و بر پستی ها به عزت تکیه می کنند.

لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مِمَّا يَدْعُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۱

کلمه ((فاکئه)) به معنای مطلق میوه ها است، مانند: سیب، پرتقال و امثال آن. و کلمه ((یدعون)) از مصدر ((ادعاء)) است که به معنای تمنی و خواستن است. یعنی مردم در بهشت میوه و نیز هر چه را تمنا و اشتها کنند و بطلبند در اختیار دارند.

سَلِّمْ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ

کلمه ((سلام)) مبتدایی است که خبرش حذف شده. و اگر آن را نکره آورد و نفرمود: ((السلام)) به منظور این است که بفهماند سلامی است که از عظمت نمی توان تعریفش کرد. و خبری که از آن حذف شده عبارت است از ((علیکم)) و یا ((لکم)). و کلمه ((قولا)) مفعول مطلق است برای فعل محذوف، و تقدیرش این است که: ((اقوله قولا- من رب رحیم: من این سلام را می گویم، گفتنی از پروردگار رحیم)).

از ظاهر کلام برمی آید که این سلام از خدای تعالی باشد، و این غیر از آن سلامی است که ملائکه به بهشتیان می گویند و قرآن چنین حکایتش کرده: ((والملائکه یدخلون علیهم من کل باب سلام علیکم بما صبرتم فنعیم عقبی الدار)).

((و امتازوا الیوم ایها المجرمون))

یعنی آن روز به مجرمین می گوئیم: از بهشتیان جدا شوید. و منظور از ((آن روز)) روز قیامت است این آیه وعده ای را که در جای دیگر داده و فرموده: ((ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الاءرض ام نجعل المتقین کالفجار)) و نیز فرموده: ((ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحات سواء محیاهم و مماتهم)) منجز و قطعی می کند و از وفای به آن وعده خبر می دهد.

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

کلمه ((عهد)) به معنای وصیت (سفارش) است.

مراد از عبادت شیطان در آیه شریفه

و مراد از ((عبادت کردن و پرستیدن شیطان)) اطاعت اوست در وسوسه هایی که می کند و به آن امر می کند (یعنی وسوسه های شیطان را اطاعت نکنید، زیرا که) غیر از خداوند و کسانی را که خداوند دستور داده نباید اطاعت کرد. در این آیه برای نپرستیدن شیطان چنین علت آورده که: ا و برای شما دشمنی است آشکار. آشکار بودن دشمنی اش هم از این جهت است که دشمن در دشمنی کردن خیر کسی را نمی خواهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۲

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از عبادت شیطان، پرستش خدایان دروغین است و اگر این پرستش را به شیطان نسبت داده، از این جهت است که: شیطان با تسویلات و جلوه دادن های خود، این عمل زشت را به گردن بت پرستان گذاشته)). ولی این گونه تفسیر کردن، بیهوده خود را به زحمت افکندن است.

وجه اینکه چرا خداوند مجرمین را به عنوان بنی آدم خطاب کرده این است که دشمنی شیطان نسبت به مشرکین، به خاطر غرض



خاصی که به آنها داشته باشد، نبوده، بلکه به خاطر این بوده که فرزندان آدم بودند. و این دشمنی در روز اول آن جا بروز کرد که ماء‌مور به سجده بر آدم شد و زیر بار نرفت و استکبار کرد، نتیجه اش هم این شد که از درگاه خدا رانده شد از آن روز با ذریه آدم نیز دشمن گردید و همه را تهدید کرد، و به طوری که قرآن حکایت کرده گفت: ((ارایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیامه لاحتکن ذریته الا قلیلاً)).

مراد از عهد خدا با بنی آدم در آیه: الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان ...

و اما آن عهدی که خدای تعالی با بنی آدم کرد که شیطان را عبادت و پرستش و اطاعت نکنند، همان عهدی است که به زبان انبیا و رسولان خود به بشر ابلاغ فرمود و تهدیدشان کرد از اینکه او را پیروی کنند، مانند این پیام که فرمود: ((یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه)) و نیز فرمود ((ولا یصدنکم الشیطان انه لکم عدو مبین)).

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از عهد مزبور عهدی است که خدای تعالی در ((عالم ذر)) از انسانها گرفت و فرمود: ((الست بریکم قالوا بلی)) و لیکن اگر به خاطر داشته باشید، ما در تفسیر آیه ذر گفتیم: عهد ((عالم ذر)) به وجهی عین آن عهدی است که در دنیا متوجه بشر کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۳

وَ اَنْ اَعْبُدُونِی هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِیْمٌ

این جمله عطف است به جمله قبلیش و ما در سابق در تفسیر سوره حمد در ذیل آیه ((اهدنا الصراط المستقیم)) تفسیر صراط مستقیم را بیان کردیم.

وَ لَقَدْ اَضَلَّ مِنْکُمْ جِبَلًا کَثِیْرًا اَ لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْقِلُوْنَ

کلمه ((جبل)) - به کسره جیم و باء و تشدید لام - به معنای جماعت است. و بعضی گفته اند: ((به معنای جماعت بسیار است)). و بنای آیه شریفه بر توییخ و عتاب به کفار است که آیا کسی را اطاعت می کنید که قبل از شما جماعت‌های بسیاری را گمراه کرد، آیا نمی خواهید تعقل کنید؟

هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِی کُنْتُمْ تُوعَدُوْنَ

کلمه ((کنتم)) استمرار را می رساند و می فهماند تهدیدتان به جهنم یک بار و دو بار نبود، بلکه به زبان انبیا و رسولان (علیهم السلام) دائما تهدید می شدید، و اولین باری که تهدید شدید، همان روزی بود که به ابلیس فرمود: ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین)).

و در لفظ آیه اشاره هست به اینکه: در روز قیامت جهنم را حاضر می کنند.

اَصْلُوْهَا الْیَوْمَ بِمَا کُنْتُمْ تَکْفُرُوْنَ

کلمه ((صلا)) به معنای ملازمت و پیروی کردن است. و بعضی گفته اند: به معنای تحمل و چسبیدن حرارت است. و از جمله ((بما کنتم تکفرون)) برمی آید که خطاب آیه به کفار است. پس معلوم می شود، مراد از مجرمین در چند آیه قبل هم همان کفارند.

الْیَوْمَ نَخِمْ عَلَی اَفْوَاهِهِمْ وَ تَکَلِّمُنَا اَیْدِیْهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ

یعنی هر یک از دست و پاهایشان شهادت می دهد به آن کارهایی که به وسیله آن عضو انجام داده اند؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۵۴

مثلا دستها به آن گناهای شهادت می دهد که صاحب دست به وسیله آن مرتکب شده، (سیلی هایی که به ناحق به مردم زده، اموالی که به ناحق تصرف کرده، شهادتهایی که به ناحق نوشته و امثال آن)، و پاها به خصوص آن گناهای شهادت می دهند که صاحب آن با خصوص آنها انجام داده (لگدهایی که به ناحق به مردم زده، قدم هایی که به سوی خیانت و ظلم و سعایت و فتنه

انگیزی و امثال آن برداشته).

و از همین جا روشن می‌گردد که هر عضوی به عمل مخصوص به خود شهادت می‌دهد و گویا می‌گردد. و نام دست و پا در آیه شریفه از باب ذکر نمونه است (و گرنه چشم و گوش و زبان و دندان، و هر عضو دیگر نیز به کارهایی که به وسیله آنها انجام شده، شهادت می‌دهند). و لذا می‌بینیم که در جای دیگر قرآن نام گوش و چشم و قلب را برده، و فرموده: ((انَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا وَ در سوره حم سجده، آیه ۲۰ نام پوست بدن را آورده که ان شاء الله تعالی به زودی در تفسیر سوره حم سجده مطالبی مربوط به این بحث خواهد آمد.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به قیام قیامت و احوال دوزخیان و بهشتیان و...

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ما ينظرون الا صيحة واحدة...)) آمده که: این صیحه در آخر الزمان خواهد بود، مردم در آن روزگار گرفتار یک صیحه می‌شوند و در حالی که مردم در بازارها مشغول مخاصمه هستند، ناگهان گرفتار این صیحه گشته و همه در جا می‌میرند. و احدی نیست که به خانه خود برگردد، و یا سفارشی به کسی بکند، و همین است معنای جمله ((فلا يستطيعون توصية و لا الى اهلهم يرجعون)).

و در مجمع البیان گفته: در ضمن حدیثی آمده که: وقتی قیامت به پا می‌شود که مردم سرگرم کار و زندگی خویشند و بساط و کار و کسب خود را گسترده، سرگرم دادوستدند، و قبل از آنکه آن را جمع کنند قیامت به پا می‌شود و چه بسا که اشخاصی لقمه را برداشته به طرف دهان می‌برند، و قیام قیامت در این مدت کوتاه فرا می‌رسد، و از رسیدن لقمه به دهانشان جلوگیری می‌کند. و چه بسا مردی در همان حالی که مشغول پر کردن حوض است تا دامهای خود را آب دهد، قبل از آب دادن قیامت به پا می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۵

مؤلف: این معنا در الدر المنثور از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و نیز از قتاده از آن جناب به طور مرسل - بدون ذکر سند - روایت شده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون)) از امام (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ((من الاجداث)) یعنی از قبرها. و در روایت ابی الجارود است که از امام باقر (علیه السلام) در ذیل جمله ((یا ویلنا من بعثنا من مرقدنا)) فرمود: ملائکه در پاسخشان می‌گویند: این همان وعده ای است که رحمان می‌داد، و فرستادگان خدا راست می‌گفتند.

و در کافی به سندی که به ابی بصیر رسانده از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابوذر - که خدا رحمتش کند - در خطبه اش می‌فرمود: بین مرگ و قیامت بیش از خوابی که بکنی و سپس بیدار شوی فاصله نیست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ان اصحاب الجنة اليوم فی شغل فاکهون)) گفته: یعنی با زنان ملاعبه و بازی می‌کنند.

و نیز در همان کتاب در روایت ابی الجارود است که امام باقر (علیه السلام) در تفسیر جمله ((فی ظلال علی الارائك متکئون)) فرموده: کلمه ((ارائك)) تختهایی است که روی آن حجله‌ها باشد.

باز در همان کتاب در تفسیر جمله ((سلام قولاً من رب رحیم)) فرموده: سلام از ناحیه خدا به معنای امان است، و در ذیل جمله ((و امتازوا اليوم ایها المجرمون)) فرموده: چون خدا خلق را در روز قیامت جمع کند، همه برپا خواهند ماند به حدی که عرق ایشان را فرا می‌گیرد، پس ندا می‌کنند: پروردگارا به حساب ما رسیدگی کن هر چند که جهنمی باشیم، تکلیف مان را معلوم کن، تا اگر دوزخی هستیم به دوزخ برویم.

آنگاه فرمود: خدای تعالی بادهایی می‌فرستد تا در بین آنان بوزد، و منادی ندا می‌کند: ای مجرمین امروز از بهشتیان جدا شوید.

پس از یکدیگر جدا می شوند، مجرمین در آتش می افتند، و کسی که در قلبش ایمان باشد به سوی بهشت می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۶

مولف: در بعضی از روایات آمده که: خدای سبحان برای اهل محشر تجلی می کند، به جلوه ای که آنان را از غیر به خود مشغول می سازد مادامی که آن تجلی هست به هیچ چیز دیگر توجه ندارند. و مراد از این تجلی برطرف شدن همه حجابهایی است که بین آنان و آفریدگارشان وجود داشت، نه اینکه مراد دیدن به چشم باشد، چون دیدن به چشم تنها از راه مقارنه جهات و ابعاد صورت می گیرد، و خدای تعالی در جهت قرار ندارد و چنین چیزی در حق خدای تعالی محال است.

در کتاب اعتقادات صدوق از امام (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر کس گوش به سخن کسی بدهد، به همین مقدار او را پرستیده اگر گوینده از خدا بگوید شنونده خدا را پرستیده و اگر از ابلیس بگوید ابلیس را پرستیده.

و در کافی به سند خود از محمد بن سالم از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: اینکه در روز قیامت اعضای بدن علیه آدمی شهادت می دهد، مربوط به آدم مومن نیست، بلکه این راجع به کسانی است که: عذاب خدا بر آنان حتمی شده باشد، و اما مومن نامه عملش را به دست راستش می دهند، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((فمن اوتی کتابه بيمينه فاولئك يقرون كتابهم ولا يظلمون فتیلا: پس آن کسی که نامه اش را به دست راستش دهد، اینگونه اشخاص خود کتاب خویشان را می خوانند، و ذره ای ظلم نمی شوند.

و در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق از جدش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: امیر المومنین در آن خطبه اش که راجع به اوصاف قیامت است، فرمود: خداوند بر دهنها مهر می زند و دیگر کسی نمی تواند سخنی بگوید، بلکه به جای زبان دستها سخن می گویند، و پاها شهادت می دهند، و پوست بدنها به زبان می آیند، و به آنچه کرده اند ناطق می شوند، پس نمی توانند هیچ جریانی را از خدا کتمان کنند.

مؤلف: و در این معنای وایاتی دیگر هست، که - ان شاء الله تعالی - بعضی از آنها را در تفسیر سوره ((حم سجده)) آیه ۲۰ نقل می کنیم، و بعضی دیگر از آنها را در تفسیر آیه ((ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا)) نقل کردیم. پس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۷

آیات ۶۶ - ۸۳ سوره یس

وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ (۶۶) وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَعُوا مِثْرًا وَلَا يَرْجِعُونَ (۶۷) وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ (۶۸) وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ (۶۹) لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ كَانِحًا وَيَحَقِّقَ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ (۷۰) أَمْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَكَوْنَ (۷۱) وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ (۷۲) وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (۷۳) وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ (۷۴) لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحَضَّرُونَ (۷۵) فَلَا يَحْزَنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (۷۶) أَمْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (۷۷) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ (۷۸) قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (۷۹) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ (۸۰) أَمْ وَآلِيسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (۸۱) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۸۲) فَسَبِّحْنَا الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۸۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۵۸

ترجمه آیات

و اگر بخواهیم دیدگانشان را محو می کنیم آن وقت به سوی صراط می شتابند و سبقت می گیرند. اما نمی توانند، چون نمی بینند (۶۶). و اگر بخواهیم بر جایشان مسخشان می کنیم به طوری که دیگر نتوانند رفت و برگشت کنند (۶۷). و هر که را عمر طولانی

دهیم خلقتش را دگرگون می‌کنیم آیا هنوز هم تعقل نمی‌کنند (۶۸). و ما پیغمبر را شعر نیاموخته ایم و شعر گفتن شائن او و سزاوار او نیست آنچه بدو آموختیم جز پند و قرآنی هویدا نمی‌باشد (۶۹). تا هر که را زنده دل است بیم دهد و آنان هم که کافر و مرده دلند گفتار خدا درباره آنان محقق شود (۷۰). مگر نمی‌بینید که برای انسان از آنچه دست قدرت ما درست کرده حیواناتی آفریدیم که مالک آن شده‌اند (۷۱). و حیوانات را برای ایشان رام کرده ایم که هم مرکوبشان است و هم از آن می‌خورند (۷۲). و از آن سودها و نوشیدنی‌ها دارند، پس چرا باز هم سپاس نمی‌گزارند (۷۳). غیر از خدا خدایانی گرفتند تا شاید یاری شوند (۷۴). بت‌ها نتوانند ایشان را یاری کنند و ایشان سپاه احضار شده آنهایند (۷۵). گفتارشان تو را اندوهگین نکند چرا که ما آنچه را پنهان‌کنند و آنچه را عیان سازند می‌دانیم (۷۶). مگر انسان نمی‌بیند که ما او را از نطفه‌ای آفریدیم؟ چطور با وجود این دشمنی آشکار شده است (۷۷). برای ما مثلی زده و خلقت نخستین خود را فراموش کرده می‌گوی: چه کسی این استخوانهای پوسیده را در عین اینکه پوسیده است زنده می‌کند؟ (۷۸). بگو همان خدایی که بار اول آن را بدون الگو ایجاد کرد دوباره زنده اش می‌کند و او به همه مخلوقات دانا است (۷۹). آن خدایی که برای شما از درخت سبز آتش پدید آورد پس شما از آن آتش می‌افروزید (۸۰). آیا کسی که آسمانها و زمین را آفریده نمی‌تواند مانند آن بیافریند؟ چرا، و او آفریدگار داناست (۸۱). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۷ صفحه ۱۵۹

کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بدو بگوید: باش پس وجود یابد (۸۲). منزه است آنکه سلطنت همه چیز به دست اوست و به سوی او بازگشت می‌یابد (۸۳). بیان آیات

این آیات خلاصه‌ای از معانی سابق است که در سیاقی دیگر بیان شده‌اند و در ضمن کفار را به عذاب تهدید نموده و به این نکته نیز اشاره می‌کند که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاده خداست و کتاب او ذکر و قرآن است، نه او شاعر است، و نه کتابش شعر. و در آخر به خلقت چارپایان اشاره نموده، و با آن بر مسأله توحید و معاد احتجاج می‌کند.

تهدید کفار به گرفتن چشمان و دگرگون ساختن خلقتشان

وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ

در مجمع البیان گفته: کلمه ((طمس)) (به معنای محو و نابود کردن چیزی است، به طوری که هیچ اثری از آن نماند، در نتیجه ((طمس بر دیدگان)) (مثل پاک کردن خطی است که نوشته شده. و نظیر آن طمس بر مال است که به معنای از بین بردن آن است به طوری که دیگر به هیچ درکی ادراک نشود. و ((کور مطموس)) و ((طمیس)) (آن کوری را گویند که اصلاً شکاف بین دو پلک را نداشته باشد.

پس معنای جمله ((ولو نشاء لطمسنا علی اعینهم)) (این است که: اگر ما می‌خواستیم هر آینه دیدگان ایشان را از بین می‌بردیم به طوری که هیچ اثری از آن نباشد و دیگر نه دیده‌ای داشته باشند، و نه دیدی.

و معنای جمله ((فاستبقوا الصراط)) (این است که: در طلب و خواست آن بودند که به سوی طریق حق و واضح سبقت گیرند، خواستند به آن طریقه‌ای سبقت گیرند که سالک آن گمراه نمی‌شود، ولی آن را ندیدند و هرگز هم نخواهند دید. پس استبعادی که از جمله ((فانی یبصرون)) (استفاده می‌شود، خود کنایه از این است که هرگز نخواهند دید.

بعضی از مفسرین چنین معنا کرده‌اند که: ((به سوی صراط و راه حق سبقت می‌گیرند، ولی به سوی آن هدایت نمی‌شوند)). اما این تفسیر خالی از بعد نیست.

وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۰

در مجمع البیان می‌گوید: کلمه مسخ برگشتن آدمی به خلقتی زشت و بد منظره است، همچنان که در داستان بنی اسرائیل جمعی از انسانها به صورت میمون و خوک برگشتند. و نیز در معنای کلمه ((مکانت)) (می‌گوید: این کلمه و کلمه مکان به یک معنا است

و مراد از ((مسخ کفار بر مکانی که دارند)) این است که ما چنین قدرتی داریم که کفار را در همان جایی که فعلا نشسته اند بدون اینکه از جایشان تکان دهیم، و بدون اینکه خود را به زحمت اندازیم، به صرف مشیت خود مسخشان می کنیم. پس کلمه ((علی مکانتهم)) کنایه از این است که این کار برای خدای تعالی آسان است و هیچ سختی ندارد.

معنای جمله ((فما استطاعوا مضیا و لا يرجعون)) این است که: نه می توانند به سوی عذاب روانه شوند و نه از عذاب برگردند و حالت قبل از عذاب خود را دریابند. پس کلمه ((مضی)) و ((رجوع)) کنایه هستند از برگشتن به حالت سلامت، و از باقی ماندن بر حالت عذاب و مسخ.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد، رفتن به سوی مقاصدشان، و برگشتن به سوی خانه ها و زن و فرزندشان است. ولی این تفسیر خالی از بعد نیست.

وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ

کلمه ((نعمره)) از مصدر تعمیر است که به معنای طولانی کردن عمر است (تعبیر خانه را هم از این رو تعمیر گفته اند که باعث طول عمر آن است). و کلمه ((ننکسه)) از مصدر ((تنکیس)) است که به معنای برگرداندن چیزی است به صورتی که بالایش پایین قرار گیرد و نیرویش مبدل به ضعف گردد، و زیادتش رو به نقصان گذارد. و انسان در روزگار پیری همینطور می شود: قوتش مبدل به ضعف، و علمش مبدل به جهل، و یاد و هوشش مبدل به فراموشی می گردد.

این آیه شریفه می خواهد برای امکان مضمون دو آیه قبل (که مساءله مسخ و کور کردن را خاطر نشان می ساخت) استشهاد کند و بفرماید آن خدایی که خلقت انسان را در روزگار پیری اش تغییر می دهد، و هر چه داده می گیرد، قادر است بر اینکه چشم کفار را از آنها بگیرد و ایشان را در همان جایی که هستند مسخ کند.

و در این جمله که فرمود: ((افلا یعقلون)) کفار را به خاطر نداشتن تعقل توییح می کند و نیز تحریک می کند به اینکه به تدبر در این امور پردازند، و از آن عبرت گیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۱

توضیح اینکه فرمود: ما به پیامبر شعر نیاموختیم و شاعری شایسته او نیست و ما علمناها لشعر و ما ینبغی له

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ

این آیه شریفه عطف و برگشت به مطلبی است که در آغاز سوره آمده بود، و آن تصدیق رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است و اینکه کتابش از ناحیه خدای تعالی نازل شده.

پس جمله ((و ما علمناه الشعر)) می خواهد بفرماید: ما به او شعر نیاموختیم. و لازمه این نفی آن است که آن جناب هیچ سررشته ای از شعر نداشته باشد، نه این که شعر بلد باشد ولی از گفتن شعر امتناع بورزد، برای این که مثلا خدا او را از این کار نهی کرده باشد، و نه این که بخواهد بفرماید قرآن شعر نیست، هر چند رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) شعر هم بلد باشد.

با این بیان روشن می گردد که جمله ((و ما ینبغی له)) (در مقام منت نهادن بر آن جناب است. و می خواهد بفرماید: خدای سبحان رسول اسلام را از گفتن شعر منزّه داشته. پس جمله مزبور می خواهد جلو یک احتمالی را که ممکن است کسی بدهد بگیرد. و حاصل آن این است که: خیال نکنید این که ما به وی شعر نیاموخته ایم نقصی برای اوست، بلکه برای او کمال و مایه بلندی درجه، و نزهت ساحت اوست، نزهت از ننگی که متخصصین این فن دارند، که بالفاظ معانی را آرایش داده و با تخیلات شعری معانی را تزئین می کنند، آن هم تخیلات کاذب، که هر چه دروغش دقیق تر باشد، شعرش ملیح تر و دل پسندتر می شود. و نیز کلام خود را بر طبق آهنگ های موسیقی در می آورند تا در گوش خوشتر آید، و چنین کاری شایسته مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست. و چگونه می تواند شایسته او باشد، با اینکه او فرستاده خداست، و آیت رسالت و متن دعوتش قرآن

است که کلامی است در بیان خود معجز و نیز ذکر است و قرآن مبین .

و جمله ((ان هو الا ذکر و قرآن مبین)) تفسیر و توضیحی است برای جمله ((و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له)) (به خاطر اینکه لازمه معنای آن این است که قرآن شعر نیست . پس انحصاری که از جمله ((ان هو الا ذکر...)) استفاده می شود، از باب قصر قلب است و معنایش این است که : قرآن شعر نیست ، و قرآن چیزی نیست به جز ذکر و خواندنی آشکارا. و معنای ذکر و خواندنی بودن قرآن این است که قرآن ذکر خواندنی است ، از طرف خدا که هم ذکر بودنش روشن است ، و هم خواندنی بودنش و هم از ناحیه خدا بودنش .

لُيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۲

این تعلیل مربوط است به جمله ((و ما علمناه الشعر)) (و معنای مجموع آن دو چنین می شود: ما به آن جناب شعر نیاموختیم ، برای اینکه مردم زنده را با قرآن که منزله از خیالبافی های شعری است انذار کند.

ممکن هم هست متعلق به جمله ((ان هو الا- ذکر...)) (باشد، که در این صورت معنای مجموع آن دو چنین می شود: آنچه بر مردم می خواند چیزی به جز ذکر و قرآن مبین نیست که ما آن را به وی نازل کردیم تا انذار کند آن کسی را که زنده است . و به هر تقدیر برگشت هر دو احتمال به یک معنا است .

این آیه - به طوری که ملاحظه می کنید - نتیجه ارسال رسول و انزال قرآن به رسول را عبارت دانسته از: یکی انذار کسی که زنده باشد، یعنی حق را تعقل بکند، و آن را بشنود، و دوم حقانیت قول و واجب شدن آن بر کفار. پس محاذی بودن این آیه در برابر آیات اول سوره در اینکه هر دو یک معنا را دنبال می کنند، به خوبی روشن گردید.

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَكَونَ

در این آیه یکی دیگر از آیات و دلایل یگانگی خدا در ربوبیت و تدبیر عالم انسانی را خاطر نشان می سازد. آیتی که نظیر آیات توحید در اول سوره است ، که مسأله زنده کردن زمین مرده ، بیرون کردن دانه ها و میوه ها، و شکافتن چشمه ها را خاطر نشان می ساخت .

و مراد از اینکه فرمود: چارپایان از چیرهایی است که دستهای خدا درستش کرده ، این است که : کسی در خلقت آن ها شرکت ندارد و خلقت آنها مختص به خداست . پس عبارت ((درست کردن با دستها)) کنایه از اختصاص است .

مقصود از اینکه فرمود: انسان مالک چهارپایان است

و جمله ((فهم لها مالکون)) تفریع و نتیجه گیری از جمله ((خلقنا لهم)) است ؛ چون معنای ((خلقنا لهم)) این است که : ما چارپایان را به خاطر انسان خلق کرده ایم و لازمه آن اختصاص چارپایان به انسان است ، و اختصاص هم بالاخره منتهی به ملکیت می شود؛ چون ملک اعتباری در اجتماع ، خود یکی از شعب اختصاص است .

با این بیان اشکالی که در کلام بعضی از مفسرین است روشن می گردد، چون گفته اند: نتیجه بودن جمله ((فهم لها مالکون)) برای جمله ((خلقنا لهم)) خیلی روشن نیست . ناچار باید گفت نتیجه آن مطلبی تقدیری است و تقدیر کلام چنین است : ((خلقناها لهم فهم لها مالکون)) (در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود که هیچ خفایی در این نتیجه گیری نمی باشد و احتیاجی هم به تقدیر نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۳

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ((ملک در اینجا به معنای قدرت و قهر است)) (و معنای آیه این است که : ما چارپایان را برای آنان خلق کردیم در نتیجه ایشان مسلط و قاهر بر آن چارپایان شدند) ولی این تفسیر صحیح نیست ، زیرا معنای تسلط و قهر از جمله بعدش که می فرماید: ((و ذلنناها لهم)) (استفاده می شود و بنا به گفته مفسر مزبور باید جمله مذکور تاء کید باشد، و حال آنکه هر جا امر دائر شد بین این که جمله ای را تاء کید بگیریم یا تاسیس ، تاءسیس بهتر است .



وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ

((تذلیل)) چارپایان برای انسان به این معنا است که خداوند این حیوانات را برای انسانها رام و فرمانبردار کرده . این همان تذلیل و تسخیر حیوان است برای انسان . و کلمه ((رکوب)) - به فتحه راء - به معنای مرکب است ، مانند: گاو و شتر که بار آدمی را می برد. و جمله ((منها یا کلون)) به معنای این است که : ((من لحمها یا کلون : از گوشتش می خورند)).

وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ

مراد از ((منافع)) هر انتفاعی است که آدمی از مو، کرک ، پشم و پوست حیوان و سایر منافع آن می برد. و کلمه ((مشارب)) جمع ((مشرب)) است که مصدر میمی و به معنای مشروب است . و مراد از ((مشروب)) شیر حیوانات است . و سخن در جمله ((افلا یشکرون)) همان سخنی است که : در تفسیر جمله ((و ما عملته ایدیهم افلا یشکرون)) ایراد کردیم .

و معنای آیات سه گانه این است که : آیا کفار نمی دانند که ما به خاطر ایشان و به منظور تدبیر امر زندگی ایشان در دنیا، چارپایانی از شتر و گاو و گوسفند خلق کردیم و نتیجه اش این شد که انسان مالک این حیوانات گردید، البته ملکیت به این معنا، که صحیح است برای او هر نوع تصرفی که خواست در این حیوانات بکند، و معارضی هم نداشته باشد. و ما این حیوانات را برای ایشان رام و منقاد و مسخر آنها نمودیم ، به طوری که یارای عصیان و چموشی نداشته باشند. در نتیجه بعضی از آنها باربر و مرکب ایشان شد و بعضی دیگر ماکول ایشان گشت ، یعنی از گوشت آنها استفاده می کنند و منافع دیگری هم از مو و پشم و پوست آنها می برند و از شیر آنها می نوشند، آیا باز هم شکر خدا نمی گزارند که چنین تدبیر کاملی در حق آنها به کار برده ، تدبیری که کشف می کند که او پروردگار ایشان است و آیا باز هم از در شکر نعمت ، او را عبادت نمی کنند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۴

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ

هر چه ضمیر جمع در این آیه است به مشرکین برمی گردد، چون مشرکین بودند که به جای خدا خدایانی دیگر برای خود گرفتند به امید اینکه آن خدایان یاریشان کنند. و مراد از ((آلهه)) همان اصنام و یا شیاطین و یا فرعونهای بشری است ، نه آن آلهه ای که از جنس ملائکه مقربین ، و یا اولیائی از انسانها برای خود اتخاذ کرده بودند، برای اینکه با ذیل آیه که می فرماید: ((و هم لهم جند محضرون : و مشرکین برای آلهه لشکری هستند که در قیامت برای جزا حاضر می شوند)) نمی سازد، چون ملائکه مقرب خدا و اولیای او، در این جریان گناهی ندارند تا برای کیفر حاضر شوند.

و اینکه مشرکین خدایانی می گرفتند به این امید بوده که آن خدایان ایشان را یاری کنند چون عامه مشرکین این اعتقاد غلط را داشتند که تدبیر امورشان به این خدایان واگذار شده ، و خیر و شرشان هر چه هست در دست خدایان قرار گرفته ، در نتیجه آن خدایان را عبادت می کردند، تا با عبادت خود از خویش ن راضی شان کنند، و در نتیجه برایشان خشم نگیرند و نعمت را از ایشان قطع ننموده و یا بلا و نعمت نفرستند.

لَا يَسْتَطِيعُونَ نصرَهُمْ وَ هُمْ لَهُمْ جندٌ محضرون

یعنی آن آلهه ای که مشرکین ، خدای خود گرفته اند نمی توانند مشرکین را یاری دهند، برای اینکه هیچ خیر و شری را مالک نیستند.

معنای جمله : وهم لهم جند محضرون که درباره احضار مشرکین و آلهه شان در قیامت است

و در جمله ((و هم لهم جند محضرون)) ظاهر عبارت می رساند که ضمیر اول به مشرکین ، و ضمیر دوم به آلهه برمی گردد. و مراد این است که : مشرکین لشکریان آلهه هستند؛ چون از لوازم لشکری بودن ، تبعیت و ملازمت است ، و مشرکین خود را تابع آلهه می دانستند؛ نه آلهه را تابع خود. پس نمی شود گفت : آلهه برای مشرکین جند و لشکر هستند.

و مراد از اینکه فرمود: ((محضرون : حاضر خواهند شد)) این است که : مشرکین را در روز قیامت حاضر خواهند کرد تا کیفر شرک خود را بچشند. همچنان که خدای تعالی در جای دیگر همین معنا را فرموده : ((وجعلوا بینہ و بین الجنۃ نسبا و لقد علمت الجنۃ انہم لمحضرون )) و نیز فرموده : ((و لولا نعمہ ربی لکننت من المحضریں )) و حاصل معنای آیه این می شود: آلهه ای که مشرکین برای خود، خدا گرفته اند نمی توانند ایشان را یاری کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۵

این مشرکین تابع و پیرو آلهه شدند و مطیع آنها گشتند، و در نتیجه در قیامت که آلهه احضار می شوند آنها نیز احضار خواهند شد.

اما اینکه بعضی گفته اند: معنایش این است که مشرکین خود را لشکر آلهه می دانند و در دنیا از آلهه دفاع می کنند. و یا آن که : آلهه برای مشرکین لشکر یاری هستند که برای عذاب مشرکین در روز قیامت احضار می شوند؛ چون در آن روز آلهه آتشگیره آتشی هستند که مشرکین با آن عذاب می شوند، و یا چون باید به مشرکین فهمانده شود که این آلهه همانها نیستند که شما امید یاری از آنها داشتید و امروز هیچ قدرتی بر نصرت شما ندارند، و یا برای اینکه مشرکین را از شفاعت آلهه ناامید کنند، لذا آلهه را برای عذاب آنان احضار می کنند تا مشرکین بفهمند که آلهه قدرت بر یاری و شفاعت ندارند. معنای بیهوده ای است .

فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ

کلمه ((فاء)) که بر سر جمله ((لا يحزنک)) در آمده فای تفریع است از نهی از اندوه بر حقیقت آلهه ای که اتخاذ کردند و آنها را پرستیدند به امید آن که یاریشان کنند، می فرماید: وقتی حقیقت حال مشرکین از این قرار بود که آن چیزهایی که برای خود یار فرض کردند ابدا قدرت بر یاری ایشان نداشتند، و از سوی دیگر، هم مشرکین و هم یاوران فرضیشان برای عذاب احضار می شوند، پس دیگر تو از شرک ایشان غمگین مباش، برای اینکه ما از کار آنها غافل نیستیم تا بتوانند غافلگیرمان نموده از عذاب ما فرار کنند. پس تو از سخنان ایشان محزون مشو، که ما از آنچه از سخنان خود را که پنهان دارند و یا آشکار گویند با خبریم. این بود آن مطالبی که در خصوص آیه مورد بحث به نظر ما رسید. البته دیگران وجوه دیگری در ترکیب آیه اظهار داشته اند که چون بیهوده بودند از نقلشان صرف نظر کردیم .

أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

در این آیه به مساءله قیامت که در سابق خاطر نشان کرده بود برگشت نموده و به دنبال انکار مشرکین برای اثبات آن احتجاج می کند و بعید نیست که بیان تفصیلی مطالب مشرکین باشد که جمله ((فلا یحزنک قولہم...)) اشاره اجمالی بدانست. و مراد از ((رؤیت : دیدن)) علم قطعی است، نه دیدن به چشم. و معنایش این است که : آیا انسان علم قطعی ندارد به اینکه ما او را از نطفه ای خلق کردیم؟ و نکره آوردن ((نطفه)) به منظور تحقیر آن است. و کلمه ((خصیم)) به معنای دشمنی است که بر خصومت و جدال اصرار می ورزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۶

و استهفام در آیه استهفام تعجیبی است، و معنایش این است که : از عجائب این است که انسان می داند که ما او را از نطفه ای حقیر و پیش از آفریدیم، با این حال ناگهان دشمنی سرسخت برای خود ما می شود.

استبعاد معاد توسط مشرکین و جواب خدای تعالی به این استبعاد

وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَ هِيَ رَمِيمٌ

کلمه ((رمیم)) به معنای استخوان پوسیده است. و جمله و ((نسی خلقه)) حال از فاعل ضرب می باشد. و جمله ((قال من يحيي العظام و هی رميم)) بیان آن مثلی است که انسان مذکور (درباره مساءله معاد) زده، و به همین جهت بدون و او عاطفه آمده، چون کلام در معنای این است که کسی پرسد: انسانها در انکار معاد چه مثلی زده اند؟ پس در جواب بفرماید: ((قال من يحيي العظام و هی رميم))

و معنای آیه این است که: انسان برای ما مثلی زده و خلقت خود را فراموش کرده، که در بار اول از نطفه خلق شده، و اگر به یاد خلقت خود می‌بود، هرگز آن مثل را نمی‌زد، و آن مثل این است که: چه کسی این استخوانها را در حالی که پوسیده شده زنده می‌کند؟ آری، اگر خلقت بار اول خود را در نظر می‌داشت، خودش جواب این اشکال خود را می‌داد و کلام خود را رد می‌کرد، همچنان که خدای تعالی این جواب را به رسول گرامی خود تلقین کرد، و آن این است که: ((قل يحييها الذی...))  
 ((قل يحييها الذی انشاها اول مرّة و هو بكل خلق علیم))

این همان جوابی است که: خدای تعالی به رسول گرامی خود تلقین کرده. کلمه انشاء به معنای ایجاد ابتدایی است. و اگر فرموده: ((اول مره)) با اینکه کلمه ((انشاء)) آن را افاده می‌کرد، به منظور تاءکید بوده. و جمله ((و هو بكل خلق علیم)) اشاره است به اینکه خدای تعالی نه چیزی را فراموش می‌کند و نه نسبت به چیزی جاهل است، و وقتی او آفریننده این استخوانها در آغاز و در نوبت اول بود و در مدتی هم که این استخوان حیات داشت نسبت به هیچ حالی از احوال آن، جاهل نبود، و بعد از مردنش هم جاهل به آن نبود، دیگر چه اشکالی دارد که دوباره آن را زنده کند؟ با اینکه قدرت خدا نسبت به احیای این ((عظام)) ثابت است، و جهل و نسیانی هم در ساحت او راه ندارد.

الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون

این آیه شریفه بیان است برای جمله ((الذی انشاها اول مرّة)). و کلمه ((توقدون)) مضارع ((ایقاد)) است که به معنای شعله ور ساختن آتش است. و این آیه شریفه در این صدد است که استبعاد از زنده کردن استخوان مرده را برطرف کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۷

استبعاد از این که چگونه ممکن است چیزی که مرده است زنده شود با اینکه مرگ و زندگی متناهیند؟ جواب می‌دهد: هیچ استبعادی در این نیست؛ برای اینکه آب و آتش هم با هم متناهیند، مع ذلک خدا از درخت تر و سبز آتش برای شما قرار داده و شما همان آتش را شعله ور می‌کنید. و مراد از ((شجر)) - به طوری که در بین مفسرین معروف است درخت مرخ - به فتحه میم و سکون را و خا - و درخت عفار - به فتحه عین - است که این دو درخت، چنین وضعی دارند که هرگاه به یکدیگر ساییده شوند مشتعل می‌گردند و در قدیم مردم برای تهیه آتش قطعه‌ای از شاخه این درخت و قطعه‌ای دیگر از شاخه آن می‌گرفتند، و با اینکه سبز و تر بودند، ((عفار)) را در زیر و ((مرخ)) را روی آن قرار داده و به یکدیگر می‌ساییدند، و هر دو به اذن خدا آتش می‌گرفتند. پس مرده را زنده کردن، عجیب تر از مشتعل کردن آتش از چوب تر نیست، با اینکه آب و آتش دو چیز متضادند.

أولیس الذی خلق السموات والأرض بقدر علی أن یخلق مثلهم بلی و هو الخلق العلیم

استفهام در آیه استفهام انکاری است، و آیه شریفه بیان همان حجت است که در سابق در جمله ((قل يحييها الذی انشاها اول مرّة)) آمده بود، چیزی که هست این بیان از بیان قبلی به ذهن نزدیکتر است؛ چون در بیان سابق ایجاد بار اول انسان را دلیل می‌گرفت بر اینکه قادر است بر زنده کردن ایشان در آخرت؛ ولی در این آیه خلقت آسمانها و زمین را که به حکم وجدان و به فرموده خود خدای تعالی ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس)) بزرگتر از خلقت انسانهاست، دلیل گرفته بر قدرت او.

پس در حقیقت برگشت معنای آیه به این می‌شود که: چگونه ممکن است کسی این جرات را به خود بدهد که بگوید خدایی که عالم آسمانها و زمین را با آن وسعتی که دارند خلق کرده، و آن نظام عام عجیب را در سراسر آن برقرار کرده، به طوری که تک تک نظامهای جزئی آن دهشت آور و محیر العقول است، و یک نمونه آن نظام های موجود در خصوص عالم انسانی است، نمی‌تواند مثل همین مردم را دوباره خلق کند؟ نه، هرگز چنین چیزی ممکن نیست، بلکه او قادر است، چون او خلاق است علیم. و در اینکه مراد از خلق کردن مثل کفار در قیامت چیست اقوال مختلفی هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۸

اقوال مختلف درباره خلقت مثل در آیه: اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی انیخلق مثلهم ...

بعضی گفته اند: ((مراد خلقت امثال کفار است یعنی اشخاص دیگر)).

ولی این معنا صحیح نیست، برای اینکه با معنای کلمه ((مثل)) تا آنجا که از لغت و عرف شناخته شده مغایرت دارد.

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از مثل کفار خود کفار است، می خواهد بفرماید خدا قادر است کفار را در قیامت زنده کند، و خلق فرماید، ولی به طور کنایه می فرماید: قادر است مثل ایشان را خلق کند، همانطوری که خود ما به مخاطب خود می گوییم: مثل تو شخصی از فلان چیز بی نیاز است، یعنی تو از آن بی نیازی)).

این معنا نیز به نظر ما درست نیست؛ برای اینکه اگر تعبیر مورد بحث کنایه بود، باید تصریح به آن نیز ممکن باشد، همانطور که در مثال مذکور می توانستیم به هر دو جور مقصود خود را تفهیم کنیم، یعنی هم بگوییم: ((مثل تو شخصی از فلان چیز بی نیاز است)) و هم بگوییم: ((تو از آن بی نیازی)) ولی در آیه مورد بحث نمی توانیم بگوییم ((آیا آن کسی که آسمانها و زمین را خلق کرده قادر نیست که ایشان را خلق کند؟)) برای اینکه گفتگو در بعث ایشان در قیامت است، نه در خلقت ایشان؛ چون مشرکین در اینکه خالقشان خدای سبحان است، حرفی نداشتند.

بعضی دیگر گفته اند: ((ضمیر در کلمه ((مثلهم)) به آسمانها و زمین برمی گردد، به این اعتبار که عقلای عالم در آسمانها و زمین قرار دارند، و بدین جهت از باب تغلیب ضمیر عقلاء به همه آسمانها و زمین برگشته، و بنابراین مراد از آیه این است که: خدا که خالق عالم است قادر است مثل این عالم را خلق کند)).

این وجه نیز به نظر درست نمی آید، برای اینکه مقام، مقام اثبات بعث و زنده کردن انسانها در قیامت است، نه مقام اثبات بعث آسمانها و زمین. علاوه بر این، گفتار در مسأله اعاده موجودات قبلی است؛ نه خلق کردن مثل آنها، چون خلق مثل یک موجود، اعاده عین آن موجود نیست.

پس حق مطلب این است که گفته شود: مراد از خلق کردن مثل کفار اعاده ایشان بعد از مردن است برای جزاء، همچنان که از کلام طبرسی (رحمة الله علیه) در مجمع البیان نیز استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۶۹

توضیحی در مورد تغییر و تبدل متوالی بدن و عدم تغییر و تبدل نفس و روح

و اما بیان اینکه چگونه منظور از خلقت مثل، اعاده است؟ این است که: انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، و بدن انسان در این نشاء دستخوش تحلیل رفتن و دگرگون شدن است، و پیوسته اجزای آن تغییر می کند، و از آنجا که هر مرکبی با نابودی یک جزاءش نابود می شود، در نتیجه انسان در هر آنی، غیر از انسان قبل است، و این شخص آن شخص نیست، در حالی که می بینیم شخصیتش هست، و این بدان جهت است که روح آدمی شخصیت انسان را در همه آنات حفظ می کند، چون روح آدمی مجرد است، و منزله از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده است، و باز به همین جهت ایمن از مرگ و فنا است.

از کلام خدای تعالی هم استفاده می شود که: نفس آدمی با مردن بدنش نمی میرد و همچنان زنده و محفوظ است تا روزی که به سوی خدای تعالی برگردد، همچنان که در سابق دیدید که این معنا را از آیه ((و قالوا اذا ضللتنا فی الاءرض انا لفی خلق جدید بل هم بقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم ثم الی ربکم ترجعون)) استفاده کردیم.

پس بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی می شود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود مثل آن بدن خواهد بود، نه عین آن، ولی انسان صاحب بدن لاحق وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود عین آن خواهد بود نه مثل آن برای اینکه: آن روحی که وحدت بدن قبل از مرگ را در تمامی مدت عمر حفظ می کرد، همین روحی است که بعد از مرگ در کالبد لاحق درآمده (همچنان که بدن های متعدد قبل از مرگ به خاطر یکی بودن روح یکی بود. بدن های بعد از مرگ و قبل از مرگ هم به جهت یکی بودن روح یکی هستند و عین همنند).

و چون استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوانهای پوسیده برگشت می کند به استبعاد از خلقت بدنی جدید، نه از نفس و روحی

جدید، به همین جهت خدای سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل آنان را ثابت کرد، و متعرض برگشتن عین آنان نشد، چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت می‌گیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است به بدنهای جدیدشان متعلق شود و یا تعلق مزبور عین انسانهای موجود در دنیا دوباره موجود می‌شوند، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((اولم یروا ان الله الذی خلق السموات و الاعراض و لم یعی بخلقهن بقادر علی ان یحیی الموتی)) و در این کلام شریفش احیا را به عین مردگان نسبت داد، نه به امثال آنها و فرمود: ((علی ان یحیی الموتی)) و فرمود: ((علی ان یحیی امثال الموتی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۰

توضیح مفاد آیه شریفه: انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون... و بیان مراد از امر و قول در آن  
 إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ...

این آیه شریفه از آیات برجسته قرآن کریم است که کلمه ایجاد را توصیف می‌کند و می‌فرماید: خدای تعالی در ایجاد هر چیزی که ایجاد آن را اراده کند، بغیر از ذات متعالی خود به هیچ سببی دیگر نیازمند نیست، نه در اینکه آن سبب مستقلا آن چیز را ایجاد کند، و نه در اینکه خدا را در ایجاد آن کمک نماید، و یا مانعی را از سر راه خدا بردارد.  
 قرآن کریم تعبیراتش از این حقیقت، مختلف است در آیه مورد بحث فرموده: ((انما امره)) و در سوره نحل، آیه ۴۰ تعبیر به قول کرده و فرموده: ((انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون)) و در سوره بقره آیه ۱۱۷ تعبیر به قضا کرده و فرموده: ((و اذا قضی امرنا نقول له کن فیکون)).

و ظاهرا مراد از کلمه ((امر)) در آیه مورد بحث، شاءن باشد، یعنی می‌خواهد بفرماید: شاءن خدای تعالی در هنگام اراده خلقت موجودی از موجودات چنین است، نه اینکه مراد از آن، امر در مقابل نهی باشد، هر چند که آیه سوره نحل تائید می‌کند که به این معنا باشد، و لیکن تدبر و دقت در آیات این معنا را افاده می‌کند که غرض در سه آیه مزبور وصف شان الهی در هنگام اراده خلقت است، نه ای نکه بخواهد بفهماند خدای تعالی وقتی می‌خواهد چیزی را خلق کند این کلام را می‌گوید. پس وجه صحیح همان است که: ما کلمه قول را بر امر به معنای شاءن حمل کنیم به این معنا که بگوییم: این کلمه از آن جهت که خودش مصداقی از شاءن است در اینجا به کار رفته، نه اینکه امر را بر قول در مقابل نهی حمل کنیم

و معنای اینکه فرمود: ((اذا اراد شیئا)) این است که: ((اذا اراد ایجاد شیء: وقتی اراده کند ایجاد چیزی را)). و این معنا از سیاق آیه استفاده می‌شود. و در عده ای از آیات که متعرض این حق یقتند، به جای اراده کلمه قضاء آمده، مانند آیه ((اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون)) و هیچ منافاتی هم ندارد، برای اینکه قضا به معنای حکم است، و حکم و قضا و اراده در خدای تعالی یک چیز است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۱

برای این که اراده از صفات فعل و خارج از ذات خدای تعالی است، و از مقام فعل او انتزاع می‌شود، و معنایش این است که: هر چیز موجود را که در رابطه با اراده خدای سبحان فرض کنیم طوری است که هیچ چاره ای جز هست شدن ندارد. پس معنای جمله ((اذا اردناه)) این است که: وقتی چیزی در موقف تعلق اراده خدا قرار بگیرد، شان خدا این است که به آن چیز بگوید باش و آن هم موجود شود.

و جمله ((ان یقول له کن)) خبر است برای کلمه ((انما امره)) و معنایش این است که: خداوند آن چیز را با کلمه ((کن)) مورد خطاب قرار می‌دهد و این هم واضح است که در این میان لفظی که خدا به آن تلفظ کند در کار نیست، و گر نه تسلسل لازم می‌آید؛ برای اینکه خود لفظ هم چیزی است که بعد از اراده کردن، تلفظ دیگری می‌خواهد باز آن تلفظ هم چیزی از چیزها است که محتاج به اراده و تلفظ دیگری است.

و نیز در این میان مخاطبی هم که دارای گوش باشد و خطاب را با دو گوش خود بشنود و از در امثال موجود شود، در کار نیست،

برای اینکه اگر مخاطب وجود داشته باشد، دیگر احتیاج به ایجاد ندارد. پس کلام در آیه مورد بحث کلامی است تمثیلی، می‌خواهد بفرماید: افاضه وجود، از ناحیه خدا به هر چیزی که موجود می‌شود، به جز ذات متعالی خدا به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارد، و چون ذات خداوندی اراده کند هستی آن را، بدون تخلف و درنگ موجود می‌شود.

رد گفتار بعضی که کن را از مقوله لفظ دانسته اند

با این بیان، فساد گفتار بعضی از مفسرین به خوبی روشن می‌گردد، که گفته‌اند: ((از ظاهر آیه برمی‌آید که در ایجاد هر موجودی لفظی در کار است، و آن لفظ ((کن)) است که خدا آن را می‌گوید، و آن موجود هستی به خود می‌گیرد و بیشتر مفسرین سلف هم همین را گفته‌اند، و چون شوون خدای تعالی ماورای فهم بشری است، لذا توصیه می‌کنیم که اصلاً در این مقوله سخنی نگوئید و خصومت نکنید)).

وجه فساد آن این است که: درست است که شوون خدای تعالی ماورای فهم بشری است، و لیکن این حقیقت نباید باعث شود که به کلی حجت‌های عقلی و قطعی باطل گردد، برای اینکه اگر بنا باشد حجت‌های عقلی بی اعتبار شود، دیگر اعتباری برای اصول معارف دینی باقی نمی‌ماند و راهی نداریم برای اینکه به دست بیاوریم که قرآن کتابی آسمانی است، و معارفی که آورده همه صحیح و درست است. آیا جز این است که این مطالب همه با حجت‌های عقلی اثبات می‌شود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۲

و مگر جز این است که حجیت خود کتاب و سنت و هر دلیل دیگر با عقل اثبات می‌شود؟ آن وقت چگونه ممکن است یک آیه از قرآن و یا یک حدیث حجیت عقل را که اثبات کننده حجیت آن است از کار بیندازد و بی اعتبار معرفی کند؟ هرگز ممکن نیست؛ چون در این صورت آن آیه و آن حدیث قبل از ابطال حجیت عقل، حجیت خودش را ابطال کرده.

و این نیز واضح است که در مساءله خلقت غیر از خدا و آن مخلوق پای چیز دیگری در میان نیست، و اگر علیت و سببیت خلقت را به اراده خدا نسبت می‌دهیم بعد از خلقت نسبت می‌دهیم چون گفتیم اراده صفتی است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود. و گرنه سبب و علت اصلی خداست نه اراده او، و گرنه لازم می‌آید یک صفت انتزاعی باعث شود که اشیاء، دیگر حاجتی به خود خدای تعالی نداشته باشند، و بطلان این حرف واضح است.

و نیز واضح است که در مساءله ایجاد و خلقت چیزی به نام ایجاد و یا وجود از خدا جدا نمی‌شود و به مخلوق نمی‌چسبد، و افاضه او نظیر افاضه ما نیست که وقتی چیزی به کسی می‌دهیم، از خود جدا می‌کنیم و به او ملحق می‌سازیم. پس بعد از خدای تعالی چیز دیگری جز وجود اشیاء نیست.

و از اینجا روشن می‌گردد که: کلمه ((ایجاد)) یعنی کلمه ((کن)) عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده البته بدان اعتبار که وجود منسوب به خدا و قائم به وجود خداست، و اما به این اعتبار که وجودش وجود خود اوست، موجود است نه ایجاد. و مخلوق است نه خلق.

و نیز روشن می‌شود که: آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست، و تبدل و دگرگونی را هم تحمل نمی‌کند، و تدریجیت نمی‌پذیرد، و آنچه تدریجیت و مهلت و درنگ که از موجودات مشاهده می‌کنیم، از ناحیه خود آنها است نه از آن ناحیه که رو به خدایند، و این خود بابی است که هزار باب از آن باز می‌شود.

و در آیات، اشارات لطیفی به این حقایق شده، از آن جمله فرموده: ((کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) که کلمه ((کن)) را بعد از خلقت آورده و نیز مانند آیه ((و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)) و نیز فرموده: ((و کان امر الله قدر المقدور)) و

آیاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۳

و جمله ((فیکون)) بیانگر اطاعت آن شیء است که مورد اراده خدا قرار گرفته، می‌خواهد بفرماید: همین که هست شدن چیزی



مورد اراده خدا قرار گرفت ، بدون درنگ لباس هستی می پوشد.

معنای ملکوت و اینکه ملکوت هر چیزی به دست خدا است

فَسَبِّحْهُنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

کلمه ملکوت مبالغه در معنای ملک است ، مانند کلمه ((رحموت)) و کلمه ((رهبوت)) که مبالغه در معنای رحمت و وحشت اند. با انضمام این آیه به ما قبلش این معنا به دست می آید که : مراد از ((ملکوت)) آن جهت از هر چیزی است که رو به خداست ، چون هر موجودی دو جهت دارد، یکی رو به خدا، و یکی دیگر رو به خلق . ملکوت هر چیز آن جهتی است که رو به خدا است ، و ملک آن سمت رو به خلق است ممکن هم هست بگوییم : ملکوت به معنای هر دو جهت هر موجود است ، و آیات زیر هم بر همین معنا حمل می شود، ((و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين)) و ((و لم ينظروا في ملكوت السموات والارض)) و ((قل من بيده ملكوت كل شيء)).

و اگر فرموده ملکوت هر چیزی به دست خداست ، برای این است که : دلالت کند بر اینکه خدای تعالی مسلط بر هر چیز است ، و غیر از خدا کسی در این تسلط بهره و سهمی ندارد.

و برگشت معنا در آیه ((فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء)) به این است که : خدا از استبعادی که مشرکین در مسأله معاد می کنند، منزه است ، چون مشرکین غافلند از اینکه ملکوت هر چیزی به دست خدا و در قبضه قدرت اوست .

و جمله ((و اليه ترجعون)) خطاب به عموم مردم است ، چه مومن و چه مشرک ، و هم بیان نتیجه ای است از بیان سابق بعد از تنزیه خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۴

بحث روایتی

روایاتی درباره بیگانه بودن پیامبر صلی الله علیه و آله از شعر و شاعری

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له...)) آمده که : قریش می گفتند: آنچه محمّد می گوید شعر است ، خدای سبحان در همین آیه سخن ایشان را رد نموده و فرموده : ما به او شعر نیاموخته ایم ، و او سزاوار شعرگویی نیست ، و آنچه آورده به جز ذکر و قرآنی مبین نمی باشد. و بدون شک رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تمامی طول عمر شریفش حتی یک بار هم شعر نگفت .

در مجمع البیان آمده که از حسن روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی به این بیت مثل می زد: ((کفی الشیب و الاسلام للمرء ناهیا)) این طور می خواند: ((کفی الاسلام و الشیب للمرء ناهیا)) ابوبکر روزی به آن جناب عرض داشت ، شاعر گفته : ((کفی الشیب و الاسلام...)) آنگاه اضافه کرد: من شهادت می دهم به اینکه تو فرستاده خدایی ، و خدا شعر به تو نیاموخته ، و سزاوار تو نیست که شعر بگویی .

و در همان کتاب آمده که عایشه گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر گاه می خواست به شعر برادر بنی قیس مثل بزند که گفته بود:

ستبدی لك الايام ما كنت جاهلا و ياتيک بالاخبار من لم تزود

شعر او را چنین می خواند ((و ياتيک من لم تزود بالاخبار)) و چون ابوبکر اعتراض می کرد که شعر این طور نیست ، می فرمود: من شاعر نیستم ، و سزاوار من شعر گفتن نیست .

مؤلف : در الدر المنثور هم این دو خبر از حسن و عایشه به همین عبارت که مجمع البیان آورده نقل شده . و صاحب الدر المنثور اخبار دیگری از تمثال های رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده .

و نیز در مجمع البیان آمده : و اما اینکه آن جناب در میدان جنگ رجز می خواند، و می فرمود:

انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب

جمعی گفته اند که : ((اصلا این ارجوزه شعر نیست ((. بعضی دیگر گفته اند: ((این یک بیت اتفاقی از آن جناب سرزد، و نحواسته شعر بگوید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۵

این بیت از آن جناب نقل شده و درباره اش بحث زیادی کرده اند، و به نظر ما طرح روایت و پذیرفتن آن آسان تر از آن است که شعر بودن آن را انکار کنیم ، و یا بگوییم به طور اتفاق از آن جناب سرزده ، و قصد شعر گفتن نداشته .

اعاده و احیاء اموات

و در الدر المنثور در تفسیر جمله ((لینذر من کان حیا...)) گفته : ممکن است مراد از ((کسی که زنده باشد))، ((کسی که عاقل باشد)) بوده باشد، همچنان که از علی (علیه السلام) هم این معنا نقل شده .

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر جمله ((و اتخذوا من دون الله)) تا جمله ((محضرون)) فرموده : خدایان مشرکین توانایی یاری مشرکین را ندارند، و مشرکین قشونی هستند برای آلهه که روزی احضار می شوند.

و از تفسیر عیاشی نقل شده که از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابی بن خلف استخوان پوسیده ای را از دیواری کند، و آن را با دست نرم کرد و با خود گفت : آیا بعد از آنکه استخوانی پوسیده شدیم ، دوباره به خلقتی جدید خلق می شویم ؟ خدای تعالی در پاسخش این آیه را فرستاد: ((قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مره و هو بکل خلق علیم)).

مؤ لف : الدر المنثور به طرقی بسیار نظیر این حدیث را از ابن عباس ، عروه بن زبیر، قتاده ، سدی ، و عکرمه آورده ، و نیز از ابن عباس روایت کرده که گفت : گوینده این سخن عاص بن وائل بوده و باز به طرقی دیگر از ابن عباس نقل کرده که گفت : گوینده آن عبد الله بن ابی بوده است .

و در کتاب احتجاج در ضمن احتجاج امام صادق (علیه السلام) آمده که : سائل پرسید: آیا روح آدمی بعد از بیرون شدن از قالبش متلاشی می شود؟ و یا همچنان باقی می ماند؟ امام (علیه السلام) فرمود: نه ، بلکه تا روزی که در صور دمیده شود باقی می ماند، و بعد از آنکه در صور دمیده شد، همه چیز باطل و فانی می شود، دیگر نه حسی می ماند و نه محسوسی ، آنگاه دوباره همه چیز به حال اول خود بر می گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۶

همان طوری که مدبر آنها بار اول ایجاد کرده بود، و این بعد از گذشتن چهارصد سال سکون و آرامش خلق در فاصله بین دو نفعه است .

سائل پرسید: چگونه می تواند دوباره مبعوث شود با اینکه بدنش پوسیده و اعضای آن متفرق شده ، یک عضو در یک شهری طعمه درندگان شده ، و عضو دیگرش در شهری دیگر مورد حمله حشرات آنجا گشته ، و عضو دیگرش خاک شده با خاک آن شهر به صورت دیوار در آمده ؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: آن خدایی که بار نخست او را از هیچ آفرید و بدون هیچ الگویی صورتگری کرد، می تواند دوباره به همان وضع اول اعاده اش دهد.

سائل عرضه داشت : این معنا را برایم بیشتر توضیح بده . فرمود: هر روحی در مکان مخصوص به خود مقیم است ، روح نیکوکاران در مکانی روشن و فراخ و روح بدکاران در تنگنایی تاریک ، و اما بدن ها خاک می شود، همان طور که اول هم از خاک خلق شده بود، و آنچه درندگان و حشرات از بدنها می خورند و دوباره بیرون می اندازند، در خاک هست و در پیشگاه خدا که هیچ چیز حتی موجودی ریز به اندازه ذره در ظلمات زمین از او غایب نیست ، و عدد تمامی موجودات و وزن آنها را می داند، محفوظ

است و خاک روحانیان به منزله طلا است در خاک .

پس چون هنگام بعث می رسد باران نشوز به زمین می بارد، و زمین ورم می کند، پس خاک بشر نسبت به خاکهای دیگر، چون خاک طلائی که با آب شسته شود، مشخص می گردد و چون کره ای که از ماست بگیرند، جدا می شود. پس خاک هر قالبی به قالب خود درمی آید، و به اذن خدای قادر، بدانجا که روح او هست منتقل می شود، صورتها به اذن صورتگر به شکل اول خود برمی گردد و روح در آن دمیده می شود. و چون خلقت هرکسی تمام شد هیچ کس از خودش چیزی را ناشناخته نمی یابد. و اراده قول خداوند

و در نهج البلاغه می فرماید: چون خدا اراده می کند او را دوباره خلق کند، می گوید: باش و او بی درنگ خلق می شود، و این گفتن چون گفتن ما با صوت و آوازی که شنیده شود نیست، بلکه کلام خدای سبحان همان فعل اوست، که آن را ایجاد کرده است در حالی که مثل آن قبلا نبود، چون اگر می بود قدیم بود و خدای دوم می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۷ و نیز در نهج البلاغه است که: خدای سبحان می گوید، ولی نه با تلفظ، و اراده می کند، ولی نه با نیت و ضمیر. و در کافی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت آورده که گفت: به حضرت ابی الحسن (علیه السلام) عرضه داشتم: درباره اراده خدا و خلق کردنش، چیزی بفرما می گوید: آن جناب فرمودند: اراده در ما مخلوقات به معنای ضمیر و خواست باطنی است که به دنبال آن فعل از ما سر می زند، و اما اراده در خدای تعالی به معنای ایجاد و احداث فعل است نه غیر آن، برای اینکه: خدای تعالی احتیاج به تروی و تفکر قبلی ندارد، او مثل ما نیست که قب ل از هر کار نخست تصمیم بگیرد و سپس در طرز پیاده کردنش فکر کند این گونه صفات در خدای تعالی نیست و از خصایص مخلوقات است .

پس اراده خدا همان فعل است نه غیر، به آن فعل می گوید: ((باش)) و آن فعل وجود پیدا می کند، اینهم که گفتیم ((می گوید)) گفتن با تلفظ و نطق به زبان نیست، و تصمیم و تفکر ندارد، و همان طور که خودش کیفیت ندارد، فعل او نیز کیفیت ندارد. مؤلف: روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در اینکه اراده خدا از صفات فعل است زیاد است، به طوری که به اصطلاح علمی به حد استفاضه می رسد.

## الصفات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۸

سوره صفات مکی است و صد و هشتاد و دو آیه دارد. (۱۸۲)

آیات ۱-۱۱ سوره صفات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ الصَّفَاتِ صَفًا (۱) فَالزَّجْرَتِ زَجْرًا (۲) فَالْتَلَيْتِ ذِكْرًا (۳) إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ (۴) رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَ رَبِّ الْمَشْرِقِ (۵) إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ (۶) وَ حِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ (۷) لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَ يُقَدِّفُونَ مِّنْ كُلِّ جَانِبٍ (۸) دُجُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ (۹) إِلَّا- مَنْ خِطَفَ الْخُطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ (۱۰) فَاسْتَفْتِهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مِّنْ خَلْقِنَا إِنَّا خَلَقْنَهُمْ مِّنْ طِينٍ لَّازِبٍ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان سو گند به صف کشندگان (از ملائکه) که صف آرایی کرده اند (۱). قسم به (ملائکه) راننده ابر و باران (۲). و قسم به ملائکه ای که قرآن را بر پیامبر تلاوت می کنند (۳). که خدای شما هر آینه یکتاست (۴). اوست پروردگار آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است و او است پروردگار مشرقها (۵). همانا ما میم که آسمان دنیا را با زینت ستارگان آراستیم (۶). تا هم زینت آن باشد و هم آسمان را از هر شیطان سرکشی حفظ کند (۷). تا شیطانها نتوانند به آنچه در سکان آسمان می گذرد

گوش فرا دهند و اگر خواستند گوش دهند از هر طرف رانده شوند (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۷۹ و در نتیجه از آسمان دور شوند و برای ایشان است عذابی واجب (۹). آری شیطانها نمی توانند به سخنان فرشتگان گوش فرا دهند مگر آنهایی که کلام ملائکه را برابیند که آنها نیز بلافاصله هدف شهاب ثاقب قرار می گیرند (۱۰). حال از مشرکین پرس آیا ایشان از حیث خلقت سخت تر و مهم ترند یا آنچه از آسمان و زمین و مخلوقات بین آن دو که ما خلق کرده ایم با اینکه ما انسانها را از گلی چسبنده آفریدیم؟ (۱۱).

بیان آیات

در این سوره بر مسأله توحید احتجاج شده، و مشرکین مخالف توحید را تهدید نموده و مؤمنین خالص را بشارت می دهد و سرانجام کار هر یک از دو طایفه را بیان می کند. سپس نام عده ای از بندگان مؤمن خود را که بر آنان منت نهاده و وعده داده که بر دشمنانشان غالب و پیروز کند، ذکر می کند و در خاتمه سوره بیانی ایراد می فرماید که به منزله خلاصه گیری از غرض سوره است، یعنی تنزیه خدا. و سلام بر بندگان مرسل و حمد خدای تعالی در برابر رفتار نیکی که با ایشان کرده. و این سوره به شهادت سیاقش در مکه نازل شده.

و الصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتالیات ذکر

کلمه ((صافات)) - به طوری که گفته شده - جمع ((صافه)) است و ((صافه)) نیز جمع ((صاف)) - با تشدید - است، و مراد از این کلمه جماعتی است که: افراد آن در صفی منظم قرار داشته باشند. و کلمه ((زاجرات)) از ((زجر)) است که به معنای آن است که: کسی را با تهدید به مذمت و یا کتک، از کاری و یا راهی منصرف کنی. و کلمه ((تالیات)) از ماده ((تلاوت)) است که به معنای خواندن است.

وجوه مختلف درباره مراد از سه طایفه: صافات، زاجرات و تالیات که خداوند بدانها سوگند یاد کرده است خدای تعالی به این سه طایفه، یعنی ((صافات))، ((زاجرات)) و ((تالیات)) سوگند خورده، حال باید دید منظور از این سه طایفه کیانند؟

کلمات مفسرین در این باره مختلف است. مثلا درباره ((صافات))

بعضی گفته اند: ((مراد از آن ملائکه است که در آسمان خود را به صف درمی آورند همان طور که انسانها در زمین برای نماز صف می بندند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۰

بعضی دیگر گفته اند: ((منظور ملائکه است که وقتی می خواهند به زمین نازل شوند بال خود را چون بال عقاب باز نگه می دارند و بر هم نمی زنند و منتظر فرا رسیدن امر خدای تعالی هستند)).

بعضی دیگر گفته اند: ((منظور جماعتی از مؤمنین است که در نماز و جهاد به صف می ایستند)).

و اما درباره ((زاجرات))

بعضی گفته اند: ((مراد از آن ملائکه است که بندگان را از معاصی زجر و نهی می کنند، و خدای سبحان آن را به صورت الهام و خطور قلبی به قلب ایشان راه می دهد، همانطور که وسوسه های شیطان وارد قلب می شود)).

بعضی دیگر گفته اند: مراد فرشتگان مؤکل بر ابرهائیند که آنها را زجر می دهند و به هر جا که خدا بخواهد می رانند.

بعضی هم گفته اند: ((مراد آیتی است از قرآن که در آنها از کارهای زشت زجر و نهی شده)).

بعضی هم گفته اند: ((مراد مؤمنین هستند که صدای خود را در هنگام تلاوت قرآن بلند می کنند و به این وسیله مردم را از منهیات زجر و نهی می کنند)).

و اما درباره ((تالیات))

بعضی گفته اند: ((مراد از آن، ملائکه ای هستند که وحی را بر پیامبران می خواندند)).

و بعضی هم گفته اند: ((مراد از آن فرشتگانی که کتابی را می خوانند که خدای تعالی حوادث عالم را در آن نوشته)).

بیان اینکه مراد، سه طائفه از ملائکه که مأمور نزول وحی بوده اند می باشد

و بعضی دیگر گفته اند: ((جماعت قاریان قرآنند که آن را در نماز می خوانند)).

و ما احتمال می دهیم - و خدا دانایتر است - که مراد از هر سه طایفه (صافات و زاجرات و تالیات) سه طایفه از ملائکه باشند که

مأمور نازل کردن وحی بودند و راه این کار را از مداخله شیطان ایمن می کردند و آن را به پیغمبران و یا خصوص پیامبر اسلام

محمد (صلی الله علیه وآله و سلم) می رساندند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۱

و این معنا از آیه عالم ((الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان

قد ابلاغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم)) نیز استفاده می شود.

و بنابر احتمال مزبور، معنای آیات مورد بحث این می شود که: سوگند می خورم به فرشتگانی که در سر راه وحی صف بسته اند،

و سپس به فرشتگانی که شیطانها را از اینکه در کار وحی مداخله کنند زجر می دهند و سپس به فرشتگانی که وحی را بر پیغمبر می

خوانند. و همانطور که گفتیم - مراد از این وحی یا عموم وحی هایی است که به عموم پیامبران می شده، و یا خصوص قرآن است

که به پیامبر اسلام وحی می شده، و مؤید احتمال دوم این است که: از آن تعبیر فرموده به تلاوت ذکر، چون در قرآن کریم کلمه

ذکر اصطلاحی است برای قرآن.

مؤید این احتمال این است که: آیات مربوط به راندن شیاطین به وسیله شهابها، بعد از آیات مورد بحث قرار گرفته، و نیز دنبال آن

می فرماید: ((فاستفتهم اهم اشد خلقا ام من خلقنا: از ایشان نظریه بخواه آیا خلقت ایشان مهم تر است، یا خلقت مخلوقاتی که ما

آفریده ایم...)) (که باز در جای خودش این تاءید را توضیح می دهیم).

و اگر گفته شود: قرآن کریم نزول وحی را تنها به جبرئیل نسبت داده و فرموده: ((من کان عدوا لجبرئیل فانه نزله علی قلبک)) و نیز

فرموده: ((نزل به الروح الامین علی قلبک)).

سه طایفه مذکور اعوان جبرئیل در نزول وحی اند می باشد

در پاسخ می گوییم منافاتی با احتمال ما ندارد، برای اینکه ملائکه (صافات) و (زاجرات) و (تالیات) اعوان جبرئیلند. پس

اگر بگوییم این سه طایفه وحی را نازل می کنند، باز در حقیقت جبرئیل نازل کرده، همچنان که خود قرآن در جای دیگر فرموده:

((فی صحف مکرمه مرفوعه مطهره بایدی سفره کرام برره)) و نیز از همان فرشتگان حکایت می کند که گفتند: ((و ما تنتزل الا بامر

ربک)) پس معلوم می شود متصدی آوردن وحی یک نفر نیست، و نیز گفتند: ((وانا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۲

و اینکه یک جا وحی را تنها به جبرئیل نسبت می دهد و در مواردی دیگر به جماعتی از ملائکه، منافات ندارد و نظیر این است که

: یک جا قبض ارواح را به خصوص ملک الموت نسبت می دهد و می فرماید: ((قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم)) و در

جایی دیگر به فرشتگانی فرستاده از ناحیه خودش نسبت می دهد و می فرماید: ((حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا)) و این

بدان جهت است که اینان اعوان ملک الموت و ملک الموت رئیس ایشان است.

سؤال دیگری که ممکن است برای خواننده پیش بیاید، این است که: چرا کلمات مخصوص به زنان را درباره ملائکه استعمال

کرده و فرموده: ((صافات)) و ((زاجرات)) و ((تالیات)) و نفرموده: ((صافون)) و ((زاجرون)) و ((تالون)) و شاید همین تعبیر

دلیل باشد بر اینکه مراد از این سه کلمه، ملائکه نباشند.

در جواب می گوییم: این تعبیر ضروری به احتمال ما نمی زند، برای اینکه: وقتی سخن از جماعتی به میان آید، جایز است که لفظ

مؤنث را درباره آنان استعمال کرد، چون کلمه جماعت مؤنث است و ((صافات)) و ((زاجرات)) و ((تالیات)) به اعتبار لفظ جماعت، مؤنث آمده، و مؤنث لفظی است.

از اول قرآن تا اینجا هیچ سوره‌ای با سوگند آغاز نشده بود و سوره صافات اولین سوره‌ای است که با سوگند آغاز می‌شود و خدای سبحان در کلام مجیدش به بسیاری از مخلوقات خود سوگند یاد کرده، از قبیل آسمان، زمین، خورشید، ماه، ستاره، شب، روز، ملائکه، مردم، شهرها، و میوه‌ها، و این نیست مگر به خاطر شرافتی که در آنها هست و آن شرافت این است که: مخلوق خدایند و خدا قیوم آنها است که خود منع و سرچشمه همه شرافت‌ها و ارزش‌ها است.

إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۳

خطاب در این جمله به عموم مردم است. و سوگندهای مزبور به خاطر همین جمله است. می‌خواهد بفرماید به آنچه ذکر شد سوگند که معبود شما انسانها یکی است و این کلامی است که دلیل خود را همراه دارد، که توضیح آن خواهد آمد.

رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبِّ الْمَشْرِقِ

این جمله یا خبر دوم است برای کلمه ((ان)) و معنایش این است که: ((به درستی معبود شما یکی است و معبود شما پروردگار آسمانها و زمین است))، و یا خبر است برای ابتدایی حذف شده، و تقدیرش ((هو رب السموات)) است، و یا اصلاً خبر نیست بلکه بدل است از کلمه ((واحد)).

توضیح اینکه سوگند به صافات، زاجرات و تالیات، متضمن استدلال برای ان الهکم لواحد است

توضیح اینکه گفتیم آیه شریفه کلامی است که دلیل خود را همراه دارد این است که: خود اوصاف ((صافات)) و ((زاجرات)) و ((تالیات)) اشعار دارند بر اینکه ((اله)) همه یکی است، همچنان که خصوصیت و چگونگی سوگند نیز اشعار دارد بر اینکه آن معبود واحد رب آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو است.

پس گویا فرموده: به درستی ((اله)) شما یکی است، به دلیل اینکه ملائک در الوهیت ((اله)) و معبود به حق بودن او این است که: او رب و مدبر امر عالم باشد که خود شما هم به این مطلب اعتراف دارید و خدا هم رب و مدبر آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو است، که در همه آنها دخل و تصرف می‌کند. پس معبود به حق در همه عالم اوست. و چگونه نباشد؟ با اینکه او برای اینکه وحی خود را به پیامبرش برساند، در آسمانها تصرف می‌کند، و در ساکنان آسمان حکم می‌راند و ملائکه ((صافات)) در بین آسمان و زمین که محل رخنه شیطانهاست، صف می‌بندند و آنها را از مداخله در کار وحی منع می‌کنند، و این خود تصرف اوست در بین آسمان و زمین و هم در شیطانها.

و آن فرشتگان، وحی را بر پیغمبر وی تلاوت می‌کنند، و این تلاوت، خود تکمیل مردم و تربیت آنان است حالا چه تصدیق بکنند و چه تکذیب. پس در وحی به تنهایی هم تصرف در عالم آسمانها است، و هم تصرف در زمین و موجودات بین آن دو، و چون چنین است، پس خدا به تنهایی رب تمامی عالم و مدبر امور آن است، و در نتیجه معبود واحد هم اوست.

و منظور از کلمه ((مشارق)) نقطه‌هایی از افق‌هایی است که خورشید در فصول چهارگانه از آن نقطه‌ها طلوع می‌کند، البته احتمال این معنی هست که مراد از ((مشارق)) مشرقهای خصوص خورشید نباشد، بلکه مشرقهای مطلق ستارگان و یا مطلق مشارق باشد. و اگر نامی از مغربها نیابد و تنها مشرقها را نام برد، به خاطر مناسبتی بود که مشرق با طلوع وحی از آسمان به وسیله ملائکه داشت، همچنان که در جای دیگر وحی را به طلوع تشبیه کرده، و فرموده: ((و لقد راه بالا- فق المبین)) و نیز فرموده: ((و هو بالافق الاعلی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۴

بیان آیات راجع به تزئین آسمان دنیا به زیور کواکب و حفظ آن از شیاطین ماردو...

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ



مراد از ((زینت)) هر چیزی است که به وسیله آن چیز دیگری را آرایش دهند و زیبا سازند. و کلمه ((کواکب)) عطف بیان و یا بدل از زینت است. و در کلام خدای سبحان مساله زینت دادن آسمان دنیا به وسیله ستارگان مکرر آمده، از آن جمله فرموده: ((و زینا السماء الدنيا بمصابیح)) و نیز فرموده: ((اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها و زيناها)).

و این آیات خالی از این ظهور نیستند که: آسمان دنیا یکی از آسمانهای هفتگانه ای است که قرآن کریم نام برده و مراد از آن همان فضایی است که ستارگان بالای زمین در آن فضا قرار دارند، هر چند که بعضی از مفسرین این آیات را طوری توجیه و معنا کرده اند که با فرضیه های هیات قدیم موافق درآید و بعضی دیگر آن را طوری توجیه کرده اند که با فرضیه های هیات جدید منطبق شود.

وَ حِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ

مراد از ((شیطان)) افراد شریر از جن است و مراد از ((مارد)) فرد خبیثی است که عاری از خیر باشد. و کلمه ((حفظا)) مفعول مطلق برای فعلی است که حذف شده و تقدیر آن ((حفظناها حفظا)) است.

لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَاِ الْعَلِيِّ وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ

کلمه ((یسمعون)) در اصل ((یتسمعون)) بوده و ((تسمع)) به معنای گوش دادن است. و اینکه فرمود: شیطانهای خبیث نمی توانند به آنچه در ملا اعلی می گذرد گوش دهند، کنایه است از اینکه آنها از نزدیکی بدانجا ممنوع هستند، و به همین عنایت است که عبارت مذکور صفت همه شیطانها شده، و اگر این معنای کنایه ای مراد نباشد و معنای تحت اللفظی منظور باشد و بخواهد بفرماید: شیطانها به آنچه در ملا اعلی می گذرد گوش نمی دهند، دیگر معنا ندارد دنبالش بفرماید: و از هر طرف تیرباران می شوند. پس به خاطر همین جمله باید بگوییم: عبارت قبلی کنایه است، و صریح آن مراد نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۵

کلمه ((ملا)) به معنای ((اشراف)) از هر قوم است، آنهایی که چشم ها را پر می کنند، و ((ملا اعلی)) همان ملائکه مکرمی هستند که شیطانها می خواهند به گفتگوی ایشان گوش دهند، و آنها سکنه آسمانهای بالا را تشکیل می دهند، به دلیل این آیه که می فرماید: ((نزلنا عليهم من السماء ملکا رسولا)).

و مقصود شیطانها از گوش دادن به ملا-اعلی این است که: بر اخبار غیبی که از عالم ارضی پوشیده است اطلاع پیدا کنند، مانند حوادثی که بعدها در زمین رخ می دهد و اسرار پنهانی که آیه ((و ما تنزلت به الشیاطین و ما ینبغی لهم و ما یسطیعون انهم عن السمع لمعزولون)) بدان اشاره دارد، و همچنین آیه ((و انا لمسننا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا و شهابا و انا كنا نعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الان یجد له شهابا رصدا)) و کلمه ((قذف)) در جمله ((و یقذفون من کل جانب)) به معنای تیراندازی است. و کلمه ((جانب)) به معنای جهت و ناحیه است.

دُحُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ

کلمه ((دحور)) به معنای طرد و راندن، و هم به معنای دفع است، و این کلمه مصدر است به معنای مفعول که چون حال واقع شده منصوب شده است. و این کلمه مصدر به معنی مفعول است یعنی این شیطانها مدحور و رانده شده در گاه خدایند ممکن هم هست مفعول له و یا مفعول مطلق باشد. و کلمه ((واصب)) به معنای واجب و لازم است.

إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ

کلمه ((خطفه)) به معنای قاپیدن و چیزی را دزدکی ربودن است. و کلمه ((شهاب)) به معنای ستارگانی است که در فضا به سرعت حرکت می کنند و نابود می شوند و کلمه ((ثاقب)) از ((ثقوب)) است که به معنای فرو رفتن و نفوذ چیزی در چیز دیگر است. و ((شهاب)) را از این بابت ((ثاقب)) نامیده اند که از هدف خطا نمی رود و همواره به هدف می خورد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۶

و مراد از ((خطفه)) (این است که: شیطانی دزدکی خود را به صدارس ملائکه برساند تا حرفهای آنان را گوش دهد. و در جای دیگر از این عمل به ((استراق سمع)) تعبیر کرده، و فرموده: ((الا من استرق السمع ف اتبعه شهاب مبین)) (و این استثناء استثنای از ضمیر فاعل در جمله ((لا یسمعون)) است.

و بعضی از مفسرین گفته اند: جایز است آن را استثنایی منقطع، و نامربوط به ما قبل بگیریم.

و معنای آیات پنجگانه مورد بحث این است که: ما آسمان دنیا یعنی نزدیک ترین آسمانها به شما - و یا پایین ترین آسمانها - را با زینتی بیاراستیم، و آن همان ستارگان بود که در آسمان قرار دادیم، و آن آسمان را از هر شیطانی خبیث و عاری از خیر حفظ کردیم، و حتی از اینکه سخنان ساکنین آسمان را بشنوند منعشان نمودیم، تا از اخبار غیبی که ساکنان ملا اعلی بین خود گفتگو می کنند اطلاع نیابند، و به همین منظور از هر طرف تیرباران می شوند در حالی که مطرود و رانده هستند و عذابی واجب دارند که هرگز از ایشان جدا شدنی نیست.

پس کسی از جن نمی تواند به اخبار غیبی که در آسمان دنیا بین ملائکه رد و بدل می شود، اطلاع یابد مگر آنکه از راه اختلاس و قاچاق چیزی از آن اخبار را به دست بیاورد که در این صورت مورد تعقیب ((شهاب ثاقب)) واقع می شود، تیر شهابی که هرگز از هدف خطا نمی رود.

گفتاری در معنای شهاب

گفتاری در معنای شهاب در ذیل آیه: الا من خطف الخطفه فاتبعه شهاب ثاقب

مفسرین برای اینکه مساءله ((استراق سمع)) (شیطانها در آسمان را تصویر کنند، و نیز تصویر کنند که چگونه در این هنگام به سوی شیطانها با شهابها تیراندازی می شود بر اساس ظواهر آیات و روایات که به ذهن می رسد توجیهاتی ذکر کرده اند که همه بر این اساس استوار است که آسمان عبارت است از: افلاکی که محیط به زمین هستند، و جماعت هایی از ملائکه در آن افلاک منزل دارند، و آن افلاک در و دیواری دارند که هیچ چیز نمی تواند وارد آن شود، مگر چیرهایی که از خود آسمان باشد، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۷

و اینکه در آسمان اول، جماعتی از فرشتگان هستند که شهابها به دست گرفته و در کمین شیطانها نشسته اند که هر وقت نزدیک بیایند تا اخبار غیبی آسمان را استراق سمع کنند، با آن شهابها به سوی آنها تیراندازی کنند و دورشان سازند، و این معانی همه از ظاهر آیات و اخبار ابتداء به ذهن می رسد.

و لیکن امروز بطلان این حرفها به خوبی روشن شده، و عیان گشته، و در نتیجه بطلان همه آن وجوهی هم که در تفسیر ((شهب)) ذکر کرده اند، - که وجوه بسیار زیادی هم هستند - و در تفاسیر مفصل و طولانی از قبیل تفسیر کبیر فخر رازی، و روح المعانی آلوسی و غیر آن دو نقل شده، باطل می شود.

ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمانها دارد نبوده باشد. و آن توجیه به احتمال ما - و خدا دانتر است - این است که: این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می شود، از باب مثالهایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده، تا آنچه خارج از حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد، همچنان که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرموده: ((و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون)) (و اینگونه مثلها در کلام خدای تعالی بسیار است، از قبیل عرش، کرسی، لوح و کتاب، که هم در گذشته به آنها اشاره شد، و هم در آینده به بعضی از آنها اشاره خواهد رفت.

بنابراین اساس، مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی تر از افق عالم ملک و

محسوس دارد، همان طور که آسمان محسوس ما با اجرامی که در آن هست عالی تر و بلندتر از زمین ماست .  
و مراد از نزدیک شدن شیطانها به آسمان ، و استراق سمع ، و به دنبالش هدف شهابها قرار گرفتن ، این است که : شیطانها می  
خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند، و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر در آورند. و ملائکه هم ایشان را با نوری از ملکوت  
که شیطانها تاب تحمل آن را ندارند، دور می سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۸  
و یا مراد این است که : شیطانها خود را به حق نزدیک می کنند، تا آن را با تلبیس ها و نیرنگهای خود به صورت باطل جلوه دهند،  
و یا باطل را با تلبیس و نیرنگ به صورت حق در آورند، و ملائکه رشته های ایشان را پنبه می کنند، و حق صریح را هویدا می  
سازند، تا همه به تلبیس آنها پی برده ، حق را حق بینند، و باطل را باطل .

و این که خدای سبحان داستان استراق سمع شیاطین و هدف شهاب قرار گرفتنشان را دنبال سوگند به ملائکه وحی و حافظان آن از  
مداخله شیطانها ذکر کرده ، تا اندازه ای گفتار ما را تائید می کند - و خدا داناتر است - .

فَاسْتَفْتِهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّن طِينٍ لَّازِبٍ

کلمه ((لازب)) (به معنای دو چیز به هم چسبیده است ، به طوری که هر یک ملازم دیگری شده باشد. و در مجمع البیان گفته :  
((لازب)) و ((لازم)) به یک معنی است .

و مراد از جمله ((من خلقنا)) یا ملائکه ای است که در آیات قبلی به آنان اشاره کرد که حافظ وحی و تیراندازان شهابهایند، و یا  
مخلوقات عظیم دیگری غیر از انسان است ، از قبیل آسمانها، زمین و ملائکه ، و اگر درباره آنها با ضمیر ((هم)) که مخصوص  
عقلاء است تعبیر کرد و فرمود: ((آیا خلقت ایشان بزرگتر است ، یا کسی که ما خلق کرده ایم)) و فرمود: ((چیزی که ما خلق  
کرده ایم)) (بدان جهت است که در بین نامبردگان ملائکه هم منظور بودند، و ملائکه دارای عقلند، جانب آنان را غلبه داده و از  
همه آسمانها و زمین و ملائکه تعبیر کرده به ((کسی که ما خلق کرده ایم)).

و معنای آیه این است که : وقتی خدای سبحان رب آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو و ملائکه بود، تو ای رسول گرامیم ، از  
ایشان نظرخواهی کن و پپرس آیا خلقت ایشان مهم تر و بزرگ تر است ، یا خلقت غیر ایشان از موجودات دیگری که ما خلق کرده  
ایم ، آن وقت متوجه خواهند شد که خلقت آنان ضعیف تر و ناچیزتر از خلقت موجودات دیگر است ، برای اینکه خلقت ایشان از  
یک گل چسبنده بود و معلوم است که این گل چسبنده ناچیز نمی تواند ما را عاجز سازد.

بحث روایتی

چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و الصافات صفا)) آمده که منظور ملائکه و انبیانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۸۹  
و در همان کتاب از پدرش و از یعقوب بن یزید، از ابن ابی عمیر، از بعضی از راویان شیعه ، از امام صادق (علیه السلام) روایت  
کرده که فرمود امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده : این ستارگان که در آسمان است ، شهرهایی است مانند شهرهایی که در زمین  
است ...

باز در همان کتاب در روایت ابی الجارود، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرموده : ((عذاب واصب)) (یعنی عذاب  
دائم و دردناک که دردش تا دلها می رسد.

و باز در همان کتاب از رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نقل کرده که در داستان معراج فرمود: پس جبرئیل بالا رفت و من  
نیز با او بالا رفتم ، تا رسیدم به آسمان دنیا، بر روی آن آسمان فرشته ای دیدم که او را اسماعیل می گفتند، و او همان صاحب  
خطفه است که خدای عزوجلّ درباره اش فرموده : ((الا من خطف الخطفه فاتبعه شهاب ثاقب)) (و زیر فرمان آن هفتاد هزار فرشته  
اند که زیر فرمان هر فرشته هفتاد هزار فرشته دیگرند...

مؤلف: اینگونه روایات در این باب بسیار زیاد است که: ما بعضی از آنها را در تفسیر آیه ((الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین)) نقل کردیم و بعضی دیگر از آنها را ان شاء الله تعالی در تفسیر دو سوره ملک و جن ایراد خواهیم کرد.

در نهج البلاغه است که: خدای تعالی از تمامی روی زمین، چه زمین سخت، و چه سهلش، چه زمین صالح و چه شوره زارش، خاکی بر گرفت و آن را با آب در آمیخت، تا وقتی که خالص گشت، و آنگاه آن را با شبنمی تر کرد، تا چسبنده شد. الصفات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۰

آیات ۱۲ - ۷۰ سوره صافات

بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ (۱۲) وَإِذَا دُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ (۱۳) وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ (۱۴) وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (۱۵) أءَذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (۱۶) أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ (۱۷) قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَخِرُونَ (۱۸) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ (۱۹) وَقَالُوا يَوْمَئِذٍ هَذَا يَوْمُ الدِّينِ (۲۰) هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (۲۱) احْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (۲۲) مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ (۲۳) وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتَوْلُونَ (۲۴) مَا لَكُمْ لَا تَنْصَرُونَ (۲۵) بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ (۲۶) وَأَقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ (۲۷) قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ (۲۸) قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (۲۹) وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَنِ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَغِينَ (۳۰) فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ (۳۱) فَأَعْوَيْنَكُمْ إِنَّا كُنَّا غَوِينَ (۳۲) فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ (۳۳) إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (۳۴) إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ (۳۵) وَيَقُولُونَ أَنَّا لَتِيَارِكُوا إِلَهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ (۳۶) بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ (۳۷) إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ (۳۸) وَمَا تَجْرُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۳۹) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (۴۰) أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ (۴۱) فَوَكَّهُ وَهَيْمٌ مُكْرَمُونَ (۴۲) فِي جَنَّتِ النَّعِيمِ (۴۳) عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (۴۴) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ (۴۵) بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّرْبِينَ (۴۶) لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ (۴۷) وَعِنْدَهُمْ قَصْرَاتُ الطُّرْفِ عِينٍ (۴۸) كَانَهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُوتٌ (۴۹) فَأَقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ (۵۰) قَسَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ (۵۱) يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمَنْ الْمُصَدِّقِينَ (۵۲) أءَذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أءِنَّا لَمَدِينُونَ (۵۳) قَسَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ (۵۴) فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ (۵۵) قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدتْ لَتُرْدِينَ (۵۶) وَلَوْ لَا نِعْمَةٌ رَبِّي لَكُنْتِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (۵۷) أءَقَمْنَا نَعْرِينَ بِمَتِينٍ (۵۸) إِلَّا- مَوْتِنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ (۵۹) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۶۰) لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ (۶۱) أذ ذَلِكْ خَيْرٌ نَزْلًا- أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ (۶۲) إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ (۶۳) إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ (۶۴) طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رِئُوسُ الشَّيْطَانِ (۶۵) فَمِنْهُمْ لَا- كَلُونَ مِنْهَا فَمَالِ الثُّونِ مِنْهَا الْبَطُونَ (۶۶) ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ (۶۷) ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ (۶۸) إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ (۶۹) فَهُمْ عَلَى آثَرِهِمْ يَهْرَعُونَ (۷۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۱

ترجمه آیات

(نه تنها ایمان نمی آورند) بلکه وقتی تو از گمراهی آنان تعجب می کنی تو را مسخره می کنند (۱۲). و چون تذکر داده می شوند پند نمی پذیرند (۱۳). و چون آیتی می بینند مسخره می کنند (۱۴). و می گویند: این نیست مگر سحری آشکار (۱۵). آیا وقتی مردیم و خاک و استخوان شدیم دوباره زنده می شویم؟ (۱۶). (ما) و حتی پدران گذشته ما؟ (۱۷). بگو: بله، زنده می شوید در حالی که خوار و ذلیل باشید (۱۸). و این زنده شدن انسانها با یک نهیب صورت می گیرد که ناگهان همگی نگران برمی خیزند (۱۹). و می گویند: ای وای بر ما این همان روز جزاست (۲۰). این روز جدایی حق از باطل است که تا در دنیا بودید تکذیبش می کردید (۲۱).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۲

(هان ای فرشتگان) همه آنها که ظلم کردند و اتباع و اشیاء آنها را و آنچه را که می پرستیدند یکجا جمع کنید (۲۲). آری آنچه که به جای خدا عبادت می کردند، پس آنگاه به سوی دوزخ برید (۲۳). آنجا نگاهشان بدارید که باید بازخواست شوند (۲۴). در آنجا از ایشان می پرسند چرا مانند دنیا از یکدیگر حمایت نمی کنید؟ (۲۵). (جوابی ندارند) بلکه ایشان امروز تسلیم اند (۲۶). بعضی به بعضی رو می کنند و از یکدیگر پرسش می کنند (۲۷). پیروان به سردمداران گویند شما بودید که به عنوان بشارت و میمنت می

آمدید و ما را به دین خود می خواندید (۲۸). در پاسخشان گویند خود شما بنا نداشتید ایمان بیاورید (۲۹). و ما بر شما دست تسلط نداشتیم (و اجبارتان نمی کردیم) بلکه خودتان مردمی طغیان گر بودید (۳۰). و در نتیجه حکم خدا و قضای او درباره ما حتمی گشت و ما عذاب را خواهیم چشید (۳۱). آری ما شما را گمراه کردیم چون خودمان گمراه بودیم (۳۲). در نتیجه همه آنان در عذاب شریکند (۳۳). ما با مجرمین اینچنین رفتار می کنیم (۳۴). چون ایشان این طور بودند که وقتی لا اله الا الله برایشان گفته می شد کبر می ورزیدند (۳۵). و می گفتند آیا به خاطر مردی دیوانه خدایان خود را رها کنیم (۳۶). با اینکه او حق آورده و رسولان قبلی را تصدیق می کند (۳۷). محققا شما عذاب دردناک را خواهید چشید (۳۸). و این جزایتان نیست مگر بخاطر همان اعمالی که می کردید (۳۹). مگر بندگان مخلص خدا (۴۰). که ایشان رزقی معلوم دارند (۴۱). میوه هایی و ایشان گرامی هستند (۴۲). در بهشت های پر نعمت (۴۳). بر تختهایی رو به روی هم (۴۴). قدحها از آب بهشتی از هر سو برایشان حاضر می شود (۴۵). آبی زلال و لذت بخش برای نوشندگان (۴۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۳

نه در آن ضرر و فساد است و نه از آن مست می شوند (۴۷). و پیش ایشان حوریان درشت چشم پرکرشمه و نازند (۴۸). گویی از سفیدی، سفیده تخم مرغند قبل از آنکه دست خورده شود (۴۹). پس بعضی به بعضی دیگر روی آورده از یکدیگر پرسش می کنند (۵۰). یکی از آن میان می پرسد: من رفیقی داشتم (۵۱). که بارها از من خرده می گرفت که تو هم از معتقدین به معادی (۵۲). آیا بعد از آن که مردیم و خاک و استخوان شدیم دوباره برای پاداش زنده می شویم؟ (۵۳). شما هیچ از او خبر دارید؟ (۵۴). در همین بین به دوزخ می نگرد و رفیق خود را در وسط جهنم می بیند (۵۵). به او می گوید به خدا قسم نزدیک بود مرا به ضلالت بیفکنی (۵۶). و اگر نعمت پروردگارم نبود حتما من نیز از حاضر شدگان در دوزخ می بودم (۵۷). دوستان بهشتی از شدت خرسندی و شادی به یکدیگر می گویند آیا راستی این ماییم که دیگر نمی میریم؟ (۵۸). و به جز همان مرگ اولمان دیگر مرگی نداشته و عذاب هم نمی شویم؟ (۵۹). محققا و به راستی که این چه رستگاری عظیمی است که خدا به ما روزی کرد (۶۰). و شایسته است که اهل عمل برای چنین زندگی تلاش کنند (۶۱). آیا برای پذیرایی، این رزق کریم بهتر است و یا درخت زقوم (۶۲). ما آن ر افتنه ستمگران کردیم (۶۳). درختی است که از قعر جهنم سر درمی آورد (۶۴). میوه اش گویی سر شیطانها است (۶۵). چون ایشان از آن خواهند خورد و شکمها را از آن پر خواهند کرد (۶۶). و سپس از روی آن خوراک، آبی بی نهایت سوزنده می نوشند (۶۷). و سپس بازگشت نهایی آنان به سوی جهنم خواهد بود (۶۸). همین ها بودند که در دنیا پدران خود را گمراه یافتند (۶۹). و با این حال به دنبال آثار پدران خود بشتافتند (۷۰).

بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۴

در این آیات استهزایی که کفار به آیات خدا می کردند و پاره ای از سخنان ایشان که بر اساس کفر و انکار معاد می گفته اند، و ردی که از سخنان ایشان شده حکایت شده است، و در رد آنان به تقریر مسأله بعث پرداخته و بیان کرده که کفار در آن روز چه شدتی و چه عذابهای گوناگونی دارند، و خداوند چگونه بندگان مخلص خود را با نعمت ها و کرامتهای خود گرامی می دارد. و نیز چگونگی بحث و جدال دوزخیان با یکدیگر را نقل می کند که در روز قیامت چه سخنانی بین آنان رد و بدل می شود. و سخنانی را هم که بین اهل بهشت با خودشان و یا با بعضی از اهل آتش رد و بدل می شود ذکر کرده.

حکایت استهزاء مشرکین آیات خدا و دعوت پیامبر را و استبعادشان رستاخیر خود و پدرانشانرا

بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ

یعنی ای محمّد! بلکه تو از تکذیب ایشان تعجب می کنی که چگونه تکذیب می کنند، با اینکه تو ایشان را به سوی کلمه حق می خوانی، و تازه وقتی تعجب می کنی تو را در این تعجب مسخره می کنند، و یا تو را در همین دعوت به سوی حق مسخره می کنند، و چون به وسیله آیات داله بر توحید و دین حق، تذکر داده می شوند، باز متذکر نگشته و بیدار نمی شوند.

وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ

در مجمع البیان می گوید: ((کلمه ((سخر)) و ((استسخر)) هر دو به یک معنا است ((. و در نتیجه گفتار وی ، معنای آیه چنین می شود: و چون این مشرکین آیتی معجزه آسا از آیات معجزه خدا را می بینند، مثلا قرآن و یا شق القمر را مشاهده می کنند آن را استهزاء می کنند.

وَقَالُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

در اینکه مشرکین در اشاره به آیت کلمه ((هذا)) را به کار برده اند، اشعاری است از ایشان به اینکه ما اصلا از این چیز که تو آن را آیت می خوانی هیچ چیز نمی فهمیم ، مگر همین قدر که آن چیزی است از چیزها بدون مزیت ، و این تعبیر بدترین توهینی است که به عمل شخصی بکنند.

أَعْدَاءَ مِثْنًا وَكُنَّا تَرَابًا وَعِظْمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ ءَابَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ

این آیه حکایت انکار مشرکین نسبت به مسأله معاد است ، کلامی است که به غیر از استبعاد هیچ پایه و دلیلی ندارد، در نظر وهم این معنا بعید می آید که انسان بمیرد و بدنش متلاشی گشته ، به صورت خاک و استخوان درآید، آنگاه دوباره به صورت اولش برگردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۵

دلیل بر اینکه غیر از استبعاد پایه ای دیگر ندارد، این است که استفهام انکاری را نسبت به نیاکان خود دوباره تکرار کرده اند؛ چون استبعاد وهم آدمی از زنده شدن نیاکان و اجداد که آثارشان به کلی محو شده و به جز داستانها از ایشان چیزی باقی نمانده ، بیشتر و شدیدتر از استبعادی است که از زنده شدن خودش دارد. و اگر منظورشان از این گفتار تمسک به دلیل عقلی یعنی محال بودن اعاده معدوم بود، این دلیل در اعاده خودشان و اجدادشان یکسان بود و دیگر احتیاج نبود که استفهام انکاری را دوباره اعاده اجداد و نیاکان خود تکرار کنند.

قُلْ نَعْمَ وَ أَنْتُمْ دَخِرُونَ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ

در این آیه خدای تعالی پیامبر عزیز خود را دستور می دهد که در پاسخشان بگوید: بله همه شان زنده خواهند شد.

((و انتم داخرون)) - یعنی زنده می شوید در حالی که خوار و بی مقدار و ذلیل باشید. و این در حقیقت احتجاج و استدلال به عمومیت قدرت خدا و نفوذ اراده بی درنگ او است ، آری ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون : دستور او وقتی اراده چیزی کند همین است که بگوید باش و پس او موجود می شود)). و به همین جهت به دنبال آن فرمود: ((فانما هی زجره واحده فاذا هم یظنون : مسأله بعث یک زجره و نهیب بیش نیست که وقتی صادر شد، مردم ناگهان زنده شده و مبهوت نظر می کنند)) همچنان که در جای دیگر فرموده : ((و لله غیب السموات و الاءرض و ما امر الساعه الا کلمح البصر او هو اقرب ان الله علی کل شیء قدیر)).

و اینکه بر سر جمله ((فانما هی زجره واحده)) حرف ((فاء)) آورده ، به این منظور بوده که تعلیل را افاده کند و در نتیجه جمله مذکور تعلیل می باشد برای جمله ((و انتم داخرون)). و تعبیر به کلمه ((زجره)) نیز اشعار به خواری و ذلت آنان دارد.

وَقَالُوا يَوَيْلَنَا هَذَا يَوْمَ الدِّينِ هَذَا يَوْمَ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ

این آیه شریفه عطف است بر جمله ((ینظرون)) که اشعار به مبهوت بودن آنان داشت و می فهمانید که مشرکین بعد از زنده شدن مبهوت و دهشت زده هستند، و همه در فکر آنند که آیا عالم قیامت را به خواب می بینند یا به بیداری ؟ آن وقت متوجه می شوند که نه ، خواب نیستند و این همان روز بعث و روز جزا است و چون به خاطر کفر و تکذیبشان ، از جزا حذر و دلواپسی دارند، می گویند: ((هذا یوم الدین : این روز جزاست)) و نمی گویند: ((هذا یوم البعث : این روز قیامت است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد



و اگر در اول آیه تعبیر به ماضی آورد و فرمود: ((قالوا: گفتند: ای وای بر ما)) با اینکه هنوز نگفته اند، بلکه در قیامت خواهند گفت به خاطر این است که مسأله معاد محقق الوقوع است.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((جمله)) (هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون) ((کلامی است که کفار به یکدیگر می گویند. بعضی دیگر گفته اند: کلام ملائکه و یا خود خدای تعالی است که به ایشان خطاب می کند)). آیه بعدی مؤید احتمال دوم است، چون آن آیه به طور مسلم کلام خداست که می فرماید: ((محشور کنید ستمکاران و قرین های آنان را و آنچه را که به جای خدا عبادت می کردند)).

اشاره به وجه تسمیه قیامت به يوم الفصل

و کلمه ((فصل)) (به معنای تمیز بین دو چیز است، و اگر روز قیامت را روز فصل خوانده، بدین ملاحظه است که آن روز روز جدا شدن حق از باطل است، روزی که به حکم خدا و قضای او بین حق و باطل و یا بین مجرم و متقی، جدایی می افتد. و هر یک از دیگری متمایز می شود، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((وامتازوا اليوم ايها المجرمون)).

احشروا الذين ظلموا و أزواجهم و ما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم  
این کلامی است از خدای تعالی به ملائکه، و معنایش این است که: ما به ملائکه گفتیم ایشان را محشور کنید.

بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه کلامی است از ملائکه که به یکدیگر می گویند.

و کلمه ((حشر)) - به طوری که راغب گفته - به معنای این است که جماعتی از مفرشان به زور اخراج شوند تا به سوی جنگ و امثال آن روانه گردند. مراد از الذين ظلموا در آیه: احشروا الذين ظلموا...

و مراد از ((الذين ظلموا)) - به طوری که آخر آیه هم آن را تاء یید می کند - مشرکین هستند، البته نه همه مشرکین، بلکه آن مشرکینی که در برابر حق عناد می ورزند، و سد راه پیشرفت آن هستند، همچنان که از آیه ((فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و ييغونها عوجا و هم بالاخره کافرون)) نیز همین معنا استفاده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۷

و تعبیر به ماضی در کلمه ((ظلموا)) وصف را افاده می کند و منظور از آن کسانی است که دارای صفت ظلم هستند، نه کسانی که - و لو یک بار - مرتکب ظلم شده باشند، همچنان که اگر کسی بپرسد: فلانی در زندگی اش چه کرد؟ و شما در پاسخ بگویی ظلم کرد. این پاسخ شما هر چند فعل ماضی است، ولی فایده وصف را می دهد و در کلام خدای تعالی از اینگونه تعبیرها بسیار است، مانند آیه ((و سيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا و آیه و سيق الذين كفروا الى جهنم زمرا و آیه للذين احسنوا الحسنی و زیادة)) ((که در آیه اول کلمه ((اتقوا)) و در دومی کلمه ((كفروا)) و در سومی کلمه ((احسنوا)) هر سه فعل ماضی است، ولی معنای وصف را افاده می کند، و منظور کسانی است که دارای صفت تقوی و یا کفر و یا احسان هستند، نه کسانی که یک بار و دو بار تقوی یا کفر و یا احسان از ایشان سرزده باشد).

ازواج و ماكانوا يعبدون من دون الله

ظاهر از جمله ((و ازواجهم)) این است که مراد از ((ازواج)) قرین های شیطانی ایشان باشد، چون به حکم آیه ((و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین ... حتی اذا جاءنا قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فبئس القرین)) کسانی که از یاد خدا اعراض می کنند قرینی از شیطان دارند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از ((ازواج)) اشباه و نظائر ایشان است، می خواهد بفرماید: هر کسی با نظیر خود محشور می شود، اشخاص زناکار، با زناکاران، و اشخاص شرابخواران با شرابخواران محشور می گردند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

لیکن این تفسیر صحیح نیست، چون لازمه آن این است که مراد از ((الذین ظلموا)) طایفه خاصی از اهل هر معصیت باشد و حال آنکه عبارت آیه با آن نمی سازد علاوه بر این ذیل آیه شریفه هم که سخن از معبودهای باطل دارد با این تفسیر سازش ندارد. بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((ازواج)) زنان کافر ایشان است)) ولی این وجه نیز مانند وجه قبلیش ضعیف است.

و از ظاهر جمله ((و ما کانوا یعبدون من دون الله)) (بر می آید که مراد از آن معبودها همان بتهایی است که می پرستیدند؛ چون ظاهر لفظ ((ما: چیرهایی که)) همین بت ها است، چون اگر فرشتگان و یا جن و یا خدایان بشری مراد بود، به جای ((ما)) می فرمود: من - کسانی که پس آیه شریفه نظیر آیه ((انکم و ما تعبدون من دون الله حسب جهنم)) (می باشد). ممکن هم هست مراد از لفظ ((ما)) اعم از خدایان بی شعور و باشعور باشد، و در نتیجه شامل فراعنه و نمرودها هم بشود، ولی بنابراین احتمال هم، مفهوم ((ما)) شامل ملائکه و حضرت مسیح (علیه السلام) نمی شود، چون در جمله ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون)) (این دو طایفه استثنا شده اند).

((فاهدوهم الی صراط الجحیم)) - کلمه ((جحیم)) در قرآن یکی از اسمهای جهنم است که از ماده ((جحمه)) مشتق شده، که - بنا به گفته راغب - به معنای شدت سوزش آتش است.

وجه تعبیر به هدایت در فاهدوهم الی صراط الجحیم و مراد از اینکه فرموده: ایشان را به سوی صراط جحیم هدایت کنید، این است که ایشان را به سوی جهنم ببرید و در جهنم بیفکنید، چون کلمه هدایت همه جا به معنای راهنمایی نیست، بلکه گاهی به معنای رساندن به هدف و مقصد است.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((اگر بردن به سوی دوزخ را هدایت به سوی آن خوانده، از باب استهزاء است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۱۹۹

در مجمع البیان گفته: ((این تعبیر از این جهت است که کفار هم مانند دیگران لیاقت و استعداد آن را داشتند که به سوی بهشت هدایت شوند، خدا هم جز هدایت کاری ندارد، ولی خود آنان کارهایی کردند که هدایت خدا مبدل به هدایت به سوی دوزخ شود، و این تعبیر نظیر تعبیری است که در آیه ((فبشرهم بعذاب الیم: پس به عذاب دردناک بشارتشان بده)) آمده، چون در این آیه نیز خود کفار بشارت خدای را مبدل به بشارت به سوی عذاب کردند)).

وَقَفُوهُمْ إِنِّهُمْ مَسْئُولُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنصُرُونَ بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ

در مجمع البیان می گوید: وقتی کسی می گوید ((وقف انا)) (معنایش این است که: من ایستادم، وقتی هم بگوید: ((وقفت غیری)) (معنایش این است که: من فلانی را به ایستادن و توقف وادار کردم. خلاصه کلمه ((وقف)) هم لازم و بدون مفعول استعمال می شود و هم متعدی، ولی بعضی از بنی تمیم وقتی می خواهند متعدی استعمالش کنند، به باب افعالش برده می گویند ((اوقف الدابة: من حیوان را نگه داشتم)) (و خلاصه در صورت تعدی از باب افعال استفاده می کنند، و ثلاثی مجرد را در مورد تعدی به کار نمی برند).

و بنا به گفته وی معنای جمله ((وقفوهم)) (این می شود که ایشان را نگه دارید و نگذارید بروند که باید بازخواست شوند. و از سیاق استفاده می شود که این امر به بازداشت و بازخواست، در سر راه جهنم صورت می گیرد).

مراد از سؤال در وقنوهم انهم مسؤلون و لون سؤال از چیست؟

و در اینکه از چه چیز بازخواست می شوند، کلمات مفسرین مختلف است، بعضی گفته اند: ((از اینکه آیا از عهده کلمه ((لا اله الا الله)) برآمده اند یا نه؟)) و بعضی دیگر گفته اند: ((از این که آیا شکر آب خنک را به جای آورده اند یا خیر؟ و این سؤال از باب استهزای ایشان است)). و بعضی دیگر گفته اند: ((از اینکه آیا ولایت علی (علیه السلام) را که بدان ماء مور بودند چگونه و تا چه حد رعایت کردند؟)).

و این وجوه بر فرض که درست باشد، هر یک به یکی از مصادیق اشاره دارند، نه اینکه منحصرًا از فلان چیز بازخواست خواهند کرد، و از سیاق برمی آید که مطلب مورد بازخواست همان مطلبی است که جمله ((ما لکم لا تناصرون)) (مشمول بر آن است، می فرماید: ((شما را چه شده که یکدیگر را یاری نمی دهید، همان طور که در دنیا پشتیبان یکدیگر بودید و در برآوردن حوائج خود، و به مقصد رسیدن، از یکدیگر کمک می گرفتید؟)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۰

و جمله بعدش که می فرماید: ((بل هم الیوم مستسلمون: آخر ایشان امروز تسلیم شدند، دیگر کبری برایشان نمانده تا تکبر کنند)) خود دلیل است بر اینکه: مراد از جمله ((ما لکم لا تناصرون)) (این است که چرا از اطاعت حق استکبار نمی کنید، همان طور که در دنیا استکبار می کردید.

پس در حقیقت سؤال از یاری نکردن آنان یکدیگر را در قیامت، سوال از سبب استکباری است که در دنیا داشتند، پس با این بیان روشن گردید که مورد بازخواست، عبارت است از هر حقی که در دنیا از آن روی گردانیده اند، چه اعتقاد حق و چه عمل حق و صالح، و این روگردانی آنان به دو جهت بوده: یکی کبر ورزیدن، و یکی هم پشت گرمی به داشتن یاران و کمک کاران.

اعتراض کفار به بزرگان و رهبران خود در قیامت که شما باعث گمراهی ما بودید و جواهر و سای کفر به پیروان خود و أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ... إِنَّا كُنَّا غَوِينَ

این شش آیه حکایت مخاصمه تابعین و متبوعین است که در روز قیامت با یکدیگر دارند، و اگر از این مخاصمه تعبیر به ((تسائل: پرسش طرفینی)) کرده، از این جهت است که مخاصمه آنان در معنای این است که به عنوان ملامت و عتاب، این عده از آن عده می پرسند که شما متبوعین و روسا چرا ما را به کفر کشانید و آن عده در پاسخ می گویند: شما چرا به حرف ما گوش دادید، مگر ما شما را مجبور کردیم؟

پس در جمله ((و اقبل بعضهم علی بعض يتساءلون)) ((بعض)) اول عبارتند از: اعتراض کنندگان و ((بعض)) دوم عبارتند از: اعتراض شدگان، چون سیاق ((تساؤل)) در مقام مخاصمه این معنا را افاده می کند. و کلمه ((تسائل)) به معنای تخاصم است. و جمله ((قالوا انکم کتمت تاتوننا عن الیمین)) (معنایش این است که شما خود را خیر خواه ما معرفی می کردید. و استعمال کلمه ((یمین)) در این معنا شایع است، از آن جمله قرآن کریم می فرماید: ((و اصحاب الیمین ما اصحاب الیمین)).

و معنای آیه مورد بحث این است که: تابعین دنبال رو، به رؤسا و متبوعین اعتراض می کنند که شما آنچه را به ما می گفتید عنوان خیر و سعادت به آن می دادید، و در نتیجه بین ما و خیر و سعادتمان حایل می شدید و ما گمراه شدیم.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از کلمه ((یمین)) دین است)). و این گفتار به وجه قبلی نزدیک است. بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از ((یمین)) قهر و غلبه و نیرومندی است)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۱)

همچنان که در آیه ((فراغ علیهم ضربا بالیمین))، به همین معنا است، چون زدن با دست راست قوی تر است. این وجه هم با توجه به جوابی که متبوعین داده اند بی معنا نیست.

و جمله ((قالوا بل لمت کونوا مؤمنین و ما کان لنا علیکم من سلطان ... غاوین)) (پاسخی است که رؤسا و متبوعین به پیروان خود می دهند، و خود را از بدبخت کردن آنان تبرئه می کنند، و جرم آنان را به سوء اختیارشان مستند می سازند.

پس اینکه گفتند: ((بلکه خود شما ایمان نداشتید)) (معنایش این است که: علت بدبختی شما ما نبودیم، بلکه خود شما ایمان نداشتید، نه اینکه ما ایمانی را که داشتید از شما گرفتیم.

آنگاه اضافه می کنند: ((و ما کان علیکم من سلطان: و ما هیچ دست زوری بر شما نداشتیم)) (و این در حقیقت جواب دیگری روی فرض تسلیم است، گویا می گویند: تازه بر فرض هم که شما ایمان داشته اید، ما به زور ایمان شما را از شما سلب نکردیم، علاوه بر این اصلا سلطنت و قدرتی که سردمداران دنیا به دست می آورند، به دست همین تابعین برایشان فراهم می شود، پس این خود

تابعین و ملت‌ها هستند، که یک سلطان را بر خود مسلط می‌سازند.

سپس اضافه می‌کنند که: ((بل کنتم قوما طاغین: بلکه خودتان مردمی طاغی و سرکش بودید)). و ((طغیان)) به معنای تجاوز از حد و مرز است. و کلمه ((بل: بلکه)) اعراض است از جمله قبلی که می‌گفتند: ((لم تکنوا مؤمنین)) گویا گفته‌اند: سبب هلاکت شما صرف نداشتن ایمان نبود، تا اگر ما ایمان را از شما سلب کردیم، علت هلاکت شما بوده با شیم، بلکه علت اصلی این بود که شما مردمی طاغی بودید، همان طور که ما هم مردمی متکبر و طاغی بودیم. پس ما و شما هر دو دست به دست هم دادیم و یکدیگر را بدبخت نموده، راه رشد را رها کرده و راه ضلالت را پیمودیم، و کلمه عذاب بر ما حتمی گشت، کلمه‌ای که خدا قضای آن را رانده و فرموده بود: ((ان جهنم کانت مرصادا للطاغین ماآبا)) و نیز فرموده بود: ((فاما من طغی و آثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی الماوی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۲

و به خاطر همین معنا بود که دنبال جمله ((بل کنتم قوما طاغین)) از قول آنان فرمود: ((فحق علينا قول ربنا انا لذائقون)) یعنی ما عذاب را حتما خواهیم چشید.

سپس گفتند: ((فاغویناکم انا کنا غاوین)) (این سخن از آنجا که متفرع بر ثبوت عذاب و آخرین سبب هلاکت آنان است، حرف فا بر سرش آورد تا بفهماند طغیان، نخست گمراهی می‌آورد و سپس آتش دوزخ را، همچنان که در آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین و ان جهنم لموعدهم اجمعین)) که خطاب خدای تعالی به ابلیس است، اثر پیروی ابلیس، اول گمراهی آورده، و سپس جهنم را.

پس گویا فرموده: پس از آنکه متصف به طغیان شدید گمراهی گریبانتان را بگرفت، و هر چند این گمراهی به دست ما گریبان شما را گرفت، و لیکن ما شما را مجبور به آن نکردیم، بلکه خود شما ما را پیروی کردید و در اثر اتصالتان به ما گمراهی ما هم به شما سرایت کرد، و این طغیان طبیعی است که گمراه جز گمراهی از او ترشح نمی‌کند و این مثلی است معروف که ((از کوزه همان برون تراود که در اوست)).

و کوتاه سخن اینکه: شما مجبور نبودید، و اختیار از شما سلب نشده بود، بلکه از همان اولین قدمی که به سوی هلاکت برداشتید، تا به آخر که در هلاکت افتادید، همه جا اختیار داشتید.

تابع و متبوع در عذاب مشترکند

فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ... يَسْتَكْبِرُونَ

ضمیر جمع در کلمه ((فانهم)) به تابعین و متبوعین هر دو برمی‌گردد، می‌فرماید: هر دو در عذاب شریکند؛ برای اینکه در ظلم شرکت داشتند و یکدیگر را بر جرم کمک می‌کردند، و هیچ یک بر دیگری مزیت نداشتند.

بعضی از مفسرین چنین اظهار نظر کرده‌اند که: گمراه کنندگان عذاب بیشتری دارند، برای اینکه هم کیفر و وزر گناه خود را حمل می‌کنند و هم کیفر و وزر کسانی را که گمراه کردند، و صرف اینکه در این آیه فرموده هر دو طایفه با هم شریکند، دلیل بر آن نمی‌شود که کیفر هر دو مساوی باشد.

پس حق مطلب این است که: آیات مورد بحث تنها در این مقامند که بفرمایند: این دو طایفه در ظلم و جرم و عذابی که از ناحیه ظلم و جرم به ایشان می‌رسد سهیم و شریکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۳

ولی ممکن است هر یک از این دو طایفه به خاطر کارهایی که شخص خودشان کردند، و آن طایفه دیگر در آن کارها دخالتی نداشته، عذابهای گوناگون دیگری داشته باشند، همچنان که آیه شریفه ((و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم)) و آیه شریفه ((ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف و لکن لا تعلمون)) بر این معنا دلالتی روشن دارند.

و جمله ((انا کذلک نفعل بالمجرمین)) تحقق عذاب را تاء کید می‌کند. و مراد از مجرمین همان مشرکین هستند، به دلیل جمله

بعدی که می فرماید: ((انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون)) یعنی اینان وقتی دین توحید به ایشان عرضه می شود که بدان ایمان بیاورند و یا کلمه اخلاص به ایشان عرضه می شود که آن را بگویند از گفتن آن استکبار می ورزند، و بر استکبار خود پافشاری هم می کنند.

((و يقولون انا لثار كوا الهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق و صدق المرسلين))

می گویند آیا خدایان خود را به خاطر مردی شاعر و دیوانه رها کنیم؟ این کلام ایشان در حقیقت انکاری است نسبت به رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از آن استکباری که از پذیرفتن توحید ورزیدند و آن را انکار کردند. و جمله بعدی که می فرماید: ((بل جاء بالحق و صدق المرسلين)) رد کلام ایشان است که می گفتند: ((لشاعر مجنون)) آن جناب شاعر است و مجنون، و کتاب او شعر است و از سخنان در حال جنون. خداوند این گفتار مشرکین را رد کرده و می فرماید: بلکه آنچه او آورده حق است، و در آن رسالت رسولان سابق تصدیق شده، پس مانند شعر و سخنان مجانبین باطل نیست، و چیز تازه ای هم نیست، بلکه قبل از او هزاران نفر مانند او به این رسالت ماء مور شده بودند.

إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْآلِيمِ

در این جمله ایشان را به خاطر استکباری که کردند، و به حق نسبت باطل دادند، تهدید فرموده.

وَمَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یعنی و در جزایی که خواهید دید، هیچ ظلمی وجود ندارد، برای اینکه عین اعمال شما به شما برمی گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۴

إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ ... يَبْئِضُ مَكُونٌ

این استثنا، استثنایی است منقطع از ضمیر در ((لذائقوا)) و ممکن هم هست استثنا از ضمیر ((ما تجزون)) باشد و هر دو هم صحیح و دارای وجه است، بنابر نظریه اول معنایش این می شود: ((و لیکن بندگان مخلص خدا رزقی معلوم دارند، و از چشندگان عذاب الیم نیستند)) و بنابر نظریه دوم معنایش این می شود: ((و لیکن بندگان مخلص خدا رزقی معلوم دارند ماورای جزای اعمالشان)). و به زودی ان شاء الله به معنای آیه اشاره خواهیم کرد.

ولی آنچه مسلم است این است که: نمی توان استثنای مذکور را متصل گرفت، و احتمال اینکه استثنا متصل باشد، ضعیف بوده و خالی از تکلف و زحمت نیست.

مقصود از عبادالله المخلصین و اینکه رزق معلوم دارند و...

قرآن کریم این وعده را بندگان مخلص خدا نامیده، و عبودیت خدای را برای آنان اثبات کرده و معلوم است که: عبد، نه مالک اراده خودش است، و نه مالک کاری از کارهای خودش، پس این طایفه اراده نمی کنند، مگر آنچه را که خدا اراده کرده باشد، و هیچ عملی نمی کنند مگر برای خدا.

آنگاه این معنا را برای آنان اثبات کرده که مخلص - به فتحه لام - هستند، و معنایش این است که: خدا آنان را خالص برای خود کرده، غیر از خدا کسی در آنان سهم نیست، و ایشان جز به خدای تعالی به هیچ چیز دیگری علقه و بستگی ندارند، نه به زینت زندگی دنیا و نه نعیم آخرت، و در دل ایشان غیر از خدا چیز دیگری وجود ندارد.

و معلوم است کسی که این صفت را دارد، التذادش به چیز دیگری است غیر از آن چیزهایی که سایرین از آن لذت می برند و ارتزاقش نیز به غیر آن چیزهایی است که سایرین بدان ارتزاق می کنند، هر چند که در ضروریات زندگی از خوردنی ها، نوشیدنیها و پوشیدنیها با سایرین شرکت دارد.

با این بیان این نظریه تاء یبید می شود که: جمله ((اولئك لهم رزق)) معلوم اشاره دارد به اینکه در بهشت رزق ایشان که بندگان

مخلص خدایند غیر از رزق دیگران است و هیچ شباهتی بر رزق دیگران ندارد، اگر چه نام رزق ایشان و رزق دیگران یکی است ، و لیکن رزق ایشان هیچ خلطی با رزق دیگران ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۵

پس معنای جمله ((اولئک لهم رزق)) معلوم این است که : ایشان رزقی خاص و معین و ممتاز از رزق دیگران دارند. پس معلوم بودن رزق ایشان ، کنایه است از ممتاز بودن آن ، همچنان که در آیه ((و ما منا الا له مقام)) معلوم نیز اشاره به این امتیاز شده . و اگر در آیه مورد بحث با کلمه ((اولئک)) که مخصوص اشاره به دور است ، به ایشان اشاره کرده ، برای این است که دلالت کند بر علو مقام ایشان .

و اما تفسیری که بعضی از مفسرین برای آیه مورد بحث کرده اند که : ((مراد از ((رزق)) معلوم بندگان مخلص)) این است که : آثار مخصوصی دارد، از آن جمله این است که : قطع و منع نمی شود، منظره ای زیبا، طعمی لذیذ و بویی خوش دارد.)) و نیز آن تف سیر دیگر که گفته اند: ((مراد این است که : وقت معلومی دارد؛ چون که آیه ((و لهم رزقهم فیها بکره و عشیا)) آن را افاده می کند.)) و نیز آن تفسیر دیگری که بعضی کرده و گفته اند: ((مراد از رزق معلوم بهشت است)) . هیچ یک تفسیر متقن و صحیح نیست .

از اینجا این نکته نیز روشن می شود که اگر کسی جمله ((الا- عباد الله المخلصین)) را استثنا از ضمیر در ((ماتجزون)) بگیرد، - همان طور که در سابق هم اشاره کردیم - بی وجه نیست .

((فواکه و هم مکرمون فی جنات النعیم)) - کلمه ((فواکه)) جمع ((فاکهه)) است که به معنای هر میوه ای است که به اصطلاح امروز به عنوان دسر خورده می شود، نه به عنوان غذا، و این آیه بیان همان رزق معلوم مخلصین است ، چیزی که هست خدای تعالی جمله ((و هم مکرمون)) را ضمیمه اش کرد تا بر امتیاز این رزق و این میوه از رزقهای دیگران ، دلالت کند و بفهماند: هر چند دیگران نیز این میوه ها را دارند، اما مخلصین این میوه ها را با احترامی خاص دارند، احترامی که با خلوص و اختصاص مخلصین به خدا مناسب باشد و دیگران در آن شریک نباشند.

و در اینکه کلمه ((جنات)) را به کلمه ((نعیم)) اضافه کرده باز برای این است که به همین احترام خاص اشاره کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۶

در تفسیر آیه ((فاولئک مع اللذین انعم الله علیهم و نیز آیه و اتممت علیکم نعمتی)) و موارد دیگر گفتیم که : حقیقت این نعمت عبارت است از: ولایت و آن این است که : خود خدای تعالی قائم به امور بنده ای بوده باشد.

((علی سرر متقابلین)) - کلمه ((سرر)) جمع ((سریر)) است ، که به معنای تختی است که رویش می نشینند. و رو در رو بودن تختهای مخلصین معنایش این است که : آنان در بهشت دور یکدیگ رند و با هم مانوسند، به روی یکدیگر نظر می کنند، بدون اینکه پشت سر هم را ببینند.

توصیف شراب بهشتی و حوریانی که برای مخلصین آماده می شود.

((یطاف علیهم بکاس من معین)) کلمه ((کاس)) به معنای همان کاسه فارسی است که نام ظرف آب و شراب است . و از بسیاری از علمای اهل لغت نقل شده که گفته اند: ظرف آب و شراب را ((کاس)) نمی گویند مگر وقتی که پر از آب و شراب باشد، و اگر خالی شد نامش ((قدح)) است ، و کلمه ((معین)) در نوشیدنیها به معنای آن نوشیدنی است که از پشت ظرف دیده شود، (مانند آب و شرابی که در ظرف بلورین باشد)، و این کلمه از ماده عین مشتق شده ، وقتی می گویند: ((عان الماء)) معنایش این است که : آب ظاهر گشت و روی زمین جریان یافت ، و مراد از ((کاس معین)) زلال بودن آب و یا شراب است ، و به همین جهت دنبالش فرمود: ((بیضاء)).

((بیضاء لذة للشاربین)) - یعنی شرابی صاف و زلال که صفا و زلالی اش برای نوشندگان لذت بخش است . پس کلمه ((لذة)) در



آیه مصدری است که معنای وصفی از آن اراده شده ، تا مبالغه را افاده کند، ممکن هم هست مونث ((لذ)) باشد که آن نیز - بنا به گفته بعضی - به معنای لذیذ است .

((لا فیها غول و لا هم عنها یتزفون )) - کلمه ((غول)) به معنای ضرر رساندن و فاسد کردن است . راغب گفته : کلمه ((غول)) به معنای آن است که : چیزی را به طوری فاسد کنی که محسوس نباشد. پس اگر در آیه شریفه ((غول)) را از شراب نفی کرده ، در حقیقت ضررهای شراب را از آن نفی کرده است . و کلمه ((یتزفون)) از مصدر ((انزاف)) است که به مستی تفسیر شده ، البته آن مرحله از مستی که عقل را از بین ببرد، ولی اصل این کلمه به معنای از بین بردن چیزی است به تدریج . و حاصل معنای جمله این است که : در آن خمیری ترجمه که برای مخلصین آماده شده ضررهای خمر دنیوی و مستی آن و از بین بردن عقل وجود ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۷

((و عندهم قاصرات الطرف عین )) - این آیه وصف حوریانی است که برای مخلصین آماده شده . و ((قاصرات الطرف)) کنایه است از این که : نگاه کردن آنان با کرشمه و ناز است ، و مؤید آن این است که دنبال آن ، کلمه ((عین)) را آورده که جمع ((عیناء)) است ، و ((عیناء)) مونث ((اعین)) است ، و هر دو به معنای چشمی است که : درشت و در عین حال زیبا باشد (مانند چشم آهو).

بعضی از مفسرین گفته اند: ((معنای ((قاصرات الطرف)) این است که : حوریان فقط به همسران خود نگاه می کنند، و آن قدر ایشان را دوست می دارند که نظر از ایشان به دیگر سو، نمی گردانند و مراد از کلمه ((عین)) آن است که : هم سیاهی چشمهای حوریان نامبرده بسیار سیاه است ، و هم سفیدی اش بسیار سفید.

((کانهن بیض مکنون)) - کلمه ((بیض)) به معنای تخم مرغ و اسم جنس است که : واحدش ((بیضه)) است . و کلمه ((مکنون)) به معنای پنهان شده و ذخیره شده است .

بعضی از مفسرین گفته اند: ((منظور از تشبیه حوریان به ((بیض مکنون)) این است که : همانطور که تخم مرغ مادامی که در زیر پر مرغ و یا در لانه و یا در جای دیگر محفوظ می باشد، همچنان دست نخورده می ماند و غباری بر آن نمی نشیند حوریان نیز این طورند)).

بعضی دیگر گفته اند: ((منظور تشبیه آنان به باطن تخم است ، قبل از آنکه شکسته شود و دست خورده گردد)).

گفتگوی اهل بهشت با یکدیگر

فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ... فَلْيَعْمَلِ الْعَمَلُونَ

این جمله گفتگویی را که بین اهل بهشت رخ می دهد حکایت کرده و می فرماید: بعضی از ایشان احوال بعضی دیگر را می پرسند، و بعضی ، آنچه در دنیا بر سرش آمده برای دیگران حکایت می کند و سرانجام ، رشته سخنشان بدینجا می رسد که با بعضی از اهل دوزخ که در وسط آتش قرار دارند سخن می گویند.

پس ضمیر جمع در جمله ((فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون)) به اهل بهشت از بندگان مخلص خدا برمی گردد. و معنای ((تسائل)) پرسش طرفینی ((- همان طور که گفتیم - این است که : حال یک دیگر را می پرسند، که چه بر سرشان گذشت . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۸

و معنای جمله ((قال قائل منهم انی کان لی قرین)) این است که : یکی از اهل بهشت به دیگران می گوید: من در دنیا رفیقی داشتم که از بین مردم تنها او را انتخاب کرده بودم ، و او تنها مرا رفیق خود گرفته بود. این آن معنایی است که از سیاق استفاده می شود.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از ((قرین)) همزادی از شیطانها است و لیکن این حرف صحیح نیست ؛ زیرا قرآن کریم داشتن قرین از شیطانها را تنها برای کسانی قائل است که از ذکر خدا و یاد او غافلند، و اما مخلصین از داشتن چنین قرین هایی ، در

عصمت الهی قرار دارند، و نیز خدای تعالی ایشان را از اینکه تحت تاثیر شیطانها قرار گیرند حفظ کرده، همان طور که از ابلیس در آیه ((فبعزتک لاغوينهم اجمعین الا- عبادک منهم المخلصین)) حکایت کرده که گفت بندگان مخلص تو از اغوای من مستثنی هستند. بلکه ممکن است شیطانها متعرض بندگان مخلص خدا بشوند، اما نمی توانند ایشان را تحت تاثیر وسوسه خود قرار دهند، و چنین متعرضی را نمی توان قرین نام نهاد.

((يقول ءانک لمن المصدقین ءاذا متنا و کنا ترابا و عظاما ءانا لمدينون)) - ضمیر در کلمه ((يقول)) به ((قرین)) برمی گردد و مفعول ((مصدقین)) بعث و زنده شدن برای جزاست که جمله ((ءاذا متنا...)) به جای آن قرار گرفته و کلمه ((مدینون)) به معنای ((مجزیون)) است.

و معنای آیه این است که: آن رفیقی که داشتیم همواره از در تعجب و استبعاد و انکار از من می پرسید: راستی تو مساله بعث برای جزا را تصدیق داری، و راستی باور داری که بعد از آنکه خاک و استخوان شدیم، و بدنهایمان متلاشی گشت و صورتها دگرگون شد، دوباره زنده می شویم تا جزا داده شویم؟ راستش من که نمی توانم این معنا را تصدیق کنم، چون قابل تصدیق نیست.

((قال هل انتم مطلعون)) - ضمیر در ((قال)) به همان گوینده قبلی برمی گردد، همان کسی که به رفقای بهشتی اش می گفت: من رفیقی چنین و چنان داشتم. و کلمه ((اطلاع)) به معنای مشرف بودن انسان بر چیزی است. و معنای جمله این است که: همان شخص سپس رفقای بهشتی خود را مخاطب ساخته، می گوید: آیا شما به جهنم اشراف دارید و اهل جهنم را می بینید و می توانید آن رفیق مرا در جهنم پیدا کنید و ببینید چه حالی دارد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۰۹

((فاطلع فراه فی سواء الجحیم)) - کلمه ((سواء)) به معنای وسط است، و ((سواء الطریق)) هم به معنای وسط راه است و معنای جمله مورد بحث این است که: خود آن گوینده به جهنم مشرف می شود، و رفیق خود را در وسط آتش می بیند. ((قال تالله ان کدت لتردین)) - کلمه ((ان)) در اینجا مخفف کلمه ((ان: به درستی)) که می باشد. و کلمه ((تردین)) از ماده ((ارداء)) است که به معنای ساقط شدن از مکانی بلند، چون قله کوه می باشد، و این عبارت کنایه از هلاکت است. و معنای جمله این است که: به خدا سوگند می خورم که نزدیک بود تو مرا هم مثل خودت هلاک کنی و بدینجا ساقط سازی که خودت سقوط کردی.

((ولو لا- نعمه ربی لکننت من المحضرين)) - منظور از ((نعمت)) در اینجا توفیق و هدایت و دستگیری خداست. و کلمه ((محضرين)) از ((احضار)) است که به معنای جلب کردن مجرم برای شکنجه و عذاب است. در مجمع البیان می گوید: ((کلمه ((احضار)) اگر مطلق استعمال شود، جز به معنای احضار برای شر و عذاب نمی آید)).

و معنای جمله مورد بحث این است که: اگر توفیق پروردگارم دستگیرم نمی شد، و اگر خدا هدایتم نکرده بود، من نیز مثل تو از آنهایی بودم که برای عذاب احضار شدند.

((افما نحن بمیتین الا- موتنا الاولى و ما نحن بمعذبین)) - این استفهام برای تقریر آمیخته باتعجب است. و مراد از ((موت اول)) مرگ دنیوی است، نه مرگ عالم برزخ که آیه شریفه ((ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین)) دلالت بر آن دارد؛ زیرا در آیه مورد بحث به آن اعتنا نشده، چون منکرین معاد، مرگ دنیایی را فنا و نابودی می پنداشتند و اعتقادی به مردن در برزخ نداشتند.

و معنای آیه با در نظر گرفتن جزئیاتی که در کلام حذف شده این است که: سپس همان گوینده به خودش و به رفقاییش برگشته و با تعجب می گوید: آیا راستی ما برای همیشه در بهشت متنعم هستیم؟ و دیگر مرگی نداریم، مرگ ما همان یک باری بود که در دنیا داشتیم و آیا راستی دیگر ما عذاب نخواهیم دید؟

صاحب مجمع البیان می گوید: منظورشان از این پرسش محقق کردن مطلب است، نه اینکه در مساله دچار شک و تردید شده باشند، و بدین جهت این سخن را می گویند که در گفتن آن سرور و فرحی مجدد و دو چندان هست، هر چند که علم به این معنا

دارند که : در بهشت جاودانه خواهند بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۰

و این در مثل نظیر آن است که مال فراوانی به کسی بدهند و او با اینکه می داند این همه اموال مال اوست ، مع ذلک از در تعجب می پرسد: راستی این همه مال از آن من است ، همچنان که آن شخصی که آرزوی دیدن کعبه را داشته ، بعد از رسیدن به مکه گفته است : ((ابطحاء مکه هذا اللذی اراه عیانا و هذا انا : آیا این محلی که دارم می بینم ، خود مکه است و آیا این منم که مکه را می بینم ؟)).

صاحب مجمع البیان سپس اضافه می کند: به همین جهت دنبال آن جمله ، اضافه کردند که : ((ان هذا لهو الفوز العظیم : راستی اینکه می بینم هر آینه رستگاری عظیمی است)).

((ان هذا لهو الفوز العظیم)) - این جمله تتمه گفتار همان گوینده است که هم موهبت خلود در بهشت و رهایی از عذاب را عظیم شمرده و هم شکر آن نعمت را به جای آورده است .

((المثل هذا فلیعمل العاملون)) - از ظاهر سیاق برمی آید که این جمله نیز تتمه کلام همان گوینده باشد. و مشار الیه به اشاره ((هذا)) همان فوز عظیم و یا ثواب است و معنایش این است که : برای مثل این رستگاری و یا مثل چنین ثوابی باید عاملان عمل کنند و در دنیا که دار تکلیف است سعی نمایند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((این جمله کلام خدای سبحان است)).

و بعضی دیگر گفته اند: ((کلام اهل بهشت است نه گوینده)).

به طور کلی باید دانست که : مفسرین در بیشتر جملات سابق و اینکه هر یک حکایت کلام چه کسی است ، مثلا فلان جمله کلام ملائکه است ، و یا کلام اهل بهشت و یا کلام همان گوینده ؟ اختلاف کرده اند و آنچه ما اختیار کردیم ، وجهی بود که سیاق آیات با آن مساعدت داشت .

أَذَلِكْ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ ... يَهْرَعُونَ

در این آیه بین نعمت هایی که خدای تعالی برای اهل بهشت آماده کرده و آنها را به وصف رزق کریم توصیف نموده و بین آن جایگاهی که برای اهل آتش تهیه دیده و آن را درخت زقوم نامیده ، که شکوفه هایش گویا سر شیطانها است و نیز شرابی از حمیم است ، مقایسه شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۱

و مشار الیه به اشاره ((ذلک)) همان رزق کریمی است که در سابق فرمود برای اهل بهشت آماده شده . و کلمه ((نزل)) - به ضمه نون و زا - چیزی است که قبل از وارد شدن میهمان برای پذیرایی از او آماده می کنند، تا وقتی وارد شد تقدیمش بدارند مانند انواع میوه ها و خوراکیها. شجره زقوم و وصف آن

و کلمه ((زقوم)) - به طوری که گفته اند - نام درختی است که برگهایی کوچک و تلخ و بدبو دارد و چون برگ آن را بکنند در محل کنده شده شیری بیرون می آید که به هر جا از بدن آدمی برسد آنجا ورم می کند و این درخت در سرزمین ((تهامه)) و نیز در هر سرزمین خشک و بی آب و علف می روید، سرزمینهایی که مجاور صحرای خشک باشد. و درختی که در آیه شریفه توصیف شده ((زقوم)) نامیده شده .

و بعضی گفته اند: قریش اصلا چنین درختی را نمی شناخت که در بحث روایتی روایتش خواهد آمد.

و کلمه ((خیر)) در آیه شریفه به معنای وصف است ، نه به معنای لغوی اش (که در فارسی به معنی بهتر است)؛ چون معنا ندارد بگوییم درخت زقوم بهتر نیست ، زیرا درخت زقوم اصلا خوب نیست ، همچنان که در آیه ((ما عند الله خیر من الله و)) نیز به همین معنا است ؛ چون ((لهو)) اصلا خوب نیست ، تا ثوابهای خدایی از آن بهتر باشد و این آیه شریفه - به طوری که از سیاق برمی آید - کلام خداست ، نه تتمه کلام آن گوینده که آیات قبل آن را حکایت می کرد.

و ضمیر ((ها)) در جمله ((انا جعلناها فتنه للظالمین)) به ((شجره زقوم)) برمی گردد. و ((فتنه)) به معنای محنت و عذاب است. و جمله ((انها شجره تخرج فی اصل الجحیم)) وصف ((شجره زقوم)) است. و ((اصل جحیم)) به معنای قعر جهنم است. و این تعجب ندارد که در آتش جهنم درختی بروید و همچنان باقی بماند و نسوزد، برای اینکه زنده ماندن دوزخیان در آتش عجیب تر است. و خدا هر کاری بخواهد می تواند بکند.

((طلعها کانه روس الشیاطین)) - کلمه ((طلع)) به معنای شکوفه میوه ای است که در اولین بار در درخت خرما یا در هر درخت میوه دیگر پیدا می شود. در این آیه میوه درخت ((زقوم)) را به سر شیطانها تشبیه کرده و این بدان عنایت است که: عوام از مردم شیطان را در زشت ترین صورتهای تصویر می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۲

همچنان که وقتی بخواهند عکسی از فرشته ای بکشند، او را در زیباترین صورت ترسیم می کنند، و هر زیبایی دیگر را به فرشته تشبیه می نمایند، همچنان که زنان درباری مصر وقتی یوسف را دیدند گفتند: ((ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم)) با این بیان دیگر جایی برای این اشکال نمی ماند که در تشبیه هر چیز این معنا لازم است که به چیزی تشبیه شود که شنونده آن را بشناسد، و مردم سر شیطانها را ندیده اند و نمی شناسند.

((فانهم لا کلون منها فمالئون منها البطون)) - حرف ((فا)) که در آغاز جمله است، فای تعلیل است و بیان می کند که درخت مزبور وسیله پذیرایی از ستمگران است که از آن می خورند. و در اینکه فرمود: ((پس شکم ها را از آن پر خواهند کرد)) اشاره است به گرسنگی شدید اهل دوزخ، به طوری که آن قدر حریص بر خوردن می شوند، که دیگر در فکر آن نیستند چه می خورند. ((ثم ان لهم علیها لشوبا من حمیم)) - کلمه ((شوب)) به معنای مخلوط و آمیخته است. و کلمه ((حمیم)) به معنای آب داغ و بسیار سوزنده است. و معنای جمله این است که: ستمگران نامبرده علاوه بر عذابهایی که گفته شد، مخلوطی از آب داغ و بسیار سوزنده می نوشند، و آن آب با آنچه از درخت زقوم خورده اند مخلوط می شود.

((ثم ان مرجعهم لالی الجحیم)) - یعنی تازه بعد از آنکه شکمها را از درخت زقوم و آب حمیم پر کردند، به سوی دوزخ برمی گردند، و در آنجا می مانند تا عذاب ببینند. در این آیه اشاره است به اینکه: حمیم مذکور در داخل جهنم نیست.

((انهم الفوا آباءهم ضالین فهم علی آثارهم یهرعون)) - کلمه ((الفوا)) از ((الفاء)) است که به معنای یافتن است و معنای اینکه می گویم ((الفیت فلانا)) این است که: من فلاینی را یافتم و به او برخوردم. و کلمه ((یهرعون)) فعل مضارع مجهول است از ماده ((اهراع)) که به معنای سرعت گرفتن است.

معنای آیه این است که: علت خوردنشان از درخت ((زقوم)) و نوشیدنشان از ((حمیم)) و برگشتن به سوی ((دوزخ)) این است که: اینان پدران خود را گمراه یافتند، و با اینکه می دانستند ایشان گمراهند، با این حال از ایشان که ریشه و مرجع آنان بودند تقلید کردند - و به همین جهت دنبال پدران خود به سرعت به سوی دوزخ می روند، نخست به خوراکیهای مذکور برمی خورند، و سپس به سوی دوزخ برمی گردند. درست جزای آخرتشان مطابق رفتار دنیایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۳

بحث روایتی

روایاتی درباره مسؤل بودن انسان، و در ذیل برخی آیات گذشته

در الدر المنثور است که: ابن منذر، از ابن جریر، روایت کرده که در ذیل جمله ((بل عجبت)) گفته است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من وقتی قرآن نازل شد از ن زول آن تعجب کردم، و گمراهان بنی آدم آن را مسخره کردند (درست عکس العمل من و آنها در دو نقطه ضد و مقابل هم بود).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((احشروا الذین ظلموا)) آورده که امام فرمود: یعنی محشور کنید آنانی را که به آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در حقشان ظلم کردند و ((ازواجهم)) یعنی آنانی را که در این ظلم شبیه به آنان بودند.

مؤلف: صدر روایت از باب ذکر مصداق است، نه اینکه ظلم منحصر در ظلم به آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد. و در مجمع البیان در ذیل جمله ((وقفوهم انهم مسئولون)) فرموده: بعضی ها گفته اند: یعنی از ولایت علی (علیه السلام) بازخواست می شوند - نقل از ابی سعید خدری.

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی هم در امالی خود به سند خود از انس بن مالک از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده و در کتاب عیون از حضرت علی، و از حضرت رضا (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده و در تفسیر قمی آن را از امام (علیه السلام) روایت کرده است.

و در کتاب خصال از امیر المؤمنین (علیه السلام) حدیث کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بنده خدا در روز قیامت قدم از قدم بر نمی دارد تا از چهار چیز بازجویی شود، از عمرش که در چه کاری تباہ کرد. از جوانی اش که در چه کاری به سر برد. از مالش که از چه راهی کسب کرد و در چه راهی خرج کرد. و از محبت ما اهل بیت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۴

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب کتاب علل نیز آورده.

و در نهج البلاغه است که: ای مردم! از خدا درباره بندگان و بلادش بترسید که شما حتی از قطعه قطعه های زمین و از چارپایان بازخواست خواهید شد.

و در الدر المنثور است که: بخاری (در تاریخ خود)، ترمذی، دارمی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، حاکم و ابن مردویه همگی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ دعوت کننده ای به هیچ عملی دعوت نمی کند مگر آنکه روز قیامت او را ننگ می دارند در حالی که کار او هم به وی چسبیده و ملازم اوست و از او جدا نمی شود هر چند که مردی مرد دیگر را دعوت کرده باشد، که همه باید بایستند تا به سوالات پاسخ گویند. آنگاه این آیه را قرائت فرمود: ((وقفوهم انهم مسئولون)).

و در روضه کافی به سند خود از محمد بن اسحاق مدنی از ابی جعفر (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: اما این آیه که می فرماید: ((اولئک لهم رزق معلوم)) معنایش این است که: رزقی دارند که نزد خدام بهشت معلوم است، و آن رزق را از برای اولیای خدا حاضر می کنند، قبل از آنکه اولیای خدا درخواست آن را کرده باشند. و اما آیه ((فواکه و هم مکرمون)) معنایش این است که اهل بهشت میل به هیچ چیز پیدا نمی کنند مگر آنکه به احترام برایشان حاضر می سازند.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) در تفسیر آیه ((فاطلع فرآه فی سواء الجحیم)) آمده که فرمود: یعنی در وسط جهنم.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((افما نحن بمیتین...)) به سند خود از پدرش از علی بن مهزیار و حسین بن محبوب، از نصر بن سوید از درست، از ابی بصیر، از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی اهل بهشت داخل بهشت می شوند، و اهل جهنم به آتش درمی آیند، مرگ را به صورت گوسفندی می آورند و بین بهشت و دوزخ سر می برند و می گویند دیگر برای احدی مرگ نیست و هر کس تا ابد در جای خود هست، در این هنگام اهل بهشت می گویند: ((آیا دیگر ما نمی میریم، مرگ ما همان مرگ اول بود؟ و آیا ما عذاب نمی شویم؟ راستی این چه رستگاری عظیمی است و برای چنین مقامی شایسته است که تلاشگران تلاش کنند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۵

مؤلف: داستان سر بردن مرگ به صورت گوسفند در روز قیامت، از روایات معروف بین شیعه و اهل سنت است، و این در حقیقت تمثلی است از جاودانگی زندگی آخرت.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((شجره الزقوم)) گفته: و روایت شده که قریش وقتی این آیه را شنیدند گفتند: ما تاکنون چنین اسمی را نشنیده بودیم، و چنین درختی را نمی شناسیم. ابن زبیری گفت: زقوم به زبان بربرها نام طعامی است که از خرما و کره درست می شود، و در روایتی به لغت اهل یمن آمده که ابو جهل به کنیز خود گفت: ((زقمینا: زقوم برایمان بیاور)) کنیز هم خرما و کره آورد، ابو جهل به رفقاییش گفت: ((ترقوموا بهذا المذی یخوفکم به محمّد: از همین زقوم که محمّد شما را از آن می ترساند بخورید)) محمّد پنداشته که در آتش، درخت سبز می شود و حال آنکه آتش درخت را می سوزاند. پس در پاسخ وی این آیه آمد: ((انا جعلناها فتنه للظالمین)) ما این درخت را مایه آزمایش ستمکاران کردیم.

مؤلف: این معنا به چند طریق روایت شده. الصافات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۶

آیات ۷۱ - ۱۱۳ سوره صافات

وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ (۷۱) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ (۷۲) فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذِرِينَ (۷۳) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (۷۴) وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعِمْ الْمُجِيبُونَ (۷۵) وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ (۷۶) وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هَيْمًا الْيَاقِينِ (۷۷) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (۷۸) سَلَّمَ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَلَمِينَ (۷۹) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۸۰) إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۸۱) ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ (۸۲) وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَابْرَهِيمَ (۸۳) إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (۸۴) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (۸۵) أَفُنُكَاةَ آلِهَةٍ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ (۸۶) فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۸۷) فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (۸۸) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (۸۹) فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (۹۰) فَرَاغَ إِلَىٰ آهَاتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (۹۱) مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ (۹۲) فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ (۹۳) فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ (۹۴) قَالَ أُوْعْبُدُونَ مَا تَتَّخِطُونَ (۹۵) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۹۶) قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُيُوتًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ (۹۷) فَرَاذُوا بِهِ كَيِّدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ (۹۸) وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ (۹۹) رَبُّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (۱۰۰) فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (۱۰۱) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا بَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (۱۰۲) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (۱۰۳) وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَا بْرَهِيمُ (۱۰۴) قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۱۰۵) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (۱۰۶) وَفَسَدْنَاهُ بِدِيحٍ عَظِيمٍ (۱۰۷) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (۱۰۸) سَلَّمَ عَلَىٰ إِبْرَهِيمَ (۱۰۹) كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۱۱۰) إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۱۱۱) وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (۱۱۲) وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مَحْسَنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ (۱۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۷

ترجمه آیات

قبل از ایشان هم بیشتر اقوام گذشته گمراه شدند (۷۱). و همانا ما در بین آنان انذار کنندگانی فرستادیم (۷۲). حال بین عاقبت آن اقوام انذار شده چگونه بود (۷۳). (همه محروم از سعادت و هلاک گشتند) مگر بندگان مخلص خدا (۷۴). از آن جمله نوح ما را ندا کرد و چه پاسخگوی خوبی بودیم برای او (۷۵). او و اهلس را از اندوه عظیم نجات دادیم (۷۶). و تنها ذریه او را در روی زمین باقی گذاشتیم (۷۷). و ذکر خیرش را در امت های بعد حفظ کردیم (۷۸). سلام بر نوح در همه عالمیان (۷۹). آری ما نیکوکاران را این طور جزا می دهیم (۸۰). آخر او از بندگان مؤمن ما بود (۸۱). او را باقی گذاشته و دیگران را غرق کردیم (۸۲). به درستی که ابراهیم یکی از پیروان اوست (۸۳). ابراهیمی که با دلی سالم به درگاه پروردگارش شتافت (۸۴). آن زمان که به پدر و همه بستگانش و مردم شهرش گفت: آخر این چیست که می پرسید؟ (۸۵). آیا (سزاوار است) که از کوه بینی و افتراء به جای خدا مرید چیرهایی پست تر از خود شوید (۸۶). راستی شما درباره رب العالمین چه فکر می کنید؟ (۸۷). در این هنگام نظر مخصوصی به ستارگان کرد (۸۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۸

و گفت: من بیمارم (۸۹). مردم شهر به ناچار او را به حال خود گذاشته به بیرون شهر رفتند (۹۰). ابراهیم که شهر را خالی از اغیار دید به سوی خدایان ایشان رفت (و دید که بر حسب معمول هر عیدی، طعام پیش روی آنهاست) پرسید: پس چرا نمی خورید؟



(۹۱). (و چون جوابی نشنید) گفت: چرا حرف نمی زنید؟! (۹۲). پس با نیروی هر چه تمامتر بر آنها کوفت (و همه را خرد کرد) (۹۳). مردم شهر که خبردار شده بودند سراسیمه به سوی او شتافتند (۹۴). ابراهیم پرسید چیزی را که خودتان می تراشید می پرستید؟ (۹۵). با اینکه خدا شما و عمل شما را آفریده؟ (۹۶). گفتند باید برای سوزاندنش آتشخانه ای بسازید و او را در آتش بیفکنید (۹۷). آری آنها نقشه این کار را می کشیدند ولی خدا پستشان کرد (۹۸). ابراهیم پس از نجات از آتش (گفت من به سوی پروردگارم خواهم رفت و او به زودی مرا راهنمایی می کند (۹۹). پروردگارا فرزندی به من بده که از صالحان باشد (۱۰۰). ما هم او را به فرزندی حلیم بشارت دادیم (۱۰۱). همین که به حد کار کردن رسید بدو گفت پسرم در خواب می بینم که تو را ذبح می کنم نظرت در این باره چیست؟ گفت پدرجان آنچه ماءمور شده ای انجام ده که به زودی ان شاءالله مرا از صابران خواهی یافت (۱۰۲). همین که تسلیم امر خدا شدند و ابراهیم او را به زمین انداخت و پهلوی صورتش را به زمین نهاد (۱۰۳). ما او را ندا دادیم که ای ابراهیم ماءموریت را به انجام رساندی ما این چنین نیکوکاران را جزا می دهیم (۱۰۵). این به راستی آزمایشی بس آشکارا بود (۱۰۶). و آن ذبح را به ذبحی بزرگ عوض کردیم (۱۰۷). و نام نیکش را در آیندگان حفظ نمودیم (۱۰۸). سلام بر ابراهیم (۱۰۹). ما این چنین نیکوکاران را جزاء می دهیم (۱۱۰). آری راستی او از بندگان مومن ما بود (۱۱۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۱۹

و ما او را به اسحاق بشارت دادیم در حالی که پیامبری از صالحان باشد (۱۱۲). و بر او و بر اسحاق برکت نهادیم و از ذریه ایشان بعضی نیکوکار بودند و بعضی آشکارا به خود ستم کردند (۱۱۳).

بیان آیات

این آیات غرض سیاق سابق را که متعرض شرک و تکذیب کفار به آیات خدا بود و ایشان را به عذابی الیم تهدید می کرد تعقیب نموده، می فرماید: بیشتر امت های گذشته نیز ضلالتی شبیه ضلالت اینان را داشتند، رسولان خدا را که ایشان را انذار می کردند تکذیب نمودند، همانطوری که اینان تکذیب می کنند. آنگاه به عنوان شاهد داستانهایی از نوح، ابراهیم، موسی، هارون، الیاس، لوط و یونس (علیهم السّلام) می آورد. و آنچه که در آیات مورد بحث آمده داستان نوح و خلاصه داستان ابراهیم (علیهم السّلام) است.

وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ ... الْمُخْلِصِينَ

این کلامی است که سیاقش برای انذار مشرکین این امت است، می خواهد تشبیه کند این مشرکین را به امت های هلاک شده قبل، چون اکثر امت های گذشته گمراه شدند، همان طور که اینان گمراه گشتند و به سوی آن امت ها رسولانی فرستاده شدند، همان طور که به سوی این امت رسولی فرستاده شد و آنها رسولان خود را تکذیب کردند، و در اثر تکذیب هلاک شدند، مگر عده معدودی که مخلص بودند.

لام در جمله ((لقد ضل)) لام قسم است، و همچنین لام در جمله ((لقد ارسلنا)) و ((منذرین)) - به کسره ذال - در آیه ((۷۲)) پیغمبران هستند که انذار کنندگان امت های گذشته بودند و ((منذرین)) - به فتحه ذال - در آیه ((۷۳)) امت های گذشته هستند. ((الا عباد الله)) اگر مراد از آنان بندگان مخلص از امت ها باشد، استثناء متصل می شود و اگر منظور اعم از مخلصین و انبیا باشد، استثنا منقطع می شود مگر اینکه غیر انبیا را بر انبیا غلبه داده باشد و نام همه را مخلصین نهاده باشد. و معنای آیه روشن است.

بیان آیات مربوط به منزلت نوح علیه السلام و اجابت دعای او

((و لقد نادینا نوح فلنعم المجبیون))

لام در کلمه ((لقد)) و در کلمه ((لنعم)) هر دو لام قسم است. و این دو سوگند دلالت بر کمال عنایت به ندای نوح و اجابت خدای تعالی می کند. و خدای سبحان خود را در اجابت کردن ندای نوح مدح کرده. و اگر خود را با اینکه یکی است ((مجبیون):

اجابت کنندگان (( خوانده ، به منظور تعظیم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۰

و - به طوری که از سیاق استفاده می شود - منظور از ندای نوح همان نفرینی است که به قوم خود کرد و به درگاه پروردگار خویش برای هلاکت آنان استغاثه نمود، همان نفرینی که در آیه ((و قال نوح رب لا تذر علی الاعرض من الکافرین دیارا و نیز آیه ((فدعا ربّه انی مغلوب فانتصر)) حکایت شده است .

وَ نَجَّيْتُهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ

کلمه ((کرب)) - به طوری که راغب گفته - به معنای اندوه شدید است . و مراد از آن در اینجا همان طوفان و یا آزار قوم نوح است . و مراد از ((اهل)) نوح ، اهل بیت او و گروندگان به او از قوم خودش است ، همچنان که درباره آنان در سوره هود فرموده : ((قلنا احمل فیها من کل زوجین اثین و اهلک الا من سبق علیه القول و من آمن .)) و کلمه ((اهل)) همان طور که بر همسر مرد فرزنداناش اطلاق می شود، بر همه خواص آدمی نیز اطلاق می شود.

وَ جَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ

یعنی ذریه او را از بین همه مردم جزو باقی ماندگان قرار دادیم ، که بعد از قرن نوح (علیه السلام) در زمین باقی بمانند - و ما در داستان نوح (علیه السلام) در سوره هود راجع به این معنا بحث کردیم .

وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ

مراد از کلمه ((ترک)) باقی گذاشتن است و مراد از کلمه ((آخرین)) (امم بعد از نوح (علیه السلام)) و قبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، نه فقط امت های گذشته . و این جمله را بعد از ذکر ابراهیم (علیه السلام) نیز در همین سوره آورده ، و در همین قصه در سوره شعراء به جای این عبارت فرموده : ((و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین)) (و ما در آن سوره از این عبارت چنین استفاده کردیم که مراد از ((لسان صدق)) این است که خداوند بعد از ابراهیم کسی را مبعوث کند که دعوت ابراهیم (علیه السلام) را در بشر دنبال نموده و مردم را به سوی کیش او که همان دین توحید است بخواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۲۲۱

از اینجا این معنا تاءید می شود که : مراد از ((باقی گذاشتن)) نیز همین است که خدای تعالی دعوت نوح را به سوی توحید بعد از او هم در بشر زنده نگه داشته و در هر عصری بعد از عصر دیگر تا روز قیامت اثر مجاهدتهای آن جناب را در راه خدا باقی و محفوظ داشته است .

نکته ای درباره اینکه فرمود: سلام علی نوح فی العالمین

سَلَّمَ عَلِي نُوْحٍ فِي الْعَالَمِينَ

مراد از ((عالمین)) همه عالم است ؛ برای اینکه کلمه ((عالمین)) (در آیه با الف و لام آمده ، و از نظر ادبیات کلمه جمع اگر با الف و لام بیاید عمومیت را افاده می کند و ظاهرا مراد از ((عالمین)) همه عوالم بشری و امت ها و جماعت های بشری تا روز قیامت باشد. و این سلامی که خدای تعالی به نوح داده تا روز قیامت ، خود تهیتی است مبارک و طیب که خدای تعالی از ناحیه تمامی امت های بشری که در اثر مجاهدتها و دعوت نوح ، از اعتقادات صحیح و اعمال صالح برخوردار شده اند، به نوح داده است . آری آن جناب اولین کسی است که در بین بشر به دعوت توحید و مبارزه علیه شرک و آثار شرک که همان اعمال زشت است قیام نمود، و در این راه شدیدترین رنج ها و محنت ها را تحمل کرد، آنهم نه یک سال و دو سال بلکه نزدیک به هزار سال ، آنهم نه با کمک کسی ، بلکه خودش به تنهایی . پس آن جناب به تنهایی در هر خیر و صلاحی که در بشریت تا روز قیامت رخ بدهد سهم و شریک است . و در کلام خدای تعالی چنین سلامی به احدی داده نشده که این قدر وسیع باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((عالمین)) (عوالم ملائکه و جن و انس است .

إِنَّا كَذَلِكْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

این جمله منتی را که خدا بر نوح (علیه السلام) نهاده و کرامتی که به وی کرده - از آن جمله اینکه ندایش را اجابت نمود و او و اهلس را از کرب عظیم نجات داد و ذریه اش را در قرون بعد باقی نگهداشت و آثارش را در قرون بعد از خودش حفظ کرد و درودی که تا روز قیامت از ناحیه فرد بشر صالح به وی فرستاده تعلیل می کند.

و اگر پاداش او را به پاداش محسنین و نیکوکاران تشبیه کرده این تشبیه تنها در اصل پاداش است نه در خصوصیات می خواهد بفرماید: همانطور که به همه نیکوکاران پاداش می دهیم به نوح نیز پاداش دادیم و نمی خواهد بفرماید: به همه نیکوکاران همین پاداش را که به نوح دادیم می دهیم؛ و این خود واضح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۲

إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ

این جمله نیکوکاری نوح (علیه السلام) را که از جمله قبلی استفاده می شد تعلیل می کند که چگونه نوح او نیکوکاران بود، می فرماید: برای اینکه از بندگان مومن ما بود. آری نوح (علیه السلام) خدای عز و جل را به حقیقت بندگی، بندگی کرد. او غیر از آنچه خدا می خواست نمی خواست، و غیر از آنچه خدا دستور داده بود نمی کرد. و نیز برای اینکه آن جناب از مؤمنین حقیقی بود. از اعتقادات، غیر از آنچه که حق بود معتقد نبود، و این اعتقاد به حق در تمامی ارکان وجودش جریان داشت، و کسی که چنین باشد غیر از حسن و نیکویی از او عملی سر نمی زند. پس او از نیکوکاران است.

ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْأَخْرِينَ

کلمه ((ثم)) بعدیت در کلام را می رساند، نه بعدیت در زمان را، و مراد از کلمه ((آخرین)) دیگران ((همان قوم مشرک اویند.

بیان آیات مربوط به ابراهیم علیه السلام و دعوت آن جناب

وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَابْرَهِيمَ

کلمه ((شیعه)) عبارت است از مردمی که پیرو غیر خود باشند، و دنبال او به راه بیفتند و کوتاه سخن: مردمی که موافق طریقه کسی حرکت کنند، چنین مردمی شیعه آن کس می باشند، حال چه اینکه آن کس جلوتر از آن قوم باشد، یا بعد از آن قوم، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((و حیل بینهم و بین ما یشتهون کما فعل باشیاعهم من قبل)) (به طوری که ملاحظه می کنید در این آیه شیعه را به کسانی اطلاق کرده که قبل از افراد مورد نظر عذاب شدند، و بین آنان و لذتهایشان حائل شد. و از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر در کلمه شیعه به نوح برمی گردد و معنایش این است که: ابراهیم یکی از شیعیان نوح بود، چون دینش موافق دین او، یعنی دین توحید بود.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد. ولی هیچ دلیلی از ناحیه الفاظ آیه بر این قول نیست.

بعضی گفته اند: در نظم این آیات ترتیب زیبایی به کار رفته، چون دنبال داستان نوح که آدم دومی و ابو البشر ثانی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۳

داستان ابراهیم را آورد که پدر انبیاء است، یعنی تمامی انبیایی که بعد از او آمدند نسبشان بدو منتهی می شود، و نیز تمامی ادیان زنده ای که در دنیا هستند از قبیل ادیان موسی، عیسی و محمد (علیهم السلام) همه بر ادیان ابراهیم تکیه دارند که همان دین توحید است. و نیز نوح (علیه السلام) از غرق شدن در آب نجات یافت و ابراهیم (علیه السلام) از سوختن در آتش نمرود.

مراد از قلب سلیم داشتن ابراهیم علیه السلام عدم تعلق او به غیر خدا است

إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

آمدن نزد پروردگار گنایه است از تصدیق خدا و ایمان به او. و مؤید این معنا این است که مراد از ((قلب سلیم)) آن قلبی است که

از هر چیزی که مضر به تصدیق و ایمان به خدای سبحان است خالی باشد، از قبیل شرک جلی و خفی، اخلاق زشت و آثار گناه و هر گونه تعلقی که به غیر خدا باشد و انسان جذب آن شود و باعث شود که صفای توجه به سوی خدا مختل گردد. از اینجا روشن می شود که مراد از ((قلب سلیم)) آن قلبی است که هیچ تعلقی به غیر از خدا نداشته باشد، همچنان که در حدیثی که در بحث روایتی آینده - ان شاء الله - می آید نیز به هم این معنا تفسیر شده.

ولی بعضی گفته اند: ((معنایش قلب سالم از شرک است)). ممکن است این گفتار را به نحوی توجیه کنیم که به همان معنا که ما ذکر کردیم برگشت می کند. بعضی دیگر گفته اند: ((مراد قلب اندوهناک است)) ولی این دیگر قابل توجیه نیست. ظرف ((اذ)) در آیه شریفه متعلق به جمله ((من شیعته)) است، و چون آن قواعدی که در غیر ظرف بخشوده نیست در ظرفها بخشوده شده. لذا دیگر نباید اعتراض کرد که مگر قبل از آمدن نزد پروردگار، از شیعه نوح نبود. و بعضی گفته اند: ظرف ((اذ)) متعلق به ((اذکر)) تقدیری است.

إِذْ قَالَ لِأَيِّهِمْ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ

یعنی: چه چیز می پرستید؟ و اگر با اینکه می دید که بت می پرستند، مع ذلک پرسید چه می پرستید؟ منظورش از این سؤال اظهار تعجب است، و خواست بفهماند این عمل شما سخت عجیب و غریب است.

((ائفکا آلهه دون الله تریدون)) یعنی آیا از در افتراء خدایانی دیگر به جای خدای عز و جل قصد می کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۴

و اگر کلمه ((افلک)) و کلمه ((آلهه)) را مقدم ذکر کرده، با اینکه می بایست می فرمود: ((اتریدون آلهه دون الله افکا)) بدین جهت است که عنایت به آن دو کلمه داشته است. وجه اینکه ابراهیم علیه السلام به ستارگان نظر افکند و سپس از بیماری خود خبر داد فنظر نظره فی النجوم فقال انی سقیم

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ

شکی نیست در اینکه ظاهر این دو آیه این است که خبر دادن ابراهیم (علیه السلام) از مریضی خود مربوط است به نظر کردن در نجوم، حال این نگاه کردن در ستارگان یا برای این بوده که وقت و ساعت را تشخیص دهد، مثل کسی که دچار تب نوبه است، و ساعات عود تب خود را با طلوع و غروب ستاره ای و یا از وضعیت خاص نجوم تعیین می کند.

و یا برای آن بوده که از نگاه کردن به نجوم، به حوادث آینده ای که منجم ها آن حوادث را از اوضاع ستارگان بدست می آورند، معین کند. و صابئی مذهبیان به این مسأله بسیار معتقد بودند و در عهد ابراهیم (علیه السلام) عده بسیاری از معاصرین او از همین صابئی ها بوده اند.

بنابر وجه اول، معنایش آیه چنین می شود: وقتی اهل شهر خواستند همگی از شهر بیرون شوند تا در بیرون شهر مراسم عید خود رابه پا کنند، ابراهیم نگاهی به ستارگان انداخت و سپس به ایشان اطلاع داد که به زودی کسالت من شروع می شود، و من نمی توانم در این عید شرکت کنم.

و بنابر وجه دوم معنایش این می شود: ابراهیم در این هنگام نگاهی به ستارگان کرد و طبق قواعد منجمین پیشگویی کرد که به زودی من مریض خواهم شد، و در نتیجه نمی توانم با شما از شهر بیرون شوم.

ولی وجه اولی با وضع ابراهیم (علیه السلام) مناسب تر به نظر می رسد، برای اینکه آن جناب با اینکه توحیدی خالص داشت، دیگر معنا ندارد برای غیر خدا تاثیری قائل باشد. و از سوی دیگر دلیلی هم که به قوت دلالت کند بر اینکه آن جناب در آن ایام مریض نبوده در دست نداریم، بلکه دلیل داریم بر اینکه مریض بوده، برای اینکه از یک سو خدای تعالی او را صاحب قلبی سلیم معرفی کرده و از سوی دیگر از او حکایت کرده که صریحا گفته است: من مریضم و کسی که دارای قلب سلیم است، دروغ و

سخن بیهوده نمی گوید.

این بود آن وجهی که ما در تفسیر این دو آیه اختیار کردیم . و مفسرین در توجیه آن وجوهی ذکر کرده اند که از همه وجیه تر و به تر این است که : نگاه کردنش به نجوم ، و خبر دادنش از مریضی خود، از باب معاریض کلام است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۵

و معاریض عبارت است از اینکه : گوینده چیزی را بگوید که شنونده از ظاهر آن معنایی بفهمد و خود او معنای دیگری اراده کند. پس شاید نظر کردن آن جناب در ستارگان نظر کردن موحد در صنع خدای تعالی باشد، تا از آن راه بر وجود خدای تعالی و یکتایی او استدلال کند، ولی مردم خیال کردند که نظر کردن او مثل نظر کردن منجم ها است ، که می خواهد از وضع ستارگان بر پیش آمدن حوادثی استدلال کند. آنگاه فرموده : ((من مریضم )) و منظورش این بوده که او به زودی دچار بیماری می شود، چون آدمی در طول عمر بدون بیماری نمی شود، همچنان که باز از همان جناب حکایت کرده که گفت : ((و اذا مرضت فهو یشفین )) چیزی که هست مردم خیال کردند منظور او این است که همین امروز که روز عید ایشان است مریض است ، و آنچه در نظر آن جناب مرجح بوده که این همه زحمت به خود بدهد، این بوده که در شهر تنها بماند و آن هدفی را که در نظر داشته انجام دهد، یعنی بت های اهل شهر را بشکند.

لیکن این وجه - که گفتیم بهترین وجوهی است که مفسرین ذکر کرده اند - وقتی صحیح است که آن جناب در آن روز مریض نبوده باشد و حال آنکه خواننده عزیز متوجه شد که گفتیم هیچ دلیلی بر این معنا نیست .

علاوه بر این گفتن معاریض برای انبیاء جایز نیست ، زیرا باعث می شود اعتماد مردم به سخنان ایشان سست گردد.

فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ

ضمیر جمع در ((تولوا)) به مردم معاصر ابراهیم (علیه السلام) و ضمیر مفرد در عنه به خود آن جناب برمی گردد و معنای جمله این است که : مردم از آمدن ابراهیم صرف نظر کرده ، او را تنها گذاشته از شهر خارج شدند.

سخنان ابراهیم علیه السلام با بت ها!

فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ

کلمه ((راغ)) ماضی از مصدر ((روغ)) است و ((روغ)) و ((رواغ)) و ((روغان)) همه به معنای متوجه شدن و میل کردن است . و بعضی گفته اند: میل کردن به یکسو به منظور خدعه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۶

و در اینکه به بت ها گفت : ((الاء کلون)) (این نقل که مشرکین در ایام عیدشان طعام نزد بت ها می گذاشتند تاء ید می شود این جمله و جمله بعدش که فرمود: ((ما لکم لا تنطقون)) (سخنانی است که ابراهیم (علیه السلام) به بت های مشرکین گفته ، با اینکه بت ها سنگ و چوب بودند و او می دانست که جمادات نه غذا می خورند و نه حرف می زنند و لیکن شدت خشمی که از آنها داشته وادارش کرده آنها را موجوداتی باشعور فرض کند و همان اعتراضهایی که به اشخاص باشعور می شود به آنها بکند.

ابراهیم (علیه السلام) نظری به بت ها افکند که درست به شکل انسانهایند، انسانهایی که در پیش رو طعام دارند و مشغول خوردند، پس سرشار از خشم و غیظ گشته ، پرسید: ((الاء کلون)) (و چون پاسخی نشنید، پرسید: ((ما لکم لا تنطقون)) (با اینکه شما خدایانی هستید که پرستندگانتان خیال می کنند شما عاقل و قادر و مدبر امور ایشانید. اینجا بود که آخرین تصمیم خود را گرفت . و بت ها را شکست .

فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ

حرف ((فا)) در آغاز این جمله این معنا را می رساند که نتیجه آن خطابها این شد که تصمیم گرفت با دست راست و یا با قدرت بت ها را در هم بکوبد، و اینکه گفتیم با قدرت ، چون دست راست کنایه از قدرت است .

بعضی از مفسرین کلمه ((یمین)) را به معنای سوگند گرفته‌اند. و این بعید است، و بنا به گفته آنان معنای آیه چنین می‌شود: تصمیم گرفت تا به خاطر سوگندی که قبلاً خورده بود، و گفته بود: ((تالله لا کیدن اصنامکم)) بت‌ها را درهم بشکند.

فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ

کلمه ((زف)) و نیز ((زفیف)) به معنای راه رفتن به سرعت است، و معنای آیه این است که: مردم با سرعت به طرف ابراهیم (علیه السلام) آمدند، به خاطر اهمی که نسبت به حادثه داشتند و احتمال می‌دادند که به دست ابراهیم (علیه السلام) پیش آمده باشد. و در این کلام حذف و اختصار گویی به کار رفته، برگشتن مردم از مراسم عید، و آمدنشان به بتخانه، دیدن آن منظره، تحقیق حادثه و گمانشان به آن حضرت که در سوره انبیاء آمده بود اینجا حذف شده است.

و احتجاج او با بت پرستان

قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

در این جمله نیز حذف و اختصار گویی به کار رفته: دستگیری ابراهیم (علیه السلام) آوردنش در جلو چشم مردم، بازجویی کردن از او و سایر جزئیات دیگر، حذف شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۷

استفهامی که در آیه شریفه هست استفهام توییخی است، و در عین حال احتجاجی است بر بطلان طریقه مردم، می‌فرماید: چیزی که انسان آن را به دست خود تراشیده، صلاحیت ندارد که مدبر انسان و معبود او باشد، با اینکه آفریدگار انسان و اعمالش خداست و معلوم است که خلقت از تدبیر جدا نیست، پس همان طور که خدای سبحان خالق آدمی است، رب آدمی نیز هست و این از سفاعت و حماقت است که این خدای عزیز و رب واقعی را کنار گذاشته و سنگ و چوب پرستند.

با این بیان روشن گردید که کلمه ((ما)) در جمله ((ما تَنْحِتُونَ)) موصول است، و رابط آن (که ضمیری است که از صله به موصول برمی‌گردد)، حذف شده و تقدیر آن ((ما تَنْحِتُونَ)) بوده، و همچنین ما در جمله و ((ما تَعْمَلُونَ)) موصول و تقدیر آن ((ما تَعْمَلُونَ)) بوده است. بعضی از مفسرین احتمال داده‌اند که کلمه ((ما)) در هر دو جا مصدریه باشد. لیکن مصدریه بودن اولی از آن دو بسیار بعید است؛ (چون معنا ندارد از مردم پرسد آیا می‌پرستید تراشیدن خود را؟).

معنی و وجه اینکه فرمود خدا اعمال شما را خلق کرده والله خلقکم و ما تَعْمَلُونَ

و اگر خلقت را به اعمال انسانها و یا مصنوع انسانها هم نسبت داده، فرموده: ((خدا شما را و اعمال شما را و یا مصنوع شما را خلق کرده)) عیبی ندارد، برای اینکه آنچه انسان اراده می‌کند و بعد از اراده انجام می‌دهد، هر چند با اراده و اختیار خود می‌کند به اراده خدای سبحان نیز هست، یعنی خدا خواسته است که انسان آن را بخواهد و به اختیار خود انجام دهد، و این نوع از اراده خدای تعالی باعث نمی‌شود که اراده انسان باطل و بی‌اثر مانده، در نتیجه عمل او یک عمل جبری و بی‌اختیار شود، و این خود روشن است (پس خدا هم خالق ما است و هم خالق آثار و اعمال ما، چه اعمال فکری از قبیل اراده و امثال آن و چه اعمال بدنی).

و اگر مراد آیه شریفه این بوده باشد که بخواهد بفرماید: خدا اعمال شما را خلق کرده و خود شما و اراده شما هیچ دخالت و وساطتی ندارید و خلاصه اگر آیه شریفه بخواهد جبر را افاده کند، در این صورت دیگر توییخ و تقبیح نیست بلکه عذری است برای بندگان و حجتی است به نفع ایشان و علیه خدا. و حال آنکه می‌دانیم این طور نیست، بلکه خدای تعالی می‌خواهد در این آیه مردم را توییخ کند، نه اینکه بهانه به دست ایشان بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۸

قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ

کلمه ((بنیان)) مصدر برای ((بنی، بینی)) است، و مراد از آن اسم مفعول، یعنی ((مبنی)) است. و کلمه ((جحیم)) به معنای آتشی است که شعله هایش شدید باشد، و معنایش این است که: برای شکنجه وی محلی بسازید که گنجایش آتش افروخته داشته باشد، سپس وی را در آن آتش بیفکنید.



فَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ

کلمه ((کید)) به معنای حيله است. و مراد از آن نقشه کشیدن برای نابودی ابراهیم (علیه السلام) و سوزاندنش در آتش است. و جمله ((فجعلناهم الاسفلین)) کنایه است از اینکه ما ابراهیم را بر آنان غالب ساختیم، به طوری که نقشه شوم آنان هیچ اثری در وی نگذاشت و آن این بود که به آتش گفتیم: برای ابراهیم سرد و گلستان باش: ((یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم)).

فصلی دیگر از داستان ابراهیم ع

در اینجا یک فصل از داستان های ابراهیم (علیه السلام) خاتمه می یابد و خلاصه آن این است که: ابراهیم (علیه السلام) علیه پرستش بت ها قیام کرد و با بت پرستان به خصومت برخاست و سرانجام کارش بدینجا کشید که او را در آتش افکندند و خدای تعالی نقشه ایشان را باطل و بی اثر کرد.

وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهْدِينِ

از اینجا فصل دیگری از داستانهای ابراهیم (علیه السلام) شروع می شود، و آن عبارت است از: مهاجرت وی از بین قومش، و درخواست فرزند صالحی از خدا و اجابت خدا درخواست او را، و داستان ذبح کردن اسماعیل و آمدن گوسفندی به جای اسماعیل.

پس در حقیقت جمله ((و قال انی ذاهب الی ربی...)) خلاصه ای است از گفتار مفصلی که قبلا با آزر داشت، و به وی فرموده بود: ((و اعتر لکم و ما تدعون من دون الله و ادعوا ربی عسی الا اکون بدعاء ربی شقیاً)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۲۹ مراد ابراهیم علیه السلام از اینکه فرمود: انی ذاهب الی ربی سیهدین

و از این آیه معلوم می شود که مراد آن جناب از اینکه گفت: ((به سوی پروردگرم می روم)) رفتن به محلی است خلوت، تا در آنجا با فراغت به حاجت خواهی از خدا و عبادت او پردازد، و آن محل عبارت بود از سرزمین ((بیت المقدس)). و اینکه بعضی گفته اند: ((مراد از جمله مورد بحث این است که من بدانجا می روم که پروردگرم دستور داده)) تفسیری است که هیچ شاهد و دلیلی بر آن نیست.

و همچنین است این که بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که من به ملاقات پروردگرم می روم، چون شما مرا در آتش می سوزانید و قهرا من خواهم مرد و بعد از مردن، پروردگرم را دیدار نموده و او مرا به سوی بهشت هدایت می کند.

علاوه بر این - همانطور که دیگران هم گفته اند - ذیل آیه که می فرماید ((رب هب لی من الصالحین: خدایا فرزندی از صالحان به من مرحمت فرما)) و نیز جمله ((بشرا به غلام حلیم: ما او را به فرزندی حلیم بشارت دادیم)) با این تفسیر نمی سازد.

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ

این جمله حکایت دعا و فرزند خواستن ابراهیم (علیه السلام) از خدا است و معنایش این است که ابراهیم گفت: ((پروردگارا...)) و آن جناب فرزندی را که خواست مقید کرد به اینکه از صالحان باشد.

فَبَشِّرْهُ بِعَلْمٍ حَلِيمٍ

یعنی پس ما او را بشارت دادیم به اینکه به زودی فرزندی بردبار روزی او خواهیم کرد. و در این تعبیر اشاره به این است که آن فرزند، پسر خواهد بود، و به حد غلامان (جوانان) خواهد رسید. و اگر آن فرزند را توصیف کرد به ((غلام)) با اینکه اسماعیل از حد جوانی هم گذشت، و به حد بزرگسالان رسید، برای این است که خواست اشاره کند به آن حالتی که در آن حالت صفت کمال و صفای ذات او و حلمش نمایان و شکفته می شود و آن حد جوانی است، و برای همین بود که گفت: ((یا ابت افعل ما تومر ستجدنی ان شاء الله من الصابرين))

و در قرآن کریم هیچ یک از انبیا به وصف حلم ستایش نشده اند به جز این پیغمبر بزرگوار در این آیه و نیز پدرش ابراهیم (علیه

السلام) که در آیه ((ان ابراهیم لحلیم اواه منیب)) او را حلیم خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۰ گفتگوی ابراهیم و اسمعیل علیهما السلام درباره رؤیای ذبح و...  
فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِيْ اِنِّيْ اُرَى فِي الْمَنَامِ اَنِيْ اَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ...

حرف ((فا در اول آیه فای فصیحه است که می فهماند چیزی در اینجا حذف شده و تقدیر کلام این است که : ((فلما ولد له و نشا و بلغ معه السعی : همین که خدای تعالی پسری به او داد و آن پسر نشو و نمو کرد و به حد سعی و کوشش رسید)). و منظور از رسیدن به حد سعی و کوشش رسیدن به آن حد از عمر است که آدمی عادتاً می تواند برای حوائج زندگی خود کوشش کند و این همان سن بلوغ است ، و معنای آیه این است که : وقتی آن فرزند به حد بلوغ رسید، ابراهیم به او گفت ای پسر ...  
((قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحک)) - این جمله حکایت رویایی است که ابراهیم در خواب دید. و تعبیر به ((انی اری)) دلالت دارد بر اینکه این صحنه را مکرر در خواب دیده ، همچنان که این تعبیر در آیه ((وقال الملک انی اری...)) نیز همین استمرار را می رساند.

((فانظر ما ذاتری)) - کلمه ((تری)) در این جا به معنای ((می بینی)) نیست بلکه از ماده ((رای)) به معنای اعتقاد است ، یعنی چه نظر می دهی ، می خواسته بفرماید: تو درباره سر نوشت خودت فکر کن و تصمیم بگیر و تکلیف مرا روشن ساز. و این جمله خود دلیل است بر اینکه ابراهیم (علیه السلام) در رویای خود فهمیده که خدای تعالی او را امر کرده فرزندش را قربانی کند و گرنه صرف این که خواب دیده فرزندش را قربانی می کند، دلیل بر آن نیست که کشتن فرزند برایش جایز باشد. پس در حقیقت امری که در خواب به او شده به صورت نتیجه امر در برابرش ممثل شده است ، و به همین جهت که چنین مطلبی را فهمیده ، فرزندش را امتحان کرد، تا ببیند او چه جوابی می دهد.

((قال یا ابت افعل ما تومر ستجدنی ان شاء الله من الصابرين)) - این آیه پاسخی است که فرزند به پدر می دهد. و جمله ((پدرجان ! انجام بده آنچه بدان ماءمور شده ای)) اظهار رضایت اسماعیل است نسبت به سر بردن و ذبح خودش ، چیزی که هست این اظهار رضایت را به صورت امر آورد. و نیز اگر گفت : ((بکن آنچه را که بدان ماءمور شده ای)) ، ((و نگفت : ((مرا ذبح کن)) ، برای اشاره به این است که بفهماند: پدرش ماءمور به این امر بوده و به جز اطاعت و انجام آن ماءموریت چاره ای نداشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۱

سَتَجِدُنِيْ اِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِيْنَ

- این جمله از ناحیه اسماعیل یک نحوه دلجویی است نسبت به پدر، می خواهد به پدر بگوید: من از اینکه قربانی ام کنی به هیچ وجه اظهار ترس نمی کنم و در پاسخ چیزی نگفت که باعث ناراحتی پدر شود و از دیدن آن جسد به خون آغشته فرزندش به هیجان درآید، بلکه سخنی گفت که اندوهش پس از دیدن آن منظره کاسته شود، و این کلام خود را که یک دنیا صفا در آن بود با قید ان شاء الله مقید کرد، تا صفای بیشتری پیدا کند.

چون با آوردن این قید معنای کلامش چنین می شود: من اگر گفتم در این حادثه صبر می کنم ، اتصافم به این صفت پسندیده از خودم نیست و زمام امرم به دست خودم نیست ، بلکه هر چه دارم از مواهبی است که خدا به من ارزانی داشته ، و از منتتهایی است که خدا بر من نهاده . اگر او بخواهد من دارای چنین صبری خواهم شد و او می تواند نخواهد و این صبر را از من بگیرد.

فَلَمَّا اَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِيْنَ

((اسلام)) به معنای رضایت دادن و تسلیم شدن است . و کلمه ((تل)) به معنای به زمین انداختن کسی است . و کلمه ((جبین)) به معنای یکی از دو طرف پیشانی است . و لام در ((للجبین)) بیان می کند که کجای اسماعیل روی زمین قرار گرفت ، نظیر آیه ((يَخْرُونَ لِلْاَذْقَانِ سَجْدًا)) و معنای آیه این است که : ابراهیم و اسماعیل تسلیم امر خدا شدند و به آن رضایت دادند، و ابراهیم (علیه

السلام) فرزندش را به پهلو خواباند.

و این جمله پاسخی می‌خواهد که در کلام نیامده، چون معنای تحت اللفظی کلام چنین است: ((پس همین که تسلیم شدند، ابراهیم فرزند خود را به زمین خواباند و یک طرف پیشانی اش را به زمین نهاد)) و دیگر نفرموده که چه شد، و این به خاطر آن است که بفهماند جواب ((لما)) از بس مهم و مصیبت آن جناب آن قدر شدید و تلخ بود که قابل گفتن نیست.

ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام سربلند از آزمایش بزرگ الهی و...

وَنَدَيْتُهُ أَنْ يَأْبُرْهِيمُ قَدْ صَدَّقْتُ الرُّءْيَا

این آیه عطف است بر جوابی که گفتیم از ((لما)) حذف شده. و معنای جمله ((قد صدقت الرویا)) این است که: با آن رویا معامله رویای راست و صادق نمودی و امری که ما در آن رویا به تو کردیم امثال نمودی. و منظور از این کلام این است که: امری که ما بتو کردیم برای امتحان تو و تعیین مقدار و میزان بندگی تو بوده که در امثال چنین امری همین که آماده شدی آن را انجام دهی، کافی است، چون همین مقدار از امثال میزان بندگی تو را معین می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۲

انا كذلك نجزي المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين

کلمه ((كذلك)) اشاره به داستان قربانی کردن اسماعیل است که در آن آزمایشی سخت و محنتی دشوار بود. و مشار الیه به کلمه ((هذا)) نیز همان داستان است و می‌خواهد شدت امر را تعلیل کند.

و معنایش این است که: ما به همین منوال نیکوکاران را جزاء می‌دهیم: نخست امتحان‌های به ظاهر شاق و دشوار و در واقع آسمان برایشان پیش می‌آوریم، تا وقتی به شایستگی از امتحان درآمدند، بهترین جزا را هم در دنیا و هم در آخرت به ایشان بدهیم. و این را بدان دلیل می‌گوییم که در داستان ابراهیم به روشنی دیدند که ابتلاش صرف امتحان بود و واقعیت نداشت و همان ظاهر هم بسیار شاق و ناگوار بود.

وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ

یعنی ما فرزند او را فدا دادیم به ذبحی عظیم که - بنا بر آنچه در روایات آمده - عبارت بود از قوچی که جبرئیل از ناحیه خدای تعالی آورد. و مراد از ((ذبح عظیم)) بزرگی جثه قوچ نیست، بلکه چون از ناحیه خدا آمد و خدای تعالی آن را عوض اسماعیل قرار داد عظمت داشت.

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ

در سابق تفسیر شد.

سَلَّمَ عَلَيَّ إِبراهيم

این جمله تحیتی است از خدای تعالی به ابراهیم (علیه السلام)، و اگر ((سلام)) را بدون الف و لام و نکره آورد، برای این است که بفهماند سلامی بر ابراهیم (علیه السلام) باد که بیان نتواند عظمت آن را در خود بگنجاند.

كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ

تفسیر هر دو آیه در سابق گذشت.

بَشْرَهُ يَاسْحَقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ

ضمیر به ابراهیم (علیه السلام) برمی‌گردد. می‌فرماید: ما ابراهیم (علیه السلام) را بشارت دادیم که صاحب فرزندی می‌شود به نام

اسحاق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۳

باید دانست این آیه شریفه که متضمن بشارت به ولادت اسحاق (علیه السلام) است، به خاطر اینکه بعد از بشارت قبلی است، که از تولد اسماعیل خبر می‌داد، و می‌فرمود: ((بشیرناه بغلام حلیم)) و دنبالش فرمود: ((فلما بلغ معه السعی)) ظاهر و بلکه صریح در

این است که: ذبیح غیر از اسحاق است، بلکه اسماعیل است. و ما در تفسیر سوره انعام در ذیل قصص ابراهیم (علیه السلام) این معنا را به طور مفصل اثبات کرده ایم.

وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ

جمله ((بارکنا)) از مصدر ((مبارکه)) است، و آن به این است که خیر و دوام پر حاصلی را نصیب موجودی کنند. پس معنای آیه چنین می شود: ما ابراهیم و اسحاق را خیر و دوام دادیم و آن دو را پر حاصل و پر اثر گردانیدیم.

ممکن هم هست جمله ((و من ذریتهما...)) قرینه باشد بر اینکه مراد از جمله ((بارکنا)) این باشد که ما برکت و کثرت را در اولاد او و اولاد اسحاق قرار دادیم. و بقیه الفاظ آیه روشن است. می فرماید: ((و از ذریه ابراهیم، و اسحاق بعضی نیکوکار و بعضی آشکارا به خود ستم کردند)).

بحث روایتی

روایاتی درباره مراد از قلب سلیم و اینکه ابراهیم علیه السلام فرمود: انی سقیم

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((بقلب سلیم)) می فرماید: قلب سلیم قلبی است که خدا را دیدار می کند در حالی که به جز خدای عز و جل کسی دیگر در آن نباشد.

و نیز در همان کتاب است که: امام قلب سلیم را معنا کرده اند به قلب سلیم از شک.

و در روضه کافی به سند خود از حجر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود پدرم، امام باقر (علیه السلام) فرمود: ابراهیم به خدایان مشرکین بد گفت، پس نظری به ستارگان افکند و گفت: ((انی سقیم)) و به خدا نه مریض بود و نه دروغ گفت.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری هست که در بعضی از آنها آمده که ابراهیم (علیه السلام) نه مریض بود و نه دروغ گفت، بلکه منظورش این بوده که مریض در دین و دچار شک و تردید است (که خود مرضی است قلبی). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۴

این روایات در داستان احتجاج کردن ابراهیم با قوم خود و شکستن بت ها و در آتش افکندنش در تفسیر سوره انعام، مریم، انبیاء و شعراء گذشت.

و در کتاب توحید از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی در پاسخ مردی که معنای آیاتی که بر او مشتبه شده بود پرسید، فرمود: من که قبلا هم به تو گفتم که بسیار می شود که آیه ای از کتاب خدای عز و جل تاویل و معنای باطنی آن غیر از تنزیل و معنای ظاهری آن می باشد. آری، کلام خدای تعالی شباهتی به کلام بشر ندارد و من همین حالا نمونه هایی از آن آیات را برای ذکر می کنم، آن قدر که - ان شاء الله - تو را بس باشد:

از آن جمله کلام ابراهیم (علیه السلام) است که گفت: ((انی ذاهب الی ربی سیهیدین)) (که منظور از رفتن به سوی خدا توجه در عبادت به سوی خداست، و سعی و کوشش در تقرب به خدای عز و جل است، نه رفتن با پا، حال خوب فهمیدی که تنزیل این آیه غیر از تاویل آن است؟).

حدیثی از امام رضاع که می فرماید خدا را دو اراده و مشیت است.

باز در همان کتاب به سند خود از فتح بن یزید جرجانی، از حضرت ابی الحسن (رضی الله عنه) روایت آورده که به فتح فرمود: ای فتح برای خدا دو اراده و دو مشیت است، یکی اراده حتمی و یکی اراده عزمی، و لذا می بینیم در مواردی از چیرهایی نهی کرده که انجام آن را خواسته است و به چیرهایی امر کرده که انجام آن را نخواست، آیا نمی بینی که آدم و همسران او را از خوردن فلاخن درخت نهی کرد با اینکه می خواست از آن درخت بخوردند؟ اگر نمی خواست آنها هم نمی خوردند، و اگر می

خوردند باید شهوت و خواست آن دو بر مشیت خدا که نخواست غلبه کرده باشد و خدا برتر از آن است. (پس جواب این است که نهی از خوردن درخت نهی ظاهری و صوری است و منافاتی با خواست باطنی خدا ندارد).

و نیز به ابراهیم (علیه السلام) دستور می دهد فرزندش را قربانی کند، ولی از سوی دیگر این را هم خواسته که سر این فرزند از تنش جدا نشود، و اگر نمی خواست که اسماعیل ذبح نشود لازمه اش این بود که مشیت ابراهیم بر مشیت خدا غلبه کند. (یعنی خدا ذبح او را خواسته باشد، و ابراهیم نخواست باشد، و خواست ابراهیم تحقق پیدا کند) عرضه داشتم: عقده ای از من گشودی، خدا از تو عقده گشایی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۵

چند روایت درباره داستان ذبح اسمعیل و اینکه ذیحاسمعیل بوده نه اسحق و از امالی شیخ نقل شده که به سند خود از سلیمان بن یزید روایت کرده که گفت: علی بن موسی (علیهما السلام) برای ما حدیث کرد و فرمود: پدرم از پدرش، از حضرت باقر، از پدرش، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) برایم حدیث کرد که فرمودند: ذیح همان اسماعیل (علیه السلام) است.

مؤلف: نظیر این معنا در مجمع البیان از حضرت باقر و حضرت صادق (علیه السلام) به این مضمون آمده. و روایات بسیاری دیگر از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این باره هست، ولی در بعضی از آنها آمده که ذیح اسحاق بوده، که چون این روایات با آیات قرآن مخالف است، مطروح و مردود است.

و از کتاب فقیه نقل شده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) از ذیح پرسید: چه کسی بوده؟ فرمود: اسماعیل بوده، برای اینکه خدای تعالی داستان تولد اسحاق را در کتاب مجیدش بعد از داستان ذیح نقل کرده و فرموده: ((و بشرناه باسحق نبیا من الصالحین)).

مؤلف: این معنا در بیان آیه مذکور گذشت، که گفتیم: سیاق آن ظاهر و بلکه صریح در این معنا است.

و در مجمع البیان از ابن اسحاق روایت کرده که گفت: ابراهیم (علیه السلام) هر وقت می خواست اسماعیل (علیه السلام) و مادرش هاجر را دیدار کند، برایش براق می آوردند، صبح از شهر شام سوار براق می شد و قبل از ظهر به مکه می رسید، بعد از ظهر از مکه حرکت می کرد و شب نزد خانواده اش در شام بود، و این آمد و شد همچنان ادامه داشت تا آنکه اسماعیل (علیه السلام) به حد رشد رسید، پدرش وقتی در خواب دید که اسماعیل (علیه السلام) را ذیح می کند، به او فرمود: طناب و کاردی بردار تا به اتفاق به این دره کوه برویم و هیزم بیاوریم.

پس همینکه به آن دره خلوت که نامش ((دره ثبیر)) بود رسیدند، ابراهیم (علیه السلام) او را از دستوری که خدای تعالی درباره وی به او داده آگاه کرد، اسماعیل گفت: پدر جان با این طناب دست و پای مرا ببند، تا دست و پا نزنم و دامن خود را جمع کن تا خون من آن را نیالاید و مادرم آن خون را نبیند و کارد خود را تیز کن و به سرعت گلویم را ببر، تا زودتر راحت شوم، چون مرگ سخت است، ابراهیم (علیه السلام) گفت: پسرم راستی در اطاعت فرمان خدا چه کمک کار خوبی هستی برای من. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۶

آنگاه ابن اسحاق دنبال داستان را همچنان نقل می کند، تا می رسد به اینجا که ابراهیم (علیه السلام) خم شد و با کاردی که به دست داشت خواست گلوی فرزند را ببرد. جبرئیل کارد او را برگردانید، و اسماعیل را از زیر دست او کنار کشید. و از سوی دیگر قوچی را که از ناحیه دره ((ثبیر)) آورده بود به جای اسماعیل قرار داد و از طرف چپ مسجد خیف صدایی برخاست که ای ابراهیم! رویای خود را تصدیق کردی و دستور خدا را انجام دادی.

مؤلف: روایات در خصوص این قصه بسیار زیاد است و خالی از اختلاف نیست. و نیز در مجمع البیان از تفسیر عیاشی نقل کرده که وی به سند خود از یزید بن معاویه عجلی نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: بین دو بشارتی که به

ابراهیم (علیه السلام) داده شد، یکی بشارت به ولادت اسماعیل و دیگری بشارت به ولادت اسحاق، چند سال فاصله بود؟ فرمود: بین این دو بشارت پنج سال فاصله شد، و آیه شریفه ((بشیرناه بغلام حلیم)) (اولین بشارتی بود که خدای تعالی به فرزنددار شدن ابراهیم (علیه السلام) داد، و منظور از ((غلام حلیم)) اسماعیل (علیه السلام) بود. الصافات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۷

آیات ۱۱۴ - ۱۳۲ سوره صافات

وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ (۱۱۴) وَ نَجَّيْنَاهُمَا وَ قَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ (۱۱۵) وَ نَصَرْنَاهُمْ فَاكُنُوا لَهُمُ الْعَلِيْنَ (۱۱۶) وَ ءَاتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ (۱۱۷) وَ هَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۱۱۸) وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ (۱۱۹) سَلَّمَ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ (۱۲۰) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۱۲۱) إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۱۲۲) وَ إِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۲۳) إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ (۱۲۴) أَ تَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَلْقِينَ (۱۲۵) اللَّهُ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ ءَابَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (۱۲۶) فَكَذَّبُوهُ فَأَنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (۱۲۷) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (۱۲۸) وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (۱۲۹) سَلَّمَ عَلَىٰ إِلْيَاسِينَ (۱۳۰) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۱۳۱) إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۱۳۲)

ترجمه آیات

و همانا ما بر موسی و هارون منت نهادیم (۱۱۴). و آن دو و قوم آن دو را از اندوهی عظیم رهایی بخشیدیم (۱۱۵). و نصرتشان دادیم در نتیجه آنان غالب آمدند (۱۱۶). و کتابی رازگشا به آن دو دادیم (۱۱۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۸ و آن دو را به صراط مستقیم راهنمایی نمودیم (۱۱۸). و آثار و برکات و نام نیکشان را برای آیندگان حفظ کردیم (۱۱۹). سلام بر موسی و هارون (۱۲۰). ما این چنین نیکوکاران را جزا می دهیم (۱۲۱). آری آن دو از بندگان مومن ما بودند (۱۲۲). و به درستی که الیاس از پیامبران بود (۱۲۳). به یادش آور آندم که به قوم خود گفت آیا نمی خواهید با تقوی باشید (۱۲۴). آیا بت بعل را می خوانید و بهترین خالقان را وامی گذارید (۱۲۵). همان الله را که رب شما و رب پدران نخستین شما است (۱۲۶). ولی مردم او را تکذیب کردند و در نتیجه از احضار شدگان شدند (۱۲۷). آری همه شان احضار خواهند شد مگر بندگان مخلص خدا (۱۲۸). ما نام نیک و آثار و برکات الیاس را هم در آیندگان باقی گذاشتیم (۱۲۹). سلام بر آل یاسین (۱۳۰). آری ما به نیکوکاران اینچنین جزا می دهیم (۱۳۱). که او از بندگان مومن ما بود (۱۳۲).

بیان آیات

بیان آیات متضمن خلاصه ای از داستان موسی و هارون علیهما السلام و داستان الیاس و دعوت او علیه السلام این آیات خلاصه ای است از داستان موسی و هارون (علیهما السلام) البته اشاره ای هم به داستان الیاس (علیه السلام) دارد، و نعمت ها و منت هایی را که خدای تعالی بر آنان ارزانی داشته، برمی شمارد، و نیز بیان می کند که چگونه دشمنان تکذیب گر آنان را عذاب کرد، چیزی که هست در این آیات جانب رحمت و بشارت بر جانب عذاب و انذار غلبه دارد.

وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ

کلمه ((منت)) (به معنای ((انعام)) است، که احتمال دارد مراد از آن، همان نعمت هایی باشد که بعدا درباره موسی و هارون (علیهما السلام) و قوم آن دو می شمارد که چگونه از شر فرعونیان نجاتشان داده و یاریشان کرد و کتاب به سویشان نازل نمود و به سوی خود هدایتشان فرمود و امثال اینها، و در نتیجه، جمله ((و ننجیناهما...)) (عطف تفسیری همان جمله ((مننا)) خواهد بود، و تفسیر می کند که آن منت چه بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۳۹

وَ نَجَّيْنَاهُمَا وَ قَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ

منظور از ((کرب عظیم)) (اندوه شدیدی است که بنی اسرائیل از شر فرعون داشتند، که آنان را ضعیف کرد و بدترین شکنجه ها را به آنان داد و بچه هایشان را می کشت، و زنان و دخترانشان را زنده نگه می داشت.



وَنَصْرُهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ

نصرت بنی اسرائیل این بود که منجر به بیرون رفتن از مصر و عبور از دریا، و غرق شدن فرعون و لشکریانش در دریا گردید. این را بدان جهت گفتیم تا اشکالی که شده دفع شود، چون بعضی توهم کرده اند که: مقتضای ظاهر این است که کلمه نصرت قبل از نجات دادن ذکر شود، چون نجات یافتن بنی اسرائیل نتیجه نصرت خدا بود، در حالی که می بینیم اول فرمود: ((ما آنها را از اندوه شدید نجات دادیم)) بعد فرمود: ((و یاری شان کردیم تا غلبه کردند)).

جواب این توهم همان است که گفتیم، با این توضیح که نصرت همواره در جایی استعمال می شود که شخص نصرت شده هم خودش مختصر نیرویی داشته باشد و هم به ضمیمه نیروی ناصر کاری را از پیش ببرد، به طوری که اگر این نصرت نبود نیروی خود او کافی نبود که شر را از خود دفع کند، و بنی اسرائیل در هنگام بیرون شدن از مصر مختصر نیرویی داشتند. پس اطلاق کلمه ((نصرت)) در آن هنگام مناسب است.

به خلاف کلمه ((نجات دادن)) که باید در جایی استعمال شود که نجات یافته هیچ نیرویی از خود نداشته باشد، و آن در داستان بنی اسرائیل در روزگاری است که اسیر در دست فرعون بودند. پس استعمال کلمه نصرت در آن هنگام مناسب نیست.

وَأَتَيْنَهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَقِيمَ

یعنی کتابی که مجهولات نهانی را روشن می کند و آن اموری را که مورد احتیاج مردم در دنیا و آخرت است و برای خود آنان پوشیده است، بیان می نماید.

وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

مراد از ((هدایت به سوی صراط المستقیم))، هدایت به تمام معنای کلمه است، و به همین جهت آن را به موسی و هارون (علیهم السلام) اختصاص داد و از قوم آن دو کسی را شریک آن دو نکرد و ما در سابق در تفسیر سوره فاتحه هدایت به صراط مستقیم را معنا کردیم.

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْأَخْرَبِ ... الْمُؤْمِنِينَ

که تفسیرش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۰

وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ

بعضی گفته اند: ((الیاس (علیه السلام) از دودمان هارون (علیه السلام) بوده، و در شهر بعلبک - یکی از شهرهای لبنان که به مناسبت اینکه بت بعل در آنجا منصوب بوده آن را بعلبک خواندند - مبعوث شد)). و لیکن گوینده این حرف شاهی بر گفتار خود نیاورده، در کلام خدای تعالی هم شاهی بر آن نیست.

حجتی بر توحید که در سخن الیاس علیه السلام به قوم خود، با استناد به خالق بودن خدا اقامه شده است

إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ أَ تَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ... الْأَوَّلِينَ

این قسمتی از دعوت الیاس (علیه السلام) است که در آن قوم خود را به سوی توحید دعوت می کند، و به پرستش ((بعل)) - که بتی از بت های آنان بوده - و پرستیدن خدا، توبیخ می نماید

و کلام آن جناب علاوه بر اینکه توبیخ و سرزنش مشرکین است، مشتمل بر حجتی کامل بر مسأله توحید نیز هست؛ چون در جمله ((تذرون احسن الخالقین ربکم و رب آبائکم الاولین)) (مردم را نخست سرزنش می کند که چرا ((احسن الخالقین)) را نمی پرستید؟ و خلقت و ایجاد همان طور که به ذوات موجودات متعلق است، به نظام جاری در آنها نیز متعلق است که آن را تدبیر می نامیم. پس همان طور که خدا خالق است مدبر نیز هست و همان طور که خلقت مستند به او است تدبیر نیز مستند به او است و جمله ((الله ربکم)) بعد از ستایش به جمله ((احسن الخالقین)) اشاره به همین مسأله تدبیر است.

و سپس اشاره می‌کند به اینکه: ربوبیت خدای تعالی اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد. و خدا مانند بت نیست که هر بتی مخصوص به قومی می‌باشد، و بت هر قوم رب مخصوص آن قوم می‌باشد. بلکه خدای تعالی رب شما و رب پدران گذشته شما است، اختصاص به یک دسته و دو دسته ندارد، چون خلقت و تدبیر او عام است و جمله ((اللّٰهُ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْاُولٰٓئِنَ)) اشاره به این معنا دارد.

((فكذبوه فانهم لمحضرون))

کلمه ((محضرون)) به این معنا است که: تکذیب کنندگان مبعوث می‌شوند تا برای عذاب احضار شوند، و در سابق هم گفتیم که کلمه ((احضار)) هر جا به طور مطلق بیاید، به معنای احضار برای شر و عذاب است.

إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ

احضار این جمله دلیل بر آن است که در قوم ((الیاس)) جمعی از مخلصین بوده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۱

وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ... الْمُؤْمِنِينَ

در سابق در نظایر این آیه سخن رفت.

بحث روایتی

دو روایت درباره مراد از بعل در: ائدعون بعلا... وال یاسین

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ائدعون بعلا)) آمده که قوم الیاس (علیه السلام) بتی داشتند که آن را بعل می‌نامیدند.

و در کتاب معانی به سند خود از قادح از امام صادق (علیه السلام) از پدرش از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که درباره آیه ((سلام علی آل یس)) فرمود: ((یس)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و آل یس ما هستیم. مؤلف: و از کتاب عیون از امام رضا (علیه السلام) نظیر این حدیث روایت شده. و البته این دو روایت بر این مبنی صحیح است که ما آیه را به صورت آل یس بخوانیم، همچنان که در قراءت نافع و ابن عامر و یعقوب و زید این طور قراءت شده.

سخنی پیرامون

سخنی پیرامون داستان الیاس علیه السلام

داستان الیاس (علیه السلام)

۱- نخست ببینیم در قرآن کریم درباره آن جناب چه آمده؟ در قرآن عزیز جز در این مورد و در سوره انعام آنجا که هدایت انبیا را ذکر می‌کند و می‌فرماید: ((و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس کل من الصالحین)) جای دیگری نامش برده نشده.

و در این سوره هم از داستان او به جز این مقدار نیامده که آن جناب مردمی را که بتی به نام ((بعل)) می‌پرستیده‌اند، به سوی پرستش خدای سبحان دعوت می‌کرده، عده‌ای از آن مردم به وی ایمان آوردند و ایمان خود را خالص هم کردند، و بقیه که اکثریت قوم بودند او را تکذیب نمودند، و آن اکثریت برای عذاب احضار خواهند شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۲

و در سوره انعام آیه ((۸۵)) درباره آن جناب همان مدحی را کرده که درباره عموم انبیا (علیهم السلام) کرده، و در سوره مورد بحث علاوه بر آن او را از مؤمنین و محسنین خوانده، و به او سلام فرستاده، البته گفتیم در صورتی که کلمه مذکور بنابر قرائت مشهور ((ال یاسین)) باشد

۲- حال ببینیم در احادیث درباره آن جناب چه آمده؟ احادیثی که درباره آن جناب در دست است، مانند سایر روایاتی که درباره داستانهای انبیا (علیهم السلام) هست، و عجاییبی از تاریخ آنان نقل می‌کند، بسیار مختلف و ناجور است نظیر حدیثی که ابن مسعود آن را روایت کرده می‌گوید: الیاس همان ادریس است. یا آن روایت دیگر که ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده که فرمود: الیاس همان خضر است. و آن روایتی که از وهب و کعب الاحبار و غیر آن دو رسیده که گفته‌اند: الیاس هنوز

زنده است ، و تا نفخه اول صور زنده خواهد بود.

و نیز از وهب نقل شده که گفته : الیاس از خدا درخواست کرد: او را از شر قومش نجات دهد و خدای تعالی جنبنده ای به شکل اسب و به رنگ آتش فرستاد، الیاس روی آن پرید، و آن اسب او را برد. پس خدای تعالی پر و بال و نورانیتی به او داد و لذت خوردن و نوشیدن را هم از او گرفت ، در نتیجه مانند ملائکه شد و در بین آنان قرار گرفت .

باز از کعب الاحبار رسیده که گفت : الیاس دادرس گمشدگان در کوه و صحرا است ، و او همان کسی است که خدا او را ذو النون خوانده ، و از حسن رسیده که گفت : الیاس موکل بر بیابانها، و خضر موکل بر کوهها است ، و از انس رسیده که گفت : الیاس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) را در بعضی از سفرهایش دیدار کرد و با هم نشستند و گفتگو کردند. سپس سفرهای از آسمان بر آن دو نازل شد. از آن مائده خوردند و به من هم خوراندند، آنگاه الیاس از من و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) خداحافظی کرد. سپس او را دیدم که بر بالای ابرها به طرف آسمان میرفت . و احادیثی دیگر از این قبیل ، که سیوطی آنها را در تفسیر الدر المنثور در ذیل آیات این داستان آورده .

و در بعضی از احادیث شیعه آمده که امام (علیه السلام ) فرمود: او زنده و جاودان است . و لیکن این روایات هم ضعیف هستند و با ظاهر آیات این قصه نمیسازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۳

و در کتاب بحار در داستان الیاس از ((قصص الانبیا)) و آن کتاب به سند خود از صدوق ، و وی به سند خود از وهب بن منبه و نیز ثعلب در عرائس از ابن اسحاق و از سایر علمای اخبار، به طور مفصل تر از آن را آورده اند، و آن حدیث بسیار مفصل است که خلاص هاش این است که : بعد از انشعاب ملک بنی اسرائیل ، و تقسیم شدن در بین آنان ، یک تیره از بنی اسرائیل به بعلبک کوچ کردند و آنها پادشاهی داشتند که بتی را به نام ((بعل )) می پرستید و مردم را بر پرستش آن بت وادار می کرد.

پادشاه نامبرده زنی بدکاره داشت که قبل از وی با هفت پادشاه دیگر ازدواج کرده بود، و نود فرزند - غیر از نوه ها - آورده بود، و پادشاه هر وقت به جایی می رفت آن زن را جانشین خود می کرد، تا در بین مردم حکم براند پادشاه نامبرده کاتبی داشت مؤمن و دانشمند که سیصد نفر از مؤمنین را که آن زن میخواست به قتل برساند از چنگ وی نجات داده بود. در همسایگی قصر پادشاه مردی بود مؤمن و دارای بستانی بود که با آن زندگی می کرد و پادشاه هم همواره او را احترام و اکرام می نمود.

در بعضی از سفرهایش ، همسرش آن همسایه مؤمن را به قتل رسانید و بستان او را غصب کرد وقتی شاه برگشت و از ماجرا خبر یافت ، زن خود را عتاب و سرزنش کرد، زن با عذرهایی که تراشید او را راضی کرد خدای تعالی سوگند خورد که اگر توبه نکنند از آن دو انتقام می گیرد، پس الیاس (علیه السلام ) را نزد ایشان فرستاد، تا به سوی خدا دعوتشان کند و به آن زن و شوهر خبر دهد که خدا چنین سوگندی خورده شاه و ملکه از شنیدن این سخن سخت در خشم شدند، و تصمیم گرفتند او را شکنجه دهند و سپس به قتل برسانند ولی الیاس (علیه السلام ) فرار کرد و به بالاترین کوه و دشوارترین آن پناهنده شد هفت سال در آنجا به سر برد و از گیاهان و میوه درختان سد جوع کرد.

در این بین خدای سبحان یکی از بچه های شاه را که بسیار دوستش می داشت مبتلا به مرضی کرد، شاه به ((بعل )) متوسل شد، بهبودی نیافت شخصی به او گفت : بعل از این رو حاجت را برنیورد که از دست تو خشمگین است ، که چرا الیاس (علیه السلام ) را نکشتی ؟ پس شاه جمعی از درباریان خود را نزد الیاس فرستاد، تا او را گول بزنند و با خدعه دستگیر کنند این عده وقتی به طرف الیاس (علیه السلام ) می رفتند، آتشی از طرف خدای تعالی بیامد و همه را بسوزانید، شاه جمعی دیگر را روانه کرد، جمعی که همه شجاع و دلاور بودند و کاتب خود را هم که مردی مؤمن بود با ایشان بفرستاد، الیاس (علیه السلام ) به خاطر اینکه آن مرد مؤمن گرفتار غضب شاه نشود، ناچار شد با جمعیت به نزد شاه برود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۴

در همین بین پسر شاه مرد و اندوه شاه الیاس (علیه السلام ) را از یادش برد و الیاس (علیه السلام ) سالم به محل خود برگشت .

و این حالت متواری بودن الیاس به طول انجامید، ناگزیر از کوه پایین آمده در منزل مادر یونس بن متی پنهان شود، و یونس آن روز طفلی شیرخوار بود، بعد از شش ماه دوباره الیاس از خانه مزبور بیرون شده به کوه رفت. و چنین اتفاق افتاد که یونس بعد از او مرد، و خدای تعالی او را به دعای الیاس زنده کرد، چون مادر یونس بعد از مرگ فرزندش به جستجوی الیاس برخاست و او را یافته درخواست کرد دعا کند فرزندش زنده شود.

الیاس (علیه السلام) که دیگر از شر بنی اسرائیل به تنگ آمده بود، از خدا خواست تا از ایشان انتقام بگیرد و باران آسمان را از آنان قطع کند نفرین او مؤثر واقع شد، و خدا قحطی را بر آنان مسلط کرد. این قحطی چند ساله مردم را به ستوه آورد لذا از کرده خود پشیمان شدند، و نزد الیاس آمده و توبه کردند و تسلیم شدند. الیاس (علیه السلام) دعا کرد و خداوند باران را بر ایشان ببارید و زمین مرده ایشان را دوباره زنده کرد.

مردم نزد او از ویرانی دیوارها و نداشتن تخم غله شکایت کردند، خداوند به وی وحی فرستاد دستورشان بده به جای تخم غله، نمک در زمین بپاشند و آن نمک نخود برای آنان رویانید، و نیز ماسه بپاشند، و آن ماسه برای ایشان ارزن رویانید.

بعد از آنکه خدا گرفتاری را از ایشان برطرف کرد، دوباره نقض عهد کرده و به حالت اول و بدتر از آن برگشتند، این برگشت مردم، الیاس را ملول کرد، لذا از خدا خواست تا از شر آنان خلاصش کند، خداوند اسبی آتشین فرستاد، الیاس (علیه السلام) بر آن سوار شد و خدا او را به آسمان بالا برد، و به او پر و بال و نور داد، تا با ملائکه پرواز کند.

آنگاه خدای تعالی دشمنی بر آن پادشاه و همسرش مسلط کرد، آن شخص به سوی آن دو به راه افتاد و بر آن دو غلبه کرده و هر دو را بکشت، و جیفه شان را در بستان آن مرد مؤمن که او را کشته بودند و بوستانش را غصب کرده بودند بینداخت.

این بود خلاصه‌های از آن روایت که خواننده عزیز اگر در آن دقت کند خودش به ضعف آن پی می برد. الصفات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۵

آیات ۱۳۳ - ۱۴۸ سوره صفات

وَإِنَّ لُوطًا لِّمَنِ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۳) إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ (۱۳۴) إِلَّا-عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ (۱۳۵) ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ (۱۳۶) وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ (۱۳۷) وَبِالْأَيْلِ أَفْلا تَعْقِلُونَ (۱۳۸) وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۹) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (۱۴۰) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتَ وَهُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۴۴) فَتَبَدَّدَتْ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ (۱۴۵) وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ (۱۴۶) وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ (۱۴۷) فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ (۱۴۸)

ترجمه آیات

و همانا لوط از مرسلین بود (۱۳۳). به یادش باش که ما او و اهل او همگی را نجات دادیم (۱۳۴). مگر پیرزنی در باقی ماندگان در عذاب بود (۱۳۵). و بقیه را هلاک کردیم (۱۳۶). و شما (مردم حجاز) همه روزه از ویرانه آنان عبور می کنید (۱۳۷). و همچنین در

شبه‌ها آیا باز هم نمی اندیشید؟ (۱۳۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۶

و همانا یونس هم از پیامبران بود (۱۳۹). به یادش آور زمانی که به طرف یک کشتی پر بگریخت (۱۴۰). پس قرعه انداختند و او از مغلوبین شد (۱۴۱). پس ماهی او را بلعید در حالی که ملامت زده بود (۱۴۲). و اگر او از تسبیح گویان نمی بود (۱۴۳). حتما در شکم ماهی تا روزی که خلق مبعوث شوند باقی می ماند (۱۴۴). ولی چون از تسبیح گویان بود ما او را به خشکی پرتاب کردیم در حالی که مریض بود (۱۴۵). و بر بالای سرش بوته ای از کدو رویاندیم (۱۴۶). و او را به سوی شهری که صد هزار نفر و بلکه بیشتر بودند فرستادیم (۱۴۷). پس ایمان آوردند ما هم به نعمت خود تا هنگامی معین (مدت عمر آن قوم) بهره مندشان گردانیدیم (۱۴۸).

بیان آیات

این آیات خلاصه ای است از داستان لوط (علیه السلام) و سپس یونس (علیه السلام) که خدا او را مبتلا کرد به شکم ماهی، به

کیفر اینکه در هنگام مرتفع شدن عذاب - که مقدمات نزولش رسیده بود - از قوم خود اعراض کرد.

وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ

منظور از نجات لوط و خاندانش، نجات او از عذابی است که بر قوم لوط نازل شد، و آن - به طوری که در قرآن آمده - این بود که از آسمان سنگریزه ((سجیل)) بر آنان بارید، و زمین هم دهان باز کرده و همه را در خود فرو برد.

إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ

یعنی مگر پیرزنی که در میان باقی ماندگان در عذاب باقی ماند و هلاک شد و آن پیر زن همان همسر لوط بود.

ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخِرِينَ

کلمه ((دمرنا)) از مصدر ((تدمیر)) است که به معنای هلاک کردن است. و منظور از کلمه آخرین همان قوم لوط (علیه السلام)

است که آن جناب به عنوان رسول به سویشان فرستاده شده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۷

وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِالْآيَاتِ فَلَا تَعْقِلُونَ

یعنی و شما همواره صبح و شام از سرزمین آنان عبور می کنید، چون مردم لوط در سرزمینی وسط شام و حجاز زندگی می کردند، و منظور از ((عبور کردن در صبح و شام))، عبور کردن از خرابه های آن دیار است. و - به طوری که می گویند - امروز آن خرابه ها زیر آب رفته است.

مراد از اینکه فرمود: یونس به سوی کشتی فرار کرد اذا ابق الى الفلك المشحون

وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّكَ الْمَشْحُونِ

یعنی و یونس نیز از پیامبران بود که به سوی کشتی فرار کرد، با اینکه کشتی ظرفیت سوار شدن او را نداشت و ((اباق)) به معنای فرار کردن عبد از مولایش میباشد...

مراد از فرار کردن او به طرف کشتی این است که او از بین قوم خود بیرون آمد و از آنان اعراض کرد. و آن جناب هر چند در این عمل خود خدا را نافرمانی نکرد، و قبلا هم خدا او را از چنین کاری نهی نکرده بود، و لیکن این عمل شباهتی تام بفرار یک خدمتگزار از خدمت مولی داشت، و به همین جهت خدای تعالی او را به کیفر این عمل بگرفت که شرح بیشتر داستان در تفسیر آیه ((و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه)) گذشت.

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ

کلمه ((ساهم)) ماضی از باب مساهمه است که به معنای قرعه کشی است. و کلمه ((مدحضین)) اسم مفعول از ((ادحاض)) است که به معنای غالب آمدن است و معنای آیه این است که: در کشتی قرعه انداختند و یونس از مغلوبین شد، و جریان بدین قرار بود که نهنگی بر سر راه کشتی درآمد و کشتی را متلاطم کرد و چون سنگین بود خطر غرق همگی را تهدید کرد، ناگزیر شدند از کسانی که در کشتی بودند شخصی را در آب بیندازند، تا نهنگ او را ببلعد، و از سر راه کشتی به کناری رود قرعه انداختند به نام یونس (علیه السلام) اصابت کرد به ناچار او را به دهان نهنگ سپردند و نهنگ آن جناب را بلعید.

فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ

ماهی او را لقمه ای کرد، در حالی که او ملامت زده بود. کلمه ((التقام)) به معنای ابتلاع و بلعیدن است. و کلمه ((ملیم)) اسم فاعل از ((لام)) است، که به معنای داخل شدن در ملامت است، مانند احرام که به معنای داخل شدن در حرم است، و ممکن

است معنای کلمه این باشد که یونس دارای ملامت شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۸

معنای اینکه فرمود: اگر نبود اینکه یونس از سجین بود تا روز بعثت در شکم ماهی میماند

فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ

این آیه شریفه یونس را جزو تسبیح کنندگان شمرده و معلوم است مسیح کسی را گویند که مکرر و به طور دائم تسبیح می گوید به طوری که این عمل صفت وی شده باشد. از این می فهمیم که آن جناب مدتی طولانی کارش تسبیح بوده . بعضی گفته اند: ((قبل از رفتن در شکم ماهی تسبیح می گفته )) .

و بعضی دیگر گفته اند: ((در شکم ماهی ، بسیار تسبیح می گفته )) .

عده ای دیگر گفته اند: ((اصولا او بر این کار مداومت داشته ، هم قبل از فرو رفتن در شکم ماهی و هم بعد از آن )) .

و اما آنچه قرآن کریم از تسبیح او حکایت کرده این است که می فرماید: ((فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین )) و لازمه این آیه شریفه آن است که او تنها در شکم ماهی و یا هم در آنجا و هم قبلا تسبیح می گفته . پس احتمال اینکه منظور تسبیح گفتن قبل از ماجرای ماهی باشد احتمال ضعیفی است که نباید آن را پذیرفت .

علاوه بر این از جمله ((سبحانک انی کنت من الظالمین )) که هم تسبیح و هم اعتراف به ظلم است (البته ظلم به آن معنایی که بعدا خواهیم گفت ) استفاده می شود که منظور از تسبیح او تسبیح از معنایی است که عمل وی و رفتن از ما بین آنان دلالت بر آن دارد و آن معنا این است که اگر فرار کند دیگر دست خدا به او نمی رسد، همچنان که جمله ((و ظن ان لن نقدر علیه : خیال کرد دست ما به او نمی رسد)) بر آن دلالت دارد .

و جمله ((فلولا انه کان من المسبحین ...)) (دلالت دارد بر اینکه صرفا تسبیح او باعث نجاتش شده ، و لازمه این گفتار آن است که یونس گرفتار شکم ماهی نشده باشد مگر به خاطر همین که خدا را منزّه بدارد از آن معنایی که عملش حکایت از آن می کرد، و در نتیجه از آن گرفتاری که عملش باعث آن شده بود نجات یافته و به ساحت عافیت قدم بگذارد .

از این بیان روشن می شود که عنایت کلام همه در این است که بفهماند تسبیح او در شکم ماهی مایه نجاتش شد . پس از سه قولی که نقل کردیم قول وسط معقولتر و بهتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۴۹

بنابر این ظاهر قضیه این است که مراد از تسبیح یونس ، همین ندای او در ظلمات باشد که گفته : ((لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین )) ( و اگر قبل از تسبیح ، تهلیل (لا اله الا الله ) را ذکر کرد، برای این بود که به منزله علتی باشد برای تسبیحش ، گویا فرموده : خدایا معبود به حقی که باید به سویش توجه کرد غیر از تو کسی نیست ، پس تو منزهی از آن معنایی که عمل من آن را می رسانید، چون من از تو فرار کردم و از عبودیت تو اعراض نمودم و به غیر تو متوجه شدم پس اینک من متوجه تو می شوم و تو را بری و پاک میدانم از آنچه عملم حکایت از آن می کرد، حال می گویم : که غیر از تو کسی و چیزی کارساز نیست .

این بود معنای تسبیح یونس که اگر این معنا را نگفته بود، تا ابد از آن بلیه نجات نمی یافت ، چون - همان طور که گفتیم - سبب نجاتش تنها و تنها همین تسبیح بود به آن معنایی که ذکر کردیم .

با این بیان روشن می شود که مراد از جمله ((اللبث فی بطنه الی یوم یبعثون )) جاوید بودن مکث آن جناب است در شکم ماهی ، تا روزی که مبعوث شود و از شکم ماهی بیرون آید مانند قبر که مردم در آن دفن می شوند و مکث می کنند تا روزی که مبعوث شوند و از آن خارج گردند، همچنان که درباره بیرون شدن همه انسانها از زمین فرموده : ((منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارةً اخری )) .

در آیه شریفه مورد بحث هیچ دلالتی بر این نیست که یونس تا روز قیامت در شکم ماهی زنده می ماند و یا جنازه اش در شکم ماهی سالم می ماند و شکم ماهی قبل او می شد، یا به اینکه ماهی تا روز قیامت زنده می ماند و یا به نحوی دیگر. پس دیگر محلی برای این اختلاف باقی نمی ماند که آیا آن جناب همچنان زنده می ماند؟ و یا شکم ماهی قبر او می شد؟ و نیز آیا مراد از ((یوم یبعثون )) (روزی است که صور اول دمیده می شود و همه مردم می میرند؟ و یا صور دوم است که همه زنده می شوند؟ و یا آنکه این عبارت کنایه است از اینکه مدتی طولانی در شکم ماهی می ماند؟



فَبَدَّنَهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۰

کلمه ((نبذ)) به معنای دور انداختن چیزی است. کلمه ((عراء)) به معنای محلی روباز است، که دیوار و حایلی دیگر در آن نباشد و چیزی که انسان در زیر سایه‌هاش قرار گیرد نداشته باشد، نه سقفی و نه خیمه‌ای و نه درختی.

و معنای جمله - آنطور که از سیاق برمی آید - این است که: یونس در شکم ماهی از تسبیح گویان شد و در نتیجه ما او را از شکم ماهی بیرون انداختیم و در بیرون دریا در زمینی که نه سایه داشت و نه سقف، پرت کردیم، در حالی که بیمار بود، و سایه‌ای هم نبود که به آنجا برود.

وَ أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقُطِينٍ

کلمه ((یقطين)) به معنای نوعی از کدو است که برگهای پهن و مدور دارد، و خدا این بوته را رویانید تا برگهایش بر بدن او سایه بيفکنند.

وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ

کلمه ((او)) در اینجا به معنای تردید نیست؛ چون خدای تعالی در عدد آن جمعیت تردید ندارد، بلکه به معنای ترقی است، و معنای چنین است که: ما او را به رسم پیامبری به سوی مردمی فرستادیم که عددشان صد هزار و بلکه بیشتر بود. و منظور از این مردم اهل

((نینوی)) است. فَنَامُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ

یعنی این قوم به وی ایمان آوردند و ما ایشان را به آن عذابی که قبلاً به ایشان نزدیک شده بود هلاک نکردیم، و آنان را از نعمت حیات و بقاء برخوردار کردیم که تا فرا رسیدن اجلشان زندگی کنند.

و این آیه شریفه در این اشعارش که عذاب از قوم یونس برداشته شد، اشاره دارد به آیه ((فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا و متعناهم الى حين)).

سیاق آیه مورد بحث خالی از این اشعار و بلکه دلالت نیست که مراد از ارسال یونس در جمله ((فارسلناه)) این است که: آن جناب را امر فرموده که بار دیگر به سوی قومش برگردد. و مراد از ایمان قومش در جمله ((فامنوا...)) ایمان آوردن به تصدیق او و

پیرویش می باشد بعد از ایمان آوردن به خدا و توبه کردن بعد از دیدن عذاب. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۱

از اینجا ضعف این گفتار روشن می شود که بعضی به آیه شریفه و آیه قبلیش استدلال کرده اند بر اینکه منظور از جمله ((فارسلناه)) ارسال بعد از بیرون شدن از شکم ماهی است، و خلاصه یونس در آغاز مامور شده که به سوی اهل ((نینوی)) که مردمی بت پرست بودند برود و یونس از آنجا که این ماموریت را سنگین دید، از خانه خود بیرون آمد، ولی مستقیم به سوی نینوی نرفت، بلکه در زمین سیر میکرد تا شاید که خدا این تکلیف را از او بردارد، و در ضمن گردش سوار کشتی شده و به داستان ماهی گرفتار گشت و بعد از آنکه در بیابان افکنده شد و حالش جا آمد، بار دوم مامور شد به سوی آن مردم برود و رفت، و مردم هم دعوتش را پذیرفتند، و خدا عذابی را که همواره ایشان را به آن تهدید می کرد، از ایشان برداشت.

دلیل ضعف این گفتار آن است که: سیاق (همانطور که شنیدی) دلالت دارد بر اینکه منظور از جمله ((فارسلناه)) ارسال دومی است و قبل از آن یک بار دیگر به سوی آن مردم ارسال شده بود. و نیز منظور از جمله ((فامنوا)) ایمان بار دوم مردم است، بعد از ایمان و توبه و زندگی تا مدتی معین هم نتیجه ایمان بار دوم ایشان بوده نه نتیجه برطرف شدن عذاب، آری اگر بار دوم به آن رسول بزرگوار ایمان نمی آوردند، خدا رهانشان نمی کرد، همچنان که دیدیم در نوبت اول هم وقتی عذاب را از ایشان برگردانید که ایمان آورده و توبه کردند - دقت بفرمایید.

علاوه بر این آیه شریفه ((و ذا النون اذ ذهب مغاضبا)) و آیه شریفه ((ولا تکن كصاحب الحوت اذ نادى و هو مكظوم)) با گفتار آن مفسر هیچ سازشی ندارد و همچنین آیه ((الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا))، چون کشف

عذاب در جایی اطلاق می شود که عذاب یا واقع شده باشد، و یا مشرف به وقوع باشد. گفتاری پیرامون داستان یونس علیه السلام گفتاری در چند فصل

پیرامون داستان یونس (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۲

۱ داستان آن جناب در قرآن کریم

۱- قرآن کریم از سرگذشت این پیامبر و قوم او جز قسمتی را متعرض نشده . در سوره صافات این مقدار را متعرض شده که آن جناب به سوی قومی فرستاده شد و از بین مردم فرار کرده و به کشتی سوار شد و در آخر نهنگ او را بلعید. و سپس نجات داده شده و بار دیگر به سوی آن قوم فرستاده شد و مردم به وی ایمان آوردند. اینک آیات آن سوره از نظر خواننده می گذرد.  
(و ان یونس لمن المرسلین اذ ابق الی الفلک المشحون فکان من المدحضین فالتقمه الحوت و هو ملیم فلو لانه کان من المسبحین للبت فی بطنه الی یوم یبعثون فنبذناه بالعاء و هو سقیم و انبتنا علیه شجره من یقظین و ارسلناه الی مائه الف او یزیدون فامنوا فمتعناهم الی حین .))

و در سوره انبیاء متعرض تسبیح گویی او در شکم ماهی شده که علت نجاتش از آن بلیه شد، می فرماید: ((و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین فاستجبنا له و نجیناه من الغم و كذلك نجی المؤمنین .)) و در سوره قلم متعرض ناله اندوهگین او در شکم ماهی شده و سپس بیرون شدنش و رسیدن به مقام اجتناب را آورده ، می فرماید: ((فاصبر لحکم ربک و لا تکن کصاحب الحوت اذ نادى و هو مکظوم لو لا ان تدارکة نعمه من ربه لنبد بالعاء و هو مذموم فاجتبه ربه فجعله من الصالحین .))

و در سوره یونس متعرض ایمان آوردن قومش و بر طرف شدن عذاب از ایشان شده ، می فرماید: ((فلو لا کانت قریه آمنه فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و متعناهم الی حین .))

خلاصه آنچه از مجموع آیات قرآنی استفاده می شود، با کمک قرائن موجود در اطراف این داستان این است که : یونس (علیه السلام) یکی از پیامبران بوده که خدا وی را به سوی مردمی گسیل داشته که جمعیت بسیاری بوده اند، یعنی آمارشان از صد هزار نفر تجاوز می کرده و آن قوم دعوت وی را اجابت نکردند و به غیر از تکذیب عکس العملی نشان ندادند، تا آنکه عذابی که یونس (علیه السلام) با آن تهدیدشان می کرد فرا رسید. و یونس (علیه السلام) خودش از میان قوم بیرون رفت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۳

همین که عذاب نزدیک ایشان رسید و با چشم خود آن را دیدند، همگی به خدا ایمان آورده و توبه کردند خدا هم آن عذاب را که در دنیا خوارشان می ساخت ، از ایشان برداشت .

و اما یونس (علیه السلام) وقتی خیردار شد که آن عذابی که خبر داده بود از ایشان برداشته شده ، و گویا متوجه نشده که قوم او ایمان آورده و توبه کرده اند، لذا دیگر به سوی ایشان برنگشت در حالی که از آنان خشمگین و ناراحت بود. همچنان پیش رفت ، در نتیجه ظاهر حالش کسی بود که از خدا فرار می کند و به عنوان قهر کردن از اینکه چرا خدا او را نزد این مردم خوار کرد دور می شود، و نیز در حالی می رفت که گمان می کرد دست ما به او نمی رسد، پس سوار کشتی پر از جمعیت شد و رفت . در بین راه نهنگی بر سر راه کشتی آمد، چارهای ندیدند جز اینکه یک نفر را نزد آن بیندازند، تا سرگرم خوردن او شود و از سر راه کشتی به کناری رود، به این منظور قرعه انداختند و قرعه به نام یونس درآمد، او را در دریا انداختند، نهنگ او را بلعید و کشتی نجات یافت .

آنگاه خدای سبحان او را در شکم ماهی چند شبانه روز زنده نگه داشت ، و حفظ کرد یونس (علیه السلام) فهمید که این جریان یک بلا و آزمایشی است که خدا وی را بدان مبتلا کرده و این مؤ اخذه ای است از خدا در برابر رفتاری که او با قوم خود کرد، لذا

از همان تاریکی شکم ماهی فریادش بلند شد به اینکه : ((لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)).

خدای سبحان این ناله او را پاسخ گفت و به نهنگ دستور داد تا یونس را بالای آب و کنار دریا بیفکند. نهنگ چنین کرد. یونس وقتی به زمین افتاد مریض بود. خدای تعالی بوته کدویی بالای سرش رویانید، تا بر او سایه بیفکند. پس همین که حالش جا آمد، و مثل اولش شد خدا او را به سوی قومش فرستاد، و قوم هم دعوت او را پذیرفتند و به وی ایمان آوردند، در نتیجه با اینکه اُجلشان رسیده بود، خداوند تا یک مدت معین عمرشان داد.

و روایاتی که از طرق امامان اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر این آیات وارد شده، با اینکه بسیار زیاد است و نیز بعضی از روایاتی که از طرق اهل سنت آمده، هر دو در این قسمت شریکند که بیش از آنچه از آیات استفاده می شود چیزی ندارند، البته با مختصر اختلافی که در بعضی از خصوصیات دارند، و ما هم به همین جهت از نقل آنها صرف نظر کردیم، هم به دلیلی که گفتیم و هم به این دلیل که یک یک آن احادیث خبر واحدند و خبر واحد تنها در احکام حجت است، نه در مثال مقام ما که مقام تاریخ و سرگذشت است، علاوه بر این، وضع آن روایات طوری است که اگر مراجعه کنی، خواهی دید نمی توان خصوصیات آنها را به وسیله آیات قرآنی تصحیح کرد، حرفهایی دارد که قابل تصحیح نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۴

۲ داستان او از دیدگاه اهل کتاب

۲- در این فصل به سرگذشت آن جناب از دیدگاه اهل کتاب می پردازیم، داستان یونس (علیه السلام) در چند جای از عهد قدیم به عنوان ((یونا بن امتای)) آمده و همچنین در چند جا از عهد جدید آمده که در بعضی از موارد به داستان زندانی شدنش در شکم ماهی اشاره می کند. ولیکن هیچ یک از آنها سرگذشت کامل یونس (علیه السلام) را نیاورده اند. آلوسی در تفسیر روح المعانی در داستان یونس (علیه السلام) از دیدگاه اهل کتاب مطالبی آورده که بعضی از کتب اهل کتاب هم آن را ناعید می کند.

او نقل کرده که : خدای تعالی یونس (علیه السلام) را امر فرمود تا برای دعوت اهل ((نینوی)) بدانجا رود. ((نینوی)) یکی از شهرهای بسیار بزرگ آشور بود که در کنار دجله قرار داشت و تا آنجایی که یونس قرار داشت سه روز راه بود. علاوه بر این مردم نینوی مردمی شرور و فاسد بودند، لذا این مأموریت بر یونس گران آمد و از آنجایی که بود به سوی ((ترسیس)) فرار کرد که آن نیز نام یکی دیگر از شهرهای آن روز است. سپس به شهر ((یافا)) آمد که هم اکنون نیز ((یافا)) خوانده می شود، در آنجا یک کشتی آماده یافت که قصد داشت سرنشینان خود را به ((ترسیس)) ببرد، او هم اجرتی داد تا به ترسیس ((برود))، همین که سوار بر کشتی شد و کشتی به راه افتاد بادی سخت وزیدن گرفت و امواج دریا بلند و بسیار شد و کشتی مشرف به غرق گشت.

پس ملاحان ترسیدند و مقداری از بارهای مسافران را به دریا انداختند، تا کشتی سبک شود، در همین هنگام بود که یونس در شکم کشتی به خواب خوش رفته بود. و صدای خرنایش بلند شده بود، رئیس کشتی وقتی او را دید از در تعجب پرسید: چه خبر هست؟ که در چنین هنگامه ای به خواب رفته ای، برخیز و معبودت را بخوان، بلکه ما را از این مهلکه نجات بخشد، و ما در این ورطه هلاک نشویم.

بعضی از مسافران به بعضی دیگر گفتند: بیاید قرعه بیندازیم تا معلوم شود این شر از جانب کیست، خود او را به دریا بیندازیم تا تنها او هلاک گردد، پس قرعه انداختند به نام یونس اصابت کرد، به او گفتند: مگر تو چه کرده ای که قرعه به نام تو درآمد و تو اهل کجایی از کجا می آیی و به کجا میروی و از چه تیرهای هستی؟ گفت: من بنده رب که اله آسمان و خالق دریا و خشکی است، هستم، آنگاه جریان خود را برای آنان نقل کرد، آنها بسیار ترسیدند و او را توییح کردند که چرا فرار کردی و یک مشت مردم را در هلاکت گذاشتی؟!

آنگاه گفتند: حالا به نظر شما چه کاری در حق تو بکنیم تا این دریا آرام گیرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۵

گفت: باید مرا به دریا بیندازید تا آرام گیرد، چون من می دانم تمامی ناآرامیهای دریا به خاطر من است، مردم هر چه تلاش کردند تا شاید کشتی را به طرف خشکی برگردانند و بدون غرق شدن یونس از ورطه نجات یابند نشد، و ناگزیر و به اصرار خود آن جناب او را به دریا انداختند و کشتی در همان دم آرام گرفت.

خدای تعالی به نهنگی دستور داد تا یونس را ببلعد، و یونس سه روز در شکم نهنگ ماند و در همان جا نماز خواند و به درگاه پروردگار خود استغاثه کرد. پس خدای سبحان به نهنگ دستور داد تا به ساحل آید، و یونس را در خشکی بیندازد، نهنگ چنین کرد، همین که یونس در خشکی قرار گرفت، پروردگارش فرمود: برخیز و به طرف اهل نینوی برو و در بین آنان به بانگ بلند آنچه به تو گفته ام ابلاغ کن.

یونس (علیه السلام) به طرف نینوی رفت و در بین اهلس فریاد زد: هان ای مردم! تا سه روز دیگر نینوی در زمین فرو می رود، پس جمعی از مردان آن شهر به خدا ایمان آوردند، ندا دادند که هان ای مردم، روزه بگیرید، و همگی لباس پشمینه پوشیدند، و چون خبر به پادشاه رسید، او هم از تخت سلطنت خود برخاست و جامه های سلطنتی را از خود کند و لباس کهنه ای پوشیده و روی خاکستر نشست و دستور داد منادیان ندا دهند که هیچ انسان و حیوانی طعام و شراب نخورد و به سوی پروردگار ناله و فریاد سر دهند و از شر و ظلم برگردند و چون چنین کردند، خدا هم به ایشان رحم کرد، و عذاب نازل نشد.

یونس (علیه السلام) ناراحت شد و عرضه داشت: الهی من هم از این عذاب که فرار کردم، با اینکه از رحمت و رافت و صبر و توایب تو خیر داشتم، پروردگارا پس جان مرا بگیر، که دیگر مرگ از زندگی برایم بهتر است، خدای تعالی فرمود: ای یونس آیا جدا از این کار خودت غصه دار شدی؟ عرضه داشت: آری، پروردگارا.

پس یونس از شهر خارج شد، و در مقابل شهر نشست و در آنجا برایش سایبانی درست کردند در زیر آن سایبان نشست ببیند در شهر چه می گذرد؟ پس خدای تعالی به درخت کدویی دستور داد بالای سر یونس قرار بگیر و بر او سایه بیفکن. یونس از این جریان بسیار خوشنود شد ولی چیزی نگذشت که به کرمی دستور داد تا ریشه کدو را بخورد و کدو را خشک کند، کرم نیز کار خود را کرد باد سموم هم از طرفی دیگر برخاست، آفتاب هم به شدت تابید، امر بر یونس (علیه السلام) دشوار شد، به حدی که آرزوی مرگ کرد.

خدای تعالی فرمود: ای یونس جدا از خشکیدن بوته کدو ناراحت شدی؟ عرضه داشت: پروردگارا آری سخت اندوهناک شدم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۶

فرمود: آیا از خشک شدن یک بوته کدو ناراحت شدی، با اینکه نه زحمت کاشتت را کشیده بودی و نه زحمت آبیاریاش را بلکه خودش یک شبه روید و یک شبه هم خشکید، آنگاه انتظار داری که من بر مردم نینوی آن شهر بزرگ و آن جمعیتی که بیش از دوازده ربه می شدند، ترحم نکنم؟ و با اینکه مردمی نادان هستند، دست چپ و راست خود را تشخیص نمی دهند، آنان را و حیوانات بسیاری را که دارند هلاک سازم؟.

موارد اختلاف داستان یونس علیه السلام زدها دل کتاب، با ظواهر آیات قرآن کریم

موارد اختلافی که در این نقل با ظواهر آیات قرآن هست بر خواننده پوشیده نیست، مثل این نسبت که به آنجناب داده که از انجام رسالت الهی شانه خالی کرده و فرار کرده است، و اینکه از برطرف شدن عذاب از قوم ناراحت شده، با اینکه از ایمان و توبه آنان خیر داشته، و چنین نسبتهایی را نمی توان به انبیاء (علیهم السلام) داد.

حال اگر بگوییم نظیر این نسبتها در قرآن کریم آمده، در آیات همین داستان در سوره صافات نسبت ((اباق)) (فرار) به آنجناب داده و نیز او را ((مغاضب)) (و خشمگین خوانده، و در سوره انبیاء به وی این نسبت را داده که پنداشته خدا بر او دست نمی یابد. در پاسخ میگوییم بین این نسبتها و نسبتی که در کتب عهدین به آنجناب داده فرق است، آری کتب مقدسه اهل کتاب یعنی عهد

قدیم و جدید سرشار از نسبت گناه و حتی گناهان کبیره و مهلکه به انبیاء (علیهم‌السلام) است، دیگر جا ندارد یک مفسر در این مقام برآید که نسبت معصیت را طوری توجیه کند که از معصیت بیرون شود، به خلاف قرآن کریم که ساحت انبیا را با صراحت منزله از معاصی و حتی گناهان صغیره میدانند، و یک مفسر چاره ندارد جز اینکه اگر به آیه و روایتی برخورد که به وی چنین نسبتی از آن، می‌آید، آن را توجیه کند، برای اینکه آیاتی که بر عصمت انبیا (علیهم‌السلام) دلالت دارد، خود قرینه قطعی است بر اینکه ظاهر چنین آیه و روایتی مراد نیست، و باید حمل بر خلاف ظاهرش شود، و به همین جهت در معنای کلمه ((اذباق)) و نیز در معنای ((مغاضبا فظن ان لن نقدر...)) بیانی آوردیم که دیدید هیچ منافاتی با عصمت انبیا (علیهم‌السلام) نداشت و حاصل آن معنا این بود که گفتیم کلمات حکایت حال و ایهامی است که: فعل یونس (علیه‌السلام) موهم آن بود و خلاصه یونس (علیه‌السلام) نه از انجام ماء‌موریت فرار کرد و نه از برطرف شدن عذاب خشمگین بود، ولی کاری کرد که آن کار ایهامی به این معانی داشت.

۳- خدای تعالی در چند مورد از قرآن کریم یونس (علیه‌السلام) را ستایش کرده. و در سوره انبیا، آیه ((۸۸)) او را از مؤمنین خوانده و در سوره القلم، آیه ((۵۰)) فرموده: او را ((اجتباء)) کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۷ و به خاطر دارید که گفتیم: اجتباء به این است که خداوند بندهای را خالص برای خود کند و نیز او را از صالحان خوانده، و در سوره انعام، آیه ((۸۷)) در زمره انبیاء شمرده، و فرموده: که او را بر عالمیان برتری داده، و او و سایر انبیاء را به سوی صراط مستقیم هدایت کرده.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات مربوط به داستان یونس علیه‌السلام

در کتاب فقیه از امام صادق (علیه‌السلام) روایت آورده که فرمود: هیچ قومی در میان خود قرعه نینداختند، و امر خود را به خدا واگذار نکردند، مگر آنکه آنچه حق بود از قرعه بیرون آمد. و نیز فرموده: چه حکمی بالاتر از حکم قرعه و عادلانه تر از آن است؟ وقتی اشخاص امر خود را به خدا واگذارند، آیا این خدای سبحان نیست که می‌فرماید: ((فساهم فکان من المدحضین))؟.

و در کتاب بحار از کتاب بصائر نقل کرده که او به سند خود از جبه عرنی روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه‌السلام) فرمود: خدای تعالی ولایت مرا بر همه اهل آسمانها و اهل زمین عرضه کرد، جمعی بدان اقرار و جمعی دیگر انکار کردند. یونس از آنان بود که انکار کرد و خدا او را به همین سبب در شکم ماهی حبس نمود، تا سرانجام اقرار نمود.

مؤلف: در معنای این روایت، روایات دیگری نیز هست، و مراد از این ولایت، ولایت کلی الهی است که خود امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) اولین کسی است از این امت که فتح باب آن کرد و آن عبارت از آن است که خدا قائم مقام بندهای، در تدبیر امر او گردد، و در نتیجه، آن بنده جز به سوی خدا توجه نکنند، و جز خواست خدا را نخواهد و این مقام را با پیمودن طریق عبودیت به بنده می‌دهند، طریقی که بنده را به حدی میرساند که خالص برای خدا می‌شود، و به غیر از خدا، احدی از آن بنده سهم نمی‌برد.

و ظاهر عمل یونس (علیه‌السلام) - همان طور که گفتیم - ظاهری بود که مرضی خدا نبود و نمی‌شد آن را به اراده خدا نسبت داد، و به همین جهت خدا او را مبتلا کرد، تا به ظلمی او به نفس خود کرد اعتراف کند آری خدای سبحان منزله است از اراده مثل این کارها. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۸

پس بلایا و محنتهایی که اولیای خدا بدان مبتلا می‌شوند، تربیتی است الهی که خدا به وسیله آن بلایا، ایشان را تربیت می‌کند و به حد کمال می‌رساند و درجاتشان را بالا می‌برد، هر چند که بعضی از آن بلایا جهات دیگر داشته باشند که بتوان آن را مؤاخذه و عقاب نامید، و این خود معروف است که گفته‌اند: البلاء للولاء - بلا لازمه ولایت و دوستی است.

مؤید این معنا حدیثی است که صاحب کتاب علل به سند خود از ابی بصیر آورده، که گفت: به امام صادق (علیه‌السلام) عرضه

داشتیم: به چه علت خدا عذاب را از قوم یونس برداشت با اینکه تا بالای سرشان آمد، و بر سرشان سایه افکند و این معامله را با هیچ قومی دیگر نکرد؟

در جواب فرمود: برای اینکه در علم خدای تعالی این معنا بود که به زودی عذاب را از آنان برمی گردانند، به خاطر اینکه توبه می کنند. و اگر این جریان را به اطلاع یونس نرساند، برای این بود که یونس فارغ برای عبادت او باشد، و در شکم ماهی به مناجات با او بپردازد، و در عوض مستوجب ثواب و کرامت او گردد. الصافات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۵۹

آیات ۱۴۹ - ۱۸۲ سوره صافات

فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ (۱۴۹) أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شُهُودُونَ (۱۵۰) أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (۱۵۱) وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۵۲) أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبُنِينَ (۱۵۳) مَآ لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (۱۵۴) أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۱۵۵) أَمْ لَكُمْ سُلْطٰنٌ مُّبِينٌ (۱۵۶) فَاتُّوْا بِكِتٰبِكُمْ إِن كُنْتُمْ صٰدِقِينَ (۱۵۷) وَجَعَلُوْا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْجِنَّةِ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (۱۵۸) سَبَّحَنَ اللّٰهُ عَمَّا يَصِفُونَ (۱۵۹) إِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِينَ (۱۶۰) فَإِن كُنْتُمْ مَّآ تَعْبُدُونَ (۱۶۱) مَآ أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفِتْنِينَ (۱۶۲) إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ (۱۶۳) وَ مَآ مِنَّا إِلَّا لَبْءٌ مَّقَامٌ مَّعْلُومٌ (۱۶۴) وَإِنَّا لَنَحْنُ الصّٰفُّونَ (۱۶۵) وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ (۱۶۶) وَإِن كَانُوا لَيَقُولُونَ (۱۶۷) لَوْ أَن عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْأَوَّلِينَ (۱۶۸) لَكُنَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِينَ (۱۶۹) فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۱۷۰) وَلَقَدْ سَبَّتْ كَلِمَاتِنَا لِعِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۱۷۱) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمُتَوَسِّلُونَ (۱۷۲) وَإِن جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَلْبِيُّونَ (۱۷۳) فَتَوَلَّوْا عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ (۱۷۴) وَأَبْصُرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (۱۷۵) أَفَعِبَادِنَا يَسْتَعْجِلُونَ (۱۷۶) فَإِذَا نَزَلَ بِسَآخَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذِرِينَ (۱۷۷) وَتَوَلَّوْا عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ (۱۷۸) وَأَبْصُرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (۱۷۹) سَبَّحَنَ رَبُّكَ رَبَّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (۱۸۰) وَسَلِّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (۱۸۱) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۸۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۰

ترجمه آیات

از ایشان نظر بخواه آیا برای پروردگارت دختران و برای ایشان پسران است؟ (۱۴۹). و آیا روزی که ما ملائکه را ماده خلق می کردیم ایشان شاهد و ناظر بودند (۱۵۰). آگاه باش که اینان از بس در دروغگویی بی پروا هستند که خواهند گفت (۱۵۱). خدا بچه آورده و حال آنکه دروغ گویند (۱۵۲). آیا خدا دختران را بر پسران برگزیده (۱۵۳). وای بر شما! این چه حکمی است که می کنید؟ (۱۵۴). و چرا متذکر نمی شوید (۱۵۵). یا آنکه راستی برهان روشنی دارید؟ (۱۵۶). اگر کتابی در این باره بر شما نازل شده پس آن کتابتان را بیاورید اگر راست می گویند (۱۵۷). (دروغ دیگرشان این است که) بین خدا و جن خویشاوندی قایل شدند با اینکه جن هم می دانند که روزی برای حساب احضار می شوند (۱۵۸). منزله است خدا از این وصفها که برایش می تراشند (۱۵۹). مگر اوصافی که بندگان مخلص او برای او قائلند (۱۶۰). این شما و این خدایانتان هر چه می خواهید بکنید (۱۶۱). شما هر کاری بکنید نمی توانید علیه خدا فتنه به پا کنید (۱۶۲). و در آن فتنه افراد را گمراه سازید مگر کسی را که خودش دنبال جهنم می گردد (۱۶۳). و هر یک از ما (فرشتگان) مقام و پستی معین داریم (۱۶۴). همواره آماده به خدمت در صف ایستاده ایم (۱۶۵). دائماً در حال تسبیح اویم (۱۶۶). (بعد از شنیدن این دلیل از ملائکه) به طور مسلم خواهند گفت (۱۶۷). اگر نزد ما هم کتابی از جنس کتب گذشتگان می بود (۱۶۸). ما نیز از بندگان مخلص خدا بودیم (۱۶۹). (ولی این هم دروغ است چون مشرک نزول کتاب از آسمان را محال می داند) و به این معنا کافر است و به زودی خواهند فهمید (۱۷۰). فرمان ما از سابق به نفع بندگان مرسل ما صادر شده (۱۷۱). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۱

که ایشان تنها یاری خواهند شد (۱۷۲). و لشکر ما به تنهایی غالب خواهد گشت (۱۷۳). پس تو تا مدتی روی از ایشان برتاب (۱۷۴). ببین چه عکس‌العملهایی نشان می دهند و به زودی ثمره رفتار خود را می بینند (۱۷۵). آیا به عذاب ما شتاب می کنند (۱۷۶). پس همین که بر آنها احاطه کرد آن وقت می فهمند که چه روزگار بدی دارند (۱۷۷). تو تا چندی روی از ایشان برتاب



(۱۷۸). و رفتارشان را زیر نظر داشته باش به زودی خودشان هم خواهند دید (۱۷۹). منزّه است پروردگار تو که رب العزّه است از آنچه اینان درباره اش می گویند (۱۸۰). و سلام بر فرستادگان (۱۸۱). و ستایش مخصوص خدا است که پروردگار عالمیان است (۱۸۲).

بیان آیات

ردّ اعتقاد مشرکین به دختر داشتن خدا و خویشاوندی بین او و جنّ

در سابق این معنا را بیان فرموده بود که او رب و معبود حقیقی است، جمعی از بندگان مخلص چون انبیای گرامی، او را پرستیدند، و به حد خلوص رسیدند و بعضی دیگر به ربوبیت او کافر شدند، و خداوند بندگان را نجات داده، و کافران را هلاک و به عذاب الیم مبتلا کرد.

اینکه در این آیات متعرض عقاید کفار شده که درباره خدایان خود که یا ملائکه و یا جن بودند، چه عقایدی داشتند و چگونه ملائکه را دختران خدا نامیده و برای جن قائل به نسبت و خویشاوندی با خدا شدند.

به طور کلی بت پرستان، که یا برهمایی هستند، و یا بودایی، و یا صابئی، معتقد نبودند که تمامی ملائکه دختر و زنند، بلکه بعضی از آنان این اعتقاد را داشتند، لیکن آنچه از بعضی از قبایل عرب مانند وثنیهایی قبیله جهینه، سلیم، خزاعه، و بنی ملیح حکایت شده، این است که: اینان قایل به انوئیت ملائکه بودند.

و اما اعتقاد به اینکه بین جن و خدا خویشاوندی هست و نسبت جن سرانجام به خدا منتهی می شود، فی الجمله از تمامی فرقه های مشرک، نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۲

و کوتاه سخن اینکه: خدای تعالی در این آیات به فساد عقیده، آنان اشاره نموده، سپس رسول گرامی خود را بشارت می دهد به اینکه به زودی او را یاری می کند و مشرکین را تهدید می کند به اینکه به عذاب مبتلایشان می سازد و آنگاه سوره مورد بحث را با تقدیس و منزّه بودن خدا از داشتن شریک و نیز با سلام بر همه رسولان، و حمد خدا که رب العالمین است، ختم می نماید.

فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَّبِّكَ بُنَاتٌ وَلَهُمُ الْبُتُونُ

خدای سبحان اعتقاد مشرکین را به اینکه ملائکه دختران خدایند باز نموده که چه لوازمی دارد و آن لوازم این است که: ملائکه فرزندان خدا و دختر باشند و خدا این دختران را به خود اختصاص داده باشد (و تنها او دختر بزاید) اما مردم همه پسر بزایند و هر چه پسر هست مخصوص مردم باشد و سپس این لوازم را یکی پس از دیگری رد نمود سخن اول ایشان را که دختران از آن خدا و پسران از آن ایشان باشند رد نموده، می فرماید: ((از ایشان پسر آیا برای پروردگار تو دختران باشد و برای خود آنان پسران؟)) و این استفهام استفهامی است انکاری، به انکار لازمه کلام، چون لازمه این گفتار این است که: مشرکین از خدا بالاتر باشند، چون مشرکین این اعتقاد را هم داشته اند که پسر بهتر از دختر است و می خواستند که از داشتن دختر منزّه باشند، و به همین جهت دختران را زنده به گور می کردند، تا نزارهتشان لکه دار نشود.

أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنْتَأً وَهُمْ شَاهِدُونَ

کلمه ((ام)) در اینجا منقطع و به معنای بلکه است، نه به معنای ((یا این و یا آن)) و معنای آیه این است که: بلکه از سؤال قبلی مهمتر این است که از ایشان بررسی. آیا ما ملائکه را ماده خلق کرده ایم، و آیا مشرکین در روزی که ما ملائکه را خلق می کردیم آنجا حاضر بودند و مادگی ملائکه را دیدند؟ یا اینکه نه تنها حاضر نبودند، بلکه چنین ادعایی هم نمی توانند بکنند؟ علاوه بر این اصولاً نری و مادگی، یک مسالهای است که جز از راه حس نمی توان اثباتش کرد و ملائکه برای مشرکین محسوس نبودند و این جمله رد ماده بودن ملائکه است. أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ این آیه شریفه رد لازمه دیگر گفتار مشرکین است و آن اثبات ولادت ملائکه از خداست، و این سخن را صرف ((افک)) می

شمارد، و ((افک)) عبارت است از اینکه سخنی را به غیر آن وجهه ای که دارد برگردانی و وجهه حق آن را به سوی باطل صرف کنی. و خلاصه خلقت ملائکه را که برای کسی معلوم نیست چگونه بوده؟ برگردانی و نام ولادت بر آن بگذاری، پس مشرکین در این سخن خود مرتکب افک شده‌اند، و دروغی روشن گفته‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۳

أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ فَلَا تَذَكَّرُونَ

در این آیه، انکار انتخاب دختران بر پسران را تکرار کرده، تا شدت شناخت و زشتی این سخن را افاده کند، یک بار فرموده: آیا خدا دختران را بر پسران ترجیح داده که خودش تنها دختر بزاید و پسر زایدن را به شما واگذار کند؟ و بار دیگر فرموده: آخر این چه حکمی است که می‌کنند؟ و بار سوم فرموده: راستی نمی‌خواهید متذکر شوید؟

آنگاه ایشان را توییح نموده می‌فرماید: ((ما لکم کیف تحکمون))؛ چون سخن ایشان حکمی است بدون دلیل، و سپس دنبالش فرموده: ((افلا- تذکرون)) که هم توییح است و هم اشاره است به اینکه این حرف صرف نظر از اینکه هیچ دلیلی ندارد، بلکه بر خلافش دلیل هست چیزی که هست مشرکین متذکر آن دلیل نمی‌شوند، اگر متذکر شوند می‌فهمند که ساحت خدای سبحان منزله از آن است که متجزی شود و جزئی به نام فرزند از او جدا گردد، و نیز منزله از آن است که محتاج فرزند شود و در صدد فرزنددار شدن برآید. و این گونه احتجاجها در کلام خدای تعالی علیه مشرکین مکرر آورده شده است.

در آیه مورد بحث التفاتی از غیبت ((الا- انهم من افکهم ليقولون))، به خطاب ((ما لکم کیف تحکمون)) به کار رفته، در جمله اول مشرکین را غایب حساب کرده و فرموده: ایشان از در افک خواهند گفت و در جمله دوم خطاب به مشرکین فرموده: وای بر شما این چه حکمی است که می‌کنید و این التفات برای آن است که بر شدت خشم خدا دلالت کند، شدت خشمی که باعث شده خدا شفاها با خود مشرکین سخن گوید.

أَمْ لَكُمْ سُلْطَنٌ مُّبِينٌ فَأْتُوا بِكُتُبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

کلمه ((ام)) در این آیه نیز منقطع و به معنای بلکه است و مراد از سلطان - به طوری که از سیاق برمی‌آید - برهان و کتابی است که از ناحیه خدای سبحان بر مشرکین نازل شده باشد، و در آن کتاب خدا به ایشان خبر داده باشد که ملائکه دختران منند، چون وقتی عقل و حس اجازه چنین عقیده‌های را ندهد، باقی می‌ماند دلیل نقلی و کتابی که از ناحیه خدا آن را اثبات کرده باشد پس اگر مدعای مشرکین حق است، باید کتابی آسمانی ارائه دهند، تا مدعای آنان را اثبات کند.

و اگر کلمه ((کتاب)) را بر مشرکین اضافه کرد، و فرمود: کتابتان به این عنایت است که فرض کرد مشرکین کتابی داشته باشند که بر مدعایشان دلالت کند. رد اعتماد مشرکین مبنی بر اینکه جن اولاد خداوند هستند

وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۴

قرار دادن نسبت بین خدا و جن، عبارت از همین عقیده مشرکین است که می‌گویند: جن اولاد خدا هستند که شرح مفصل این عقیده آنان در تفسیر سوره هود آنجا که درباره بتپرستان بحث کردیم گذشت.

((ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون)) - یعنی خود جنیان می‌دانند روزی برای حساب و یا عذاب حاضر خواهند شد. و اینکه گفتم. حساب یا عذاب، به خاطر اطلاق کلمه محضرون است. و به هر حال جنیان می‌دانند که خود مربوب خدا هستند، و خدا به زودی از ایشان حساب می‌کشد و بر طبق اعمالشان جزا می‌دهد. پس نسبتی که بین جنیان و خدا هست نسبت مربوبیت و ربوبیت است، نه نسبت ولادت و کسی که خودش مربوب دیگری است، شایستگی پرستش ندارد.

و از عجایب، سخن بعضی از مفسرین است که گفته‌اند: مراد از کلمه ((جنة)) طایفه ای از ملائکه است که به این اسم نامیده شده‌اند. و بنابراین باید ضمیر ((انهم)) را به کفار برگردانید، نه به کلمه ((جنة))، و معنایش این است که: طایفه ای از ملائکه، که نامشان جن است، می‌دانند که کفار برای عذاب حاضر می‌شوند، و این تفسیری است که هیچ شاهدی از قرآن کریم بر آن نیست

، علاوه بر این از سیاق بعید است .

توضیحی درباره استثنای عباد مخلصین در آیه : سبحان الله عما یصفون الا عباداللهالمخلصین

سَبَّحَنَ اللَّهُ عَمَّا یَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ

ضمیر در جمله ((یصفون)) - با در نظر گرفتن اینکه این آیه متصل به آیه قبل است - به کفار نامبرده برمی گردد، و استثنای ((الا)) در آن استثنای منقطع است ، و معنای آیه این است که : خدا از توصیفی که کفار می کنند منزّه است ، و یا خدا از آنچه که کفار درباره اش می گویند، و از اوصافی که برایش می تراشند از قبیل ولادت و نسبت و شرکت و امثال آن منزّه است ، ولی بندگان مخلص خدا او را به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت قدس اوست و یا طوری وصف می کنند که لایق اوست .

و بعضی از مفسرین گفته اند: ((این استثناء، استثنای منقطع از ضمیر در ((لمحضرون)) است)).

بعضی دیگر گفته اند: ((استثنای از فاعل در ((جعلوا)) است و جمله هایی که بین این ضمیر و مرجعش فاصله شده اند، جملات معترضه است . ولی این دو وجه بعید است)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۵

و در صورتی که این دو آیه را مستقل در نظر بگیریم ، همچنان که مستقل نیز هستند، معنایی وسیعتر و دقیقتر از آن معانی دارد، چون در این صورت باید ضمیر در ((یصفون)) را به عموم مردم برگردانیم ، و چون کلمه ((یصفون)) مطلق است ، و شامل همه گونه وصف می شود، آنگاه اگر استثنا را هم متصل بگیریم ، معنا چنین می شود: خدای تعالی منزّه است از تمامی وصفهایی که واصفان برایش می کنند، مگر تنها بندگان مخلص خدا که وصف آنان درست است .

و اینکه چرا خدا از وصف واصفان جز وصف عباد مخلصین منزّه است

اما منزّه بودن خدا از وصف همه واصفان ، علتش این است که : واصفان خدا را با مفاهیمی که نزد خود آنان محدود است توصیف می کنند، و خداوند غیر محدود است ، (مثلا اگر می گویند خدا بینا است ، چشم هم برای خدا اثبات می کنند؛ چون بینایی در بین خود آنان مستلزم داشتن چشم است ، و معلوم است که وقتی چشم اثبات شود، سر نیز اثبات می شود و حال آنکه بینایی خدا مربوط به چشم نیست ) و همچنین هیچ یک از اوصاف او قابل تحدید نیست ، و هیچ لفظی نمی تواند قالب تمام عیار اسماء و صفات او گردد، پس هر چیزی که واصفان درباره خدا بگویند، خدا از آن بزرگتر است ، و هر آنچه که از خدا در توهم آدمی بگنجد، باز خدا غیر از آن چیز است .

و اما اینکه وصف عباد مخلصین درباره خدا درست است ، دلیلش این است که : خدای عزوجل بندگانی دارد که ایشان را برای خود خالص کرده ، یعنی دیگر هیچ موجودی غیر از خدا در این افراد سهمی ندارد، و خود را به ایشان شناسانده ، و غیر خود را از یاد ایشان برده ، در نتیجه تنها خدا را می شناسند و غیر از خدا را فراموش می کنند، و اگر غیر از خدا، چیزی را هم بشناسند به وسیله خدا می شناسند، چنین مردمی اگر خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت کبریایی اوست و اگر هم به زبان وصف کنند - هر چند الفاظ قاصر و معانی آنها محدود باشد - دنبال وصف خود این اعتراف را می کنند که بیان بشر عاجز و قاصر است از اینکه قالب آن معانی باشد و زبان بشر الکن است از اینکه اسماء و صفات خدا را در قالب الفاظ حکایت کند، همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که سید مخلصین است فرموده : ((لا احصى ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک)) (که بر خدا ثنا گفته و نقص ثنائش را اینگونه کامل کرده که آنچه را که خداوند در ثنائی بر خودش اراده می

کند منظورش میباشد - دقت بفرمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۶

بیان مفاد آیه : فانکم و ما تعبدون ما انتم علیه بفاتین الا منهوصال الجحیم

فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ

این آیه که در آغازش حرف ((فاء)) قرار دارد، تفریع و نتیجه گیری از حکم مستثنی و مستثنی منه و یا تنها از حکم مستثنی است و

معنایش این است که: بعد از آنکه مسلم شد که آنچه شما از اوصاف برای خدا تراشیده اید، همه ضلالت است، - به خلاف بندگان مخلص خدا که در وصف کردن خود دچار ضلالت نمی شوند - پس این نتیجه عاید می شود که شما با این گمراهی خود نمی توانید گمراه کنید مگر مردم دوزخی را، یعنی آنهایی را که با پای خود راه دوزخ را طی می کنند.

و آنچه از سیاق به روشنی به چشم می خورد، این است که: کلمه ((ما)) در جمله ((ما تعبدون)) موصوله باشد و مراد از آن بتها می باشد و بس، و یا بتها و همه آلهه ضلالت و پیشوایان گمراهی از قبیل شیطانهای جنی می باشد.

و نیز ظاهر سیاق این است که: کلمه ((ما)) در جمله ((ما انتم)) نافیه است. و ضمیر در ((علیه)) به خدای سبحان برمی گردد و ظرف ((علیه)) متعلق است به ((فاتنین)) و کلمه ((فاتنین)) جمع ((فاتن)) است که اسم فاعل از ((فتنه)) به معنای گمراه کردن مردم است. و کلمه ((صالی)) از ماده ((صلو)) اشتقاق یافته که به معنای پیروی است، ((وصالی جحیم)) به معنای دنباله رو جهنم است، به طوری که هر جا راه جهنم را سراغ داشته باشد به آنجا برود و عمل دوزخیان را مرتکب شود. و استثناء در آیه مفرغ است، (مستثنی منه آن در کلام نیامده)، و تقدیر کلام چنین است: ((ما انتم بفاتنین احدا الا من هو صال الجحیم)).

و معنای آیه این است که: شما و خدایان ضلالت که می پرستید، هر چند دست به دست هم بدهید نمی توانید احدی را مفتون و گمراه کنید، مگر تنها آن کسانی را که خود راه جهنم را دنبال می کنند.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ما در اول مصدریه و یا موصوله است و جمله ((فانکم و ما تعبدون)) کلامی است تام و مستقل، از قبیل اینکه می گویند: ((انت و شاء نک: برو پی کارت)) و معنای آیه این است که: ((شما و آنچه می پرستید)) و یا شما و بت پرستیان یعنی بروید پی این کارها که دارید، آنگاه با جمله‌های استینافی یعنی ابتدایی فرموده: ((ما انتم علیه بفاتنین و فاتنین)) متضمن معنای حمل است، و ضمیر در ((علیه)) در صورت مصدری بودن ((ما)) به کلمه ما در ((ما تعبدون)) برمی گردد، و در صورت موصوله بودن آن، به مضافی تقدیری برمی گردد. و معنای آیه این است که شما نمی توانید تحمیل کنید بر عبادت خود و یا بر بت پرستی خود مگر کسی را که خودش پیرو جهنم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۷

و بعضی دیگر گفته اند: ممکن است کلمه ((علی)) به معنای ((با)) باشد، و ضمیر به کلمه ((ما تعبدون)) و یا تنها به کلمه ((ما)) در صورتی که موصوله باشد برگردد و کلمه ((فاتنین)) همان معنای ظاهری خود را می دهد، و متضمن معنای تحمیل و حمل نیست، و معنای آیه این است که: شما نمی توانید با عبادت خود و یا با عبادت بتهای خود گمراه کنید، مگر پیروان دوزخ را. و همه این سخنان وجوهی است نادرست و در حقیقت بدون جهت خود را به زحمت انداختن است. و در آیه مورد بحث التفات به کار رفته، و نکته این التفات عینا همان است که: در التفات در آیات سابق ذکر کردیم.

ردّ و ابطال پندار مشرکین درباره اینکه ملائکه دختران خدایند، با بیان موقف و موقعیت ملائکه در عالم خلقت و اعمال صادره از ایشان

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ

این سه آیه - به طوری که از سیاق برمی آید - اعتراضی است از کلام جبرئیل و یا کلام او و یارانی که از فرشتگان وحی دارد، نظیر حکایتی که از خود جبرئیل و یارانش نقل کرده و فرموده: ((و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک)).

بعضی از مفسرین گفته اند: ((سه آیه مورد بحث کلام رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) است، که خودش و مؤمنین را برای کفار توصیف می کند، تا ایشان را توییحی خوار کننده کرده باشد. و آیات مورد بحث متصلند به آیه ((فاستفتهم)) و تقدیر کلام چنین است: از ایشان استفتاء کن و بعد از آنکه استفتاء کردی بگو: ((هیچ یک از ما مسلمان نیست مگر آنکه در قیامت جایگاه و مقامی معلوم و در خور اعمال خود دارد و به درستی ماییم که در نماز به صف می ایستیم و ماییم تسبیح کنندگان)).

و لیکن این وجه، وجه مناسبی نیست، و با سیاق سازگاری ندارد.

این آیات سه گانه در این مقامند که عقیده مشرکین بر الوهیت ملائکه را باطل کنند، از این طریق که با اعتراف خود عقیده کفار را باطل می کنند، توضیح اینکه: مشرکین اعتراف دارند به اینکه ملائکه خودشان مربوب و عبد خدای تعالی هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۸

چیزی که هست می گویند: همین مربوبهای خدا خود رب موجودات پایینتر از خویشند و در آن موجودات استقلال در تدبیر و تصرف دارند و از تدبیر عالم چیزی مربوط به خدا نیست، و ملائکه خودشان این معنا را قبول ندارند، یعنی خود را مستقل در تدبیر عالم نمی دانند، هر چند که واسطه و سبب متوسط بین خدا و خلق هستند. پس آنچه که در این آیات ملائکه از خود نفی می کنند، همان استقلال در تدبیر است، نه سببیت به اذن خدا، پس اعتقاد مشرکین به مربوب بودن ملائکه کافی است در ابطال اعتقاد دیگرشان، و آن اینکه ملائکه رب عالم باشند، همچنان که آیه ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)) هم از یک سو سببیت و وساطت ملائکه را اثبات می کند و هم از سوی دیگر استقلال آنان را انکار می نماید.

پس اینکه فرمود: ((و ما لنا الا له مقام معلوم)) (معنایش این است که: هر یک از ما مقامی معین و پستی مشخص داریم، که ما را بدان گمارده اند و با گمارده شدن دیگر استقلال معنی ندارد، چون شخص گمارده شده نمی تواند از خط مشیی که برایش تعیین کرده اند تجاوز کند، ملائکه نیز مجعول (آفریده شده) بر این هستند که خدا را در آنچه امر می کند اطاعت نموده و او را بپرستند. و اینکه فرمود: ((و انا لنحن الصافون)) (معنایش این است که: ما فرشتگان همواره نزد خدا در صف ایستاده منتظر اوامر او هستیم، تا اوامری که در تدبیر عالم صادر می کند، بر طبق خواسته‌های اجرا کنیم، همچنان که از آیه ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون)) نیز این معنا استفاده می شود. این آن معنایی بود که ما به کمک سیاق از آیات مورد بحث استفاده کردیم. و چه بسا بعضی گفته اند که: ((مراد از این جمله این است که: ما ملائکه نزد خدا به صف ایستاده ایم برای نماز)). ولی این خیلی از فهم دور است و شاهدی هم بر آن نیست.

و اینکه فرمود: ((و انا لنحن المسبحون)) (معنایش این است که: ما خدا را از آنچه لایق ساحت کبریایی او نیست تنزیه می کنیم، همچنان که در جای دیگر باز فرموده: ((یسبحون اللیل و النهار لا یفترون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۶۹

پس این آیات سه گانه موقف و موقعیت ملائکه در عالم خلقت را توصیف می کنند و عملی که مناسب خلقت آنان است بیان می نمایند و آن عمل عبارت است از در صف ایستادن برای گرفتن اوامر خدای تعالی، و نیز منزه داشتن ساحت کبریایی خدا از شریک و از هر چیزی که لایق به کمال ذات او نیست. ذاتی که عقل و وهم بدان دست نمی یابد.

وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ

در این آیه به سیاق قبلی بازگشت شده ضمیر جمع در ((کانوا)) و در ((یقولون)) به قریش و هر قومی که عقیده آنان را داشته باشند برمی گردد. و کلمه ((ان)) (در اول آیه مخفف) ((ان)) است. و مراد از ذکر اولین کتابی آسمانی از جنس کتابهای نازل بر اولین است.

و معنای آیه این است که: اگر نزد ما قریش نیز کتابی آسمانی نظیر کتب آسمانی نازل بر اقوام گذشته می بود، ما نیز هدایت می شدیم و بندگان مخلص خدا می بودیم و منظورشان از این سخن این است که: از کفر خود عذر بخواهند و بگویند از ناحیه خدا حجتی بر ما تمام نشده.

و این در حقیقت عذری است بدتر از گناه، برای اینکه: مذهب وثنیت و بت پرستی مساله نبوت و رسالت و نزول کتابی از آسمان را به کلی محال می داند.

فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

((فا)) در اول جمله - به اصطلاح ادبی - فای فصيحه است و معنای جمله این است که: پس ما همین قرآن را بر آنان نازل کردیم، تا دیگر گله نکنند که ما کتابی آسمانی نداشتیم، ولی به همین قرآن کفر ورزیدند و به آنچه گفتند وفا نکردند و به زودی خواهند دانست که وبال کفرشان چیست. و این جمله اخیر تهدیدی از خدای تعالی به ایشان است.

مقصود از اینکه انبیاء علیهم السلام منصور هستند و جند خدا غالبند

وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِجَبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (۱۷۱)

إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ

((کلمه)) خدای تعالی برای ایشان، عبارت است از قضایی که درباره آنان رانده و حکمی که کرده. و ((سبقت کلمه)) یا به این است که عهد آن مقدم باشد و یا به این است که به نفوذ و غلبه مقدم شود. و حرف ((لام)) در جمله ((لهم)) معنای منفعت را افاده می کند، می فرماید: ما قضایی حتمی درباره ایشان راندم که به طور یقین یاری شدگان باشند. و - به طوری که ملاحظه می کنید - این معنا را با چند نوع تاء کید بیان کرده. یکی حرف ((لام)) در ابتدای آیه، یکی کلمه ((قد))، یکی کلمه ((ان)) و یکی حرف ((لام)) در ((لهم)).

در این آیه شریفه نصرت را مقید نکرده که انبیا (علیهم السلام) را در دنیا نصرت می دهد و یا در آخرت و یا به نحوی دیگر. بلکه در آیه دیگر نصرت را عمومیت داده و فرموده: انا لننصر رسلا و الذین آمنوا فی الحیوة الدنیا و یوم یقوم الاشهاد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۰

پس رسولان خدا هم در حجت و دلیل منصورند، برای اینکه راه حق را پیش گرفته اند و راه حق هرگز شکست نمی خورد، و هم بر دشمنان خود منصورند، یا به اینکه خدا یاریشان می دهد تا دشمنان را زیر دست کنند، و یا به اینکه از ایشان انتقام می گیرند، چنانچه خدای تعالی فرموده: ((و ما ارسلنا من قبلك الا رجلا نوحی الیه من اهل القرى ... حتی اذا استیاس الرسل و ظنوا انهم قد کذبوا جاءهم نصرنا فنجی من نشاء و لا یرد باسنا عن القوم المجرمین)).

و هم در آخرت منصورند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه)) - و در همین نزدیکیها در سوره مؤ من بیانی در این معنا گذشت.

وَ اِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْعَلْبُونَ

کلمه ((جند)) به معنای مجتمعی است انبوه و متراکم و لشکر را هم به همین جهت جند می خوانند. بنابراین، کلمه جند با کلمه ((حزب)) قریب المعنا می باشند و لذا می بینیم در قرآن کریم درباره آمدن احزاب یک جا تعبیر به ((جند)) نموده، می فرماید: ((اذ جاء تکم جنود))، و در جایی دیگر در همین باره می فرماید: ((و لما را المؤمنون الاحزاب)) و نیز در جایی دیگر فرموده: ((و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۱

و مراد از ((جندنا)) جامعه ای است که فرمانبردار امر خدا باشد و در راه خدا جهاد نماید، و این جامعه عبارت است از گروه مؤ منان و یا انبیاء به ضمیمه مؤ منان، که پیرو انبیا، بنا بر احتمال دوم در این کلام تعمیم بعد از تخصیص به کار رفته، و به هر حال پس مؤ منان مانند پیشوایان خود منصورند، همچنان که در جای دیگر خطاب به مؤ منان فرموده: ((و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤ منین)) که در گذشته تعدادی آیات که بر این معنا دلالت داشت، گذشت.

و این حکم یعنی نصرت و غلبه حکمی است اجتماعی و منوط است بر تحقق عنوان و لا غیر، یعنی این نصرت و غلبه تنها نصیب انبیا و مؤ منین واقعی است، که جند خدا هستند و به امر او عمل می کنند و در راه او جهاد می کنند هر جامعه ای که این عناوین بر آن صادق باشد، یعنی ایمان به خدا داشته باشد، و به اوامر خدا عمل کند و در راه او جهاد نماید منصور و غالب است، نه جامعه ای که این اسامی و عناوین را دارد و واقعیت آنها را ندارد. پس جامعه ای که از ایمان جز اسم در آن نمانده باشد و از انتسابش به خدا جز



سخنی در آن نمانده باشد، نباید امید نصرت و غلبه را داشته باشد.

فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ

این جمله تفریع بر داستان نصرت و غلبه است، و در حقیقت وعده ای است به رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) که به زودی نصرت و غلبه اش می دهد و تهدیدی است علیه مشرکین و مخصوصا مشرکین قریش.

و از اینکه نخست دستور می دهد به اینکه آن جناب از مشرکین اعراض کند و سپس با جمله حتی حین آن را موقت می سازد، به دست می آید که این مدت خیلی طولانی نیست، و واقعیت هم همین طور بود، چون بعد از مدتی کوتاه رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از بین مشرکین مهاجرت کرد، و سپس رؤسا و بزرگان آنان را در جنگ بدر و غیر آن نابود کرد.

وَ أْبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ

از اینکه در آغاز، امر به بینایی می کند و سپس خبر می دهد که به زودی خواهند دید، و سپس کلام را بر اعراض فوری در آیه قبلی عطف می کند، از نظر سیاق استفاده می شود که می خواهد بفرماید: لجبازی و جحد ایشان را نیک بنگر، و بین در مقابل انذار و تخویف تو چه عکس العملی نشان می دهند و چگونه انکار می کنند و به زودی خواهند دید سرانجام لجبازی و

استکبارشان چیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۲

أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ

این آیه مشرکین را در برابر عجله شان توبیخ می کند که می گفتند: ((متی هذا الوعد: پس این وعده عذابت چه شد؟)) و ((متی هذا الفتح: پس این وعده فتح چه شد؟)) و نیز اعلام می کند به اینکه این عذاب چیزی نیست که در آن عجله شود؛ چون روزی بسیار سخت و صبحی بسیار شوم در پی دارد.

و نزول عذاب به ساحت آنان، کنایه است از نزول آن از همه طرف، به طوری که عذاب ایشان را احاطه کند. و معنای جمله ((فساء صباح المنذرین)) (این است که: در بین همه صبحها صبح انذار شدگان بسیار صبح بدی است و منظور از انذار شدگان مشرکین قریشند.

وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ وَ أْبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ

این آیه، تاء کید همان مضمون آیه قبلی است؛ چون - بنا به گفته بعضی - تکرار مضمون تنها به این منظور بوده. بعضی دیگر احتمال داده اند: ((منظور از جمله قبلی، تهدید به عذاب دنیا و از جمله مورد بحث، تهدید به عذاب آخرت باشد)). و این احتمال خالی از وجه نیست، چون در آیه مورد بحث برای جمله ((ابصر)) (مفعولی ذکر نشده؛ ولی در آیه قبلی ذکر شده و فرموده: ((ابصرهم)) و حذف آن در آیه مورد بحث اشعار بر عمومیت دارد و مراد از ((ابصار)) (دیدن کفر و فسوقی است که عموم مردم مرتکب آن بودند، و مناسب چنین کفری تهدید به عذاب در قیامت است.

سَبِّحْنَ رَبَّكَ رَبَّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ

این آیه، خدای سبحان را از آن اوصافی که مشرکین و مخالفین دعوت رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) برایش ذکر کرده اند - و قبلا در همین سوره حکایت شد - منزه می دارد، چون کلمه سبحان اضافه شده به کلمه ((ربك)) (می فرماید: منزّه است آن پروردگاری که تو او را عبادت می کنی و به سوی او دعوت می کنی. و نیز برای بار دوم کلمه ((رب)) (را بر عزت اضافه کرد تا بفهماند خدا مختص به عزت است پس او مقامی منحی دارد. که منحی بودن مقامش علی الاطلاق است، یعنی هیچ عامل ذلتی نمی تواند او را ذلیل کند و هیچ غالبی نیست که بر او غلبه نماید و هیچ کسی نمی تواند از تخت سلطنت او بگریزد، پس مشرکین که دشمنان حقند و به عذاب تهدید شده اند نمی توانند او را به ستوه بیاورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۳

وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ

این جمله ، سلام بر همه رسولان خداست ، و مصونیت آنان را از هر عذاب و ناملایمی از ناحیه خدا اعلام می دارد.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

در تفسیر سوره فاتحه معنای این جمله و مطالب مربوط به آن گذشت .

بحث روایتی

چند روایت در ذیل آیه : و انا لنحن الصافون ...

در کتاب الدر المنثور آمده که محمد بن نصر و ابن عساکر، از علاء بن سعید، روایت کرده اند که گفت : روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اهل مجلس خود فرمود: ((اطت السماء و حق لها ان تثط)) (یعنی کمر آسمان از سنگینی خمید و حق دارد که خم شود، چون هیچ جای پای از آسمان نیست ، مگر آنکه فرشته ای در آنجا قرار دارد، که یا در رکوع است و یا در سجده ، آنگاه این آیه را قرائت فرمود: ((و انا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون)).

مؤلف : ((این معنا به غیر از طریق نامبرده نیز از آن جناب روایت شده)).

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین بود که هر وقت به نماز می ایستاد می فرمود: صف نماز را منظم کنید، فلانی تو قدری جلو بیا، و فلانی تو قدری عقب برو، آنگاه می فرمود: اگر صفوف خود را منظم کنید، و به خط مستقیم بایستید خدای تعالی شما را مانند ملائکه هدایت می کند، آنگاه این آیه را تلاوت می فرمود: ((و انا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون)).

و در نهج البلاغه است که : امیر المؤمنین (علیه السلام) در وصف ملائکه فرموده : ایشان صف بستگانی هستند که هرگز از صف خود جدا نمی شوند و تسبیح گویانی هستند که از تسبیح گفتن خسته نمی گردند.

## ص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۴

سوره ص مکی است و هشتاد و هشت آیه دارد (۸۸)

آیات ۱ - ۱۶ سوره ص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (۱) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَ شِقَاقٍ (۲) كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مَن قَرْنٍ فَنَادَوا وَ لَاتِ حِينَ مَنَاصٍ (۳) وَ عَجَبُوا أَن جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَ قَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذَّابٌ (۴) أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (۵) وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَن امشوا وَ اصبروا عَلَى ءِآلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ (۶) مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلَافٌ (۷) أَنزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابَ (۸) أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنٌ رَّحْمَةٍ رَّبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ (۹) أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ (۱۰) جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ (۱۱) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عَادٌ وَ فِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (۱۲) وَ ثَمُودُ وَ قَوْمُ لُوطٍ وَ أَصْحَابُ لُيْكَةَ أُولَئِكَ الْأَحْزَابِ (۱۳) إِنْ كُلُّ إِلا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ (۱۴) وَ مَا يَنْظُرُ هُوَآءِ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ (۱۵) وَ قَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ (۱۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۵

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . ص ، سوگند به قرآن که دارای تذکر است (۱). که کافران در سرکشی و خلافند (۲). پیش از آنان چه نسلها را که هلاک کردیم ، وقتی به فریاد آمدند که کار از کار گذشته بود (۳). و تعجب کردند که بیم رسانی از خودشان به سویشان آمده و کافران گویند این جادوگری دروغگو است (۴). چگونه خدایان را یک خدا کرده این چیزی سخت عجیب است (۵). و اشراف و بزرگانشان به راه افتادند و گفتند بروید و با خدایانتان بسازید که این خود روشی است مطلوب (۶). چنین چیزی از

دیگر ملتها نشنیده ایم و این به جز دروغ نمی تواند باشد (۷). چگونه از بین ما قرآن به او نازل شود؟ اینها همه بهانه است بلکه اینان از تذکار من به شک اندرند چون هنوز عذاب را نچشیده اند (۸). مگر خزانه های رحمت پروردگار مقتدر و بخشنده نزد آنهاست؟ (۹). و یا ملک آسمانها و زمین و آنچه بینشان هست از ایشان است تا به هر سبب که می توانند بالا روند (۱۰). این سپاه نالایق اینجا نیز چون دسته های دیگر شکست پذیر است (۱۱). پیش از آنها نیز قوم نوح و عاد و فرعون صاحب قدرت (پیامبران ما را) تکذیب کردند (۱۲). و قوم ثمود و قوم لوط و اهل ایکه که آنها دسته ها بودند (۱۳). همگی پیغمبران را تکذیب کردند و مجازات من بر آنها محقق گشت (۱۴). اینان نیز جز یک صیحه را که بازگشت ندارد انتظار نمی برند (۱۵). گویند پروردگارا پیش از رسیدن روز رستاخیز سهم ما را بیاور (۱۶).

### بیان آیات

محتوای کلی سوره مبارکه ص

در این سوره گفتار پیرامون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دور می زند و اینکه آن جناب با ذکری از ناحیه خدا که بر او نازل شده مردم را انداز می کند و به سوی توحید و اخلاص در بندگی خدای تعالی دعوت می کند.

و لذا مطلب را از اینجا شروع می کند که کفار به عزت خیالی خود می بالند و به همین جهت دست از دشمنی با تو برداشته از پیروی و ایمان به تو استکبار می ورزند، و مردم را هم از اینکه به تو ایمان بیاورند جلوگیری کرده، به این منظور سخنانی باطل می گویند، و آنگاه آن سخنان را در فصلی جداگانه رد می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۶

و پس از آن رسول گرامی خود را امر به صبر نموده و سرگذشت بندگان ((اواب)) خود را در یک فصل به یادش می آورد، و آنگاه عاقبت کار مردم با تقوی و سرانجام طاغیان را در فصلی خاطر نشان نموده. سپس آن جناب را دستور می دهد به اینکه مأموریت خود را در انذار انجام دهد و مردم را به سوی توحید دعوت کند. و نیز در فصلی دیگر می فرماید: که خدا از همان روز نخست که به ملائکه امر کرد تا برای آدم سجده کنند و شیطان امتناع کرد، این قضای حتمی را راند که سرانجام پیروان شیطان و خود او به آتش منتهی شود. و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده. توضیح معنای آیه: و القرآن ذی الذکر بل الذین کفروا فی عزة و شقاق

((ص و القرآن ذی الذکر بل الذین کفروا فی عزة و شقاق))

مراد از ((ذکر)) ذکر خدای تعالی و یادآوری اوست به توحیدش و به معارف حقی که از توحید او سرچشمه می گیرد، مانند: معاد، نبوت و غیر آن دو. و کلمه عزة به معنای امتناع و زیر بار نرفتن است. و کلمه ((شقاق)) به معنای مخالفت است.

در مجمع البیان آمده که: ((اصل کلمه ((شقاق)) به این معنا بوده که هر یک از دو طایفه مخالف هم به طرفی بروند، و از همین باب است که می گویند: فلانی شق عصا کرد، یعنی مخالفت نمود.))

و از سیاق برمی آید که جمله ((و القرآن ذی الذکر)) سوگند باشد، مانند سوگندی که در ((یس و القرآن الحکیم)) و در ((ق و القرآن المجید)) و در ((ن و القلم)) است، نه اینکه عطف بر ما قبل باشد.

چیزی که هست باید در جستجوی ((مقسم علیه)) آن باشیم، یعنی ببینیم برای چه مطلبی سوگند یاد کرده؟ آنچه از اعراضی که در جمله ((بل الذین کفروا فی عزة و شقاق)) است، برمی آید این است که: آن مطلب امری است که مشرکین از قبول آن خودداری می کرده اند و عزت و شقاق به خرج می داده اند، و ملت های بیشماری به خاطر امتناع از پذیرفتن آن هلاک گشته اند.

از سوی دیگر از اینکه بعد از این سوگند و هلاکت ملتها، به منذر بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و نقل سخنانی که کفار علیه او گفتند، و دستوراتی که سران کفار در مقابل انذار آن جناب به کفار داده اند می پردازد، برمی آید آن مطلبی که به خاطر اثبات آن، سوگند خورده، چیزی نظیر ((انک لمن المرسلین)) بوده است، چون علاوه بر قرآنی که گفتیم، در این سوره

مکرر متعرض انذار آن جناب شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۷

مفسرین ، هم درباره اعراب و هم درباره معنای آیه ((ص و القران ذی الذکر)) وجوه بسیار آورده اند که بیشتر آنها بی معنا است و ما از ایراد آن خودداری کردیم ، چون فایده ای نداشت .

و معنای آیه مورد بحث - و خدا داناتر است - این است که : من به قرآن که متضمن ذکر و یادآوری است سوگند می خورم که تو به طور قطع و یقین از انذار کنندگانی ؛ بلکه آنهایی که کافر شدند، از قبول این معنا و پیروی تو امتناع ورزیدند و مخالفت کردند.

كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَوْمٍ فَنَادُوا وَ لَات حِينَ مَنَاصٍ

کلمه ((قرن)) به معنای مردمی است که در یک عصر زندگی می کنند. و کلمه ((مناص)) مصدر ((ناص : نصوص)) است که بنا به گفته صاحب مجمع البیان اگر با ((نون)) خوانده شود معنای تاخر را می دهد و اگر با ((باء)) خوانده شود معنای تقدم را می دهد. بعضی هم آن را به معنای فرار دانسته اند.

و معنای آیه چنین است که : ما قبل از این کفار، چه بسیار قرن‌ها و امته‌ها را که به کیفر تکذیب پیامبران منذر هلاک کردیم ، و در هنگام نزول عذاب دیگر مجال فرار برایشان نماند و گفتن اوایلا به دردشان نخورد و هر چه فریاد زدند: ((یا ویلنا انا کنا ظالمین)) سودی به حالشان نبخشید و هر چه به خدای سبحان استغاثه کردند، فایده ای ندیدند، چون هنگام ، هنگام تاخر عذاب و مؤاخذه نبود و یا هنگام فرار نبود.

وَ عَجِبُوا أَن جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ

یعنی تعجب کردند از آمدن منذری از جنس خودشان ، یعنی از جنس بشر، چون مسلک و ثنیت منکر رسالت بشر است .

کفار در اینکه گفته اند: ((هذا ساحر کذاب)) اشاره کرده اند به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و او را متهم به سحر کرده اند، چون از آوردن مثل آنچه که آن جناب آورد یعنی قرآن عاجز شدند. و نیز آن جناب را متهم کردند به دروغ ، و گمان

کردند که وی به دروغ ، قرآن و معارف حقیقی آن را به خدا نسبت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۸

أَجْعَلِ الْاِلٰهَةَ اِلٰهًا وَجِدًا اِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ

کلمه ((عجاب)) بدون تشدید جیم ، اسم مبالغه است ، و با تشدید جیم مبالغه بیشتری را می رساند، و معنایش ((بسیار عجیب)) است .

و این جمله تمه کلام کفار است و استفهام در آن استفهام تعجب است ، یعنی شنونده را به تعجب واداشتن . و کلمه ((جعل)) به معنای گرداندن و قرار دادن است ، و - به طوری که گفته اند - تصییر به حسب قول و اعتقاد و ادعا است ، نه به حسب واقع ، همچنان که در آیه ((و جعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا)) مؤنث قرار دادن ملائکه به حسب ادعا و اعتقاد است ، نه اینکه راستی جنس ملک را تغییر داده باشند.

پس در آیه مورد بحث معنای اینکه گفتند: آیا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) خدایان را یک خدا کرده ؟ این است که : آیا الوهیت آلهه را باطل کرده و آن را منحصر در یک خدا کرده که می گوید ((لا اله الا الله))؟

بیان سخنان اشراف و بزرگان کفار در ردّ دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سفارش به ادامه پرستش آلهه

وَ انطلقَ الْمَلَا مِنْهُمْ اَن اَمْشُوا وَ اصبرُوا عَلٰى اِلٰهَيْتِكُمْ اِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ

اینکه انطلاق را به بزرگان و اشراف قوم نسبت داده و نیز کلام حکایت شده را از همان اشراف حکایت کرده ، اشاره به این معنا دارد که اشراف قریش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جمع شدند و درباره حل مشکلی که آن جناب با دعوت خود به سوی توحید و ترک آلهه پیش آورده بود با آن جناب گفتگو کردند، تا به نوعی آن جناب را متمایل نمایند، و آن جناب حاضر نشده اند به هیچ یک از سخنان آنان تن در دهند، در نتیجه اشراف به راه افتاده و به یکدیگر و یا به پیروان خود گفته اند: بروید و

در پایداری و حمایت از خدایان خود پایمردی و شکیبایی به خرج دهید. این مطلبی را که ما از لحن آیه استفاده کردیم مورد تاءید روایاتی است که: در شاعن نزول آیه وارد شده، و ان شاء الله به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

در جمله ((ان امشوا و اصبروا علی آلهتکم)) کلمه ((گفتند)) در تقدیر است و تقدیر آن چنین است ((اشراف قوم به راه افتادند، در حالی که می گفتند: بروید و بر حمایت از خدایان پایمردی کنید و پرستش آنها را ترک مکنید، هر چند که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) این عمل را نکوهش کند)). و از ظاهر سیاق برمی آید که این کلام را به یکدیگر گفته باشند، احتمال هم دارد - همان طور که قبلا معنا کردیم - اشراف به عامه مردم گفته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۷۹

((ان هذا لشیء یراد)) - ظاهر این جمله این است که: می خواهد به غرض و لازمه دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره کند، البته غرض و لازمه ای که مشرکین از دعوت آن جناب فهمیده اند، و آن این است که: آن جناب منظورش از دعوت به توحید، ریاست و حکومت بر مردم است و دعوت خود را وسیله نیل به این هدف قرار داده، و این معنا نظیر کلامی است که بزرگان قوم نوح به عامه مردم آن روز گفتند، و قرآن کریم آن را حکایت نموده، می فرماید: ((ما هذا الا بشر مثلکم یرید ان یتفضل علیکم)).

بعضی از مفسرین گفته اند معنای آیه این است که: ((این اصراری که ما مشاهده می کنیم از محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و این تصلب و سرسختی که بر دعوت خود می ورزد امر عظیمی است که او در نظر گرفته)).

و بعضی دیگر گفته اند: ((معنایش این است که: این امر یکی از بلاهای روزگار است که متوجه ما شده و هیچ حيله و چاره ای نیست، جز اینکه بروید و در پرستش خدایان خود پایمردی و شکیبایی کنید)).

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که: ((صبر، خلقی است پسندیده که عقلای عالم از ما انتظار دارند در چنین شرایطی از خود نشان دهیم)) معنای دیگری هم برای آیه کرده اند که هیچ یک از آنها با سیاق آیه سازگاری ندارد.

((ما سمعنا بهذا فی الملة الاخره ان هذا الا اختلاق))

منظورشان از ((ملت آخرت)) مذهبی است که سایر ملل و امتهای معاصر و یا قریب به عصر آن روز عرب به آن مذهب متدین بودند، در مقابل مذهبهای اولی که امم گذشته متدین به آن بوده اند، گویا خواسته اند بگویند: این دینی نیست که تمام اهل دنیا آن را به عنوان آخرین دین بپذیرند، بلکه از همان افسانه های قدیمی است.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از ((ملت آخرت)) مسیحیت است؛ چون دین مسیح در آن روز آخرین دین آسمانی بود، که آن نیز دعوت به توحید نمی کرد، چون مسیحیت به سه خدا قائل بود. پس درست است که مشرکین بگویند دعوت به توحید را حتی از آخرین دین آسمانی هم نشنیده ایم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۰

لیکن این تفسیر درست نیست و ضعفش روشن است، برای اینکه مشرکین اعتنایی به نصرانیت نداشتند، همچنان که اعتنایی به اسلام نداشتند.

((ان هذا الا اختلاق)) - یعنی این دین چیزی به جز دروغ و خود ساخته نیست.

أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا

این جمله استفهامی است انکاری، به داعی تکذیب، می خواسته اند بگویند: هیچ مرجحی نزد محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست که به وسیله آن از ما برتری و امتیازی داشته باشد، و به خاطر آن امتیاز، قرآن بر او نازل بشود، و بر ما نازل نگردد، بنابراین جمله مورد بحث در انکار امتیاز، نظیر جمله ((ما انت الا بشر مثلنا: تو نیستی مگر بشری مثل ما)) است که اختصاص رسالت به آن جناب را انکار می کند.

اعراض از سخنان آنان و تهدید و تحقیرشان

بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِى بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ

این جمله اعراض از همه گفته های ایشان است ، می فرماید: ایشان آنچه را که گفتند از روی ایمان و اعتقاد نبوده ، بلکه هنوز درباره ذکر من یعنی قرآن در شکند و احتمال می دهند که حق باشد.

و اگر به حقانیت آن معتقد نشده اند، نه بدان جهت است که قرآن در دلالت کردن بر حقانیت نبوت و آیت بودنش برای آن ، خفایی داشته و از افاده این معنا قاصر است و نمی تواند برای مردم یقین و اعتقاد بیاورد، بلکه تعلق دل‌های آنان به عقاید باطل ، و پافشاری آنان بر تقلید کور کورانه است ، که ایشان را از نظر و تفکر در دلالت آیت الهی و معجزه او بر نبوت باز می دارد. و در نتیجه درباره این آیت یعنی قرآن در شکند در حالی که قرآن آیتی معجزه است .

و جمله ((بل لما یذوقوا عذاب)) اعراضی است از اعراض قبلی ، و معنایش این است که : انکار قرآن از ناحیه مشرکین و ایمان نیاوردن آنان به حقانیت آن ، ناشی از شکی نیست که نسبت به آن داشته باشند، بلکه ناشی از روح سرکشی و استکباری است که دارند، این روحیه باعث شده که به حقانیت قرآن اعتراف نکنند، هر چند نسبت به آن یقین داشته باشند و این سرکشی را همچنان ادامه می دهند تا وقتی که عذاب را بچشند، آن وقت به حکم اضطرار ناگزیر می شوند اعتراف کنند، همچنان که اقوام دیگری که مثل ایشان بودند، بعد از چشیدن عذاب اعتراف کردند.

و اینکه فرمود: ((لما یذوقوا عذاب)) هنوز عذاب مرا نچشیده اند(( خود تهدیدی است به عذابی که واقع خواهد شد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۱

أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ

این گفتار در جای اعراض واقع شده ، و کلمه ((ام)) در آن منقطعه است و کلام ، ناظر به گفتار مشرکین است که گفتند: ((ءانزل علیه الذکر من بیننا)) و معنایش این است که : ((بلکه آیا نزد ایشان خزانه های رحمت پروردگارت هست ، که از آن خزانه ها به هر کس هر چه بخواهد می دهد تا آن را از تو دریغ بدارند؟ بلکه این خزانه ها منحصر در اختیار خود خداست و او بهتر می داند که رسالت را در چه دودمانی و چه شخصی قرار داده ، و چه کسی را مورد رحمت خاص خود قرار دهد)).

و اگر در ذیل کلام فرمود: ((العزیز الوهاب)) ((بلکه آیا نزد ایشان خزانه های رحمت پروردگارت هست ، که از آن خزانه ها به هر کس هر چه بخواهد می دهد تا آن را از تو دریغ بدارند؟ بلکه این خزانه ها منحصر در اختیار خود خداست و او بهتر می داند که رسالت را در چه دودمانی و چه شخصی قرار داده ، و چه کسی را مورد رحمت خاص خود قرار دهد)).

و اگر در ذیل کلام فرمود: ((العزیز الوهاب)) ((بلکه آیا نزد ایشان خزانه های رحمت پروردگارت هست ، که از آن خزانه ها به هر کس هر چه بخواهد می دهد تا آن را از تو دریغ بدارند؟ بلکه این خزانه ها منحصر در اختیار خود خداست و او بهتر می داند که رسالت را در چه دودمانی و چه شخصی قرار داده ، و چه کسی را مورد رحمت خاص خود قرار دهد)).

أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ

در این جمله نیز کلمه ((ام)) منقطعه است . و فرمان ((فلیرتقوا)) فرمانی است تعجیزی . و کلمه ((ارتقاء)) به معنای بالا رفتن است . و کلمه ((اسباب)) به معنای پله ها و راههایی است که به وسیله آن به آسمانها صعود می کنند، و ممکن است مراد از ((ارتقاء)) اسباب حیلها و وسیله هایی باشد که با آن به هدف منع و صرف خود از حق می رسند.

و معنای آیه این است که : ((و یا آنکه آیا ملک آسمانها و زمین از آن ایشان است و در نتیجه می توانند در این آسمانها و زمین دخل و تصرف کنند و جلو نزول وحی آسمانی را بگیرند؟ که اگر راستی این طور هستند، پس به آسمانها عروج نموده و یا حیلها های خود را به کار بزنند و جلو وحی آسمان را بگیرند!)).

جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ

کلمه ((مهزوم)) از ((هزیمت)) است که به معنای خذلان و بیچارگی است . و جمله ((من الاحزاب)) بیانی است برای ((جندما)). و کلمه ((ما)) در جمله مزبور برای افاده قلت و تحقیر است . و کلام در آیه در مقام تحقیر امر کفار است . و می خواهد علی رغم آن غرور و اعتزاز و اعجابی که از کلامشان استفاده می شد، ایشان را خوار و ناچیز معرفی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه



دلیل این معنا نکره آمدن کلمه ((جند)) و متمیم آن با لفظ ((ما)) است و نیز اشاره به موقعیت ایشان با لفظ ((هنالک)) است که مخصوص اشاره به دور است. و نیز دلیل دیگرش این است که: ایشان را جزو احزابی معرفی کرده که همواره علیه انبیا صف آرایی نموده و حزب تشکیل می دادند و خداوند هم همواره ایشان را هلاک می کرده، همچنان که به زودی در آیات بعد، از آنان نام می برد و به همین منظور آنان را لشکری شکست خورده معرفی کرد، با اینکه هنوز جنگی نکرده بودند و شکست نخورده بودند. و معنای آیه این است که: این کفار لشکری ناچیز و اندک و بی مقدار و شکست خورده‌اند و از آن احزابی هستند که همواره علیه فرستادگان خدا حزب تشکیل می دادند و ایشان را تکذیب می کردند و عذاب من بر آنان حتمی شد.

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ ... فَحَقَّ عِقَابُ

کلمه ((ذو الاوتاد)) صفت فرعون است، و کلمه ((اوتاد)) جمع ((وتد)) است که به معنای میخ است. بعضی گفته اند: اگر فرعون را ((ذو الاوتاد)) دارای میخها)) معرفی نموده، از این جهت است که فرعون با میخهایی بازی برد و باخت داشته. و بعضی دیگر گفته اند: جهتش این است که فرعون به هر کس غضب می کرد، او را چهار میخ می کرده، یعنی دو دست و دو پا و سر او را بر زمین میخکوب می کرده و بعد شکنجه اش می داده. بعضی دیگر گفته اند: معنایش ((ذو الجنود)) صاحب لشکرها)) است؛ چون لشکر برای کشور به منزله میخ است. بعضی دیگر وجوه دیگری برای آن ذکر کرده اند، که بر هیچ یک از آن وجوه دلیل قابل اعتمادی نیست.

اصحاب ((ایکه)) قوم شعیب اند که سرگذشت آنان در تفسیر سوره حجر و شعراء گذشت. و معنای جمله ((فحق عقاب)) این است که: عقاب من بر آنان ثابت شد و مستقر گشت و در آخر هلاکشان کرد.

وَمَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ

کلمه ((نظر)) به معنای انتظار و کلمه ((فواق)) ((به معنای برگشتن و مهلت اندک است. و معنای آیه این است که: این تکذیب کنندگان از امت تو، انتظار نمی برند، مگر یک صیحه را که همگی آنان را هلاک کند و با آمدنش دیگر برای آنان بازگشت و یا مهلت نیست، و آن عذاب استیصال است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۳

مفسرین گفته اند: مراد از ((صیحه)) صیحه روز قیامت است؛ چون امت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هرگز قبل از قیامت دچار عذاب نمی شود. ولی در تفسیر سوره یونس گفتیم که این سخن خلاف ظاهر آیات کتاب است - بدانجا مراجعه شود.

وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَآ قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ

کلمه ((قط)) به معنای بهره و نصیب است. و اینکه گفتند: پروردگارا سهم ما را قبل از روز قیامت بده عجله ای است که نسبت به عذاب خدا کرده گفتند: سهم عذاب ما را قبل از رسیدن قیامت بده. و این کلام در حقیقت استهزای داستان روز حساب، و استهزای تهدید به عذاب آن روز است.

بحث روایتی

روایاتی درباره شادن نزول آیات: و عجبوا ان جائهم منذر منهم وقال الكافرون ... و درباره ص

در کتاب کافی به سند خود از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: روزی ابو جهل بن هشام به همراهی قومی از قریش نزد ابی طالب (علیه السلام) آمده، گفتند: برادرزاده ات ما و خدایان ما را اذیت کرد، او را بخوان و به او دستور بده تا دست از خدایان ما بردارد تا ما نیز از خدای او دست برداریم.

ابو طالب (علیه السلام) نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را فرستاد تا بیاید، چون داخل شد، دید در خانه به غیر از مشرکین کسی نیست، لذا نگفت ((السلام علیکم)) بلکه گفت: ((السلام علی من اتبع الهدی: سلام بر هر کس که پیرو هدایت

باشد ((. آنگاه نشست ابو طالب او را از ماجرا خبر داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من پیشنهادی بهتر از این دارم، پیشنهادی که با به کار بستن آن عرب سالار می شوند، و تمام گردنها برایشان خاضع می گردد، آیا می خواهید آن پیشنهاد را بکنم؟ ابو جهل گفت: بله، بگو بینم آن چیست؟ فرمود: اینکه بگوئید: ((لا اله الا الله)).

امام باقر (علیه السلام) سپس فرمود: مشرکین انگشتها را به گوش خود گرفته، برخاستند و بیرون شدند، در حالی که می گفتند: ما این پیشنهاد را حتی در آخرین ملت هم نشنیدیم، این نیست مگر ساخته و پرداخته خود او، پس خدای تعالی آیه ((ص و القران ذی الذکر... الاختلاق)) را در این باره نازل فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۴

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((و عجبا ان جاءهم منذر منهم)) (آمده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دعوت خود را ظاهر ساخت، قریش نزد ابو طالب جمع شده، گفتند: ای ابو طالب برادرزاده ات عقاید ما را سفیهانه خواند خدایان ما را ناسزا گفت و جوانان ما را فاسد نمود و جمعیت ما را متفرق کرد، اگر داعی او بر این کار این است که می خواهد از ناداری نجات یابد، ما برای او آن قدر مال جمع می کنیم که از همه ما ثروتمندتر شود. و حتی او را پادشاه خود می کنیم.

ابو طالب جریان را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خبر داد، حضرت فرمود: اگر خورشید را به دست راست من بگذارند، و ماه را به دست چپ، نمی پذیرم، و لیکن یک کلمه به من بدهند تا (هم مرا راضی کرده باشند، و هم) به وسیله آن سرور عرب گشته و غیر عرب هم به دین ایشان بگردند و نیز خود آنان پادشاهانی در بهشت باشند، ابو طالب پاسخ آن جناب را به اطلاع ایشان رسانید. ایشان گفتند: یک کلمه چیزی نیست ده کلمه از ما بخواهد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود شهادت دهند به اینکه ((لا اله الا الله و انی رسول الله)) (مشرکین گفتند: شگفتا! آیا سیصد و شصت خدا را رها کنیم، و یک خدا بگیریم؟

پس خدای سبحان این آیه را فرستاد: ((و عجبا ان جاءهم منذر منهم و قال الکافرون هذا ساحر کذاب... الا اختلاق)) (یعنی بهم مخلوط شده). ((انزل علیه الذکر من بینا بل هم فی شک من ذکری... من الاحزاب)) (یعنی آنهایی که در روز احزاب جمعیت تشکیل دادند.

مؤلف: این قصه از طرق اهل سنت نیز نقل شده، و در بعضی از روایات ایشان آمده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کلمه توحید را بر آنان عرضه کرد و گفتند چیز دیگری از ما بخواه، فرمود: اگر خورشید را برای من فراهم کنید و بیاورید و در دست من قرار دهید، غیر از این از شما چیزی نمی خواهم. مشرکین از این سخن وی در خشم شده، برخاستند و رفتند و پاسخ پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آنان کنایه از این بوده که حتی اگر مشرکین زمام نظام عالم ارضی را به آن جناب واگذارند دست از دعوتش برنخواهد داشت چون خورشید و ماه از بزرگترین مؤثرات در زمینند، و آن دو را دو جرم کوچک و به همان اندازه که به چشم می خوردند تصور کرد، تا بتواند مطلب خود را بیان نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۵

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) پرسیدم: چه شد که نماز دارای یک رکوع و دو سجده گشت و چه شد که دارای دو سجده شد ولی دارای دو رکوع نشد؟ فرمود: حال که از چیزی سؤال کردی دلت را برای فهمیدن جوابش خالی و حواست را جمع کن. اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خواند نمازی بود که در آسمان در پیش روی خدای تبارک و تعالی در جلو عرش او خواند. و آن چنان بود که وقتی آن جناب را به معراج بردند تا جلو عرش بالا رفت. خدای تعالی به او فرمود: ای محمد! نزدیک ((صا)) (بیا و محل سجده خود را بشوی و طاهر کن و برای پروردگارت نماز بخوان. پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همان نقطه ای که خدای تعالی دستورش داده بود نزدیک شده، وضو گرفت و وضویش را کامل کرد.

پرسیدم: فدایت شوم ((صا)) (چه بود؟ که آن جناب ماءمور شد از آن برای وضو گرفتن استفاده کند؟ فرمود: چشمهای است که از



کافران از آتش (۲۷). و یا پنداشتند که ما با آنهايي که ایمان آورده و عمل صالح کردند و آنهايي که در زمین فساد انگيختند یکسان معامله می کنیم و یا متقین را مانند فجار قرار می دهیم (۲۸). این کتابی است که ما به سوی تو نازلش کردیم تا در آیات آن تدبر کنند و در نتیجه خردمندان متذکر شوند (۲۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۸

بیان آیات

خدای سبحان بعد از آنکه تهمت کفار را مبنی بر اینکه دعوت به حق آن جناب را خود ساخته خواندند و آن را وسیله و بهانه ریاست نامیدند و نیز گفتار آنان را که او هیچ مزیتی بر ما ندارد تا به خاطر آن اختصاص به رسالت و انذار بیابد، و نیز استهزای آنان به روز حساب و عذاب خدا را که بدان تهدید شدند نقل فرمود، اینک در این آیات رسول گرامی خود را امر به صبر می کند و سفارش می فرماید یاوه گوییهای کفار او را متزلزل نکند، و عزم او را سست نسازد. و نیز سرگذشت جمعی از بندگان اواب خدا را به یاد آورد که همواره در هنگام هجوم حوادث ناملایم، به خدا مراجعه می کردند.

و از این عده نام نه نفر از انبیای گرامی خود را ذکر کرده که عبارتند از: ۱- داوود ۲- سلیمان ۳- ایوب ۴- ابراهیم ۵- اسحاق ۶- یعقوب ۷- اسماعیل ۸- الیسع ۹- ذو الکفل (علیهم السلام) که ابتدا نام داوود را آورده و به قسمتی از داستانهای او اشاره می فرماید. بیان آیات مربوط به اوصاف و اقوال داوود علیه السلام: تسبیح کوه ها و پرندگان او و...

اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَيْدِ اِنَّهُ اَوَابٌ

کلمه ((اید)) به معنای نیرو است و حضرت داوود (علیه السلام) در تسبیح خدای تعالی مردی نیرومند بود و خدا را تسبیح می کرد و کوهها و مرغان هم با او همصدا می شدند، و نیز مردی نیرومند در سلطنت و نیرومند در علم، و نیرومند در جنگ بود، و همان کسی است که جالوت را به قتل رسانید - که داستانش در سوره بقره گذشت.

و کلمه ((اواب)) اسم مبالغه است از ماده ((اوب)) که به معنای رجوع است، و منظور کثرت رجوع او به سوی پروردگارش است.

اِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْاشْرَاقِ

ظاهرا کلمه ((معه)) متعلق است به جمله ((یسبحن)) و جمله ((معه یسبحن)) بیان معنای تسخیر است. و اگر کلمه ((معه)) که ظرف است، مقدم بر ((یسبحن)) آمده، به خاطر عنایتی است که در فهماندن تبعیت کردن جبال و طیر از تسبیح داوود، داشته (این در صورتی است که ظرف ((معه)) را متعلق به جمله ((یسبحن)) بدانیم) و لیکن آیه شریفه ((و سخرنا مع داود الجبال یسبحن و الطیر مؤید)) این احتمال است که ظرف مزبور متعلق به جمله ((سخرنا)) باشد، همچنان که در جای دیگر از کلام خدای تعالی همین طور آمده، و آن آیه ((یا جبال اوبی معه و الطیر)) است که در آن سخنی از تسبیح نرفته. و کلمه ((عشی)) به معنای شام و کلمه ((اشراق)) به معنای صبح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۸۹

کلمه ((ان)) در جمله ((انا سخرنا)) تعلیل را می رساند. و آیه شریفه با آیاتی که بدان عطف شده همه بیانگر این معنا است که داوود (علیه السلام) مردی نیرومند در ملک و نیرومند در علم، و ((اواب)) به سوی پروردگار خویش بوده است.

وَ الطَّيْرِ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ اَوَابٌ

کلمه ((محشوره)) از ((حشر)) به معنای جمع آوری به زور است، و معنای جمله این است که: ما طیر را هم تسخیر کردیم با داوود، که بی اختیار و به اجبار دور او جمع می شدند و با او تسبیح می گفتند.

جمله ((کل له اواب)) جمله ای است استینافی که تسبیح کوهها و مرغان را که قبلا ذکر شده بود بیان می کند، و معنایش این است که: هر یک از کوهها و مرغان ((اواب)) بودند، یعنی بسیار با تسبیح به سوی ما رجوع می کردند، چون تسبیح یکی از مصادیق رجوع به سوی خداست. البته احتمال بعیدی هست در اینکه ضمیر ((له)) به داوود برگردد. این را هم باید دانست که تاءید خدای

تعالی از داوود (علیه السلام) به این نبوده که کوهها و مرغان را تسبیح گو کند؛ چون تسبیح گویی اختصاص به این دو موجود ندارد، تمامی موجودات عالم به حکم آیه ((وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)) تسبیح می گویند بلکه تاءبیدش از این بابت بوده که تسبیح آنها را موافق و هماهنگ تسبیح آن جناب کرده و صدای تسبیح آنها را به گوش وی و به گوش مردم می رسانده، - که گفتار ما در معنای تسبیح موجودات برای خدا سبحان در تفسیر آیه ((۴۴)) (سوره اسری، گذشت و گفتیم که تسبیح آنها نیز به زبان قال است، نه به زبان حال.

و شدذنا ملکه و آتینه الحکمه و فصل الخطاب

راغب می گوید: کلمه ((شد)) به معنای گره محکم است، وقتی گفته می شود: ((شدت الشیء)) (معنایش این است که: گره آن را محکم بستم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۰

بنا به گفته وی ((شد ملک)) از باب استعاره به کنایه خواهد بود که مراد از آن این است که: ملک او را تقویت نموده، اساس آن را به وسیله هیبت و لشکریان و خزینه ها و حسن تدبیر محکم کرده، همه وسائل محکم شدن سلطنت را برایش فراهم کرده بودیم. مراد از حکمت و فصلا الخطاب که به داوود علیه السلام داده شده بود

و کلمه ((حکمت)) در اصل به معنای نوعی از حکم است، و مراد از آن، معارف حق و متقنی است که به انسان سود بخشد و به کمال برساند. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، نبوت است. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، زبور و علم شرایع است. و بعضی دیگر معانی دیگری برای حکمت ذکر کرده اند که هیچ یک از آنها معنای خوبی نیست.

و کلمه ((فصل الخطاب)) به معنای آن است که انسان قدرت تجزیه و تحلیل یک کلام را داشته باشد، و بتواند آن را تفکیک کند و حق آن را از باطلش جدا کند. و این معنا با قضاوت صحیح در بین دو نفر متخاصم نیز منطبق است.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((فصل الخطاب)) کلامی است متوسط بین ایجاز و اطباب، یعنی کلامی که بسیار کوتاه نباشد به حدی که معنا را نرساند و آن قدر هم طولانی نباشد که شنونده را خسته کند. (بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، جمله ((اما)) بعد است، که قبل از سخن می آورند؛ چون اولین کسی که این رسم را باب کرد داوود (علیه السلام) بود. ولی آیه بعدی که می فرماید: ((و هل اتيك نبؤا الخصم...)) مؤید همان معنایی است که ما برای ((فصل الخطاب)) کردیم.

و هل اتيك نبؤا الخصم إذ تسوروا المحراب

کلمه ((خصم)) مانند کلمه ((خصومت)) مصدر است و در این جا منظور اشخاصی است که خصومت در پیشان افتاده. و کلمه ((تسور)) به معنای بالا رفتن بر دیوار بلند است، مانند کلمه ((تسنم)) که به معنای بالا رفتن بر کوهان شتر است. و کلمه ((تذری)) که به معنای بالا رفتن بر بلندی کوه است. مفسرین کلمه ((محراب)) را به بالاخانه و شاهنشین معنا کرده اند. و استفهام ((هل اتيك)) به منظور به شگفتی واداشتن و تشویق به شنیدن خبر است.

و معنای آیه این است که: ای محمد آیا این خبر به تو رسیده که قومی متخاصم از دیوار محراب داوود (علیه السلام) بالا رفتند؟

إذ دخلوا على داود ففزع منهم... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۱

کلمه ((اذ)) ظرف است برای جمله ((تسوروا))، همچنان که ((اذ)) اولی ظرف است برای جمله ((نبؤا الخصم)) و حاصل معنا این است که: این قوم داخل شدند بر داوود، در حالی که آن جناب در محرابش بود، و این قوم از راه معمولی و عادی بر او وارد نشدند، بلکه از دیوار محراب بالا رفتند، و از آنجا بر وی درآمدند؛ و به همین جهت داوود از ورود ایشان به فزع و وحشت درآمد، چون دید آنان بدون اجازه و از راه غیر عادی وارد شدند.

معنای خشیت، خوف و فزع

((ففزع منهم)) - راغب می گوید کلمه ((فزع)) (به معنای انقباض و نفرتی است که در اثر برخورد با منظرهای هولناک به آدمی

دست می دهد، و این خود از جنس جزع است ، و فرقی با ترس این است که نمی گویند: ((فزع من الله)) ولی گفته می شود ((خفت منه)).

و قبلا- هم گفتیم که ((خشیت)) عبارت است از تاءثر قلب ، تاءثری که به دنبالش اضطراب و نگرانی باشد، و این خود یکی از رذایل اخلاقی و مذموم است ، مگر در مورد خدای تعالی که خشیت از او از فضایل است ، و به همین جهت است که انبیاء (علیهم السلام) به جز از خدا از کس دیگری خشیت ندارند. و خدای تعالی درباره شان فرموده: ((و لا یخشون احدا الا الله)). ولی کلمه ((خوف)) به معنای تاءثر از ناملایمات در مقام عمل است ، یعنی به معنای آن جنب و جوشی است که شخص ترسیده برای دفع شر انجام می دهد، به خلاف ((خشیت)) که گفتیم تاءثر در مقام ادراک است ، بنابراین خوف بالذات رذیله و مذموم نیست ، بلکه در مواردی جزو اعمال نیک شمرده می شود، همچنان که خدای تعالی در خطابش به رسول گرامی اش فرموده: ((و اما تخافن من قوم خیانه)).

و چون ((فزع)) عبارت است از انقباض و نفرتی که از منظرهای مخوف در دل حاصل می شود، قهرا امری خواهد بود که به مقام عمل برگشت می کند، نه به ادراک ، پس بالذات از رذایل نیست ، بلکه فضیلتی است مربوط به مواردی که مکروه و ناملایمی در شرف پیش آمدن است ، و دارندگان این فضیلت آن مکروه را دفع می کنند. پس اگر در آیه شریفه نسبت فزع به داوود (علیه السلام) داده ، برای او نقصی نیست تا بگویی آن جناب از انبیا بوده که جز از خدا خشیت ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۲

و توضیحی درباره فزع داوود علیه السلام در ماجرای مراجعه دو خصم نزد او برایدآوری

((قالوا لا تخف خصمان بغی بعضنا علی بعض)) - وقتی دیدند داوود (علیه السلام) به فزع افتاده ، خواستند او را دلخوش و آرام ساخته و فزعش را تسکین دهند، لذا گفتند: ((لا تخف : مترس)). و این در حقیقت نهی از فزع است به صورت نهی از علت فزع که همان خوف باشد. ((خصمان بغی)) (این جمله در تقدیر ((نحن خصمان)) است ، یعنی ما دو خصم هستیم ، و مراد از دو خصم دو نفر نیست ، بلکه دو طایفه متخاصم است ، که بعضی بر بعضی ظلم کرده اند.

((فاحکم بیننا بالحق و لا تشطط...)) - کلمه ((شطط)) به معنای جور است و معنای جمله این است که : ای داوود بین ما حکمی کن که به حق باشد، و در حکم کردنت جور مکن . و ما را به راه وسط و طریق عدل راه بنما.

بیان مطلب مورد نزاع در پیشگاه داوود

إِنَّ هَذَا أَخِي ...

این جمله مطلب مورد نزاع را بیان می کند، می گوید: ((این برادر من است ...)) (و این جمله کلام یکی از دو طایفه است که به یک نفر از طایفه دیگر اشاره نموده می گوید: ((این شخص که می بینی برادر من است ...)).

و با این بیان فساد استدلالی که بعضی به این آیه کرده اند که کمترین عدد جمع ، دو است ، روشن می شود، چون با بیان ما روشن گردید که کلمه ((خصمان)) (و جمله ((هذا اخي)) هیچ دلالتی ندارد بر این که مراجعه کنندگان به داوود دو نفر بوده اند، تا بگویی پس جمع ((اذ تسورا)) و نیز ((اذ دخلوا)) در مورد دو نفر استعمال شده در نتیجه صیغه جمع بر دو نفر نیز اطلاق می شود.

برای اینکه گفتیم : ممکن است این دو متخاصم دو طایفه بوده اند و هر یک از دو طرف بیشتر از یک نفر بوده اند همچنان که می بینم صیغه تشبیه در آیه ((هذان خصمان اختصموا فی ربهم فالذین كفروا...)) (در دو نفر به کار نرفته ، بلکه در دو جمعیت استعمال شده ، به شهادت اینکه هم فرموده ((اختصموا)) و هم درباره یکی از آن دو خصم فرموده: ((فالذین كفروا)) البته ممکن هم هست اصل خصومت در بین دو فرد از دو طایفه واقع شده باشد، ولی پای بقیه افراد نیز به میان کشیده شده باشد، تا آن دو را در ادعایشان کمک کنند.



((له تسع و تسعون نعمة ولى نعمة واحدة فقال اكفليها و عزنى فى الخطاب )) - كلمه ((نعمه)) به معنای گوسفند ماده است (که به فارسی آن را میش می نامند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۳  
و معنای ((اکفلیها)) این است که آن را در کفالت من و در تحت سلطنت من قرار بده . و معنای ((و عزنى فى الخطاب )) این است که : در خطاب بر من غلبه کرد. و بقیه الفاظ آیه روشن است .

قضاوت و حکم داوود علیه السلام و سپس استغفار و انابه او  
قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسْؤَالِ نِعَايِكَ إِلَى نِعَايِهِ ... وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ  
این آیه شریفه حکایت پاسخی است که داوود (علیه السلام) به مسأله آن قوم داده ، و بعید نیست که پاسخ او قضاوت و حکمی تقدیری بوده ، چون اگر چنین نبود، جا داشت از طرف مقابل هم بخواهد تا دعوی خود را شرح دهد و بعدا بین آن دو قضاوت کند.

آری ، ممکن است داوود (علیه السلام) از قرائتی اطلاع داشته که صاحب نود و نه گوسفند محق است ، و حق دارد آن یک گوسفند را از دیگری طلب کند و لیکن از آنجا که صاحب یک گوسفند سخن خود را طوری آورد که رحمت و عطف داوود را برانگیخت ، لذا به این پاسخ مبادرت کرد که اگر این طور باشد که تو می گویی او به تو ستم کرده .  
پس لامی که بر سر جمله ((لقد ظلمك)) آمده لام قسم است ، و سؤالی که در آیه آمده و فرموده : ((بسؤال)) - به طوری که گفته اند - متضمن معنای اضافه است ، و به همین جهت با کلمه ((الی)) به مفعول دوم متعدی شده ، پس معنا چنین می شود: سو گند می خورم که او به تو ظلم کرده که سؤال کرده اضافه کنی میش خود را بر میش هایش .

((و ان كثيرا من الخطاء ليغني بعضهم على بعض ، الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و قليل ما هم )) - این قسمت تتمه کلام داوود (علیه السلام) است که با آن ، گفتار اول خود را روشن می کند. و کلمه ((خلطاء)) به معنای شریکها است که مال خود را با هم خلط می کنند.

وَ ظَنَّ دَاوُدُ اَنَّهَا فِتْنَةٌ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَ اَنَابَ

یعنی داوود بدانست که ما او را با این واقعه بیازمودیم ؛ چون کلمه ((فتنه)) به معنای امتحان است و کلمه ((ظن)) هم در خصوص این آیه به معنای علم است .

ولی بعضی گفته اند: کلمه ((ظن)) به همان معنای معروف است (که در فارسی به معنای پندار است) و پندار غیر از علم است ((. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۴

و مؤید گفتار ما که گفتیم ((ظن)) در این مورد به معنای یقین و علم می باشد این است که : استغفار و توبه داوود مطلق آمده ، و اگر کلمه مذکور به معنای معروفش می بود، باید استغفار و توبه مقید به آن صورت می شد که ((ظن)) با واقع مطابق درآید، یعنی واقعه مذکور به راستی فتنه بوده باشد، و چون این دو لفظ مطلق آمده ، پس ظن به معنای علم خواهد بود.

کلمه ((خر)) - به طوری که راغب گفته - به معنای افتادن و سقوطی است که صدای خریر از آن شنیده شود، و ((خریر)) به معنای صدای آب ، باد، و امثال آن است که از بالا- به پایین ریخته شود. و کلمه ((رکوع)) - بنا به گفته راغب - به معنای مطلق انحنا و خم شدن است .

و کلمه ((انابه)) به معنای رجوع است . و انابه به سوی خدا - به گفته راغب - به معنای بازگشت به سوی اوست به توبه و اخلاص عمل و این کلمه از ماده ((نوب)) است که به معنای برگشتن پی در پی است .

و معنای آیه این است که : داوود (علیه السلام) بدانست که این واقعه امتحانی بوده که ما وی را با آن بیازمودیم و فهمید که در طریقه قضاوت خطا رفته . پس ، از پروردگار خود طلب آموزش کرد از آنچه از او سرزده و بی درنگ به حالت رکوع درآمد و

توبه کرد.

بیان اینکه مراجعه کنندگان نزد داوود ملائکه بوده اند و داستان مرافعه‌تمثل بوده و حکم ناصواب درعالم غیرواقعی گناه محسوب نمی شود

اکثر مفسرین به تبع روایات بر این اعتقادند که این قوم که به مخاصمه بر داوود وارد شدند، ملائکه خدا بودند، و خدا آنان را به سوی وی فرستاد تا امتحانش کند - که به زودی روایات آن از نظر خواننده خواهد گذشت و به وضع آنها آگاهی خواهد یافت - . لیکن خصوصیات این داستان دلالت می کند بر اینکه این واقعه یک واقعه طبیعی ، (هر چند به صورت ملائکه ) نبوده ، چون اگر طبیعی بود باید آن اشخاص که یا انسان بوده اند و یا ملک ، از راه طبیعی بر داوود وارد می شدند، نه از دیوار. و نیز با اطلاع وارد می شدند، نه به طوری که او را دچار فزع کنند. و دیگر اینکه اگر امری عادی بود، داوود از کجا فهمید که جریان صحنهای بوده برای امتحان وی . و نیز از جمله ((فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی )) (بر می آید که خدای تعالی او را با این صحنه بیازموده تا راه داوری را به او یاد بدهد و او را در خلافت و حکمرانی در بین مردم استاد سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۵ همه اینها تاءبید می کنند این احتمال را که مراجعه کنندگان به وی ملائکه بوده اند که به صورت مردانی از جنس بشر ممثل شده بودند.

در نتیجه این احتمال قوی به نظر می رسد که واقعه مذکور چیزی بیش از یک تمثل نظیر رؤ یا نبوده که در آن حالت افرادی را دیده که از دیوار محراب بالا آمدند، و به ناگهان بر او وارد شدند یکی گفته است : من یک میش دارم و این دیگری نود و نه میش دارد، تازه می خواهد یک میش مرا هم از من بگیرد. و در آن حالت به صاحب یک میش گفته : رفیق تو به تو ظلم می کند... پس سخن داوود (علیه السلام) - به فرضی که حکم رسمی و قطعی او بوده باشد - در حقیقت حکمی است در ظرف تمثل همچنان که اگر این صحنه را در خواب دیده بود، و در آن عالم حکمی بر خلاف کرده بود گناه شمرده نمی شد، و حکم در عالم تمثل گناه و خلاف نیست ، چون عالم تمثل مانند عالم خواب عالم تکلیف نیست ، و تکلیف ظرفش تنها در عالم مشهود و بیداری است ، که عالم ماده است . و در عالم مشهود و واقع نه کسی به داوود (علیه السلام) مراجعه کرد و نه میشی در کار بود و نه میشهایی ، پس خطای داوود (علیه السلام) خطای در عالم تمثل بوده ، که گفتیم در آنجا تکلیف نیست ، همچنان که درباره خطا و عصیان آدم هم گفتیم که عصیان در بهشت بوده ؛ چون در بهشت از درخت خورد که هنوز به زمین هبوط نکرده بود و هنوز شریعتی و دینی نیامده بود.

خواهی گفت : پس استغفار و توبه چه معنا دارد؟ می گوئیم : استغفار و توبه آن عالم هم مانند خطای در آن عالم و در خور آن است ، مانند استغفار و توبه آدم از آنچه که از او سر زد. همه این حرفها را بدان جهت زدیم ، که خواننده متوجه باشد که ساحت مقدس داوود (علیه السلام) منزله از نافرمانی خداست ، چون خود خدای تعالی آن جناب را خلیفه خود خوانده ، همان طور که به خلافت آدم (علیه السلام) در کلام خود تصریح نموده - که توضیح بیشتر این مطلب در داستان آدم در جلد اول این کتاب گذشت .

و اما بنابراین که بعضی از مفسرین گفته اند که دو طرف دعوا که بر داوود (علیه السلام) وارد شدند از جنس بشر بوده اند، و داستان به همان ظاهرش حمل می شود. ناگزیر باید برای جمله ((لقد ظلمک)) (چاره ای اندیشید، و چاره اش این است که حکم داوود (علیه السلام) فرضی و تقدیری است ، و معنایش این است که : اگر واقع داستان همین باشد که تو گفتی رفیق تو به تو ظلم کرده ، مگر آنکه دلیلی قاطع بیاورد که یک میش هم مال اوست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۶

دلیل بر اینکه باید کلام داوود (علیه السلام) را فرضی گرفت ، این است که عقل و نقل حکم می کنند بر اینکه انبیاء (علیهم السلام) به عصمت خدایی معصوم از گناه و خطا هستند. چه گناه بزرگ و چه کوچک . علاوه بر این ، خدای سبحان در خصوص داوود

(علیه السلام) قبلاً تصریح کرده بود به اینکه حکمت و فصل خطابش داده و چنین مقامی با خطای در حکم نمی سازد.

إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحَسَنَ مَثَابٍ

کلمه ((زلفی)) و ((زلفه)) به معنای مقام و منزلت است. و کلمه ماب به معنای مرجع است و کلمه ((زلفی)) و ((ماب)) را نکره (یعنی بدون الف و لام) آورد تا بر عظمت مقام و مرجع دلالت کند. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ...

ظاهراً در این کلام، کلمه ((قلنا)) در تقدیر است، و تقدیر آن ((فغفرنا له و قلنا یا داود...)) است.

مقصود از اینکه خداوند داوود علیه السلام را خلیفه در زمین قرار داد

و ظاهر کلمه ((خلافت)) این است که: مراد از آن خلافت خدایی است، و در نتیجه با خلافتی که در آیه ((و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)) آمده منطبق است، و یکی از شؤون خلافت این است که: صفات و اعمال مستخلف را نشان دهد، و آینده صفات او باشد. کار او را بکند. پس در نتیجه خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و آنچه خدا اراده می کند او اراده کند، و آنچه خدا حکم می کند او همان را حکم کند و چون خدا همواره به حق حکم می کند ((و الله یقضی بالحق)) او نیز جز به حق حکم نکند و جز راه خدا راهی نرود، و از آن راه تجاوز و تعدی نکند.

و به همین جهت است که می بینیم در آیه مورد بحث با آوردن ((فا)) بر سر جمله ((فاحکم بین الناس بالحق حکم)) به حق کردن را نتیجه و فرع آن خلافت قرار داده، و این خود مؤید آن است که مراد از ((جعل خلافت)) این نیست که شائنیت و مقام خلافت به او داده باشد، بلکه مراد این است که شائنیتی را که به حکم آیه ((و آتیناه الحکمۀ و فصل الخطاب)) قبلاً به او داده بود، به فعلیت برساند، و عرصه بروز و ظهور آن را به او بدهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۷

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از ((خلافت جانشینی)) برای انبیای قبل است، و اگر جمله ((فاحکم بین الناس بالحق)) را متفرع بر این خلافت کرده بدان جهت است که خلافت نعمت عظیمی است که باید شکرگزاری شود، و شکر آن، عدالت در بین مردم است، و یا به این جهت است که حکومت در بین مردم چه به حق و چه به ناحق از آثار خلافت و سلطنت است، و تقیید آن به کلمه ((حق)) برای این است که سداد و موفقیت او در آن بوده ((صحیح نیست و بدون دلیل در لفظ آیه تصرف کردن است.

((و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله)) - عطف این جمله به جمله ما قبل و مقابل آن قرار گرفتن، این معنا را به آیه می دهد که ((در داوری در بین مردم پیروی هوای نفس مکن که از حق گمراهت کند، حقی که همان راه خداست)) و در نتیجه می فهماند

که سبیل خدا حق است. عصمت باعث سلب اختیار نیست و توجه خطاب لا تتبع الهوی به داوود علیه السلام بلاشکال است

بعضی از مفسرین گفته اند در اینکه داوود (علیه السلام) را امر کرد به اینکه به حق حکم کند و نهی فرمود از پیروی هوای نفس، تنبیهی است برای دیگران یعنی هر کسی که سرپرست امور مردم می شود، باید در بین آنان به حق حکم نموده و از پیروی باطل بر حذر باشد، و گر نه آن جناب به خاطر عصمتی که داشته هرگز جز به حق حکم ننموده، و پیروی از باطل نمی کرده.

ولی این اشکال بر او وارد است که صرف اینکه خطاب متوجه به او، برای تنبیه دیگران است، دلیل نمی شود بر اینکه به خاطر عصمت اصلاً متوجه خود او نباشد، چون عصمت باعث سلب اختیار نمی گردد، (و گر نه باید معصومین هیچ فضیلتی بر دیگران نداشته باشند، و فضائل آنان چون بوی خوش گلهای خوشبو باشد) بلکه با داشتن عصمت باز اختیارشان به جای خود باقی است، و مادام که اختیار باقی است تکلیف صحیح است، بلکه واجب است، همان طور که نسبت به دیگران صحیح است چون اگر تکلیف متوجه آنان نشود، نسبت به ایشان دیگر واجب و حرامی تصور ندارد و طاعت از معصیت متمایز نمی شود، و همین خود باعث می شود عصمت لغو گردد؛ چون وقتی می گوئیم داوود (علیه السلام) معصوم است، معنایش این است که آن جناب گناه نمی کند، و گفتیم که گناه فرع تکلیف است.

((ان الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ)) - این جمله نهی از پیروی هوای نفس را تعلیل می کند به اینکه این کار باعث می شود انسان از روز حساب غافل شود و فراموشی روز قیامت هم عذاب شدید دارد و منظور از فراموش کردن آن بی اعتنائی به امر آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۸

در این آیه شریفه دلالتی است بر اینکه هیچ ضلالتی از سبیل خدا، و یا به عبارت دیگر هیچ معصیتی از معاصی منفک از نسیان روز حساب نیست .

احتجاج بر مسئله معاد با بیان اینکه خلق سماء و ارض باطل نیست

((وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا...))

بعد از آنکه کلام به یاد روز حساب منتهی شد، عنان کلام را به سوی همین مسأله برگردانید تا آن را روشن سازد، لذا بر اصل ثبوت آن به دو حجت احتجاج نمود یکی احتجاجی است که سیاق آیه مورد بحث آن را می رساند، و این احتجاج از طریق غایات است ، چون اگر امر خلقت آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است - با اینکه اموری است مخلوق و مؤجل ، یکی پس از دیگری موجود می شوند، و فانی می گردند - به سوی غایتی باقی و ثابت و غیر مؤجل منتهی نشود، امری باطل خواهد بود، و باطل به معنی هر چیزی که غایت نداشته باشد، محال است تحقق پیدا کند و در خارج موجود شود، علاوه بر این صدور چنین خلقتی از خالق حکیم محال است ، و در حکیم بودن خالق هم هیچ حرفی نیست .

و بسیار می شود که کلمه ((باطل)) به بازی اطلاق می گردد، و اگر در آیه مورد بحث هم مراد این معنا باشد، معنای آن چنین می شود: ((ما آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است به بازی نیافریدیم و جز به حق خلق نکردیم))، و این همان معنایی است که آیه ((وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ)) آن را افاده می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((آیه مورد بحث از نظر معنا عطف است بر ما قبلش ، و گویا فرموده : پیروی هوا مکن ؛ چون این پیروی سبب گمراهیت می شود. و نیز به خاطر اینکه خدا عالم را برای باطل که پیروی هوی مصداقی از آن است ، نیافریده ، بلکه برای توحید و پیروی شرع خلق کرده است .))

لیکن این تفسیر درست نیست ، برای اینکه آیه بعدی که می فرماید: ((إِنَّمَا نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ)) (با این معنا سازگار نیست .

((ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ)) - یعنی اینکه خدا عالم را به باطل و بدون غایت خلق کرده باشد و روز حسابی که در آن نتیجه امور معلوم می شود، در کار نباشد، پندار و ظن کسانی است که کافر شدند پس وای به حال ایشان از عذاب آتش . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۲۹۹

احتجاج دیگری بر معاد با بیان اینکه خداوند متقین و فجار را در یک ردیف قرار نمی دهد.

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ

این آیه حجت دومی را بیان می کند که بر مسأله معاد اقامه کرده ، و تقریرش این است که : بالضروره و بی تردید انسان هم مانند سایر انواع موجودات کمالی دارد و کمال انسان عبارت است از اینکه در دو طرف علم و عمل از مرحله قوه و استعداد درآمده به مرحله فعلیت برسد، یعنی به عقاید حق معتقد گشته و اعمال صالح انجام دهد، که فطرت خود او اگر سالم مانده باشد این عقاید حق و اعمال صالح را تشخیص می دهد، و عبارت می داند از ایمان به حق و عملهایی که مجتمع انسانی را در زمین صالح می سازد. پس تنها کسانی که ایمان آورده و به صالحات عمل کردند، و خلاصه مردم با تقوی ، انسانهای کامل هستند، و اما مفسدان در زمین یعنی آنها که عقاید فاسد و اعمال فاسد دارند و نام ((فجار)) (معرف آنان است ، افرادی هستند که در واقع در انسانیتشان نقص دارند، و مقتضای آن کمال و این نقص این است که در مقابل کمال حیاتی سعید و عیشی طیب باشد و در ازای آن نقص ، حیاتی

شقی ، و عیشی نکبت بار باشد.

و معلوم است که زندگی دنیا که هم آن طایفه و هم این طایفه از آن استفاده می کنند، در تحت سیطره اسباب و عوامل مادی اداره می شود، که تاءثیر آن اسباب و عوامل در مورد انسان کامل و ناقص ، مؤ من و کافر یکسان است (زهرش هر دو را می کشد، آتشش هر دو را می سوزاند، آفتابش به هر دو می تابد)، در نتیجه هر کس عمل خود را نیکو و آن طور که باید انجام دهد، و اسباب مادی هم با عمل او موافقت داشته باشد قهرا زندگی مطلوبی خواهد داشت ، و هر کس بر خلاف این باشد، زندگی تنگ و ناراحتی خواهد داشت .

و بنابراین اگر زندگی منحصر در همین زندگی دنیا باشد، که گفتیم نسبتش به هر دو طایفه یکسان است ، و دیگر حیات آخرت با زندگی مختص به هر یک از این دو طایفه و مناسب با حال او نبوده باشد، با عنایتی که خدای تعالی نسبت به رساندن هر حقی به صاحب حقش دارد، منافات دارد، و با عنایتی که آن ذات اقدس به دادن مقتضای هر چیز به مقتضیاش دارد نمی سازد. و اگر بخواهی می توانی از بیان قبلی که حجتی است برهانی صرفنظر نموده ، حجتی جدلی اقامه کنی ، و بگویی : یکسان معامله کردن با هر دو طایفه ، و لغو کردن آنچه صلاح این و فساد آن اقتضا دارد، خلاف عدالت خداست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۰

و این آیه شریفه - به طوری که ملاحظه می کنی - نمی خواهد بفرماید: مؤ من و کافر یکسان نیستند، بلکه می خواهد مقابله بین کسانی که ایمان آورده و عمل صالح کرده اند، با کسانی که اینطور نیستند بیان کند، حال چه اینکه ایمان نداشته باشند، و یا ایمان داشته و عمل صالح نداشته باشند، و به همین جهت دوباره مقابله را بین متقیان و فجار قرار داد.

كُتِبَ أَنْزَلَهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَذَّبُوا آيَاتِهِ وَيَلْتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ

یعنی این قرآن کتابی است که از جمله اوصافش این و این است ، و اگر در این آیه او را به ((انزال)) توصیف کرد، که به نازل شدن به یکدفعه اشعار دارد، نه به ((تنزیل)) که به نازل شدن تدریجی دلالت دارد، برای این است که تدبر و تذکر مناسب دارد که قرآن کریم به طور مجموع اعتبار شود، نه تکه تکه و جدا جدا.

و مقابله بین جمله ((لیدبروا)) با جمله ((و لیتذکر اولوا الالباب)) (این معنا را می فهماند که مراد از ضمیر جمع ، عموم مردم است . و معنای آیه این است که : این قرآن کتابی است که ما آن را به سوی تو نازل کردیم ، کتابی است که خیرات و برکات بسیار برای عوام و خواص مردم دارد، تا مردم در آن تدبر نموده به همین وسیله هدایت شوند، و یا آنکه حجت بر آنان تمام شود، و نیز برای اینکه صاحبان خرد از راه استحضار حجتهای آن و تلقی بیاناتش متذکر گشته و به سوی حق هدایت شوند.

بحث روایتی : داستان مراجعه دو طائفه متخاصم نزد داوود علیه السلام و...

در الدر المنثور به طریقی از انس و از مجاهد و سدی و به چند طریق دیگر از ابن عباس ، داستان مراجعه کردن دو طایفه متخاصم به داوود (علیه السلام) را با اختلافی که در آن روایات هست نقل کرده است .

و نظیر آن را قمی در تفسیر خود آورده .

و نیز در عرائس و کتبی دیگر نقل شده ، و صاحب مجمع البیان آن را خلاصه کرده که اینک از نظر خواننده می گذرد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۱

داوود (علیه السلام) بسیار نماز می خواند، روزی عرضه داشت : بار الها ابراهیم را بر من برتری دادی و او را خلیل خود کردی ، موسی را برتری دادی و او را کلیم خود ساختی . خدای تعالی وحی فرستاد که ای داوود ما آنان را امتحان کردیم ، به امتحاناتی که تاکنون از تو چنان امتحانی نکرده ایم ، اگر تو هم بخواهی امتیازی کسب کنی باید به تحمل امتحان تن در دهی . عرضه داشت : مرا هم امتحان کن .

پس روزی در حینی که در محرابش قرار داشت، کبوتری به محرابش افتاد، داوود خواست آن را بگیرد، کبوتر پرواز کرد و بر دریچه محراب نشست. داوود بدانجا رفت تا آن را بگیرد. ناگهان از آنجا نگاهش به همسر ((اوریا)) فرزند ((حیان)) افتاد که مشغول غسل بود. داوود عاشق او شد، و تصمیم گرفت با او ازدواج کند. به همین منظور اوریا را به بعضی از جنگها روانه کرد، و به او دستور داد که همواره باید پیشاپیش تابوت باشی - و تابوت عبارت است از آن صندوقی که سکینت در آن بوده - اوریا به دستور داوود عمل کرد و کشته شد.

بعد از آنکه عده آن زن سرآمد، داوود با وی ازدواج کرد، و از او دارای فرزندی به نام سلیمان شد. روزی در بینی که او در محراب خود مشغول عبادت بود، دو مرد بر او وارد شدند، داوود وحشت کرد. گفتند مترس ما دو نفر متخاصم هستیم که یکی به دیگری ستم کرده - تا آنجا که می فرماید - و ایشان اندکند.

پس یکی از آن دو به دیگری نگاه کرد و خندید، داوود فهمید که این دو متخاصم دو فرشته اند که خدا آنان را نزد وی روانه کرده، تا به صورت دو متخاصم مخاصمه راه بیندازند و او را به خطای خود متوجه سازند پس داوود (علیه السلام) توبه کرد و آن قدر گریست که از اشک چشم او گندمی آب خورد و رویید.

آنگاه صاحب مجمع البیان می گوید - و چه خوب هم می گوید - داستان عاشق شدن داوود سخنی است که هیچ تردیدی در فساد و بطلان آن نیست، برای اینکه این نه تنها با عصمت انبیا سازش ندارد، بلکه حتی با عدالت نیز منافات دارد، چطور ممکن است انبیا که امینان خدا بر وحی او و سفرایی هستند بین او و بندگانش، متصف به صفتی باشند که اگر یک انسان معمولی متصف بدان باشد، دیگر شهادتش پذیرفته نمی شود و حالتی داشته باشند که به خاطر آن حالت، مردم از شنیدن سخنان ایشان و پذیرفتن آن متفر باشند؟!.

مؤلف: این داستان که در روایات مذکور آمده از تورات گرفته شده، چیزی که هست نقل تورات از این هم شیعیتر و رسواتر است، معلوم می شود آنهایی که داستان مزبور را در روایات اسلامی داخل کرده اند، تا اندازه‌های نقل تورات را - که هم اکنون خواهید دید - تعدیل کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۲

داستان عاشق شدن داوود به نقل از تورات!

اینک خلاصه آنچه در تورات، اصحاح یازدهم و دوازدهم، از سموئیل دوم آمده: شبانگاه بود که داوود از تخت خود برخاست، و بر بالای بام کاخ به قدم زدن پرداخت، از آنجا نگاهش به زنی افتاد که داشت حمام می کرد، و تن خود را می شست، و زنی بسیار زیبا و خوش منظر بود.

پس کسی را فرستاد تا تحقیق حال او کند. به او گفتند: او ((بتشیع)) همسر ((اوریا)) حثی ((است)) پس داوود رسولانی فرستاد تا زن را گرفته نزدش آوردند، و داوود با او هم بستر شد، در حالی که زن از خون حیض پاک شده بود، پس زن به خانه خود برگشت، و از داوود حامله شده، به داوود خبر داد که من حامله شده ام.

از سوی دیگر اوریا در آن ایام در لشکر داوود کار می کرد و آن لشکر در کار جنگ با ((بنی عمون)) بودند، داوود نامهای به ((یوآب)) امیر لشکر خود فرستاد، و نوشت که اوریا را نزد من روانه کن، اوریا به نزد داوود آمد، و چند روزی نزد وی ماند، داوود نامه ای دیگر به یوآب نوشته، به وسیله اوریا روانه ساخت و در آن نامه نوشت: اوریا را ماءموریت های خطرناک بدهید و او را تنها بگذارید، تا کشته شود. یوآب نیز همین کار را کرد. و اوریا کشته شد و خبر کشته شدنش به داوود رسید.

پس همین که همسر اوریا از کشته شدن شوهرش خبردار شد، مدتی در عزای او ماتم گرفت، و چون مدت عزاداری و نوحه سرایی تمام شد، داوود نزد او فرستاده و او را ضمیمه اهل بیت خود کرد. و خلاصه همسر داوود شد، و برای او فرزندی آورد، و اما عملی که داوود کرد در نظر رب عمل قبیحی بود.



لذا رب ، ((ناثان)) پیغمبر را نزد داوود فرستاد. او هم آمد و به او گفت در یک شهر دو نفر مرد زندگی می کردند یکی فقیر و آن دیگری توانگر، مرد توانگر گاو و گوسفند بسیار زیاد داشت و مرد فقیر به جز یک میش کوچک نداشت ، که آن را به زحمت بزرگ کرده بود در این بین میهمانی برای مرد توانگر رسید او از اینکه از گوسفند و گاو خود یکی را ذبح نموده از میهمان پذیرایی کند دریغ ورزید، و یک میش مرد فقیر را ذبح کرده برای میهمان خود طعامی تهیه کرد.

داوود از شنیدن این رفتار سخت در خشم شد، و به ناثان گفت : رب که زنده است ، چه باک از اینکه آن مرد طمعکار کشته شود، باید این کار را بکنید، و به جای یک میش چهار میش از گوسفندان او برای مرد فقیر بگیریید، برای اینکه بر آن مرد فقیر رحم نکرده و چنین معامله ای با او کرده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۳

ناثان به داوود گفت : اتفاقاً آن مرد خود شما هستید، و خدا تو را عتاب می کند و می فرماید: بلاء و شری بر خانه ات مسلط می کنم و در پیش رویت همسرانت را می گیرم ، و آنان را به خویشاوندانت می دهم ، تا در حضور بنی اسرائیل و آفتاب با آنان هم بستر شوند، و این را به کیفر آن رفتاری می کنم که تو با اوریا و همسرش کردی .

داوود به ناثان گفت : من از پیشگاه رب عذر این خطا را می خواهم . ناثان گفت : خدا هم این خطای تو را از تو برداشت و نادیده گرفت و تو به کیفر آن نمی میری ، و لیکن از آنجا که تو با این رفتارت دشمنانی برای رب درست کردی که همه زبان به شماتت رب می گشایند، فرزندی که همسر اوریا برایت زاییده خواهد مرد. پس خدا آن فرزند را مریض کرد و پس از هفت روز قبض روحش فرمود، و بعد از آن همسر اوریا سلیمان را برای داوود زایید.

فرمایشات امام رضاع در رد موهومات نسبت داده شده به داوود

و در کتاب عیون است که - در باب مجلس رضا (علیه السلام) نزد ماءمون و مباحثه اش با ارباب ملل و مقالات - امام رضا (علیه السلام) به ابن جهم فرمود: بگو بینم پدران شما درباره داوود چه گفته اند؟ ابن جهم عرضه داشت : می گویند او در محرابش مشغول نماز بود که ابلیس به صورت مرغی در برابرش ممثل شد، مرغی که زیباتر از آن تصور نداشت . پس داوود نماز خود را شکست و برخاست تا آن مرغ را بگیرد. مرغ پرید و داوود آن را دنبال کرد، مرغ بالای بام رفت ، داوود هم به دنبالش به بام رفت ، مرغ به داخل خانه اوریا فرزند حیان شد، داوود به دنبالش رفت ، و ناگهان زنی زیبا دید که مشغول آب تنی است .

داوود عاشق زن شد، و اتفاقاً همسر او یعنی اوریا را قبلاً به ماءموریت جنگی روانه کرده بود، پس به امیر لشکر خود نوشت که اوریا را پیشاپیش تابوت قرار بده ، و او هم چنین کرد، اما به جای اینکه کشته شود، بر مشرکین غلبه کرد. و داوود از شنیدن قصه ناراحت شد، دوباره به امیر لشکرش نوشت او را همچنان جلو تابوت قرار بده ! امیر چنان کرد و اوریا کشته شد، و داوود با همسر وی ازدواج کرد.

راوی می گوید: حضرت رضا (علیه السلام) دست به پیشانی خود زد و فرمود ((انا لله و انا الیه راجعون)) (آیا به یکی از انبیای خدا نسبت می دهید که نماز را سبک شمرده و آن را شکست ، و به دنبال مرغ به خانه مردم درآمده ، و به زن مردم نگاه کرده و عاشق شده ، و شوهر او را متعمداً کشته است ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۴

ابن جهم پرسید: یا بن رسول الله پس گناه داوود در داستان دو متخاصم چه بود؟ فرمود وای بر تو خطای داوود از این قرار بود که او در دل خود گمان کرد که خدا هیچ خلقی داناتر از او نیافریده ، خدای تعالی (برای تربیت او، و دور نگه داشتن او از عجب) دو فرشته نزد وی فرستاد تا از دیوار محرابش بالا روند، یکی گفت ما دو خصم هستیم ، که یکی به دیگری ستم کرده ، تو بین ما به حق داوری کن و از راه حق منحرف مشو، و ما را به راه عدل رهنمون شو. این آقا برادر من نود و نه میش دارد و من یک میش دارم ، به من می گوید این یک میش خودت را در اختیار من بگذار و این سخن را طوری می گوید که مرا زبون می کند، داوود بدون اینکه از طرف مقابل پرسد: تو چه می گویی ؟ و یا از مدعی مطالبه شاهد کند در قضاوت عجله کرد و علیه آن طرف و به

نفع صاحب یک میش حکم کرد، و گفت: او که از تو می خواهد یک میشت را هم در اختیارش بگذاری به تو ظلم کرده. خطای داوود در همین بوده که از رسم داوری تجاوز کرده، نه آنکه شما می گویند، مگر نشنیده‌های که خدای عزوجل می فرماید: ((یا داود انا جعلناک خلیفه فی الاءرض فاحکم بین الناس بالحق....))

ابن جهم عرضه داشت: یا بن رسول الله پس داستان داوود با اوریا چه بوده؟ حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: در عصر داوود حکم چنین بود که اگر زنی شوهرش می مرد و یا کشته می شد، دیگر حق نداشت شوهری دیگر اختیار کند، و اولین کسی که خدا این حکم را برایش برداشت و به او اجازه داد تا با زن شوهر مرده ازدواج کند، داوود (علیه السلام) بود که با همسر اوریا بعد از کشته شدن او و گذشتن عده ازدواج کرد، و این بر مردم آن روز گران آمد.

و در امالی صدوق به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به علقمه فرمود: انسان نمی تواند رضایت همه مردم را به دست آورد و نیز نمیتواند زبان آنان را کنترل کند همین مردم بودند که به داوود (علیه السلام) نسبت دادند که: مرغی را دنبال کرد تا جایی که نگاهش به همسر اوریا افتاد و عاشق او شد و برای رسیدن به آن زن، اوریا را به جنگ فرستاد، آن هم در پیشاپیش تابوت قرارش داد تا کشته شود، و او بتواند با همسر وی ازدواج کند... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۵

آنچه درباره شخصیت و سرگذشت داوود علیه السلام در قرآن آمده است

گفتاری در چند فصل پیرامون سرگذشت داوود (علیه السلام)

۱- سرگذشت داوود (علیه السلام) در قرآن: در قرآن کریم از داستانهای آن جناب به جز چند اشاره، چیزی نیامده، یک جا به سرگذشت جنگ او در لشکر طالوت اشاره کرده که در آن جنگ، جالوت را به قتل رسانده و خداوند سلطنت را بعد از طالوت به او واگذار نموده و حکمتش داده و آنچه می خواسته بدو آموخته است. در جای دیگر به این معنا اشاره فرموده که او را خلیفه خود کرد، تا در بین مردم حکم و داوری کند، و فصل الخطاب (که همان علم داوری بین مردم است) به او آموخته. و در جای دیگر به این معنا اشاره فرموده که خدا او و سلطنتش را تاءید نموده و کوهها و مرغان را مسخر کرد تا با او تسبیح بگویند. و جایی دیگر به این معنا اشاره کرده که آهن را برای او نرم کرد تا با آن هر چه می خواهد و مخصوصا زره درست کند.

۲- ذکر خیر داوود (علیه السلام) در قرآن: خدای سبحان در چند مورد او را از انبیا شمرده و بر او و بر همه انبیا ثنا گفته، و نام او را بخصوص ذکر کرده و فرموده: ((و آتینا داود زبوراً: ما به داوود زبور دادیم)) و نیز فرموده: ((به او فضیلت و علم دادیم)) و نیز فرموده: ((به او حکمت و فصل الخطاب دادیم، و او را خلیفه در زمین کردیم)) و او را به اوصاف ((اواب)) و ((دارنده زلفا و قرب در پیشگاه الهی))

و ((دارنده حسن مآب ستوده)).

۳- آنچه از آیات استفاده می شود: دقت در آیاتی که متعرض داستان آمدن دو متخاصم نزد داوود (علیه السلام) است بیش از این نمی رساند که این داستان صحنه ای بوده که خدای تعالی برای آزمایش داوود در عالم تمثیل به وی نشان داده تا او را به تربیت الهی تربیت کند و راه و رسم داوری عادلانه را به وی بیاموزد، تا در نتیجه هیچ وقت مرتکب جور در حکم نگشته و از راه عدل منحرف نگردد.

این آن معنایی است که از آیات این داستان فهمیده می شود، و اما زوایدی که در غالب روایات هست، یعنی داستان اوریا و همسرش، مطالبی است که ساحت مقدس انبیا از آن منزّه است، که در بیان آیات و بحث روایتی مربوط به آن محصل کلام گذشت. ص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۶

آیات ۳۰ - ۴۰ سوره ص

وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (۳۰) إِذْ عَرَّضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّفِيَّ الْجِيَادَ (۳۱) فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَّتْ بِالْحِجَابِ (۳۲) رُدُّوهُمَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ (۳۳) وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ (۳۴) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَتَّبِعُنِي لِآخِرِي مَنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (۳۵) فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (۳۶) وَ الشَّيْطَانَ كُلَّ بَنَاءٍ وَ غَوَاصٍ (۳۷) وَ آخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (۳۸) هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۹) وَ إِنَّا لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَ حَسَنَ مَنَابٍ (۴۰)

ترجمه آیات

و ما به داوود سلیمان را عطا کردیم که چه بنده خوبی بود و بسیار رجوع کننده (به ما) بود (۳۰). به یادش آور که وقتی اسبانی نیک بر او عرضه شد (۳۱). (از شدت علاقه به تماشای آنها از نماز اول وقت باز ماند و خود را ملامت کرد) و گفت من علاقه به اسبان را بر یاد خدا ترجیح دادم تا خورشید غروب کرد (و یا اسبان از نظرم ناپدید شدند) (۳۲). آنها را به من برگردانید و چون برگرداندند سر و گردنهایشان را نشان کرد تا وقف راه خدا باشند (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۷

ما سلیمان را هم بیازمودیم و جسد بیجان (فرزندش) را بر تختش افکندیم پس به سوی ما متوجه شد (۳۴). و گفت پروردگارا مرا بیمارز و به من سلطنتی بده که سزاوار احدی بعد از من نباشد البته تو بخشنده ای (۳۵). پس ما به او سلطنتی دادیم که دامنه اش حتی باد را هم گرفت و باد هر جا که او می خواست بوزد به نرمی می وزید (۳۶). و نیز شیطانها را برایش رام کردیم شیطانهایی که یا بناء بودند و یا غواص (۳۷). و اما بقیه آنها را (که جز شرارت هنری نداشتند) همه را در غل و زنجیر کردیم (تا مزاحم سلطنت او نباشند) (۳۸). این است عطای ما و لذا بدو گفتیم از نعمت خود به هر که خواهی عطا کن و از هر که خواهی دریغ نما که عطای ما بی حساب است (۳۹). و به راستی او در درگاه ما تقرب و سرانجامی نیک دارد (۴۰).

بیان آیات

این آیات راجع به دومین داستان از قصص بندگان ((اواب)) است که خدای تعالی آن را برای پیغمبرش بیان نموده و دستورش می دهد به اینکه صبر پیشه سازد و در هنگام سختی به یاد این داستان بیفتد.

وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

یعنی ما به داوود فرزندی دادیم به نام سلیمان . بقیه الفاظ آیه از بیان قبلی ما روشن می شود.

معنای الصافات الجیاد که دوزاند بر سلیمان ع عرضه می شده است

إِذْ عَرَّضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّفِيَّ الْجِيَادَ

کلمه ((عشی)) (در مقابل ((غدا)) است ، که به معنای اول روز است و در نتیجه ((عشی)) به معنای آخر روز و بعد از ظهر است . و کلمه ((صافات)) - به طوری که در مجمع البیان گفته - جمع ((صافئه)) است ، و ((صافئه)) آن اسبانی را می گویند که بر سه پای خود ایستاده و یک دست را بلند می کند تا نوک سمش روی زمین قرار گیرد. - نیز بنا به گفته وی - کلمه ((جیاد)) جمع ((جواد)) است که ((واو)) آن در جمع به ((یاء)) قلب می شود، و اصل ((جیاد)) جواد - به کسره جیم - بوده ، و معنایش تندرو

است ، گویا حیوان از دویدن بخل نمی ورزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۸

چند وجه در معنای سخن سلیمان علیه السلام : انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی ...

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَّتْ بِالْحِجَابِ

ضمیر ((قال)) گفت ((به سلیمان برمی گردد، و مراد از خیر - به طوری که گفته اند - اسب است ، چون عرب اسب را خیر می نامند، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم روایت شده که فرمود: تا قیامت خیر را به پیشانی اسبها گره زده اند.

بعضی هم گفته اند: ((مراد از کلمه ((خیر)) مال بسیار است و در بسیاری از موارد در قرآن به این معنا آمده ، مانند آیه ((ان ترک

خیرا)).

مفسرین در تفسیر جمله ((احببت حب الخیر)) گفته اند: کلمه ((احببت)) متضمن معنای ایثار است، و کلمه ((عن)) به معنای ((علی)) است، و منظور سلیمان (علیه السلام) این است که: من محبتی را که به اسبان دارم ایثار و اختیار می کنم بر یاد پروردگارم، که عبارت است از نماز، در حالی که آن را نیز دوست می دارم، و یا معنایش این است که: من اسبان را دوست می دارم دوستی ای که در مقابل یاد پروردگارم نمی توانم از آن چشم بپوشم، در نتیجه وقتی اسبان را بر من عرضه می دارند از نماز غافل می شوم تا خورشید غروب می کند.

((حتی توارت بالحجاب)) - ضمیر در ((توارت)) - به طوری که گفته اند - به کلمه ((شمس)) برمی گردد، با اینکه قبلاً نامش نیامده بود، ولی از کلمه ((عشی)) که در آیه قبلی بود استفاده می شود. و مراد از توارت خورشید غروب کردن و پنهان شدن در پشت پرده افق است، مؤید اینکه ضمیر به خورشید برمی گردد کلمه ((عشی)) در آیه قبلی است، چون اگر مقصود توارت خورشید نبود، ذکر کلمه ((عشی)) در آن آیه بدون غرض می شد و غرضی که هر خواننده آن را بفهمد برای آن باقی نمی ماند. و توضیحی درباره علاقه آن جناب به اسب ها و بازماندنش از عبادت خدا

پس حاصل معنای آیه این است که من آن قدر به اسب علاقه یافتم، که وقتی اسبان را بر من عرضه کردند، نماز از یادم رفت تا وقتش فوت شد، و خورشید غروب کرد. البته باید دانست که علاقه سلیمان (علیه السلام) به اسبان برای خدا بوده، و علاقه به خدا او را علاقه مند به اسبان می کرد، چون می خواست آنها را برای جهاد در راه خدا تربیت کند، پس رفتنش و حضورش برای عرضه اسبان به وی، خود عبادت بوده است. پس در حقیقت عبادتی او را از عبادتی دیگر باز داشته، چیزی که هست نماز در نظر وی مهم تر از آن عبادت دیگر بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۰۹

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ((ضمیر در ((توارت)) به کلمه ((خیل)) برمی گردد و معنایش این است که: سلیمان از شدت علاقه ای که به اسبان داشت، بعد از سان دیدن از آنها، همچنان به آنها نظر می کرد، تا آنکه اسبان در پشت پرده بعد و دوری ناپدید شدند)). ولی در سابق گفتیم که: کلمه ((عشی)) در آیه قبلی، مؤید احتمال اول است، و هیچ دلیلی هم نه در لفظ آیه و نه در روایات بر گفتار این مفسر نیست.

نقل گفتار مفسرین در معنای آیه ردوها علی فطفق مسحاً بالسوق و الاعناق  
رُدُّوَهَا عَلَيَّ فُطِفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ

بعضی از مفسرین گفته اند: ((ضمیر در ((ردوها)) به کلمه ((شمس)) برمی گردد، و سلیمان (علیه السلام) در این جمله به ملائکه امر می کند که: آفتاب را برگردانند، تا او نماز خود را در وقتش بخواند. و منظور از جمله ((فطفق مسحاً بالسوق و الاعناق)) این است: سلیمان شروع کرد پاها و گردن خود را دست کشیدن و به اصحاب خود نیز دستور داد این کار را بکنند، و این در حقیقت وضوی ایشان بوده. آنگاه او و اصحابش نماز خواندند. و این معنا در بعضی از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم آمده ((.)) بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ((ضمیر به کلمه ((خیل)) برمی گردد، و معنایش این است که: سلیمان دستور داد تا اسبان را دوباره برگردانند، و چون برگردانند، شروع کرد به ساق و گردنهای آنها دست کشیدن و آنها را در راه خدا سیل کردن. و این عمل را بدان جهت کرد، تا کفاره سرگرمی به اسبان و غفلت از نماز باشد)).

بعضی دیگر گفته اند: ((ضمیر به کلمه ((خیل)) برمی گردد، ولی مراد از دست کشیدن به ساقها و گردنهای آنها، زدن آنها با شمشیر و بریدن دست و گردن آنهاست؛ چون کلمه ((مسح)) به معنای بریدن نیز می آید. بنابراین سلیمان (علیه السلام) از اینکه اسبان، او را از عبادت خدا باز داشته اند خشمناک شده، و دستور داده آنها را برگردانند، و آنگاه ساق و گردن همه را با شمشیر زده و همه را کشته است.

ولی این تفسیر صحیح نیست؛ چون چنین عملی از انبیا سرنمی زند، و ساحت آنان منزّه از مثل آن است. هر بیننده و شنونده ای می پرسد که: اسب بیچاره چه گناهی دارد که با شمشیر به جان او بیفتی، و قطعه و قطعه اش کنی، علاوه بر این، این عمل اتلاف مال محترم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۰

و اما اینکه: بعضی از مفسرین به روایت ابی بن کعب استدلال کرده اند بر صحت این تفسیر، و در آخر اضافه کرده اند که: سلیمان (علیه السلام) اسبان را در راه خدا قربانی کرده، و لابد قربانی اسب هم در شریعت او جایز بوده، به هیچ وجه صحیح نیست، برای اینکه در روایت ابی، اصلاً سخنی از قربانی کردن اسب به میان نیامد.

علاوه بر این - همان طور که گفتیم - سلیمان (علیه السلام) از عبادت غافل و مشغول به لهو و هوی نشده، بلکه عبادتی دیگر آن را مشغول کرده. پس از بین همه وجوه همان وجه اول قابل اعتماد است، البته اگر لفظ آیه با آن مساعد باشد، و گر نه وجه دوم از همه بهتر است.

جسدی که بر تخت سلیمان علیه السلام افکنده شد جنازه فرزند او بوده که برای آزمایش و تنبیه او میرانده شد و...

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ

کلمه ((جسد)) به معنای جسمی است بی روح.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از جسدی که بر تخت سلیمان افتاد، خود سلیمان (علیه السلام) بوده که خدا او را به مرضی مبتلا و آزمایش کرد، و تقدیر کلام این است که: ((القیناه علی کرسیه کجسد لا روح فیه من شدّة المرض: ما او را مانند جسدی بی روح از شدت مرض بر تختش انداختیم)).

لیکن این وجه صحیح نیست، برای اینکه هیچ گوینده فصیحی ضمیر را از کلام حذف نمی کند، و از کلامی که ظاهرش انداختن جسدی بر تخت سلیمان (علیه السلام) است، انداختن خود سلیمان (علیه السلام) را اراده نمی کند، آن هم گوینده ای که کلامش فصیح ترین کلام است.

مفسرین دیگر اقوال مختلفی در مراد از آیه دارند، و هر یک از روایتی پیروی کرده و آنچه به طور اجمال از میان اقوال و روایات می توان پذیرفت، این است که: جسد نامبرده جنازه کودکی از سلیمان (علیه السلام) بوده که خدا آن را بر تخت وی افکند، و در جمله ((ثم اناب قال رب اغفر لی)) اشعار و بلکه دلالت است بر اینکه: سلیمان (علیه السلام) از آن جسد امیدها داشته، و یا در راه خدا به او امیدها بسته بوده، و خدا او را قبض روح نموده و جسد بی جان را بر تخت سلیمان افکنده تا او بدین وسیله متنبه گشته و امور را به خدا واگذارد، و تسلیم او شود)).

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۱

از ظاهر سیاق برمی آید که این استغفار مربوط به آیه قبلی و داستان انداختن جسد بر تفسیر کرسی سلیمان (علیه السلام) است، و اگر او عاطفه نیاورده، برای این است که کلام به منزله جواب از سؤال است که ممکن است بشود، گویا بعد از آنکه فرموده: ((ثم اناب)) کسی پرسیده: در انابه اش چه گفت؟ فرموده: ((گفت پروردگارا مرا بیا مرز...))

چه بسا از مفسرین که بر این درخواست سلیمان که گفت: ((ملکی به من بده که بعد از من سزاوار احدی نباشد، اشکال کرده اند که این چه بخلی است که سلیمان مرتکب شده، و از خدا خواسته مثل سلطنت او را بعد از او به احدی ندهد؟)).

و جواب آن این است که: درخواست او درخواست برای خودش است، نه درخواست منع از دیگران، نمی خواهد درخواست کند که دیگران را از سلطنتی چون سلطنت او محروم کند، و فرق است بین اینکه ملکی را مختص به خود درخواست کند، و اینکه اختصاص آن را به خود بخواهد.

معنای اینکه فرمود: فسخرنا الريح تجری بامرہ رخاء...

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ

این آیه فرع و نتیجه درخواست ملوک است و از استجاب آن درخواست خبر می دهد و ملکی را که سزاوار احدی بعد از او نباشد بیان می کند و آن ملکی است که دامنه اش حتی باد و جن را هم گرفته ، و آن دو نیز مسخر وی شدند .

و کلمه ((رخاء)) - به ضمه را - به معنای نرمی است و ظاهراً مراد از جریان باد به نرمی و به امر سلیمان این باشد که : باد در اطاعت کردن از فرمان سلیمان نرم بوده و بر طبق خواسته او به آسانی جریان می یافته . پس دیگر اشکال نشود به اینکه توصیف باد به صفت نرمی ، با توصیف آن به صفت ((عاصفه : تند)) که آیه ((و لسلیمان الريح عاصفه تجرى بامرہ)) آن را حکایت کرده ، منافات دارد. برای اینکه گفتیم : منظور از جریان باد به نرمی ، این است که : جاری ساختن باد برای آن جناب هزینه ای نداشته ، و به آسانی جاری می شده ، حال یا به نرمی و یا به تندی .

ولی بعضی از مفسرین از این اشکال جواب داده اند به اینکه : ممکن است خداوند باد را مسخر سلیمان (علیه السلام) کرده ، که هر وقت او خواست نرم بوزد، و هر وقت او خواست تند بوزد.

و معنای جمله ((حيث اصاب)) این است که : به هر جا هم که او خواست بوزد؛ چون این جمله متعلق به جمله ((تجری)) است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۲

شیاطین جن در تسخیر و خدمت سلیمان (ع)

وَالشَّيْطَانِ كُلِّ بَنَاءٍ وَ عَوَاصِ

یعنی ما شیطان های جنی را برای سلیمان (علیه السلام) مسخر کردیم ، تا هر یک از آنها که کار بنایی را می دانسته ، برایش بنایی کند و هر یک از آنها که غواصی را می دانسته برایش در دریاها غواصی کند، و لؤلؤ و سایر منافع دریایی را برایش استخراج کند.

وَأَخْرَيْنَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ

کلمه ((اصفاد)) جمع ((صفد)) است ، که به معنای غل آهنی است ، و معنای جمله این است که : ما سایر طبقات جن را برای او مسخر کردیم ، تا همه را غل و زنجیر کند و از شرشان راحت باشد.

هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ

یعنی این سلطنت که به تو دادیم عطای ما به تو بود، عطایی بی حساب ، و ظاهراً مراد از بی حساب بودن آن ، این است که : عطای ما حساب و اندازه ندارد که اگر تو از آن زیاد بذل و بخشش کنی ، کم شود. پس هر چه می خواهی بذل و بخشش بکن ، و لذا فرمود: ((فامنن او امسک : می خواهی بذل بکن و نخواستی نکن )) یعنی هر دو یکسان است ، چه بخشش بکنی و چه نکنی ، تاثیری در کم شدن عطای ما ندارد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از بی حساب بودن عطا، این است که : روز قیامت از تو حساب نمی کشیم )) بعضی دیگر گفته اند: ((مراد این است که : عطای ما به تو از باب تفضل بوده ، نه از باب اینکه خواسته باشیم پاداش به تو داده باشیم)). و معانی دیگری هم برای آن کرده اند.

وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مِثَابٍ

معنای این جمله در سابق گذشت .

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه ! فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی ... و درباره افتادن جسدیبر تخت او

در مجمع البیان در ذیل آیه ((فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی ...)) گفته : بعضی از مفسرین گفته اند: رسیدگی به کار اسبان ، او را از نماز عصر بازداشت تا وقت نماز فوت شد، - به نقل از علی (علیه السلام). و در روایات اصحاب ما امامیه آمده که



فضیلت اول وقت از او فوت شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۳

و نیز در مجمع البیان گفته: ابن عباس نقل کرده که از علی (علیه السلام) از این آیه پرسیدم، فرمود: ای ابن عباس تو درباره این آیه چه شنیده ای؟ عرض کردم: از کعب شنیدم میگفت: سلیمان سرگرم دیدن از اسبان شد تا وقتی که نمازش فوت شد، پس گفت اسبان را به من برگردانید، و اسبها چهارده تا بودند، دستور داد با شمشیر ساقها و گردنهای اسبان را قطع کنند و بکشند و خدای تعالی به همین جهت چهارده روز سلطنت او را از او بگرفت؛ چون به اسبان ظلم کرد، و آنها را بکشت.

علی (علیه السلام) فرمود: کعب دروغ گفته و مطلب بدین قرار بوده که سلیمان روزی از اسبان خود سان دید، چون می خواست با دشمنان خدا جهاد کند، پس آفتاب غروب کرد، به امر خدای تعالی به ملائکه موکل بر آفتاب گفت تا آن را برگردانند، ملائکه آفتاب را برگرداندند، و سلیمان نماز عصر را در وقتش بجای آورد. آری انبیا (علیهم السلام) هرگز ظلم نمی کنند، و به ظلم دستور هم نمی دهند، برای اینکه پاک و معصومند.

مؤلف: این قسمت از کلام کعب که گفت: خدای تعالی چهارده روز ملک را از او بگرفت، اشاره است به انگشتی که ماجرایش از نظر خواننده می گذرد.

و در کتاب فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: سلیمان بن داوود، روزی بعد از ظهر از اسبان خود بازدید به عمل آورد، و مشغول تماشای آنها شد تا آفتاب غروب کرد، به ملائکه گفت: آفتاب را برایم برگردانید تا نمازم را در وقتش بخوانم. ملائکه چنین کردند، سلیمان برخاست و نماز خود را خواند. و آفتاب دوباره غروب کرده و ستارگان درخشیدن گرفتند، این است معنای کلام خدای عزوجلّ که می فرماید: ((و هبنا لداود سلیمان))، تا آنجا که می فرماید: ((مسحا بالسوق و الاعناق)).  
رد کلام فخر رازی در اشکال به رد شمس در قضیه سلیمان ع

مؤلف: این روایت اگر لفظ آیه با آن مساعدت کند، یعنی با جمله ((فطفق مسحا بالسوق و الاعناق)) بسازد، روایت بی اشکالی است، و اما مسأله برگشتن خورشید اشکالی ندارد، برای اینکه وقتی ما معجزه را برای انبیا بپذیریم و اثبات کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۴

دیگر چه فرقی بین معجزات هست؟ مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه از نظر روایات، آفتاب تنها برای سلیمان (علیه السلام) برنگشته بلکه برای یوشع بن نون و علی بن ابی طالب (علیه السلام) نیز بازگشته و روایات آن در کمال اعتبار است، پس دیگر نباید به اشکالی که فخر رازی در تفسیر کبیر خود کرده اعتنا نمود.

و اما پی کردن اسبان و زدن گردنهای آنها با شمشیر، مطلبی است که (تنها در این روایت نیامده) در چند روایت دیگر نیز از طریق اهل سنت نقل شده، که کمی هم آنها را در تفسیر خود آورده. ولی چیزی که هست همه این روایات به کعب الاحبار یهودی الاصل برمی گردد، همچنان که در روایات گذشته از ابن عباس هم گذشت، و به هر حال به همان بیانی که گذشت نباید به آن اعتنا کرد.

سخنان عجیب و غریبی که درباره سلیمان ع گفته اند

این مفسرین در اغراق گویی شان درباره این داستان آن قدر تندروی کرده اند که روایت کرده اند که آن اسبان بیست هزار بوده که همه دارای بال بوده اند، نظیر آن روایتی که در ذیل حتی توارت بالحجاب از کعب روایت کرده اند که گفت: آن حجاب از یاقوت سبز بوده، یاقوتی که محیط به همه خلایق است، و از سبزی آن آسمان سبز شده! غافل از اینکه آسمان اصلا سبز نیست).

باز نظیر آن از عجایبی که در این داستان نقل کرده اند روایتی است که در ذیل ((و القینا علی کرسیه جسدا)) آورده اند که خدا به او پسری داد، و او از ترس جن - و در بعضی روایات دیگر از ترس ملک الموت - به ابر سپرد تا او را در دامن خود حفظ کند، ولی روزی جسد مرده او را بر تخت خود یافت!

و باز روایتی که آورده اند روزی سلیمان گفت: امشب با صد نفر از زنان خود جماع می کنم تا از هر یک از آنها پسری شجاع برایم متولد شود و در راه خدا جهاد کند، و در این کلام خود ان شاء الله نگفت، و در نتیجه هیچ یک از همسرانش باردار نشدند، مگر یک نفر که فرزندی نیمه تمام زایید و سلیمان او را بسیار دوست می داشت و بدین جهت او را نزد یکی از جنیان پنهان کرد. تا اینکه دست ملک الموت او را گرفته قبض روح کرد و جسدش را بر تخت سلیمان انداخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۵

و نیز از حرفهای عجیب و غریب، مطلبی است که در روایات بسیاری آمده که عده ای از آنها به ابن عباس می رسد، و ابن عباس تصریح کرده که من این حرف را از کعب شنیدم، و آن این است که: سلیمان انگشتی داشت و یکی از شیطانها آن را از وی دزدید و در نتیجه چند روزی ملک سلیمان زایل شد و تسلطش بر شیاطین پایان یافت، و بر عکس شیطانها بر ملک او مسلط شدند، تا آنکه خداوند انگشترش را به او برگردانید و در نتیجه سلطنتش دوباره برگشت!.

و بالاخره در داستان سلیمان (علیه السلام) اموری روایت کرده اند که هر خردمندی باید ساحت انبیا را منزّه از آن امور بداند، و حتی از نقل آنها درباره انبیا شرم کند، مثلاً یکی از آنها این است که: منظور از افتادن جسد بر تخت این است که شیطان بر تخت او نشست.

اینها همه مطالب بیپایهای است که دست خائنان و جعلان آنها را در روایات داخل کرده، و - همان طور که قبلاً هم گفتیم - نباید به آنها اعتنا نمود، و اگر خواننده عزیز علاقمند به دیدن آن روایات است، همه اش در تفسیر الدر المنثور سیوطی نقل شده، بدانجا مراجعه نماید. ص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۶

آیات ۴۱ - ۴۸ سوره ص

وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا اَيُّوبَ اِذْ نَادَى رَبَّهُ اَنِّیْ مَسْنٰی الشَّیْطٰنُ بُنْصِبٍ وَّ عَذَابٍ (۴۱) اِزْکُضْ بِرِجْلِکَ هٰذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَّ شَرَابٌ (۴۲) وَ هَبْنَا لَهُ اَهْلَهٗ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَ ذِکْرٰی لَ اُولٰٓئِیْ الْاَلْبَابِ (۴۳) وَ خُذْ یَدَیْکَ ضِعْمًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَ لَا تَخْنَثْ اِنَّا وَجَدْنَهٗ صَابِرًا نَّعِیْمَ الْعَبِیْدِ اِنَّهٗ اَوَّابٌ (۴۴) وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا اِبْرٰهٖمَ وَ اسْحٰقَ وَ یَعْقُوبَ اُولٰٓئِیْ الْاَیْدِیْ وَ الْاَبْصِرِ (۴۵) اِنَّا اَخْلَصْنَهُمْ بَخَالِصَةٍ ذِکْرٰی الدَّارِ (۴۶) وَ اِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفٰیْنَ الْاٰخِیَارِ (۴۷) وَ اذْکُرْ اِسْمٰعِیْلَ وَ الْیَسَعَ وَ ذَا الْکِفْلِ وَ کُلٌّ مِّنَ الْاٰخِیَارِ (۴۸)

ترجمه آیات

به یاد آور بنده ما ایوب را آن زمان که پروردگار خود را ندا داد که شیطان مرا دچار عذاب و گرفتاری کرد (۴۱). (بدو گفتیم) پای خود به زمین بکش که آب همین جا نزدیک توست، آبی خنک، در آن آبتنی کن و از آن بنوش (۴۲). و اهلش را با فرزندان به همان تعداد و دو برابر فرزندان که داشت به او بدادیم تا رحمتی باشد از ما به او و تذکری باشد برای خردمندان (۴۳). و نیز به او گفتیم حال که سوگند خورده ای که همسرت را صد ترکه چوب بزنی تعداد صد ترکه به دست بگیر و آنها را یک بار به زنت بزنی تا سوگند خود نشکسته باشی، ما ایوب را بنده ای خویشتن دار یافتیم چه خوب بود همواره به ما رجوع کند (۴۴)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۷

چه خوب بود همواره به ما رجوع می کرد (۴۴). و به یاد آور بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را که مردانی نیرومند و بینا بودند (۴۵). (بدین جهت نیرومند و بینا بودند که) ما آن را به خصلتی خالص که همان یاد آخرت باشد خالص و پاک کردیم (۴۶). و ایشان نزد ما از برگزیدگان اخیارند (۴۷). و به یاد آور اسماعیل و یسع و ذو الکفل را و هر یک از اخیار بودند (۴۸).

بیان آیات

این آیات متعرض سومین داستانی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مأمور شده به یاد آنها باشد و در نتیجه صبر

کند، و آن عبارت است از: داستان ایوب پیغمبر (علیه السلام) و محنت و گرفتاریهایی که خدا برایش پیش آورد تا او را بیازماید. و سپس رفع آن گرفتاریها و عافیت خدا و عطای او را ذکر کرده، و سپس دستور می دهد تا ابراهیم و پنج نفر از ذریه او از انبیا را به یاد آورد.

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنَى الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ

این جمله دعایی است از ایوب (علیه السلام) که در آن از خدا می خواهد عافیتش دهد، و سوء حالی که بدان مبتلا شده از او برطرف سازد. و به منظور رعایت تواضع و تذلل درخواست و نیاز خود را ذکر نمی کند، و تنها از اینکه خدا را به نام ((ربی: پروردگار)) صدا می زند فهمیده می شود که او را برای حاجتی می خواند.

مقصود از نصب و عذاب که ایوب علیه السلام بدان مبتلا بود

کلمه ((نصب)) به معنای تعب و به تنگ آمدن است. و جمله ((اذ نادى...)) به اصطلاح ادبی بدل اشمال است. در آغاز می فرماید: ((به یاد آر بنده ما ایوب را)) بعدا بعضی از خاطرات او را نام برده، می فرماید: به یاد آر این خاطره اش را که پروردگار خود را خواند که ((ای پروردگار من...)). پس جمله ((اذ نادى)) هم می تواند بدل اشمال از کلمه ((عبدنا)) باشد، و هم از کلمه ((ایوب)). و جمله ((انى مسنى...)) حکایت ندای ایوب است.

و از ظاهر آیات بعدی برمی آید که مرادش از ((نصب و عذاب)) بد حالی و گرفتاریهایی است که در بدن او و در خاندانش پیدا شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۸

همان گرفتاریهایی که در سوره انبیا، آن را از آن جناب چنین حکایت کرده که گفت: ((مسنى الضر و انت ارحم الراحمين)). البته این در صورتی است که بگوییم کلمه ((ضر)) شامل مصیبت در خود آدمی و اهلیتیش می شود. و در این سوره و سوره انبیا هیچ اشاره ای به از بین رفتن اموال آن جناب نشده، هر چند که این معنا در روایات آمده است.

وجه اینکه ایوب ع ابتلاء خود به آن دو را به شیطان نسبت داد انى مسنى الشيطان بنصبو عذاب.

و ظاهرا مراد از ((مس شیطان به نصب و عذاب)) این است که: می خواهد ((نصب)) و ((عذاب)) را به نحوی از سببیت و تاءثیر به شیطان نسبت دهد. و بگوید که شیطان در این گرفتاریهای من مؤثر و دخیل بوده است. و همین معنا از روایات هم برمی آید.

و در اینجا این سؤال پیش می آید که یکی از گرفتاریهای ایوب مرض او بود، و مرض علل و اسباب عادی و طبیعی دارد، پس چگونه آن جناب مرض خود را هم به شیطان نسبت داد و هم به بعضی از علل طبیعی؟ جواب این اشکال آن است که: این دو سبب یعنی شیطان و عوامل طبیعی، دو سبب در عرض هم نیستند، تا در یک مسبب جمع نشوند، و نشود مرض را به هر دو نسبت داد، بلکه دو سبب طولی اند و توضیح آن در تفسیر آیه ((و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء))، در جلد هشتم این کتاب بیان گردیده، بدانجا مراجعه شود.

ممکن است گفته شود: اگر چنین استنادی ممکن باشد، ولی صرف امکان دلیل بر وقوع آن نمی شود، از کجا که شیطان چنین تاءثیری در انسانها داشته باشد که هر کس را خواست بیمار کند؟ در پاسخ می گوییم: نه تنها دلیلی بر امتناع آن نداریم، بلکه آیه شریفه ((انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان)) دلیل بر وقوع آن است، برای اینکه در این آیه، شراب و قمار و بتها و ازلام را به شیطان نسبت داده و آن را عمل شیطان خوانده، و نیز از حضرت موسی (علیه السلام) حکایت کرده که بعد از کشتن آن مرد قبطی گفته: ((هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين)) که در تفسیرش گفتیم کلمه ((هذا)) اشاره است به مقاتله آن دو. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۱۹

و به فرضی هم که از روایات چشم پوشی کنیم، ممکن است احتمال دهیم که مراد از نسبت دادن ((نصب)) و ((عذاب)) به شیطان این باشد که شیطان با وسوسه خود مردم را فریب داده و به مردم گفت: از این مرد دوری کنید و نزدیکش نشوید، چون اگر

او پیغمبر بود این قدر بلاء از همه طرف احاطه اش نمی کرد، و کارش بدینجا نمی کشید، و عاقبتش بدینجا که همه زبان به شماتت و استهزایش بگشایند نمی انجامید.

بیان امکان مداخله شیطان در ابدان و اموال و دیگر متعلقات مادی معصومین علیهم السلام

در تفسیر کشف این وجه را که گفتیم انکار کرده و گفته : به هیچ وجه نمی توانیم این وجه را بپذیریم که خدا شیطان را بر انبیای خود مسلط کند تا هر جور دلش خواست آن حضرات را اذیت و آزار کند و دچار عذاب نماید و از این راه داغ دل خود را از آنان بستاند، چون اگر بنا باشد این کار نسبت به انبیاء جایز باشد، نسبت به پیروان انبیاء یعنی مردم صالح نیز (به طریق اولی) جایز است، آن وقت رانده درگاه خدا هیچ مؤمن صالحی را از این انتقام خود سالم نمی گذارد، همه را بیچاره و هلاک می کند با اینکه در قرآن کریم مکرر آمده، که شیطان به غیر از وسوسه هیچ دخالت و تاءثیر دیگر ندارد.

لیکن این اشکال زمخشری وارد نیست؛ برای اینکه آنچه در قرآن کریم از خصائص انبیاء و سایر معصومین شمرده شده، همانا عصمت است که به خاطر داشتن آن، از تاءثیر شیطان در نفوسشان ایمنند، و شیطان نمی تواند در دلهای آنان وسوسه کند. و اما تاءثیرش در بدنهای انبیاء و یا اموال و اولاد و سایر متعلقات ایشان، به اینکه از این راه وسیله ناراحتی آنان را فراهم سازد، نه تنها هیچ دلیلی بر امتناع آن در دست نیست، بلکه دلیل بر امکان وقوع آن هست، و آن آیه شریفه ((فانی نسیت الحوت و ما انسانیه الا الشیطان ان اذکره)) (می باشد که راجع است به داستان مسافرت موسی با همسفرش یوشع (علیه السلام) و یوشع به موسی می گوید: اگر ماهی را فراموش کردم این فراموشی کار شیطان بود، او بود که نگذاشت من به یاد ماهی بیفتم).

پس از این آیه برمی آید که شیطان این گونه دخل و تصرفها را در دلهای معصومین دارد. و اما اینکه گفت: لازمه جواز و امکان مداخله شیطان در دلهای انبیاء این است که در دلهای پیروان انبیاء نیز دخل و تصرف بکند، در پاسخش می گوئیم: این ملازمه را قبول نداریم؛ زیرا ما که می گوئیم ممکن است شیطان چنین تصرفهایی در دلهای معصومین بکند، معتقدیم که هر جا چنین تصرفهایی بکند به اذن خدا می کند، به این معنا که خدا جلوگیری نمی شود، چون مداخله شیطان را مطابق مصلحت می بیند، مثلا می خواهد مقدار صبر و حوصله بنده اش معین شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۰

و لازمه این حرف این نیست که شیطان بدون مشیت و اذن خدا هر چه دلش خواست بکند و هر بلایی که خواست بر سر بندگان خدا بیاورد، و این خود روشن است.

استجاب دعای ایوب علیه السلام با شفای امراضش و بازگردانها او به او

ارْکُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ

واقع شدن این آیه در دنبال آیه قبلی که درخواست و ندای ایوب (علیه السلام) را حکایت می کرد، این معنا را افاده می کند که خدای سبحان خواسته است به وی اعلام کند که دعایش مستجاب گشته. و جمله ((ارکض برجلک)) (حکایت آن وحیی است که در هنگام کشف از استجابت به آن جناب فرموده. و یا اینکه در این جمله چیزی از ماده ((قول)) تقدیر گرفته شده، که اگر اظهار می شد چنین می شد: ((فاستجبنا له و قلنا ارکض...)) (و سیاق آیه که سیاق امر است اشعار دارد بلکه کشف می کند از اینکه: آن جناب در آن موقع آن قدر از پا درآمده بود که قادر به ایستادن و راه رفتن با پای خود نبوده، و در سراپای بدن بیماری داشته، و خدای تعالی اول مرض پای او را شفا داده، و بعد چشمهای در آنجا برایش جوشانده، و دستور داد که از آن چشمه حمام بگیرد، و بنوشد تا ظاهر و باطن بدنش از سایر مرضها بهبودی یابد. و این مطالبی که گفتیم از سیاق آیه استفاده می شود، مورد تاءیید روایات هم هست.

و در آیه شریفه از طریق حذف جزئیات ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن این است که: ((ارکض برجلک هذا مغتسل بارد و شراب، فرکض برجله و اغتسل و شرب فبراء الله من مرضه: پای خود به زمین بکش که پهلوی چشمهای خنک و نوشیدنی ایجاد شده،

پس ایوب پای خود بدان سو کشید، و چشمه را یافته از آن غسل کرد، و از آبش نوشید و در نتیجه خدا او را از همه مرضها بهبودی داد)).

و وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولَى الْأَلْبَابِ

در روایات آمده: تمامی کسان او به غیر از همسرش مردند و آن جناب به داغ همه فرزندانش مبتلا شده بود، و بعدا خدا همه را برایش زنده کرد، و آنان را و مثل آنان را به آن جناب بخشید.

بعضی گفته اند که فرزندان او در ایام ابتلاش از او دوری کردند و خدا با بهبودی اش آنان را دوباره دورش جمع کرد، و همان فرزندان زن گرفتند و بچه دار شدند. پس معنای اینکه خدا فرزندان او را و مثل آنان را به وی بخشید همین است که آنان و فرزندان آنان را دوباره دورش جمع کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۱

((رحمة منا و ذکری لاولی الالباب)) - کلمه ((رحمة)) مفعول له است. و معنای جمله این است که: ما این کار را کردیم برای اینکه رحمتی از ما به وی بوده باشد، و نیز تذکری برای صاحبان عقل باشد تا با شنیدن سرگذشت آن جناب متذکر شوند.

وَ خُذْ يَدَ كَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَ لَا تَحْنَتْ اِنَّا وَجَدْنَهٗ صَابِرًا نُّعَمَّ الْعَبْدُ اِنَّهٗ اَوْابٌ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((ضغث)) به معنای یک مشت پر از شاخه درخت و یا از گیاه و یا از خوشه خرما است و ایوب (علیه السلام) سوگند خورده بود که اگر حالش خوب شود همسرش را صد تازیانه بزند، چون در امری او را ناراحت کرده بود - که به زودی روایتش ذکر می شود - و چون خدای تعالی عافیتش داد، به وی فرمود تا یک مشت شاخه به عدد تازیانه هایی که بر آن سوگند خورده بود (صد عدد) در دست گرفته یک نوبت آن را به همسرش بزند تا آن که سوگند خود را نشکسته باشد. و سیاق این آیه به آنچه ذکر شده اشاره دارد. و اگر جرم همسر او و سبب سوگند او را ذکر نکرده برای این است که هم تادب و هم نامبرده را احترام کرده باشد.

((انا وجدناه صابرا)) - یعنی ما او را در برابر ابتلائی که به وسیله آن او را آزمودیم یعنی در برابر مرض و از بین رفتن اهل و مال صابر یافتیم. و این جمله تعلیل جمله ((و اذکر)) و یا تعلیل جمله ((عبدنا)) است و چنین معنا می دهد که اگر ما او را عبد نامیدیم، و یا عبد خود نامیدیم، برای این است که ما او را صابر یافتیم.

البته در بین این دو احتمال احتمال اول بهتر است. و جمله ((نعم العبد انه اواب)) مدح ایوب (علیه السلام) است.

وجه اینکه ابراهیم و اسحق و یعقوب علیهم السلام را به داشتن دست و چشم مدح فرمود

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا اِبْرٰهٖمَ وَ اسْحٰقَ وَ يعْقوبَ اُولٰٓئِذِى وَ الْاَبْصِرِ

این آیه شریفه انبیای نامبرده را مدح می کند به اینکه: دارای ایدی و ابصارند، و کلمه ((ید)) و نیز کلمه ((بصر)) وقتی قابل مدحند که دست و چشم انسان باشند (و گرنه حیوانات هم دست و چشم دارند) و در مواردی استعمالش نمایند که آفریدگار آن دو را برای همان موارد آفریده باشد، و شخص نامبرده دست و چشم خود را در راه انسانیت خود به خدمت گرفته باشد، و در نتیجه با دست خود اعمال صالح انجام داده، و خیر به سوی خلق خدا جاری ساخته باشد. و با چشم خود راههای عافیت و سلامت را از موارد هلاکت تمیز داده، و به حق رسیده باشد، نه اینکه حق و باطل برایش یکسان و مشتبه باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۲

پس اینکه فرمود: ابراهیم و اسحاق و یعقوب دارای دست و چشم بودند، در حقیقت خواسته است به کنایه بفهماند نامبردگان در طاعت خدا و رساندن خیر به خلق، و نیز در بینایی شان در تشخیص اعتقاد و عمل حق، بسیار قوی بوده اند.

آیه شریفه ((و وهبنا له اسحاق و یعقوب نافلة و کلا جعلنا صالحین و جعلناهم ائمة ً یهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة و کانوا لنا عابدين)) (به آن دو معنا که در آیه مورد بحث آمده اشاره نموده و متعرض هر دو شده است، چون

ائمه بودن ، و به امر خدا هدایت کردن ، و وحی خدا را گرفتن همه آثار ((ابصار)) است و زکات دادن و فعل خیرات ، و اقامه نماز، آثار ((ایدی)) است . این معنا را قمی هم در تفسیر خود از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده ، چون در آن روایت ((اولی الایدی)) به نیرومندی در عبادت ، و ابصار به داشتن بصیرت در عبادت تفسیر شده است .

إِنَّا أَخْلَصْنَهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِ الدَّارِ

کلمه ((خالصة)) وصفی است که در جای موصوف خود آمده . و حرف ((با)) که بر سر - آن است ، بای سببیت است ، و تقدیر کلام ((بسبب خالصه خالصه)) است . و جمله ((ذکر الدار)) بیان آن خصلت است . و منظور از کلمه ((دار)) دار آخرت می باشد.

معنای اینکه در تعلیل مدح ایشان فرمود: انا اخلصنا هم بخالصه ذکر الدار

این آیه ، یعنی جمله ((انا اخلصناهم...)) تعلیل مضمون آیه قبلی است که نامبردگان از انبیا را ((اولی الایدی و الابصار)) می خواند. ممکن هم هست تعلیل باشد برای کلمه ((عبادنا)) و یا برای جمله ((و اذکر)) و از این سه احتمال اولی از همه مناسب تر است ؛ برای اینکه وقتی انسان مستغرق در یاد آخرت و جوار رب العالمین شد، و تمامی همش مرتکز در آن گردید، قهرا معرفتش نسبت به خدا کامل گشته ، نظرش در تشخیص عقاید حق مصاب می گردد، و نیز در سلوک راه عبودیت حق ، تبصر پیدا می کند، و دیگر بر ظاهر حیات دنیا و زینت آن مانند ابنای دنیا جمود ندارد، همچنان که در شان چنین کسانی در جای دیگر نیز فرموده : ((فاعرض عن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا- الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم)) ، پس جمله ((انا اخلصناهم)) برای تعلیل جمله ((اولی الایدی و الابصار)) مناسب تر است تا برای جمله ((عبادنا)) و یا جمله ((و اذکر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۳

و معنای آیه این است که : اگر گفتیم اینان صاحبان ایدی و ابصارند، برای این است که ما آنان را به خصلتی خالص و غیر مشوب ، خالص کردیم ، خصلتی بس عظیم الشان ، و آن عبارت است از یاد خانه آخرت .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((دار)) همین دار دنیا است ، و منظور آیه این است که : ما ایشان را خالص کردیم برای دار دنیا یعنی مادام که دنیا برقرار باشد ذکر خیر آنان بر سر زبانها باشد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((وهبنا له اسحق و یعقوب)) - تا آنجا که می فرماید - ((و جعلنا لهم لسان صدق علیا)) ولی وجه سابق به نظر ما مناسب تر است .

وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ

در سابق گذشت که ((اصطفا)) ملازم با اسلام و تسلیم شدن به تمام معنا برای خدای سبحان است . و در این آیه شریفه اشاره ای دارد به آیه ((ان الله اصطفی ادم و نوحا و ال ابراهیم و آل عمران علی العالمین)).

کلمه ((اخیار)) - به طوری که گفته اند - جمع ((خیر)) است که در معنا مقابل ((شر)) است ولی بعضی گفته اند که : ((جمع ((خیر)) - با تشدید یاء، و یا با تخفیف -، مانند ((اموات)) که جمع ((میت)) - با تشدید -، و ((میت)) - بدون تشدید - است .

وَ أَذْكَرٌ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَ ذَا الْكِفْلِ وَ كُلُّ مِّنَ الْأَخْيَارِ

معنای این آیه روشن است و حاجتی به توضیح ندارد.

گفتاری در سرگذشت ایوب (علیه السلام) در چند فصل

گفتاری درباره سرگذشت ایوب علیه السلام در قرآن و حدیث

۱ - داستان ایوب از نظر قرآن : در قرآن کریم از داستان آن جناب به جز این نیامده که : خدای تعالی او را به ناراحتی جسمی و به داغ فرزندان مبتلا نمود، و سپس ، هم عاقبتش داد، و هم فرزندان را و مثل آنان را به وی برگردانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷



۲ - ثنای جمیل خدای تعالی نسبت به آن جناب : خدای تعالی ایوب (علیه السلام) را در زمره انبیا و از ذریه ابراهیم شمرده ، و نهایت درجه ثنا را بر او خوانده و در سوره ((ص)) (او را صابر، بهترین عبد، و اواب خوانده است .

۳ - داستان آن جناب از نظر روایات : در تفسیر قمی آمده که پدرم از ابن فضال ، از عبد الله بن بحر، از ابن مسکان ، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) چنین حدیث کرد که ابو بصیر گفت : از آن جناب پرسیدم گرفتاریهایی که خدای تعالی ایوب (علیه السلام) را در دنیا بدانها مبتلا کرد چه بود، و چرا مبتلایش کرد؟ در جوابم فرمود: خدای تعالی نعمتی به ایوب ارزانی داشت ، و ایوب (علیه السلام) همواره شکر آن را به جای می آورد، و در آن تاریخ شیطان هنوز از آسمانها ممنوع نشده بود و تا زیر عرش بالا می رفت . روزی از آسمان متوجه شکر ایوب شد و به وی حسد ورزیده عرضه داشت : پروردگارا! ایوب شکر این نعمت که تو به وی ارزانی داشتهای به جای نیورده ، زیرا هر جور که بخواهد شکر این نعمت را بگذارد، باز با نعمت تو بوده ، از دنیایی که تو به وی دادهای انفاق کرده ، شاهدش هم این است که : اگر دنیا را از او بگیری خواهی دید که دیگر شکر آن نعمت را نخواهد گذاشت . پس مرا بر دنیای او مسلط بفرما تا همه را از دستش بگیرم ، آن وقت خواهی دید چگونه لب از شکر فرو می بندد، و دیگر عملی از باب شکر انجام نمی دهد. از ناحیه عرش به وی خطاب شد که من تو را بر مال و اولاد او مسلط کردم ، هر چه می خواهی بکن .

امام سپس فرمود: ابلیس از آسمان سرازیر شد، چیزی نگذشت که تمام اموال و اولاد ایوب از بین رفتند، ولی به جای اینکه ایوب از شکر بازایستد، شکر بیشتری کرد، و حمد خدا زیاد بگفت . ابلیس به خدای تعالی عرضه داشت : حال مرا بر زراعتش مسلط گردان . خدای تعالی فرمود: مسلط کردم . ابلیس با همه شیطانهای زیر فرمانش بیامد، و به زراعت ایوب بدمیدند، همه طعمه حریق گشت . باز دیدند که شکر و حمد ایوب زیادت یافت . عرضه داشت : پروردگارا مرا بر گوسفندان مسلط کن تا همه را هلاک سازم ، خدای تعالی مسلطش کرد. گوسفندان هم که از بین رفتند باز شکر و حمد ایوب بیشتر شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۵

ابلیس عرضه داشت : خدایا مرا بر بدنش مسلط کن ، فرموده مسلط کردم که در بدن او به جز عقل و دو دیدگانش ، هر تصرفی بخواهی بکنی . ابلیس بر بدن ایوب بدمید و سرپایش زخم و جراحت شد. مدتی طولانی بدین حال بماند، در همه مدت گرم شکر خدا و حمد او بود، حتی از طول مدت جراحات کرم در زخمهایش افتاد، و او از شکر و حمد خدا باز نمی ایستاد، حتی اگر یکی از کرمها از بدنش می افتاد، آن را به جای خودش برمی گردانید، و می گفت به همانجایی برگرد که خدا از آنجا تو را آفرید. این بار بوی تعفن به بدنش افتاد، و مردم قریه از بوی او متاثر شده ، او را به خارج قریه بردند و در مزبله ای افکندند.

در این میان خدمتی که از همسر او - که نامش ((رحمت)) دختر افراییم فرزند یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم (علیهما السلام) بود - سرزد این که دست به کار گدایی زده ، هر چه از مردم صدقه می گرفت نزد ایوب می آورد، و از این راه از او پرستاری و پذیرایی می کرد.

امام سپس فرمود: چون مدت بلا بر ایوب به درازا کشیده شد، و ابلیس صبر او را بدید، نزد عده ای از اصحاب ایوب که راهبان بودند، و در کوهها زندگی می کردند برفت ، و به ایشان گفت : بیاید مرا به نزد این بنده مبتلا ببرید، احوالی از او بپرسیم ، و عیادتی از او بکنیم . اصحاب بر قاطرانی سفید سوار شده ، نزد ایوب شدند، همین که به نزدیکی وی رسیدند، قاطران از بوی تعفن آن جناب نفرت کرده ، رمیدند. بعضی از آنان به یکدیگر نگریسته آنگاه پیاده به نزدش شدند، و در میان آنان جوانی نارس بود. همگی نزد آن جناب نشسته عرضه داشتند: خوبست به ما بگویی که چه گناهی مرتکب شدی ؟ شاید ما از خدا آمرزش آن را مسالت کنیم ، و ما گمان می کنیم این بلایی که تو بدان مبتلا شده ای ، و احدی به چنین بلایی مبتلا نشده ، به خاطر امری است که تو تاکنون از ما پوشیده می داری .

ایوب (علیه السلام) گفت: به مقربان پروردگرم سوگند که خود او می‌داند تاکنون هیچ طعامی نخورده‌ام، مگر آنکه یتیم و یا ضعیفی با من بوده، و از آن طعام خورده‌است، و بر سر هیچ دو راهی که هر دو طاعت خدا بود قرار نگرفته‌ام، مگر آن که آن راهی را انتخاب کرده‌ام که طاعت خدا در آن سخت‌تر و بر بدنم گرانبارتر بوده‌است. از بین اصحاب آن جوان نارس رو به سایرین کرد و گفت: وای بر شما آیا مردی را که پیغمبر خداست سرزنش کردید تا مجبور شد از عبادت‌هایش که تاکنون پوشیده می‌داشته‌برده بردارد، و نزد شما اظهار کند؟!

ایوب در اینجا متوجه پروردگارش شد، و عرضه داشت: پروردگارا اگر روزی در محکمه عدل تو راه یابم، و قرار شود که نسبت به خودم اقامه حجت کنم، آن وقت همه حرفها و درد دل‌هایم را فاش می‌گویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۶

ناگهان متوجه ابری شد که تا بالای سرش بالا آمد، و از آن ابر صدایی برخاست: ای ایوب تو هم اکنون در برابر محکمه منی، حجت‌های خود را بیاور که من اینک به تو نزدیکم هر چند که همیشه نزدیک بوده‌ام.

ایوب (علیه السلام) عرضه داشت: پروردگارا! تو می‌دانی که هیچگاه دو امر برایم پیش نیامد که هر دو اطاعت تو باشد و یکی از دیگری دشوارتر، مگر آن که من آن اطاعت دشوارتر را انتخاب کرده‌ام، پروردگارا آیا تو را حمد و شکر نگفتم؟ و یا تسبیح نکردم که این چنین مبتلا شدم؟!

بار دیگر از ابر صدا برخاست، صدایی که با ده هزار زبان سخن می‌گفت، بدین مضمون که ای ایوب! چه کسی تو را به این پایه از بندگی خدا رسانید؟ در حالی که سایر مردم از آن غافل و محرومند؟ چه کسی زبان تو را به حمد و تسبیح و تکبیر خدا جاری ساخت، در حالی که سایر مردم از آن غافلند. ای ایوب! آیا بر خدا منت می‌نهی، به چیزی که خود منت خداست بر تو؟ امام می‌فرماید: در اینجا ایوب مشتکی خاک برداشت و در دهان خود ریخت، و عرضه داشت: پروردگارا منت همگی از تو است و تو بودی که مرا توفیق بندگی دادی.

پس خدای عزوجل فرشته‌ای بر او نازل کرد، و آن فرشته با پای خود زمین را خراشی داد، و چشمه آبی جاری شد، و ایوب را با آن آب بشست، و تمامی زخم‌هایش بهبودی یافته دارای بدنی شاداب تر و زیباتر از حد تصور شد، و خدا پیرامونش باغی سبز و خرم برویانید، و اهل و مالش و فرزندان و زراعتش را به وی برگردانید، و آن فرشته را مونسش کرد تا با او بنشیند و گفتگو کند.

در این میان همسرش از راه رسید، در حالی که پاره نانی همراه داشت، از دور نظر به مزبله ایوب افکند، دید وضع آن محل دگرگون شده و به جای یک نفر دو نفر در آنجا نشسته‌اند، از همان دور بگریست که ای ایوب چه بر سرت آمد و تو را کجا بردند؟ ایوب صدا زد، این منم، نزدیک بیا، همسرش نزدیک آمد، و چون او را دید که خدا همه چیز را به او برگردانیده، به سجده شکر افتاد. در سجده نظر ایوب به گیسوان همسرش افتاد که بریده شده، و جریان از این قرار بود که او نزد مردم می‌رفت تا صدقه‌ای بگیرد، و طعامی برای ایوب تحصیل کند و چون گیسوانی زیبا داشت، بدو گفتند: ما طعام به تو می‌دهیم به شرطی که گیسوانت را به ما بفروشی. ((رحمت)) (از روی اضطرار و ناچاری و به منظور این که همسرش ایوب گرسنه نماند گیسوان خود را بفروخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۷)

ایوب چون دید گیسوان همسرش بریده شده قبل از اینکه از جریان پرسد سوگند خورد که صد تازیانه به او بزنند، و چون همسرش علت بریدن گیسوانش را شرح داد، ایوب (علیه السلام) در اندوه شد که این چه سوگندی بود که من خودم، پس خدای عزوجل بدو وحی کرد: ((وخذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحث: یک مشت شاخه در دست بگیر و به او بزن تا سوگند خود را نشکسته باشی. او نیز یک مشت شاخه که مشتمل بر صد ترکه بود گرفته چنین کرد و از عهده سوگند برآمد.)) (روایاتی در ذیل داستان ایوب علیه السلام و ابتلائات او

مؤلف: ابن عباس هم قریب به این مضمون را روایت کرده. و از وهب روایت شده که همسر ایوب دختر میثا فرزند یوسف بوده.

و این روایت - به طوری که ملاحظه گردید - ابتلای ایوب را به نحوی بیان کرد که مایه نفرت طبع هر کسی است، و البته روایات دیگری هم مؤید این روایات هست، ولی از سوی دیگر از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایاتی رسیده که این معنا را با شدیدترین لحن انکار می‌کند و - ان شاء الله - آن روایات از نظر خواننده خواهد گذشت. و از خصال نقل شده که از قطان از سکری، از جوهری، از ابن عماره، از پدرش از امام صادق، از پدرش (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: ایوب (علیه السلام) هفت سال مبتلا شد، بدون اینکه گناهی کرده باشد، چون انبیا به خاطر عصمت و طهارتی که دارند، گناه نمی‌کنند، و حتی به سوی گناه - هر چند صغیره باشد - متمایل نمی‌شوند.

و نیز فرمود: هیچ یک از ابتلائات ایوب (علیه السلام) عفونت پیدا نکرد، و بدبو نشد، و نیز صورتش زشت و زنده نگردید، و حتی ذره ای خون و یا چرک از بدنش بیرون نیامد، و احدی از دیدن او تنفر نیافت و از مشاهده اش وحشت نکرد، و هیچ جای بدنش کرم نینداخت، چه، رفتار خدای عزوجل درباره انبیا و اولیای مکرمش که مورد ابتلایشان قرار می‌دهد، این چنین است. و اگر مردم از او دوری کردند، به خاطر بی پولی و ضعف ظاهری او بود، چون مردم نسبت به مقامی که او نزد پروردگارش داشت جاهل بودند، و نمی‌دانستند که خدای تعالی او را تائب کرده، و به زودی فرجی در کارش ایجاد می‌کند و لذا می‌بینیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: گرفتارترین مردم از جهت بلاء انبیا و بعد از آنان هر کسی است که مقامی نزدیک تر به مقام انبیا داشته باشد.

و اگر خدای تعالی او را به بلایی عظیم گرفتار کرد، بلایی که با آن در نظر تمامی مردم خوار و بی مقدار گردید، برای این بود که مردم درباره اش دعوی ربوبیت نکنند، و از مشاهده نعمتهای عظیمی که خدا به وی ارزانی داشته، او را خدا نخوانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۸

و نیز برای این بود که مردم از دیدن وضع او استدلال کنند بر اینکه ثوابهای خدایی دو نوع است، چون خداوند بعضی را به خاطر استحقاقشان ثواب می‌دهد، و بعضی دیگر را بدون استحقاق به نعمتهایی اختصاص می‌دهد.

و نیز از دیدن وضع او عبرت گرفته، دیگر هیچ ضعیف و فقیر و مریضی را به خاطر ضعف و فقر و مرضش تحقیر نکنند، چون ممکن است خدا فرجی در کار آنان داده، ضعیف را قوی، و فقیر را توانگر، و مریض را بهبودی دهد.

و نیز بدانند که این خداست که هر کس را بخواهد مریض می‌کند، هر چند که پیغمبرش باشد، و هر که را بخواهد شفا می‌دهد به هر جور و به هر سببی که بخواهد، و نیز همین صحنه را مایه عبرت کسانی قرار می‌دهد، که باز مشیتش به عبرتگیری آنان تعلق گرفته باشد، همچنان که همین صحنه را مایه شقاوت کسی قرار می‌دهد که خود خواسته باشد و مایه سعادت کسی قرار می‌دهد که خود اراه کرده باشد، و در عین حال او در همه این مشیتها عادل در قضا، و حکم در افعالش است. و با بندگانش هیچ عملی نمی‌کند مگر آن که صالحتر به حال آنان باشد و بندگانش هر نیرو و قوتی که داشته باشند از او دارند.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و وهبنا له اهله و مثلهم معهم...)) آمده که خدای تعالی آن افرادی را هم که از اهل خانه ایوب قبل از ایام بلاء مرده بودند به وی برگردانید، و نیز آن افرادی را که بعد از دوران بلاء مرده بودند همه را زنده کرد و با ایوب زندگی کردند.

و وقتی از ایوب بعد از عافیت یافتنش پرسیدند: از انواع بلاها که بدان مبتلا شدی کدامیک بر تو شدیدتر بود؟ فرمود: شماتت دشمنان (()).

و در تفسیر مجمع البیان در ذیل جمله ((انی مسنی الشیطان...)) گفته: بعضی ها گفته اند دخالت شیطان در کار ایوب بدین قرار بود، که وقتی مرض او شدت یافت بطوری که مردم از او دوری کردند، شیطان در دل آنان وسوسه کرد که آن جناب را پلید پنداشته، و از او بدشان بیاید، و نیز به دل‌هایشان انداخت که او را از شهر و از بین خود بیرون کنند، و حتی اجازه آن ندهند که

همسرش که یگانه پرستار او بود، بر آنان درآمد، و ایوب از این بابت سخت متاثر شد، به طوری که در مناجاتش هیچ شکوه‌ای از دردها که خدا بر او مسلط کرده بود نکرد. بلکه تنها از شیطنت شیطان شکوه کرد که او را از نظر مردم انداخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۲۹

قتاده گفته: این وضع ایوب هفت سال ادامه داشت، و همین معنا از امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده.

خبری از یسع و ذوالکفل

خبری از یسع و ذوالکفل (علیهما السلام)

خدای سبحان نام این دو بزرگوار را در کلام مجیدش برده، و آن دو را از انبیا شمرده، و بر آن دو ثنا خوانده، و آنها را از اخیار معرفی فرموده. و ذوالکفل را از صابران شمرده. در روایات هم نامی از این دو پیغمبر دیده می‌شود.

در بحار از کتاب احتجاج، و کتاب توحید، و کتاب عیون، در ضمن خبری طولانی که حسن بن محمد نوفلی آن را از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده آمده: آن جناب در ضمن احتجاج علیه جاثلیق نصاری به اینجا رسید که فرمود: یسع همان کارهایی را می‌کرد که عیسی (علیه السلام) می‌کرد، یعنی او نیز روی آب راه می‌رفت، و مردگان را زنده می‌کرد، و کور مادرزاد، و بیمار برصی را شفا می‌داد با این تفاوت که امت او قائل به خدایی او نشدند، و شما قائل به خدایی مسیح (علیه السلام) شدید....

و از قصص الانبیاء نقل شده که صدوق، از دقاق، از اسدی، از سهل، از عبد العظیم حسنی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نامه‌های به امام جواد (علیه السلام) نوشتم، و در آن از ذوالکفل پرسیدم که نامش چه بود؟ و آیا از مرسلین بود یا خیر؟ در جواب نوشت: خدای عزوجل صد و بیست و چهار هزار پیغمبر فرستاد که سیصد و سیزده نفر آنان مرسل بودند، و ذوالکفل یکی از آن مرسلین است که بعد از سلیمان بن داوود می‌زیست، و در میان مردم مانند داوود (علیه السلام) قضاوت می‌کرد، و جز برای خدای عزوجل خشم نکرد، و نام شریفش ((عوبیدیا)) بود، و او همان است که خدای عزوجل در کتاب عزیزش نامش را برده، و فرموده: ((و اذکر فی الكتاب اسمعیل و یسع و ذا الکفل کل من الاخیار)).

مؤلف: البته درباره ذوالکفل و یسع روایات متفرقه دیگری درباره گوشه‌هایی از زندگی آن دو بزرگوار هست که چون معتبر و قوی نبود، و نمی‌شد بر آنها اعتماد کرد از ایرادش صرف نظر کردیم. ص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۰

آیات ۴۹ - ۶۴ سوره ص

هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مِثَابٍ (۴۹) جَنَّتٍ عَدْنٍ مُّتَّعِينَ فِيهَا رَبِّ لَهَا لَعَذَابٌ مُّهِينٌ (۵۰) مُتَّكِنِينَ فِيهَا يُدْعُونَ فِيهَا بِفَكَهْنٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ (۵۱) وَعِنْدَهُمْ قَصِيْرَاتٌ أَلْوَانٌ مِّمَّا تَوْعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ (۵۲) هَذَا لِرِزْقِنَا مِمَّا لَمْ يَأْتِنَا مِنْ نَفْسِنَا (۵۴) هَذَا وَإِنَّ لِلطَّغْيِينِ لَشَرَّ مِثَابٍ (۵۵) جَهَنَّمَ يَصَلَوْنَهَا فَبئْسَ الْمِهَادُ (۵۶) هَذَا فَلْيَذُوقُوْهُ حَمِيمٌ وَعَسَاقُ (۵۷) وَءَاخِرٌ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ (۵۸) هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ لَا مَرْحَبًا بِهِمْ إِنَّهُمْ صَالُوا النَّارِ (۵۹) قَالُوا بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدْ مُتَّمَوْتُمْ لَنَا فَبئْسَ الْقَرَارُ (۶۰) قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَرَدَّهُ عَدَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ (۶۱) وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ (۶۲) أَنْتَحَذْنَهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ (۶۳) إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ (۶۴)

ترجمه آیات

این داستانها که از ((اوابین)) (آوردیم ثنای جمیلی بود از ایشان، و مردم با تقوی سرانجامی نیک دارند (۴۹). بهشتهایی دائمی با درهای گشوده و بدون مانع (۵۰). در حالی که در بهشت تکیه داده میوه‌های بسیار و نوشیدنی در اختیار دارند (۵۱). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۱

پرهیزکاران همسرانی پرناز و کرشمه دارند (۵۲). این همان پادشاهایی است که برای روز قیامت وعده داده شده‌اند (۵۳). این همان

رزق ما است که فنا پذیر نیست (۵۴). این بود آنچه مربوط به متقین است و اما طاغیان بدترین بازگشتگاهی دارند (۵۵). جهنمی که حرارتش را خواهند چشید و چه بد بستری است جهنم (۵۶). این است که باید آن را بچشند، آبی است داغ و چرکی است متعفن (۵۷). و اشباه دیگری نظیر آن (۵۸). این فوج انبوه که با خود می بینید پیروان شما پیشوایانند. در پاسخ می گویند: مرحبا برایشان مباد، چون بطور قطع داخل آتش خواهند شد (۵۹). پیروان در پاسخ گویند: بلکه مرحبا بر خودتان مباد، چون شما این آتش را از پیش برای ما درست کردید که چه بد قرارگاهی است (۶۰). گفتند: پروردگارا هر کس این عذاب را از پیش برای ما درست کرد عذابی دو چندان برایش در آتش بیفزای (۶۱). و گفتند چه می شود ما را که نمی بینیم مردانی را که همواره از اشرارشان می پنداشتیم ؟ (۶۲). آیا آنان را به خطا مسخره گرفته بودیم یا چشمهایمان به آنان نمی افتد؟ (۶۳). این است به حقیقت تخاصم اهل آتش (۶۴).

#### بیان آیات

این آیات فصل دیگری است از کلام که در آن سرانجام کار متقین و طاغیان را بیان نموده متقین را بشارت داده ، و کفار را انداز و تهدید می کند.

وصف حال متقیان در بهشت

هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَنَابٍ

کلمه ((هذا)) اشاره است به داستانهایی که از ((اواین)) (از انبیای گرام نقل فرموده و اینکه می فرماید: ((این ذکر است)) (مراد از ((ذکر)) شرف و ثنای جمیلی است که : از ((اواین)) (کرده . و معنای جمله - به طوری که دیگران هم گفته اند - این است که : این داستانها که آوردیم شرف و ذکر جمیل و ثنای نیکی است برای ((اواین)) (از انبیاء. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۲ و خاطرات و ذکر خیری است که تا دنیا برقرار است از ایشان می ماند، همچنان که ثواب آخرت هم برایشان آماده است ، تا بازگشتگاه نیکی برایشان باشد.

و بنابراین تفسیر، مراد از ((متقین)) (یا فقط همان انبیای نامبرده شده هستند و یا عموم اهل تقوی خواهد بود که انبیاء هم داخل آنان هستند. و در نتیجه زمینه گفتار همان متقین هستند، و اگر در پنج آیه بعد سخنی از طاغیان به میان آورده ، از باب استطراد می باشد. ولی به نظر ما این طور نیست ، چون از ظاهر آیه برمی آید که کلمه ((هذا)) اشاره به قرآن باشد. می فرماید: قرآن ذکر است ، یعنی کتابی است مشتمل بر ذکر، و در نتیجه از این آیه به بعد، اجمال در آیه اول سوره که می فرمود: ((و القرآن ذی الذکر)) (به تفصیل بیان می شود، و در این آیات خدای سبحان دار آخرت را شرح می دهد که در آن برای متقین ثواب ، و برای طاغیان عقاب آماده شده است .

((و ان للمتقين لحسن ماب)) - کلمه ((مآب)) (به معنای ((مرجع)) است . و اگر آن را نکره آورده به منظور تعظیم آن است . و معنای جمله روشن است .

جَنَّتِ عَدْنٍ مُّفْتَحَهُ لَهُمُ الْآبُوبُ

یعنی آن بازگشتگاه خوب ، عبارت است از جنت های با استقرار و دائمی . و باز بودن درها به روی آنان ، کنایه است از اینکه متقین هیچ مانعی از تنعم به نعمتهای موجود در آن جنات ندارند؛ چون جنات برای آنها درست شده ، و مال آنان است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این جمله این است که : درها به روی ایشان باز است ، و احتیاجی نیست که پشت در بایستند، و یا حلقه در را بکوبند، تا به رویشان باز شود. بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که : درها بدون کلید به رویشان باز، و بدون قفل به رویشان بسته می شود. و به هر حال این آیه و چند آیه بعد در مقام بیان ((حسن ماب)) است .

مُتَكَبِّينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفِكَهَةٍ كَثِيرَةٍ وَ شَرَابٍ

یعنی در حالی که در آن جنات نشسته باشند، و مانند اشراف و عزیزان تکیه کرده باشند.

و منظور از جمله ((یدعون فیها بفاکهة کثیرة و شراب)) این است که بفهماند اهل تقوی در بهشت حکمشان روا است، به نحوی که بین آنان و خواسته هایشان واسطه ای نیست، مثلاً، از میوه های بهشتی که انواعی بسیار است، هر یک را صدا بزنند خود آن میوه و یا شراب نزدشان حاضر می شود، بدون این که احتیاج باشد که کسی آن میوه را برایشان بیاورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۳۳۳

وَ عِنْدَهُمْ قَصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ

ضمیر ((هم)) به متقین برمی گردد. و کلمه ((قاصرات الطرف)) صفتی است که در جای موصوف خود به کار رفته، و تقدیر کلام ((و عندهم ازواج قاصرات الطرف: نزد ایشان همسرانی است قاصرات الطرف)) می باشد و منظور از صفت ((قاصرات الطرف)) این است که: آن همسران به شوهران خود راضی و قانعند، و چشم به دیگری ندارند. ممکن هم هست کنایه باشد از اینکه همسرانی پر ناز و کرشمه اند.

و کلمه ((اتراب)) به معنای ((اقران)) است. می خواهد بفرماید: همسران بهشتی همتای شوهران خویشند، نه از جهت سن با آنان اختلاف دارند، و نه از جهت جمال. ممکن هم هست مراد از ((اقران)) این باشد که مثل شوهران خویشند، هر قدر شوهران نور و بهائشان بیشتر شود، از ایشان هم حسن و جمال بیشتر می گردد.

هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ

کلمه ((هذا)) اشاره به مطالبی است که درباره بهشت و نعمتهایش بیان کرد. و خطاب در ((توعدون: وعده داده شده اید)) به متقین است، در نتیجه در آیه شریفه التفتاتی از غیبت به خطاب به کار رفته و نکته اش این است که: خواسته است بفهماند صاحب سخن (خدای تعالی) به شما اهل بهشت نزدیک است، و به شما اشراف دارد تا نعمتهای صوری شما با این نعمت معنوی تکمیل گردد.

إِنَّ هَذَا لِرِزْقِنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ

کلمه ((نفاد)) به معنای فنا، و قطع شدن جیره است. و به طوری که از سیاق به دست می آید آیه شریفه تمه خطاب قبلی است.

وصف حال طاغیان در جهنم

هَذَا وَإِنَّ لِلطَّغِيانِ لَشَرَّ مَنَابٍ

کلمه ((هذا)) اشاره به مطالبی است که درباره متقین بیان نموده می فرماید: اینها که گفتیم درباره بازگشتگاه متقین بود. ممکن هم هست کلمه ((هذا)) اصلاً اشاره نباشد بلکه اسم فعل باشد و به معنای ((خذهذا)). و بقیه الفاظ آیه روشن است.

جَهَنَّمَ يَصْلُونَهَا فَبِئْسَ الْيَهَادُ

کلمه ((یصلونها)) از مصدر ((الصلی)) است که به معنای داخل آتش شدن، و چشیدن حرارت آن است. و یا به معنای تابع آتش شدن است. کلمه ((مهاد)) - به طوری که در مجمع البیان آمده - به معنای بستر گسترده است، مثلاً، وقتی گفته می شود: ((مهدت له تمهید)) معنایش نظیر معنای این عبارت است که: بگوئیم ((وطات له توطیة)). و آیه شریفه با آیه بعدش تفسیر سرانجام طاغیان

است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۴

هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَ غَسَاقٌ

کلمه ((حمیم)) به معنای حرارت بسیار زیاد است. و کلمه ((غساق)) - به طوری که در مجمع البیان آمده - به معنای چرکی است که تعفن بسیار داشته باشد. البته به معنای دیگری هم تفسیر شده است و دو کلمه ((حمیم و غساق)) بیان می کنند کلمه ((هذا)) را. و جمله ((فلیذوقوه)) می فهماند که خود طاغیان نمی خواهند از ((حمیم)) و ((غساق)) بخورند؛ ولی مجبورشان می کنند به خوردن؛ چون قاعده آن است که می فرمود: ((هذا حمیم و غساق فلیذوقوه: این حمیم و غساق است که باید بخورندش)) ولی



جمله ((فلیدوقوه)) را جلوتر آورد و به حمیم و غساق اشاره کرد تا در هنگام فرمان نام آنها را نبرده باشد.

وَأَخْرَجَ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا

شکل هر چیزی عبارت است از چیزی که مشابه آن، و از جنس آن باشد. و کلمه ((ازواج)) (به معنای انواع و اقسام است. و معنای جمله این است که: این نوع دیگری از جنس حمیم و غساق است که انواع مختلفی دارد و باید آن را بچشند.

حکایت تخاصم و مشاجره متبوعان و تابعان در دوزخ

هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ ... فِي النَّارِ

این سه آیه - به طوری که از سیاق برمی آید - تخاصم تابعان و متبوعان دوزخی را که از طاغیان بودند حکایت می کند.

پس جمله ((هذا فوج مقتحم معکم)) خطابی است از ناحیه خدای تعالی به متبوعین، و کلمه ((هذا)) اشاره به فوجی از تابعین است که دنبال متبوعین به دوزخ می روند، و کلمه ((مقتحم)) (اسم فاعل از ((اقتحام)) است که به معنای داخل شدن به سختی و دشواری است.

و جمله ((لا- مرحبا بهم انهم صالوا النار)) پاسخی است که متبوعین به گوینده جمله ((هذا فوج مقتحم)) می دهند. و کلمه ((مرحبا)) تحیتی است که به شخص وارد می دهند، و در حقیقت رحب (وسعت) خانه را تقدیم آن شخص می کنند، پس این که پیشوایان و متبوعین ضلالت درباره تابعین خود می گویند ((لا مرحبا بهم)) (معنایش این است که: وسعت و گشایشی برای آنان مباد. و اینکه باز درباره آنان می گویند: ((انهم صالوا النار)) (معنایش این است که: ایشان در آتش داخل خواهند شد، و حرارت آن را خواهند چشید، و یا تابع آتش خواهند شد. و این جمله در حقیقت جمله ((لا مرحبا بهم)) را تعلیل می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۵

و جمله ((قالوا بل انتم لا- مرحبا بکم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار)) حکایت جوابی است که تابعان به متبوعان داده، می گویند: بلکه ((لا مرحبا)) به خود شما که این آتش را شما به جان ما افکندید، و ما را به این قرارگاه که بدترین قرارگاهست مبتلا ساختید.

قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَرِزْدَهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ

خدای سبحان در اینجا دیگر نقل نمی کند که پیشوایان در جواب پیروان که گناه را به گردن ایشان انداختند چه گفتند، ولی در سوره صافات که باز تخاصم آنان را حکایت کرده، نقل می کند که گفته اند: ((بل لم تکنوا مؤمنین و ما کان لنا علیکم من سلطان بل کنتم قوما طاغین)) (پس آیه مورد بحث که از قول پیروان نقل می کند که گفتند: ((پروردگارا هر کس که این سرنوشت را برای ما درست کرد، به دو برابر عذاب در آتش مبتلا کن)) (در حقیقت سخنی است که پیروان بعد از ختم تخاصم گفته اند.

و جمله ((من قدم)) جمله شرطیه، و جمله ((فرزده عذابا)) جزای آن است. و کلمه ((ضعف)) (به معنای مثل است. و ((عذاب ضعف)) (به معنای عذاب دارای ضعف و مثل است، و خلاصه عذاب دو برابر است.

وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ

گویندگان این سخن - به طوری که از سیاق برمی آید - عموم اهل دوزخ اند، و مرادشان از رجالی که دوزخیان آنان را از اشرار می پنداشتند، مؤمنین است که در آن هنگام که در بهشت هستند و دوزخیان دنبال آنان می گردند، و پیدایشان نمی کنند، به

یکدیگر می گویند: چه می شود ما را که آن مردانی را که از اشرار می دانستیم نمی بینیم و پیدا نمی کنیم؟

أَتَخَذْنَهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ

یعنی: آیا ما ایشان را در دنیا به مسخره گرفته بودیم، و به خطا رفتیم، در حالی که آنان اهل نجات بودند؟ و یا آنکه چشم ما در دوزخ به ایشان نمی افتد؟

إِنَّ ذَلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُمِ أَهْلِ النَّارِ

کلمه ((ذلک)) اشاره است به همان تخاصمی که در بالا از ایشان حکایت فرمود. و بیان می کند که این تخاصم اهل دوزخ امری است ثابت و واقع شدنی که هیچ تردیدی در وقوعش نیست، چون در حقیقت تخاصم آن روزشان کشف و ظهور ملکاتی است که دلهایشان در دنیا، در اثر ممارست در تنازع و تشاجر کسب کرده است، ص

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۶

آیات ۶۵ - ۸۸ ص

قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنِّي إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (۶۵) رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (۶۶) قُلْ هُوَ نَبُؤًا عَظِيمٌ (۶۷) أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ (۶۸) مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ (۶۹) إِنْ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۷۰) إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ (۷۱) فَبَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۷۲) فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (۷۳) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (۷۴) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (۷۵) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (۷۶) قَالَ فَأَخْرِجْهَا مِنْهَا فَأَنْتَكَ رَجِيمٌ (۷۷) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (۷۸) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۷۹) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (۸۰) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (۸۱) قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (۸۲) إِلَّا - عِيَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ (۸۳) قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ (۸۴) لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ (۸۵) قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ (۸۶) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۸۷) وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُ بَعْدَ حِينٍ (۸۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۷

ترجمه آیات

بگو من تنها بيم رسانم و هيچ معبودی به جز خدای واحد قهار نيست (۶۵). پروردگار آسمانها و زمين و آنچه بين آن دو است خدایي که عزيز و غفار است (۶۶). بگو مسأله توحيد خبری است عظيم (۶۷). که شما از آن روی برمی گردانيد (۶۸). من هرگز علمی به گروه فرشتگان در آن روز که راجع به خلقت بشر مخاصمه می کردند ندارم (۶۹). چون من از ناحیه خود هيچ علمی ندارم تنها آگهی های من به وسیله وحی است و وحی هم تنها در چارديواری مسایل مربوط به انذار است (۷۰). به یاد آور آن زمان را که پروردگارت به ملائکه گفت من بشری از گل خواهم آفرید (۷۱). متوجه باشيد که چون از اسکلتنش پيرداختم و از روح خود در او بدمیدم همگی برایش به سجده بیفتيد (۷۲). پس ملائکه همه و همه سجده کردند (۷۳). مگر ابليس که تکبر کرد چون از پیش کافر بود (۷۴). خدای تعالی فرمود: ای ابليس چه بازت داشت از اینکه برای کسی سجده کنی که من خود او را به دست خود آفریدم آیا تکبر کردی و یا واقعا بلند مرتبه بودی؟ (۷۵). گفت: آخر من از او بهترم چون تو مرا از آتش و او را از گل آفریدی (۷۶). گفت: پس بیرون شو از بهشت چون که تو رانده شده ای (۷۷). و بدان که لعنت من تا قیامت شامل حال تو است (۷۸). گفت: پروردگارا حال که چنین است پس تا قیامت که همه مبعوث می شوند مرا زنده بدار (۷۹). گفت: باشد تو از زندگانی (۸۰). تا روزی که آن وقت معلوم می رسد (۸۱). گفت پس به عزت سوگند که همه و همه شان را گمراه خواهم کرد (۸۲). مگر بندگان مخلصت از ایشان را (۸۳). گفت پس حق این است و من حق می گویم (۸۴). که جهنم را از تو و از هر که پیروی کند از همه پر می کنیم (۸۵). بگو من از شما در مقابل رسالتم اجری نمی خواهم و من از آنها نیستم که چیزی را که ندارند به خود می بندند (۸۶). این قرآن به جز تذکر برای عالمیان نيست (۸۷). و به زودی خبرش را بعد از زمانی خواهی دانست (۸۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷

صفحه ۳۳۸

بیان آیات

این آیات آخرین فصل از فصول سوره ((ص)) است که مشتمل بر چند نکته است: اول آن که به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور می دهد که انذارهای خود را و دعوت به سوی توحيد را به مردم ابلاغ فرماید. و دیگر این که ابلاغ کند که اعراض از حق و پیروی شیطان کار آدمی را به عذاب دوزخ منتهی می سازد، عذابی که خداوند قضایش را در حق شیطان و پیروان او رانده

است . در همین جاست که این سوره خاتمه می یابد .

قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنِّي إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ... الْعَزِيزُ الْغَفُورُ

در این دو آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور می دهد به مردم برساند. که من بیم دهنده می باشم و خدای تعالی یکتای در ((الوهیت)) است . پس جمله ((انما انا منذر)) می خواهد غرض آن جناب را منحصر در ((انذار)) کند، و سایر اغراض را مانند توقع مال و مقام - که چه بسا دعوت به حق ، در بین مردم مشتبه به آنها می شود - از آن جناب نفی کند، همچنان که در آخرین آیات باز به همین انحصار اشاره نموده می فرماید: ((بگو من از شما هیچ اجر و پاداشی نمی خواهم ، و من از متکلفین نیستم )) .(تقریر احتجاجات متعدد بر وحدانیت خدای تعالی که آیه :قل انما انا منذر و ما من اله الا الله ... متضمن است و جمله ((و ما من اله الا الله)) - تا آخر دو آیه - توحید را با حجتی که آن را اثبات کند، یعنی ، آنچه از اسماء و صفات خدا بر توحید دلالت می کند را ابلاغ می دارد.

پس جمله ((و ما من اله الا الله)) الوهیت را - که عبارت است از معبودیت به حق - از تمامی آلهه نفی می کند. و اما اثبات ((الوهیت)) برای خدای تعالی امری است که بعد از انتفای الوهیت از غیر خدا، قهرا و خود بخود حاصل است ؛ چون بین اسلام و وثنیت در اصل اینکه معبود به حقی وجود دارد اختلاف و نزاعی نیست ، نزاعی که هست در این است که آن اله و معبود به حق الله تعالی است ، و یا غیر اوست ؟ هر چند که گفتیم اسماء و صفاتی که در آیه آمده ، خود دلیل اثبات الوهیت خدا نیز هست ، و تنها الوهیت غیر خدا را نفی نمی کند.

((الواحد القهار)) - این دو اسم وحدانیت خدا را در هستی و قهرش بر هر چیز اثبات می کند، به این بیان که می فرماید: خدای تعالی موجودی است که هیچ موجودی وجودش مانند او نیست ، و چون او کمالی لا یتناهی دارد - کمالی که عین وجود اوست - پس او غنی بالذات و علی الاطلاق است ، و غیر از او هر چه باشد فقیر و محتاج به او است ، آنهم نه تنها از یک جهت ، بلکه از تمام جهات . از جهت وجود، و از جهت آثار وجود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۳۹

غیر از هر چه دارند همه نعمت و افاضه خدای سبحان است . پس خدا قاهر بر هر چیز است بر طبق اراده خویش . و هر چیزی مطیع است در آنچه خداوند اراده کند و خاضع است در برابر آنچه او بخواهد.

و این خضوع ذاتی که در هر موجود است همان حقیقت عبادت است . پس اگر جایز باشد برای چیزی در عالم هستی عملی به عنوان عبادت انجام داد، عملی که عبودیت و خضوع آدمی را مجسم سازد، همان عمل عبادت خدای سبحان است ؛ چون هر چیز دیگری به غیر از او فرض شود، مقهور و خاضع برای اوست ، و از خود، مالک هیچ چیز نیست ، نه مالک خویش است و نه مالک چیزی دیگر. و در هستی خودش و غیر از خودش ، و نیز در آثار هستی استقلال ندارد، پس نتیجه می گیریم که تنها خدای سبحان معبود به حق است ، و نه دیگری .

و جمله ((رب السموات و الارض و ما بینهما)) حجت دیگری را بر وحدانیت خدا در ((الوهیت)) افاده می کند، به این بیان که نظام تدبیری که در سراسر جهان جریان دارد نظامی است واحد و متصل ؛ نظامی که هیچ ناحیه اش از ناحیه دیگر جدا نیست ، و ممکن نیست ، مثلا، نظام در آسمانهاش را از نظام در زمین جدا کرد. قبلا هم مکرر گفته بودیم که خلقت و تدبیر از یکدیگر جدا نیستند، بلکه تدبیر عبارت از آن است که موجودات را ردیف و پشت سر هم ، و هر یک را در جایی که باید باشد خلق کند، پس تدبیر به یک معنا همان خلقت است ، همچنان که خلقت به معنایی دیگر همان تدبیر است .

و چون مشرکین هم اعتراف دارند بر اینکه پدید آورنده و خالق آسمانها و زمین کسی جز خدای سبحان نیست ، پس تنها او رب و مدبر عالم است ، و در نتیجه او اله و معبودی است که باید مورد عبادت قرار گیرد - چون عبادت عملی است که عبودیت و مملوکیت عابد را در برابر معبود و مالک خود مجسم می سازد، و نیز تصرف مالک ، و افاضه نعمت به مملوک ، و دفع نعمت از او

را ممثل می کند - پس خدای سبحان تنها اله در آسمانها و زمین و مابین آن دو است و اله دیگری جز او نیست - دقت فرمایید و ممکن هم هست بگوییم: جمله ((رب السموات و الاعراض و ما بینهما)) بیان است برای کلمه ((القهار)) و یا برای دو کلمه ((الواحد القهار)).

و دو کلمه ((العزیز الغفار)) نیز حجتی دیگر بر یگانگی خدا در ((الوهیت)) را افاده می کند. به این بیان که: خدای تعالی ((عزیز)) است؛ یعنی هیچ چیز بر او غالب نمی آید تا او را بر خلاف خواسته و اراده اش مجبور کند، و یا از آنچه که خواسته و اراده کرده جلوگیری شود. پس او عزیز علی الاطلاق است، و هر عزیزی دیگر در برابر او ذلیل و مطیع و فرمانبر است. عبادت هم که گفتیم چیزی جز اظهار ذلت نیست، و این اظهار ذلت جز در برابر عزیز معنا ندارد، و به جز خدا هم کسی عزیز نیست، چون هر عزیزی عزتش از اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۰

این آن حجتی است که از کلمه ((عزیز)) برای یگانگی خدا در ((الوهیت)) استفاده کنیم. و اما استفاده آن از کلمه ((غفار)) بیانش این است که: ((عبادت)) عبارت از عملی است که عبودیت و تقرب به معبود را مجسم نموده و دوری بنده را از مالک برطرف کند و این همان مغفرت گناه است، و چون یگانه کسی که مستقل به رحمت رساندن بر خلق است، و هر چه رحمت می رساند خزینه هایش تهی نمی گردد خداست، و او کسی است که بندگان عابد خود را در آخرت به دار کرامت خود می برد، پس یگانه غفار هم که به طمع آموزش سزاوار عبادت است، او است.

ممکن هم هست دو کلمه ((عزیز)) و ((غفار)) اشاره باشد به علت دعوت به توحید، و یا وجوب ایمان به آن دعوت، و جویی که بر حسب مقام از جمله ((و ما من اله الا الله الواحد القهار)) استفاده می شود، و معنای این باشد که: من شما را به سوی توحید خدا دعوت می کنم، به دعوت ایمان بیاورید؛ برای اینکه خدا عزیزی است که عزتش آمیخته با ذلت نیست، و نیز برای اینکه او ((غفار)) است، و معبود هم باید همان کسی باشد که غفار است.

قُلْ هُوَ نَبُّؤًا عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ

مرجع ضمیر ((هو)) همان داستان وحدانیت خداست که جمله ((و ما من اله الا الله...)) بیانش می کرد.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مرجع آن قرآن کریم است، می فرماید: قرآن نبا عظیم است، که مردم از آن اعراض می کنند)). و این وجه با سیاق آیات سابق هم سازگارتر است، چون سیاق همه آنها با قرآن ارتباط داشت. و نیز با آیه بعدی هم که می فرماید: ((ما کان لی من علم بالملا الاعلی اذ یختصمون))، سازگارتر است. و معنای آیه مورد بحث و آیه بعدی، این می شود که: من از پیش خود هیچ علمی به ملا اعلی و تخاصم آنان نداشتم، تا آنکه قرآن این نبا عظیم مرا خبردار کرد. بعضی دیگر گفته اند: مرجع ((هو)) قیامت است. ولی این وجه از همه بعیدتر است.

مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْعُلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ

منظور از ((ملا اعلی)) جماعتی از ملائکه است، و گویا مراد از مخاصمه آنان همان مطلبی باشد که آیه ((اذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی الاعراض خلیفه)) - تا آخر آیات - آن را که در اوایل سوره بقره گذشت حکایت می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۱

و گویا می خواهد بفرماید: من هیچ اطلاعی از مخاصمه ملائکه نداشتم، تا آنکه خدای تعالی آن را در کتابش به من وحی کرد، پس من همانا منذری هستم که تابع وحی خدای تعالی می باشم.

إِنْ يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ

این آیه تاء کید جمله ((انما انا منذر)) است، و به منزله تعلیلی است برای جمله ((ما کان لی من علم بالملا الاعلی)) و معنایش این است که: من هرگز علمی نداشتم و نمی توانستم داشته باشم، چون علم من از جانب خودم نیست، بلکه هر چه هست به وسیله

وحی است ، و چیزی به من وحی نمی شود، مگر آنچه که مربوط به انذار باشد.

توضیح درباره ارتباط آیه : اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين باقبل

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ

آنچه از سیاق برمی آید این است که : آیه مورد بحث و ما بعد آن تتمه کلام رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) که می فرمود: ((انما انا منذر...)) (نمی باشد. و شاهد بر آن کلمه ((ربك : پروردگارت (( می باشد، ناگزیر باید گفت : این دو آیه کلام خدای تعالی است که به زمان مخاصمه ملائکه اشاره می کند. و ظرف ((اذ)) متعلق به همان چیزی است که ظرف در جمله ((اذ يختصمون)) متعلق به آن بود، و یا متعلق به محذوف است ، و تقدیر آن ((اذ قال ربك للملائكة...)) (می باشد، چون جمله ((انی جاعل فی الاءرض خلیفه)) (که خطاب خدا به ملائکه است ، و جمله ((انی خالق بشرا من طین)) (که آن نیز خطاب خدا به ملائکه است ، دو جمله متقارن هستند که در یک زمان و یک ظرف واقع شده اند.

بنابراین برگشت معنای ((اذ قال ربك...))، نظیر این می شود که بگوییم : یاد بیاورید آن وقتی که پروردگارت چنین و چنان گفت و آن همان وقتی بود که ملائکه مخاصمه می کردند.

بعضی از مفسرین جمله ((اذ قال ربك...)) را تفسیر جمله ((اذ يختصمون)) دانسته ، و بعد از آنکه منظور از اختصام را تقاول و سؤ ال و جواب گرفته اند، آن را عبارت دانسته اند از مجموع کلام خدا به ایشان در جمله ((انی جاعل فی الاءرض خلیفه)) و کلام ملائکه ، در جمله ((اتجعل...)) (و باز کلام خدا به آدم و کلام آدم به ملائکه ، و کلام خدا به ایشان ، در جمله ((انی خالق بشرا)) و کلام ابلیس با خدای تعالی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۲

و سپس گفته بنابراین که منظور از اختصام مخاصمه و گفتگوی ملائکه در بین خودشان باشد، نه بین ایشان و خدای سبحان ، در این صورت خبر دادن خدا از اینکه ((انی جاعل فی الاءرض خلیفه)) (و نیز از اینکه ((انی خالق بشرا...)) (حتما به توسط فرشته ای از فرشتگان صورت گرفته است ، و همچنین خطاب خدا به آدم و ابلیس به توسط فرشته مزبور بوده است و در نتیجه گفتار ملائکه به پروردگارشان ، که گفتند: ((اتجعل فیها من یفسد فیها...))، و سایر گفتارهای ایشان ، کلامی بوده از ایشان به آن فرشته واسطه ، آن وقت اختصام و مخاصمه در بین خود ملائکه درست می شود.

و لیکن خواننده عزیز خودش متوجه هست که هیچ یک از این مقدمات که این مفسر برای اخذ نتیجه ای که منظور داشت ذکر کرد، از سیاق آیات استفاده نمی شود.

وجه تسمیه انسان به بشر و بیان مبدء خلقت انسان

((انی خالق بشرا من طین)) - کلمه ((بشر)) به معنای انسان است . راغب می گوید: ((بشره)) (به معنای ظاهر پوست ، و ((ادمه)) (به معنای باطن آن است که به گوشت چسبیده ، چون عموم اهل ادب این طور معنا کرده اند آنگاه می گوید: و اگر از انسان به کلمه ((بشر)) تعبیر کرده ، به اعتبار این است که در بین همه جانداران تنها آدمی است که پر و کرک و مو و پشم ظاهر بدنش را پوشانده ، به خلاف سایر حیوانات که یا پشم بشره آنها را پوشانده و یا کرک .

و سپس می گوید: کلمه ((بشر)) هم در مفرد استعمال می شود، و هم در جمع ، ولی در دو نفر به صیغه تثنیه درمی آید، مانند آیه ((انؤ من لبشرین)) (و در قرآن کریم هر جا از انسان به بشر تعبیر شده ، منظور همان جثه و هیكل و ظاهر بدن اوست .

و در آیه شریفه مورد بحث مبدء خلقت آدمی گل معرفی شده ، و در سوره روم مبدء خلقتش خاک و در سوره حجر صلصالی از حما مسنون ، و در سوره رحمان صلصالی چون فخار (سفال) آمده ، و این اختلاف در تعبیر اشکالی به وجود نمی آورد؛ برای اینکه همان مبدء واحد احوال مختلفی به خود گرفته ، و در هر جای از قرآن کریم نام یکی از آن احوال را نام برده است .

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

((تسویه انسان)) (به معنای تعدیل اعضای اوست، به اینکه اعضای بدنی او را با یکدیگر ترکیب و تکمیل کند تا به صورت انسانی تمام عیار درآید، و ((دمیدن روح در آن))، عبارت است از اینکه او را موجودی زنده قرار دهد، و اگر روح دمیده شده در انسان را به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده: ((از روح خودم در آن دمیدم))، به منظور شرافت دادن به آن روح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۳

و جمله ((فقعوا)) امر و از ماده ((وقوع)) است، و این امر نتیجه و فرع تسویه و نفخ روح واقع شده، می فرماید: حال که از روح خودم در آن دمیدم، شما ملائکه بر او سجده کنید.

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ

دلالت این جمله بر اینکه تمامی فرشتگان برای آدم سجده کردند و احدی از آن تخلف نکرده روشن است.

إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ

یعنی ابلیس تکبر کرد و از سجده برای او دریغ ورزید، و او از سابق بر این کافر بود. و اینکه ابلیس قبل از این صحنه کافر بوده، از آیه شریفه ((لم اکن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون)) هم به خوبی استفاده می شود.

وجه اینکه فرمود آدم را با دو دستم آفریدم

قَالَ يَا إِبْلِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِينَ

اینکه در این آیه خلقت بشر را بدست خود نسبت داده، و فرموده: ((چه مانعت شد از اینکه برای چیزی سجده کنی که من آن را با دستهای خود آفریدم)) (به این منظور بوده که برای آن شرافتی اثبات نموده، بفرماید: هر چیز را به خاطر چیز دیگر آفریدم، ولی آدم را به خاطر خودم. همچنان که جمله ((و نفخت فیه من روحی: و از روح خود در او دمیدم)) نیز این اختصاص را می رساند و اگر کلمه ((ید)) را تشبیه آورد، و فرمود: ((یدی: دو دستم)) (با اینکه می توانست مفرد بیاورد برای این است که به کنایه بفهماند: در خلقت او اهتمام تام داشتم؛ چون ما انسانها هم در عملی هر دو دست خود را به کار می بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم، پس جمله ((خلقت بیدی)) نظیر جمله ((مما عملت ایدینا)) است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند مراد از کلمه ((ید)) قدرت است، و تشبیه آوردن آن تنها تاء کید را می رساند، مانند آیه ((ثم ارجع البصر کترین)) روایتی هم بر طبق این تفسیر وارد شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۴

بعضی دیگر گفته اند: مراد از دو دست نعمتهای دنیا و آخرت است ممکن هم هست بگوئیم منظور از آن یکی مبدا پیدایش بدن و یکی دیگر مبدا پیدایش روح است، و یا یکی صورت آدمی، و دیگر معنای اوست، و یا یکی صفات جلال خدا، و دیگری صفات جمال اوست. و لیکن همه اینها معانی هستند که از ناحیه لفظ آیه هیچ دلالتی بر هیچ یک از آنها نیست.

معنای جمله: استکبرت ام کنت من العالین که استفهام توییخی از ابلیس درباره سجده نکردنش برای آدم است

و جمله ((استکبرت ام کنت من العالین)) استفهامی است توییخی، معنایش این است که: آیا سجده نکردنت از این بابت است که عارت می شد، و خود را از این کار بزرگتر می دانستی؟ و یا اینکه به راستی شائن تو اجل از این عمل بود. و تواز کسانی بودی که قدر و منزلتشان بالاتر از آن است که مأمور به سجده بر آدم شوند؟ و از همین جا بعضی از مفسرین استفاده کرده اند که: معلوم می شود خدای تعالی مخلوقات عالی دارد که مقامشان اجل از آن است که برای آدم سجده کنند، بندگانی هستند مستغرق در توجه به سوی پروردگارشان، و هیچ چیزی را به جز او درک نمی کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((علو)) هم همان استکبار است، همچنان که در آیه ((وان فرعون لعال فی الاءرض)) (به همین معنا است و اگر بگویی معنا ندارد که بگوئیم آیا تو استکبار کردی و یا از مستکبرین بودی. می گوئیم: هیچ عیبی ندارد؛ چون اولی راجع به زمان سجده است، و دومی راجع به ما قبل آن، و معنایش این است که: ((آیا از اینکه امر به سجده ات کردیم دچار



استکبار شدی ، و یا آنکه از قبل مستکبر بودی ؟)).

لیکن این وجه صحیح نیست ، چون با مقتضای مقام نمی سازد، مقتضای مقام این است که ابلیس را دارای استکبار معرفی کند، نه اینکه زمان استکبار او را معین کند که قدیمی است و یا تازه .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از کلمه ((عالین )) ملائکه آسمان است ؛ چون آن ملائکه که مأمور به سجده برای آدم شدند، ملائکه زمین بودند. این هم صحیح نیست ، برای اینکه آیه عمومیت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۵

اشاره به اینکه عین خواسته ابلیس فانظرنی الی یوم یبعثون اجابت نشده و او الی وقتالیوم المعلوم مهلت داده شده

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ

این پاسخی است که ابلیس از پرسش خدا داده و علت سجده نکردن خود را بیان می کند، و آن این است که : من شرافت ذاتی دارم ؛ چون مرا از آتش خلق کرده‌ای و آدم مخلوقی است از گل . و در این پاسخ اشاره ای است به اینکه از نظر ابلیس اوامر الهی وقتی لازم الطاعه است که حق باشد، نه اینکه ذات اوامر او لازم الطاعه باشد و چون امرش به سجده کردن حق نبوده ، اطاعتش واجب نیست .

و برگشت این حرف به این است که ابلیس اطلاق مالکیت خدا و حکمت او را قبول نداشته ، و این همان اصل و ریشه ای است که تمامی گناهان و عصیانها از آن سرچشمه می گیرد، چون معصیت وقتی سرمی زند که صاحبش از حکم عبودیت خدای تعالی و مملوکیت خودش برای او خارج شود و از اینکه ترک معصیت بهتر از ارتکاب آن است ، اعراض کند و این همان انکار مالکیت مطلقه خدا، و نیز انکار حکمت او است .

قَالَ فَأَخْرُجُ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

کلمه ((رجیم )) از ماده ((رجم )) به معنای طرد شده است . و کلمه ((یوم الدین )) به معنای روز جزاست .

در این آیه فرموده : ((و ان عليك لعنتي )) و در سوره حجر فرموده : ((و ان عليك اللعنة )) بعضی از مفسرین در وجه این اختلاف تعبیر گفته اند: اگر لام در ((اللعنة )) برای عهد باشد، دیگر فرقی بین این دو تعبیر نیست ، برای اینکه در اولی فرموده : ((بر تو باد لعنت من )) و در دومی فرموده : ((بر تو باد همان لعنت )) و اما اگر لام در آن برای جنس باشد، باز هم فرقی نخواهد داشت ، برای اینکه در اولی فرموده : ((بر تو باد لعنت من )) و در دومی فرموده : ((بر تو باد همه لعنتها)) و معلوم است که لعنت غیر خدا از قبیل ملائکه و مردم معنایش دوری از رحمت خداست ، اگر این لعنت بدون اذن خدا باشد که هیچ اثری ندارد، و اگر به اذن خدا باشد نتیجه اش دوری ابلیس از رحمت خدا می شود، و این هم همان لعنت خود خدا خواهد بود.

مبداء ارتکاب معاصی ، انکار مالکیت مطلقه خدا و حکمت او است

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ... إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ

از ظاهر اینکه ابلیس انتهای مهلت را روز مبعوث شدن انسانها معین کرد و خدای تعالی انتهای آن را تا روز وقت معلوم مقرر داشت ، برمی آید که اجابت خواسته ابلیس با خواسته اش اختلاف دارد، و عین خواسته اش اجابت نشده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۶

پس ناگزیر معلوم می شود آن روز یعنی روز وقت معلوم آخرین روزی است که بشر به تسویلات ابلیس نافرمانی خدا می کند و آن قبل از روز قیامت و بعث است . و ظاهراً مراد از روز، روز معمولی نیست ، بلکه مراد ظرف است ، و در نتیجه اضافه شدن کلمه ((یوم )) به کلمه ((وقت )) اضافه تاء کیدی است ، چون گفتیم که خود ((یوم )) هم به معنای وقت و ظرف است .

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأَعُوَّبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخَلَّصِينَ

حرف ((باء)) در ((بعزتك )) برای سوگند است ابلیس به عزت خدا سوگند یاد می کند که به طور حتم تمامی ابنای بشر را اغوا می

کند، آنگاه مخلصین را استثنا می نماید. و ((مخلصین)) عبارتند از کسانی که خدای تعالی آنان را برای خود خالص کرده و دیگر هیچ کس در آنان نصیبی ندارد، در نتیجه ابلیس هم در آنان نصیبی ندارد.

قضاء الهی درباره ابلیس و پیروان او

قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبَعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ

این آیه پاسخی است از خدای سبحان به ابلیس که مشتمل است بر قضایی که خدا علیه ابلیس و پیروانش رانده که به زودی همه را داخل آتش خواهد کرد.

پس کلمه ((فالحق)) مبتدائی است که خبرش حذف شده، و یا خبری است که مبتدایش حذف شده است. و کلمه ((فاء)) که در اول آن است برای ترتیب و قرار دادن جمله ما بعد است بعد از جمله ما قبل. و مراد از ((حق)) چیزی است که مقابل باطل است، به شهادت اینکه دوباره این کلمه را اعاده می کند، و با الف و لام هم اعاده می کند، و چون به طور قطع می دانیم منظور از حق دومی چیزی است که مقابل باطل است؛ پس مراد از اولی هم همان خواهد بود. و تقدیر آیه چنین است: ((فالحق اقسام به لاملئن جهنم منك...))، این در صورتی است که خبر حق را محذوف بدانیم، و اگر خود آن را خبر و مبتدایش را محذوف بدانیم، تقدیرش چنین می شود: ((فقولی حق...)).

و جمله ((و الحق اقول)) جمله ای است معترضه که در وسط کلام اضافه شده تا بفهماند که این قضاء حتمی است و نیز پندار ابلیس را رد کند که پنداشته بود ((انا خیر منه: من از او بهترم)) چون از این گفتار برمی آید که او امر خدا را که فرموده بود ((برای آدم سجده کن)) غیر حق می دانسته. و از این که در این جمله معترضه ((حق)) را مقدم بر اقول آورده و نیز کلمه حق را با الف و لام آورده، حصر فهمیده می شود، و معنایش این است که: من به غیر حق چیزی نمی گویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۷

و جمله ((لاملئن جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعین)) متن آن قضایی است که خدا به آن حکم کرده و گویا مراد از کلمه ((منك)) جنس شیطانها باشد، و در نتیجه هم شامل ابلیس می شود، و هم ذریه و قبیله او و کلمه ((منهم)) به ((من تبعك)) مربوط است و معنایش این است که: از ذریه آدم هر کس از تو پیروی کند او نیز جهنمی است.

و ما در سابق در نظایر این آیه از قبیل سوره حجر و در همین قصه از سوره بقره و اعراف و اسراء بحث مفصلی راجع به این قصه نمودیم بدانجا مراجعه شود.

قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ

در این آیه به مطلبی که در اول سوره و نیز در خلال آیات سوره گذشت رجوع شده، و آن این بود که قرآن کریم ذکر است و پیامبر اسلام به جز انذار هیچ منصب دیگری ندارد. و نیز رد آن تهمتی است که در این کلام خود زدند: ((امشوا و اصبروا علی آلهتکم ان هذا لشیء یراد)).

پس در جمله ((ما اءسئلکم علیه من اجر)) اجر دنیوی از مال و ریاست و جاه را از خود نفی می کند. و در جمله ((و ما انا من المتکلفین)) خود را از تصنع و خودآرایی به چیزی که آن را ندارد بری می سازد.

قرآن ذکری است جهانی و اخبار آن اختصاص به زمان معین ندارد

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

یعنی قرآن ذکری است جهانی و برای همه جهانیان و برای جماعت‌های مختلف، و نژادها و امتهای گوناگون و خلاصه ذکری است که اختصاص به قومی خاص ندارد، تا کسی در برابر تلاوتش از آن قوم مزدی طلب کند و یا در برابر تعلیمش پاداشی بخواهد، بلکه این ذکر برای همه عالم است. وَ لَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ

یعنی به زودی و پس از گذشت زمان ، خبر پیشگوییهای قرآن از وعد و وعیدش و غلبه اش بر همه ادیان و امثال آن به گویان می رسد.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((بعد حین)) (روز قیامت است . بعضی دیگر گفته اند: روز مرگ هر کسی است . و بعضی دیگر آن را روز جنگ بدر دانسته اند. بعید نیست کسی بگوید: خبرهای قرآن مختلف است ، و اختصاص به یک روز معین ندارد، تا آن روز را مراد بدانند، بلکه مراد از ((بعد حین)) (مطلق است ، پس برای یک یک از اقسام خبرهای قرآن حینی و زمانی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۸

بحث روایتی

روایاتی درباره مخاصمه ملا اعلی ، استکبار ابلیس و ابا او از سجده بر آدم ، و اوصاف متکلفین قمی در تفسیرش به سند خود از اسماعیل جعفری ، از امام باقر (علیه السلام) حدیثی درباره معراج از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که در آن آمده : خدای تعالی فرمود: ای محمد! گفتم لبیک پروردگار من . فرمود: هیچ میدانی ملاء اعلی در چه چیز مخاصمه می کردند؟ عرضه داشتم : منزهی تو ای خدا، من هیچ چیز زائد بر آنچه تو یادم داده‌ای نمی دانم . آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پس خدای سبحان دست خود را - یعنی دست قدرت خود را - بین دو سینه ام نهاد. و من برودت و خنکی آن را در بین دو شانم احساس کردم . آنگاه فرمود: از آن به بعد هر چه از گذشته و آینده از من پرسید، جوابش را دانا بودم ، پس مجدداً از من پرسید: ای محمد ملاء اعلی در چه چیز مخاصمه کردند؟ عرضه داشتم : در سه چیز: اول در آنچه که کفاره گناهان می شود، دوم در آنچه درجات آدمی را بالا می برد، سوم در آنچه حسنات شمرده می شود.... و در مجمع البیان آمده که ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود پروردگارم به من فرمود: هیچ می دانی که ملاء اعلی در چه چیز مخاصمه کردند؟ عرضه داشتم : نه ، فرمود: مخاصمه آنها در کفارات و درجات بود. اما کفارات سه چیز است : یکی وضوی کامل گرفتن در شبهای سرد، دوم قدمها را یکی پس از دیگری برداشتن به سوی جماعتها، سوم انتظار رسیدن وقت نماز بعدی بعد از هر نماز. و اما درجات ، آن نیز سه چیز است : اول به صدای بلند و واضح سلام کردن ، دوم اطعام طعام ، و سوم نماز خواندن در تاریکی شب که همه در خوابند.

مؤلف : این روایت را صدوق هم در خصال از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده ولی آنچه در اینجا تفسیر کفارات قرار گرفته در روایت او تفسیر درجات واقع شده و به عکس آنچه در اینجا تفسیر درجات قرار گرفته در آن روایت تفسیر کفارات واقع شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۴۹

و در الدر المنثور هم حدیث مجمع البیان را به طرق بسیاری از عده ای از صحابه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که البته در مضامین آنها اختلاف مختصری هست .

بهر حال سیاق آیه با مضمون هیچ یک از این روایات تطبیق نمی کند، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه این روایات تفسیر آیه هستند و ممکن است مخاصمه مزبور در این روایات غیر از مخاصمه ای باشد که آیه شریفه از آن خبر می دهد. و در نهج البلاغه آمده که امام امیر المؤمنین فرمود: حمد آن خدایی را سزد که عزت و کبریاء جامه اوست ، و آن دو را به شخص خود اختصاص داد، و نه به مخلوقاتش و نیز آن دو را قرقگاه خویش کرد و بر غیر از خودش حرام کرد. و آن دو را از بین سایر اوصاف برای جلال خود انتخاب نمود و لعنت را برای هر کسی که بخواهد خود را در آن دو شریک خدا کند قرار داد.

آنگاه با همین عزت و کبریای خود ملائکه مقرب خود را بیازمود تا مشخص کند کدام یک متواضع و کدام یک مستکبرند؟ لذا با اینکه او عالم بسویدای دلها و نهانهای غیبه است ، مع ذلک فرمود: من بشری از گل خواهم آفرید پس همین که خلقتش را به کمال و تمام رساندم و از روح خود در او دمیدم ، همه برایش به سجده بیفتید، پس ملائکه همه و همه به سجده افتادند، مگر ابلیس که

غیرتش مانع شد و به خلقت خود که از آتش بود بر او افتخار نمود، و به اصل و ریشه اش بر او تعصب کرد.

حال ببینید که خدای متعال این دشمن خود را که پیشوای متعصبین و سلف مستکبرین است، و همین ابلیس را که اساس عصیبت را پی ریزی کرد، و با خدا در ردای جبروتیش هم‌اوردی نمود، و در لباس تعززش هماهنگی کرده، زی تذلل و جامه عبودیت را کنار گذاشت، چگونه به جرم تکبرش خوار و کوچک کرد، و به جرم بلند پروازی اش بی مقدار ساخت، او را در دنیا طرد کرد و در آخرت هم آتش افروخته نصیبش ساخت ....

و در کتاب عیون به سند خود از محمد بن عبیده روایت آورده که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) معنای آیه ((ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی)) (را که خطاب به ابلیس است پرسیدم. فرمود: منظور از کلمه یدی قدرت و قوت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۰

مؤلف: نظیر این روایت را صدوق در کتاب توحید به سند خود از محمد بن مسلم، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده. و در این قصه روایات دیگری نیز هست که ما آنها را در ذیل این قصه در سوره بقره و اعراف و حجر و اسراء آورده ایم، بدانجا مراجعه شود.

و از کتاب جوامع الجامع از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده، که فرمود: برای متکلف (کسی که چیزی را برای خود قائل است که اهل آن نیست)، سه علامت است: اول آنکه با مافوق خود درمی افتد، دوم اینکه به کارهایی اقدام می کند و آرزوهایی در سر می پروراند که هرگز به آنها نمی رسد، و سوم اینکه چیزهایی می گوید که علمی بدان ندارد.

مؤلف: نظیر این روایت را مرحوم صدوق در کتاب خصال از امام صادق (علیه السلام) از لقمان نقل کرده که در ضمن وصیتهایش به فرزندش فرموده است. و نیز از طرق اهل سنت نظیر آن نقل شده. و در بعضی از این روایات به جای ((بنازع من فوکه: با مافوق خود درمی افتد)) عبارت ((بنازل من فوکه: با مافوق خود هم‌اوردی می کند)) آمده.

## الزمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۱

سوره زمر در مکه نازل شده و هفتاد و پنج آیه دارد (۷۵)

آیات ۱ - ۱۰ سوره زمر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ تَنْزِیْلُ الْكِتٰبِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِیْزِ الْحَكِیْمِ (۱) اِنَّا اَنْزَلْنٰا اِلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لّٰهُ الدِّیْنَ (۲) اَلَا لِلّٰهِ الدِّیْنُ الْخَالِصُ وَ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِیَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰی اِنَّ اللّٰهَ یَحْكُمُ بَیْنَهُمْ فِیْ مَا هُمْ فِیْهِ یُخْتَلَفُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِیْ مَنْ هُوَ كٰذِبٌ كَفّٰرٌ (۳) لَوْ اَرَادَ اللّٰهُ اَنْ یَّتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفٰی مِمَّا یُخْلُقُ مَا یَشَآءُ سَجْحٰنَهٗ هُوَ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (۴) خَلَقَ السَّمَوٰتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ یُكْوِّرُ الْیَلَّ عَلَى النَّهَارِ وَ یُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الْیَلِّ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ یَجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی اَلَا- هُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفَّارُ (۵) خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ اَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ اَلْنَعْمِ ثَمٰنِیَةَ اَزْوَاجٍ یُخْلُقُكُمْ فِیْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِیْ ظُلْمٰتٍ ثَلٰثٍ ذٰلِكُمْ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنْیَیْ تَصْرَفُوْنَ (۶) اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنْكُمْ وَ لَا یُرِضٰی لِعِبَادِهٖ الْكُفْرَ وَ اِنْ تَشْكُرُوْا یَرْضَهٗ لَكُمْ وَ لَا تَرْتَرِبْ وَ اِذْ رَاَ اٰخَرٰی ثُمَّ اِلٰی رَبِّكُمْ مَّرْجِعُكُمْ فِیْ نَبْیِّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ اِنَّهٗ عَلِیْمٌ بِذٰتِ الصُّدُوْرِ (۷) وَ اِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهٗ مُنِیْبًا اِلَیْهِ ثُمَّ اِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسٰی مَا كَانَ یَدْعُوْا اِلَیْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلّٰهِ اَنْدَادًا لِّیُضِلَّ عَنْ سَبِیْلِهٖ قُلْ تَمَنَّعَ بِكُفْرِكَ قَلِیْلًا اِنَّكَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ (۸) اَمَّنْ هُوَ قَنْتَ اِنَّا اِلٰلٌ سٰجِدًا وَ قٰئِمًا یَحْذَرُ الْاٰخِرَةَ وَ یَرْجُوْا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ اِنَّمَا یَتَذَكَّرُ اُولُوْا الْاَلْبٰبِ (۹) قُلْ یَعْبَادِ الَّذِیْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا فِیْ هٰذِهِ الدُّنْیَا حَسَنَةٌ وَ اَرْضَ اللّٰهِ وَسِعَتْهُ اِنَّمَا یُوْفٰی الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسَابٍ (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۲

## ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان . این کتابی است که از ناحیه خدای عزیز و حکیم نازل شده (۱). ما کتاب را به حق بر تو نازل کردیم پس خدا را عبادت کن در حالی که دین را خالص برای او بدانی (۲). آنگاه باش که دین خالص تنها برای خداست و کسانی هم که به جای خدا اولیایی می گیرند منطقشان این است که ما آنها را بدین منظور می پرستیم که قدمی به سوی خدا نزدیکمان کنند به درستی که خدا در بین آنان در خصوص آنچه مورد اختلافشان است حکم می کند. به درستی خدا کسی را که دروغگو و کفران پیشه است هدایت نمی کند (۳). اگر خدا بخواهد فرزند بگیرد از بین آنچه خلق کرده هر چه را بخواهد انتخاب می کند اما او منزّه است . او خدای واحد قهار است (۴). آسمانها و زمین را به حق آفرید و داخل می کند شب را بر روز و داخل می کند روز را بر شب و آفتاب و ماه را آن چنان مسخر کرده که هر یک برای مدتی معین در جریانند. آنگاه باش که او عزیز و آمرزنده است (۵). شما را از یک انسان آفرید و آنگاه همسر آن انسان را هم از جنس خود او قرار داد و برای شما از چارپایان هشت جفت نازل کرد شما و چارپایان را در شکم مادران نسلا بعد نسل می آفریند آن هم در ظلمتهای سه گانه ، این خداست پروردگار شما که ملک از آن اوست . جز او هیچ معبودی نیست پس دیگر به کجا منحرف می شوید (۶). اگر کفر بورزید خدا بی نیاز از شماست و او کفر را برای بندگان خود نمی پسندد. و اگر شکر بگزارید همان را برایتان می پسندد و هیچ گناهکاری وزر گناه دیگری را به دوش نمی کشد و در آخر به سوی پروردگارتان بازگشتان است و او شما را به آنچه می کرده اید خبر می دهد که او دانای به اسرار سینه هاست (۷). و چون ناملایمی به انسان برسد پروردگار خود را همی خواند در حالی که به سوی او برگشته باشد و چون نعمتی از خود به وی دهد باز همان دعا و زاری قبلی خود را فراموش می کند و برای خدا شکرگانی می گیرد تا مردم را از راه خدا گمراه نکند. به او بگو سرگرم کفر خود باش و به این بهره اندک دلخوش باش که تو از اهل آتشی (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۳۵۳

آیا کسی که در اوقات شب در حال سجده و ایستاده به عبادت مشغول است و از آخرت می ترسد و امیدوار رحمت پروردگار خویش است مانند از خدا بیخبران است ؟ بگو آیا آنها که می دانند و آنها که نمی دانند یکسانند؟ هرگز ولی تنها کسانی متذکر می شوند که دارای خرد باشند (۹). بگو ای بندگان من که ایمان آورده و از پروردگارتان می ترسید آنهايي که در این دنیا نیکی می کنند پاداشی نیک دارند و زمین خدا هم گشاده است کسانی که خویشتندار باشند اجرشان را بدون حساب و به طور کامل درخواهند یافت (۱۰). بیان آیات

محتوای کلی سوره مبارکه زمر و زمینه نزول آن

از خلال آیات این سوره برمی آید که مشرکین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آن جناب درخواست کرده اند که از دعوتش به سوی توحید و از تعرض به خدایان ایشان صرف نظر کند، و گر نه نفرین خدایان گریبانش را خواهد گرفت . در پاسخ آنان این سوره که به وجهی قرین سوره ((ص)) است ، نازل شده و به آن جناب تاء کید کرده که دین خود را خالص برای خدای سبحان کند، و اعتنایی به خدایان مشرکین نکند، و علاوه بر آن به مشرکین اعلام نماید که مأمور به توحید و اخلاص دین است ، توحید و اخلاصی که آیات و ادله وحی و عقل همه بر آن تواتر دارند. و لذا می بینیم خدای سبحان در خلال سوره چند نوبت کلام را متوجه این مساءله می سازد، مثلا در آغاز سوره می فرماید: ((فاعبد الله مخلصا له الدين)) (و باز در آیه بعدی می فرماید: ((الا لله الدين الخالص)) (سپس در وسط سوره دوباره به این مساءله بر می گردد و می فرماید: ((قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين)) (و باز در آیه ۱۴ می فرماید: ((قل الله اعبد مخلصا له ديني)) (و در آیه ۱۵ می فرماید: ((فاعبدوا ما شئتم من دونه)).

آنگاه در آیه ۳۰ اعلام می دارد که : ((انك ميت وانهم ميتون...)) (و در آیه ۳۶ می پرسد: ((اليس الله بكاف عبده ويخوفونك

بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (( و در آیه ۳۹ تهدید می کند به اینکه : ((قل یا قوم اعملوا علی مکانتکم انی عامل )) ( و در آیه ۶۴ می فرماید: ((قل افعیر الله تامرونی اعبدا ایها الجاهلون )) و همچنین اشارات دیگری که همه دلالت بر این دارد که مشرکین از آن جناب خواسته بودند دست از دعوت به توحید بردارند.

آنگاه به استدلال بر یکتایی خدا در ربوبیت و الوهیت پرداخته ، هم از طریق وحی و هم از طریق برهان عقلی ، و هم از راه مقایسه بین مؤمنین و مشرکین ، آن را اثبات می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۴ و مقایسه مزبور مقایسه ای لطیف است . چند نوبت مؤمنین را به بهترین اوصاف ستوده ، و به پادشاهایی که به زودی در آخرت دارند بشارت می دهد. و هر جا سخن از مشرکین به میان آورده - علاوه بر وبال اعمالشان ، که در دنیا گریبانشان را می گیرد، و بالی نظیر آن و بالها که به سایر امتهای گذشته به کیفر تکذیب آیات خدا رسید، و آن عبارت بود از خواری در دنیا که البته عذاب آخرت قابل مقایسه با آن نیست - ایشان را به خسران و عذاب آخرت بشارت می دهد. و به همین منظور در این سوره - و مخصوصا در آخرش - روز قیامت را به روشنترین اوصافش وصف کرده ، و در همین جا سوره را خاتمه داده است .

و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده ، و چنین به نظر می رسد که یک دفعه نازل شده باشد، چون آیات آن بسیار به هم مربوط و متصل است .

و این ده آیه که ما از اول آن آوردیم ، هم از طریق وحی دعوت می کند. و هم از طریق حجت‌های عقلی ، و نخست روی سخن را متوجه رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) می کند.

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

کلمه ((تنزیل الکتاب)) خبر است برای مبتدایی که حذف شده . و کلمه ((تنزیل)) مصدر به معنای مفعول است ، در نتیجه اضافه این مصدر به کلمه ((کتاب)) اضافه صفت به موصوف خودش است . و کلمه ((من الله)) متعلق به تنزیل است . در نتیجه معنای آیه چنین می شود: این کتابی است نازل شده از طرف خدای عزیز حکیم .

ولی بعضی از مفسرین کلمه ((تنزیل الکتاب)) را مبتدا و کلمه ((من الله)) را خبر آن گرفته اند. و بعید نیست وجه اول به ذهن نزدیک تر باشد.

اشاره به معنای انزال و تنزیل قرآن کریم

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ فَاغْبُغِبِ اللَّهُ مَخْلُصًا لَهُ الدِّينَ

در این آیه بر خلاف آیه قبلی تعبیر به انزال کرده ، نه تنزیل ؛ برای اینکه در این آیه منظور بیان این نکته است که بفهماند قرآن کریم به حق نازل شده ، و در چنین مقامی مناسب آن است که تعبیر به انزال کند که به معنای نازل شدن مجموع قرآن است ؛ بخلاف مقام در آیه قبلی که چون چنین مقامی نبود، تعبیر به تنزیل کرد که به معنای نازل شدن تدریجی است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۵

و ((باء)) در کلمه ((بالحق)) برای ملابست است ، که معنایش چنین می شود: ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که متلبس به جامه حق بود، پس در هر جای از آن که امر به عبادت و پرستش خدای یگانه شده است ، حق است . و چون حرف باء این معنا را به آیه می دهد جمله ((فاعبد الله مخلصا له الدين)) (را با حرف ((فاء)) متفرع بر آن کرد. و فهمانیده حالا که معلوم شد قرآن متلبس به لباس حق نازل شده ، پس خدای یگانه را عبادت کن ، در حالی که دین را برای او خالص کرده باشی ، برای اینکه در این قرآن مکرر آمده که باید خدای یگانه را پرستی .

و مراد از کلمه ((دین)) - به طوری که از سیاق برمی آید - عبادت است . و ممکن هم هست سنت حیات از آن اراده شود؛ یعنی



طریقه‌های که در زندگی اجتماعی انسانی پیموده می‌شود. و مراد از ((عبادت)) همان اعمالی است که خضوع قلبی و پرستش درونی را مجسم و ملموس می‌کند، و آن عبارت از همان طریقه‌ای است که خود خدای سبحان آن را تشریح کرده و معنای آیه این است که: حال که قرآن به حق نازل شده پس عبودیت قلبی خود را برای خدا در تمامی شؤون زندگی با پیروی کردن از آنچه برای تو تشریح کرده اظهار کن در حالی که دین خود را برای او خالص سازی، و غیر از آنچه خدا برای تو تشریح کرده پیروی مکن.

معنای اینکه دین خالص برای خداست

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ

در این جمله آنچه را در کلمه ((بالحق)) سر بسته فرموده بود، علنی و روشن بیان می‌کند، و آنچه را در جمله ((فاعبد الله مخلصا له الدين)) به طور خاص بیان کرده بود تعمیم می‌دهد، می‌فرماید: ((آنچه به تو وحی کردیم که دین را برای خدا خالص کنی، مخصوص به شخص تو نیست، بلکه این وظیفه‌ای است بر هر کس که این ندا را بشنود)) و به خاطر اینکه جمله مورد بحث ندایی مستقل بود، لذا اسم جلاله ((الله)) را به کار برد، و با آوردن ضمیر نفرومود: ((الا له الدين الخالص)) با اینکه مقتضای ظاهر کلام همین بود که ضمیر بیاورد.

و معنای خالص بودن دین برای خدا این است که: خدا عبادت آن کسی را که فقط برای او عبادت نمی‌کند نمی‌پذیرد، حال چه اینکه هم خدا را پرستند و هم غیر خدا را و چه اینکه اصلا غیر خدا را پرستند.

بیان مبنای اعتقادی بت پرستان درباره عبادت ارباب و آلهه و مقصود از اینکه آنان غیر خدا را اولیاء اتخاذ کرده اند

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ...

در سابق گفتیم که مسلک و تثیت معتقد است که خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک انسانها محیط بر او شود، نه عقلش می‌تواند او را درک کند و نه وهم و حسش. پس او منزله از آن است که ما، روی عبادت را متوجه او کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۶

ناگزیر واجب می‌شود که از راه تقرب به مقربین او به سوی او تقرب جویم و مقربین درگاه او همان کسانی اند که خدای تعالی تدبیر شئون مختلف عالم را به آنان واگذار کرده. ما باید آنان را ارباب خود بگیریم، نه خدای تعالی را. سپس همانها را معبود خود بدانیم و به سویشان تقرب بجویم تا آنها به درگاه خدا ما را شفاعت کنند، و ما را به درگاه او نزدیک سازند. و این آلهه و ارباب عبارتند از ملائکه و جن و قدیسیں از بشر، اینها ارباب و آلهه حقیقی ما هستند.

و اما این بتها که در بتکده‌ها و معابد نصب می‌کنند، تمثالهایی از آن ارباب و آلهه هستند، نه اینکه راستی خود این بتها خدا باشند. چیزی که هست عوام آنها بسا می‌شود که بین بتها و ارباب آنها فرق نگذاشته، خود بتها را هم می‌پرستند همان طور که ارباب و آلهه را می‌پرستند. عرب جاهلیت هم این طور بودند. و همچنین عوامهای صابئین. بسا می‌شود که فرقی بین بتهای کواکب و کواکب که آنها نیز بتهای ارواح موکل بر آنها هستند، و بین ارواح که ارباب و آلهه حقیقی نزد خواص صابئین هستند، فرقی نمی‌گذارند.

به هر حال پس ارباب و آلهه معبود در نزد وثیت هستند، و این ارباب موجوداتی ممکن و مخلوقند، چیزی که هست خداوند این مخلوقات را از آنجا که مقرب درگاه خود می‌داند موکل بر تدبیر عالم کرده و هر یک را بر حسب مقام و منزلتی که دارد ماءموریتی داده. و اما خود خدای سبحان به غیر از خلق کردن و پدید آوردن کار دیگری ندارد، و او رب ارباب و اله آلهه است.

حال که این معانی را متوجه شدی می‌توانی بفهمی که منظور از آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ)) چیست؟ منظور همین وثیت است که قائلند غیر از خدا اربابی دگر هستند، که امور عالم را تدبیر می‌کنند، و ربوبیت و تدبیر

منسوب به ایشان است ، نه منسوب به خدای تعالی .

پس در نظر وثیت این ارباب مدبر امور هستند، نتیجه اش هم این است که پس باید در مقابل همین ارباب خاضع شد و آنها را عبادت کرد تا ما را از منافعی برخوردار و بلاها و ضررها را دفع کنند. و حتی باید از اینها تشکر کرد؛ چون کارها همه به دست آنان است ، نه به دست خدا. پس معلوم شد که مراد از ((اتخاذ اولیاء)) این است که مشرکین به غیر از خدا اربابی می گیرند، و خلاصه می خواهیم بگوییم ولایت و ربوبیت قریب المعنی هستند؛ چون رب به معنای مالک مدبر است و ولی به معنای مالک تدبیر و یا متصدی تدبیر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۷

و به همین جهت دنبال کلمه ((اولیا)) مساءله عبادت را ذکر کرده و فرموده : ((ما نعبدهم الا ليقربونا)). بنابراین ، کلمه ((الذین)) در جمله ((و الذین اتخذوا من دونه اولیاء)) مبتدا و خبر آن جمله ((ان الله یحکم...)) می باشد. و مراد از ((الذین)) مشرکین است که قائل به ربوبیت شرکا و الوهیت آنها هستند، و برای خدا ربوبیت و الوهیتی قائل نیستند، مگر عوام آنها، که معتقدند خدا هم با ارباب در معبودیت شریک است .

و جمله ((ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی)) تفسیری است برای معنای اتخاذ اولیا به جای خدا. و این جمله حکایت کلام مشرکین است و یا به تقدیر قول است که در این صورت تقدیر آن ((يقولون ما نعبدهم...)) است ، یعنی می گویند ما شرکاء را نمی پرستیم مگر بدین جهت که آنها ما را قدمی به سوی خدا نزدیک کنند.

پس مشرکین از خدا به سوی غیر خدا عدول کرده اند و اگر مشرکشان می نامیم از این جهت است که مشرکین برای خدا شریک قائل شده اند، یعنی غیر خدا را ارباب و آلهه عالم خوانده اند، و خدا را رب و اله آن ارباب و آلهه نامیده اند. و اما شرکت در خلقت و ایجاد، مطلبی است که احدی از مشرکین و موحدین قائل بدان نیست .

و در جمله ((ان الله یحکم بینهم فیما هم فیه یختلفون)) بعضی گفته اند: ضمیر جمع در آن به مشرکین و اولیای آنان ، یعنی همان خدایان برمی گردد و معنایش این است که خدا بین مشرکین و بین اولیای ایشان ، در آنچه اختلاف دارند حکم می کند.

و بعضی دیگر گفته اند: ضمیر مزبور در هر دو جا به مشرکین و دشمنان آنان ، یعنی اهل اخلاص در دین که از سیاق فهمیده می شود برمی گردد، و معنای آن این است که : خدای تعالی بین مشرکین و متدینین حکم خواهد کرد.

و کلمه کفار در جمله ((ان الله لا یهدی من هو کاذب کفار)) به معنای کسی که نعمتهای خدا را بسیار کفران می کند و یا به معنای این است که بسیار حق را می پوشاند. و در این جمله اشعار بلکه دلالتی است بر اینکه آن حکمی که خدا در روز قیامت بین مشرکین و مخلصین می کند علیه مشرکین است ، نه به نفع ایشان . و می رساند که مشرکین به سوی آتش خواهند رفت . و مراد از هدایت در اینجا رساندن به حسن عاقبت است ، نه راهنمایی (چون خدای تعالی ((هدایت)) به معنای راهنمایی را از هیچ کس دریغ نمی فرماید). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۸

تقریر احتجاج بر ردّ و نفی فرزند گرفتن خدا برای خود چه فرزندی حقیقی و چه اعتباری در آیه : لوارادالله یتخذولدا لا صطفی مما یخلق ما یشاء...

لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سَبَّحَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ

این آیه شریفه احتجاجی است علیه این اعتقاد مشرکین که خدا فرزند برای خود گرفته و نیز علیه این اعتقاد دیگر بعضی از ایشان است که ملائکه دختران خدایند.

و اعتقاد به فرزند داشتن خدا در بین عموم و ثنیها شایع است ، البته با اختلافی که در مذاهب خود دارند، مثلا نصاری معتقدند که مسیح پسر خداست و یهودیان بنا به حکایت قرآن معتقدند به اینکه عزیز پسر خداست ، و گویا منظور این دو مذهب از پسر بودن مسیح و عزیز برای خدا صرف احترام از آن دو باشد.

و مسأله فرزند داشتن خدای تعالی به هر معنایی که باشد اقتضا دارد که بین پدر و فرزند شرکتی باشد. حال اگر فرزند حقیقی باشد، یعنی فرزند از پدر مشتق و متولد شده باشد، لازمه اش این می‌شود که آن شرکت هم شرکت حقیقی باشد، یعنی فرزند در ذاتش و خواصش و آثاری که از ذات او سرچشمه می‌گیرد عین پدر باشد، همان طوری که فرزند بودن یک انسان برای انسانی دیگر اقتضای همین شرکت را دارد، یعنی او هم مانند پدرش انسانیت و لوازم آن را دارد.

و اگر مسأله فرزندى آنها برای خدا یک تشریف و احترامی باشد، نظیر فرزندى یک فرد برای اجتماع که آن را ((تبنى)) می‌گویند در این صورت باید این فرزند با پدرش در شؤ و نوات خاصه او شریک باشد، مثلاً اگر او در اجتماع سیادت و آقایی دارد و یا ملک و املاک و یا حیثیت و آبرو و یا تقدم و وراثت و پاره‌ای احکام نسب را دارد، فرزند هم باید داشته باشد. و حجتی که در آیه اقامه شده دلالت می‌کند بر اینکه فرزند گرفتن بر خدای تعالی به هر دو معنا محال است.

پس جمله ((لو اراد الله ان يتخذ ولدا)) جمله‌ای است شرطیه و به خاطر این که کلمه لو که دلالت بر امتناع مدلول خود دارد، بر سر آن آمده می‌فهماند که چنین چیزی ممکن نیست. و معنای جمله ((لاصطفی مما یخلق ما یشاء)) این است که: اگر خدا می‌خواست فرزندى برای خود بگیرد از هر مخلوقی که خودش می‌خواست می‌گرفت. و خلاصه آن کسی را فرزند خود می‌گرفت که متعلق مشیت و اراده اش باشد. این آن معنایی است که از سیاق استفاده می‌شود. و اگر فرمود: ((مما یخلق)) برای این است که ماسوای خدا هر چه فرض شود مخلوق اوست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۵۹

و اینکه فرمود: ((سبحانه)) تنزیهی است از خدای سبحان. و جمله ((هو الله الواحد القهار)) بیان محال بودن جمله شرطیه است یعنی جمله ((اگر خدا می‌خواست فرزند بگیرد)) و وقتی جمله شرطیه محال شد، قهراً جمله جزائیه، یعنی ((لاصطفی مما یخلق ما یشاء)) نیز محال می‌شود. به این بیان که خدای سبحان در ذاتش واحد و متعالی است و چیزی نه با او مشارکت دارد و نه مشابهت، و این حکم ادله توحید است. و همچنین واحد در صفات ذاتی است که عین ذات اوست، مانند حیات، قدرت و علم. و همچنین واحد در شؤ و نی است که از لوازم ذات او است مانند خلق کردن، مالک بودن، عزت، و کبریا که هیچ موجودی در این گونه شؤ و نی با او مشارکت ندارد.

و نیز خدای سبحان به حکم آیه مورد بحث، قهار است، یعنی بر هر چیز قاهر به ذات و صفات است، در نتیجه هیچ چیزی در ذاتش و وجودش مستقل از ذات و وجود خدا نیست، و در صفات و آثار وجودی اش مستغنی از او نمی‌باشد. پس تمامی عالم نسبت به او ذلیل و خوارند و مملوک و محتاج اویند.

پس حاصل برهان آیه یک برهان استثنایی ساده است که در آن نقیض مقدم استثنا می‌شود، تا نقیض تالی را نتیجه دهد و در مثل مانند این است که بگوییم: ((اگر خدا می‌خواست فرزندى بگیرد، بعضی از کسانی از مخلوقات خود را که مشیتش بدو تعلق می‌گرفت انتخاب می‌کرد، و لیکن اراده فرزند گرفتن برای او ممتنع و محال است، به خاطر اینکه واحد و قهار است، پس انتخاب آن بعض هم محال خواهد بود)).

بعضی از مفسرین در توجیه و بیان برهان آیه سخنی عجیب و غریب گفته‌اند و آن این است که: حاصل معنای آیه چنین می‌شود که اگر خدای سبحان اراده می‌کرد فرزندى بگیرد، این اراده ممتنع می‌شد، چون به امری ممتنع (فرزنددار شدن) متعلق شده است، و اراده ممتنع از خدا جایز نیست؛ چون باعث می‌شود بعضی از ممکنات بر بعضی رجحان پیدا کنند.

و اصل کلام در آیه این است که اگر خدا فرزند بگیرد ممتنع می‌شود؛ چون مستلزم چیزی است که با الوهیت او نمی‌سازد، ولی قرآن کریم این طور نفرموده، و به جای آن فرموده: ((اگر خدا اراده کند فرزند گرفتن را همین اراده ممتنع می‌شود)) بدین جهت به این تعبیر عدول کرده تا در رساندن معنا بلیغ تر و رساتر باشد. آنگاه جواب ((اگر)) را یعنی جمله ((همین اراده ممتنع می‌شود)) را حذف کرده و به جایش جمله ((لاصطفی)) را آورده تا خواننده را متوجه کند این که این یکی (لاصطفی) ممکن است، نه آن

اولی (همین اراده ممتنع می شود)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۰

و نیز بفهماند که اگر (لاصطفی) اتخاذ ولد شمرده شود، چنین اتخاذ ولدی برای خدای سبحان جایز است، پس با این بیان بدون هیچ صعوبتی هم تلازم بین شرط و جزا درست شد، و هم نفی لازم و اثبات ملزوم ((.

و گویا این حرف را از کلام زمخشری در کشف گرفته که در تفسیر آیه می گوید: معنایش این است که اگر خدا اراده اتخاذ ولد کند ممتنع می شود، و صحیح نیست، برای اینکه محال است و بیش از این شدنی نیست که بعض مخلوقات خود را انتخاب کند، و خصایصی به آنها بدهد، و مقرب در گاه خود کند، همان طور که یک انسان ما بین فرزند خود و بیگانگان فرق می گذارد و او را به خود نزدیک و مقرب می سازد و خدا همین کار را با ملائکه کرده، و همین خود باعث شده که شما مشرکین به اشتباه بیفتید و از روی جهل ملائکه را فرزندان خدا بپندارید، جهل به خدا و به حقیقت او که مخالف با حقایق اجسام و اعراض است.

پس گویا فرموده: اگر خدا اراده اتخاذ ولد هم بکند کاری بیش از آنچه کرده نمی کند، باز هم بعضی از مخلوقات خود را که همان ملائکه باشند، اصطفای می کند چیزی که هست این اشتباه از شماست که خیال می کنید اصطفای ملائکه به معنای فرزند گرفتن است بعدا هم این جهل و اشتباه خود را ادامه داده و ملائکه را دختران خدا قرار دادید. پس شما مشتی مردم کذاب و کفار و دروغ پرداز و جنجالی هستید، که بزرگترین افترا را به خدا و ملائکه او بسته و در کفر غلو کردید((.

و خواننده عزیز خود متوجه است که سیاق آیه شریفه هیچ سازگاری با این بیان ندارد. علاوه بر این، همه این حرفها جواب اشکال تبنی تشریفی را نمی دهد. چون یهود نگفته اند که خدا عزیز را زاییده، بلکه به عنوان احترام و تشریف او را فرزند خدا می دانند، چون در او خصایصی سراغ دارند که در دیگران نیست، و این همان اصطفای است.

البته در این آیه شریفه توجیها و بیانات دیگری نیز هست که فایده ای در نقل آنها نیست.

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ ...

بعید نیست اشاره این آیه به مساءله خلقت و تدبیر، بیانی باشد برای قهاریت خدای تعالی، و لیکن اتصال دو آیه و ارتباطشان به یکدیگر از نظر مضمون و مخصوصا اینکه آیه دومی با جمله ((ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ...)) ختم می شود، تقریبا صریح در این است که آیه مورد بحث مربوط به ما قبل نباشد، و بیانی مستقل و از نو برای احتجاج بر توحید ربوبیت باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۳۶۱

احتجاج بر وحدت خداوند در الوهیت و ربوبیت، با بیان انحصار خلق و تدبیر در او عروج

پس این آیه و آیه بعدش در این سیاق و مقامند که توحید در ربوبیت را اثبات کنند. در این دو آیه بین خلقت و تدبیر جمع شده، و این بدان جهت است که همچنان که - بارها گفته ایم - اثبات وحدت خالق مستلزم ابطال مرام مشرکین نیست، چون مشرکین هم خالق را واحد و خلقت و ایجاد را منحصر در خدای تعالی می دانند، و به همین جهت خدای سبحان در کلام عزیزش هر جا در صدد اثبات توحید در ربوبیت و الوهیت، و ابطال مسلک مشرکین بر می آید، بین خلقت و تدبیر جمع می کند و به این نکته اشاره می کند که تدبیر خارج از خلقت نیست، بلکه به یک معنا همان خلقت است، همچنان که خلقت به یک معنا همان تدبیر است. و با این بیان است که احتجاج علیه شرک تمام می شود، و به مشرکین که معتقدند تدبیر عالم واگذار به ارباب شده می فهماند که تدبیر نیز مانند خلقت منحصر در خدای تعالی است.

پس جمله ((خلق السموات و الارض بالحق)) اشاره است به مساءله خلقت، و جمله ((بالحق)) - با در نظر گرفتن اینکه ((باء)) در آن برای ملابست است - اشاره است به مساءله بعث و قیامت، چون خلقت وقتی به حق و غیر باطل است که غرض و غایتی در آن باشد، و خلقت به سوی آن غرض سوق داده شود. و این همان بعث است که خدای تعالی درباره اش فرموده: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا)).

و جمله ((یکور اللیل علی النهار و یکور النهار علی اللیل)) به مسأله تدبیر اشاره می کند. در مجمع البیان درباره کلمه ((یکور)) گفته است: تکویر عبارت است از این که بعضی از اجزای چیزی را روی بعض دیگرش بیندازیم بنابراین مراد انداختن شب است روی روز و انداختن روز است بر روی شب. در نتیجه عبارت مزبور استعاره به کنایه می شود. و معنایش نزدیک به معنای آیه ((یغشی اللیل النهار)) می گردد، و مراد از آن پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز به طور استمرار است که لا ینقطع می بینیم روز شب را و شب روز را پس می زند و خود ظهور می کند، و این همان مسأله تدبیر است.

((و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمی)) - یعنی خدای سبحان خورشید و ماه را رام و مسخر کرده تا بر طبق نظام جاری در عالم زمینی، جریان یابد و این جریان تا مدتی معین باشد، و از آن تجاوز نکنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۲ ((الا هو العزیز الغفار)) - ممکن است ذکر این دو اسم از بین همه اسمهای خدای تعالی به منظور اشاره به همان برهان باشد که بر یگانگی خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت اقامه فرمود. چون عزیزی که هرگز دچار ذلت نمی شود اگر باشد تنها خدای تعالی است پس تنها اوست که باید عبادت شود، نه غیر او که اگر عزتی دارند مشوب به ذلت است، و خود سراپا فقرند. و همچنین است غفار که چون با سایرین که چنین نیستند مقایسه شود، پرستش متعین در او می گردد.

ممکن هم هست ذکر این دو اسم تشویق و تحریک بر توحید و ایمان به خدای واحد بوده باشد و معنایش چنین باشد: من شما را متنبه می کنم به اینکه خدا عزیز است، پس به او ایمان بیاورید تا به عزتش اعتزاز یابید، و او غفار است، پس به او ایمان آورید تا شما را بیامزد.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ...

خطاب در این آیه به عموم بشر است. و مراد از ((نفس واحده))، به طوری که نظایر این آیه تأیید می کند، آدم ابو البشر است و مراد از ((زوجها)) همسر اوست که از نوع خود او است. و در انسانیت مثل او است؛ و کلمه ((ثم)) برای تراخی و تاءخررتبی در کلام است.

و مراد این است که: خدای تعالی این نوع را خلق کرد، و افراد آن را از نفس واحد و همسرش بسیار کرد.

((و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج)) - کلمه ((انعام)) به معنای شتر و گاو و گوسفند و بز است، و اگر آنها را هشت جفت خوانده، به این اعتبار مجموع نر و ماده آنهاست.

و نیز اگر از خلقت چارپایان در زمین تعبیر کرده به اینکه ما آنها را نازل کردیم با اینکه آن حیوانات از آسان نازل نشده اند، به این اعتبار است که خدای تعالی ظهور موجودات در زمین را بعد از آنکه نبودند انزال آن خوانده، چون در آیه شریفه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) به طور کلی موجودات را نازل شده، و اندازه گیری شده از خزینه هایی می داند که از هر چیز بی اندازه اش در آنجاست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۳

((یخلقکم فی بطون امهاتکم خلقا من بعد خلق فی ظلمات ثلاث)) - این جمله بیان کیفیت خلقت نامبردگان قبلی، یعنی انسان و انعام است. و اینکه خطاب را تنها متوجه انسان کرده و می فرماید: ((شما را خلق می کند)) به اعتبار این است که در بین این پنج نوع جاندار، تنها انسان دارای عقل است، لذا جانب او را بر دیگران غلبه داده و خطاب را متوجه او کرده است و معنای خلق بعد از خلق، پشت سر هم بودن آن است، مانند نطفه را علقه کردن، و علقه را مضغه کردن، و همچنین. و مراد از ((ظلمات ثلاث)) - به طوری که گفته اند - ظلمت شکم، رحم، و ظلمت مشیمه (تخمدان) است، و همین معنا را صاحب مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده.

بعضی هم گفته اند: ((مراد از آن، ظلمت صلب پدر، و رحم مادر، و مشیمه اوست)) ولی این اشتباه است؛ چون آیه شریفه که می فرماید: ((فی بطون امهاتکم)) صریح در این است که مراد ظلمتهای سه گانه در شکم مادران است، نه پشت پدران.

((ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ)) - یعنی آن حقیقتی که در این دو آیه به خلقت و تدبیر وصف شده، تنها او پروردگار شماست، نه غیر او؛ چون پروردگار عبارت است از کسی که مالک و مدبر امر ملک خود باشد. و چون خدا خالق شما و خالق هر موجود دیگری غیر از شما است، و نیز پدید آورنده نظام جاری در شماست، پس او مالک و مدبر امر شماست، در نتیجه او رب شماست، نه دیگری.

((لِلَّهِ الْمُلْكُ)) - یعنی بر هر موجودی از مخلوقات دنیا و آخرت که بنگری، ملیک علی الاطلاق آن، خداست. و اگر ظرف ((له)) را جلوتر آورد و نفرموده ((الملك له))، برای این است که افاده حصر کند، یعنی بفهماند ملک عالم تنها از اوست. و این جمله خبری است بعد از خبری دیگر برای جمله ((ذَلِكُمْ اللَّهُ))، همچنان که جمله ((لا اله الا هو)) خبر سومی است برای ((ذَلِكُمْ)).

و انحصار الوهیت در خدا، فرع آن است که ربوبیت منحصر در او باشد؛ چون ((اله)) بدین جهت عبادت می شود که ((رب)) است و مدبر الامور. ناگزیر عبادت می شود تا امور را به نفع عابد به جریان اندازد، (اگر انگیزه در عبادت رجا باشد) و بلا یا و امور خطرناک را از عابد دور کند، (اگر انگیزه در عبادت خوف باشد) و یا آنکه عبادت می شود صرفاً برای اینکه شکرش بجا آورده شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۴

((فانی تصرفون)) - یعنی پس باز چگونه از عبادت خدا به سوی عبادت غیر خدا بر می گردید، با اینکه او رب شماست که شما را خلق کرده و امرتان را تدبیر نموده، و ملیک و حکمران بر شماست. تفسیر آیه: و ان تکفروا فان الله غنی عنکم ولا یرضی لعباده الکفر و ان تشکروا یرضه لکم ... که راجع به کفران نعمت و شکر آن است

إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ...

این آیه در صدد بیان این معنا است که دعوت به سوی توحید و اخلاص دین برای خدای سبحان، از این جهت نیست که خدای تعالی محتاج است به اینکه مشرکین رو به سوی او آورند و از عبادت غیر او منصرف شوند، بلکه بدین جهت است که خدای تعالی به سعادت‌مندی ایشان عنایت و لطف دارد و ایشان را به سوی سعادتشان دعوت می کند، همانطور که به رزقشان عنایت دارد و نعمتهای بی شمار به ایشان افاضه می کند، و همچنان که به حفظشان نیز عنایت دارد، و به همین جهت ایشان را ملهم کرده که آفات را از خود دفع کنند.

پس در جمله ((ان تکفروا فان الله غنی عنکم)) خطاب به عموم مکلفین است. می فرماید: اگر به خدا کفر بورزید و او را یگانه ندانید، او به ذات خود از شما بی نیاز است. از ایمان و طاعت شما بهره مند و از کفر و نافرمانی تان متضرر نمی شود، چون به طور کلی نفع و ضرر و احتیاج در عالم امکان پیدا می شود، و اما واجب، غنی بالذات است، و در حق او نه انتفاع تصور دارد، و نه متضرر شدن.

و جمله ((و لا- یرضی لعباده الکفر)) دفع توهمی است که ممکن است از جمله ((فان الله غنی عنکم)) (به ذهن کسی آید، و آن توهم این است که: وقتی خدا از ما بی نیاز است، نه از کفر ما متضرر می شود و نه از ایمان ما بهره مند پس دیگر برای چه از ما می خواهد که ایمان آورده و شکرش به جای آوریم؟ جمله مورد بحث این توهم را دفع می کند که هر چند خدا از شما بی نیاز است، لیکن عنایت الهیه اش اقتضا می کند که کفر را برای شما نپسندد؛ چون شما بندگان او هستید (همچنان که اقتضا می کند که هر یک از آفریده هایش را به کمالی که برای آن کمال خلق شده برساند).

و مراد از کفری که خدا بر بشر نمی پسندد کفران نعمت است که عبارت است از ترک شکر، چون جمله مقابل این جمله که می فرماید: ((و ان تشکروا یرضه لکم): و اگر شکر گزارید شکر را برایتان می پسندد)) قرینه بر این معنا است. و از همین جا روشن می شود که چرا فرمود: ((خدا برای بندگانش کفر را نمی پسندد)) و نفرمود ((برای شما)) (برای این است که خواست به علت حکم (راضی نبودن) اشاره کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۵

و حاصل معنای آیه این می شود: شما بنده و مملوک خدای سبحانید، و غوطه ور در نعمتهای او، رابطه مملوکی و مالکیت و



عبودیت و مولویت با کفران عبد و نادیده گرفتن نعمتهای مولایش سازگار نیست. عبد نمی تواند ولایت مولای خود را فراموش کند و برای خود اولیایی دیگر بگیرد. او نمی تواند به مولای خود که غرق در نعمتهای اوست عصیان ورزد، آن وقت دشمن او را اطاعت کند، با اینکه آن دشمن هم بنده خداست و مهر بندگی او به پیشانی اش خورده و مالک هیچ نفع و ضرری برای خودش نیست، تا چه رسد برای غیر.

((و ان تشکروا یرضه لکم)) - ضمیر در ((یرضه)) به شکر برمی گردد که از کلمه ((تشکروا)) استفاده می شود، نظیر آیه ((اعدلوا هو اقرب للتقوی)) که ضمیر ((هو)) در آن به عدالتی برمی گردد که از کلمه ((اعدلوا)) استفاده می شود.

و معنایش این است که: اگر به مقتضای عبودیت و اخلاص دین برای خدا، شکر خدا را بجا آوردید، خداوند همین شکر را برای شما که بندگان او هستید می پسندد. و شکر خدا منطبق با ایمان به خداست، هم چنان که در مقابلش کفران خدا منطبق با کفر به وی است.

و از آنچه گذشت روشن گردید که کلمه ((عباد)) در جمله ((و لا یرضی لعباده الکفر)) عام است و شامل جمیع بندگان خدا می شود، پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که: منظور از این کلمه اشخاص خاصی است که در آیه ((ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین)) سخن از آنان رفته و آنان عبارتند از ((مخلصین)) و یا - بنا بر تفسیر زمخشری - ((معصومین))؛ صحیح نیست.

چون لازمه این تفسیر آن است که بگوییم: خدا ایمان را برای مؤمنین و کفر را برای کفار پسندیده، مگر معصومین که از ایشان ایمان خواسته و از کفر حفظشان فرموده. این تفسیری است که بسیار ناپسند و سیاق جدا آن را رد می کند، چون اگر معنای آیه این باشد آن وقت آیه اشعار دارد به اینکه خدا کفر را برای کفار پسندیده در این صورت برگشت کلام به مانند این می شود که بگوییم: اگر کافر شوید خدا از شما بی نیاز است، و برای انبیائش مثلا کفر را نمی پسندد، چون ایمان را برای آنان پسندیده و اما اگر شما شکر کنید برای شما هم همین شکر را می پسندد، و اگر کفران کنید همین کفران را برایتان می پسندد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۶

و این معنا به طوری که ملاحظه می فرمایید بسیار سخیف و بی پایه و ساقط است، و مخصوصا از نظر وقوعش در سیاق آیاتی که بشر را به سوی خدا و شکر او دعوت می کند.

علاوه بر این، انبیا - مثلا - داخل در شکر گزارانند، و خدا شکر و ایمان را برایشان پسندیده، و کفر را برایشان نپسندیده، پس دیگر چه معنایی دارد که دوباره تنها انبیا را نام ببرد و بفرماید: ((و لا یرضی لعباده الکفر)) (با اینکه قبلا - یعنی در جمله ((و ان تشکروا یرضه لکم)) خشنودی خود را از انبیا در ضمن همه شکر گزاران اعلام کرده بود.

((و لا تزر وازرة وزر اخری)) - یعنی هیچ کس که خود حامل وزر، و بار گناه خویش است، بار گناه دیگری را نمی کشد، یعنی به جرم گناهی که دیگران کرده اند مؤ آخذه نمی گردد، یعنی کسی به جرم گناهان مؤ آخذه می شود که مرتکب آن شده باشد. ((ثم الی ربکم مرجعکم فینبئکم بما کنتم تعملون انه علیم بذات الصدور)) - یعنی اینهایی که درباره شکر و کفران ذکر شد، همه راجع به دنیای کسانی بود که شکر و یا کفر می ورزیدند، سپس شما را دوباره زنده می کند و حقیقت اعمالتان را برایتان روشن ساخته و بر طبق آنچه که در دلهایتان هست شما را محاسبه می کند. و در معانی این چند جمله در سابق مکررا بحث و گفتگو کردیم.

گفتاری در معنای خشم و رضای خدا

((رضاء)) یکی از معانی است که صاحبان شعور و اراده با آن توصیف می شوند، و به عبارتی وصف صاحبان شعور و اراده است، (هیچ وقت نمی گوئیم این سنگ از من راضی است) و در مقابل این صفت، صفت خشم و سخط قرار دارد. و هر دو وصف

وجودی هستند (نه چون علم و جهل که علم وجودی و جهل عدمی است، و به معنای عدم علم است).

مطلب دیگر این که: رضا و خشنودی همواره به اوصاف و افعال مربوط می‌شود، نه به ذوات، (مثلاً- می‌گوییم من از اوصاف و افعال فلانی راضیم، و نمی‌گوییم من از این گل راضی هستم). در قرآن کریم می‌فرماید: ((و لو انهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله)) و نیز فرموده: ((و رضوا بالحیوة الدنيا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۷

و اگر گاهی می‌بینیم که به ذوات هم مربوط می‌شود، حتماً عنایتی در کار هست و بالاخره برگشتش باز به همان معنی می‌شود، مانند آیه ((و لن ترضی عنک الیهود و لا النصارى)) که هر چند عدم رضایت یهود و نصاری را مربوط به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده، ولی می‌دانیم که منظور رفتار رسول خداست، و معنایش این است که: یهود و نصاری هرگز از رفتار تو راضی نمی‌شوند مگر آن که چنین و چنان کنی).

و دیگر اینکه: باید دانست که رضا عبارت از اراده نیست، هر چند که هر عملی که اراده متعلق بدان شود، بعد از وقوعش رضایت هم دنبالش هست، ولی رضایت عین اراده نیست، برای اینکه اراده - به طوری که دیگران هم گفته‌اند - همواره به امری مربوط می‌شود که هنوز واقع نشده، و رضا همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که واقع شده و یا وقوعش فرض شده. و راضی بودن انسان از یک عمل، عبارت از این است که آن عمل را با طبع خود سازگار ببیند، و از آن متنفر نباشد، و این حالت حالتی است قائم به شخص راضی نه به عمل مرضی.

مطلب دیگر اینکه: رضا به خاطر اینکه بعد از وقوع چیزی بدان متعلق می‌شود، در نتیجه با وقوع و حادث شدن آن عمل حادث می‌گردد، لذا ممکن نیست آن را صفتی از اوصاف قائم به ذات خدا بدانیم، چون خدای تعالی منزّه است از اینکه محل حوادث قرار گیرد. پس هر جا رضایت به خدای سبحان نسبت داده شده، باید بدانیم که رضا صفت فعل او و قائم به فعل اوست، و خلاصه صفتی است که از فعل انتزاع می‌شود مانند رحمت، غضب، اراده و کراهت. و ما برای نمونه چند آیه از کلام مجیدش در این جا ذکر می‌کنیم: ((رضی الله عنهم و رضوا عنه)) و آیه ((و ان اعمل صالحا ترضیه و آیه و رضیت لکم الاسلام دینا)).

پس رضایت خدا از امری از اموری، عبارت از این است که فعل خدا با آن امر سازگار باشد، در نتیجه از آنجا که فعل خدا به طور کلی دو قسم است، یکی تشریحی و یکی تکوینی، قهراً رضای او هم دو قسم می‌شود، رضای تکوینی و رضای تشریحی. پس هر امر تکوینی یعنی هر چیزی که خدا اراده اش کرده و ایجادش نموده، مرضی به رضای تکوینی خداست، به این معنا که فعل او (ایجادش) ناشی از مشیته سازگار با آن موجود بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۸

و هر امر تشریحی یعنی دستورات و تکالیف اعتقادی و عملی، مانند ایمان آوردن و عمل صالح کردن، مرضی خداست، به رضای تشریحی او. به این معنا که آن اعتقاد و آن عمل با تشریح خدا سازگار است.

و اما عقاید و اعمالی که در مقابل این عقاید و اعمال قرار دارند، یعنی عقاید و اعمالی که نه تنها امر بدان فرموده، بلکه از آن نهی نموده، مورد رضای او نمی‌تواند باشد، چون با تشریح او سازگار نیست، مانند کفر و فسوق همچنان که خودش فرموده: ((ان تکفروا فان الله غنی عنکم و لا یرضی لعباده الکفر)) و نیز فرموده: ((فان ترضوا عنهم فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین)).

وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ...

کلمه ((انابه)) به معنای برگشتن است. و کلمه ((خوله)) ماضی است از باب تفعیل و از ماده ((خول))، ((تخویل)) - به طوری که در مجمع البیان گفته - به معنای عطیه ای بزرگ به عنوان بخشش و کرامت است.

انسان بالفطره خداشناس است و در حال اضطراب رو به اوست ولی در حال تنعم و خوشی، غافل از او

بعد از آنکه در آیه قبلی سخن از کفرانگاران نعمت بود و در آن فرمود: خدای سبحان با اینکه بی نیاز از مردم است، مع ذلک این عمل را برای آنان نمی‌پسندد، اینک در این آیه تنبه می‌دهد به اینکه انسان طبعاً کفران پیشه است، با اینکه او بالفطره پروردگار

خود را می شناسد و در هنگام بیچارگی و اضطراب که دستش از همه جا کوتاه می شود، بی درنگ رو به سوی او می کند و از او نجات می طلبد همچنان که خود او فرموده: ((و کان الانسان کفورا)) و نیز فرموده: ((ان الانسان لظلوم کفار)).

بنابراین، معنای آیه چنین می شود که: وقتی شدت و یا مرض یا قحطی و امثال آن به انسان می رسد، پروردگار خود را در حالی که اعتراف به ربوبیتش دارد می خواند، و به سوی او برمی گردد، و از ماسوای او اعراض می کند، از او می خواهد که گرفتاری اش را برطرف سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۶۹

و معنای ((ثم اذا خوله نعمه منه نسی ما کان یدعوا الیه من قبل)) (این است که: چون خدای سبحان گرفتاریش را برطرف کرد و نعمتی از ناحیه خود به او داد، سرگرم و مستغرق در آن نعمت شده، دوباره آن گرفتاری اش را از یاد می برد، گرفتاری که خدا را به سوی آن می خواند، یعنی می خواند تا آن را برطرف کند.

و بنابراین کلمه ((ما)) در جمله ((ما کان یدعوا الیه)) (موصوله است، و منظور از آن همان گرفتاریهای قبل از نجات است. و ضمیر در ((الیه)) به همان ((ما)) برمی گردد. ولی بعضی گفته اند: ((ما)) مصدریه است و ضمیر در ((الیه)) به خدای سبحان برمی گردد، و معنایش این است که: دعا کردن به سوی پروردگارش را از یاد می برد، دعایی که قبل از رفع گرفتاری می کرد بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((ما)) موصوله است و مراد از آن خدای سبحان است. این کلام از سایر وجوه بعیدتر است.

((و جعل لله اندادا لیضل عن سبيله)) (کلمه ((اندادا)) به معنای امثال است، و مراد از آن - به طوری که گفته شده - بتها و رب النوعهای آنهاست. و لام در جمله ((لیضل عن سبيله)) (لام عاقبت است، و معنایش این است که: برای خدا امثالی گرفته که آنها را به پندار خود شریک در ربوبیت و الوهیت می داند تا آنجا که همین پندار باعث آن می شود که مردم از راه خدا گمراه گردند؛ چون مردم دارای این طبیعتند که به یکدیگر نگاه می کنند، هر چه آن یکی کرد این هم کورکورانه تقلید می کند و همان طور که با زبان دعوت می شوند با عمل هم دعوت می شوند.

و بعید نیست که مراد از ((انداد)) (مطلق اسبابی باشد که بشر بر آنها اعتماد نموده، و آرامش درونی پیدا می کند و در نتیجه از خدا غافل می ماند. و یکی از آن اسباب، بتهای بت پرستان است؛ چون آیه شریفه همه انسانها را به این وصف معرفی می کند، و همه انسانها بت پرست نیستند، اگر چه مورد آیه کفارند، اما مورد مخصص نمی شود و باعث نمی گردد که بگوییم منظور از آیه هم همین مورد خاص است.

((قل تمتع بکفرک قلیلاً- انک من اصحاب النار)) (یعنی ای انسان غافل از خدا! با همین بی خبریت از خدا، سرگرم باش، سرگرمی اندک و ناپایداری، چون تو از اهل آتشی، بازگشت به سوی آتش است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۰ و این امر (سرگرم باش) امر و دستوری است تهدیدی و در معنای خیر دادن است. یعنی تو سرانجام به سوی آتش می روی، و این سرگرمی در چند روزی اندک، آتش را از تو دفع نمی کند.

برابر نبودن انسان متنعم غافل از خدا با مؤمن متعبد، و عدم تساوی عالم به خدا با جاهل به او  
 أَمَّنْ هُوَ قَبْتُ أَعَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ ...

این آیه بی مناسبت و بدون اتصال با آیه قبلی نیست که می فرمود: ((ولا تزر وازره وزر اخری))، چون فحوای آیه قبل این است که: کافر و شاکر برابر نیستند، و با هم متشبه و مختلط نمی گردند، و در آیه مورد بحث آن را توضیح داده می فرماید: قانت و عابدی که از عذاب خدا می ترسد، و به رحمت پروردگارش امیدوار است، با کسی که چنین نیست یکسان نمی باشد.

پس جمله ((امن هو قانت اناء اللیل ساجدا و قائما یحذر الاخره و یرجو رحمه ربه)) (یکی از دو طرف تردید است و طرف دیگرش حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: ((اهذا الذی ذکرنا خیر ام من هو قانت ...)).

و کلمه ((قنوت)) - به طوری که راغب گفته - به معنای ملازم بودن با عبادت است، البته عبادت با خضوع. و کلمه ((آناء)) جمع

((انی)) است که به معنای وقت است، و معنای ((یحذر الاخره))، ((یحذر عذاب الاخره)) است، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((ان عذاب ربك كان محذورا)) و این جمله با جمله ((یرجوا رحمته ربه)) مجموعاً خوف از عذاب و رجاء رحمت را می‌رسانند. و اگر عذاب را مقید به آخرت کرد، ولی رحمت را مقید به آن نکرد، بدین جهت است که رحمت آخرت ای بسا دنیا را هم فرا می‌گیرد.

و معنای آیه این است که: آیا این کافر که گفتیم از اصحاب آتش است، بهتر است یا کسی که همواره ملازم با اطاعت و خضوع برای پروردگارش است و در اوقاتی از شب هنگامی که فرا می‌رسد به نماز می‌ایستد و در حالی که یا در سجده است و یا ایستاده، و از عذاب آخرت می‌ترسد و در عین حال امیدوار به رحمت پروردگارش است؟ یعنی این دو با هم یکسان نیستند.

((قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون)) - در این آیه شریفه علم داشتن و نداشتن هر دو مطلق آمده، و فرموده، علم به چه چیز، و لیکن مراد از آن بر حسب مورد آیه، علم به خداست؛ چون علم به خداست که آدمی را به کمال می‌رساند و نافع به حقیقت معنای کلمه است، و نیز نداشتنش ضرر می‌رساند، و اما علوم دیگر مانند مال هستند، که تنها در زندگی دنیا بدرد می‌خورد و با فنای دنیا فانی می‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۱

((انما یتذکر اولوا الالباب)) - یعنی از این تذکر تنها کسانی متذکر می‌شوند که صاحبان عقلمند، و این جمله در مقام تعلیل مساوی نبودن دو طایفه است، می‌فرماید: اینکه گفتیم مساوی نیستند، علتش آن است که اولی به حقایق امور متذکر می‌شود و دومی نمی‌شود، پس برابر نیستند، بلکه آنها که علم دارند بر دیگران رجحان دارند.

قُلْ یَعْبَادِ الذِّینَ ءَامِنُوا اتَّقُوا رَبَّکُمْ لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا فِی هَذِهِ الدُّنْیَا حَسَنَةٌ ...

جار و مجرور ((فی هذه الدنيا)) متعلق است به جمله ((احسنوا)) در نتیجه مراد از آن وعده‌های است به کسانی که نیکوکارند، یعنی همواره ملازم اعمال نیکند. می‌فرماید: این گونه اشخاص حسنه و پاداشی دارند که نمی‌توان وصف آن را بیان کرد. و در این آیه حسنه را مطلق آورده و معین نکرده که مراد از آن پاداشهای دنیوی و یا اخروی است، و ظاهر این اطلاق آن است که مراد از آن اعم از حسنه آخرت و حسنه دنیا است که نصیب مؤمنین نیکوکار می‌شود، از قبیل طیب نفس، سلامت روح، و محفوظ بودن جانها از آنچه دل‌های کفار بدان مبتلا است، مانند تشویش خاطر، پریشانی قلب، تنگی سینه، خضوع، در برابر اسباب ظاهری، و نداشتن کسی که در همه گرفتاریهای روزگار به او پناهنده شود و از او یاری بگیرد، و در هنگام پیش آمدن حوادث ناگوار به او تکیه داشته باشد. و همچنین برای مؤمنین نیکوکار در آخرت سعادت جاودان و نعیم مقیم است و بعضی از مفسرین گفته‌اند: جمله ((فی هذه الدنيا)) متعلق به ((حسنة)) است. ولی اینطور نیست.

((و ارض الله واسعة)) - این جمله تحریک و تشویق ایشان است به مهاجرت کردن از مکه، به خاطر این که توقف در مکه برای مؤمنین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دشوار بود، و مشرکین هر روز بیشتر از روز قبل سختگیری می‌کردند و ایشان را دچار فتنه و گرفتاری می‌نمودند البته آیه شریفه از نظر لفظ عام است و اختصاص به مهاجرت از مکه ندارد. بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((مراد از ارض الله بهشت است می‌فرماید: بهشت وسیع است، و در آن مزاحمتی نیست، پس در صدد به دست آوردن آن به وسیله اطاعت و عبادت باشد)) و لیکن این معنا از لفظ آیه بعید است.

صابران اجر بی حساب در پیش رو دارند

((انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب)) - ((توفیه)) اجر به معنای آن است که آن را به طور تام و کامل بدهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۲

و از سیاق برمی‌آید انحصاری که کلمه ((انما)) مفید آن است، متوجه جمله ((بغير حساب)) باشد. بنابراین جار و مجرور ((بغير حساب)) متعلق می‌شود به کلمه ((یوفی)) و صفتی است برای مصدری که ((یوفی)) بر آن دلالت دارد.

و معنایش این است که : صابران اجرشان داده نمی شود، مگر اعطایی بی حساب . پس صابران بر خلاف سایر مردم به حساب اعمالشان رسیدگی نمی شود و اصلاً نامه اعمالشان باز نمی گردد، و اجرشان همسنگ اعمالشان نیست .  
در آیه شریفه ((صابران )) هم مطلق ذکر شده و مقید به صبر در اطاعت و یا صبر در ترک معصیت و یا صبر بر مصیبت نشده هر چند که صبر در برابر مصائب دنیا، بخصوص صبر در مقابل اذیتهای اهل کفر و فسوق که به مؤمنین مخلص و با تقوا می رسد با مورد آیه منطبق است (و لیکن همانطور که در سایر موارد گفته‌ایم مورد مخصص نیست ).  
بعضی از مفسرین گفته اند: ((بغیر حساب )) حال از ((اجرهم )) است یعنی اجر بی حساب و بسیار ولی وجه سابق قریبتر است به ذهن .

#### بحث روایتی

روایاتی درباره اخلاص ، الذین یعلمون ، و شاءن نزول آیه : امن هو قانت ...، و اجر صابران در الدر المنثور است که : ابن مردویه از یزید رقاشی روایت کرده که گفت : مردی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) عرضه داشت : ما اموال خود را به این و آن می دهیم تا در غیاب ذکر خیر ما گویند، آیا در این گونه انفاقها اجری هم داریم یا نه ؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فرمود: خدای تعالی هیچ عمل نیکی را نمی پذیرد، مگر از کسی که آن را خالص برای خدا انجام داده باشد، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((الا لله الدین الخالص )) .  
و نیز در همان کتاب آمده که ابن جریر از طریق جویری، از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر جمله ((و الذین اتخذوا من دونه اولیاء...)) گفته : این آیه درباره سه قبیله بنی عامر، بنی کنانه ، و بنی سلمه ، نازل شد که هر سه بت می پرستیدند و می گفتند ملائکه دختران خدایند. و نیز می گفتند: ((ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی )) .  
مؤلف : آیه شریفه مطلق است ، و شامل عموم و ثنی مذهبان می شود، و جمله ((ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی )) منطق همگی آنان است ، و همچنین اعتقاد به فرزند داشتن خدا، و در آیه هم تصریحی نشده به اینکه ملائکه را دختران خدا می پنداشتند. پس حق مطلب آن است که این روایت از باب تطبیق است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۳  
و در کافی و علل الشرایع هر یک به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام ) روایت آورده اند که در ذیل جمله ((اناء اللیل ساجدا و قائما)) فرمود: منظور نماز شب است .

و در کافی به سند خود از امام ابی جعفر (علیه السلام ) روایت آورده که در ذیل این آیه از کلام خدای عزوجل که می فرماید: ((هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب )) فرموده : ما هستیم که دارای علمیم و دشمنان مایند که بی علمند و شیعیان ما صاحبان خردند.  
مؤلف : این مضمون به طرق بسیاری از امام باقر و صادق (علیهما السلام ) روایت شده ، و از باب تطبیق کلی بر مورد است ، نه از باب تفسیر .

و در الدر المنثور است که : ابن سعد در طبقات خود و ابن مردویه ، از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل جمله ((امن هو قانت اناء اللیل ساجدا و قائما)) گفته است : این آیه در حق عمار بن یاسر نازل شد .

مؤلف : نظیر این مضمون از جویری از عکرمه نیز نقل شده . و از جویری از ابن عباس نیز آمده که گفت : این آیه درباره ابن مسعود، عمار، و سالم مولای ابی حدیفه نازل شده ، و از ابی نعیم و ابن عساکر از ابن عمر روایت شده که گفت : عثمان بوده و روایات دیگری آن را درباره اشخاص دیگری دانسته اند. و همه این روایات از باب تطبیق عموم آیه به مورد آن است ، نه اینکه آیه در خصوص موردی نازل شده باشد تا شان نزول اصطلاحی باشد، چون این سوره یک مرتبه و دفعتا نازل شده است ، (دیگر معنا ندارد که درباره همه نامبردگان نازل شده باشد). و در مجمع البیان آمده که عیاشی به سند خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه

السلام) روایت کرده که فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: روزی که نامه های اعمال باز می شود و میزان اعمال نصب می گردد، برای اهل بلاه نه میزانی نصب می شود، و نه نامه عملی بازمی گردد، آن وقت این آیه را تلاوت فرمود: ((انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب)).

مؤلف: در الدر المنثور هم از ابن مردویه، از انس بن مالک، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایتی نقل کرده که در آن این مضمون آمده. الزمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۴

آیات ۱۱ - ۲۰ سوره زمر

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (۱۲) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۳) قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي (۱۴) فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (۱۵) لَهُمْ مَنْ فَوْقَهُمْ ظُلُمٌ مِنَ النَّارِ وَمَنْ تَحْتَهُمْ ظُلُمٌ ذَلِكَ يَخَوْفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَعْبَادُونَ (۱۶) وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ (۱۷) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (۱۸) أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ أَلَّا يَأْتِيَ بِالْحَمِيئِ الْغَاسِقِ إِذْ وَقَعَهَا يَسْجُودًا وَسَائِمًا مَلْفًا وَمِنْ فَضْلِهِ يُجِيبُ الْيَاقُونَِيَّةَ إِذْ تَأْتِيهِمْ فَرَقَدَةٌ مِنْ بَيْنِ الْأَنْجَارِ (۱۹) لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّيْمَنَةٌ تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ الْمِعَادَ (۲۰)

ترجمه آیات

بگو من ماء مور شده ام که خدا را پرستم و دین را خالص برای او بدانم (۱۱). و نیز ماء مورم که اولین مسلمان باشم (۱۲). بگو من می ترسم در صورت نافرمانی ام از امر خدا دچار عذاب روزی عظیم گردم (۱۳). بگو من تنها خدا را می پرستم و دین خود را برای او خالص می سازم (۱۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۵

شما هر چه می خواهید به جای خدا پرستید بگو برآستی زیانکاران واقعی آنهاست که نفس خود و خویشان خود را در روز قیامت باخته باشند، آگاه باشید که برآستی خسران مبین همین است (۱۵). که از بالای سر طبقاتی از آتش و در زیر پا طبقاتی از آتش دارند این است که خداوند بندگان خود را با آن می ترساند که ای بندگان من از قهر من بپرهیزید (۱۶). و کسانی که اجتناب دارند از طاغوت از اینکه او را پرستند و به سوی خدا باز میگردند ایشان (نزد خدا) بشارت دارند. پس بندگان مرا بشارت ده (۱۷). همانهایی را که به هر سخنی گوش می دهند پس بهترین آن را پیروی می کنند، آنان هستند که خدا هدایتشان کرده و آنان هستند صاحبان خرد (۱۸). آیا کسی که عذاب برایش حتمی شده آیا تو می خواهی کسی را که داخل آتش است نجات دهی؟ (۱۹). لیکن کسانی که از پروردگارشان می ترسند غرفه هایی دارند که مافوق آن نیز غرفه هایی است بنا شده که از دامنه و چشم اندازش نهرها جاری است این وعده خداست و خدا خلف وعده نمی کند (۲۰).

بیان آیات

در این آیات به نوعی به آغاز کلام برگشت شده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد به مردم ابلاغ کند که اگر ایشان را به توحید و اخلاص دین برای خدا می خواند، بدان جهت است که او ماء مور از طرف خداست، و نیز ماء مور شده است که خود او هم مانند سایرین به این دعوت پاسخ مثبت دهد، چیزی که هست این فرق را با سایرین دارد که او باید اولین کس باشد به اسلام آوردن و تسلیم در برابر آنچه به سویش دعوت می کند، و خلاصه به چیزی دعوت کند که خودش قبل از دعوت دیگران به آن ایمان داشته باشد حال چه اینکه مردم دعوتش را بپذیرند و یا آن را رد کنند.

پس دیگر مردم چشم این طمع را نباید داشته باشند که آن جناب بر خلاف دعوتش عمل کند و سیره اش مخالف دعوتش باشد، برای اینکه آن جناب دعوت پروردگار خود را قبلاً پذیرفته و اجابت کرده، و او در دین خود استوار و ثابت قدم و از عصیان خدای



تعالی ترسان است ، با چنین حالی مردم را دعوت می کند، کفار را انذار و مؤمنین را بشارت می دهد. آنان را به عذابی که خدا برایشان آماده کرده ، و اینان را به نعمی که خدا برایشان تهیه کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۶ بیان جمله امرت لان اکون اول المسلمین و اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله نیز پیشاپیش دیگران مکلف و مأمور به اسلام و عبادت مخلصانه است

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مَخْلُصًا لَهُ الدِّينَ ... أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ

این آیه به نحوی به اول سوره برگشت کرده ، که می فرمود: ((انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين )) و منظور از آن این است که کفار را به کلی از اینکه آن جناب انعطافی بخرج دهد مأمور کند تا دیگر طمعی به او نکنند و سخنی از ترک دعوت و سازگاری با شرک ورزیدن او به میان نیاورند، و این معنا در اول سوره ((ص)) و نیز در آیاتی دیگر خاطر نشان شده است

پس گویا در آیه مورد بحث می خواهد بفرماید: به ایشان بگو آنچه من بر شما تلاوت کردم که باید خدا را پرستم و دین خدا را خالص کنم ، هر چند خطاب در آن متوجه من است ، و لیکن باید متوجه باشید که این صرف دعوت نیست که من فقط شنونده ای باشم و مأمور باشم که خطاب خدا را به شما برسانم ، و خودم هیچ وظیفه ای دیگر نداشته باشم ، بلکه من نیز مانند یک یک شما مأمورم او را عبادت نموده ، دین را برای او خالص سازم . باز تکلیف من به همین جا خاتمه نمی یابد، بلکه مأمورم که قبل از همه شما در برابر آنچه بر من نازل شده تسلیم باشم ، و به همین جهت قبل از همه شما من تسلیم شده ام ، و اینکه بعد از تسلیم شدن خودم به شما ابلاغ می کنم . آری من از پروردگارم می ترسم و او را به اخلاص می پرستم ، و به او ایمان آورده ام ، چه اینکه شما ایمان بیاورید و یا نیاورید. پس دیگر طمعی به من نداشته باشید.

پس اینکه فرمود: ((قل انی امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين )) اشاره است به اینکه آن جناب در اطاعت دستور خدا به اخلاص در دین و داشتن دین خالص مانند سایر مردم است .

و جمله ((و امرت لان اکون اول المسلمین )) اشاره است به اینکه در امری که متوجه من شده زیادتی است بر امری که متوجه همه شده است ، و آن زیادتی عبارت از این است که خطاب ، قبل از شما متوجه من شده ، و غرض از توجه آن به من قبل از شما این است که من اولین کسی باشم که تسلیم این امر شده ام و به آن ایمان آورده ام .

بعضی از مفسرین گفته اند: لام در جمله ((لان اکون )) لام تعلیل است ، و چنین معنا می دهد: من به این علت مأمور شده ام که اولین مسلم هستم ، بعضی دیگر گفته اند: ((لام )) زاید است ، همچنان که می بینیم در آیه ((قل انی امرت ان اکون اول من اسلم )) حرف لام نیامده .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۷

ولی برگشت هر دو وجه به یک معنا است ، برای اینکه اولین مسلمان بودن آن جناب ، عنوانی به اسلام او می دهد، و همین عنوان هم می تواند غایت امر به اسلام آوردن باشد، و هم می تواند متعلق امر باشد، و به آن امر بفرماید، مثل اینکه هم صحیح است بگوییم ((او را بزن برای اینکه ادب بشود)) و هم صحیح است بگوییم ((او را با زدن ادب کن )) . (که در این مثال تادیب که عنوان فعل است ، در اولی غایت و علت واقع شده ، و در دومی خود آن متعلق امر واقع شده است ) .

در کشف می گوید در معنای این آیه شریفه چند وجه است :

یکی اینکه ((من اولین کسی باشم که در عصر خودم و از بین قومم اسلام آورده باشم )) چون آن جناب اولین کسی بود که با دین پدران خود مخالفت کرده ، و نیز اولین کسی بوده که بتها را رها کرده و نابود نموده است .

دوم اینکه ((من اولین کسی از بین دعوت شدگان باشم که اسلام آورده )) .

سوم اینکه ((من اولین کسی باشم که خودش را به همان چیزی که دیگران را دعوت کرده ، دعوت کرده باشد، تا هم در قولم و هم در فعلم مقتدای قومم باشم ، و چون پادشاهان نباشم که مردم را به چیزی دعوت می کنند که خود عمل نمی کنند. و این که رفتارم ، به گونه ای باشد که با اولیت در اسلام سازگار باشد تا مردم را به سبب عمل که همان اولیت است رهنمون شود. و لیکن خواننده عزیز متوجه است که از وجوه مزبور آنکه با سیاق آیات سازگارتر است همان وجه سوم است ، و آن همان وجهی است که ما قبلاً گفتیم و البته سایر وجوه هم از لوازم آن وجه است .

لِإِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصِيَّتَ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

مراد از نافرمانی رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نسبت به پروردگارش ، به شهادت سیاق این است که : با امر او به این که دین را برای خدای اخلاص نماید مخالفت ورزد. و مراد از ((یوم عظیم)) روز قیامت است . و این آیه در حقیقت به منزله زمینه چینی برای آیه بعدی است .

قُلِ اللَّهُ أَغْبَدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّنْ دُونِهِ

این آیه تصریح دارد به اینکه رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) امر پروردگار خود را اطاعت و امتثال کرده ، بر خلاف آیه قبلی که همین معنا را به طور کنایه می رساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۸ در این آیه بکلی کفار را مایوس کرده ، و برای همیشه از اینکه آن جناب در برابر خواسته هایشان (که همان مخالفت با اوامر الهی است) روی خوش نشان دهد، نومیدشان ساخته است .

و اگر کلمه ((اللَّهُ)) را که از نظر ترکیب بندی کلام ، مفعول کلمه ((اعبد)) است ، و باید بعد از آن آمده باشد، جلوتر آورده ، برای این است که انحصار را افاده کند، و بفهماند که من تنها خدا را می پرستم . و جمله ((مخلصاً له)) دینی معنای حصر را تاء کید می کند. و جمله ((فاعبدوا ما شئتم من دونه)) امری است تهدیدی که می فهماند به غیر خدا هر چه را بپرستید سودی به حالتان نخواهد داشت و بالاخره عذاب و وبال اعراضتان از پرستش خدا با اخلاص ، گریبانتان را خواهد گرفت . و این معنا که از مفهوم جمله مزبور استفاده می شود، صریح در ذیل آیه است که می فرماید: ((قل ان الخاسرين...)).

مقصود از خسران نفس و اهل ، و اینکه چنین زیانی خسران مبین است

قُلْ إِنَّ الْخٰسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ...

کلمه ((خسر)) و ((خسران)) هر دو به معنای از دست دادن سرمایه است ، یا همه اش و یا بعضی از آن . البته کلمه ((خسران)) رساتر از کلمه ((خسر)) است ، و ((خسران نفس)) به معنای آن است که آدمی نفس خود را در معرض هلاکت و بدبختی قرار دهد، به طوری که استعداد کمالش از بین برود و سعادت به کلی از او فوت شود. ((خسارت اهل)) هم به همین معنا است . در این آیه شریفه تعریضی است به مشرکین ، که در جمله ((فاعبدوا ما شئتم)) مورد خطاب واقع شده اند، گویا فرموده ، شما هر چه را بپرستید بالاخره سرمایه نفس را از دست داده اید، به خاطر اینکه آن را با به کفر کشاندن به هلاکت رساندید، و همچنین اهل و خویشاوندان خود را هلاک کردید، چون شما آنان را وادار به کفر و شرک کردید، و این کفر و شرک همان خسران حقیقی است .

((الا ذلک هو الخسران المبین)) - آگاه باشید که خسران حقیقی هم همین است ، برای اینکه خسرانهای مربوط به امور دنیا هر چه باشد چه مال و چه جاه ، ناپایدار است ، به خلاف خسران روز قیامت که پایانی ندارد، دائم و جاودان است ؛ چون نه زایل می شود و نه منقطع .

علاوه بر این ، مال و یا جاه وقتی با خسران از دست رفت ، جبرانش ممکن است ، چه بسا می شود که مثل آن و یا بهتر از آن جایگزین آن گردد، به خلاف خسران نفس ، که دیگر جبران نمی پذیرد.

البته این در صورتی است که مراد از ((اهل)) خویشاوندان و نزدیکان دنیایی انسان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۷۹ چون بعضی گفته اند: مراد از ((آن همسران و خدمتکارانی است که خدا برای انسان مؤمن و متقی در بهشت آماده کرده)) و این معنا بهتر و با مقام آیه مناسب تر است، چون خویشاوندی و هر رابطه اجتماعی دنیا در روز قیامت از هم گسیخته می شود، همچنان که خدای تعالی خبر داده که ((فلا انساب بینهم یومئذ)) و نیز فرموده: ((یوم لا تملک نفس لنفس شیئا)) و آیاتی دیگر غیر از اینها. و نیز مؤید معنای دوم این آیه است که می فرماید: ((فاما من اوتی کتابه یمینه فسوف یحاسب حسابا یسیرا و ینقلب الی اهله مسورا)).

لَهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ...

کلمه ((ظلل)) جمع ((ظله)) است و - به طوری که گفته اند - به معنای ساتری است در بالای سر. و مراد از اینکه ساتری از آتش در بالای سر و ساتری دیگر در زیر پا دارند، این است که آتش از همه جهات به ایشان احاطه دارد. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

وَ الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى

راغب گفته: کلمه ((طاغوت)) عبارت است از هر متجاوز و از هر معبودی به غیر خدای تعالی. و این کلمه هم در یک نفر استعمال می شود، و هم در جمع و ظاهرا مراد از آن در آیه شریفه بتها و هر معبود طاغی دیگری است که به جای خدا پرستیده شود.

در آیه شریفه به صرف اجتناب از پرستش طاغوت اکتفا نشده، بلکه بر آن و ((انابوا الی الله)) اضافه کرده است و این اشاره بدان است که صرف نفی خدایان دیگر هیچ فایده ای ندارد، آنچه فایده می دهد این است که انسان بین نفی آن آلهه و اثبات اله واحد، جمع کند. هم خدا را پرستد و هم غیر او را نپرستد. این است عبادت با اخلاص دین.

((لهم البشری)) - این جمله، جمله‌ای است انشایی، که در عین حال خبر واقع شده برای ((الذین اجتنبوا...)).

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ...

مقتضای ظاهر عبارت این بود که بفرماید: ((لهم البشری فبشرهم)) و حاجت نبود که کلمه عباد آورده شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۰

و لیکن به منظور از آوردن آن این بوده که با اضافه شدن به ضمیر متکلم آورده شود، تا احترامی از آنان به عمل آمده باشد، و هم دنبالش با جمله

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ...

توصیف شوند.

مفاد جمله الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه که در وصف بندگان خود فرموده است

و مراد از ((قول)) به شهادت اینکه دنبالش مساءله ((اتباع)) آمده، آن قولی است که ارتباط و مساسی با عمل داشته باشد، پس بهترین قول آن قولی است که آدمی را بهتر به حق برساند، و برای انسان خیرخواهانه تر باشد. و انسان فطرتا این طور است که حسن و جمال را دوست می دارد و به سوی مجذوب می شود، و معلوم است که هر چه آن حسن بیشتر باشد این جذب شدیدتر است. و اگر زشت و زیبا، هر دو را ببیند، به سوی زیبا متمایل می شود، و اگر زیبا و زیباتر را ببیند به سوی زیباتر می گراید. و اما اگر به سوی زیباتر نرود، و باز به همان زیبا سرگرم شود معلوم می شود که سرگرمی اش به زیبا به خاطر زیبایی آن نبوده، چون اگر برای زیبایی آن بود با بیشتر شدن زیبایی، باید بیشتر مجذوب شود، و زیبا را رها کرده به طرف زیباتر متمایل شود.

پس اینکه آیه شریفه بندگان خدا را توصیف فرموده به اینکه ((پیرو بهترین قولند)) معنایش این است که مطبوع و مطبور بر طلب حقتند و به فطرت خود رشد و رسیدن به واقع را طالبند. پس هر جا امرشان دائر شود بین حق و باطل، بین رشد و گمراهی، البته حق

و رشد را متابعت می کنند و باطل و گمراهی را رها می نمایند. و هر جا امرشان دایر شود بین ((حق)) و ((احق)) - حقت - و رشد و رشد بیشتر، البته حقت و رشد بیشتر را انتخاب می کنند.

پس حق و رشد، مطلوب بندگان خداست، و به همین جهت هر چه بشنوند به آن گوش می دهند و این طور نیست که متابعت هوای نفس کنند و هر سخنی را به صرف شنیدن بدون تفکر و تدبیر رد کنند.

پس جمله ((الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه)) مفادش این است که: بندگان خدا طالب حق و رشدند، به هر سخنی که گوش دهند بدین امید گوش می دهند که در آن حقی بیابند و می ترسند که در اثر گوش ندادن به آن، حق از ایشان فوت شود. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((گوش دادن به حرف و پیروی کردن از بهترین آن)) گوش دادن به قرآن و غیر قرآن، و پیروی کردن از قرآن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۱

بعضی دیگر گفته اند: مراد استماع اوامر خدای تعالی و پیروی کردن بهترین آنها است، مثلاً- در مساله قصاص، خدا هم اجازه قصاص به ایشان داده، و هم عفو، و ایشان عفو را پیروی می کنند. و نیز هم اجازه داده صدقه را آشکارا دهند و هم پنهانی، و ایشان پنهانی صدقه می دهند.

ولی این دو قولی که از مفسرین نقل کردیم بدون دلیل عموم آیه را تخصیص میزند.

((اولئک الذین هدیهم الله)) - این جمله اشاره است به اینکه صفت پیروی از بهترین قول، خود هدایتی است الهی، و این هدایت - که گفتیم عبارت است از طلب حق و آمادگی تام برای پیروی از آن هر جا که یافت شود - هدایتی است اجمالی که تمامی هدایت‌های تفصیلی و رسیدن به هر یک از معارف الهی بدان منتهی می شود.

((و اولئک هم اولوا الالباب)) - یعنی اینها تنها کسانی که صاحب عقلند. و از این جمله استفاده می شود که عقل عبارت است از نیرویی که با آن به سوی حق راه یافته می شود، و نشان داشتن عقل پیروی از حق است. و در تفسیر آیه ((و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه)) که از آن استفاده می شود که سفیه آن کسی است که دین خدا را پیروی نکند، در نتیجه عاقل آن کسی است که دین خدا را پیروی کند.

أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتُ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ

کلمه عذاب برای هر کس که کفر بورزد آن روز ثابت شد که آدم به سوی زمین هبوط می کرد، در آن روز به او گفتند: ((و الذین کفروا و کذبوا بایتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) و در این معنا آیات دیگری نیز هست.

مقتضای سیاق این است که در آیه چیزی در تقدیر گرفته شده باشد، چیزی که جمله ((افانت تنقذ من فی النار)) بر آن دلالت کند، و تقدیر کلام این است که: ((افمن حق علیه کلمه العذاب ینجو منه: آیا کسی که کلمه عذاب بر او ثابت شده، از عذاب نجات می یابد؟)) و این تقدیر بهتر از آن است که بگوییم تقدیرش ((افمن حق علیه کلمه العذاب خیر ام من وجبت علیه الجنة: آیا کسی که کلمه عذاب بر او ثابت شده بهتر است، یا کسی که بهشت بر او واجب گشته)) می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۳۸۲

بعضی از مفسرین گفته اند: ((معنی جمله این است که آیا کسی که وعید خدای تعالی به عقاب بر او واجب گشته، آیا تو می توانی او را از آتش خلاص کنی و با آوردن ((من فی النار)) اکتفا کرده، از اینکه ضمیر ((تنقذه)) را بیاورد. و برای اینکه بیشتر شنونده را متوجه معنا کند، استفهام را تکرار کرده)).

بعضی دیگر گفته اند: ((تقدیر آیه ((افانت تنقذ من فی النار منهم)) است، یعنی آیا تو می توانی از ایشان آن کسانی را که در آتش نجات دهی؟ چیزی که هست ضمیر ((منهم)) از آن حذف شده ((و این وجه از همه وجوه نامربوطتر است.

لَکِنِ الذِّیْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ عُرْفٌ مِّنْ فَوْقِهَا عُرْفٌ مُّبِیِّنَةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

کلمه ((غرف)) جمع ((غرفه)) به معنای بالاخانه است. بعضی گفته اند: ((این جمله در مقابل جمله ((لهم من فوقهم ظلل من النار و من تحتهم ظلل)) که درباره کفار است قرار دارد.))

((وعد الله)) - یعنی خداوند به ایشان وعده داده این وعده را. در نتیجه کلمه مزبور مفعول مطلق است که به جای فعل خود نشسته. ((لا- یخلف الله الميعاد)) - این جمله از سنت خدای تعالی در وعده هایش خبر می دهد و در عین حال دل‌های بندگان خود را خرسند می سازد.

#### بحث روایتی

چند روایت درباره خسران نفس و اهل، اطاعت جباران، و... در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود، از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((قل ان الخاسرین خسروا انفسهم و اهلیهم)) فرموده: یعنی در نفس خود و اهلشان مغبون شدند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و الذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبودها و انابوا الی الله لهم البشری)) می گوید: ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: شما (پیروان مکتب اهل بیت) همانها هستید. و هر کس جباری را اطاعت کند گویا او را پرستیده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۳

مؤلف: این روایت از باب تطبیق مصداق بر مفهوم عام است.

و در کافی است که بعضی از اصحاب ما بدون ذکر سند از هشام بن حکم روایت کرده اند که گفت: امام ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به من فرمود: ای هشام خدای تبارک و تعالی اهل عقل و فهم را در کتاب خود بشارت داده و فرموده: ((فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب)).

و در الدر المنثور است که: ابن جریر و ابن ابی حاتم از زید بن اسلم روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و الذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبودها)) گفته است: این دو آیه درباره سه نفر که در جاهلیت میگفته اند ((لا اله الا الله)) نازل شده، و آن سه نفر عبارت بودند از زید بن عمرو بن نفیل، و ابو ذر غفاری، و سلمان فارسی.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان از عبدالله بن زید نقل کرده و در الدر المنثور هم از ابن مردویه از ابن عمر آورده که گفت: درباره سعید بن زید و ابو ذر و سلمان نازل شده. و نیز از جویبر از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: درباره مردی از انصار نازل شده که وقتی آیه ((لها سبعة ابواب...)) نازل شد هفت غلام خود را آزاد کرد. ولی ظاهراً تمامی این روایات از باب تطبیق داستان بر آیه می باشد. الزمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۴

آیات ۲۱ - ۳۷ سوره زمر

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَنُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَنَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطْمًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولَى الْأَلْبَابِ (۲۱) أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۲) اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (۲۳) أَفَمَنْ يَتَّبِعِ بَوَجهِهِ سَوَاءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (۲۴) كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (۲۵) فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۲۶) وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۲۷) قُرْءَانًا غَرِيبًا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۲۸) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شِرْكَاءٌ مُّتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۲۹) إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (۳۰) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ (۳۱) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَبَ بِالصَّدَقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ

فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ (۳۲) وَالَّذِي خِيَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (۳۳) لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (۳۴) لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ (۳۵) أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَ يَخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (۳۶) وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۵

ترجمه آیات

مگر ندیدی که خدا از آسمان آبی را فرستاد و همان را در رگ و ریشه‌ها و منابع زیرزمینی بدوانید و سپس به وسیله همان آب همواره کشت و زرع بیرون می‌آورد، زرعی با رنگهای گوناگون و سپس آن زرع را می‌خشکاند و تو می‌بینی که پس از سبزی و خرمی زرد می‌شود آنگاه آن را حطامی می‌سازد که در این خود تذکری است برای خردمندان (۲۱). آیا کسی که خدا سینه‌اش را پذیرای اسلام کرد و در نتیجه همواره با نور الهی قدم برمی‌دارد چون سنگدلان است. پس وای بر سنگدلانی که یاد خدا دل‌هایشان را نرم نمی‌کند آنان در ضلالتی آشکارند (۲۲). خدا بهترین سخن را نازل کرده کتابی که ابعاضش بهم مربوط و به یکدیگر منعطف است آنهایی که از پروردگارشان خشیت دارند از شنیدنش پوست بدنشان جمع می‌شود و در عین حال پوست و دلشان متمایل به یاد خدا می‌گردد این هدایت خداست که هر که را بخواهد با آن هدایت می‌کند و کسی که خدا گمراهش کند دیگر راهنمایی نخواهد داشت (۲۳). آیا کسی که روی خود را از عذاب در روز قیامت حفظ می‌کند مثل بی‌پروایان است در آن روز به ستمکاران گفته می‌شود بچشید آنچه را که خود کسب کرده‌اید (۲۴). کسانی هم که قبل از ایشان بودند آیات خدا را تکذیب کردند در نتیجه عذاب، آنان را گرفت در حالی که احتمالش را هم نمی‌دادند (۲۵). پس خدای تعالی خواری در زندگی دنیا را به آنان چشانید و هر آینه عذاب آخرت بزرگتر است اگر بفهمند (۲۶). در این قرآن برای مردم از هر نوع مثلی آوردیم شاید متذکر شوند (۲۷). قرآنی عربی و بدون انحراف شاید که پرهیزند (۲۸). خدای تعالی مردی را مثل زده که چند شریک ناسازگار بر سر او نزاع کنند و مردی را که تنها مملوک یک نفر باشد آیا این دو در مثل با هم یکسانند؟ حمد همه‌اش از خدا است و لیکن بیشترشان نمی‌دانند (۲۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۶

تو خواهی مرد و ایشان هم خواهند مرد (۳۰). و سپس همه شما در روز قیامت نزد پروردگارتان مخاصمه خواهید کرد (۳۱). پس کیست ستمکارتر از کسی که بر خدا دروغ ببندد و سخن راستی را که آمده تکذیب کند؟ آیا پنداشته که در دوزخ جایی برای کفار نیست (۳۲). و کسانی که سخن راست دارند و سخن راست را تصدیق هم می‌کنند تنها ایشانند پرهیزکاران (۳۳) که نزد پروردگارشان هر چه بخواهند دارند و این است جزای نیکوکاران (۳۴) تا خدا بدترین گناهانشان را بریزد و اجرشان را بر طبق بهترین عملشان بدهد (۳۵). آیا خدا کافی برای امور بنده خود نیست؟ و شما را از معبودهای دیگر می‌ترساند و کسی که خدا گمراهش کرده باشد دیگر راهنمایی برایش نخواهد بود (۳۶). و کسی که خدا هدایتش کرده باشد او هم دیگر گمراه کننده‌ای برایش نخواهد بود آیا خدا عزیز و منتقم نیست؟ (۳۷).

بیان آیات

در این آیات به همان احتجاجی که در آغاز سوره بر ربوبیت خدای تعالی می‌شد، برگشت شده، و نیز پیرامون هدایت راه یافتگان، و ضلالت گمراهان و مقایسه بین این دو گروه و سرانجام کار هر یک از آن دو، سخن می‌رود، و نیز بیان می‌شود که هدایت قرآن به چه معنا است.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ...

در مجمع‌البیان می‌گوید: کلمه ((ینبوع)) جمع ((ینبوع)) است، و آن جایی است که آب از آن می‌جوشد، مثلاً می‌گویند: ((نبع الماء من موضع كذا: آب از فلان محل می‌جوشد و فوران می‌کند)) و کلمه ((زرع)) عبارت است از آنچه از زمین می‌روید و



مانند درخت ساقه ندارد. و کلمه ((شجر)) عبارت است از آنچه که ساقه و شاخه دارد. و کلمه ((نبات)) هر دو قسم رویدنی را شامل می‌شود. و کلمه ((بهیج)) از مصدر ((هیج)) است که به معنای نهایت مرتبه خشک شدن نبات است، و کلمه ((حطام)) به معنای گاه و خس متفرق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۷

و معنای جمله ((فسلکه ینابیع فی الاءرض)) این است که: خداوند آب را در چشمهها و رگهای زمینی که چون رگهای بدن آدمی است داخل کرده، و زمین آن را از جانبی به جانبی دیگر انتقال می‌دهد. و بقیه الفاظ آیه روشن است. آیه شریفه - به طوری که ملاحظه می‌کنید - بر یگانگی خدای تعالی در ربوبیت احتجاج می‌کند.

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ ...

بعد از آنکه در آیه قبلی فرمود که در مسأله انزال آب از آسمان و رویاندن رویدنیها تذکری است برای خردمندان، که همان بندگان با تقوی‌ خدایند. و نیز قبلا فرموده بود که این طایفه همان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، اینک در این آیه می‌فرماید: این طایفه چون دیگران گمراه نیستند و علت این معنا را توضیح می‌دهد، و آن این است که این طایفه دارای نوری از ناحیه پروردگار خویشند که با آن نور، حق را می‌بینند. و سبب دیگرش این است که این طایفه دلی نرم دارند که از پذیرفتن حق، و هر کلام نیکویی که بشنوند سرپیچی نمی‌کنند.

پس جمله ((افمن شرح الله صدره...)) مبتدایی است که خبرش حذف شده. و جمله ((فویل للقاسية قلوبهم...))، می‌فهماند که آن خبر چیست، و تقدیر کلام چنین است. ((افمن شرح الله صدره للإسلام كالقاسية قلوبهم: آیا کسی که خدا دلش را برای پذیرفتن اسلام نرم و پذیرا کرده، چون سنگدلانند؟)) و این استفهام انکاری است و معنایش این است که: هرگز برابر نیستند.

لازمه هدایت، شرح صدر برای اسلام، و لازمه ضلالت، قساوت قلب از یاد خداست

و ((شرح صدر)) به معنای گشادگی سینه است، تا ظرفیت پذیرفتن سخن را داشته باشد و چون شرح صدر به خاطر اسلام است، و اسلام عبارت است از تسلیم در برابر خدا و آنچه او اراده کرده و او هم جز حق را اراده نمی‌کند، در نتیجه شرح صدر برای اسلام، به این معنا خواهد بود که انسان وضعی به خود بگیرد که هر سخن حقی را بپذیرد و آن را رد نکند.

البته معنای این حرف این نیست که هر سخنی را هر چه باشد کورکورانه بپذیرد، بلکه با بصیرت نسبت به حق و شناختن راه رشد، آن را می‌پذیرد، و به همین جهت دنبالش اضافه کرده: ((فهو على نور من ربه)) و با آوردن کلمه ((على)) او را به سواره‌ای تشبیه کرد که بر نوری سوار شده، راه می‌پیماید، و از هر چه بگذرد (هر چه که بر دلش بگذرد)، آن را به خوبی می‌بیند و اگر حق باشد آن را از باطل تمیز می‌دهد، به خلاف گمراهی که در سینه اش شرحی و ظرفیتی نیست تا گنجایش حق را داشته باشد، و

نیز بر مرکبی از نور سوار نیست، تا حق را از باطل تمیز دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۸

و جمله ((فویل للقاسية قلوبهم من ذكر الله)) تفریح بر جمله قبلی است؛ چون دلالت می‌کند بر این که اشخاص قاسية القلوب - با در نظر داشتن اینکه قساوت قلب و سختی آن لازمه نداشتن شرح صدر و نور قلبی است - با آیات خدا متذکر نمی‌شوند، و در نتیجه به سوی حقی که آیات خدا بر آن دلالت می‌کند راه نمی‌یابند، و به همین جهت دنبالش فرموده: ((اولئك في ضلال مبين)).

و در این آیه شریفه هدایت به لازمه اش تعریف شده، که همان شرح صدر و نورانیت قلب باشد، و ضلالت هم به لازمه اش، یعنی قساوت قلب از ذکر خدا.

در سابق در تفسیر آیه ((فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للإسلام...)) نیز گفتاری در معنای هدایت ایراد کردیم بدانجا مراجعه فرمایید.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِهًا مَّتَانِي ...

این آیه شریفه نسبت به آیه قبلی نظیر اجمال بعد از تفصیل است، چون در آیه قبلی هدایت را بطور مفصل بیان کرده بود، و در این آیه بطور اجمال بیان می‌کند، هر چند که این آیه بیان هدایت قرآن و تعریف آن نیز هست. مراد از اینکه قرآن احسن الحدیث، کتابا متشابها و مثنای است و...

پس منظور از بهترین حدیث در جمله ((اللّه نزل احسن الحدیث)) قرآن کریم است و کلمه ((حدیث)) به معنای سخن است، همچنان که در آیه ((فلیاتوا بحدیث مثله)) و نیز در آیه ((فبای حدیث بعده یؤ منون))، نیز به همین معنا است. پس قرآن بهترین سخن است، به خاطر اینکه مشتمل است بر محض حق، حقی که باطل بدان رخنه نمی‌کند، نه در عصر نزولش، نه بعد از آن، و نیز به خاطر اینکه کلام مجید خداست.

((کتابا متشابها)) - یعنی کتابی است که هر قسمتش شبیه سایر قسمتها است، و این تشابه غیر از تشابهی است که در مقابل محکم استعمال شده؛ چون تشابه دومی صفت بعضی از آیات قرآن است و در آیه مورد بحث همه آیات را متشابه خوانده، پس این تشابه غیر آن تشابه است، آن تشابه به معنای واضح نبودن معنای آیه است، و این تشابه به معنای آن است که سراسر قرآن آیاتش از این جهت که اختلافی با هم ندارند، و هیچ آیه ای با آیه دیگر ضدیت ندارد مشابه یکدیگر هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۸۹

((مثنای)) - این کلمه جمع ((مثنیه)) است که به معنای معطوف است، و قرآن را مثنای خوانده؛ چون بعضی از آیاتش انعطاف به بعضی دیگر دارد، و هر یک دیگری را شرح و بیان می‌کند، بدون اینکه اختلافی در آنها یافت شود و یکدیگر را نفی و دفع کنند، همچنان که فرموده: ((افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)).

((نقشعنه جلود الّذین یخشون ربهم)) - این جمله مانند جملات قبل کتاب را وصف می‌کند، نه اینکه جمله ای ابتدایی و نو باشد. و کلمه ((نقشعنه)) از مصدر ((اقشعرار)) است که به معنای جمع شدن پوست بدن است به شدت، از ترسی که در اثر شنیدن خیر دهشت آور و یا دیدن صحنه ای دهشت آور دست می‌دهد. و این جمع شدن پوست بدن اشخاص در اثر شنیدن قرآن، تنها به خاطر این است که خود را در برابر عظمت پروردگارشان مشاهده می‌کنند، پس در چنین وضعی وقتی کلام خدا را بشنوند، متوجه ساحت عظمت و کبریایی او گشته و خشیت بر دلهایشان احاطه می‌یابد و پوست بدنهایشان شروع به جمع شدن می‌کند.

((ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر اللّه)) - کلمه ((تلین)) متضمن معنای سکون و آرامش است؛ چون اگر چنین نبود احتیاج نداشت که با حرف ((الی)) متعدی شود، پس معنایش این است که: بعد از جمع شدن پوستها از خشیت خدا، بار دیگر پوست بدنشان نرم می‌شود. و دلهایشان آرامش می‌یابد، چون به یاد خدا می‌افتند، و با همان یاد خدا آرامش می‌یابند.

در جمله قبلی که جمع شدن پوستها را بیان می‌کرد، سخنی از قلوب به میان نیاورد، برای اینکه مراد از ((قلوب)) جانها و نفوس است و جان ((اقشعرار)) یعنی جمع شدن پوست ندارد، عکس العمل جانها در برابر قرآن همانا خشیت و ترس است.

((ذلک هدی اللّه یهدی به من یشاء)) - یعنی این حالت جمع شدن پوست از شنیدن قرآن که به ایشان دست می‌دهد و آن حالت سکونت پوستها و قلبها در مقابل یاد خدا، هدایت خداست، و این تعریف دیگری است برای هدایت از طریق لازمه آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۰

هدایت فقط کار خداست، بدون واسطه یا به واسطه انبیاء و اولیاء

((یهدی به من یشاء من عباده)) - یعنی خداوند با هدایت خود هر که از بندگانش را بخواهد هدایت می‌کند، و آنها کسانی هستند که استعدادشان برای پذیرش هدایت باطل نگشته، و سرگرم کارهایی چون فسق و ظلم که مانع هدایتند، نیستند و در این سیاق اشعاری هم به این معنا هست که هدایت خود از فضل خدا است، نه اینکه چیزی آن را بر خدا واجب کرده باشد و او مجبور بدان شده باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((مشار الیه به اشاره)) ((ذک)) ((در جمله)) ((ذک هدی الله)) ((قرآن است، یعنی این قرآن هدایت خداست)) و لیکن خواننده خود می داند که این حرف صحیح نیست.

بعضی از مفسرین با این آیات استدلال کرده اند بر اینکه هدایت صنع خداست و احدی در آن دخالت ندارد. ولی حق مطلب این است که: این آیات هیچ گونه دلالتی بر این مدعا ندارد، هر چند که اصل مطلب صحیح و حق است، به این معنا که اصل هدایت از خدای سبحان است و تبعاً به کسانی نسبت داده می شود که خدا اختیارشان کرده است، همچنان که از امثال آیه ((قل ان هدی الله هو الهدی)) و آیه ((ان علینا للهدی)) و آیه ((وجعلناهم ائمه یهدون بامرنا)) و آیه ((وانک لتهدی الی صراط مستقیم)) استفاده می شود.

پس هدایت همه اش از خداست، یا بدون واسطه و یا به واسطه هدایتی که قبلاً به انبیاء و اولیای راه یافته خود داده. و بنابراین پس اگر از خلقش کسی را گمراه کرده باشد، یعنی نه بدون واسطه و نه با وساطت هادیان راه یافته اش هدایت نکرده باشد، هادی دیگر برای او نخواهد بود. و این همان حقیقتی است که جمله ((و من یضلل الله فما له من هاد)) بیانگر آن است، و به زودی بعد از چند آیه به آن می رسیم، و این معنا در کلام خدای تعالی مکرر آمده.

أَفَمَنْ يَتَّقِ بِوَجْهِهِ سِوَاءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ

معنی و مراد از افمن يتقى بوجهه سوء العذاب يوم القيامة

مقایسه ای است بین اهل عذاب در قیامت و بین ایمان از آن عذاب، یعنی بین اهل ضلالت و اهل هدایت، و به همین جهت آیه مورد بحث را دنبال آیه قبلی آورده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۱

و استفهام در این آیه انکاری و خبر ((من)) در کلام نیامده و نمروده: ((کسی که روی خود از عذاب به قیامت نگه می دارد)) چه کرده و یا چه می کند، و تقدیر آن این است: ((آیا کسی که روی خود از عذاب بد قیامت نگه می دارد، مثل کسی است که از آن ایمن است؟)). و کلمه ((يوم القيامة)) متعلق است به کلمه ((يتقى)) و معنایش این است: ((آیا کسی که تلاش می کند روی خود از عذاب بد قیامت نگه بدارد، چون با دست نمی تواند، زیرا دستهایش را به گردنش بسته اند، مثل کسی است که اصلاً مکروهی به او نمیرسد؟)) (این معنایی است که دیگران برای آیه کرده اند.

بعضی هم گفته اند: ((جمله)) ((يتقى بوجهه)) (به آن معنایی که کرده اند درست نیست، زیرا ((وجه)) (روی) از چیزهایی نیست که آدمی با آن مکروهی را از خود دور کند، بلکه مراد آن است که کلیه اعضا و یا فقط صورت خود را در دنیا از عذاب قیامت حفظ کند، و قید ((يوم القيامة)) (قید عذاب است، نه قید حفظ کردن، در نتیجه منظور عکس وجه سابق است برای اینکه در وجه قبلی جمله ((افمن يتقى)) (وصف دوزخیان بود و در این وجه وصف اهل نجات است و معنایش این است که: آیا کسی که در دنیا به وسیله تقوی خود را از عذاب روز قیامت حفظ می کند، مثل کسی است که بر کفر خود اصرار می ورزد؟)) (لیکن این تفسیر خالی از تکلف نیست.

((و قيل للظالمين ذوقوا ما كنتم تكسبون)) - (این حرف را ملائکه دوزخ به ظالمین می گویند، و ظاهر آن این است که در اصل - چه کلمه ((قد)) در تقدیر بگیریم و یا نگیریم - ((و قيل لهم)) بوده. و اگر به جای ضمیر، کلمه ((الظالمين)) (را آورده، برای آن است که به علت حکم اشاره کرده بفهماند اگر به کفار چنین خطاب و شماتتی می کنند، به خاطر ظلم ایشان است.

كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

یعنی قبل از این مردم، اقوامی دیگر آیات خدا را تکذیب کردند. پس عذاب به سویشان از جهتی که هیچ احتمالش را نمی دادند آمد. در نتیجه عذابشان ناگهانی و غافلگیر بود، که خود بدترین عذاب است و در این آیه و آیه بعدش بیان عذاب خزی است، که بعضی از کفار بدان مبتلا می شوند، تا مایه عبرت دیگران شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۲

فَأَذَقَهُمُ اللَّهُ الْحَزْنَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

کلمه ((خز)) به معنای ذلت و خواری است و خدا به کفار این قسم عذاب را به صورتهای مختلف چشاند: گاهی به وسیله غرق و گاهی به فرو رفتن در زمین، گاهی با صیحه آسمانی، گاهی با زلزله و مسخ شدن، و یا کشتار دسته جمعی.

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

یعنی برای مردم در این قرآن از هر مثلی آوردیم، باشد که متذکر گردند. و منظور از هر مثل این است که از هر نوع مثل چیزی آوردیم، تا شاید متنبه گشته و عبرت گیرند و با تذکر مضامین آن مثلها پند پذیرند.

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

کلمه ((عوج)) به معنای انحراف و انعطاف است، و دو کلمه ((قرآنا)) و ((عربیا)) منصوب به مدح است، یعنی فعل ((امدح: مدح می کنم)) و یا ((اخص: اختصاص می دهم)) و امثال آن در تقدیر است و یا حالی است متکی بر وصف.

مثلی برای بیان حال موحد و مشرک ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء...

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ ...

راغب می گوید: کلمه ((شکس)) - به فتح حرف اول و کسر حرف دوم - به معنای شخص بد اخلاق است. و در قرآن جمله ((شركاء متشاكسون)) معنایش شرکایی است که از بد خلقی همیشه با هم مشاجره داشته باشند)) و کلمه ((سلم)) (را به چیزی تفسیر کرده اند که از آن یک نفر و ملک خالص او باشد، نه اینکه جمع کثیری در آن شریک باشند).

این آیه متضمن مثلی است که خدای تعالی برای مشرک و موحد زده، مشرکی که ارباب و آلهه متعدد و مختلف می پرستد که همه در شخص وی شریکند. و بر سر او با هم مشاجره دارند. این خدا او را دستور می دهد کاری را انجام دهد و آن خدای دیگر از آن عملش نهی می کند، و هر یک از خدایان می خواهند که مشرک نامبرده بنده خصوصی او باشد. و تنها او را خدمت کند.

و موحدی که خالص در اختیار یک مخدوم است و احدی با آن مخدوم در وی شرکت ندارد، در نتیجه موحد تنها او را بر طبق اراده اش خدمت می کند بدون اینکه کسی با خدا بر سر او منازعه داشته باشد و نزاعش منجر به حیرت گردد. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۷ صفحه ۳۹۳

پس مشرک مردی است که ((شرکایی متشاكس)) دارد و موحد مردی است که ((سلم)) برای یکی است، و این دو مرد وضعی یکسان ندارند، بلکه وضع آنکه خالص برای یک نفر است بهتر است از وضع آن بیچاره ای که در اختیار چند نفر است.

و این یک مثل ساده و همه کس فهم است، چیزی که هست با دقت در آن از یک برهان عقلی سر درمی آورد، برهانی که آیه ((لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا)) بر نفی تعدد ارباب و آلهه اقامه کرده است.

و جمله ((الحمد لله)) ثنایی است برای خدا بدان جهت که بندگی کردن برای او بهتر است از بندگی برای غیر او.

و معنای جمله ((بل اكثرهم لا يعلمون)) (این است که بیشتر آنان مزیت و برتری پرستش خدا بر پرستش غیر خدا را نمی دانند، با اینکه این مزیت برای کسی که کمترین بصیرتی داشته باشد کاملا روشن است).

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ

جمله اولی که می فرماید ((تو می میری و ایشان هم می میرند)) مقدمه است برای جمله دوم که می فرماید: ((روز قیامت نزد پروردگارتان محاصمه خواهید کرد)). و خطاب در ((انکم)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و عموم امت او و یا خصوص مشرکین از امت آن جناب است. و کلمه اختصاص به طوری که در مجمع البیان آمده، به معنای این است که هر یک از دو طرف دعوی، کلام طرف دیگر را که بر وجه انکار بیان شده رد کند.

و معنای آیه چنین است: عاقبت تو و عاقبت ایشان هر دو مردن است و سپس شما همگی در روز قیامت بعد از آنکه نزد

پروردگارتان حاضر شدید، مخاصمه خواهید کرد. و در سوره فرقان گوشه‌های از این اختصام یعنی کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علیه دشمنانش را حکایت کرده می‌فرماید: ((و قال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا)). و این دو آیه به حسب لفظ عامند، و اختصام همه انبیا با امت آنان را شامل می‌شود و لیکن چهار آیه بعد از آن، این معنا را تأیید می‌کند که مراد از ((اختصام))، مخاصمه است که در روز قیامت بین رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با کفار از امتش اتفاق می‌افتد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۴

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ كَذَّبَ بِالْصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ

در این آیه و آیه بعدش به ذکر سرانجام کار اختصام در قیامت مبادرت شده و نیز اشاره دارد به اینکه نتیجه داوری بین آن جناب و کفار چه خواهد بود.

گویا فرموده: نتیجه حکمی که بین شما خواهد شد معلوم است و نیز معلوم است که کدام یک از شما دو گروه نجات می‌یابد؟ و کدام یک هلاک می‌شود ناجی از شما دو فریق کیست؟، چون داوری در روز قیامت، همه بر محور ظلم و احسان است. و معلوم است که هیچ ستمکاری ظالمتر از کافر و هیچ نیکوکاری نیکوکارتر از محسن متقی نیست و ظلم راه به سوی آتش و احسان راه به سوی بهشت می‌برد. این معنایی است که از سیاق استفاده می‌شود.

مراد از کذب بر خدا و اینکه چرا مرتکب آن اظلم = ستمگرترین است

پس منظور از دروغ بستن به خدا در جمله ((فمن اظلم ممن کذب علی الله)) افترا بستن به خدا است، به اینکه برایش شرکایی قائل شوند، و چون بزرگی و کوچکی ظلم با در نظر گرفتن موقعیت متعلق ظلم فرق می‌کند، به این معنا که هر قدر متعلق آن بزرگتر باشد، به همان نسبت ظلم بزرگتر می‌شود، و چون در مسأله شرک، متعلق ظلم خدای سبحان است که از هر بزرگی بزرگتر است، ناگزیر ظلم به او بزرگترین ظلم و مرتکب آن بزرگترین ظالم است.

و در جمله ((و کذب بالصدق اذ جاءه)) مراد از ((صدق)) خبرهای صادق است که در اینجا به قرینه جمله ((اذ جاءه)) عبارت است از دین الهی که رسول آن را آورده.

و در جمله ((الیس فی جهنم مثنوی للکافرین مثنوی)) اسم مکان و به معنای منزل و محل اقامت است، و استفهام در آن تقریری است، یعنی: در جهنم جا برای این ستمکاران هست، به خاطر تکبری که در برابر حق کردند، و همین تکبر باعث شد بر خدا افتراء ببندند و خبرهای صادق را که رسول آورده بود تکذیب کنند.

این آیه شریفه مخصوص به مشرکین عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و یا مشرکین از امت اوست، ولی بر حسب سیاق عام است و هر کسی را که بدعتی بگذارد و یا سنتی از سنتهای دین را ترک کند شامل می‌شود.

وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

مراد از آوردن صدق آوردن دین حق است. و مراد از تصدیق به آن، ایمان آوردن بدان است. و مراد از آن کسی که آن را آورده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۵

و اینکه در جمله ((اولئك هم المتقون)) (با لفظ جمع) ((اولئك)) به شخص آورنده دین اشاره شده شاید به لحاظ معنی بوده باشد، چون به حسب معنا عبارت می‌شود از هر پیغمبری که دین حق را آورده و به آن مؤمن می‌باشد و بلکه هر مؤمنی که به دین حق ایمان آورده و به سوی آن دعوت کرده باشد، چون دعوت به سوی حق چه زبانی و چه عملی از شؤن پیروی انبیا است، همچنان که قرآن می‌فرماید: ((قل هذه سبیلی اءدعوا الی الله علی بصیرة اءنا و من اتبعنی)).

بیان پاداش پرهیزگاران نزد خداوند

لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

این آیه پاداشی را که متقین نزد پروردگارشان دارند، بیان می‌کند، و آن عبارت است از اینکه ایشان هر چه که خواستشان بدان تعلق گیرد در اختیار دارند، پس سرمایه در بهشت تنها خواستن است که سبب تامی است برای به دست آمدن آنچه مورد خواست واقع شود، حال هر چه می‌خواهد باشد، به خلاف دنیا که به دست آوردن چیزی از مقاصد دنیا، علاوه بر خواستن، احتیاج به عوامل و اسباب بسیار دارد که یکی از آنها سعی و عمل با استمداد از تعاون اجتماعی است.

پس آیه شریفه اولاً دلالت دارد بر اینکه متقین در دار قرب و جوار رب العالمین هستند، و ثانیاً هر چه بخواهند در اختیار دارند، پس این دو پاداش متقین است که عبارتند از: نیکوکاران. پس علت تامه این اجرشان همان احسانشان است، و همین نکته سبب شد که به جای ضمیر ((ذَلِكْ جَزَاؤُهُمْ)) اسم ظاهر بیاورد و بر خلاف مقتضای ظاهر بفرماید ((ذَلِكْ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ)).

و توصیف متقین به احسان و ظهور آن در عمل صالح و اعتقاد حق و یا تنها در عمل صالح همه شاهد بر آن است که مراد از تصدیق مذکور تصدیق قولی و فعلی است. علاوه بر این قرآن کریم کسی را که پاره‌ای از احکام خدا را پشت پا زده، هرگز مصدق قرآن نخوانده پس مصدق آن کسی است که تمامی احکام آن را تصدیق کند، هم زبانی و هم عملی.

لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا ...

و معلوم است که وقتی بدترین اعمال آنان تکفیر شود، پایتتر از آن نیز تکفیر می‌شود. و مراد از بدترین اعمال همان شرک و نیز گناهان کبیره‌ای است که در حال شرک مرتکب شده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۶

در مجمع البیان در ذیل این آیه گفته است: ((یعنی خدا عقاب شرک و گناهانی را که قبل از ایمان آوردن مرتکب شده‌اند، از آنان ساقط کرد به خاطر اینکه ایمان آوردند و نیکوکاری نمودند و به سوی خدای تعالی برگشتند)) و این معنای خوبی است برای آیه، از جهت اینکه هم شامل همه اعمال زشت می‌شود و هم اینکه ساقط کردن را مقید کرده به گناهان قبل از ایمان و احسان و توبه، چون آیه شریفه اثر تصدیق صدق را بیان می‌کند و آن عبارت است از تکفیر گناهان به خاطر تصدیق و نیز جزای خیر در آخرت.

وَيَجْزِيهِمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد این است که به اعمال ایشان نظر می‌شود، آن وقت به بهترین آن اعمال با بهترین جزایی که لایق بدان است پاداش می‌دهند، و باقی اعمال نیکشان را بر طبق آن به بهترین جزاء پاداش می‌دهند. بنابراین حرف ((باء)) در جمله ((باحسن)) برای مقابله است مانند بایی که در جمله ((بعث هذا بهذا)) به کار می‌رود.

و ممکن است گفته شود: ((مراد این است که در بلند پایه ترین اعمال ایشان نظر می‌شود، و درجات ایشان را بر حسب آن عمل بالا می‌برند، و در نتیجه هیچ درجه‌ای از کمال که عملشان به آن رسیده از ایشان فوت نمی‌شود)). لیکن این وجه آن طور که باید روشن نمی‌کند که چطور نظیر این کلام در مسأله ((اسوء الذی عملوا)) جریان می‌یابد؟

بعضی دیگر گفته‌اند: اصلاً کلمه ((اسوء)) و ((احسن)) در این آیه به معنای بدتر و بهتر نیست، بلکه در زیادی مطلق استعمال شده، چون معصیت خدا همه اش بد، و اطاعتش همه اش خوب است.

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيَخَوُّونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ

مراد از ((بالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ)) به طوری که از سیاق استفاده می‌شود آلهه مشرکین است و مراد از ((عبد)) همان بندگانی است که در آیات سابق مدح آنان را می‌کرد که در درجه اول شامل رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) می‌شد.

و استفهام در آیه تقریری است و معنایش این است که: خدا کافی امور بندگان خود هست. و در این جمله به رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تاء مین می‌دهد، در مقابل تهدیدی که مشرکین به خدایان خود نسبت به وی کردند. و نیز کنایه است از وعده به کفایتی که جمله ((فسيكفيهم الله و هو السميع العليم)) به آن تصریح دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۷



وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ...

این آیه مشتمل بر دو جمله عکس هم است که به عنوان دو ضابطه کلی ایراد شده و به همین جهت با اینکه در آیات قبل ضمیری به ((اللَّهُ)) برمی گردانید، در این جا خود این نام مقدس را آورده، پس این آیه از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است. و در اینکه دنبال جمله ((الیس الله بکاف...)) (فرمود: ((و من یضلل...)) خود اشاره است به اینکه این تهدید کنندگان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خدایان خود تهدید می کردند، تا ابد به سوی ایمان راه نمی یابند، و سعی و تلاششان به نتیجه نمی رسد و هرگز به آرزوی خود درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیدهای خامشان نمی رسند، برای اینکه خدا او را که هدایت کرده هرگز گمراه نمی کند.

و استفهام در جمله ((الیس الله بعزیز ذی انتقام))، استفهامی است تقریری، یعنی مطلب همین طور است، خدا عزیز و دارای انتقام است، و این خود تعلیلی روشن است برای جمله ((و من یضلل الله...))، برای اینکه عزت خدا و انتقام داشتن او، اقتضا می کند از کسی که حق را انکار و بر کفر خود اصرار ورزیده انتقام بگیرد و انتقامش این است که او را گمراه کند و دیگر راهنمایی نباشد که او را هدایت کند، چون خدای تعالی عزیزی است که کسی بر اراده او غالب نمی شود، و عکس قضیه نیز چنین است، یعنی اگر او کسی را به پاداش تقوا و احسانش هدایت کند، دیگر احدی نمی تواند آن هدایت شده را گمراه نماید. و در تعلیل مزبور این دلالت هست که اضلال خدایی به عنوان مجازات است و گر نه خدا ابتداء هیچ کس را گمراه نمی کند. و این نکته مکرر در این کتاب خاطر نشان شده است.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه: افمن شرح الله صدره للاسلام...، عند ربکم تختصمون و مراد از الذی جاء بالصدق... و... از روضه الواعظین شیخ مفید (رحمت الله علیه) نقل شده، که وی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که بعد از تلاوت آیه ((افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه)) (فرمود: نور وقتی در قلب قرار گرفت، قلب برای پذیرش آن گشاد و پذیرا می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۳۹۸ اصحاب عرضه داشتند: یا رسول الله آیا برای آن علامتی هست که با آن شناخته شود؟ فرمود: علامتش دست برداشتن از مادیات دار غرور و رجوع به سوی دار خلود و مستعد گشتن برای مرگ، قبل از فرا رسیدن آن است. مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن مردویه، از عبد الله بن مسعود و حکیم ترمذی از ابن عمر و نیز ابن جریر و دیگران از قتاده روایت کرده اند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((افمن شرح الله صدره...)) (می گوید: این آیه درباره امیر المؤمنین (علیه السلام) نازل شده است. مؤلف: نازل شدن سوره به یک دفعه با این روایت سازگار نیست همچنان که نظیرش گذشت. و در الدر المنثور است که: ابن جریر، از ابن عباس روایت کرده که اصحاب عرضه داشتند: یا رسول الله چه می شد قدری برای ما سخن می گفتی؟ پس این آیه نازل شد: ((الله نزل احسن الحدیث)). مؤلف: این روایت از باب تطبیق است، نه اینکه آیه مخصوص این مورد باشد.

و در مجمع البیان در ذیل جمله تفشع منه جلود... می گوید از عباس بن عبد المطلب روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هرگاه پوست بدن بنده از ترس خدا جمع شد، گناهایش می ریزد، همانطور که برگهای خشک از درخت می ریزد.

و در الدر المنثور در ذیل جمله ((قرانا عربیا)) (غیر ذی عوج می گوید: دیلمی در مسند الفردوس از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در معنای جمله غیر ذی عوج فرمود: یعنی غیر مخلوق.



تَعْلَمُونَ (۳۹) مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ (۴۰) إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (۴۱) اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۴۲) أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شَفَعَاءَ قُلُوبَهُمْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ (۴۳) قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۴۴) وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (۴۵) قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۴۶) وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (۴۷) وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۴۸) فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْتُهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۴۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۲

قَدْ قَالهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۵۰) فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ (۵۱) أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۵۲)

ترجمه آیات

و اگر از ایشان پرسى چه كسى آسمانها و زمين را خلق كرد حتما مى گویند خدا. بگو پس خبر دهید مرا از این خدایان كه مى پرستید چكاره اند؟ آیا اگر خدا شر مرا بخواهد آنها مى توانند آن را برطرف سازند و یا اگر رحمتى براىم بخواهد آنها مى توانند جلوگیرش شوند؟! بگو خدا مرا بس است، بر او توكل مى كنند متوكلان (۳۸). بگو ای قوم! به همین كفر خود ادامه دهید من نیز به كار خود مى پردازم به زودى خواهید فهمید (۳۹). كه چه كسى دچار عذاب مى شود، و عذاب او را خوار مى كند و به عذابى دائم دچار مى شود (۴۰). ما این كتاب را كه بر تو نازل كردیم برای مردم و به حق نازل كردیم، پس هر كس از هدایت آن بهره مند شود به نفع خود اوست و هر كس گمراه گردد علیه خود اوست و تو وكيل و مسؤل آنان نیستى (۴۱). خداست كه جانها را در دم مرگ مى گیرد و آنها هم كه نمرده اند در خواب مى گیرد، پس هر يك از جانها كه مرگش رسیده باشد، نكه مى دارد و آن دیگری را به بدنش بر مى گرداند تا مدتی معین، به درستی كه در این جریان آیتها هست برای مردمی كه تفكر كنند (۴۲). مثل اینکه خدایان دروغین را شفیعیانى برای خود گرفته اند از ایشان پرس حتى اگر مالک هیچ چیز نباشند و عقل نداشته باشند باز هم شفیعیند؟ (۴۳). بگو شفاعت همه اش از آن خداست ملك آسمانها و زمين از اوست و سپس به سوى او باز مى گردید (۴۴). و چون سخن از خدای یگانه مى شود دلهاى كسانى كه به آخرت ایمان ندارند متفرد مى شود و چون سخن از خدایان دیگر مى شود خشنود مى گردند (۴۵). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۳

بگو بار الهاى آفریدگار آسمانها و زمين و اى دانای غیب و شهود تویی كه بین بندگان در آنچه اختلاف مى كنند داوری مى كنى (۴۶). و اگر ستمگران دو برابر تمامی آنچه در زمين است مالک باشند همه را برای دفع عذاب روز قیامت مى دهند آرى در آن روز چیزهایی برایشان هویدا مى شود كه هرگز احتمالش را نمى دادند (۴۷). و آثار سوء اعمالی كه كردند برایشان ظهور مى كند و همان عذابها كه مسخره اش مى كردند بر سرشان مى آید (۴۸). انسان چنین است كه وقتی گرفتار مى شود ما را مى خواند و همین كه نعمتی به او ارزانی مى داریم مى گوید این از علم خودم به دست آمده لیكن همین نعمت فتنه و آزمایش اوست اما بیشترشان نمى فهمند (۴۹). اقوام قبل از ایشان نیز همین سخن را مى گفتند اما آنچه مى كردند به دردشان نخورد (۵۰). در نتیجه آثار سوء گناهانشان گریبانشان را بگرفت و كسانى كه از اینان ستمكار باشند به زودى آثار سوء اعمالشان را خواهند دید و نمى توانند خدا را عاجز كنند (۵۱). آیا ندانستند كه خدا رزق را برای هر كسى بخواهد فراخ نموده و یا تنگ مى گیرد، به راستی در همین جریان آیتهایی است برای مردمی كه ایمان آورند (۵۲). بیان آیات احتجاج علیه مشركین بر وحدانیت خدای تعالی در خلقت و ربوبیت

در این آیات حمله دیگری به مشرکین شده و بر یگانگی خدای تعالی در ربوبیت و عدم صلاحیت شرکاء برای ربوبیت احتجاج شده است. و نیز این معنا خاطر نشان گشته که شفاعتی که مشرکین برای شرکای خود قائلند، و کسی به جز خدا مالک آن نیست، و امور دیگری مربوط به دعوت به توحید از قبیل موعظه و انذار و تبشیر نیز در آن آمده.

وَ لَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ...

در این آیه شروع به اقامه حجت شده و قبل از اقامه، مقدمه ای آورده که حجت مذکور مبتنی بر آن است، مقدمه ای که خود خصم، آن را قبول دارد، و آن این است که خالق عالم خدای سبحان است، چون خصم در این مسأله هیچ نزاعی ندارد، او هم معتقد است که آفریننده تنها خداست، و خدا در آفرینش شریک ندارد، و شرکای ایشان به زعم ایشان، شریک در تدبیر خلقند، نه در آفرینش. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۴

و وقتی خلقت مستند به خدا بود، پس آنچه در آسمانها و زمین هست، چه عین آنها، و چه اثرشان، مستند به خدای تعالی است، پس هر چیزی که خیر برساند و یا شر، هستی اش از خداست. و احدی نمی تواند جلو خیری که خدا می خواهد برساند بگیرد و یا شری را که خدای تعالی می خواهد به کسی برساند او جلوگیری کند، برای اینکه گفتیم خیر و شر هم مخلوقی از خدا هستند، و کسی در خلقت شریک خدا نیست تا در خلقت مزاحم او شود، و یا جلو خلق کردن او را بگیرد و یا در خلقت چیزی از او پیش دستی کند.

و تدبیر جز همین نیست که امور را با نظم و ترتیب بیافرینند، به طوری که بین آنها ترتیب باشد و یکی مترتب بر دیگری شود، و این خود، آفریدن و ایجاد است. پس خدای تعالی که خالق هر چیزی است کافی در تدبیر امر عالم است، برای اینکه گفتیم خالق هر چیز است، و غیر از خلقت چیزی دیگری سواي آن نیست تا به غیر او نسبت دهند، پس او رب هر چیز و اله هر چیز است، و ربی به غیر او و معبودی سواي او نیست.

پس اینکه فرموده: ((قل افرأیتم ما تدعون من دون الله)) معنایش این است که: ای پیامبر من! علیه این مشرکین احتجاج کن و حجت خود را بر این مقدمه که مسلم نزد خود ایشان است مبتنی کن که خدا خالق هر چیز است، وقتی اعتراف کردند، نتیجه بگیر و بگو: به من خبر دهید از این خدایان که معتقدید شریک خدا هستند و از آنها به لفظ آلهه تعبیر می کنید، آیا چیزی خلق کرده اند یا نه؟ خواهند گفت: نه! نتیجه بگیر: که پس آنها مدبر هم نیستند، چون تدبیر عبارت است از خلقت چند چیز مترتب.

و اگر در آیه شریفه از خدایان مشرکین به کلمه ((ما: آنچه)) تعبیر کرد، نه به کلمه ((من: آنان)) که و یا ((الذین: کسانی)) که به این منظور بود که عمومیت بیشتری به بیان دهد، و احتجاج در آیه، هم شامل بتها شود و هم شامل ارباب آنها، چون خواص از مشرکین هر چند عبادت را منحصر بر ارباب که ملائکه هستند و یا جن و یا کملین از بشر می کنند و بتها را قبله آن ارباب و آلهه و وسیله توجه به ارباب می دانند و لیکن عوام از ایشان بسا می شود که خود بتها را معبود و ارباب و آلهه می پندارند، و برای خود آنها عبادت می کنند، در نتیجه احتجاج در آیه متوجه هر دو طایفه می شود.

((ان ارادنی الله بضر هل هن کاشفات ضره او ارادنی برحمه هل هن ممسکات رحمته)) - کلمه ((ضر)) به معنای مرض و شدت و امثال آن است، و ظاهر مقابله آن با رحمت می رساند که مراد از آن عموم گرفتاریها و مصائب است. و اضافه شدن این کلمه و کلمه ((رحمت)) به ضمیر خدای تعالی در ((ضره)) و ((رحمته)) به منظور حفظ نسبت است و به عبارت ساده اینکه می فهماند اگر کسی نیست که گرفتاری کسی را برطرف کند و یا رحمت خدا را از او بگرداند، برای این است که گرفتاری و رحمت از خداست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۵

و اگر گرفتاری و رحمت خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مورد کلام قرار داده و فرموده: ((بگو اگر خدا گرفتاری و یا رحمت مرا بخواهد)) (با اینکه گرفتاری و رحمت تمامی مردم از خداست، و حجت هم حجتی است برای آن جناب و

همه مردم بدین جهت است که طرف خصومت مشرکین، در اصل آن جناب است و مشرکین آن جناب را به ((نفرین)) خدایان خود تهدید می کردند.

و اگر در جمله ((هل هن)) ضمیر جمع مؤنث را به خدایان مشرکین ارجاع داده از باب غلبه دادن جانب خدایان بی شعور یعنی بتها است، و همین خود مؤید بیان ما است که در ذیل جمله ((افرایتم ما تدعون من دون الله)) گفتیم: بدین جهت فرمود: ((ما تدعون)) و نفرمود ((من تدعون)) که حجت را عمومیت دهد تا هم شامل ارباب اصنام گردد و هم شامل خود اصنام.

((قل حسبی الله)) - در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به توکل بر خدای تعالی می کند، همچنان که جمله بعدش هم که می فرماید ((علیه یتوکل المتوکلون)) مؤید آن است و این جمله در جای نتیجه حجت قرار گرفته، گویا فرموده: به ایشان بگو: من خدا را وکیل خود گرفتم، برای اینکه امر تدبیر من به دست اوست، همچنان که امر تدبیر خلقتم به دست وی است. پس جمله مورد بحث در معنای این است که گفته باشیم: پس حجت دلالت کرد بر ربوبیت خدا، و منم این معنا را عملاً تصدیق می کنم، یعنی تنها او را در امور خود وکیل می گیرم.

((علیه یتوکل المتوکلون)) - می توانست بفرماید: ((و المتوکلون یتوکلون علیه)) و اگر ظرف (علیه) را بر متعلق آن مقدم داشت، برای این بود که دلالت کند بر انحصار و بفهماند متوکلین تنها بر او ((توکل)) می کنند، نه بر غیر او، و اگر فعل توکل را به وصفی از همان ماده متوکلین نسبت داده، برای این است که دلالت کند بر اینکه مراد از متوکلین، متوکلین به حقیقت معنای کلمه است، در نتیجه، در جمله، مورد بحث ثنایی هم از خدای تعالی شده به اینکه او اهلیت آن را دارد که بر او توکل کنند و اهل بصیرت هم در توکل تنها بر او توکل می نمایند. پس من اگر گفتم: ((حسبی الله)) نباید ملامت شوم؛ چون بر کسی توکل کرده ام که تنها او اهلیت آن را دارد.

قُلْ يَقَوْمِ اعْمَلُوا عَلٰی مَكَانَتِكُمْ اِنِّیْ عَمِلٌ ... عَذَابٌ مُّقِيمٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۶

کلمه ((مکانت)) (به معنای مقام و منزلت و قدر است، و این کلمه در معقولات به کار می رود، همچنان که کلمه ((مکان)) در محسوسات استعمال می شود، در این جمله دستور می دهد که بر مکان خود عمل کنند و معنایش این است که مشرکین می توانند به این حال و روش خود یعنی کفر و عناد و جلوگیری از راه خدا ادامه دهند.

((فسوف تعلمون من یاتیه عذاب یخزیه)) - ظاهراً کلمه ((من)) استفهامی، و به معنای چه کسی است، نه موصوله به معنای ((کسی که))، چون می فرماید: به زودی می فهمید. و فهمیدن به جمله اطلاق می شود، نه به مفرد، در نتیجه معنایش این است که: ((به زودی می فهمید چه کسی دچار عذاب می شود، و عذاب او را خوار می کند))، ولی اگر موصوله باشد معنا چنین می شود: ((به زودی می فهمی کسی را که دچار عذاب می شود، و عذاب او را خوار می کند)).

((و یحل علیه عذاب مقیم)) - ((عذاب مقیم)) به معنای عذاب دایم است، و مناسب با حلول هم همین است، و جدا کردن عذابی که خوارکننده است از عذاب مقیم، شاهد آن است که مراد از اولی، عذاب دنیا و مراد از دومی عذاب آخرت است. و در این جمله شدیدترین تهدید است.

و معنایش این است که به مشرکین از قوم خود خطاب کن و بگو: ای مردم همچنان و مستمر عمل کنید بر همین حال کفر و عناد که در آن هستید، من هم بر طبق آنچه مأمور شده ام به استمرار عمل می کنم و به هیچ وجه از آن منصرف نمی شوم. پس به زودی می فهمید چه کسی در دنیا به عذابی دچار می شود که خوارش کند، - همچنان که در جنگ بدر دچار شدند - و در آخرت به عذابی که هرگز از او جدا شدنی نیست.

اِنَّا اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ ...

این آیه در مقام تعلیل دستوری است که در آیه قبلی داده بود. و لام در کلمه ((للناس)) (لام تعلیل است، یعنی ما این کتاب را برای

مردم بر تو نازل کردیم ، تا تو بر آنان تلاوت کنی و مطالبش را به آنان برسانی ، و حرف ((باء)) در کلمه ((بالحق)) برای ملابست است ، یعنی کتاب را در حالی که حق بوده و با هیچ باطلی آمیخته نبود بر تو نازل کردیم .

فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَیْهَا

این جمله فرع و نتیجه انزال کتاب است به حق ، برای اینکه هر کس به وسیله آن راه یابد، نفع این هدایت که سعادت زندگی دنیا و ثواب دار آخرت است به خودش عاید می شود و هر کس به گمراهی خود باقی بماند و با این کتاب راه را نیابد، شقاوت و وبال گمراهی اش که (بدبختی در دنیا و) عذاب آخرت است به خودش عاید می شود، پس خدای سبحان بزرگتر از آن است که از هدایت آنان سود و از گمراهیشان ضرر ببیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۷

((و ما انت علیهم بوکیل)) - یعنی امر آنان به تو واگذار نشده تا در تدبیر شو و ن آنان مسؤ ول باشی و در نتیجه تلاش کنی تا هدایت را به هر نحوی شده در دل آنان وارد سازی .

و معنای آن این است که ما به تو دستور داده ایم ایشان را به آنچه گفته ایم تهدید کنی ، چون ما قرآن را به حق و برای این نازل کرده ایم که آن را بر مردم بخوانی و بس ، حال هر کس با آن هدایت یافت ، نفع هدایتش عاید خودش می شود و هر کس گمراه شد و هدایت نیافت ، ضرر گمراهی نیز عاید خودش می شود، و تو از طرف من وکیل و مدبر شو و ن آنان نیستی ، تا هدایت را در دل آنان جای دهی ، تو از این بابت هیچ اختیاری و مسؤ ولیتی نداری .

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ...

معنای توفی انفس و وجه اسناد آن به خداوند در جایی ، و به ملک الموت و رسل در جاهای دیگر

در مجمع البیان گفته : کلمه ((توفی)) به معنای گرفتن چیزی است به طور تمام ، مثلاً وقتی می گویند: ((توفیت حقی من فلان)) و نیز ((استوفیت حقی من فلان)) معنایش این است که من تمامی حقم را از فلانی گرفتم .

و اگر در آیه شریفه مسند الیه ((الله)) را مقدم بر مسند ((یتوفی)) آورد، برای این است که حصر را برساند و بفهماند قبض روح تنها کار خدا است ، نه غیر. و اگر این آیه با آیه ((قل یتوفیکم ملک الموت الّذی وکل بکم)) و آیه ((حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا)) ضمیمه شود، این معنا را می دهد که : اصالت در گرفتن جانها کار خداست نه غیر، ولی به تبعیت و به اجازه خدا کار ملک الموت و فرستادگان خدا که یاران ملک الموتند نیز هست ، همانطور که این یاران هم به اجازه ملک الموت کار می کنند.

((الله یتوفی الانفس حین موتها)) - مراد از ((انفس)) ارواح است ، ارواحی که متعلق به بدنها است ، نه مجموع روح و بدن ، چون مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی شود، تنها جانها گرفته می شود، یعنی علاقه روح از بدن قطع می گردد، و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی پردازد. و مراد از کلمه ((موتها)) مرگ بدنها است ، حال یا اینکه مضافی در عبارت تقدیر بگیریم و بگوییم تقدیر آیه ((الله یتوفی الانفس حین موت ابدانها: خدا جانها را در هنگام مرگ بدنها می گیرد)) بوده ، و یا اینکه نسبت دادن مرگ به روح را مجاز عقلی بگیریم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۰۸

و عین همین حرف در کلمه ((منامها)) می آید، چون روح نمی خوابد، بلکه این بدن است که به خواب می رود. پس در اینجا نیز یا باید بگوییم : تقدیر ((فی منام ابدانها)) است و یا مجاز عقلی قائل شویم .

((والتی لم تمت فی منامها)) - این جمله عطف است بر کلمه ((انفس)) در جمله قبلی و ظاهراً کلمه ((منام)) اسم زمان و متعلق به کلمه ((یتوفی)) باشد. و تقدیر آیه ((یتوفی الانفس التی لم تمت فی وقت نومها)) باشد، یعنی و آن آنفسی که در هنگام خواب نمرده اند.

اشاره به تغایر نفس و بدن و اینکه مردن و خواب هر دو توفی و قبض روح است

خدای تعالی ما بین همین ارواح و انفسی که در هنگام خواب قبض می شوند، تفصیل می دهد، و آن را دو قسم می کند و می



فرماید: ((فيمسك التي قضى عليها الموت و يرسل الاخرى الى اجل مسمى)) (یعنی آن ارواحی که قضای خدا بر مرگشان رانده شده، نگه می دارد و دیگر به بدن‌ها برنمی گرداند، و آن ارواحی که چنین قضایی بر آنها رانده نشده، آنها را روانه به سوی بدن‌ها می کند، تا آنکه برای مدتی معین که منتهی الیه زندگی آنهاست زنده بمانند.

و اینکه مدت معین را غایت روانه کردن ارواح قرار داده، خود دلیل بر آن است که مراد از روانه کردن ارواح، جنس آن است، به این معنا که بعضی از آن نفس را یک بار ارسال می کند، و بعضی را دو بار و بعضی را بیشتر و بیشتر تا برسد به آن مدت مقرر. از این جمله دو نکته استفاده می شود:

اول اینکه: نفس آدمی غیر از بدن اوست، برای اینکه در هنگام خواب از بدن جدا می شود و مستقل از بدن و جدای از آن زندگی می کند.

دوم اینکه: مردن و خوابیدن، هر دو توفی و قبض روح است، بلکه این فرق بین آن دو هست که مرگ قبض روحی است که دیگر برگشتی برایش نیست، و خواب قبض روحی است که ممکن است روح دوباره برگردد.

خدای سبحان سپس آیه را با جمله ((ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)) تمام می کند و می فهماند که: مردم متفکر از همین خوابیدن و مردن متوجه می شوند که مدبر امر آنان خداست، و روزی همه آنان به سوی خدا برمی گردند و خداوند سبحان به حساب اعمالشان می رسد.

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ...

کلمه ((ام)) منقطع و به معنای ((بلکه)) است. و معنای آیه چنین است: ((بلکه مشرکین به جای خدا شفیعانی که همان خدایان‌شان باشد گرفته، و آنها را پرستیدند، تا نزد خدا شفاعتشان کنند)). و این همان مضمونی است که آیه اول سوره یعنی ((ما بعدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و آیه و يقولون هولاء شفعاونا عند الله)) (آن را افاده می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۴۰۹

توضیح اینکه شفاعت کننده باید، مالک باشد، پس همه شفاعت‌ها از آن خدا و منتهی بهاوست که مالک همه چیز است ((قل او لو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون)) (در این جمله رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم) را دستور می دهد سخن مشرکین را از این طریق که اطلاق کلامشان درست نیست رد کند، چون این معنا بدیهی است که شفاعت وقتی تصور دارد که شفیع علمی به حال ما داشته باشد و بفهمد که از مقام بالاتر خود برای ما چه بخواهد و نیز بداند که از چه کسی می خواهد و برای چه کسی می خواهد؟ بنابراین، معنا ندارد که مثنی سنگ بی شعور که نامش را شفیع نهاده اند شفیع بوده باشند.

علاوه بر این شفیع باید مالک شفاعت و دارای چنین اختیاری باشد، و مقام بالاتر به او چنین حقی داده باشد، و ما می دانیم که غیر از خدا کسی مالک چیزی نیست، مگر آنچه را که باز خدا به کسی تملیک کرده باشد، و اجازه تصرف در آن چیز را به او داده باشد، پس اینکه به طور مطلق می گویند: این بتها و اولیای ما شفیع ما هستند، درست نیست، چون اطلاق کلامشان شامل می شود آنچه را حتی مالک نیستند، و آنچه را که اصلا علمی بدان ندارند، با اینکه هیچ دلیل و اطلاعی ندارند که خدا چنین حقی به بتها داده، پس این سخن مشرکین گزافی بیش نیست و گزاف، نمی شود پایه عقاید آدمی باشد.

پس استفهام در جمله ((اولو كانوا...)) استفهام انکاری است، و معنایش این است که به ایشان بگو: آیا آلهه را شفیعان خود می گیرید، هر چند که مانند ملانکه از پیش خود مالک هیچ چیز نباشند؟ و یا مانند بتها علم و عقلی نداشته باشند؟ این عقیده، بسیار سفیهانه است.

قُلْ لِلَّهِ الشُّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...

این جمله توضیح و تاء کید مطلب سابق است که می فرمود: ((هر چند اگر مالک چیزی نباشند؟)). و لام در کلمه ((الله: برای خدا))

لام ملکیت است . و جمله ((له ملک السموات و الاءرض)) در مقام تعلیل جمله قبل است و معنایش این است که : هر شفاعتی که فرض شود مملوک خداست ، برای اینکه مالک تمامی اشیا اوست ، مگر آنکه او به کسی اجازه در چیزی را بدهد، در آن صورت آن کس مالک آن چیز می شود، (در عین حالی که باز مالک اصلی و حقیقی همان چیز خداست ) و اما اینکه معتقدند که بعضی از بندگان خدا مانند ملائکه مالک شفاعت هستند، هیچ دلیلی بر آن ندارند، بلکه خود خدای تعالی صریحا فرموده : ((ما من شفیع الا من بعد اذنه )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۰

اشاره به اینکه شفیع حقیقی تنها خداوند است

البته برای آیه شریفه مورد بحث معنایی دقیقتر هست ، در صورتی که آن را با امثال آیه ((لیس لهم من دونه ولی و لا- شفیع)) ضمیمه کنیم ، و آن معنا این است که شفیع در حقیقت ، خود خدای سبحان است . و شفیعان دیگری که به راستی می توانند شفاعت کنند، شفاعت آنان نیز به اذن خدا است . و ما در جلد اول این کتاب در بحث شفاعت گفتیم که : برگشت شفاعت بالاخره به این می شود که یکی از صفات خدا بین خدا و شخص شفاعت خواه واسطه گردد تا حال او را اصلاح کند، مانند واسطه شدن رحمت و مغفرت او، بین او و بین بنده گناهکار، تا او را از وبال گناهش و از عذاب ، نجات بخشد.

و فرق بین این ملک و ملک در وجه قبلی این است که در وجه قبلی مالک شفاعت متصف به مملوکش نمی شود، یعنی او را شفیع نمی گویند، و شفاعت داشتن او مثل خانه داشتن زید و عمرو نیست ، بخلاف ملک در این وجه ، که مالک در آن متصف به مملوکش می شود، و او را شفیع می نامیم ، همان طور که زید شجاع را به خاطر اینکه مالک شجاعت و دارای آن است شجاع می نامیم .

((ثم الیه ترجعون)) - این جمله تعلیل دیگری است برای جمله قبلی که می فرمود: خدا مالک همه شفاعتهاست و شفاعت را در خدا منحصر می کرد. به این بیان که شفاعت را کسی مالک است که امر مشفوع له و شخص محتاج به شفاعت بالاخره به او منتهی می شود، اگر خواست شفاعت را قبول نموده و حال او را اصلاح می کند و گرنه ، نه . و اما غیر او، وقتی مالک شفاعت می شود که باز آن مالک راضی باشد و به وی اجازه شفاعت داده باشد و تنها کسی که امور بندگان محتاج به شفاعت به او منتهی می شود خداست نه آلهه ای که مشرکین به جای خدا می خوانند، پس مالک تمامی شفاعتها خداست ، پس اینکه می گویند: اولیایشان به طور مطلق شفیعان ایشان هستند و به همین جهت به طور مطلق آنها را عبادت می کنند، عقایدی است که هیچ مبنای قابل اعتمادی ندارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((ثم الیه ترجعون)) تهدیدی است برای کفار، گویا فرموده : سپس به سوی او برمی گردید و می فهمید که آلهه شما. شما را شفاعت نمی کنند، آن وقت عبادت یک عمرتان هدر رفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۱

بعضی دیگر گفته اند: احتمال دارد که این جمله تصریح باشد بر اینکه خدا مالک آخرت است که شفاعت بیشتر در آنجا سود می دهد، و نیز اشاره باشد به اینکه ملک های صوری که غیر خدا خود را مالک آن می پندارند روزی خواهد رسید که از غیر خدا منقطع گردد. ولی وجه صحیح همان است که ما گفتیم .

وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ...

مراد از اینکه فرمود: ((وقتی خدا به تنهایی ذکر می شود)) این است که وقتی خدا را یاد می کنند و نامی از خدایان ایشان نمی برند، که مصداق روشن آن کلمه ((لا اله الا الله)) است . و کلمه ((اشمازت)) از مصدر ((اشمئزاز)) است که به معنای انقباض و نفرت از چیزی است . و اگر از اوصاف مشرکین تنها مسأله بی ایمانی به آخرت را نام برد، بدین جهت است که ریشه و اساس نفرت آنان از شنیدن نام خدا همین بی ایمانی به آخرت بوده است ، چون اگر به آخرت ایمان می داشتند و باور داشتند که روزی به سوی

خدا برمی گردند و جزای کرده های خود را می بینند، قطعاً خدا را پرستش می کردند، نه اولیای خود را و هرگز از شنیدن نام خدا به تنهایی نفرت نمی کردند.

((و اذا ذکر الّٰذین من دونه اذا هم یستبشرون )) - منظور از ((الذین من دونه)) همان آلهه ایشان است. و کلمه ((استبشار)) به معنای مسرت درونی است، مسرتی که اثرش در چهره انسان ظاهر شود.

قُلِ اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَّالْاَرْضِ عَلِمِ الْغٰیْبِ وَّ الشَّهَدَةِ اَنْتَ تَحْكُمُ ...

وقتی رشته کلام به جایی رسید که دیگر برای کسی امید خیری در مشرکین نماند، چون امر آخرت را فراموش و بازگشت به سوی خدا را انکار کردند، به حدی که از شنیدن نام خدا متنفر می شدند، لذا پیامبر خود را دستور می دهد نام خدای تعالی را به تنهایی ببرد و حکم او در بندگان را در آنچه اختلاف دارند به صورت التجا به خدای تعالی به ایشان تذکر دهد، التجایی که در آن اقرار به معاد هست، در این التجا خدای تعالی را به وصف ((فاطر السموات و الارض)) ستوده، یعنی خدایی که آسمانها و زمین را از کتم عدم به ساحت وجود درآورده، و نیز به وصف ((عالم الغیب و الشهاده)) ستوده، یعنی خدایی که هیچ چیزی بر او پوشیده نیست، (نه از عالم ماورای محسوسات و نه از محسوسات)، و لازمه چنین علمی این است که به حق حکم کند و حکمش هم نافذ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۲

وصف عذایی که ظالمان منکران معاد در قیامت می بینند

وَلَوْ اَنَّ لِلَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا وَّ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهٖ مِنْ سُوْءِ الْعَذَابِ یَوْمَ الْقِیَمَةِ ...

مراد از ((الذین ظلموا)) کسانی است که در دنیا ظلم کردند، بنابراین فعل ((ظلموا)) در اینجا مفاد وصف را افاده می کند و مراد منکرین معادند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ان لعنة الله على الظالمین الذین یصدون عن سبیل الله و یغونها عوجا و هم بالآخره کافرون)).

و معنای آیه این است که: اگر ظالمین که منکر معادند دو برابر آنچه در زمین از اموال و ذخائر و گنجینه ها است، می داشتند، همانا همه آن را می دهند تا از سوء عذاب برهند.

((و بدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون)) - کلمه ((بدا)) فعل ماضی از مصدر ((بدا)) و ((بدو)) است که به معنای ظهور است. و کلمه ((یحتسبون)) از مصدر ((حساب)) و ((حسبان)) است که به معنای شمردن است. و ((احتساب)) به این معنا است که انسان بنا بگذارد چیزی را مورد اعتنا قرار داده، آن را چیزی بشمارد و بپندارد، و بسیار می شود که ((حسبان)) و ((احتساب)) به معنای ظن و پندار استعمال می شود، همچنان که بعضی گفته اند در جمله ((ما لم یكونوا یحتسبون)) به همین معنا استعمال شده است، یعنی در قیامت چیزهایی برایشان هویدا می شود که خیالش را هم نمی کردند.

لیکن راغب میان ((حسبان)) و ((ظن)) فرق گذاشته، چون می گوید: ((حسبان)) این است که به یکی از دو نقیض مثلا آمدن و نیامدن مسافر حکم کند و در ذهن ترجیح دهد که او می آید بدون اینکه اصلاً به احتمال نیامدن توجهی داشته باشد، ولی نسبت به آمدن او در معرض آن باشد که دچار شک شود، ((ظن)) هم قریب به همین معنا است. و لیکن با این تفاوت که صاحب ((ظن)) هم احتمال آمدن وی را می دهد و هم احتمال نیامدن، ولی احتمال آمدن در نظرش قویتر است.

و مقتضای سیاق آیه این است که: مراد این باشد که اعلام بدارد: مشرکین به زودی در روز قیامت به اموری برخورد خواهند خورد که وضع آن امور مافوق تصورشان و بزرگتر و هول انگیزتر از آن بوده که به ذهن آنان خطور کرده، نه اینکه مراد این باشد که ایشان چیزهایی خواهند دید که اعتقاد به آن نداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۳

و کوتاه سخن آنکه مشرکین از انبیا و مؤمنین می شنیدند که خدا حساب و میزانی برای اعمال دارد و قضا و آتش و الوانی از عذاب دارد، آنگاه شنیده های خود را - با انکاری که نسبت به آن داشتند - بر آنچه در ذهنشان بود یعنی آتش دنیا و عذاب دنیا و

حساب و میزان دنیا مقایسه می کردند و چون در قیامت به آنها برخوردند، خواهند دید که بزرگتر از آن است که در دنیا به خاطر کسی خطور کند. پس این آیه در توصیف عذاب خدا، نظیر آیه ((افلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین)) است در توصیف نعیم اهل بهشت.

و نیز مقتضای سیاق آن است که ظهور مزبور از قبیل ظهور بعد از خفا، و انکشاف بعد از استتار باشد، همچنان که آیه ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) نیز همین معنا را می رساند و می فهماند که عالم آخرت در همین عالم نیز بوده، و لیکن پنهان و در پرده، و در قیامت این پرده ها کنار می رود.

وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا ...

یعنی در آن روز کارهای زشتشان بعد از آنکه در دنیا از نظرشان پنهان بود، برایشان آشکار می شود. بنابراین، این جمله همان را می گوید که آیه ((یوم تجرد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء))، آن را افاده می کند.

((و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤن)) - یعنی همان عذابهای گوناگون و هولها و شدایدی که از اولیای دین درباره قیامت می شنیدند، و آن را استهزا می کردند، بر آنان نازل شد و به ایشان رسید.

فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نَاثِمًا إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ...

این آیه شریفه در مقام تعلیل آن بیانی است که در سابق در وصف ظالمان داشت و به همین جهت بر سر آن ((فا)) تفریح آورد تا سخن را نتیجه و متفرع بر مطالب قبل کند، تفرعی که بیان بر مبین دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۴

پس خدای تعالی بعد از آنکه حال ستمگران را بیان کرد که از هر آیتی که بر حق دلالت می کرد رویگردان بودند و به حجتیهایی بر علیه شان اقامه می شد گوش فرا نمی دادند و موعظه را نمی شنیدند و به عبرت، اعتنایی نداشتند، و در نتیجه همین سرسختیها ربوبیت خدای تعالی و مسأله بعث و حساب را منکر شدند و کارشان به جایی رسید که حتی دلهایشان از شنیدن نام خدای یگانه متنفر می شد.

اینک در این آیه می فرماید که: این اعراض، مخصوص کفار معاصر آن جناب نیست، بلکه این مقتضای طبع هر انسانی است که به پیروی هوای نفس گرایش دارد و به نعمتهای مادی و اسباب ظاهری پیرامونش مغرور است، پس انسان طبعاً هم فراموشکار است، هر وقت دچار گرفتاری شود، متوجه پروردگارش گشته و او را به خلوص می خواند و چون پروردگارش نعمتی به او ارزانی بدارد، آن نعمت را به خودش نسبت می دهد، و می گوید هنر خودم بود و پروردگارش را فراموش می کند، و نمی داند که همین خود فتنه ای است که با آن امتحانش می کنند.

پس جمله ((فاذا مس الانسان ضر)) یعنی و چون مرض یا شدتی به انسان برسد، ((دعانا)) ما را می خواند، و تنها به سوی ما متوجه می شود، و از غیر ما قطع امید می کند.

ناسپاس بودن آدمی، که چون خدا نعمتی به او داد می گوید: اوتیته علی علم

و در جمله ((ثم اذا خولناه نعمه منا قال انما اوتیته علی علم)) کلمه ((خولناه)) ماضی از مصدر ((تخویل)) است و تخویل به معنای عطا کردن به طور بخشش است. و اگر نعمت را مقید به قید ((منا)) کرد، برای این است که بفهماند وصف نعمت برای آن محفوظ است، و معنایش این است که: چون نعمتی از ناحیه خود به او بدیم که نعمت بودنش کاملاً روشن است، و همه می دانند که از ناحیه ماست، مع ذلک می گوید: این نعمتها از هنرمندی خودم است.

و ضمیر در ((اوتیته)) به نعمت برمی گردد، البته نه به اعتبار لفظش ((چون اگر به این اعتبار بود باید می فرمود ((اوتیتهها)) چون لفظ نعمت مؤنث است و باید ضمیر مؤنث بدان برگردهد))، بلکه به اعتبار معنای نعمت که یا ((مال)) است و یا مطلق ((شیء)) و چون کلمه مال و کلمه شیء مذکر است می توان ضمیر مذکر به آن برگردانید. و عنایت در جمله مورد بحث این است که اشاره

کند که چنین انسان ناسپاسی، اعتراف نمی کند که نعمتش از ماست، بلکه رابطه اش را از ما قطع می کند، و به همین منظور نمی گوید: ((اوتیتها)) (چون کلمه نعمت دلالت دارد بر اینکه منعمی آن را داده) بلکه می گوید: ((اوتیته))، تا اعتراف نکرده باشد به اینکه خدا آن نعمت را به او داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۵

و نیز نمی گوید: ((آتانی الله))، خدا آن را به من داده، بلکه با صیغه مجهول تعبیر می کند و می گوید ((اوتیته)) (تا به کلی دهنده را مسکوت بگذارد. و این دو تعبیر، یعنی تعبیر ((نعمه منا)) و تعبیر ((اوتیته)) از تعبیرهای لطیف قرآنی است. البته مفسرین دیگر برای مذکر آمدن ضمیر در اوتیته وجوه دیگری ذکر کرده اند که هیچ یک موجه نیست و اگر خواننده بخواهد به آنها اطلاع یابد، باید به تفاسیر مفصل مراجعه کند.

و سازگار با سیاق آیه آن است که معنای ((علی علم))، ((علی علم منی)) (باشد، یعنی من این مال را با علم و هنر و خبرگی خودم به دست آورده ام و راه جمع کردن ثروت را می دانستم).

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد این است که من این مال را با علمی از خدا به دست آوردم، چون خدا در من خیری سراغ داشت. و خلاصه چون می دانست من آدم خوبی هستم، و مستحق آنم که نعمتم بدهد، لذا آن را به من ارزانی داشت.

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد این است که من این مال را که به دست آوردم، می دانستم که خدا از من راضی است)). ولی خواننده عزیز خود متوجه است به اینکه بیانی که ما در معنای جمله ((ثم اذا حولناه نعمه منا قال انما اوتیته)) آوردم با هیچ یک از این اقوال نمی سازد. ((بل هی فتنه و لکن اکثرهم لا یعلمون)) - یعنی بلکه آن نعمتی که ما به وی دادیم فتنه و آزمایشی بود که خواستیم او را به وسیله آن نعمت بیازماییم، اما بیشترشان متوجه این معنا نیستند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ((معنای آن این است که بلکه نعمت مزبور عذابی است برای آنان)).

و بعضی دیگر گفته اند: ((بلکه این سخنی که می گویند، فتنه ای است برای آنان که به خاطر همان عقاب خواهند شد)). ولی این دو وجه و مخصوصاً وجه دومی بعید است.

قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا

ضمیر در ((قد قالها)) به سخن قبلی ناسپاسان برمی گردد و به این اعتبار آن را مؤنث آورده که مقاله و یا کلمه‌های به شمار می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۶

دو جواب به انسان ناسپاس متنعمی که برخوردار می‌ستند به خود می‌داند

این آیه رد سخن ایشان و اثبات این معنا است که نعمت مزبور فتنه ای است که با آن امتحان می شوند، می فرماید: اگر این نعمتها که در دست دارند، با هنر خود کسب کرده باشند و این نیرو و توانایی خودشان است که مایه چنین نعمتها شده، باید همین نیرو نگذارد عذاب گناهان، آنها را از دستشان ببرد، بلکه باید آن نعمتها را برای خود حفظ کنند و همیشه از آن متنعم باشند نه اینکه آن نعمتها را بگذارند و خود هلاک گردند. با اینکه چنین نیست نه می توانند نعمتها را برای خود حفظ کنند و نه با خود ببرند، اینک اقوام قبل از آنان شاهد صدق این حقیقتند، چون آنها هم همین سخنان را از در غرور گفتند، ولی کسب و تجارت و حول و قوه شان جلو هلاکتشان را نگرفت و همه به کیفر کرده های زشت خود رسیدند.

و ظاهراً جمله ((قد قالها الذين من قبلهم)) اشاره به قارون و امثال وی می کند، چون قارون هم نظیر همین حرف را زد و به حکایت قرآن گفت: ((انما اوتیته علی علم عندی)) (که داستان در سوره قصص گذشت).

وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَ مَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ

کلمه ((هؤلاء: اینان)) (به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره دارد و معنایش این است که: این ستمگران از قوم تو، راهشان راه اقوام گذشته است، به زودی عذاب آنچه کرده اند به ایشان خواهد رسید. و نمی توانند با جلوگیری از آمدن و بال

اعمالشان ، خدا را عاجز کنند.

أَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ...

این جمله پاسخ دیگری از گفتار آن کسی است که از بین آن مردم ناسپاس گفته : ((انما اوتيته على علم )) چیزی که هست جواب اول یعنی جمله ((قد قالها الذين من قبلهم ...)) (جواب نقضی بود، ولی این جواب از طریق معارضه است ، به ادله ای اشاره می کند که همه دلالت دارند بر اینکه رزق را خدای سبحان برای بعضی فراخ و برای بعضی تنگ می گیرد.

توضیح اینکه : سعی و کوشش آدمی و علم و اراده او برای تحصیل رزق سبب تام به دست آمدن آن نیست ، و گر نه می بایستی همواره و در همه اشخاص این سعی و این کاردانی مؤثر واقع شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۷ و صاحبش را به رزق فراوان برساند، با اینکه به چشم خود می بینیم که این طور نیست ، بسیار جویندگان هستند که مایوس برمی گردند و بسیار کوشندگان هستند که نتیجه ای عایدشان نمی شود.

پس معلوم می شود غیر از کوشش و کاردانی خود انسان شرایط و علل زمانی و مکانی دیگری هم مؤثر است و موانع مختلفی هم هست ، که به اختلاف ظروف ، مانع از به نتیجه رسیدن کوششها می شوند. و این شرایط از حد شمار بیرونند در صورتی که همه عوامل و شرایط دست به دست هم دهند و هیچ یک از موانع هم پیش نیاید، آن وقت سعی و کوششها و کاردانها هم مؤثر می شوند و اجتماع همه علل و شرایط با آنهمه اختلاف و تفرقه و تشتت که از نظر ماده و زمان و مکان و مقتضیات دیگر در آنها هست که مرتبط به آن عواملند، بعضی مقارن آنها و بعضی دیگر جلوتر از آن عواملند، و این دسته اخیر هم خود علل بی شمار دیگری دارند، یک اجتماع و اتفاق تصادفی نیست ، برای اینکه تصادف هیچ وقت دایمی و حتی اکثری نیست ، یعنی این طور نیست که در تمامی آثار و یا بیشتر آنها علل و شرایطش تصادفا دست به دست هم داده باشند، و قانون ارتزاق ما انسانها و یا ما و سایر موجودات زنده و روزی خوار، یک نظام جداگانه ای از نظام جاری در اقطار عالم ماده و مشهود ندارد، بلکه داخل در آن نظام است ، و این نظام عمومی عالم با همه وسعتش امری است ثابت و محفوظ که اگر از هم گسیخته شود، در همان لحظه اول فوراً تمامی اشیاء نابود می شوند.

و این نظام جاری با اینکه یک نظام است و اجزایش با هم تناسب و سازگاری دارند، خود دلالت بر وحدانیت ناظم و مدبر و مدیرش دارد، مدبر و مدیری که خودش جزو اجزای این عالم نیست ، چون گفتیم اجزای عالم به وسیله این نظام محفوظ مانده‌اند پس نمی شود ناظم ، خودش یکی از اجزای عالم باشد، و آن مدبر واحد خدای عزوجل است .

علاوه بر این ، نظام ، خود از تدبیر است ، و مکرر درباره تدبیر هم گفتیم که از خلقت است ، (و عبارت است از خلق کردن موجودی بعد از موجود دیگر)، پس بنابراین خالق عالم مدبر آن است و مدبر آن رازق آن است ، و آن همان خدایتعالی شانه است .

و این برهان که شنیدی از جمله ((لمن یشاء)) (در آیه استفاده می شود، چون وقتی فراخی رزق و کمی آن به مشیت خدای تعالی باشد، قهراً مشیت خود انسان که بدان می بالد، و دم از کاردانی و کوشش خود می زند، هیچ دخالتی در آن ندارد، همچنان که مشیت و ایجاب هیچ یک از علل و اسبابی که علت و سبب پیدایش آنهاست، در پیدایش آن دخالت ندارد، و این خیلی روشن است ، از سوی دیگر این را هم نمی توانیم بگوییم که این فراخی و تنگی رزق تصادفی است ، چون می بینیم که بر طبق نظام جریان دارد، نتیجه می گیریم که پس به مشیت مجری این نظام ، یعنی خدای سبحان جریان می یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۸

در سابق هم در ذیل آیه ((و ترزق من تشاء بغير حساب )) (گفتاری در معنای رزق گذشت و به زودی در تفسیر آیه ((فور رب السماء و الاءرض انه لحق مثل ما انکم تنطقون )) (نیز خواهد آمد - ان شاء الله .

بحث روایتی



روایاتی درباره توفی انفس، خواب و رؤیا

در کتاب توحید، از علی (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیثی که پاسخ به سؤالات مردی است که آیاتی از قرآن برایش مشتبه شده فرمود: اما آیه ((یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم با آیه الله یتوفی الانفس حین موتها)) و آیه ((توفته رسلنا و هم لا یفرطون)) و آیه ((الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم و آیه الذین تتوفیهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم))، (که چطور در اولی قبض روح انسانها را به ملک الموت، و در دومی به خود خدا، و در سومی به رسولان و در چهارمی و پنجمی به ملائکه نسبت می دهد، جوابش این است که: همانا خدای تبارک و تعالی یگانه مدیر امور است، به هر طور که خودش بخواهد و کسانی از مخلوقات خود را که می خواهد موکل بر اموری می کند که خودش بخواهد، و اما ملک الموت، خدا او را به خصوص، موکل برای قبض روح اشخاص معینی از خلق که خود بخواهد می کند و رسولان را از ملائکه انتخاب نموده، و برای قبض روح بعضی دیگر از خلقش، که باز خودش بخواهد موکل می کند.

و چنان نیست که هر علمی را که صاحب علم دارای آن است، ممکن باشد برای همه مردم شرح دهد، زیرا مردم همگی در درک علوم یکسان نیستند، بعضی قویند و بعضی ضعیف. دیگر اینکه اصلاً بعضی از علوم هست که مانند بعض دیگر قابل فرا گرفتن نیست، چون مافوق طاقت است، مگر کسی از اولیای خدا که خدا آن را برایش آسان کرده و در حمل آن یاریش کرده باشد. و این مقدار تو را بس است که بدانی که خدا محیی (زنده کننده) و ممیت (میراننده) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۱۹

و اوست که جانها را بدست هر کس از خلقش که بخواهد می گیرد چه ملائکه، و چه غیر ایشان.

و در خصال از علی (علیه السلام) روایت اربعمأة (۴۰۰ بندی) را آورده که در آن فرمود: مسلمان جنب نمی خوابد، و جز با طهارت به بستر نمی رود، حتی اگر آب نیافت با خاک تیمم می کند، چون روح مؤمن در خواب به سوی خدای تعالی بالا می رود و اگر با طهارت باشد، خدا او را می پذیرد، و مبارکش می کند، حال اگر اجلش رسیده باشد، او را در گنجینه های رحمت خود جای می دهد و اگر نرسیده باشد، او را با امینان از ملائکه اش روانه می کند تا او را به جسدش باز گردانند.

و در مجمع البیان است که عیاشی به سند خود از حسن بن محبوب، از عمرو بن ثابت، از ابی المقدم، از پدرش، از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هیچ کس به خواب نمی رود مگر آنکه نفسش به آسمان عروج می کند و جانش در بدنش باقی می ماند و بین نفس و جان او رابطه ای چون شعاع خورشید برقرار است، حال اگر خدا اجازه قبض ارواح را داده باشد، جان هم به سوی نفس می رود، و اگر اجازه برگشتن روح را داده باشد، نفس به سوی روح می رود، و این است معنای آیه ((الله یتوفی الانفس حین موتها...))

پس نفس هر آنچه را که در ملکوت آسمانها مشاهده کرده باشد، رؤیای صادقهای است که تاءویل دارد، و هر آنچه را که در مابین آسمان و زمین دیده، از موهوماتی است که شیطان در خیال او انداخته، و تاءویلی ندارد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه، از سلیم بن عامر، روایت کرده که گفت: عمر بن خطاب گفت، عجب است این رؤیاها که آدمی می بیند، انسان به خواب می رود و چیزهایی می بیند که تا آن ساعت اصلاً به ذهنش خطور نکرده و چون بیدار می شود عین آن را می بیند. و شخص دیگر رؤیایی می بیند که در بیداری هیچ اثری از آن پیدا نمی شود.

پس علی بن ابی طالب فرمود: ای امیر مؤمنان آیا می خواهی بگویم علتش چیست؟ خدای تعالی می فرماید: ((الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی)) (پس به حکم این آیه همه نفسها را خدا می گیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۰)

پس آنچه نفس در آسمان نزد خدا می بیند، رؤیای صادق است، و آنچه در مراجعت به سوی جسد خود می بیند، تلقینات

شیطانهای در هوست ، شیطانها دیده های او را تکذیب می کنند، و از اباطیلی به او خبر می دهند، عمر از کلام علی (علیه السلام) تعجب کرد.

مؤلف : گفتار مفصل ما پیرامون رؤیا در سوره یوسف گذشت و مراجعه بدانجا برای فهمیدن معنای این دو روایت مؤثر است . این را هم بگوییم که در این دو روایت کلمه ((سما)) (بر همان معنای اصطلاحی علمی یعنی بر عالم مثال اعظم اطلاق شده که بزرگتر از آسمان و زمین است و کلمه ((ما بین آسمان و زمین)) (بر عالم مثال اصغر در اصطلاح علمی اطلاق شده است ، متوجه این نکته باشید. الزمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۱

آیات ۵۳ - ۶۱ سوره زمر

قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ (۵۳) وَ انيُبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ اسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ (۵۴) وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بُغْتَاهُ وَ أَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (۵۵) أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَ إِن كُنْتُ لِمِنَ السَّخِرِينَ (۵۶) أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَاخَ لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (۵۷) أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۵۸) بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَ اسْتَكْبَرْتَ وَ كُنْتُ مِنَ الْكَافِرِينَ (۵۹) وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَىٰ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (۶۰) وَ يُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَ لَا هُمْ يَخْزَنُونَ (۶۱)

ترجمه آیات

بگو ای بندگانم که بر نفس خود ستم و اسراف کردید از رحمت خدا نومید مشوید که خدا تمامی گناهان را می آمرزد، زیرا او آمرزنده رحیم است (۵۳). و به سوی پروردگارتان رجوع نموده قبل از آنکه عذاب بر سرتان آید و دیگر یاری نشوید، تسلیمش گردید (۵۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۲

و آنچه را که از ناحیه پروردگارتان نازل شده که بهترین حدیث است پیروی کنید قبل از آنکه عذاب ناگهانی و بی خبر شما را بگیرد (۵۵). بترسید از روزی که هر کسی به خود می گوید: وا حسرتا بر من از آن ستمها که به درگاه خدا روا داشتم ، اعتراف می کنم که به راستی از مسخره کنندگان بودم (۵۶). و یا می گوید: اگر خدا هدایتم کرده بود از پرهیزکاران می بودم (۵۷). و یا وقتی عذاب را می بیند می گوید: ایکاش می توانستم برگردم و از نیکوکاران می شدم (۵۸). در پاسخش می گویند آری آیات من برایت بیامد و تو به آیات من تکذیب کردی و از پذیرفتن آن تکبر نمودی و اصولاً از کافران بودی (۵۹). و روز قیامت تکذیب کنندگان بر خدا را می بینی که رویشان سیاه است آیا در دوزخ جایی برای متکبران نیست (۶۰). خدا کسانی را که برای رستگاریشان تقوا پیشه کردند نجات می دهد و به چنین کسانی عذاب نمی رسد و اندوهناک نمی گردند (۶۱). بیان آیات

مقصود از عبادی و رحمت الله در آیه قل یا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله

در این آیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد که مشرکین را به اسلام و به پیروی از آنچه خدا نازل کرده دعوت کند و از عواقب اسرافشان بر نفس خود، یعنی از حسرت و ندامت روزی که حسرت و ندامت سود نمی دهد. برحذر دارد، آری چگونه سود می دهد با اینکه در دنیا از پذیرفتن حق ، استکبار ورزیدند. و نیز به یادشان بیاورد که در آن روز متقین رستگاری و نجات و کفار خسران و آتش دارند. و در لسان این آیات لحن راءفت و رحمت به خوبی استفاده می شود.

قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ...

در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد تا مردم کافر را از طرف خداوند و با لفظ ((یا عبادي : ای بندگان من)) صدا بزنند. و این تعبیر نکته ای را هم به یادشان می آورد و آن این است که چرا خدا کفار را به عبادت خود دعوت

می‌کند. و نیز ترغیب آنان به پذیرفتن دعوت است، اما یادآوری دلیل دعوت برای این است که یادآوری کند که ایشان عبد اویند و او مولای ایشان است و حق مولی بر عبدش این است که او را عبادت کند و اوامرش را اطاعت کند، پس مولی حق دارد که او را به اطاعت و عبادت خود دعوت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۳

و اما اینکه گفتیم ترغیب می‌کند به اینکه دعوت را بپذیرند، برای اینکه کلمه ((عباد)) را بر ((یا)) ی متکلم اضافه کرده، می‌فرماید ((بندگان من)) و این تعبیر ایشان را بر می‌انگیزد تا به ذیل رحمت و مغفرت او متمسک شوند.

((الذین اسرفوا علی انفسهم)) - کلمه ((اسرفوا)) جمع غایب ماضی از مصدر ((اسراف)) است و - به طوری که راغب گفته - اسراف به معنای تجاوز از حد در هر عملی است که کسی انجام دهد، هر چند که در خصوص خرج کردن مال مشهورتر است، و گویی در آیه مورد بحث متضمن معنای جنایت و یا معنایی قریب به آن نیز هست؛ چون با کلمه ((علی)) متعدی شده.

و اسراف بر نفس تعدی بر نفس به جنایت کردن و به ارتکاب گناه است چه شرک باشد و چه گناهان کبیره و چه گناهان صغیره، چون سیاق این عمومیت را افاده می‌کند.

جمعی از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((عباد)) مؤمنانند، چون که در قرآن استعمال ((عبادی)) که به ((یا)) ی متکلم اضافه شده در مؤمنین غلبه دارد. پس معنای آیه چنین می‌شود: بگو ای مؤمنینی که مرتکب گناه شده‌اید.

و لیکن این حرف صحیح نیست، برای اینکه آیه مورد بحث تا هفت آیه بعد از آن همه در یک سیاق و متصل به یکدیگرند، و همه در مقام دعوتند، و ما می‌بینیم که در ضمن این آیات می‌فرماید: ((بلی قد جاء تک آیاتی فکذبت بها و استکبرت: آری آیات من به سوی تو ای مشرک بیامد، ولی تو آن را تکذیب کردی و استکبار ورزیدی)) و این خود مثل تصریح است به اینکه کلمه ((عبادی)) در اول آیات، شامل مشرکین هم می‌شود.

و اگر می‌بینیم که لفظ ((عبادی)) در چیزی بیشتر از ده مورد به معنای مؤمنان آمده، همه این موارد قرینه‌هایی در خود کلام همراه دارد که نمی‌شود با بودن آن قرائن لفظ مزبور را اعم از مؤمن و مشرک گرفت، ولی چنان هم نیست که هر جایی بدون قرینه و مطلق استعمال شد، باز منصرف به مؤمنین باشد، همچنان که می‌بینیم در کلام خدا هر جا مطلق ذکر شده، اعم از مؤمن و مشرک اراده شده است.

و کوتاه سخن آنکه شمول لفظ ((یا عبادی)) در آیه شریفه در مورد مشرکین، جای هیچ تردید نیست، بلکه می‌توان گفت این نظریه که کلمه ((یا عبادی)) در آیه مورد بحث به خاطر سیاقی که دارد مختص به مشرکین است، قابل قبولتر است از اینکه بگوییم

مختص به مؤمنین است، همچنان که از ابن عباس هم نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۴

((لا تقنطوا من رحمۃ اللّٰه)) - ((قنوط)) به معنای نومیدی است، و مراد از رحمت در آیه مورد بحث به قرینه اینکه خطاب و دعوت در آن به گناهکاران است، رحمت مربوط به آخرت است، نه رحمت اعم از دنیا و آخرت و این هم معلوم است که از شؤون رحمت آخرت آن قسمت که مورد احتیاج مستقیم و بلا واسطه گناهکاران است، همانا مغفرت خداست. پس می‌توان گفت مراد از رحمت در اینجا مغفرت است، و به همین جهت نهی از نومیدی را با جمله ((ان اللّٰه یغفر الذنوب جمیعاً)) تعلیل آورد.

در این آیه شریفه التفاتی از تکلم ((عبادی))، به غیبت ((یغفر)) به کار رفته، با اینکه جا داشت بفرماید: ((انی اغفر: من می‌آمرزم))، و این التفات برای آن به کار رفته که اشاره نماید به اینکه: آن کسی که می‌گوید ((ای بندگان من از رحمت من نومید نشوید)) اللّٰه است که اسمایی حسنی دارد که از آن جمله است ((غفور)) و ((رحیم)). گویا فرموده: از رحمت من نومید مشوید، چون که من اللّٰه هستم، همه گناهان را می‌آمرزم، چون اللّٰه غفور و رحیم است.

توضیحاتی در ذیل جمله: ان اللّٰه یغفر الذنوب جمیعاً و اینکه مفاد آن آمرزش همه گناهان حتی شرک است، به سبب توبه

((ان اللّٰه یغفر الذنوب جمیعاً)) - این جمله نهی از نومیدی را تعلیل نموده و هم اعلام می‌دارد که تمامی گناهان قابل آمرزشند پس

مغفرت خدا عام است، لیکن آموزش گناهان هر کسی سبب می‌خواهد و به طور گزاف نمی‌باشد و آنچه که قرآن سبب مغفرت معرفی فرموده دو چیز است: یکی شفاعت که بحث آن در جلد اول این کتاب گذشت و یکی هم توبه. حال ببینیم در جمله مورد بحث که گفتیم خطاب در آن به عموم بندگان خدا اعم از مشرک و مؤمن است، کدام یک از این دو سبب آموزش است؟ به طور مسلم شفاعت نمی‌تواند باشد، چون شفاعت به نص قرآن کریم در آیاتی چند شامل شرک نمی‌گردد و در سابق هم گفتیم که آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) ناظر به شفاعت است، یعنی می‌فرماید مادون شرک را برای کسانی که شفیع داشته باشند می‌آمرزد.

ناگزیر از آن دو سبب باقی می‌ماند توبه و کلام خدای تعالی هم صریح در این است که خدا همه گناهان حتی شرک را هم با توبه می‌آمرزد.

از این هم که بگذریم گفتیم که آیات هفتگانه مورد بحث در یک سیاق قرار دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۵ کلامی است واحد و متصل به هم که در آن نخست و به عنوان زمینه چینی از نومید شدن نهی می‌کند و سپس امر به توبه و اسلام و عمل صالح می‌فرماید و آیه اولی کلامی مستقل و بریده از آیات بعد نیست تا کسی احتمال دهد عموم مغفرت مقید به توبه و هیچ سبب دیگری که فرض شود، نشده.

و این آیه شریفه یعنی جمله ((ان الله یغفر الذنوب جمیعاً)) در بین مفسرین معرکه آراء شده. بعضی گفته‌اند: عموم مغفرت در آن مقید است به غیر از شرک و غیر از گناهانی که خدا وعده آتش به مرتکبین آنها داده و اما به توبه مقید نیست، در نتیجه عموم آیه تنها شامل گناهان صغیره می‌شود.

دستهای دیگر گفته‌اند: اطلاق مغفرت نه مقید به توبه است، و نه به هیچ قیدی دیگر از اسباب مغفرت. چیزی که هست این عده، اطلاق مزبور را مقید به غیر شرک کرده‌اند، چون آیه ((ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) صریح در این است که شرک آمرزیده نمی‌شود، آنگاه نتیجه گرفته‌اند، که مغفرت عمومیت دارد هر چند که سبب مخصصی مانند شفاعت و توبه در کار نباشد تا گناهکار آمرزیده را بر گناهکار ناآمرزیده ترجیح دهد، و این همان مغفرت گزافی است، که ما ردش کردیم، و استدلالهایی هم که بر گفته خود کرده‌اند هیچ یک درست نیست.

از آن جمله، آلوسی در تفسیر روح المعانی برای اثبات این مدعا که مغفرت در آیه مقید به توبه نیست به هفده وجه استدلال کرده که هیچ فایده‌ای دست نداده و در این شبهه ما که گفتیم: ((آمرزیدن بعضی از گناهکاران و نیامرزیدن دیگران سببی می‌خواهد، تا گزافی و منافی با حکمت نشود)) مناقشه کرده. و تنها اطلاق آیه را مقید به قید ((لمن یشاء)) کرده، که در بعضی از قراءتهای غیر مشهور آمده. خواننده عزیز اگر بخواهد به وجوه او واقف شود، می‌تواند به تفسیر وی مراجعه کند.

این را هم بگوییم که خواننده خود توجه دارد که مورد آیه، شرک و سایر گناهان است، و از کلام خدای تعالی این معنا معلوم است که شرک جز با توبه آمرزیده نمی‌شود پس به هر حال چاره‌ای جز مقید کردن اطلاق آیه به توبه نداریم.

وَ اَنِیُّوْا اِلَی رَبِّکُمْ وَ اَسْلِمُوْا لَهٗ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّاتِیَکُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُوْنَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۶

این آیه عطف است بر جمله ((لا تقنطوا)). و کلمه ((انییوا)) امر از مصدر ((انابه)) است که به معنای برگشتن به سوی خداست، که آن را توبه هم می‌گویند. و جمله ((الی ربکم)) از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است، چون مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: ((و انیبوا الیه))، و حال آن که این طور نفرمود تا به علت این دستور اشاره کرده باشد، چون ملاک در برگشتن به سوی خدا همانا صفت ربوبیت اوست.

و مراد از ((اسلام)) تسلیم شدن و منقاد گشتن برای خداست در آنچه اراده می‌کند. و اگر فرمود: ((اسلموا)) و نفرمود ((آمنوا))، برای این است که قبل از این آیه و بعد از آن سخن از استکبار کفار در برابر حق رفته و مقابل استکبار اسلام است، نه ایمان.

و جمله ((من قبل ان یاتیکم العذاب ثم لا تنصرون)) متعلق به دو کلمه ((انیبوا)) و ((اسلموا)) است. و مراد از ((عذاب)) به قرینه آیات بعد، عذاب آخرت است، و به احتمالی بعید ممکن است مراد مطلق عذابهایی باشد که توبه بردار نیست، مانند عذاب استیصال و انقراض، همچنان که درباره آن فرموده: ((فلم یک ینفعم ایمانهم لما راوا باسنا سنه الله التي قد خلت فی عبادہ)). و مراد از جمله ((ثم لا تنصرون)) این است که آموزش هرگز به شما نمی رسد، چون سبب آن محقق نیست، اما توبه که مفروض آن است که توبه نکردند، و شفاعت هم شامل شرک نمی شود.

وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَ أَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ

این خطاب عام است و مانند خطابهای قبلی هم شامل مؤمن و هم کافر می گردد، برای اینکه قرآن عزیز درباره هر دو طایفه نازل شده است.

مراد از پیروی از بهترین چیزی خدا نازل کرده و اتباعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم

و در این آیه دستور می دهد به اینکه از بین آنچه از ناحیه خدا نازل شده، بهترش را پیروی کنند، حال بینیم معنای بهتر چیست؟ بعضی گفته اند: مراد پیروی احکام آن از حلال و حرام است، نه داستانهای آن. بعضی دیگر گفته اند: منظور پیروی عزائم یعنی واجبات و محرمات آن است، (نه مستحبات و مکروهات)، بعضی دیگر گفته اند: مراد دستوراتی است که بدان امر و از آن نهی کرده، چون بجا آوردن واجبات و مستحبات و اجتناب از محرمات و مکروهات. بعضی دیگر گفته اند: پیروی ناسخ آن است، نه منسوخ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۷

و بعضی دیگر گفته اند منظور از جمله ((ما انزل)) تمامی کتابهای آسمانی است، و منظور از ((احسن: بهتر)) آنها قرآن است. پس پیروی از بهترین دستوری که نازل شده همان پیروی از قرآن است.

و انصاف این است که جمله ((و اسلموا له)) که در آیه قبلی بود، شامل مضمون همه این اقوال می شود. پس حمل کردن آیه ((و اتباعوا احسن ما انزل الیکم)) بر یکی از آنها تقریباً تکراری است بی جهت.

و بعید نیست مراد از ((احسن ما انزل)) خطابهایی باشد که به طریقه به کار بردن حق عبودیت در راه امتثال خطابهای الهی اشاره می کند، چه آنها که مربوط به عقاید است و چه آنها که مربوط به اعمال، مانند خطابهایی که دعوت به استغراق در ذکر خدای تعالی می کند. و نیز دعوت به حب خدا و تقوای از او به حق، و به اخلاص دین برای او می کند، چون پیروی این خطابها انسان را به حیاتی طیب زنده می کند و روح ایمان را در او می دمد و اعمالش را صالح می سازد، و او را در ولایت خدا یعنی کرامتی که مافوقش کرامت نیست، داخل می نماید.

((من قبل ان یاتیکم العذاب بغتة و انتم لا تشعرون)) - این آیه مناسبتر است با آن معنایی که ما گفتیم، برای اینکه غالباً در جایی دعوت به عمل را با تهدید به فوت وقت می آورند و می گویند تا فرصت از دست نرفته و ناگهان مانعی فرصت را از دست نگرفته این کار را انجام بده که طرف مقابل در آن جام آن عمل امروز و فردا می کند، و دل خود را به این خوش دارد که اگر امروز نشد فردا انجام می دهم، در چنین جایی است که دعوت کننده او را تهدید می کند، به پیش آمدن ناگهانی موانع، و از دست رفتن فرصت، و این طرز بیان و این نحوه دعوت با اصلاح باطن سازگارتر است تا موارد اصلاح ظاهر و آوردن کالبد بی روح عمل. خلاصه بیشتر در مواردی این تهدید را می آورند که می خواهند طرف را به اصطلاح به باطن خود دعوت کنند، و گر نه آوردن عملی بی روح این همه اهمیت ندارد که پای چنین تهدیدی در میان آید. پس منظور از ((احسن ما انزل)) همان خطابهایی است که با باطن انسان ها سر و کار دارد، و می خواهد آنجا را اصلاح کند، مانند خطابهایی که به یادآوری خدا و محبت ورزیدن به او، و ترس از او و اخلاص دین برای او دعوت می کند، همچنان که آیه ((یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه)) قریب به همین معنا را افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۸

زنهار از فوت وقت و دچار حسرت قیامت شدن

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ...

در مجمع البیان گفته: کلمه ((تفریط)) به معنای اهمال کاری در عملی است که باید فوراً به آن اقدام نمود، تا جایی که وقتش فوت شود. و نیز در معنای کلمه ((یا حسرتا)) گفته: ((تحسر)) به معنای غم خوردن از چیزی است که وقتش فوت شده باشد، به خاطر انحصار (متضرر شدن) آدمی به صورتی که دیگر تدارکش ممکن نباشد.

و راغب در معنای کلمه ((جنب)) گفته در اصل به معنای عضو (پهلوی) بوده، سپس به طور استعاره در سمت آن عضو استعمال کرده اند، چون عادتشان در سایر اعضا نیز بر این بوده که نام آن را در سمت آن به نحو استعاره استعمال می کردند. مانند راست و چپ و بنابراین ((جنب الله)) که به معنای جانب و ناحیه خدا است عبارت است از چیزهایی که بر عبد واجب است با خدای خود معامله نموده از سوی خود به سوی خدا روانه کند و مصداق آن این است که تنها او را عبادت کند و از نافرمانی او اجتناب ورزد. و ((تفریط)) در جنب خدا به معنای کوتاهی در آن است.

و در جمله ((و ان كنت لمن الساخرين)) کلمه ((ان)) مخفف ((ان)) است. و ((ساخرين)) اسم فاعل از ((سخر)) به معنای استهزاء کنندگان می باشد.

و معنای آیه چنین است: اگر من شما را به این خطاب مخاطب می سازم، تنها بدان جهت است که بیم آن می رود - و یا تا آنکه نکند - یکی از شما بگوید: وا حسرتا! از آن کوتاهی که من در جانب خدا کردم، و من به درستی از استهزاء کنندگان بودم. و محل گفتن این سخن قیامت است.

أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَاخَ لَكُنْتَ مِنَ الْمُتَّقِينَ

ضمیر در ((تقول)) به همان نفس برمی گردد، و مراد از هدایت در ((هدینی)) ارشاد و نشان دادن راه است، و معنایش این است: ((تا آنکه کسی نگوید: اگر خدا راهنمایم می کرد از پرهیزکاران می بودم))، در حقیقت با این خطاب عذر و بهانه را از دست کفار می گیرد.

أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۲۹

کلمه ((لو)) برای تمنی است (که در فارسی می گوئیم: ای کاش). و کلمه ((کره)) به معنای برگشت است. و معنای آیه چنین است: و یا، تا آن که نکند کسی و آرزومندی هنگام دیدن عذاب روز قیامت بگوید: ای کاش برگشتی به دنیا بود، در نتیجه من از نیکوکاران می شدم.

پاسخ خداوند به این سخن کافر در قیامت که لو ان کره فاکون من المحسنين

بلى قد جاءتك آيتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين

این آیه رد و پاسخ خصوص کلام دوم او است که می گفت: ((اگر خدا مرا هدایت کرده بود از پرهیزکاران می بودم)) و این جواب را خدای تعالی در قیامت می دهد، همچنان که سخن او هم در همان موطن است. و سیاق جواب، شاهد بر آن است. در این آیات بین سخن کافر و جوابش آیه ((او تقول حين ترى...)) فاصله شده و جوابی هم به آن نداده، تنها جواب از سخن دوم او را داده است، که گفت: ((لو ان الله هدینی لکنت من المتقین)).

و دلیلش این است که: این سه جمله ای که از ((نفس)) نقل کرده، مترتب بر ترتیب صدورش از مجرمین است، چون در قیامت مجرمین متوجه می شوند که امروز روزی است که جزای اعمال را می دهند و ایشان در عمل کوتاهی کرده اند، و وقت تدارک هم گذشته، لذا حسرت می خورند و به حسرت فریاد می زنند و می گویند ((یا حسرتا علی ما فرطت)). در خصوص این اظهار حسرت در جای دیگر فرموده: ((حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا یا حسرتنا علی ما فرطنا فیها)).



آنگاه وقتی به حسابشان رسیدگی شد و به متقین دستور داده شود که به بهشت در آیند و گفته می شود: ((و امتازوا لیوم ایها المجرمون ))، آن وقت تعلق کرده می گویند: ((لو ان الله هدینی لکنت من المتقین : اگر خدا مرا هم هدایت کرده بود، از متقیان می بودم )).

و چون دستور می رسد که به آتش در آیند و بر کنار آتشیان می برند، و سپس به آتش واردشان می کنند آرزو می کنند ای کاش به دنیا برمی گشتند تا در آنجا کار نیک کنند و سعادتمند شوند: ((ءو تقول حین تری العذاب لو ان لی کره )) در جای دیگر راجع به همین آرزو می فرماید: ((و لو تری اذ وقفوا علی النار فقالوا یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا و نکون من المؤمنین ))، و نیز از قول ایشان حکایت کرده که خواهند گفت : ((ربنا اخرجنا منها فان عدنا فان اظالمون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۰

سپس ، بعد از آنکه اقوال را با ترتیبی که در آنها است نقل کرده شروع نموده به جواب دادن و اگر جمله اول را که در آخر همه سخنان جواب داده ، در آخر سخنان و متصل به جواب می آورد و یا جواب را جلوتر و متصل به آن کلام قرار می داد، نظم کلام بهم می خورد.

و به طوری که ملاحظه می کنید از بین این سه سخن ، تنها سخن دوم را که گفتند: ((لو ان الله هدینی ...)) پاسخ داده ، و از پاسخ آن دو جمله دیگر یعنی اولی و سومی خودداری نموده و این بدان جهت است که جمله اولی مسأله استهزاء به حق و به اهل حق بود. و در جمله سومی آرزو می کردند که به دنیا برگردند، و خدای سبحان در روز قیامت این طایفه را زجر می دهد، و نمی گذارد سخنی بگویند و پاسخی هم به سخن ایشان نمی دهد، همچنان که آیه شریفه زیر بدان اشاره می کند: ((قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا و کنا قوما ضالین ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون قال اخسوا فیها و لا تکلمون انه کان فریق من عبادی یقولون ربنا آما فاغفر لنا و ارحمنا و انت خیر الراحمین فاتخذتموهم سخریا حتی انسوکم ذکری و کنتم منهم تضحکون انی جزیتهم الیوم بما صبروا انهم هم الفائزون )).

وَ یَوْمَ الْقِیَمَةِ تَرَى الَّذِیْنَ کَذَبُوا عَلَی اللّٰهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ اَلَیْسَ فِی جَهَنَّمَ مَثْوٰی لِّلْمُتَّکِبِیْنَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۱

کذب بر خدا به همین است که کسی بگوید: خدا شریک دارد و یا بگوید خدا فرزند دارد، و یکی هم عبارت است از بدعت گذاشتن در دین . ((و سواد وجه )) (و رو سیاهی ) نشانه ذلت است که سزای تکبر ایشان است ، و به همین جهت فرمود: ((ءالیس فی جهنم مثنوی للمتکبرین )).

وَ یُنَجِّی اللّٰهُ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا یَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ یَحْزَنُونَ

ظاهرا کلمه ((مفازه )) مصدر میمی از ((فوز)) به معنای رستگاری باشد که عبارت می شود از ظفر یافتن و رسیدن به هدف . و حرف ((باء)) که بر سر این کلمه در آمده بای ملاست و یا سببیت است ، پس فوزی که خدا حکم آن را برایشان رانده ، سبب نجات ایشان است .

و جمله ((لا یمسهم ...))، بیان این نجات دادن است ، گویا فرموده : خداوند نجاتشان می دهد، و دیگر نه از خارج بدی و ناملامی به ایشان می رسد و نه از درون اندوهی آزارشان می دهد.

و این آیه شریفه نظری دارد به آیه ((انی جزیتهم الیوم بما صبروا انهم هم الفائزون )) که در ذیل آیات سوره مؤ منون در چند سطر قبل گذشت دقت بفرمایید و از این نکته غافل ننمایند.

بحث روایتی

روایاتی درباره مغفرت الهی و شائن نزول آیه : یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم ...

در مجمع البیان از امیر المؤمنین (علیه السلام ) روایت کرده که فرمود: در قرآن کریم هیچ آیه ای به قدر آیه ((یا عباد الذین

اسرفوا علی انفسهم... ((گشایش آورتر نیست .

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن جریر، از ابن سیرین، از آن جناب نقل کرده و - ان شاء الله - بزودی در تفسیر سوره لیل، همین روایت را از آن جناب نقل می‌کنیم، که خود آن حضرت فرموده: در قرآن هیچ آیه ای امیدوار کننده تر از آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)) نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۲

و نیز در الدر المنثور است که احمد، ابن جریر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از ثوبان روایت آورده اند، که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: من دوست نمی‌دارم که دنیا و آنچه را که در آن است با آیه ((یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم...)) معاوضه کنم. پس مردی عرضه داشت: یا رسول الله! آیا این آیه شرک را هم شامل می‌شود؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سکوت کرد، و سپس فرمود: نه، شرک را شامل نیست. مؤلف: در این روایت اشکالی است و آن اشکال در تفسیر خود آیه گذشت، که گفتیم: مورد آیه مسأله شرک است و آیه مقید شده به توبه.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی شیبہ، و مسلم، از ابی ایوب انصاری روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: اگر شما گناه نمی‌کردید خدای تعالی خلقی می‌آفرید تا گناه کنند، و او بیامزد. مؤلف: مغفرتی که در این حدیث آمده با قیود و اسبابی که برای مغفرت هست - مانند توبه و شفاعت - منافاتی ندارد. و در مجمع البیان آمده که بعضی گفته اند: آیه ((یا عبادى الذین اسرفوا...)) (درباره ((وحشی)) قاتل حمزه نازل شد. و آن، هنگامی بود که وی می‌خواست مسلمان شود می‌ترسید توبه اش قبول نشود. پس همین که آیه نازل شد، اسلام آورد. بعضی از صحابه پرسیدند: یا رسول الله! آیا این آیه بخصوص درباره قبول توبه وحشی نازل شده، و یا برای عموم مسلمین است؟ فرمود: نه، برای عموم مسلمانان است.

و از کتاب سعد السعود تالیف ابن طاووس، به نقل از تفسیر کلبی آمده که وحشی و جماعتی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیام فرستادند، که چرا باید ما از دین تو محروم باشیم، هیچ مانعی برای ما نیست جز اینکه از کتاب تو شنیده‌ایم که می‌فرماید: ((هر کس با الله خدایانی دیگر بخواند و قتل نفس و زنا کند اثر گناه خود را می‌بیند. و در آتش جاودان است)) (و ما همه این کارهای زشت را کرده ایم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیام فرستاد که: ((الا من تاب و آمن و عمل صالحا)) آن جماعت پیام دادند ممکن است ایمان بیاوریم، و توبه هم بکنیم، ولی خوف داریم که عمل صالح به جا نیاوریم.

باز رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیام فرستاد: ((ان الله لا یغفر شرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء)) گفتند: می‌ترسیم که داخل در مشیت قرار نگیریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۳

ایشان در پاسخشان این آیه را فرستاد: ((یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا)) پس آن جمعیت آمدند و مسلمان شدند.

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وحشی فرمود: ((تا می‌توانی)) (با من رو برو مشو که من نمی‌توانم قاتل حمزه عمومی را ببینم، لذا وحشی به شام رفت، و در اثر میگساری بمرد.

مؤلف: قریب به این مضمون را الدر المنثور به چند طریق روایت کرده و در بعضی از آن طریقه‌ها آمده که آیه ((یا عبادى الذین اسرفوا...)) (درباره او نازل شده همان طور که در خبر سابق مجمع البیان آمده بود. ولی یک اشکال، این روایت را ضعیف می‌کند، و آن این است که سوره مورد بحث در مکه نازل شده، و وحشی بعد از هجرت، مسلمان شده. علاوه بر این، از ظاهر خبر برمی‌آید که اطلاق مغفرت در آیه مقید به توبه نشده، و حال آنکه توجه فرمودید که سیاق با این سخن سازگار نیست. و اینکه در روایت آمده که: ((فمات فی الخمر: وی در شام در اثر میگساری بمرد))، احتمال دارد که این کلمه ((خمر)) - به فتحه

((خاء)) و تشدید ((میم)) - باشد که نام محلی از اطراف مدینه است، و احتمال هم دارد غلطی از ناسخ باعث شده ((حمص)) را ((خمر)) بنویسد. و احتمال هم دارد که مراد آن باشد که وی به خاطر میگساری مرده است، چون وحشی همیشه میگساری می کرده، و چند نوبت به خاطر همین گناه تازیانه خورد، بعد رهایش کردند.

در این بین روایات بسیاری هم از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده که آیات مورد بحث را بر شیعیان خود تطبیق کرده اند و ((جنب الله)) را عبارت از ایشان دانسته اند و همه این روایات و آن روایات از باب تطبیق مصداق بر آیه است، نه از باب تفسیر، و به همین جهت ما از ایراد آنها خودداری نمودیم. الزمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۴

آیات ۶۲ - ۷۵ سوره زمر

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (۶۲) لَّهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۶۳) قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ (۶۴) وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (۶۵) بَلِ اللَّهُ فَاعِلٌ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ (۶۶) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۶۷) وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (۶۸) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورٍ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشَّهَادَةِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۶۹) وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ (۷۰) وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِن حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (۷۱) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ (۷۲) وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (۷۳) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ (۷۴) وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۷۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۵

ترجمه آیات

خدا آفریدگار هر چیزی است و او بر هر چیزی وکیل است (۶۲). کلیدهای آسمانها و زمین از اوست و آنان که به آیات خدا کفر ورزیدند تنها آنان زیانکارند (۶۳). بگو ای مردم نادان آیا با این حال باز هم به من دستور می دهید غیر از خدا را بپرستم؟ (۶۴). و با اینکه به تو و به انبیای قبل از تو وحی شد که اگر شرک بورزی عملت بدون اجر می شود و به طور قطع از زیانکاران خواهی بود (۶۵). بلکه تنها خدا را بپرست و از شاکران باش (۶۶). و خدا را آن طور که حق شناسایی او است نشناخته اند چون او را از نظر معاد نشناخته اند که تمامی موجودات زمین در قبضه او و آسمانها به دست قدرت او است، منزّه و متعالی است از شرکی که به وی می ورزند (۶۷). و در صور دمیده می شود که ناگهان آنچه جنبده ای در آسمانها و هر کس که در زمین است می میرند مگر کسی که خدا خواسته باشد. سپس نفخه ای دیگر در آن دمیده می شود که ناگهان همه به حالت قیام درآمده خیره نگاه می کنند (۶۸). و زمین به نور پروردگارش روشن می شود و کتاب را پیش رو می گذارند و پیامبران و شهداء را می آورند و بین مردم به حق داوری می شود و به کسی ظلم نمی شود (۶۹). و هر کسی عمل خود را به تمام و کمال دریافت می کند و چیزی از عمل کسی کم نمی گذارند و او داناتر است به آنچه مردم می کردند (۷۰). و کسانی که کافر شدند دسته دسته به سوی جهنم رانده می شوند تا آنجا که به کنار جهنم برسند درها به رویشان باز می شود و خازنان دوزخ به ایشان می گویند آیا رسولانی از جنس خود شما به سوی شما نیامدند که آیات پروردگارتان را بر شما بخوانند و شما را از لقای امروزتان بترسانند. می گویند: بله، آمدند و لیکن کلمه عذاب علیه کفار محقق شده بود (۷۱). آنگاه گفته می شود: از هر در به دوزخ داخل شوید در حالی که در آن، که جای متکبرین

است ، جاودان باشید (۷۲). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۶

و کسانی که از پروردگارشان می ترسند دسته دسته به سوی بهشت رانده می شوند تا وقتی که نزدیک آن شوند درهایش گشوده می شود و خازنانش به ایشان گویند سلام بر شما که پاک بودید پس برای همیشه داخل بهشت شوید (۷۳). و گفتند حمد خدا را که به وعده خود وفا کرد و زمین را به ارث در اختیار ما قرار داد تا در هر جای بهشت که بخواهیم منزل کنیم و چه خوب است اجر اهل عمل (۷۴). و ملائکه را می بینی که پیرامون عرش می چرخند و به حمد خدا تسبیح می کنند و بین ایشان به حق داوری می شود و گفته می شود: الحمد لله رب العالمین (۷۵).

بیان آیات

فصلی است از آیات سوره زمر که سوره با آن ختم می شود، و در آن خلاصه ای از آنچه از ادله مزبور در سوره استنتاج می شود بیان کرده و سپس رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را مأمور می کند که مشرکین را مخاطب قرار دهد و بگوید: پیشنهادی که علیه او کردند مبنی بر این که آن جناب هم خدایان ایشان را بپرستد، جز جهل به مقام خدای تعالی منشاء نداشته . و تذکرشان دهد که هم به او و هم به سایر انبیای قبل از او وحی شده که اگر شرک بورزند، اعمالشان بی نتیجه می شود.

سپس خدای سبحان تذکر می دهد که مشرکین آن طور که باید خدا را نشناخته اند، و گر نه در ربوبیت خدا نسبت به ایشان شک و تردید نمی کردند، و غیر از خدا را نمی پرستیدند، و سپس خدای تعالی نظام بازگشت به سوی خود را که همان تدبیر معاد خلق است ، ذکر نموده و با بیانی جامع و کافی که بیش از آن تصور ندارد، توضیح داده ؛ و سوره را با حمد خود ختم می کند.

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ

این همان حقیقتی است که قبلاً-اعتراف مشرکین را درباره اش ذکر کرد، و فرمود: ((و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله ))، و این اعتراف را زیر بنای این استدلال خود که تدبیر همه اشیاء مستند به خدا است ، قرار داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۷

و این جمله در مقام زمینه چینی است برای همان مسأله تدبیر، که بعداً خاطر نشان می کند؛ چون -قبلاً هم مکرر گفته ایم - که خلقت جدای از تدبیر نیست ، به همین جهت در مقام استناد خلقت به خدا، منتقل می شود به اینکه ملک هم مختص به خداست ، و می فرماید: ((له مقالید السموات و الارض )) . و از اختصاص ملک برای خدا، منتقل می شود به اینکه پس خدا وکیل بر هر چیز و قائم مقام آن در تدبیر امر آن است .

و ما در سابق در ذیل آیه ((ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء)) در جلد هفتم این کتاب گفتاری پیرامون معنای شمول خلقت نسبت به همه چیز گذراندیم .

اشاره به وحدانیت خدا در ربوبیت با بیان اینکه او خالق همه چیز و وکیل بر همه چیز است

وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

و این بدان جهت است که خلقت و هستی هر چیز منتهی بدو است ، و این اقتضا دارد که او مالک هر چیز باشد، پس هیچ موجودی از موجودات مالک چیزی نیست ، نه خودش را و نه چیز دیگر را که از وجود خودش ترشح می شود، مگر به تملیکی از خدای تعالی ، پس هر چیزی که تصور شود، به خاطر فقر مطلقش مالک هیچ تدبیری نیست . و خدا مالک تدبیر آن است .

و اما تملیک خدا نسبت به هستی آن موجود، و عمل آن ، نیز نوعی از تدبیر خدا است و ملک او را تاء کید می کند، نه اینکه با مالکیتش منافات داشته باشد، حتی اگر ملائکه را وکیل خود بر چیزی از امور می کند این خود قوت و کالت خودش را می رساند، نه اینکه امری را به آن ملائکه تفویض کرده باشد، و دست و کالت خود را بسته باشد، (بخلاف تملیک ما و توکیل ما، که وقتی چیزی را به کسی تملیک می کنیم، دیگر خود مالک آن نیستیم ، و یا اگر کسی را وکیل در کاری می کنیم دامنه دخل و تصرفات

خود را کمتر می کنیم) - دقت بفرمایید.

و کوتاه سخن آنکه: وقتی هر موجودی از موجودات که فرض شود مالک خود نباشد، قهرا خدای سبحان و کیل او و قائم مقام او و مدبر امر او خواهد بود، حال چه اینکه موجود فرض شده از اسباب عالم باشد و چه از مسببات، پس هر چه باشد خدای سبحان یگانه، رب او است.

پس روشن شد که جمله مورد بحث در این مقام است که به یگانگی خدا در ربوبیت اشاره کند، و مقصود هم بیان همین نکته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۸

پس اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((ذکر جمله)) (و هو علی کل شیء) و ((کیل بعد از جمله)) (اللّه خالق کل شیء) ((برای آن است که دلالت کند بر اینکه خدای تعالی غنی مطلق است، و منافع و مضار مربوط به بندگان است)) و یا گفته اند ((که مراد این است که بفهماند خدای تعالی حافظ هر چیز است، پس می خواهد اشاره کند به اینکه اشیا در بقایشان محتاج به اویند، همچنان که در پیدایش خود محتاج او هستند)) بیاناتی است که به کلی اجنبی از معنای آیه است.

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...

کلمه ((مقالید)) - به طوری که گفته اند - به معنای کلیدها است، و این کلمه جمعی است که مفرد ندارد.

و منظور از مفاتیح و مقالید آسمانها و زمین، مفاتیح خزاین آسمان و زمین است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و الله خزائن السموات والارض)) و خزاین آسمانها و زمین، عبارت است از: غیبت آنها که اشیا و نیز نظام اشیا از آن غیب درآمده، ظهور پیدا می کنند، و به عالم شهود منتقل می شوند. همچنان که باز در این باره فرموده: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)).

و مالک کلیدهای آسمانها و زمین بودن، کنایه است از اینکه مالک آن خزینه هایی است که هستی موجودات و ارزاقشان و عمرها و اجلهایشان و سایر چیزهایی که از آغاز پیدایش تا وقتی که به خدا باز می گردند و در مسیر هستی به آنها مواجه می شوند از آنجاست.

و این جمله یعنی جمله ((له مقالید...)) (در مقام تعلیل جمله) (و هو علی کل شیء و کیل) (است، و به همین جهت او عاطفه بین آن دو نیآورده است.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِنَايَةِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ

در سابق گفتیم که جمله ((اللّه خالق کل شیء)) (تا جمله) ((والارض))، از حجتیهایی که در خلال آیات سابق بود خلاصه گیری می کند. و بنا بر همین ادعا، جمله ((و الذین کفروا بایات اللّه...)) (عطف بر جمله) ((اللّه خالق کل شیء)) (می شود، و معنای مجموع آن چنین می شود: آنچه حجتها و آیات بر آن دلالت می کند این است که خدا خالق و در نتیجه مالک و در نتیجه مالک بودن هم و کیل بر هر چیز است؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۳۹

و خلاصه یگانه در ربوبیت و الوهیت است. و کسانی که به آیات پروردگارشان کفر ورزیده، و او را یگانه در ربوبیت ندانسته و عبادتش نکردند، زیانکارند.

مفسرین در اینکه جمله ((و الذین کفروا...)) (به کجا عطف شده، اختلاف کرده اند، و وجوه بسیار و مختلفی آورده اند که چون فایده ای در نقلش ندیدیم، از نقل آن صرف نظر کردیم، شما می توانید به تفاسیر مفصل مراجعه کنید.

قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيَّهَا الْجَاهِلُونَ

بعد از آنکه خدای سبحان خلاصه حجتهای مزبور در سوره را، یعنی یگانگی خدا را در خلقت، ملک و تدبیر را بیان کرد. و لازمه آن، یگانگی او در ربوبیت و الوهیت بود، لذا به رسول گرامی خود دستور می دهد که مشرکین را - که به وی می گفتند خدایان

ایشان را پرستد - مخاطب قرار داده ، بفرماید: بعد از آن همه حجت‌های روشن دیگر محلی برای پرستش غیر خدا و پذیرفتن پیشنهاد شما باقی نمی ماند، و آیا این پیشنهاد به غیر از جهل چیز دیگری می تواند باشد؟

پس در جمله ((افغیر الله تامرونی اعبد)) حرف ((فا)) برای آن است که مضمون جمله را بر جمله ((الله خالق کل شیء)) - تا آخر و آیه - تفریع کند و این را نتیجه آن قرار دهد. و استفهام در آن استفهام انکاری است و کلمه ((غیر الله)) مفعول جمله ((اءعبد)) است ، و اگر مفعول جلوتر از فعلش قرار گرفته ، برای این است که بر ذکر آن عنایت داشته . و جمله ((تاء مرونی)) جمله ای است معترضه که بین فعل و مفعولش فاصله شده ، و اصل جمله ((تاء مرونی)) ، ((تاء مرونی)) بوده که یکی از نونها در نون دیگر ادغام شده است .

و جمله ((ایها الجاهلون)) خطاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ایشان است تا اشاره کند به اینکه پیشنهاد آنان - که آن جناب هم غیر خدا را پرستد - با اینکه ادله گذشته در یگانگی خدا در ربوبیت و الوهیت روشن بود، چیزی جز نفهمی و نادانی ایشان نمی تواند باشد.

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ...

این جمله مدلول و معنای حجت‌های عقلی را که به وسیله وحی اقامه شد، تائید می کند، گویا فرموده : غیر از خدا را نپرست ، چون پرستش غیر خدا جهل است ، و چگونه جایز باشد برای تو با اینکه وحی صریحا تو را دلالت کرد بر اینکه از این کار نهی شده‌ای همچنان که عقل هم از آن نهی می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۰

پس در جمله ((و لقد اوحی الیک)) (لام ، لام قسم است ، و جمله ((لئن اشركت لیحبطن عملک)) ، بیان می کند که آن وحی که نازل شده چه بوده ، و تقدیر کلام چنین است : سوگند می خورم که این معنا به تو وحی شده که اگر شرک بورزی چنین و چنان می شود، و به انبیای قبل از تو نیز وحی شده بود که اگر شرک بورزید عملتان بی نتیجه گشته و از زیانکاران خواهید شد.

اشاره به عدم منافات عصمت با اختیار و بیان اینکه نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از شرک ورزیدن، نهی حقیقی است و خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سایر انبیا (علیهم السلام) به نهی از شرک و اندازشان به حبط شدن عمل و جزو زیانکاران شدن خطابی است حقیقی ، و تهدید و اندازی است واقعی ، چون همانطور که قبلا هم گفتیم غرض این سوره اشاره به این حقیقت است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم مأمور به ایمان آوردن است او مشرکین را به هر چه دعوت می کند که بدان ایمان آورند، خودش نیز باید بدان ایمان آورد و به هر تکلیفی که دعوت می کند انجام دهند خودش هم باید انجام دهد. خلاصه او هم فردی از افراد مسلمین است ، پس دیگر نمی تواند پیشنهاد مشرکین را در پرستش بتهای ایشان بپذیرد.

و صرف اینکه انبیاء معصوم به عصمت الهی هستند و با داشتن آن دیگر ممکن نیست معصیت از ایشان سرزنند، باعث نمی شود که تکلیف از ایشان ساقط باشد و توجه تکلیف به ایشان صحیح نباشد، چون اگر این طور بود دیگر عصمت در حقشان تصور نمی شد، همچنان که در حق جمادات و گیاهان تصور ندارد، پس معصوم به کسی گفته می شود که بتواند گناه کند، ولی نکند.

علاوه بر این ، عصمت - که عبارت است از قوه ای که با داشتن آن صدور معصیت ممتنع می شود - خود از شؤن مقام علم است ، و این معنا همانطور که در سابق در تفسیر آیه ((و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء)) (بداند اشاره کردیم ، منافات با داشتن اختیار ندارد، چون اختیار از شؤن مقام عمل است ، و معنایش این است که : هم صدور فعل از جوارح و اعضا صحیح باشد و هم ترک فعل .

و معلوم است که علم قطعی به مفسده گناه که مانع از صدور آن گناه از دارنده آن علم باشد منافاتی با اینکه دارنده آن علم مختار باشد ندارد، مثلا کسی که علم قطعی دارد به اینکه در اثر خوردن فلان سم می میرد. و یا نابینا می شود، چنین علمی مانع قطعی او از



خوردن سم است، ولی لازمه این منع این نیست که خوردن سم از او محال باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۱ بلکه باز هم صدور و عدم صدور این عمل از اعضا و جوارح او صحیح است، هم می تواند بخورد و هم می تواند اجتناب کند، در نتیجه پس باز هم صحیح است که به او بگوییم: از خوردن سم اجتناب کن.

و از آنچه گذشت به خوبی روشن شد اینکه از کلام بعضی از مفسرین برمی آید که خواسته اند بگویند: نهی از شرک و امثال آن نسبت به معصوم نهی صوری است، و منظور نهی امت است، و مبنای کلام از باب مثل معروف است که می گویند: ((دخترم بتو می گویم عروسم تو بشنو))؛ حرف درستی نیست.

و وجه نادرستی اش از آنچه گذشت واضح شد. و اما اینکه خود ما هم در سابق گفتیم، و در بعضی روایات هم آمده که اینگونه خطابهای قرآنی که به معصومین شده از باب مثل معروف ((دخترم بتو می گویم عروسم تو بشنو)) است، معنایش این نیست که خطاب به معصوم اصلاً غلط است، بلکه معنایش این است که اگر تکلیف به کسانی را که هم ممکن است آن را اطاعت کنند، و هم ممکن است مخالفت و معصیت کنند، متوجه کسی کنیم که حتماً آن را اطاعت می کند، مؤثرتر می افتد، همانطور که گفته اند: کنایه رساتر از تصریح است.

((و لتکونن من الخاسرین)) - معنای این جمله از بیانی که گذشت روشن شد، و ممکن است الف و لام در ((الخاسرین)) عهد را افاده کند، آن وقت معنا چنین می شود: در این صورت تو از همان خاسرینی خواهی بود که به آیات خدا کفر ورزیده، و از حجت‌های داله بر وحدانیت خدا اعراض کردند.

بَلِ اللّٰهِ فَاَعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشّٰكِرِيْنَ

کلمه ((بل)) اعراض از نهی مستفاد از کلام قبلی را می رساند، گویا فرموده: پس بنا بر آنچه گفته شد غیر خدا را نپرست، بلکه تنها خدا را بندگی کن. و اگر اسم مقدس الله را که مفعول است جلوتر از فعل ((فاعبد)) آورد، برای افاده حصر است.

و حرف ((فاء)) در جمله ((فاعبد)) زایده است و - به طوری که گفته اند - تنها به منظور تاء کید در کلام آمده. ولی بعضی هم گفته اند که فای جزاء است، جزایی که شرط آن حذف شده، و تقدیر کلام: ((بل ان کنت عابدا او عاقلاً فاعبد الله)) بوده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۲

((و کن من الشاکرین)) - یعنی با خداپرستیت از شاکرین شو، از کسانی که شکر نعمت خدا به جا می آورند. نعمتهایی که همه بر یگانگی او در ربوبیت و الوهیت دلالت دارد. در تفسیر جمله ((و سیجزی الله الشاکرین)) و جمله ((و لا تجد اکثرهم شاکرین))، گفتیم که مصداق شاکرین - البته شاکرین به حقیقت معنای کلمه - همانا مخلصین - به فتحه لام - هستند بدانجا مراجعه فرمایید.

معنای اینکه درباره مشرکین فرمود: و ما قدرود الله حق قدره

وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ ...

قدر هر چیز، همان مقدار و اندازه آن است، حال یا اندازه جسمش، یا عددش، یا وزنش، یا امثال آن. ولی همین کلمه را به طور استعاره در امور معنوی هم، یعنی در مقام و منزلت نیز به کار می برند.

پس اینکه فرمود: ((و نمی توانند خدا را آن طور که حق اندازه گیری او است، اندازه بگیرند))، تمثیلی است برای اینکه مردم آن طور که باید خدا را نمی شناسند، چون از حیث معاد و برگشت اشیاء به او، که جمله ((و الاءرض جمیعاً قبضته یوم القیامه)) - تا آخر سوره - آن را افاده می کند او را نمی شناسند. چون در این جمله این معنا را خاطر نشان می کند که در روز قیامت تمامی اسباب از سببیت می افتند و دست خلق از همه آنها بریده می شود، تنها یک سبب می ماند و آن هم خدای مسبب الاسباب است. و در آن روز زمین را قبضه می کند، آسمانها را درهم می پیچد، و برای مردن همه زنده ها، و زنده شدنشان در صور می دمد، و زنی به نور پروردگارش نورانی می گردد، و کتاب را می گذارند و انبیاء و شهداء را می آورند، و بین خلق داوری می شود، و هر کسی

آنچه را که کرده به طور کامل دریافت می کند، و مجرمین را به سوی آتش و متقین را به سوی بهشت می برند. خوب، خدایی که چنین شانی در مالکیت و تصرف دارد اگر کسی او را با این شؤ و ن بشناسد، همین شناسایی ایجاب می کند که تنها به سوی او روی آورد و به کلی از غیر او اعراض کند.

و لیکن مشرکین چون ایمانی به معاد ندارند پس در حقیقت قدر خدا را به حقیقت قدردانی ندانسته و نشناخته اند، و بدین سبب بوده که از پرستش او اعراض نموده به پرستش غیر او پرداخته اند.

مراد از اینکه زمین در قیامت در قبضه خداوند است

و الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۳

منظور از کلمه ((ارض)) ((کره زمین است با همه اجزاء و اسبابی که در آن در یکدیگر فعالیت دارند. و کلمه ((قبضه)) ((مصدر به معنای)) ((مقبوض)) است، و قبض بر هر چیز و بودن آن در قبضه، کنایه است از تسلط تام بر آن، یا انحصار تسلط صاحب قبضه بر آن. و مراد در اینجا معنای دوم است، چون آیه ((و الامر یومئذ لله)) و آیاتی دیگر این معنا را تأیید می کند.

در سابق هم مکرر گفتیم که آیه معنای انحصار ملک و امر و حکم و سلطان و امثال آن در روز قیامت برای خدای تعالی، این نیست که این عناوین در دنیا منحصر در خدا نباشد، بلکه معنایش این است که در قیامت این عناوین بهتر ظهور دارد و اهل محشر آنها را به وضوح درک می کنند، بر خلاف دنیا که در آنجا این معانی برای همه روشن نیست و گرنه در دنیا هم این عناوین مال خدا است. پس معنای بودن زمین در قیامت در قبضه خدا، این است که در قیامت این معنا را برای مردم روشن می شود، نه اینکه اصل آن تنها در قیامت پیدا می شود و خدا تنها در آن روز دارای چنین تسلط و مالکیت می گردد.

((و السموات مطویات بيمينه)) - یمین هر چیزی، دست راست و سمتی که از سمت دیگر قویتر است می باشد، و این کلمه را به طور کنایه در قدرت استعمال می کنند. و از سیاق آیه بر می آید که حاصل دو جمله، یعنی دو جمله ((و الارض جمیعاً قبضته یوم القیامه)) و جمله ((و السموات مطویات بيمينه))، این است که در آن روز سببهای زمینی و آسمانی از سببیت می افتند، و ساقط می شوند و آن روز این معنا ظاهر می گردد که هیچ مؤثری در عالم هستی بجز خدای سبحان نیست.

((سبحانه و تعالی عما یشرکون)) - این جمله خدای تعالی را از شرک‌هایی که مشرکین ورزیده و غیر خدا را شریک در ربوبیت و الوهیت خدا دانستند و در نتیجه تدبیر عالم را به خدایان خود نسبت دادند و آنها را پرستیدند، منزه می دارد.

توضیحی درباره نفخه صور و صعقه آسمانیان و زمینیان

و نَفْخَ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ...

ظاهر آنچه در کلام خدای تعالی در معنای نفخ صور آمده این است که این نفخه دو بار صورت می گیرد، یک بار برای اینکه همه جانداران با هم بمیرند، و یک بار هم برای اینکه همه مردگان زنده شوند. و این معنا از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، و بعضی از روایات وارده از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۴

هر چند که بعضی دیگر از روایات اهل سنت خالی از ابهام نیست و همین جهت باعث شده که بعضی از علمای اهل سنت، این نظریه را اختیار کنند که: نفخه صور در سه نوبت صورت می گیرد: اول برای میراندن. دوم برای زنده کردن و بعث. و سوم برای فزع و صعقه. و بعضی دیگر بگویند که: ((چهار نفخه است)) و لیکن اثبات این معنا از ظواهر آیات بسیار مشکل است.

و شاید همین انحصار نفخ صور در دو نفخه ((اماته)) و ((احیاء)) باعث شده که کلمه ((صعق)) ((را در نفخه اول به مردن خلاق تفسیر کنند، با اینکه معروف از معنای این کلمه غش کردن است. صاحب صحاح می گوید: وقتی گفته می شود: ((صعق الرجل صعقا و تصعقا)) معنایش این است که غش کرد و ((اء صعقه غیره))، یعنی دیگری او را به غش در آورد آنگاه می گوید: ((صعقه

(( در آیه ((فصعق من فی السموات و الاءرض)) به معنای مردن است .

مقصود از استثناء الا من شاء الله در آیه و نفس فی الصور...

و جمله ((الا من شاء الله)) استثنایی است از اهل آسمانها و زمین . و اما اینکه این استثناء شدگان چه کسانی هستند، بعضی گفته اند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیلند، که پیشوایان فرشتگانند، چون این نامبردگان در هنگام نفخ صور نمی میرند، بلکه بعد از آن می میرند.

بعضی دیگر گفته اند: آن چهار نفر با حاملان عرشند. بعضی هم گفته اند: آن نامبردگان با رضوان و حور و مالک و زبانیه اند. بعضی دیگر - که سخنان از همه سخنان سخیفتر و بی پایه تر است - گفته اند: منظور از جمله ((من شاء الله))، خود خدای سبحان است . و خواننده عزیز توجه دارد که هیچ یک از این اقوال به دلیلی از لفظ آیات که بتوان بدان استناد جست مستند نیستند. بله اگر برای خدا خلقی تصور شود که در ورای آسمانها و زمین بوده باشند، آن وقت ممکن است بگوییم استثنای مزبور به طور منقطع آنان را استثنا کرده .

و یا بگوییم مرگ عبارت است از جدایی روح از جسد، و این تنها در جانداران دارای جسد تصور دارد، و اما ارواح نمی میرند، و منظور از استثنا ایشانند، و در این صورت استثنای مزبور منقطع نیست ، بلکه متصل است ، چون ارواح هم در بین ((من فی السموات و الاءرض)) هستند. مؤید این وجه بعضی از روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۵

مانند آن روایتی که در ذیل آیه شریفه ((لمن الملک الیوم)) وارد شده که فرموده اند: جوابی که در آیه آمده ، یعنی جمله ((الله الواحد القهار))، کلام ارواح انبیاء (علیهم السلام) است ، و روایاتی دیگر که این معنا را تاءید می کند.

نفخه دوم و زنده شدن مردگان در قیامت

((ثم نفخ فیہ اخری فاذا هم قیام ینظرون)) - ضمیر در ((فیہ)) به کلمه ((صور)) بر می گردد. و کلمه ((اءخری)) صفت برای موصوفی است که حذف شده و تقدیرش ((و نفخ فیہ نفخه اخری)) است . و کلمه ((قیام)) جمع ((قائم)) است . و کلمه ((ینظرون)) به معنای ((ینتظرون: منتظرند)) و یا به معنای معروف خود کلمه است که همان نظر کردن باشد.

و معنای آیه این است که : در صور نفخه دیگری دمیده می شود که ناگهان همه از قبرها برمی خیزند و منتظر می ایستند تا چه دستوری برسد، و یا چه رفتاری با ایشان می شود. و یا معنایش این است : برمی خیزند و مبهوت و متحیر نگاه می کنند.

و اینکه در این آیه آمده که بعد از نفخه دوم برمی خیزند و نظر می کنند، منافاتی با مضمون آیه ((و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون)) و آیه ((یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا)) و آیه ((و یوم ینفخ فی الصور ففرع من فی السموات و من فی الاءرض)) ندارد، برای اینکه فرعشان و دویدنشان به سوی عرصه محشر، و آمدن آنان فوج فوج بدانجا، مانند پیا خاستن و نظر کردنشان حوادثی نزدیک بهمند، و چنان نیست که با هم منافات داشته باشند.

مراد از اشراق زمین به نور پروردگارش در قیامت ، و وجوهی که در این باره گفته شده است

وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ...

((اشراق الاءرض)) به معنای نورانی شدن زمین است . و کلمه ((نور)) معنایش معروف است . البته این کلمه در کلام خدای تعالی در بسیاری موارد به همان معنای معروفش یعنی نور حسی آمده ، و در بعضی موارد به عنایتی بر ایمان و بر قرآن نیز اطلاق شده است ، و آن عنایت این است که ایمان و قرآن حقایقی را برای دارنده اش روشن می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

که اگر ایمان و قرآن نبود به آن حقایق دست نمی یافت ، از جمله موارد اطلاقش بر ایمان آیه ((الله ولی المؤمنین آمنوا یخرجهم من

الظلمات الی النور)) است . و یکی از موارد اطلاقش بر قرآن آیه ((فامنوا باللّه و رسوله و النور الّذی انزلنا)) می باشد.

مفسرین در معنای ((اشراق زمین به نور پروردگارش)) اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند: آن روز زمین به نوری روشن می شود که خدا خلقش کرده ، نه به نور اجسام نورانی چون خورشید و ماه . و اگر نور را به کلمه پروردگارش اضافه کرده ، در حقیقت از قبیل ((روحی)) و ((ناقه الله)) است .

لیکن این وجه هیچ دلیل قابل اعتمادی ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ، تجلی پروردگار متعال است برای داوری بین خلق ، همچنان که در بعضی اخبار از طرق اهل سنت نیز آمده است .

اشکال این وجه این است که به فرضی که آن روایت صحیح باشد، هیچ دلالتی بر این معنا ندارد که اشراق زمین ناظر به آن نور باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ، روشن شدن زمین به عدالت پروردگار است در قیامت ، چون همانطور که نور علم به عمل است ، نور زمین هم به عدالت است .

اشکال این هم آن است که : اگر فرضاً استعاره گرفتن نور را در عدالت صحیح بدانیم ، لازمه اش آن نیست که نور در آیه هم به همان معنای عدالت باشد، مگر آنکه دلیلی بر آن دلالت کند، آنهم به عهده صاحب این قول است که بیاورد، و نیاورده .

کلام صاحب کشف در معنی روشن شدن زمین به نور پروردگارش در قیامت و دواشکال به آن

و در تفسیر کشف آمده که : خدای عزوجل کلمه ((نور)) را استعاره گرفته برای حق و برهان ، و این استعاره در چند جای قرآن آمده که آیه مورد بحث هم یکی از آنها است ، و معنایش این است که : زمین به خاطر آن حقی که در آن اقامه می شود، و آن عدلی که در آن گسترده می گردد، و آن میزان حقی که با آن حسنات و سیئات را می سنجد، نورانی می شود.

و همین که کلمه نور را به نام خودش اضافه کرد و فرمود به ((نور رب)) (با در نظر گرفتن اینکه رب همان حق و عدل است و نیز اضافه کردن نام خودش بر ضمیر زمین ((ربها))، با در نظر گرفتن اینکه نام او زمین را زینت می دهد، چون عدل خود را در آن می گستراند، و موازین قسط را در آن نصب می کند، و بین اهل زمین به حق حکم می کند، خود به بانگ بلند این معنا را تاءید می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۷

آری ، آراسته ترین مکانها آنجا است که در آن عدالت باشد و از آن آبادتر نخواهی یافت . و در این اضافه ها این اشاره هست که رب و خالق زمین است که در زمین عدالت را برقرار می کند و اگر در زمین جور می شود از ناحیه غیر خدا است .

و نیز عطفی که بر جمله ((اشرقت الاءرض بنور ربها)) کرده ، یعنی جمله ((و وضع الکتاب)) و جمله ((و جیء بالنیین)) و خلاصه کتاب را نهادن و بر طبق آن حکم کردن ، و آوردن انبیا و شهدا و صدیقین ، و داوری به حق ، همه عبارتند از همان نور.

چون در بین خود ما نیز معمول است ، و می بینی که مردم به پادشاه عادل می گویند: ((اشرقت الافاق و اضاءت الدنیا بقسطک)) همه آفاق و سراسر جهان با عدالت تو روشن گردید)) و نیز در مقابلش می گویند: ((اظلمت البلاد بجور فلان)) تمام شهرها از ظلم فلانی تاریک شد)) (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرموده : ((ظلم همان ظلمات روز قیامت است)) و نیز می بینیم که آیه شریفه با اثبات عدالت آغاز شده و با نفی ظلم خاتمه یافته است .

و ما بر آن دو اشکال داریم : اول اینکه در آغاز کلامش گفت : در بسیاری از موارد کلمه ((نور)) در قرآن کریم ، استعاره در حق و قرآن و برهان شده ((قرآنش را قبول داریم ، ولی استعاره شدن آن را برای حق و برهان قبول نداریم ، چون از هیچ آیه ای چنین چیزی بر نمی آید.

دوم اینکه : کلمه ((حق)) و ((عدل)) هر چند که در بعضی موارد یک مصداق پیدا می کنند، ولی هر چه باشد دو مفهوم متغایرنند،

و صرف اینکه نور در آیه استعاره برای حق شده باشد، مستلزم آن نیست که مقصود از آن عدالت بوده باشد. و آقای زمخشری وقتی می‌خواهد بگوید که از کلمه نور عدالت اراده شده، پای حق و عدالت هر دو را به میان می‌آورد، آن وقت عدالت به تنهایی را نتیجه می‌گیرد، و دیگر سخنی از حق به میان نمی‌آورد.

حق به طلب در تفسیر و اشرف الاءرض بنور ربها

اما آنچه به نظر ما می‌رسد - و خدا داناتر است - این است که: بعید نیست مراد از ((اشراق زمین به نور پروردگارش)) آن حالتی باشد که از خصایص روز قیامت است، از قبیل کنار رفتن پرده‌ها، و ظهور حقیقت اشیا و بروز و ظهور واقعیت اعمال، از خیر یا شر، اطاعت یا معصیت، حق یا باطل، به طوری که ناظران حقیقت هر عملی را ببینند؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۸ چون اشراق هر چیزی عبارت است از ظهور آن به وسیله نور، و این هم جای شک نیست، که ظهور دهنده آن روز خدای سبحان است؛ چون غیر از خدا هر سبب دیگری در آن روز از سببیت ساقط است. پس اشیا در آن روز با نوری که از خدای تعالی کسب کرده روشن می‌شوند.

و این اشراق هر چند عمومی است و شامل تمامی موجودات می‌شود و اختصاصی به زمین ندارد، و لیکن از آنجا که غرض بیان حالت آن روز زمین، و اهل زمین است، لذا تنها از اشراق زمین سخن گفته و فرموده: ((و اشرف الاءرض بنور ربها)). و اگر به جای کلمه ((الله)) کلمه ((رب)) را آورده برای تعریض بر مشرکین است، که منکر ربوبیت خدای تعالی برای زمین، و موجودات زمینی هستند.

و مراد از زمین در عین حال زمین و موجودات در آن و متعلقات آن است، همچنانکه در جمله ((و الاءرض جمیعا قبضته))، نیز گفتیم که منظور، زمین و آنچه در آن است می‌باشد.

این معنایی که به نظر ما رسیده از مواضعی از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود: مانند آیه ((لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و آیه ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء)) و آیه شریفه ((یومئذ تحدث اخبارها بان ربک اوحی لها یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره))، و آیات بسیاری دیگر که دلالت دارند بر ظهور اعمال و تجسم آنها، و شهادت اعضای بدن آدمیان و امثال آن.

((و وضع الکتاب)) - بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((مراد از نهادن کتاب رسیدگی به حساب اعمال است)). ولی این وجه - به طوری که ملاحظه می‌کنید - صحیح نیست. و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از کتاب، همان نامه‌های اعمال است، که حساب بر

طبق آنها صورت می‌گیرد و بر طبق آن حکم می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۴۹

و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از کتاب لوح محفوظ است. مؤید این وجه آیه ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)) است.

((و جیء بالنبیین و الشهداء)) - اما آوردن انبیا - به طوری که از سیاق برمی‌آید - برای این است که از ایشان پرسند آیا رسالت خدا را انجام دادید یا نه؟ و آیه شریفه ((فلنستلن الذین ارسل الیهم و لنستلن المرسلین))، هم مؤید این معنا است.

و اما آوردن شهدا که عبارتند از گواهان اعمال، آن نیز برای این است که آنچه از اعمال قوم خود دیده‌اند و تحمل کرده‌اند، اداء کنند که در جای دیگر در این باره فرموده: ((فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا)).

((و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون)) - دو ضمیر جمع که در ((بینهم)) و ((یظلمون)) است، به عموم مردم که از سیاق استفاده می‌شود، برمی‌گردد، هر چند که کلمه ((ناس)) (قبلا ذکر نشده باشد. و قضای بین مردم، عبارت است از داوری بین آنان در آنچه که در آن اختلاف می‌کردند. و این معنا مکرر در کلام خدای تعالی آمده، مانند: ((ان ربک یقضی بینهم یوم القیامة فیما کانوا فیه یختلفون)).

وَوُفِّيَتْ كُلِّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ

کلمه ((توفیه)) به معنای دادن و پرداختن چیزی است به حد کمال و تمام. و در جمله مورد بحث به خود عمل متعلق شده، یعنی فرموده در قیامت خود اعمال را به صاحبانشان می‌دهیم، نه جزا و پاداش آن را و این بدان جهت است که دیگر جای شکی در عادلانه بودن جزای آن روز باقی نگذارد، و در نتیجه آیه مزبور به منزله بیان برای جمله ((و هم لا یظلمون)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۰

((و هو اعلم بما یفعلون)) - یعنی حکم خدا بدین منوال که کتاب را بگذارند و از روی آن به حساب خلائق برسند، و همچنین آوردن انبیاء و شهداء بدین جهت نیست که خدا از اعمال بندگان بی اطلاع است و محتاج است تا آگاهان و گواهان بیابند و شهادت دهند، بلکه بدین منظور است که حکمش بر اساس عدالت اجرا گردد. و گر نه او به هر چه که خلائق می‌کنند آگاه است.

آیه سابق درباره اصل قضای خدا و حکم او بود، و آیه مورد بحث در خصوص اجرای آن است و آیات بعدی همین اجرا را تفصیل می‌دهد.

کافران دسته دسته به جهنم و متقین گروه گروه به بهشت هدایت می‌شوند  
وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ ...

کلمه ((سیق)) ماضی مجهول از مصدر ((سوق)) (به - فتحه سین و سکون واو - است، و به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای به حرکت واداشتن است. و کلمه ((زمر)) جمع ((زمره)) است که - به طوری که در صحاح آمده - به معنای جماعتی از مردم است.

و معنای آیه چنین است: در قیامت کفار را دسته دسته از پشت سر به سوی جهنم می‌رانند. ((حتی اذا جاؤها)) و چون به جهنم می‌رسند ((فتحت ابوابها)) درهای آن باز می‌شود، تا داخل آن شوند. و از اینکه در اینجا فرمود درهای آن باز می‌شود معلوم می‌شود درهای متعددی دارد. آیه ((لها سبعة ابواب)) (به این معنا تصریح می‌کند، ((و قال لهم خزنتها))، خازنان دوزخ یعنی ملائکه ای که موکل برآیند، از در ملامت و انکار برایشان می‌گویند: ((لم یاتکم رسل منکم))، آیا رسولانی از خود شما یعنی از نوع خود شما انسانها به سویتان نیامدند؟ ((یتلون)) تا بخوانند ((علیکم آیات ربکم)) بر شما آیات پروردگارتان را؟ و آن حجتها و براهینی که بر وحدانیت خدا در ربوبیت، و وجوب پرستش او دلالت می‌کند برایتان اقامه کنند؟ ((قالوا بلی)) گفتند چرا چنین رسولانی برای ما آمدند، و آن آیات را برای ما خواندند، ((و لکن)) زیر بار نرفتیم و آنان را تکذیب کردیم، و در نتیجه ((حقت کلمة العذاب علی الکافرین)) فرمان خدا و حکم ازلیش درباره کفار به کرسی نشست. و منظور از ((کلمه عذاب)) همان است که در هنگامی که به آدم فرمان می‌داد به زمین فرود آید، فرمود: ((والذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۱

قِيلَ ادْخُلُوا ابْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ

گوینده این فرمان - به طوری که از سیاق برمی‌آید - خازنان دوزخند. و از جمله ((فبئس مَثْوًى المتکبرین)) برمی‌آید که این فرمان درباره کفاری صادر می‌شود که از در تکبر آیات خدا را تکذیب کرده، و با حق عناد ورزیده‌اند.

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا

در این آیه بر خلاف آیه قبلی جواب ((اذا)) ذکر نشده، و این خود اشاره به آن است که امر بهشت مافوق آن است که با زبان گفته شود و ماورای هر مقیاسی است که اندازه اش را معین کند. و جمله ((و فتحت ابوابها)) حالیه است، یعنی تا آنکه به بهشت می‌رسند، در حالی که درها برایشان باز شده. و منظور از جمله ((خزنتها)) ملائکه ای هستند که موکل بر بهشتند.



و معنای آیه این است که: ((سِيقٌ)) به حرکت و می‌دارند ((الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا)) کسانی را که از انتقام پروردگار خود پرهیز داشتند دسته دسته به سوی بهشت ((حتی اذا جاءها)) تا آنکه بدانجا برسند، در حالی که ((فتحت ابوابها))، درهای آن برویشان باز شود ((و قال لهم خزنتها)) موکلین بهشت در حالی که بهشتیان را استقبال می‌کنند به ایشان می‌گویند: ((سلام علیکم)) شما همگی در سلامت مطلق خواهید بود، و جز آنچه مایه خشنودی است نخواهید دید. ((طبتم)) بعید نیست که این جمله بیانگر علت اطلاق سلام باشد. ((فادخلوها خالدین)) اینک داخل شوید که اثر پاکی شما این است که جاودان در آن زندگی کنید.

سخن بهشتیان بعد از ورود به بهشت

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْزَنَا الْأَرْضَ ...

گویندگان این سخن - به گفته جمعی - مردم پرهیزگاران، و مرادشان از وعده‌های که خدا به آنان داده بود، آن وعده ای است که در قرآن و در سایر وحیها که به انبیای دیگر کرده بود مکرر آمده، و متقین را وعده بهشت داده، از آن جمله در قرآن عزیزش فرموده: ((لَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ)) و نیز فرموده: ((ان للمتقین عند ربهم جنات النعیم)) بعضی هم گفته اند: مراد از این وعده وعده آمدن قیامت و ثواب در آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۲

و بعید نیست که مراد از این وعده، وعده به ارث دادن بهشت باشد، همچنانکه در قرآن فرموده: ((اولئک هم الوارثون الذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون))، و بنابراین احتمال جمله ((و اورثنا الاءرض)) عطف تفسیر می‌شود برای جمله ((صدقنا وعده)) (و معنا چنین می‌شود: گفتند حمد آن خدایی را سزد که به وعده خود وفا کرد، و بهشت دیگران را هم به ما ارث داد).

((و اورثنا الاءرض)) - مراد از کلمه ((ارض)) - به طوری که گفته اند - زمین بهشت است، یعنی همانجایی که بهشتیان در آنجا مستقر می‌شوند. و در اول سوره مؤنون هم گذشت که مراد از ارث دادن بهشت، این است که: بهشت را برایشان باقی گذاشت، با اینکه در معرض آن بود که دیگران آن را ببرند و یا حداقل شریک ایشان شوند، ولی آن دیگران (در اثر گناه و شرک) سهم بهشت خود را از دست دادند و به اینان منتقل گردید.

((نتبوء من الجنة حیث نشاء)) - این جمله بیانگر ارث دادن زمین به ایشان است، و اگر با اینکه جا داشت بفرماید ((نتبوء منها))، فرمود: ((نتبوء من الجنة)) و خلاصه با اینکه جا داشت ضمیر کلمه ((ارض)) را به کار برد کلمه جنت را آورد برای این است که کلمه ((ارض)) را معنا کند، و بفهماند که منظور ما از ((ارض)) همان بهشت است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ارض)) همین زمین دنیا است. ولی تفسیری است بسیار بی پایه، مگر اینکه آن را توجیه کنند، و بگویند بهشت عبارت است از آخرت همین زمین دنیا، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((اولئک لهم عقبی الدار)).

و معنای آیه این است که: پرهیزکاران بعد از داخل شدن در بهشت، می‌گویند حمد خدایی را که به وعده خود وفا کرد، آن وعده ای که می‌داد که به زودی ما را داخل بهشت می‌کند. و یا آن وعده ای که می‌داد که به زودی بهشت را به ما به ارث می‌دهد، و ما در بهشت هر جاییش که دلمان بخواهد مسکن خواهیم کرد - و از این جمله اخیر به دست می‌آید که بهشتیان هر چه بخواهند در بهشت دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۳

((فنعیم اجر العاملین)) - یعنی چه خوب است اجر آنهایی که برای خدا عمل کردند، و این جمله - به طوری که از سیاق برمی‌آید - سخن اهل بهشت است. احتمال هم دارد تتمه کلام خدای تعالی باشد.

طواف ملائکه گرداگرد عرش الهی در قیامت و تسبیح آنان خداوند را

و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ...

کلمه ((حافین)) اسم فاعل از ماده ((حف)) است که به معنای احاطه کردن و حلقه زدن دور چیزی است. و کلمه ((عرش)) عبارت است از آن مقامی که فرامین و اوامر الهی از آن مقام صادر می‌شود، فرامینی که با آن امر عالم را تدبیر می‌کند. و ((ملائکه

(( عبارتند از: مجریان مشیت خدا، و عاملان به اوامر او. و دیدن ملائکه به این حال کنایه است از اینکه بعد از درهم پیچیده شدن آسمانها، ملائکه را به این صورت و حال می بینی .

و معنای آیه این است که : تو در آن روز ملائکه را می بینی در حالی که گرداگرد عرشند و پیرامون آن طواف می کنند، تا اوامر صادره را اجرا کنند، و نیز می بینی که سرگرم تسبیح خدا با حمد اویند.

((و قضی بینهم )) - احتمال دارد ضمیر ((هم)) به ملائکه برگردد. و احتمال هم دارد به ملائکه و مردم هر دو برگردد. و احتمال هم دارد به جمیع خلائق و یا تنها به مردم برگردد، و معنای ((قضاء)) داوری در بین اهل بهشت و اهل آتش و یا بین انبیا و امتهای ایشان باشد.

ولی یک نکته احتمال اخیر را تضعیف می کند و آن این است که داوری در بین مردم را قبلا در جمله ((و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون)) فرموده بود و دوباره سخن از قضای بین مردم راندن تکراری است بی جهت .

لیکن ظاهر قضاوت در ما بین یک جماعت ، این است که به نفع بعضی ، و به ضرر بعضی داوری شود؛ چون در جایی قضا به کار می آید که اختلافی در بین آن گروه بوده باشد و اختلاف در بین ملائکه فرض ندارد و همین خود مؤید آن است که ضمیر مزبور به ملائکه برگردد و به غیر ملائکه یعنی مردم برگردد. چیزی که هست کلمه قضا همان طور که بر حکم حاکم و داوری او اطلاق می شود، اطلاقی بر مجموع حکم و مقدمات و آثار و دنباله های آن ، از قبیل احضار دو طرف دعوی ، طرح دعوی ، و شهادت خواستن از شهود، حکم حاکم ، و رساندن حق به صاحب حق ، نیز صحیح است .

پس ممکن است مراد از کلمه ((قضا)) در آیه قبل ، خود حکم الهی باشد، و مراد از ((قضا)) در جمله مورد بحث مجموع جزئیات باشد، جزئیاتی که از ساعت مبعوث شدن تا آخرین لحظه ، یعنی لحظه داخل شدن دوزخیان در دوزخ و استقرار در آن و در آمدن بهشتیان در بهشت ، و استقرار در آن ، پیش می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۴

پس با این بیان اشکال تکرار کلمه ((قضا)) برطرف شده و تکرار آن بدون جهت نمی باشد.

((و قیل الحمد لله رب العالمین )) - این کلمه خاتمه آغاز و انجام خلقت است ، و هم ثنایی است عمومی برای خدای تعالی ، که هیچ کاری نکرده و نمی کند، مگر آنکه آن کار جمیل و زیبا است .

بعضی از مفسرین گفته اند: گوینده این حمد همان متقین هستند، چون حمد اولشان برای داخل شدن در بهشت بوده ، و حمد دومشان برای این بوده که خدا حکم را به نفع آنان صادر فرمود و به حق بین ایشان و غیر ایشان داوری کرد. بعضی دیگر گفته اند: گوینده آن ملائکه هستند، و اگر صریحا به ایشان نسبت نداد، برای این است که خواست تعظیمشان کرده باشد. بعضی دیگر گفته اند: صاحب این کلام تمامی خلائق اند.

مؤید وجه اول این آیه شریفه است که در صفت اهل بهشت می فرماید: ((و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین )) و این خود حمدی است عام که قبلا گفتیم حمد آخرین روز خلقت است .

بحث روایتی روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین )) آمده : این گفتگو و خطاب با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، ولی منظور امت اوست ، و این همان کلام امام صادق (علیه السلام) است که می فرماید: خدای تعالی پیغمبر خود را به روش دخترم به تو می گویم عروسم تو بشنو مبعوث فرموده .

و از کتاب توحید حکایت شده که وی به سند خود از فضیل بن یسار روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: خدای عزوجل را نباید وصف کرد، چون به وصف نمی گنجد.

آنگاه می گوید: زراره از امام باقر (صلوات الله علیه) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی وصف نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۷ صفحه ۴۵۵

و چگونه ممکن است او را وصف کرد با اینکه خودش در کلام مجیدش فرموده: ((و ما قدروا الله حق قدره))، پس خدا با هیچ مقیاسی توصیف نمی شود الا آنکه او از آن توصیف بزرگتر است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از سلیمان بن مهران روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از آیه ((و الاءرض جمیعا قبضه یوم القیامه)) پرسیدم، فرمود: یعنی مالک زمین اوست و احدی با او شریک در ملک او نیست.

و کلمه ((قبض)) از خدای تعالی در جای دیگر به معنای دریغ ورزیدن از بخشش، و کلمه ((بسط)) به معنای اعطا و گشایش دادن آمده، از آن جمله فرموده: ((و الله یقبض و یبسط و الیه ترجعون)) یعنی خدای تعالی تنگ می گیرد و عطا می کند و وسعت می دهد و قبض از ناحیه اوست. و به وجهی دیگر قبض به معنای گرفتن به عنوان قبول است، همچنان که فرمود: ((و یأخذ الصدقات))، یعنی خدا صدقات را می پذیرد، و اهلش را در برابر آن اجر می دهد.

عرضه داشتم: پس معنای جمله ((و السموات مطویات بیمیته)) چیست؟ فرمود: منظور از ((بیمین)) دست است و منظور از دست هم قدرت و قوت است. و معنای اینکه فرموده: ((و السموات مطویات بیمیته)) این است که: آسمانها به قدرت و قوه خدای سبحان در هم پیچیده شده، و او بزرگتر از آن است که مشرکین درباره اش می گویند.

مؤلف: در الدر المنثور از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ذیل آیه ((فصعق من فی السموات و من فی الاءرض الا من شاء الله)) فرموده: ((اینهایی که استثنا شده اند، شهیدانی هستند که شمشیرها را به کمر بسته پیرامون عرش خدا قرار دارند)) که از ظاهر آن برمی آید منظور از ((نفخه)) در این آیه غیر از نفخه اول است که برای مردن جاندارها دمیده می شود، در حالی که در سابق گفتیم ظاهر آیه خلاف این را می رساند.

و از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که فرمود ((استثنا شدگان در آیه جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و ملک الموت و حاملان عرشند که در آن نفخه نمی میرند، بلکه بعدا می میرند...)) (آیه مورد بحث ظاهر در خلاف این روایت نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۶)

و از جابر روایت آورده که گفت: ((این آیه موسی (علیه السلام) را استثنا می کند، چون او یک بار در زمان حیاتش دچار صعقه شد...)) و این روایت از این نظر قابل قبول نیست، که کلمه ((صعقه)) چه به معنای غش کردن باشد، و چه مردن، اختصاص به موسی نداشت، بلکه چندین نفر از بنی اسرائیل هم با او بودند و دچار آن صعقه شدند.

دو روایت درباره اینکه بهشت و جهنم را درب هایی است

و در مجمع البیان، در ذیل آیه ((لها سبعة ابواب)) گفته است: در معنای این آیه دو قول است، یکی روایتی است که از علی، امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمود: جهنم که هفت در دارد بدین جهت است که هفت طبقه دارد، هر طبقه روی طبقه دیگر قرار گرفته. آنگاه برای مجسم کردن مطلب، دستهای خود را روی هم گذاشت، و فرمود: همین طور روی همنند و خدای تعالی بهشت را همکف زمین قرار داده و آتش دوزخ را روی هم، که از همه پایتتر ((جهنم)) است، و طبقه دوم آن ((لظى)) و سومش ((حطمة)) و چهارمش ((سقر)) و پنجمش ((جحیم)) و ششمش ((سعیر)) و هفتمش ((هاویه)) است و در روایت کلبی طبقه زیرین را هاویه و طبقه بالاتر از همه را ((جهنم)) دانسته.

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) از پدرش، از جدش، از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای بهشت هشت در است، دری که از آن، انبیاء و صدیقین داخل می شوند، و دری که از آن، شهداء و صالحین وارد می شوند، و از پنج در دیگرش شیعیان و محبین ما وارد می شوند. و من همچنان بر صراط می ایستم و دعا می کنم، می گویم پروردگارا شیعیان من، دوستانم، یاورانم، و هر کس که در دار دنیا به من محبت می ورزیده، سلامت بدار. از دل عرش ندا می رسد: دعایت مستجاب

شد، و شفاعت درباره شیعیان پذیرفته گشت، حتی در آن روز هر یک نفر از شیعیان و دوستان و یاوران و آنها که با دشمنان من جنگیدند، چه با زبان و چه با عمل، شفاعتشان در هفتاد هزار نفر از همسایگان و اقربایشان پذیرفته می شود. و دری دیگر است که سایر مسلمانان یعنی کسانی که شهادت به ((لا اله الا الله)) می داده اند و در دلشان ذره ای بغض ما اهل بیت نبوده از آن در وارد می شوند.

## غافر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۷

سوره مؤ من در مکه نازل شده و هشتاد و پنج آیه دارد (۸۵)

آیات ۱ - ۶ سوره مؤ من

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۲) غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۳) مَا يَجِدُلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَدِ (۴) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (۵) وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (۶)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم (۱). کتابی است نازل شده از ناحیه خدای عزیز علیم (۲). آمرزنده گناه و پذیرنده توبه و شدید العقاب و نیرومند است، معبودی جز او نیست و بازگشت به سوی اوست (۳). در آیات خدا جدال نمی کنند مگر کسانی که کافر شدند پس غوطه ور شدنشان در ناز و نعمت تو را مغرور نسازد (۴). قبل از ایشان هم قوم نوح و احزابی که بعد از ایشان بودند آیات خدا را تکذیب کردند و هر امتی قصد جان پیامبر خود کرد تا او را بگیرند و با حربه باطل علیه حق مجادله کردند تا حق را از بین ببرند و من ایشان را گرفتم و چه عجیب است عذاب (۵). و همچنین کلمه عذاب پروردگارت بر آنان که کافر شدند حتمی شد که باید اهل آتش باشند (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۸

بیان آیات

اشاره به مطالبی که سوره مبارکه مؤ من متضمن است

این سوره پیرامون بلند پروازیهای کفار، و جدالشان به باطل به منظور از بین بردن حقی که بر آنان نازل شده، سخن می گوید، و لذا می بینیم که آیات آن یکی پس از دیگری متعرض جدال آنان، و پاسخ دادن به جدالشان می شود، یکجا می فرماید: ((ما یجادل فی آیات الله الا- المذین کفروا فلا- یغررک تقلبهم فی البلاد))، جای دیگر می فرماید: ((المذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطان اتاهم کبر مقتا))، باز هم می فرماید: ((الم تر الی الذین یجادلون فی آیات الله انی یصرفون)). و با این تکرار، سورت استکبار و جدال آنان را از راه به رخ کشیدن عذابی که امم گذشته به جرم تکذیب گرفتار آن شدند می شکند، و به همین منظور عذابهای خوار کننده ای را که خدا به ایشان وعده داده، با ذکر نمونه ای از آنچه در آخرت بر سرشان می آید خاطر نشان می کند.

و سخنان باطلشان را با حجتیهایی که گویای وحدانیت خدا در ربوبیت و الوهیت است، به کلی مردود می سازد و رسول گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به صبر نموده هم آن جناب و هم همه مؤ منین را وعده نصرت می دهد. و نیز آن جناب را امر می کند به اینکه به کفار اعلام کند که تسلیم پروردگار خویش است و دست از پرستش او برنخواهد داشت، تا به کلی از آن جناب مایوس گردند.

و این سوره تمامی آیاتش در مکه نازل شده، چون آیات آن به هم اتصال دارند و مضامین آن بر این معنا شهادت می دهد. ولی بعضیها گفته اند: پاره ای از آیاتش در مدینه نازل شده. و این حرف قابل اعتنا نیست، و به زودی - شاء الله - به آن آیات اشاره خواهیم کرد.

حَم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۵۹

کلمه ((تنزیل)) (مصدر به معنای مفعول (نازل شده) است. و بنابراین، عبارت ((تنزیل الكتاب)) از قبیل اضافه صفت بر موصوف خودش است و تقدیر آن ((کتاب منزل من الله: کتابی نازل شده از خدا)) می باشد.

وجه ذکر دو صفت عزیز و علیم از بین صفات الهی و افتتاح سوره به آن دو

و اگر در بین صفات خدای تعالی دو صفت ((عزیز)) و ((علیم)) را اختصاص به ذکر داد، - به قول بعضی از مفسرین - برای این است که به اعجاز و انواع علوم قرآن اشاره کند، علومی که قدرت فهم بشر از آن عاجز است. و به قول بعضی دیگر برای این است که تفننی در تعبیر کرده باشد. ولی هیچ یک از این دو وجه به نظر درست نیست.

وجه صحیح آن است که بگوییم سوره مورد بحث از آنجا که پیرامون انکار منکرین و جدال آنان در پیرامون آیات خداست. و اینکه جدالشان جاهلانه و جدال به باطل است، و چون جاهلند خیال می کنند که جدالشان عالمانه است، و به همین جهت به خود می بالند که چه خوب احتجاج می کنند همچنان که قرآن کریم این بالیدنشان را در آخر همین سوره چنین حکایت کرده: ((فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم)) (و نیز از فرعون حکایت کرده که درباره حضرت موسی به قوم خود گفت: ((انی اخاف ان یبدل دینکم او ان یتظهر فی الاءرض الفساد)) و نیز به ایشان گفته: ((ما اریکم الا- ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد)).

بدین جهت سوره را با دو نام ((عزیز)) و ((علیم)) افتتاح کرد تا اشاره کرده باشد به اینکه این کتاب که بر آنان نازل شده، از ناحیه کسی است که عزیز علی الاطلاق است و هیچ غالبی بر او غلبه نمی کند تا بترسد دشمنان بر آن کتاب غالب شوند و به خاطر او هام و خرافاتی که دارند، از پذیرفتن آن استکبار کنند. و نیز او ((علیم)) علی الاطلاق است، و علم او آمیخته با جهل و ضلالت نیست، پس جدال به باطل کفار نمی تواند تاب مقاومت در مقابل دین حق را بیاورد، دین حقی که آن را با حجتها و براهینی روشن بیان کرده است.

مؤید این وجه مضمونی است که در آیه بعد است، و می فرماید: ((غافر الذنب و قابل التوب...))، که - ان شاء الله - بیانش خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۰

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ

اینکه در جمله ((غافر الذنب)) و جمله ((قابل التوب)) مطلب را در قالب اسم فاعل آورده بعید نیست که برای این بوده که بر استمرار تجددی دلالت کند، چون مغفرت و قبول توبه از صفات فعلیه خداست، و خدای تعالی همه روزه و لایزال گناهی را می آمرزد و توبه هایی را قبول می کند.

و اگر جمله ((و قابل التوب)) را با واو عاطفه آورد، ولی در جمله ((شدید العقاب)) و جمله ذی الطول واو عاطفه به کار نبرد، بدین جهت است که مجموع غافر الذنب و قابل التوب به منزله یک صفت است و یک رفتار خدا با بندگان گنهکار را افاده می کند و آن این است که ایشان را می آمرزد، چیزی که هست گاهی با توبه، و گاهی بدون توبه و با شفاعت.

کلمه ((عقاب)) و همچنین ((معاقبه)) عبارت است از مؤ اخذه ای که در عاقبت گناه متوجه گنهکار می شود. راغب می گوید: ((عقب)) و ((عقبی)) تنها در مورد ثواب و اجر خیر به کار می رود، همچنان که در قرآن فرموده: ((خیر ثوابا و خیر عقبا)) و نیز فرموده: ((اولئک لهم عقبی الدار و اما کلمه العاقبه)) (اگر بدون اضافه در کلام آید، باز مختص به ثواب و اجر خیر است و در

عذاب به کار نمی رود، مانند ((و العاقبة للمتقين)) و اگر به کلمه ای دیگر اضافه شود در این صورت گاهی در معنای عقوبت و عذاب می آید، مانند آیه ((ثم كان عاقبة الذين اساوا)) و آیه ((فكان عاقبتهما انهما في النار)). و این در حقیقت از باب استعاره گرفتن کلمه ای است در ضد معنای اصلی اش. و اما کلمه ((عقوبت)) و ((معاقبة)) همواره در عذاب استعمال می شود، و مختص بدانست.

بنابراین کلمه ((شدید العقاب)) مانند کلمه ((ذو انتقام)) از اسمای حسنی است که صفت خدای تعالی را در طرف عذاب حکایت می کند، همچنان که کلمه ((غفور)) و ((رحیم)) صفتش را در جانب رحمت حکایت می نماید.

و اما کلمه ((طول)) - به طوری که مجمع البیان گفته - به معنای انعامی است که مدتش طولانی باشد. پس معنای ((ذو الطول)) با معنای ((منعم)) یکی است. و هر دو از اسمای حسنی الهی است؛ و لیکن ذو الطول اخص از منعم است، چون تنها نعمتهای طولانی را شامل می شود، ولی منعم هم آن را شامل است و هم نعمتهای کوتاه مدت را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۱ بیان اینکه اساس تنزیل کتاب، علم محیط خدا به خلق خود می باشد

در آیه مورد بحث بعد از کلمه ((علیم)) اسمای چهارگانه ((غافر الذنب))، ((قابل التوب))، و ((شدید العقاب))، و ((ذی الطول)) را آورد، تا اشاره کرده باشد به اینکه اساس تنزیل این کتاب که مشتمل بر دعوت حق است و دعوت حق هم مبتنی بر علم است، مبنی بر آن حقایقی است که مضامین این اسما اقتضای آن را دارد.

توضیح اینکه: عالم انسانی در عین اینکه از نظر برخورداری از نعمتهای الهی یک عالم است و همه انسانها در آن مشترکند و همه از نعمتهای مستمر و متوالی او در طول زندگی دنیا برخوردارند، لیکن از حیث زندگی آخرت دو سنخ موجود و دو نوع انسانند: یکی سعید و یکی دیگر شقی و خدای سبحان به جزئیات و خصوصیات خلقتش عالم و آگاه است و چگونه ممکن است عالم نباشد؟ و حال آنکه او خالق آنها و فاعل آنهاست و مخلوقات فعل اویند.

و مقتضای ((غافر الذنب)) و ((قابل التوب)) بودن خدا، این است که هر فردی را که لیاقت و استعداد آمرزش و قبول شدن توبه را داشته باشد او را بیامرزد و توبه اش را قبول کند، و مقتضای اینکه او ((شدید العقاب)) است، نیز این است که هر کس را که مستحق عقاب است عقاب کند.

ناگزیر مقتضای این معنا آن است که مردم را به سوی صراط سعادت هدایت فرماید، همچنان که خودش فرموده: ((ان علينا للهدی و ان لنا للاخرة و الاولى)) و نیز فرموده: ((و علی الله قصد السبیل))، تا در نتیجه مردم به دو دسته تقسیم شوند، و سعید از شقی، و مهتدی از گمراه جدا گشته، آن را ترحم و این را عذاب کند.

پس تنزیل کتاب از ناحیه خدای عزیز و علیم اساسش مبنی بر علم محیط خدا به خلقتش می باشد، او می داند که خلقتش محتاج به دعوتی هستند، تا به وسیله آن دعوت قومی هدایت یافته و قومی دیگر با رد آن دعوت گمراه شوند، و باز در نتیجه او قومی را بیامرزد و قومی دیگر را عذاب کند.

و نیز او می داند که خلقتش به دعوتی نیازمندند، تا به وسیله آن نظام معاششان در دنیا منتظم گشته و از طول و انعام او برخوردار گردند و بعد از دنیا هم در دار قرار از برکات آن دعوت منتفع شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۲

پس شائن کتابی که او نازل کرده چنین شائنی است، کتابی که او با علم خود نازل کرده، علمی که آمیخته با جهل نیست، کتابی است بر حق که با هیچ باطلی آمیخته نیست، چنین کتابی چگونه ممکن است با تکذیب مستی جاهل و کوتاه بین باطل گردد، مستی افراد ظاهربین که از زندگی دنیا چیزی جز ظاهر آن نمی دانند و می خواهند با جدال باطل حق را از بین ببرند.

و گواه بر این بیانی که ذکر کردیم، و گفتیم عنایت در آیه شریفه به مسأله علم است آیه ای است که به زودی می آید که در آن دعای ملائکه را حکایت می کند که برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند و می گویند: ((ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاعفر



لذین تابوا و اتبعوا سبیلک (( - در این آیه دقت بفرمایید.

((لا اله الا هو الیه المصیر)) - در اینجا ذکر کلمه توحید ((لا اله الا الله)) برای آن است که به وجوب پرستش خدای یگانه اشاره کرده باشد تا دعوت دینی که با تنزیل کتاب آغاز شده، بی اثر و لغو نباشد و بعد از کلمه مزبور مسأله بازگشت تمامی مردم به سوی خدا، یعنی مسأله معاد را ذکر کرد، تا به این نکته اشاره کند که اصلا او علت عمده و داعی اصلی به سوی ایمان به کتاب و پیروی آن است چون اعتقاد به روز حساب باعث می شود که مردم در بین خوف و رجا قرار گیرند، خوف از عذاب، و امید به ثواب که هم آن انسان را به عبادت وای می دارد، و هم این.

حال کفاری که با جدال به باطل در صدد مقابله با حجت های حق برآمدند و خدا آنان را برگرفت

مَا يَجِدُلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزُوكَ تَقْلِبُهُمْ فِي الْبَلَدِ

بعد از آنکه تنزیل کتاب را ذکر فرمود و به حجتی باهره بر حقانیت آن اشاره نمود، حجتی که از صفات کریمه مذکور در دو آیه قبل استفاده می شد و می فهمانید که قرآن کریم به علم خدا نازل شده که آمیخته با جهل نیست و به حق نازل شده، حقی که هیچ باطلی نمی تواند آن را از بین ببرد، اینک در این آیه متعرض حال کسانی شده که با جدال به باطل می خواهند با حجت های حق مقابله کنند و بدین منظور به طور اشاره می فرماید: اینطور اشخاص اهل عقابند و از قلم خدا نمی افتند و خدا از ایشان غافل نیست، چون همان طور که کتاب را نازل کرده تا مظهري برای دو نام ((غافر الذنب)) و ((قابل التوب)) فراهم گشته، جمعی را بیمارزد، و توبه شان را بپذیرد، همچنین آن را نازل کرد تا مظهري برای نام ((شدید العقاب)) محقق گردد، و اهل عقابی باشد تا عقابش کند، پس پیامبر نباید از جدال آنان ناراحت شود و از حال و وضعی که در آنان مشاهده می کند مغرور نگردد و فریب نخورد.

پس اگر فرمود ((ما یجادل فی آیات الله)) و نفرمود ((ما یجادل فی القرآن))، برای این است که جمله دلالت کند بر اینکه جدالی که کفار می کنند جدال در حق است که آیات بدان جهت که آیاتند بر حق بودن آن دلالت دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۳

علاوه بر این، طرف مقابلشان در این جدال شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که او نیز به حکم آیات به سوی حق دعوت می کند. پس معلوم می شود که جدالشان برای از بین بردن حق است، نه برای دفاع از حق.

از این هم که بگذریم جدال در آیه بعدی مقید به باطل و برای از بین بردن حق شده، پس مراد از مجادله در آیات خدا، در آیه مورد بحث نیز مجادله به منظور از بین بردن حق، و خلاصه مجادله مذموم است و شامل جدال برای اثبات حق و دفاع از آن نیست و چگونه می تواند غیر این باشد با اینکه خدای سبحان رسول گرامی خود را مأمور می کند به جدال، البته جدال به بهترین وجهش و می فرماید: ((و جادلهم بالتی هی احسن)).

((الا الذین کفروا)) - از ظاهر سیاق برمی آید که مراد از ((الذین کفروا)) کسانی هستند که کفر در دلهايشان رسوخ کرده، آنچنان که دیگر امید زوال آن از دلهايشان قطع شده. و اینکه فرمود: ((ما یجادل)) و نفرمود: ((لا یجادل)) و نیز ظاهر اینکه فرمود: ((فلا یغزوک تقلبهم فی البلاد: تسلطشان در بلاد تو را فریب ندهد))، شهادت می دهد که منظور از کفار نامبرده، کفار معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، نه فقط کفار اهل مکه.

و معنای ((تقلب در بلاد)) این است که: از حالتی از حالت های زندگی به حالتی دیگر و از نعمتی به نعمت دیگر منتقل می شوند و دارای سلامت و صحت و عافیتند. و اینکه نهی (از مغرور گشتن در اثر تقلب کفار در بلاد) را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده، در حقیقت کنایه است از اینکه آن جناب از مشاهده وضع کفار مغرور نگردد، یعنی نپندارد که کفار خدای سبحان را عاجز کرده اند.

پاسخ به توهمی باطلدرباره وضعیت کافران

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...

این آیه در مقام جواب دادن از شبهه ای است که بعد از آیات قبل ممکن است به ذهن کسی وارد شود، و آن شبهه این است که ما می بینیم همیشه برد با همین کفار است که از پذیرفتن حق استکبار می ورزند و در آیات خدا جدال می کنند و هیچ گرفتاری هم پیدا نمی کنند و باطل خود را پیش هم می برند.

و حاصل جواب این است که : امتهای گذشته چون قوم نوح ، و گروههای بعد از ایشان مانند عاد و ثمود و قوم لوط و غیره ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۴

از کفار امروز در تکذیب و جدال به باطل قویتر بودند، آنها هم تا این حد پیشروی کردند که می خواستند رسول خدا را بگیرند و از بین ببرند، ولی عذاب خدا مهلتشان نداد و این قضا در حق همه کفار رانده شده . پس توهم اینکه کفار معاصر از خدا پیشی گرفته اند و اراده خود را علیه اراده خدا به کار زدند، توهمی است باطل .

پس جمله ((کذبت قبلهم قوم نوح و الاحزاب من بعدهم)) دفع آن توهم است ، و به همین جهت جواب را بدون واو عاطفه آورد. و در جمله ((و همت کل امه برسولهم لیاخذوه))، کلمه ((همت)) که با حرف ((با)) متعدی شده ، به معنای این است که هر امتی قصد کرد رسول خود را، چون عبارت ((هم به)) به معنای ((قصد کرد آن را)) می باشد، چیزی که هست بیشتر در مورد قصد سوء استعمال می شود. پس معنای این عبارت در آیه این است که : هر امتی قصد سوء به پیغمبر خود کرد، و خواستند تا او را بگیرند و به قتل برسانند و یا از شهر خارج کنند، یا آزاری دیگر برسانند، همچنان که تک تک انبیا و رفتار امت آنان در قرآن کریم آمده .  
وَ جَدَلُوا بِالْبُطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ

کلمه ((ادحاض)) به معنای زایل کردن و باطل ساختن است ، و اینکه فرموده : ((فاخذتهم : من ایشان را گرفتم)) با اینکه جا داشت بفرماید: فاخذهم - خدا آنان را بگرفت ، برای اشاره به این نکته است که کار این طغیان و استکبارشان آن قدر خطرناک و فاحش بود، که امر آن تنها به دست خدای تعالی بود و دیگر بین خدا و بین ایشان هیچ کس دخالتی نداشت ، تا شفاعتی کند و یا ایشان را یاری نماید، همچنان که در جای دیگر درباره این امته فرموده : ((فصب عليهم ربك سوط عذاب ان ربك لبالمرصاد)).  
و در جمله ((فكيف كان عقاب)) ذهن شنونده را به چیزی که خودش می داند یعنی به کیفیت عقاب آنان متوجه می کند تا شدت بلای آنان در ذهنش حاضر شود و خلاصه می فهماند تو خود میدانی که ما چگونه آنان را هلاک کردیم و نسلشان را منقرض ساختیم ، چون خدای تعالی قبلا به داستان یک یک آنها اشاره کرده بود.

((و كذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار))

از ظاهر سیاق برمی آید که مطلب در این آیه به مطلب در آیه سابق تشبیه شده ، و کلمه ((كذلك)) (این تشبیه را می رساند و خلاصه می فرماید: در آخرت هم رفتار خدای تعالی درباره همه کفار، شبیه به رفتاری است که در آیه قبلی بدان اشاره شد که کفار از امتهای گذشته را در دنیا به عقاب خود بگرفت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۵

و مراد از جمله ((الذين كفروا)) مطلق کفار گذشته است و معنای آیه این است که همان طور که تکذیب کنندگان از امتهای گذشته را به عذاب دنیا گرفتار کرد، همچنین کلمه عذاب آخرت نیز بر آن کفار از قوم تو حتمی شده است .  
بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((الذين كفروا)) کفار مکه است . ولی سیاق آیه با این تفسیر سازگار نیست ، و بنابراین تفسیر، نظام تشبیه اختلال می یابد.

و اگر فرمود ((كلمة ربك)) (و نفرمود: ((کلمتی : کلمه من)) (برای این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دلخوش سازد و به این وسیله او را تاءید کند که آن رکنی که بدان تکیه داری ، رکنی است شدید القوی . غافر

آیات ۷ - ۱۲ سوره مؤ من

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (۷) رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۸) وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۹) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ (۱۰) قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخِيَّتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (۱۱) ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَخُدَّهِ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ (۱۲)

ترجمه آیات

آنان که عرش را حمل می کنند و آنان که پیرامون عرش هستند پروردگار خود را حمد و تسبیح می گویند و به او ایمان دارند و برای کسانی که ایمان آورده اند استغفار می کنند که ای پروردگار ما سعه رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته پس کسانی را که توبه کردند و راه تو را پیروی نمودند بیامرزد و از عذاب جهنم حفظ فرما (۷). پروردگار! ایشان را در جنات عدن که وعده شان داده ای داخل فرما هم ایشان را و هم پدران و همسران و ذریات ایشان را که صلاحیت دارند به درستی و به راستی که تنها تو عزیز فرزانه ای (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۷

و از کیفر گناهان و بدیها حفظشان کن که هر کس را تو از کیفر بدیها حفظش کنی براستی رحمتی بر او کرده ای رحمتی که رستگاری عظیم، همان رحمت است (۹). به درستی آنان که کافر شدند از نقطه ای دور ندا می شوند: خشم خدا از خشم خود شما بسیار بزرگتر و سختتر است آیا یادتان هست که هر چه به سوی ایمان دعوت می شدید کفر می ورزیدید (۱۰). می گویند پروردگار! تو ما را دو بار می راندی و دو نوبت زنده کردی اینک به گناهان خود اعتراف می کنیم حال آیا راهی برای بیرون شدن از آتش هست؟ (۱۱). این عذاب شما بدان جهت است که وقتی خدا به تنهایی خوانده می شد کفر می ورزیدید و چون به وی شرک ورزیده می شد به آن ایمان می آوردید پس حکم تنها از آن خدای بلند مرتبه بزرگ است (۱۲).

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات قبل تکذیب کفار و جدال به باطلشان در آیات خدا را خاطر نشان ساخت و نیز اشاره کرد به اینکه اینها نمی توانند خدا را عاجز سازند و خدا از اینان غافل نیست، بلکه منظور او از این دعوت همین است که اینان تکذیب و جدال بکنند، تا از دیگران متمایز و جدا گشته، کلمه عذاب بر علیه آنان حتمی شود، اینک در این آیات به آغاز کلام برگشت کرده، به آنجا که می فرمود: نازل کردن کتاب و به پا خاستن دعوت به منظور مغفرت و قبول توبه جمعی و عقاب جمعی دیگر است، در این آیات خاطر نشان می سازد که مردم در مقابل این دعوت دو جورند. یک طایفه آنهایند که ملائکه حامل عرش خدا و طواف کنندگان پیرامون آن برایشان استغفار می کنند و آنان عبارتند از: توبه کنندگان که به سوی خدا بر می گردند و راه او را پیروی می کنند و نیز صلحا از پدران و همسران و ذریه ایشانند.

و دسته دوم عبارتند از، کسانی که به جرم کفر ورزیدن به توحید، اهل عذابند.

حاملان عرش چه کسانی هستند

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ ...

خدای سبحان در این آیه و در هیچ جا از کلام عزیزش معرفی نفرموده که این حاملان عرش چه کسانی هستند؛ آیا از ملائکه اند؟ یا کسانی دیگر؟ ولی عطف کردن جمله ((و من حوله)) بر حاملان عرش، اشعار دارد بر اینکه حاملان عرش هم از ملائکه اند: چون در آیه ((و تری الملائکه حافین من حول العرش)) تصریح دارد که طواف کنندگان پیرامون عرش از ملائکه اند. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۸

پس نتیجه می‌گیریم که حاملین عرش نیز از این طایفه اند.

و ما در جلد هشتم این کتاب گفتار مفصلی پیرامون معنای عرش گذرانیدیم .

و با در نظر داشتن آن بحث معنای جمله ((الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ)) چنین می‌شود: آن ملائکه‌ای که حامل عرشند، عرشی که تمامی اوامر و همه احکام الهی از آنجا صادر می‌شود اوامر و احکامی که با آنها امور عالم تدبیر می‌شود، و نیز آن ملائکه‌ای که پیرامون عرشند، یعنی مقربین از ملائکه، چنین و چنان می‌کنند.

((یسبحون بحمد ربهم)) - یعنی خدا را منزه می‌دارند، در حالی که این تنزیهشان همراه با ثنای پروردگارشان است. پس ملائکه، خدای تعالی را از هر چیز که لایق ساحت قدس او نیست، و از آن جمله شریک داشتن در ملک، منزه می‌دارند و بر فعل او و تدبیرش ثنا می‌گویند.

((و یؤمنون به)) - ایمان آوردن ملائکه به خدا - با اینکه حامل عرش ملک و تدبیر خدایند و یا پیرامون آن طواف می‌کنند تا او امر صادره را بگیرند و نیز او را از هر نقصی تنزیه نموده بر افعالش ثنا می‌گویند - به این معنا است که ملائکه به وحدانیت خدا در ربوبیت و الوهیت ایمان دارند. پس ذکر عرش و نسبت دادن تنزیه و تحمید و ایمان به ملائکه خود ردی است بر مشرکین که ملائکه مقرب خدا را شرکای خدا در ربوبیت و الوهیت می‌پنداشتند و آنها را به جای خدا ارباب خود گرفته و می‌پرستیدند. توضیح استغفار و دعای ملائکه حامل عرش و پیرامونیان عرش برای مؤمنان و پدران و همسران و فرزندان ایشان

((و یتسففرون للذین امنوا)) - یعنی از خدای سبحان می‌خواهند تا هر کس را ایمان آورده بیامرزد.

((ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما...)) - این جمله حکایت متن استغفار ملائکه است، ملائکه قبل از درخواست خود نخست خدا را به سعه رحمت و علم ستوده اند، و اگر در بین صفات خداوندی رحمت را نام برده و آن را با علم جفت کردند، بدین جهت است که خدا با رحمت خود بر هر محتاجی انعام می‌کند و با علم خود احتیاج هر مستعد رحمت را تشخیص می‌دهد.

فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

حرف ((فا)) که بر سر این جمله آمده، می‌فهماند که جمله فرع و نتیجه ثنایی است که در جمله قبلی کرده، و خدا را به سعه علم و رحمت ستودند. و مراد از راهی که مؤمنین از آن پیروی کردند، همان دینی است که خدا برای آنان تشریح کرده، و آن دین اسلام است. و پیروی دین اسلام عبارت است از اینکه عمل خود را با آن تطبیق دهند. پس مراد از ((توبه)) این است که با ایمان آوردن به طرف خدا برگردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۶۹

و معنای جمله این است که: خدایا حال که رحمت و علم تو واسع است، پس کسانی را که با ایمان آوردن به یگانگی تو و با پیروی دین اسلام، به سوی تو برگشتند، بیامرز و از عذاب جحیم حفظشان فرما. و این همان غایت و غرض نهایی از مغفرت است. رَبَّنَا وَادْخُلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ...

در این آیه مجدداً ندای ((ربنا)) را تکرار کردند تا عطوفت الهی را بیشتر برانگیزند. و مراد از وعده‌های که خدای تعالی داده، وعده‌هایی است که به زبان انبیایش و در کتب آسمانیاش داده است.

((و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریاتهم)) - این جمله عطف است بر محل ضمیری که در جمله ((ادخلهم)) است، و مراد از ((صلاحیت))، صلاحیت برای داخل بهشت شدن است. و معنای جمله چنین است: پروردگارا و هر کس از ایشان و پدران و همسران و فرزندان ایشان که صلاحیت داخل شدن بهشت را دارند، داخل بهشت‌های عدن بفرما.

این نکته از سیاق آیات به خوبی معلوم است که استغفار ملائکه برای عموم مؤمنین است و نیز معلوم است که مؤمنین را دو قسمت کردند: یکی آن مؤمنینی که خودشان توبه کرده و راه خدا را پیروی کردند که خدا هم وعده جنات عدن به ایشان داده. و قسم دوم آن مؤمنینی که خودشان چنین نبوده‌اند و لیکن صلاحیت داخل شدن در بهشت را دارند و ملائکه قسم اول را متبوع و قسم

دوم را تابع آنان خواندند.

از این تقسیم برمی آید طایفه اول اشخاصی هستند که در ایمان و عمل کاملند، چون مقتضای حقیقت معنای ((الذین تابوا و اتبعوا سیلک)) همین است، لذا اول این طایفه را ذکر کردند و از پروردگار خود خواستند تا ایشان را بپامرزد و وعده بهشت عدنی که به ایشان داده در حقشان منجز فرماید.

و طایفه دوم در مقام و منزلت پایینتر از طایفه اولند. کسانی هستند که ایمان و عمل صالح خود را به حد کمال نرسانده اند و ایمانی ناقص و ضعیف دارند و عملی زشت. ولی به طایفه اول منسوبند، یا پدر و یا فرزند و یا همسر آنهاست لذا سپس این طایفه را ذکر کرده و از خدای تعالی درخواست کرده اند که این طایفه را هم به طایفه اول کاملین در ایمان در جنات عدن ملحق نموده، و از بدیها حفظشان فرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۰

بنابراین بیان، آیه شریفه مورد بحث در معنای آیه ((و الذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء)) خواهد بود، با این تفاوت که آیه مورد بحث دامنه شمولش وسیعتر است، چون شامل پدران و همسران نیز می شود، به خلاف آیه سوره طور که تنها شامل ((ذریات)) می شود، و از نظر دیگر نیز وسیعتر است؛ چون در آیه سوره طور ایمان ذریه قید شده و در آیه مورد بحث صلاحیت ذریه و آبا و ازواج، و صلاحیت اعم از ایمان است.

((انک انت العزیز الحکیم)) - ملائکه این جمله را آوردند تا درخواستهای خود را تعلیل کنند، چیزی که هست، مقتضای ظاهر کلام این بود که بگویند: ((انک انت الغفور الرحیم)) چون مغفرت و رحمت خدا را درخواست کرده بودند، لیکن به جای آن گفتند: ((عزیز الحکیم))، و این بدان جهت است که در آغاز مسألت خود، خدا را به رحمت و علم ستوده بودند، و لازمه سعه رحمت یعنی عموم اعطا این است که هر چه بخواهد و به هر که بخواهد عطا کند، و کسی جلوگیری نباشد، و این همان ((عزت)) است؛ چون عزت هم به همین معنا است که قدرت بر اعطا و منع داشته باشد.

و لازمه سعه علم او و شمول دامنه علمش به تمامی موجودات این است که علم او به تمامی اقطار و نواحی فعل خودش نافذ باشد و در هیچ جهت جهل نداشته باشد و لازمه داشتن چنین علمی این است که هر عملی می کند متقن و از هر جهت درست باشد و این همان حکمت است.

پس اینکه فرمود: ((انک انت العزیز الحکیم)) در معنای شفیع قرار دادن سعه رحمت و سعه علم خدای تعالی است که در آغاز درخواست خود، به عنوان زمینه چینی برای بیان حاجت یعنی آموزش و بهشت ذکر کرده بودند.

وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ ...

از ظاهر سیاق چنین برمی آید که ضمیر در کلمه ((قهم)) به مجموع ((الذین تابوا)) و ((من صلح)) برمی گردد.

مراد از سیئات در دعای ملائکه برای تائبین و صالحین: وقهم السیئات ...

و مراد از ((سیئات)) - به طوری که دیگران گفته اند - آثار گناهان است که همان کیفر آنهاست. و اگر آثار گناهان را ((سیئات)) خوانده، بدین مناسبت است که کیفر بدی هم بدی است، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((و جزاء سیئه سیئه مثلها)). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۱

بعضی هم گفته اند: مراد از کلمه ((سیئات)) خود گناهان و نافرمانیها است و در کلام چیزی که مضاف به کلمه ((سیئات)) بوده حذف شده، و تقدیر کلام ((وقهم جزاء السیئات)) و یا ((وقهم عذاب السیئات)) بوده، یعنی: پروردگارا ایشان را از جزای گناهان و یا عذاب گناهان حفظ بفرما.

و ظاهرا این آیه هم از آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه پاداش روز قیامت خود اعمال است، همچنان که کیفر اعمال زشت نیز خود آن اعمال است و امثال این گونه آیات در کلام خدای تعالی بسیار و مکرر آمده، مانند: ((انما تجزون ما کنتم تعملون)).

و به هر حال مراد از ((سیئات)) که ملائکه درخواست حفظ مؤمنین را از آنها کرده اند، هراسها و شدایدی است که در روز قیامت همه با آن مواجهند، نه عذاب جهنم، تا جمله ((و قهم عذاب الجحیم)) و جمله ((و قهم السیئات)) دو جمله تکراری شود. بعضی گفته اند: مراد از ((سیئات)) خود آن گناہانی است که در دنیا واقع می شود، و کلمه ((یومئذ)) هم اشاره به دنیا است و معنای جمله این است که: پروردگارا مؤمنین را به توفیق خود در دنیا از ارتکاب گناہان حفظ فرما.

ولی این تفسیر صحیح نیست، چون سیاق مؤید آن است که مراد از کلمه ((یومئذ: امروز)) روز قیامت باشد همچنان که جمله ((و قهم عذاب الجحیم)) در آیه هفتم و جمله ((و ادخلهم جنات عدن)) در آیه هشتم نیز شاهد بر این است که گفتگو در این سیاق درباره روز قیامت است، پس حق این است که مراد از کلمه ((سیئات)) هول و هراسها و شدایدی است که در روز قیامت برای مردم ظهور می کند.

دو نکته که از دعای ملائکه استفاده می شود

و از این آیات که مشتمل بر دعای ملائکه و درخواست ایشان برای مؤمنین است دو نکته استفاده می شود:

اول، رعایت ادبی است که ملائکه در دعای خود کرده اند و قبل از درخواست حاجت، خدای عزیز را حمد و ثنا گفته اند و علاوه بر این، از اسمای حسنی او اسمایی را که مناسب با درخواستشان بوده شفیع قرار داده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۲ دوم اینکه، درخواست آموزش را قبل از درخواست بهشت کرده اند و این معنا یعنی ذکر آموزش قبل از ذکر بهشت در کلام خدای تعالی هر جا که با هم آمده‌اند مکرر آمده. و همین هم با عقل موافق است، برای اینکه به دست آمدن استعداد برای درک هر نعمتی، با زوال موانع تاءمین می شود، یعنی اول باید موانع برطرف گردد، بعد نعمت به دست آید.

توضیحی در مورد عدم منافات درخواست مغفرت و بهشت برای تائبین و مؤمنین، با اینکه خدا واجبست تائبین و مؤمنین را ببخشد و مؤمنان را داخل بهشت کند

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((فاغفر للذین تابوا...)) دلالت دارد بر اینکه برداشتن و اسقاط عقاب بعد از توبه، تفضلی است از خدای تعالی، چون اگر واجب بود دیگر احتیاج نداشت ملائکه درخواست آن را بکنند، بلکه خود خدای تعالی عقاب تائبین را اسقاط می کرد.

لیکن این استدلال صحیح نیست، برای اینکه واجب بودن اسقاط عقاب تائبین یا صدور هر کار دیگر از خدای تعالی منافاتی با صحت درخواست آن ندارد، به شهادت کلام خود ملائکه، که بعد از استغفار گفته اند: ((ربنا و ادخلهم جنات عدن التی وعدتهم))، چون می بینیم با اعترافشان به اینکه خدا وعده جنات عدن داده و با اینکه ملائکه می دانند که خدا خلف وعده نمی کند، با این حال درخواست کرده اند که مؤمنین را داخل آن جنات بفرماید.

و از این آیه صریحتر آیه: ((ربنا و اتنا ما وعدتنا علی رسلک و لا تخزنا یوم القیامه انک لا تخلف المیعاد)) می باشد که حکایت دعای خود مؤمنین است.

و قبول توبه از چیزهایی است که خدای تعالی بر خود واجب کرده و آن را حق توبه کنندگان دانسته و فرموده: ((انما التوبه علی اللہ للذین یعملون السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب اللہ علیهم)) بنابراین طلب هر حقی که خدا بر خود واجب کرده، از قبیل درخواست مغفرت گناه توبه کننده (و درخواست طلب روزی، و یا استجابت دعا و امثال آن) در حقیقت مراجعه به خداست برای اینکه وعده خود را انجام کند، و نیز اظهار اشتیاق برای رسیدن به رستگاری به سبب کرامت اوست. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۳

و همچنین صرف اینکه می دانیم فلان رفتار خدا با بندگانش تفضل است، دلیل نمی شود بر اینکه این رفتار بر خدا واجب نیست، چون هر عطیه از عطا یای خدا که فرض کنی، تفضل او است، چه واجب الصدور باشد و چه غیر واجب، چون اگر صدور فعلی از



افعال از خدای تعالی واجب باشد، چنان نیست که دیگری در ایجاب آن دخالت کرده باشد و خدا را مقهور تاءثیر خود ساخته باشد، چون مؤثر در هر چیز تنها و تنها خود او است و چیزی در او اثر نمی‌گذارد. و معنای وجوب صدور آن فعل این است که خدای عزیز، صدور آن را بر خود واجب کرده. و برگشت معنای وجوب، به این است که خدای عزیز قضا رانده که این کار انجام شود و این عطیه افاضه گردد و قضایش هم حتمی است.

پس اگر آن کار را که فرض کردیم بر خود واجب کرده، انجام می‌دهد به مشیتی از ناحیه خویش انجام می‌دهد، او منزله است از اینکه دیگری او را به کار مجبور و کاری را بر او الزام کند، بلکه اگر آن کار عطیه ای باشد، در عین اینکه بر حسب فرض واجب بوده، تفضلی است که کرده. پس فعل او تفضلی است از او هر چند که واجب الصدور باشد و اما اگر واجب الصدور نباشد، تفضل بودنش واضحتر است.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ

کلمه ((مقت)) به معنای شدیدترین مرحله خشم است. خدای تعالی بعد از آنکه پاره‌های از آثار ایمان مؤمنین را برشمرد، اینک به سراغ کفار برگشته، پاره‌های از آثار سوپی که از جهت کفر دارند، برمی‌شمارد.

و ظاهر این آیه و آیه بعدش این است که: ندایی که در این آیه حکایت می‌کند، ندایی است که کفار در آخرت و بعد از داخل شدن در آتش به آن نداء می‌شوند. آن هنگامی که عذاب کفر خود را می‌چشند و می‌فهمند که کفرشان در دنیا در حقیقت خشم گرفتن بر خودشان بوده است، آن روزی که از طرف انبیا دعوت می‌شدند به سوی ایمان و آن دعوت را مسخره می‌کردند، به دست خود این آتش را برای خود افروختند و خویشان را به هلاکت دایمی دچار کردند.

در آن روز از جانب خدای سبحان این ندا را می‌شنوند: سوگند می‌خورم که شدت خشم خدا برای شما خیلی بزرگتر و بیشتر از شدت خشمی است که خودتان بر خود گرفتید، آن هنگام که دعوت می‌شدید - اگر مضارع آورده به اعتبار حکایت حال گذشته معنای گذشته را می‌دهد - به سوی ایمان، یعنی انبیا شما را بدان دعوت می‌کردند، و شما کفر می‌ورزیدید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۴

حکایت اعتراف بی حاصل کفار دوزخی به یقینشان به معاد و اقرارشان به گناهانشان، برای نجات یافتن از عذاب

قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ

سیاق آیه و ما قبل آن اشعار دارد که کفار این سخن را بعد از شنیدن آن پاسخ می‌گویند، در حالی که در آتش قرار دارند، به دلیل اینکه در آخرش می‌گویند: ((فهل الی خروج من سبیل: آیا راهی هست که ما از آتش بیرون شویم؟)).

کفار قبل از این التماس، نخست اعتراف به گناه می‌کنند و این خود نوعی سبب خواهی و توسل است، برای نجات از عذاب، اما ((ولات حین مناص)) وقتی این تشبثات را می‌کنند که کار از کار گذشته، برای اینکه تا چندی که در دنیا بودند نسبت به مساله معاد در شک بودند و ایمانی به بازگشت به سوی خدا نداشتند و به همین جهت آن را انکار نموده و روز حساب را فراموش کردند. و همین فراموشی روز حساب باعث افسار گسیختگی ایشان در گناهان شد که بدون هیچ پروایی به سوی گناهان شتافتند. آری فراموشی روز جزا کلید تمامی گناهان و گمراهیها است، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)).

آنگاه وقتی خداوند قبض روحشان کرد که به حساب اماته ای بعد از اماته ای دیگر بود، و سپس زندهشان کرد، که احیایی بعد از احیای دیگر بود، آن وقت شک و تردیدشان درباره بعث و برگشتن به سوی خدا از بین رفت، چون بقای بعد از مرگ و حیات بعد از حیات را عینا دیدند، با اینکه در دنیا مردن را فنا و نابودی می‌پنداشتند، و می‌گفتند: ((ان هی الا حیوتنا الدنیا و ما نحن بمبعوثین)).

و کوتاه سخن آنکه: در آن روز با حاصل شدن یقین، شک و تردیدی برایشان نمیماند، ولی گناهان و نافرمانیها باقی مانده است و به همین جهت است که برای خلاصی از عذاب یک بار متوسل به اعتراف به یقین خود می شوند که خدایا دیگر شک و تردید نداریم و یقین پیدا کردیم و قرآن این اعترافشان را چنین حکایت می کند: ((و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا اءبصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون)) (و باری دیگر متوسل می شوند به اعتراف به گناهان خود، همچنان که آیه مورد بحث آن را حکایت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۵)

به اینکه تا در دنیا بودند خود را در اراده و افعال آزاد و مستقل می دانستند، به طوری که می توانستند بدون هیچ رادعی هر چیزی را بخواهند و هر کاری را بکنند، بدون اینکه حساب و کتابی در نظر داشته باشند، و بدون اینکه صواب و خطایی بفهمند.

از این بیان روشن می شود که به چه وجهی جمله ((فاعترفنا بذنوبنا)) (را با حرف ((فاء)) بر جمله ((امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین)) مترتب کرد و آن را فرع این قرار داد. آری، اعتراف در حقیقت فرع و مترتب بر یقین یافتن به معاد است، چون وقتی این یقین پیدا شود، یقین دیگری به دنبالش پیدا می شود، و آن این است که انحرافهایشان از راه خدا ضلالت و گناه بود.

مراد از دو امامت و دو احیاء در سخن کفار در جهنم: ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین ... و وجوه مختلف در این باره و مراد از اینکه گفتند: ((امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین: دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی)) - به طوری که بعضی گفته اند - میراندن در آخرین روز زندگی دنیا و زنده کردن در برزخ است و سپس میراندن از برزخ، و زنده کردن در قیامت برای حساب است. پس آیه شریفه که سخن از دو میراندن و دو زنده کردن دارد، اشاره به میراندن بعد از زندگی دنیا و میراندن بعد از زندگی در برزخ، و احیای در برزخ، و احیای در قیامت می کند، چون اگر زندگی در برزخ نبود، دیگر میراندن دومی تصور صحیحی نداشت، چون هم میراندن باید بعد از زندگی باشد و هم احیا باید بعد از مردن و هر یک از این دو باید مسبوق به خلافت باشد و گرنه ((اماته)) و ((احیاء)) نمی شود.

در نتیجه زندگی دارای سه مرحله می شود: یکی زندگی در دنیا، دوم در برزخ، سوم در قیامت، و کفار در این کلام خود متعرض حیات دنیوی نشده‌اند، و گرنه می بایستی گفته باشند: ((و اءحييتنا ثلاثا: و ما را سه زندگی دادی)) (با اینکه زندگی دنیا هم احیا بود، برای اینکه این زندگی هم بعد از مرگ یعنی بعد از دورانی واقع شده، که هنوز روح در بدن دمیده نشده).

و علتش این است که: مرادشان از احیا آن احیایی بوده که باعث پیدا شدن یقین به معاد گشته، و آن عبارت است از احیای در برزخ، و احیای در قیامت. و اما زندگی دنیا هر چند که آن هم احیا است و لیکن به خودی خود باعث پیدا شدن یقین به معاد نیست، به شهادت اینکه کفار تا چندی که در دنیا بودند نسبت به معاد در شک و تردید بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۶

با این بیان فساد آن اعتراضی که به این بحث شده روشن می گردد که اگر مراد از دو احیا، احیا در برزخ و احیای در قیامت باشد باید می گفتند: ((امتنا اثنتین و احييتنا ثلاثا)) (چون منظور شمردن مرگها و زندگیهایی است که بر آنان گذشته، و آن عبارت است از دو امامت و سه احیاء).

وجه فسادش همان است که گفتیم: منظور تنها شمردن مطلق امامت‌ها و احیاءهایی که بر آنان گذشته، نبوده، بلکه آن امامت و احیایی منظور بوده که در حصول یقین برای آنان دخالت داشته، و احیای در دنیا چنین دخالتی نداشته.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((اماته اولی)) (حالت نطفگی انسان است، آن وقتی که هنوز روح در آن دمیده نشده و مراد از ((احیاء اولی)) (حالت آدمی بعد از دمیده شدن روح در کالبد است. و مراد از ((اماته دوم)) (اماته در دنیا و قبض روح است، و مراد از ((احیای دوم)) (احیاء برای روز قیامت و حساب است، و آیه شریفه درست همان را می گوید که آیه شریفه ((کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاءکم ثم یمیتکم ثم یحییکم)) (در مقام بیان آن است.

گویندگان این توجیه و تفسیر وقتی احساس کردند که کلمه اماته بر حالت نطفگی آدمی، یعنی حالت قبل از دمیده شدن روح در آن، صدق نمی‌کند، چون اماته وقتی صادق است که قبلا- حیاتی باشد، لذا در مقام رفع و رجوع این اشکال برآمده اند و به نیرنگهای عجیب و غریب متوسل شده اند، که اگر از خوانندگان کسی بخواهد به آنها واقف شود، باید به تفسیر کشاف و شرح های آن مراجعه کند.

علاوه بر این خواننده عزیز متوجه شد که نام بردن اماته ها و احیاءهایی که بر آنان گذشته، همه و همه برای اشاره به اسباب حصول یقین ایشان به مساله معاد است و زندگی دنیا و مرگ قبل از آن زندگی، هیچ اثری در پیدا شدن یقین به معاد ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: حیات اولی، زندگی دنیا و دومی، زنده شدن در قبر است. و موت اولی مرگ در دنیا و موت دومی مردن در قبر است. و آیه شریفه اصلا متعرض زندگی در قیامت نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۷

اشکالی که بر این تفسیر و توجیه وارد است، این است که گفتیم: زندگی دنیا اصلا مورد نظر نیست، و وجهی ندارد که نام آن را ببرند، به خلاف زندگی در قیامت که در حصول یقین کمال تاثیر را دارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((احیاء))، ((احیای در بعث و احیای قبل از بعث است، و احیای بعث هم دو قسم است: یکی احیای در قبر و یکی هم در خود قیامت، چیزی که هست آیه شریفه متعرض این تقسیم نشده، ولی شامل هر دو قسم آن می‌شود، در نتیجه شامل سه قسم احیاء و دو اماته می‌گردد.

اشکالی که بر این تفسیر وارد است همان اشکالی است که بر دو وجه قبلی وارد بود، علاوه بر اشکالی که دیگران بر آن کرده اند و آن این است که نام بردن اماته دومی یعنی اماته در قبر، دلیل بر این است که تقسیم مورد نظر آیه بوده و مراد تعدد شخصی است نه نوعی.

بعضی دیگر گفته اند: مراد احیای نفوس در عالم ذر و سپس اماته در آن عالم و آنگاه احیای آنها در دنیا، و سپس اماته آنها در دنیا و در آخر احیای آنها در بعث است. اشکال این توجیه هم همان اشکالهای سابق است.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از تشبیه آوردن دو کلمه ((احیاء)) و ((اماته)) به منظور تاء کید است، همچنان که در آیه ((ثم ارجع البصر کرتین)) منظور تاء کید است، و گر نه معنای آیه این است که: خدایا تو ما را میراندی، میراندنی بعد از میراندن، و احیاء کردی احیایی بعد از احیاء.

مفسرین بر این توجیه اشکال کرده اند که: این حرف وقتی صحیح است که خود کلمه ((اماته)) و ((احیاء)) را تشبیه آورده باشد و گفته باشد: ((امتنا ماتتین و احییتنا احیائین)) و یا ((کرتین))، ولی اینطور نگفته، بلکه خود عدد را دو تا آورده و گفته: ((امتنا اثنتین: دو بار میراندی)) و با این حال دیگر جایی برای احتمال تاء کید نیست، نظیر جمله ((الهیین اثنتین: دو خدا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۸

((فهل الی خروج من سبیل)) - این جمله دعا و درخواست است، به صورت استفهام و پرسش. و اگر دو کلمه ((خروج)) را بدون الف و لام آورد، برای اشاره به این معنا است که می‌خواهیم ما از دوزخ خارج بشویم، به هر طریق و هر قسم خروج که باشد راضی هستیم، و این خود دلالت دارد بر نهایت درجه فشار و ناراحتی، اما هیچ راهی به سوی خروج ندارند، چون روز قیامت روزی است که تمامی درها به روی کفار بسته می‌شود و تمامی سببها از کار می‌افتد، و دیگر سببی نمی‌ماند، که امید آن رود که اثر کند و ایشان را از عذاب خلاص سازد.

ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ...

خطاب در ((ذلكم)) (به کفار است و موطن این خطاب روز قیامت است، و احتمال هم دارد که موطنش همین دنیا باشد و منظور این باشد که با این خطاب ایشان را از شرک و ورزیدن نهی کند و باز بدارد.

و ((ذکرکم)) اشاره به حالت شدت و سخت کفار است. و جمله ((و ان یشرک)) به دلالت بر دوام و استمرار دارد. و سیاق کلام برای بیان دشمنی کفار با حق و با دین توحید است، چون کفار چنین بوده و هستند که به هر چیزی و هر دعوتی که بویی از توحید در آن باشد کفر می‌ورزند، و هر عقیده‌ای را که نشانه‌ای از شرک در آن باشد می‌پذیرند، در نتیجه وضعشان چنین است که برای خدا هیچ حقی و حرمتی قابل نبوده، و جانب حق سبحانه را به هیچ وجه رعایت نمی‌کنند، خدای سبحان هم رحمت خود را بر آنان حرام کرده، در احکام خود هیچ رعایتی از جانب آنان نمی‌کند.

و با این معنایی که برای آیه کردیم جمله ((فالحکم لله العلی الکبیر)) به خوبی به اول آیه متصل می‌شود، آن وقت نتیجه این اتصال این می‌شود که گویا خواسته است بفرماید: وقتی شما یکباره از خدا بریدید و به هر چیزی که او اراده می‌کند شما کفر می‌ورزید، و به هر چیزی که او دوست نمی‌دارد ایمان می‌آوردید، جز این نباید توقع داشته باشید که او هم از شما ببرد، و از هر حکمی درباره شما می‌کند هیچگونه رعایتی نسبت به حال شما نکند.

و بنابراین آیه شریفه مورد بحث همان مطلبی را افاده می‌کند که آیه شریفه ((نسوا الله فَنسِيهِمْ)) آن را بیان می‌کند. و جمله ((فالحکم لله العلی الکبیر))، هر چند فی نفسه عمومیت دارد، و لیکن از نظر سیاق خاص است، و می‌خواهد کفار را تهدید کند و به همین منظور برای تاءکید این تهدید، آیه را با دو نام مقدس ((علی)) و ((کبیر)) ختم می‌فرماید. غافر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۷۹

آیات ۱۳ - ۲۰ سوره مؤ من

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنزِلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا - مَن يُنِيبْ (۱۳) فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (۱۴) رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (۱۵) يَوْمَ هُمْ بَرْزُورُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (۱۶) الْيَوْمَ تَجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۱۷) وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْأَرْزَفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَمَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينَ مَاءٍ لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا - شَفِيعٌ يُطَاعُ (۱۸) يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ (۱۹) وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۲۰)

ترجمه آیات

او همان خدایی است که آیات خود را همواره به شما نشان می‌دهد و برای شما از بالا رزقی می‌فرستد اما جز کسانی که به خدا رجوع پی در پی دارند کسی متذکر نمی‌شود (۱۳). پس خدا را بخوانید در حالی که دین را خالص برای او بدانید هر چند که کفار بدشان آید (۱۴). خدایی که دارای درجاتی بلند و صاحب عرش است روح را که از فرمان خودش است بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل و القا می‌کند تا مردم را از روز دیدار بترساند (۱۵). روزی که همه مردم از پرده برون می‌افتند و از ایشان هیچ سری بر خدا پوشیده نمی‌ماند در آن روز گفته می‌شود: امروز ملک از آن کیست؟ از آن خدای واحد قهار (۱۶). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۷ صفحه ۴۸۰

امروز هر کسی به آنچه که کرده است جزا داده می‌شود امروز دیگر ظلمی نیست چون که خدا سریع الحساب است (۱۷). ای پیامبر ایشان را از روز آرزو بترسان، از آن وقتی که دلها از شدت ترس به گلوگاه می‌رسد و دچار ترس و اندوه شدید می‌گردد روزی که برای ستمکاران هیچ دوست و هیچ شفيعی که شفاعتش پذیرفته شود نیست (۱۸). او نگاه زیر چشمی چشمها را می‌داند و از آنچه در سینه‌ها نهفته است خبر دارد (۱۹). و خدا به حق داوری می‌کند و خدایانی که به جای خدا می‌خوانند هیچ گونه داوری ندارند، به درستی خدا شنوا و بینا است (۲۰).

بیان آیات

در این آیات بر مسأله توحید احتجاج شده، و بعد از آنکه مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی آنهایی که به سوی خدا رجوع

می کنند، و راه او را پیروی می نمایند، و یکی هم آنهایی که آیات او را تکذیب نموده و در مقابل آن به باطل جدال می کنند، آنگاه این طایفه را انذار می فرماید.

اقامه دو حجت بر توحید، با بیان اینکه ارسال وانزال رزق فقط از ناحیه خدای سبحان است  
هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ ...

مراد از ((آیات)) در اینجا علایم و حجتیهایی است که بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت دلالت می کند، به دلیل تفریعی که - به زودی می آید - بر آن می نماید و می فرماید: ((فادعوا الله مخلصين له الدين : حال که چنین است پس خدا را در حالی بخوانید که دین را خالص برای او بدانید)). و کلمه ((آیات)) چون مطلق است، هم شامل آیات تکوینی و دیدنی عالم می شود، که هر انسان صحیح الادراکی آن را می بیند و هم شامل آیات و معجزاتی که به دست انبیا جاری می شود و هم براهینی که انبیا از طریق وحی اقامه می کردند.

و این جمله مشتمل است بر یک برهان، به این بیان که اگر در واقع معبودی بوده باشد که پرستش او بر انسان واجب باشد و نیز در پرستش او کمال و سعادت آدمی تاءمین شود، تمامیت و کمال تدبیر او اقتضا می کند که انسانها را به سوی خود هدایت کند و آن معبودی که آیات هستی بر ربوبیت و الوهیت او دلالت می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۱

و انبیاء و رسولان هم با دعوت خود و معجزاتشان آن آیات را تاءمید می کنند، ((خدای)) سبحان است و اما آلهه مشرکین که مشرکین آنها را به جای خدا می پرستند و می خوانند، هیچ آیات و دلیلی از ناحیه آنها نیست که بر الوهیت آنها دلالت کند. پس همان ((خدای)) سبحان معبودی است یگانه و بی شریک - و امیر المؤمنین (علیه السلام) هم در این کلام خود که فرموده: ((لو كان لربك شريك لانتك رسلة : اگر پروردگار تو شریکی می داشت، رسولان آن شریک هم به سویت می آمدند))، به این برهان اشاره فرموده .

جمله ((و ينزل لكم من السماء رزقا)) هم، حجتی دیگر بر یگانگی خدای تعالی است، و این حجت از جهت رزق اقامه شده، می فرماید: رزق دادن به بندگان یکی از شؤون ربوبیت و الوهیت است و چون همه می دانند که رزق از ناحیه خداست، نه از ناحیه شرکای ایشان، پس تنها او رب و اله است .

مفسرین ((رزق)) در آیه را به باران و کلمه سماء را به سمت بالا تفسیر کرده اند. و بعید نیست مراد از ((رزق)) خود آن ارزاقی باشد که مردم با آن ارتزاق می کنند، و مراد از نازل شدن آن از آسمان این باشد که ارزاق از غیب به شهود می آیند، همچنان که آیه شریفه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) آن را افاده می کند.

((و ما يتذكر الا من ينيب)) - این جمله جمله ای است معترضه که در بین احتجاجات این معنا را می رساند که: متذکر شدن به این حجتها تنها شان یکی از دو طایفه ای است که قبلاً نام برده شدند، یعنی انابه کنندگان رجوع کننده به سوی خدا. و اما مجادلین کفر پیشه از این دو طایفه متذکر نمی شوند، برای اینکه کفر و لجبازی استعداد تذکر به حجیت و پیروی حق را به کلی باطل می کند.

فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

مناسبتر با سیاق این است که خطاب عمومی و شامل مؤمنین و غیر مؤمنین، و متفرع بر حجت قبلی باشد، ولی شامل کفاری که در آخر آیه نامبرده شده اند، یعنی تکذیب کنندگان و مجادلین به باطل نمی شود.

گویا فرموده: وقتی آیات بر وحدانیت خدای تعالی دلالت کرد و معلوم شد که تنها رازق او است، ناگزیر بر همه مردم - البته غیر آن کفاری که آیات را تکذیب کرده، و مجادله نمودند - لازم است که او را بخوانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۲  
در حالی که دین را خالص برای او بدانند و اما کفاری که از دین توحید بدشان می آید، آنها مورد گفتار نیستند، چون امیدی به آنها نیست و هیچ آیت و حجتی مفید به حالشان واقع نگشته و قانعشان نمی کند. پس شما خدا را با اخلاص بپرستید، و کفار را به

حال خودشان واگذارید، چون از این دین کراهت دارند.

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ...

در این آیه شریفه سه صفت از صفات خدای تعالی را به عنوان سه خبر برای یک مبتدا ذکر فرموده، و آن مبتدا ضمیر در جمله ((هو الذی یریکم آیاته)) می باشد، و سیاق این آیه و آیه بعدش برای انذار است. معنای اینکه خدای تعالی رفیع الدرجات است مفسرین برای جمله ((رفیع الدرجات)) معانی مختلفی ذکر کرده اند: بعضی گفته اند: ((رافع الدرجات)) است، یعنی او درجات انبیاء و اولیاء را در بهشت بالا می برد. و بعضی دیگر گفته اند: رافع آسمانهای هفتگانه ای است که ملائکه از آن آسمانها به سوی عرش خدا بالا می روند.

و بعضی گفته اند: معنایش این است که نردبانهای صعود به سوی عرشش رفیع و بلند است. بعضی دیگر گفته اند: اصلا معنای تحت اللفظی آن منظور نیست، بلکه این جمله کنایه است از رفعت شان و سلطنت خدای تعالی.

ولی آنچه با دقت از آیه شریفه استفاده می شود این است که: این آیه و آیه بعدش ملک خدا بر خلقش را توصیف می کند به این بیان که خدای تعالی دارای عرشی است که زمام تمامی امور مخلوقات در آنجا جمع می شود و اوامر راجعه به خلق از آنجا نازل می شود، البته آن مقام هم، بر حسب مراتبی که در خلق خدا هست، دارای مراتبی و درجاتی است متعالی، و شاید آن مراتب عبارت باشد از آسمانها که در کلام مجیدش به عنوان مسکن ملائکه معرفی شده که امر خدا از عرش به سوی ایشان نازل می شود و همین آسمان هاینکه که بین مردم و عرش خدا حائل شده اند.

آنگاه می فرماید: روزی - که همان روز تلاقی و دیدار باشد - فرا خواهد رسید که در آن روز دیگر حجابی بین خدا و مردم نمی ماند، روزی است که از جلو چشم و بصیرت مردم کشف غطا می شود و پرده ها کنار زده می شود و در همان روز است که به دست خدا آسمانها در هم پیچیده می گردد و عرش خدا برای مردم هویدا می شود، آن روز برای همه روشن می شود که تنها حاکم بر هر چیز او بوده و ملکی جز ملک او نیست، در چنین روزی او در بین مردم حکم می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۳

پس مراد از ((درجات)) بنا بر این بیان، درجاتی است که از آنجا به سوی عرش خدا بالا می روند و آن وقت جمله ((رفیع الدرجات ذو العرش)) کنایه استعاری است از بلندی عرش ملک خدا، از افق خلق و غایب بودن آن از خلق قبل از قیامت، آنهم غایب بودن به درجاتی بس رفیع و مسافتی بس دور.

مراد از اینکه خداوند بر هر کس که بخواهد، از امر خود روح القاء می کند

يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

این جمله اشاره دارد به امر رسالت که یکی از شؤون آن انذار است. و اگر روح را به قید ((من امره)) مقید کرد، برای این است که دلالت کند بر اینکه مراد از ((روح)) همان روحی است که در آیه ((قل الروح من امر ربی)) آمده، و همان روحی است که در آیه ((ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان اندروا)) بدان اشاره فرموده.

در نتیجه مراد از ((القای روح بر هر کس که خدا بخواهد)) نازل کردن آن با ملائکه وحی است بر آن کس. و مراد از جمله ((من یشاء من عباده)) رسولانی هستند که خدا ایشان را برای رسالت خود برگزیده. و در معنای روح القاء شده بر نبی اقوال دیگری هست، که قابل اعتنا نیستند.

وجه تسمیه روز قیامت به یوم التلاق

((لیندر یوم التلاق)) - منظور از ((یوم التلاق)) روز قیامت است. و بدین جهت آن را به این نام نامیده که در آن روز خلائق یکدیگر را ملاقات می کنند، و یا خالق و مخلوق بهم بر می خورند، و یا اهل آسمان و زمین با هم تلاقی می کنند، و یا ظالم و



مظلوم به یکدیگر می‌رسند، و یا در آن روز هر کسی به عمل خود می‌رسد البته برای هر یک از این وجوه قائلی هست .  
و ممکن است قول دوم را یعنی تلاقی خالق و مخلوق را به مضمونی که مکرر در قرآن آمده تاءید کرد و آن مضمون عبارت از همین است که روز قیامت مردم پروردگار خود را می‌بینند. یکی از آیات که این مضمون را خاطر نشان می‌سازد آیه ((بلقاء ربهم لکافرون)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۴

یکی دیگر آیه ((انهم ملاقوا ربهم)) است و یکی دیگر آیه ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه)) است . و معنای لقاء این است که : در آن روز تمامی سببهایی که در دنیا مردم را به خود مشغول می‌کرد از کار می‌افتند و در آن روز این حقیقت فاش و روشن می‌شود که تنها حق مبین خداست ، و در آن روز حقیقت هر کسی نیز برای خدا بروز می‌کند مقصود از بروز مردم برای خدا در روز قیامت  
يَوْمَ هُمْ بَرْزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ ...

این آیه شریفه کلمه ((یوم التلاق)) را تفسیر می‌کند، می‌فرماید: یوم التلاق روزی است که باطن مردم ظاهر می‌شود. و معنای بروز مردم برای خدا این نیست که خدا در دنیا از باطن مردم خبر نداشت ، و در آن روز خبردار می‌شود، بلکه معنایش این است که : مردمی که در دنیا به خاطر اشتغال به سببهای موهوم از معرفت پروردگارشان محجوب بودند و متوجه نبودند که ملک خدا بر آنها احاطه دارد و تنها حاکم بر آنان خداست ، و یگانه در ربوبیت و الوهیت است ، روز قیامت به خاطر از کار افتادن آن سببهای موهوم این معانی برایشان بروز می‌کند.

پس جمله ((یوم هم بارزون)) اشاره است به از بین رفتن هر سببی که در دنیا حاجب و مانع از درک حقایق بود. و جمله ((لا یخفی علی الله منهم شیء)) تفسیر همان بروز برای خداست و معنای آن را توضیح می‌دهد، و می‌فهماند که دلها و اعمالشان همه زیر نظر خدا بوده ، ظاهر و باطنشان برای خدا ظاهر بوده و آنچه به یاد دارند و آنچه فراموش کرده اند، همه برای خدا مکشوف و هویدا است .

((للمن الملک الیوم لله الواحد القهار)) - این جمله سؤال و جوابی است از ناحیه خدای سبحان که با این سؤال و جواب حقیقت روز قیامت را بیان می‌کند که روز ظهور ملک و سلطنت خدا بر خلق است ، ملک و سلطنت علی الاطلاق .

و اگر در این جمله خدا را به صفت ((واحد قهار)) توصیف کرد، برای این است که انحصار ملک در خدا را تعلیل کند که چرا گفتیم ملک تنها و تنها برای خداست می‌فرماید: بدین جهت که ملک خدا به سبب سلب استقلال از هر چیز قاهر و مسلط بر آن چیز است ، و چون خدا واحد است ، پس ملک هم تنها برای اوست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۵

الْيَوْمَ تَجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

حرف ((باء)) در جمله ((بما کسبت)) به اصطلاح بای صله است ، و مراد بیان یکی از خصایص روز قیامت است و آن این است که : در آن روز به هر نفسی عین آنچه را که کرده به عنوان جزای کرده هایش می‌دهند. پس جزای هر کس همان عمل اوست ، همچنان که در جای دیگر می‌فرماید: ((یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)).

توضیحی در مورد لا ظلم الیوم و تعلیل آن به ان الله سریع الحساب

و جمله ((ان الله سریع الحساب)) تعلیل نفی ظلم است که جمله ((لا-ظلم الیوم)) از آن خبر می‌داد، می‌فرماید: اینکه گفتیم در امروز هیچ ظلمی نیست ، بدین علت است که خدای تعالی در محاسبه سریع است ، چنان نیست که رسیدگی به حساب یک نفر او را از حساب افراد دیگر باز بدارد، تا در نتیجه به اشتباه بیفتد و جزای این را به آن و پاداش آن را به این بدهد، و در نتیجه ظلمی پیش بیاید.

و این تعلیل ناظر به این است که ظلم ناشی از اشتباه را نفی می‌کند، و اما ظلم عمدی احتیاج به نفی ندارد، برای اینکه وقتی بنا شد

عین عمل انسان را به عنوان جزا به انسان بدهند، دیگر چنین ظلمی تصور ندارد.

وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبِ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينَ ...

کلمه ((آزفه)) از اوصاف روز قیامت، و به معنای نزدیک است. پس معنای این جمله آن است که مردم را از روز نزدیک انذار کن، و این معنا یعنی نزدیک بودن قیامت در آیه ((انهم یرونه بعیدا و نریه قریبا)) نیز آمده.

((اذا القلوب لدى الحناجر)) - ((حناجر)) جمع ((حنجره)) به معنای سر حلق است. این جمله کنایه است از نهایت درجه ترس، گویا کار مردم از شدت وحشت به جایی می رسد که گویی دل‌هایشان از جای خود کنده می شود و تا حنجره بالا می آید. و کلمه ((کاظمین)) اسم فاعل از ((کظم)) است و ((کظم)) به معنای شدت اندوه است.

((ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع)) - کلمه ((حمیم)) به معنای نزدیک و خویشاوند است، و معنای جمله این است که کفار خویشاوند و نزدیکی ندارند که به یاری آنان بپا خیزد و حمیت قربانش به هیجان آید. و این معنا در جمله ((افلا- انساب بینهم یومئذ)) نیز آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۶

و معنای جمله ((و لا شفیع یطاع)) این است که: کفار شفاعت پذیرفته ندارند.

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ

بعضی گفته اند: کلمه ((خائنة)) مصدر است، مانند ((خیانت)) نظیر کلمه ((کاذبه)) و ((لاغیه)) که اولی به معنای ((کذب)) و دومی به معنای ((لغو)) است، و مراد از ((خائنة الاعین)) تمامی گناهان نیست، بلکه تنها آن گناهایی منظور است که برای دیگران هویدا نباشد، و از آنان پوشیده باشد، مانند ((سارقة النظر)) که به معنای نگاههای زیر چشمی و پنهانی است، به دلیل اینکه جمله ((خائنة الاعین)) با جمله ((و ما تخفی الصدور)) آمده.

بعضی دیگر گفته اند جمله مزبور از باب اضافه صفت به موصوف است و لازمه آن این است که علم خدا به ((خائنة الاعین)) به معنای معرفت باشد و معنای آیه چنین باشد که: خدا چشمهای خائن را می شناسد. ولی معنای صحیح همان معنای اول است. و جمله ((و ما تخفی الصدور)) به معنای وجوه کفر و نفاق و گناهان است که صاحبش آن را در نفس خود پنهان می داشت.

احتجاج بر توحید با بیان اینکه خدا قضای به حق می کند

وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ ...

این جمله حجت دیگری است بر یگانگی خدای تعالی در الوهیت، که آن را بعد از داستان انحصار ملک در خدا در روز قیامت، نیز بعد از ذکر اینکه خدا ((خائنة الاعین)) را می داند، آورده، تا آن دو جمله مقدمه برای جمله مورد بحث بوده باشند.

و حاصل این حجت آن است که: یکی از لوازم ضروری و بدیهی الوهیت این است که اله باید در بندگان خود و در بین آنان به حق داوری کند و خدای سبحان در قیامت در بین خلقش به حق داوری می کند، اما خدایانی که شما مشرکین اتخاذ کرده اید، هیچ حکمی نمی کنند، نه به حق و نه به باطل؛ برای اینکه این آلهه خود مملوک خدایند، و هیچ چیز را مالک نیستند.

و یکی از موارد قضای خدای تعالی تدبیر جزئیات امور بندگان است که از راه خلقت چیزی بعد از خلقت چیز دیگر انجام می دهد، آری این تدبیر خود مصداقی از حکم و قضا است، به شهادت اینکه یک جا می فرماید: ((انما امره اذا شئنا ان يقول له کن فیکون))، و جایی دیگر همین خلقت و تدبیر را تعبیر به قضا کرده فرموده ((اذا قضی امرا فانما يقول له کن فیکون)) و غیر خدای

تعالی هیچ کس و هیچ چیز سهم و نصیبی از این قضا ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۷

و یکی دیگر از موارد قضای او تشریح دین است، دینی که آن را برای رساندن خلق به سوی خود راهی پسندیده دانسته و فرموده: ((و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه)).

((ان الله هو السميع البصیر)) - یعنی خدا دارای حقیقت علم به مسموعات و به مبصرات است و این علمش ذاتی اوست و غیر از او

هیچ کس چنین نیست. و هر کس هر قدر از این علم را دارا باشد، خدا به او تملیک کرده و اجازه اش را به وی داده، نه اینکه خودش ذاتا چنین باشد.

بحث روایتی

روایاتی درباره یوم التلاق، فانی شدن دنیا به هنگام قیامت، توبه، و خانه‌الاعین

در تفسیر قمی، در ذیل جمله ((یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده)) می‌گوید: منظور ((روح القدس)) است که مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم اجمعین) است. و در معانی الاخبار به سند خود از حفص ابن غیاث از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((یوم التلاق)) روزی است که اهل آسمان با اهل زمین تلاقی می‌کنند.

مؤلف: این روایت را قمی هم در تفسیر خود آورده، با این تفاوت که نه سند آن را ذکر کرده و نه نام امام (علیه السلام) را برده. و در توحید به سند خود از ابن فضال از حضرت رضا (علیه السلام) از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: ((لمن الملک الیوم)) در پاسخش ارواح انبیا و رسولانش و حجت‌هایش می‌گویند: ((الله الواحد القهار)) آنگاه خدای جل جلاله می‌فرماید: ((الیوم تجزی کل نفس بما کسبت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۴۸۸

و در نهج البلاغه می‌فرماید: خدای سبحان بعد از فنای دنیا مانند روز ازل تنها می‌ماند، دیگر هیچ چیز با او نخواهد بود، همانطور که قبل از آغاز خلقت تنها بود، بعد از فنای آن نیز تنها می‌شود، در حالی که دیگر نه وقتی می‌ماند و نه زمانی و نه حینی و نه مکانی. در آن هنگام است که اجلها و مدت‌ها و سالها و ساعتها همه معدوم می‌شوند، چیزی وجود ندارد به غیر از خدای واحد قهار که بازگشت همه امور به سوی اوست. بدون قدرت خود آنها خلقتشان آغاز گشت، و بدون امتناعشان از هستی نابود می‌شوند و اگر قدرت بر امتناع از نیستی می‌داشتند بقایشان دوام می‌یافت.

و در تفسیر قمی به سند خود از ثویر بن ابی‌فاخته از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده که شخصی از آن جناب از فاصله بین دو نفخه پرسید که چقدر است؟ فرمود: هر قدر که خدا بخواهد.

آنگاه امام (علیه السلام) کیفیت نفخ و مردن اهل زمین و آسمان را بیان کرده، تا آنجا که می‌فرماید: پس خلق همچنان در این حال می‌مانند تا خدا بخواهد، آنگاه به آسمان امر می‌کند تا مضطرب گردد و به کوهها دستور می‌دهد تا به راه افتند، همچنان که خودش فرموده: ((یوم تمور السماء مورا و تسیر الجبال سیرا)) یعنی کوهها پهناور شوند و زمین غیر این زمین شود، یعنی زمینی گردد که دیگر بر پشت آن گناهی نشود، زمین فاش گردد که دیگر نه کوهی بماند و نه گیاهی، عینا مانند آن روزی که زمین را برای اولین بار می‌گسترده، و نیز عرش خدا هم مانند روز نخست بر آب قرار گیرد، به سبب عظمت و قدرت خدایی.

آنگاه امام فرمود: در این هنگام است که جبار - جل جلاله - با صوتی بسیار بلند که از ناحیه او برمی‌خیزد، ندا می‌کند، ندایی که همه اقطار آسمانها و زمین آن را می‌شنوند: ((لمن الملک الیوم: امروز ملک از آن کیست؟)) و کسی جوابش نمی‌گوید. در این هنگام جبار - عزوجل - پاسخ خود را چنین می‌گوید: ((الله الواحد القهار: ملک از آن خدای یکتای قهار است)).

مؤلف: دقت در سه روایت اخیر انسان را به این نکته راهنمایی می‌کند که آنچه از خلق فانی می‌شود، عبارت است از استقلال وجودشان و روابط و نسبت‌هایی که در بین آنها است، همچنان که آیات قرآنی نیز این معنا را افاده می‌کند و نیز به این نکته رهنمون می‌شود که ارواح نمی‌میرند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۸۹

و بین دو نفخه هم وقت و زمانی وجود ندارد، (چون وقتی آسمان متلاشی شد، دیگر خورشیدی و حرکتی نمی‌ماند، تا از حرکت آن شب و روز و صبح و شامی درست شود) - پس از این نکات غفلت موزر.

و در روایات این باب اشارات لطیفی به کار رفته که تنها اهل تدبیر متوجه آنها می شوند، و در ضمن نکاتی هست که ظاهرش با روایات قبل مخالفت دارد.

و در روضه کافی به سند خود از ابن ابی عمیر، از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایتی نقل کرده که در ضمن آن فرموده: ای ابو احمد! هیچ مؤمنی در دنیا گناهی مرتکب نمی شود و مگر آنکه از ارتکاب آن ناراحت می شود و پشیمان می گردد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم فرموده: ((کفی بالندم توبه: برای توبه همین کافی است که گنهکار پشیمان گردد)) و نیز فرموده: ((من سرته حسنه و ساءته سیئه فهو مؤمن: کسی که کار نیکش خرسندش کند و کار بدش ناراحتش سازد، او مؤمن است)) بنا بر این اگر کسی از گناهی که مرتکب شده پشیمان نشود، مؤمن نیست و شفاعتی برایش واجب نمی شود و او از ستمکاران است که خدای تعالی درباره شان فرموده: ((ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع: برای ستمکاران نه دوست دلسوزی هست و نه شفیع که شفاعتش پذیرفته شود)).

و در معانی الاخبار به سندی که به عبد الرحمان بن سلمه جریری دارد روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: معنای این کلام خدای تعالی چیست که می فرماید: ((یعلم خائنه الاعین)) مگر نمی بینی که گاهی انسان به چیزی نظر می کند و چنین وانمود می کند که آن را نمی بیند، این همان ((خائنه الاعین)) است.

و در الدر المنثور است که ابو داوود، نسایی و ابن مردویه از سعد روایت کرده اند که گفت: چون روز فتح مکه شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همه مردم را امان داد، مگر چهار مرد، و دو زن را که درباره آنان دستور داد هر جا دیدید به قتلشان برسانید، حتی اگر به پرده کعبه آویخته بودند. و یکی از آن چهار نفر عبد الله بن سعد بن ابی سرح بود که او خود را نزد عثمان بن عفان پنهان کرد.

و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را دعوت به بیعت فرمود، عثمان عبد الله را آورد، و عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) با عبد الله بیعت کن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۰

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فقط نگاهی به او کرد، و از بیعت امتناع ورزید. بار دوم و سوم عثمان سخن خود را تکرار کرد، و بعد از بار سوم بیعت کرد. آنگاه رو به اصحاب خود نموده فرمود: چطور یک مرد رشید در بین شما پیدا نشد که وقتی دید من از بیعت این مرد خودداری کردم برخیزد و او را به قتل برساند. عرضه داشتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ما چه خبر از نیت درونی شما داشتیم. چرا با چشم به ما اشاره نمودی؟ فرمود: برای اینکه برای یک پیغمبر شایسته نیست که ((خائنه الاعین)) داشته باشد. غافر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۱

آیات ۲۱ - ۵۴ سوره مؤمن

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاتَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ (۲۱) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۲۲) وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَ سَلْطَنٍ مُبِينٍ (۲۳) إِلَى فِرْعَوْنَ وَ هَمَّ وَ قَرُونَ فَقَالُوا سِحْرٌ كَذَّابٌ (۲۴) فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ وَ اسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَ مَا كَيْدُ الْكٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (۲۵) وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (۲۶) وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ (۲۷) وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَنَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْ بِكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ (۲۸) يَقَوْمِ لَكُمْ الْمَلَكُ الْيَوْمَ ظَهْرِيْنَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّ جَاءَنَا قَالِ فِرْعَوْنُ مِمَّا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ (۲۹) وَقَالَ الَّذِي ءَامَنَ يَقَوْمِ إِنِّي

أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ (۳۰) مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعِيَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِلْعِبَادِ (۳۱) وَيَقَوْمٍ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ (۳۲) يَوْمَ تَوَلَّوْنَ مُدْبِرِينَ مِمَّا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عِيَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۲

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَلِيَّتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّكُمْ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ (۳۴) الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَةِ اللَّهِ بَغْيًا لِيُغَيِّرَ سُلْطَانَ أَتَاهُمْ كَبْرًا مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (۳۵) وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمُنُ ابْنُ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَتْلُجُ الْأَسْبَابَ (۳۶) أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلَعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (۳۷) وَقَالَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَقَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (۳۸) يَقَوْمِ إِنَّمَا هِيَ إِحْيَاؤُا الدُّنْيَا مَتَّعَ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (۳۹) مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (۴۰) وَيَقَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجْوَةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ (۴۱) تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأَشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفْرِ (۴۲) لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنْ مَّرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنْ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (۴۳) فَسْتَدُكُّونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (۴۴) فَوَقَّاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِثَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (۴۵) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعِيَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (۴۶) وَإِذْ يَتَحَيَّجُونَ فِي النَّارِ يَقُولُ الضَّعْفُؤُا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّعْتَدُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ (۴۷) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدَّ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ (۴۸) وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَازِنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ (۴۹) قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاؤُا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (۵۰) إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ (۵۱) يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۵۲) وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكُتُبَ (۵۳) هُدًى وَذَكَرَى لِأُولَى الْأَلْبَابِ (۵۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۳

ترجمه آیات

آیا در زمین سیر نمی کنند تا ببینند سرانجام کسانی که قبل از ایشان بودند چه شد؟ آنان از اینان نیرومندتر بودند و آثار بیشتری در زمین داشتند با این حال ، خدا به کیفر گناهانشان بگرفت و از ناحیه خدا هیچ حافظی نداشتند (۲۱). این بدان جهت بود که رسولان نشان به سویشان می آمدند و آیاتی روشن می آوردند ولی کفر می ورزیدند خدا هم ایشان را بگرفت که خدا قوی و شدید العقاب است (۲۲). همین ما بودیم که فرستادیم موسی را با آیات خود و سلطانی مبین (۲۳). به سوی فرعون و هامان و قارون پس گفتند: وی ساحری است دروغ پرداز (۲۴). و چون حق را از ناحیه ما آورد گفتند فرزندان هر کس که طرفدار اوست به قتل برسانید و زنانشان را زنده نگه دارید ولی کید و نقشه های فرعون کیدی کور و نقشه ای بر آب بود (۲۵). و فرعون گفت که مرا واگذارید تا موسی را بکشم و او باید پروردگار خود را بخواند که من می ترسم دین شما را دگرگون ساخته و یا در زمین فساد انگیزد (۲۶). موسی گفت : من به پروردگار خودم و پروردگار شما پناه می برم از هر متکبری که به روز حساب ایمان ندارد (۲۷). و مردی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت : آیا مردی را میکشید که می گوید پروردگار من الله است با اینکه از ناحیه پروردگارتان آیاتی روشن آورده ؟ و اگر دروغگو باشد وزر دروغش به عهده خود اوست . ولی اگر راست بگوید: بعضی از آن وعده هایی که به شما داده به شما می رسد. به درستی که خدا کسی را که اسرافگر و دروغگو باشد نمی آمرزد (۲۸). ای قوم من ، امروز سلطنت و قدرت به دست شماست و در زمین نیرومند هستید ولی اگر فردا عذابی از ناحیه خدا بیاید چه کسی ما را یاری می کند؟ فرعون گفت : هیچ رأی جز آنچه ارائه دادم ندارم و شما را جز به راه رشد هدایت نمی کنم (۲۹). دوباره همان کسی که ایمان آورده بود گفت : ای قوم من ، به راستی بر شما می ترسم از عذابی مثل عذاب روز احزاب (۳۰). مثل سنتی از عذاب که در



قوم نوح و عاد و ثمود و اقوام بعد از ایشان جریان یافت و خدا هرگز اراده ظلم نسبت به بندگان ندارد (۳۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۴

و نیز من بر شما ای قوم می ترسم از روز قیامت، روزی که بانگ و فریاد مردم از هر سو بلند می شود (۳۲). روزی که از عذاب پا به فرار می گذارید ولی از ناحیه خدا هیچ حافظی ندارید و کسی که خدا گمراهش کند دیگر هیچ راهنما نخواهد داشت (۳۳). همین شما بودید که در گذشته یوسف به سویتان بیامد و لایزال نسبت به دینی که برایتان آورده بود در شک بودید تا آنکه از دنیا رفت گفتید دیگر خدا هرگز بعد از وی رسولی مبعوث نمی کند اینطور خدا هر اسرافگر شکاک را گمراه می کند (۳۴). همان کسانی که بدون دلیلی آسمانی در آیات خدا جدال می کنند و این جدال عداوت بزرگی است نسبت به خدا و به کسانی که ایمان آورده اند خداوند این چنین مهر می زند بر هر قلبی که متکبر و جبار باشد (۳۵). (از آن جمله) فرعون است که به وزیرش هامان گفت برای من قصری بلند با آجر بساز شاید به راهها دست یابم (۳۶). راههای آسمان، و در نتیجه معبود موسی را ببینم و راست می گویم که من او را دروغگو می پندارم. و این چنین اعمال زشت فرعون در نظرش زیبا جلوه کرده بود و از راه باز داشته شده بود و نقشه فرعون جز به هلاکت وی نینجامید (۳۷). و آنکه ایمان آورده بود گفت: ای قوم مرا پیروی کنید تا شما را به راه رشد هدایت کنم (۳۸). ای قوم این زندگی دنیا متاعی است و خانه آخرت خانه قرار و دائمی است (۳۹). کسی که عمل زشتی کند تنها کیفری مثل آن خواهد داشت ولی کسی که عملی صالح انجام دهد چه مرد و چه زن بشرطی که ایمان داشته باشد چنین کسانی داخل بهشت می شوند و در آن بی حساب روزی داده خواهند شد (۴۰). و ای قوم من! چه می شود مرا که شما را به سوی نجات می خوانم در عوض شما مرا به سوی آتش دعوت می کنید (۴۱). مرا می خوانید که به خدا کفر ورزم و برایش شریک قایل شوم که هیچ دلیلی بر شرک او ندارم و من شما را به سوی خدای عزیز آمرزنده دعوت می کنم (۴۲). این حقیقتی است که آنچه شما مرا به سویش می خوانید نه در دنیا دعوتی دارد و نه در آخرت و محقق است که بازگشت ما به سوی خداست و محققا تنها اسرافگران اهل آتشند (۴۳). پس به زودی متوجه آنچه به شما می گویم خواهید شد و من امر خود را به خدا واگذار می کنم که خدا دانای به بندگان است (۴۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۵

خدای تعالی هم او را از نقشه های سوئی که برایش کشیده بودند حفظ فرموده و بدترین عذاب متوجه آل فرعون شد (۴۵). آتشی که هر صبح و شام بر آن عرضه می شوند تا قیامت به پا شود و چون به پا شد گفته می شود ای آل فرعون داخل شدیدترین عذاب شوید (۴۶). همان روزی که در آتش با یکدیگر بگو مگو می کنند ضعیفان به گردنکشان می گویند ما در دنیا پیرو شما بودیم حال آیا امروز می توانید مقداری از این عذاب آتش را از ما برگردانید؟ (۴۷). گردنکشان در پاسخ می گویند ما و شما هر دو دسته در آتش هستیم امروز هم خدا در بین بندگان حکم کرده (و خلاصه حاکم خدا بوده نه این و آن) (۴۸). و همه آنها که در آتشند به خازنان دوزخ می گویند پروردگارتان را بخوانید یک روز هم که شده عذاب را بر ما تخفیف دهد (۴۹). در پاسخ می گویند آیا همواره رسولانتان با معجزات و آیات روشن به سویتان نیامدند؟ می گویند: بله آمدند. در پاسخ می گویند: پس بخوانید که دعای کافران جز در ضلالت نخواهد بود (۵۰). به درستی که ما رسولان خود را و آنان را که ایمان آوردند هم در دنیا و هم در روزی که گواهان به پا خاسته می شوند یاری کرده و می کنیم (۵۱). در آن روز ستمکاران را پشیمانی و عذرخواهی سود ندهد و برای آنها خشم و لعن و منزلگاه بد (جهنم) مهیاست (۵۲). و همین ما بودیم که به موسی هدایت دادیم و کتاب را به ارث به بنی اسرائیل دادیم (۵۳). کتابی که هدایت و تذکر برای خردمندان بود (۵۴). بیان آیات

در این آیات کفار را موعظه می فرماید که به آثار امتهای گذشته و داستانهای ایشان مراجعه کنند و در آنها نظر نموده و عبرت بگیرند و بدانند که قوت اقویاء و استکبار مستکبران روزگار و مکر مکاران، خدا را عاجز نمی کند، و به همین منظور از باب نمونه پاره ای از قصص موسی و فرعون را ذکر می کند و در آن قصه مؤ من آل فرعون را می آورد.



أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا ...

استفهام در این آیه انکاری است . و کلمه ((واقی)) اسم فاعل از مصدر ((وقایه)) است به معنای حفظ کردن چیزی از هر چه آن را اذیت کند و به آن ضرر بزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۶

و معنای آیه این است که : ((اولم یسیروا)) چرا این مردمی که ما پیامبر به سویشان گسیل داشته ایم به ((سیر فی الاءرض فینظروا)) در زمین نمی پردازند، تا به نظر تفکر و عبرتگیری بنگرند که ((کیف کان عاقبه الذین کانوا من قبلهم)) عاقبت مردمی که قبل از ایشان می زیسته اند چگونه بوده و آن امتهای در اثر تکذیب پیامبران خود چه سرانجامی داشتند. ((کانوا هم اشد منهم قوه)) با اینکه آن امتهای از اینان نیرومندتر و دارای تمکنی و تسلطی بیشتر و آثارا و آثاری چون شهرهای محصور به قلعه های محکم و کاخهای عالی و پی ریزی شده داشتند، ((فی الاءرض فاخذهم الله بذنوبهم)) در همین زمین که اینان زندگی می کنند زندگی می کردند، ولی خدا ایشان را به کیفر گناهانشان بگرفت و به جرم اعمالشان هلاکشان کرد ((و ما کان لهم من الله من واق)) و از ناحیه خدا هیچ حافظی که حفظشان کند نداشتند.

ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ ...

کلمه ((ذلك)) اشاره به همان اخذ الهی است . و مراد از ((بینات)) آیات روشن است . و بقیه الفاظ آیه ظاهر است .

داستان ارسال موسی علیه السلام به سوی فرعون و گفتگوی فرعون درباره کشتن او

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَنٍ مُّبِينٍ

بعید نیست مراد از ((آیات)) معجزات و خارق العاده هایی باشد که موسی با آنها به سوی فرعون فرستاده شد، از قبیل عصا، ید بیضاء و غیر آن دو. و مراد از ((سلطان مبین)) سلطه الهی باشد که خدا به وسیله آن موسی (علیه السلام) را تاءید کرد، و به وسیله آن جلو فرعون را از کشتن موسی و خاموش کردن نور او بگرفت .

بعضی گفته اند: مراد از ((آیات)) براهین و دلالات است ، و مراد از ((سلطان)) معجزات موسی ، چون عصا، ید بیضاء، و غیر آن دو. بعضی دیگر هم حرفهایی دیگر زده اند.

إِلَى فِرْعَوْنَ وَ هَمَّانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سِحْرٌ كَذَّابٌ

کلمه ((فرعون)) نام جبار و دیکتاتور نژاد قبط و پادشاه ایشان است . و ((هامان)) نام وزیر اوست و ((قارون)) نام یکی از طاغیان بنی اسرائیل است که دارای خزاینی مملو از پول بوده . و اگر از میان همه دو امت قبطی و سبطی تنها نام این سه نفر را ذکر کرده ، برای این بوده که تمامی فتنهها و فسادها به این سه نفر منتهی می شده .

فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۷

در این آیه ما بین آنچه موسی برایشان آورد و بدان دعوتشان کرد، با مقابله ای که آنان کردند و نقشه های شیطانی که ریختند، مقابله و مقایسه شده است ، می فرماید: موسی برای آنان حق را آورده بود و جا داشت حق را بپذیرند، به خاطر همین که حق است و نیز به خاطر اینکه آنچه آورده بود از ناحیه خدای تعالی بود، بدین جهت لازم بود آن را قبول کنند و رد نکنند، ولی در عوض کید کردند و آنچه که گفتند بدین منظور گفتند که کسی به موسی ایمان نیاورد. اما خدای عزیز کید ایشان را بی نتیجه و خنثی ساخت و نگذاشت آن کید به گروندگان به موسی اصابت کند.

سیاق آیه این اشعار را دارد که یکی از گویندگان این حرف قارون بوده که خود از بنی اسرائیل بوده است و اشکالی هم ندارد، چون فرمان به کشتن پسران بنی اسرائیل و زنده نگهداشتن دختران از ناحیه فرعونیان و قبل از دعوت موسی (علیه السلام) بوده ، و فرمان در این آیه که گفتیم قارون هم در آن شریک بوده ، بعد از دعوت موسی و در خصوص فرزندان مؤمنین به وی بوده است و هیچ مانعی ندارد که قارون هم در این فرمان با فرعونیان موافقت کرده باشد، چون او با موسی و مؤمنین عداوت می ورزیده .

و در اینکه فرمود: ((الذین امنوا معه)) و نفرمود: ((آمنوا به)) اشاره است به اینکه گروندگان به موسی از آن جناب پشتیبانی هم می کردند و در دعوتش کمکش می نمودند.

و قَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ...

جمله ((ذرونی)) به معنای ((اترکونی)) است، یعنی مانع من نشوید و بگذارید موسی را بکشم، و این خطاب است که فرعون به درباریان خود کرده. و در آن این دلالت است که در برابرش مردمی بوده اند که با کشتن موسی مخالفت می کرده اند و به وی می گفته اند: او را مکش و دست از او بردار، همچنان که آیه قالوا أرحه و اخاه نیز این اشاره را دارد.

و جمله: ((و لیدع ربه)) سخنی است که فرعون از روی تکبر و طغیان گفته. می گوید: بگذارید من موسی را بکشم، آن وقت او پروردگار خود را بخواند، تا اگر توانست از دست من نجاتش دهد و از کشتن خلاصش کند.

و در جمله ((انی اخاف ان یبدل دینکم او ان یظهر فی الاءرض الفساد)) تصمیم خود را توجیه و تعلیل می کند، می گوید: من از موسی بر شما می ترسم که مبادا دین و دنیای شما را تباه کند. اما از جهت دین - یعنی پرستش تنها - برای اینکه می ترسم او دین دیگری به جای آن رواج دهد و آن پرستش خدای یگانه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۸

و اما از جهت دنیا چون می ترسم کار او بالا بگیرد و نیرومند شود و پیروانش زیاد گشته، به آسانی سر از اطاعت ما برتابد و کار منجر به مشاجره و جنگ و از بین رفتن امنیت گردد.

موسی علیه السلام از شر هر متکبر بی ایمان به روز حساب به خدا پناه می برد

و قَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ

این آیه شریفه حکایت کلام موسی (علیه السلام) است، کلامی که با آن تهدید فرعون را با تهدید خود مقابله می کند، او تهدید به کشتن وی کرده بود و آن جناب تهدیدش کرده به اینکه به پروردگارش پناه می برد.

و جمله ((عذت بربی و ربکم)) در مقابل گفتار فرعون است که گفت: ((و لیدع ربه))، چون فرعون در این جمله رب را اختصاص به موسی داد و گفت: ((موسی پروردگار خود را بخواند)) (و موسی (علیه السلام) در پاسخش پروردگار خود را پروردگار ایشان نیز خواند، و گفت: ((من پناه می برم به پروردگار خودم و پروردگار شما)) (و فهماند که خدای تعالی همانطور که پروردگار من است، پروردگار شما هم هست، همانطور که حکمش در من نافذ است، در شما نیز نافذ است. پس چون چنین است می تواند پناهنده خود را از شر شما حفظ کند، همچنان که تاکنون حفظ فرموده.

از اینجا روشن می شود که خطاب در جمله ((ربکم)) به فرعون و درباریان او بوده، نه به قوم اسرائیلی خودش.

و در جمله ((من کل متکبر لا یؤمن بیوم الحساب))، اشاره می کند به فرعون و هر کس دیگری که در دو صفت تکبر و بیایمانی به روز حساب با او شرکت دارد و معلوم است کسی که این دو صفت را داشته باشد، از هیچ شری پروا ندارد.

و قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ ...

از ظاهر سیاق برمی آید که جمله ((من آل فرعون)) صفت آن مرد باشد و جمله ((یکتم ایمانه)) صفت دیگری از او باشد، در نتیجه معلوم می شود مؤ من آل فرعون از دودمان خود فرعون، یعنی از نژاد قبطیان بوده و نیز از خواص درباریان وی بوده و کسی از ایمان درونی او خبردار نشده؛ چون ایمان خود را از آنان مخفی می کرده و تقیه می نموده.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: اصل کلام ((و قال رجل مؤ من یکتّم ایمانه من ال فرعون)) بوده، در نتیجه مؤ من نامبرده از بنی اسرائیل بوده و ایمان خود را از آل فرعون کتمان می کرده. و بنا به گفته این مفسر جمله ((من آل فرعون)) مفعول دوم ((یکتم))

است که جلوتر از آن ذکر شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۴۹۹

مفسر نامبرده در پاسخ از اینکه اگر جمله مزبور مفعول دوم ((یکتم)) است، پس چرا کلمه من در کار آمده، با اینکه می توانست

بفرماید ((یکتم ایمانه آل فرعون))، گفته است: هر چند غالباً بدون حرف من مفعول دوم را می‌گیرد، مانند آیه ((و لا یکتُمون اللّٰه حدیثاً)) و لیکن گاهی هم می‌شود که با حرف ((من)) متعدی می‌شود، همچنان که در مصباح به این مطلب تصریح شده است. و لیکن سیاق آیه این تفسیر را نمی‌پذیرد، برای اینکه اولاً مقدم آوردن مفعول دوم حتماً باید برای افاده نکته‌ای از قبیل حصر و امثال آن باشد و در جمله مورد بحث چنین نکته‌ای در کار نیست، و ثانیاً مؤمن نامبرده در کلام خود فرعون و فرعونیان را به عنوان یا قوم - ای قوم من صدا می‌زند و اگر از دودمان فرعون نبود، نباید چنین می‌گفت.

مؤمن آل فرعون، فرعونیان را از قتل موسی علیه السلام نهی و نسبت به تصمیم بر آنتویخ می‌کند و بدانان هشدار می‌دهد  
 أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ

در این قسمت فرعونیان را نهی و تویخ می‌کند، از اینکه تصمیم بر قتل او گرفته‌اند. و از اینکه جمله ((من ربکم)) را به کار برد، فهمیده می‌شود آن معجزات و بیناتی که موسی (علیه السلام) آورده معجزات و بیناتی بوده که دلالت داشته بر اینکه اللّٰه تعالی رب ایشان نیز هست، همانطور که او اللّٰه را رب خود گرفته. پس کشتن او کشتن مردی است که از ناحیه پروردگار فرعونیان حق را برایشان آورده.

((و ان یک کاذبا فعلیه کذب)) - بعضی از مفسرین گفته‌اند: فرضی که در این جمله کرده، تلافی از ناحیه او بوده، نه اینکه راستی احتمال می‌داده که موسی دروغگو باشد و در راستگویی وی شک داشته، خواسته است از در مهربانی سخن گفته باشد. ((و ان یک صادقاً یصبکم بعض الذی یعدکم)) - در این جمله مخاصمه را تا آسانترین فرض تنزل داده، گویا می‌گوید: ((و اگر صادق باشد آن وقت آن انواع عذابهایی که وعده اش را داده به شما می‌رسد و اگر همه آن عذابها نرسد، لا اقل بعضی از آنها به شما خواهد رسید)). پس منظور تنزل دادن مخاصمه بوده، و گرنه لازمه صدقش این است که تمامی آن عذابهایی که وعده اش را داده به ایشان می‌رسید.

((ان اللّٰه لا یهدی من هو مسرف کذاب)) - این جمله تنها فرض دومی را تعلیل می‌کند و معنایش این است که: اگر موسی در ادعای خود دروغگو باشد، همان دروغ خودش برایش بس است. و اگر راستگو باشد، آن وقت به فرضی که همه عذابهایی که وعده اش را داده به شما نرسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۰

لا اقل مقداری از آن به شما خواهد رسید، چون در این فرض شما مسرف و متجاوز هستید که پا از گلیم خود فراتر نهاده‌اید. و نیز کذاب هستید، چون ربوبیت پروردگار خود را انکار کرده، اربابی دیگر به جای خدا اتخاذ نموده‌اید و خدا کسی را که مسرف و کذاب باشد هدایت نمی‌کند. و اما بر فرضی که او دروغ بگوید، در آن صورت پروردگاری که معرفی می‌کند ربوبیت ندارد تا آنکه درباره هدایت کردنش و نکردنش گفتگو شود.

از این بیان روشن می‌گردد، اینکه بعضی گفته‌اند: ((جمله مزبور تعلیل هر دو فرض است و به هر دو جمله ارتباط دارد حرف صحیحی نیست)).

يَقَوْمٍ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَهَرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا

معنای کلمه ((ظاهرين)) غلبه و علو در ارض است. و منظور از ((ارض)) سر زمین مصر و منظور از ((بأس اللّٰه)) اخذ خدا و عذاب اوست. و استفهام در آیه انکاری است.

معنایش این است که: مؤمن آل فرعون به فرعونیان می‌گوید: ای قوم و قبیله من، امروز ملک و سلطنت در دست شماست، و شما بر سایر مردم یعنی بنی اسرائیل غلبه دارید و در زمین علو و بلندپروازی می‌کنید، فردا اگر عذاب خدا به سوی ما آید، همچنان که موسی وعده اش را داده، چه کسی ما را یاری می‌کند؟ در این بیان خودش را هم داخل در آنان و جزو آنان قرار داده تا در ترساندنشان از عذاب خدا مؤثرتر و در خیرخواهی آنان رساتر سخن گفته باشد و سخن بهتر در دل‌هایشان جای بگیرد، و خلاصه

بفهماند که عاقبتی را که برای خودش می خواهد، برای آنان نیز می خواهد.

قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ

فرعون در پاسخ گفت: من شما را جز به طریق صواب و مطابق واقع راهنمایی نمی کنم، و منظورش این بوده که بگوید: خودم بدانچه مردم را به سویش راهنمایی میکنم یقین دارم، و آن طریقه علاوه بر اینکه برایم معلوم است، با واقع هم مطابق است، و این سخن از فرعون یک فریبکاری و زرنگی عجیبی است.

وَقَالَ الَّذِينَ ءَامَنَ يَقَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ ... لِلْعِبَادِ

مراد از جمله ((الذی امن)) همان مؤ من آل فرعون است و نباید به گفته بعضی که آن را عبارت از موسی (علیه السلام) دانسته‌اند، به این دلیل که کلام کلامی است محکم، اعتناء کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۱

و مراد از ((احزاب امتهای مذکور در آیه بعدی است، یعنی قوم نوح، عاد، ثمود، و آنهایی که بعد از ایشان بوده اند. و جمله مثل ((دأب قوم نوح))، بیانی است برای مثل قبلی و کلمه ((دأب)) به معنای عادت است.

و معنای آیه چنین است: مؤ من آل فرعون مجددا رو به مردم کرده گفت: ای قوم و قبیله من به راستی من بر شما از همان عذاب می ترسم که بر سر اقوام گذشته آمد، من از روزی می ترسم که مانند یک عادت همیشگی بر اقوام گذشته یکی پس از دیگری گذشت، به خاطر اینکه کفر ورزیدند و پیامبران خود را تکذیب کردند، ممکن هم هست کلمه جزا در تقدیر بگیریم، و آیه را چنین معنا کنیم: من بر شما می ترسم از روزی که برسد بر شما مثل جزای عادت دائمی گذشتگان، عادت دائمی شان بر کفر و تکذیب، و خداوند هرگز نمی خواهد بر بندگان ستم کند.

اشاره به وجه تسمیه روز قیامت به یوم التناد

وَيَقَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ ... مِنْ هَادٍ

منظور از ((یوم التناد)) روز قیامت است. و تسمیه قیامت به این اسم، به خاطر این است که در آن روز ستمگران یکدیگر را با صدای بلند صدا می زنند، و داد و فریادشان به اوایلا بلند می شود، همانطور که در دنیا به داد و فریاد عادت کرده بودند. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((تنادی)) نندایی است که بین بهشتیان و دوزخیان پیش می آید و قرآن آن را در سوره اعراف حکایت کرده. البته وجوه دیگری نیز برای این نامگذاری ذکر کرده اند، که فایده ای در بر ندارد.

((یوم تولون مدبرین ما لکم من اللّٰه من عاصم)) - منظور از این ((یوم)) باز همان روز قیامت است و شاید مراد این باشد که کفار در آن روز در دوزخ از شدت عذاب از این سو به آن سو فرار می کنند شاید که راه نجاتی پیدا کنند، ولی از هر طرف که می روند برگردانده می شوند، همچنان که در جای دیگر قرآن کریم آمده: ((کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعيدوا فیها و ذوقوا عذاب الحریق)).

((و من یضلل اللّٰه فما له من هاد)) - این جمله به منزله تعلیلی است برای جمله ((ما لکم من اللّٰه من عاصم))، و معنایش این است که شما پشت کرده و فرار می کنید و لیکن هیچ پناهی ندارید؛ چون اگر پناهی باشد از ناحیه خداست، و از آن ناحیه هم پناهی نیست، برای اینکه خدا شما را گمراه کرده و کسی که خدا گمراهش کرده باشد، دیگر راهنمایی نخواهد داشت. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۲

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ ...

بعد از آنکه گفت خدا ایشان را گمراه کرده و دیگر راهنمایی ندارند، به عنوان شاهد، داستان یوسف (علیه السلام) که در مصر مبعوث شد و رفتاری که مصریان با او داشتند را ذکر می کند که مادام در بین آنان بود، در نبوتش شک می کردند، و بعد از آن که از دنیا رفت گفتند: دیگر پیامبری بعد از او نیست.

بنابراین معنای آیه چنین می شود: سوگند می خورم که قبل از این هم یوسف به سوی شما مصریان آمد، و آیاتی بینات آورد، آیاتی که دیگر هیچ شکی در رسالتش برای کسی باقی نمی گذاشت، ولی تا او زنده بود شما همواره درباره دعوت او در شک بودید و همین که از دنیا رفت گفتید: دیگر بعد از یوسف، خدای سبحان، رسولی مبعوث نمی کند، و با این سخن گفتار خود را نقض کردید و هیچ پروایی هم نکردید.

آنگاه بیان خود را تاء کید و در عین حال تعلیل کرده و فرموده: ((كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب: آری این چنین خداوند هر اسرافگر شکاکی را گمراه می کند)).

الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَةِ اللَّهِ بَغِيرَ سُلْطَنٍ أَتَاهُمْ ...

این آیه توصیف همان ((مسرف مرتاب)) (آیه قبلی است، چون کسی که پا از گلیم خود بیرون کند و از زی خود خارج شود، یعنی از حق اعراض نماید و از هوای نفس پیروی کند و در نتیجه شک و تردید در دلش جایگزین گردد، و بر هیچ سخنی هر چه هم علمی باشد اعتماد نمی کند و به هیچ حجتی که او را به سوی حق راهنمایی می کند دل نمی بندد، چنین کسی آیات خدا را هم در صورتی که با مقتضای هوای نفسش مخالف باشد، بدون هیچ برهانی رد می کند و برای رد آن، به باطل جدال می نماید.

((كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار)) - این جمله می فهماند که دلهای آنان مهر خورده و دیگر هیچ حرف حسابی و برهانی قاطعی را نمی فهمند و به هیچ دلیل قانع کننده اعتماد نمی کنند.

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمُنُ ابْنُ لِي صِرْحًا ... فِي تَبَابٍ

در این آیه فرعون به وزیر خود هامان دستور می دهد: برایش بنای بلندی بسازد، تا به وسیله آن از اله موسی اطلاعی به دست آورد، و گویا این دستور را در اثنای بگومگوش با مؤ من آل فرعون، و بعد از منصرف شدن از کشتن موسی داده، و به همین جهت در بین موعظه های مؤ من نامبرده و احتجاجات او واقع شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۳

مقصود از فرعون از اینکه به وزیر خود گفت: یا هامان ابن لی صرحا ابلاغ الاسباب ...

کلمه ((صرح)) - به طوری که صاحب مجمع البیان گفته - به معنای بنایی است که از چشم بیننده، هر قدر هم دور باشد پوشیده نماند. و کلمه ((اسباب)) جمع ((سبب)) است که به معنای هر چیزی است که به وسیله آن به مقصد و هدف دور خود برسی.

و جمله ((لعلی ابلاغ الاسباب)) (به منزله تعلیلی است برای دستور مزبور، و معنایش این است که: اگر به تو دستور می دهم برای من برج بلندی بسازی، علتش این است که امیدوارم به وسیله آن و با صعود بر بالای آن به اسباب دست یابم. آنگاه خودش اسباب را تفسیر کرده، به اسباب السموات، و بر آن متفرع کرده که: ((فاطلع الی اله موسی)) (تا بر خدای موسی مشرف شوم. گویا خواسته بگوید: آن اله که این مرد به سوی آن دعوت می کند، و موسی هم به سوی آن می خواند، در زمین نیست، چون در زمین، غیر از من اله دیگر وجود ندارد، پس اگر باشد لابد در آسمان است، پس برایم برجی بساز، شاید که من با صعود بر بالای آن، به اسباب آسمانی که نهانی های آسمان را کشف می کند، دست یابم، و از راه آن اسباب کشف کنم که اله موسی کجا است، چون من موسی را دروغگو می پندارم.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد فرعون این بوده که برایش رصد خانه ای بسازند و در آن رصد خانه اوضاع آسمانی را زیر نظر بگیرند، باشد که به این وسیله به چیزی دست یابد که با آن بر وجود اله موسی استدلال کند، چون از وسایل زمینی ماء یوس شده، و از این راه نتوانسته دلیلی پیدا کند. و این توجیه توجیه خوبی است.

به هر حال معنای سخن فرعون هر چه باشد، با هیچ یک از مذاهب وثنیت سازگار نیست و بعید نیست که خواسته به این وسیله مردم را نومید کند، و یا آنکه اصلا از مذاهب وثنیت آگاهی نداشته - و از ستمگران هر چه بگویی برمی آید.

((و كذلك زين لفرعون سوء عمله و صد عن السبيل)) - مفاد سیاق این است که جمله مورد بحث به منزله یک قاعده و ضابطه

کلی باشد و بفهماند چرا فرعون در مقابل حقی که موسی وی را به سوی آن می خواند این طور دست و پا می زد؟ برای اینکه شیطان عمل زشت او را در نظرش زیبا جلوه داده بود و او را از راه رشاد باز داشته بود، ناگزیر احساس کرد که در بن بستی قرار گرفته است، لذا با اباطیل خود در برابر آن مجادله کرد و دست به اینگونه کارهای ناشایست و نقشه های سفیهانه زد تا شاید حق را از بین ببرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۴

و به همین مناسبت آیه شریفه با جمله ((و ما کید فرعون الا- فی تباب )) ختم شد، یعنی کید فرعون جز به سوی هلاکت و بی نتیجگی ره نمی برد.

بیان ارکان دین حق و سبیل رشاد در سخنی کوتاه از مؤ منال فرعون

وَقَالَ الَّذِي ءَامَنَ يَقَوْمِ اتَّبِعُونِ اِهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ

مؤ من آل فرعون بار دیگر قوم خود را مخاطب قرار داده و ایشان را به پیروی خود دعوت می کند که اگر پیرویش کنند هدایتشان خواهد کرد، چون پیروی او پیروی موسی است. و ((سبیل رشاد)) عبارت است از راهی که سلوک آن آدمی را به حق می رساند، و به سعادت دست می یابد. و کلمه ((هدایت)) در اینجا به معنای نشان دادن راه است. و جمله ((اهدکم سبیل الرشاد))، طعن بر فرعون است که طریقه خود را ((ارشاد)) می خواند و می گفت: ((و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد)). و بقیه الفاظ آیه روشن است.

يَقَوْمِ اِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَّعٌ وَاِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ

این مهمترین سندی است که مؤ من آل فرعون سلوک سبیل رشاد و تدین به دین حق را به آن مستند نموده، که در هیچ حالی آدمی از آن بی نیاز نیست و آن عبارت است از این عقیده که آدمی بعد از زندگی ناپایدار دنیا زندگی ابدی و جاودانی دارد که عبارت است از زندگی آخرت، و این زندگی دنیا در آخرت متاعی است، و در حقیقت مقدمه ای است برای آن، و به همین جهت در بیان معنای سبیل رشاد اول این معنا را خاطر نشان ساخت و بعدا به ذکر عمل زشت و صالح پرداخت.

مَنْ عَمِلَ سِئَةً فَلَا يَجْزِيْهَا اِلَّا مِثْلَهَا ...

یعنی آنچه در آخرت به آدمی می رسد و با آن زندگی می کند، نظیر همان اعمالی است که در زندگی دنیا می کند، دنیایی که در آخرت متاعی است، آری دنیا جای عمل است و آخرت محل جزا.

کسی که در دنیا عمل زشت انجام دهد، عملی که دارای صفتی زشت باشد، در آخرت جزا داده نمی شود، مگر مثل آن عمل، یعنی جزایی که او را بد حال و گرفتار کند. و کسی که عمل صالحی انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن، بدون هیچ فرقی بین آن دو، البته به شرطی که ایمان هم داشته باشد، چنین کسانی در آخرت داخل بهشت گشته و در آن رزقی بی حساب خواهند داشت.

در این آیه اشاره ای هم به یکسان بودن زن و مرد در قبولی عمل کرده. و اگر عمل صالح را در تاءثیرش مقید به ایمان کرد، برای این است که عمل هر چه هم صالح باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۵

بدون ایمان حبط و بی اجر می شود، همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده: ((و من یکفر بالايمان فقد حبط عمله)) و آیاتی دیگر نظیر آن.

مؤ من آل فرعون در کوتاهترین عبارت، تمامی ارکان دین حق و سبیل رشاد را جمع کرده و آن این است که آدمی حیاتی دارد پایدار و دارای قرار - بر خلاف حیات ناپایدار دنیا که در آن حیات به آنچه در دنیا کرده جزا داده می شود، چه عمل زشتش و چه صالحش. و چون چنین است، آدمی باید عمل صالح کند و عمل زشت مرتکب نگردد. و برای مزید بیان این را هم اضافه کرد که اگر کسی عمل صالح کند بدون حساب روزی داده می شود.

وَيَقَوْمٍ مَا لِي اَدْعُوْكُمْ اِلَى النَّجْوٰى وَ تَدْعُوْنَى اِلَى النَّارِ ... الْعَزِيْزِ الْعَقْبَرِ

از این کلام برمی آید که گویا مؤ من آل فرعون بعد از سخنان و نصایح قبلی اش، با دعوت مردم به پرستش آلهه ایشان روبرو



شده و به جای اینکه دعوت او را بپذیرند، او را به پرستش خدایان خود دعوت کرده اند، لذا در پاسخ گفته: من شما را به سوی نجات می خوانم و شما مرا به سوی آتش؟

ممکن است از وضع مردم که به باطل جدال می کرده. و بر شرک اصرار می ورزیدند، چنین استنباط کرده که می خواهند این طور بگویند و خلاصه زبان حالشان این بوده، لذا این زبان حال را به ایشان نسبت داده و آنگاه اظهار تعجب کرده از این که با دعوت به حق او، با دعوت به باطل خود مقابله کردند.

و بدین جهت گفت: ای قوم من! چرا باید چنین باشد که من شما را به سوی نجات یعنی نجات از آتش دعوت کنم، و شما مرا به سوی آتش بخوانید؟ در اینجا سؤال پیش می آید که مؤمن مذکور مردم را به سوی سبب نجات دعوت می کرد و مردم او را به سوی سبب آتش دعوت می نمودند، نه خود آتش، پس به چه جهت او گفت من شما را به سوی نجات می خوانم و شما مرا به سوی آتش؟ جوابش این است که آوردن مسبب و اراده سبب متداول است. و یا برای این است که جزای عمل به وجهی خود عمل است.

آنگاه به تفسیر دعوت ایشان و دعوت خود پرداخته، می گوید: ((تدعونی لا کفر: شما مرا دعوت می کنید که کفر بورزم)) یعنی به خدا کفر بورزم و برایش شریکی قائل شوم که علمی بدان ندارم، یعنی دلیلی ندارم که دلالت کند بر اینکه آن چیز، شریک خدا است و در نتیجه دعوت می کنید که بدون علم بر خدا افترا ببندم و اما من شما را دعوت می کنم به پرستش خدایی که ((عزیز)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۶

یعنی غالبی است که هرگز مغلوب نمی شود و ((غفار)) است، یعنی آن کس را که توبه کند و به سویش باز گردد و به وی ایمان آورد، می آمرزد. و خلاصه من شما را دعوت می کنم به ایمان به خدا و تسلیم شدن در برابر او. نفی شریک برای خدای سبحان با بیان اینکه شریک ادعایی فرعونیان برای خدا، نه در دنیا و نه در آخرت دعوتی ندارد

لا جَرَمَ اَنْمَا تَدْعُونِي اِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ ...

کلمه ((لا-جرم)) به معنای ((حقا)) و یا به معنای ((لابد)) است. و مفاد آیه این است که: می خواهد حجت اقامه کند بر اینکه آنچه شما مرا به سویش می خوانید اله نیست و این حجت را از این راه اقامه می کند که خدایان شما دعوتی ندارند. و این خود تاءید کلام سابقش نیز هست، که گفت: مرا دعوت می کنید برای خدا شریکی بگیرم که علمی به شرک او ندارم، چون اگر خدایان مشرکین دعوت می داشتند، مؤمن آل فرعون هم به خدایی آنها علم پیدا می کرد.

و معنای آیه این است که: بروشنی ثابت شد که آنچه شما مرا به سویش می خوانید و نامش را شریک خدای سبحان می گذارید، هیچ دعوتی در دنیا ندارد، چون سابقه ندارد که پیغمبری به سوی مردم فرستاده باشد تا مردم را به پرستش او دعوت کند و نیز در آخرت هم دعوتی ندارد، چون احدی از خلق به سوی او بر نمی گردد.

بخلاف آن خدایی که من شما را به سویش می خوانم که هم در دنیا دعوت دارد و هم در آخرت و آن خدای سبحان است که در دنیا انبیا و رسولان متصدی ابلاغ دعوت اویند و از طرف او مبعوثند و از ناحیه او مؤید به حجتها و معجزاتند و در آخرت هم مردم به سویش باز می گردند، تا در بینشان فصل قضا کند، همچنان که درباره دعوت آخرت خودش فرموده: ((یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده)).

و همان طور که در ذیل آیه ((هو الّذی یریکم آیاته)) گفتیم، این معنا مسلم و معلوم است که ربوبیت بدون دعوت در دنیا و نظیر آن دعوت در آخرت تمام نمی شود، و چون خدایی که مؤمن آل فرعون مردم را به سوی او می خواند، هم دعوت در دنیا دارد و هم در آخرت، ناگزیر اله تنها هموست، نه آن بتهایی که مشرکین وی را به پرستش او می خواندند، برای اینکه بتها نه در دنیا دعوت دارند و نه در آخرت، پس اله نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۷

((و ان مردنا الی الله والمسرفین هم اصحاب النار)) - این جمله عطف است بر جمله ((ان ما تدعوننی))، در نتیجه معنایش این می شود: ناگزیر برگشتگاه ما به سوی خدا خواهد بود، پس باید در برابر او تسلیم شویم و طریقه او را پیروی کنیم و حدود عبودیتش را رعایت نماییم و ناگزیر اسرافکاران که از زی عبودیت تجاوز می کنند - همین شما مردم هستید - اصحاب دوزخند. پس آن خدایی که من شما را به سویش می خوانم، مایه نجات شماست، نه آنچه که شما مرا بدان می خوانید.

فَسْتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأَفُوضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

صدر آیه شریفه ایشان را موعظه و تهدید می کند و به عنوان نتیجه گیری از جمله ((و ان مردنا الی الله...)) می گوید: حال که به ناچار باید به سوی خدا برگشت کنیم و حال که عذاب خدا بر اسرافگران خواهد رسید که شما هم از آنها هستید، و هر چه امروز به شما می گویم گوش نمی دهید، پس همچنان باشید تا به زودی وقتی که عذاب را به چشم خود ببینید متوجه گفته های من بشوید، آن وقت می فهمید که من خیرخواه شما بودم.

اشاره به مقامات سه گانه عبودیت: توکل، تفویض و تسلیم

((و افوض امری الی الله)) - راغب کلمه ((تفویض)) را به معنای رد دانسته. و بنا به گفته وی تفویض امر به خدا، برگرداندن و واگذاری امر است به او، در نتیجه تفویض با توکل و تسلیم قریب المعنی می شود، چیزی که هست اعتبارها مختلف است. و اگر آن را تفویض می گویند به این اعتبار است که بنده خدا آنچه را که به ظاهر منسوب به خودش است، به خدا برمی گرداند و حال عبد در چنین وضعی حال کسی است که برکنار باشد و هیچ امری راجع به او نباشد و اگر توکلش می خوانند به این اعتبار است که بنده خدا پروردگار خود را وکیل خود می گیرد، تا هر تصرفی را که خواست در امور او بکند و اگر تسلیمش می نامند، به این اعتبار است که بنده خدا رام و منقاد محض است در برابر هر اراده ای که خدای سبحان درباره اش بکند، و هر کاری که از او بخواهد بدون اینکه هیچ امری را به خود نسبت دهد، اطاعت می کند. پس تفویض و توکل و تسلیم مقامات سه گانه ای هستند از مراحل عبودیت، از همه پایینتر و سطحیتر توکل است و از آن دقیقتر و بالاتر تفویض و از آنها دقیقتر و مهمتر تسلیم است.

((ان الله بصیر بالعباد)) - این جمله، واگذاری امر به خدا را تعلیل می کند که چرا من امور خود را به خدا واگذار کردم؟ و در اینکه فرمود: ((ان الله)) و نام خدا را برد، با اینکه مقتضای ظاهر عبارت و سیاق این بود که بفرماید: ((انه بصیر بالعباد))، برای این است که علت بصیر بودن خدا را هم بیان کرده باشد، گویا گفته: خدا بینای به حال بندگان است برای اینکه الله - عز اسمه - است.

. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۸

فَوَقَّاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا

این جمله تفریع و نتیجه تفویض امور است به خدای تعالی، می فرماید: نتیجه واگذاری امورش به خدا این شد که خدای سبحان شر کفار و نقشه های شوم آنان را از وی بگردانید. و در این جمله اشاره ای هم به این معنا هست که کفار نسبت به او قصد سوء داشتند. و لیکن خدای تعالی شر آنها را دفع کرد.

وَ حَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ... أَشَدَّ الْعَذَابِ

یعنی به دنبال این جریان عذابی سخت بر آل فرعون نازل شد. و بنابراین عبارت ((سوء العذاب)) (از باب اضافه صفت به موصوف است. و اگر موصوف مزبور را با مصدر ((سوء)) توصیف کرد، و نفرمود ((عذاب سییء)) برای این است که در تعبیر مبالغه کرده باشد. و منظور از آل فرعون پیروان اوست، و چه بسا گفته می شود آل فلانی و شامل خود آن شخص نیز می شود.

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب

از ظاهر سیاق برمی آید که می خواهد کلمه ((سوء العذاب)) را معنا کند، نه اینکه جمله‌های نو و ابتدایی باشد.

نکاتی درباره کیفیت و مراحل تعذیب فرعونیان در عالم برزخ و قیامت

و این آیه شریفه در افاده چند نکته صریح است: اول اینکه: با آل فرعون این طور معامله می شود که اول آنان را بر آتش عرضه می کنند، و سپس آنان را در آن داخل می کنند و این هم پیداست که داخل آتش شدن سختتر است، از اینکه انسان را بر آتش عرضه کنند.

نکته دوم اینکه: عرضه آنان بر آتش قبل از روز قیامت است که در آن روز دوزخیان را داخل دوزخ می کنند. پس معلوم می شود عرضه کردن آل فرعون بر آتش، در عالمی قبل از عالم قیامت صورت می گیرد، و آن عالم برزخ است که فاصله بین دنیا و آخرت است.

نکته سوم اینکه شکنجه در برزخ با شکنجه در قیامت به وسیله یک چیز صورت می گیرد، آنهم آتش است، چیزی که هست اهل برزخ از دور از آتش رنج می برند، و اهل قیامت در داخل آن قرار می گیرند.

و در اینکه فرمود: ((غدوا و عشیا)) اشاره است به اینکه عرضه کفار بر آتش پشت سر هم واقع می شود، و لا ینقطع ادامه می یابد. و ای بسا این استفاده هم بشود، که اهل برزخ از آنجا که به کلی از ندای منقطع نشده اند، مانند اهل دنیا صبح و شام دارند. و در عبارت ((و یوم تقوم الساعة اءدخلوا)) (به منظور کوتاه گویی چیزی حذف شده و تقدیر آن ((و یوم تقوم الساعة قیل ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۰۹

مواجهه ضعیف آل فرعون با اقویاءشان درباره آتش جهنم و پاسخ آنها

وَ إِذِ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضَّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا ... بَيْنَ الْعِبَادِ

سیاق آیه این نکته را افاده می کند که ضمیر در جمله ((یتحاجون)) (به آل فرعون بر می گردد، دلیل دیگرش هم تغییر سیاق در جمله ((و قال الّذین فی النار)) است. و معنایش این است که: عذاب سوء بر آل فرعون وقتی نازل شد که در آتش مواجه می کردند و یا این است که: به یاد آر از بدی عذاب آل فرعون، وقتی که در آتش مواجه می کنند. ضعیفای ایشان به اقویای متکبر می گویند: ما در دنیا تابع شما بودیم، و لازمه اش این است که شما در مواقع حاجت به کمک ما بشتابید و در شداید یاری مان کنید و هیچ حاجت و شدتی شدیدتر از وضعی که امروز داریم نیست، حال آیا می توانید کاری برای ما بکنید و مقداری از این آتش و عذاب را از ما بردارید؟ توقع نداریم که همه این عذاب را بردارید، بلکه مقداری را هم بردارید ما قانعیم.

این سخن از ایشان در حقیقت ظهور (ملکه) تملقی است که در دنیا نسبت به اقویا و بزرگان خود داشتند که در هر شدتی به آنها پناهنده می شدند، نه به خدای تعالی و گرنه اگر ظهور قهری آن ملکه نباشد، چگونه چنین درخواستی می کنند، با اینکه می دانند که خود اقویا گرفتارترند و در وضعی و روزگاری قرار دارند که هیچ کس به درد هیچ کس نمی خورد، روزی که امر همه به دست خداست، و از اینگونه ظهورها نظائری در قرآن کریم از مردم دوزخ حکایت شده، مثل اینکه در آنجا همان دروغگویی دنیا را از سر می گیرند و سوگند دروغ می خورند، و کارهایی که کرده اند حاشا می کنند و یکدیگر را تکذیب می نمایند و از این قبیل اظهارات که همه از باب ظهور ملکات دنیوی است.

قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ

این آیه پاسخی است که اقویا به ضعیفا می دهند، حاصلش این است که: امروز روز جزا است، نه روز عمل، امروز همه اسباب از تاءثیر افتاده اند، آن خیالهایی که ما در دنیا درباره خود می کردیم و خود را قوی و نیرومند می پنداشتیم همه بیهوده شد، امروز حال ما و حال شما یکی است، چون می بینید که هر دو طایفه در آتشیم.

پس اینکه گفتند: ((انا کل فیها ان الله قد حکم بین العباد)) مفادش این است که: ظهور حکم الهی احکام سایر اسباب و تاءثیرهای آنها را باطل کرد و ما و شما در سرنوشتی برابر قرار گرفتیم، دیگر مانند دنیا ما امتیازاتی از شما نداریم و آن قوت شوکتی که در دنیا ما را از شما ممتاز می ساخت نمانده، تا در اینجا چیزی از عذاب را از شما برطرف کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

یکی از حرفهایی که مفسرین در این آیه زده اند، این است که: ضمیر در جمله ((یتحاجون)) به مطلق کفار دوزخی برمی گردد. و این همانطور که توجه فرمودید احتمالی است بعید. بعضی دیگر گفته اند: به قریش برمی گردد، این احتمال از آن هم بعیدتر است.

التماس دعای دوزخیان از خزنه جهنم در خصوص تخفیف پاره ای از عذاب

وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ

این آیه شریفه حکایت گفتگوی دوزخیان - که آل فرعون هم جزو ایشانند - با خازنان جهنم است، که خدای سبحان آن را دنبال داستان آل فرعون آورده. و اگر دوزخیان از خازنان جهنم التماس دعا می کنند، چون از استجاب دعای خود مایوسند.

و مراد از ((یوما من العذاب)) ((یک روز از روزهای دنیا نیست، بلکه یک روز از روزهای عالم خودشان است که در نتیجه معنایش این می شود: از خدا بخواهید پاره ای از عذاب جهنم را بر ما تخفیف دهد.

قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فادْعُوا وَمَا دُعُوا الْكٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ

خازنان دوزخ در پاسخشان می گویند: مگر پیامبران خدا با بینات و براهین و معجزات به سوی شما نیامدند؟ در جواب می گویند: چرا، آمدند. و همین خود اعترافی است از ایشان به اینکه به انبیا کفر ورزیدند، در عین اینکه به حقانیت آنان علم داشتند و این خود کفر به مسأله نبوت است و به همین جهت خازنان دوزخ دیگر درباره درخواست آنان چیزی نگفتند که ما دعا می کنیم یا نمی کنیم، بلکه گفتند: خودتان دعا کنید و در ضمن متوجه شان کردند که دعایشان مستجاب نیست.

وجه اینکه خزنه جهنم در جواب التماس دعای دوزخیان می گویند: فادعوا و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال

و معنای اینکه گفتند: ((و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال))، این است که دعای کفار در جو و شرایطی است که ضلالت و بی فایده‌گی از هر سو حکمفرما است، در نتیجه چنین دعایی به هدف اجابت نمی رسد. و این جمله تتمه کلام خازنان دوزخ است، البته این چیزی است که از سیاق استفاده می شود و گرنه احتمال بعیدی هست که جزو کلام خدای تعالی باشد.

و این جمله چه از خازنان دوزخ باشد و چه از خدای متعال، معنای تعلیل را می دهد و حاصل معنایش این است که: خود شما دعا کنید، ولی دعای شما مستجاب نمی شود، چون کافرید و دعای کافر مستجاب شدنی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

و ارتباط دادن عدم استجاب را به وصف کفر، خود اشعار به علیت کفر دارد. حال خواهی گفت: چرا دعای کافر مستجاب نمی شود؟ می گوئیم: برای اینکه هر چند خدای سبحان وعده قطعی داده که دعای هر کس از بندگانش را که او را بخواند مستجاب کند، و فرموده: ((اجیب دعوة الداع اذا دعان)) (و دعا در صورتی که حقیقتا دعا باشد، به هیچ وجه رد نمی شود.

و لیکن آنچه که در متن این وعده به عنوان قید آمده این است که اولاً- دعا، دعا و طلب حقیقی باشد، نه بازی و شوخی، و ثانياً ارتباط آن حقیقتاً به خدا باشد، یعنی دعا کننده تنها از خدا حاجت بخواهد و در این خواستش از تمامی اسبابهایی که به نظرش سبب هستند منقطع گردد.

و کسی که به عذاب آخرت کفر می ورزد و آن را انکار می کند، و حقیقت آن را می پوشاند، نمی تواند رفع آن را به طور جدی از خدا بخواهد، چون این خواستش یا در دنیا است که جدی نبودن آن خیلی روشن است و یا در آخرت است، در آنجا هم هر چند عذاب را به چشم می بیند، (و با همه ظاهر و باطنش لمس می کند)، و از شدت آن به ناچار از هر سبب دیگر منقطع شده، تنها متوسل به خدای سبحان می شود و لیکن آن ملکه انکاری که از دنیا به همراه خود آورده، و بال و طوق لعنتی شده که هرگز از او جدا نمی شود، و آتشی که در آن است جزای همان انکار است، در نتیجه نمی گذارد رفع چیزی را که منکرش بوده به طور جدی از خدا بخواهد.

علاوه بر این ، سخن درباره انقطاعش از سببها و توسلش به خدای تعالی ، همان سخنی است که در طلب جدی اش گفتیم ، همانطور که او نمی تواند بطور جدی دعا کند همچنین نمی تواند بطور جدی از سببهای دیگر بریده و متوسل به خدای عزیز گردد و چگونه می تواند چنین توسلی جدی داشته باشد؟ با اینکه در دنیا آن را کسب نکرده بود - دقت بفرمایید.

از اینجا پایه ضعف استدلال بعضی از مفسرین روشن می شود که به این آیه استدلال کرده اند بر اینکه دعای کافر مطلقا مستجاب نیست ، چون توجه فرمودید که آیه شریفه نمی خواهد بفرماید دعای کافر بطور کلی مستجاب نیست بلکه می خواهد بفرماید: دعای او در خصوص آنچه که در دنیا منکر آن بوده مستجاب نیست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۲ و گرنه در سایر حوائج چرا مستجاب نباشد؟ با اینکه آیات بسیاری از قرآن کریم این معنا را خاطر نشان می سازد که خدای سبحان در موارد اضطرار دعای کفار را هم مستجاب کرده است .

إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَادُ

کلمه ((اشهاد)) جمع ((شهید)) است ، البته شهید به معنای شاهد. و آیه شریفه وعده ای نوعی می دهد، نه وعده شخصی و برای یک یک اشخاص انبیا و تک تک وقایعی که برای آنان پیش می آید. و در سابق در تفسیر آیه ((انهم لهم المنصورون)) درباره معنای نصرت الهی بیانی گذراندیم .

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ ٱلدَّارِ

این آیه تفسیری است برای ((یوم یقوم الاشهاد)). و ظاهر اینکه مصدر را بر فاعل آن اضافه کرده و فرموده ((معذرتهم : معذرتشان)) و نفرموده : ((ان یعتذروا : اینکه عذر بخواهند))، این است که در آن روز به نوعی معذرت خواهند خواست ، و اما اینکه در سوره مرسلات فرموده ((هَذَا یَوْمٌ لَا یَنْطِقُونَ وَ لَا یُؤْذِنُ لَهُمْ فِی عِذْرَتِهِمْ))، مربوط به بعضی از مراحل روز قیامت است ، و باید آن را اینطور معنا کنیم ، برای اینکه آیات دیگری هست که دلالت می کند بر اینکه روز قیامت مردم تا اندازه ای حرف می زنند. ((و لهم اللعنة)) - یعنی ایشان دوری از رحمت خدا را دارند. ((و لهم سوء الدار)) یعنی و ایشان خانه بدی دارند که عبارت است از جهنم .

وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ وَ أَوْزَنَّا بَنِي إِسْرَءِیْلَ ٱلْکُتُبَ ... لِأُولَى ٱلْأَلْبَابِ

این آیه خاتمه سرگذشتی است که قبلا- از موسی (علیه السلام) و فرستادن او با معجزات و براهین روشن و مجادله آل فرعون به باطل و احتجاج مؤ من آل فرعون ، بیان کرده بود، در این خاتمه که با لام قسم آغاز شده ، به حقانیت ماء موریت موسی و ظلم فرعونیان در مقابل او اشاره می فرماید:

و مراد از کلمه ((الهدی)) دینی است که موسی آورد. و مراد از ارث دادن کتاب به بنی اسرائیل این است که تورات را در بین آنان باقی گذاشت ، تا بدان عمل کنند و به وسیله آن هدایت شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۳ و معنای جمله ((هدی و ذکری لاولی الالباب)) این است که : ما این کتاب را در بنی اسرائیل باقی گذاشتیم ، در حالی که هدایتی بود که عوام آنها می توانستند با آن هدایت شوند و تذکری بود که خواص و خردمندان آنها می توانستند با آن متذکر گردند.

بحث روایتی

روایاتی درباره ، تقیه ، تفویض امر به خدا، و اینکه فرعونیان هر صبح و شام بر آتش عرضه می شوند

در کتاب علل به سند خود از اسماعیل بن منصور ابی زیاد، از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از کلام فرعون که به حکایت قرآن کریم گفته بود ((ذرونی اءقتل موسی)) پرسیدم : که چطور شود موسی (علیه السلام) را نکشت؟ فرمود: برای اینکه زنازاده نبود و انبیا و اولاد انبیا را نمی کشند مگر فرزندان زنا.

و در مجمع البیان می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: تقیه دین من و دین پدران من است . کسی که تقیه ندارد، دین ندارد.

و تقیه سپر خدا است در زمین، چون مؤمن آل فرعون، اگر اظهار اسلام می‌کرد کشته می‌شد و دیگر نمی‌توانست در چنین مجلسی حساس از موسی و دعوتش دفاع کند).

مؤلف: روایات از طرق شیعه در باب تقیه بسیار است، آیات قرآن هم مؤید آنها است، مانند آیه ((الآن تتقوا منهم تقیه))، و آیه ((الآن من اکره و قلبه مطمئن بالایمان)).

و در محاسن به سند خود از ایوب بن حر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((فوقیه الله سینات ما مکروا)) فرموده: این آیه نمی‌خواهد بفرماید: خدا نگذاشت آل فرعون آن مرد مؤمن را به قتل برسانند، بلکه بر او حمله کردند و او را کشتند. آیا می‌دانید چه چیز را حفظ کرد! منظور آیه این است که خدا او را از اینکه در دینش شکست دهند حفظ فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۴

مؤلف: در معنای این روایت روایات دیگری هست، و در بعضی از روایاتی که از طرق اهل سنت نقل شده، آمده که: خدا او را از کشتن نجات داد.

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: من تعجب می‌کنم از کسی که از چهار چیز جزع و فزع می‌کند و به چهار چیز پناه نمی‌برد - تا آنجا که فرمود - و تعجب می‌کنم از کسی که فزع می‌کند از اینکه مبادا دشمن به او مکر کند و نیرنگ بزند، ولی پناه نمی‌برد به آیه ((و افوض امری الی الله ان الله بصیر بالعباد)) برای اینکه می‌شنوم که خدای عزوجل دنبالش می‌فرماید: ((فوقیه الله سینات ما مکروا)).

مؤلف: این حدیث در غیر خصال نیز نقل شده.

و در تفسیر قمی می‌گوید: مردی به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشت: شما درباره آیه ((النار یعرضون علیها غدوا و عشیا)) چه می‌فرمایید؟ فرمود: بگو بینم مردم چه می‌گویند؟ عرضه داشت: می‌گویند این عذاب در آتش دوزخ است که آتش خلد است، و ایشان در عین حال معذب به آن نمی‌شوند. حضرت فرمود: پس ایشان از سعدا هستند. شخص دیگری عرضه داشت: فدایت شوم پس خودتان بفرمایید، که چگونه است؟ فرمود: این در دنیا است و اما در آخرت که دار خلد است داخل در عذاب می‌شود، همچنان که دنبالش فرموده: ((یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب)).

مؤلف: منظور امام (علیه السلام) از دنیا زندگی برزخ است که تعبیر از آن به دنیا در بسیاری از روایات اهل بیت آمده است. و در مجمع البیان از نافع از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر یک از شما که بمیرد، در هر صبح و شام جایگاهش را به او نشان می‌دهند، اگر اهل بهشت باشد، جایگاهش از بهشت را و اگر اهل آتش باشد از آتش را نشان می‌دهند و می‌گویند: اینجا جایگاه تو است تا وقتی که خدا مبعوث کند و بدینجا بیایی. بخاری و مسلم این حدیث را در صحیح خود آورده اند.

مؤلف: سیوطی هم در الدر المنثور از بخاری و مسلم، از ابن ابی شیبیه و ابن مردویه این حدیث را آورده. و این مضمون در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار وارد شده و بسیاری از آن روایات در بحث برزخ، در جلد اول این کتاب و مواردی دیگر نقل شد. غافر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۵

آیات ۵۵ - ۶۰ سوره مؤمن

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَاسْبُحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ (۵۵) إِنَّ الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَةِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ  
 إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِيَلْبِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۵۶) لَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ  
 النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۵۷) وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ (۵۸) إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ



لا- رَبِّبَ فِيهَا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (۵۹) وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (۶۰)

ترجمه آیات

پس صبر کن که وعده خدا حق است ، و از گناهت استغفار کن و هر صبحگاه و شبانگاه پروردگار خود را حمد و تسبیح گوی (۵۵). بدرستی کسانی که بدون هیچ دلیلی که از ناحیه خدا در دست داشته باشند در آیات خدا جدال می کنند هیچ انگیزه ای به جز نخوت درونی ندارند و جدالشان به جایی نخواهد رسید و با جدال به هدف خود نمی رسند، پس توبه خدا پناه بر که شنوای بینا است (۵۶). باید بدانند خلقت آسمانها و زمین بزرگتر از خلقت مردم است و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۵۷). نه نایبنا و بینا یکسان است و نه آنهایی که ایمان آورده و عمل صالح کردند با بدکاران برابرنند اما چه کم متذکر می شوید (۵۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۶

قیامت بطور قطع آمدنی است و هیچ شکی در آن نیست و لیکن بیشتر مردم ایمان نمی آورند (۵۹). پروردگارتان این دعوت را کرد که مرا بخوانید تا استجابت کنم بدرستی کسانی که از عبادت من استکبار می ورزند به زودی با کمال ذلت داخل جهنم خواهند شد (۶۰).

بیان آیات

استنتاج از داستان موسی و فرعون و امر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به صبر، استغفار و تسبیح بعد از آنکه داستان موسی (علیه السلام) و ارسال به حق او را به سوی فرعون و قومش بیان کرد، و نیز مجادله به باطل آل فرعون در آیات خدا را، و نیرنگ بازی هایشان را خاطر نشان ساخت ، و نیز بیان کرد که چگونه خدای تعالی پیامبر خود را یاری کرد و کید آنان را باطل ساخت ، و در آخر به مال کار آنان ، یعنی بی ثمر شدن تلاشهایشان و عاقبت شرشان اشاره نمود، اینک در این آیات به عنوان فروع و نتیجه آن بیانات ، پیامبر گرامی خود را دستور می دهد که صبر پیشه خود کند، و هشدار می دهد که وعده خدا به نصرت او حق ، و نیرنگها و جدال به باطل مردم و استکبارشان از قبول دعوت او به زودی باطل گشته ، تمامی تلاشهایشان جز علیه خودشان ، نتیجه نمی دهد. بنابراین ، کفار نمی توانند خدا را عاجز سازند. و به زودی قیامت موعود پیا گشته ، با ذلت و خواری بدرون جهنم در می آیند.

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ...

حرف ((فا)) که بر سر این جمله در آمده ، جمله را فرع و نتیجه بیان قبلی می سازد، که دستور می داد مردم از راه سیر در زمین عبرت بگیرند، و می فرمود: ((اے و لم یسیروا فی الاءرض فیظروا کیف کان عاقبه الذین کانوا من قبلهم )) و نیز برای تاءید آن دستور، داستان موسی و مال امر مستکبرینی که با باطل به جنگ حق می آمدند، و خدا حق و اهل حق را یاری کرد، بیان می فرمود. و معنای آیه این است که : وقتی مطلب از این قرار است ، پس تو باید در مقابل آزار مشرکین و مجادله آنان به باطل صبر کنی که وعده خدا حق است ، و به زودی به آن وفا می کند. و مراد از ((وعده )) همان وعده چند آیه قبل است که می فرمود: ((انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا)) و در آن وعده نصرت می داد.

و در جمله ((و استغفر لذنبک )) به آن جناب دستور استغفار می دهد، البته استغفار از عملی که نسبت به ساحت قدس آن جناب گناه باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۷

هر چند که گناه به معنای معروف یعنی مخالفت امر مولوی نباشد، چون آن جناب دارای عصمت است ، و در سابق هم گفتاری در معنای گناه و مغفرت در اواخر جلد ششم این کتاب گذرانیدیم .

البته گناهی که به آن جناب منسوب شود، معنای دیگری هم دارد که - ان شاء الله - در اول سوره فتح بدان اشاره خواهیم کرد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از گناه آن جناب گناه امت اوست، آن گناهایی که ممکن باشد با شفاعت آن جناب آمرزیده شود.

((و سبح بحمد ربك بالعشی و الابكار)) - یعنی خدای سبحان را تسبیح بگو، تسبیحی که همراه حمد او باشد، حمدش بر نعمتهای جمیلش، حمدی که با توالی ایام استمرار داشته باشد. و یا: حمدی که در هر صبح و شام انجام شود. و بنا بر معنی اول، دو کلمه ((عشی)) و ((ابکار)) از قبیل کنایه خواهد بود.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از تسبیح به حمد در صبح و شام، همان نماز صبح و عصر است، و به همین جهت باید گفت: این آیه از بین همه آیات سوره در مدینه نازل شده. لیکن این تفسیر صحیح نیست، بدین جهت که از نظر روایات و مخصوصاً روایات معراج مسلم است که نمازهای پنجگانه همه در مکه و قبل از هجرت واجب شده، و بنابراین اگر مراد از تسبیح به حمد نماز صبح و عصر باشد، باید آیه شریفه در مکه و قبل از واجب شدن سایر نمازها نازل شده باشد.

علت اینکه با باطل در برابر حق مجادله می کنند، کبر آنان است

إِنَّ الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بَغِيرَ سُلْطَنِ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَا هُمْ بِبَلِيغِهِ ...

این آیه قبلی را که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر به صبر می فرمود، و با وعده نصرت دلگرمش می ساخت تاء کید می کند، و حاصلش این است که: این مجادلین به آرزوی خود نمی رسند، و هرگز نخواهند رسید، پس تو از جدال ایشان غمناک مباش، و از این ناحیه دلخوش دار.

پس جمله ((ان فی صدورهم الا کبر)) علت مجادله ایشان را منحصر می کند در کبر ایشان، و می فرماید: عاملی که ایشان را وادار به این جدال می کند، نه حس جستجوی از حق است و نه شک در حقانیت آیات ما است تا بخواهند با مجادله حق را روشن کنند، و حجت و برهانی هم ندارند، تا بخواهند با مجادله، آن حجت را اظهار بدارند بلکه تنها عامل جدالشان آن کبر است که در سینه دارند. آری، آن کبر است که ایشان را وادار کرده در برابر حق جدال کنند، و به وسیله آن حق صریح روشن را باطل جلوه دهند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۸

((ما هم ببالیغیه)) - ضمیر در کلمه ((ببالیغیه)) به کبر برمی گردد، به اعتبار سببی که موجب آنست؛ چون کبر سبب جدال است که می خواستند با آن، حق را و آورنده دعوت حقه را سرکوب کنند. و معنای جمله این است که: ایشان به مراد دل خود و آرزوهایی که از جدال خود دارند نمی رسند، جدالی که بخاطر کبرشان مرتکب می شوند.

((فاستعد بالله)) - یعنی پس از ایشان و کبری که دارند به خدا پناه ببر، همچنان که موسی (علیه السلام) از هر متکبر جدالگری به خدا پناه برد، و خدا آن را چنین حکایت می کند: ((و قال موسی انی عذت بریبی و ربکم من کل متکبر لا یؤ من بیوم الحساب)).

((انه هو السميع البصیر)) - یعنی: او شنوای دعای بندگان و بینای به حوائج ایشان است، و شدت و رخای ایشان را می بیند.

لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

لام ابتدای آیه لام سوگند است، و مراد از ((سماوات و الارض)) مجموع عالم است، و معنای آیه بر حسب آنچه مقام افاده می کند این است که: مشرکین به آرزوی خود نمی رسند، و خدا را نمی توانند عاجز کنند، چون خدایی که قادر بر خلقت تمامی عالم است، و همه عالم با آن همه عظمت که در آن است وی را عاجز نکرد، هرگز ممکن نیست یک جزو کوچک از آن - یعنی انسانها - بتوانند او را عاجز سازند. و لیکن بیشتر مردم جاهلند، و به خاطر جهل خود خیال می کنند می توانند با جدالی که به راه می اندازند، و یا با هر نیرنگ دیگری، او را عاجز و خسته کنند.

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ...

بعد از آنکه تذکر داد که بیشتر مردم نمی دانند، در این جمله همین معنا را تاء کید کرد که مردم همه یکسان نیستند، بعضی کور و

بعضی بینایند، و این دو برابر نیستند. آنگاه بعد از کلمه ((بصیر جمله الّذین آمنوا...)) را بر آن عطف کرد، و سپس کلمه ((مسیء)) را آورد، در نتیجه طایفه اول صاحبان بصیرتند که آن تذکر را می پذیرند، و طایفه دوم کوردلان هستند که متذکر نمی شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۹

((قلیلا ما تتذکرون)) - این جمله خطاب به مردم است به انگیزه توبیخ آنها و همین منظور باعث شده که سیاق از غیبت به حضور التفات یابد، چون اگر این نکته نبود، جا داشت بفرماید ((قلیلا ما یتذکرون)).

إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ

خدای تعالی در این آیه مردم را به آمدن قیامت تذکر می دهد، و در آیه بعدی با دعوت پروردگارشان به دعا و عبادت او متذکر می کند، همچنان که مؤمن آل فرعون در داستان سابق آنان را به آمدن قیامت، و به اینکه دعوت از ناحیه خداست نه از ناحیه آلهه ایشان، تذکر می داد و می گفت آلهه شما مردم نه در دنیا دعوتی دارند، نه در آخرت.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

این آیه دعوتی است از خدای تعالی به همه بندگانش، دعوتی است به دعا و خواندن او، و وعده ای است به استجابت آنان. و به طوری که ملاحظه می کنید هم دعا را مطلق آورده، و هم مستجاب کردن آن را. و ما در بحثی که پیرامون معنای دعا و اجابت در ذیل آیه ((اءجیب دعوة الداع اذا دعان)) در جلد دوم این کتاب ایراد کردیم پیرامون آن مفصلا بحث نمودیم.

((ان الّذین یتستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین)) - کلمه ((داخرین)) جمع اسم فاعل از مصدر ((دخور)) است که به معنای ذلت است. در این آیه دعای در آیه قبلی را به عبادت مبدل کرده تا بفهماند که دعا خود نوعی عبادت است.

بحث روایتی

بعد از آنکه تذکر داد که بیشتر مردم نمی دانند، در این جمله همین معنا را تاءکید کرد که مردم همه یکسان نیستند، بعضی کور و بعضی بینایند، و این دو برابر نیستند. آنگاه بعد از کلمه ((بصیر جمله الّذین آمنوا...)) را بر آن عطف کرد، و سپس کلمه ((مسیء)) را آورد، در نتیجه طایفه اول صاحبان بصیرتند که آن تذکر را می پذیرند، و طایفه دوم کوردلان هستند که متذکر نمی شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۱۹

((قلیلا ما تتذکرون)) - این جمله خطاب به مردم است به انگیزه توبیخ آنها و همین منظور باعث شده که سیاق از غیبت به حضور التفات یابد، چون اگر این نکته نبود، جا داشت بفرماید ((قلیلا ما یتذکرون)).

إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ

خدای تعالی در این آیه مردم را به آمدن قیامت تذکر می دهد، و در آیه بعدی با دعوت پروردگارشان به دعا و عبادت او متذکر می کند، همچنان که مؤمن آل فرعون در داستان سابق آنان را به آمدن قیامت، و به اینکه دعوت از ناحیه خداست نه از ناحیه آلهه ایشان، تذکر می داد و می گفت آلهه شما مردم نه در دنیا دعوتی دارند، نه در آخرت.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

این آیه دعوتی است از خدای تعالی به همه بندگانش، دعوتی است به دعا و خواندن او، و وعده ای است به استجابت آنان. و به طوری که ملاحظه می کنید هم دعا را مطلق آورده، و هم مستجاب کردن آن را. و ما در بحثی که پیرامون معنای دعا و اجابت در ذیل آیه ((اءجیب دعوة الداع اذا دعان)) در جلد دوم این کتاب ایراد کردیم پیرامون آن مفصلا بحث نمودیم.

((ان الّذین یتستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین)) - کلمه ((داخرین)) جمع اسم فاعل از مصدر ((دخور)) است که به معنای ذلت است. در این آیه دعای در آیه قبلی را به عبادت مبدل کرده تا بفهماند که دعا خود نوعی عبادت است. روایاتی

درباره دعاء و استجابت آن در ذیل آیه : ادعونی استجب لکم ...

در صحیفه سجاده است که: پروردگارا تو خودت فرمودی ((ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین)) و در این کلام شریف دعا و خواندن خود را عبادت، و ترک آن را استکبار خواندی، و تارکین را به دخول در جهنم با خواری تهدید فرمودی.

و در کافی به سند خود از حماد بن عیسی، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: از آن جناب شنیدم که فرمود: دعا کن و مگو مقدرات تقدیر شده و دعا تغییرش نمی دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۰  
برای اینکه دعا خود عبادت است، و خدای عزوجل می فرماید: ((ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین)) و نیز فرموده: ((ادعونی استجب لکم)).

مؤلف: اینکه امام فرمود ((دعا خود عبادت است)) و به آیه شریفه استشهاد کرد، در حقیقت احتجاجی است که بر فرمایش قبلش کرده که فرمود ((دعا کن)) و اما استشهادش به آیه ((ادعونی استجب لکم)) احتجاج به آن گفتار دومش است که فرمود ((مگو چنین و چنان)) و به همین جهت در بیان خود، ذیل آیه را بر صدرش مقدم آورد.

و در کتاب خصال از معاویه بن عمار، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ای معاویه به کسی که سه چیز داده شده باشد از سه چیز محروم نمی شود: کسی که توفیق و حال دعایش داده باشند، از اجابت محروم نمی کنند، و کسی که توفیق شکر نعمتش داده باشند، از زیاد کردن نعمتش دریغ نمی کنند، و کسی که توکلش داده باشند، از کفایت امور او مضایقه نمی کنند. چون خدای عزوجل در کتاب عزیزش می فرماید: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه: کسی که بر خدا توکل کند او کفایت کننده امور وی است)) و نیز می فرماید: ((لئن شکرتم لازیدنکم: اگر شکر بگذارید نعمتتان را زیادت کنم))، و نیز فرموده: ((ادعونی استجب لکم: مرا بخوانید تا اجابتان کنم)).

و در کتاب توحید به سندی که به امام موسی بن جعفر (علیه السلام) دارد از آن جناب روایت کرده که فرمود: جمعی به امام صادق (علیه السلام) گفتند: چرا ما خدا را می خوانیم ولی دعایمان مستجاب نمی شود؟ فرمود: برای اینکه کسی را می خوانید که نمی شناسیدش.

مؤلف: ما در ذیل آیه ((اجیب دعوه الداع اذا دعان))، در جلد دوم این کتاب تعدادی از روایات دعا را ایراد کردیم. غافر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۱

آیات ۶۱ - ۶۸ سوره مؤ من

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَدُوٌّ فَضَّلَ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۶۱) ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِلَهًا إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (۶۲) كَذَلِكَ يُؤْفَكُ الَّذِينَ كَانُوا بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (۶۳) اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۶۴) هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۶۵) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أُعْبِدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِزُبِّ الْعَالَمِينَ (۶۶) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شِوْخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَى مِنْ قَبْلِ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۶۷) هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۶۸)

ترجمه آیات

خدا همان کسی است که برایتان شب را درست کرد تا در آن به استراحت پردازید و روز را تا همه جا برایتان قابل دیدن باشد، چون خدا دارای فضل مخصوصی است نسبت به مردم ولی بیشتر مردم شکر نمی گزارند (۶۱). همین خدا پروردگار شما است که خالق هر موجود است، معبودی بجز او نیست پس چگونه به خود اجازه می دهید که از عبادت او به عبادت غیر او منحرف شوید

(۶۲). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۲

آری، همه آنهایی که آیات خدا را تکذیب می کنند این چنین دچار انحراف می شوند (۶۳). خدا همو است که زمین را برای شما مستقر و آسمان را بنا قرار داد و شما را به بهترین شکلی صورتگری نمود و از چیزهای پاکیزه روزیتان نمود. همین الله است که پروردگار شما است که چه پر برکت است الله رب العالمین (۶۴). او زنده زندگی بخش است معبودی بجز او نیست پس تنها همو را بخوانید و دین را خالص برای او سازید الحمد لله رب العالمین (۶۵). بگو مرا از پرستش خدایانی که شما می پرستید نهی کرده اند چون بعد از آمدن بینات از ناحیه پروردگارم دیگر جا برای این شرک نیست و نیز ماء مور شده ام که تنها برای رب العالمین تسلیم باشم (۶۶). خدا همو است که شما را از خاک و سپس از نطفه و آنگاه از علقه بیافرید و آنگاه به صورت طفل شما را بیرون می کند تا به حد بلوغ برسید و بعد از آن پیر و سالخورده گردید، ولی بعضی از شما قبل از رسیدن به پیری می میرید و نیز بیرون می کند تا به اجل معین خود برسید و شاید تعقل کنید (۶۷). او همان خدایی است که زنده می کند و می میراند پس همین که قضای چیزی را راند تنها می گوید باش و آن چیز موجود می شود (۶۸).

بیان آیات

در این آیات برای بار دوم به آیات توحید که در اول سوره بود و با آیه ((هو الّذی یریکم آیاته)) آغاز می شد، و یگانگی خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت را اثبات می کرد، برگشت شده.

اثبات توحید خداوند در الوهیت و ربوبیت با بیان او در آفاق و انفس  
 اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْإِيلَ لَسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ...

یعنی آن خدای یگانه کسی است که به خاطر شما شب را تاریک کرد تا در آن از خستگی روز که در اثر کار و کوشش و تلاش روزی عارضتان شده، آرامش یابید و روز را هم به خاطر شما روشن قرار داد تا از فضل خدا و از پروردگارتان طلب کنید، و روزیتان را به دست آورید. و این دو از ارکان تدبیر زندگی انسانهاست.

و با معنایی که ما برای آیه کردیم، روشن گردید که اگر روز را ((مبصر: بینا)) نامیده، از باب مجاز عقلی است، و آنطور که بعضی از مفسرین ادعا کرده اند، هیچ دلالتی بر مبالغه ندارد.

((ان الله لذو فضل علی الناس و لکن اکثر الناس لا یشکرون)) - در این جمله به فضل خدا بر مشرکین منت می نهد و توبیخ می کند به اینکه فضل خدا را شکر نمی گزارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۳

چون اگر این فضل عظیم را شکرگزاری می کردند او را می پرستیدند. در این جمله جا داشت به جای کلمه ((ناس)) دوم، ضمیر بیاورد، و بفرماید ((ان الله لذو فضل علی الناس و لکن اکثرهم لا یشکرون)) ولی چنین نکرد، بلکه دوباره این کلمه را تکرار کرد تا بفهماند کفران نعمت طبع مردم است، بدین جهت که مردمند، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((الانسان لظلوم کفار)).

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِلَهًا إِلَّا هُوَ فَأَنى تُؤْفَكُونَ

یعنی این است آن خدایی که امر حیات و رزق شما را تدبیر می کند، شب را مایه سکونت شما، و روز را وسیله سعی و کوشش شما قرار می دهد، و او الله تعالی است. و او رب شما است، چون تدبیر امر شما به دست او است.

((خالق کل شیء)) - یعنی برای اینکه رب همه چیز است، چون خالق همه چیز است، و خلقت از تدبیر جدایی پذیر نیست. و لازمه این آن است که غیر خدای تعالی هیچ ربی در عالم هستی نباشد، نه برای شما و نه برای غیر شما، و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((لا-اله الا-هو)) یعنی حال که چنین است، پس هیچ معبود به حقی غیر خدای تعالی نیست، چون اگر معبود دیگری در این میان باشد، قهرا ربی دیگر خواهد بود، چون الوهیت از شؤن ربوبیت است.  
 ((فانی تؤفکون)) یعنی پس چگونه از پرستش او به سوی پرستش دیگری منحرف و منصرف می شوید.

كَذَلِكَ يُؤْفِكُ الَّذِينَ كَانُوا بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

یعنی نظیر این افک بود که منکرین آیات خدا در امت‌های دیگر نیز مرتکب شدند، چون آیات خدا روشن بود، و هیچ خفایی در آن نبود، پس انصراف از مدلول آنها سببی نداشت مگر همین انکار و لجبازی .

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ...

کلمه ((قرار)) به معنای مستقر و جایگاهی است که آدمی بر آن قرار می‌گیرد. و کلمه بناء به طوری که دیگران گفته اند به معانی قبه و بارگاه است، و از آن جمله بناهایی است که عرب بر آن قبه می‌زنند. خدای تعالی در این آیه این نعمت را به رخ انسانها می‌کشد که آنان را در زمین و زیر آسمان جای داد، و این خانه مسقف را منزلگاه ایشان کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۴

((و صورکم فاحسن صورکم)) - حرف ((فا)) که بر سر جمله ((فاحسن)) در آمده، فای تفسیری است، و به آیه چنین معنی می‌دهد: خداوند خلقت صورتهای شما را نیکو کرد، و این بدان جهت است که خدای تعالی صورت انسان را مجهز به جهازی بسیار دقیق کرد که با آن جهاز و وسایل می‌تواند انواع کارهای عجیب را انجام دهد، کارهایی که سایر موجودات جاندار از انجام آن عاجز است. و نیز از مزایایی از زندگی بهره مند است که آن مزایا برای غیر انسان ابداء فراهم نیست.

((و رزقکم من الطبیات)) - منظور از طبیات انواع رزقهای گوناگونی است که طبیعتش با طبیعت آدمی سازگار است، و با طبیعت سایر حیوانات سازگار نمی‌باشد، مانند انواع دانه‌ها، و گوشتها و غیر آن.

((ذلکم الله ربکم)) - یعنی این الله است که رب شما است و امور شما را تدبیر می‌کند. ((فتبارک الله رب العالمین)) - این جمله ثنایی است بر خدای عزوجلّ به اینکه ربوبیت و تدبیرش تمامی عالمها را فرا گرفته، و با آوردن حرف ((فا)) بر سر این جمله، آن را متفرع کرد بر جمله قبلی، در نتیجه ربوبیتش برای همه عالمها را فرع ربوبیتش برای انسان قرار داد، و این به منظور آن بود که بفهماند ربوبیت خدای تعالی یکی است، و تدبیرش نسبت به امور انسان عین تدبیرش نسبت به امور همه عالم است، چون نظام جاری در سراسر جهان یکی است، و انطباق آن بر سراسر جهان عین انطباقش بر یک یک نواحی آن است، پس خدای سبحان منشاء خیر کثیر است که در لغت آن را ((برکت)) گویند: ((فتبارک الله رب العالمین)).

هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ...

در جمله ((هو الحي)) (اطلاقی است که به هیچ وجه مقید نمی‌شود، نه عقلا و نه نقلا. علاوه بر این، انحصار را هم افاده می‌کند، در نتیجه معنایش این می‌شود که: تنها خدای تعالی حیاتی دارد که دستخوش مرگ و زوال نمی‌شود، پس خدای تعالی حی بالذات است و هر زنده دیگری با احیای او دارای حیات شده.

و چون معلوم شد که در این میان یک حی بالذات است و یک حی به وسیله غیر، در نتیجه تنها کسی بالذات مستحق عبادت است که حیاتش نیز بالذات باشد و او خدای تعالی است و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((لا اله الا هو)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۵

و این دو جمله مقدمه است برای جمله بعدی که در آن امر به دعا می‌کند، البته نه خواندن خدا به طور مطلق، بلکه خواندنش به توحید و در حالی که دین را برای او خالص کنند، چون تنها او حی بالذات است و نه دیگری، و چون تنها اوست که استحقاقش برای پرستش ذاتی است، و هیچ کس دیگری چون او نیست، لذا است که بعد از دو جمله ((هو الحي)) و ((لا اله الا هو)) متفرع بر آن دو فرمود: ((فادعوه مخلصین له الدین)).

و جمله ((الحمد لله رب العالمین)) ثنایی است بر ربوبیت خدای تعالی.

قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ



معنای آیه روشن است. و در آن مشرکین را برای همیشه از اینکه رسول خدا موافق با آنها شود، و آلهه آنان را بپرستد، نومید می‌کند. و این معنا در سوره زمر مکرر آمده بود، و به همین قرینه می‌توان احتمال راجح داد که این سوره بعد از سوره زمر نازل شده باشد.

اشاره ای به خلقت انسان و امر حیات و ممات او

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ...

مراد از خلقت آنان از خاک، این است که پدر ایشان آدم را از خاک آفرید، چون خلقت غیر آدم (علیه السلام) بالاخره منتهی به خلقت آدم می‌شود که از خاک بوده، در نتیجه خلقت ایشان نیز در اصل از خاک بوده است. ممکن هم هست مراد از خلقت ایشان از خاک، این باشد که تکوین نطفه پدرها از مواد بسیط زمین بوده.

((ثم من نطفة...)) - یعنی سپس شما را از نطفه ای آفریدیم، و نکره آوردن ((نطفه)) برای اشاره به حقارت آن است، و همچنین نکره آوردن ((علقه)) در جمله ((ثم من علقه)). ((ثم یخرجکم)) یعنی سپس شما را از شکم مادران بیرون می‌آوریم، ((طفلا)) در حالی که طفل هستید. و کلمه طفل به طوری که می‌گویند، هم بر مفرد اطلاق می‌شود، و هم بر جمع، همچنان که در آیه ((و الطفل الذین لم یظہروا علی عورات النساء)) بر جمع اطلاق شده است.

((ثم لتبلغوا اشدکم)) - لام در این جمله لام غایت است، و گویا متعلق آن حذف شده و تقدیرش ((ثم ینشئکم لتبلغوا اشدکم)) باشد، یعنی سپس شما را نشو و نمو می‌دهد تا به حد بلوغ برسید. و حد بلوغ اشد از عمر آدمی آن زمانی است که نیروی بدنی انسان به حد کمال می‌رسد. ((ثم لتکونوا شیوخا)) این جمله عطف بر جمله ((لتبلغوا)) است، ((و منکم من یتوفی من قبل)) یعنی بعضی از شما قبلاً می‌میرد و به این مراحل از عمر که گفتیم یعنی مرحله بلوغ اشد، و مرحله پیری و سایر مراحل نمی‌رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۶

((و لتبلغوا اجلا- مسمی)) - و تا برسید به اجلی که معین شده، و این آخرین مهلتی است که به آدمی می‌دهند و آن اجل حتمی است که به هیچ وجه قابل تغییر نیست، و این اجل معین غایتی است که شامل تمام مردم می‌شود، حال هر کسی هر چه عمر کرده باشد. و در جای دیگر از چنین اجلی خبر داده، می‌فرماید: ((و اجل مسمی عنده))، و به همین جهت دیگر این جمله را با کلمه ((ثم)) عطف نکرد، تا از آن دو غایت مذکور در سابق متمایز شود.

((و لعلکم تعقلون)) - یعنی تا شاید شما حق را با نیروی تعقل - که غریزه شما است - درک کنید. و این غایت خلقت انسان از نظر حیات معنوی او است، همچنان که رسیدن به اجل مسمی، غایت و نهایت زندگی دنیایی و صوری او است.

هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيت ...

یعنی خدای تعالی کسی است که عمل زنده کردن و میراندن از آن اوست، و با این عمل، زندگان را از عالمی به عالمی دیگر منتقل می‌کند. و هر یک از این میراندن و زنده کردن مبدای است برای تصرفاتش به نعمتهایی که با آن نعمتها بر آن کس که تدبیر امرش را می‌کند تفضل نماید، چون هر یک از میراندن و زنده کردن عالمی را به سوی آدمی می‌گشاید که در آن عالم از انواع نعمتهای خدایی استفاده می‌کند.

((فاذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون)) - تفسیر این جمله مکرر بیان شد.

بحث روایتی

نقل و ردّ روایاتی که درباره شءن نزول آیه: لخلق السموات و الارض اکبر من خلقالناس نقل شده

در الدر المنثور است که: عبد بن حمید و ابن ابی حاتم به سند صحیح از ابی العالیه روایت کرده اند که گفت: یهودیان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده، عرضه داشتند: دجال که در آخر الزمان ظهور می‌کند از ماست و از خصائصش این و این

است. و خیلی درباره او غلو کردند و امر او را بزرگ جلوه دادند و گفتند که چنین و چنان می‌کند. خدای تعالی در پاسخ آنان این آیه را فرستاد: ((ان الذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطان اتیهم ان فی صدورهم الا کبر ما هم بالغیه)) (آنگاه در معنایش گفت: اینها به آنچه می‌گویند نمی‌رسند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۷

((فاستعد بالله)) (رسول گرامی خود را دستور می‌دهد از فتنه دجال به خدا پناه برد. ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس)) (یعنی از خلقت دجال.

و نیز در همان کتاب آمده که: ابن ابی حاتم از کعب الاحبار روایت کرده که در ذیل آیه ((ان الذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطان)) (گفت: این آیه درباره یهودیان نازل شد، البته درباره این عقیده آنها که منتظر امر دجال هستند.

و باز در همان کتاب است که ابن منذر از ابن جریح نقل کرده که در تفسیر آیه ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس)) (گفته است: می‌گویند یهودیان معتقد بودند که در آخر الزمان پادشاهی خواهند داشت که دریا تا زانویش، و ابرها تا فرق سرش می‌رسند، آن قدر بلند بالا است که مرغان را از بین آسمان و زمین با دست می‌گیرد، و با او کوهی از نان و نهی از آب است. در پاسخ ایشان این آیه نازل شد ((لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس)).

مؤلف: در سابق توجه فرمودید که گفتیم: غرض سوره - به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می‌شود - گفتگو در پیرامون استکبار و مجادله کفار در آیات خدا است، آنهم مجادله به غیر حق. پس در این سوره گفتار از این جا آغاز شد، و در چند نوبت باز به همین نکته عود کرد، مثل اینکه یک جا فرمود: ((ما یجادل فی آیات الله الا الذین کفروا)) (جای دیگر فرمود: ((و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق)) (بار سوم فرمود: ((الذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطان اتیهم کبر مقتا))، بار چهارم فرمود: ((ان الذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطان اتیهم ان فی صدورهم الا کبر)) (بار پنجم فرمود: ((لم تر الی الذین یجادلون فی آیات الله انی یصرفون)). پس بنابراین، سیاق آیات این سوره این معنا را نمی‌پذیرد که بعضی از آنها درباره حادثه ای نازل شده باشد که سایر آیات آن ربطی به آن حادثه نداشته باشد، در حالی که چند روایت بالا می‌خواهد این را بگوید.

علاوه بر این، مضمون این روایات، یعنی قصه خبر دادن یهود از دجال، با دو آیه مزبور هیچ تطبیق نمی‌کند، و خواننده عزیز اگر در مضمون این دو آیه یعنی آیه ((ان الذین یجادلون)) - تا جمله - ((و لکن اکثر الناس لا یعلمون)) (دقت بفرماید، خواهد دید که از مضمون روایت اجنبی است. از اینجا روشن می‌شود این قول که این دو آیه به دلیل این روایات در مدینه نازل شده صحیح نیست. غافر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۸

آیات ۶۹ - ۷۸ سوره مؤ من

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرِفُونَ (۶۹) الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۷۰) إِذِ الْأَعْلَى فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسَلُ يُسْحَبُونَ (۷۱) فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (۷۲) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ (۷۳) مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلِ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ (۷۴) ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ (۷۵) ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَلَّادِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ (۷۶) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يَرْجِعُونَ (۷۷) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصِصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِبَيِّنَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ (۷۸)

ترجمه آیات

آیا هیچ ندیدی که آنان که در آیات خدا جدال می‌کنند چگونه از راه حق منحرف می‌شوند (۶۹). کسانی که کتاب و آنچه را که بوسیله رسولان خود فرستادیم تکذیب می‌کنند پس به زودی خواهند فهمید (۷۰). آن هنگامی که غل و زنجیرها به گردنهایشان

افتاده باشد و کشیده شوند (۷۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۲۹

در آب داغ و سپس در آتش افروخته گردند (۷۲). و آنگاه به ایشان گفته شود کجا است آن چیزهایی که شریک خدایش می پنداشتید (۷۳). و به جای خدایش می پرستیدید می گویند هر چه نظر می کنیم آنها را نمی بینیم بلکه اصلاً ما در دنیا چیزی نمی پرستیدیم، آری خداوند این طور کفار را گمراه می کند (۷۴). این قهر و عذاب بدان سبب است که در دنیا از پی تفریح (و هوسرانی) باطل بودید و دائم به نشاط و شهوت پرستی سرگرم شدید (۷۵). حال به درون دوزخ شوید در حالی که بیرون شدن برایتان نیست پس چه بد است منزلگاه متکبران (۷۶). پس تو ای پیامبر! صبر کن که وعده خدا حق است پس چه اینکه در حیات تو پاره ای از عذابایمان را که وعده داده ایم به ایشان بچشانیم و چه اینکه قبل از نشان دادن تو را قبض روح کنیم در هر حال همه آنان به سوی ما برخواهند گشت (۷۷). مگر نه این بود که قبل از تو رسولانی از جنس خود این مردم به سویشان گسیل داشتیم رسولانی که داستانهای بعضی از آنان را برایت حکایت کردیم و بعضی دیگر را حکایت نکردیم؟ هیچ رسولی چنین حقی نداشته که از پیش خود آیتی بیاورد هر آیتی می آوردند به اذن خدا بوده و چون حکم حق و حتمی خدا فرا رسد کافران مبطل زیانکار شوند (۷۸).

بیان آیات

در این آیات برای بار پنجم به مسأله آنهایی که در آیات خدا مجادله می کنند برگشت شده و متعرض سرانجام کار آنان می شود. البته ما کار آنان را با بیان مال کار مجادله کنندگانی که در امتهای گذشته بودند بیان می کنند و می فرماید: خدای تعالی سرانجام، دین خود را حفظ و یاری نمود. و این معنا را در اول سوره بطور اجمال، و سپس با آوردن مسأله دعوت موسی (علیه السلام) و داستانهایی از آن جناب و نصرتی که خدا از خصوص او کرد، بیان فرمود. و آنگاه همین معنا را در ضمن امر به پیامبر اسلام به صبر و وعده اش به نصرت بیان کرد.

و در این آیات برای آخرین بار بر آنان جمله می کند، و مال امرشان را و اینکه کارشان به کجا می انجامد، خاطر نشان می سازد و می فرماید که مال امرشان عذاب جاودان است. آنگاه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر می فرماید که صبر کند، و وعده اش می دهد که یاری اش خواهد کرد. و دلگرمش می کند به اینکه وعده خدا حق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۰

بیان حال مجادله کنندگان در آیات خدا و سرانجام سختی که در جهنم خواهند داشت

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنِي يُصْرَفُونَ

جمله ((الم: تر آیا نمی بینی ((تعجب را می رساند. و کلمه ((انی)) به معنای ((کیف: چگونه)) است. و معنای آیه این است که: آیا تعجب نمی کنی - و یا - آیا تعجب نکردی از امر این اشخاصی که در آیات خدا مجادله می کنند، چگونه از حق به سوی باطل و از هدایت به سوی ضلالت منحرف می شوند؟

و منظور از اینکه در این آیه باز متعرض حال مجادلین شده، این است که اشاره کند که این طایفه از حق و هدایت منحرف شده اند و اینکه سرانجام چه سرنوشتی خواهند داشت. ولی در آیه ((ان الذین يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتيمم ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه)) متعرض حال آنان شده، از این جهت که چه عاملی باعث می شود در مقابل حق جدال کنند، و آن را عبارت می داند از کبر، و آنگاه می فرماید: به آن کبریایی که در سر می پروراند نمی رسند. پس آیه مورد بحث تکرار آیه مزبور نیست، بلکه هر یک از آن دو یک جهت را متعرضند.

از این بیان اشکالی که در کلام بعضی از مفسرین هست روشن می شود، مفسر نامبرده گفته است: تکرار کردن مسأله مجادله، باید محمل صحیحی داشته باشد، و آن این است که: بگوئیم مجادلین متعدد بوده اند، آن مجادلینی که آیه قبلی متعرض حالشان

بود، غیر از آن مجادلین هستند که در آیه مورد بحث نامبرده شده اند. و یا بگوییم مورد مجادله متعدد بوده، مثل اینکه مجادله در آیه سابق در مسأله معاد بوده، و مجادله در آیه مورد بحث در مسأله توحید بوده است.

و خواننده از بیان سابق، متوجه اشکالی که بر این مفسر وارد است می‌باشد. علاوه بر این، از گفتار او پیداست که اصلاً متوجه غرض این سوره نبوده است.

الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

آنچه از سیاق آیات بعدی برمی‌آید این است که مراد از این مجادلین تنها مجادلین با پیامبر است بنابراین مناسبتر این می‌باشد که بگوییم: مراد از ((کتاب)) هم قرآن کریم است، و مراد از جمله ((بما ارسلا به رسلنا)) کتابها و ادیانی است که سایر انبیاء (علیهم السلام) آورده اند، در نتیجه وثیت که قرآن و سایر کتابهای آسمانی را منکرند در حقیقت مسأله نبوت را منکرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۱

((فسوف يعلمون)) - این جمله تفریع است بر مجادله و تکذیب کفار و هم تهدید ایشان است به اینکه به زودی به حقیقت این مجادله در آیات خدا، و تکذیب کتاب و رسولان الهی پی خواهند برد.

إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ يُسَجَّبُونَ فِي النَّارِ يُسَجَّرُونَ

در مجمع البیان می‌گوید: کلمه ((اغلال)) جمع ((غل)) است، و آن عبارت است از طوقی که به گردن اشخاص می‌اندازند، تا خواری و ذلت او را بنمایانند. و کلمه ((غل)) در اصل به معنای داخل شدن است. و نیز گفته: کلمه ((سلاسل)) جمع ((سلسله)) و آن عبارت است از حلقه‌هایی که از جهت طول پشت سر هم قرار می‌گیرد. (که در فارسی بدان زنجیر می‌گویند).

و نیز گفته است: کلمه ((سحب)) به معنای کشاندن چیزی است بر روی زمین، این معنای اصلی کلمه است. و نیز گفته است: کلمه ((سجر)) در اصل به معنای افکندن هیزم است در آتشی که زیاد باشد، مانند آتش تنور که با هیزم افروخته شود.

کلمه ((اذ)) ظرف است برای جمله ((فسوف يعلمون)) و بعضی گفته اند آوردن این کلمه با اینکه مخصوص گذشته است برای این بوده که تحقق وقوع را برساند هر چند که جریان در آینده واقع شود و بنابراین جمع بین ((اذ)) و ((سوف)) منافات ندارد.

((اذ الاغلال فی اعناقهم)) جمله ای است مرکب از مبتدا و خبر، و کلمه ((سلاسل)) عطف است بر اغلال و جمله ((یسحبون فی الحمیم)) نیز خبری است بعد از آن خبر دیگر. و جمله ((ثم فی النار یسجرون)) عطف است بر جمله ((یسحبون)). و معنای آیه

این است که: به زودی حقیقت عمل خود را خواهند فهمید، آن وقتی که غلها و زنجیرها در گردنشان باشد و در آبی سوزان کشیده شوند و سپس در آتش افکنده گردند. و بعضی گفته اند: معنای جمله ((ثم فی النار یسجرون)) این است که به زودی در آتش افروخته خواهند شد و آتشگیره آن خواهند گشت، مؤید این معنا آیه دیگری است که در وصف جهنم می‌فرماید: وقودها

الناس والحجارة و نیز می‌فرماید: ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۲

ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا...

یعنی به ایشان گفته می‌شود - و در حالی که بین کشیده شدن روی زمین و سوختن در آتش قرار دارند - پس کجایند آن خدایانی که می‌پرستیدند و شریک خدا می‌پنداشتید تا شما را یاری کنند و از این عذاب نجات دهند. و یا همان طور که معتقد بودید در مقابل عبادتهایی که برای آنها می‌کردید شفاعتتان کنند.

((قالوا اضلوا عنا)) - یعنی می‌گویند: آن آلهه از نظر ما غایبند، چون کلمه ((ضل)) به معنای غاب است، می‌گویند: ((ضلت الدابة)) یعنی حیوان ناپدید شده و مکانش معلوم نیست. این جمله پاسخی است از آن ندایی که به ایشان می‌شود: ((این ما کنتم تشرکون من دون الله)).

((بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا)) - این جمله تتمه جواب آنان و اعراض از جواب اولشان است، چون متوجه می‌شوند که آن آلهه

ای که در دنیا شرکای خدا می پنداشتند بجز اسمایی بدون مسمی نبودند. مفاهیمی بودند که در سراسر عالم با هیچ چیز تطبیق نداشتند، و عبادتهایی که برای آنها کردند همه بیهوده بود، و لذا منکر عبادت خود می شوند و می گویند: اصلا ما بت نمی پرستیدیم. در مواردی دیگر به این معنا اشاره نموده، می فرماید: ((فریلنا بینهم)) و نیز می فرماید: ((لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون)).

بعضی هم گفته اند: جمله مورد بحث یکی از دروغهای روز قیامت مشرکین را حکایت می کند، همچنان که آیه ((و الله ربنا ما کننا)) مشرکین دروغ دیگری از آنهاست.

((كذلك يضل الله الكافرين)) - یعنی در سایر مواردی که خدا کافران را گمراه می کند، به خاطر اینکه کافرند، یعنی حق را می پوشانند، شبیه به این مورد است که باطل را حق می بینند و به طلبش می روند و بعدا می فهمند که هر چه کرده اند بیهوده بوده، و سعیشان باطلی بوده در صورت حق، و سرابی بوده در سیمای حقیقت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۳

و معنای آیه بنا بر وجه دوم که جمله ((بل لم نکن ندعوا من قبل سینا)) (دروغی باشد از مشرکین، این می شود: خداوند مثل این ضلالت، کافران را گمراه می کند، آن وقت برگشت کارشان به این می شود که ناگزیر شوند به دروغ گفتن در موقعی که یقین دارند که این دروغ گفتن سودی به حالشان ندارد.

البته جمله مورد بحث به معانی دیگری نیز تفسیر شده که نزدیک به یکدیگرند و با تفسیری هم که ما کردیم نزدیکترند. معنای اینکه فرمود: ذلکم بما کنتم تفرحون بغیر الحق ...

ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ

کلمه ((تفرحون)) مضارع از ((فرح)) است و ((فرح)) به معنای مطلق خوشحالی است، ولی ((مرح)) به معنای افراط در خوشحالی است که از اعمال مذموم بشمار می رود. راغب گفته: ((فرح)) به معنای گشادگی دل است، به وسیله لذتی زودگذر که بیشتر در لذتهای بدنی است، ولی ((مرح)) به معنای شدت فرح و بی بند و باری در آن است.

و جمله ((ذلکم بما کنتم)) اشاره است به عذابی که کفار در آن قرار دارند، و حرف ((با)) در کلمه ((بما)) بای سببیت و یا بای مقابله است.

و معنایش این است که: این عذابی که شما در آن قرار گرفته اید به سبب (و یا در مقابل) فرحی است که در زمین بدون حق می کردید، از لذات عاجل دنیا کام می گرفتید. و نیز به سبب (و یا در مقابل) افراطی است که در فرح خود می کردید، چون دلہایتان شیفته لذات دنیا و زینت آن بود و با هر حقی که مخالف باطل شما بود دشمنی می کردید، در نتیجه به خاطر احیای باطل خود و از بین بردن حق و کوبیدن آن فرح و مرح می کردید.

در مجمع البیان گفته: اگر فرح را مقید به قید ((بغیر الحق)) کرد، ولی ((مرح)) را مطلق آورد، برای این است که گاهی فرح به خاطر حق دست می دهد، و چنین فرحی ممدوح است، گاهی هم می شود که به باطل دست می دهد که آن مذموم است، ولی مرح جز مذموم و باطل نمی تواند باشد.

ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۴

یعنی داخل درهای جهنم شوید که برایتان تقسیم کرده اند، در حالی که در آن جاودانه باشید، و چه بسیار بد مقامی است که متکبرین از حق دارند. در سابق هم گذشت که گفتیم مراد از ((ابواب جهنم)) درکات آنست.

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ...

بعد از آنکه مال امر جدال کنندگان در آیات خدا را بیان کرد که آتش دوزخ است، و نیز فرمود خدا ایشان را به کیفر کفرشان گمراه نمود، اینک در این جمله متفرع بر آن بیان، رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ) را امر به صبر می کند و علتش را هم

این می داند که وعده خدا حق است .

((فاما نرینک بعض الّذی نعدهم )) - منظور از این بعض ، عذاب دنیا است .

((او نتوفینک )) - و یا تو را با مرگت بگیریم و آن را نشانت ندهیم . ((فالینا یرجعون )) - خلاصه می فرماید: چه اینکه مختصری از عذابی که به آنان وعده دادیم ، در این دنیا با بودن تو در حیات به ایشان بچشانیم ، و تو آن را بینی و چه اینکه قبل از این نشان دادن وعده خود تو را با مرگت بگیریم ، به هر حال این کفار نزد ما خواهند برگشت و از چنگ ما بیرون شدنی نیستند، آن وقت وعده خود را در حقشان عملی می کنیم .

اشاره به سنت الهی درباره نصرت رسولان و عدم آن از جانب خداوند

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ...

این آیه کیفیت نصرت مزبور در آیه قبل را چنین بیان می کند که : خدای تعالی زمام امر آن نصرت را - که آیه ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون )) آن را سنت خدا معرفی می کند که به منظور داوری بین هر رسول و امتش و به منظور پیروز کردن حق بر باطل نازل می کند - به دست هیچ رسولی از رسولان قبل از تو نسپرد، بلکه هر پیغمبری که خود خدا می خواست از آن نصرت بهره مند می کرد و حال تو نیز مانند حال سایر انبیا است ، ممکن است ما به تو اذن بدهیم که آن نصرت را بیاوری و در نتیجه گوشه ای از آن عذابها که به کفار وعده دادیم بر کفار نازل کنی و خودت هم آن را بینی و ممکن هم هست قبل از نزول چنین عذابی بر کفار، ما جان تو را بگیریم ، ولی به هر حال این مسلم است که امر خدا وقتی بیاید، در بین آنان به حق داوری می کند و در آن صورت پیروان باطل زیانکار خواهند بود. این آن معنایی است که سیاق به آیه می دهد.

پس آیه مورد بحث می خواهد اشاره کند به سنت جاریهای از خدای تعالی که در آخر سوره متعرض آن می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۵

((و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن اللّٰه...)) - کلمه ((آیت )) هر چند اعم از معجزه ای است که یک پیامبر برای تاءید رسالت خود می آورد بلاهایی که خدا به منظور نصرت دادن به حق و داوری عملی بین هر پیامبر و امتش می فرستد و لیکن در آیه مورد بحث - به طوری که از سیاق استفاده کرده ایم - منظور قسم دوم است .

((فاذا جاء امر اللّٰه قضی بالحق و خسر هنالک المبطلون )) - یعنی و چون امر خدا به عذاب صادر شود، به حق داوری می شود، یعنی حق را غالب و باطل را رسوا می کند و در این هنگام است که افرادی که به باطل تمسک می کرده اند زیانکار می شوند، هم در دنیا و هم در آخرت ، اما در دنیا دچار هلاکت می گردند، و اما در آخرت به عذاب دائم مبتلا می شوند.

بعضی از مفسرین به این آیه شریفه استدلال کرده اند بر اینکه : بعضی از پیغمبران بوده اند که داستانشان در قرآن نیامده . و لیکن این استدلال درست نیست ، زیرا آیه شریفه در مکه نازل شده و بیش از این دلالت ندارد که تا این تاریخ ، سرگذشت بعضی از انبیا را برایت شرح نداده ایم ، ولی در سوره نساء که بعد از سوره مورد بحث و در مدینه نازل شده ، می فرماید: ((و رسلا قد قصصناهم علیک من قبل و رسلا لم نقصصهم علیک )) یعنی سرگذشت پیغمبرانی را قبلا برایت گفتیم و بعضی دیگر را نگفتیم ، و به همین جهت می بینیم در سوره هایی که بعد از سوره نساء نازل شده ، نام هیچ یک از انبیایی که نامشان در قرآن آمده برده نشده (و خلاصه اینکه آیه مورد بحث دلالتی بر این مدعا ندارد، ولی آیه سوره نساء این دلالت را دارد).

و در مجمع البیان است که از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: خدای تعالی پیغمبری سیاه چهره مبعوث کرد و داستان او را در قرآن برای ما بیان نفرمود.

و نیز الدر المنثور، نظیر این معنا را از تفسیر اوسط طبرانی ، و از ابن مردویه ، از آن جناب روایت کرده . غافر



آیات ۷۹ - ۸۵ سوره مؤ من

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (۷۹) وَلَكُمْ فِيهَا مَنَفَعٌ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَتَهُ فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تَحْمَلُونَ (۸۰) وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ (۸۱) أَلَمْ يَسِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۸۲) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۸۳) فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهٖ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (۸۴) فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سَنَّتْ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ (۸۵)

ترجمه آیات

خدا همان کسی است که چارپایان را برایتان خلق کرد تا بر بعضی از آنها سوار شده و از بعضی دیگر آنها بخورید (۷۹). و در آنها منافع بسیار هست. و اینکه با سوار شدن و بار کردن بیهوده خود بر آنها به مقاصدی که دارید برسید و بر آنها و بر کشتیها حمل شوید (۸۰). و او همواره آیات خود را به شما نشان می دهد؛ کدام یک از آیات او را می توانید انکار کنید (۸۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۷

آیا این مردم در زمین هیچ سیر نکردند تا ببینند عاقبت آنها که قبل از ایشان بودند چه شد؟ با اینکه عددشان بیش از اینها و نیرویشان قویتر از اینها بود و آثار بیشتری در زمین داشتند و عملکردشان هیچ سودی به حالشان نکرد (۸۲). آنها نیز هر وقت رسولانشان معجزات روشن می آوردند گوششان بدهکار نبود خشنود و سرگرم دانش خود بودند و در نتیجه اثر استهزایشان گریبانشان را گرفت (۸۳). پس همین که عذاب ما را بدیدند گفتند ما تنها به خدا ایمان آورده و به آنچه شریک خدا می پنداشتیم کفر می ورزیم (۸۴). ولی ایمانشان بعد از دیدن عذاب ما هرگز سودی به حالشان نداشت این خود سنتی است از خدا که همواره در بندگانش جریان دارد در اینجا است که کافران زیانکار می شوند (۸۵).

بیان آیات

در این آیات برای چندمین بار به ذکر پاره ای از آیات و ادله توحید برگشت نموده مردم را به عبرت گیری از حال امتهای گذشته، که هلاک شده اند و از سنتی که در بین آنها جاری ساخته، ارجاع می دهد. و آن سنت این است که نخست در بین هر امتی رسولی مبعوث می کند و سپس بین آن رسول و امتش قضاء میراند و آن قضاء بالاخره به خسران کفار از آنان منجر می شود و در اینجا سوره خاتمه می یابد.

اشاره ای به منافع چهارپایان و هدف از خلقت آنها

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

خدای سبحان از بین همه چیزهایی که آدمیان در زندگی از آن منتفع می شوند، و تدبیر امر انسانها بدانها بستگی دارد، چارپایان را نام می برد که مراد از آن شتر و گاو و گوسفند است، هر چند که بعضی گفته اند: مراد از آن در اینجا تنها شتر است.

((جعل لكم الانعام لتركبوا منها ومنها تأكلون)) - ((جعل)) در اینجا به معنای آفریدن و یا مسخر کردن است. و لام در جمله ((لتركبوا)) لام غرض است. و حرف ((من)) برای تبعیض است. و معنای آیه این است که: خدای سبحان برای خاطر شما چارپایان را بیافرید، (و چارپایان را برای شما مسخر کرد). غرض از این خلقت و یا تسخیر این است که شما بر بعضی از آنها مانند یک قسم از شتران سوار شوید و از شیر بعضی دیگر مانند قسمی از شتر و گاو و گوسفند بخورید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷

صفحه ۵۳۸

وَلَكُمْ فِيهَا مَنَفَعٌ ...

یعنی برای شما در آنها منافی است، مانند: شیر، پشم، کرک، مو، پوست، و سایر منافعشان.

((و لتبلغوا علیها حاجه فی صدورکم )) - یعنی و غرض دیگر از خلقت آنها این است که بر پشت آنها سوار شوید و به مقاصد و حاجتهایی که در سینه دارید برسید.

((و علیها و علی الفلک تحملون )) - این جمله کنایه است از وسیله پیمودن بیابانها و دریاها که بیابانها را با شتران می پیمایند و دریاها را با کشتی .

و يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ

معنای نشان دادن خدا آیات خود را، در تفسیر اوائل این سوره گذشت . و گویا جمله ((و یریکم آیات)) منظور اصلی نیست تا مستلزم تکرار باشد، بلکه منظور زمینه چینی بوده برای توییح کفار، که می فرماید: ((ای آیات الله تنکرون : کدام یک از آیات خدا را انکار می کنید)) یعنی کدام یک از این آیات را که خدا به شما نشان داده و به چشم خود می بینید و بیان ما را درباره آن می شنوید، انکار می کنید؟ انکاری که بهانه باشد برای اعراض از توحید خدا.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا ...

این آیه شریفه مشرکین را ملامت می کند و آنان را به سرگذشت امتهای سابق و سنت قضای الهی که در آن امتهای جریان داشت توجه می دهد. و نظیر این آیه در اوائل سوره نیز گذشت و گویا غرض از آن در آنجا این بوده که برای آنها روشن سازد که خدا هر یک از آن امتهای را به گناهانشان بگرفت ، چون هر وقت پیغمبرشان با معجزات به سویشان آمدند، کفر ورزیدند و به همین جهت در آنجا دنبال آیه فرمود: ((فاخذهم الله بذنوبهم : خدا ایشان را به گناهانشان بگرفت )) ولی در اینجا غرض این بوده که برای مشرکین روشن کند که آنچه در زندگی به دست می آورند، بی نیازشان نمی کند و از عذاب خدا جلوگیری نمی نماید، نه آن خوشحالیها که از دانش خود دارند و نه توبه شان و ندامتشان از آنچه که کرده اند.

و اگر در ابتدای آیه مورد بحث ((فاء)) تفریع آورد، برای این است که آیه را بر جمله آخر آیه قبلی که می فرمود: ((فای آیات الله تنکرون )) تفریع کرده باشد، یعنی این را فرع و نتیجه آن قرار داده باشد. و اگر از خطاب در جمله قبلی (تنکرون) به غیبت (فلم یسیروا) التفات کرد، برای این است که بفهماند مردمی که از آیات او رو بگردانند و آن را انکار کنند، قابل آن نیستند که مورد خطاب ما واقع شوند، لذا گویا از آنان رو بگردانید و متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۳۹

و گویا فرموده : وقتی آیات خدای تعالی ظاهر و روشن است ، دیگر قابل انکار نیست ، و از جمله آنها یکی آن آیتی است که در آثار گذشتگان هست و به زبان بیزبانی از هلاکت صاحبانش خبر می دهد، و این مردم آن آثار را دیده‌اند، ولی در آن به نظر عبرت نمی نگرند تا بفهمند گذشتگان با اینکه قویتر از ایشان بودند، هم از نظر مقدار و هم از جهت کیفیت ، مع ذلک قدرتشان و فرحی که از علم و قدرت خود داشتند، سودی به حالشان نداد.

معنای جمله فرحوا بما عندهم من العلم که عکسالعمل کفار برخوردار از علوم مادی را در مقابل دعوت پیامبران الهی حکایت می کند

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ...

ضمیرهای هفتگانه جمع که در این آیه است ، همه به اقوام قبل از مشرکین معاصر رسول خدا برمی گردد. مراد از جمله ((بما عندهم من العلم )) اطلاعاتی است که از زینت زندگی دنیا و فنون تدبیری است که برای به دست آوردن آن داشتند، و خدای سبحان این فنون تدبیر را علم نامیده ، تا بفهماند غیر از آن علمی نداشتند، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((یعلمون ظاهرا من الحیوه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون )) ( و نیز فرموده : ((فاعرض عن تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الدنیا ذلک مبلغهم من العلم)).

و مراد از فرحشان از علمی که دارند، غرور و خودپسندی ناشی از زرنگی و علم ظاهری است که در اداره زندگی خود دارند. و خودباختگی در مقابل این اطلاعات و زرنگیها، باعث شد که از معارف حقیقی که به وسیله رسولان خدا عرضه می شود، اعراض کنند و آن را چیزی به حساب نیاورند و مسخره کنند و به همین جهت دنبال جمله ((و فرحوا بما عندهم من العلم)) فرمود: ((و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن)).

و در معنای جمله ((فرحوا بما عندهم من العلم)) اقوال دیگری نیز هست :

یکی اینکه : مراد از ((بما عندهم من العلم)) عقاید فاسد و آرای باطلی است که داشتند و آن را از نادانی علم نامیدند، و به همان عقاید و آرای باطل خوشحالی می کردند و بدین جهت علم انبیا را تحقیر می نمودند. ولی خواننده عزیز خودش متوجه است ، که این مفسر تصویری برای آیه کرده که هیچ دلیلی بر آن دلالت نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۰

یکی دیگر اینکه : مراد از علم ، علوم فلسفه یونان و دهری مسلکان است که دارندگان این علوم وقتی وحی آسمانی و معارف نبوی را می شنیدند، اظهار بی اعتنایی می کردند و به علم خود می بالیدند. این تفسیر هم مانند تفسیر قبلی است ، به اضافه اینکه با احدی از امتهای گذشته که قرآن کریم در این آیات سرگذشتشان را بیان می کند تطبیق نمی کند، چون نه امت نوح از فلاسفه یونان و دهری مسلک بودند و نه قوم عاد، نه قوم ثمود و نه قوم ابراهیم ، و لوط و شعیب و سایرین .

یکی دیگر اینکه : اصل معنای آیه این است که : وقتی رسول هر امتی با بینات می آمد، از آمدن علم انبیا خوشحال نمی شدند، چیزی که هست به جای این عبارت فرموده : ((از جهلی که خود داشتند خوشحالی می کردند))، و سپس از باب طعنه و تعریض به جای کلمه ((جهل)) علم را آورد و فرمود: ((فرحوا بما عندهم من العلم)). و این تفسیر علاوه بر اینکه روبراه نیست و از فهم دور است ، اشکال وجه اول هم بر آن وارد است .

یکی دیگر اینکه : ضمیر در ((فرحوا)) به کفار و ضمیر در ((عندهم)) به رسولان بر می گردد و معنای آن این است که : کفار به علمی که نزد انبیا بود، خوشحالی می کردند، یعنی خنده و مسخره می نمودند. اشکال این وجه این است که لازمه آن مختل شدن ضمیرهایی است که همه در یک سیاق قرار دارند، مثل اینکه عبارت عوام به علمی که داشتند خوشحالی می کردند را معنا کنیم به اینکه ((عوام به علمی که علما داشتند به عنوان مسخرگی خوشحالی می کردند)). علاوه بر این خنده و مسخرگی کردن خودش واژه مخصوص دارد، و معنا ندارد واژه ((فرح : خوشحالی)) را در آن به کار بگیرد، و به فرضی هم به خاطر جهاتی استعمال کنند، باید قرینه ای در کلام بیاورند و در آیه چنین قرینه ای نیست .

یکی دیگر این است که : دو ضمیر در ((فرحوا)) و در ((عندهم)) به رسل بر می گردد و معنای آیه این است که : رسولان وقتی به سر وقت قوم خود آمدند و دیدند که چقدر جاهلند و تا چه حدی بر کفر وجود خود پافشاری دارند و نیز از همین جا فهمیدند که چه عاقبت بدی در پی دارند، شکر خدا را کردند که مثل ایشان نیستند و به علمی که خود داشتند آنهم علم به حق خوشحال گشتند.

اشکال این وجه آن است که سیاق آیات بهترین شاهد است بر اینکه این آیه در مقام بیان حال کفار است ، نه حال انبیا و می خواهد بفرماید: کفار بعد از آنکه انبیا به سراغشان می رفتند، چه عکس العملی از خود نشان می دادند و چگونه در اثر نپذیرفتن دعوت انبیا کارشان به نزول عذاب کشیده شد و بعد از آمدن عذاب دیگر ایمان سودی برایشان نداشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۱

این سیاق چه ربطی دارد به اینکه انبیا در مقایسه وضع خود با وضع مردم خوشحال می شدند از اینکه علوم حقه ای دارند. علاوه بر این لازمه این وجه نیز این است که مرجع ضمیرهای یک سیاق ، مختلف شود.

فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَأَمَّنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ

کلمه ((باءس)) به معنای شدت عذاب است. و بقیه الفاظ آیه تفسیر نمی خواهد.

((فلم یکک ینفعهم ایمانهم لما راوا بآءسنا...))

و سود نبخشیدن ایمان بعد از دیدن عذاب، برای این است که چنین ایمانی اختیاری نیست و ارزشی ندارد.

((سنت الله التي قد خلت في عباده)) - یعنی آن سنتی که خدای تعالی در گذشته در بین بندگانش باب کرده، این است که توبه بعد از دیدن عذاب را قبول نکند. ((و خسر هنالك الكافرون))، اینجاست که کفار زیانکار می شوند.

## فصلت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۲

سوره فصلت، مکی است و پنجاه و چهار آیه دارد (۵۴)

آیات ۱ - ۱۲ سوره فصلت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۲) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۳) بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۴) وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَ مِن بَيْنِنَا وَ بَيْنَكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا عَمَلُونَ (۵) قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدًا فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَ اسْتَغْفِرُوا وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ (۶) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُونَ (۷) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (۸) قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ ءَأْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۹) وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَسَىٰ مِّنْ فَوْقِهَا وَ بَرَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (۱۰) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (۱۱) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۱۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۳

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان رحیم (۱). این کتاب نازل شده از ناحیه رحمان رحیم است (۲). کتابی است که آیاتش از یکدیگر جداست کتابی است خواندنی عربی برای مردمی که علم داشته باشند (۳). در حالی که بشارت ده و بیم رسان است و در عین حال بیشترشان از آن رویگردانیده در نتیجه آن را نمی شنوند (۴). می گویند دلهای ما از پذیرفتن آنچه ما را به سویس می خوانید در غلافهایی روی هم است و در گوشه‌هایمان سنگینی است و بین ما و تو حجابی است تو کار خود کن که ما نیز کار خود خواهیم کرد (۵). بگو من تنها بشری هستم مثل شما با این فرق که به من وحی می شود که معبود شما معبودی است یکتا پس همه یک صدا به سویس رو کنید و از شرکی که به وی ورزیده اید استغفار کنید و اوای به حال آنان که شرک می ورزند (۶). همانهایی که زکات نمی دهند و نسبت به آخرت کافرند (۷). در مقابل کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح می کنند اجری دارند که هرگز قطع نمی شود (۸). بگو راستی شما به خدایی کفر می ورزید که زمین را در دو روز خلق کرد و برای او شریک ها قایل می شوید با اینکه این خدا رب تمامی عوالم است؟ (۹). و در زمین کوههای ریشه دار قرار داد که قسمت بیرونی اش سر به آسمان کشیده و نیز در زمین آنچه قوت و رزق هست در چهار فصل پدید آورده قوت و رزقی که کفاف همه روزی خواران را بدهد (۱۰). سپس بر آسمان که در آن هنگام دودی بود پرداخت و آنگاه به هر دو فرمود: چه بخواهید و چه نخواهید باید تحت فرمان درآیید گفتند به طوع و رغبت تحت فرمانیم (۱۱). پس آسمانها را هفت عدد قرار داد آنها در دو روز و امر هر آسمانی را در آن وحی کرد و ما آسمان دنیا را به فانوسهایی زینت دادیم ستارگانی که هم زینت آسمانند و هم حافظ آن، این است تقدیر خدایی که عزیز و داناست (۱۲).

بیان آیات

غرض اصلی این سوره مبارکه

این سوره پیرامون اعراض کفار از کتابی که بر آنان نازل شده، یعنی از قرآن کریم، سخن می‌گوید. غرض اصلی سوره این است و به همین جهت ملاحظه می‌کنید که یک قسمت از این سوره درباره همین مساله است، از همان ابتدای سوره این معنا را خاطر نشان می‌سازد، و بعد از هر چند آیه یک بار همان را متعرض می‌شود. برای اینکه اولین آیه آن آیه ((تزیل من الرحمن الرحیم...)) است، که تا شش آیه مساله انکار کتاب را دنبال می‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۴

سپس در آیه ((۲۶)) مجدداً همین مطلب را متذکر شده می‌فرماید: ((و قال الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن...)) و برای نوبت سوم در آیه ((۴۰)) همین مطلب را از سر گرفته، می‌فرماید: ((ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا...)) و دنبالش می‌فرماید: ((ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم...)) و در اواخر سوره باز سخن از خدایی بودن قرآن نموده، می‌فرماید: ((قل ارایتم ان کان من عند الله ثم کفرتم به...)).

و لازمه اعراض مشرکین از کتاب خدا انکار اصول سه گانه دین است که اساس دعوت حقه اسلام را تشکیل می‌دهد، و آن عبارت است از وحدانیت خدا، نبوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)، و معاد، و چون چنین لازمه ای در کار بود، لذا درباره این سه اصل مفصل سخن می‌گوید، و در ضمن بشارت و انداز می‌دهد.

و به طوری که از روایات استفاده می‌شود این سوره در اوایل بعثت نازل شده و مضامین آیاتش نیز بر این معنا دلالت دارد، پس در نتیجه این سوره مکی خواهد بود.

نکته ای که از جمله تزیل من الرحمن الرحیم استفاده می‌شود

حم تَزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کلمه ((تزیل)) خبر است برای مبتدایی که حذف شده و این کلمه هر چند مصدر است، ولی به معنای اسم مفعول است، در نتیجه تقدیر آیه این می‌شود: ((هذا منزل من الرحمن الرحیم: این کتاب نازل شده از ناحیه رحمان رحیم است)). و اگر از بین همه اسماء و صفات خدا نام دو صفت ((رحمان)) و ((رحیم)) را برد، که اولی رحمت عامه خدا را حکایت می‌کند که شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود و دومی از رحمت خاصه خدا خبر می‌دهد که تنها شامل مؤمنین است، به این منظور است که اشاره کند به اینکه این تزیل مایه اصلاح دنیای مردم است، همچنان که مایه اصلاح آخرتشان است.

كَتَبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

این آیه خبری است بعد از خبر قبلی، یعنی بعد از کلمه ((تزیل)).

معنای تفصیل قرآن

و کلمه ((فصلت)) از مصدر ((تفصیل)) است که در مقابل کلمه ((احکام)) و کلمه ((اجمال)) است. و مراد از تفصیل آیات قرآن این است که ابعاض و اجزای آن را از یکدیگر جدا و متمایز کند، به اینکه آن را آن قدر نازل و در خور فهم شنونده کند که شنونده عارف به اسلوبهای کلام بتواند معانی آن را بفهمد و مقاصدش را تعقل کند، همچنان که آیه ((کتاب احکمت آیات ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)) و نیز آیه ((و الکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)) به آن اشاره دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۵ توضیحی راجع به عربی بودن قرآن و جهانی و عمومی بودن دعوت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله

و جمله ((قرآنا عربیا)) حال از کتاب و یا از کلمه ((آیاته)) می‌باشد. و لام در جمله ((لقوم یعلمون)) لام تعلیل و یا اختصاص است. و مفعول ((یعلمون)) یا حذف شده و تقدیرش ((لقوم یعلمون معانیه)) است، یعنی کتابی است که آیاتش مفصل شده برای مردمی که معانی آن را می‌دانند، چون زبانشان همان زبانی است که قرآن با آن نازل شده، یعنی زبانشان عربی است. ممکن هم هست اصلا مفعول آن متروک شده و معنایش ((برای مردمی دارای علم باشد)).

لازمه معنای اول این است که عربی نازل شدن قرآن برای آن باشد که نژاد عرب مورد اعتنا بوده اند، همچنان که آیه ((و لو جعلناه قرآنا اعجمیا لقالوا لو لا فصلت آیاته اعجمی و عربی)) و نیز قریب به آن آیه ((و لو نزلناه علی بعض الاعجمین فقرأه علیهم ما کانوا به مؤمنین)) بدین معنا اشعار دارد. در اینجا ممکن است کسی پرسد: اگر معنای آیه این باشد، آیا با عموم دعوت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) منافات پیدا نمی کند؟ می گویم: نه، زیرا دعوت آن جناب هر چند جهانی بوده و لیکن مرحله به مرحله صورت می گرفته، اولین دعوتی که کرد دعوت مردم در مراسم حج بود که با انکار شدید مشرکین مواجه شد. آنگاه از آن به بعد مدتی به طور سری و پنهانی دعوت کرد، و در مرحله سوم ماءمور شد عشیره و نزدیکان خود را دعوت کند، همچنان که آیه شریفه ((وانذر عشیرتک الاقرین)) بدان اشاره دارد. و در مرحله چهارم ماءمور شد همه قومش را دعوت کند، همچنان که آیه ((فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین)) به آن اشاره دارد.

و در مرحله پنجم، ماءمور شد به دعوت عموم مردم که آیه ((قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا)) و نیز آیه ((و اوحی الی هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ)) به آن اشاره دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۶

علاوه بر این، این معنا از مسلمات تاریخ است که یکی از گروندگان به آن جناب سلمان فارسی است که ایرانی بوده، یکی دیگر بلال بوده که اهل حبشه بوده است و یکی صهیب بوده که اهل روم آن روز بوده. و نیز این هم مسلم است که آن جناب یهودیان را هم دعوت می کرده و وقایعی که بین آن جناب و یهودیان اتفاق افتاده معروف است. و نیز این مسلم است که آن جناب به پادشاهان ایران، مصر، حبشه، و روم نامه نوشته و همه را به اسلام دعوت کرده، همه این شواهد دلالت دارد بر اینکه دعوت آن جناب جهانی و عمومی بوده است.

بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ

دو کلمه ((بشیرا)) و ((نذیرا)) (دو حال از کتاب در آیه قبلی است. و مراد از نشنیدن بیشتر مردم، به قرینه اینکه فرمود: ((فاعرض))، نشنیدن به سمع قبول است، نه اینکه گوششان نمی شنیده.

مقصود کفار از اینکه گفتند قلوبنا فی الکنه مما تدعوننا الیه ...

وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْنَهٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ ...

راغب می گوید: کلمه ((اءکنه)) از کلمه ((کن)) گرفته شده و این کلمه به معنای ظرفی است که چیزی در آن حفظ و نگهداری شود. و نیز می گوید: ((کنان)) (به معنای روپوشی است که چیزی در زیر آن نهفته شود، و جمع آن ((اکنه)) می آید: همچنان که جمع کلمه ((غطاء))، ((اغطیه)) می آید، و در قرآن آمده، آنجا که فرموده: ((و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه)).

و بنابراین جمله ((قلوبنا فی اکنه مما تدعوننا الیه))، کنایه ای خواهد بود از اینکه دل‌های ما وضعی به خود گرفته که به هیچ وجه دعوت به دین توحید را نمی فهمد، مثل اینکه با روپوشهایی پوشیده شده که هیچ منفذی برای راه یافتن و رخنه کردن چیزی از خارج در آن نمانده است.

((و فی آذانتا وقر)) - یعنی در گوشه ای ما سنگینی و کری پیدا شده، دیگر گوش ما از دعوت تو چیزی نمی شنود. ((و من بیننا و بینک حجاب))، یعنی بین ما و تو پرده ای است که نمی گذارد ما به سویت آییم. پس ما در هیچ یک از خواسته های تو با تو جمع نمی شویم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۷

کفار با این اعلام خود آن جناب را از قبول دعوتش به کلی ماءیوس کردند، چون بار اول گفتند: دل‌های ما در ظرفی پنهان شده که دیگر هیچ دعوتی در آن رخنه نمی کند تا ما آن را بفهمیم. و بار دوم گفتند: راه‌های ورود دعوت تو به دل‌های ما که دو گوش ما باشد بسته شده، و هیچ انذار و بشارتی در آن نفوذ نمی نماید. و نوبت سوم گفتند: بین ما و تو حجاب و حائلی است که نمی گذارد ما و تو یکجا و بر سر یک مسأله جمع شویم. و این خود ماءیوس کردن به تمام معنا است.



((فاعمل اننا عاملون)) - این جمله تفریح و نتیجه گیری از جمله های قبل است ، و بویی هم از تهدید می دهد، و بنابراین معنایش این می شود: وقتی هیچ راهی برای تفاهم بین ما و تو نمانده ، ناگزیر تو هر چه می توانی بکن و اعتقادات ما را باطل بساز ما هم هر تلاشی که داریم برای ابطال دعوت تو می کنیم .

بعضی از مفسرین در معنای این جمله گفته اند: تو بر دین خودت عمل کن ، ما هم بر طبق دین خود عمل خواهیم کرد. بعضی دیگر هم گفته اند: معنایش این است که تو در هلاک ما بکوش ، ما هم در نابودی تو می کوشیم . ولی این دو قول خالی از بعد و دوری از ذهن نمی باشد.

پاسخ به سخن فوق الذکر مشرکین

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ

این آیه شریفه - به طوری که از سیاق برمی آید - در مقام پاسخ گویی از این سخن ایشان است که گفتند: ((قلوبنا فی اکنه مما تدعوننا الیه)) (و حاصل جواب این است که : ای پیامبر به ایشان بگو من بشری هستم مانند شما که در بین شما معاشرت می کنم ، آن طور که خود شما با یکدیگر معاشرت می کنید و با شما سخن می گویم ، آن طور که خود شما با یکدیگر گفتگو می کنید، پس من جنس دیگری مخالف جنس شما از قبیل فرشته نیستم ، تا بین من و شما حایل و حجابی باشد و یا سختم به گوش شما نرسد و یا کلامم به دلهای شما وارد نشود. تنها تفاوت من با شما این است که به من وحی می شود و آنچه من به شما می گویم و شما را به سوی آن دعوت می نمایم ، وحیی است که به من می شود و آن این است که معبود شما آن معبودی که سزاوار پرستش باشد یکی است ، نه آلهه متفرق و گوناگون .

((فاستقیموا الیه و استغفروه)) - یعنی حال که به جز یک اله بی شریک وجود ندارد، پس به توحید او قیام کنید، و شرکا را از او نفی نمایید و از او نسبت به شرک و گناهای که تا کنون مرتکب شده اید طلب مغفرت نمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۵۴۸

انفاق نکردن مال ، و کفر به معاد، دو صفت از اخص صفات مشرکین

وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ

این آیه شریفه مشرکین را که برای خدا شرکایی اثبات می کردند و قائل به یگانگی او نبودند، تهدید می کند و آنان را به دو صفت از اخص صفاتشان توصیف می کند: یکی اینکه زکات نمی دهند و یکی هم اینکه به آخرت کفر می ورزند.

و مراد از ((دادن زکات)) مطلق انفاق مال در راه خدا به فقراء و مساکین است ، برای اینکه زکات به معنای صدقه واجبی که از احکام اسلام است آن روز یعنی در روزهایی که این سوره نازل می شد واجب نشده بود، چون سوره مورد بحث از قدیمی ترین سوره های مکی است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((دادن زکات)) تزکیه نفس ، و تطهیر آن از پلیدیهای گناهان است و اینکه نفس را با رشدی پاک که تنها از راه عبادت خدای سبحان دست می دهد، تربیت و نمو دهند. و این تفسیر تفسیر خوبی است ، اما در صورتی که اطلاق جمله ((زکات دادن)) بر تزکیه نفس اطلاق صحیح باشد.

و جمله ((و هم بالآخره هم کافرون)) وصف دیگری است از مشرکین . وصفی است که از لوازم مذهب آنان در انکار معاد به شمار می رود و به همین جهت جمله را با ضمیر فصل ((هم)) آغاز کرد تا بفهماند کفر به آخرت از مشخصات مشرک است .

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ

یعنی مؤمنین اجری غیر مقطوع و دائمی دارند، همچنان که بعضی از مفسرین ((ممنون)) را این طور معنا کرده اند. و بعضی دیگر آن را به غیر معدود معنا کرده اند، همان معنایی که آیه ((پرزقون فیها بغیر حساب)) نیز بدان اشاره می کند.

بعضی دیگر احتمال داده اند که منظور از این جمله این باشد که: در رزق مردم با ایمان و صالح منت و اذیت نیست و دهنده رزق عمل خود را با منت نهادن مکدر نمی کند. ممکن است ما نیز این معنا را توجیه نموده، بگوییم: اینکه این رزق را اجر نامیده، اشعار بر این معنا دارد که رزق مزبور حق مردم با ایمان و صالح است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۴۹

هر چند که این استحقاق را هم خدا به آنها داده، نه اینکه از پیش خود به دست آورده باشند، همچنان که فرمود: ((ان هذا کان لکم جزاء و کان سعیکم مشکورا)) و معلوم است رزقی که به عنوان مزد به کسی می دهند، دیگر منت بر نمی دارد.   
 قُلْ أَتُنْكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ...

در این آیه شریفه برای بار دوم به رسول خود دستور می دهد که از مشرکین نسبت به کفر و شرکشان به خدا پرسش نماید که با اینکه آیات و دلایل وحدانیت خدا در خلقت آسمانها و زمین و تدبیر امر آن دو روشن است، چرا شرک می ورزند؟ و این دستور را بعد از پاسخی فرموده که از گفتار مشرکین که گفتند: ((قلوبنا فی آکنه)) داده بود.

و استفهام در این آیه استفهام تعجیبی است، و به همین مناسبت مطلب مورد استفهام را با حرف ((ان)) و حرف ((لام)) تاء کید کرد، گویا شخص استفهام کننده به هیچ وجه باور نمی کند که مردمی به خدا کفر بورزند و قائل به شرکایی برای خدا شوند، با اینکه برهان و حجت بر وحدانیت او این قدر روشن است.

((و تجعلون له اندادا)) - این جمله تفسیر جمله ((لتکفرون بالذی خلق الارض...)) است. و کلمه ((انداد)) جمع ((ند)) است که معنای مثل را می دهد، و مراد از ((جعل انداد)) شریک گرفتن برای خداست، شرکایی که در ربوبیت و الوهیت مثل او باشند. و اگر در جمله ((ذلک رب العالمین)) با کلمه ((ذلک)) که مخصوص برای اشاره به دور است، به خدای تعالی اشاره کرد، برای دور بودن ساحت مقدس او و نزهتش از داشتن مثل و از نظایر این اوهام است. پس او رب العالمین است، که تدبیر امر تمامی مخلوقات به دست اوست و با این حال دیگر هیچ مجوزی برای این توهم نیست که غیر او ربی دیگر و معبودی دیگر باشد. مقصود از خلقت زمین در دو روز، خلقت آن در دو نقطه از زمان و در دو مرحله است

و مراد از کلمه ((یوم)) در جمله ((خلق الارض فی یومین)) پاره ای از زمان است، نه دو روز از روزهای معمولی و معهود ذهن ما، چون روز از نظر ما ساکنان زمین عبارت است از مقدار حرکت کره زمین به دور خودش، که یک دور آن را یک روز (و یا به عبارتی: یک شبانه روز) می نامیم، و احتمال اینکه مراد از دو روز در آیه چنین روزی باشد احتمالی است فاسد و فسادش بر همه روشن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۰

پس - همان طور که گفتیم - مراد از روز پاره ای از زمان است و اطلاق روز بر پاره ای از زمان بسیار شایع است، از آن جمله کلام خدای تعالی است که می فرماید: ((و تلک الایام نداولها بین الناس)) و نیز می فرماید: ((فهل ینتظرون الا مثل ایام الذین خلوا من قبلهم))، و امثال این موارد که ایام در پاره ای از زمان اطلاق شده است.

پس مراد از دو روزی که خدا در آن زمین را آفریده دو قطعه از زمان است که در آن تکون زمین و زمین شدن آن تمام شده. و اگر آن را دو قطعه از زمان خواند، نه یک قطعه، برای این است که دلالت کند بر اینکه زمین در تکون نخستینش، دو مرحله متغایر را طی کرده: یکی مرحله خامی و کالی و دوم مرحله پختگی و رسیده شدن. و یا به عبارتی دیگر: یکی مرحله ذوب بودن، و دیگری مرحله منجمد شدن، و امثال این تعبیرها.

وَ جَعَلَ فِيهَا رَوْسَىٰ مِنْ فَوْقِهَا ...

این آیه شریفه عطف است بر جمله ((خلق الارض فی یومین)) و فاصله شدن دو جمله: ((و تجعلون له اندادا)) و ((ذلک رب العالمین))، بین معطوف و معطوف علیه، ضرری ندارد، برای اینکه جمله اول می خواهد جمله ((لتکفرون)) را تفسیر کند و جمله دوم می خواهد استفهام شگفت انگیز را توجیه نماید.

و کلمه ((رواسی)) صفتی است برای موصوفی تقدیری، یعنی برای ((جبال)) که در کلام نیامده و تقدیر کلام ((جبالا رواسی)) است، یعنی: و قرار داد در زمین کوههایی ریشه دار و ثابت.

((و بارک فیها)) - یعنی و در زمین خیر بسیاری قرار داد که موجودات زنده روی زمین از نبات و حیوان و انسان در زندگی خود انواع بهره‌ها را از آن خیرات می‌برند.

وجوهی که درباره تقدیر روزی‌ها در چهار روز و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام و جمع بین آن و اینکه خلقت زمین و آسمان‌ها در شش روز بوده، گفته شده است

((و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسائلین)) - بعضی گفته‌اند: در ظرف ((اربعه ایام: چهار روز)) چیزی حذف شده که مربوط به کلمه ((قدر)) است و تقدیر کلام ((و قدر الاقوات فی تتمه اربعه ایام من حین بدء الخلق)) می‌باشد، یعنی خداوند ارزاق روزی خواران را در تتمه چهار روز از حین آغاز خلقت مقدر فرمود. در نتیجه دو روز به خلقت زمین پرداخت و دو روز هم - که تتمه چهار روز است - به تقدیر ارزاق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۱

ولی بعضی گفته‌اند: ظرف ((اربعه ایام)) متعلق به حصول ارزاق است، البته تقدیر مضاف هم یعنی کلمه ((تتمه)) نیز به حال خود باقی است، در نتیجه تقدیر کلام چنین می‌شود: ((و قدر حصول اقواتها فی تتمه اربعه ایام))، یعنی خداوند پدید آوردن ارزاق را در تتمه چهار روز مقدر فرمود، که ظرف چهار روز ظرف برای خلقت زمین و پدید آوردن ارزاق هر دو است.

بعضی دیگر گفته‌اند: ظرف مزبور متعلق است به حصول همه اموری که در آیه شریفه ذکر شده، هم قرار دادن کوهها، و هم برکت دار کردن آنها و تقدیر کلام این است که حصول همه اینها در تتمه چهار روز بوده. ولی این توجیه مستلزم حذف کردن و تقدیر گرفتن بیشتری است.

و زمخشری در کشف ظرف را متعلق به مبتدا و خبری گرفته که هر دو حذف شده‌اند و دیگر مانند چند وجه قبلی مضافی در تقدیر نگرفته و به گفته وی تقدیر کلام چنین می‌شود ((کل ذلک کائن فی اربعه ایام: همه اینها در چهار روز بوده))، و در نتیجه جمله ((فی اربعه ایام)) از قبیل خلاصه‌گیری از کلام می‌شود، گویا فرموده: خدا زمین را در دو روز، و ارزاق روزی خواران و سایر حیوانات را هم در دو روز آفرید، در نتیجه همه اینها در چهار روز بوده.

مفسرین در پاسخ این سؤال که چرا آیه را حمل نکنیم بر این که قرار دادن کوهها و یا تقدیر ارزاق در چهار روز بوده؟ گفته‌اند: برای این که لازمه اش این می‌شود که مجموع خلقت زمین و آنچه در آن است در شش روز انجام شده باشد، و چون بعد از این آیه می‌فرماید که: ((آسمانها در دو روز خلق شده))، در نتیجه مجموع هشت روز می‌شود، در حالی که قرآن کریم مکرر فرموده که مجموع خلقت آسمانها و زمین در شش روز بوده، ناگزیر باید این وجه را حمل بر یکی از وجوه سابق کرد، آن وقت اشکال حذف و تقدیری که بر آنها وارد بود بر این نیز وارد می‌شود.

و انصاف قضیه این است که آیه شریفه یعنی جمله ((و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسائلین)) ظهورش در غیر آن چیزی است که مفسرین گفته‌اند: قرائنی که در پیرامون آن هست تائید می‌کند که مراد از تقدیر اقوات زمین در چهار روز، تقدیر آن در چهار فصل است که بر حسب ظاهر حس به دنبال میل شمالی و جنوبی خورشید پدید می‌آید. پس ایام چهارگانه همان فصول چهارگانه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۲

و اما ایامی که در این آیات برای خلقت آسمانها و زمین آمده، چهار روز است دو روز برای خلقت زمین، و دو روز برای به پا داشتن آسمانهای هفتگانه، بعد از آنکه دود بود، و اما ایامی که در آن اقوات درست شده ایام تقدیر اقوات است، نه خلقت آنها، و آنچه که در کلام خدای تعالی مکرر آمده این است که خدای تعالی آسمانها و زمین را در شش روز آفریده، نه مجموع خلق و تقدیر را. پس حق این است که ظرف مزبور تنها قید برای جمله اخیر است و دیگر نه حذفی لازم می‌آید، و نه تقدیری، و مراد بیان

تقدیر ارزاق زمین در چهار فصل سال است .

مقصود از سؤال در: سواء للسائلین استعداد ذاتی و احتیاج طبیعی نباتات و حیوانات و انسان است

((سواء للسائلین)) - کلمه ((سواء)) مفعول مطلق است برای فعلی تقدیری ، و معنایش این است که : اقوات تقدیر شده فراهم شد، فراهم شدنی مخصوص ، برای محتاجان . ممکن هم هست حال باشد از اقوات و معنایش این باشد که : خدا اقوات را تقدیر کرد، در حالی که برای محتاجان یکسان و برابر بود، به طوری که همه از آن استفاده کنند، نه زیاد بیاید و نه کم .

و منظور از ((سائلین)) انواع نباتات و حیوانات و انسان است که همه در بقای خود محتاج به ارزاقند و به اعتبار این احتیاج ذاتی آنان را ((سائل : درخواست کننده)) خواند چون با زبان حال از پروردگار خود رزق می خواهند.

آری هر چند ظاهر این دو آیه شریفه این است که تنها درباره صاحبان عقل سخن می گوید و لیکن از آن دو و مخصوصا از آیه دومی برمی آید که مراد از سؤال - همان طور که گفتیم - احتیاج و استعداد است . و بنابراین که چنین باشد، آیه عمومیت خواهد داشت و شامل نبات هم می شود و اگر ضمیر صاحبان عقل را آورده ، از باب غلبه دادن جانب آنان است .

همچنان که آیه : ((یسئله من فی السموات و الاءرض)) و آیه ((و ایتکم من کل ما ساءلتموه)) نیز دلالت دارد بر اینکه منظور از این درخواست ، درخواست زبانی نیست ، بلکه درخواست طبیعت و ذات آنهاست ((. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۳

معنای جمله : ثم استوی الی السماء

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

کلمه ((استوی)) - به طوری که راغب گفته - وقتی با کلمه ((علی)) متعدی شود معنای استیلاء و تسلط را می دهد، مانند آیه ((الرحمن علی العرش استوی : رحمان بر عرش مسلط است)) و چون با کلمه ((الی)) متعدی گردد، معنای رسیدن به چیزی را می دهد.

و نیز در مفردات گفته : کلمه ((کره)) - به فتحه کاف - به معنای مشقتی است که از خارج و به اکراه و اجبار دیگران بر آدمی تحمیل شود، ولی کلمه ((کره)) - به ضمه کاف - به معنای مشقتی است که از ناحیه خود انسان برسد.

پس معنای اینکه فرمود: ((ثم استوی الی السماء)) این است که خدا سپس متوجه آسمان شد، و به امر آن پرداخت . و منظور از توجه به آسمان خلق کردن آن است ، نه اینکه بدانجا رود، چون قصد مکانی جز با انتقال قاصد از مکانی به مکانی دیگر و از جهتی به جهت دیگر تصور ندارد، و خدای تعالی از چنین چیزی منزّه است .

بیان اینکه مفاد کلمه ثم تاخر زمانی خلقت آسمان نیست

و ظاهر اینکه جمله را با کلمه ((ثم)) عطف کرد، این است که خلقت آسمانها بعد از خلقت زمین بوده . و لیکن بعضی گفته اند کلمه ((ثم)) که بعدیت را می رساند، صرفا بعدیت در خبر را می رساند، نه بعدیت به حسب وجود و تحقق را. مؤید این قول آیه ((ام السماء بنیها... و الاءرض بعد ذلک دحیها اخرج منها ماءها و مرعیها و الجبال ارسیها)) است که خلقت زمین را بعد از آسمان می داند.

بعضی گفته اند: این آیات سوره نازعات دلالت ندارد بر اینکه خلقت زمین بعد از آسمان بوده ، چون آیات مزبور گستردن زمین را بعد از آسمان می داند، نه خلقت آن را. ولی این اعتراض وارد نیست ، برای اینکه زمین کروی شکل است و گستردن آن به جز خلقتش به این شکل نمی تواند باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۴

علاوه بر این ، آیات مزبور بعد از گستردن زمین ، به اخراج آب و چراگاه زمین و ریشه دار کردن کوههایش اشاره کرده و این عینا همان مطلبی است که جمله ((و جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها))، در آیات مورد بحث بیان می کند، چون در این آیات قرار دادن کوهها در زمین و برکت دادن به زمین و تقدیر ارزاق را با خلقت زمین یکجا بیان کرده و سپس خلقت

آسمان را با کلمه ((ثم)) به آن عطف کرده . پس دیگر نمی توانیم این کلمه را به معنای بعدیت زمانی بگیریم . به عبارت ساده تر: در آیات مورد بحث کلمه ((ثم)) ظهور در این دارد که خلقت آسمانها بعد از زمین بوده و در آیات سوره ((نازعات)) کلمه ((بعد ذلک)) نیز ظهور دارد در اینکه خلقت زمین (که گفتیم با دحو و گستردن آن یکی است)، بعد از خلقت آسمانها بوده ، ولی ظهور جمله ((بعد ذلک)) روشتر، و قویتر از ظهور کلمه ((ثم)) در بعدیت است - و خدا داناتر است .

((و هی دخان)) - این جمله حال است از کلمه ((سما)) و جمله چنین معنا می دهد: خدای تعالی متوجه آسمان شد، تا آن را بیافریند، در حالی که چیزی بود که خدا نامش را دود گذاشت و آن ماده ای بود که خدا به صورت آسمانش در آورد و آن را هفت آسمان کرد، بعد از آن که از هم متمایز نبودند و همه یکی بودند. و به همین مناسبت در آیه مورد بحث آن را مفرد آورد و فرمود: ((ثم استوی الی السماء)) و فرمود: ((الی السموات)).

توضیح در مورد فرمان خداوند به آسمان و زمین اثتیاطوعا او کرها و تخیر آن دو بین آمدن به طوع یا کره ((فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها)) - حرف ((فاء)) که بر سر این جمله آمده ، آن را فرع ما قبل کرده - که همان توجه خدا به سوی آسمان باشد - و چون بدون شک مورد و مقام آیه مورد تکوین است ، در نتیجه اینکه به آسمان و زمین فرمان می دهد که ((اثتیا طوعا او کرها : چه بخواهید و چه نخواهید باید بیاید))، کلمه و فرمان تکوینی است ، نه اینکه خداوند چنین سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می کند و آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) از آن خبر می دهد.

و مجموع دو جمله ((اثتیا...)) و جمله ((اثتیا...)) که اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است ، صفت ایجاد و تکوین را ممثل می کند، تا فهم مردم ساده آن را درک کند. و به طوری که از کلام خدای تعالی استفاده می شود، علم را برای تمامی موجودات قائل است ، چیزی که هست سخن گفتن خدا با هر چیزی به حسب حال آن چیز و مناسب با آن است ، و بنابراین جمله مورد بحث که یکی از مواردی را که خدا با موجودات سخن گفته حکایت می کند حقیقتی تحلیلی خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۵

و ما در مباحث قبلی مقداری درباره این مطلب بحث کرده ایم ، و - ان شاء الله تعالی - مقداری دیگر در تفسیر آیه ((قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء)) آیه ((۲۱)) از همین سوره بحث خواهیم کرد.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از فرمان ((اثتیا)) این است که آثار و منافع خود را ظاهر سازند، نه امر به موجود شدن و تکوین یافتن باشد))، صحیح نیست ، برای اینکه تکنون آسمان را هنوز بیان نکرده و بعدا بیان می کند و معنا ندارد قبل از اینکه آن را بیان کند، امر کند که آثار و منافع خود را ظاهر سازد.

در جمله ((اثتیا طوعا او کرها)) آمدن را بر آن دو واجب کرده و مخیرشان کرده به اینکه به طوع بیایند و یا به کراهت ، و این را می توان به وجهی توجیه کرد، به اینکه منظور از طوع و کره - که خود نوعی قبول کردن و نکردن و ملایمت و سازگاری و عدم آن است ، این باشد که آسمان و زمین موجود شوند، چه اینکه قبلا استعداد آن را داشته باشند، و چه نداشته باشند. در نتیجه جمله ((اثتیا طوعا او کرها)) کنایه می شود از اینکه چاره ای جز هستی پذیرفتن ندارند و هست شدن آن دو امری است که به هیچ وجه تخلف پذیر نیست ، چه بخواهند و چه نخواهند چه درخواست داشته باشند و چه نداشته باشند، باید موجود شوند. آسمان و زمین هم این فرمان را پذیرفتند و پاسخ گفتند که ما امر تو را پذیرفتیم ، اما نه به کراهت ، یعنی نه بدون داشتن استعداد قبلی و قبول ذاتی ، بلکه با داشتن آن و بدین جهت گفتند ((اءتینا طائعین)) یعنی ما، استعداد پذیرفتن هستی را داریم .

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((جمله ((طوعا او کرها)) در مقام تمثیل این حقیقت است که تاءثیر قدرت خدای تعالی در آسمان و زمین حتمی است و محال است آن دو از پذیرفتن آن تاءثیر امتناع ورزند، نه اینکه بخواهد برای آسمان و زمین طوع و

کراهتی اثبات کند ((تفسیر صحیحی نیست، برای اینکه در جمله بعدی که می‌گویند ((اتینا طائین))، با آن منافات دارد، چون اگر جمله اولی در مقام اثبات کراهت و طوع برای آسمان و زمین نباشد، معنا ندارد که آسمان و زمین در پاسخ برای خود اثبات طوع کنند.

توضیح پاسخ آسمان و زمین به خطاب خداوند قالنا اتینا طائین

((قالنا اتینا طائین)) - این جمله پاسخی است از آسمان و زمین، به خطابی که خدای تعالی به ایشان فرمود و در آن اظهار می‌دارند: ما به اختیار و طوع پذیرفتیم. و اگر کلمه ((طائین)) را که مخصوص صاحبان عقل است به کار برد، با اینکه آسمان و زمین دارای عقل نیستند، بدین جهت است که مقام، مقام مخاطبه و جواب است و این دو مقام مخصوص دارندگان عقل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۶

و اگر این کلمه را به صیغه جمع آورد، با اینکه جا داشت بگویند ((اتینا طائین: ما دو تن به طوع و رغبت آمدیم)) بعید نیست برای این بوده که خواسته اند اظهار تواضع کنند و خود را از سایر مخلوقات خدا که آنها نیز مطیع امر اویند متمایز و جدا حساب نکنند و بدین جهت به لسان جمع پاسخ داده اند، نظیر اینکه نماز گزار با اینکه یک نفر است، می‌گوید: ((ایاک نعبد و ایاک نستعین)).

در آیات مورد بحث بعد از آنکه خلقت و تدبیر امر آسمان را بیان کرده، مع ذلک در آیه مورد بحث آسمان را دو باره با زمین شرکت داده، با اینکه جا داشت تنها سخن از زمین به میان آورد، و این خالی از این اشعار نیست که بین آن دو نوعی ارتباط در وجود و اتصال در نظام هست، و همین طور هم هست چون فعل و انفعال و تاءثیر و تاءثر در بین تمامی اجزای عالم مشهود است. و در اینکه فرمود ((فقال لها و للارض اتینا)) که احتمالات در آن گذشت به هر حال این اشاره را دارد که کلمه ((ثم)) در جمله ((ثم استوی)) تاءخر رتبی کلام را می‌رساند، نه بعدیت زمانی را.

معنای اینکه درباره خلقت آسمانها فرمود: فقضیهن سبع سموات ...

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

معنای اصلی ((قضاء))، جدا کردن چند چیز از یکدیگر است. و ضمیر ((هن)) به آسمانها برمی‌گردد. و جمله ((سبع سموات)) حال از ضمیر است. و ظرف ((فی یومین)) متعلق است به جمله ((فقضاهن))، در نتیجه جمله مزبور می‌فهماند که آسمانی که خدا متوجه آن شد، به صورت دود بود و امر آن از نظر فعلیت یافتن وجود مبهم و غیر مشخص بود و خدای تعالی امر آن را متمایز کرد و آن را در دو روز هفت آسمان قرار داد.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((قضاء)) در این آیه معنی گردانیدن را متضمن است و در نتیجه ((سبع سموات)) مفعول دوم آن است. و جوه دیگری هم در این آیه ذکر کرده اند که نقل آنها اهمیتی ندارد.

و این آیه شریفه با آیه قبلیش ناظر به تفصیل اجمالی است که در آیه ((و لم یر الذین کفروا ان السموات و الاءرض کانتا رتقا ففتقناهما)) متعرض آن بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۷

مراد از وحی و مقصود از امر آسمانها در جمله: و اوحی فیکل سماء امرها

((و اوحی فی کل سماء امرها)) - بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از امر آسمان که می‌فرماید: خدا به هر آسمانی امر آن را وحی کرد، آثاری است که استعداد داشتن آن را داشته و یا حکمت اقتضاء می‌کرده آن آثار را داشته باشد، مثل اینکه فرشتگانی در آنجا باشند، یا ستاره ای در آن خلق شود، و یا امثال این. و کلمه ((وحی)) به معنای خلقت و ایجاد است و جمله مورد بحث عطف است بر جمله ((قضاهن)) و می‌خواهد این را هم مقید به زمان آن کند و بفرماید: وحی در هر آسمان نیز در همان دو روز صورت گرفت. و معنای جمله مورد بحث این است که: خداوند در همان دو روز موجودات در هر آسمانی را، که یا ملائکه



بودند، یا ستاره، و یا غیر آن، بیافرید.

ولی خواننده عزیز خود متوجه است که معنا کردن ((وحي)) به خلقت و معنا کردن ((امر)) به موجودات داخل آسمانها از قبیل فرشته و یا ستاره، عنایت بسیاری لازم دارد که بدون دلیل روشن نمی توان از آن کلمات این معانی را اراده کرد و همچنین مقید کردن جمله عطف شده به دو روز که در جمله معطوف علیه مذکور بود، نیز دلیل می خواهد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از امر آسمانها، تکلیف الهی متوجه به اهل هر آسمان است که همان ملائکه ساکن در آن باشد و معنای ((وحي)) همان معنای معروفش است. و معنای جمله این است که: خدای تعالی به اهل هر آسمانی و ملائکه ای که در آنند اوامری درباره عبادت وحی فرمود.

اشکال این وجه هم این است که اگر عبارت آیه شریفه ((وحي الی کل سماء)) بود، باز ممکن بود بگوییم مراد از ((وحي)) همان وحی معمول است، ولی فرموده: ((وحي فی کل سماء)) و این عبارت با آن معنا آن طور که باید نمی سازد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از امر آسمان، آن چیزی است که خدا از آسمان خواسته. و این وجه در حقیقت به یکی از دو وجه قبلی رجوع می کند، چون اگر منظور از ((وحي)) خلق و ایجاد باشد، این وجه به وجه اول برمی گردد و اگر معنای معروفش باشد به وجه دومی برگشت می کند.

پس باید فکر دیگری کرد، و از آیات دیگر کمک گرفت، از آیاتی که در آن به امر آسمانها اشاره ای رفته، معنایی دقیقتر فهمیده می شود. اینک آن آیات: ((یدبر الامر من السماء الی الاءرض ثم یرج الیه))، ((اللّه الذی خلق سبع سموات و من الاءرض مثلهن یتنزل الامر بینهن))، ((و لقد خلقنا فوقکم سبع طرائق و ما کنا عن الخلق غافلین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۸

از آیه اولی استفاده می شود که آسمان مبدا امری است که به وجهی از ناحیه خدای تعالی به زمین نازل می شود و آیه دوم دلالت دارد بر اینکه امر از آسمانی به آسمانی دیگر نازل می شود تا به زمین برسد و آیه سوم می فهماند که آسمانها راههایی هستند برای سلوک امر از ناحیه خدای صاحب عرش و یا آمد و شد ملائکه ای که حامل امر اویند، همچنان که آیه ((تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر)) و آیه ((فیها یفرق کل امر حکیم))، نیز تصریح دارند به اینکه امر خدا را ملائکه از آسمان به زمین می آورند.

و اگر مراد از ((امر))، امر تکوینی خدای تعالی باشد که عبارت است از کلمه ایجاد، همان طور که از آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن)) نیز استفاده می شود، در این صورت اگر آیات را به یکدیگر ضمیمه کنیم، و این معنا را افاده می کند که: منظور از امر الهی که در زمین اجرا می شود، عبارت است از خلقت و پدید آوردن حوادث که آن حوادث را ملائکه از ناحیه خدای صاحب عرش حمل نموده و در نازل کردنش طرق آسمان را طی می کنند، تا از یک یک آسمانها عبور داده و به زمین برسانند.

و به طوری که از آیه شریفه ((حتى اذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق و هو العلی الکبیر)) استفاده می شود: امر خدای تعالی را ملائکه هر آسمان حمل می کند و به ملائکه آسمان پایتتر تحویل می دهد، که در تفسیر سوره ((سباء)) پیرامون این معنا بحث شد. و نیز به طوری که از آیه شریفه ((و کم من ملک فی السموات))، و آیه شریفه ((لا یسمعون الی الملاء الاعلی و یقذفون من کل جانب))، استفاده می شود آسمانها مسکن ملائکه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۵۹

در نتیجه امر خدا یک نسبت به تک تک آسمانها دارد، به اعتبار ملائکه ای که در آن ساکنند و نسبتی هم به هر فرقه از فرقه های ملائکه دارد، به اعتبار اینکه حامل آن امرند. و خداوند امر را به آنان تحمیل کرده، یعنی به ایشان وحی فرموده، چون در آیه ((انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن)) امر خدای را قول خدا خوانده.

در نتیجه از آنچه گفته شد معلوم گردید که معنای آیه ((و اوحی فی کل سماء امرها)) این شد که خدای سبحان در هر آسمانی امر الهی را که منسوب و متعلق به آن آسمان است به اهلش، یعنی ملائکه ساکن در آن، وحی می کند. و اما اینکه کلمه ((یومین))

در آیه ظرف باشد، هم برای خلقت آسمانهای هفتگانه، و هم برای این وحی، هیچ دلیلی از الفاظ آیه بر آن دلالت نمی‌کند. وجه اینکه فرمود سماء دنیا را با مصابیح آراستیم.

وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

در این آیه شریفه کلمه ((سماء)) (را مقید به دنیا کرد و فرمود: آسمان دنیا را با چراغهایی زینت دادیم تا دلالت کند بر اینکه آن آسمانی که قرارگاه ستارگان است، نزدیک ترین آسمان به کره زمین است، چون به حکم آیه ((خلق سبع سموات طباقا)) آسمانها طبقه طبقه و بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند.

و از ظاهر اینکه فرموده: آن را با چراغهایی زینت دادیم، و اینکه در آیه ((انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب)) صریحا فرموده که آن چراغها عبارتند از ستارگان، برمی آید که ستارگان، همه در آسمان دنیا و پایینتر از آن قرار دارند، و برای زمین مانند قندیل هایی هستند که آویزان شده باشند.

بعضی از مفسرین گفته اند: کواکب در همه آسمانها هست، ولی از آنجایی که برای مردم روی زمین چنین به نظر می رسد که در آسمان دنیا می درخشند، از این جهت آنها را زینت آسمان دنیا خواند. و این حرف صحیح نیست، برای اینکه اگر ستارگان در همه آسمانها پراکنده بودند، با در نظر گرفتن اینکه آسمانها صاف و شفافند، باید ستارگان برای تمامی آسمانها زینت باشند، نه تنها آسمان دنیا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۰

و اما اینکه آیه ((الم تروا کیف خلق الله سبع سموات طباقا و جعل القمر فیهن نورا و جعل الشمس سراجا)) ماه و خورشید را نور و چراغ هفت آسمان خوانده، دلیل نمی شود بر اینکه ماه و خورشید در هفت آسمان نور و چراغند، بلکه از آنجا که روی سخن با ما بوده که شب و روز از نور این دو کره استفاده می کنیم، آن دو را نور و چراغ نامیده. و در جای دیگر نیز فرموده: ((و جعلنا سراجا وهاجا)).

((و حفظا)) - یعنی و ما آسمانها را از شیطانها حفظ کردیم، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و حفظناها من کل شیطان رجیم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین)).

((ذلک تقدیر العزیز العلیم)) - این جمله اشاره به نظم و ترتیبی است که در سابق (آیات اواسط سوره که درباره آسمان و زمین و ستارگان بود) بحث شد.

گفتاری در تکمیل مطالب گذشته

سخنی در تکمیل مطالب گذشته راجع به آسمانها و اینکه آسمانها منزلگاه ملائکه است از آنچه گذشت چند نکته به دست آمد:

اول اینکه: آنچه از ظاهر آیات - البته فراموش نشود که می گوئیم ظاهر نه صریح - استفاده می شود این است که آسمان دنیا از بین آسمانهای هفتگانه عبارت است از آن فضایی که این ستارگان بالای سر ما در آن قرار دارند.

دوم اینکه: این آسمانهای هفتگانه نامبرده، همه جزو خلقت جسمانی اند و خلاصه همه در داخل طبیعت و ماده هستند، نه ماورای طبیعت چیزی که هست این عالم طبیعت هفت طبقه است که هر یک روی دیگری قرار گرفته و از همه آنها نزدیکتر به ما، آسمانی است که ستارگان و کواکب در آنجا قرار دارند و اما آن شش آسمان دیگر، قرآن کریم هیچ حرفی درباره شان نزده، جز اینکه فرموده روی هم قرار دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۱

سوم اینکه: منظور از آسمانهای هفتگانه، سیارات آسمان و یا خصوص بعضی از آنها از قبیل خورشید و ماه و غیر آن دو نیست. چهارم اینکه: اگر در آیات و روایات آمده که آسمانها منزلگاه ملائکه است، و یا ملائکه از آسمان نازل می شوند، و امر خدای تعالی را با خود به زمین می آورند، و یا ملائکه با نامه اعمال بندگان به آسمان بالا می روند، و یا اینکه آسمان درهایی دارد، که

برای کفار باز نمی‌شود و یا اینکه ارزاق از آسمان نازل می‌شود، و یا مطالبی دیگر غیر اینها، که آیات و روایات متفرق بدانها اشاره دارد، بیش از این دلالت ندارد که امور مزبور نوعی تعلق و ارتباط با آسمانها دارند. اما اینکه این تعلق و ارتباط نظیر ارتباطی که مابین هر جسمی با مکان آن جسم می‌بینیم، بوده باشد، آیات و روایات هیچ دلالتی بر آن ندارد، و نمی‌تواند هم داشته باشد، چون جسمانیت مستلزم آن است که محکوم به نظام مادی جاری در آنها باشد، همان طور که عالم جسمانی محکوم به دگرگونی، تبدل و فنا و سستی است، آن امور هم محکوم به این احکام بشود.

آری امروز این مسأله واضح و ضروری شده که کرات و اجرام آسمانی هر چه و هر جا که باشند، موجودی مادی و عنصری جسمانی هستند که آنچه از احکام و آثار که در عالم زمینی ما جریان دارد، نظیرش در آنها جریان دارد. و آن نظامی که در آیات شریفه قرآن برای آسمان و اهل آسمان ثابت شده و آن اموری که در آنها جریان می‌یابد، و در تفسیر آیات مورد بحث بدانها اشاره شد، هیچ شباهتی به این نظام عنصری و محسوس در عالم زمینی ما ندارد، بلکه به کلی منافی با آن است.

علاوه بر این، اصلا در روایات آمده: ملائکه از نور خلق شده‌اند و غذایشان تسبیح خدا است.

و اینکه خلقتشان چگونه است، و اینکه خلقت آسمانها و آسمانیان چطور است هیچ شباهت و ربطی با نظام جاری در زمین ندارد. پس ملائکه برای خود عالمی دیگر دارند، عالمی است ملکوتی که (نظیر عالم مادی ما) هفت مرتبه دارد، که هر مرتبه اش را آسمانی خوانده‌اند و آثار و خواص آن مراتب را آثار و خواص آن آسمانها خوانده‌اند، چون از نظر علو مرتبه و احاطه ای که به زمین دارند، شبیه به آسمانند که آن نیز نسبت به زمین بلند است و از هر سو زمین را احاطه کرده و این تشبیه را بدان جهت کرده‌اند که درکش تا حدی برای ساده دلان آسان شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۲

بحث روایتی

روایتی درباره قرائت آیات اول سوره فصلت حم سجده توسط پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب فرستاده قریش

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ابو یعلی و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - ابن مردویه، ابو نعیم، و بیهقی - هر دو در کتاب خود به نام دلایل -، و ابن عساکر از جابر بن عبدالله روایت آورده‌اند که گفت: روزی قریش دور هم جمع شده و گفتند: تحقیق کنید ببینید از همه شما دانایتر به سحر و کهنات و شعر کیست، برود نزد این مرد که بین جمع ما تفرقه افکنده و نظام ما را درهم و برهم کرده و به دین ما بدگویی می‌کند، تا با او حرف بزنند ببیند چه جواب می‌شود. همگی گفتند: ما به جز عتبه بن ربیعہ کسی را دانایتر از خود سراغ نداریم، رو به عتبه کردند و گفتند: ای ابو ولید، برخیز و نزد این مرد برو. عتبه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده، گفت: ای محمد! تو بهتری یا پدرت عبدالله؟ تو بهتری یا جدت عبدالمطلب؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ نگفت. دوباره عتبه گفت: اگر می‌پنداری که نامبردگان از تو بهتر بودند، باید قبول کنی که بت پرستی آنان نیز درست بوده و تو به ناحق بتها را عیب می‌گویی. و اگر می‌پنداری تو بهتر از آنانی، پس حرف بزن تا بشنویم.

به خدا سوگند ما برای قومت هیچ فرزندی شوم سراغ نداریم که شومتر از تو باشد. تو جمع ما را پراکندی، امور منظم ما را از هم گسیختی، دین ما را مورد حمله و عیبجویی قرار دادی. تو ما را در بین عرب رسوا ساختی، تا آنجا که در بین همه عرب شایع شد که در قریش ساحر و کاهنی پیدا شده و به خدا سوگند ما دیگر هیچ راه چاره ای برایمان نمانده، مگر اینکه بی‌خبر و ناگهان دست به اسلحه برده، به جان یکدیگر بیفتیم. هان ای مرد! بگو تا اگر احتیاجات فزونی گرفته برایت پول جمع آوری کنیم، آن قدر که از تمامی افراد قریش توانگرتر شوی و مرد یگانه قریش گردی، و اگر شهوت گل کرده، بگو تا هر زنی از قریش می‌خواهی هر چند ده زن باشد برایت بگیریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: تمام شد؟ گفت: بله، دیگر حرفی ندارم. فرمود: ((بسم الله الرحمن الرحيم حم

تنزیل من الرحمن الرحیم کتاب فصلت ایاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون (( و همچنان آیات این سوره را خواند تا رسید به این آیه ((فان اعرضوا فقل انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۳

عتبه گفت: دیگر بس است. آیا غیر از اینها سخنی نداری؟ فرمود: نه. عتبه نزد قریش شد پرسیدند: چه خبر آوردی؟ گفت: من آنچه را که احتمال می دادم شما بخواهید به او بگویید همه را گفتم، دیگر چیزی فروگذار نکردم. پرسیدند جوابت را داد؟ گفت به آن بتی که بچه های قبیله ما آن را نصب کردند، من از گفتار او چیزی نفهمیدم، جز این جمله را که گفت ((انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود))، گفتند: وای بر تو مگر او به غیر عربی حرف می زد که نفهمیدی؟ گفت: نه به خدا سوگند عربی حرف می زد، اما من به جز قضیه صاعقه چیزی از او نفهمیدم.

مؤلف: این روایت در الدر المنثور از چند کتاب دیگر نیز قریب به همین مضمون نقل شده و در بعضی از طرق آمده که قریش پرسیدند: ابا ولید! چه خبر آوردی؟ در پاسخ گفت: به خدا سوگند کلامی از او شنیدم که تاکنون مثل آن را نشنیده بودم. به خدا سوگند نه شعر بود، نه سحر بود، و نه کفایت، و باز به خدا سوگند می خورم این کلامی که من از او شنیدم، به زودی موجی در دنبال خواهد داشت. و در بعضی دیگر از آن طرق مطالبی دیگر آمده.

و در اینکه رسول خدا (الله علیه و آله و سلم) در پاسخ ولید بن مغیره نیز آیات اول - این سوره را خواند، روایاتی هست که - ان شاء الله - در تفسیر سوره ((مدر))، (در ذیل آیه ((ذرنی و من خلقت وحیدا...)) (از نظر شما خواهد گذشت.

چند روایت حاکی از گفتگوی یهودیان با رسول الله صلی الله علیه و آله درباره خلقتش روزه زمین و آسمان ها، و بیان ضعف آنها و در همان کتاب آمده که: ابن جریر، از ابو بکر روایت کرده که گفت: یهود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شدند و گفتند: ای محمد! به ما خبر ده بینیم خداوند در این ایام شش گانه چه خلق کرده؟ فرمود: در روز یکشنبه و دو شنبه زمین را و در سه شنبه کوهها را و در چهارشنبه شهرها و ارزاق و نهرها و آبادیها و خرابیها را. و در پنجشنبه تا سه ساعت از روز جمعه در ساعت اول اجلها و در ساعت دوم آفتها و در ساعت سوم آدم را آفرید. گفتند: اگر تکمیلش کنی درست گفتی. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فهمید منظورشان چیست، خشمگین شد و در نتیجه آیه ((و ما مسنا من لغوب فاصبر علی ما یقولون)) (نازل گشت.

مؤلف: قریب به این مضمون از ابن عباس، عبدالله بن سلام، مکرمة و دیگران روایت شده. و در بعضی از اخبار شیعه نیز آمده. و اینکه در این روایت یهودیان گفتند: درست گفتی اگر تکمیلش کنی، منظور یهود این بوده که آن جناب بر طبق عقاید یهودیان بفرماید: و روز شنبه که خدای تعالی از کار خلقت فارغ شد استراحت کرد و به این جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ناراحت شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۴

و از نظر ما این روایات بوی جعل می دهد، به چند دلیل:

اول اینکه: در این روایات آمده که یهود پاسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را پسندید و آن را موافق عقاید خود یافت، در حالی که موافق نیست زیرا در تورات در سفر تکوین آمده که: خدای تعالی نور و ظلمت و شب و روز را در یکشنبه آفرید و آسمان را در دوشنبه، و زمین و دریاها و گیاهان را در سه شنبه، و خورشید و ماه و ستارگان را در چهارشنبه و جنبندگان دریا و مرغان را در پنجشنبه و حیوانات صحرا و انسان را در جمعه، و در نتیجه در روز شنبه به فراغت و استراحت پرداخت.

در اینجا ممکن است کسی بگوید: از کجا که تورات امروز و تورات زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی بوده، ممکن است با آن فرق داشته باشد، لیکن این اشکال وارد نیست.

دوم اینکه: پدید آمدن روزهای هفته که عبارت است از یک روز با شب همان روز، مولود حرکت وضعی زمین به دور محور خودش است که از هر یک بار که به دور خود دور می زند، یک شب و یک روز پدید می آید، چون همیشه یک طرفش رو به

خورشید است و یک طرفش پشت به خورشید. بنابراین دیگر چه معنا دارد که قبل از آنکه خدای تعالی آسمانها و آسمانیان و زمین را خلق کرده و آن را کره ای دوار و متحرک ساخته باشد، شنبه و یکشنبه ای وجود داشته باشد؟ نظیر این اشکال در خلقت آسمانها نیز می آید، که قبل از خلقت آن و خلقت آسمانها که یکی از آنها خورشید است، دوشنبه ای وجود داشته باشد.

سوم اینکه: در این روایات یک روز را برای خلقت کوهها قرار داده و حال آنکه خلقت کوهها تدریجی بوده. و همچنین نظیر این اشکال در خلقت شهرها و نهرها و رزقها وارد است، چون آنها نیز به تدریج درست شده، نه در یک روز.

روایاتی درباره آغاز خلقت عالم

و در روضه کافی به سند خود از محمد بن عطیه از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی نخست آن ماده ای را که تمامی اشیاء را از آن درست کرده، بیافرید و آن عبارت بود از آب که تمامی اشیاء را مولود آن دانسته، ولی دیگر برای آب نسبتی و ماده ای که خلقتش را به آن نسبت دهد قرار نداده. و از جمله چیزهایی که از آب خلق کرده باد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۵

خدای تعالی باد را که از آب پدید آورد، بر آب مسلط کرد، تا شکم آب را پاره کند و آب را بر هم زند تا کف کند، آن قدر که خود خدا می خواست کف کند، سپس از آن کف زمینی سفید و پاکیزه که در آن هیچ بلندی و پستی و هیچ سوراخ و برآمدگی و هیچ درخت نبود، درست کرد و آنگاه آن را در هم پیچیده روی آب قرار داد.

و سپس از آب آتش را بیافرید، آتش نیز شکم آب را باز کرده و آن را بر هم زد، تا بخار و دودی از آن برخاست، آن قدر که خود خدا می خواست برخیزد و سپس از آن دود آسمانی صاف و شفاف بیافرید، که در آن هیچ برآمدگی و سوراخی نبود، این است که می فرماید: ((و السماء و ما بناها)).

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست. و ممکن است مضمون آنها را و نیز مضامین آیات را به فرضیات مسلمة علوم امروزی تطبیق کرد، فرضیاتی که درباره آغاز خلقت عالم و هیات آن دارند، چیزی که هست از آنجایی که حقایق قرآنی را نمی توان با حدس و فرضیات علمی محدود کرد، لذا متعرض این تطبیق نشدیم، بلکه اگر روزی این فرضیات آن قدر قطعی و مسلم شد که به صورت برهان علمی درآمد، آن وقت ممکن است در مقام تطبیق آن با آیات قرآنی برآمد.

و در نهج البلاغه است که: یکی از شواهد خلقت او، آفرینش آسمانها است که بدون پایه و ستونی استوار و پا بر جا است. خدای سبحان آنها را دعوت کرد، بدون درنگ و به فوریت اجابت کردند، در حالی که مطیع و معترف به ربوبیتش بودند و اگر اقرار آنها به ربوبیت خدای تعالی نبود و به اطاعتش گردن ننهاده بودند، خدای تعالی آنها را محل عرش خود نمی کرد، و مسکن فرشتگان خویش و محل صعود کلمه طیب و عمل صالح بندگانش نمی ساخت.

و در کتاب کمال الدین به سندی که به فضیل رسان دارد، از او روایت کرده که گفت: محمد بن ابراهیم نامهای به امام صادق (علیه السلام) نوشت و در آن عرضه داشت: ما را از فضل و برتری که شما اهل بیت دارید خبر بده. امام صادق (علیه السلام) در پاسخش نوشت: ستارگان امان اهل آسمان هستند، به طوری که اگر از بین بروند، وعده ای که به اهل آسمان داده شده فرا می رسد و همه نابود می گردند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اهل بیت من هم امان اهل زمینند، اگر اهل بیت من از زمین رخت بربندد، آن وعده ای که خدا داده، به امت من خواهد رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۶

مؤلف: این معنا در روایات بسیاری وارد شده.

و در بحار از کتاب الغارات و او به سند خود از ابن نباته، روایت کرده که گفت: از امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسیدند: فاصله بین زمین و آسمان چقدر است؟ فرمود به قدری که چشم کار کند و به مقداری که نفرین مظلوم بالا رود.

مؤلف: و این پاسخ امام (علیه السلام) از لطائف کلمات آن جناب است که هم به ظاهر آسمان اشاره کرده و هم به باطن آن که

بیانش گذشت . فصلت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۷

آیات ۱۳ - ۲۵ سوره فصلت

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صِغِقَةً مِثْلَ صِغِقَةِ عَادٍ وَ تَمُودَ (۱۳) إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (۱۴) فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (۱۵) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابَ الْآخِرَةِ أَحْزَى وَ هُمْ لَا يُنصَرُونَ (۱۶) وَ أَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صِغِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۷) وَ نَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ (۱۸) وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (۱۹) حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَرُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲۰) وَ قَالُوا لَئِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۲۱) وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَوُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لَا أَبْصَرُكُمْ وَ لَا جُلُودُكُمْ وَ لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ (۲۲) وَ ذَلِكَ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَأَسُ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (۲۳) فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ (۲۴) وَ قَيَضْنَا لَهُمْ قُرْءَاءَ فَزَيَّنَّا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ (۲۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۸

ترجمه آیات

با این حال اگر باز هم رو گردانیدند پس بگو من شما را از صاعقه ای چون صاعقه عاد و ثمود انذار می کنم (۱۳). آن زمان که رسولان به سویشان آمدند هم در عصر خودشان و هم بعد از ایشان و همه همین را گفتند که بجز الله نپرستید گفتند اگر پروردگار ما می خواست فرشته ای به عنوان رسول می فرستاد به همین دلیل ما به آنچه شما بدان فرستاده شده اید کافریم (۱۴). اما عاد که در زمین بدون حق استکبار ورزیدند و گفتند کیست که نیرومندتر از ما باشد؟ (شگفتا) مگر ندیدند که آن خدا که ایشان را خلق کرد نیرومندتر از ایشان است؟ که (این چنین) آیات ما را انکار می کنند (۱۵). نتیجه این انکارشان آن شد که ما بادی سموم و تند بر آنان فرستادیم آن هم در ایامی نحس تا بچشانند به ایشان عذاب خواری را در زندگی دنیا در حالی که عذاب آخرت خوارکننده تر است و دیگر یاری نخواهند شد (۱۶). و اما ثمود؟ ما آنها را نیز هدایت کردیم اما به اختیار خود کوری را بر هدایت ترجیح دادند نتیجه اش هم این شد که عذاب خواری، ایشان را بگرفت به خاطر آن اعمالی که می کردند (۱۷). البته در بین آنان کسانی را که ایمان آوردند و پرهیز داشتند نجات دادیم (۱۸). و روزی که اعدای خدا به طرف آتش محشور می شوند در یکجا جمع می گردند تا بعدیها به قبلیها ملحق شوند (۱۹). تا آنکه نزدیک آتش آیند آنجا گوش و چشم و پوست بدنشان به آنچه کرده اند شهادت می دهند (۲۰). به پوست بدن خود می گویند چرا علیه ما شهادت دادید می گویند خدایی که هر چیز را به زبان می آورد ما را به زبان آورد و هموست که شما را در اولین بار در دنیا خلق کرد و به سوی همو بازگشت می کنید (۲۱). و شما که گناه خود را پنهان می کردید از این جهت نبود که از شهادت گوش و چشم و پوست خود پروا داشتید بلکه خیال می کردید که خدا از بسیاری از کارهایتان بیخبر است (۲۲). و همین پندار که نسبت به پروردگار خود داشتید شما را هلاک کرد و از زیانکاران ساخت (۲۳).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۶۹

حال اگر مرد آن هستند که تحمل عذاب کنند جایشان آتش است تحمل آن بکنند و اگر به التماس و استرضایافتند خدا هرگز از ایشان راضی نخواهد شد (۲۴). ما قرینان خوبی را که می توانستند داشته باشند به قرینان بدی تبدیل کردیم تا آنچه را دارند و آنچه را که آرزویش را دارند در نظرشان جلوه دهند و فرمان عذاب خدا بر آنان حتمی شد آنچنان که در امتهای گذشته از جن و انس حتمی شد چون که اینگونه امتهای زیانکار بودند (۲۵).



## بیان آیات

این آیات هم متضمن انذار به عذاب دنیوی است که قوم عاد و ثمود به کیفر کفرشان به پیغمبران و انکارشان به آیات خدا به آن مبتلا شدند و هم عذاب اخروی که به زودی دشمنان خدا از اهل جحود که کلمه عذاب در حقشان محقق شده به آن مبتلا می شوند. و در آن اشاره ای هم به این معنا هست که چگونه خداوند در دنیا گمراهشان کرد و چگونه در آخرت اعضای بدنشان را به زبان می آورد.

انذار به عذاب دنیوی، عذابی مثل صاعقه عاد و ثمود که پیامبران به سویشان رفتند و...

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صِعْقَةً مِّثْلَ صِعْقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((صاعقه)) به معنای هلاک کننده از هر چیز است. و راغب از بعضی از اهل لغت نقل کرده که گفته اند: ((صاعقه)) (سه جور معنا می دهد: یکی مرگ که در جمله ((صعق من فی السموات))، و جمله ((فاخذتهم الصاعقه)) به این معنا است. دوم عذاب که در آیه ((انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود)) به این معنا آمده. سوم آتش که در آیه ((و یرسل الصواعق فیصیب بها من یشاء)) به این معنا آمده است.

لیکن آنچه را که راغب معنای کلمه ((صاعقه)) دانسته، معنای آن نیست، بلکه آثاری است از معنای آن، چون معنای ((صاعقه)) صدای بسیار شدیدی است که در فضا پیچد و به دنبالش یا آتش باشد، یا مرگ، و یا عذاب. پس صاعقه یک چیز است، و آن سه معنا از آثار آن است.

و بنا بر آنچه گذشت صاعقه بر دو عذابی که بر عاد و ثمود نازل شد منطبق می شود، چون یکی از آن دو باد سخت بود و دیگری صدای بلند. و اگر فرمود: ((انذرتکم: شما را انذار کردم)) (با اینکه باید می فرمود: شما را انذار می کنم، برای این است که حتمی بودن آن عذاب را برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۰

إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ...

کلمه ((اذ: زمانی که)) ظرف است برای صاعقه دوم، چون انذار به صاعقه در حقیقت انذار به وقوع و فرا رسیدن آن است، در نتیجه معنای آیه این است: من شما را هشدار می دهم از صاعقه ای، مانند صاعقه ای که در قوم عاد و ثمود پیامد... و وجه اینکه از هود و صالح علیه السلام با صیغه جمع الرسل یاد کرد

و اگر آمدن را به ((رسل)) نسبت داده که صیغه جمع است، با اینکه رسول عاد و رسول ثمود دو تن بودند، یکی هود و یکی هم صالح ((علیهما السلام))، به این اعتبار است که رسولان خدا همه به یک دین دعوت می کنند، در نتیجه هر کدام را که در نظر بگیریم، هر چند در یک قوم خاصی مبعوث شده، ولی در حقیقت در همه بشر مبعوث شده است.

و بر همین حساب کسی که یک پیغمبر را تکذیب کند، در حقیقت همه را تکذیب کرده، و لذا می بینیم خدای عزوجل در آیه ((کذبت عاد المرسلین)) و آیه ((کذبت ثمود المرسلین)) و آیه ((کذبت قوم لوط المرسلین)) و نیز آیاتی دیگر تکذیب یک پیغمبر را تکذیب همه انبیا دانسته است.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((اطلاق کلمه)) ((رسل)) (که جمع است بر هود و صالح (علیهما السلام)) از باب اطلاق صیغه جمع بر کمتر از سه نفر است، و این رقم اطلاق شایع است، و از همین باب است که در جمله ((اذ جاءتهم)) ضمیر جمع را به دو قوم برگردانده ((حرف درستی نیست، برای اینکه اطلاق کلمه جمع بر دو نفر صحیح نیست، و برگرداندن ضمیر جمع در جمله ((اذ جاءتهم)) به دو قوم عاد و ثمود، هم از این باب نیست، بلکه از این جهت است که دو قوم عاد و ثمود هر چند دو قوم بودند، ولی جمعیتی را تشکیل می دادند، و به این جهت باید ضمیر جمع به آنها برگردد.

((من بین أیدیهم و من خلفهم)) - منظور از آمدن پیامبران از پیش رو، و از پشت سر این است که: پیامبران از هر سو به سوی

ایشان آمدند. و استعمال این دو جهت در همه جهات شایع است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۱

و بعضی جایز دانسته اند که مراد از ((بین ایدیهم)) ((آینده و مراد از)) ((و من خلفهم)) گذشته باشد و جمله ((جاءتهم الرسل من بین ایدیهم و من خلفهم))، کنایه باشد از اینکه انبیا این دو قوم را از هر راهی که ممکن بود دعوت کردند، گاهی در خلوت و گاهی در جلوت، گاهی تک تک و گاهی در مجلس عمومی، گاهی به دادن بشارت و گاهی به دادن اندرز و هشدار اما همه آنان به یک چیز دعوت می کردند و به همین جهت آمدن اینطوری آنان در جمله بعد تفسیر شده به ((الا تعبدوا الا الله)) یعنی به دین توحید.

((قالوا لو شاء ربنا لانزل ملائكة)) - این جمله پاسخی است که مردم به رسالت انبیا داده اند که اگر خدا می خواست رسولی نزد ما بفرستد، فرشته ای را می فرستاد. در سابق هم نظیر این پاسخ از کفار به انبیا (علیهم السلام) مکرر گذشت و این پاسخ اساسی به جز انکار پیامبر شدن بشر ندارد.

((فانا بما ارسلتم به کافرون)) - این جمله به خاطر حرف ((فا)) که بر سر آن آمده، فرع و نتیجه نفی است که از جمله قبلی استفاده می شد و معنایش این است که: حال که خدا نخواست و فرشته ای به عنوان رسول برای ما نفرستاد، ناگزیر ما به آنچه شما بدان ارسال شده اید، یعنی به دین توحید، کافریم. آنچه گریبانگیر عاد و ثمود به سبب کفرشان شد

فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ...

در این آیه شریفه حال هر یک از دو طایفه را جداگانه شرح می دهد که در اثر کفر چه وزر و وبالی گریبانشان را گرفت. و کلمه ((بغیر الحق)) (قیدی توضیحی است، چون استکبار در زمین دو جور نیست، یکی به حق و یکی به غیر حق، پس آوردن آن جز برای توضیح نمی تواند باشد. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ ....

کلمه ((صرصر)) هم به باد سخت و سمی تفسیر شده و هم به باد بسیار سرد، و هم به باد پر سر و صدا، که قهرا مستلزم سخت وزیدن نیز هست. و کلمه ((نحسات)) - به کسره حاء - صفت مشبیه از ماده ((نحس)) است، که ضد ((سعد)) است. و ((ایام نحسات)) یعنی ایام شوم.

بعضی هم گفته اند: ((ایام نحسات)) (به معنای روزهای غباری و خاک آلود است، به طوری که مردم یکدیگر را نبینند. آیه شریفه ((فلما راوه عارضاً مستقبلاً اودیتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب الیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۷ صفحه ۵۷۲

((و هم لا ینصرون)) - یعنی هیچ نجات دهنده ای نیست که نجاتشان دهد، و هیچ شفیع نیست تا شفاعتشان کند. و بقیه الفاظ جمله روشن است.

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ...

مراد از هدایت ثمود، نشان دادن راه سعادت و دلالتشان بر حق است، به اینکه اعتقاد حق و عمل به آن اعتقاد را برایشان بیان کرد. و مراد از اینکه فرمود: ((کوری را بر هدایت استجاب کردند)) این است که آن را بر این مقدم داشتند و از بین این دو، کوری را اختیار کردند. و بعید نیست که کلمه ((استجاب)) متضمن این معانی باشد و به همین جهت به وسیله کلمه ((علی)) (مفعول دوم را گرفته و گرنه اگر متضمن نبود، کلمه ((استجاب)) معنای اختیار و ایثار را افاده نمی کرد.

و مراد از ((عمی))، گمراهی است، که به استعاره آن را کوری نامیده. و در اینکه در مقابل کوری هدایت را قرار داده، اشاره ای است که هدایت خود برای انسان بینایی است، همچنان که ضلالت کوری است. و کلمه ((هون)) (مصدر و به معنای ذلت است، و اگر عذاب را با این کلمه وصف کرد، با اینکه باید می فرمود: ((عذاب المهین: عذاب خوار کننده))، برای این است که مبالغه در

خواری را افاده کند. ممکن هم هست کلمه ((ذی)) در تقدیر گرفته، بگویم تقدیر آیه ((فاخذتهم صاعقه العذاب ذی الهون: پس صاعقه عذاب دارای مذلت ایشان را بگرفت)) می باشد.

و معنای آیه این است که: اما قوم نمود، پس ما ایشان را بر طریق حق دلالت کردیم و هدایت را با جدا کردنش از ضلالت به ایشان شناسانیدیم، پس ایشان ضلالت را که در حقیقت کوری است بر هدایت که خود بینایی برای انسانهاست، ترجیح دادند، پس صیحه عذاب دارای مذلت ایشان را گرفت، و یا عذاب ایشان را گرفت - البته در صورتی که ((صاعقه)) به معنای عذاب و اضافه آن بر کلمه ((عذاب)) بیانیه باشد - و این عذاب به خاطر اعمال و کفری است که مرتکب شدند.

وَنَجِّينَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

ضمیمه نمودن تقوی به ایمان و تعبیر از تقوی به عبارت ((و كانوا يتقون)) که به خاطر کلمه ((كانوا)) استمرار را می رساند، برای آن است که بفهماند این دسته بین عمل صالح و ایمان جمع می کردند، هم آن را داشتند و هم این را، و این جمع کردن سبب نجاتشان از عذاب انقراض شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۳

طبق آن وعدهای که خدای تعالی داد و فرموده بود ((و كان حقا علينا نصر المؤمنين)) و از ظاهر امر چنین برمی آید که آیه شریفه مربوط به هر دو داستان و متمم هر دو باشد، هر چند که از ظاهر کلام مفسرین برمی آید که تنها مربوط به داستان دوم دانسته اند.

مراد از حشر دشمنان خدا به سوی آتش

وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ

کلمه ((یحشر)) مضارع مجهول از ((حشر)) است و - به طوری که راغب گفته - به معنای آن است که جمعیتی را از خانه و یا قرارگاهشان به زور بیرون کنند برای رفتن به جنگ و یا امثال آن. و کلمه ((یوزعون)) نیز مضارع مجهول است، از ماده ((وزع)) و این کلمه به معنای آن است که جلو جمعیت را بگیری تا آخرش به آن ملحق شود، و همه یکجا جمع شوند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از حشر دشمنان خدا به سوی آتش این است که ایشان را از قبرها به سوی محشر بیرون کنند تا در آنجا بازخواست شوند و به حسابشان رسیدگی شود. و اگر آتش را هدف این حشر قرار داده، برای این است که عاقبت بازخواست و حسابشان آتش است، (و خلاصه از اعمالی که کرده اند معلوم است که چه سرانجامی دارند) و دلیل بر معنای مزبور این است که دنبالش مسأله شهادت دادن اعضای بدن ایشان را آورده، و گواهی خواستن از اعضای بدن کفار قبل از دستور به داخل شدن در آتش است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از حشر آنها به سوی آتش، خود آتش است و ممکن است مسأله شاهد گرفتن اعضا دو جا صورت بگیرد. یکی در موقف حساب و یکی هم در پرتگاه جهنم. ولی این تفسیر همان طور که می بینید بی اشکال نیست.

و مراد از ((اعداء الله: دشمنان خدا)) - به طوری که گفته شده - مشرکین هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تکذیب کردند، نه مطلق کفار، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((و حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم)) (و ما می دانیم که تمامی کفار معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هلاک نشدند، بلکه تنها از مشرکین و آن هم تکذیب کنندگان بودند که هلاک شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۴

حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصُرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

کلمه ((ما)) در جمله ((اذا ما جاؤها)) زایده است، که تنها خاصیت تاء کید را دارد، و ضمیرها در آن جمله به آتش برمی گردد.

توضیح راجع به شهادت اعضا و پوست بدن آدمی علیه او در قیامت، و وجوهی که در این باره گفته شده است و شهادت دادن اعضای بدن، و یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده، بشمارد و از آن خبر دهد، چون اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است

، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می‌شود در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعوری و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد، تا بتواند شهادت دهد هر چند شعور نداشته باشد، چنین چیزی (هر چند در جای خود ممکن است)، اما اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست، و در قیامت با این چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود.

پس همان طور که گفتیم، از کلمه شهادت فهمیده می‌شود اعضای بدن آدمی نوعی درک و شعور و زبان دارند. و اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((خدای تعالی در روز قیامت برای اعضای بدن انسانها علم و قدرت بر حرف زدن خلق می‌کند، و در نتیجه خبر می‌دهند که صاحبشان چه گناهایی کرده و شهادت در آیه به این معنا است)) و نیز اینکه بعضی دیگر گفته‌اند: ((خدای تعالی در کنار اعضای بدن صدایی خلق می‌کند که معنای آن آواز شهادت به رفتار صاحب عضو است)). و نیز اینکه بعضی دیگر گفته‌اند: ((اصلا کلمه شهادت در این آیه به معنای دلالت حال است، یعنی حال و روز هر کس شهادت می‌دهد که او فلان گناه را کرده)) (درست نیست، زیرا این معانی را شهادت نمی‌گویند). و از ظاهر آیه برمی‌آید که شهادت گوش و چشم عبارت است از گواهی دادن به آن مشهوداتی که در دنیا تحمل کرده بودند، هر چند که معصیت خود آن اعضا نباشد. و خلاصه نمی‌خواهد بفرماید هر عضوی به گناهایی شهادت می‌دهد که صاحبش به وسیله خود آن عضو مرتکب شده، بلکه هر عضوی به گناهان سایر اعضا نیز شهادت می‌دهد، مثلا گوش شهادت می‌دهد که من آیات خدا را که تلاوت می‌شد شنیدم، ولی صاحب من از آن اعراض کرد و یا من از زبان صاحبم شنیدم که کفر می‌گفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۵

و نیز چشم شهادت می‌دهد که من آیات داله بر وحدانیت خدای تعالی را دیدم، اما صاحب آنها را ندیده گرفت. و یا من از صاحبم دیدم که به غیبت گوش می‌داد و یا به سایر چیزهایی که شنیدنش حرام است گوش می‌داد. بنابراین آیه مورد بحث همان را می‌فرماید که آیه شریفه ((ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا)) (در مقام بیانش است).

و بر این اساس، شهادت گوشها و چشمها با شهادت پوستها مختلف می‌شود، چون گوش و چشم می‌توانند علیه سایر اعضا نیز شهادت دهند، هر چند که خود آنها مباشرتی در آن گناه نداشته باشند، ولی پوست به خاطر نداشتن شنوایی و بینایی تنها می‌تواند به گناهی شهادت دهد که خودش آلت و ابزار انجام آن بوده باشد و به همین جهت است که در آیه بعدی، اشخاص تنها به پوستها اعتراض می‌کنند که تو چرا علیه من شهادت دادی؟ یعنی تو که چشم و گوش نیستی که گناهان سایر اعضا را هم بینی و بشنوی. و مراد از ((جلود: پوستها)) (از آنجایی که در آیه شریفه قیدی برایش ذکر نشده، مطلق پوست بدن است که می‌تواند به خیلی از گناهان شهادت دهد، گناهایی که جز با داشتن پوست بدن انجام نمی‌شود، مانند زنا و امثال آن. البته ممکن هم هست در این صورت شهادت جلود را عمومیت داده، بگوییم: همین یک شهادت شامل شهادت دستها و پاها که در آیه ((الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد اءرجلهم بما کانوا یکسبون)) (نیز می‌شود هر چند که این احتمال بعید است).

بعضی از مفسرین گفته‌اند: هر چند که قیدی برای جلود نیآورده و نفرموده پوست کدامیک از اعضا ولی مطلق پوست هم مراد نیست، بلکه تنها پوست آلت تناسلی منظور بوده، که به خاطر رعایت ادب نام آن را نبرده.

اعتراض گناهکاران در قیامت به پوست بدنشان!

وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا

این جمله عتاب و اعتراضی است از گناهکاران به پوست بدنشان که چرا علیه ما شهادت دادید. بعضی از مفسرین گفته‌اند: اعتراض نیست، بلکه استفهام تعجبی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۶

و می‌خواهند برای رفع تعجب خود از اینکه پوست بدن هم زبان دارد، سبب آن را بپرسند. و اگر این سؤال را تنها از پوست بدن

خود می کنند، نه از گوش و چشم خود، با اینکه آن دو نیز علیه ایشان شهادت داده اند، برای این است که شهادت دادن چشم و گوش خیلی تعجب آور نیست، چون عیناً نظیر شهادت دادن گواهان علیه دیگران است. چشم و گوش هم علیه سایر اعضا شهادت می دهند. این عجب است که پوست بدن علیه خودش شهادت دهد، و آن گناهی را که به وسیله خودش ارتکاب شده بر ملا بسازد.

بعضی از مفسرین گفته اند: بدین جهت تنها نام جلود را آورده که گنهکاران را بیشتر رسوا کند، مخصوصاً اگر مراد از جلود پوست آلت تناسلی باشد. مفسرین دیگر وجوه دیگری را نیز ذکر کرده اند.

پاسخ اعضا و پوست بدن در جواب گنهکاران

قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ...

برگرداندن ضمیر عقلاء به اعضا و جوارح، برای این است که مقام، مقامی است که اعضا و جوارح جزء عقلاء حساب شده اند، چون نسبت شهادت و نطق به آنها داده و این دو از شؤون عقلاء است، و بدین جهت فرموده: ((قالوا: گفتند))، و گرنه باید می فرمود ((قالت)).

حال ببینیم معنای ((نطق)) چیست؟ آنچه از معنای این کلمه قدر متیقن است، این است که هر جا بطور حقیقت استعمال شود، نه بطور مجاز، معنایش اظهار ما فی الضمیر است از راه زبان و سخن گفتن. و چنین معنایی محتاج به این است که ناطق علمی داشته باشد و بخواهند آن را برای غیر خود فاش سازد. راغب می گوید کلمه ((نطق)) هیچ وقت در غیر انسان استعمال نمی شود، مگر به طور تبعی و به نوعی از تشبیه. و از ظاهر سیاق آیات و الفاظ ((قول))، ((تکلم))، ((شهادت))، ((نطق)) که در آنها آمده، این است که مراد از این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است، نه به معنای مجازی.

پس شهادت اعضای یک مجرم، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است، به دلیل اینکه خود اعضا می گویند: ((انطقنا الله: خدا ما را به زبان آورد)). و از سوی دیگر جمله ((انطقنا الله)) جوابی است که اعضا به مجرمین می دهند، که پرسیده بودند: ((لم شهدتم علينا: چرا علیه ما شهادت دادید؟)) و در این جواب می خواهند آن سببی را که باعث شد به زبان بیایند نشان دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۷

و بگویند: ما در دنیا دارای علم بودیم، علمی پنهان و ذخیره شده در باطن ما، این باعث شده که خدا ما را به زبان آورد، اگر ما علمی نمی داشتیم جهت و فایده ای نداشت که به زبان بیاییم، وقتی بدین جهت به زبان در آورد، ما چاره ای نداشتیم جز اینکه آنچه میدانیم بگوییم.

خواهید گفت: چنین شهادتی حجت را تمام نمی کند، و به همین جهت نافذ هم نیست، برای اینکه شهادتی است اجباری. در پاسخ می گوئیم: شهادت اجباری وقتی نافذ نیست و حجت نمی شود که بر خلاف باشد، یعنی طرف را مجبور کنند دروغ بگویند، و یا جرمی را پرده پوشی و انکار کند، و اما اگر مجبور کنند که آنچه در ضمیر دارد بگویند، هیچ ضرری به نفوذ و حجیتش نمی زند.

((الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) - در این جمله اعضای مجرمین خدا را می ستایند به اینکه او است که تمامی موجودات را به زبان می آورد. و نیز اشاره می کند به اینکه مسأله نطق اختصاص به اعضای بدن ندارد، تا تنها از آنها پرسند که چرا شهادت دادید، بلکه عمومی است، و شامل تمام موجودات می شود، و علت آن هم خدای سبحان است.

((و هو خلقكم اول مرة و الیه ترجعون)) - این جمله تتمه کلام سابق و از کلام خدای تعالی است، نه از اعضای بدن. در این جمله احتجاج می کند بر اینکه خدای تعالی عالم به اعمال مردم است، و چگونه نباشد و حال آنکه او اعضای بدن شما را به زبان می آورد تا آنچه می دانند بگویند.

می فرماید: وجود شما از خدای تعالی آغاز می شود و به سوی او انجام می پذیرد. آن روزی که از کتم عدم سر درمی آوردید - و خدا برای اولین بار خلقتان کرد - هستی را او به شما داد، و صفات و اعمالتان را او به شما تملیک کرد، ولی شما آنها را به خودتان نسبت می دادید، ولی وقتی به سوی او برگردید همه آنها را می بینید، مگر آنکه از خدای سبحان است.

پس خدای سبحان مالک همه چیزهایی است که نزد شما است، هم در اول و هم در آخر. آنچه در اول هستی تان نزد شما بود او به شما داده، و تملیک کرده بود، و او دانایتر از هر کس دیگری است که چه چیزهایی به شما داده، و در شما به ودیعت سپرده، آنچه را هم که در هنگام بازگشت به سوی او نزدتان هست، آن را هم او از شما می گیرد، و مالکش می شود، با این حال دیگر چگونه ممکن است از آن بیخبر باشد؟ پس همین انکشاف اعمال شما برای او، در هنگامی که به سوی او برگردید، خود به زبان آوردن شما، و شهادت دادن شما علیه خودتان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۸

با این بیان روشن می شود که چرا جمله ((و هو الّٰدی خلقکم)) را مقید کرد به جمله ((اول مره)) و معلوم می شود که مراد از این قید، اولین لحظه ای است که انسانها هستی می پذیرند.

اقوال مفسرین در تفسیر قالوا انطقنا الله الذی ...

مفسرین در تفسیر جمله ((انطقنا الله)) و اینکه معنای به زبان آوردن پوست بدن چیست؟ همان اقوالی را که در تفسیر ((شهد علیهم)) داشتند دارند. بعضی گفته اند: خداوند در آن روز علم و قدرت بر نطق برای آنها خلق می کند، در نتیجه به زبان درمی آیند.

بعضی دیگر گفته اند: در کنار هر عضوی صدایی خلق می کند، شبیه به صدای نطق گویندگان. و مراد از نطق اعضاء آن صداست. بعضی دیگر گفته اند: مراد از نطق، دلالت ظاهر حال است بر اینکه مثلاً فلان گناه را کرده.

و همچنین در تفسیر اینکه فرمود: ((انطق کل شیء)) (و جوهی ذکر کرده اند. بعضی گفته اند: این عمومیت تخصیص خورده به موجودات زنده، و دارای نطق، چون تمامی موجودات و حتی تمامی موجودات زنده، نطق به معنای حقیقی کلمه ندارند، و نظیر این تخصیص در کلام خدای تعالی شایع است، مثل اینکه درباره بادی که به قوم عاد فرستاد، فرموده ((تدمر کل شیء: و همه چیز را نابود کرد)) (با اینکه منظور همه انسانها است، نه همه چیزها).

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((نطق)) در جمله ((انطقنا الله)) همان معنای حقیقی کلمه است، ولی در جمله ((انطق کل شیء)) به معنای دلالت است، و در نتیجه اطلاق جمله باقی می ماند و تخصیصی در کار نمی آید.

اشکالی که متوجه این دو تفسیر است، این است که: تخصیص زدن به آیه، و یا حمل آن بر معنای مجازی (دلالت)، وقتی درست است که ما این معنا را مسلم بدانیم که غیر انسان و حیوان و فرشته و جن که حیات و نطق دارند، بقیه موجودات فاقد علم و نطق اند. لیکن صرف اینکه ما موجودات را این طور می بینیم دلیل نمی شود بر اینکه غیر از آن چهار طبقه دیگر هیچ موجودی اراده و شعور ندارد، نه در ظاهر، و نه در پس پرده، و نه در باطن ذاتشان، چون ما دسترسی به باطن ذات موجودات نداریم، تا ببینیم آنجا چه خبر است؟ علم و شعوری هست یا نه؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۷۹

ماییم و آیات قرآنی که آنها را مخصوصاً آیاتی از آن که متعرض شوون روز قیامت است، ظهور در این دارد که علم عمومیت دارد، و تمامی موجودات از آن سهمی را دارا هستند.

بحث اجمالی قرآنی

بحث اجمالی قرآن قسمتی از آیات قرآنی که دلالت دارند بر اینکه تمامی موجودات دارای علم هستند

در بحثهای گذشته مکرر گفتیم که از کلام خدای تعالی چنین ظاهر می شود که تمامی موجودات دارای علم هستند، از آن جمله



در تفسیر آیه ((و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)) (بود، که گفتیم جمله ((و لکن لا تفقهون : تسبیح آنها را نمی فهمید)) بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات، تسبیح ناشی از علم و به زبان قال است، چون اگر مراد زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود، دیگر معنا نداشت بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی فهمید.

و از این قبیل است آیه شریفه ((فقال لها و للارض اتبیا طوعا او کرها قالتا آتینا طائین)) (که بیان ما در تفسیرش گذشت .

باز از این قبیل است این آیه : ((و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یتستجیب له الی یوم القیامه و هم عن دعائهم غافلون و اذا حشر الناس کانوا لهم اعداء و کانوا بعبادتهم کافرین)) (و به طور قطع سنگ و چوب جزو این معبودها هستند، حال یا به تنهایی منظورند، و یا با سایر معبودها.

و نیز می فرماید: ((یومئذ تحدث اخبارها بان ربک اوحی لها)). (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۰

و نیز از این قبیل است آیاتی که دلالت می کند بر شهادت دادن اعضای بدن انسانها و به زبان آمدن و سخن گفتنشان با خدا، و پاسخ دادن به سؤال او، مخصوصا ذیل آیات مورد بحث که در همین نزدیکی گذشت که اعضا می گویند: ((انطقنا الله الّذی انطق کل شیء...))

در اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر غیر از انسان و حیوان، سایر موجودات از نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند، باید آثار این شعور از آنها نیز بروز کند و همان آثاری که انسانها و حیوانات از خود نشان می دهند، آنها نیز نشان دهند، اینها دارای علمند، و فعل و انفعالات شعوری دارند، آنها نیز باید داشته باشند، و حال آنکه میدانیم ندارند؟

در پاسخ می گوئیم: هیچ دلیلی نداریم بر اینکه علم دارای یک سنخ است تا وقتی می گوئیم: نباتات و جمادات هم شعور دارند، آثار شعور واقع در انسان و حیوان نیز از آنها بروز کند. ممکن است شعور هم برای خود مراتبی داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب، آثارش نیز مختلف گردد.

علاوه بر اینکه آثار و اعمال عجیب و متقنی که از نباتات و سایر انواع موجودات طبیعی در عالم مشهود است، هیچ دست کمی از اتقان و نظم و ترتیبی که در آثار موجودات زنده مانند انسان و حیوان می باشد، ندارد.

بحث اجمالی فلسفی

بحث اجمالی فلسفی درباره علم داشتن موجودات مادی و غیر مجرد

در فلسفه در مباحث علم این معنا محقق شده که اولاً علم عبارت است از حضور چیزی برای چیز دیگر، و ثانیاً علم با وجود مجرد مساوی است، چون مجرد چیزی است که آنچه از کمال که برای او فعلیت یافته، نزدش حاضر باشد، و دیگر چیزی برای او بالقوه و فعلیت نیافته نباشد، و عین این تعریف در مورد علم نیز صادق است، پس هر وجود مجردی که ممکن باشد وجود پیدا کند، برای سایر مجردات حاضر است، و نیز سایر مجردات هم برای او حاضرند، و خلاصه آنچه که برای یک مجرد ممکن به امکان عام باشد، برای مجرد مفروض ما بالضروره هست.

پس هر عالمی مجرد است، و همچنین هر معلوم نیز مجرد است، و این دو قضیه به عکس نقیض منعکس می شود، به اینکه ماده و آنچه که از ماده ترکیب یافته، نه می تواند عالم باشد، نه معلوم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۱

پس علم مساوی و مساوق است با وجود مجرد، در نتیجه وجودهای مادی نه علمی بدانها متعلق می شود، و نه آنها به چیزی علم پیدا می کنند، لیکن بر همین حال، یعنی بر اینکه مادیانند و متغیر و متحرکند و بر هیچ حالی استقرار ندارند، ثبوت دارند، و دائماً بر این حال هستند، و این حال در آنها دستخوش دگرگونی و تحول نگشته، هرگز از آن انقلاب پیدا نمی کنند.

و بنابراین، پس موجودات مادی از همین جهت که ثابت در وضع خود هستند، مجرد و علم دارند، و علم در آنها نیز مساوی است، همچنان که در مجردات محض و عقلیات مثالی جاری است - دقت بفرمایید.

تفسیر آیه : و ما کنتم تستترون ... و بیان اینکه اعمال بندگان از آفریدگار پوشیده نبوده ، خدا بر هر چیزی شهید و رقیب است  
 وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ ...

هیچ شکی نیست در اینکه خدای سبحان خالق هر چیزی است ، و به جز او هیچ چیزی پدید آورنده نیست . و معلوم است که بین او و پدیده هایی که پدید آورده چیزی حائل نمی شود، و او را از خلش بیخبر و غافل نمی سازد، پس در نتیجه او با یک یک موجودات در هر حال و در هر جا هست ، همچنان که خودش فرموده : ((ان الله على كل شیء شهید)) و نیز فرموده : ((وكان الله على كل شیء رقیبا)).

پس انسان هم که یکی از موجودات است هر جا و به هر حال که باشد خدا با اوست ، و هر عملی که انجام دهد خدا با عملش هم هست و هر عضوی از اعضای خود را که بکار بزند، و هر سبب و ابزاری هم که بکار ببندد، و هر طریقه ای را هم که اتخاذ بکند، خدای عزوجل با آن عضو و آن سبب و آن طریقه نیز هست ، و بدین جهت است که می فرماید: ((و هو معکم اینما کنتم)) و نیز فرموده : ((افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت)) و نیز فرموده : ((ان ربک لبالمرصاد)).

از اینجا نتیجه میگیریم که انسان - که همواره اعمالی انجام می دهد - در بین کمینگاه های بسیاری قرار دارد، و پروردگارش از هر سو او را می بیند و مراقب و ناظر او است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۲  
 پس کسی که مرتکب گناه می شود، در همان حالی که سرگرم کار زشت خویش است ، و از خدای خود غافل ، و نسبت به مقام پروردگارش در جهلی عظیم فرو رفته و دارد به ساحت قدس او بی اعتنایی می کند در همان حال پروردگارش او را می بیند، گنااهش را، و غفلتش را، و بی اعتناییش به مقام ربوبیتش را ناظر و مراقب است .

و این حقیقت همان مطلبی است که جمله ((و ما کنتم تستترون ...)) (البته به کمک سیاق ، آن را افاده می کند.

پس جمله ((و ما کنتم تستترون)) (استتار و پوشیدگی بندگان را که در دنیا در حال معصیتند، نفی می کند و می فرماید: در آن حال به هیچ وجه نمی توانید خود را از نظر خدا بیوشانید. و جمله ((ان یشهد...)) (منصوب به حذف حرف جر است ، و تقدیرش ((من ان یشهد...)) است .

توییح مجرمین در قیامت از جانب خداوند

((و لکن ظننتم ان الله لا یعلم)) - این جمله استدراک در معنای اعراض است ، و از چیزی که حذف شده و در صدر آیه بر آن دلالت می کرده اعراض می کند. و تقدیر کلام ((و لم تظنوا انها لا تعلم اعمالکم و لکن ظننتم ان الله لا یعلم : شما گمان نکرده بودید که اعضای بدنتان از اعمال شما خبر ندارند))، بلکه گمان می کردید حتی خدا هم از اعمالتان خبر ندارد. و این بیان توییح مشرکین و یا عموم گنهکاران مجرم است که در روز قیامت از ناحیه خدا به آنان گفته می شود.

و حاصل معنا این است که : شما در دنیا در هنگام معاصی پروا نداشتید از اینکه اعضای بدنتان که آنها را در معصیت به کار میزدید علیه شما شهادت دهند، و این پروا نداشتن شما برای این نبود که شما می پنداشتید اعضای بدنتان درک و شعور ندارند، و اعمال شما را نمی بینند، بلکه برای این بود که می پنداشتید خدا از بسیاری از کارهای شما بی خبر است . و خلاصه در هنگام معصیت به اعضای بدن خود بی اعتنایی نمی کردید بلکه به شهادت ما بی اعتنایی می نمودید.

پس میتوان گفت که آمدن کلمه ((لکن)) (به معنای کلمه ((بل)) (در این آیه شریفه ، نظیر استعمال آن در آیه ((و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی)) و نیز در آیه ((و ما ظلمونا و لکن كانوا انفسهم يظلمون)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۳  
 ((کثیرا مما تعملون)) - یعنی گمان کردید که خدای تعالی بیشتر کارهای شما را نمیداند. در اینجا این سؤال پیش می آید که چرا نفرمود گمان کردید خدا کارهای شما را نمی داند و چرا کلمه ((کثیرا)) (را آورد؟ شاید جهتش این بوده که مشرکین اعتقاد به خدا و صفات علیای او که یکی از آنها علم است داشتند، و معتقد بودند که تا اندازه ای علم دارد، ولی حالشان در ارتکاب گناهان حال

کسی بود که معتقد است خدا به بیشتر کارهایش اطلاع ندارد.

از آیه شریفه مورد بحث استفاده می شود که شهادت شهود به وجهی شهادت خدای تعالی نیز هست ، و این معنا صریح آیه شریفه ((و لا تعملون من عمل الا کنا علیکم شهودا اذ تفیضون فیه )) (می باشد.

مفسرین در توجیه معنای آیه اقوال دیگری دارند که سیاق آیات مساعد با آن نیست . علاوه بر این ، توجیهاتی است که با تکلف و زحمت تمام می شود، و بدین جهت متعرض نقل آن نشدیم .

وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَأَشْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخٰسِرِينَ

کلمه ((اردیکم)) (از مصدر ((ارداء)) است که باب افعال از ((ردی)) به معنای هلاکت است . جمله ((ذلكم ظنکم)) مبتدا و خبر است ، و جمله ((اردیکم)) (خبر دوم آن مبتدا است . ممکن هم هست جمله ((ظنکم)) (بدل باشد از کلمه ((ذلكم)) .

و معنای آیه شریفه بنابر احتمال اول این است که : این ظنی که گفتیم شما داشته اید، ظنی بود که شما آن را پنداشتید، ظنی بود که شما را به هیچ مقداری از حق بی نیاز نمی کرد، و جلو علم و شهادت خدا را نگرفت ، و همین ظن شما را هلاک کرد، یک وقت به خود آمدید و فهمیدید که زیانکار شده اید.

و بنابر احتمال دوم ، این است که : این ظنی که شما درباره پروردگارتان پنداشتید که او از بیشتر اعمالتان اطلاعی ندارد، شما را هلاک کرد، برای اینکه باعث شد گناه در نظرتان آسان گردد، و گناه بسیار هم کارتان را به کفر کشانید، در نتیجه زیانکار شدید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۴

فان یصبروا فالنار مثوی لهم و ان یستعتبوا فما هم من المعتبیین

در مفردات می گوید: کلمه ثواء که کلمه مثوی اسم مکان از آن است ، به معنای اقامت بطور استقرار است ، در نتیجه کلمه مثوی ، به معنای محل چنین اقامتی خواهد بود این بود گفتار راغب ، و در مجمع در معنای جمله یستعتبوا گفته مصدر استعتاب به معنای طلب عتبی یعنی رضایت است ، در نتیجه استعتاب به معنای استرضاء ، و اعتاب که کلمه معتبین جمع اسم فاعل از آن است به معنای ارضا است ، و اصل اعتاب در نزد عرب به این معنا بوده که پوستی را که درست دباغی نشده ، دو باره دباغی کنند، تا اصلاح شود، سپس این کلمه را بطور استعاره در هر عملی که باعث عطف نظر و توجه و علاقه و الفت کسی انجام شود استعمال کردند، این بود گفتار صاحب مجمع .

و معنای آیه شریفه این است که اگر به همین حال صبر کنند، که آتش منزلگاه و قرارگاهشان است ، و اگر هم از خدا بخواهند تا از ایشان راضی شود، و اعتذار جویند، تا از عذاب رهایی یابند، از آنهایی که خدا از ایشان راضی شود نخواهند بود، و اعتاب و اعتذارشان پذیرفته نخواهد شد، در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه اصلوها فاصبروا أ و لا تصبروا سواء علیکم خواهد بود.

وَقَيْضَنَا لَهُمْ قُرْنَاءَ فَرَيْنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ...

کلمه قیضنا از مصدر تقیيض است ، و تقیيض به طوری که در مجمع البیان آمده ، در اصل به معنای تبدیل بوده ، و کلمه قرناء جمع قرین است ، که معنایش معروف است .

پس جمله : قیضنا لهم قرناء اشاره به این است که کفار استعداد این را داشتند که ایمان بیاورند، و تقوا پیشه کنند، و در نتیجه خدای تعالی قرینهایی برایشان معین کند، که ایشان را بیش از پیش تسدید و هدایت کنند، همچنان که آیه : اولئك کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه ، از این تاء یید خبر می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۵

ولی با داشتن چنین استعدادی کفر ورزیدند، و مرتکب فسق شدند، و خدای تعالی به جای آن قرین ها، قرین های دیگر از شیطانها برایشان قرار داد، تا ملازم آنان باشند، و این را به عنوان مجازات در مقابل کفر و فسوقشان کرد.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که ما به جای آن قرینههای صدق ، که ماء مور بودند با آنها هم نشین باشند، و

نشوند، قرینهای بدی از جن و انس برایشان معین کردیم ولی شاید معنایی که ما کردیم بهتر باشد. معنای اینکه قرین های سوء برای مشرکین ما بین ایدیه‌م و ما خلفهم را زیبا جلوه دادند

((فرینوا لهم ما بین ایدیه‌م و ما خلفهم)) یعنی آن قرینان سوء در نظر ایشان جلوه داد پیش رو و پشت سرشان را، و شاید مراد این باشد که هم لذتهای مادی را که داشتند در نظرشان جلوه داد، و هم آنها را که آرزومند بودند داشته باشند، و در آینده بدست آورند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((ما بین ایدیه‌م)) گناهایی است که در اثر زینت دادن آن قرینها مرتکب شدند، و منظور از ((ما خلفهم))، سنتهای زشتی است که در مردم و برای بعد از خود باب کردند، و ممکن است این وجه را در وجه قبلی درج نمود. بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ما بین ایدیه‌م)) زندگی دنیای ایشان است که بدان اقبال نموده و آن را مقدم بر آخرت داشتند، و همه برای آن سعی و تلاش کردند. و مراد از ((و ما خلفهم)) امر آخرت است که قرینان سوء ایشان را به انکار آن دعوت نموده گفتند: قیامت و نشوری و حسابی و بهشتی و دوزخی در کار نیست. ولی این وجه، وجه بعیدی است، برای اینکه انکار قیامت و حساب، زینت دادن زندگی آخرت نیست.

((و حق علیهم القول فی امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس)) - یعنی کلمه عذاب علیه ایشان ثابت و واجب شد، در حالی که در امتهایی شبیه به خود بودند، امتهایی از جن و انس که قبل از ایشان می زیستند. و منظور از کلمه عذاب، آیه ((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)) است، و نیز آیه ((لاملئن جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)) می باشد و در آیه مورد بحث جمله ((انهم کانوا خاسرین)) تعلیل واجب شدن کلمه عذاب، و یا تعلیل همه مطالب قبل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۶

و از آن آیه شریفه برمی آید که جنیان مانند آدمیان حکم مرگ در میان آنها جاری است. بحث روایتی

روایاتی راجع به حسن ظنّ به خدا، و مراد از گواهی دادن پوست بدن در قیامت در کتاب فقیه از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که در وصیتش به فرزندش ابن حنفیه این آیه را آورد که خدای تعالی می فرماید: ((و ما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم و لا ابصارکم و لا جلودکم)) (و سپس فرمود: منظور از جلود آلت تناسلی است.

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر همین آیه فرمود: منظور از جلود آلت تناسلی و ران آدمی است.

و در مجمع البیان می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای مؤمن سزاوار آن است که از خدا آن طور بترسد که گویا خود را مشرف به آتش دوزخ می بیند، و آنطور امید رحمت از او داشته باشد که گویا از اهل بهشت است، چه خدای تعالی در مذلت کفار که ترس از او نداشتند، می فرماید: ((و ذلکم ظنکم الذی ظننتم بربکم))

و درباره حسن ظن و امیدواری به رحمتش در حدیث قدسی می فرماید: من بر طبق ظن بنده مؤمن خود رفتار می کنم، اگر حسن ظن داشته باشد، همان ظنش را محقق می سازم، و اگر هم سوء ظن داشته باشد، مطابق ظنش با او رفتار می کنم.

و در تفسیر قمی به سند خود از عبد الرحمن بن حجاج، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: هیچ بنده ای نیست که به خدای عزوجلّ حسن ظن داشته باشد، مگر آنکه خدا را مطابق ظن خود خواهد یافت، و این همان قول خدای عزوجلّ است که می فرماید: ((ذلکم ظنکم الذی ظننتم بربکم)).

و در الدر المنثور است که احمد، طبرانی، عبد بن حمید، مسلم، ابو داوود، ابن ماجه، ابن حبان، و ابن مردویه همگی از جابر

روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: زنهار هیچ یک از شما از دنیا نرود مگر اینکه نسبت به خدای تعالی حسن ظن داشته باشد، چون مردمی بودند که خدای تعالی به خاطر سوء ظنشان به خدا، هلاکشان کرد، و درباره شان فرمود: ((و ذلکم ظنکم الذی ظننتم بربکم اردیکم فاصبحتم من الخاسرین)).

مؤلف: در شان نزول بعضی از آیات مورد بحث، روایاتی وارد شده که آن طور که باید و شاید با سیاق آیات سازگاری ندارد، و به همین جهت از نقل آنها صرف نظر کردیم. فصلت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۷

آیات ۲۶ - ۳۹ - سوره فصلت

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ (۲۶) فَلَنذِيقَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲۷) ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (۲۸) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضْلَلْنَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالانْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ (۲۹) إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (۳۰) نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ (۳۱) نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ (۳۲) وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۳۳) وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (۳۴) وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (۳۵) وَإِنَّمَا يَنزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۳۶) وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (۳۷) فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ (۳۸) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لُمُحْيِ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۸

ترجمه آیات

و آنان که کفر ورزیدند به یکدیگر سفارش می کردند که هنگام شنیدن صدای قرآن به آن گوش ندهید و جار و جنجال کنید به طوری که صدای شما بر صدای قرآن غلبه کند و در نتیجه کسی آن را نشنود (۲۶). ما هم به طور یقین به کسانی که کفر ورزیدند عذاب سختی می چشانیم و به بدتر از آنچه می کردند کیفر می دهیم (۲۷). این چنین است که کیفر دشمنان خدا آتش است در شکم آتش خانه ای جاودانه دارند به کیفر اینکه همواره آیات ما را انکار می کردند (۲۸). (همین کفار که در دنیا آن سفارش را به یکدیگر می کردند) در آخرت می گویند: پروردگارا گمراه کنندگان جنی و انسی را به ما نشان بده تا آنان را زیر پا گذاریم تا خوارتر از خود ما شوند (۲۹). اما آنهایی که گفتند پروردگار ما الله است و بر گفته خود پافشاری و استواری هم کردند ملائکه بر آنان نازل گشته و می گویند نرسید و غم مخورید و به بهشت بشارت و خوشوقتی داشته باشید بهشتی که در دنیا همواره وعده اش را به شما می دادند (۳۰). آری، ما ایم اولیای شما هم در دنیا و هم در آخرت و شما در بهشت هر چه دلتان بخواهد و بلکه هر چه طلب کنید در اختیار خواهید داشت (۳۱). اینها همه مراسمی است که قبلا برای پذیرایی شما از ناحیه خدای آمرزنده رحیم فراهم شده (۳۲). راستی خوش گفتارتر از کسی که بشر را به سوی خدا دعوت می کند و عمل صالح انجام می دهد و می گوید: من به یقین از تسلیم شدگانم کیست؟ (۳۳). و چون معلوم است که خوبی و بدی یکسان نیست لا جرم تو بدیهای مردم را بهترین عکس العمل دفع کن تا آن کسی که بین تو و او دشمنی هست چنان از دشمنی دست بردارد که گویی دوستی مهربان است (۳۴). اما این نصیحت را نمی پذیرند مگر کسانی که خویشان دارند و نیز نمی پذیرد مگر آنکه بهره عظیمی از سعادت داشته باشد (۳۵). و اگر از ناحیه شیطان به نحوی تحریک شدی پناه به خدا بر که او شنوای دانا است (۳۶). و یکی از آیات او شب و روز و خورشید و ماه است، پس دیگر معنا ندارد که برای خورشید و ماه سجده کنید بلکه باید برای خدایی سجده کنید که آنها را آفریده اگر به راستی

می خواهید عبادتی کنید (۳۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۸۹

و اگر دیدی که باز کفار استکبار می کنند غمگین مباش که آنانکه نزد پروردگار تواند شب و روز او را تسبیح می گویند و خسته نمی شوند (۳۸). و یکی از آیاتش این است که زمین را می بینی مرده و بی جنب و جوش است ولی وقتی ما باران بر آن نازل می کنیم به جنب و جوش می افتد و بالا می آید، آری، آن کس که مردگان را زنده می کند همان کسی است که زمین را زنده می کند که او بر هر چیزی قادر است (۳۹).

بیان آیات

در این آیات به ایمان نیاوردن کفار به قرآن کریم که در صدر سوره آمده بود، برگشت شده، و متعرض نقشه هایی شده که آنان به منظور ابطال حجت قرآن می کشیدند. و در این آیات بین کفار و مؤمنین با استقامت مقابله شده، کفار و پاره ای از عواقب ضلالت آنان را، از یکسو، و مؤمنین با استقامت و پاره ای از پاداشهای آخرتی ایشان را، از سوی دیگر آورده. و نیز متعرض مطالب متفرقه دیگری می شود.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

کلمه ((الغوا)) امر از مصدر ((لغو)) است، و لغو به معنای هر چیزی است که اصل و ریشه ای نداشته باشد، و در کلام به معنای آن گفتاری است که معنا نداشته باشد. وقتی گفته می شود ((لغی))، و ((یلغو))، ((لغوا)) معنایش این است که کار لغو کرد، و می کند. و کلمه ((هذا)) که اشاره به قرآن است، و دو باره نام قرآن را آوردن، ((این قرآن))، دلیل بر این است که کمال عنایت را به قرآن و از بین بردن آن داشته اند.

و این آیه دلالت می کند بر نهایت عجز کفار در مبارزه علیه قرآن، به طوری که بعد از آنکه نتوانستند کلامی مثل آن را بیاورند، و یا اقامه برهانی علیه آن بکنند، کارشان در بیچارگی به اینجا کشید که به یکدیگر سفارش کنند که گوش به قرآن ندهند، و هر جا قرآن خوانده شود سر و صداهای بی معنا در آورند، تا صدای آن شخص به گوش کسی نرسد، و در نتیجه اثرش لغو گردد. و منظور از جمله ((باشد که شما غالب شوید)) این غلبه است.

بیان شدت عذاب کافرانی که مردم را از شنیدن قرآن باز می داشتند

فَلَنَذِيقَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا ...

لام در جمله ((لنذیقن)) لام سوگند است. و مراد از ((الذین کفروا)) به حسب مورد آیه، همان کسانی است که گفته بودند: به قرآن گوش ندهید. هر چند که صرف نظر از مورد، آیه شریفه بر حسب لفظ مطلق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۰ ((و لنجزيهم اسوء الالذی كانوا يعملون)) - بعضی گفته اند: مراد از ((اسوء الالذی كانوا يعملون)) همه اعمال زشت آنان است، و کلمه ((اسوء)) بدتر)) در اینجا از معنای اء فعل تفضیلی خود افتاده، در نتیجه به معنای ((بد)) شده، نه ((بدتر)) بعضی از مفسرین گفته اند: مراد این است که به عنوان مبالغه در نهی و زجر، جزای بدترین اعمالشان را ذکر کند، و از بقیه اعمال بدشان سکوت نماید.

ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ ...

جمله ((ذلك جزاء)) مبتدا و خیر است، و کلمه ((النار)) بدل از کلمه ((ذلك))، و یا عطف بیان برای آن است. ممکن هم هست خبری باشد برای مبتدائی که حذف شده، و تقدیر آن ((ذلك جزاء اعداء الله هي النار)) باشد، یعنی این است جزای دشمنان خدا که عبارت است از آتش. و یا مبتدا باشد برای این خبر که می فرماید: ((لهم فيها دار الخلد)) یعنی آتش برای آنان خانه ای است جاودانه.

((لهم فيها دار الخلد)) - یعنی آتش به همه آنان احاطه دارد، هر یک از ایشان در درون آتش خانه ای مخصوص به خود دارد، که



در آن جاودانند.

((جزاء بما كانوا باياتنا يجحدون)) - کلمه ((جزاء)) مفعول مطلق است برای فعلی تقدیری، و تقدیر کلام چنین است ((يجزون جزاء)) یعنی جزاء داده می شوند جزایی مخصوص. و ممکن است مفعول مطلق باشد برای مصدری که قبلا در کلام بود، یعنی ((ذلک جزاء)) نظیر این آیه که می فرماید: ((فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا)).

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضْلَانَا مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ

این آیه حکایت کلامی است که کفار در داخل آتش می گویند، و از خدای تعالی درخواست می کنند که متبوعین و پیشوایان ضلالت جنی و انسیشان را نشان ایشان بدهد تا آنان را زیر پای خود لگدمال و ذلیل کنند، و به همین مقدار عذابشان را بیشتر سازند، به شهادت اینکه دنبالش می گویند ((نجعلهما تحت اقدامنا لیکونا من الاسفلین: زیر پای خود قرارشان دهیم تا از پستترین مردم شوند)).

بیان حسن حال مؤمنین استقامت پیشه و آینده نیکویی که در انتظارشان است

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۱

راغب می گوید: کلمه استقامت در اصل در خصوص طریقی به کار می رفته که به خط مستقیم کشیده شده باشد، و در آیه شریفه ((اهدنا الصراط المستقیم)) حق را به چنین راهی تشبیه کرده. سپس می گوید: و استقامت انسان به این معنی است که همواره ملازم طریقه مستقیم باشد که خدای تعالی درباره چنین انسانهایی فرموده: ((ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا)) ولی در صحاح اللغة استقامت را به معنای اعتدال گرفته، و گفته: وقتی می گویند استقام له الامر معنایش این است که این امر برای او در حد اعتدال بود.

پس مراد از جمله ((ثم استقاموا)) این است که ملازم وسط راه باشند، و دچار انحراف نگردند، و بر سخنی که گفته استوار باقی بمانند. مثلا در آیه ((فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم)) معنایش این است که مادام کفار با شما معتدل بودند، شما هم برای آنان اعتدال داشته باشید و از وسط راه منحرف نگردید. و در آیه ((و استقم كما امرت و لا تتبع اوهام)) معنایش این است که: آن طور که ماء مور شده ای عمل کن، یعنی راه میانه را پیش بگیر، و هواهای ایشان را پیروی مکن. همه تفسیرهای مختلفی که برای این آیه کرده اند به همین معنا که ما گفتیم برمی گردد.

و این آیه و آیه بعدش حسن حال مؤمنین را بیان می کند، همچنان که آیات قبلش بدی حال کفار را بیان می کرد.

((تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون)) - این آیه شریفه از آینده ای که در انتظار مؤمنین است، و ملائکه با آن به استقبال ایشان می آیند، خبر می دهد. و آن تقویت دلها و دلگرمی آنان و بشارت به کرامت است. پس ملائکه ایشان را از ترس و اندوه ایمنی می دهند. و ترس همیشه از مکروهی است که احتمال پیش آمدن دارد، و در مورد مؤمنین یا عذابی است که از آن می ترسند، و یا محرومیت از بهشت است که باز از آن بیم دارند. و حزن و اندوه هم، همواره از مکروهی است که واقع شده، و شری که پدید آمده، مانند گناهی که از مؤمنین سر زده و از آثارش غمناک می شوند و یا خیراتی که باز به خاطر سهل انگاری از آنها فوت شده، و از فوت آن اندوهگین می گردند، و ملائکه ایشان را دلداری می دهند به اینکه ایشان از چنان خوف و چنین اندوهی در امانند، چون گناهانشان آمرزیده شده، و عذاب از ایشان برداشته شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۲

آنگاه بشارتشان می دهند به بهشتی که وعده داده شده اند، می گویند: ((ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون)). و اینکه گفتند ((كنتم توعدون)) دلالت دارد بر اینکه نازل شدن ملائکه بر مؤمنین به این بشارت، بعد از زندگی دنیا است، چون معنای عبارتشان این است که: مژده باد شما را به آن بهشتی که همواره وعده اش را به شما می دادند.

معنای اینکه ملائکه به مؤمنین می‌گویند ما در دنیا و آخرت اولیای شما هستیم

نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ...

این آیه شریفه تتمه بشارت ملائکه است. و بنابراین، اینکه در آخرت به مؤمنین می‌گویند: ما در زندگی دنیا اولیای شما بودیم - با اینکه همانطور که گفتیم این گفتگو بعد از انقضای زندگی دنیا است - در حقیقت مقدمه و زمینه چینی است، برای آوردن جمله ((و فی الآخرة)) تا اشاره کنند به اینکه ولایت در آخرت فرع و نتیجه ولایت در دنیا است، پس کانه گفته اند: ما اولیای شما در آخرتیم همانطور که در دنیا بودیم، و یا بدان جهت که در دنیا بودیم، و به زودی متولی امور شما خواهیم شد، همانطور که در دنیا بودیم.

و اولیا بودن ملائکه برای مؤمنین منافات با این ندارد که خدا هم ولی ایشان باشد، چون ملائکه واسطه رحمت و کرامت اویند، نه اینکه از پیش خود اختیاری داشته باشند. و ای بسا اینکه در آیه شریفه ولایت ملائکه را ذکر کرده نه ولایت خدا را، برای این بوده باشد که بین اولیای خدا و دشمنان او مقابله و مقایسه کند، چون در حق دشمنانش فرموده بود: ((و قضینا لهم قرناء: ما برای کفار قرینه ای بدی قرار دادیم)) (و در آیه مورد بحث در مقابل آن قرینها، از قول ملائکه اش می‌فرماید: ((ما اولیای شما هستیم)).) و نتیجه این مقابله آن است که معلوم شود که مراد از ولایت ملائکه برای مؤمنین، تسدید و تاءید مؤمنین است، چون ملائکه مؤید آنهایند که مختص به اهل ولایت خدایند، و اما ملائکه ای که حارس و نگهبان خلقند، و یا آنهایی که موکل بر ارباب و اجلهای مردم و سایر شئون آنهایند، اختصاصی به مؤمنین ندارند، بلکه مؤمن و کافر برایشان یکسان است. بعضی از مفسرین گفته اند: اصلاً این آیه شریفه کلام خدا است نه کلام ملائکه.

((و لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون)) - ضمیر در ((فیها)) (ای اول و دوم هر دو به کلمه ((آخرة)) برمی‌گردد. و کلمه ((تشتیه)) (مضارع از مصدر ((اشتهاء)) است. و اصل آن نیز کلمه ((شهوة)) است که به معنای از جا کنده شدن یکی از قوای آدمی بطرف خواسته اش می‌باشد، خواسته ای که از آن لذت می‌برد، مانند شهوت طعام و نوشیدنی، و شهوت جنسی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۳

کلمه ((تدعون)) (در اصل ((تدعیون)) بر وزن ((تفتعلون)) بود که بر حسب قواعد علم صرف، به این صورت درآمده. و این کلمه از باب افتعال از دعا است، و معنایش ((تطلبون الدعوة)) (می‌باشد، یعنی طلب دعا می‌کنید. در نتیجه جمله دوم یعنی جمله ((و لکم فیها ما تدعون)) (دامنه شمولش وسیعتر از جمله اول، یعنی جمله ((لکم فیها ما تشتهی انفسکم)) است، چون شهوت طلب مخصوص است، و طلب اعم از آن است. و بنابراین، آیه شریفه به ایشان بشارت می‌دهد به اینکه در آخرت هر خیر و لذتی را که تصور بشود، و برای شهوتشان ممکن باشد که اشتهای آن کنند، دارا هستند، چه از خوردنیها و چه نوشیدنیها، و چه لذتهای جنسی، و چه غیر آن. بلکه از این هم وسیعتر و بالاتر دارند، و آن این است که هر چه را بخواهند بیش از آن را دارند، همچنان که فرمود: ((لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید)).

دعوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله احسنالقول است

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

این آیه شریفه متصل است به آیه سابق که می‌فرمود: ((و قال الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فیه)) (برای اینکه کفار همانطور که در مقام دشمنی با قرآن بودند، با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز دشمنی می‌کردند، همچنان که بخاطر دارید که در اوایل این سوره به آن جناب می‌گفتند: ((قلوبنا فی اکنه مما تدعونا الیه...)) (بنابراین، خدای تعالی در آیه شریفه مورد بحث آن جناب را تاءید می‌کند، به اینکه سخن تو، یعنی دعوت، بهترین سخن است.

پس در آیه مورد بحث مراد از ((و من احسن قولاً ممن دعا الی الله)) (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، هر چند که

لفظ آیه عمومیت دارد و شامل همه کسانی می‌شود که به سوی خدا دعوت می‌کنند، چیزی که هست چون در بین این داعیان به سوی خدا ممکن است کسی یافت شود که بخاطر رسیدن به غرض فاسد به سوی خدا دعوت کند، و معلوم است که چنین دعوتی احسن القول نمی‌تواند باشد، لذا دنبال جمله نامبرده این شرط را اضافه کرد که و ((عمل صالحا)) بشرطی که خودش هم عمل صالح کند، چون عمل صالح کشف می‌کند از اینکه صاحبش نیتی صالح دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۴

و نیز از آنجایی که عمل صالح دلالت بر اعتقاد حق، و التزام به آن ندارد، و این نیز معلوم است که سخن آن کسی که دعوت به سوی خدا می‌کند، و عمل صالح هم دارد، ولی ایمانی به حق نداشته، و التزامی به آن ندارد، احسن القول نیست، به همین جهت دو جمله گذشته را مقید به شرطی دیگر کرد، و آن این است که ((و قال اننی من المسلمین))، یعنی اعتقاد به اسلام داشته باشد. چون کلمه ((قال)) به طوری که از سیاق برمی‌آید در اینجا به معنای راءى و اعتقاد است.

پس اگر کسی اعتقاد به اسلام و عمل صالح داشت، آنگاه به سوی خدا دعوت کرد، سخنش احسن القول خواهد بود، برای اینکه احسن القول عبارت است از سخنی که به حقیقت نزدیکتر، و نیز سودمندتر باشد، و هیچ کلمه‌ای به حق نزدیک تر و نیز سودمندتر از کلمه توحید نیست، برای اینکه این کلمه آدمی را به سوی حاق سعادتش رهنمون می‌شود.

و لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ...

بعد از آنکه احسن القول را خاطر نشان کرد، فرمود که احسن القول عبارت است از دعوت به سوی خدا، و چون قائم به چنین دعوت در درجه اول رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بود، لذا در آیه شریفه التفاتی بکار برده، روی سخن را متوجه آن جناب کرد تا بهترین طریق در دعوت به سوی خدا و نزدیک ترین راه رسیدن به هدف را برایش بیان کند، و نزدیک ترین راه دعوت به سوی خدا، و مؤثرترین آن عبارت از طرز دعوتی است که بیشتر در دلها اثر بگذارد، و به این منظور روی سخن به آن جناب نموده، فرمود: ((لا تستوی...)).

پس جمله ((لا تستوی الحسنه و لا السيئه)) معنایش این است که: دعوت به سوی خدا با داشتن خصلت نیک، و با نداشتن آن، و داشتن خصلت بد یکسان و تاثیرش در نفوذ برابر با هم نیست. و کلمه ((لا)) در جمله ((و لا السيئه)) زایده است که تنها خاصیت تاء کید را دارد، و نفی را تاء کید می‌کند.

معنای جمله: اذفع بالتي هي احسن

((اذفع بالتي هي احسن)) این جمله استینافی و سخنی نو است که توهمی را که ممکن است کسی بکند دفع می‌نماید. گویا وقتی شنونده جمله ((لا تستوی...)) را می‌شنود، می‌پرسد: چه باید کرد؟ در جواب می‌فرماید ((بدی را به بهترین راهش دفع کن)) و معنای آن این است که: بدی را با خصلتی که مقابل آن است دفع نما، مثلاً باطل آنان را با حقی که نزد تو است دفع کن، نه به باطلی دیگر، و جهل آنان را با حلم و بدیهایشان را با عفو، و همچنین هر بدی دیگرشانرا با خوبی مناسب آن دفع کند.

((فاذا الّذی بینک و بینہ عداوۃ کانه ولی حمیم)) - این قسمت از آیه مورد بحث، اثر دفع به احسن و نتیجه آن را بیان می‌کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۵

و مراد این است که: وقتی تو همه بدیها و باطلها را به بهترین وجه دفع کردی، ناگهان خواهی دید همان دشمن آن چنان دوست می‌شود که گویی علاوه بر دوستی شفقت هم دارد. بعضی گفته اند: ((تعبیر به الّذی بینک و بینہ عداوۃ)) بلیغ تر از آن است که بفرماید ((عدوک: دشمن)) و به همین جهت با اینکه دومی مختصرتر بود، تعبیر اولی را آورد.

آنگاه خدای سبحان دفع به احسن را تعظیم و مدح کرده، به بهترین نقطه و بلیغترین مدح، و فرموده: ((و ما یلقیها الا الذین صبروا و ما یلقیها الا ذو حظ عظیم))؛ یعنی کسی این سفارش را نمی‌پذیرد، مگر تنها آنهایی که دارای صفت صبرند، و آنهایی که بهره ای عظیم از کمال انسانیت و خصال نیک دارند.

و در آیه شریفه علاوه بر مطالب بالا، این دلالت را هم به روشنی دارد که حظ عظیم تنها نصیب صاحبان صبر می شود.

معنای آیه : و اما ینزعنک من الشیطان نزع فاستعد بالله ...

وَإِذَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

کلمه ((نزع)) (به معنای ((نخس)) است، یعنی سیخ و یا تازیانه زدن به پهلوی حیوان و یا به عقب آن تا تحریک شود و تندتر برود و کلمه ((ما)) (در جمله ((اما ینزعنک)) زایده است، و اصل آن ((وان ینزعنک)) می باشد.

حال باید دید نازغ (تحریک کننده) کیست؟ ممکن است خود شیطان باشد. و ممکن هم هست تسویله و وسوسه های او باشد، ولی چون خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، مناسبتر به مقام شامخ آن جناب احتمال اول است، چون تسویلات و وساوس شیطانی در آن جناب راه ندارد.

بله، این امکان دارد که آن خبیث با وسوسه مردم، یعنی کفار و معاندینی که آن جناب دعوتشان می کرده، امور را علیه وی دگرگون سازد، مثلاً زحمات آن جناب را خنثی نموده، کفر و جحود را در کفار و منکرین بیشتر سازد، و در دشمنی و آزار پیامبر آتششان را تیزتر کند، و نتیجه اش این شود که دفع به احسن آن جناب کمتر مؤثر بیفتد. و بنابراین، برگشت این نزع از شیطان به افکندن دشمنی در بین آن جناب و مردم می شود. و خلاصه همان نزعی خواهد بود که آیه شریفه ((من بعد ان نزع الشیطان بینی و بین اخوتی)) (نام می برد، و همان چیزی خواهد بود که آیه شریفه ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا- نبی الا- اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته)) (آن را القاء در ((امنیه)) خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۶

و اما اگر احتمال دوم را بگیریم، چاره ای جز این نیست که آیه را حمل کنیم بر مطلق دستور، تا متمم امر باشد، و آن وقت آیه شریفه به وجهی شبیه به مثل معروف دخترم به تو میگویم عروسم تو بشنو می شود.

((فاستعد بالله انه هو السميع العليم)) - کلمه ((عوذ)) و نیز ((عیاذ)) - به کسر عین - و نیز ((معاذ))، و همچنین ((استعاده))، همه یک معنا را می دهند، و آن عبارت است از پناه بردن. و معنای جمله مورد بحث این است که: هر وقت دیدی شیطان در کارت وسوسه می کند، پناه ببر به خدا از شیطنت او، که خدا شنوای مسالت تو، و دانای به حال تو است. و یا: شنوای سخنان تو، و دانای به اعمال تو است.

احتجاج از راه وحدت تدبیر سراسر عالم و پیوستگی آن بر وحدت رب مدبر

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ ...

خدای سبحان بعد از آنکه روشن کرد که دعوت رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) احسن القول است، و آنگاه به او سفارش کرد به اینکه بدیها را به احسن الخصال دفع کند در این آیه دوباره به اصل دعوت برگشته، بر وحدانیت خدا و بر مسأله معاد احتجاج می کند. احتجاج بر مسأله توحید را در این آیه و آیه بعدیش، و بر مسأله معاد را در آخرین آیات مورد بحث می آورد.

پس جمله ((و من آیاته اللیل و النهار)) احتجاجی است از راه وحدت تدبیر سراسر عالم و پیوستگی آن بر وحدت رب مدبر. و باز احتجاجی است از راه وحدت رب، بر پرستش او به تنهایی. و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((و برای خورشید و قمر سجده مکنید...)).

پس کلام در این آیه در واقع دفع دخلی است از توهمی که ممکن است بشود، گویا بعد از آنکه فرمود: ((و یکی از آیات او شب و روز است...)) (و با این جمله یگانگی خدای تعالی در ربوبیت را اثبات کرد، کسی پرسیده پس حال چه باید کرد؟ در پاسخ فرموده: برای خورشید و ماه سجده مکنید، که آن دو مخلوق خدا و مدبر به تدبیر اویند، بلکه تنها خدای را سجده کنید، و تنها او را عبادت کنید. و عموم و ثنی مذهبان خورشید و ماه را تعظیم می کردند، ولی آنها را نمی پرستیدند، تنها صابین بودند - که به



باز در همان کتاب در ذیل آیه ((تَنْزِلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ)) گفته است، یعنی در دم مرگشان ملائکه بر آنان نازل می شود، - نقل از مجاهد و سدی - و این معنا از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا)) (فرمود: ما شما را از شر شیطانها حفظ می کنیم. و در ذیل جمله ((و فی الآخرة)) (فرمود: یعنی در دم مرگ).

و در مجمع البیان در ذیل این آیه می گوید: بعضی گفته اند معنای ((نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا)) این است که ما فرشتگان، شما را در دنیا و در هنگام مرگ در آخرت حفظ می کنیم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((ادفع بالتی هی احسن)) (فرموده: بدیهای هر کسی را که به تو بدی می کند با حسنه خود دفع کن تا در نتیجه آن کس که بین تو و او دشمنی است کانه دوستی مهربان است. فصلت

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۵۹۹

آیات ۴۰ - ۵۴ سوره فصلت

إِنَّ الَّذِينَ يُحَدِّثُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۴۰) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (۴۱) لَا يَأْتِيهِ الْبَطُلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (۴۲) مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدِ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَبَدُؤٌ مُّغْفِرٌ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ (۴۳) وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ (۴۴) وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَآخْتَلَفَ فِيهِ وَ لَوْلَا - كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ (۴۵) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ (۴۶) إِلَيْهِ يُرْدُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ مَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَ لَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ يَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَاءِي قَالُوا ءَاذَنُكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ (۴۷) وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَ ظَنُّوا مَا لَهُمْ مِنْ مَّجِيصٍ (۴۸) لَا يَسْمَعُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَ إِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَسْتَوْسِقُنَّ قَنُوطٌ (۴۹) وَ لَنْ أَدْفِنَهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضِرَاءٍ مَّسَّتْهُ لَيُفَوِّقَنَّ هَذَا لِي وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُجِعْتَ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لِلْحَسَنِ فَلَنْتَبَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَ لَنْدَيَفَنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ (۵۰) وَ إِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَغْرَضَ وَ نَأَّ بَجَانِبِهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ (۵۱) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثَمٌّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ (۵۲) سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۵۳) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئِهِ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (۵۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۰

ترجمه آیات

به یقین کسانی که در آیات ما الحاد و کفر می ورزند امرشان بر ما پوشیده نیست آیا کسی که به آتشش می افکنند بهتر است و یا کسی که روز قیامت با ایمنی می آید با این حال باز اختیار با خود شما است هر چه دلتان می خواهد بکنید که او به آنچه می کنید بینا است (۴۰). کسانی که به قرآن کفر ورزیدند یعنی مشرکین عرب که قرآن به زبان آنان نازل شده در آتشند برای اینکه به کتابی نایاب کفر ورزیدند (۴۱). کتابی که نه در عصر نزولش باطلی در آن رخنه می کند و نه تا قیامت کتابی که از ناحیه خدای حکیم حمید نازل شده (۴۲). این سخنان و هن آوری که به تو می گویند همان سخنانی است که به رسولان قبل از تو نیز می گفتند که پروردگار تو دارای آفرینش و هم دارای عقابی است دردناک (۴۳). و اگر ما قرآن را غیر عربی نازل می کردیم آن وقت عربها می گفتند چرا آیاتش جدای از هم نیست و چرا با عرب به زبان غیر عربی و یا غیر فصیح صحبت می کند. بگو این قرآن برای کسانی است که ایمان بیاورند که اگر عرب باشند و یا غیر عرب قرآن برای آنان هدایت و شفاء است و کسانی که ایمان نمی آورند در حقیقت گوششان دچار سنگینی شده و همین قرآن مایه کوری آنان است و به همین جهت در قیامت از فاصله ای دور ندا می شوند (۴۴). همچنان که ما به موسی کتاب دادیم و قومش در آن اختلاف کردند و اگر از سابق قلم قضای پروردگارت نوشته بود همه



شان هلاک شده بودند. آری، ایشان نیز درباره تورات در شکی حیرت آور قرار داشتند (۴۵). هر کس عمل صالحی کند به نفع خود کرده و هر کس بدی کند به ضرر خود کرده و پروردگار تو - ستمگر بر بندگانش نیست (۴۶). تنها خدا است که می داند قیامت کی است و چه میوه ای از غلافش بیرون می آید و جانداران ماده چه فرزندی می زایند و هیچ مادری تنها فرزند خود را به زمین نمی گذارد مگر با علم خدا و روزی که از راه دور از ایشان می پرسد کجایند شریکان من، در پاسخ می گویند ما اعلام می داریم که هیچ یک از ما به داشتن شریک برای تو گواهی نمی دهد (۴۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۱

در آن روز خدایانی را که در دنیا می پرستیدند نمی یابند و یقین می کنند که دیگر راه فراری ندارند (۴۸). آری، انسان از طلب خیر خسته نمی شود و همین که دچار شر می شود خیلی زود نومید و مایوس می گردد (۴۹). اگر رحمتی از خود به او بچشانیم مخصوصاً بعد از بلایی که به او رسیده باشد حتماً می گویند این از کاردانی خودم بود و من اصلاً گمان نمی کنم قیامت پیا شود و به فرض هم که پیا شود در آن روز نیز محترم و دارای امتیاز خواهیم بود (اینکه اعلام می داریم که) به زودی کفار را به نتیجه آنچه می کردند خبر خواهیم داد و به آنها از عذابی غلیظ خواهیم چشانید (۵۰). و چون به انسان نعمتی ارزانی داریم روی می گرداند و دوری می کند و چون به شری مبتلا می شود دعاهایی طولانی دارد (۵۱). بگو مرا خبر دهید اگر فرضاً این قرآن از ناحیه خدا باشد و شما به آن کفر ورزیده باشید در این صورت گمراهتر از خود سراغ دارید که در خلافی ریشه دار قرار گرفته‌اید؟ (۵۲). به زودی آیات خود را هم در آفاق و خارج از وجود آنان و هم در داخل وجودشان نشان خواهیم داد تا روشن گردد که خدا حق است آیا این شهادت برای پروردگار تو بس نیست که او ناظر و گواه بر هر چیزی است (۵۳). ولی تو بدان که منشاء همه این بهانه جویها این است که در مسأله معاد در شکند و بدان که خدا به هر چیزی احاطه دارد (۵۴).

#### بیان آیات

در این آیات بار دیگر به مسأله قرآن و کفر مشرکین بدان - با اینکه آیاتش روشن و مقامش بلند است - برگشت شده و بی انصافها و کوتاهیهای که درباره آن کردند و تهمتهایی که به آورنده اش زدند، و لجبازیهای که در برابر حق نموده، و کفری که نسبت به آیات آن ورزیدند، و آثار و توابعی که این رفتارهایشان داشت، بر شمرده و سوره را پایان می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۲

و آیه اولی یعنی آیه ((ان الذین یلحدون فی آیاتنا...)) به منزله برزخ و رابطی است که این فصل از آیات سوره را با فصل قبلی ارتباط و اتصال می دهد، چون این آیه در وسط آیه بعدش که می فرماید ((ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم...))، و آیه اول از فصل قبل که می فرمود ((وقال الذین کفروا لا- تسمعوا لهذا القرآن...)) و آیه اواخر آن که می فرمود ((و من آیاته اللیل و النهار...))، قرار گرفته است، پس همانطور که گفتیم می تواند برزخ و رابطی بین دو دسته آیات باشد.

تهدید خداوند ملحدین امت را به عذاب روز قیامت

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ...

سیاق این آیه شریفه سیاق تهدید ملحدین این امت است، همچنان که آیه بعدی نیز این معنا را تاءید می کند. و الحاد به معنای انحراف است.

و چون کلمه ((یلحدون)) و نیز کلمه ((آیاتنا)) مطلق آمده، شامل همه الحادها می شود، چه الحاد در آیات تکوینی خدا، از قبیل خورشید و ماه و غیر آن دو، که مشرکین آنها را آیات خدا می شمارند و در عین حال آنها رامی پرستند و مرتکب انحراف و الحاد می شوند، و چه الحاد در آیات وحی و نبوت که باز مشرکین، قرآن کریم را افتراء بر خدا و گفتار پیامبر اسلام دانسته، و یا برای نشیندن سر و صداهای بی معنا براه می اندازند. و یا غیر مشرکین از فرق ضاله آن را از پیش خود تفسیر نموده و یا به منظور فتنه انگیزی در بین مسلمین تاءویلش می کنند، که تمامی اینها الحاد در آیات خدا است که بیان جامعش این است که آیات الهی را در

غیر آن موضعی که دارد وضع می کنند و از جایی که دارد به جای دیگر می برند.

((اءفمن یلقى فی النار خیر ام من یاتی آمنا یوم القیامه)) - این آیه شریفه جزای روز قیامت را اعلام می کند که عبارت است از اینکه اهل جهنم را به زور و بدون اینکه دستشان به مامنی برسد و انتظار مامنی از قبیل شفیع یا ناصر و یا عذر مقبول داشته باشند، در آتش می اندازند. در نتیجه به غیر از افتادن در آتش هیچ سرنوشت دیگری ندارند. و ظاهراً جمله ((ام من یاتی آمنا یوم القیامه)) در این مقام باشد که بفرماید مردم در قیامت دو طایفه اند، و طایفه سومی ندارند. اول، طایفه ای که در ایمان به خدا و به آیات او استوارند. و دوم، طایفه ای که در آیا خدا الحاد و انحراف می ورزند. و با این تقسیم روشن می شود که اهل استقامت در روز قیامت در ایمنی قرار دارند.

((اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصیر)) - یعنی هر چه می خواهید بکنید که خدا به آنچه می کنید بینا است. و این جمله تهدید قبلی را تشدید می کند.

إِنَّ الَّذِینَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ ... مِّنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ

مراد از ((ذکر)) قرآن کریم است، چون قرآن مشتمل بر ذکر خداست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۳ و اینکه جمله را مقید به قید ((لما جاءهم)) کرده، دلالت دارد بر اینکه مراد از ((الذین کفروا)) مشرکین عربند که معاصر با نزول قرآن بودند، چه قریش و چه بغیر آنان. وجوه مختلف درباره خبر آن در آیه: ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم ...

مفسرین در اینکه خبر کلمه ((ان)) چیست اختلاف کرده اند، و از نظر ما ممکن است بگوییم: از سیاق برمی آید که خبر آن حذف شده باشد، چون کلمه ((آیات الله)) بر آن دلالت می کرده، و لذا خود خبر در آیه نیامده، و احتیاجی نبوده که بیاید. و بنابراین، تقدیر آیه چنین می شود: ((ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم یلقون فی النار یوم القیامه - بدرستی که آنها که به ذکر خدا بعد از آمدنش کافر شدند در روز قیامت در آتش خواهند افتاد)) و اگر این خبر را نیاورد، برای این بود که ذهن شنونده همه جا برود و هر احتمالی را که ممکن است بدهد، و در نتیجه بیشتر دلوپس شود. غرض از کلام هم که گفتیم، تهدید و ایجاد دلوپسی است. پس نیاوردن خبر این غرض را بهتر تاءمین می کرده، لذا آن را نیاورده. معنایی هم که زمخشری در کشاف آورده که جمله ((ان الذین کفروا...)) بدل است از جمله ((ان الذین یلحدون فی ایاتنا)) به همان معنای ما برگشت می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند. خبر کلمه ((ان)) جمله: ((اولئک ینادون من مکان بعید)) است، که در ضمن چند آیه بعد قرار دارد. بعضی دیگر گفته اند: خبر کلمه مذکور جمله ((لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) است. و اگر بگویی: در این صورت باید می فرمود ((لا یاتیه منهم باطل)) تا معنا چنین شود ((آنهایی که به ذکر کافر شدند بعد از آنکه به سویشان نازل شد باید بدانند که از ناحیه آنان هیچ چیزی نمی تواند آن را باطل کند و آنان قادر به اینکار نیستند)) در پاسخ می گوئیم: بله، باید می فرمود ((باطلهم)) ولی این ضمیر از کلام حذف شده است. و ممکن هم هست بگوییم الف و لامی که بر سر کلمه ((باطل)) آمده عوض همان ضمیر است، و معنای ((الباطل))، ((باطلهم)) می باشد.

بعضی دیگر گفته اند: جمله (( و انه لکتاب عزیز...)) قائم مقام خبر است، و تقدیر کلام چنین است ((ان الذین کفروا بالذکر کفروا به و انه لکتاب عزیز - کسانی که به ذکر کافر شدند در حالی که آن ذکر کتابی است عزیز.)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه

۶۰۴

بعضی دیگر گفته اند: خبر ((ان)) جمله ((ما یقال لک...)) است، چیزی که هست ضمیری در آن حذف شده، و تقدیر کلام ((فیهم ما یقال لک)) است. و معنای آیه چنین است: در بین کسانی که به ذکر کافر شدند، درباره تو گفته نمی شود مگر همان حرفهایی که درباره رسولان قبل از تو گفته می شد، بدرستی که آنان در دنیا عذابی منقرض کننده دارند، و در آخرت عذاب آتش

))

و خواننده عزیز جهات تکلف در این وجوه را متوجه است اگر کسی بینا باشد و دقت کند برایش پوشیده نیست .

مراد از اینکه درباره قرآن فرمود کتاب عزیز است و لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه

((و انه لکتاب عزیز)) - ضمیر ((انه)) به ذکر برمی گردد که همان قرآن باشد. و ((عزیز)) به معنای بی نظیر و یا منبع است ، یعنی از اینکه مغلوب چیزی شود امتناع دارد. و البته معنای دوم با جمله بعدی که می فرماید ((لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) مناسبتر است .

((لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه)) - آمدن باطل به سوی قرآن ، به این معنا است که باطل در آن راه پیدا کند، یا بعضی از اجزای آن از بین برود و باطل شود، و یا همه اش ، به طوری که بعضی از حقایق و معارف حقه آن غیر حقه شود، و یا بعضی از احکام و شرایع آن ، و توابع آن احکام از معارف اخلاقی ، و یا همه این موارد ذکر شده لغو گردد، به طوری که دیگر قابل عمل نشود، (و چنین چیزی محال است بشود. و آیات و سوره های قرآن و معارف اعتقادی و اخلاقی و عملیش تا قیامت به اعتبار خود باقی می ماند).

و بنابراین مراد از جمله ((من بین یدیه و لا من خلفه)) زمان نزول قرآن و عصرهای بعد از آن است تا روز قیامت .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((من بین یدیه و لا من خلفه)) تمامی جهات است ، همچنان که دو کلمه ((صبح و شام)) کنایه از همه زمانها است . و بنابراین می خواهد بفرماید: قرآن کریم از هر جهت مصون از این است که دستخوش بطلان گردد، و این عمومیت بنا بر وجه اول که نظریه ما بود از اطلاق نفی در جمله ((لا یاتیه)) استفاده می شود.

به هر حال ، چه بنا به گفته ما، و چه بنا بر گفته آن مفسر، مضمون آیه این است که : در بیانات قرآن تناقضی ، و در خبرهایی که داده دروغی ، و در معارفش و حکمتها و شرایع و احکامش هیچ بطلانی نیست ، نه مورد معارضه چیزی واقع می شود، و نه دستخوش دگرگونی می گردد. و ممکن نیست چیزی که از قرآن نیست در قرآن راه یابد، مثلا آیتش را تحریف کنند، و جای آنها را تغییر دهند و یا کم و زیاد کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۵

بنابراین ، آیه شریفه همان را می گوید که آیه شریفه ((انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)) در صدد بیانش می باشد.

((تنزیل من حکیم حمید)) - این جمله به منزله تعلیل است برای عزیز بودن قرآن ، و بیان می کند که چگونه باطل از هیچ جهتی به قرآن راه ندارد، می فرماید: و چگونه چنین نباشد با اینکه از ناحیه حکیمی محکم کار نازل شده حکیمی که سستی در عمل او راه ندارد، حکیمی که ستوده علی الاطلاق است .

مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ ...

کلمه ((ما)) در جمله ((ما یقال لک)) نافیه است . مراد از این گویندگان کفاری هستند که آن جناب را ساحر یا مجنون یا شاعر لغوگوی خواندند. و یا گفتند همه حرفهایش بهانه است که بر ما آقایی و سروری کند، و گویندگانی که این حرفها را به انبیای گذشته گفتند، امتهای آن انبیاء بودند.

و معنای آیه این است که : کفاری که تو به سوی آنها فرستاده شدی و ایشان را دعوت می کنی ، به تو نمی گویند مگر همان حرفهایی را که به انبیای قبل از تو می گفتند.

((ان ربک لذو مغفرة و ذو عقاب الیم)) - این جمله در مقام تهدید و وعید است ، می فرماید پروردگار شما همانطور که دارای مغفرت است ، دارای عقابی دردناک نیز هست ، یعنی منتظر باش ، و یا اینان منتظر باشند، تا ببینند از ناحیه پروردگارشان چه بر سرشان می آید، آیا با اینکه همان حرفهایی که امتهای گذشته می زدند و اینان نیز می زنند خدا با مغفرتش با ایشان معامله می کند، و یا با عقابش ؟ و بنابراین ، آیه شریفه در معنای آیه ((اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصیر)) می باشد، یعنی آنچه از نیکی و

بدی انجام دهید جزایش عینا به شما می رسد.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که: به تو درباره اینهایی که به ذکر کافر شدند وحی نمی شود مگر همان که به رسولان قبل از تو وحی می شد، و آن این بود که پروردگار تو دارای مغفرت و عقابی دردناک است. پس مراد از ((قول)) وحی است. و جمله ((ان ربک ... بیان ما قد قیل)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۶

توضیح آیه: ولو جعلناه قرآنا اعجمیا...

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا

راغب می گوید کلمه ((عجمه)) در مقابل ((ابانه - روشن گویی است)) (که به فارسی آن را کلام گنگ می گویند). و نیز می گوید: ((عجم)) به معنای غیر عرب است، و غیر عرب را عجمی می گویند، و اعجم به کسی می گویند که در زبانش لکنت باشد، حال چه اینکه عرب باشد یا غیر عرب، چون عرب همان طور که زبان غیر عربی را نمی فهمد، زبان چنین کسی را هم دیر می فهمد، و لو اینکه عربی حرف بزند. پس کلمه ((اعجمی)) به معنای غیر عربی و غیر بلیغ است، چه اینکه اصلا عرب نباشد، یا آنکه عرب باشد ولی لکنتی در زبانش باشد. پس کلمه أَعْجَمِي صفت چنین شخصی است، نه صفت کلام، و اگر در آیه شریفه بر کلام اطلاق شده، مانند اطلاق عربی بر کلام، مجازی است.

پس معنای آیه این است که: اگر ما قرآن را أَعْجَمِي می کردیم، یعنی کلامی بود که مقاصدش را نمی رساند، و نظمش بلیغ نبود کفار از قوم تو می گفتند چرا آیاتش را روشن و مبین نکردی، و چرا مطالبش را از هم جدا نساختی، آیا کتابی أَعْجَمِي و گنگ بر مردمی عربی نازل می شود؟ و این دو با هم منافات دارد.

و اگر فرمود ((عربی)) و نفرمود ((عربیون)) و یا ((عربیة)) (با اینکه کتاب به جمعیتی که همان عرب باشد نازل شده، برای این بود که منظور صرف عربیت بود، و کاری به یک نفر و چند نفر نداشت، بلکه تنها منظور بیان این نکته است که نباید بین کلام و مخاطب به آن تنافی باشد، حال چه مخاطب یکی باشد و چه بسیار.

در کشف گفته: اگر بررسی چطور ممکن است منظور از کلمه ((عربی)) مردمی باشد که قرآن برای آنان نازل شده و این صحیح نیست که کلمه ((عربی)) بر امت عرب اطلاق شود، در جواب می گویم: این اطلاق در این مقام باید همینطور باشد، چون در مقامی که منکر می خواهد نامهای گنگ و غیر مفهوم را انکار و مذمت کند، هر چند که نام به قومی از عرب نوشته شده باشد، می گوید: آیا برای خواننده عربی نامهای أَعْجَمِي می نویسد؟ برای اینکه مقام، مقام نامناسب بودن حال نام به حال خواننده آن است، نه بیان اینکه خواننده یک نفر است یا یک جمعیت، و به همین جهت باید عبارت از هر خصوصیت دیگری که ممکن است ذهن شنونده را متوجه آن کند، و از غرض باز بدارد مجرد سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۷

و لذا می بینی که اشخاص وقتی لباس بلند بر تن زنی کوتاه قامت می بینند، می گویند ((لباس بلند و لابس قصیر است)). و اگر بگویند لباس بلند و لابس قصیره است، در حقیقت لکنتی در کلام آورده اند، و به اصطلاح زیادی حرف زده اند، برای اینکه گفتگو درباره مذکر بودن لابس یا مؤنث بودن او نبود، بلکه گفتگو درباره غرضی بود ماورای آن.

((قل هو للذین آمنوا هدی و شفاء)) - این جمله این نکته را بیان می کند که اثر و خاصیت قرآن دائر مدار واژه عریش نیست، بلکه این مردمند که در مقابل آن دو جورند، طایفه ای با ایمان و طایفه ای دیگر بی ایمانند، و گرنه قرآن هدایت و شفاء است برای هر کس که دارای ایمان باشد، و او را به سوی حق هدایت می کند. و بیماریهای درونی را، از قبیل شک و ریب، شفا می دهد. و در عین حال برای کسانی که ایمان نمی آورند ضلالت و کوری است، و باعث آن است که حق و راه رشاد را تشخیص ندهند.

و در اینکه مردم بی ایمان را چنین توصیف کرده که در گوشه‌هایشان ((وقر)) (و سنگینی دارند، اشاره است به اعترافی که خود آنان کرده بودند، و در اول همین سوره از ایشان حکایت کرد که گفتند ((و فی آذاننا وقر)).

((اولئك ينادون من مكان بعيد)) - منظور از ندا شدنشان از محلی دور این است که نه صدایی را می شنوند، و نه صاحب صدا را می بینند، و این خود تمثیلی است از حال کفار که نه موعظتی را می پذیرند، و نه حجتی را تعقل می کنند.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ ...

این آیه شریفه رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را از اینکه قومش لجبازی می کنند و به کتابش کفر می ورزند، تسلیت می دهد.

((و لو لا كلمه سبقت من ربك لقضى بينهم)) - منظور از این کلمه که اگر از ناحیه پروردگار متعال قبلاً نگذشته بود به زندگی کفار خاتمه داده می شد همان جمله ((و لكم فى الاءرض مستقر و متاع الى حين)) است که در آغاز خلقت خطاب به بنی نوع آدم فرموده بود.

((و انهم لفى شكك منه مريب)) - یعنی قوم حضرت موسی (علیه السلام) نسبت به کتاب موسی در شکی ریب آور بودند، این را بدان جهت می فرماید تا خاطر خطیر رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را نسبت به آنچه از قوم خود می بیند تسلیت دهد.  
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ...

یعنی عمل، قائم به صاحب عمل است، و بیانگر حال او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۸

اگر عمل صالح و مفید باشد خود او هم از آن سود می برد، و اگر مضر و بد باشد، خودش از آن متضرر می گردد. پس این رفتار خدای تعالی که نفع عمل صالح را به صاحبش می رساند و او را ثواب می دهد، و ضرر عمل بد را نیز به صاحبش می رساند و عقابش می کند، اصلاً ظلمی نیست، و چنان نیست که وضع شیء در غیر موضعش باشد.

و اگر این روش از خدای تعالی ظلم باشد، باید در ثواب دادن میلیونها بنده و عقاب کردن میلیونها دیگر، در برابر میلیاردها عمل نیک و بد، ظلام بندگان باشد، ولی از آنجایی که گفتیم این روش ظلم نیست، پس خدای تعالی ظلام بندگان نمی باشد، و با این بیان روشن می شود که چرا فرمود ((پروردگار تو ظلام بندگان نیست)) و فرمود: ((پروردگار تو ظالم به بندگان نیست)).

إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ ... إِلَّا يَعْلَمِهِ

برگشتن علم به قیامت به سوی خدا، به معنای آن است که این علم مختص به او است، و احدی به جز او اطلاعی از آن ندارد. و این معنا در کلام مجیدش مکرر آمده.

((و ما تخرج من ثمرات من اکمامها)) - کلمه ((ثمرات)) در این جمله فاعل ((تخرج)) است. و حرف ((من)) که بر سر آن آمده زایده است و تنها خاصیت تاء کید را دارد، مانند حرف ((باء)) در جمله ((و کفی بالله شهيدا)) و کلمه ((أکمام)) جمع ((کم)) است که به معنای غلاف و پوسته روی میوه است، و معنای جمله این است که: هیچ میوه ای از ظرف و غلافش بیرون نمی آید و هیچ ماده ای حامله نمی شود و وضع حمل نمی کند، مگر با علم خدا، یعنی خدای تعالی به تمام جزئیات احوال هر چیزی دانا است.  
. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۰۹

پس خدای سبحان بدان جهت که آفریدگار اشیاء است، و گرداننده احوال آنها است، عالم به آنها و به جزئیات حالات آنها، و مراقب وضع آنها نیز هست، و این بهترین تدبیر است و به همین جهت تنها او رب و معبود است.

بنابراین، آیه شریفه در مقام اشاره به یگانگی خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت است، و به همین جهت است که در ذیل این صدر فرموده: ((و یوم ینادیهم أین شرکائی ...)).

((و یوم ینادیهم أین شرکائی قالوا اذناک ما منا من شهید... من محیص))

ظرف ((یوم)) متعلق است به جمله ((قالوا)). بعضی گفته اند: ظرف است برای مطلبی تقدیری که فعلا نمی شود بیان نمود و بدین جهت عمداً نام آن را نبرد تا اعلام کند که آن قدر مهم است که بیان، قاصر از معرفی آن است، همچنان که در جمله ((یوم یجمع

اللّه الرسل (( نیز ظرف )) (یوم) (( متعلق به چنین مظروفی است .

بعضی دیگر گفته اند: متعلق است به چیزی که حذف شده ، از قبیل ((بیاد آر)) (و امثال آن .

و بعید نیست که وجه اول با صدر آیه مناسبتر باشد، البته به شرطی که صدر آیه را به همان معنایی بگیریم که ما احتمالش را دادیم که در این صورت آیه شریفه در مقام نفی شرکاء خواهد بود، از این راه که تدبیر عالم قائم به خدای تعالی است ، و خود مشرکین هم در قیامت به آن اعتراف می کنند.

کلمه ((آذناک)) (از مصدر ((ایذان)) است که به معنای اعلام می باشد. و مراد از اینکه می گویند: ما به تو اعلام می کنیم که هیچ یک شهید نیستیم ، این است که هیچ یک از ما شهادت زبانی نمی دهد. و یا شهید به معنای رؤیت حضوری است که بنا بر معنای دوم جمله ((و ضل عنهم ما كانوا یدعون من قبل)) (عطف تفسیری می شود که علت انتفای شهادت را بیان می کند.

((و ظنوا ما لهم من محیص)) - کلمه ((ظن)) (به طوری که می گویند در اینجا به معنای یقین است . و کلمه ((محیص)) (به معنای مفر و گریزگاه است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۰

و معنای آیه این است که : روزی که خدای تعالی مشرکین را از دور صدا می زند: کجا هستند شریکان من ؟ - یعنی آن سنگ و چوبهایی که شما شریک من می پنداشتید؟ می گویند: اینکه به تو اعلام می کنیم که احدی از ما نیست که علیه تو به وجود شرکایی شهادت و گواهی دهد. و یا این است که : احدی از ما نیست که شرکایی برای تو ببیند. آری در آن روز آن خدایانی که در دنیا به جای خدا می خواندند از نظر ایشان غایب می شوند، و یقین می کنند که دیگر هیچ گریزگاهی از عذاب ندارند. نگوئید انسان از جهت اینکه در حال تنعم از خداغافل و روی گردان است و در سختی و تنگی به دعا می پردازد

لَا یَسْتَمُّ الْانْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَیْرِ وَ إِنَّمَا الشَّرُّ فِیْئُوسٌ قَنُوطٌ

کلمه ((یستم)) (از مصدر ((سامه)) است که به معنای ملال و آزردهی است ، و کلمه ((یؤس)) (و ((قنوط)) (هر دو به معنای قطع شدن امید است ، و کلمه ((دعا)) (به معنای طلب است .

از این آیه شریفه شروع به پایان دادن سوره شده و علت جحد و لجبازی کفار در مقابل حق صریح را بیان می کند، و می فرماید: انسان به خودش مغرور است ، وقتی شری به او می رسد که از دفعش عاجز می ماند، از هر خیری مایوس گشته ، متوسل به دعاء و درخواست و توجه به پروردگارش می شود. و اگر خیری به او برسد به آن خیر مشغول و سرگرم می شود، و دچار خودبینی و خودپسندی شده ، و همان خیر، هر حق و حقیقتی را از یاد او می برد.

و معنای آیه این است که : انسان از طلب خیر خسته نمی شود، هر چه را که برای زندگیش نافع ببیند در طلبش برمی خیزد، و اگر شری به او برسد بیش از اندازه دچار نومیدی و یاس می گردد، چون می بیند اسبابی را که به آنها تکیه داشت همه از کار افتاده . و این نومیدی اش به بیانی که خواهد آمد منافات ندارد با اینکه در همین حال به خدا امید ببندد.

وَلَئِنْ أَذَقْتَهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنْ بَعْدِ ضِرَّاءٍ مَسْتَه لَیَقُولَنَّ هَذَا لَی ...

با در نظر گرفتن آیه قبلی ، جا داشت بفرماید ((و ان ذاق خیرا قال هذا لی)) (و لیکن اینطور نفرمود، و به جای ((ذاق)) فرمود ((اذقناه)) (و به جای ((خیرا)) فرمود ((رحمة منا))، بدان جهت که بفهماند خیری که چشیده رحمتی از ناحیه خدا بود، و خدا آن خیر را به کامش ریخته ، و گرنه او خودش نمی توانست آن خیر را به سوی خود جلب کند، چون مالک آن نیست . اگر مالکش بود هیچ وقت از او جدا نمی شد، و گرفتار ((ضراء)) (نمی گشت . و به همین منظور جمله ((و لئن اذقناه)) (را مقید کرد به جمله ((من بعد ضراء مسته)) .

((لیقولن هذا لی)) ( - یعنی می گوید: خود، مالک این خیر هستم ، و به همین جهت اختیار آن را دارم که هر کاری بخواهم با آن بکنم ، و هر جور که بخواهم در آن تصرف نمایم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۱



و احدی حق ندارد مرا از هیچ جهت از آن منع کند، و یا بر سر کاری از کارهایم از من حساب بکشد. و چون زبان حال انسان در چنین حالی این است لذا دنبالش اضافه کرد: ((و ما اظن الساعة قائمه))، و من اصلا ایمانی به قیام قیامت که روز حسابرسی است ندارم.

((و لئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنی)) - یعنی و به فرض هم که بازگشتی به سوی خدا داشته باشم، تازه نزد او مثبتی حسنی و سرانجامی نیک خواهم داشت. و این زبان حال هم ناشی از عقیده ای است که انسان خودپسند درباره خود دارد، یعنی خود را دارای کرامت می داند، و مستحق خیر می پندارد، گویا می گوید: آنچه از خیر که بدستم آمده (اگر از ناحیه خودم بوده که کسی حق حسابکشی از مرا ندارد)، و اگر از ناحیه خدا بوده، پس معلوم می شود من نزد خدا کرامت و احترامی دارم، و همین خود دلیل است بر اینکه اگر قیامتی هم باشد، و به سوی پروردگرم برگردم، نزد او نیز سرانجامی نیک خواهم داشت.

بنابراین، معنای آیه چنین می شود: سوگند می خورم بر اینکه اگر به انسان از ناحیه خود رحمتی بچشانیم، رحمتی که از ناحیه ما است، و او نه مالک آن است و نه استحقاقش را دارد (برای اینکه من این رحمت را بعد از ضرائی که به او رسیده بود چشاندم، و او باید بفهمد که مالک و مستحق آن خیر و رحمت نیست، زیرا اگر بود از اول می بود، و دیگر لحظه ای پیش دچار ضراء نمی شد) می گوید: ((هذا لی: این خیر از آن من است)) بدین جهت که حال و روز سابقش را فراموش کرده.

و در جمله ((هذا لی)) اشاره به خود نعمت می کند، نمی گوید این رحمت از آن من است، چون اگر بگوید این رحمت، در حقیقت اعتراف کرده به اینکه از ناحیه خداست، بلکه از روی تکبر و غرور می گوید این ((از آن من است)) و احدی حق ندارد مرا از هر کاری که با آن می کنم منع نماید، و از من حساب بکشد، و من گمان نمی کنم قیامتی بپا شود، - و در آن به حساب اشخاص برسند - و سوگند می خورم که به فرض هم که به سوی پروردگرم برگردم، و قیامت قیام کند، تازه نزد پروردگرم عاقبت خوبی دارم، چون من در درگاه او حرمتی دارم، به شهادت آن نعمتها که به من ارزانی داشت.

این آیه شریفه نظیر آیه ((ما اظن ان تیبذ هذه ابدا و ما اظن الساعة قائمه و لئن رددت الی ربی لاجدن خیرا منها منقلباً)) است، که راجع به داستان آن مردی است که باغی بزرگ داشت، و شرحش تا اندازه ای در تفسیر سوره کهف گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۲

((فلنبنن الّذین کفروا بما عملوا و لنذیقنهم من عذاب غلیظ)) - این آیه شریفه تهدید و وعیدی است به کفار.

وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ

کلمه ((نا)) از ماده ((نای)) است که به معنای دور شدن است. و مراد از کلمه ((جانب)) پهلوی است، و ممکن است مراد از آن جهت و مکان باشد، پس اینکه فرمود: ((و نآ بجانبه)) کنایه است از دور شدن و خود را کنار کشیدن، و این هم کنایه است از تکبر و نخوت، و مراد از ((دعای عریض)) دعای وسیع و طولانی است، و این خود کنایه است از استمرار و اصرار دعا کننده در دعای خود. و آیه شریفه در مقام مذمت انسان و تویخ وی است به اینکه وقتی خدای تعالی به او نعمتی می دهد او از خدا روی می گرداند، و تکبر می کند. و چون نعمتی را از او سلب می کند، باز به یاد خدا می افتد و به سویش روی می آورد، و بطور دایم دست به دعا برمی دارد، و در دعایش اصرار می ورزد.

اعراض از قرآن حتی با احتمال اینکه از ناحیه خدا باشد، برخلاف حکم عقل است

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ

کلمه ((ارایتم)) (بر خلاف معنایی که از ماده و هیئتش به نظر می رسد) به معنای ((خبر دهید مرا)) می باشد. و کلمه ((شقاق)) و نیز کلمه ((مشاقه)) (به معنای خلاف و مخالفت است. و کلمه ((شقاق)) بعید به معنای اختلاف شدید است که قابل اتفاق نیست و جمله ((ممن هو فی شقاق)) بعید کنایه است از مشرکین. و اگر نفرمود ((منکم)) از شما)) با اینکه خطاب به مشرکین بود، بلکه به

جای آن موصولی (من) وصله ای ((هو فی شقاق بعید)) را آورد، برای این است که صله و موصول معنای صفت را می دهد، و خواست تا به این وسیله بر علت حکم - یعنی اینکه از شما گمراهتر کسی نیست - دلالت کرده باشد، و بفهماند بدین جهت کسی گمراهتر از شما نیست که شما در شقاقی بعید هستید، بعید از حق، آن حقی که دیگر مافوق ندارد.

در نتیجه مفاد آیه این است که: قرآن شما را به سوی خدا می خواند، و به بانک بلند اعلام می دارد که از ناحیه خداست، پس حد اقل، احتمال این را بدهید که در ادعای خود راست می گوید، چون همین که این احتمال عقلایی را بدهید، کافی است که به حکم عقل نظر کردن در امر آن برایتان واجب شود، زیرا عقل دفع ضرر احتمالی را هم واجب می داند، و چه ضرری خطرناکتر از هلاکتی ابدی که این قرآن شما را از آن هشدار می دهد؟ پس به حکم عقل دیگر معنا ندارد که به کلی از آن اعراض کنید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۳

سَنَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اَنْتَ الْحَقُّ ...

کلمه ((آفاق)) جمع افق است که به معنای ناحیه است. و کلمه ((شهید)) به معنای شاهد، و یا به معنای مشهود است، و البته معنای دوم با سیاق آیه مناسبتر است. و ضمیر ((انه)) به طوری که از سیاق برمی آید به قرآن برمی گردد. آیه قبلی هم که کفر مشرکین در قرآن را ذکر می کرد مؤید آن است. و بنابراین، پس آیه مورد بحث این وعده را می دهد که خدای سبحان به زودی آیاتی در آفاق و در نفس خود بشر نشان می دهد، تا برای همه روشن گردد که قرآن حق است.

سه احتمال درباره مراد از آیات در آیه سَنَرِيهِمْ آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم ...

و آیاتی که بتواند حقانیت قرآن را اثبات کند، آیاتی از خود قرآن خواهد بود که از حوادث و وعده هایی خبر می دهد که به زودی واقع خواهد شد، مانند آیاتی که خبر می دهد که به زودی خدای سبحان پیامبرش و مؤمنین را یاری می کند، و زمین را در اختیار آنان قرار داده، دین آنان را بر تمامی ادیان غلبه می دهد و از مشرکین قریش انتقام می گیرد.

همچنان که دیدیم اینطور شد، نخست پیامبر خود را دستور داد تا از مکه به مدینه هجرت کند، چون دیگر کارد به استخوان رسیده بود، و آن جناب و مؤمنین به وی در نهایت شدت قرار گرفته بودند، نه کسی مافوق خود داشتند تا در زیر سایه قدرت او ایمن باشند، و نه در خانه خود می توانستند درنگ کنند، و بعد از هجرت، صناید و بزرگان قریش را در بدر شکست داد، و مدام امر آن جناب بالا می گرفت تا آنکه مکه بدست حضرتش فتح شد، و همه شبه جزیره عرب بفروانش در آمد، و بعد از آن که خود آن جناب از دنیا رفت، بیشتر آبادی کره زمین به دست مسلمانان فتح گردید، و خدای سبحان آیات خود را در آفاق و نواحی زمین به مشرکین نشان داد، و هم آیات خود را در نفس مشرکین نشان داد، و همه آنان را در بدر به هلاکت رسانید.

البته این حوادث تاریخی از این جهت که حوادثی تاریخی بودند آیت خدا بر حقانیت قرآن نبودند، بلکه از این جهت آیت بودند که قبل از اینکه واقع شوند قرآن کریم از وقوع آنها خبر داده بود، و درست همانطور که قرآن خبر داده بود واقع شد.

احتمال هم دارد مراد از ((آیات)) (و روشن شدن حق به وسیله آن آیات، آن مطلبی باشد که از آیات دیگر استفاده می شود، و آن اینکه خدای تعالی به زودی دین خود را به تمام معنای کلمه ظاهر، و بر همه ادیان غالب می سازد، به طوری که دیگر در روی زمین غیر از خدای یگانه هیچ چیزی پرستش نشود، و همای سعادت بر سر تمامی افراد نوع بشر بال بگستراند که رسیدن چنین روزی غایت و هدف از خلقت بشر بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۴

و ما اگر به خاطر داشته باشید این معنا را از آیه شریفه ((وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الاءرض))، و آیاتی دیگر استفاده کردیم، و با دلیل عقلی هم تائیدش نمودیم.

و فرقی که بین این وجه با وجه قبلی است، این است که بنا بر وجه اول روی سخن در آیه مورد بحث تنها به مشرکین مکه و پیروان ایشان است. و بنا بر وجه دوم به عموم مشرکین امت است، ولی به هر حال خطاب در آن عمومی و اجتماعی است، و ممکن هم

هست بین هر دو وجه جمع کرد. احتمال هم دارد مراد آن حالتی باشد که انسان در لحظات آخر عمر پیدا می کند، که همه پندارهایش نقش بر آب شده، و ادعاهایی که داشت از بین رفته، و دیگر دستش از همه جا بریده، به غیر از خدای عزوجل چیزی برایش نمانده است، مؤید این معنا ذیل آیه و آیه بعد از آن است. و بنابراین، احتمال ضمیر در ((انه الحق)) به خدای سبحان برمی گردد.

البته مفسرین در معنای آیه اقوالی دیگر دارند که از نقل آنها صرف نظر کردیم.

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

فاعل ((لم یکف)) جمله ((بربک)) است، چون حرف با در آن زاید است، و جمله ((انه علی کل شیء شهید)) بدل از فاعل است، و استفهام در جمله استفهام انکاری است، و معنای جمله این است که: آیا برای روشن شدن حق کافی نیست که پروردگار تو مشهود بر هر چیز است؟ آری کافی است برای اینکه هیچ موجودی نیست مگر آنکه از جمیع جهاتش محتاج به خدا و وابسته به او است، و او قائم بر آن و قاهر و مافوق آن است، پس خدای تعالی برای هر چیزی مشهود و معلوم است، هر چند که بعضی او را نشناسند.

و اتصال جمله مورد بحث به جمله ((سنرهم))... ((بنا بر وجه سوم از وجوه گذشته روشن است، ولی بنا بر دو وجه اول وجه اتصالش خیلی روشن نیست، و شاید این باشد که مشرکین اگر به قرآن کفر ورزیدند، برای این بود که به توحید دعوت می کرده، و به همین جهت در صدر آیه شریفه که استدلال می کرد بر حقانیت قرآن، ناگهان به حقانیت دعوتش منتقل شده، و بدون اینکه واسطه ای قرار دهد در ذیل آیه مستقیماً به استدلال بر آن پرداخته.

گویا فرموده: به زودی آیات خود را به ایشان می نمایانیم تا برایشان روشن گردد که قرآن حق است، و در نتیجه از این راه برایشان محقق شود که پروردگار تو یکی است و شریک ندارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۵

آنگاه فرموده: نه، این راه، راه دوری است، و در این میان راهی نزدیک تر هست، و آن این است که بگوییم: ((آیا برای ایشان کافی نیست که پروردگار تو معلوم برای هر چیز است))؟

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ ...

آنچه از سیاق استفاده می شود این است که در آیه شریفه هشدار می دهد به اینکه مشرکین از اجتماع بر وحدانیت خدای تعالی از این طریق که او شهید بر هر چیز است استفاده نمی کنند، با اینکه این طریق روشترین برهان بر مسأله توحید است، اگر کسی تعقل کند. و این بدان جهت است که دلهایشان درباره مسأله معاد و لقای خدا دچار بیماری شک و ریب است، و بدین جهت است که نمی توانند بفهمند خدای تعالی شهید بر هر چیز است، و او و صفات و افعالش محبوب از هیچ یک از مخلوقات خود نیست.

آنگاه هشدار می دهد به اینکه ((الا انه بكل شیء محیط)) تا به وسیله آن این شک و ریب از دلهایشان برطرف و ریشه کن شود، و آن هشدار عبارت است از اینکه: خدای تعالی به هر چیزی احاطه دارد، البته نه احاطه ای که ما به چیزی داریم، بلکه احاطه ای که لایق به ساحت قدس و کبریایی او باشد، پس هیچ مکان و مکینی از خدا خالی نیست، و هیچ چیز از نظر او پنهان نیست، و داخل در هیچ چیزی هم نیست.

مفسرین در معنای این آیه اقوالی دارند، که اگر به آنها مراجعه کنی قطعاً تعجب خواهی کرد.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته

در الدر المنثور است که ابن عساکر از عکرمه روایت کرده که در تفسیر آیه ((افمن یلقى فی النار خیر ام من یاتی امنایوم القیامه)) گفته است: این آیه شریفه درباره عمار بن یاسر (رضوان الله علیه) و ابی جهل نازل شده.

مؤلف: و نیز الدر المنثور این روایت را از تعدادی از کتب از بشر بن تمیم روایت کرده. ابن مردویه هم از ابن عباس نقل کرده که گفت منظور از افمن یلقى فی النار ابی جهل بن هشام، و منظور از ((امن یاتی آمنا یوم القیامه)) ابو بکر صدیق است. ولی همه این روایات از باب تطبیق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۷ صفحه ۶۱۶

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده، که در معنای آیه ((ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم)) فرموده: یعنی قرآن. و در ذیل جمله ((لا یاتیه الباطل من بین یدیه)) فرموده: یعنی نه از راه تورات باطلی به قرآن راه می یابد، و نه از طریق انجیل و زبور، ((و لا من خلفه)) یعنی و نه بعد از آن کتابی پیدا می شود که آن را باطل کند. و در مجمع البیان در ذیل همین آیه گفته است: در معنای آن اقوالی است. تا آنجا که می گوید: قول سوم این است که آیه شریفه می خواهد بفرماید: در خبرهایی که قرآن از گذشته داده باطلی نیست، و در خبرهایی هم که از آینده داده باطلی نیست، بلکه اخبار قرآن همه اش مطابق با واقع است، و این معنا از حضرت ابی جعفر باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اعجمی و عربی)) فرموده: اگر این قرآن اعجمی بود می گفتند: چطور ما آن را بیاموزیم، در حالی که زبان ما عربی است، و چرا آن را عربی نیاوردی، لذا خدای تعالی خواست آن را به زبان ایشان نازل کند، همچنان که فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه: هیچ رسولی نفرستادیم مگر به زبان قوم خودش)).

و در روضه کافی به سند خود از طیار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق)) فرموده: منظور فرو رفتن در زمین، و مسخ شدن، و هدف سنگهای آسمانی قرار گرفتن است. راوی می گوید: پرسیدم ((حتی یتبین لهم)) یعنی چه؟ فرمود: این را فعلا رها کن، این مربوط به قیام قائم است.

و در ارشاد مفید از علی بن ابی حمزه، از ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل آیه شریفه بالا فرمود: منظور فتنه هایی است که در آفاق زمین رخ می دهد و مسخی که دشمنان حق را نابود می کند.

و در روضه کافی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آیت در انفس، مسخ، و آیت در آفاق ناسازگاری روزگار است تا قدرت خدای عزوجل را هم در نفس خود ببینند و هم در آفاق. عرضه داشتیم: ((حتی یتبین لهم انه الحق)) چه معنا دارد؟ فرمود: منظور خروج قائم است، چون آن حقی که نزد خداست و روزی برای خلق هویدا می شود و خلق او را می بینند، همان قائم (علیه السلام) است.

و الحمد لله رب العالمین

## الشوری

سوره شوری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۳:

آیات ۱ - ۶، سوره شوری

سوره شوری مکی است و پنجاه و سه آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ حم (۱) عسق (۲) کَذٰلِکَ یُوحٰی اِلَیْکَ وَ اِلٰی الذِّیْنَ مِنْ قَبْلِکَ اللّٰهُ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ (۳) لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ (۴) تَکٰدُ السَّمٰوٰتُ یَنْفَطِرْنَ مِنْ فَوْقِہِنَّ وَ الْمَلٰئِکَةُ یَسْبُحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّہُمْ وَ یَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلَّا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ (۵) وَ الذِّیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِہٖ اَوْلِیَاءَ اللّٰهُ حَفِیْظٌ عَلَیْہُمْ وَ مَا اَنْتَ عَلَیْہُمْ بِوٰکِیْلٍ (۶)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان. حم (۱) عسق (۲) این چنین خدای عزیز حکیم به سوی تو و به سوی انبیای قبل از تو وحی می فرستاد (۳). خدایی که آنچه در آسمانها و در زمین است ملک او است و او علی و عظیم است (۴). (این وحی آن قدر عظیم است که مبداء

نزولش یعنی) آسمانها، نزدیک است از بالا- شکافته شود و ملائکه هم (که می بینند خداوند بندگان خود را مهمل نگذاشته به منظور هدایتشان وحی می فرستد) او را تسبیح و حمد می گویند و برای سکنه زمین استغفار می کنند، و اعلام می دارند که بدانید خدا آمرزگار رحیم است (۵). و کسانی که غیر از خدا اولیایی می گیرند باز خدا نگهدار آنهاست و تو بر آنان و کالت نداری (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴ :

#### بیان آیات

این سوره پیرامون مسأله وحی سخن می گوید که خود نوعی تکلم از ناحیه خدای سبحان با انبیاء و رسل او است . همچنان که می بینیم در آغاز می فرماید ((کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله...)) (و در آخر هم می فرماید ((و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا)) - تا آخر سوره . و نیز در بین سوره هم چند نوبت سخن از وحی می آورد، یکجا می فرماید: ((و کذلک اوحینا الیک قرآنا عربیا)) (... جایی دیگر می فرماید: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا...)) (و نیز می فرماید: ((الله الذی انزل الکتاب بالحق و المیزان...)) (و همچنین چند نوبت در سوره سخن از رزق به میان آورده چون وحی خود رزقی است برای انبیاء. مدار سخن در سوره مبارکه شوری و وجوه مختلفی که درباره حروف مقطعه قرآن گفته شده است .

بنابراین مسأله وحی موضوعی است که در این سوره محور کلام قرار گرفته . و اما مطالب دیگر از قبیل آیات توحید و صفات مؤمنین و کفار، و سرانجامی که هر یک از این دو فریق دارند، و بازگشتشان به خدای سبحان در روز قیامت ، از باب ((الکلام یجر الکلام حرف ، حرف می آورد)) (می باشد، و منظور اولی سوره نیست .

این سوره در مکه نازل شده - مگر چند آیه آن که استثناء شده است ، و آن آیه ((و الذین استجابوا لربهم)) (تا آخر سه آیه ، و یکی هم آیه ((قل لا-اسالکم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) (تا آخر چهار آیه است که در باره اش - ان شاء الله - سخن خواهیم گفت .

#### حم عسق

این پنج حرف از حروف مقطعه است که در اوائل چند سوره از سوره های قرآنی آمده ، و این از مختصات قرآن کریم است و در هیچ کتاب آسمانی دیگر دیده نمی شود.

مفسرین - قدماء و متاخرین - در تفسیر آنها اختلاف کرده اند، و صاحب مجمع البیان ، مرحوم طبرسی در تفسیر خود یازده قول از آنها در معنای آن نقل کرده .

#### یازده قول در معنای حروف مقطعه

۱ این حروف از تشابهات قرآن است که خدای سبحان علم به آن را به خود اختصاص داده ، و در ذیل آیه هفتم از سوره آل عمران فرموده : ((تاء ویل تشابهات را جز خدا کسی نمی داند.))

۲ هر یک از این حروف مقطعه نام سوره ای است که در آغازش قرار دارد.

۳ این حروف اسمائی هستند برای مجموع قرآن .

۴ مراد از این حروف این است که بر اسماء خدای تعالی دلالت کنند. پس معنای ((الم)) ((انا الله اعلم)) ، و معنای ((الم)) ((انا الله اعلم و اری)) ، و معنای ((المص)) ((انا الله اعلم و افضل)) (می باشد. و در حروف ((کهیعض)) کاف از ((کافی)) و هاء از ((هادی)) و یاء از ((حکیم)) و عین از ((علیم)) و صاد از ((صادق)) گرفته شده این مطلب از ابن عباس روایت شده است .

#### ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵ :

و حروفی که از اسماء خدا گرفته شده طرز گرفته شدنش مختلف است ، بعضی از حروف از اول نام خدا گرفته شده مانند کاف که از ((کافی)) است و بعضی از وسط گرفته شده مانند یاء که از ((حکیم)) است و بعضی از آخر گرفته شده مانند میم که از ((اعلم

(( گرفته شده .

۵ این حروف اسمائی از خداست اما مقطعه و بریده که اگر از مردم کسی بتواند آنها را آنطور که باید ترکیب کند به اسم اعظم خدا دست یافته ، همانطور که از ترکیب ((الر)) و ((حم)) و ((ن)) ((الرحمان)) درست می شود، و همچنین سایر حروف . چیزی که هست ما انسانها قادر بر ترکیب آن نیستیم . این معنا از سعید بن جبیر روایت شده .

۶ این حروف سوگندهایی است که خدای تعالی خورده ، و مثل اینکه خداوند به این حرف سوگند می خورد بر اینکه قرآن کلام او است . و اصولاً حروف الفباء دارای شرافتی هستند، چون با همین حروف است که کتب آسمانی و اسماء حسناى خدا و صفات علیای او، و ریشه لغتهای امتهای مختلف درست می شود.

۷ این حروف اشاراتی است به نعمتهای خدا و بلاهای او و مدت زندگی اقوام و عمر و اجلشان .

۸ مراد از این حروف این است که اشاره کند به اینکه امت اسلام تا آخر دهر باقی می ماند و منقرض نمی شود، حساب جمل هم که نوعی محاسبه است بر این معنا دلالت دارد.

۹ مراد از این حروف همان حروف الفباء است ، چیزی که هست با ذکر نام بعضی از آنها از ذکر بقیه بی نیاز بوده ، در حقیقت خواسته است بفرماید: این قرآن از الفباء ترکیب شده .

۱۰ این حروف به منظور ساکت کردن کفار در ابتدای سوره های قرار گرفته چون مشرکین به یکدیگر سفارش می کردند ((مبادا به قرآن گوش دهید، و هر جا کسی قرآن می خواند سر و صدا بلند کنید تا صوت قرآن در بین صوتهای نامربوط گم شود)) قرآن این جریان را در آیه ((لاتسمعوا لهذا القرآن و الغوا فيه ...)) حکایت فرموده . و گاهی می شد که در هنگام شنیدن صوت قرآن سوت می زدند، و بسا می شد کف می زدند، و بسا می شد صداهای دسته جمعی در می آوردند تا رسول خدا را در خواندن آن دچار اشتباه سازند، لذا خدای تعالی در آغاز بعضی از سوره های قرآن این حروف را نازل کرد تا آن رجاله ها را ساکت کند، چون وقتی این حروف را می شنیدند به نظرشان عجیب و غریب می آمد و به آن گوش فرا داده در باره اش فکر می کردند، و همین اشتغالشان به آن حروف از جار و جنجال بازشان می داشت ، و در نتیجه صدای قرآن به گوششان می رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۶

۱۱ این حروف از قبیل شمردن حروف الفباء است می خواهد بفهماند که این قرآنی که تمامی شما مردم عرب را از آوردن مثلش عاجز کرده از جنس همین حروفی است که مدام با آن محاوره و گفتگو می کنید و در خطبه ها و کلمات خود به کار می بندید، باید از اینکه نمی توانید مثل آن را بیاورید، بفهمید که این کلام از ناحیه خدای تعالی است ، و اگر در چند جا و چند سوره این حروف تکرار شده ، برای این بوده که همه جا محکمی برهان را به رخ کفار بکشد. این تفسیر از قطرب روایت شده ، و ابو مسلم اصفهانی هم همین وجه را اختیار کرده ، و بعضی از مفسرین قرون اخیر نیز بدان تمایل کرده اند.

این بود آن یازده وجهی که مرحوم طبرسی از مفسرین نقل کرده ، و در بین این اقوال وجوه دیگر هم می توان قرار داد، مثلاً از ابن عباس نقل شده که در خصوص ((الم)) گفته است ((الف)) اشاره است به نام ((الله)) و ((لام)) به ((جبرئیل)) و ((میم)) به ((محمد)) (صلوات الله علیه). و نیز از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: حروف مقطعه در اوائل هر سوره ای که با آن آغاز شده اشاره است به آن غرضی که در سوره بیان شده ، مثل اینکه می گویند حرف ((نون)) در سوره ((ن)) اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر راجع به نصرت موعود به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) صحبت شده . و حرف ((قاف)) در سوره ((ق)) اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر درباره قرآن ، و یا قهر الهی سخن رفته . و بعضی دیگر هم گفته اند این حروف صرفاً برای هشدار دادن است .

حق مطلب درباره حروف مقطعه



اما حق مطلب این است که هیچ یک از این وجوه آدمی را قانع نمی سازد.

اما قول اول که ما در بحث پیرامون محکم و متشابه قرآن در اوائل جلد سوم این کتاب گفتیم که یکی از اقوال در معنای متشابه همین قول اول است، و در آنجا گفتیم محکم بودن و متشابه بودن از صفات آیتی است که الفاظش بر معنایش دلالت دارد چیزی که هست از آنجایی که معانی آن الفاظ با عقاید مسلمه سازش ندارد، می گوئیم این آیه متشابه است، و باز در آنجا گفتیم که تاءویل از قبیل معنا کردن لفظ نیست، بلکه تاءویل ها عبارتند از حقایق واقعی که مضامین بیانات قرآنی از آن حقایق سرچشمه گرفته چه محکوماتش و چه متشابهاتش و بنابراین نه حروف مقطعه قرآن از متشابهات می تواند باشد و نه معانی آنها از باب تاءویل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۷ :

و اما ده قول دیگر که اصلا نمی توان تفسیرش نامید، بلکه تصویرهایی است که از حد احتمال تجاوز نموده، و هیچ دلیلی که بر یکی از آنها دلالت کند در دست نیست .

بله در بعضی از روایات که به رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده شده مؤیداتی برای قول چهارم و هفتم و هشتم و دهم دیده می شود که ان شاءالله در بحث روایتی آینده نقل آن و بحث در پیرامونش خواهد آمد.

نکته ای که در اینجا نباید از آن غافل بود این است که این حروف در چند سوره تکرار شده، یعنی در بیست و نه سوره حروف مقطعه آمده که بعضی با یک حرف افتتاح شده، مانند سوره ((ص)) و ((ق)) و ((ن)) و بعضی دیگر با دو حرف چون ((طه)) و ((طس))، و ((یس)) و ((حم)) و بعضی دیگر با سه حرف چون ((الم)) و ((الر)) و ((طسم)) و بعضی دیگر با چهار حرف چون ((المص)) و ((المر)) و بعضی با پنج حرف چون سوره ((کهیعص)) و ((جمعسق)).

از سوی دیگر این حروف هم با یکدیگر تفاوتی دارند، و آن این است که بعضی از آنها تنها در یک جا آمده، مانند ((ن)) و بعضی دیگر در آغاز چند سوره آمده، مانند ((الم))، و ((الر)) و ((طس)) و ((حم)).

نکته ای قابل توجه در سوره هایی که حروف مقطعه اولشان یکی است

با در نظر گرفتن این دو نکته اگر کمی در سوره هایی که حروف مقطعه سرآغاز آنها یکی است مانند ((الم))، ((المر))، ((طس)) و ((حم)) - دقت کنی، خواهی دید که آن سوره ها از نظر مضمون نیز بهم شباهت دارند و سیاقشان یکی است، به طوری که شباهت بین آنها در سایر سوره ها دیده نمی شود.

مؤ کد این معنا شباهتی است که در آیات اول بیشتر این سوره ها مشاهده می شود، مثلا- در سوره های ((حم)) آیه اول آن یا عبارت ((تلك آيات الكتاب)) است، یا عبارتی دیگر که این معنا را می رساند، و نظیر آن آیه های اول سوره هایی است که با ((الر)) افتتاح شده که فرموده: ((تلك آيات الكتاب)) و یا عبارتی در همین معنا و نیز نظیر این در سوره هایی که با ((طس)) شروع می شود و یا سوره هایی که با ((الم)) آغاز گشته، که در بیشتر آنها نبودن ریب و شک در کتاب به میان آمده، و یا عبارتی که همین معنا را می رساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۸ :

با در نظر گرفتن این شباهتها ممکن است آدمی حدس بزند که بین این حروف و مضامین سوره ای که با این حروف آغاز شده ارتباط خاصی باشد، مؤید این حدس آن است که می بینیم سوره اعراف که با ((المص)) آغاز شده، مطالبی را که در سوره های ((الم)) و سوره ((صاد)) هست در خود جمع کرده. و نیز می بینیم سوره رعد که با حروف ((المر)) افتتاح شده، مطالب هر دو قسم سوره های ((الم)) و ((المر)) را دارد.

حروف مقطعه رموزی هستند بین خدا و پیامبرش

از اینجا استفاده می شود که این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آنها از ما پنهان است و فهم عادی ما

راهی به درک آنها ندارد، مگر به همین مقدار که حدس بزیم بین این حروف و مضامینی که در سوره های هر یک آمده ارتباط خاصی هست .

و چه بسا اگر اهل تحقیق در مشترکات این حروف دقت کنند، و مضامین سوره هایی را که بعضی از این حروف در ابتدای آنها آمده با یکدیگر مقایسه کنند، رموز بیشتر برایشان کشف شود.

و ای بسا که معنای آن روایتی هم که اهل سنت از علی (علیه السلام) نقل کرده اند همین باشد، و آن روایت بطوری که در مجمع البیان آمده این است که آن جناب فرمود: ((برای هر کتابی نقاط برجسته و چکیده ای است، و چکیده قرآن حروف الفباء است)).  
كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ... الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ مقتضای اینکه گفتیم محور اصلی غرض این سوره بیان وحی و تعریف حقیقت آن و اشاره به هدف آن و نتایجی که دارد می باشد، این است که اشاره با کلمه ((كذلك)) اشاره به شخص وحی باشد یعنی وحی خصوص این سوره به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم)، در نتیجه تعریف مطلق وحی نیز هست، چون مطلق وحی را تشبیه کرده به وحیی که به آن اشاره نموده، و به مخاطب نشان داده، در نتیجه مضمون آیه مثل این می شود که بگویم انسان مثل زید است، در اینجا نیز می فرماید: وحی بطور کلی مثل وحی همین سوره است .

و بنابراین، جمله ((الیک و الی الذین من قبلك)) در معنای این است که فرموده باشد ((الیکم جمیعا)) یعنی نظیر وحی این سوره، به همه شما امتهای بشری وحی می شد. و اگر اینطور نفروم، برای این بود که دلالت کند بر اینکه وحی یک سنت الهی است که همواره در نسلهای بشر جریان داشته، و یک مطلب نوظهور و بی سابقه نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۹  
معنای اینکه فرمود: ((كذلك یوحى الیک...))

و معنای آیه این است که: وحیی که ما به خصوص شما انبیاء یکی پس از دیگری می فرستیم، یک سنت جاری و دیرینه است، مثل همین وحیی که در گرفتن این سوره داری می بینی .

بیشتر مفسرین کلمه ((كذلك)) را اشاره گرفته اند به وحی، اما نه از آن جهت که وحی است، بلکه از جهت مفادی که دارد، و در حقیقت گفته اند اشاره به معارفی است که این سوره مشتمل بر آن است. آن وقت از این گفتار خود نتیجه گرفته اند که مضمون سوره چیزی است که خدای تعالی به همه انبیاء وحی فرموده، پس وحی این سوره وحیی است مشترک. ولی خواننده عزیز متوجه شد که غرض این سوره و سیاق آیاتش با گفتار این مفسرین سازگار نیست .

((العزیز الحکیم له ما فی السموات و ما فی الارض و هو العلی العظیم)) در این جملات از اسماء حسناى الهی پنج نام مقدس ذکر شده: ۱ عزیز ۲ حکیم ۳ علی ۴ عظیم ۵ ((له ما فی السموات و ما فی الارض))؛ و این جمله به معنای مالک است، و اگر نام مالک را اینطور مشروح ذکر کرده و نیز آن چهار نام دیگر را در اینجا آورد، برای این است که اصل وحی را و همچنین سنت جاری بودن آن را تعلیل کرده باشد، چون وحی عبارت است از قانون خداوندی که هدایت گر مردم است به سعادت دنیا و آخرتشان و هیچ کس و هیچ مانعی نیست که خدای را از تشریح چنین قوانینی باز بدارد، برای اینکه ((عزیز)) است، یعنی در هر چه اراده کند مغلوب هیچ چیز و هیچ عاملی واقع نمی شود.

و نیز خدای تعالی امر هدایت بندگان خود را مهمل نمی گذارد، و در آن سهل انگاری نمی کند، برای اینکه ((حکیم)) است، یعنی افعالش همه متقن است، و یکی از آثار متقن بودن عمل این است که عمل خود را طوری انجام دهد که به نتیجه برسد.

و نیز حق خدای تعالی است که در بندگان خود و امور ایشان به هر طوری که بخواهد تصرف کند، چون او ((مالک)) ایشان است، و نیز حق او است که بندگان به وظیفه پرستش او قیام کنند و او ایشان را به بندگی خود وادار سازد و امر و نهی کند، چون هم ((علی)) است، و هم ((عظیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰

پس هر یک از این پنج اسم سهمی در تعلیل اصل وحی دارند، و نتیجه مجموع آنها این است که خدای تعالی از هر جهت ولی

بندگان است، و جز او ولی دیگری نیست.

تَكَادُ السَّمَوَاتِ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ ... کلمه ((یتفطرن)) از مصدر ((تفطر)) است که به معنای پاره پاره شدن است، چون کلمه ((تفطر)) که مصدر باب تفاعل است، از ((فطر)) گرفته شده، که به معنای پاره شدن و شکافتن است.

آنچه که از سیاق آیه و نظم کلام که درباره بیان حقیقت وحی و آثار و نتایج آن است به دست می آید، این است که مراد از ((پاره پاره شدن آسمانها از بالای سر مردم)) شکافتن آنها است به وسیله وحی که از ناحیه خدای علی عظیم نازل می شود، و فرشتگان آن وحی را از همه آسمانها عبور می دهند تا به زمین نازل کنند، چون مبدا وحی خدای سبحان است، و آسمانها به حکم آیه و ((لقد خلقنا فوقکم سبع طرائق و ما کنا عن الخلق غافلین)) راه هایی است به سوی زمین.

و اما اینکه چرا جمله ((یتفطرن)) را مقید کرد به جمله ((من فوقهن))؟ وجهش روشن است، برای اینکه وحی از مافوق و بالای سر نازل می شود، چون از ناحیه خدایی نازل می شود که ما فوق هر چیز است، و علو و عظمتی مطلق دارد، قهرا اگر آسمانها شکافته شوند از بالا شکافته می شوند.

توضیح اینکه آیه: ((و تکاد السموات یتفطرن من فوقهن...)) و در مقام بیان عظمت و حیو کلام خدا است

و نیز می خواهد امر وحی را بزرگ بدارد، از این جهت که وحی کلام کسی است که علی و عظیم است، پس از این جهت که کلام خدایی است دارای عظمت مطلق و آسمانها در هنگام نزول آن نزدیک به پاره پاره شدن می شود، و از این جهت که کلام خدایی است علی و دارای علو، اگر آسمانها پاره شوند از بالا پاره می شوند.

پس آیه شریفه در مقام بزرگداشت کلام خدا از این جهت که در هنگام نزولش از آسمانها عبور می کند، نظیر آیه شریفه ((حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق و هو العلی الکبیر)) است که در مقام بزرگداشت وحی است، از حیث اینکه ملائکه حامل آن به سوی زمین هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۱

و نیز نظیر آیه شریفه ((لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیه الله)) است که در مقام بزرگداشت وحی است بر فرضی که بر کوهی نازل شود.

و نیز نظیر آیه شریفه ((انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً)) است که در مقام بزرگداشت آن از نظر سنگینی و صعوبت عمل آن است. این آن مطلبی است که سیاق، آن را به دست می دهد.

ولی دیگر مفسرین آیه را بر دو معنای دیگر حمل کرده اند:

اول اینکه مراد از ((تفطر)) پاره شدن آسمانها از جلال و عظمت خدای جل جلاله است، همچنان که توصیف خدا به علی عظیم در آیه قبلی هم مؤید این معنا است.

دوم اینکه مراد شکافتن آسمانها از شرک مشرکین اهل زمین است، و از این حرفشان که می گفتند: ((اتخذ الرحمن ولدا)) خدا فرزندی گرفته، چون عین این کلام در سوره مریم نیز آمده، و فرموده: ((تکاد السموات یتفطرن منه)).

صاحبان این دو توجیه درباره قید ((من فوقهن)) (دچار اشکال شده اند، و مخصوصاً آن که وجه دوم را اختیار کرده درباره توجیه قید مذکور به زحمت افتاده و همچنین در اینکه اتصال جمله ((و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض...))، به ما قبل را چطور توجیه کنند دست و پا زده اند، که هر کس به کتب تفسیر آنان مراجعه کند بر این مطلب واقف می گردد.

مقصود از استغفار ملائکه برای زمینیان (و یتستغفرون لمن فی الارض) در خواست تشریعدین برای آنها است

((و الملائکه یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض)) یعنی فرشتگان، خدای را از هر چه که لایق به ساحت قدسش نیست منزّه داشته، و او را با شمردن کارهای جمیلش ثنا می گویند. و یکی از چیزهایی که لایق ساحت قدس او نیست همین است که امر بندگان خود را مهمل گذارد، و آنان را به سوی دینی که خود تشریح می کند، و از راه وحی ابلاغ می فرماید هدایت نکند،

با اینکه این هدایت یکی از کارهایی است که انجامش از ناحیه خدا جمیل و پسندیده است. و از خدای سبحان درخواست می کنند که اهل زمین را بیامزد. و معلوم است که حصول این آموزش سببی دارد که قبلا باید حاصل شده باشد، و آن سبب عبارت است از پیمودن طریق بندگی، و آنهم احتیاج به هدایت خود خدا دارد. پس برگشت درخواست مغفرت برای اهل زمین به این درخواست است که خدا برای آنان دینی تشریح کند، و آنگاه کسانی را که به آن دین می گروند بیامزد. پس معنای جمله مورد بحث این می شود: که ملائکه از خدای سبحان درخواست می کنند که برای ساکنین زمین از طریق وحی دینی تشریح کند، و آنگاه به وسیله آن دین ایشان را بیامزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۲

شاهد بر این معنا این است که جمله مورد بحث در خلال سیاقی واقع شده که در صدد بیان صفت وحی است. و نیز شاهد دیگرش این است که برای اهل زمین طلب مغفرت می کنند، و معنا ندارد ملائکه برای همه اهل زمین طلب مغفرت کنند، و از خدا بخواهند حتی مشرکین را که می گفتند ((اتخذ الله ولدا)) (بیامزد، با اینکه قبلا از خود ملائکه حکایت کرده بود که ((و يستغفرون للذین آمنوا)) پس ناگزیر باید بگوییم منظور از طلب مغفرت، طلب وسیله و سبب مغفرت است، و آن همین است که نخست برای اهل زمین دینی تشریح کند، تا سپس متدینین به آن دین را بیامزد.

((الا ان الله هو الغفور الرحيم)) (یعنی آگاه باش که خدای سبحان بدان جهت که متصف به دو صفت مغفرت و رحمت است، و او را به نام غفور و رحیم می خوانید، ساحت قدسش اقتضاء می کند که برای اهل زمین کاری کند و زمینه ای فراهم سازد که به مغفرت و رحمت او برسند و آن کار همین است که از راه وحی و رسالت دینی برایشان تشریح کند که به وسیله آن به سوی سعادت خود هدایت شوند. بعضی از مفسرین گفته اند در جمله ((الا ان الله...)) (اشاره ای است به اینکه خدای تعالی هم استغفار ملائکه را قبول کرده، و هم بیشتر از آن مقداری را که ملائکه خواسته اند مغفرت و رحمت می دهد.

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ

بعد از آنکه از آیات قبل استفاده شد که خدای تعالی تنها ولی بندگان خویش است، و جز او ولی دیگری نیست، و تنها او متولی امور سکنه زمین است که برایشان دینی تشریح کند، دینی که خودش پسندد، و آن را به مقتضای اسماء حسنا و صفات علیائش از طریق وحی به انبیاء به ایشان برساند، و لازمه این ولایت آن بود که سکنه زمین غیر از او کسی را ولی خود نگیرند، اینک در آیه مورد بحث به حال کسانی اشاره می کند که به غیر از خدا اولیایی برای خود درست کردند، و آنها را در ربوبیت و الوهیت شرکای خدا پنداشتند، آنگاه می فرماید: خدا از آنچه این طایفه می کنند غافل نیست، و اعمالشان علیه خود آنان محفوظ می ماند، تا به زودی بر آن اعمال مؤ اخذه شوند، و در این بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هیچ مسؤ ولیتی ندارد، چون به جز ابلاغ رسالت وظیفه ای ندارد، نه وکیل مردم است نه از اعمال آنان بازخواست می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۳

پس اینکه فرمود ((الله حفیظ علیهم)) (معنایش این است که شرک آنان را علیه آنان حفظ می کند، و همچنین گناهان و اعمال فاسدی مترتب بر شرک ایشان است.

((و ما انت علیهم بوکیل)) (یعنی اعمال مردم به تو واگذار نشده تا تو آن را برایشان اصلاح کنی، و به این منظور به سوی دین حق هدایتشان کنی. این آیه شریفه لحن تسلیت دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

بحث روایت

(نقل و نقد روایاتی درباره حروف مقطعه قرآن)

در الدر المنثور است که ابن اسحاق و بخاری در تاریخ خود، و ابن جریر به سندی ضعیف از ابن عباس، از جابر بن عبدالله ابن رباب روایت کرده اند که گفت: روزی ابو یاسر بن اخطب با جمعی از مردان یهود به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عبور می کردند، در حالی که آن جناب اول سوره بقره را می خواند که می فرماید: ((الم ذلك الكتاب لا ريب فيه)). (از بین آن جمع



ولی و عالم و صادق الوعد. و ((طه)) خود یکی از اسماء رسول خدا است، و معنایش ((یا طالب الحق الهادی الیه)) است یعنی ای که طالب حق و هدایت کننده خلق به سوی آنی، ما قرآن را به سویت نازل نکردیم که خود را از اندوه برای کفار به سختی و مشقت بیندازی بلکه فرستادیم تا به وسیله آن نیکبخت باشی.

و اما ((طس)) معنایش ((انا الطالب السميع)) است، یعنی منم طالب شنوا. و اما ((طسم)) معنایش منم طالب شنوای مبدی و معید، ((یس)) آن نیز یکی از اسماء رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و معنایش ((یا ایها السامع للوحی و القرآن الحکیم انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم)) هان ای شنوای وحی و قرآن حکیم به درستی که تو قطعاً از فرستادگان خدایی که بر صراط مستقیم و مهیمن بر آنی است.

و اما ((ص)) نام چشمه ای است که از زیر عرش می جوشد، و همین صاد بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معراج از آن وضو گرفت، و جبرئیل روزی یکبار داخل آن می شود و در آن فرو می رود، و سپس بیرون آمده بال خود را تکان می دهد، و هیچ قطره ای از بالش نمی چکد و نمی پرد، مگر آنکه خدا از آن فرشته ای خلق می کند، تا او را تسبیح و تقدیس و تکبیر و حمد بگوید تا روز قیامت.

و اما ((حم)) معنایش حمید مجید است. و اما ((حمعسق)) معنایش حلیم، مثیب (ثواب دهنده) عالم، سمیع، قادر، قوی، است. و اما ((ق)) نام کوهی است که محیط به زمین است و سبزی آسمان هم از آن است، و به وسیله آن کوه است که خدا زمین را از اینکه اهلس را بلرزاند حفظ کرده. و اما ((ن)) نام نهری است در بهشت که خدای تعالی دستور داد منجمد شو، منجمد شد، و مداد گشت و به قلم فرمود: بنویس قلم هم در کتاب لوح محفوظ سطرگیری کرد، و آنچه که بود و تا قیامت خواهد بود همه را نوشت پس مداد از نور و قلم از نور و لوح هم لوحی از نور بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶

سفیان اضافه می کند سپس عرضه داشتم: یابن رسول الله! امر لوح و قلم و مداد را بیشتر برایم توضیح بده، و آنچه خدا به تو تعلیم داده تعلیم ده. فرمود: یابن سعید اگر تو اهلیت برای پاسخ دادنم نداشتی جوابت را نمی دادم، پس (بدانکه) نون ((ن)) نام فرشته ای است که آن را به قلم که آن نیز فرشته ای است می دهد، و قلم هم به لوح که آن نیز فرشته ای است می دهد، و لوح هم به اسرافیل و اسرافیل به میکائیل و او به جبرئیل می دهد، و جبرئیل هم به انبیاء و رسولان خدا (صلوات الله علیهم). سفیان می گوید: آنگاه امام فرمود: برخی که بیش از این برایت خطری است.

بررسی روایاتی که حروف مقطعه که حروف مقطعه را به اسمای حسنای خدا معنی کرده‌اند

مؤلف: ظاهر آنچه در این روایات آمده که غالب حروف مقطعه را به اسماء حسنای خدا معنا کرده، این است که این حروف از اسماء خدا گرفته شده، حال یا از اول آنها مانند ((میم)) که فرمود از ملک و مجید و مقتدر گرفته شده، و یا از وسط مانند ((لام)) ((از الله و)) ((یاء)) از ((ولی)) پس این حروف مقطعه اشاراتی هستند بر اساس رمز، که هر یک به یکی از اسماء خدا اشاره می کنند، و این معنا از طرق اهل سنت از ابن عباس و ربیع بن انس و دیگران نیز روایت شده. ولی بر خواننده پوشیده نیست که رمز، اصولاً-وقتی به کار برده می شود که گوینده نمی خواهد دیگران از آنچه او به مخاطب خود می فهماند سر در آورند، و به این منظور مطلب خود را با رمز به مخاطب می رساند تا هم مخاطبش بفهمد و هم دیگران نفهمند، و این اسماء حسنایی که در این روایت حروف مقطعه اوائل سوره ها را رمز آن دانسته، اسمایی است که در بسیاری از موارد از کلام خدای تعالی به آنها یا بطور اجمال و یا بطور تفصیل، تصریح و اشاره شده با این حال دیگر هیچ فایده ای برای این رمز گویی تصور نمی شود.

پس باید برای این روایات به فرضی که صحیح باشد، و به راستی از معصوم (علیه السلام) صادر شده باشد فکر وجه دیگری کرد، و آن این است که آن را حمل کنیم بر اینکه این حروف دلالت بر آن اسماء دارد، ولی نه به دلالت وضعی. در نتیجه رمزهایی خواهد بود که منظور و مراد آن بر ما پوشیده است، و به مرتبه هایی از آن معانی دلالت دارد، که برای ما مجهول است، چون آن



مراتب نامبرده دقیق تر و رقیق تر و بلند پایه تر از فهم ما است .

مؤید این توجیه تا اندازه ای این است که یک حرف نظیر ((میم)) را در چند جا به چند معنای مختلف تفسیر کرده . و همچنین روایاتی که می گوید این حروف از حروف اسم اعظم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷

و اینکه داشت : ((و اما قاف به معنای کوهی است محیط به زمین که سبزی آسمان از رنگ آن است ...))، و نیز روایت قمی که در تفسیرش وارد شده ، و نیز به چند طریق از طرق اهل سنت از ابن عباس و دیگران در این باره آمده ، به نظر درست نمی رسد.

در بعضی از روایاتی که از ابن عباس نقل شده آمده : قاف کوهی است از زمرد، که محیط است بر دنیا، و دو طرف آسمان به آن کوه چسبیده ، و کوه نامبرده پایه آسمان است . و در بعضی دیگر آمده خدای تعالی کوهی خلق کرده به نام کوه قاف ، که محیط بر اقیانوسها است ، و آسمان دنیا روی آن قرار دارد و در آنجا هفت زمین و هفت دریا و هفت آسمان است . و در بعضی از روایات ابن عباس آمده : خدا کوهی خلق کرده به نام قاف که محیط بر عالم است و رگ و ریشه هایش تا صخره ای که زمین روی آن قرار دارد فرو رفته ، هر وقت خدا بخواهد یک شهر یا قریه را دستخوش زلزله سازد به آن کوه دستور می دهد تا آن ریشه از ریشه های خود را که در زیر آن قریه واقع شده حرکت دهد، و در نتیجه در آن قریه زلزله ایجاد کند، به همین جهت است که می بینیم در یک قریه زلزله می شود، و قریه های مجاورش تکان نمی خورد.

علت درست نبودن این حرف این است که خیلی شبیه به اسرائیلیات است ، (که در بین روایات ما رخنه کرده ) . و اگر جمله ((خداوند به وسیله آن زمین را از اینکه اهلش را بلرزاند جلوگیری می کند نبود، ممکن بود به نوعی تاءویل روایت را اینطور توجیه کنیم ، که مراد از کوه محیط بر زمین کره هوا است .

و اما اینکه داشت ((طه)) و ((یس)) (از اسماء رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، و تفسیری که برای این دو کلمه کرده بود، نیز باید به همان معنایی که ما درباره کوه قاف کردیم حمل شود، همچنان که روایات بسیاری که از طرق عامه و خاصه وارد شده که ((طه)) و ((یس)) (از اسماء رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، بر همین معنا حمل می شود.

و اما اینکه داشت ((ن)) (نام نهی است که خدا آن را مداد کرد، و قلم به امر او با آن مداد بر لوح بنوشت ، آنچه را بوده و تا قیامت خواهد بود. و نیز اینکه داشت : مداد و قلم و لوح از نورند. و اینکه داشت : مداد و قلم و لوح همه فرشتگانند، خود بهترین شاهد است بر اینکه آنچه از عرش و کرسی و لوح و قلم و نظائر آن در کلام خدای تعالی آمده ، و آنچه که در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) برایش تفسیر کرده اند، همه از باب تمثیل است ، و منظور از این تعبیرها و بیانات نزدیک کردن معارف حقیقی است از افقی دور به افقی نزدیک تر به فهم مردم عامی ، و خواسته اند یک امر غیر محسوس را به منزله محسوس فرض نموده ، آن وقت درباره اش حرف بزنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۸

((الم)) حروفی هستند از اسم اعظم خدا

و نیز در معانی الاخبار به سند خود از ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((الم)) حروفی هستند از اسم اعظم خدا که تکه تکه آن در قرآن آورده شده ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و امام می توانند آنها را ترکیب نموده ، اسم اعظم را درست کنند، آن وقت هر گاه با آن اسم اعظم دعا کنند مستجاب می شود.

مؤلف : این مضمون به چند طریق از اهل سنت از ابن عباس و غیره نیز روایت شده ، و ما در تفسیر سوره اعراف آنجا که راجع به اسمای حسنی بحث می کردیم ، گفتیم که اسم اعظمی که اثری خاص به خود را دارد، از قبیل الفاظ نیست ، و آنچه روایت درباره آن وارد شده که ظاهرش این است که اسمی است مرکب از حروف لفظی ، باید به نوعی تاءویل که مناسب با آن روایت باشد تاءویل گردد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن زیاد و محمد بن سیار از امام عسکری (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قریش و

یهود قرآن را تکذیب کردند و گفتند: سحری است آشکار که خود محمد درست کرده، و خدای تعالی در پاسخشان فرمود: ((الم ذلك الكتاب)) یعنی ای محمد این کتابی که ما بر تو نازل کردیم، از همین حروف الفباء است که شما نیز لغات خود را از آن ترکیب می کنید، (اگر الفبای شما ۲۸ حرف است قرآن نیز ۲۸ حرف است نه بیشتر)، پس شما هم اگر راست می گوئید مثل آن را بیاورید، و سایر گواهان خود را هم با خود همدست کنید - تا آخر حدیث .

مؤلف: این حدیث از تفسیر امام عسکری نقل شده که سندش ضعیف است .  
و در تفسیر قمی در روایات ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر جمله ((یتفطرن من فوقهن)) فرمود: یعنی پاره پاره می شوند.

و در کتاب جوامع الجامع در ذیل جمله ((و یتستغفرون لمن فی الارض)) (می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: یعنی برای مؤمنین که در زمین هستند.

مؤلف: در مجمع البیان از آنجناب روایتی به همین معنا آورده . و قمی هم آن را بدون آوردن نام آن جناب نقل کرده . الشوری ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۹

آیات ۷ - ۱۲ سوره شوری

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (۷) وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَ الظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ (۸) أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۹) وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ (۱۰) فَطَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ جَعَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ مِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱۱) لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۲)

ترجمه آیات

و این چنین به سویت وحی کردیم قرآنی عربی را تا مردم مکه و پیرامون آن را انذار کنی و از روز جمع (قیامت) که شکی در آن نیست بترسانی، روزی که دسته ای در بهشت و دسته ای در جهنم خواهند بود (۷). اگر خدا می خواست می توانست همه را امتی واحد قرار دهد، اما (سنتش بر این قرار گرفته که) هر کس را بخواهد در رحمتش داخل سازد، و ستمگران هیچ سرپرست و یآوری نداشته باشند (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰

آیا به راستی غیر از خدا اولیائی گرفته اند؟ در حالی که ولی (مردم) تنها خداست و تنها او مردگان را زنده می کند، و تنها او بر هر چیز قادر است (۹). و در هر چیز که اختلاف کنید داوری در آن به عهده خدا است، متوجه باشید که این خدا است که پروردگار من است، و من تنها بر او توکل می کنم، و به سوی او باز می گردم (۱۰). او که پدید آورنده آسمانها و زمین است، و از جنس خود شما برایتان همسرانی آفرید، و نیز برای چارپایان جفت خلق کرد، و به این وسیله نسل شما و چارپایان را زیاد کرد. هیچ چیزی مثل او نیست، و او شنوا و بینا است (۱۱). کلیدهای رحمت آسمانها و زمین از آن او است، روزی را برای هر کس بخواهد گشاده می کند، و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد، آری او به هر چیزی داناست (۱۲).

بیان آیات

این آیات فصل دوم از آیات این سوره است که در آن نیز مسأله وحی را معرفی می کند. چیزی که هست در این آیات وحی را از نظر نتایج که مترتب بر آن است معرفی می کند، همچنان که در فصل سابق خود آن را معرفی می کرد و به آن اشاره می نمود.  
در این فصل می فرماید: غرض از وحی انذار مردم است، و مخصوصا اندازی که مربوط به روز قیامت است، روزی که همه مردم در آن جمع می شوند و گروهی به سوی بهشت، و گروهی دیگر به سوی آتش می روند.

چون اگر مردم به چنین روزی تهدید و انذار نشوند، دعوت دینی به نتیجه نمی رسد و تبلیغ دینی سودی نمی بخشد. آنگاه این نکته را بیان می کند که دو دسته شدن مردم چیزی است که مشیت خدای سبحان به آن تعلق گرفته، و به همین منظور دین را برای مردم تشریح کرده، و از راه وحی مردم را از روز جمع انذار نموده، چون او ولی مردم است، و آنها را بعد از مردن زنده می کند، و بین آنان در آنچه اختلاف می کردند حکم می فرماید.

آنگاه رشته کلام به مسأله توحید ربوبیت کشیده می شود، و اینکه به جز خدای تعالی ربی نیست، چون صفاتی که رب باید داشته باشد مختص به خداست، و هیچ شریکی در هیچ یک از آن صفات شرکت ندارد.

وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا كَلِمَةً (كذالك) (اشاره به وحی است که از سیاق آیات قبل فهمیده می شود. و ((ام)) ((القری مکه مکرمه است. و مراد از انذار مکه، انذار اهل مکه است. و مراد از ((من حولها)) سایر نقاط جزیره العرب است، یعنی آنهایی که در خارج مکه زندگی می کنند. مؤید این معنا کلمه ((عربیا)) است، چون می فرماید: بدین جهت قرآن را عربی نازل کردیم که عربی زبانها را انذار کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۲۱:

دعوت پیامبر اسلام (ص) جهانی، ولی تدریجی و مرحله به مرحله بوده است

در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر غرض از نازل کردن قرآن فقط انذار عرب زبانها باشد با جهانی بودن قرآن نمی سازد. جوابش این است که دعوت پیامبر اسلام در جهانی شدنش تدریجی و مرحله به مرحله بوده، در مرحله اول به حکم آیه شریفه ((و انذر عشیرتک الاقربین)) (ماءمور بود تنها فامیل خود را دعوت کند، و در مرحله دوم به حکم آیه شریفه ((قرانا عربیا لقوم یعلمون)) (ماءمور شده آن را به عموم عرب ابلاغ کند، و در مرحله سوم به حکم آیه ((و اوحی الی هذا القرآن لاندراکم به و من بلغ)) (ماءمور شده آن را به عموم مردم برساند.

یکی از ادله ای که می رساند که چنین مراتبی در دعوت اسلام بوده، آیه شریفه ((قل ما اسئلكم علیه من اجر - تا جمله - ان هو الا ذکر للعالمین)) (است، چون آن طوری که از سیاق سوره برمی آید خطاب در آن به کفار قریش است، می فرماید: این قرآن هدایت و تذکر برای تمام عالمیان است و اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، و چون کتابی است همگانی دیگر معنا ندارد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از عرب مطالبه اجر و پاداش کند.

علاوه بر اینکه در این معنا هیچ حرفی نیست که دعوت به اسلام شامل اهل کتاب و مخصوصا یهود و نصاری نیز می شود، (چون در قرآن بارها به اهل کتاب خطابه کرده، و ایشان را به پذیرفتن دین دعوت فرموده). و نیز مسلم تاریخ است که مردمی از غیر عرب اسلام را پذیرفته اند، مانند سلمان ایرانی، و بلال حبشی، و صهیب رومی.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((من حولها)) (سائر اقوام بشریت غیر عرب است، و مؤید این احتمال آن است که از مکه

تعبیر فرموده به ((ام القری)) (یعنی مرکز تمامی شهرهای دنیا و گرنه می فرمود: مکه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۲۲: و این آیه شریفه بطوری که ملاحظه می فرمایید وحی را از نظر نتیجه و هدفش معرفی می کند، که وحی عبارت است از انذار مردم از طریق القاء الهی، و نبوت هم همین است، پس وحی القائی است الهی به غرض نبوت و انذار.

وَ تُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ این جمله عطف است بر کلمه تنذر که در اول آیه است، و این عطف از قبیل عطف خاص بر عام است که معمولاً در مواردی اینطور عطف می کنند که خاص اهمیت مخصوص دارد، پس در آیه مورد بحث می خواهد بفرماید: ما این قرآن را بر تو نازل کردیم تا مردم را از خدا بترسانی و انذار کنی، و مخصوصا از غضبش در روز قیامت انذار نمایی.

و کلمه ((یوم الجمع)) (مفعول دوم برای جمله تنذر است، نه اینکه ظرف آن باشد، (توضیح اینکه: نمی خواهد بفرماید در روز قیامت انذار کنی بلکه می خواهد بفرماید: مردم را از روز قیامت انذار کنی و بترسانی). و منظور از ((روز جمع)) (روز قیامت است

که خدای تعالی در جای دیگر درباره اش فرموده: ((ذَلِكْ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لِهَ النَّاسِ ... فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ)).

و جمله ((فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ)) در مقام تعلیل و دفع توهمی است که ممکن است به ذهن کسی بیاید، گویا فرموده: چرا از روز جمع اندازشان کند؟ آنگاه در پاسخ فرموده: برای اینکه در آن روز یک دسته بهشتی و دسته دیگر جهنمی می شوند، یعنی به دو دسته تقسیم می گردند، یکی سعید و دارای پاداش و دیگری شقی و معذب. پس باید انداز بشوند تا از راه شقاوت بپرهیزند، و از پرتگاه هلاکت کنار آیند.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ...

از آنجا که آیات این فصل در صدد بیان این معنا است که انداز مردم لازم است، به همین جهت نبوت یک حاجت ضروری بشر است، چون مردم در روز قیامت دو طایفه می شوند، و از آنجایی که در چنین مقامی زودتر از هر چیز این سؤال به ذهن می دود که اگر بهانه برای فرستادن پیامبران این است که عده ای از بندگان خدا دوزخی نشوند، چرا از همان اول مردم را یک جور خلق نکرد تا دو دسته نشوند و چرا بین آنها امتیاز قائل شد، تا بعضی بهشتی و بعضی دوزخی گردند، می خواست همه را یکسان و دارای یک صفت خلق کند، تا همه راه بهشت را طی کنند، و آن وقت احتیاجی به مساءله نبوت و انداز پیش نیاید؟ لذا در پاسخ از این سؤال ذهنی فرمود: ((و اگر خدا می خواست همه را یک جور خلق می کرد...)) (و ان شاء الله به زودی روشن می گردد که چرا خدا نخواست). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳

((و لکن یدخل من یشاء فی رحمته و الظالمون ما لهم من ولی و لا- نصیر)) - کلمه ((لکن)) به اصطلاح استدراک است، می خواهد بفرماید ممکن نیست تمامی بشر امتی واحد باشند، به این بیان که سنت خدای تعالی بر این جاری شده که مردم یکسان نباشند، و نخواست که یکسان و یک جور باشند، و دلیل بر اینکه می خواهد بفرماید سنت همیشگی خدا چنین است، جمله ((یدخل من یشاء)) است که چون با صیغه مضارع آمده بر استمرار دلالت دارد، و می فهماند که خدا همواره چنین است، نه برای یکبار و دو بار، و گر نه می فرمود: ((و لکن ادخل من یشاء)) و یا عبارتی نظیر آن.

در این آیه شریفه ((بین من یشاء)) و ((الظالمون)) (مقابله افتاده، و این خود می فهماند که مراد از ((من یشاء)) غیر ظالمین است، در نتیجه معنا چنین می شود: خدا غیر ظالمین را داخل رحمت خود می کند، و اما ظالمین یار و مددکاری ندارند. حال بینیم منظور از ((ظالمین)) چیست؟ در سوره اعراف ظالمین را به معاندینی که منکر معاندند تفسیر نموده می فرماید: ((فاذن مؤذن بینهم ان لعنه الله علی الظالمین الذین یصدون عن سبیل الله و یغونها عوجا و هم بالآخره کافرون)).

و از سوی دیگر بین ((داخل کردن در رحمت خود)) و بین ((ولی و یاور نداشتن کفار)) (مقابله انداخته، و می فهماند آنهایی که داخل در رحمت خدا می شوند، هم ولی دارند که ولیشان خداست، و هم نصیر. و در مقابل آنهایی که ولی و ناصر ندارند داخل در رحمت او نمی شوند، و نیز می فهماند مراد از رحمت، بهشت است، و لازمه نداشتن ولی و ناصر، جهنم است.

شرح مفاد آیه: ((و لو شاء الله لجعلهم امه واحده)) (و نقد و رد وجوهی که پیرامون آنگفته شده است

در نتیجه حاصل معنای آیه این می شود که: خدای سبحان نبوت و انداز را که نتیجه وحی است بدین جهت مقدر و مقرر کرد که می دانست به زودی یعنی در قیامت مردم دو دسته می شوند، لذا مقدر کرد تا مردم از داخل شدن در زمره دوزخیان بپرهیزند.

و اگر خدا می خواست همه را یک امت قرار می داد و همه یک جور می شدند، و در قیامت دو دسته نمی گشتند، و آن وقت دیگر علت و بهانه ای برای فرستادن انبیاء و انداز خلق نبود، و نیز دیگر وحیی نمی شد، و لیکن خدای تعالی این را نخواست، بلکه سنتش بر این جاری شده که خودش متولی و عهده دار یک طایفه از مردم باشد، و آن طایفه غیر ستمگر است. خواست تا آنها را داخل در رحمت خود یعنی بهشت کند، و امر طایفه دیگر را که همان ستمگران باشند بر عهده نگیرد، و در نتیجه ولی و ناصری نداشته باشند و سرانجامشان به سوی دوزخ باشد، و از آتش خلاصی نداشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۴

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که مراد از یک امت کردن مردم این است که همه را یک جور خلق کند، حال یا اینکه همه را به بهشت ببرد، و یا همه را به دوزخ، چون خدای تعالی ملزم نیست به اینکه سعدها را داخل بهشت و اشقیاء را داخل جهنم کند، بلکه اگر می‌خواست می‌توانست این کار را نکند، و لیکن چون خواسته، می‌کند و بین دو فریق از نظر سرنوشت آخرت فرق می‌گذارد، چون سنتش بر این جریان یافته، و به همین نیز وعده داده، و او خلف وعده نمی‌کند.

و در عین حال باز هم قدرتش مطلق است، و به عمومیتش باقی است، و چنان نیست که دستبند به دست خود زده باشد، و نتواند احکام خود را تغییر دهد. پس جمله ((و تنذر یوم الجمع لا- ریب فیه)) تا آخر آیه دوم - در معنای آیه سوره هود است که می‌فرماید: ((ان فی ذلک لایه لمن خاف عذاب الاخره ذلک یوم مجموع له الناس)) تا آخر هفت آیه - که لازم است به آنها مراجعه کنید و با دقت مطالعه بفرمایید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از یک امت کردن مردم این است که همه را با ایمان کند و داخل در بهشت نماید.

قول صاحب کشف در معنی آید

در کشف گفته: معنای آیه این است که اگر پروردگار تو می‌خواست اعمال قدرت کند، و همه را مجبور بر ایمان کند می‌کرد، و لیکن او خواسته تا حکمت خود را اعمال کند، یعنی نخست، مردم را تکلیف کند، و وظائفی برایشان معین سازد، و آنگاه به اختیار خودشان واگذار نماید تا مؤمنین به اختیار خود داخل در رحمت او شوند، و منظور از ((من یشاء)) هم همین مؤمنینند، چون آنان را در مقابل ظالمین قرار داده، و ظالمین را بدون ولی و ناصر در عذاب خود رها کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵

صاحب کشف سپس بر گفته خود استدلال کرده به آیه شریفه و ((لو شئنا لا تینا کل نفس هدیها)) و به آیه ((و لو شاء ربک لا من من فی الارض کلهم جمیعاً)) و دلیل بر اینکه معنای آیه اجبار کردن مردم بر ایمان است، جمله ((افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین)) می‌باشد.

ولی گفتار زمخشری و استدلالش درست نیست، برای این که همانطور که ملاحظه فرمودید آیات شریفه در مقام تعریف وحی از حیث نتیجه و آثار آن است، و اینکه علت احتیاج مردم به وحی این است که مردم در قیامت دو دسته می‌شوند، و جمله ((و لو شاء الله لجعلهم امه واحده)) در این صدد است که بفرماید خدا مجبور و ملزم نیست که مردم را داخل در رحمت خود کند بلکه می‌تواند این کار را نکند. و برای رساندن این معنا کافی است که مردم را دسته دسته نکند، بلکه همه را یک امت بسازد، حال یا همه جهنمی و یا همه بهشتی. و اما اینکه همه را مؤمن بسازد، این دیگر مقتضای سیاق نیست.

و اما استدلالی که به آن دو آیه کرد، آن نیز درست نیست، برای اینکه سیاق آن دو آیه غیر سیاق آیه مورد بحث است. منظور از آن دو آیه گفتگو درباره ایمان اجباری نیست، و ما در این کتاب در تفسیر آن دو آیه همین معنا را مطرح نمودیم. گفتار دیگر مفسرین که امه واحده را به معنای کفر همگانی گرفته‌اند

بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: مناسب تر به سیاق آن است که بگوییم منظور از امت واحده کردن مردم، این است که همه را کافر کند، همچنان که در آیه ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین)) منظور از امت واحده این است که مردم همه بی دین بودند، بعدا خدا انبیاء را برگزید و به سوی دین دعوتشان کرد.

پس معنای آیه مورد بحث این می‌شود که اگر خدا می‌خواست مردم را یک امت قرار می‌داد تا همه کافر باشند یعنی انبیائی به سوی ایشان گسیل نمی‌داشت تا اندازشان کنند، و همچنان بر کفر خود باقی می‌ماندند، ((و لکن یدخل من یشاء فی رحمته)) یعنی و لیکن چون خدایی است رحیم، و رحمتش اقتضاء دارد که اشخاص قابل رحمت را داخل در رحمت خود کند، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶

لذا پیغمبرانی به سوی همگی آنان گسیل داشت تا اندازشان کنند، در نتیجه آنهایی که از دعوت انبیاء متاثر می شوند بشوند، و خدا در دنیا موفق به ایمانشان و اطاعتشان بفرماید، تا در آخرت داخل رحمتشان کند، و دسته ای دیگر که از دعوت انبیاء متاثر نمی شوند، یعنی ستمکاران، در دنیا کافر بمانند، و در آخرت به سوی دوزخ رهسپار شوند، بدون اینکه ولی و ناصری داشته باشند. دو دلیل در رد این نظریه

این تفسیر هم به نظر ما درست نیست، به دو دلیل:

اول اینکه مراد از امت واحده بودن مردم در آیه ۲۱۳ بقره، که آیه مورد بحث را به آن قیاس کردند، اتفاق تمامی مردم در کفر نیست، نمی خواهد بفرماید: مردم همه کافر بودند و پس از آن خدا انبیاء را برگزید (چون قبل از بعثت انبیاء ایمانی نبود تا کفری باشد) بلکه مراد همانطور که در تفسیر آن آیه در سوره بقره گذشت این است که مردم از نظر معاش اختلافی نداشتند. و به فرضی که ما تسلیم شویم و بگوییم: مراد همان است که شما گفتید، ناگزیر باید بپذیریم که بین این دو آیه تناقض روشنی هست، و آن این است که آیه مورد بحث می فرماید مردم متفرق بودند و همه یک جور نبودند، و آیه سوره بقره می گوید مردم همه یک جور بودند، و تفاوتی باهم نداشتند. و اگر این مفسرین در پاسخ اشکال ما بگویند: آیه سوره بقره دلالت دارد بر اینکه مردم به حسب طبع یک جور بودند، نه اینکه در خارج هم یک جور باشند، (و با در نظر گرفتن این نکته دیگر تناقضی پیش نمی آید، آن آیه می فرماید: مردم همه یک طبیعت داشتند، و این آیه می فرماید اگر خدا می خواست کاری می کرد که مردم در خارج هم یک جور باشند) این پاسخ درست نیست، برای اینکه لازمه اش آن است که درباره آیه سوره بقره بگوییم: مردم همه طبیعت کفر داشتند، در حالی که آیات زیادی از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه مردم بر حسب طبیعت و فطرت اصلی خود مؤمن بودند، مانند آیه شریفه ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)).

دلیل دوم اینکه نتیجه این معنا آن است که جمله ((و لکن یدخل من یشاء فی رحمته)) (دیگر در مقابل جمله ((و الظالمون...)) قرار نگیرد، و گفتن این حرف دلیل می خواهد مگر این که چیزی در تقدیر گرفته شود، تا باز هم مقابله ای که کلام آن را افاده می کند محفوظ بماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ... فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ كَلِمَةً ((ام)) (به طوری که زمخشری گفته معنای انکار را می رساند. بعد از آنکه در آیه قبلی این معنا را خاطر نشان کرد که تنها خدای سبحان عهده دار امور مؤمنین است، و ایشان را داخل در رحمت خود می کند، و اما ستمکاران، یعنی کفار معاند، سرپرستی ندارند، اینک در این آیه متعرض حال کفار شده که چگونه برای خود اولیاء و خدایانی گرفته، و آنها را به جای خدا می پرستند، با اینکه لازم بود خدا را ولی خود بگیرند و به دین او در آیند و او را پرستند.

لذا این عمل ایشان را انکار نموده، و بر لزوم پذیرفتن ولایت خدا استدلالهای پی در پی می آورد که یکی از آن استدلالها جمله ((فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ...)) است.

پس جمله ((فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)) (انکار سابق را که چرا غیر خدا را ولی گرفتند، تعلیل می کند، و این خود استدلالی است بر اینکه باید خدا را ولی خود بگیرند. و جمله ((فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)) (به خاطر اینکه ضمیر هو در آن آمده) انحصار ولایت در خدا را می رساند، و می فرماید تنها و تنها ولی، خداست. و اصل ولایت داشتن خدا و انحصار ولایت در او، در آیات سابق که می فرمود: ((العزیز الحکیم له ما فی السموات و ما فی الارض و هو العلی العظیم)) (به بیانی که در تفسیر همان آیات گذشت بیان شده بود. بیان انحصار ولایت در خدای سبحان و احتجاجاتی برای اینکه باید فقط خدا ولی گرفته شود

و معنای آیه این است که: خدای تعالی ولی است، و ولایت منحصر در او است، پس بر کسی که ولی می گیرد واجب است او را ولی خود بگیرد، و از او به غیر او تجاوز نکند، چون جز او هیچ ولی وجود ندارد.



و جمله ((و هو یحیی الموتی)) حجت دوم بر وجوب ولی گرفتن خداست، و اینکه باید تنها او را ولی بگیرند. و حاصل این حجت آن است که غرض عمده در ولی گرفتن و به دین او متدین شدن و او را پرستیدن، رهایی از عذاب دوزخ و راه یابی به بهشت است در روز قیامت، و چون پاداش دهنده و عقاب کننده خدایی است که بشر را زنده می کند و می میراند، و در روز قیامت همه را برای جزای اعمالشان جمع می کند، پس واجب آن است که تنها او را ولی خود بگیرند، و اولیایی که خود، اموات و بی جانند دور بریزند، چون خود این اولیاء که یا سنگند و یا چوب، نمی دانند چه وقت مبعوث می شوند.

و جمله ((و هو علی کل شیء قدير)) حجت سوم است، و حاصلش این است که در باب ولایت، واجب است ولی قدرت بر ولایت و عهده داری اشخاص را داشته باشد، و بتواند امور آنان را اداره کند، و آن کسی که بر هر چیز قادر است سبحان است و بس. و غیر خدا هیچ کس قدرتی ندارد مگر به همان اندازه که خدا به او داده، و تنها کسی که مالک هر چیز است خداست، و غیر او مالکی نیست مگر تنها آن مقداری را که خدا تملیکش کرده، تازه آن مقدار قدرت که به او داده خودش نسبت به آن نیز قدرت دارد، و هر چه را تملیک کرده باز خودش مالک آن چیز هست، پس یگانه ولی، خداست و غیر او کسی ولی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸

((و ما اختلفتم فيه من شیء فحکمه الی الله)) - این جمله حجت چهارم بر انحصار ولایت در خداست. و اصولاً باید دانست که حکم حاکم در بین دو نفری که با هم اختلاف دارند، به معنای آن است که حکم را محکم، و حق را که در بین آن دو نفر که به خاطر اختلافشان در نفی و اثبات مضطرب شده تثبیت کند. و اختلاف، گاهی در عقیده پیدا می شود، مثل اینکه یکی بگوید: خدا واحد است، دیگری بگوید بسیار است، و گاهی اختلاف در عمل و یا چیزی که مربوط به عمل است پیدا می شود، مثل اختلاف در امور زندگی و شؤون حیات. و بنابراین، حکم از نظر مصداق با قضاء یکی می شود، اگر چه از نظر مفهوم مخالف یکدیگرند. و این حکم و قضاء وقتی تمام می شود که حاکم به نوعی از ملکیت، مالک حکم و ولایت باشد، هر چند که دو طرف اختلاف این ملکیت را به او داده باشند، مثل اینکه دو نفر که با هم نزاع دارند به شخص ثالث بگویند: تو بیا و در بین ما داوری کن. و در بین خود قرار بگذارند که هر چه آن شخص گفت تسلیم شوند. در این مثال دو نفر طرف نزاع، شخص ثالث را مالک حکم کرده اند و از جانب خود تسلیم و قبول حکم را به او واگذارده اند تا آزادانه طبق آنچه به نظرش می رسد حکم کند. پس آن شخص ثالث ولی آن دو نفر در این حکم می شود.

و خدای سبحان مالک تمامی عالم است، و به جز او مالکی نیست، چون هر موجودی خودش و آثارش قائم به خدای تعالی است، و در نتیجه او مالک حکم و قضاء به حق است، هم چنان که خودش می فرماید: ((کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون)) و نیز فرموده: ((ان الله یحکم ما یرید)) و نیز فرموده: ((الحق من ربک)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹

تقسیم احکام خداوند به تکوینی و تشریحی که هر دو اختصاص به خداوند دارند و حکم خدای تعالی دو جور است، یکی حکم تکوینی، و آن این است که پدیدار شدن مسببات را به دنبال اسباب قرار دهد، و وقتی موجودی در بین چند سبب قرار گرفت که بر سر آن نزاع داشتند، آن موجود را دنبال سببی قرار دهد که نسبت به بقیه اسباب چ تام باشد. خدای متعال از یعقوب (علیه السلام) حکایت می کند که گفت: ((ان الحکم الا لله علیه توکلت)) که کلمه حکم در این جمله به معنای حکم تکوینی است.

و یکی هم حکم تشریحی است، مانند تکالیفی که در دین الهی درباره اعتقادات و دستورالعملها آمده، و در آیه شریفه ((ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلک الدین القيم)) به همین معنا آمده.

البته در این بین حکم سومی هم هست که ممکن است به وجهی یکی از مصادیق هر یک از آن دو حکم شمرده شود، و آن عبارت است از حکمی که در روز قیامت در بین بندگانش در آنچه اختلاف می کردند می راند، و آن این است که در آن روز حق را

آشکار و اظهار می کند به طوری که اهل جمع همه حق را ببینند و به عیان و یقین مشاهده کنند، تا در نتیجه آنهایی که در دنیا اهل حق بوده اند، در سایه ظهور آن رستگار، و از آثارش برخوردار گردند. و آنهایی که در دنیا در برابر حق استکبار می ورزیدند، به خاطر استکبارشان و آثاری که در استکبارشان بود شقی و بدبخت شوند. و کلمه ((حکم)) در آیه شریفه ((فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)) (به همین معنای سوم است، (که گفتیم هم ممکن است آن را معنایی غیر آن دو معنا گرفت، و هم ممکن است آن را به وجهی یکی از مصادیق حکم تکوینی و به وجهی دیگر یکی از مصادیق حکم تکلیفی شمرد).

این را هم می دانیم که اختلاف مردم در عقاید و اعمالشان اختلافی است تشریعی که جز احکام تشریعی چیز دیگری نیست که این اختلاف را از میان بردارد. و اصلاً اگر اختلاف نبود قانون هم نبود، همچنان که آیه شریفه ((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ)) (بدان اشاره می کند. پس روشن شد که حکم تشریعی و حق قانونگذاری تنها از آن خدای سبحان است، و تنها ولی در این حکم، او است، پس واجب است تنها او را ولی خود بگیرند و تنها او را پرستند و به آنچه او نازل کرده متدین گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۰

تعلیل انحصار ولایت در خدای تعالی به اینکه ((حکم فقط از آن او است))

و این است معنای جمله ((و ما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله)). و حاصل این حجت - که گفتیم حجت چهارم است - این است که آن ولی که پرستیده می شود و به دین او متدین می شوند باید کسی باشد که بتواند اختلافی که در بین پرستندگانش پیدا می شود برطرف سازد، و آنچه از شؤون اجتماع آنان به فساد گراییده اصلاح کند، و ایشان را به وسیله قانون - که همان دین است - به سوی سعادت زندگی دائمی سوق دهد. و حکم در این مورد اختصاص به خدای تعالی دارد پس لازم است که تنها او به عنوان ولی اتخاذ شود و نه دیگری.

مفسرین در تفسیر جمله ((و ما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله)) (تفسیرهایی دیگر دارند، بعضی گفته اند: این جمله حکایت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که به مؤمنین خطاب کرد و فرمود: در هر امری که کفار، یعنی اهل کتاب و مشرکین، با شما اختلاف می کنند، آنها چیزی می گویند، و شما چیزی دیگر، حکم آن امر واگذار به خداست، و آن این است که مؤمنین را که حق به جانب ایشان است پاداش، و مبطلین را عقاب می کند - این قول را صاحب تفسیر کشف ذکر کرده است

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که هر اختلاف و نزاعی که می کنید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را در آن حکم قرار دهید، و داوری دیگران را بر داوری آن جناب مقدم ندارید، و در حقیقت این جمله مطلبی را بیان می کند که آیه شریفه ((فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول)) (بدان اشاره می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۱

بعضی دیگر گفته اند: در تاءویل هر آیه اگر اختلاف کردید، و آیه برایتان مشتبه شد، در بیان آن به آیات محکم کتاب خدا و به ظاهر کلمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مراجعه کنید.

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که در هر مسأله از مسائل علوم، اگر اختلافی برایتان پیش آمد که هیچ ارتباطی با وظائف و تکالیف شما نداشت، و راهی هم برای هم به دست آوردن حق مطلب نداشتید، بگویید ((خدا داناتر است)) (مثلاً وقتی در مسأله روح (جان) پرسیده بودند که روح چیست، همین دستور به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) داده شد: ((و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي)) (و آیه مورد بحث به اعتراف همه صاحبان اقوالی که گذشت کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، حال یا قرآن آن را از آن جناب حکایت کرده، و یا کلمه ((قل)) (در ابتدای آن در تقدیر است، و تقدیرش: ((قل و ما اختلفتم...)) است.

و خواننده عزیز اگر در سیاق آیات مورد بحث دقت کند، و سپس به مطالب ما برگردد و در آن نظر کند هیچ شکی برایش نمی ماند که اقوال مذکور همه از درجه اعتبار ساقط است .

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ این جمله حکایت کلام رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) است که می فرماید: این است الله که پروردگار من است ، من بر او توکل می کنم ، و به سویش برمی گردم . و کلمه ((ذَلِكُمْ)) اشاره است به همان حجتیهایی که در این دو آیه بر این معنا اقامه شد که بر خلق واجب است تنها خدا را ولی خود بدانند، و لازمه ولایت خدا ربوبیت او نیز هست .

بعد از آنکه این حجتها اقامه شد، رسول گرامی خود را دستور می دهد که در میان مردم اعلام کند: ((من خودم تنها خدای را ولی خود می دانم ، و به ربوبیت او - یعنی مالکیت تدبیری برای او - اعتراف می کنم ((. آنگاه دنبالش به آثار آن تصریح کرده ، می فرماید: ((علیه توکل و الیه انیب ((.))

اثر یکتاپرستی و خدا را ولی گرفتن این است که انسان در تکوین و تشریح خدا را مرجع می داند آری اثر یکتاپرستی و ولی نگرستن غیر خدا، یکی این است که بر او توکل کنند، و اثر دیگرش این است که همواره به او رجوع می کنند، چون گفتیم منظور از این ولایت ربوبیت است ، و این ولایت به دو نظام مربوط می شود، یکی به نظام تکوین به اینکه امور تکوین را تدبیر نموده ، و اسباب و مسببات را طوری تنظیم کند که نتیجه اش پدید آمدن فلان موجود و بقاء آن و نیز مقدرات آن باشد. و یکی دیگر به نظام تشریح یعنی تدبیر اعمال انسانها به اینکه قوانینی و احکامی مقرر کند که اگر انسانها رفتار خود را در طول زندگی با آن قوانین تطبیق دهند، آن قوانین ایشان را به کمال سعادتشان برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۲

و معلوم است کسی که خدای را به تنهایی ولی خود می گیرد، هم در ناحیه تکوین و هم در ناحیه تشریح ، امر تدبیر خود را مستند به او می داند، و در هر دو ناحیه او را مرجع خود می داند. در ناحیه تکوین از تمامی اسباب ظاهری منقطع گشته ، و به هیچ سببی رکون و اعتماد نمی کند، چون خدا را یگانه سببی می داند که شکست ناپذیر است و سببیت هر سببی از او است ، و این همان توکل است .

و در ناحیه تشریح هم در هر واقعه ای که در طول زندگی با آن روبرو می شود، به حکم خدا رجوع می کند، و این همان انابه است . پس معلوم شد که چگونه جمله ((علیه توکل)) و جمله ((و الیه انیب)) دو اثر از آثار جمله ((ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّي)) است . و معنایش این است که من به خاطر آنکه غیر از خدا رب و ولی تدبیری ندارم ، لا-جرم در همه امور زندگیم به او رجوع می کنم ، هم در تکوین و هم در تشریح .

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... احتجاج بر انحصار ربوبیت در خدای سبحان

بعد از آنکه تصریح کرد به اینکه خدای تعالی رب او است ، چون حجتها بر انحصار ولایت در او اقامه شد، اینک به دنبالش در این آیه و آیه بعدش اقامه حجت می کند بر اینکه ربوبیت هم منحصر در او است . و خلاصه حجت مذکور این است که : خدای تعالی (به اعتراف خود شما مشرکین ) پدید آورنده موجودات و فاطر آنها است ، یعنی موجودات را او از کتم عدم بیرون می آورد و شما را نر و ماده خلق کرد، و از این راه عدد شما را بسیار کرد، و همچنین حیوانات را نیز نر و ماده آفرید، و از این طریق آنها را تکثیر نمود، تا شما (نسل به نسل) از آن حیوانات استفاده کنید، و این ، هم خلقت است و هم تدبیر.

و نیز او سمیع است ، یعنی آنچه از حوائج که مخلوقاتش دارند و (به دل و یا زبان سر از خدا) می خواهند، می شنود. و هر حاجتی که دارند البته به مقداری که استحقاق دارند بر می آورد. و نیز او بصیر است ، یعنی هر عملی که خلق انجام دهد می بیند، و بر طبق اعمالشان جز ایشان می دهد، و او کسی است که تمامی کلیدهای خزائن آسمانها و زمین را مالک است ، خزینه هایی که خواص و آثار همه موجودات در آن ذخیره می شود، و با ظهور آن خواص و آثار، ترکیب این نظام عالم محسوس صورت می گیرد. و نیز او

است کسی که رزق روزی خواران را می دهد، و به مقتضای علمش آن را کم و زیاد می کند، و همه اینها همان تدبیر است، پس خدا رب و مدبر امور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳

پس معنای جمله ((فاطر السموات و الارض)) این شد که از پدید آرنده موجودات از کتم عدم است، آنهم بر اساس ابداع. و معنای جمله ((جعل لکم من انفسکم ازواجاً)) این شد که: او شما را نر و ماده آفرید تا با ازدواج مسأله توالد و تناسل و زیاد شدن افراد صورت بگیرد. و معنای جمله ((و من الانعام ازواجاً)) این شد که: چارپایان را هم نر و ماده آفرید ((یذروکم فیه)) یعنی در این قرار دادن، نسل شما را زیاد می کند. و خطاب در جمله ((یذروکم)) هم به انسان است و هم به حیوان. و ضمیر ((کم)) را که مخصوص عقلاء است به گفته زمخشری - از این جهت به همه برگردانیده که جانب انسانها را غلبه داده. ((لیس کمثله شیء)) - یعنی مثل خدا چیزی نیست، در نتیجه حرف کاف زائد است که تنها به منظور تاءکید آمده، و نظائر آن در کلام عرب بسیار است.

((و هو السميع البصیر)) - یعنی حاجتها و مسألت هایی را که خلق از او دارند می شنود، و اعمال آنها را می بیند، همچنانکه درباره مسألت خلق فرموده: ((یسئله من فی السموات و الارض)) و درباره استجابت مسألت آنها فرموده: ((و آتیکم من کل ما سألتموه)) و درباره بینایی اش به اعمال خلق فرموده ((و الله بما تعملون بصیر)).

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ... کلمه ((مقالید)) به معنای مفاتیح (کلیدها) است، و اثبات مقالید برای آسمانها و زمین دلالت دارد بر اینکه آسمانها و زمین گنجینه هایی هستند برای آنچه که در عالم به ظهور می رسد، و آنچه از حوادث و آثار وجودی که به وقوع می پیوندد.

((یسط الرزق لمن یشاء و یقدر)) - بسط دادن رزق، به معنای توسعه آن است، و ((قدر رزق)) به معنای تضییق آن می باشد. و کلمه ((رزق)) به معنای هر چیزی است که بقاء روزی خوار بدان ادامه یابد، و حوائجش را برآورد تا هستی اش استمرار یابد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۴

و اگر در آخر این فصل جمله ((انه بکل شیء علیم)) را آورد، برای این است که اشاره کند به اینکه مسأله رزق و وسعت و تنگی آن بی حساب و از روی جهل گزاف نیست، بلکه از روی علم است، چون خدای عالم به هر چیزی، می داند که به هر روزی خواری چه رزقی بدهد، و چقدر بدهد، آنقدر که حال او اقتضاء کند، و آن رزقی را بدهد که حال رزق اقتضاء دارد به آن روزی خوار برسد، و نه تنها حال رزق و روزی خوار را در نظر دارد، بلکه اوضاع و احوال خارجی را هم که ارتباطی با رزق و روزی خوار دارند در نظر می گیرد، و این همان حکمت است. پس خدا اگر رزق کسی را فراخ و بر کسی دیگر را تنگ می گیرد، حکمتش آن را اقتضاء می کند. الشوری

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵

آیات ۱۳ - ۱۶ سوره شوری

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِيَآ إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (۱۳) وَ مَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفَقَضَى بَيْنَهُمْ وَ إِنَّ الدِّينَ أَوْرَثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٌ (۱۴) فَلَوْلِكَ فَادُوعٌ وَ اسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتُمْ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ قُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَ أَمَرْتُ لِأَعْمَلُ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۱۵) وَ الَّذِينَ يَحْجُجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ عَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ (۱۶)

ترجمه آیات



را ((ایحاء)) نهاده، و فرموده ((اوحینا الیک)) ولی درباره شریعت نوح و ابراهیم (علیهماالسلام) این تعبیر را نیاورده بلکه تعبیر به وصیت کرده برای این است که وصیت همانطور که گفتیم در جایی به کار می رود که بخواهیم از بین چند چیز به آنچه که مورد اهمیت و اعتناء ماست سفارش کنیم، و این درباره شریعت نوح و ابراهیم که چند حکم بیشتر نبود صادق است، چون در آن شریعت تنها به مسائلی که خیلی مورد اهمیت بوده سفارش شده، ولی درباره شریعت اسلام صادق نیست، چون این شریعت همه چیز را شامل است. هم مسائل مهم را متعرض است، و هم غیر آن را. ولی در آن دو شریعت دیگر، تنها احکامی سفارش شده بود که مهمترین حکم و مناسب ترین آنها به حال آنها و به مقدار استعداد آنان بود.

التفاتی که در جمله ((و الذی اوحینا)) از غیبت به تکلم مع الغیر به کار رفته برای این است که بر عظمت خدا دلالت کند، چون عظماء و بزرگان همیشه از جانب خودشان و خدمتگزاران و پیروانشان سخن می گویند (و به ما چنین کردیم و چنان می کنیم تعبیر می آورند).

((و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) - این جمله عطف است بر جمله ((و ما وصی به نوحا)) و مراد از آن، شریعتی است که برای هر یک از نامبردگان در آیه تشریح کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸

و ترتیبی که در بردن نام این پیامبران گرامی به کار رفته ترتیب ذکر است، لیکن مطابق با ترتیب زمانی، چون اول نوح بود، بعد ابراهیم، و بعد از آن موسی و سپس عیسی (علیه السلام). و اگر نام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را مقدم بر سایرین ذکر کرد، به منظور شرافت و برتری دادن بوده، همچنانکه این نکته در آیه ((و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی ابن مریم)) نیز به چشم می خورد. و اگر در آیه مورد بحث اول نام شریعت نوح را برد، برای این است که بفهماند قدیمی ترین شریعتها، شریعت نوح است که عهدی طولانی دارد.

نکاتی که از این آیه شریفه استفاده می شود

۱ سیاق آیه بدان جهت که سیاق منت نهادن است - مخصوصا با در نظر داشتن ذیل آن، و نیز با در نظر داشتن آیه بعد از آن - این معنا را افاده می کند که شریعت محمدی جامع همه شریعتهای گذشته است. و خواننده عزیز خیال نکند که جامع بودن این شریعت با آیه ((لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا)) منافات دارد، چون خاص بودن یک شریعت با جامعیت آن منافات ندارد.

۲ شرایع الهی و آن ادیانی که مستند به وحی هستند تنها همین شرایع مذکور در آیه اند، یعنی شریعت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم)، چون اگر شریعت دیگری می بود باید در این مقام که مقام بیان جامعیت شریعت اسلام است نام برده می شد.

و لازمه این نکته آن است که اولاً- قبل از نوح شریعتی یعنی قوانین حاکمه ای در جوامع بشری آن روز وجود نداشته تا در رفع اختلافات اجتماعی که پیش می آمده به کار رود. و ما در تفسیر آیه ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین...)) مقداری در این باره صحبت کردیم.

و ثانيا انبیایی که بعد از نوح (علیه السلام) و تا زمان ابراهیم (علیه السلام) مبعوث شدند، همه پیرو شریعت نوح بوده اند، و انبیایی که بعد از ابراهیم و قبل از موسی مبعوث شده بودند، تابع و پیرو شریعت ابراهیم بودند، و انبیاء بعد از موسی و قبل از عیسی پیرو شریعت موسی، و انبیاء بعد از عیسی تابع شریعت آن جناب بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۹

۳ اینکه انبیاء صاحبان شریعت که قرآن کریم ایشان را ((اولوالعزم)) خوانده، تنها همین پنج نفرند، چون اگر پیغمبر ((اولوالعزم)) دیگری می بود باید در این مقام که مقام مقایسه شریعت اسلام با سایر شرایع است نامش برده می شد، پس این پنج تن بزرگان انبیاء هستند، و آیه شریفه ((و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم)) نیز مؤید این استفاده هایی است که ما از آیه مورد بحث کردیم.



((ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا)) - کلمه ((اءن)) در این جمله تفسیری است. و معنای ((اقامه دین)) حفظ آن است به اینکه پیروی اش کنند و به احکامش عمل نمایند، و الف و لام در کلمه ((الدین)) الف و لام عهد است، یعنی آنچه به همه انبیاء نامبرده وصیت و وحی کرده بودیم این بود که این دینی که برای شما تشریح شده پیروی کنید، و در آن تفرقه ننمایید، و وحدت آن را حفظ نموده، در آن اختلاف نکنید.

مقصود از اقامه دین و تفرقه نکردن در آن با توجه به اینکه بعضی شرایع احکامی مخصوص به خود داشته اند. بعد از آنکه تشریح دین برای نامبردگان به معنای این بود که همه را به پیروی و عمل به دین دعوت کند، و اینکه در آن اختلاف نکنند، در جمله مورد بحث همین را به اقامه دین تفسیر نموده، و اینکه در دین خدا متفرق نشوند. در نتیجه حاصل معنای جمله این می شود: بر همه مردم واجب است دین خدا را به طور کامل به پا دارند، و در انجام این وظیفه تبعیض قائل نشوند، که پاره ای از احکام دین را به پا بدارند، و پاره ای را رها کنند. و اقامه کردن دین عبارت است از اینکه به تمامی آنچه که خدا نازل کرده و عمل بدان را واجب نموده ایمان بیاورند. و مجموع شرایعی که خدا بر انبیاء نازل کرده یک دین است که باید اقامه شود، و در آن ایجاد تفرقه نکنند، چون پاره ای از احکام الهی است که در همه ادیان بوده، و معلوم است که چنین احکامی مادام که بشر عاقل و مکلفی در دنیا باقی باشد، آن احکام هم باقی است، و وجوب اقامه آن واضح است. و پاره ای دیگر هست که در شرایع قبلی بوده و در شریعت بعدی نسخ شده، این گونه احکام در حقیقت عمر کوتاهی داشته، و مخصوص طایفه ای از مردم و در زمان خاصی بوده، و معنای نسخ شدن آن آشکار شدن آخرین روز عمر آن احکام است نه اینکه معنای نسخ شدنش این باشد که آن احکام باطل شده، پس حکم نسخ شده هم تا ابد حق است، چیزی که هست مخصوص طایفه معینی و زمان معینی بوده، و باید آن طایفه و اهل آن زمان هم ایمان به آن حکم داشته باشند، و هم به آن عمل کرده باشند، و اما بر دیگران واجب است تنها به آن ایمان داشته باشند، و بس، و دیگر واجب نیست که به آن عمل هم بکنند، و معنای اقامه این احکام همین است که قبولش داشته باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰

پس با این بیان روشن گردید که امر به اقامه دین و تفرقه نکردن در آن، در جمله ((ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه)) به اطلاقش باقی است، و شامل همه مردم در همه زمانها می باشد.

حکم آیه مطلق است و مخصوص احکام مشترک بین همه شرایع نیست

و نیز روشن گردید اینکه جمعی از مفسرین آیه را مخصوص احکام مشترک بین همه شرایع دانسته اند، (و گفته اند شامل احکام مختص بهر شریعت نمی شود، چون اینگونه احکام به اختلاف امتهای مختلف می شود، و هر امتی بر حسب احوال و مصالح خودش احکامی داشته، و معنا ندارد که امتهای بعدی هم آن احکام را اقامه کنند) صحیح نیست. چون گفتیم جمله ((ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه)) مطلق است، و جهت ندارد ما اطلاق آن را تقیید کنیم، و اگر اینطور بود که آنان گفته اند باید امر به اقامه دین مخصوص باشد به اصول سه گانه دین، یعنی توحید، نبوت و معاد، و بقیه احکام را اصلاً شامل نشود، چون حتی یک حکم فرعی هم سراغ نداریم که با همه خصوصیاتش در تمامی شرایع وجود داشته باشد، و این معنا با سیاق آیه ((شرع لکم من الدین ما وصی به...)) سازگار نیست، و همچنین با آیه ((وان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاتقون فتقطعوا امرهم بینهم زبراً)) و آیه شریفه ((ان الدین عند الله الاسلام و ما اختلف الذین اتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بینهم)).

((کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه)) - مراد از جمله ((ما تدعوهم الیه آنچه ایشان را بدان می خوانی)) دین توحید است که پیامبر عظیم الشان اسلام مردم را بدان دعوت می کرد، نه اصل توحید فقط، به شهادت آیه بعدی که می فرماید اهل کتاب در دین توحید اختلاف به راه انداختند. و مراد از اینکه فرمود ((کبر علی المشرکین)) این است که پذیرفتن دین توحید بر مشرکین گران آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱

معنای اجتناب و مرجع ضمیر در سه کلمه الیه

((الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب)) کلمه ((اجتناب)) به معنای جمع کردن و به سوی خود جلب نمودن است، و مقتضای وحدت سیاق این است که ضمیر در هر سه کلمه ((الیه)) به یک جا برگردد، در نتیجه معنای آیه چنین می شود: خدای تعالی از بندگانش هر که را بخواهد به دین توحید - که تو بدان دعوت می کنی - جمع و جلب می کند، و هر که را بخواهد به سوی آن هدایت می کند. در نتیجه مجموع چند جمله ((کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه، الله یجتبی الیه من یشاء)) در معنای آیه شریفه ((هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج مله ایبکم ابراهیم)) خواهد بود.

این بود نظر ما؛ ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر در کلمه ((الیه)) دومی و سومی به خدای تعالی برمی گردد. این نظریه هم بد نیست، ولی نظریه ما مناسب تر است. به هر حال جمله ((الله یجتبی الیه - تا آخر آیه)) در این صدد است که اشاره کند به اینکه خدای تعالی بی نیاز از ایمان مشرکین است که این قدر از ایمان آوردن استکبار می ورزند. و این آیه نظیر آیه شریفه ((فان استکبروا فالذین عند ربک یسبحون له باللیل و النهار و هم لا یسئمون)) می باشد بعضی دیگر گفته اند: مراد از جمله ما ((تدعوهم الیه))، ما تدعوهم الی الایمان به آنچه که مردم را می خوانی تا بدان ایمان آورند است، که همان مساءله رسالت می باشد، در نتیجه معنا چنین می شود که: مشرکین از ایمان آوردن به رسالت تو استکبار می ورزند. و آن وقت جمله ((الله یجتبی...)) در معنای آیه ((شریفه الله اعلم حیث یجعل رسالته)) خواهد بود، و حال آنکه این معنا خلاف ظاهر آیه است.

وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا - مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ... ضمیر در ((تفرقوا)) به ((ناس)) که از سیاق مفهوم است برمی گردد. و کلمه ((بغی)) به معنای ظلم و یا حسد است. و اگر ((بغی)) را مقید کرد به کلمه ((بینهم)) برای این است که بفهماند ظلم و یا حسد در بینشان متداول بود. و معنای آیه این است که:

توضیح معنای آیه: ((و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم...))

همین مردمی که شریعت بر ایشان تشریح شده بود، از شریعت متفرق نشدند، و در آن اختلاف نکردند، و وحدت کلمه را از دست ندادند، مگر در حالی که این تفرقه آنها وقتی شروع شد - و یا این تفرقه شان وقتی بالا- گرفت که قبلا- علم به آنچه حق است داشتند، ولی ظلم و یا حسدی که در بین خود معمول کرده بودند نگذاشت بر طبق علم خود عمل کنند، و در نتیجه در دین خدا اختلاف به راه انداختند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۲

پس منظور از اختلاف در اینجا اختلاف در دین است که باعث شد انشعابها و چند دستگیها در بشر پیدا شود. و خدای سبحان آن را در مواردی از کلام خود مستند به بغی کرده. و اما اختلافی که بشر قبل از نازل شدن شریعت داشت، و باعث شد که خدا شریعت را تشریح کند، اختلاف در شؤون زندگی و تفرقه در امور معاش بود که منشاء اختلافی بود که بشر در طبیعت و سلیقه و هدف داشت، و وسیله شد برای نزول وحی و تشریح شرع تا آن اختلافات برداشته شود، و آیه ((کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین)) همانطور که در تفسیرش گذشت، به این اختلاف اشاره می کند.

((و لو لا کلمه سبقت من ربک الی اجل مسمى لفضی بینهم)) - مراد از کلمه ای که در سابق گذشت یکی از فرمانهایی است که خدا در آغاز خلقت بشر صادر کرد، نظیر اینکه همان روزها فرمود: ((و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)). و معنای آیه این است: اگر نبود این مساءله که خدا از سابق این قضا را رانده بود که بنی آدم هر یک چقدر در زمین بمانند و تا چه مدت و به چه مقدار از زندگی در زمین بهره مند شوند هر آینه بین آنان حکم می کرد، یعنی به دنبال اختلافی که در دین خدا کرده و از راه او منحرف شدند، حکم می نمود و همه را به مقتضای این جرم بزرگ هلاک می فرمود.

طرح یک سؤال و پاسخ آن

در اینجا ممکن است کسی بگوید: این وقتی درست است که خدا اقوامی را هلاک نکرده باشد، و ما می بینیم که این قضا را رانده

و اقوامی را هلاک کرده، و خود خدای تعالی داستان آنها را در کلام خود آورده. درباره هلاکت قوم نوح و هود و صالح (علیهما السلام) جدا جدا حکایت کرده، و درباره همه اقوامی که هلاک شدند فرموده: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط)) (با این حال دیگر آیه مورد بحث چه معنایی دارد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳)

در جواب می گوئیم: هلاکت و قضاهاایی که درباره اقوام گذشته در قرآن کریم آمده، راجع به هلاکت آنان در زمان پیامبرشان بوده. فلان قوم وقتی دعوت پیغمبر خود را نپذیرفتند، در عصر همان پیامبر مبتلا به عذاب می شده و هلاک می گردیده، مانند قوم نوح، هود، و صالح که همه در زمان پیامبرشان هلاک شدند، ولی آیه مورد بحث راجع به اختلافی است که امتها بعد از درگذشت پیغمبرشان در دین خود راه انداخته اند و این از سیاق کاملا روشن است.

((وان الذین اورثوا الکتاب من بعدهم لفی شک منہ مریب)) - ضمیر در ((من بعدهم)) به همان اسلافی برمی گردد که در آیه قبلی فرمود: با علم به حقانیت و یکی بودن دین در آن اختلاف کردند و کاسه ظلم و حسد خود را بر سر دین شکستند. و مراد از ((الذین اورثوا الکتاب من بعدهم)) نسلهای بعد از آن اسلاف و نیاکان هستند. پس مفاد آیه این است که: آغاز کنندگان اختلاف و مؤسسين تفرقه که با داشتن علم و اطلاع این اختلاف را باب کردند، آنچه را کردند از در بغی کردند و در نتیجه نسلهای بعدشان هم که کتاب را از آنها به ارث بردند، در شک می مریب (شکی که ایشان را به ریب انداخت) قرار گرفتند.

آنچه که ما در معنای آیه آوردیم مطالبی بود که از سیاق استفاده کردیم، ولی مفسرین حرفهایی بسیار زده اند که هیچ فایده ای در نقل آنها نیست و اگر کسی بخواهد بر اقوال آنان اطلاع یابد باید به کتبشان مراجعه کند.

فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَ اسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ ... این جمله تفریع و نتیجه گیری از مطالب گذشته است که می فرماید: خدا برای همه انبیاء یک دین تشریح کرده بود، ولی امتها دو قسم شدند یکی نیاکان که با علم و اطلاع و از در حسد، در دین اختلاف انداختند، و یکی نسلها که در شک و تحیر ماندند. به همین جهت خدای تعالی تمامی آنچه را که در سابق تشریح کرده بود برای شما تشریح کرد، پس تو ای پیامبر مردم را دعوت کن، و چون آنها دو دسته شدند یکی مبتلا به حسد یکی مبتلا به شک، پس تو استقامت بورز، و به آنچه مأمور شده ای پایداری کن، و هواهای مردم را پیروی مکن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴

لام در جمله ((فلذلک)) لام تعلیل است. و بعضی گفته اند لام به معنای ((الی)) است و معنای جمله این است که: پس به سوی همین دینی که برایتان تشریح شده دعوت کن، و در مأموریت پایداری نما.

کلمه ((و استقم)) امر از استقامت است که به گفته راغب به معنای ملازمت طریق مستقیم است، و جمله ((و لا تتبع اهواءهم)) به منزله تفسیر کلمه ((استقم)) است.

((و قل آمنت بما انزل الله من کتاب)) - در این جمله می فرماید: بگو به تمامی کتابهایی که خدا نازل کرده ایمان دارم. و در تصدیق و ایمان به کتب آسمانی مساوات را اعلام کن. و معلوم است که مراد از کتب آسمانی کتابهایی است که مشتمل بر شریعتهای الهی است.

((و امرت لا عدل بینکم)) - بعضی از مفسرین گفته اند: لام در جمله ((لاء عدل)) لام زائد است که تنها خاصیت تاء کید را دارد، نظیر لام در ((لنسلم)) در جمله ((و امرنا لنسلم لرب العالمین)). و معنای جمله مورد بحث این است که: و من مأمور شده ام بین شما عدالت برقرار کنم، یعنی همه را به یک چشم بینم، قوی را بر ضعیف و غنی را بر فقیر و کبیر را بر صغیر مقدم ندارم، و سفید را بر سیاه و عرب را بر غیر عرب و هاشمی را و یاقرشی را بر غیر آنان برتری ندهم. پس در حقیقت دعوت متوجه به عموم مردم است و مردم همگی در برابر آن مساویند.

بیان آیه: ((و قل آمنت بما انزل الله من کتاب...)) پس جمله ((آمنت بما انزل الله من کتاب)) مساوی دانستن همه کتابهای نازل شده است از حیث اینکه باید همه ایمان آورند. و جمله

((و امرت لاعدل بینکم)) مساوی دانستن همه مردم است از حیث اینکه همه را باید دعوت کرد، تا متوجه شرعی که نازل شده بشوند.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: لام در جمله ((لااعدل بینکم)) لام تعلیل است و معنای آن این است: این که من مأمور شده ام بدانچه مأمور شده ام بدین جهت بوده که بین شما عدالت برقرار کنم.

و نیز درباره عدالت بعضی گفته اند: مراد از آن، عدالت در داوری است. بعضی دیگر گفته اند: عدالت در حکم است. و بعضی دیگر معنای دیگری کرده اند، لیکن همه این معانی از سیاق آیه به دور است، و سیاق با آن نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵

اللَّهُ رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ ... این جمله می خواهد مطالب گذشته؛ یعنی تسویه بین کتب و شرایع نازل، و ایمان آوردن به همه آنها، و تسویه بین مردم در دعوتشان به سوی دین، و برابر بودن همه طبقات مردم در مشمولیت احکام را تعلیل کند، و به همین جهت کلام بدون حرف عطف آمده، گویا مطلب دیگری است غیر مطالب گذشته.

پس جمله مزبور به این معنا اشاره می کند که: رب همه مردم یکی است، و آن، الله تعالی است، پس غیر او ارباب دیگری ندارند، تا هر کسی به رب خود پیوندد، و بر سر ارباب خود نزاع کنند، این بگوید رب من بهتر است، او بگوید از من بهتر است، و هر کسی تنها به شریعت پروردگار خود ایمان آورد، بلکه رب همه یکی، و صاحب همه شریعتها یکی است، و مردم همه و همه بندگان و مملوکین یکی هستند، یک خداست که همه را تدبیر می کند، و به منظور تدبیر آنها شریعتها را بر انبیاء نازل می کند، پس دیگر چرا باید به یک شریعت ایمان بیاورند، و به سایر شریعتها ایمان نیاورند. یهود به شریعت موسی ایمان بیاورد، ولی شریعت مسیح و محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را قبول نکنند، و نصاری شریعت عیسی را بپذیرد و در مقابل شریعت محمدی (صلی الله علیه و آله وسلم) سر فرود نیاورد؟ بلکه بر همه واجب است که به تمامی کتابهای نازل شده و شریعتهای خدا ایمان بیاورند، چون همه از یک خدا است.

عمل هر چه باشد از کننده اش تجاوز نمی کند

((لنا اعمالنا و لکم اعمالکم)) - این جمله به این نکته اشاره می کند که اعمال هر چند از حیث خوبی و بدی و از حیث پاداش و کیفر و ثواب و عقاب مختلف است، الا اینکه هر چه باشد از کننده اش تجاوز نمی کند، یعنی عمل تو عمل من نمی شود، پس هر کسی در گرو عمل خویش است، و احدی از افراد بشر نه از عمل دیگری بهره مند می شود، و نه متضرر می گردد، پس معنا ندارد که کسی را جلو بیندازد تا از عمل او منتفع شود، و یا یکی دیگر را عقب اندازد تا مبادا از عمل او متضرر شود. البته اعمال مردم درجات مختلفی دارد، و بعضی از بعضی دیگر بهتر و گران بهتر است، اما ارزیابی و سنجش آن به دست خدایی است که به حساب اعمال بندگان خود رسیدگی می کند، نه به دست مردم و نه پیغمبر و نه افرادی پایین تر از او، چون مردم در هر رتبه ای که باشند بنده و مملوک خدایند و هیچ کس مالک نفس هیچ کس نیست.

و این همان نکته ای است که خدای تعالی در گفتگوی نوح با قومش نقل کرده که: قومش گفتند: ((انومن لک و اتبعک الارذلون قال و ما علمی بما کانوا یعملون ان حسابهم الا علی ربی لو تشعرون)) و نیز در خطابش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ((ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶

((لا-حجه بیننا و بینکم)) - شاید مراد این باشد که هیچ حجت و دلیلی که دلالت کند بر اینکه بعضی از مردم بر بعضی دیگر مقدمند در بین ما نیست، تا یکی از ما با آن دلیل استدلال کند بر اینکه مقدم بر دیگران است.

احتمال هم دارد که این نفی کردن حجت کنایه باشد از نفی لازمه آن، یعنی خصومت، و معنای جمله این باشد که ما بر سر این، دعوا و خصومت نداریم که بین ما مردم تفاوت رتبه و درجه هست، برای اینکه رب همه ما یکی است، و ما همگی در اینکه

بندگان یک خدایم یکسانیم، و هر یک در گرو عمل خویش هستیم، پس دیگر حجتی یعنی خصومتی در بین نیست، تا هر یک به خاطر به کرسی نشاندن دعوی خود آن حجت را اقامه کند.

از اینجا روشن می شود که معنایی که بعضی برای این جمله کرده اند درست نیست، و آن این است که ((احتجاج و خصومتی نیست، چون حق روشن شده، و دیگر احتیاجی برای احتجاج و یا مخالفت نمانده، مگر اینکه کسی بخواهد با علم به حق عناد و لجاجت کند))؛ چون سیاق کلام و غرض از آن این است که بیان کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) ماء مور شده بین خود و امتش برابری و مساوات اعلام کند، و در مقام این نیست که چیزی از معارف اصولی را اثبات کند، تا مفسر مذکور کلمه ((حجت)) را بر روشن شدن حق در آن معارف معنا کند.

مقصود از جمع در لا الله یجمع بیننا

((الله یجمع بیننا)) - مراد از ضمیر گوینده ((نا: ما)) مجموع گوینده و مخاطب در جمله های قبل است. و مراد از اینکه فرمود: ((خدا ما را جمع می کند)) - به طوری که مفسرین گفته اند - این است که: خدا ما را در روز قیامت برای حساب و جزاء جمع می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷

و بعید نیست که منظور، جمع کردن بین مردم در ربوبیت باشد، چون خدا رب جمیع است، و جمیع بنده اویند. و بنا بر این جمله مورد بحث تاء کید همان جمله سابق است که می فرمود: ((الله ربنا و ربکم)) و مقدمه و زمینه چینی است برای جمله بعد که می فرماید: ((و الیه المصیر)) آنگاه مفاد هر دو جمله این می شود که: خدا تنها پدید آورنده ما است، چون رب همه ما است، و منتهای ما به سوی او است، چون بازگشت ما به سوی او است، پس هیچ پدید آورنده ای در بین ما بجز خدای عزوجل نیست.

مقتضای ظاهر این بود که در تعلیل بفرماید: ((الله ربی و ربکم لی عملی و لکم اعمالکم لا- حجه بینی و بینکم)) چون این جمله محاذی با جمله: ((آمنت بما انزل الله من کتاب)) است، همانطور که آنجا فرمود: ((بگو من ایمان دارم)) در اینجا نیز باید می فرمود: ((الله پروردگار من، و پروردگار شما است عمل من برای خودم و عمل شما برای شما است، و حجتی بین من و بین شما نیست و ماء مور شده ام که به عدالت رفتار کنم)) ولی اینطور نفرمود: بلکه فرمود: ((الله پروردگار ما و شما است)) و خلاصه به جای من و شما فرمود: ((ما و شما)) و این بدان جهت بود که کلام سابقش یعنی ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا...)) و نیز جمله ((الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب)) می فهماند که در این میان مردمی هم هستند که به آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایمان آورده ایمان دارند، و دعوت او را می پذیرند و شریعتش را پیروی می کنند.

پس مراد از کلمه ((ما)) در ((ربنا)) و در ((لنا اعمالنا)) و در ((بیننا)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین به آن جناب است. و مراد از مخاطبین در جمله ((و ربکم)) و ((اعمالکم)) و ((بینکم)) سایر مردم یعنی اهل کتاب و مشرکین اند، و این آیه نظیر آیه شریفه ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون)) می باشد.

وَالَّذِينَ يَحْتَجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

کلمه ((حجت)) به معنای سخنی است که منظور از آن اثبات و یا ابطال چیزی باشد، و این واژه از ماده حج گرفته شده که به معنای قصد است. و کلمه ((داحض)) اسم فاعل از ((دحض)) است که به معنای بطلان و زوال است. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۸ صفحه: ۴۸

و معنای آیه به طوری که گفته اند این است: کسانی که درباره خدا احتجاج و استدلال می کنند تا ربوبیت او را نفی و یا دین او را باطل کنند، (با اینکه مردم دعوت او را پذیرفته، و داخل دینش شده اند، چون حجتش روشن و واضح بود)، حجتشان نزد پروردگارش باطل و زایل است، و غضبی از خدا برایشان است و عذابی شدید دارند.

و ظاهراً مراد از اینکه فرمود: ((بعد از آنکه استجاب شد)) استجاب حقیقی است، به اینکه کسانی که دعوت او را استجاب کرده اند از روی علم و آگاهی و بدون شک و اضطراب استجاب کرده اند، و خلاصه، فطرت سالم انسانیت و ادارشان کرده که استجاب کنند، چون دین با معارفی که در آن است فطری بشر است، و بدون هیچ درنگی آن را می پذیرد، البته در صورتی که فطرت (به خاطر عوامل خارجی) نمرده باشد.

همچنان که فرموده: ((انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله)) و نیز فرموده: ((و نفس و ما سویها فآلهما فجورها و تقویها)) و نیز فرموده: ((فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها)).

مقصود از اینکه فرمود: بعد از آنکه دین خدا استجاب شد حجت منکران خدا باطل است

و بنابراین، حاصل معنای آیه این است: کسانی که در خدای تعالی و یا دین او احتجاج می کنند، و میخواهند بعد از آنکه فطرت سالم و زنده بشر آن را پذیرفته، و یا بعد از آنکه مردم به فطرت سالم خود آن را پذیرفته اند، خدا را نفی و یا دین او را باطل سازند، حجتشان نزد پروردگارش باطل و زایل است، و غضبی از خدا برایشان وارد خواهد شد، و عذابی که نمی توان گفت چقدر است خواهند داشت.

آیات سابق هم تا اندازه ای این وجه را تاءید می کند، چون در آنها این معنا تذکر داده می شد که خدا دینی را تشریح کرد و انبیاء خود را بدان سفارش فرمود و برای اقامه آن دین از بندگانش هر که را می خواست انتخاب نمود. پس محاجه کردن در اینکه خدا دینی دارد که در آن بندگان خود را به عبادت خود واداشته، کار باطلی است، و چون چنین است ممکن است بگوییم: آیه ((الله الذی انزل الكتاب بالحق و المیزان)) (در مقام تعلیل است، و حجتی است که حجت کفار را ابطال می سازد - در آن دقت فرمایید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۹:

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر در ((له)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) برمی گردد و منظور از استجاب کنندگان، اهل کتاب است و منظور از استجاب آنان این است که اعتراف دارند که اوصاف رسول خدا و خصوصیاتش در کتب آسمانی آنان آمده. و مقصود از جمله مورد بحث این است که: محاجه اهل کتاب درباره خدا بعد از آن اعترافهایی که کرده اند محاجه ای است که در نزد پروردگارش باطل است.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر در ((له)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)) برمی گردد، و منظور از استجاب کننده، خود خدای تعالی است که نفرین آن حضرت علیه بزرگان قریش را مستجاب کرد و در جنگ بدر همه را بکشت. و نیز نفرین آن حضرت علیه اهل مکه را مستجاب کرد، و به خشکسالی و قحطی مبتلایشان نمود. و دعای آن جناب برای مستضعفین را مستجاب نمود و ایشان را از چنگال قریش نجات داد. و همچنین سایر معجزات آن حضرت که همه جنبه استجاب داشت.

ولی این دو معنی از سیاق آیه به دور است.

بحث روایتی

(دو روایت درباره شان نزول آیه: ((و الذین یحاجون فی الله...))

در روح المعانی در ذیل آیه ((و الذین یحاجون فی الله...)) (از ابن عباس و مجاهد نقل کرده که گفته اند: این آیه درباره طائفه ای از بنی اسرائیل نازل شد که در صدد برآمدن مردم را از اسلام برگردانند و گمراه کنند، و بدین منظور می گفتند: کتاب ما قبل از کتاب شما نازل شده، و پیغمبر ما قبل از پیغمبر شما بود، پس دین ما از دین شما بهتر است. و در روایتی دیگر به جای کلمه ((دین ما)) آمده که: ((پس ما از شما به خدا نزدیک تر و سزاوارتریم)).

و در الدر المنثور است که ابن منذر از عکرمه روایت کرده که گفت: وقتی آیه شریفه ((اذا جاء نصر الله و الفتح)) نازل شد، مشرکین مکه به مؤمنینی که با ایشان تماس داشتند گفتند: کتاب شما می گوید ((همه مردم دسته دسته به دین خدا درمی آیند))



پس شما هم از شهر ما بیرون شوید، چرا در اینجا مانده اید؟. آنگاه آیه ((و الذین یحاجون فی اللّٰه من بعد ما استجیب له...)) در این باره نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۰

مؤلف: مضمون این آیه با روایت هیچ تطبیق نمی‌کند، برای اینکه در داستانی که روایت نقل کرده احتجاجی در کار نبوده، و همچنین روایت روح المعانی هم وافی به توجیه جمله ((ما استجیب له)) نیست. الشوری

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱

آیات ۱۷ - ۲۶ سوره شوری

اللّٰهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (۱۷) يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا- إِنَّ الَّذِينَ يَمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (۱۸) اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (۱۹) مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ (۲۰) أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لَا- كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲۱) تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَقَعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (۲۲) ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ (۲۳) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِن يَشِئِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَطْلَ وَيَحِقُّ الْحَقُّ بِكَلِمَتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۲۴) وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (۲۵) وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِّن فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ (۲۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۲

ترجمه آیات

خدا همان است که کتاب را به حق و نیز میزان را نازل کرد، و تو چه می‌دانی شاید قیامت نزدیک باشد (۱۷). آنهایی که ایمانی به قیامت ندارند در آمدنش عجله می‌کنند، و کسانی که ایمان دارند از آمدنش بی‌مناکند، و می‌دانند که حق است. تو آگاه باش آنهایی که در انکار قیامت لجبازی و اصرار می‌ورزند در ضلالتی سخت دور قرار دارند (۱۸). خدا به بندگانش لطف دارد، هر که را بخواهد روزی می‌دهد، و او قوی و عزیز است (۱۹). کسی که تنها بهره آخرت را می‌خواهد به بهره‌اش می‌افزایم، و کسی که تنها بهره دنیا را می‌خواهد تنها از دنیا به او می‌دهیم، و دیگر در آخرت بهره‌ای ندارد (۲۰). شاید این مشرکین شرکائی دارند که برایشان دینی تشریح کرده که خدا به آن اذن نداده؟ اگر کلمه فصل (و قضاء حتمی) نبود کار هلاکتشان یکسره می‌شد، و ستمکاران عذابی دردناک دارند (۲۱). ستمگران را می‌بینی که از آنچه کرده‌اند بی‌مناکند، ولی بلائی همان کرده‌ها بر سرشان خواهد آمد، و کسانی که ایمان آورده اعمال صالح کردند در باغهای بهشت قرار گرفته، نزد پروردگار خود هر چه بخواهند دارند، و فضل بزرگ همین است (۲۲). این است همان که خدا بندگان خود را بدان بشارت می‌دهد، بندگانی که ایمان آورده اعمال صالح کردند. بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی طلب نمی‌کنم به جز مودت نسبت به اقباء، و کسی که حسنه‌ای به جای آورد، ما حسنی بر آن حسنه اضافه می‌کنیم که خدا آمرزگار و قدردان است (۲۳). و یا (درباره همین مودت هم) می‌گویند به دروغ بر خدا افتراء بسته، (بگو) اگر من به خدا دروغ ببندم خدا اگر بخواهد مهر بر دلم می‌زند، و خدا بالاخره باطل را از بین برده حق را به وسیله کلماتش به کرسی می‌نشاند که او دانای به نهفته‌های دلها است (۲۴). و هموست خدایی که توبه را از بندگانش می‌پذیرد، و از گناهان عفو می‌فرماید، و به آنچه می‌کنید دانا است (۲۵). و دعای کسانی که ایمان آورده اعمال صالح کردند مستجاب نموده، از فضل خود بیش از آنچه خواسته‌اند می‌دهد: و اما کفار عذابی سخت دارند (۲۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۸ صفحه: ۵۳

بیان آیات

این آیات فصل چهارمی است از آیات سوره ، که وحی را تعریف می کند به اینکه آن دینی که به وسیله وحی نازل شده به صورت کتابی است که برای مردم نوشته شده و میزانی است که در قیامت با آن ، اعمالشان سنجیده می شود، و بر طبق آن جزاء داده می شوند، و جزاء حسن خود نوعی رزق است ، آنگاه رشته سخن به ثواب و عقابی که روز قیامت دارند کشیده شده است . در این فصل آیه مودت و آیاتی مناسب با آن نیز آمده .

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ...

در چند فصل گذشته که گفتیم راجع به وحی صحبت می کند، هر فصلی با جمله فعلیه آغاز می شد، در یکی که صرفاً از وحی خبر می داد می فرمود: ((كذلك يوحى إليك)) و در دومی که غرض از وحی را بیان می کرد می فرمود: ((و كذلك أوحينا إليك)) و در سومی که آثار آن را بیان می کرد، می فرمود: ((شرح لكم من الدين)). ولی در این فصل که مسأله انزال کتاب و میزان را توصیف می کند، سیاق را تغییر داده آن را با جمله اسمیه آغاز کرده می فرماید: ((اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ...)) و لازمه آن این است که وحی را به نزول کتاب و میزان تعریف کرده باشد.

و شاید وجه این تغییر سیاق همان باشد که در آیه قبلی بیان کردیم که منظور از اینکه فرمود: ((و الذين يحاجون في الله)) چیست . چون آن وجه اقتضاء می کرد خدای تعالی را برای اجتماع کنندگان اینطور معرفی کند که او کسی است که کتاب و میزان را به حق نازل کرد. و لازمه آن این است که وحی را همانطور که توجه فرمودید به اثرش تعریف کند.

مقصود از ((کتاب)) و ((میزان)) در آیه : ((اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ...))

و به هر حال مراد از کتاب ، وحیی است که مشتمل بر شریعت و دین باشد، شریعت و دینی که در مجتمع بشری حاکم باشد. در تفسیر آیه ((كان الناس امة واحدة...)) نیز گفتیم که منظور از کتاب در قرآن کریم شریعت و دین است ، و معنای ((انزال آن به حق)) این است که این کتاب حق محض است ، و آمیخته با اختلاف های شیطانی و نفسانی نیست .

و کلمه ((میزان)) به معنای هر مقیاسی است که اشیاء با آن سنجیده می شود. و مراد از آن به قرینه ذیل آیه و آیات بعد همان دینی است که کتاب مشتمل بر آن است ، و از این جهت دین را میزان نامیده که عقاید و اعمال به وسیله آن سنجش می شود، و در نتیجه در روز قیامت هم بر طبق آن سنجش محاسبه و جزاء داده می شود. پس میزان عبارت است از دین با اصول و فروعش . و مؤید این وجه کلام دیگر خدای تعالی است که می فرماید: ((لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان)) چون ظاهر اینکه فرموده : معهم با آنان این است که مراد از میزان همان دین باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۴

بعضی از مفسرین گفته اند میزان به معنای عدل است ، و اگر عدل میزان خوانده شده بدین جهت است که میزان وسیله برقراری انصاف و مساوات در بین مردم است و عدل نیز چنین است . آنگاه برای گفته خود چنین تاءیید آورده که در سابق در آیه : ((و امرت لاعدل بینکم)) کلمه عدل ذکر شده بود، پس معلوم می شود منظور از میزان همان عدل است .

لیکن ما این معنا را قبول نمی کنیم ، برای اینکه در خود آیه هیچ شاهدهی بر این نیست که منظور از میزان ، عدل باشد. و ما در سابق در معنای آیه ((لاعدل)) گفتیم که مراد از عدل این است که آن جناب در تبلیغ رسالت خود و در اجرای احکام خدا بین مردم فرق و تفاوت نگذارد، و خلاصه مراد از عدل برقرار کردن مساوات در بین همه طبقات است ، نه عدالت قاضی و حاکم . سخن دیگر مفسرین در معنای ((میزان))

بعضی دیگر گفته اند: مراد از میزان همان ترازوی معروف است ، که با آن سنگینی چیزی سنجیده می شود.

و خواننده خودش می داند که این تفسیر درست نیست .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از میزان ، رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) است .

البته ممکن است کلام این مفسر را به همان وجهی که ما آوردیم ارجاع داد، چون ما گفتیم مراد از میزان ، دین خدا با اصول و

فروع آن است، و معلوم است که رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مصداق تمام عیار آن است، چون ترازویی است که وزن دین داری تک تک امت به وسیله او سنجیده می شود و هر فردی که بیشتر به آن جناب شباهت دارد، دین دارتر، و هر فردی که کمتر شباهت دارد دینش کمتر است، ولی با این حال این توجیه با آیه ۲۵ سوره حدید که چند سطر قبل گذشت آن طور که باید نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵

((و ما یدریک لعل الساعه قریب)) (از آنجا که کلمه ((میزان)) اشعاری به حساب و جزا و اشاره ای به روز قیامت داشت، از این رهگذر به مساءله انذار منتقل شد، و ایشان را به آینده ای که در انتظارشان است، آینده ای که یا هول انگیز و یا نویدبخش است هشدار می دهد.

کلمه ((یدری)) (از مصدر ((ادراء)) گرفته شده که به معنای اعلام است، و منظور از کلمه ((ساعت)) - به طوری که گفته شده - آمدن ساعت است، و به همین جهت کلمه قریب که خبر این مبتداء است مذکر آمده، و گر نه اگر منظور خود ساعت بود نه آمدن آن، باید می فرمود: ((الساعه قریبه)) (پس معنای جمله این می شود که: ای رسول گرامی! توجه می دانی شاید آمدن قیامت نزدیک باشد. خطاب در آیه به رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) است، از این باب که آن جناب شنوای خطاب است، و گر نه گر نه منظور تمامی مردمند چون تمامی مردم شنوا هستند و انذار و تخویف آن شامل همه می شود.

يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا ...

مراد از استعجال کفار به آمدن قیامت، استعجال از باب مسخره است، نه استعجال واقعی، که به راستی خواسته باشند قیامت زودتر بیاید، و این نوع استه زاء به قیامت در قرآن کریم مکرر از کفار حکایت شده، از آن جمله این است که می گفتند: ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین)).

کلمه ((مشفقون)) (جمع اسم فاعل از باب افعال است، و ((اشفاق)) به معنای نوعی ترس است. راغب می گوید: اشفاق عنایتی است که با خوف آمیخته باشد، چون مشفق کسی را گویند که مشفق علیه را دوست می دارد، و می ترسد بلایی به سر او آید، این حالت را که می ترسد محبوبش در معرض آسیبی واقع شود اشفاق گویند، و در قرآن فرموده: ((و هم من الساعه مشفقون)). و این کلمه هر جا با حرف ((من)) (متعدی شود، معنای ترس در آن روشن تر می شود، و چون با حرف ((فی)) (متعدی شود، معنای عنایت در آن روشن تر می شود، و از هر دو نمونه اش در قرآن هست، اولی مانند آیه ای که گذشت، و آیه ((مشفقون منها)). و دومی مانند ((انا کنا قبل فی اهلنا مشفقین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶

((الا ان الذین یمارون فی الساعه لفی ضلال بعید)) - کلمه ((یمارون)) (مضارع از مصدر ((ممارات)) است، و ممارات به معنای پافشاری بر جدال است، و مراد از آن در اینجا این است که مشرکین در انکار قیامت پافشاری می کنند. و اگر فرمود: اینها در ضلالتی بعید هستند، بدین جهت است که طریق زندگی صحیح را گم کرده اند و از آن راه دور شده اند، برای اینکه زندگی مهم ترین چیزی است که باید درباره اش درست بیندیشند، در حالی که مشرکین زندگی را پایان پذیر و فانی تصور کردند، و به همین جهت به شهوات ناپایدار دنیا هجوم آوردند و سر و دست شکستند با اینکه زندگی بشر ناپایدار و پایان پذیر نیست، بلکه جاودانی بی انتهای است، و به همین جهت باید از دنیایشان برای آخرتشان توشه بگیرند، اما کفار راه را به خطا رفتند، و سرانجام به راه هلاکت افتادند.

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ در معنای کلمه ((لطف)) (بویی از مدارا و آسانی عمل، و نیز بویی از دقت و باریکی آن چیزی که عمل بر آن واقع می شود نهفته، (مثلا- پارچه لطیف آن پارچه ای است که با دقت ساخته شده، و تار و پودش از نخ باریک تشکیل شده، و باید با آن به مدارا رفتار کرد، و بافتنش هم زور و ضربه نمی برد) و فاعل چنین فعلی را که عمل به مدارا و دقت و سهولت می کند، و سرو کارش در عمل با نخ باریک و دقیق و ماشین آلاتی دقیق و ریز است لطیف می

خوانیم ، مثلا می گوئیم هوا چقدر لطیف است ، چون آن قدر سبک و رقیق است که به آسانی در منافذ همه اجسام نفوذ می کند ، و به آسانی می تواند با اجزاء درونی آن اجسام تماس پیدا کند.

معنای اینکه فرمود: خدا به بندگان خود ((لطیف)) است

وقتی معنای واژه ((لطیف)) (این شد اگر بخواهیم آن را در مورد خدای سبحان استعمال کنیم ، به حکم اجبار باید خصوصیات مادی را از معنای آن حذف کنیم ، چون خدا مادی نیست ، آن وقت معنای اینکه خدا لطیف است این می شود: خدا با احاطه و عملش بر دقائق امور نائل می شود و در آن امور دقیقه با رفق و مدارا هر چه بخواهد می کند.

در این آیه شریفه رازق بودن خدا را نتیجه لطیف و قوی و عزیز بودن او قرار داده و فرموده: ((چون خدا لطیف به بندگان خویش و قوی و عزیز است ، ایشان را رزق می دهد)) (و این خود دلالت دارد بر اینکه می خواهد بفرماید: خدا به خاطر اینکه لطیف است ، احدی از مخلوقاتش که محتاج رزق او است از او غایب نیست و از پذیرفتن رزقش سرباز نمی زند و به خاطر اینکه قوی است احدی او را از دادن رزق عاجز نمی کند، و به خاطر اینکه عزیز است کسی او را از این کار مانع نمی شود.

و منظور از ((رزق)) (تنها مادیات نیست ، بلکه اعم از آن و از موهبتهای معنوی و دینی است ، که بعضی از بندگان خود را که می خواهد از آن موهبت برخوردار می سازد. شاهد این مدعا آیه بعدی است که در آن هم سخن از موهبتهای مادی است و هم از موهبتهای معنوی و نیز آیه قبلی است که در باره نازل کردن کتاب و میزان سخن گفته است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۵۷

مقصود از زراعت آخرت و زراعت دنیا و اینکه فرمود در زراعت آخرت می افزایم

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ... کلمه ((حرث)) (به معنای زراعت است ، و مراد از زراعت آخرت ، نتیجه اعمال است که روز قیامت به آدمی عاید می شود، و به عنوان استعاره آن را زراعت آخرت نامیده ، مثل اینکه اعمال صالحه بذری است که می کارند تا در پائیز آخرت آن را درو کنند.

و مراد از اینکه می فرماید ((هر کس زراعت آخرت را بخواهد زراعتش را زیاد می کنیم)) (این است که ما ثواب او را چند برابر می سازیم همچنان که در جای دیگر فرموده: ((من جاء بالحسنة فله عشر امثالها)) (و نیز فرموده ((والله يضاعف لمن يشاء)).

((و من كان يريد حرث الدنيا نوتها منها و ما له في الاخرة من نصيب)) - یعنی : و کسی که تنها نتایج دنیایی را در نظر دارد، و برای به دست آوردن آن می کوشد، و می خواهد که نتیجه عملش در دنیا عایدش شود، نه در آخرت ، ما آن نتیجه دنیایی را به او می دهیم ، و دیگر در آخرت بهره ای ندارد. و اگر این معنا را تعبیر کرده به اراده حرث ، برای این بوده که اشاره کرده باشد به اینکه صرف اراده در به دست آوردن نتایج دنیا و آخرت کافی نیست بلکه اراده عمل هم می خواهد، همچنان که در جای دیگر نیز فرموده: ((و ان ليس للانسان الا ما سعى)) (در جمله قبلی به وضوح می فرمود ((کسی که زراعت آخرت را می خواهد آن زراعت را با زیادتی به او می دهیم)) (ولی در این جمله مطلب را مبهم و گنگ آورده می فرماید و کسی که زراعت دنیا را بخواهد از آن به او می دهیم (نه همه آن را) و این اشاره است به اینکه زمام امر بسته به مشیت خدا است ، چه بسا می شود که از دنیا بسیار می دهد، و چه بسا می شود که کم می دهد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((من كان يريد العاج له عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۸

استخدام در این آیه و حاصل معنای آن و آیه قبلی

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته ، چون در آیه قبلی خدای عزوجل غایب فرض شده بود، می فرمود: ((خدا لطیف به بندگان خویش است ، به هر کس بخواهد روزی می دهد و او قوی و عزیز است)) (و در آیه مورد بحث گوینده جمع فرض شده ، می فرماید ((نزدله : زیاد می کنیم برای او))، ((تو ته منها : از آن به وی می دهیم))، و این برای این بود که آن عظمتی را که دو کلمه

((قوی)) و ((عزیز)) افاده می‌کرد اینجا نیز افاده کند.

و حاصل معنای دو آیه این است که: خدای سبحان، لطیف به همه بندگان خویش است، دارای قوتی است مطلقه و عزتی مطلقه، بندگان خود را بر حسب مشیتش روزی می‌دهد، ولی با این تفاوت که در باره کسانی که هدفشان آخرت است، و برای آن کار می‌کنند خواسته که دنیا را بدهد، و مزد آخرتش را بیشتر از آنچه که عمل کرده اند بدهد، ولی در باره کسانی که هدفشان تنها دنیا است خواسته است تنها دنیا را بدهد و در آخرت بهره‌ای نداشته باشند.

از این جا این معنا روشن می‌گردد که آیه اولی هر دو طائفه را شامل می‌شود، هم اهل دنیا را و هم اهل آخرت را، و همچنین کلمه رزق هر دو قسم رزق را شامل می‌شود، هم رزق دنیایی را و هم آخرتی را، ولی آیه دوم، اجمال این آیه را به تفصیل بیان می‌دارد.

أَمْ لَهُمْ شُرَكُؤًا شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ... بعد از آنکه بیان کرد که خدای سبحان کسی است که کتاب را به حق نازل کرده، و برای بشر دین را تشریح نموده که میزان اعمال آنان باشد، و او به لطف و قوت و عزتش هر کسی که آخرت را بخواهد و برای آن سعی کند خواسته اش را با زیادت به او می‌دهد، و کسی که تنها دنیا هدفش باشد و آخرت را از یاد ببرد، در آخرت نصیب نمی‌دهد، اینک در این آیه بی‌بهره بودن کفار در آخرت را مسجل می‌کند، به اینکه: دینی به جز آنچه خدا تشریح کرده وجود ندارد تا کفار عمل خود را مستند بدان کنند، و در نتیجه همان رزقی را که اهل ایمان در آخرت دارند داشته باشند، چون خدا شریکی ندارد تا در مقابل دین تشریح شده خدا و بدون اذن او دینی تشریح کند، پس هیچ دینی نیست مگر دین خدا و در آخرت هیچ رزق حسنی نیست مگر برای کسی که به دین خدا ایمان آورده، بر طبق آن عمل کرده باشد.

پس اینکه فرمود: ((ام لهم شركاء))، در مقام انکار است، و جمله ((و لولا كلمة الفصل لقضى بينهم)) (اشاره است به کلمه ای که قبلاً از خدا صادر شده بود که آدمیان تا مدتی معین در زمین زندگی کنند. و این اشاره را هم دارد که جرم و گناه گناهکاران نافرمانی خدائی است بزرگ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۹)

((وان الظالمين لهم عذاب اليم)) - این جمله تهدید کفار است بر ظلمی که کردند و نیز اشاره است به اینکه از قلم خدا نمی‌افتند و از عذابش رهائی ندارند، حال اگر بین آنها قضاء نراند و در دنیا عذابشان نکند، در آخرت عذابی دردناک خواهند داشت. تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَ هُيَؤُ وَا قَعٌ بِهِمْ ... خطاب ((تری)) (به رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ)) است، البته نه به عنوان اینکه رسول خدا است، بلکه به عنوان اینکه شنونده است، در نتیجه شامل حال هر کسی که شائنیت شنوایی داشته باشد می‌گردد. و مراد از ((ظالمین)) کسانی است که دین خدا را ترک کردند - دینی که خدا برای ایشان تشریح کرده بود - و از قیامت اعراض نمودند. و معنای آن این است که: همه بینندگان خواهند دید که ستمکاران در روز قیامت از آنچه کردند خائفند، و آنچه از آن می‌ترسیدند بر سرشان خواهد آمد و هیچ مفری از آن ندارند.

این آیه شریفه از آیاتی است که در دلالت بر تجسم اعمال خیلی روشن است. و بعضی از مفسرین گفته‌اند: در کلام چیزی حذف شده، و تقدیر آن چنین است: ((مشفقین من وبال ما کسبوا: ترسانند از وبال گناهای که مرتکب شدند)) ولی هیچ حاجتی به این تقدیر نیست.

((والذين آمنوا و عملوا الصالحات فى روضات الجنات)) - در مجمع البیان گفته: کلمه ((روضه)) (به معنای زمین سبز و خرمی است که گیاهان در آن به خوبی می‌رویند، و کلمه ((جنت)) (زمینی است که اطرافش درختکاری شده باشد، در نتیجه ((روضات جنات)) باغهای مشجری است که در وسط زمین سبز و خرم قرار دارد.

((لهم فيها ما يشاون عند ربهم)) - یعنی نظام دنیایی که هر چیزی به وسیله سببش پدید می‌آید، در آنجا جاری نیست و در آنجا این نظام برچیده شده. تنها سببی که در آنجا کارگر است اراده و خواست آدمی است. هر چه را بخواهد در همان آن خدا برایش

خلق می کند، و این خود فضل بزرگی است از خدای سبحان .

((ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)) - این جمله بشارتی است به مؤمنین صالح . و کلمه ((عباد)) را بر ضمیری که به خدا برمی گردد اضافه کرد تا بندگان صالح را احترام کرده باشد.

توضیح و تفسیر آیه : ((قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى))

قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى

آن چیزی که درخواست اجر مزد در مقابل آن نفی شده ، تبلیغ رسالت و دعوت دینی است . می فرماید: بگو در برابر اینها مزدی درخواست نمی کنم . و خدای تعالی این معنا را از عده ای از انبیاء از قبیل نوح و هود و صالح و لوط و شعیب (علیهمالسلام) حکایت کرده که در ضمن سخنانی که به امت خود می گفتند، این را نیز خاطر نشان کرده اند که ((و ما اسئلكم عليه من اجر ان اجری الا علی رب العالمین)) (در سوره شعرا و سوره های دیگر باز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حکایت شده که به امت خود فرموده : ((و ما تسئلهم علیه من اجر)) که در این جمله او را دستور داده مردم را خطاب کند به اینکه من از شما مزد نمی خواهم ، و نیز فرموده : ((قل ما اسئلكم علیه من اجر)) و نیز فرموده : ((قل ما سئلتکم من اجر فهو لکم ان اجری الا علی الله)) و نیز فرموده : ((قل لا اسئلكم علیه اجرا ان هو الا ذکری للعالمین)) (در این آیه اخیر به علت مزد نخواستن اشاره کرده ، می فرماید: قرآن تذکری است برای تمام عالم ، نه برای یک طایفه معین ، تا از آن طایفه مزد گرفته شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۶۰ و نیز فرموده : ((قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلاً)) (و معنای آن به بیانی که در تفسیرش گذشت این است که : مزد من این است که یکی از شما بخواهد راهی به سوی پروردگارش اتخاذ کند، یعنی دعوت مرا به اختیار خود بپذیرد، همین مزد من است ، و خلاصه چیزی بجز دعوت در کار نیست ، نه اجری و نه مزدی .

خدای تعالی در آیه مورد بحث - بر خلاف آیاتی که به عنوان شاهد ذکر گردید - اجری برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معین کرده ، و آن عبارت است از مودت نسبت به اقربای آن جناب ، و این را به یقین از مضامین سایر آیات این باب می دانیم که این مودت امری است که باز به استجابت دعوت برگشت می کند، حال یا استجابت همه دعوت ، و یا بعضی از آن که اهمیت بیشتری دارد. و به هر حال ، ظاهر این استثناء این است که استثناء متصل است ، نه منقطع ، چیزی که هست باید بطور ادعاء مودت به ذی القربی را از مصادیق اجر دانست ، پس دیگر حاجتی نیست به اینکه ما نیز مانند دیگران خود را به زحمت بیندازیم تا هر طور شده استثناء را منقطع بگیریم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۶۱

بررسی اقوال مختلف مفسرین درباره مراد از مودت قربای رسول خدا (ص)

مودت به ذی القربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به چه معنا است ؟ اقوال مفسرین در معنای آن مختلف است .

بعضی از مفسرین - و به طوری که می گویند بیشتر مفسرین - گفته اند: خطاب در این آیه به قریش است ، و اجری که در آن درخواست شده مودت قریش نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و نزدیکان ایشان از قریش است ، و این بدان جهت بوده که قریش آن جناب را تکذیب می کردند و دشمن خود می دانستند، چون آن جناب - بر اساس آنچه که در برخی از روایات ذکر شده - متعرض خدایان قریش می شد، لذا خدای تعالی دستورش داده که از ایشان بخواهد: اگر ایمان نمی آورند حداقل با او دشمنی نکنند، برای اینکه آن جناب با آنها قرابت و خویشاوندی داشته . و نیز آن حضرت را مورد بغض و کینه خود قرار ندهند و اذیت نمایند. پس بنابراین تفسیر، کلمه ((قربى)) (به معنای خویشاوند نیست ، بلکه به معنای قرابت و خویشاوندی است ، و حرف ((فی)) (به معنای سببیت است .

ولی این تفسیر اشکال دارد؛ برای اینکه معنای اجر وقتی تمام می شود که درخواست کننده آن ، کاری کرده باشد، و سودی به مردم رسانده باشد، و در ازاء آن مزد طلب کند، مزدی که برابر عمل عامل باشد، و در مورد بحث ، اجر وقتی معنا دارد که رسول



خدا قریش را هدایت کرده باشد، و ایشان ایمان آورده باشند، چون با فرض باقی ماندن در کفر و تکذیب دعوت آن جناب، چیزی از آن جناب نگرفته اند تا در مقابلش اجری بدهند، و به فرض هم که به آن جناب ایمان آورده باشند، تازه به یکی از اصول سه گانه دین ایمان آورده اند، نه به همه آن تا باز بدهکار مزد باشند، علاوه بر اینکه در همین فرض دیگر بغض و دشمنی تصور ندارد، تا ترک آن مزد رسالت فرض شود، و رسول خدا آن را از ایشان بخواهد.

و کوتاه سخن اینکه: در صورتی که پرسش شدگان در این سؤال کافر فرض شوند معنای اجر تصور ندارد، و در صورتی که مؤمن فرض شوند، دشمنی تصور ندارد تا به عنوان مزد بخواهند دست از آن بردارند.

این اشکال بنا بر فرضی که استثناء منقطع باشد و مودت قربی اجر نباشد بلکه حکمی جداگانه باشد نیز وارد است، چون درخواست اجر از مردم به هر حال وقتی تصور دارد که ایمان آورده باشند، چون در این فرض هم استدراک از جمله مورد بحث با همه قیودش می باشد (و معنا چنین می شود: بگو من از شما هیچ مزدی نمی خواهم و لیکن مودت قربی را می خواهم) خوب دقت بفرمایید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۲

قول بعضی که خطاب در آیه را به انصار دانسته اند نه قریش

بعضی هم گفته اند: مراد از مودت نسبت به قربی همان معنایی است که از بیشتر مفسرین نقل کردیم، اما خطاب در آن به قریش نیست، بلکه به انصار است. آنگاه گفته اند: انصار مالی برای آن حضرت آوردند تا به مصارف شخصی خود برسانند، در اینجا آیه مورد بحث نازل شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن مال را رد کرد، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین انصار خویشاوندانی از ناحیه سلمی دختر زید نجاریه، و از جهت مادرش آمنه - بطوری که گفته اند - داشت، لذا در آیه خطاب به انصار کرد، که من از شما مزد نمی خواهم تنها مزد من این باشد که با خویشاوندان من که در بین شما مودت کنید.

این تفسیر نیز صحیح نیست، برای اینکه دوستی و علاقه انصار نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حدی شدید بود که دیگر حاجت به سفارش نداشت، و احدی در آن شک و تردید ندارد. چگونه ممکن است به انصار که از آن جناب وقتی که در مکه بود تقاضا کردند که به سرزمینشان مهاجرت فرماید، و در مدینه او را منزل دادند، و جانها و اموال و فرزندان خود را فدای او کرده، و در یاریش منتهای درجه کوشش را مبذول داشتند، و حتی به کسانی هم که از اهل مکه با آن جناب به مدینه آمده بودند احسان نمودند، و خدای سبحان در آیه ((و الذین تبوا الدار و الایمان من قبلهم یحبون من هاجر الیهم و لا یجدون فی صدورهم حاجه مما اوتوا و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه)) ایشان را ستوده و همه می دانیم که دوستی انصار با مهاجرین آن هم به این حد از دوستی تنها به خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود آن گاه بفرماید: من از شما مزدی نمی خواهم مگر مودت به خویشاوندانم را.

و وقتی پایه علاقه و محبت انصار نسبت به آن جناب به این حد است، دیگر چه معنا دارد که خدای سبحان ماء مورش کند که از ایشان بخواهد نسبت به خویشاوندان مادریش که یک خویشاوندی بسیار دور است مودت بورزند؟

علاوه بر اینکه عرب چندان اعتنایی به خویشاوندان مادری یعنی خویشاوندان زنان خود ندارند، این عرب است که می گوید: بنونا بنو ابناءنا و بناتنا

بنوهن ابناء الرجال الابعاد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۳

((فرزندان ما فرزندان پسران ما، و اما فرزندان دختران ما فرزندان مردان بیگانه اند.

و نیز می گوید:

و انما امهات الناس اوعیه

مستودعات و للانساب آباء ((مادران مردم، ظرف و صدف پدید آمدن مردمند، و سلسله انساب تنها به وسیله پدران حفظ می

شود)).

آری، این اسلام است که زنان را در قرابت داخل و آنان را با مردان برابر، و نواده های پسری و دختری را یکسان کرده - که در مباحث گذشته در باره اش سخن رفت.

بعضی دیگر گفته اند: خطاب در آیه به قریش است. و منظور از مودت به قربی، مودت به سبب قرابت است، لیکن مراد از آن، مودت پیغمبر است، نه مودت قریش که در وجه اول آمده بود، و استثناء هم منقطع است، در نتیجه معنای آیه چنین است: بگو من از شما در برابر هدایتی که به سوی آن دعوتتان می کنم تا شما را به روضات جنات و خلود در آن برساند مزدی نمی خواهم، و پاداشی توقع ندارم، لیکن این علاقه ای که من به خاطر خویشاوندان خود دارم به من اجازه نمی دهد در باره شما بی تفاوت باشم، مرا وادار می کند که شما را به آن هدایت برسانم، و به آن روضات جنات رهنمون نمایم.

اشکال این وجه این است که: با تحدیدی که خدای سبحان در مسأله دعوت و هدایت کرده نمی سازد، چون خدای تعالی در بسیاری از موارد در کلام مجیدش این معنا را مسجل فرموده که (وظیفه او تنها دعوت است)، و او مردم را به سوی خدا هدایت نمی کند، بلکه هدایت تنها به دست خدا است، و نیز او نباید به خاطر کفر کفار و رد دعوتش اندوهگین شود، چون وظیفه او تنها ابلاغ است. پس او نمی تواند بخاطر علاقه فامیلی که با خویشاوندان خود دارد آنها را هدایت کند، و یا به خاطر دشمنی و کراهتی که از دیگران دارد از هدایت آنها روی بگرداند.

و با این همه چطور ممکن است در آیه ((قل لا اسئلكم...)) (رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را مأمور کند که به کفار قریش اعلام نماید که علاقه اش به آنان به خاطر اینکه فامیل اویند، وادارش می کند که هدایتشان کند، نه به خاطر مزدی که از ایشان درخواست نماید؟!)

قول به اینکه مراد از مودت به قربی مودت خود قربی است و اشکال آن

و بعضی دیگر گفته اند: مراد از مودت به قربی، مودت خود قربی است، و خطاب در آیه به قریش و یا به عموم مردم است، و معنایش این است که: بگو من از شما مزدی نمی خواهم مگر همین که با اقربای خودتان مودت داشته باشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۴

این وجه نیز اشکال دارد، و آن این است که مودت به اقربا بطور مطلق پسندیده نیست تا اسلام بشر را به آن دعوت کند، با اینکه قرآن صریحا فرموده: ((لا تجد قوما یؤمنون بالله و الیوم الاخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشیرتهم اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)).

و سیاق این آیه شریفه نمی تواند مخصص یا مقید آیه مورد بحث باشد (تا معنای مجموع آن دو چنین شود که: من از شما مزدی نمی خواهم به جز محبت به خویشاوندانتان مگر اینکه آن خویشاوندان که یا پدران هستند یا فرزندان یا برادران دشمن خدا باشند) تا در نتیجه مودت قریش نسبت به اقربای مؤمن از اجزای رسالت قرار گیرد. بعلاوه وقتی منظور از این مودت، مودت خاصی باشد، یعنی محبت به خویشاوندان مؤمن، دیگر معنا ندارد تمامی قریش و یا تمامی مردم بدهکار چنین مزدی باشند، (چون تمامی افراد قریش چنین اقربایی ندارند، و همچنین تمامی افراد بشر چنین خویشاوندی ندارند، تا با مودت ورزیدن به او، مزد رسالت آن جناب را بدهند).

مودت به قربی نمی تواند کنایه از صله رحم باشد

آری اسلام هرگز مردم را دعوت نمی کند به اینکه خویشاوند خود را به خاطر اینکه خویشاوند است دوست بدارند، بلکه آن محبت به خویشاوندی که اسلام بشر را بدان خوانده، محبت فی الله است، بدون اینکه مسأله خویشاوندی کمترین دخالتی در آن داشته باشد. البته اسلام اهتمام زیادی به مسأله قرابت و رحم دارد، اما به عنوان صله رحم، و اینکه با رحم قطع رابطه نکنند، و از

دادن مال عزیز و مورد حاجت خود به ارحام فقیر مضایقه نمایند، نه به عنوان اینکه رحم خود را دوست بدارند، چون اسلام بر هر محبتی به جز محبت به خدا خط بطلان کشیده .

و ما نمی توانیم بگوییم که مودت به قربی در آیه شریفه کنایه است از همین صله رحم و احسان به ایشان و انفاق مال به آنان ، چون در آیه شریفه هیچ قرینه ای نیست که دلالت کند بر اینکه معنای حقیقی مودت منظور نیست ، بلکه صله رحم منظور است ، چون صله رحم مسأله دیگری است و حب فی الله مسأله ای دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۶۵

بعضی دیگر گفته اند: معنای قربی تقرب به خدا است ، و مودت به قربی عبارت است از مودت به خدا از راه تقرب جستن به او به وسیله اطاعت و معنای آیه این است که : من از شما اجری نمی خواهم مگر همین را که به وسیله تقرب جستن به خدا به او مودت کنید.

اشکال این وجه این است که : بنابراین وجه در جمله ((الا الموده فی القربی)) ابهامی خواهد بود که جا ندارد با آن ابهام خطاب به مشرکین شود، چون خلاصه مفادش این است که مردم با خدا تودد کنند، و یا ود و دوستی او را داشته باشند به اینکه به درگاهش تقرب جویند، و حال آنکه مشرکین منکر آن نیستند، چون مشرکین اگر آلهه خود را می پرستند به همین ملاک تودد با خدا و تقرب به سوی او می پرستند، و خدای تعالی از همین مشرکین حکایت می فرماید که گفته اند: ((ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی)) و نیز گفته اند: ((هولاء شفعاونا عند الله)).

پس اگر به گفته مفسرین مزبور معنای جمله ((الا الموده فی القربی)) تودد نسبت به خدا از راه عبادت است ، باید آن را مقید کرده باشد به عبادت خدا به تنهایی ، و بفرماید: شما که با پرستش بتها می خواهید به خدا تقرب جوید، راه تودد و تقرب این نیست ، بلکه راهش این است که تنها خدا را پرستید و من از شما جز این را توقع ندارم ، و در چنین مقامی مهمل گذاشتن این قید با ذوق سلیم سازگار نیست .

آنچه در آیه شریفه مودت است نه تودد

علاوه بر اینکه در آیه شریفه کلمه ((مودت)) آمده ، نه ((تودد)) و در کلام خدای سبحان سابقه ندارد که کلمه ((مودت)) اطلاق شده باشد بر تودد مردم نسبت به خدای تعالی و تقرب به او، هر چند که عکس این در کلام خدای تعالی آمده ، و خدا را نسبت به بندگان ودود و دارای مودت خوانده ، و فرموده : ((ان ربی رحیم ودود)) و ((و هو الغفور الودود)) و شاید ودود خواندن خدا از این باب باشد که کلمه مودت اشعار دارد بر اینکه دارنده این صفت نسبت به افراد مورد مودت ، خود را متعهد می داند که مراعات حال آنان را نموده و از حالشان تفقد کند. حتی بعضی از اهل لغت بطوری که راغب حکایت کرده - گفته اند: مودت خدا نسبت به بندگان این است که مراعات حال ایشان را بکند.

و اشکال سابق هم به قوت خود باقی است . و اگر مودت فی القربی را تفسیر کنند به محبتهای طرفینی مردم نسبت به یکدیگر در راه تقرب به خدا، به طوری که تقرب ها اسبابی باشد برای محبت در بین آنان ، در جواب می گوییم این محبت را هم مشرکین در تقرب های خود هر چند از نظر دین توحید باطل است دارند، و باز این قسم نمی تواند مزد رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد.

بیان این وجه که مقصود از مودت قربی ، محبت عترت و اهل بیت پیامبر (علیهم الصلاة والسلام) است بعضی هم گفته اند: مراد از مودت به قربی ، دوستی خویشاوندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) - که همان عترت او از اهل بیتش باشند - است و بر طبق این تفسیر روایاتی هم از طرق اهل سنت ، و اخبار بسیار زیادی از طرق شیعه وارد شده که همه آنها آیه را به مودت عترت و دوستی با آن حضرات (علیهم السلام) تفسیر کرده ، اخبار متواتری هم که از طرق دو طائفه بر وجوب مودت اهل بیت و محبت آن حضرات رسیده ، این تفسیر را تاءید می کند.

و اگر در یک طایفه دیگر اخبار که آن نیز متواتر است، یعنی اخباری که از هر دو طریق از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده، و مردم را در فهم کتاب خدا و معارف اصولی و فروعی دین و بیان حقایق آن، به اهل بیت (علیهم السلام) ارجاع داده - مانند حدیث ثقلین و حدیث سفینه و امثال آن - دقت کافی به عمل آوریم، هیچ شکی برایمان باقی نمی ماند که منظور از واجب کردن مودت اهل بیت، و آن را به عنوان اجر رسالت قرار دادن تنها این بوده که این محبت را وسیله ای قرار دهد برای این که مردم را به ایشان ارجاع دهد، و اهل بیت مرجع علمی مردم قرار گیرند.

پس مودتی که اجر رسالت فرض شده چیزی ماورای خود رسالت و دعوت دینی و بقاء و دوام آن نیست. پس بنابراین تفسیر، مفاد آیه شریفه هیچ تغایری با آیات دیگر که اجر رسالت را نفی می کنند ندارد.

در نتیجه برگشت معنای آیه مورد بحث به این می شود که: من از شما اجری درخواست نمی کنم، چیزی که هست از آنجا که خدای تعالی مودت به عموم مؤمنین را که قرابت من هم از ایشانند بر شما واجب فرموده، من مودت شما را نسبت به اهل بیتم اجر رسالت می شمارم. و خدای تعالی در این معنا فرموده: ((ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودا)) (و نیز فرموده: ((و المومنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض)) (بطلان گفتار کسانی که بر این وجه ایراد گرفته اند

با این بیان فساد و بطلان گفتار آنهایی که بر این وجه ایراد گرفته اند روشن می گردد، آنها گفته اند: نمی شود منظور از قربی اهل بیت آن جناب باشد، برای اینکه مقام نبوت در مظان تهمت قرار می گیرد. مردم می گویند، پیغمبر خدا هم مانند سایر مردم مادی که برای تاءمین آتیه فرزندان خود تلاش می کنند دین خدا را وسیله معاش فرزندان و خویشاوندان خود کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۷

و نیز فساد و ایراد دیگرشان روشن می گردد، که گفته اند: اگر معنای آیه، مودت به عترت باشد، با آیه ((و ما تسئلهم علیه من اجر)) منافات دارد. وجه فسادش این است که گفتیم بنابراین تفسیر، مودت اهل بیت ادعای اجر خوانده شده، و گر نه حقیقت آن همان چیزی است که سایر آیات این باب بر آن دلالت دارد و چیز دیگر غیر آن را نمی گوید، چون خواننده عزیز توجه فرموده که اجری که در این آیه درخواست شده، نفعی است که عاید خود بشر می گردد، نه عاید عترت. و دیگر مظنه تهمتی در کار نیست. علاوه بر اینکه آیه مورد بحث بنابراین تفسیر در مدینه نازل شده، و خطاب در آن به مسلمین است، و مسلمانان هرگز پیامبر خود را که با عصمت الهی مصون از هر خطا است، به چنین تهمتی متهم نمی کنند، چون به نبوت و عصمت او ایمان دارند، و دستوراتش را دستورات پروردگار خود می دانند.

و به فرضی که ممکن باشد مؤمنین به وی او را در این آیه متهم کنند، و به گفته شما چنین سفارشی مناسب به شائن نبوت نباشد، باید همین اتهام و این ناسازگاری با شائن نبوت در سایر خطاب های بسیاری که مشابه این خطابست جریان یابد، مانند آیات بسیاری که اطاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به طور مطلق بر امت واجب می کند، و باز مانند آیاتی که انفال را ملک خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می داند و نیز آیاتی که دادن خمس را به اقربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) واجب می کند، و آیاتی که برای آن جناب در مسأله ازدواج با زنان توصیه هایی می دهد، و آیاتی دیگر از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۸

تاءبیداتی بر وجه اخیر که مراد از مودت، مودت به اهل بیت علیه السلام باشد

علاوه بر اینکه خدای تعالی خودش در آیه بعد متعرض این تهمت شده، و از آن جواب داده و دفع کرده است، و فرموده: ((ام یقولون افتری علی الله کذبا فان یشا الله یختم علی قلبک)) (که بیانش خواهد آمد - ان شاء الله تعالی).

و بر فرض که ما آیه را از چنین معنایی برگردانیم و به منظور دفع آن تهمت، معنای دیگری برایش بکنیم، اخبار بی شماری را که هم از طرق اهل سنت و هم از طرق شیعه در مورد مودت اهل بیت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده چه کنیم

و اما اینکه گفته اند: این تفسیر با آیه ((و ما تسالهم من اجر)) منافات دارد، جوابش از آنچه گذشت روشن، و بطلانش واضح گشت، چون مضمون آیه را اگر با آیاتی که درخواست اجر را نفی می کند مقایسه کنیم نظیر مضمون آیه ((قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلاً)) می شود که در سابق ذکر شد.

زمخشری در کشاف بعد از آن که همین وجه را اختیار کرده، می گوید: حال اگر پرسشی چرا فرمود: ((الا الموده فی القربی)) و نفرمود ((الا الموده للقربی)) و یا ((الا موده القربی)) در پاسخ می گویم برای اینکه عرب برای مودت ظرفی قائلند، مثلاً می گویند: لی فی آل فلان موده: من در آل فلان مودتی دارم ((و نیز می گویند ((ولی فیهم هوی و حب شدید: من در آنان عشق و محبتی شدید دارم)) و منظورشان این است که افراد فلان قبیله مورد و محل محبت منند.

آنگاه می گوید: متعلق ((فی القربی)) کلمه ((مودت)) نیست، به خلاف اینکه فرموده باشد ((الا الموده للقربی)) که در این صورت متعلق ((للقربی)) خود کلمه مودت است، و در آیه مورد بحث قهراً ((فی القربی)) متعلق به چیزی می شود که حذف شده، و تقدیر آن ((الا الموده الثابته فی القربی: مگر مودتی که ثابت باشد در قربی)) می باشد.

وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ کلمه ((اقتراف)) به معنای اکتساب است، و کلمه حسنه به معنای آن عملی است که مورد رضای خدای سبحان باشد، و در افزایش ثواب دهد؛ و کلمه ((حسن)) در مورد عمل به معنای سازگار بودن آن با سعادت آدمی، و با آن هدفی است که او در نظر دارد، همچنان که ((مساءت)) و بدی و زشتی عمل، بر خلاف این است، اشاره به معنای اینکه خداوند بر حسن عمل می افزاید

و معنای ((زیادتر کردن حسن عمل)) این است که جهات نقص آن را تکمیل کند، و از این باب است زیادتر کردن ثواب عمل، همچنان که در آیه ((و لنجزینهم احسن الذی كانوا یعملون)) و آیه ((لیجزینهم الله احسن ما عملوا و یزیدهم من فضله)) به هر دو جهت نظر دارد، هم تکمیل نواقص، و هم زیادی ثواب. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۶۹

و معنای آیه مورد بحث این است که: هر کس حسنه ای به جای آورد، ما با رفع نواقص آن و زیادی اجر حسنی بر آن حسنه می افزاییم که خدا آمرزگار است و بدی ها را محو می کند، و شکور است، خوبی های عمل را از عاملش ظاهر و بر ملا می سازد. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((حسنة)) همان مودت به قربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و مؤید این احتمال روایاتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده، که آیه ((قل لا اسئلكم علیه اجرا)) - تا چهار آیه - در باره مودت به قربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شده، و لازمه این تفسیر آن است که این آیات در مدینه نازل شده و دارای یک سیاق باشد. و قهراً مراد از حسنه از حیث انطباقش بر مورد، همان مودت خواهد بود، آن وقت آیه شریفه ((ام یقولون افتری...)) اشاره خواهد بود به سخنی که بعضی از منافقین که قبول آیه قبلی برایشان گران می آمده گفته اند، و این سمپاشی را در بین مؤمنین کرده اند، چون در بین آنان افراد ساده لوحی بوده اند که به سخنان منافقین ترتیب اثر می داده اند. و مراد از آیه سوم و چهارم که می فرماید: ((و هو الذی یقبل التوبه)) - تا آخر دو آیه - توبه همان مؤمنین ساده لوح خواهد بود، که از قبول گفتار منافقین برگشته اند.

و در جمله ((ان الله غفور شکور)) التفاتی از تکلم به غیبت به کار رفته، چون قبل از این جمله خدای تعالی گوینده بود، می فرمود ما چنین و چنان می کنیم، و در اینجا غایب حساب شده، می فرماید خدا غفور و شکور است. و وجه این التفات آن است که خواسته به علت غفور و شکور بودن خود اشاره کند، و بفرماید بدین جهت غفور و شکور است که ((الله)) است - عز اسمه. اَمْ یَقُولُونَ افْتَرَى عَلَی اللَّهِ کَذِبًا... کلمه ((ام)) (منقطع است، و سیاق کلام، سیاق توییح است، و لازمه اش انکار این معنا است که آن جناب به دروغ چیزی را بر خدا افتراء ببندد.

((فان یشا الله یختم علی قلبک )) - (معنای جمله قبلی این بود که منافقین می گویند: تو از پیش خود گفتی که باید به خویشاوندان مودت بورزند)، و معنای این جمله با کمک سیاق این است که : نه ، تو به خدا افتراء نبستی و دروغگو نیستی ، چون زمام هیچ امری به دست تو نیست تا بخواهی افترائی ببندی ، و آنچه می گویی وحی است از ناحیه خدای سبحان ، بدون اینکه خود تو دخالتی در آن داشته باشی ، بلکه زمام امر بسته به مشیت خدای تعالی است ، اگر خواست مهر بر دلت می زند، و باب وحی را به رویت می بندد، ولی او خواسته که به تو وحی کند و حق را بیان نموده و سنت خود را اجراء کند، چون سنت او چنین است که همواره با کلمات خود باطل را محو و حق را محقق کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۷۰

پس اینکه فرمود: ((فان یشا الله یختم علی قلبک )) کنایه است از اینکه امر، به مشیت خدا برمی گردد و ساحت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) منزله از این است که از پیش خود چیزی بگوید.

و این معنا - به طوری که ملاحظه می فرمایید - با سیاق مناسب تر است ، بنابراین که گفتیم مراد از قربی ، قرابت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ، و تویخ متوجه به منافقین و بیمار دلان است .

و جوه مختلف در معنای جمله ((فان یشاء الله یختم علی قلبک ))

البته مفسرین در معنای جمله مورد بحث و جوهی دیگر آورده اند که بعضی از آنها از نظر شما می گذرد:

۱ زمخسری در کشاف گفته : جمله ((فان یشا الله یختم علی قلبک )) معنایش این است که اگر خدا بخواهد تو را از آنانی قرار می دهد که مهر بر دلهايشان زد، آن وقت است که بر خدا افتراء خواهی بست ، چون کسی جز این گونه افراد بر خدا افتراء نمی بندد. آنگاه می گوید: این اسلوب کلام ، افتراء بستن را از مثل پیامبر بعید می شمارد و می فهماند که افتراء بستن چنین افرادی در بعید بودن ، مثل شرک ورزیدن به خدا و داخل شدن در زمره کسانی است که خدا بر دلهايشان مهر زده ، و مثالی که می توانیم برای این طرز حرف زدن بیاوریم ، این است که بعضی از افراد امین که نسبت خیانت به او داده اند بگویند: مگر خدا دست از هدایتم برداشته و مرا تنها گذاشته و به خودم واگذار کرده ، و مگر خدا دلم را کور کرده . در این مثال آن شخص امین نمی خواهد خذلان و کوری دل را برای خود اثبات کند، بلکه می خواهد از این که نسبت خیانت به او و به مثل او بدهند استبعاد نماید و بفهماند که دادن چنین نسبتی تهمتی است بس بزرگ . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۷۱

۲ بعضی گفته اند: معنای این جمله این است که اگر به این فکر بیفتی که بر خدا افتراء ببندی خدا مهر بر دلت خواهد زد و قرآن را از یادت خواهد برد، با این حال چگونه می توانی بر خدا افتراء ببندی . و این جمله می خواهد همان مطلبی را خاطر نشان کند که جمله ((لئن اشرکت لیحبطن عملک )) اگر شرک بورزی یقین بدان که خداوند عملت را بی ثمر می کند در مقام افاده آن است .  
۳ بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که اگر خدا بخواهد قلب تو را با داروی صبر قوی می کند تا در برابر آزار مشرکین از پای در نیایی ، و اگر می گویند ((او مفتری و ساحر است )) ناراحت نشوی .

این سه وجه خالی از ضعف نیستند.

۴ بعضی گفته اند: معنایش این است که اگر خدا بخواهد مهر بر دلت می زند همچنان که بر دل کفار زده ، و این خود نوعی تسلیت است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تا با مقایسه وضع خود با کفار متوجه نعمت خدا شود، و شکر خدا را به جای آورد.

۵ بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که اگر خدا بخواهد مهر به دلهايشان کفار و زبان ایشان می زند و عذابشان را زودرس می کند. و اگر به جای اینکه بفرماید ((اگر بخواهد مهر بر دلهايشان می زند)) فرمود: ((اگر بخواهد مهر بر دلت می زند)) که هم خطابست و هم مفرد، در حقیقت برای این بوده که خواسته است روی سخن را متوجه گوینده ((او بر خدا افتراء بسته کند))، و بفرماید ای که چنین گفته ای اگر خدا بخواهد مهر بر دلت می زند.



((و یمح الله الباطل و یحق الحق بکلماته )) - تعبیر به مضارع (یمحو: محو می کند؛ و یحق: ثابت می کند) برای این است که بر استمرار دلالت کند و بفهماند مسأله محو باطل و احقاق حق سنتی است که خدای تعالی آن را با کلمات خود جاری می سازد. و منظور از ((کلمات)) همان وحی است که خدای تعالی به انبیائش می کند، و کلام ربوبی او است که مقاصد را به انبیائش تفهیم می کند. ممکن هم هست مراد از کلمات خدا، نفوس انبیاء باشد، چون این نفوس شریفه خاصیت کلام را دارند، کلام از منویات پرده برمی دارد، نفوس انبیاء هم رازهای غیبی را هویدا می سازد.

((انه علیم بذات الصدور)) این جمله تعلیل جمله ((یمح الله...)) است، می فرماید به این علت باطل را محو و حق را احقاق می کند، که دانای به دلها و منویات آنها است، و می داند هر دلی چه استدعایی دارد، آیا استدعای هدایت دارد، و یا ضلالت، اقتضای شرح دارد، و یا ختم و مهر خوردن تا با انزال وحی و توجیه دعوت به سوی همه دلها هر یک را به مقتضای خود برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۷۲

بعضی از مفسرین گفته اند: در آیه مورد بحث اشعاری است به وعده به رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) که به زودی او را یاری خواهد فرمود. این قول خیلی بی وجه نیست.

وَ هُوَ الَّذِي يُقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وقتی گفته می شود ((قبل منه)) و ((قبل عنه)) هر دو به یک معنا است. در کشاف گفته: وقتی گفته می شود: ((قبلت منه الشيء)) و ((قبلت عنه)) این تفاوت بین آن دو هست که در اولی آن چیز را مبداء قبول خود و منشاء آن قرار داده، و در دومی آن شیء را از وی عزل و جدا کرده. این بود گفتار زمخشری. و در اینکه فرمود: ((و يعلم ما تفعلون)) تحریکی است بر توبه و هشدار است از ارتکاب گناهان. و معنای تحت اللفظی آن روشن است.

وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ فاعل کلمه ((یستجیب)) ضمیری است که به خدای تعالی برمی گردد، و جمله ((الذین آمنوا...)) به طوری که گفته اند در جای مفعول نشسته و حرف جر آن حذف شده، و تقدیرش ((یستجیب الله للذین آمنوا)) است، یعنی: خدای تعالی مستجاب می کند برای کسانی که ایمان آورده اند. بعضی گفته اند: فاعل آن کلمه ((الذین)) است، ولی این از سیاق آیه بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۷۳

کلمه ((استجاب)) به معنای اجابت دعا است، و چون عبادت خود نوعی دعوت و خواندن خدای تعالی است، لذا از قبول عبادت آنان تعبیر به ((استجاب)) کرده، به دلیل اینکه دنبالش فرموده: ((و یزیدهم من فضله)) چون ظاهر این جمله آن است که منظور از زیادت کردن فضل خدا، زیادت کردن ثواب باشد. و همچنین از اینکه در مقابل استجاب مؤمنین فرموده: ((و کافران عذابی شدید دارند)) این معنا استفاده می شود.

بعضی هم گفته اند: مراد این است که هر وقت او را بخوانند خدای تعالی دعایشان را مستجاب می کند، و هر وقت حاجتی بخواهند می دهد، و زیادت از خواسته شان را هم می دهد. ولی این معنا هم از سیاق آیه بعید است؛ و هم اینکه استجاب دعا را مخصوص مؤمنین می سازد، در حالی که مخصوص مؤمنین نیست.

بحث روایتی

(روایاتی درباره اینکه در آیه مودت مراد از قریاهل بیت رسول الله (ص) است

در مجمع البیان از زادن علی (علیه السلام) روایت کرده که فرموده: در مورد ما در آل حم آیه ای است که می فرماید: مودت ما را حفظ نمی کند مگر کسی که ایمان به خدا داشته باشد، آنگاه آیه ((قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) را تلاوت فرمود.

طبرسی (رحمه الله علیه) سپس می گوید: منظور کمیت شاعر هم اشاره به همین آیه است که می گوید:

وجدنا لكم في آل حم آية

تأولها منا تقى و معربى عنى در آل حم آیه ای یافتیم که هر پرهیزکار و آشنا به لغت عرب آن را فهمید.

و نیز در مجمع البیان گفته: حدیث صحیح از حسن بن علی (علیه السلام) رسیده که در خطبه ای که برای مردم ایراد کرد فرمود: ما از اهل بیتی هستیم که خدای تعالی مودت آنان را بر هر مسلمانی واجب کرده، و فرموده: ((قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى)).

و در کافی به سند خود از عبدالله بن عجلان از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر ((قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى)) فرمود منظور از ((قربى)) ائمه (علیهم السلام) هستند.

مؤلف: مضمون این روایت در اخبار بسیار زیادی از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۷۴

و در الدر المنثور است که احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، ابن جریر و ابن مردویه از طریق طاووس، از ابن عباس روایت کرده اند که شخصی از او از آیه ((الا الموده فى القربى)) سؤال کرد، سعید بن جبیر پیش قدمی کرد و گفت: منظور قربای آل محمد است. ابن عباس گفت: عجله کردی، برای اینکه هیچ تیره ای از تیره های قریش نیست مگر آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین آنان قرابتی دارد، سعید گفت: پس ما قبل از اینکه در تفسیر این آیه بحث کنیم باید قبلا معنای لغوی قرابت را بفهمیم چیست.

مؤلف: در الدر المنثور این روایت به چند طریق دیگر، غیر از طریق بالا از ابن عباس نقل شده، و ما در بیان آیه گفتیم که این معنا - که منظور از قرابت قرابت با قریش باشد درست در نمی آید و با سیاق آیه نیز نمی سازد، و عجب اینجا است که در بعضی از سندهای این روایت آمده که ابن عباس گفته: این آیه به وسیله آیه ((قل لا اسئلكم عليه من اجر فهو لكم ان اجرى الا على الله)) نسخ شده.

و نیز در همان کتاب است که ابو نعیم و دیلمی از طریق مجاهد، از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای جمله ((قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى)) فرمود: اجرى نمی خواهم مگر همین که جانب مرا در اهل بیت رعایت کنید، و آنان را به خاطر من دوست بدارید.

و نیز در آن کتاب آمده که ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی، و ابن مردویه به سندی ضعیف از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس روایت کرده، که گفت: وقتی آیه ((قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى)) نازل شد، اصحاب پرسیدند: یا رسول الله قربای تو چه کسانی اند که مودتشان بر امت واجب شده؟ فرمود: علی و فاطمه و دو پسران او.

مؤلف: این روایت را طبرسی هم در مجمع البیان آورده، ولی به جای کلمه ((ولداها: دو پسران او)) کلمه ((ولدها: اولاد او)) آمده.

و نیز در همان کتاب است که ابن جریر از ابی الدیلم روایت کرده که گفت: وقتی علی بن الحسین (علیهما السلام) را به اسیری آوردند، و در بالای پله معروف دمشق نگه داشته بودند، مردی از اهل شام برخاست و گفت: حمد خدا را که شما را بکشت، و بیچاره تان کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۷۵

علی بن الحسین (علیهما السلام) در جوابش فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ گفت آری. فرمود: آل حم را خوانده ای؟ گفت آری، فرمود: هیچ خوانده ای ((قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى)) (را؟ مرد ناگهان متوجه شد و گفت: شما همان قربای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هستید؟ فرمود: بله ما هستیم.

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله ((و من یقترب حسنه)) گفته: منظور از حسنه

مودت آل محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) است .

مؤلف : در همین معنا روایتی در کافی آمده ، وی آن را به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده است .

و در تفسیر قمی آمده که : پدرم از ابن ابی نجران از عاصم بن حمید، از محمد بن مسلم برایم حدیث کرد که گفت : از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که فرمود: منظور از قربی در آیه ((قل لا استلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است .

آنگاه می فرماید: انصار (مسلمانان اهل مدینه) نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفتند، و عرضه داشتند: ما شما را منزل دادیم و یاری کردیم ، اینک مقداری از اموال ما را بگیر، و در رفع گرفتاریهات مصرف کن ، خدای تعالی در پاسخشان این آیه را فرستاد که : ((قل لا استلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) (یعنی مودت به اهل بیتم .

و سپس می فرماید: مگر نمی بینی که ممکن است مردی دوستی داشته باشد که در عین دوستیش با وی در دل کینه ای نسبت به اهل بیت او داشته باشد، در نتیجه دل او سلامت نخواهد داشت . خدای تعالی در این آیه خواسته است در دل رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چیزی علیه امتش نباشد، لاجرم مودت در قربی را بر امت واجب کرد، حال اگر به آن عمل کنند واجبی را انجام داده اند، و اگر ترکش کنند باز واجبی را ترک کرده اند.

سپس فرمود: انصار از حضور رسول خدا برگشتند در حالی که به یکدیگر می گفتند: ما اموال خود را در اختیار آن جناب گذاشتیم و او نپذیرفت ، و دستور داد در دفاع از اهل بیتش با دشمنانشان بجنگیم . و طایفه ای از ایشان گفتند: نه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چیزی نگفت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۷۶

طایفه ای هم کلام آن جناب را تکذیب نموده و آن را افتراء بر خدا خواندند و خدا تکذیبشان را در جمله ((ام یقولون افتری علی الله کذبا)) حکایت کرده ، و سپس فرموده : ((ان یشا الله یختم علی قلبک)) (یعنی : بگو اگر من بر خدا افتراء ببندم خدا مهر بر دلم می زند، ((و یمح الله الباطل)) (یعنی خدا باطل را هر چه هم صورت حق به جانبی داشته باشد باطل نشان می دهد، و حق را با کلماتش احقاق و اثبات می کند. و منظور از ((کلماته)) ائمه و قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) هستند، ((انه علیم بذات الصدور)).

مؤلف : داستان انصار را سیوطی هم در الدر المنثور از طبرانی و ابن مردویه از طریق سعید بن جبیر آورده ، و آن را روایتی ضعیف خوانده است الشوری

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۷۷

آیات ۲۷ - ۵۰ سوره شوری

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ (۲۷) وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (۲۸) وَمَنْ آتَيْتَهُ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَ فِيهِنَّ مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (۲۹) وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ (۳۰) وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (۳۱) وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ (۳۲) إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (۳۳) أَوْ يُوبِقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ (۳۴) وَيُعَلِّمُ الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ (۳۵) فَمَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعِ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۳۶) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا عَصَبُوا هُمْ يَعْفِرُونَ (۳۷) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (۳۸) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (۳۹) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَصَا وَاصْلَحَ فَأُجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (۴۰) وَلَمَنِ اتَّصَرَ بِعَدُوِّ ظَلَمِهِ

فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ (۴۱) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۴۲) وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۴۳) وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَ لِيٍّ مِّنْ بَعِيدٍ وَ تَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِّنْ سَبِيلٍ (۴۴) وَ تَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا حَتِّعِينَ مِنَ الدُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ حَفِيفٍ وَ قَالَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ الْخُسْرَيْنَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ أَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ (۴۵) وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ أَوْلِيَاءٍ يَنْصُرُونَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ (۴۶) اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَ مَا لَكُمْ مِّنْ نَّكِيرٍ (۴۷) فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلْغُ وَ إِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَمَاهُ فَرِحَ بِهَا وَ إِنْ تَصَّ بِهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ (۴۸) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (۴۹) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنثًا وَ يَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (۵۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۷۸

ترجمه آیات

و اگر خدا رزق را برای همه بندگانش فراخ می کرد در زمین طغیان می کردند، و لیکن هر چه را بخواهد به اندازه نازل می کند، چون او از وضع بندگانش با خبر و بینا است (۲۷). و او کسی است که بعد از نومیادی خلق برایشان باران می فرستد، و رحمت خود را گسترش می دهد، و تنها او سرپرستی ستوده است (۲۸). و یکی از آیاتش خلقت آسمانها و زمین و جنبندگانی است که در آن دو منتشر کرده، و او هر وقت بخواهد می تواند آنها را جمع آوری کند (۲۹). و آنچه مصیبت که به شما می رسد به خاطر اعمالی است که به دست خود کرده اید، و خدا از بسیاری از گناهان درمی گذرد (۳۰). و شما در زمین نمی توانید خدا را به ستوه آورید، و غیر خدا سرپرست و یاورى ندارید (۳۱). و یکی دیگر از آیاتش کشتی های کوه پیکر جاری در دریاها است (۳۲). چه اگر بخواهد باد را از حرکت نگه می دارد، آن وقت در وسط دریا بی حرکت می مانند، به درستی در این کشتی ها آیتهایی است برای هر خویشتن دار قدردان (۳۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۷۹

و یا به جرم آنچه کرده اند عقابشان می کند، و او از بسیاری از گناهان اغماض می نماید (۳۴). و آنهایی که در آیات ما جدال می کنند خود می دانند که فرارگاهی ندارند (۳۵). پس آنچه در دست دارید از مادیات زندگی متاع دنیا است، و آنچه نزد خداست برای مردم با ایمان که بر پروردگار خود توکل می کنند بهتر و پاینده تر است (۳۶). و نیز برای کسانی که از گناهان کبیره و از فواحش اجتناب می کنند، و چون خشم می گیرند جرم طرف را می بخشند (۳۷). و کسانی که دعوت پروردگار خود را اجابت نموده، و نماز بپا می دارند، و امورشان در بینشان به مشورت نهاده می شود، و از آنچه روزیشان کرده ایم انفاق می کنند (۳۸). و کسانی که چون مورد ستم قرار می گیرند از یکدیگر یاری می طلبند (۳۹). و کیفر بدی، بدی دیگری است مثل آن، و کسی که از کیفر دادن صرف نظر کند و به این وسیله طرف را اصلاح نماید، پاداشش به عهده خدا است که او ستمگران را دوست نمی دارد (۴۰). و کسی که پس از ستم کشیدن انتقام گیرد بر او هیچ گونه مؤاخذه و عتابی نیست (۴۱). گناه بر کسانی است که به مردم ظلم می کنند، و بدون داشتن بهانه ای و حقی می خواهند در زمین فساد و ظلم کنند، آنان عذابی دردناک دارند (۴۲). البته اگر کسی صبر کند و ببخشاید، این دو خصلت از خصال بس بزرگ است (۴۳). و کسی که خدا گمراهش کند بعد از خدا دیگر سرپرستی نخواهد داشت، و تو ستمگران را خواهی دید که چون عذاب را می بینند می گویند: آیا راه برگشتی هست؟ (۴۴). و می بینی ایشان را که بر آتش عرضه می شوند، در حالی که از شدت ذلت حالتی از خشوع دارند که با گوشه چشم و پنهانی به آن می نگرند، و آنهایی که ایمان آوردند می گویند: زیانکاران کسانی هستند که در قیامت هم خود را باختند و هم خاندان خود را. آری، بدانند که ستمگران در عذابی دائمی خواهند بود (۴۵). و از اولیاء، غیر از خدا هیچ ولیی که یاریشان دهد نخواهند داشت، و کسی که خدا گمراهش کرده باشد هیچ راه نجاتی ندارد (۴۶). (ای مردم) دعوت پروردگارتان را بپذیرید، قبل از آنکه بیاید روزی که از ناحیه خدا برگشت برایش نیست، در آن روز دیگر هیچ پناهگاهی ندارید، و نمی توانید جرائم خود را انکار کنید (۴۷). حال اگر

باز هم اعراض کردند، و این دعوت را اجابت نکردند، ناراحت مشو که ما تو را به نگهبانی آنان نفرستادیم، و تو جز رساندن پیام ما وظیفه نداری. هر وقت رحمتی از خود را به انسان می چشایم به آن خوشحالی می کند، و همین که آثار سوء گناهانش گریانش را گرفت کفران را از سر می گیرد، چون انسان کفران پیشه است (۴۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۸۰

ملک آسمانها و زمین از خداست، هر چه می خواهد خلق می کند، به هر کس بخواهد دختر و به هر کس بخواهد پسر می دهد (۴۹). و یا هم پسرانی می دهد و هم دخترانی، و هر که را بخواهد عقیم می کند که او دانایی توانا است (۵۰). بیان آیات صدر این آیات متصل است به داستان رزق دادن خدا به بندگان که در باره اش می فرمود: ((اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ)) و قبل از آن هم فرمود: ((لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ)) و ما در سابق اشاره کردیم به اینکه یکی از بزرگترین رزقها، دینی است که خدای سبحان در اختیار بندگان گذاشته و با در نظر داشتن این نکته گفتار این فصل داخل در گفتار فصل گذشته می شود که در باره وحی سخن می گفت، و به طور کلی آیات این سوره برای بیان آن ریخته شده، بعد از هر چند آیه یکبار برگشته به همان غرض اشاره می کند.

آنگاه پاره ای از آیات و دلائل توحید را که مربوط به رزق است - مانند خلقت آسمانها و زمین، و منتشر کردن جنندگان در آسمان و زمین، و خلقت کشتی ها که در دریا در حرکتند، و دادن فرزندان ذکور و اناث، و یا یکی از آنها را به هر که بخواهد، و ندادن هیچ یک از آنها را به هر که بخواهد - ذکر می کند.

و آنگاه می فرماید بعضی از رزق ها هست که تنها در دنیا می دهد، و به همه می دهد و آن رزقی است که با فنای دنیا فانی می شود. و بعضی دیگرش مخصوص مؤمنین است که در آخرت می دهد، و آن بهترین رزق و پایدارترین رزق است، و از همین جا به مناسبت، به ذکر صفات مؤمنین منتقل شده، حسن عاقبت آنان را بیان می کند، و نیز به اوصاف قیامت و عاقبت ستمکاران منتقل می شود، و شرح می دهد که در قیامت با چه هولها و وحشتها و عذابها روبرو می شوند. از اینها گذشته در خلال آیات، اجمالی از پاره ای احکام را بیان نموده، انذار و تخویفی هم می کند، و به حق دعوت نموده، و به حقایق و معارف بسیاری اشاره می نماید.

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۸۱  
کلمه ((قدر)) در مقابل کلمه ((بسط)) است. اولی به معنای تنگ گرفتن رزق و دومی به معنای وسعت دادن به آن است، در جمله سابق هم که می فرمود: ((بسط الرزق لمن يشاء ويقدر)) به همین معنا است. و کلمه ((قدر)) - به فتح قاف و دال، و هم به سکون دال - به معنای کمیت و حجم هر چیز است، و در جمله مورد بحث که می فرماید: ((و لكن ينزل بقدر ما يشاء)) به این معنا است. می فرماید خدای تعالی هر چه را بخواهد با کمیت و حجم نازل می کند. و به معنای کمیت و حجم معین هم می آید، مانند آیه ((فقدرنا فنعم القادرون)).

کلمه ((بغی)) به معنای ظلم است. و کلمه ((بعباد)) (از باب به کار بردن ظاهر در جای ضمیر است، چون می توانست بفرماید ((انه بهم خبير بصير)) به خاطر اینکه در اول آیه کلمه ((عباده)) ذکر شده بود. و نکته ای که دوباره آن را ذکر کرد و به ضمیر آن اکتفاء نفرمود، این است که خواست به بیان خبیر و بصیر بودنش به حال بندگان اشاره کند، و بفرماید بدین جهت خبیر و بصیر به آنان است که مخلوق او و هیئتشان قائم به او است، و دیگر معقول نیست که محجوب از او بوده و برایش مجهول و ناشناخته باشند، و همچنین کلمه ((لعباده)) خالی از این اشاره نیست که چرا خدای تعالی رزق بندگان خود را می دهد، چون بندگان اویند، و رزق بندگان به عهده مولایشان است.

سنت الهی در روزی دادن به مردم: ((ينزل بقدر ما يشاء))

و معنای آیه شریفه این است که: اگر خدای تعالی رزق همه بندگان خود را وسعت بدهد و همه سیر شوند، شروع می کنند به ظلم

کردن در زمین ، چون طبیعت مال این است که وقتی زیاد شد طغیان و استکبار می آورد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((ان الانسان لیطغی ان راه استغنی)).

و به همین جهت خدای تعالی رزق را به اندازه نازل می کند، و به هر کس به مقداری معین روزی می دهد، چون او به حال بندگان خود خبیر و بصیر است ، می داند که هر یک از بندگانش استحقاق چه مقدار از رزق دارد، و چه مقدار از غنی و فقر مفید به حال او است ، همان را به او می دهد.

پس جمله ((و لکن ینزل بقدر ما یشاء)) بیان سنت الهی در روزی دادن بر طبق حال مردم است ، می فرماید: صلاح حال مردم در اندازه ارزاقشان دخالت دارد، و این با طغیانی که در بعضی ثروتمندان مشاهده می کنیم و می بینیم که روز به روز ثروتمندتر می شوند منافات ندارد، برای اینکه خدای تعالی غیر از آن سنت سنتی دیگر نیز دارد که بر سنت قبلی حاکم است ، و آن عبارت است از سنت آزمایش و امتحان و در این باره فرموده : ((انما اموالکم و اولادکم فتنه ))، و همچنین سنت سومی دارد، که آن سنت مکر و استدراج است ، که در آن باره می فرماید: ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۸۲

پس سنت اصلاح ، یعنی اندازه گیری رزق ، سنتی است ابتدایی که با آن ، حال انسانها اصلاح می شود، مگر آنکه خداوند بخواهد انسانی را در بوته امتحان قرار دهد که در آن صورت دیگر به طور موقت از سنت قبلیش چشم می پوشد، و در این باره می فرماید: ((و لیبتلی اللّٰه ما فی صدورکم و لیمحص ما فی قلوبکم)).

و یا به خاطر کفران نعمت و تغییر آن ، سنت قبلی خود را که دادن رزق به مقتضای صلاح حال او بود تغییر دهد، که در این صورت سنت دیگری به کار می برد، و آن این است که آن قدر رزقش را وسعت می دهد تا طغیان کند، و در این باره فرموده : ((ان اللّٰه لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم)).

شبهت رزق مادی با معارف حقه و شرایع آسمانی ، از نظر نزول و قسمت

و همانطور که دادن مال و فرزندان و سائر نعمتهای مادی و صوری رزق مقسوم است ، و هر کسی از آن قسمتی دارد، همچنین معارف حقه و شرایع آسمانی که منشاء همه آنها وحی است نیز رزق مقسوم است . آن نیز از ناحیه خدا نازل می شود، و خداوند به وسیله آن نیز مردم را امتحان می کند، چون همه در عمل به آن معارف و بکار بستن آنها یکسان نیستند، همچنان که در بکار بستن نعمتهای صوری یکسان نیستند.

و بنابراین ، اگر چنانچه معارف الهی و احکام خدایی همگی یک دفعه نازل می شد، با در نظر داشتن اینکه شامل تمامی شئون حیاتی انسان است ، مردم نمی توانستند آن را تحمل کنند، و قهرا به آن ایمان نمی آورند مگر تک تک تکی از ایشان ، و بدین جهت خدای سبحان آن را به تدریج بر رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) نازل کرد، تا مردم با پذیرفتن قسمتهای اول آن آماده شوند برای پذیرفتن قسمتهای بعدی . و در این باره فرموده : ((و قرانا فرقناه لتقرآه علی الناس علی مکث)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۸۳

و همچنین این سنت را در معارف عالیه ای که در باطن معارف ظاهری و ساده دین نهفته جاری ساخته است ، به همین نحو که گفتیم آنها را در باطن اینها قرار داده ، چون اگر همه آنها را مانند اینها بی پرده بیان می کرد، عموم مردم طاقت تحملش را نمی داشتند و فهم آنان از درکش عاجز می ماند، و بدین جهت آنها را در باطن معارف ساده قرار داد تا افراد انگشت شماری که استعداد درک آنها را دارند، درک کنند. و هر دو سنخ معارف را در قالبی از الفاظ درآورده که هر کس به قدر فهم و ظرفیتش از آن الفاظ استفاده می کند، همچنان که خدای تعالی این معارف را که در قرآن کریم است به بارانی مثل زده که از آسمان می ریزد، و دلهای مردم را به زمین های مختلف مثل زده که هر یک به قدر ظرفیت خود از آن استفاده می کند ((انزل من السماء ماء



فسالت او دیه بقدرها)).

و همچنین احکام و تکالیف شرعی را یکسان بر همه مردم تحمیل نکرد، چون اگر می‌کرد بعضی از مردم تاب تحملش را نمی‌داشتند، و به همین جهت آنها را به مقتضای ابتلاآت که هر فردی از افراد دارد تقسیم کرد تا هر کس به تکلیفی که متوجه خود او است عمل کند.

پس روزی دادن از معارف و شرایع هم از هر جهت که فرض شود عینا مانند روزی دادن از مال و اولاد است که بین مردم تقسیم، و بر حسب حال فرد آنان و به مقتضای صلاح ایشان تقسیم شده است.

وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ كَلِمَةٌ ((قنوط)) به معنای نومیدی، و کلمه ((غیث)) به معنای باران است. در مجمع البیان می‌گوید: ((غیث)) به معنای باران به موقع است که آمدنش نافع است، به خلاف کلمه ((مطر)) که هم به چنان بارانی اطلاق می‌شود و هم به باران زیان بخش، که در غیر موقع خودش بیارد. و ((نشر رحمت)) به معنای منتشر کردن نعمت در بین مردم است، به این صورت که با فرستادن باران نباتات را برویاند و میوه‌ها را به بار بنشانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۸۴

در این آیه از داستان روزی رساندن، به مساءله توحید و آیات و ادله آن منتقل شده، چون مختصر مناسبی در بین بوده، و در آخر آیه دو اسم از اسمای حسنیای خدای تعالی را آورده، و او را در برابر فعل جمیلش به ولی و حمید ستوده، و در آیه بعد هم تا چند آیه همین مساءله توحید را دنبال کرده است.

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ ...

کلمه ((بث)) به معنای منتشر کردن است، می‌گویند: ((بث الریح التراب: باد خاک را متفرق کرد))؛ و کلمه ((دابه)) به معنای هر جنبه‌ای است که روی زمین حرکت کند. پس این کلمه شامل تمامی حیوانات یعنی جانداران می‌شود. و معنای آیه روشن است. و از ظاهر آن برمی‌آید که در آسمانها نیز جنبندگان هست، و اینکه بعضی جنبندگان آسمان را به ملائکه تفسیر کرده‌اند، صحیح نیست، زیرا اولاً آیه شریفه مطلق است، و نمی‌شود بدون دلیل آن را مقید به یک نوع جاندار کرد، و ثانیاً اصولاً اطلاق کلمه ((دابه)) بر فرشتگان معهود نیست.

((و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر)) - این جمله اشاره است به حشر جنبندگان که در زمین منتشر کرده. و اگر فرمود: ((علی جمعهم)) و نفرمود: ((علی حشرهم)) بدین جهت است که خواست این جمع در مقابل آن بث و پراکنده کردن قرار گیرد. و در اینکه ضمیر اولی‌العقل رابه کار برد و فرمود ((علی جمعهم))، و نفرمود ((جمعها)) هیچ دلالتی نیست بر اینکه جانداران آسمان همه مانند انسان دارای عقلند، چون همین مقدار کافی است که برای خود شعوری داشته باشند، و به حکم آیه ((و ما من دابه فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون)) همه جانداران دارای شعوری مخصوص به خود هستند.

توضیحی راجع به ((قدیر)) بودن خدای تعالی

کلمه ((قدیر)) یکی از اسماء حسنیای خدای تعالی است که مرکز همه قدرتها است. راغب می‌گوید کلمه ((قدرت)) هرگاه وصف انسان قرار گیرد نام هیئتی برای انسان است که با آن می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد. و چون خدای تعالی با آن وصف شود، معنای عاجز نبودن را می‌دهد. این کلمه تنها در مورد خدای تعالی بطور مطلق استعمال می‌شود، و تنها در مورد او است که می‌توان بطور مطلق گفت ((قادر)) است، و اما غیر خدای تعالی محال است کسی قادر مطلق باشد، هر چند که لفظ قادر بطور مطلق درباره آن اطلاق بشود. پس هرگاه بخواهیم غیر خدا را قادر بخوانیم حق کلام این است که بگوییم فلانی قادر بر فلان کار است. و اگر بگوییم فلانی قادر است، صرف تعبیر است و گر نه معنایش مقید است، چون آن کس، قادر بر کار معینی است

، نه قادر مطلق . و به همین جهت است که غیر از خدا احدی به این صفت توصیف نمی شود، مگر آنکه به ضدش نیز توصیف می شود، چون غیر خدا هر که را فرض کنیم به هر کاری که قادر باشد، از کارهای دیگر عاجز است ، تنها کسی که بطور کلی عجز از او منتفی است و به هیچ وجه متصف به آن نمی شود، خداست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۸۵

و کلمه ((قدیر)) به معنای آن فاعلی است که هر چه بخواهد می کند، و بر مقتضای حکمت هم می کند، نه زائد بر آن ، و نه ناقص از آن ، و به همین جهت صحیح نیست که غیر از خدای تعالی کسی به این صفت متصف شود: ((انه علی ما یشاء قدیر : او است که بر هر چه بخواهد قدیر است )) . کلمه ((مقتدر)) نیز قریب المعنای با کلمه قدیر است و به همین معنا است جمله ((عند ملیک مقتدر)) چیزی که هست در غیر خدای تعالی هم استعمال می شود، و در غیر خدا معنایش متکلف و مکتسب قدرت است ، یعنی کسی که برای به دست آوردن قدرت خود را به زحمت می اندازد، و خود را قدرتمند وانمود می کند.

و حقا خوب معنا کرده ، چیزی که هست در آنجا که گفت ((و چون خدای تعالی با آن وصف شود معنای عاجز نبودن را می دهد)) پیدا است که سهل انگاری نموده ، چون صفات ذاتی خدای تعالی از قبیل حیات و علم و قدرت معانی ایجابی هستند، نه سلبی برای اینکه عین ذاتند، و معقول نیست معنای سلبی عین ذات باشد، مثلا معنای حیات ، نداشتن مرگ ، و معنای علم ، نداشتن جهل ، و معنای قدرت ، نداشتن عجز باشد این عقیده صائبین است ، و لازمه اش این است که ذات خدا خالی از صفات کمال باشد. پس حق مطلب این است که معنای قدرت در خدای تعالی نیز قدرت بر انجام هر کاری باشد که اراده کرده ، و لازمه آن این است که مطلق عجز از ساحت او نفی شود.

وَمَا أَصْبَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ

کلمه ((مصیبت)) به معنای هر ناملایمی است که به انسان برسد، گویی از راه دور به قصد آدمی حرکت کرده تا به او رسیده است . و مراد از جمله ((ما کسبت ایدیکم)) گناهان و زشتی ها است . و معنای جمله ((و یعفوا عن کثیر)) این است که خداوند بسیاری از همان گناهان و زشتی هایتان را می بخشاید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۸۶

خطاب در این آیه اجتماعی و متوجه به جامعه است ، و مانند خطابهای دیگر منحل به خطابهای جزئی و به فرد اجتماع نیست ، و لازمه اش این است که مراد از مصیبت هم مصائب عمومی و همگانی از قبیل قحطی ، گرانی ، و با، زلزله و امثال آن باشد. بررسی مفاد آیه ((و ما اصبکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم....)) که وجود ارتباط بینگناهان و مصائب دنیوی را افاده می کند پس مراد آیه این شد: مصائب و ناملایماتی که متوجه جامعه شما می شود، همه به خاطر گناهانی است که مرتکب می شوید، و خدا از بسیاری از آن گناهان درمی گذرد و شما را به جرم آن نمی گیرد.

پس آیه شریفه در معنای این آیات است : ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم یرجعون )) . ((و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا)). ((ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفسهم )) و آیات دیگری که همه دلالت دارد بر اینکه بین اعمال آدمی و نظام عالم ارتباطی خاص برقرار است . به طوری که اگر جوامع بشری عقائد و اعمال خود را بر طبق آنچه که فطرت اقتضاء دارد وفق دهند، خیرات به سویشان سرازیر و دره ای برکات برویشان باز می شود، و اگر در این دو مرحله به فساد بگرایند، زمین و آسمان هم تباه می شود، و زندگیشان را تباه می کند.

این آن حقیقتی است که سنت الهی اقتضای آن را دارد، مگر آنکه باز هم پای سنت دیگر به میان آید، همان سنت که گفتیم حاکم بر سنت رزق است ، یعنی سنت امتحان و استدراج و املاء که در این صورت وضع صورتی دیگر به خود می گیرد، (و به جای چشاندن نمونه ای از آثار سوء اعمالشان ، نعمت را به سویشان سرازیر می کند، تا به طور کلی با فساد خو بگیرند، و سراسر جهان برای نابودیشان یک جهت شده ، عوامل و اسبابش برای منقرض ساختن آنان بسیج شوند)، همچنان که فرموده : ((ثم بدلنا مکان

السیئه الحسنه حتی عفوا و قالوا قدمس اباونا الضراء و السراء فاخذنا هم بغته و هم لا يشعرون ((. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۸۷ :

ممکن هم هست خطاب در آیه منحل به خطابهای جزئی و متوجه به فرد فرد بشر بشود، آن وقت مراد از ((مصیبت)) (نامایماتی است که متوجه جان و مال و فرزند و عرض تک تک افراد می شود و ناشی از گناهایی است که هر کس خودش مرتکب شده، و خدا از بسیاری از آن گناهان درمی گذرد.

سه مطلبی که از سیاق آیه شریفه بدست می آید

و به هر حال چه خطاب عمومی غیر منحل باشد، و چه عمومی منحل، از سیاق بر می آید که اولاً مؤ من و کافر را یکسان شامل می شود، و مؤ ید این معنا آیه بعدی است که بطور مسلم متوجه مؤ من و کافر است. و ثانیاً مراد از جمله ((ما کسبت ایدی الناس)) تنها گناهان و زشتی ها است، نه تمامی اعمال چه خوب و چه بد. و ثالثاً مراد از مصائبی که به انسانها می رسد آثار سوء دنیایی اعمال است، آثاری که بین آنها و آن اعمال ارتباط و تداعی خاصی است، نه جزای آخرتی اعمال.

با این بیان اولاً جواب یک شبهه در خصوص آیه شریفه، داده می شود. و ثانیاً تفسیری که بعضی در باره آیه کرده اند رد می شود. اما شبهه ای که شده این است که بعضی گفته اند: اگر منظور از مصائب عموم مصیبتها باشد، این عمومیت با مصائبی که انبیاء (علیهم السلام) با آن مواجه شدند منتفی می شود، چون انبیاء (علیهم السلام) معصوم بودند و گناهی نداشتند تا مستوجب آن مصائب گردند، و همچنین اطفال و دیوانگان مکلف به هیچ تکلیفی نیستند تا به خاطر مخالفت با آن تکالیف مستوجب مصائب شوند، پس ناگزیر باید از عمومیت آیه صرفنظر نموده آن را به مصائب انبیاء و اطفال و مجانین تخصیص زد.

جواب این شبهه این است: این که در آیه فرموده ((بما کسبت ایدیکم)) (و مصائب را مستند به گناهان کرده خود دلیل است بر اینکه خطاب در آیه متوجه کسانی است که صدور گناه از آنان ممکن باشد، پس آیه شریفه از اول شامل انبیاء و افراد غیر مکلف نیست، و شامل نشدن آن از باب تخصص است نه تخصیص. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۸۸ :

تفسیری بی پایه برای آیه و وجه بی پایگی آن

و اما تفسیری که برای آیه کرده این است که: به مقتضای این آیه باید تمامی گناهان همه مؤ منین آمرزیده شود، برای اینکه گناهانشان یا از آنهاست که مصائب دنیوی را به بار می آورد، و عقوبتش را در همین دنیا می چشند، و یا از آنهاست که مورد عفو قرار می گیرد، پس در آخرت هیچ گناهی ندارند.

وجه بی پایگی این تفسیر این است که (سیاق آن را در نظر نگرفته اند، و فقط مفاد تحت اللفظی آن را ملاک قرار داده اند) و آیه شریفه در مقام اثبات ارتباط بین مصائب و گناهان است، و تنها می خواهد بفرماید: گناهان آثار سوئی هم در دنیا دارند، چیزی که هست بعضی از آن آثار به صاحبش اصابت می کند، و بعضی بخشوده می شوند، و به خاطر عواملی از قبیل صله رحم، صدقه، دعای مؤ منین، توبه و امثال آن - که در اخبار آمده - آثار آنها از صاحبش برمی گردد، و اما درباره آثار سوء آخرتی گناهان، همانطور که گفتیم آیه شریفه ساکت است، و در مقام اثبات یا نفی آن نیست.

علاوه بر اینکه گفتیم آیه شریفه نسبت به مؤ من و کافر عام است، و معنا ندارد نسبت به مؤ من مفادی، و نسبت به کافر مفادی دیگر داشته باشد. نسبت به مؤ من بفرماید گناهانش یا به وسیله مصائب و یا به وسیله عفو بخشیده می شود، و اما از کافر بخشوده نمی شود.

و بعد از همه این حرفها وجه اول بهترین وجه است.

وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ معنای این آیه شریفه روشن است، و با در نظر داشتن اتصالش به آیات قبل این نکته را می فهماند که: شما مردم نمی توانید خدا را عاجز کنید تا از رسیدن مصائبی که مولود گناهان

شما است جلوگیری به عمل بیاورید، و شما به جز او ولیی که متولی امورتان شود، و بلاها و مصائب را از شما برگرداند ندارید، و نیز ناصری که شما را در دفع آن مصائب یاری کند نخواهید داشت.

بیان آیات ((و من آیاته الجوار فی البحر...)) که کشتی ها را به عنوان یکی از آیات خداوند به یاد می آورد ((علم)) است که به معنای علامت است. و کوه را (از آن جهت که علامت راه ها است) علم می گویند، و اگر کشتی را به کوه تشبیه کرده به منظور افاده بزرگی آن بوده و بقیه الفاظ آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۸۹

إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ ... ضمیر در کلمه ((یشأ)) به خدای تعالی برمی گردد، می فرماید: اگر خدا بخواهد باد را فرو می نشاند. و کلمه ((رواکد)) جمع ((راکده)) (به معنی ثابت و پا بر جا است. و معنای آیه این است که: اگر خدا بخواهد باد را که وسیله حرکت کشتی ها است فرو می نشاند و کشتی ها در وسط اقیانوسها از حرکت باز می ایستد.

((ان فی ذلک للآیات لکل صبار شکور)) - کلمه ((صبر)) در اصل به معنای ((حبس)) است. و کلمه ((شکر)) هم در اصل به معنای اظهار نعمت ولی نعمت به زبان یا به عمل است. و معنای جمله این است: آنچه که در باره کشتی های حرکت کننده بر پشت دریا به وسیله بادها گفتیم که مردم و مال التجاره آنان را از ساحل این دریا به ساحل آن دریا می برد، خود آیاتی است برای هر کسی که نفس خود را از اشتغال به چیزهایی که به دردش نمی خورد حبس می کند، و به تفکر در نعمتهای خدا می پردازد، چون تفکر در نعمتها یکی از مصادیق شکر نعمت است.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((کل صبار شکور)) مؤمن است، چون هیچ مؤمنی خالی از دو حال نیست، حال ضراء و حال سراء، اگر در حال ضراء و شدت قرار گیرد، صبر می کند و از صابران است، و اگر در حال سراء و رفاه باشد، از شاکران خواهد بود.

أَوْ يُوبِقَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعِيفُ عَنْ كَثِيرٍ کلمه ((یوبقهن)) مضارع از باب افعال یعنی از ((ایباق)) است، و ((ایباق)) به معنای ((اهلاک - نابود کردن است))، و ضمیر مونث در آخر این کلمه به کلمه ((جواری)) بر می گردد. و ضمیر مذکر در ((کسبوا)) به مردم عود می کند، و دو کلمه ((یوبقهن)) و ((یعف)) عطفند بر جمله ((یسکن)) و معنای آیه این است: اگر خدا بخواهد کشتی ها را به وسیله غرق هلاک می کند، و به کیفر گناهان مردم از بین می برد، و از بسیاری از گناهان ایشان در می گذرد. و خلاصه می خواهد بفرماید: بعضی از گناهان مردم کافی است در اینکه مستحق غرق و هلاکت شوند، و خدا از بسیاری از گناهان ایشان در می گذرد.

دو تفسیر دیگر در معنا می آید که هر دو بی مورد و دارای تکلف اند

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از اهلاک کشتی ها، اهلاک مردم است که سوار بر آنهاوند که یا مجازا نسبت اهلاک را به خود کشتی ها داده، و یا مضافی در تقدیر است، و تقدیر کلام ((یرسل الريح العاصفه فیوبقهم)) می باشد. و معنایش این است که: اگر خدا بخواهد باد را ساکن و آرام می کند و مردم در وسط دریا راکد و بی حرکت می مانند، و اگر بخواهد باد را به شدت می فرستد تا با غرق کردن کشتی ایشان را هلاک کند. و بسیاری را مشمول عفو خود قرار داده نجات دهد. و حاصل کلام اینکه: اگر بخواهد باد را ساکن می کند و یا آن را می فرستد تا مردمی را به جرم گناهانشان هلاک نموده و مردمی دیگر را به عفو از گناهانشان نجات بدهد. و خواننده خود به خوبی می داند که چقدر این تفسیر بی مورد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه

۹۰:

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((یعف)) عطف است بر کلمه ((یسکن الريح)) تا جمله ((بما کسبوا))، و به همین جهت آن را با ((و)) عطف کرد، نه با ((اءو)). و معنایش این است که: اگر بخواهد آنان را با ساکن کردن در دریا عقاب می کند، و یا با دچار شدن به

طوفان شکنجه می نماید، و اگر بخواهد از بسیاری عفو می کند. این تفسیر هم مثل تفسیر قبل دارای تکلف است .

وَيَعْلَمُ الَّذِينَ يَجْدُلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ

بعضی گفته اند: این جمله نتیجه ای است معطوف بر نتیجه دیگر که حذف شده، و تقدیر آن چیزی نظیر این عبارت است: ((و یعف عن کثیر لیظهر به قدرته و یعلم الذین یجادلون فی آیاتنا ما لهم من مفر و لا مخلص)) یعنی: ((یکی از آیات خداوند کشتی ها است، که اگر بخواهد آن را چنین و چنان می کند، تا بدین وسیله قدرت خود را بنمایاند، و کسانی که در آیات ما جدال می کنند بفهمند که هیچ راه گریزی ندارند)). و از این قبیل عطف به محذوف در قرآن کریم بسیار آمده، چیزی که هست در این گونه موارد آنچه که به محذوف عطف شده با ((لام)) آمده، مانند ((و لیعلم الله الذین آمنوا)) یعنی: ما روزگار را بین مردم دست به دست می گردانیم تا چنین و چنان شود، و تا خدا بداند چه کسانی ایمان آورده و تا از شما گواه بگیرد. و نیز مانند جمله ((و لیکون من الموقنین)) یعنی: ما این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا چنین و چنان شود و تا او از دارندگان یقین گردد.

بعضی دیگر احتمال داده اند که جمله مذکور عطف باشد بر جزای شرط، یعنی بر ((یسکن))، ((یظللن))، ((یوبقهن))، ((یعف)) به حذف ((ان)) ناصبه، مثل اینکه بگویی ((ان جتئی اکر مک و اعطیک کذا و کذا)) و کلمه ((اعطیک)) را به فتح می خوانیم به تقدیر ((ان)) ناصبه، و چون این مسأله مربوط به علم نحو است خواننده را بدین علم ارجاع می دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۹۱

فَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا... این آیه تفصیل و شرحی است برای مسأله روزی دادن که قبلا بدان اشاره کرده بود، و آن را تقسیم می کند به رزق عمومی و خصوصی. رزق عمومی عبارت است از مادیات که خداوند آن را هم به مؤمن و هم به کافر داده. و رزق خصوصی عبارت است از آنچه نزد خدا ذخیره شده برای آخرت مؤمنین به تنهایی. و به مناسبت ذکری هم از اوصاف مؤمنین نموده و اشاره ای هم به آینده ستمکاران در قیامت می کند.

پس در جمله مورد بحث خطاب ((او تیتم)) - به طوری که از سیاق برمی آید - به عموم مردم است، نه خصوص مشرکین. و مراد از ((او تیتم من شیء)) تمامی نعمت هایی است که خدا به مردم روزی کرده. و اگر کلمه ((متاع)) را به کلمه ((حیاه)) اضافه فرموده، اشاره است به اینکه نعمت های مادی، روزی قطع می شود و ثبات و دوامی ندارد. و معنای آیه این است: آنچه به شما داده شده از نعمت هایی که نزد شما است، متاعی است که در روزهای اندکی از آن تمتع می برید.

((و ما عند الله خیر و ابقی للذین امنوا و علی ربهم یتوکلون)) - مراد از ((ما عند الله)) ثواب هایی است که خدا برای مؤمنین ذخیره کرده تا در آخرت به عنوان پاداش به ایشان بدهد. و لام در جمله ((للذین امنوا)) لام ملک است، و این جار و مجرور ظرف لغوی است. بعضی هم گفته اند لام متعلق است به کلمه ((ابقی)). ولی وجه اول روشن تر است. و بهتر بودن آنچه نزد خداست بدین جهت است که خالص است و آمیخته با ناگواریها نیست و باقی تر بودن آن برای این است که مانند نعمت های دنیا با پایان پذیرفتن دنیا پایان نمی پذیرد.

صفات نیک مؤمنین: اجتناب از کبائر و فواحش، گذشت، دفع ظلم از یکدیگر و...

وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ

این جمله عطف است بر جمله ((الذین آمنوا)) و این آیه با دو آیه بعدش صفات نیک مؤمنین را می شمارد. و اینکه بعضی از مفسرین آن را کلام تازه ای دانسته اند، حرفی است که با سیاق سازش ندارد.

و ((کبائر الاثم)) عبارت است از گناهان کبیره ای که آثار سوئش بزرگ است، و خدای تعالی از جمله آنها می گساری و قمار را شمرده، و فرموده ((قل فیهما اثم کبیر)) و کلمه ((فواحش)) جمع ((فاحشه)) است که به معنای گناه شنیع و بی شرمانه است، و

خدای تعالی زنا و لواط را از مصادیق آن شمرده و فرموده: ((ولا تقربوا الزنی انه کان فاحشه)). و از لوط حکایت کرده که در باره لواط فرموده: ((اتاتون الفاحشه و انتم تبصرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۹۲

((یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش)) - با در نظر گرفتن اینکه این سوره در مکه نازل شده جمله مورد بحث اشاره ای است اجمالی به احکامی که بعد از این در باره تحریم گناهان کبیره و فواحش تشریح می شود.

((و اذا ما غضبوا هم یغفرون)) - این جمله اشاره است به فضیلت عفو در هنگام غضب که از بارزترین صفات مؤمنین است، و به همین جهت اینطور که ملاحظه می کنید تعبیر کرده، و فرموده ((و یغفرون اذا غضبوا)) چون در آن تعبیر از چند جهت تاء کید به کار رفته، و مانند تعبیر دوم عفو و مغفرت را منحصر در صورت غضب نکرده.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ... کلمه ((استجاب)) به معنای اجابت و پذیرفتن است. و منظور از اینکه فرمود ((مؤمنین پروردگار خود را استجابت می کنند)) به شهادت سیاق این است که اعمال صالحی که خدا از ایشان خواسته انجام می دهند، و اگر بعد از آن در بین همه تکالیف الهی نام نماز را به میان آورد و فرمود ((و نماز بپا می دارند)) از باب ذکر خاص بعد از عام است و به خاطر اهمیت و شرافتی است که نماز دارد.

علاوه بر اینکه از ظاهر کلام برمی آید که این آیات مکی است و در مکه سایر واجبات از قبیل زکات و خمس و روزه و جهاد واجب نشده بود. در جمله مورد بحث نیز همان حرف که در جمله ((و الذین یجتنبون کبائر الاثم)) زدیم می آید، یعنی این جمله هم اشاره ای است اجمالی به اینکه به زودی دستوراتی در باره اعمال صالح می رسد. و این کلام در جمله ذیل نیز جاری است. معنای مشورت و آیه ((و امرهم شوری بینهم))

((و امرهم شوری بینهم)) - راغب می گوید: کلمه ((تشاور)) و ((مشاورت)) و ((مشورت)) به معنای استخراج رأی صحیح است، به اینکه آدمی در مواقعی که خودش در باره کاری رأی صحیح ندارد، به دیگری مراجعه کند و از او رأی صحیح بخواهد. و این کلمه از ماده ((شور)) گرفته شده، عرب می گوید: ((شرت العسل)) یعنی من عسل را از کندویش استخراج کردم. و در قرآن کریم نیز سخن از ((مشاوره)) رفته، فرموده: ((و شاورهم فی الامر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۹۳

و کلمه ((شوری)) به معنای آن پیشنهاد و امری است که در باره اش مشاوره شود. این کلمه نیز در قرآن آمده، فرموده: ((و امرهم شوری بینهم)). و بنابراین معنای آیه چنین می شود: مؤمنین آنهاست که هر کاری می خواهند بکنند، در بینشان شورائی می شود که پیرامونش مشورت می کنند. و از گفتار بعضی از ایشان برمی آید که کلمه ((شوری)) مصدر است، و بنا به گفته آنان معنا چنین می شود: کار مؤمنین مشاورت در بین خویش است.

و به هر حال چه به آن معنا باشد و چه به این معنا، در این جمله اشاره ای است به اینکه مؤمنین اهل رشدند، و کاری می کنند که در واقع هم باید بکنند، و در به دست آوردن و استخراج رأی صحیح دقت به عمل می آورند، و به این منظور به صاحبان عقل مراجعه می کنند. در نتیجه آیه شریفه قریب المعنی با آیه شریفه ((الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه)) خواهد بود.

((و مما رزقناهم ینفقون)) - این جمله اشاره است به اینکه مؤمنین مال خود را در راه رضای خدا انفاق می کنند. وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ راغب می گوید: کلمه ((انتصار)) و کلمه ((استنصار)) هر دو به معنای طلب یاری است. و بنا به گفته وی معنای آیه چنین می شود: مؤمنین کسانی اند که چون ببینند به یکی از مؤمنین ظلم شده از دیگران طلب نصرت می کنند، و چون همگی بر سر حق متفق و چون یک تن واحدند، قهرا اگر به یکی از ایشان ظلم شود مثل این است که به همه ایشان ظلم شده، یک دل و یک جهت در مقابل آن ظلم مقاومت نموده، نیروی خود را در یاری او بکار می بندند.

و از بعضی از اهل لغت نقل شده که گفته اند: کلمه ((انتصار)) به معنای ((تناصر)) (یاری طرفینی) است، نظیر ((اختصاص)) که به معنای تخاصم (دشمنی طرفینی) است، و ((استباق ۹ و)) (تسابق)) که به معنای مسابقه طرفینی است. و معنای آیه بنابراین قول



روشن است . و به هر حال چه به آن معنا باشد و چه به این معنا، مراد از آیه شریفه این است که . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۹۴

برای رفع ظلم مقاومت می کنند. پس این آیه با جمله قبلی که می فرمود: ((و چون خشم می گیرند عفو می کنند)) منافات ندارد، برای اینکه مقاومت در برابر ظلم و جلوگیری از اینکه در اجتماع رخنه یابد بر هر کسی که قدرت بر آن داشته باشد به حکم فطرت واجب است ، همچنان که فرموده : ((و ان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر)) و نیز فرموده : فقاتلوا الّتی تبغی حتی ۱۱ تفی ۱۱ الی امر الله .))

وَ جَزَاؤُا سِیِّئَةٍ سِیِّئَةٌ مُّثْلُهَا ... این آیه حکم مظلوم را که طلب یاری می کند بیان می نماید که چنین کسی در انتصار خود می تواند در مقابل ستمگر رفتاری چون رفتار او داشته باشد که چنین تلافی و انتقامی ظلم و بغی نیست .

وجه اینکه در جمله ((و جزاء سیئه سیئه مثلها)) عمل متقابل مظلوم در برابر ظالم را ((سیئه)) نامید

در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر تلافی مظلوم ، ظلم و بغی نیست چرا آیه مورد بحث آن را هم ((سیئه)) خوانده ؟ بعضی در پاسخ از آن گفته اند: چون در مقابل سیئه ستمگر قرار گرفته ، همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده : ((فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم)) . زمخشری در پاسخ گفته : از این رو هر دو عمل را سیئه و بد خوانده که با هر کس چنان رفتار شود ناراحتش می کند، ظالم با ظلم خود مظلوم را ناراحت می کند و مظلوم هم با انتقام خود ظالم را، پس در آیه شریفه حقیقت معنای کلمه رعایت شده . البته این نکته را هم گنجانده که مجازات ظلم ظالم باید مثل آن باشد، نه بیشتر، که در این صورت عملی است پسندیده و گر نه عمل زشتی خواهد بود.

((فمن عفا و اصلح فاجره علی الله)) - وعده جمیلی است به کسانی که به جای انتقام عفو و اصلاح می کنند. و ظاهراً مراد از اصلاح این باشد که مظلوم بین خود و پروردگارش را اصلاح کند. بعضی هم گفته اند: مراد از اصلاح ، اصلاح بین خود و ظالم بر خویش است ، به اینکه عفو و اغماض کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۹۵

سه وجه در بیان ((انه لا یحب الظالمین))

((انه لا یحب الظالمین)) - بعضی از مفسرین در بیان این جمله گفته اند: این جمله می خواهد بفهماند خدای تعالی به خاطر علاقه و محبت به ظالم ، مظلوم را به عفو تشویق نکرده ، بلکه خواسته است مظلوم به ثواب جزیلی برسد، چون به او محبت دارد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از این جمله تفهیم این معنا است که خدا به هر حال ظالم را دوست نمی دارد، چه اینکه قصاص از او گرفته باشند، و چه نگرفته باشند به خاطر اینکه او به حقوق دیگران تجاوز کرده است .

این دو وجه هر چند در جای خود حرف درستی است ، لیکن سیاق آیه و مخصوصاً با حائل شدن جمله ((فمن عفا و اصلح فاجره علی الله)) در بین تعلیل ((انه لا یحب الظالمین)) و مطلب تعلیل شده ، یعنی ((و جزاؤا سیئه سیئه مثلها)) با آن نمی سازد.

و نیز ممکن است جمله ((انه لا یحب الظالمین)) تعلیلی باشد برای این اصل که جزای بدی ، بدی است ؛ بدون در نظر گرفتن همانندی و مساوات .

وَ لَمَنِ اَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلٰئِكَ مَا عَلٰیهِمْ مِّنْ سَبِیْلٍ ... لَمِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ ضمیر در کلمه ((ظلمه)) ((به مظلوم برمی گردد)) و اضافه ظلم به این ضمیر از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است .

مظلوم حق مقابله به مثل دارد گو اینکه صبر و گذشت فضیلتی برتر است

این سه آیه توضیح و پیش گیری از شبهه ای است که ممکن است از آیه قبلی که فرمود: ((فمن عفا و اصلح فاجره علی الله)) به ذهن آید، چون ممکن بود کسی که بر او ظلم شده توهم کند: این دستور حق انتصار او را ضایع کرده ، و خلاصه اجازه داده همه مظلومین از حق خود صرف نظر کنند. لذا برای دفع این شبهه فرمود: ((کسانی که بعد از ستم دیدن در مقام گرفتن حق خود برآیند

هیچ مانعی جلوگیرشان نیست (( و در شرع الهی هیچ مجوزی نیست که حق آنان را باطل کند.

نکته ای که در اینجا لازم است یادآوری شود این است که اگر در اول آیه ضمیر مفرد ((ظلمه)) را به موصول ((من)) برگردانده ، و در آخر ضمیر جمع ((علیهم)) به همان موصول برگردانده ، عیبی ندارد چون ضمیر مفرد به اعتبار لفظ ((من)) می باشد، و ضمیر جمع به اعتبار معنای آن .

نکته دیگر، اینکه فرمود: تنها محکومیت از آن کسانی است که به مردم ظلم می کنند، و می خواهند بدون حق در زمین طغیان کنند آری ستمکاران محکومند به اینکه از ایشان انتقام گرفته شود، و این معنا را در ذیل کلام تاء کید نموده و فرموده : ((اولئک لهم عذاب الیم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۹۶

سوم اینکه فرمود: ((و لمن صبر و غفر ان ذلک لمن عزم الامور)) و بیان کرد که دعوت به صبر و عفو به این معنا نیست که حق انتصار و دفع ظلم از خود باطل شود، بلکه ارشاد به فضیلتی است که از تمامی فضائل مهم تر است ، چون در مغفرت و عفو صبری است که از مصادیق عزم الامور است . و آنگاه کلام را هم با لام قسم تاء کید کرد، و هم با لام تاء کید که بر سر خبر ((ان)) آورده ، چون به مضمون این کلام عنایت داشته .

وَمَنْ يُضِلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَّلِيٍّ مِّنْ بَعْدِهِ ... بعد از آنکه مؤمنین را با اوصافشان ذکر کرد که نزد خدا رزقی ذخیره شده دارند، رزقی که سعادت آخرتشان را تاءمین می کند، رزقی که خدا ایشان را به آن رهنمون شده ، اینک در این جمله به وضع غیر مؤمنین یعنی ستمکاران مایوس از چنین هدایتی و محروم از چنان رزق کریمی پرداخته ،

وصف حال غیر مؤمنین در روبرو شدن با عذاب الهی

می فرماید: خدای سبحان ایشان را به خاطر کفر و تکذیبشان گمراه کرده ، در نتیجه به آن رزقی که نزد پروردگار است دست نمی یابند، و به آن سعادت مند نمی گردند، و جز او ولی ندارند تا متولی امرشان باشد، و رزقی را که از آن محروم شده اند به ایشان بدهد، در نتیجه دست خالی خواهند بود، و وقتی عذاب را مشاهده می کنند آرزو می کنند ای کاش به دنیا برگردند تا عمل صالح کنند، و مانند مؤمنین سعادت مند گردند.

((و من یضلل اللّٰه...)) - این جمله از قبیل به کار بردن سبب (اضلال خدا، و نداشتن ولی غیر از خدا، و محرومیت از هدایت و رزق کریم) در جای مسبب (هدایت و رزق کریم) است .

((و تری الظالمین لما راءو العذاب یقولون هل الی مرد من سبیل)) - این جمله اشاره است به آرزوی ظالمین برای برگشتن به دنیا بعد از آنکه از سعادت نومید شدند و عذاب را مشاهده کردند.

کلمه ((تری)) گو اینکه خطاب به رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلم) است ، اما نه از آن جهت که رسول او است ، بلکه از این جهت که می تواند ببیند. پس در حقیقت خطاب به عموم است . و معنایش این است : تو می بینی و همه بینندگان می بینند. و اشاره است به این که آنها وقتی این آرزو را می کنند که عذاب را مشاهده می نمایند. و کلمه ((مرد)) به معنای ((رد)) است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۹۷

و تَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَشِيعِينَ مِنَ الدُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ

ضمیر در ((علیها)) به ((نار)) برمی گردد. گو اینکه قبلا نام آن برده نشده بود ولی مقام بر آن دلالت داشت . و کلمه ((طرف خفی)) به معنای نگاه ضعیف است ، و اگر نگاهی ضعیف به آتش دوزخ و مکاره هول انگیز قیامت می کنند، برای این است که نه می توانند آن را نادیده گرفته ، و خود را به غفلت بزنند، و نه برایشان امکان دارد که درست و حسابی به آن نگاه کنند و چشم را از آن پر سازند، در مثل بمانند کسی هستند که قاتلش با شمشیر بالای سرش ایستاده ، چنین کسی نگاهی ضعیف به شمشیر او می کند. بقیه الفاظ آیه روشن است .

معنای جمله ((ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم و اهليهم)) و اینکه گوینده آن کیانند و در کجا آن را می گویند

((و قال الذين امنوا ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم و اهليهم يوم القيمة)) - یعنی خاسرانی که تمامی خسران ها و حقیقت آن در ایشان جمع است ، کسانی هستند که در قیامت نفس خود و اهل خود را خاسر کردند، یعنی خود را از نجات محروم نموده و از اهل خود نیز بهره مند نمی شوند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از اهل خاسران ، همسران حوری و خدمتگزاران بهشتی است ، که اگر ایمان آورده بودند از آنها بهره مند می شدند.

و این حرف بدی نیست ، برای اینکه از آیات وراثت بهشت برمی آید که هر انسانی از بهشت و نعمتهای آن سهمی دارد. کفار سهم خود را در دنیا از دست داده اند، در نتیجه می توان گفت معنای خسران خود و اهل خود این است که خود را دوزخی نموده ، و از حوریان و خدمتگزاران بهشتی خود را محروم ساخته اند.

این سخن را در آیه شریفه به مؤ منین نسبت داده ، و مؤ منین در قیامت این سخن را می گویند هر چند در آیه شریفه از آن با فعل ماضی تعبیر کرده و لیکن این تعبیر برای افاده حتمی بودن قیامت است ، پس اینکه بعضی پنداشته اند که این سخنی است که مؤ منین در دنیا می گویند، پندار صحیحی نیست ، برای اینکه در مثل مقامی که آیات مورد بحث در آن است ، معنا ندارد خدای تعالی آن را به مؤ منین موجود در دنیا نسبت دهد.

نکته دیگر اینکه گویندگان این سخن در قیامت همه مؤ منین - حتی افراد ضعیف الایمان نیستند، بلکه مؤ منینی هستند که ایمان کامل دارند، همانهایی که در قیامت اجازه دارند سخن بگویند، و هر چه هم می گویند حق محض است ، مانند اصحاب اعراف و شهداء، یعنی گواهان اعمال ، که قرآن در باره شان فرموده : ((يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه)) و نیز فرموده : ((لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۹۸

پس نباید اعتناء کرد به گفته آن کس که گفته : این کلام که خدا به مؤ منین نسبت داده دلالت می کند بر شدت خوشحالی مؤ منین از نجات از خسران ، و از کرامتی که خدا در آن روز به ایشان روزی می کند. چون اگر کلام ، کلام همه مؤ منین باشد، باید همه مردم که در عرصه محشر جمعند و قدرت سخن گفتن دارند آن را بگویند، همانطور که کلمه ((تری)) خطاب به همه کسانی است که قدرت دیدن دارند.

((الا ان الظالمين في عذاب مقيم)) - این جمله عذاب را بر اهلش مسجل می کند، و می فرماید ستمکاران عذابی دائم و غیر منقطع دارند. بعضی جائز دانسته اند که تتمه کلام مؤ منین باشد.

وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ اَوْلِيَاءَ يَنْصُرُوْنَهُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ... این تعبیر، یعنی تعبیر ((ما کان لهم)) برای این بوده که بفهماند ادعایی که در دنیا می کردند که ما اولیایی داریم دعوی باطلی بود، پس آوردن کلمه ((کان)) به این منظور بوده و گر نه می فرمود: ((ما لهم من ولی)) همچنان که در آیه ۳۱ فرمود: ((و ما لكم من دون الله من ولی)).

((و من يضلل الله فما له من سبيل)) - این جمله صلاحیت آن را دارد که تعلیل صدر آیه ، و هم به منزله نتیجه ای برای تمامی مطالب قبل باشد، مطالبی که در باره عقاب ستمکاران بیان کرد. و هم نوعی انعطاف به مساءله تشریح شریعت به وسیله وحی باشد که در اوائل سوره بیان می داشت چون در آنجا همه گفتگو در باره شریعت بود که راه به سوی سعادت است ، و در این جمله می فرماید کسانی که خدا گمراهشان کرده راهی ندارند.

پس این جمله کنایه است از اینکه هیچ راهی به سوی سعادت نیست ، مگر راهی که خدا آن را برای بندگانش و از راه وحی و رسالت تشریح کرده ، پس کسی که خدا به جرم کفرش و تکذیبش گمراه ساخته ، او دیگر هیچ راهی ندارد که با آن به سوی سعادت عقبی و نجات از عذاب و هلاکت هدایت شود.

استَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَكُمْ مِّنْ مَّلْجَا يَوْمَئِذٍ وَ مَا لَكُمْ مِّنْ نَّكِيرٍ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۹۹

این آیه شریفه مردم را دعوت می کند به اینکه فرمایشات خدا و انذار او از روز قیامت در آیات قبل را بپذیرند، این آن چیزی است که از سیاق استفاده می شود. و اینکه بعضی گفته اند: مراد از کلمه یوم روز مرگ است ، صحیح نیست .

مفاد جمله : ((یوم لا مرد له من الله )) (درباره قیامت

و کلمه ((لا-)) در جمله ((لا- مرد له من الله )) (لای نفی جنس است ، و کلمه ((مرد)) اسم لا ، و کلمه ((له )) (خبر آن است ، و جمله ((من الله )) (حال از کلمه مرد است . و معنایش این است : بپذیرید دعوت پروردگارتان را قبل از فرا رسیدن روزی که از طرف خدا ردی و برگشتی برایش نیست ، یعنی آمدن آن روز قضای حتمی است که خدا به هیچ وجهی آن را بر نمی گرداند. پس در حقیقت این تعبیر به منزله تعبیر ((لا ریب فیه )) (است ، که در قرآن کریم روز قیامت مکرر به آن وصف شده .

مفسرین برای این جمله ، یعنی جمله ((یوم لا مرد له من الله )) (و جوهی دیگر و اعراب هایی دیگر ذکر کرده اند که در نقل آن هیچ فایده ای نیست .

((ما لکم من ملجا یومئذ و ما لکم من نکیر)) - کلمه ((ملجا)) مانند ((ملاذ)) (به معنای پناهگاهی است که بدان پناه می برند. و کلمه ((نکیر)) - به طوری که گفته اند مصدر و به معنای ((انکار)) (است . و معنای جمله این است که : شما در آن روز از ناحیه خدا پناهگاهی ندارید، و نمی توانید آنچه از شما سر زده انکار کنید، چون حقایق از هر جهت ظاهر و هویدا می گردد.

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْنَاكَ إِلَّا الْبَلْغُ در این آیه شریفه از خطاب به کفار عدول کرده و خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) نمود، تا به آن جناب اعلام فرماید ماء موریتی که به دوش وی نهاده تنها تبلیغ رسالت است ، نه بیشتر از آن ، او را فرستاده تا دین خدا را به مردم ابلاغ کند، نه اینکه نگهبان مردم و مسؤل ایمان و اطاعت آنان باشد، تا خود را موظف بداند ایشان را از اعراض باز بدارد، و در این راه خود را به تعب اندازد تا شاید مردم به وی روی آورند.

وَ إِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصَبِّهُم سَيْئَةً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ ((فرح )) (به رحمت کنایه است از اشتغال به نعمت و فراموش کردن منعم . و مراد از سینه مصیبتی است که انسان را بد حال سازد. و جمله ((فان الانسان کفور)) (از باب وضع ظاهر در محل ضمیر است ، چون جا داشت بفرماید ((فانه کفور))؛ زیرا قبلا نام انسان در کلام آمده بود، و اگر دو باره کلمه انسان را تکرار کرد، برای این است که مذمت و ملامت انسان را مسجل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۰۰

توییخ انسان متنعم سرگرم به دنیا

و در آیه شریفه اشاره ای هم به این معنا به چشم می خورد که اعراض آنان و توییخ خدا از ایشان به عنوان انسان سرگرم به دنیا است ، چون طبع چنین انسانی غفلت از خدا است ، هر چه هم نعمت را به یادش آورند خوشحالی از نعمت نمی گذارد به یاد خدا بیفتد و هر چه هم عذاب و مصیبتی که ثمره کارهای سابق اوست به یادش آورند، باز طبع کفران گرش نمی گذارد به یاد پروردگارش بیفتد، پس چنین کسی همواره در غفلت از یاد پروردگار خویش است ، چه در ناز و نعمت باشد و چه در عذاب ، پس دیگر بعید است دعوت او مؤثر افتد و موعظت به او سود بخشد.

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَوٰتِ وَ الْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ... عَلِيمٌ قَدِيْرٌ این آیه و آیه بعدش متصل به آیه قبلند، چون در آیه قبل می فرمود ((خداوند وقتی رحمت خود را به مردم می چشاند چنین و چنان می کنند، و چون مصیبتی به آنان می رسد چنین و چنان می کنند)) (و در این دو آیه می فرماید ((ملک آسمانها و زمین از آن خدای سبحان است ، آنچه می خواهد خلق می کند))، پس کسی که رحمت او را می چشد، نباید خوشحالی کند، و سرگرم آن رحمت شده صاحب رحمت را فراموش نماید، و نیز کسی که مصیبتی به او می رسد نباید نعمت های او را کفران کند، و به چون و چرا بپردازد چون خلقت و امر به دست خداست ، کسی که

مشمول رحمت او قرار گرفته ، باید در هر آنی به یاد او افتد، و شکرش را به جای آورد، و کسی که مشمول مصیبتی قرار گرفته ، باید باز هم به سوی او برگردد.

لیکن عیبی که در این توجیه هست این است که این توجیه وقتی درست است که در آیه قبلی هم رحمت را به خدا نسبت داده باشد و هم مصیبت را، ولی اینطور نکرده ، بلکه مصیبت و سیئه را به خود مردم نسبت داده ، و آن را اثر کارهای زشتشان دانسته ، پس نمی شود در این آیه هر دو قسم و هر دو حال را به مشیت خدا نسبت داده ، ایشان را دعوت کند به اینکه در هر حال تسلیم خدا شوند.

به هر حال جمله ((الله ملک السموات و الارض یخلق ما یشاء)) (ملک و سلطنت بر سراسر جهان را منحصر در خدای تعالی نموده و خلقت را منوط و مستند به مشیت او می کند بدون اینکه در این بین چیزی باشد که مشیت را بر او واجب کند، و یا مضطرش کند بر خلقت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۰۱

((یهب لمن یشاء اناثا و یهب لمن یشاء الذکور)) - کلمه ((اناث)) جمع کلمه ((انثی : ماده)) است ، و کلمه ((ذکور)) و همچنین ((ذکران)) جمع کلمه ((ذکر : نر)) هستند، و ظاهر مقابله بین ذکور و اناث این است که مراد این باشد که به هر کس بخواهد تنها اناث می دهد، و به هر کس بخواهد فقط ذکور می دهد، و به همین جهت جمله ((لن یشاء)) را تکرار کرده . بعضی در اینکه چرا در آیه شریفه کلمه ((اناث)) را بدون الف و لام ، و کلمه ((ذکور)) را با الف و لام آورده گفته اند: برای اینکه ذکور مطلوب مردم و معهود در اذهان آنها است ، مخصوصا عرب که تنها فرزند ذکور را فرزند می دانستند.

((او یزوجهم ذکرانا و اناثا)) - یعنی : و یا آنکه بین آن فرزندان جمع می کند در حالی که هم پسران باشند و هم دختران . و بنابراین ، کلمه ((تزوج)) در اینجا به معنای جمع کردن است .

((و یجعل من یشاء عقیما)) - یعنی : و هر کس را بخواهد عقیم و نازا می کند یعنی از او فرزند نشود، و از همسرش نیز فرزندی نیاید، و چون این معنا خود قسمتی جداگانه بود، لذا مانند دو قسم قبلی آن را هم مقید به مشیت فرمود، و اما آن قسم که جمع بین ذکران و اناث بود چون در حقیقت جمع بین دو قسم اول و دوم بود، دیگر مقید به مشیتش نفرمود.

((انه علیم قدیر)) - این جمله تعلیل مطلب قبل است ، و به آیه چنین معنا می دهد: چون خدا دانا است آنچه زیاد می کند به خاطر جهل نیست ، و چون قادر است آنچه کم می کند نیز به خاطر عجز نیست .

بحث روایتی

چند روایت درباره تقدیر روزی از جانب خداوند سبحان

در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و بیهقی از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آیه ((و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فی الارض)) (در باره اصحاب صفة نازل شده که همواره می گفتند: ای کاش ما هم می داشتیم .

مؤلف : بنابراین روایت ، باید آیه شریفه در مدینه نازل شده باشد، و لیکن روایت به تطبیق شبیه تر است ، تا به شائن نزول . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۰۲

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فی الارض)) (از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر خدا رزق را بسط می داد مردم طغیان می کردند، و لیکن مردم را محتاج یکدیگر کرد تا یکی کارفرمای دیگری باشد، چون اگر همه را ثروتمند می کرد بغی و ستم می کردند، ((و لکن ینزل بقدر ما یشاء)) و لیکن هر چه بخواهد نازل کند به اندازه نازل می کند، آن مقداری که می داند صلاح به حال ایشان ، و به دین و دنیای ایشان است ((انه بعباده خبیر بصیر))، چون او از حال بندگان خود با خبر و بصیر است .

و در مجمع البیان است که انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از جبرئیل از خدای تعالی نقل کرده که فرمود: بعضی از

بندگان من جز مریض بودن صلاحشان نیست و اگر سالم بشوند فاسد می گردند. و بعضی از بندگان من جز سلامتی آنها را صالح نمی کند، اگر آنها را مریض کنم فاسد می شوند. و بعضی از بندگان من جز توانگری و بی نیازی اصلاحشان نمی کند، و اگر من آنها را فقیر کنم فاسد می شوند. بعضی دیگر از بندگانم هستند که جز فقر و تهیدستی اصلاحشان نمی کند، اگر من آنها را توانگر کنم فاسد می شوند آری من امر بندگانم را تدبیر می کنم، چون به وضع دل‌های آنان آشنایم.

و در تفسیر قمی است که پدرم از ابن ابی عمیر، از منصور بن یونس، از ابی حمزه، از اصبح بن نباته، از امیر المؤمنین (علیه السلام) برایم حدیث کرد که گفت از آن جناب شنیدم که می فرمود: من برایتان حدیثی می گویم که بر هر مسلمانی سزاوار است آن را حفظ کند. آنگاه رو کرد به ما و فرمود: خدای تعالی هیچ بنده مؤمنی را در این دنیا عقاب نمی کند، مگر آنکه از عقوبتش در آخرت می گذرد، چون خدای تعالی حکیم تر و جوادتر و بزرگوarter از آن است که در قیامت عقوبت دنیایی کسی را از سر بگیرد. آنگاه فرمود گاه می شود که خدای عزوجل مؤمن را به بلایی در بدنش و یا مالش و یا فرزندانش و یا خانواده اش مبتلا می کند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)) و سپس با دستش سه بار خاک پاشید. این عمل در عرب کنایه است از کثرت.

و در کافی به سند خود از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هیچ رگی از بدن نمی جهد، و هیچ نکبتی نمی رسد، و هیچ سردرد و بیماری دیگری عارض کسی نمی شود مگر به خاطر گناهی است که کرده، و این همان کلام خدای عزوجل است که در کتاب خود می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)). راوی می گوید: سپس امام فرمود: یعنی آنچه از عقوبتش که صرف نظر می کند بیشتر از آن گناهیانی است که عقوبتش را به گنهکار می چشاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۳

مؤلف: این معنا به طریقی دیگر از مسمع از آن جناب (علیه السلام) روایت شده و نظیر آن در الدر المنثور از حسن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده، و عبارت آن چنین است: وقتی آیه ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به آن خدایی که جانم به دست او است هیچ خراشی از چوبی بر بدن شما نمی افتد، و هیچ رگی از جای خود نمی جنبد و هیچ ضربتی از سنگ وارد نمی شود، و هیچ پایی نمی لغزد مگر به خاطر گناهی از گناهان. و آنچه از گناهان که خدا عفو می کند بیشتر است.

و نیز در کافی به سند خود از علی بن رثاب روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای کلام خدای عزوجل را پرسیدم که می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم)) (و عرضه داشتم: آیا آن همه مصائب که به علی بن ابی طالب و اهل بیتش (علیهم السلام) بعد از رحلت آن جناب متوجه شد به خاطر گناهیانی بوده که مرتکب شدند، با اینکه آن حضرات اهل بیت طهارت و عصمت بودند؟ امام در پاسخ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر شبانه روز صد مرتبه استغفار می کرد، و این طلب مغفرتش به خاطر گناه نبود، بلکه این طلب مغفرت به منظور اجر بود، و همچنین خدای تعالی اولیای خود را گرفتار مصائب می کند تا اجرشان دهد.

و در مجمع البیان از علی (علیه السلام) روایت شده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: بهترین آیه کتاب خدا این آیه است. یا علی هیچ خدشه و خراشی از چوبی بر بدن وارد نمی آید و هیچ ضربه ای بپا وارد نمی شود، مگر به خاطر گناه، و آنچه خدا در دنیا می بخشد دیگر در آخرت عقاب نمی کند، چون خدا بزرگتر از آن است که به بخشیده خود برگردد، و آنچه را هم که در دنیا عقوبتش را می فرستد دیگر در آخرت عقوبت نمی کند، چون خدا عادل تر از آن است که بنده اش را به خاطر یک گناه دو بار عقوبت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۴

بیان سه اشکال در رابطه با ((ما اصابکم...)) و مفاد روایات مربوط به آن



مؤلف: این روایت را الدر المنتور هم از عده ای از صاحبان کتب حدیث از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده. و از فحوای آن استفاده می شود که آیه شریفه ((و ما اصابکم)) (خاص به مؤمنین است، و خطاب در آن نیز به ایشان است، و مفادش این است که خدا گناهان همه ایشان را می آمرزد، و دیگر در برزخ و قیامت عذاب نمی بینند، چون آیه شریفه گناهان را منحصر در دو قسم می کند. یکی آنهایی که با رساندن مصیبت مؤاخذه می شوند، و یکی هم آنهایی که بخشوده می شوند. و روایت هم مفادش این است که بعد از مؤاخذه با مصائب، دیگر مؤاخذه ای نیست، و بعد از عفو هم دیگر مؤاخذه ای نخواهد بود، به همین جهت مسأله از چند جهت مورد اشکال قرار می گیرد:

اول از این جهت که ما در سابق گفتیم از سیاق آیه بر می آید که به عمومیتش مؤمن و کافر را شامل می شود.

دوم از جهت اینکه معارض با روایات بسیار زیادی است که شاید به حد تواتر معنوی برسد، روایاتی که می گویند: بعضی از مؤمنین در قبر و یا در آخرت عذاب می بینند.

سوم از جهت اینکه این روایت با ظاهر آیاتی که دلالت دارد بر اینکه موطن و محل جزای اعمال آخرت است مخالفت دارد، مانند آیه ((و لو یواخذ الله الناس بظلمهم ما ترک علیها من دابه و لکن یوخرهم الی اجل مسمی فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)) چون ظاهر این آیه این است که خدای تعالی جزای اعمال را در دنیا نمی دهد، و گر نه هیچ جنبه ای روی زمین نمی ماند، بلکه آن را تاءخیر می اندازد تا مدتی معین، همین که آن مدت فرا رسد دیگر حتی یک ساعت هم جلو و عقبش نمی اندازد. و همچنین آیات دیگری که دلالت دارد بر اینکه هر معصیت و مظلومه ای بازخواست می شود، و روز بازخواست از آن بعد از مرگ و در قیامت است، مگر آنکه صاحبش در دنیا توبه کرده باشد، و یا با عمل نیکی آن را از بین برده باشد و یا در قیامت شفاعتی مشمول حالش گردد، و امثال اینها.

علاوه بر اینکه آیه مورد بحث، یعنی آیه ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر)) - همان طور که قبلا هم گفتیم - نه دلالت دارد بر اینکه مصیبت های وارده جزای اعمال است، و نه بر این که عفو از بسیاری از گناهان ابطال جزاء در آنها است، بلکه تنها دلالت دارد بر این که مصائب، آثار دنیوی گناهان است که در بعضی گناهان در دنیا بروز می کند، و در بعضی گناهان بروز نمی کند، و خدا از بروزش جلوگیری می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۵

پس به خاطر این اشکالها باید روایت را اگر قابل حمل باشد حمل کرد به اینکه می خواهد در مردم ایجاد حسن ظن به خدای تعالی کند.

و در مجمع البیان در ذیل جمله و ((امرهم شوری بینهم)) می گوید: روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: هیچ مردی با کسی مشورت نمی کند مگر آنکه به سوی رشد هدایت می شود. بیان روایاتی در ارتباط با ((یهب لمن یشاء اناثا)) و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((یهب لمن یشاء اناثا)) فرمود: یعنی به هر کس بخواهد فقط دختر می دهد بدون پسر. و در معنای ((یهب لمن یشاء الذکور)) فرمود: یعنی و به هر کس بخواهد فقط فرزند ذکور می دهد. و در معنای ((او یزوجهم ذکرانا و اناثا)) فرمود: یعنی و به هر کس بخواهد هم ذکور می دهد، و هم اناث، و برایش بین هر دو قسم فرزند جمع می کند.

و در تهذیب به سند خود از حسین بن علوان، از زید بن علی، از پدران بزرگوارش از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و عرضه داشت: یا رسول الله! من برده ای داشتم، پدرم مثل این که بخواهد به من ضرری برساند برده مرا آزاد کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: تو و هر چه مال داری بخششی هستی که خدای تعالی به پدرت کرده، تو تیری هستی از تیردان او ((یهب لمن یشاء اناثا و یهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرانا و اناثا و یجعل من یشاء عقیما)) پس عتق کردن پدرت نافذ و صحیح است. آری، پدر تو می تواند از مال تو و حتی از بدن

تو بهره بگیرد، ولی تو نه می توانی از مال او برداری، و نه از بدن او استفاده کنی، مگر به اذن او.

مؤلف: این معنا از حضرت رضا (علیه السلام) در جواب چند مسأله که محمد بن سنان پرسیده نیز روایت شده، و روایتش را صاحب کتاب علل الشرایع آورده. و نیز از طرق اهل سنت از عایشه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده است. الشوری

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۶

آیات ۵۱ - ۵۳ سوره شوری

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ (۵۱) وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۵۲) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (۵۳)

ترجمه آیات

و هیچ بشری را نشاید که خدا با او تکلم کند، مگر به طریق وحی، و یا از وراء حجاب، و یا آنکه رسولی بفرستد پس به اذن خود هر چه می خواهد به او وحی کند که خدا بلند مرتبه فرزانه است (۵۱). و همینطور ما روحی از امر خود را به سویت وحی کردیم، و گر نه تو نه می دانستی کتاب چیست، و نه می توانستی ایمان چیست، و لیکن ما آن را نوری کردیم تا به وسیله آن هر که از بندگانمان را خواستیم هدایت کنیم، و تو به یقین به سوی صراط مستقیم هدایت می کنی (۵۲). صراط خدایی که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ملک او است، آگاه باش که بازگشت همه امور به خدا است (۵۳).

بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۷

این آیات آخرین فصلی است که خدای سبحان در این سوره در باره وحی و تعریف آن بیان نموده، و در این فصل وحی و سخن گفتن خدا با بندگانش را به سه قسمت تقسیم می کند: یا به وسیله وحی، یا از پس پرده و حجاب، و یا به وسیله ارسال رسول که به اذن خود هر چه خواهد به آن رسول وحی می کند. آنگاه می فرماید: پیامهای خود را به این طریق بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وحی می کند، و آنچه از ناحیه خدای تعالی به آن جناب وحی شده قبل از وحی در نفس آن جناب سابقه نداشته، یعنی آن جناب به هیچ یک از معارفی که به وی وحی شده قبلاً آگاهی نداشت و این وحی است که نوری است الهی، و خدای تعالی هر یک از بندگان خود را بخواد به این هدایت اختصاص می دهد، و او را مورد وحی خود قرار می دهد، و به دنبالش هر یک از بندگان را بخواد به وسیله پیامبرش و به اذن خود هدایت می فرماید.

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ... در سابق در جلد دوم این کتاب پیامون معنای سخن گفتن خدا بحث کردیم، و در آنجا گفتیم که اطلاق لفظ کلام خدا بر قرآن کریم که فعل خاصی از خدا است، اطلاق حقیقی یا مجازی است، و این اطلاق به هر جور که باشد در قرآن کریم آمده، از آن جمله فرموده: ((یا موسی انی اصطفتک علی الناس برسالاتی و بکلامی)) (و نیز فرموده: ((و کلم الله موسی تکلیماً)) (و وحیی هم که انبیاء (علیهم السلام) از خدای تعالی می گیرند، از مصادیق کلام است.

و بنابراین، دیگر جهت ندارد که استثناء ((الا وحیا)) را استثنایی منقطع بگیریم، چون وحی و دو قسم بعد از آن یعنی تکلم از وراء حجاب و ارسال رسول، هر سه از مصادیق تکلم خداست - البته مصداق اعم از حقیقی و مجازی - پس هر سه نوع تکلمی که در این آیه ذکر شده، یعنی وحی و تکلم از وراء حجاب و ارسال رسول، نوعی از تکلم با بشر است.

و بنابراین کلمه ((وحیا)) (با در نظر داشتن اینکه به گفته راغب به معنای اشاره سریع است، مفعول مطلق نوعی است. و همچنین آن دو قسم دیگر در معنای مصدر نوعی است

اقسام سه گانه وحی در آیه شریفه ((و ما کان لبشران یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او...))

و معنای آیه این است که: هیچ بشری در این مقام قرار نمی گیرد که خدا با او تکلم کند به نوعی از انواع تکلم مگر به یکی از این سه نوع، اول اینکه به نوعی به او وحی کند، دوم اینکه از وراء حجاب با او سخن گوید، و سوم اینکه رسولی بفرستد، و به اذن خود هر چه می خواهد وحی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۸

نکته دیگری که در این آیه هست این است که این سه قسم را با کلمه او عطف به یکدیگر کرده، و ظاهر این کلمه آن است که سه قسم مذکور با هم فرق دارند، و باید هم همین طور باشد، چون می بینیم دو قسم اخیر را مقید به قیدی کرده. یکی را مقید به حجاب و دیگری را به رسول. ولی اولی را به هیچ قیدی مقید ننموده. و ظاهر این مقابله آن است که مراد از قسم اول سخن گفتن خفی باشد، سخن گفتنی که هیچ واسطه ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد. و اما دو قسم دیگر به خاطر این که قیدی زائد در آن آمده که یا حجاب است و یا رسولی که به وی وحی می شود، سخن گفتنی است که با واسطه انجام می شود. چیزی که هست در یکی واسطه رسول است که وحی را از مبداء وحی گرفته به پیامبر می رساند، و در دیگری آن واسطه حجاب است، که خودش رساننده وحی نیست، ولی وحی از ماورای آن صورت می گیرد.

پس تا اینجا خلاصه گفتار این شد که قسم سوم، یعنی ((او یرسل رسولا فی وحی باذنه ما یشاء)) عبارت است از وحی به توسط رسول - که همان فرشته وحی است - پیام خدا نخست به او داده می شود و او هر چه را خدای سبحان اذن داده باشد به پیامبر وحی می کند، همچنان که قرآن کریم در این باره فرموده: ((نزل به الروح الامین علی قلبک)) و نیز فرموده: ((قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله)) و در عین حال وحی کننده خدای سبحان است، همچنان که فرموده: ((بما اوحینا الیک هذا القرآن)).

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از رسول در جمله ((او یرسل رسولا فی وحی باذنه ما یشاء)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که وحی را به مردم می رساند، درست نیست، زیرا با جمله ((یوحی)) نمی سازد، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیام خدا را به مردم ابلاغ می کند نه وحی را، و معقول نیست که تبلیغ را وحی بخوانند.

وحی با واسطه قسم دوم وحی

و نیز خلاصه گفتار این شد که قسم دوم از وحی، یعنی ((او من وراء حجاب))، وحی با واسطه است، و واسطه اش همان حجاب است. چیزی که هست این واسطه مانند واسطه در قسم سوم خودش وحی نمی کند، بلکه تنها وحی از ماورای آن آغاز می شود، و آغاز شدنش را از کلمه ((من)) که برای ابتداء است استفاده می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۰۹

و کلمه ((وراء)) در اینجا به معنای پشت نیست، بلکه به معنای بیرون هر چیزی است که محیط به آن چیز است، به شهادت کلام خدای تعالی که می فرماید: ((والله من ورائهم محیط)) و این قسم تکلم (تکلم از ماورای حجاب) مانند تکلم خدای تعالی با موسی در کوه طور است که در باره اش فرموده: ((فلما اتیها نودی من شاطی الواد الایمن فی البقعه المبارکه من الشجره)) و نیز از همین قسم است وحی هایی که در عالم رؤ یا به انبیاء (علیهم السلام) می شده.

و قسم اول از تکلم تکلمی است که خدای تعالی با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و بدون واسطه جبرئیل می کرد که در آن نه رسول ملکی، یعنی جبرئیل، واسطه بود، و نه هیچ گونه حجابی که فرض شود.

و چون وحی در تمامی این اقسام مختلف منتسب به خدای تعالی است، لذا می توان وحی را بطور مطلق به خدای تعالی نسبت داد و مستند به او کرد. ساده تر بگویم: می توان در هر سه قسم از وحی گفت خدا چنین وحی کرده، بدون قیدی که معین کند منظور کدام یک از اقسام وحی است. و به همین عنایت است که تمامی اقسام وحی در کلام خدای تعالی به خدا مستند شده، و فرموده: ((انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده)) و نیز فرموده: ((و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم)).

این مطالب که در تفسیر آیه مورد بحث آوردیم، مطالبی بود که با کمک سیاق از آیه استفاده نمودیم، ولی مفسرین در تفسیر آن بحث‌هایی دامنه دار و مشاجره‌های طولانی کرده‌اند که ما از اشتغال به گفتگوی در باره آن صرف‌نظر کردیم، و خواننده خود می‌تواند به تفاسیر مفصل مراجعه نماید.

اشاره به وجه تعلیل نزول وحی از جانب خداوند به اینکه او ((علی حکیم)) است

((انه علی حکیم)) - این جمله تعلیلی است برای مضمون آیه شریفه، می‌فرماید خدای تعالی به خاطر علو مقامی که از خلق و نظام حاکم در آن دارد، بزرگتر از آن است که مانند خلق که با هم گفتگو می‌کنند با خلق خود گفتگو کند، و به خاطر علو مقامش و حکمتش راه وحی را برای سخن گفتن با خلق اختیار کرده و این بدان جهت است که هدایت هر نوعی از مخلوقات به سوی سعادت خاص خودش کار خدا است، همانطور که خودش فرموده: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز فرموده: ((و علی الله قصد چ)) و سعادت انسان که راه سعادت خود را به وسیله علم و شعور طی می‌کند این است که سعادت او را به او اعلام بدارد و او را به سنتی که خود در زندگی انسانها جاری می‌کند راهنمایی فرماید، تا انسانها به آن برسند، و در این راهنمایی تنها دلالت عقل کافی نیست، چون عقل همان طور که گاهی راه را نشان می‌دهد، گاهی هم به خطا می‌رود، و به همین جهت خدای سب حان طریق وحی را برگزید که از هر خطایی مصون است. و ما در بیان این حجت در چند جا از این کتاب بحث مفصل کرده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۱۰

توضیح آیه: ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا...)) و بیان مراد از ((روح)) و وحیان

وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكُتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ... از ظاهر سیاق برمی‌آید که کلمه ((کذلک)) اشاره باشد به آنچه در آیه قبلی بود که وحی را به سه قسمت تقسیم می‌نمود. روایات بسیاری هم این ظهور را تائید می‌کنند، چون در آن روایات آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همانطور که با وساطت جبرئیل - که قسم سوم از وحی است - وحی الهی را می‌گرفت، همچنین گاهی در خواب - که از مصادیق قسم دوم است - آن را دریافت می‌کرد، و گاهی هم بدون واسطه آن را تلقی می‌فرمود که همان قسم اول است.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه مذکور اشاره به مطلق وحیی است که بر انبیاء نازل می‌شده. البته اگر مراد از روح جبرئیل امین، و یا ((روح)) امری باشد - که بیانش می‌آید - باید همین معنا را قبول کرد.

و مراد از اینکه فرمود: وحی کردیم به تو روحی را - به طوری که گفته‌اند - همان وحی قرآن است، و صاحبان این قول جمله ((و لکن جعلناه نورا...)) را مؤید گفتار خود گرفته، و گفته‌اند: به همین جهت باید بگوییم مراد از روح، قرآن است.

لیکن دو اشکال بر این تفسیر متوجه است: اول اینکه هیچ شکی نیست در این که کلام در سیاق بیان این حقیقت است که: ای پیامبر آنچه از معارف و شرایع که هم خودت داری و هم مردم را به سوی آن دعوت می‌کنی از خود تو نیست، و تو چنان نبودی که از پیش خودت آنها را دریابی، و به علم خودت کشف کنی، بلکه هر چه از این مقوله داری از ناحیه ما است که به وسیله وحی بر تو نازل کردیم در این معنا هیچ شکی نیست، و بنابراین که سیاق کلام سیاق افاده این معنا باشد اگر مراد از وحی که وحی شده قرآن می‌بود باید در جمله ((ما کنت تدری ما الکتب و لا الایمان)) تنها به ذکر کتاب اکتفاء می‌فرمود، چون مراد از کتاب قرآن است، و دیگر حاجتی به ذکر ایمان نبود، چون گفتن قرآن شامل ایمان هم می‌شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۱۱

اشکال دوم: قید ((من امرنا)) چه وجهی دارد؟!

اشکال دوم اینکه هر چند که ممکن است قرآن را روح نامید به اعتبار اینکه دلها را با هدایت خود زنده می‌کند، همچنان که خودش فرموده: ((اذا دعاکم لما یحییکم)) و نیز فرموده: ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس)) و لیکن در

آیه مورد بحث دیگر وجهی ندارد که آن را مقید به قید ((من امرنا)) کند، با اینکه از ظاهر کلام خدای تعالی برمی آید که روح از امر خداست، خلقی است از عالم علوی که همراه فرشتگان در هنگام نازل شدن آنها می باشد، همچنان که فرموده: ((تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر)) و نیز فرموده: ((یوم یقوم الروح و الملائکه صفا)) و باز فرموده: ((قل الروح من امر ربی)) و نیز فرموده: ((و ایدناه بروح القدس)) و نیز در جای دیگر جبرئیل را روح الامین و نیز روح القدس خوانده، فرموده: ((نزل به الروح الامین و قل نزله روح القدس من ربک)).

ممکن است از اشکال اول جواب داده شود به اینکه مقتضای مقام هر چند همین بود که به ذکر کتاب اکتفاء کند و دیگر نام ایمان را به میان نیاورد، و لیکن از آنجایی که ایمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به جزئیاتی که از معارف و شرایع در کتاب هست، از لوازم نزول کتاب و غیر منفک از آن است و از آثار حسنه آن است، لذا جا دارد که ایمان را هم با کتاب ذکر کند، پس در حقیقت معنای آیه چنین می شود ((ما این چنین کتابی بر تو نازل کردیم که تو خودت نه کتابی می دانستی چیست، و نه از ایمان و آثار حسنه ای که در دلت از آن کتاب می یابی اطلاعی داشتی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۱۲

پاسخ اشکال دوم

و نیز ممکن است از اشکال دومی پاسخ داده شود به اینکه: هر چند معهود از کلام خدای تعالی در معنای روح همین است که گفته شد، و لیکن در آیه مورد بحث هم اگر بخواهیم روح را بر همین معنا حمل کنیم و بگوییم: منظور، روح امری و یا جبرئیل است، باعث می شود که کلمه ((او حینا)) را به معنای ((ارسلنا)) بگیریم (و آیه را چنین معنا کنیم: ما این چنین فرستادیم به سوی روحی را از امر خود)، چون روح به معنای روح امری و یا جبرئیل چیزی نیست که قابل وحی باشد (و معنا ندارد مثلا بگوییم ما این چنین فرشته ای را به سوی تو وحی کردیم). پس هیچ چاره ای نداریم مگر اینکه بگوییم مراد از وحی کردن ارسال و فرستادن است، و این هم خیلی بعید و ناجور است. پس آسان تر همین است که بگوییم روح به معنای قرآن است نه اینکه ایحاء به معنای ارسال باشد. ولی با کمی دقت معلوم می شود که نه جواب اول درست است، و نه جواب دوم.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: مراد از روح همان روح امری است، که همیشه با ملائکه وحی بر انبیاء نازل می شود، همچنان که خودش فرموده: ((ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان انذروا))، پس مراد از وحی کردن روح به سوی پیغمبر نازل کردن روح است بر آن جناب.

ممکن است برای توجیه این وجه و اینکه چرا از ((انزال)) به ((وحی کردن)) تعبیر کرده، بگوییم: چون کلمه ((امر)) به طوری که آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن)) بیان کرده، عبارت است از کلمه خدا، و روح هم از امر خدا و از کلمات خداست، همچنان که خودش فرموده: ((قل الروح من امر ربی))، پس روح کلمه خدا است، و آیه ((انما المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه)) نیز مصدق این معنا است، و نازل کردن کلمه خود تکلیم و سخن گفتن است، پس چه عیبی دارد که از انزال روح به ایحاء و وحی کردن تعبیر کند، با اینکه انبیاء (علیهم السلام) در اعمالشان مؤید به روح القدسند، و به وسیله همین روح است که شرایع به آنان وحی می شود همان طور که فرموده: ((و ایدناه بروح القدس)). و در تفسیر آیه ((و

او حینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه)) نیز به این معنا اشاره کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۱۳

ممکن هم هست این اشکال را که چرا از انزال و یا ارسال تعبیر به ایحاء کرده اینطور از میان ببریم که کلمه ((روحا)) منصوب به نزع خافض است و ضمیر ((جعلناه)) هم به قرآن بر می گردد، گو اینکه کلمه ((قرآن)) قبلا ذکر نشده بود تا ضمیر به آن برگردد، ولی از زمینه کلام و یا از ((کلمه)) کتاب فهمیده می شود آن وقت معنا چنین می شود: ((ما این چنین قرآن را با روحی از خود به تو وحی کردیم تو خودت نه کتاب می دانستی چیست و نه ایمان، و لیکن ما قرآن - و یا کتاب - را نوری قرار دادیم...)) ولی من هیچ مفسری را ندیده ام که آیه را اینطور توجیه کرده باشد.

معنای اینکه فرمود: ((تو - قبل از نزول وحی - کتاب و ایمان را نمی شناختی)) و جمع آنها اینکه رسول الله (ص) قبل از بعثت هم ایمان داشته است

((ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان)) - قبلا گفتیم که آیه شریفه در مقام بیان این معنا است که آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دارد، و مردم را هم بسویش می خواند، همه از ناحیه خدای سبحان است، نه از ناحیه خودش، و آنچه خدا به وی موهبت فرموده به وسیله وحی بعد از نبوت بوده. بنابراین مراد از این که می فرماید: ((تو خودت درایت و فهم حقایق کتاب را نداشتی)) این است که معارف جزئی عقاید و شرایع عملیش را که در کتاب آمده خودت قبلا نمی دانستی. و درست هم هست، برای اینکه خدای تعالی بعد از نبوت و وحی علم به این جزئیات را به او داد. و مراد از اینکه فرمود: ((و تو نمی دانستی ایمان چیست این است که تو واجد ایمان و التزام تفصیلی به یک یک معارف حقه و اعمال صالح نبودی. و اگر بررسی چرا ایمان را به اعمال صالح تفسیر کردی؟ می گوئیم در قرآن کریم این استعمال آمده، و فرموده: ((و ما كان الله ليضيع ايمانكم)).

پس معنای آیه چنین می شود: تو قبل از وحی روح، علمی به کتاب و معارف و شرایعی که در آن است نداشتی، و متصف به این ایمان که بعد از وحی دارا شدی نبودی، و ایمان و التزام به یک یک عقاید و اعمال دینی نداشتی. و بنابراین آیه مورد بحث منافات ندارد با اینکه آن جناب قبل از بعثت هم ایمان به خدا داشته باشد و اعمالش همه صالح باشد، چون آنچه در این آیه نفی شده علم به تفصیل و جزئیات معارفی است که در کتاب آمده، و نیز التزام اعتقادی و عملی به آن معارف، معلوم است که نفی علم و التزام تفصیلی ملازم با نفی التزام اجمالی به ایمان به خدا و خضوع در برابر حق نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۱۴

با این بیان، استدلالی که بعضی به این آیه کرده اند که ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از بعثت ایمان نداشته)) رد می شود. و نیز دیگر محلی برای آن حرفی که از بعضی نقل شده که ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از بعثت هم تمامی کمالات علمی و عملی بعد از بعثت را داشته)) باقی نمی ماند، چون با ظاهر آیه که می فرماید: ((تو قبلا نمی دانستی کتاب و ایمان چیست)) منافات دارد.

و جای هیچ شکی نیست که حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از بعثت با حال آن جناب در بعد از بعثت فرق داشته، آیه شریفه هم به همین فرق داشتن اشاره نموده، می فرماید: آنچه بعد از نبوت دارا شد خدای تعالی از طریق وحی به او داد، و خودش در آن دخالتی نداشته.

تصدیق رسالت و ایمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

((و لكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا)) - ضمیر در کلمه ((جعلناه)) به روح برمی گردد. و مراد از اینکه فرمود ((من نشاء)) در فرضی که مراد از روح قرآن باشد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین به آن جناب خواهد بود، چون همه آنان از نور قرآن بهره مند شده و اهتداء می یابند.

این در صورتی است که بگوئیم مراد از کلمه ((روح)) قرآن باشد، و اما اگر مراد از آن، روح امری باشد، در آن صورت مراد از کلمه ((من نشاء)) تمامی انبیاء و گروندگان از امت هایشان خواهد بود، چون خدای تعالی به وسیله وحی این روح به انبیاء دو کار انجام داده، یکی اینکه انبیاء و امت های ایشان را به این وسیله هدایت نموده، و دیگر اینکه انبیاء را تسدید و تاءید نموده و به اعمال صالح هدایت و ارشاد فرموده است.

و بنابراین فرض، آیه شریفه در مقام تصدیق رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می باشد، آن جناب را در ادعای رسالتش و اینکه کتابش از ناحیه خدا و به وحی او است تصدیق می کند. و نیز در ادعایش به اینکه خودش به آنچه مردم را بدان دعوت می کند ایمان دارد، تصدیق می نماید. پس در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه ((انك لمن المرسلين على صراط مستقيم تنزيل العزيز



الرَّحِيمِ)) خواهد بود، چون این آیه هم رسالت و ایمان آن جناب را تصدیق می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۱۵ ((و انک لتهدی الی صراط مستقیم)) - این جمله اشاره است به اینکه آنچه پیامبر اسلام مردم را به سوی هدایت می‌کند صراط مستقیم است، و همان چیزی است که خدا مردم را به سوی هدایت می‌کند، پس هدایت خدا و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) یک هدایت است، و دعوتشان یک دعوت است.

بیان اینکه صراط خدایی که مالک آسمان‌ها و زمین است مستقیم و منتهی به سعادت می‌باشد  
صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ... این آیه شریفه صراط مستقیم را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مردم را به سوی هدایت می‌کند، بیان می‌نماید، و در آن خدا را به ((کسی که آنچه در آسمانها و زمین است از آن او است)) توصیف می‌کند تا بفهماند دلیل استقامت صراط خدا چیست، چون وقتی ملک هر چیزی از آن خدای تعالی باشد، قهرا مالک غایتی هم که هر چیز به سوی آن غایت سیر می‌کند و سعادت می‌کند و سعادتی که به سوی متوجه است نیز می‌باشد. پس در نتیجه غایت و سعادت هر موجودی همان چیزی است که خدای تعالی برای آن معین کرده، و راه به سوی آن سعادت و طریقی که باید سلوک کنند تا به سعادت خود برسند همان طریقی است که خدا تشریح و بیان نموده، و احدی غیر از خدا مالک هیچ چیز نیست تا برای مملوک خود غایتی معین و نهایی مقرر نماید. و یا برای رسیدن مملوکش به سعادت خاص خود راهی برای او تشریح کند. پس سعادتی که خدای سبحان به سوی آن دعوت می‌کند، سعادت حقیقی انسانها است، و راهی هم که او بشر را به پیمودن آن دعوت نموده تا به سعادتشان منتهی کند، راه حقیقی و صراط مستقیم است.

تنها صراط مستقیم صراط خداوند است

((الا الی الله تصیر الامور)). این جمله بشر را به لازمه مالکیت خدا نسبت به آنچه در آسمانها و زمین است هشدار می‌دهد، چون لازمه این مالکیت این است که امور خلق که مملوک اویند نیز راجع به وی باشد، و لازمه این هم آن است که راهی هم که خلق پیش می‌گیرد و روشی که در زندگی طی می‌کند - از آنجا که آن نیز یکی از امور خلق است - راجع به او باشد، پس تنها صراط مستقیم صراط اوست. و اگر به جای اینکه بفرماید ((الا الی الله مصیر الامور)) فرمود: ((تصیر الامور)) و به مضارع تعبیر فرمود، برای افاده استمرار بود، و می‌خواهد بفهماند برگشت امور خلق به خدای تعالی دائمی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۱۶

و در این جمله علاوه بر هشداری که بیانش گذشت، اشعاری هم به علت وحی و تکلم الهی دارد، چون وقتی بنا شد مصیر اشیاء و بازگشت مخلوقات به سوی خدا باشد لاجرم برای هر نوع از انواع موجودات راه مخصوصی است به سوی خدا که باید آن راه را طی کند، و بر خداست که هر نوعی را به سوی راه مخصوص به خودش هدایت فرماید و او را به سوی غایت و هدفش راه نماید، همچنان که فرموده: ((و علی الله قصد السبیل)) و همین خود سخن گفتنی است از خدا با هر نوعی از انواع موجودات، به زبانی که مناسب با ذات آن است، که وقتی آن را با انسان مقایسه کنیم، نامش را وحی و ارسال رسول می‌گذاریم.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: تعبیر به مضارع در جمله ((تصیر الامور)) به منظور این است که بر آینده دلالت کند، نه استمرار، و منظور این است که بفهماند در آینده یعنی در قیامت بازگشت همه به سوی خداست، و این خود وعده خیری است برای راه یافتگان به سوی صراط مستقیم، و تهدید و وعیدی است برای گمراهان از آن صراط، ولی وجه اول روشن تر است.

بحث روایتی

(روایاتی درباره اقسام وحی نازل بر پیامبر (ص)، ایمان آن حضرت قبل از بعثت و...)

در الدر المنثور است که بخاری و مسلم و بیهقی از عایشه روایت کرده‌اند که: حارث بن هشام از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید: چگونه بر تو وحی می‌شود؟ فرمود: گاهی فرشته‌ای نزد من می‌آید به صورت صلصله جرس که در پیش رویم صدا

می کند و من از صدای او آنچه را که می خواهد بفهماند حفظ می کنم ، و این قسم وحی از هر قسم دیگری بر من سخت تر است . و گاهی فرشته ای به صورت مردی نزد من ظاهر می شود و با من حرف می زند و من سخنانش را حفظ می کنم .

عایشه می گوید: من خود دیده ام که گاهی در روزهای بسیار سرد، وحی بر آن جناب نازل می شد و چون از او جدا می شد با اینکه روز سردی بود عرق از پیشانی مبارکش سرازیر می گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۱۷

و در کتاب توحید به سند خود از زراره روایت کرده که گفت : به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتیم : فدایت شوم ! آن غشی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هنگام نزول وحی دست می داده چگونه بوده است ؟ زراره می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: این در آن قسم وحی بوده که بین آن جناب و خدای تعالی هیچ واسطه ای نبوده ، و خدای تعالی خودش برای آن جناب تجلی می کرده . می گوید سپس امام در حالی که اظهار خشوع می کرد فرمود: این همان نبوت است ای زراره .

و در علل الشرایع به سند خود از ابن ابی عمیر، از عمرو بن جمیع ، از ابی عبدالله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل هر وقت بر آن جناب نازل می شد مانند یک غلام پیش رویش می نشست ، و هر وقت هم داخل می شد اجازه می گرفت .

و شیخ در امالی به سند خود از ابی عمیر، از هشام بن سالم ، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت : یکی از اصحاب ما به آن جناب عرضه داشت : اصلحك الله ، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گاهی در حال طبیعی می فرمود: جبرئیل چنین گفت ، و یا می فرمود: این جبرئیل است که مرا دستور می دهد چنین کنم ، و گاهی هم برای گرفتن وحی بی هوش می شد، چرا چنین بود؟ امام صادق (علیه السلام) در پاسخش فرمود: هر وقت مستقیماً و بدون وساطت جبرئیل به آن جناب وحی می شد، آن حالت به آن جناب دست می داد، به خاطر اینکه گرفتن وحی از خدای تعالی سنگین و دشوار بود. و هر وقت جبرئیل بین خدای تعالی و آن جناب واسطه می شد آن حالت دست نمی داد، و در حال طبیعی می فرمود: جبرئیل به من چنین گفت . و یا می فرمود:

این جبرئیل است که چنین می گوید. تعریف رسول ، نبی و محرت از زبان امام باقر علیه السلام

و در کتاب بصائر از علی بن حسان ، از ابن بکیر، از زراره ، روایت آمده که گفت : من از امام باقر (علیه السلام) از این که چه کسی رسول و چه کسی نبی و چه کسی محدث است پرسیدم ؟ فرمود: رسول کسی است که جبرئیل نزدش می آید و با او رو در رو سخن می گوید و او جبرئیل را می بیند، همانطور که شما طرف صحبت خود را می بینید و با او حرف می زنید، چنین کسی را رسول می گویند. و اما نبی عبارت است از کسی که جبرئیل را در خواب می بیند، مانند خوابی که ابراهیم (علیه السلام) دید (که فرزند خود را قربانی می کند) و نظیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که بسیار می شد خواب سبکی او را می گرفت ، و در آن حالت جبرئیل نزدش می آمد، این را نبی می گویند، که گاهی نبوت با رسالت هم جمع می شود، مانند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که هم رسول بود و جبرئیل را در بیداری رو در روی خود می دید و با او سخن می گفت ، و هم نبی بود و جبرئیل را در خواب می دید. و اما محدث عبارت است از کسی که کلام فرشته را می شنود و با او سخن می گوید، ولی او را نمی بیند، نه در خواب و نه در بیداری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۱۸

مؤلف : در معنای این روایت روایات دیگری نیز هست .

و در کتاب توحید به سند خود از محمد بن مسلم و محمد بن مروان ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تشخیص نمی داد که این شخصی که با او سخن می گوید جبرئیل و از طرف خدا است ، مگر به توفیق .

و در تفسیر عیاشی از زراره روایت آورده که گفت : به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتیم : چطور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هنگامی که پیامی از ناحیه خدا به سویش می آمد از این معنا نمی ترسید که این پیام از طرف ابلیس باشد، و این شیطان است که در قلب او مداخله می کند؟ امام (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی وقتی بنده ای را رسول خود می سازد سکینت و وقار بر

او نازل می کند، در نتیجه پیام آور خدا نزدش می آید و رسول او را به چشم می بیند، همان طور که اشخاص دیگر را به چشم می بیند.

روایاتی از معصومینی درباره مراد ازدواج در ((روحان امرنا))

و در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای تبارک و تعالی پرسیدم که می فرماید: ((و كذلك اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان)) فرمود: روح عبارت است از خلقی که در میان خلایق از جبرئیل و میکائیل هم بزرگتر است، و این روح همواره با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه بعد از آن جناب هست، و کارش تسدید و تاءید آن حضرات است.

مؤلف: در معنای این حدیث تعدادی روایت هست که در بعضی از آنها آمده که آن روح از ملکوت است. صاحب تفسیر روح المعانی می گوید: ((طبرسی از حضرت ابی جعفر و ابی عبدالله روایت کرده که مراد از این روح، فرشته ای است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده و هیچ گاه به آسمان صعود نمی کرده. و این حرف در نهایت غرابت و شگفتی است، و احتمال می رود که استادش به این دو امام درست نباشد)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۱۹

و ما برای روشن شدن مطلب عین کلام طبرسی در مجمع البیان را نقل می کنیم: ((از ابی جعفر و ابی عبدالله (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: روح هرگز به آسمان صعود نکرده، و همواره در ما هست)).

و اما اینکه صاحب روح المعانی آن را غریب و شگفت خوانده شگفتی در سخن خود او است که هیچ دلیلی بر درست نبودن این حدیث نیاورده. علاوه بر اینکه خود او تسدید و تاءید کردن این روح را در باره غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) یعنی بعضی از افراد امت قبول کرده، آن وقت چطور آن را در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه اهل بیت انکار می کند؟ و خواننده اگر بخواهد به اعتراف وی در باره تسدید روح اطلاع یابد، باید به تفسیر روح المعانی در قسم اشاراتش مراجعه نماید.

و در نهج البلاغه آمده: ((و خدای تعالی از روزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از شیر گرفته شد، بزرگترین فرشته خود را قرین او ساخت تا آن جناب را شب و روز به طریق مکارم و به سوی محاسن اخلاق عالم سوق دهد)).

و در الدر المنثور است که ابو نعیم - در کتاب دلائل - و ابن عساکر از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید: آیا هیچ بتی را پرستیده ای؟ فرمود: نه. پرسیدند هیچ شراب نوشیده ای؟ فرمود: هرگز. من از اولین روز زندگی ام همین مقدار را می دانستم که این عقایدی که مردم دارند کفر است، ولی نمی دانستم کتاب و ایمان چیست. در اینجا بود که آیه شریفه ((ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان)) نازل شد.

و در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری، از امام صادق (علیه السلام) روایتی آورده که در ضمن آن در ضمیر آیه ((و انک لتهدی الی صراط مستقیم)) فرمود: یعنی تو مردم را به سوی صراط مستقیم دعوت می کنی.

و در کافی به سند خود از جابر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب شنیدم که فرمود: قرآنی به دریا افتاد، دیدند که تمامی آیاتش سیاه شده، جز این آیه که می فرماید: ((الا الی الله تصیر الامور)).

## الزخرف

سوره زخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۲۰

## آیات ۱ - ۱۴، سوره زخرف

سوره زخرف مکی است و هشتاد و نه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (۲) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۳) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (۴) أَمْ نَحْضِرُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ (۵) وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ (۶) وَمَا يَنْتَهِمُ مَنْ نَبِيٍّ إِلَّا - كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۷) فَأَهْلَكْنَاهَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَ مَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ (۸) وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (۹) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ جَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۱۰) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تَخْرُجُونَ (۱۱) وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (۱۲) لَيْسَتُوا عَلَى ظَهْرِهِ ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةً رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَ مَا كُنَّا لَهُ مُّقْرِنِينَ (۱۳) وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ (۱۴)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر. حم (۱). سوگند به کتاب روشنگر (۲). که ما آن را خواندنی عربی کردیم ، شاید تعقیل کنید (۳).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۲۱

و سوگند که این خواندنی قبلا در ام الكتاب نزد ما بود، که مقامی بلند و فرزانه دارد (۴). آیا به جرم اینکه شما مردمی اسرافگرید از فرستادن قرآن به سوی شما صرف نظر کنیم (۵). و چه بسا انبیائی که در اقوام گذشته فرستادیم (۶). اقوامی که هیچ پیغمبری به سویشان نیامد مگر آنکه مسخره اش کردند (۷). و ما نیرومندتر آنها را هلاک کردیم که داستان آنها (در سوره های پیش) گذشت (۸). و اگر از این بت پرستان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده قطعا می گویند: خدای عزیز علیم (۹). خدایی که زمین را برای شما گهواره کرد، و در آن برایتان راهها قرار داد، تا شاید به مقاصد خود راه یابید (۱۰). و همان خدایی که آب را به اندازه از آسمان نازل کرد، پس به وسیله آن آب ، سرزمینی مرده را زنده کردیم ، شما هم همینطور سر از خاک در می آورید (۱۱). و آن خدایی که همه جفت ها را او آفرید، و برایتان از کشتی ها و چارپایان مرکب درست کرد (۱۲). تا بر پشت آنها قرار گیرید، و آنگاه هنگام قرار گرفتن بر پشت آنها به یاد نعمت پروردگارتان افتید، و بگویید: منزه است آن خدایی که این مرکب را برای ما مسخر کرد، و گر نه ما نمی توانستیم آن را رام خود کنیم (۱۳). و ما به یقین به سوی پروردگارمان برمی گردیم (۱۴).

بیان آیات

این سوره بطوری که آغاز و انجام آن و نیز مطالبی که بین این آغاز و انجام فاصله شده شهادت می دهد، در مقام انذار و هشدار دادن بشر است ، مگر شش آیه آن که از جمله ((اللا-المتقین یا عباد لا- خوف علیکم الیوم )) آغاز می شود، که این شش آیه استطرادی (و از باب حرف حرف می آورد) در وسط آیات سوره قرار گرفته .

مفاد و غرض کلی سوره مبارکه زخرف

در این سوره این معنا را خاطر نشان می سازد که سنت الهی بر این جریان یافته که انبیاء و رسولانی برگزیند، و کتاب و ذکر بر آنان نازل کند، و هیچگاه اسراف و افراط مردم در قول و فعلشان او را از این کار باز نمی دارد، بلکه همواره رسولان و انبیایی فرستاده ، و استهزاء کنندگان و تکذیب کنندگان ایشان را هلاک نموده ، و سپس به سوی آتشی جاودانه سوق داده است . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۲۲

و در این بیان نخست مسأله ارسال رسل را به طور اجمال ذکر می کند، و سپس از بین آنان ابراهیم و سپس موسی و آنگاه عیسی (علیه السلام) را نام می برد، و مطالبی از اسراف کفار نقل نموده ، از آن جمله یکی از مهمترین گفتار آنان را که می گفتند خدای سبحان فرزند گرفته ، و ملائکه دختران او هستند ذکر می کند. و این بدان جهت است که نسبت به خصوص این عقیده و رد آن عنایت داشته ، و به همین جهت آن را مکرر نقل می کند و جواب می گوید، و گویندگان آن را به عذاب تهدید می کند، البته در

این سوره حقایق متفرق دیگری نیز هست .

و این سوره به شهادت مضامینش در مکه نازل شده ، مگر آیه ((و اسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا...)) که هنوز برای ما ثابت نشده که در مکه نازل شده ، و به زودی در باره اش سخن خواهیم گفت - ان شاء الله تعالی .

وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ از ظاهر این جمله برمی آید که سوگند است ، و جواب آن جمله ((انا جعلناه قرانا عربيا)) تا آخر دو آیه - می باشد . و این که قرآن را کتابی مبین خوانده ، بدین جهت است که قرآن طریق هدایت را ظاهر می کند ، همچنان که فرموده : ((و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء)) و یا بدین جهت است که خودش ظاهر و روشن است ، و نقطه ضعفی در آن نیست ، همچنان که در این باره نیز فرموده : ((ذلک الکتاب لا ریب فیه .))

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ضمیر در ((جعلناه)) به کتاب برمی گردد ، و معنای ((قرانا عربيا)) این است که این کتابی است که به لغت عربی قرائت می شود . ((لعلکم تعقلون)) این جمله غایت و غرض جعل آن کتاب را بیان می کند .

و همین که امید تعقل و فهمیدن مردم را غایت و غرض جعل مذکور قرار داده ، خود شاهد بر این است که قرآن قبل از آنکه به زبان عربی در آید ، در مرحله ای از کینونت (هستی) وجود داشته که در آن مرحله عقول بشر دسترسی بدان نداشته ، با اینکه کار عقل این است که هر امر فکری و مسأله ذهنی را درک کند ، هر چند که آن مسأله در نهایت درجه دقت و لطافت باشد . ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۲۳

در نتیجه از این آیه فهمیده می شود که کتاب بر حسب موطن نفس الامری و واقعیتش مافوق فکر و اجنبی از عقول بشری است ، و خدای تعالی آن را از آن موطن پایین آورده ، و در خور فهم بشر کرده ، و به لباس واژه عربیت در آورده ، به این امید که عقول بشر با آن انس بگیرد و حقایقش را بفهمد . و چون استعمال کلمه ((امید)) در باره خدای تعالی صحیح نیست ، لاجرم باید گفت امید قائم به مقام و یا به مخاطب است ، نه به خود گوینده ، که خدای تعالی است .

وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ این جمله آنچه را که آیه قبلی بیان می کرد تاء کید نموده و روشن می سازد ، و آن این بود که قرآن کریم در موطن اصلیش مافوق تعقل عقول است . ضمیر در ((انه)) به کتاب بر می گردد . و مراد از ((ام الکتاب)) لوح محفوظ است ، همچنان که آیه ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) به آن تصریح دارد . و اگر لوح محفوظ را ((ام الکتاب)) نامیده ، بدین جهت است که لوح محفوظ ریشه تمامی کتب آسمانی است ، و هر کتابی آسمانی از آن استنساخ می شود . و اگر کلمه ((قرآن)) را مقید به قید ((ام الکتاب)) و ((لدینا)) کرد ، صرفاً به منظور توضیح است ، نه احتراز . ساده تر بگویم : برای این بود که بفرماید قرآن همان کتابی است که نزد ما است ، نه اینکه بفرماید قرآن دو تا است یکی نزد ما و یکی هم نزد دیگری .

شرح مراد از اینکه در وصف قرآن فرمود : ((وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم))

و معنای آیه این است : قرآن کریم در حالی که در ام الکتاب و نزد ما بوده و همواره هست هر آینه بلند مرتبه و سرشار از حکمت است . و به زودی - ان شاء الله - در اواخر سوره جائیه گفتاری در معنای ام الکتاب خواهد آمد .

و مراد از اینکه فرمود : ((لعلی)) به طوری که از مفاد آیه قبلی استفاده می شود این است که قرآن در آن حال که در ام الکتاب بود قدر و منزلتی رفیع تر از آن داشت که عقول بتوانند آن را درک کنند . و مراد از این که فرمود ((حکیم)) این است که قرآن در ام الکتاب یک پارچه بوده است ، و مانند قرآن نازل شده مفصل و جزء جزء و سوره سوره و آیه آیه و جمله جمله و کلمه کلمه نبوده . این معنا را از آیه شریفه ((کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر)) نیز استفاده می کنیم .

و این دو صفت ، یعنی صفت ((علی)) و ((حکیم)) دلالت می کنند بر این که ام الکتاب ، فوق عقول بشری باشد ، چون عقل بشر در فکر کردنش تنها می تواند چیزهایی را بفهمد که در آغاز از قبیل مفاهیم و الفاظ بوده باشد ، و از مقدماتی تصدیقی ترکیب شده باشد که هر یک مترتب بر دیگری است ، مانند آیات و جملات قرآنی . و اما چیزی که ماورای مفاهیم و الفاظ است ، و قابل چ به

اجزاء و فصول نیست ، عقل راهی به درک آن ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۲۴

پس حاصل معنای این دو آیه این شد: کتاب در نزد ما در لوح محفوظ مقامی رفیع دارد و دارای احکام و اتقانی است که به خاطر همان مقام رفیع و آن احکام و اتقان عقول دسترسی بدان ندارد، و ما آن را نازل و در خور درک عقول کردیم ، یعنی آن را خواندنی و عربی کردیم ، باشد که مردم آن را بفهمند.

گفتاری دو احتمال درباره ((الحکم تعقلون)) و پاسخ به آن

در این جا ممکن است کسی بگوید از ظاهر جمله ((لعلکم تعقلون)) برمی آید که فهمیدن این قرآن عربی برای مردم ممکن است و ما می توانیم این کتاب را که نازل و در خور فهم بشر شده است و به صورت کتابی عربی درآمده بخوانیم و تعقل کنیم ، حال یا این است که این درک و تعقل ما از قرآن عین همان چیزی است که در ام الکتاب است و مطابقت تام و تمام دارد، و یا این است که کاملاً مطابق آن نیست .

قسمت دوم قطعاً باطل است ، برای اینکه خود خدای تعالی می فرماید: ((و انه فی ام الکتاب : قرآن در ام الکتاب است)) و نیز می فرماید: ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)) (و می فرماید: ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون))، پس قهراً درک قرآن درک همان است که در ام الکتاب و در لوح محفوظ و در کتاب مکنون است .

پس از آن دو احتمال تنها احتمال اول را می توانیم بپذیریم ، و بگوییم آنچه از قرآن می فهمیم همان است که در ام الکتاب است ، و با این حال دیگر چه معنا دارد که گفته شود قرآن عربی که نزد ما است قابل درک هست ، ولی آنکه در ام الکتاب و نزد خدا است قابل درک و تعقل نیست ؟

در پاسخ می گوییم از کجا که نسبت بین قرآنی که نزد ما است و آنچه در ام الکتاب است نسبت مثل و ممثل نباشد، مثل هم عین ممثل هست ، اما آن کس که چیزی برایش ممثل شده ، از آن ممثل به جز مثل را نمی فهمد و راهی برای درک حقیقت ممثل ندارد - دقت فرمایید . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۲۵

از آنچه گذشت روشن گردید که جوهری که مفسرین در تفسیر دو وصف ((علی)) و ((حکیم)) آورده اند ضعیف است ، مثل کلام بعضی از ایشان که گفته اند: مراد از ((علی)) بودن قرآن این است که در بلاغتش عالی و روشنگر هر چیزی است که مردم بدان محتاجند. و یا گفته اند: معنایش این است که قرآن بر هر کتابی دیگر برتری و علو دارد، چون اعجازی خاص به خود دارد، و ناسخ هر کتاب دیگر است و هیچ کتابی نسخش نمی کند. و یا گفته اند علی یعنی اینکه ملائکه و مؤمنین آن را تعظیم می کنند. و مثل کلام بعضی دیگر که در معنای کلمه حکیم گفته اند: یعنی حکمت بالغه را اظهار می دارد. و یا گفته اند: قرآن جز با حکمت منطبق نمی شود، و جز حق و صواب نمی گوید، پس در حقیقت توصیف آن به وصف حکیم توصیفی است مجازی و به منظور مبالغه .

ضعف این وجوه با دقت در مفاد آیه قبلی روشن می شود، و نیز روشن می شود که با نزول و در خور فهم بشری ساختن ، ام الکتاب ، قرآنی عربی شده است .

أَفَنضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ استفهام در این آیه انکاری است ، و حرف ((فاء)) که بر کلمه ((نضرب)) در آمده ، برای این است که بفهماند مضمون این جمله فرع و نتیجه مطالب گذشته است ، و معنای ((ضرب الذکر عنهم)) برگرداندن روی سخن از ایشان است .

در مجمع البیان گفته : ریشه اصلی این جمله این بوده که سواره وقتی بر مرکب خود سوار می شود، و می خواهد آن را به طرف دیگر متوجه کند، با تازیانه یا چوب دستیش آن را می زند تا متوجه طرفی که او می خواهد بشود، که در باره این عمل می گفتند ((صرفه عنه)) حیوان را از آن سو منصرف کرد. و یا می گفتند ((عدل عنه)) و سپس به جای آن دو کلمه ، ((ضربه)) را استعمال



کردند.

کلمه ((صفح)) به معنای اعراض است، و در جمله مورد بحث کلمه ((صفحاً)) مفعول له است. احتمال هم دارد که ((صفح)) به معنای جانب و طرف باشد. و در جمله ((ان کنتم)) حرف جر حذف شده، و تقدیرش ((لان کنتم)) باشد و این جار و مجرور متعلق باشد به جمله ((افضرب)).

و معنای آیه این است که: آیا ذکر را که همان کتابی است که عربی و خواندنیش کردیم تا تعقلش کنید، از شما برگردانیم به خاطر اینکه شما مردمی اسرافگرید؟ و یا معنایش این است که: آیا قرآن را از شما به سوئی دیگر برگردانیم به خاطر اینکه شما اسرافگرید؟ یعنی ما بصرف اسرافگری شما این کار را نمی‌کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۲۶

وَ كَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيِّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ كَلِمَةً ((کم)) برای تکثیر است، یعنی ((و چه بسا)) و منظور از کلمه ((اولون)) امت‌های گذشته است. و جمله ((و ما یاتیهم...)) حال است، و عامل آن جمله ((ارسلنا)) است.

این دو آیه و آیه بعد آن در مقام تعلیل آیه قبل است، می‌فهماند که چرا ذکر را از ایشان برنگردانید، و چرا از نازل کردن قرآن صرفنظر نکرد. به این بیان که صرف اینکه شما مردمی اسرافگر و متجاوز هستید ما را از اجرای سنت الهیمان که همان سنت هدایت از طریق وحی است باز نمی‌دارد، چون اعراض شما برای ما تازگی ندارد، چه بسیار پیامبرانی در امت‌های گذشته فرستادیم، در حالی که هیچ پیامبری برایشان نیامد مگر آنکه او را استهزاء کردند، و کار بدین جا منجر شد که آنها را هلاک کردیم، با اینکه خیلی نیرومندتر از شما بودند. آری آنها را هلاک کردیم، نه اینکه از کار خود دست برداریم.

پس همانطور که عاقبت اسراف و استهزاء آنان هلاکت خود آنان بود، نه دست برداری ما از سنت خود، همچنین عاقبت اسرافگری شما هم هلاکت شما است.

پس در حقیقت این آیات سه گانه وعده‌ای به رسول خدا و تهدیدی به قوم آن جناب است.

فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَ مَضَى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ رَاغِبٌ مِی گوید: کلمه ((بطش)) به معنای این است که چیزی را با صولت بگیری. و در آیه مورد بحث التفاتی از خطاب در آیه قبل ((افضرب عنکم))، به غیبت ((منهم)) به کار رفته. و گویا وجه این التفات این باشد که چون دیده مردم اسرافگر از تهدید ((فاهلکنا)) عبرت نمی‌گیرند، روی سخن را که تاکنون با خود اسرافگران بود از آنان برگردانیده و متوجه رسول خود کرده، تا هم تعریضی به آنها کرده باشد و هم زمینه را برای جمله ((و ماضی مثل الاولین)) فراهم نموده باشد. مؤید آن جمله ((و لئن سالتهم)) است که خطاب را متوجه رسول خود کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۲۷

و در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود: ما اقوامی نیرومندتر از ایشان را هلاک کردیم. و داستان آن گذشتگان در سوره‌هایی که قبل از این سوره نازل شد گذشت که چگونه کیفر استهزای خود را دیدند.

وَ لئن سألْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ

در این آیه و آیات بعدش - تا شش آیه - بر ربوبیت خدای تعالی و یگانگی اش در ربوبیت احتجاج شده، و اشاره‌ای هم به مسأله معاد شده و اعترافشان را به اینکه خدا خالق هر چیز است سندی قرار داده بر بطلان اسرافگریشان، و گوشه‌هایی از کار خلقت را - مانند: او است که زمین را گهواره خلق کرده، و در آن راههایی قرار داده و بارانهایی نازل می‌کند - که در عین حال تدبیر امور بندگان هم هست دلیل قرار می‌دهد بر اینکه پس غیر از خدا مالک و مدبری برای امور خلق نیست، پس تنها رب او است و غیر او ربی نیست.

احتجاج بر ربوبیت و یگانگی خدای تعالی با ذکر بخشی از آیات تکوینی او

و با این بیان روشن می‌گردد که آیه مورد بحث مقدمه و زمینه چینی است برای مضمون آیات بعد - و همانطور که گفتیم - بر

ربوبیت و یگانگی خدا در آن احتجاج می‌کند. و در این کتاب مکرر گذشت که وثیت منکر این معنا نیست که صنع و ایجاد تنها کار خدای تعالی است، بلکه تنها تدبیر را مستند به غیر خدا می‌کند.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

یعنی: خدا آن کسی است که زمین را برای شما طوری آفرید که در دامن آن پرورش یابید، آن طور که اطفال در گهواره تربیت شده و نشو و نما می‌کنند، و برایتان در زمین راه‌ها و بزرگراه‌هایی درست کرد تا به وسیله آنها به سوی مقاصد خود راه یافته و هدایت شوید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند معنای ((لعلکم تهتدون)) (این است که: شاید شما به معرفت خدا و توحید در عبادتش راه یابید. ولی معنای اول روشن تر است.

در این آیه شریفه بعد از التفاتی که در دو آیه قبل از خطاب به غیبت شده بود، دوباره التفاتی از غیبت به خطاب شده، و بعد از آنکه در دو آیه قبل مردم غایب فرض شده بودند و روی سخن را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده بود، در این آیه دوباره روی سخن را متوجه مردم کرده، همچنان که در آغاز سوره هم متوجه ایشان بود.

و بعید نیست وجه آن، عنایتی باشد که به این نکته داشته که از مشرکین این اعتراف را بگیرد که غیر از خدا خالق نیست. آنگاه این معنا را ضمیمه آن کند که تدبیر نیز از خلقت است، و نتیجه بگیرد که مرام وثیت که مرام شما مخاطبین است دارای تناقض است، از یکسو خالق را منحصر خدا می‌داند، و از سوی دیگر از نادانی خود تدبیر را کار غیر خدا می‌داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۲۸

وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ

در این آیه شریفه، نازل کردن آب از آسمان را مقید کرده به قید ((قدر)) (تا اشاره کرده باشد به اینکه نازل شدن باران عبث و بی حساب نیست، بلکه از اراده و تدبیر خدا ناشی می‌شود. و کلمه ((انشرنا)) (ماضی، از مصدر ((انشار)) (و به معنای احیاء است. و کلمه ((میتا)) (مخفف میت - با تشدید - است. و اگر کلمه ((بلده)) (را با کلمه ((میت)) (توصیف کرده و فرموده ((شهری مرده)) (تنها بدین اعتبار است که شهر برای خود مکانی است، چون همان طور که زراعت مرده و زنده دارد، شهر را هم می‌توان متصف به این دو صفت کرد، چون گفتیم شهر نیز مکان و سرزمینی است.

در این آیه در آغاز، خدای تعالی غایب فرض شده بود، می‌فرمود ((خدا آن کسی است که آبی از آسمان به اندازه نازل کرد)) و سپس متکلم با غیر فرض شده و فرمود: ((پس ما به وسیله آن آب شهری مرده را زنده کردیم)) (و این التفات صرفاً برای این است که عنایت خود را به زنده کردن مکان‌های مرده اظهار بدارد.

و بعد از آنکه با نازل کردن آب به اندازه، و زنده کردن شهری مرده، استدلال کرد بر خلقت و تدبیر خود، در آخر نتیجه دیگری هم از این استدلال گرفت، نتیجه‌ای که توحید تمام نمی‌شود مگر به آن. و آن عبارت است از مساءله معاد، یعنی برگشتن همه به سوی خدا: ((و کذلک تخرجون)) (یعنی همانطور که شهری مرده را زنده می‌کند، همینطور شما هم از قبورتان سر برمی‌دارید و زنده می‌شوید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: اگر از رویاندن گیاهان تعبیر کرد به ((انشار)) (که در واقع به معنای احیای مردگان است - و از احیای مردگان هم تعبیر کرد به ((اخراج)) (برای این است که در اولی رویاندن را امری عظیم نشان دهد، و در دومی مساءله بعث و معاد را کاری آسان جلوه داده باشد تا در نتیجه هم سنن استدلال را ارج نهاده باشد، و هم راه قیاس را روشن تر ساخته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۲۹

وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ازواج))، اصناف موجودات از نر و ماده و سیاه و سفید و امثال آن است. بعضی دیگر گفته اند: مراد جفت از هر چیز است، چون هر چیزی - به جز خدای تعالی - زوجی دارد، مانند: بالا و پایین، چپ و راست، ماده و نر. ((و جعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون)) - یعنی ((ترکبونه)) و برایتان از کشتی و چارپایان چیزهایی قرار داد که سوارش شوید. کلمه ((ترکبون)) از ((رکوب)) است که وقتی در مورد حیوانات یعنی اسب و شتر و امثال آن استعمال شود، به خودی خود متعدی می‌گردد، و می‌گوییم ((رکبت الفرس)) و چون در مورد کشتی و مانند آن به کار می‌رود، با کلمه ((فی)) متعدی می‌گردد، می‌گوییم ((رکب فیه)) همان طور که در کلام خدای تعالی آمده: ((و اذا رکبوا فی الفلک)) و اگر در آیه مورد بحث که سخن از کشتی هم به میان آمده کلمه ((فی)) نیاورده برای این است که جانب انعام را غلبه داده باشد.

لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا ... لَمُنْقَلِبُونَ

((استواء بر ظهر)) به معنای استقرار بر پشت حیوان، و یا هر مرکب دیگر است. و ضمیر در کلمه ((ظهوره)) به ((ما)) ی موصوله در جمله ((ما ترکبون)) و ضمیر در جمله ((اذا استویتم علیه)) نیز به همان موصول برمی‌گردد، و در این آیه جمله ((لتستووا علی ظهوره)) با آوردن کلمه ((ظهور))، و جمله ((استویتم)) علیه بدون آوردن کلمه ((ظهور))، به یک معنا است، چون هم می‌توان گفت بر پشت حیوان سوار شدم، و هم می‌توان گفت بر حیوان سوار شدم.

مقصود از به یاد آوردن نعمت پروردگار پس از سوار شدن بر کشتی‌ها و چهارپایان

و مراد از ((به یاد آوردن نعمت رب بعد از استواء بر پشت حیوان یا کشتی)) این است که به یاد نعمت‌هایی بیفتی که خدا آنها را مسخر انسان کرده، و انسان از آنها استفاده می‌کند مثلاً از یک محل به محل دیگر می‌رود، و بار و بینه خود را حمل می‌کند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و سخر لكم الفلک لتجری فی البحر بامره)) و نیز فرموده: ((و الانعام خلقها... و تحمل اثقالکم الی بلد لم تکنوا بالغیه الا بشق الانفس)).

و ممکن هم هست مراد از یادآوری نعمت، یادآوری مطلق نعمت‌ها باشد، چون معمولاً آدمی از یاد یک نعمت به یاد نعمت‌های دیگر نیز منتقل می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۳۰

((و تقولوا سبحان الذی سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنین)) - کلمه ((مقرنین)) به معنای ((مطیقین)) است چون مصدر ((اقران)) به معنای اطاقه است.

و ظاهر ذکر نعمت در موقع به کار بستن و انتفاع از آن این است که شکر منعم را بجا آورد. و لازمه آن این است که ذکر نعمت غیر از گفتن ((سبحان الذی...)) بوده باشد، چون این کلمه تسبیح و تنزیه خدا است از هر چیزی که لایق ساحت کبریایی او نباشد، از قبیل شریک داشتن در ربوبیت و الوهیت. و معلوم است که ذکر نعمت و شکر منعم - همان طور که گفتیم - غیر از تنزیه است. مؤید این معنا روایاتی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که: در هنگام سوار شدن بر مرکب بگویند: ((الحمد لله الذی سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنین)) (با اینکه در آیه آمده: ((سبحان الذی...))

و در کشف از حسن بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که مردی را دید بر حیوان خود سوار می‌شود، و می‌گوید: ((سبحان الذی سخر لنا هذا)). حضرت پرسید آیا ماء مور شده اید این چنین بگویند؟ عرضه داشت: پس ماء مور شده ایم چه بگوئیم؟ فرمود: اینکه به یاد نعمت پروردگار خود بیفتید.

((و انا الی ربنا لمنقلبون)) - این جمله شهادت به حقانیت معاد است، می‌گویند ما گواهی می‌دهیم که به سوی پروردگار خود برمی‌گردیم. الزخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۳۱

آیات ۱۵ - ۲۵ سوره زخرف

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ (۱۵) أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ (۱۶) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (۱۷) أَوْ مَنْ يُنشِئُ فِي الْجِلْدِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (۱۸) وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبُدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيَسْتَلُونَ (۱۹) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَكُمْ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۲۰) أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ (۲۱) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ (۲۲) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ (۲۳) قُلْ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِآهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (۲۴) فَاتَّقِمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ (۲۵)

ترجمه آیات

و برای او از بندگانش جزئی قرار دادند، که راستی انسان کفرانگری روشن است (۱۵). و یا خدا از آنچه خودش آفریده دختران را برای خود گرفته ، و پسران را برای شما انتخاب کرده ؟ (۱۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۲

با اینکه وقتی به ایشان مژده می برند که همسرت فرزند دختر زاییده رویش از شدت خشم و ناراحتی سیاه می شود (۱۷). آیا دختران را فرزند خدا می خوانند که نشو و نمایشان در زینت است ، و از احتجاج علیه خصم خود عاجزند؟ (۱۸). آری مشرکین ملائکه را که بندگان خدایند ماده پنداشتند، مگر در هنگام آفریدن آنان حاضر بودند؟ به زودی این شهادتشان نوشته می شود و از آن بازخواست خواهند شد (۱۹). و گفتند اگر رحمان می خواست که ما بت نپرستیم ، نمی پرستیدیم ، به همین سخن خود نیز علمی ندارند، و آنچه می گویند پنداری بیش نیست (۲۰). و یا راستی خود ما قبلا- کتابی در این باره به ایشان داده بودیم و ایشان به آن تمسک می کنند، و ما خود خبر نداریم ؟ (۲۱). نه ، هیچ دلیلی از ناحیه ما ندارند، تنها دلیلشان این است که ما پدران خود را بر دینی یافتیم ، و ما اگر دنبال راه آنان برویم از هدایت یافتگانیم (۲۲). و به همین منوال هیچ رسولی قبل از تو به سوی اهل قریه ای گسیل نداشتیم ، مگر آنکه عیاشان آن قریه گفتند: ما پدران خود را بر کیشی یافتیم ، و ما بر آثار ایشان اقتداء می کنیم (۲۳). رسولشان پرسید: حتی در صورتی هم که آنچه من آورده ام بهتر باشد، از آنچه پدران خود را بر آن یافته اید؟ گفتند: ما به آنچه که شما ماء مور ابلاغ آن شده اید کافریم (۲۴). پس از ایشان انتقام گرفتیم ، بنگر که چگونه شد عاقبت تکذیب کنندگان (۲۵).

بیان آیات

این دسته از آیات ، قسمتی از اقوال و عقاید کفار را که اسراف و کفر به نعمت منشاء آن بود حکایت می کند، مثل اینکه می گفتند خدا فرزند دارد و ملائکه دختران خدایند، و این را دلیل بر ملائکه پرستی خود می گرفتند، و آیات مورد بحث بعد از حکایت این اقوال آن را رد می کند.

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ مراد از ((جزء)) فرزند است ، و چون ولادت عبارت است از جدا شدن جزئی از انسان پس فرزند جزئی از پدر است ، که از او جدا شده و به صورت خود درآمده است .

و منظور از اینکه از فرزند تعبیر به جزء کرده این است که به محال بودن گفتار مشرکین اشاره کند، و بفرماید: اشتقاق و جدا شدن چیزی از چیز دیگر به هر قسم که تصور شود وقتی ممکن است که آن چیز اولی مرکب از اجزایی باشد تا یک جزء آن جدا گردد، و خدای سبحان جزء ندارد، بلکه از هر جهت واحد است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۳

با این بیان روشن گردید که کلمه عبادیه بیانی است برای کلمه ((جزء)). و اشکالی نیست در این که بیان مقدم بر مبین شده و همچنین اشکالی نیست در این که بیان به صورت جمع آمده و مبین به صورت مفرد.

ردّ و ابطال این پندار مشرکین که خدا فرزند دارد و ملائکه دختران خدایند

أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ یعنی آیا خدا از بین همه مخلوقاتش دختران را برای خود فرزند گرفت و پسران را خالص

برای شما کرد که هر چه پسر باشد مال شما باشد و او جز دختر نداشته باشد چون شما از دختران خوشتان نمی آید و آنها را پست تر از پسران می پندارید، و این پست تر را از خدا و جنس شریف تر را از خود می دانید؟ و این حرف با اینکه فی نفسه سخنی است محال یک نوع توهین و کفران به خدا نیز هست .

و اگر ((اتخاذ بنات)) را مقید کرد به قید ((مما یخلق)) برای این است که مشرکین قائل بودند به اینکه ملائکه - با اینکه به زعم آنان دارای ربوبیت و الوهیتند - مخلوق خدا هستند. نکته دیگری که تذکرش لازم است التفاتی است که در این آیات به کار رفته . در آیه قبل ، مشرکین غایب فرض شده بودند، می فرمود: ((وجعلوا)) و در این آیه مخاطبشان قرار داده می فرماید ((و اصفیکم)) و این برای آن است که توییح آنان را بجا و حق به جانب کند. و اگر کلمه ((بنات)) را بدون الف و لام و کلمه ((بنین)) را با الف و لام آورده به منظور این است که بفهماند: دختران در نظر مشرکین خوار و حقیرند، و پسران عزیز و محترم .

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ کلمه ((مثل)) به معنای نظیر و همجنس هر چیز است . و معنای ((مثل زدن چیزی)) به معنای این است که آن را مجانس چیزی بگیری . و منظور از ((ما ضرب للرحمان مثلاً)) جنس ماده است . و کلمه ((کظیم)) به معنای کسی است که مملو از اندوه و خشم باشد.

و معنای آیه این است که : حال مشرکین چنین است که وقتی به یکی از ایشان مژده می دهند که همسرت دختر زاییده با اینکه همین دختر را شبیه و همجنس خدا می داند، چهره اش از اندوه سیاه می شود، در حالی که دلش مملو از اندوه و خشم است ، چون نه تنها دخترداری را دوست نمی دارد، بلکه از آن ننگ هم دارد، اما همین دختر را برای خدا می پسندد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۴

در این آیه دوباره مشرکین غایب به حساب آمده اند. و این التفات برای آن است که رو از ایشان گردانیده به ما بفرماید این مشرکین چنین سیره ننگینی و چنین روش زشتی دارند، تا ما از روش آنها تعجب کنیم .  
أَوْ مَنْ يُنشِئُوا فِي الْحَلِيِّهِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ یعنی آیا خدا دختران را فرزند خود گرفته ، و یا این مشرکینند که از جنس بشر آنهایی را که در ناز و نعمت و زر و زیور بار می آیند فرزند خدا تصور کرده اند، با اینکه در بیان و تقریر دلیل گفته خود و اثبات ادعایشان عاجزند و دلیل روشنی ندارند.

این دو صفت که برای زنان آورده ، برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف تری از مرد است ، و به عکس مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است . و از روشن ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد، و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف است .

وَ جَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا ... این آیه گفتار مشرکین را که ملائکه دختران خداوند معنا می کند. و این عقیده طوائفی از عرب جاهلیت بوده ، و گر نه وثنی های دیگر چه بسا که در باره بعضی از آلهه خود می گفتند: این آلهه مادر خدا، و این آلهه دختر خدا است ، ولی نمی گفتند که به کلی همه ملائکه دختر و زن اند. ولی در آیه مورد بحث از وثنیان عرب حکایت می فرماید که چنین اعتقادی داشته اند.

وجه اینکه ملائکه با عبارت ((عباد الرحمن)) توصیف شده اند

و اگر ملائکه را با جمله ((الذین هم عباد الرحمن)) توصیف کرده ، برای این است که گفتار آنان را که ملائکه جنس ماده هستند رد کند، چون کلمه ((عباد)) وصف نر است ، و ماده را ((عباد)) نمی گویند، (بلکه می گویند اماء). خواهی گفت : پس ، از این توصیف بر می آید که ملائکه نر هستند. می گوئیم : نه لازمه ((عباد)) بودن آنان این نیست که به وصف نری هم متصف گردند، چون نری و مادگی که در جانداران زمینی است از لوازم وجود مادی آنها است که باید مجهز به آن باشند، تا نسلشان قطع نشود و ملائکه از مادیت و تناسل به دورند.

((اشهدوا خلقهم ستکتب شهادتهم و یستلون )) - این جمله رد ادعای مشرکین بر مادگی ملائکه است ، می فرماید: راه عالم شدن به نری و مادگی حس است ، و مشرکین ملائکه را ندیده اند تا بدانند آیا نرند یا ماده ، و در هنگام خلقت ملائکه حاضر نبودند، تا به این قسمت آگاه گردند.

پس اینکه می پرسد ((آیا ناظر بر خلقت ملائکه بوده اند)) استفهامی است انکاری . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۵  
یعنی ناظر نبوده اند. و جمله ((ستکتب شهادتهم و یستلون )) تهدیدی به ایشان است که بدون علم چنین حرفهایی می زنند. و به زودی این شهادت بدون علمشان در نامه اعمالشان نوشته می شود و در قیامت از آن بازخواست خواهند شد.

احتجاج مشرکین برای بت پرستی خود با خلط بین اراده تکوینی و تشریحی خدای تعالی

وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ

این آیه شریفه یک برهان به اصطلاح عقلی را از مشرکین حکایت می کند که از اصل باطل است ، و این برهان را دو جور می شود بیان کرد که به یک بیان برهان صحت بت پرستی باشد، و به بیانی دیگر برهان بطلان نبوت .

اما بیان اول اینکه بگوییم : اگر خدا می خواست که ما بت نپرستیم قطعاً نمی پرستیدیم ، برای اینکه تخلف اراده خدا از مرادش محال است ، و چون ما بت می پرستیم ، پس معلوم می شود او این معنا را نخواسته ، و همین که نخواسته ما بت نپرستیم خود اجازه به پرستیدن بت است ، پس از ناحیه خدا منعی از پرستش شرکاء که ملائکه طائفه ای از آنها نرسیده . این آن معنایی است که از سیاق قبل و بعد آیه ((سیقول الذین اشركوا لو شاء الله ما اشركنا و لا اباءنا و لا حرمانا من شیء)) نیز به ذهن می رسد.

و اما بیان دوم بر ابطال نبوت می گوید: خدا فلان و فلان عمل را بر شما واجب و فلان و فلان کار را بر شما حرام کرده است و مشرکین در آیه مورد بحث گفته اند: اگر خدا می خواست که ما شرکاء را نپرستیم و چیزی را حلال و حرام نکنیم ، البته نه شرکایی را می پرستیدیم ، و نه از طرف خود حکمی جعل می کردیم ، چون بطور کلی تخلف اراده خدا از مرادش محال است ، و چون ما هم شرکایی می پرستیم و هم چیزهایی را حلال و چیزهایی دیگر را حرام می کنیم معلوم می شود که خدای تعالی از ما چیزی در این باب نخواسته ، پس کلام کسی که به عنوان نبوت می گوید خداوند شما را به فلان و فلان چیز امر، و از فلان و فلان چیز نهی کرده ، و خلاصه اینکه چنین خواسته است ، سخنی است باطل .

و این معنا از آیه ((و قال الذین اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء نحن و لا اباونا و لا حرمانا من دونه من شیء)) با کمک سیاقش به خوبی استفاده می شود.

و اینکه در کلام خود به حکایت قرآن کریم در آیه مورد بحث گفتند: ((لو شاء الرحمن ما عبدناهم )) البته با در نظر داشتن سیاق آیات قبل و بعدش ، معلوم می شود که خواسته اند بر مطلب اول احتجاج کنند: و عمل خود را در پرستش ملائکه تصحیح کنند. پس این جمله در معنای همان آیه ۱۴۸ سوره انعام است ، چیزی که هست از آن خصوصی تر است ، چون تنها متعرض مسأله اول است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۶

مغالطه مشرکین در خلط بین و اراده تشریحی خدا

((ما لهم بذلك من علم )) - یعنی این سخن از ایشان سخنی است که جز جهل اساسی ندارد، چون مغالطه ای است که در آن بین اراده تکوینی و تشریحی خدا خلط کرده اند، و اولی را به جای دومی گرفته اند، چون مقتضای دلیل مذکور این است که اراده ای تکوینی از خدا متعلق به عدم پرستش ملائکه نشده باشد و تعلق نگرفتن چنین اراده ای به عدم پرستش آنان مستلزم آن نیست که اراده تشریحی خدا هم بدان تعلق نگرفته باشد.

پس از آنجایی که خدا سبحان به اراده تکوینی اش نخواسته که مشرکین بت نپرستند و ملائکه را عبادت نکنند، خود اعتراف به این است که در این کار اجباری ندارند و همین کافی است که در فعل و ترک شرک مختار باشند، و آنگاه اراده تشریحی خدا متوجه



ایشان بشود، و از ایشان بخواهد که تنها او را بپرستند، و برایش شریکی نگیرند، و اراده تشریحی تخلفش از مراد محال نیست، چون اراده ای است اعتباری نه حقیقی، اراده ای است که تنها در شرایع و قوانین و تکالیف مولوی بکار می رود، و همان مقدار از حقیقت را دارا است که عمل مورد اراده از مصلحت، و عمل مورد نهی از مفسده دارا باشد.

از آنچه گذشت فساد این گفتار روشن می شود که: استدلال مشرکین مشتمل بر دو مقدمه است، اول اینکه پرستیدن ملائکه به مشیت خدای تعالی است، و دوم اینکه همین مشیت مستلزم آن است که ملائکه پرستی مورد رضایت خدای تعالی باشد، و مشرکین در مقدمه اول درست گفته، و در دومی به خطا رفته اند، چون نفهمیده اند که مشیت عبارت است از ترجیح بعضی از ممکنات بر بعضی دیگر، هر چه می خواهد باشد، بدون اینکه رضایت و عدم رضایت در هیچ طرف دخالت داشته باشد.

علت فساد این حرف: مضمون حجت این است که مشیت خدا بر ترک عبادت ملائکه تعلق نگرفته، و تعلق نگرفتن مشیت به ترک، مستلزم آن نیست که تعلق به فعل گرفته باشد، بلکه مستلزم اذن به آن است که آن نیز عبارت است از عدم منع از فعل.

از سوی دیگر از ظاهر کلام مفسر مزبور برمی آید که اراده خدا را منحصر در اراده تکوینی گرفته، و اراده تشریحی را به کلی مهمل دانسته، با اینکه مدار در تکالیف مولوی همان اراده تشریحی خدا است، و این خود اشتباهی است از او.\* ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۳۷

و نیز از آنچه گذشت فساد این گفتار که به بعضی از مفسرین نسبت داده اند روشن می شود که: مراد مشرکین از این که گفتند ((لو شاء الرحمن ما عبدناهم)) (عذرخواهی از ملائکه پرستی خویش است، و معتقدند که مشیت خدا بدان تعلق گرفته و اعتراف به قباحت آن دارند).

وجه فسادش این است که: مشرکین هرگز قبول ندارند که ملائکه پرستیشان کار زشتی است، تا از آن عذرخواهی کنند، چون می بینیم در ذیل آیه از ایشان حکایت شده که گفته اند: ((انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مهتدون: ما پدران خود را دیدیم که بر کیشی بودند، و ما بر پیروی کیش آنان هدایت خواهیم شد)).

((ان هم الا یخرون)) - کلمه ((خرص)) بطوری که از ظاهر کلام راغب بر می آید، عبارت است از سخنی که از روی پندار و تخمین زده شود. البته این کلمه به دروغ گفتن نیز تفسیر شده.

أَمْ آتَيْنَهُمْ كِتَابًا مِّن قَبْلِهِ فَهَم بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ ضمیر در ((من قبله)) به قرآن بر می گردد، و در این آیه دلیل نقلی بر شرک را نفی می کند همچنانکه در آیه قبلی می فرمود: مشرکین دلیل عقلی بر شرک ندارند. و حاصل معنای دو آیه این است که: مشرکین هیچ دلیلی بر عبادت ملائکه ندارند، نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی، در نتیجه خدای تعالی اذنی به این عمل نداده.

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَحَدِّثْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٖ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ کلمه ((امت)) به معنای طریقه ای است که مقصود آدمی باشد، (چون ماده ((ام))، ((یوم)) به معنای قصد کردن است)، و مراد از امت در اینجا دین است. و کلمه ((بل)) اعراض از خلاصه ای است که از دو آیه قبلی به دست می آید.

تقلید کورکورانه همواره مستند امم مشرک بوده است

در نتیجه معنای آیه مورد بحث چنین می شود: مشرکین هیچ دلیلی بر حقانیت بت پرستی خود ندارند، نه عقلی و نه نقلی، بلکه خلاصه دلیلشان تنها تقلید کورکورانه از پدرانشان است و بس. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۳۸

وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَوْمِيهِ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَحَدِّثْنَا ... یعنی تمسک به تقلید اختصاص به اینان ندارد، بلکه، عادت دیرینه امت های مشرک گذشته نیز بوده. و ما قبل از تو به هیچ قریه ای رسول نذیری یعنی پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه توانگران اهل آن قریه هم به همین تقلید تشبث جستند، و گفتند: ((ما اسلاف و نیاکان خود را بر دینی یافتیم، و همان دین را پیروی می کنیم، و از آثار پدران دست برنمی داریم، و با آن مخالفت نمی کنیم)).

و اگر در آیه مورد بحث این کلام را تنها از توانگران اهل قریه ها نقل کرده ، برای این است که اشاره کرده باشد به اینکه طبع تنعم و نازپروردگی این است که وادار می کند انسان از بار سنگین تحقیق شانه خالی نموده ، دست به دامن تقلید شود.

قَلْ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءَ كُمْ ...

گوینده این سخن همان نذیری است که فرمود به سوی قریه ها می فرستادیم . و خطاب نذیر در این جمله به همان ناز پروردگان متعم است ، و به تبع ، شامل دیگران هم می شود. جمله ((او لو جئتکم)) عطف بر محذوفی است که کلام بر آن دلالت دارد، و تقدیر کلام چنین است : ((قال انکم علی اثارهم مقتدون و لو جئتکم باهدی مما وجدتم علیه اباءکم : گفت : آیا آثار نیاکان را پیروی می کنید، هر چند که من هدایتی بهتر از آن آثار آورده باشم ؟ و حاصل کلام اینکه : آیا شما همچنان به دین نیاکان خود پابند هستید، هر چند که آنچه از دین که من برایتان آوردم هدایتی صحیح تر از آن باشد؟ و اگر نذیر نامبرده ، دین حق خود را هدایت بیشتر و صحیحتر دانسته با اینکه دین نیاکان مشرکین مشتمل بر هدایت نبوده ، از باب مجازات و مدارات با خصم است ، نه اینکه بخواهد بگوید دین شما مشرکین هم هدایت است ، ولی دین من هادی تر است .

((قالوا انا بما ارسلتم به کافرون)) - این جمله پاسخ مشرکین است به کلام نذیر نامبرده ، که فرمود: ((آیا حتی در صورتی که دین من هدایت بیشتری باشد؟)) ولی پاسخ آنان در حقیقت پاسخ نیست ، بلکه تحکم و زورگویی است .

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ

یعنی نتیجه آن فرستادن نذیر و این لجبازی و تقلید کورکورانه مشرکین این است که ایشان را به جرم تکذیبشان هلاک کردیم ، پس بنگر که عاقبت پیشینیان اهل قری چه بود. و این تهدیدی است به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم). الزخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۳۹

آیات ۲۶ - ۴۵ سوره زخرف

وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ لایٖهٖ وَ قَوْمهٖ اِنٚنی براءٌ مِّمَّا تَعۡبُدُوۡنَ (۲۶) اِلَّا الَّذِیۡ فَطَرَنِیۡ فَاِنَّهٗ سِیِّدٖنِ (۲۷) وَ جَعَلَهَا کَلِمَةً بَاقِیَةً فِی عَیۡنِہٖ لَعَلَّهُمْ یُرۡجِعُوۡنَ (۲۸) یَلِیۡلَ مَتَّعْتَ هٰؤُلَآءِ وَ ءَاۡبَآءَهُمْ حَتّٰی جَآءَهُمُ الْحَقُّ وَ رَسُوۡلٌ مُّبِیۡنٌ (۲۹) وَ لَمَّا جَآءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوۡا هٰذَا سِحْرٌ وَاِنَّا بِہٖ کٰفِرُوۡنَ (۳۰) وَ قَالُوۡا لَوْ لَا نَزَّلَ هٰذَا الْقُرْءٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَیۡتَیۡنِ عَظِیۡمٍ (۳۱) اَ هُمۡ یَقْسِمُوۡنَ رَحْمَتِ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَیۡنَهُمۡ مَّعِیۡشَتَهُمۡ فِی الْحَیۡوَةِ الدُّنْیَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمۡ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَتَّخِذَ بَعْضُهُمۡ بَعْضًا سَخِرَیًّا وَ رَحْمَتِ رَبِّکَ خَیۡرٌ مِّمَّا یَجْمَعُوۡنَ (۳۲) وَ لَوْ لَا اَنۡ یَّکُوۡنَ النَّاسُ اُمَّةً وَّحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَنۡ یَّکْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لَیۡوَتَهُمۡ سَعْفًا مِّنۡ فِضِّہٖ وَ مَعَارِجَ عَلَیۡہَا یَظْہَرُوۡنَ (۳۳) وَ لَیۡوَتَهُمۡ اَبۡوَابٌ وَ سُرُرًا عَلَیۡہَا یَتَّکِفُوۡنَ (۳۴) وَ زُخْرُفًا وَ اِنۡ کُلُّ ذَلِکَ لَمَّا مَعَ الْحَیۡوَةِ الدُّنْیَا وَ الْاٰخِرَةِ عِنۡدَ رَبِّکَ لِلْمُتَّقِیۡنَ (۳۵) وَ مَنۡ یَّعِشۡ عَنۡ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نَقِیۡضٌ لَّہٗ شَیۡطٰنًا فَہُوَ لَہٗ قَرِیۡنٌ (۳۶) وَ اِنۡہُمۡ لَیَّصۡدُوۡنُهُمۡ عَنِ السَّبِیۡلِ وَ یَحْسَبُوۡنَ اَنۡہُمۡ مُّہْتَدُوۡنَ (۳۷) حَتّٰی اِذَا جَآءَنَا قَالِیۡتَ بَیۡنِیۡ وَ بَیۡنَکَ بَعِیۡدَ الْمَشْرِقِیۡنِ فَبِئْسَ الْقَرِیۡنٌ (۳۸) وَ لَنۡ یَنۡفَعَکُمُ الْیَوْمَ اِذۡ ظَلَمْتُمْ اَنۡتُمۡ فِی الْعِدَابِ مُشۡرَکُوۡنَ (۳۹) اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمۡ اَوْ تَهۡدِی الْعُمٰی وَ مَنۡ کَانَ فِی ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ (۴۰) فَاِمَّا نَذۡہِبۡنَ بِسَکِّ فَاِنَّا مِنْہُمۡ مُّنتَقِمُوۡنَ (۴۱) اَوْ نُرِیۡنَکَ الَّذِیۡ وَعَدۡنَاہُمۡ فَاِنَّا عَلَیۡہِمۡ مُّقْتَدِرُوۡنَ (۴۲) فَاسۡتَمۡسِکۡ بِالَّذِیۡ اُوۡحِیَ اِلَیۡکَ اِنَّکَ عَلٰی صِرَاطٍ مُّسۡتَقِیۡمٍ (۴۳) وَ اِنَّہٗ لَمَذکورٌ لَّکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوۡفَ تُسۡئَلُوۡنَ (۴۴) وَ سئلُ مَنۡ اُرۡسَلۡنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا اَجَعَلۡنَا مِنْ دُوۡنِ الرَّحْمٰنِ ءَالِهَةً یُّعۡبَدُوۡنَ (۴۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۴۰

ترجمه آیات

و به یاد آر آن زمان را که ابراهیم به پدر و قوم خود گفت : من از آنچه می پرستید بیزارم (۲۶). به جز آن معبودی که مرا آفریده که به زودی هدایت خواهد کرد (۲۷). خدای تعالی این یکتاپرستی را در نسل او باقی گذاشت ، شاید برگردند (۲۸). بلکه من این کفار و پدران ایشان را بهره های مادی دادم ، تا آنکه دین حق و رسولی روشننگر به سویشان آمد (۲۹). و همین که با حق روبرو شدند، گفتند: این نوعی سحر است ، و ما بدان کافریم (۳۰). (کفار قریش هم ) گفتند: چرا این قرآن به یکی از مردان بزرگ (مکه



دیگری را ارائه ندادند. و معنایش این است که: ای پیامبر به یاد ایشان بیاور آن زمان را که ابراهیم از آلهه پدر و قومش بیزاری جست چون ایشان آلهه خود را تنها به استناد تقلید پدران می پرستیدند، و هیچ حجت و دلیلی بر آن نداشتند و ابراهیم تنها به اعتقاد و نظر خود اتکاء نمود.

إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ

یعنی من از هر معبودی بیزارم، مگر آن کسی که مرا ایجاد کرده، و او خدای سبحان است. و در اینکه خدا را به فطر (ایجاد) توصیف کرده، اشاره است به حجت بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی، برای اینکه فطر و ایجاد منفک از تدبیر امر موجودی که ایجاد کرده نیست، پس آن کسی که تمام عالم را ایجاد کرده، همان کسی است که امور آنان را تدبیر می کند، پس تنها او سزاوار آن است که پرستیده شود.

و معنای ((فانه سیه‌دین)) این است که: او به زودی مرا به سوی حق که من طالب آنم هدایت می کند. و بعضی از مفسرین گفته اند: معنایش این است که به سوی راه بهشت هدایت می کند. و در این جمله اشاره است به یک اثر دیگر از آثار ربوبیت خدای تعالی، و آن عبارت است از هدایت به سوی راه حق، راهی که انسان باید آن را طی کند، چون سوق دادن هر موجودی به سوی کمال نیز جزء تدبیر و از تمامیت آن است، پس بر ربی که مدبر امر مربوط خویش است لازم است که او را به سوی کمالش و سعادتش هدایت کند، همچنان که خودش از قول موسی (علیه السلام) حکایت کرده که فرموده: ((ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) و نیز فرموده: ((و علی الله قصد السبیل))، پس رجوع به خدای تعالی و تنها او را پرستیدن، هدایت او را به دنبال می آورد، همچنان که در این باره نیز فرموده: ((و الذین جاهدوا فینا لنه‌دینهم سبلنا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۴۳

این را هم باید دانست که استثناء ((الا الذی فطرنی استثناء)) منقطع است، چون همان طور که مکرر گفته ایم بت پرستان خدا را عبادت نمی کردند، چون خدا در جمله مستثنی نبود، تا کلمه ((الا)) او را استثناء کند. پس اینکه بعضی از مفسرین استثناء مذکور را متصل دانسته و گفته اند: مشرکین معتقد بوده اند که الله تعالی رب ایشان است، ولی غیر از الله (یعنی بت‌ها) را می پرستیدند، صحیح نیست.

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

از ظاهر کلام برمی آید که ضمیر فاعل مستتر در کلمه ((جعلها)) به الله تعالی بر می گردد، و ضمیر بارز در آن - به طوری که بعضی گفته اند - به کلمه ((برائت)) برمی گردد که ابراهیم از آن سخن گفت، و معنایش همان معنای کلمه توحید است، یعنی کلمه ((لا اله الا الله)) که مفادش نفی خدایان دروغین است، نه نفی آنها و اثبات خدای تعالی، چون کلمه ((الله)) در این جمله مضموم است چون بدل از ((اله)) است و منصوب نیست تا منصوب به استثناء باشد، و این مطلبی است روشن و هیچ احتیاجی به تکلف‌هایی که بعضی از مفسرین مرتکب شده اند ندارد. گفته اند که ضمیر در ((جعلها)) به کلمه توحید برمی گردد که از کلام ابراهیم (علیه السلام) فهمیده می شود.

و مراد از کلمه ((عقب)) ذریه و فرزندان ابراهیم (علیه السلام) است. و معنای جمله ((لعلهم يرجعون)) این است که: شاید از عبادت آلهه غیر خدا به سوی عبادت خدا برگردند. یعنی باز گردند بعضی از آنها - که همان پرستندگان غیر خدا هستند - به دعوت بعضی دیگر - که همان پرستندگان خدا هستند - به عبادت خدای تعالی. و از همین جا معلوم می شود که مراد از بقاء کلمه در ذریه فرزندان ابراهیم این است که ذریه آن جناب چنان نباشد که به کلی و حتی یک نفر موحد در آنان باقی نماند، بلکه همواره و مادام که نسل آن جناب در روی زمین باقی است، افرادی موحد در بین آن یافت بشود و چه بسا این استجابت همان دعایی باشد که ابراهیم (علیه السلام) قبلاً ذکر کرده و عرضه داشته بود: ((و اجنبنی و بنی ان نعبد الا صنم)).

و جوهی که درباره معنای آیه: ((و جعلها کلمة باقیة فی عقبه لعلهم يرجعون)) گفته شده

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: ضمیر در کلمه ((جعل)) به ابراهیم برمی گردد، و خلاصه ابراهیم این کلمه را در ذریه خود قرار داد تا شاید به سوی آن برگردند. و منظور از این تعبیر این است که ابراهیم کلمه توحید را به عنوان وصیت به فرزندان در بین آنان قرار داد تا در هر مدتی یکبار به آن مراجعه کنند، همچنان که قرآن کریم می فرماید: ((و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و انتم مسلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۴۴

لیکن خواننده عزیز خودش خوب می داند که از وصیت، به کلمه توحید تعبیر نمی کنند به اینکه ابراهیم (علیه السلام) آن را در ذریه خود کلمه باقیه ای قرار داد، گو اینکه ممکن است ابراهیم (علیه السلام) چنین چیزی را آرزو داشته، اما خواستن و آرزو کردن، غیر از جعل باقی و قرار دادن است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که خدای تعالی امامت را کلمه باقیه ای در ذریه ابراهیم (علیه السلام) قرار داد. به زودی در باره این تفسیر در بحث روایتی آینده ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

مطلب دیگر اینکه از آیه شریفه چنین برمی آید که ذریه ابراهیم (علیه السلام) تا روز قیامت از این کلمه خالی نمی شود. بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَاَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ

این آیه که در آغازش کلمه ((بل)) آمده اعراض از چیزی است که از آیه قبلی فهمیده می شد، و معنایش این است که: برگشتن مشرکین از شرک به توحید، نهایت چیزی بود که از مشرکین امیدش می رفت، و لیکن برگشتند، بلکه من این مشرکین قوم تو را و پدران ایشان را چند صباحی از زندگی بهره مند کردم، و از نعمت های خود برخوردار نمودم تا آنکه حق و رسولی مبین به سویشان بیامد.

و چه بسا التفاتی که در این آیه از غیبت به تکلم بکار رفته، و فرموده: ((من آنان را برخوردار کردم)) برای این بوده که به عظمت جرم مشرکین اشاره کرده باشد، و بفهماند مشرکین در کفران نعمت ها و کفرشان به حق و نسبت سحر دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هیچ منظوری جز توهین به خدای تعالی نداشتند.

و مراد از اینکه فرمود: ((تا آنکه حق به سویشان آمد همین قرآن است. و مراد از ((رسول مبین)) رسول خدا، محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ این جمله طعن را که مشرکین به حق زدند، یعنی به قرآنی که برایشان نازل شد حکایت می کند و این طعن مستلزم طعن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیز هست، همچنان که کلام بعدیشان نیز طعن به آن جناب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۴۵

وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتِ عَظِيمٍ منظور از ((قریتین)) مکه و طائف است. و مقصودشان از ((عظمت)) - به طوری که از سیاق برمی آید - عظمت از حیث مال و جاه است، چون در نظر افراد مادی و دنیاپرست ملاک عظمت و شرافت و علو مقام همین چیزها است. و مراد از ((رجل من القریتین عظیم)) (مردی از یکی از دو قریه است، که کلمه ((احد)) به منظور اختصار از آن حذف شده.

سخن مشرکین که در رد قرآن گفتند چرا بر یکی از بزرگان و توانگران نازل نشده و جواب به آنها با بیان اینکه روزی های مادی و معنوی را خدای تعالی تقسیم می کند

و مقصودشان از این کلام این بوده است که رسالت، مقامی شریف و الهی است، و چنین مقامی سزاوار نیست که به هر کس داده شود، بلکه باید به کسی داده شود که فی نفسه شریف باشد، و در قوم خود حکمفرما و مطاع باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) (مردی فقیر است، که به همین جهت چنین شرافت و مقامی را ندارد، پس اگر قرآن او به راستی نازل از ناحیه خدا می بود، باید به مرد عظیمی در مکه و یا مرد عظیمی در طائف نازل شود که دارای مال بسیار و نفوذ بی اندازه اند.

در مجمع البیان گفته: منظور از دو مرد عظیم در یکی از دو شهر، ولید بن مغیره از مکه و ابا مسعود عروه بن مسعود ثقفی از طائف بوده - به نقل از قتاده. بعضی دیگر گفته اند: عتبه ابن ابی ربیع از مکه و ابن عبدیلیل از طائف بوده - به نقل از مجاهد. بعضی دیگر گفته اند: ولید بن مغیره از مکه و حبیب بن عمر ثقفی از طائف بوده - به نقل از ابن عباس.

لیکن حق مطلب این است که این تطبیق‌ها از خود نامبردگان بوده، و گر نه مشرکین شخص معینی را در نظر نداشتند، بلکه بطور مبهم گفته اند که جا داشت یکی از بزرگان مکه و طائف پیامبر بشوند، و این معنا از ظاهر آیه به خوبی استفاده می‌شود. *أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... مراد از ((رحمت)) بطوری که از سیاق استفاده می‌شود نبوت است.*

راغب می‌گوید کلمه ((عیش)) تنها در حیات جانداران استعمال می‌شود، و این کلمه اخص از کلمه حیات است چون حیات هم در مورد جاندار بکار می‌رود، و هم در مورد خدای تعالی، و هم فرشتگان، ولی کلمه عیش در مورد خدا و ملائکه استعمال نمی‌شود. و کلمه ((معیشت)) هم از مشتقات ((عیش)) است که به معنای آذوقه و هر چیزی است که با آن زندگی می‌کنند. و نیز در معنای کلمه ((تسخیر)) گفته: تسخیر هر چیزی به معنای راندن قهری آن به سوی غرض مخصوص است - تا آنجا که می‌گوید: ((و سخری)) نام همان چیزی است که مقهور واقع شده، و آن را به سوی اراده و خواست خود سوق می‌دهد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۴۶

پاسخ به گفتار مشرکین مکه

آیه مورد بحث و دو آیه بعدش در مقام پاسخ به گفتار مشرکین مکه است که اعتراض کردند که چرا قرآن بر یکی از مردان مکه و طائف نازل نشد. و حاصل جواب این است که گفتار آنان تحکمی است روشن، تحکمی که هر شنونده‌ای را به شگفتی و می‌دارد، برای اینکه در مسأله‌ای مداخله و حکم می‌کنند که مربوط به ایشان نیست، و آن مسأله نبوت است، مسأله‌ای که از دنیا و آنچه در آن است مهم تر است. و این مشرکین در امر معیشت دنیایی که در آن زندگی می‌کنند و از رزقش ارتزاق می‌نمایند، و خود قطره‌ای از دریای بی‌کران رحمت ما است، هیچ مداخله‌ای ندارند، با اینکه معیشت دنیا از نظر ما مسأله‌ای است بسیار کوچک و بی‌ارج، چون متاعی است زایل و ناپایدار، و تقسیم همین زندگی ناچیز در بین آنان، به دست ما است، و از تحت قدرت و مشیت آنان بیرون است، آن وقت چگونه به خود اجازه می‌دهند به تقسیم چیزی مداخله نموده که هزاران بار از زندگی دنیا مهم تر است، و آن مسأله نبوت است که رحمت کبریایی ما، و کلید سعادت دائمی بشر، و رستگاری جاودانه ایشان است. و مشرکین که در تقسیم معیشت دنیا هیچ گونه دخل و تصرفی ندارند چگونه می‌خواهند این مسأله مهم را تقسیم نموده، بگویند نبوت نباید بر فلان شخص داده شود، و باید به فلان و فلان داده می‌شد.

بنابر این، جمله ((اهم یقسمون رحمه ربك)) استفهامی است انکاری، و التفات از تکلم ((نحن قسمنا)) به غیبت (رحمه ربك) برای این است که دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به عنایتی ربوبی اختصاص یافته که به مقام نبوت رسیده است.

و معنای آیه این است که: مشرکین، مالک نبوت - که رحمت خاصه‌ای است از ما - نیستند، تا به تقسیم آن پرداخته، از تو منعش نموده، به هر کس دیگری که خواستند بدهند.

و جمله ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا)) دلیل این انکار را بیان می‌کند و می‌فرماید اینکه گفتیم اینها اختیاردار مسأله نبوت نیستند تا به تقسیم آن پردازند، برای این است که از تقسیم چیزی که به مراتب از نبوت پایین تر است عاجزند، و آن معیشت زندگی دنیای ناچیزشان است که ما در بینشان تقسیم کرده ایم، آن وقت چگونه می‌خواهند چیزی را تقسیم کنند که بسیار ارجمندتر و دارای قدر و منزلت بیشتر است؟ آن هم به اندازه‌ای که کسی نمی‌تواند مقدارش را درک کند، یعنی به مسأله نبوت



بپردازد که رحمت خاصه ما است، و هر کسی را که بخواهیم بدان اختصاص می دهیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۱۴۷

رزق دنیا به مشیت خداوند است و اختیار آن بدست انسان

و دلیل بر اینکه اختیار ارزاق و معیشت هابه دست انسان نیست، اختلاف افراد مردم در دارائی و فقر، و عافیت و صحت، و اولاد و سایر چیزهایی است که رزق شمرده می شود، با اینکه هر فرد از افراد بشر را که در نظر بگیری می بینی که او هم می خواهد از ارزاق نهایت درجه اش را که دیگر بیش از آن تصور ندارد دارا باشد. اما می بینیم که هیچ یک از افراد به چنین آرزویی نمی رسند، و به همه آنچه که آرزومندند و آنچه که دوست می دارند نائل نمی شوند، از اینجا می فهمیم که ارزاق به دست انسان نیست چون اگر می بود هیچ فرد فقیر و محتاجی در هیچ یک از مصادیق رزق یافت نمی شد بلکه هیچ دو نفری در داشتن ارزاق، مختلف و متفاوت پیدا نمی شد، پس اختلافی که در آنان می بینیم روشن ترین دلیل است بر اینکه رزق دنیا به وسیله مشیتی از خدا در بین خلق تقسیم شده، نه به مشیت انسان.

علاوه بر اینکه اراده و عمل انسانها در به دست آوردن رزق یکی از صدها شرائط آن است، و بقیه شرائطش در دست آدمی نیست، و از انواع رزق آنچه مطلوب هر کسی است وقتی به دست می آید که همه آن شرائط دست به دست هم دهند، و اجتماع این شرائط به دست خدایی است که تمامی شرائط و اسباب به او منتهی می شود.

همه اینها که گفتیم در باره مال بود، و اما جاه و آبرو آن نیز از ناحیه خدا تقسیم می شود، چون متوقف بر صفات مخصوصی است که به خاطر آن درجات انسان در جامعه بالا می رود، و با بالا رفتن درجات می تواند پایین دستان خود را تسخیر کند و در تحت فرمان خود درآورد، و آن صفات عبارت است از فطانت، زیرکی، شجاعت، علو همت، قاطعیت عزم، داشتن ثروت، قوم و قبیله و امثال اینها، که جز به صنع خدای سبحان برای کسی دست نمی دهد، همچنان که فرموده: ((و رفعا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا: ما بعضی از ایشان را به درجاتی ما فوق بعضی دیگر کردیم تا بعضی بعضی دیگر را مسخر خود کنند.)) پس، از مجموع دو جمله، یعنی جمله ((نحن قسمنا...))، و جمله ((و رفعا بعضهم فوق بعض...))، استفاده شد که تقسیم کننده ارزاق مادی و معنوی (جاه) در بین مردم، خدای سبحان است، و لا غیر. و معنای جمله ((و رحمه ربك خير مما يجمعون)) این است که: نبوت که رحمت پروردگار تو است بهتر است از مالی که مشرکین در پی جمع آنند، پس وقتی تقسیم این مال و جاه پست در دست آنان نیست، چگونه می توانند بهتر از آن و مهم تر از آن را تقسیم کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۴۸

تقسیم معیشت و بیان علل انقسام آن در مجمع انسانی

ممکن هم هست جمله ((و رفعا بعضهم فوق بعض...)) (را عطف تفسیر بگیریم برای جمله ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم...))، در نتیجه جمله مذکور بیانی می شود برای تقسیم معیشت، اما به بیان علل انقسام آن در مجتمع انسانی.

توضیح اینکه: کثرت حوائج انسان در زندگی دنیا آن قدر زیاد است که فرد فرد انسانها نمی توانند همه آنها را در زندگی فردی خود برآورده نمایند، و مجبورند که بطور اجتماعی زندگی کنند، و از اینرو است که اولاً بعضی بعضی دیگر را به خدمت خود می گیرند، و از آنان استفاده می نمایند. و ثانیاً اساس زندگی را تعاون و معاضدت یکدیگر قرار می دهند، همان طور که در مباحث نبوت در جزء دوم این کتاب گذشت.

در نتیجه مال کار بدینجا منجر می شود که افراد اجتماع هر یک هر چه دارد با آنچه دیگران دارند معاوضه کند، و از همینجا نوعی اختصاص درست می شود، چون گفتیم هر یک از افراد اجتماع مازاد فرآورده های خود را - که یا غله است و یا کالای صنعتی - می دهد و آنچه از حوائج زندگی می خواهد از مازاد فرآورده های دیگران می گیرد.

مثلاً یکی از افراد اجتماع قناتی کنده، و آبی در آورده، آنچه از این آب که زائد بر مقدار حاجتش می باشد می دهد، و از دیگران

مازاد آذوقه شان را می گیرد، در نتیجه هر دو، هم دارای آب می شوند، و هم دارای آذوقه . و لازمه این نوع زندگی این است که هر فردی در کاری که تخصص دارد سعی می کند و آن کار را به بهترین وجه ممکن انجام داده ، از آنچه درست می کند هر چه خودش لازم دارد نگه می دارد، و قهرا مازاد آن مورد احتیاج دیگران واقع می شود، چون دیگران به کاری دیگر اشتغال دارند، و او هم به فراورده های آنان محتاج است ، و مایحتاج خود را با آنچه از فراورده های خود زیاد آمده مبادله می کند، مانند نانوا که محتاج آبی است که سقایان دارند، و سقا هم محتاج نان او است ، پس نانوا برای سقا کار می کند، و سقا هم برای نانوا. و نیز مانند یک مخدوم که خادمی را برای خدمت خود مسخر کرده ، و خادم هم مخدوم را برای پولش مسخر کرده ، و همچنین هر دسته از طبقات اجتماع مسخر طبقات دیگر، و خود مسخر کننده آنان است ، و آنان یا بدون واسطه و یا با یک یا چند واسطه مسخر اویند، (کفاشی برای کفش دوزی بدون واسطه محتاج به دباغ است ، ولی برزگر با واسطه محتاج به او است ، چون بین برزگر و دباغ و سراج فاصله است )، برای اینکه هر یک به مازاد آنچه نزد دیگری است محتاج است ، و هر یک فراورده های خود را در دسترس دیگران قرار می دهد، البته با اختلافی که مردم در احتیاج و اهتمام به فراورده ها دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۴۹

و بنا بر آنچه گذشت مراد از کلمه ((معیشت)) هر چیزی است که زندگی انسان را تشکیل می دهد، چه مال و چه جاه . و یا تنها مال است ، و غیر مال را به تبع شامل می شود همچنان که ذیل آیه که می فرماید ((و رحمه ربك خیر مما یجمعون)) نیز مؤید این احتمال است ، چون تنها شامل مال می شود، و غیر مال را به تبع شامل می گردد.

وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً... وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ این آیه و آیه بعدش این معنا را بیان می کند که متاع دنیا نزد خدای سبحان قدر و منزلتی ندارد.

مفسرین گفته اند: مراد از امت واحده بودن مردم در این آیه شریفه اجتماع آنان است بر سنت کفر، می فرماید: اگر این نبود که مردم چون بینند تمامی زینت های زندگی دنیا در دست کفار است ، و مؤمنین به خدا از آن به کلی تهی دست و محرومند کافر می شدند... و کلمه ((معارج)) (به معنای درجات بالا است .

مقصود از اینکه فرمود: اگر مردم امت واحده نمی شدند، سقف خانه کافران را از نقره میگردیم ...

و معنای آیه این است : اگر نبود این مسأله که مردم در صورت دیدن تنعم کافران و محرومیت مؤمنان بر کفر اجتماع کنند هر آینه ما برای خانه های هر کس که به رحمان کفر می ورزید سقفی از نقره درست می کردیم ، و به درجاتی بر دیگران غلبه می دادیم .

و ممکن هم هست که مراد از امت واحده بودن مردم این باشد که همه مردم در برابر اسباب و عوامل بهره های زندگی یک نسبت دارند، و در این نسبت فرقی بین مؤمن و کافر نیست ، پس هر کس منتهای سعی خود را در طلب رزق به کار بیند، و اسباب و عوامل دیگر هم که در اختیارش هست مساعد با این کوشش باشد، قهرا به رزق مطلوب خود می رسد، چه مؤمن باشد، چه کافر. و کسی که آن اسباب و عوامل با سعی وی جمع نباشد، و مساعدت نکند، محروم می گردد، و رزقش تنگ می شود، چه مؤمن باشد و چه کافر.

و معنای آیه این است که : اگر نبود که ما اراده کرده ایم مردم در برابر اسبابی که آنان را به زخارف دنیا می رساند یکسان باشند، و اختلافشان هم به خاطر ایمان و کفر نباشد، هر آینه برای کفار سقف هایی از نقره قرار می دادیم ...

وَلِيُؤْتِيَهُمْ أَتُوبًا وَسُرْرًا عَلَيْهَا يُتَكَبَّرُونَ وَزُخْرَفًا

در این جمله کلمه ((ابواب)) و کلمه ((سررا)) (نکره (بدون الف و لام) آمده ، و این به منظور عظمت دادن بدانها است . و کلمه ((زخرف)) (به معنای طلا و یا به معنای مطلق زینت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۵۰

و در مجمع البیان گفته : کلمه ((زخرف)) (به معنای کمال زیبایی هر چیز است و از همین جهت طلا را هم ((زخرف)) می گویند.

و وقتی گفته می‌شود: ((زخرفه زخرفه)) (معنایش این است که فلان چیز را زینت کرد و زیبایش نمود. و باز به همین جهت نقش نگار و تصاویر را زخرف می‌گویند. و در حدیث آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) (در فتح مکه) بیرون کعبه ایستاد و داخل آن نشد، تا آنکه دستور داد زخرف آن را دور ریختند. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

وَإِنْ كَلُّ ذَلِكُمْ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ كَلِمَةٌ ((ان)) (نافیه است. و کلمه ((لما)) به معنای ((الا)) است. و معنای جمله این است که: آنچه از مزایای معیشت گفتیم چیزی نیست، جز متاع زندگی دنیای ناپایدار و فانی و بی دوام. ((و الاخره عند ربك للمتقين)) - مراد از ((آخرت)) به قرینه مقام، زندگی آخرت است، البته زندگی با سعادت آخرت. گویا زندگی اشیاء جزء زندگی به شمار نمی‌آید.

و معنای آیه این است: زندگی آخرت که همان زندگی نیکبختان سعید است (چون زندگی دوزخیان زندگی نیست)، به حکمی از خدای تعالی و به قضایی از او مختص است به متقین. و این اختصاص و انحصار تا اندازه‌ای مؤید آن معنایی است که ما قبلاً برای جمله مردم در دنیا امت واحده‌ای بودند ذکر کردیم.

وَ مَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ در باره کسی گفته می‌شود ((عشی))، ((یعشی))، ((عشا)) - از باب علم یعلم - که چشمانش دچار آفتی شده باشد که هیچ نبیند، و یا تنها شبکور باشد. و در باره کسی گفته می‌شود ((عشا))، ((یعشا))، ((عشوا)) و ((عشوا)) - از باب نصر ینصر - که خود را به کوری و یا شبکوری زده باشد، بدون اینکه در چشمانش آفتی باشد. و کلمه ((نقیض)) (از مصدر ((تقیض)) است که هم به معنای تقدیر است، و هم چیزی را نزد چیزی بردن. می‌گوییم ((قیضه له)) یعنی فلانی را نزد فلان کس آورد.

وصف حال کور دلان روی گردان از ذکر خدا، که قرین شیطانی دارند و در عین ضلالت خود راه یافته می‌پندارند بعد از آنکه گفتار به ذکر متقین منتهی شد که آخرت نزد خدا خاص ایشان است، این موقعیت پیش آمد که چیزی از سرانجام معرضین از حق که خود را از یاد رحمان به کوری می‌زنند بگویند، و به مال امر آنان اشاره نماید، و بفرماید اینکه خود را از یاد خدا به کوری می‌زنند، باعث می‌شود که قرین‌هایی از شیطان ملازمشان گردند که هیچگاه از ایشان جدا نشوند، تا در آخر با خود وارد عذاب آخرتشان کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۱

پس معنای آیه چنین می‌شود: کسی که از یاد خدای رحمان خود را به کوری بزند، و به این مسأله به نظر شبکورها بنگرد، ما شیطانی برایش می‌آوریم. و در جای دیگر تعبیر به ارسال کرده می‌فرماید: ((الم ترانا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین توزهم از)) و در آیه مورد بحث کلمه ((ذکر)) را به کلمه ((رحمان)) اضافه نموده تا اشاره باشد به اینکه یاد خدا خود رحمتی است از خدا.

و معنای قرین در جمله ((فهو له قرین)) مصاحبی است که هرگز از شخص شبکور جدا نمی‌شود.

و انهم لیصدونهم عن السبیل و یحسبون انهم مهتدون

ضمیر در ((انهم)) (به شیاطین و بقیه ضمیرهای جمع به آنهایی که از ذکر خدا کورند بر می‌گردد. و اگر در آیه قبل ضمیر آنان را مفرد آورد و فرمود: ((کسی که از ذکر رحمان خود را به کوری زند شیطانی برایش قرار می‌دهیم)) و در این آیه ضمیر را جمع آورده، به اعتبار معنای ((من یعش)) (می‌باشد، و کلمه ((یصدونهم)) (از مصدر ((صد)) است که به معنای برگرداندن و منصرف کردن است. و منظور از ((السبیل)) (راه خدا است که عبارت است از دین توحید که ذکر، بشر را به سوی دعوت می‌کند.

و معنای آیه این است که: شیطانها اینگونه افراد را که از یاد خدا خود را به کوری می‌زنند از ذکر منصرف می‌کنند، و آن وقت است که می‌پندارند به سوی حق راه یافته‌اند.

و این پندار غلط - که وقتی از راه حق منحرف می‌شوند گمان می‌کنند هدایت یافته‌اند خود نشانه تقیض قرین است، یعنی نشانه آن است که از تحت ولایت خدا در آمده، و در تحت ولایت شیطان قرار گرفته‌اند، برای اینکه انسان به طبع اولی خود مفسور بر

این است که متمایل به حق باشد، و به حکم فطرتش می خواهد هر چیزی را که به وی عرضه می شود بشناسد، ولی اگر سخن حقی بر او عرضه شود و او به پیروی هوای نفسش از پذیرفتن آن سرباز زند و همین روش را ادامه دهد، خداوند مهر بر دلش زده ، چشم دلش را کور می کند، و قرینی برایش مقدر می کند، آن وقت دیگر با هر حقی که مواجه شود آن را بر باطل منطبق می کند، با اینکه فطرتا متمایل به آن است ، ولی شیطان او را به این تطبیق دعوت می کند، در نتیجه می پندارد که راه همین است ، و نمی فهمد که در بیراهه است ، می پندارد که بر حق است ، و احتمال هم نمی دهد که راه باطل را می رود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۵۲

و این حالت همان غطائی است که خدای تعالی می فرماید: در دنیا بر جلو دیده هایشان می اندازد و به زودی در قیامت آن را از پیش رویشان برمی دارد: ((الذین کانت اعینهم فی غطاء عن ذکری ... قل هل ننبئکم بالآخسرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا)).

و نیز این معنا را در جای دیگر که خطابش در آن به اینگونه افراد است که در دنیا قرینی از شیطان داشتند، و روز قیامت ایشان را مخاطب به آن می کند، فرموده : ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاء ک فبصرک الیوم حدید... قال قرینه ربنا ما اطغیته و لکن کان فی ضلال بعید)).

حتى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعِدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ

کلمه ((حتی)) غایتی است برای فعل مستمری که آیه قبلی بر آن دلالت داشت ، یعنی فعل ((یعبدونهم)) . و معنای جمله ((یحسبون)) ((این است که این قرینان شیطانی مدام ایشان را از راه خدا باز می داشتند، و مدام می پنداشتند که راه همان است که ایشان می پیمایند، تا آنکه مرگ یکی از ایشان برسد.

و منظور از اینکه فرمود ((تا نزد ما بیاید)) روز قیامت است . و ضمیر در ((جاء)) به موصول ((من یعش)) ((بر می گردد، و چون لفظ موصول مفرد بود ((جاء)) نیز مفرد آمده . و مراد از ((مشرقین)) ((مشرق و مغرب است که در آن جانب مشرق غلبه داده شده .  
بیزاری جستن کافر کور دل از قرین شیطانی خود در قیامت

و معنایش این است که : اینان همچنان بر جلوگیری از راه خدا ادامه می دهند و آنان هم که از ذکر ما کور صفتی می کنند همچنان بر پندار غلطشان - که گمان می کنند راه یافتگانند ادامه می دهند تا آنکه مرگ یکی از ایشان برسد و نزد ما آید، در حالی که قرینش هم با او باشد، آن وقت برایش کشف می شود که عمری گمراه بوده ، و اینک عواقب و آثار گمراهی یعنی عذاب قیامت فرا می رسد، آن وقت قرین خود را مخاطب قرار داده ، با لحنی که می رساند از او متاثری و بیزاری است می گوید: ای کاش بین من و تو به مقدار فاصله بین مغرب و مشرق دوری می بود و من همنشین تو نمی شدم ، که چه بد همنشینی هستی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۵۳

از سیاق آیه استفاده می شود که این گونه افراد غیر از عذابی که در آتش از آتش دارند، عذابی هم از همنشینی با قرینها می چشند، و بدین جهت آرزو می کنند که از آنان دور می بودند، و از بین همه عذابها تنها دوری از این عذاب را یاد می کنند، و سایر عذابها را از یاد می برند.

وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُم فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ از ظاهر کلام برمی آید که این جمله عطف باشد بر ما قبل که حال گمراهان را بیان می کرد، و مراد از کلمه ((الیوم)) ((روز قیامت است . و جمله ((انکم فی العذاب مشترکون)) ((فاعل فعل)) ((لن ینفعکم)) ((است . و مراد از ضمیر ((کم)) ((که جمع مخاطب است ، همان افرادی است که از ذکر خدا کور صفتی می کنند، و همچنین قرین های آنان . و جمله ((اذ ظلمتم)) ((به منزله تعلیل است .

و مراد از آیه - و خدا داناتر است - این است که : شما تا در دنیا بودید وقتی یکی از خود شما به شما صدمه ای می زد و شما را

گرفتار مصیبتی می‌کرد، و به دنبالش خودش هم گرفتار مصیبتی می‌شد، خوشحال می‌شدید و تسلی می‌یافتید که او هم گرفتار شده، و گرفتاری او همین مقدار فایده برای شما داشت، لیکن امروز اینطور نیست که اگر قرینان شما هم مانند شما معذب شوند سودی به حال شما داشته باشد، چون اشتراک آنان با شما در عذاب و بودنشان در آتش با شما، خود عذاب دیگری است برای شما. وجوه مختلف در معنای جمله ((و لن ینفعکم الیوم اذ ظلمت انکم فی العذاب مشترکون)) که خطاب به کفار و قرین‌های شیطانی آنها است

ولی بعضی از مفسرین آیه را طوری دیگر تجزیه و تحلیل کرده‌اند، و گفته‌اند که فاعل جمله ((لن ینفعکم)) ضمیری است که به آرزوی مذکور در آیه قبلی برمی‌گردد و معنای جمله ((اذ ظلمتم)) چنین می‌باشد: ((به خاطر اینکه در دنیا به خود ستم کردید، و قرینان را در کفر و گناه پیروی نمودید)). و جمله ((انکم فی العذاب مشترکون)) تعلیل بی فایده بودن است.

و معنای آیه این است که: این آرزو کردن آن که از قرینان دور باشید سودی به حالتان ندارد، برای اینکه حقتان همین است که با آن قرینان در عذاب شریک باشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۴

و انصاف این است که اینها آیه را خوب معنی نکرده‌اند، زیرا اول و آخرش با هم تناقض و تدافع دارد، چون بنا به گفته آنان جمله ((اذ ظلمتم)) تعلیل اول بی فایده بودن آرزو است. و جمله ((انکم فی العذاب مشترکون)) تعلیل دوم آن است. و لازمه اینکه قاعدتا باید بین دو تعلیل تطابق باشد، این است که در دومی بفرماید ((خدا حکم رانده که شما آرزومندان در قیامت و تابعان قرینان، در عذاب باشید)) نه اینکه بفرماید: ((خدا حکم کرده که شما آرزومندان معذب در قیامت با متبوعان خود مشترک باشید)). بعضی دیگر گفته‌اند معنای آیه این است که: اشتراک، چیزی از عذاب را از شما کم نمی‌کند، برای اینکه هر یک از شما و قرینان شما بهره‌وافر از عذاب دارد.

این هم درست نیست؛ چون بر فرض، علتی که برای کم نشدن عذاب و بی فایده بودن اشتراک ذکر کرده فی نفسه صحیح باشد، نه لفظ آیه شریفه و نه سیاق آن دلالتی بر این علت ندارد.

بعضی دیگر گفته‌اند معنایش این است که: اشتراک شما و قرینان در عذاب سودی به حال شما ندارد اینطور که در دنیا سود داشت، چون در دنیا وقتی مشترکاً به شدائد گرفتار می‌شدید به یکدیگر کمک می‌کردید، و سنگینی گرفتاری بین همه شما تقسیم می‌شد، ولی در اینجا اینطور نیست، چون هر یک از شما و قرینان شما بیش از حد طاقت، تحمل عذاب ندارد. این نیز مانند وجه قبلی درست نیست و همان اشکال بر این نیز وارد است. بعلاوه فهم چنین معنایی به ذهن هیچ کس در نمی‌آید، تا آیه شریفه بخواهد آن را از ذهنش بیرون آورد.

أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ أَوْ تُهْدِي الْعُمَىٰ وَ مَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ دَاخِلًا فِي كُورِ صِفْتَانِ رَا ذَكَرَ كَرْدَ، وَ فَرَمُودَ كَهْ فِي نَتِیْجَهْ چینی سرنوشتی درک و فهمشان معکوس می‌شود بطوری که ضلالت را هدایت می‌پندارند و نمی‌توانند حق را بشناسند، اینک در این آیه به عنوان تفریع و نتیجه‌گیری، رسول گرامی خود را متوجه می‌کند به اینکه این گونه افراد، کرها و کورهایی هستند که تو نمی‌توانی سخن حق را به ایشان بشنوانی، و به سوی راه رشد هدایتشان کنی، پس بیهوده خودت را به زحمت مینداز و در دعوت آنان پافشاری منما، و از اعراضشان اندوه مخور. چیزی که هست این معنا را به صورت استفهام انکاری بیان می‌فرماید. بقیه الفاظ آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۵

فَأِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ مراد از ((بردن پیامبر)) بردنش از دنیا است قبل از انتقام گرفتن از کفار. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از بردن آن جناب، بیرون کردنش از بین مشرکین است. و معنای جمله ((فاننا منهم منتقمون)) این است که ما ناچار از ایشان انتقام خواهیم گرفت. و مراد از اینکه فرمود: ((آنچه به ایشان وعده دادیم به تو نشان می‌دهیم)) همان انتقام گرفتن از ایشان است، قبل از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از دنیا برود، و یا در

حالی که در بین ایشان باشد. و معنای جمله ((فانا علیهم مقتدرون)) این است که اقتدار ما بر آنان تفوق دارد (و این تفوق را از کلمه ((علی)) می فهمیم).

و جمله ((فاما نذهبن بک)) در اصل ((ان نذهب بک)) بوده، کلمه ((ما)) بر کلمه ((ان)) اضافه گشته و ((اما)) شده، و نون تاء کید هم بر ((نذهب)) اضافه شده، ((نذهبن)) گشته. و حاصل معنای آیه این است که: ما از ایشان انتقام خواهیم گرفت، حال یا بعد از درگذشت تو، و یا قبل از آن.

فَاسْتَمْسِكْ بِالذِّئْبِ أَوْ حَيٍّ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ از ظاهر کلام برمی آید که حرف ((فاء)) در آغاز جمله برای این است که این جمله نتیجه همه حرفهای گذشته (نازل کردن ذکر از طریق وحی، و اینکه نبوت یکی از سنتهای الهی است، و اینکه کتاب نازل بر آن جناب حق است، و اینکه آن جناب رسولی مبین است که دعوتش را جز مردم با تقوی اجابت نمی کنند، و جز دارندگان قرین از شیاطین از آن اعراض نمی نمایند، و اینکه پیامبر باید برای همیشه از ایمان آوردن آنان مایوس باشد، و اینکه خدا از ایشان انتقام خواهد گرفت) می باشد.

و به همین جهت بعد از همه آن مطالب تاء کید می فرماید بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به کتابی که بر او وحی شده تمسک جوید، چون او بر صراط مستقیم است.

وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ظاهرا مراد از ((ذکر)) ذکر خدا باشد. و کلمه ذکر در این سوره به این معنا مکرر آمده. و حرف ((لام)) در جمله ((لک و لقومک)) اختصاص را می رساند، به این معنا که تکالیفی که در کتاب است متوجه آن جناب و قوم او است. مؤید این معنا تا اندازه ای جمله ((و سوف تسألون)) است، یعنی در روز قیامت از آن بازخواست می شوید (چون اگر آن جناب و قومش خصوصیتی نداشتند نمی فرمود شما بازخواست می شوید بلکه می فرمود همه مردم به زودی بازخواست می شوند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۶

و از بیشتر مفسرین نقل شده که گفته اند مراد از ((ذکر)) شرف و نام نیکی است که از آن جناب و قومش باقی بماند. و معنایش این است که: این قرآن شرافت عظیمی است برای تو و قومت - یعنی اعراب - که تا قیام قیامت در بین امت های دیگر سر بلند خواهید بود.

وَ سَأَلْنَا مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَمْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ اقوال مفسرین درباره مقصود از اینکه خطاب به پیامبر اکرم (ص) فرمود: ((واسئل من ارسلنا من قبلک اجعلنا من دون الرحمن آلهه يعبدون))

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از اینکه می فرماید: ((پرس از رسولانی که قبل از تو فرستاده ایم)) پرسیدن از امت های آن رسولان است، یعنی مثلا- از علمای یهود و نصاری پیرس، نظیر آیه: ((فاسال الذین یقرون الكتاب من قبلک)) و فایده این مجاز گویی این است که اگر می فرمود: ((از امتهایی که قبل از تو پیامبرانی به سویشان فرستادیم پیرس، آیا ما غیر از رحمان آلهه دیگری برایشان قرار دادیم تا آنها را پرستند؟)) ممکن بود همان امت ها به دروغ بگویند: بله. ولی فرمود: ((از پیامبرانی که قبل از تو فرستادیم پیرس)) تا معلوم شود که گفتار امت ها حجت نیست تا هر چه در جواب بگویند درست باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد سؤال از اهل کتاب، تورات و انجیل است و بس، چون این دو امت هر چند که کافر بودند لیکن وقتی به تواتر خبر دادند که: نه، خداوند آلهه ای برای ما قرار نداده، سخن ایشان برای مردم حجت می شود، چون گو اینکه خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، لیکن تکلیف در آن متوجه به امت آن جناب است.

لیکن بعید بودن این دو تفسیر بر خواننده پوشیده نیست، مخصوصا وجه دومی، از این جهت که اهل این دو کتاب خصوصیتی ندارند تا تنها از آنان سؤال شود.

بعضی دیگر گفته اند: آیه شریفه از آیاتی است که در شب معراج خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شده تا آن



جناب از ارواح انبیاء (علیهم السلام) این سؤال را بکنند، و در هنگامی که به ایشان بر می خورد پرسد: آیا جز دین توحید دین دیگری برای امت خود آورده بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۷

البته روایات زیادی هم از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر طبق این تفسیر رسیده که در بحث روایتی آینده - ان شاء الله تعالی - از نظر خواننده خواهد گذشت.

#### بحث روایتی

توضیحی درباره روایتی که جمله ((و جعلها کلمه باقیه فی عقبه)) (را به امامت ذریه ابراهیم (ع) تفسیر کرده اند در مجمع البیان در ذیل جمله ((و جعلها کلمه باقیه فی عقبه)) آمده که بعضی گفته اند: منظور از ((کلمه باقیه در نسل آن جناب)) امامت است که تا روز قیامت در ذریه آن جناب باقی است - نقل از امام صادق (علیه السلام). مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست که در بعضی از آنها، آیه شریفه بر امامت از نسل امام حسین (علیه السلام) تطبیق شده.

و دقت در این روایات این معنا را به دست می دهد که بنای آن بر این است که ضمیر در ((جعلها)) به هدایتی برگردد که از جمله ((سپهبدین)) استفاده می شود. و در سابق هم در آیه ((انی جاعلک للناس اماما)) گفتیم که وظیفه امام هدایت مردم است در ملکوت و واقع اعمالشان، به این معنا که با ارشاد خود ایشان را به سوی خدای سبحان سوق دهند، و به درجات قرب به خدای عزوجل نزدیک گردانند، و عمل هر صاحب عملی را به آن منزلتی که عملش اقتضاء دارد نازل سازند، البته با در نظر داشتن اینکه حقیقت هدایت از خدا است، و اگر به امام هم نسبت می دهیم به تبع یا بالعرض است.

و فعلیت هدایتی که از ناحیه خدا به سوی خلق نازل شده، نخست شامل امام می شود و سپس از ناحیه امام به سوی سایرین افزوده می شود، پس هدایت امام تمام ترین مراتب هدایت است، و هدایت‌های دیگران مادون آن است. و اینکه ابراهیم (علیه السلام) گفت: ((فانه سپهبدین)) (و قیدی برای هدایت نیاورد، خود دلیل است بر اینکه مراد از هدایت، مطلق هدایت است، هم می تواند با عالی ترین مراتب هدایت که حظ امام از آن مرتبه است منطبق شود، و هم بر دیگر مراتب. پس می توانیم بگوییم منظور از آن، امامت است، و همین امامت است که کلمه ای است باقی در نسل ابراهیم (علیه السلام). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۵۸

روایتی در ذیل آیه: ((و قالوا لا نزل هنا القرآن علی رجل من القریتین عظیم))

و در احتجاج از حضرت عسکری (علیه السلام) از پدران بزرگوارش روایت آورده که فرمودند: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در سایه کعبه نشسته بود که عبدالله بن امیه مخزومی عرضه داشت: اگر خدا می خواست رسولی در بین ما مبعوث کند، کسی را مبعوث می کرد که از همه ما ثروتمندتر و نیکو حالتر باشد، چرا این قرآن که تو می پنداری خدا بر تو نازلش کرده و به وسیله آن مبعوث به رسالت نموده، بر یکی از دو مرد عظیم این دو شهر یعنی ولید بن مغیره در مکه و عروه بن مسعود ثقفی در طائف نازل نشد؟

آنگاه امام (علیه السلام) در کلامی طولانی پاسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را نقل فرموده که مضمونش همان است که در آیات آمده.

آنگاه فرموده: و پاسخ همان است که قرآن در جواب از ((و قالوا لا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم)) (فرموده: ((اهم یقسمون رحمہ ربک)) (ای محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) آیا این مشرکین رحمت پروردگار تو را تقسیم می کنند؟. ((نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا)) (این ماییم که معیشت شان را در زندگی دنیا تقسیم می کنیم. آری خدا است که بعضی از ما را محتاج بعضی دیگر کرده، این را محتاج مال او، و او را نیازمند کالا و یا خدمت این کرده است.

در نتیجه می بینی که بزرگترین پادشاهان و غنی ترین توانگران، محتاج به فقیرترین فقراء شده تا کالائی از انواع کالاها که نزد او

است از او بخرد، و یا برایش خدمتی کند و گوشه‌ای از زندگی‌اش را اصلاح نماید، که اگر آن فقیر نمی‌بود اصلاح نمی‌شد، و خود آن پادشاه نمی‌توانست آن را اصلاح کند. و یا آنکه از علمی که آن فقیر از انواع حکمت و علوم دارد استفاده نماید، پس او محتاج به این فقیر است، و این فقیر هم محتاج مال آن پادشاه توانگر است، حاجت این فقیر نزد او است و حاجت آن پادشاه که یا خدمت و یا علم و یا رأی درست است نزد این فقیر است.

پس آن پادشاه نمی‌تواند بگوید: چرا من علم این فقیر و مال خودم را نداشته باشم، و فقیر هم نمی‌تواند بگوید: چرا مال آن پادشاه با علم و رای و معرفت خودم برایم جمع نشد؟ آنگاه امام (علیه السلام) این آیه را قرائت فرمود: ((و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا.))

آنگاه فرمود: ((و رحمه ربك خیر مما یجمعون)) یعنی رحمت پروردگار تو بهتر از اموال دنیایی است که اینان جمع می‌کنند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۱۵۹

روایاتی دیگر در ذیل برخی آیات گذشته

و در کافی به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که گفت: من از علی بن الحسین (علیهما السلام) از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می‌فرماید: ((و لولا ان یكون الناس امه واحده)) فرمود منظورش از این امت، امت محمد است که اگر همه کفار و دارای یک مسلک نمی‌شدند ((لجعلنا لمن یكفر بالرحمن...)).

و در تفسیر قمی به سند خود از یحیی بن سعید از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای جمله ((فاما نذهبن بك)) فرمود: اگر تو را از مکه به مدینه هم ببریم، اراده کرده ایم که دوباره به مکه برگردانیم، و به وسیله علی بن ابیطالب (علیه السلام) از اهل مکه انتقام بگیریم.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر جمله ((فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون)) از انس نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از دنیا رفت، و نعمت و عذاب به جای گذاشت. تا آن جناب بود خداوند هیچ ناملامی از امتش به وی ننمود تا از دنیا رفت، در حالی که هیچ پیامبری نبود مگر آنکه عذاب خدا را در امتش می‌دید، مگر پیغمبر شما که عذاب امتش را برای آینده اش پیش بینی کرد، و در خواب دید که بعد از درگذشتش چه بر سر امتش می‌آید، و به همین جهت دیگر هرگز خندان و خوشحال دیده نشد تا از دنیا رفت.

مؤلف: این معنا از انس و نیز از علی بن ابیطالب و از غیر آن دو بطریقی دیگر نقل شده.

و نیز در همان کتاب می‌گوید: ابن مردویه از طریق محمد بن مروان، از کلبی، از ابی صالح، از جابر بن عبد الله، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در ذیل آیه ((فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون)) فرموده است: این آیه در باره علی بن ابی طالب نازل شده که بعد از درگذشتش از ناکثین و قاسطین انتقام خواهد گرفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۱۶۰

مؤلف: از ظاهر این روایت و روایت قبلیش و روایتی که در این معنا رسیده برمی‌آید که تهدید در این دو آیه راجع به کسانی است که از راه حق منحرف می‌شوند، در عین اینکه از مسلمانان هستند، و راجع به کفار قریش نیست.

و در احتجاج از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی طولانی فرمود: و اما آیه ((و اساءل من ارسلنا من قبلک من رسلنا)) خود یکی از براهین نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که خدای تعالی به او ارزانی داشته، و به وسیله آن حجت را بر سایر خلائق تمام کرده، برای اینکه بعد از آنکه نبوت را به وسیله آن جناب خاتمه داد و او را به عنوان پیامبر برای تمام امت‌ها و سایر ملل قرار داد این امتیاز را به او داد که به آسمان عروجش داد، و در آن روز همه انبیاء (علیهم السلام) را برایش جمع کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از نبوت همه آگاه شد، و آنها چیزهایی از عزائم خدا و آیات و براهین او

برایش به عنوان ارمغان بیان کردند...

مؤلف: این معنا را قمی هم در تفسیر خود به سند خویش از ابی الربیع از ابی جعفر (علیه السلام) در پاسخ از سوالات نافع بن ازرق روایت کرده. و نیز الدر المنثور آن را به چند طریق از سعید بن جبیر و ابن جریح و ابن زید روایت کرده است. الزخرف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۱

آیات ۴۶ - ۵۶، سوره زخرف

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۴۶) فَلَمَّا حَيَّاهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ (۴۷) وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۴۸) وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ (۴۹) فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ (۵۰) وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۵۱) أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ (۵۲) فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ مُقْتَرِنِينَ (۵۳) فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (۵۴) فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ (۵۵) فَجَعَلْنَاهُمْ سَلْفًا وَ مَثَلًا لِّلْآخِرِينَ (۵۶)

ترجمه آیات

همانا ما موسی را با آیات خود به سوی فرعون و درباریانش فرستادیم، گفت: من فرستاده رب العالمینم (۴۶). پس از آن همین که آیات ما را به ایشان نمود، ناگهان از آن معجزات به خنده درآمدند (۴۷). و ما هیچ آیتی به ایشان ننمودیم مگر آنکه از آیت قبلی بزرگتر بود، و ایشان را به عذاب گرفتیم شاید برگردند (۴۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۲

و گفتند: هان ای جادوگر! پروردگار خود را برایمان بخوان، بخاطر آن عهدی که به تو داده (که اگر ایمان آوریم) عذاب را از ما بردارد که ما حتماً به راه خواهیم آمد (۴۹). ولی همین که عذاب را از آنان برداشتیم دوباره پیمان شکستند (۵۰). و فرعون در قوم خود ندا کرد، و گفت: ای مردم آیا ملک مصر از من نیست و این نهرها از دامنه قصرم نمی گذرد؟ چرا پس نمی بینید؟ (۵۱). با این حال آیا من بهترم یا این مرد بی کس و خوار، که قادر بر بیان نیست (۵۲). اگر او هم کسی بود چرا (مثل من به علامت سروری) دستبندی از طلا- از طرف خدا ندارد، و یا (چون من که خدم و حشم دارم) ملائکه با او قرین نشدند، و بیاریش نیامدند؟ (۵۳). پس به این وسیله قوم خود را ذلیل و زبون داشت در نتیجه اطاعتش کردند چون آنها مردمی فاسق بودند (۵۴). همین که ما را به خشم آوردند از ایشان انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم (۵۵). پس سرگذشت شان را سلف و مثلی برای دیگران کردیم (۵۶).

بیان آیات

بیان آیات مربوط به ارسال موسی (ع) به سوی فرعون و فرعونیان

بعد از آنکه در آیات قبل فرمود: خداوند کفار را به نعمت های خود متمتع کرد، و این برخورداری ایشان را به طغیان واداشت، و کتاب حقی را که رسول مبینش آورد به سحر نسبت دادند، و نیز گفتند: چرا این قرآن بر یکی از مردان دو قریه بزرگ نازل نشد، و با این گفتار خود دو مرد از شهر بزرگ را به خاطر این که مال بیشتری داشتند بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجیح دادند، اینک در این آیات برایشان مثلی از داستانهای موسی (علیه السلام) و فرعون و قومش آورده که خدا او را با معجزات و آیات باهره اش به سوی ایشان گسیل داشت، و آنان بر آن آیات خندیدند و مسخره کردند، و فرعون برای قومش احتجاج کرد، و به آنان خطاب نمود که من بهتر از موسی هستم، برای اینکه ملک مصر از آن من است که این نهرها از دامنه آن جاری است، با این حرفها عقل مردم را دزدید و آنان اطاعتش کردند، و سرانجام کارشان و استکبارشان بدینجا کشید که خدا از ایشان انتقام گرفته غرقشان کرد.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ حرف ((لام)) (که در اول کلام آمده لام قسم است، و

حرف ((باء)) در جمله ((باياتنا)) مصاحبت را می‌رساند. و بقیه الفاظ آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۳  
 فَلَمَّا جَاءَهُمْ بَيِّنَاتِنَا إِذَا هُمْ مِّنْهَا يَصْحَكُونَ منظور از عبارت ((همین که آیات ما را آورد)) اظهار معجزاتی است که بر رسالت آن جناب دلالت می‌کرد. و مراد از اینکه فرمود ((ناگهان از آن به خنده درآمدند)) این است که به منظور استهزاء و خوار شمردن آیات خدا خندیدند.

وَمَا نُرِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا... کلمه ((اخت)) به معنای مثل و مانند است. و جمله ((هی اکبر من اختها)) کنایه است از اینکه هر یک از این آیت‌ها مستقلاً دلالت بر حقیقت رسالت دارد، و جمله ((و ما نریهم من آیه...)) حال از ضمیر ((منها)) است. و معنایش این است که: وقتی معجزات را دیدند ناگهان از آن بخنده درآمدند، در حالی که هر یک از آن معجزات در دلالت بر حقانیت رسالت و در اعجاز به حد کمال بود و هیچ نقص و قصوری در آن نبود.

((و اخذناهم بالعذاب لعلهم يرجعون)) - یعنی ما آنان را به عذاب دنیایی گرفتیم، به امید اینکه دست از استکبار بردارند و از لجبازی به سوی قبول رسالت برگردند. و مراد از عذاب مذکور همان بلاهایی است که بر بنی اسرائیل نازل شد، مانند: قحطی، کمی ثمرات، طوفان، ملخ، شپش، قورباغه، و خون که هر یک جدا جدا بلایی بزرگ بودند که تفصیلش در سوره اعراف آمده

وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ کلمه ((ما)) در جمله ((بما عهد عندک)) مصدریه است، و جمله را معنای ((بعهده عندک)) می‌دهد. و منظور از این عهد - به طوری که گفته اند - عهدی است که خدا به موسی (علیه السلام) داده بود که اگر بنی اسرائیل ایمان آوردند بلا را از ایشان بردارد.

و جمله ((یا ایه الساحر)) خطاب قوم فرعون به موسی (علیه السلام) است که خطابی است از در استهزاء و استکبار، همچنان که در جمله ((ادع لنا ربک): پروردگارت را بخوان)) نیز این استهزاء و استکبار به چشم می‌خورد، چون اگر این منظور را نداشتند می‌گفتند ((خدا را بخوان)). و مراد از این جمله آن است که از موسی بخواهند دعا کند تا عذاب از ایشان برداشته شود که اگر برداشته شود به وعده خود عمل نموده، ایمان می‌آورند، و به راه هدایت در می‌آیند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: ((ساحر)) در عرف قوم فرعون به معنای عالم است، و ساحران در نزد ایشان خیلی عظیم و محترم بوده‌اند. و اگر به موسی ساحر گفته‌اند منظورشان توهین و مذمت نبوده، بلکه منظور تعظیم موسی بوده است. و این حرف صحیح نیست بلکه همانطور که گفتیم منظورشان استکبار بوده، به شهادت اینکه دنبالش گفتند: ((ادع لنا ربک)). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۴

فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعِذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ کلمه ((ینکثون)) از مصدر ((نکث)) است که به معنای نقض عهد و خلف وعده است و وعده‌ای که به موسی داده بودند همان بود که گفتند: ((اننا لمهتدون: ما حتما و قطعاً ایمان خواهیم آورد)).

وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ  
 یعنی فرعون قوم خود را ندا کرد که ای قوم آیا ملک مصر از آن من نیست؟ و این نهرها از دامنه ملکم جاری نیست؟ آیا نمی‌بینید؟ و در این جمله با آوردن کلمه ((قال)) جمله بعد را از ما قبل جدا کرد، چون جمله بعد به منزله جواب از سؤال تقدیری است. بعد از آنکه فرمود ((فرعون در میان قوم خود ندا کرد)) کاءنه کسی پرسیده: چه گفت؟ فرمود: ((قال یا قوم...)).

و معنای اینکه فرمود ((و هذه الانهار تجري من تحتي)) این است که این نهرها از تحت قصرم و یا از زیر و دامنه بستانم که قصرم در آن است جاری است که به احتمال دوم قصرش در آن باغ و در نقطه مرتفعی قرار داشته، و بنایی بلند بوده است. و جمله مذکور حال از ما قبل است، و نیز عطف است بر ((ملک مصر)) و جمله ((تجری من تحتی)) حال است از ((انهار)) و منظور از ((انهار)) شعبه‌های رود نیل است.

و جمله ((افلا تبصرون)) در معنای تکرار کردن استفهام سابق است که فرعون می پرسید ((الیس لی ملک مصر...))

أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ

کلمه ((مهین)) به معنای خوار و ضعیف است ، و از مصدر مهانت است که معنای حقارت را می دهد، و منظور فرعون از مهین حضرت موسی (علیه السلام) است ، چون او مردی فقیر و تهی دست بود.

و معنای جمله ((و لا یکاد یبین)) این است که او هرگز نمی تواند مقصود خود را تفهیم کند. و بعید نیست که این سخن را به آن جهت گفته که سابقه قبل از رسالت موسی (علیه السلام) را می دانسته ، که مردی کم حرف بوده ، و یا لکنتی در زبان داشته ، و فرعون خبر نداشته از اینکه موسی (علیه السلام) از خدا خواست تا لکنت را از زبانش بردارد، و به حکایت قرآن عرضه داشت : ((و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی)) و خدای تعالی هم دعایش را مستجاب نموده ، فرمود: ((قد اوتیت سولک یا موسی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۶۵

و در صدر آیه در جمله ((ام انا خیر...)) کلمه ((ام)) هم می تواند منقطعه باشد، و هم متصله . اگر منقطه اش بگیریم بیانگر کلام سابق می شود و معنای جمله چنین می شود ((بلکه من از موسی بهترم ، برای این که او چنین و چنان است)). و اگر متصله بگیریم ، یکی از دو طرف تردیدش با همزه استفهامش حذف شده ، و تقدیرش چنین است : ((اهذا خیر ام انا خیر... : آیا این موسی بهتر است و یا من...)).

و در مجمع البیان می گوید: سیبویه و خلیل حرف ((ام)) را عاطفه گرفته اند. و جمله ((انا خیر)) را عطف بر آخر آیه قبلی ، یعنی جمله ((افلا تبصرون)) گرفته اند، چون معنای ((اناخیر)) همان معنای ((ام تبصرون)) است ، پس گویا فرموده : ((افلا تبصرون ام تبصرون)) چون به نظر فرعون اگر مردم می گفتند ((تو بهتری)) دارای بصیرت بودند. در حقیقت خواسته اند بگویند به کار بردن جمله ((ام انا خیر)) در جای ((ام تبصرون)) از باب به کار بردن مسبب در جای سبب ، و یا به کار بردن سبب در جای مسبب است .

و به هر حال فرعون در این آیه شریفه نام موسی (علیه السلام) را نبرد، و از او به اسم اشاره ((هذا - این)) تعبیر کرد که این خود نوعی تحقیر و توهین است . و همچنین جمله ((الذی هو مهین و لا یکاد یبین)) تحقیر را می رساند، و علت بهتر نبودن موسی را بیان می کند.

فَلَوْ لَا أَلْقَى عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ مُقْتَرِنِينَ کلمه ((اسوره)) جمع ((سوار)) - به کسر سین - است که راغب آن را معرب کلمه ((دستواره)) دانسته . می گویند: رسم مردم آن روز بود که وقتی کسی را بر خود رئیس می کردند، دستبندی از طلا به دستش و گردن بندی از طلا به گردنش می انداختند. و بنابر این معنای آیه چنین می شود: اگر موسی رسول می بود، و بدان جهت بر مردم سیادت و سروری می داشت باید از آسمان دستبندی از طلا برایش انداخته می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۱۶۶

و از ظاهر جمله ((او جاء معه الملائکه مقترنین)) بر می آید که ((اقتران)) به معنای تقارن است (در نتیجه ((مقترنین)) به معنای ((مقارنین)) می باشد) همچنان که کلمه ((استباق)) به معنای ((تسابق)) و کلمه ((استواء)) به معنای تساوی می باشد. و منظور از ((آمدن ملائکه با موسی (علیه السلام)) در حالی که مقترن باشند)) این است که ملائکه همراه او بیایند و رسالت او را تصدیق کنند. و این کلمه از سخنانی است که در قرآن کریم از زبان تکذیب کنندگان رسولان مکرر آمده ، مانند اینکه گفتند: ((لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا)).

فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ یعنی فرعون با این سخنان عقول قوم خود را دزدید و فریشان داد. و بقیه الفاظ آیه روشن است .

فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اِنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ کلمه ((آسفوا)) از مصدر ((ایساف)) است، که به معنای خشمگین کردن دیگری است. و معنای آیه چنین است: بعد از آنکه با فسوق خود ما را به خشم در آوردند، از ایشان انتقام گرفتیم و همه شان را غرق کردیم. البته این نکته را باید در نظر داشت که خشم در خدای تعالی به معنای اراده عقوبت است.

فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ کلمه ((سلف)) به معنای متقدم است، و ظاهراً مراد از ((سلف بودنشان برای دیگران)) این است که قبل از دیگران داخل آتش می شوند. و مراد از اینکه مثل باشند برای دیگران این است که دیگران سرنوشت آنان را مثل بزنند و از آن عبرت بگیرند، و ظاهر مثل بودن فرعونیان برای مردم این است که اقوام دیگر اگر اهل عبرت باشند و پند بپذیرند از سرگذشت آنان پند بگیرند.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و لا یکاد یبین)) گفته: یعنی کلامش را روشن اداء نمی کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۷:

بحث روایتی

روایتی در بیان مراد از خشم و رضای خدای تعالی

و در کتاب توحید به سندی که به احمد بن ابی عبداللّه رسانده، و او بدون ذکر بقیه سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((فلما آسفونا انتقمنا منهم)) (فرمود: خدای تعالی مانند ما خشمگین نمی شود بلکه او برای خود اولیائی خلق کرده که آنها خشمگین و یا خشنود می شوند. و آن اولیاء مخلوق خدا و مدبر به تدبیر خدایند، و خدای تعالی رضای آنان را رضای خود، و سخط آنان را سخط خود قرار داده، چون ایشان را داعیان به سوی خود، و دلیل هایی بر هستی و آثار هستی خود قرار داده، بدین جهت اولیاء بخاطر او خشم می کنند، و به خاطر او راضی می شوند.

و اصولاً- خدای تعالی در معرض اینگونه احوال قرار نمی گیرد. و اگر خود خدای تعالی اینگونه الفاظ را در باره خود استعمال نکرده بود، ما نیز استعمال نمی کردیم ولی از آنجا که خودش استعمال کرده، ناگزیر باید معنای صحیحی برایش بکنیم. معنایی که کلام خود او مصدقش باشد، همچنان که فرموده: ((هر کس یکی از اولیاء مرا اهانت کند به جنگ من آمده است، و به من اعلان جنگ کرده)) و نیز فرموده: ((من یطع الرسول فقد اطاع الله: هر کس رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده)) و نیز فرموده: ((ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله: کسانی که با تو بیعت می کنند با خدای بیعت می کنند)) همه این گونه تعبیرات همان معنایی را دارد که برایت گفتم، و همچنین رضا و غضب خدا و صفات دیگری که نظیر رضا و غضب هستند، همه در حقیقت صفات اولیای خدا است نه صفات خدا.

چون اگر صفات خدا باشد، و خدا که پدید آورنده عالم است، در معرض اسف و ضجر قرار گیرد، با اینکه اسف و ضجر را خود او خلق کرده آن وقت می تواند کسی بگوید: پدید آورنده عالم هم نابود خواهد شد، برای اینکه وقتی بنا باشد او نیز در معرض ضجر و غضب واقع شود در معرض تغییر و دگرگونگی هم واقع می شود. و همین که فرض دگرگونگی در او صدق کرد، فرض نابودی هم صدق خواهد کرد. و چنین خدایی ایمن از نابودی نخواهد بود. و اگر بگویی: چه عیبی دارد که او هم نابود شود؟ می گویم دیگر پدید آورنده فرقی با پدیده نخواهد داشت و دیگر بین قادر و مقدر و خالق و مخلوق فرقی نمی ماند. و خدای تعالی بزرگتر از اینگونه فرض ها است. ((تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۸

او خالق اشیاء است اما نه به خاطر احتیاجش بدانها، پس وقتی حاجتی به آنها ندارد دیگر محال است محدود به حدی شود و به حالتی کیفیت پیدا کند (چون اگر احتیاج در او فرض شود وجودش و یا حدی از کمال وجودش محدود و مشروط به وجود محتاج الیه است ولی وقتی احتیاج نبود این حد هم به میان نمی آید) پس این نکته را بفهم - ان شاء الله .



مؤلف: نظیر این روایت را کافی هم به سند خود از محمد بن اسماعیل بن بزیر از عمویش حمزه بن بزیر از آن جناب (علیه السلام) آورده. الزخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۶۹

آیات ۵۷ - ۶۵، سوره زخرف

وَلَمَّا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (۵۷) وَقَالُوا يَا أَلِهُنَّا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (۵۸) إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ (۵۹) وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ (۶۰) وَإِنَّهُ لَعَلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۱) وَلَا يَصِدَّنْكُمْ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (۶۲) وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَهُوَ لَا يُؤْمِنُ بِكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۴) فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ الْيَوْمِ (۶۵)

ترجمه آیات

و چون عیسی بن مریم مثل زده می شود ناگهان قوم تو سر و صدا راه می اندازند (۵۷). و می گویند: آیا خدایان ما بهتر است یا عیسی، این مثل را نزدند مگر به این منظور که با تو جدال کنند، بلکه اینان مردمی مصر در خصومتند (۵۸). (وگر نه عیسی که خدا نبود) او نبود مگر بنده ای که ما بر او انعام کرده، و او را مثلی برای بنی اسرائیل قرار دادیم (۵۹). و اگر بخواهیم می توانیم شما را نابود کنیم و بدل از شما ملائکه را در زمین قرار دهیم که نسل به نسل جای یکدیگر را بگیرند (۶۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۷۰

و به درستی که سرگذشت عیسی نسبت به قیامت علم آور است، پس زنهار که در امر قیامت شک نکنی، و مرا پیروی کن که این است صراط مستقیم (۶۱). و زنهار که شیطان شما را از این صراط جلوگیری نشود، که او برای شما دشمن آشکار است (۶۲). و چون عیسی آن معجزات معروف را آورد، گفت: من برای شما حکمت آورده ام، و آمده ام تا پاره ای از آنچه را که در آن اختلاف دارید بیان کنم، پس از خدا پروا کنید و مرا اطاعت نمایید (۶۳). به درستی که الله به تنهایی رب من و رب شما است، پس تنها او را پرستید، که این است صراط مستقیم (۶۴). پس احزاب و طوائف در بین خود اختلاف کردند، پس وای بر کسانی که ستم کردند از عذاب روزی دردناک (۶۵).

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات قبل از اشاره به داستان موسی (علیه السلام) فارغ شد، اینک در این آیات به داستان عیسی (علیه السلام) اشاره می کند، و قبل از هر چیز مجادله مردم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در باره عیسی (علیه السلام) را ذکر نموده سپس از آن پاسخ می دهد.

وَلَمَّا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ... خَصِمُونَ

تفسیر و شائن نزول آیه: ((و لما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومك منه يصدون)) (و وجوه مختلفی که در این باره گفته اند

از اینجا تا آخر چهار و یا شش آیه پیرامون جدال مردم در باره مثلی که به عیسی بن مریم زده شد بحث می کند، و آنچه با دقت و تدبیر در این آیات به دست می آید، با در نظر گرفتن اینکه این سوره در مکه نازل شده و با قطع نظر از روایات، این است که مراد از جمله ((و لما ضرب ابن مریم مثلا)) آیات اول سوره مریم است، چون تنها سوره ای که در مکه نازل شده و داستان مریم بطور مفصل در آن آمده سوره مریم بوده که در آن داستان عده ای از انبیاء (علیهم السلام) آمده، و بدان جهت آمده که خدای تعالی بر آنان انعام فرموده. و در آخر با آیه ((اولئك الذين انعم الله عليهم من النبیین)) ختم شده است، و در آیات مورد بحث فرموده: ((ان هو الا عبد انعمنا علیه)) (و این خود شاهد است بر این که آیه ((و لما ضرب ابن مریم مثلا)) اشاره به مطالب سوره مریم است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۱

و مراد از جمله ((اذا قومك منه يصدون مذمت)) قریش است، چون کلمه ((یصدون)) به کسره صاد - به معنای ((یضجون : ضجه و خنده می کنند)) می باشد، و معلوم می شود قریش وقتی شنیدند که قرآن به داستان عیسی (علیه السلام) مثل می زند، آن را مسخره کردند. البته کلمه ((یصدون)) به ضمه صاد هم قرائت شده که به معنای ((يعرضون : اعراض می کنند)) می باشد، و این قرائت با جمله بعدی سازگارتر است.

((و قالوا آلهتنا خیر ام هو)) - استفهام در این آیه انکاری است، و معنایش این است که : آیا خدایان ما بهتر است یا پسر مریم، گویا چون از قرآن شنیده اند که نام مسیح را برده، و نعمت و کرامت خدای را بر او شمرده، آن را نادیده گرفته اند، و مسیح را از دید مسیحیت که او را خدا و پسر خدا می پنداشتند با آله خود مقایسه کردند و در رد دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر توحید گفته اند: خدایان ما بهتر از مسیح است. و این نوع جدال سخیف ترین جدالها است، چون از آن بر می آید که گویا خواسته اند بگویند اوصافی که در قرآن برای مسیح آمده اصلاً قابل اعتناء نیست، و اگر مسیح قابل اعتنایی باشد مسیح از نظر نصاری است، و آنهم قابل مقایسه با خدایان ما نیست، و خدایان ما بهتر از او است.

((ما ضربوه لك الا جدلا)) - یعنی تو را با جمله ((آلهتنا خیر ام هو)) مواجه نکردند مگر از در جدل، و خواسته اند بدان وسیله مثل مذکور را باطل کنند، هر چند که حق باشد ((بل هم قوم خصمون)) یعنی آنان بطور قطع مردمی ثابت در خصومت و مصر بر آند. ((ان هو الا- عبد انعمنا علیه)) - این جمله رد مطلبی است که از گفتار مشرکین استفاده می شود که گفتند: ((آلهتنا خیر ام هو)) چون به طوری که خواهد آمد از این سخن بر می آید که خواسته اند بگویند مسیح، اله نصاری است. و جمله مورد بحث در رد آن می فرماید مسیح تنها بنده ای بود که ما بر او انعام کردیم.

سخن دیگر مفسرین در تفسیر آیه شریفه

زمخشری در تفسیر کشاف و عده زیادی دیگر از مفسرین از ابن عباس و دیگران نقل کرده اند که در تفسیر آیه گفته اند: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه ((انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)) که علیه قریش است تلاوت کرد، قریش سخت در خشم شدند. و ابن الزبیری گفت : ای محمد تنها ما و خدایان ما هیزم جهنمند، و یا خدایان همه امت ها؟ فرمود: هم شما و هم خدایان شما، و هم همه امت ها مشمول این آیه اند. ابن الزبیری گفت : به پروردگار کعبه سوگند که الان در بحث بر تو غلبه می کنم برای اینکه گفتمی تمامی خدایان همه امت ها هیزم جهنمند، آیا تو عیسی بن مریم را پیغمبر نمی دانی و بر او و بر امتش ثنای خیر نمی گویی؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۲

با اینکه این را هم می دانی که امت نصاری او را می پرستند، و نیز عزیز و ملائکه پرستیده می شوند، اگر بگویی همه اینها در آتش دوزخ قرار می گیرند، ما هم هیچ حرفی نداریم که با خدایان خود در آتش باشیم. مشرکین از این احتجاج خوشحال شدند و خندیدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همچنان ساکت بود تا آنکه این آیه نازل شد: ((ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون)) (و همچنین آیه مورد بحث در این زمینه نازل شد).

و معنای آن این است که : وقتی ابن الزبیری عیسی بن مریم را مثل زد، و مسیح پرستی نصاری را دلیل بر رد کلام تو گرفت، ((اذا قومك)) ناگهان قریش که قوم تواند از این مثل ((یصدون)) فریادشان به خوشحالی و خنده بلند شد، چون به خیال خود تو را مجاب کردند، و آنگاه گفتند: آلهتنا خیر ام هو)) یعنی آیا خدایان ما بهتر است یا مسیح؟ و مسلماً عیسی به نظر تو از خدایان ما بهتر است، و وقتی او هیزم جهنم باشد دیگر جهنمی بودن خدایان ما سهل است، و این مثل را برایت نزدند مگر از راه جدل، و صرف غلبه کردن در بحث، نه به منظور تشخیص حق از باطل.

نقد و بررسی روایت مذکور

و ما در بحث روایتی که بعد از آیه ۹۸ سوره انبیاء ایراد کردیم گفتیم که این روایت به خاطر اینکه از چند جهت موهون و سست است، و نیز به خاطر خللی که در مضمون آن هست، ضعیف است و نمی توان به آن اعتماد کرد، حتی از حافظ ابن حجر هم نقل شده که گفته این حدیث اصلی ندارد، و در هیچ یک از کتب حدیث دیده نشده نه با سند و نه بدون سند.

و هر چند این داستان ابن الزبیری از طرق شیعه هم نقل شده - و البته طوری نقل شده که هیچ مناقشه و اشکالی متوجه آن نیست - و لیکن در آن نقل گفته نشده که آیه ((و لما ضرب ابن مریم...)) در باره این قصه نازل شده است.

علاوه بر اینکه ظاهر جمله ((ضرب ابن مریم)) و جمله ((ءآلهتنا خیر ام هو)) با تفسیری که این روایت کرده درست و سازگار نیست.

بعضی دیگر از مفسرین گفته اند: وقتی مشرکین آیه ((ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) را شنیدند، گفتند: پس دین ما راهنماتر از دین نصاری است، برای اینکه نصاری انسانی را می پرستند، و ما ملائکه را - البته منظورشان از ملائکه ارباب بت ها بود - پس آلهه ما بهتر از اله نصاری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۷۳

پس مثل زننده به عیسی بن مریم خدای سبحان است، و اینکه گفتند ((ءآلهتنا خیر ام هو)) (به منظور برتری دادن بت ها بر عیسی است، نه عکس آن که در وجه قبلی آمده بود.

این وجه هم درست نیست، برای اینکه آیه شریفه ((ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب)) در مدینه نازل شده، و آیات مورد بحث که از جمله ((و لما ضرب ابن مریم)) آغاز می شود در مکه نازل شده، و آیات سوره ای است مکی.

از این هم که بگذریم بنابر این وجه، اساس گفتار مشرکین این می شود که خواسته اند خود را بر نصاری برتری دهند، و بر این اساس دیگر هیچ ارتباطی بین آیه ((ان هو الا عبد انعمنا علیه...)) به ما قبلش تصور نمی شود.

توجهات دیگری برای آیه و اشکالات آنها

بعضی دیگر گفته اند: وقتی مشرکین شنیدند که قرآن می فرماید ((ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب)) داد و فریادشان بلند شد و گفتند: محمد چه منظوری از این حرف می تواند داشته باشد، غیر از اینکه ما او را به الوهیت بشناسیم، و پرستیم همانطور که مسیحیان عیسی را می پرستند، با اینکه آلهه خود ما بهتر از محمد است.

اشکال این تفسیر همان اشکالی است که در دو وجه قبلی بیان داشته و گفتیم مشرکین مکه آیه ((ان مثل عیسی عند الله)) را نشنیده بودند، چون این آیه سالها بعد در مدینه نازل شد.

بعضی دیگر در توجیه آیه گفته اند: منظور مشرکین از جمله ((ءآلهتنا خیر ام هو)) (جواب از اشکالی است که متوجه اعتقاد ایشان شده که می گفتند: ملائکه دختران خدایند و نیز از اشکالی که متوجه ملائکه پرستی آنان شده، و گویا خواسته اند بگویند: مسأله ملائکه پرستی یک چیز نو ظهوری از ما نیست، برای اینکه نصاری مسیح را می پرستند، و او را به خدا منسوب می کنند، با اینکه موجودی است بشری و زمینی، و ما ملائکه را می پرستیم و به خدا منسوب می کنیم که از بشر زمینی برتر و بهتر است.

اشکال این توجیه هم این است که از عهده توجیه جمله ((و لما ضرب بن مریم مثلا اذا قومک منه یصدون)) (بر نمی آید، چون از آیه برمی آید که برای مشرکین مثلی از عیسی زده شده، و آنان به داد و فریاد درآمده اند، و این وجه توجیه نمی کند که چه مثلی از عیسی برای مشرکین زده شده. علاوه بر این، جمله ((ان هو الا- عبد انعمنا علیه)) (بنابر این تفسیر بی ربط به ما قبل می شود، همانطور که در دو وجه قبلی نیز بی ربط می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۷۴

بعضی دیگر گفته اند: معنای اینکه گفته اند: ((ءآلهتنا خیر ام هو)) (این است که مثل ما در پرستش آلهه مثل نصاری است در پرستش مسیح، حال خودت بگو کدام بهتر است؟ پرستش آلهه ما و یا پرستش مسیح؟ اگر در پاسخ بگوید: عبادت مسیح بهتر است، اعتراف کرده به اینکه پس غیر خدا پرستیدن عمل درستی است. و اگر بگوید عبادت آلهه بهتر است، باز هم همان اعتراف

را کرده . و اگر بگویید در پرستش مسیح هیچ خیری نیست ، مقام و منزلت او را پایین آورده . آنگاه جمله ((ان هو الا عبد انعمنا علیه )) جواب گفتار مشرکین می شود، و می فرماید اگر مسیح شرافت هایی مختص به خود دارد، انعامی است که خدای تعالی به او کرده ، و باعث نمی شود که پرستش او جائز باشد.

اشکال این توجیه این است که هر چند فی نفسه حرف درستی است ، اما گفتگو در این است که جمله ((ءآلهتنا خیر ام هو)) چگونه بر این برتری دلالت دارد.

گفتار طبری در مجمع البیان بعد از نقل وحده تغییر آیه

در مجمع البیان بعد از نقل وجوهی که در تفسیر آیه گفته اند خودش گفته : چهارمیش تفسیری است که از پیشوایان اهل بیت (علیهم السلام) از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده اند که فرموده : روزی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفتم ، و دیدم در بین جمعی از قریش نشسته ، همین که مرا دید فرمود: یا علی ! مثل تو در این امت مثل عیسی بن مریم است که جمعی او را دوست داشتند، و در دوستی خود افراط کرده ، هلاک شدند، و جمعی دیگر دشمنش داشتند و در دشمنی خود افراط کرده ، هلاک شدند، و جمعی دیگر راه میانه را رفتند و نجات یافتند. این گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر قریش گران آمد و خنده سر دادند، و گفتند: علی را تشبیه به انبیاء و رسل می کند، پس در پاسخشان این آیه نازل شد.

مؤلف : این روایت کلام مشرکین را که گفتند آیا خدایان ما بهتر است یا او توجیه نمی کند، و اگر قصه ای که در روایت آمده شائن نزول آیه باشد، معنای جمله ((ءآلهتنا خیر ام هو)) این می شود که : اگر ما آلهه خود را پیروی و بزرگانمان را اطاعت کنیم ، بهتر است از اینکه علی را دوست داشته باشیم و او را سرور خود بدانیم ، تا بر ما حکومت کند. و یا بهتر است از اینکه محمد را پیروی کنیم تا او علی ، پسر عمویش را بر ما سرور و حاکم سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۵

ممکن هم هست جمله ((و قالوا ءآلهتنا خیر ام هو...)) جمله ای استینافی و غیر مربوط به ما قبل باشد. و خلاصه این آیه در خصوص آن قصه نازل نشده باشد، بلکه تنها آیه ((و لما ضرب بن مریم مثلاً)) در خصوص آن قصه نازل شده باشد.

إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَ جَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ آنچه سیاق اقتضاء می کند این است که ضمیر هو به عیسی بن مریم برگردد، و مراد از مثل بودن او بطوری که گفته اند این است که آن جناب آیتی عجیب از آیات الهی است که نامش مانند مثلهای جاری بر سر زبانها است .

و معنای آیه این است : پسر مریم به جز بنده ای که اظهار بندگی ما می کرد نبود. بنده ای بود که ما بر او انعام کردیم و نبوتش دادیم ، و به روح القدس تاءیدش نمودیم و معجزاتی روشن بر دستش جاری ساختیم ، و انعامهای دیگر به او کردیم ، و او را آیتی عجیب و خارق العاده قرار دادیم تا به وسیله او حق را برای بنی اسرائیل بیان کرده باشیم .

و این معنا بطوری که ملاحظه می فرمایید رد جمله ((ءآلهتنا خیر ام هو)) می باشد، چون ظاهر این جمله این است که خواسته اند خدایان خود را در الوهیت بر مسیح برتری دهند. و حاصل جواب این است که : مسیح اصلاً نبود که در مقام مقایسه الوهیت او با الوهیت خدایان خود برآید، بلکه تنها و تنها بنده ای بود که خدا بر او انعام کرد. و اما آلهه خود مشرکین که نظریه قرآن در باره الوهیتشان روشن است ، و آیه مورد بحث در مقام رد آن نیست .

رد استبعاد کمالات عیسی (ع) توسط مشرکین ، و بیان امکان تزکیه انسان تا سر حد ملکگونه شدن

وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ ظاهراً این آیه شریفه متصل است به ما قبلش ، و می خواهد این استبعاد را بر طرف کند که چگونه ممکن است یک فرد بشر دارای این همه کمالاتی که قرآن درباره عیسی نقل می کند بوده باشد و بتواند مرغ بیافریند، مرده زنده کند، و در روزهایی که طفل در گهواره است با مردم حرف بزند، و خوارقی امثال این از خود بروز دهد. و خلاصه مانند ملائکه واسطه فیض در احیاء و اماتة و رزق و سایر انواع تدبیر باشد، و در عین حال عبد باشد و نه معبود و مالوه باشد،

نه اله .

آری ، این گونه کمالات در نظر وثیت مختص به ملائکه ، و ملائک الوهیت آنها است که باید بخاطر داشتن آنها پرستیده شوند . و کوتاه سخن اینکه : از نظر وثیت محال است بشری پیدا شود که این نوع کمالاتی را که مختص ملائکه است دارا باشد . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۶

آیه شریفه می خواهد این استبعاد را برطرف ساخته ، بفرماید که خدای تعالی می تواند انسان را آن چنان تزکیه کند و باطنش را از لوث گناهان پاک سازد که باطنش باطن ملائکه گردد و ظاهرش ظاهر انسان باشد و با سایر انسانها روی زمین زندگی کند . خودش از انسانی دیگر متولد شود ، و انسانی دیگر از او متولد گردد ، و آنچه از ملائکه به ظهور می رسد از او نیز ظهور یابد . و این کار انقلاب ماهیت نیست که بگویی فی نفسه امری است محال و قابل آن نیست که از خدا سر بزند ، بلکه نوعی تکامل وجودی است ، که خدای تعالی انسانی را از حدی از کمال بیرون آورده ، به حدی بالاتر از آن می برد ، که امکان و ثبوتش در جای خود ثابت و مسلم شده است .

و بنابراین کلمه ((من)) در ((منکم)) به معنای بعضی از شما است ، و جمله ((یخلفون)) به معنای این است که بعضی بعضی دیگر را جانشین خود سازد (همانطور که گفتیم در عین این که کار ملائکه را می کنند ، خود خلیفه و فرزند دیگری باشند ، و فرزندان از ایشان خلیفه و جانشین ایشان شوند).

و در مجمع البیان گفته کلمه ((من)) در ((منکم)) معنای بدلیت را افاده می کند ، همانطور که در شعر شاعر به این معنا آمده ، می گوید:

فلیت لنا من ماء زمزم شربه

مبرده باتت علی الطهیانو معنای ((یخلفون)) این است که جانشین بنی آدم باشند ، و معنای آیه این است که : اگر ما بخواهیم می توانیم همه شما انسان ها را هلاک کنیم ، و بدل از شما ملائکه را در زمین سکونت دهیم تا زمین را آباد و خدا را عبادت کنند . لیکن این تفسیر آنطور که باید و شاید با نظم آیه سازگار نیست .

مقصود از اینکه ((عیسی علم به قیامت است))

وَ إِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَ اتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ضمیر در ((انه)) به عیسی (علیه السلام) برمی گردد ، و مراد از اینکه می فرماید ((عیسی علم به قیامت است)) این است که وسیله علم به قیامت است . و معنای آیه این است عیسی وسیله ای است که با آن می توان به قیامت علم یافت ، برای اینکه هم خودش بدون پدر خلق شده ، و هم اینکه مرده را زنده می کند ، پس برای خدا کاری ندارد که قیامت را بپا کند ، و موجودات مرده را زنده کند ، پس دیگر در مسأله معاد شک نکنید ، و به هیچ وجه تردید نداشته باشید . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۷

بعضی دیگر در معنای جمله ((عیسی علم به قیامت است)) گفته اند: مراد این است که آن جناب یکی از دلیل های نزدیک شدن قیامت است ، که قبل از قیامت به زمین نازل می شود ، و مردم از آمدنش می فهمند که قیامت نزدیک شده .

بعضی دیگر گفته اند: اصلا ضمیر ((انه)) به قرآن برمی گردد ، و معنای اینکه قرآن علم به قیامت است ، این است که آخرین کتابی است که از آسمان نازل می شود ، و با نزولش همه می فهمند که تا قیامت دیگر کتابی نازل نمی شود .

لیکن این دو وجه نمی تواند تفریع و نتیجه گیری ((فلا تمترن بها)) را آنطور که باید توجیه کند .

و در باره جمله ((واتبعون هذا صراط مستقیم)) بعضی گفته اند: کلامی است از خود خدای تعالی ، و معنایش این است که هدایت مرا و یا شرع مرا و یا رسول مرا پیروی کنید که این صراط مستقیم است .

بعضی دیگر گفته اند کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به امر خدای تعالی فرموده .

وَلَا يَصَدِّكُمْ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ كَلِمَةً ((صد)) به معنای صرف و باز داری است . و بقیه الفاظ آیه روشن است .

وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ ... مراد از ((بینات)) آیات بینات است ، از قبیل معجزات . و مراد از حکمت معارف الهی است ، از قبیل عقاید حقه و اخلاق فاضله .

((و لایین لکم بعض الذی تختلفون فیه)) - یعنی برای شما حکم حوادث و افعالی که در حکمش اختلاف می کنید بیان می کند . هر چند ظاهر آیه مطلق است ، هم شامل اعتقادات مورد اختلاف که کدام حق و کدام باطل است می شود، و هم شامل افعال و حوادثی که در حکمش اختلاف می شود، و لیکن به خاطر اینکه جمله ((قد جئتکم بالحکمه)) (قبل از آن واقع شده ، مناسب تر آن است که مختص به حوادث و افعال باشد - و خدا دانایتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۸

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((بعض الذی تختلفون فیه)) (بعضی از مسائل مورد اختلاف نیست ، بلکه همه آنها است . و این بطوری که می بینید حرف عجیبی است که کلمه ((بعض)) (به معنای کل باشد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که من حکمت آوردم تا برای شما تنها امور دینتان را بیان کنم ، نه امور دنیایتان را. ولی نه الفاظ آیه بر این معنا دلالت دارد، و نه مقام آیه .

((فاتقوا الله و اطیعون)) - در این جمله تقوی را به خدا نسبت داده ، و اطاعت را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) . و از قول آن جناب فرموده ((پس از خدا بترسید و مرا اطاعت کنید)) (تا این معنا را مسجل کند، که او جز رسالت ادعایی ندارد.

إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ این آیه حکایت دعوت حضرت عیسی (علیه السلام) است تنها به عبادت خدا و اینکه تنها خدای عزوجل رب او، و رب همگی ایشان است . و با این بیان علیه کسی که قائل به الوهیت آن جناب بود اتمام حجت می کند.

فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ

ضمیر جمع در ((من بینهم)) (به مردمی برمی گردد که عیسی (علیه السلام) به سویشان گسیل شده بود. می فرماید حزبهای مختلف از بین امت عیسی در امر وی اختلاف کردند: بعضی به وی کفر ورزیدند، و عیش گفتند. و جمعی دیگر به وی ایمان آوردند و در باره اش غلو کردند. و جمعی راه میانه و اعتدال را رفتند.

و جمله ((فویل للذین ظلموا من عذاب یوم الیم)) (تهدید و وعیدی است علیه دو طائفه اول ، آنها که عیش گفتند، و آنها که در باره اش غلو کردند. الزخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۷۹

آیات ۶۶ - ۷۸ سوره زخرف

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعِيَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۶۶) الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ (۶۷) يَعْبَادُ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَخْرَبُونَ (۶۸) الَّذِينَ ءَامَنُوا بِنَايَتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ (۶۹) ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَآزْوَاجِكُمْ تَخْرَبُونَ (۷۰) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۷۱) وَتَلَسَّكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۷۲) لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ (۷۳) إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (۷۴) لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (۷۵) وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (۷۶) وَنَادَوْا يَمْلِكُ لِيُقْضَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكْثُونَ (۷۷) لَقَدْ جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ (۷۸)

ترجمه آیات

آیا منتظر همینند که قیامت ناگهانی و در حالی که از آن بی خبرند به سر وقتشان آید؟ (۶۶). آن روز دوستان دنیائی دشمن یکدیگرند مگر پرهیزکاران (۶۷). (که به ایشان گفته می شود) ای بندگان من نه هیچ ترسی امروز بر شما هست ، و نه اندوهناک



خواهید شد (نه مکروهی قطعی دارید و نه مکروهی احتمالی) (۶۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۰  
 کسانی که به آیات ما ایمان آوردند و تسلیم اراده ما شدند (۶۹). داخل بهشت شوید هم خودتان و هم همسرانتان و به سرور پردازید (۷۰). در بهشت قدها از طلا و تنگ ها برایشان در گردش است، و در آن هر چه که نفس اشتهاش کند و چشم لذت ببرد وجود دارد، و شما در آن جاودانید (۷۱). (و به شما گفته می شود) این است که بهشت که شما بخاطر اعمالی که کردید از دیگران ارث بردید (۷۲). برای شما در بهشت میوه ها بسیار است، و از آن می خورید (۷۳). به درستی مجرمین در عذاب جهنم جاودانند (۷۴). و هیچ تخفیفی برایشان نیست، و برای همیشه از نجات مایوسند (۷۵). و ما به ایشان ستم نکردیم لیکن خودشان ستمگر بودند (۷۶). و ندا کردند که هان ای مالک دوزخ پروردگار خود را بخوان تا مرگ ما را برساند، می گوید: نه، شما دیگر مرگ ندارید، و همیشه زنده اید (۷۷). آن روز که حق را برایتان آوردیم بیشترتان نسبت به آن کراهت داشتید (بناچار امروز هم باید با کراهت زندگی کنید) (۷۸).

#### بیان آیات

در این آیات دو باره به انداز قوم برگشته، از قیامت تخویفشان می کند، و نیز به مال حال پرهیزکاران و مجرمین و ثواب و عقابشان در قیامت اشاره می فرماید.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ کلمه ((ينظرون)) از مصدر ((نظر)) و به معنای انتظار است. و کلمه ((بغته)) به معنای ناگهانی است. و مراد از اینکه فرمود: ((و ایشان نمی فهمند)) غفلتشان از قیامت است، به خاطر اینکه سرگرم به امور دنیایند، همچنان که فرموده: ((ما ينظرون الا صيحة واحدة تاخذهم و هم یخصمون)) و بنابر این در جمله ((بغته و هم لا يشعرون)) معنا مکرر نشده.

و معنای آیه این است که: این کفار با کفر و تکذیبشان به آیات خدا انتظار نمی کشند مگر آمدن قیامت را که به طور ناگهانی بیاید، و نیز در حالی بیاید که ایشان با اشتغال به امور دنیایشان به کلی از آن غافل باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۱  
 و خلاصه: حالشان حال کسی است که هلاکت تهدیدشان می کند، و هیچ در صدد پیش گیری از آن و یافتن وسیله ای برای نجات از آن نباشند، و در عوض بنشینند و منتظر آمدن هلاکت باشند. پس در این تعبیر کنایه ای به کار رفته، یعنی به کنایه فهمانده که کفار اعتنایی به ایمان به حق ندارند تا به وسیله آن از عذاب الیم نجات یابند. بیان اینکه همه دوستان جز متقین در قیامت دشمنان یکدیگرند

الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ کلمه ((اخلاء)) جمع ((خلیل)) است که به معنای دوست است. و اگر دوست را خلیل گفته اند، بدان جهت است که آدمی ((خلت)) یعنی حاجت خود را به او می گوید، و او حاجت وی را برمی آورد. و ظاهرا مراد از ((اخلاء)) مطلق کسانی است که با یکدیگر محبت می کنند، چه متقین و اهل آخرت که دوستیشان با یکدیگر به خاطر خدا است، نه بخاطر منافع مادی، و چه اهل دنیا که دوستی هایشان به منظور منافع مادی است. این را بدان جهت گفتیم که متوجه شوی استثناء ((الا-المتقین)) استثناء متصل است، نه منقطع چون متقین در گروه ((اخلاء)) داخل هستند، و کلمه ((الا-)) آنها را استثناء می کند.

و اما اینکه چرا همه دوستان، به استثناء متقین دشمن یکدیگرند، برای این است که لازمه دوستی طرفینی این است که یکطرف، طرف دیگر را در مهماتش کمک کند، و این کمک وقتی در غیر رضای خدا باشد، در حقیقت کمک به بدبختی و شقاوت و عذاب دائمی آن طرف است، همچنان که در جای دیگر در حکایت گفتار ستمگران در قیامت فرموده: ((یا ویلتی لیتی لم اتخذ فلانا خلیلا لقد اضلنی عن الذکر بعد از جانی)) (به خلاف دوستی های متقین که همه مایه پیشرفت آنان در راه خدا است، و در روز قیامت همه به سود ایشان خواهد بود).

و در خبری از رسول خدا هم آمده که : چون قیامت به پا شود، پیوند ارحام قطع ، و همه نسب ها گسیخته می گردد، و برادری ها همه باطل می شود، مگر برادری در راه خدا، و این فرموده خداست که می فرماید: ((الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقین)) و این روایت را الدر المنثور در تفسیر این آیه از سعد بن معاذ نقل کرده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۸۲

یَعْبَادِ لَا- خَوْفٌ عَلَیْكُمْ الْیَوْمَ وَلَا- أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ این آیه شریفه خطاب است که خدای تعالی در قیامت به متقین دارد، شاهدش هم جمله ((ادخلوا الجنة)) است . و در این خطاب ایشان را از هر ناملایمی احتمالی یا قطعی ایمنی می دهد، چون فرموده ((نه خوف دارید، و نه اندوه)) و مورد خوف ناملایم احتمالی است ، و مورد اندوه ناملایم قطعی ، و وقتی خوف و اندوه نداشته باشند، قطعاً این دو قسم ناملایم را هم نخواهند داشت .

اللَّذِینَ ءَامَنُوا بِنَائِتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِینَ موصول ((الذین)) بدل از منادای مضاف در ندای ((یا عباد)) است . ممکن هم هست صفت آن باشد. و منظور از ((آیات)) همه آن چیزهایی است که بر وجود خدای تعالی دلالت می کند، چه پیغمبر باشد، و چه کتاب ، و چه معجزه ، و چه چیزهای دیگر. و منظور از اسلام تسلیم بودن به اراده و اوامر خدای عزوجل است .

ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تَحْبِرُونَ ظاهر اینکه امر می فرماید به داخل شدن در بهشت ، این است که مراد از ازواج همان همسران مؤمن در دنیا باشد، نه حور العین ، چون حور العین در بهشت هستند، و خارج آن نیستند تا با این فرمان داخل بهشت شوند.

و کلمه ((تحبرون)) از مصدر ((حبر)) است ، و - به طوری که گفته اند - به معنای سروری است که حبار و آثارش در وجهه انسان نمودار باشد و کلمه ((حبره)) به معنای زینت و هیئت زیبا است . و معنای جمله این است که : داخل بهشت شوید شما و همسران مؤمنان در حالی که خوشحال باشید، آن چنان که آثار خوش حالی در وجهه شما نمودار باشد. و یا آن چنان که بهترین قیافه را دارا باشید.

یُطَافُ عَلَیْهِمْ بِصَحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ ... کلمه ((صحاف)) جمع ((صحفه)) است ، و صحفه به معنای کاسه و یا کوچکتر از کاسه است . و کلمه ((اکواب)) جمع ((کوب)) است که به معنای کوزه ای است که دسته نداشته باشد. و آوردن دو کلمه ((صحاف)) و ((اکواب)) اشاره است به اینکه اهل بهشت هم دارای طعماند، و هم دارای شراب ، در صحفه ها طعام می خورند، و از کوب ها آب می نوشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۸۳

و اگر در آیه قبلی ، مؤمنین مخاطب و حاضر فرض شده بودند، و به ایشان می فرمود داخل بهشت شوید ولی در این آیه غایب فرض شده اند، می فرماید ((برای آنان دائماً قرح می آورند و جام می برند)) این التفات به منظور تجلیل و احترام از ایشان است ، می خواهد بفهماند آنقدر از مؤمنین تجلیل به عمل می آید که باید آن را برای دیگران تعریف کرد، و روی از خود مؤمنین برگردانیده ، به کفار گفت مؤمنین چنین مقاماتی دارند تا بیشتر غبطه بخورند، و صدق آنچه وعده داده شده بودند بهتر روشن گردد.

معنای جمله : ((فیها ما تشتهیه الانفس و تلذذ الاعین)) در وصف بهشت

((و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذذ الاعین)) - ظاهراً مراد از ((ما تشتهیه الانفس)) آنچه دلها هوس می کند ((چیزهایی است که شهوت طبیعی بدان تعلق دارد، از قبیل چشیدن، بوئیدن، شنیدن، لمس کردن، و خلاصه چیزهایی که انسان و حیوان در لذت بردن از آنها مشترکند. و مراد از ((تلذذ چشمها)) جمال و زینت است ، و قهراً منظور از آن ، چیزهایی است که تقریباً اختصاص به انسانها دارد، مانند مناظر بهجت آور، و رخساره های زیبا، و لباس های فاخر. و به همین جهت تعبیر را تغییر داد. از آنچه که ارتباط به نفس دارد و مورد علاقه آن است تعبیر به شهوت و اشتها کرد، و از آنچه ارتباط با چشم دارد تعبیر به لذت فرمود. و لذت نفسانی هم در نزد ما انسانها منحصر در این دو قسم است .

ممکن هم هست لذت روحی و عقلی را هم در لذت چشمها گنجانند، چون التذذ روحی خود رویت و تماشای قلب است .

در مجمع البیان می گوید: خدای سبحان در جمله ((ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین)) تمامی نعمت های بهشتی را در عبارتی کوتاه آورده که اگر تمامی خلائق جمع شوند و بخواهند انواع نعمت های بهشتی را توصیف کنند، نمی توانند وصفی پیدا کنند، که در این عبارت کوتاه نباشد و دو صفت ((ما تشتهیه الانفس)) و ((تلذ الاعین)) شاملش نباشد.

((و انتم فیها خالدون)) - این جمله هم خبر است و هم وعده و هم بشارت به اینکه شما مؤمنان الی الابد در این نعمت خواهید بود، و معلوم است که علم به این بشارت، لذتی روحی می آورد، که با هیچ مقیاسی قابل قیاس با سایر لذتها نیست، و با هیچ مقداری تقدیر نمی شود.

و تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ بعضی از مفسرین گفته اند: معنای ((اورثتموها)) این است که جنت به پاداش اعمالتان به شما داده شده. بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که آن را از کفار به ارث برده اید، چون اگر کفار هم ایمان آورده و عمل صالح می کردند، داخل آن می شدند. و ما در تفسیر آیه شریفه ((اولئک هم الوارثون)) در باره این دو احتمال بحث کرده ایم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۴

لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ در این آیه شریفه میوه را به طعام و شرابی که در آیه قبل به آن اشاره فرموده بود اضافه فرمود تا همه نعمت ها را شمرده باشد. و کلمه ((من)) در ((منها تاكلون)) برای تبعیض است، و این کلمه خالی از این اشاره نیست که نعمتهای بهشتی تمام شدنی نیست، هر قدر هم بخورید قسمتی از آن را خورده اید.

إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ منظور از ((مجرمین)) کسانی است که در همان روز هم متصف به جرم هستند، در نتیجه کلمه مذکور هم گنهکاران را شامل می شود و هم کفار را. مؤید این معنا آن است که این کلمه در مقابل کلمه ((متقین)) قرار گرفته که از کلمه ((مؤمنین)) خصوصی تر است و تنها شامل مؤمنین با تقوی می شود.

و کلمه ((یفتتر)) مضارع مجهول از مصدر ((تفتیر)) است که به معنای تخفیف و کم کردن است. و کلمه ((مبلسون)) جمع اسم فاعل از مصدر ((ابلاس)) به معنای نومید کردن است. می فرماید مجرمین که در عذاب جهنم قرار دارند از رحمت خدا و یا از بیرون شدن از دوزخ نومیدند.

وَمَا ظَلَمْنَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ

ما به ایشان ستم نکرده ایم و لیکن خودشان ستمکاران بودند. برای اینکه خدای تعالی تنها جزای اعمالشان را به ایشان داده پس این خودشان بودند که به خود ستم کردند، و نفس خویش را با اعمال زشت به شقاوت و هلاکت افکندند.

وَنَادُوا يَمْلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكْتُوبُونَ منظور از کلمه مالک همان دربان دوزخ است که در اخبار و روایات عامه و خاصه نیز به این نام نامیده شده.

مجرمین، مالک دوزخ را خطاب می کنند و آنچه را که باید از خدا بخواهند از او می خواهند، و این بدان جهت است که اهل دوزخ محبوب از خدا هستند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون))، و نیز فرموده: ((قال اخسئوا فیها و لا تکلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۵

پس معنای آیه مورد بحث این می شود: مجرمین از مالک دوزخ درخواست می کنند که او از خدا درخواست کند که مرگشان را برساند.

معنای ((قضاء علیه)) میراندن است، و منظور مجرمین از این مرگ معدوم شدن و باطل محض گشتن است تا شاید به این وسیله از عذاب الیم و شقاوتی که دارند نجات یابند. و این هم یکی از مواردی است که ملکات دنیوی دوزخیان ظهور می کند و از پرده برون می افتد، چون در دنیا هم که بودند مرگ را نابودی می پنداشتند، نه انتقال از سرائی به سرائی دیگر، لذا در دوزخ تقاضای مرگ می کنند، مرگ به همان معنایی که در دنیا در ذهنشان مرتکز بود، و گر نه بعد از مردن فهمیدند که حقیقت مرگ چیست و

دیگر معنا ندارد که چنان حقیقتی را درخواست کنند، اما ناخودآگاه ملکاتشان ظهور می کند.

((قال انکم ماکتون)) - یعنی مالک به ایشان می گوید: نه، شما در همین زندگی شقاوت بار و در این عذاب الیم خواهید بود.

مراد از اینکه در جواب در خواست مرگ، به دوزخیان گفته می شود: ((اکثر شما از حقکراحت داشتید))

لَقَدْ جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ از ظاهر این آیه برمی آید که تتمه کلام مالک دوزخ باشد که از زبان ملائکه - که خود او نیز از آنها است - می گوید: ما در دنیا برایتان حق را آوردیم، اما شما از حق کراحت داشتید. بعضی از مفسرین گفته اند: کلام خدای تعالی است، ولی این احتمال بعید است، چون در آیات قبل گفتیم که اهل دوزخ از پروردگارشان محجوبند، و خدا با ایشان تکلم نمی کند.

و خطاب ((کم)) در آیه شریفه به دوزخیان است، بدان جهت که انسانند، در نتیجه معنایش این است که: ما برای شما انسانها حق آوردیم، ولی بیشتر شما - که همان مجرمانند از حق کراحت داشتید.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((حق)) مطلق حق است، هر چه می خواهد باشد، و بیشتر دوزخیان از هر چیزی که مصداق حق بود کراحت و تنفر داشتند. و اما حقی که معهود اذهان است، یعنی دین حق که همان توحید و قرآن است، تمامی دوزخیان از آن کراحت و تنفر داشتند نه بیشتر آنان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۶

و منظور از این که فرمود از حق کراحت داشتید، کراحت بحسب طبع ثانوی است که در اثر ارتکاب پی در پی گناهان در آدمی پیدا می شود، چون هیچ بشری نیست که بر حسب طبع خدادادی و فطرت اولیش از حق کراحت داشته باشد، زیرا خدای تعالی فطرت بشر را بر اساس حق نهاده، و اگر غیر این بود و افرادی به حسب طبع خدا دادیشان متنفر از حق می بودند، دیگر تکلیف کردنشان به پذیرفتن حق، تکلیف به ما لا-یطاق و غیر معقول بود، قرآن کریم هم تمامی افراد بشر را مطبوع به یک طبع، و مفطور به یک فطرت می داند، و می فرماید: ((لا تبدل لخلق الله)) و نیز می فرماید: ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)).

از آیه مورد بحث این نکته استفاده می شود که ملاک در سعادت بشر تنها و تنها پذیرفتن حق، و ملاک در شقاوتش رد کردن حق است. الزخرف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۷

آیات ۷۹ - ۸۹ سوره زخرف

أَمْ أَبْرُمُوا أَمْ أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ (۷۹) أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ (۸۰) قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ (۸۱) سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (۸۲) فَذَرَهُمْ يَحْضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (۸۳) وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (۸۴) وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهٗ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۸۵) وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۸۶) وَلَن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِهِمْ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفِكُونَ (۸۷) وَقِيلَ يَرْبِ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ (۸۸) فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلِّمْ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۸۹)

ترجمه آیات

بلکه میثاقی (علیه پیامبر ما محکم کرده اند) که ما نیز کید خود را علیه ایشان محکم خواهیم کرد (۷۹). و یا پنداشته اند که ما سر و نجوایشان را نمی شنویم، بله می شنویم، و فرستادگان ما نزد ایشان هستند، و می نویسند (۸۰). بگو: اگر برای رحمان فرزندی باشد قبل از هر کس من او را می پرستیدم (۸۱). ولی منزّه است پروردگار آسمانها و زمین، و مدبر عرش از آنچه اینان در توصیفش می گویند (۸۲). پس رهایشان کن در اباطیل خود فرو روند، و سرگرم باشند، تا روزی را که وعده داده شده اند دیدار کنند (۸۳).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۸۸

و او کسی است که هم در آسمان معبود است و هم در زمین، و او حکیم و علیم است (۸۴). و کسی که ملک آسمانها و زمین و ما

بین آن دو از او است ، مصدر خیر بسیار است ، و علم قیامت نزد او و بازگشت شما همه به سوی او است (۸۵). و معبودهایی که به جای خدا عبادت می کنند، مالک شفاعت ایشان نیستند، تنها کسانی می توانند شفاعت کنند که به دین حق شهادت داده عالم به کرده های خلق بوده باشند (۸۶). و اگر از مشرکین بررسی چه کسی ایشان را خلق کرده به یقین خواهند گفت الله ، (بگو با این حال ) به کجا منحرف می شوید؟ (۸۷). خدا به سخن پیامبرش نیز عالم است که گفت : پروردگارا اینان مردمی هستند که ایمان نمی آورند (۸۸). پس از ایشان در گذر و با ایشان به سلم رفتار کن که به زودی خواهند فهمید (۸۹).

بیان آیات

در این آیات به سخنان قبل برگشت شده و در آن کفار را در برابر اینکه علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقشه می کشند توییح نموده تهدیدشان می کند به اینکه خدای تعالی هم علیه ایشان کید خواهد کرد. و نیز در این آیات اعتقاد مشرکین را بر اینکه خدا فرزند دارد نفی نموده و بطور کلی شریک داشتن خدا را رد و ربوبیت مطلقه خدا را به تنهایی اثبات می کند. و در آخر، سوره را با تهدید و وعید ختم می کند.

أَمْ أُبْرُمُوا أَمْراً فَبِئْسَ مَا لَكُمْ مِبْرُؤُونَ كَلِمَةً (ابرام) ((به معنای محکم کردن عهد و نشکستن آن است ، در مقابل کلمه ((نقض)) که به معنای شکستن آن است . و کلمه ((ام)) در این آیه منقطعه است .

و معنای آن - به طوری که - از سیاق آیه و آیات بعدش استفاده می شود چنین است : بلکه نقشه ای را که علیه تو کشیدند محکم کردند، و ما هم نقشه خود را علیه ایشان محکم خواهیم کرد، در نتیجه آیه شریفه هم معنای آیه ((ام یزیدون کیدا فالذین کفروا هم المکیدون)) می باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۸۹

أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ

منظور از کلمه ((سر)) اسراری است که در دل‌های خود پنهان می دارند، و منظور از کلمه ((نجوی)) سخنان بیخ گوش است که با یکدیگر دارند، سخنانی که می خواهند دیگران نشنوند. و چون سر عبارت است از حدیث نفس لذا از علم خدا بدان و از اطلاع خدا به سخنان بیخ گوش آنان تعبیر کرد به اینکه خدا آن را می شنود.

((بلی و رسلنا لدیهم یکتبون)) - یعنی بلی ما سر و نجوای ایشان را می شنویم و فرستادگان ما هم که موکل بر ایشانند تا اعمالشان را بنویسند کارهای ایشان را می نویسند و حفظ می کنند.

قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ

در این آیه الوهیت فرزند را از راه ابطال اصل وجود فرزند برای خدا و اینکه اگر چنین چیزی بود من اولین پرستنده آن فرزند بودم ابطال می کند. و اگر ((ان)) شرطیه را استعمال کرد و ((لو)) شرطیه را که دلالت بر امتناع دارد استعمال نکرد با اینکه مقتضای مقام این بود که بفرماید ((لو کان للرحمان ولد)) برای این است که طرف مقابل را کمی از مقام لجبازیشان پایین آورده ، به انصاف وادار سازد.

و معنای آیه این است که : به ایشان بگو اگر برای رحمان فرزندی می بود - آن طور که مشرکین می پندارند - خود من اولین کسی بودم که او را می پرستیدم ، و حق نبوتش را اداء می کردم ، چون اگر بود قهراً هم سنخ پدرش بود، و لیکن من می دانم که چنین فرزندی وجود ندارد، و به همین جهت کسی را به عنوان فرزند خدا نمی پرستم نه به خاطر اینکه فرزند خدا هست ولی من با او دشمنی دارم .

و جوه مختلف در معنای آیه : ((قل ان كان للرحمن و لد فاناول العابدین))

مفسرین برای این آیه معانی دیگری ذکر کرده اند که اینک از نظر خواننده می گذرد.

۱ معنایش این است که: اگر برای خدا آنطور که شما می‌پندارید فرزندی می‌بود، باز من او را نمی‌پرستیدم، و تنها خدای یگانه را می‌پرستیدم، نه آن فرزندی که شما می‌پندارید.

۲ اینکه حرف ((ان)) نافی است و معنایش این است که: بگو برای خدا فرزندی نیست پس من در بین شما اولین کسی هستم که دارای توحید در عبادتم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۰

۳ کلمه ((عابدین)) از ماده عبد است که به معنای انف و استنکاف است، و معنای آیه چنین است که: اگر برای رحمان فرزندی بود من اولین کس بودم که از عبادت او استنکاف می‌کردم، چون کسی که فرزنددار می‌شود حتماً جسم است، بدون جسمانیت فرزنددار شدن محال است، و جسمانیت منافات با الوهیت دارد.

۴ معنایش این است: همانطور که من اولین پرستنده خدا نیستم، همچنین خدا فرزند ندارد، یعنی اگر جایز بود که شما چنین ادعای محالی بکنید، برای من هم جایز بود چنان ادعای محالی بکنم.

و از این قبیل وجوهی دیگر ذکر کرده‌اند، اما ظاهر از آیه همان معنایی است که ما آوردیم.

سَبَّحَنَ رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ در این آیه خدا را از آنچه به وی نسبت می‌دهند منزه می‌دارد. و از ظاهر کلام بر می‌آید که جمله ((رب العرش)) عطف بیان باشد برای جمله ((رب السموات و الارض))، چون مراد از ((سموات و ارض)) مجموعه عالم مشهود است که همان عرش سلطنت و ملک خدا است که مستولی بر آن است، و بر آن حکم می‌راند، و امور آن را تدبیر می‌کند.

و این آیه شریفه خالی از اشاره به حجتی بر وحدانیت خدای تعالی نیست، چون وقتی خلقت مختص خدای تعالی باشد، و حتی خود خصم هم بر این انحصار اعتراف داشته باشد، و وقتی خلقت و آفریدن از شؤن عرش ملک خدا باشد، و چون تدبیر هم عبارت است از نظم خلقت، و اینکه فلاخن موجود را قبل از آن موجود دیگر، و آن دیگری را بعد از آن خلق کند، پس تدبیر هم مختص به خدا، و از شؤن عرش او خواهد بود. پس ربوبیت از برای عرش عبارت است از ربوبیتش برای تمامی آسمانها و زمین. فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ این آیه شریفه تهدیدی است اجمالی برای کفار که خدای تعالی رسول گرامی خود را مأمور می‌کند که از ایشان اعراض کند، تا روزی که ببینند آنچه را که از آن بر حذر می‌شدند، و آن عبارت است از عذاب روز قیامت.

و معنای آیه این است که: آنها را رها کن تا در اباطیل خود فرو روند، و در دنیای خود به بازی سرگرم باشند، و به خاطر این سرگرمی از اندیشیدن در باره آینده خود غافل گردند تا ناگهان آن روزی را که از عذابش زنده‌شان می‌دادی ببینند، و آن روز

قیامت است - که در آیات قبل در باره اش می‌فرمود: ((هل ينظرون الا الساعة...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۱

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ یعنی او کسی است که در آسمانها معبود مستحق عبادت است، و نیز در زمین معبود است یعنی مستحق عبادت است. و خلاصه او به تنهایی مستحق معبودیت اهل آسمانها و زمین است. و تکرار کلمه ((اله)) - به طوری که گفته‌اند - هم تاء کید را افاده می‌کند، و هم دلالت می‌کند بر اینکه اله بودن خدا در آسمان و زمین به معنای آن است که الوهیت او متعلق به آسمانها و زمین است، نه به این معنا که او در آسمانها و زمین و یا در یکی از آن دو مکان جای دارد.

احتجاج بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت

و در این آیه شریفه مقابله‌ای نسبت به آلهه‌ای که مشرکین برای آسمان و زمین اثبات می‌کنند به کار رفته، می‌فرماید در همه آسمانها و زمین جز او اله و معبودی نیست. و در اینکه آیه شریفه را با جمله ((و هو الحکیم العلیم ختم)) فرموده، با در نظر گرفتن اینکه جمله مذکور انحصار را می‌رساند، اشاره‌ای است به وحدانیت خدا در ربوبیت که لازمه این وحدانیت در ربوبیت داشتن



حکمت و علم است .

وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ این آیه شریفه ثنایی است بر خدای تعالی به داشتن خیر کثیر، چون معنای مبارک بودن این است که محل صدور خیر کثیر باشد.

و هر یک از صفات سه گانه ای که در آیه شریفه آمده ، حجتی است مستقل بر یگانگی خدا در ربوبیت . اما مالک بودنش برای همه عالم روشن است و احتیاج به استدلال ندارد، چون برای کسی اثبات ربوبیت می شود که مالک باشد تا بتواند ملک خود را تدبیر کند، و اما کسی که مالک نیست معنا ندارد مدبر باشد. و اما اینکه علم به قیامت را منحصر در خدای تعالی کرده ، دلیل آن نیز روشن است ، برای اینکه قیامت عبارت است از منزل نهایی که تمام موجودات به سوی آن در حرکتند، و چگونه ممکن است کسی مدبر همه عالم باشد ولی از منتهی الیه سیر مخلوقات خود اطلاعی نداشته باشد. پس خدای تعالی یگانه رب موجودات است ، نه آن خدایانی که مشرکین ادعاء می کنند. و اما اینکه فرمود موجودات به سوی او بازگشت می کنند، دلیلش این است که برگشتن به سوی خدای تعالی به خاطر حساب و جزاء است ، و حساب و جزاء، آخرین مرحله تدبیر است ، و معلوم است کسی که تدبیر عالم به دست او است رجوع عالم نیز به سوی او است ، و کسی که تدبیر و رجوع بسوی او است ربوبیت هم از آن او است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۹۲

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ سیاق این آیه سیاق عموم است ، در نتیجه مراد از جمله ((الذین یدعون ، الذین یعبدون )) است ، یعنی کسانی که به جای خدا چیزهایی را می پرستیدند، پس غیر از خدا هیچ معبودی مالک شفاعت نیست ، نه ملائکه ، و نه جن ، و نه بشر، و نه هیچ معبودی دیگر.

و مراد از کلمه ((حق)) در اینجا دین توحید، و مراد از ((شهادت به حق)) اعتراف به آن دین است . و مراد از جمله ((وهم یعلمون)) از آنجا که علم ، مطلق آمده آگاهی به حقیقت حال کسی است که می خواهند برایش شفاعت کنند. پس تنها کسی می تواند شفاعت کند که معترف به توحید باشد. و نیز بر حقیقت حال و حقیقت اعمال کسی که می خواهد شفاعتش کند واقف باشد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا)) و وقتی حال شفاعت چنین باشد، معلوم است که مالک چنین شفاعتی نخواهند بود مگر بعد از شهادت به حق ، پس جز اهل توحید را نمی توانند شفاعت کنند، همچنان که قرآن کریم فرموده : ((و لا یشفعون الا لمن ارتضی)).

و این آیه شریفه تصریح دارد بر اینکه شفاعتی در کار هست .  
وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ یعنی اگر از آنان پرسشی چه کسی خلقشان کرده هر آینه خواهند گفت الله پس از راه حق به کجا منحرف می شوند، به سوی باطل که همان مسلک شرک است . چون مشرکین اعتراف دارند به اینکه جز ذات الله تعالی هیچ خالقی دیگر نیست ، و از سوی دیگر از آنجا که تدبیر که همان ملاک ربوبیت است منفک و جدای از خلق نیست که در این کتاب مکرر توضیح داده شده - پس باید اعتراف کنند که معبود تنها کسی است که خلقت به دست او است ، و او خدای سبحان است .

وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ ضمیر در کلمه ((قیل)) (بی اشکال به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر می گردد. و کلمه ((قیل)) مصدر است ، همچنان که کلمه ((قول)) و ((قال)) نیز مصدر است . و جمله ((قیل)) - به طوری که گفته اند - عطف است بر کلمه ((الساعة)) (در جمله ((و عنده علم الساعة)). و معنایش این است که : نزد خدا است علم قیامت ، و علم سخن او که گفت : ای پروردگار اینان که قوم من اند ایمان نمی آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۹۳

فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلِّمْ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ در این جمله به آن جناب دستور می دهد که از آنان اعراض کند. و آن جناب را از ایمان آوردن ایشان مایوس می کند. و معنای جمله ((قل سلام)) (این است که : با ایشان خدا حافظی و وداع کن ، وداع کسی که می

خواهد برای همیشه ترکشان گوید، و از ترک آنان هیچ باکی نداشته باش .

((فسوف يعلمون )) - این آیه تهدید و وعیدی است نسبت به آنها.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به توحید)

در کتاب احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی طولانی فرموده: کلمه ((عابدین)) در آیه ((ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین)) به معنای جاحدین (منکرین) است. و بنابراین تاء ویل، ظاهر آیه درست ضد باطن آن است. مؤلف: ظاهراً مراد این حدیث این باشد که کلمه عابد به آن معنایی که لفظ در هنگام اطلاق به آن منصرف می شود، نمی باشد، بلکه خلاف آن معنا منظور است.

و در کافی به سند خود از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: ابو شاکر دیصانی می گفت: در قرآن آیه ای است که مرام و مسلک ما را امضاء کرده. گفتم: کدام آیه است؟ گفت: آیه ((هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله)) است. من نتوانستم جوابش را بدهم، پس به حج رفتم و جریان را به عرض امام صادق (علیه السلام) رساندم. فرمود: این گفتار، گفتار زندیقی است خبیث، وقتی برگشتی به او بگو نام تو در کوفه چیست؟ لابد می گوید نامم فلان است، پیرس نامت در بصره چیست، باز می گوید همان نامی که در کوفه دارم، آنگاه بگو خدای تعالی نیز همین طور است، هم در آسمان اله است و هم در زمین و هم در دریاها و هم در بیابانها و هم در همه مکانها.

هشام بن حکم می گوید: وقتی برگشتم، نزد ابو شاکر رفتم و پاسخ را گفتم. گفت این پاسخ حتماً از حجاز آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۴

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة)) (از معصوم (علیه السلام) نقل کرده که فرموده: منظور کسانیست که مردمی در دنیا آنها را می پرستیدند و در قیامت نمی توانند پرستندگان خود را شفاعت کنند. و در کافی به سند خود از ابی هاشم جعفری روایت کرده که گفت: از امام ابی جعفر دوم (حضرت جواد الائمه علیه السلام) پرسیدم: معنای ((واحد)) چیست؟ فرمود: اجماع و اتفاق زبانها به وحدانیت او است، چون قرآن کریم می فرماید: ((و لئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله)) یعنی اگر از مشرکین هم پرسید که چه کسی ایشان را خلق کرده خواهند گفت ((الله)).

## الدخان

سوره دخان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۵

آیات ۱ - ۸، سوره دخان

سوره دخان مکی است و پنجاه و نه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) وَ الْكُتُبِ الْمُبِينِ (۲) إنا أنزلناه في ليلةٍ مُّبَرَّكَهٍ إنا كنا مُنذِرِينَ (۳) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (۴) أَمْراً مَنْ عِنْدَنَا إنا كنا مُرسِلِينَ (۵) رَحْمَةً مَنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶) رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (۷) لا إِلَهَ إِلا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيت رَبُّكُمْ وَ رَبَّ آبَائِكُمْ الْأَوَّلِينَ (۸)

ترجمه آیات

به نام خدایی که هم رحمان است و هم رحیم. حم (۱). سوگند به کتاب روشنگر (۲). که ما آن را در شبی مبارک نازل کردیم، چون از آغاز خلقت همواره سنت ما بر انداز خلق جریان داشته است (۳). در آن شب مبارک هر امر در هم فرو رفته باز می شود

(۴). البته هر امر بدان جهت که نزد ما است، چون ما همواره فرستنده رسول بوده ایم (۵). و نازل کردن این کتاب رحمتی بود از ناحیه پروردگارت، چون که او شنوا و دانای به حاجت خلق است (۶). مالک و مدبر آسمانها و زمین و موجودات بین آن دو است، اگر اهل یقین باشید (۷). جز او معبودی نیست، او است که زنده می کند و می میراند، هم مالک و مدبر شما است، و هم مالک و مدبر پدران گذشته شما (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۶

بیان آیات

غرض و محتوای کلی سوره مبارکه دخان

غرض سوره در یک کلمه خلاصه می شود، و آن این است که می خواهد کسانی را که به کتاب خدا شک دارند از عذاب دنیا و عذاب آخرت انذار کند. و این غرض را در این سیاق بیان می کند که: قرآن کتابی است روشن که از ناحیه خدا نازل شده بر کسی که او به سوی مردم گسیل داشته، تا انذارشان کند. و به این منظور نازل کرده تا رحمتی از او به بندگانش باشد. و در بهترین شب نازل کرده، شب قدر که در آن شب هر امری بطور خلل ناپذیری تقدیر می شود.

چیزی که هست مردم - یعنی کفار - در باره آن خود را به شک می اندازند، و با هوی و هوس خود بازی می کنند، و به زودی عذابی دردناک در دنیا از هر سو ایشان را احاطه می کند، آنگاه به سوی پروردگار خود برمی گردند، و خداوند بعد از فصل قضاء و محاسبه دقیق با عذابی جاودانه از ایشان انتقام می گیرد.

آنگاه برای آنان مثالی در خصوص عذاب دنیوی می آورد و آن داستان موسی (علیه السلام) است، که به سوی قوم فرعون و برای نجات بنی اسرائیل گسیل شد، و فرعونیان او را تکذیب کردند، و خداوند به همین جرم در دریا غرقشان کرد.

و سپس برای عذاب دومشان که آن را انکار می کردند، یعنی بازگشت به خدا در روز فصل قضا (قیامت) چنین اقامه حجت می کند که: قیامت آمدنی است، چه بخواهند و چه نخواهند. و در آخر پاره ای از اخبار قیامت را و آنچه بر سر مجرمین می آید و آنچه از انواع عذاب به آنها می رسد، برشمرده، قسمتی هم از ثوابهایی را که به متقین می رسد که حاصل جمعش عبارت است از حیاتی طیب و مقامی کریم، بیان می کند.

و این سوره - همانطور که در آغاز ذکر کردیم - در مکه نازل شده، و شاهد بر این مدعای ما سیاق آیات آن است.

حَمِّ وَالْكَتَبِ الْمُبِينِ (۲) ((واو)) در این جمله برای سوگند است. و مراد از ((کتاب مبین)) قرآن است.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ مراد از ((لیله مبارکه ای که قرآن در آن نازل شده)) شب قدر است، چون از آیه شریفه ((انا انزلناه فی لیلہ القدر)) این طور استفاده می شود.

مقصود از نزول کتاب در ((شب مبارک))

و منظور ((از مبارک بودن آن شب)) این است که ظرفیت خیر کثیری را داشت، چون برکت به معنای ((خیر کثیر است))، و قرآن خیر کثیری است که در آن شب نازل گشت، و رحمت و اسعه ای است که دامنه اش همه خلق را گرفت، همچنان که خودش فرموده: ((و ما ادراک ما لیلہ القدر لیلہ القدر خیر من الف شهر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۱۹۷

از ظاهر لفظ آیه چنین برمی آید که شب مزبور یکی از شب هایی است که در روی زمین دور می زند، و از ظاهر جمله ((فیها یفرق کل امر حکیم)) (با در نظر داشتن اینکه صیغه مضارع (یفرق) استمرار را می رساند، فهمیده می شود که شب مزبور همواره در روی کره زمین تکرار می شود. و از ظاهر جمله ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن)) چنین برمی آید که مادامی که ماه رمضان در کره زمین تکرار می شود، آن شب نیز تکرار می شود، پس نتیجه می گیریم که شب مزبور همه ساله تکرار می شود، و در هر سال قمری در ماه رمضان همان سال یک بار تکرار می گردد.

و اما اینکه شب قدر کدامیک از شبهای رمضان است؟ از آیات قرآن کریم چیزی نمی توان استفاده کرد، ولی در روایات تعیین

شده که - ان شاء الله - در بحث روایتی آینده از نظر شما خواهد گذشت .

بیان عدم منافات بین انزال (نزول دفعی) قرآن و تنزیل (نزول تدریجی) آن

و مراد از نازل شدن کتاب در شبی مبارک به طوری که از ظاهر آیه ((انا انزلناه فی لیلہ المبارکة)) و از آیه ((انا انزلناه فی لیلہ القدر)) و از آیه ((شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان)) استفاده می شود نزول تمامی قرآن کریم است ، (چون در همه این آیات تعبیر به ((انزال)) شده که به معنای نازل شدن یک باره است).

پس دیگر نباید اشکال شود به اینکه آیه شریفه ((و قرانا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا)) می رساند که قرآن به تدریج نازل شده . و همچنین آیه ((و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده کذلک لثبت به فوآدک و رتلناه ترتیلا)) که از ظاهر آن دو برمی آید قرآن به تدریج نازل شده ، و آیاتی دیگر مؤید آن است ، مانند آیه ((فاذا انزلت سوره محکمہ)) و آیه ((و اذا ما انزلت سوره نظر بعضهم الی بعض)) و نیز آیاتی دیگر و همچنین روایات بسیاری که متضمن شایان نزول آیات است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۹۸

برای اینکه ممکن است بگوییم که قرآن کریم دو نوبت نازل شده ، بار اول تمامی آن در یک نوبت ، و این در ماه رمضان و در شب قدر که یکی از شبهای رمضان است . و بار دوم ، به تدریج و قسمت قسمت در طول بیست و سه سال نبوت و دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم).

و لیکن مطلبی که سزاوار نیست در آن تردید شود این است که قرآن کریم که مرکب از سوره ها و آیاتی است ، با اختلافی که بر حسب موارد شخصی و جزئی نزولش در سیاق آن هست ، با این احتمال که یک دفعه نازل شده باشد سازگار نیست ، برای اینکه آیاتی که در باره وقایع شخصی و حوادث جزئی نازل شده ، ارتباط کامل با زمان و مکان و اشخاص و احوال خاصه ای دارد که در باره آن اشخاص و آن احوال و در آن زمان و مکان نازل شده ، و معلوم است که چنین آیاتی صادق و درست در نمی آید، مگر آنکه زمان و مکانش برسد، و واقعه ای که در باره اش نازل شده رخ بدهد، به طوری که اگر از آن زمانها و مکانها و وقایع خاصه صرف نظر شود، و فرض شود که قرآن یک باره نازل شده ، آن وقت قهرا موارد آن آیات حذف می شود، و دیگر بر آنها تطبیق نمی کند، پس ممکن نیست احتمال بدهیم که قرآن کریم به همین هیئت که هست دو بار نازل شده یک بار دفعه و یکجا، و بار دیگر به تدریج .

لازمه دوبار نازل شدن قرآن و گفتار بعضی مفسرین در این خصوص

پس اگر بخواهیم بگوییم دو بار نازل شده ، لازم می شود که قائل به فرق بین این دو دفعه به اجمال و تفصیل بشویم ، همان اجمال و تفصیلی که آیه شریفه ((کتاب احکمت ایاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر)) و آیه ((انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم)) بدان اشاره می کند، که بحثش در تفسیر سوره هود و زخرف گذشت ، و گفتیم که احکام و تفصیل چه معنایی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۱۹۹

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((نزول کتاب در لیلہ مبارکة)) این است که ابتدای نزول تدریجی اش در شب قدر در ماه رمضان بوده . و خلاصه ، ابتدای نزول قرآن سوره علق و یا سوره حمد بوده که در شب قدر واقع شده .

از این گفتار به خوبی پیدا است که گوینده آن معتقد بوده که بین نازل شدن قرآن یکباره در شب قدر، و بار دیگر به تدریج - که آیات سابق بر آن دلالت دارند - منافات وجود دارد، و حال آنکه خواننده عزیز متوجه شد که هیچ منافاتی در کار نیست .

علاوه بر اینکه خواننده محترم توجه دارد که این تفسیر خلاف ظاهر آیات است .

بعضی دیگر گفته اند: قرآن یک نوبت تمامی به آسمان دنیا نازل شده ، و آن در شب قدر بوده ، و سپس از آسمان دنیا به تدریج و در طول بیست و سه سال دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به زمین نازل شده . و این تفسیر از اخباری استفاده شده

که در تفسیر آیاتی وارد شده که می رساند قرآن یک دفعه نازل شده - که ان شاء الله - آن روایات در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت .

((انا کنا منذرین )) - این جمله در جای تعلیل قرار گرفته ، و دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی قبل از این انذار هم ، بطور مستمر انذار می کرده ، و این خود دلالت دارد بر اینکه نزول قرآن از ناحیه خدای سبحان چیز نوظهوری نیست ، چون قرآن یک انذار است ، و انذار سنت همیشگی خدای تعالی است که همواره در امت های گذشته از طریق وحی به انبیاء و رسولان جریان داشته ، و دائما انبیایی را مبعوث می کرده تا بشر را انذار کنند.

فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ضَمِيرٌ فِيهَا)) به ((لیله )) برمی گردد. و فرق - که ماده اصلی ((یفرق )) است به معنای جدا کردن چیزی از چیز دیگر است ، به طوری که از یکدیگر متمایز شوند. و در مقابل این معنا کلمه احکام قرار دارد. پس امر حکیم عبارت است از امری که الفاظش از یکدیگر متمایز نباشد، و احوال و خصوصیاتش متعین نباشد، همچنان که آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )) نیز به این معنا اشاره دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰۰

مراد از جدا شدن هر امر حکیم در شب قدر ((فیها یفرقکل امر حکیم ))

بنابراین ، امور به حسب قضای الهی دارای دو مرحله اند، یکی اجمال و ابهام ، و دیگر مرحله تفصیل . ((شب قدر)) هم بطوری که از آیه ((فیها یفرق کل امر حکیم )) برمی آید، شبی است که امور از مرحله احکام و ابهام به مرحله فرق و تفصیل بیرون می آیند. و از جمله امور یکی هم قرآن کریم است ، که در شب قدر از مرحله احکام درآمده ، و نازل می شود، (یعنی در خور فهم بشر می گردد).

و چه بسا که خدای سبحان پیامبر خود را به جزئیات حوادثی که به زودی در زمان دعوت او در هنگام نزول هر آیه و یا آیات و یا سوره رخ می دهد خبر داده ، و نیز آگاه کرده که در باره هر حادثه آیه یا آیاتی نازل می شود، و از همین جهت هر پیشامدی می کرده ، منتظر بوده آیه و یا آیاتی در باره آن نازل شود، پس در حقیقت قرآن یک بار دفعه و یکبارچه بر او نازل شده ، و یکبار هم تدریجا و متفرق .

برگشت این وجه به این است که بگوئیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از آنکه قرآن بر زمین نازل شود، و در مرحله عین و خارج قرار گیرد، در مرحله ای که داشت به قضاء تفصیلی نازل می شد، بر آن اطلاع و اشراف داشت . و بنابر این وجه ، دیگر حاجتی نیست که دو مرحله را به عنوان مرحله اجمال و تفصیل که در وجه قبلی بود تقسیم کنیم .

گفتار بعضی از مفسرین درباره ((فیها یفرقکل امر حکم ))

و ظاهر گفتار بعضی از مفسرین این است که خواسته اند بگویند: مراد از جمله ((فیها یفرق کل امر حکیم )) تفصیل و جداسازی معارف و احکام و سایر جزئیاتی است که در قرآن بیان شده . ولی این حرف صحیح نیست ، چون از ظاهر جمله ((فیها یفرق )) استمرار فهمیده می شود. به عبارت ساده تر: از آن استفاده می شود که همه امور حکیمه همه ساله از یکدیگر جدا می شود. پس مراد از امور حکیمه باید امور تکوینی باشد که در هر شب قدر بعد از احکام ، تفریق و تقسیم می شود. و اما معارف و احکام الهی معنا ندارد که همه ساله تفریق و تقسیم شود، پس اگر مراد از تفریق ، تفریق معارف بود، جا داشت بفرماید: ((فیها فرق : در آن شب معارف و احکام فشرده قرآن تجزیه و تقسیم شد)).

بعضی دیگر گفته اند: حکیم بودن امر، محکم کردن آن بعد از تجزیه و تفصیل است ، نه محکم بودن آن قبل از تفصیل ، و معنی جمله این است که : خدای تعالی در آن شب قضای هر امری را می راند، و آن را محکم می کند، که دیگر زیاده و نقصان و یا هیچ دگرگونگی دیگری نپذیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰۱

و لیکن از همه این وجوه روشن تر وجهی است که ما بیان کردیم .

أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ مراد از کلمه ((امر)) در اینجا ((شاءن)) است. و این کلمه حال از کلمه ((امر)) قبلی است، و معنای جمله این است: در آن شب هر امری تجزیه و تفصیل می شود، در حالی که امری است از جانب ما، و آغاز شده ای از درگاه ما. ممکن هم هست مراد از این کلمه همان معنای مقابل نهی باشد، و آن وقت معنایش چنین می شود: در آن شب هر امری به فرمان ما تفصیل داده می شود. و این کلمه چه به معنای شاءن باشد، و چه به معنای فرمان، متعلق است به کلمه ((یفرق)).

و نیز ممکن است که بگوییم متعلق است به جمله ((انزلناه)) یعنی در حالی که آن نازل شده شاءنی از ما است و یا به فرمانی از ما نازل شده است. و جمله ((انا کنا مرسلین)) خالی از تاءید این احتمال نیست، و آن را تعلیل می کند. و معنایش این است که: ما آن کتاب را در حالی که امری از ناحیه ما بود نازل کردیم، چون سنت ما بر فرستادن پیامبران و رسولان جاری است.

رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ یعنی نازل کردن آن رحمتی بود از پروردگار تو. و یا معنایش این است که ما آن را بدین جهت نازل کردیم تا رحمتی از خود را بر مردم افاضه کرده باشیم: و یا این است که نازل کردنش به خاطر آن بود که رحمت پروردگارت اقتضای انزال آن را داشت. پس کلمه ((رحمه)) بنا بر معنای اول، حال خواهد بود، و بنا بر معنای دوم و سوم مفعول له، و بیان علت.

و در کلمه ((من ربک)) ((التفاتی از تکلم مع الغیر به غیبت بکار رفته، چون خدای تعالی قبلاً متکلم مع الغیر فرض شده بود، می فرمود: ما چنین و چنان کردیم. و در این کلمه غایب فرض شده می فرماید)) (از ناحیه پروردگارت)). (وجه این التفات این است که اظهار عنایتی در باره رسول گرامی خود فرموده باشد، چون آن کسی که قرآن را بر آن جناب نازل کرده، پروردگار او است، و منذر حقیقی که پیامبر را به سوی مردم فرستاده او است).

((انه هو السميع العليم)) - یعنی او شنوای درخواست ها، و دانای حوائج است. درخواست آنان را می شنود، و حاجت شان را که همان اهتداء به هدایت پروردگار تو است می داند، و به همین جهت کتاب نازل می کند و رسول ارسال می کند، چون نسبت به بندگانش رحمت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۰۲

رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ از آنجا که وثیها معتقد بودند که هر صنف از اصناف خلق، اله و معبودی جداگانه دارد حال یا یکی و یا بیشتر - و چه بسا می شد که یک طایفه از آنها اله مخصوصی برای خود داشتند، غیر آن اله که قوم دیگر اتخاذ کرده بودند، لذا در این آیه شریفه به دنبال جمله ((من ربک)) (که در آخر آیه قبلی بود، فرمود: ((رب السموات...)) تا کسی از آنان خیال نکند که ربوبیت خدا نسبت به رسول گرامیش در جمله ((ربک)) پروردگار تو)) ربوبیت خاصی است، و قرآن هم قائل به چند ربوبیت است. و نیز بفهماند که پروردگار رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همان پروردگار آسمانها و زمین و موجودات بین آندو است، و به همین جهت دنبال این آیه در آیه بعدی هم فرمود: ((لا اله الا هو)).

((ان کنتم موقنین)) - این اشتراط - همانطور که زمخشری هم گفته - از قبیل اشتراطی است که گاهی خود ما در گفتگوهایمان می آوریم، مثلاً می گوییم ((این تحفه و انعام زید است که مردم همه جا از کرم او سخن می گویند و سخاوتش را شهرت داده اند. البته اگر داستان بخشش و سخای او را شنیده باشی، و برایت گفته باشند)). و در حقیقت معنای این اشتراط این است که بفهمانیم سخاوت زید را همه اهل یقین می دانند.

در آیه مورد بحث هم معنای ((اگر اهل یقین بوده باشید همین است که بفهماند خدا همان کسی است که همه اهل یقین او را می شناسند، و می دانند که تنها او رب آسمانها و زمین و ما بین آن دو است، و اگر شما هم از ایشان باشید البته خواهید دید که او رب همه چیز است).

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ از آنجا که آیه قبلی می فهماند که ربوبیت یعنی ملک و تدبیر منحصر در خدای تعالی است، و نیز چون الوهیت یعنی معبودیت به حق از لوازم ربوبیت است، لذا دنبالش کلمه توحید را آورد که تمامی



آله غیر خدا را نفی می کند، و می فرماید: ((لا اله الا هو)).

((یحیی و یمیت)) - این دو صفت از خصوصی ترین صفات خدای تعالی است که از شؤ ون تدبیرند، و در نامبردن آن دو، نوعی زمینه چینی است برای انداز به معاد که به زودی می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۰۳

((ربکم و رب آبائکم الاولین)) - در این آیه بطور کامل تصریح شده به اینکه خدای تعالی رب ایشان و رب پدران و نیاکان ایشان است پس باید تنها او را بپرستند، و به خاطر پیروی از پدران در پرستش بت ها، نباید تعلل ورزند، و عذر و بهانه بیاورند. و به منظور تکمیل این تصریح، جمله مورد بحث در سیاق مخاطب آمده و فرموده: ((رب شما و رب پدران شما)).

و این دو جمله، یعنی جمله ((یحیی و یمیت)) و جمله ((ربکم)) هر دو خبرند برای مبتدائی که حذف شده، و تقدیرش ((هو یحیی و یمیت)) و نیز ((هو ربکم)) است.

بحث روایتی

(روایاتی درباره شب قدر و تقدیر امور در آن)

در مجمع البیان در ذیل جمله ((انا انزلناه فی لیلہ مبارکہ)) می گوید: ((لیلہ مبارکہ)) همان شب قدر است. این معنا از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده.

و در کافی به سند خود از علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از عمر بن اذینه، از فضیل، و زراره، و محمد بن مسلم، از حمران روایت کرده که از امام باقر (علیه السلام) از این کلام خدا که می فرماید ((انا انزلناه فی لیلہ مبارکہ)) پرسیده، فرمود: بله، منظور شب قدر است، که هر سال در هر ماه رمضان، در دهه آخر آن تکرار می شود، پس قرآن نازل نشده مگر در شب قدر، همچنان که خدای تعالی در باره آن می فرماید: ((فیها یفرق کل امر حکیم)) یعنی در شب قدر هر سال همه امور آن سال که باید تا سال بعد جریان یابد تقدیر می شود، چه خیر و چه شر، چه اطاعت و چه معصیت، و چه مولودهایی که باید به عرصه وجود قدم بگذارند، و چه اجلها و رزقها. پس هر چه که در آن شب برای آن سال تقدیر شود، و قضایش رانده شود، آن قضاء حتمی است، ولی در عین حال مشیت خدای تعالی در آن دخل و تصرف دارد.

مؤلف: اینکه فرمود ((آن قضاء حتمی است، ولی در عین حال مشیت خدای تعالی در آن دخل و تصرف دارد)) معنایش این است که از نظر اسباب و شرایط حتمی است، یعنی هیچ سبب و شرطی نمی تواند تغییرش دهد، مگر آنکه خدای تعالی بخواهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۰۴

و در کتاب بصائر از عباس بن معروف، از سعدان بن مسلم، از عبدالله بن سنان، روایت کرده که گفت: من از او از نیمه شعبان پرسیدم. گفت من در این باره اطلاعی ندارم، و لیکن این قدر می دانم که چون شب نوزدهم رمضان می شود، ارزاق را تقسیم می کنند و اجلها را می نویسند، و سفر حجاج مقدر می شود و خدای تعالی توجهی به بندگان خود نموده، آنان را می آمرزد، مگر کسانی را که مسکر می نوشند.

و چون شب بیست و سوم رمضان می شود، هر امر حکیم در آن تجزیه و تفریق می گردد و آنگاه آن را امضاء کرده به دست او می سپارند. من پرسیدم به دست چه کسی می سپارند؟ گفت به دست صاحبان. و اگر این نبود صاحبان از حوادث آینده خبری نمی داشت.

و در الدر المنثور است که محمد بن نصر، ابن منذر و ابن ابی حاتم، از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه ((فیها یفرق کل امر حکیم)) گفته: در شب قدر آنچه در آن سال باید پیش بیاید نوشته می شود، چه رزق، چه مرگ و زندگی، و چه آمدن و نیامدن باران، حتی این هم نوشته می شود که چه کسانی موفق به حج می شوند.

مؤلف: در مورد مسأله لیلہ القدر، و آنچه که خدا قضایش را در آن می راند، و اینکه لیلہ القدر چه شبی است، روایات بسیار

زیادی هست که عمده آنها در سوره قدر از نظر خواننده عزیز می گذرد - ان شاء الله تعالی . الدخان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰۵

آیات ۹ - ۳۳ سوره دخان

بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ (۹) فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ (۱۰) يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۱) رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ (۱۲) أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ (۱۳) ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ (۱۴) إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ (۱۵) يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ (۱۶) \* وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ (۱۷) أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۸) وَأَنْ لَا تَعْلَمُوا عَلَى اللَّهِ مِنِّي أَنِّي بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ (۲۳) وَاتْرِكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ (۲۴) كَمْ تَرَكَوْا مِن جَبَّتٍ وَعُيُونٍ (۲۵) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (۲۶) وَنَعْمَ إِذْ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ (۲۷) كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ (۲۸) فَصَبَا عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ (۲۹) وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ (۳۰) مِن فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ (۳۱) وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (۳۲) وَأَعَاتَيْنَهُمْ مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰۶

ترجمه آیات

لیکن ایشان در شکی که دارند سرخوشند (۹). پس تو منتظر آن روزی باش که آسمان دودی آشکار بیاورد (۱۰). دودی که چشم مردم را بگیرد و این عذابی است دردناک (۱۱). (آن وقت است که می گویند) پروردگارا این عذاب را از ما بردار که ایمان خواهیم آورد (۱۲). اما کجا می توانند متذکر شوند با اینکه رسولی بیانگر برایشان آمد و متذکر نشدند (۱۳). بلکه از او اعراض کرده گفتند دیوانه ای است که دیگران تعلیمش داده اند (۱۴). ما مقدار کمی از عذاب را از شما برمی داریم ولی شما باز به کفر خود برخواید گشت (۱۵). روزی که با گرفتنی سخت و بزرگ می گیریم که ما انتقام گیرنده هستیم (۱۶). ما قبل از این قوم فرعونیان را آزمودیم که رسولی کریم به سوبشان آمد (۱۷). که این بندگان خدا (یعنی بنی اسرائیل) را به من بسپارید که من رسولی امین هستم (۱۸). و اینکه بر خدا تکبر نورزید که من با دلیلی روشن نزد شما آمدم (۱۹). و من به پروردگارم و پروردگار شما پناه می برم از اینکه مرا هدف قرار دهید (۲۰). و اگر به من ایمان نیاورید پس حداقل از من کناره گیری کنید (۲۱). پس خدای خود را خواند که این قوم مجرمنند (۲۲). (خدایش پیام داد) پس بندگان مرا شبانه حرکت ده که دنبال خواهی شد (۲۳). و دریا را همچنان به صورت راهرو بگذار که ایشان لشکری هستند که باید غرق شوند (۲۴). چه بسیار از باغها و چشمه ها که از خود بجای گذاشتند (۲۵). و چه زراعتها و جایگاه های کریم (۲۶). و نعمتها که از آن برخوردار بودند (۲۷). ما این چنین همه آن اموال را به قومی دیگر ارث دادیم (۲۸). در حالی که نه آسمان به حال آنان گریست و نه زمین و نه مهلتی به آنان داده شد (۲۹). و در عین همین احوال بنی اسرائیل را از عذابی خوار کننده نجات دادیم (۳۰). از فرعون که مردی بلند پرواز و از اسرافگران بود (۳۱). و ما بنی اسرائیل را با علم و اطلاع بر عالمیان آن روز برگزیدیم (۳۲). و از آیات چیزهایی به آنان دادیم که در آن آزمایشی روشن بود (۳۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۰۷

بیان آیات

بعد از آنکه در آیات قبل فرمود: قرآن کتابی است مبین که در بهترین شب بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شد، تا رحمت خدا و اندازی از سوی وی باشد، اینک در این آیات ارتیاب و تردید مشرکین را در حقانیت قرآن یادآور شده تهدیدشان می کند به عذاب دنیا و عذاب روز قیامت، و به همین منظور داستان فرستادن موسی به سوی فرعون را برایشان مثل می آورد که فرعون و قومش او را تکذیب کردند و خدای تعالی غرقشان کرد.

و این قصه خالی از این اشاره نیست که خدای تعالی به زودی با بیرون کردن یاغیان قریش از مکه، رسولش و مؤمنین را از شر آنها نجات می‌دهد، و سپس سران قریش را که به تعقیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین برمی‌خیزند هلاک می‌نماید.

بَلْ هُمْ فِي شَكِّ يَلْعَبُونَ ضَمِيرُ جَمْعِ ((هم)) (به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برمی‌گردد، یعنی مردمی که معاصر آن جناب بودند. و کلمه ((بل)) (اعراض از مطلبی است که حذف شده، مطلبی که سیاق قبلی می‌فهماند چیست، و تقدیرش این است که ((ایشان با این حرفها، یعنی رسالت رسول و اوصاف کتابی که بر او نازل شده صاحب یقین و دارای ایمان نمی‌شوند، بلکه همچنان در شک و ریب می‌مانند، و سرگرم بازی با اشتغالات دنیوی خود هستند)). این نظریه ما بود در معنای ((بل))، ولی زمخشری گفته: این کلمه اعراض از جمله ((ان کنتم موقنین)) است.

فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ

کلمه ((فارتقب)) (امر از باب ((ارتقاب)) است، و ارتقاب به معنای انتظار است. می‌فرماید: منتظر روزی باش که آسمان دودی آشکار بیاورد. و این تهدیدی است به عذابی که از هر سو مردم را فرا می‌گیرد.

اقوال مختلف مفسرین درباره عذاب دخان (فارتقب یوم تاءتی السماء بدخان مبین)...))

مفسرین در اینکه منظور از این عذاب چیست اختلاف کرده‌اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۰۸

بعضی گفته‌اند: مراد همان قحطی است که اهل مکه بدان مبتلا شدند، چون بعد از آنکه بر کفر خود و بر آزار رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین اصرار ورزیدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نفرینشان کرد و عرضه داشت: بار الها آنها را به قحطی نظیر قحطی زمان یوسف گرفتارشان فرما. بدنبال این نفرین دیگر زمین گیاه نرویانید، و قریش به قحطی شدیدی دچار شدند، به طوری که افراد از شدت گرسنگی گویی دودی جلو چشمشان را گرفته و آسمان را پر از دود می‌دیدند. و برای سد جوع مردار و استخوان می‌خوردند، تا آنکه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفته، عرضه داشتند: ای محمد! تو آمده ای تا بشر را به صله رحم دعوت کنی، اینک قوم تو و ارحامت دارند می‌میرند، و آنگاه وعده دادند که اگر این گرانی و قحطی برطرف شود به وی ایمان خواهند آورد. پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دعا کرد و از خدا خواست تا نعمت را بر آنان فراخ و فراوان کند، و خدا هم دعایش را مستجاب نمود. اما مردم دوباره به کفر قبلیشان برگشته، عهد خود بشکستند.

بعضی دیگر گفته‌اند: دخان مذکور در این آیه از علامتهای قیامت است که هنوز محقق نشده، و قبل از قیامت محقق می‌شود. و دود در گوشه‌های مردم داخل می‌شود، به طوری که سرهایشان مانند سر گوسفند بریان می‌گردد، اما مؤمنین تنها دچار زکام می‌شوند، و زمین تمامیش مانند خانه‌ای بدون روزنه می‌شود که در آن آتش افروخته و دود به راه انداخته باشند. زمین چهل روز چنین حالتی به خود می‌گیرد.

بعضی هم چه بسا گفته باشند که: مراد از روزی که دود بیاورد، روز فتح مکه است، که لشکر اسلام وارد آن شد، و دود اجاقهایشان فضای مکه را پر کرد، و تاریک ساخت.

و چه بسا بعضی دیگر گفته باشند: مراد از آن، روز قیامت است، و این دو قول یعنی قول سوم و چهارم به طوری که ملاحظه می‌فرمایید چندان قابل قبول نیست.

((یغشی الناس)) - یعنی دودی است که از هر طرف بر مردم احاطه می‌یابد. و مراد از ((ناس)) (بنا بر قول اول، اهل مکه، و بنا بر

قول دوم عموم مردم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۰۹

هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ این جمله حکایت گفتار مردمی است که دچار عذاب دخان شدند، و معنایش این است که در آن روز که آسمان دودی آشکارا می‌آورد، مردم می‌گویند: پروردگارا این عذاب را از ما بردار که ایمان خواهیم

آورد. و در این گفتار خود، هم به ربوبیت خدا اعتراف می کنند و هم اظهار ایمان می کنند که ما به این دعوت حقت ایمان می آوریم .

أَنى لَهُمُ الذُّكْرَى وَ قَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ یعنی از کجا می توانند متذکر شوند، و به حق اعتراف کنند، در حالی که این حق را رسولی آشکارا آورد، و مع ذلک به آن ایمان نمی آورند، رسولی که رسالتش بسیار روشن بود و جای هیچ شککی در آن نبود. و خلاصه این آیه شریفه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اعلام می دارد که اینان در وعده ای که می دهند راست نمی گویند.

ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ قَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ کلمه ((تولوا)) جمع ماضی از مصدر ((تولی)) است، که به معنای پشت کردن و اعراض است. و ضمیر در ((عنه)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)) برمی گردد. و جمله ((معلم مجنون)) (دو خبر است برای مبتدائی که حذف شده، و تقدیرش ((هو معلم و مجنون)) است. و معنایش این است که: سپس از رسول اعراض کرده گفتند: او ((معلم)) است، یعنی دیگران یادش داده اند ((و مجنون)) (است یعنی جن او را آسیب زده. پس هم به آن جناب تهمت زدند که دیگران یادش داده اند، و او به دروغ سخنان خود را به خدا نسبت می دهد، همچنان که در آیه ((و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه)) (بشر نیز این تهمت را نقل کرده، و هم اینکه تهمت زدند که جن به عقل او آسیب رسانده و در نتیجه عقلش اختلال یافته.

إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ یعنی ما عذاب را برای مدتی برمی داریم و لیکن شما ایمان نخواهید آورد، و دوباره به کفر خود برمی گردید و تکذیب خود را از سر می گیرید. البته این در صورتی است که قول اول در تفسیر آیه ((یوم تاتی السماء بدخان مبین)) (را اختیار کنیم که می گفت منظور از دخان، عذاب مشرکین در روز فتح مکه است، و این آیه مانند جمله ((انی لهم الذکری...)) (صدق گفتار و وعده مشرکین را رد می کند، و این رد را تاء کید می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۰ و اما بنا بر قول دوم که منظور از ((دخان)) (یکی از علامتهای نزدیک قیامت بود معنایی که از آیه نزدیک تر به ذهن باشد این است که: شما به سوی عذاب روز قیامت برمی گردید.

يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ کلمه ((بطش)) (به طوری که راغب گفته - به معنای چیزی را با صولت گرفتن است. و منظور از ((روزی که خدا کفار به بطشی بزرگ بطش می کند)) (بنابر تفسیر اول آیه ((یوم تاتی السماء بدخان مبین)) (روز جنگ بدر است، که خدا کفار را هلاک کرد. و بنا بر تفسیر دوم، روز قیامت است. و چه بسا توصیف ((بطشه)) (با کلمه ((کبری)) (مؤید همین تفسیر دوم باشد، چون این توصیف، بطشه را بطشه ای معرفی می کند که بزرگتر از آن تصور نمی شود، و چنین بطشه ای همان بطشه روز قیامت است که عذابش از هر عذابی سخت تر است، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((فیعذبه الله العذاب الاکبر کما)) (اینکه پاداش قیامت هم بزرگترین پاداش است، و در آن باره می فرماید: ((ولا جر الاخره اکبر)). بیان آیات مربوط به امتحان و ابتلای قوم فرعون و بعث موسی (ع) به سوی آنان

وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ کلمه ((فتنا)) (ماضی از مصدر ((فتنه)) است. و ((فتنه)) (به معنای امتحان و ابتلاء است تا به وسیله آن حقیقت آن چیزی که مورد امتحان واقع شده روشن گردد. و ((رسول کریم)) (موسی (علیه السلام)) است ((کریم)) (کسی را گویند که متصف به خصال حمیده باشد. راغب می گوید: لفظ کریم چون صفت خدای عزوجل قرار گیرد نامی از احسان و انعام های روشن او می شود، همچنان که در آیه ((ان ربی غنی کریم)) (واقع شده. و چون صفت انسانی قرار گیرد اسم می شود برای اخلاق و افعال پسندیده که به وسیله عمل ظاهری جلوه می کند. البته کسی را کریم نمی گویند مگر وقتی که عملی حاکی از کرامت نفسش از او سر بزند. و نیز گفته: هر چیزی که در نوع خودش شرافتی داشته باشد آن را هم کریم می گویند و از این بابت است که خدای سبحان می فرماید: ((و انبتنا فیها من کل زوج کریم))، و نیز می فرماید: ((و زرع و مقام کریم))، ((انه لقرآن کریم))، ((و قل لهما قولا کریم)).

أَنْ أَدُوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنْ لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۱۱

این آیه تفسیری است برای آمدن رسول در جمله (( و جاءهم رسول کریم )) چون معنای (( آمدن رسول )) تبلیغ رسالت است ، نه اینکه از جایی بیاید. و از جمله پیامهای الهی و رسالت های موسی به فرعون و قوم او یکی این بوده که بنی اسرائیل را به دست موسی بسپارند. و از آزار و شکنجه آنان دست بردارند. و مراد از کلمه ((عباد الله)) همان بنی اسرائیل است ، و اگر از آنان این طور تعبیر کرده برای این بوده که هم نسبت به آنان اظهار ترحمی کرده باشد، و هم به فرعونیان فهمانده باشد که استکباری که نسبت به بنی اسرائیل می کنید، و تعدی و تجاوزی که به حقوق آنان روا می دارید خود استکبار بر خدا است ، برای اینکه بنی اسرائیل بندگان خدایند.

و در جمله ((انی لکم رسول امین )) که موسی خود را به امانت توصیف می کند، این احتمال دفع شده که : مبادا در رسالتش خیانت کند و ماءمور نجات بنی اسرائیل از سیطره فرعونیان و بیرون کردن آنان از سرزمین فرعونیان نباشد، و از پیش خود این ادعاها را کند. همچنان که بنا به حکایت قرآن ، فرعون این احتمال را در ذهن قومش تقویت می کرد و به بزرگان قوم خود می گفت : ((ان هذا لساحر علیم یرید ان یخرجکم من ارضکم بسحره .))

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((عباد الله)) ندایی است به فرعون و قومش ، و تقدیرش ((ان ادوا الی ما آمرکم به یا عباد الله )) می باشد، یعنی ای بندگان خدا آنچه دستورتان می دهم عمل کنید. لیکن این تفسیر خیلی مناسب نیست . چون کلمات زیادی تقدیر گرفته شده که خلاف ظاهر است .

وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ إِنْ آتَيْكُمْ بَسُلْطَنٌ مُّبِينٌ یعنی با تکذیب رسالت من و اعراض از آنچه خدا دستورتان می دهد بر خدا تجبر و تکبر مکنید، چون تکذیب یک رسول در رسالتش استعلاء و تجبر بر کسی است که آن رسول را فرستاده . و دلیل بر اینکه مراد این است ، تعلیل نهی مذکور است با جمله ((انی آتیکم بسلطان مبین )) چون معنای این جمله این است که آیات و یا معجزاتی که من آورده ام دلالتش بر نبوت و رسالت من بارز و روشن است .

بعضی از مفسرین گفته اند: در این جمله فصاحت و شیرینی تعبیر به کار رفته ، چون از یک سو بین اداء رسالت و امانت جمع کرده ، و از سوی دیگر بین علو و سلطان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۱۲

وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ یعنی من به خدای تعالی پناه می برم از اینکه مرا سنگسار کنید، و نتیجه این پناهندگی من این است که شما قادر نیستید که سنگسارم کنید. ظاهراً این جمله اشاره باشد به تاءمینی که پروردگارش به او داده بود، چون قبل از آنکه موسی (علیه السلام) به سوی فرعونیان روانه شود، به حکایت قرآن که فرموده ((قالا ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا او ان یطغی قال لا تخافا اننی معکما اسمع و اری )) خداوند او را مطمئن کرده بود، چه در این آیه موسی و هارون عرضه داشتند: ما می ترسیم فرعون به ما تجاوز کند، و یا طغیان بورزد، خدای تعالی فرمود: نترسید که من با شما هستم ، و هر چه شما بشنوید و ببینید می شنوم و می بینم .

با بیانی که گذشت این معنا روشن شد که گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند: ((پناه بردن موسی به خدا قبل از آن بوده که خدای تعالی با جمله ((فلا یصلون الیکما)) خبر از ناتوانی آنها به رجم موسی بدهد)) سخن درستی نیست .

وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَأَعْتَزِلُونِ یعنی : و اگر ایمان نمی آورید پس از من کناره گیری کنید، نه دوستی کنید، و نه دشمنی ، نه به خیر متعرض من شوید، و نه به شر. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((فاعتزلون )) (این است که از من دور شوید و با من رابطه نداشته باشید. ولی این معنای بعیدی است .

فَدَعَا رَبَّهُ أَنْ هُوَ لَاءِ قَوْمٍ مُّجْرِمُونَ یعنی موسی پروردگار خود را خواند که : خدایا این قوم مردمی مجرمند. و در این دعایش علت آن را مجرم بودن آنها معرفی می کند، جرمی که بخاطر آن مستحق هلاکت بودند، ولی در این جمله نیامده که از خدا چه خواسته

است، ولی از جمله بعدی که پاسخ خدای تعالی به موسی است، فهمیده می شود که وی درخواست هلاکت ایشان را کرده.

فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۳

کلمه ((اسر)) امر از مصدر ((اسراء)) است که به معنای سیر شبانه است، در نتیجه کلمه ((لیلا)) تاء کید و تصریح به معنای آن کلمه است. و منظور از کلمه ((عبادی)) بنی اسرائیل است. و معنای جمله ((انکم متبعون)) این است که: همین که بنی اسرائیل را شبانه حرکت دهی فرعونیان تعقیبتان خواهند کرد. و این جمله در حقیقت جمله ای استینافی است، که منظور از ذکر آن فقط پیشگویی حادثه ای است که به زودی بعد از اسراء واقع می شود.

و در این آیه با حذف کلماتی ایجاز به کار رفته و تقدیر کلام چنین است: ((اسر بعبادی لیلا انکم متبعون یتبعکم فرعون و جنوده: شبانه بندگان مرا در شب حرکت بده که شما تعقیب خواهید شد، فرعون و لشکریانش شما را تعقیب خواهند کرد)).

وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوَاً إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ راغب در مفردات گفته: کلمه ((رهوا)) به معنای ((ساکنا)) است. و معنای جمله ((و اترك البحر رهوا)) این است که از دریا به آرامش بگذر. بعضی گفته اند: کلمه ((رهوا)) به معنای وسعت راه است. و این معنا صحیح است. و جمله ((انهم جند مغرقون)) تعلیل جمله ((و اترك البحر رهوا)) است.

و در این کلام حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن چنین است: ((فاسر بعبادی لیلا یتبعکم فرعون و جنوده حتی اذا بلغتم البحر فاضر به بعصاک لینفتح طریق لجوازکم فجاوزوه و اترکه ساکنا او مفتوحا علی حاله فیدخلونه طمعا فی ادراککم فهم جند مغرقون: ای موسی بندگان مرا شبانه حرکت بده تا فرعون و لشکریانش به تعقیب شما برخیزند، شما به دریا می رسید، با عصا به دریا بز ن تا راهی برای عبورتان باز شود، همین که از دریا گذشتی، آب را همچنان ساکن و یا همچنان باز و به حال خود بگذار تا فرعونیان برسند، و به امید رسیدن به بنی اسرائیل داخل دریا شده همگی غرق شوند)).

کَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّتٍ وَ عُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ وَ نَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَكِهِينَ كَذَلِكَ کلمه ((کم)) تکثیر را افاده می کند، و به جمله چنین معنا می دهد: ((چه بسا از باغها و چشمه ها و زراعتها که به جا گذاشتند)). و جمله ((من جنات...)) بیان چیزهایی است که به جای گذاشتند. و منظور از ((مقام کریم)) قصرها و خانه های زیبای فرعونیان، و منظور از ((نعمه)) - به فتح نون - تنعم است. و این کلمه مانند کلمه ((ضربه)) که به معنای یکبار زدن است، یکبار تنعم را می رساند، ولی اگر به کسر نون خوانده شود، نوعی از تنعم را افاده می کند، مانند کلمه ((جلسه)) - به کسر جیم - که به معنای نوعی نشستن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۴

مفسرین کلمه ((نعمه)) را در این آیه تفسیر کرده اند به آنچه که وسیله تنعم است و این تفسیر با کلمه ترک مناسب تر است. و کلمه ((فاکھین)) از ماده ((فکاهه)) به معنای حدیث نفس گرفته شده، و شاید مراد از آن در اینجا تمتع باشد، همانطور که مردم از فاکهه (انواع میوه ها) تمتع می برند.

و کلمه ((کذلک)) به قول بعضی از مفسرین به معنای ((الامر کذلک)): مطلب از این قرار است ((می باشد. بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که ما در باره هر که بخواهیم هلا-کش کنیم این چنین عمل می کنیم. و بعضی دیگر گفته اند: کلمه مذکور اشاره است به بیرون راندنی که از کلام سابق استفاده می شد، و معنایش این است که ما این طور ایشان را از مصر بیرون راندیم. ممکن هم هست کلمه ((کذلک)) حال باشد از مفعول کلمه ((ترکوا)) که حذف شده و معنایش این است که: بسیاری از چیزها را به حال خود ترک کردند و رفتند - و خدا داناتر است.

وَأَوْزَنْتَهَا قَوْمًا آخِرِينَ ضمیر ((ها)) به مفعول ((ترکوا)) که گفتیم حذف شده و با جمله ((من جنات)) بیان شده برمی گردد، و معنای جمله روشن است.

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ نه آسمان به حال آنان گریه کرد و نه زمین و نه خدا مهلتشان داد. منظور از



گریه کردن آسمان و زمین بر چیزی که فوت شده کنایه از این است که آسمان و زمین از فوت و نابودی آن تغییر حالت نمی دهند و متاثر نمی شوند. و در آیه مورد بحث هم کنایه است از اینکه هلاکت قوم فرعون هیچ اهمیتی برای خدا نداشت، چون در درگاه خدا خوار و بی مقدار بودند. و به همین جهت هلاکتشان هیچ اثری در عالم نداشت.

و جمله ((و ما کانوا منظرین)) کنایه است از سرعت جریان قضای الهی و قهر ربوبی در باره آنان، و اینکه هیچ مانعی جلو این جریان را نگرفت، و هیچ چیزی چاره آن را نکرد و آن را بر طرف نساخت تا به وسیله یکی از این امور تاءخیری در قضای الهی رخ دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۵

وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مَا بَنِي إِسْرَائِيلَ رَا مِنْ عَذَابِ خَوَارِ كُنْدَةَ نَجَاتٍ دَادِيمٍ ، كَه عِبَارَتِ اسْتِ از اسارت در دست فرعونیان که فرزندانشان را سر می بریدند، و زنان و دختران را زنده می گذاشتند، و نیز بلاهای دیگر.

مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ جمله ((من فرعون)) بدل است از جمله ((من العذاب)) حال یا به اینکه مضافی از آن حذف شده که تقدیرش ((من عذاب فرعون)) بوده، و یا اینکه چیزی حذف نشده و خود فرعون برای مبالغه عین عذاب قرار داده شده و معنای جمله ((انه كان عالیا من المفسرفین)) این است که: فرعون مردی متکبر و از اهل اسراف و تجاوز از حد بود.

وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلِيمٍ يَعْنِي مَا بَنِي إِسْرَائِيلَ رَا بَا عِلْمِي كَه بَه اسْتِحْقَاقِ آنَانِ دَاشْتِيمِ ، بَر گزیدیم . و این معنا از سیاق فهمیده می شود.

مقصود از اختیار بنی اسرائیل بر عالمین

و مراد از ((عالمین)) تمامی امت های عالم است. البته این در صورتی است که مراد از ((اختیار)) اختیار از بعضی جهات باشد، مانند زیاد داشتن انبیاء، چون آنها از سایر امت ها انبیاء بیشتری داشتند. و نیز این امتیاز را داشتند که سالهایی طولانی در بیابان سرگردان شدند، و در طول آن مدت ابر آسمان برایشان سایه می افکند، و طعامشان ((من)) و میوه شان ((سلوی)) بود، و امتیازاتی دیگر از این قبیل.

و اما اگر اختیار از تمامی جهات باشد در این صورت منظور از ((عالمین)) اهل زمانه خود آنها می باشد. چون بطور مسلم بنی اسرائیل بر امت اسلام برتری ندارند، برای اینکه امت اسلام به حکم آیه شریفه ((کنتم خیر امه اخرجت للناس)) و نیز آیه شریفه ((هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)) بر تمامی امت های عالم برتری و فضیلت دارد.

وَءَاتَيْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ

کلمه ((بلاء)) به معنای آزمایش و امتحان است، و معنای آیه این است که: ما از آیات و معجزات نمونه هایی به بنی اسرائیل دادیم که در آنها امتحانی روشن بود. و خلاصه معجزاتی برای آنان آوردیم که نمونه اش در هیچ امتی نبود، و به همین جهت امت بنی اسرائیل آزمایشی روشن شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۶

بعضی از مفسرین گفته اند: در این آیه اشاره ای است به این که غیر از آن معجزات امور دیگری هم بوده که در آزمودن بنی اسرائیل نظیر معجزه بوده است.

و در این که در ذیل این ماجرا چهار آیه را آورده که از جمله ((و لقد نجینا بنی اسرائیل)) شروع شده، و به جمله ((بلاء مبین)) ختم می شود، نوعی دلخوشی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می دهد، و اشاره می کند به اینکه خدای تعالی به زودی او و مؤمنین به او را از فراعنه مکه نجات می دهد، و بر کفار برمی گریند، و زمین را در اختیارشان قرار می دهد، تا ببیند که چگونه عمل می کنند.

بحث روایتی

(روایاتی درباره عذاب دخان، و گرییدن زمین و آسمان)

از جوامع الجامع نقل شده که در تفسیر آیه ((فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین)) گفته است که در معنای دخان اختلاف شده، بعضی گفته اند: دودی است قبل از قیام قیامت از آسمان می آید و داخل گوشه‌های کفار می شود، به طوری که سر آنها مانند سر کباب شده می شود، ولی مؤمنین از آن دود تنها دچار حالتی نظیر زکام می گردند، و روی زمین با همه وسعتش مانند اطاقی در بسته می شود که در آن کاه دود کرده باشند، و این وضع تا چهل روز ادامه می یابد - این معنا از علی و ابن عباس و حسن روایت شده .

مؤلف: این حدیث را الدر المنثور هم از همان نامبردگان نقل کرده . و نیز از حدیث بن یمان و ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و نیز از ابن عمر بدون ذکر نام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آورده است .

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه گفته است: این در وقتی است که اهل رجعت از قبور درآیند، در آن روز تمامی مردم در ظلمت فرو می روند، و می گویند که این عذاب الیمی است، پروردگارا این عذاب را از ما برطرف کن که ما دارای ایمانیم .

و در مجمع البیان آمده که زراره بن اعین از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که آن جناب فرمود: آسمان بر یحیی پسر زکریا و بر حسین بن علی (علیهما السلام) چهل روز گریه کرد. عرضه داشتم گریه آسمان چه بود؟ فرمود آفتاب با سرخی طلوع می کرد، و با سرخی هم غروب می نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۷

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از عبید المکتب از ابراهیم روایت کرده که گفت: از روزی که دنیا خلق شده آسمان نگریسته، مگر به حال دو نفر. شخصی از عبید پرسید آیا جز این است که آسمان و زمین به حال مؤمن می گریند؟ گفت: این در همان محلی است که مؤمن در آنجاست، و اعمالش از آنجا به آسمان بالا می رود، و اما هیچ می دانی که معنای گریستن آسمان در این آیه چیست؟ گفت: نه. گفت آسمان سرخ می شود و گلگون می گردد، و این دو نوبت شده، یکی در آن وقتی که یحیی بن زکریا کشته شد، و آسمان خون ببارید، و یکی هم در وقتی که حسین بن علی (علیهما السلام) کشته شد که در آن روز نیز آسمان سرخ شد.

و در فقیه به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرموده: وقتی مؤمن می میرد نقاط مختلف زمین که مؤمن در آن نقاط خدا را عبادت می کرده بر او می گریند. و نیز از درهای آسمان آن دری که اعمالش از آن به سوی بالا صعود می کرده، و نیز محل سجده اش بر او می گرید.

مؤلف: و در این معنا و در معنای دو روایت سابق روایات دیگری از طرق شیعه و طرق اهل سنت نقل شده .

و اگر در معنای گریه آسمان و زمین اساس را همین ظاهر روایات قرار دهیم دیگر احتیاجی نیست به اینکه گریه آن دو را حمل کنیم بر کنایه تخیلیه .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و قالوا معلم مجنون)) آمده که این سخن را وقتی گفتند که دیدند هنگام نزول وحی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حالت غشوه و بیهوشی به او دست می دهد، لذا گفتند او مجنون (جن زده) است . الدخان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۱۸

آیات ۳۴ - ۵۹ سوره دخان

إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ (۳۴) إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتْنَا الْأُولَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ (۳۵) فَأَتُوا بِبَنَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۶) أَمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِّعُ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنْهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (۳۷) وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ (۳۸) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۳۹) إِنْ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ (۴۰) يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ (۴۱) إِلَّا - مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۴۲) إِنْ شَجَرَتِ الزُّقُومِ (۴۳) طَعَامُ الْآثِيمِ (۴۴) كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ (۴۵) كَغَلِي الْحَمِيمِ (۴۶) خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ (۴۷) ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (۴۸) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (۴۹) إِنْ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ (۵۰) إِنْ الْمُتَّقِينَ فِي

مَقَامٍ أَمِينٍ (۵۱) فِي جَنَّةٍ وَعُيُونٍ (۵۲) يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَلِّبِينَ (۵۳) كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ (۵۴) يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمَنِينَ (۵۵) لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (۵۶) فَضَلًّا مِّن رَّبِّكَ ذَلِكُمْ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۵۷) فَأِنَّمَا يَسْرُوهُ لِبَلْسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۵۸) فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُّرْتَقِبُونَ (۵۹)

ترجمه آیات

این مشرکین خواهند گفت (۳۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۱۹ مرگی بجز همین مرگ اول نداریم و ما مبعوث شدنی نیستیم (۳۵). اگر هستیم و شما راست می گوید پدران گذشته ما را زنده کنید (۳۶). آیا آنها بهتر بودند یا قوم تبع پادشاه یمن و کسانی که قبل از آنان بودند. ما همه را هلاک کردیم چون مردمی مجرم بودند (۳۷). آری ما آسمانها و زمین و ما بین آن دو را به بازی نیافریدیم (۳۸). نیافریدیم شان مگر به حق و لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۳۹). به یقین که روز فصل میعاد همه آنان است (۴۰). روزی که هیچ دوستی هیچ باری از دوست خود نمی کشد و به هیچ وجه یاری نمی شوند (۴۱). مگر کسی که خدایش رحم کند که او عزیز و رحیم است (۴۲). به یقین درخت زقوم (۴۳). طعام گنه دوستان است (۴۴). مانند سرب آب شده که در شکم غلیان کند (۴۵). آنهم غلیانی چون آب جوش (۴۶). بگیریید او را و وسط دوزخ بکشید (۴۷). و سپس از عذاب جوشان بر سرش بریزید (۴۸). (و به وی بگوئید) بچش که تو همان نازپرورده گردن کشی هستی (۴۹). براستی این همان است که عمری در باره آن در شک بودید (۵۰). براستی مردم با تقوی در مقامی امین هستند (۵۱). در بهشت ها و چشمه سارها (۵۲). جامه های نازک و کلفت از ابریشم به تن کرده روبروی هم می نشینند (۵۳). آری این چنین - و علاوه بر این از حور عین به ازدواجشان درمی آوریم (۵۴). هر میوه ای که بخواهند با کمال امنیت طلب می کنند (۵۵). در بهشت ، دیگر طعم مرگ را نمی چشند مرگشان همان مرگ اول بود و خدا از عذاب دوزخ حفظشان می کند (۵۶). این فضلی است از ناحیه پروردگارت و رستگاری عظیم هم همین است (۵۷). ما درک آن را به زبان تو ساده کردیم تا شاید متذکر شوند (۵۸). پس منتظرش باش که ایشان نیز منتظرند (۵۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۲۰

#### بیان آیات

بعد از آنکه کفار را به عذاب دنیوی و سپس به عذاب اخروی انذار و تهدید کرد و در عذاب دنیوی به ماجرای قوم فرعون تمثل جست که موسی از طرف پروردگارش به رسالت به سویشان گسیل شد، و مردم او را تکذیب کردند، و در نتیجه غرق گشته و منقرض شدند، اینک در این آیات به عذاب اخروی آنان پرداخته ، و انکار معاد را از ایشان حکایت می کند که معتقد بودند به اینکه بعد از مرگ اولی دیگر حیاتی نیست ، و آنگاه بر اثبات معاد احتجاج می کند و برهان اقامه می نماید، و سپس به پاره ای از عذابهای آخرت که به زودی مجرمین بدان مبتلا می شوند و نیز به پاره ای از نعمت های دائمی که متقین به آن می رسند اشاره می کند، و در اینجاست که سوره با تذکر همان مطلبی که با آن آغاز شده بود یعنی نزول کتاب به منظور تذکر خلق و دستور به انتظار کشیدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خاتمه می یابد.

إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ إِنَّ هِيَ إِلَّا- مَوْتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ در این آیه به آغاز کلام که می فرمود: ((بل هم فی شک یلعبون)) بازگشت شده . و اشاره ((هولاء)) اشاره به قریش و سایر اعراب و ثنی مسلک و منکرین معاد است . و این که گفتند: ((ان هی الا موتنا الاولی)) منظورشان از آن این است که بعد از مرگ زندگی دیگری نیست ، و معلوم است که لازمه نبودن زندگی بعد از مردن نبودن معاد است ، به دلیل اینکه بعد از آنکه گفتند چیزی ماورای مرگ اولمان نیست اضافه کردند ((و ما نحن بمنشرین)) یعنی ما مبعوث نخواهیم گردید، همچنان که در کشاف گفته : وقتی گفته می شود ((انشر الله الموتی و نشرهم)) معنایش این است که خداوند مردگان را مبعوث کرد.

توضیح این جمله منکران معاد که گفتند: ((ان هی الا موتنا الاولی)) و چند وجه در معنای آن

پس اینکه گفتند: ((ان هی الا موتنا الاولی)) ضمیر ((هی)) در آن ضمیر عاقبت و نهایت است، و معنایش این است که عاقبت امر ما و نهایت وجود و حیات ما نیست مگر همان مرگ اولمان که با آن مرگ نابود می شویم، و دیگر بعد از آن ابدای حیات نمی خواهیم داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۱

و در اینکه چرا در آیه شریفه ((موت)) را مقید به کلمه ((اولی)) کرده، بعضی از مفسرین چنین توجیه کرده اند که قید مزبور احترازی نیست، یعنی نمی خواهد در مقابل موت‌های دیگر موت اول را اثبات، و بقیه را نفی کند، چون هیچ ملازمه ای بین موت اول و موت دیگر یا بین موت اول و موت دوم نیست، چون ممکن است موت اول باشد، و این موت، دومی نداشته باشد و در مقابلش موت دیگری نباشد.

در این بین وجه دیگری هست که آن را زمخشری در کشاف آورده، می گوید: حال اگر بگویی نزاع بین دین توحید و کیش و تثبیت بر سر حیات دوم یعنی حیات بعد از مرگ بود، نه در باره مرگ دوم، تا آنها بگویند غیر از مرگ اول دیگر چیزی نیست، با اینکه باید گفته باشند غیر از حیات اول حیات دیگر نیست، و ما بعد از حیات اول دیگر مبعوث نمی شویم، همچنان که در جای دیگر قرآن مرام آنها را همینطور حکایت کرده و فرموده: ((ان هی الا حیاتنا الدنیا و ما نحن بمبعوثین)). خلاصه اشکال و پاسخ آن

و خلاصه اشکال این شد که معنای ((موتنا الاولی)) چیست، مگر بحث در این بود که ما مرگ دیگری هم داریم، تا بگویند: نه همان مرگ اولی است و لا غیر؟

در پاسخ می گویم: - و الله الموفق للصواب - معنایش این است که همانطور که قبلا مرگی داشتید و به دنبال آن حیات باز هم مرگی در پی دارید و به دنبالش حیات، همچنان که در آیه ((وکنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم)) به این معنا است مشرکین هم که منکر معاندند گفته اند: نه غیر از مرگ اولی چیزی نیست. و منظورشان این است که مرگی که دنبالش حیات باشد غیر از همان مرگ اولی که به دنبالش زندگی دنیا قرار دارد نیست، دیگر چنین مرگی در پی نداریم، مرگی که در پی داریم مرگی است که دنبالش حیات نیست، در نتیجه این آیه همان مطلبی را بیان می کند که آیه: ((ان هی الا حیاتنا الدنیا)) آن را بیان می کرد. این بود گفتار زمخشری در کشاف.

ممکن هم هست ما آیه را به وجه سومی توجیه کنیم، و بگوییم: این گفتار مشرکین بعد از شنیدن آیه ((قالوا ربنا امتنا اثنتین و احیتنا اثنتین...)) بوده که در تفسیر آن گفتیم که منظور از اماتة اول، مرگ بعد از زندگی دنیا است، و مراد از اماتة دوم مرگ بعد از زندگی برزخ است، و مشرکین با این کلام خود: ((ان هی الا موتنا الاولی)) مرگ دوم را که مستلزم زندگی بعد از مرگ و در برزخ است نفی کردند، چون مرگ آدمی را انعدام و بطلان ذات او می پنداشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۲ و ممکن است آن را به وجه چهارمی توجیه کرد، و گفت: قید ((اولی)) به حکایت بر می گردد، نه به مطلب حکایت شده، و تنها سخن کفار این بوده باشد که: ((ان هی الا موتنا)). و بنابر این معنای کلام این می شود: مشرکین حیات بعد از موت را انکار و نفی می کنند: و می گویند: ((ان هی الا- موتنا)) و منظورشان از کلمه ((موتنا)) همین مردن اولی از آن دو مرگی است که ما در آیه ((قالوا ربنا امتنا اثنتین...)) ذکر کردیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر نزدیکی و دوری از ذهن مختلفند، از همه آنها نزدیک تر وجه سوم، و سپس چهارم و آنگاه اول است.

فَأْتُوا بِبَآئِنَاتٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ این جمله تمهید کلام مشرکین منکر معاد است، و خطابشان در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین است که مسأله معاد و احیاء مردگان را به رخ آنان می کشیدند. و مشرکین در این جمله از گفتار خود، آن را رد نموده، گفته اند که ((اگر راست می گوید پدران ما را بیاورید)) یعنی پدران گذشته ما را با دعای خود و یا با هر وسیله که در

دست دارید زنده کنید تا بدانیم که در ادعای خود که اموات به زودی زنده می شوند و مرگ عبارت از انعدام نیست راست می گوید.

أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبِعَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ این آیه شریفه تهدیدی است به کفار مشرک که خدا هلاکشان خواهد کرد، همانطور که قوم تبع و اقوام قبل از ایشان را هلاک کرد.

((تبع)) که در این آیه شریفه نامش آمده، یکی از پادشاهان حمیر است که در یمن حکومت می کردند، و به طوری که نقل کرده اند نامش ((اسعد ابو کرب)) و به قول بعضی دیگر ((سعد ابو کرب)) بوده، و به زودی پاره ای از داستانش در بحث روایتی خواهد آمد. و در آیه شریفه نوعی اشاره هست به اینکه خود تبع هلاک نگشته است.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ضمیر تشبیه در کلمه ((بینهما)) به جنس سماوات و ارض برمی گردد، نه به الفاظ آنها، چون اگر به الفاظ آنها که جمع است برمی گشت، باید ضمیر را هم جمع می آورد، و می فرمود: ((بینها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۳

و حرف ((باء)) در کلمه ((بالحق)) باء ملابست است، و جمله را چنین معنا می دهد: ما آسمانها و زمین و بین آن دو را نیافریدیم، مگر در حالی که متلبس به حق بودند. بعضی از مفسرین احتمال داده اند که باء برای سببیت باشد، و معنا چنین باشد: ما آنها را به هیچ وسیله و سببی از اسباب نیافریدیم، مگر به سبب حق که همان ایمان و اطاعت و بعث و جزاء است.

ولی دوری این احتمال از ذهن برای خواننده عزیز پوشیده نیست. اثبات معاد با بیان اینکه خلقت آسمانها و زمین به حق بوده و مضمون این دو آیه شریفه یک حجت برهانی است بر ثبوت معاد، به این بیان که اگر فرض کنیم ماورای این عالم عالم دیگری ثابت و دائم نباشد، بلکه خدای تعالی لایزال موجوداتی خلق کند، و در آخر معدوم نموده، باز دست به خلقت موجوداتی دیگر بزند، باز همانها را معدوم کند این را زنده کند، و سپس بمیراند، و یکی دیگر را زنده کند، و همینطور الی اءلابد این عمل را تکرار نماید، در کارش بازیگر و کارش عبث و بیهوده خواهد بود، و بازی عبث بر خدا محال است، پس عمل او هر چه باشد حق است، و غرض صحیحی به دنبال دارد. در مورد بحث هم ناگزیریم قبول کنیم که در ماورای این عالم عالم دیگری هست، عالمی باقی و دائمی که تمامی موجودات بدانجا منتقل می شوند، و آنچه که در این دنیای فانی و ناپایدار هست مقدمه است برای انتقال به آن عالم و آن عالم عبارت است از همان زندگی آخرت.

و ما در باره این برهان در تفسیر آیه ۱۶ از سوره انبیاء و آیه ۲۷ از سوره ((ص)) بحث مفصل کرده ایم، بدانجا مراجعه شود. و جمله ((و لکن اکثرهم لا یعلمون)) تویخ کفار است به نادانی.

إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ این آیه شریفه خصوصیات و صفات آن روز را که برهان قبلی اثباتش می کرد بیان می کند، و می فرماید در روز قیامت تمامی مردم از اولین و آخرین برای رب العالمین پیا می خیزند.

و اگر آن را ((یوم الفصل)) خوانده، بدین جهت است که خدای تعالی در آن روز بین حق و باطل جدایی می افکند، و محق را از مبطل، و متقی را از مجرم جدا می کند. ممکن هم هست از این جهت باشد که آن روز روز قضاء فصل الهی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۴

((میقاتهم اجمعین)) - یعنی روز فصل روز میقات همه آنان است. ممکن هم هست منظور از همه، تمامی مردم نباشد، بلکه تمامی نامبردگان در سابق، یعنی قوم تبع و قوم فرعون و قریش و دیگران باشد.

يَوْمٌ لَا يُعْنَى مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ این آیه شریفه ((یوم الفصل)) را بیان می کند. و کلمه ((مولى)) ((به معنای کسی است که حق دارد در امور دیگری تصرف کند، و هم به آن کسی که وی نسبت به او ولایت دارد اطلاق می شود، و کلمه ((مولى)) ((ی اولی در آیه شریفه به معنای اول و دومی به معنای دوم است.

معنا و وجه اینکه در قیامت اغناء و نصرت نخواهد بود و مقصود از استثناء ((الا من رحم الله...))

و آیه شریفه نخست این معنا را نفی می کند که در آن روز کسی به درد کس دیگر بخورد. و در ثانی خبر می دهد از اینکه در آن روز کفار یاری نخواهند شد. و فرق بین این دو معنا این است که به درد خوردن و اغناء (بی نیاز کردن) در اموری است که بی نیاز کننده خودش به تنهایی و مستقلا آن امر را عهده دار شود، و برای دیگری و عوض او انجامش دهد، و دیگری هیچ دخالتی در آن کار نداشته باشد، ولی نصرت در جایی استعمال می شود که هم ناصر دخالت داشته باشد و هم منصور، چیزی که هست دخالت منصور به تنهایی برای انجام آن کار کافی نباشد، و با نصرت ناصر تکمیل گردد.

وجه اینکه هم اغناء را نفی می کند و هم نصرت را، این است که اینگونه کمک ها همه در دنیا مؤثر واقع می شوند، و اسباب پیشرفت کار به شمار می آید، و روز قیامت روزی است که تمامی سبب های دنیوی از کار می افتد، همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده: ((و تقطعت بهم الاسباب)) و نیز فرموده: ((فزیلنا بینهم)).

إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ این استثناء از ضمیر جمع در ((لا ینصرون)) است، یعنی از بین همه مردم که گفتیم یاری نمی شوند، تنها کسانی استثناء شده اند که مورد ترحم خدا واقع شده باشند. پس می توان گفت: این آیه شریفه یکی از ادله شفاعت در قیامت است که تفصیل کیفیت دلالتش در بحث شفاعت در جلد اول این کتاب گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۲۲۵

البتة این در صورتی است که ضمیر در ((لا- ینصرون)) به عموم مردم برگردد، همچنان که ظاهرش هم همین است، و اما اگر تنها به کفار برگردد - آن چنان که بعضی احتمالش را داده اند - آن وقت استثناء مذکور منقطع و بدون مستثمانه خواهد بود، و معنایش این می شود که: کفار یاری نمی شوند، و لیکن کسی که مورد رحمت خدای تعالی قرار گیرد که همان متقیانند، یاری می شوند، چون آنان بی نیازند از مولائی که به دردشان بخورد، و از ناصری که یاریشان دهد.

و اما این احتمال که بعضی داده اند که استثناء متصل است و مستثنا منه لفظ مولی باشد، فسادش از بیان گذشته ما روشن گردید، برای اینکه در معنای کلمه اغناء گفتیم که در مواردی تحقق می یابد که دست خود انسان از تمامی سببهای نجات قطع شده باشد، و آن وقت دیگری آدمی را نجات دهد. در این حال است که می گوئیم: فلانی بی نیاز از ما شد، و کسی که مولائی ندارد که بی نیاز از او باشد دیگر استثناء پذیر نیست، و کسی که به حکم ((ولا هم ینصرون)) ناصری ندارد نیز استثناء پذیر نیست، چون گفتیم که نصرت عبارت است از ضمیمه شدن عاملی از خارج به عاملی از ناحیه خود انسان، تا کاری از پیش برده شود. و در آیه مورد بحث کسی ممکن است یاری شود و شفیع آدمی گردد که از ناحیه خود آدمی هم عامل نجاتی - که عبارت است از دین پسندیده - وجود داشته باشد که بیان مفصلش در بحث شفاعت گذشت. بله این احتمال را می توان با مضمون روایت شحام که به زودی خواهد آمد توجیه نمود.

((انه هو العزیز الرحیم)) - یعنی او غالبی است که هرگز مغلوب چیزی نمی شود، و چیزی نیست که بر او غالب آید تا بتواند از عذاب هر کس که بخواهد عذاب کند جلوگیری شود، و یا از افاضه خیر بر کسی که بخواهد بر او ترحم کند و به او خیر برساند، مانع آید. این نکته هم از نظر خواننده پوشیده نیست که بین این دو اسم از اسماء خدای تعالی تناسبی با مضامین آیات وجود دارد که شاید در نامهای دیگر، آن تناسب نباشد.

إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ طَعَامُ الْأَيْمِ در سابق در تفسیر سوره صافات در معنای ((شجره رقوم)) سخن رفت. و اما کلمه ((ایم)) به معنای کسی است که در اثر تکرار یک گناه و یا گناهان بسیار روحیه ای عصیانگر و گناه دوست پیدا کرده باشد، و این آیه تا هشت آیه بعدش حال اهل آتش را بیان می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۶

كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ کلمه ((مهل)) به معنای مذاب مس، قلع و دیگر فلزات می باشد. و کلمه ((غلی)) و کلمه



((غلیان)) هر دو به معنای جوشیدن است. و کلمه ((حمیم)) به معنای آب بسیار داغ است و کلمه ((کالمهل)) خبر دوم برای ((ان)) است، همچنان که جمله ((طعام الا-ثیم)) خبر اول آن است. و جمله ((یغلی فی البطون کغلی الحمیم)) خبر سوم آن است، و معنای آیه روشن می باشد، (می فرماید: شجره زقوم سه خصیصه دارد، اول اینکه طعام گناه دوستان است، و دوم اینکه چون سرب و یا مس مذاب است، و سوم اینکه در درون شکمها چون آب جوش غلیان می کند).

خُذُوهُ فَمَا عَتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ کلمه ((اعتلوا)) جمع امر حاضر از مصدر ((عتل)) است، که به معنای کشیدن به عنف و به زور است، و ((سواء الجحیم)) به معنای وسط دوزخ است. و خطاب ((بگیرید او را)) به ملائکه ای است که موکل بر آتشند. و معنای آیه این است که: ما به ملائکه می گوئیم این گناه پیشه را بگیرید، و به عنف به سوی وسط دوزخ بکشید، تا آتش از همه جهات بر او احاطه یابد. همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و ان جهنم لمحیطه بالکافرین)).

ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ گویا مراد از ((عذاب)) وسیله عذاب است، و اضافه ((عذاب)) به کلمه ((حمیم)) اضافه بیانه است، و معنای آیه این است که: سپس از بالای سرش آن مایع مذاب و جوشانی که وسیله عذاب او است بر سرش بریزید. ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ این جمله خطابیه است به گناه پیشه ای که در حال چشیدن عذاب های پی در پی است. و اگر او را عزیز و کریم خواند، با اینکه در نهایت ذلت و پستی و ملامت است در حقیقت نوعی استهزاء به او است تا عذابش شدیدتر گردد. چون اینگونه افراد در دنیا برای خود عزت و کرامتی قائل هستند و به هیچ وجه حاضر نیستند از آن عزت و کرامت موهوم دست بردارند، همچنان که از آیه ((و ما اظن الساعه قائمه و لئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنی)) که حکایت گفتار همین گونه مردم است، این پندار به خوبی به چشم می خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۷

إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ کلمه ((تمترون)) جمع مضارع حاضر از مصدر ((امتراء)) است که به معنای شک و تردید است، و این آیه شریفه هم تتمه گفتار ملائکه به گناه پیشگان است، که در آن، عذاب آنها را تاء کید و خطاکاری و لغزش آنها در دنیا را اعلام می دارد، چون در دنیا در چیزی شک و تردید کردند که امروز آن را با تمام وجود خود لمس می کنند، و به همین جهت از تحمل عذاب تعبیر کرد به چشیدن، چون وقتی بخواهند بگویند درک من نسبت به آن درد و یا آن لذت درکی تام و تمام بود، می گویند من آن درد را چشیدم، یا من آن لذت را چشیدم.

ممکن هم هست آیه شریفه استیناف و کلامی نو از خدای تعالی باشد، که بعد از ذکر حال کفار در قیامت ایشان را با آن مخاطب می سازد. و چه بسا جمله ((کنتم به تمترون)) مؤید این احتمال باشد، برای اینکه خطاب های سابق همه به صورت مفرد بود و در خصوص این آیه خطاب به صیغه جمع است.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ کلمه ((مقام)) به معنای محل قیام، یعنی محل ثبوت و پایرجایی هر چیز است، و به همین جهت محل اقامت را نیز مقام گفته اند. و کلمه ((امین)) صفتی است از ((امن)) یعنی نرسیدن مکروه. و معنای جمله این است که: پرهیزکاران - در روز قیامت - در محلی امن از هر مکروه و از مطلق ناملازمات ثابت و مستقر می باشند.

با این بیان روشن می شود که نسبت دادن ((امن)) به ((مقام)) و گفتن ((مقام امین)) از باب مجاز در نسبت است، چون گفتیم امین صفت صاحب مقام است و در ظاهر به خود مقام نسبت داده شده است.

فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ این جمله بیانی است برای جمله ((فی مقام امین)). و اگر ((عیون: چشمه ها)) را هم منزلگاهی برای اهل بهشت معرفی نموده، به اعتبار این است که اهل بهشت در مجاورت چشمه ها قرار دارند، و نیز بدین جهت است که چشمه ها هم در همان بهشت ها واقعند، و اگر جنات را جمع آورده، با اینکه ظرف و محل زندگی هر کس یک جنت است، به این اعتبار است که بهشت ها دارای انواعی هستند. و یا برای این بوده که برای هر فرد از متقین به تنهایی یک بهشت و یا چند بهشت است. ترجمه

يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَ اِسْتَبْرَقٍ مُتَقَلِبِينَ كَلِمَةً ((سندس)) (به معنای پارچه نازکی است که از ابریشم بافته شده باشد، و کلمه ((استبرق)) پارچه ضخیم ابریشمی است، و هر دو کلمه در اصل فارسی بوده، و به زبان عرب داخل شده است. ((متقابلین)) - یعنی روبروی همدان تا با هم انس داشته باشند، چون نزد اهل بهشت هیچ ناملامی نیست، زیرا فرمود: در مقامی امین قرار دارند.

كَذَلِكَ وَ زَوَّجْنَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ یعنی به همین منوال است که وصف کردیم، و مراد از تزویج اهل بهشت با حوریان این است که قرین حوریان هستند، چون این تزویج به معنای ازدواج اصطلاحی نیست، بلکه از زوج به معنای قرین است، که معنای اصلی لغوی آن است.

و کلمه ((حور)) جمع حوراء است، که به معنای زنی است که سفیدی چشمش بسیار سفید، و سیاهی آن نیز بسیار سیاه باشد، و یا به معنای زنی است که دارای چشمانی سیاه چون چشم آهو باشد. و کلمه ((عین)) جمع کلمه ((عیناء)) یعنی درشت چشم است و از ظاهر کلام خدای تعالی برمی آید، که حور العین غیر زنان دنیاند، که آنان نیز داخل بهشت می شوند.

يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ ءَامِنِينَ یعنی تمام اقسام میوه ها را می طلبند، و می خورند، در حالی که از ضرر آنها ایمنند. توضیح مراد از اینکه فرمود اهل بهشت جز مرگ نخستین مرگی نمی چشند و جواب از اشکالی درباره استثناء ((الا الموته الاولى)) لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَ الْاُولَى وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

یعنی غیر از مرگ اول دیگر مرگی نمی چشند، و در بهشت خلد به حیاتی ابدی که دیگر دستخوش مرگ نمی شود زنده اند. بعضی از مفسرین در این آیه اشکال کرده اند، به اینکه استثناء مرگ اول از جمله در بهشت مرگی نمی چشند مگر مرگ اول را، چنین می رساند که در بهشت یک مرگ می چشند، در حالی که قطعاً خلاف این معنا منظور است.

و به بیانی روشن تر اینکه: منظور از مرگ اول مسلماً مرگ در دنیا است که نسبت به اهل بهشت پیشامد گذشته ای است، و محال است که انسان در آینده اش یعنی در بهشت متصف و متلبس به چیزی باشد که در گذشته واقع شده، و گذشته است، و با این حال چه معنا دارد که در آیه بفرماید: ((در آینده یعنی در بهشت نمی چشند مگر مرگ در گذشته را؟)).

البته در اینجا اشکال دیگری نیز هست که مفسرین متعرض آن نشده اند، و آن این است که در سابق در تفسیر آیه: ((ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین)) گفتیم که بین زندگی دنیا و قیامت، دو بار مرگ اتفاق می افتد، یکی مرگ در دنیا برای انتقال از دنیا به برزخ و یکی هم مرگ در برزخ برای انتقال از آن به زندگی آخرت. و ظاهراً مراد از مرگ اول در آیه مورد بحث، مرگ دنیا است که آدمی را به برزخ منتقل می کند، حال اشکال این است که بر فرض که استثناء موته الاولى را به وجهی اصلاح کردیم، مرگ دومی چرا استثناء نشده؟ و چه فرقی است بین آن دو که بفرماید داخل بهشت نمی شوند، مگر بعد از چشیدن مرگ اول، و حال آنکه باید بفرماید مگر بعد از چشیدن دو مرگ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۲۹

بعضی از مفسرین از اشکال اول پاسخ داده اند به اینکه استثناء ((الا الموته الاولى)) استثناء منقطع، و بی ربط به ما قبل است، و معنای ((لکن)) را می دهد، و معنای آیه چنین است که: ((در بهشت مرگی نمی چشند، لیکن مرگ همان بود که در دنیا چشیدند و از دنیا به عالم برزخ منتقل شدند)) (پس عموم جمله ((در بهشت مرگی نمی چشند)) به حال خود باقی است.

و به فرضی هم که استثناء منقطع نباشد می توان کلمه ((الا)) را به معنای ((سواي)) و جمله: ((الا الموته الاولى)) را بدل از کلمه ((الموت)) دانست، آن وقت اصلاً استثنایی در بین نمی آید، و معنای آیه این می شود: ((در بهشت سواي مرگ اول چیزی از مرگ نمی چشند، و اما مرگ اول را چشیدند، و دیگر محال است همان را بچشند)).

بعضی دیگر جوابهای دیگری داده اند که قابل اعتناء نیست. و خواننده گرامی خود توجه دارد که این دو پاسخی هم که نقل کردیم این اشکال را که چرا کلمه ((اولی)) (را به میان آورد جواب نمی دهد، و ما در تفسیر آیه شریفه ((ان هی الا موتتنا الاولى

وجوهی (( در پاسخ این سؤال آورده ایم .

پاسخ از اشکال دوم

و اما از اشکال دوم ممکن است همان جواب دوم از اشکال قبلی را داد، و گفت که کلمه ((الا)) به معنای ((سواى)) است، چون گفتیم آدمی دارای دو مرگ است، یکی مرگ اول که آدمی را از دنیا به برزخ نقل می دهد، و دوم مرگی که آدمی را از برزخ به آخرت می برد. و وقتی کلمه ((الا)) به معنای ((سواى)) باشد، و مجموعاً جمله ((الا- الموته الاولى)) بدل از کلمه ((الموت)) باشد، آیه شریفه در این سیاق و این مقام خواهد بود که غیر از مرگ اول را - یعنی مرگ دوم را که همان مرگ برزخی است - نفی کند، و بفرماید در بهشت آخرت اصلاً مرگی نیست؛ نه مرگ اول و دنیای، برای اینکه آن را چشیدند، و نه غیر آن که مرگ برزخ باشد. با این بیان علت تقیید موت به ((اولی)) روشن می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۰

((و وقیهم عذاب الجحیم)) - کلمه ((وقیهم)) مفرد ماضی از مصدر ((وقایت)) است، که به معنای حفظ هر چیز است از اینکه چیز دیگری آن را اذیت کند و به آن ضرر بزند. پس معنای جمله این است که: خداوند ایشان را از عذاب دوزخ حفظ می کند. در این آیه شریفه بعد از آنکه مردن را از بهشتیان نفی کرد، و به عبارتی دیگر فرمود که ((بهشتیان به وسیله مرگ از آن عالم به عالمی دیگر منتقل نمی شوند)) اینک در آخر آیه می فرماید: از حالت تنعم و سعادت در بهشت، به حالت شقاوت و عذاب در جهنم نیز منتقل نمی گردند تا هر دو قسم انتقال را تکمیل کرده باشد، هم انتقال مکانی را و هم انتقال حالی را.

فَضْلًا مِّن رَّبِّكَ ذَلِكْ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ این جمله، جمله ای است حالیه از کرامت و نعمتی که قبلاً ذکر شده بود. ممکن هم هست مفعول مطلق و یا مفعول له باشد. در هر صورت چه حال باشد و چه مفعول مطلق، و چه مفعول له این معنا را افاده می کند که آن کرامت و نعمت که گفته شد فضلی است از ناحیه خدا، نه اینکه بندگان خدا از او چنین چیزی را طلب کار باشند، و آنچنان مستحق آن باشند که خدا بر خود لازم و واجب بداند که آن بهشت را به عنوان پاداش به ایشان بدهد، برای اینکه خدا مالک است، مالکی غیر مملوک، و هیچ چیزی و هیچ موجودی مالک حقی که آن را از خدا طلب کند نیست تا خدا را محکوم به دادن آن حق کند، بلکه داستان نعمت بهشت تنها وعده ای است که خدا به بندگان صالحش داده، و این خود او است که فرموده خدا خلف وعده نمی کند. و ما در بحث های گذشته بحث مفصل این معنا را گذرانیم.

کلمه ((فوز)) به معنای ظفر یافتن به مقصود است، و اگر بهشت را پیروزی و فوزی عظیم خوانده، بدین جهت است که آخرین سعادت است که آدمی بدان نائل می شود.

فَإِنَّمَا يَسْرُوهُ بِلسَاتِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ مضمون این آیه به خاطر حرف ((فاء)) که در اول آن در آمده، نتیجه و فرع همه مطالب گذشته - از اول سوره تا اینجا - می باشد، و در حقیقت این مضمون خلاصه و نتیجه گیری از همه آن مطالب است. کلمه ((یسرنا)) صیغه متکلم مع الغیر، از فعل ماضی از مصدر ((تیسیر)) است، و ((تیسیر)) که مصدر باب تفعیل است به معنای آسان کردن است، و ضمیر در ((یسرناه)) به کتاب برمی گردد. و خطاب در ((بلسانک)) (به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)) است، که لسانش عربی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۱

می فرماید: ما فهم قرآن را با زبان و بیان خود تو که زبانی عربی است آسان کردیم تا شاید ایشان - یعنی قوم تو - متذکر شوند. در نتیجه آیه مورد بحث قریب المعنی با آیه ((انا جعلناه قرانا عربیالعلکم تعقلون)) می باشد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از تیسیر کتاب به لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، این است که با اینکه آن جناب امی و درس ناخوانده بود، قرآن را بر زبانش جاری ساخت تا آیت و معجزه ای بر صدق نبوتش باشد. ولی این معنا از سیاق قبلی که گفتیم خلاصه مطالب سوره است بعید است.

فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ گویا این جمله نیز - بخاطر حرف فایبی که با آن ابتداء شده - متفرع بر همان چیزی است که آیه قبلی متفرع

بر آن بود. و حاصل معنا چنین است: ما قرآن را به وسیله عربیت آسان کردیم به این امید که مردم متذکر شوند، ولی متذکر نشدند، بلکه همچنان در شک خود سرگرم بازی هستند، و منتظر عذابی هستند که برای تکذیب کنندگان مفری از آن نیست، پس منتظر آن عذاب باش، همچنان که خود آنان منتظرش هستند.

و اینکه آنان را منتظر خوانده، از باب استهزاء به ایشان است. یکی از حرف‌های بی ربطی که در تفسیر این آیه گفته اند این است که: این آیه نسخ شده، چون دستور متبارکه با کفار را می‌دهد، و آیه جهاد آن را نسخ کرده است.

بحث روایتی

(روایاتی درباره ((تبع))، (شفاعت و...))

در مجمع البیان در ذیل آیه ((اهم خیر ام قوم تبع)) می‌گوید: سهل بن ساعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرموده: تبع را ناسزا مگویید، چون او اسلام آورده بود.

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از ابن عباس، و نیز از ابن عساکر، از عطاء بن ابی رباح، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۲

و نیز در همان کتاب آمده که: ولید بن صبیح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: تبع به اوس و خزرج گفت شما در این سرزمین منزل کنید تا شاید ظهور این پیامبر را درک کنید، من نیز اگر درک کنم به خدمتش درمی‌آیم و با او خروج می‌کنم.

و در الدر المنثور است که ابونعیم - در کتاب دلائل - از عبدالله بن سلام روایت کرده که گفت: تبع از دنیا نرفت تا آنکه نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را تصدیق کرد، چون یهودیان (که از شام به مدینه آمده بودند، و بدانجا مهاجرت کرده بودند، تا ظهور آن جناب را درک کنند) جریان نبوت آن جناب را به وی گفته بودند.

مؤلف: اخبار در داستان تبع بسیار زیاد است، و در بعضی از آنها آمده: او اولین کسی بود که برای کعبه پوششی درست کرد. و در کافی به سند خود از زید شحام روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) در شب جمعه ای که در خدمتش به راهی می‌رفتیم به من فرمود: امشب شب جمعه است، قرآنی بخوان. من این آیه را خواندم: ((ان یوم الفصل میقاتهم اجمعین یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا و لا هم ینصرون الا من رحم الله)). حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: به خدا سوگند استثناء شدگان ماییم که به درد مردم می‌خوریم.

مؤلف: این روایت به مسأله شفاعت اشاره می‌کند و معلوم است که مستثنا منه را مولای اولی گرفته است. و در تفسیر قمی آمده که: قرآن سپس فرموده ((ان شجره الزقوم طعام الایم)) و این آیه در باره ابوجهل بن هشام نازل شده. و امام در باره جمله ((کالمهل)) فرموده: یعنی مس ذوب شده. ((یغلی فی البطون کغلی الحمیم)) یعنی مانند آبی که در نهایت درجه جوشش و غلیان است.

مؤلف: از طرق اهل سنت نیز روایاتی رسیده که مؤید این معنا است که آیه شریفه در باره ابوجهل نازل شده است.

## الجائیه

سوره جائیه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۳

آیات ۱ - ۱۳، سوره جائیه

سوره جائیه مکی است و سی و هفت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (۲) إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (۳) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّهِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۴) وَاخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۵) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبَأَى حَرِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (۶) وَيَلُّ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (۷) يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۸) وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (۹) مَنْ وَرَّاهُمْ جَهَنَّمَ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۰) هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِبَيِّنَاتٍ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ (۱۱) اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُوكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مَن فُضِّلَهُ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۲) وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۸ صفحه : ۲۳۴

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . حم (۱). این کتابی است نازل شده از ناحیه خدای عزیز و حکیم (۲). به درستی در آسمانها و زمین آیت ها هست برای مردم با ایمان (۳). و نیز در خلقت خودتان و جنبندگانی که همواره منتشر می کند آیت ها هست برای مردمی که اهل یقین باشند (۴). و نیز در اختلاف شب و روز و رزقی که خدا از آسمان نازل می کند و به وسیله آن زمین را بعد از مردنش زنده می کند و همچنین در گرداندن بادها از این سو به آن سو آیت ها هست برای مردمی که تعقل کنند (۵). اینها همه آیات خدا است که به حق بر تو تلاوت می کنیم با این حال بعد از سخن خدا و آیات او دیگر به چه سخنی ایمان می آورند (۶). وای بر هر کس که بی پروا دروغ می گوید و از گناه لذت می برد (۷). آیات خدا را می شنود که بر او تلاوت می شود با این حال از روی تکبر بر انکار خود اصرار می ورزد تو گویی اصلاً آن را نشنیده . پس او را به عذابی دردناک بشارت بده (۸). و چون به چیزی از آیات ما اطلاع می یابد آن را مسخره می کند این گونه اشخاص عذابی خوار کننده دارند (۹). و در پشت سرشان جهنم است و آنچه از مال و جاه دنیا به دست آورده اند پیشیزی به دردشان نمی خورد و همچنین هیچ یک از خدایانی که به جای الله ولی خود گرفته اند و عذابی عظیم دارند (۱۰). این قرآن هدایت است و کسانی که به آیات پروردگارشان کفر ورزیدند از سخت ترین شکنجه ها عذابی دردناک دارند (۱۱). البته همان خدا است که دریا را برای شما مسخر کرد تا کشتی ها به امر وی در آن به راه افتند و تا از فضل خدا کسب کنید و تا شاید شکر بگزارید (۱۲). و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است همه را برای شما مسخر کرد و همه اش از او است و در این خود آیاتی است برای مردمی که تفکر کنند (۱۳).

بیان آیات

غرض و مفاد کلی سوره مبارکه جاثیه

غرض این سوره دعوت عموم بشر است به دین توحید، و پرهیز از عذابی که از آن انذار می کند. سوره ، نخست با مساءله توحید آغاز می شود، و سپس به تشریح شریعت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و اینکه بر آن جناب و بر عامه بشر لازم است از آن پیروی کنند اشاره نموده ، می فرماید: چون در پیش روی خود روزی را دارند که در آن روز بر طبق اعمال صالحی که انجام داده اند از ایمان و پیروی شریعت ، و بر طبق گناهایی که کرده اند از اعراض از دین و غیره محاسبه خواهند شد. آنگاه پیشامدهایی را که هر یک از این دو طایفه در قیامت دارند ذکر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۳۵

البته در خلال این بیانات انذار شدید و تهدید سختی به مستکبرین دارد که از آیات خدا اعراض می کنند. و نیز به کسانی که هوای نفس خود را معبود خود گرفته اند و خدا آنان را گمراه کرد در عین اینکه به گمراهی خود عالم بودند، هشدار می دهد. و از لطائفی که در این سوره آمده بیان معنای نوشتن نامه اعمال و استنساخ آن است .

این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده . ولی بعضی از مفسرین آیه ((قل للذین امنوا...)) را از مکی بودن استثناء کرده

اند، ولی هیچ دلیل و شاهی بر گفتار خود ندارند.

حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ظاهرًا جمله ((تنزیل الكتاب)) از باب اضافه صفت به موصوف می باشد. و کلمه ((تنزیل)) مصدر به معنای مفعول می باشد. و جمله ((من الله)) جار و مجروری است متعلق به تنزیل. و تمام این جمله خبر است برای مبتدای حذف شده؛ یعنی ((هذا)).

و معنایش این است: این کتابی است نازل شده از ناحیه خدای عزیز حکیم. ما در سابق در باره مفردات این آیه بحث کردیم. وجه اینکه فرمود: ((ان فی السموات والارض لایات...)) و آنچه حرف ((فی)) افاده می کند إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ کلمه ((آیات)) جمع ((آیت)) است که به معنای علامت و نشانه ای است که بر وجود چیزی دلالت کند، و بدان اشاره نماید. و مراد از اینکه فرمود ((در آسمانها و زمین علامتها هست)) این است که اصلاً آسمان و زمین آیاتی هستند که بر هستی پدید آورنده خود دلالت می کنند، نه اینکه آیتها چیز دیگر باشند، و در ظرف آسمانها و زمین قرار داشته باشند.

دلیل بر گفتار ما این است که تعبیرات قرآن کریم از این معنا مختلف است، گاهی می فرماید ((فلان چیز آیت است)) و گاهی می فرماید ((در فلان چیز آیت است)) و گاهی هم می فرماید ((در خلقت فلان چیز آیت است))، مثلاً یک جا فرموده: ((ان فی خلق السموات والارض و اختلاف الليل والنهار لایات))، جای دیگر آیه مورد بحث است، که آیت را در خود آسمانها و زمین دانسته، نه در خلقت آنها، و یکجا هم فرموده: ((و من آیاته خلق السموات والارض)) و نظایر این اختلاف تعبیر بسیار است. و از همین اختلاف استفاده می شود معنای اینکه ((در چیزی آیت باشد)) این است که خود آن چیز آیت باشد، همچنان که از اختلاف تعبیر دیگری که در آیات بالا-بود، و در یکی می فرمود: ((در آسمانها و زمین)) و در دیگری می فرمود ((در خلقت آسمانها و زمین)) استفاده می شود که مراد از خلقت آسمانها و زمین خود آسمانها و زمین است، نه چیز دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۶

وجه اینکه آسمانها و زمین با اینکه خود آیت هستند در آیه شریفه طرف آیت دانسته شده اند

حال باید دید چرا آسمانها و زمین را ظرف آیت دانسته، با اینکه خودش آیت است؟ در پاسخ می گوئیم: این بدان عنایت است که بفهماند جهات وجود آسمانها و زمین مختلف است، و هر جهت از جهات آنها خود آیتی است از آیات، و اگر خود آسمانها و زمین در نظر گرفته می شد، چاره ای جز این نبود که همه آنها را یک آیت بگیریم، در حالی که می بینیم مثلاً زمین را به تنهایی آیات شمرده و فرموده ((و فی الارض ایات للموقنین)) و اگر خود زمین در نظر گرفته می شد باید می فرمود: ((و الارض آیه للموقنین: زمین آیتی است برای اهل یقین)) و آن وقت آن منظور فوت می شد، و دیگر نمی فهمید که در هستی زمین جهاتی است که هر یک از آن جهات به تنهایی آیتی است مستقل.

پس معنای اینکه فرمود: ((ان فی السموات والارض...)) این است که برای وجود آسمانها و زمین جهاتی است که هر جهتش دلالت دارد بر اینکه آفریدگار و مدبرش تنها خداست، و شریکی برای او نیست، برای اینکه آسمانها و زمین با حاجت ذاتیش به پدید آورنده، و با عظمت خلقتش، و بی نظیر بودن ترکیبش، و اتصالی که در وجود اجزاء بی شمار و هول انگیز آن به یکدیگر است، و ارتباط و اندراجی که نظام های جزئی و مخصوص به یک یک موجودات در تحت نظام عمومی و کلی حاکم بر کل عالم دارد، همه دلالت دارد بر اینکه خالق یکتا دارد، و همان خالق یکتا مدبر آن است. آری، اگر برای این عالم پدید آورنده ای نمی بود، پدید نمی آمد، و اگر مدبرش یکتا نبود، نظامهای جزئی آن با یکدیگر متناقض می شد و تدبیر مختلف می گشت.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((فی السموات)) در تقدیر ((فی خلق السموات)) است، صحیح نیست، و بدون هیچ حاجتی بیهوده خود را به زحمت انداخته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۷



وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

کلمه ((بیت)) از مصدر ((بث)) است که به معنای متفرق کردن و افشاندن است. و بث جنبندگان به معنای این است که خدای تعالی آنها را در زمین منتشر و متفرق کرده، همچنان که در جای دیگر در باره خلقت انسان فرموده: ((ثم اذا انتم بشر تنثرون)). و معنای آیه شریفه این است که: و در خود شما از حیث وجودتان که وجودی است مخلوق و نیز در جنبندگان از این حیث که خدای تعالی خلقشان کرده و در زمین متفرق و پراکنده ساخته، آیاتی است برای مردمی که راه یقین را سلوک می کنند. آیت بودن خلقت انسان و جنبندگان

و خلقت انسان علاوه بر اینکه موجودی است زمینی و مرتبط به ماده، نوع دیگری است از خلقت که با خلقت آسمانها و زمین اختلاف دارد، برای اینکه آسمانها و زمین تنها موجودی مادی هستند، ولی انسان موجودی است مرکب از بدنی مادی و ترکیب یافته از مواد عنصری و زمینی که با مرگ فاسد و متلاشی می شود، و از چیزی دیگر ورای ماده، چیزی که از نسج عالم بالا، و مجرد از ماده است، و به همین جهت با مرگ فاسد نمی شود، بلکه در هنگام مرگ، بدن متوفی می شود، یعنی به تمام و کمال گرفته می شود، و نزد خدا محفوظ می ماند، و این چیز همان است که قرآن آن را روح نامیده و فرموده ((و نفخت فیه من روحی)).

و نیز بعد از آنکه خلقت انسان از نطفه، و سپس علقه، و آنگاه مضغه، و در آخر تکمیل ساختمان بدنی او را ذکر می کند، می فرماید: ((ثم انشأنا خلقا اخر)) و نیز در باره حقیقت مرگ انسان فرموده: ((قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم)). پس کسی که در خلقت انسان تدبر و نظر می کند، در حقیقت در آیتی ملکوتی نظر می افکند، آیتی ورای آیات مادی. و همچنین است ناظر در خلقت جنبندگان، چون آنها نیز جان دارند، دارای حیات و شعورند، هر چند از نظر حیات و شعور، و همچنین از نظر تجهیزات بدنی پائین تر از انسانند، ولی همه آنها برای کسی که اهل یقین باشد آیتند، و اهل یقین با سیر و تفکر در خلقت آنها خدای سبحان را می شناسند، و به وحدانیت و بی شریک بودن او در ربوبیت و الوهیت پی می برند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۸

وَ اٰخْتَلَفَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ ... این قبیل آیات جزو آیاتی است که بین زمین و آسمان قرار دارند، آسمانها خود آیتی هستند، زمین هم خود آیتی است، و اختلاف شب و روز آیتی است بین زمین و آسمان و منظور از اختلاف شب و روز، اختلاف آن دو از نظر کوتاهی و بلندی است. اختلاف منظم که از آغاز خلقتش تاکنون دگرگونی نیافته، و بطور هماهنگک فصول چهارگانه بهار و تابستان و پاییز و زمستان را پدید آورده و این چهار فصل در هر ناحیه از نواحی زمین به هر صورتی که بوده اکنون نیز به همان صورت است، و از این به بعد نیز به همین منوال مکرر می شود. اختلافی که به آن وسیله خدای سبحان رزق اهل زمین را تدبیر نموده، به ترتیبی صالح رشدشان می دهد، همچنان که خودش فرموده: ((و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للسائلین)). باران رزقی است که خداوند متعال از آسمان نازل می کند

((و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها)) - مراد از رزقی که خدای تعالی از آسمان نازل می کند، باران است. و اگر باران را رزق نامیده، از باب نامیدن سبب به اسم مسبب است، و این گونه نامگذاریها مجازی و شایع است. و نیز ممکن است بدین جهت باشد که باران نیز رزق است، چون همه آبهای زمین از باران است. و منظور از کلمه ((سما)) بالای سر و یا ابر است، چون ابر را هم مجازا آسمان می گویند. و منظور از ((احیاء زمین بعد از مردنش)) زنده کردن گیاهان و درختانی است که در زمستان می میرند. و تعبیر از آن به زنده کردن بعد از موت، خالی از اشاره به مسأله معاد نیست.

((و تصریف الریاح)) - یعنی گرداندن بادهای از این سو به آن سو، و فرستادنش از سویی به سویی دیگر، که در همین گرداندن بادهای فواید عمومی بسیاری نهفته است، و از همه فوایدش عمومی تر حرکت دادن ابرها است به نقاط مختلف جهان. و یکی دیگر

تلقیح گیاهان، و دفع عفونت‌ها، و بوهای بد است.

((ایات لقوم یعقلون)) - یعنی در آنچه گفته شد آیاتی است برای مردمی که تعقل می‌کنند، یعنی با عقلی که خدا در آنان به ودیعت سپرده بین حق و باطل و خوب و بد تمیز می‌دهند. در این آیات می‌بینیم هر دسته از آنها به قومی اختصاص داده شده یک دسته به مؤمنین، یک دسته به قومی که اهل یقینند، دسته دیگر به قومی که تعقل می‌کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۳۹

و شاید وجهش این باشد که آیت احیاء زندگان به دلالتی ساده و همه کس فهم دلالت می‌کند بر اینکه خودش خود را ایجاد نکرده، و بطور اتفاق و تصادفی هم پیدا نشده، بلکه پدید آورنده‌ای ایجادش کرده، و به دنبالش آثار و افعال آنها را پدید آورده، آثار و افعالی که این نظام مشهود از آن آثار پدید آمده است، پس خالق آسمانها، خالق همه عالم و رب همه است، و انسان این معنا را با فهم ساده خود می‌فهمد، و انسانهای با ایمان هم همین را می‌فهمند، و از آن منتفع می‌شوند.

ولی این معنا را که خالق انسان و سایر جنبندگان دارای حیات و شعور، خداست از این جهت که ارواح و نفوس موجودات زنده با شعور از عالمی و برای عالم ماده است که نامش را ((عالم ملکوت)) می‌گذاریم، قرآن کریم کمال ادراک و مشاهده این معنا را مختص به اهل یقین دانسته، نه به عموم مردم و فهمهای ساده آنان، و در این باره فرموده ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین)).

وجه اینکه هر دسته از آیات را به ترتیب برای مؤمنین ((،)) ((لقوم یوقنون)) و ((لقوم یعقلون)) ذکر فرمود

و اما آیت اختلاف لیل و نهار، و بارانهایی که زمین را زنده می‌کند، و چرخاندن بادها از آنجا که انواع مختلف و جهات متعدد دارد و مرتبط با زمین و زمینی‌ها است، و دارای فواید بی‌شمار و منافی دامنه دار و بسیار است که درک همه آنها محتاج به تعقل فکری و تفصیلی و عمیق است، و فهم ساده عموم مردم از درک آن عاجز است، لذا درک آن را به قومی که تعقل کنند اختصاص داده. گو اینکه آیات مزبور برای همه آیت می‌باشند لیکن از آنجا که تنها دانشمندان و صاحبان تعقل از آنها بهره‌مند می‌شوند بدین جهت این آیات را به ایشان اختصاص داده. در این میان می‌بینیم که از این طبقه گاهی تعبیر فرموده به قومی که ((یوقنون)) و گاهی به قومی که ((یعقلون)). و از تعبیر مردم که با فهم ساده خود پی به حقیقت می‌برند تعبیر فرموده به ((مؤمنین)). از این اختلاف در تعبیر فهمیده می‌شود که مراد از ((ایمان اصل)) آن است که آیاتش ساده و بسیط است و چون به دست آمدن ایمان تدریجی نیست، از دارندگان ایمان تعبیر به وصف کرد، به خلاف ایمان اهل یقین و عقل که به خاطر دقت آیات آن، و بلندی افق آنها، و به خاطر اینکه خرده خرده و به تدریج به دست می‌آید، از آنان به مضارع ((یعقلون))، ((یوقنون)) تعبیر کرد که دلالت بر استمرار تجدیدی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۴۰

بعضی از مفسرین در توجیه ترتیبی که برای مصادیق و اهل آیات سه گانه هست، و اینکه چرا اول اهل ایمان، و دوم اهل ایقان و سوم اهل عقل را ذکر کرده گفته‌اند: این ترتیب از نظر ترقی دادن مطلب است، چون ایقان مرتبه خاصی است در ایمان، و معلوم است که باید بعد از ایمان ذکر شود، و عقل هم مدار ایمان و ایقان است، چون منظور ما از عقل عقلی است که مؤید به نور بصیرت باشد، و به وسیله چنین عقلی است که ایمان و یقین از قرار گرفتن در دسترس شک و تردید خلاص می‌شود، و در نتیجه ایمان به حد یقین می‌رسد، و با رسیدنش به حد یقین و محکم شدنش همه خیرات رو می‌آورد. و در ترتیب آیات نیز همین ترتیب که در مراتب سه گانه است رعایت شده. این توجیه از گفتار زمخشری در کشف استفاده می‌شود.

اشکالی که ما به کلام زمخشری داریم، این است که مقتضای توصیفی که وی برای عقل کرده این است که قبل از دومی و حتی قبل از اولی قرار گیرد، یعنی مرتبه اول شمرده شود، نه سوم. علاوه بر اینکه ما نفهمیدیم که چگونه ممکن است شک عارض بر یقین شود، حتی تصورش هم برای ما ممکن نیست.

توجیه صاحب تفسیر کشف در ترتیب مذکور در آیه و نقد آن

بعضی دیگر - که همان صاحب تفسیر کشف باشد - در توجیه ترتیب مزبور گفته است بدین جهت اول ایمان و سپس ایقان و در آخر تعقل را ذکر کرده که تمامیت نظر و تدبر در دوم ناگزیر و محتاج است به نظر در اولی، چون آسمانها و زمین به وجهی از اسباب پیدایش حیوان است، و به همین جهت باید قبل از یادآوری خلقت حیوان یادآوری شود. و همچنین نظر در سوم ناگزیر می‌سازد که ما در دو تای اول نیز نظر کنیم. اما اینکه باید به اولی (خلقت آسمانها و زمین) نظر کنیم که روشن است و احتیاج به بیان ندارد، و اما نظر و توجه به دومی (خلقت حیوان) برای این است که خلقت حیوان علت غائی است. پس معرفت سوم موقوف است بر معرفت علت غائیش که دومی است، چون علت قبل از معلول است.

این توجیه نیز به فرض اینکه درست باشد توجیه ترتیب آیات سه گانه است، نه مراتب صفات سه گانه ایمان و ایقان و عقل. علاوه بر اینکه سوم هم مانند اولی از اسباب بوجود آمدن حیوان است، پس باید آن نیز قبل از دومی ذکر می‌شد. و به وجهی دومی علت غائی اولی است، پس باید آن هم قبل از اولی ذکر می‌شد، همانطور که قبل از سوم ذکر شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۴۱

کلام فخر رازی در توجیه ترتیب مذکور در آید

فخر رازی در توجیه این ترتیب گفته است: سبب آن این است که این معنا را بفهماند که اگر ایمان دارید این دلالت‌ها را بفهمید، و اگر ایمان ندارید، و در عین حال می‌خواهید دارای جزم و یقین باشید و از شک و تردید درآیید، این دلالت‌ها دیگر را بفهمید، و اگر نه ایمان دارید و نه می‌خواهید اهل یقین باشید، پس حداقل در فهمیدن دلالت سوم کوشش کنید.

این وجه هم به فرضی که صحیح باشد توجیه ترتیب صفات سه گانه ایمان و ایقان و عقل است، نه توجیه این که چرا آیات سه گانه را بدین ترتیب ذکر کرده. علاوه بر اینکه لازمه این توجیه آن است که آیات سه گانه هیچ اختصاصی به صفات سه گانه نداشته باشد، بلکه همه اش مربوط به همه صفات باشد، و سیاق آیات با چنین احتمالی مساعد نیست. از این هم که بگذریم از ظاهر کلام فخر رازی برمی‌آید که ((یقین)) را به ((جزم)) - که همان علم باشد - تفسیر کرده. و بنابر این تفسیر، برای عقل چیزی جز حکم ظنی نمی‌ماند، و آن هم در معارف اعتقادی هیچ اعتباری ندارد.

تَلَمَّكَ آيَةُ اللَّهِ تَلَوَهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبَأَىٰ خَيْدِثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَ آيَتُهُ يُؤْمِنُونَ إِيْمَانًا بِهَرِّجِزٍ عِبَارَتِ اسْتِزَامِ عَمَلِي بِه آن، پس صرف علم و یقین به وجود چیزی بدون التزام عملی، ایمان به آن چیز نیست. خدای تعالی در این باره می‌فرماید: ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) و نیز فرموده ((و اضله الله على علم))

و کلمه ((آیات)) به معنای علامتهای دلالت کننده است، پس آیات تکوینی خدا عبارت است از اموری وجودی که با وجود خارجی خود دلالت می‌کند بر اینکه خدای تعالی در خلقت عالم یگانه است، و در اینکار شریکی ندارد، و به صفات کمالیه متصف است و از هر نقص و حاجت منزّه است.

مقصود از ایمان به آیات خدا و معنای جمله ((قَبَائِي حَدِيثِ بَعْدَ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ))

و ایمان به این آیات معنایش ایمان داشتن به دلالت آنها بر هستی خدا است که لازمه داشتن چنین ایمانی، ایمان داشتن به خدا بر طبق دلالت این ادله است، نه خدایی که این ادله بر آن دلالت نکند.

و آیات قرآن کریم نیز از این جهت آیات نامیده شده اند که بیانگر آیات تکوینی هستند، آیات تکوینی ای که گفتیم بر هستی و صفات خدا دلالت دارند. و یا از این جهت آیات نامیده شده اند که بیانگر معارف اعتقادی و یا احکام عملی، و یا احکام اخلاقی می‌باشند. احکامی که خدا آن را می‌پسندد، و بدان امر می‌کند، و از بندگانش می‌خواهد که به آنها عمل کنند؛ چون مضامین آن آیات بر آن احکامی دلالت دارد که از ناحیه خدا نازل شده است، و ایمان به این آیات ایمان به دلالت آنها بر خدای تعالی

است که قهرا ملازم با ایمان به مدلول آنها نیز هست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۲

و نیز معجزات را از این رو آیات می نامند که اگر از قبیل مرده زنده کردن و امثال آن باشد، آیاتی کونیه است ، و همان دلالت آیات کونیه را دارد. و اگر از قبیل پیشگوییها و یا خود قرآن کریم باشد که برگشت دلالت آنها نیز به دلالت آیات کونیه خواهد بود، چون با هستی خود، دلالت می کند بر هستی خدای تعالی و صفات او.

((تلك آیات الله تنلونها علیک )) - این جمله اشاره است به آیات قرآنی که بر آن جناب تلاوت شده ، و ممکن هم هست اشاره باشد به آیت های وجودی که در سه آیه قبل بدان اشاره شده بود. این سؤال پیش می آید که پس چرا فرمود ((تنلونها)) در پاسخ می گویم به این عنایت که دال و مدلول با هم متحدند. پس بنابراین احتمال ، در این جمله ، در عین حال که فرموده : ((تنلونها)) نظری به آیت بودن قرآن ندارد.

سخن بعضی از مفسرین در خصوص آیه ((فبای حدیث بعد الله و آیاته یاءمنون ))

((فبای حدیث بعد الله و آیاته یؤمنون )) - بعضی از مفسرین گفته اند: این جمله از قبیل این سخن است که کسی بگوید: ((من از زید و کرمش در شگفتم )) (با اینکه از زید در شگفت نیست ، بلکه از کرم و سخاوت او در شگفت است . و معنای جمله بر حسب نظر دقیق این است که کرم زید مرا به شگفت آورده ، و زید از حیث کرمش مرا به شگفت درآورده ، در نتیجه معنای جمله مورد بحث هم این می شود که بعد از آیات خدا - یعنی آیات قرآنش - دیگر به چه سخنی ایمان می آورند، یعنی وقتی به این سخن ایمان نیاورند دیگر بعد از آن به چه سخنی ایمان خواهند آورد.

بعضی دیگر گفته اند: در این جمله چیزی حذف شده ، و تقدیرش چنین است : ((اذا لم یؤمنوا فبای حدیث بعد حدیث الله و آیاته یؤمنون )) (یعنی اینان که ایمان نیاوردند، دیگر به چه حدیثی بعد از حدیث خدا و آیاتش ایمان می آورند.

ولی بنابراین که تقدیر چنین باشد، مناسب تر آن است که بگوییم : مراد از آیات ، آیات تکوینی است ، نه آیات قرآنی ، و به همین جهت مرحوم طبرسی بعد از نقل این قول گفته : فرق بین حدیث به معنای قرآن و بین آیات این است که حدیث عبارت است از داستانهای عبرت آموزی که بین حق از باطل جدائی می افکند، و آیات عبارت است از ادله ای که بین صحیح و فاسد جدایی می اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۳

و از بین این دو قول ، قول اول لطیف تر است .

وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ((ویل به معنای ((هلاکت ))، و ((افاک )) مبالغه از ((افک )) است که به معنای دروغ است . و کلمه ((اثیم )) مشتق از ((اثم )) است که به معنای گناه و نافرمانی است ، و معنای آیه این است که هلاکت و مرگ بر هر دروغگوی گناهکار.

وصف حال هر ((افاک اثیم )) که به آیات خدا استکبار ورزیده استهزاء می کنند و...

يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ... این جمله صفت هر افاک اثیم است . و کلمه ((ثم )) تاءخررتبی را می رساند، و معنای استبعاد را می فهماند. و کلمه ((یصر)) مضارع از ((اصرار)) است که به معنای ملازمت و دست برداشتن از فعلی است .

و معنای جمله این است که : افاک اثیم آیات خدا را - که همان آیات قرآنی است - می شنود که برایش می خوانند، و باز هم از کفر خود دست برداشته ، همچنان در برابر حق مقاومت و گردنکشی می کند، و در مقابل آن خاضع نمی گردد، مثل اینکه اصلا این آیات را نشنیده ، پس تو او را به عذابی دردناک بشارت بده .

وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا ... از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر ((اتخذها)) به آیات برمی گردد، و کلمه ((هزوا)) هم مربوط به همه آیات است ، نه آنچه که بدان عالم شده ، چون اگر متعلق و مربوط به خصوص آن آیات بود، باید می فرمود ((اتخذها )) و اینکه ضمیر مونث آورده ، خود کمال جهل آن افاک اثیم را می رساند، و معنایش این می شود: این افاک اثیم و این

مصر و مستکبر چون به بعضی از آیات ما عالم می شود، همه آنها را استهزاء می کند.

((اولئک لهم عذاب مهین)) - چنین کسانی عذابی مهین دارند، یعنی عذابی ذلیل کننده. و اگر عذاب را به این صفت توصیف فرمود، برای این است که در مقابل استکبار و خودپرستی آنان و استهزاءشان قرار گیرد. و اشاره به ((اولئک)) که مخصوص جماعت است، اشاره به کل افاک ائیم است. البته در تفسیر آیه و جوهی دیگر گفته اند که چون فائده ای در نقل آنها ندیدیم از نقل و ایراد آن اقوال صرف نظر کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۴۴

مَنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مِمَّا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ به خاطر اینکه مشغول به دنیا شدند، و از حق اعراض نموده توجهی به آثار سوء اعمال خود نکردند، جهنم را پشت سر آنان قرار داد، و فرمود: در پشت سر جهنمی دارند. با اینکه جهنم در پیش رو و آینده آنان قرار دارد، و دارند بطرف آن می روند.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((ورائهم)) به معنای ((قدامهم)) پیش رویشان ((است))، از آن جمله مرحوم طبرسی در مجمع البیان گفته: کلمه ((وراء)) هم به معنای پشت سر است، و هم پیش رو. هر چیزی از تو گم شود و رای تو قرار می گیرد، چه اینکه پشت سرت باشد، و چه پیش رویت. و تعبیر به ((من ورائهم جهنم)) می فهماند که این قضاء رانده شده حتمی است.

و مراد از آنچه کسب کرده اند در جمله ((ولا یغنی عنهم ما کسبوا شیئا)) اموال و هر چیز دیگری است که در دنیا به دست آورده اند. و کلمه ((شیئا)) از آنجا که نکره آمده تحقیر را افاده می کند، و چنین معنا می دهد که در روز حساب آنچه از مال و جاه و یاوران که در دنیا کسب کرده بودند، حتی به قدر پیشیزی به دردشان نمی خورد.

و کلمه ((ما)) در جمله ((ولا ما اتخذوا من دون الله اولیاء)) مصدریه است، و مراد از اولیاء همان ارباب اصنام است، که مشرکین آنها را برای خود ارباب پنداشته، و معتقد بودند که در درگاه خدا ایشان را شفاعت می کند. ممکن هم هست مراد از آنها همان بت ها باشند.

و جمله ((و لهم عذاب عظیم)) تاء کید همان وعید و تهدیدی است که در جمله ((ویل لکل افاک ائیم))، و هم در جمله ((فبشره بعذاب الیم))، و بار سوم در جمله ((اولئک لهم عذاب مهین))، و بار چهارم در جمله ((من ورائهم جهنم))، و بار پنجم در جمله ((و لهم عذاب عظیم)) داده بود، که در خلال این پنج جمله فهمانده بود که عذابشان هم الیم است، و هم مهین، و هم عظیم.

هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ کلمه ((هذا)) اشاره به قرآن است، و اگر فرمود این هدایت است و نفرمود این هادی است به منظور مبالغه در هدایت است، همچنان که وقتی می خواهیم بگوییم: زید بی اندازه عادل است، می گوییم: ((زید عدل است)). و کلمه ((رجز)) - به طوری که گفته اند به معنای شدیدترین عذاب است، و در اصل به معنای

اضطراب بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۴۵

این آیه شریفه در مقام رد آن نسبتی است که به قرآن دادند، و آن را با استهزاء خود خوار شمردند، و خلاصه، تهدید کسانی است که به آیات خدا کفر بورزند.

اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِي فِيهِ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ ... بعد از آنکه خدای سبحان حال افاکان را بیان کرد. که از ایمان به آیات خدا وقتی که برای آنان تلاوت می شود آن آیات را استکبار می ورزند، و استهزاء می کنند با اینکه علم به حقانیت آن دارند. و سپس با بیانی مبالغه آمیز آنان را به سخت ترین عذاب تهدید نمود، اینکه در این آیه با خطاب دسته جمعی، کفار و مؤمنین را مخاطب قرار می دهد و پاره ای از آیات ربوبیت را که در آن متنی عظیم بر آنان هست و به هیچ وجه نمی توانند آن را انکار کنند، برمی شمارد.

و به این منظور نخست مسأله تسخیر دریا، و سپس تسخیر تمامی موجودات در زمین و آسمان را خاطر نشان می سازد، و معلوم است که هیچ انسانی به خود اجازه نمی دهد که این گونه آیات را انکار کند، مگر آنکه فطرت انسانیت خود را از دست داده باشد،

و فراموش کرده باشد که موجودی است دارای تفکر، و به خاطر همین خاصیت تفکر از سایر جانداران متمایز شده است .  
و بنابراین حرف لام در کلمه ((لکم)) ((لام غایت خواهد بود، و به آیه چنین معنا می دهد: خداوند به خاطر شما دریا را مسخر کرد؛ یعنی آن را طوری آفرید که کشتی شما بتواند بر روی آن جریان یابد و انسانها از آن بهره مند شوند. ممکن هم هست لام را لام تعدیه بگیریم ، در نتیجه مسخر کننده دریا خود انسان می شود، که آن را به اذن خدا مسخر خود می کند.

و جمله ((لتجرى الفلك فيه بامرہ)) ((غایت و نتیجه تسخیر بحر است ، و جریان کشتی در دریا به امر خدا، عبارت است از ایجاد جریان با کلمه ((کن))، چون آثار اشیاء نیز مانند خود اشیاء منسوب به خدای تعالی است . و معنای جمله ((و لتبتغوا من فضله)) این است که خدای تعالی دریاها را این چنین رام کرد، تا شما عطیه او را طلب کنید، یعنی با سفرهای دریایی ، رزق خود را به دست آورید.

و معنای جمله ((و لعلکم تشکرون)) (این است که خدای تعالی چنین کرد، به امید اینکه شما در مقابل آن ، او را شکر گزارید.  
وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ... این سخن از باب ترقی دادن کلام ، و عطف عام بر خاص است . قبلاً داستان تسخیر دریاها را فرموده بود که جزئی از اجزاء آسمان و زمین است ، و در اینجا تسخیر همه موجودات در آسمانها و زمین را برای انسان ها به رخ می کشد. و سخن در باره کلمه ((لکم)) همان سخنی است که در نظیر آن در آیه قبل گذشت . و کلمه ((جمیعاً)) تاء کید است برای آنچه در آسمانها و زمین است . ممکن هم هست حال از آن باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۶

((و سخر لکم ما فى السموات و الارض جمیعاً)) - معنای تسخیر آنچه در آسمانها و زمین است برای انسان ، این است که اجزاء عالم مشهود همه بر طبق یک نظام جریان دارد، و نظامی واحد بر همه آنها حاکم است و بعضی را به بعضی دیگر مرتبط، و همه را با انسان مربوط و متصل می سازد، و در نتیجه انسان در زندگی خود از موجودات علوی و سفلی منتفع می شود، و روز به روز دامنه انتفاع و بهره گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می یابد، و آنها را از جهات گوناگون واسطه رسیدن به اغراض خود یعنی مزایای حیاتی خود قرار می دهد، پس به همین جهت تمامی این موجودات مسخر انسانند.

مفاد کلمه ((منه)) ((در جمله)) ((و سخر لکم ما فى السموات و ما فى الارض جمیعاً منه)) و کلمه ((من)) ((در)) ((منه)) ((ابتداء را می رساند، و ضمیر آن به خدای تعالی برمی گردد، و این جار و مجرور حال است برای آنچه در آسمانها و زمین است . و معنایش این می شود که خدای تعالی تمامی آنچه را که در آسمانها و زمین است مسخر شما کرد، در حالی که هستی همه آنها از ناحیه خدا آغاز شده است .

پس ذوات همه موجودات از ناحیه خدا آغاز شده ، چون او آنها را ایجاد کرده ، در حالی که قبل از ایجاد الگویش را از جایی نگرفته . و همچنین آثار و خواص آنها نیز مخلوقات اویند که یکی از آثار و خواص آنها همین ارتباط آنها به یک دیگر است که نظام جاری در آنها بوجود آورده ، نظامی که با زندگی انسانها مرتبط است ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((اللّٰهُ يَبْدُو الخلق ثم يعيده)) و نیز فرموده : ((انه هو يبدى و يعيد)).

مفسرین برای کلمه ((منه)) ((معانی دیگری ذکر می کنند که هیچ یک از آنها خالی از تکلف نیست ، و به همین جهت متعرض آنها نشدیم .

((ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون)) - وجه ارتباط آیات نامبرده با تفکر روشن است . الجائئیه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۷

آیات ۱۴ - ۱۹ سوره جائئیه

قُلْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۴) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ



رَبِّكُمْ تُزَجُّونَ (۱۵) وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (۱۶) وَآتَيْنَاهُمْ بَيْنَتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مَن بَعِدَ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (۱۷) ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۱۸) إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (۱۹)

ترجمه آیات

به کسانی که ایمان آورده اند بگو، بر کفاری که به ایام خدا امید ندارند بیخشایند تا خدا هر قومی را به آنچه عمل کرده اند کیفر دهد (۱۴). هر کس عمل صالح کند به نفع خود کرده و هر کس بدی کند علیه خود کرده و سپس همگی به سوی پروردگارتان برمی گردید (۱۵). و به تحقیق ما به بنی اسرائیل کتاب و حکمت و نبوت دادیم و ارزاق طیب روزیشان کردیم و بر عالمیان عصر خود برتریشان دادیم (۱۶). و از امر دین آیاتی روشن دادیم پس اگر اختلاف کردند اختلافشان پس از آن بود که به حقانیت دین یقین پیدا کردند و انگیزه اختلاف آنها تنها حسادت بود که به یکدیگر می ورزیدند، به درستی پروردگار تو روز قیامت بین آنان در آن چیزهایی که اختلاف می کردند داوری خواهد کرد (۱۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۸

سپس نبوت به تو رسید و ما ترا هم بر شریعتی از امر دین واقف ساختیم پس همان را پیروی کن نه هواهای کسانی را که علم ندارند (۱۸). چون آنان هیچ تو را از اراده خدا بی نیاز نکنند و ستمکاران در ظلم و ستم دوستدار و مددکار یکدیگرند و خدا دوستدار متقیان است (۱۹). بیان آیات

بعد از آنکه آیات و دلایل وحدانیت خدای تعالی را ذکر نمود و در ضمن آنها تا اندازه ای به مسأله معاد اشاره نمود، و نیز مسأله نبوت را در خلال ذکر تنزیل کتاب و تهدید استهزاء کنندگان ذکر فرمود، اینک در این آیات تشریح شریعت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را ذکر می کند، و برای اینکه مطلب مربوط به ما قبل شود، دو مقدمه می آورد: یکی اینکه مؤمنین باید متعرض حال کفار منکر معاد نشوند، زیرا خدای تعالی خودش ایشان را مجازات خواهد فرمود، چون اعمال چه خوب و چه بدش مورد بازپرسی قرار خواهد گرفت، و علت تشریح شریعت هم همین است.

دوم اینکه انزال کتاب و حکم و نبوت امری نوظهور نیست، چون خدای تعالی به بنی اسرائیل نیز کتاب و حکم و نبوت داد، و معجزات روشنی برایشان اظهار کرد، که با آن معجزات دیگر جای شکی در دین خدا باقی نماند، چیزی که هست علمای بنی اسرائیل از راه ستم و یاغی گری در آن دین اختلاف راه انداختند که به زودی خدای تعالی بین آنان داوری خواهد کرد.

آنگاه بعد از ذکر این دو مقدمه مسأله تشریح شریعت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را بیان نموده و آن جناب را دستور می دهد تا از شریعت خود پیروی کند، و از پیروی هوی و هوسهای مردم جاهل دوری نماید.

قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ... در این آیه شریفه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دستور می دهد که به مؤمنین امر کند که از بدی های کفار چشم پوشی کند. در نتیجه تقدیر آیه این طور می شود: ((قل للذين امنوا اغفروا يغفروا))، یعنی به مؤمنین بگو ببخشید تا ببخشند. همچنان که در آیه ((قل لعباد الذين امنوا يقيموا الصلوة)) نیز کلمه ((اقیموا)) در تقدیر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۴۹

بیان آیه : ((نقل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله)) که اغماض از رفتار مشرکین را توصیه می کند این آیه شریفه در مکه نازل شده، و در سیاق آیات قبل قرار گرفته که حال مستکبرین و مستهزئین به آیات خدا را بیان می کرد، و ایشان را به شدیدترین عذاب تهدید می نمود. گویا مؤمنین وقتی به اینگونه افراد می رسیدند که در طعنه زدن و توهینشان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مبالغه و زیاده روی می کردند، و نیز وقتی می دیدند به آیات خدا استهزاء می کنند، دیگر عنان اختیار از کف داده، در مقام دفاع از کتاب خدا و فرستاده او بر می آمدند، و از ایشان می خواستند دست از این کارها بردارند، و به

خدا و رسولش ایمان آورند، غافل از اینکه کلمه عذاب علیه آنان حتمی شده است، همچنان که ظاهر آیات سابق این حتمیت را افاده می‌کند، در نتیجه رسول گرامی خود را دستور می‌دهد تا به این گونه افراد از مؤمنین اعلام بدارد که باید از مشرکین نامبرده عفو و اغماض کنند، و متعرض حال ایشان نشوند، برای اینکه به زودی به کیفر اعمال خود خواهند رسید.

و بنابراین، مراد از «مغفرت» ((در جمله)) «قل للذین آمنوا یغفروا» ((عفو و نادیده گرفتن رفتار و گفتار دشمن، و اعراض از ایشان است. و خلاصه مراد این است که به آنان بگو مخاصمه و بگو مگو نکنند. و مراد از «آنانی که امیدوار و منتظر ایام خدا نیستند» کفاری است که در آیات سابق از ایشان سخنی رفت؛ چون مشرکین معتقد به آمدن روزهایی برای خدا نبودند، که در آن روزها غیر از حکم خدا حکمی، و غیر از ملک او ملکی نباشد، در حالی که خدا دارای چنین روزهایی هست، مانند: روز مرگ و روز برزخ و روز قیامت و روز عذاب انقراض و استیصال.

بیان علت امر به مغفرت در «لیجزی قوما بما کانوا یکسبون» ((

و جمله «لیجزی قوما بما کانوا یکسبون» ((امر به مغفرت و یا امر به دستور مغفرت را تعلیل می‌کند، و حاصلش این است: این که به تو گفتیم باید به مؤمنین دستور دهی تا از رفتار مشرکین چشم پوشی و اغماض کنند، برای این بود که هیچ حاجتی به مؤاخذه کردن ایشان نیست، چون خدای تعالی به زودی ایشان را بر طبق آنچه کرده اند کیفر می‌دهد.

و در نتیجه آیه شریفه نظیر آیه «و ذرنی و المکذبین اولی النعمه و مهلهم قلیلا ان لدینا انکالا و جحیما»))، و نظیر آیه «ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون»))، و آیه «فذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون»))، و آیه «فاصفح عنهم و قل سلام فسوف یعلمون»)) می‌باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۰

و معنایش این است که: ای رسول گرامی من، به مؤمنین دستور بده از این مستکبرین که به آیات خدا استهزاء نموده و انتظار ایام خدا را ندارند، اغماض کنند تا آنکه خدای تعالی بر طبق آنچه کرده اند جزایشان دهد، چه، روز جزاء یکی از ایام خدا است. و خلاصه از این منکرین قیامت در گذرند تا خدا در روزی از روزهای خود ایشان را به کیفر اعمالشان برساند.

و در جمله «لیجزی قوما»))، اسم ظاهر «قوما»)) به جای ضمیر به کار رفته. به تعبیر دیگر: مقتضای سیاق این بود که بفرماید «لیجزیهم»))، ولی به جای ضمیر مرجع ضمیر را آورد، و آن را نکره هم آورد، نکره ای که هیچ وصفی برایش ذکر نکرد، و این بدان جهت است که امر ایشان را تحقیر کرده باشد، و بفهماند که خدا هیچ عنایتی به شءان و کار آنان ندارد، تو گویی قومی ناشناخته اند، و کسی آنان را به عنوان اینکه قوم معینی هستند نمی‌شناسد، و اعتنایی به هیچ یک از شءون آنان ندارد.

و با بیانی که در معنای آیه گذشت اتصال و ارتباط آیه شریفه به ما قبل و ما بعدش روشن می‌گردد. و نیز روشن می‌شود که معنای مختلفی که مفسرین برای آیه کرده اند صحیح نیست، و اگر خواننده عزیز بخواهد به آن معانی واقف گردد، باید به تفاسیر مفصل مراجعه کند.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ این آیه به منزله تعلیلی است برای جمله «لیجزی قوما...»)) و به همین جهت او عاطفه بر سرش در نیامده، و استینافی - یعنی جمله ای و - نیز نیست.

در نتیجه اگر به منزله تعلیل باشد، معنایش این می‌شود: خدای تعالی ایشان را به آنچه کردند جزاء می‌دهد، برای اینکه اعمال هر گز بی اثر رها نمی‌شود، بلکه هر کس عملی صالح کند از آن بهره مند می‌شود، و هر کس عملی زشت کند از آن متضرر می‌گردد. و بعد همگی شما بسوی پروردگارتان مراجعه خواهید نمود، و او بر حسب اعمالی که کرده اید جزایتان می‌دهد؛ اگر

اعمالتان خیر باشد جزای خیر، و اگر شر باشد جزای شر می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۱

وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ... بعد از آنکه بیان کرد که برای هر عملی چه نیک و چه شر اثری نیک و بد است که به صاحب عمل می‌رسد، در اینجا خواسته این هشدار را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بدهد که به زودی

برای او نیز شریعتی تشریح می‌کند، چون بر عهده خدا است که بندگان خود را به سوی آنچه خیر و سعادت آنان است هدایت کند، همانطور که خودش در جای دیگر فرموده: ((و علی الله قصد السبیل و منها جائز)).  
و به همین جهت دنباله جمله مورد بحث فرمود: ((ثم جعلناک علی شریعه من الامر...)) (و قبل از گفتن این جمله اشاره کرد به شریعت، یعنی به کتاب و حکم و نبوتی که به بنی اسرائیل داد، و از طیبیات روزیشان نمود، و بر دیگران برتریشان بخشید، و معجزات بین و روشن ارزانیشان داشت، تا فهمانده باشد که افاضه الهیه به شریعت و نبوت و کتاب، یک امر نو ظهور و بی سابقه نیست، بلکه نظائری دارد که یکی از آنها در بنی اسرائیل بود. و اینک شریعت اسرائیلیان پیش چشم و بیخ گوش مشرکین عرب است.

مقصود از ((کتاب))، ((حکم)) و ((بینات من الامر)) که خداوند به بنی اسرائیل داد پس اینکه فرمود: ((و لقد اتینا بنی اسرائیل الکتاب و الحکم و النبوه)) (منظورش از کتابی که به بنی اسرائیل داده، تورات است که مشتمل است بر شریعت موسی (علیه السلام) و شامل انجیل نمی‌شود، برای اینکه انجیل متضمن شریعت نیست، و شریعت انجیل هم همان شریعت تورات است. و همچنین زبور داوود (علیه السلام) را شامل نمی‌شود، برای اینکه زبور تنها ادعیه و اذکار است. البته ممکن است منظور از کلمه ((الکتاب)) جنس کتاب باشد که در این صورت شامل انجیل و زبور هم می‌شود. و این احتمال را هر چند بعضی از مفسرین داده‌اند، اما از این نظر بعید است که در قرآن کریم هیچگاه کلمه کتاب جز بر کتابی که مشتمل بر شریعت باشد اطلاق نشده است. و مراد از ((حکم)) به قرینه اینکه آن را با کتاب ذکر فرموده، عبارت است از آن وظائفی که کتاب بر آن حکم می‌کند، همچنان که می‌بینیم در آیه شریفه ((وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه))، این اجمال، تفصیل داده شده. و نیز در باره تورات فرموده ((یحکم بها النبیون الذین اسلموا للذین هادوا و الرابونیون و الاحبار بما استحفظوا من کتاب الله))، پس حکم یکی از لوازم کتاب است، همچنان که نبوت نیز از لوازم آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۲

و مراد از ((نبوت)) معلوم است. و خدای تعالی از بنی اسرائیل جمع کثیری را مبعوث به نبوت کرد، همچنان که در روایات آمده، و در قرآن کریم داستان جمعی از آن رسولان ذکر شده است.

((و رزقناهم من الطیبات)) - طیبات یعنی رزق طیب که از آن جمله است ((من)) و ((سلوی)).

((و فضلناهم علی العالمین)) - اگر مراد از کلمه ((عالمین)) تمام عالمیان باشد معنای برتری بنی اسرائیل بر تمامی عالمیان این خواهد بود که ما آنان را در پاره‌ای جهات بر همه عالمیان برتری دادیم، مانند کثرت پیغمبرانی که در آنان مبعوث شدند، و کثرت معجزاتی که به دست انبیاء آنها جاری شد. و اگر مراد از این کلمه عالمیان آن عصر باشد، در این صورت مراد از برتری، برتری از همه جهات خواهد بود، چون بنی اسرائیل در عصر خود از هر جهت بر سایر اقوام و ملل برتری داشتند.

وَءَاتَيْنَهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ... مراد از ((بینات)) آیات بیناتی است که هر شک و ریبی را از چهره حق زایل می‌سازد. شاهد بر این معنا تفریع و نتیجه‌گیری است که از این جمله نموده و دنبالش فرموده: ((در نتیجه اختلاف نکردند مگر بعد از آنکه به حقانیت دعوت یقین پیدا کردند)).

و مراد از کلمه ((امر)) به قول بعضی از مفسرین امر دین است، و حرف ((من)) که بر سر آن درآمده به معنای ((فی)) است. و معنای جمله این است: ما به ایشان دلالتی روشن در امر دین دادیم. و بنابراین معنا، معجزات موسی (علیه السلام) هم مصادیقی از این دلالت است.

بعضی هم گفته‌اند: مراد از کلمه ((امر)) کار نبوت و دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و معنای جمله این است که: ما از امر رسول خدا علامتهایی روشن به اهل کتاب دادیم، که همه دلالت داشتند بر صدق ادعای او، و یکی از آن

علامتها این بود که پیغمبر آخر الزمان در مکه ظهور می کند، و یکی دیگر اینکه به یثرب هجرت می کند، و نیز اهل یثرب او را یاری می کنند، و امثال این علامتها که در کتب اهل کتاب پیشگویی شده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۳

((فما اختلفوا الا- من بعد ما جاهم العلم بغیا بینهم)) - این جمله به اختلافهای دینی که به در هم شدن حق و باطل در بین مردم جاهلیت انجامید اشاره نموده، می فرماید: آن اختلافها و این اختلاط حق و باطل از جهت شبهه و جهل نبود، بلکه علمای ایشان آن را ایجاد کردند، چون در بین خود حسادت و دشمنی داشتند.

((ان ربك يقضى بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون)) - این جمله اشاره است به اینکه اختلاف اهل کتاب، و اختلاط حق و باطل در بین آنان بی اثر نیست، و به زودی اثرش را خواهد کرد، و خدای تعالی در روز قیامت بین آنان داوری نموده، بر حسب آنچه که اعمالشان اقتضاء دارد جزایشان می دهد.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ خطاب در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که امتش نیز با او در آن خطاب شریکند. و کلمه ((شریعه)) به معنای طریق و راهی است که آدمی را به لب آب می رساند. و کلمه ((امر)) در اینجا به معنای امر دین است. و معنای جمله این است که: بعد از آنکه به بنی اسرائیل دادیم آنچه را که دادیم، تو را بر طریقه خاصی از امر دین الهی قرار دادیم، و آن عبارت است از شریعت اسلام که رسول اسلام و امتش بدان اختصاص یافتند.

((فاتبعها...)) - در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را مأمور می کند که تنها پیرو دین و فرامینی باشد که به وی وحی می شود، و از هواهای جاهلان که مخالف دین الهی هستند پیروی نکند.

از این آیه دو نکته استفاده می شود: اول اینکه پیامبر اسلام هم مانند سایر امت مکلف به دستورات دینی بوده است. دوم اینکه هر حکم و عملی که مستند به وحی الهی نباشد، و یا بالاخره منتهی به وحی الهی نباشد، هوائی نفسانی از هواهای جاهلان است، و نمی توان آن را علم نامید.

إِنَّهُمْ لَن يَغْنَوْا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً... این جمله نهی از پیروی از اهواء مردم نادان را تعلیل می کند. کلمه ((یغنون)) از مصدر ((اغناء)) است که به معنای بردن حاجت به نزد دیگری است. و حاصل معنای جمله این است که: تو به درگاه خدای سبحان حوائج ضروری داری که غیر او هیچ کس نمی تواند آن را بر آورد، و وسیله برآورده شدن آنها همین است که دین او را پیروی کنی، پس این کفار که انتظار دارند تو هواهایشان را پیروی کنی هیچ حاجتی از حاجات تو را بر نمی آورند. و یا تو را به هیچ مرتبه از مراتب، اغناء و بی نیاز از خدا نمی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۴

((وان الظالمين بعضهم اولياء بعض و الله ولى المتقين)) - آنچه که از سیاق به دست می آید این است که این جمله تعلیل دیگری است برای نهی از پیروی از اهواء جاهلان. و نیز برمی آید که مراد از ((ظالمین)) پیشوایانی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مأمور شده از اهواء مبتدعه آنها پیروی نکند. و مراد از ((متقین)) کسانی هستند که دین خدا را پیروی می کنند.

و معنای جمله این است که: خدا ولی و سرپرست کسانی است که پیروی از دین او کنند، و برای این سرپرست ایشان است که متقی هستند، و خدا ولی مردم متقی است. و کسانی که هواهای جاهلان را پیروی می کنند، خدای تعالی ولی آنها نیست، بلکه آنها خودشان ولی یکدیگرند، چون ستمکاران و ستمکاران ولی یکدیگرند. پس تو ای رسول گرامی، دین مرا پیروی کن تا من ولی تو باشم، و از اهواء آنان پیروی مکن تا آنان ولی تو نشوند، چون ولایت آنان هیچ دردی از تو دوا نمی کند، و جای ولایت خدا را نمی گیرد.

در این جمله پیروان اهواء را که غیر از دین خدا را پیروی می کنند، ((ظالمین)) خوانده، و این با مطلبی که از آیه ((ان لعنه الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالاخره کافرون)) استفاده می شود؛ موافق است، چون در این آیه

نیز ستمگران را عبارت دانسته از کسانی که جلو راه حق را می گیرند، و آن را کج و معوج می خواهند. الجائیه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۵۵

آیات ۲۰ - ۳۷ سوره جاثیه

هَذَا بَصِيرٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۲۰) أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (۲۱) وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۲۲) أَمْ قَرَأْتَ مِرِينَ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هِرَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۲۳) وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (۲۴) وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوْنَا بِنَبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۵) قُلِ اللَّهُ يَخِيكُم ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْفَيْمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۲۶) وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعِيَةُ يُخَسِّرُ الْمُبْتَطِلُونَ (۲۷) وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۲۸) هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۲۹) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (۳۰) وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ ءَايَتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ (۳۱) وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعِيَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَّا نَدْرِي مَا السَّاعِيَةُ إِنْ نُنظَّرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِينِينَ (۳۲) وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا وَخَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (۳۳) وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَافُكُمْ كَمَا نَسَافْنَا لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَمَأْوَأُ النَّارِ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَصْرٍ رَيْنَ (۳۴) ذَٰلِكُمْ بِأَنكُم اتَّخَذْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَعَرَّضْتُمْ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ (۳۵) فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۳۶) وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۵۶

ترجمه آیات

این قرآن بصیرتهایی است برای مردم و هدایت و رحمتی است برای گروهی که یقین آورند (۲۰). بلکه پنداشته اند که ما با آنان همان گونه رفتار می کنیم که با اشخاص با ایمان و دارای اعمال صالح می کنیم و خیال کرده اند زندگی و مرگشان با آن افراد یکسان است و چه بد پنداری است که کرده اند (۲۱). و خدا آسمانها و زمین را (به خیال و پندار خلق نکرد) بلکه به حق آفرید. آری آفرید تا هر کسی را به آنچه می کند جزاء دهد و در این جزا به کسی ظلم نمی شود (۲۲). هیچ دیدی آن کسی را که هوای نفس خود را خدای خود گرفت و خدا او را با داشتن علم گمراه کرد و بر گوش و قلبش مهر نهاد و بر چشمش پرده انداخت ، دیگر بعد از خدا چه کسی او را هدایت می کند آیا باز هم متذکر نمی شوید؟ (۲۳). و گفتند: زندگی جز همین زندگی دنیا نیست دسته ای می میرند و دسته ای دیگر زنده می شوند و ما را جز روزگار هلاک نمی کند اینان هیچ علمی به سخنان خود ندارند و جز مظنه و پندار دلیلی ندارند (۲۴). و چون آیات بینات ما بر آنان تلاوت می شود هیچ حرف حسابی و حجتی ندارند جز اینکه بگویند اگر راست می گویند پدران ما را زنده کنید (۲۵). بگو خدا است که شما را زنده می کند و می میراند و سپس روز قیامت یکجا جمعتان می کند روزی که در آن هیچ شکی نیست لیکن بیشتر مردم نمی دانند (۲۶). و ملک آسمانها و زمین تنها از آن خدا است . در روزی که قیامت بپا شود اهل باطل زیانکارند (۲۷). و هر امتی را می بینی که از شدت ترس به زانو در آمده اند. هر امتی را صدا می زنند تا نامه عمل خود را ببینند و آنگاه می گویند: امروز جزایتان خود آن اعمالی است که می کردید (۲۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۵۷

این کتاب ما است که به حق بر شما سخن می گوید ما همواره آنچه شما می کردید استنساخ می کردیم (۲۹). پس آنهایی که ایمان آورده اعمال صالح کردند پروردگارشان آنها را داخل در رحمت خود می کند این همان رستگاری آشکار است (۳۰). و اما کسانی که کافر شدند (به ایشان گفته می شود) آیا نبود که آیات من بر شما تلاوت می شد و شما استکبار می کردید و مردمی مجرم



بودید؟ (۳۱). و چون گفته می‌شد وعده خدا حق است و در قیامت شکی نیست می‌گفتید ما نمی‌فهمیم قیامت چیست در باره آن احتمالی می‌دهیم و ما هرگز نمی‌توانیم یقین به آن پیدا کنیم (۳۲). (و چون قیامت شد) حقیقت اعمال زشتشان برایشان هویدا گشت و همان که استهزایش می‌کردند بر سرشان بیامد (۳۳). و گفته شد امروز ما شما را فراموش می‌کنیم همانطور که شما دیدار امروزتان را فراموش کردید و منزلگاهتان آتش است و از یاوران احدی را ندارید (۳۴). این سرنوشتتان بخاطر آن بود که آیات خدا را وسیله مسخره می‌گرفتید و زندگی دنیا مغرورتان کرد. در نتیجه امروز از آتش بیرون نخواهند شد، و عذرشان پذیرفته نمی‌شود (۳۵). پس حمد خدای را که رب آسمانها و رب زمین و رب عالمیان است (۳۶). و کبریاء در آسمانها و زمین خاص او است و او عزیز حکیم است (۳۷).

#### بیان آیات

بعد از آنکه به مسأله تشریح شریعت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اشاره کرد، و فرمود که آن جناب را بر شریعتی از امر یعنی شریعت اسلام قرار دادیم، اینک در این آیات به این معنا اشاره می‌کند که شریعت اسلام بصیرتهایی برای مردم است، که با آن تشخیص می‌دهند که چه راهی از راه‌های زندگی را طی کنند تا به حیات طیب در دنیا و سعادت زندگی آخرت برسند، و نیز شریعت اسلام هدایت و رحمتی است برای مردمی که به آیات خدا یقین دارند.

و نیز به این نکته اشاره می‌کند که آنچه مرتکبین گناهان را وادار می‌کند که از پیروی شریعت سرباز زنند، انکار معاد است، آنها خیال می‌کنند که با افراد متشرعی که پابند به دین خدا هستند، در زندگی و مرگ یکسانند، و برای پابندی به شریعت هیچ اثری قائل نیستند، لذا فکر می‌کنند چرا به خاطر پیروی از شریعت خود را به زحمت اندازیم، و بدون جهت مقید نموده، بار سنگین اعمال صالح را به دوش بکشیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۸

به همین جهت خدای تعالی بر بطلان پندار آنان و اثبات معاد اقامه برهان می‌کند، و سپس به شرح جزئیات پرداخته شمه‌ای از پادشاهای صالحان و عقابهای طالحان و منکرین و مجرمین را بیان نموده، و سوره را با حمد و تسبیح خدا ختم می‌کند.

هَذَا بَصِيرَةٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ اشاره با کلمه ((هَذَا)) یا به شریعت است که قبلاً از آن گفتگو کرد، و یا اشاره به قرآنی است که مشتمل بر شریعت است. و کلمه ((بصائر)) جمع بصیرت است، و بصیرت عبارت است از درک اشخاصی که به واقع اصابت می‌کنند، و مراد از بصیرت وسیله بصیرت است، و اگر شریعت را بصیرتها خوانده، بدین جهت است که شریعت متضمن احکام و قوانینی است که یک یک آنها راهنمای سعادت آدمی است، پس شریعت عبارت است از بصیرتهایی چند، نه یک بصیرت.

و معنای آیه این است که: این شریعتی که تشریح شده، و یا این قرآنی که مشتمل بر شریعت است، و وظائف عملیه‌ای است که اگر مردم به آن عمل کنند یک یک آنها مردم را بینا می‌سازد، و مردم به وسیله آن به راه حق هدایت می‌شوند، راه حقی که همان راه خدا و راه سعادت است. پس اینکه بعد از ذکر تشریح شریعت فرمود ((هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ)) در حقیقت نظیر جمله ((هَذَا هُدًى وَ الرِّحْمَةُ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ...)) است که در اول سوره بعد از ذکر آیات توحید قرار گرفته است.

((و هدی و رحمه لقوم یوقنون)) - یعنی دلالتی است واضح، و افاضه خیری است برای قومی که یقین دارند. و مراد از قومی که یقین دارند، مردمی است که به آیات خدا یقین دارند، آیاتی که بر اصول معارف دین دلالت دارد، چون معهود در قرآن کریم این است که همواره کلمه یقین را در مورد اصول عقائد بکار می‌برد.

مراد از رحمت خداوند و اختصاص آن به گروه خاصی در این آیه

در این جمله هدایت و رحمت را مختص به قومی کرده که یقین دارند، با اینکه قبلاً تصریح کرد که قرآن بصائر برای همه مردم است، و این خالی از اشعار و اشاره به این نکته نیست که مراد از ((هدایت)) هدایت به معنای رساندن به مقصد است، نه صرف



نشان دادن راه آن، که همان تبصر است. و نیز مراد از ((رحمت)) رحمت خاصه به کسانی است که بعد از ایمان به خدا و پرهیز از او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم ایمان آوردند، همانهایی که در آیه ((یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نوراً تمشون به و یغفر لکم)) و آیه ((ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب... و بالآخره هم یوقنون)) مورد نظرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۵۹

و رحمت خدا درجاتی بسیار دارد که از نظر سعه و ضیق مختلفند، و همچنین رحمت خاصه به اهل ایمان نیز مراتب مختلفی دارد که اختلاف آن ناشی از اختلاف مراتب ایمان است، پس صاحب هر مرتبه از ایمان رحمتی مناسب با آن مرتبه دارد.

و اما رحمت به معنای مطلق خیری که از ناحیه خدای تعالی به سوی بندگانش افزایده می شود، آن نیز می تواند قرآن باشد، چون قرآن کریم بدان جهت که مشتمل بر شریعت است، رحمتی است برای عموم مردم، همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیز به حکم آیه شریفه و ((ما ارسلناک الا رحمه للعالمین)) رحمتی است مبعوث برای همه مردم. و ما در بعضی از مباحث گذشته سخنی در باره اختلاف مراتب رحمت ایراد کردیم.

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ... در مجمع البیان می گوید: کلمه ((اجترح)) به معنای اکتساب است. می گویند ((جرح)) یعنی کسب کرد، و ((اجترح)) یعنی اکتساب کرد. و اصل این لغت ((جراح)) است زیرا جراح و اجترح اثر مشابه دارند آنگاه می گوید: و کلمه ((سیئه)) به معنای عمل زشتی است که صاحبش را به خاطر استحقاق مذمت ناراحت می کند.

و کلمه ((جعل)) به معنای قرار دادن چیزی است به صورتی معین. و جمله ((کالذین آمنوا و عملوا الصالحات)) در محل مفعول دوم است برای جعل، و تقدیر کلام ((کائین کالذین آمنوا...)) است.

زمخشری در کشاف بطور جزم گفته: کاف در کلمه ((کالذین)) اسم است، و معنایش ((مثل الذین)) است، و همین کاف مفعول دوم است برای جمله ((نجعلهم)) و کلمه ((سواء)) بدل است از مثل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۰

کلمه ((سواء)) بنا بر قرائتی که معمول و رائج است مصدری است به معنای اسم فاعل، و معنایش ((مستویا)) و یا ((متساویا)) است. و کلمه ((محياهم)) مصدر میمی است، و خود فاعل ((سواء)) است، و ضمیر ((هم)) در آن به مجموع اجترح کنندگان و مؤمنان بر می گردد. و همچنین کلمه ((مماهم)) که عطف بدان شده، حال ((محياهم)) را دارد.

و سیاق آیه شریفه سیاق انکار است، و کلمه ((ام)) در آن منقطعه است، و معنایش این است: ((بلکه آیا کسانی که گناه مرتکب می شوند، و جرم اکتساب می کنند، پنداشته اند که ما آنان را مانند کسانی قرار می دهیم که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند؟ در حالیکه زندگی و مرگشان متساویست)) یعنی در حالی که حیات اینان مانند حیات آنان، و موت اینان مانند موت آنان است؟ و در نتیجه ایمان آنان و متشرع بودنشان لغو و بی اثر است؟ نه در حیات اثر دارد و نه در ممات؟ و بود و نبودشان یکسان است؟

((سواء ما یحکمون)) - این جمله پندار مذکور آنان را رد می کند، و می فرماید: اینکه پنداشتند و حکم کردند که حیات و ممات مرتکبین گناهان و مؤمنان صالح یکسان است حکم بدی است که کرده اند. و بدی حکم کنایه است از بطلان آن.

توضیح اینکه بد کاران نه در حیات و نه در ممات با مؤمنان صالح العمل برابر نیستند

پس این دو طائفه نه در حیات مثل همدند، و نه در ممات.

اما اینکه در حیات برابر نیستند، برای اینکه اشخاصی که دارای ایمان و عمل صالح هستند، طریقه زندگیشان را با بصیرت سلوک می کنند، و در راه زندگی دارای هدایت و رحمتی از ناحیه پروردگار خویشند - همچنان که در آیه قبلی فرموده بود ولی آدم بد کار دستش از این بصیرت و هدایت و رحمت تهی است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی

و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا)) و نیز در جای دیگر فرموده: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۱

و اما اینکه این دو طایفه در مرگ مساوی نیستند، برای این است که مرگ همان طور که برهانهای روشن شهادت می دهد، انعدام و بطلان نفس انسانیت نیست، و آن طور که مبطلین می پندارند که آدمی بعد از مردن به کلی نابود می شود نمی باشد، بلکه مردن عبارت است از برگشتن به سوی خدای سبحان، و انتقال از سرای دنیا به سرایی دیگر. از سرایی ناپایدار به سرایی پایدار و جاودان. سرایی که مؤمن صالح در آن قرین سعادت و نعمت، و دیگران در شقاوت و عذاب زندگی می کنند.

و خدای سبحان در کلمات سابقش به این معنا اشاره نموده، می فرماید: ((کذلک یحیی الله الموتی)) و نیز فرموده ((ثم الی ربکم ترجعون)) و کلماتی دیگر از این قبیل. و نیز در کلمات آینده اش متعرض آن شده می فرماید: ((و خلق الله السموات و الارض بالحق...))

و آیه مورد بحث از نظر ترکیب الفاظش، و از نظر معنایی که از آن فهمیده می شود، مورد اختلاف مفسرین واقع شده و هر یک برای آن وجهی درست کرده اند ولی آنچه ما از سیاق آن می فهمیم همان بود که در بیان قبلی مان گذشت، و چون فائده ای در نقل وجوه دیگران ندیدیم از نقل آن صرفنظر کردیم، و اگر خواننده عزیز بخواهد به آنها اطلاع یابد باید به تفاسیر مفصل مراجعه کند.

وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ ظاهرًا مراد از ((سموات و ارض)) مجموعه عالم محسوس است، و حرف باء در کلمه بالحق ملابست را می رساند، و می فهماند که خلقت عالم در جامه حق صورت گرفت و خلاصه باطل و بازیچه نبوده، و حق بودن این عالم کون و فساد به این است که برای خلقت آن غایت و هدفی ثابت و باقی در ماورای آن باشد.

و جمله ((و لتجزی...)) عطف است بر کلمه ((بالحق)) و ((باء)) در جمله ((بما کسبت)) برای متعدی کردن فعل، و یا برای مقابله است و معنایش این است که: خداوند آسمان و زمین را به حق خلق کرد و تا هر نفسی در مقابل آنچه کسب و ارتکاب کرده جزاء داده شود، اگر طاعت بوده ثواب، و اگر معصیت بوده عقاب داده شود. و جمله ((و هم لا یظلمون)) حال از جمله ((کل نفس)) است و معنایش این است که: تا هر نفسی به آنچه کرده به عدالت جزاء داده شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۲

احتجاج برای اثبات معاد با استناد به حق و عدالت

در نتیجه برگشت معنای آیه به این می شود که بگوییم: ((و خدا آسمانها و زمین را به حق و عدالت بیافرید)) در نتیجه به حق بودن خلقت اقتضاء می کند که در ماورای این عالم، و بیرون از آن، عالمی دیگر باشد که در آن عالم، موجودات جاودانه شوند. و به عدل بودن خلقت هم این اقتضاء را دارد که به هر نفسی آن جزایی که استحقاق دارد داده شود؛ به نیکوکار جزایی نیکو، و به بدکار جزایی بد داده شود، و چون این عالم گنجایش آن جزاء را ندارد، قهرا باید جزای مذکور در نشاءه ای دیگر باشد.

و با این بیان می توان گفت: آیه شریفه دو حجت بر معاد اقامه نموده: یکی حجتی است که جمله ((و خلق الله السموات و الارض بالحق)) بدان اشاره می کند که حجتی است از طریق حق. و دومی حجتی است که جمله ((و لتجزی)) از آن خبر می دهد. حجتی که از طریق عدالت اقامه شده است.

پس برگشت این دو حجت به همان دو حجتی است که آیه شریفه ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار)) متضمن آن است.

ابطال پندار کفار در یکسان دانستن مرگ نیکوکار و بدکار

و آیه شریفه مورد بحث با حجتی که در بردارد، پندار کفار را که می‌پندارند مرگ نیکوکار و بدکار یک جور است باطل می‌کند، چون داستان مجازات در قیامت، و ثواب دادن در مقابل اطاعت، و عقاب در برابر معصیت، این یکسان بودن مرگ مطیع و عاصی را نفی می‌کند. و لازمه یکسان نبودن آن این است که پس پندار دیگرشان که خیال می‌کردند زندگی این دو طایفه مثل هم است نیز باطل باشد، برای اینکه وقتی ثابت شد که در قیامت جزایی در کار است، قهرا باید در دنیا خدا را اطاعت کنند، و این محسن و نیکوکار است که به خاطر داشتن بصیرت در زندگی می‌تواند آنچه را که وظیفه است انجام دهد، و در نتیجه توشه آخرت خود را بگیرد. و اما موسی و بدکار بخاطر کوری و ضلالتش نمی‌تواند این راه را پیدا نموده، و آنچه فردا به دردش می‌خورد انجام دهد، پس محسن و موسی در دنیا هم مثل هم نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۳

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ... از ظاهر سیاق چنین بنظر می‌رسد که جمله ((افرایت)) در مقام شگفت‌انگیزی شنونده است، می‌خواهد بفرماید: آیا تعجب نمی‌کنی از کسی که حالش چنین حالی است؟

و مراد از جمله ((اتخذ الهه هویه)) از آنجا که کلمه ((الهه)) مقدم بر کلمه ((هویه)) آمده، (با اینکه می‌توانست بفرماید کسی که هوای خود را خدای خود گرفته)، این است که بفهماند چنین کسی می‌داند که اله و خدایی دارد که باید او را پرستد - و او خدای سبحان است - و لیکن به جای خدای سبحان هوای خود را می‌پرستد، و در جای خدا قرار داده اطاعتش می‌کند. پس چنین کسی آگاهانه به خدای سبحان کافر است، و به همین جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود: ((و اضله الله على علم)) - خدا او را در عین داشتن علم گمراه کرد.

حقیقت عبادت اطاعت کردن است

و معنای گرفتن اله، پرستیدن آن است. و مراد از پرستش هم اطاعت کردن است، چون خدای سبحان اطاعت را عبادت خوانده، و فرموده: ((الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى)) و نیز فرموده: ((اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله)) و نیز فرموده: ((و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)).

و اعتبار عقلی هم موافق با این معنا است، چون عبادت چیزی به جز اظهار خضوع و مجسم نمودن بندگی بنده نیست. عابد در عبادتش می‌خواهد این معنا را مجسم سازد، که من بجز آنچه معبودم اراده کرده اراده نمی‌کنم، و به جز آنچه او راضی است عمل نمی‌کنم. و بنابراین، هر کس هر چیزی را اطاعت کند در حقیقت او را عبادت کرده و او را معبود خود گرفته است، پس اگر هوای نفس خود را اطاعت کند، آن را اله خود گرفته و پرستیده، با اینکه غیر خدا و غیر هر کسی که خدا دستور دهد نباید اطاعت شود.

معنای ((اله)) گرفتن ((هوی))

پس معنای اینکه فرمود: ((افرایت من اتخذ الهه هویه)) این می‌شود: آیا عجب نیست که کسی هوای نفس خود را پرستد، و آن را اطاعت و پیروی کند با اینکه می‌داند غیر از هوای نفس معبودی دارد که باید او را پرستد و اطاعت کند، و لیکن در عین حال معبود و مطاع خود را هوای نفس خود می‌گیرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۴

مفاد جمله: ((و اضله الله على علم)) و بیان عدم منافات بین ضلالت و علم

و معنای اینکه فرمود: ((و اضله الله على علم)) این است که: چنین کسی با اضلالی از خدای تعالی گمراه شده، و اگر خدای تعالی گمراهش کرده از باب مجازات بوده، برای اینکه او هوای نفس خود را پیروی کرده، و خدا او را گمراه کرد، در عین اینکه او عالم بود، و می‌دانست که بیراهه می‌رود.

خواهی گفت: چطور ممکن است کسی با بلد بودن راه در عین حال بیراهه برود؟ و یا چگونه تصور می‌شود که انسان با داشتن یقین به چیزی آن را انکار کند، که آیه شریفه ((و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم)) آن را از پاره‌ای انسانها حکایت می‌کند؟

در جواب می‌گوییم: منافات ندارد که آدمی راه را بداند، و در عین حال بیراهه برود، و یا به چیزی یقین داشته باشد در عین حال آن را انکار کند، برای اینکه علم ملازم هدایت نیست، همچنان که ضلالت ملازم با جهل نیست، بلکه آن علمی ملازم با هدایت است که تواءم با التزام عالم به مقتضای علمش باشد؛ یعنی عالم ملتزم به لوازم علم خود نیز باشد و به آن عمل کند تا دنبالش هدایت بیاید. و اما اگر عالم باشد، ولی به خاطر اینکه نمی‌تواند از هوای نفس صرفنظر کند ملتزم به مقتضا و لوازم علم خود نباشد، چنین علمی باعث اهتداء او نمی‌شود، بلکه چنین علمی در عین اینکه علم است ضلالت هم هست. و همچنین یقین، اگر تواءم با التزام به لوازم آن نباشد، با انکار منافات ندارد.

و اما اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند مراد ((از علم در این آیه علم خدای تعالی است، یعنی خدا با علم خودش به حال این بنده او را گمراه کرده)) معنایی است که از سیاق آیه دور است.

((و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه)) - این قسمت از آیه به منزله عطف تفسیری است برای جمله ((و اضله الله علی علم)) و ((ختم بر سمع و قلب)) مهر بر گوش و دل زدن است، به طوری که دیگر حق را نشنود و تعقل نکند. و ((غشاوه قرار دادن بر بصر)) این است که دیگر حق را؛ یعنی آیات خدا را، نبیند. و حاصل همه اینها این است که گوش و قلب و چشم اثر خود را - که همان التزام به حقی است که درک می‌کند - نداشته باشد، و استکبار و پیروی هوای نفس او را نگذارد که زیر بار حق برود. قبلا هم خواننده محترم توجه فرمود که گفتیم ضلالت از راه، منافاتی با علم به راه ندارد، چون ممکن است آدمی راه را بشناسد ولی به آن التزام نداشته باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۵

((فمن یهدیه من بعد الله)) - ضمیر در ((یهدیه)) به همان کسی برمی‌گردد که هوای نفس خود را معبود خود گرفته. و حرف ((فاء)) که بر سر جمله است، جمله را نتیجه حال و وضع او می‌کند، و چنین معنا می‌دهد: وقتی حال او چنین حالی بود که خدا او را با اینکه دانا است گمراه کرده، دیگر بعد از خدا چه کسی می‌تواند او را هدایت کند؛ مسلما هیچ کس، برای اینکه خدای تعالی خودش فرموده: ((قل ان هدی الله هو الهدی)) و نیز فرموده: ((و من یضلل الله فما له من هاد)).

((افلا تذکرون)) - یعنی آیا باز هم در حال و وضع چنین کسی تفکر نمی‌کنید، تا متذکر شوید که او و هر که مثل او است مادام که پیرو هوای نفسند راهی به سوی هدایت ندارند، و در نتیجه شما از حال آنان عبرت و پند بگیرید؟  
وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ...

راغب گفته: کلمه ((دهر)) در اصل به معنای طول مدت عالم از اول پیدایش تا آخر انقراض آن بوده، و در آیه شریفه ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر)) به همین معنا است، ولی بعد از آن هر مدت طولانی را هم دهر گفته‌اند. و معنای این کلمه با معنای کلمه ((زمان)) فرق دارد، برای اینکه کلمه زمان هم به مدت بسیار اطلاق می‌شود و هم به مدت اندک.

و آیه شریفه به طوری که از سیاقش استفاده می‌شود - چون سیاقش سیاق احتجاج علیه و ثنی مذهبان است که صانع را قبول دارند ولی منکر معادند - باید حکایت کلام مشرکین باشد که گفتیم منکر معادند، نه کلام دهری مذهبان که هم مبداء را منکرند و هم معاد را و تمامی بود و نبود حوادث را کار دهر می‌دانند، بخاطر اینکه در آیات قبل هیچ سخنی از دهریها به میان نیامده بود تا بگوییم این آیه هم مربوط به ایشان است.

پس ضمیر ((هی)) در جمله ((ما هی الا حیاتنا الدنیا)) به ((حیات)) برمی‌گردد،

معنای سخن منکران معاد: ((ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر)) و اشاره به چند قول در معنای این آیه معنایش این است که: ما هیچ حیاتی نداریم، مگر همین حیات دنیا، و دیگر ماورای آن، حیاتی نیست، پس آن حیاتی که دین الهی ادعا دارد که بعد از مردن روزی زنده - می‌شویم و حیات دیگری را از سر می‌گیریم به نام حیات آخرت، وجود ندارد. و این خود قرینه‌ای است که این احتمال را تائید می‌کند که مراد از جمله ((نموت و نحیا)) جمله ((یموت بعضنا و یحیا بعضنا

الآخر)) باشد، یعنی همواره بعضی می‌میریم و بعضی دیگر زنده می‌مانیم؛ بزرگسالان می‌میرند و نوباوگان جای آنها را می‌گیرند و به این وسیله بقاء نسل انسانی استمرار می‌یابد. این احتمال را جمله ((و ما یهلکنا الا الدهر)) نیز تا اندازه‌ای تأیید می‌کند، برای اینکه اشعار به استمرار دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۶

بنابر این، معنای آیه چنین می‌شود: مشرکین گفتند حیاتی نیست مگر همین حیات دنیایی ما که با آن در دنیا زندگی می‌کنیم، پس لایزال بعضی از ما یعنی سالخوردگان می‌میرند، و بعضی دیگر یعنی اخلاف و نسلهای جدید زنده می‌مانند، و ما را جز دهر و روزگار کسی هلاک نمی‌کند، این گذشت زمان است که هر نوری را کهنه، و هر سالمی را فاسد، و هر زنده‌ای را آماده مرگ می‌سازد، پس مسأله مرگ عبارت از انتقال از خانه‌ای به خانه دیگر که منتهی به بعث و بازگشت به سوی خدا باشد نیست.

و چه بسا که این کلام، گفتار بعضی از جاهلان و عوام از وثیت عرب باشد، و گر نه با عقیده وثیت سازگار نیست، چون عقیده‌ای که در بین وثنی‌ها دائر است عقیده تناسخ است، و آن این است که وقتی انسان (البته انسان تکامل نیافته) می‌میرد، جانش به کالبدی منتقل می‌شود که در حال خلقت است، حال اگر جانی که از بدن قبلی جدا شده در آن بدن سعادت کسب کرده بوده، منتقل به بدنی جدید می‌شود، و در آن بدن متنعم و سعادت‌مند می‌گردد، و اگر در بدن اول شقاوت کسب کرده باشد، به بدنی متعلق می‌شود که در آن معذب باشد، تا کیفر عمل خود را ببیند، و همچنین از این بدن به بدنی دیگر. و این وثنی‌ها منکر استناد مرگ به وساطت ملائکه نیستند، آنها نیز قائلند که مرگ هم مانند زندگی به وساطت ملائکه انجام می‌شود.

گفتار برخی مفسرین که مراد آیه را تناسخ و وثنی‌ها دانسته‌اند و نقد گفتار آنان

و به همین جهت که گفتیم اعتقاد به تناسخ در بین وثنی‌ها دائر بوده است. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد آیه، همان تناسخ وثنی‌ها است، و معنایش این است که: وثنی‌ها می‌گویند زندگی همین زندگی دنیایی ما است، و ما تا ابد از دنیا بیرون نمی‌شویم، و اگر در دنیا می‌میریم بعد از مردن به بدنی دیگر متعلق می‌شویم، و همچنین بعد از مردن آن بدن باز به بدنی دیگر می‌رویم، و ما را نابود نمی‌کند مگر دهر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۷

و این تفسیر بد نیست، و لیکن با گفتاری که در ذیل از ایشان نقل می‌کند که گفته‌اند ((و ما یهلکنا الا الدهر)) نمی‌سازد؛ چون بنا بر قول به تناسخ دیگر هلاکتی در کار نیست، مگر اینکه آن را چنین توجیه کنیم که مرادشان از هلاک کردن دهر این است که دهر وسیله‌ای است که فرشته موکل بر مرگ از آن استفاده نموده، هر کسی را بخواهد به آن وسیله می‌میراند.

و نیز اشکال دیگری که در این توجیه است این است که با حجتی که بعد از ایشان نقل کرده‌اند ((اتوا بابائنا ان کنتم صادقین)) نمی‌سازد، چون ظاهر این کلام این است که گویندگان آن معتقد بوده‌اند که پدرانشان به کلی معدوم شده‌اند، و ذواتشان باطل گشته.

البته در معنای آیه وجوه دیگری نیز آورده‌اند که قابل اعتناء نیست، مثل اینکه بعضی از ایشان گفته‌اند: معنای آیه این است که: ما قبل از اینکه روح در کالبدمان دمیده شود مردگانی بودیم، و سپس هنگامی که روح در کالبد ما دمیده شد زنده شدیم. و این آیه همان را می‌گوید که آیه ((و کنتم امواتا فاحیاکم)) آن را خاطر نشان می‌سازد.

و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از - ((حیات بقاء)) نسل است که مجازاً آن را حیات خوانده، و معنایش این است که ما می‌میریم و نسل ما باقی می‌ماند - و وجوهی دیگر از این قبیل.

((و ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون)) - یعنی اینکه گفته‌اند ((ان هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی)) که منظورشان از آن انکار معاد بود، سخنی است بدون علم، و تنها پنداری است که پنداشته‌اند، به دلیل اینکه هیچ دلیلی بر نفی معاد ندارند با اینکه ادله بسیاری بر ثبوت آن هست.

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءآيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوَابْنَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ این آیه شریفه می‌خواهد همان مضمون جمله

قبلی را که می گفت ((انکار معاد و منحصر کردن زندگی به زندگی دنیا سخنی است بدون دلیل از مشرکین (( تاءکید کند. و مراد از ((آیات بینات)) آیه‌ای است که مشتمل بر حجت‌هایی بر اثبات معاد است، و بینات بودن آن حجت‌ها، همان روشن بودن دلالت آنها بر ثبوت معاد است، به طوری که دیگر شکی باقی نمی گذارد. و اگر جمله ((اثتوا بابائنا ان کنتم صادقین)) را حجت مشرکین خوانده، و فرموده: حجتی بر انکار معاد نداشتند، مگر این جمله، با اینکه جمله مزبور حجت نیست، بلکه صرف پیشنهاد است، آن هم پیشنهادی گزاف و غیر منطقی (چون به عنوان حجت بر ثبوت معاد اقامه شده) از این باب بوده که خواسته است بفهماند: همه حرفهایشان نظیر این حرف، غیر منطقی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۶۸

پس گویی فرموده: حجت مشرکین بر انکار معاد همانا بی حجتی و زورگویی است. و معنای آیه این است که: چون آیات ما که مشتمل بر حجت‌هایی بر اثبات معاد است، بر این مشرکین منکر معاد تلاوت می شود، در عین اینکه آیه‌ای است واضح الدلاله، و به روشنی معاد را اثبات می کند، در مقابل غیر از گزاره گویی جوابی ندارند برای اینکه در مقابل می گویند: اگر معاد ممکن باشد باید زنده کردن پدران گذشته ما هم ممکن باشد، و باید شما بتوانید پدران ما را زنده کنید.

قُلِ اللَّهُ يَخْيِيكُم ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ... وَالْأَرْضِ سَخْنِ كَزَافِي كِهْ آوَرْدَنْدِ هِرْ چِنْدِ لِيَاقْتِ آن رَا نَدَاشْتِ كِهْ بِهْ آن پَاَسَخِ دَاَدِهْ شُوْدِ، وَ لِيَكِنْ بَا اَيْنِ حَالِ رَسُوْلِ كِرَامِي خُوْدِ رَا مَاءِ مُوْرِ كَرْدِ تَا دَرِ پَاَسَخْشَانِ بَفِرْمَايِدْ: هَمِيْنِ زَنْدِهْ كَرْدَنِ پَدْرَاَنْتَاْنِ كِهْ آن رَا بَعِيْدِ مِي شَمَارِيْدِ، اَمْرِي اَسْتِ مَمْكِنْ، وَ بِهْ زُوْدِي خُدَايِ تَعَالِيْ آَنَاْنِ رَا زَنْدِهْ خَوَاَهْدِ كَرْدِ.

و حاصل پاسخ این است که: آن کسی که شما را برای نخستین بار زنده می کند، و بعد می میراند و سپس همه شما در روز قیامت که شکی در آن نیست زنده می کند، خدای سبحان است، و ملک تمامی آسمانها و زمین از آن او است، و در آن به هر طور که بخواهد حکم می راند، و تصرف می کند، پس او می تواند حکم کند به بازگشت مردم به سویش، و آنگاه در شما تصرف نموده همگی شما را در روز قیامت یکجا جمع آورد و در بینتان داوری نموده و سپس جزایتان دهد. بقیه الفاظ آیه روشن است.

وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعِيَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسِرُ الْمُطْلُونَ رَاغِبِ مِي كُوِيْدِ: كَلِمَهْ ((خَسِر)) وَ ((خَسِرَان)) ((بِهْ مَعْنَايِ كَمِ شَدْنِ سِرْمَايَهْ اَسْتِ، وَ اَيْنِ كَلِمَهْ رَا بِهْ خُوْدِ اَنْسَاْنِ هَمِ نَسْبْتِ مِي دِهَنْدِ، مِي كُوِيْنْدِ ((فَلَانِيْ خَسِرَان)) ((يَاْفْتِ وَ بِهْ فَعْلِ اَوْ نِيْزِ نَسْبْتِ دَاَدِهْ مِي كُوِيْنْدِ)) ((تَجَارَتِ فِلَانِيْ خَسِرَانِ يَاْفْتِ)). وَ دَرِ قُرْآنِ كَرِيْمِ اَمْدِهْ: ((تَلَكْ اِذَا كَرِهْ خَاَسِرَهْ: اَيْنِ بَرِگَشْتِيْ اَسْتِ خَاَسِرَانِهْ)) وَ دَرِ دَسْتِ آوَرْدِهَايِ خَارِجِ نِيْزِ اَسْتِعْمَالِ مِي شُوْدِ، مَانَنْدِ مَالِ، وَ جَاهِ كِهْ بِيَشْتَرِ مَوَارِدِ اَسْتِعْمَالِشِ هَمِ هَمِيْنِ مَوَارِدِ اَسْتِ، وَ دَرِ دَسْتِ آوَرْدِهَايِ نَفْسِيْ وَ مَعْنُوِيْ نِيْزِ اَسْتِعْمَالِ مِي شُوْدِ، مَانَنْدِ صَحْتِ، سَلَامَتِ، عَقْلِ، اِيْمَانِ وَ ثَوَابِ. وَ اَيْنِ قَسْمِ خَسِرَانِ هَمَانِ اَسْتِ كِهْ خُدَايِ تَعَالِيْ آن رَا ((خَسِرَانِ مَبِيْنِ)) ((خَوَانْدِهْ. تَرْجَمَهْ تَفْسِيْرِ الْمِيْزَانِ جَلْدِ ۱۸ صَفْحَهْ: ۲۶۹

آنگاه می گوید: و هر خسروانی که خدای تعالی در قرآن ذکر کرده به همین معنای اخیر است، نه خسران به معنای دست آوردهای مالی و تجارتي.

و در معنای کلمه ((مبطلون)) گفته: ((ابطال)) (بِهْ مَعْنَايِ فَاَسْدِ كَرْدَنِ وَ اَزِ بِيْنِ بَرْدَنِ چِيْزِيْ اَسْتِ، چِهْ اَيْنَكِهْ آن چِيْزِ حَقِ بَاشْدِ وَ چِهْ باطل، و در قرآن هر دو موردش آمده؛ در باره ابطال حق می فرماید: ((خسر هنالك المبطلون)) (و در باره ابطال باطل می فرماید: ((ليحق الحق و يبطل الباطل)). (و گاهی هم در مورد گفتن چیزی که حقیقت ندارد استعمال می شود، مانند آیه ((و لئن جئتهم بايه ليقولن الذين كفروا ان انتم الا- مبطلون: هر آیت و معجزه ای که برایشان بیاوری، آنهايي که کافرند می گویند آنچه شما می گوئيد باطل و خالی از حقیقت است)).

در این آیه شریفه قیامت مظلوف یوم، و یوم ظرف آن شده، با اینکه قیامت خودش یوم است، و هر دو یک چیزند، لذا در



توجهش آنچه به ذهن نزدیک تر است این است که بگوییم: منظور از ساعت (قیامت) فعلیت حوادث آن روز است، فعلیت بعث و جمع خلافت و حساب و جزاء که در این صورت می توان کلمه ((یوم)) را ظرف این حوادث قرار داده. و نیز در باره تکرار کلمه ((یوم)) در ((یومئذ)) نزدیک تر به ذهن آن است که بگوییم: این کلمه تاء کید همان ((یوم تقوم الساعة)) است.

و معنای آیه این است: روزی که ساعت؛ یعنی روز بازگشت به سوی خدا، بر پا می شود در آن روز مبطلون، آنهایی که حق را باطل جلوه می دادند و از آن اعراض می کردند زیانکار می شوند.

و تَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا... کلمه ((جائیه)) اسم فاعل از مصدر ((جئو)) است. و ((جئو)) به معنای نشستن بر روی دو زانو است، همچنان که در مقابلش ((جئو)) به معنای نشستن بر روی انگشتان پا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۰

و خطاب در آیه شریفه هر چند متوجه یک نفر است، که همان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و لیکن نه به عنوان اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، بلکه به عنوان کسی که می تواند ببیند، پس خطاب به عموم بینندگان است. و منظور از اینکه فرمود: در آن روز هر امتی را به سوی کتابش می خوانند، این است که هر امتی در برابر نامه عملش قرار می گیرد تا به حسابش رسیدگی شود. به شهادت اینکه دنبالش می فرماید ((امروز جزاء داده می شوید هر آنچه کرده اید)).

و معنای آیه این است که: تو و هر بیننده دیگری می بینید هر امت از امتها را که بر روی زانو می نشینند، به حالت خضوع و ترس، و هر امتی به سوی کتاب مخصوص به خودش، یعنی نامه اعمالش دعوت می شود، و به ایشان گفته می شود: امروز به عنوان جزاء، همانهایی که شما داده می شود که انجام داده اید.

و از ظاهر این آیه استفاده می شود که در روز قیامت علاوه بر نامه عملی که فرد فرد انسانها دارند و آیه ((و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقیه منشورا)) از آن خبر می دهد؛ هر امتی هم نامه عملی مخصوص به خود دارد.

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ در صحاح می گوید: نسخ کتاب و استنساخ آن به یک معنا است. و کلمه ((نسخه)) اسمی است برای استنساخ شده از کتاب. و راغب می گوید: کلمه ((نسخ)) به معنای از بین بردن چیزی است به وسیله چیزی که دنبال آن قرار دارد، مانند از بین رفتن سایه به وسیله آفتاب، و از بین رفتن آفتاب به وسیله سایه ای که دنبالش می آید، و از بین رفتن جوانی به وسیله پیری، که به دنبالش می آید. تا آنجا که می گوید: و نسخ کتاب عبارت از آن است که صورت آن کتاب را به کتابی دیگر منتقل سازی، به طوری که مستلزم از بین رفتن صورت اول نباشد، بلکه صورتی مثل آن در ماده ای دیگر پدید آری، مانند نقش کردن خطوط یک مهر در موم های متعدد. و استنساخ به معنای پیشی گرفتن در نسخ چیزی است.

و مقتضای آنچه وی نقل کرده این است که مفعول فعل استنساخ در عبارت: ((من کتاب را استنساخ کردم)) کتاب اصلی باشد، که از آن نسخه برداری کرده ایم، و لازمه این معنا در آیه مورد بحث که می فرماید: ((انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)) این است که اعمال ما نسخه اصلی باشد، و از آنها نسخه بردارند. و یا به عبارتی دیگر: اعمال در اصل کتابی باشد و از آن کتاب نقل شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۱

و اگر مراد از این عبارت این بوده باشد که بخواهد بفرماید: اعمال خارجی که قائم به انسان است، از راه کتابت ضبط می شود، باید می فرمود: ((انا کنا نکتب ما کنتم تعملون)) یعنی ما همواره آنچه می کنید می نویسیم؛ چون در این صورت هیچ نکته ای ایجاب نمی کند که اعمال را کتاب و نسخه اصلی فرض کنیم، تا نامه اعمال از آن کتاب استنساخ شود. و اگر کسی بگوید کلمه ((یستنسخ)) به معنای ((یستکتب)) است، همچنان که بعضی گفته اند، جوابش این است که هیچ دلیلی بر این معنا نداریم.

معنا و تفسیر آیه: ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)) و توضیحی درباره کتابت اعمال

و لازمه این که گفتیم - بنا بر نقل راغب - باید اعمال ، خود کتابی باشد تا از آن استنساخ کنند، این است که مراد از جمله ((ما کنتم تعملون )) اعمال خارجی انسانها باشد، بدین جهت که در لوح محفوظ است (چون هر حادثه ای ، و از آن جمله اعمال انسانها هم یکی از آن حوادث است ، قبل از حدوثش در لوح محفوظ نوشته شده )، در نتیجه استنساخ اعمال عبارت می شود از نسخه برداری آن ، و مقدمات و حوادث و عواملی که در آن اعمال دخیل بوده ، از کتاب لوح محفوظ. و بنابر این ، نامه اعمال در عین اینکه نامه اعمال است ، جزئی از لوح محفوظ نیز هست ، چون از آنجا نسخه برداری شده ، آن وقت معنای اینکه می گوئیم ملائکه اعمال را می نویسند این می شود که ملائکه آنچه را که از لوح محفوظ نزد خود دارند، با اعمال بندگان مقابله و تطبیق می کنند. و این همان معنایی است که در روایات از طرق شیعه از امام صادق (علیه السلام) و از طرق اهل سنت از ابن عباس نیز نقل شده که به زودی - ان شاء الله - در بحث روایتی آینده از نظر خواننده عزیز خواهد گذشت .

و بنابر این توجیه ، جمله ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق )) جزو کلام خدای تعالی است ، نه کلام ملائکه . و خطابی است که خدای تعالی در روز جمع ، یعنی روز قیامت ، به اهل جمع می کند، و امروز آن را در قرآن برای ما حکایت کرده ، در نتیجه معنایش این می شود: ((یقال لهم هذا کتابنا...))، یعنی آن روز به ایشان گفته می شود این کتاب ما است که علیه شما چنین و چنان می گوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۷۲

و اشاره با کلمه ((هذا)) - به طوری که از سیاق برمی آید - اشاره به نامه اعمال است ، که بنا بر توجیه ما در عین حال اشاره به لوح محفوظ نیز هست ، و اگر کتاب را بر ضمیر خدای تعالی اضافه کرد، و فرمود ((این کتاب ما است )) از این نظر بوده که نامه اعمال به امر خدای تعالی نوشته می شود، و چون گفتیم نامه اعمال لوح محفوظ نیز هست ، به عنوان احترام آن را کتاب ما خوانده . و معنای جمله ((ینطق علیکم بالحق )) این است که کتاب ما شهادت می دهد بر آنچه که کرده اید، و دلالت می کند بر آن ، دلالتی روشن و توأم با حق .

و جمله ((انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون )) تعلیل می کند که چگونه کتاب علیه ایشان به حق نطق می کند، و معنایش این است که : چون کتاب ما دلالت می کند بر عمل شما، دلالتی بر حق ، و بدون اینکه از آن تخلف کند، چون کتاب ما لوح محفوظ است که بر تمامی جهات واقعی اعمال شما احاطه دارد.

و اگر نامه اعمال خلاق را طوری به ایشان نشان ندهد که دیگر جای شکی و راه تکذیبی باقی نگذارد، ممکن است شهادت آن را تکذیب کنند، و بگویند کتاب شما غلط نوشته ، ما چنین و چنان نکرده ایم ، به همین جهت می فرماید کتاب ما به حق گواهی می دهد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تودلو ان بینها و بینها امدا بعیداه)). اقوال دیگر مفسرین در تفسیر این آیه

مفسرین در تفسیر این آیه اقوال دیگری دارند که به عنوان نمونه دو تا از آنها را در اینجا نقل می کنیم :

بعضی گفته اند: آیه شریفه کلام ملائکه است ، نه کلام خدای تعالی ، و معنای استنساخ همان کتابت است ، و معنای آیه این است که ملائکه می گویند: این - یعنی نامه اعمال - کتاب ما ملائکه است ، که نویسندگان اعمال شما بودیم ، و این کتاب علیه شما به حق شهادت می دهد، چون ما آنچه را که شما می کردید می نوشتیم .

و این تفسیر صحیح نیست ، اولاً- چون این احتمال که این کلام ، کلام ملائکه باشد از سیاق آیه بعید است . و ثانیاً این که کلمه استنساخ به معنای مطلق نوشتن و کتابت استعمال شود، در لغت ثابت نشده .

بعضی دیگر گفته اند: آیه شریفه کلام خدای تعالی است ، و اشاره با ((هذا)) اشاره به نامه اعمال است . و بعضی دیگر گفته اند اشاره به لوح محفوظ است ، و معنای استنساخ همه جا همان ((استکتاب )) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۷۳

فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ این آیه شریفه حال مردم در قیامت را بطور

مفصل و جدا جدا بیان می کند، چون مردم از نظر سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب مختلفند. سعید که در آن روز که دارای پاداش و ثواب است، عبارت است از کسی که ایمان آورده و عمل صالح کرده باشد. و شقی آن کسی است که کفر ورزیده و استکبار کرده باشد، و به دنبالش مرتکب گناه هم شده باشد.

و مراد از ((رحمت)) افاضه الهیه است که به هر کس برسد سعادت مند می شود، و یکی از نتایج آن بهشت است. و ((فوز مبین)) به معنای رستگاری روشن است. و بقیه الفاظ احتیاجی به تفسیر ندارد.

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ مراد از ((الذین کفروا)) کسانی است که به خاطر تکذیب و انکار آیات خدا متصف به کفر شده اند، به شهادت اینکه در توییح ایشان می فرماید: ((آیا آیات من بر شما تلاوت نمی شد، و شما از پذیرفتنش استکبار می ورزیدید...)).

حرف ((فاء)) در جمله ((افلَمْ تَكُنْ)) فاء تفریع است و می فهماند که این جمله نتیجه جمله ای است که حذف شده. جمله ای که جواب کلمه ((اما)) است، و تقدیر آن: ((فیقال لهم الم تکن ایاتی تتلی علیکم: پس به ایشان گفته می شود: آیا چنین نبود که آیات من بر شما تلاوت می شد؟)) و مراد از ((آیات)) همان حجت‌های الهی است که به وسیله وحی و دعوت برای ایشان اقامه می شد. و ((مجرم)) به معنای کسی است که متلبس به اجرام یعنی به گناه باشد.

و معنای آیه این است: اما آن کسانی که کافر شده و حق را با اینکه ظاهر بود انکار کردند پس از در توییح به ایشان گفته می شود آیا حجت های ما برایت خوانده نمی شد و در دنیا برایت بیان نمی شد و این شما نبودید که از قبول آنها استکبار می ورزیدید و مردمی گنهکار بودید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۴

وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ... مراد از وعده ای که می فرماید حق است همان روز موعودی است که خداوند به زبان پیامبرانش در خصوص قیامت و جزاء وعده آن را داده، در نتیجه جمله ((و الساعه لا ريب فيها)) عطف تفسیری است برای کلمه ((وعد الله)). و ممکن است منظور از کلمه ((وعد)) معنای مصدری آن باشد، نه به معنای موعود. و معنای اینکه کفار گفتند ((ما ندري ما الساعه)) (این است که معنای این حرف برای ما نامفهوم است، با اینکه اهل فهم و درایت بودند. پس این تعبیر کنایه است از اینکه این حرف اصلا حرف غیر معقولی است، چون اگر معقول بود ما می فهمیدیم.

و معنای اینکه گفتند: ((ان نظن الا-ظنا و ما نحن بمستيقنين)) (این است که این دعوی شما چیزی است که ما بدان یقین نداریم، بلکه تنها در باره آن گمانی داریم، گمانی که نمی توانیم به آن اعتماد کنیم. پس در اینکه دنبال آیاتی که بر آنان تلاوت می شد می گفته اند: ((ما ندري ما الساعه)) (منتهی درجه و زشت ترین لجبازی را در برابر حق کرده اند.

وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ  
اضافه کلمه ((سَيِّئَاتِ)) به جمله ((ما عملوا)) اضافه بیانیه است که در این صورت این معنا را افاده می کند که اعمالشان همه سیئه و بد بود. و ممکن هم هست مانند اضافه در ((خاتم فضه)) (که به معنای انگشتی از نقره است، به معنای ((من: از)) باشد، آن وقت می فهماند که بعضی از اعمالشان بد بوده.

و مراد از جمله ((ما عملوا)) جنس عملهای ایشان است. و معنای جمله این است که: در آن روز اعمال بدشان، و یا بدی های از اعمالشان برایشان ظاهر می شود. در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء)) می باشد.

پس این آیه شریفه نیز از آیاتی است که بر تمثیل و تجسم اعمال دلالت دارد. ولی بعضی گفته اند کلمه ((جزاء)) در کلام حذف شده، و تقدیر آن ((و بدلهم جزاء سیئات ما عملوا)) می باشد.

و معنای جمله ((و حاق بهم ما كانوا به يستهزئون)) (چنین است: عذابی که آن را در دنیا وقتی به زبان انبیاء و رسل از آن زنهار داده

می شدند مسخره می کردند، بر سرشان بیامد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۷۵

وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَ مَاؤَاشُ النَّارِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ نَّصِيرِينَ ((نسیان)) در این آیه کنایه است از اعراض و بی توجهی . و نسیان خدا در قیامت از کفار به این است که خدا از ایشان اعراض می کند، و آنان را در شدائد و احوال قیامت وا می گذارد. و نسیان کفار نسبت به روز قیامت به این است که در دنیا از یاد قیامت و آماده شدن برای آن روز اعراض می کردند. بقیه الفاظ آیه روشن است .

ذَلِكُمْ بِأَنكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَعَزَّيْتُمْ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا... کلمه ((ذَلِكُمْ)) اشاره است به آنچه قبلا در باره عقاب کفار به ظهور گناهانشان ، و حلول عذاب ذکر فرموده بود. و کلمه ((هزء)) به معنای سخریه است که به وسیله آن ، کسی را استهزاء کنند. و حرف ((باء)) سببیت را می رساند.

و معنای آیه این است که : این عذابی که بر سرتان آمد به سبب این بود که شما آیات خدا را سخریه می دانستید، و به استهزای آن می پرداختید، و نیز بدین سبب بود که زندگی دنیا شما را مغرور کرد و به آن دل بستید.

((فالیوم لا- یخرجون منها ولا- هم یستعتبون)) - در این آیه روی سخن را از کفار که تا اینجا مورد خطاب بودند برگردانید، و خطاب را متوجه رسول گرامی خود نمود. در این جمله خلاصه ای از عذاب در آن روز را بیان می کند، و آن عبارت است از خلود در آتش ، و پذیرفته نشدن عذرشان .

کلمه ((یستعتبون)) مضارع مجهول از مصدر ((استعتاب)) است که معنای قبول اعتذار را می دهد. و عبارت ((استعتاب)) نمی شوند کنایه است از اینکه عذرشان پذیرفته نمی شود، (چون معنای لغوی آن این است که اعتذار نمی شوند و این معنا منظور نیست .)

فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَ رَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ در این جمله حمد خدای تعالی را متفرع بر بیانات قبلی این سوره کرده می فرماید حال که معلوم شد خدا آفریدگار آسمانها و زمین و ما بین آن دو است ، و نیز او مدبر امر تمامی عالم است ، و یکی از تدابیر بدیع او این است که همه را بر اساس حق خلق کرده ، و نتیجه بر حق بودن خلقت همه عالم ، این است که روز جزائی قرار دهد، روزی که همه به سوی او برگردند، و پاداش و کیفر اعمال خود را ببینند، و این نیز مستلزم آن است که دین و شرایعی تشریح کند که بشر را به سوی سعادتش و ثوابش رهنمون شود، و این نیز مستلزم آن است که همه را در روز جزا یکجا جمع کند و پاداش دهد، و همه را از خوان رحمت خود برخوردار نموده ، عدالت را برقرار سازد، یعنی به هر کس آنچه را مستحق است بدهد، پس او تدبیر نمی کند مگر بهترین تدبیر را، و انجام نمی دهد مگر بهترین عمل را، و چون چنین است پس تمامی حمدها مخصوص او است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۷۶

در این آیه سه بار کلمه ((رب)) آمده و فرموده : ((رب السموات)) ، ((رب الارض)) و آنگاه به جای آن دو فرموده : ((رب العالمین)) تا تصریحی روشن تر کرده باشد به اینکه ربوبیت و تدبیر او شامل تمامی عالمها است ، و اگر از همان اول به کلمه ((رب العالمین)) اکتفاء کرده بود، ممکن بود کسی توهم کند که خدای تعالی رب مجموع عالم است ، و اما رب تک تک نواحی عالم دیگرانند؛ مثلا رب آسمانها کسی دیگر، و رب زمین هم کسی دیگر است ، همچنان که چه بسا وثنیت نظیر این توهم را داشته باشد.

و نیز اگر چنانچه به همان ((رب السموات)) و ((رب الارض)) اکتفاء می کرد، باز صریح در این نبود که خدای تعالی رب غیر آن دو نیز هست ، و همچنین است اگر به یکی از این دو جمله اکتفاء می کرد.

وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ کلمه ((کبرياء)) - به طوری که راغب گفته - به معنای ترفع از انقیاد است یعنی اینکه کسی زیر بار رام شدن نرود. و از ابن اثیر نقل کرده اند که گفته : به معنای عظمت و ملک است . و در مجمع البیان

گفته: به معنای سلطان قاهر، و نیز عظمت قاهر و عظمت رفیع است.

و این کلمه به هر حال از کلمه ((کبر)) بلیغ تر است، یعنی مبالغه در کبر را می‌رساند و در عظمت‌های غیر حسی استعمال می‌شود، که برگشت آن به کمال وجود و غیر متناهی بودن کمال او است.

((و له الکبریاء فی السموات و الارض)) - یعنی خدای تعالی در همه جا کبریائی دارد، نه در آسمانها کسی بالاتر از او است و نه در زمین، در هیچ جای عالم کسی نیست که خدای را زیر دست خود کند. و اگر در جمله ((له الکبریاء)) خبر که کلمه ((له)) است بر مبتدا، یعنی ((الکبریاء)) مقدم آمده، برای این است که انحصار را برساند، همچنان که در جمله ((له الحمد)) نیز این انحصار افاده می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۷

((و هو العزیز الحکیم)) - او ((عزیز)) است، یعنی غالبی است که هرگز مغلوب نمی‌شود، نه در خلقت دنیا و آخرت، و نه در تدبیر آن دو. و نیز حکیم است، یعنی اساس خلقت و تدبیرش بر حکمت و اتقان است.

بحث روایتی

چند روایت در ذیل آیه: ((افراءیت من اتخذ الهه هویه)) و ((و ما یهلکنا الا الدهر))

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((افراءیت من اتخذ الهه هویه)) (از معصوم (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده که هر چه را دلشان می‌خواست می‌پرستیدند.

و در الدر المنثور است که نسائی، ابن جریر، ابن منذر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: عرب بیابانی سنگی را که به نظرش زیبا می‌آمد می‌پرستید، و چون به سنگی بهتر از آن برمی‌خورد اولی را می‌انداخت و دومی را می‌پرستید، و خدای تعالی آیه ((افراءیت من اتخذ الهه هویه)) را در این باره نازل کرد.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و ما یهلکنا الا الدهر)) می‌گوید: در حدیثی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده که فرمود: دهر را ناسزا نگوئید، که دهر همان خدا است.

مؤلف: طبرسی بعد از نقل این حدیث گفته: تاء ویلش این است که اهل جاهلیت حوادث ناگوار و بلاهایی را که نازل می‌شد به دهر نسبت می‌دادند، و می‌گفتند دهر این بلا را بر سر ما آورد، و چنین و چنان کرد. آنگاه آن را به باد ناسزا می‌گرفتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: سازنده همه این حوادث خدا است، پس شما که سازنده آنها را ناسزا می‌گوئید، در حقیقت خدا را ناسزا گفته اید - این بود بیان مرحوم طبرسی. روایت بعدی هم این بیان را تاءبید می‌کند.

و در الدر المنثور است که ابن جریر و بیهقی در - کتاب اسماء و صفات - از ابی هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود خدای تعالی می‌فرماید: این بنی آدم نباید به عنوان بدگویی به دهر بگویند ((یا خبیة الدهر: اف بر تو ای روزگار)) برای اینکه دهر منم. این منم که شب و روز را درست می‌کنم، و اگر بخواهم هر دو را از بین می‌برم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۸

روایات و توضیحاتی درباره کتابت و استنساخ‌اعمال در ذیل آیه: ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق...))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق...)) می‌گوید: پدرم از ابن ابی عمیر، از عبد الرّحیم قصیر، از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد که گفت: من از آن جناب از معنای ((ن و القلم)) پرسیدم، فرمود: خدای تعالی قلم را از درختی که در بهشت است و نامش ((خلد)) می‌باشد خلق کرد، و سپس به نهری که در بهشت است دستور داد تا مداد شود، پس نهر منجمد و سفیدتر از برف شد، و هم شیرین تر از شهد، آنگاه به قلم فرمود: بنویس. پرسید: پروردگارا چه بنویسم؟ فرمود: بنویس آنچه را که شده و آنچه را که تا قیامت خواهد شد. پس قلم، همه را در رقی سفیدتر از نقره، و صاف تر از یاقوت بنوشت، پس خدای تعالی آن را در هم پیچید، و در رکن عرش قرار داد، و سپس دهانه قلم را مهر و موم کرد، در نتیجه دیگر تا ابد گویا

نخواهد شد.

پس کتاب مکنونی که نسخه‌ها همه‌اش از آنجاست همین کتاب است، مگر شما عرب نیستید؟ پس چرا معنای کلام را نمی‌فهمید؟ مگر شما به یکدیگر نمی‌گویید این کتاب را استنساخ کن، مگر جز این است که کتاب از نسخه اصلیش استنساخ می‌شود؟ این همان است که خدای تعالی می‌فرماید ((انا کنا نستسخ ما کنتم تعملون)).

مؤلف: اینکه فرمود: ((پس قلم، همه را در رقی...)) (تمثیل لوح مکتوبی است که حوادث در آن ضبط شده به ((رق)) و کلمه ((رق)) بطوری که راغب گفته به معنای هر چیزی است که بر روی آن نوشته شود و شبیه به کاغذ باشد.

و در سابق هم حدیثی از آن جناب نقل کردیم که فرمود: قلم نام فرشته‌ای و لوح نیز نام فرشته‌ای دیگر است.

و اینکه فرمود: ((آن را در هم پیچید و در رکن عرش قرار داد)) (تمثیلی است که در آن عرش خدا به تخت سلطنتی تشبیه شده که دارای پایه و رکن است. و اینکه فرمود ((سپس دهانه قلم را مهر و موم کرد...)) (کنایه است از اینکه آنچه در آن رقی نوشته شده، قضاء حتمی است که رانده شده، و دیگر تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. و اینکه فرمود ((مگر شما عرب نیستید...)) (اشاره به مطلبی است

که در تفسیر آیه مذکور خاطر نشان کردیم، و آن مطلب این معنا را توضیح می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۷۹

و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که گفت: خدای تعالی ((نون)) (را که عبارت بود از یک دوات بیافرید، و قلم را نیز خلق کرد، پس به قلم گفت بنویس. قلم پرسید: چه بنویسم؟ گفت: بنویس آنچه را که تا روز قیامت خواهد شد، چه اعمالی که به عنوان خیر و احسان صورت می‌گیرد، و چه اعمالی که به منظور فجور انجام می‌شود، چه رزقی که از حلال داده می‌شود، و چه آنکه از حرام مصرف می‌گردد، آنگاه حالت و شؤن هر یک از اینها را نیز ثبت کن که: چه وقت در دنیا خلق و ظاهر می‌شود، و چقدر در دنیا می‌ماند، و چه وقت و چه جور از دنیا بیرون می‌شود.

آنگاه خدای تعالی بر هر یک از بندگانش حافظانی و بر کتابش خازنانی گماشت تا آن را حفظ کنند، و همه روزه عمل آن روز را از آن خازن گرفته استنساخ می‌کنند، و چون آن رزق تمام شود آن دستور هم تمام می‌شود، و اجل منقضی می‌گردد آن وقت حافظان نزد خازنان آمده عمل آن روز کسانی را که اینان موکل بر آنند مطالبه می‌کنند خازنان می‌گویند: ما برای رفقای شما نزد خود عملی نمی‌یابیم، حافظان برمی‌گردند و متوجه می‌شوند که رفقایشان مرده‌اند.

ابن عباس گفت: مگر شما عرب نیستید؟ می‌شنوید که حافظان می‌گویند ((انا کنا نستسخ ما کنتم تعملون)). (استنساخ وقتی صورت می‌گیرد که کتابی باشد تا از آن نسخه بردارند.

مؤلف: این خبر بطوری که ملاحظه می‌فرمایید آیه شریفه را جزء کلام ملائکه حفظه شمرده است.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در ذیل این آیه گفته است: حفظه از ام‌الکتاب آنچه را که بنی نوع بشر عمل می‌نمایند استنساخ می‌کنند، چون هر انسانی همان را عمل می‌کند که ملائکه از ام‌الکتاب استنساخ کرده‌اند.

و از کتاب سعد السعود ابن طاووس نقل شده که بعد از آنکه مساءله دو فرشته موکل بر هر بنده را ذکر کرده، گفته است: و در روایتی آمده که این دو ملک هر صبح و شام که می‌خواهند نازل شوند، اسرافیل عمل آن بنده را از لوح محفوظ استنساخ نموده بدست آن دو می‌دهد، و چون هر صبح و شام صعود می‌کنند، و نامه عمل آن روز بنده را می‌برند، به دست اسرافیل می‌دهند، و وی آن نامه را با نامه‌ای از لوح محفوظ استنساخ کرده بود مقابله می‌کند، تا معلوم شود هر دو نسخه با هم برابرند و وی درست استنساخ کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸۰

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و له الکبریاء فی السموات و الارض)) (گفته: و در حدیثی خدای تعالی فرموده: ((کبریاء)) (ردای من است و ((عظمت)) (جامه من است، هر کس در یکی از این دو با من منازعت کند او را در آتش دوزخ می‌افکنم.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از مسلم از ابوداود، و از ابن ماجه و دیگران از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله



وسلم ( نقل کرده است .

## الأحقاف

سوره احقاف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۸۱

آیات ۱ - ۱۴، سوره احقاف

سوره احقاف مکی است و سی و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم (۱) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (۲) مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُّعْرِضُونَ (۳) قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرُهُ مِّنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴) وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ (۵) وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ (۶) وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (۷) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَىٰ بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۸) قُلْ مَا كُنتُ بِدَعَاءٍ مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۹) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَنَامَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكِبٌ قَدِيمٌ (۱۱) وَمَنْ قَبْلَهُ كَتَبَ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحِمَهُ وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ (۱۲) إِنْ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۱۳) أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۴) ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۸ صفحه : ۲۸۲

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان رحیم . حم (۱). این کتابی است نازل شده از ناحیه خدای عزیز حکیم (۲). ما آسمانها و زمین را جز به حق و برای مدتی معین نیافریدیم و کسانی که کافر شدند از هر چه انذار می شوند اعراض می کنند (۳). بگو به من خبر دهید و به من نشان بدهید این خدایانی که به جای خدا می پرستید از زمین چه موجودی را خلق کرده اند و یا در آسمانها چه شرکتی دارند مدرکی از کتب آسمانی قبل از قرآن و یا دلیلی علمی بیاورید اگر راست می گوئید (۴). کیست گمراه تر از کسی که غیر خدا را می پرستد کسی را که تا روز قیامت هم یک دعایش را مستجاب نمی کند و اصولاً از دعای پرستندگان خود بی خبرند (۵). و چون مردم محشور شوند همان خدایان دشمن ایشان و به عبادتشان کافر خواهند بود (۶). و چون آیات روشن ما برایشان تلاوت می شود آنها که کافر به حق شدند با اینکه حق به سویشان آمد می گویند این سحری است آشکار (۷). بلکه می گویند به دروغ آن را به خدا نسبت می دهد بگو اگر آن را افتراء بسته باشم (لابد باتکاء شما بسته ام و حال آنکه ) شما از ناحیه خدا هیچکاری در باره من نمی توانید بکنید او به این فرورفتگی شما در اباطیل از هر کس دیگر داناتر است و شهادت او بین من و شما مرا کافی است و او آمرزگار رحیم است (۸). بگو من از بین انبیاء پیغمبری نوظهور و استثنائی نیستم و خبر ندارم که با من و با شما چه معامله می کنند تنها و تنها آنچه را به من وحی می شود پیروی می کنم و خلاصه من جز اینکه به روشنی اندارتان کنم وظیفه ای ندارم (۹). شما به من خبر دهید آیا اگر فرضاً این قرآن از ناحیه خدا باشد و شما به ناحق بدان کفر ورزیده باشید با اینکه شاهی از یهود بر حقانیت مثل آن شهادت داده و ایمان آورده باشد و شما استکبار کرده باشید باز هم امید هدایتی در شما هست ؟ نه ، خدا ستمگران را هدایت نمی کند (۱۰). و آنان که کافر شدند به کسانی که ایمان آوردند گفتند اگر اسلام خوب بود مؤمنین بر ما سبقت نمی گرفتند و چون کفار راه را نیافته اند به زودی خواهند گفت این قرآن افترائی است قدیمی (۱۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸

صفحه : ۲۸۳

با اینکه قبل از قرآن کتاب موسی بود که راهبر و رحمت بود و این قرآن مصدق تورات است ، لسانی است عربی تا کسانی را که ستم کردند انذار کرده نیکوکاران را بشارت باشد (۱۲). به راستی آنان که گفتند پروردگار ما الله است و در پای این گفته خود استقامت ورزیدند نه ترسی دارند و نه اندوهگین می شوند (۱۳). آنان اهل بهشتند که در آن جاودانه اند بخاطر آن اعمال نیکی که می کردند (۱۴).

بیان آیات

غرض و مفاد کلی سوره مبارکه احقاف

غرض این سوره انذار مشرکینی است که دعوت به ایمان به خدا و رسول و معاد را رد می کردند. و این انذار مشتمل است بر عذاب الیم برای کسانی که آن را انکار نموده ، از آن اعراض کنند، و به همین جهت این سوره با اثبات معاد آغاز شده ، می فرماید: ((ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق)) و تا آخر سوره همین مطلب را مکررا خاطر نشان ساخته ، یک جا می فرماید ((و اذا حشر الناس...))، جای دیگر می فرماید ((و الذی قال لوالدیه اف لکما اتعداننی ان اخرج...))، و باز جای دیگر می فرماید ((و یوم یعرض الذین کفروا علی النار اذہبتم طیباتکم...)) و نیز می فرماید ((و یوم یعرض الذین کفروا علی النار الیس هذا بالحق...)) و در آخر سوره می فرماید: ((کانہم یوم یرون ما یوعدون لم یلبثوا الا ساعه من نہار بلاغ...)).

و در این آیات احتجاج بر یگانگی خدا و بر نبوت نیز شده ، و اشاره ای هم به هلاکت قوم هود و قریه های پیرامون مکه رفته است ، و به این وسیله مردم را انذار می کند. و نیز از آمدن چند نفر از طائفه جن نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خبر می دهد که بعد از شنیدن آیاتی از قرآن به آن جناب ایمان آورده ، به نزد قوم خود بازگشتند، تا ایشان را انذار کنند.

و تمام این سوره - به جز دو آیه - در مکه نازل شده و در آن دو آیه اختلاف کرده اند که ان شاء الله - به زودی در بحث روایتی به آن اختلاف اشاره خواهیم کرد، و آن دو آیه عبارت است از آیه ((ام یقولون افتریہ...))، و آیه ((قل ارایتم ان کان من عند الله...)).

حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ تفسیر این آیه گذشت .  
مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ...

منظور از ((سماوات و ارض و ما بین آن دو)) مجموع عالم محسوس بالا- و پایین است . و حرف ((باء)) در کلمه ((بالحق)) بای ملابست است . و مراد از ((اجل مسمی)) نقطه انتهای وجود هر چیز است ، و مراد از آن نقطه در آیه شریفه ، اجل مسمای برای مجموعه عالم است و آن روز قیامت است که در آن روز آسمان مانند طومار در هم پیچیده گشته ، و زمین به زمینی دیگر مبدل می شود و خلائق برای واحد قهار ظهور می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۲۸۴

و معنای آیه این است که : ما عالم مشهود را با همه اجزای آن ، چه آسمانی و چه زمینی ، نیافریدیم مگر به حق ، یعنی دارای غایت و هدفی ثابت ، و نیز دارای اجلی معین که وجودش از آن تجاوز نمی کند، و چون دارای اجلی معین است قهرا در هنگام فرا رسیدن آن اجل فانی می شود، و همین فانی شدنش هم هدف و غایتی ثابت دارد، پس بعد از این عالم عالمی دیگر است که آن عبارت است از عالم بقاء و معاد موعود. و در معنای ((به حق بودن خلقت)) در سابق مکررا سخن به میان آمد.

((و الذین کفروا عما اندروا معرضون)) - مراد از ((الذین کفروا)) مشرکین است ، به دلیل آیه بعدی که می فرماید: ((قل ارایتم ما تدعون من دون الله)). و لیکن از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از کفر آنان ، تنها کفر به معاد است ، نه کفر به یگانگی خدا و سایر عقائد باطله آنان . و کلمه ((ما)) در ((عما)) مصدریه ، و یا موصوله است ، اما احتمال دوم با سیاق سازگارتر است در نتیجه معنای جمله چنین می شود: و مشرکین که منکر معادند از آنچه انذار می شوند (یعنی از روز قیامت ، و عذاب الیمی که در آن روز

مخصوص مشرکین به خداست) اعراض می کنند، و روی برمی گردانند.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ... احتجاج علیه پرستش بت ها و معبودهای زمینی

کلمه ((ارایتم)) (به معنای ((مرا خبر دهید)) است. و مراد از آنچه به جای خدا می خواندند همان بت هایی است که می پرستیدند، و از آنها حاجت می طلبیدند. و اگر ضمیر مخصوص به عقلاء را به آنها برگردانید، با اینکه سنگ و چوب بودند، بدین مناسبت است که مشرکین کارهای عقلاء را به آنها نسبت می دادند. و هر چند گفتیم منظور بت ها است، لیکن حجتی که در آیه اقامه شده، شامل همه معبودهای دروغین می شود.

((ارونی ما ذا خلقوا من الارض)) - کلمه ((ارونی)) (نیز به همان معنای ((مرا خبر دهید)) است. و کلمه ((ما)) اسم استفهام است. و کلمه ((ذا)) (زائد است و مجموع ((ماذا)) مفعول ((خلقوا)) است. و کلمه ((من الارض)) متعلق بدانست.

((ام لهم شرك في السموات)) - یعنی چه شرکتی در خلقت آسمانها دارند. چون در آیه شریفه از این سؤال می کند که خدایان شما در همه آسمانها و زمین چه موجودی خلق کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸۵

توضیح اینکه: مشرکین هر چند خلقت هیچ موجودی را به خدایان خود نسبت نمی دادند، بلکه تنها تدبیر را به آنها مستند می کردند و خلقت را خاص خدا می دانستند، همچنان که خدای تعالی در این باره فرموده: ((و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله)) (و نیز فرموده: ((و لئن سألهم من خلقهم ليقولن الله)).

و لیکن از آنجایی که خلقت از تدبیر جدا نیست، لاجرم این نکته باعث شده آنکه مدبر است سهمی از خلقت هم داشته باشد، و بدین جهت به پیامبر گرامی خود دستور می دهد: از ایشان از سهم خدایشان پرسد که چقدر از خلقت آسمانها و یا زمین سهم دارند، پس تدبیر در عالم بدون خلقت معنا ندارد.

((ائتونی بکتاب من قبل هذا او اثاره من علم ان کنتم صادقین)) - کلمه ((هذا)) اشاره به قرآن است. و مراد از آوردن کتابی قبل از قرآن، آوردن کتابی آسمانی از قبیل تورات است که از ناحیه خدا نازل شده باشد، و در آن از شرکت خدایان مشرکین در خلقت آسمانها و زمین خبر داده باشد. معنای واژه ((اثاره)) (و مفاد آیه با توجه به معنای آن

و کلمه ((اثاره)) - به طوری که راغب گفته - مصدر و به معنای نقل و روایت است. وقتی می گوئیم ((اثر العلم)) (معنایش این است که من آن علم را روایت کردم. و مصدر این فعل همان طور که ((اثاره)) می آید ((اثر)) و ((اثره)) نیز می آید. و اصل معنای این واژه پیروی و دنبال کردن جای پای کسی بوده بنا به گفته وی کلمه ((اثاره)) (هر چند مصدر است، اما مصدر به معنای مفعول - یعنی ماء ثور - است یعنی: علمی که نقل و روایت شده باشد و ثابت کند که خدایان مشرکین در خلقت قسمتی از آسمانها و زمین شریک خدا هستند. ولی غالب مفسرین کلمه مذکور را به معنای ((بقیه)) معنا کرده اند. این معنا هم قریب به همان معنای سابق است.

و معنای آیه این است که: اگر راست می گوئید، برای من از کتابهای آسمانی قبل از قرآن دلیلی بیاورید که دلالت کند بر اینکه خدایان شما در خلقت قسمتی از آسمانها و یا خلقت قسمتی از زمین شرکت دارند. و اگر کتابی آسمانی نمی آورید حد اقل دلیل علمی منقولی - و یا بقیه ای از علم موروثی خود - بیاورید که این ادعای شما را اثبات کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۲۸۶

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... استفهام در این آیه انکاری است. و اگر مستجاب نشدن دعای مشرکین را به روز قیامت تحدید کرده بدین جهت است که روز قیامت اجل مسمی و معین شده دنیا است، و محل دعوت تنها دنیا است، و بعد از قیام قیامت دیگر دنیایی نیست.

((و هم عن دعائهم غافلون)) - این جمله یکی دیگر از صفات آلهم مشرکین است، که بعد از صفت دیگر آنها، یعنی مستجاب

نکردن، ذکر شده، نه اینکه تعلیل مستجاب نکردن باشد، برای اینکه مستجاب نکردن بت‌ها معلول این است که بت‌ها نه مالک پرستندگان خود هستند، و نه مالک چیزی از امور آنان، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((قل اتعبدون من دون الله ما لا یملک لکم ضرا و لا نفعاً)).

پس همان طور که گفتیم، جمله مورد بحث صفتی است اضافه بر صفت قبلی، تا مقدمه‌ای باشد برای آیه بعدی که می‌فرماید: در قیامت دشمن این آلهه می‌شوند، و به عبادتی که برای آنها کردند کافر می‌گردند. پس مشرکین که در دنیا دست دعا به سوی بت‌ها دراز می‌کردند، روز قیامت می‌فهمند که بت‌ها از دعای آنها غافل بوده‌اند و آن وقت دشمن آنها شده، به پرستش آنها کافر می‌شوند.

از آیه شریفه برمی‌آید که تمامی موجودات حتی جمادات هم حیات و شعور دارند، برای اینکه بت‌ها از جماداتند، و آیه شریفه نسبت غفلت به آنها داده، و غفلت از خواص موجود دارای شعور است، و بر وصفی اطلاق می‌شود که داشتن شعور شائن موصوفش باشد.

وَ إِذَا حَشَرَ النَّاسَ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَ كَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ (حشر) (به معنای آن است که چیزی را به زور از جای خود بیرون کنی، و منظور از آن در اینجا مبعوث کردن مردم از قبورشان، و سوق دادن آنها به سوی محشر است، که در آن روز آلهه آنان دشمنشان شده، و به شرک آنان کافر گشته، از ایشان بیزاری می‌جویند، همچنان که آیه ((تبرانا الیک ما کانوا ایانا یعبدون)) و آیه ((فکفی بالله شهیدا بیننا و بینکم ان کنا عن عبادتکم لغافلین)) (این مضامین را حکایت می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸۷)

و در سیاق دو آیه مورد بحث اشاره‌ای است به اینکه سنگ و چوبهای جماد که در این عالم در نظر ما جماد و بی‌جانند، چون آثار حیات در آنها نمی‌بینیم، در نشاء آخرت معلوم می‌شود که برای خود جان داشته‌اند، و آن روز آثار حیات از ایشان بروز می‌کند. و ما در این باره مطالبی در ذیل آیه ((قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء)) گذرانیدیم.

وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَنبَغُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ این آیه و آیه بعدش در مقام توییح است. و مراد از آیات ((بینات)) آیات قرآن است که بر آنان تلاوت می‌شد. در این آیه وقتی می‌خواهد از زبان کفار همین آیات بینات را نقل کند که در باره اش گفتند سحر است، به جای این کلمه، کلمه ((حق)) (را می‌آورد حقی که به سویشان آمده، و می‌فرماید: ((للحق لما جاءهم)) (با اینکه مقتضای ظاهر آیه این بود که به جای ((للحق)) بفرماید ((لها))، و این بدان جهت است که بفهماند آیات بینات حق بود که بر آنان تلاوت می‌شد، و هیچ مجوزی نداشتند که آن را سحر آشکار بخوانند. و خلاصه با علم به اینکه حق مبین است آن را ((سحر مبین)) خواندند پس مردمی زورگو و لجباز و مخالف حق صریح بودند.

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتَهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئاً... کلمه ((ام)) (در اینجا منقطعه و به معنای ((بلکه)) است در نتیجه معنای آیه این می‌شود: بلکه کفر می‌گویند اینکه قرآن خود را کلام خدا خوانده، بر خدا افتراء بسته است.

و معنای جمله ((قل ان افتریته فلا تملکون لی من الله شیئا)) این است که: اگر من به خاطر شما قرآن را به خدا افتراء بسته باشم، خدای تعالی مرا به عذاب خود خواهد گرفت، و یا در این گرفتنش شتاب خواهد کرد و آن وقت شما نمی‌توانید مانع خواسته خدا شوید. بنابراین چگونه ممکن است بر خدا افتراء ببندم و به خاطر شما خود را در معرض عذاب قطعی او قرار دهم؟ و خلاصه می‌خواهد بگوید: من مفتری بر خدا نیستم.

با این معنایی که کردیم روشن شد که جزاء شرط در جمله ((ان افتریته فلا تملکون لی...)) حذف شده و به جای آن جمله دیگری آمده که به منزله ارتفاع مانع است، و تقدیر کلام چنین است: ((قل ان افتریته آخذنی بالعذاب او عاجلنی بالعذاب و لا مانع من قبلکم یمنع عنه: بگو اگر قرآن را به خدا افتراء ببندم، مرا به عذاب خواهد گرفت، و یا عذاب افتراء را که جایش در قیامت است

در همین دنیا بر سرم می آورد، آن وقت هیچ مانعی از ناحیه شما نمی تواند از آن جلوگیری شود. پس اینکه بعضی گفته اند جمله ((فلا تملکون...)) (از قبیل به کار بردن مسبب در جای سبب است، درست نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸۸ (هو اعلم بما تفیضون فیه)) - ((افاضه در حدیث)) (به معنای خوض و فرو رفتن در آن است. و کلمه ((ما)) در این جمله موصوله است، و ضمیر ((فیه)) به آن برمی گردد. ممکن هم هست مصدریه باشد، و مرجع ضمیر قرآن باشد. و در صورت موصوله بودن ((ما)) معنا چنین می شود: خدای سبحان دانایتر است به آنچه که در آن فرو رفته اید، یعنی در تکذیب قرآن و سحر و افتراء شمردن آن. و در صورت مصدریه بودن معنا اینطور می شود: خدا دانایتر است به خوض و فرو رفتن شما در تکذیب قرآن.

احتجاج علیه مشرکین که قرآن را افتراء به خدا دانسته رسالت پیامبر (ص) را منکر شدند ((کفی به شهیدا بینی و بینکم)) - این جمله دومین احتجاج و استدلال است بر نفی افتراء به خدا. احتجاج اول جمله ((ان افتریته فلا تملکون لی من الله شیئا)) بود، که بیانش در چند سطر قبل گذشت. و معنای احتجاج دوم این است که: شهادت دادن خدا در کلام خودش به اینکه کلام، کلام او است، نه افتراء بر او از جانب من، کافی است در مفتری نبودن من. و خدای سبحان این ادعای مرا تصدیق کرده و فرموده: ((لکن الله یشهد بما ینزل به علمه)) (و آیاتی دیگر که در این معنا است و اما اینکه قرآن کلام خداست، در اثباتش همان آیاتی که تحدی می کند (و می فرماید: اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید، همه دست به دست هم داده یک سوره مثل آن بیاورید) کافی است.

((و هو الغفور الرحیم)) - اینکه در ذیل آیه دو اسم از اسماء کریمه الهی را آورده، به منظور احتجاج علیه لوازمی است که انکار رسالت متضمن آن است. گویی فرموده: اینکه شما رسالت مرا انکار نموده، و آن را افتراء به خدا می پندارید، در حقیقت متضمن دو ادعا است، یکی ادعای اینکه قرآن کلام خدا نیست، و یکی هم ادعای اینکه دعوی رسالت من باطل است - که البته وثنی مذهبان بطور کلی منکر رسالتند.

اما دعوی اول شما، جواب و ردش این است که: اولاً اگر من آن را به خدا افتراء بسته باشم، شما نمی توانید جلو عذاب خدا را بگیرید و مرا از آن نجات دهید. و ثانیاً شهادت خدای تعالی بر اینکه قرآن کلام او است، نه کلام من، کافی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۸۹

و اما ادعای دوم شما جواب و ردش این است که خدای سبحان غفور و رحیم است، و حکمت او اقتضاء می کند که با خلق خود به مغفرت و رحمت معامله کند و معلوم است که این مغفرت و رحمت به جز تائبان را که به سوی برگشته اند، و صالحان که عمل خود را اصلاح کرده اند شامل نمی شود. آری، تنها این طایفه اند که خدای تعالی نخست به سوی صراطی که سلوکش ایشان را به سوی او نزدیک کند هدایت می کند، و سپس مغفرت و رحمتش شامل حالشان می شود، یعنی گناهانشان را می ریزد، و در سرای سعادت جاودانه مستقرشان می سازد.

و اینکه گفتیم حکمت او اینطور اقتضاء می کند، به خاطر این است که انسان استعداد و صلاحیت چنین کمالی را دارد، و او هم جواد و کریم است (قابلیت محل کامل، و فاعلیت فاعل هم در حد اعلای از کمال و تمامیت است، و این همان وجوب است). صلاحیت انسان وجدانی است و دلیل نمی خواهد، و اما کرامت وجود خدای تعالی دلیلش کلام خود اوست که می فرماید: ((و ما کان عطاء ربک محظوراً)) (و نیز فرموده: ((و علی الله قصد السبیل)) (و سبیل و طریقه این هدایت همانا دعوت است که باید از طریق رسالت انجام گیرد. پس در حکمت خدا واجب می شود که رسولی به سوی مردم گسیل دارد تا ایشان را به راه خود هدایت کند، راهی که ایشان را به مغفرت و رحمت او برساند.

معنا و مفاد آیه: ((قل ما کنت بدعا من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم))  
 قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِكُمْ ... کلمه ((بدع)) (به معنای نوظهور و بی سابقه است؛ چیزی که نظیرش

تاکنون نبوده، و یا گفتار و کرداری که سابقه نداشته باشد، و به همین جهت بعضی از مفسرین آیه را چنین معنا کرده اند: من اولین رسولی نیستم که به سوی شما گسیل شده باشم، و قبل از من هیچ رسولی به سوی شما گسیل نشده باشد. بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که افعال و اقوال من افعال و اقوالی نوظهور نیست که قبل از من هیچ رسولی این سخنان را نگفته باشد، و این کارهای مرا نکرده باشد.

و معنای اول نه با سیاق سازگاری دارد و نه با جمله قبل که می فرمود. ((و هو الغفور الرحیم)) بلکه با آن معنایی که ما برای جمله مذکور بیان کردیم، همان معنای دوم سازگارتر است. بنابراین معنای آیه چنین می شود که: من در بین انبیاء پیغمبری نوظهور نیستم که سخنان و افعال و سیرتم و صورتم مخالف با سخنان و افعال و صورت و سیرت آنان باشد، بلکه من نیز مانند آنان فردی از بشر هستم و همان آثار بشریت که در آنان وجود داشت در من نیز وجود دارد و راه و روش آنان در زندگی همین راه و روش من بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۰

با این جمله پاسخ اعتراضهایی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می کردند داده می شود، مانند اعتراضی که قرآن از ایشان حکایت کرده که: ((مال هذا الرسول یا کل الطعام و یشی فی الاسواق لو لا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا او یلقى الیه کثر او تکون له جنه یا کل منها)).

نفی علم غیب از پیامبر (ص) در جمله ((و ما ادری...)) از جهت بشر بودن او است و با اثبات علم غیب برای آن حضرت از طریق وحی منافات ندارد

و در جمله ((و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم)) می خواهد از خود علم غیب را نفی کند، و همان را خاطر نشان سازد که آیه ((لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ما مسنی السوء)) خاطر نشان می کند. فرقی که بین این دو آیه وجود دارد این است که آیه اعراف علم به مطلق غیب را نفی می کند، و دلیلش را این می گیرد که هم خیری زیاد نکرده و هم گرفتاری به او رسیده است. و آیه مورد بحث علم به غیب خاصی را نفی می کند، و آن حوادثی است که ممکن است بعدها متوجه آن جناب و یا متوجه مخاطبین او شود، چون مشرکین که روی سخن با ایشان است - خیال می کردند کسی که دارای مقام رسالت می شود - به فرضی که چنین کسی پیدا شود - باید خودش ذاتا دارای علم به غیب و نهانی ها باشد و قدرتی غیبی مطلق داشته باشد، همچنان که این خیال از کلام آنها که گفتند ((چرا فرشته ای با او نیست...)) و قرآن حکایتش کرده، به خوبی فهمیده می شود، لذا رسول گرامی خود را دستور می دهد که صریحا اعتراف کند که: او هیچ نمی داند که در آینده بر او و برایشان چه می گذرد، و در نتیجه علم غیب را از خود نفی کند، و بگوید: که آنچه از حوادث که بر او و برایشان می گذرد خارج از اراده و اختیار خود او است، و او هیچ دخل و تصرفی در آنها ندارد، بلکه دیگری است که آن حوادث را پیش می آورد، و او خدای سبحان است.

پس اینکه فرمود: ((و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم)) همانطور که علم به غیب را از خود نفی می کند، قدرت و دخالت خود را نیز نسبت به حوادثی که در پس پرده غیب بنا است پیش بیاید، از خود نفی می نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۱

عدم منافات نفی علم غیب از پیامبر در این آیه با عالم بر غیب بودن ایشان به وسیله و حیالهی و اگر در این آیه علم به غیب را از آن جناب نفی می کند، منافات با این ندارد که به وسیله وحی عالم به غیب باشد، همچنان که در مواردی از کلام خدای تعالی به آن تصریح شده، یک جا می فرماید: ((ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک)) (و جای دیگر می فرماید: ((تلک من انباء الغیب نوحیها الیک)) (و جای دیگر می فرماید: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی)) (من رسول و نیز از همین باب است سخن مسیح که قرآن آن را حکایت نموده، می فرماید: ((و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم)) (و نیز از یوسف حکایت نموده که به دو رفیق زندانش گفت: ((لا- یاتیکما طعام ترزقانه الا- نباتکما بتاویله قبل ان یاتیکما)).



و وجه منافات نداشتن این است که: آیاتی که علم به غیب را از آن جناب و از سایر انبیاء (علیهم السلام) نفی می‌کند، تنها در این مقام است که این حضرات از آن جهت که بشری هستند و طبیعت بشری دارند علم به غیب ندارند، و خلاصه طبیعت بشری و یا طبیعتی که اعلا مرتبه طبیعت بشری را دارد، چنین نیست که علم به غیب از خواص آن باشد به طوری که بتواند این خاصه و اثر را در جلب هر منفعت و دفع هر ضرر استعمال کند، همان طور که ما به وسیله اسباب ظاهر جلب نفع و دفع ضرر می‌کنیم.

و این منافات ندارد که با تعلیم الهی از طریق وحی حقایقی از غیب برایشان منکشف گردد، همان طور که می‌بینیم اگر معجزه می‌آورند، بدین جهت نیست که افرادی از بشر و یا برجستگانی از بشرند، و این خاصیت خود آنان است، بلکه هر چه از این معجزات می‌آورند به اذن خدای تعالی و امر او است، همچنان که می‌بینیم در چند جا در پاسخ آنان که پیشنهاد آیتی کرده اند می‌فرماید: ((قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا))، ((قل انما الایات عند اللّٰه و انما انا نذیر مبین))، ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن اللّٰه فاذا جاء امر اللّٰه قضی بالحق)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۲)

شاهد این جمع جمله ای است که بعد از جمله مورد بحث و متصل به آن آمده که فرموده: ((ان اتبع الا ما یوحی الی)) (برای اینکه اتصال این جمله به ما قبل می‌رساند که در حقیقت اعراض از آن است، و معنای مجموع دو جمله چنین است: من هیچ یک از این حوادث را به غیب و از ناحیه خود نمی‌دانم، بلکه من تنها پیروی می‌کنم آنچه را که از این حوادث به من وحی می‌شود. ((و ما انا الا نذیر مبین)) - این جمله تاء کید همه مطالب قبل در آیه است که می‌فرمود: ((ما کنت بدعا...))، ((و ما ادری...)) و ((ان اتبع...)).

بحثی فلسفی و دفع یک شبهه

(درباره عالم بودن پیامبر (ص) و ائمه (ع) به غیب، و اثر و رابطه آن با زندگی و رفتار ایشان) روایات بسیاری از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده که خدای سبحان پیامبر اسلام و ائمه (علیهم السلام) را تعلیم داده، و هر چیزی را به ایشان آموخته. و در بعضی از همان روایات این معنا تفسیر شده به اینکه علم رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) از طریق وحی، و علم ائمه (علیهم السلام) از طریق رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) بوده است.

از سوی دیگر به این روایات اشکال شده که: تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد سیره اهل بیت چنین بوده که در طول زندگی خود مانند سایر مردم زندگی می‌کرده اند و به سوی هر مقصدی می‌رفتند از راه معمولی و با توسل به اسباب ظاهری می‌رفتند، و عینا مانند سایر مردم گاهی به هدف خود می‌رسیدند، و گاهی نمی‌رسیدند، و اگر این حضرات علم به غیب می‌داشتند، باید در هر مسیری به مقصد خود برسند، چون شخص عاقل وقتی برای رسیدن به هدف خود، دو راه پیش روی خود می‌بیند، یکی قطعی و یکی راه خطا، هرگز آن راهی را که می‌داند خطا است طی نمی‌کند، بلکه آن راه دیگر را می‌رود که یقین دارد به هدفش می‌رساند. در حالی که می‌بینیم آن حضرات چنین نبودند، و در زندگی راههایی را طی می‌کردند که به مصائبی منتهی می‌گشت، و اگر علم به غیب می‌داشتند باید بگوئیم عالما و عامدا خود را به مهلکه می‌افکندند، مثلا رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) در روز جنگ احد آنچه بر سرش آمد خودش بر سر خود آورد، و یا علی (علیه السلام) خودش عالما و عامدا در معرض ترور ابن ملجم مرادی ملعون قرار گرفت، و همچنین حسین (علیه السلام) عمدا خود را گرفتار مهلکه کربلا- ساخت، و سایر ائمه (علیهم السلام) عمدا غذای سمی را خوردند. و معلوم است که القاء در تهلکه یعنی خویشتن را به دست خود به هلاکت افکندن عملی است حرام، و نامشروع. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۳

اساس این اشکال به طوری که ملا-حظه می‌کنید دو آیه از آیات قرآنی است، یعنی آیه ((و لو کنت اعلم الغیب لا ستکثرت من الخیر)) و آیه ((و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم)).

و این اشکال یک مغالطه بیش نیست، برای اینکه در این اشکال بین علوم عادی و علوم غیر عادی خلط شده، و علم به غیب علمی

است غیر عادی که کمترین اثری در مجرای حوادث خارجی ندارد.

بیان اینکه علم غیب اثری در جریان حوادث خارجی ندارد

توضیح اینکه: افعال اختیاری ما همان طور که مربوط به اراده ما است، همچنین به علل و شرائط دیگر مادی و زمانی و مکانی نیز بستگی دارد که اگر آن علل و شرائط هم با خواست ما جمع بشود، و با آن مساعدت و هماهنگی بکند، آن وقت علت پیدایش و صدور آن عمل از ما علتی تامه می شود که صدور معلول به دنبالش واجب و ضروری است، برای اینکه تخلف معلول از علت تامه اش محال است.

پس نسبت فعل که گفتیم معلول است، به علت تامه اش، نسبت وجوب و ضرورت است، مانند نسبتی که هر حادثه دیگر به علت تامه اش دارد. و اما نسبتش به اراده ما که جزء علت است، نه تمام علت، نسبت جواز و امکان است، نه ضرورت وجوب تا بگویی تخلفش محال است.

پس روشن گردید که تمامی حوادث خارجی که یکی از آنها افعال اختیاری ما است، وقتی در خارج حادث می شود که حدوثش به خاطر تمامیت علت، واجب شده باشد، و این منافات ندارد با این که در عین حال صدور افعال ما نسبت به خود ما به تنهایی ممکن باشد، نه واجب.

حال که معلوم شد هر حادثی از حوادث، و از آن میان هر فعلی از افعال اختیاری ما در عین اختیاری بودن، معلولی است که علت تامه ای دارد، و اگر نمی داشت محال بود که حادث شود، همچنان که با فرض نبودن آن علت، محال بود حادث گردد، پس تمامی حوادث عالم، سلسله نظام یافته ای است، که همگی و مجموعه اش متصف به وجوب است، یعنی محال است یکی از آن حوادث که به منزله یک حلقه از این زنجیر است از جای خودش حذف شود، و جای خود را به چیز دیگر و حادثه ای دیگر بدهد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۴

و نیز معلوم شد که پس این سلسله و زنجیر از همان روز اول واجب بوده - چه گذشته هایش و چه حوادث آینده اش حال اگر فرض کنیم که شخصی به این سلسله یعنی به سراپای حوادث عالم آن طور که هست و خواهد بود علم داشته باشد، این علم نسبت هیچ یک از آن حوادث را هر چند اختیاری هم باشد تغییر نمی دهد و تاءثیری در نسبت آن نمی کند، یعنی با فرض اینکه نسبت وجوب دارد، ممکنش نمی سازد، بلکه همچنان واجب است.

حال اگر بگویی: همین که علم یقینی در مجرای افعال اختیاری قرار گرفت عینا مانند علم حاصل از طرق عادی می شود و قابل استفاده می گردد چون آدمی را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم قرار می دهد به این معنا که در آنجا که با علم حاصل از طرق عادی مخالف باشد نظیر علم عادی سبب فعل و یا ترک می گردد.

در پاسخ می گوئیم: خیر چنین نیست که علم یقین به سلسله علل منافات با علم عادی داشته باشد، و آن را باطل سازد، به شهادت اینکه می بینیم بسیار می شود که انسان علم عادی به چیزی دارد، ولی عمل بر خلاف آن می کند، همچنان که قرآن کریم در آیه ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) می فرماید کفار به علم عادی یقین دارند به اینکه با انکار و عناد در برابر حق معذب شدنشان در آتش یقینی است، در عین حال به انکار و عناد خود اصرار می ورزند، به خاطر اینکه در سلسله علل که یک حلقه اش هوای نفس خود آنان است، انکارشان حتمی و نظیر علم عادی به وجوب فعل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۵

با این بیان اشکال دیگری هم که ممکن است به ذهن کسی بیاید دفع می شود، و آن این است که: چگونه ممکن است انسان علم یقینی پیدا کند به چیزی که خلاف اراده او باشد، چنین علمی اصلا تصور ندارد، و به همین جهت وقتی می بینیم علم در اراده ما تاءثیر نمی کند باید بفهمیم که آن علم، علم یقینی نبوده، و ما آن را علم یقینی می پنداشتیم.

علی ملازم با اراده موافق است که تواءم با التزام قلب نسبت به آن باشد

وجه دفع این اشکال این است که گفتیم: صرف داشتن علم به چیزی که مخالف اراده و خواست ما است، باعث نمی شود که در ما اراده ای مستند به آن علم پیدا شود، بلکه همانطور که در تفسیر آیه ۱۴ سوره نمل گذشت آن علمی ملازم با اراده موافق است که توأم با التزام قلب نسبت به آن باشد، (و گر نه بسیار می شود که انسان یقین و علم قطعی دارد به اینکه مثلاً شراب یا قمار یا زنا و یا گناهان دیگر ضرر دارد، و در عین حال مرتکب می شود، چون التزام قلبی به علم خود ندارد) نظیر این جریان در افعال عنائی به خوبی به چشم می خورد در این گونه اعمال نیز می بینیم علم قطعی به هلاکت، انسان را به باقی ماندن در بالای برج وادار نمی کند، چون التزامی به علم قطعی خود ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۶

بعضی از مفسرین از این اشکال پاسخ داده اند به اینکه: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه، تکالیفی مخصوص به خود دارند، آنها بر خلاف سایر مردم می توانند خود را به اینگونه مهلکه ها بیفکنند، ولی این کار بر سایرین حرام است. در بعضی از اخبار هم به این نکته اشاره شده.

بعضی دیگر چنین جواب داده اند: آن علمی تکلیف آور است که علمی عادی باشد، و اما علم غیر عادی تکلیف را بر انسان منجر نمی کند.

ممکن است این دو پاسخ اخیر را طوری توجیه کنیم که با بیان سابق ما سازگار باشند.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ كَفَرْتُمْ بِهِ وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَنَأَمَنَّ وَ اسْتَكْبَرْتُمْ ... ضمیر در ((کان)) و در ((به)) ((و در)) مثله ((- بطوری که از سیاق برمی آید - به قرآن بر می گردد. و جمله ((و شاهد شاهد من بنی اسرائیل...)) عطف است بر شرط ((ان کان)) و در نتیجه، جزای این جمله شرطیه، هم جزای شرط است و هم جزاء جمله ای که بر آن عطف شده. و مراد از مثل ((قرآن)) کتابی است که از حیث مضمون و معارف الهی شبیه به قرآن باشد، و آن همان تورات اصلی است که بر موسی (علیه السلام) نازل شد. و معنای جمله ((فامن و استکبرتم)) (این است که آن شاهد یاد شده از بنی اسرائیل، بعد از شهادت ایمان هم بیاورد.

و جمله ((ان الله لا یهدی القوم الظالمین)) (تعلیل همان جزائی است که حذف شده، و نیز می فهماند که آن جزاء چیست. و ظاهراً آن جزاء عبارت است از ((الستم ضالین)) - آیا در این صورت گمراه نبوده اید؟ و بعضی جزاء را عبارت دانسته اند از جمله ((الستم ظلمتم)) (و این درست نیست، برای اینکه تعلیل به اینکه خدا ستمکاران را هدایت نمی کند با ضلالت سازگار است، نه با ظلم، هر چند که متصف به هر دو صفت بوده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۷

و معنای آیه این است که: به مشرکین بگو به من خبر دهید اگر این قرآن از ناحیه خدا باشد و در عین حال شما به کتاب خدا کفر ورزیده باشید، کتابی که شاهی هم از بنی اسرائیل به مثل آن کتاب که معارف همان کتاب را دارد، شهادت داد و به آن ایمان آورد و شما از پذیرفتن آن سرپیچی و استکبار کرده باشید، آیا شما مردمانی گمراه نیستید؟ به درستی که خدا مردم ستمکار را هدایت نمی کند.

مقصود از ((شاهد من بنی اسرائیل)) (در آیه: ((قل اراءیتم ان کان من عند الله و کفرتم...))

و اما آن کسی که بر مثل این کتاب شهادت داده و ایمان آورده، بطوری که در روایات آمده، عبدالله بن سلام یکی از علمای یهود بوده. و بنابراین، آیه شریفه مدنی خواهد بود، نه مکی، برای اینکه عبدالله بن سلام از کسانی است که در مدینه ایمان آورد. و بعضی گفته اند: ممکن است تعبیر به گذشته در جمله و شاهی از بنی اسرائیل شهادت داد و ایمان آورد به منظور تحقیق وقوع باشد. و به عبارت ساده تر: به این منظور بوده که بفهماند هر چند این جریان در آینده واقع می شود، اما آن قدر واقع شدنش حتمی است که باید آن را واقع شده حساب کنی. لیکن این تفسیر بی پایه است، برای اینکه با سیاق آیه که سیاق احتجاج علیه مشرکین است نمی سازد، چون مشرکین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را در آنچه که از آینده خبر می داد تصدیق نمی کردند.

و در معنای آیه اقوال دیگری نیز گفته اند، از آن جمله گفته اند: مراد از کسی که شهادت داد بر مثل قرآن و ایمان هم آورد حضرت موسی (علیه السلام) است که شهادت داد بر حقانیت تورات و به آن ایمان آورد. و اگر این مفسرین از تفسیر قبلی عدول کرده، این تفسیر را پذیرفته اند همه به خاطر این بوده که آیه را مکی دانسته و در نتیجه نمی توانستند بگویند منظور عبدالله بن سلام بوده، چون عبدالله در مدینه اسلام آورد.

و این پندار صحیح نیست، زیرا اولاً دلیلی نداریم بر اینکه آیه شریفه در مکه نازل شده باشد. و ثانیاً از ادب قرآن به دور است که موسی (علیه السلام) را قرین مشرکین جلف قرار دهد و اینان را با آن جناب مقایسه نماید، و بفرماید: موسی (علیه السلام) به کتابی که بر او نازل شد ایمان آورد، پس چرا شما استکبار می ورزید، و به قرآن ایمان نمی آورید. بی پایگی این حرف بر کسی پوشیده نیست. و از جمله آن اقوال این است که گفته اند: کلمه ((مثل)) در آیه شریفه به معنای خود قرآن است، نه مثل قرآن، همچنان که در آیه ((لیس کمثله شیء)) مثل به معنای خدا است نه به معنای مانند او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۲۹۸

بعید بودن این تفسیر هم مثل تفسیر سابق است.

ووجه مختلف در معنای آیه: ((و قال الذین کفروا للذین امنوا لو کان خیراً ما سبقونا الیه...)) و قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ... بعضی گفته اند: لام در کلمه ((للذین امنوا)) لام تعلیل است، و معنایش ((برای خاطر ایمانشان)) است. و برگشت معنایش به ((فی)) است (یعنی در باره ایمان مؤمنین) و ضمیر در ((کان)) و در ((الیه)) به قرآن برمی گردد بدین جهت که مؤمنین به آن ایمان دارند.

و معنای آیه این است که: آنها که کافر شدند در باره ایمان مؤمنین به قرآن گفتند: اگر ایمان به قرآن خیر بود، مؤمنین در ایمان آوردن به آن از ما پیشی نمی گرفتند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((الذین امنوا)) بعضی از مؤمنین است، و مراد از ضمیری که در جمله ((سبقونا)) است بعضی دیگر از ایشان، و لام در ((للذین)) متعلق به کلمه ((قال)) است، و معنای آیه این است که: ((کسانی که کافر شدند به بعضی از مؤمنین که حاضر در مجلس بودند - گفتند: اگر اسلام چیز خوبی بود فلان شخص و فلان شخص از مؤمنین - که در مجلس حاضر نبودند - جلوتر از ما ایمان نمی آوردند)) و این معنایی است که از سیاق آیه به دور است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از جمله ((الذین امنوا)) همه مؤمنین است، و لیکن در جمله ((ما سبقونا)) التفاتی به کار رفته، و اصل آن ((ما سبقتمونا)) بوده، (و معنایش این است: آنهايي که کافر شدند به همه مؤمنین گفتند: اگر ایمان خوب بود شما از ما سبقت نمی گرفتید). و لیکن این تفسیر هم در دوری از سیاق مثل قول سابق است، چون اگر منظور خطاب به مؤمنین بود، جهت نداشت که بفرماید ((سبقونا)) و آوردن صیغه غایب به جای حاضر به هیچ وجه التفات شمرده نمی شود.

((و اذ لم یهدوا به فسیقولون هذا افک)) (قدیم - ضمیر در ((به)) به قرآن برمی گردد، و همچنین کلمه ((هذا)) نیز اشاره به قرآن است. و کلمه ((افک)) (به معنای افتراء است. و معنایش این است: از آنجا که به خاطر استکبارشان از ایمان آوردن به قرآن، از هدایت قرآن، بهره مند نشدند، به زودی خواهند گفت این (قرآن) افک و افترائی است قدیم. و این همان سخنی است که در جای دیگر به عبارت ((اساطیر لاولین)) تعبیر شده.

وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبَ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحِيمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا ... ظاهراً جمله ((و من قبله...)) جمله ای حالیه باشد، و معنای جمله این است که: به زودی خواهند گفت: این افترائی است قدیم و سابقه دار، در حالی که کتاب موسی که امام و رحمت بود و قرآن هم آن را تصدیق دارد، قبل از آمدن قرآن از آمدنش خیر داده بود، و این قرآن هم که مصدق تورات است، به زبانی عربی آن را تصدیق کرده تا برای ستمکاران بیم رسان و برای نیکوکاران بشارتی باشد، و با این حال چگونه ممکن است افک بوده باشد.

((امام)) و ((رحمت)) بودن تورات به این معنا است که: تورات کتابی است که می‌تواند مقتدای بنی اسرائیل باشد، و بنی اسرائیل باید در اعمال خود از آن پیروی کنند، بدین جهت امام است، و بدین جهت که مایه اصلاح نفوس مردم با ایمان است رحمت است.

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا... مراد از اینکه گفتند ((ربنا الله)) اقرار و شهادت به انحصار ربوبیت در خدای سبحان، و یگانگی او در آن است. و مراد از استقامتشان در مقابل شهادت خود، این است که از آنچه که شهادت به حقانیتش می‌دهند منحرف نمی‌شوند، و رفتاری بر خلاف آن و بر خلاف لوازم آن نمی‌کنند.

((فلا- خوف علیهم و لا- هم یحزنون)) - یعنی در پیش روی خود هیچ خطر احتمالی ندارند، و هیچ عقاب‌هایی حتی احتمالی در انتظارشان نیست، و به همین جهت خوف ندارند. و نیز هیچ مکروه قطعی و محقق ندارند و به همین جهت اندوهی نخواهند داشت؛ چون همیشه خوف جایی پیدا می‌شود که پای احتمال خطری در بین باشد، و اندوه وقتی به دل می‌آید که خطری واقع شده باشد.

و حرف ((فاء)) در کلمه ((فلا- خوف))، این نکته را می‌فهماند که در جمله بویی از شرط هست، چون معنای جمله این است: ((کسی که بگوید رب ما الله است و استقامت هم بورزد، خوفی ندارد...)).

أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مراد از اصحاب جنت بودن، آن است که کسی ملازم بهشت باشد. و جمله ((خالدین فیها)) نیز همین را تاء کید می‌کند، و معنای آیه این است: اینها بندگان کسانی که گفتند رب ما الله است و استقامت ورزیدند، و اینان ملازم با بهشتند در حالی که در آن جاودانند و در حالی که این بهشت خالد، جزای اطاعت‌ها و کارهایی است که در دنیا برای تقرب به خدا انجام می‌دادند. روایاتی درباره مراد از ((اثاره من علم)) و راجع به نزول آیه: ((ام یقولون افتریه...)) در کافی به سند خود از ابی عبیده روایت کرده که گفت: از امام ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم آیه ((اثونی بکتاب من قبل هذا او اثاره من علم ان کنتم صادقین)) چه معنایی دارد؟ فرمود: منظور از کتاب همانا تورات و انجیل است. و منظور از ((اثاره من علم)) علم اوصیای انبیاء است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۰

و در الدر المنثور است که احمد، ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی، و ابن مردویه از طریق ابی سلمه بن عبد الرحمان، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: منظور از ((اثاره من علم)) بهره است.

مؤلف: شاید منظور از حظ و بهره، کتاب محظوظ یعنی موروث از انبیاء و یا علمای گذشته باشد، لیکن در بعضی از روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده، آمده که منظور از ((اثاره من علم)) حظ نیکو است. و در بعضی دیگر آمده که منظور از آن، جودت و زیبایی حظ است. لیکن این معنا از سیاق احتجاج آیه به دور است.

و در عیون در باب ((مجلس مذاکره ماءمون با حضرت رضا (علیه السلام)) آمده: آن جناب فرمود: پدرم از جدم از پدران بزرگوارش از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود مهاجر و انصار نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجتماع کردند، و عرضه داشتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) شما با این همه واردینی که از اطراف داری خرجت زیاد است، و مال و جان ما همه در اختیار تو است، و ما با کمال رغبت خوشوقت می‌شویم که در آنها تصرف کنی و از خدا می‌خواهیم تو را اجر دهد، آنچه دلت می‌خواهد از این اموال خرج کن، هیچ حرجی بر تو نیست.

آنگاه فرمود: در این مورد بود که خدای تعالی روح الامین را بر آن جناب نازل کرد، و وی به رسول خدا عرضه داشت: ای محمد ((قل لا اساء لکم علیه اجرا الا الموده فی القربی)) (یعنی من از شما مزدی در برابر رسالت نمی‌خواهم، مگر همین را که بعد از من به اقربایم مودت و دوستی بورزید. مهاجر و انصار بیرون رفتند؛ و منافقین گفتند: از تصرف در اموال ما چشم‌پوشید مگر برای اینکه ما را به رعایت خویشاوندانش وادار کند، و این سخنی عظیم، و افترائی بود که در مجلس آن جناب گفتند.

و در باره همین افتراء بود که آیه شریفه ((ام یقولون افتريه قل ان افتريته فلا تملكون لی من اللّٰه شیئا هو اعلم بما تفیضون فیه کفی به شهیدا بینی و بینکم و هو الغفور الرّحیم)) نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۱

پس رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) کسی به نزد همان جمعیت فرستاد که مگر پیش آمدی کرده؟ گفتند: بله، و اللّٰه، یا رسول اللّٰه. بعضی از ما سخنی درشت گفتند: و ما ناراحت شدیم. پس رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) آیه را که نازل شده بود بر آنان تلاوت کرد، و ایشان سخت بگریستند، به دنبال این جریان بود که آیه ((و هو الذی یقبل التوبه عن عباده و یعفو عن السيئات و یعلم ما تفعلون)) نازل شد.

و در الدر المنثور است که ابو داوود در - کتاب ناسخ - از طریقه عکرمه از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ((و ما ادری ما یفعل بی و لابیکم)) گفته: ناسخ این آیه در سوره فتح است. ابن عباس سپس می گوید: پس رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) بین مردم آمد، و ایشان را بشارت داد به اینکه گناهان گذشته و آینده اش بخشوده شده. پس مردی از مؤمنین گفت: ای پیامبر خدا، گوارایت باد، اینک فهمیدم که با تو چه معامله ای می کنند، لیکن نمی دانم با ما چه معامله می کنند؟ دنبال این پرسش آیه سوره احزاب نازل شد که می فرماید ((و بشر المؤمنین بان لهم من اللّٰه فضلا کبیرا)) و نیز می فرماید: ((لیدخل المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و یکفر عنهم سیئاتهم و کان ذلک عند اللّٰه فوزا عظیما)) که در این دو آیه برای آنان روشن کرد که خدا با ایشان چه معامله ای می کند.

روایتی در ذیل جمله: ((و ما ادری ما یفعل بی و لابیکم)) و اشکالات آن

مؤلف: این روایت خالی از اشکال نیست، برای اینکه اولاً در تفسیر آیه شریفه ((و ما ادری ما یفعل بی و لابیکم)) گفتیم که این آیه هیچ ارتباطی با علم غیبی که از طریق وحی باشد ندارد، و نمی خواهد بگوید: من علم غیبی نسبت به آموزش خود ندارم تا روایت بگوید: آیه سوره فتح ناسخ این آیه است.

و ثانیاً از ظاهر روایت برمی آید گناهی که آیه سوره فتح تصریح به آموزش آن دارد، گناه به معنای مخالفت امر و نهی مولوی است، در حالی که در تفسیر سوره خواهد آمد که منظور از گناه در آن آیه چیز دیگری است.

و ثالثاً آیاتی که دلالت دارد بر اینکه مؤمنین داخل بهشت می شوند بسیار زیاد است، هم در سوره های مکی، و هم در سوره های مدنی، و آیه دلالتی اضافه بر دلالت سایر آیات این باب ندارد، پس وجهی ندارد که در روایت بگوید: این آیه دلالت می کند بر اینکه مؤمنین داخل بهشت می شوند و مشمول مغفرت می گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۲

علاوه بر این، سوره احزاب مدتها قبل از سوره فتح نازل شده و معنا ندارد که آیات آن، نظری به آیات سوره فتح داشته باشد.

روایتی درباره نزول آیه: ((و شهد شاهد من بنی اسرائیل...))

و نیز در همان کتاب آمده که: ابو یعلی، ابن جریر، طبرانی و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - به سندی صحیح از عوف بن مالک اشجعی، روایت کرده که گفت: روزی رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) به راه افتاد من نیز در خدمتش بودم، تا داخل شدیم به معبد یهودیان، و چون روز عیدشان بود، از ورود ما خوششان نیامد. پس رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) به ایشان فرمود: دوازده نفر یهودی داوطلب شوید شهادت دهید به یگانگی خدا، و نبوت محمد بن عبداللّٰه تا خدای تعالی عذابی که شامل حال تمامی یهودیان زیر آسمان شده از ایشان بر طرف سازد. یهودیان همه سکوت کردند، همین که یکی از آنها داوطلب شد رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) مجدداً پیشنهاد خود را تکرار کرد، ولی دیگر کسی پاسخ نداد. بار سوم تکرار کرد، احدی اجابت نمود. آنگاه رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلّم) پرسید: زیر بار نمی روید؟ پس بدانید به خدا سوگند که من حاشر و عاقب و مقضی ام، چه ایمان بیاورید و چه تکذیب کنید.

آنگاه برگشت و من هم با او بودم، همین که خواستیم از در خارج شویم، مردی از پشت سر آن جناب گفت: ای محمد! همانجا



که هستی بایست، پس رو کرد به یهودیان و پرسید: ای مردم یهود تاکنون که من در بین شما بودم مرا چگونه مردی یافتید؟ گفتند: به خدا سوگند ما در بین خود مردی داننا تر از تو به کتاب خدا، و فقیه تر از تو و از پدرت و از جدت سراغ نداریم. آن مرد بعد از گرفتن این گواهی و اعتراف گفت: پس بدانید که من خدا را شاهد می گیرم که این محمد همان پیغمبری است که شما در تورات و انجیل نامش را یافته اید.

قوم یهود گفتند: این را دروغ می گویی. و گواهی او را رد کردند، و به او بد و بیراه هم گفتند. پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: شما دروغ گفتید، و سخن شما هرگز مقبول واقع نمی شود.

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و من و آن مرد یهودی که نامش ابن سلام بود بیرون آمدیم چیزی نگذشت که آیه ((قل ارايتم ان كان من عند الله و كفرتم به و شهد شاهد من بنی اسرائیل علی مثله فامن و استكبرتم ان الله لا يهدی القوم الظالمین)) نازل گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۳

مؤلف: در اینکه آیه مذکور در باره عبدالله بن سلام نازل شده روایات دیگری از طریق اهل سنت وارد شده. ولی سیاق آیه و مخصوصاً جمله ((من بنی اسرائیل)) با این معنا که خطاب در آن، متوجه بنی اسرائیل باشد نمی سازد. اشکال دیگری که در روایت هست این است که در این روایت کتاب آسمانی انجیل هم جزء کتب آسمانی یهود به شمار رفته، و حال آنکه از کتب ایشان نیست، و یهود آن را قبول ندارد.

و در بعضی از روایات آمده که آیه شریفه در باره ((ابن یامین)) یکی از علمای یهود نازل شده که شهادت داد و اسلام آورد، و یهود او را تکذیب کرد. اشکال قبلی به این روایت هم وارد است. الأحقاف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۴

آیات ۱۵ - ۲۰ سوره احقاف

وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بُولَدِيهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَوَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۱۵) أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مِمَّا عَمِلُوا وَنَتَّخِذُ أَوْزُرَ عَيْنٍ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعَدَّ الصَّدَقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (۱۶) وَالَّذِي قَالَ لَوْلِدِي أَلْفٌ لِّكَمَا أَتَعَدَّانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَيَلُوكَ ءَأَمِنَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولَئِينَ (۱۷) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَّتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَسِرِينَ (۱۸) وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوفِّيَهُمْ أَعْمَلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۱۹) وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ (۲۰)

ترجمه آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۵

ما به انسان سفارش پدر و مادرش را کردیم که به ایشان احسان کند احساسی مخصوص به آنان، مادرش او را به حملی ناراحت کننده حمل کرد و به وضعی ناراحت کننده بزاید و حمل او تا روزی که از شیرش می گیرد سی ماه است و تا هنگامی که به حد بلوغ و رشد عقلی برسد همچنان پدر و مادر مراقبش هستند تا به حد چهل سالگی برسد. آن وقت می گوید: پروردگارا نصیب کن که شکر آن نعمت هایی که به من و پدر و مادرم انعام فرمودی به جای آرم و اعمال صالح که مایه خشنودی تو باشد انجام دهم. پروردگارا ذریه مرا هم برایم اصلاح فرما. پروردگارا من امروز به درگاهت توبه می آورم و از تسلیم شدگان هستم (۱۵). این گونه انسانها ایند که ما بهترین اعمالشان را قبول می کنیم و از گناهان ایشان هم درمی گذریم آنچنان که از گناهان اهل بهشت درمی گذریم، و این وعده صدقی است که از آغاز خلقت تا به امروز گوشزد انسانها شده است (۱۶). و آن کس که به پدر و مادرش می گفت: اف بر شما تا کی مرا می ترسانید از اینکه دوباره زنده شوم این همه مردم که قبل از من مردند کدامشان برگشتند. پدر و

مادرش به خدا پناه می‌برند تا شاید فرزندشان را هدایت کند و به فرزند می‌گویند: وای بر تو به روز جزاء ایمان آور که وعده خدا حق است، و او همچنان می‌گوید: اینها خرافات عهد قدیم است (۱۷). چنین کسانی عذاب خدا بر آنان حتمی شده است و در زمره امت‌های گذشته از جن و انسند که زیانکار شدند (۱۸). و برای هر یک از انسانهای نامبرده درجاتی است از پاداش و کیفر اعمالشان (و این اختلافها به خاطر اهدافی است ناگفتنی و یکی از آنها این است که) پروردگارشان خود اعمالشان را به ایشان بر می‌گرداند تا ظلمی به ایشان نشود (۱۹). در روزی که کفار بر آتش عرضه می‌شوند به ایشان گفته می‌شود: هر سرمایه خیری داشتید در زندگی دنیا از دست دادید و با آن عیاشی کردید در نتیجه امروز در برابر استکباری که در زمین و بدون حق می‌ورزیدند به عذاب خواری دچار می‌شوید، هم به خاطر استکبارتان و هم به خاطر فسقی که مرتکب می‌شدید (۲۰).

#### بیان آیات

بعد از آنکه در جمله ((لینذر الذین ظلموا و بشری للمحسنین)) مردم را به دو قسم ((ظالمین)) و ((محسنین)) تقسیم نمود و در آن اشاره کرد به اینکه ظالمان سرنوشتی دارند که همواره از آن می‌ترسند و خود را بر حذر می‌دارند، و محسنین سرنوشتی دارند که همواره برایشان مسرت آور است، اینکه در این فصل از آیات همان مطالب را به طور مفصل شرح می‌دهد و می‌فرماید: مردم دو دسته‌اند: یک دسته تائبین هستند که همواره به سوی خدا رجوع دارند و در برابر او تسلیمند، و ایشان کسانی‌اند که اعمال نیکترشان قبول می‌شود، و از گناهانشان در می‌گذرند، و جزو اصحاب جنتند. دسته دیگر خاسران و زیانکارانند که همان سرنوشتی که امت‌های گذشته از جن و انس بدان گرفتار شدند در باره اینان نیز حتمی شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۳۰۶

آنگاه طائفه اول را به کسی مثل زده که ایمان به خدا دارد و تسلیم او و نیکوکار به والدین خویش است و همواره از خدا می‌خواهد تا شکر بر نعمتهایش را به او الهام کند، نعمتهایی که به خودش داده، و نعمتهایی که به پدر و مادرش ارزانی داشته، و نیز می‌خواهد که عمل صالح و اصلاح ذریه اش را به وی الهام کند. و طائفه دوم را به کسی مثل زده که عاق پدر و مادرش باشد، وقتی او را به سوی ایمان به خدا و روز جزاء می‌خوانند می‌گویند: این حرفها جزو خرافات کهنه و قدیمی است، و به این اکتفاء نموده پدر و مادر را تهدید می‌کند که دیگر از این حرفها نزنند.

وَ وَصِيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اِحْسَانًا ... کلمه ((وصیت)) به طوری که راغب گفته به معنای آن است که به دیگری پیشنهاد کنی که فلان کار را بکند، و این پیشنهاد توأم با موعظه و خیرخواهی باشد. و کلمه ((توصیه)) بر وزن تفعیل و از ماده وصیت است؛ و در قرآن آمده: ((و وصی بها ابراهیم بنیه)) پس می‌توان گفت مفعول دوم این کلمه که با حرف ((باء)) مفعولش می‌شود، از قبیل اعمال است (چون همیشه انسان، دیگری را توصیه می‌کند که عملی را انجام دهد)، در نتیجه توصیه خدا به والدین، توصیه فرزندان است به عملی که مربوط به والدین باشد که عبارت است از احسان به آنان.

معنای آیه: ((و وصینا الانسان بوالديه احسانا...))

و بنابراین بیان، تقدیر کلام ((و وصینا الانسان بوالديه ان يحسن اليهما احسانا)) می‌باشد، یعنی ما سفارش کردیم انسان را به پدر و مادرش که به آن دو احسان کند به هر مقدار که باشد و بتواند. مفسرین در اعراب کلمه ((احسانا)) اقوالی دیگر دارند. بعضی گفته‌اند: کلمه مذکور مفعول مطلق است اما بر این اساس که کلمه ((وصینا)) متضمن معنای ((احسانا)) باشد، و تقدیر کلام ((وصینا الانسان محسنين اليهما احسانا)) است. و بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه مذکور صفت است برای مصدری که حذف شده، البته با مضافی که در تقدیر است، و تقدیر کلام ((و وصینا ایصاء ذا احسان)) است. بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه مزبور مفعول له است، و تقدیر کلام ((و وصینا الانسان بوالديه لاحسانا اليهما)) است. و نیز جوهری دیگر از این قبیل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه

۳۰۷:

و به هر حال ((بربه والدین و احسان به ایشان)) از احکام عمومی خداست که همانطور که در تفسیر آیه ((قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا- تشرکوا به شیئا و بالوالدین احسانا)) گذشت، در همه شرایع تشریح شده، و به همین جهت فرمود: ((و وصینا الانسان)) و سفارش را عمومیت داد به هر انسانی، نه تنها مسلمانان.

آنگاه دنبال این سفارش اشاره کرد به ناراحتی هایی که مادر انسان در دوران حاملگی، وضع حمل و شیر دادن تحمل می کند تا اشاره کرده باشد به ملا-ک حکم، و عواطف و غریزه رحمت و رافت انسان را برانگیزد، لذا فرمود: ((حملته امه کرها و وضعته کرها و حمله و فصاله ثلاثون شهرا)).

و اما اینکه فرمود: ((و حمله و فصاله ثلاثون شهرا)) بدین حساب است که به حکم آیه ((و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین)) و آیه ((و فصاله فی عامین)) دوران شیر دادن به فرزند دو سال است، و کمترین مدت حاملگی هم شش ماه است، که مجموع آن سی ماه می شود.

و کلمه ((فصال)) به معنای فاصله انداختن بین طفل و شیر خوردن است، و اگر کلمه دو سال را ظرف قرار داد برای فصال، به این عنایت است که آخرین حد شیر دادن دو سال است، و معلوم است که این محقق نمی شود، مگر به گذشتن دو سال.

((حتی اذا بلغ اشده و بلغ اربعین سنه)) - ((بلوغ اشده)) به معنای رسیدن به زمانی از عمر است که در آن زمان قوای آدمی محکم می شود. و ما در تفسیر آیه ((و لما بلغ اشده اتیناه حکما و علما)) اختلافی را که مفسرین در معنای ((بلوغ اشده)) دارند نقل کردیم، و گفتیم که بلوغ چهل سال عادتاً ملازم با رسیدن به کمال عقل است.

((قال رب اوزعنی ان اشکر نعمتک الی انعمت علی و علی والدی و ان اعلم صالحا ترضیه)) - کلمه ((اوزعنی)) از مصدر ((ایزاع)) است که معنای الهام را می دهد، و این الهام، الهام آن اموری نیست که اگر خدا عنایت نکند آدمی به حسب طبع خود علم به آنها پیدا نمی کند، و آیه ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)) از آن خبر می دهد، بلکه الهام عملی و به معنای وادار کردن، و دعوت باطنی به عمل خیر و شکر نعمت و بالاخره عمل صالح است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۸

دعا و درخواست توفیق شکر نعمت و انجام اعمال صالح و مرضی خدا

خدای تعالی در این آیه آن نعمتی را که سائل درخواست کرده نام نبرده، تا هم نعمتهای ظاهری چون حیات، رزق، شعور و اراده را، و هم نعمتهای باطنی چون ایمان به خدا اسلام، خشوع، توکل بر خدا و تفویض به خدا را شامل شود. پس جمله ((رب اوزعنی ان اشکر نعمتک...)) (درخواست این است که نعمت ثناء بر او را ارزانش بدارد تا با اظهار قلی و عملی نعمت او را اظهار نماید. اما قولی که روشن است. و اما عملی به اینکه نعمت های خدا را طوری استعمال کند که همه بفهمند نعمت وی از خدای سبحان است و خدا آن را به وی داده، و از ناحیه خود او نیست، و لازمه این گونه استعمال این است که عبودیت و مملوکیت این انسان در گفتار و کردارش هویدا باشد.

و اینکه کلمه ((نعمت)) (را با جمله ((اللی انعمت علی و علی والدی)) تفسیر کرده می فهماند که شکر مذکورم از طرف خود سائل است، و هم از طرف پدر و مادرش. و در حقیقت فرزند بعد از در گذشت پدر و مادرش زبان ذکر گویی برای آنان است.

((و ان اعلم صالحا ترضیه)) - این جمله عطف است بر جمله ((ان اشکر...))، و سؤال دیگری است متمم سؤال شکر، چون شکر نعمت چیزی است که ظاهر اعمال انسان را زینت می دهد، و صلاحیت پذیرفتن خدای تعالی زیوری است که باطن اعمال را می آراید، و آن را خالص برای خدا می سازد.

((و اصلح لی فی ذریتی)) - اصلاح در ذریه به این معنا است که صلاح را در ایشان ایجاد کند و چون این ایجاد از ناحیه خداست، معنایش این می شود که ذریه را موفق به عمل صالح سازد، و این اعمال صالح کار دلهایشان را به صلاح بکشانند. و اگر کلمه اصلاح را مقید کرد به قید ((لی)) و گفت ((ذریه ام را برای من اصلاح کن)) برای این است که بفهماند اصلاحی درخواست می

کند که خود او از اصلاح آنان بهره مند شود، یعنی ذریه او به وی احسان کنند، همانطور که او به پدر و مادرش احسان می کرد. و خلاصه دعای این است که خدا شکر نعمتش و عمل صالح را به وی الهام کند، و او را نیکوکار به پدر و مادرش سازد، و ذریه اش را برای او چنان کند که او را برای پدر و مادرش کرده بود. در تفسیر آیه ۱۴۴ از سوره آل عمران و آیه ۱۷ از سوره اعراف گفتیم که شکر نعمت خدا به معنای حقیقیش این است که بنده خدا خالص برای خدا باشد، پس برگشت معنای دعا به درخواست خلوص نیت و صلاح عمل است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۰۹

((انی تبت الیک و انی من المسلمین)) - یعنی من به سوی تو برگشتم و از کسانی هستم که امور را تسلیم تو نمودند، به طوری که تو هیچ اراده ای نکردی مگر آنکه آنان نیز همان را خواستند، بلکه جز آنچه تو می خواهی نمی خواهند.

این جمله در مقام بیان علت مطالبی است که در دعا بوده. این آیه از آنجا که دعا را نقل می کند، و آن را رد ننموده، بلکه با وعده قبولی آن را تائید می کند و می فرماید: ((اولئک الذین نتقبل عنهم...))، این نکته را روشن می سازد که وقتی توبه و تسلیم خدا شدن در کسی جمع شد، دنبالش خداوند آنچه را که باعث خلوص وی می شود به دل او الهام می کند، و در نتیجه هم ذاتا از مخلصین - به فتحه لام - می شود، و هم عملا از مخلصین - به کسره لام.

اما اینکه توبه و تسلیم مؤثر در اخلاص ذات است، در همین نزدیکیها بدان اشاره کردیم. و اما تائید آن در اخلاص عمل برای اینکه عمل به خاطر قبول خدا صالح نمی شود، و به سوی او بالا نمی رود، مگر وقتی که خالص برای او باشد، همچنان که فرمود: ((الا لله الدین الخالص)).

توضیحی درباره قبول بهترین عمل، در مقابل در گذشتن از سیئات

أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ ... کلمه ((نتقبل)) متکلم مع الغیر از مضارع باب تفاعل است، و تقبل همان معنای قبول را دارد، اما از آن بلیغ تر است. و مراد از ((احسن ما عملوا)) اطاعتهای واجب و مستحب است، چون این طاعات است که پذیرفته می شود، اما مباحات هر چند هم دارای حسن باشد تقبل نمی پذیرد - صاحب مجمع البیان چنین گفته، و تفسیر خوبی است. مؤید آن این است که تقبل بهترین عمل را در مقابل بخشودگی گناهان قرار داده، پس گناه گفته شده اعمال انسان دو جور است، یا طاعات است، یعنی واجبات و مستحبات، که بهترین اعمال او است که ما آن را قبول می کنیم، و یا گناهان است که از آن درمی گذریم، و اما آن اعمالی که طاعت و حسنه نیست نه مقبول است و نه غیر مقبول. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۰

و جمله ((فی اصحاب الجنة)) متعلق است به جمله ((نتجاوز)) و معنایش این است که: ما از گناهان آنان نیز در جمله کسانی که گناهانشان بخشوده می شود و اهل بهشت می شوند، درمی گذریم. در نتیجه جمله مزبور حال از ضمیر عنهم خواهد بود. ((وعد الصدق الذی کانوا یوعدون)) - یعنی خداوند با این کلام خود وعده شان می دهد وعده ای صدق که تاکنون به زبان انبیاء و رسل وعده داده می شدند. ممکن هم هست مراد این باشد که در قیامت با این تقبل و تجاوز آن وعده صدقی که در دنیا داده می شدند منجر می شود.

وَالَّذِي قَالَ لَوْلَائِدِيهِ أَفِ لَكُمْ يَا أَعْدَانِي أَنْ أَخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي بَعْدَ أَنْ وَضَعَ انْصَانَ تَائِبًا وَ تَسْلِيمًا بِخَدَا، وَ دَرَاوَسْتِ اْو بَرَايْ خُلُوصٍ وَ اِخْلَاصٍ بِي وَ الدِّينِ، وَ اِصْلَاحِ اْو لَادِش رَا ذِكْرَ كَرْدِ، دَر مَقَابِلِ اَيْنِ اِنْصَانِ، اِنْصَانِ دِيگَرِي رَا يَادَاوَرِ شُدِه كِه بِي خَدَا وَ رَسُوْلَش وَ مَعَادِ، كَفَرِ مِي وَرَزْدِ؛ وَ چُونِ پَدَرِ وَ مَادَرِش اُو رَا بِي سُوِي اِيْمَانِ دَعُوْتِ نَمُوْدِه اَز مَعَادِ مِي تَرَسَانَدِ عَاقِ پَدَرِ وَ مَادَرِ مِي شُوْدِ.

پس اینکه فرمود: ((و الذی قال لوالديه اف لكم يا اعدائي ان اخرج وقد خلت القرون من قبلي بعد ان وضع انسان تائب و تسليم به خدا، و درخواست او برای خلوص و اخلاص و نیکی به والدین، و اصلاح اولادش را ذکر کرد، در مقابل این انسان، انسان دیگری را یادآور شده که به خدا و رسولش و معاد، کفر می ورزد؛ و چون پدر و مادرش او را به سوی ایمان دعوت نموده از معاد می ترسانند عاق پدر و مادر می شود.

پس اینکه فرمود: ((و الذی قال لوالديه اف لكم يا اعدائي ان اخرج وقد خلت القرون من قبلي بعد ان وضع انسان تائب و تسليم به خدا، و درخواست او برای خلوص و اخلاص و نیکی به والدین، و اصلاح اولادش را ذکر کرد، در مقابل این انسان، انسان دیگری را یادآور شده که به خدا و رسولش و معاد، کفر می ورزد؛ و چون پدر و مادرش او را به سوی ایمان دعوت نموده از معاد می ترسانند عاق پدر و مادر می شود.

پس اینکه فرمود: ((و الذی قال لوالديه اف لكم يا اعدائي ان اخرج وقد خلت القرون من قبلي بعد ان وضع انسان تائب و تسليم به خدا، و درخواست او برای خلوص و اخلاص و نیکی به والدین، و اصلاح اولادش را ذکر کرد، در مقابل این انسان، انسان دیگری را یادآور شده که به خدا و رسولش و معاد، کفر می ورزد؛ و چون پدر و مادرش او را به سوی ایمان دعوت نموده از معاد می ترسانند عاق پدر و مادر می شود.

ان اخرج (( استفهامی است توییخی ، و معنایش این است که : آیا مرا تهدید می کنی که یک بار دیگر از قبرم بیرونم کنند، و برای پس دادن حساب حاضرم سازند، و خلاصه آیا مرا به معاد تهدید می کنی ؟ در حالی که ((و قد خلت القرون من قبلی )) امت هایی که قبل از من بودند و هلاک شدند، احدی از آنان زنده و مبعوث نشد.

و این استفهام در حقیقت به پندار آنان حجتی بوده بر نفی معاد، به این بیان که اگر در این میان احیاء و بعثی می بود، باید بعضی از افرادی که تاکنون مرده اند زنده شده باشند، با اینکه مردگان تا امروز بشر، در این قرنهای طولانی که نمی توان آغازش را دقیقا معین کرد، آن قدر زیاد بودند که از حد شمار بیروند، و از هیچ یک آنها خبر و اثری نشده . ولی این نابخردان اینقدر نفهمیده اند که اگر بعضی از مردگان گذشته زنده می شدند، در دنیا زنده می شدند، و تهدید و وعید خدای سبحان این نیست ، بلکه زنده شدن در آخرت و برخاستن در نشاء دیگر است نه در دنیا.

((و هما یستغیثان الله ویلک امن ان وعد الله حق )) - کلمه ((یستغیثان)) از مصدر استغاثه است ، که به معنای طلب غوث (پناه) از خدا است . و معنای جمله این است که : در حالی که پدر و مادرش از خدا طلب می کنند که پناهشان دهد، و در اقامه حجت و متمایل کردن دل فرزند به سوی ایمان کمکشان فرماید، به فرزندشان می گویند: وای بر تو! به خدا و به آنچه رسولش آورده که یکی از آنها وعده به معاد است ایمان بیاور، و مطمئن باش که وعده خدا به معاد که به وسیله رسولانش داده ، وعده ای است حق .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۱۱

از اینجا روشن می شود که مراد آن پدر و مادر از اینکه گفتند ((ایمان بیاور)) این بوده که به خدا و رسولش در آنچه رسول از ناحیه خدا آورده ایمان بیاور. و اینکه گفت : ((ان وعد الله حق )) این بوده که فرزندشان به معاد ایمان بیاورد، و نیز جمله قبلی را که گفتند ایمان بیاور تعلیل کند و به فرزند می فهماند اینکه گفتیم ایمان بیاور به منظور انذار و تخویف بوده .

((فیقول ما هذا الا اساطیر الاولین )) - اشاره با کلمه ((هذا)) به همان وعده و اندازی است که پدر و مادرش کردند، و یا به همه آن دعوتهایی است که نمودند. و معنایش این است که : این انسان که مورد بحث بود به والدین خود می گوید: این وعده هایی که می دهید، و این تهدیدهایی که مرا با آن می ترسانید، و یا همه این دعوتهایی که می کنید چیزی جز خرافات مردم وحشی قرون گذشته نیست .

أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ ... در تفسیر آیه ۲۵ سوره حم سجده مطالبی در باره این جمله گذشت .

اشاره به اختلاف درجات مؤمنین نیکوکار و کافران بدکار متناسب با اختلاف نفوس و اعمال هر یک و لِكُلِّ دَرَجَةٍ مِمَّا عَمِلُوا ... یعنی برای هر یک از نامبردگان که عبارتند از مؤمنین نیکوکار، و کافران بدکار، منازل و مراتبی مختلف از نظر بلندی و پستی هست . آری برای بهشت درجاتی و برای دوزخ هم درجاتی است .

و برگشت این اختلاف به اختلافی است که در نفوس آنان است ، هر چند که نفوس در اعمال جلوه می کند، و بدین جهت فرموده : ((برای آنان درجاتی است از آنچه کردند))، و معلوم می شود درجات مال ایشان است ، و منشاء آن درجات اعمالشان است .

((و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون )) - لام در اول جمله لام غایت است ، و جمله مورد بحث عطف بر غایت و یا غایتی است که حذف شده ، چون ذکر آنها مورد غرض نبوده . و اگر این جمله غایت شده برای جمله ((ولکل درجات)) برای این است که جمله مزبور در معنای ((ما برای آنها درجات قرار دادیم)) می باشد، آن وقت معنا چنین می شود: ما آنان را درجه بندی کردیم برای این و این و برای اینکه اعمالشان تمام و کامل به ایشان برسد، و ظلم نشوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۱۲

و معنای توفیه و رساندن مردم به تمام و کمال اعمال این است که خدا عین اعمالشان را به خودشان برمی گرداند، پس بدین حساب آیه مورد بحث از آیاتی خواهد بود که بر تجسم اعمال دلالت می کند. ولی بعضی از مفسرین کلمه ((اجور)) را در تقدیر گرفته ، گفته اند معنایش این است که : تا خدا اجر آنان را تمام و کامل بدهد.

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ ... عرضه کردن آب بر حیوان یا برای حیوان به این است که آب را در جایی قرار دهی که حیوان آن را ببیند، به طوری که اگر خواست، بتواند بنوشد. و عرضه کردن کالا- برای فروش به این است که آن را در جایی قرار دهی که مانعی برای معامله کردن آن وجود نداشته باشد. و جوهی که در معنای جمله: ((و یوم یعرض الذین کفروا علی النار)) گفته شده است

و در جمله مورد بحث بعضی گفته اند: مراد از عرضه کردن کفار بر آتش این است که آنان را در آتش عذاب دهند، مثل اینکه می گویند فلانی عرضه بر شمشیر شد یعنی کشته شد و این تعبیر مجازی است معروف و شایع .

ولی این تفسیر با آیه آخر سوره که می فرماید: ((و یوم یعرض الذین کفروا علی النار الیس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا قال فذوقوا العذاب...)) (آنطور که باید نمی سازد چون در این آیه چشیدن عذاب بعد از عرضه شدن بر آتش و بعد از گفتگوهای دیگر آمده ، پس معلوم می شود غیر آن است .

بعضی دیگر گفته اند: در آیه قلب (جابجائی که خود فنی است از کلام) به کار رفته ، و اصل آن عرضه کردن آتش است بر کفار، نه عرضه کردن کفار بر آتش ، برای اینکه در تحقق معنای ((عرض)) (لازم است ((معروض علیه)) ((معروض)) (را درک کند، و آتش ، شعور ندارد، و کفار را درک نمی کند، این کفارند که آتش را درک می کنند، پس به این دلیل ، در کلام قلب به کار رفته ، و مراد، عرضه کردن آتش بر کفار است (و این حرف صحیح نیست زیرا از آیاتی مانند آیه ۳۰ از سوره ق و آیه ۲۰ از سوره فصلت که برای همه چیز نطق و گویائی قائل است برمی آید که جهنم نیز شعور دارد).

بعضی از مفسرین در اینکه چرا در آیه قلب به کار رفته گفته اند: درست است که همیشه معروض علیه عرضه بر معروض می شود، مثلا آب را عرضه بر حیوان می کنند، ولی از آنجایی که کفار به طرف آتش می روند، لذا قلب کرد تا رعایت این اعتبار را کرده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۱۳

و این درست نیست : اما اینکه گفتند باید معروض علیه معروض را درک کند، تا به طرف آن متمایل و یا از آن گریزان شود، و آتش شعور ندارد، صحیح نیست ، برای اینکه اولاً- دلیلی بر آن نیست ، و بلکه عرضه کالا- بر بیع و آیه ((انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال)) (دلیل بر خلاف آن است . و ثانیاً قبول نداریم که آتش دوزخ شعور نداشته باشد چون در اخباری صحیح آمده که بهشت و دوزخ شعور دارند، و آیه شریفه ((یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید)) (و آیاتی دیگر هم بدان اشعار دارد.

و اما اینکه گفتند مناسب این است که معروض را نزد معروض علیه ببرند نه بعکس . در جواب می گوئیم این را هم قبول نداریم که همه جا باید چنین باشد، برای اینکه در آیه ۷۲ از سوره احزاب دیدیم که چنین نبود (چون در آنجا امانت که یا دین است و یا ولایت نزد آسمانها و زمین و جبال برده نشده).

علاوه بر این ، در کلام خدای تعالی آیاتی هست که دلالت دارد بر آمدن آتش نزد کفار، مانند آیه ((و جی ء یومئذ بجهنم یومئذ یتذکر الانسان و انی له الذکری)).

حق مطلب در اینکه چرا در آیه شریفه کفار بر آتش عرضه شده اند نه آتش بر کفار!

پس حق همان است که گفتیم : عرضه عبارت است از اظهار نمودن مانعی که نگذارد چیزی متلبس به چیزی شود، و این معنا یک معنای نسبی است که همواره دو طرف می خواهد، چیزی که هست ممکن است اولی فرع و معروض ، و دومی اصل و ((معروض علیه)) (واقع شود، یکبار آتش دوزخ عرضه بر کافران شود، به این عنایت که کافر عمل صالح و یا شفیععی ندارد که مانع داخل شدنش در آتش شود، مانند این مورد که فرموده: ((و عرضنا جهنم یومئذ للکافرین عرضا))، و یکبار دیگر کفار عرضه بر آتش شوند، به این عنایت که هیچ مانعی از ناحیه آتش جلوگیری عذاب آنان نیست ، مانند این مورد که می فرماید: ((النار یعرضون علیها



غدوا و عشیا)) و این مورد که می فرماید: ((يعرض الذين كفروا على النار...)).

و بنابراین نزدیکتر به ذهن این است که هر دو عرضه در قیامت صورت می گیرد، هم عرضه کفار بر جهنم، و هم عرضه جهنم بر کفار. عرضه جهنم بر کفار وقتی است که خود را برای اولین بار به کفار نشان می دهد، و عرضه کفار بر جهنم هنگامی است که به حساب ها رسیده و تکلیف ها را یکسره کرده باشند، در آن موقع کفار را عرضه بر جهنم می کنند، و به سوی دوزخ سوقشان می دهند، همچنان که فرموده: ((و سيق الذين كفروا الى جهنم زمرا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۴

آنچه پس از عرضه کفار بر آتش به آنان گفته می شود

و در آغاز جمله ((اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها)) کلمه ((یقال)) در تقدیر است، و معنایش این است که: به ایشان گفته می شود طیبات خود را در زندگی دنیا از بین بردید. و کلمه ((طیبات)) به معنای اموری است که ملایم با نفس و موافق با طبع آدمی است، و انسان از آنها لذت می برد. و ((اذهاب طیبات)) به معنای از بین بردن و مصرف کردن آنها است. و مراد از ((استمتاع از طیبات)) استعمال و بهره مند شدن از آنها است، به طوری که این بهره مندی در نظر، هدف باشد، نه وسیله برای زندگی آخرت و آمادگی برای آن.

و معنای آیه این است که: وقتی عرضه بر آتش می شوند به ایشان گفته می شود: شما همه آن طیباتی که باید امروز از آن لذت ببرید در زندگی دنیا از بین بردید، و همانجا از آنها بهره مند شدید، و دیگر چیزی برایتان نمانده که امروز در این عالم از آن لذت ببرید.

((فالیوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون فی الارض بغير الحق و بما كنتم تفسقون)) - این آیه تفریع و نتیجه گیری از آیه قبل است که می فرمود: طیبات خود را در دنیا از بین بردید. و منظور از ((عذاب هون)) آن عذابی است که تواءم با خواری و ذلت است.

و معنای آیه این است که: پس امروز شما سزایتان عذابی است که در آن خواری و ذلت است، و خواری آن در مقابل آن استکباری است که در دنیا می کردید، و زیر بار حق نمی رفتید، و عذابش در مقابل فسق و اعراض از طاعات شما است. و این هر دو گناهی است که یکی مربوط به اعتقاد است که همان استکبار از حق باشد، و یکی مربوط به عمل است که همان فسق باشد.

بحث روایتی

روایاتی درباره حداقل مدت حمل، و مراد از ((بلوغ اشد)) در ذیل آیه: ((حملته امه کرها و وضعته کرها...)) در الدر المنثور است که عبد الرزاق، عبد بن حمید و ابن منذر از طریق قتاده از ابی حرب بن ابی الاسود دثلی روایت کرده اند که گفت: زنی را نزد عمر آوردند که شش ماهه زائیده بود، عمر از اصحاب رسول خدا حکم وی را پرسید. علی (علیه السلام) فرمود نباید سنگسار شود، مگر نمیبینی خدای تعالی می فرماید: ((و حمله و فصاله ثلاثون شهرا)) (و از سوی دیگر میفرماید: ((و فصاله فی عامین))، پس باید فهمید کهاقل حمل شش ماه است. پس عمر آن زن را رها کرد. راوی می گوید: بعدا شنیدیم که آن زندرست در آخر شش ماه وضع حمل کرده بوده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۵

مؤلف: این داستان را مفید هم در ارشاد نقل کرده.

و نیز در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن حاتم از بعجه بن عبدالله جهنی روایت کرده که گفت: مردی از قبیله ما، با زنی که او نیز از جهنیه بود ازدواج نمود، و آن زن درست بعد از شش ماه از ازدواجش فرزندی آورد، همسرش نزد عثمان بن عفان رفت، و داستان را گفت. عثمان دستور داد زن را سنگسار کنند، جریان به علی (علیه السلام) رسید، نزد عثمان رفت، که این چه دستوری است که داده ای؟ عثمان گفت او ششماهه زائیده، و مگر چنین چیزی ممکن است؟ حضرت فرمود: مگر نشنیده ای که خدای تعالی می فرماید: ((و حمله و فصاله ثلاثون شهرا))، (و از سوی دیگر مدت شیر دادن را دو سال تمام دانسته، و فرموده:

((حولین کاملین)) دو سال از سی ماه کسر شود چقدر می ماند، مگر بیش از شش ماه باقی می ماند؟

عثمان گفت: به خدا سوگند متوجه این نکته نبودم. بروید زن را بیاورید، وقتی آوردند دیدند از حکم اعدام سخت ترسیده، بخواهرش گفته بوده از این ماجرا غصه مخور (و مپندار که من برای قبیله ننگی آورده ام)، به خدا سوگند احدی غیر از شوهرم با من نزدیکی نکرده. راوی سپس می گوید: آن کودک بزرگ شد، و پدرش اعتراف کرد که او فرزند من است، چون شبیه ترین مردم به پدر خود بود. و باز می گوید: من آن مرد را دیدم که در آخر بیمار شد و تکه های بدنش در بستر می ریخت.

دو روایت درباره ((بلوغ اشد)) و مراتب آن

و در تهذیب به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نزد پدرم بودم که مردی از آن جناب پرسید منظور از ((بلوغ اشد)) در کلام خدای عزوجلّ که می فرماید: ((حتی اذا بلغ اشدّه)) چیست؟ فرمود: رسیدن به حد احتلام.

و در خصال از ابی بصیر روایت آورده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی بنده خدا سی ساله شد به حد بلوغ اشد رسیده، و چون به سن چهل سالگی برسد، به منتهای بلوغ رسیده، و همینکه پا به چهل و یک سالگی بگذارد رو به نقصان گذاشته، و اما کسی که پنجاه ساله شده باید خود را مثل کسی بداند که در حال جان کندن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۶

مؤلف: این روایت خالی از این اشعار و اشاره نیست که بلوغ اشد مراتب مختلفی دارد و اولین مرتبه آن که غالباً در سن شانزده سالگی است احتلام است، و مرتبه دوم آن گذشتن شانزده سال دیگر است که می شود سی و سه سالگی. و در نظیر این آیه که در سوره یوسف بود اخباری دیگر نقل شد.

این را هم باید دانست که در تفسیر آیه اخباری نقل شده که آیه را با حسین بن علی (علیهما السلام) و ولادتش در شش ماهگی تطبیق کرده اند که البته این روایات همان جنبه تطبیق را دارند، نه اینکه بخواهند نزول آیه را در باره آن جناب بدانند. روایتی راجع به شائن نزول آیه: ((والذیقال لوالدیه اف لکما...))

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه از عبدالله روایت آورده اند که گفت: من در هنگامی که مروان مشغول خطبه بود در مسجد بودم، و شنیدم که گفت: خدا خواب خوشی به امیر المؤمنین (یعنی معاویه) در باره فرزندش یزید ارائه داده، و آن این است که او را جانشین خودش کند، همچنان که ابوبکر عمر را جانشین خود کرد. عبدالرحمن پسر ابوبکر صدا زد مگر حکومت اسلام هم مانند امپراطوری روم هرقلی و وراثتی است. اگر ابوبکر این کار را کرد در باره هیچ یک از فرزندان او از اهل بیتش نکرد، و معاویه به خاطر عرق پدر فرزندی نمی خواهد چنین کرامتی را نسبت به فرزندش بکند.

مروان گفت: مگر تو همان نیستی که به پدر و مادرش گفت: ((اف لکما)) (منظور مروان این بود که تو فرزند ناخلفی هستی). عبدالرحمان گفت: مگر تو فرزند همان ملعون نیستی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پدرت را لعنت کرد؟ عبدالله، ناقل جریان، می گوید: عایشه این توهین مروان به برادرش را شنید، گفت: ای مروان این تو بودی که به عبدالرحمان چنین و چنان گفتی، به خدا سوگند دروغ گفتی، آیه ((اف لکما)) در باره او نازل نشده، بلکه در باره فلان بن فلان نازل شد. و نیز در همان کتاب آمده که ابن جریر از ابن عباس روایت کرده که در باره آن کسی که به پدر و مادرش گفته بود: ((اف لکما...)) گفته: این آیه در باره یکی از فرزندان ابوبکر نازل شده.

نقد کلام صاحب روح المعانی در تائید عبد الرحمان بن ابی بکر

مؤلف: این معنا از قتاده و سدی هم نقل شده. و داستان مروان و تکذیب گفتار او توسط عایشه معروف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۷

در روح المعانی بعد از آنکه روایت مروان را رد می‌کند می‌گوید: بعضی از علمای اسلام مانند سهیلی در کتاب ((الاعلام)) با نظریه مروان و اینکه آیه در باره عبدالرحمان نازل شده موافقت کرده‌اند. و به فرضی که تسلیم این معنا شویم دیگر سرزنش او آن هم از ناحیه مروان معنا ندارد، برای اینکه عبدالرحمان مسلمان شده و از افاضل صحابه و شجاعان ایشان بود، و در دوران مسلمانی اش در روز یمامه و غیر آن آوازه‌ای داشت، اسلام هم که اعمال ناشایست قبل را پاک می‌کند، و طبق این حکم کافر وقتی مسلمان شد، دیگر نباید ملامتش کرد که تو در زمان کفرت چنین و چنان گفتی.

و این سخن از او درست نیست برای اینکه اگر روایت صحیح باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم اسلام عبدالرحمان سودی به حالش نداشته چون ذیل آیه شهادت می‌دهد که شخص مورد نظر آیه، اهل عذاب و جزو زبانکاران است، چون می‌فرماید: ((اولئك الذين حق عليهم القول... انهم كانوا خاسرين)) و با چنین شهادتی دیگر مدافعات سهیلی سودی به حال او ندارد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و یوم یعرض الذین کفروا... و استمتعتم بها)) آمده که امام (علیه السلام) فرموده: یعنی در دنیا خوردید و نوشیدید و سواری کردید، و این آیه در باره بنی فلان نازل شد. و در باره جمله ((فالیوم تجزون عذاب الهون)) فرمود: مقصود از آن عطش است.

دو روایت درباره کیفیت زندگی پیامبر (ص) در ذیل آیه: ((اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا))

و در کتاب محاسن به سند خود از ابن القداح از امام صادق از آباء گرامی اش (صلوات الله علیهم اجمعین) روایت کرده که فرمودند: روزی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خیصی (نوع حلوا) آوردند، حضرت از خوردن آن امتناع ورزید، پرسیدند آیا خیص را تحریم کرده‌ای؟ فرمود: نه، و لیکن من بدم می‌آید از اینکه دلم نسبت به خوردن آن بی اختیار شود، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا)).

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه گفته: در حدیث آمده که عمر بن خطاب گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقت ملاقات گرفته بودم، در آن ساعت در باغ ام‌ابراهیم خدمت آن جناب رسیدم، دیدم روی حصیری از لیف خرما دراز کشیده، و قسمتی از بدنش روی خاک قرار گرفته، و زیر سرش بالشی پر از لیف خرما بود، سلام کردم و سپس نشستم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۸

عرضه داشتم: یا رسول الله! شما پیامبر خدایی، برگزیده و انتخاب شده از بین همه خلق اویی، و کسری و قیصر بر تخت طلایی و فرش حریر و دیبا قرار دارند، و شما روی این حصیر خوابیده‌ای؟! فرمود: آنها کسانی هستند که خدا طبایشان را در دنیا که سر انجام تمام شدنی است داده، و طبیات ما را برای آخرتمان ذخیره کرده.

مؤلف: این روایت در الدر المنثور به چند طریق از عمر نقل شده است. الأحقاف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۱۹

آیات ۲۱ - ۲۸ سوره احقاف

وَ اذْکُرْ اَحْمٰرَ عَادٍ اِذْ اَنْذَرْنَا قَوْمَهُ بِالْاَحْقَافِ وَ قَدْ خَلَّتِ النَّذْرُ مِنْ بَیْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ اَلَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰهَ اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ (۲۱) قَالُوْا اَجْتَنَّبْنَا لِتَافُکُنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا فَاتَّبَا بِمَا تَعَدُّنَا اِنْ کُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ (۲۲) قَالِ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ اُبَلِّغْکُمْ مَا اُرْسَلْتُ بِهٖ وَ لٰکِنِّیْ اَرَاشَ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ (۲۳) فَلَمَّا رَاوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ اُوْدِیَّتِهِمْ قَالُوْا هٰذَا عَارِضٌ مِّمَّنْزِلُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهٖ رِیْحٌ فِیْهَا عَذَابٌ اَلِیْمٌ (۲۴) تَدْمُرُ کُلَّ شَیْءٍ بِاَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبِرْ لَوْ لَا یُرِیْ اِلَّا مَسْکِنُهُمْ کَذٰلِکَ نَجْزِی الْقَوْمَ الْمُجْرِمِیْنَ (۲۵) وَ لَقَدْ مَّکَّنْهُمْ فِیْمَا اِنْ مَّکَّنْکُمْ فِیْهِ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَ اَبْصَارًا وَ اَفْئِدَةً فَمَا اَغْنٰی عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ لَا اَبْصَرُهُمْ وَ لَا اَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَیْءٍ اِذْ کَانُوْا یَجْحَدُوْنَ بِبَآئِتِ اللّٰهِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا کَانُوْا بِهٖ یَسْتَهْزِءُوْنَ (۲۶) وَ لَقَدْ اَهْلَکْنَا مَا حَوْلَکُمْ مِّنَ الْقُرٰی وَ صَرَفْنَا الْاٰیٰتِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُوْنَ (۲۷) فَلَوْ لَا نَصْرُهُمْ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ قُوْبَانًا ءَالِهَةً بَلْ ضَلُّوْا عَنْهُمْ وَ ذٰلِکَ اِفْکُهُمْ وَ مَا کَانُوْا یَفْتَرُوْنَ (۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۰

## ترجمه آیات

به یاد آر برادر عاد (هود پیغمبر) را (که در جنوب شبه جزیره عرب در سرزمینی) به نام احقاف قوم خود را انداز می کرد در حالی که پیامبران زیادی قبل از او در گذشته های دور و نزدیک آمده بودند و همه گفتند که غیر خدا را نپرستید که من بر شما می ترسم از عذاب روزی عظیم (۲۱). گفتند آیا به سراغ ما آمده ای تا با دروغهایت ما را از خدایانمان منصرف کنی؟ اگر راست می گویی آن عذابی که ما را از آن می ترسانی بیاور (۲۲). هود گفت: علم تنها نزد خداست و آنچه من می گویم تنها رسالتی است که مأمورم به شما ابلاغ کنم اما این را هم بدانید که من شما را مردمی جاهل می دانم (۲۳). و چون آن عذاب را دیدند که از کرانه افق نزدیک می شود گفتند این ابری است که می خواهد بر ما بیارد. هود گفت: و لیکن این همان عذابی است که در آمدنش شتاب می کردید و آن بادی است که عذابی دردناک همراه دارد (۲۴). هر چه سر راه خود ببیند به اذن پروردگارش ویران می کند. چیزی نگذشت که یک روز صبح جز خانه هایشان به چشم نمی خورد همه هلاک شده بودند و ما این طور مردم مجرم را کیفر می دهیم (۲۵). با اینکه به آنان مکنت هایی داده بودیم که به شما نداده ایم به آنها نیز گوش و چشم و فهم داده بودیم اما نه گوششان به دردشان خورد و نه از چشم و دل خود کمترین بهره ای بردند، چون آیات خدا را انکار می کردند و همان عذابی که مسخره اش می کردند بر سرشان بیامد (۲۶). این آثار که پیرامون سرزمین خود می بینید همه اقوامی بودند که ما آیات خود را نشانشان دادیم بلکه برگردند ولی برنگشتند و ما هلاکشان کردیم (۲۷). کسی نیست از آنان پرسد چرا پس آن خدایانی که به جای خدای تعالی معبود خود گرفته بودند تا به خدای تعالی نزدیکشان سازند یاریشان نمی کردند بلکه در روز گرفتاری غیبتان زد و این بود نتیجه اعراض و افتراء هایشان (۲۸).

## بیان آیات

بعد از آنکه مردم را به دو قسمت تقسیم کرد، و رشته کلام به مسأله انداز کشیده شد، اینک در این آیات به دو داستان اشاره می کند: یکی از قوم عاد، و هلاکت ایشان و در ضمن اشاره به هلاکت قرای پیرامون مکه. و یکی هم از ایمان آوردن قومی از جن، که خدای تعالی به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) متوجه شان کرد، و با شنیدن قرآن ایمان آوردند و برای انداز به سوی قوم خود برگشتند. و منظور از نقل این دو داستان این است که هر کس بخواهد از سرگذشت آنان عبرت بگیرد، و آیات فوق تنها مربوط به داستان اول است.

وَ اذْکُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْاَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۱  
کلمه ((اخا عاد: برادر عاد)) به معنای هر کسی است که از طرف پدر به این قوم نسبت داشته باشد. و منظور از این برادر، هود پیغمبر (علیه السلام) است.

اقوال مختلف درباره اینکه ((احقاف)) (در کجا واقع است؟، و توضیح گفتگوی هود (ع) با قوم عاد

کلمه ((احقاف)) نام سرزمینی است که قوم عاد در آن زندگی می کرده اند، و آنچه یقین به نظر می رسد این است که این سرزمین در جنوب جزیره العرب بوده، ولی امروز هیچ اثری از آن قوم در آن باقی نمانده. و در اینکه در چه نقطه از جنوب واقع بوده اختلافست. بعضی گفته اند در بیابانی بوده بین عمان و مهره. و بعضی گفته اند ریگزار است که بین عمان و حضرموت واقع شده، بعضی دیگر گفته اند ماسه های لب دریای قریه شجره است، و شجره محلی است در سرزمین یمن. بعضی دیگر چیزهایی دیگر گفته اند.

((و قد خلت النذر من بین یدیه و من خلفه)) - کلمه ((نذر)) جمع ((نذیر)) است، و مراد از آن به طوری که از سیاق برمی آید رسولان خدا است. و اما اینکه بعضی از مفسرین کلمه ((نذر)) را به معنای رسولان و علماء که نائبان رسولانند گرفته اند، تفسیر درستی نیست.

مفسرین جمله ((من بین یدیه)) را به کسانی که قبل از او بودند، و جمله ((و من خلفه)) را به کسانی که بعد از او آمدند تفسیر کرده اند. البته عکس این نیز ممکن است، و می شود گفت مراد از ((بین یدیه)) بیم رسانان زمان او، و از ((من خلفه)) بیم رسانان قبل از او باشند. و بنابر احتمال اول بهتر آن است که بگوییم گذشتن بیم رسانان در ((من بین یدیه)) و در ((من خلفه)) کنایه باشد از اینکه این دو طائفه در زمان فترت و نبودن انبیاء به سوی مردم آمدند و بیم رساندند.

((الا تعبدوا الا الله)) - این جمله، کلمه ((انذار)) در جملات قبل را تفسیر می کند، و اشاره دارد به اینکه اساس دین آن جناب که زیر بنای تمامی جزئیات دینی او است توحید بوده است.

((انی اخاف علیکم عذاب یوم عظیم)) - این جمله دعوت انبیاء را به توحید تعلیل می کند؛ و ظاهراً مراد از روز عظیم روز عذاب انقراض باشد، نه روز قیامت، به دلیل اینکه به زودی می فرماید: ((فاتنا بما تعدنا: اگر راست می گویی وعیدی که به ما می دهی بیاور)) و نیز می فرماید: ((بل هو ما استعجلتم به: این همان عذابی است که در باره اش عجله می کردید)). و بقیه الفاظ آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۲

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُفَكِّنَا عَنْ هَاتِهِنَّ... این جمله پاسخی است که قومش در مقابل تهدید آن جناب داده اند. و در جمله ((لنأفکنا عن الهتنا)) ((افک)) که عبارت است از دروغ و افتراء، متضمن معنای صرف و منحرف کردن است (چون با حرف ((عن)) متعدی شده)، و در نتیجه چنین معنا می دهد: آیا به سراغ ما آمده ای که ما را به دروغ و افتراء از آلهه و خدایانمان منحرف کنی؟ ((فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقین)) - اینکه می گویند آن عذابی را که به ما وعده کرده ای بیاور، می خواهند بگویند تو از آوردن آن عاجز، و در تهدیدت دروغگو، و در انذارت فریب کاری.

قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ... این قسمت پاسخ هود از گفتار ایشان و رد آن است. پس اینکه فرمود: ((انما العلم عند الله)) خواسته است علم به اینکه عذاب چه وقت نازل می شود را منحصر در خدای تعالی کند، چون این علم یکی از مصادیق علم به غیب است که حقیقت آن را غیر از خدای عزوجل کسی نمی داند. و جمله مذکور این اشاره را هم دارد که هود (علیه السلام) علم به اینکه آن عذاب چیست و چگونه است؟ و چه وقت است؟ ندارد و بدین جهت دنبال آن جمله گفت: ((و ابلغکم ما ارسلت به: من تنها آنچه را ماء مور به ابلاغ آنم به شما ابلاغ می کنم)) (یعنی از این گذشته دیگر علمی به اینکه آن عذاب که ماء مور شده ام شما را از آن بیم دهم چیست و چگونه و چه وقت است؟ ندارم، و قدرتی هم نسبت به آن ندارم).

((و لکنی اراکم قوما تجهلون)) - این جمله، اعراض از آن چیزی است که گفتار قبلی بر آن دلالت داشت، و می فهماند که او از ناحیه خود هیچ علمی ندارد، و معنایش این است: درست است که من علمی به آن عذاب که در آمدنش عجله می کنید ندارم، اما این مقدار می دانم که شما مردمی جاهلید، و نفع و ضرر خود و خیر و شرتان را تشخیص نمی دهید، برای اینکه دعوت خدا را رد و آیات او را تکذیب می کنید، و عذابی را که از آن تهدیدتان می کند استهزاء می کنید.

فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أُوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مِّمَّنْزِلُنَا... این آیه نشانه های نزول عذاب را که در آغاز نزولش ظاهر می شود شرح می دهد.

و کلمه ((عارض)) (به معنای ابری است که ناگهان بر کرانه افق پیدا گشته، و به تدریج همه آسمان را می پوشاند، و این یکی از نشانه های آن عذاب است که ضمیر در ((راوه)) هم به آن برمی گردد، البته لفظ آن ابر، در آیه نیامده، لیکن از سیاق فهمیده می شود. و جمله ((مستقبل اودیتهم)) (دومین صفت آن است. کلمه ((اودیته)) جمع ((وادی)) است. و معنای ((قالوا هذا عارض ممطرنا)) این است که وقتی آن ابر را می بیند به یکدیگر بشارت می دهند که این ابری است که بر ما خواهد بارید، آری چنین می پندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۳

((بل هو ما استعجلتم به ریح فیها عذاب الیم)) - این جمله رد کلام کفار است که گفتند: ((هذا عارض ممطرنا)) (که از آن با کلمه

((بل)) اعراض نموده. ثانياً حقیقت حال را بیان می‌کند. اما در اعراضش می‌فرماید که این همان عذابی است که در باره اش عجله می‌کردید و می‌گفتید اگر راست می‌گویی آن عذاب را بیاور. و اما در بیان حقیقتش می‌فرماید این ابر، بادی است که در آن عذابی دردناکست.

این قسمت از کلام خدای تعالی گفتار خود خدای تعالی است. بعضی هم گفته اند گفتار هود پیغمبر (علیه السلام) است.

تَدْمُرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسْكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ... عذاب قوم عاد و انقراض آنان کلمه ((تدمر)) مضارع از مصدر ((تدمیر)) است که به معنای هلاک

کردن می‌باشد، و هر چند هلاک کردن را نسبت به تمامی اشیاء داده، و فرموده این عذاب هر چیزی را هلاک می‌کند، لیکن سیاق آن را مختص به مثل انسان و جنبنندگان و اموال می‌سازد. پس معنایش این می‌شود که: باد مذکور، بادی است که هر چیزی را که در سر راهش واقع شده باشد هلاک می‌کند، چه انسان، چه جنبنندگان و چه اموال.

((فأصبحوا لا يرى الا مساكنهم)) - این جمله نتیجه نزول عذاب را بیان می‌کند. و جمله ((كذلك نجزي القوم المجرمين)) ضابطه ای کلی در مجازات مجرمین به دست می‌دهد، و کلی این ضابطه را به یک فرد که آیه مشتمل بر آن بود تشبیه می‌کند؛ البته این تشبیه تنها از نظر شدت مجازات است، می‌خواهد بفرماید سنت ما در جزاء دادن به مجرمین، به آن گونه که در این داستان دیدید شدید است. پس جمله مورد بحث نظیر آیه ((و كذلك اخذ الربك اذا اخذ القرى و هي ظالمة ان اخذه اليم شديد)) است.

وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ ... این جمله کفار مکه را با نتیجه گیری از داستان فوق نصیحت می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۴

کلمه ((مکنا)) ماضی از مصدر ((تمکین)) است که به معنای پایدار کردن، و ثابت کردن چیزی است در مکان. و این تعبیر کنایه است از دادن قدرت و استطاعت در تصرف. و کلمه ((ما)) در ((فیما)) موصوله و یا موصوفه است. و حرف ((ان)) نافی است. و معنایش این است که: ما قوم هود را در آنچنان وضعی - و یا در وصفی - از درستی هیکل و نیروی بدنی و قدرت جنگی و نیروی ملی قرار دادیم که شما کفار مکه و پیرامونتان را در آن وضع قرار ندادیم.

((و جعلنا لهم سمعا و ابصارا و افئدة)) - یعنی ما آن اقوام را به وسائلی مجهز کردیم که با آن آنچه سودشان می‌داد، و آنچه مایه ضررشان بود تشخیص می‌دادند و از هم جدا می‌کردند، و در نتیجه تا می‌توانستند برای جلب منافع و دفع مضار خود حيله ها بکار می‌بردند، همان طور که شما به کار می‌برید.

((فما اغنى عنهم سمعهم و لا ابصارهم و لا افئدتهم من شىء اذ كانوا يجحدون بايات الله)) - کلمه ((ما)) در جمله ((ما اغنى)) نافی است، نه استفهامی، و کلمه ((اذ)) ظرفی است متعلق به آن نفی که در ((ما اغنى)) بود.

معنای اینکه فرمود قوم عاد متمکن بودند و سمع و ابصار و افئده آنان و نیز آلهه ای که می‌پرستیدند در جلوگیری از عذاب سودشان نبخشید

و حاصل معنا چنین است: آن اقوام از نظر تمکن در وضعی بودند که شما نیستید، و نیز به وسائل درک و تشخیص و همه انحاء حيله که هر انسانی برای دفع ناملايمات و پرهیز از حوادث مهلك و خانمان بر انداز متوسل به آنها می‌شود مجهز بودند ولی نه آن مکنت ها و نه آن وسائل درک و تشخیص و نه آن حيله ها، هیچ یک دردی از آنان را دوا نکرد، با این حال اگر شما به جرم انکار آیات خدا گرفتار آن حوادث شوید، چه دارید که از عذاب خدا ایمنتان دهد.

بعضی در معنای آیه گفته اند: ((ما آنان را در چیزها و یا در اوصافی از نیرو و استطاعت، مکنت دادیم که شما را در آن، مکنت ندادیم، و برای آنان سمع و بصر و دلهایی قرار دادیم تا آن نیروها را در مصرفی که برای آن مصرف خلقش کرده ام مصرف کنند و کلمه حق را بشنوند و آیات خدا را ببینند و با تفکر خود در عبرت ها نظر نموده عبرت گیرند، و با نیروی تعقل صحیح بر مسأله



مبدأ و معاد استدلال کنند ولی نه سمع و بصرشان سودشان داد و نه از نیروی تعقل خود استفاده نموده، در راه خدای سبحان به کار بستند.)) ولی معنایی که ما کردیم با سیاق سازگارتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۵

البته در مفردات آیه و جوهی احتمال داده اند که چون فایده ای در نقل آن ندیدیم از نقلش صرفنظر کردیم.

در آیاتی که تعبیری چون ((سمعا و ابصارا و افئده)) آمده، گفتیم این که کلمه سمع را مفرد آورده، با اینکه مراد از آن جمع است، بدین جهت است که کلمه ((سمع)) مصدر است، بخلاف ((بصر)) که به معنای چشم است، نه به معنای دیدن. و قاعده کلی چنین است که مصدر در جمع و مفرد، مفرد می آید، مانند: ضیف و قربان و جنب، که در آیات زیر مفرد آمده، با اینکه منظور جمع است ((ضیف ابراهیم المکرمین)) ((اذقربا قربانا)) ((وان کنتم جنبا)).

و جمله ((و حاق بهم ما کانوا به یستهزون)) عطف است بر جمله ((ما اغنی عنکم...)).

و لَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَىٰ إِنَّ آيَةَ بِه منظور انداز و بیم رساندن، هلاکت اقوام گذشته را تذکر می دهد، و نتیجه گیری از جمله ((و لقد مکناهم...)) است. پس می توان گفت عطف بر همان جمله است، نه بر جمله ((و اذکر اها)). سیاق هم همین را می رساند.

((و صرفنا الایات لعلهم یرجعون)) - یعنی ما آیات را مختلف کردیم: یا معجزاتی بود که با آنها انبیاء را تائبید نمودیم و یا به صورت وحی بود که بر آنان نازل می کردیم، و یا نعمتهایی که با آنها ایشان را رزق دادیم تا به وسیله آن آیات متذکر شوند، و یا عذابهایی بود که امت های انبیاء را بدان مبتلا نمودیم تا توبه کنند، و از ظلم خود برگردند و دست از پرستش غیر خدای سبحان برداشته به عبادت خدا پردازند.

و ضمیر در جمله ((لعلهم یرجعون)) به قری برمی گردد، و مراد از قری، اهل قری است.

فَلَوْ لَا نَصْرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً... از ظاهر سیاق برمی آید که کلمه ((الیه)) مفعول دوم ((اتخذوا)) و مفعول اول آن ضمیری باشد که به موصول ((الذین)) برمی گردد. و کلمه ((قربان)) به معنای هر چیزی است که به وسیله آن تقرب جسته می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۶

و زمینه این کلام زمینه تهکم (طعن زدن) است که می فرماید: چرا آن خدایان موهوم که اینان به خدایی خود گرفتند، یاریشان نکردند با اینکه یک عمر به درگاه آن خدایان عبادت کردند تا ایشان را به خدا نزدیک کنند. همچنان که خودشان می گفتند: ((ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی)) یعنی ما این بت ها را نمی پرستیم، مگر به این منظور که ما را قدمی به خدا نزدیک کنند.

((بل ضلوا عنهم)) - یعنی آلهه از نظر اهل قری گم شد، و رابطه الوهیت و عبودیتی که می پنداشتند بریده شده. آری مشرکین امید داشتند آلهه بیاداش یک عمر پرستش در هنگام شداوند و سختیها ایشان را یاری کنند، پس ضلالت آلهه از مشرکین، کنایه است از اینکه پندار و امیدشان باطل می شود.

((و ذلک افکهم و ما کانوا یفترون)) - کلمه ((ذلک)) مبتدا و کلمه ((افکهم)) خبر آن است. و اسم اشاره ((ذلک)) اشاره است به گم شدن آلهه شان، و مراد از ((افک)) اثر افک است، البته ممکن هم هست کلمه اثر را به عنوان مضاف در تقدیر بگیریم. و کلمه ((ما)) مصدریه است، و معنای جمله این است که: این ضلالت آلهه اثر افترائی است که به خدا می بستند.

و ممکن هم هست کلام را به صورتی معنا کرد که نه احتیاج به تقدیر مضاف داشته باشد، و نه مجازی ارتکاب شود، به این منظور کلمه ((ذلک)) را اشاره می گیریم به هلاک کردن مشرکین بعد از تصریف آیات، و ضلالت یافتن آلهه بعد از هلاکت آنان که در این صورت معنا چنین می شود: ((این که گفتیم عاقبت مشرکین به جرم افتراء به کجا انجامید، درست حقیقت همان پنداری است که در باره آلهه خود داشتند که آلهه شفاعتشان را می کند، و به خدا نزدیکشان می سازد)) و همانطور که گفتیم زمینه کلام تهکم و طعن زدن است. الأحقاف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۲۷

آیات ۲۹ - ۳۵ سوره احقاف

وَ إِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِينَ (۲۹) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ (۳۰) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَعْفِرْ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ وَ يَجْزِكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (۳۱) وَمَنْ لَا- يَجِبُ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۳۲) أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لَمْ يَعْنِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳۳) وَ يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَ رَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (۳۴) فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا- تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا- سَاعِيَةً مِّن نَّهَارٍ بَلَّغْ فَمَلَّ عَلَىٰ يَهْلِكُ إِلَّا- الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ (۳۵)

ترجمه آیات

و به یاد آر آن زمان را که عده ای از افراد جن را بسوی تو متوجه کردیم تا صدای تلاوت قرآن را بشنوند همین که در آن مجلس حاضر شدند به یکدیگر گفتند: خاموش باشید ببینیم چه می گوید و چون تمام شد به سوی قوم خود برگشتند و به انذار آنان پرداختند (۲۹). خطاب به قوم خود گفتند: ما کتابی را به گوش خود شنیدیم که بعد از حضرت موسی نازل شده و کتب آسمانی

قبل را تصدیق می نماید و به سوی حق و طریق مستقیم هدایت می کند (۳۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۲۸

ای قوم ما دعوت این داعی به سوی خدا را بپذیرید و به وی ایمان آورید تا خداوند گناهانتان را بیامرزد و از عذابی دردناک پناهتان دهد (۳۱). و بدانید که اگر کسی دعوت داعی به سوی خدا را اجابت نکند نمی تواند خدای را در زمین عاجز کند و به جز خدا هیچ ولی و سرپرستی ندارد و چنین کسانی در ضلالتی آشکارند (۳۲). آیا فکر نمی کنند خدایی که آسمانها و زمین را بیافرید و در خلقت آنها خسته نشد می تواند مردگان را زنده کند؟ بله می تواند، چون او به هر چیزی قادر است (۳۳). و روزی که کفار بر آتش عرضه می شوند (به ایشان گفته می شود) آیا این که می بینید وعده اش حق نبود؟ می گویند بله به پروردگاران سوگند. خطاب می رسد پس بچشید عذاب را به کیفر کفری که می ورزیدید (۳۴). پس تو (ای پیامبر) در برابر تکذیب قومت صبر کن آن چنانکه پیامبران اولوالعزم صبر کردند و در نفرین آنان عجله مکن برای اینکه آنقدر وعده خدا نزدیک است که وقتی می رسد به نظرشان می آید که گویا بیش از یک ساعت از روز در دنیا نزیسته اند، و این قرآن بلاغ است، و آیا به جز مردم تبهکار کسی هلاک می شود؟ (۳۵).

بیان آیات

بیان آیاتی که استماع قرآن به وسیله عده ای از جن و باز گشتشان بسوی جنیان و دعوت کردنشان بسوی پیامبر اسلام (ص) را حکایت می کند

این آیات داستان دومی را بعد از داستان قوم عاد بیان می کند تا امت اسلام از آن عبرت گیرد، اگر بگیرد. و در این آیات به مشرکین طعنه می زند که چگونه به آن جناب و به کتابی که بر او نازل شده کفر ورزیدند با اینکه کتاب مزبور به زبان خود آنان نازل شده، و خوب می دانند آیتی معجزه است، و با این حال آن را از نوع کتابهای بشری معرفی می کنند، و به آن کتابها تشبیه می نمایند، و با اینکه جن وقتی بدان گوش فرا دادند ایمان آوردند، و به سوی قوم خود برگشتند تا آنان را هم انذار کنند.

وَ إِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ ... کلمه ((صرف)) که فعل ((صرفنا)) ماضی آن است به معنای برگرداندن چیزی از حالی به حالی دیگر، یا از جایی به جایی دیگر است. و کلمه ((نفر)) - به طوری که راغب گفته - به معنای عده ای از رجال است که کوچ کردن برایشان ممکن باشد، و این کلمه اسم جمع است که بر بالاتر از سه مرد یا زن اطلاق می شود، چه از جنس

آدمی باشند، و چه از جنس جن، همچنان که در آیه مورد بحث در جن استعمال شده است. و جمله ((یستمعون القرآن)) صفت است برای کلمه ((نفر)) و معنای آیه چنین است: به یاد آر آن زمان را که ما عده ای از جن را متوجه به سوی تو کردیم، عده ای که می شنیدند قرآن را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۲۹

((فلما حضروه قالوا انصتوا)) - ضمیر در ((حضروه)) به قرآن برمی گردد، البته قرآن به معنای حدیثی، یعنی قرائت قرآن. و کلمه ((انصات)) که مصدر ((انصتوا)) است به معنای سکوت برای گوش دادن است. و معنای جمله این است که: وقتی حاضر شدند در جایی که قرآن تلاوت می شد، به یکدیگر گفتند: ساکت باشید تا آن طور که باید خوب بشنویم.

((فلما قضی ولوا الی قومهم منذرین)) - ضمیر در ((قضی)) به قرآن برمی گردد، البته به اعتبار قرائت آن. و ((ولوا)) که مصدر ((ولوا)) است به معنای برگشتن است. و کلمه ((مذرین)) حال از ضمیر جمع در کلمه ((ولوا)) است. و معنایش این است که: وقتی قرائت قرآن تمام شد و پیامبر از آن فارغ گشت به سوی قوم خود برگشتند، در حالی که بیم رسان ایشان از عذاب خدا بودند. قَالُوا يَقَوْمِنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ... این جمله حکایت دعوت جنیان است در برابر قومشان که ایشان را به اسلام می خواندند و انذار می کردند. و مراد از کتاب نازل بعد از موسی، قرآن کریم است، و این کلام اشعار و بلکه دلالت دارد بر این که جنیان مذکور مؤمن به دین موسی (علیه السلام) و کتاب آن جناب بوده اند. و مراد از اینکه فرمود: ((مصدقاً لما بین یدیه)) این است که قرآن، تورات و یا همه کتابهای قبل را تصدیق می کند.

((یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم)) - یعنی کتاب آسمانی قرآن پیروان خود را به سوی صراط حق و طریق مستقیم هدایت می کند. رهروان این طریقه از حق منحرف نمی شوند، نه در عقائد و نه در عمل.

يَقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيَجْزِيَكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ منظور از ((داعی الله)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، همچنان که در جای دیگر قرآن فرموده: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره)). ولی بعضی گفته اند

مراد از آن همان آیاتی است که از قرآن شنیدند، ولی این احتمال بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۰

و ظاهراً کلمه ((من)) در جمله ((من ذنوبکم)) برای تبعیض باشد، و منظور این باشد که: ایمان بیاورید تا خدا بعضی از گناهان شما را - یعنی آن گناهانی که قبل از ایمان داشتید - بپارزد، همچنان که در جای دیگر قرآن فرموده: ((ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف)).

بعضی دیگر گفته اند: مراد از این بعض، گناهانی است که تنها جنبه حق الله داشته باشد، و اما آنچه جنبه حقوق الناس دارد بخشوده نمی شود، و توبه بردار نیست. ولی این تفسیر صحیح نیست چون اسلام همه گناهان قبل را محو می کند.

وَمَنْ لَا يَجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ لِلَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَئِيمٌ عَلِيمٌ ... یعنی هر کس ایمان نیاورد به داعی خدا، او نمی تواند خدا را در زمین به تنگ آورد، و به غیر از خدا، اولیائی ندارد که یاریش کنند، و در این باب مددش برسانند. و خلاصه کلام اینکه کسی که داعی خدا را در دعوتش اجابت نکند به خودش ظلم کرده و نمی تواند خدا را عاجز کند، نه خودش مستقلاً می تواند خدا را با این سرکشیها عاجز سازد، و نه به کمک و یاری دیگر اولیاء خود، چون غیر از خدا اولیائی ندارد. و این معنا را با جمله ((اولئک فی ضلال مبین)) تمام کرده است.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ يَوْمَ يَكْفُرُونَ عَلَى النَّارِ أذْهَبْتُمْ... ((و در این آیات مطالبی که در این سوره مربوط به انذار می شود تتمیم می کند، و چیزی که انذار را تتمیم می کند - همانطور که در بیان گذشته گفتیم - مساءله معاد و رجوع به خداست.

و مراد از دیدن در جمله ((اولم یروا)) علم با بصیرت است. و مصدر ((عی)) که کلمه ((یعنی)) از آن مشتق است، به معنای ناتوانی و تعب است، و البته به طوری که گفته اند معنای اول (ناتوانی) فصیح تر است. و حرف ((باء)) در کلمه ((بقادر)) زائد

است و فقط به این منظور آورده شده که جمله در موقعیتی قرار داشت که در آن شائبه نفی بود، گویا فرموده: ((الیس الله بقادر: آیا خدا قادر نیست)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۱

و معنای آیه چنین است: آیا هنوز نفهمیده‌اند که آن خدایی که آسمانها و زمین را خلق کرد و از خلقت آنها عاجز نشد - و یا خسته نگشت - قادر است که مردگان را زنده کند؟ - چون خدای تعالی مبداء هستی و حیات هر چیز است. بله او قادر است، برای اینکه او بر هر چیز قدیر است. و ما این برهان را در سابق در چند مورد توضیح داده ایم.

و یَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ... این آیه، حجت مذکور در آیه قبلی را تاءید می‌کند، و خبر می‌دهد از آن سرنوشتی که به زودی منکرین معاد در روز قیامت بدان گرفتار می‌شوند. و معنای آیه روشن است.

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ... این آیه تفریع و نتیجه‌گیری از حقانیت معاد است که هم حجت عقلی بر آن دلالت دارد، و هم خدای سبحان از آن خبر داده، و شک و تردید را از آن نفی کرده است.

و معنایش این است که: تو در برابر انکار این کفار صبر کن، و از اینکه به معاد ایمان نمی‌آورند حوصله به خرج ده، همان طور که رسولان اولوالعزم چنین کردند و در طلب عذاب برای آنان عجله مکن که به زودی آن روز را با عذابهایی که دارد دیدار خواهند کرد، چون روز قیامت خیلی دور نیست، هر چند که اینان آن را دور می‌پندارند.

((کانهم یوم یرون ما یوعدون لم یلبثوا الا ساعه من نهار)) - این آیه نزدیکی قیامت را به ایشان و به زندگی دنیایشان بیان می‌کند چون وقتی آن روز را مشاهده می‌کنند و وعده‌هایی را که خدا از آن روز داده می‌بینند، و آن عذابهایی که برایشان آماده شده مشاهده می‌کنند، حالشان حال کسی است که گویا بیش از ساعتی از یک روز در زمین درنگ نکرده‌اند.

((بلاغ فهل یهلك الا- القوم الفاسقون)) - یعنی این قرآن با بیانهایی که دارد تبلیغی است از جانب خدا از طریق نبوت، و با این حال آیا تصور دارد که با این هلاکتی که او خبر داده، غیر از فاسقان که از زی بندگی خارجند کسی دیگر هلاک شود.

در این آیه خدای سبحان پیامبر گرامی اش را دستور می‌دهد که صبر کند، همچنان که پیامبران اولوالعزم صبر کردند، و این خود اشاره به این معنا است که او نیز از اولوالعزم است، پس باید مانند آنان صبر کند.

معنای ((اولوالعزم)) و اقوال مختلف درباره تعداد انبیای اولوالعزم (علیهم السلام) و اینکه چه کسانی هستند

معنای عزم در اینجا یا صبر است، همچنانکه بعضی از مفسرین گفته‌اند و به آیه و ((لمن صبر و غفر ان ذلک لمن عزم الامور)) استشهاد کرده‌اند. و یا به معنای عزم بر وفای به عهد است، عهدی که از انبیاء گرفته شده، همچنان که آیه ((و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجد له عزما)) به آن اشاره دارد. و یا به معنای عزیمت یعنی حکم و شریعت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۲

و بنا بر معنای سوم که حق هم همانست و در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به این معنا تفسیر شده، صاحبان حکم و شریعت پنج نفرند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، برای اینکه قرآن صاحبان شریعت را همین پنج نفر دانسته می‌فرماید: ((شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی)) که تقریب و بیان معنایش گذشت.

و از پاره‌ای مفسرین نقل شده که گفته‌اند: تمامی رسولان الهی اولوالعزم هستند و قهرا کلمه ((من الرسل)) را بیان ((اولوالعزم)) گرفته‌اند. و از بعضی دیگر نقل شده که گفته‌اند: اولوالعزم هیچ‌ده رسولی است که نامشان در آیه ۸۳ تا آیه ۹۰ سوره انعام آمده، چون خدای تعالی بعد از ذکر نام ایشان فرموده: ((فبهدهم اقتده: به هدایت آنان اقتداء کن)).

ولی این تفسیر درست نیست، برای اینکه خدای تعالی بعد از شمردن نام آنان از آباء و ذریات و برادران آنها یاد کرده و فرموده: ((و من آبائهم و ذریاتهم و اخوانهم)) و آنگاه جمله ((فبهدهم اقتده)) را آورده. بله اگر این جمله را بلافاصله بعد از ذکر نام آنان

آورده بود و جهی برای این تفسیر بود.

و از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: انبیاء اولوالعزم نه نفرند: نوح، ابراهیم، اسماعیل ذبیح، یعقوب، یوسف، ایوب، موسی، داوود و عیسی و از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: هفت نفرند: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داوود، سلیمان و عیسی. و از بعضی دیگر نقل شده که انبیاء نامبرده را شش نفر دانسته اند، و این شش نفر همانهاست که ماء مور جنگ بوده اند، یعنی نوح، هود، صالح، موسی، داوود و سلیمان. و بعضی دیگر این شش نفر را عبارت دانسته اند از: نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، یوسف و ایوب. بعضی دیگر آنان را پنج نفر دانسته اند: نوح، هود، ابراهیم، شعیب و موسی. از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: چهار نفرند نوح، ابراهیم، موسی و عیسی. بعضی دیگر این چهار نفر را عبارت دانسته اند از: نوح، ابراهیم، هود و محمد (صلوات الله علیه و علیهم اجمعین). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۳

و این اقوال یا اقوالی است که هیچ استدلالی به همراه ندارد؛ و یا ادله ای که به آن استدلال کرده اند بر آن دلالت ندارد، و به همین جهت از نقل آن ادله چشم پوشیدیم. در اباحت نبوت در جلد دوم این کتاب پاره ای مطالب در باره انبیاء اولوالعزم گذشت، اگر خواستید بدانجا مراجعه فرمایید.

بحث روایتی

(روایاتی درباره استماع قرآن بوسیله جن و ایمان آوردنشان و... و درباره انبیای اولوالعزم)

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((و اذ صرفنا الیک نفرا من الجن...)) (فرموده: سبب نزول این آیات این بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مکه بیرون شد و به بازار عکاظ رفت، زید بن حارثه هم با آن جناب بود، و آن حضرت مردم را به اسلام دعوت می کرد، ولی حتی یک نفر هم دعوتش را اجابت نکرد، و احدی را نیافت که دین او را بپذیرد، ناچار به مکه برگشت. همینکه به محلی به نام ((وادی مجنه)) رسید عبادت شبانه خود را تلاوت قرآن قرار داد، چند نفر از طائفه جن از کنارش می گذشتند، همینکه صدای قرائت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را شنیدند گوش دادند، و چون قرآن او را شنیدند به یکدیگر گفتند: ساکت، ببینیم چه می خواند. همینکه خواندنش تمام شده به سوی قوم خود برگشتند و به انذار آنان پرداخته، گفتند: ((یا قومنا...))

آنگاه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده اسلام و ایمان آوردند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معالم و شرایع اسلام را به ایشان تعلیم کرد. پس خدای تعالی این آیات را بر پیامبرش نازل فرمود. ((قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن)) - تا آخر سوره - و در آن، کلام جنیان را حکایت کرده. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یک نفر از آنان را امیر ایشان کرد و همواره نزد آن جناب برمی گشتند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امیر المؤمنین را ماء مور کرد تا معالم دین را به ایشان بیاموزد، پس جنیان هم (مانند انسانها) مؤمن و کافر دارند، ناصبی و یهودی و نصاری و مجوسی دارند، و همانطور که انسانها فرزند آدمند) ایشان فرزند جان اند.

مؤلف: روایات در باب قصه این چند نفر جنی که آمدند و به صدای قرائت قرآن گوش فرا دادند بسیار زیاد و سخت مختلف است، به طوری که به هیچ وجه نمی شود متن آنها را با قرآن و یا قرائتی مورد اعتماد تصحیح کرد، و به همین جهت تنها به این یک حدیث اکتفاء نمودیم، و به زودی بعضی دیگر از آنها در تفسیر سوره جن خواهد آمد - ان شاء الله تعالی.

و نیز در همان کتاب است که از عالم (علیه السلام) پرسیدند آیا مؤمنین جنی هم داخل بهشت می شوند؟ فرمود: نه، لیکن برای خدای تعالی حظیره هایی بین بهشت و دوزخ هست که مؤمنین از جن و فساق از شیعه در آنجا قرار داده می شوند.

مؤلف: نظیر این مضمون در بعضی از روایات که آخر سندش سقط شده از طرق اهل سنت نقل شده، و روایت قمی هم سند ندارد، و علاوه بر آن نام امام را نبرده، و به جای آن گفته از ((عالم سؤال کردند)) حال اگر با این دو اشکالی که در آن هست

پذیرفته شود، ناگزیر باید حظیره‌ها به پائین‌ترین مراتب بهشت حمل شود، و باید گفت حظیره‌های کذائی هم جزء بهشت اند، چون عموماً کتاب دلالت دارد بر اینکه ثوابهای بهشتی شامل تمامی مطیعین از انس و جن است.

تعداد انبیاء اولوالعزم از زبان ائمه اطهار علیه السلام

و در کافی به سندی که به ابن ابی یغفور دارد از او نقل کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: سادات انبیاء و مرسلین پنج نفرند و آنها رسولان اولوالعزم هستند که محور گردونه شریعتند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم).

و نیز به سند خود از عبدالرحمان بن کثیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: اولین کسی که در روی زمین وصی پیغمبر شد، هبه الله فرزند آدم بود، و هیچ یک از انبیاء گذشته بدون وصی نبوده اند. و عدد انبیاء صد و بیست هزار نفر است، که از آنان پنج نفر اولوالعزمند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (صلوات الله علیه و علیهم اجمعین)... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۵

مؤلف: پنج نفر بودن انبیاء اولوالعزم از جمله مطالبی است که روایات آن از ائمه اهل بیت بسیار فراوان است که به طرق بسیاری هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده و هم از امام باقر و امام صادق و امام علی بن موسی الرضا. و از روضه الواعظین، نوشته مرحوم شیخ مفید حکایت شده که او نقل کرده که شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: بین دنیا و آخرت چقدر فاصله است؟ فرمود: یک چشم بر هم زدن، همچنان که خدای عزوجل فرموده: ((کانهم یوم یرون ما یعودون لم یلبثوا الا ساعه من نهار بلاغ...)).

## محمد

سوره محمد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۶

آیات ۱ - ۶، سوره محمد

سوره محمد مدنی است و سی و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَلُهُمْ (۱) وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ (۲) ذَلِكِ بَأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبُطْلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَلَهُمْ (۳) فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِتْمَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكِ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَلُهُمْ (۴) سَيُهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ (۵) وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ (۶)

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم. کسانی که کفر ورزیدند و جلوگیری از راه خدا کردند اعمالشان را نابود می کند (۱). و کسانی که ایمان آورده، اعمال صالح انجام می دهند و به آنچه بر محمد نازل شده که حق است و به راستی از ناحیه پروردگارشان است ایمان می آورند خداوند گناهانشان را با مغفرت خود محو می کند و دلهايشان را اصلاح می فرماید (۲). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۸ صفحه: ۳۳۷

و این بدان جهت است که آنها که کافر شدند باطل را پیروی کردند و آنان که ایمان آوردند حق را که از ناحیه پروردگارشان است پیروی نمودند. خداوند برای مردم این چنین مثل می زند (۳). وقتی به کفار برخوردید باید با ایشان بجنگید تا وقتی که کشتگانان زیاد شود آن وقت است که می توانید دست از کشتار کشیده اسیر بگیرید و در باره اسیران یا این است که منت بر آنان



نهاده آزادشان می کنید و یا این است که فدیہ می گیرید و آزاد می کنید و به این رفتار خود همچنان ادامه می دهید تا جنگ تمام شود و این را بدان جهت گفتیم که اگر خدا می خواست می توانست از کفار انتقام بگیرد، و لیکن خواست تا بعضی از شما را به وسیله بعضی دیگر بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شدند خداوند هرگز اعمالشان را نابود نمی کند (۴). بلکه بزودی هدایتشان نموده دل‌هایشان را اصلاح می فرماید (۵). و به بهشتی داخلشان می سازد که برایشان تعریف کرده (۶).  
بیان آیات

این سوره کفار را به اوصاف خبیثه و اعمال زشتی که از خصائص ایشان است توصیف می کند، و مؤمنین را با صفات طیب و اعمال نیکی که دارند می ستاید، آنگاه آثار صفات مؤمنین را که نعمت و کرامت است، و آثار صفات کفار را که نعمت و خواری است، بر می شمارد. و خلاصه در این سوره بین دو طائفه مقایسه شده، هم بین صفات و اعمالی که در دنیا دارند و هم بین آثاری که در آخرت مترتب بر اعمال آنان می شود. و در این میان بعضی از احکام جهاد و قتال را بیان می کند. و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مدینه نازل شده.

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلُّ أَعْمَلَهُمْ كَلِمَةً ((صد)) که مصدر فعل ((صدوا)) است، به اعراض از راه خدا یعنی اسلام تفسیر شده - از بعضی این طور نقل شده. بعضی دیگر آن را به منع و جلوگیری مردم از ایمان آوردن به آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایشان را بدان می خواند یعنی از ایمان به دین توحید تفسیر کرده اند.

و تفسیر دومی با سیاق آیات بعدی سازگارتر است، مخصوصاً با آیاتی که مؤمنین را به قتال و اسیر گرفتن از جلوگیری مانعین راه خدا و سایر کفار دستور می دهد بهتر می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۸

پس مراد از جمله ((الذین کفروا)) کفار مکه و سایر کفاری است که از ایشان پیروی می کنند، و این کفار بودند که مردم را از ایمان آوردن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) منع کرده، و ایشان را وسوسه می نمودند. و نیز از زیارت مسجدالحرام جلوگیری می کردند.

اضلال و ابطال اعمال کافران، و در مقابل، پرده کشیدن بر سیئات مؤمنان صالح العمل و اصلاح قلب ایشان ((اضل اعمالهم)) - یعنی خداوند اعمال ایشان را باطل کرد، در نتیجه، اعمالشان راه به مقصد نمی برد، چون مقصد آنان از اعمالشان این بود که حق را باطل و باطل را زنده کنند، و هرگز نمی توانند. پس جمله مورد بحث نظیر جمله ای است که خدای تعالی مکرر خاطر نشان نموده می فرماید: ((والله لا یهدی القوم الکافرین)) و خدای تعالی وعده داده که حق را زنده کند، و باطل را میرانده و باطل کند، همچنان که فرموده: ((لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون)).

و مراد از ضلالت اعمال کفار، باطل شدن و فساد آن است قبل از اینکه به نتیجه برسد، و خدای تعالی این معنا را به عنوان استعاره کنایی ضلالت خوانده است.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ... ظاهر اینکه صدر آیه مطلق آمده، این است که مطلق دارندگان ایمان و عمل صالح منظورند، در نتیجه جمله ((و آمنوا بما نزل علی محمد)) که ایمان آوردن را مختص به یک طائفه می داند، قیدی احترازی خواهد بود، نه تاء کید که صرفاً به خاطر عنایتی که به ایمان دارد قید مزبور را آورده باشد.

((و هو الحق من ربهم)) - این قسمت، جمله ای است معترضه. و ضمیر ((هو)) راجع به ((ما نزل...)) است.

((کفر عنهم سیئاتهم و اصلح بهم)) - در مجمع البیان گفته: کلمه ((بال)) به معنای حال و شائن است، و بال به معنای قلب نیز می آید، می گویند: ((خطر ببالی کذا: بدلم چنین افتاد)) و این کلمه جمع ندارد، چون از آن دو کلمه دیگر یعنی حال و شائن، مبهم تر و کلی تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۳۹

در این آیه شریفه، اضلال اعمال که در آیه قبلی بود با تکفیر سیئات و اصلاح بال مقابله شده، در نتیجه معنایش این می شود که:

ایمان و عمل صالحشان به سوی غایت سعادتشان هدایت کرد. چیزی که هست چون این هدایت تمام نمی شود مگر با تکفیر گناهان، چون با بودن گناهان وصول به سعادت دست نمی دهد، لذا تکفیر سیئات را هم ضمیمه اصلاح باال نمود.

و معنای آیه این است که: خداوند با عفو و مغفرت خود پرده ای بر روی گناهانشان می کشد، و هم در دنیا و هم در آخرت دلہایشان را اصلاح می کند، اما در دنیا برای اینکه دین حق دینی است که با آنچه فطرت انسانی اقتضایش را دارد موافق است، و احکامش مطابق همان فطرتی است که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت آفریده، و فطرت اقتضاء ندارد و نمی طلبد مگر چیزی را که کمال و سعادت انسان در آنست، و ایمان به آنچه خدا نازل کرده و عمل به آن وضع انسان را در مجتمع دنیایی اش اصلاح می کند. و اما در آخرت برای اینکه آخرت، عاقبت همین زندگی دنیا است، وقتی آغاز زندگی توام با سعادت باشد، انجامش نیز سعید خواهد بود، همچنان که قرآن کریم هم فرموده: ((و العاقبه للتقوی)).

ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الضَّلِيلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ... این آیه مطالبی را که در دو آیه قبل بود - یعنی بی نتیجه کردن اعمال کفار، و اصلاح حال مؤمنین و تکفیر گناهانشان - تعلیل می کند.

و اگر کلمه ((حق)) را مقید کرد به جمله ((من ربهم)) برای این است که اشاره کند به اینکه آنچه منسوب به خدا است حق است و هیچ باطلی با خدا نسبت ندارد، و به همین جهت، خودش متصدی اصلاح قلب مؤمنین شده، چون طریق حقی که مؤمنین می پیمایند منتسب به خدا است. و اما کفار با آن اعمالی که دارند خدای تعالی کاری به کارشان ندارد، چون کارشان منسوب به او نیست. و اما اینکه بی نتیجه کردن کارهای آنان را به خدا نسبت داده معنایش این است که خدا اعمال آنان را به سوی نتیجه خوب و سعید هدایت نمی کند. و در این آیه اشاره ای است به اینکه تنها و تنها ملاک در سعادت و شقاوت انسان پیروی حق و پیروی باطل است، علتش هم این است که حق به خدا انتساب دارد و باطل هیچ ارتباط و انتسابی به خدا ندارد.

((كذلك يضرب الله للناس امثالهم)) - یعنی خداوند اوصاف آنان را عینا همان طور که هست برایشان بیان می کند. و اگر اسم اشاره ای را به کار برده که مخصوص دور است برای بزرگ داشت مثلی است که زده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۴۰

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ... این آیه نتیجه گیری از سه آیه قبل است که مؤمن و کافر را وصف می کند، گویا فرموده: وقتی مؤمنین اهل حق باشند، و خدا آن انعامها را به ایشان بکند، و کفار، اهل باطل باشند، و خدا اعمالشان را خنثی و گمراه کند، پس مؤمنین باید در هنگام برخورد با صف کفار با ایشان قتال کنند و اسیر بگیرند تا حق که هدف مؤمنین است زنده شود و زمین از لوٹ باطلی که مسیر کفار است پاک گردد. امر به کشتن بسیار کفار در رویارویی و جنگ با آنها، و سپس اسیر گرفتن آنان

پس مراد از ((لقاء)) در جمله ((فاذا لقیتم الذین کفروا ضرب الرقاب)) برخورد با کفار است در جنگ. و کلمه ((ضرب الرقاب)) مفعول مطلق است که در جای فعل خود نشسته و عاملش در تقدیر است، و تقدیر جمله ((فاضربوا ضرب الرقاب)) است؛ یعنی گردنهایشان را بزنی زدن کشنده؛ چون آسانترین و سریع ترین راه کشتن دشمن، زدن گردن آنها است.

((حتى اذا اتختموهم فشدوا الوثاق)) - در مجمع البیان گفته: کلمه ((اتخان)) به معنای بسیار کشتن، و غلبه و قهر بر دشمن است، و از همین جهت گفته می شود: ((اتخنه المرض))، یعنی مرضش شدید شد و ((اتخنه الجراح)) یعنی زخمهای کاری او بسیار است.

و در مفردات گفته: ((وثقت به، اثق، ثقه)) به معنای این است که من دل به او دادم، و به او اعتماد و اطمینان دارم. ((اوثقته)) به معنای این است که او را بستم ((وثاق)) به فتحه و او، همچنین ((وثاق)) به کسره و او، دو اسمند برای وسیله هایی که با آنها چیزی را می بندند.

و کلمه ((حتى)) غایت گردن زدن را معین می کند. و معنای جمله چنین است: با کفار آنقدر قتال بکنید تا قتل در آنان زیاد شود، آن وقت مشغول به اسیر گرفتن و بستن دست و پای اسراء شوید. پس مراد از ((شد وثاق)) اسیر گرفتن و محکم بستن آنان است،

در نتیجه آیه شریفه در اینکه اسیر گرفتن را بعد از اٹخان قرار داده ، در معنای آیه ((ما كان لنبی ان یكون له اسرى حتى یثخن فی الارض )) است که می فرماید هیچ پیغمبری حق ندارد اسیر بگیرد، مگر وقتی که در زمین غالب شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۱

((فاما منا بعد و اما فداء)) - یعنی بعد از آنکه اسیرشان کردید یا بر آنان منت نهاده آزادشان می کنید یا فدیة می گیرید؛ یعنی با گرفتن مال و یا آزادی اسیرانی که در دست آنان دارید، ایشان را آزاد می کنید.

((حتى تضع الحرب اوزارها)) - ((اوزار حرب)) به معنای سنگینی های جنگی یعنی اسلحه ای است که جنگجویان با خود حمل می کنند، و مراد از وضع آن ، بطور کنایه تمام شدن جنگ است . اشکالاتی که متوجه گفتار بعضی از مفسرین است

پس ، از آنچه در معنای آیه گذشت خواننده عزیز به اشکالی که متوجه گفتار بعضی از مفسرین هست متوجه می شود، و آن گفتار این است که : آیه مورد بحث ناسخ آیه شریفه ((ما كان لنبی ان یكون له اسرى حتى یثخن فی الارض )) است چون سوره مورد بحث بعد از سوره انفال نازل شده پس ناسخ آن است .

و اشکال این است که : بین دو آیه منافاتی نیست ، برای اینکه آیه سوره انفال از اسیر گرفتن قبل از اٹخان نهی می کند، و آیه مورد بحث به اسیر گرفتن بعد از اٹخان امر می نماید.

و همچنین اشکالی که متوجه گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: جمله ((فشدوا الوثاق...)) به وسیله آیه شریفه ((فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم )) نسخ شده ، گویا پنداشته اند هر جا عامی بعد از خاصی وارد شود ناسخ آن خاص خواهد بود، نه مخصص ، در حالی که حق مطلب خلاف آن است که اگر کسی بخواهد دلیلش را ببیند باید به علم اصول مراجعه کند، و در آیه شریفه مباحثی مربوط به علم فقه هست که جایش در همانجا است .

کلمه ((ذلک)) به معنای ((مطلب چنین است )) می باشد، یعنی حکم خدا همان است که در آیه گفته شد.

((و لو یشاء الله لانتصر منهم )) - ضمیر جمع به کفار برمی گردد، یعنی اگر خدا بخواهد از کفار انتقام می گیرد، هلاکشان می کند، شکنجہ شان می دهد، بدون اینکه دستور به قتال با ایشان را بدهد.

((و لکن لیبولوا بعضکم ببعض )) - این جمله استدراک و استثناء مانندی است از مشیت انتقام ، می فرماید اگر خدا بخواهد از ایشان انتقام می گیرد، الا اینکه هنوز نخواستہ بگیرد، بلکه دستورتان داده که کارزار کنید تا شما را به وسیله یکدیگر امتحان کند، مؤمنین را به وسیله کفار بیازماید و به جنگ با آنان وادار سازد، تا معلوم شود چه کسی اطاعت کرده و رنج جنگ را به خاطر امر خدا تحمل می کند، و چه کسی عصبان می ورزد. و کفار را هم به وسیله مؤمنین امتحان کند تا معلوم شود اهل شقاوت کیست ، و موفق به توبه و بازگشت از باطل بسوی حق کیست ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۲

با این بیان روشن شد که جمله ((لیبولوا بعضکم ببعض )) تعلیل حکم در آیه است . و خطاب در ((بعضکم )) به مجموع مؤمنین و کفار است ، ولی روی سخن با مؤمنین است .

((و الذین قتلوا فی سبیل الله فلن یضل اعمالهم )) - این گفتار در سیاق شرط و حکم در آن عمومی است ، می فرماید: کسانی که در راه خدا و در جهاد و قتال با دشمنان دین کشته می شوند، اعمال صالحشان که در راه خدا انجام داده اند هرگز باطل نمی شود. بعضی گفته اند: مراد از جمله ((و الذین قتلوا فی سبیل الله ))، شهیدان در جنگ احد است . لیکن این سخن تخصیصی است بدون دلیل و سیاق آیه همانطور که گفتیم عمومی است .

معنای اینکه خداوند کسانی را که در راه او کشته شدند هدایت و اصلاح جبال می نماید

سَیُهِدِیْهِمْ وَ یُصَلِّحُ بِأَلْهِمْ ضَمِیر جمع به ((الذین قتلوا فی سبیل الله...)) برمی گردد، در نتیجه آیه شریفه و آیه بعدش در مقام بیان

حال شهداء بعد از شهادتشان می باشد که می فرماید: به زودی خدای تعالی ایشان را بسوی منازل سعادت و کرامت هدایت نموده ، با مغفرت و عفو از گناهانشان ، حالشان را اصلاح می کند و شایسته دخول در بهشت می شوند.

و وقتی این آیه را با آیه ((و لا- تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه امواتا بل احياء عند ربهم )) ضمیمه کنیم ، معلوم می شود مراد از اصلاح بال کشته شدگان راه خدا، زنده کردن ایشان است به حیاتی طیب که شایسته شان کند برای حضور در نزد پروردگارشان ، حیاتی که با کنار رفتن پرده ها حاصل می شود.

در مجمع البیان گفته : علت این که در این چند آیه دو بار از اصلاح بال سخن به میان آمده این است که مراد از اولی اصلاح دل آنان در دین و دنیا و در دومی اصلاح حالشان در نعیم آخرت است ، پس در حقیقت اولی سبب نعیم است ، و دومی خود نعیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۳

فرق بین وجه مرحوم طبرسی و وجهی که ما بیان کردیم این است که : بنا به گفته ما، اصلاح بال دومی ، نظیر عطف تفسیری است برای جمله ((سیدیهم ))، نه اصلاح در نعیم آخرت ، و جمله ((و یدخلهم الجنه )) بنا به گفته او به منزله عطف تفسیری است برای جمله ((و یصلح بالهم )) نه آنکه ما گفتیم که اصلاح حال آنان قبل از دخول جنت است .

و یدخلهم الجنه عَرَفَهَا لَهُمْ این جمله منتهی الیه هدایت ایشان است . و جمله ((عرفها لهم )) حال از ((یدخلهم )) است ، یعنی به زودی ایشان را داخل بهشت می کند در حالی که بهشت را یا در دنیا و به وسیله وحی انبیاء و یا به وسیله بشارت در هنگام قبض روح ، یا در قبر، و یا در قیامت ، و یا در همه این مواقف به ایشان شناسانده باشد. این آن معنائی است که از سیاق استفاده می شود. بحث روایتی

(روایاتی درباره اسیر گرفتن کفار، و شاء نزول آیه : ((و الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه ...)) در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که گفت : سوره محمد آیه ای است در ما و آیه ای است در بنی امیه .

مؤلف : قمی هم در تفسیر خود از پدرش از بعضی اصحاب امامیه از امام صادق (علیه السلام) مثل آن را روایت کرده . و در مجمع البیان در ذیل جمله ((فاذا لقیتم الذین کفروا فضررب الرقاب ...)) گفته : از ائمه هدی (علیهم السلام) روایت شده که اسیران جنگی دو جورند: گروهی قبل از تمام شدن جنگ دستگیر می شوند با اینکه هنوز تنور جنگ داغ است ؛ امام مسلمین در باره آنان اختیار دارد، اگر خواست به قتل می رساند و اگر خواست یک دست و یک پایشان را به طور عکس قطع نموده رهایشان می کند، تا در اثر خونریزی بمیرند ولی نمی تواند بدون عوضی و یا با گرفتن عوض رهایشان کند.

قسم دوم از اسیران آنهایند که بعد از تمام شدن جنگ اسیر می شوند که امام مسلمین در باره آنان اختیار بیشتری دارد، هم می تواند بدون گرفتن فداء آزادشان کند و هم می تواند فداء پولی و یا انسانی بگیرد، و هم می تواند آنها را برده کند، و هم می تواند گردن بزند. و در هر دو حال اگر مسلمان شدند تمامی آن شکنجه ها ساقط شده ، حکمشان حکم مسلمین خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۴

مؤلف : کافی هم حدیثی به این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده .

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن جریج روایت کرده که در ذیل آیه و ((الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه فلن یضل اعمالهم )) گفته این آیه در باره کسانی از اصحاب رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلم) نازل شده که در جنگ احد کشته شدند.

مؤلف : خواننده گرامی به یاد دارد که گفتیم آیه عام است ، اینک باز می گوئیم سیاق استقبال در ((سیدیهم و یصلح بالهم ))، تنها با عمومیت سازگار است ، نه با شهادتی خاص . پس ، از آیه شریفه برمی آید که در صدد بیان یک قاعده کلی است .

این نیز روایت شده که آیه ((حتی اذا ائختموهم فشدوا الوثاق ...)) ناسخ آیه ((و ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یتخن ...))

است. و نیز روایت شده که جمله ((فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم)) (ناسخ آیه ((فشدوا الوثاق فاما منا بعد و اما فداء)) است. و خواننده محترم در سابق توجه فرموده که اصلاً نسخی در کار نیست. محمد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۴۵

آیات ۷ - ۱۵ سوره محمد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ (۷) وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ (۸) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ (۹) أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا (۱۰) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ (۱۱) إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ (۱۲) وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ أَهْلَكَهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ (۱۳) أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۱۴) مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّم يَتَّعِيرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٌ لِلشَّرِيبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُل الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَلِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ (۱۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۴۶

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید اگر دین خدا را یاری کنید خداوند شما را یاری کرده، قدمهایتان را ثابت می کند (۷). و کسانی که کفر ورزیدند سقوطی برنخاستنی نصیبشان است و اعمال خود را نابود می کنند (۸). و این بدان جهت است که ایشان از آنچه خدا نازل کرده کراهت دارند خدا هم اعمالشان را بی نتیجه می کند (۹). آیا نمی شد سیری در زمین کنند و ببینند عاقبت آنهایی که قبل از ایشان بودند چگونه بود، خدای تعالی آنچه داشتند بر سرشان خراب کرد و کافران در طول تاریخ همین سرنوشت را دارند (۱۰). و این بدان جهت است که خدا تنها سرپرست مردم با ایمان است و کافران هیچ سرپرستی ندارند (۱۱). خدا کسانی را که ایمان آورده اعمال صالح کردند به جنت هایی داخل می سازد که از زیر آن نهرها روان است و اما کسانی که کافر شدند سرگرم عیش و نوش دنیايند و می خورند آنطور که چارپایان می خورند و در آخرت جایشان آتش است (۱۲). و چه بسیار اهالی قریه ها که از مردم قریه تو که تو را بیرون کردند نیرومندتر بودند ولی در هنگام نزول عذاب یآوری نداشتند (۱۳). آیا کسی که با برهانی روشن پروردگار خود را یافته مثل کسی است که اعمال زشتش به وسیله شیطان در نظرش جلوه کرده و یکسره هوای نفس خود را پیروی می کنند؟ (۱۴). مثل و صفت آن بهشتی که به مردم با تقوی وعده اش را داده اند این است که در آن نهرهایی از آب تازه و نمانده و نهرهایی از شیر هست، شیری که طعمش تغییر نمی کند. و نهرهایی از شراب است که برای نوشندگان لذت بخش است و نهرهایی از عسل خالص است و ایشان در بهشت از هر گونه ثمره برخوردارند و مغفرتی از پروردگارشان دارند آیا چنین کسانی مثل آن کس است که جاودانه در آتش قرار داشته آبی جوشیده می نوشند که اندرونشان را پاره پاره می کند؟ (۱۵).

بیان آیات

سیاق این آیات همان سیاقی است که آیات قبل داشتند.

معنای اینکه فرمود: اگر خدا را یاری کنید خدا یاریتان می کند

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ این آیه مؤمنین را تحریک می کند به جهاد، و وعده نصرتشان می دهد، در صورتی که خدا را نصرت دهند. و منظور از ((نصرت دادن به خدا)) جهاد در راه خدا و تنها به منظور تاءید دین او و اعلاى کلمه حق است، نه اینکه جهاد کنند تا در زمین سروری نمایند، و یا غنیمت به چنگ آرند، و یا شجاعت و هنر خود را نشان دهند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۴۷

و مراد از اینکه فرمود: ((خدا هم شما را یاری می کند)) (این است که اسباب غلبه بر دشمن را برایتان فراهم می سازد، مثلاً ترسی از

شما در دل کفار می اندازد، و امور را علیه کفار و به نفع شما جاری می کند و دل‌های شما را محکم و شجاع می سازد. بنابراین ، عطف ((ثبت اقدامکم)) بر نصرت ، عطف خاص بر عام می شود. و اگر تثبیت را اختصاص به ((اقدام)) داد و در بین انواع نصرت ، فقط ثبات قدم را که کنایه ای است از تشجیع و تقویت دلها ذکر کرد برای این است که تقویت دلها روشن ترین مصادیق نصرت است .

وَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَ أَضَلَّ أَعْمَلَهُمْ اینکه دنبال ذکر حال مؤمنین و نصرت ایشان ، حال کفار را ذکر می کند، برای مقایسه بین حال دو طایفه است .

و کلمه ((تعس)) به معنای سقوط انسان و افتادن با صورت و به همین حال ماندن است . در مقابل آن ((انتعاش)) است که به معنای سر پا ایستادن و بدین وجه نیفتادن است . پس معنای ((تعسالم)) (این است که کفار بیفتند این قسم افتادن . و این جمله و جمله بعدش نفرین بر کفار است ، نظیر جمله ((قاتلهم الله انی یوفکون)) و آیه ((قتل الانسان ما اکفره))، و ممکن است نفرین نباشد، بلکه بطور کنایه خبری باشد از آینده کفار، و اینکه اثر اعمالشان خنثی خواهد شد، چون انسان عاجزترین هنگامش هنگامی است که با صورت به زمین افتاده باشد.

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْيَطَ أَعْمَلَهُمْ مراد از ((ما انزل الله)) قرآن شریف و شرایع و احکامی است که خدای تعالی بر پیغمبرش نازل و خلق را مأمور به اطاعت و انقیاد از آن کرده ، و کفار نسبت به آن کراهت داشته و از پیرویش استکبار ورزیدند. و این آیه که معنایش روشن است مضمون آیه قبلی را تعلیل می کند.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا کلمه ((دمر)) ماضی از مصدر ((تدمیر)) است که به معنای هلاک کردن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۸

می گویند ((دمره الله)) یعنی خدا او را هلاک کرد، و یا ((دمر الله علیه)) یعنی خدا هر چه او داشت بر سرش خراب کرد، حتی خودش و خانواده و خانه و ملکش را. و بنابراین ، عبارت ((دمر علیه)) به طوری که دیگران هم گفته اند بلیغ تر از عبارت ((دمر)) است . و ضمیر در ((امثالها)) به کلمه ((عاقبت)) و یا عقوبتی که از مفاد کلام استفاده می شود برمی گردد.

و مراد از ((کافرین)) کفار عهد رسول خدا هستند، و معنای آیه این است که : ای محمد آنها که به تو کفر می ورزند امثال این عقوبت ها و یا عاقبت ها را دارند. و اگر به امثال آنها تهدید کرده ، با اینکه اگر عقوبتی نازل شود یکی است و مثل است نه امثال ، برای این بوده که کفار در معرض عقوبتهای بسیاری هستند، - دنیوی و اخروی - هر چند که برای نابودی آنان به بیش از یکی نیازی نیست . ممکن هم هست مراد از ((کافرین)) مطلق کفار باشد و جمله مورد بحث از باب تاءسیس قاعده باشد.

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ کلمه ((ذالك)) اشاره به مطالب قبل یعنی نصرت مؤمنین و هلاکت و سوء عاقبت کفار است . و نباید به این سخن گوش داد که بعضی گفته اند اشاره است به ثبوت عاقبت و یا عقوبت امت های گذشته برای کفار این زمان . و نه به این قول که گفته اند تنها اشاره است به نصرت مؤمنین . برای اینکه آیه شریفه متعرض حال مؤمنین و کفار هر دو است .

و کلمه ((مولى)) ، گویا مصدر میمی باشد و معنای وصفی از آن اراده شده باشد که در نتیجه به معنای ((ولی)) می شود، چون مولى بر مالک برده اطلاق می شود، زیرا در امور برده ولایت دارد، و بر ناصر هم اطلاق می شود، چون در امور منصور دخل و تصرف می کند، و به آن امور قوت و جان می دهد. و خدای سبحان هم از این جهت مولى است که مالک بندگان و امور آنان در صراط تکوین است و هم مدبر آن امور است و هر جور بخواهد تدبیر می کند، می فرماید: ((ما لكم من دونه من ولی و لا شفیع)) و نیز می فرماید: ((و ردوا الی الله مولىهم الحق)) و هم از این جهت که مدبر امور بندگان در صراط سعادت است ، ایشان را به سوی سعادتشان و به سوی بهشت هدایت می نماید و به اعمال صالح موفقشان می کند و بر دشمنان یاریشان می دهد.



توضیح اینکه در تعلیل نصرت مؤ منین و هلاکت کفار فرمود: خدا مولای مؤ منان است و کافران مولایی ندارند

مولویت به معنای دومی مختص به مؤ منین است ، چون تنها ایشانند که در راه عبودیت و پیروی خواسته های خدا قرار دارند، نه کفار. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۴۹

مؤ منین ، ولی و مولائی دارند که خدای سبحان است ، همچنان که فرموده : ((ذلک بان الله مولی الذین امنوا)) و نیز فرموده : ((الله ولی الذین امنوا)) و اما کفار بت ها و یا ارباب را مولای خود گرفتند، در نتیجه همانها مولای ایشانند، البته مولای خیالی ، همچنان که قرآن بر اساس این خیال باطل آنان ، به نوعی تهکم و تمسخر فرموده : ((والذین کفروا اولیاءهم الطاغوت)) و بر اساس واقع و حقیقت امر، این ولایت خیالی را نفی نموده می فرماید: ((وان الکافرین لا مولی لهم)) (آنگاه ولایت آنها را بطور مطلق ، یعنی هم در تکوین و هم در تشریح نفی نموده می فرماید: ((ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی)) و نیز فرموده : ((ان هی الا-اسماء سمیتموها انتم و اباؤکم)).

پس معنای آیه این است که : یاری خدا از مؤ منین و تثبیت اقدام آنان و خذلان کفار و اضلال اعمال آنان و عقوبتشان همه به این علت بود که خدا مولای مؤ منین و ولی ایشان است ، و کفار مولائی که یاریشان کند و اعمالشان را بسوی هدف هدایت کند و از عقوبت خدا نجاتشان دهد ندارند.

از آنچه گفتیم ضعف این نظریه روشن شد که بعضی گفته اند: کلمه ((مولی)) در آیه تنها به معنای ناصر است نه مالک ، چون اگر به معنای مالک هم باشد، با آیه : ((و ردوا الی الله مولیهم الحق)) منافات خواهد داشت ، و دلیل ضعف آن روشن است .  
 إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ در این آیه بین دو طائفه مقایسه شده . و اثر ولایت خدا برای مؤ منین و نیز عدم ولایتش برای کفار از حیث عاقبت و آخرت بیان شده است ، می فرماید مؤ منین داخل بهشت شده ، کفار مقیم در آتش خواهند گشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۵۰

و در این کلام به منشاء آثاری که ذکر کرده بود اشاره فرموده ؛ چون هر یک از دو طائفه را به بیانی که مناسب حالش باشد توصیف کرده . در اشاره به صفت مؤ منین فرموده : ((الذین امنوا و عملوا الصالحات)) و در وصف کفار فرموده : ((یتمتعون و یاء کلون کما تاکل الانعام)) و با این دو وصف متقابل هم فهمانده مؤ منین در زندگی دنیایی خود رشد می یابند، و چون به خدا ایمان دارند و اعمال صالح می کنند، هر چه می کنند درست و حق است ، پس راه رشد را طی کرده ، به وظائف انسانیت عمل کرده اند. و اما کفار عنایتی به این که به حق برسند ندارند و دلهایشان هیچ اعتنایی به وظائف انسانیت ندارد، بلکه تمام همشان شکم و شهوتشان است و سرگرم لذت گیری از زندگی دنیای کوتاه مدت اند و مانند چارپایان می خورند و غیر از این آرزو و هدفی ندارند.

پس این مؤ منین در تحت ولایت خدا هستند، چون راهی را پیش گرفته اند که خدایشان خواسته و به سوی آن هدایتشان کرده ، و به همین جهت در آخرت داخل بهشتی می شوند که از دامنه آن نهرها جاری است . و اما آن دسته دیگر - یعنی کفار هیچ ولیی ندارند و به خودشان واگذار شده اند و به همین جهت جایگاه و منزلشان آتش است .

و اگر خدای تعالی داخل شدن مؤ منین در بهشت را به خود نسبت داده ، اما منزل کردن کفار در آتش را به خود نسبت نداده ، برای این است که حق ولایت مذکور چنین اقتضاء می کرده . آری خدای تعالی عنایت خاصی به اولیاء خود دارد. اما آنهایی که از تحت ولایت او بیرون شده اند کاری به کارشان ندارد، در هر وادی هلاک می شوند بشوند.

وَ كَذَٰلِكَ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّنْ قَرْيَةٍ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ مَراد از ((قریه)) اهل قریه است ، چون می فرماید ((ایشان را هلاک کردیم)) و مراد از قریه ای که پیغمبر را بیرون کرد مکه است .

این آیه شریفه قلب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را تقویت و اهل مکه را تهدید و تحقیر می‌کند، می‌فرماید خدای تعالی قریه‌های بسیاری را هلاک کرده که مردمش بسیار از مردم مکه نیرومندتر بودند، با این حال یآوری پیدا نشد که یاریشان کند.

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ

سیاقی که گفتیم حال مؤمنین را با حال کفار مقایسه می‌کند، دلالت دارد بر اینکه مراد از آنهایی که بینه‌ای از پروردگار خود دارند، مؤمنین هستند. پس مراد از اینکه بر بینه‌ای از پروردگار خود هستند، این است که دلیلی روشن از پروردگار خود دارند که عقائدشان را یقینی کرده، و آن عبارت است از حجت برهانی. پس مؤمنین همواره پیرو حجت قطعی هستند، حجتی که راه و روش صحیح را برای انسان بیان می‌کند، انسانی که باید عقل را به کار بسته و حق را پیروی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵۱

و اما آنها که کافر شدند، دلداده اعمال زشت خود شدند، چون شیطان آن اعمال را در نظرشان جلوه داده و دل‌هایشان را ربوده. و چقدر فرق است بین آنان و بین مؤمنین.

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ... در این جمله بین دو فریق از نظر مال کارشان فرق گذاشته و در حقیقت همان بیان گذشته ((ان الله يدخل الذين امنوا...)) را توضیح می‌دهد. پس در حقیقت این آیه توضیح و تفصیل آن آیه است.

((مثل الجنة التي وعد المتقون)) - کلمه ((مثل)) بطوری که گفته‌اند به معنای صفت است، یعنی صفت بهشتی که خدا به متقین وعده داده که در آن داخلشان کند چنین و چنان است. و چه بسا از مفسرین کلمه مذکور را حمل بر همان معنای معروفش کرده و از آن استفاده کرده‌اند که بهشت رفیع‌تر و درجه‌اش اعلای از آن است که بتوان با زبان و توصیف برایش حد معین کرد. و لفظ، تنها می‌تواند با آوردن مثل، ذهن را به نوعی به آن نزدیک کند، همچنان که آیه ((فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قره اعین))، به این معنا اشاره کرده است.

در آیه مورد بحث عبارت ((آنها که ایمان آورده و اعمال صالح کردند)) که در آیه قبلی بود، به عبارت ((متقون)) تبدیل شده، تبدیل لازم از ملزوم، چون تقوی و پرهیز از خدا مستلزم ایمان و اعمال صالح است.

وصف بهشتی که متقین بدان وعده داده شده‌اند ۳۵۱

((فيها انهار من ماء غير آسن)) - یعنی آبی که با زیاد ماندنش بو و طعم خود را از دست نمی‌دهد. ((وانهار من لبن لم يتغير طعمه)) نهرهایی از شیر که مانند شیر دنیا طعمش تغییر نمی‌کند. ((وانهار من خمر لذة للشاربين)) یعنی نهرهایی از خمر که برای نوشندگان لذت بخش است. و کلمه ((لذة)) یا صفت مشابه مؤنث و وصف خمر است و یا مصدری است که به وسیله آن، خمر با مبالغه توصیف شده است و یا مضافی از آن در تقدیر است، که تقدیر آن ((من خمر ذات لذة)) می‌باشد. ((وانهار من عسل مصفى))، یعنی عسل خالص و بدون موم و لرد و خاشاک و سایر چیزهایی که در عسل دنیا هست و آن را فاسد و معیوب می‌کند، ((و لهم فيها من كل الثمرات)) در این جمله مطلب را عمومیت می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵۲

((و مغفرة من ربهم)) - آمرزشی که تمامی گناهان و بدیها را محو می‌کند و دیگر عیش آنها به هیچ کدورتی مکدر و به هیچ نقصی منقص نیست. و در تعبیر از خدا به کلمه ((ربهم)) اشاره است به اینکه رحمت خدا و رافت الهیه اش سرپای آنان را فرا گرفته.

((كمن هو خالد في النار)) - در این جمله یکی از دو طرف قیاس حذف شده، تقدیرش این است که: آیا کسی که داخل چنین بهشتی می‌شود، مثل کسی است که او جاودانه در آتش است. و نوشیدنی‌شان آبی است بسیار بسیار داغ که روده‌هایشان را تکه تکه می‌کند و اندرونشان را بعد از نوشیدن می‌سوزاند؟ و نوشیدنش هم به کراهت و جبر است، همچنان که فرموده: ((وسقوا

ماء حمیما فقطع امعاءهم (( بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((کمن هو خالد...)) بیانی است برای جمله قبلی که می فرمود: ((کمن زین...)) ولی این نظریه درست نیست .

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل آیه : ((ذلک بانهم کرهوا ما انزل الله)) (و بعضی آیات گذشته دیگر)

در مجمع البیان در ذیل آیه ذلک ((بانهم کرهوا ما انزل الله))

می گوید: امام ابی جعفر فرمود: یعنی از آنچه که خدا در حق علی (علیه السلام) نازل کرده کراهت دارند.

و نیز در همان تفسیر است که در ذیل جمله ((کمن زین له سوء عمله)) (از بعضی نقل کرده که گفته اند: منظور منافقین هستند. و این مطلب از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده .

مؤلف : احتمال دارد هر دو روایت از باب تطبیق مصداق بر کلی باشد.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((کمن هو خالد فی النار و سقوا ماء حمیما فقطع امعاءهم)) گفته : کسی که در چنین بهشتی قرار دارد، مثل کسی نیست که در چنین آتشی هست ، همچنان که دشمن خدا مثل ولی خدا نیست . محمد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۵۳

آیات ۱۶ - ۲۳ سوره محمد

و مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ أَنفَا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۱۶) وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ (۱۷) فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعِيَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ (۱۸) فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مُتَوَاشٍ (۱۹) وَ يَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْ لَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ ذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشَى عَلَيْهِ مِنْ الْمَوْتِ فَأُولَى لَهُمْ (۲۰) طَاعِيَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صدَّقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ (۲۱) فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ (۲۲) أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ (۲۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۵۴

ترجمه آیات

و بعضی از آن کفار به تلاوت قرآنت گوش می دهند ولی همین که بیرون می شوند از آنانکه خداوند آگاهیشان داده می پرسند همین چند لحظه قبل چه گفت ؟ اینان کسانی هستند که خدا بر دل‌هایشان مهر نهاده و در نتیجه هواهای نفسانی خود را پیروی می کنند (۱۶). و کسانی را که راه یافته اند هدایتشان را بیشتر می کند و از مراحل تقوی آنچه را که اهلیت آن را دارند به ایشان می دهد (۱۷). آیا این کفار منتظر آنند که قیامت ناگهانی بیاید آن وقت ایمان آورند اینک علامت های آن آمده ، ایمان بیاورند و اما خود قیامت اگر بیاید دیگر کجا می توانند به خود آیند و از تذکر خود بهره مند شوند (۱۸). پس بدان که هیچ معبودی جز او نیست و برای گناه خود و مؤمنین و مؤمنات استغفار کن که خدا به سکونت و انتقال شما آگاه است (۱۹). و آنهایی که ایمان آوردند می گویند چرا سوره ای جدید نازل نمی شود ولی همین که سوره ای محکم نازل شد و در آن دستور قتال آمد، آنهایی که در دل بیماری دارند آنچنان به تو نگاه می کنند و خیره می شوند که محتضر دم مرگ به اطرافیان خود خیره می شود و باید هم چنین نظر کنند (۲۰). (چون دروغ می گفتند که ما ایمان آوردیم) و گر نه معنای اینکه گفتند سمعا و طاعتا که در جای خود سخنی درست بود این بود که بر ما اعتماد کنند و وقتی فرمانی (از ناحیه خدا) داده می شود خدا را تصدیق کنند که اگر چنین می کردند برایشان بهتر بود (۲۱). باید به ایشان گفت اگر تصدیق نکنید انتظار جز این از شما نمی رود که در زمین فساد راه انداخته رحم خود را قطع کنید (۲۲). اینان کسانی هستند که خدا لعنتشان کرده و کر و کورشان ساخته است (۲۳). چرا در قرآن تدبیر نمی کنند، آیا بر دل‌هایشان قفل زده شده است ؟ (۲۴). کسانی که بعد از روشن شدن راه هدایت به کفر قبلی خود برمی گردند شیطان این عمل زشت

را در نظرشان زینت داده و به آمالی کاذب آرزومندشان کرده است (۲۵). و این را بدان جهت گفتیم که این بیماردلان به کفاری که از آیات خدا کراحت دارند گفتند: ما در پاره ای امور شما را اطاعت خواهیم کرد و خدا بر اسرار نهانشان آگاه است (۲۶). چطور است حالشان وقتی که ملائکه جانشان را می گیرند و به صورت و پشتشان می کوبند (۲۷). و برای این می کوبند که همواره دنبال چیزی هستند که خدا را به خشم می آورد و از هر چه مایه خشودی خدا است کراحت دارند، خدا هم اعمالشان را بی نتیجه و اجر کرد (۲۸). بلکه این بیماردلان پنداشته اند که خدا کینه های درونی شان را بیرون نمی کند (۲۹). و ما اگر خواهیم تک تک آنان را به تو نشان می دهیم ولی تو خودت ایشان را هم به علامت هایشان خواهی شناخت و هم به لحن سخنانشان می شناسی و خدا از اعمال شما اطلاع دارد (۳۰). و ما به طور قطع همه شما را می آزمایشیم تا معلوم کنیم مجاهدین و خویشان داران چه کسانی هستند و اعمالتان خبر دهد که در باطن چه دارید (۳۱). به درستی کسانی که کافر شدند و از راه خدا جلوگیری نموده با رسول دشمنی ورزیدند با اینکه هدایت برایشان روشن گردید، هرگز ضرری به خدا نمی زنند و به زودی اعمالشان بی نتیجه و بی اجر می شود (۳۲).

بیان آیات

سیاق این آیات طبق سیاق آیات قبلی جریان یافته و در آن متعرض حال کسانی شده که منافق و بیمار دلد، و بعد از ایمان به کفر برمی گردند.

((و منهم من یستمع الیک حتی اذا خرجوا من عندک قالوا للذین اوتوا العلم ما ذا قال انفا...))

کلمه ((انفا)) اسم فاعل است که بنا بر ظرفیت منصوب شده . ممکن هم هست نصب آن از این جهت باشد که مفعول فیه قرار گرفته و معنای آن ((لحظه ای قبل از این لحظه)) است . بعضی گفته اند: معنای ((انفا)) همین ساعت است . به هر حال این کلمه از واژه ((انف : بینی)) گرفته شده .

و ضمیر در جمله ((و منهم من یستمع الیک)) به کفار برمی گردد. و مراد از گوش دادنشان به رسول خدا گوش دادن به قرآن خواندن آن جناب و بیاناتی است که در اصول معارف و احکام دین داشته . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۵۶

((حتی اذا خرجوا من عندک)) - ضمیر در ((خرجوا)) به کلمه ((من : کسی که)) بر می گردد و اگر آن را جمع آورده ، به اعتبار معنای آن است ، همچنان که اگر ((یستمع)) را مفرد آورده به اعتبار لفظ آن است . و استفهام در جمله ((ما ذا قال انفا)) به قول بعضی برای به دست آوردن حقیقت مطلب است ، چون آنها غرق در کبر و غرور و پیروی هواهای خود بودند و این هواها نمی گذاشت سخن حق را بفهمند، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((فمال هولاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا)). بعضی هم گفته اند: استفهام به منظور استهزاء است . بعضی گفته اند: برای تحقیر است ، تو گویی سخن حق در نظرشان پر از اباطیل بوده و اصلا معنای درستی نداشته . و برای هر یک از این سه قول وجهی است .

((اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبهم)) - این جمله در مقام معرفی کفار است ، و جمله ((واتبعوا اهواءهم)) تعریفی دیگر و به منزله عطف تفسیر است برای تعریف اول و از آن بر می آید که در حقیقت معنای پیروی هواها، امارت و فرماندهی طبع بر قلب و عقل است ، پس قلبی که محکوم طبع نبوده و بر طهارت فطری و اصلی خود باقی مانده باشد، در فهم معارف دینی و حقائق الهی درنگی ندارد.

اثر متفاوت استماع قرآن در کفار مهر بر دل خورده و در مؤمنان هدایت یافته

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ مَقَابَلَهُ اِیْ كِه بَيْنَ اِیْنِ اَیْهٍ وَ اَیْهٍ قَبْلِیْ بِه چشَمِ مِی خُورِد، اِیْنِ نَکْتَه رَا مِی فَهْمَانْد کِه مَرَاد اِز ((اهْتَدَاء)) مَعْنَایِی اِست مَقَابِلِ ضَلَالَتِی کِه طَبَعِ دَر قَلْبِ اِیْجَادِ مِی کَنْد. پَس اِهْتَدَاءِ عِبَارَتَسْت اِز تَسْلِیْمِ شَدْنِ وَ پِیْرُوی کَرْدْنِ هَر حَقِی کِه فَطْرَتِ سَالِمِ بَه سُوی اَنْ هِدَایْتِ مِی کَنْد، وَ زِیَادِی هِدَایْتِ دَر جَمْلَه ((وَ هِدَایْتِشَان رَا زِیَادِ کَرْد)) عِبَارَتِ اِست اِز اِیْنِکِه

خدای سبحان درجه ایمان او را بالا- ببرد. در سابق هم گفتیم که ایمان و هدایت مراتب مختلفی دارد و مراد از ((تقوی)) معنایی است مقابل پیروی هواها، که به صورت پرهیز از محارم الهی و اجتناب از ارتکاب گناهان جلوه می‌کند.

با این بیان روشن شد که زیاد شدن هدایت مربوط به تکمیل در ناحیه علم است، و دادن تقوی مربوط به ناحیه عمل است. و نیز با مقابله مذکور روشن می‌شود که اثر طبع بر دلها نتیجه نداشتن کمال علم و پیروی هوای نفس، و نتیجه فقدان عمل صالح و محرومیت از آن است. و این با بیان گذشته ما که گفتیم جمله ((و اتبعوا اهوائهم)) (به منزله عطف تفسیری است برای جمله ((طبع الله...)) منافاتی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵۷

فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعِيَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ أَسْرَاطُهَا ... ((نظر)) (که مصدر ((ینظرون)) است به معنای انتظار است. و کلمه ((اشراط)) جمع شرط به معنای علامت است. و اصل در معنای شرط همان توقف است، چیزی که هست از آنجایی که وجود شرط علامت وجود مشروط است، کلمه مزبور را در معنای علامت نیز استعمال می‌کنند، مقصود از اشراط ((علامات)) (قیامت و اینکه فرمود: علامتهای قیامت آمده است پس ((اشراط قیامت)) (به معنای علامتهای آنست).

و چون سیاق آیه سیاق تهکم است، باید گفت کاهن مردم در موقفی ایستاده اند که یا از حق پیروی می‌کنند و عاقبت به خیر می‌گردند، و یا منتظر قیامت هستند و به هیچ وظیفه‌ای عمل نمی‌کنند تا این که مشرف بر آن می‌شوند آنگاه یقین به وقوعش پیدا نموده و متذکر می‌شوند و ایمان آورده پیرو حق می‌گردند. اما امروز گوششان بدهکار پیروی حق نیست و با هیچ محبت و موعظه و یا عبرتی خاضع نمی‌شوند. اما تذکری که بعد از وقوع قیامت برایشان دست می‌دهد، هیچ سودی به حالشان ندارد، چون قیامت بدون اطلاع قبلی می‌آید. وقتی علامت‌های آن پیدا می‌شود دیگر مهلتشان نمی‌دهد که به دنبال آن تذکر و خضوع و ایمان، دست به عملی صالح زنند تا تذکرشان مایه سعادتشان شود. و وقتی قیامت برپا شود دیگر وقت عمل باقی نمانده، چون آن روز، روز جزاء است، نه روز عمل، همچنان که قرآن فرموده: ((یومئذ یتذکر الانسان و انی له الذکری یقول یا لیتنی قدمت لحياتی)). علاوه بر این، اشراط و علامتهای قیامت آمده و محقق شده. و شاید مراد از علامتهای آن، خلقت انسان و دو نوع بودن آن - نوعی صلحاء و نوعی مفسدین، نوعی متقیان و نوعی فجار باشد که خود همین، قیامتی می‌خواهد تا بین این دو نوع جدایی بیندازد. یکی هم مرگ است که آن نیز از اشراط وقوع قیامت است. بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از اینکه فرموده علامتهای قیامت آمده ظهور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که آخرین انبیاء است و در عهد او، شق القمر که یکی از علامتهاست صورت گرفت، و یکی نزول قرآن است که آخرین کتب آسمانی است.

این آن معنایی است که تدبر در آیه به دست می‌دهد و به طوری که ملاحظه می‌کنید در عین اینکه جنبه اتمام حجت دارد حجتی برهانی نیز هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵۸

و بنابر این، کلمه ((بغته)) (حال از آمدن قیامت است که آن را به منظور بیان واقع آورد، تا جمله ((فانی لهم اذا جاءتهم ذکریهم)) را بر آن متفرع کند و از آن نتیجه بگیرد، نه اینکه قید انتظار باشد تا معنا چنین شود: ((کفار منتظر آنند که قیامت ناگهان بیاید)). و به خاطر دفع همین توهم بود که فرمود: ((الا الساعه ان تاتیهم بغته)) (و گر نه می‌فرمود: ((هل ینظرون الا ان تاتیهم الساعه بغته)). ((فانی لهم اذا جاءتهم ذکریهم)) (کلمه ((انی)) خبری است که قبل از مبتداء آمده و کلمه ((ذکریهم)) مبتدائی است که مؤخر آمده. و جمله ((اذا جاءتهم)) (جمله‌ای است معترضه که بین مبتداء و خبر فاصله شده. و معنای جمله این است که: چگونه می‌توانند متذکر شوند بعد از آمدن قیامت؟ یعنی چگونه از تذکر خود در آن روز انتفاع می‌برند، روزی که عمل سودی ندارد و فقط روز جزاء است.

مفسرین در معنای جمله‌های آیه و معنای مجموع آن جملات اقوالی مختلف دارند که از نقل آن صرف نظر کردیم، اگر کسی

بخواهد می تواند به تفاسیر مفصل مراجعه کند.

فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ...

بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه نتیجه ای است که از همه آیات قبلی گرفته می شود، یعنی از سعادت مؤمنین و شقاوت کفار. گویا فرموده: حال که معلوم شد سعادت آن طائفه و شقاوت این دسته چه دلیلی دارد، پس نسبت به علمی که به وحدانیت خدای سبحان داری ثابت قدم باش. در نتیجه معنای ((فاعل))، ((ثابت در علم باش)) است.

ممکن هم هست آیه شریفه تفریع بر دو آیه قبل باشد، یعنی آیه ((و منهم من يستمع اليك ... و اتاهم تقواهم)) که می فرماید خدای تعالی مهر می زند بر دل‌های مشرکین و به حال خود رهايشان می کند تا هر گناهی خواستند بکنند، و نسبت به کسانی که به راه توحید و ایمان به او هدایت یافته اند، عکس این عمل را رفتار می کند، پس گویا گفته شده: حال که جریان بدین قرار است، پس توبه علمی که به وحدانیت اله داری تمسک بجوی و از گناهت و گناه زنان و مردان مؤمن امت طلب مغفرت کن، تا از آنهایی نباشی که خدا بر دل‌هایشان مهر زده و آنها را به سبب این که رهايشان کرده از نعمت تقوی محرومشان ساخته. مؤید این وجه ذیل آیه است که می فرماید: ((و الله يعلم متقلبکم و مثویکم)).

پس معنای جمله ((فاعل)) انه لا اله الا الله ((به طوری که سیاق هم تاء ییدش می کند، این است که: تو به علمی که نسبت به ((لا اله الا الله)) داری تمسک بجوی و آن را رها نکن و برای گناهت طلب مغفرت کن. در سابق در معنای نسبت گناه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) توضیحی گذشت، و نیز به زودی در تفسیر اول سوره فتح توضیحی در این زمینه خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۵۹

((و للمؤمنين و المومنات)) - این جمله دستور می دهد به رسول خدا که برای مؤمنین و مؤمنات از امتش طلب مغفرت کند. و حاشا بر خدای تعالی که دستور استغفار بدهد و آن استغفار را با مغفرت مواجه سازد، دستور دعا بدهد و اجابت نکند. معنای اینکه خدا متقلب و مثوای شما را می داند

((و الله يعلم متقلبکم و مثویکم)) - این جمله، مطلب اول آیه که می فرمود: ((فاعل)) انه ((را تعلیل می کند و ظاهراً کلمه ((متقلب)) مصدر میمی به معنای انتقال از حالی به حالی باشد؛ و همچنین کلمه ((مثوی)) به معنای مصدری یعنی استقرار و سکونت باشد و مراد این باشد که خدای تعالی همه احوال شما را می داند، هم حال دگرگونگی شما را، و هم ثباتتان را، هم حرکتتان را، هم سکونتتان را، پس چه بهتر که بر دین توحید ثابت باشید و از او طلب مغفرت کنید و برسید از اینکه مهر بر دل‌هایتان زده، مهارتان را به دست هواپایان بسپارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((متقلب)) و ((مثوی)) تصرف در زندگی و دنیا و استقرار در آخرت است. بعضی دیگر گفته اند: ((تقلب)) به معنای تصرف در بیداری، و ((مثوی)) به معنای محل خواب است. بعضی دیگر گفته اند: تقلب، تصرف در معایش و کار و کسب، و مثوی استقرار در منازل است. ولی آنچه ما اختیار کردیم ظاهرتر و عمومی تر است.

وَ يَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْلَا نَزَّلَتْ سُورَةٌ فَاِذَا نَزَّلَتْ سُورَةٌ ... کلمه ((لولا)) به معنای کلمه ((هلا)) چرا)) است، می پرسند: چرا سوره ای نازل نشد و به این وسیله اظهار رغبت می کنند به اینکه سوره ای جدید نازل شود و تکالیفی جدید بیاورد، تا امتالش کنند. و مراد از ((سوره محکمه)) سوره ای است که بیانش روشن و بدون تشابه باشد. و مراد از اینکه فرمود: ((در آن قتال ذکر شود))، این است که در آن به قتال امر شود.

و مراد از ((الذین فی قلوبهم مرض)) مؤمنینی است که ایمانشان ضعیف است، نه منافقین، چون آیه صریح است در اینکه اظهار کنندگان مذکور که آن حرفها را زدند مؤمنین بوده اند، نه منافقین و نه اعم از مؤمنین و منافقین، چون عبارت ((الذین امنوا)) منافقین را شامل نمی شود، مگر با نوعی مسامحه که آن هم لایق به کلام خدای تعالی نیست. پس آیه مورد بحث نظیر آیه ((الم تر



الی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه فلما کتب علیهم القتال اذا فریق منهم یخشون الناس کخشیه اللہ او اشد خشیه (( است که در باره طائفه ای از مؤمنین می فرماید وقتی جهاد بر آنان واجب شد، مانند سایر مردم یا بیشتر بترس افتادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۶۰

و معنای جمله ((المغشی علیه من الموت)) محتضری است که در سکرآت مرگ قرار گرفته . و کلمه ((غشیه)) و ((غشاوه)) به معنای پوشاندن و پیچیدن چیزی در لفافه است ، و چون با صیغه مجهول گفته می شود ((غشی علی فلان))، معنایش این است که فلانی در اثر عارضه ای فهمش از کار افتاد. و ((نظر المغشی علیه من الموت)) نگاهی است که محتضر به تو می افکند بدون اینکه پلک را بهم زند.

در جمله ((فاولی لهم)) احتمال دارد خبری باشد از مبتدائی محذوف که تقدیر آن ((اولی لهم ذلک)) است ، یعنی سزاوارشان این است که اینطور نظر کنند، یعنی به حالت احتضار درآمده بمیرند. و از اصمعی نقل شده که گفته : ((اولی لک)) کلمه تهدید است ، و معنایش به فارسی ((شر، یقه ات را گرفت)) می باشد و این آیه نظیر آیه شریفه ((اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی)) است . معنای جمله ((المغشی علیه من الموت)) و تطبیق آن بر گروهی از افراد ضعیف الایمان

و معنای آیه این است که : آنهایی که ایمان آوردند، می گویند: چرا سوره ای نازل نشد، لیکن وقتی سوره ای محکم و بدون شبهه نازل شد و در آن مأمور به قتال و جهاد شدند، می بینی افراد ضعیف الایمان از ایشان را که از شدت ترس به تو نظری می افکنند که محتضر به اطرافیان خود می افکند و سزاوارشان هم همین است .

طَاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ

معنای آیه : ((طاعة و قول معروف...)) که درباره مؤمنان مریض قلبی است که از عمل به وظیفه قتال و جهاد سرباز می زند جمله ((عزم الامر)) به این معنا است که مساءله جدی و منجر شد و جمله ((طاعة و قول معروف)) گویا خبری است برای مبتدائی محذوف ، که تقدیر آن ((امرنا طاعة...)) و یا ((امرهم طاعة...)) و یا ((شاءنهم طاعة...)) و یا ((ایمانهم بنا طاعة...)) است ؛ یعنی ایمان آنان به ما، طاعتی است که بر آن با ما پیمان بستند و قولی معروف و غیر منکر است که گفتند، و آن این بود که اظهار سمع و طاعت کردند. همچنان که خدای تعالی در جای دیگر از ایشان حکایت کرده ، می فرماید: ((امن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون ... و قالوا سمعنا و اطعنا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۶۱

و بنابراین جمله ((فاذا عزم الامر فلو صدقوا الله لکان خیرا لهم)) کمال اتصال را به ما قبل خود دارد و معنایش این است که : امر همان است که به خدا بر سر آن امر اعتماد کرده و گفتند: ((سمعنا و اطعنا))، پس اگر ایشان در هنگامی که تکلیف منجر می شود خدا را در آنچه خود گفتند تصدیق نموده و در آنچه دستور داده - که از آن جمله امر به قتال است - اطاعت کنند، برایشان بهتر است .

احتمالات دیگری که در کلمه ((طاعة...)) وجود دارد

احتمال هم دارد کلمه ((طاعة...)) خبری باشد برای ضمیری که به قتال مذکور بر می گردد و تقدیر چنین باشد: آن قتال که در این سوره نامش برده شد طاعتی است از مؤمنین و قولی است معروف ، پس اگر ایشان در هنگامی که تکلیف منجر می شود خدا را در ایمانشان تصدیق کنند و او را اطاعت نمایند برایشان بهتر است . اما اینکه رفتن به قتال طاعتی است از ایشان ، روشن است . و اما اینکه قولی است معروف ، دلیلش این است که واجب شدن قتال و امر به دفاع از مجتمع صالح اسلامی به منظور ابطال و خنثی کردن نقشه دشمن نیز قولی است پسندیده که همه عقلا آن را می پسندند.

بعضی هم گفته اند: کلمه ((طاعة...)) مبتدائی است که خبرش حذف شده و تقدیر آن ((طاعة و قول معروف خیر لهم)) است ، یعنی اطاعت خدا و قول معروف برای آنان بهتر است . بعضی دیگر گفته اند: مبتدائی است که خبرش ((فاولی لهم)) در آیه قبلی

است ، پس این آیه تتمه آیه قبلی است . ولی این تفسیر بسیار ناپسند است و از آن بدتر این تفسیر است که بعضی گفته اند: ((کلمه طاعه ...)) (صفت برای سوره است ، آنجا که فرموده : ((فاذا انزلت سوره ((. و جوهی دیگر نیز گفته اند.

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطُّعُوا أَرْحَامَكُمْ

خطاب در این آیه به همان کسانی است که فرمود: در دل‌هایشان مرض هست ، و از رفتن به جهاد در راه خدا بهانه جویی می کردند، و به همین جهت خطاب را به ایشان کرد تا توییح و سرزنش شدیدتر کند، و استفهام در آیه استفهام تقریری است ، می خواهد بفرماید شما این طورید. و کلمه ((تولی)) (به معنای اعراض است و مراد از آن اعراض از کتاب خدا و معارف آن و برگشتن به شرک و ترک کردن دین است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۶۲

و معنای آیه این است که : آیا از شما توقع می رفت که از کتاب خدا و عمل به آنچه در آن است که یکی از آنها جهاد در راه خدا است اعراض نموده و در نتیجه دست به فساد در زمین بزنید و با قتل و غارت و هتک عرض و به علت تکالب بر سر جیفه دنیا قطع رحم کنید؟ می خواهد بفرماید: در صورتی که اعراض کنید توقع همه این انحرافها از شما می رود. با این بیان روشن گردید که آیه شریفه می خواهد جمله ((لکان خیرا لهم)) (را که در آیه قبل بود تعلیل کند و به همین جهت در اول آن حرف ((فاء)) را آورد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((تولی)) (تصدی حکم و ولایت است و معنایش این است که آیا از شما انتظار می رفت که اگر به مقام ولایت رسیدید در زمین فساد کنید و با ریختن خونهای حرام و گرفتن رشوه ، و جور در حکم قطع رحم نمایید. ولی این معنا از سیاق آیه بعید است .

أَوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ اشاره ((اولئک - اینان)) (به مفسدین در زمین و قطع کنندگان رحم است . ایشان را چنین توصیف کرده که خدا لعنتشان کرده و کرشان ساخته دیگر سخن حق را نمی شنوند و چشمشان را کور کرده دیگر حق را نمی بینند، چون در واقع دیده آدمی کور نمی شود، بلکه دل‌هایی که در سینه ها است کور می گردد.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

استفهام در این جمله توییحی است . و ضمیر جمع در ((یتذکرون)) (به همان نامبردگان در آیه قبل برمی گردد. و اگر کلمه ((قلوب)) (را نکره آورد برای این است که - به قول بعضی - دلالت کند بر اینکه مراد، قلوب آنان و امثال ایشان است .

در مجمع البیان گفته : این آیه دلالت دارد بر بطلان این سخن که بعضی گفته اند: جائز نیست کسی ظاهر قرآن را تفسیر کند، مگر به وسیله خبری که از ائمه رسیده باشد و یا انسان خودش از امام چیزی شنیده باشد.

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبُرِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ کلمه ((ارتداد علی الادبار)) (به معنای برگشتن به عقب بعد از رو آوردن است ؛ و این استعاره ای است که منظور از آن ترک کردن بعد از گرفتن است . و کلمه ((تسویل)) (که مصدر ((سول)) (است ، به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی حریص بر آن است ، به طوری که زشتی هایش هم در نظر زیبا شود. و مراد از ((املاء)) (امداد و یا طولانی کردن آرزو است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۶۳

ذَلِكِ بَأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنَطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ اشاره ((ذلك)) (به تسویل شیطان و املاء او است که آیه قبل آن را بیان می داشت . و خلاصه اشاره به تسلط شیطان بر مرتدین است . و مراد از ((الذین کرها)) (همان کفارند که در جمله ((والذین کفروا فتعسا لهم و اضل اعمالهم)) (در اوائل سوره نامشان برده شد و در آنجا هم می فرمود: ((ذلك بانهم کرها ما انزل الله)).

جمله ((سنطیعکم فی بعض الامر)) (حکایت گفتاری است که مرتدین با کفار دارند و به ایشان وعده اطاعت می دهند. و از اینکه اطاعت خود را مقید می کنند به بعضی از امور، پیداست که مردمی بوده اند که نمی توانسته اند صریح حرف بزنند، چون خود را

در تظاهر به اطاعت مطلق از کفار در خطر می دیدند، لذا به طور سری به کفار قول می دهند که در پاره ای از امور یعنی تا آن حدی که خطر نداشته باشد، از آنها اطاعت می کنند، آنگاه این سر خود را مکتوم داشته، در انتظار فرصت بیشتری می نشینند.

مقصود از کسانی که مرتدین به آنها وعده اطاعت می دادند

و از این زمینه گفتار استفاده می شود که مرتدین مذکور قومی از منافقین بوده اند که با کفار سر و سری داشته اند، و قرآن آن اسرار را در اینجا حکایت کرده. مؤید این احتمال جمله ((وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اسْرَارَهُمْ)) است.

و اما اینکه اینان چه کسانی بوده اند که مرتدین به آنان وعده اطاعت می دادند، مفسرین در آن اختلاف کرده اند: بعضی گفته اند: یهودیان بودند که به منافقین از مسلمانان وعده می دادند و می گفتند اگر کفر خود را علنی کنید ما یاریتان می کنیم. بعضی دیگر گفته اند: منافقین و یهودیان بوده اند که به مشرکین وعده می دادند.

اشکالی که متوجه این دو قول است این است که گفتار در آیه راجع به مرتدین است که بعد از ایمان به کفر برگشتند و یهودیان اصلاً ایمان نیاوردند تا مرتد شوند.

بعضی دیگر گفته اند: منافقین بوده اند که به یهودیان وعده نصرت می دادند، همچنان که خدای تعالی در جای دیگر فرموده:

((الْمُتَرَالِی الَّذِیْنَ نَافَقُوْا یَقُوْلُوْنَ لِاِخْوَانِهِمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لئن اَخْرَجْتُمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مَعَكُمْ وَ لَآ نَطِیْعُ فِیْكُمْ اِحْدَا اَبْدَا وَ اِن قُوْلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ)) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۶۴

ولی آیه مورد بحث قابل انطباق با این آیه نیست، لیکن می شود آن را با یهود که به مشرکین وعده نصرت می دادند، تطبیق کرد، آنهم به زحمت و با این توجیه که در حقیقت یهودیان هم که علم به صدق رسالت رسول خدا (صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ) داشتند مرتد از دین خود بودند، ولی از ناحیه لفظ آیه دلیلی بر این تطبیق نیست، لذا باید بگوییم شاید قومی از منافقین بوده اند، نه یهود.

فَكَيْفَ اِذَا تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهُهُمْ وَ اَذْبَرُوْهُمُ

این آیه تفریع و نتیجه گیری از مطالب قبل است و معنایش چنین است: این است وضع آنان امروز که بعد از روشن شدن هدایت باز هر چه می خواهند می کنند، حال بین در هنگامی که ملائکه جانشان را می گیرند و به صورت و پشتشان می کوبند چه حالی دارند.

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اتَّبَعُوْا مَا اَسْخَطَ اللّٰهُ وَ كَرِهُوْا رِضْوٰنَهُ فَاُحْبَطَ اَعْمَلُهُمْ

ظاهراً مراد از ((ما اسخط الله))، هواهای نفس و تسویلات شیطان است که گناهان کشنده را در پی دارد، همچنان که فرموده: ((و اتبعوا هواهم)) و نیز فرموده: ((الشیطان سول لهم و املى لهم)).

کلمه ((اسخط)) و ((رضا)) نام دو صفت از صفات فعلی خدا است. و مراد از اولی، عقاب و از دومی، ثواب او است.

و اشاره ((ذالك)) به مطالب در آیه قبل است که از عذاب ملائکه در هنگام گرفتن جان آنان سخن می گفت. می فرماید: سبب عقاب آنان این است که اعمالشان به خاطر پیروی از آنچه که مایه خشم خدا است، و به خاطر کراهتشان از خشنودی خدا، حبط می شود و چون دیگر عمل صالحی برایشان نمانده قهراً با عذاب خدا بدبخت و شقی می شوند.

أَمْ حَسِبَ الَّذِیْنَ فِی قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَنْ لَّنْ یُخْرِجَ اللّٰهُ اَضْعٰنُهُمْ رَاغِبٌ مِّی گوید: کلمه ((اضغن)) به کسره و به ضمه ضاد به معنای کینه شدید است، که جمعش ((اضغان)) می آید. و مراد از جمله ((الذین فی قلوبهم مرض)) اشخاص ضعیف الایمان هستند و شاید کسانی باشند که از اول با ایمانی ضعیف ایمان آوردند، سپس به سوی نفاق متمایل شده و در آخر بعد از ایمان به سوی کفر برگشته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۶۵

دقت در تاریخ صدر اسلام این معنا را روشن می کند که مردمی از مسلمانان که به رسول خدا (صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ) ایمان آوردند، چنین وصفی داشته اند، همچنان که قومی دیگر از ایشان از همان روز اول تا آخر عمرشان منافق بودند. و بنابر این، تعبیر

از منافقین دسته اول به مؤمنین ، به ملاحظه اوائل امرشان بوده است .

و معنای آیه این است که : نه ، بلکه این منافقین که در دل بیمارند گمان کرده اند که خدا کینه های شدیدشان را نسبت به دین و اهل دین بیرون نمی ریزد.

و لَوْ نَشَاءُ لَأَرْزَيْنَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسَيِّمِهِمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ معنای اینکه منافقان بیمار دل به سیمایشان و در لحن قولشان شناخته می شوند

کلمه ((سیمما)) به معنای علامت است و معنای آیه چنین است : ما اگر بخواهیم این افراد بیمار دل را به تو معرفی می کنیم و علامتهایشان را می گوئیم تا آنان را بشناسی .

((و لتعرفنهم فی لحن القول)) - راغب می گوید: کلمه ((لحن)) بیشتر به معنای آن است که کلام را از سنتهای جاری اش برگردانی ، یا اعراب آن را نگویی و یا نقطه ها و کلمات آن را جابجا کنی ، و این عمل ناپسندی است ، و گاهی هم در سربسته حرف زدن و بطور فحوی و کنایه سخن گفتن استعمال می شود، که این قسم استعمال در بازار شعرا و ادباء بیشتر رواج دارد و در نظر آنان پسندیده و جزء بلاغت است .

در نتیجه معنای آن این می شود: تو به زودی آنان را از طرز سخن گفتنشان خواهی شناخت ، چون سخن ایشان کنایه دار و تعریض گونه است . و اگر ((لحن القول)) را ظرف برای شناختن قرار داد به نوعی عنایت مجازی بوده است .

((و الله يعلم اعمالکم)) - یعنی خدا حقایق اعمال شما را می داند و اطلاع دارد که مقصود و نیت شما از آن اعمال چیست و به چه منظوری آن را انجام می دهید، و بر طبق آن نیت ، مؤمنین را پاداش و غیر مؤمنین را کیفر می دهد، پس این جمله ، هم وعده به مؤمنین است و هم تهدید به کفار.

و لَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبَلُوا أَخْبَارَكُمْ

کلمه ((بلاء)) و ((ابتلاء)) به معنای امتحان و آزمایش است . و آیه شریفه علت واجب کردن قتال بر مؤمنین را بیان می کند، می فرماید: علتش این است که خدا می خواهد شما را بیازماید، تا برایتان معلوم شود مجاهدین در راه خدا و صابران بر مشقت تکالیف الهی چه کسانی هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۶۶

((و نبلوا اخبارکم)) - گویا مراد از اخبار، اعمال باشد، از این جهت که از صاحب عمل سر می زند و از او خبر می دهد. و ((اختبار اعمال)) آزمودن آنها است تا صالح آنها از طالحش متمایز شود، همچنان که ((اختبار نفوس)) باعث می شود نفوس صالح خیر از دیگر نفوس متمایز شود. در بحث های گذشته گفتیم که مراد از دانستن خدای تعالی این نیست که چیزی را که نمی داند بداند، بلکه منظور، بر ملا شدن باطن بندگان و به نظری دقیق تر علم فعلی خداست که ربطی به ذات او ندارد.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَ سَيُحِبُّ أَعْمَالَهُمْ مراد از ((الذین کفروا)) در اینجا رؤسای کفر و ضلالت در مکه است . البته سایر رؤسای کفر نیز به آنها ملحقند و آیه شریفه شامل همه کسانی است که مانع راه خدا می شوند و با رسول او دشمنی می ورزند؛ چیزی که هست کفار مکه فعلا مورد بحثند، چون آنها با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به شدیدترین وجهی آن هم بعد از آنکه حق و هدایت برایشان روشن گردید دشمنی ورزیدند.

می فرماید: این کفار هیچ ضرری به خدا نمی زنند، چون کید ایشان و نقشه هایی که علیه خدا می کشند ضررش به خودشان برمی گردد، ((و سیحبط اعمالهم)) (و به زودی اعمالشان را بی نتیجه می کند و نیرویی که برای هدم اساس دین مصرف می کنند و آنچه برای خاموش کردن نور خدا به کار می بندند هدر می رود.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد این است که اعمال نیکشان حبط گشته ، در آخرت اجر نمی برند. ولی معنای اول با سیاق آیه

سازگارتر است، چون بنابر معنای اول آیه شریفه در صدد تحریک و تشویق مؤمنین به قتال با مشرکین نیز هست. و نیز آنان را دلخوش می‌کند به اینکه سرانجام، پیروزی نصیبشان می‌شود، همچنان که آیات بعد این نکته را خاطر نشان می‌سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۶۷

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه: ((و منهم من یسمع الیک...)) (و درباره علائم قیامت، استغفار و صلهرحم)

در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه ((و منهم من یسمع الیک...)) (از اصبع بن نباته از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌نشستیم و آن جناب از آنچه وحی شده بود به ما خبر می‌داد. من و بعضی دیگر از صحابه آیات وحی شده را حفظ می‌کردیم و همین که از مجلس آن جناب برمی‌خاستیم، صحابه یادشان می‌رفت و می‌پرسیدند: ((ما ذا قال آنفا))، همین چند لحظه قبل چه گفت؟

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم و ترمذی از انس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من و قیامت مثل این دو با هم مبعوث شده‌ایم. و اشاره کرد به انگشت سبابه و وسطی.

مؤلف: این عبارت از آن جناب به چند طریق دیگر از ابو هریره و سهل بن مسعود نیز روایت شده.

و نیز در همان کتابست که ابن ابی شیبیه، بخاری، مسلم، ابن ماجه و ابن مردویه از ابو هریره روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روزی در برابر مردم آشکار شد، مردی به حضورش آمده عرضه داشت: یا رسول الله! قیامت چه وقت است؟ فرمود: مسؤول که منم داناتر از سائل که تو باشی نیست، لیکن از علامتهایش برایت می‌گویم: قیامت وقتی بپا می‌شود که کنیز، خانم خود را بزاید، این یکی از علامتهایش است. و وقتی که بی سروپاها و گوسفندچرانها رؤسای مردم شوند، این هم یک علامتش. و وقتی که گوسفندچرانها بر سر بنیان طغیان کنند، این هم یکی دیگر.

و در علل الشرایع به سندی که به انس بن مالک دارد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در حدیثی طولانی که در آن به پرسشهای عبدالله بن سلام پاسخ می‌داده، در پاسخ از اینکه علامتهای قیامت چیست فرمود: اما علامتهای قیامت آتشی است که مردم را از طرف مشرق به سوی مغرب جمع می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۶۸

مؤلف: شاید مراد آن جناب ظاهر این عبارت نبوده و خواسته است چیز دیگری بفهماند. و روایات در علامتهای قیامت از طریق شیعه و اهل سنت، بیش از حد شمار است، که در آخر جلد پنجم این کتاب روایت سلمان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و روایت حمران از امام صادق (علیه السلام) که دو روایت جامعی است در باب علامتهای قیامت گذشت.

و در مجمع البیان گفته: از حذیفه بن یمان به سندی صحیح روایت شده که گفت: من مردی بودم که نسبت به اهل خود بد زبان بودم، به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم: می‌ترسم این زبانم مرا داخل آتش کند. فرمود: تو چرا از استغفار استفاده نمی‌کنی؟ من همه روزه حتما صد بار استغفار می‌کنم.

و در الدر المنثور است که: احمد، ابن ابی شیبیه، مسلم، ابو داوود، نسائی، ابن حبان و ابن مردویه از اعز مزنی روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا فرمود: به درستی که پرده امیال بر قلبم کشیده می‌شود و من هر روز صد مرتبه استغفار می‌کنم.

و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((فهل عسیتم ان تولیتم...)) (از بیهقی از جابر بن عبدالله روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: رحم آدمی با زبانی گویا دست به دامن عرش خدا است، می‌گوید خدایا هر کس مرا پیوند کند تو با او پیوند کن و هر کس مرا قطع کند، تو او را از رحمت خود قطع کن.

مؤلف: روایات در باب صله رحم و قطع رحم بسیار زیاد است، در سابق یعنی در اول سوره نساء هم چند روایتی از آن نقل کردیم.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((افلا یتدبرون القرآن...)) می گوید: از امام صادق و موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت شده که در معنای آن فرموده اند: چرا در قرآن تدبر نمی کنند تا حقی که به گردن دارند اداء کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۶۹

و در کتاب توحید به سندی که به محمد بن عماره دارد از وی نقل کرده که گفت: از امام صادق جعفر بن محمد (علیهما السلام) پرسیدم: یا بن رسول الله! مرا خبر ده بدانم آیا خدا هم راضی و خشمگین می شود؟ فرمود: بله، لیکن نه آن طور که مخلوقین می شوند، بلکه غضب خدا عقاب او و رضایتش ثواب او است.

روایاتی راجع به اینکه در زمان پیامبر (ص) دشمنی با علی (ع) علامت نفاق بوده است

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و لتعرفنهم فی لحن القول...)) (از ابی سعید خدری روایت کرده که گفته است: ((لحن القول)) عبارت است از عداوتی که با علی بن ابی طالب داشتند. می گوید: ما در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای شناختن مؤمنین واقعی و منافقین این محک را در دست داشتیم که هر کس علی را دوست می داشت او را مؤمن می دانستیم و هر کس دشمنش می داشت می فهمیدیم که منافق است.

صاحب مجمع البیان سپس می گوید: نظیر این سخن از جابر بن عبدالله انصاری نیز روایت شده. و باز می گوید: از عباد بن صامت روایت شده که گفت: رسم ما این بود که فرزندان خود را با محبت به علی بن ابی طالب می آزمودیم، اگر یکی از بچه ها او را دوست نمی داشت، می فهمیدیم رشد فکری ندارد و واقع بین نیست.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده که گفت: ما منافقین را در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جز با محک دشمنی با علی بن ابی طالب نمی شناختیم.

و در امالی طوسی به سندی که به علی بن ابی طالب دارد از آن جناب روایت کرده که: من چهار کلمه گفته ام که خدای تعالی هم در کتابش گفته مرا تصدیق فرموده: یکی اینکه من گفته ام: ((المرء مخبوء تحت لسانه فاذا تکلم ظهر: شخصیت انسان در زیر زبانش پنهان است، و همین که سخن بگوید ظاهر می شود)) خدای تعالی هم در کلامش فرموده: ((و لتعرفنهم فی لحن القول)).

محمد

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۰

آیات ۳۳ - ۳۸ سوره محمد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تَبْغُوا أَعْمَالَكُمْ (۳۳) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَرَاءَ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (۳۴) فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَن يَتْرُكَنَّ أَعْمَالَكُمْ (۳۵) إِنَّمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِن تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَ لَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ (۳۶) إِن يَسْئَلْكُمْوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَحَّلُوا وَ يَخْرِجْ أَصْغَنَكُمْ (۳۷) هَآئِنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنكُمْ مَّن يَبْخُلُ وَ مَن يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَ إِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ (۳۸)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید! خدا و رسول را اطاعت کنید و اعمال خود را باطل مسازید (۳۳). به درستی آنان که کفر ورزیدند و از راه خدا جلوگیری کرده، در حال کفر مردند، هرگز خدا ایشان را نمی آمرزد (۳۴). پس شما مسلمانان سست نشوید، و مشرکین را به صلح و صفا دعوت نکنید در حالی که شما پیروز و دست بالا‌ئید و خدا با شما است و هرگز پاداش اعمالتان را کم نمی کند (۳۵). زندگی دنیا چیزی بجز بازیچه و بیهوده نیست (و اما اگر در همین زندگی) ایمان آورید و تقوی پیشه کنید خداوند پادشاهیتان را به شما می دهد و از اموالتان هم نمی خواهند (۳۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۱



چون اگر به اموال شما طمع کند و از شما بخواهد که در اختیار او قرار دهید و خود تهی دست شوید بخل می‌ورزید و کینه‌های درونیتان به بیرون زبانه می‌کشد (۳۷). همین شما وقتی دعوت می‌شوید که در راه خدا انفاق کنید بعضی از شما بخل می‌ورزد و هر کس بخل بورزد از سود بردن خودش بخل ورزیده و خدا احتیاجی به شما ندارد، این شما باید که سراپا فقیرید و اگر از دعوت اسلام سر برتابید، خداوند به جای شما قومی دیگر قرار می‌دهد که اصلاً از شما اعراب نباشند و مثل شما هم رفتار نکنند (۳۸).

بیان آیات

خدای تعالی بعد از آنکه حال کفار را بیان کرد، و بیان حال بیمار دلان و ثناقل آنان در امر قتال و حال مرتدین ایشان را بر آن بیان اضافه کرد، اینک در این آیات روی سخن را به مؤمنین برگردانده و بر حذرشان می‌دارد از اینکه مثل آن کفار و آن منافقین و آن مرتدین باشند و با مشرکین سازش نموده به سوی آنان متمایل شوند، در نتیجه تابع روشی شوند که خدا را به خشم می‌آورد، و یا همانند منافقان از خوشنودی خدا کراهت داشته باشند، و در نتیجه عملشان حبط گردد. البته در این آیات ایشان را با ترغیب و ترهیب و تطمیع و تخویف، موعظه هم می‌کند، و با این بیانات سوره خاتمه می‌یابد.

مقصود از اطاعت خدا و اطاعت رسول (ص) و مفاد جمله: ((لا تبطلوا اعمالکم)) (در آیه: ((یاایها الذین امنوا اطیعوا الله...))

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ

این آیه اگر چه در مدلول خود مستقل، و از نظر معنا مطلق است، و حتی فقهاء با این قسمت از آیه که می‌فرماید ((ولا تبطلوا اعمالکم)) استدلال کرده اند که بعد از شروع به نماز جایز نیست آن را باطل کرد، و لیکن اگر آن را با در نظر گرفتن سیاقی که با آیات قبل دارد، مورد دقت قرار دهیم، آیاتی که متعرض مسأله قتال بود، و همچنین آیات بعد که آنها نیز در یک سیاق قرار دارند، و مخصوصاً با ظاهر تعلیلی که در آیه ((ان الذین کفروا...)) است، و با ظاهر تفریعی که در جمله ((فلا تهنوا و تدعوا الی السلم...)) به کار رفته؛ و خلاصه آیه مورد بحث را با سیاقش در نظر بگیریم، آن وقت می‌فهمیم منظورش از اطاعت خدا اطاعت او در احکامی است که در قرآن نازل کرده؛ و منظورش از اطاعت رسول، اطاعت او است در همه آن دستوراتی که از ناحیه خدا نازل کرده، و آن دستوراتی که خودش از باب اینکه ولی مسلمین و زمامدار جامعه دینی ایشان است صادر فرموده. و در آخر ایشان را هشدار می‌دهد از اینکه از اطاعت این دو جور دستور سرباز زنند، که اگر چنین کنند اعمالشان حبط می‌شود، همچنان که عاقبت مخالفت بعضی از نامبردگان در آیات قبل این شد که بعد از روشن شدن هدایت کارشان به ارتداد کشیده شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۲

پس مراد از اطاعت خدا به حسب مورد اطاعت او در احکام مربوط به قتال است، و مراد از ((اطاعت رسول)) اطاعت او است در هر دستوری که آن جناب مأمور به آن و به ابلاغ آن شده، و نیز هر دستوریست که آن جناب به عنوان مقدمه قتال و به ولایتی که در آن داشته داده، و مراد از ((ابطال اعمال)) تخلف از حکم قتال است، آن طور که منافقان و مرتدین تخلف کردند.

گفتار بعضی از مفسرین در خصوص مراد از ((ابطالاعمال))

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ابطال اعمال)) و حبط شدن آن منت نهادن بر خدا و رسول است که ما ایمان آوردیم، و چنین و چنان کردیم، به شهادت اینکه در جای دیگر فرموده: ((یمنون علیک ان اسلموا: بر تو منت می‌گذارند که اسلام آوردند.))

بعضی دیگر گفته اند: منظور از این ابطال، ابطال به ریاء و خودنمایی است. بعضی دیگر گفته اند: ابطال به وسیله عجب و خودپسندی است. بعضی گفته اند: به وسیله کفر و نفاق است. و بعضی گفته اند: مراد تنها ابطال صدقات به وسیله منت و اذیت است همچنان که فرموده: ((لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی)). و بعضی گفته اند: ابطال به وسیله گناهان است. و بعضی دیگر گفته اند: به وسیله گناهان کبیره است.

و اشکالی که متوجه همه این گفته‌ها می‌شود - به فرض اینکه هر یک در جای خود درست باشد - این است که هر کدام از آنها یکی از مصادیق آیه است، نه اینکه آیه در خصوص آن نازل شده. تازه این در صورتی است که ما از سیاق آیه صرف نظر کنیم و گر نه گفتیم که سیاق تنها با این معنا سازگار است که منظور تخلف از جهاد باشد.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ از ظاهر سیاق برمی‌آید که این آیه تعلیل آیه قبل باشد، در نتیجه چنین می‌فهماند که: اگر شما خدا و رسول را اطاعت نکنید، و اعمال خود را با پیروی از روشی که خدا را به خشم می‌آورد باطل کنید، و از رضوان خدا کراهت داشته باشید، نتیجه اش این می‌شود که به کفار خواهید پیوست، کفاری که سد راه خدایند، و بعد از مردن این چینی تا ابد مغفرت ندارند. و مراد از ((صدعن سبیل الله)) اعراض از ایمان، و یا جلوگیری مردم است از اینکه ایمان آورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۳

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَمُ اللَّهُ أَعْمَلُكُمْ این آیه تفریع بر ما قبل است. و جمله ((فلا تهنوا)) به این معنا است که سستی و ضعف به خرج ندهید. و جمله ((و تدعوا الی السلم)) عطف است بر ((تهنوا)) که چون در زمینه نهی واقع شده، معنای ((لا تدعوا الی السلم)) را می‌دهد. و کلمه ((سلم)) - به فتحه سین - به معنای صلح است. و جمله ((و انتم الاعلون)) جمله ای است حالیه. می‌فرماید: تن به صلح ندهید، در حالی که شما غالب هستید. و مراد از ((علو)) همان غلبه است. و این خود استفاده ای است معروف.

و جمله ((و الله معکم)) عطف است بر جمله ((و انتم الاعلون)) که سبب علو و غلبه مؤمنین را بیان و تعلیل می‌کند. پس مراد از معیت (همراهی) خدای تعالی با مؤمنین، معیت نصرت است، نه معیت قیومیت که آیه ((و هو معکم این ما کنتم)) بدان اشاره کرده است.

نهی از سازش و متارکه جنگ، معنای جمله ((و لن یترکم اعمالکم))

((و لن یترکم اعمالکم)) - در مجمع البیان می‌گوید ماده ((وتر)) به معنای ناقص کردن چیزی است، و در حدیث هم آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ((کسی که نماز عصرش فوت شود، مثل این می‌ماند که اهل و مال خود را وتر ناقص) کرده باشد)).

و معنای اصلی این کلمه قطع است و از مشتقات آن یکی ((تره)) است که به معنای قطع به وسیله کشتن است، و یکی هم ((وتر)) است. و وتر به کسی و چیزی می‌گویند که با جدایی از دیگران منقطع شده باشد.

پس معنایش این می‌شود که: خداوند اعمال شما را ناقص نمی‌کند، یعنی اجرش را تمام و کمال به شما می‌دهد. بعضی هم گفته‌اند: معنایش این است که: خدا اعمال شما را ضایع نمی‌کند. و بعضی گفته‌اند: خدا به شما ظلم نمی‌کند. ولی همه این معانی نزدیک بهم‌اند.

و معنای آیه این است که: وقتی راه اطاعت نکردن خدا و رسول او و ابطال اعمال شما چنین راهی است، و کار شما را به محرومیت ابدی از آرمزش خدا می‌کشاند، پس زنه‌ار که در امر قتال سستی و فتور مکنید، و هرگز مشرکین را به صلح و متارکه جنگ دعوت مکنید در حالی که شما غالبید و خدا ناصر شما علیه ایشان است، و چیزی از اجر شما را کم نمی‌کند، بلکه اجرتان را بطور کامل به شما می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۴

و در آیه شریفه، مؤمنین را به غلبه و پیروزی وعده می‌دهد، البته به شرطی که مؤمنین خدا و رسول را اطاعت کنند، پس آیه شریفه از نظر معنا نظیر آیه ((و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین)) می‌باشد.

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِن تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَ لَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ در این آیه با بیان حقیقت زندگی دنیا و آخرت، مؤمنین را ترغیب می‌کند به زندگی آخرت، و نسبت به زندگی دنیا بی‌رغبت و بی‌میلی می‌کند به این که می‌فرماید:

زندگی دنیا بازیچه و لهُو است؛ که بیان آن در سابق گذشت.

((و ان تومنوا...)) - یعنی اگر ایمان آورید، و با اطاعت خدا و رسول تقوی گزینید، خدا پادشاهیتان را می دهد، و به ازای آنچه به شما می دهد مالی از شما نمی خواهد. و ظاهر سیاق این است که مراد از اموال همه اموال باشد، و آیه بعدی هم مؤید این معنا است.

إِنْ يَسْأَلُكُمْوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يَخْرِجْ أَصْغَنَكُمْ کلمه ((احفاء)) که مصدر ((یحفکم)) است، به معنای اجهاد و تحمیل مشقت است. و مراد از ((بخل)) به طوری که گفته اند خودداری از اعطاء است. و ((اضغان)) به معنای کینه ها است.

نکوهش بخل ورزندگان از انفاق مال در راه خدا

می فرماید: مالهایتان را از شما نمی خواهد، چون اگر همه اموال شما را طلب کند مشقت بزرگی به شما تحمیل کرده، و آن وقت دیگر حاضر نمی شوید چیزی بدهید چون اموالتان را دوست دارید، و این باعث می شود که کینه های درونیتان بیرون بریزد و گمراه شوید.

هَأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ... این آیه به منزله استشهادی است برای بیان آیه قبلی، گویا فرموده: اگر خدا همه اموال شما را طلب کند، شما دچار بخل خواهید شد، به شهادت اینکه خود شما وقتی دعوت می شوید که در راه خدا انفاق کنید - با اینکه انفاق پاره ای از مال است - بعضی از شما بخل می ورزد، پس از این وضع روشن می شود که اگر خدا همه اموال شما را طلب کند بخل خواهید ورزید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۵

((و من یبخل فانما یبخل عن نفسه)) یعنی هر کس بخل بورزد در حقیقت خیر را از خودش بریده، چون اگر خدا از ایشان مالی طلب می کند برای این نیست که از آن بهره مند شود، بلکه برای این است که خود صاحب مال بهره مند شود، چون در انفاق خیر دنیا و آخرت ایشان است پس اگر از انفاق خودداری کنند از خیر خود مضایقه کرده اند. جمله ((و الله الغنی و انتم الفقراء)) نیز به این معنا اشاره می کند، و هر دو انحصار در ((و الله الغنی)) و ((انتم الفقراء)) قصر قلب است، و معنایش این است که ((الله هو الغنی دونکم: بی نیاز واقعی تنها خداست نه شما))، ((و انتم الفقراء دون الله: و نیازمند تنها شما نیستید نه خدا)).

((و ان تتولوا یتبدل قوما غیرکم ثم لا یكونوا امثالکم)) - بعضی از مفسرین گفته اند: این جمله عطف است بر جمله ((و ان تومنوا و تتقوا)). و معنای مجموع دو جمله این است که: اگر ایمان بیاورید و تقوی پیشه کنید، پادشاهیتان را می دهد، و اگر اعراض نموده و پشت کنید، خداوند به جای شما قومی دیگر قرار می دهد، و آنان را موفق به ایمان می کند و مثل شما نمی باشند، بلکه ایمان می آورند و تقوی دارند و در راه او انفاق می کنند.

بحث روایتی

(روایاتی درباره: ابطال اعمال، صلح نکردن با کفار، و استبدال قومی دیگر - و ان تتولوا یتبدل قوما غیرکم...)

در کتاب ثواب الاعمال از ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: هر کس بگوید ((سبحان الله)) خداوند با آن برایش درختی در بهشت می نشاند. و هر کس بگوید ((الحمد لله)) خداوند با آن برایش درختی در بهشت غرس می کند. و هر کس بگوید: ((لا اله الا الله)) (خدای تعالی با آن برایش درختی در بهشت می نشاند، و هر کس بگوید ((الله اکبر)) خداوند با آن درختی در بهشت برایش می کارد.

مردی از قریش گفت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) پس در بهشت درختان بسیاری داریم، فرمود: بله، و لیکن پرهیزد از اینکه آتشی بفرستید و همه را بسوزاند، چون خدای عزوجل می فرماید: ((یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۷۶

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و ان جنحوا للسلم کافه فاجنح لها)) امام فرموده: این آیه با آیه ((فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم

الاعلون و الله معکم (( نسخ شده .

و در الدر المنثور آمده که : عبدالرزاق ، عبد بن حمید ، ترمذی ، ابن جریر ، ابن ابی حاتم ، و طبرانی - در کتاب اوسط - و بیهقی - در کتاب دلائل - همگی از ابو هریره روایت کرده اند که گفت : روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این آیه را تلاوت کرد: ((و ان تتولوا یستبدل قوما غیر کم ثم لا یكونوا امثالکم)) (مردم پرسیدند: ای رسول خدا این قوم چه کسانی هستند که اگر ما پشت به دین کنیم ، خدای تعالی آنان را به جای ما می گذارد؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دست به شانہ سلمان زد و فرمود: این و قوم این مرد است ، به خدایی که جانم به دست او است ، اگر ایمان به خدا را در ثریا آویزان کرده باشند ، بالاخره مردمی از فارس آن را به دست می آورند.

مؤلف : الدر المنثور این روایت را به طریقی دیگر به همین عبارت از ابو هریره نقل کرده است ، و همچنین مثل آن را از ابن مردویه از جابر آورده .

و در مجمع البیان می گوید: ابو بصیر از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله ((ان تتولوا)) (فرمود: ای گروه عرب اگر به دین خدا پشت کنید ((یستبدل قوما غیر کم)) (خداوند به جای شما قومی دیگر قرار می دهد، یعنی موالی همین اقوامی که امروز از آنان برده گیری می کنید.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: به خدا سوگند خدا آن کار را کرد، و به جای عرب موالی را که بهتر از ایشان بودند گذاشت .

## الفتح

سوره فتح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۷۷

آیات ۱ - ۷ ، سوره فتح

سوره فتح مکی است و بیست و نه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (۱) لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (۲) وَ يَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا (۳) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (۴) لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ يُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا (۵) وَ يُعَذِّبُ الْمُتَنَفِّقِينَ وَ الْمُتَنَفِّقَاتِ وَ الْمُشْرِكِينَ وَ الْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السُّوءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (۶) وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيمًا حَكِيمًا (۷)

ترجمه آیات

به نام الله که هم رحمان است و هم رحیم . به درستی که ما برای فتحی نمایان کردیم (۱). تا خداوند آثار گناهی که بدهکار مشرکین بودی (و به خاطر آن تو را مستحق آزار و شکنجه می دانستند) از دلهای آنان بزدايد، چه گذشته ات و چه آینده ات را، و نعمت خود بر تو تمام نموده به سوی صراط مستقیم رهنمون شود (۲). و به نصرتی شکست ناپذیر یاریت کند (۳). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۷۸

او همان خدایی است که سکینت و آرامش و قوت قلب را بر دلهای مؤمنین نازل کرد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند، آری برای خدا همه رقم لشکر در آسمان ها و زمین هست و خدا مقتدری شکست ناپذیر و حکیمی فرزانه است (۴). و نیز چنین کرد تا مردان و زنان مؤمن را به جناتی در آورد که از زیر آن نهرها جاری است جناتی که ایشان در آن جاودانه اند و گناهانشان را جبران کند که این در آخرت (نزد خدا) رستگاری عظیمی است (۵). و مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را که به خدا ظن بد می

بردند عذاب نموده گردونه عذاب بر سرشان گرداند، و خدا بر آنان خشم و لعنت کرد و جهنم را که بازگشتگاه بدی است برایشان آماده نمود (۶). و خدای را لشکریانی در آسمان‌ها و زمین است و خدا، مقتدری شکست ناپذیر و حکیمی فرزانه است (۷).  
بیان آیات

اشاره به مضامین سوره مبارکه فتح و انطباق آن با ماجرای صلح حدیبیه

مضامین آیات این سوره با فصول مختلفی که دارد انطباقش بر قصه صلح حدیبیه که در سال ششم از هجرت اتفاق افتاد روشن است ، و همچنین با سایر وقایعی که پیرامون این قصه اتفاق افتاد، مانند داستان تخلف اعراب از شرکت در این جنگ و نیز جلوگیری مشرکین از ورود مسلمانان به مکه ، و نیز بیعتی که بعضی از مسلمانان در زیر درختی انجام دادند که تاریخ ، تفصیل آنها را آورده ، و ما هم به زودی قسمتی از روایاتش را در بحث روایتی آینده - ان شاء الله - می آوریم .

پس غرض سوره بیان منتی است که خدای تعالی به رسول خدا نهاده ، و در این سفر فتوحی آشکار نصیبش فرموده . و نیز منتی که بر مؤمنین همراه وی نهاده و مدح شایانی است که از آنان کرده ، و وعده جمیلی است که به همه کسانی از ایشان داده که ایمان آورده و عمل صالح کرده اند. و این سوره در مدینه نازل شده .

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا این جمله در زمینه منت نهادن قرار دارد. و اگر مطلب را با کلمه ((ان)) و نسبت دادن فتح به نون عظمت (نا) و توصیف آن به کلمه ((مبین)) تاء کید کرده ، برای این است که نسبت به این فتح عنایتی داشته که با آن منت گذارده .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۷۹

و مراد از این ((فتح)) (به طوری که قرائن کلام هم تائید می کند، فتوحی است که خدا در صلح حدیبیه نصیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود.

و توضیح اینکه : تمامی پیشرفتهایی که در این سوره اشاره ای به آنها دارد، از روزی شروع شده که آن جناب از مدینه به سوی مکه بیرون رفت و سرانجام مسافرتش به صلح حدیبیه منتهی گردید، مانند منت نهادن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین ، و مدح مؤمنین ، و خوشنودیش از بیعت ایشان ، و وعده جمیلی که به ایشان داده که در دنیا به غنیمت های دنیایی و در آخرت به بهشت می رساند، و مذمت عربهای متخلف که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواست آنان را به سوی جنگ حرکت دهد، ولی حاضر نشدند، و مذمت مشرکین در اینکه سد راه رسول خدا و همراهیان آن جناب از داخل شدن به مکه شدند، و مذمت منافقین و تصدیق خدا رؤیای رسول گرامیش را، و همچنین اینکه می فرماید: او چیزهایی می داند که شما نمی دانید، و در پس این حوادث فتوحی نزدیک قرار دارد همه اینها اگر صریح نباشد نزدیک به صریح است که مربوط به خروج آن جناب از مدینه به سوی مکه که منتهی به صلح حدیبیه شد می باشد. توضیح و توجیه اینکه مقصود از فتح مبین در آیه : ((انا فتحنا لک فتحا مبینا)) صلح حدیبیه است

و اما اینکه این صلح فتوحی مبین است که خدا به پیغمبرش روزی کرده ، دقت در لحن آیات مربوط به این داستان ، سرش را روشن می کند، چون بیرون شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین به منظور حج خانه خدا، عملی بسیار خطرناک بود، آنقدر که امید برگشتن به مدینه عادتاً محتمل نبود، و آیه ((بل ظننتم ان لن ینقلب الرسول و المؤمنون الی اهلیم ابداء)) به همین معنا اشاره می کند؛ چون مسلمانان عده ای قلیل ، یعنی هزار و چهار صد نفر بودند و با پای خود به طرف قریش می رفتند، قریشی که داغ جنگ بدر و احد و احزاب را از آنان در دل دارند، قریشی که دارای پیروانی بسیارند و نیز دارای شوکت و قوتند، و مسلمانان کجا می توانند حریف لشکر نیرومند مشرکین ، آن هم در داخل شهر آنان باشند؟

و لیکن خدای سبحان مسأله را به نفع رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین و به ضرر مشرکین تغییر داد، به طوری که مشرکین به این مقدار راضی شدند که برای مدت ده سال صلح کنند، با اینکه مؤمنین چنین امیدی از آنان نداشتند، ولی سرانجام

چنین شد، و صلح کردند که مدت ده سال جنگ نداشته باشند، و هر یک از قریش به طرف مسلمین رفت، و یا از طرف مسلمین به طرف قریش رفت، آزارش ندهند، و در امانش بدانند. و نیز رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن سال را به مدینه برگردد، و سال بعد به مکه وارد شود، و مردم مکه، شهر را برای سه روز برای ایشان خالی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۰

صلح حدیبیه مؤثرترین عامل برای فتح مکه در قرن هشتم هجری بود

و این سرنوشت روشنترین فتح و پیروزی است که خدا نصیب پیامبرش کرد و مؤثرترین عامل برای فتح مکه در سال هشتم هجری شد، چون جمع کثیری از مشرکین در این دو سال بین ((صلح و فتح مکه)) اسلام آوردند، علاوه بر این، سال بعد از صلح، یعنی سال هفتم هجری، خیبر و قرای اطرافش را هم فتح کردند، و مسلمانان شوکتی بیشتر یافتند، و دامنه اسلام وسعتی روشن یافت، و نفرت مسلمین بیشتر شد، و آوازه شان منتشر شد، و بلاد زیادی را اشغال کردند. آنگاه در سال هشتم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برای فتح مکه حرکت کرد، در حالی که به جای هزار و چهار صد نفر در صلح حدیبیه، ده و یا دوازده هزار نفر لشکر داشت.

بعضی از مفسرین در باره ((فتح)) گفته اند: مراد از آن، فتح مکه است، و معنای ((انا فتحنا لک)) این است که ما برایت مقدر کرده ایم که مکه را بعدها فتح کنی. اما این تفسیر با قرائن آیه نمی سازد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از این فتح، فتح خیبر است، و معنایش - بنا بر اینکه سوره در هنگام مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از صلح حدیبیه به مدینه نازل شده باشد - این است که ما برایت مقدر کرده ایم که خیبر را فتح کنی. این تفسیر نیز همانند تفسیر قبلی است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((فتح)) ((فتح معنوی است، که عبارت است از پیروزی بر دشمنان از نظر مستدل بودن منطق، و از نظر معجزات درخشان و آشکاری که کلمه حق به وسیله آنها بر باطل غلبه کرد، و اسلام به وسیله آنها بر کفر غلبه یافت. این وجه هم هر چند در جای خود حرف بی اشکالی است، لیکن با سیاق آیات درست در نمی آید.

لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا لَامَ در کلمه ((لیغفر)) به طوری که از ظاهر عبارت برمی آید لام تعلیل است، ظاهرش این است که غرض از این ((فتح مبین)) عبارت است از ((آمرزش تو نسبت به گناهان گذشته و آینده ات)) (و ما می دانیم که هیچ رابطه ای بین فتح مذکور با آمرزش گناهان نیست و هیچ معنای معقولی برای تعلیل آن فتح به مغفرت به ذهن نمی رسد، پس چه باید کرد، و چطور آیه را معنا کنیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۱)

توجیه بعضی از مفسرین برای فرار از عدم ارتباط فتح مذکور با آمرزش گناهان بعضی از مفسرین برای فرار از این اشکال گفته اند: ((لام)) در جمله ((لیغفر)) در عین اینکه صدای کسره دارد لام قسم است، و اصل آن ((لیغفرن)) بود که نون تاء کید از آن حذف شده، و ((راء)) آن همچنان به صدای بالا باقی مانده، تا بفهماند نون در اینجا حذف شده. لیکن این سخنی است غلط چون در میان عرب چنین استعمالی سابقه ندارد.

و همچنین گفتار بعضی دیگر که برای فرار از اشکال گفته اند: علت فتح، تنها آمرزش گناهان نیست، بلکه مجموع ((آمرزش))، ((اتمام نعمت))، ((هدایت)) و ((نصرت عزیز)) علت است، پس منافات ندارد که یکی از آنها به خصوص، یعنی آمرزش گناهان فی نفسه علت فتح نباشد.

این حرف نیز بسیار بی پایه است و هیچ ارزشی ندارد، چون بخشش گناه نه علت فتح است و نه جزء علت و نه حتی به نوعی با مطالبی که بر آن عطف شده ارتباط دارد تا بگوییم مسأله آمرزش گناه با علل فتح مخلوط شده، پس هیچ مصححی برای اینکه به تنهایی علت معرفی شود، و نه برای اینکه با علل دیگر و ضمن آنها مخلوط شود نیست.



و کوتاه سخن اینکه: این اشکال خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از کلمه ((ذنب)) (در آیه شریفه، گناه به معنای معروف کلمه یعنی مخالفت تکلیف مولوی الهی نیست. و نیز مراد از ((مغفرت)) (معنای معروفش که عبارت است از ترک عذاب در مقابل مخالفت نامبرده نیست، چون کلمه ((ذنب)) در لغت آنطور که از موارد استعمال آن استفاده می شود عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هر چه باشد. و مغفرت هم در لغت عبارت است از پرده افکندن بر روی هر چیز، ولی باید این را هم بدانیم که این دو معنا که برای دو لفظ ((ذنب)) و ((مغفرت)) ذکر کردیم (و گفتیم که متبادر از لفظ ((ذنب)) مخالفت امر مولوی است که عقاب در پی بیاورد، و متبادر از کلمه ((مغفرت)) (ترک عقاب بر آن مخالفت است) معنایی است که نظر عرف مردمان متشرع به آندو لفظ داده، و گر نه معنای لغوی ذنب همان بود که گفتیم عبارت است از هر عملی که آثار شوم داشته باشد، و معنای لغوی مغفرت هم پوشاندن هر چیز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۲

شرح مقصود از غفران ذنب متقدم و متاخر پیامبر (ص) در آیه: ((یغفر لک الله تقدم منذنبک و ما تاءخر...)) (و ارتباط آن با فتح مبین

و جوه متعددی که در بیان معنی و مفاد آیه فوق گفته شده است

حال که معنای لغوی و عرفی این دو کلمه روشن شد، می گوئیم قیام رسول خدا به دعوت مردم، و نهضتش علیه کفر و وثنیت، از قبل از هجرت و ادامه اش تا بعد از آن، و جنگهایی که بعد از هجرت با کفار مشرک به راه انداخت، عملی بود دارای آثار شوم، و مصداقی بود برای کلمه ((ذنب)) (و خلاصه عملی بود حادثه آفرین و مساءله ساز، و معلوم است که کفار قریش مادام که شوکت و نیروی خود را محفوظ داشتند هرگز او را مشمول مغفرت خود قرار نمی دادند، یعنی از ایجاد دردسر برای آن جناب کوتاهی نمی کردند، و هرگز زوال ملیت و انهدام سنت و طریقه خود را، و نیز خون هایی که از بزرگان ایشان ریخته شده، از یاد نمی بردند، و تا از راه انتقام و محو اسم و رسم پیامبر کینه های درونی خود را تسکین نمی دادند، دست بردار نبودند.

اما خدای سبحان با فتح مکه و یا فتح حدیبیه که آن نیز منتهی به فتح مکه شد، شوکت و نیروی قریش را از آنان گرفت، و در نتیجه گناهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در نظر مشرکین داشت پوشانید، و آن جناب را از شر قریش ایمنی داد. پس مراد از کلمه ((ذنب)) (و خدا داناتر است - تبعات بد، و آثار خطرناکی است که دعوت آن جناب از ناحیه کفار و مشرکین به بار می آورد، و این آثار از نظر لغت ذنب است، ذنبی است که در نظر کفار وی را در برابر آن مستحق عقوبت می ساخت، همچنان که موسی (علیه السلام) در جریان کشتن آن جوان قبطی خود را گناه کار قبطیان معرفی نموده می گوید: ((ولهم علی ذنب فاخاف ان یقتلون)) (این معنای گناهان گذشته رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است گناهایی که قبل از هجرت کرده بود و اما گناهان آینده اش عبارت است از خونهایی که بعد از هجرت از صنادید قریش ریخت، و مغفرت خدا نسبت به گناهان آن جناب عبارت است از پوشاندن آنها، و ابطال عقوبت هایی که به دنبال دارد، و آن به این بود که شوکت و بنیه قریش را از آنان گرفت. مؤید این معنا جمله ((و یتم نعمته علیک ... و ینصرک الله نصراً عزیزاً)) است.

این آن معنایی است که از آیه، به ضمیمه سیاق به نظر ما رسید، ولی مفسرین مسلک های مختلف دیگری دارند که هشت نظریه از آنها را در اینجا می آوریم.

وجود متعددی که در بیان معنی و مفاد آیه فوق گفته شده است

۱ مراد از ذنب رسول خدا گناهایی است که آن جناب کرد، و مراد از گناهان گذشته گناهان قبل از بعثت، و مراد از گناهان آینده گناهان بعد از بعثت آن حضرت است. بعضی دیگر گفته اند گناهان قبل از فتح مکه و بعد از آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۳

این مسلک در صورتی صحیح است که ما صدور معصیت از انبیاء را جائز بدانیم، و این خلاف دلیل قطعی از کتاب و سنت و عقل

است، چون این ادله بر عصمت انبیاء (علیهم السلام) دلالت دارند که بحثش در جلد دوم این کتاب و جاهایی دیگر گذشت. علاوه بر این، اشکال نامربوط بودن آمرزش گناهان با فتح مبین به جای خود باقی است.

۲ مراد از مغفرت گناهان گذشته و آینده، مغفرت گناهانی است که قبلاً مرتکب شده و آنچه که بعداً مرتکب می‌شود. و منظور از مغفرت گناهانی که هنوز مرتکب نشده، وعده به آن است، چون اگر بگوییم خود مغفرت منظور است، اشکال می‌شود که گناه ارتکاب نشده مغفرت بردار نیست. اشکال این وجه همان اشکال وجه قبلی است، علاوه بر اینکه آمرزش گناهان بعدی مستلزم آن است که تکلیف از آن جناب برداشته شده باشد، و این مخالف نص صریح کلام خدای تعالی است، آن هم در آیاتی بسیار، مانند آیه ((انا انزلنا الیک الكتاب بالحق فاعبدالله مخلصا له الدین)) و آیه ((فامرت لان اکون اول المسلمین)) و آیاتی دیگر که سیاقشان استثناء نمی‌پذیرد.

اشکال سوم: آمرزش گناهان بطور مطلق لازمه اش جایز بودن ارتکاب گناهان غیرقابل آمرزش همچون شرک به خدا است علاوه بر اینکه بعضی از گناهان قابل آمرزش نیست، مانند شرک به خدا، افتراء و دروغ بر او، استهزاء به آیات خدا، افساد در زمین، و هتک محارم. و آیه مورد بحث بطور مطلق فرموده: گناهان آینده ات را آمرزیده، پس باید این گونه گناهان برای آن جناب جائز باشد، و این معقول نیست که خدا بنده ای از بندگان خود را برای اقامه دینش و اصلاح زمین مبعوث کند آن وقت این پیغمبر، همینکه به نصرت خدا دعوتش ریشه کرد، و خدا او را بر هر چه که خواست غلبه داد، اجازه اش دهد تمامی اوامرش را مخالفت نموده، آنچه را که بنا کرده ویران سازد و آنچه را که اصلاح کرده تباہ کند، و به او بفرماید: هر چه بکنی من تو را می‌آمرزم و از هر دروغ و افترائی که به من ببندی عفو می‌کنم، با اینکه عمل آن پیغمبر خود دعوت و تبلیغ عملی است، این از نظر عقل. و اما از نظر قرآن، آیه شریفه ((و لو تقول علینا بعض الاقوایل، لآخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین)) صریح در این است که چنین ایمنی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داده نشده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۴

۳ مراد از مغفرت گناهان گذشته آن جناب، گناهان پدر و مادرش آدم و حوا، و مراد از مغفرت گناهان آینده اش آمرزش گناهان امت و به وسیله دعای آن جناب است. اشکال این وجه همان اشکال وجه قبلی است.

۴ این کلام گفتاری است بر حسب فرض، هر چند که از نظر سیاق به نظر می‌رسد کلامی تحقیقی باشد نه فرضی، و معنایش این است که: تا خدا گناهان قدیمی و آینده ات را اگر گناهی داشته باشی بیامرزد. اشکال این وجه این است که خلاف ظاهر آیه است و خلاف ظاهر دلیل می‌خواهد که ندارد.

۵ این کلام جنبه تعظیم و حسن خطاب دارد و معنای آن ((غفر الله لک)) می‌باشد همچنان که چنین خطابیی در آیه ((عفا الله عنک لم اذنت لهم)) آمده. اشکال این وجه این است که در چنین خطابهایی معمولاً لفظ دعاء به کار می‌برند اینطور گفته اند.

۶ مراد از ذنب در حق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترک اولی است، یعنی مخالفت اوامر ارشادی، نه تمرد از امثال تکالیف مولوی، چون انبیاء با آن درجات قربی که دارند بر ترک اولی مؤاخذه می‌شوند، همانطور که دیگران بر معصیت‌های اصطلاحی مؤاخذه می‌شوند، همچنانکه معروف است که ((حسنات الابرار سیئات المقربین: حسنه نیکان نسبت به مقربین گناه شمرده می‌شود)).

۷ وجهی است که جمعی از علمای امامیه آن را پسندیده‌اند، و آن این است که مراد از مغفرت گناهان گذشته آن جناب، گناهان گذشته امت او، و مراد از گناهان آینده اش گناهانی است که امتش بعدها مرتکب می‌شوند و با شفاعت آن جناب آمرزیده می‌شود و نسبت دادن گناهان امت به آن جناب عیبی ندارد، چون شدت اتصال آن جناب با امت این را تجویز می‌کند.

و این وجه و وجه قبلی اش از همه اشکالات گذشته سالم می‌باشند، لیکن اشکال بی ربط بودن مغفرت با فتح مکه یا حدیبیه به حال خود باقی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۵

نظریه سید مرتضی در توجیه غفران نبوت پیامبران

۸ پاسخ می‌دهد که از سید مرتضی علم الهدی (رحمه الله علیه) نقل شده که فرموده: کلمه ((ذنب)) مصدر است، و مصدر می‌تواند هم به فاعل خود اضافه شود و هم به مفعول خود، و در اینجا کلمه ((ذنب)) به مفعول خود اضافه شده، و مراد از ((ذنب)) گناهانی است که مردم نسبت به آن جناب روا داشتند، و نگذاشتند آن جناب وارد مکه شود، و مانع از ورود او به مسجد الحرام شدند. و بنابراین، معنای آمرزش این گناه، نسخ احکام دشمنان آن جناب یعنی مشرکین است، می‌خواهد بفرماید: خداوند به وسیله فتح مکه و داخل شدن در آن لکه ننگی که دشمنان می‌خواستند به تو بچسبانند زایل می‌سازد.

و این وجه خیلی قریب الماخذ با وجهی است که ما ذکر کردیم، و عیبی هم ندارد، جز اینکه کمی با ظاهر آیه ناسازگار است. در جمله ((لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ...)) که بعد از جمله ((انا فتحنا لك فتحا مبينا)) قرار گرفته، التفاتی از تکلم به غیبت به کار رفته، و شاید وجهش این باشد که از آنجا که حاصل مفاد سوره منت نهادن بر پیامبر و مؤمنین بود، به اینکه فتح را نصیبشان کرد، و آرامش بر دل‌هایشان افکند، و یاریشان نمود، و سایر وعده‌هایی که به ایشان داد، در چنین زمینه‌ای مناسب بود نصرت دادن به پیغمبر و مؤمنین را به خدا نسبت دهد، چون نامبردگان، غیر خدا را نمی‌پرستیدند، و مشرکین، غیر خدا را به این امید که یاریشان کنند و هرگز نمی‌پرستیدند.

و اما اینکه چرا این سنت را در آیه اول با تعبیر ((نا: ما)) ادا کرد، و فرمود: ((ما برای تو فتح کردیم))، برای این بود که تعبیر به ((ما)) که به عظمت اشعار دارد، با ذکر فتح مناسب تر است و این نکته عینا در آیه ((انا ارسلناك شاهدا...)) نیز جریان دارد. ((و یتم نعمته علیک)) - بعضی از مفسرین گفته‌اند معنایش این است که: نعمت خود را هم در دنیا برایت تمام کند، و تو را بر دشمن غلبه داده بلند آوازه ات گرداند و دینت را رونق بخشد، و هم در آخرت تمام کند و درجه ات را بلند کند. بعضی دیگر گفته‌اند: یعنی نعمت خود را با فتح مکه و خیبر و طائف بر تو تمام کند.

((و یهدیک صراطا مستقیما)) - بعضی گفته‌اند: یعنی تو را بر صراط مستقیم ثابت بدارد، صراطی که سالک خود را به سوی بهشت می‌کشاند. بعضی دیگر گفته‌اند، یعنی: تو را در تبلیغ احکام و اجرای حدود به سوی صراط مستقیم رهنمون شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۶

مراد و مقصود از ((نصر عزیز)) در آیه ((ینصرک الله نصرا عزیزا))

((و ینصرک الله نصرا عزیزا)) - بعضی در معنای نصر عزیز گفته‌اند: آن نصرتی است که هیچ جباری عنید و دشمنی نیرومند نتواند کاری به ایشان بکند، و خدای تعالی چنین نصرتی به رسول اسلام داد، برای اینکه دین او را خلل ناپذیرترین ادیان کرد، و سلطنت او را عظیم‌ترین سلطنت قرار داد. بعضی گفته‌اند: مراد از نصر عزیز، آن نصرتی است که در عالم نمونه اش نادر و یا نایاب باشد، و نصرت خدای تعالی نسبت به پیامبر اسلام همینطور بوده. و این معنا با مقایسه حال آن جناب در اول بعثت و با حال او در آخر ایام دعوتش روشن می‌شود.

دقت در سیاق این دو آیه بر اساس آن معنایی که ما برای آیه ((انا فتحنا لك فتحا مبينا لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر)) کردیم، این معنا را به دست می‌دهد که مراد از جمله ((و یتم نعمته علیک)) مقدمه چینی و فراهم شدن زمینه برای تمامیت کلمه توحید است، منظور این است که خداوند جو و افق را برای یک نصرت عزیز برایت تصفیه می‌کند، و موانع آن را به وسیله مغفرت گناهان گذشته و آینده تو (به آن معنایی که ما کردیم) بر طرف می‌سازد.

((و یهدیک صراطا مستقیما)) - هدایت آن جناب بعد از تصفیه جو برای پیشرفت او، هدایت به سوی صراط مستقیم است، چون این تصفیه سبب شد که آن جناب بعد از مراجعت از حدیبیه بتواند خیبر را فتح کند و سلطه دین را در اقطار جزیره گسترش دهد، و در آخر، پیشرفتش به فتح مکه و طائف منتهی گردد.

((و ینصرک الله نصرًا عزیزاً)) - خدای تعالی آن جناب را نصرت داد نصرتی چشمگیر، که یا کم نظیر و یا بی نظیر بود، چون مکه و طائف را برایش فتح کرد و اسلام را در سرزمین جزیره گسترش داد و شرک را ریشه کن و یهود را ذلیل و نصارای جزیره را برایش خاضع و مجوس ساکن در جزیره را برایش تسلیم نمود. و خدای تعالی دین مردم را تکمیل و نعمتش را تمام نمود و اسلام را برایشان دینی پس ندیده کرد.

مراد از ((سکینت)) و انزال آن بر قلوب مؤمنین  
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ... ظاهراً مراد از ((سکینت)) آرامش و سکون نفس و ثبات و اطمینان آن به عقائدی است که به آن ایمان آورده. و لذا علت نزول سکینت را این دانسته که: ((یزدادوا ایمانا مع ایمانهم: تا ایمانی جدید به ایمان سابق خود بیفزایند)). در سابق در بحثی که راجع به سکینت در ذیل آیه ((ان یتکم التابوت فیه سکینه من ربکم)) کردیم، گفتیم: این سکینت با روح ایمانی که در جمله ((و ایدهم بروح منه)) آمده منطبق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۷

بعضی گفته اند: سکینت به معنای رحمت است. بعضی دگر گفته اند: عقل است. بعضی آن را به وقار و عصمتی معنا کرده اند که در خدا و رسولش هست. بعضی آن را به تمایل به سوی دینی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آورده معنا کرده اند. بعضی گفته اند: سکینت نام فرشته ای است که در قلب مؤمن منزل می کند. بعضی گفته اند: چیزی است که سری مانند سر گربه دارد. و همه اینها اقاویلی است بدون دلیل.

مراد از ((انزال سکینت در قلوب مؤمنین)) ایجاد آن است بعد از آنکه فاقد آن بودند، چون بسیار می شود که قرآن کریم خلقت و ایجاد را انزال می خواند، مثلاً می فرماید: ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج)) و نیز ((و انزلنا الحديد))، و نیز ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم))، و اگر خلقت و ایجاد را انزال خوانده، به این منظور بوده که به علو مبدا آن اشاره کند. سخن بعضی که گفته اند مراد از ((انزل)) اسکان و قرار دادن است و رد سخن آنان

بعضی گفته اند: مراد از ((انزال)) اسکان و قرار دادن است، می گویند: ((نزل فی مکان کذا: فلانی در فلان مکان نازل شد)) یعنی بار و بینه خود را در آنجا پیاده کرد.

لیکن این معنایی است که در کلام خدای تعالی معهود نیست، و یا اینکه موارد استعمال کلمه مذکور در کلام خدا بسیار است در هیچ جا به این معنا نیامده، و شاید باعث اینکه آقایان را وادار کرده این معنا را اختیار کنند این بوده که دیده اند کلمه ((انزال)) در آیه با حرف ((فی)) متعدی شده، ولی باید بدانند که آوردن کلمه ((فی)) به عنایت کلامیه ای بوده، یعنی در کلام این معنا رعایت شده که سکینت مربوط به دلها است، و در دلها مستقر می شود، همچنان که در اثر رعایت واقع شدن سکینت در دلها، از جهت علو تعبیر کرده به ((انزال))، هم در آیه مورد بحث و هم در آیه ((فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین)) از چنین وقوعی تعبیر به انزال کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۸

و مراد از اینکه فرمود: تا ایمان خود را زیاد کنند، شدت یافتن ایمان به چیزی است، چون ایمان بهر چیز عبارت است از علم به آن به اضافه التزام به آن، به طوری که آثارش در عملش ظاهر شود، و معلوم است که هر یک از علم و التزام مذکور، اموری است که شدت و ضعف می پذیرد، پس ایمان که گفتیم عبارت است از علم و التزام نیز شدت و ضعف می پذیرد.

پس معنای آیه این است که: خدا کسی است که ثبات و اطمینان را که لازمه مرتبه ای از مراتب روح است در قلب مؤمن جای داد، تا ایمانی که قبل از نزول سکینت داشت بیشتر و کامل تر شود.

گفتاری درباره ایمان و زیاد شدن آن

(بیان اینکه ایمان علم و عمل - با هم - است و شدت و ضعف ایمان ناشی از شدت و ضعف علمو عمل است)

ایمان، تنها و صرف علم نیست، به دلیل آیات زیر که از کفر و ارتداد افرادی خبر می‌دهد که با علم به انحراف خود کافر و مرتد شدند، مانند آیه ((ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی)) و آیه ((ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللّٰه و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی)) و آیه ((و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم)) و آیه ((و اضله اللّٰه علی علم))، پس بطوری که ملاحظه می‌فرمایید این آیات، ارتداد و کفر و جحود و ضلالت را با علم جمع می‌کند.

پس معلوم شد که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست، و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد، و بر طبق مودای علم عقد قلب داشته باشد، به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله - از وی بروز کند، پس کسی که علم دارد به اینکه خدای تعالی، الهی است که جز او الهی نیست، و التزام به مقتضای علمش نیز دارد، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا بر می‌آید، چنین کسی مؤمن است، اما اگر علم مزبور را دارد، ولی التزام به آن را ندارد، و علمی که علمش را بروز دهد و از عبودیتش خبر دهد ندارد چنین کسی عالم هست و مؤمن نیست. و از اینجا بطلان گفتار بعضی که ایمان را صرف علم دانسته‌اند، روشن می‌شود به همان دلیلی که گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۸۹

و نیز بطلان گفتار بعضی که گفته‌اند: ایمان همان عمل است، چون عمل با نفاق هم جمع می‌شود، و ما می‌بینیم منافقین که حق برایشان ظهوری علمی یافته، عمل هم می‌کنند، اما در عین حال ایمان ندارند.

و چون ایمان عبارت شد از علم به چیزی به التزام به مقتضای آن، به طوری که آثار آن علم در عمل هویدا شود، و نیز از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد، ایمان هم که از آن دو تالیف شده قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است، پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که به هیچ وجه نباید در آن تردید کرد.

این آن حقیقتی است که اکثر علماء آن را پذیرفته‌اند، و حق هم همین است، دلیل نقلی هم همان را می‌گوید، مانند آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم)) و آیاتی دیگر. و نیز احادیثی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده، و از مراتب ایمان خبر می‌دهد.

سخن کسانی که گفته‌اند: ایمان شدت و ضعف نمی‌پذیرد و عمل ربطی به ایمان ندارد و بیان ضعف و بی‌پایگی این سخن ولی در مقابل این اکثریت عده ای هستند - مانند ابو حنیفه و امام الحرمین و غیر آن دو - که معتقدند ایمان شدت و ضعف نمی‌پذیرد و استدلال کرده‌اند به اینکه ایمان نام آن تصدیقی است که به حد جزم و قطع رسیده باشد و جزم و قطع کم و زیاد بردار نیست، و صاحب چنین تصدیقی اگر اطاعت کند، و یا گناهان را ضمیمه تصدیقش سازد، تصدیقش تغییر نمی‌کند. آنگاه آیاتی که خلاف گفته آنان را می‌رساند تاءویل کرده گفته‌اند: منظور از زیادت و کمی ایمان زیادت و کمی عددی است، چون ایمان در هر لحظه تجدید می‌شود، و در مثل پیامبر ایمانهایش پشت سر هم است، و آن جناب حتی یک لحظه هم از برخورد با ایمانی نو فارغ نیست، به خلاف دیگران که ممکن است بین دو ایمانشان فترت‌های کم و زیادی فاصله شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۹۰

پس ایمان زیاد یعنی ایمانهایی که فاصله در آنها اندک است، و ایمان کم یعنی ایمانهایی که فاصله در بین آنها زیاد است. و نیز ایمان یک کثرت دیگر هم دارد و آن کثرت چیزهایی است که ایمان متعلق به آنها می‌شود، و چون احکام و شرایع دین تدریجا نازل می‌شود، مؤمنین هم تدریجا به آنها ایمان پیدا می‌کردند، و ایمانشان هر لحظه از نظر عدد بیشتر می‌شود، پس مراد از زیاد شدن ایمان، زیاد شدن عدد آن است.

بیان ضعف و بی‌پایگی این سخن

ولی ضعف این نظریه بسیار روشن است. اما اینکه استدلال کردند که ((ایمان نام تصدیق جزمی است)) قبول نداریم، برای اینکه اولاً گفتیم که ایمان نام تصدیق جزمی توأم با التزام است، مگر آنکه مرادشان از تصدیق، علم به التزام باشد. و ثانیاً اینکه گفتند ((این تصدیق زیادی و کمی ندارد)) ادعایی است بدون دلیل، بلکه عین ادعاء را دلیل قرار دادن است، و اساسش هم این است که ایمان را امری عرضی دانسته، و بقاء آن را به نحو تجدد امثال پنداشته اند، و این هیچ فایده‌ای برای اثبات ادعایشان ندارد، برای اینکه ما می‌بینیم بعضی از ایمانها هست که تندباد حوادث تکانش نمی‌دهد، و از بینش نمی‌برد، و بعضی دیگر را می‌بینیم که به کمترین جهت زایل می‌شود، و یا با سست‌ترین شبهه‌ای که عارضش می‌شود از بین می‌رود، و چنین اختلافی را نمی‌شود با مسأله تجدد امثال و کمی فترت‌ها و زیادی آن، تعلیل و توجیه کرد، بلکه چاره‌ای جز این نیست که آن را مستند به قوت و ضعف خود ایمان کنیم، حال چه اینکه تجدد امثال را هم بپذیریم یا نپذیریم. علاوه بر این، مسأله تجدد امثال در جای خود باطل شده.

و اینکه گفتند ((صاحب تصدیق، چه اطاعت ضمیمه تصدیقش کند و چه معصیت، اثری در تصدیقش نمی‌گذارد)) سخنی است که ما آن را نمی‌پذیریم، برای اینکه قوی شدن ایمان در اثر مداومت در اطاعت، و ضعیف شدنش در اثر ارتکاب گناهان چیزی نیست که کسی در آن تردید کند، و همین قوت اثر و ضعف آن کاشف از این است که مبدء اثر قوی و یا ضعیف بوده، خدای تعالی هم می‌فرماید: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه)) و نیز فرموده: ((ثم کان عاقبه الذین اساءوا السواى ان کذبوا بآیات اللّٰه و کانوا بها یرتدون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۹۱

و اما اینکه آیات داله بر زیاد و کم شدن ایمان را تاءویل کردند، تاءویلبشان درست نیست، برای اینکه تاءویل اولشان این بود که ایمان زیاد، آن ایمانهای متعددی است که بین تک تک آنها فترت و فاصله زیادی نباشد، و ایمان اندک ایمانی است که عددش کم و فاصله بین دو عدد از آنها زیاد باشد، و این تاءویل مستلزم آن است که صاحب ایمان اندک در حال فترت‌هایی که دارد کافر و در حال تجدد ایمان مؤمن باشد، و این چیزی است که نه قرآن با آن سازگار است و نه در سراسر کلام خدا چیزی که مختصر اشعاری به آن داشته باشد دیده می‌شود.

و اگر خدای تعالی فرموده: ((و ما یومن اکثرهم باللّٰه الا و هم مشرکون)) هر چند ممکن است به دو احتمال دلالت کند، یکی اینکه ایمان خودش شدت و ضعف بپذیرد - که نظر ما همین است - و یکی هم اینکه چنین دلالتی نداشته باشد، بلکه دلالت بر نفی آن داشته باشد. الا اینکه دلالت اولیش قوی تر است، برای اینکه مدلولش این است که مؤمنین در عین حال ایمانشان، مشرکند، پس ایمانشان نسبت به شرک، محض ایمان است، و شرکشان نسبت به ایمان محض شرک است، و این همان شدت و ضعف پذیری ایمان است.

و تاءویل دومشان این بود که زیادی و کمی ایمان و کثرت و قلت آن بر حسب قلت و کثرت احکام نازل از ناحیه خدا است، و در حقیقت صفتی است مربوط به حال متعلق ایمان، و علت زیادی و کمی، ایمان است نه خودش. و این صحیح نیست، زیرا اگر مراد آیه شریفه ((لیردادوا ایمانا مع ایمانهم)) (این بود، جا داشت این نتیجه را نتیجه تشریح احکامی زیاد قرار بدهد، نه نتیجه انزال سکینت در قلوب مؤمنین - دقت فرماید. سخن بعضی از مفسرین درباره زیادت ایمان در آیه ((لیردادوا ایمانا مع ایمانهم)) بعضی دیگر زیادت ایمان در آیه را حمل بر زیادی آثار آن که همان نورانیت قلب است کرده اند. این وجه نیز خالی از اشکال نیست؛ چون کمی و زیادی اثر بخاطر کمی و زیادی مؤثر است، و معنا ندارد ایمان قبل از سکینت که با ایمان بعد از سکینت از هر جهت مساوی است، اثر بعد از سکینتش بیشتر باشد.

بعضی هم گفته اند: ایمانی که در آیه شریفه کلمه ((مع)) (بر سرش در آمده ایمان فطری است، و ایمان قبلیش ایمان استدلالی است، و معنای جمله این است: ما بر دلهایشان سکینت نازل کردیم تا ایمانی استدلالی بر ایمان فطری خود بیفزایند. این توجیه هم



درست نیست، برای اینکه هیچ دلیلی نیست که بر آن دلالت کند. علاوه بر این، ایمان فطری هم ایمانی استدلالی است، و متعلق علم و ایمان به هر حال امری نظری است نه بدیهی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۹۲

بعضی دیگر - مانند فخر رازی - گفته اند: نزاع در اینکه آیا ایمان زیادت و نقص می پذیرد یا نه، نزاعی است لفظی، آنهایی که می گویند نمی پذیرد، اصل ایمان را می گویند، یعنی تصدیق را؛ و درست هم می گویند، چون تصدیق زیاده و نقصان ندارد و مراد آنهایی که می گویند: می پذیرد، منظورشان سبب کمال ایمان است، یعنی اعمال صالح که اگر زیاد باشد ایمان کامل می شود، و الا نه، و درست هم هست، و شکی در آن نیست.

لیکن این حرف به سه دلیل باطل است: اول اینکه خلط است بین تصدیق و ایمان، و حال آنکه گفتیم ایمان صرف تصدیق نیست، بلکه تصدیق با التزام است.

و دوم اینکه این نسبتی که به دسته دوم داد که منظورشان شدت و ضعف اصل ایمان نیست بلکه اعمالی است که مایه کمال ایمان است، نسبتی است ناروا، برای اینکه این دسته شدت و ضعف را در اصل ایمان اثبات می کنند، و معتقدند که هر یک از علم و التزام به علم که ایمان از آن دو مرکب می شود، دارای شدت و ضعف است.

سوم اینکه پای اعمال را به میان کشیدن درست نیست، زیرا نزاع در یک مطلب غیر از نزاع در اثری است که باعث کمال آن شود، و کسی در این که اعمال صالح و طاعات، کم و زیاد دارد، و حتی با تکرار یک عمل زیاد می شود نزاعی ندارد. معنای اینکه فرمود: جنود آسمانها و زمین از آن خدا است

((و لله جنود السموات و الارض)) - کلمه ((جنود)) به معنای جمع انبوهی از مردم است که غرضی واحد، آنان را دور هم جمع کرده باشد، و به همین جهت به لشکری که می خواهند یک ماء موریت انجام دهند ((جنود)) گفته می شود. و سیاق آیه شهادت می دهد که مراد از جنود آسمانها، و زمین، اسبابی است که در عالم دست در کارند، چه آنهایی که به چشم دیده می شوند، و چه آنهایی که دیده نمی شوند. پس این اسباب واسطه هایی هستند بین خدای تعالی و خلق او، و آنچه را که او اراده کند اطاعت می کنند، و مخالفت نمی ورزند.

و آوردن جمله مورد بحث بعد از جمله ((هو الذی انزل السکینه...)) برای این است که دلالت کند بر اینکه همه اسباب و عللی که در عالم هستی است از آن خدا است، پس او می تواند هر چه را بخواهد به هر چه که خواست برساند، و چیزی نیست که بتواند بر اراده او غالب شود، برای اینکه می بینیم زیاد شدن ایمان مؤمنین را به انزال سکینت در دلهای آنان مستند می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۳۹۳

((و کان الله علیما حکیما)) - یعنی خدا جانبی منبع دارد، به طوری که هیچ چیزی بر او غالب نمی شود. و در عملش متقن و حکیم است و هیچ عملی جز به مقتضای حکمتش نمی کند. و این جمله بیانی است تعلیلی برای جمله ((و لله جنود السموات و الارض)) همچنان که بیان تعلیلی برای جمله ((هو الذی انزل السکینه...)) نیز هست. پس گویا فرموده: سکینت را برای زیاد شدن ایمان مؤمنین نازل کرد، و می تواند نازل کند، چون تمامی اسباب آسمانها و زمین در اختیار او است، چون او عزیز و حکیم علی الاطلاق است.

لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... این آیه تعلیلی دیگر برای انزال سکینت در قلوب مؤمنین است، البته تعلیلی است به حسب معنا، همچنان که جمله ((لizardادوا ایمانا)) تعلیلی است به حسب لفظ، گویا فرموده: اگر مؤمنین را اختصاص داد به سکینت و دیگران را از آن محروم کرد، برای این بود که ایمان آنان اضافه شود. و حقیقت این اضافه شدن این است که آنان را داخل بهشت و کفار را داخل دوزخ کند. پس جمله ((لیدخل)) یا بدل از جمله ((لizardادوا...)) است، و یا عطف بیان آن.

و در اینکه متعلق لام در ((لیدخل)) چیست؟ مفسرین اقوال دیگری دارند، مثل اینکه متعلق باشد به جمله ((فتحننا)) یا جمله

((یزدادوا)) یا به همه مطالب قبل و از این قبیل اقوالی که فایده ای در نقل آنها نیست .

و اگر مؤ منات را در آیه ، ضمیمه مؤ منین کرد برای این است که کسی توهم نکند بهشت و تکفیر گناهان مختص مردان است ، چون آیه در سیاق سخن از جهاد است ، و جهاد و فتح بدست مردان انجام می شود، و به طوری که گفته اند: در چنین مقامی اگر کلمه مؤ منات را نمی آورد، جای آن توهم می بود.

و ضمیر در ((خالدین)) و در ((یکفر عنهم سیئاتهم)) هم به مؤ منین برمی گردد و هم به مؤ منات و اگر تنها ضمیر مذکر آورد به خاطر تغلیب است .

و جمله ((و کان ذلک عند الله فوزا عظیما)) بیان این معنا است که دخول در چنین حیاتی سعادت حقیقی است ، و شکی هم در آن نیست ؛ چون نزد خدا هم سعادت حقیقی است و او جز حق نمی گوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۹۴  
و یُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ ... این جمله عطف است بر جمله ((یدخل)) ، به همان معنایی که گذشت . و اگر منافقین و منافقات را قبل از مشرکین و مشرکات آورد، برای این است که خطر آنها برای مسلمانان از خطر اینها بیشتر است ، و چون عذاب اهل نفاق سخت تر از عذاب اهل شرک است ، همچنان که فرمود: ((ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار : منافقین در پایین ترین نقطه آتش قرار دارند)).

((الظانین بالله ظن السوء)) - کلمه ((سوء)) - به فتحه سین و سکون واو - مصدر و به معنای قبح است ، به خلاف کلمه ((سوء)) - به ضم سین - که اسم مصدر است ، و ظن سوء همان است که خیال می کردند خدا نمی تواند رسول خود را یاری کند. بعضی هم گفته اند: ظن سوء اعم از آن و از سایر پندارهای زشت از قبیل شرک و کفر است .

((علیهم دائره السوء)) - نفرینی است بر منافقین ، و یا حکمی است که خدای تعالی علیه آنان رانده . می فرماید: به زودی گردونه بلاء که می گردد تا هر که را می خواهد هلاک و عذاب کند، بر سرشان بچرخد، و یا به زودی می چرخد.

((و غضب الله علیهم و لعنهم و اعدلهم جهنم)) - این جمله عطف است بر جمله ((علیهم دائره ...)) ، و جمله ((و ساءت مصیرا)) بیان بدی بازگشت گاه آنان است ، همچنان که جمله ((و کان ذلک عند الله فوزا عظیما)) در آیه قبلی بیان خوبی بازگشتگاه اهل ایمان بود.

وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ معنای این جمله در سابق گذشت ، و ظاهرا می خواهد مضمون دو آیه را تعلیل کند، یعنی آیه ((یدخل المؤمنین و المؤمنات ... و اعدلهم جهنم)) ، طبق همان بیانی که در نظیر این آیه که مسأله انزال سکینت در قلوب مؤ منین را تعلیل می کرد آوردیم .

بعضی از مفسرین گفته اند: مضمون این جمله تنها مربوط به آیه اخیر است ، پس تهدیدی است برای منافقین و مشرکین ، و می فرماید: شما در قبضه قدرت خدا هستید، و خدا از شما انتقام خواهد گرفت . ولی وجه اول روشن تر است .

بحث روایتی

روایتی پیرامون ماجرای صلح حدیبیه و نزول آیات : ((انا فتحنا لک فتحا مبینا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۹۵  
در تفسیر قمی در ذیل جمله ((انا فتحنا لک فتحا مبینا)) می گوید: پدرم از ابن ابی عمیر از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سبب نزول این آیه و این فتح چنان بود که خدای عزوجل رسول گرامی خود را در رؤ یا دستور داده بود که داخل مسجدالحرام شود و در آنجا طواف کند، و با سر تراشان سر بتراشد. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این مطلب را به اصحاب خود خبر داد، و دستور داد تا با او خارج شوند.

همین که به ذو الحلیفه (مسجد شجره) رسیدند، احرام عمره بسته ، و قربانی با خود حرکت دادند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم شصت و شش قربانی با خود حرکت داد، در حالی که به احرام عمره تلبیه گفتند، و قربانیان خود را با جل و بی جل

حرکت دادند.

از سوی دیگر وقتی قریش شنیدند که آن جناب به سوی مکه روان شده، خالد بن ولید را با دویست سواره فرستادند، تا بر سر راه آن جناب کمین بگیرد، و منتظر رسیدن آن جناب باشد. خالد بن ولید از راه کوهستان پا به پای لشکر آن جناب می آمد. در این بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و اصحابش به نماز ظهر ایستادند، بلال اذان گفت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به نماز ایستاد. خالد بن ولید به همراهان خود گفت: اگر همین الان به ایشان که سرگرم نمازند بتازیم همه را از پای در خواهیم آورد. چون من می دانم که ایشان نماز را قطع نمی کنند، و لیکن بهتر است که در این نماز حمله نکنیم، صبر کنیم تا نماز دیگرشان برسد که از نور چشمشان بیشتر دوستش می دارند، همین که داخل آن نماز شدند حمله می کنیم در این بین جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شد، و دستور نماز خوف را آورد که می فرماید: ((فاذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة...)).

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: فردای آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حدیبیه رسید، و آن جناب در بین راه اعرابی را که می دید دعوت می کرد تا به آن جناب پیوندند، ولی احدی به وی نپیوست، و از در تعجب می گفتند: آیا محمد و اصحابش انتظار دارند داخل حرم شوند با اینکه قریش با ایشان در داخل شهرشان نبرد کرده و به قتلشان رساندند و ما یقین داریم که محمد و اصحابش هرگز به مدینه بر نمی گردند....

روایتی از ابن عباس در شرح واقعه صلح حدیبیه

و در مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که: گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به عزم مکه بیرون آمد، همین که به حدیبیه رسید شترش ایستاد، و هر چه به حرکت وادارش کرد قدم از قدم برداشت و در عوض زانو به زمین زد. اصحابش پیشنهاد کردند ناقه را بگذار و برویم، فرمود: آخر این حیوان چنین عادتی نداشت، قطعاً همان خدا که فیل (ابرهه) را از حرکت بازداشت، این حیوان را بازداشته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۳۹۶

آنگاه عمر بن خطاب را احضار کرد تا او را به سوی مکه بفرستد، تا از اهل مکه اجازه ورود به مکه را بگیرد، و در ضمن خودش در آنجا مراسم عمره را انجام داده قربانیش را ذبح کند. عمر عرضه داشت من در مکه یک دوست دلسوز ندارم، و از قریش بیمنامم، چون خودم با آنان دشمنم، و لیکن به نزد مردی راهنمایی می کنم که در مکه خواهان دارد، و در نظر اهل مکه عزیزتر از من است، و او عثمان بن عفان است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تصدیق کرد. لاجرم عثمان را احضار نموده نزد ابی سفیان و اشراف مکه فرستاد تا به آنان اعلام بدارد: پیامبر به منظور جنگ نیامده، بلکه تنها منظورش زیارت خانه خدا است، چون خانه خدا در نظر آن جناب بسیار بزرگ است. قریش وقتی عثمان را دیدند نزد خود نگه داشتند، و نگذاشتند نزد رسول برگردد. از سوی دیگر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و به مسلمانان رساندند که عثمان کشته شده، فرمود: حال که چنین است ما از اینجا تکان نمی خوریم تا با این مردم بجنگیم، آنگاه مردم را دعوت کرد تا بار دیگر با او بیعت کنند، خودش از جای برخاست نزد درختی که آنجا بود رفت، و به آن تکیه کرد و مردم با او بر این پیمان بیعت کردند، که با مشرکین بجنگند و فرار نکنند.

عبدالله بن مغفل می گوید: من آن روز بالای سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایستاده بودم، و شاخه ای از چوب سمره در دستم بود که مردم را از پیرامون آن جناب دور می کردم، تا یکی یکی بیعت کنند، و در آن روز نفرمود بر سر جان با من بیعت کنید، بلکه فرمود بر این بیعت کنید که فرار نکنید.

روایتی دیگر درباره جریان صلح حدیبیه

زهری و عروه بن زبیر و مسور بن مخرمه، در روایتی گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از مدینه بیرون آمد و حدود

هزار و چند نفر از اصحابش با او بودند، تا به ذوالحلیفه رسیدند. در آنجا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حسب معمول در حج قران و افراد کفش پاره ای به گردن قربانی های خود انداخت، و کوهان بعضی از آنها را خون آلود ساخت و به نیت عمره احرام بست و شخصی از قبیله خزاعه را که در جنگها پیشقراول او بود پیشاپیش فرستاد تا از قریش خبر گرفته وی را آگاه سازد.

و همچنان پیش می رفت تا گودال اشطاط که در نزدیکی غسغان است رسید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۹۷  
در آنجا پیشقراول خزاعی خدمتش رسیده عرضه داشت : من فامیل کعب بن لوئی و عامر بن لوئی را دیدم که داشتند در اطراف، لشکر جمع می کردند، مثل اینکه بنا دارند با تو به جنگ برخیزند، و برمی خیزند و از رفتن به مکه جلوگیری می کنند. حضرت لشکر را دستور داد همچنان پیش برانند. لشکر به راه خود ادامه داد تا آنکه در بین راه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: طلیعه لشکر دشمن به سرکردگی خالد بن ولید در غمیم است شما به طرف دست راست خود حرکت کنید.

لشکر همچنان پیش رفت تا به ثیه رسید، در آنجا شتر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) زانو به زمین زد، و برنخواست. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود ناقه قصواء خسته نشده بلکه مانعی او را از حرکت جلوگیری شده، همان کسی که فیل ابرهه را جلوگیری شد. آنگاه فرمود: به خدا سوگند هیچ پیشنهادی که در آن رعایت حرمت های خدا شده باشد به من ندهند مگر آنکه می پذیرم. آنگاه شتر راهی کرد شتر از جای خود برخاست.

می گویند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مسیر را عوض کرد و پیش راند، تا رسید به بلندی حدیبیه کنار گودالی آب که مردم در آن دست می زدند و ترشح می کردند، و نمی شد از آن استفاده کرد. مردم از عطش شکایت کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) یک چوبه تیر از تیردان خود کشید و فرمود: این را در آب آن چاه بیندازید، و به خدا سوگند چیزی نگذشت که آب چاه جوشیدن گرفت، و آبی گوارا بالا آمد تا همه لشکریان سیراب شدند.

در همین حال بودند که بدیل بن ورقاء خزاعی با جماعتی از قبیله خزاعه که همگی مبلغین اسلام و ماءمورین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند که در سرزمین تهامه مردم را با نصیحت به اسلام دعوت می کردند از راه رسید، و عرضه داشت من فامیل کعب بن لوئی و عامر بن لوئی را دیدم که علم و کتل معروف به عوذ المطافیل هم با خود داشتند و بنا داشتند با تو کارزار کنند، و نگذارند داخل خانه خدا شوی. حضرت فرمود: ما برای جنگ با آنان نیامده ایم، بلکه آمده ایم عمل عمره انجام دهیم، و قریش هم خوبست دست از ستیز بردارند، برای اینکه جنگ آنها را از پای در آورده و خسارت زیادی برایشان بار آورده، و من حاضریم اگر بخواهند مدتی مقرر کنند که ما بعد از آن مدت عمره بیایم، و با مردم خود برگردیم، و اگر خواستند مانند سایر مردم به دین اسلام در آیند، و اگر این را هم نپذیرند پیداست که هنوز سر ستیز دارند، و به آن خدایی که جانم به دست او است، بر سر دعوتم آنقدر قتال کنم که تا رگهای گردنم قطع شود و یا خدای سبحان مقدر دیگری اگر دارد انفاذ کند. بدیل گفت: من گفتار شما را به ایشان ابلاغ می کنم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۹۸

بدیل این را گفت و به سوی قریش روانه شد، و گفت من از نزد این مرد می آیم، او چنین و چنان می گوید. عروه بن مسعود ثقفی گفت: او راه رشدی به شما قریش پیشنهاد می کند، پیشنهادش را بپذیرید و اجازه بدهید من بدیدنش بروم. قریش گفتند: برو. عروه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و با او گفتگو کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همان مطالبی را که به بدیل فرموده بود بیان کرد.

عروه در این هنگام گفت: ای محمد اگر در این جنگ پیروز شوی تازه اهل شهر و فامیل خودت را نابود کرده ای و آیا هیچ کس را سراغ داری که قبل از تو در عرب چنین کاری را با فامیل خود کرده باشد؟ و اگر طوری دیگر پیش آید یعنی فامیل تو غلبه کنند، من قیافه هایی در لشکرت می بینم که از سر و رویشان می بارد که در هنگام خطر پا به فرار بگذارند. ابوبکر گفت ساکت باش آیا ما از جنگ فرار می کنیم، و او را تنها می گذاریم؟ عروه پرسید: این مرد کیست؟ فرمود: ابوبکر است. گفت به آن خدایی که

جانم در دست او است ، اگر نبود یک عمل نیکی که با من کرده بودی ، و من هنوز تلافیش را در نیاورده ام ، هر آینه پا سخت را می دادم .

راوی می گوید: سپس عروه بن مسعود شروع کرد با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتگو کردن ، هر چه می گفت دستی هم به ریش رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می کشید. مغیره بن شعبه در آنجا بالای سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایستاده بود، و شمشیری هم در دست و کلاهخودی بر سر داشت ، وقتی دید عروه مرتب دست به ریش آن جناب می کشد، با دسته شمشیر به دست عروه می زد، و می گفت دست از ریش رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پس بکش و گر نه دیگر دستت به طرف تو بر نمی گردد (یعنی دستت را قطع می کنم). عروه پرسید: این کیست ؟ فرمود: مغیره بن شعبه است . عروه گفت : ای حيله باز تو همان نیستی که خود من در اجرای حيله هایت کمک می کردم ؟

راوی می گوید: مغیره در جاهلیت با یک عده طرح دوستی ریخت ، و در آخر همه آنها را به نامردی کشت ، و اموالشان را تصاحب کرد، آنگاه نزد رسول خدا آمد و اموال را هم آورد که می خواهم مسلمان شوم . حضرت فرمود: اسلامت را قبول می کنیم ، و اما اموالت را نمی پذیریم ، چون با نیرنگ و نامردی به دست آورده ای .

آنگاه عروه شروع کرد با گوشه چشم اصحاب آن جناب را ورناداز کردن ، و دید که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دستوری می دهد اصحابش در امثال آن دستور از یکدیگر پیشی می گیرند، چون وضو می گیرد بر سر ربودن قطرات آب وضویش با یک دیگر نزاع می کنند، و وقتی می خواهند با یکدیگر حرف بزنند آهسته صحبت می کنند، و از در تعظیم زیر چشمی به او می نگرند، و برویش خیره شده و تند نگاه نمی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۳۹۹

می گوید عروه نزد قریش برگشت و گفت : ای مردم ! به خدا سوگند من به محضر و دربار سلاطین بار یافته ام ، دربار قیصر و کسری و نجاشی رفته ام ، به همان خدا سوگند که هیچ پادشاهی تاکنون ندیده ام که مردمش او را مانند اصحاب محمد تعظیم کنند. وقتی دستوری می دهد، بر سر امثال دستورش از یکدیگر سبقت می گیرند، و چون وضو می گیرد، برای ربودن آب وضویش یکدیگر را می کشند، و چون می خواهند صحبت کنند صدای خود را پایین آورده آهسته تکلم می کنند، و هرگز به رویش خیره نمی شوند، اینقدر او را تعظیم می کنند. و او پیشنهاد درستی با شما دارد پیشنهادش را بپذیرید.

مردی از بنی کنانه گفت : بگذارید من نزد او بروم ، گفتند: برو. وقتی آن مرد به اصحاب محمد نزدیک شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به اصحابش فرمود این که می آید فلانی است ، و از قبیله ای است که قربانی کعبه را احترام می کنند شما قربانی های خود را بسویش ببرید، وقتی بردند و صدا به لیبک بلند کردند. او گفت : سبحان الله ! سزاوار نیست این مردم را از خانه کعبه جلوگیری کنند.

مردی دیگر در بین قریش برخاست و گفت : اجازه دهید من نزد محمد روم . نام این مرد مکرز بن حفص بود. گفتند: برو. همین که مکرز نزدیک رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسید حضرت فرمود: این که می آید مکرز است ، مردی است تاجر و بی حیا. مکرز شروع کرد با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) صحبت کردن ، و در بینی که صحبت می کرد، سهیل بن عمرو هم از طرف دشمن جلو آمد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از نام او تفال زد، و فرمود: امر شما سهل شد، بیا بین ما و خودت عهدنامه ای بنویس .

مضمون عهدنامه صلح حدیبیه

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) علی ابن ابی طالب (علیه السلام) را صدا زد، و به او فرمود: بنویس بسم الله الرحمن الرحیم . سهیل گفت : به خدا سوگند من نمی دانم رحمان چیست ؟ و لذا بنویسید باسمک اللهم مسلمانان گفتند: نه به خدا سوگند نمی نویسیم ، مگر همان بسم الله الرحمن الرحیم را. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: یا علی بنویس باسمک اللهم .

این نامه حکمی است که محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رانده . سهیل گفت اگر ما تو را رسول خدا می دانستیم ، که از ورودت به خانه خدا جلوگیری نمی شدیم ، و با تو جنگ نمی کردیم ، باید کلمه رسول الله را پاک کنید، و بنویسید این نامه حکمی است که محمد بن عبدالله رانده . حضرت فرمود: من رسول خدا هستم هر چند که شما تکذیب کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۰۰

آنگاه به علی (علیه السلام) فرمود: یا علی کلمه رسول الله را محو کن علی عرضه داشت : یا رسول الله دستم برای پاک کردن آن بفرمانم نیست . رسول خدا نامه را گرفت و خودش کلمه رسول الله را محو کرد.

آنگاه فرمود بنویس : این نوشته معاهده ای است که محمد بن عبدالله با عبدالله سهیل بن عمرو می بندد، و بر این معنا صلح کردند که تا ده سال دیگر در بین طرفین جنگی نباشد، و مردم در بین هر دو طرف ایمن باشند، و از آزار یکدیگر دست بردارند. و نیز بر این معنا صلح کردند که هر کس از اصحاب محمد برای حج یا عمره به مکه آمد و یا جهت کسب وارد مکه شد، بر جان و مالش ایمن باشد، و هر کس از قریش به مدینه آمد، تا از آنجا به مصر و یا شام برود، بر جان و مالش ایمن باشد، و از این به بعد سینه های ما از کینه و نیرنگ پاک باشد، نه دیگر به روی هم شمشیر بکشیم ، و نه یکدیگر را اسیر کنیم . و اینکه هر کس از دو طرف دوست داشت که داخل در عقد و بیعت محمد شود آزاد باشد، و هر کس که از دو طرف خواست داخل در عقد و بیعت قریش شود آزاد باشد.

خزاعه از خوشحالی جست و خیز کردند، و گفتند ما در عقد و عهد محمدیم ، و بنی بکر به جست و خیز در آمدند که ما در عقد و عهد قریش هستیم .

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: به شرطی که مانع ما از زیارت و طواف خانه نشوید. سهیل گفت : به خدا سوگند آیا عرب نمی نشینند و به یکدیگر نمی گویند که قریش را خفه گیر کردند؟ پس موافقت کنید سال دیگر این عمره را انجام دهید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) موافقت کرد و این را هم نوشتند. سهیل گفت : من هم شرطی دارم و آن اینکه هر کس از ما به میان شما آمد، و لو به دین شما باشد به ما برگردانید، و هر کس از شما به میان ما آمد ما هم برگردانیم . مسلمانها سر و صدا کردند که سبحان الله ! چگونه ممکن است کسی که از بین مشرکین آمده و مسلمان شده دوباره به مشرکین پس داده شود؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: کسی که از بین ما به طرف مشرکین برود بگذار خدا او را دور کند. و کسی که از مشرکین بین ما آید به آنان برمی گردانیم ، زیرا اگر خدا اسلامی واقعی در او سراغ داشته باشد، خودش راه نجاتی برای او فراهم می کند.

سهیل گفت : شرطی دیگر دارم و آن این است که امسال به مدینه برگردی و از داخل شدن مکه صرف نظر کنی ، همین که سال دیگر آمد، ما شهر مکه را خالی می کنیم شما داخل آن شوید و سه روز در آن توقف کنید، آن هم به شرطی که اسلحه با خود نیاورید مگر شمشیر در غلاف و آنچه یک سواره بدان محتاج است . و باز به شرطی که قربانیهای خود را از این جلوتر نیاورید و در همین جا که از آن جلوگیری کرده ایم بمانند. حضرت فرمود: باشد ما (در راه خدا) قربانی می آوریم و شما آن را رد کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۰۱

در این بین ناگهان ابو جندل بن سهیل بن عمرو در حالی که پاهایش در زنجیر بود از راه رسید. معلوم شد از پایین مکه بیرون آمده و خود را در بین مسلمانان انداخت . سهیل گفت : ای محمد این اولین وفایی است که باید به عهد خود کنی ، و این شخص را به ما برگردانی ، حضرت فرمود: ما که هنوز عهدنامه را امضاء نکرده ایم ، و تعهدی نداریم . سهیل گفت : به خدا سوگند حال که چنین شد دیگر ابدا با تو مصالحه نخواهم کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: پس او را در پناه من قرار بده ، گفت هرگز قرار نمی دهم ، فرمود: قرار بده گفت : هرگز چنین کاری نمی کنم . مکرز گفت : باشد قرارش می دهیم ، در پناه تو باشد.



ابو جندل بن سهیل گفت ای مسلمانان آیا بعد از این شکنجه‌ها که به من داده‌اند، و با اینکه مسلمان آمده‌ام مرا به مشرکین برمی‌گردانید؟

عمر بن خطاب می‌گوید: به خدا من از روزی که مسلمان شدم هیچ روزی مثل آن روز به شک نیفتم، لاجرم نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفته عرض داشتم: مگر تو پیغمبر نیستی؟ فرمود: چرا هستم. گفتم مگر ما بر حق نیستیم و مگر دشمن ما بر باطل نیست؟ فرمود: چرا همین طور است. گفتم: پس چرا در امر دینمان تن به ذلت دهیم؟ فرمود: من رسول خدایم و با اینکه خدا یاور من است من او را نافرمانی نمی‌کنم. گفتم: مگر تو نبودی که به ما می‌گفتی به زودی داخل بیت الحرام می‌شویم و طواف صحیح می‌کنیم؟ فرمود: چرا، ولی آیا گفتم که همین امسال داخل بیت الحرام می‌شویم؟ گفتم: نه فرمود: حالا هم می‌گویم که تو داخل مکه می‌شوی، و طواف هم می‌کنی. پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) یک شتر را قربانی کرد، و سرتراش خواست تا سر خود را بتراشد، آنگاه زنان مسلمان از مکه آمدند، و خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((یا ایها الذین آمنوا اذا جاءکم المؤمنات مهاجرات...)).

کاتب رسول خدا در معاهده صلح حدیبیه علی بن ابی طالب علیه السلام بود

محمد بن اسحاق بن یسار می‌گوید: بریده بن سفیان از محمد بن کعب برایم نقل کرد، که گفت: کاتب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در این عهدنامه، علی بن ابی طالب بود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود: بنویس این صلحی است که محمد بن عبدالله با سهیل بن عمرو کرده، در اینجا علی (علیه السلام) دستش به نوشتن نمی‌رفت، و نمی‌خواست بنویسد مگر اینکه کلمه رسول الله را هم قید کند. رسول خدا فرمود: تو خودت هم یک چنین روزی داری، و چنین نامه‌ای را امضا می‌کنی، در حالی که مظلوم و ناچار باشی. ناگزیر علی (علیه السلام) مطابق آنچه مشرکین گفتند نوشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۲

آنگاه رسول خدا به مدینه برگشت، چیزی نگذشت که یک نفر از قریش به نام ابو بصیر که مسلمان شده بود از مکه گریخت، و در مدینه به محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، قریش دو نفر را فرستادند مدینه تا ابو بصیر را پس بگیرند. عرضه داشتند: به عهدی که با ما بستی وفا کن، و ابو بصیر را به ما برگردان، حضرت، ابو بصیر را به دست آن دو نفر داد از مدینه بیرون شدند، و همچنان می‌رفتند تا به ذوالحلیفه رسیدند، در آنجا پیاده شدند تا غذا بخورند، و از خرمایی که داشتند سد جوعی بکنند. ابو بصیر به یکی از آن دو نفر گفت: چه شمشیر خوبی داری؟ راستی بسیار عالی است، آن مرد شمشیرش را از غلاف درآورد و گفت: بله، خیلی خوبست، و من نه یکبار و نه دو بار آن را آزموده‌ام. ابو بصیر گفت بینم چطور است. آن مرد شمشیرش را به دست ابو بصیر داد، ابو بصیر بیدرنگ شمشیر را بر او فرود آورد، و همچنان فرود آورد تا به قتل رسید، مرد دیگر از ترس فرار کرده خود را به مدینه رسانید، و شروع کرد دور مسجد چرخیدن و دویدن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی او را وحشت زده یافت پرسید این چرا چنین می‌کند، مرد وقتی نزدیک آن جناب آمد فریاد زد به خدا رفیقم را کشت، و مرا هم خواهد کشت. در این بین ابو بصیر از راه رسید و عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) خدا به عهد تو وفا کرد، تو عهد کرده بودی مرا به آنان برگردانی که برگرداندی و خدا مرا هم از آنان نجات داد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای بر مادرش اگر او کس و کاری داشته باشد آتش جنگ شعله ور می‌شود. ابو بصیر وقتی این را شنید فهمید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دوباره او را به اهل مکه برمی‌گرداند، ناگزیر از مدینه بیرون شد، و به محلی به نام سیف البحر رفت.

نفر دوم که از بین اهل مکه فرار کرد، ابو جندل بن سهیل بود، او نیز خود را به ابی بصیر رسانید، از آن به بعد هر کس از مکه فرار می‌کرد، و به سوی اسلام می‌آمد، به ابی بصیر ملحق می‌شد، تا به تدریج ابو بصیر دارای جمعیتی شد، گفت به خدا سوگند اگر بشنوم قافله‌ای از قریش از مکه به طرف شام حرکت کرده سر راهش را می‌گیرم، و همین کار را کرد و راه را بر تمامی کاروانها

گرفت، و افراد کاروان را کشت، و اموالشان را تصاحب کرد.

قریش سفیری نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستادند، و آن جناب را به خدا و به حق رحم سوگند داد که نزد ابو بصیر و نفراتش بفرستد، و آنان را از این کار باز دارد، و ما از برگرداندن فراریان خود صرفنظر کردیم، هر کس از ما قریش، مسلمان شد، و نزد شما مسلمین آمد، ایمن است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستاد تا ابو بصیر را آوردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۳

و در تفسیر قمی در حدیثی طولانی که اوائل آن را در اوائل همین بحث نقل کردیم می‌گوید: امام فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بعد از نوشتن عهدنامه حدیبیه فرمود: قربانیان خود را ذبح کنید، و سرهایتان را بتراشید. اصحاب امتناع کرده گفتند: چگونه قبل از طواف خانه و سعی بین صفا و مروه قربانی کنیم؟ حضرت سخت اندوهناک شد، و اندوه خود را با ام سلمه درد دل کرد. ام سلمه گفت: یا رسول الله! شما خودت قربانی کن، و سر بتراش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین کرد، مردم هم در بین یقین و شک و دو دلی قربانی کردند.

مؤلف: این معنا در روایاتی دیگر از طرق شیعه و اهل سنت نقل شده، و آن روایتی که طبرسی آورده خلاصه ای است از روایتی که بخاری و ابو داوود و نسائی از مروان و مسور نقل کرده اند. روایتی به نقل از تفسیر ((الدر المنثور)) در بیان شاءنزول سوره فتح و در الدر المنثور است که بیهقی از عروه نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وقتی از حدیبیه برمی‌گشت و به طرف مدینه می‌آمد، مردی از اصحابش گفت: به خدا ما فتحی نکردیم، برای اینکه مانع ما از زیارت خانه شدند، تنها نتیجه کار ما این شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حدیبیه معطل شود، و دو نفر از مسلمانان اهل مکه را به آنان پس دهد.

این سخن به گوش رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسید که بعضی از مردم چنین می‌گویند. فرمود: بسیار بد حرفی زدند، زیرا این بزرگترین فتح برای ما بود، که مشرکین با آن همه ناراحتی که از شما دیدند، و خداوند چند نوبت شما را بر آنان ظفر داد، و شما که در کنار شهر ایشان بودید سالم و با غنیمت و ماءجور برگرداند، و بدون خونریزی از بلاد ایشان دور شدید، و خود آنان تقاضای صلح نموده برای آمدن به نزد شما از خود رغبت نشان دادند، پس این بزرگترین فتح بود.

مگر روز احد فراموشتان شده که به منظور فرار از دشمن به بالای بلندی‌ها می‌گریختید، و صدای من تنها به آخرین نفر شما می‌رسید؟ آیا از یادتان رفته جنگ احزاب را که از بالای مدینه و پایین آن بر شما تاختند و چشم‌هایتان از شدت ترس از کاسه بیرون می‌زد، و دلها تا گلوگاهها رسیده، در باره خدای تعالی پندارهایی می‌پنداشتید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۴

مسلمانان گفتند: خدا و رسولش درست می‌گویند، راستی ماجرای حدیبیه فتحی عظیم و از عظیم‌ترین فتوح بود. به خدا سوگند ای پیامبر خدا ما در آنچه شما فکر کردید فکر نمی‌کردیم، و تو از ما به خدا و به امور داناتری. در اینجا بود که سوره فتح نازل شد.

مؤلف: احادیث در داستان حدیبیه بسیار است، آنچه ما نقل کردیم قسمتی از آن بود.

دو روایت در بیان معنای آیه: ((لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاءخر...))

و در تفسیر قمی به سند خود از عمر بن یزید بیاع سابری می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتیم: آیه ((لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاءخر...)) چه معنا دارد؟ فرمود: ایشان گناهی نداشتند، حتی تصمیم بر گناهی را هم نگرفتند، و لیکن خدای تعالی گناهان شیعه‌اش را بر او حمل کرد، و آنگاه آمرزید.

و در عیون الاخبار در روایاتی که مجلس ماءمون با حضرت رضا (علیه السلام) را حکایت می‌کند، به سند خود که به ابن جهم دارد روایت کرده که گفت: در مجلس ماءمون حاضر شدم، دیدم حضرت رضا (علیه السلام) نزد اوست، ماءمون از آن جناب می‌پرسید: یا بن رسول الله آیا راءی شما این نیست که انبیاء معصومند؟ فرمود: بله - تا آنجا که ماءمون گفت - پس بفرما بینم

معنای این کلام خدای عزوجل: ((لیغفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر)) چیست؟

حضرت فرمود: در نظر مشرکین عرب هیچ کس گناهکارتر و گناهش عظیم تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نبود، برای اینکه آنها سیصد و شصت خدا داشتند، و رسول خدا که آمد همه آنها را از خدایی انداخت و مردم را به اخلاص خواند، و این در نظر آنها بسیار سنگین و عظیم بود، گفتند: ((اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشیء عجاب و انطلق الملا منهم ان امشوا و اصبروا علی آلهتکم ان هذا لشیء یراد ما سمعنا بهذا فی الملة الاخره ان هذا الاختلاق: آیا آن همه خدا را یکی کرده این خیلی شگفت آور است بزرگانشان برای تحریک مردم به راه افتادند که برخیزید و از خدایان خود دفاع کنید که این وظیفه ای است مهم، ما چنین چیزی را در هیچ کیشی نشنیده ایم این جز سخنی خود ساخته نیست.))

این جاست که وقتی خدای تعالی مکه را برای پیامبرش فتح می کند، می فرماید: ((انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر: یعنی ما این فتح آشکار را برایت کردیم، تا تبعات و آثار سوئی را که دعوت گذشته و آینده ات در نظر مشرکین دارد از بین ببریم تا دیگر در صدد آزارت برنایند)) (و همینطور هم شد، بعد از فتح مکه عده ای مسلمان شدند، و بعضی از مکه فرار کردند، آنهایی هم که ماندند قدرت بر انکار توحید نداشتند، و با دعوت مردم آن را می پذیرفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۵)

پس با فتح مکه گناهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نزد مشرکین داشت آمرزیده شد، یعنی دیگر نتوانستند دست از پا خطا کنند. مأمون عرضه داشت. خدا خیرت دهد یا ابا الحسن.

و در تفسیر عیاشی از منصور بن حازم، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از روزی که آیه ((انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم)) (نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آرام و قرار نداشت، و مرتب از آن سخن می گفت تا آنکه سوره فتح نازل شد، دیگر از آن آیه سخنی نگفت، و آن را مثل سابق مکرر برای مردم نخواند. مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت نیز روایت شده، ولی حدیث خالی از شبهه نیست، چون از آن برمی آید که قبول کرده کلمه ((ذنب)) (به معنای نافرمانی خدا، و منافی با عصمت است، در حالی که گفتیم معنایش این نیست.

روایتی در باره مراد از ((سکینت)) (و روایتی درباره اینکه ایمانعمل است و شدت و ضعف و زیادت و نقصان دارد و در کافی به سند خود از جمیل روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه ((هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین)) (پرسیدم که این سکینت چیست؟ فرمود: ایمان است همچنان که دنبالش فرمود: ((لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم)) مؤلف: ظاهر این روایت چنین می رساند که جمله ((لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم)) (را تفسیر برای سکینت گرفته، و در همین معنا روایتی دیگر نیز هست.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به حضورش عرضه داشتم: ای عالم مرا خبر ده از اینکه کدام یک از اعمال نزد خدا افضل است؟ فرمود: آن چیزی که سایر اعمال جز به وسیله آن قبول نمی شود. پرسیدم آن چیست؟ فرمود: ایمان به خدایی که جز او معبودی نیست، این از همه اعمال درجه اش بالاتر و منزلتش شریف تر و برکاتش بیشتر است.

می گوید: پرسیدم: آیا مرا از ایمان خبر نمی دهی که آیا صرف گفتن شهادتین است و یا عمل کردن؟ فرمود: ایمان همه اش عمل است، و گفتن شهادتین هم عمل زبان است که خدا و جوب آن را در کتابش و نور واضحش بیان کرده، و دلیلش از ناحیه عقل هم تمام است. کتاب هم شاهد عقل است، و به سوی رهنمودهای عقل می خواند. عرضه داشتم: فدایت شوم توضیح بدهید تا بفهمم. فرمود: ایمان، حالات و درجات و صفات و منازلی دارد، بعضی از آن مراتب مرتبه تام است، که دیگر به منتهی درجه رسیده است، و بعضی از آن ناقص است، و نقصانش روشن است، و بعضی از آن نه به آن تمامیت است و نه به این نقص، بلکه

از طرف نقصان بسوی کمال ترجیح دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۶

عرضه داشتم مگر ایمان تام و ناقص، و کم و زیاد دارد؟ فرمود: بله. پرسیدم: چگونه؟ فرمود: برای اینکه خدای تعالی ایمان را بر تمامی اعضای بنی آدم واجب، و در همه آنها تقسیم کرده، هیچ عضوی از اعضاء نیست مگر آنکه موظف به داشتن ایمانی است غیر آن ایمانی که اعضای دیگر دارند.

پس هر کس خدا را دیدار کند در حالی که اعضای خود را حفظ کرده، و هر یک را در انجام وظیفه ای که داشته به کار بسته، خدا را با ایمان کامل دیدار کرده، و اهل بهشت است. و هر کس که در یکی از آنها خیانت کرده و یا از حدودی که خدا معین نموده تعدی کند خدا را ناقص الایمان ملاقات کرده است.

عرضه داشتم: نقصان و کمال ایمان را فهمیدم حال بفرمایید این زیادتی ایمان از کجا می آید؟ فرمود: از آمادگی، همچنان که خدای عزوجل پاسخ این سؤال را چنین می دهد: ((و اذا ما انزلت سوره فمَنهم من يقول ایاکم زاده هذہ ایمانا فاما الذین آمنوا فزادتهم ایمانا و هم یستبشرون و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم: و چون سوره ای نازل می شود، بعضی ها می پرسند: کدام یک از شما است که این سوره ایمانش را زیاد کرده باشد؟ و اما آنهایی که ایمان دارند، آن سوره ایمانی بر ایمانشان بیفزاید و خوشحال می شوند، و اما آنهایی که در دل میزنند همان سوره، پلیدی جدیدی بر پلیدیشان می افزاید)) و نیز می فرماید: ((نحن نقص علیک نباهم بالحق، انهم فیه آمنوا بریهم و زدناهم هدی: ما اخبار آنان را به حق برایت نقل می کنیم، آنان جوانمردانی بودند که به پروردگار خود ایمان آورده بودند، و ما هدایتشان را بیشتر کردیم)).

و اگر ایمان در همه افراد یکی می بود، و هیچ زیادت و نقصانی در بین نبود، دیگر احدی بر دیگری برتری نمی داشت، و نعمت ها و مردم همه برابر می شدند، و فضیلتی در کار نمی بود، و لیکن این تمامیت ایمان است که مؤمنین را بهشتی می کند، و این زیادتی آن است که مؤمنین را از نظر درجاتی که نزد خدا دارند مختلف می سازد، و این کمی ایمان است که مقصرین را داخل آتش می سازد. الفتح

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۷

آیات ۸ - ۱۰ سوره فتح

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۸) لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (۹) إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَّا عَظِيمًا (۱۰)

ترجمه آیات

ما تو را فرستادیم تا شاهد امت باشی و امت را بشارت و انداز دهی (۸). تا شما امت به خدا و رسول ایمان آورده او را یاری و احترام کنید و صبح و شام تسبیحش گوید (۹). به درستی آنهایی که با تو بیعت می کنند جز این نیست که با خدا بیعت می کنند چون دست خدا بالای دستشان است بنابراین هر کس بیعت خود را بشکند علیه خودش شکسته و هر کس وفا کند به عهدی که با خدا بر سر آن پیمان بسته خدای تعالی خیلی زود پاداش عظیمی به او می دهد (۱۰).

بیان آیات

این چند آیه، فصل دوم از آیات سوره است که در آن خدای سبحان پیامبر خود را از در تعظیم و تکریم چنین معرفی می کند که او را به عنوان شاهد و مبشر و نذیر فرستاده، اطاعت او اطاعت خدا، و بیعت با او بیعت با خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۰۸

فصل اول سوره در این مقام بود که بر پیامبر خود منت بگذارد به اینکه فتح و مغفرت و اتمام نعمت و هدایت و نصرت ارزانش داشته، و بر مؤمنین منت بگذارد به اینکه سکینت را بر دلهایشان افکنده، و در نتیجه داخل بهشتشان می کند، و نیز مشرکین و

منافقین را تهدید کند به غضب و لعنت و آتش .

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا مراد از شاهد بودن آن جناب ، شهادتش بر اعمال امت ، یعنی بر ایمان و کفر و عمل صالح و طالح آنها است . و مسأله شهادت رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) در قرآن کریم مکرر آمده ، و قبلاً بحث مفصل پیرامون معنای این شهادت گذشت ، و گفتیم که مراد از آن شهادت حمل در دنیا است ، و اما اداء شهادتها جایش در آخرت است .

و مبشر بودن آن جناب به این بود که افراد با ایمان و با تقوی را به قرب خدا و ثواب جزیل او بشارت می داد. و نذیر بودنش بدین جهت بود که کفار و اعراض کنندگان را به عذاب دردناک خدا انداز و تخویف می کرد.

لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُغْزِرُوهُ وَتُقَرِّبُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً در قرائت مشهور همه فعلهای چهارگانه با ((تاء)) که علامت خطاب است قرائت شده . و در قرائت ابن کثیر و ابو عمرو با ((یاء)) که علامت غیبت است قرائت شده ، و قرائت این دو با سیاق مناسب تر است .

و به هر حال لام در جمله ((لتؤمنوا)) لام تعلیل است ، می فرماید: اگر ما تو را به عنوان شاهد و مبشر و نذیر فرستادیم برای این بود که به خدا و رسولش ایمان بیاورید. (و بنا بر قرائت دوم : ایمان بیاورند).

و ((تعزیر)) که مصدر ((تعزروه)) است - به طوری که گفته اند - به معنای نصرت است . و ((توقیر)) که مصدر ((توقروه)) است به معنای تعظیم است ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((ما لكم لا- ترجون لله وقارا))، و ظاهراً ضمیرهایی که در سه فعل آیه آمده همه به خدای تعالی برمی گردد. و معنای آیه این است که : ما تو را به عنوان شاهد و مبشر و نذیر فرستادیم تا مردم به خدا و رسولش ایمان آورند، و او را با دست و زبان یاری کنند و تعظیم و تسبیح - که منظور تسبیح در نماز است - بنمایند هم در بامدادان و هم در عصر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۰۹

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر در دو فعل ((تعزروه)) و ((توقروه)) (به رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) برمی گردد، و ضمیر در ((تسبحوه)) (به خدای تعالی عود می کند. ولی یک نکته این توجیه را موهون می سازد و آن اتحاد سیاق است که با وحدت سیاق نمی شود مرجع ضمائر را مختلف کرد.

معنای ((بیعت)) (و اینکه بیعت با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیعت با خدا است

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ... کلمه ((بیعت)) یک نوع پیمان است که بیعت کننده خود را مطیع بیعت شونده می سازد. راغب در مفردات می گوید: وقتی می گویند با سلطان بیعت کرد که بیعتش متضمن بذل طاعت باشد، البته طاعت به قدر مقدور.

و این کلمه از ماده ((بیع)) - که معنای معروفی دارد - گرفته شده ، و چون رسم عرب (و همچنین در ایران) این بود که وقتی می خواستند معامله را قطعی کنند، به یکدیگر دست می دادند، و گویا با این عمل مسأله نقل و انتقال را نشان می دادند - چون نتیجه نقل و انتقال که همان تصرف است بیشتر بدست ارتباط دارد - لذا دست به دست یکدیگر می زدند، و به همین جهت دست زدن به دست دیگری در هنگام بذل طاعت را ((مبايعه)) و ((بیعت)) می خواندند، و حقیقت معنایش این بود که بیعت کننده دست خود را به بیعت شونده می بخشید، و به سلطان بیعت شونده می گفت : این دست من مال تو است ، هر کاری می خواهی با آن انجام بده .

پس اینکه فرمود: ((ان الذين يبايعونك انما يبايعون)) (در حقیقت می خواهد بیعت با رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را به منزله بیعت با خدا قلمداد کند، به این ادعاء که این همان است ، هر اطاعتی که از رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بکنند در حقیقت از خدا کرده اند؛ چون طاعت او طاعت خدا است . آنگاه همین نکته را در جمله ((يد الله فوق ايديهم)) (بیشتر بیان و تاء کید کرده می فرماید: دست او دست خدا است . همچنان که در آیه : ((و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى)) (نیز دست او را

دست خدا خوانده است .

و در اینکه کارها و خصائص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کار خدا و شاءن خدا است ، آیات بسیاری در قرآن عزیز آمده ، مانند آیه ((من يطع الرسول فقد اطاع الله )) و آیه ((فانهم لا یكذبونک و لكن الظالمین بایات الله یجحدون ))، و آیه ((لیس لك من الامر شیء)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۱۰

((فمن نکث فانما ینکث علی نفسه )) - کلمه ((نکث)) به معنای پیمان شکنی و نقض بیعت است . جمله مورد بحث تفریع و نتیجه گیری از جمله ((ان الذین یتبعونک انما یتبعون الله )) است و معنای مجموع آن دو چنین است : حال که بیعت تو بیعت خدا است پس کسی که بیعت تو را بشکند شکننده بیعت خدا است ، و به همین جهت بجز خودش کسی متضرر نمی شود، همچنان که اگر وفا کند کسی جز خودش از آن بیعت سود نمی برد، چون خدا غنی از همه عالم است .

((و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیوتیه اجرا عظیما)) - این جمله وعده جمیلی است به کسانی که عهد و بیعت خدا را حفظ می کنند، و به آن وفا می نمایند.

و این آیه خالی از اشاره به این نکته نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در هنگام بیعت دست خود را روی دست مردم می گذاشت ، نه اینکه مردم دست روی دست آن جناب بگذارند.

اقوال مفسرین در معنای جمله : ((ید الله فوق ایدیهم )) که در آیه مربوط به بیعت است

مفسرین در معنای جمله ((ید الله فوق ایدیهم )) اقوال دیگری دارند:

بعضی گفته اند: استعاره ای است تخیلیه ، که به منظور تاءکید مطالب قبل آمده ، و این را تقریر می کند که بیعت با رسول ، بیعت با خدا است ، بدون هیچ گونه تفاوت ، پس کانه اینطور به خیالها انداخته که خدا هم یکی از بیعت شوندگان است ، آن وقت برای خدا دستی اثبات می کند که بالای دست بیعت کنندگان جای دست رسول قرار می گیرد.

ولی چنین توجیهی با ساحت قدس خدای تعالی سازگار نیست ، و بزرگتر از آن است که آدمی او را به وجهی به خیالش اندازد که از آن منزّه است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از کلمه ((ید)) قوت و نصرت است ، پس ((ید الله )) به معنای نصرت الله و قوت الله می باشد، می خواهد بفرماید قوت و نصرت خدا فوق قوت و نصرت مردم است ؛ و یعنی ای پیامبر اعتمادت به نصرت خدا باشد، نه به نصرت آنان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۱۱

ولی این هم با مقام آیه جور نیست ، برای اینکه مقام ، مقام اعظام بیعت رسول خدا است ، و اینکه بیعت مردم با آن جناب آنقدر مهم است که گویی بیعت با خود خدا است ، و اعتماد از نصرت خدا هر چند کار خوبی است ، لیکن اجنبی از مقام آیه است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از کلمه ((ید)) عطیه و نعمت است ، یعنی نعمت خدا بر مسلمین که یا ثواب است و یا توفیق بیعت ، فوق نعمت و خدمتی است که آنها به تو کرده اند و با تو بیعت نمودند.

بعضی دیگر گفته اند: نعمت خدا بر مردم که هدایتشان کرده عظیم تر از خدمتی است که آنها به تو کردند، و تو را اطاعت نمودند. و از این قبیل توجیه ها که ما فایده ای در بحث پیرامون آنها نمی بینیم .

بحث روایتی

(روایتی در ذیل جمله : ((ید الله فوق ایدیهم )) و روایتی درباره کیفیت بیعت )

در الدر المنثور است که ابن عدی ، ابن مردویه ، خطیب و ابن عساکر در کتاب تاریخ خود از جابر بن عبدالله روایت کرده اند که گفت : وقتی آیه ((و تعزروه )) بر پیغمبر نازل شد، به اصحاب خود فرمود: می دانید یعنی چه ؟ عرضه داشتند: خدا و رسولش داناتر است . فرمود: یعنی او را یاری می کنید.



و در عیون الاخبار به سند خود از عبدالله بن صالح هروی روایت کرده که گفت: من به علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) عرضه داشتم: یا بن رسول الله! شما در باره این حدیث که راویان حکایتش می کنند که مؤمنین خدا را از همان منزلهای بهشتی خود زیارت می کنند، چه می فرمایید؟ فرمود: ای ابا صلت! خدای تعالی پیغمبر خود را از تمامی خلایق حتی از ملائکه و انبیاء برتری داده، و طاعت او را طاعت خود خوانده، و بیعت با او را بیعت با خود خوانده، و زیارتش در دنیا و آخرت را زیارت خود خوانده و در باره اطاعتش فرموده: ((من یطع الرسول فقد اطاع الله))، و در باره بیعتش فرموده: ((ان الذین یتبعونک انما یتبعون الله ید الله فوق ایدیهم)) (و خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده: ((هر کس مرا زیارت کند، چه در حیاتم و چه بعد از مرگم، خدا را زیارت کرده، و درجه او در بهشت بالاترین درجات است، و کسی که رسول خدا را در درجه ای که دارد در بهشت و در منزل خودش زیارت کند، خدای تبارک و تعالی را زیارت کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۲

و در ارشاد مفید در حدیثی که بیعت حضرت رضا را حکایت می کند آمده: مامون نشست و برای حضرت رضا (علیه السلام) دو پستی بزرگ گذاشت، خودش روی فرش نشست و حضرت رضا را در آن جایگاه نشانید، در حالی که عمامه ای بر سر و شمشیری حمایل داشت. آنگاه دستور داد به پسرش عباس که اولین کسی باشد که با آن جناب بیعت می کند. حضرت رضا دست مبارک خود را طوری بلند کرد که کف دستش رو به صورت عباس و سایر مردم بود. مامون عرضه داشت دست خود را دراز کن تا بیعت کنند. فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اینطور بیعت می گرفت پس مردم آمدند، و با آن جناب در حالی که دستش بالای دست مردم بود بیعت کردند. الفتح

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۳

آیات ۱۱ - ۱۷ سوره فتح

سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِآلِسَاتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً (۱۱) بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَزَيَّنَّ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَّتُمْ ظَنًّا سَوْئاً وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا (۱۲) وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعيراً (۱۳) وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً (۱۴) سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَازِمٍ لِتَأْخُذُوا ذُرُوعًا وَنَبِيحًا يَرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً (۱۵) قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَىٰ قَوْمِ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ تَقْتُلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً (۱۶) لَيْسَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ عَذَاباً أَلِيماً (۱۷)

ترجمه آیات

از اعراب، آنهایی که از حرکت با تو تخلف کردند به زودی از در عذرخواهی خواهند گفت بی سرپرستی اموال و خانواده ما را از شرکت در جهاد بازداشت از خدا برایمان طلب مغفرت کن. ولی این سخنی است که به زبان خود می گویند و دل‌هایشان چیز دیگر می گوید. به ایشان بگو اگر خدا بخواهد گرفتارتان کند و یا سودی برایتان بخواهد کیست که چنین اختیار و قدرتی را دارا باشد که جلو آن را بگیرد، بلکه خدا به آنچه می کنید دانا و با خبر است (۱۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۴

این بود که پنداشتید رسول و مؤمنین از این جنگ به هیچ وجه به خانواده خود بر نمی گردند و همین پندار در دلتان موجه جلوه کرد و ظن سوئی بردید و مردمی هالک بودید (۱۲). و کسی که به خدا و رسولش ایمان نیاورده بداند که ما برای کافران آتشی تهیه کرده ایم (۱۳). ملک آسمانها و زمین از آن خدا است او هر که را بخواهد می آمرزد و هر که را بخواهد عذاب می کند و خدا همواره آمرزگار مهربان است (۱۴). به زودی آنهایی که از شرکت در جهاد تخلف کردند وقتی که می روید که غنیمت‌های

جنگی را بگیریید خواهند گفت بگذارید ما هم با شما بیاییم. اینان می خواهند کلام خدای را مبدل نمایند. بگو: نه، شما هرگز ما را پیروی نمی کنید و این را خدای تعالی قبلاً به من خبر داده. وقتی این را بشنوند خواهند گفت: شما به ما حسد می ورزید ولی باید بدانند که جز اندکی فهم ندارند (۱۵). بگو به اعرابی که تخلف کردند اگر راست می گویند به زودی به جنگی دیگر دعوت خواهید شد جنگ با مردمی دلاور که باید یا مسلمان شوند و یا با ایشان بجنگند اگر در آن روز اطاعت کردید خداوند اجری نیک به شما خواهد داد و اگر آن روز هم مثل جنگ قبلی تخلف ورزیدید خداوند به عذابی دردناک معذبتان می کند (۱۶). در مساءله جهاد بر افراد نابینا و لنگ و بیمار گناهی نیست (اگر تخلف کنند) و کسی که خدا و رسولش را اطاعت کند خداوند او را در جناتی داخل می کند که از دامنه آن نهرها روانست و کسی که اعراض کند خداوند تعالی به عذابی دردناک معذبتش می کند (۱۷).

#### بیان آیات

این آیات فصل سومی است از آیات سوره، و در آن متعرض حال عربهایی است که از یاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تقاعد ورزیدند، و در سفر حدیبیه شرکت نکردند، و به طوری که گفته اند آنها اعراب و قبائل اطراف مدینه بودند، یعنی جهینه، مزینه، غفار، اشجع، اسلم و دئل که از امر آن جناب تخلف کرده و گفتند: محمد و طرفدارانش به جنگ مردمی می روند که دیروز در کنج خانه خود به دست ایشان کشته دادند، و بطور قطع از این سفر بر نمی گردند و دیگر دیار و زن و فرزند خود را نخواهند دید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۵

خدای سبحان در این آیات به رسول گرامی اش خبر داد که اینان به زودی تو را می بینند، و از نیامدنشان اعتذار می جویند که سرگرم کارهای شخصی و رسیدگی به اهل و به مالها بودیم، و از تو می خواهند برایشان طلب مغفرت کنی، ولی خدا آنان را در آنچه می گویند تکذیب می کند، و تذکر می دهد که سبب نیامدنشان، چیزی است غیر از آنچه که اظهار می کنند، و آن سوء ظنشان است و خبر می دهد که به زودی درخواست می کنند تا دوباره به تو بیوندند و تو نباید پذیری، چیزی که هست به زودی دعوتشان خواهی کرد به جنگ قومی دیگر، اگر اطاعت کردند که اجری جزیل دارند و گر نه عذابی دردناک در انتظارشان هست. عذری که تخلف کنندگان از همراهی با پیامبر (ص) آوردند و گفتند: اشتغال به سرپرستی اموال و خانواده هایمان ما را باز داشت و جواب به آنها که سبب واقعی تخلفشان سوء ظن و ترس از کشته شدن بوده است

سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا مَوَلَانَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا... در مجمع البیان گفته: ((مخلف)) به کسی گفته می شود که در جای کسانی که از شهر خارج می شوند باقی گذاشته شود؛ و این کلمه مشتق از ماده ((خلف)) است، و ضد آن ((مقدم)) می باشد.

و کلمه ((الاعراب)) - به طوری که گفته اند - به معنای جماعتی از عربهای بادیه نشین است و بر عربهای شهرنشین اطلاق نمی گردد. و این کلمه اسم جمع است که از لفظ خودش مفرد ندارد.

((سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ)) - این آیه از آینده نزدیکی خبر می دهد که متخلفین از داستان حدیبیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین و چنان خواهند گفت. و از عبارت آیه برمی آید که این آیات در مراجعت از حدیبیه به مدینه و قبل از ورود به آن نازل شده.

((شَغَلْنَا مَوَالِنَا وَاهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا)) - یعنی عاملی که ما را مشغول کرد از حرکت با اصحاب، و بازداشت از اینکه در خدمت باشیم، اموال و زن و فرزندمان بود که کسی را نداشتیم برای سرپرستی آنان بگذاریم، و بیم آن داشتیم که در نبود ما دچار حادثه ای شوند، لذا ماندیم، و تو از خدا برای ما طلب مغفرت کن که خدا ما را بیمارزد، و به جرم تخلف مؤاخذه نفرماید. و از اینکه طلب استغفار کردند، پیداست که تخلف از جهاد را گناه می دانسته اند، و نمی خواسته اند مساءله زن و فرزند و مال و

منال را عذر موجهی دانسته ، بگویند به خاطر این عذر، گناه کرده ایم ، بلکه خواسته اند بگویند: علت اینکه این گناه را مرتکب شده ایم ، علاقه به زن و فرزند و مال بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۱۶

((يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم )) - این جمله گفتار و اعتذار آنان را تکذیب می کند، و می فرماید: نه گرفتاری مال و اولاد آنان را بازداشت و نه اعتنایی به استغفار تو دارند، بلکه همه اینها را می گویند تا روپوشی باشد که به وسیله آن از شر عتاب و توبیخ مردم در امان باشند.

((قل فمن يملك لكم من الله شيئا ان اراد بكم ضرا او اراد بكم نفعاً)) - جوابی است حلی از اعتذاری که می جویند، و خواهند گفت مال و اولاد ما بی صاحب بود. و حاصل جواب این است که : خدای سبحان ، خالق و آمر و مالک و مدبر هر چیز است ، غیر او ربی نیست . پس هیچ نفع و ضرری نیست جز با اراده و مشیت او، احدی از طرف خدا مالک هیچ چیز نیست ، تا قاهر بر آن باشد، و از ضرر آن - اگر بخواهد ضرر برساند جلوگیری کند، و یا نفع آن را جلب کند، اگر خدا ضررش را خواسته باشد، و یا از خیرش جلوگیری کند، اگر این قاهر خیر آن را نخواهد، و چون چنین است پس انصراف شما از شرکت در لشکر پیغمبر برای یاری دین ، و اشتغالتان به آن بهانه هایی که آوردید شما را از خدا به هیچ وجه بی نیاز نمی کند، یعنی عذرتان را پذیرفته نمی سازد، نه ضرری از شما دفع می کند اگر او ضررتان را خواسته باشد، و نه نفعی بسوی شما جلب می کند و یا در جلبش تعجیل می کند، اگر او خیر شما را خواسته باشد.

پس جمله ((قل فمن يملك لكم...)) جواب از تعلل آنان است ، به اینکه سرگرم زندگی بودیم ، تازه اگر در این دعوی راست گفته باشند. و خلاصه اش این شد که : دل بستگی شما در دفع ضرر و جلب خیر به اسباب ظاهری - که یکی از آنها اداره و تدبیر امور زن و فرزند است - و ترک یک وظیفه دینی به این منظور، شما را در دفع ضرر و جلب منفعت هیچ سودی نمی دهد، بلکه امر تابع اراده خدای سبحان است . پس آیه شریفه در معنای آیه ((قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا)) است .

و تمسک به اسباب و عدم لغویت آنها هر چند کاری است مشروع ، و حتی خدا به آن امر فرموده که باید تمسک به اسباب ظاهری جست ، ولی این در صورتی است که معارض با امری مهم نباشد، و چنانچه امری مهمتر از تدبیر امور زندگی پیش آید، - مثلا دفاع از دین و کشور - باید از آن اسباب چشم پوشید و به دفاع پرداخت ، هر چند که در این کار ناملایماتی هم محتمل باشد. مگر اینکه در این میان خطری قطعی و یقینی در کار باشد، که با وجود آن خطر دیگر دفاع و کوشش مؤثر نباشد، در آن صورت می شود دفاع را تعطیل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۱۷

((بل كان الله بما تعملون خبيراً)) - این جمله تعریض و کنایه به متخلفین است ، و در آن به این نکته اشاره می کند که شما در این بهانه خود دروغ می گوید، اصلا علت تخلف شما مساءله اشتغال به امور اموال و اولاد نبود.

بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَ زُيِّنَ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ ... این آیه علت واقعی تخلف را بیان می کند، و می فرماید تخلف شما از شرکت در جهاد برای اشتغال به امور مذکور نبود، بلکه این بود که شما پنداشتید رسول و مؤمنین هرگز از این جنگ بر نمی گردند و هر کس در این سفر شرکت کرده به دست قریش که آن همه لشکر فراهم آورده و آن همه نیرو و شوکت دارد کشته خواهد شد، این بود علت تخلف شما.

((و زين ذلك في قلوبكم )) - و اینکه فرمود: همین بهانه در دل شما است که بدست شیطان جلوه داده شد، و شما هم طبق آن عمل کردید، و آن این بود که از حرکت به سوی جهاد تخلف کنید، تا مبادا شما هم کشته شوید و از بین بروید.

((و ظننتم ظن السوء و كنتم قوما بوراً)) - کلمه ((بور)) - به طوری که گفته اند مصدر و به معنای فساد و یا هلاکت است ، که البته منظور از آن معنای اسم فاعلی آنست ، و معنایش : و شما مردمی هالک و یا فاسد بوده اید می باشد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ظن سوء)) همان پنداری بود که پنداشتند رسول و مؤمنین از سفر حدیبیه برنخواهند گشت . و

بعید هم نیست، که مراد از آن، این پندار باشد که خدا رسولش را یاری نمی‌کند و دین خود را غلبه نمی‌دهد، که این احتمال در ذیل آیه ششم همین سوره گذشت، که می‌فرمود: ((الظانین بالله ظن السوء)) بلکه این احتمال روشن تر به نظر می‌رسد.

وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا در این آیات شریفه بین ایمان به خدا و ایمان به رسول جمع شده، و این برای آن است که بفهماند کفر به رسول و اطاعت نکردن از او کفر به خدا هم هست، و در این آیه لحنی است تهدیدآمیز. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۸

در جمله ((فانا اعتدنا للكافرين سعيرا مقتضای)) ظاهر این بود که بفرماید ((اعتدنا لهم)) چون کلمه کافرین قبلاً گذشته بود و ضمیر کار آن کلمه را می‌کرد، پس اگر به جای ضمیر، خود کلمه را تکرار کرد برای این است که اشاره کند به اینکه آماده کردن سعیر دوزخ برای آنان چه علتی داشت، چون در اصطلاح اهل ادب معروف است که تعلیق حکم بر وصف، علت آن وصف برای حکم را می‌رساند در نتیجه معنا چنین می‌شود که: اگر ما برای کفار آتش دوزخ فراهم کرده ایم، بدین علت است که آنها کافرند، لذا سعیری، یعنی آتشی، مسعر، یعنی مشتعل، برایشان فراهم کردیم. و اگر کلمه ((سعیرا)) را نکرده آورده برای این است که دلهره بیشتری ایجاد کند.

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا معنای آیه روشن است. و این آیه مطالب قبل را تاءید می‌کند. و اگر در ذیل آیه که راجع به مالکیت مطلق خدا است دو نام ((غفور)) و ((رحیم)) را آورده، برای این است که اشاره کند به اینکه رحمتش از غضبش پیشی دارد، تا بندگانش به این وسیله تحریک و تشویق به استغفار و استرحام شوند. سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذُرُونًا تَتَّبِعُكُمْ ...

در این آیه خبر از یک آینده ای دیگر می‌دهد، و آن این است که مؤمنین به زودی جنگی می‌کنند که در آن جنگ فتح نصیبشان می‌شود، و غنیمت‌هایی عائدشان می‌گردد، آن وقت آنهایی که تخلف کردند پشیمان شده درخواست می‌کنند اجازه دهند به دنبالش به صحنه جنگ آیند تا از غنیمت بهره مند شوند. و این جنگ جنگ خبیر است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین از آنجا گذشتند و آن را فتح نموده غنیمت‌هایی گرفتند. و خدای تعالی آن غنائم را به کسانی اختصاص داد که در سفر حدیبیه با او بودند، و غیر آنان را شرکت نداد.

و معنای آیه این است که: شما به زودی روانه جنگی می‌شوید که در آن غنیمت‌هایی به دست خواهید آورد، آن وقت این متخلفین خواهند گفت: بگذارید ما هم به شما بپیوندیم. ((یریدون ان یبدلوا کلام الله)) - بعضی گفته اند: مراد از این کلام خدا که ((می‌خواهند تبدیلیش کنند)) همان وعده ای است که خدا به اهل حدیبیه داد که به زودی غنیمت‌های خبیر را بعد از فتح خبیر به آنان اختصاص می‌دهد که به زودی داستانش در تفسیر آیه ((وعدکم الله مغانم کثیره تاخذونها فعجل لکم هذه)) خواهد آمد. و خدا در این آیه با جمله ((اذا انطلقتم الی مغانم لتاخذوها)) به همان داستان اشاره دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۱۹ ((قل لن تتبعونا کذلکم قال الله من قبل)) - در این آیه به رسول گرامی خود می‌فرماید: ایشان را نگذار دنبالت بیایند. و در پاسخ جمله ((ذرونا)) بگو ((لن تتبعونا)).

((فسیقولون بل تحسدوننا)) - یعنی متخلفین بعد از اینکه این درخواستشان که به دنبال آنها حرکت کنند پذیرفته نشود خواهند گفت: شما به ما حسد می‌ورزید. و در جمله ((بل کانوا لا یفقهون الا قلیلا))، پاسخی است از اینکه گفتند شما به ما حسد می‌ورزید، ولی این جواب را صریحاً متوجه خود آنان نکرد و فرمود: ((بل لا تکادون تفقهون...))، شما حرف به خرجتان نمی‌رود، بلکه فرمود ایشان حرف به خرجشان نمی‌رود، و این بدان جهت بوده که حرف به خرجشان نمی‌رفته، و در مقامی که قرآن ادعاء می‌کند که آنها چنین هستند، دیگر معنا ندارد روی سخن را به خود آنان کند، لذا خطاب را متوجه رسول خدا کرد و فرمود: ((بل کانوا لا یفقهون الا قلیلا)).





فرساست به لسان رفع لازمه اش برمی دارد، یعنی نمی فرماید اینها حکم جهاد ندارند، بلکه می فرماید لازمه آن را که حرج است ندارند. آنگاه در اینجا نیز مانند آیه قبلی کلام را با وعده و وعید خاتمه می دهد. در وعده اش می فرماید: و هر کس خدا و رسول او را اطاعت کند خدا در بهشتی داخلش می سازد که نهرها از دامنه آن جاری است. و در وعیدش می فرماید و هر کس روی بگرداند خدا به عذابی دردناک معذبش می کند. الفتح

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۲۲

آیات ۱۸ - ۲۸ سوره فتح

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (۱۸) وَمَعَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (۱۹) وَعِيدَكُمْ اللَّهُ مَعَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَيْدِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَاتَّكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (۲۰) وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا (۲۱) وَلَوْ قَتَلْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلُوا الْأَدْبَرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وِلْيًا وَلَا نَصِيرًا (۲۲) سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (۲۳) وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (۲۴) هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ وَ لَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِّبَكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةً بَغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۲۵) إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (۲۶) لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مَحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا (۲۷) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ

شهِيدًا (۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۲۳

ترجمه آیات

خدای تعالی آن روز که مؤمنین در زیر آن درخت با تو بیعت کردند از ایشان راضی شد چون از نیات درویشان آگاه بود و به همین جهت آرامشی بر آنان نازل کرد و به عنوان پاداش، فتوحی نزدیک روزیشان کرد (۱۸). و نیز غنیمت هایی بسیار روزیشان کرد که به دست آوردند و خدا همواره مقتدری شکست ناپذیر و حکیمی فرزانه است (۱۹). خدا به شما وعده غنیمت های بسیاری داد که به دست آورید این یک غنیمت را زودرس کرد و دست شرارت مردم را از شما کوتاه کرد (برای مصالحی ناگفتنی) و برای اینکه آیتی باشد برای مؤمنین و شما را به سوی صراط مستقیم هدایت کند (۲۰). و غنیمت دیگری که هنوز بدان دست نیافته اید خداوند به آن احاطه دارد و خدا بر هر چیزی قادر است (۲۱). و اگر کفار با شما جنگ کنند یا به فرار خواهند گذاشت و دیگر سرپرست و یابوری نخواهند یافت (۲۲). این سنت خدا است که تا امروز همواره جریان داشته و تو هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت (۲۳). و او همان کسی است که در درون مکه در زیر پنجه دشمن دست کفار را از شما و دست شما را از ایشان کوتاه کرد بعد از آنکه در جنگهای قبلی شما را بر آنان پیروزی داد و خدا بدانچه می کنید بینا است (۲۴). و اما اینکه دست شما را از ایشان کوتاه کرد با اینکه اینان همانهایی هستند که کفر ورزیدند و از ورود شما به مسجد الحرام جلوگیری نمودند و نگذاشتند قربانیهای شما به قربانگاه برسد برای این بود که خون مردان و زنان مؤمن را که در بین کفار هستند و شما نمی شناسید حفظ کند و دست شما به خون آن بی گناهان آلوده نگشته، در نتیجه بدون آگاهی به آثار سوء آن گرفتار نشوید تا خدا هر که را بخواهد داخل در رحمت خود کند و الا اگر آن مؤمنین ناشناخته از بین کفار جدا شده بودند ما کفار را به عذابی دردناک گرفتار می کردیم (۲۵). (برای اینکه آنها که کافر شدند حمیت های جاهلیت را در دل پروریدند و خدا در مقابل آن نیروی درونی کفار نیروی سکینت بر رسول و بر مؤمنین نازل کرد و کلمه تقوی را نیروی جدا ناشدنی ایشان کرد، و ایشان سزاوارترین کس به آن بودند و اهلیت آن را



داشتند و خدا به هر چیزی دانا است (۲۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۲۴

و خداوند آن رؤ یا را که در خواب به تو نشان داد که ان شاء الله به زودی داخل مسجد الحرام خواهید شد در حالی که از شر کفار ایمن باشید و سر بتراشید و بدون هیچ ترسی تقصیر کنید، دیدی که چگونه آن رویا را به حق به کرسی نشاند. آری او چیزهایی می دانست که شما نمی دانستید و به همین جهت قبل از فتح مکه فتحی نزدیک قرار داد (۲۷). او کسی است که رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاد تا دین حق را بر همه ادیان غالب سازد و این گواهی خدا کافی ترین گواهی است (۲۸).

بیان آیات

این آیات فصل چهارم از آیات سوره است که در آن شرحی از مؤمنین که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حدیثیه رفتند ذکر نموده، و رضایت خود را از آنان که با آن جناب در زیر درخت بیعت کردند اعلام می دارد، آنگاه بر آنان منت می گذارد که سکینت را بر قلبشان نازل کرده و به فتحی قریب و غنیمت هایی بسیار نویدشان می دهد.

و نیز خبری که در حقیقت نویدی دیگر است می دهد که مشرکین اگر با شما جنگ کنند فرار خواهند کرد، به طوری که پشت سر خود را نگاه نکنند. و می فرماید آن رؤیایی که در خواب به پیامبرش نشان داد رؤیای صادقه بود، و بر حسب آن، به زودی داخل مسجد الحرام خواهند شد، در حالی که ایمن باشند و سر خود را بتراشند، بدون اینکه از کسی واهمه ای کنند، چون خدا رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاده تا دین حق را بر همه ادیان غلبه دهد، هر چند که مشرکین کراهت داشته باشند.

اشاره به اینکه مقصود از رضا و سخط خدا ثواب و عقاب او است و آیه: ((لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة...)) اخبار از پاداش و ثواب بیعت کنندگان است

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ((رضایت)) حالتی است که در برخورد با هر چیز ملایم عارض بر نفس انسان می شود، و آن را می پذیرد و از خود دور نمی کند. در مقابل رضایت، کلمه ((سخط)) قرار دارد، و این دو کلمه وقتی به خدای سبحان (که نه نفس دارد و نه دل) نسبت داده می شود مراد از آن ثواب و عقاب او خواهد بود، پس رضای خدا به معنای ثواب دادن و پاداش نیک دادن است، نه آن هیئتی که حادث و عارضی بر نفس است، چون خدای تعالی محال است در معرض حوادث قرار گیرد. از اینجا این را هم می فهمیم که رضایت و سخط از صفات فعل خدایند، نه از صفات ذات او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۲۵

و کلمه رضا - به طوری که گفته اند - هم به خودی خود متعدی می شود و مفعول می گیرد، و هم با حرف ((عن)) چیزی که هست اگر به خودی خود متعدی نشود ممکن است مفعولش، هم ذات باشد مثل اینکه بگویی ((رضیت زیدا: از زید خوشنودم))، و هم ممکن است معنا باشد مثل اینکه بگویی ((رضیت اماره زید: من از امارت و رهبری زید خوشنودم)) همان طور که خداوند فرموده: ((و رضیت لکم الاسلام دینا)) و اگر با حرف ((عن)) متعدی شود مفعولش تنها ذات خواهد بود همان طور که خداوند فرموده: ((رضی الله عنهم و رضوا عنه)) و اگر با حرف ((باء)) متعدی شود مفعولش تنها معنا خواهد بود مثل این قول خداوند: ((ارضیتم بالحيوه الدنيا من الاخره)).

و چون همان طور که گفتیم رضایت خدا صفت فعل او و به معنای ثواب و جزاء است، و جزاء همواره در مقابل عمل قرار می گیرد نه در مقابل ذات در نتیجه هر جا دیدیم که رضایت خدا به ذاتی نسبت داده شده، و با حرف ((عن)) متعدی گشته، همانطور که در آیه ((لقد رضی الله عن المؤمنین)) این طور استعمال شده، باید بگوییم نوعی عنایت باعث شده که کلمه ((رضا)) با حرف ((عن)) متعدی شود و آن عنایت این است که بیعت گرفتن را که متعلق رضا است ظرف گرفته برای رضا، و دیگر چاره ای جز این نبوده که رضا متعلق به خود مؤمنین شود.

پس جمله ((لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة)) از ثواب و پاداشی خبر می دهد که خدای تعالی در مقابل

بیعتشان در زیر درخت به ایشان ارزانی داشته .

و بیعت حدیبیه در زیر درختی به نام سمره واقع شد، و همه مومنینی که با آن جناب بودند بیعت کردند. از اینجا معلوم می شود که ظرف ((اذ یبایعونک)) متعلق است به رضایت در جمله ((لقد رضی)) و لام در این جمله لام سوگند است .

فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا این آیه به دلیل اینکه در آغازش ((فاء)) تفریع آمده نتیجه گیری از جمله ((لقد رضی الله...)) است، و مراد از ((ما فی قلوبهم)) حسن نیت و صدق آن در بیعتشان است، چون عملی مرضی خدای تعالی واقع می شود که نیت در آن صادق و خالص باشد، نه اینکه صورتش زیبا و جالب باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۲۶

پس معنای آیه مورد بحث این است که: خدای تعالی از صدق نیت و خلوص آنها در بیعت کردنشان با تو آگاه است .

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ما فی قلوبهم)) ایمان و صحت آن و حب دین و حرص بر آن است . بعضی دیگر گفته اند: غیرت و تصمیم بر نشان ندادن نرمی در برابر مشرکین و صلح با ایشان است . و سیاق آیه با هیچ یک از این دو وجه سازگار نیست و این بر کسی پوشیده نمی باشد.

توضیحی راجع به تفریع جمله: ((فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ)) بر قلبش: ((لقد رضی الله...))

حال اگر بگوییم: مراد از ((ما فی قلوبهم)) مطلق آنچه در دل‌هایشان بوده نیست، بلکه مراد نیت صادق و خالص آنان در خصوص بیعت است، که قبلاً هم گفته شد، و علم خدای تعالی به چنین نیت صادقانه و خالصانه باعث خشنودی او شده، نه اینکه رضا و خشنودی او باعث و سبب علم او باشد، و لازمه این حرف آن است که رضایت را تفریع بر علم کرده و فرموده باشد: ((لقد علم ما فی قلوبهم فرضی عنهم)) (نه اینکه علم را متفرع بر رضایت کرده باشد همانطور که در آیه کرده است .

در پاسخ می گوئیم: همان طور که مسبب متفرع بر سبب است، از این جهت که وجودش موقوف به وجود آن است، همچنین سبب هم متفرع بر مسبب هست، حال چه سبب تام و چه ناقص از این جهت که انکشاف و ظهور سبب به وسیله مسبب است، و رضایت همانطور که در سابق گفتیم صفت فعلی خدای تعالی است که از مجموع علم خدا و عمل صالح عبد منتزع می شود. باید عبد عمل صالح بکند تا رضایت خدا که همان ثواب و جزای او است محقق شود. و آنچه در مقام ما رضایت از آن انتزاع می شود مجموع علم خدا است به آنچه در دل‌های مؤمنین است، و به انزال سکینت بر آن دل‌ها، و به ثوابی که به صورت فتح قریب و مغانم کثیره به آنان داد، رضایت از مجموع اینها انتزاع شده .

پس جمله ((فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ...))، متفرع است بر جمله ((لقد رضی الله عن المؤمنین)) تا کشف کند حقیقت آن رضایت چیست، و دلالت کند بر مجموع اموری که با تحقق آنها رضایت متحقق می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۴۲۷

و آنگاه جمله ((فانزل السکینه علیهم)) متفرع شده است بر جمله ((فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ)) و همچنین جمله معطوف بر آن، یعنی جمله ((و اثابهم فتحاً قریباً...)).

و مراد از ((فتح قریب)) فتح خیر است - این طور از سیاق استفاده می شود - و همچنین مراد از ((مغانم کثیره یاخذونها))، غنائم خیر است . بعضی هم گفته اند: مراد از فتح قریب، فتح مکه است . ولی سیاق با این قول مساعد نیست .

و جمله ((و کان الله عزیزاً حکیماً)) به این معنا است که خدا در آنچه اراده می کند مسلط و غالب است، و نیز آنچه را اراده می کند متقن انجام می دهد نه گزافی و کدره ای .

وَعِدْكُمْ اللَّهُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَيْدِهِ ... مراد از این ((مغانم کثیره)) که مؤمنین به زودی آنها را به دست می آورند اعم از غنیمت های خیر و غیر خیر است، که بعد از مراجعت از حدیبیه به دست آنان افتاد، در نتیجه جمله فعجل لکم هذه اشاره

است به غنیمت های مذکور در آیه قبلی ، یعنی غنیمت های خیر، که از شدت نزدیکی به منزله غنیمت بدست آمده به حساب آورده .

البته این در صورتی است که آیه شریفه با آیات سابق نازل شده باشد، و اما بنا بر احتمالی که بعضی داده اند که این آیه بعد از فتح خیر نازل شده ، در آن صورت معنای کلمه ((هذه)) روشن است . چیزی که هست معروف همین است که سوره فتح تمامی اش بعد از حدیبیه و قبل از رسیدن به مدینه نازل شده .

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((هذه)) اشاره است به بیعت در حدیبیه و در زیر آن درخت . لیکن خواننده به نادرستی این قول واقف است .

مقصود از ناس در جمله ((فكف ایدی الناس عنكم))

((و كف ایدی الناس عنكم)) - بعضی گفته اند مراد از کلمه ((ناس)) دو قبیله اسد و غطفان است که تصمیم گرفتند بعد از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از خیر به مدینه حمله نموده اموال و زن و بچه مسلمین را به غارت ببرند، و لیکن خدای تعالی وحشتی در دل آنان انداخت که از این کار بازشان داشت .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ناس)) مالک بن عوف و عینه بن حصین با بنی اسد و غطفان است که در جنگ خیر آمدند تا یهودیان را یاری دهند ولی خدای تعالی ترس را بر دل‌هایشان مسلط کرد و از نیمه راه برگشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۲۸ :

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ناس)) اهل مکه و افراد پیرامون مکه است که دست به جنگ نزدند، و به صلح قناعت کردند. ((و لتكون ایه للمؤمنین)) - این جمله عطف است بر مطالبی که در تقدیر است ، و تقدیر کلام چنین است که : خدای تعالی مسلمانان را به این فتح و غنیمت های بسیار و ثواب های اخروی وعده داد، برای اینکه چنین و چنان شود، و برای اینکه تو آیتی باشی ، یعنی علامت و نشانه ای باشی ، تا آنان را به حق راهنمایی کنی ، و بفهمانی که پروردگارشان در وعده ای که به پیغمبر خود می دهد صادق ، و در پیشگوییهایش راستگو است . اخبارات غیبی و پیشگویی هایی که در سوره فتح آمده است این سوره مشتمل بر یک عده پیشگویی و اخبار غیبی است که همین ها هدایتی است برای مردم با تقوی ، مثلاً- جلوتر از آنکه مسأله حرکت به سوی مکه پیش بیاید فرموده بود: ((سیقول لك المخلفون من الاعراب شغلتننا...))، و پیش از آنکه غنیمتی به دست آید، فرموده بود: ((سیقول المخلفون اذا انطلقتم...)) . و نیز فرموده بود: ((قل للمخلفین من الاعراب ستدعون...)) . و همچنین در آیات مورد بحث از به دست آمدن فتح و غنیمت خبر داده بود، و در آیات بعد فرموده : ((و اخری لم تقدروا علیها...)) و باز بعد از آن می فرماید: ((لقد صدق الله رسوله الرویا...)) .

((و یهدیکم صراطا مستقیما)) این جمله عطف است بر جمله ((تكون)) یعنی همه اینها برای این بود که آیتی باشی برای مؤمنین ، و برای این بود که شما را به سوی صراط مستقیم که طریقی است رساننده به اعلاء کلمه حق و بسط دین ، هدایت فرماید. بعضی از مفسرین گفته اند: صراط مستقیم ثقه و اعتماد و توکل بر خدا است ، در هر کاری که می کنید. ولی معنایی که ما کردیم با سیاق موافق تر است .

وَ أُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَ كَانَ اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا یعنی : به شما غنیمت های دیگری وعده داده که خود شما قادر بر به دست آوردن آن نبودید، خدا به آن احاطه و تسلط داشت ، و خدا بر هر چیزی قادر است .

پس کلمه ((اخری))، مبتداء و جمله ((لم تقدروا علیها)) صفت آن است ، و جمله ((قد احاط الله بها)) خبر ثانی آن است ، و خبر اولش حذف شده ، که تقدیر کلام چنین است : ((ثمه غنائم اخری)) (یعنی : در این بین غنیمت های دیگر نیز هست که خدا بر آن احاطه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۲۹)

بعضی گفته اند: کلمه ((آخری)) در باطن منصوب است، تا عطف باشد بر کلمه ((هذه)) و تقدیر کلام ((و عجل لکم غنائم اخری)) است. بعضی دیگر گفته اند: منصوب است اما با فعلی که حذف شده، و تقدیر کلام ((و قضی غنائم اخری)) می باشد. بعضی دیگر گفته اند: در باطن مجرور است و عامل آن کلمه ((رب - چه بسا)) است که در تقدیر می باشد، و تقدیر کلام ((و رب غنائم اخری)) است. ولی هیچ یک از این وجوه خالی از وهن نیست.

و مراد از کلمه ((آخری)) در آیه - به طوری که گفته اند - غنیمت های جنگ هوازن است. بعضی هم گفته اند: مراد غنائم فارس و روم است. و بعضی گفته اند: مراد فتح مکه است، چیزی که هست موصوف آن حذف شده، و تقدیر کلام ((و قریه اخری لم تقدروا علیها)) است، یعنی: و قریه ای دیگر که قادر بر فتح آن نبودید. وجه اول از میان این وجوه از همه نزدیک تر به ذهن است.

وَلَوْ قَتَلْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا این آیه پیشگویی دیگری است که در آن خدای تعالی از ناتوانی کفار در قتال با مؤمنین خبر می دهد، و می فرماید که: کفار هیچ ولی که متولی امورشان باشد و هیچ یآوری که نصرتشان دهد ندارند. و خلاصه اینکه: نه خودشان یارای قتال دارند و نه کمکی از اعراب دارند که یاریشان کنند. و این پیشگویی فی نفسه بشارتی است برای مؤمنین.

سَنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسَنَّتِهِ اللَّهُ تَبْدِيلًا کلمه ((سنه الله)) مفعول مطلق است برای فعلی مقدر که تقدیرش ((سنه الله سنه)) است، و حاصلش این است که: ایمان سنتی است قدیمی از خدای سبحان که انبیاء و مؤمنین به انبیاء را در صورتی که در ایمان خود صادق و در نیاتشان خالص باشند بر دشمنانشان غلبه می دهد، و تو هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت. همچنان که در جای دیگر فرموده: ((کتب الله لاغلبن انا و رسلی)) و آنچه صدمه و شکست که مسلمانان در جنگهای خود دیدند به خاطر پاره ای مخالفت ها بوده که با خدا و رسولش مرتکب شدند.

وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرْتُمْ عَلَيْهِمْ ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۰  
ظاهراً مراد از نگهداری دست هر یک از دو طائفه از آزار به طائفه دیگر، همان صلحی باشد که در حدیبیه واقع شد؛ چون محل آن را بطن مکه معرفی کرده و حدیبیه هم در نزدیکی مکه و بطن آن قرار دارد، و حتی آنقدر اتصال به مکه دارد که بعضی گفته اند یکی از اراضی مکه و از حدود حرم آن است. و چون هر یک از این دو طائفه دشمن ترین دشمن نسبت به طائفه دیگر بودند، قریش تمامی قدرت خود را در جمع آوری لشکر از داخل شهر خود و از قوای اطراف به کار برده بود، مؤمنین هم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیعت کرده بودند که تا آخرین قطره خون خود در برابر آنان مقاومت کنند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم تصمیم گرفته بود با آنان نبرد کند، و خدای تعالی رسول گرامی خود و مؤمنین را بر کفار پیروز کرد، برای اینکه مسلمانان داخل سرزمین کفار شده، و به داخل خانه آنان قدم نهاده بودند و در چنین وضعی جز جنگ و خونریزی هیچ احتمال دیگری نمی رفت، اما خدای سبحان دست کفار را از مؤمنین و دست مؤمنین را از کفار بازداشت و در عین حال مؤمنین را بر آنان پیروزی بخشید، و خدا به آنچه می کنند دانا است.

هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ الْهُدًى مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ کلمه ((عکوف)) که مصدر کلمه ((معکوف)) است - به طوری که در مجمع البیان گفته به معنای اقامت در یکجا و ممنوع شدن از رفتن به این طرف و آن طرف است. اعتکاف در مسجد برای عبادت نیز به همین معنا است.

و معنای آیه این است که: مشرکین مکه همانهايند که به خدا کفر ورزیدند و نگذاشتند شما داخل مسجد الحرام شوید، و نیز نگذاشتند قربانیهایی که با خود آورده بودید به محل قربانی برسد، بلکه آنها را محبوس کردند. چون محل ذبح قربانی و نحر شتران در مکه است که قربانیان عمره باید آنجا قربانی شوند، و قربانیان حج در منی ذبح می شوند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله

وسلم) و مؤمنین که با او بودند به احرام عمره محرم شده و به این منظور قربانی همراه آورده بودند.

بیان آیه‌ای که راجع به جنگ نکردن با مشرکین مکه و صلح با آنان است

وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعَلَّمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْنَةً يَّبِيكُم مِّنْهُمْ مَّعْرَةٌ بَعِيرٌ عِلْمٌ كَلِمَةٌ ((وطا)) که مصدر جمله ((تطوهم)) است به معنای لگدمال کردن، و کلمه ((معرة)) به معنای مکروه و ناملاپیم است. و جمله ((ان تطوهم)) بدل اشتمال است از مدخول ((لولا))، و جواب ((لولا)) حذف شده، و تقدیر کلام ((ما کف ایدیکم عنهم)) است.

و معنای آیه این است که: اگر مردان و زنان مؤمن ناشناسی در بین مردم مکه نبودند، تا جنگ شما باعث هلاکت آن بی گناهان شود، و در نتیجه به خاطر کشتن آن بی گناهان دچار گرفتاری می شدید، هر آینه ما دست شما را از قتال اهل مکه باز نمی داشتیم و اگر باز داشتیم برای همین بود که دست شما به خون آن مؤمنین ناشناس آلوده نشود و به جرمشان گرفتار ناملاپیمات نشوید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۱

((لیدخل الله فی رحمته من یشاء)) - لام در اول جمله متعلق است به کلمه ای که حذف شده، و تقدیر کلام ((کف ایدیکم عنهم لیدخل فی رحمته...)) است، یعنی خدا دست شما را از قتال کفار کوتاه کرد تا هر که از مؤمنین و مؤمنات را بخواهد داخل در رحمت خود کند، مؤمنین و مؤمناتی که در بین کفارند و مشخص نیستند، و نیز شما را هم از اینکه مبتلا به گرفتاری شوید حفظ کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که: تا خدا داخل در رحمت خود کند هر یک از کفار را که بعد از صلح، اسلام آورند.

((لو تزیلوا لعذبا الذین کفروا منهم عذابا الیما)) - کلمه ((تزیل)) به معنای تفرق است، و ضمیر در ((تزیلوا)) به همه نامبردگان در قبل از مؤمنین و کفار اهل مکه بر می گردد، و معنایش این است که: اگر مؤمنین مکه از کفار جدا بودند، ما آنها را که کافر بودند عذابی دردناک می کردیم، و لیکن از آنجایی که این دو طائفه درهم آمیخته بودند عذابشان نکردیم.

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ... راغب در مفردات می گوید: عرب از نیروی غضب وقتی فوران کند و شدت یابد تعبیر به ((حمیت)) می کند، می گوید: ((حمیت علی فلان)) یعنی علیه فلانی سخت خشم کردم. خدای تعالی هم این کلمه را آورده و فرموده: ((حمیه الجاهلیه)) و به استعاره از همین معنا است که می گویند: ((حمیت المکان حمی))، یعنی از مکان دفاع کردم و یا آن را حفظ کردم.

و ظرف در جمله ((اذ جعل)) متعلق است به جمله قبلی، یعنی ((و صدوکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۲  
بعضی هم گفته اند متعلق است به جمله ((لعذبا)). و بعضی آن را متعلق دانسته اند به جمله ((اذکر)) تقدیری. و کلمه ((جعل)) به معنای القاء است، و فاعل این القاء ((الذین کفروا)) است. و کلمه ((حمیه)) مفعول آن، و ((حمیه الجاهلیه)) بیان حمیت اولی است، و صفت ((جاهلیه)) در جای موصوف خود نشسته، و تقدیر ((حمیه مله الجاهلیه)) است.

و اگر کلمه ((جعل)) به معنای قرار دادن باشد مفعول دومش باید مقدر باشد، و تقدیر کلام ((به یاد آر آن زمان که کفار حمیت را در دل خود راسخ کردند)) می باشد. و اگر در جمله ((اذ جعل الذین کفروا)) با اینکه اسم ((الذین کفروا)) چند کلمه قبل برده شده بود، و می توانست در جمله مورد بحث بفرماید ((اذ جعلوا مجددا)) کلمه ((الذین کفروا)) را تکرار کرد، برای این بود که به علت حکم اشاره کرده باشد، (و خواسته بفرماید: علت فوران حمیت کفار کفرشان بود).

و معنای آیه این است که: ایشان کسانی هستند که کفر ورزیدند، و شما را از خانه خدا جلو گیر شدند، و دلها را به خاطر کفرشان پر از خشم کردند.

((فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین)) - این جمله تفریع و نتیجه گیری از جمله ((جعل الذین کفروا)) است، و خود

نوعی از مقابله را می‌فهماند، کانه فرموده: آنان حمیت در دل راه دادند، خدا هم در مقابل سکینت را بر رسول و بر مؤمنین نازل کرد، و در نتیجه آرامش دل یافتند، و خشم و شجاعت دشمن سستشان نکرد، و بر عکس از خود سکینت و وقار نشان دادند، بدون اینکه دچار جهالتی شوند.

مقصود از ((کلمة التقوی)) و اینکه مؤمنین احق به آن و اهل آن هستند

((و الزمهم کلمه التقوی)) - یعنی تقوی را ملازم آنان کرد، به طوری که از آنان جدا نشود. و این کلمه تقوی به طوری که به نظر بسیاری از مفسرین رسیده همان کلمه توحید است. ولی بعضی گفته‌اند: مراد از آن ثبات بر عهد، و وفای به میثاق است. بعضی گفته‌اند: همان سکینت است. و بعضی گفته‌اند آن ((بلی)) است که در ((روزاء لست)) گفتند. و این از همه وجوه سخیف‌تر است.

و اما از نظر ما بعید نیست که مراد از آن، روح ایمان باشد که همواره آدمی را امر به تقوی می‌کند. و خدای تعالی در آیه ((اولئک کتاب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه)) از آن خبر می‌دهد. گاهی هم خدای تعالی لفظ ((کلمه)) را به روح اطلاق کرده، از آن جمله فرموده: ((و کلمته القاها الی مریم و روح منه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۳

((و کانوا احق بها و اهلها)) - اما اینکه مؤمنین احق و سزاوارتر به کلمه تقوی بودند، علتش این است که استعدادشان برای تلقی چنین عطیه‌ای الهی تمام بود. آری، با اعمال صالح خود استعداد خود را تکمیل کرده بودند، پس همانا سزاوارتر به کلمه تقوی بودند تا دیگران. و اما اینکه اهل آن بودند باز برای این بود که به غیر ایشان کسی اهلیت چنین دریافتی را نداشت و کلمه ((اهل)) به معنای خاصه هر چیز است.

بعضی گفته‌اند: مراد این است که آنان سزاوارتر به سکینت و اهل آن بودند. و بعضی دیگر گفته‌اند: در این جمله تقدیم و تاء خیری به کار رفته، اصل جمله ((و کانوا اهلها و احق بها)) بوده. ولی خود خواننده می‌داند که این حرف صحیح نیست. ((و کان الله بکل شیء علیما)) - این جمله به منزله دامنه کلامی است برای جمله ((و کانوا احق بها و اهلها)) و یا برای همه مطالب گذشته. و معنایش به هر دو تقدیر روشن است.

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مَحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ... بعضی از مفسرین گفته‌اند: فعل ((صدق)) و ((کذب)) که فعل ثلاثی مجردش تشدید ندارد، دو جور می‌تواند هر دو مفعول خود را بگیرد. یک جور با حرف ((فی)) مثل اینکه بگویی ((صدقت زیدا فی حدیثه)) و یا ((کذبت زیدا فی حدیثه)) و نیز بدون حرف مثل این که گفته می‌شود: ((صدقت زیدا الحدیث)) و ((کذبت الحدیث)) و اما اگر همین دو کلمه به باب تفعیل برود، و تشدید بردارد، آن وقت مفعول دومش را حتما با حرف ((فی)) می‌گیرد، مثلا می‌گویی ((صدقت زیدا فی حدیثه)) و ((کذبت فی حدیثه)).

لام در اول جمله ((لقد صدق الله)) لام سوگند است. و جمله ((لتدخلن المسجد الحرام)) پاسخ آن سوگند است. کلمه ((بالحق)) ((حال از رؤیا، و حرف ((باء)) در آن باء ملابست است. و آوردن جمله ((ان شاء الله)) به منظور این است که به بندگانش بیاموزد. و معنای آیه این است که: سوگند می‌خورم که خدا آن رؤیایی که قبلا نشاءنت داده بود، تصدیق کرد، آن رؤیا یا این بود که به زودی، شما ای مؤمنین داخل مسجد الحرام خواهید شد ان شاء الله، در حالی که از شر مشرکین ایمن باشید، و سرها را بتراشید و تقصیر بکنید بدون اینکه ترسی از مشرکین بر شما باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۴

((فعلم ما لم تعلموا و جعل من دون ذلک فتحا قریبا)) - کلمه ((ذلک)) اشاره به همان مطلب قبل است که فرمود: به زودی در کمال ایمنی داخل مسجد الحرام می‌شوید. و مراد از جمله ((من دون ذلک)) ((اقرب من ذلک)) است، و معنای آیه این است که: خدای تعالی از فوائد و مصالح داخل مسجد شدنتان چیزها می‌دانست، که شما نمی‌دانستید و به همین جهت قبل از داخل شدن



شما به این وضع، فتحی قریب قرار داد تا داخل شدن شما به این وضع میسر گردد.

فتح قریب فتح حدیبیه است، نه فتح خیبر و یا فتح مکه چنانچه بعضی پنداشته اند

از اینجا این معنا روشن می شود که مراد از ((فتح قریب)) در این آیه، فتح حدیبیه است، چون این فتح بود که راه را برای داخل شدن مؤمنین به مسجد الحرام با کمال ایمنی و آسانی هموار کرد. اگر این فتح نبود ممکن نبود بدون خونریزی و کشت و کشتار داخل مسجد الحرام شوند، و ممکن نبود موفق به عمره شوند، و لیکن صلح حدیبیه و آن شروطی که در آن گنجانیده شد این موفقیت را برای مسلمانان ممکن ساخت که سال بعد بتوانند عمل عمره را به راحتی انجام دهند.

از اینجا این معنا هم روشن می گردد اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: ((مراد از فتح قریب)) در آیه فتح خیبر است، سخنی است که از سیاق آیه به دور است. و اما اینکه بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن، فتح مکه است)) از آن قول بعیدتر است و سیاق آیه این معنا را می رساند که مراد از آن این است که شک و تردید را از بعضی مؤمنین که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند بر طرف سازد، چون مؤمنین خیال می کردند اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خواب دیده به زودی داخل مسجد الحرام می شوند، در حالی که سرها تراشیده و تقصیر هم کرده اند پیشگویی مربوط به همان سال است، و وقتی به این قصد از مدینه به سوی مکه حرکت کردند و مشرکین جلو آنان را در حدیبیه گرفتند و از ورودشان به مسجد الحرام جلوگیری نمودند، دچار شک و تردید شدند، خدای تعالی در این آیه خواست این شک و تردید را زایل سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه:

۴۳۵

و حاصل آیه این است که: آن رؤیای حقی که خدا به رسولش نشان داد درست نشان داد، رؤیای صادقه ای بود، لیکن اینکه داخل شدن شما در مسجد الحرام و سر تراشیدن و تقصیرتان را در آن سال عقب انداخت، برای این بود که قبلاً فتح حدیبیه را نصیب شما بکند، تا داخل شدنتان به مسجد الحرام میسر گردد، چون خدا می دانست در همان سالی که رؤیای شما را نشان پیامبر داد شما نمی توانستید بدون ترس داخل مسجد شوید.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ...

تفسیر این آیه در سوره توبه آیه ۲۰۳ گذشت. و معنای اینکه فرمود: ((و کفی باللّه شهیداً)) این است که خدا شاهد بر صدق نبوت رسولش است. و نیز شاهد بر صدق این وعده است که دینش به زودی بر همه ادیان غلبه می کند، و یا شاهد بر این است که رؤیای او صادقانه است. پس این جمله همان طور که ملاحظه می فرمایید، ذیلی است ناظر به مضمون این آیه و یا آیه قبلی.

بحث روایتی

روایاتی درباره روز شجره و تجدید بیعت مسلمانان با رسول الله (ص)

در الدر المنثور در ذیل آیه ((لقد رضی الله عن المؤمنین...)) آمده: ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از سلمه بن اکوع روایت کرده اند که گفت: روزی در بینی که دراز کشیده بودیم تا خواب قیلوله ای کنیم منادی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فریاد زد: ایها الناس! بیعت، بیعت، که جبرئیل امین نازل شده. ما به عجله پریدیم و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که زیر درخت سمره نشسته بود رفتیم، و با آن جناب بیعت کردیم، در باره اینجا بود که خدای تعالی می فرماید: ((لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیاعونک تحت الشجره))، و چون آن روز عثمان را به مکه فرستاده بود، خودش یک دست خود را دست عثمان حساب کرد و به دست دیگرش زد، ما گفتیم خوش به حال عثمان، هم بیعت کرد و هم در خانه کعبه طواف کرد، و ما اینجا از طواف محرومیم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اگر فلان مقدار صبر می کرد طواف نمی کرد مگر بعد از طواف من.

و نیز در آن کتابست که عبد بن حمید، مسلم، ابن مردویه از مفضل بن یسار روایت کرده اند که گفت: بیاد دارم که در روز شجره

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با مردم بیعت می کرد و من شاخه ای از درخت را بر بالای سر آنها گرفته بودم، و ما هزار و چهار صد نفر بودیم، و ما آن روز بر سر جان بیعت نکردیم، بلکه بر این معنا بیعت کردیم که فرار نکنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۶

مؤلف: اینکه مسلمانان در آن روز هزار و چهار صد نفر بوده اند در روایاتی دیگر نیز آمده. و در بعضی از روایات آمده که هزار و سیصد. و در بعضی هزار و هشتصد نفر بودند. و همچنین در بعضی آمده که بیعت بر سر فرار نکردن بوده. و در بعضی دیگر آمده بر سر جان دادن بوده است.

و نیز در همان کتاب است که احمد از جابر، و مسلم از ام بشر، از خود بشر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که فرمود: احدی از آنانکه در زیر درخت بیعت کردند داخل آتش دوزخ نمی شود.

باز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت آورده که در تفسیر آیه ((فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم)) گفته: این سکینت تنها به کسانی نازل شد که خدا در آنان وفائی سراغ داشت.

همه شرکت کنندگان در بیعت روز شجره به پیمان خود وفا نکردند

مؤلف: این روایت، روایت قبلی را تخصیص می زند، و می فرماید چنان نیست که همه آنهایی که بیعت کردند داخل آتش نشوند، بلکه تنها مشمولین سکینت چنین هستند، دلیلش هم آیه قبل است که می فرماید: ((ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرا عظیما)) که ترجمه اش گذشت. و از آن برمی آید که بیعت کنندگان در آن روز همه بر بیعت خود وفا نکردند، و بعضی بیعت خود را شکستند، چون شرط کرده بود کسانی اجر عظیم دارند - و در نتیجه خدا هم از آنان راضی است - که وفا به عهد نموده آن را نشکستند. و قمی هم این معنا را در تفسیر خود آورده، و گویا گفتارش کلام امام باشد.

و نیز در الدر المنثور در ذیل جمله ((اذ جعل الذین کفروا...)) آمده که ابن ابی شیبیه، احمد، بخاری، مسلم، نسائی، ابن جریر، طبرانی، ابن مردویه و بیهقی - در کتاب دلائل - از سهل بن حنیف روایت کرده اند که در روز جنگ صفین گفت: نفس خود را متهم بدانید (و او را مورد اعتماد قرار ندهید، چون به زودی مسیر خود را تغییر می دهد) ما در روزن حدیبیه کوشش می کردیم آن صلحی که بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مشرکین برقرار شد برقرار نشود، و تاء خیر افتد، و میل داشتیم دست به جنگ نزنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۷

عمر نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد، عرضه داشت: یا رسول الله! مگر ما بر حق نیستیم، و مشرکین بر باطل نیستند؟ فرمود: آری همین طور است. عرضه داشت: مگر کشتگان ما در بهشت و کشتگان آنان در آتش نیستند؟ فرمود: بلی همینطور است. عرضه داشت: پس چرا دین خود را لکه دار کنیم، و تن به پستی دهیم، و بدون اینکه خدا بین ما و آنان حکم کند برگردیم؟ فرمود: ای پسر خطاب من فرستاده خدایم، و خدا هرگز و تا ابد مرا و نمی گذارد.

عمر برگشت و خشمش فرو نشست، تا آنکه نزد ابوبکر رفت و پرسید: ای ابوبکر مگر ما بر حق نیستیم، و مشرکین بر باطل نیستند؟ گفت: چرا. پرسید مگر کشتگان ما در بهشت و کشتگان آنان در آتش نیستند؟ ابوبکر گفت: چرا. عمر گفت پس چرا ننگی در دین خود وارد آوردیم. گفت، ای پسر خطاب! او رسول خدا است، و خدای تعالی هرگز او را و نمی گذارد. پس سوره فتح نازل شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به دنبال عمر فرستاد، و سوره را برایش قرائت کرد. عمر گفت: یا رسول الله! آیا این صلح فتح است؟ فرمود: بلی

و در کتاب کمال الدین به سند خود از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه ((لو تزیلوا لعذبنا الذین کفروا منهم عذابا الیما)) فرمود: اگر خدا کفاری که در پشت پدران مؤمنند و مؤمنینی که در پشت پدران کافرند

بیرون می آورد، آن وقت کفار حاضر را عذاب می کرد.

چند روایت درباره مراد از ((کلمه التقوی)) در جمله ((و الزمهم کلمه التقوی))

مؤلف: این معنا در روایاتی دیگر نیز آمده.

و در کافی به سند خود از جمیل روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((و الزمهم کلمه التقوی)) فرمود: کلمه تقوی همان ایمان است.

و در الدر المنثور است که ترمذی و عبدالله بن احمد - در کتاب ((زوائد المسند)) - و ابن جریر و دارقطنی - در کتاب ((الافراد)) - و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب ((اسماء و صفات)) - از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: منظور از ((کلمه تقوی)) در جمله ((و الزمهم کلمه التقوی)) کلمه ((لا اله الا الله)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۸

مؤلف: الدر المنثور این معنا را به طریقی دیگر از علی (علیه السلام) و سلمه بن اکوع و ابو هریره روایت کرده. از طرق شیعه نیز روایت شده، همچنان که در علل به سند خود از حسن بن عبدالله از آباء و از جدش حسن بن علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در ضمن حدیثی که ((سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر)) را تفسیر کرده فرموده: لا اله الا الله به معنای وحدانیت خدا است و اینکه خدا اعمال را جز با توحید قبول نمی کند. و همین کلمه، کلمه تقوی است، که کفه ترازوی اعمال در روز قیامت با آن سنگین می شود.

روایاتی راجع به ماجرای جنگ و فتح خیبر

و در مجمع البیان در داستان فتح خیبر می گوید: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از حدیبیه به مدینه آمد، بیست روز در مدینه ماند آنگاه برای جنگ خیبر خیمه زد.

ابن اسحاق به سندی که به مروان اسلمی دارد از پدرش از جدش روایت کرده که گفت: با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به سوی خیبر رفتیم، همین که نزدیک خیبر شدیم و قلعه هایش از دور پیدا شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بایستید. مردم ایستادند، فرمود: بار الها! ای پروردگار آسمانهای هفتگانه و آنچه که بر آن سایه افکنده اند، و ای پروردگار زمینهای هفتگانه و آنچه بر پشت دارند، و ای پروردگار شیطانها و آنچه گمراهی که دارند، از تو خیر این قریه و خیر اهلش و خیر آنچه در آنست را مسألت می دارم، و از شر این محل و شر اهلش و شر آنچه در آنست به تو پناه می برم، آنگاه فرمود: راه بیفتید به نام خدا

و از سلمه بن اکوع نقل کرده که گفت: ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به سوی خیبر رفتیم شبی در حال حرکت بودیم مردی از لشکریان به عنوان شوخی به عامر بن اکوع گفت: کمی از شرو و رهایت (یعنی از اشعارت) برای ما نمی خوانی؟ و عامر مردی شاعر بود شروع کرد به سرودن این اشعار:

لا هم لولا انت ما حجینا

و لا تصدقنا و لا صلینا

فاغفر فداء لك ما اقتنینا

و ثبت الاقدام ان لا قیناظ

و انزلن سکینه علینا

انا اذا صیح بنا اتینا و بالصیاح عولوا علینا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۳۹

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید این که شتر خود را با خواندن شعر می راند کیست؟ عرضه داشتند عامر است.

فرمود: خدا رحمتش کند. عمر که آن روز اتفاقاً بر شتری خسته سوار بود شتری که مرتب خود را به زمین می انداخت، عرضه داشت یا رسول الله عامر به درد ما می خورد از اشعارش استفاده می کنیم دعا کنیم زنده بماند. چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در باره هر کس که می فرمود خدا رحمتش کند در جنگ کشته می شد.

می گویند همین که جنگ جدی شد، و دو لشکر صف آرایی کردند، مردی یهودی از لشکر خیبر بیرون آمد و مبارز طلبید و گفت:

قد علمت خیبرانی مرحب

شاکی السلاح بطل مجرباذا الحروب اقبلت تلهب

از لشکر اسلام عامر بیرون شد و این رجز را بگفت:

قد علمت خیبرانی عامر

شاکی السلاح بطل مغامراین دو تن به هم آویختند، و هر یک ضربتی بر دیگری فرود آورد، و شمشیر مرحب به سپر عامر خورد، و عامر از آنجا که شمشیرش کوتاه بود، ناگزیر تصمیم گرفت به پای یهودی بزند، نوک شمشیرش به ساق پای یهودی خورد، و از بس ضربت شدید بود شمشیرش، در برگشت به زانوی خودش خورد و کاسه زانو را لطمه زد، و از همان درد از دنیا رفت.

سلمه می گوید: عده ای از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می گفتند عمل عامر بی اجر و باطل شد، چون خودش را کشت. من نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شرفیاب شدم، و می گریستم عرضه داشتم یک عده در باره عامر چنین می گویند، فرمود: چه کسی چنین گفته. عرض کردم چند نفر از اصحاب. حضرت فرمود دروغ گفتند، بلکه اجری دو چندان به او می دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۴۰:

می گوید: آنگاه اهل خیبر را محاصره کردیم، و این محاصره آنقدر طول کشید که دچار مخمصه شدیدی شدیم، و سپس خدای تعالی آنجا را برای ما فتح کرد، و آن چنین بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) لوای جنگ را به دست عمر بن خطاب داد، و عده ای از لشکر با او قیام نموده جلو لشکر خیبر رفتند، ولی چیزی نگذشت که عمر و همراهانش فرار کرده نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برگشتند، در حالی که او همراهیان خود را می ترسانید و همراهانش او را می ترساندند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دچار درد شقیقه شد، و از خیمه بیرون نیامد، و فرمود: وقتی سرم خوب شد بیرون خواهم آمد. بعد پرسید: مردم با خیبر چه کردند؟ جریان عمر را برایش گفتند فرمود: فردا حتما پرچم جنگ را به مردی می دهم که خدا و رسولش را دوست می دارد، و خدا و رسول او، وی را دوست می دارند، مردی حمله ور که هرگز پا به فرار نگذاشته، و از صف دشمن برنمی گردد تا خدا خیبر را به دست او فتح کند.

فردا پرچم را به دست کسی خواهم داد که ...

بخاری و مسلم از قتیبه بن سعید روایت کرده اند که گفت: یعقوب بن عبد الرحمان اسکندرانی از ابی حازم برایم حدیث کرد، و گفت: سعد بن سهل برایم نقل کرد که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در واقعه خیبر فرمود فردا حتما این پرچم جنگ را به مردی می دهم که خدای تعالی به دست او خیبر را فتح می کند، مردی که خدا و رسولش را دوست می دارد، و خدا و رسول او وی را دوست می دارند، مردم آن شب را با این فکر به صبح بردند که فردا رایت را به دست چه کسی می دهد. وقتی صبح شد مردم همگی نزد آن جناب حاضر شدند در حالی که هر کس این امید را داشت که رایت را به دست او بدهد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: علی ابن ابی طالب کجاست؟ عرضه داشتند یا رسول الله او درد چشم کرده. فرمود: بفرستید بیاید. رفتند و آن جناب را آوردند. حضرت آب دهان خود را به دیدگان علی (علیه السلام) مالید، و در دم بهبودی یافت، به طوری که گوئی چشم نداشت، آنگاه رایت را به وی داد. علی (علیه السلام) پرسید: یا رسول الله! با آنان قتال کنم تا مانند ما

مسلمان شوند؟ فرمود: بدون هیچ درنگی پیش روی کن تا به درون قلعه شان در آئی، آنگاه در آنجا به اسلام دعوتشان کن، و حقوقی را که خدا به گردنشان دارد برایشان بیان کن، برای اینکه به خدا سوگند اگر خدای تعالی یک مرد را به دست تو هدایت کند برای تو بهتر است از اینکه نعمت های مادی و گرانها داشته باشی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۱

سلمه می گوید: از لشکر دشمن مرحب بیرون شد، در حالی که رجز می خواند، و می گفت: ((قد علمت خیبرانی مرحب...))، و از بین لشکر اسلام علی (علیه السلام) به هماوردیش رفت در حالی که می سرود:

انا الذی سمتنی امی حیدره

کلیث غابات کریه المنظرهاو فیهم بالصاع کیل السندره

آنگاه از همان گرد راه با یک ضربت فرق سر مرحب را شکافت و به خاک هلاکتش انداخت و خیبر به دستش فتح شد.

این روایت را مسلم هم در صحیح خود آورده. فتح قلعه خیبر بدست مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام ابو عبدالله حافظ به سند خود از ابی رافع، برده آزاد شده رسول خدا، روایت کرده که گفت: ما با علی (علیه السلام) بودیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را به سوی قلعه خیبر روانه کرد، همین که آن جناب به قلعه نزدیک شد، اهل قلعه بیرون آمدند و با آن جناب قتال کردند. مردی یهودی ضربتی به سپر آن جناب زد، سپر از دست حضرتش بیفتاد، ناگزیر علی (علیه السلام) در ب قلعه را از جای کند، و آن را سپر خود قرار داد و این درب همچنان در دست آن حضرت بود و جنگ می کرد تا آن که قلعه به دست او فتح شد، آنگاه درب را از دست خود انداخت. به خوبی به یاد دارم که من با هفت نفر دیگر که مجموعاً هشت نفر می شدیم هر چه کوشش کردیم که آن درب را تکان داده و جابجا کنیم نتوانستیم.

و نیز به سند خود از لیث بن ابی سلیم از ابی جعفر محمد بن علی روایت کرده که فرمود: جابر بن عبدالله برایم حدیث کرد که علی (علیه السلام) در جنگ خیبر درب قلعه را روی دست بلند کرد، و مسلمانان دسته دسته از روی آن عبور کردند با اینکه سنگینی آن درب به قدری بود که چهل نفر نتوانستند آن را بلند کنند.

و نیز گفته که از طریقی دیگر از جابر روایت شده که گفت: سپس هفتاد نفر دور آن درب جمع شدند تا توانستند آن را به جای اولش برگردانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۲

و نیز به سند خود از عبدالرحمان بن ابی لیلی روایت کرده که گفت: علی (علیه السلام) همواره در گرما و سرما، قبایی باردار و گرم می پوشید، و از گرما پروا نمی کرد، اصحاب من نزد من آمدند و گفتند: ما از امیر المؤمنین چیزی دیده ایم، نمی دانیم تو هم متوجه آن شده ای یا نه؟ پرسیدم چه دیده اید؟ گفتند: ما دیدیم که حتی در گرمای سخت با قبائی باردار و کلفت بیرون می آید، بدون اینکه از گرما پروایی داشته باشد، و بر عکس در سرمای شدید با دو جامه سبک بیرون می آید، بدون اینکه از سرما پروایی کند، آیا تو در این باره چیزی شنیده ای؟ من گفتم: نه چیزی شنیده ام. گفتند: پس از قدرت پیرس شاید او در این باب اطلاعی داشته باشد، چون او با آن جناب همراز بود. من از پدرم ابی لیلی پرسیدم، او هم گفت: چیزی در این باب شنیده ام.

آنگاه به حضور علی (علیه السلام) رفت و با آن جناب به راز گفتن پرداخت و این سؤال را در میان نهاد. علی (علیه السلام) فرمود: مگر در جنگ خیبر نبود؟ عرضه داشتم چرا. فرمود یادت نیست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ابوبکر را صدا کرد، و بیرقی به دستش داده روانه جنگ یهود کرد، ابوبکر همین که به لشکر دشمن نزدیک شد، مردم را به هزیمت برگردانید، سپس عمر را فرستاد و لوائی به دست او داده روانه اش کرد. عمر همین که به لشکر یهود نزدیک شد و به قتال پرداخت پا به فرار گذاشت.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: رایت جنگ را امروز به دست مردی خواهم داد که خدا و رسول را دوست می دارد، و خدا و رسول هم او را دوست می دارند، و خدا به دست او که مردی کرار و غیر فرار است قلعه را فتح می کند، آنگاه مرا

خواست، و رایت جنگ به دست من داد، و فرمود: بار الها او را از گرما و سرما حفظ کن. از آن به بعد دیگر سرما و گرمایی ندیدم. همه این مطالب از کتاب دلائل النبوه تالیف امام ابی بکر بیهقی نقل شده.

آنچه بعد از جریان فتح قلعه خیبر اتفاق افتاد

طبرسی می گوید: بعد از فتح خیبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مرتب سایر قلعه ها را یکی پس از دیگری فتح کرد و اموال را حیازت نمود، تا آنکه رسیدند به قلعه ((وطیح)) و قلعه ((سلالم)) که آخرین قلعه های خیبر بودند آن قلعه ها را هم فتح نمود و ده روز و اندی محاصره شان کرد.

ابن اسحاق می گوید: بعد از آنکه قلعه ((قموص)) که قلعه ابی الحقیق بود فتح شد، صفیه دختر حی بن اخطب و زنی دیگر که با او بود اسیر شدند. بلال آن دو را از کنار کشتگان یهود عبور داد، و صفیه چون چشمش به آن کشتگان افتاد، صیحه زد، و صورت خود را خراشید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۴۳

و خاک بر سر خود ریخت. چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این صحنه را دید فرمود: این زن فتنه انگیز را از من دور کنید و دستور داد صفیه را پشت سر آن جناب جای دادند، و خود ردائی به روی او افکند. مسلمانان فهمیدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را برای خود انتخاب فرموده، آنگاه وقتی از آن زن یهودی آن وضع را دید به بلال فرمود ای بلال مگر رحمت از دل تو کنده شده که دو تا زن داغدیده را از کنار کشته مردان شان عبور می دهی؟

از سوی دیگر صفیه در ایام عروسی اش که بنا بود به خانه کنانه بن ربیع بن ابی الحقیق برود، شبی در خواب دید ماهی به دامنش افتاد، و خواب خود را به همسرش گفت. کنانه گفت: این خواب تو تعبیری ندارد جز اینکه آرزو داری همسر محمد پادشاه حجاز شوی، و سیلی محکمی به صورتش زد، به طوری که چشمان صفیه از آن سیلی کبود شد، و آن روزی که او را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آوردند، اثر آن کبودی هنوز باقی مانده بود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید: این کبودی چشم تو از چیست؟ صفیه جریان را نقل کرد.

ابن ابی الحقیق شخصی را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستاد که در یک جا جمع شویم با شما صحبتی دارم. حضرت پذیرفت. ابن ابی الحقیق تقاضای صلح کرد، بر این اساس که خون هر کس که در قلعه ها مانده اند محفوظ باشد، و متعرض ذریه و اطفال ایشان نیز نشوند، و جمعیت با اطفال خود از خیبر و اراضی آن بیرون شوند، و هر چه مال و زمین و طلا و نقره و چارپایان و اثاث و لباس دارند برای مسلمانان بگذارند، و تنها با یک دست لباس که به تن دارند بروند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم این پیشنهاد را پذیرفت به شرطی که از اموال چیزی از آن جناب پنهان نکرده باشند، و گرنه ذمه خدا و رسولش از ایشان بری خواهد بود. ابن ابی الحقیق پذیرفت و بر این معنا صلح کردند.

تسلیم شدن مردم فدک و تقسیم اموال خیبر بین مسلمانان

مردم فدک وقتی این جریان را شنیدند پیکری نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستادند که به ما هم اجازه بده بدون جنگ از دیار خود برویم، و جان خود را سالم بدر ببریم، و هر چه مال داریم برای مسلمین بگذاریم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم پذیرفت. و آن کسی که بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و اهل فدک پیام رد و بدل می کرد، محیصه بن مسعود یکی از بنی حارثه بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۴۴

بعد از آنکه یهودیان بر این صلحنامه تن در دادند، پیشنهاد کردند که اموال خیبر را به ما واگذار که ما به اداره آن واردتر هستیم تا شما، و عوائد آن بین ما و شما به نصف تقسیم شود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم پذیرفت به این شرط که هر وقت خواستیم شما را بیرون کنیم این حق را داشته باشیم. اهل فدک هم به همین قسم مصالحه کردند، در نتیجه اموال خیبر بین مسلمانان تقسیم شد، چون با جنگ فتح شده بود، ولی املاک فدک خالص برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شد، برای اینکه



مسلمانان در آنجا جنگی نکرده بودند. آوردن گوسفند مسموم یک یهودیه برای رسول الله (ص)

بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آرامشی یافت زینب دختر حارث همسر سلام بن مشکم و برادرزاده مرحب گوسفندی بریان برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هدیه فرستاد، قبلا پرسیده بود که آن جناب از کدام یک از اجزای گوسفند بیشتر خوشش می آید؟ گفته بودند از پاچه گوسفند، و بدین جهت از سمی که در همه جای گوسفند ریخته بود، در پاچه آن بیشتر ریخت، و آنگاه آن را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آورد، و جلو آن حضرت گذاشت. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پاچه گوسفند را گرفت و کمی از آن در دهان خود گذاشت، و بشر بن براء ابن معرور هم که نزد آن جناب بود، استخوانی را برداشت تا آن را بلیسد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود از خوردن این غذا دست بکشید که شانه گوسفند به من خبر داد که این طعام مسموم است. آنگاه زینب را صدا زدند، و او اعتراف کرد، پرسید: چرا چنین کردی؟ گفت برای اینکه می دانی چه بر سر قوم من آمد؟ پیش خود فکر کردم اگر این مرد پیغمبر باشد، از ناحیه غیب آگاهی می کند، و اگر پادشاهی باشد داغ دلم را از او گرفته ام، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از جرم او گذشت، و بشر بن براء با همان یک لقمه ای که خورده بود در گذشت.

می گوید: در مرضی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به آن مرض از دنیا رفت مادر بشر بن براء وارد شد بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تا از آن جناب عیادت کند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ای ام بشر آن لقمه ای که من با پسرت در خیبر خوردیم! مدام اثرش به من برمی گردد و اینک نزدیک است رگ قلب مرا قطع کند. و مسلمانان معتقدند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با اینکه خدای تعالی او را به نبوت گرامی داشته بود به شهادت از دنیا رفت. الفتح

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۵

آیه ۲۹ سوره فتح

مَحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكُمْ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَزَعٍ أُخْرِجَ شَطْنُهُ فَأَنْزَرَهُ فَأَسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (۲۹)

ترجمه آیه

محمد رسول خدا است و کسانی که با او هستند علیه کفار شدید و بی رحمند و در بین خود رحیم و دلسوزند، ایشان را می بینی که همواره در رکوع و سجودند و در طلب فضل و رضوان خدایند. علامتشان در رخسارشان از اثر سجده نمایان است، این وصف ایشان است در تورات و اما وصف آنان در انجیل این است که چون زراعتی هستند که از شدت برکت پیرامونش جوانه هایی می زند و آن جوانه ها هم کلفت می شود و مستقیم بر پای خود می ایستد به طوری که برزگران را به شگفت می آورد (مؤمنین نیز این طورند)، این برای آن است که کفار را به خشم آورد، خدا به کسانی که ایمان آورده و از آن بین به کسانی که اعمال صالح هم می کنند وعده مغفرت و اجری عظیم داده (۲۹).

بیان آیه

این آیه خاتمه سوره است و پیامبر را توصیف می کند، و نیز آنهایی را که با اویند به اوصافی می ستاید که در تورات و انجیل ستوده. و مؤمنین را که عمل صالح انجام داده اند وعده جمیل می دهد. این آیه متصل به آیه قبل است؛ چون در آن آیه می فرمود که او رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۶

مَحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ... ظاهرا این جمله مرکب است از مبتدا و خبر، و کلامی است تمام. بعضی گفته اند: ((محمد)) خبر مبتدائی است که حذف شده و آن ضمیری است که به کلمه ((رسول)) در آیه سابق برمی گردد و تقدیرش ((هو محمد)) می باشد و ((رسول

الله (( عطف بیان و یا صفت و یا بدل است . بعضی دیگر گفته اند: ((محمد)) مبتدا و ((رسول الله)) عطف بیان ، یا صفت و یا بدل است و ((الذین معه)) هم عطف بر مبتدا و جمله ((اشداء علی الکفار...)) خبر مبتدا است . اوصاف کسانی که با پیامبر (ص) بودند

((و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم)) - این جمله نیز مرکب است از مبتدا و خبر. پس کلام در این صدد است که مؤمنین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را توصیف کند، و ((شدت)) و ((رحمت)) که دو صفت متضاد است از صفات ایشان شمرده شده . و جمله ((اشداء علی الکفار)) را مقید کرد به جمله ((رحماء بینهم)) تا توهمی که ممکن بود بشود دفع کرده باشد، و دیگر کسی نپندارد که شدت و بی رحمی نسبت به کفار، باعث می شود مسلمانان به طور کلی و حتی نسبت به خودشان هم سنگدل شوند لذا دنبال ((اشداء)) فرمود ((رحماء بینهم)) یعنی در بین خود مهربان و رحیمند. و این دو جمله مجموعاً افاده می کند که سیره مؤمنین با کفار شدت و با مؤمنین رحمت است .

((تراهم رکعاً سجداً)) - کلمه ((رکع)) و همچنین کلمه ((سجد)) جمع راکع و ساجد است . و مراد از اینکه فرمود: مؤمنین را راکع و ساجد می بینی این است که مؤمنین نماز می خوانند. و کلمه ((تراهم)) استمرار را می رساند. و حاصل معنای جمله این است که: مؤمنین مستمر در خواندن نمازند. و جمله مورد بحث خبر دوم است برای مبتدای گذشته ، یعنی کلمه ((و الذین معه)). ((یتغون فضلاً من الله و رضواناً)) - کلمه ((ابتغاء)) که مصدر ((یتغون)) است به معنای طلب است . و کلمه ((فضل)) به معنای عطیه است که در اینجا منظور از آن ثواب است . و کلمه ((رضوان)) به معنای خشنودی است ، همچنان که کلمه ((رضاً)) به این معنا است ، ولی کلمه رضوان در رساندن این معنا بلیغ تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۴۷

در جمله مورد بحث دو احتمال هست : یکی اینکه بیانی باشد برای نتیجه ای که از رکوع و سجود خود در نظر دارند که در این صورت مناسب تر آنست که جمله ، حال از ضمیر مفعول یعنی ضمیر ((هم)) در جمله ((تراهم)) باشد. دیگر اینکه بیانی باشد برای نتیجه زندگی مؤمنین به طور کلی ، همچنان که ظاهرش هم همین است ، آن وقت در این صورت این جمله نیز خبر سوم می شود برای ((و الذین معه)).

سیمای یاران پیامبر که حاکی از خشوع آنها برای خدا است

((سیماهم فی وجوههم من اثر السجود)) - کلمه ((سیما)) به معنای علامت است . و جمله ((سیماهم فی وجوههم)) روی هم مبتدا و خبر، و جمله ((من اثر السجود)) حال ضمیری است که در باطن خبر است و به سیما بر می گردد. و یا بیان است برای سیما، و معنایش این است که : سجده آنان برای خدا به عنوان تذلل و تخشع برای او است و این سجده در چهره آنان اثری گذاشته ، و آن اثر سیمای خشوع برای خداست ، که هر کس ایشان را ببیند با آن سیما ایشان را می شناسد. و قریب به این معنا روایتی است از امام صادق (علیه السلام) که فرموده : ((منظور شب زنده داری به نماز است)). و روایت را صدوق در کتاب فقیه ، و مفید در روضه الواعظین بدون ذکر سند از عبدالله بن سنان از آن جناب نقل کرده اند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از سیما، اثر خاکی است که در پیشانی دارند، چون مؤمنین همواره بر خاک سجده می کنند، نه بر فرش و جامه .

بعضی دیگر گفته اند: مراد، سیمای مؤمنین در روز قیامت است که محل سجده آنان در آن روز مانند چراغ می درخشد و نور می دهد.

((ذلک مثلهم فی التوریه و مثلهم فی الانجیل)) - کلمه ((مثل)) (به معنای صفت است ، یعنی این توصیفی که ما از ایشان کردیم و گفتیم اشداء بر کفار و مهربانان در بین خود هستند... همان وصفی است که ما در دو کتاب تورات و انجیل ایشان را به آن اوصاف ستوده ایم .

پس جمله ((و مثلهم فی الانجیل)) عطف است بر جمله ((مثلهم فی التوریه)) ولی بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((و مثلهم فی الانجیل)) عطف بر ما قبل نیست، بلکه آغاز کلامی دیگر است، و مبتدایی است که خبرش جمله ((کزع اخرج شطئه...)) می باشد، در نتیجه وصف مؤمنین در تورات همان است که فرمود: ((اشداء علی الکفار)) تا جمله ((من اثر السجود)) و وصفشان در انجیل این است که: ایشان مانند زرعی هستند که در اطرافش جوانه زده باشد... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۸

((کزع اخرج شطئه فازره فاستغلاظ فاستوی علی سوقه یعجب الزراع)) - ((شطاء گیاه)) به معنای آن جوانه هایی است که از خود گیاه به وجود می آید و در اطراف آن می روید، و کلمه ((ایزار)) که مصدر ((ازره)) است، به معنای اعانت و یاری است. و کلمه ((استغلاظ)) به معنای رو به غلظت نهادن است. و کلمه ((سوق)) جمع ((ساق)) است. و کلمه ((زراع)) جمع ((زارع)) است. و معنای آیه این است که: مثل مؤمنین مثل زراعت و گیاهی است که از کثرت برکت جوانه هایی هم در پیرامون خود رویانده باشد، و آن را کمک کند تا آن نیز قوی و غلیظ شده، مستقلا روی پای خود بایستد، بطوری که برزگران از خوبی رشد آن به شگفت در آمده باشند.

و این آیه به این نکته اشاره می کند که خدای تعالی در مؤمنین برکت قرار داده، و روز بروز به عده و نیروی آنان اضافه می شود. و به همین جهت دنبال این کلام فرمود: ((لیغیظ بهم الکفار)) تا خداوند به وسیله آنان کفار را به خشم آورد.

و عده خدا به مغفرت و اجر عظیم شامل همه کسانی که با پیامبر (ص) بودند (صحابه) نمی شود ((وعد الله الذین امنوا و عملوا الصالحات منهم مغفره و اجرا عظیما)) - ضمیر ((منهم)) به ((الذین معه)) برمی گردد. و کلمه ((من)) به طوری که از ظاهر چنین کلامی برمی آید تبعیض را می رساند، و از این کلام استفاده می شود که مغفرت و اجر عظیم در حدوث و بقائش هم مشروط به ایمان است و هم مشروط است به عمل صالح. پس اگر از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند افرادی بوده باشند که در باطن ایمان نداشته اند، و مانند منافقین ایمانشان زبانی بوده، و توانسته اند نفاق خود را از دیگران پنهان بدارند، (چون بعضی از منافقین معروف به نفاق بودند، و بعضی از آنها معروف به ایمان)، چنین کسانی مغفرت و اجر عظیم ندارند، همچنان که آیه شریفه ((و من اهل المدینه مردوا علی النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم)) از وجود چنین منافقینی خبر می دهد.

و نیز اگر کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند در آغاز ایمان آوردند، ولی بعدا به شرک و کفر گرائیدند، آنان نیز مغفرت و اجر عظیم ندارند، همچنان که آیه شریفه ((ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی... و لو نشاء لاریناکهم فلعرفتهم بسیماهم)) از وجود آنان خبر می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۴۹

و نیز اگر کسی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آورد - و واقعا هم ایمان آورد - و به سوی کفر و شرک برنگشت، ولی عمل صالح هم نکرد، او نیز مغفرت و اجر عظیم ندارد. همچنانکه از آیات افک هم این معنا استفاده می شود، چون بعضی از کسانی که در این واقعه دست داشتند صحابی بودند، بدری هم بودند، و در عین حال خدای تعالی در باره شان می فرماید: ((ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الاخره و لهم عذاب عظیم)) (با این حال آنهایی که نسبت زنا به عایشه دادند، جزء مؤمنین بودند ولی در عین حال، مغفرت و اجر عظیم ندارند. و نیز از آیه ((ان جاء کم فاسق بنا فتینوا: اگر فاسقی برایتان خبری آورد تحقیق کنید)) که در باره ولید بن عاقبه است برمی آید که در عین اینکه صحابی بود و جزء مؤمنین به شمار می رفت ولی فاسق شده، و به حکم آیه ((فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین)) خدا از مردم فاسق راضی نمی شود.

وفای به عهد نیز همچون ایمان و عمل صالح شرط مغفرت و اجر عظیم الهی است

و نظیر این اشتراط، یعنی شرط ایمان واقعی و عمل صالح، اشتراط وفاء است، که در آیه شریفه ((ان الذین یرینونک انما یرینون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد الله فسیؤتیه اجرا عظیما)) گذشت. و ابن عباس

هم در روایتی که آن نیز گذشت از آیه ((فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ)) این طور فهمید و گفت: سکینت بر کسی نازل می شود که خدا در دل او وفائی سراغ داشته باشد.

باز نظیر آیه مورد بحث در اشتراط، شرایط مذکور در آیه ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ... وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)) است که می فرماید ((خدای تعالی به کسانی که ایمان آورده، و عمل صالح کردند، وعده داده که ایشان را در زمین جانشین کند... و هر کس بعد از ایمان آوردن کفر بورزد، آنان فاسقاند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۰

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((من)) در آیه شریفه بیانیه است، نه تبعیضی، و در نتیجه ((وعده)) در آیه یعنی وعده مغفرت و اجر عظیم، شامل تمامی افرادی که با پیامبر بودند، یعنی شامل تمامی صحابه آن جناب، می شود، هر چند که منافق شناخته شده، یا منافق شناخته نشده و یا فاقد عمل صالح و یا فاسق بوده باشند.

این حرف صحیح نیست: زیرا به طوری که دیگران هم گفته اند کلمه ((من)) اگر بیانیه باشد به هیچ وجه داخل بر ضمیر نمی شود، و در کلام عرب چنین چیزی سابقه ندارد. و اگر این مفسرین به آیه ((لَوْ تَزِيلُوا لَعَذَبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ)) استشهاد کنند که کلمه ((من)) با اینکه بیانیه است بر ضمیر ((هم)) داخل شده، جواب می گوئیم این استشهاد وقتی درست است که ضمیر در ((تَزِيلُوا)) تنها به مؤمنین برگردد، و ضمیر ((منهم)) به کفار برگردد، و حال آنکه در تفسیر آیه گفتیم هر دو ضمیر به مجموع مؤمنین و کفار مکه برمی گردد، و در نتیجه کلمه ((من)) در آنجا نیز تبعیضی است، نه بیانیه، پس استشهاد درست نیست. نقل و ردّ این سخن که وعده مغفرت و اجر عظیم در آیه: ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ...)) شامل همه صحابه است

و بعد از همه این حرفها اگر وعده مغفرت یا خود مغفرت شامل همه نامبردگان، به طور مطلق بشود و هیچ شرطی از ایمان و عمل صالح در کار نباشد، و همه آمرزیده باشند - چه ایمان داشته باشند، و چه مشرک باشند، چه عمل صالح کرده باشند و چه عمل فسق انجام داده باشند - باید به طور قطع و به روشنی ملتزم شویم به اینکه تمامی تکالیف دینی در باره غیر مؤمنین لغو و بیهوده بوده، و اصلا تکلیف از آنان برداشته شده. و این مطلبی است که قرآن و سنت آن را به شدت دفع می کند.

پس اشتراط مذکور اشتراطی است صحیح که فی نفسه هر چند آیه و روایتی آن را نگفته باشد واقعیت دارد. خدای تعالی حتی در باره انبیایش فرموده: ((وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) و اشتراط ایمان را حتی در مورد انبیایش با اینکه معصوم بودند اثبات کرده، آن وقت چگونه می توانیم در دیگران آن را معتبر بشماریم.

حال اگر بگوییم: اشتراط وعده مغفرت و اجر عظیم به ایمان و عمل صالح، اشتراطی است عقلی، که بیانش گذشت، و نمی شود آن را انکار کرد، و لیکن سیاق آیه ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ)) شهادت می دهد به اینکه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم ایمان داشته اند و هم عمل صالح، و خلاصه واجد شرط بوده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۱

مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((منهم)) را بعد از جمله ((الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)) آورد که می فهماند عمل صالح جدای از آنان نبوده، بخلاف آیه ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ)) که به قول بعضی از مفسرین چنین دلالتی ندارد. باز مؤید این حرف، مدحی است که از مؤمنین کرده، و فرموده: ((تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَتَّبِعُونَ فُضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا)) چون از این تعبیر استمرار در رکوع و سجود استفاده می شود.

سیاق آیه دلالت بر عدم انفکاک عمل صالح از اصحاب رسول خدا نمی کنند در پاسخ می گوئیم: اما اینکه کلمه ((منهم)) در آیه شریفه بعد از جمله ((الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)) آمده، برای این نیست

که دلالت کند بر اینکه عمل صالح منفک از اصحاب رسول خدا نبوده، بلکه برای این است که موضوع حکم مجموع دو طائفه ((الذین آمنوا و عملوا الصالحات)) (بود، و اثر مغفرت و اجر بر صرف ایمان و بدون عمل صالح مترتب نمی شود، و کلمه ((منهم)) هم از آنجایی که متعلق به مجموع موضوع است، لذا جا دارد که بعد از تمام شدن موضوع یعنی بعد از ذکر ((الذین آمنوا)) و نیز ((و عملوا الصالحات)) گفته شود.

و اما در آیه شریفه ((وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم)) که ضمیر ((منکم)) بعد از ذکر ایمان و قبل از ذکر عمل صالحات آمده، برای این بوده که وجهه کلام و هدف آن بشارت دادن مؤمنین است، و در چنین زمینه ای مناسب تر آنست که در مخاطب قرار دادن مؤمنین شتاب شود، تا زودتر خرسند گشته و از شنیدن بشارت خوشحال گردند. پس نمی توان گفت آیه مذکور دلالت دارد بر اینکه موضوع در آن تنها ایمان است، هر چند عمل صالح نداشته باشند، ولی در آیه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه مؤمنین مورد نظر آن منفک از عمل صالح نیستند.

و اما اینکه گفتند: جمله ((تراهم رکعا سجدا...)) (دلالت بر استمرار دارد، ما نیز در آن حرفی نداریم، اما استمرار تا روز نزول آیه، نه تا چندی که زنده اند، پس ممکن است افراد مورد نظر آیه تا روز نزول آیه، هم ایمان داشته باشند و هم عمل صالح، ولی بعدا ایمان خود و یا عمل صالح را از دست داده باشند، و اشکالی که در کار است مربوط است به لغویت احکام در آینده آنان، نه در گذشته، چون آموزش گناهان گذشته منافات ندارد با اینکه همان آموزیدگان در آینده نیز مکلف باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۲

نه تنها منافات ندارد، بلکه مؤکد آن نیز هست، بخلاف اینکه مغفرت مطلق باشد، و گناهان آینده را نیز شامل شود که دیگر با بقای تکلیف مولوی نمی سازد و دیگر معنا ندارد تکلیف باز هم معتبر باشد، ناگزیر باید بگوییم مشمولین این آیه بعد از نزول آیه، دیگر تکلیفی نداشته اند، و بطلان این حرف قطعی است. علاوه بر اینکه ارتفاع تکلیف مستلزم آنست که دیگر معصیتی نباشد، و حتی بزرگترین گناهان، معصیت و نافرمانی نباشد، چون دیگر فرمانی نیست تا مخالفتش نافرمانی باشد، و وقتی نافرمانی نبود، مغفرت معنا ندارد، پس مغفرت این طوری مستلزم عدم مغفرت است.

## الحجرات

سوره حجرات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۳

آیات ۱ - ۱۰، سوره حجرات

سوره حجرات مدنی است و هیجده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (۲) إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (۳) إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (۴) وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (۶) وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِقُونَ (۷) فَضَلَّأَ مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۸) وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ الْمُقْسِطِينَ (۹) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۴

## ترجمه آیات

به نام الله که رحمان و رحیم است ای کسانی که ایمان آورده اید در حکم کردن از خدا و رسول او پیشی مگیرید و از خدا پروا کنید که خدا شنوای دانا است (۱). ای کسانی که ایمان آورده اید صدای خود را بلندتر از صدای رسول الله برنیاورید و با او به صوت بلند سخن مگویید آن چنان که با یکدیگر سخن می گوید تا اعمالتان ندانسته بی نتیجه نشود (۲). به درستی آنان که صوت خود را در برابر رسول خدا آهسته برمی آورند کسانی که خدا دل‌هایشان را برای تقوی بیازموده، ایشان مغفرت و اجر عظیم دارند (۳). به درستی آنان که تو را از پشت دیوار حجره‌ها بانگ می زنند بیشترشان تعقل ندارند (۴). و اگر ایشان صبر کنند تا تو از خانه به سویشان در آیی برایشان بهتر است و خدا آمرزگار رحیم است (۵). هان ای کسانی که ایمان آورده اید اگر فاسقی خبری برایتان آورد تحقیق کنید تا مبادا ندانسته به قومی بی گناه حمله کنید و بعدا که اطلاع یافتید از کرده خود نادم شوید (۶). و بدانید که رسول الله در بین شما است باید که از او اطاعت کنید و اگر او شما را در بسیاری امور اطاعت کند خود شما به تنگ می آید و لیکن خدای تعالی ایمان را محبوب شما کرد و در دل‌هایتان زینت داد و کفر و فسوق و عصیان را مورد نفرتان قرار داد اینان رشد یافتگانند (۷). رشدی که خود فضلی از خدا و نعمتی از او است و خدا دانی فرزانه است (۸). اگر دو طائفه از مؤمنین به جان هم افتادند بینشان اصلاح کنید پس اگر معلوم شد یکی از آن دو طائفه بر دیگری ستم می کند با آن طائفه کارزار کنید تا به حکم اجبار تسلیم امر خدا شود و اگر به سوی خدا برگشت بین آن دو طائفه به عدل اصلاح کنید (و باز هم توصیه می کنم که عدالت را گسترش دهید که خدا عدالت گستران را دوست می دارد (۹). تنها مؤمنین برادر یکدیگرند پس بین برادران خود اصلاح کنید و از خدا پروا کنید، شاید مورد رحمتش قرار گیرید (۱۰). بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۵۵

مسائل و مطالبی که سوره مبارکه حجرات مشتمل بر آنست

این سوره مشتمل بر مسائلی از احکام دین است، احکامی که با آن سعادت زندگی فردی انسان تکمیل می شود، و نظام صالح و طیب در مجتمع او مستقر می گردد. بعضی از آن مسائل ادب جمیلی است که باید بین بنده و خدای سبحان رعایت شود، و پاره ای آدابی است که بندگان خدا باید در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رعایت کنند، که در پنج آیه اول سوره آمده. بعضی دیگر آن، احکام مربوط به مسائلی است که مردم در برخورد با یکدیگر در مجتمع زندگی خود باید آن را رعایت کنند. قسمتی دیگر مربوط به برتری‌هایی است که بعضی افراد بر بعض دیگر دارند، و تفاضل و برتری افراد از اهم اموری است که جامعه مدنی انسان با آن منتظم می شود، و انسان را به سوی زندگی توأم با سعادت و عیش پاک و گوارا هدایت می کند، و با آن بین دین حق و باطل فرق می گذارد، و می فهمد کدام دین حق است، و کدام از سنن اجتماعی قومی است. و در آخر، سوره را با اشاره به حقیقت ایمان و اسلام ختم نموده، بر بشریت منت می گذارد که نور ایمان را به او افزوده فرموده است.

این سوره به شهادت مضامین آیاتش در مدینه نازل شده، به استثنای آیه ((یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی...)) که بعضی در باره مدنی بودن آن حرف دارند، که به زودی خواهد آمد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بین یدی) (در باره هر چیز استعمال شود، به معنای جلوی آن چیز است، و این استعمالی است شایع، چیزی که هست یا مجازی است و یا استعاره ای. و اینکه این کلمه را هم به خدا نسبت داده و هم به رسول خدا، خود دلیل بر این است که منظور از آن، جلو چیز است مشترک بین خدا و رسول و آن مقام حکمرانی است، که مختص است به خدای سبحان و - با اذنش - به رسول او همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ان الحکم الا لله))، و نیز فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)).

و نیز شاهد بر اینکه مراد از بین یدی حکم است؛ این می باشد که آیه شریفه را با جمله ((یا ایها الذین امنوا)) آغاز، و با جمله ((واتقوا الله ان الله سمیع علیم)) ختم کرده، که از ظاهر آن برمی آید مراد از ((بین یدی)) آن مقامی است که ارتباط به مؤمنین



متقی دارد؛ به کسانی ارتباط دارد که هم به خدا و رسولش ایمان دارند، و هم از آن دو پروا. و آن مقام همان مقام حکم است که مؤمنین احکام اعتقادی و عملی خود را از آن مقام می گیرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۶

توضیح معنای جمله: ((لا تقدموا بین یدی الله و رسوله)) و بیان اینکه مفاد آن این است که هیچ حکمی را بر حکم خدا و رسول مقدم مدارید

با این تقریب روشن گردید که مراد از ((لا تقدموا)) هم این است که هیچ حکمی را بر حکم خدا و رسولش مقدم مدارید، حال یا مراد این است که قبل از گرفتن کلام و دستور خدا و رسول در باره حکم چیزی سخنی نگویند، و یا قبل از گرفتن دستور خدا عملی را انجام ندهید. لیکن از اینکه به دنبال کلام می فرماید: ((ان الله سمیع علیم: خدا شنوا و داناست)) مثل اینکه برمی آید مراد تقدیم قول است، نه تقدیم فعل و نه اعم از آن دو، که هم شامل قول شود و هم فعل، و گر نه اگر مراد قول و فعل هر دو بود، می فرمود: ((ان الله سمیع بصیر: خدا شنوا و بینا است)) هم سخن شما را می شنود، و هم عمل شما را می بیند، همچنانکه در بسیاری از موارد که پای فعل در کار است کلمه ((بصیر)) را آورده، مثلاً می فرماید: ((و الله بما تعملون بصیر)). پس حاصل معنای آیه این شد: ای کسانی که ایمان آورده اید، در جایی که خدا و رسول او حکمی دارند، شما حکم نکنید - یعنی حکمی نکنید مگر به حکم خدا و رسول او - و باید که همواره این خصیصه در شما باشد، که پیرو و گوش به فرمان خدا و رسول باشید.

و لیکن از آنجایی که هر فعل و ترک فعلی که آدمی دارد، بدون حکم نمی تواند باشد. و همچنین هر تصمیم و اراده ای که نسبت به فعل و یا ترک فعلی دارد آن اراده نیز خالی از حکم نیست، در نتیجه می توان گفت که مؤمن نه تنها در فعل و ترک فعلش باید گوش به فرمان خدا باشد، بلکه در اراده و تصمیمش هم باید پیرو حکم خدا باشد. و نهی در آیه شریفه ما را نهی می کند از اینکه هم به سخنی اقدام کنیم که از خدا و رسول نشنیده ایم و هم به فعلی و یا ترک فعلی اقدام کنیم که حکمش را از خدا و رسول نشنیده ایم، و هم نسبت به عملی اراده کنیم که حکم آن اراده را از خدا و رسول نشنیده ایم. در نتیجه آیه شریفه نظیر و قریب المعنی با آیه ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون)) می شود که در باره اوصاف ملائکه می فرماید: از کلام خدا سبقت نمی گیرند، و همواره به امر او عمل می کنند. و این اتباعی که در جمله ((لا تقدموا بین یدی الله و رسوله)) بدان دعوت می کند، همان داخل شدن در ولایت خدا، و وقوف در موقف عبودیت، و سیر در آن مسیر است، به طوری که عبد در مرحله تشریح مشیت خود را تابع مشیت خدا کند، همانطور که در مرحله تکوین مشیتش تابع مشیت خدا است و خدای تعالی در آن باره فرموده: ((و ما تشاؤون الا ان یشاء الله))، و نیز فرموده: ((و الله ولی المؤمنین))، و نیز فرموده: ((و الله ولی المتقین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۷

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث، و مفسرین وجوهی دیگر ذکر کرده اند که بعضی از آنها از نظر شما می گذرد: وجوه مختلف دیگری که مفسرین در معنای جمله فوق گفته اند

۱ ((تقدیم)) در این آیه به معنای ((تقدم)) است، یعنی اگر کلمه ((تقدیم)) در جاهای دیگر متعدی و به معنای جلو انداختن چیز است، در اینجا به معنای تقدم و جلو افتادن است؛ و معنای آیه اینست که: از خدا و رسولش جلو نیفتید، و قبل از امر و نهی خدا و رسول امر و نهی نکنید، و قبل از دستور خدا و رسول هیچ کاری را فیصله ندهید.

و چه بسا گفته باشند که ((تقدیم)) در آیه به همان معنای معروف کلمه است، لیکن در اینجا با صرف نظر از متعلقاتش استعمال شده، مانند آیه ((یحیی و یمیت))، که معنایش متعدی است، ولی کاری ندارد به اینکه چه کسی را زنده و چه کسی را می میراند، در نتیجه معنایش همان معنای تقدم می شود، یعنی جلو قرار گرفتن چیزی از چیز دیگر. و چون لفظ آیه مطلق است تمامی انواع تقدم را می گیرد: تقدم در سخن گفتن، تقدم در عمل، و حتی تقدم در راه رفتن، و تقدم در نشستن، و تقدم در عبادتهایی که وقت معین دارد، مثل نماز ظهر خواندن در قبل از ظهر، و تقدمهای دیگر.

۲ مراد از آیه شریفه این است که مؤمنین را نهی کند از سخن گفتن قبل از رسول خدا، یعنی وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مجلس حاضر است و شخصی از آن جناب سؤال می‌کند، قبل از آنکه آن جناب پاسخ بگوید، شما در پاسخ گفتن جلو نیفتید.

۳ معنای آیه این است که: مادام که خدا و رسول دستوری به شما نداده‌اند، هیچ سخنی مگویید، و هیچ عملی انجام ندهید.

۴ معنای آیه این است که: سخن خود را مقدم بر سخن رسول خدا مکنید، و عمل خود را مقدم بر عمل او نسازید، و به احدی اجازه ندهید جلوتر از او راه برود.

اشکالی که در سه وجه اخیر است این است که منظور از آیه را نهی از تقدم بر رسول خدا دانسته‌اند، و حال آنکه در آیه نهی فرموده از تقدم بر خدا و بر رسول خدا، و ظاهراً خواسته‌اند بگویند آوردن کلمه ((الله)) (در آیه شریفه تنها جنبه تشریف دارد، مثل اینکه می‌گویی: ((عجبنی زید و کرمه - مرا به شگفت آورد زید و کرامت او)) پس آوردن نام خدا قبل از نام رسول خدا تنها برای این است که اشاره کند به اینکه سبقت جستن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سبقت جستن بر خدا هم هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۸

و شاید دقت در آنچه ما در تفسیر آیه گفتیم، خواننده را باز بدارد از اینکه یکی از این وجوه را بپذیرد.

((و اتقوا الله ان الله سمیع علیم)) - در این جمله بندگان را امر به تقوی می‌کند، و چون موقف بنده موقف پیروی و عبودیت است، و انسان جز ظرف عبودیت ظرفی دیگر ندارد، لذا تقوی را مطلق آورد و نفرمود از چه چیز بپرهیزد. و جمله ((ان الله سمیع علیم)) نهی از تقدم و امر به تقوی را تعلیل می‌کند، می‌فرماید از خدا بترسید، و این امر را اطاعت و آن نهی را امتثال کنید، و با زبان سر و با زبان سر بر خدا و رسولش تقدم مجوید، که خدا سخنان شما را می‌شنود و از اعمال ظاهر و باطن شما خبر دارد.

مراد از اینکه فرمود: صدای خود را از صدای پیامبر بلندتر نکنید

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ... منظور از اینکه می‌فرماید: صدای خود را بلندتر از صدای رسول الله مکنید، این است که وقتی با آن جناب صحبت می‌کنید، صدایتان بلندتر از صدای آن جناب نباشد، چون - به طوری که گفته‌اند - دو عیب در این عمل هست: یا منظور شخصی که صدای خود را بلند می‌کند این است که توهینی به آن جناب کرده باشد، که این کفر است. و یا منظوری ندارد و تنها شخصی بی ادب است که رعایت مقام آن جناب را نمی‌کند، و این خلاف دستور است، چون مسلمانان دستور دارند آن جناب را احترام و تعظیم کنند.

می‌فرماید: ((و لا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض)) (با آن جناب آن طور که با یکدیگر صحبت می‌کنید داد و فریاد مکنید، چون رعایت احترام و تعظیم آن جناب اقتضاء دارد در هنگام مخاطب گوینده صدایش کوتاه تر از صدای آن حضرت باشد. پس به طور کلی، با صدای بلند صحبت کردن فاقد معنای تعظیم است، و با بزرگان به صدای بلند صحبت کردن. نظیر مردم عادی، خالی از اسائه ادب و وقاحت نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۵۹

توضیح راجع به جمله: ((ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)) (و جوهی که درباره ظهور آن در اینکه بدون کفر هم عمل حبط می‌شود گفته شده است

((ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)) یعنی ((لثلا تحبط، او کراهه ان تحبط اعمالکم)) (به صدای بلند سخن مگویید تا اعمال شما حبط نشود. و این جمله متعلق به هر دو نهی است، معنایش این است که: اگر گفتیم به روی آن جناب فریاد نزنید و اینکه گفتیم به صدای بلند صحبت نکنید، آن طور که در بین خود صحبت می‌کنید برای این است که اعمالتان به این وسیله و ندانسته باطل نشود، چون این دو عمل باعث حبط و بطلان اعمال صالح است. و ما در جلد دوم این کتاب بحثی پیرامون مسأله حبط اعمال

گذرانیدیم .

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که جمله ((ان تحبط)) تعلیلی باشد برای عملی که از آن نهی شده ، یعنی فریاد زدن و بلند حرف زدن ، و معنا این باشد که : این عمل که به منظور حبط انجام می دهید عملی است که نهی شده ، و فرق بین اینکه جمله مزبور تعلیل نهی باشد، یا تعلیل منهی عنه ، این است که در اولی فعل منهی عنه تعلیل شده و در دومی فعل تعلیل شده مورد نهی قرار گرفته . و خواننده محترم می داند که دومی توجیهی تکلف آور است .

و ظاهر آیه شریفه این است که بلند کردن صدای خود از صدای رسول خدا، و بلند سخن گفتن در حضور آن جناب ، دو عمل گناه و موجب حبط عمل است ، پس استفاده می شود که غیر از کفر گناهایی دیگر نیز هست که باعث حبط می شود.

عده ای آیه را چنین توجیه کرده اند که : مراد از حبط، ثواب نداشتن خود عمل است ، نه اینکه این عمل مانند کفر، ثواب سایر اعمال را باطل می کند. در مجمع البیان می گوید: اصحاب ما گفته اند: معنای حبط عمل در جمله ((ان تحبط اعمالکم)) این است که همین سخن گفتن مسلمانان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اگر با رعایت ادب و تعظیم آن جناب باشد مستحق ثواب می باشند، و اگر همین سخن گفتن را طوری انجام دهند که رعایت احترام آن جناب نشود مستحق عقاب می شوند، و آن ثواب هم از دستشان می رود، پس همین عملشان حبط شده ، پس این آیه هیچ ربطی به اهل عذاب ندارد.

دلیل این گفتار ما این است که در آیه مورد بحث احباط به خود عمل معلق شده ، و بعضی از مفسرین آن را مربوط کرده اند به ثوابی که در برابر عمل مستحق می شود، و این خلاف ظاهر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۶۰

رد توجیه کسانی که مراد از حبط را ثواب نداشتن خود عمل دانسته اند

این توجیه درست نیست ، برای اینکه در حبط مربوط به کفر هم که بدون هیچ شکی منظور از آن حبط ثواب اعمال است نیز حبط معلق شده به خود اعمال ، همان طور که در این آیه نیز چنین است . پس ناگزیریم در اینجا هم آیه را حمل کنیم به همان معنایی که آیه حبط مربوط به کفر را حمل کردیم . آنجا گفتیم که کفر، ثواب عمل را حبط می کند، اینجا نیز باید همین را بگوییم ، و هیچ فرقی بین این دو مورد نیست . و این که گفتند خلاف ظاهر است قبول نداریم ، برای اینکه بطلان عمل همین است که اثر مترتب بر آن باطل شود.

بعضی دیگر آیه را چنین توجیه کرده اند که : تنها کفر باعث حبط است ، و اگر در این آیه فریاد زدن به روی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و بلند صحبت کردن را هم باعث حبط دانسته از این جهت نبوده که خود این رفتار باعث حبط می شود، بلکه از این جهت بوده که ممکن است گاهی این عمل باعث اذیت شدن آن جناب شود، و اذیت کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کفر و مایه حبط عمل است .

توجیه بعضی مفسرین که نهی در آیه را به ملائک پرهیز از عملی که باعث آزار پیامبر می شود دانسته اند

بعضی هم گفته اند: هر چند در آیه از مطلق بلند حرف زدن نهی شده ولی ما می دانیم که ملائک آن پرهیز از عملی است که ممکن است باعث آزار رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شود و چون آزار آن جناب به اتفاق مسلمین کفر و باعث حبط عمل است ، لذا به طور مطلق از عملی که گمان آزار پیغمبر در آن هست نهی کرده ، چه اینکه آزار باشد و چه نباشد. و این به دو منظور بوده یکی حمایت از حرمت آن جناب ، و یکی پیش گیری و از بین بردن ماده فساد.

و چون این عمل مورد نهی ، دو قسم بوده ، یکی به حد کفر می رسیده و آن صورتی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را آزار دهد، و یکی هم به حد کفر نمی رسیده ، و نیز از آنجا که دلیلی نبوده این دو قسم عمل را مشخص کند، و اگر هم فرض کنیم بوده مردم در بیشتر مواقع توجیهی به آن نداشتند لذا مکلفین باید به عنوان احتیاط از هر دو قسم ، احتیاط می کردند، تا از آن هم که به حد اذیت می رسیده اجتناب کرده باشند.

و جمله ((ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)) هم به همین مشخص نبودن این دو قسم اشاره می کند، و الا اگر به صدای بلند سخن گفتن با آن جناب به طور مطلق حرام می بود - چه به حد اذیت برسد و چه نرسد - دیگر جا نداشت بفرماید ندانسته اعمالتان حبط شود چون مورد تکلیف منحصر به یک قسم بود، یعنی بلند حرف زدن، حال اگر به حد آزار برسد کفر هم بود، و اگر نرسد حداقل حرام بود پس به طور قطع بلند حرف زدن حرام بوده، دیگر چه معنا دارد عدم شعور و عدم تشخیص را در اینجا بیاورند، با اینکه شعور بطور مطلق ثابت است - این بود خلاصه گفتار صاحب مجمع البیان. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶۱

اشکال به توجیه اخیر: تکلیف مذکور یک تکلیف نفسی است نه غیری

اشکال این قول این است که تکلیف مذکور در آیه ((لا- ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی و لا- تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض)) را نهی مقدمی از باب احتیاط گرفته است در حالی که بدون هیچ تردیدی تکلیف در آن تکلیفی نفسی است. و اینکه گفته: مردم در بیشتر مواقع توجهی به هر یک از دو عمل ندارند صحیح نیست، بلکه تشخیص این دو گونه بلند حرف زدن چیز است که عقل هر عاقلی از عهده آن برمی آید، و عقل هر عاقلی قبل از نهی شرعی هم آن را تشخیص می دهد که عمل زشتی است، و تشخیص زشتی آن مانند تشخیص زشتی افتراء و افک و دروغ است.

و کسانی که در صدر اسلام این عمل را مرتکب می شدند مؤمنین بودند، به شهادت اینکه در اول آیه فرموده: ((یا ایها الذین امنوا)). و مؤمنین با این تشخیص که این عمل، عمل زشتی است مرتکب می شدند، از باب اینکه در خیلی از گناهان مسامحه می کردند، و خیال می کردند خیلی مهم نیست، ولی نمی دانستند که این عمل باعث حبط و بطلان عبادات و اعمال صالحشان می شود، و اگر می دانستند هرگز راضی به بطلان آن نمی شدند.

لذا خدای تعالی متوجهشان کرده که این عمل چنین خطری دارد، و شما نمی دانید و فرموده: ((ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون)) شما نمی دانید که این عمل شما اثری هولناک و خطری عظیم دارد، و آن این است که اعمالتان را حبط می کند، پس زنهار، متوجه باشید و هیچ یک از این دو قسم حرف زدن را مرتکب نشوید که اعمالتان باطل می شود و خود متوجه نیستید.

پس جمله ((و انتم لا تشعرون)) ناظر است به حالی که مؤمنین قبل از نهی داشتند، و آن این است که می دانستند عملشان زشت است، ولی نمی دانستند این عمل زشتشان چقدر زشت است، و زشتیش به این حد از عظمت است، و اما بعد از صدور بیان الهی فهمیدند که خطر احباط در این اعمالشان هست.

پس آیه شریفه از یک نقطه نظر شبیه آیه شریفه: ((و تحسبونه هیئا و هو عند الله عظیم)) است که راجع به مسأله افک است می فرماید: شما خیال می کنید افک عمل کوچکی است، در حالی که نزد خدا عملی است عظیم. و از نظر دیگر نظیر آیه ((و بدا لهم من الله ما لم یكونوا یحسبون)) است، که راجع به قیامت است و می فرماید: در آن روز از ناحیه خدا چیزهایی برایشان ظاهر می شود که هرگز احتمالش را هم نمی دادند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶۲

إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى ... کلمه ((غض صوت)) معنای خلاف ((رفع الصوت)) را می دهد. و کلمه ((امتحان)) (به معنای ابتلاء و اختیار است، و امتحان را وقتی به کار می برند که بخواهند وضع چیزی که تاکنون برایشان مجهول بوده معلوم کنند، و چون این معنا در مورد خدای تعالی محال است، ناگزیر باید بگوییم که امتحان در مورد خدای تعالی به معنای تمرین دادن و عادت دادن است - همچنان که بعضی اینطور معنا کرده اند. و یا امتحان را به معنای محنت و مشقت دادن به قلب معنا کنیم، و بگوییم خدای تعالی این مشقت ها را بر دلها تحمیل می کند تا قلبها به تقوی عادت کنند.

و عده جمیل به مؤمنانی که ادب را در محضر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رعایت کنند

سیاق این آیه سیاق وعده جمیلی است در برابر آهسته کردن صدا پیش روی رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بعد از آنکه

مؤمنین را توصیف می‌کند به اینکه خداوند دل‌هایشان را برای تقوی تمرین داده . و این خود تاء کید و تقویتی است برای مضمون آیه قبله تا مؤمنین را تشویق کند به اینکه نهی در آن آیه را عمل کنند.

و در اینکه در این آیه از پیامبر اسلام تعبیر کرد به ((رسول الله)) و در آیه قبله تعبیر کرد به ((نبی)) (اشاره ای است به ملاک حکم ، خواسته بفهماند شخص رسول بدان جهت که رسول است هر قسم رفتاری که با آن جناب بشود با مرسل و فرستنده او شده است ، اگر او را تعظیم و احترام کنند خدا را احترام کرده اند، پس آهسته سخن گفتن نزد او، احترام و تعظیم و بزرگداشت خدای سبحان است ، و مداومت بر این سیره - که از کلمه ((یغضون)) استفاده می‌شود، چون مضارع استمرار را می‌رساند کاشف از این است که این کسانی که چنین ادبی دارند تقوی خلق آنان شده ، و خدا دل‌هایشان را برای تقوی تمرین داده .

((لهم مغفره و اجر عظیم)) - این نیز وعده جمیلی است در برابر تقوایی که در دل دارند، همچنان که فرموده : ((و العاقبه للتقوی)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۶۳

إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ از سیاق آیه چنین برمی‌آید که از واقعه ای خبر می‌دهد که واقع شده ، و اشخاص جفا کار بوده اند که آن جناب را از پشت دیوار حجره هایش صدا می‌زدند، و در حقش رعایت ادب و احترام نمی‌کردند، و خدای تعالی در این آیه مذمتشان می‌کند، و به نادانی و نداشتن عقل توصیفشان می‌فرماید و به حیوانات و چارپایان تشبیهشان می‌کند.

وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

یعنی اگر این جفاکاران صبر کنند و تو را صدا نزنند، تا خودت به دیدنشان از خانه در آیی برای آنان بهتر است ، برای اینکه هم ادبی است نیکو، و هم تعظیم و احترام مقام رسالت است ، و هم رعایت این ادب آنان را به مغفرت خدا و رحمت او نزدیک می‌کند، چون او پروردگاری است غفور و رحیم .

پس جمله ((و الله غفور رحيم)) گویا ناظر است به همان صبری که بدان توصیه می‌فرمود. ممکن هم هست ناظر باشد به اینکه اکثرشان عقل ندارند. و معنای مجموع جملات این باشد که : آنچه از این افراد جفاکار صادر شد و آن جهالت و سوء ادبشان ، مورد عفو قرار گرفت ، برای اینکه از روی عقل مرتکب نشدند، بلکه ناشی از قصور فهمشان بوده ، و خدا هم غفور و رحیم است .

يَأْيَهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ... کلمه ((فاسق)) (به طوری که گفته اند به معنای کسی است که از طاعت خارج و به معصیت گرایش کند. و کلمه ((نبا)) (به معنای خبر مهم و عظیم الشان است . و کلمه ((تبین)) و نیز کلمه ((استبانه)) و ((ابانه)) - به طوری که در صحاح آمده - همه به یک معنا است ، و این کلمه هم متعدی استعمال می‌شود و مفعول می‌گیرد، و هم لازم استعمال می‌شود، و چون متعدی شود معنای ایضاح و اظهار را می‌دهد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: ((تبین الامر)) و یا ((استبته)) و یا ((ابنت الامر)) معنایش این است که من فلان امر را روشن و اظهار کردم . و چون به طور لازم استعمال شود، به معنای ایضاح و ظهور خواهد بود، وقتی گفته می‌شود ((ابان الامر)) و یا ((استبان الامر)) و یا ((تبین الامر)) معنایش این است که فلان امر واضح شد.

و معنای آیه چنین است : ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر فاسقی نزد شما خبری مهم آورد، خبرش را تحقیق و پیرامون آن بحث و فحص کنید، تا به حقیقت آن واقف شوید، تا مبادا بدون جهت و به نادانی بر سر قومی بتازید، و بعد از رفتاری که با آنان کرده اید پشیمان شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۶۴

خدای سبحان در این آیه اصل عمل به خیر را که اصلی است عقلایی امضاء کرده ، چون اساس زندگی اجتماعی بشر به همین است که وقتی خبری را می‌شنوند به آن عمل کنند، چیزی که هست در خصوص خبر اشخاص فاسق دستور فرموده تحقیق کنید، و این در حقیقت نهی از عمل به خبر فاسق است ، و حقیقت این نهی این است که می‌خواهد از بی اعتباری و عدم حجیت خبر فاسق پرده

بردارد، و این هم خودش نوعی امضاء است، چون عقلا هم رفتارشان همین است که خبر اشخاص بی بندوبار را حجت نمی دانند، و به خبر کسی عمل می کنند که به وی وثوق داشته باشند.

توضیحی راجع به نقش ((خبر)) در زندگی اجتماعی انسان و اقسام خبر و لزوم تبیین و تفحص درباره اخبار فاسق توضیح اینکه: حیات آدمی حیاتی است علمی، و انسان سلوک طریق زندگی اش را بر این اساس بنا نهاده که آنچه به چشم خود می بیند، به همان عمل کند، حال چه خیر باشد و نافع و چه شر باشد و مضر. و چون مایحتاج زندگی اش و آنچه مربوط و متعلق به زندگی او است منحصر در دیدنیها و شنیدنیهای خودش نیست بلکه بیشتر آنها از حیثه دید و علم او غایب است، ناگزیر می شود که بقیه حوائج خود را که گفتیم از حیثه علم او غایب است از راه علم دیگران تکمیل و متمیم کند، علمی که دیگران با مشاهده و یا با گوش خود بدست آورده اند، و این همان خبر است.

پس اعتماد به خبر به این معنا است که عملاً ترتیب اثر به آن بدهیم و با مضمون آن تا حدی معامله علمی بکنیم که گویا خود از راه مشاهده بدست آورده ایم، و این همان طوری که گفتیم لازمه زندگی اجتماعی انسان است، و احتیاج ابتدائی او است، و بنای عقلا و مدار عملکرد آنان بر قبول خبر دیگران است.

حال اگر خبری که به ما می دهند متواتر باشد یعنی از بسیاری آورندگان آن برای انسان یقین آور باشد و یا اگر به این حد از کثرت نیست حداقل همراه با قرینه هایی قطعی باشد که انسان نسبت به صدق مضمون آن یقین پیدا کند، چنین خبری حجت و معتبر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶۵

و اما اگر خبر متواتر نبود، و همراه با قرینه هایی قطعی نیز نبود، و در نتیجه بعد از شنیدن خبر یقین به صحت آن حاصل نشد، و به اصطلاح علمی خبر واحد بود، چنین خبری در نظر عقلا- وقتی معتبر است که اگر برای انسان یقین نمی آورد، حد اقل وثوق و اطمینانی بیاورد، حال یا به حسب نوعش خبری وثوق آور باشد، (مانند خبری که متخصص یک فن به ما می دهد) و یا به حسب شخصش وثوق آور باشد، (مثل اینکه شخص آورنده خبر مورد وثوق ما باشد)، عقلا بنا دارند که بر این خبر نیز ترتیب اثر دهند. و سرش هم این است که عقلا یا به علم عمل می کنند، و یا به چیزی که اگر علم حقیقی نیست علم عادی هست، و آن عبارت است از مظنه و اطمینان.

حال که این مقدمه روشن گردید، می گوئیم: اینکه در آیه شریفه دستور به تحقیق و بررسی خبر فاسق را تعلیل فرموده به اینکه ((ان تصیبوا قوما بجهاله...)) می فهماند که آنچه بدان امر فرموده، رفع جهالت است، و اینکه انسان اگر خواست به گفته فاسق ترتیب اثر دهد، و به آن عمل کند باید نسبت به مضمون خبر او علم حاصل کند، پس در آیه شریفه همان چیزی اثبات شده که عقلا آن را ثابت می دانند، و همان عملی نفی شده که عقلا هم آن را نفی می کنند، و این همان امضاء است، نه تاءسیس حکمی جدید.

وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ...

کلمه ((عنت)) (به معنای گناه، و نیز به معنای هلاکت است. و کلمه ((طوع)) (اطاعت هر چند به معنای انقیاد و گردن نهادن است، و لیکن بیشتر به معنای امثال امر و مشی بر طبق خطی است که آمر برای ماءمور ترسیم کرده - این نظریه راغب است. لیکن چه بسا ممکن است که امر به عکس شود، یعنی مافوق بر طبق خواسته زیردست خود عمل کند، آنطور که او دلش می خواهد، در اینجا متبوع و آمر از تابع و زیردست اطاعت کرده. و اتفاقاً در آیه مورد بحث اطاعت به همین معنا است، می فرماید ((لو يطيعكم: اگر پیغمبر شما را اطاعت کند)) (چون عمل رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را بر طبق دلخواه مؤمنین اطاعت آن جناب از مؤمنین خوانده).

و این آیه به طوری که از سیاقش برمی آید تمه گفتار در آیه قبل است، می خواهد حکم در آن آیه را تعمیم دهد، و بفرماید



رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نه تنها نباید خبر فساق را بدون تحقیق بپذیرد، بلکه خواسته شما را هم نباید اطاعت کند، به همان علتی که گفتیم نباید به خبر فساق عمل کند. در آنجا گفتیم اگر عمل کند گرفتار جهالت و بنای عمل بر اساس جهالت شده است، اطاعت کردنش از شما هم همین محذور را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶۶

لزوم پیروی از رسول الله (ص) و وجه و سبب اینکه آن جناب نباید از دیگران اطاعت کند مضمون این آیه روشن کردن مؤمنین است به اینکه خدای سبحان ایشان را به جاده رشد انداخته، و به همین جهت است که ایمان را محبوبشان کرده و در دل‌هایشان زینت داده، و کفر و فسوق و عصیان را از نظرشان انداخته، پس باید که از این معنا غفلت نکنند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را دارند. کسی را دارند که مؤید از ناحیه خداست. کسی را دارند که از ناحیه پروردگارش بینه ای دارد که هرگز جز به راه رشد نمی برد، و به سوی چاه و گمراهی نمی کشاند، پس باید او را اطاعت کنند، و هر چه او اراده می کند اراده کنند، و هر چه او اختیار می کند اختیار کنند، و اصرار نورزند که آن جناب ایشان را در آراء و اهوائشان اطاعت کند، چون اگر او ایشان را در بسیاری از امور اطاعت کند، هلاک می شوند، و به تعبیر می افتند.

پس جمله ((و اعلموا ان فیکم رسول الله)) عطف است بر جمله ((فتبینوا)) (در آیه قبل، و اگر در جمله مورد بحث خبر را بر مبتدا مقدم داشته، و به جای اینکه بفرماید ((ان رسول الله فیکم)) فرموده ((ان فیکم رسول الله)) برای این بوده که انحصار را برساند و بفهماند این تنها شماست که چنین نعمتی در اختیار دارید. و نیز به لازمه این انحصار هم اشاره کرده باشد، و بفهماند لازمه اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تنها در اختیار شماست، این است که شما هم به رشد او چنگ بزنید، و از گمراهی اجتناب بکنید، و در امور به او مراجعه نموده، اطاعتش کنید، و دنبال راهش حرکت کنید، نه اینکه دنباله هواهای نفسانی خود را گرفته، توقع داشته باشید که آن جناب هم تابع هواهای شما شود.

پس معنای جمله این شد که: فراموش مکنید که رسول خدا تنها در بین شماست - و این کنایه است از اینکه واجب است در امور خود به او مراجعه کنند و (با سایر اقوامی که از چنین نعمتی برخوردار نیستند فرق داشته باشند) در هر پیشامدی که با آن مواجه می شوند طبق نظریه آن جناب رفتار نموده هر چه او دستور می دهد عمل کنند، بدون اینکه کمترین دخالتی به هوای نفس خود دهند. ((لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم)) - یعنی اگر رسول خدا در بسیاری از امور به دلخواه شما رفتار کند به زحمت می افتید و هلاک می شوید. و این جمله تقریباً به منزله جواب از سؤال است تقدیری، گویا کسی پرسیده: به چه دلیل در امور و حوادث به آن جناب مراجعه کنیم و او به ما مراجعه نکند، و به دلخواه ما رفتار نماید؟ در پاسخ فرموده ((برای اینکه اگر به دلخواه شما عمل کند، به زحمت می افتید و هلاک می شوید)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۶۷

خداوند دل‌های مؤمنین را به زیوری آراسته که مجذوب ایمان می شوند و از کفر و عصیان تنفر پیدا می کنند ((و لکن الله حبیب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم)) - کلمه ((لکن)) (در ابتدای این جمله است دراک و اعراض از مطلبی است که جمله قبل آن را هم شامل می شود، یعنی جمله ((لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم)) (این معنا را هم می فهماند که شما مسلمانان در معرض هلاکت و گمراهی هستید و کلمه ((لکن)) (می خواهد این را استثناء کند، بفرماید: نه، شما به خاطر اینکه خدا ایمان را محبوب دل‌هایتان کرده، و این انعام را بر شما کرده که ایمان را در دل‌هایتان زینت داده، و کفر را از نظرتان انداخته، و دیگر اشتهائی به کفر و فسوق و عصیان ندارید، لذا مشرف به هلاکت و گمراهی نیستید.

محبوب کردن ایمان در دل مؤمنین به این معنا است که: خدای تعالی ایمان را به زیوری آراسته که دل‌های شما را به سوی خود جذب می کند، به طوری که دل‌های شما به آسانی دست از آن بر نمی دارد، و از آن رو به سوی چیزهای دیگر نمی کند.

((و کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان)) - این جمله عطف است بر جمله ((حبیب)) (و معنای مکروه کردن کفر و فسوق و عصیان این است که دل‌های شما را طوری کرده که خود به خود از کفر و توابع آن تنفر دارد. و فرق بین فسوق و عصیان - به طوری

که گفته اند - این است که فسوق عبارتست از خروج از طاعت به سوی معصیت ، و عصیان عبارتست از خود معصیت . به عبارت دیگر عصیان عبارتست از همه گناهان . بعضی هم گفته اند: مراد از فسوق دروغ است ، به قرینه آیه قبله که از خبر دروغین فساق سخن می گفت ، و عصیان عبارتست از بقیه گناهان .

((اولئك هم الراشدون )) - این جمله مسأله محبوب کردن ایمان و مجذوب کردن دل‌های مؤمنین در برابر آن ، و نیز مکروه کردن کفر و فسوق و عصیان را بیان می کند، می فرماید همین سبب رشدی است که هر انسانی به فطرت خود در جستجوی آنست ، و در مقابل باز به فطرت خود از گمراهی متنفر است ، پس بر مؤمنین لازم است که دست از ایمان برندارند، و از کفر و فسوق و عصیان اجتناب ورزند، تا رشد یابند که اگر رشد یابند تابع رسول می شوند، و دیگر هواهای خود را پیروی نمی کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۶۸

وجه تغییر سیاق آیه که در آن خطاب را متوجه شخص پیامبر نموده است

و چون دوست داشتن ایمان و مجذوب شدن در برابر آن ، و تنفر از کفر و توابع آن ، صفت بعضی از افرادی بوده که رسول در بین آنان بوده است و تمامی اصحاب آن جناب ، دارای چنین صفاتی نبوده اند - همان طور که آیه قبله هم تصریح به آن می کرد - و اگر خطاب را متوجه همه اصحاب کرده با اینکه محبت به ایمان و کراهت از کفر و فسق و عصیان در همه اصحاب نبود، همچنان که آیه سابق بر آن شهادت می داد، برای این بود که خواست وحدتشان محفوظ باشد، و خلاصه به گردن آنهایی هم که چنین نیستند بگذارد که چنین هستید، و باید چنین باشید، و به همین جهت در آخر آیه ، سیاق را تغییر داد، و خطاب را متوجه شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) نمود و فرمود: اینان رشد یافتگانند. و اشاره به کلمه ((اینان)) اشاره به خصوص آنهایی است که چنین صفاتی دارند، یعنی آنهایی که دل‌هایشان دوستدار ایمان و متنفر از کفر و فسوق و عصیان است ، تا به این وسیله ، هم این افراد را مدح کرده باشد و هم آنهایی را که چنین نبوده اند تشویق نموده باشد.

این را هم باید دانست که در جمله ((و اعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم )) اشعاری است به اینکه یک دسته از مؤمنین اصرار داشته اند که خبر فاسق مشار الیه در آیه قبله ، مورد قبول واقع شود و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به آن خبر ترتیب اثر دهد و اتفاقاً جریان از همین قرار هم بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ولید بن عاقبه را (که مردی فاسق بود) به میان قبیله ((بنی المصطلق)) فرستاد تا زکات آنان را جمع آوری نموده بیاورد. ولید، نزد این قبیله رفت و مردم قبیله وقتی او را دیدند دلواپس شدند، و او بدون اینکه چیزی به ایشان بگوید، به مدینه برگشت و عرضه داشت که مردم بنی المصطلق از دین برگشته اند، و زکات نمی دهند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تصمیم گرفت لشکر به سویشان بفرستد، و با ایشان کارزار کند که آیه مورد بحث نازل شد، و ایشان منصرف گردیدند و در بین مسلمانان عده ای اصرار داشتند که چه خوبست با بنی المصطلق کارزار کنیم - که به زودی اصل این داستان در بحث روایتی خواهد آمد.

فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَ نِعْمَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ این جمله رفتاری را که در جملات قبل خدای تعالی با مؤمنین داشت تعلیل می کند، یعنی می فرماید: اگر خدای تعالی ایمان را محبوب دل‌هایشان کرد و کفر و فسوق و عصیان را مورد نفرتشان قرار داد، صرفاً عطیه و نعمتی بود که به ایشان ارزانی داشت ، نه اینکه خواسته باشد عوضی از ناحیه مؤمنین عایدش گردد، البته این عمل بیهوده و گزافی هم نبوده و بدون حکمت و علتی مؤمنین را به چنین عطیه ای اختصاص نداده ، چون او علیم است ، می داند عطیه خود و نعمتش را کجا مصرف کند، و حکیم است هرگز عملی را بیهوده و گزاف و بدون حکمت انجام نمی دهد، همچنانکه در سوره فتح می فرمود: ((و الزمهم کلمه التقوی و كانوا احق بها و اهلها و كان الله بكل شیء علیما. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۶۹

وَ اِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ... کلمه ((اقتتال)) و ((تقاتل)) به یک معنا است ، همچنان که ((استباق)) و ((تسابق)) به یک معنا است . و بر گردانیدن ضمیر جمع به دو طائفه ، به اعتبار معنا است (چون هر چند دو طائفه بودند، و می باید

ضمیر تشبیه به آن دو بر گردد، ولی چون دو طائفه چندین نفر هستند، پس از حیث نفر جمعند) همچنان که در عبارت ((فاصلحوا بینهما)) که ضمیر تشبیه به آن بر می گردد، به اعتبار لفظ ((طائفتان)) می باشد.

از بعضی از مفسرین نقل شده که در وجه فرق بین دو ضمیر، که چرا یک جا ضمیر جمع به طائفتان برگردانیده، و یک جا ضمیر تشبیه گفته اند: سرش این است که در اولی (که ضمیر جمع برگردانده) دو طائفه در حال جنگ، یک طائفه مخلوط به هم هستند، و چون جمعیتی هستند، ضمیر جمع به آنها بر می گردد، و در دومی که ضمیر تشبیه برگردانده، به این جهت است که در آن حال دو طائفه جدا از همند.

((فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر اللہ)) - کلمه ((بغی)) که مصدر ((بغت)) است، به معنای ظلم و تعدی بدون حق است، و کلمه ((فی)) که جمله ((تفیء)) از آن اشتقاق یافته، به معنای برگشتن است. و مراد از ((امر اللہ)) دستوراتی است که خدای تعالی داده. و معنای آیه این است که: اگر یکی از دو طائفه مسلمین به طائفه دیگر بدون حق ستم کرد، باید با آن طائفه که تعدی کرده قتال کنند تا به امر خدا برگردند و دستورات الهی را گردن نهند.

امر به اصلاح بین دو طایفه از مؤمنین که به جنگ با هم پرداخته اند و تعلیل آن به اینکه مؤمنان برادر یکدیگرند ((فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل)) - یعنی اگر با قتال شما طائفه تجاوز کار سر جای خود نشست، و اوامر خدا را گردن نهاد، آن وقت در مقام اصلاح بین آن دو طائفه بر آید. اما اصلاح تنها به این نباشد که سلاح ها را زمین بگذارید، و دست از جنگ بکشید، بلکه اصلاحی توأم با عدل باشد، به این معنا که احکام الهی را در مورد هر کسی که به او تجاوز شده - کسی از او کشته شده، و یا عرض و مال او و یا حق او تضییع شده - اجراء کنید.

((واقسطوا ان اللہ یحب المقسطین)) - کلمه ((اقساط)) - به کسر ه همزه به معنای آن است که به هر یک، آن حقی را که مستحق است و آن سهمی را که دارد بدهی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۰

پس عطف این جمله به جمله ((اصلحوا بینهما بالعدل))، از قبیل عطف مطلق بر مقید به منظور تاء کید است. و جمله ((ان اللہ یحب المقسطین))، هم علت دستور به اصلاح و عدالت را تعلیل می کند، و هم آن تاء کیدی را که گفتیم از عطف دو جمله به یکدیگر استفاده می شود، برای بار دوم تاء کید می نماید، گویا فرموده: بین آن دو طائفه به عدالت اصلاح کنید، باز هم می گویم، دائماً عدالت کنید، و در همه امور عدالت را رعایت نمایید؛ برای اینکه خداوند عدالت گستران را به خاطر عدالتشان دوست دارد.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ این جمله هر چند مطلب جدیدی را بیان می کند، لیکن باز مطالب قبلی را تاء کید می نماید، و اگر ارتباط بین مؤمنین را منحصر کرد در ارتباط اخوت، برای این بود که مقدمه و زمینه چینی باشد برای تعلیلی که برای حکم صلح می آورد، و می فرماید ((پس بین دو برادر خود اصلاح کنید))، و در نتیجه بفهماند این دو طائفه ای که شمشیر به روی یکدیگر کشیدند، به خاطر وجود اخوت در بین آن دو، واجب است که صلح در بینشان برقرار گردد، و اصلاحگران هم به خاطر اینکه برادران آن دو طائفه هستند، واجب است صلح را در هر دو طائفه برقرار نموده، هر دو را از نعمت صلح برخوردار سازند - نه اینکه به طرف یک طائفه متمایل شوند.

و این که در جمله مورد بحث فرمود: ((فاصلحوا بین اخویکم)) (با اینکه می توانست بفرماید ((فاصلحوا بین الاخوین))، برای این بود که در کوتاهترین عبارت، لطیف ترین بیان را کرده باشد؛ چون جمله مورد بحث دو چیز را می فهماند: یکی اینکه دو طائفه ای که با هم جنگ می کنند برادر یکدیگرند، و باید صلح بین آن دو برقرار شود، دوم اینکه سایر مسلمانان هم برادر هر دو طرف جنگ هستند، و آنان باید رعایت برادری و اصلاح را در بین هر دو طائفه بنمایند.

((واتقوا اللہ لعلکم ترحمون)) - و از خدا بترسید شاید مشمول رحمت خدا گردید. این جمله هر سه طائفه، یعنی دو طائفه مقاتل، و طائفه اصلاحگر را موعظه و نصیحت می کند.

## گفتاری در معنای اخوت

باید دانست که جمله ((انما المؤمنون اخوه)) قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریح می‌کند، و نسبتی را برقرار می‌سازد که قبلاً برقرار نبود، و آن نسبت برادری است که آثاری شرعی، و حقوقی قانونی نیز دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۱

ما در بعضی از مباحث گذشته این تفسیر پیرامون مسأله ابوت، بنوت و اخوت و سایر انواع قرابت و خویشاوندی گفتیم که این نسبت‌ها دو قسمند: یکی حقیقی و طبیعی که عبارت از این است که دو فرد از بشر یا بدون واسطه و یا با یک یا چند واسطه بالاخره منتهی به پشت یک پدر و یا رحم یک مادر، و یا منتهی به هر دو شوند. یکی هم نسبت‌های اعتباری و قراردادی است، برای اینکه آثاری خاص بر آنها مترتب شود، مثلاً از یکدیگر ارث ببرند، و یا نفقه یکی بر دیگری واجب باشد، و یا اینکه ازدواج آن دو با یکدیگر حرام باشد، و یا احکامی دیگر.

پس معلوم شد که قرابت و نسبت اعتباری، غیر از قرابت طبیعی است، البته گاهی می‌شود که هر دو با هم جمع می‌شوند، مثل قرابتی که بین دو برادر و یا یک زن و شوهر مشروع هست که قرابتشان هم طبیعی است و هم اینکه قانون و اعتبار این قرابت را قرابت می‌دانند، و آثاری بر آن مترتب می‌کند. و گاهی طبیعی هست ولی اعتباری نیست، مانند فرزند متولد شده از زنا که از نظر طبیعت، این فرزند، فرزند پدر و مادر زناکار خود هست، و اما از نظر قانون و اعتبار هیچ ارتباطی با آن دو ندارد، نه از آن دو ارث می‌برد، و نه آن دو از وی ارث می‌برند، و گاه هم می‌شود قرابت اعتباری هست ولی طبیعی نیست، مانند پسر خوانده که در بعضی از قوانین (مانند قانون جاهلیت عرب) پسر شمرده می‌شود، ولی پسر طبیعی نبود.

و معتبر شمردن امور اعتباری هر چند همانطور که گفتیم به منظور این است که آثار حقیقی بر آن امر اعتباری مترتب کنیم، مثلاً یک فرد از جامعه را سر جامعه فرض کنیم تا نسبت او به جامعه نسبت سر به بدن باشد، همان طور که سر امور بدن را تدبیر می‌کند، او هم امور جامعه را تدبیر کند، و در بین جامعه حکم براند، همانطور که سر در بدن می‌راند، و لیکن این را هم باید دانست که عقل آدمی بدون جهت و بیهوده چیزی را که فاقد حقیقتی است، دارای آن حقیقت فرض نمی‌کند، و اگر فرض کند، حتماً به خاطر مصلحتی است که وادارش کرده چنین فرضی بکند. این را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بگوییم: وقتی به خاطر مصلحتی قرار شد چیز فاقد حقیقتی را واجد آن حقیقت فرض کنیم و آثار آن حقیقت را بر این امر فرضی هم مترتب سازیم، از آثار حقیقت آنچه که مصلحت اقتضا کند مترتب می‌کنیم. اگر مصلحت اقتضا کرد همه آنها را مترتب کنیم، می‌کنیم، و اگر اقتضا کرد بعضی از آن آثار را مترتب کنیم همان بعض را مترتب خواهیم کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۲

مثل یک معجون که مرکب حقیقی از چند جزء است، اگر یک جزء آن نباشد معجون، دیگر آن معجون نخواهد بود، ولی در یک معجون اعتباری به نام نماز که مرکب از چند جزء است، هم ممکن است بگوییم اگر خواندن حمد در آن نباشد نماز خوانده نشده - چه اینکه سوره عملاً ترک شود و چه سهوا - و هم می‌توانیم بگوییم اگر عمداً ترک شود نماز باطل است، چون نماز انجام نشده، ولی اگر سهواً ترک شود عیب ندارد. و شارع اسلام شق دوم را اعتبار کرده، و فرموده من نماز بی سوره را با اینکه بی سوره است، در صورتی که سوره آن سهواً فراموش شده باشد نماز دارای سوره فرض می‌کنم، و آن را صحیح می‌دانم.

و باز به همین جهت است که می‌بینیم آثار معنا به حسب اختلاف موارد، مختلف می‌شود، مثلاً اگر در نماز رکوع دو بار بیاید و یا اصلاً ترک شود، چه عمداً و چه سهواً نماز باطل می‌شود، ولی قرائت حمد و سوره این طور نیست - که شرحش گذشت - پس جائز و ممکن است که آثار مترتبه بر یک معنای اعتباری به حسب اختلاف مواردش مختلف شود.

لیکن این را هم باید در نظر داشت که آثار اعتباری تنها بر موضوعات اعتباری مترتب می‌شود، نه بر موضوعات طبیعی هر چند که اعتبار نداشته باشد، مثلاً اثر مالکیت انسان نسبت به خانه اش، این است که بتواند در آن تصرف کند، اما این اثر بدین جهت مترتب است که صاحب خانه مالک اعتباری آن است، یعنی در عالم اعتبار و در قانون، مالک شناخته شده، نه بدین جهت که انسان

است. و همچنین برادر در عالم اعتبار اسلامی از برادر خود ارث می برد، نه بدین جهت که برادر طبیعی او، یعنی متولد از پدر یا از مادر و یا از پدر و مادر او است، تا برادر ولد زنا هم از پدرش ارث ببرد، چون برادر طبیعی او است بلکه از این جهت ارث می برد که در عالم اعتبار اسلامی برادر شناخته شده است.

((اخوت)) نیز یک معنایی است که هم می تواند طبیعی باشد و هم اعتباری. و اخوت طبیعی در شرایع و قوانین هیچ اثری ندارد، و قوانین به صرف اینکه دو انسان دارای یک پدر و یا یک مادر و یا یک پدر و مادر باشند ارتباطی بین این دو از نظر قانون نمی بیند، ولی اخوت اعتباری در اسلام آثاری اعتباری دارد. و اخوت در اسلام عبارت است از نسبتی که بین دو نفر برقرار است، و در نکاح و ارث آثاری دارد، حال چه اینکه اخوت طبیعی باشد و چه رضاعی که البته اخوت رضاعی آثاری در مسأله ازدواج دارد ولی در ارث ندارد - و چه اخوت دینی که آثاری اجتماعی دارد، و در نکاح و ارث اثر ندارد. و به زودی کلامی از امام صادق (علیه السلام) در باره حقوق اخوت دینی خواهد آمد که فرموده: مؤمن برادر مؤمن و چشم او و راهنمای او است، به او خیانت نمی کند، و ستم بر او روا نمی دارد و او را فریب نمی دهد، و اگر وعده ای به او داد خلف وعده نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۷۳:

و این معنا بر بعضی از مفسرین مخفی مانده و اطلاق اخوت در آیه را در باره مؤمنین، اطلاق مجازی و از باب استعاره گرفته و گفته اند: شرکت دو نفر در داشتن ایمان، شبیه است به شرکت آن دو در اصل تولد، برای اینکه هم تولد، اصلی است برای بقاء، چون منشاء حیات است، و هم ایمان منشاء ای است برای بقاء ابدی در بهشت. بعضی هم گفته اند: این اخوت از باب تشبیه بلیغ است، از این حیث که مؤمنین همه به یک ریشه منسوبند آن هم ایمان است، که باعث بقاء ابدی است.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه: ((لا تقدموا بین یدی الله و رسوله)) و ((لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی)) در مجمع البیان در ذیل آیه ((یا ایها الذین امنوا)) می گوید: زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هنوز هیچ شمشیری در اسلام کشیده نشده، و هیچ صف نمازی وصف جنگی بر پا نشده بود، و هیچ اذانی به صدای بلند گفته نشده بود، و هیچ خطاب ((یا ایها الذین آمنوا)) نازل نشده بود که افراد قبیله اوس و خزرج مسلمان شدند.

مؤلف: و از ابن عباس هم روایت شده که گفته است: هیچ خطابی به ((یا ایها الذین آمنوا)) در مکه نازل نشد، همچنان که هیچ خطابی به ((یا ایها الناس)) در مدینه نازل نشد - تا آخر حدیث - ولی بعضی در باره ذیل این حدیث تردید کرده اند. در این میان روایات دیگری در الدر المنثور و تفسیر قمی در سبب نزول آیه ((لا تقدموا بین یدی الله و رسوله)) نقل شده، که با مضمون آیه آن طور که باید مطابقت ندارد، و ما متعرض آنها نشدیم، اگر کسی خواسته باشد می تواند به این دو تفسیر مراجعه کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۴

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم، ابو یعلی و بغوی - در کتاب معجم الصحابه، و ابن منذر، طبرانی، ابن مردویه و بیهقی - در کتاب دلائل - از انس روایت کرده اند که گفته: وقتی آیه ((یا ایها الذین امنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی...)) و انتم لا تشرون ((نازل شد، ثابت بن قیس بن شماس که مردی درشت صدا بود گفت: این من بودم که صدایم را بلند کردم، و حتما اعمال صالح من حبط شده، و من اهل جهنم شده ام، و از آن به بعد غمگین در خانه خود نشستم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روزی پرسید: ثابت بن قیس کجا است که او را نمی بینم؟ بعضی از حاضران شتابان به سراغ ثابت رفتند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) احوال تو را می پرسید مگر تو را چه شده؟ گفت: من صدایم را بلندتر از صدای رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده ام، و آیه شریفه در باره من نازل شده، و اینک همه اعمال صالحم بیهوده گشته، و من اهل آتش شده ام. افراد مذکور به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیدند، و جریان را باز



گفتند حضرت فرمود: نه، او اهل آتش نیست، بلکه اهل بهشت است، این بود تا آنکه ثابت در حادثه جنگ یمامه به شهادت رسید.

مؤلف: جمله ((این بود تا آنکه ثابت در جنگ یمامه کشته شد)) کلام راوی است، می خواسته بگوید شهادت او در جنگ یمامه تصدیق همان وعده ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) داد، و فرمود: او اهل بهشت است. البته این روایت با مختصر اختلافی به طرق مختلف دیگری نیز نقل شده.

و نیز در همان کتاب است که بخاری - در کتاب الادب - و ابن ابی الدنیا و بیهقی از داوود بن قیس روایت آورده اند که گفت: من حجره ها (ی همسران رسول خدا) را دیدم که از شاخه های بی برگ درخت خرما ساخته شده بود، و از پشت، آن را با پلاس مویی پوشیده بودند، و به گمانم عرض و فاصله بین در خانه تا در حجره چادری، حدود شش و یا هفت ذراع بود. و آخرین نقطه خانه (که به اصطلاح فارسی پستوی خانه گفته می شود) ده ذراع بود، و من گمان می کنم بلندی سقف این حجره ها بین هفت تا هشت ذراع بود.

مؤلف: نظیر صدر این روایت را از ابن سعد از عطاء خراسانی روایت کرده که گفت: من حجره های همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را دیدم که از شاخه های بی برگ درخت خرما ساخته شده بود، و بر در خانه ها پلاسی از موی سیاه افتاده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۵

روایتی درباره شادن نزول آیه: ((ان جائکم فاسق ببناء فتینوا))

و نیز در همان کتاب است که احمد، ابن ابی حاتم، طبرانی، ابن منده و ابن مردویه به سند خود از حارث بن ضرار خزاعی روایت کرده که گفت: من وارد بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شدم، مرا به اسلام دعوت فرمود. پس به حضورش رفتم، و اسلام آوردم مرا دعوت کرد به دادن زکات آن را هم پذیرفتم و عرضه داشتم: یا رسول الله! به سوی قوم و قبیله ام برمی گردم، و ایشان را به اسلام و دادن زکات می خوانم، هر کس اجابت کرد زکاتش را می گیرم، و شما حدود فلان و فلان روز شخصی بفرستید تا هر چه زکات جمع آوری کرده ام بدهم بیاورد.

حارث بین قوم خود رفت و دعوتش پذیرفته شد، و زکاتها را از آنان که مسلمان شدند جمع کرد، ولی در آن تاریخی که معین کرده بود فرستاده ای از ناحیه رسول خدا نرسید. حارث پیش خود فکر کرد حتما حادثه ای رخ داده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از دست او خشمگین شده، لذا محترمین از قوم خود را خواست و به ایشان گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تاریخی معین کرد که در آن تاریخ فرستاده ای برای گرفتن زکات نزد من می فرستد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هرگز خلف وعده نمی کند، و من خیال می کنم این تاخیر جز برای این نیست که آن جناب خشمگین شده، به راه بیفتید تا نزد آن جناب برویم.

از آن سو رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در راءس همان تاریخ ولید بن عاقبه را به سوی حارث روانه کرد، تا زکاتهایی را که از اشخاص گرفته تحویل بگیرد، و ولید در بین راه وحشت می کند و برمی گردد، و به عرض رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می رساند که من نزد حارث رفتم و او از دادن زکات خودداری کرد، و می خواست مرا بکشد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فوراً لشکری به سوی حارث و قبیله اش روانه می کند. لشکر آن جناب در بین راه به حارث و نفراتش برمی خورند که از قبیله بیرون شده و دارند می آیند. لشکریان گفتند این خود حارث است که می آید، حارث و نفراتش را دوره کردند. حارث پرسید به سوی چه کسی ماءموریت یافته اید؟ گفتند بسوی تو. پرسید: برای چه؟ گفتند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ولید بن عاقبه را نزد تو فرستاده و او برگشته و گفته که من نزد حارث رفتم، ولی او زکات را به من نداد، و خواست مرا به قتل برساند. حارث گفت به آن خدایی که محمد را به حق مبعوث کرده چنین نبوده، و من اصلاً ولید را ندیده ام، و ولید نزد من



نیامده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۷۶

و بعد از آنکه حارث به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسید (حضرت) پرسید: آیا زکات را ضبط کردی و خواستی فرستاده مرا به قتل برسانی؟ عرضه داشت: نه به آن خدایی که تو را به حق مبعوث فرموده من اصلاً ولید را ندیدم و او هم مرا ندیده و من نیامدم مگر بعد از آنکه دیدم در تاریخی که معین فرمودی کسی را نفرستادی . ترسیدم خدا و رسول بر من خشم گرفته باشد، لذا آمده ام که علت تاخیر را بپرسم . در اینجا بود که آیه ((یا ایها الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا...)) (حکیم نازل شد.

مؤ لف : نزول آیه مذکور در داستان ولید بن عقبه در روایات وارد از طرق اهل سنت مستفیض است ، و همچنین روایات وارد از طرق شیعه . ابن عبد البر در کتاب استیعاب می گوید: در بین اهل علم آنهایی که دانای به تاءویل قرآن هستند تا آنجا که من خبر دارم هیچ اختلافی نیست در اینکه آیه ((ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا)) در باره ولید بن عقبه نازل شده است .  
حب همان دین است و دین همان حب است

و در کتاب محاسن به سند خود از زیاد حذاء از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی به او فرمود: ای زیاد وای بر تو مگر دین به غیر از محبت ، چیز دیگری است؟ مگر کلام خدا را نمی بینی که می فرماید: ((ان کتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم : اگر دوستدار خدا هستید مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد و گناهان شما را برایتان بیامزد و مگر خطاب او را به رسول گرامی اش محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) نمی بینید که می فرماید: ((حب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم : ایمان را محبوب شما کرد و در دلهایتان زینت داد))، و نیز می فرماید: ((یحبون من هاجر الیهم : مسلمانان هر کسی را که به سوی ایشان هجرت کند دوست می دارند)) و فرمود: حب همان دین است ، و دین همان حب است .

مؤ لف : در کافی هم به سند خود از فضیل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) حدیثی روایت کرده که در معنای همین حدیث است . و عبارت آن حدیث این است که : مگر ایمان غیر از حب و بغض است . آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((حب الیکم الایمان...)) (ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۷۷)

و در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: کلمه ((فسوق)) (به معنای کذب است نقل از ابن عباس و ابن زید، و نیز منقول از امام ابی جعفر (علیه السلام)).

مؤ لف : در این معنا روایات دیگری نیز هست .

چند روایت درباره اخوت ایمانی و شادن نزول آیه : ((و ان طائفان من المؤمنین اقتتلوا...))

و در کافی به سند خود از علی بن عقبه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مؤ من برادر مؤ من ، و چشم او و راهنمای او است . به او خیانت و ظلم نمی کند، او را فریب نمی دهد، و اگر وعده ای به او داد خلف وعده نمی کند.

مؤ لف : و در معنای این حدیث روایات دیگری از آن جناب نقل شده که در بعضی از آنها به جای مؤ من فرموده : مسلمان برادر مسلمان است ، او را ظلم نمی کند، و اگر دیگران به او ظلم کنند بی یاورش نمی گذارد، و نیز دنبال سر او بدگویی نمی کند.

و در کتاب محاسن به سند خود از ابی حمزه ثمالی از امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مؤ من برادر مؤ من است ، برادر پدری و مادریش ، برای اینکه خدای عزوجل مؤ من را از طینت باغهای آسمانی آفریده ، و از باد و بوی جنان بر او دمیده و بهمین جهت مؤ من ، برادر پدری و مادری مؤ من است .

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری ، مسلم ، ابن جریر، ابن منذر، ابن مردویه و بیهقی در کتاب سنن - از انس روایت کرده اند که گفت : شخصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرضه داشت چه خوب بود سری به عبدالله بن ابی (وی بزرگ منافقین بود) بزنی . رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بدون درنگ بر الاغی سوار شد و مسلمانان هم با او به راه افتادند، و

راهی که می باید طی می کردند زمینی خشک و شوره زار بود، همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به عبدالله و همفکرانش رسید عبدالله گفت: دور شو از من، به خدا سوگند بوی الاغت ناراحتم کرد.

مردی از انصار گفت: به خدا سوگند الاغ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خوشبوتر از تو است. بعضی از یاران عبدالله به حمایت او برخاسته و بعضی از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حمایت از آن جناب برخاستند، و هر دو طایفه عصبانی بودند، دست به شاخه های خرما برده، بعضی با دست و با کفش به یکدیگر زدند، اینجا بود که آیه ((و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما)) نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۸

مؤلف: و در بعضی از روایات - به طوری که در مجمع البیان نقل شده - آمده: آن کسی که به عبدالله بن ابی بن سلول آن پاسخ را داد عبدالله بن رواحه بود، و زد و خوردی که رخ داد بین فامیل او از اوس و فامیل عبدالله بن ابی از خزرج بود. ولی در انطباق آیه و مضمون آن و حکمی که در آن آمده با این روایات خفائی هست. الحجرات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۷۹

آیات ۱۱ - ۱۸ سوره حجرات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللَّعْنَةِ بِنَسِ الْأَسْمِ الْفُسُوقِ بَعِيدِ الْإِيْمَنِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۱۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَوْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (۱۲) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (۱۳) \* قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَنُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۴) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجْهًا وَلَا مَوْلَاهُمْ وَانْفَسَتْ بِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۱۵) قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۶) يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيْمَنِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (۱۷) إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۸۰

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید هیچ قومی حق ندارد قومی دیگر را مسخره کند چه بسا که آنان از ایشان بهتر باشند، هیچ یک از زنان حق ندارند زنانی دیگر را مسخره کنند چون ممکن است آنان از ایشان بهتر باشند. و هرگز عیبهای خود را بر ملا مکنید (که اگر عیب یکی از خودتان را بر ملا کنید در واقع عیب خود را بر ملا کرده اید) و لقب بد بر یکدیگر منهدید که این بد رقم یادآوری از یکدیگر است که بعد از ایمان باز هم یکدیگر را به فسوق یاد کنید و هر کس توبه نکند همه آنان از ستمکارانند (۱۱). هان ای کسانی که ایمان آورده اید! از بسیاری گمانها اجتناب کنید که بعضی از گمانها گناه است، و از عیوب مردم تجسس مکنید و دنبال سر یکدیگر غیبت مکنید، آیا یکی از شما هست که دوست بدارد گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ قطعاً از چنین کاری کراهت دارید و از خدا پروا کنید که خدا توبه پذیر مهربان است (۱۲). هان ای مردم ما شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را تیره هایی بزرگ و تیره هایی کوچک قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید نه اینکه به یکدیگر فخر کنید و فخر و کرامت نزد خدا تنها به تقوی است و گرامی ترین شما باتقوی ترین شما است که خدا دانای باخبر است (۱۳). اعراب بادیه نشین به تو گفتند ایمان آوردیم. بگو: نه، هنوز ایمان نیاورده اید و باید بگویید اسلام آوردیم چون هنوز ایمان در دلهای شما داخل نشده و اگر خدا رسول را اطاعت کنید خدا از پاداش اعمالتان چیزی کم نمی کند که خدا آمرزگار رحیم است (۱۴). مؤمنین تنها آنهایی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده و دیگر شک به خود راه ندادند و با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کردند تنها اینان صادقند

(۱۵). بگو آیا خدا را از ایمان خود با خبر می سازید و حال آنکه خدا می داند آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، و او به هر چیزی دانا است (۱۶). بر تو منت می نهند که اسلام آوردند بگو اسلام خود را بر من منت ننهید بلکه این خدا است که بر شما منت دارد که به ایمان هدایتتان کرد اگر به راستی ایمان داشته باشید (۱۷). آری ، تنها خدا است که غیب آسمانها و زمین را می داند و خدا به آنچه می کنید بینا است (۱۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۱

بیان آیات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ... كَلِمَةٌ ((سخريه )) که مبدء اشتقاق كلمه ((يسخر)) است ، به معنای استهزاء می باشد. و استهزاء عبارت است از اینکه چیزی بگویی که با آن ، کسی را حقیر و خوار بشماری ، حال چه اینکه چنین چیزی را به زبان بگویی و یا به این منظور اشاره ای کنی ، و یا عملاً تقلید طرف را در آوری ، به طوری که بینندگان و شنوندگان بالطبع از آن سخن ، و یا اشاره ، و یا تقلید بخندند. و كلمه ((قوم)) به معنای جماعت است ، که البته در اصل به معنای جماعتی از مردان است ، و شامل زنان نمی شود، چون مردانند که به امور مهمه قیام می کنند نه زنان . و مراد از ((قوم)) در آیه مورد بحث همین معنا است چون این لفظ در مقابل ((نساء)) قرار گرفته . و دو جمله ((عسی ان یكونوا خیرا منهم )) و ((عسی ان یکن خیرا منهن )) حکمت نهی را بیان می کند.

نهی از مسخره کردن یکدیگر و عیبجویی و بد زبانی کردن

و آنچه از سیاق استفاده می شود این است که می خواهد بفرماید: هیچ کسی را مسخره نکنید، چون ممکن است آن کس نزد خدا از شما بهتر باشد. چیزی که هست چون غالباً مردان ، مردان را، و زنان ، زنان را مسخره می کنند، فرموده هیچ مردی مرد دیگری را و هیچ زنی زن دیگری را مسخره نکنند، و گر نه ممکن است گاهی اوقات یعنی در غیر غالب مردی زنی را، و یا زنی مردی را مسخره کند.

((و لا تلمزوا انفسکم )) - كلمه ((لمز)) که مصدر ((تلمزوا)) است - به طوری که گفته اند - به معنای این است که شخصی را به عیش آگاه سازی . و اگر كلمه مزبور را مقید به قید ((انفسکم) : خود را)) نموده ، برای اشاره به این است که مسلمانان در یک مجتمع زندگی می کنند، و در حقیقت همه از همنند، و فاش کردن عیب یک نفر در حقیقت فاش کردن عیب خود است . پس باید از لمز دیگران به طور جدی احتراز جست (همان طور که از لمز خودت احتراز داری ، و هرگز عیب خودت را نمی گویی) و همانطور که حاضر نیستی دیگران عیب تو را بگویند. پس كلمه ((انفسکم)) با همه کوتاهی اش حکمت نهی را بیان می کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۲

((و لا- تنابزوا بالالقب بئس الاسم الفسوق بعد الایمان )) - كلمه ((نیز)) - به فتح حرف اول و دوم - به معنای لقب است ، و - به طوری که گفته اند - اختصاص دارد به لقب های زشت . پس ((تنابز)) که باب تفاعل و طرفینی است به معنای این است که مسلمانان به یکدیگر لقب زشت از قبیل فاسق ، سفیه و امثال آن بدهند.

معنای جمله : ((بئس الاسم الفسوق ))

و مراد از كلمه ((اسم)) در جمله ((بئس الاسم الفسوق)) ذکر است ، و از این باب است که در فارسی هم می گوئیم اسم فلانی به سخاوت در رفته ، یعنی ذکرش سر زبانها است . و بنابراین معنای ((بئس الاسم)) ، ((بئس الذکر)) است ، یعنی بد ذکر است ذکر مردمی که ایمان آورده اند به فسوق ، و اینکه آنان را به بدی یاد کنی ، چون مؤ من بدان جهت که مؤ من است سزاوارتر است که همواره به خیر یاد شود، و به او طعنه زده نشود، و باید چیزی که اگر بشنود ناراحت می شود در باره اش گفته نشود، مثلاً نگویند پدرش چنین ، و یا مادرش چنان بوده .

ممکن هم هست مراد از كلمه ((اسم)) سمت و علامت باشد، و معنای جمله این باشد که : بد علامتی است اینکه انسانی را بعد از

ایمان به داغ فسوق علامت بگذاری، و به علامتی زشت یادش کنی، مثلاً به کسی که یک روزی گناهی کرده و بعد توبه نموده، تا آخر عمرش به او بگویند فلان کاره. و یا معنا این باشد که: این بد علامتی است که تو با بدگویی مردم برای خود قرار می دهی، و همه تو را به عنوان مردی بد زبان بشناسند که همواره افراد را به زشتی یاد می کنی. و به هر یک از این معانی باشد جمله مذکور اشاره ای به حکمت نهی دارد.

((و من لم یتب فالوئک هم الظالمون)) - یعنی هر کس توبه نکند و از این گونه گناهان که سابقاً کرده بوده دست بردارد، و با این که بر آن نهی نازل شده همچنان مرتکب شود، و از آن پشیمان نگردد، و با ترک آن به سوی خدای سبحان برگشت نکند، چنین کسانی حقا ستمکارند، چون با اینکه خدای تعالی علمشان را از معاصی دانسته و از آن نهی فرموده، با این حال عمل بدی نمی دانند.

از جمله مورد بحث یعنی جمله ((و من لم یتب...)) (این معنا هم فهمیده می شود که در زمان نزول آیه کسانی از مؤمنین بوده اند که مرتکب چنین گناهی می شدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۸۳: ۴۸۳  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ... مراد از ظنی که در این آیه مسلمین مأمور به اجتناب از آن شده اند، ظن سوء است، و گر نه ظن خیر که بسیار خوب است، و به آن سفارش هم شده، همچنان که از آیه ((لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون و المؤمنات بانفسهم خيرا)) هم استفاده می شود.

مقصود از ((اجتناب از ظن)) و مفاد قید ((کثیرا)) (در آیه: ((یا ایها الذین امنوا اجتنبوا کثیرا من الظن...)) و مراد از ((اجتناب از ظن)) (اجتناب از خود ظن نیست، چون ظن، خود نوعی ادراک نفسانی است، و در دل باز است، ناگهان ظنی در آن وارد می شود و آدمی نمی تواند برای نفس و دل خود دری بسازد، تا از ورود ظن بد جلوگیری کند؛ پس نهی کردن از خود ظن صحیح نیست. بله، مگر آنکه از پاره ای مقدمات اختیاری آن نهی کند. پس منظور آیه مورد بحث نهی از پذیرفتن ظن بد است، می خواهد بفرماید: اگر در باره کسی ظن بدی به دلت وارد شد آن را نپذیر و به آن ترتیب اثر مده.

و بنابراین، پس اینکه فرمود بعضی از ظن ها گناه است، باز خود ظن را نمی گوید، (چون ظن به تنهایی چه خوبش و چه بدش گناه نیست، برای اینکه گفتیم اختیاری نیست)، بلکه ترتیب اثر دادن به آن است که در بعضی موارد گناه است، (مثل اینکه نزد تو از کسی بدگویی کنند، و تو دچار سوء ظن به او شوی و این سوء ظن را بپذیری، و در مقام ترتیب اثر دادن بر آمده او را توهین کنی، و یا همان نسبت را که شنیده ای به او بدهی و یا اثر عملی دیگری بر مظنه ات بار کنی که همه اینها آثاری است بد و گناه و حرام).

و مراد از اینکه فرمود ((کثیرا من الظن)) (با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((کثیرا)) (را نکره آورده، تا دلالت کند بر اینکه ظن گناه فی نفسه زیاد است، نه با مقایسه با سایر مصادیق ظن که همان بعض ظنی است که فرموده گناه است - پس ظن گناه فی نفسه زیاد است، هر چند که بعضی، از مطلق ظن است، و نسبت به مطلق ظن اندک است.

ممکن هم هست که مراد اعم از خصوص ظن گناه باشد، مثلاً خواسته باشد بفرماید از بسیاری از مظنه ها اجتناب کنید، چه آنهایی که می دانید گناه است، و چه آنهایی که نمی دانید تا در نتیجه یقین کنید که از ظن گناه اجتناب کرده اید، که در این صورت امر به اجتناب از بسیاری از ظن ها، امری احتیاطی خواهد بود، (مثل اینکه بگوییم از مالهایی که نمی دانی حلال است اجتناب کن، چه از آنهایی که می دانی حرام است، و چه از آنها که نمی دانی حرام است یا حلال، تا در نتیجه یقین کنی که از مال حرام دوری جسته ای). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۸۴:

نهی از تجسس عیوب دیگران و از غیبت کردن و بیان مفسده غیبت و تجسس (و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضا...) ((و لا- تجسسوا)) - کلمه ((تجسس)) - با جیم - به معنای پی گیری و تفحص از امور مردم است، اموری که مردم عنایت دارند

پنهان بماند و تو آنها را پی گیری کنی تا خبردار شوی . کلمه ((تحسس)) - (با حاء بی نقطه - نیز همین معنا را می دهد، با این تفاوت که تجسس - با جیم - در شر استعمال می شود، و تحسس - با حاء - در خیر به کار می رود، و به همین جهت بعضی گفته اند: معنای آیه این است که : دنبال عیوب مسلمانان را نگیرید، و در این مقام بر نیایید که اموری را که صاحبانش می خواهند پوشیده بماند تو آنها را فاش سازی .

((و لا یغتب بعضکم بعضا ایحی احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکره تموه)) - کلمه ((غیبت)) - (به طوری که در مجمع البیان معنا کرده - عبارت است از اینکه در غیاب کسی عیبی از او بگویی که حکمت و وجدان بیدار تو را از آن نهی کند. البته فقهاء این کلمه را به خاطر اختلافی که در مصادیقش از حیث وسعت دارد، به عبارتهای مختلفی تفسیر کرده اند که برگشت همه آن عبارتها به این است که در غیاب کسی در باره او چیزی بگویی که اگر بشنود ناراحت شود. و به همین جهت بدگویی دنبال سر فردی که تظاهر به فسق می کند را جزء غیبت نشمرده اند، (چون اگر بشنود که دنبال سرش چنین گفته اند ناراحت نمی شود).

و شارع اسلام از این جهت از غیبت نهی فرموده که : غیبت اجزای مجتمع بشری را یکی پس از دیگری فاسد می سازد، و از صلاحیت داشتن آن آثار صالحی که از هر کسی توقعش می رود ساقط می کند، و آن آثار صالح عبارت است از اینکه هر فرد از افراد جامعه با فرد دیگر بیامیزد و در کمال اطمینان خاطر و سلامتی از هر خطری با او یکی شود، و ترسی از ناحیه او به دل راه ندهد، و او را انسانی عادل و صحیح بداند، و در نتیجه با او ممانعت شود. نه اینکه از دیدن او بیزار باشد و او را فردی پلید بشمارد. در این هنگام است که از تک تک افراد جامعه آثاری صالح عاید جامعه می گردد، و جامعه عینا مانند یک تن واحد متشکل می شود. و اما اگر در اثر غیبت و بدگویی از او بدش بیاید و او را مردی معیوب پندارد، به همین مقدار با او قطع رابطه می کند، و این قطع رابطه را هر چند اندک باشد، وقتی در بین همه افراد جامعه در نظر بگیریم ، آن وقت می فهمیم که چه خسارت بزرگی به ما وارد آمده ، پس در حقیقت عمل غیبت و این بالای جامعه سوز به منزله خوره ای است که در بدن شخص راه یابد، و اعضای او را یکی پس از دیگری بخورد، تا جایی که به کلی رشته حیاتش را قطع سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۵

غیبت عامل مؤثر در سقوط منزلت و هویت اجتماعی انسان

و انسان که از روز ازل به حکم ضرورت ، اجتماع تشکیل داد، برای این تشکیل داد که یک زندگی اجتماعی داشته باشد، و در اجتماع دارای منزلتی شایسته و صالح باشد، منزلتی که به خاطر آن دیگران با او بیامیزند، و او با دیگران بیامیزد، او از خیر دیگران بهره مند، و دیگران از خیر او برخوردار شوند. و غیبت عامل مؤثری است برای اینکه او را از این منزلت ساقط کند و این هویت را از او بگیرد. در آغاز یک فرد را از عدد مجتمع صالح کم کند، و سپس فرد دوم و سوم را، تا آنجا که در اثر شیوع غیبت تمامی افراد جامعه از صلاحیت زندگی اجتماعی ساقط شوند، و صلاح جامعه به فساد مبدل گردد، و آن وقت دیگر افراد جامعه با هم انس نگیرند، و از یکدیگر ایمن نباشند، و به یکدیگر اعتماد نکنند، آن وقت است که دواء که همان تشکیل جامعه از روز نخست بود، به صورت دردی بی دواء درمی آید.

پس غیبت در حقیقت ابطال هویت و شخصیت اجتماعی افرادی است که خودشان از جریان اطلاعی ندارند و خبر ندارند که دنبال سرشان چه چیزهایی می گویند، و اگر خبر داشته باشند و از خطری که این کار برایشان دارد اطلاع داشته باشند از آن احتراز می جویند و نمی گذارند پرده ای را که خدا بر روی عیوبشان انداخته به دست دیگران پاره شود، چون خدای سبحان این پرده پوشیها را بدین منظور کرده که حکم فطری بشر اجراء گردد، یعنی اینکه فطرت بشر او را وامی داشت تا به زندگی اجتماعی تن در دهد، این غرض حاصل بشود، و افراد بشر دور هم جمع شوند، با یکدیگر تعاون و معاضدت داشته باشند، و گر نه اگر این پرده پوشی خدای تعالی نبود، با در نظر گرفتن اینکه هیچ انسانی منزله از تمامی عیوب نیست ، هرگز اجتماعی تشکیل نمی شد.

مثالی گویا برای روشن شدن زشتی حقیقت چیست

و جمله ((ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرها تموه)) در ضمن مثالی به همین حقیقت اشاره می کند. در این جمله نخست استفهام انکاری به کار برده ، و حب منفی را به ((احد)) یعنی یکی از مسلمانان نسبت داده ، و نه به بعضی از مسلمانان ، یعنی نفرموده : ((ایحب بعضکم)) و یا تعبیری دیگر تا مشمول نفی واضح تر شود. و باز به همین منظور نفی مذکور را با جمله ((کرها تموه)) تاءکید فرمود، و با اینکه می توانست همین کراهت را به احد نسبت داده بفرماید ((فکره)) .

و حاصل معنای آیه این است که : غیبت کردن مؤمن به منزله آن است که یک انسانی گوشت برادر خود را در حالی که او مرده است بخورد. حال چرا فرمود گوشت برادرش ؟ برای اینکه مؤمن برادر او است ، چون از افراد جامعه اسلامی است که از مؤمنین تشکیل یافته ، و خدای تعالی فرموده : ((انما المؤمنون اخوه)). و چرا او را مرده خواند؟ برای اینکه آن مؤمن ، بی خبر از این است که دارند از او غیبت می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۶

و اینکه فرمود ((فکرها تموه)) و نفرمود ((فکرها هونه)) اشعار دارد به اینکه کراهت شما امری است ثابت و محقق ، و هیچ شکی در این نیست که شما هرگز راضی نمی شوید یک انسانی را که برادر شما است و مرده است ، بخورید. پس همان طور که این کار مورد کراهت و نفرت شما است ، باید غیبت کردن برادر مؤمنان ، و بدگویی در دنبال سر او نیز مورد نفرت شما باشد، چون این هم در معنای خوردن برادر مرده شما است .

این را نیز بدان که همین تعلیلی که در جمله ((ایحب احدکم ان یاکل...)) برای حرمت غیبت آمده ، تعلیل برای حرمت تجسس نیز هست ، چون فرق غیبت با تجسس تنها در این است که غیبت اظهار عیب مسلمانی است برای دیگران - چه اینکه عیش را خود ما دیده باشیم و چه اینکه از کسی شنیده باشیم - و تجسس عبارت است از اینکه به وسیله ای علم و آگاهی به عیب او پیدا کنیم . ولی در اینکه هر دو عیب جویی است مشترکند، در هر دو می خواهیم عیبی پوشیده بر ملا شود. در تجسس برای خود ما بر ملا شود، و در غیبت برای دیگران . و به همین جهت بعید نیست که جمله ((ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا...)) تعلیل باشد برای هر دو جمله ، یعنی هم جمله ((و لا تجسسوا)) و هم جمله ((و لا یغتب بعضکم بعضا)).

این را هم باید دانست که در این کلام اشعار و یا دلالتی هست بر اینکه حرمت غیبت تنها در باره مسلمان است ، به قرینه اینکه در تعلیل آن عبارت ((لحم اخیه)) را آورده ، و ما می دانیم که اخوت تنها در بین مؤمنین است .  
توبه عامل آمرزش گناهان یاد شده و بلکه مطلق گناهان است

((و اتقوا الله ان الله تواب رحیم)) - ظاهر این عبارت این است که عطف باشد بر جمله ((اجتنبوا کثیرا من الظن)). البته این ظهور در صورتی است که مراد از تقوی ، اجتناب از همین گناهانی باشد که قبلا مرتکب شده بودند، و بعد از نزول این دستور از آن توبه کنند، آن وقت معنای ((ان الله تواب رحیم)) این می شود که : خدا بسیار پذیرای توبه است ، و نسبت به بندگان تائب که به وی پناهنده می شوند مهربان است .

و اما اگر مراد از تقوی اجتناب و پرهیز از مطلق گناهان باشد - هر چند که تاکنون مرتکب آن نشده باشند - آن وقت مراد از جمله ((ان الله تواب رحیم)) این می شود که : خدا بسیار به بندگان با تقوایش مراجعه نموده در صدد هدایت بیشتر آنان برمی آید، و هر لحظه با فراهم کردن اسباب ، آنان را از اینکه در مهلکه های شقاوت قرار گیرند، حفظ می کند، و نسبت به ایشان مهربان است .  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۷

و اینکه گفتیم دو احتمال دارد، بدین جهت است که توبه از جانب خدا دو گونه است : یک توبه خدا قبل از توبه بنده است ، و آن به این است که به بنده خود رجوع نموده ، او را موفق به توبه می نماید، همچنان که فرموده : ((ثم تاب علیهم لیتوبوا)) ، و یک توبه دیگرش بعد از توبه بنده است ، یعنی وقتی بنده اش توبه کرد، دوباره به او رجوع می کند تا او را بیامرزد و توبه اش را بپذیرد، همچنان که فرموده : ((فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله یتوب علیه)).



يَأْيَهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...

معانی مختلفی که برای ((شعوب)) و ((قبائل)) گفته شده است

کلمه ((شعوب)) جمع ((شعب)) - به کسره شین و سکون عین - است و - به طوری که در مجمع البیان گفته - به معنای قبیله بزرگی از مردم است ، مانند قبیله ربیع و مضر. و کلمه ((قبائل)) جمع ((قبیله)) است که جمعیتی کوچکتر از شعب است و تیره ای از آن است مانند ((تیم)) که یکی از تیره های ((مضر)) است .

بعضی هم گفته اند: مطلب به عکس است ، و شعوب جمعیت های کمتر از قبائل است به طوری که چند شعب یک قبیله را تشکیل می دهد. و اگر این جمعیت ها را شعب خوانده اند چون از یک قبیله منشعب می شوند.

راغب می گوید: شعب عبارت است از قبیله ای که از یک قبیله دیگر منشعب گردد، و جمع آن شعوب می آید، در کلام خدای عزوجل هم آمده ((شعوبا و قبائل)). و اما کلمه ((شعب)) در مورد زمین عبارت است از دامنه چند دره که اگر از طرف دامنه نگاه کنی به نظرت می رسد یک زمین است که در آخر، چند شقه شده ، و اگر از طرف دره ها نگاه کنی به نظرت می رسد که چند تکه زمین است که در آخر یکی شده و لذا بعضی گفته اند: این کلمه ، هم به جای کلمه اجتماع استعمال می شود، مثلا می گویی ((شعبت)) یعنی من جمع شدم . و هم به جای کلمه تفرقه استعمال می شود، مثل اینکه می گویی ((شعبت)) یعنی من جدا شدم .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۸

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((شعوب)) (به معنای نژادهای غیر عرب از قبیل ترک و فارس و هندی و آفریقایی و امثال اینها است . و کلمه ((قبائل)) (به معنای تیره های عربی است .

و ظاهرا برگشت این قول به یکی از همان دو قول قبلی است ، و به زودی در بحث روایتی آینده تتمه این گفتار می آید ان شاء الله تعالی .

مفسرین گفته اند: آیه شریفه در این مقام است که ریشه تفاخر به انساب را بزند. و بنابراین ، مراد از جمله ((من ذکر و انثی)) آدم و حوا خواهد بود، و معنای آیه چنین می شود: ما شما مردم را از یک پدر و یک مادر آفریدیم ، همه شما از آن دو تن منتشر شده اید، چه سفیدتان و چه سیاهتان ؛ چه عربتان و چه عجمتان . و ما شما را به صورت شعبه ها و قبیله های مختلف قرار دادیم ، نه برای اینکه طائفه ای از شما بر سایرین برتری و کرامت داشت ، بلکه صرفا برای این که یکدیگر را بشناسید و امر اجتماعتان و مواصلات و معاملاتتان بهتر انجام گیرد، چون اگر فرض شود که مردم همگی یک جور و یک شکل باشند و نتیجتا یکدیگر را نشناسند، رشته اجتماع از هم می گسلد، و انسانیت فانی می گردد. پس غرض از این که مردم را شعبه شعبه و قبیله قبیله کرد این بود، نه اینکه به یکدیگر تفاخر کنند، تفاخر به انساب ، و تفاخر به پدران و مادران .

و بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ذکر و انثی مطلق مرد و زن است ، و آیه شریفه در این مقام است که مطلق تفاضل به طبقات به سفید پوستی و سیاه پوستی و عربیت و عجمیت و غنی بودن و فقیر بودن و به بردگی و مولائی و به مردی و زنی را از بین ببرد. و معنای آیه این است که : هان ای مردم ، ما شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم ، پس هر یک از شما انسانی هستید متولد از دو انسان ، و از این جهت هیچ فرقی با یکدیگر ندارید، و اختلافی هم که در بین شما هست و شما را شعبه شعبه و قبیله قبیله کرده ، اختلافی است مربوط به جعل الهی ، نه به خاطر کرامت و فضیلت بعضی از شما بر بعضی دیگر، بلکه برای این است که یکدیگر را بشناسید و نظام اجتماعتان کامل شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۸۹

و سپس همان مفسرین اعتراض کرده اند به اینکه : آیه شریفه در این سیاق است که تفاخر به انساب را از بین ببرد، و آن را نکوهش کند، به شهادت اینکه می فرماید ((و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا))، و ترتب این فرض بنابراین وجهی که شما ذکر کردید،

روشن نیست، چون بنا بر وجه شما سخن از مذمت تفاخر به حسب و نسب در بین نمی آید، شما می گوئید: آیه در صدد الغاء مطلق تفاضل است. ولی ممکن است به این معترض گفته شود که: اختلاف در انساب هم یکی از مصادیق اختلاف طبقاتی است، و بنای وجه بالا- بر این اساس است که می گوید آیه در صدد نفی اختلاف طبقاتی به تمامی مصادیق آن است، و همچنان که ممکن است تفاخر به انساب را نفی و مذمت کنیم، به این دلیل که همه انساب و دودمانها منتهی به یک مرد و زن می شوند، و تمامی مردم در این پدر و مادر شریکند. همچنین ممکن است همین مطلب را نفی و مذمت بکنیم به این دلیل که هر انسانی متولد از دو انسان می شود، و همه مردم در این جهت شریکند.

ولی حق مطلب این است که جمله ((و جعلناکم شعوبا و قبائل)) اگر بگوئیم ظهور در مذمت تفاخر به خصوص انساب دارد، وجه اول وجیه تر است، و گر نه وجه دوم بهتر است، چون عمومی تر است.

((ان اکرمکم عند الله اتقیکم)) - این جمله مطلب تازه ای را بیان می کند، و آن عبارت از این است که چه چیزی نزد خدا احترام و ارزش دارد. تا قبل از این جمله می فرمود: مردم از این جهت که مردمند همه با هم برابرند، و هیچ اختلاف و فضیلتی در بین آنان نیست، و کسی بر دیگری برتری ندارد، و اختلافی که در خلقت آنان دیده می شود که شعبه شعبه و قبیله قبیله هستند تنها به این منظور در بین آنان به وجود آمده که یکدیگر را بشناسند، تا اجتماعی که در بینشان منعقد شده نظام بپذیرد، و ائتلاف در بینشان تمام گردد، چون اگر شناسائی نباشد، نه پای تعاون در کار می آید و نه ائتلاف، پس غرض از اختلافی که در بشر قرار داده شده این است، نه اینکه به یکدیگر تفاخر کنند، یکی به نسب خود ببالد، یکی به سفیدی پوستش فخر بفروشد، و یکی به خاطر همین امتیازات موهوم، دیگران را در بند بندگی خود بکشد، و یکی دیگری را استخدام کند، و یکی بر دیگری استعلا و بزرگی بفروشد، و در نتیجه کار بشر به اینجا برسد که فسادش تری و خشکی عالم را پر کند، و حرث و نسل را نابود نموده، همان اجتماعی که دواى دردش بود، درد بی درمانش شود.

در این جمله می خواهد امتیازی را که در بین آنان باید باشد بیان کند، اما نه امتیاز موهوم، امتیازی که نزد خدا امتیاز است، و حقیقتا کرامت و امتیاز است.

توضیح اینکه تقوا تنها کرامت و امتیاز حقیقی است (ان اکرمکم عند الله اتقیکم)

توضیح اینکه: این فطرت و جبلت در هر انسانی است که به دنبال کمالی می گردد که با داشتن آن از دیگران ممتاز شود، و در بین اقربان خود دارای شرافت و کرامتی خاص گردد. و از آنجایی که عامه مردم دل بستگیشان به زندگی مادی دنیا است قهرا این امتیاز و کرامت را در همان مزایای زندگی دنیا، یعنی در مال و جمال و حسب و نسب و امثال آن جستجو می کنند، و همه تلاش و توان خود را در طلب و به دست آوردن آن به کار می گیرند، تا با آن به دیگران فخر بفروشند، و بلندی و سروری کسب کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۰

در حالی که این گونه مزایا، مزایای موهوم و خالی از حقیقت است، و ذره ای از شرف و کرامت به آنان نمی دهد، و او را تا مرحله شقاوت و هلاکت ساقط می کند.

آن مزیتی که مزیت حقیقی است و آدمی را بالا- می برد، و به سعادت حقیقی که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است می رساند، عبارت است از تقوی و پروای از خدا. آری، تنها و تنها وسیله برای رسیدن به سعادت آخرت همان تقوی است که به طفیل سعادت آخرت سعادت دنیا را هم تاءمین می کند، و لذا خدای تعالی فرموده ((تریدون عرض الدنيا و الله یرید الاخره)). و نیز فرموده ((و تزودوا فان خیر الزاد التقوی))، و وقتی یگانه مزیت تقوی باشد، قهرا گرامی ترین مردم نزد خدا با تقوی ترین ایشان است، همچنان که در آیه مورد بحث هم همین را فرموده.

تقوی یک مزیت واقعی و حقیقت است نه آن مزایائی که انسانها برای خود مایه کرامت و شرف قرار داده اند

و این آرزو و این هدفی که خدای تعالی به علم خود آن را هدف زندگی انسانها قرار داده، هدفی است که بر سر به دست آوردن آن دیگر پنجه به رخ یکدیگر کشیدن پیش نمی آید، بخلاف هدفهای موهوم مذکور که برای به دست آوردن آن مزاحمتها، جنگها و خونریزیها پیش می آید. او می خواهد بیش از دیگران ثروت را به خود اختصاص دهد، و این می خواهد قبل از دیگران به ریاست برسد. او می خواهد در تجمل دادن به زندگی از دیگران سبقت بگیرد، و این می خواهد آوازه اش همه آوازه ها را تحت الشعاع قرار دهد، و همچنین سایر مزایای موهوم، همچون انساب و غیره. ((ان الله عليم خبير)) - این جمله مضمون جمله قبل را تاءکید می کند، و در ضمن اشاره ای هم به این معنا دارد که اگر خدای تعالی از بین سایر مزایا تقوی را برای کرامت یافتن انسانها برگزید، برای این بود که او به علم و احاطه ای که به مصالح بندگان خود دارد می داند که این مزیت، مزیت حقیقی و واقعی است، نه آن مزایایی که انسانها برای خود مایه کرامت و شرف قرار داده اند، چون آنها همه، مزایائی وهمی و باطل است. زینتهای زندگی مادی دنیاوند که خدای تعالی در باره آنها فرموده: ((و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۱

آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بر هر انسانی واجب است که در هدفهای زندگی خود تابع دستورات پروردگار خود باشد، آنچه او اختیار کرده اختیار کند، و راهی که او به سوی هدایت کرده پیش گیرد. و خدا راه تقوی را برای او برگزیده، پس او باید همان را پیش گیرد. علاوه بر این، بر هر انسانی واجب است که از بین همه سنتهای زندگی دین خدا را سنت خود قرار دهد. قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قَوْلُوا أَسَلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ... این آیه و آیات بعدش تا آخر سوره متعرض حال اعراب است که ادعای ایمان می کردند، و بر پیامبر منت می نهادند که ما ایمان آورده ایم. و سیاق این آیه که حکایت کلام آنان و مأمور شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است به اینکه در پاسخشان بفرماید: نه، هنوز ایمان نیاورده اید، دلالت دارد بر اینکه مراد از ((اعراب)) بعضی از عربهای بادیه نشین بوده، نه همه آنان، به شهادت آیه ((و من الاعراب من يؤمن بالله و الیوم الاخر)) که می فرماید: بعضی از اعراب به خدا و روز جزا ایمان دارند. معنای اینکه فرمود: به اعراب بگو ایمان نیاورده اید بلکه بگوئید اسلام آورده ایم

((قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا)) - یعنی به تو می گویند ایمان آوردیم و ادعای ایمان می کنند، بگو: نه، هنوز ایمان نیاورده اید، و آنان را در ادعایشان تکذیب کن. و جمله ((و لكن قولوا اسلمنا)) استدراک و اعراض از آن معنایی است که جمله قبلی بر آن دلالت داشت، و تقدیر کلام چنین است: نگوئید ایمان آوردیم بلکه بگوئید اسلام آوردیم.

((و لما يدخل الایمان فی قلوبکم)) - این جمله می رساند که: با اینکه انتظار می رفت ایمان داخل در دل های شما شده باشد، هنوز نشده، و به همین جهت در این جمله نفی ایمانی که در جمله قبلی بود تکرار نشده. در آن جا می فرمود: ((بگو ایمان نیاورده اید)) و در اینجا می فرماید ((با اینکه انتظار آن هست هنوز ایمان داخل در قلوب شما نشده)) پس تکرار یک مطلب نیست.

از اینکه در این آیه شریفه نخست ایمان را از اعراب نفی می کند و سپس توضیح می دهد که منظور این است که ایمان کار دل است، و دلها را شما هنوز با ایمان نشده، و در عین حال اسلام را برای آنان قائل می شود، بر می آید که فرق بین اسلام و ایمان چیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۲

ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است؛ و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضاء، چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن زبان به اینست که شهادتین را اقرار کند، و تسلیم شدن سایر اعضاء به این است که هر چه خدا دستور می دهد ظاهراً انجام دهد، حال چه اینکه واقعا و قلباً اعتقاد به حقانیت آنچه زبان و عملش می گوید داشته باشد، و چه نداشته باشد، و این اسلام آثاری دارد که عبارت است از محترم بودن جان و مال، و حلال بودن نکاح و ارث او. ((و ان تطیعوا الله و رسوله لا یلتکم من اعمالکم شیئا)) - کلمه ((یلتکم)) از ماده ((لیت)) اشتقاق یافته که به معنای نقص است.

وقتی گفته می شود ((لا-ته ، یلیته ، لیتا)) که چیزی از مفعول فعل کم کرده باشد. و مراد از اطاعت ، اطاعت خالص و واقعی است ، به طوری که باطن انسان با ظاهرش مطابقت داشته باشد، نه اینکه چون منافقان تقلید اطاعت کاران واقعی را در آورد. و اطاعت خدا استجابت دعو او است در هر چه که بدان دعوت می کند، چه اعتقاد و چه عمل . و اطاعت رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تصدیق رسالت او و پیرویش در آنچه که بدان امر می کند می باشد، او امری که مربوط به ولایت او در امور امت است . و مراد از کلمه ((اعمال)) ، جزای اعمال است ، و مراد از نقص اعمال ناقص نکردن جزای آن است .

و معنای آیه این است که : اگر خدا را در آنچه به شما امر می کند - که خلاصه اش پیروی دین او بر حسب اعتقاد است - و رسول را در آنچه به شما امر می کند اطاعت کنید از پادشاهای اعمالتان چیزی کم نمی کند. و جمله ((ان الله غفور رحیم)) ، همان کم نکردن اعمال بندگان در صورت اطاعتشان از خدا و رسول را تعلیل می کند، (می فرماید اجر شما را کم نمی کند برای اینکه او آمرزگار مهربان است).

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ در آیه قبلی اجمالاً تعریف کرد که ایمان داخل در دلهايشان شده (چون از جمله ((لم تومنوا)) و ((لما يدخل الايمان في قلوبكم)) که راجع به مسلمانان بی ایمان بود این تعریف اجمالی استفاده می شد) و اینکه در این آیه همان تعریف اجمالی را به طور مفصل بیان می کند. مؤ منان واقعی این چنین هستند

پس جمله ((انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله)) می خواهد مؤ منین را منحصر در کسانی کند که به خدا و رسول او ایمان داشته باشند. پس تعریف مؤ منین به اینکه به خدا و رسول ایمان دارند، و به سایر صفاتی که در آیه آمده ، تعریفی است که هم جامع صفات مؤ من است و هم مانع ، یعنی هیچ غیر مؤ منی مشمول آن نمی شود، در نتیجه هر کس متصف به این صفات باشد مومن حقیقی است ، همچنان که هر کس یکی از این صفات را نداشته باشد، مؤ من حقیقی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۴۹۳

و ایمان به خدا و رسولش عقدی است قلبی بر توحید خدای تعالی و حقانیت آنچه که پیامبرش آورده ، و نیز عقد قلبی بر صحت رسالت و پیروی رسول در آنچه دستور می دهد.

ایمان ثابت و مستقر و جهاد با مال و جان از صفات مؤ منان واقعی است

((ثم لم يرتابوا)) - یعنی مؤ منین آنهایی هستند که ایمان به خدا و رسول او بیاورند، و دیگر در حقانیت آنچه ایمان آورده اند شک نکنند، و ایمانشان ثابت و آنچنان مستقر باشد که شک آن را متزلزل نکند. و اگر در آغاز جمله کلمه ((ثم)) را آورد، نه کلمه ((واو)) را - به طوری که می گویند - برای این است که دلالت کند بر اینکه این شک نکردن آنان منحصر به یک زمان نیست ، بلکه در زمانهای آینده نیز شک نمی کنند، تو گویی عروض شک چیزی است که دائماً خطرش وجود دارد، در نتیجه این کلمه می فهماند که باید استحکام اولی ایمان باقی بماند. و اگر فرموده بود ((و لم يرتابوا)) تنها ایمانی را شامل می شد که در آغاز مقارن با شک و تردید نباشد، ولی دیگر نسبت به ما بعد ساکت بود.

((وجاهدوا باموالهم و انفسهم في سبيل الله)) - کلمه ((مجاهده)) که مصدر ((جاهدوا)) است ، به معنای بذل جهد و به کارگیری تمامی توان خویش در پیشبرد راه خدا است . و کلمه ((سبيل الله)) به معنای دین خدا است . و منظور از مجاهده به اموال و انفس ، عمل و به کار گرفتن تا آخرین درجه قدرت است در انجام تکلیف مالی الهی ، از قبیل زکات و سایر انفاقات واجب ، و انجام تکالیف بدنی چون نماز و روزه و حج و غیره .

و معنای آیه این است که : مؤ منین واقعی کوشش می کنند تا تکالیف مالی و بدنی اسلامی خود را انجام دهند، و در حالی انجام می دهند - و یا عملشان چنین حالی دارد - که در دین خدا و در راه او است .

((اولئك هم الصادقون)) - این جمله بر ایمان مؤمنین نامبرده مادام که آن صفات را حفظ کرده باشند صحه گذاشته و تصدیق می کند.

قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۴  
این آیه شریفه اعراب را از این جهت توییح می کند که گفتند ما ایمان آوردیم. در حالی که لازمه این ادعاء این است که در سخن خود صادق باشند، و بر ایمان خود پافشاری به خرج داده باشند. بعضی دیگر گفته اند: بعد از آنکه آیه قبلی نازل شد، اعراب سوگند خوردند که ما مؤمن و صادق در ادعای خود هستیم، این آیه نازل شد که: شما می خواهید با دین خود به خدا چیز یاد بدهید. و معنای آیه روشن است و احتیاج به توضیح ندارد.

يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ یعنی ای پیامبر بر تو منت می گذارند که اسلام آورده اند، و چه خطایی در این منت گذاری خود مرتکب شده اند، زیرا اولاً حقیقت آن چیزی که بر آن منت می گذارند ایمان است که کلید سعادت دنیا و آخرت است، نه اسلامی که جز فوائد صوری، از قبیل تاءمین جانی و شرکت با مسلمانان واقعی در جواز نکاح و ارث خاصیتی ندارد. و ثانیاً همین اسلام را هم نباید بر پیامبر منت بگذارند، برای اینکه آن جناب شخصی است که از طرف خدای تعالی مأمور شده اسلام را به شما برساند (نه از اسلام آوردن آنها) که اسلام آوردند چیزی عاید شخص او می شود و نه از اسلام نیاوردن آنها که نیاوردند چیزی از دست می دهد، پس احدی از مسلمانان بر او منتی ندارد. و اگر منتی باشد برای خدای سبحان است که ایشان را هدایت فرموده، چون دین، دین او است، و خود او هم از دینش بهره مند نمی شود تا هر کس دین او را پذیرفت بر او منت بگذارد، بلکه بهره مند از دین او در دنیا و آخرت مؤمنین هستند، زیرا خدای تعالی غنی علی الاطلاق است، پس منت را خدا بر آنان دارد که هدایتشان کرده، نه آنان بر خدا.

به طوری که ملاحظه می فرمایید کلمه اسلام را از دهان منت گذاران گرفته و در سخن خود آن را مبدل به ایمان کرد تا بفهماند منت همه و هر چه هست به ایمان است، نه به اسلام که تنها در ظواهر زندگی آثاری دارد.

پس جمله ((قل لا تمنوا علی اسلامکم بل اللّٰه یمن علیکم...)) متضمن این اشاره است که خطای این منت گذاران از هر دو جهت است: اول اینکه منت گذاری خود را متوجه رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله وسلم) کردند، با اینکه او یک رسول است و بس، و غیر از رسالت چیزی ندارد. و در این باره فرموده: ((لا تمنوا علی اسلامکم: اسلام خود را بر من منت نگذارید.)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۵

و جهت دوم اینکه منت را - البته اگر منتی باشد - به اسلام خود نهادند با این که باید به ایمان خود گذاشته باشند. و در ذیل آیه گفتیم که کلمه اسلام را بدین سبب مبدل به ایمان کرد تا اشاره به جهت دوم کند.

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ این جمله خاتمه سوره است که تمامی مطالب سوره را یعنی آنچه که نهی و امر در سوره بود، و آنچه حقایق در آن آمده بود، و آنچه که از ایمان قومی و عدم ایمان قومی دیگر خبر داده بود، همه آنها را - تعلیل می کند.

و مراد از غیب آسمانها و زمین، هر غیبی است که در خصوص آسمانها و زمین است. و یا منظور از آن تمامی غیبها است، چه آنچه که در این دو ظرف قرار دارد و چه آنچه خارج از این دو ظرف است.

بحث روایتی

روایاتی در مورد نهی از مسخره کردن یکدیگر، بد زبانی و تنازع به القاب، غیبت و سوء ظن، در ذیل آیات مربوطه گذشته در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از مقاتل روایت کرده که در تفسیر آیه ((یا ایها الذین امنوا لا یسخر قوم من قوم)) گفته: این آیه در باره عده ای از بنی تمیم نازل شد که بلال، سلمان، عمار، خباب، صهیب، ابن فهیره و سالم مولای ابی حذیفه را مسخره

می کردند. و در مجمع البیان می گوید: آیه ((یا ایها الذین امنوا لا یسخر قوم من قوم)) (در باره ثابت بن قیس بن شماس نازل شده که گوشش سنگین بود و هر وقت وارد مسجد می شد مردم به او راه می دادند تا نزدیک رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برسد، و در آنجا بنشینند تا صدای آن جناب را بشنود.

روزی گویا برای نماز صبح وارد مسجد شد و هنوز هوا تاریک بود، و مردم از نماز فارغ شده بودند، و هر کس در جای خود نشسته بود، او شروع کرد از سر و گردن مردم رد شدن، و می گفت راه بدهید راه بدهید، تا رسید به مردی. آن مرد گفت: تو مگر بیش از یک جا می خواهی؟ خوب همینجا بنشین. قیس در حالی که سخت ناراحت بود، همانجا پشت سر آن مرد نشست، وقتی هوا روشن شد پرسید این کیست. گفت: من فلانیم. ثابت گفت آهان پسر فلان زنی! و نام مادرش را برد. و این رسم جاهلیت بود که مردم را با نام بردن از مادرشان سرزنش می کردند. آن مرد سرش را از خجالت پایین انداخت، و در اینجا بود که این آیه نازل شد - نقل از ابن عباس. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۶

و در همان کتاب است که جمله ((ولا نساء من نساء)) (در باره زنان رسول خدا نازل شد، که ام سلمه را مسخره می کردند نقل از انس. و داستان چنین بود که ام سلمه کمر خود را با پارچه ای سفید می بست و دو طرف پارچه را به هم گره می زد و آویزان می کرد، عایشه به حفصه گفت: این را نگاه کن، چطور این زبان سگ را دنبال خود می کشد، و منظور این دو نفر مسخره کردن او بود. بعضی هم گفته اند عایشه ام سلمه را در کوتاه قدی سرزنش می کرد، و با دستش اشاره می کرد که ام سلمه اینقدر است - نقل از حسن.

و در الدر المنثور است که: احمد، عبد بن حمید و بخاری - در کتاب الادب - و ابو داوود، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، ابو یعلی، ابن جریر، ابن منذر و بغوی - در کتاب معجم - و ابن قیان و شیرازی - در کتاب الالقاب - و طبرانی و ابن السنی - در کتاب عمل الیوم و اللیله - و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از ابی جیره بن ضحاک نقل می کنند که آیه ((ولا تتابزوا بالالقاب)) (در باره قبیله ما بنی سلمه نازل شده، و داستان چنین بود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وارد مدینه شد، هیچ یک از مردم ما قبیله نبود مگر آنکه دارای دو اسم و یا سه اسم بود، وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از این اسم بدش می آید، اینجا بود که آیه ((ولا تتابزوا بالالقاب)) نازل شد. دو روایت در شاعن نزول آیه ((ایحبا حدکم ائنیاء کل...))

باز در همان کتاب آمده که: ابن ابی حاتم از سدی نقل کرده که وقتی سلمان فارسی با دو نفر دیگر سفری کردند، و در سفر، سلمان آن دو نفر را خدمت می کرد، و از طعام خود به آن دو می داد، روزی در بین راه سلمان خوابش برد و از آن دو نفر عقب ماند، آن دو نفر وقتی به منزل رسیدند، متوجه شدند که سلمان دنبال سرشان نیست، پیش خود گفتند: او مرد رندی کرده، خواسته است وقتی می رسد که چادر زده شده باشد و غذا حاضر باشد، مشغول شدند چادر را زدند، همین که سلمان رسید، او را فرستادند نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تا خورشتی از آن جناب برایشان بگیرد، سلمان به راه افتاد و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۷

عرضه داشت: یا رسول الله رفقایم مرا فرستاده اند تا اگر خورشتی داری به ایشان بدهی. حضرت فرمود رفقای تو خورشت می خواهند چه کنند، آنها خورشت خوردند.

سلمان برگشت و پاسخ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به آن دو باز گفت. آن دو نفر نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمدند و سوگند خوردند به آن خدایی که تو را به حق مبعوث کرده، ما از آن ساعتی که پیاده شده ایم طعامی نخورده ایم. فرمود: چرا شما سلمان را با آن حرفها که دنبال سرش زدید خورشت خود کردید. اینجا بود که آیه ((ایحبا حدکم ان یاء کل



لحم اخیه میتا)) نازل شد.

و در همان کتاب است که ضیاء مقدسی از انس روایت کرده که گفت: عرب را رسم چنین بود که در سفرها به یکدیگر خدمت می کردند، و با ابوبکر و عمر مردی همراه بود که آن دو را خدمت می کرد، روزی آن دو به خواب رفتند، و چون بیدار شدند طعامی آماده نیافتند، به یکدیگر گفتند: این مرد چقدر خوابش سنگین است، او را بیدار کردند که برو نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و بگو ابوبکر و عمر سلام می رسانند و از تو خورشتی می خواهند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود ابوبکر و عمر خورشت خوردند. آن مرد نزد ابوبکر و عمر آمد و کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را باز گفت. آن دو نزد رسول خدا آمدند که یا رسول الله، ما چه خورشتی خورده ایم؟ فرمود: گوشت برادران را. به آن خدایی که جانم به دست او است، گوشت او را بین دندانهایتان می بینم. گفتند: یا رسول الله پس برایمان استغفار کن. فرمود به همان برادران که گوشتش را جویدید بگوید برایتان استغفار کند.

مؤلف: چنین به نظر می رسد که این دو داستان که در این دو روایت آمده یک داستان باشد، چیزی که هست در روایت اول نام سلمان را برده، و آن دوی دیگر را به عنوان دو نفر یاد کرده، و در روایت دوم نام آن دو نفر را که ابوبکر و عمر باشد برده و نام همسفرشان را به عنوان مردی همسفر یاد کرده. مؤید این احتمال روایتی است که از جامع الجوامع نقل شده که گفته است: روایت شده که ابوبکر و عمر، سلمان را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستادند که از آن جناب طعامی بگیرد، و برای آن دو بیاورد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را نزد اسامه بن زید که نگهبان بار و بنه اش بود فرستاد، اسامه به سلمان گفت نزد من هیچ طعامی نیست. سلمان نزد ابوبکر و عمر برگشت، آن دو گفتند: اسامه بخل ورزیده، ما اگر سلمان را به چاه پر آبی هم بفرستیم آن چاه خشک می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۴۹۸:

بعد خودشان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفتند. حضرت فرمود: من اثر خوردن گوشت را در دهان شما می بینم. عرضه داشتند: یا رسول الله ما امروز اصلا لب به گوشت نزده ایم، فرمود: مدتی طولانی گوشت سلمان و اسامه را می خوردید. آنگاه آیه نازل شد.

کلام معصومین علیه السلام در حسن ظن به برادر مسلمان و حمل کار او بر صحت

و در عیون به سند خود از محمد بن یحیی بن ابی عباد، از عمویش روایت کرده که گفت: روزی از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم که شعری می خواند، با اینکه ایشان خیلی کم شعر می خواند و آن شعر این بود:

کلنا نامل مدا فی الاجل

و المنايا هن آفات الامل

لا یغرنک اباطیل المنی

و الزم القصد ودع عنک العلل

انما دنیا کظل زائل

حل فیه راکب ثم رحلمن پرسیدم: خدا عزت امیر را زیاد کند، این شعر از کیست؟ فرمود از عراقی خودتان است. عرضه داشتم: من آن را از ابو العتاهیه شنیده ام که برای خودش می سرود. حضرت فرمود اسم اصلیش را ببر، و هیچ وقت او را به این کنیه یاد مکن.

که خدای عزوجل می فرماید ((و لا تنازوا باللقاب)) (و شاید - صاحب این شعر از این اسم خوشش نیاید.

و در کافی به سند خود از حسین بن مختار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) در یکی از کلماتش فرمود: همواره کار برادر مسلمانان را حمل بر صحت و بلکه بر بهترین وجهش کن، تا وقتی که دلیلی قطعی

وظیفه ات را تغییر دهد، و دلت را از او برگرداند. و هرگز کلمه ای را که از برادر مسلمانان می شنوی حمل بر بد مکن، مادام که می توانی محمل خیری برای آن کلمه پیدا کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۴۹۹

و در نهج البلاغه فرموده: وقتی صلاح بر روزگار و اهل روزگار مسلط باشد، در چنین جوی اگر یک نفر سوء ظنی به کسی پیدا کرد که از او خطائی ندیده، نباید آن ظن بد را از دل خود بپذیرد و اگر بپذیرد ظلم کرده. و اگر فساد بر زمان و اهل زمان مسلط شد، در چنین جوی اگر یک نفر نسبت به کسی حسن ظن پیدا کند، خود را فریب داده.

مؤلف: این دو روایت تعارضی با هم ندارد، برای اینکه روایت دومی ناظر به خود ظن است، و روایت اولی راجع به ترتیب اثر دادن عملی بر ظن است.

چند روایت دال بر اینکه غیبت از زنا شدیدتر است

و در کتاب خصال از اسباط بن محمد به سندی که به رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) دارد از آن جناب روایت کرده که فرمود: غیبت از زنا شدیدتر است. پرسیدند: یا رسول الله چرا چنین است؟ فرمود: زنا کار می تواند توبه کند، و خدا هم توبه اش را بپذیرد، چون سر و کارش تنها با خدا است، ولی مرتکب غیبت می خواهد توبه کند، اما خدا توبه اش را نمی پذیرد مگر وقتی که شخص غیبت شده از او درگذرد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن مردویه، و بیهقی از ابی سعید، و جابر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده، به این عبارت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: غیبت از زنا شدیدتر است. گفتند: یا رسول الله چطور غیبت از زنا شدیدتر است؟ فرمود: برای اینکه ممکن است مردی زنا کند و بعد توبه کند، خدا هم توبه اش را بپذیرد، ولی مرتکب غیبت آمرزیده نمی شود، مگر وقتی که شخص غیبت شده او را ببخشد.

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: غیبت در تباه کردن دین مسلمان سریعتر از خوره ای است که اندرون او را بخورد.

و در همان کتاب به سند خود از حفص بن عمر، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد که فرمود: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید: کفاره گناه غیبت چیست؟ فرمود: برای آن کس که غیبتش کرده ای، به تلافی غیبتش استغفار کن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۰۰

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و جعلناکم شعوبا و قبائل)) (فرمود: شعوب، ملت‌های غیر عرب است و قبائل به معنای طوائف عرب.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان به امام صادق (علیه السلام)

نسبت داده.

روایاتی درباره اینکه تنها ملائک فضیلت تقوا است

و در الدر المنثور است که ابن مردویه و بیهقی از جابر بن عبدالله روایت آورده اند که گفت: در وسط ایام تشریق (یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه که روز وسطش دوازدهم می شود) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برای ما خطبه وداع را ایراد کرد و فرمود: ((ایها الناس! آگاه باشید که پروردگارتان یکی است، پدرتان یکی است و هیچ فضیلتی برای عربی بر غیر عرب نیست، و هیچ غیر عربی بر عرب فضیلتی ندارد و هیچ سیاهی بر سرخی، و هیچ سرخی بر سیاهی، فضیلت ندارد مگر به تقوی. و گرامی ترین شما نزد خدا باتقوی ترین شما است. با شما هستم آیا ابلاغ کردم؟ همه گفتند بله یا رسول الله. فرمود: پس حاضرین به غائبین برسانند.

روایاتی در خصوص فرق بین اسلام و ایمان

و در کافی به سند خود از ابوبکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله

وسلم (ضباعه دختر زبیر بن عبدالمطلب را (که دختر عموی خودش بود) برای مقداد بن اسود تزویج کرد، و این کار را نکرد مگر برای اینکه امر ازدواج را آسان کند، و مردم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تاسی کنند، و بدانند که گرامی ترین آنان نزد خدا باتقوی تریشان است .

و در روضه کافی به سند خود از جمیل بن دراج روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم بفرمایید کرم چیست؟ فرمود کرم تقوی است .

و در کافی به سند خود از یونس از یعقوب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: اسلام قبل از ایمان است، بر مدار اسلام است که مسلمانان با هم ازدواج می کنند و از یکدیگر ارث می برند، و بر مدار ایمان است که در آخرت اجر می برند. و در خصال از اعمش از جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: اسلام غیر از ایمان است، و هر مؤمنی مسلمان هست، لیکن هر مسلمانی مؤمن نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۰۱

و در الدر المنثور در ذیل آیه ((قالت الاعراب امنا)) می گوید: ابن جریر از قتاده روایت کرده که گفت: آیه ((قالت الاعراب امنا)) در باره بنی اسد نازل شده .

مؤلف: این روایت از مجاهد و غیر او نیز نقل شده .

و نیز در همان کتاب است که ابن ماجه و ابن مردویه و طبرانی و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از علی بن ابی طالب روایت کرده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ایمان عبارت است از معرفت به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان .

و نیز در همان کتاب آمده که نسائی و بزاز و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: بنی اسد نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمدند و عرضه داشتند: یا رسول الله! ما بدون اینکه با تو جنگ کنیم مسلمان شدیم، در حالی که عرب با تو جنگ کرد. اینجا بود که آیه ((یمنون علیک ان اسلموا)) نازل شد.

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز هست .

## ق

سوره ق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۰۲

آیات ۱ - ۱۴، سوره ق

سوره ق مکی است و چهل و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ق وَالْقُرْءَانِ الْمَجِیْدِ (۱) بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَاءَهُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُوْنَ هٰذَا شَیْءٌ عَجِیْبٌ (۲) اَءَاذًا مِّتًّا وَكُنَّا تُرٰبًا ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِیْدٌ (۳) قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حٰفِیْظٌ (۴) بَلْ كَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِیْ اَمْرٍ مَّرِیْحٍ (۵) اَفَلَمْ یَنْظُرُوْا اِلٰی السَّمٰوٰتِ فَوْقَهُمْ كَیْفَ بَنَیْنَاهَا وَزَیَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ (۶) وَالْاَرْضِ مِیْدٰنَهَا وَاَلْقِیْنٰ فِیْهَا رَوسِی وَاَنْبَتْنَا فِیْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِیْجٍ (۷) تَبٰیصَةً رَّهً وَاَحْیٰیْنًا بِهٖ بَلَدَةٌ مِّیْتًا كَذٰلِكَ الْخُرُوْجُ (۸) وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمٰوٰتِ مِیَّءًا مُّبْرَكًا فَاَنْبَتْنَا بِهٖ جَنَّتٍ وَحَبَّ الْحَصِیْدِ (۹) وَالنَّخْلَ بَاسْتَقْمٍ لَهَا طَلْعٌ نَّضِیْدٌ (۱۰) رَزَقًا لِّلْعِبَادِ وَاَحْیٰیْنًا بِهٖ بَلَدَةٌ مِّیْتًا كَذٰلِكَ الْخُرُوْجُ (۱۱) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَاَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُوْدُ (۱۲) وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَ اِخْوٰنُ لُوطٍ (۱۳) وَ اَصْحَابُ الْاَیْكٰهٖ وَ قَوْمٌ تَبِعَ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِیْدٌ (۱۴)

ترجمه آیات

به نام الله که هم رحمان است و هم رحیم . ق . به قرآن مجید سوگند (۱). تو را ما فرستادیم لیکن کفار تعجب کردند که از جنس خودشان کسی به عنوان بیمرسان از ناحیه خدا آید، لذا کفار گفتند این چیز عجیبی است (۲). آیا وقتی مردیم و خاک شدیم؟ این

برگشتن بعیدی است (۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۰۳

با اینکه ما می دانیم که زمین از ایشان چه مقدار کم می کند و نزد ما کتابی است که (از خطر اشتباه و یا حوادث) محفوظ است (۴). بلکه اینان با حق دشمنی دارند و آن را هر چه باشد تکذیب می کنند پس ایشان در امری حیرت آورند (با اینکه حق را تشخیص می دهند باز انکار می کنند) (۵). مگر تاکنون سر بلند نکرده و به آسمان بالای سر خود نگاهی نینداخته اند که چگونه آن را بنا کردیم و آن را با ستارگان زینت دادیم (۶). و مگر زمین زیر پای خود را ندیدند که گسترده اش کردیم و کوههای ریشه دار در آن جایگزین کردیم و در آن از هر صنف گیاه مسرت انگیز رویاندیم (۷). تا مایه بصیرت و تذکر هر بنده ای باشد که دائما به سوی ما توبه می آورد (۸). و از آسمان، آبی پر برکت نازل کردیم و به دنبالش باغها و دانه های درو کردنی رویاندیم (۹). درختان خرمای بلند با میوه های روی هم چیده (۱۰). تا رزق بندگان باشد، همچنان که با آن آب پر برکت شهری مرده را زنده کردیم زنده کردن انسانها نیز این طور است (۱۱). قبل از این کفار، قوم نوح و اصحاب رس و ثمود تکذیب کردند (۱۲). و همچنین عاد و فرعون و مردم لوط (۱۳). و اصحاب الایکه و قوم تبع که همه آنان رسولان را تکذیب کردند و تهدید خدا در باره شان محقق شد (۱۴).

بیان آیات

محتوای سوره مبارکه ق

این سوره مسأله دعوت اسلام را بیان می کند. و به آنچه در این دعوت اشاره می کند، یعنی انذار به معاد و انکار مشرکین به معاد، و تعجیبی که از آن داشتند که بعد از مردن و بطلان شخصیت آدمی و خاک شدنش چگونه دوباره زنده می شود و به همان صورت و وضعی که قبل از مرگ داشت برمی گردد؟ آنگاه تعجب آنان را رد می کند به این که علم الهی محیط به ایشان است، و کتاب حفیظ که هیچ یک از احوال خلقش و هیچ حرکت و سکون آنها - چه خردش و چه کلانش - از قلم آن کتاب نیفتاده نزد او است. آنگاه این منکرین را تهدید می کند به اینکه اگر به راه نیابند بر سرشان همان خواهد آمد که بر سر امت های گذشته و هلاک شده آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۰۴

و آنگاه برای بار دوم باز به علم و قدرت خدای تعالی پرداخته از راه تدبیری که در خلقت آسمانها و آراستن آن با ستارگان بی حرکت و با حرکت و تدابیر دیگری که به کار برده و نیز تدبیری که در خلقت زمین به کار برده و آن را گسترده و کوههای ریشه دار در آن جایگزین ساخته گیاهان نر و ماده در آن رویانیده و نیز به اینکه آب را از آسمان فرستاده و ارزاق بندگان را تاءمین نموده و زمین را با آن آب زنده کرده است، علم و قدرت او را اثبات می کند.

و نیز به همین منظور به بیان حال انسان می پردازد که از اولین روزی که خلق شده و تا زنده است در تحت مراقبت شدید و دقیق قرار دارد، حتی یک کلمه در فضای دهانش نمی آورد، و از این بالاتر یک خاطره را در دلش خطور نمی دهد، و نفسش آن را وسوسه نمی کند، مگر آنکه همه اش را ثبت می کنند. و آنگاه بعد از آنکه مرد با او چه معامله می شود و بعد از زنده شدنش برای پس دادن حساب، همچنان در تحت مراقبت هست تا آنکه از حساب فارغ شود، یا به آتش در آید اگر از تکذیب کنندگان حق باشد، و یا به بهشت و قرب پروردگار اگر از متقین باشد.

و کوتاه سخن آنکه: زمینه گفتار در این سوره مسأله معاد است، و یکی از آیات برجسته آن آیه ((لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید)) و یکی دیگر آیه ((یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید)) و یکی هم آیه ((لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید)) است.

و این سوره به این دلیل گفتیم مکی است که سیاق آیاتش بر آن گواهی می دهند. اما بعضی گفته اند که آیه ((و لقد خلقنا السموات و الارض...)) و یا این آیه و آیه بعدش در مدینه نازل شده. ولی در لفظ آیه هیچ شاهی بر آن نیست.

و در این آیاتی که نقل کردیم به طور اجمال به مسأله معاد و اینکه مشرکین آن را امری بعید می پنداشتند اشاره شده، و نخست

جوابی اجمالی با تهدید می دهد، و سپس به طور مفصل از آن جواب داده ، باز برای بار دوم تهدید می کند.

ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ در مجمع البیان می گوید: کلمه ((مجد)) که کلمه ((مجید)) از آن اشتقاق یافته به معنای شرف وسیع است ؛ وقتی گفته می شود ((مجد الرجل و مجد)) - به فتح و ضم جیم - که بزرگوار و کریم باشد و در اصل این کلمه از این قول گرفته شده که می گویند: ((مجدت الابل مجودا)) یعنی شتر آنقدر علف بهاری خورده که شکمش بزرگ شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۰۵

اقوال مختلف درباره جواب قسم ((و القرآن المجید))

جمله ((و القرآن المجید)) سوگندی است که پاسخ حذف شده ، چون جمله بعدی می فهماند که پاسخ چیست ، و تقدیر کلام ((و القرآن المجید ان البعث حق )) و یا ((و القرآن المجید انک لمن المنذرین )) و یا ((و القرآن المجید ان الانذار حق )) می باشد، یعنی ((به قرآن مجید سوگند که قیامت حق است )) و یا ((تو از انذارکنندگان)) و یا ((انذار حق است )) . بعضی از مفسرین گفته اند: جواب قسم ذکر شده و آن جمله ((بل عجبوا...)) است . و بعضی دیگر گفته اند: جمله ((قد علمنا ما تنقص...)) است . و بعضی گفته اند ((ما من قول...)) ، و بعضی گفته اند ((ان فی ذلک لذکری...)) و بعضی گفته اند ((ما یبدل القول لدی...)) است . ولی همه اینها سخنانی بیهوده است که نباید دنبال شود.

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ

این آیه اعراض از مضمون جواب قسمی است که گفتیم حذف شده . پس گویا فرموده : به قرآن مجید سوگند که ما تو را به عنوان نذیر فرستادیم ، لیکن به تو ایمان نیاورده تعجب کردند که یک نفر از خود آنان به عنوان بیم رسان به سویشان گسیل شود. و یا فرموده : به قرآن مجید سوگند که آن بعثی که از آن انذارشان کردی حق است ، اما به آن ایمان نیاورده بلکه تعجب کردند و از آن به شگفت در آمده بعیدش دانستند.

و ضمیر ((منهم)) در جمله ((بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم)) به کفار برمی گردد، اما نه از این جهت که کافرند (تا خدای نخواستہ چنین معنا دهد که شخص منذر هم از همان قماش ایشان است ) بلکه از این جهت که انسانند، آن وقت معنایش ((منذری از جنس خود آنان و از نوع بشر)) خواهد بود. و این که گفتیم ((کفار بدان جهت که انسانند)) از این جهت است که به طور کلی مذهب وثنیت و بت پرستی منکر این هستند که انسان بتواند پیامبر شود، که ما در این کتاب مکرر در این باره سخن گفته ایم . ممکن هم هست ضمیر به کفار بر گردد، از این جهت که عربند، آن وقت معنا چنین می شود: بلکه تعجب کردند از اینکه بیم رسانی از قوم خودشان و به زبان خودشان به سویشان بیاید و حق را برایشان به زبانی وافی تر بیان کند. و بنا به احتمال دوم آیه شریفه در سرزنش عرب بلیغ تر می شود.

((فقال الکافرون هذا شیء عجیب )) - در این جمله منکرین نبوت را به وصف ((کافرون)) توصیف کرده - با اینکه می توانست بفرماید ((وقال المشرکون)) (و یا عبارتی دیگر مثل آن - و این بدان منظور بوده که دلالت کند بر اینکه مشرکین می خواسته اند با این تعجب خود حق را پوشیده بدارند، چون کفر به معنای پنهان کردن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۰۶ و اشاره در جمله ((هذا شیء عجیب)) به مسأله بعث و بازگشت به سوی خدا است ؛ می گویند مسأله معاد امری است عجیب ، همچنان که آیه بعدش همین را تفسیر می کند و از قول آنان می فرماید: ((ءاذا متنا و کنا ترابا...)).

أءَذَا مَتْنَا وَ کُنَّا تُرَابًا ذَلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ کلمه ((رجع)) و ((رجوع)) هر دو یک معنا دارند. و مراد از بعید بودن ، بعید بودن از جهت عقل است .

و جواب کلمه ((اذا)) در جمله ((ءاذا متنا و کنا ترابا)) حذف شده ، چون جمله ((ذلک رجع بعید)) بر آن دلالت می کرد و تقدیر کلام ((ءاذا متنا و کنا ترابا نبعث و نرجع ذلک رجع بعید : آیا وقتی مردیم و خاک شدیم مبعوث می شویم و برمی گردیم ، این چه

برگشتن بعیدی است (( می باشد، و استفهام در آن به اصطلاح استفهام تعجیبی است، یعنی استفهامی که منظور از آن به شکفت واداشتن شنونده است .

و اگر جواب ((اذا)) حذف شده برای این است که اشاره کند به اینکه آنقدر عجیب است که اصلاً گفتنی نیست، چون عقل هیچ صاحب عقلی آن را نمی پذیرد، و این آیه همان مضمونی را افاده می کند که آیه ((و قالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید)) آن را افاده می کند.

و معنای آیه این است که: مشرکین تعجب می کنند و می گویند: آیا وقتی که ما مردیم و خاک شدیم و ذات ما آنچنان باطل و نابود شد که دیگر اثری از آن به جای نماند دوباره مبعوث می شویم و برمی گردیم؟ آن وقت گویا گوینده ای به ایشان می گوید: از چه چیزی تعجب می کنید؟ در پاسخ می گویند: آخر این برگشتن برگشتنی باور نکردنی است، و عقل آن را نمی پذیرد، و زیر بار آن نمی رود.

مفاد آیه: ((قد علمنا ما تنقص الارض منهم...)) که در مقام ردّ سخن مشرکین مبنی بر استبعاد معاد است

قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ إِنْ سَخِنَ آتَانُ وَاسْتِبْعَادُشَانِ نَسَبَتْ بِهِ بَعْثٌ وَرَجَعٌ رَارِدٌ مِی كُنْد، چون آنان استناد جستند به اینکه بعد از مردن به زودی متلاشی می شویم و بدنهایمان خاک می شود، و با خاکهای دیگر مخلوط می گردد، خاک هم که با خاک فرقی ندارد تا مستی از آن، خاک من باشد و مستی دیگرش خاک یک فرد دیگر، و یا مستی از آن سر و گردن من باشد و مستی دیگرش دست و پای من . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۰۷

آیه مورد بحث جواب می دهد که: ما دانا هستیم به آنچه که زمین از بدنهای شما می خورد، و آنچه از بدنهایتان ناقص می سازد، و علم ما چنان نیست که جزئی از اجزاء شما را از قلم بیندازد تا برگرداندن آن به خاطر نامعلوم بودن دشوار و یا نشدنی باشد. ممکن هم هست معنایش چنین باشد: ما می دانیم چه کسی از آنان می میرد و در زمین دفن می شود، و در نتیجه از جمع آنان یک انسان کم می گردد. در احتمال اول کلمه من تبعیضی و در احتمال دوم بیانیه خواهد بود.

مراد از کتاب در ((عندنا کتاب حفیظ)) لوح محفوظ است

((و عندنا کتاب حفیظ)) - یعنی و نزد ما کتابی است که حافظ هر چیز است، بلکه آثار و احوال هر چیزی را هم ضبط می کند. و یا معنایش این است که: نزد ما کتابی است که خود آن کتاب محفوظ است و حوادث، آن را دچار دگرگونی و تحریف نمی کند. و آن کتاب عبارت است از لوح محفوظ که تمامی آنچه بوده، و آنچه هست و آنچه تا قیامت خواهد بود در آن کتاب محفوظ است .

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند که مراد ((از کتاب نامه های اعمال است)) سخن درستی نیست، اولاً از این جهت که خدا این کتاب را حافظ آنچه زمین از مردم کم می کند معرفی کرده و آنچه زمین از مردم کم می کند ربطی به اعمال که کتاب اعمال حافظ آن است ندارد.

و ثانیاً خدای سبحان این کتاب را در کلام مجیدش به لوح محفوظ توصیف کرده نه به نامه اعمال . پس حمل این کتاب که مورد بحث است بر نامه اعمال آن هم بدون شاهد قرآنی حمل صحیحی نیست .

و حاصل جوابی که خدای تعالی به کفار و منکرین معاد می دهد، این است که کفار خیال کرده اند مردن و خاک شدن و متلاشی شدن ذرات وجودشان، به طوری که دیگر اجزای آن تمایزی از هم نداشته باشند، آنان را برای ما هم مجهول الاجزاء می کند، و دیگر نمی توانیم آن اجزاء را جمع آوری نموده، دوباره برگردانیم . و لیکن این خیال، خیالی است باطل، برای اینکه ما می دانیم چه کسی از ایشان مرده، و اجزای بدنش که قبلاً به صورت گوشت یا خون یا استخوان بود فعلاً به چه صورتی درآمده و کجا رفته ؟ همه را می دانیم، و نزد ما کتابی حفیظ است که هر چیزی در آن ثبت است و آن عبارت است از لوح محفوظ. ترجمه تفسیر



المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۰۸

مقصود از اینکه فرمود تکذیب کنندگان قیامت حق را تکذیب کرده در ((امر مریج)) هستند  
 بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ کلمه ((مرج)) که کلمه ((مریج)) از آن مشتق شده به معنای اختلاط و اشتباه است ،  
 و در آیه شریفه از آنچه که آیه قبلی اشاره ای به آن داشت اعراض کرده . توضیح اینکه از آیه قبلی این معنا به ذهن می رسد که  
 کفار به این حقیقت جاهلند که خدا عالم است ، و اگر از مسأله بعث و رجوع تعجب می کنند بدین جهت است که نمی دانند خدا  
 دانا است و چیزی از احوال آثار خلقش از او پنهان نیست ، و نمی دانند که تمامی این جزئیات در لوح محفوظ نزد او نوشته شده ،  
 به طوری که حتی ذره ای از قلمش نیفتاده .

و چون از آیه قبلی بوی چنین توهمی می آمد، آیه مورد بحث با کلمه ((بل)) می خواهد آن را رد کند، و بفرماید: انکار کفار  
 نسبت به قیامت از جهلشان به مقام پروردگار و به علم او به جزئیات نیست ، و حتی تجاهل هم نمی خواهند بکنند، بلکه اینان به  
 طور کلی منکر حقند و چون فهمیده اند مسأله معاد حق است آن را هم انکار می کنند، پس اینان از این جهت منکر حقند که با  
 آن معاند و دشمن اند، نه اینکه جاهل محق باشند، و از ادراک حق قاصر باشند، پس ایشان در وصفی مریج بسر می برند، و با  
 وضعی نامنظم و گیج کننده حق را درک می کنند، و در عین حال تکذیب هم می کنند، با اینکه لازمه درک حق و علم به حقایق  
 هر چیز این است که آن را تصدیق نموده به آن ایمان بیاورند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از اینکه فرمود ((در امری مریج هستند)) این است که بعد از انکار حق دچار تحیر و سرگردانی  
 شده اند، و معطل مانده اند که چه بگویند. یک وقت می گویند: پیامبر به خدا دروغ می بندد، یک وقت دیگر می گویند او ساحر  
 است ، یا می گویند شاعر است ، یا می گویند کاهن است ، و یا می گویند مضرت دیده (یعنی اءجنه به او لطمه زده اند).  
 و به همین جهت دنبال این کلام ، آیات و نشانه های علم و قدرت خودش را آورده تا سرزنتشی به ایشان باشد، و سپس به عنوان  
 تهدید سرنوشت امت های گذشته را نقل می کند که به جرم تکذیب حق چگونه هلاک و منقرض شدند.

أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

کلمه ((فروج)) جمع ((فرجه)) یعنی سوراخ و شکاف است . و اگر کلمه ((سما)) را مقید کرد به کلمه ((فوقهم)) بالای سرشان ((  
 به این منظور بوده که بفهماند هر چیز را انکار کنند این آسمان را نمی توانند انکار کنند، چون جلو چشمشان و بالای سرشان است  
 . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۰۹

و منظور از اینکه فرمود: آسمان را زینت دادیم ، این است که ستارگان درخشان را با آن جمال بدیعی که دارند در آسمان آفریدیم  
 ، پس خود ساختمان این بنای بدیع با آن جمال خیره کننده اش ، و با اینکه هیچ ترک و شکافی در آن نیست ، صادق ترین شاهد  
 بر قدرت قاهره ، و علم محیط او به تمامی خلایق است .

وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسَىٰ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

((مد زمین)) به معنای گستردن آن است . و خدای تعالی زمین را طوری گسترده آفریده که با زندگی انسانها سازگار باشد، (و اگر  
 مانند کره ماه بود این سازگاری را نداشت). و کلمه ((رواسی)) جمع ((راسیه)) و به معنای هر چیز ثابت است . و در اینجا به  
 معنای کوه است . و این کلمه صفتی است که موصوفش حذف شده (تقدیر آن ((و القینا فیها جبالا-رواسی)) است). و کلمه  
 ((بهیج)) از ماده بهجت است . صاحب مجمع البیان ((بهجت)) را به معنای آن حسنی گرفته که مانند گلها و درختان خرم و  
 باغهای سبز دیدنش لذت آور است . بعضی هم گفته اند: مراد از ((بهیج)) مبهوج است یعنی چیزی که هر کس با آن اظهار مسرت  
 و خوشحالی می کند.

و مراد از ((رویاندن هر جفتی بهیج)) رویاندن هر نوعی از گیاهان خوش منظر است . پس خلقت زمین ، و تدابیر الهی که در آن

جریان دارد، بهترین دلیل است که می تواند عقل را بر کمال قدرت و علم صانع آن رهنمون شود.

تَبْصِرَةٌ وَ ذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ کلمه ((تبصره)) مفعول له است، و چنین معنا می دهد که: اگر انجام دادیم آنچه را که انجام دادیم، و اگر آسمان را بنا و زمین را گسترده کردیم، و اگر عجائبی از تدبیر در آن جاری ساختیم، همه برای این بود که تبصره ای باشد تا انسانها بصیرت یابند و ذکرائی باشد تا آنان تذکر یابند. البته معلوم است تنها از انسانها، بصیرت و تذکر آن افرادی بکار می افتد که زیاد به سوی خدا رجوع می کنند.

وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ کلمه ((سما)) به معنای جهت بالا است، و منظور از ((ماء مبارک)) بارانست. و اگر آن را مبارک خوانده بدین جهت است که خیرات آن به زمین و اهل زمین عاید می شود. و منظور از ((حب الحصيد)) حبه و دانه درو شده است. و اضافه کلمه ((حب)) بر کلمه ((حصید)) از باب اضافه موصوف به صفت است، و معنای آیه روشن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۱۰

وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ کلمه ((باسقات)) جمع ((باسقه)) است، که به معنای طویل و بلند بالا است و ((نخل باسق)) یعنی درخت خرما بلند قامت. و کلمه ((طلع)) به معنای خرما در اولین اوان پیدایش آن است. و کلمه ((نضید)) به معنای ((منضود)) است، یعنی چیده شده و ردیف شده روی هم؛ چون خرما بر درخت به همین صورت است که گویی دانه دانه روی هم چیده شده اند. و معنای آیه روشن است.

رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ کلمه ((رزق)) به معنای هر چیزی است که بقاء موجودی بدان ادامه یابد. و کلمه ((رزقا)) مفعول له است، یعنی علت را بیان می کند، می فرماید: ما این باغها و این دانه های درو شده و نخلهای بلند بالا با طلعهای روی هم چیده را رویانیدیم، برای اینکه رزقی باشد برای بندگان. پس کسی که این نباتات را آفرید، تا بندگان را روزی دهد، با آن تدابیر وسیع و محیر العقولی که در آنها به کار برده، دارای علمی بی نهایت و قدرتی است که از زنده کردن انسانها بعد از مردن - هر چند اجزایشان متلاشی و جسمشان در زمین گم شده باشد - عاجز نمی باشد.

اشاره به برهانی که جمله: ((و احینا به بلدة ميتا كذلك لك الخروج)) در رد استبعاد معاد توسط مشرکین متضمن است

و جمله ((و احینا به بلدة ميتا كذلك الخروج)) برهانی دیگر برای مساءله بعث و معاد است، غیر از برهان قبلی. بلکه برهانی است که علیه ادعایی اقامه می شود که منکرین معاد صریحا آن ادعاء را نکرده بودند، بلکه از طی کلامشان استفاده می شود، و آن این است که اصلا زنده شدن مردگان امکان ندارد. و در این جمله با اثبات امکان آن از راه نشان دادن نمونه ای که همان زنده کردن گیاهان بعد از مردن آنها است اثبات می کند که پس چنین چیزی ممکن است، زیرا زنده کردن مردگان عینا مثل زنده کردن گیاهان در زمین است، بعد از آنکه مرده و از رشد افتاده اند. ولی برهان قبلی معاد را از راه اثبات علم و قدرت خدای تعالی اثبات می کرد، و استبعاد و تعجب کفار را رد می نمود.

و ما این برهان را در ذیل همه آیاتی که از راه زنده کردن زمین بعد از مردنش معاد را اثبات می کرد مکرر بیان کرده ایم. بر خواننده محترم لازم است که به سایر مجلدات این کتاب مراجعه کند.

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ ... كُلُّ كَذَّابٍ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ این آیه تهدید و اندازی است برای کفار، به خاطر اینکه حق را بعد از اینکه در دسترسشان قرار گرفت و آن را شناختند، از در عناد و لجاجت انکار کردند - که قبلا هم صحبتش شد. و همچنین سرگذشت اصحاب رس، در تفسیر سوره فرقان و اصحاب ائیکه که همان قوم شعیب باشند - در سوره حجر و سوره شعراء و سوره ص، و داستان قوم تبع در سوره دخان گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۱۱

و در اینکه فرمود: ((کل کذب الرسل فحق وعید)) اشاره ای است به اینکه اصولا وعید و تهدید به هلاکت همیشه هست، ولی وقتی در باره قومی منجر و حتمی می شود که رسولان را تکذیب کنند، خدای تعالی می فرماید: ((فسيروا فی الارض فانظروا کیف کان

عاقبه المکذبین (( یعنی این سرنوشت سرنوشتی است عمومی ، هر قومی چنین باشد چنان سرنوشتی دارد.

بحث روایتی

(روایاتی درباره کوه قاف و بیان اینکه این روایات غیرقابل اعتماد و مردودند)

در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده که گفت: خدای تعالی در ورای این زمین دریایی خلق کرده محیط به زمین ، و در پشت آن دریای محیط، کوهی است که به آن کوه قاف آسمان دنیا می گویند، که آن دریا را پوشانده . و در ماورای آن کوه زمین دیگری مثل همین زمین ، ولی هفت برابر آن آفریده . و در ماورای آن زمین دریای محیطی به آن و در ورای آن دریا کوهی دیگر به نام قاف آسمان دوم و محیط به آن دریا آفرید. و همچنین شمرد تا به هفت زمین و هفت دریا و هفت کوه و هفت آسمان رسید. آنگاه گفت: و این است معنای آیه ((و البحر یمده من بعده سبعة ابحر)).

و نیز در آن کتاب آمده که ابن منذر، ابن مردویه ، ابو الشیخ و حاکم از عبدالله بن بریده روایت کرده اند که گفت: ((ق)) کوهی است از زمرد که محیط به دنیا است که دو طرف آسمان روی آن قرار دارد.

باز در همان کتابست که ابن ابی الدنیا - در کتاب عقوبات - و ابو الشیخ - در کتاب العظمه - از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: خدا کوهی آفریده که نامش قاف است و سراسر عالم را فرا گرفته و ریشه هایش تا آن صخره ای که زمین روی آن است فرو رفته ، و چون خدا بخواهد شهر و قریه ای را دچار زلزله کند، به آن کوه دستور می دهد تا ریشه های خود را تکان دهد - البته آن ریشه ای را که از کنار این قریه عبور کرده کوه هم آن ریشه خود را تکان می دهد، و آن محل را می لرزاند، از این جهت است که یک جا زلزله می شود، و جای دیگر نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۲

مؤلف قمی هم به سند خود از یحیی بن میسره خثعمی ، از امام باقر (علیه السلام) نظیر آن روایت را از عبدالله بن بریده ، و روایت دیگری را که در معنای آن است بدون ذکر سند، و بدون ذکر نام امام نقل کرده و فرموده: کوهی محیط به دنیا است که در ورای آن یاجوج و ماجوج قرار دارند.

و به هر حال این روایات به هیچ وجه قابل اعتماد نیستند، و امروز بطلان آنها یا ملحق به بدیهیات است و یا خود بدیهی است .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فقال الکافرون هذا شیء عجیب)) گفته: این آیه در باره ابی بن خلف نازل شد که به ابی جهل گفت: نزدیک من بیا تا تو را از محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) به شگفت آورم. آنگاه یک تکه استخوان در دست گرفت آن را خرد کرد، بعد گفت: ای محمد تو معتقدی که این استخوان زنده می شود؟ اینجا بود که خدای تعالی فرمود: ((بل کذبوا بالحق لما جاءهم فهم فی امر مریح)). ق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۳

آیات ۱۵ - ۳۸ سوره ق

أَفَعِینَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (۱۵) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَ نَعَلَّمْهُ مَا تُوسِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱۶) إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَفِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ (۱۷) مَا يَلْفُظْ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (۱۸) وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدٌ (۱۹) وَ نَفَخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمَ الْوَعِيدِ (۲۰) وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ (۲۱) لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (۲۲) وَ قَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَىٰ عَتِيدٍ (۲۳) أَلْقِيََا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ (۲۴) مِّنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ (۲۵) الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَالْقِيَاءُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ (۲۶) قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطَعَيْتُهُ وَ لَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (۲۷) قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَىٰ وَ قَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ (۲۸) مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ وَ مَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْبَعِيدِ (۲۹) يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ (۳۰) وَ أُرْفِلَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرِ بَعِيدٍ (۳۱) هَذَا مَا تُوَعَّدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ (۳۲) مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ (۳۳) ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ (۳۴) لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ (۳۵) وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَوْمٍ

هُم أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَّجِيسٍ (۳۶) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ (۳۷) وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ (۳۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۴ : ترجمه آیات

مگر ما از آفریدن بار نخست عالم خسته شدیم؟ نه همه این حرفها را می دانند ولی نسبت به خلقت جدید در قیامت شک دارند (۱۵). با اینکه ما انسان را آفریدیم و می دانیم چه چیزهایی را دلش وسوسه می کند و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم (۱۶). (کافی است به یاد آری این معنا را که) دو مأمور ما در طرف راست و چپ او نشسته اعمال او را می گیرند (۱۷). هیچ سخنی در فضای دهان نمی آورد مگر آنکه در همانجا مراقبی آماده است (۱۸). و سکرآت مرگ که قضاء حتمی خدا است می آید و به انسان گفته می شود این همان بود که برای فرار از آن حيله می کردی (۱۹). و چون در صور دمیده می شود به او می گویند این است آن روزی که بدان تهدید می شدی (۲۰). و هر فرد که به عرصه قیامت می آید یک نفر از پشت سر او را می راند و یک نفر هم گواه با او است (۲۱). به او گفته می شود این وضع که می بینی در دنیا هم بود اما تو از آن در پرده ای از غفلت بودی ما امروز پرده ات را کنار زدیم اینک دیدگانت امروز تیزبین شده است (۲۲). فرشته موکل بر او می گوید اینک نامه عمل او نزد من حاضر است (۲۳). (به آن دو خطاب می رسد) به دوزخ اندازید هر کافر معاند را (۲۴). و هر مناع خیر و متجاوز و هر کس که مردم را در راه هدایت متحیر می کرد (۲۵). همانی که با خدا، خدایی دیگر گرفته پس داخل عذاب شدید بیفکنیدش (۲۶). قرین او (شیطان) می گوید پروردگارا من او را به طغیان و نداشتن و لیکن او خودش در ضلالتی بعید بود (۲۷). (خطاب می رسد) نزد من مخاصمه مکنید که من قبلا همه شما را هشدار داده بودم (۲۸). نزد من هیچ سخنی تبدیل نمی پذیرند و من نسبت به بندگان، ستمکار نیستم (و این عذاب مولود عمل خود آنان است) (۲۹). روزی که به دوزخ می گویم آیا پر شدی و می گوید آیا باز هم هست (۳۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۵ :

روزی که بهشت را به نزدیک متقین می آورند به فاصله ای که دور نباشد (۳۱). این است آنچه وعده اش را به شما و به هر توبه کاری که احکام او را حفظ می کند داده (۳۲). به هر کسی که به غیب از خدای رحمان بترسد و با قلبی بیاید که همواره به سوی خدا مراجعه می کرده (۳۳). او را به سلامت داخل بهشت کنید امروز روز جاودانه است (۳۴). و ایشان نه تنها هر چه بخواهند در اختیار دارند بلکه چیزهایی در اختیارشان خواهد بود که از حیطة خواستشان بیرون است (۳۵). و چه بسیار از امت ها که قبل از اینان هلاک کردیم با اینکه از اینان نیرومندتر بودند و به داعی فرار از نیستی در بلاد دیگر رخنه می کردند (۳۶). به درستی که در این معنا تذکری است برای هر کس که فهم داشته و گوش فرا دهد و حاضر باشد (۳۷). و چگونه تذکر نباشد با اینکه ما آسمانها و زمین و آنچه را بین آن دو است در شش روز بیافریدیم و دچار خستگی هم نشدیم (۳۸). بیان آیات

آیه اولی از این آیات تتمه حجتی است که در آخر آیات قبلی بر علم و قدرت خدای تعالی اقامه کرده بود. و آن حجت عبارت بود از خلقت آسمانها و زمین و آنچه در آن دو از خلاق و تدابیر است. آن تدبیرهایی که کاملترین تدبیرها و تمام ترین تدبیرها است. همه این مذکورات مربوط می شد به خلقت نخستین و نشاء نخستین، آنگاه این حجت را تکمیل کرد با اشاره به این جهت که: آیا مگر ما از آن خلقت نخستین خسته شدیم؟ و از آن نتیجه می گیرد که آن خدایی که قادر بود عالم را بدون الگو و برای اولین بار خلق کند، قادر است که در نشاء ای دیگر با خلقتی جدیدش بیافریند، و همان علمی که در خلقت نخستین داشت، در خلقت دوم نیز دارد، چون هر دو در خلقت مثل همه، وقتی برایش یکی از این دو خلقت ممکن باشد، دومی هم ممکن است، و برای خلقت دومش مانند اولش نمونه ای نمی خواهد، جز اینکه بگوید ((باش)) و همین کافی است که عالم بار دیگر موجود شود، ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۶ :

آنگاه از بیان گذشته اعراض می کند و می فرماید: با اینکه هر دو خلقت مثل هم است ، باز هم در باره خلقت جدید در شک اند. و سپس اشاره می کند به خلقت نخستین انسان ، و اینکه خدا حتی خطورات قلبی او را می داند، و رقباتی بر او گمارده تا با دقیقترین وجه مراقبتش کنند، آنگاه سکرکات مرگ او را می گیرد، و بعد از آن یا داخل بهشت می شوند و یا داخل آتش . بعد برای بار دوم به سرگذشت اقوام گذشته که آیات خدا و معاد را تکذیب کردند و دچار خشم الهی و عذاب انقراض گشتند، با اینکه از شما مردم نیرومندتر بودند، اشاره نموده ، می فرماید: همان خدایی که آنان را آنطور کیفر داد قادر است شما را نیز کیفر کند.

أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ کلمه ((عی)) که مصدر ((عیینا)) است - به طوری که راغب می گوید - به معنای ناتوانی و کسالتی است که بعد از انجام کاری و یا سخنرانی عارض می شود. وقتی می گوییم: ((اعیانی کذا)) و یا ((عییت بکذا)) معنای اولی این است که فلان کار مرا خسته کرد، و دومی این است که من از فلان کار خسته شدم . و مراد از خلق اول ، خلقت این نشاءه طبیعت با نظامی است که در آن جاری است ، و یکی از انواع موجودات آن خلقت همانا انسان است ، البته انسان دنیایی . پس وجهی نیست در اینکه ما نیز مانند فخر رازی خلق اول را منحصر در خلقت آسمانها و زمین بدانیم . همچنان که وجهی نیست که مانند بعضی دیگر از مفسرین آن را منحصر در خلقت انسان بدانیم و بگوییم چون در ذیل آیه آمده که ((کفار در اشتباهی از خلقت جدیدند)) و خلقت جدید مربوط به انسان ها است لذا خلقت اول هم منحصر در انسان است ، برای اینکه خلقت جدید شامل آسمان و زمین نیز می شود، همچنان که فرموده: ((یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار))، و خلقت جدید به معنای خلقت نشاءه جدید است که منظور از آن ، نشاءه آخرت است . و استفهام در آیه انکاری است . رد استبعاد اعاده خلقت ، و بیان امکان آن با استناد به وقوع خلقت نخستین

و معنای آیه این است که : مگر خلقت نخستین ، ما را عاجز و ناتوان کرد که نتوانیم برای بار دوم خلق کنیم ؟ یعنی : نه ، ما از خلق اول عاجز نشدیم ، با اینکه خلقت اول آفریدن از هیچ و بدون الگو است ، پس چگونه خلقت دوم که اعاده همان خلق است ما را عاجز می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۱۷ :

این معنا در صورتی است که کلمه ((عی)) را به معنای عاجز شدن بگیریم ، و اگر به معنای تعب و خستگی بگیریم ، همچنان که بعضی آن را ترجیح داده اند، معنا چنین می شود که : مگر ما از خلقت نخستین خسته شده ایم که دیگر بار نتوانیم خلقتی جدید کنیم ؟ که در حقیقت صاحبان این پندار خدای تعالی را با خود قیاس کرده اند، چون انسان - و همچنین سایر حیوانات - وقتی کاری انجام می دهد، و زیاد هم انجام می دهد سرانجام دچار خستگی و کوفتگی بدن می شود، و همین کوفتگی نمی گذارد به کار خود ادامه دهد، و از سر گیرد، ولی اگر از سر می گرفت همان کاری را که از او برمی آمد انجام می داد، لیکن اگر از سر نگرفت چون توانایی نداشت و خسته شده بود، اما چنین نیست که انجام دادن برایش محال باشد، نه ، باز هم ممکن است ، چون آنچه می کند با آنچه کرده مثل همد.

و این معنای بدی نیست ، و لیکن بعضی گفته اند استعمال کلمه ((عی)) در معنای عجز فصیح تر است .

علاوه بر این ، سوق دادن حجت از طریق عجز محال بودن عمل و نفی آن را هم می رساند و مطلوب هم همان است . آیه شریفه می خواهد محال بودن را نفی کند، به خلاف اینکه حجت را از راه خستگی سوق دهیم ، چون تنها دشواری عمل را می رساند نه محال بودنش را. و آنهایی که منکر معاندند نمی خواهند بگویند این عمل دشوار است ، بلکه می خواهند بگویند محال است ، و چنین چیزی ممکن نیست .

قدرت و علم خداوند در خلق و تدبیر موجودات بهحال خود باقی است

((بل هم فی لبس من خلق جدید)) - کلمه ((لبس)) به معنای التباس و اشتباه است ، و مراد از خلق جدید، تبدیل نشاءه دنیا به نشاءه ای دیگر و دارای نظامی دیگر غیر از نظام طبیعی است که در دنیا حاکم است ، برای اینکه در نشاءه اخری - که همان خلق جدید

است دیگر مرگ و فنائی در کار نیست ، تمامش زندگی و بقاء است . چیزی که هست اگر انسان اهل سعادت باشد نعمتش خالص ، نعمت است و نعمت و عذابی ندارد. و اگر از اهل شقاوت باشد بهره اش یکسره نعمت و عذاب است و نعمتی ندارد، بخلاف نشاء اول ، و نظام در خلق اول که درست بر خلاف آن است (چون هم نعمتش آمیخته با ناگواریها است و هم عذابش آمیخته با لذت است ، چیزی که هست در اول لذت بیشتر از الم ، و در دوم الم بیشتر از لذت است).

و معنای جمله مورد بحث این است که : اگر ما عالم را از آسمان و زمینش گرفته تا همه موجودات در آن را خلق کردیم و به بهترین نظامی تدبیرش نمودیم ، با قدرت و علم خود کردیم ، این قدرت و علم ما هنوز باقی است و چیزی از آن کم نشده ، پس ما عاجز از خلقتی جدید و اینکه خلقت دنیایی عالم را به خلقتی دیگر مبدل کنیم نیستیم ، پس دیگر در قدرت ما نباید شک کرد، ولی کفار در همین شک دارند و با داشتن شک نمی توانند به آخرت و خلقت جدید ما ایمان بیاورند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۱۸

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْ مَا تَوْسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ رَاغِبٌ مِی گوید: کلمه ((وسوسه)) (به معنای خطور افکار زشت در دل است ، و اصل آن از ((وسواس)) است که به معنای صدای زیور آلات زنان ، و نیز به معنای آهسته سخن گفتن است .

و مراد از خلقت انسان ، وجود تدریجی او است که مدام تحول می پذیرد و وضع جدید به خود می گیرد، نه تنها تکوین در اول خلقتش . هر چند که تعبیر در آیه تعبیر گذشته است ، چون فرموده ((و لقد خلقنا الانسان : ما انسان را خلق کردیم)) (ولی از آنجایی که انسان - و همچنین هر مخلوق دیگر که حظی از بقاء دارد - همان طور که در ابتدای به وجود آمدنش محتاج به پروردگار خویش است ، همچنین در بقاء خود نیز محتاج به عطای او است .

و به خاطر همین نکته ای که گفته شد، جمله ((و نعلم ما توسوس به نفسه)) که علم خدا در آن به صیغه مضارع آمده که مفید استمرار است - عطف شده بر جمله ((و لقد خلقنا الانسان)) که به صیغه ماضی آمده لیکن مفید استمرار است . و همچنین جمله ((و نحن اقرب الیه من حبل الوريد)) که آن نیز مفید ثبوت و دوام و استمرار است به استمرار وجود انسان . و معنایش این است که : ما انسان را خلق کردیم و ما همواره تا هستی او باقی است از خاطرات قلبیش آگاهیم ، و نیز همواره از رگ قلبش به او نزدیکتریم . و این آیه شریفه از این جهت که بر علم و قدرت خدای تعالی در خلقت اول احتجاج می کند به اینکه پس بر خلقت جدید هم قادر است ، متصل به آیه قبل است که می فرمود: ((افلتم ينظروا الى السماء...)) (و نیز از جهتی دیگر که سخن از وسوسه قلبی انسان دارد، اتصالی هم به آیه قبل دارد که می فرمود: ((بل هم فی لبس من خلق جدید)). پس آیه مورد بحث در سیاقی قرار دارد که می فهماند خدای تعالی قادر بر خلقت انسان و عالم به وضع او است حال یا بدون واسطه یا با وساطت فرشتگان حفیظ و نویسنده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۱۹

پس جمله ((و لقد خلقنا الانسان)) (با در نظر داشتن اینکه لام در آن لام سوگند است دلالت می کند بر اینکه او قادر است خلق را ثابت بدارد.

((و نعلم ما توسوس به نفسه)) - در این جمله خفی ترین اصناف علم را ذکر کرده که عبارت است از حضور نفسانی خفی ، تا اشاره کند به اینکه علم خدای تعالی همه چیز را فرا گرفته است ، گویا فرموده : ما از ظاهر و باطن انسان و حتی از خاطرات قلبی اش و از آن وسوسه ای که در امر معاد دارد خبر داریم و می دانیم که در دل خود می گوید: چگونه انسان بعد از مردن و خاک شدن و متلاشی گشتن اجزاء و درهم و برهم شدن بدنش دوباره مبعوث می شود؟

پس از آنچه گفته شد به دست آمد که کلمه ((ما)) (در جمله ((ما)) (توسوس)) (به موصوله است ، و ضمیر ((به)) (به انسان برمی گردد، و حرف ((باء)) (در آن ، باء آلت ، و یا سببیت است . و اگر وسوسه را به نفس آدمی نسبت داده ، نه به شیطان با اینکه



منسوب به شیطان نیز هست ، برای این بوده که سخن پیرامون علم خدای سبحان و احاطه اش به احوال آدمی بود، و می خواست بفرماید: حتی به آنچه در زوایای دلش می گذرد آگاه است .

بیان مقصود ((نزدیکی خداوند بر انسان (( با عبارتی ساده و همه کس فهم

((و نحن اقرب الیه من حبل الوریث)) - کلمه ((ورید)) به معنای رگی است که ((از قلب جدا شده (( و در تمامی بدن منتشر می شود، و خون در آن جریان دارد. بعضی هم گفته اند: به معنای رگ گردن و حلق است . و به هر معنا که باشد در آیه شریفه آن را طناب خوانده ، چون شبیه به طناب است . و اضافه حبل به ورید اضافه بیانیه است .

و معنای جمله این است که : ما به انسان از رگ وریدش که در تمامی اعضایش دویده و در داخل هیكلش جا گرفته نزدیک تریم ، آن وقت چگونه به او و به آنچه در دل او می گذرد آگاه نیستیم ؟

این جمله می خواهد مقصود را با عبارتی ساده و همه کس فهم اداء کرده باشد و گر نه مسأله نزدیکی خدا به انسان مهم تر از این و خدای سبحان بزرگتر از آن است ، برای اینکه خدای تعالی کسی است که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای آن قرار داده ، پس خدای تعالی بین نفس آدمی و خود نفس ، و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است ، پس خدا از هر جهتی که فرض شود و حتی از خود انسان به انسان نزدیکتر است ، و چون این معنا معنای دقیقی است که تصورش برای فهم بیشتر مردم دشوار است ، لذا خدای تعالی به اصطلاح دست کم را گرفته که همه بفهمند، و به این حد اکتفا کرده که بفرماید: ((ما از طناب ورید به او نزدیک تریم ((. و یا در جای دیگر قریب به این معنا را آورده بفرماید: ((ان الله یحول بین المرء و قلبه : خدا بین انسان و قلبش واسطه و حائل است ((. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۲۰

مفسرین در معنای این آیه و جوه زیادی ذکر کرده اند که چون فائده ای در نقل آن ندیدیم از نقلش صرفنظر نموده خواننده را به مراجعه کتب آنان توصیه می کنیم .

إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ علم خدا به انسان از طریق فرشتگان کاتب اعمال

کلمه ((تلقى)) و ((تلقن)) به معنای گرفتن است . و مراد از ((متلقیان)) به طوری که از سیاق استفاده می شود دو فرشته ای است که موکل بر انسانند، و عمل او را تحویل گرفته آن را با نوشتن حفظ می کنند.

و جمله ((عن الیمین و عن الشمال قعید)) در تقدیر ((عن الیمین قعید و عن الشمال قعید)) است یعنی دو فرشته ای که یکی در سمت راست نشسته و یکی در سمت چپ نشسته . و منظور از سمت راست و سمت چپ ، راست و چپ آدمی است . و کلمه ((قعید)) به معنای قاعد، یعنی نشسته می باشد. و حرف ((اذ)) در جمله ((اذ یتلقى المتلقیان)) ظاهراً متعلق به محذوف است ، و تقدیر آن اذکر ((اذ یتلقى المتلقیان)) است ، یعنی به یاد آر و متوجه باش این را که دو فرشته عمل انسان را می گیرند. و منظور از این دستور این است که به علم خدای تعالی اشاره کند و بفهماند که خدای سبحان از طریق نوشتن اعمال انسانها توسط ملائکه به اعمال انسان علم دارد، علاوه بر آن علمی که بدون وساطت ملائکه و هر واسطه ای دیگر دارد.

گفتار بعضی از مفسرین پیرامون ظرف ((اذا)) در آیه شریفه

بعضی از مفسرین گفته اند که : ظرف مذکور متعلق به کلمه ((اقرب)) در آیه قبل است ، و معنای آن این است که : ما از رگ ورید به او نزدیک تریم زمانی که فرشتگان موکل او اعمالش را برای نوشتن می گیرند. ولی به نظر می رسد که وجه قبلی با سیاق موافق تر باشد، برای اینکه در این وجه بر این اساس ظرف را متعلق به کلمه ((اقرب)) دانسته که غرض عمده بیان اقربیت خدای تعالی به انسان و علمش به اوضاع و احوال او باشد، و بقیه جزئیات مقصود اصلی نیستند، بلکه پیرامون همان غرض عمده دور می زنند، در حالی که ظاهر سیاق و مخصوصاً با در نظر گرفتن آیه بعدی این است که هر دو قسم علم مقصود اصلی و مستقل هستند، هم علم از طریق اقربیت و هم علم از طریق گرفتن ملائکه و نوشتن اعمال بندگان . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۲۱

بعضی دیگر از مفسرین کلمه ((اذ)) را اصلاً ظرفیه ندانسته اند بلکه آن را تعلیلی و به معنای زیرا گرفته و گفته اند: علمی را که از مفاد جمله ((و نحن اقرب الیه من جبل الوریث)) استفاده می شود، با مفاد مدخول خودش تعلیل می کند (که معنای آن و مدخولش چنین می شود: زیرا دو فرشته گیرنده که در راست و چپ هر انسان نشسته اند اعمال او را می گیرند). در رد این نظریه می گوئیم: این از مذاق قرآن کریم بدور است که علم خدای تعالی را با علم ملائکه یا حفظ و نوشتن آنها تعلیل کند.

فرشتگان موکل بطور کامل مراقب انسان هستند و چیزی را از قلم نمی اندازند و جمله ((عن الیمین و عن الشمال قعید)) می خواهد موقعیتی را که ملائکه نسبت به انسان دارند تمثیل کند، و دو طرف خیر و شر انسان را که حسنات و گناهان منسوب به آن دو جهت است به راست و چپ محسوس انسان تشبیه نماید، (و گر نه فرشتگان موجوداتی مجردند که در جهت قرار نمی گیرند).

((ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید)) - کلمه ((لفظ)) به معنای پرت کردن است، و اگر سخن گفتن را لفظ نامیده اند، به نوعی تشبیه است. و کلمه ((رقیب)) به معنای محافظ، و کلمه ((عتید)) به معنای کسی است که فراهم کننده مقدمات آن ضبط و حفظ است؛ خلاصه یکی مقدمات را برای دیگری فراهم می کند تا او از نتیجه کار وی آگاه شود.

و این آیه شریفه بعد از جمله ((اذ یتلقى المتلقیان)) که آن نیز در باره فرشتگان موکل است، دوباره راجع به مراقبت دو فرشته سخن گفته با اینکه جمله اول تمامی کارهای انسان را شامل می شد و جمله دوم تنها راجع به تکلم انسان است، از باب ذکر خاص بعد از عام است که در همه جا می فهماند گوینده نسبت به خاص عنایتی بیشتر دارد، (مثل اینکه شما به پسر بزرگ خود وصیت کنی ارحام و خویشاوندان را پاس بدار، فلان پسر عمویت را پاس بدار، که می رساند در باره آن شخص عنایتی بیشتر داری).

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ کلمه ((حید)) که مصدر فعل ((تحید)) است به معنای عدول و برگشتن به عنوان فرار است، (کسی که به منظور فرار دارد راه خود را کج می کند، این حالت را عرب ((حید)) می گوید) و مراد از سکره و مستی موت، حال نزع و جان کندن آدمی است، که مانند مستان مشغول به خودش است؛ نه می فهمد چه می گوید و نه می فهمد اطرافیانش در باره اش چه می گویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۲۲

معنای اینکه فرمود: سکره موت ((به حق)) آمد

و اگر آمدن سکره موت را مقید به قید ((حق)) کرد، برای این است که اشاره کند به اینکه مساءله مرگ جزء قضاهاست حتمی است که خدای تعالی در نظام عالم رانده، و از خود مرگ غرض و منظور دارد، همچنان که از آیه ((کل نفس ذائقه الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون)) که تفسیرش در همان سوره گذشت - نیز این معنا استفاده می شود، چون می فهماند منظور از میراندن همگی شما آزمایش شما است. و مردن عبارت است از انتقال از یک خانه به خانه ای که بعد از آن و دیوار به دیوار آن قرار دارد، و این مرگ و انتقال حق است، همانطور که بعث و جنت و نار حق است. این معنایی است که از کلمه ((حق)) می فهمیم ولی دیگران اقوالی دیگر دارند، که فائده ای در نقل آنها نیست.

و جمله ((ذَلِكُمْ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ)) اشاره است به اینکه انسان طبعاً از مرگ کراهت دارد، چون خدای تعالی زندگی دنیا را به منظور آزمایش او در نظرش زینت داده و خودش فرموده: ((انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جززا)). ((وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكُمْ يَوْمَ الْوَعْدِ)) این انتقال دومی است که مردگان را به عالم قیامت و جاودانه منتقل می کند، همچنان که نفخه اول مردم را می میراند و به عالم برزخ می برد. و مراد از نفخ صور در اینجا یا نفخه دوم است و یا مجموع هر دو نفخه است، و خواسته است از مطلق نفخه یاد کند.

و مراد از روز وعید، روز قیامت است که خدای تعالی تهدیدهایی را که در دنیا به مجرمین از بندگانش می کرد، منجر می سازد.

وَ جَاءَتْ كُلَّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ کلمه ((سایقه)) که مصدر ((سائق)) است، به معنای وادار کردن حیوان به راه رفتن است، که در این صورت راننده در عقب حیوان قرار دارد، و حیوان را می راند. به عکس ((قیادت)) که به معنای کشیدن حیوان از جلو است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۲۳

و این که فرموده: ((و جاءت کل نفس)) معنایش این است که هر نفسی به سوی خدا می آید، و در محضر او برای فصل قضاء و پس دادن حساب حضور به هم می رساند. به دلیل اینکه در جای دیگر فرموده: ((الی ربک یومئذ المساق)). مقصود از سائق و شهیدی که در قیامت همراه هر کسی می آیند و بیان اینکه مخاطب آیه: ((لقد کنت فی غفله من هذا...)) کیست و مفهوم آن چیست

و معنای آیه این است که: هر کسی در روز قیامت به محضر خدای تعالی حاضر می شود، در حالی که سائقی با او است که او را از پشت سر می راند و شاهدی همراه دارد که به آنچه وی کرده گواهی می دهد. ولی در آیه شریفه تصریح نشده که این سائق و شهید ملائکه اند یا همان نویسندگانند و یا از جنس غیر ملائکه اند، چیزی که هست از سیاق آیات چنین به ذهن می رسد که آن دو از جنس ملائکه اند، و به زودی روایاتی در این باب خواهد آمد.

و نیز تصریح نشده به اینکه در آن روز شهادت منحصر به این یک شاهدی است که در آیه آمده. و لیکن آیات وارده در باره شهادی روز قیامت عدم انحصار آن را می رساند. و نیز آیات بعدی هم که بگومگوی انسان را با قرین خود حکایت می کند دلالت دارد بر اینکه با انسان در آن روز غیر از سائق و شهید کسانی دیگر نیز هستند.

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ وقوع این آیه در سیاق آیات قیامت و قرائنی که پیرامون آن است، اقتضا دارد که این آیه نیز از خطابات روز قیامت و خطاب کننده در آن خدای سبحان، و مورد خطاب در آن همان انسانی باشد که در جمله ((و جاءت کل نفس)) سخن از او به میان آمده، و این معنا را دست می دهد که خطاب در آن خطابی است عمومی و متوجه به تمامی انسانها.

الا- اینکه توبیخ و عتابی که از آن استشمام می شود چه بسا اقتضا کند که بگوییم خطاب در آن تنها متوجه منکرین معاد باشد، علاوه بر این، سیاق این آیات اصلا سیاق رد منکرین معاد است که گفته بودند ((ءاذا متنا و کنا ترابا ذلک رجع بعید)).

و اشاره به کلمه ((هذا)) به آن حقایقی است که انسان در قیامت با چشم خود معاینه می کند و می بیند که تمامی اسباب از کار افتاده، و همه چیز ویران گشته، و به سوی خداوند واحد قهار برگشته است، و همه این حقایق در دنیا هم بود. اما انسان به خاطر رکون و اعتمادی که به اسباب ظاهری داشت از این حقایق غافل شده بود، (و خیال می کرد سببیت آن اسباب از خود آنها است، و نمی دانست که هر چه دارند از خداست و خدا روزی سببیت را از آنها خواهد گرفت)، تا آنکه در قیامت خدای تعالی این پرده غفلت را از جلو چشم او کنار زد، آن وقت حقیقت امر برایش روشن شده فهمید، و به مشاهده عیان فهمید، نه به استدلال فکری.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۲۴

و به همین جهت این طور خطاب می شود: ((لقد کنت فی غفله من هذا)) (تو در دنیا از اینهایی که فعلا مشاهده می کنی و به معاینه می بینی در غفلت بودی، هر چند که در دنیا هم جلو چشمت بود و هرگز از تو غایب نمی شد، لیکن تعلق و دل بستگی ات به اسباب، تو را از درک آنها غافل ساخت و پرده و حائلی بین تو و این حقائق افکند، اینک ما آن پرده را از جلو درک و چشمت کنار زده ایم، ((فبصرک)) در نتیجه بصیرت و چشم دلت ((الیوم)) امروز که روز قیامت است ((حدید)) تیزبین و نافذ شده، می بینی آنچه را که در دنیا نمی دیدی.

دو نکته ای که از این آیه شریفه استفاده می شود

از این آیه دو نکته استفاده می شود: اول اینکه روز قیامت را به روزی معرفی می کند که در آن روز پرده غفلت از جلو چشم

بصیرتش کنار می رود در نتیجه حقیقت امر را مشاهده می کند، و این نکته در آیاتی بسیار دیگر نیز آمده ، مانند آیه ((و الامر یومئذ لله ))، و آیه ((لمن الملك الیوم لله الواحد القهار)) و آیاتی دیگر نظیر اینها.

و دوم اینکه آنچه خدا برای فردای قیامت انسان تهیه دیده ، از همان روزی تهیه دیده که انسان در دنیا بوده ، چیزی که هست از چشم بصیرت او پنهان بوده است و مخصوصا از همه بیشتر این حقیقت برای او پنهان بوده که روز قیامت روز کنار رفتن پرده ها، و مشاهده پشت پرده است .

برای اینکه اولاً غفلت وقتی تصور دارد که در این میان چیزی باشد و ما از بودنش غافل باشیم . از سوی دیگر تعبیر به غطاء (پرده ) کرده ، و این تعبیر در جایی صحیح است که پشت پرده چیزی باشد و پرده آن را پوشانده و بین بیننده و آن حائل شده باشد. و از سوی سوم تعبیر به حذت و تیزی در جایی صحیح است ، و چشم تیزبین در جایی به درد می خورد که بخواهد یک دیدنی بسیار دقیقی را ببیند و الا احتیاجی به چشم تیزبین پیدا نمی شود.

و یکی از سخیف ترین و بی پایه ترین تفسیرها این است که گفته اند: خطاب خدای تعالی در این آیه ، به پیامبرش است ، و معنای آیه این است که : ای پیامبر تو قبل از رسالتت از این حقایقی که امروز به تو وحی می شود در غفلت بودی ، و ما پرده ات را کنار زدیم ، و حالا- چشمت تیزبین شده ، وحی را درک می کند و یا فرشته وحی را می بیند و وحی را از او می گیرد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۲۵

سخافت و بی پایه بودن این تفسیر از این جهت است که با هیچ چیز آیه درست در نمی آید، نه با لفظ آن و نه با سیاقش .

وَ قَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَىٰ عَتِيدٍ مَعْنَى آیه : ((و قال قرینه هذا ما لدی عتید))

سیاق آیه خالی از چنین ظهوری نیست که مراد از این ((قرین )) همان ملک موکلی باشد که در دنیا با او بود، حال اگر سائق هم همان باشد معنا چنین می شود: خدایا این است آن انسانی که همواره با من بود و اینک حاضر است . و اگر مراد از کلمه قرین شهید می باشد که او نیز با آدمی است ، معنا چنین می شود: این است - در حالی که به نامه اعمال آن انسان اشاره می کند، اعمالی که در دنیا از او دیده - آنچه من از اعمال او تهیه کرده ام .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از قرین ، شیطانی است که یک عمر با او بوده و گمراهش می کرده . و معنای کلام خدای سبحان بنابراین چنین می شود: این است آن انسانی که من متصدی گمراهی اش بودم ، و زمام نفسش را به دست داشتم ، اینک برای رفتن به دوزخ حاضر است .

أَلْفِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ مِّنَ اللَّخِيرِ مُعْتِدٍ مُّرِيبٍ كَلِمَةً ((كفار)) به فتح کاف - اسم مبالغه از کفر و به معنای بسیار کفرانگر است . و کلمه ((عنید)) به معنای معاند حق است که از در عناد حق را مسخره می کند. و کلمه ((معتدی)) ((به معنای کسی است که از حد خود تجاوز و از حق تخطی کند. و کلمه ((مریب)) ((به معنای کسی است که دارای شک است ، و یا کسی است که مردم را به شک می اندازد، و در آیه که صحبت از قیامت است مردم را در امر قیامت به شک می اندازد.

در بین این چند صفت که در آیه شمرده شده یک نحوه استلزام و ارتباطی هست ، برای اینکه وقتی کسی کفار - یعنی بسیار کفرانگر - شد همین صفت ، او را می دارد هر حقی که به آن برخورد کند رد نماید، و ثمره این کار قهرا این است که با حق دشمنی شود، و بر این دشمنی اصرار ورزد، و اصرار بر دشمنی هم باعث می شود که آدمی از بسیاری از خیرات محروم گردد، چون پر واضح است که هیچ خیری نیست مگر آنکه حق هم هست ، و اصلا خیر بودن هر چیزی از ناحیه حق بودن آن است ، چون در باطل هیچ خیر نیست . و این هم مستلزم آن است که آدمی همواره از حد حق (که خود نیز مصداقی از حق است ) خارج شود، و به طرف باطل برود، و از حد عبودیت خارج گشته به طرف استکبار و طغیان رود، و چنین کسی قهرا مردم را نسبت به دین حق که بالفطره دنبالش می گردند به شک می اندازد. پس کفار، عنید هم هست و عنید، مناع خیر نیز هست و مناع خیر، معتدی هم هست ،

و معتدی ، مریب نیز می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۲۶

خطاب در آیه شریفه از خدای تعالی است ، و ظاهر سیاق آیات چنین می نماید که مورد خطاب در آن همان دو فرشته سائق و شهید باشد که موکل بر انسانند. ولی بعضی احتمال داده اند که خطاب به دو فرشته دیگر از فرشتگان موکل بر آتش و از خازنان دوزخ باشد.

اللَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ در این آیه با اینکه می توانست با یک کلمه مشرک صفت پنجم آن انسان را بیان کند، چنین نکرد، بلکه مطلب را طول داد و فرمود: همان کسی که با خدا خدایی دیگر قرار داد، و این برای آن بود که اشاره کند به اینکه صفت پنجم از همه گناهان مزبور مهم تر و عظیم تر است ، و در حقیقت مادر همه جرائمی است که مرتکب شده ، و ریشه همه صفات پستی است که کسب کرده ، یعنی کفر و عناد و منع خیر و اعتداء و ارا به .

((اللقیاه فی العذاب الشدید)) - این جمله تاء کید همان امر قبلی است که می فرمود ((القیاه فی جهنم)) ، و از آن چنین استشمام می شود که می خواهد امر خود را به خاطر شرک ، تاء کید و تشدید کند، و به همین منظور هم دنبالش فرموده : ((فی العذاب الشدید)) او را در عذابی شدید بیندازید.

قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطَّغَيْتَهُ وَ لَكِن كَان فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ مراد از قرین در اینجا مسلماً قرین شیطانی است که در کلام مجید خدای تعالی مکرر نامش آمده ، و آن عبارت است از همان شیطانی که همواره با آدمی هست و غوایت و ضلالت را به آدمی وحی می کند. از آن جمله قرآن در باره اش فرموده : ((و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین و انهم لیصدونهم عن السبیل و یحسبون انهم مهتدون حتی اذا جاءنا قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فبئس القرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۵۲۷

پس معنای جمله ((قال قرینه)) این است که : آن شیطانی که یک عمر با او بود و گمراهش می کرد، گفت : ((ربنا)) ای پروردگار ما، یعنی پروردگار من و این انسان که من قرینش بودم (چون مقام مقام احتجاج و اختصام است) ، ((ما اطغیته)) (من او را مجبور بر طغیان نکردم) ، ((و لکن کان فی ضلال بعید)) (لیکن خودش آماده و مستعد بود که دعوت های مرا بپذیرد، هر چه به او پیشنهاد می کردم او به اختیار خود قبولش می کرد، پس من مسؤل و گناهان و طغیان او نیستم .

در سوره صافات شرح مفصلی از اختصام و احتجاج ستمگران با همسرانشان در ذیل آیه ((احشروا الذین ظلموا و ازواجهم)) تا آخر آیاتش گذشت .

پاسخ خدای تعالی به عذری که به قرین شیطانی مشرک دوزخی می آورد

قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدِيَ وَ قَدْ قَدَّمْت إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ گوینده این پاسخ خدای تعالی است ، و خطابش عمومی است ، گویا روی سخنش با عموم مشرکین طاغی و قرینان ایشان است . خطابی است که قهراً منحل به خطابهائی جزئی می شود، و هر انسانی را با قرینش شامل می گردد، مثل این است که به هر یک از انسان و قرینش فرموده باشد ((لا تختصما لدی : نزد من بگو مگو مکنید)).

و اینکه فرمود ((و قد قدمت الیکم بالوعید)) جمله ای است حالیه که حال از فاعل در جمله ((لا-تختصموا)) است ، و کلمه ((بالوعید)) مفعولی است برای جمله ((قدمت)) (و بآ آن به اصطلاح بآ وصلت است .

و معنای آیه این است که : نزد من بگو مگو مکنید که هیچ سودی برایتان ندارد، چون من تهدید و وعید خود را به همه مشرکین و ستمکاران ابلاغ نمودم . و تهدیدهای مذکور از قبیل آیات زیر است که به ابلیس فرموده ((اذهب فمن تبعک منهم فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا)) (و نیز فرموده ((فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منک و ممن تبعک منهم اجمعین)) ، و یا فرموده ((لاملان

جهنم من الجنه و الناس اجمعین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۲۸

مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدِي وَ مَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ آنچه از سیاق برمی آید این است که این آیه مطلبی نو و جدید را بیان می کند، و به منزله

جوابی است از سؤال تقدیری و فرضی. گویا کسی پرسیده است: خدایا گیرم که قبلا تهدید خود را ابلاغ کرده ای، آیا آن را تغییر نمی دهی، و تهدید شدگان را عفو نمی فرمایی؟ پاسخ داده است: ((ما یدل القول لدی))، در نگاه من هیچ سخنی تغییر نمی کند. و منظور از قول مطلق قضاهاست حتمی است که خدا رانده، و خدای تعالی چنین حکم کرده که هر کس با حال کفر بمیرد داخل جهنم شود، و قهرا و به حسب مورد با آن وعیدی که خدا ابلیس و پیروانش را تهدید به آن کرده منطبق می شود.

پس روشن شد که جمله مورد بحث استینافی است، و منظور از مبدل نشدن قول، دگرگون نشدن قضاء حتمی است. کلمه ((لدی نزد من)) ظرفی است متعلق به تبدیل - ما از سیاق اینطور می فهمیم، ولی بعضی از مفسرین در اعراب و مفردات جمله مورد بحث چیزهایی دیگر گفته اند، و احتمالاتی بسیار دور از فهم داده اند که اگر بخواهیم آن را نقل کنیم خواننده در فهمش دچار سردرگمی می شود، و به همین جهت از ایرادش صرف نظر کردیم.

تفسیر و توضیح ((و ما انا بظلام للعبید))

و جمله ((و ما انا بظلام للعبید)) متمم معنای جمله قبلی است، و معنای مجموع آن دو این است که: سخن در درگاه من دو تا نمی شود، و هیچ قضاء رانده شده و حتمی شده ای مبدل نمی گردد، و شما عذاب خواهید شد، و این من نیستم که در باره بندگان خود ستم نموده طبق وعیدی که قبلا اعلام کردم، بلکه این خودشان هستند که خود را بعد از اتمام حجت و در عین انکار کردن حق، مستحق عذاب نمودند.

و به وجهی دیگر: این من نیستم که بندگان خود را با عذاب مجازات می کنم، بلکه این جزای اعمالشان است، اعمالی که قبلا کرده بودند. پس در حقیقت این همان عمل ایشان است که در این عالم به این صورت درآمده و به خودشان برمی گردد، همچنان که از ظاهر آیه ((یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون)) نیز همین معنا استفاده می شود، چون می فرماید: ای کسانی که کفر ورزیدید، امروز دیگر عذر نیاورید، برای اینکه ما که به شما کاری نکردیم، و این عذاب که می بینید برگشت اعمال خود شما است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۲۹

و اینکه از جمله ((و ما انا بظلام)) نفی ظلم کثیر استفاده می شود، مستلزم آن نیست که بگوییم ظلم کم می کند، چون ظلمی که تصور کنیم خدای تعالی بکند، هر قدر هم ناچیز باشد به خاطر زیاد بودن افرادش باز ظلمی بسیار می شود، و خطاب در آیه هم خطاب به یک نفر نیست، بلکه خطاب به تمامی انسانهای مشرک در عصر نزول آیه و در آینده است، با قرینهایی که با خود همراه دارند. و معلوم است که اینگونه افراد بسیار زیادند و خدای سبحان اگر در جزا دادن به ایشان کمترین حد ظلم را به آنها بکند، باز هم ظلام و بسیار ستمگر خواهد بود. وجوهی که درباره سؤال و جواب در آیه: ((یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید)) و مفاد آن گفته شده است

یَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ خطابی است از خدای تعالی به جهنم، و پاسخی است که جهنم به خدا می دهد. مفسرین در حقیقت این گفتگو اختلاف کرده، بعضی گفته اند: هم سؤال و هم جواب زبان حال است. ولی این حرف، صحیح نیست، به دلیل اینکه اگر زبان حال بود اختصاص به خدای تعالی نداشت، و هر کس جهنم را بدان حال می دید و آن سؤال را می کرد، آن جواب را می فهمید، پس بطور مسلم در اختصاص یافتن خدای تعالی به این سؤال نکته ای هست که توجیه مذکور نمی تواند آن را بیان کند.

بعضی دیگر گفته اند: خطاب در حقیقت به خازنان جهنم است، جواب هم جواب ایشان است، هر چند که به ظاهر آن را به جهنم نسبت داده. ولی این خلاف ظاهر است، و حمل بر خلاف ظاهر وقتی صحیح است که قرینه و دلیلی در کلام باشد، و انسان مجبور شود مرتکب آن گردد.

بعضی هم گفته اند: خطاب و پاسخ به همان معنای ظاهری است، و دلیلی هم نداریم که این خطاب و جواب را جائز نداند،



چطور ممکن است جائز نباشد با اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش از سخن گفتن دستها و پاها و پوست بدنها خبر داده . و این وجه و وجه صحیحی است ، و ما در تفسیر سوره فصلت هم گفتیم که علم و شعور در تمامی موجودات جاری و ساری است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۳۰

جمله ((هل امتلات)) استفهامی است تقریری و اثباتی ، و همچنین این جمله که از جهنم نقل کرده که می گوید ((هل من مزید)) . و گویا با ایراد این سؤال و جواب می خواهد اشاره کند به اینکه قهر خدای تعالی و عذاب او از اینکه به همه مجرمین احاطه یابد و جزای آنچه را که استحقاق دارند ایفا کند قاصر نیست ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((وان جهنم لمحیطه بالكافرین)) . بعضی از مفسرین به این وجه اشکال کرده اند که این با صریح آیه ((لاملئن جهنم)) منافات دارد، چون این آیه صریحا دلالت دارد بر پر شدن جهنم ، و آیه مورد بحث صریحا می گوید: جهنم پر شدنی نیست . و بعضی هم در پاسخ می گویند: پر شدن یک ظرف و یا مکان ، همه جا به معنای این نیست که دیگر ظرفیتی ندارد. بعضی از جاها پر شدن به این معنا است که همه طبقاتش دارای سکنه هست ، و هیچ یک از آن طبقات از سکنه خالی نیست ، همچنان که وقتی می گویند شهر از سکنه پر است ، معنایش همین است . علاوه بر اینکه ممکن هم هست این پاسخ جهنم ، قبل از داخل شدن تمامی دوزخیان در دوزخ باشد.

و بعضی هم اصل استفهام در جمله ((هل من مزید)) را استفهام انکاری گرفته و گفته اند معنایش این است که : نه ، دیگر جایی زیادی در من نیست که افرادی دیگر را در آن بیندازی ، چون پر شده ام . آن وقت اشاره ای است به همان حکمی که در آیه ((لاملئن جهنم من الجنه و الناس اجمعین)) رانده ، و فرموده : از جنیان و مردمان آنقدر در دوزخ می اندازم تا پر شود. و سؤال ((هل امتلات)) هم سؤال از این نیست که آیا باز جا داری یا نه ؟ بلکه سؤال از محقق شدن آن قضائی است که رانده بود، می پرسد: آیا اینکه گفتم و قضا راندم که جهنم را پر می کنم محقق شده یا خیر؟ و جمله ((هل من مزید)) پاسخ به این سؤال است ، و معنایش این است که : بله ، پر شده ام و آن وعده ات محقق شد.

و چه بسا این وجه را بتوان با آیه ((ما یبدل القول لدی)) نیز تاء یبید کرد، البته در صورتی که منظور از قول همان وعده ((لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعین)) باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۳۱

وصف متقین و ورودشان به بهشت

وَ أُولَئِكَ الْجَنَّةُ الَّتِي كَانَتْ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرِ بَعِيدٍ از این آیه شروع می شود به توصیف حال متقین که در روز قیامت چه وصفی دارند. و کلمه ((ازلاف)) که مصدر فعل ((ازلفت)) است ، به معنای نزدیک کردن است . و کلمه ((غیر بعید)) - به طوری که گفته اند - صفت ظرفی است تقدیری ، و تقدیر کلام ((فی مکان غیر بعید)) است .

و معنای آیه این است که : در آن روز بهشت برای مردم با تقوی نزدیک می شود، در حالی که در جای دوری قرار نگیرد، یعنی در پیش رویشان باشد، و داخل شدنشان در آن زحمتی نداشته باشد.

هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ کلمه ((هذا)) اشاره به ثوابی است که قبلا وعده اش را داد. و کلمه ((اواب)) ((از ماده)) اواب)) است که معنای رجوع را می دهد، و اگر آن را به صیغه مبالغه آورد و فرمود ((این بهشتی که وعده داده شده اید، برای هر کسی است که بسیار رجوع کند)) منظورش بسیار رجوع کردن به توبه و اطاعت است . و کلمه ((حفیظ)) (به معنای آن کسی است که در حفظ آنچه خدا با او عهد کرده مداومت دارد، و نمی گذارد عهد خدا ضایع و متروک شود. و جمله ((لکل اواب حفیظ)) خبر دومی است برای کلمه ((هذا)) و یا حال است .

مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ این آیه جمله ((لکل اواب)) را بیان می کند، و منظور از ((خشیت به غیب)) ترس از عذاب خدا است ، در حالی که آن عذاب را به چشم خود ندیده اند. و کلمه ((منیب)) (از مصدر)) انابه)) است که آن نیز به معنای رجوع است . و منظور از اینکه فرمود ((جاء بقلب منیب)) با دلی رجوع کننده بیاید)) این است که عمر خود را با رجوع به خدا

بگذرانند، و در نتیجه هنگام مرگ با قلبی به دیدار پروردگارش رود که انا به و رجوع به خدا در اثر تکرار شدنش در طول عمر، ملکه و صفت آن قلب شده باشد.

ادْخُلُوْهَا بِسَلْمٍ ذٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُوْدِ اِنْ آيَهٗ خَطَابٌ بِهٖ مَتَقِيْنَ اِسْتِ ، و معنایش این است که : به متقین گفته می شود با سلامت داخلش شوید در حالی که از هر مکروه و ناملایمی ایمن باشید. و یا این است که : داخل شوید در حالی که خدا و ملائکه بر شما سلام می دهند. ((ذَلِكْ يَوْمُ الْخُلُوْدِ)) این جمله بشارتی است که متقین با شنیدن آن خرسند می گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۵۳۲

لَهُمْ مَا يَشَاءُوْنَ فِيْهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ ممکن است کلمه ((فیها)) در این آیه متعلق باشد به کلمه ((یشاؤون)) (یعنی هر چه را در بهشت می خواهند در اختیار دارند. و ممکن هم هست متعلق باشد به موصول، و تقدیرش ((لهم ما یشاونه حالکونهم فیها : آنچه را بخواهند در اختیار دارند در حالی که در بهشتند)) و اولی باسعه کرامت و احترامی که متقین نزد خدای سبحان دارند مساعدتر است .

معنای اینکه درباره بهشت متقین فرمود: ((لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید))

و حاصل معنایش این است که : اهل بهشت در حالی که در بهشتند مالک و صاحب اختیار در هر چیزی هستند که مشیت و اراده شان به آن تعلق بگیرد. و خلاصه هر چه را بخواهند در اختیارشان قرار می گیرد، بدون هیچ قیدی و استثنائی . پس هر چیزی که ممکن باشد اراده و مشیت انسان به آن تعلق بگیرد، آن را دارند.

((و لدینا مزید)) - یعنی نزد ما از این بیشتر هم هست - از سیاق اینطور استفاده می شود. و وقتی قرار شد که اهل بهشت آنچه را که ممکن است مشیت و خواست آدمی به آن تعلق بگیرد، و آنچه از مقاصد و لذائذ که علم آدمی سراغش را داشته باشد در اختیار داشته باشند، قهرا زیادتر از آن امری است که عظیم تر از آن است که علم و مشیت انسان آن را درک کند، چون کمالاتی است مافوق آنچه که دست علم بشر بدان می رسد.

بعضی هم گفته اند: مراد از کلمه ((مزید)) زیادتر از آن مقداری است که از جنسی می خواهند مثلا اگر رزقی بخواهند بیشتر از یکی و بهتر و عجیب تر از آن در اختیارشان قرار می دهند، همچنان که از بعضی، روایت شده که گفته اند: ابر، از پیش رویشان می گذرد، و می پرسد چه می خواهید؟ هر چه بخواهند برایشان می بارد، پس اهل بهشت هر چه را بخواهد برایشان باریده می شود.

ولی این وجه صحیح نیست، زیرا بدون هیچ دلیلی اطلاق کلام را مقید کرده است، چون ظاهر جمله ((لهم ما یشاؤون فیها)) این است که آنچه را که برایشان ممکن باشد بخواهند می توانند بخواهند، نه این که آنچه را بخواهند به ایشان داده می شود، تا در نتیجه معنای زیادتر از آن، زیادی عددی از آن چیزی باشد که مثلا یکی یا دو تا از آن خواسته اند. بلکه معنای زیادتر از آن، زیادتری از هر چیزی است که ممکن باشد مورد خواست آنها قرار گیرد. به عبارت ساده تر: چیزی است که اصلا خود آنها آن را نخواستند، چون عقلشان نمی رسیده که چنان چیزی را بخواهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۳۳

بعضی هم گفته اند مراد این است که خداوند حسنه آنان را ده برابر می کند. اشکال این وجه هم همان اشکال وجه قبلی است . وَ كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَوْمٍ هُمْ اَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوْا فِي الْبَلَدِ هَلْ مِنْ مَّحِيصٍ کلمه ((تنقیب)) (که مصدر فعل ماضی ((نقّبوا)) است ، به معنای سیر است . و کلمه ((محیص)) (به معنای پناهگاه و گریزگاه است .

این آیه شریفه بعد از آیات قبل که به خلقت انسان و علم خدا به آن و سیر به سوی خدایش را بیان می کرد، ناگهان مسأله انذار و تخویف را پیش می کشد. و عین این جریان در اول سوره بود، که داشت بر مسأله معاد احتجاج می کرد، و ناگهان به تخویف و انذار پرداخت فرمود ((کذبت قبلهم قوم نوح و اصحاب الرس و ثمود...))

و معنای آیه این است که : چه بسیار از اقوام که قبل از این مشرکین فعلی بودند، و خیلی هم از ایشان نیرومندتر بودند، و با نیروی

خود به سرزمین‌ها رفته، آنجاها را فتح کردند، آیا توانستند از عذاب و هلاک کردن خدا گریزگاهی بیابند؟ اگر آنها توانستند این مشرکین هم خواهند توانست.

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ كَلِمَةً ((قلب)) (به معنای آن نیروئی است که آدمی به وسیله آن تعقل می‌کند و حق را از باطل تمیز می‌دهد، و خیر را از شر جدا می‌کند و بین نافع و مضر فرق می‌گذارد. و اگر تعقل نکند و چنین تشخیص و جداسازی نداشته باشد، در حقیقت وجود او مثل عدمش خواهد بود، چون چیزی که اثر ندارد وجود و عدمش برابر است. و معنای القاء سمع همان گوش دادن است، گویا انسان در هنگام گوش دادن به سخن کسی گوش خود را در اختیار او می‌گذارد، تا هر چه خواست به او بفهماند. و کلمه ((شهد)) (به معنای حاضر و مشاهده کننده است. و معنای آیه این است که: در آنچه از حقائق که از آن خبر دادیم، و آنچه از داستانهای امت‌های هلاک شده که بدان اشاره نمودیم تذکری است که هر کس تعقل کند با آن متذکر می‌گردد، و آنچه خیر و نفعش در آن است انتخاب می‌نماید و هر کس که گوش بدهد و آن را بشنود، و اشتغالات غیر حق، او را از شنیدن حق مشغول نکرده باشد، و در عین حال حاضر به شنیدن و فرا گرفتن شنیده‌های خود باشد، از آن متذکر می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۴

در این آیه بین کسی که قلب دارد و کسی که گوش دهد در حالی که شاهد هم باشد، تردید شده، فرموده یا آن باشد یا این، و این تردید بدین جهت است که مؤمن به حق دو جور است، یا کسی است که دارای عقل است، و می‌تواند حق را دریابد و بگیرد، و در آن تفکر کند و بفهمد حق چیست، و به آن اعتقاد بیابد، و یا کسی است که تفکرش نیرومند نیست، تا حق و خیر و نافع را از باطل و شر و مضر تمیز دهد، چنین کسی باید از دیگران پرسد و پیروی کند. و اما کسی که نه نیروی تعقل دارد و نه حاضر است از گواهان، سخن حق را بشنود، هر چند آن گواه و شاهد رسالت داشته باشد، و او را انداز کند، چنین کسی جاهلی است لجباز، نه قلب دارد و نه گوش، همچنان که در جای دیگر قرآن می‌بینیم که می‌فرماید: ((و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير)).

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ كَلِمَةً ((لغوب)) (به معنای تعب و خستگی است، و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی

روایتی در ذیل آیه: ((افعیینا بالخلق الاول...)) (و درباره دو فرشته نویسنده حسنات و سیئات

در کتاب توحید به سند خود از عمرو بن شمر، از جابر بن یزید روایت کرده که گفت: من از امام ابی جعفر (علیه السلام) پرسیدم: آیه شریفه ((افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید)) (چه معنا دارد؟ حضرت فرمود: ای جابر، تاء ویل این آیه چنین است که وقتی این عالم و این خلقت فانی شود، و اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در آتش جای گیرند، خدای تعالی دست به خلقت عالمی غیر این عالم می‌زند، و خلقتی جدید می‌آفریند، بدون اینکه مرد و زنی داشته باشند، تنها کارشان عبادت و توحید خدا است، و برایشان سرزمینی خلق می‌کند غیر از این زمین تا آن خلایق را بر دوش خود بکشد، و آسمانی برایشان خلق می‌کند غیر از این آسمان، تا بر آنان سایه بگستراند.

و شاید تو خیال می‌کردی خدا تنها همین یک عالم را خلق کرده، و یا می‌پنداشتی که غیر از شما دیگر هیچ بشری نیافریده. به خدا سوگند هزار هزار عالم، و هزار هزار آدم آفریده که تو فعلا در آخرین آن عوالم هستی، و در دودمان آخرین آن آدمها قرار داری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۵

مؤلف: و در کتاب خصال، قسمت اول این حدیث را به سند خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل کرده. و چه بسا مراد از اینکه فرمود ((تاء ویل این آیه چنین است)) (این باشد که این مطلب نیز بر آیه منطبق است، نه اینکه آیه تنها می‌خواهد این را

بگوید.

و از جوامع الجامع از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) روایت کرده که فرمود: نویسنده حسنات در طرف راست آدمی، و نویسنده سیئات در طرف چپ آدمی قرار دارند و دست راستی بر دست چپی فرماندهی دارد، و دست چپی به فرمان او کار می‌کند. بنابراین، اگر انسان عمل نیکی انجام دهد، دست راستی ده برابرش را می‌نویسد، و اگر عمل زشتی مرتکب شود به دست چپی می‌گوید: هفت ساعت مهلتش بده، شاید تسییحی گوید و استغفاری کند، (اگر نکرد آن وقت گناهش را بنویس).

و در معنای این حدیث روایات دیگری هست، و به جای هفت ساعت، شش ساعت هم روایت شده.

مؤلف: و در نهج البلاغه در معنای آیه ((و جاءت كل نفس معها سائق وشهيد)) (فرموده: سائقی که او را به سوی محشر می‌برد، و شاهدهی که علیه او به آنچه کرده است شهادت می‌دهد).

روایتی دال بر اینکه خطاب ((القیما فی جهنم کل کفار عنید)) (به پیامبر و علی (علیهما الصلوٰة والسلام) می‌شود

و در مجمع البیان است که ابو القاسم حسکانی به سند خود از اعمش روایت کرده که گفت: ابو المتوکل تاجر، از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمود: چون روز قیامت شود، خدای تعالی به من و به علی فرمان می‌دهد: هر کس شما را به خشم آورده در آتش افکنید، و هر کس (خوشنودتان کرده) دوستتان داشته داخل بهشت سازید، این است معنا (و یا تاءویل) آیه ((القیما فی جهنم کل کفار عنید)).

مؤلف: این حدیث را شیخ الطائفه شیخ طوسی (علیه الرحمه) نیز در امالی خود به شندی که به ابی سعید خدری دارد از آن جناب روایت کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۶

و در الدر المنثور است که ابن ابی الدنیا - در کتاب ذکر الموت - و ابن ابی حاتم، و ابو نعیم - در کتاب حلیه - از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: من از رسول خدا شنیدم که فرمود: فرزند آدم، از آن آینده ای که برایش مقدر شده چقدر غافل است. خدای تعالی وقتی می‌خواهد این بنده را بیافریند به فرشته می‌گوید: رزق او را بنویس، آثارش را بنویس، اجلش را هم بنویس، این را هم که آیا سعید است یا شقی ثبت کن. آنگاه این فرشته بالا می‌رود، و خدای تعالی فرشته دیگری روانه می‌کند تا او را حفظ کند، آن فرشته نیز همواره مراقب او است، تا وی به حد رشد برسد، او نیز بالا می‌رود. و خدای تعالی دو فرشته دیگر را موکل بر او می‌کند، تا حسنات و گناهانش را ثبت کنند، و این دو فرشته همچنان هستند تا آنکه مرگ آن بنده فرا رسد، آن وقت این دو فرشته نویسنده بالا- می‌روند، فرشته موت می‌آید تا جان او را بگیرد، و چون او را داخل قبر کنند، دوباره جانش را به کالبدش برگرداند، و دو فرشته قبر آمده او را امتحان می‌کنند سپس بالا می‌روند.

و چون روز قیامت شود، دو فرشته نویسنده حسنات و گناهان، دوباره به سراغش می‌آیند، و نامه عمل او را باز کرده به گردش می‌افکنند، و همچنان با او هستند، یکی به عنوان سائق و دیگری به عنوان شهید (تا به عرصه اش برسانند). آنگاه رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمود به درستی در پیش رو، امری عظیم دارید، امری مافوق قدرتتان، از خدای عظیم استقامت بجوید.

چند روایت در ذیل آیه: ((یوم نقول لجهنم هل امتلاءت...)) (و راجع به اینکه درباره متقیندر بهشت فرموده: ((لهم ما یشاؤن فیها ولدینا مزید)) و...)

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یوم نقول لجهنم هل امتلاءت و نقول هل من مزید)) (می‌گوید: این استفهام از این جهت شده که خدای تعالی وعده داده بود جهنم را پر کند و جهنم مالا مال آتش شود. از او می‌پرسد آیا پر شده ای؟ او می‌پرسد: مگر باز هم هست؟ و منظورش این است که دیگر جای خالی ندارم.

مؤلف: همان طور که ملاحظه می‌کنید بنای این معنا که در این حدیث برای آیه شده، بر این اساس است که استفهام در آن انکاری باشد.

و در الدر المنثور است که احمد، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن جریر، ابن مردویه و بیهقی - در کتاب اسماء و صفات - از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: پیوسته در جهنم ریخته می شود و او همچنان داد ((هل من مزید)) ش بلند است، تا آنکه رب العزه پای خود را در آن بگذارد، آن وقت است که اجزایش از هم جدا شده، و می گوید بس است بس است، تو را به عزت و کرم سوگند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۷

و همیشه در بهشت هم جای زیادی هست، تا آنکه خدا مخلوقی دیگر بیافریند، و آنان را در قصرهای بهشت جای دهد. مؤلف: ((پا نهادن خدا در آتش)) و اینکه آتش بگوید ((بس است بس است)) در روایات زیادی آمده. اما همه از طرق اهل سنت است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید)) گفته: منظور از ((مزید)) نظر کردن به رحمت خداست.

روایتی در شاعن نزول ((و لقد خلقنا السموات و الارض...)) و سخنی پیرامون آن

و در الدر المنثور است که بزاز و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و لالکائی - در کتاب السنه - و بیهقی - در کتاب البعث و النشور - از انس روایت کرده که در تفسیر جمله ((و لدینا مزید)) گفته: ((مزید)) این است که خدای تعالی برایشان تجلی می کند. و در کافی از بعضی از علمای امامیه، بدون ذکر بقیه سند از هشام بن حکم روایت کرده که گفته: ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود: ای هشام خدای عزوجل در کتاب عزیزش می فرماید: ((ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب)) و منظورش از قلب عقل است.

و در الدر المنثور است که: خطیب در تاریخ خود از عوام ابن حوشب روایت کرده که گفت: من از ابو مجلز در باره مردی پرسیدم که می نشیند و پاهای خود را رویهم می اندازد این چطور است؟ گفت: عیبی ندارد، یهودیان این را بد می دانند، و خیال می کنند که این گونه نشستن، مخصوص خدا است، چون خدای تعالی بعد از آنکه عالم را در ظرف شش روز خلق کرد، و از خلقت آسمانها و زمین فارغ شد برای رفع خستگی این طور نشست، و اینجا بود که خداوند این آیه را نازل کرد: ((و لقد خلقنا السموات و الارض و ما بینهما فی سته ایام و ما مسنا من لغوب)) که هر چند ما آسمانها و زمین را در شش روز آفریدیم اما خسته نشدیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۸

مؤلف: این معنا از ضحاک و قتاده نیز نقل شده، و مفید هم چنین معنایی در روضه الواعظین در روایتی ضعیف نقل کرده. و سند اصلی اینکه خلقت موجودات در شش روز از ایام هفتگانه هفته تقسیم شده تورات و قرآن است و هر چند قرآن مکرر سخن از خلقت اشیاء در شش روز گفته، و لیکن نفرموده این شش روز از چه روزهایی است، آیا از روزهای هفته است یا نه. و حتی اشاره ای هم به آن نکرده.

و اگر به خاطر داشته باشید در آغاز تفسیر این سوره گفتیم که: بعضی از مفسرین، آیه ((و لقد خلقنا السموات و الارض...)) را مدنی دانسته اند، اینکه می گوئیم: عاملی که ایشان را به این نظریه وادار کرده همین روایات است که پنداشته اند بر حسب این روایات، آیه شریفه پاسخ به یهود است (و یهودیان در مدینه بودند نه در مکه) ولی در آیه هیچ دلالتی نیست که اگر می خواهد کلام یهود را رد کند، در مدینه نازل شده باشد، برای اینکه در آیات مکی هم سخن از یهود به میان آمده، همچنان که در سوره اعراف چنین است. ق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۳۹

آیات ۳۹ - ۴۵ سوره ق

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (۳۹) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ السُّجُودِ (۴۰) وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ (۴۱) يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكِ يَوْمَ الْخُرُوجِ (۴۲) إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ (۴۳) يَوْمَ تَشَقَّقُ

الْأَرْضِ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ (۴۴) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ (۴۵)

ترجمه آیات

پس در برابر آنچه می گویند خویشتن داری کن و به حمد پروردگار خود تسبیح گوی ، هم قبل از طلوع خورشید و هم قبل از غروب (۳۹). و پاره ای از شب را، و به دنبال سجده ات او را تسبیح گوی (۴۰). و بگوش باش روزی که منادی از مکانی نزدیک ندا برمی آورد (۴۱). روزی که همه آن صیحه را که قضائش حتمی است می شنوند که روز خروج از قبرها است (۴۲). به درستی این ماییم که زنده می کنیم و می میرانیم و بازگشت به سوی ما است (۴۳). بازگشت در روزی که زمین به زودی از روی آنان می شکافد و آن حشری است که برای ما آسان است (۴۴). ما به آنچه می گویند داناییم و تو نمی توانی مردم را به آنچه می خواهی مجبور کنی پس تنها با قرآن کسانی را تذکر بده که از تهدید خدا بیمناکند (۴۵). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۴۰

بیان آیات

بیان آیات آخر سوره که پیامبر (ص) را امر به صبر و تسبیح خدا می کند و روز قیامت را به یاد می آورد این آیات خاتمه سوره است ، که در آن رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را دستور می دهد که در برابر آنچه می گویند و نسبتهایی که می دهند مثلاً می گویند سحر و جنون و شر است - صبر کن .

و نیز در مقابل لجبازیها و استهزایی که نسبت به معاد و برگشتن به سوی خدای تعالی دارند، حوصله به خرج ده ، و پروردگار خود را با تسبیح عبادت کن ، و منتظر روز قیامت باش که با یک صیحه آغاز می شود، و کسانی را که از خدای ندیده می ترسند با قرآن تذکر بده .

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ این آیه تفریح و نتیجه گیری از همه مطالب گذشته است که از آن جمله است مساءله انکار معاد از ناحیه مشرکین ، و سخن از جزئیات معاد و استدلال بر آن ، و تهدید منکرین و مکذبین نبوت خاتم الانبیاء، و تهدیدشان به این که سرنوشت همان است که مکذبین از امت های گذشته بدان مبتلا شدند.

((و سبح بحمد ربک...)) - این جمله رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را دستور می دهد که خدای تعالی را از آنچه در باره اش می گویند تسبیح کند و منزله بدارد، تنزیهی که توأم با حمد او باشد. و حاصلش این است که می خواهد تا برای او فعل جمیل اثبات نموده ، هر نقص و ننگی را از او دور بدارد. و تسبیح قبل از طلوع آفتاب می تواند با نماز صبح منطبق شود، یعنی می شود گفت مراد از آن ، نماز صبح ، و مراد از تسبیح قبل از غروب ، نماز عصر و یا ظهر و عصر باشد.

وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ السُّجُودِ یعنی در پاره ای از شب ، تسبیح گو؛ که این نیز می تواند با نمازهای مغرب و عشاء منطبق باشد. ((و ادبار السجود)) - کلمه ((ادبار)) جمع ((دبر)) است ، و در عبارت است از منتهی الیه هر چیز؛ البته منتهی الیه آن و مابعدش . و گویا مراد از آن ، تسبیح بعد از همه نمازها باشد، چون سجده ، در آخر هر رکعت از نماز است ، و قهراً با تعقیبات نمازهای پنجگانه منطبق می شود. بعضی گفته اند: مراد از آن نافله هایی است که هر نمازی دارد. و بعضی گفته اند: مراد دو رکعت و یا چند رکعت نماز بعد از نماز مغرب است . و بعضی گفته اند: مراد از آن نماز وتر است که در آخر نافله های شب قرار دارد. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۴۱

وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ در این آیه ((استماع)) (را به معانی مختلفی تفسیر کرده اند، و از همه به ذهن نزدیکتر این است که متضمن معنای انتظار باشد، یعنی منتظر روزی باش که در آن روز بشنوی ندای منادی را از مکانی نزدیک . و جمله ((یوم یناد المناد)) (روی هم مفعول)) (و استمع)) (است ، و مراد از ندای منادی همان نفخه صور است که مسؤ ول آن به طوری که از آیه بعد استفاده می شود در آن می دمد.

و اینکه فرمود: ((ندا از مکانی نزدیک است)) (بدین جهت است که ندا آن چنان به خلایق احاطه دارد که به نسبت مساوی بگوش



همه می رسد، و افراد نسبت به آن دور و نزدیک نیستند، چون ندا - همانطور که گفتیم - نفخه بعث و کلمه حیات است .  
 يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ این آیه بیان آن روزی است که منادی ندا می دهد. و اگر فرمود: صیحه ای است به حق ، برای این است که قضائی است حتمی ، همان طور که در تفسیر جمله ((و جاءت سكره الموت بالحق ...)) گفتیم .  
 و معنای اینکه فرمود ((ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ)) (این است که امروز روز خروج از قبرها است ، همچنان که در جای دیگر فرموده ((یوم یخرجون من الاجداث سراعا)).

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ مراد از ((احیاء)) افاضه حیات بر جسدهایی است که در دنیا مرده اند. و مراد از ((اماته)) همان میراندن در دنیا است ، که عبارت است از منتقل شدن به عالم قبر. و مراد از جمله ((و الینا المصیر)) (به طوری که از سیاق برمی آید احیاء در روز قیامت است .

يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ کلمه ((تشقق)) در اصل ((تشقق)) و از باب ((تفعل)) است که به معنای شکافته شدن است ، و معنایش این است که : زمین از روی ایشان شکافته می شود، و ایشان به سرعت به سوی دعوت کننده بیرون می شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۴۲

((ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ)) - یعنی آنچه گفتیم (که از قبور شکافته شده به سرعت بیرون می شوند) حشری است که انجامش برای ما آسان است .

نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ این جمله در مقام تعلیل جمله ((فاصبر علی ما یقولون)) است ، می فرماید در برابر آنچه می گویند صبر کن ؛ برای اینکه ما می دانیم که چه می گویند، و تو که نمی توانی مجبورشان سازی ، پس تنها وظیفه ات این است که با قرآن تذکرشان دهی تا آنان که از تهدید خداوندشان می ترسند متذکر شوند. و کلمه ((جبار)) در این آیه به معنای تسلطی است که بتواند مردم را بر اجرای خواسته های خود مجبور سازد.

و معنای آیه این است که : تو بر آنچه می گویند صبر کن ، و به حمد پروردگارت تسبیح گوی ، و منتظر بعث باش که ما می دانیم چه می گویند، و به زودی سزایشان را در برابر و مطابق آنچه کرده اند کف دستشان می گذاریم ، و تو مسلط بر آنان نیستی که بتوانی بر اجرای خواسته خود مجبورشان سازی ، و در نتیجه آنچه را دعوتشان می کنی انجام دهند - یعنی به خدا و روز جزا ایمان بیاورند - و وقتی حال و وضع آنان چنین است پس تو وظیفه خودت را انجام ده ، و کسانی را با قرآن تذکر بده که از تهدید من می هراسند.

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل آیه : ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب)) و مراد از ((ادبار السجود)) در الدر المنثور است که طبرانی - در کتاب اوسط - و ابن عساکر از جریر بن عبدالله از رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) روایت کرده اند که در معنای آیه شریفه ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب)) فرمود: قبل از طلوع شمس ، نماز صبح ، و قبل از غروب شمس ، نماز عصر است .

و در مجمع البیان است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در پاسخ شخصی که پرسید منظور از آیه ((و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب)) چیست ، فرمود: صبح که شد ده مرتبه می گویی ((لا اله الا الله وحده لا شریک له له الملك و له الحمد و هو علی کل شیء قدير)) و همین ده مرتبه را در عصر هم می گویی . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۵۴۳

مؤلف : امام این معنا را از اطلاق تسبیح در آیه استفاده کرده اند، هر چند که موردش خاص نماز صبح و عصر باشد، پس منافاتی بین این دو روایت نیست ، چون مورد مخصص نمی شود.

و در کافی به سند خود از حریر از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به حضورش عرضه داشتیم معنای جمله ((و ادبار السجود)) چیست؟ فرمود: چند رکعت بعد از مغرب است.

مؤلف: این روایت را قمی هم در تفسیر خود به سندی که به ابن ابی بصیر دارد از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده، و عبارت آن چنین است: چهار رکعت بعد از مغرب است.

و در الدر المنثور است که مسدد در مسند خود، و ابن منذر و ابن مردویه از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) معنای ((ادبار السجود)) را پرسیدم، فرمود: منظور دو رکعت بعد از مغرب است، و منظور از ((ادبار النجوم)) دو رکعت قبل از نماز صبح است.

مؤلف: نظیر این روایت از ابن عباس و عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده. و در مجمع البیان آن را مستند به حسن بن علی (علیهما السلام) نیز کرده که آن جناب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فذكر بالقران من يخاف وعيد)) آمده که امام فرمود: یعنی ای محمد! با آن وعده های عذابی که در قرآن داده ایم ایشان را تذکر بده.

## الذاریات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۴۴

آیات ۱ - ۱۹، سوره ذاریات

سوره ذاریات مکی است و شصت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالذَّرِيَّتِ ذُرُوءًا (۱) فَالْحِمْلِتِ وَقُرًا (۲) فَالْجَرِيَّتِ يُسْرًا (۳) فَالْمُقَسَّمَتِ أُمْرًا (۴) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ (۵) وَإِنَّ الدَّيْنَ لَوَقْعٌ (۶) وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْخُبُوكِ (۷) إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مَّخْتَلِفٍ (۸) يُؤْفِكُ عَنْهُ مِزْنَ أُنْجُك (۹) قَبْلَ الْخُرُوصِ (۱۰) الَّذِينَ هُمُ فِي عَمْرِهِ سَاهُونَ (۱۱) يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ (۱۲) يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (۱۳) ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (۱۴) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (۱۵) آتَاهُم مِّنْ مَّا عَآتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ (۱۶) كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (۱۷) وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (۱۸) وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (۱۹)

ترجمه آیات

به نام خدا که هم رحمان است و هم رحیم. سوگند به بادهایی که ذرات سر راه خود را به اطراف می پراکند (۱). و پس از آن سوگند به ابرهای سنگین بار از آب (۲). و سپس سوگند به کشتی هایی که به آسانی در دریاها در حرکتند (۳). و آنگاه به فرشتگانی سوگند که امر خدا را در بین خود تقسیم می کنند (۴). که آنچه بدان تهدید شده اید صادق و آمدنی است (۵). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۴۵

و محققا روز جزا واقع شدنی است (۶). به آسمان آراسته سوگند (۷). که شما در سخنانی مختلف سرگردانید (۸). سخنانی که هر کس از کتاب خدا منحرف می شود به وسیله آن منحرف می شود (۹). خدا بکشد کسانی را که بی دلیل و برهان در باره روز جزا سخن می گویند (و مردم را منحرف می کند) (۱۰). آنهایی که در جهلی عمیق غرق در غفلتند (۱۱). و در چنین ظلمت و غفلتی می پرسند روز جزا کی است (۱۲). روزی است که همین خراصان در آتش گداخته می شوند (۱۳). و به ایشان گفته می شود بپشید ان عذابی را که می خواستید در آمدنش عجله شود (۱۴). محققا مردم با تقوی در بهشت ها و چشمه سارهایی وصف ناپذیرند (۱۵). در حالی که به آنچه پروردگارشان به ایشان می دهد راضی اند، چون در دنیا از نیکوکاران بودند (۱۶). آری، اندکی از شب ها را می خوابیدند (۱۷). و در سحرها استغفار می کردند (۱۸). و در اموال خود برای سائل و محروم حقی قائل بودند (۱۹).

## بیان آیات

بیان غرض و مفاد این آیات شریفه

دعوت پیامبر اسلام همواره لبه تیزش به طرف وثیت بود، که ایشان را به توحید در ربوبیت می خوانند، و می خواست به آنها بفهماند که خدای تعالی تنها رب آنان و رب تمامی عالم است. و این دعوتش از دو طریق بود، یکی از راه بشارت و نوید، و یکی از راه انذار و تهدید که مخصوصاً بر این انذار بیشتر تکیه داشت. و انذارش به دو چیز بود: یکی عذاب دنیا که اقوام و ملل گذشته را به جرم تکذیب منقرض ساخت. و یکی هم عذاب آخرت که عذابی است جاودانه. و در پیشبرد دعوت همین انذار مؤثر و عمده بود، چون اگر حساب و جزای روز قیامت نباشد، ایمان به وحدانیت خدا و نبوت انبیاء لغو و بی اثر است.

همچنان که مشرکین به همین منظور خدای آسمان و زمین را با خدایان دروغین معاوضه کردند، و شدیداً با اصول سه گانه توحید و نبوت و معاد مخالفت و انکار می ورزیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۴۶

آری می خواستند با انکار معاد و اصرار در اینکه چنین چیزی نیست و مسخره کردن آن به هر راهی که ممکن باشد خود را از قید و بند آزاد کنند، چون آنها هم این قدر می فهمیدند که اگر بتوانند اصل سوم یعنی معاد را باطل کنند آن دو اصل دیگر خود به خود باطل می شود.

و این سوره متعرض مسأله معاد و انکار مشرکین نسبت به آن است. و با این مسأله ختم می شود. اما نه از این جهت که خود معاد را اثبات کند، همچنان که در مواردی از کلام مجیدش، معاد بدان جهت که معاد است مورد نظر قرار گرفته، بلکه از این جهت متعرض آن شده که روز جزاء است، و کسی که وعده آن را داده خدای تعالی است، و خدای تعالی هم یگانه رب ایشان است، و وعده او صدق است، و در آن شکی نیست.

و به همین منظور وقتی رشته کلام به احتجاج بر مسأله معاد می کشد، بر مسأله توحید احتجاج می کند، و آیات بیرونی از زمینی و آسمانی و آیات درونی را به رخ می کشد. و عذابهایی که با آن عذابها امت های گذشته را به دنبال دعوت به توحید عقوبت کرد - وقتی دعوت انبیا را نپذیرفتند، و نبوتشان را تکذیب کردند - ذکر می کند، و این نیست مگر برای همین منظور که با اثبات توحید، روز جزاء را که خدای واحد وعده داده اثبات کند، خدایی که هرگز خلف وعده نمی کند، از سوی دیگر روز جزاء را اثبات کند که دعوت نبویه از آن خبر داده، (دعوتی که هرگز دروغ و فریب در آن وجود ندارد)، تا در نتیجه راهی برای انکار معاد برایشان باقی نماند، و نتوانند از راه انکار معاد مسأله توحید و نبوت را هم لغو جلوه دهند، که بیانش گذشت.

این سوره به شهادت سیاق آیاتش، در مکه نازل شده، و احدی هم در این معنا اختلاف ندارد. و هر چند همه آیاتش برجسته است، اما یکی از برجسته ترین آیاتش آیه شریفه ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) است.

و این نوزده آیه ای که از اول سوره در اینجا آوردیم، در حقیقت آغاز گفتار است، و در آن خاطر نشان می سازد این وعده ای که داده شده اند وعده ای است حق و صدق، و انکارشان نسبت به آن و لجبازیشان در انکار آن به جز تخمین و احتمال دلیلی ندارد، آنگاه به توصیف روز جزاء می پردازد که متقین در آن روز چه وصفی دارند، و منکرین چه حالی.

و الذَّرِيَّتِ ذُرُوءًا فَالْحَمَلِمْتِ وَقُرًا فَالْجَرِيَّتِ يُسْرًا فَالْمُقَسَّمَتِ أَمْرًا

کلمه ((ذاریات)) جمع ((ذاریه)) است، و ذاریه از ((ذرو)) گرفته شده. وقتی می گویند ((ذرت الريح التراب)) و یا می گویند تذور الريح التراب ذروا معنایش این است که باد، خاکها را پراکنده کرد، و به پرواز درآورد. و کلمه ((وقر)) - به کسره واو و سکون قاف - به معنای سنگینی بار در پشت و یا شکم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۴۷

اشاره به اینکه سوگندهای چهارگانه در آیات: ((والذاریات ذروا...)) (سوگند به همسایب مؤثر در تدبیر سراسر جهان است و اینکه در این آیات پشت سر هم سوگند خورده، برای این بوده که مطلبی را که بر سر آن سوگند می خورد تاءکید کند، و آن

مطلب عبارت است از آمدن روزی که در آن روز جزای اعمال داده می شود. در جمله ((و الذاریات ذروا)) سوگند می خورد به نسیم هایی که خاک را بلند می کند و به هوا می برد، و جمله ((فالحاملات وقرا)) با فائی که در آغازش دارد و تاءخیر و ترتیب را می فهماند، جمله ای است که عطف بر جمله ((الذاریات)) شده، و سوگندی است به ابرهای حامله و باردار از باران، و جمله ((فالجاریات یسرا)) که باز عطف به جمله قبلی است، سوگندی است به کشتی هایی که به سهولت در دریا روانند.

و جمله ((فالمقسمات امرا)) که عطف بر جمله قبلی است سوگندی است به ملائکه ای که کارشان این است که به امر پروردگار عمل می کنند، و اوامر خدا را در بین خود به اختلاف مقامهایی که دارند تقسیم می کنند.

آری، امر پروردگار صاحب عرش، در خلقت و تدبیر، امری است واحد، ولی وقتی این امر واحد را ملائکه ای حمل می کنند که پست های مختلف و ماءموریت های گوناگون دارند، قهرا همان امر واحد بر طبق اختلاف مقامات ایشان تقسیم و تکه تکه می شود، و همچنین این تقسیم ادامه دارد تا به دست فرشتگانی برسد که ماءمور پدید آوردن حوادث جزئی عالمند، در آنجا دیگر بیشتر تکه تکه می شود و تکثیر می پذیرد.

و این آیات چهارگانه به طوری که ملاحظه می فرمایید تمامی تدابیر عالم را در زیر پوشش خود می گیرد، و به همه اشاره دارد، چون هم نمونه ای از تدبیر امور خشکیها را که همان ((و الذاریات ذروا)) باشد آورده و هم نمونه ای از تدابیر امور دریاها را در جمله ((فالجاریات یسرا)) ذکر کرده، و هم نمونه ای از تدابیر مربوط به فضا را در عبارت ((فالحاملات وقرا)) خاطر نشان ساخته، و هم تدابیر مربوط به تمامی باقی ماندگان زوایای عالم، و بالاخره مجموع عالم را در عبارت ((فالمقسمات امرا)) اشاره کرده که گفتیم منظور از آن ملائکه است که واسطه های تدبیر هستند، و اوامر خدای تعالی را تقسیم می کنند.

پس این آیات چهارگانه در این معنا است که فرموده باشد: سوگند می خورم به تمامی اسبابی که در تدبیر سراسر جهان مؤثرند که مطلب چنین و چنان است. در روایاتی که از طرق شیعه و سنی از علی (علیه افضل الصلوات و السلام) نقل شده آیات مزبور به همان معنایی که گذشت تفسیر شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۴۸

ولی از فخر رازی حکایت می کنند که در تفسیر کبیر خود گفته: این به ذهن نزدیکتر است که هر چهار آیه را حمل کنیم بر همان بادهای، چون بادهای، هم ذاریاتند، و خاک را بالا می برند، و هم حاملاتند، چون به بارانها آبستند، و هم جاریاتند که به سهولت در فضا جریان دارند، و هم مقسماتند برای اینکه ابرها را در بین اقطار مختلف زمین تقسیم می کنند. ولی حق مطلب این است که آنچه که وی آن را نزدیک به ذهن خواننده از ذهن دور است، و آنچه ما گفتیم منبع تر از توجیه او است.

إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَقْعٌ كَلِمَةٌ ((ما)) موصوله است و ضمیر در ((توعدون)) به آن برمی گردد، چیزی که هست ضمیر حذف شده، و تقدیر آن ((ان الذی توعدونه)) است. البته ممکن است ((ما)) مصدریه، و جمله ((توعدون)) از وعده باشد، نه از وعید، همچنان که وقوع جمله ((ان الدین لواقع)) این معنا را تاءید می کند، چون کلمه دین به معنای مطلق جزا است، چه وعده باشد و چه وعید. بعضی هم گفته اند: جمله ((توعدون)) از ((ایعاد)) مصدر ((وعید)) است، و تنها شامل عذاب می شود، نه مطلق جزاء همچنان که آیه ((فذكر بالقران من يخاف وعيد)) نیز مؤید آن است.

و اگر وعده ((و یا وعید)) را صادق خوانده، با اینکه در حقیقت صادق، وعده و وعید دهنده است، از باب مجاز در نسبت است، همان طور که این مجاز در جمله ((فی عیشه راضیه)) نیز به کار رفته، چون در حقیقت صاحب عیش راضی است نه خود عیش. و یا از باب این است که مضافی از آن حذف شده و تقدیرش ((وعده ذو صدق)) است، یعنی وعده کسی که دارای صدق می باشد، همچنان که نظیر این را در جمله ((فی عیشه راضیه)) گفته اند، و کلمه ((دین)) به معنای جزاء است.

تاءکید بر صدق و وقوع معاد و جزا

و به هر حال جمله ((انما توعدون لصادق)) (جواب قسم است، یعنی همان مطلبی است که برای اثبات و تاءکید ثبوتش آن سوگندها را خورد. و جمله ((وان الدین لواقع)) (عطف است بر آن، و به منزله تفسیر آن است. و معنای مجموع کلام این است که: به چه و چه سوگند می خورم که آنچه وعده داده شده اید (یعنی آن وعده هایی که در قرآن هست و یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم))، به وسیله وحی به شما وعده می دهد که روز جزایی هست و به زودی در آن روز به سزای اعمالتان می رسید، اگر اعمالتان خیر است، به جزای خیرش و اگر شر است به سزای شرش می رسید) صادق است، و روز جزاء آمدنی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۴۹

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْجُبُكِ كَلِمَةً ((جَبَك)) (به معنای حسن و زینت است، و به معنای خلقت عادلانه نیز هست، و وقتی به ((حبیکه)) یا ((جباک)) جمع بسته می شود معنایش طریقه یا طرایق است، یعنی آن خطها و راههایی که در هنگام وزش باد به روی آب پیدا می شود.

معنای آیه: ((وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْجُبُكِ)) (و مقصود از اینکه کفار در ((قول مختلف)) هستند

و معنای آیه بنا بر معنای اول چنین می شود: به آسمان دارای حسن و زینت سوگند می خورم. در این صورت این آیه به آیه ((انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب)) (شباهت خواهد داشت. و بنا بر معنای دوم چنین می شود: به آسمان که خلقتی معتدل دارد سوگند. و در این صورت به آیه ((وَالسَّمَاءِ بَنِيهَا)) (شباهت دارد. و بنا بر معنای سوم چنین می شود: به آسمانی که دارای خطوط است سوگند. در این صورت به آیه ((وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ)) (نظر دارد.

و بعید نیست که ظهورش در معنای سوم بیشتر باشد، برای اینکه آن وقت سوگند با جوابش مناسب تر خواهد بود، چون جواب قسم عبارت است از اختلاف مردم و تشتت آنان در طریقه هایی که دارند. همچنان که ظهور قسم های سه گانه قبل، یعنی ذاریات و حاملات و جاریات، در معنای جری و سیر با جوابش که جمله ((انما توعدون...)) (است، در معنای جری مشترک است، چون جواب قسم نیز متضمن معنای رجوع و سیر به سوی خدا می باشد.

إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أُؤَفِّكُ قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ سَخَنَ مُتَنَاقِضِي رَا كُونِيْدَ كِه اِبْعَاضِشْ بَا يَكْدِيْكَرْ نَسَازِدْ، وَ يَكْدِيْكَرْ رَا تَكْذِيْبَ كِنْدُ. وَ اَز اَنْجَايِي كِه زَمِيْنَه كَلَام اِثْبَات صَدَق قُرْآن وَ يَا دَعْوَت وَ يَا صَدَق كَفْتَار اَنْ جَنَاب دَر وَعْدَه هَايِي اِسْت كِه اَز مَسَآلَه بَعث وَ جَزَاء مِي دَهْد، نَاكَزِيْر مَرَاد اَز قَوْل مُخْتَلِف - اَلْبَتَه اِيْن كِه مِي كُوِيْم قَطْعِي نِيْسْت لِيَكْن اَز اِحْتِمَالَاِت دِيْكَر بَه ذَهْن نَزْدِيْكَ تَر اِسْت - سَخْنَان مُخْتَلَفِي اِسْت كِه كَفَار بَه مَنظُور اِنكَار اَنْجَه قُرْآن اِثْبَات مِي كَنْد مِي زَدَنْد، اِيْنَك فَهْرَسْتِي اَز سَخْنَان اِيْشَان : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۰

۱ می گفتند: این کتاب سحر است، و آورنده اش ساحر.

۲ می گفتند: جن به او صدمه زده و دیوانه اش کرده.

۳ می گفتند: القاءهای شیطانهای جنی است و خود او مردی کاهن و رمال است.

۴ این کتاب شعر و آورنده اش شاعر است.

۵ می گفتند: دروغهایی است که به خدا می بندد.

۶ می گفتند: فردی از بشر او را درس می دهد.

۷ همه اینها که می گوید خرافات کهنه ای است که از جایی پیدا کرده، و از روی آن نوشته است.

((يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أُؤَفِّكُ)) (کلمه ((افك)) (به معنای صرف و منحرف کردن است. و ضمیر ((عنه)) (به کتاب برمی گردد، اما از این جهت که مشتمل بر وعده به آمدن قیامت، و اثبات جزاء است. و معنایش این است که: منحرف می شود از قرآن هر کس که منحرف می شود. و بعضی ضمیر عنه را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگردانیده، گفته اند: معنای جمله این است که

منحرف می شود از ایمان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر کس که می شود. ولی خواننده محترم توجه دارد که معنای قبلی با سیاق موافقتر است، هر چند که برگشت هر دو به یک معنا است.

وجوه مختلف در معنای جمله: ((يُؤْفِكُ عَنْهُ مِنَ الْفِكْ))

و از بعضی از مفسرین حکایت شده که گفته اند: ضمیر ((عنه)) به کلمه ((ما توعدون)) و یا به ((دین)) برمی گردد زیرا خدای تعالی اول سوگند خورد به ((ذاریات)) و آن چند چیز دیگر که بعث و جزاء حق است، سپس سوگند خورد به آسمان که کفار در باره وقوع بعث در قولی مختلف هستند، بعضی شک دارند و بعضی منکرند، آنگاه می فرماید منحرف می شوند از اقرار به امر قیامت و جزاء، اشخاصی که به دست دیگران منحرف شده اند. و این وجه هم قریب به همان وجه سابق است.

و از بعضی دیگر حکایت شده که گفته اند: ضمیر در ((عنه)) به قول مختلف بر می گردد، و کلمه ((عن)) تعلیل را می رساند، همچنان که در آیه ((و ما نحن بتارکی الهتنا عن قولک)) علت را افاده می کند، و در نتیجه جمله مورد بحث صفتی می شود برای قول، و معنایش این است که: شما در قولی مختلف هستید، قولی انحرافی که به سبب اشخاص منحرف کننده، انحرافی شده است. و این وجه خوبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۱

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر در ((انکم)) به مسلمان و کافر، هر دو برمی گردد، و در نتیجه منظور از قول مختلف قول مسلمین است که می گویند بعث و جزاء واقع شدنی است، و قول کفار این است که می گویند: واقع شدنی نیست. و شاید سیاق آیه با این وجه خیلی سازگار نباشد. و بعضی دیگر وجوهی دیگر ذکر کرده اند، که خیلی بی اساس است و فایده ای در نقل آنها نیست.

قُتِلَ الْحَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي عَمْرِهِ سَاهُونَ يَسْتَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ

اصل کلمه ((خرص)) عبارت است از سخنی که با گمان و تخمین و بدون علم زده شود، و چون چنین سخنی در خطر این هست که دروغ در آن رخنه کرده باشد، لذا کذاب دروغپرداز را هم ((خراص)) گفته اند. و اما اینکه منظور از خراصان چه کسانی هستند، از هر احتمالی به ذهن نزدیک تر این احتمال است که بگوییم مراد همان کسانی هستند که بدون علم و بدون دلیل علمی در باره بعث و جزاء داوری می کردند، و در آن از روی مظنه و تخمین شک و تردید نموده، منکر آن می شدند.

و جمله ((قتل الخراصون)) نفرینی است بر آنان که کشته شوند. و این کنایه ای است از نوعی طرد و محروم کردن کسی از رستگاری. و آن مفسری هم که کلمه ((قتل)) را به معنای ((لعن)) گرفته برگشت سخنش به همین معنا است.

((الذین هم فی غمره ساهون)) - کلمه ((غمره)) به طوری که راغب می گوید: آب بسیار زیادی است که بستر خود را پوشانده باشد، یعنی ته آب پیدا نباشد. و این کلمه مثلی شده است برای جهاتی که صاحبش را پوشانده باشد. و مراد از سهو - به طوری که گفته اند - مطلق غفلت است. و معنای آیه با در نظر داشتن اینکه در وصف خراصون است، این است که: این خراصان در جهالتی عمیق قرار دارند، آنچنان جهل بر آنان احاطه دارد که از حقیقت آنچه به ایشان خبر می دهند غافلند.

((يستلون ايان يوم الدين)) - ضمیر جمع در جمله ((يسالون: می پرسند)) به همان خراصان برمی گردد. آنها بودند که به عنوان استهزاء عجله می کردند که باید بگویی روز جزاء چه وقت است، همچنان که در جای دیگر از ایشان حکایت کرده که پرسیدند ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۲

توضیحی در مورد جمله: ((ایان یوم الدین)) که سؤال ((خراصون)) از زمان روز قیامت است

کلمه ((ایان)) وضع شده برای پرسش از زمان وقوع چیزی که این کلمه بر سر آن در آمده، و پرسش کفار با این کلمه از ((یوم الدین)) - که ظاهر در زمان است - بدین عنایت بوده که بر آن وعده داده شده و ملحق به زمانیات است و لذا با این کلمه سؤال شده؛ زیرا قیامت شؤنی دارد که آن شؤنی ملحق به زمانیات است. همان طور که از زمانیات با کلمه ((ایان)) و ((متی)) سؤال می شود. مثلاً گفته می شود: ((متی یوم العید: روز عید چه زمانی است)) - برخی از مفسرین چنین گفته اند.



ممکن هم هست استعمال این گونه کلمات از باب مجاز و توسعه دادن در معنای ظرفیت و زمان باشد، به اینکه اوصاف مخصوص ظرف زمان را هم مجازاً زمان بخوانند آن وقت پرسند زمان این زمان، یعنی زمان رخ دادن این اوصاف کی است، بعد از چه زمانی واقع می شود، و یا قبل از چه زمانی بوده؛ مثل اینکه می پرسند: روز عید کی است؟ و جواب می دهند: ده روز دیگر. و یا می پرسند: روز عید کی بود؟ می گویند ده روز جلوتر بود، در حالی که اصل این سؤال مجازی است، چون روز عید خودش روز و زمان است زمان که در زمان قرار نمی گیرد، بلکه اوصاف مختص به آن است که در زمان واقع می شود، و این گونه سوالات مختص به کلام عرب نیست. و در قرآن کریم نیز بسیار آمده.

يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ضمير جمع به خراصان برمی گردد، و کلمه ((فتن)) (در اصل به معنای این عمل بوده که طلا را در آتش کنند تا خوبی و بدیش معلوم شود، آن وقت استعمالش را توسعه داده داخل کردن هر چیز در آتش و یا سوزاندنش را فتنه خوانده اند. و ظرف ((یوم)) متعلق به فعلی است که در کلام نیامده. و یا متعلق است به مبتدائی که در کلام نیامده، و تقدیرش این است که: ((یوم الدین در روزی واقع می شود که خراصان در آتش معذبند و یا می سوزند)).

و این آیه جواب از سؤال آنان بود که می پرسیدند ((ایان یوم الدین))، چیزی که هست به جای اینکه تاریخ آن را در پاسخ معین کند صفت آن را بیان کرد، و اشاره کرد به اینکه کفار در آن روز چه حالی دارند، و این بدان جهت بود که وقت قیامت جزء مسائل غیبی است، آن غیب هایی که احدی از آن اطلاع ندارد، و جز خدا کسی را بدان آگاهی نیست؛ چون خدای تعالی بعضی از مسائل غیبی را به بعضی از انبیاءش اطلاع می دهد، ولی قیامت از آن حوادثی است که علمش مخصوص به خود اوست، همچنان که فرموده: ((لا یجلیها لوقتها الا هو)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۳

ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ این آیه حکایت می کند آن خطابی را که خدای تعالی و یا ملائکه اش به امر او در روز قیامت به خراصان می کنند، در حالی که در آتش افتاده می سوزند.

و معنای آن این است که: به ایشان گفته می شود بچشید عذابی را که مخصوص شما است، این عذاب همان بود که عجله می کردید، و به عنوان استهزاء می گفتید: چه وقت می رسد.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّتٍ وَعُيُونٍ این جمله حال متقین را بیان می کند، آن حالی را که در قیامت دارند.

و اگر جنات و عیون را نکره (بدون الف و لام) آورده برای این است که به عظمت مقام و منزلت آن اشاره نموده، بفهماند وضع بهشت طوری نیست که اشخاص بتوانند با زبان، توصیف کنند. در اینجا این سؤال پیش می آید که قرار گرفتن متقین در بهشت درست است، چون بالاخره بهشت منزلگاهی است، ولی چشمه ها که قرارگاه نیستند، چرا فرموده: متقین در چشمه ها هستند؟ جواب این است که این تعبیر از باب توسعه و مجاز است، و معنای تحت اللفظی منظور نیست.

ءَاخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ یعنی آنها قابلیت آنچه را که پروردگار مهربان به آنها اعطاء کرده دارند در حالی که از خداوند و از آنچه به آنها داده راضی اند. این معنا از تعبیر به ((آخذین)) و ((ایتاء)) (از نسبت ایتاء به پروردگارشان فهمیده می شود. این آیه مطالب قبل خود را تعلیل کرده می فرماید: اگر متقین چنین وضعی دارند به خاطر این است که قبلاً یعنی در دنیا در اعمالشان نیکوکار بودند، و اعمال نیکو داشتند.

كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ الَّذِينَ مَنَّا يَهْجَعُونَ این آیه و آیات بعدش توضیح می دهد که چگونه نیکوکار بودند، مگر چه می کردند. کلمه ((هجع)) که مصدر فعل ((یهجعون)) است، به معنای خواب در شب است. بعضی هم گفته اند اصلاً به معنای خواب اندک است.

ممکن است کلمه ((ما)) زائده باشد و کلمه ((یهجعون)) خبر باشد برای کلمه ((کانوا))، و کلمه ((قلیلاً)) ظرفی باشد متعلق به ((یهجعون)) و ممکن هم هست کلمه ((قلیلاً)) صفت باشد برای مفعول مطلق که در کلام نیامده، که تقدیر آن ((یهجعون هجوعاً))

قلیلا)) باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۴

معنای اینکه در وصف متقین فرمود: ((کانوا قلیلا مناللیل ما یهجعون ))

و کلمه ((من اللیل)) در هر حال متعلق است به کلمه ((قلیلا))، و معنای آیه این است که: متقین در دنیا زمان اندکی از شب را می خوابیدند. و یا: می خوابیدند خوابیدنی اندک.

همه اینها در صورتی بود که: کلمه ((ما)) زائده باشد، ممکن هم هست آن را موصوله گرفت، و ضمیری که باید به آن برگردد حذف شده باشد، و کلمه ((قلیلا)) خبر کلمه ((کانوا)) و موصول، فاعل آن باشد، که بنابراین معنایش چنین می شود: کم بود از شب که در آن می خوابیدند.

و باز احتمال دارد ((ما)) مصدریه باشد، و مصدری که این کلمه از آن و از مدخولش به دست می آید فاعل ((قلیلا)) و خود کلمه ((قلیلا)) خبر باشد، برای ((کانوا)).

و به هر حال باید دید اندکی از شب چه معنا دارد؛ اگر آن را با مجموع زمان همه شبها قیاس کنیم، آن وقت معنایش این می شود که ((متقین از هر شب زمان اندکی را می خوابند، و بیشترش را به عبادت می پردازند)) و اگر با مجموع شبها مقایسه کنیم، آن وقت معنایش این می شود که: ((ایشان در کمترین شبی می خوابند، بلکه بیشتر شبها تا به صبح بیدارند)).

و بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ یعنی در سحرها از خدای تعالی آمرزش گناهان خود را می طلبند. بعضی هم گفته اند: مراد از استغفار، نماز است ولی این قول بی اشکال نیست.

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ آن دو آیه که گذشت سیره متقین نسبت به درگاه خدای سبحان را بیان می کرد و می فرمود شب زنده دارند و در سحرها استغفار می کنند، ولی این آیه سیره آنان را در برابر مردم بیان می کند، و آن این است که به سائل و محروم کمک مالی می کنند. و اما اینکه فرمود: در اموال آنان حقی است برای سائل و محروم، با اینکه حق مذکور تنها در اموال آنان نیست، در اموال همه هست، برای این بوده که بفهماند متقین با صفایی که در فطرتشان هست این معنا را درک می کنند، و خودشان می فهمند که سائل و محروم حقی در اموال آنان دارد، و به همین جهت عمل هم می کنند، تا رحمت را انتشار داده، نیکوکاری را بر امیال نفسانی خود مقدم بدارند.

((سائل)) عبارت است از کسی که از انسان چیزی بخواهد و نزد انسان اظهار فقر کند. ولی محروم به معنای کسی است که از رزق محروم است، و کوشش او به جایی نمی رسد، هر چند که از شدت عفتی که دارد سؤال نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۵۵

بحث روایتی

چند روایت درباره مراد از ذاریات، حاملات، جاریات، مقسمات، و در معنای ((و السماء ذاتالجبک))

در تفسیر قمی است که پدرم از ابن ابی عمیر از جمیل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرد که در معنای آیه ((و الذاریات ذروا)) فرمود: ابن الکواء از امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسید: این آیه چه معنا دارد؟ حضرت فرمود: منظور از ((ذاریات)) باد است. و از ((حاملات و قرا)) پرسید. فرمود: ابر است. و از ((فالجاریات یسرا)) پرسید. فرمود: کشتیها است. از ((مقسمات امرا)) پرسید. فرمود: ملائکه است.

مؤلف: این حدیث از طرق اهل سنت هم روایت شده، و روح المعانی آن را آورده.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، فاریابی، سعید بن منصور، حارث ابن ابی اسامه، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن انباری در کتاب المصاحف و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی - در شعب الایمان - از چند طریق از علی ابن ابی طالب روایت کرده اند که فرمود: ((و الذاریات ذروا)) بادها است، ((فالحاملات و قرا)) ابرها است، ((فالجاریات یسرا)) کشتیها

است ، ((فالمقسمات امر)) ملائکه است .

و در مجمع البیان می گوید: امام باقر و امام صادق (علیه السلام) فرمودند: برای احدی جایز نیست سوگند بخورد مگر به خدا. و خدا به هر یک از مخلوقاتش بخواهد می تواند سوگند بخورد. و در الدر المنثور است که ابن منیع از علی بن ابی طالب روایت کرده که شخصی از آن جناب از آیه و ((السماء ذات الحبک)) سؤال کرد، فرمود: یعنی دارای خلقتی زیبا است .

مؤلف: نظیر این روایت را صاحب مجمع البیان نیز آورده ، به این عبارت که بعضی گفته اند: یعنی دارای حسن و زینت است - نقل از علی (علیه السلام) - و در جوامع الجامع اینطور آورده : و از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود: منظور حسن و زینت آسمان است .

و در بعضی از اخبار، آیه ((انکم لفی قول مختلف یوفک عنہ من افک)) بر مسأله ولایت تطبیق شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۵۶

روایتی در معنای ((قلیلا من اللیل ما یهجعون)) و ((بالاسحارهم یتستغفرون)) و مراد از ((سائل)) و ((محروم)) و در مجمع البیان در ذیل آیه ((کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون)) می گوید: بعضی گفته اند معنایش این است که : کمترین شبی است که بر آنان بگذرد، مگر آنکه مشغول نمازند - این معنا از امام صادق (علیه السلام) نقل شده .

و در همان کتاب در ذیل کلام خدای تعالی که می فرماید: ((و فی الاسحارهم یتستغفرون))، می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرموده : منظور این است که در نماز وتر، که آخرین نماز شب است ، و در نزدیکهای صبح انجام می شود، هفتاد بار استغفار می کنند.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: برای شب زنده داری و نماز شب ، آخر شب را بیشتر از اول شب دوست دارم چون خدای تعالی فرموده : ((و بالاسحار هم یتستغفرون)) . و در همان کتابست که ابن مردویه از ابن عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در پاسخ کسی که از معنای جمله ((و بالاسحار هم یتستغفرون)) پرسید، فرمود: یعنی نماز می خوانند.

مؤلف: شاید تفسیر استغفار به نماز از این جهت است که استغفار جزئی از نماز شب ، یعنی نماز وتر است ، همچنان که در آیه ((و قران الفجر ان قران الفجر کان مشهودا)) منظور از قرآن فجر همان نماز است .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و فی اموالهم حق للسائل و المحروم)) فرموده : سائل کسی است که سؤال می کند، و محروم کسی است که از تلاشش جلوگیری شده است .

و در تهذیب به سند خود از صفوان جمال از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در معنای همان آیه فرموده : محروم ، آن اهل حرفه ای است که مزد روزانه اش کفاف خرید و فروشش را نمی دهد.

و نیز می گوید: در روایتی دیگر آمده که امام باقر و امام صادق (علیه السلام) فرمودند: محروم مردی است که در عقلش کمبودی نیست ، و اهل حرفه هم هست ، ولی تنگ روزی است . الذاریات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۵۷

آیات ۲۰ - ۵۱ سوره ذاریات

وَ فِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (۲۰) وَ فِی اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۲۱) وَ فِی السَّمٰوٰتِ رِزْقُکُمْ وَ مَا تُوْعَدُوْنَ (۲۲) فَوَرَبِّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقُّ مُّثَلٍّ مَّا اَنْکُمْ تَنْطِقُوْنَ (۲۳) هَلْ اَتَاکَ حَدِیثٌ ضَیْفٍ اِبْرٰهَیْمَ الْمُکْرَمِیْنَ (۲۴) اِذْ دَخَلُوْا عَلَیْهِ فَقَالُوْا سَلَمًا قَالَ سَلَمٌ قَوْمٌ مُّنْکَرُوْنَ (۲۵) فَرَاغَ اِلَیْ اَهْلِهِ فِجَآءً بِعِجَلٍ سَمِیْنٍ (۲۶) فَفَقَرَّبَهُ اِلَیْهِمْ قَالَ اَلَا- تَاکُلُوْنَ (۲۷) فَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً قَالُوْا لَا تَخَفْ وَ بَشِّرُوْهُ بِعِلْمٍ عَلِیْمٍ (۲۸) فَاَقْبَلَتْ اِمْرَاَتُهُ فِی صِرَّهٖ فَصَكَّتْ وَجْهَیْهَا وَ قَالَتْ عِجْرُوْزٌ عَقِیْمٌ (۲۹) فَقَالُوْا کَذٰلِکَ قَالَ رَبُّکَ اِنَّهٗ هُوَ الْحَکِیْمُ الْعَلِیْمُ (۳۰) قَالَ فَمَا حَطَّبَکُمْ اَیْهَا

الْمُرْسَلُونَ (۳۱) قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ (۳۲) لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ (۳۳) مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ (۳۴) فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۳۵) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ (۳۶) وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (۳۷) وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ (۳۸) فَتَوَلَّىٰ بُرْكَانِهِ وَقَالَ سِحْرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (۳۹) فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ (۴۰) وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (۴۱) مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ (۴۲) وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُم تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ (۴۳) فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذْنَا نُهُمُ الصَّعِقَةَ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (۴۴) فَمَا اسْتَطَعُوا مِنَ قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُتَّبَعِينَ (۴۵) وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِقِينَ (۴۶) وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (۴۷) وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمُهَيِّدُونَ (۴۸) وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجِينَ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۴۹) فَفُتِّوْا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۵۰) وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۵۱) كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (۵۲) أَ تَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ (۵۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۵۸

ترجمه آیات

هم در زمین آیاتی هست برای اهل یقین (۲۰). و هم در درون وجود خودتان چرا آن آیات را نمی بینید (۲۱). و در آسمان ، هم رزق شما هست و هم آنچه که وعده داده شده اید (۲۲). پس به رب آسمانها و زمین سوگند که آنچه وعده داده شده اید عینا مثل اینکه شما سخن می گوید حق است (۲۳). آیا هیچ داستان میهمانان محترم ابراهیم را شنیده ای ؟ (۲۴). آنگاه که بر او وارد شده سلام کردند و او هم سلام گفت در حالی که زیر لب می گفت : ناشناسند (۲۵). و سپس محرمانه نزد اهل خود شده گوساله ای چاق و بریان حاضر کرد (۲۶). گوساله را نزدیک آنان گذاشت و وقتی دید نمی خورند پرسید چرا نمی خورید (۲۷). در اینجا بود که در باطن احساس ترس کرد. گفتند مترس ، و او را به فرزند دانا بشارت دادند (۲۸). همسرش در حالی که جمعی با او بودند نزدیک آمد و به روی خود می زد و می گفت : آیا من بچه دار می شوم در حالی که عجزی نازا هستم (۲۹). گفتند: آری ، پروردگارت این چنین خواسته و او حکیم و علیم است (۳۰). ابراهیم پرسید برای چه مهمی آمده اید ای فرستاده شدگان ؟ (۳۱). گفتند ما به سوی قومی مجرم فرستاده شده ایم (۳۲). تا سنگی از گل بر سر آنان رها کنیم (۳۳). سنگهایی که همه نزد پروردگارت برای اسرافگران نشان شده (۳۴). پس ما از مؤمنین هر که در آنجا بود بیرون کردیم (۳۵). و به غیر از یک خانوار مسلمان کسی در آنجا نیافتیم (۳۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۵۹

و از آن قریه چیزی باقی نگذاشتیم مگر نشانه ای ، تا آنها که از عذاب الیم می ترسند از آن عبرت گیرند (۳۷). و در موسی هم آیتی است آن وقت که با برهانی محکم او را به سوی فرعون فرستادیم (۳۸). فرعون که همه اعتمادش به لشکرش بود گفت وی یا ساحر است یا جن زده (۳۹). پس او و لشکریانش را گرفتیم و در دریا پرت کردیم در حالی که خود را ملامت می کرد (۴۰). و در عاد نیز آیتی است آن وقت که بادی خشک و بی فایده به سویشان روانه کردیم (۴۱). هیچ چیزی سر راه خود نیافت مگر آنکه چون جسمی پوسیده به صورت پودر درآورد (۴۲). و در ثمود هم آیتی است آن زمان که به ایشان گفته شد تنها چند روز دیگر مهلت خوشگذرانی دارید (۴۳). در آن چند روز هم به سوی پروردگار خود برنگشتند و همچنان از امر پروردگارشان طغیان ورزیدند پس صاعقه ایشان را گرفت در حالی که خود تماشا می کردند (۴۴). حتی نتوانستند از آنجا که نشسته بودند برخیزند و کسی را هم نیافتند که به یاری خویش بطلبند (۴۵). و در قوم نوح هم که قبل از همه نامبردگان بودند آیتی است و آنان مردمی فاسق بودند (۴۶). در آسمان هم آیتی است که ما با قدرت خود بنایش کردیم و روز بروز وسعتش می دهیم (۴۷). و در زمین آیتی است که آن را گسترده و قابل زیست کردیم (۴۸). و از هر چیزی جفت خلق کردیم باشد که شما متذکر شوید (۴۹). پس به سوی خدا بگریزید که من شما را بیم رسانی روشنم (۵۰). و با الله هیچ اله دیگری مگیرید که من برای شما نذیری آشکارم (۵۱).

بیان آیات

این آیات به تعدادی از نشانه های دلالت کننده بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت ، و نیز برگشت امر تدبیر در آسمان و زمین و

مردم و ارزاق آنان به خدای سبحان، اشاره می‌کند که لازمه آن این است که چنین خدایی می‌تواند از طریق رسالت، دینی را بفرستد، و نه تنها می‌تواند بلکه واجب است که بفرستد. و لازمه این وجوب آن است که بر خلاق هم لازم است که دعوت نبوی را در آنچه که دین او متضمن آن است از وعده بعث و جزا تصدیق کنند، و قبول کنند که آنچه آن حضرات وعده می‌دهند صدق است. و دین که همان روز جزا است واقع شدنی است. در سابق هم گفتیم که خصوصیت این سوره همین است که در سلوک احتجاج بر اثبات معاد، به توحید نیز می‌پردازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶۰

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ از نتیجه‌ای که در آخر این آیات یعنی در آیه ((ففرؤا الی الله... و لا تجعلوا مع الله الهًا اخر)) گرفته، فهمیده می‌شود که اصلاً سیاق این آیات و دلالتی که در آنها برای اثبات وحدانیت خدای تعالی آمده، همه برای اثبات یکتائی او در ربوبیت است، نه اینکه بخواهد با آن ادله اصل وجود خدای تعالی را اثبات نموده و یا خلقت عالم را منتهی به او بداند، و یا چیزی نظیر این از مسائل توحید را اثبات کند.

و در آیه مورد بحث اشاره‌ای است به آن عجائب و نشانه‌های روشنی که در زمین هست، و بر یکتائی تدبیر دلالت می‌کند، و معلوم است که یکتائی تدبیر، قائم به یکتائی مدبر است. پس مدبر در خشکی و دریا و کوهها و تله‌ها و چشمه‌ها و نهرها و معادن و منافعی که دارند یکی است، منافعی که به یکدیگر متصل و به نحوی با هم سازگارند، که منافعی که موجودات جاندار، از نبات و حیوان گرفته (تا انسان) از آن بهره‌مند می‌شوند، نظامی که همچنان ادامه دارد و به صرف تصادف و اتفاق پدید نیامده، و آثار قدرت و علم و حکمت از سرپایش هویداست، و می‌فهماند که خلقت و تدبیر امرش منتهی به خالقی است مدبر و قادر و علیم و حکیم.

پس به هر سو از جوانب عالم که توجه کنیم، و به هر حیث از جهات تدبیر عام جاری در آن روی آوریم، می‌بینیم آیتی است روشن و برهانی است قاطع بر وحدانیت رب آن، و اینکه رب عالم شریکی ندارد. برهانی که در آن حق و حقیقت برای اهل یقین جلوه می‌کند، پس در این عالم آیاتی است برای اهل یقین.

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ این جمله عطف است بر جمله ((فی الارض)) می‌فرماید: و در انفس خود شما آیات روشنی است برای کسی که آن را ببیند و به نظر دقت در آن بنگرد، آیا نمی‌بینید؟!

اقسام آیاتی که در انفس انسان‌ها هست و بر یکتائی خداوند در ربوبیت دلالت می‌کند

و آیات و نشانه‌هایی که در نفوس خود بشر هست چند جور است. یک عده آیات موجود در خلقت انسان مربوط به طرز ترکیب بندی اعضای بدن، و قسمت‌های مختلف اجزای آن اعضا و اجزای اجزا است، تا برسد به عناصر بسیط آن. و نیز آیاتی در افعال و آثار آن اعضا است که در همه آن اجزا با همه کثرتش اتحاد دارد، و در عین اتحاد احوال مختلفی در بدن پدید می‌آورد. بدن انسان یک روز جنین است، روز دیگر طفل، یک روز نوزاد، و روزی دیگر جوان، و روز آخر پیر می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶۱

آیاتی دیگر در تعلق نفس، یعنی تعلق روح به بدن است که یکی از آن آیات پدید آمدن حواس پنجگانه بینائی و شنوائی و چشائی و لامسه و بویائی است که اولین رابطه‌ای است که انسان را به محیط خارج خود آگاه می‌سازد، و به وسیله این حواس خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می‌دهد، تا پس از تمیز به سوی آنچه که کمالش در آن است به حرکت افتاده آن کمال خود را به دست آورد، و از آنچه شر و مضر است دور شود.

تازه در هر یک از این حواس پنجگانه نظامی حیرت‌انگیز و وسیع است، نظامی که ذاتاً هیچ ربطی به نظام دیگری ندارد. چشم، هیچ خبری از نظام گوش و طرز عمل او ندارد، و گوش هیچ اطلاعی از نظام موجود در چشائی و عمل کرد او ندارد، و همچنین سایر حواس، با اینکه این حواس پنجگانه بیگانه از هم در عین اینکه جدای از همند، در تحت یک تدبیر اداره می‌شوند، و مدبر

همه آنها یکی است، آنها نفس آدمی است، و خدای تعالی در ورای نفس محیط به آن و به عملکرد آن است.

و بعضی دیگر از آیات نفوس، که آن نیز از قبیل آیات قبلی است، سایر قوائی است که از نفوس منبعث می شوند، و در بدنها خود را نشان می دهند، مانند قوه غضب و نیروی شهوت و لواحق و فروع این دو نیرو، که این قوا و فروع آنها هم هر یک با دیگری از نظر نظامی که دارد جدا است، در عین اینکه هر دو قوا در تحت یک تدبیر اداره می شوند، و فروع هر یک دست به دست هم می دهند، تا خدمتگزاران آن نیرو باشند.

و این نظام تدبیر که برای هر یک از این قوا هست از همان اولین روزی که وجود یافت موجود بود، بدون حتی یک لحظه فاصله، و چنین نبود که در آغاز وجودش آن نظام را نداشته و بعدا بر حسب سلیقه خودش برای خود ایجاد کرده باشد، یا خودش به تنهایی نشسته و فکر کرده باشد که چگونه خودم را اداره کنم، و یا با کمک دیگری این کار را کرده باشد. پس، از اینجا می فهمیم و یقین می کنیم که نظام تدبیر هر یک از این قوا، همانند خود آن قوا، از صنع صانع او است، و نظام عام او و تدبیرش اقتضاء می کرده که چنین نظامی به این قوا بدهد.

و یک دسته آیات نفوس، آیات روحی است که کسانی به آن اطلاع می یابند که به نفوس مراجعه نموده، آیاتی را که خدای سبحان در آنها قرار داده آیاتی که هیچ زبانی نمی تواند آن را وصف کند، ببینند، آن وقت است که باب یقین برایشان گشوده می شود، و چنین کسانی در زمره اهل یقین قرار می گیرند، آنانکه ملکوت آسمانها و زمین را خواهند دید، و خدای تعالی در باره یکی از آنان، یعنی ابراهیم (علیه السلام) می فرماید: ((و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۶۲

وجوه مختلف در اینکه فرمود: ((و فی السماء رزقکم و ما تدعون))

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((سما)) جهت بالا است، چون هر چیزی که بالای سر ما باشد و ما را در زیر پوشش خود قرار داده چنین چیزی را در لغت عرب ((سما)) می گویند. و مراد از رزق، باران است که خدای تعالی آن را از آسمان یعنی از جهت بالای سر ما بر زمین نازل می کند، و به وسیله آن انواع گیاهانی که در مصرف غذا و لباس و سایر انتفاعات ما صرف می شود بیرون می آورد. همچنان که فرموده: ((و ما انزل الله من السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها)) به طوری که ملاحظه می فرمایید همان باران را نیز رزق خوانده. پس مراد از رزق در این آیه هم که می فرماید ((رزق شما از آسمان است)) سبب رزق است، البته ممکن است همین کلمه سبب را در تقدیر گرفته گفت مضاف رزق از آیه حذف شده، و تقدیر آن ((و فی السماء سبب رزقکم)) است.

بعضی هم گفته اند: منظور از رزق مذکور در آسمان، باران نیست بلکه سایر اسباب رزق است، یعنی خورشید و ماه و ستارگان و اختلافی که در طول سال در نقطه های طلوع و غروب آنها هست، که همین اختلاف باعث پدید آمدن فصول چهارگانه و پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز است، و همه اینها اسباب رزقند. پس در آیه شریفه یا مضاف کلمه رزق حذف شده که تقدیر آن ((و فی السماء اسباب رزقکم)) است و یا مجاز گوئی شده، بدین معنی که وجود سبب رزق در آسمان را وجود خود رزق خوانده

بعضی دیگر گفته اند: منظور از اینکه فرمود ((رزق شما در آسمانست)) این است که اندازه گیری رزق شما در آسمان می شود، در آنجا است که معین می کنند هر کسی چقدر رزق دارد. و یا منظور این است که ارزاق شما در آسمان یعنی در لوح محفوظ که در آسمان است نوشته شده.

احتمال اینکه مقصود از آسمان در آیه شریفه غیب باشد نیز ممکن است

ممکن هم هست بگوییم اصلا منظور از آسمان معنای لغوی کلمه - که جهت بالا- باشد - نیست، بلکه منظور از آن، عالم غیب



باشد، چون همه اشیاء از عالم غیب به عالم شهود می آیند، که یکی از آنها رزق است که از ناحیه خدای سبحان نازل می شود.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۶۳

مؤید این معنا آیات زیر است که همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می داند: ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج)) و ((و انزلنا الحدید فیه باس شدید))، و آیه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) که به طور کلی همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می داند. و مراد از رزق هم تمامی موجوداتی است که انسان در بقائش بدانها محتاج و از آنها بهره مند است، از خوردنیها و نوشیدنیها و پوشیدنیها و مصالح ساختمانی و همسران و فرزندان و علم و قوت و سایر اینها از فضائل نفسانی .  
 ((و ما توعدون)) - این جمله عطف است به کلمه ((رزقکم))، یعنی : آنچه که وعده داده شده اید نیز در آسمان است . حال بینیم منظور از آن چیست ؟ ظاهرا مراد از آن ، بهشتی است که به انسانها وعده اش را داده ، و فرموده ((عندھا جنه الماوی)) و اینکه بعضی گفته اند که مراد از آن ، بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب هر دو است ، با آیه شریفه ((ان الذین کذبوا بایاتنا و استکبروا عنها لا تفتح لھم ابواب السماء و لا یدخلون الجنه حتی یلج الجمل فی سم الخیاط)) نمی سازد، (چون می فرماید: چنین کسانی درهای آسمانی برویشان گشوده نمی شود، پس معلوم می شود جهنم در آسمانها نیست).

بله ، در قرآن کریم مکرر نازل شدن عذاب دنیوی را، به آسمان نسبت داده و مثلا- فرموده : ((فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء)) و آیاتی دیگر نیز این معنا را می رساند.

و از بعضی از مفسرین نقل شده که در ترکیب جمله ((و ما توعدون)) گفته اند: عطف به ((رزقکم)) نیست ، بلکه مبتدایی است که خبرش جمله ((فوق رب السماء و الارض انه لحق)) است ، و واو در اول جمله مورد بحث اصلا عاطفه نیست ، بلکه استینافیه است که در آغاز جمله می آورند، هر چند جمله مربوط به ما قبل نباشد، و در نتیجه معنای جمله مورد بحث این می شود: و آنچه شما وعده داده شده اید، به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آن حق است . لیکن این توجیه دور از فهم است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۶۴

فَوْ رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ کلمه ((نطق)) به معنای تکلم و سخن گفتن است . و ضمیر در ((انه)) به مطالب قبل بر می گردد که می فرمود ((رزق شما و آنچه وعده داده شده اید در آسمان است)). و کلمه ((حق)) به معنای ثابت و نیز به معنای قضائی است که خدای تعالی رانده ، و آن را حتمی کرده باشد، نه اینکه امری تبعی و یا اتفاقی باشد.

و معنای آیه این است که : پس به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آنچه ما گفتیم که رزقتان است و آنچه که وعده داده شده اید که همان بهشت باشد که خود رزقی دیگر است در آسمان است . و این مطلبی است ثابت ، و قضائی است حتمی ، مثل حق بودن سخن گفتن خودتان ، همان طور که در سخن گفتن خود شکی ندارید، در این گفته ما هم شک نداشته باشید. و اما اینکه گفتیم بهشت هم رزقی است ، دلیلش قرآن کریم است که در آیه شریفه ((لھم مغفره و رزق کریم)) بهشت را رزقی کریم خوانده .

بعضی از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در ((انه)) به جمله ((ما توعدون)) به تنهایی ، و یا به کلمه ((رزق)) به تنهایی ، و یا به رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم)، و یا به قرآن ، و یا به ((دین)) در جمله ((و ان الدین لواقع))، و یا به کلمه ((یوم)) در جمله ((ایان یوم الدین))، و یا به همه آنهایی که از اول سوره تا اینجا ذکر شده برمی گردد. و به نظر ما همانطور که قبلا گفتیم بعید نیست که برگرداندن آن ، به آنچه در جمله ((و فی السماء رزقکم و ما توعدون)) ذکر شده از سایر وجوه موجه تر باشد، و معنایش این است که : آنچه وعده داده شده اید حق است .

گفتاری درباره کافی بودن رزق برای روزی خواران ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۶۵

کلمه رزق (به معنای مصدری اش عبارت است از روزی دادن و به معنای اسم مصدریش) عبارت است از هر چیزی که موجودی

دیگر را در بقای حیاتش کمک نماید، و در صورتی که آن رزق ضمیمه آن موجود و یا به هر صورتی ملحق به آن شود، بقائش امتداد می یابد، مانند غذایی که حیات بشر و بقائش به وسیله آن امتداد پیدا می کند که غذا داخل بدن آدمی شده و جزء بدن او می گردد. و نیز مانند همسر که در ارضاء غریزه جنسی آدمی او را کمک نموده و مایه بقاء نسل او می گردد.

و به همین قیاس هر چیزی که دخالتی در بقاء موجودی داشته باشد رزق آن موجود شمرده می شود. و این معنا واضح است که موجودات مادی بعضی از بعضی دیگر ارتزاق می کنند، انسان با گوشت (و شیر حیوانات) و نیز با گیاهان ارتزاق می کند (و نیز حیوانات با گیاهان، و گیاهان با آب و هوا). پس آنچه از رزق که منتقل به مرزوق و ضمیمه آن می شود، و آن مقداری که در بقای آن دخالت دارد، و به صورت احوال و اشکال گوناگون آن موجود درمی آید، همانطور که اشکالی است از عالم کون که ملحق به مرزوق شده، و فعلاً به او نسبت می دهیم، همچنین خود آن مرزوق نیز اشکالی از عالم کون است که لاحق به رزق و منسوب به آن می شود، هر چند که چه بسا اسماء تغییر کند. پس همان طور که انسان از راه خوردن غذا دارای اجزائی جدید در بدن خود می شود، همچنین آن غذا هم جزء جدیدی از بدن او می شود که نامش مثلاً فلان چیز است.

این نیز روشن است که قضائی که خدای تعالی در جهان رانده، محیط به عالم است و تمامی ذرات را فرا گرفته، و آنچه در هر موجودی جریان دارد، چه در خودش و چه در اشکال وجودش همه از آن قضاء است. و به عبارتی دیگر: سلسله حوادث عالم با نظام جاری در آن تالیف شده از علت‌های تامه و معلول‌هایی است که از علل خود تخلف نمی کند.

از اینجا روشن می شود که رزق و مرزوق دو امر متلازمند، که به هیچ وجه از هم جدا شدنی نیستند، پس معنا ندارد موجودی با انضمام و لاحق شدنش به وجود چیزی دیگر در وجودش شکلی جدید به خود بگیرد، و آن چیز منضم و لاحق در این شکل با او شرکت نداشته باشد. پس نه این فرض معنا دارد که مرزوقی باشد که در بقاء خود از رزقی استمداد جوید، ولی رزقی با آن مرزوق نباشد. و نه این فرض ممکن است که رزقی وجود داشته باشد ولی مرزوقی نباشد. و نه این فرض ممکن است که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت او است زیاده‌تر باشد، و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند. پس رزق داخل در قضاء الهی است، و دخولش هم اولی و اصلی است، نه بالعرض و تبعی، و این معنای همین عبارت است که می گوئیم ((رزق حق است)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه ۵۶۶

داستان وارد شدن ملائکه ماء‌مور به هلاک ساختن قوم لوط ابراهیم (ع) و آنچه بین میزبان و میهمانان گذشت هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ این آیه شریفه به داستان وارد شدن ملائکه بر ابراهیم اشاره می کند که بر آن جناب در آمدند، و او و همسرش را بشارتی داده گفتند: آمده ایم تا قوم لوط را هلاک کنیم. و در این داستان آیتی است بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت، همچنان که قبلاً نیز اشاره ای به آن شد.

و در جمله ((هل اتیک حدیث)) تعظیمی از امر این قصه شده است. و منظور از کلمه ((مکرمین)) ملائکه ای است که بر ابراهیم وارد شدند، و این کلمه، وصف است برای کلمه ((ضیف)). و اگر این کلمه را مفرد آورده، با اینکه میهمانان ابراهیم چند نفر بودند، (به شهادت اینکه در وصف آنان فرمود مکرمین یعنی محترمین) برای این است که در اصل کلمه ((ضیف)) مصدر است، و مصدر تثنیه و جمع ندارد.

إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ قَوْمٌ مُّكْرَمُونَ ظرف ((اذ)) متعلق به کلمه ((حدیث: داستان)) در آیه قبلی است. و کلمه ((سلاما)) مقول قول (حکایت سخن) ملائکه است، و عامل آن حذف شده و تقدیرش ((قالوا نسلم علیک سلاما)) می باشد.

((قال سلام)) - این کلام ابراهیم حکایت پاسخی است که وی به فرشتگان داد. و کلمه ((سلام)) مبتدایی است که خبرش حذف شده، تقدیر آن ((سلام علیکم)) است. و اگر ابراهیم پاسخ خود را در قالب جمله ای اسمیه آورد، برای این بود که پاسخ بهتری به آنان داده باشد، چون ملائکه سلام خود را در قالب جمله فعلیه آورده و گفتند ((نسلم علیک سلاما))، و جمله فعلیه تنها بر حدوث

فعل دلالت دارد، و دیگر دوام و ثبوت آن را نمی‌رساند، به خلاف جمله اسمیه که دوام را می‌رساند. در حقیقت آنان گفته‌اند یک سلام بر تو، و وی فرموده همیشه سلام بر شما.

((قوم منکرون)) از ظاهر کلام برمی‌آید که این جمله نیز حکایت کلام ابراهیم (علیه السلام) باشد، اما نه کلامی که به گوش میهمانان هم رسانده باشد، بلکه کلامی است که خودش با خود گفته، و معنایش این است که: وقتی ایشان را دید، به نظرش ناشناس آمد، در دل با خود گفت اینها چه کسانی هستند من اینها را نمی‌شناسم. و این با آیه هفتاد سوره هود که می‌فرماید ((فلما رای ایدیهم لا تصل الیه نکرهم و: چون دید دست به سوی طعام دراز نمی‌کنند، فهمید غریبه و ناشناسند)) منافات ندارد تا بگویی در آیه مورد بحث فرموده: به محض دیدن، فهمید غریبه‌اند. و در آیه هود فرموده: در سفره فهمید غریبه‌اند و بدش آمد؛ برای اینکه در آیه مورد بحث سخن دل او را حکایت می‌کند، و در آیه سوره هود آثار دلخوری از ایشان را که در رخساره اش هویدا شده بود نقل می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶۷

و این توجیه ما بهتر از توجیهی است که جمعی از مفسرین کرده‌اند که جمله ((قوم منکرون)) سخن زبانی ابراهیم بوده، و تقدیر آیه چنین است: ((انتم قوم منکرون)) (برای اینکه میزبان کریم و بزرگواری چون ابراهیم هرگز به میهمان تازه وارد خود نمی‌گوید: علیکم السلام شما مردمی ناشناخته هستید).

فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجَلٍ سَمِينٍ کلمه ((روغ)) که مصدر فعل ماضی ((راغ)) است به طوری که راغب گفته - به معنای این است که انسان طوری از حضور حاضران برود که نفهمند برای چه می‌رود، و خلاصه با نوعی حيله برود. دیگران گفته‌اند به معنای رفتن پنهانی است. ولی برگشت معنای اولی هم به همان معنای دوم است.

و مراد از ((عجل سمین)) گوساله چاقی است که بریان کرده باشند، هر چند ظاهر - لفظ همان گوساله چاق است، چون دنبالش آمده ((فقر به الیهم)) (بعد از آنکه آن را نزد میهمانان آوردند، ابراهیم آن را نزدیک ایشان برد. ممکن هم هست حرف ((فاء)) را فصیحه بگیریم و بگوییم تقدیر کلام ((فجاء بعجل سمین فذبحه و شواه و قر به الیهم)) است، یعنی پس گوساله ای چاق آورد، و آن را ذبح کرد، و سپس کباب نموده نزدیک میهمانان گذاشت.

فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ طعام را نزدیک ایشان برد، و گفت چرا نمی‌خورید. چون میهمانان را بشر پنداشته بود. فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ... در این جمله کلمه ((فاء)) فصیحه است، و از حذف جزئیاتی از کلام خبر می‌دهد و تقدیر کلام چنین است: ((فلم یمدوا الیه ایدیهم، فلما رای ذلک نکرهم، و اوجس منهم خیفه: میهمانان دست به سوی آن طعام دراز نکردند، و ابراهیم چون این را بدید بدش آمد و از ایشان احساس ترس کرد)) و کلمه ((ایجاس)) که مصدر فعل ماضی ((اوجس)) است به معنای احساس در باطن قلب می‌باشد. و کلمه ((خیفه)) به معنای نوعی ترس است، و معنای جمله این است که:

ابراهیم در باطن خود احساس نوعی ترس کرد، (که با ترسهای دیگر فرق داشت). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶۸ ((قالوا لا تخف)) - این جمله بدون واو عاطفه آمده، و به اصطلاح ادبیات به فصل آمده نه وصل، و این بدان جهت است که در حقیقت در معنای جواب از سؤالی است تقدیری، گویا کسی پرسیده: خوب، بعد از آنکه احساس ترس کرد چه شد؟ در پاسخ می‌گوید: فرشتگان گفتند مترس، و او را به فرزندی دانا مژده دادند، و ترسش را مبدل به امنیت و سرور کردند. و مراد از ((غلام عليم)) اسماعیل و یا اسحاق است که اختلاف در آن در جلد‌های دیگر این کتاب نقل شد.

فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ در مجمع البیان می‌گوید: کلمه ((صره)) به معنای فریاد شدید است، و از ((صریر)) دروازه گرفته شده، که هنگام باز و بسته شدن صدا می‌کند، و این کلمه در مورد جماعت هم به همین شکل استعمال می‌شود. و کلمه ((صک)) (زدن با اعتماد شدید است).

و معنای آیه این است که: (در این میان) همسر ابراهیم که بشارت را شنیده بود با فریاد و زاری آمد در حالی که سیلی به صورت

خود می زد، و می گفت: آخر من پیرزنی هستم که در جوانی ام نازا بودم چگونه حالا که پیر شده ام بچه می آورم؟ و یا معنایش این است که: آیا هیچ سابقه دارد که زنی عجز و عقیم بچه بزاید.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((صره)) جماعت است، و همسر ابراهیم با جماعتی نزد فرشتگان آمد، و به صورت خود زده و گفته است آنچه را که گفته. ولی معنای اول باسباق موافقت است.

قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ اشاره با کلمه ((كذلك)) اشاره است به بشارتی که ملائکه به این زن و شوهر با این وضعی که دارند دادند. به زن و شوهری بشارت فرزنددار شدن دادند که زن آن وقتی که جوان بود زنی نازا بود، تا چه رسد به امروز که پیر هم شده. و مرد، پیرمردی است که کهولت و پیری بر او مسلط شده است. و پروردگار ابراهیم حکیم است، یعنی هیچ اراده ای نمی کند مگر بر طبق حکمت، و علیم است یعنی هیچ امری نیست که علت و یا جهتی از جهاتش بر او پوشیده باشد.

قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ... لِلْمُسْرِفِينَ کلمه ((خطب)) به معنای امری عظیم و مهم است. و کلمه ((حجاره من طین)) به معنای کلوخی که چون سنگ محکم شده باشد. و کلمه ((تسویم)) به معنای علامت نهادن بر هر چیز است، چون از مصدر ((سومه)) اشتقاق یافته، که به معنای علامت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۶۹

و معنای آیه این است که: ((قال)) ابراهیم گفت ((فما خطبکم)) پس بدنبال چه کار مهمی آمده اید ((ایها المرسلون)) ای فرستاده شدگان خدا. ((قالوا)) ملائکه به ابراهیم گفتند: ((انا ارسلنا الی قوم مجرمین))، ما را به سوی مردمی مجرم فرستاده، که همان قوم لوط باشند، ((لنرسل علیهم حجاره من طین)) تا رها کنیم بر سرشان سنگی از گل، گلی که چون سنگ سفت باشد. و خدای سبحان در کتاب مجیدش این گل را ((سجیل)) هم خوانده. ((مسومه)) در حالی که آن سنگها، نزد پروردگارت نشان دارند، و برای نابود کردن همان قوم نشان گذاری شده اند. و ظاهرا الف و لام در کلمه ((المرسلون)) الف و لام عهد باشد، و چنین معنا دهد ((پس برای چه کاری آمده اید، ای کسانی که قبلا گفتید ما فرستاده شده ایم)).

فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ... الْعَذَابِ الْأَلِيمِ حرف ((فاء)) که بر سر آیه آمده، فصیحه است؛ یعنی می فهماند جزئیاتی از داستان در اینجا حذف شده، تا با اتکاء به فهم خواننده رعایت کوتاه گویی شده باشد، و آن جزئیات این است که: ملائکه بعد از بیرون شدن از محضر ابراهیم به سوی قوم لوط رفتند، و به خانه خود او در آمده. مردم لوط که جوانانی زیاروی دیده بودند، به خانه لوط حمله ور شدند، تا آنجا که فرشتگان، اهل خانه را از قریه بیرون بردند تفصیل این داستان در چند جای قرآن آمده. آیتی که خداوند با عذاب قوم لوط و هلاکتشان بر جای گذاشت

((فأخرجنا)) - ملائکه در این جمله مقدمات کار را شرح می دهند. و ضمیر در کلمه ((فیها)) به قریه برمی گردد، هر چند که کلمه ((قریه)) قبلا در آیه نیامده بود، و لیکن از مفهوم سیاق فهمیده می شود. و منظور از جمله ((بیت من المسلمین)) خانه لوط است که در آن قریه تنها این خانه مسلمان بودند. ((و ترکنا فیها آیه)) بعد از بیرون کردن اهل آن یک خانه، یک آیت در آن قریه به جای گذاشتیم. و این جمله اشاره است به هلاکت همه اهل قریه و زیر و رو شدن سرزمینشان و مراد از جمله ((ترکنا)) بطور کنایه این است که آثاری از این عذاب را در آن قریه باقی گذاشتیم.

و معنای آیه این است که: وقتی فرشتگان به قریه لوط رسیدند، و آن حوادث در آنجا پیش آمد ((أخرجنا من کان فیها من المؤمنین)). خواستیم هر چند نفری که دارای ایمان بودند از قریه بیرون کنیم، و غیر از یک خانوار ((من المسلمین)) از مسلمانان در آنجا نیافتیم، و آن خانواده لوط پیغمبر بودند، ((و ترکنا فیها)) و ما در سرزمین ایشان با زیر و رو کردن آن سرزمین، و نابود کردن مردم ((آیه)) یک آیت و نشانه ای از ربوبیت خود و از بطلان شرکاء، در آنجا باقی گذاشتیم، یک آیت ((للدین یخافون العذاب الالیم)) برای مردمی که از عذاب الیم بیمناکند، و ایشان را به ربوبیت ما رهنمون می شود. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۸ صفحه : ۵۷۰

وَفِي مُوسَى إِذِ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ این جمله عطف است بر جمله ((و ترکنا فیها آیه)) و تقدیر کلام چنین است ((و در داستان موسی هم آیتی است)) (که ما او را از نظر ظاهر با دست خالی به سراغ فرعون فرستادیم) اما با سلطانی آشکار و برهانی قاطع، و معجزات خیره کننده.

فَتَوَلَّىٰ بُرْكُنَهُ وَقَالَ سِحْرٌ أَوْ مَجْنُونٌ کلمه ((تولی)) از مصدر ((تولی)) است، که به معنای اعراض است. و حرف ((باء)) در جمله ((برکنه)) بای مصاحبت است. و منظور از ((رکن فرعون)) جنود او است، همچنان که آیه بعدی نیز این معنا را تاء یید می کند. و معنای آیه این است که: فرعون با لشکریانش از موسی روی گردانده دعوتش را نپذیرفتند. بعضی هم گفته اند: حرف باء در اینجا معنا نمی دهد، و تنها به منظور متعدی کردن فعل لازم آمده، چون ((تولی)) فعل لازم است، حرف باء را آورده تا معنای واداری به اعراض را برساند، و در نتیجه معنای آیه چنین شود: فرعون لشکر خود را وادار کرد به اینکه از موسی اعراض کنند.

((وقال ساحر او مجنون)) - یعنی فرعون یک بار گفت که موسی مجنون است، که حکایت این گفتارش در آیه ((ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون)) آمده، و یک بار دیگر گفت که وی ساحر است، و حکایت این تهمت در آیه ((ان هذا لساحر علیم)) آمده است.

فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ کلمه ((نبد)) که فعل ((نبدناهم)) از آن گرفته شده، به معنای پرت کردن و دور انداختن چیزی است به طوری که از بی اعتنایی به آن حکایت کند. و کلمه ((یم)) به معنای دریا است. و کلمه ((ملیم)) به معنای ننگ آور، و یا به عبارت دیگر کسی است که کاری کند که مستحق ملامت شود، و این کلمه از کلمه ((الام)) گرفته شده، مانند کلمه ((اغرب)) که به معنای کسی است که امری غریب انجام دهد.

اشاره به هلاکت فرعون و لشکریانش و هلاکت عاد، ثمود و قوم نوح (ع)

و معنای آیه شریفه این است که: ما او و لشکریانش را که رکن و مایه اعتماد او بودند، گرفتیم و به دریا ریختیم، و این بعد از آن بود که وی از کفر و لجبازی و طغیان، به مرحله ای رسیده بود که مستحق ملامت بود. و اگر تنها فرعون را ملامت کرده با اینکه تمامی لشکریانش شریک با او بودند، بدین جهت است که فرعون امام و رهبر آنان به سوی هلاکت بود، همچنان که در باره او صریحا فرموده: ((يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۷۱

و در این آیه اشاره ای به عظمت قدرت و هول انگیزی عذاب خدا نیز شده، می فهماند که خدا چگونه فرعون و لشکریانش را خوار کرد، و این اشاره بر کسی پوشیده نیست.

وَفِي عَادٍ إِذِ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ این آیه شریفه عطف است بر ما قبل که می فرمود ((و فی موسی)) و معنایش این است که: در داستان قوم عاد هم آیتی است که ما بادی عقیم به سوی آنان رها کردیم، (توجه داشته باشید که کلمه ((ارسلنا)) در این آیه به معنای رها کردن است).

و باد عقیم - به طوری که می گویند - آن بادی است که از آوردن فایده ای که در باها مطلوبست، مانند حرکت دادن ابرها، تلقیح درختان، باد دادن خرمنها، پرورش حیوانات و تصفیه هوا امتناع دارد و از آن عقیم است، و چنین بادی تنها اثرش هلاک کردن مردم است، همچنان که آیه بعدی بدان اشاره دارد.

مِآ تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا - جَعَلْتَهُ كَالرِّمِيمِ ((ما تذر)) - یعنی هیچ چیز را رها نمی کند، مگر آنکه چون استخوان پوسیده آردش می سازد. و کلمه ((رمیم)) به معنای هر چیزی است که هلاک و پوسیده شده باشد، مانند استخوان پوسیده پودر شده. و معنای آیه روشن است.

وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ ... مُنتَصِرِينَ

این آیه شریفه نیز عطف است بر ما قبلش که می فرمود ((و فی عاد)) یعنی و در داستان قوم ثمود هم آیتی است که به ایشان گفته شد: ((تا چند روزی خوش باشید)) و گوینده این تهدید پیغمبرشان صالح (علیه السلام) بود که به ایشان فرمود: ((تا سه روز دیگر در خانه هایتان خوش باشید که این وعده ای است تکذیب ناشدنی)) و این تهدید را وقتی به ایشان گفت که ماده شتری را که به معجزه از شکم کوه بیرون شد کشتند. صالح (علیه السلام) سه روز مهلتشان داد، تا در این سه روز از کفر و طغیان خود برگردند، ولی این مهلت سودشان نبخشید، و کلمه عذاب بر آنان حتمی شد.

((فَعْتُوا عَنِ امْرِ رَبِّهِمْ فَاخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ)) - کلمه ((عتو)) - به طوری که راغب گفته - به معنای امتناع ورزیدن و شانه خالی کردن از اطاعت است که قهرا با تمرد منطبق می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۷۲  
و مراد از این تمرد و عتو، تمرد از امر خدا و رجوع به سوی خدا در آن سه روزه مهلت است، پس اشکال نشود که تمردشان از امر خدا (به طوری که از تفصیل داستان برمی آید) مقدمه ای بود برای خوشگذرانی در ایام مهلت، و حال آنکه آیه شریفه بر عکس این دلالت دارد (تاریخ می گوید: تمرد قوم ثمود باعث آن تهدید شد که بیش از سه روز مهلت ندارند و آیه شریفه می فرماید در همان سه روز از بازگشت به سوی خدا تمرد کردند).

((فَاخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ)) - اینکه در اینجا عذاب قوم صالح را صاعقه خوانده، منافات با آیه شریفه ((و اخذ الذين ظلموا الصيحة)) ندارد، که عذاب آن قوم را صیحه دانسته، برای اینکه ممکن است در عذاب آنان هم صاعقه دخالت داشته باشد و هم صیحه.

((فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ وَ مَا كَانُوا مُنْتَصِرِينَ)) (بعید نیست که کلمه ((استطاعوا)) در اینجا متضمن معنای تمکن باشد، چون کلمه استطاعت برای گرفتن مفعول ((من)) نمی خواهد، و در اینجا با ((من)) مفعول گرفته، فرموده ((من قیام)) پس معنایش این می شود که: متمکن از برخاستن از آنجا که نشسته بودند نشدند، و خلاصه مهلت نبود که از عذاب خدا فرار کنند. و این تعبیر کنایه است از اینکه خداوند این قدر به ایشان مهلت نداد که از جای خود برخیزند.

((و ما كانوا منتصرين)) - این جمله عطف است بر جمله ((ما استطاعوا)) و معنای دو جمله این است که: نه خودشان توانستند برخیزند، و نه کسی دیگر یاریشان کرد و عذاب را از ایشان برگردانید.

وَقَوْمَ نُوحٍ مَنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ این جمله عطف است بر داستانهای سابق، و اگر کلمه ((قوم)) منصوب شده به خاطر این است که مفعول فعلی تقدیری است، که تقدیرش ((و اهلکنا قوم نوح)) است. می فرماید ما قبل از قوم عاد و ثمود، قوم نوح را هلاک کردیم که مردمی فاسق و روی گردان از امر خدا بودند.

پس معلوم می شود که در زمان نوح هم امر و نهی از ناحیه خدای سبحان به مردم می شده، و مردم مکلف بودند دستورات خدا را که پروردگار ایشان و پروردگار هر موجودی است اطاعت کنند. خداوند مردم هر عصری را به زبان پیامبر آن عصر به سوی این حق دعوت می کرده، پس آنچه انبیاء گفته اند، حق و از ناحیه خداست، و یکی از گفته های آنان مساءله وعده و وعید و پاداش و کیفر قیامت، و اصل قیامت است (و همین خود برهانی است بر مساءله معاد، و حاجت به برهانی دیگر نیست).

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ از این آیه به بعد، به سیاق سابق سوره که می فرمود: ((و فی الارض آیات للموقنین))... - برگشته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۷۳

و کلمه ((اید)) هم به معنای قدرت می آید و هم به معنای نعمت، ولی اگر به معنای قدرت باشد کلمه ((موسعون)) (یک معنا می دهد و اگر به معنای نعمت باشد معنایی دیگر می دهد.

معنای آیه: ((و السماء بنیناها باید و انا لموسعون))



بنا بر معنای اول آیه چنین می شود که : ما آسمان را با قدرتی بنا کردیم که با هیچ مقیاسی توصیف و اندازه گیری نمی شود، و ما دارای وسعتی در قدرت هستیم ، که هیچ چیز آن قدرت را مبدل به عجز نمی کند.

و بنا بر معنای دوم آیه چنین می شود که : ما آسمان را بنا کردیم در حالی که بنا کردنش مقارن با نعمتی بود که آن نعمت را با هیچ مقیاسی نمی توان تقدیر کرد، و ما دارای نعمتی واسع هستیم ، و دارای غنائی مطلق می باشیم ، و خزانه های ما با اعطاء و رزق دادن پایان نمی پذیرد، و از آسمان هر که را بخواهیم و به هر جور بخواهیم رزق می دهیم .

احتمال هم دارد که کلمه ((موسعون)) از این اصطلاح گرفته شده باشد که می گویند: ((فلاں اوسع فی النفقه : فلاںی در نفقه توسعه داد)) یعنی خیلی خرج کرد، در نتیجه منظور توسعه دادن به خلقت آسمان خواهد بود، که بحث های ریاضی امروز هم آن را تائید می کند.

وَالْأَرْضُ فَرَشْنَهَا فِعْمَ الْمَهْدُونَ کلمه ((فرش)) (به معنای گستردن است ، و همچنین کلمه ((مهد)) و معنای آیه این است که : ما زمین را گسترده و مسطحش کردیم تا شما بتوانید روی آن قرار گیرید، و در آن ساکن شوید، پس ما چه خوب گسترده ای هستیم . البته باید دانست که این مسطح کردن زمین با کروی بودن آن منافات ندارد.

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ کلمه ((زوجین)) (به معنای هر دو چیزی است که مقابل هم باشند، یکی فاعل و مؤثر باشد، دیگری منفعّل و متاثر، از آنکه فاعل است عملی سرزند، و بر آنکه منفعّل است واقع شود، مانند زن و شوهر. بعضی گفته اند: این کلمه به معنای مطلق هر دو چیز متقابل است ، مانند زن و شوهر، زمین و آسمان ، شب و روز، خشکی و دریا، و انس و جن . و بعضی گفته اند: اصلاً این کلمه به معنای زن و شوهر است نه به معنای دو چیز متقابل .

((لعلکم تذکرون)) - یعنی اگر از هر چیزی جفت خلق کردیم برای این است که شاید شما متذکر شوید و بفهمید که خالق آن ، خودش زوج ندارد و منزّه از داشتن زوج و شریک است ، بلکه واحدی است که سراسر جهان شاهد بر یکتائی او است .

فَقِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه :

۵۷۴

در این دو آیه تفریعی شده است بر حجتیهایی که قبلاً بر وحدانیت خدا در ربوبیت و الوهیت اقامه شده بود، و داستانهای متعددی از امت های گذشته که به خدا و رسولان او کفر می ورزیدند، و سرانجام کارشان به انقراض انجامید، در آن آمده بود.

در این دو آیه نتیجه می گیرد: حال که چنین است پس به سوی خدا فرار کنید. و مراد از فرار کردن به سوی خدا، انقطاع به سوی او است به دست برداشتن از کفر، و گریزان بودن از عقابی که کفر به دنبال دارد، و متوسل شدن به ایمان به خدای تعالی به تنهایی ، و اینکه او را یگانه معبودی بی شریک برای خود بگیرند.

جمله ((و لا- تجعلوا مع الله الهاء اخر)) (به منزله تفسیری است برای جمله ((ففروا الی الله)) و معنایش این است : این که گفتیم به سوی خدا بگریزید، و دست از غیر او بردارید، مرادمان این است که به خدای یکتا برگردید، به خدایی که شریکی در الوهیت و معبودیت ندارد.

و خدای تعالی جمله ((انی لکم منه نذیر مبین)) (را مکرر آورده تا انذار را تاءکید کند. و این دو جمله از زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حکایت شده است .

بحث روایتی

(روایتی درباره آیات انفسی ، رزق ، ید داشتن خدا، و خلق زوجین از هر چیز و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و فی انفسکم افلا تبصرون)) (می گوید: امام فرمود: آیتی که خدا در خود تو دارد، این است که تو را

شنا و بینا کرده ، یک بار خشم می کنی و یک بار راضی می شوی ، گاهی گرسنه می شوی و گاهی سیر ، و همه اینها آیت‌های خدا است .

مؤلف : در مجمع البیان این تفسیر را به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده .

و در کتاب توحید به سند خود از هشام بن سالم روایت کرده که گفت : اشخاص از امام صادق سؤالاتی می کردند، از آن جمله شخصی

رسید: پروردگار خود را با چه چیزی شناختی؟ فرمود: به اینکه تصمیم قطعی بر عملی می گیرم ، ولی چیزی نمی گذرد که تصمیم سست می شود، و بر کاری همت می گمارم ولی آن کار نمی شود، پس معلوم شد که من تصمیم می گیرم و او آن را فسخ می کند، من همت می گمارم و او آن را نقض می کند.

مؤلف : این روایت را صاحب خصال از آن جناب از پدر و جد بزرگوارش از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل کرده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۷۵

و در الدر المنثور است که خرائطی - در کتاب مساوی الاخلاق - از علی بن ابی طالب روایت آورده که در تفسیر جمله ((و فی انفسکم افلا تبصرون)) فرموده : آیتی که خدا در خود انسان قرار داده مجرای بول و غائط است .

مؤلف : این روایت مانند دو روایت قبلی در مقام بیان مصداقی از راه های معرفت است ، نه اینکه آیت نفسی تنها اینها باشند . و نیز در آن کتاب آمده که ابن نقور و دیلمی از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت آورده که در ذیل آیه ((و فی السماء رزقکم و ما توعدون)) فرموده : منظور از این رزق که در آسمان است ، باران می باشد.

مؤلف : نظیر این روایت را قمی هم در تفسیر خود بدون ذکر سند و بدون ذکر نام امام نقل کرده و در ارشاد مفید از علی (علیه السلام) روایت آمده ، که در ضمن حدیثی فرمود: به طلب رزق برخیزید، که رزق تنها برای طالب رزق ضمانت شده .

و در کتاب توحید به سند خود از ابی البختری روایت کرده که گفت : جعفر بن محمد از پدرش از جدش از علی بن ابی طالب (علیه السلام) برای حدیث کرد که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: یا علی به درستی که یقین این است که احدی را با خشم خدا خشنود نسازی ، و احدی را به سبب آنچه خدا به تو داده نستایی ، و احدی را به سبب آنچه که خدا به تو نداده مذمت نکنی ، که رزق نه با حرص حریص به دست می آید، و نه کراهت اکراه کننده می تواند آن را برگرداند... . و در مجمع البیان در ذیل جمله ((فاقبلت امراته فی صره)) گفته : بعضی گفته اند: یعنی با جماعتی آمد نقل از امام صادق (علیه السلام).

و در الدر المنثور است که فاریابی و ابن منذر از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود ((ریح عقیم)) عبارت است از نكباء. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۷۶

روایاتی از معصومین علیهم السلام در بیان ویژگیهای خلقت خداوند

و در کتاب توحید به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت : من از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم : معنای اینکه خدای عزوجل فرموده : ((یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی)) چیست؟ فرمود: منظور از کلمه ((بید)) در کلام عرب نیرو و نعمت است ، مثلاً در آیه ((و اذکر عبدنا داود ذا الاید)) و آیه ((و السماء بیناها باید)) و آیه شریفه ((و ایدهم بروح منه)) به معنای قوت است . و در اینکه عرب می گوید: ((لفلان عندی ید بیضاء : فلانی نزد من دستی سفید دارد)) به معنای نعمت است .

و در توحید به سند خود از ابی الحسن ، حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در خطبه ای طولانی فرمود: خدای تعالی با این که شعور را شعور کرد به این معنا شناخته شد که کسی او را دارای شعور نکرده ؛ و با اینکه جوهرها را جوهر کرده شناخته

شده به اینکه خودش جوهر ندارد، و با اینکه بین موجودات ضدیت برقرار کرد، شناخته شده به اینکه خودش ضد ندارد، و با اینکه بین بسیاری از موجودات مقارنه قرار داده شناخته شده به اینکه خود قرین ندارد. او بود که بین نور و ظلمت، خشکی و تری، خشونت و نرمی و سرد و گرم ضدیت برقرار کرد، و باز او بود که بین دو چیز ناسازگار الفت و بین دو چیز نزدیک به هم جدایی انداخت، و با همین جدایی انداختنهما فهماند که جدا کننده ای در کار است، و با این الفت اندازیها فهماند که الفت دهنده ای در بین است، و در همین مقام فرموده: ((و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون)).

بین قبل و بعد جدایی انداخت تا معلوم شود خودش قبل و بعدی ندارد، غریزه هایی که در موجودات هست شهادت می دهد به اینکه پدید آورنده و سازنده غریزه ها، خود غریزه ندارد. و با اینکه وقت را وقت کرد فهمانید که وقت کننده وقت، خود وقت ندارد، و با اینکه بعضی از موجودات حجاب بعضی دیگر شد، فهماند بین خود او و خلقش حجابی نیست.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((ففرؤا الی الله)) می گوید: بعضی گفته اند معنایش این است که: برای فرار از گناهان به حج بروید - نقل از امام صادق (علیه السلام).

مؤلف: این روایت را کافی و معانی الاخبار هم به سند خود از ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده اند، و بعید نیست که از باب تطبیق باشد. الذاریات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۷۷

آیات ۵۲ - ۶۰ سوره ذاریات

كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ (۵۲) أَ تَوَاصَوْا بِهِ يَلِ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ (۵۳) فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ (۵۴) وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الذُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (۵۵) وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۶) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونِ (۵۷) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (۵۸) فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ (۵۹) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (۶۰)

ترجمه آیات

این چنین بود که هیچ رسولی به سراغ کفار قبل از این کفار نیامد مگر اینکه گفتند یا ساحر است و یا جن زده (۵۲). آیا یکدیگر را به آن سفارش می کردند، نه، مساءله سفارش نیست بلکه همه طاغی اند (۵۳). پس تو هم از آنان روی بگردان که هیچ سرزندی بر تو نیست (۵۴). و تذکر بده که تذکر به حال مؤمنین نافع است (۵۵). و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند (۵۶). و من از آنان نه رزقی می خواهم و نه می خواهم چیزی به من بچشانند (۵۷). بدرستی یگانه رزاق و دارای قوت و متانت خداست (۵۸). پس به درستی آنهايي که در این امت ستم کردند همان نصیبی را دارند که هم مسلکانشان در امت های گذشته داشتند پس خیلی به عجله وادار مکنید (۵۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۷۸

پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند از آن روزی که وعده اش به ایشان داده شده (۶۰).

بیان آیات

این آیات خاتمه سوره است، و در آن به همان مطالبی که سوره با آن آغاز شده بود برگشت شده، که همان انکار معاد مشرکین و معارضه با مقام رسالت با سخنانی مختلف بود، و سپس ایشان را به روز موعود تهدید می کرد.

كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ یعنی: مطلب از این قرار است که قبل از این قوم هم هیچ رسولی به سوی مردم نیامد، مگر آنکه یا گفتند ساحر است، و یا گفتند مجنون است. و بنابراین، کلمه ((كذلك)) نظیر خلاصه گیری از مطالب قبل است که گفتیم معاد را انکار می کردند، و با رسالت رسولان با سخنانی مختلف مقابله می نمودند.

و جمله ((ما آتی الذین من قبلهم)) بیان است برای کلمه ((كذلك)).

أَتَوَّصُوا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ کلمه ((تواصی)) (به معنای این است که مردمی یکدیگر را به امری سفارش کنند. و ضمیر ((به)) به قول برمی گردد و استفهام تعجبی است و معنای آیه چنین است که: آیا این امت ها به یکدیگر سفارش کرده بودند، و هر امتی که قبلا- بوده به امت بعدی خود یاد داده و سفارش کرده که او هم همین حرفها را بزند؟ نه، و لیکن همه این اقوام طاغی بودند، و این حرفها زائیده طغیان است.

طغیان و استکبار، علت مشترک تکذیب اقوام مکذب بوده است

فَقَوْلَ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ این جمله تفریع بر طغیان و استکبار و اصرار آنان بر عناد و لجاجت و نتیجه گیری از آن است.

و معنای آیه چنین است. حال که وضع چنین است، و مردم دعوت تو را اجابت نمی کنند مگر به مثل همان اجابتی که امت های گذشته کردند، و پیغمبر خود را ساحر و یا مجنون خواندند و اگر دعوت تو بیش از عناد در آنان اثر نگذاشت روی از آنان بگردان، و مجادله مکن که حق را به آنان بقبولانی، که اگر چنین کنی سرزنش نمی شوی، برای اینکه تو معجزه را به ایشان نشان دادی و حجت را بر آنان تمام کردی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۷۹

وَذَكَرْ فَإِنَّ الذُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ این جمله تفریع و نتیجه گیری از دستوری است که قبلا- داد و فرمود: از کفار روی بگردان. پس در حقیقت امری است به تذکر بعد از نهی از جدال با آنان، و معنایش این می شود که: تو دست از تذکر دادن خود بر مدار، و همچنان که تاکنون ایشان را با مواعظت تذکر می دادی تذکر ده، چون تذکر، مفید به حال مؤمنین است، و ربطی به استدلال و جدال با آن طاغیان ندارد. استدلال و جدال به جز زیادتر شدن طغیان و کفر اثر دیگری در آنان ندارد.

وَمَا خَلَقْتَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ در این آیه، سیاق کلام از تکلم با غیر به متکلم وحده تغییر یافته. و این تغییر سیاق برای آن بوده که کارهایی که در سابق ذکر می شد و به خدا نسبت می داد، مانند خلقت و ارسال رسل و انزال عذاب، کارهایی بود که واسطه برمی داشت، و مثلا- ملائکه و سایر اسباب در آن واسطه بودند، بخلاف غرض از خلقت و ایجاد که همان عبادت باشد - که امری است مختص به خدای سبحان و احدی در آن شرکت ندارد.

بررسی مفاد آیه ((و ما خلقت الجن و الائنس الا ليعبدون)) (و توضیحاتی درباره اینکه غرض از خلقت انس و جن عبادت خداست

و جمله ((الا ليعبدون)) استثنائی است از نفی، و شکی نیست که این استثناء ظهور در این دارد که خلقت بدون غرض نبوده، و غرض از آن منحصر اعبادت بوده، یعنی غرض این بوده که خلق، عابد خدا باشند، نه اینکه او معبود خلق باشد، چون فرموده ((الا ليعبدون)) (یعنی: تا آنکه مرا بپرستند، و فرموده: تا من پرستش شوم یا تا من معبودشان باشم).

علاوه بر این، غرض هر چه باشد پیداست امری است که صاحب غرض به وسیله آن استکمال می کند، و حاجتش را برمی آورد، در حالی که خدای سبحان از هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد. تا به وسیله آن غرض نقص خود را جبران نماید و حاجت خود را تاءمین کند.

و نیز از جهتی دیگر فعلی که بالا-خره منتهی به غرضی که عاید فاعلش نشود لغو و سفیهانه است، لذا نتیجه می گیریم که خدای سبحان در کارهایی که می کند غرضی دارد، اما غرضش ذات خودش است، نه چیزی که خارج از ذاتش باشد، و کاری که می کند از آن کار سود و غرضی در نظر دارد، ولی نه سودی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش شود.

اینجاست که می گوییم خدای تعالی انسان را آفرید تا پاداش دهد، و معلوم است که ثواب و پاداش عاید انسان می شود، و این انسان است که از آن پاداش منتفع و بهره مند می گردد، نه خود خدا، زیرا خدای عزوجل بی نیاز از آن است. و اما غرضش از ثواب دادن خود ذات متعالیش می باشد، انسان را بدین جهت خلق کرد تا پاداش دهد، و بدین جهت پاداش دهد که الله است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۸۰

پس پاداش کمالی است برای فعل خدا، نه برای فاعل فعل که خود خدا است، پس عبادت غرض از خلقت انسان است، و کمالی است که عاید انسان می‌شود، هم عبادت غرض است و هم توابع آن - که رحمت و مغفرت و غیره باشد. و اگر برای عبادت غرضی از قبیل معرفت در کار باشد، معرفتی که از راه عبادت و خلوص در آن حاصل می‌شود در حقیقت غرض اقصی و بالاتر است، و عبادت غرض متوسط است. بیان اینکه الف و لام در ((الجن و الانس)) الف و لام جنس، و لام در ((لیعبدون)) لام غرض است

حال خواهی گفت: حمل کردن لام در جمله ((لیعبدون)) بر لام غرض معارض است با آیه شریفه ((و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلك خلقهم)) و با آیه شریفه ((و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس)) برای اینکه ظاهر آیه اول این است که غرض از خلقت اختلاف است، و ظاهر آیه دوم این است که غرض از خلقت رفتن بسیاری از افراد جن و انس به جهنم است ناگزیر ما باید از حمل لام بر لام غرض صرف نظر نموده بگوییم لام غایت است (در این صورت معنای هر سه آیه این می‌شود که: خدای تعالی انسان را نه برای عبادت و نه برای اختلاف و نه برای جهنم آفرید بلکه انسانی آفریده که بعضی او را عبادت می‌کنند و بعضی از خلقت خود اختلاف را نتیجه می‌گیرند و بعضی جهنمی شدن را). در پاسخ می‌گوییم: اما آیه اول که اشاره ((و لذلك)) و برای همین هم خلقشان کرده ایم ((اشاره به رحمت است، نه به اختلاف)). و اما آیه دوم هر چند لام در آن لام غرض است، می‌فرماید به منظور ریختن در دوزخ و یا اختلاف خلقشان کرده ایم، لیکن این غرض، غرض اصلی نیست، بلکه تبعی و به قصد ثانوی است، که گفتار مفصل ما در تفسیر این دو آیه گذشت.

حال اگر بگویی در صورتی که لام در جمله ((لیعبدون)) لام غرض باشد این اشکال متوجه می‌شود که اگر غرض از خلقت، عبادت بندگان باشد، با در نظر داشتن اینکه تخلف مراد او از اراده اش امری محال است، باید تمامی بندگان او را عبادت می‌کردند و حال آنکه می‌بینیم که بسیاری از آنان او را نمی‌پرستند، و این خود بهترین دلیل است بر اینکه لام در آیه، لام غرض نیست، و اگر هم لام غرض باشد مراد از عبادت، عبادت تشریعی و دینی نیست، بلکه عبادت تکوینی است، که در آیه ((و ان من شیء الا یسبح بحمده)) از آن خبر می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه : ۵۸۱

و یا مراد از خلقت بندگان برای عبادت، این باشد که: ما آنان را طوری آفریده ایم که صلاحیت برای عبادت داشته باشند، و هر کس بخواهد او را عبادت کند بتواند، چون آنان را دارای اعتبار و عقل و استطاعت کردیم. و این توجیه خیلی هم دور نیست چون استعمال کلمه و نام یک عمل در صلاحیت و استعداد برای انجام فعلی که معنای آن کلمه است، استعمالی مجازی و شایع است، می‌گوییم ((گاو برای شخم زدن خلق شده)) و معنایش این است که صلاحیت و استعداد شخم را دارد، و یا می‌گوییم ((خانه برای سکنی ساخته شده)) (که باز معنایش این است که استعداد برای سکنی دارد).

در پاسخ می‌گوییم: مبنا و اساس این اشکال این است که الف و لام در دو کلمه ((الجن)) و ((الانس)) الف و لام استغراق باشد، و معنای آیه این باشد که ((ما تمامی افراد جن و تمامی افراد انس را تنها به غرض عبادت آفریدیم)) (آن وقت تخلف این غرض در بعضی افراد منافعی با این غرض می‌شود، و اشکال می‌شود که تخلف مراد از اراده خدای تعالی محال است).

و اما اگر ما این دو الف و لام را الف و لام جنس بدانیم، نه استغراق در آن صورت وجود عبادت در دو نوع جن و انس و لو در بعضی از افراد آن دو کافی است، که این تخلف محال پیش نیاید، چون وجود افرادی که خدا را عبادت نمی‌کنند ضرری نمی‌زند، بلکه، اگر به طور کلی در جنس جن و بشر عبادت ور می‌افتاد، و حتی یک نفر هم خدا را عبادت نمی‌کرد، با

غرض خدای سبحان منافات داشت، و آن وقت می شد بگوییم غرض خدای سبحان تخلف شده، و همان طور که خدای تعالی در خلقت افراد غرض دارد، در خلقت نوع هم غرض دارد، و ممکن است غرضش از خلقت این دو نوع وجود افرادی عابد در این دو نوع باشد.

احتمال اینکه مراد از عبارت عبادت تکوینی باشد نه دینی، و یا اینکه مراد صلاحیت و استعداد عبادت باشد احتمالاتی ضعیف است

و اما این احتمال که مراد از عبادت، عبادت تکوینی باشد نه دینی، احتمالی است ضعیف، برای اینکه در این صورت مطلب منحصر به جن و انس نمی شود، بلکه خلقت تمامی عالم برای عبادت تکوینی است. علاوه بر این، سیاق آیه سیاق توییح کفار است، که چرا عبادت تشریعی ندارند. و می خواهد کفار را به خاطر اینکه قیامت و حساب و جزاء را منکر شده اند تهدید کند، و معلوم است که حساب و جزاء مربوط به عبادت تشریعی است، نه تکوینی.

و نیز اینکه عبادت را حمل کردند بر استعداد و صلاحیت عبادت، و گفته اند: غرض از خلقت جن و انس این است که صلاحیت و استعداد عبادت را داشته باشند، و یا مورد امر و نهی عبادی قرار بگیرند، احتمالی است ضعیف، برای اینکه این معنا بسیار واضح است که اگر کسی از چیزی استعداد و صلاحیت فعلی را می خواهد، برای این می خواهد که آن فعل را انجام دهد، و به فرضی هم که به گفته شما غرض از خلقت صلاحیت عبادت باشد، باز غرض اصلی و اولی عبادت است، و صلاحیت و استعداد مقدمه آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۲

پس نمی توانیم عبادت در آیه را حمل کنیم بر صلاحیت و استعداد عبادت، و اگر حمل کنیم در حقیقت اعتراف کرده ایم به اینکه غرض اولی و بالذات، خود عبادت است، و اینجاست که دوباره اشکال - البته اگر اشکالی باشد - برمی گردد. حق در مطلب در مراد از عبادت

پس حق همین است که بگوییم الف و لام در دو کلمه ((الجن)) و ((الانس)) الف و لام جنس است، نه استغراق، و مراد از عبادت، خود عبادت است نه صلاحیت و استعداد آن. و اگر غرض به استعداد هم تعلق گرفته باشد غرض ثانوی و جزئی است تا مقدمه باشد برای غرض اولی و اعلا - که همان عبادتست، همچنان که خود عبادت یعنی اعمالی که عبد با اعضاء و جوارح خود انجام می دهد، بر می خیزد، می ایستد، رکوع می کند، به سجده می افتد، غرض به همه اینها تعلق گرفته، و لذا می بینیم به آنها امر فرموده، اما این غرض برای مطلوب دیگر و غرض بالاتر است، و آن این است که بندگی و ذلت عبودیت بنده را در برابر رب العالمین نشان دهد، ذلت عبودیت و فقر مملوکی محض خود را در قبال عزت مطلق و غنای محض مجسم و ممثل سازد، همچنان که چه بسا این معنا از آیه شریفه ((قل ما یعبوا بکم ربی لولا دعاؤکم)) نیز استفاده شود؛ چون در این آیه عبادت را به دعاء مبدل کرده است.

پس معلوم می شود که حقیقت عبادت این است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، رو به سوی مقام رب خود آورد. و همین، منظور آن مفسر است که عبادت را به معرفت تفسیر کرده، می خواهد بگوید: حقیقتش آن معرفتی است که از عبادت ظاهری به دست می آید.

پس غرض نهایی از خلقت همان حقیقت عبادت است، یعنی این است که بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد، و او را ذکر گوید. این بود آنچه با تدبیر در آیه مورد بحث استفاده می شود، و اگر جن را در آن جلوتر از ((انس)) آورده، برای این است که سخن از خلقت است و خلقت جن قبل از خلقت انس بوده، به شهادت اینکه می فرماید: ((والجان خلقناه من قبل من نار السموم)). و عبادت غرض و نتیجه ای است که عاید فعل خدا می شود، نه عاید فاعل که خود خدا باشد، به همان بیانی که گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۳



و از اینکه در آیه شریفه به وسیله نفی و استثناء، غرض را منحصر در عبادت کرده فهمیده می شود که خدای تعالی هیچ عنایتی به آنان که عبادتش نمی کنند ندارد، همچنانکه گفتیم آیه شریفه ((قل ما یعبوا ربکم ربی دعاوکم )) به آن تصریح می کند.

معنای اینکه فرمود: ((ما ارید منهم من رزق و ما ارید ان یطعمون ))

مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا كَلِمَةٌ ((اطعام)) (به معنای دادن طعام به کسی است که آن را بچشد و بخورد، در قرآن کریم فرموده: ((وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيُسْقِينِي)) و نیز فرموده: ((الَّذِي اطعمهم من جوع)) و بنابراین، ذکر اطعام بعد از رزق، از قبیل ذکر خاص بعد از عام است که معمولاً در جایی به کار می رود که گوینده نسبت به خاص عنایتی بیشتر دارد. و در اینجا خدای تعالی خواسته است در بین همه انحاء رزق عنایت بیشتر خود را نسبت به طعام بفهماند و این بدان جهت است که احتیاج به طعام خوردن و سوخت بدن را تأمین کردن، از سایر حوائج انسان وسیع تر است، و سایر حوائجش به آن اهمیت نیست؛ زیرا بدن همواره سوخت و سوز دارد، هر طعامی که می خورد وقتی می خورد که گرسنه است، و بعد از خوردن هم آن را دفع نموده، دوباره گرسنه می شود.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از رزق، روزی دادن بندگان به بندگان است، می خواهد بفرماید: من از بندگانم نه می خواهم که بندگان را روزی دهند، و نه اینکه به خود من چیزی اطعام کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از اطعام تقدیم طعام به درگاه خدا است، آن طور که یک برده طعامی را نزد مولایش، و یک خدمتکار طعامی را نزد مخدوم خود می برد، می خواهد بفرماید: من نمی خواهم بندگانم برای من رزقی تحصیل کنند، و نیز از ایشان نمی خواهم که طعامی برایم درست کنند و به من پیشکش کنند تا من با آن رزق ارتزاق کنم، و آن طعام را بخورم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۴

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ این جمله آیه قبلی را که می فرمود ((ما ارید منهم من رزق...)) تعلیل می کند. و در این آیه التفاتی به کار رفته، چون در آیه قبلی سیاق، سیاق تکلم وحده بود، می فرمود ((من نمی خواهم چنین و چنان کنند)) و در آیه مورد بحث خدای تعالی غایب فرض شده می فرماید ((خدا چنین و چنان است)) و این بدان منظور است که تعلیل مذکور مستقیماً مستند به اسم جلاله شود که هر موجودی آغازش از آن اسم، و انجامش نیز به سوی آنست، گویا فرموده: من از ایشان رزقی نمی خواهم، چون رزاق منم، زیرا من الله هستم.

و اگر از رزاق بودن خود با صیغه مبالغه ((رزاق: بسیار روزی دهنده)) تعبیر کرد، با اینکه ظاهر سیاق اقتضاء داشت که اکتفاء کند به این که بفرماید: خدا خودش رزاق همه است، برای این است که وقتی تنها خدای تعالی رزاق باشد، رزاق هم خواهد بود. برای اینکه روزی خوارانش بی حساب و بسیارند، پس این آیه نظیر آیه شریفه ((و ما انا بظلام للعبید)) است که نظیر این بیان در تفسیر آن نیز گذشت.

و کلمه ((ذو القوه)) یکی از اسماء خدای تعالی و به معنای ((قوی)) است، با این تفاوت که این کلمه از کلمه ((قوی)) رساتر است. و کلمه ((متین)) نیز یکی از اسماء خدای تعالی است که به معنای نیرومندی است که هیچ کاری ناتوانش نمی کند. و تعبیر به این سه اسم برای این است که بر انحصار روزی دادن در خدای تعالی دلالت کند، و بفهماند که خدا در رساندن رزق به روزی خواران - با همه کثرتی که دارند - ناتوان و ضعیف نمی شود.

فَبِأَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِّثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ کلمه ((ذنوب)) (به معنای سهم و نصیب است، و کلمه ((استعجال)) (به معنای این است که از دیگری بخواهی عجله کند، و او را بر انجام خواسته ات تحریک کنی. این آیه شریفه متفرع بر لازمه معنایی است که جمله ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) آن را افاده می کند، چون این جمله غرض

از خلقت جن و انس را عبادت معرفی کرده و لازمه این معنا آن است که هر کس او را عبادت نکند ستمکار باشد، آیه مورد بحث هم می‌فرماید: ستمکاران این امت نیز نصیبی از عذاب ندارند، مثل نصیب هم مسلکانشان در امت‌های دیگر.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۵

و معنای آیه چنین می‌شود: حال که این ستمکاران خدا را عبادت نمی‌کنند، و خدا عنایتی به هدایت آنان ندارد، و در نتیجه از ناحیه خدا سعادت نمی‌دارند، و هیچ سعادت‌تی شامل ایشان نمی‌شود، قهرا نصیبی از عذاب ندارند، مثل نصیب هم مسلکانشان در امت‌های گذشته که هلاک شدند، پس با این حال این چه عجله‌ای است که دارند، و به تو می‌گویند که زودتر عذاب ما را بیاور، و می‌گویند: ((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین: پس وعده چه وقت می‌رسد اگر راست می‌گویید)) و ((ایان یوم الدین: روز قیامت چه وقت است))؟

در این آیه شریفه التفاتی از غیبت به تکلم به کار رفته، (در آیه قبلی خدا را غایب فرض کرده بود، و او را به اوصاف ذوالقوه و رزاق و متین توصیف می‌کرد، و در آیه مورد بحث خود خدای تعالی گوینده به حساب آمده، می‌فرماید آنهایی که از این امت ستمکارند، چنین و چنان هستند، و در حقیقت می‌توان گفت این التفات جدیدی نیست، بلکه برگشتن به سیاق قبلی است، که باز در آن خدای تعالی گوینده بود، و می‌فرمود: من جن و انس را خلق نکردم (مگر برای...)، چون سخن در آیه مورد بحث از شاخه‌های آن آیه است.

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ

این آیه تفریع و نتیجه‌گیری از جمله ((فان للذین ظلموا ذنوباً...))، و هم هشدار است به اینکه این ذنوب و نصیب در روز قیامت برای آنان محقق و حتمی است، هر چند که زودرس شدن قسمتی از آن در همین دنیا ممکن باشد، و قیامت روزی است که برای آنان به غیر از ویل و هلاکت چیزی نیست، و آن همان روزی است که وعده اش داده شده.

و اگر تعبیر ((للذین ظلموا)) که در آیه قبلی بود، در این آیه به ((للذین کفروا)) تبدیل شده، برای این بود که توجه دهد، به اینکه مراد از ظلم در آنجا ظلم کفر است نه ظلم به مردم.

بحث روایتی

(روایتی در ذیل آیه: ((فذكر فان الذکری تنفع المؤمنین)) و آیه: ((و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)) و درباره طلب روزی)

در مجمع البیان می‌گوید: با اسنادی از مجاهد روایت شده که گفت: روزی علی بن ابی طالب (علیه السلام) با عمامه بیرون آمد، در حالی که پیراهنش را به خود پیچیده بود، پس فرمود: وقتی جمله ((فتول عنهم فما انت بملوم)) نازل شد، احدی از ما نماند مگر آن که یقین کرد که عذاب خواهد آمد، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ماء‌مور شده بود از بین امت بیرون شود، ولی همین که این جمله نازل شد: ((و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین)) دل‌هایمان آرام گرفت، چون معنای این جمله این است که: با قرآن، کسانی را که از بین قومت به تو ایمان آورده اند موعظه کن، که موعظه به حال مؤمنین سود می‌دهد - نقل از کلبی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۶

مؤلف: این روایت را الدر المنثور از کلبی و نیز نظیر آن را از ابن راهویه و همچنین ابن مردویه، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده. و در توحید به سند خود از ابن ابی عمیر روایت کرده که گفت: به حضرت ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) عرضه داشتم: معنای این حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که فرموده: ((اعملوا فکل میسر لما خلق له: عمل کنید که هر کس برای هر چه خلق شده، رسیدن به آن غرض را برایش آسان کرده اند)) چیست؟ فرمود: خدای عزوجل جن و انس را آفرید برای اینکه بندگی اش کنند، و نیافریده که نافرمانی اش کنند،

چون خودش فرموده: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) (پس وقتی خدای تعالی همه را برای این غرض مقدس خلق کرده، قطعاً هر کس می‌تواند به آن هدف برسد، پس وای بر کسی که کوری را بر هدایت ترجیح داده، آن را انتخاب کند. و در علل الشرایع به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: روزی حسین بن علی (علیه السلام) بین اصحابش آمد و فرمود: خدای عزوجل خلق را نیافرید مگر برای اینکه او را بشناسند، چون اگر او را بشناسند، عبادتش هم می‌کنند، و اگر عبادتش کنند، به وسیله عبادت او از پرستش غیر او بی‌نیاز می‌شوند.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می‌فرماید ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون))، فرمود: آنان را آفرید تا امر به عبادتشان کند.

مؤلف: قمی هم در تفسیر خود این حدیث را آورده، اما نه سندش را ذکر کرده و نه نام مبارک امام را. و در تفسیر آیه شریفه، بیانی گذشت که معنای این روایات را روشن می‌سازد، زیرا در آنجا گفتیم غرضهایی که در خلقت است - یعنی تکلیف و عبادت و معرفت - اغراضی است که هر یک از دیگری حاصل می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۸ صفحه: ۵۸۷

و در تفسیر عیاشی از یعقوب بن سعید از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: از آن جناب از معنای این کلام خدا پرسیدم که می‌فرماید ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون)) (فرمود: بندگان را برای عبادت آفرید. پرسیدم آخر در آیه ((و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلك خلقهم)) (می‌فرماید آنان را برای رحمت آفریدم فرمود این که تو خواندی بعد از آن آیه نازل شد.

مؤلف: یعنی آیه ((و لا- یزالون...))، بعد از آیه ((و ما خلقت...)) (نازل شده، و امام خواسته است بفرماید آیه ((و ما خلقت...)) (نسخ شده. و در تفسیر قمی، در حدیثی دیگر نیز آمده که آیه مذکور با آیه ((و لا یزالون...)) (نسخ شده. و مراد از این نسخ، بیان و رفع ابهام است، نه نسخ اصطلاحی، چون نسخ در کلام ائمه (علیهم السلام) به معنای بیان و رفع ابهام بسیار آمده، همچنان که در تفسیر آیه ((ما ننسخ من ایه او ننسها...)) (به این معنا اشاره کردیم.

و مراد امام (علیه السلام) این بوده که غرض اعلاّی از خلقت، رحمت خاص الهی است که تنها به وسیله عبادت حاصل می‌شود، و سعادت است خاص که از راه معرفت بدست می‌آید.

و در تهذیب به سند خود از سدید روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: انسان در طلب رزق چه مقدار وظیفه دارد؟ فرمود: همین که در مغازه ات را باز کنی، و بساطت را پهن نمائی وظیفه ات را انجام داده ای. الحمد لله رب العالمین

## الطور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳

سوره طور

آیات ۱ - ۱۰، سوره طور

سوره طور مکی است و چهل و نه آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ الطُّورِ (۱) وَ کَتِیْبٍ مَّسْطُورٍ (۲) فِی رَقٍّ مَّنْشُورٍ (۳) وَ الْاَیِّتِ الْمَعْمُورِ (۴) وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ (۵) وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ (۶) اِنَّ عَذَابَ رَبِّکَ لَوَقِعٌ (۷) مَا لَهٗ مِنْ دَافِعٍ (۸) یَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (۹) وَ تَسِیرُ الْجِبَالِ سِیرًا (۱۰)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. سوگند به کوه طور (۱). و کتاب نوشته شده (ای که در این کوه نازل شد) (۲). کتابی که در اوراق

است نساخ و منتشر می شود (۳). و سوگند به خانه ای (که همواره) آباد است (۴). و سوگند به (آسمان که) سقف بلند است (۵). و به دریایی که مالمال از آتش افروخته است (۶). که محققا عذاب پروردگارت واقع خواهد شد (۷). و هیچ چیز جلوگیرش نمی تواند باشد (۸). (و این عذاب در) روزی واقع می شود که آسمان (چون دود) به حرکت در می آید (۹). و کوهها در اثر زلزله های شدید به راه خواهند افتاد (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴

اشاره به مفاد کلی سوره مبارکه طور و بیان مقصود از ((طور))

بیان آیات

غرض این سوره تهدید و انذار کسانی است که هر آیتی را تکذیب نموده و همواره با حق عناد می ورزند. می خواهد اینگونه کفار را به عذابی که برای روز قیامتشان آماده کرده بیم دهد و به همین منظور با سوگندهای غلیظ، از وقوع چنین عذابی و تحقق آن در قیامت خبر می دهد و می فرماید: عذاب آن روز، ایشان را رها نخواهد کرد تا بر آنان واقع شود، و هیچ گریزی از آن ندارند.

سپس پاره ای از صفات آن عذاب و آن ویل را که عذابی است عمومی و جدا ناشدنی بیان می کند، و در مقابل، قسمتی از نعمتهای اهل نعیم آن روز را که همان متقین هستند شرح می دهد، همانهایی که در دنیا در میان اهل خود به شفقت رفتار می کردند، و خدا را به ایمان می خواندند، و به یکتایی می ستودند.

و آنگاه شروع می کند به توییح مکذبین، که نستهای ناروایی به رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و به قرآن و دین حقی که بر آن جناب نازل شده می دادند.

و در پایان، سوره را با تکرار همان تهدیدها ختم نموده، رسول گرامی خود را دستور می دهد به این که پروردگار خود را تسبیح گوید. و این سوره شهادت سیاق آیاتش، در مکه نازل شده است.

وَ الطُّورِ

بعضی از مفسرین گفته اند: ((طور)) به معنای مطلق کوه است، و هر کوهی را طور می گویند، و لیکن است عمالش در آن کوهی که موسی (علیه السلام) با خدای تعالی سخن گفت غلبه یافته، و در آیه مورد بحث هم مناسبتر آن است که همان کوه منظور باشد، چون سوگند همواره به چیزی می خورند نوعی قداست داشته باشد، و از میان کوهها این کوه است خدای تعالی مقدسش دانسته، و پر برکتش ساخته است، همچنان که در آیه ((و طور سینین)) نیز به آن سوگند یاد کرده و در آیه ((و نادیناه من جانب الطُّور الايمن)) از آن نام برده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵

و در آیه ((فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی)) آن را وادی مقدس خوانده، و در آیه نودی من شاطیء الواد الايمن فی البقعة المباركة من الشجرة)) آن را بقعه ای مبارک دانسته که در کرانه دست راست وادی، قرار دارد.

بعضی هم گفته اند: ((مراد مطلق کوهها است و خدا به همه کوهها سوگند یاد کرده از این جهت که در کوهها انواع نعمتها را قرار داده و درباره آنها فرموده: ((و جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها - خداوند در زمین و بر بالای آن کوههایی پا بر جا قرار داده و برکتها در آن نهاده.))

اقوال مختلف در معنای ((رق)) و مراد از کتابی که مسطور و در رقی منشور است

وَ كَتَبَ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ

بعضی گفته اند: کلمه ((رق)) به معنای مطلق چیزهایی است که در آن چیزی نوشته شود، مانند کاغذ.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای ورق است.

و بعضی گفته اند: به معنای خصوص ورقهایی است که از پوست حیوانات درست می کردند.

و کلمه نشر که مصدر کلمه ((منشور)) است به معنای گستردن و متفرق کردن است.

و مراد از ((کتابی که مسطور و در رقی منشور است)) به گفته بعضی لوح محفوظ است که خدا تمامی حوادث عالم را آنچه بوده و هست و خواهد بود در آن نوشته ، و ملائکه آسمان ، آن را می خوانند (و اجراء می کنند).

بعضی هم گفته اند: مراد از آن قرآن کریم است که خدا آن را در لوح محفوظ نوشته .

و بعضی گفته اند: تورات است که در سابق در کاغذهای پوستی نوشته می شد، و هر وقت می خواستند آن را بخوانند لوله کاغذ را باز می کردند و می خواندند.

و به نظر ما مناسب تر با آیه قبلی آن است که بگوییم : منظور از آن همان قول اخیر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶ مقصود از بیت معمور و بحر مسجور

وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ

بعضی گفته اند: مراد از ((بیت معمور)) کعبه مشرفه است ، چون کعبه اولین خانه ای بود که برای عبادت مردم بنا شد، و همواره از اولین روز بنایش تا کنون آباد و معمور بوده است ، همچنان که قرآن کریم درباره اش می فرماید: ((أَنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هَدَىٰ لِلْعَالَمِينَ)).

ولی ، در روایات وارد ، آمده که ((بیت معمور)) خانه ای است در آسمان ، برابر کعبه که محل زیارت ملائکه است .

و اگر کلمه ((کتاب)) در این آیه نکره و بدون الف و لام آمده برای این است که اشاره کند به این که چنین کتابی بی نیاز از تعریف است ، و این قسم نکره آوردن ، خود نوعی تعریف و مستلزم آن است .

وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ

منظور از ((سقف بر افراشته))، آسمان است .

وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ

راغب در مفردات می گوید: کلمه ((سجور)) که مسجور از آن گرفته شده معنای شعله ور کردن و تیز کردن آتش است .

ولی صاحب مجمع البیان گفته : ((مسجور به معنای مملو است ، مثلاً وقتی گفته می شود: ((سجرت التور))، معنایش این است که من تنور را پر از آتش کردم)).

و آیه شریفه به هر دو معنا تفسیر شده ، مؤید معنای اول آیه ((و اذا البحار سجرت)) است ، و در حدیث آمده که در روز قیامت دریاها آتشی افروخته می شوند.

بعضی هم گفته اند: مراد از ((بحر مسجور)) دریایی است که آبش خشک شده و در بسترش آتش افروخته می شود. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷

إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوْ قَعَّ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ

این آیه ، جواب سوگند سابق است ، و مراد از عذابی که از واقع شدنش خبر می دهد عذاب روز قیامت است ، همان عذابی که کفار تکذیب کننده آیات خدای را، به آن تهدید می کرد، همچنان که آیه بعدی هم به آن اشاره می کند و می فرماید: روزی که آسمان به سرعت به حرکت در می آید، و جمله ((ما له من دافع)) دلالت دارد بر این که این عذاب از اموری است که قضایش رانده شده و گریزی از وقوعش نیست ، همچنان که در جای دیگر، همین معنا آمده می فرماید: ((و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور)).

((عذاب ربک)) - اگر عذاب را به رب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نسبت داده و فرموده است ((عذاب پروردگارت))، با این می توانست بفرماید: ((عذاب الله - عذاب خدا)) برای است رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را علیه آنهایی که دعوتش را تکذیب کردند تاءید نماید و آن جناب را دلگرم کند که پروردگارش در چنین روزی خوارش نمی سازد، و بی یورش

نمی گذارد. همچنان که همین مضمون را در جای دیگر آورده می فرماید: ((یوم لا یخزی اللّٰه النبی و الذین امنوا معه)).

یَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَ تَسِيرُ الْجِبَالُ سِیرًا

کلمه ((یوم)) ظرف است برای جمله ((ان عذاب ربک لواقع))، می فرماید عذاب مذکور در چنین روزی و در چنین ظرفی محقق می شود.

معنای جمله ((تمور السماء...)) در وصف روز قیامت

و کلمه ((مور)) - به طوری که در مجمع البیان آمده - به معنای تردد و آمد و رفت چیزی چون دود است، همچنان که دود در فضا می پیچد و آمد و شد می کند تا از بین برود.

راغب هم قریب به این معنی را بیان کرده و گفته: ((به معنای جریان سریع است)).

به هر حال در این آیه شریفه، اشاره ای است به درهم پیچیده شدن عالم آسمان ها که در آیه شریفه ((اذا السماء انفطرت و اذا الکواکب انتثرت)) و آیه شریفه ((یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب)) و آیه ((و السموات مطویات بیمینه)) نیز آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸

همچنان که جمله ((و تسیر الجبال سیرا)) اشاره است به آن زلزله عظیمی که قبل از قیام قیامت در زمین رخ می دهد، و قرآن کریم در چند جا از آن یاد کرده، مانند آیه شریفه ((اذا رجت الارض رجاً و بست الجبال بسا فکانت هباء منبثا)) و آیه ((و سیرت الجبال فکانت سرابا)).

بحث روایتی

(روایاتی درباره مراد از طور، بیت معمور و... که بدانها قسم یاد شده است)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و الطور و کتاب مسطور)) می گوید: طور کوهی است در طور سیناء. (و به گفته وی معلوم می شود در سیناء سر زمینی است به نام طور که کوه طور در آن واقع شده).

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و البیت المعمور)) به نقل از ابن عباس و مجاهد می گوید: بیت معمور خانه ای است در آسمان چهارم، و درست مقابل کعبه، و از بس ملائکه برای عبادت در آن آمد و شد دارند همیشه معمور و آباد است. و از امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم روایت شده فرموده: در هر روز هفتاد هزار فرشته داخل آن می شوند، و چون بر می گردند دیگر تا ابد آنجا را زیارت نمی کنند.

مؤلف: این مطلب را که بیت معمور خانه ای است در آسمان که ملائکه پیرامون آن طواف می کنند، در روایات شیعه و سنی هر دو آمده، اما روایات در تعیین محل خانه مذکور اختلاف دارند، در بیشتر آنها آمده که در آسمان چهارم واقع است. و در بعضی آمده که در آسمان اول است. و بعضی دیگر محل آن را آسمان هفتم دانسته.

و نیز صاحب مجمع البیان از علی (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه ((و السقف المرفوع)) فرموده: سقف مرفوع، همان آسمان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹

و در تفسیر قمی از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: سقف مرفوع، آسمان، و بحر مسجور، دریاها است، که در روز قیامت افروخته می شود.

و در مجمع البیان در معنای بحر مسجور گفته: یعنی دریایی مملو - نقل از قتاده. و بعضی گفته اند: یعنی افروخته و سرخ شده مانند تنور - نقل از مجاهد و ضحاک و اخفش و ابن زید. بعضی هم گفته اند: دریاها در روز قیامت آتش می شود و چون آهن سرخ می گردد، آنگاه همه را به هم راه داده و به آتش دوزخ راه می دهند. الطور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰



آیات ۱۱ - ۲۸، سوره طور

فَوَيْلٌ لِلْمُكَدِّبِينَ (۱۱) الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ (۱۲) يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاءً (۱۳) هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَدِّبُونَ (۱۴) أَسِخْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ (۱۵) اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۶) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّةٍ وَ نَعِيمٍ (۱۷) فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَ وَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (۱۸) كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۹) مُتَكَبِّرِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ (۲۰) وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ مَا أَلْتَنَاهُمْ مِّنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (۲۱) وَ أَمْدَدْنَاهُمْ بِفِكَهٍ وَ لَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ (۲۲) يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعْوَ فِيهَا وَ لَا تَأْتِيهِم (۲۳) وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ (۲۴) وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ (۲۵) قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ (۲۶) فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَ وَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ (۲۷) إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ (۲۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱

ترجمه آیات

پس در آن روز وای به حال تکذیب کنندگان (۱۱). که هر آیتی روشن را بازیچه و مورد بگو قرار می دهند (۱۲) روزی که آنان به شدتی وصف ناپذیر، به سوی جهنم رانده می شوند (۱۳). و به ایشان گفته می شود این همان آتشی است که در دنیا همواره آن را تکذیب می کردید (۱۴). حال آیا باز هم این آتش سحر است؟ (همچنان که در دنیا سحرش می خواندند) یا امری است دیدنی ولی شما بینایی ندارید؟ (۱۵). بچشید سوزش آن را چه صبر بکنید و چه نکنید برایتان یکسان است، چون جزایی که به شما داده می شود همان اعمالی است که می کردید (۱۶). به درستی که مردم با تقوا در بهشت ها و در نعیمند (۱۷). در حالی که با یکدیگر درباره آنچه پروردگارشان به آنان داده گفتگو می کنند و لذت می برند، و پروردگارشان از عذاب دوزخ محفوظشان داشت (۱۸). و به ایشان گفته می شود بخورید و بنوشید، گوارایتان باد به خاطر آن اعمال خیری که می کردید (۱۹). بهشتیان در حالی می خوردند و می نوشند که بر کرسی های بهم پیوسته تکیه داده اند، و ما ایشان را با حورالعین تزویج کرده ایم (۲۰). و کسانی که ایمان آوردند و ذریه شائن هم با ایمان خود - هر چند ضعیف از ایمان پدران شائن باشد - ملحق به ایشان شدند، ما نیز ذریه شائن را ایشان ملحق نموده، چیزی از پاداش آنان کم نمی کنیم، برای این که هر کس در گرو عملی است که کرده (۲۱). در بهشت آنچه از میوه و گوشت که هوس کنند پی در پی در اختیارشان قرار می دهیم (۲۲). قلدح شراب در بینشان دست به دست می گردد، شرابی که نه مانند شراب دنیا لغوی در آن است و نه گناه (۲۳). و غلامان بهشتی که در حسن و صفا چون لولو دست نخورده اند پیرامون ایشان و در خدمتگزاریشان آمد و شد دارند (۲۴). و بهشتیان به یکدیگر روی آورده احوال هم را می پرسند (۲۵). می گویند: ما قبل از این که در دنیا بودیم نسبت به خویشاوندان خود خیرخواه بودیم، و از خطر هلاکت زنده‌مان می دادیم (۲۶). (و به خاطر همین خیرخواهی) خدای تعالی بر ما منت نهاد، و از عذاب درون سوز جهنم، حفظمان فرمود (۲۷). آری روش ما قبل از این چنین بود که همواره او را می خواندیم، چون می دانستیم که او نیکوکار مهربان است (۲۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹

صفحه ۱۲

بیان آیات

این آیات نشانه کسانی را که این عذاب بر سرشان می آید بیان می کند، عذابی که در آن و در وقوعش هیچ شکی نمی توان کرد، و حال آن اشخاص را در آن روز بیان می کند، و غرض اصلی این سوره همین است - همچنان که قبلا هم خاطر نشان کردیم - اما این که در این میان نامی هم از متقین می برد و شرح حالی از آنان بیان می کند از باب تطفل است، و می خواهد انذار و تهدید کفار را تاءکید کند.

فَوَيْلٌ لِلْمُكَدِّبِينَ

این جمله تفریع و نتیجه گیری از آیات قبل است که از وقوع حتمی عذاب قیامت سخن می گفت، می فرماید: وقتی مطلب از این

قرار بود، و هیچ مفری از وقوع عذاب نبود، پس وای به حال کسی که این عذاب بر سرش آید مسلم آنها دروغ‌گویانند یعنی وای به حال کسی که آیات خدای را تکذیب می کند، که قدر متیقن از جهنمیان، همین ها هستند. پس، این جمله به دلالت التزامی دلالت دارد بر این که معذب های روز قیامت مکذبین در دنیا هستند، و به دلالت مطابقی دلالت دارد بر این که حال آن روزشان وا ویلاست. (به عبارت ساده تر این که آیه شریفه صریحا نمی فرماید مکذبین داخل آتش می شوند، لیکن چیزی درباره آنان می گوید که لازمه اش دخول در آتش است، و آن این است که وای به حال مکذبین).

ممکن هم هست تقدیر کلام را اینطور بگیریم که وقتی مسلم شد که عذاب واقع شدنی است، و مسلم نخست شامل حال مکذبین می شود، چون آنها هستند که به خدا کفر می ورزند و روز قیامت را تکذیب می کنند، پس وای به حال ایشان از آن روز، در نتیجه جمله ای که دلالت می کند بر عذاب مکذبین جمله ((عذاب ربک)) است، برای اینکه عذاب خدا کسی را می گیرد که خدا او را دعوت کند، و او اجابت ننماید و دعوتش را تکذیب کند.

الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ

کلمه ((خوض)) به معنای دخول در سخن باطل است. راغب می گوید: خوض عبارت است از ورود در آب و عبور کردن در آن، ولی به طور استعاره در ورود در امور و کارها نیز استعمال می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳ و بیشتر مواردی که در قرآن استعمال شده در مورد اموری است که شروع در آن مذموم است. و اگر کلمه مذکور را در آیه شریفه بدون الف و لام و با تونین تنکیر ((خوض)) آورده، برای این است که بفهماند این کلمه صفتی دارد که حذف شده و تقدیر آن ((خوضی عجیب)) است.

و از آنجایی که اشتغال به سخن باطل نتیجه حق نمی دهد، و به جز نتایج خیالی که قوه و هم آن را برای خوض کننده زینت می دهد و می آراید فایده ای ندارد. لذا چنین خوضی را لعب و بازیچه خواند، چون عملی بازیچه باشد آن عملی است که غیر از آثار خیالی اثری ندارد.

و معنای جمله این است که: ((آنجایی که به طور مستمر در خوضی عجیب بازی می کنند، و سرگرم مجادله در آیات خدا و انکار آن و استهزای به آن هستند، و یل بر آنان باد)).

يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً

کلمه ((دع)) - با تشدید عین - به معنای دفع و پرت کردن به شدت است، و ظاهرا کلمه ((یوم)) بیان باشد برای کلمه ((یومئذ)).

هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكذَّبُونَ

یعنی به ایشان گفته می شود: این همان آتشی است که به آن تکذیب می کردید، که البته منظور از تکذیب آتش، تکذیب خبرهایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به وحی الهی از وجود آن خبر می داده و می فرموده: به زودی مجرمین با آن آتش معذب می شوند.

و خلاصه، معنای آیه این است که: می بینید مصداق همان آتشی است انبیاء از وجودش خبر می دادند، و شما تکذیبشان می کردید، (و یا آن آتش را تکذیب می کردید).

أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ

این جمله، تفریع و نتیجه گیری از آیه قبل است، و استفهام در آن استفهام انکاری است، استفهامی است به منظور تفریع و سرزنش آنان، و معنایش این است که: وقتی این آتش همان آتش است که تکذیبش می کردید، پس دیگر این خبری که قرآن می دهد نمی تواند سحر باشد، همچنان که شما پنداشته اید و اخبار انبیا را سحر خواندید. و نیز نمی تواند امری موهوم و خرافی باشد، آنطور که شما بدان تفوه می کردید و به زبان می آوردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴

بلکه امری است روشن و عیان، پس آیه شریفه در معنای آیه ((و یوم یعرض الذین کفروا علی النار الیس هذا بالحق)) خواهد بود. و به بیانی که گذشت و معنایی که برای آیه کردیم روشن شد که کلمه ((ام)) در جمله ((ام انتم لا تبصرون)) ام متصله است و این که بعضی گفته اند: ((ام منقطعه و به معنای ((لکن)) است)) خالی از بعد نیست.

عذاب مکذبان عین عمل آنها است و چه صبر کنند و چه بی تابی از آنان جدا شدنی نیست

اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَیْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

ماده ((صلی)) - به فتحه صاد و سکون لام - که مصدر ((اصلوا)) و امر از آن است، به معنای چشیدن و تحمل کردن حرارت آتش است، و در نتیجه معنای جمله ((اصلوها)) این است که: ((بچشید آن را)) بچشید و تحمل کنید حرارت آتش دوزخ را.

و جمله ((فاصبروا اولاً تصبروا)) به خاطر این که فای تفریح بر سرش در آمده نتیجه ای است که از دستور ((بچشید حرارت آتش)) را گرفته، و اگر این نتیجه را با تردید بین امر و نهی بیان کرده، و فرموده: ((صبر بکنید و یا نکنید)) خواسته است به طور کنایه بفهماند صبر کردن و نکردن شما یکسان است. و به همین جهت دنبال این جمله به طور صریح فرموده: ((سواء علیکم))، یعنی این چشیدن آتش برایتان حتمی است و از شما جدا شدنی نیست، چه صبر بکنید و چه نکنید، نه این که صبر کردن، عذاب را از شما بر می دارد و یا حداقل آن را تخفیف می دهد، و نه این که بی صبوری و جزع و فزع سودی به حالتان دارد.

و جمله ((سواء علیکم)) خبری است برای مبتدایی تقدیری، و تقدیر کلام ((هما سواء علیکم - آن دو بر شما یکسانند)) می باشد، و اگر کلمه ((سواء)) را مفرد آورد، با این که در کلام دو چیز بودند که با هم یکسان بودند، یکی صبر و یکی بی صبوری، از این جهت است که کلمه ((سواء)) در اصل مصدر است، و مصدر هم هجا مفرد می آید.

و جمله ((انما تجزون ما کنتم تعملون))، در مقام تعلیل برای لازم بودن عذاب مذکور، و یکسان بودن صبر و جزع است، و معنایش این است که: این که گفتیم این عذاب برایتان حتمی است، و از شما جدا شدنی نیست، برای این بود که ما این عذاب را از جای دیگر نیاورده ایم، بلکه عین عمل خود شما است، همان کارهایی است که می کردید، و معقول نیست میان عمل و صاحب عمل سلب نسبت شود، و همواره این نسبت برقرار است، یعنی الی الابد این عمل، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵ عمل آن عامل است، پس به همین جهت اگر در ظرف قیامت عمل صورت آتش جلوه کند، تا ابد به جان عامل خود می افتد، و اگر هم بگوییم تقدیر کلام ((انما تجزون جزاء ما کنتم تعملون)) است، باز هم این ملازمه صحیح است، و معنایش این است که ما از جایی دیگر آتش نیاورده ایم، و این آتش جزای اعمال شما و آثار همان کارهایی است که می کردید.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ

کلمه ((جنت)) به معنای بستانی است که درختان، آن را پوشانده باشد، (چون از ماده ((جن)) گرفته شده که به معنای ستر است)، و کلمه نعیم معنای نعمت بسیار است.

و معنای آیه این است که: مردم با تقوا و آنها که در زندگی از خدا پروا دارند در روز قیامت در بستان ها سکونت می کنند، و نعمتی فراوان بر آنان احاطه دارد.

معنای اینکه در وصف متقین بهشتی فرمود: ((فاکھین بما آتیهم ربهم...))

فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

کلمه ((فاکھه)) که ((فاکھین)) از آن گرفته شده، به معنای مطلق میوه است.

و بعضی گفته اند: به معنای همه میوه ها، به جز انگور و انار است، وقتی گفته می شود ((فلان تفکه و یا فلان فکه)) هم معنایش این است که میوه را به یکدیگر دادند، و هم این است که آن را تناول کرد، و در آیه شریفه به هر دو معنا تفسیر شده. بعضی گفته اند: یعنی اهل بهشت با یکدیگر درباره نعمت هایی که خدای تعالی به ایشان داده با هم گفتگو می کنند.

و بعضی دیگر معنا کرده اند به این که : میوه و فاکهه هایی را که خدا به ایشان داده می گیرند.

بعضی هم گفته اند: معنایش این است که : از آن احسان ها که پروردگارشان به ایشان می کند لذت می برند. و برگشت این معنا به همان معنای اول است .

بعضی هم گفته اند: معنایش این است که : از آن چه خدا به ایشان داده شگفتی می کنند. که شاید برگشت این هم به معنای دوم باشد.

و اگر کلمه ((ربهم)) را در جمله ای کوتاه دوباره آورد، برای او بفهماند پروردگارشان به ایشان عنایتی دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶

كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یعنی به ایشان گفته می شود بخورید و بنوشید، خوردنی و نوشیدنی گوارا، که در حقیقت کلمه ((هنیئا)) صفت است که در جای مفعول مطلق نشسته ، و یا مفعول به است . و جمله ((بما کنتم تعملون)) یا متعلق به جمله ((کلوا و اشربوا))، و یا به کلمه ((هنیئا)).

مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْنَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ

کلمه ((متکین)) جمع اسم فاعل از باب افتعال است که مصدر آن اتکاء می باشد، و ((اتکاء)) به معنای تکیه دادن به پشتی و یا مثل آن است . و کلمه ((سرر)) جمع سریر است ، (که به معنای تخت و به اصطلاح امروز مبل است). و کلمه ((مصفوفه)) از ماده ((صف)) است ، که به معنای ردیف قرار گرفتن چند نفر در یک خط است ، (مانند صف لشکر و یا صف نماز)؛ پس معنای مصفوفه این است که : اهل بهشت به یکدیگر وصلند و اتصال دارند.

و معنای آیه این است که : ایشان بر پشتی ها و بالش ها تکیه دارند، در حالی که بر روی مبلهای ردیف هم ، قرار گرفته باشند.

((و زوجناهم بحور عین)) - منظور از ((ترویج)) قرین شدن دو نفر باهمند.

و معنای جمله این است که : ما ایشان را قرین حورالعین کردیم ، نه این میان آنان عقد زناشویی برقرار ساختیم ، به دلیل این که فرموده : ((بحور عین)) و ترویج را با حرف ((باء)) متعدی کرده و اگر منظور از ترویج نکاح به عقد بود احتیاج به حرف باء نبود، همچنان که در جای دیگر قرآن بدون حرف مذکور مفعول خود را گرفته از آن جمله آیه ((زوجناکها)) است ، که - به طوری که گفته اند - معنایش این است که ما زینب را ازدواج تو در آوردیم .

وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ اتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ يَأْتِمِنُ الْخَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ مَا أَلْتَنَّهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ ...

بعضی گفته اند: فرق میان ((اتباع)) و ((لحوق)) با این که در هر دو تقدم و تاخر هست ، - این است که در اتباع باید تابع و متبوع هر دو در مورد اتباع مشترک باشند، هر جا که متبوع می رود و هر کاری که او می کند تابع هم برود و بکند، آن وقت است که می گوئیم فلانی از فلان کس تبعیت کرد، به خلاف لحوق که لازم نیست در کار و راه ملحق ، شرکت داشته باشد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷

توضیح آیه : ((و الذين آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقناهم ذریتهم...)) و چند وجهدر معنای آن .

کلمه ((التناهم)) از ماده ((لوت)) است که به معنای نقص است ، ماضی ثلاثی مجردش ((لایت)) و باب افعالش ((الات)) می شود؛ پس معنای ((ما التناهم)) این است که ما با الحاق ذریه مؤمنین به مؤمنین ، چیزی از عمل خود آنان ناقص نمی کنیم .

و از ظاهر آیه شریفه بر می آید که در مقام منت نهادن است ، خدای سبحان بر مؤمنین منت می گذارد که به زودی ذریه ایشان را - البته آنهایی را که در ایمان از پدران خود پیروی کردند - به خود آنان ملحق می کند.

و بدین وسیله چشم پدران را روشن می سازد، و همین معنا خود قرینه ای است بر این که تنوین در کلمه ((بایمان)) برای این است که بر نوعی غیر مشخص از ایمان دلالت کند، نه برای تعظیم ایمان .

در نتیجه معنای آیه این می شود که : ما از میان ذریه های مؤ منین ، آنهایی را در ایمان به خدا به نوعی از پدران پیروی کنند به پدران شان ملحق می کنیم ، هر چند که ایمانشان به درجه ایمان پدرانشان نرسد. چون اگر تنها آن ذریه ای را به پدران مؤ من ملحق کند که ایمانشان یا مساوی و یا کاملتر از ایمان پدران باشد، دیگر منت نهادن معنا ندارد.

از سوی دیگر، از این که اتباع در ایمان را مطلق و بیقید آورد، و همواره کلام مطلق منصرف به فرد روشنش می شود، ناگزیر باید بگوییم منظور از اتباع ، اتباع فرزندان بالغ است ، چون خردسالانی که هنوز به حد تکلیف نرسیده اند، ایمانشان هنوز ایمان صحیح نشده ، پس قهرا مراد از ذریه ، فرزندان کبیرند که مکلف به ایمان هستند. بنابر این ، آیه شریفه ، شامل صغار از اولاد که قبل از بلوغ از دنیا می روند نمی شود، و این منافات ندارد با این که اولاد صغار مؤ منین هم شرعا محکوم به ایمان باشند.

مگر این که بگوییم : نکره آمدن ایمان عمومیت را می رساند، و معنا چنین می شود: ذریه ایشان در ایمان ، که از پدران خود پیروی کرده اند، حال چه این که آن ایمان ، ایمان واقعی باشد، یا ایمان به حسب حکم شرع باشد.

مطلب دیگر این که سیاق امتنان ، قرینه است بر این که ضمیر جمع در جمله ((ما التناهم)) و در ((من عملهم)) به ((الذین امنوا)) بر می گردد، همچنان که دو ضمیر در ((اتبعتهم)) و در ((ذریتهم)) به ایشان بر می گردد، چون وقتی فرمود: ((ما اینان را به آنان ملحق می کنیم))، جای این توهم بود که نکند خدا می خواهد از پاداش پدران کم نموده به فرزندان بدهد، لذا با جمله ((و ما التناهم من عملهم من شیء)) خواست این توهم را دفع کند و بفرماید: کم کردن از پاداش پدران با امتنان منافات دارد، و معلوم است که آنچه با امتنان منافات دارد این است که از ثواب پدران کم کند نه از ثواب فرزندان . پس این بهترین دلیل است که دو ضمیر ((ما التناهم)) و ((من عملهم)) هم به همان پدران مؤ من بر می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸

پس حاصل کلام این شد که : جمله ((والذین امنوا...)) جمله ای استیفاقی که خدای تعالی در آن بر مؤ منین منت می گذارد که به زودی اولادشان را که به نوعی از ایمان ، پدران خود را پیروی کرده اند به پدران ملحق می کند، هر چند که ایمان فرزندان به درجه ایمان پدران نرسیده باشد. و این کار را بدان جهت می کند که پدران خشنود گشته چشمشان روشن شود، و در عین حال از پاداش پدران چیزی کم نمی کنند، و از ثواب پدران چیزی به فرزندان نمی دهد، که مزاحم حق پدران نباشد، و خدا خودش بهتر می داند که چه جور بدهد.

و در معنای آیه مورد بحث ، اقوال دیگری هست که هیچ یک خالی از سخافت و سستی نیست .

مثل این قول که بعضی گفته اند: جمله ((و الذین امنوا)) عطف است بر کلمه ((حور عین))، و معنایش این است که : ما مؤ منین را با دو طایفه تزویج می کنیم یکی با حورالعین تا از عروسی با آنان لذت ببرند، و دوم با ((الذین امنوا)) تا از رفاقت و همنشینی با آنان بهره مند شوند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از کلمه ((ذریه)) تنها اولاد صغار است .

و بعضی گفته اند: ضمیر در جمله ((ما التناهم)) و در ((من عملهم)) ذریه بر می گردد، و معنایش این است که : ما با ملحق کردن ذریه پدران چیزی از عمل ذریه کم نمی کنیم ، بلکه اعمال ذریه را تمام و کامل به او می دهیم ، چه خیر باشد و چه شر، آنگاه ملحق به پدرش می کنیم .

معنای جمله ((کل امری ء بما کسب رهین)) و جمع آن با آیه ((کل نفس بما کسبت رهینة الا اصحاب الیمین))

((کل امری ء بما کسب رهین)) - این جمله به طوری که از سیاق بر می آید تعلیل است برای جمله ((و ما التناهم من عملهم من شیء))، و کلمه ((رهین)) و ((رهین)) و ((مرهون)) به طوری که راغب گفته هر سه معنای آن چیزی است که به عنوان و ثبته و گرو به کسی می دهی و از او چیزی قرض می کنی . راغب می گوید: و چون هر جا این کلمه به چشم بخورد تصویری از معنای حبس و نگهداری به ذهن می رسد، لذا این کلمه را در حبس هر چیزی نیز استعمال کردند، هر چند که ربطی به وثیقه نداشته باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹

و چه بسا همین معنای استعاری در آیه مورد بحث، منظور باشد، و خود انسان رهنی باشد محفوظ و حبس شده نزد خدای سبحان در مقابل عملی که از نیک و بد کرده، تا جزای آن را که یا ثواب است و یا عقاب به او بدهد، و اگر از عمل او چیزی کم کرده باشد و تمامی اعمالش را جزا نداده باشد، قهرا خود انسان وثیقه و گرو همه اعمالش نمی شود، بلکه گرو بعضی از اعمالش می شود، و بعضی دیگر از اعمالش را دیگران، یعنی همان ذریه ای که به او ملحق شده تملک کرده است.

و این که در جای دیگر فرموده: ((کل نفس بما کسبت رهینه الا اصحاب الیمین)) به طوری که از سیاق بر می آید و به شهادت دو آیه بعدش می فرماید: ((فی جنات یتسائلون عن المجرمین)) مراد اینکه هر کس در گرو عذاب روز قیامت است.

بعضی هم گفته اند: مراد از این که فرمود هر کس بدانچه کرده رهن است، این است که: در گرو عمل زشت خویش است، همچنان که آیه سوره مدثر هم به همین دلالت می کرد، چون اصحاب یمین را استثناء می نمود، و آیه مورد بحث، جمله معترضه ای است از صفات اهل عذاب که در بین صفات اهل بهشت قرار گرفته.

زمخشری - صاحب تفسیر کشاف - آیه مورد بحث را حمل بر نوعی استعاره و مجاز گویی کرده، و به این وسیله تنافی بین آیه مورد بحث می فرماید: ((هر کس در گرو اعمال خویش است، چه نیک باشد و چه بد)). و آیه سوره مدثر که می فرماید: ((هر کس در گرو اعمال بد خویش است برداشته و گفته: گویا نفس عبد نزد خدا در گرو اعمال صالحی است که از او خواسته، همچنان که یک انسان، کارگر خود را گرو می گیرد تا عملی که از او خواسته تمام کند، اگر تمام کرد رهایش می کند، خدا هم تمامی بندگان را چه نیکان و چه بدان را گرو می گیرد، اگر آنچه از ایشان خواسته بود انجام داده بودند، رهاشان می کند، و گرنه، شکنجه اش می دهد.

ولی خواننده محترم توجه دارد صرف این بیان نمی تواند اتصال جمله ((کل امریء بما کسب رهین)) را به ما قبلش توجیه کند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰

بیان تفضیلی پاره ای از لذات و نعمت های اهل بهشت

وَأَمْدَدْنَهُمْ بِفِكَهَةٍ وَ لَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

این آیه پاره ای از لذات و نعمت های اهل بهشت را که به طور اجمال در آیه قب لی نام آنها را برد و فرمود: کَلُوا و اشربوا هنیئا... بطور تفصیل بیان می کند.

و کلمه ((امداد)) به معنای آوردن چیزی است به طور دائم و پشت سر هم، که البته هم در خیر استعمال می شود، مانند آیه مورد بحث می فرماید: پشت سر هم و لا- ینقطع میوه و گوشت از هر نوعش که بخواهند برایشان می فرستیم، و هم در شر و عذاب استعمال می شود، مانند آیه شریفه ((و نمد له من العذاب مدا)).

و معنای آیه این است که: ما اهل بهشت را به میوه و هر گوشتی که میل داشته باشند روزی می دهیم، یک روزی پشت سر هم و ساعت به ساعت و لا ینقطع.

يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيهم

((تنازع در کاس)) به معنای به یکدیگر تعارف نمودن و اجتماع کردن بر تناول آن است، و کاءس به معنای قدح است، که البته وقتی به قدح کاءس گفته می شود که در آن شراب باشد. و مراد از ((لغو))، سخن لغوی است که از شرابخواران دنیا سر می زند. و ((تائیم)) به معنای آن است که شخصی را گناهکار کنی، که این نیز از آثار شرابه های دنیا است که شرابخوار را گناهکار می کند. و همین که فرمود: ((در آن قدحها لغو و تائیم نیست))، قرینه است بر این که منظور از کاءس که بر سر آن تنازع می کنند قدح شراب است، اما شرابی که آثار زشت شراب دنیا را ندارد.



وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ

مراد از ((طواف کردن غلمان در پیرامون بهشتیان)) آمد و شد آنان برای خدمت است. بعضی از مفسرین گفته اند: این که بطور نکره فرمود: ((غلمان لهم - غلمانی که دارند)) و نفرمود: ((غلمانهم - غلمانشان))، برای این است که شنونده توهم نکند مراد از آن غلمان همان خدمتکارانی هستند که در دنیا داشتند، و بفهماند که غلمان نیز مانند حور از مخلوقات بهشتیند، که از شدت زیبایی و صفا و حسن مانند لؤلؤای هستند که از ترس دستبرد اجانب در گنجینه اش جای می دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۲۱

وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ

یعنی به یکدیگر روی می آورند و هر یک از دیگری می پرسند در دنیا چه حالی داشته و چه عملی او را به سوی بهشت و نعیم الهی کشانیده؟

معنای اینکه بهشتیان می گویند: ((ما در خانواده مان مشفق بودیم))

قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ

راغب می گوید: ((اشفاق)) به معنای عنایتی آمیخته با ترس است، چون مشفق نسبت به کسی که به او اشفاق دارد هم محبت دارد و هم می ترسد مبدا بلائی متوجه او گردد، و این کلمه در قرآن آمده، می فرماید: ((وهم من الساعه مشفقون - ایشان از قیامت بیمنا کند)) پس این کلمه هر وقت با حرف ((من)) متعدی شود معنای ترس در آن روشنتر از محبت است، و اگر با حرف ((فی)) متعدی گردد معنای عنایت و محبت در آن روشنتر از ترس به ذهن می رسد، همچنان که در قرآن فرموده: ((انا كنا قبل في اهلنا مشفقين)).

پس معنای آیه چنین می شود که: ما در دنیا نسبت به خانواده خود اشفاق داشتیم، هم آنان را دوست می داشتیم و به سعادت و نجاتشان از مهالک و ضلالت ها عنایت داشتیم، و هم از این که مبدا گرفتار مهالک شوند می ترسیدیم، و به همین منظور به بهترین وجهی با آنان معاشرت می کردیم، و نصیحت و دعوت به سوی حق را از ایشان دریغ نمی داشتیم.

فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ

کلمه ((من)) به طوری که راغب گفته: به معنای انعام کردن به نعمت پر ارج و گرانمایه است. و این منت اگر با عمل انجام گیرد از کارهای نیک است، و اگر با زبان انجام شود از کارهای زشت خواهد بود، مگر از خدای تعالی که منت نهادن قولی او هم نیکو است، که در آیه شریفه ((یمنون علیکم ان اسلموا قل لا تمنوا علی اسلامکم بل الله یمن علیکم ان هدیکم للایمان ان کنتم صادقین)) هم از منت نهادن مردم سخن رفته، و هم از منت نهادن خدا.

و منت نهادن خدا بر اهل بهشت این است که ایشان را با داخل شدن در بهشت سعادتمند کرد، و با نگهداری از عذاب ((سموم)) مشمول رحمت خود قرار داد. و کلمه سموم به طوری که طبرسی در مجمع البیان گفته معنای حرارتی است که تا داخل سوراخهای رگ بدن فرو می رود، و بدن از آن متالم می گردد، و ریح سموم را هم از همین جهت سموم گفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۲۲

إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ

این آیه شریفه، جمله ((فمن الله علينا)) را تعلیل می کند، و در آن اهل بهشت به یکدیگر می گویند: این که خداوند بر ما منت نهاد، برای این بود که ما در دنیا همواره او را می خواندیم، و جمله ((انه هو البر الرحیم)) هم تعلیل را تعلیل می کند که می گویند: و اگر همواره او را می خواندیم بدین جهت بود که او پروردگاری نیکوکار و مهربان بود.

این آیه با دو آیه قبلش، این معنا را می فهماند که اهل بهشت در دنیا خدای را به یکتایی می خواندند، یعنی تنها او را می پرستیدند

و تسلیم امر او بودند، و نسبت به خانواده خود دلسوز بودند و آنها را به حق نزدیک و از باطل دور می کردند، و همین علت شد که خدا بر آن منت نهد و از عذاب سموم حفظشان کند، و علت که چنین می کردند این بود که خدای تعالی نیکوکار و مهربان بود و به هر کس که او را می خواند احسان و رحم می کرد.

پس آیات سه گانه در معنای آیات شریفه ((ان الانسان لفی خسر الا-الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر)) است چون آیات نیز اهل بهشت را منحصرأ کسانی می داند که به خدا ایمان دارند و اعمال نیک می کنند، و دیگران را به حق و به خویشتن داری در انجام فرامین حق سفارش می کنند.

و کلمه ((بر)) - به فتحه باء - یکی از اسمای حسناى خدای تعالی است ، و از بر - به کسره باء - گرفته شده ، که به معنای احسان است . و بعضی از مفسرین آن را به لطف تفسیر کرده اند.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه : ((الحقنا بهم ذریتهم)) درباره ملحق گشتن فرزندان مؤمنین بهایشان در قیامت

در کافی به سند خود از ابن بکیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((والذین امنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم)) فرمود: مربوط به آن فرزندان است که در عمل صالح نتوانستند به پایه پدران برسند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳

خدای تعالی برای این که چشم پدران روشن شود آن فرزندان را به پدران ملحق می سازد.

مؤلف : این روایت را صاحب کتاب توحید هم به سند خود از ابوبکر حضرمی از آن جناب نقل کرده .

و در تفسیر قمی است که پدرم از سلیمان دیلمی از ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد که آن جناب فرمود: اطفال شیعیان ما نیز از مؤمنین هستند، فاطمه (علیها السلام) آنان را تربیت می کند، و این که خدای تعالی فرمود: ((الحقنا بهم ذریتهم)) معنایش این است که : روز قیامت آن اطفال را به سوی پدران خود هدایت می کند.

مؤلف : و در مجمع البیان ذیل این حدیث را - البته بدون ذکر سند - از آن جناب نقل کرده و در کتاب توحید به سند خود از ابو بصیر روایت آورده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود: وقتی طفلی از اطفال مؤمنین از دنیا می رود، یک منادی در ملکوت آسمان ها و زمین ندا در می دهد که : آگاه باشید فلانی پسر فلان شخص از دنیا رفت ، آنگاه واری می کنند، اگر قبل از آن طفل پدر و مادرش و یا یکی از آن دو و یا بعضی از خویشاوندان طفل قبلا مرده بودند، طفل را به او می سپارند تا تغذیه اش کند، و گرنه ، او را به دست فاطمه (سلام الله علیها) می دهند تا او غذایش دهد، تا پدر و مادرش و یا یکی از آن دو و یا یکی دیگر از بستگانش که از مؤمنین باشد از راه برسد، آن وقت فاطمه (سلام الله علیها) طفل را به او می سپارد.

و در فقیه است که در روایت حسن بن محبوب ، از علی ، از حلبی ، از امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ابراهیم و ساره را به کفالت اطفال مؤمنین مامور کرده تا ایشان را در قصری از در نگهداری نموده و از درختی که در بهشت است و لوله هایی مانند سر پستان گاو دارد غذا دهند، و چون روز قیامت شود لباس نو در تن ایشان کنند، و به بوی خوش معطر ساخته به عنوان هدیه نزد پدرانشان بفرستند، پس این اطفال با پدرانشان در بهشت پادشاهانند، و این همان معنایی است که آیه شریفه ((والذین امنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم)) در صدد بیان آن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴ و در مجمع البیان است که زاذان از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: مؤمنین با فرزندانشان در بهشتند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود.

و در الدر المنثور است که بزاز و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که او بدون ذکر واسطه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: خدای تعالی ذریه مؤمن را آن قدر بالا می برد تا به درجه پدرش برسد، هر چند که در عمل به

پایه پدر نباشد، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((والذین امنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء))، آنگاه فرمود: یعنی و هر چه به فرزندان بدهیم از سهم پدران کم نمی کنیم. و نیز در آن کتاب است که طبرانی و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: وقتی آدمی داخل بهشت می شود از پدر و مادر خود سراغ می گیرد، و از ذریه و فرزندان خود پرسش می کند. به او می گویند: آنها به درجه تو نرسیدند، و عمل تو را نداشتند. می گویند: پروردگارا من اگر عمل کردم به نیت خودم و آنان عمل کردم، آن وقت دستور می رسد: ایشان را هم به وی ملحق کنند، آن وقت ابن عباس این آیه را تلاوت کرد: ((والذین امنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان...)).

مؤلف: این آیه پدرانی را که در حدیث نامشان برده شده شامل نمی شود، چون تنها می فرماید: ذریه مؤمنین را به ایشان ملحق می کنیم، و برای شامل شدن پدران مناسب تر آن بود که ابن عباس دعای ملائکه را بخواند که گفتند: ((ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریاتهم)).

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((لا لغو فیها و لا تائیم))، می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: در بهشت غناء و فحش نیست، مؤمن شراب می نوشد ولی گناه نمی کند.

و در ذیل جمله ((و اقبل بعضهم علی بعض یتسائلون)) فرمود: یعنی در بهشت این سوال را می کنند. الطور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵

آیات ۲۹ - ۴۴، سوره طور

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ (۲۹) أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ (۳۰) قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ (۳۱) أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بَهْدًا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ (۳۲) أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ (۳۳) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ (۳۴) أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (۳۵) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (۳۶) أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطِرُونَ (۳۷) أَمْ لَهُمْ سَلْمٌ يُسْتَمْعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعَهُمْ بِسُلْطَنٍ مُبِينٍ (۳۸) أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبُنُونَ (۳۹) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ (۴۰) أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ (۴۱) أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ (۴۲) أَمْ لَهُمْ آلَةٌ غَيْرُ اللَّهِ سَبَّحَ لِلَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۴۳) وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ (۴۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶

ترجمه آیات

پس (حال که جهنمی و بهشتی چنین در پی دارند) تو به دعوت خود ادامه بده، چون تو هر تذکری می دهی به حق است، و آنطور که تکذیب گران به تو نسبت می دهند و کاهن و مجنونت می خوانند نیستی (۲۹). و یا می گویند شاعری است که امیدواریم و منتظریم مرگش برسد بگو: (۳۰) منتظر باشید، که من هم با شما از منتظرانم (۳۱). (با این تهمت ها که نمی توانند حق را باطل سازند، پس مدرکشان چیست) آیا عقلشان اینطور حکم می کند؟ (که عقل هم هرگز حق را با باطل باطل نمی کند) یا اینها مردمی سرکش و یاغی هستند (۳۲). و یا می گویند: این قرآن را به دروغ به خدایش نسبت می دهد (همه اینها بهانه است، علت صلی این است که) اینان ایمان ندارند (۳۳). خوب، اگر به این قرآن ایمان نمی آورند در صورتی که درست می گویند خودشان سخنی نظیر آن را بیاورند (۳۴). (نه، اینطور سوال می کنیم که) آیا این تکذیب گران از چیز دیگری خلق شده اند غیر آن چیزی که سایر افراد بشر از آن پدید آمده اند؟ و یا آنکه خودشان خالقند؟ (۳۵). (باز هم طور دیگر سوال می کنیم) آیا بر فرض که خود خالق خویشند، آیا آسمان ها و زمین را هم ایشان آفریده اند؟ نه، منشاء تکذیبشان اینها نیست، بلکه منشاء این است که دارای یقین نمی شوند (۳۶). (این بار اینطور می پرسیم که) آیا خزانه های رحمت پروردگارت نزد ایشان است؟ که به هر کس خواستند نبوت بدهند و یا نه، بلکه اصلاً غالب بر خدا و خدا مغلوب ایشان است؟ (۳۷). یا آنها را نردبانی است (به سوی آسمان) که بدان می شنوند؟ (اگر چنین است) پس شنونده ایشان دلیلی روشن بیاورد (۳۸). و یا نه، بلکه از شدت بی عقلی پسران را از خود و

دختران را از آن خدا می دانند؟ (۳۹). و یا نه ، بلکه تو از ایشان مزدی خواسته ای ، و سنگینی پرداخت آن وادار تکذیبشان کرده ؟ (۴۰). و یا نه ، بلکه لوح محفوظ نزد ایشان است و از روی آن می نویسند؟ (۴۱). و یا نه ، بلکه نقشه ای دارند؟ اگر این است کفار بدانند که نقشه هایشان علیه خودشان نتیجه خواهد داد (۴۲). و یا نه ، بلکه معبودی بغیر خدا دارند خدا منزله از شرکی است که می ورزند (۴۳). خوی تکذیبشان آن قدر قوی است که حتی اگر قطعه ای از آسمان که نشانه عذاب است ببینند می گویند: چیزی نیست ، ابری متراکم است (۴۴).

نفی عذرها و دستاویزهای تکذیب کنندگان

بیان آیات

بعد از آنکه از عذاب روز قیامت خبر داد که به زودی تکذیب کنندگان آیات خدای را خواهد گرفت ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷

در حالی که مردم متقی در بهشتها با چشمی روشن و دلی خرسند قرار دارند، اینک در این آیات به رسول گرامیش دستور می دهد دعوت خود را همچنان ادامه دهد و تذکر خود را متوقف نسازد، و اشاره می کند به این آن جناب صلاحیت اقامه دعوت حقه را دارد، و این تکذیب کنندگان در تکذیب او و رد دعوتش هیچ عذری ندارند. و آنچه را که عذر برای آنان تصور می شود همه را نفی کرده . و آن عذرها، شانزده عذر است که بعضی از آنها مربوط به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، که اگر موجه باشد معنایش این است که : آن جناب صلاحیت برای پیروی ندارد، عذرهایی است که از قبول سخن او جلوگیری می کند، مانند این که آن جناب کاهن ، یا جن زده یا شاعر و یا دروغ پرداز بر خدا باشد، و یا خواسته باشد با دعوتش مردم را سرگرم کند. و قسمتی دیگر از آنها مربوط به خود تکذیب کنندگان است ، مثل این که ایشان بدون خالق به وجود آمده باشند، و یا خود، خالق خویشتن باشند، و یا عقلشان حکم کند به این که باید دعوت آن جناب را تکذیب کنند، و از این قبیل عذرهایی دیگر، و آیات مورد بحث علاوه بر رد این اعدا، کفار را بر تکذیبشان شدیداً تویخ می کند.

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ

این آیه نتیجه ای است که از اخبار موکد به وقوع عذاب الهی در روز قیامت ، و از این که فرموده بود متقین از آن عذاب محفوظ و در جنات نعیم کامیابند، گرفته می شود.

پس این آیه شریفه در معنای این است که گفته شود: حال که آن اخبار حق است ، پس تو به کار تذکر دادن خود پرداز و بدان که تو به حق تذکر می دهی و انذار می کنی ، و آنطور که به تو نسبت می دهند کاهن و مجنون نیستی .

و این که کاهن نبودنش را مقید کرد به قید ((بنعمه ربک ))، خواست تا بر خصوص آن جناب منت گذارد.

و خلاصه ، خواست بفرماید کاهن نبودن و مجنون نبودن ، اختصاص به تو ندارد، بیشتر مردم همینطورند، ولی در تو نعمت خاصی است که نمی گذارد در معرض چنین صفاتی قرار بگیری .

و کوتاه سخن این که : کهانیت و دیوانگی و امثال آن از تو محال است ، بخلاف سایر مردم که در معرض آن هستند.

أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ

کلمه ((ام منقطعه )) و به معنای ((بلکه )) است ، نه متصله و به معنای ((و یا)). و کلمه ((تربص )) به معنای انتظار است .

در مجمع البیان می گوید: تربص به معنای انتظار مخصوص است ، و آنکه فلان چیزی که مورد تربص ما است دچار انقلاب و

دگرگونی شده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸

حالش به حالی مخالف ، برگردد، و کلمه ((منون )) و نیز کلمه ((منیه ))، هر دو به معنای مرگ است ، و کلمه ((ریب )) به معنای قلق و اضطراب است ، و در نتیجه ریب المنون به معنای اضطراب مرگ است .

و حاصل معنا این است که: بلکه می گویند او یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شاعر است و ما منتظر مرگ او هستیم ، تا بعد از مردنش یادش از دلها برود و اسم و رسمش فراموش شود، و ما از دست او راحت شویم .

قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ

در این آیه ، رسول گرامی خود را دستور می دهد که به ایشان بگو: همان طور که خود برای خود پسندیده اید، منتظر باشید. و این امری است تهدیدی و می رساند که در این میان آینده ای هست که جا دارد منتظر وقوعش باشند. و من نیز مثل شما منتظر آن هستم ،اما آنکه می آید، علیه شما و به نفع من است ، و آن عبارت است از هلاکت شما و وقوع عذاب بر شما.

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَمُهُمْ بِهَذَا

کلمه ((احلام)) جمع ((حلم)) است که به معنای عقل است ، و کلمه ((اءم)) در اینجا منقطعه است ، و استفهامی در تقدیر است ، و اشاره ((هذا)) به سخنانی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می گفتند و منتظرش بودند.

و معنایش این است که: بلکه آیا عقول خود آنان به ایشان دستور می دهد چنین چیزی را بگویند و منتظر مرگ خود باشند؟ کدام عقلی حق را رد می کند و به اینگونه باطلی اجازه می دهد آن را دفع کند؟!

أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ

یعنی ، نه ، عقل ایشان چنین دستوری نمی دهد، بلکه داعی آنان درسخنان این است که ایشان مردمی طاعی هستند.

أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((تقول)) به معنای این است که آدمی بخواهد چیزی را به زحمت بگوید، و تنها در مورد دروغگویی استعمال می شود، چون دروغگو می خواهد به زحمت ، باطل را به صورت حق جلوه دهد، و به این منظور خود را به زحمت می اندازد.

و معنای آیه این است که بلکه می گویند: قرآن، ساخته و پرداخته خود او است ، که به دروغ به خدا نسبت می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹

و به او افتراء می بندد، نه ، بلکه از آنجا که ایمان ندارند قرآن را با چنین سخنانی منسوب می دارند.

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

این جمله ، پاسخ از سخن ایشان است که می گفتند: ((تقوله))، می فرماید: اگر این قرآن ، کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، باید کلامی بشری و نظیر سایر کلامها می بود، و سایر کلامها مثل آن بودند، در نتیجه باید سایر مردم هم بتوانند سخنی مثل آن بیاورند، و ما در سابق - در تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره - بحثی پیرامون اعجاز قرآن گذرانیم ، و در آنجا مفصل صحبت کردیم .

ممکن هم هست آیه شریفه را رد همه مطالب گذشته کفار بگیریم می گفتند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مجنون یا شاعر است ، یا می گفتند: این سخنان را خود او درست کرده و به خدا نسبت می دهد، و آن وقت بگوییم آیه شریفه در رد این سخنان می گوید، عجز بشر از آوردن مثل آن اجازه نمی دهد که قرآن کلام غیر خدا باشد. ولی ظهور آیه در آنچه به نظر ما رسید بیشتر است .

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ

این که در این آیه کلمه ((شیء)) بدون الف و لام و به اصطلاح ، نکره آمده ، به تقدیر صفتی است که مناسب با مقام باشد، مثلاً بگوییم تقدیر کلام اینطور است : ((و یا ایشان از غیر آن چیزی که دیگران از آن خلق شده اند، خلق شده اند)).

و معنای آیه چنین است : بلکه می پرسیم : آیا این تکذیب کنندگان از غیر آن چیزی که سایر افراد بشر از آن آفریده شده اند، خلق

شده اند؟ و در نتیجه سایر افراد بشر صلاحیت دارند که خدا رسولانی به سویشان بفرستد و آن رسولان به سوی حق دعوتشان بکنند و ایشان با عبودیت خدا به کمال مطلوب خود برسند، و اما این تکذیب کنندگان به خاطر این که خلقتشان از چیزی دیگر است اصلاً تکلیفی ندارند، و امر و نهی متوجهشان نمی‌شود و ثواب و عقابی در کارشان نیست؟

چند وجه در معنای آیه: ((ام خلقوا من غیر شیء...))

مفسرین در معنای آیه، اقوالی دیگر دارند، که ذیلاً از نظر خواننده می‌گذرد: ۱- آیا این مکذبین، بدون خالقی خلق شده اند و بدون مقدری این چنین تقدیری بدیع و محیر العقول به خود گرفته اند تا احتیاجی به خالق و مدبری که امورشان را تدبیر کند نداشته باشند؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰

۲- آیا این تکذیب کنندگان، بدون مبداء حیاتی و مثل جمادات خلق شده اند تا امر و نهی و تکلیفی متوجهشان نباشد؟.

۳- آیا اینان بدون علت و پدید آورنده ای، و بدون غرض و هدفی، و بدون ثواب و عقابی خلق شده اند که به سخنان قرآن گوش نمی‌دهند؟.

۴- آیا اینان به باطل خلق شده اند تا حساب و کتاب و امر و نهی در کارشان نباشد؟.

این وجوهی بود که در معنای آیه ذکر کرده اند، ولی وجهی که ما آوردیم هم به لفظ آیه نزدیکتر است، و هم عمومی تر است، چون تکذیب کنندگان، نسبت به عموم بشر بافته ای جدا یافته، فرض می‌شوند.

((ام هم الخالقون)) - و یا این که خودشان خود را آفریده اند؟ و در نتیجه مخلوق خدای سبحان نیستند تا خدا به تربیت آنان پرداخته با اوامر و نواهی خود، امورشان را تدبیر کند؟

أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ

یعنی نه، بلکه اینطور می‌پرسیم که: مگر این آقایان همه عالم را آفریده اند؟

و در نتیجه خودشان ارباب و آلهه عالم هستند، و در نتیجه شاءنشان اجل از این شده که کس دیگری را بندگی کنند و زیر بار تکالیف عبودیت بروند، نه، هیچ یک از اینها نیست، بلکه تنها مرضشان این است که مردمی بی یقین هستند.

أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطِرُونَ

یعنی نه، باز هم طور دیگر می‌پرسیم، و آن این است که می‌گوییم: نکند خزانه های پروردگار تو نزد ایشان است که هر کسی را که ایشان پیغمبر کنند پیغمبر است، و چون تو را پیغمبر نمی‌دانند تو پیغمبر نیستی؟!!

((ام هم المصیطرون)) - اصل کلمه ((مصیطرون)) از سیطره - با سین - است، چیزی که هست گاهی سین آن را به صاد قلب می‌کنند و ((سیطره)) به معنای غلبه و قهر است، و معنای جمله این است که: نه، این بار می‌گوییم نکند این تکذیب کنندگان بر خدا هم غالبند، و آن چنان بر او سیطره دارند که اگر او نبوت و رسالت به تو روزی کرده می‌توانند آن را از تو سلب کنند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱

أَمْ لَهُمْ سَلْمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلَيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ

کلمه ((سلم)) به معنای نردبان چند پله است که به وسیله آن به بام و یا هر نقطه ای بلند، بالا می‌روند. و کلمه ((استماع)) در اینجا متضمن معنای صعود هم هست، و کلمه ((سلطان)) به معنای حجت و برهان است.

و معنای آیه این است که: نه، بلکه می‌گوییم نکند اینان نزد خود نردبانی دارند که با آن به آسمان صعود می‌کنند، و با صعود خود، وحی آسمان را می‌شنوند، آنچه به خودشان وحی می‌شود می‌گیرند و آنچه به تو و دیگران وحی شده رد می‌کنند و نمی‌پذیرند، پس اگر چنین نردبانی دارند، بگو آن شخصی که با آن نردبان بالا آمده و مدعی شنیدن وحی است، دلیل خود را بیاورد.

أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ



بعضی گفته اند: منظور از این جمله اثبات بی عقلی ایشان است که همان چیزی را که از خدا نفی می کردند به او نسبت می دهند.

أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّغْرَمٍ مُثْقَلُونَ

راغب می گوید: کلمه ((غرم)) - به ضمه غین و سکون راء - ضرر و خسارتی است که انسان بدون این که جنایت و یا خیانتی مرتکب شده باشد، از مال خود بردارد (در نتیجه کلمه مغرم به معنای چنین کسی خواهد بود). و کلمه ((اثقال)) - به کسر همزه - مصدر باب افعال است که اسم مفعول آن ((مثقل)) و جمع این کلمه ((مثقلون)) می آید و افعال به معنای تحمیل ثقل، و کنایه است از مشقت.

و معنای آیه این است که: نه، بلکه می پرسیم نکند تو از ایشان دستمزدی در مقابل تبلیغ رسالت مطالبه کرده ای، و ایشان برای تحمل این خسارتی بدون جرم باید پردازند به زحمت افتاده اند؟ معنای آیه: ((ام عندهم الغیب فهم یکتبون)) و ((ام یریدون کیدا))

أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((غیب))، لوح محفوظ است، که همه غیبا در - آن نوشته شده، و معنایش این است که: نه، بلکه می گوئیم نکند لوح محفوظ نزد ایشان باشد، و از آن نسخه برداری نموده به مردم خبر می دهند، و از آن جمله این حرفهایی است که به تو می زنند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲

و خلاصه شاعر و یا مجنون بودن تو هم از غیب هایی است که هیچ تردیدی در آن نیست.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از غیب، علم غیب، و مراد از ((کتابت))، اثبات است، و معنای جمله این است که: نه، بلکه می گوئیم نکند علم غیب نزد ایشان باشد، و آنچه را می دانند به عنوان شرع برای مردم اثبات می کنند، و بر مردم واجب است که ایشان را در آنچه اثبات کرده اند اطاعت کنند.

و بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله ((یکتبون)) ((یحکمون)) است، یعنی بدانچه از غیب می دانند حکم می کنند.

أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ

کلمه ((کید)) به طوری که راغب می گوید: به معنای نوعی حيله گری است. ولی صاحب مجمع البیان آن را به مکر معنا کرده. بعضی دیگر گفته اند: کید به معنای هر عملی است که مایه خشم پنهانی گردد.

از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از کید مکذبین، مکرری است که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می کردند، و نسبتهایی است که به آن جناب می دادند، از قبیل: کفانت، جنون، شاعر بودن، و تقول، تا به وسیله مردم را از روی آوردن به وی روگردان کنند، و از او دور سازند، و این وسیله دعوتش باطل و بی اثر و نورش خاموش شود، و این کید (با همه ماهرانه بودنش) کید به خودشان بود، چون در مرحله اول خود را از سعادت ابدی و از افتادن به راه حق محروم می سازند، بلکه می توان گفت: (هر چند پیش خود خیال می کنند که علیه آن جناب نقشه می ریزند ولی خبر ندارند که) این خداست که به دست خودشان توفیق را از ایشان سلب نموده، دارد مهر بر دلهایشان می زند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کیدی که در این آیه آمده، خصوص آن عملی است که در دارالندوه انجام دادند، و مراد از ((الذین کفروا)) هم که از آنان به مکذبین تعبیر فرموده، همان افراد دارالندوه اند که خدا کیدشان را درست علیه خود آنان به جریان انداخت، و در جنگ بدر به کشتنشان داد.

و بنا به گفته این مفسر، آیه شریفه یکی از پیشگوییهای قرآن می شود، چون سوره طور خیلی قبل از جنگ بدر نازل شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳

ولی چه کنیم که از سیاق آیات دور است.

أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

نه ، بلکه می گوئیم : نکند معبودی به غیر از خدا سراغ دارند - سبحان الله - خدا منزله است از آنچه مشرکین برایش درست می کنند، چون اگر غیر از خدا معبودی دیگر می داشتند باید همان معبود، خالق و مدبر ایشان باشد، و دیگر احتیاجی به خدای سبحان نداشته باشند، تا چه رسد به این محتاج به پذیرفتن دعوت رسول او باشند، و باید آلهه آنان عذابی را خدا مکذبین را با آن تهدید کرده و رسولش بدان انذار کرده از ایشان دفع کنند.

و جمله ((سبحان الله عما یشرکون))، تنزیه خدای تعالی است از این که شریکی برایش باشد، آن چنان که مشرکین ادعا می کنند، و کلمه ((ما)) در جمله ((ما یشرکون))، مصدریه است ، و به جمله چنین معنا می دهد: خدای تعالی منزله از شرک ایشان است .

مثالی برای بیان میزان عناد کفار و اصرارشان بر تکذیب دعوت حق

وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ

کلمه ((کسف)) - به کسره کاف و سکون سین - به معنای قطعه است ، و کلمه ((مرکوم)) به معنای غلیظ و متراکم است که روی هم افتاده باشد. و معنای آیه این است که : کفری که دارند و اصراری که بر تکذیب دعوت حقه می ورزند، به حدی رسیده که اگر قطعه ای از آسمان را ببینند که دارد بر سرشان فرود می آید می گویند: نه ، این آسمان نیست ، بلکه ابری است غلیظ و روی هم افتاده ، به هیچ وجه نشانه عذاب نیست . بنابر این ، آیه مورد بحث نظیر آیه ((و لو فتحنا علیهم بابا من السماء فظلوا فيه یعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا)) خواهد بود. الطور

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴

آیات ۴۵ - ۴۹، سوره طور

فَذَرَهُمْ حَتَّى يُلْقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ (۴۵) يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (۴۶) وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۴۷) وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ (۴۸) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَرَ النُّجُومِ (۴۹)

ترجمه آیات

حال که با هیچ برهانی به راه نمی آیند رهایشان کن ، تا روز خود را دیدار کنند، روزی که در آن هلاک می شوند (۴۵). روزی که نقشه آنان دردی از ایشان را دوا نخواهد کرد، و نه کسی را دارند یاریشان کند (۴۶). و به درستی برای کسانی که ظلم کردند عذابی جلوتر از عذاب قیامت هست ، و لیکن بیشترشان نمی دانند (۴۷). و تو در برابر حکم پروردگارت صبر کن ، که تو در تحت نظر مایی و پروردگارت را هنگامی که بر می خیزی با حمدش تسبیح گوی (۴۸). و (همچنین) پاره ای از شب و هنگام صبح که ستارگان پنهان می شوند (۴۹).

بیان آیات

این آیات ، سوره را ختم می کند، و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رادستور می دهد که مکذبین را به حال خودشان واگذارد و متعرض ایشان نشود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵

و در برابر حکم پروردگار خود صبر کند و او را با حمد تسبیح گوید. و در عین حال در بین این مطالب مکذبین را تهدید می کند به همان عذابی که در آغاز سوره با آن تهدید می کرد، و آن عبارت بود از عذابی واقع که دافعی برایش نیست ، و در این آیات ، یک تهدید دیگر هم بر آن تهدید اضافه کرده برای ستمکاران .

فَذَرَهُمْ حَتَّى يُلْقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ

کلمه ((ذرهم)) امر است ، و معنای ((اترکهم)) را می دهد، یعنی رهایشان کن ، و فعل مذکور فعلی است که از میان همه مشتقاتی

که یک ماده دارد - یعنی ماضی و مضارع و امر و نهی و جحد و نفی و استفهام و اسم فاعل و اسم مفعول - تنها مضارع و امر دارد، و بقیه را ندارد، و کلمه ((یصعقون))، مجهول مضارع از مصدر ((اصعاق)) به معنای میراندن است .

بعضی هم گفته اند: ثلاثی مجرد آن یعنی ((صعق)) نیز معنای میراندن را می دهد، و کلمه مورد بحث از همین ثلاثی مجرد است . توضیحی درباره تهدید مکذبین در آیه: ((فذرهم حتی یلاقوا یومهم الذی فیه یصعقون))

خدای سبحان بعد از آنکه مکذبین دعوتش را به عذابی واقع و بدون شک انذار کرد، و تمامی عذرهایی که می آورند و یا ممکن بود آنها را بهانه قرار دهند رد نمود، و نیز بعد از آنکه به رسول گرامیش فرمود: اینان در اصرار بر باطل به حدی رسیده اند که اگر آیت حق را به چشم ببینند باز هم می کنند، اینک در این آیه به آن جناب دستور می دهد رهایشان کند و به حال خودشان وا بگذارد، و این خود به طور کنایه تهدیدی است به این اگر به همین حال بمانند عذاب شاملشان خواهد شد.

و مراد از یومی که در آن یوم هلاک می شوند، روز نفخه صور است که تمامی موجودات زنده در آسمانها و زمین می میرند، و خود یکی از علامتهای قیامت است ، همچنان که در جایی دیگر فرموده: ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض)).

مؤید این معنا آیه بعدی است که می فرماید: ((یوم لا یغنی عنهم کیدهم شیئا و لا هم ینصرون - روزی که کیدشان کاری برایشان نمی سازد و هیچ کس هم ندارند که یاریشان کند)) چون به درد نخوردن کید، و نیز یاور نداشتن از خواص روز قیامت است که در آن روز تمامی سببها از کار می افتند، و امر در آن روز تنها به دست خدا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶ بعضی از مفسرین به این آیه اشکال کرده اند که در روز نفخه صور کسانی می میرند که زنده باشند، و مکذبین معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن روز زنده نیستند تا بمیرند.

جواب این اشکال این است که در آن روز همه زندگان در زمین و در عالم برزخ می میرند، و این مکذبین در آن روز اگر روی زمین زنده نیستند در عالم برزخ زنده هستند.

علاوه بر این ممکن است ضمیر در ((یصعقون)) را به زندگان آن روز برگردانیم و تهدید را عبارت بدانیم از عذابی که در همین دنیا بر سرشان آمد.

بعضی هم گفته اند: ((مراد از این روز، روز بدر است))، ولی این احتمال بعید است .

بعضی دیگر گفته اند: ((مراد از آن ، روز مرگ است)).

این نیز درست نیست ، زیرا با سیاق آیه که ظاهر است در تهدید به همان عذابی که در اول سوره تهدید کرده بود که همان عذاب روز قیامت باشد نمی سازد، و نمی توانیم بگوییم مراد از آن عذاب روز مرگ است .

وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

بعید نیست که مراد از ((عذاب غیر از آن عذاب))، عذاب قبر باشد و جمله ((و لکن اکثرهم لا یعلمون)) اشعاری دارد به این که در بین کفار و مکذبین کسانی بوده اند که به حقانیت دعوت اسلام و به این که ستمکاران عذاب دارند، آگاه بودند، و لیکن در عین آگاهی ، بر کفر و تکذیب خود اصرار می ورزیدند، این بود نظر ما درباره عذاب دیگر.

بعضی هم گفته اند: مراد از آن عذاب روز بدر است ؛ و لیکن ذیل آیه که می فرماید: بیشترشان نمی دانند آنطور که باید با این تفسیر سازگار نیست ؛ (برای این که از کفار هیچ کس نمی دانست جنگ بدری پیش می آید و فلانی و فلانی کشته می شوند).

امر به پیامبر(ص) به صبر (و اصبر لحکم ربک) و تاء کید آن به اینکه فرمود: ((فانک باعیننا))

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا

این آیه عطف است به جمله ((فذرهم)) و از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از حکم ، حکم خدای تعالی درباره مکذبین است که

ایشان را مهلت داد و بر دل‌هایشان مهر نهاد، و حکم خدای تعالی درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که ماء‌مورش کرده مردم را به سوی حق دعوت کند، دعوتی مستلزم تحمل اذیت‌ها و آزارها است در راه خدا، پس مراد از این که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷

((فَأَنْتَكَ بَاعَيْنَا)) این است که: تو زیر نظر ما هستی، ما تو را می‌بینیم به طوری هیچ چیزی از حالت بر ما پوشیده نیست و ما از تو غافل نیستیم. پس این که دستور به صبر را با چنین بیانی تعلیل کرده، در حقیقت آن دستور را تاء‌کید و آن خطاب را تشدید می‌کند.

بعضی هم گفته‌اند: ((مراد از جمله (فَأَنْتَكَ بَاعَيْنَا) این است که تو در حفظ و حراست مایی؛ چون کلمه (عین: چشم) به طور مجاز و کنایه در حفظ استعمال می‌شود)).

ولی بعید نیست که معنای قبلی با سیاق مناسب‌تر باشد (چون از زمینه کلام بر می‌آید که اذیت و آزار حتمی و قهری است، و به همین جهت فرموده: ((صبر کن)) و اگر خدای تعالی او را از اذیت دشمن حفظ می‌کرد، دیگر امر صبر آنطور که باید معنا نمی‌داشت).

وجود متعدد در معنای آیه: ((و سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَادْبَارَ النُّجُومِ))

وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَادْبَارَ النُّجُومِ

حرف ((باء)) در جمله ((بِحَمْدِ رَبِّكَ)) باء مصاحبت است، و آیه را چنین معنا می‌دهد: و پروردگارت را تسبیح گوی، و او را منزله بدار، اما در حالی تسبیحت مقارن با حمد خدا باشد.

و مراد از جمله ((حین تقوم)) - به قول بعضی - هنگام برخاستن از خواب است. و بعضی دیگر گفته‌اند: منظور برخاستن از خواب قیلوله، یعنی خواب قبل از ظهر است، و در نتیجه منظور از تسبیح در هنگامی که از خواب برمی‌خیزی، نماز ظهر خواهد بود. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از قیام در آیه، برخاستن از مجلس است، بعضی گفته‌اند: مراد مطلق برخاستن است. و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد برخاستن برای نماز واجب است. بعضی هم گفته‌اند: مراد از آن برخاستن برای هر نماز است. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آن، دو رکعت نافله نماز صبح است که قبل از نماز آن را می‌خوانند. و این هفت قول است که مرحوم طبرسی آن را نقل کرده.

((وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ)) - یعنی در پاره‌ای از شب، پروردگار خود را تسبیح گوی. و مراد از این تسبیح نماز شب است. و بعضی هم گفته‌اند: مراد از آن نماز مغرب و عشاء است.

((و ادبار النجوم)) - بعضی گفته‌اند: مراد از این جمله، وقت ادبار نجوم است، و آن هنگامی است که ستارگان در اثر روشنی صبح از نظر ناپدید می‌شوند، و مراد از تسبیح در این هنگام دو رکعت نماز مستحبی است که قبل از نماز صبح خوانده می‌شود. بعضی گفته‌اند: مراد از آن، خود نماز صبح است. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد این است که صبح و شام و بدون غفلت خدای تعالی را تسبیح گوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸

بحث روایتی

(روایاتی درباره مراد از آیه: ((و سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ...))

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ)) آمده که امام فرمود: منظور از آن، تسبیح در نماز شب، و منظور از جمله ((فَسَبِّحْهُ)) خود نماز شب است.

مؤلف: این معنا در مجمع البیان از زرارة و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

و نیز در همان کتاب به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از ادبار سجود، چهار رکعت نافله‌ای

است که بعد از نماز مغرب خوانده می شود، و منظور از ادبار نجوم دو رکعت نافله ای است که قبل از نماز صبح خوانده می شود. مؤلف: ذیل این روایت در مجمع البیان از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده و قمی هم آن را به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) آورده است.

و از طرق اهل سنت هم در عده ای از روایات آمده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر وقت از جای خود برمی خاست خدا را حمد و تسبیح می کرد و می فرمود: این کفاره مجلس است، لیکن تفسیر بودن معنا برای آیه خیلی روشن نیست.

## النجم

سوره نجم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹

آیات ۱ - ۱۸، سوره نجم

سوره نجم مکی است و شصت و دو آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (۱) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (۲) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۴) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (۵) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (۶) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (۷) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (۹) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (۱۰) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (۱۱) أَفَتَمْرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (۱۲) وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (۱۴) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (۱۵) إِذْ يُغْشَى السِّدْرَةَ مَا يُغْشَىٰ (۱۶) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (۱۷) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (۱۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. سوگند به اجرام آسمانی هنگامی که غروب می کنند (۱). که هرگز همنشین و دوست شما (محمد) نه عمدا از صراط مستقیم منحرف شده، و نه به خطا (۲). و هرگز از روی هوی و هوس سخن نمی گوید (۳). آنچه می گوید به جز وحیی که به وی می شود نمی باشد (۴). اسراری است که جبرئیل شدید القوی به وی آموخته است (۵). کسی که به خاطر راء و عقل کاملش بر چنین مقامی رسیده (۶). و در بلندترین افق جای گرفته (۷). و در عین بلندی رتبه اش به خدا نزدیک و نزدیک تر شده (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰

او رسول را آنقدر بالا برد بیش از دو کمان و یا کمتر فاصله نماند (۹). در آنجا بود که جبرئیل به بنده خدا وحی کرد آنچه را که کرد (۱۰). قلب پیامبر آنچه که دیده بود صادق بود (۱۱). با این که خدا بر صدق او شهادت می دهد شما مشرکین می خواهید با اصرار خود او را در آنچه دیده در شک بیندازید؟! (۱۲). با این که او را یک بار دیگر دیده بود (۱۳). نزد سدره منتهی (۱۴). که جنت المآوی آنجاست (۱۵). و هنگامی دیده بود که آنچه بر سدره احاطه داشت آنرا پوشانده بود (۱۶). چشم او نه به کجی گراییده بود، و نه در دیدن طغیان کرده بود، (تا در نتیجه چیزی را دیده باشد که حقیقت نداشته باشد) (۱۷). و چطور ممکن است چشم او دچار کزبینی و طغیان شده باشد با اینکه آیات چندی از آیات کبرای پروردگارش را دیده بود (۱۸).

اشاره به غرض و محتویات سوره مبارکه نجم و مکی بودن آن

بیان آیات

غرض این سوره یادآوری اصول سه گانه اسلام، یعنی وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت، معاد و نبوت است، ولی اول به مسأله نبوت پرداخته، و وحیی را که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شده تصدیق و توصیف نموده، آنگاه متعرض مسأله توحید می شود، و بتها و شرکای مشرکین را به بلیغ ترین وجهی نفی می کند، آنگاه به مسأله سوم پرداخته وضع منتهی شدن خلقت و تدبیر عالم به خدای تعالی و زنده کردن مردگان و خندانیدن و گریانیدن و اغناء و اقناء و تعذیب و دعوت و انذار را توصیف نموده، گفتار را با اشاره به مسأله معاد و امر به سجده و عبادت ختم می کند.

و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده، و نباید به سخن بعضی که گفته اند: بعضی از آیاتش و یا همه آنها در مدینه نازل شده، گوش داد. این حرف کجا و آن کجا که بعضی گفته اند: این سوره اولین سوره ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱

ماء‌مور شد آن را علنی بخواند، و آن جناب آن را برای مؤمنین و هم برای مشرکین قرائت کرد.

و آیاتی که از این سوره آورده ایم فصل اول از فصول سه گانه آیات سوره است آیاتی است که وحیی را که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می شود تصدیق و توصیف می کند، لیکن در اینجا روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده که به صراحت فرموده اند: مراد از این آیات این نیست که مطلق وحی را بیان و توصیف کند، بلکه مراد بیان یک قسم وحی است، و آن وحی بطور مشافهه و رو در رو است، که در شب معراج خدای سبحان با رسول گرامیش داشت.

پس این آیات می خواهد داستان معراج را بیان کند، و ظاهر آیات هم خالی از تائید این روایات نیست، و از کلمات بعضی از اصحاب از قبیل ابن عباس و انس و ابی سعید خدری، و غیر ایشان - به طوری که از ایشان نقل شده - نیز همین معنا استفاده می شود، و بنابر همین معنا گفتار مفسرین جریان یافته، هر چند که در تفسیر مفردات و جملات این آیات اختلافی شدید دارند.

وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ

چند قول درباره مراد از ((نجم)) در آیه: ((و النجم اذا هوى))

ظاهر این آیه چنین می نماید که مراد از ((نجم)) مطلق جرمهای روشن آسمانی است، و خدای تعالی در کتاب مجیدش به بسیاری از مخلوقات خود سوگند خورده، از آن جمله به چند عدد از اجرام سماوی از قبیل خورشید، ماه، و سایر ستارگان سوگند خورده، و بنابر این، مراد از ((هوی نجم))، سقوط و افتادن آن در کرانه افق برای غروب است.

و بعضی گفته اند: مراد از نجم، ((قرآن)) است چون قرآن به طور نجومی (تدریجی) نازل شده. و بعضی گفته اند: مراد از نجم، ستاره ((ثریا)) و بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن ستاره ((شعری)) است.

و بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از این نجم، ستارگان نیستند، بلکه شهابی است که به وسیله آنها شیاطین جن رانده می شوند، و عرب این شهاب را نجم می نامد. و کلمه ((هوی)) هم با این قول می سازد، و هم با قول قبلی، ولی لفظ آیه با هیچ یک از معانی مساعد نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ

کلمه ((ضلال)) به معنای خروج و انحراف از صراط مستقیم است، و کلمه ((غی)) معنایی دارد مخالف با معنای کلمه ((رشد)) و چون رشد به معنای آن است که انسان به واقع مسائل برسد، در نتیجه غی عبارت است از این که انسان به خلاف واقع بیفتد.

راغب می گوید: ((غی)) به معنای جهلی است که ناشی از اعتقاد فاسد باشد، چون گاهی اوقات جهل آدمی ناشی از نداشتن عقیده است، چه عقیده صحیح و چه فاسد، و گاهی هم ناشی می شود از اعتقاد به چیزی که فاسد است، و کلمه ((غی)) به معنای آن جهلی است که ناشی از نداشتن عقیده فاسد باشد، نه از بی اعتقادی، و در قرآن کریم آمده: ((ما ضل صاحبکم و ما غوی)).

و مراد از کلمه ((صاحبکم: رفیقان)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

و معنای آیه این است که: همنشین شما از آن طریقی که او را به غایت و هدف مطلوبش برساند بیرون نشده، و در اعتقاد و رایش از آن طریقه خطا نرفته. و خلاصه کلام این که او نه در آن هدف مطلوب یعنی سعادت بشری همان عبودیت خدای تعالی است خطا رفته، و نه در طریقی که به آن هدف منتهی می شود.

مقصود از اینکه فرمود: ((و ما ينطق عن الهوى...))

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ



منظور از کلمه ((هوی)) هوای نفس و راءى و خواسته آن است، و جمله ((ما ينطق)) هر چند مطلق است، و در آن نطق به طور مطلق نفی شده، و مقتضای این اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیغمبر نفی شده باشد (حتی در آن سخنان روزمره ای که در داخل خانه اش دارد)، و لیکن از آنجایی که در این آیات خطاب ((صاحبان)) به مشرکین است، مشرکینی که دعوت او را و قرآنی را که برایشان می خواند دروغ و تقوّل و افترای بر خدا می پنداشتند، لذا باید به خاطر این قرینه مقامی بگوئیم: منظور این است که آن جناب در آنچه که شما مشرکین را به سوی آن می خواند، و آنچه که از قرآن برایتان تلاوت می کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، و به راءى خود چیزی نمی گوید، بلکه هر چه در این باب می گوید وحیی است که خدای تعالی به او می کند.

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى

ضمیر در ((علمه)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برمی گردد، که در این صورت مفعول دوم تعلیم که یا قرآن است و یا مطلق وحی حذف شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳

و تقدیر آن ((علمه القرآن اولو الحی: قرآن یا وحی را به او تعلیم کرده)) می باشد، ممکن هم هست ضمیر در جمله مذکور به قرآن و یا مطلق وحی برگردد، و در نتیجه مفعول اول که ضمیری است راجع به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حذف شده تقدیر آن چنین باشد ((علم القرآن)) و یا ((علم الوحی ایاه)). یعنی خدای تعالی قرآن و یا وحی را به آن جناب تعلیم کرده. و مراد از کلمه ((شدید القوی)) - به طوری که گفته اند - جبرئیل است، چون خدای سبحان او را در کلام مجیدش به این صفت یاد کرده و فرموده: ((انه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین))، بعضی هم گفته اند: مراد از آن خود خدای سبحان است.

وجوه مختلف در معنای آیات: ((ذو مره فاستوی و هو بالافق الاعلی ثم دنا فتدلی...))

ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى

کلمه ((مره)) - به کسره میم و تشدید راء - به معنای شدت و یا پختگی عقل و راءى است، و یا از ماده مرور گرفته شده، و قیافه کلمه، قیافه بنای نوع است، و مفسرین آیه را به هر سه معنا تفسیر کرده اند، البته آنهایی که آیه را وصف جبرئیل دانسته اند، در نتیجه این طور معنایش کرده اند: ((همان جبرئیل در راه خدا شدت به خرج می دهد، یا آن جبرئیلی که عقلی پخته دارد، یا آن جبرئیلی که به نوعی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مرور و عبور می کند، با این که خودش در هواست)).

بعضی هم گفته اند: مراد از ((ذو مره)) خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، او است که در مقابل دستورات الهی شدید و سخت است، و یا دارای عقل و راءى محکم است. و یا دارای نوعی مرور و عبور است که با داشتن آن می تواند به معراج برود.

((فاستوی)) - این کلمه به معنای استقامت و مسلط شدن بر کار است، و فاعل این فعل جبرئیل است، و ضمیر فاعل آن به وی برمی گردد، و معنایش این است که: جبرئیل به همین صورت اصلیش که به آن صورت خلق شده در آمده. همچنان که در روایت هم آمده که جبرئیل برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به صورتهای مختلفی ظاهر می شد، و تنها دو نوبت به صورت اصلیش خود را به آن جناب نشان داد. ممکن هم هست معنایش این باشد که جبرئیل با قوت خود مسلط شد بر آنچه مأمور انجامش شده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴

همه اینها در صورتی است که فاعل جمله را جبرئیل بدانیم، و اگر فاعل آن را رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بدانیم، معنایش این می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) استقامت ورزید و بر انجام مأموریت خود مستقر شد.

وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى

کلمه افق به معنای ناحیه است .

بعضی گفته اند: مراد از افق اعلا، ناحیه شرقی از آسمان است ، برای این در کره زمین افق مشرق مافوق و بلندتر از افق مغرب است ، این که گفتیم در کره زمین برای این بود که در فضا مشرق و مغرب یکسانند .

ولی این حرف درست نیست ، و ظاهراً مراد از آن افق اعلا آسمان است ، بدون اعتبار این که طرف شرقی آن باشد . ضمیر ((هو)) در این آیه به جبرئیل و یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر می گردد، و جمله حال از ضمیر در ((استوی)) است .

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى

کلمه ((دَنُو)) که مصدر فعل ((دنی)) است به معنای نزدیکی است ، و کلمه ((تدلی)) مصدر فعل تدلی است ، به معنای بسته شدن و آویزان گشتن به چیزی است ، ولی به طور کنایه در شدت نزدیکی استعمال می شود .

بعضی گفته اند: به معنای امتداد به طرف پایین است ، چون از واژه ((دلو)) - برای انداختن در چاه ساخته شده - گرفته شده است . و معنای آیه بنابر این که هر دو ضمیر به جبرئیل بر گردد این است که : جبرئیل سپس نزدیک رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شد و به دامن وی دست آویخت تا با آن جناب به آسمان ها عروج کند .

و بعضی گفته اند: معنایش این است که : جبرئیل از افق اعلا پایین آمد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نزدیک شد تا آن جناب رامعراج ببرد .

و اما بنابر این که دو ضمیر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر گردد معنایش این می شود که : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به خدای تعالی نزدیک شد، و قرب خود را زیاد کرد.

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((قَاب)) و کلمه ((قیب)) مانند کلمه ((قَاد)) و ((قید)) معنای مقدار هر چیز است .

و کلمه ((قوس)) به معنای کمان است که در تیراندازی استعمال می شود، البته این کلمه - به طوری که گفته اند - در لغت اهل حجاز بر ذراع اطلاق می شود، و معنای جمله این است که دوری او بقدر دو قوس و یا بقدر دو ذراع و یا کمتر از آن بود . بعضی هم گفته اند: کلمه ((قَاب)) به معنای فاصله میان دستگیره کمان و زه آن است ، پس در کلام قلب شده ، معنای اصلی آن دو قاب قوس بوده .

بعضی دیگر به این سخن اعتراض کرده اند که : دو قاب قوس و قاب دو قوس فرقی با هم ندارند، هر دو به یک معنا هستند، پس دیگر جهت ندارد بگوییم قلب شده .

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

ضمیر در هر دو ((اوحی)) به جبرئیل بر می گردد، البته این در آن فرضی است که ضمیرهای گذشته هم به او برگردد، آن وقت معنای جمله چنین می شود که : جبرئیل وحی برد نزد بنده خدا که همان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد، آنچه را که وحی برد .

بعضی گفته اند: هیچ مانعی ندارد که ما این دو ضمیر را به خدای تعالی برگردانیم ، و اگر کسی بگوید: آخر باید قبلاً نامی از خدا برده شده باشد . می گوییم این در جایی است که مخاطب و یا خواننده به اشتباه بیفتد اما در جایی که واضح باشد که مرجع ضمیر کیست لازم نیست آن مرجع قبلاً ذکر شده باشد، ممکن هم هست هر سه ضمیر را به خدای تعالی برگردانیم و بگوییم معنای آیه این است که خدای تعالی به توسط جبرئیل وحی کرد به بنده خود آنچه را که وحی کرد .

همچنان که ممکن است بگوییم: ضمیر اول به جبرئیل و دومی و سومی خدا بر می‌گردد، و معنای عبارت این است که: جبرئیل آنچه را که خدا به وی وحی کرده بود به سوی بنده خدا وحی کرد.

و اما بنابر آن فرض دیگر که ضمایر قبلی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر گردد، باید بگوییم: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶

این سه ضمیر به خدا بر می‌گردد، و معنای عبارت این است که: خدای تعالی وحی کرد به بنده اش آنچه را که وحی کرد، و این معنا از معنای سابق به ذهن نزدیک تر است، چون آن معنا را ذوق سلیم نمی‌پسندد، هر چند که صحیح هم باشد. شرح مفاد آیه: ((ما کذب الفؤاد ما رأى))

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

کلمه ((کذب)) مخالف ((صدق)) را معنا می‌دهد، گفته می‌شود ((کذب فلان فی حدیثه - فلانی در سخنش مرتکب کذب شد))، به عبارت هم گفته می‌شود: کذب الحدیث - به او سخنی دروغ گفت، که در این عبارت فعل ((کذب)) دو مفعول گرفته است، و کلمه کذب همان طور که در سخن استعمال می‌شود در خطای قوای مدرکه هم به کار می‌رود، مثلاً- گفته می‌شود: ((کذبته عینه - چشم او به وی دروغ گفت))، و منظور است که دیدش به خطا رفت.

و در جمله مورد بحث هم که از قلب نفی کذب کرده به همین عنایت بوده، حال چه این که کلمه کذب را لازم بگیریم و بگوییم معنایش این است فؤاد در آنچه دیده بود دروغ نگفت، که در این صورت هیچ مفعول نگرفته، و یا آن را متعدی به دو مفعول بگیریم که مفعول دومش کلمه ما و مفعول اولش رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد، و معنا چنین باشد که فؤاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دروغ نگفت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آنچه را که دیده بود. و خلاصه رؤیت فواد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آنچه که دید رویتی صادق بود.

و بنابر این، مراد از فؤاد، فواد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و ضمیر فاعلی در رای هم به فواد آن جناب بر می‌گردد، و رؤیت هم رؤیت فؤاد او خواهد بود.

و این تازگی ندارد که رویت را که در اصل به معنای دیدن چشم است به فواد نسبت داده شود، چون برای انسان یک نوع ادراک شهودی هست که ورای ادراکهایی است که با یکی از حواس ظاهری و یا باطنی خود دارد، ادراکی است که نه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری واسطه‌اند، و نه تخیل و فکر و سایر قوای باطنی، مانند این که مشاهده می‌کنیم که ما موجودی هستیم که می‌بینیم که در این درک عیانی و شهودی نه چشم ما واسطه است و نه فکر ما، و همچنین از خود می‌بینیم که ما می‌شنویم و می‌بویم و می‌چشیم و لمس می‌کنیم و خیال می‌کنیم و فکر می‌کنیم، که در هیچ یک از این ادراکهای شهودی ما با این که رویت و شهود است، اما نه چشمی در کار است و نه هیچ حواس ظاهری و باطنی دیگر.

آری ما همان طور که محسوسات هر یک از این حواس ظاهری و باطنی را درک می‌کنیم این را هم درک می‌کنیم که فلان محسوس را با فلان حس درک می‌کنیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷

و این درک دیگر ربطی به آن حس ندارد، بلکه کار نفس است که قرآن کریم از آن تعبیر به فؤاد فرموده.

و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه متعلق رؤیت خدای سبحان است و خدا بوده که مرئی برای آن جناب واقع شده، نیست بلکه آنچه مرئی آن جناب واقع شده همان افق اعلی و دنو و تدلی بوده است. و نیز این بوده که آنچه به وی وحی می‌شود خدا وحی کرده، و این نامبرده‌ها همان‌هایی است که در آیات قبلی آمده بود که همه اش از سنخ آیات خدایی برای آن جناب بوده، مؤید این گفتار ما آیه شریفه ((ما زاغ البصر و ما طغی لقد رای من آیات ربه الکبری)) است، که می‌فرماید آنچه دیده بود، از آیات کبری پروردگارش بود.

علاوه بر این اگر هم فرض کنیم که منظور دیدن خود خدای تعالی است باز اشکالی ندارد، چون دیدن خدا را به قلب نسبت داده ، و دیدن قلب غیر از دیدن چشم است ، که تنها مربوط به اجسام است و تعلقش به خدای تعالی محال است ، و ما در سوره اعراف آیه ۱۴۳ گفتاری درباره رویت قلب گذرانندیم .

گفتار بعضی مفسرین در تفسیر (ما کذب الفواد ما رای )

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر در جمله ((ما رای )) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) بر می گردد نه به فواد، و معنای آیه این است که : فواد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) بعد از آنکه آن جناب با چشم خود دید آنچه را که دید، نگفت من تو را نمی شناسم ، چون اگر می گفت دروغ گفته بود. برای این که آن جناب همان طور که چشمش دید قلبش هم شناخت ، و خلاصه کلام این مفسر آن است که فواد رسول خدا (ص ) چشم آن جناب را در آنچه دید تصدیق کرد.

بعضی دیگر گفته اند : معنایش این است که قلب آن جناب چشمش را تکذیب نکرد بلکه چشم او را در آن چه دید تصدیق کرد، و بدان معتقد شد، مویذ این معنا قرائت آن کسی است که آیه را به صورت ((ما کذب )) - با تشدید ذال - خوانده .

و اشکالی که متوجه این دو مفسر است این است که : آنچه از سیاق آیات بر می آید این است که خدای تعالی خواسته است صدق آن جناب را در آنچه ادعا می کند یعنی وحی و رویت آیات کبرای خدا تائید کند، و اگر ضمیر در جمله ((ما رای )) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) برگردد حاصل معنا این می شود که می خواهد بر صدق رویت آن جناب احتجاج کند، به این که چون قلبش به آنچه چشمش دیده بود معتقد شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸

و این معنا از داءب قرآن بعید است ، چون داءب قرآن همواره این است که : خدا را شاهد و مصدق دعوت انبیاء بگیرد، نه فواد و مثل آن را.

به خلاف این که ضمیر در جمله ((ما رای )) را به فواد برگردانیم ، که در صورت حاصل معنایش تصدیق خدا خواهد بود فواد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) را در آنچه که دیده ، نه تصدیق فواد رویت آن جناب را، و کلام هم بر طبق همان سیاق سابقش که از جمله ((ما ضل صاحبکم و ما غوی ان هو الا وحی یوحی ...)) شروع می شد جاری شده است ، که همواره خدا آن جناب را تصدیق می کرده است .

حال اگر بگوییم : خیر، همین ادعا را قبول نداریم ، برای این که در آیه بعدی برای اثبات صدق ادعای آن جناب استدلال می کند به رویت خود آن جناب ، چه مانعی دارد که در آیه مورد بحث هم استدلال کند به اعتقاد فوادش .

در پاسخ می گوئیم : در آیه بعدی احتجاجی در کار نیست و نمی خواهد صدق ادعای آن جناب را اثبات کند، بلکه می خواهد مشرکین را در بگو مگو کردن ملامت کند، و بفرماید: درباره چیزی که او می گوید: من به چشم خود دیده ام ، و شما نمی توانید ببینید، چرا بگو مگو می کنید؟ آخر، ممارات و مجادله - که همان بگو مگو کردن باشد - اگر کار درستی باشد در جایی درست است که در مسأله فکری و نظری باشد، و اما در مسأله دیدنیها، جایی برای ممارات و بگو مگو نیست ، و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم ) دارد خبر می دهد که من آن را به عیان و با دو چشم خود دیدم ، نه این که فکر و عقلم چنین حکم کرد.

أَفْتَمَّرُوْنَهُ عَلٰی مَا یَرٰی

این استفهام تویخی است ، و خطابش به مشرکین است ، و ضمیر در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) بر می گردد و ممارات به معنای اصرار ورزیدن بر مجادله است .

و معنای آیه این است که : آیا برای این در جدال خود اصرار می ورزید که آن جناب به خلاف آنچه ادعای دیدنش را می کند و از دیدنش به شما خبر می دهد معتقد شود؟

مقصود از ((نزله اخری )) و رویت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم )) در آیه ((و لقد رآه نزله اخری ))

وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى

کلمه ((نزله)) به معنای یک دفعه نزول است، و معنای آن نزول واحد است، و این آیه دلالت می کند بر این که از این آیه به بعد می خواهد از یک نزول دیگر غیر آن نزولی که در آیات سابق حکایت شده بود خود خبر دهد.

و با در نظر داشتن این که مفسرین فاعل ((راه)) را رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹ دانسته و ضمیر مفعولی در آن را به جبرئیل بر گردانده اند، قهرا منظور از ((نزله)) نازل شدن جبرئیل بر آن جناب خواهد بود، نازل شدنش برای این که آن جناب را معراج ببرد. و جمله ((عند سدره المنتهی)) ظرف برای رویت است، نه برای نازل شدن، و مراد از رویت هم رویت آن جناب است جبرئیل را به صورت اصلیش. و معنای جمله این است که: جبرئیل یک بار دیگر به صورت اصلیش در برابر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آمد، تا معراجش ببرد، و این جریان کنار سدره المنتهی واقع شد.

پس از آنچه که گذشت صحت این نظریه هم روشن شد که بگوییم ضمیر مفعولی به خدای تعالی برگردد. و مراد از رویت هم رویت قلبی، و مراد از نزله اخری هم نازل شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معراج در کنار سدره المنتهی باشد، آن وقت مفاد آیه چنین می شود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) یکبار دیگر نزد سدره المنتهی نازل شد، و وقتی بود که به معراج می رفت، و در آن نزله خدا را مانند نزله اول با قلب خود دیدار کرد.

((سدره المنتهی)) چیست؟

عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى

کلمه ((سدر)) به معنای جنس درخت سدر، و کلمه سدره به معنای یک درخت سدر است، و کلمه ((منتهی)) - گویا - نام مکانی است، و شاید مراد از آن، منتهای آسمان ها باشد به دلیل این که می فرماید: جنت ماوی پهلوی آن است، و ما می دانیم که جنت ماوی در آسمان ها است، چون در آیه فرموده: ((وَفِي السَّمَاءِ رِزْقَكُمْ وَمَا تَوَعَدُونَ)).

و اما این که این درخت سدره چه درختی است؟ در کلام خدای تعالی چیزی که تفسیرش کرده باشد نیافتیم، و مثل این که بنای خدای تعالی در اینجا بر این است که به طور مبهم و با اشاره سخن بگوید، مؤید این جمله ((اذ یغشی السدره ما یغشی)) است، که در آن سخن از مستوری رفته است، در روایات هم تفسیر شده به درختی که فوق آسمان هفتم قرار دارد، و اعمال بندگان خدا تا آنجا بالا می رود، که بزودی بعضی از این روایات از نظر خواننده خواهد گذشت.

((عندها جنة الماوی)) - یعنی بهشتی که مؤمنین برای همیشه در آن منزل می کنند، چون بهشت دیگری هست موقت، و آن بهشت برزخ مدتش تا روز قیامت تمام می شود، و جنت ماوی بعد از قیامت است. همچنان فرموده: ((فلهم جنات الماوی نزلا بما كانوا يعملون))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰

و نیز فرموده: ((فاذا جاءت الطامة الكبرى... فان الجنة هي الماوی))، و این جنت الماوی به طوری که آیه ۲۲ سوره ذاریات دلالت می کرد، در آسمان واقع است. ولی بعضی از مفسرین آن را به جنت برزخی تفسیر کرده اند.

و در جمله ((اذ یغشی السدره ما یغشی)) مصدر غشیان به معنای احاطه است، و کلمه ((ما)) در این آیه موصوله است.

و معنای آیه این است که: آن زمان که احاطه می یابد به سدره، آنچه احاطه می یابد. در اینجا هم خدای تعالی مطلب را مبهم گذاشته نفرموده چه چیز به سدره احاطه می یابد، چون گفتیم بنای خدای تعالی بر ابهام است.

معنای (ما زاع البصر و ما طغی)

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

کلمه ((زیغ)) که مصدر فعل ((زاع)) است به معنای انحراف از حالت تعادل و استقامت است، و کلمه طغیان که مصدر فعل ((طغی)) است، در هر عملی معنای تجاوز از حد در آن عمل است، و ((زیغ بصر)) به معناست چشم آدمی چیزی را به آن

صورت که هست نبیند، و طوری دیگر ببیند، و ((طغیان بصر)) به این معنا است که چیزی را ببیند که حقیقت ندارد، و منظور از ((بصر)) چشم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

و معنای آیه این است که: چشم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آنچه را که دید بر غیر صفت حقیقیش ندید، و چیزی را هم که حقیقت ندارد ندید، بلکه هر چه دید درست دید، و مراد از این دیدن رویت قلبی است نه رویت با دیده سر، چون می دانیم منظور از این دیدن همان حقیقتی که در آیه ((و لقد راه نزله اخری)) منظور است، چون صریحا می فرماید: رویت در این نزله که نزله دومی است مثل رویت در نزله اولی بود، و رویت نزله اولی رویت با با فواد بود، که درباره اش فرمود: ((ما کذب الفواد ما رای اتمارونه علی ما یری)) - دقت بفرمایید و غفلت نورزید.

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى

کلمه ((من)) تبعیض را می رساند، و معنای آیه این است که: سوگند می خورم او بعضی از آیات پروردگارش را دید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱

و با دیدن آنها مشاهده پروردگارش برایش تمام شد. چون مشاهده خدا قلب با مشاهده آیات او دست می دهد، زیرا آیت بدان جهت که آیت به جز صاحب آیت را حکایت نمی کند، و از خودش هیچ حکایتی ندارد، و گرنه از جهت خودش اگر حکایت کند دیگر آیت نمی شود.

و اما دیدن ذات متعالیه حق بدون حجاب، یعنی بدون وساطت آیت، امری است محال، همچنان که خودش فرمود: ((ولا یحیطون به علما)).

بحث روایتی

چند روایت درباره مراد از نجم در ((و النجم اذا هوی))، و روایاتی در ذیل آیات مربوط به معراج پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) ۵۱

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و النجم اذا هوی))، امام (علیه السلام) فرموده: نجم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و منظور از جمله ((اذا هوی)) سرازیر شدن آن جناب است در هنگامی که به معراج رفته بود.

مؤلف: قمی روایتی دیگر به سند خود از پدرش از حسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که در آن هم نجم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تفسیر شده، و البته این تفسیر به باطن است نه این به معنای نجم بودن آن جناب باشد.

و در کافی از قمی از پدرش از ابن ابی عمیر از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: به امام باقر (علیه السلام) عرضه داشتم: معنای آیاتی که نظیر آیه ((و اللیل اذا یغشی)) و ((و النجم اذا هوی)) است چیست؟ فرمود: خدای عزوجل به هر چه از مخلوقات خود خواسته سوگند یاد کرده، ولی بندگان او جز به خود او نباید سوگند یاد کنند.

مؤلف: و در کتاب فقیه از علی بن مهزیار از ابی جعفر دوم امام جواد (علیه السلام) نظیر این حدیث آمده.

و در مجمع البیان گفته: عامه از جعفر بن محمد الصادق روایت کرده اند فرمود: محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) در شب معراج از آسمان هفتم نازل شد، و وقتی این سوره نازل شد و خبر معراج بگوش عتبه بن ابولهب رسید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲

نزد آن جناب آمده، دختر آن جناب را طلاق داد، و آب دهان به روی حضرتش انداخت و گفت: به رب نجم سوگند که به نجم کافر شدی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را نفرین کرد و عرضه داشت: بار الها سگی از سگها را بر او مسلط کن.

این بود تا آنکه عتبه به شام سفر کرد، در یکی از منزلها پیاده شد، و خدای تعالی وحشتی در دلش بیفکند، به رفقاییش گفت: شب هنگام مرا در وسط خود بخوابانید، آنان نیز چنین کردند، ولی با همه این مراقبت ها در نیمه شب شیری آمد و او را که در بین



رفقاییش بود پاره پاره کرد.

مؤلف: طبرسی بعد از نقل این حدیث اشعاری را که حسان در این باره سروده نقل می‌کند. الدر المنثور هم این قصه را به طریقی مختلف روایت کرده.

و در کافی به سند خود از هشام و حماد و غیره روایت کرده که گفته‌اند: از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود: حدیث من حدیث پدر من است، و حدیث پدرم حدیث جد من است، و حدیث جدم (زین العابدین) حدیث حسین بن علی است، و حدیث حسین حدیث حسن است، و حدیث حسن حدیث امیرالمؤمنین است، و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سخن خدای عزوجل است.

روایاتی در ذیل (قاب قوسین) و (ثم دنی فتدلی) در نزدیکی پیامبر با خداوند در شبمعراج

و در تفسیر قمی به سند خود از ابن سنان روایت آورده که در ضمن آن گفته است: امام صادق (علیه السلام) در معنای ((قاب قوسین)) فرمود: چون آن جناب، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، نزدیک ترین خلائق بود به خدا، و آنقدر نزدیک بود که در شب معراج وقتی به آسمان بالا می‌رفتند جبرئیل مرتب می‌گفت: جلوتر برو ای محمد، برو که در جایی قدم نهاده‌ای که نه هیچ ملکی مقرب قدم نهاده و نه هیچ رسولی مرسل. و اگر روح و جان آن حضرت نمونه‌ای از آن عالم نبود، هرگز نمی‌توانست به آنجا برسد، و در نزدیکی به خدا به حدی رسید که خدای تعالی درباره اش فرمود: ((قاب قوسین)) او ادنی یعنی بلکه کمتر از دو قوس. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳

و در احتجاج از علی بن الحسین (علیهم السلام) روایتی طولانی آورده که در ضمن آن فرمود: من فرزند ک سی هستم که بلند مرتبه بود، و بلند مرتبه می‌شد، تا آنجا که از سدره المنتهی گذشت و نسبت به خدای تعالی آنقدر نزدیک شد که بیش از دو قوس و بلکه کمتر فاصله نماند.

مؤلف: این معنا در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار آمده.

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن مردویه، از ابی سعید خدری روایت کرده‌اند که گفت: آن هنگام که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را شبانه به معراج بردند، آنقدر به پروردگارش نزدیک شد که فاصله نزدیکی اش قاب دو قوس و بلکه نزدیک تر شد، و آیا می‌دانی که قوس به ((زه)) آن چقدر نزدیک است، بلکه از آن هم نزدیک تر شد.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه ((ثم دنی فتدلی)) فرمود: منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است که به پروردگارش نزدیک شد، و سپس سرازیر گردید.

و در مجمع البیان است که انس در روایتی که اوائل سندش ذکر نشده گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در ذیل آیه ((قاب قوسین او ادنی)) فرمود: یعنی بقدر دو ذراع یا کمتر از دو ذراع.

و در تفسیر قمی ذیل آیه ((فاوحی الی عبده ما اوحی)) فرمود: این وحی، وحی رو در رو بود، (به این معنا که کسی بین کسی خدا و آن جناب واسطه نبود).

روایاتی درباره رؤیت قلبی رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) خداوند سبحانرا

و در توحید به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت: من از حضرت ابی الحسن (علیه السلام) پرسیدم: آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پروردگارش عزوجل را دید؟ فرمود: بله اما با قلب خود دید، مگر کلام خدای عزوجل را نشنیدی که می‌فرماید: ((ما کذب الفواد ما رای)) پس به حکم این آیه خدا را با چشم ندید، بلکه با قلب دید.

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن منذر و ابن ابی حاتم، از محمد بن کعب قرظی از بعضی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده‌اند که پرسیدند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴

یا رسول الله آیا پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود: با چشم خود ندیدم، ولی با فؤ آدم دو بار دیدم، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((ثم دنی فتدلی)).

مؤلف: این معنا را نسائی هم از ابوذر - به طوری که در الدر المنثور آمده - نقل کرده، و عبارتش چنین است: ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پروردگار خود را با قلب خود دید نه با چشم خود)).

و از صحیح مسلم و ترمذی و ابن مردویه، از ابوذر روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسیدم: آیا پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود: ((نورانی می بینم او را)).

مؤلف: کلمه ((نورانی)) منسوب به نور است که بر طبق قاعده باید بشود ((نوری)) ولی بر خلاف قاعده و قیاس نورانی می گویند، مانند جسمانی منسوب به جسم است.

بعضی ها عبارت مذکور را به صورت ((نورانی اراه)) - با تنوین و کسره همزه و تشدید نون و سپس یای متکلم - خوانده اند، یعنی نوری که من آن را می بینم، ولی ظاهراً عبارت روایت دست خورده شده باشد، هر چند روایتی دیگر که ذیلاً نقل می کنیم آن را تاء یید کند، و آن روایت این است که: مسلم در صحیح خود، و ابن مردویه از ابوذر نقل کرده اند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسیده: آیا پروردگارت را دیده ای؟ فرمود: نوری را دیدم.

چون به هر تقدیر ظاهر روایت قابل قبول نیست، مگر این که بگوییم مراد از رؤیت، رؤیت قلب است، در نتیجه نه رؤیت، رؤیت حسی است و نه نور، نور حسی است.

و در کافی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده که گفت: ابوقره محدث از من خواهش کرد او را نزد ابی الحسن رضا (علیه السلام) ببرم، من از آن جناب برای وی اجازه ملاقات خواستم، آن حضرت اجازه دادند، ابوقره بر آن حضرت وارد شد و مسائلی از حلال و حرام در احکام از او پرسید تا رسید به اینجا که ابوقره گفت: خدای تعالی فرموده: ((و لقد راه نزله اخری)) این چه معنا دارد؟ حضرت ابوالحسن (علیه السلام) پاسخ دادند که بعد از این آیه، آیه ای دیگر هست که می فهماند آن جناب چه دیده، و آن آیه ((ما کذب الفواد ما رای)) است، می فرماید: فؤاد محمد آنچه را که چشمهایش دید و زبانش از آنچه دید خبر داد تکذیب نکرد، و اما این چه دیده؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵

آیه ((لقد رای من ایات ربه الکبری)) - از آیات کبرای پروردگارش بدید پاسخ می دهد، و معلوم می شود که منظور از جمله ((ما رای)) آیات پروردگار است، و آیات پروردگار غیر خود اوست.

مؤلف: علی الظاهر منظور امام این بوده که ابوقره را ساکت کرده باشد، چون در آغاز قبول می کند که منظور از این دیدن، دیدن حسی است، آنگاه چنین ساکتش می کند که منظور از آن، دیدن آیات خدا است، و آیات خدا غیر خدا است، و بنابر این دیگر نباید به روایت اشکال کرد که چرا فرموده آیات خدا غیر خدا است، با این که دیدن آیات خدا بدان جهت آیات او است در حقیقت دیدن خود او است، زیرا همان طور که گفتیم و در عده ای از روایات هم آمده بود دیدن خدا مربوط به قلب است، و دیدن آیاتش مربوط به چشم.

و صاحب تفسیر قمی می گوید: پدرم از ابن ابی عمیر از هشام از امام صادق (علیه السلام) برایم حدیث کرد که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده: من (در شب معراج) به سدره المنتهی رسیدم، و دیدم هر یک برگش سایه بر امتی از امت ها دارد، آنجا بود که نسبت به مقام پروردگارم مانند فاصله دو قوس یا کمتر قرار گرفتم.

و در الدر المنثور است که احمد و ابن جریر از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: به سدره المنتهی رسیدم، دیدم که بارش مانند ملخ درشت و پر پشت و برگهایش چون گوش فیل است، همین که جلوه ای از امر خدا آن را پوشاند بصورت یاقوت و زمرد و مثل آن در آمد.

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی طولانی فرمود: و چون آن جناب را به سدره المنتهی رساندند جبرئیل دیگر همراهیش نکرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: آیا در چنین مقامی مرا تنها می‌گذاری؟ گفت: تو همچنان پیش برو، به خدا سوگند تو به حدی پیش رفته‌ای احدی از خلق خدا که قبل از تو بودند، به این حد پیش نرفتند، در آنجا بود که نوری از ناحیه پروردگام دیدم، و سبحه بین من و او حائل گردید.

راوی می‌گوید: عرضه داشتم: فدایت شوم ((سبحه)) چیست؟ حضرت روی خود را به طرف زمین خم کرد با دست به آسمان اشاره نموده سه مرتبه فرمود: جلال پروردگام، جلال اما این که چه دیده؟ پروردگام. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶ مؤلف: سبحه همان طور که در حدیث تفسیر شده عبارت است از جلال، و چیزی است که بر تنه خدای تعالی از نواقص خلقتش دلالت می‌کند برگشت این نیز به همان جلال است، و حاصل ذیل روایت این است که: آن حضرت پروردگار خود را از راه مشاهده آیاتش بدید.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((و لقد راه نزله اخری عند سدره المنتهی)) آمده که امام فرمود در آسمان هفتم. باز در آن کتاب در ذیل آیه ((اذ یغشی السدره ما یغشی)) امام فرمود: وقتی حجاب از بین خدای تعالی و بین رسول گرامیش برداشته شد، نور سدره پوشیده گشت.

اشاره به اختلاف درباره اینکه معراج پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) جسمانی و روحانی یا فقط روحانی بوده. مؤلف: و در مطالب گذشته روایاتی دیگر نیز هست، و ما در اول تفسیر سوره اسراء روایاتی را که جامع داستان معراج است نقل کردیم.

و در آنجا در ذیل همان روایات اختلافی را که علماء در معراج آن حضرت کرده اند نقل نمودیم که: بعضی گفته‌اند: در خواب صورت گرفته، و بعضی گفته‌اند: در بیداری بوده، آنهایی هم که گفته‌اند در بیداری بوده، اختلاف کرده‌اند که آیا با روح و بدن مادیش هر دو به معراج رفته و یا تنها با روحش، و از ابن شهر آشوب (صاحب مناقب) نقل کردیم که گفته است: اعتقاد شیعه این است که معراج از مسجد الحرام تا مسجد اقصی با روح و جسم هر دو بوده، و آیه اسراء هم بر همین مقدار دلالت دارد، و اما از مسجد اقصی تا آسمان‌ها، بعضی از علمای اسلام گفته‌اند: آن نیز با جسم و روح هر دو بوده، و بسیاری از علمای شیعه نیز با ایشان موافقت کرده‌اند، و بعضی دیگر گفته‌اند که: از مسجد اقصی تا آسمان تنها روحانی بوده، و بعضی از علمای متأخر نیز متمایل به این قول شده‌اند.

و به نظر ما عیبی در این قول نیست - البته اگر قرائنی که همراه با آیات و روایات هست آن را تاءبید کند - چیزی که هست در این صورت لازم جنت الماوی در آیه ((عندها جنه الماوی)) را حمل بر جنت برزخ کنیم، و بگوییم: منظور از این که فرمود: جنت الماوی نزد سدره بود، این بهشت برزخی با سدره المنتهی نوعی ارتباط و بستگی دارد، همچنان که در روایات آمده که قبر انسانها یا باغی از باغهای بهشت، و یا حفره‌ای از حفره‌های دوزخ است که از آن می‌فهمیم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷ منظور وجود نوعی ارتباط یا با بهشت، و یا با دوزخ است) و یا بالاخره آیات معراج را طوری توجیه کنیم که با روحانی بودن معراج به آسمان منافات پیدا نکند.

و اما این که معراج در خواب بوده باشد، در تفسیر سوره اسراء گفتیم: سخنی است که اصلاً نباید به آن توجه شود. بعضی هم احتمال داده‌اند، و خواسته‌اند معراج به آسمان‌ها را تطبیق دهند با گردش شبانه در کرات دیگر آسمان، کراتی که جزو منظومه شمسی ما هستند، یا آنهایی که در منظومه‌های دیگرند، و یا کراتی که در کهکشانی غیر از کهکشان ما قرار دارند. ولی این احتمال‌ها با اخباری که درباره جزئیات این داستان وارد شده به هیچ وجه نمی‌سازد، بلکه با مفاد آیات قبلی همین سوره نیز وفق نمی‌دهد. النجم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸

آیات ۱۹ - ۳۲، سوره نجم

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ (۱۹) وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (۲۰) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (۲۱) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (۲۲) إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (۲۳) أُمٌّ لِلنَّسِ مَا تَمَنَىٰ (۲۴) فَلِلَّهِ الْأَخْرَةُ وَالْأُولَىٰ (۲۵) \* وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ (۲۶) إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَىٰ (۲۷) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۲۸) فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (۲۹) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ (۳۰) وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسْتَوُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ (۳۱) الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كَثِيرَ الْإِنْتُمْ وَالْفَوْحِشِ إِلَّا-اللَّمَمِ إِنَّ رَبَّكَ وَسِعَ الْمُعْفِرَةَ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَىٰ (۳۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹

ترجمه آیات

و با این که دعوت او حق و نبوتش صدق است آیا هنوز هم معتقدید که لات و عزی (۱۹) و سومی یعنی منات (به گمان شما دختران خدایند) (۲۰). آیا پسران مال شما و برای خدا دختران است؟ (۲۱). چه تقسیم جائزانه و غیر عادلانه ای (۲۲). این بت ها هیچ حقیقتی به جز این ندارند که نام هایی از طرف شما و پدران تان بر آنها نهاده شده، و خدای تعالی هیچ مدرکی بر الوهیت آنها نازل نکرده، ای پیامبر اینان به جز خیال و پنداری دلخواه را پیروی نمی کنند. با این که از ناحیه پروردگارشان هدایت برایشان آمده (۲۳). راستی انسان ها چنین قدرتی دارند که هر چه را آرزو کنند به صرف آرزو مالک شوند؟ (۲۴). نه، دنیا و آخرت تنها ملک خدا است (۲۵). و چه بسیار فرشته در آسمان که شفاعتشان هیچ دردی را دوا نمی کند، مگر بعد از آنکه خدا اذن دهد، و برای هر کس که بخواهد و بپسندد اجازه دهد (۲۶). کسانی که به آخرت ایمان نمی آورند برای ملائکه نامهای زنان می گذارند و آنان را زن می پندارند (۲۷). با این که هیچ دلیلی علمی بر گفته خود ندارند، و جز خیال و گمان دنبال نمی کنند، در حالی که خیال و گمان هیچ دردی را دوا ننموده، در تشخیص حق جای علم را نمی گیرد (۲۸). پس تو ای پیامبر از هر کسی که از یاد ما روگردان است و جز زندگی دنیا نمی خواهد روی بگردان (۲۹) علمشان تا همینجا کارگر است، و تحقیقا پروردگار تو بهتر می داند که چه کسی از راه او گمراه شده، و چه کسی راه یافته است (۳۰). و برای خدا است آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین هست (آن وقت چگونه ممکن است حال این دو طایفه را نداند، و این که گفتیم از آنان روی بگردان برای این بود که) تا خدا آنها را که با اعمال خود بدی کردند، و آنها را که با نیکی های خود نیکی نمودند، جزا بدهد (۳۱). و اما کسانی که از گناهان کبیره و خیلی زشت پروا کرده اند، و گناهانی کوچک مرتکب شده اند، پروردگار تو مغفرتی وسیع دارد، او به وضع شما آگاه است، چه آن زمانی که شما را از زمین پدید می آورد، و چه آن زمانی که در شکم مادران تان چنین بودید، پس بیهوده خویشتن رانستاید که او بهتر می داند چه کسی با تقوا است (۳۲).

بیان آیات

این آیات قسمتی از آیات فصل دوم سوره است، که گفتیم در سه فصل خلاصه می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰ خدای تعالی در این آیات به مسأله بت ها و بت پرستی ها پرداخته شدیدترین وجه ریشه این ادعا را می زند که بت ها به زودی ایشان را شفاعت می کنند، و در این آیات اشاره ای هم به مسأله معاد که از مطالب فصل سوم سوره است دارد.

احتجاج علیه بت پرستی و اعتقاد به اینکه ملائکه دختران خدا و شفعايند

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ

بعد از آنکه در آیات قبلی راستگویی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را مسجل کرد، و ثابت نمود که سخنان او حقایقی است آسمانی که به وی وحی می شود، و از آن حقانیت نبوتش را نتیجه گرفت، نبوتی که بر اساس توحید و نفی شرکاء پی ریزی شده به عنوان تفریح و نتیجه گیریم ساله بت ها پرداخت ((لات)) و ((عزی)) و ((منات)) که بت های مشرکین بودند، و مشرکین آنها را تمثالی از ملائکه می پنداشتند، و ادعا می کردند ملائکه به طور کلی از جنس زنانند، و بعضی از مشرکین بعضی از بت ها را تمثال ملائکه بعضی دیگر را تمثالی از انسان ها می دانستند، چون بت پرستان قائل به الوهیت و ربوبیت خود بت ها بودند، بلکه ارباب آنها را که همان ملائکه باشد مستقل در الوهیت و ربوبیت و انوئیت و شفاعت می دانستند، آیات مورد بحث اشاره به حقایقی دیگر که منتج معاد و جزای اعمال است دارد.

و کلمات ((لات)) و ((عزی)) و ((منات)) نام سه بت است که معبود عرب جاهلیت بودند، و در این که این سه بت چه شکلهایی داشتند و در کجا منصوب بودند و هر یک معبود کدام طایفه از عرب بود و در این که چه چیز باعث شد که آن بتها مورد پرستش قرار گیرند؟ اقوال علماء مختلف و متناقض است، به طوری که به هیچ یک از آن اقوال نمی توان اعتماد کرد، تنها چیزی که درباره این بت ها اتفاق کلمه هست همینهایی است که ما آوردیم.

و معنای آیه این است که: وقتی مطلب بدین قرار بود که گفتیم، یعنی دعوت پیامبر حق، و گفتارش که همه وحی و رسالت و از ناحیه خدای سبحان است صدق بود، پس، از لات و عزی و منات که سومی آن دو بت است و از سایر بتها به من خبر دهید، همان بت هایی که آنها را صنم ها و تمثالهای ملائکه می خوانید، ملائکه ای که می گوید دختران خدایند.

أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ

(آیا راستی پسران از شما و دختران از خدایند، در این صورت چه تقسیمی ظالمانه دارید) استفهام در آیه انکاری و آمیخته با استهزاء است، و ((قسمه ضیزی)) به معنای قسمت جائزانه و غیر عادلانه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱ و معنای آیه این است که: وقتی مطلب از این قرار باشد، و ارباب این بت ها یعنی ملائکه دختران خدا باشند، با این که خود شما دختر را برای خود نمی پسندید و جز به پسر رضایت نمی دهید، آیا این قسمت درست پسران مال شما و دختران مال خدا باشد؟ چه قسمتی جائزانه و غیر عادلانه (البته فراموش نشود که گفتیم اساس این استفهام استهزاء است، و گرنه خدا نه پسر دارد و نه دختر).

مشرکین هیچ دلیلی بر الوهیت آله خود ندارد

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ...

ضمیر ((هی)) به بت های مذکور یعنی لایت و عزی و منات برمی گردد، و یا آنها از این جهت که اصنامند، (تا شامل همه بت ها شود) و ضمیر در ((سمیتموها)) به اسماء بر می گردد، و ((تسمیه اسماء)) به معنای اسم قرار دادن آنها است، و منظور از ((سلطان))، برهان و دلیل است.

و معنی آیه این است که: این اصنام که شما الهه خود گرفته اید چیزی به جز مثنی اسماء نیستند، که شما و پدران تان آن سنگ و چوب ها را به آن اسماء نامگذاری کرده اید، و ماورای این اسماء مصادیق و مسمیات واقعی که خدای تعالی برهانی بر اله بودن و ربوبیت آنها نازل کرده باشد ندارند.

و حاصل آیه این است که: می خواهد گفتار مشرکین را به این دلیل مدرکی بر الوهیت آلهه خود ندارند رد کند. و کلمه ((ما)) در جمله ((ان يتبعون الا الظن و ما تهوى الانفس)) موصول است، و ضمیری که باید از جمله به آن برگردد حذف شده، تقدیرش ((و ما تهواه الانفس - و آنچه نفسها هوسش را می کنند)) است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ما مصدریه است، که جمله بعد را به صورت مصدر در می آورد، و تقدیر کلام: ((ان يتبعون الا الظن و هوى الانفس - پیروی نمی کنند مگر پندار و خواسته نفس را می باشد))، و کلمه ((هوى)) به معنای خواهش های شهوانی

نفس است و جمله مورد بحث هم در مقام مذمت مشرکین است که باطل را پیروی می کنند، و هم مطالب قبل است می فرمود: برهانی بر عقاید خود ندارند.

و جمله ((و لقد جاءهم من ربهم الهدی)) هم که جمله ای است حالیه، آن مطالب را تاء کید می کند، و معنایش این است که: این مشرکین در امر خدایان خود به جز باطل متابعتی ندارند تنها پیرو باطل و هواهای شهوی نفس هستند، آری اینها را پیروی می کنند در حالی که از ناحیه خداپروردگارشان است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲

هدایتی به سویشان آمد و آن عبارت بود از دعوت حقه پیامبر و یا قرآنی به سوی حق هدایت می کند.

در این آیه التفاتی از خطاب قبلی به کار رفته تا به این نکته اشاره کرده باشد که مردمی که چنین هستند کوتاه فهم تر از آنند که مخاطب به این کلام قرار گیرند، علاوه بر این استعداد آن را ندارند که در کلامی برهانی مخاطب قرار گیرند، و کسانی که پیروان ظن و هوی هستند چه می فهمند که برهان چیست.

انسان به صرف آرزو مالک آرزویش نمی شود!

أَمْ لِيْلَاسِنٍ مَا تَمَنَّى

کلمه ((ام)) منقطه است، و استفهام در جمله انکاری است، و سیاق گفتار سیاق نفی این معنا است که انسان مالک آرزوهایش باشد، می فرماید صرف این که انسان آرزویی در سر پیوراند مالک آن آرزو نمی شود، تا مشرکین هم به صرف این که آرزوی شفاعت ملائکه را داشته باشند مالک شفاعت آنها بشوند ملائکه ای که به گمان آنها ارباب اصنام و دختران خدا هستند. و یا به صرف این که آرزوی الوهیت آلهه خود کنند به آرزوهایشان برسند.

البته در این کلام اشاره ای هم به این نکته هست که مشرکین به جز این آرزو هیچ دلیل قابل قبولی بر الوهیت آلهه خود و شفاعت آنها ندارند، و با آرزو هم کسی مالک چیزی نمی شود.

فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى

حرف فاء که بر سر جمله آمده جمله را فرع جمله سابقش می کند و آن را علت همان معلول می سازد تا بفهماند بین دو جمله ارتباط مستقیم هست. و این جمله علت مضمون جمله قبل است، و می فهماند که انسان به صرف آرزو مالک آرزویش نمی شود، به خاطر این که دنیا و آخرت تنها و تنها از آن خدای سبحان است، و او هیچ شریکی در ملک خود ندارد تا آرزوهای خام شما هم یکی از آن شرکاء باشد.

وَ كَمْ مِّنْ مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى

فرق میان ((اذن)) و ((رضای)) این است که رضای امری است باطنی، و عبارت است از حالت ملایمت نفس راضی، با آنچه از آن راضی است، ولی اذن امر ظاهری است و اعلام صاحب اذن است، صاحب اذن می خواهد اعلام کند از قبل من هیچ مانعی نیست که تو فلان کار را بکنی، و این، هم با داشتن رضای باطنی می سازد و هم با نبودن آن، ولی رضا بدون اذن نمی سازد، حال چه رضای بالقوه و چه بالفعل. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳

شفاعت ملائکه مشروط به اذن و رضای خدای سبحان است

و این آیه در صدد این است که بفرماید: ملائکه از ناحیه خود مالک هیچ شفاعتی نیستند، به طوری که در شفاعت کردن بی نیاز از خدای سبحان باشند، آن طور که بت پرستان معتقدند، چون تمامی امور به دست خداست، پس اگر هم شفاعتی برای فرشته ای باشد، بعد از آن است که خدا به شفاعتش راضی باشد و اذنش داده باشد.

و بنابر این مراد از جمله ((لمن یشاء)) ملائکه است، و معنای آیه این است که: چه بسیار از فرشته در آسمان ها هستند که شفاعتشان هیچ اثری ندارد، مگر بعد از آنکه خدا به هر یک از ایشان که بخواهد و راضی باشد اجازه شفاعت داده باشد.



ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله مذکور انسان است، و معنای آیه این است که: ملائکه شفاعت نمی کنند مگر انسانی را که خدا خواسته باشد شفاعت شود، و به آن راضی باشد چگونه راضی می شود و اجازه شفاعت به ملائکه می دهد درباره کسانی که به وی کفر می ورزند و غیر او را می پرستند؟ و به هر حال از این آیه این معنا به طور مسلم بر می آید که برای ملائکه شفاعتی قائل است، چیزی که هست شفاعت ملائکه را مقید به اذن و رضایت خدای سبحان کرده است.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى

این آیه عقیده مشرکین را بر این که ملائکه از جنس زنانند رد می کند، همان طور که در آیه قبلی اعتقاد به شفاعت ملائکه به طور مطلق را رد می کرد، و مراد از ((تسمیه مشرکین ملائکه را تسمیه انثی)) همین است می گفتند: ملائکه دختران خدایند، پس مراد از کلمه انثی جنس زن است که اعم از یکی و بیشتر است.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((ملائکه)) در معنای استغراق مفرد است، در نتیجه تقدیر کلام ((لیسمون کل واحد من الملائکه تسمیه الانثی)) است، مشرکین تک تک ملائکه را به نام زن نامگذاری می کنند، یعنی آنها را دختر می نامند، پس این کلام بر وزن این جمله است که می گوئیم: ((کسانا الامیرحله - امیر به ما خلعت پوشانید)) یعنی به یک یک ما پوشانید.

بعضی از مفسرین گفته اند: این که نامگذاری مشرکین را وابسته نداشتن ایمان به آخرت دانسته و فرموده: آنهايي که ایمان به آخرت ندارند چنین نامگذاریها دارند، خود اشاره ای است به شناعة و زشتی این عمل، و که چنین عملی مستتبع عقوبت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴

و کسی مرتکب آن نمی شود مگر آن که از بیخ و بن ایمانی به آخرت و عقوبت در آن نداشته باشد.

مقصود از اینکه فرمود مشرکین بدانچه می گویند علم ندارند و جز ((ظن)) را پیروینمی کنند...

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

کلمه ((علم)) به معنای تصدیقی است صد در صد که مانع از تصدیق به ضدش باشد، به خلاف کلمه ((ظن)) که به معنای تصدیق مثلا- شصت درصد است، چهل درصد احتمال خلاف آن نیز هست، که این چهل درصد و یا کمتر را وهم می گویند (و اما احتمالی که با احتمال مخالفش پنجاه، پنجاه باشد شک و تردید است)، و اعتقاد به زن بودن فرشتگان همان طور که برای مشرکین معلوم و تصدیقی صد درصد نیست، همچنین مظنون و شصت درصد هم نیست، زیرا ده درصد اضافی دلیل می خواهد، که نداشتند، ولی از آنجایی که این اعتقاد موافق با هوای نفسشان بوده همین هوای نفس آن را در دلهايشان رسوخ داده، و زینت داده بود و همین باعث شد که متوجه خلاف آن نشوند و هر قدر احتمال خلاف آن به ایشان گوشزد شود از آن اعراض کنند و به همان چیزی که دوست می داشتند بچسبند، و به همین جهت قرآن کریم آن را ظن نامیده و گرنه (اگر به واقع مطلب بنگری اعتقاد شرک اصلا اعتقاد نیست، نه تنها علم و احتمال صد درصد نیست، و نه تنها مظنه و احتمال شصت درصد و بالاتر نیست، و نه تنها احتمال مساوی یعنی شک نیست، و نه تنها احتمال مرجوح یعنی وهم و چهل درصد و پائین تر نیست، بلکه فقط و فقط) تصویری است بدون تصدیق.

با این بیان درستی گفتار آن مفسر که گفته: ظن در این آیه و در آیه سابق می فرمود: ((ان يتبعون الا الظن و ما تهوى الانفس)) به معنای توهم نه اعتقاد راجح، روشن می شود. و گفتار خود را به آنچه از کلام راغب به دست می آید تاءبید کرده است، چون راغب گفته: بسیار می شود که کلمه ((ظن)) بر توهم هم اطلاق می شود.

((ان الظن لا- یعنی من الحق شیئا)) - کلمه ((حق)) به معنی واقعیت هر چیز است، و همه می دانیم که واقعیت هر چیزی جز به علم یعنی اعتقاد مانع از نقیض، و یا به عبارت دیگر احتمال صد درصد درک نمی شود، و غیر علم که یا ظن است و یا شک و یا وهم، واقعیت چیزی را نشان نمی دهد، پس هیچ مجوزی نیست که انسان در درک حقایق به آن اعتماد کند، خدای تعالی هم فرموده:

((و لا تقف ما لیس لک به علم)).

و اما این که در احکام عملی دینی به مطنه عمل می کنیم ، از این جهت که در خصوص این مورد دلیلی از ناحیه شارع رسیده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵

که اطلاق آیه شریفه را مقید کرده ، از خصوص این یک مورد گذشته در هیچ یک از امور اعتقادی نمی توانیم ظن را پیروی کنیم ، چون اطلاق آیه در آن باره محفوظ است .

بعضی از مفسرین گفته اند: این که در آیه مورد بحث به جای اکتفاء به ضمیر، اسم ظاهر را آورده ، و با این که می توانست بفرماید: ((امه لا یغنی من الحق شیئا)) دوباره کلمه ((ظن)) را آورده برای این بود که جمله مذکور به عنوان مثلی آورده شود.

فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنِ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا

این جمله بخاطر حرف فاء که بر سر دارد، تفریع و نتیجه گیری از پیروی مشرکین از ظن و از هوای نفس می باشد، پس این که دستور می دهد از آنان اعراض کن نتیجه همانست که مشرکین تابع و پیرو حق و علم نبوده اند، و اگر نفرمود: ((فاعرض عنهم - از ایشان اعراض کن))، و بجای آن فرمود: ((فاعرض عن من تولى عن ذکرنا - از کسی که از ذکر ما رویگردان اعراض کن)) برای این بوده که بفهماند علت این دستور چیست ، پس گویا فرموده : این مشرکین علم را رها کرده دنبال ظن را گرفته اند، و تابع هوای نفس خویشند و اگر چنینند برای این است که از ذکر ما رویگردان هستند، و تنها هم شائن زندگی دنیا است و بس ، بنابراین ، بهره شان از علم منحصر مسائل مادی دنیوی است ، و چون چنین است تو نیز از آنان اعراض کن ، برای که ایشان گمراهند.

و مراد از ذکر در این آیه ، یا قرآن است که پیروان حق را به سوی حق صریح هدایت نموده و با حجت های قاطع و براهین روشن که جای تردید در آنها نیست به سوی سعادت خانه آخرت که ورای دنیا است ارشاد می نماید.

و یا مراد از آن یاد خدا است که در مقابل غفلت از او به کار می رود، و از کسی که از چنین ذکری رویگردان است نیز باید اعراض کرد، برای این که یاد خدا به نحوی که لایق به ذات متعالیه او باشد، یعنی یاد خدا به اسماء و صفات خدا، بشر را به سوی حقایق علمی درباره مبداء و معاد هدایت می کند، هدایتی علمی که باز جای تردید باقی نمی گذارد.

ذٰلِكَ مَبْلُغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيْلِهِ وَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَن اهْتَدٰى

اشاره با کلمه ذلک به امر دنیا است که هر چند کلمه امر دنیا در آیه سابق نیامده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶

بلکه کلمه ((حیوة الدنیا)) آمده بود، ولی امر دنیا از آن آیه استفاده می شد، و تعبیر به اینکه ((این است مقدار رسایی علم آنان)) تعبیری است استعاره ای ، گویا علم به سوی معلوم می رود تا به آن برسد، و علم مشرکین در مسیر خود به دنیا می رسد، و همانجا از حرکت باز می ماند، و دیگر از آنجا به طرف آخرت نمی رود، و لازمه این توقف علم ، آن است که تنها دنیا هدف نهایی اراده و طلب آنان باشد، و توسن هم شان تا همانجا پیش برود، و دیگر دل بغیر دنیا نبندند، و جز به سوی آن روی نیاورند.

((ان ربک هو اعلم...)) - این جمله مضمون جمله قبلی را تاء کید می کند، و شهادتی است از خدای تعالی بر صحت آن .

وَلَلّٰهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَسْتُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اٰحْسَنُوْا بِالْاِحْسٰنِ

وجه تفریع جزاء بد کاران و نکوکاران بر مالکیت خدای سبحان

ممکن است بگوییم : صدر آیه شریفه حال باشد از جمله ((اعلم)) که در آیه قبلی بود، و کلمه ((واو)) در ابتدای آن واو حالیه و معنا چنین باشد: ((به درستی پروردگار تو اعلم و داناتر به حال دو طایفه ضالین و مهتدین است ، در حالی داناتر است که مالک همه چیزهایی است که در آسمان و زمین است ، دیگر چگونه ممکن است اعلم به حال آن دو طایفه نباشد، با این که مالک ایشان است)).

و بنابر این احتمال ، ظاهر چنین به نظر می رسد که : جمله ((لیجزی...)) متعلق جمله سابق باشد که می فرمود: ((فاعرض عن من

تولی (...)) آن وقت معنای مجموع دو جمله چنین می شود که از ایشان اعراض کن و امرشان را به خدا واگذارنما تا جزایی چنین و چنانشان داده و تو را و نیکوکاران را چنین و چنان پاداش دهد.

ممکن هم هست بگوییم جمله ((و لله ما فی السموات...)) کلامی استینافی باشد و بخواهد بفهماند دستوری که به تو دادیم که از ایشان اعراض کن ، برای این نبود که ما دست از ایشان برداشته ایم و رهایشان کرده ایم ، بلکه برای این بود که خواستیم هر طایفه را در برابر عملش جزا دهیم ، اگر عملش بد بوده جزای بد، و اگر خوب بوده جزای خوب دهیم . و اگر با این می توانست بفرماید: ((و له ما فی السموات...)) به جای ضمیر دوباره اسم جلاله ((الله)) را آورد، برای این بود که از کمال عظمت خدای سبحان خبر داده باشد.

((و لله ما فی السموات و ما فی الارض)) - این جمله به مالکیت خدای تعالی نسبت به تمامی عالم اشاره می کند، و معنایش این است که : هستی تمامی موجودات قائم به خدای تعالی است ، چون خدا خالق و پدید آورنده آنها است ، پس ملکیت ناشی از خلقت او خود علاوه بر این ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷

منشاء تدبیر هم هست . بنابر این جمله مورد بحث بر خلقت و تدبیر دلالت دارد، گویا فرموده : خلقت و تدبیر عالم از خداست . جمله ((لیجزی...)) هم که لامش لام غایت است متعلق به همین مطلب است ، و معنایش این است که خلقت و تدبیر عالم از آن خداست ، غایت و نتیجه اش هم این است که کسانی را که بد می کنند جزا دهد...، و مراد از جزا همان شؤن و خصوصیات قیامت است ، که قرآن کریم از آن خبر داده ، و مراد از اسائه و احسان ، معصیت و طاعت است و تقدیر جمله ما عمل و جمله جزاء ما عملوا است ، ممکن هم هست خود ما ((عملوا)) باشد، و معنا چنین باشد که جزای اعمالشان را خود همان اعمال را می دهد، و مراد از حسنی هم همینطور، یعنی (یا) مثبت حسنی است (و یا خود حسنی).

و معنای آیه این است که : تا خدا کسانی را که معصیت کرده اند معصیتشان ، و یا به جزای معصیتشان کیفر دهد، و کسانی را که اطاعت کردند مثبتی حسنی (و یا به خود حسنی) پاداش دهد، مفسرین در این آیه احتمالات دیگری داده اند که احتمال ما از همه بهتر به ذهن می رسد و روشن تر است .

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ...

کلمه اثم به معنای گناه است ، و اصل آن - به طوری که راغب گفته - معنای عملی بوده که دیر به نتیجه و ثواب برسد.

و منظور از کبائر الاثم ، گناهان کبیره است که به طوری که در روایات ثواب الاعمال از عباد بن کثیر النوا از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده ، عبارت از هر گناهی است که قرآن مرتکبش راتهدید به آتش دوزخ کرده باشد. و در تفسیر آیه شریفه ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم...)) بحثی پیرامون آن کرده ایم .

و کلمه فواحش به معنای گناهانی است که خیلی شنیع و رسوا باشد، از آن جمله خدای تعالی زنا و لواط را دانسته ، ولی بعید نیست از ظاهر آیه برآید که در اینجا فواحش و کبائر یکی باشد.

مقصود از استثنای ((الا اللهم)) در آیه : ((الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللهم...))

و اما درباره معنای کلمه ((لمم)) اختلاف کرده اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۸

بعضی گفته اند: منظور از آن گناهان صغیره است . و اگر منظور این باشد باید گفت : استثناء در آیه منقطع و نظیر استثنای ((همه پسرانم آمدند مگر پسر همسایه)) است .

بعضی گفته اند: ((لمم)) عبارت از این است که کسی تصمیم بر گناه بگیرد ولی انجام ندهد. که در این صورت نیز استثناء منقطع خواهد بود.

بعضی گفته اند: لمم ، گناهی است که گهگاه ارتکاب شود، و مرتکب آن عادت بر آن نکرده باشد. که در این صورت لمم هم

شامل گناهان کبیره می شود و هم صغیره ، و مضمون آیه با مضمون آیه شریفه ((والذین اذا فعلوا افاحشه او ظلموا انفسکم ذکرُوا اللّٰه فاستغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب الا اللّٰه و لم یصروا علی ما فعلوا و هم یعلمون )) که در وصف متقین و محسنین است منطبق می شود، و مضمون همان را می گوید، چون این آیه می فرماید: متقین و نیکوکاران کسانی هستند که اگر عمل زشتی می کنند، و یا به خود سستی روا می دارند، بسیار به یاد خدا می افتند، و برای گناهان خود طلب مغفرت می کنند، چون می دانند غیر از خدا کسی نیست که گناهان را بیامرزد، و کسانی هستند که هرگز بر آنچه کرده اند عالما عامدا اصرار نورزیده اند.

و در روایات اهل بیت (علیهم السلام) به معنای سوم تفسیر شده ، مثلا در اصول کافی از ابن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: لمم این است که کسی بر گناهی تصمیم بگیرد و بعد استغفار کند.

و نیز به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: لمم این است که انسان گاهی گناهی را مرتکب شود، و دیگر تا مدتی پیرامون آن نگردد، و باز بار دیگر مرتکبش شود.

و باز به سند خود از ابن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده فرمود: لمم آن بنده ای است که پشت سر هم گناه می کند، اما طبعش خواهان آن نیست (در هیچ یک از این سه روایت کلمه لمم به گناه صغیره معنا نشده). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۶۹

و آیه شریفه مطلب آیه قبلی را که می فرمود: ((الذین احسنوا)) تفسیر می کند و می فرماید: همینها هستند که از گناهان کبیره اجتناب دارند و از فواحش دوری می کنند، و در عین حال ممکن هم هست از ایشان سر بزند.

و جمله ((ان ربک واسع المغفرة)) ایشان را تطمیع می کند تا به امید آمرزش خدا توبه کنند.

((هو اعلم بکم اذ انشاکم من الارض)) - راغب می گوید: ماده ((نشاء)) و ((نشاءه)) به معنای احداث چیزی و تربیت آن است . پس بنابر این ، این که فرمود: او شما را از زمین انشاء کرد، معنایش این است که : او بود که شما را در آغاز خلقتتان حالهای گوناگون متحول کرد، از مواد عنصری زمینتان بگرفت و در آخر به صورت نطفه تان در آورده ، در داخل رحم ها وارد کرد.

((واذ انتم اجنه فی بطون امهاتکم)) - کلمه ((اجنه)) جمع ((جنین)) است ، و این جمله عطف است بر جمله قبلی ، چون بر سر هر دو کلمه اذ آمده ، و معنایش این است که او داناتر به شما است ، آن زمان که چه و چه بودید و این زمان که شما جنین هایی در رحم مادران تان هستید، او می داند حقیقت شما چیست ، و چه حال و وضعی دارید، و چه اسراری در نهانتان هست ، و مال کارتان به کجا می انجامد. و جمله ((فلا تزکوا انفسکم)) تفریع بر همان علم خداست ، می فرماید: وقتی که خدای تعالی شما را بهتر از هر کس می شناسد، و از آغاز خلقتتان و سرانجام آن باخبر است ، پس دیگر بیهوده خود را به پاکی نستاءبید، و او بهتر می داند پاک و با تقوا کیست . النجم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۰

آیات ۳۳ - ۶۲، سوره نجم

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى (۳۳) وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى (۳۴) أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى (۳۵) أَمْ لَمْ يُبَيِّنْ بَمَا فِي صُحُفِ مُوسَى (۳۶) وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى (۳۷) أَلَا تَرَى وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى (۳۸) وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (۳۹) وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يَرَى (۴۰) ثُمَّ يَجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى (۴۱) وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (۴۲) وَأَنْ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (۴۳) وَأَنْ هُوَ آمِيَاتٌ وَأَخْيَا (۴۴) وَأَنْ هُوَ خَلَقَ الزُّوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (۴۵) مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (۴۶) وَأَنْ عَلَيْهِ النَّشَاءُ الْأُخْرَى (۴۷) وَأَنْ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى (۴۸) وَأَنْ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى (۴۹) وَأَنْ هُوَ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى (۵۰) وَتَمُودًا فَمَا أَبْقَى (۵۱) وَقَوْمَ نُوحٍ مِّنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْعَى (۵۲) وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى (۵۳) فَغَشَاهَا مَا غَشَى (۵۴) فَبِأَيِّ آيَاتٍ رَبِّكَ تَتَمَارَى (۵۵) هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِرِ الْأُولَى (۵۶) أَرَأَيْتَ الْأَرْزُقَةَ (۵۷) لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ (۵۸) أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (۵۹) وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ (۶۰) وَأَنْتُمْ سِمْدُونَ (۶۱) فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا (۶۲)

## ترجمه آیات

آیا آن کس را که از انفاق روی گردان شد مشاهده کردی؟ (۳۳). مختصری انفاق کرد و (به خاطر گفتار رفیقش که گفت ترک انفاق کردی گناهت به گردن من) ترک انفاق نمود (۳۴) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۱

آیا او علم غیب دارد و می داند (که رفیقش گناهش را گردن می گیرد) (۳۵). یا از آن سفارش ها که در تورات درباره دادن حق شده باخبر نشده؟ (۳۶). و در صحف ابراهیمی که حق را به حد تمام ادا کرد (۳۷). و نمی داند که هیچ گنهکاری گناه دیگری را تحمل نمی کند، و به گردن نمی گیرد؟ (۳۸). و این که انسان به جز کار و تلاشش سرمایه ای ندارد؟ (۳۹). و این که نزد وی سعی خود را خواهد دید؟ (۴۰). و سپس جزای آن به کاملترین وجهش داده می شود (۴۱). و این که انتهای سیرشان به سوی پروردگار تو است (۴۲). و این که او است که اسباب خندیدن و گریستن را فراهم کرده (۴۳). و این که او است که می میراند و زنده می کند (۴۴). و این که او است که جفت نر و ماده را آفریده (۴۵). از نطفه ای که در رحم ریخته می شود (۴۶). و این که بر خداست که نشاء آخرت را پدید آورد (۴۷). و این که خود او است که با اموال منقول و غیر منقول بندگان خود را بی نیاز می کند (۴۸). و این که او رب کوب شعری است که بعضی آن را رب خود می پندارند (۴۹). و این که او نسل پیشین عاد را هلاک کرد (۵۰). و نمود را که حتی یک نفر از ایشان باقی نگذاشت (۵۱). و قوم نوح را که قبل از آنان، و ستمکارتر و یاغی تر از آنان بودند (۵۲). و شهرهای قوم لوط را که زیر و رو کرد و از عذاب آنچه متوجه آنان ساخت (۵۳). از هر سو احاطه شان کرد (۵۴). پس دیگر در کدام یک از نعمت های پروردگارت می توانی تردید کنی (۵۵). این پیامبر، بیم رسانی است از سنخ بیم رسانان گذشته (۵۶). قیامت نزدیک شد (۵۷). و برای آن به غیر از خدا پرده برداری نیست (۵۸). آیا از این مطالب تعجب می کنید؟ (۵۹). و می خندید و گریه نمی کنید؟ (۶۰). و همچنان سرگرم بازی خود هستید؟ (۶۱). پس برای خدا سجده کنید و به عبادت او پردازید (۶۲). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۲

## بیان آیات

اشاره به مطالب و محتویات این قسمت از سوره مبارکه نجم

سیاق نه آیه از آیات اول این فصل روایاتی را که در شءان نزول وارد شده تصدیق می کند، در آن روایات آمده که مردی از مسلمانان اموال خود را در راه خدا انفاق کرد، مردم او را سرزنش کردند که انفاق در راه خدا هم حدی دارد و او را از فنای مالش زنهار داده و از گرفتار شدن به فقر ترسانند، و به او که زیر بار نمی رفت گفتند: اگر ترک انفاق گناه داشت به گردن ما، آن مرد هم پذیرفت و دیگر انفاق نکرد، و به مناسبت این واقعه آیات نه گانه مذکور نازل شد.

که خدای سبحان به طور اشاره به این داستان متعرض آن شده، و به منظور بیان حقیقت مطلب در این مسأله مطالبی از صحف ابراهیم و موسی نقل کرده، و نیز حق صریح و پوست کنده را در رد اباطیل مشرکین که در آیات گذشته بود بیان نموده، فرمود: آنها می گویند: اگر ما بتها را می پرستیم برای این است که بتها تمثالهای فرشتگان است که دختران خدایند، می پرستیم تا ما را نزد خدای سبحان شفاعت کنند. آیات فصل قبلی هم با روشن ترین بیان این مسأله را ابطال کرده بود.

ولی در این آیات حق مطلب در مسأله ربوبیت و الوهیت را روشن کرده می فرماید: خلقت و تدبیر تنها از آن خدا است، و تمامی آن به خدا منتهی می شود، و خدای سبحان هر چه خلق کرده و تدبیر نموده طوری خلق و تدبیر کرده که نشاء ای دیگر را دنبال داشته باشد، تا در آن نشاء جزای کافر و مؤمن و مجرم و متقی را بدهد، و لازمه چنین خلقتی تشریح دین است، باید بندگان را به تکالیفی مکلف کند، و کرده، و شاهدش هم همین است که امتهای گذشته را که یکی پس از دیگری آمدند و زیر بار دین و تکالیف او نرفتند هلاک کرد، مانند قوم نوح و عاد و ثمود و مؤ تفکه .

آنگاه بعد از نقل این داستانها از صحف انبیای گرامی خاطر نشان کرده که این نذیر - رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) -

هم از همان نذیران امت های گذشته است ، و این که قیامت نزدیک است ، و سپس در آخر سوره روی سخن را متوجه به ایشان نموده که برای خدا سجده و عبادت کنید.

و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده ، و از جمله آیات برجسته اش آیه شریفه ((و ان الی ربک المنتهی)) ، و آیه شریفه ((وان لیس للانسان الا ما سعی)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۳ بیان آیات

مربوط به شخصی که از انفاق در راه خدا اعراض کرد و دست نگه داشت  
أَفْرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى وَ أَعْطَى قَلِيلًا وَ أَكْذَى

کلمه ((تولی)) (با یاء که مصدر فعل تولی ، با الف ، است ) به معنای اعراض است ، و مراد از آن در اینجا بقرینه آیه بعدی اعراض از انفاق در راه خداست ، و کلمه ((اعطاء)) به معنای انفاق و کلمه ((اکداء)) - مصدر فعل اکدی - به معنای قطع اعطا و ترک انفاق است ، و حرف فاء که بر سر جمله ((افرایت)) در آمده به خاطر همان مطلبی است که قبلا خاطر نشان ساختیم و گفتیم آیات این فصل فرع و نتیجه گیری از آیات فصل قبلی است . و معنای آیه مورد بحث این است که : به من خبرده از آن کسی که از اعراض کرد ، و مال اندکی انفاق نموده و دیگر از انفاق دست برداشت .

أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهَوْ يَرَى

ضمیرهای این جمله به همان شخص که از انفاق اعراض کرده بود بر می گردد، و استفهام در آیه انکاری است ، و معنایش این است که آیا او علم غیب دارد که در نتیجه بداند رفیقش که گناهش را گردن گرفته در قیامت اگر وی عذابی داشته باشد بجای او عذاب می کشد؟ مفسرین جمله را اینطور معنا کرده اند، ولی از ظاهر آیه بر می آید که منظور این است که بفرماید: او نسبت به حال آینده اش در دنیا علم غیب ندارد، و معنایش این است که آیا او که دست از انفاق کشیده علم غیب دارد که اگر به انفاق خود ادامه دهد اموالش تمام می شود و به فقر مبتلا می گردد؟ و این که گفتیم ظاهر آیه است برای این بود که آن معنایی که مفسرین ارائه داده بودند معنایی که آیه ((الا تزر وازرة وزر اخری)) متعرض آن است .

أَمْ لَمْ يُبَيِّنْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى

منظور از ((صحف موسی)) تورات و از ((صحف ابراهیم)) همان کتابی است که بر ابراهیم نازل شده بود، و اگر به صیغه جمع از آن تعبیر کرد، برای این که صحف هر یک از این دو بزرگوار یکی دو تا نبوده بلکه اجزایی بسیار داشته است .

و کلمه ((توفیه)) که مصدر فعل ((وفی)) است به معنای آن است که حق صاحب حق را تمام و کمال پردازد ، و توفیه ابراهیم (علیه السلام) بود که آن جناب هر حق بندگی که به عهده داشت تمام و کامل ادا کرد و به بهترین وجه هم ادا کرد، که خدای تعالی در ((واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۴

و اما مطالبی را که در چند آیه بعد از صحف ابراهیم و موسی می آورد، هر چند که در قرآن و قبل از این آیات به عنوان این که اینها در صحف آن دو بزرگوار بوده نیامده . و لیکن به عنوان حکمت و موعظه و قصص و عبرت آمده .

پس معنای دو آیه این شد که : آیا این شخص که دست از انفاق کشیده این اموری را که در صحف ابراهیم و موسی آمده ندیده ؟  
أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى

کلمه ((وزر)) به معنای ثقل است ، ولی استعمالش بیشتر در گناه رواج یافته ، و کلمه ((وازره)) به معنای گنهگار است که باید سنگینی گناه را تحمل کند، و این آیه می خواهد همان مطلبی را که در صحف ابراهیم و موسی آمده حکایت کند، که البته این حکایت از این آیه شروع می شود و تا چند آیه ادامه دارد، و همه آن آیات در اولشان کلمه ((ان)) و کلمه ((ان)) در آمده که تمام هفده آیه است .



و آن معنا و مطلبی که در صحف آن دو بزرگوار آمده بوده، این بوده که: هیچ انسانی گناه انسانی دیگر را تحمل نمی‌کند، یعنی نفس هیچ کس گناهی که دیگری کرده آلوده نمی‌شود، و قهرا هیچ کس هم به گناهی که دیگری کرده عقوبت و مؤاخذه نمی‌شود.

شرحی درباره مفاد آیه: ((و ان لیس للانسان الا ما سعی)) و اینکه عمل انسان چه خوب و چه بد با او خواهد بود

وَ اَنْ لَّیْسَ لِلانْسَانِ اِلَّا مَا سَعَى

راغب می‌گوید: کلمه ((سعی)) به معنای راه رفتن تند و سریع است، اما نه به حدی که دویدن بر آن صدق کند، ولی در مطلق جد و جهد در هر کاری چه خیر و چه شر نیز استعمال می‌شود، از آن جمله در قرآن آمده: ((و سعی فی خرابها)) که البته باید اضافه کنیم که استعمالش در جد و کوشش در هر کار استعمال لغوی نیست، بلکه استعاره ای است.

و لام در کلمه ((للانسان)) لام ملک حقیقی است، مانند ملکیت انسان نسبت چشم و گوش و سایر اعضایش، نه مانند ملکیتش نسبت به خانه و فرش که ملکیتی است اعتباری و به معنای جواز تصرف. و چون انسان ملکیت حقیقی، مالک اعمال خویش است پس مادامی که انسان هست آن عمل هم هست، و هرگز به طبع خود از انسان جدا نخواهد شد، بنابر این بعد از انتقال آدمی به سرای دیگر، تمامی اعمالش چه خیر و چه شر چه صالح و چه طالح با او خواهد بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۵

این معنای ملک حقیقی است، و اما آنچه که انسان ملک خود می‌پندارد، مال و فرزندان و زخارف و زینت‌های زندگی دنیا و جاهی که در ظرف اجتماع از آن خود می‌داند، و رابطه ای میان آنها و غیر خود نمی‌بیند، هیچ یک از اینها ملک حقیقی آدمی نیست (چون قوام هستیش به هستی آدمی نیست، فرش می‌سوزد صاحبش همچنان هست، صاحبش می‌میرد فرش همچنان هست)، بلکه ملکی است وهمی و اعتباری (که زندگی در اجتماع ناگزیرش کرده چنین رابطه‌هایی را قائل شود) و این ملک تا دم مرگ با آدمی هست، همین که خواست به دار الخلود و عالم آخرت منتقل شود به دست دیگری می‌سپارد.

پس معنای آیه چنین شد که: هیچ انسانی هیچ چیزی را به ملکیت واقعی مالک نیست، تا اثر آن ملکیت که یا خیر است یا شر یا نفع است یا ضرر عایدش شود، مگر آن عملی را که کرده و جد و جهدی که نموده، تنها آن را دار است، و اما آنچه دیگران کرده اند اثر خیر یا شرش عاید انسان نمی‌شود.

این که در بالا گفتیم: ((و هرگز به طبع خود از انسان جدا نمی‌شود)) برای این بود که مسأله شفاعت را استثناء کرده باشیم، هر چند که شفاعت هم باز اثر اعمال خود آدمی است، چون شفاعت از آن گنهکاران این امت است که با سعی جمیل خود در حظیره ایمان به خدا و آیاتش وارد شده‌اند و اگر مومن نمی‌شدند مشمول شفاعت نمی‌گشتند. و همچنین بهره مندی انسان بعد از مردنش از استغفار مؤمنین و اعمال صالح و خیراتی که برایش می‌فرستند آن نیز مربوط به سعی جمیل خود آدمی است، که در زندگی داخل در زمره مؤمنین شد، و سیاهی لشکر آنان گردید، و ایمانشان را تائید کرد، و اثرش این شد که هر چه عمل خیر کردند، او نیز به قدر دخالتش سهمیم گردید.

و همچنین کسانی که در زندگی سنت حسنه ای باب می‌کنند و می‌روند. و مادامی که در روی زمین اشخاص به آن سنت عمل می‌کنند او نیز شریک است، که فرمودند: ((من سن سنه حسنه فله ثوابها و ثواب من عمل بها و من سن سنه سیئه کان له وزرها و زررها و من عمل بها الی یوم القیامه)).

برای این که بر حسب فرض شخص باب کننده از همین جهت که سنتی را باب کرده در عمل دیگران سهمیم است، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۶

(چون اگر او آن عمل را باب نمی‌کرد، دیگران هم آن را انجام نمی‌دادند، و یا کمتر انجام می‌دادند)، همچنان که در تفسیر آیه ((و نکتب ما قدموا و اثارهم)) نیز گذشت، و همچنین در تفسیر آیه ((و لیخس الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم

(( و در تفسیر آیه ((لیمیز الله الخبیث من الطیب)) گفتار نافی در این مقام گذشت .

وَ أَنْ سَعِيَهُ سَوْفٌ يُرَى

منظور از ((سعی))، آن عملی است که در انجامش جد و جهدی کرده، و منظور از ((رؤیت)) مشاهده است، و ظرف این مشاهده روز قیامت است، به دلیل این که دنبالش مسأله جزا را ذکر فرموده، پس آیه شریفه از نظر معنا قریب به آیه ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا)) و آیه شریفه ((یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره)) می باشد.

و اگر جمله ((سوف یری)) را به صیغه مجهول آورده، خالی از این اشاره نیست که در قیامت کسانی هستند که اعمالی به ایشان ارائه می شود که خودشان آن عمل را انجام نداده اند.

ثُمَّ یَجْزَاؤُهَا الْجَزَاءَ الْاَوْفَى

کلمه ((وفاء)) به معنای تمام است، چون هر چیزی که تمام باشد وافی به تمامی صفات مطلوبش هست، و ((جزاء اوفی)) به معنای جزای اتم است، و ضمیر در جمله ((یجزیه)) به سعی که همان عمل باشد بر می گردد، و معنایش این که سپس انسان عملش - یعنی به عملش - جزا داده می شود جزایی اتم .

مقصود از اینکه فرمود: ((وان الی ربک المنتهی)) منتهی شدن خلقت و تدبیر به خدای سبحان است

وَ أَنْ اِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى

کلمه ((منتهی)) مصدر میمی و به معنای انتهاء است، و در این آیه مطلق آورده شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۷ در نتیجه می فهماند مطلق انتهاء به سوی پروردگار تو است، پس آنچه موجود که در عالم وجود است در هستی و در آثار هستیش به خدای سبحان منتهی می گردد، البته به خود خداوند، حال یا با وساطت چیزی و یا بدون واسطه، و نیز هیچ تدبیر و نظامی کلی یا جزئی در عالم جریان ندارد، مگر آنکه آن هم منتهی به خدای سبحان است، چون تدبیری که بین موجودات عالم است چیز دیگری جز این نیست که بین آنها روابطی برقرار کرده که هر موجودی به خاطر آن روابطی که با سایر موجودات دارد سر پا ایستاده و هستیش حفظ شده، و معلوم است که پدید آورنده روابط موجودات همان پدید آورنده خود موجودات است، پس یگانه کسی به طور اطلاق منتهای تمامی موجودات عالم است تنها و تنها خدای سبحان است همچنان که در جای دیگر فرموده: ((الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل له مقالید السموات و الارض)) و نیز فرموده: ((الا له الخلق و الامر)).

آیه مورد بحث از آنجایی که منتهای هر چیزی را به طور مطلق خدا دانسته، و این اطلاق شامل تمامی تدبیرها نیز می شود ناگزیر باید گفت که آیه شریفه شامل دو انتها در هر چیزی می شود. یکی انتها از حیث آغاز خلقت که وقتی درباره خلقت هر چیز به عقب برگردیم به خدای تعالی منتهی می شود و دیگری از حیث معاد که وقتی از طرف آینده پیش برویم خواهیم دید تمامی موجودات دوباره به سوی او محشور می شوند.

و از آنچه گذشت خواننده محترم خودش می تواند به اشکال و جوهی که در تفسیر آیه آورده اند متوجه شود، مثلا یکی گفته مراد از این آیه رجوع خلق خدای سبحان است در روز قیامت. دیگری گفته: معنایش این است که آخر امر به ثواب و عقاب پروردگارت منتهی می شود سومی گفته: منتهای مردم به سوی حساب پروردگار تو است. و چهارمی گفته افکار بشر همه جا جولان می کند و می کند تا به خدای سبحان منتهی شود، آنجا دیگر از جولان باز می ماند. ولی خواننده عزیز توجه دارد که هر یک از این وجوه، اطلاق آیه را به نحوی تفسیر کرده، با این که تفسیر، دلیل مقید می خواهد.

وَ اِنَّهُ هُوَ اَضْحَكُ وَ اَبْكِي

این آیه و آیات بعدش تا دوازده آیه، مواردی از منتهی شدن خلقت و تدبیر به خدای سبحان را بر می شمارد، ترجمه تفسیر المیزان

و سیاق در همه این آیات سیاق انحصار است، می‌فهماند که ربوبیت منحصر در خدای تعالی است. و برای او شریکی در ربوبیت نیست، و انحصار منافات با وساطت اسباب طبیعی و یا غیر طبیعی در آن امور ندارد. مانند واسطه بودن مسرت و اندوه درونی و اعضایی که این مسرت و اندوه را نشان می‌دهد در تحقق خنده و گریه، و یا واسطه شدن اسباب طبیعی و غیر طبیعی متناسب در احیاء و اماتة، و در خلقت نر و ماده، و پدید آمدن غنی و فقر، و یا نابود کردن امت‌های هالک، چون وقتی این اسباب هم همه مسخر امر خدا باشند و هیچ استقلالی از خود نداشته و از ما فوق خود منقطع نباشند، قهرا وجود آنها و آثار وجودیشان و آنچه که بر آنها مترتب می‌شود ملک خدای تعالی خواهد بود، و کسی و چیزی شریک خدا در این ملک نیست.

مراد از اینکه فرمود خدا است که خندانند و گریانند، و توضیح عدم منافات بین آن و اسنادخنده و گریه به خود انسان و به اسباب خنده و گریه

پس معنای جمله این است که خدای تعالی تنها کسی است که خنده را در شخص خندان و گریه را در شخص گریان ایجاد کرده، و کسی در آن شریک خدا نیست. و این منافات ندارد با این که ما خنده و گریه را به خود انسان‌ها نسبت می‌دهیم، برای این که نسبت خنده و گریه و هر کار دیگر به اینکه قائم به انسان است ولی نسبت دادن آن به خدای تعالی به خاطر این است که خدا آن را ایجاد کرده، و بین این دو نسبت فرق بسیار است.

و باز منافاتی نیست بین اراده الهی به خنده و گریه انسان، با اراده خود انسان به خندیدن و گریستن، و اراده الهی باعث نمی‌شود که اراده خود انسان باطل شود و شخص خندان مجبور به خنده باشد، برای این که اراده الهی به مطلق خنده تعلق نگرفته، که به هر صورت که بوده باشد صورت بگیرد، بلکه تعلق گرفته است به خنده ارادی و به اختیار، خنده ای که از اراده انسان و اختیارش سر می‌زند، نه هر خنده و لو به اجبار، پس اراده خود انسان سبب خندیدن او است سببی که در طول سببیت اراده خدای سبحان است، نه در عرض آن، تا تراحم و منافاتی پیش آید، و یا هر دو دخالت داشته باشند و اشکال شود که دو سبب چگونه یک مسبب را ایجاد کنند، و در نتیجه ناگزیر شویم برای رفع اشکال بگوییم: افعال اختیاری انسان هم مخلوق خداست، و خود انسان در آن دخالتی ندارد، همچنان که جبری مذهب‌انگفته‌اند، و یا به عکس بگوییم: مخلوق خود انسان است، و خدای تعالی در آنها هیچ دخالتی ندارد که معتزلی مذهب‌ان را می‌گویند.

از آنچه گذشت فساد گفته‌های بعضی از مفسرین روشن می‌شود گفته‌اند: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۷۹

معنای آیه این است که: خدای تعالی قوه خنده و گریه را در انسان خلق کرده. و یا بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که خداوند منشاء خنده و گریه یعنی مسرت و اندوه را آفریده. و یا بعضی گفته‌اند: معنای آیه این است که: خداوند زمین را با رویاندن گیاهان خندانده و آسمان را با باریدن گریاننده.

و یا بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که: اهل بهشت را خندانده و اهل دوزخ را گریاننده.

ذکر مصادیق دیگر از انتهای خلقت و تدبیر به خداوند: اماتة، احیاء، خلق زوجین و...

وَ أَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَ أَحْيَا

گفتار در این آیه که موت و حیات را به خدای سبحان نسبت داده، با این که ارتباطی هم با اسباب طبیعی و غیر طبیعی مانند ملائکه دارند، نظیر همان گفتاری است که درباره خنده و گریه گذرانیدیم، و همچنین عین این بحث در آیات بعدی هم جریان پیدا می‌کند.

وَ أَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجِينَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى

کلمه ((نطفه)) به معنای آبی است در مرد و زن که مبداء پیدایش فرزند است، و وقتی می‌گوییم: ((امنی الرجل)) معنایش این

است که فلان مرد منی خود را ریخت .

بعضی گفته اند: معنای ((تمنی)) این است که : ((مقدر شده باشد)). و جمله ((الذکر و الانثی)) بیان کلمه ((زوجین)) است .  
بعضی هم گفته اند: این که در آیه مورد بحث مانند آیه قبلی نفرمود: ((وانه هو)) برای این بود که در مساءله خلقت زوجین ، کسی تصور نمی کند منسوب غیر خدای تعالی باشد.

وَ أَنْ عَلَيْهِ النَّشَاءُ الْأُخْرَى

کلمه ((نشاءه اخری)) به معنای خلقت اخری است که همان خلقت دوم باشد، و ظرفش آخرت است که دار جزاء است ، و اگر فرمود پیش آوردن نشاءه عهده خداست ، برای این بود که قضای حتمی الهی بود، و نیز برای این بود که وعده اش را داده بود، و او خلف وعده نمی کند.

وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَ أَفْنَى

یعنی و او کسی است که غنی و ((قتیه)) می دهد، و قتیبه به معنای اموال ماندنی از قبیل خانه و باغ و حیوان است ، و بنابر این ، ذکر جمله ((افنی)) بعد از جمله ((اغنی)) از باب ذکر خاص بعد از عام است ، به خاطر نفاست و شرافتی که در خاص است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۰

بعضی از مفسرین گفته اند: اغناء به معنای مالدار کردن ، و اقیاء به معنای راضی کردن از جهت مالداری است .  
بعضی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که : خدا است که بی نیاز و فقیر می کند.

وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى

گویا مراد از ((شعری)) ستاره شعرای یمانیه باشد که یکی از ستارگان ثابت و پر نوری است که در شرق آسمان به صورت جباری آسمانی می درخشد.

می گویند: دو قبیله خزاعه و حمیر این ستاره را می پرستیدند، و نیز یکی از کسانی که آن را می پرستیده ، ابو کبشه یکی از اجداد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده ، که البته جد مادری آن جناب بوده ، و مشرکین مناسبت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را پسر ابو کبشه می نامیدند، چون گفتیم ابو کبشه با پرستش شعری راه خود را از قوم خود جدا کرده بود.

اشاره به اقوامی که در گذشته دچار عذاب الهی شدند

وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى

عاد همان قوم هود پیغمبر است ، و اگر آنان را ((عاد اولی)) نامیده ، برای این بوده که قوم عاد دو نسل بودند، نسل اول آنان قوم هود پیغمبر بودند (و هلاک شدند).

وَ ثَمُودًا فَمَا أَبْقَى

ثمود قوم صالح پیغمبر است ، که خدای تعالی کفار ایشان را تا آخرین نفر هلاکت رسانید، همچنان که در جای دیگر درباره آنان فرمود: ((و نجینا الذین امنوا و کانوا یتقون)).

وَ قَوْمِ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْعَى

این جمله مانند جمله قبلیش عطف است بر کلمه عاد، و این که در این آیه به اصرار و تاء کید می فرماید: قوم نوح از دو قوم عاد و ثمود - به طوری که از سیاق بر می آید - ظالم تر و طاغی تر بودند، برای این است که : قوم نوح دعوت آن جناب را نپذیرفتند، و از موعظه او پند نگرفتند، و با این که نزدیک هزار سال ایشان را دعوت می کرد، به جز عده ای بسیار کم دعوتش را نپذیرفتند.

وَ الْمُؤْتَفِكَهٗ أَهْوَى فَعَشَاهَا مَا عَشَى

بعضی از مفسرین گفته اند: موتفکه عبارت است از قراء و آبادیهای قوم لوط که اهل خود را اثتفاک کرد، یعنی زیر و رو کرد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۱

و کلمه ((اهواء)) که مصدر فعل ((اهوی)) است به معنای اسقاط است .

و معنای آیه این است که : قرای قوم لوط ( مؤ تفکه ) را به این وسیله به زمین کوبید و ساقط کرد، که سرزمینشان را زیر و رو نموده دستخوش خسف نمود، ((فغشیها ما غشی)) در نتیجه عذاب خدا شاملش شد و احاطه اش کرد، آن مقدار که شاملش شد و احاطه اش کرد.

احتمال هم داده اند که مراد از ((مؤ تفکه)) اعم از قرای قوم لوط و تمامی قریه هایی باشد که سکنه آن ها در تاریخ بشریت دچار عذاب شده و منقرض شدند، و خرابه های آن قریه ها و علامتهایی از آنها بجای مانده .

فَبَأَىءِ الْآلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى

کلمه ((آلاء)) جمع ((الی)) به معنای نعمت است و کلمه ((تماری)) به معنای تشکک و خود را به طور مصنوعی مردد جلوه دادن است ، و جمله متفرع بر ما قبل است که افعالی را به خدای تعالی نسبت می داد.

و معنای آن این است که : وقتی خدای تعالی همان کسی باشد که این نظام بدیع را پدید آورده و این عالم را ایجاد کرده ، و تدبیر نموده ، در انسان ها خنده و گریه و مرگ و حیات و هلاکت قرار داده . دیگر به کدامیک از نعمت های پروردگارت خود را مردد جلوه می دهی ، و در کدامش شک می کنی ؟

و اگر مسأله هلاکت و گریاندن امت های طاغیه را هم نعمت خوانده ، باکه علی الظاهر اینها نعمت و ناگواری است ، برای این بوده که هر چند برای طاغیان نعمت است ولی از آنجایی که در پدید آمدن نظام اتم و عمومی در عالم جریان دارد، نظامی که امور را به سوی استکمال خلق و رجوع کل به سوی خدا راه می اندازد، دخالت دارد، نعمت است .

و خطاب در آیه به همان کسی است که اعراض کرد، و اندکی انفاق نموده سپس از ادامه انفاق خودداری نمود، ممکن هم هست خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از باب پسریم به تو می گویم همسایه تو بشنو بوده باشد، و به هر حال استفهام در این جمله استفهام انکاری است .

هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأُولَى

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((نذیر)) هم می تواند مصدر و به معنای انذار باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۲ و هم وصف و به معنای انذار کننده باشد، و در هر دو معنا به صورت ((نذر)) - به دو ضمه - جمع بسته می شود، و اشاره با کلمه هذا یا به قرآن است و یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم).

قیامت نزدیک شد... آیا باز هم می خندید و نمی گریید؟!

أَزِفَتِ الْأَزِفَةُ

یعنی قیامت نزدیک شد، چون کلمه ((آزفه)) یکی از اسمای قیامت است ، همچنان که در جای دیگر آمده : ((و انذرهم یوم الازفه)).

لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ

منظور از ((کاشفه))، ((نفس کاشفه)) است ، یعنی غیر خدا کسی نیست که گرفتاری آن روز را بر دارد، چون مراد از کشف ، ازاله شداید و هراسها است .

پس معنایش همانطور که گفتیم این است که : هیچ کسی نیست که بتواند شداید و هراسهای آن روز را بردارد، مگر خدای سبحان بردارد.

أَفَمِن هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَبْكُونَ وَ أَنْتُمْ سَمِدُونَ

اشاره با کلمه ((هذا)) به بیان گذشته است، و کلمه ((سمود)) که مصدر سامدون است به معنای لهُو است، و آیه شریفه متفرع بر بیان گذشته، و استفهام در آن توییحی است.

و معنایش این است که: وقتی خدای تعالی پروردگار شما است که همه امور به او منتهی می شود، و آوردن نشاء دیگر به عهده او است، و آمدن آن نشاء نزدیک تر هست و بغیر از خدا کسی نیست که عذاب و گرفتاریهایش را از شما بر طرف سازد، آیا با چنین وضعی که دارید هنوز می خندید، و از کوتاهی هایی که نسبت به خدای تعالی کرده و خود را در معرض شقاوت دائمی قرار دادید نمی گریید؟ آیا از این بیانات که شما را به نجات می خواند تعجب و انکار می کنید؟ و از در استهزا به آن می خندید و گریه نمی کنید؟

فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا

این جمله نیز نتیجه ای است که از بیان سابق گرفته شده، و معنایش این است که وقتی برایتان معلوم شد که در چنین مخاطره ای قرار دارید، پس باید که برای او سجده نموده تنها او را پرستید، تا مخاطره مذکور را که غیر از خدا بر طرف کننده ای ندارد از شما بر طرف سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۳

بحث روایتی

چند روایت راجع به شائن نزول آیات: ((افراءیت الذی تولى...))

در کشف در ذیل آیه ((افرایت الذی تولى...)) روایت کرده که عثمان مال خود را در راه خیر انفاق می کرد، عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعیش به او گفت: اینطور که تو گرفته ای بیم آن هست که مالی برایت نماند. عثمان گفت: من خطایا و گناہانی دارم، می خواهم با این عمل خود رضای خدا را جلب کنم، امید عفو او را دارم. عبدالله گفت: تو این ماده شتر خود و بارش را به من بده، من همه گناہانت را به عهده می گیرم، عثمان هم همین کار را کرد و چند نفر را شاهد معامله گرفت، و از آن پس دیگر در راه خیر چیزی نداد، بدین مناسبت بود که آیه مورد بحث نازل شد. و معنای جمله ((تولى)) این است که در روز احد مرکز را ترک کرد. بعد از آنکه آیات نازل شد، عثمان بهتر و بیشتر به عمل خیر خود برگشت.

مؤلف: صاحب مجمع البیان این قصه را نقل کرده و روایت آن را به ابن عباس و سدی و کلبی و جماعتی از مفسرین نسبت داده، ولی در این جمله ((تولى)) مربوط به جنگ احد باشد، با این که این سوره در مکه نازل شده جای خدشه و نظر است.

و در الدر المنثور است که فاریابی، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی حاتم از مجاهد روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((افرایت الذی تولى)) گفته: این آیات راجع به ولید بن مغیره است که نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ابوبکر می آمد و به گفتگوی آن دو گوش می داد، و منظور از اعطاء همین گوش دادن است، و منظور از جمله ((واکدی)) این است که ولید این عطای خود را ترک کرد، آن وقت این جمله نازل شد: ((اعنده علم الغیب)) می گوید: منظور از غیب، قرآن است، آیا در آن باطلی دیده، و در اثر آمد و شدش به حضور پیامبر و ابوبکر چنین دیدی پیدا کرده؟

مؤلف: خواننده عزیز توجه دارد که ظاهر آیات مورد بحث به هیچ وجه با آنچه در این روایت آمده تطبیق نمی کند، و این هم روایت شده که آیات درباره عاص بن وائل، و در روایتی دیگر درباره مردی که نامش را نبرده نازل شده است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و ابراهیم الذی وفی)) می گوید امام فرموده: یعنی ابراهیم به تمامی اوامر و نواهی خدا و حتی به ذبح پسرش وفا کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۴

و به طور کامل اطاعت نمود. چند روایت راجع به بهره مند شدن از اعمال دیگران

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار از امام ابوالبراهیم موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از شخصی پرسیدم که حج و عمره اش را یا بعضی از طوافهایش را به نیت بعضی از افراد خاندانش انجام می دهد، در حالی که آن



فرد از او غایب است و در شهری دیگر قرار دارد، می‌گوید: این را هم پرسیدم که: در این فرض آیا از ثواب عمل خودش چیزی کم می‌شود یا نه؟ فرمود: این عمل هم به حساب خود او نوشته می‌شود و هم به حساب آن فرد، علاوه بر این ثوابی هم به عنوان صله رحم به او می‌دهند. پرسیدم: در صورتی که آن فرد از دنیا رفته بود، آیا این ثواب به حساب او ملحق می‌شود؟ فرمود: آری حتی اگر مشمول غضب خدا باشد به خاطر این عملی که تو به نیت وی انجام داده‌ای مشمول مغفرت خدا می‌گردد، و اگر در مضیقه باشد به خاطر این عمل گشایش می‌یابد، پرسیدم: آیا آن فرد در آنجایی که هست متوجه می‌شود که این ثوابی که به نام عمل او ملحق شد از ناحیه چه کسی است؟ فرمود: آری. پرسیدم: اگر آن فرد ناصبی یعنی دشمن علی (علیه السلام) باشد این عمل سودی به حالش دارد یا خیر؟ فرمود: بلی، باعث تخفیف او می‌شود.

مؤلف: مورد روایت هدیه دادن ثواب عمل است، نه عملی که به نیابت از طرف میت انجام می‌شود.

و در همان کتاب به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: خدای عزوجل به آن فرشته‌ای که مؤکل بر هر مؤمن است دستور می‌دهد اگر آن مؤمن مریض شود آنچه در حال سلامتی انجام می‌داد و فعلاً به خاطر بیماری از آن عمل خیر بازمانده برایش بنویس، برای این که این منم که او را در پناه و وثاق خود قرار داده‌ام.

و در خصال از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: انسان بعد از مردنش دیگر هیچ اجر و ثوابی دنبالش نمی‌آید، مگر از چند راه: یکی که در زندگیش صدقه‌ای پایدار تاسیس کرده باشد که تا روز قیامت ثواب آن عاید وی می‌شود. دوم صدقه‌ای که به صورت وقف در آورده باشد دیگر ورثه‌اش آن را به ارث نبرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۵ سوم سنت هدایتی که باب کرده باشد و بعد از مرگش مردم به آن سنت عمل کنند و راه درست را بروند. و چهارم فرزند صالحی که بعد از مردن خود او برای پدر استغفار کند.

مؤلف: این سه روایت - که البته در این معنا روایات بسیار زیاد دیگری نیز از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هست - در حقیقت، سعی در آیه شریفه ((و ان لیس للانسان الا ما سعی)) را توسعه می‌دهد، که قبلاً هم به آن اشاره کردیم.

روایاتی درباره اندیشه کردن درباره خدا، در ذیل آیه: ((و ان الی ربک المنتهی))

و در اصول کافی به سند خود از سلیمان بن خالد روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی می‌فرماید: ((و ان الی ربک المنتهی))، پس باید از این کلام این نتیجه را هم گرفت که وقتی رشته بگومگوها خدای تعالی کشیده شد، دیگر باید دم فرو بست، و در آن وادی قدم نگذاشت.

مؤلف: این استفاده‌ای که امام از آیه مذکور کرده، در حقیقت توسعه‌ای است که در معنای انتهای آن است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از ابی عیبده حذاء روایت کرده که گفت: امام ابو جعفر (علیه السلام) به من فرمود: ای زیاد زنهار از خصومتها پرهیز، که خصومت آدمی را به مرض شک مبتلا می‌کند، و عمل انسان را حبط و بی اثر می‌سازد، و صاحبش را هلاک می‌کند، و ای بسا یک کلمه از زبان او در آید، که به جرم آن دیگر آمرزیده نشود، آری در گذشته نیز مردمی بودند که علم آن وظایفی که داشتند رها کردند، و به طلب علمی برخاستند که ربطی به وظائفشان نداشت، و در نتیجه بگومگوهایشان به خدا منتهی شد، و در آن مسأله دچار حیرت شدند، به طوری که اگر یکی از آنها را از جلو صدا می‌زدند او به عقب سر خود بر می‌گشت که ببیند کیست صدایش می‌زند، و یا از عقب سر صدایش می‌زدند، او به شخصی که پیش رویش بود پاسخ می‌داد، و نیز می‌گوید: در روایتی دیگر فرمود: در زمین سرگردان شدند و در الدر المنثور است که: ابوالشیخ از ابوذر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: در خلقت (که آثار صنع خدا است هر چه می‌خواهید) تفکر بکنید، ولی در خود خدا تفکر مکنید، هلاک می‌شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۶

مؤلف: و در نهی از تفکر در خدای تعالی روایات بسیاری دیگر هست که هم در جوامع حدیث شیعه آمده و هم در جوامع حدیث اهل سنت، و البته باید دانست که این نهی ارشادی است، و متوجه خصوص کسانی است که راه ورود به مسائل عقلی و عمیق را بلد نیستند و استعداد آن را ندارند، در نتیجه فرو رفتن در آن مسائل در حقیقت، خویشتن را در معرض هلاکت افکندن است، آن هم هلاکت دائم.

چند روایت در ذیل آیات: ((وانه هو اضحک و ابکی))، ((وانه هو اغنی واقنی)) و...

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((وانه هو اضحک و ابکی)) می گوید: امام فرمود: یعنی آسمان را با باریدن به گریه واداشته و زمین را با شکفتن به خنده در آورده است.

مؤلف: این طرز استفاده کردن از آیه توسعه دادن در معنای گریاندن و خنداندن است.

و در معانی الاخبار به سند خود از سکونی از جعفر بن محمد از پدران بزرگوارش (علیه السلام) روایت آورده که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در معنای آیه ((وانه هو اغنی واقنی)) فرمود: یعنی هر انسانی را در خود اغناء و بی نیاز کرد و او را به کسبی که در دست دارد اقیاء و راضی ساخت، به طوری که به کسب و کارش هر قدر هم پست باشد علاقه مند است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((وانه هو رب الشعری)) از امام نقل کرده فرموده: منظور از شعری ستاره ای است که قریش و قومی از عرب آن را می پرستیدند، ستاره ای است که در آخر شب طلوع می کند.

مؤلف: این که فرمود: در آخر شب طلوع می کند تعریف آن ستاره از نظر زمان صدور این حدیث است که لابد در تابستان بوده و گرنه این ستاره در تمامی سال و در تمام بیست و چهار ساعت شبانه روز در جای خود قرار دارد.

و نیز در آن کتاب در ذیل آیه ((ازفت الازفه)) فرموده: یعنی قیامت نزدیک شد.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((افمن هذا الحدیث تعجبون)) می گوید: منظور از این حدیث همان خبرهایی است که قبلاً داده بود. و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: وقتی آیه شریفه ((افمن هذا الحدیث تعجبون و تضحکون و لا تبکون)) نازل شد، دیگر کسی آن جناب را خندان ندید تا از دنیا رفت.

## القمر

سوره قمر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۷

آیات ۱ - ۸، سوره قمر

سوره قمر مکی است و پنجاه و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ (۱) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (۲) وَ كَذَّبُوا وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَ كَلَّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٍّ (۳) وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ (۴) حِكْمَةٌ بَلَّغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرَ (۵) فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ تُكْرَهُ (۶) خُشِعاً أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ (۷) مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. قیامت بسیار نزدیک شد، و قرص ماه دو نیم گشت (۱). ولی آنانکه کافر دلند هر آیتی ببینند روی می گردانند و می گویند سحری است پی در پی (۲). پیامبر و آنچه او آورده است را تکذیب کردند، و هواهای نفسانی خود را پیروی نمودند، اما به زودی هر امری در مستقر خود قرار خواهد گرفت (۳). با این که در کتاب او اخباری که بقدر کافی هشدار می داد آمده بود (۴). این آیات حکمت های بالغه الهی است اما این هشدارها موثر نیفتاد (۵). پس تو ای رسول! روی از ایشان بگردان، که اینان منتظر روزی هستند داعیان مردم را به سوی داهیه و عذابی سخت می خوانند (۶). در حالی که از شدت شرمساری و خشوع

دیدگان خود پایین انداخته از گورها در آیند، (۷) و همچون ملخ‌های پراکنده به هر در حالی که به سوی دعوت کننده به سرعت بدونند، (۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۸

اشاره به مطالب سوره مبارکه قمر

### بیان آیات

این سوره به جز دو آیه از آخرش که متقین را وعده بهشت و حضور در نزد خدای تعالی می دهد بقیه آیاتش یکسره مربوط به انذار و تهدید است ، نخست در این سوره به معجزه شق القمر اشاره می کند، که رسول خدا(ص) آن را به خاطر مطالبه قومش آورد. و سپس می فرماید که : همان قوم او را ساحر خواندند، و نبوتش را تکذیب نموده همچنان هواهای نفسانی را پیروی کردند، با این که خبرهای تکان دهنده ای از اخبار روز قیامت و از داستان های امم منقرضه در گذشته بگوششان خورد.

آنگاه دوباره به نقل پاره ای از آن داستان ها بر می گردد، اما پیداست که با خشم و عتاب آنها را نقل می کند و بد حالیشان در روز قیامت هنگام بیرون شدن از قبرها و حضورشان را برای حساب خاطر نشان می سازد.

و سپس به داستان هایی از قوم نوح ، عاد، ثمود، قوم لوط، و دودمان فرعون ، و عذابهای دردناکی که به خاطر تکذیبشان پیامبران را بر سر آنان آمد، پرداخته ، می فرماید : قوم پیامبر اسلام نزد خدا عزیزتر از آنان نیستند، و ایشان هم مانند آنها نمی توانند خدا را عاجز سازند، و در آخر همانطور گفتیم سوره را با بشارت به متقین ختم می کند.

و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده ، و نباید به گفته آنان که گفته اند: در جنگ بدر نازل شده ، و یا آنها که گفته اند: بعضی از آیاتش در مدینه نازل شده ، اعتناء کرد.

و از جمله آیات برجسته اش آیات راجع به قدر است که در آخر سوره قرار دارد.

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ

کلمه ((اقترب)) به معنای بسیار نزدیک شدن است ، پس این که فرمود: ((اقتربت الساعة)) معنایش این است که : ساعت خیلی

نزدیک شده ، و ساعت عبارت است از ظرفی که در آن ظرف قیامت بپا می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۸۹

مقصود از انشقاق قمر و وجوه مختلف در این باره

و معنای این که فرمود: ((و انشق القمر)) این است که اجزای قرص قمر از هم جدا شده ، دو قسمت گردید، و این آیه به معجزه شق القمر که خدای تعالی به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جاریش ساخت اشاره می کند. روایات این داستان هم بسیار زیاد است ، و به طوری که می گویند همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن احادیث اتفاق دارند، و کسی از ایشان مخالفت نکرده جز حسن ، عطاء و بلخی که گفته اند: معنای این که فرمود: ((انشق القمر)) این است که به زودی در هنگام قیامت قمر دو نیم می شود، و اگر فرموده : دو نیم شده ، از باب این است که بفهماند حتما واقع می شود.

لیکن این معنا بسیار بی پایه است ، و دلالت آیه بعدی که می فرماید: ((و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر)) آن را رد می کند، برای این که سیاق آن آیه روشن ترین شاهد است بر این که منظور از ((آیه)) معجزه به قول مطلق است ، که شامل دو نیم کردن قمر هم می شود، یعنی حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می گویند سحری است پشت سر هم ، و معلومگه روز قیامت روز پرده پوشی نیست ، روزی است که همه حقایق ظهور می کند، و در آن روز همه در بدر دنبال معرفت می گردند، تا به آن پناهنده شوند، و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن شق القمر باز بگویند این سحری است مستمر، پس هیچ چاره ای نیست جز این که بگوییم شق القمر آیت و معجزه ای بوده که واقع شده تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند، و چنین چیزی را ممکن است انکار کنند و بگویند سحر است .

نظیر تفسیر بالا- در بی پایگی گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: کلمه ((آیه)) اشاره است به آن مطلبی که ریاضی دانان این عصر به آن پی برده اند، و آن این است که کره ماه از زمین جدا شده، همانطور که خود زمین هم از خورشید جدا شده، پس جمله ((و انشق القمر)) اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود، و بعد از ده ها قرن کشف شد.

وجه بی پایگی این تفسیر این است که: در صورتی که گفتار ریاضی دانان صحیح باشد آیه بعدی که می فرماید: ((و ان یروا آیه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر)) با آن نمی سازد، برای این که از احدی نقل نشده که گفته باشد خود قمر سحری است مستمر.

علاوه بر این جدا شدن قمر از زمین اشتقاق است، و آنچه در آیه شریفه آمده انشقاق است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۰

و انشقاق را جز به پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن اطلاق نمی کنند، و هرگز جدا شدن چیزی از چیز دیگر که قبلا با آن یکی بوده را انشقاق نمی گویند.

نظیر وجه بالا- در بی پایگی این وجه است که بعضی اختیار کرده و گفته اند: انشقاق قمر به معنای بر طرف شدن ظلمت شب، هنگام طلوع قمر است. و نیز این که بعضی دیگر گفته اند: انشقاق قمر کنایه است از ظهور امر و روشن شدن حق.

البته این آیه خالی از این اشاره نیست که انشقاق قمر یکی از لوازم نزدیکی ساعت است.

معنای جمله ((و یقولوا سحر مستمر)) و ((کل امر مستقر))

وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ

استمرار از هر چیزی به معنای عبور از آن است، البته عبوری پی در پی، و به همین جهت بر دوام و عمومیت هر چیزی هم اطلاق می شود، پس ((سحر مستمر)) به معنای سحرهایی پی در پی و دائمی است.

و کلمه ((آیه)) نکره در سیاق شرط است، یعنی کلمه مذکور بدون الف و لام و هم در جمله ای شرطیه قرار گرفته، و بر حسب قواعد ادبی عمومیت را می فهماند، و معنایش ((هر آیتی)) است، پس می فهماند مشرکین هر آیتی ببینند درباره اش می گویند: اینها همه سحرهایی است پشت سرهم.

و بعضی از مفسرین، مستمر را به محکم و مورد وثوق تفسیر کرده اند.

و بعضی دیگر آن را به از بین رفتنی و زائل شدن، و بعضی دیگر آن را زشت و منفور معنا کرده اند. ولی این معانی بعید است.

وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقَرٌّ

در این جمله صریحا نفرموده چه چیز را تکذیب می کنند، ولی به قرینه ذیل آیه می فهمیم که منظور تکذیب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و آیاتی است که آورده.

و معنای آیه این است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و آیاتی را که آورده تکذیب کردند، در حالی که همه امور مستقر و در مجرای خود قرار می گیرد، آن وقت فهمیده می شود که آن امر حق است یا باطل، راست است یا دروغ؟ پس به زودی خواهند دانست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر حق و صادق، و یا بر باطل و کاذب است. بنابر این جمله و

کل امر مستقر در معنای آیه و لتعلمن نباه بعد حین می باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۱

بعضی از مفسرین گفته اند: تکذیب در آیه مورد بحث مربوط به انشقاق قمر است و معنای آیه این است که: مشرکین انشقاق قمر را تکذیب نموده باز هم هواهای نفسانی خود را پیروی کردند، ولی جمله و کل امر مستقر آنطور که باید با این تفسیر معنا نمی دهد و نمی سازد.

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ

کلمه ((مزدجر)) مصدر میمی و به معنای پند گیری است، و جمله ((من الانباء)) بیان همان چیزی است که در آن عبرت و پند

گیری و مزدجر است ، و مراد از آن ((انباء))، اخبار امتهای گذشته ای است که هلاک شدند، و یا مقصود اخبار روز قیامت است ، و هر دو وجه را احتمال داده اند، و از ظاهر این آیت را با بیان خبرهای روز قیامت و سپس با خبرهای عده ای از امت هلاک شده تعقیب کرده ، بر می آید که مراد از اخباری که در آن عبرت و مزد جر هست ، همه اخبار مذکور است .

حِكْمَةٌ يَلْغَهُ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ

((حکمت)) به معنای کلمه حقی است که از آن بهره برداری شود، و کلمه ((بالغه)) از ماده بلوغ است که به معنای رسیدن هر رونده ای است به آخرین حد مسافت ، ولی به طور کنایه در تمامیت و کمال هر چیزی هم استعمال می شود، پس ((حکمت بالغه)) آن حکمتی است که کامل باشد، و از ناحیه خودش نقصی و از جهت اثرش کمبودی نداشته باشد.

و حرف ((فاء)) در جمله ((فما تغن النذر)) فای فصیحی است که از حذف شدن جزئیاتی خبر می دهد، جزئیاتی که گفتار متفرع بر آنها است ، و کلمه نذر جمع نذیر و نذیر یا به معنای منذر و بیم رسان است ، و یا به معنای انداز و بیم رساندن است ، و هر دو معنا صحیح است ، هر چند معنای اول به فهم نزدیک تر است .

و معنای آیه این است که : این قرآن و یا آنچه به سوی آن دعوت می کند، حکمتی است بالغ ، ولی آن را تکذیب کرده دنبال هواهای نفسانی خود را گرفتند، و در نتیجه مندرین و یا اندازها سودی به حالشان نبخشید.

فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَّكَرٍ

کلمه ((تولی)) که مصدر فعل ((تول)) است به معنای اعراض است ، و حرف فاء که بر سرش در آمده فای تفریع است ، می فهماند جمله فرع و نتیجه مطالب قبلی است که حال کفار را توصیف می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۲ و می فرماید: وقتی مکذبین به تو، پیرو هواهای نفسانی باشند، و در نتیجه اندازها سودی به حالشان ندهد و عبرت ها و مواظب به خرجشان نرود، تو هم از ایشان روی بگردان و اصراری بر دعوتشان موز.

راغب می گوید: انکار، ضد عرفان است ، و برای اظهار این که من فلانی را نمی شناسم ، هم گفته می شود: ((انکرت فلانا))، و هم گفته می شود: ((نکرت فلانا))، و اصل معنای این کلمه این است که چیزی وارد بر قلب شود که قلب تصورش را نکرده باشد، و این خود نوعی جهل است ، و در قرآن کریم آمده : ((فلما رای ایدیهم لا تصل الیه نکرهم - وقتی دید دستشان به غذا نمی رسد ناشناس تشخیصشان داد)). و نیز می گوید: کلمه ((نکر)) هم به معنای زیرکی است و هم به معنای امری دشوار است ، که اذهان آن را نمی شناسد.

مفاد جمله ((یوم یدع الداع...)) در آیه : ((فتول عنهم یوم یدع الداع...))

گفتار در بیان حال مکذبین در برابر حکمت بالغه ای که به ایشان القاء می شود، و مواظبی که به عنوان انداز گوشزدشان می گردد در جمله ((فتول عنهم)) تمام می شود، و از جمله ((یوم یدع الداع)) مجدداً به قسمتی دیگر از آن مواظبی که قبلاً داشت پرداخته حال و وضع مکذبین در قیامت و حال و روز امت های مکذب گذشته را در لحن عتاب و توبیخ شدید ذکر می کند، در لحنی که دل ها را برای تنبه تکان می دهد، و دیگر عذری برای اعراض اعراض کنندگان باقی نمی گذارد.

پس بنابر این جمله ((یوم یدع الداع...)) کلامی است جدای از ما قبل خود، کلامی است که می خواهد دوباره آن مواظبی را که قبلاً ذکر کرده بود در مقام جواب از سوالی تقدیری از سر گیرد، گویا بعد از آنکه فرمود: ((فتول عنهم)) شخصی پرسیده : خوب وقتی پیامبر از ایشان روی بگردانید مال کار آنان چه بود؟ فرمود: ((یوم یدع...))، یعنی حال عاقبت دنیایشان را که گفتیم که همان حال امثال آنان از قوم نوح و عاد و ثمود و دیگران بود، چون اینها بهتر از آنها نیستند، و اما حال آخرتشان در روزی که دعوت کننده دعوت می کند...

و بنابر این ظرف در جمله ((یوم یدع)) متعلق است به جمله ای که به زودی می آید، و می فرماید: ((یخرجون)) و معنایش این

است که: روزی که دعوت کننده به چیزی ندیده و نشناخته دعوت می کند، همه از قبرها خارج می شوند... و ممکن هم هست متعلق به جمله ای تقدیری باشد، و تقدیر کلام ((اذکر یوم یدع الداعی - بیاد آر روزی را که دعوت کننده دعوت می کند)) و حاصل کلام این باشد که بیاد آر آن روز را و حال ایشان را در آن داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۳ و این آیه در معنای آیه شریفه ((هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم)) و آیه شریفه ((فهل ينتظرون الا ما لایام الذین خلوا من قبلهم)) می باشد.

در این آیه شریفه نام دعوت کننده را نبرده که کیست، چیزی که هست در جای دیگر این دعوت را به خود نسبت داده و فرموده: ((یوم یدعوکم فتستجیبون بحمده)).

و اگر از میان همه خبرهای مربوط به قیامت مسأله دعوت برای خروج از قبرها و حضور برای فصل قضا و خروجشان از قبر در حال خشوع و سرعت گرفتشان به سوی داعی را یادآور شده، برای این بود که این دعوت مقابل دعوت آنان در دنیا قرار گیرد، که ایشان را به سوی ایمان به آیات دعوت می کرد و ایشان اعراض نموده می گفتند: اینها همه سحرهایی است مستمر. و معنای آیه این است که: به یاد آر روزی را که دعوت کننده ایشان را امری بس دشوار دعوت می کند، و آن امر دشوار همان داوری و پاداش و کیفر است.

تشبیه کردن مردم در بیرون شدن از قبر را به ملخ های منتشر  
حُشَعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ

کلمه ((خشع)) جمع خاشع است که مصدر آن خشوع به معنای نوعی ذلت است، و اگر این خشوع را به دیدگان نسبت داده، از این جهت حالت خشوع و ذلت بیش از هر چیز در دیدگان ظهور می کند.

و کلمه ((اجداث)) جمع جدث به معنای قبر است، و جراد (ملخ) حیوانی معروف است، و اگر مردم را در بیرون شدن از قبر تشبیه کرده به ملخ های منتشر، از این جهت است که ملخ وقتی منتشر می شود هر دسته داخل در دسته دیگر می شود و با هم مخلوط می شوند، با این که به ظاهر هر یک از آنها جهتی مخالف جهت دیگر دارد، در روز قیامت هم مردم اینچنین درهم و برهم می شوند، قرآن کریم در جای دیگر می فرماید: ((یوم یخرجون من الاجداث سراعا کانهم الی نصب یوفضون خاشعه ابصارهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۴

مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكُفْرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ

یعنی در حالی از گورها بیرون می شوند که به سرعت به سوی صاحب دعوت می روند و دعوتش را اجابت می کنند، آن روز کافران گویند امروز روزی بس دشوار است.

بحث روایتی

روایاتی (راجع به معجزه شق القمر در ذیل آیه: ((اقتربت الساعة و انشق القمر))

در تفسیر قمی در معنای ((اقتربت الساعة)) آمده که: یعنی قیامت نزدیک شد، چون بعد از پیامبر اسلام دیگر پیامبری تا قیامت نخواهد آمد، و طومار نبوت و رسالت برچیده شد.

و در معنای ((انشق القمر)) آمده که قریش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواست تا معجزه ای برایشان بیاورد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دعا کرد، و از خدا خواست قرص قمر را برایش دو نیم کند، و خدای تعالی این کار را کرد، به طوری که مشرکین همه آن را دیدند، و دوباره آن دو قسمت به هم چسبیدند، با این حال گفتند: سحری مستمر یعنی صحیح.

و در امالی شیخ به سند خود از عبیدالله بن علی از حضرت رضا از آباء گرامی اش از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: در مکه قرص قمر دو نیم شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ((شاهد باشید، شاهد باشید)).



مؤلف: مساءله انشقاق قمر برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در روایات شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در روایاتی بسیار آمده، و علما و محدثین ایشان آنها را بدون هیچ توقفی پذیرفته اند.

و در الدر المنثور است که: عبدالرزاق، احمد، عبد بن حمید، مسلم، ابن جریر، ابن منذر، ترمذی، ابن مردویه، و بیهقی (در دلائل)، از انس روایت کرده اند که گفت: مردم مکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معجزه ای خواستند، خدای تعالی قرص ماه را دو نیم کرد، و به دنبالش آیه نازل شد: ((اقتربت الساعة و انشق القمر... سحر مستمر)) یعنی سحری از بین رفتنی.

و در همان کتاب است که ابن جریر، ابن منذر، ابن مردویه، ابو نعیم، و بیهقی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۵ هر دو در کتاب دلائل خود از طریق مسروق از ابن مسعود روایت کرده اند گفت: در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قرص قمر دو نیم شد، و قریش گفتند: این سحر ابن ابی کبشه بود، آنگاه به یکدیگر گفتند: منتظر باشیم تا مسافران از خارج بیایند، ببینیم آیا آنها هم این جریان را دیده اند یا نه، چون محمد نمی تواند تمام مردم عالم را سحر کند، مسافران یکی پس از دیگری از راه رسیدند، و قریش جریان را از ایشان پرسیدند، گفتند: آری ما هم دیدیم که ماه دو نیم شد، راجع به این جریان بود که خدای تعالی این آیه را نازل کرد ((اقتربت الساعة و انشق القمر)).

و نیز در آن کتاب است که مسلم، ترمذی، ابن جریر، ابن منذر، ابن مردویه، حاکم، بیهقی و ابو نعیم، در دلائل از طریق مجاهد از ابن عمر روایت کرده اند که: در تفسیر آیه ((اقتربت الساعة و انشق القمر)) گفته: این آیه مربوط به جریانی است که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیش آمد، یعنی قرص ماه دو نیم شد، یک نیمه آن جلو کوه و نیم دیگرش پشت کوه قرار گرفت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرضه داشت: پروردگارا شاهد باش.

و باز در همان کتاب آمده که احمد، عبد بن حمید، ترمذی، ابن جریر، حاکم، ابو نعیم، و بیهقی از جبیر بن مطعم روایت کرده اند که در شام نزول آیه و ((انشق القمر)) گفته: ما در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مکه بودیم که قرص ماه دو نیم شد، نیمی بالای این کوه قرار گرفت، و نیمی دیگر بر بالای این کوه دیگر ایستاد، مردم گفتند: محمد ما را سحر کرد، در آن میان مردی گفت اگر سحر باشد تنها می تواند برای ما سحر باشد، و او نمی تواند تمام مردم را سحر کند.

و نیز در آن کتاب آمده که ابن جریر و ابن مردویه و ابونعیم (در کتاب دلائل) از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((اقتربت الساعة و انشق القمر)) گفته: این جریان قبل از هجرت اتفاق افتاده بود، و آن از این قرار بود که ماه دو نیم شد، به طوری که همه هر دو نیمه آن را دیدند.

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی شیبه، عبد بن حمید، عبدالله بن احمد، در کتاب زوائد الرهد، و ابن جریر و ابن مردویه و ابونعیم، از ابی عبد الرحمن سلمی روایت کرده اند که گفت: روزی در مدائن حدیفه بن یمان برای ما خطبه خواند، بعد از حمد خدا و ثنای او گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۶

((اقتربت الساعة و انشق القمر))، آگاه باشید که ساعت قیامت نزدیک شد، آگاه باشید که قرص ماه در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پاره شد، آگاه باشید که دنیا فراق خود را اعلام نمود آگاه باشید امروز مسابقه و فردا روز پیروزی است.

مؤلف: مساءله انشقاق قمر به دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از این چند نفر از صحابه یعنی انس، عبدالله بن مسعود، ابن عمر، جبیر بن مطعم، ابن عباس، و حدیفه بن یمان، به طرق بسیار مختلفی نقل شده.

و در روح المعانی از جمله صحابه ای که این جریان از ایشان نقل شده علی (علیه السلام) را شمرده، و آنگاه از سید شریف نقل کرده که او در کتاب خود (شرح المواقف) از ابن سبکی نقل کرده که او در کتاب خود (شرح مختصر) گفته: این حدیث متواتر است، و نباید در تواترش تردید کرد.

خوب این حال حدیث بود از نظر اهل سنت، وضع آن را از نظر شیعه نیز دانستی، حال به بحث پیرامون این جریان پردازیم.

## گفتاری اجمالی پیرامون مساءله شق القمر

معجزه شق القمر به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مکه و قبل از هجرت و به پیشنهاد مشرکین، مساءله ای است که مورد قبول همه مسلمین است، و کسی از ایشان در آن تردید نکرده.

و از قرآن کریم آیاتی که به روشنی بر آن دلالت دارد یکی آیه مورد بحث است که فرموده: ((اقتربت الساعة و انشق القمر و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر))، چون همان طور که قبلا اشاره کردیم کلمه ((آیت)) در آیه دوم جز این که همان باشد که در جمله ((انشق القمر)) از آن خبر داده، با هیچ آیتی دیگر منطبق نیست، برای این که نزدیک ترین معجزه با نزول این آیه همان معجزه شق القمر بوده که مشرکین از آن مانند سایر آیات اعراض کردند و گفتند: سحری است مستمر.

و اما از حدیث باید دانست که روایات بی شماری بر آن دلالت دارد شیعه و سنی آنها را نقل کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۷

و محدثین هر دو طایفه آنها را پذیرفته اند، که در بحث روایتی گذشته چند روایت از آنها را نقل کردیم.

پس هم کتاب بر وقوع چنین معجزه ای دلالت دارد و هم سنت، و اما این یک کره آسمانی دو نیم شود، چنین چیزی فی نفسه ممکن است و عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد، از سوی دیگر معجزه هم امری خارق العاده، و وقوع حوادث خارق العاده نیز ممکن است، عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد، و ما در جلد اول این کتاب به طور مفصل در این باره بحث نموده، هم امکان معجزه را اثبات کردیم و هم وقوع آن را، و یکی از روشن ترین شواهد بر وقوع شق القمر، قرآن کریم است، پس باید آن را بپذیریم هر چند که از ضروریات دین نباشد. سخن کسانی که با استناد به چند آیه قرآنی به وقوع معجزه شق القمر اشکال کرده اند و پاسخ آن

ولی بعضی ها به وقوع چنین معجزه ای اشکال کرده و گفته اند: این معجزات پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) با اقتراح و پیشنهاد مردم انجام شود، با آیه ((و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون و اتینا ثمود الناقه مبصره فظلموا بها و ما نرسل بالایات الا تخويفا)) منافات دارد، برای این که از این آیه یا چنین استفاده می شود که ما دیگر برای این امت معجزاتی نمی فرستیم برای این که هر چه معجزه برای امت های سابق فرستادیم همه را تکذیب کردند، و این امت هم مثل همان امت ها و دارای طبیعت همان ها هستند، و در نتیجه اینان نیز معجزات ما را تکذیب خواهند کرد، و وقتی معجزه اثر نداشته باشد، دیگر چه فایده ای در فرستادن آن است؟

و یا استفاده می کنیم که می خواهد بفرماید: ما هیچ معجزه ای برای این امت نمی فرستیم، برای این که اگر بفرستیم این امت نیز مانند سایر امت گذشته آن را تکذیب می کنند، و در اثر تکذیب معذب و هلاک می شوند، و ما نمی خواهیم این امت منقرض گشته به عذاب است یصال گرفتار آید.

پس به هر حال آیه فوق دلالت دارد که خدای تعالی هیچ معجزه ای به اقتراح و پیشنهاد این امت نمی فرستد، آنطور که در امت های گذشته می فرستاد.

البته این اشکال همان طور که اشاره شد در خصوص معجزاتی است که با اقتراح و پیشنهاد مردم جاری شود، نه آن معجزاتی که خود خدای تعالی و بدون اقتراح مردم به منظور تاءید رسالت یک پیامبر جاری می کند، مانند معجزه قرآن برای پیامبر اسلام، و دو معجزه عصا و ید (بیضا) برای موسی (علیه السلام) و معجزه زنده کردن مردگان و غیره برای عیسی (ع) و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۸

همچنین آیات نازل دیگر که همه لطفی است از ناحیه خدای تعالی، و نیز مانند معجزاتی که از پیامبر اسلام سر زد بدون این که مردم از او خواسته باشند.

پس به حکم آیه ۵۹ سوره اسری هیچ پیغمبری نمی تواند به پیشنهاد مردم معجزه بیاورد، پس ما هم نمی توانیم معجزه شق القمر را قبول کنیم چون هم به پیشنهاد مشرکین بوده - البته اگر بوده - و هم این که مشرکین به آن ایمان نیاوردند. و نظیر آیه سوره اسری آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((و قالوا لن نومن لک حتی تفجر لنا من الارض ينبوعا... قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا)) و آیاتی دیگر غیر آن، چون از آیه مذکور نیز به دست می آید وقتی از آن جناب خواستند تا به معجزه چشمه ای از زمین برایشان بجوشاند، در پاسخ خدای را تسبیح کرد، و فرمود: من که به جز یک فرستاده شده نیستم (لابد معنایش این است که بشر رسول نمی تواند از پیش خود و به دلخواه مردم معجزه بیاورد؟) در پاسخ با ذکر مقدمه ای ثابت می کنیم که اولاً هیچ فرقی میان معجزات پیشنهادی و غیر آن نیست، و در صورت وجود دلیل محکم نقلی هر دو قسم قابل قبول است، و ثانیاً نازل نشدن عذاب بر مشرکین عرب علتی دیگر داشته، که با کنار رفتن آن علت عذاب هم بر آنان نازل شد.

بیان مقدمه ای برای اثبات اینکه شق القمر معجزه ای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلمبه دنبال پیشنهاد مشرکین بوده است توضیح مقدمه این است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر مشرکین عرب به تنهایی مبعوث نبود، و امت او همه جهانیان تا روز قیامت هستند، به دلیل آیه شریفه ((قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا))، و آیه شریفه ((و اوحی الی هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ)) و آیه شریفه ((و لکن رسول الله و خاتم النبیین)) و آیاتی دیگر.

چیزی که هست آن جناب دعوت خود را از مکه و از میان قوم خودش مردم مکه و اطراف آن بودند شروع کرد و جمعیت بسیاری دعوتش را پذیرفتند، ولی عامه مردم بر کفر خود باقی مانده تا آنجا که توانستند دعوتش را با دشمنی و اذیت و استهزاء مقابله نموده، تصمیم گرفتند یا او به قتل برسانند و یا این که از آن شهر بیرون کنند که خدای تعالی دستورش داد که هجرت کند.

و آنهایی که به آن جناب ایمان آوردند هر چند نسبت به مشرکین کم بودند، و در تحت شکنجه آنان قرار داشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۹۹

اما برای خود جمعیتی بوده اند که قرآن درباره شان فرموده: ((الم ترالی الذین قیل لهم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلوٰة)) حتی آنقدر زیاد بودند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجازه می خواستند تا با مشرکین مبارزه و نبرد کنند، ولی خدای تعالی اجازه نداد، (به روایات وارده در نزول آیه فوق مراجعه فرمایید).

پس معلوم می شود مسلمانان مکه عده و عده ای داشته اند، و روز به روز به جمعیتشان اضافه می شده، تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به مدینه مهاجرت کرد و در آنجا دعوتش گسترش و اسلام نشر یافت، مدینه و قبائل اطرافش را تا یمن و سایر اطراف شبه جزیره عربستان را گرفت، و از این سرزمین پهناور تنها مکه و اطراف آن باقی ماند، و این گستردگی همچنان ادامه یافت تا از مرز عربستان هم گذشت، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در سال ششم هجرت نامه هایی به پادشاهان و بزرگان فارس و روم و مصر نوشت، و در سال هشتم هجرت مکه را هم فتح کرد، و در فاصله یعنی فاصله هجرت تا فتح مکه عده زیادی از اهالی مکه و اطرافش به دین اسلام در آمدند. تا آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از دنیا رحلت نموده و انتشار اسلام به جایی رسید که همه می دانیم، و به طور مداوم جمعیتش بیشتر و آوازه اش گسترده تر شد، تا امروز که یک پنجم جمعیت دنیا را تشکیل داده اند.

حال که این مقدمه روشن شد می گوئیم: آیه مورد بحث یعنی مساءله دو نیم شدن قرص ماه، معجزه ای بود پیشنهادی که مشرکین مکه آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواسته بودند، معجزه ای که اگر تکذیبش می کردند، دنبالش عذاب بود، و تکذیبش هم کردند، برای این که گفتند سحری است مستمر و لیکن تکذیب مشرکین باعث آن نمی شد که خدای تعالی تمامی امت اسلام را که پیامبر اسلام رسول ایشان است هلاک کند، آری امت اسلام تمامی ساکنان روی زمین هستند، و در آن ایامی که مشرکین شق القمر را تکذیب کردند حجت بر تمامی مردم روی زمین تمام نشده بود، چون این معجزه پنج سال قبل از

هجرت اتفاق افتاد، و خدای تعالی خودش فرموده: ((لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ)).

و حتی باعث این هم نمی شد که تمامی اهل مکه را هلاک کند، چون در میان آنان جمعی از مسلمین بودند، و به همین جهت دیدیم که در صلح حدیبیه خدای تعالی مقابله مسلمانان با مشرکین را به صلح انجام داد، و وقتی مسلمانان از این که نتوانستند داخل مکه شوند ناراحت شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۰

فرمود: ((و لولا رجال مومنون و نساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطوهم فتصيبكم منهم معره غير علم ليدخل الله في رحمة من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما)).

علامه بر این فرض هم صحیح نبود که خدای تعالی تنها کفار مکه را هلاک نموده مؤمنین ایشان را نجات دهد، چون جمع بسیاری از همان کفار نیز در فاصله پنج سال قبل از هجرت و هشت سال بعد از هجرت و تمامی آنان در فتح مکه مسلمان شدند، هر چند که اسلام بسیاری از آنها ظاهری بود، زیرا دین مبین اسلام در مسلمانی اشخاص به اقرار به شهادتین هر چند به ظاهر باشد اکتفا می کند.

از این هم که بگذریم عموم اهل مکه و حوالی آن اهل عناد و لجاج نبودند، و تنها صنایع و بزرگان ایشان عناد داشتند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را استهزاء می کردند و مسلمانان را شکنجه می دادند و علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اقتراح (پیشنهاد) معجزه می دادند. و منظور از آیه ((ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون)) همین طبقه بوده است و خدای تعالی همین لجبازان را که اقتراح معجزه می کردند در چند جا از کلام خود تهدید کرد به محرومیت از ایمان و هلاکت، و به همین تهدید خود وفا هم نمود، هیچ یک از آنان ایمان نیاوردند، و در واقعه جنگ بدر هلاکشان کرد، ((و تمت کلمه ربك صدقا و عدلا)).

بررسی مفاد آیه ۵۹ از سوره اسری درباره معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

و اما اینکه صاحب اشکال تمسک کرد به آیه ۵۹ از سوره اسری برای خدای تعالی مطلقا معجزه نمی فرستد. در پاسخ می گویم آیه شریفه همان طور که خود او نیز اقرار کرد شامل آن معجزات که رسالت یک پیامبر را تأیید می کند نمی شود، مانند قرآن برای تأیید رسالت رسول اسلام، و نیز شامل آیاتی که جنبه لطف دارد نمی شود از قبیل خوارق عاداتی که از آن جناب سر می زد، از غیب خبر می داد و بیماری که به دعایش شفا می یافتند و (صدها) مانند آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۱

بنابراین بر فرض هم که آیه مذکور مطلق باشد، تنها شامل معجزات اقتراحی مشرکین مکه می شود که اقتراحاتشان نظیر اقتراحات امت های گذشته بود، برای این نبود که با دیدن معجزه ایمان بیاورند، بلکه برای این بود که آن را تکذیب کنند، و خلاصه سر به سر پیغمبر خود بگذارند، چون طبع مشرکین مکه طبع همان مکذبین از امت های گذشته بود، و لازمه آیه مزبور هم است که مشرکین مکه را معذب کند، و خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند.

البته این را هم بگویم که در آیه مذکور دو احتمال هست. یکی این که حرف ((باء)) در جمله ((و ما نرسل بالایات)) زایده باشد، و کلمه ((آیات)) مفعول جمله ((نرسل)) باشد، و معنا این باشد که ما آیات را نمی فرستیم مگر برای تخویف، و احتمال دوم این که بای مصاحبه و به معنای بای فارسی باشد، در این صورت مفعول جمله ((نرسل)) رسول تقدیری است، و معنای آیه این است که: ما هیچ پیغمبری را با آیات نمی فرستیم مگر برای تخویف.

و اما این که گفتیم خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند، علت آن را خود خدای تعالی در جای دیگر توضیح داده و فرموده: ((و ما کان الله ليعذبهم و انت فيهم و ما کان الله معذبهم و هم يستغفرون)) پس، از این آیه بر می آید علت نفرستادن آیت و به دنبال تکذیب آن عذاب این نبوده که خدا نخواست آیت و معجزه ای بفرستد، بلکه علت این بوده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین آنان مانع فرستادن آیت بوده، همچنان که از آیه شریفه ((و ان کادوا لیستفزونک من الارض لیخرجوک منها و

اذا لا یلبثون خلافاً الا قليلاً)) نیز همین معنا استفاده می شود.

از سوی دیگر فرموده: ((و ما لهم الا- یعذبهم الله و هم یصدون عن المسجد الحرام و ما كانوا اولیائه ان اولیاءه الا المتقون و لکن اکثرهم لا یعلمون و ما کان صلاتهم عند البیت الا مکاء و تصدیة فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۲

و این آیات بعد از جنگ بدر نازل شد و این آیات این معنا را بیان می کند از طرف کفار هیچ مانعی از نزول عذاب نیست، تنها مانع آن وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین ایشان است، وقتی مانع بر طرف شود عذاب هم نازل می شود، همچنان که بعد از خارج شدن آنجناب از بین مشرکین قریش خدای تعالی ایشان را در جنگ بدر به آن وضع عجیب از بین برد. و کوتاه سخن آنکه مانع از فرستادن آیات، تکذیب بود، هم در امت گذشته و هم در این امت، چون مشرکین در خصیصه تکذیب مثل امت های گذشته بودند، و مانع از فرستادن عذاب، وجود رسول خدا (ص) بود، همینکه مقتضی عذاب از قبیل سوت زدن و کف زدن موجود شد، و یکی از دو رکن مانع که عبارت بود از وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین آنان بر طرف گردید، دیگر نه مانعی برای فرستادن آیت و معجزه باقی ماند، و نه مانعی برای فرستادن عذاب، چون بعد از تکذیب معجزه، و به خاطر مقتضیات عذاب که همان سوت و کف زدن و امثال آن بود حجت بر آنان تمام گردید.

پس به طور خلاصه می گوئیم مفاد آیه شریفه ((و ما منعنا ان نرسل بالایات...)) یکی از دو احتمال است، یا این است که: مادامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین ایشان است خدای تعالی از فرستادن معجزه امتناع می کند، که در این فرض آیه شریفه با فرستادن آیت ((شق القمر)) و ((پیروزی بدر)) و تاخیر عذاب تا آن جناب از میان آنان بیرون شود منافاتی نداشته، و دلالتی بر امتناع از آن ندارد، و چگونه ممکن است بر آن دلالت کند با این خدای سبحان تصریح کرده به این که داستان بدر خود آیتی بوده، و کشته شدن کفار در آن واقعه هم عذابی بوده است.

و یا این است که فرستادن آیت وقتی است که لغو نباشد، و اگر لغو بود خدای تعالی از فرستادن آن امتناع می نمود، و چون کفار مکه مجبول و سرشته بر تکذیب بودند، لذا برای آنان آیت و معجزه نخواهد فرستاد، که در این هم آیه شریفه با فرستادن معجزه و تاخیر عذاب کفار تا بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) منافاتی ندارد، چون در این فرض فرستادن آیت لغو نیست، بلکه فایده احقاق حق و ابطال باطل دارد، پس چه مانعی دارد که آیت شق القمر هم از آیات و معجزاتی باشد که خدا نازل کرده، و فایده اش این باشد که کفار را به جرم تکذیبشان عذاب کند، البته بعد از آنکه مانع عذاب بر طرف شده باشد، یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از میان آنان بیرون رفته باشد، آن وقت ایشان را در جنگ بدر نابود کند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۳

پاسخ استدلال منکرین شق القمر به آیه (قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا)

و اما این که استدلال کردند به آیه ((قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا)) بر این که هیچ معجزه ای به پیشنهاد مردم صورت نمی گیرد، در پاسخ می گوئیم: مفاد آیه شریفه این نیست که خدای سبحان نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به وسیله معجزه تایید نمی کند، چون مفاد آن این است که: بگو من از آنجا که یک بشر هستم که از ناحیه خدا فرستاده شده ام، از ناحیه خود قدرتی بر آوردن معجزه ندارم.

چون اگر مفاد آن انکار معجزات از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد انکار معجزه همه انبیاء هم خواهد بود، زیرا همه انبیای بشری رسول بودند، و حال آنکه قرآن کریم در ضمن نقل داستان های انبیاء معجزاتی بسیار برای آنان اثبات کرده، و از همه آن معجزات روشن تر خود این آیه خودش را رد می کند، برای این که آیه شریفه یکی از آیات قرآن است که خود معجزه است، و به بانگ بلند اعلام می کند اگر قبول ندارید یک آیه به مثل آن بیاورید، پس چگونه ممکن است این آیه معجزه را انکار کند با

این که خودش معجزه است؟

بلکه مفاد آیه این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بشری است فرستاده شده، خودش از این جهت بشر است قادر بر هیچ چیز نیست، تا چه رسد به آوردن معجزه، تنها امر به دست خدای سبحان است، اگر بخواهد به دست او معجزه جاری می‌کند، و اگر نخواهد نمی‌کند همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و اقسامو ابالله جهد ایمانهم لئن جاءتهم ایه لیومنن بها قل انما الایات عند الله و ما یشعرکم انها اذا جاءت لا یومنون)) و نیز از قوم نوح حکایت کرده که گفتند: ((قالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین قال انما یاتیکم به الله ان شاء)) و نیز فرموده: ((و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله)) و آیات در این معنا بسیار است.

جواب به دو شبهه دیگر پیرامون معجزه شق القمر

یکی دیگر از اعتراضاتی که به آیت شق القمر شده - به طوری که نقل شده - این است که اگر اینطور که می‌گویند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۴

قرص ماه دو نیم شده باشد باید تمام مردم دنیا دیده باشند، و رصدندان شرق و غرب عالم این حادثه را در رصدخانه خود ضبط کرده باشند، چون این از عجیب ترین آیات آسمانی است، و تاریخ تا آنجا که در دست است و همچنین کتب علمی هیئت و نجوم که از اوضاع آسمانی بحث می‌کند نظیری برای آن سراغ نمی‌دهد، و قطعاً اگر چنین حادثه‌ای رخ داده بود اهل بحث کمال دقت و اعتنا را در شنیدن و نقل آن بکار می‌زدند، و می‌بینیم که نه در تاریخ از آن خبری هست و نه در کتب علمی اثری. بعضی هم پاسخی از این اعتراض داده‌اند که خلاصه‌اش از نظر خواننده می‌گذرد، گفته‌اند:

اولاً- ممکن است مردم آن شب از این حادثه غفلت کرده باشند، چه بسیار حوادث جوی و زمینی رخ می‌دهد که مردم از آن غافلند، اینطور نیست که هر حادثه‌ای رخ دهد مردم بفهمند و آن را نزد خود محفوظ نگهداشته، و سینه به سینه تا عصر ما باقی بماند.

و ثانیاً سرزمین حجاز و اطراف آن از شهرهای عرب نشین و غیره رصدخانه‌ای نداشتند تا حوادث جوی را ضبط کنند، رصدخانه‌هایی که در آن ایام بر فرض که بوده باشد در شرق در هند، و در مغرب در روم و یونان و غیره بوده، در حالی که تاریخ از وجود چنین رصدخانه‌هایی در این نواحی و در ایام وقوع حادثه هم خبر نداده و این جریان به طوری که در بعضی از روایات آمده در اوائل شب چهاردهم ذی الحجه سال ششم بعثت یعنی پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاده.

علاوه بر این بلاد مغرب که اعتنایی به اینگونه مسائل داشته‌اند (البته اگر در آن تاریخ چنین اعتنایی داشته بودند) بام که اختلاف افق داشته‌اند، اختلاف زمانی زیادی که باعث می‌شد آن بلاد جریان را نبینند، چون به طوری در بعضی از روایات آمده قرص ماه در آن شب بدر بوده، و در حوالی غروب خورشید و اوائل طلوع ماه اتفاق افتاده، و میان انشقاق ماه و دوباره متصل شدن آن زمانی اندک فاصله شده است، ممکن است مردم آن بلاد وقتی متوجه ماه شده‌اند که اتصال یافته بوده.

از این هم که بگذریم، ملت‌های غیر مسلمان یعنی اهل کلیسا و بت‌خانه را در امور دینی و مخصوصاً حوادثی که به نفع اسلام باشد متهم و مغرض می‌دانیم.

اعتراض سومی که به مسأله شق القمر شده این است که بعضی گفته‌اند: دو نیم شدن ماه به هیچ وجه ممکن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۵

مگر وقتی که جاذبه میان دو نیمه آن از بین برود، و اگر از بین برود دیگر ممکن نیست دوباره به هم بچسبند، پس اگر انشقاقی اتفاق افتاده باشد باید تا ابد به همان صورت باقی بماند.

جواب از این اشکال این است که: قبول نداریم که چنین چیزی محال عقلی باشد، بلکه محال عادی یعنی خارق عادت



باشد، و این محال بودن عادی اگر مانع از التیام بعد از انشقاق باشد مانع از انشقاق بعد از التیام هم خواهد بود، به این معنا که از همان اول انشقاق صورت نمی گرفت، و حال آنکه انشقاق به حسب فرض صورت گرفته، و در حقیقت اساس اعتراض انکار هر امر خارق العاده است، و گرنه کسی خرق عادت را جایز و ممکن بداند، چنین اعتراضی نمی کند. القمَر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۶

آیات ۹ - ۴۲، سوره قمر

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ (۹) فَدَعَا رَبُّهُ أَنِي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ (۱۰) فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (۱۱) وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (۱۲) وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْأَوْحِ وَدَسِرَ (۱۳) تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرًا (۱۴) وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۱۵) فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ (۱۶) وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۱۷) كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ (۱۸) إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ (۱۹) تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ (۲۰) فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ (۲۱) وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۲۲) كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذْرِ (۲۳) فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّثَّا وَحِدًا تَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ (۲۴) أَلَمْ لَقِيَ الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشْتَرٌ (۲۵) سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشْرُ (۲۶) إِنَّا مَرْسَلْنَا النَّاقَةَ فَبَتَّاهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ (۲۷) وَتَبَّتْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَهُ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضِرٌ (۲۸) فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ (۲۹) فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ (۳۰) إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَجِدَّةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ (۳۱) وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۳۲) كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذْرِ (۳۳) إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آءَالَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسُحْرِ (۳۴) نَعِيمَةٍ مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ (۳۵) وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ (۳۶) وَلَقَدْ رَوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذْرٍ (۳۷) وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ (۳۸) فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذْرٍ (۳۹) وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۴۰) وَلَقَدْ جَاءَ آءَالَ فِرْعَوْنَ النُّذْرُ (۴۱) كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلَّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ (۴۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۷

ترجمه آیات

قبل از ایشان قوم نوح به تکذیب پرداخته، بنده ما نوح را تکذیب کرده و گفتند: جن زده شده و مضرت دیده است (۹). تا جایی که پروردگار خود را خواند و عرضه داشت: پروردگارا من مغلوب و شکست خورده ام، از تو یاری می خواهم (۱۰). ما نیز درهای آسمان را به آبی رگبار و تند بگشودیم (۱۱). و زمین را به صورت چشمه هایی جوشان بشکافتیم، این دو آب به منظور اجرای فرمانی که رانده بودیم بهم برخوردند (۱۲). و ما نوح را بر مرکبی تخته ای که در کشتی بکار رفته بود سوار کردیم (۱۳). و این کشتی زیر نظر ما به حرکت در آمد، و بقیه غرق شدند، و جزای یک عمر کیفر خود را دیدند (۱۴). ما آن کشتی را حفظ کردیم تا آیتی باشد، حال آیا عبرت گیرنده ای هست؟ (۱۵). (اکنون بنگرید) عذاب و انذار من چگونه است (۱۶). و با این که ما قرآن را برای تذکر آسان کرده ایم آیا کسی هست متذکر شود؟ (۱۷). قوم عاد هم (پیامبر خود را) تکذیب کرد (اکنون بنگرید) که عذاب و انذار من (درباره آنان) چگونه بود؟ (۱۸). ما بادی سخت طوفانی در روزی نحس مستمری بر آنان گسیل داشتیم (۱۹). بادی که مردم را مانند نخلی که از ریشه در آید از زمین برکند (۲۰). ببین که عذاب و انذار من چگونه بود؟ (۲۱). و با این که ما قرآن را برای تذکر آسان کرده ایم آیا کسی هست که متذکر شود؟ (۲۲). طایفه ثمود هم پیامبران را تکذیب کردند (۲۳). گفتند آیا یک بشر را که از خود ما است پیروی کنیم؟ در این صورت خیلی گمراه و دیوانه ایم (۲۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۸

چطور شده که از میان همه ما قرآن بر او نازل شده؟ نه، بلکه او دروغ پردازی است جاه طلب (۲۵). فردا به زودی خواهند فهمید که دروغ پرداز جاه طلب کیست (۲۶). ما ماده شتر را برای آزمایش آنان خواهیم فرستاد، صبر کن و منتظر باش (۲۷). و به ایشان خبر بده که آب محل، بین آنان و شتر تقسیم است هر روز صاحب قسمت حاضر شود (۲۸). مردم داوطلب کشتن شتر را صدا زدند، و او متصدی کشتن آن شد (۲۹). پس ببین که عذاب و انذار من درباره آنان چگونه بود؟ (۳۰). ما فقط یک صیحه بر آنان فرستادیم،

همگی چون هیزمی که باغبان جمع می کند رویهم انباشته شدند (۳۱). با اینکه ما قرآن را برای تذکر آسان کردیم ، آیا کسی هست متذکر شود (۳۲). قوم لوطهم انذار را تکذیب کردند (۳۳). و ما بادی سنگ آور بر آنان فرستادیم ، و به جز خاندان لوط که در سحر گاهان نجات دادیم همه را هلاک کردیم (۳۴). و نجات ایشان نعمتی بود از ما تا همه بدانند بندگان شکر گزار را اینچنین جزا می دهیم (۳۵). با این که لوط ایشان را از عذاب ما انذار کرده بود، ولی همچنان در جدال خود اصرار ورزیدند (۳۶). و نسبت به میهمانان او قصد سوء و منافی عفت کردند، ما چشمهایشان را کور کردیم ، و گفتیم بچشید عذاب و انذار مرا (۳۷). سرانجام صبحگاهان عذاب پیوسته به ایشان رسید (۳۸). و گفتیم بچشید عذاب و انذار مرا (۳۹). و با این که ما قرآن را برای تذکر آسان کرده ایم آیا کسی هست متذکر شود؟ (۴۰). ما برای آل فرعون هم بیمرسان فرستادیم (۴۱). اما همه آیات ما را تکذیب کردند، و ما آنها را گرفتیم و مجازات کردیم گرفتن شخصی قدرتمند و توانا (۴۲).

بیان آیات

در این آیات به پاره ای از حوادث گذشته که در آن مزدجر و اندرز هست اشاره شده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۰۹ و از میان این دسته از اخبار سرگذشت قوم نوح و عاد و ثمود و قوم لوط و آل فرعون را اختصاص به ذکر داد، و مشرکین عرب را با یاد آن اقوام تذکر داد، و بار دیگر اجمالی از آنچه سابقا از وضع آنان و سرانجام امرشان بیان کرده بود تذکر می دهد، تا بدانند در اثر تکذیبشان به آیات خدا و فرستادگان او چه عذاب الیم و عقاب هایی در پی دارند، تا آیه شریفه ((و لقد جاءهم من الانباء ما فیه مزدجر)) را بیان کرده باشد.

و به منظور این که تقریر داستانها و نتیجه گیری از آنها را تاءکید کرده باشد، و شنوندگان بیشتر تحت تاثیر قرار گرفته ، و این اندرزها بیشتر در دلها جایگیر شود، دنبال هر یک از قصه ها این جمله را تکرار کرد که : ((فکیف کان عذابی و نذر))، و همین تاءکید را با ذکر غرض از انذار و تخویف دو برابر نموده ، فرمود: ((و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر)).

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ

وجه تکرار تکذیب در آیه : ((کذبت قلبهم قوم نوح فکذبوا عبدنا...))

در این آیه کلمه تکذیب دوبار آمده ، اولی به منزله انجام دادن دومی است ، و معنایش فعلت التکذیب است ، و جمله ((فکذبوا عبدنا)) آن را تفسیر می کند، و این تعبیر نظیر تعبیر در آیه و نادای نوح ربه فقال است ، که اول می فرماید نوح پروردگار خود را صدا زد، و بار دوم می فرماید پس بگفت ...

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از تکذیب اول تکذیب مطلق پیامبران ، و مراد از تکذیب دوم تکذیب خصوص نوح است ، چون از آیه شریفه ((کذبت قوم نوح المرسلین)) بر می آید که قوم نوح مطلق پیامبران را تکذیب می کردند، بنابر این معنای آیه مورد بحث این است که قوم نوح همه رسولان را تکذیب می کردند، و در نتیجه نوح را هم تکذیب کردند، و سخن توجیه خوبی است . بعضی دیگر گفته اند: مراد از این که با حرف ((فاء)) تکذیب دوم را متفرع بر تکذیب اول کرد، این است که اشاره کند به تکذیب قوم نوح یکی پس از دیگری و در تمامی طول زمان دعوت آن جناب بوده ، هر قرنی که از آنان منقرض می شد و قرنی دیگر روی کار می آمد، آنها نیز وی را تکذیب می کردند. لیکن این معنا از ظاهر آیه بعید است .

نظیر این توجیه در دوری از ظاهر آیه گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: مراد از تکذیب اول ، قصد تکذیب ، و از تکذیب دوم ، خود تکذیب است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۰

و اگر در چنین مقامی از جناب نوح تعبیر کرد به بنده ما و فرمود: ((فکذبوا عبدنا)) به منظور تجلیل از آن جناب و تعظیم امر او، و نیز اشاره به این نکته بود که برگشت تکذیب او به تکذیب خدای تعالی است ، چون او بنده خدا بود و خودش چیزی نداشت ، هر

چه داشت از خدا بود. ((و قالوا مجنون و ازدجر)) - مراد از ((ازدجار)) این است که: جن او را آزار رسانده و در او اثری از جنون است، و معنایش این است که: قوم نوح تنها به تکذیب او اکتفاء نکردند، بلکه نسبت جنون هم به او دادند، و گفتند او جن زده ای است که اثری از آزار جن در او هست، در نتیجه هیچ سخنی نمی گوید، مگر آنکه اثری از آن حالت در آن سخنش هست، تا چه رسد که سخنش وحی آسمانی باشد.

بعضی دیگر گفته اند: فاعل فعل مجهول ((ازدجر)) جن نیست، بلکه قوم نوح است، که آن جناب را از دعوت و تبلیغ زجر داده، با انواع اذیت ها و تخویف ها مانع کارش شدند، ولی معنای اول شاید روشن تر باشد.

فَدَعَا رَبُّهُ أَنِي مَغْلُوبٌ فَاتَّصِرْ

کلمه ((انتصار)) به معنای انتقام است، و منظور آن جناب از این که گفت ((انی مغلوب)) من شکست خورده شدم این است که از ظلم و قهر و زور گویی تنگ آمدم، نه اینکه از نظر حجت و دلیل محکوم شده ام، و جمله کوتاه خلاصه نفرینی است که کرده، و تفصیل آن در سوره نوح آمده، همچنان تفصیل حجت هایش در سوره هود و غیر آن حکایت شده.

بیان چگونگی و فور آب بر سراسر زمین پس از نفرین نوح علیه السلام

فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((همر)) مصدر ثلاثی مجرد است و به معنای ریختن اشک و باران به شدت، و انهمار به معنای انصباب و روان شدن است. و ((فتح آسمان (جو بالای سر) به آبی منهمر و روان)) کنایه ای تمثیلی از شدت ریختن آب و جریان متوالی باران، گویی باران در پشت آسمان انبار شده، و نمی توانسته پایین بریزد همین که درب آسمان باز شده به شدت هر چه تمامتر فرو ریخته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۱

وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((تفجیر)) به معنای شکافتن است، و ((تفجیر زمین)) به این معنا است که زمین را بشکافتند تا آب از آن بجوشد. و کلمه عیون جمع عین است، و عین، آن آبی را گویند که از زمین بجوشد و مانند چشم جانداران بچرخد و به همین مناسبت این کلمه در لغت هم به معنای چشم است و هم چشمه).

و معنای جمله این است که: ما زمین را چشمه های شکافته شده کردیم که از تمامی شکافهایش آب جوشیدن گرفت ((فالتقی الماء)) در نتیجه آب آسمان و آب زمین بهم متصل شدند، و در به کرسی نشاندن امری که تقدیر شده بود دست به دست هم دادند، یعنی به همان مقداری که خدا خواسته بود بدون کم و زیاد، و بدون تندی و کندی این معاضدت را انجام دادند.

بنابراین، کلمه ((ماء)) اسم جنسی است که در اینجا آب آسمان و آب زمین از آن اراده شده، و به همین جهت نفرمود: ((ماءان - دو آب))، و مراد از ((امری مقدر شده بود)) آن صفتی است که خدا برای طوفان مقدر کرده بود.

وَحَمَلْنَهُ عَلَى ذَاتِ الْأَلْوَحِ وَ دُسرٍ

منظور از ((ذات الواح و دسر)) کشتی است و کلمه ((الواح)) جمع لوح و به معنای تخته هایی است که در ساختن کشتی به یکدیگر متصل می کنند، و کلمه ((دسر)) جمع دسار است، که به معنای میخ هایی که با آن تخته های کشتی را یکدیگر می کوبند.

بعضی از مفسرین در خصوص این آیه معانی دیگری ذکر کرده اند، ولی آنطور که باید با آیه سازگاری ندارد.

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ

یعنی کشتی مذکور زیر نظر ما بر روی آبی که محیط بر زمین شده بود می چرخید، و خلاصه ما مراقب و حافظ آن بودیم.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از این که کلمه ((عین - چشم)) را جمع آورده، دیدگان اولیای خدا بوده، می فرماید کشتی

زیر نظر ملائکه ای که ایشان را مؤکل بر آن کشتی کرده بودیم می چرخید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۲ ((جزاء لمن كان كفر)) - یعنی جریان کشتی مذکور در عین این که باعث نجات سرنشینان بود، کیفر کسانی هم بود که کفر ورزیدند، جزایی بود علیه کفار و به نفع کسی که نبوتش انکار شده بود، و آن نوح بود که قومش به دعوتش کفر ورزید. بنابر این ، آیه شریفه در معنای آیه ((و نجیناه و اهله من الکرب العظیم ... انا کذلک نجزی المحسنین )) می باشد.

وَلَقَدْ تَرَكْنَهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ تَوْضِيحِي دَرَبَارَه اِين کَه راجع به کشتی نوح (علیه السلام) فرمود: ((و لقد ترکناها آیه ...)) ضمیر در جمله ((ترکناها)) به سفینه بر می گردد، چون هر چند این کلمه قبلاً ذکر نشده بود ولی از سیاق فهمیده می شد و لام در اول جمله لام قسم است .

و معنای آیه این است که : سوگند می خورم که ما آن کشتی که نوح و مؤمنین همراه او را که در آن بودند نجات دادیم ، همچنان نگه داشتیم و آن را آیتی کردیم مایه عبرت ، حال آیا متذکری هست که از آن عبرت گرفته وحدانیت خدای تعالی پی ببرد و بفهمد که دعوت انبیای او حق است ؟ و این که عذاب او دردناک است ؟ و لازمه این آیه آن است که کشتی نوح تا ایامی که این آیات نازل می شده محفوظ مانده باشد، تا علامتی باشد که به وقوع طوفان دلالت کند و آن را یادآور شود. و اتفاقاً بعضی از مفسرین - به طوری که نقل می کنند - در تفسیر این آیه گفته اند: خدای سبحان کشتی نوح را بر فراز کوه جودی محفوظ داشته بود، حتی مردم دست اول این امت آن را دیده بودند، این جریان را الدر المنثور از عبدالرزاق ، عبد بن حمید، ابن جریر و ابن منذر از قتاده روایت کرده .

و ما در تفسیر سوره هود در آخر بحث هایی که پیرامون داستان کشتی نوح داشتیم خبری را نقل کردیم که راوی می گفت : ما در بعضی از قله های کوه آرارات که نامش جودی است قطعاتی از چوبهای کشتی نوح را دیدیم متلاشی شده بود، خواننده محترم بدان جا مراجعه کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به سفینه بر نمی گردد، بلکه به قصه بر می گردد، و این که فرموده ما آن قصه را باقی گذاشتیم بدین جهت که بقای خاطره نوح ، کار خدای تعالی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۳

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ

کلمه ((نذر)) جمع ((نذیر)) است و نذیر به معنای انذار می باشد.

بعضی گفته اند: کلمه مذکور خودش مصدر و به معنای انذار است ، و کلمه کان ناقصه و دارای اسم و خبر باشد، اسمش کلمه ((عذابی)) و خبرش کلمه ((فکیف)) باشد، ممکن هم هست تامه باشد و دیگر خبر نخواهد، و فاعلش کلمه ((عذابی)) و کلمه ((فکیف)) حالی از آن باشد.

به هر حال استفهام در آن استفهام تهویل و ایجاد هول و هراس است ، و می خواهد با آن استفهام ، شدت عذاب و صدق انذار را برساند.

وَلَقَدْ يَسْرُونَ الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

معنای ((ذکر)) و مقصود از تیسیر قرآن برای آن ذکر

کلمه ((یسرنا)) متکلم مع الغیر از ماضی است ، و مصدر آن تیسیر است که به معنای آسان کردن است ، و ((آسان کردن قرآن برای ذکر)) این است که آن را طوری به شنونده القاء کند، و به عبارتی در آورد که فهم مقاصدش برای عامه و خاصه برای فهم های ساده و عمیق آسان باشد، هر یک به قدر فهم خود چیزی از آن بفهمد.

ممکن هم هست مراد از آن این باشد که حقایق عالی و مقاصد بلندش را بلندتر از افق فهم های عادی است در مرحله القاء در قالب عباراتی عربی آوردیم تا فهم عامه مردم آن را درک کند، همچنان که این معنا از آیه ((انا جعلناه قرانا عربيا لعلکم تعقلون و انه فی

ام الكتاب لدينا لعلی حکیم)) استفاده می شود.

و مراد از ((ذکر))، ذکر خدای تعالی است به اسماء و صفات و افعالش. در مفردات می گوید: گاهی کلمه ذکر گفته می شود و از آن هیئت نفسانی اراده می شود که با بودش آدمی می تواند هر شناختی را که به دست می آورد ضبط کند، و تقریباً نظیر حافظه است با این تفاوت که به این اعتبار حافظه اش می گویند که معرفتی است به دست آمده، و به این اعتبار آن را ذکر (یاد) می گویند که همین الان در نظر است، (چون ممکن است بسیاری مطالب و اسامی در حافظه باشد ولی الان در یاد آدمی و حاضر در ذهن نباشد).

و گاهی دیگر کلمه ((ذکر)) گفته می شود و منظور از آن حضور چیزی است یا در قلب و یا در زبان، و به همین جهت گفته اند ذکر دو جور یکی به قلب، و یکی هم به زبان، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۴

و هر یک از این دو قسم ذکر خود دو قسم است، یکی ذکر با نسیان و فراموشی، یکی هم ذکر بدون فراموشی و با ادامه حفظ، البته به هر قولی هم ذکر می گویند.

و معنای آیه این است که: سوگند می خورم که ما قرآن را آسان کردیم تا وسیله آن متذکر شوند، و خدای تعالی و شؤن او را یاد آورند، آیا متذکری هست که با قرآن متذکر گشته به خدا ایمان آورد، و به دین حقی که به آن دعوت می کند متدین شود؟! پس آیه شریفه دعوتی است عمومی به تذکر به قرآن بعد از مسجل کردن صدق انذار و شدت عذابی که از آن انذار کرده.

كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِ

از اینجا داستانی دیگر از داستان هایی که در آن ازدجار و انذار است آغاز می کند، و اگر این قصه را عطف به سابق نکرده و بدون کلمه ((واو)) فرمود: ((کذبت))، و همچنین قصه های بعدی را هم بدون واو عاطفه آورد، برای این بود که هر یک از این داستان ها مستقل و جدای از دیگری است، و خودش به تنهایی کافی در ازدجار و انذار، و رساندن عظمت عذاب است، اگر کسی با آن پند پذیرد.

جمله ((فکیف کان عذابی و نذر)) در مقام توجیه دادن دلهای شنونده به چیزی است که به ایشان القاء می کند، و آن عبارت است از کیفیت عذاب هولناکی که بیانش با جمله ((انا ارسلنا...)) شروع می شود، و این جمله مانند جمله قبلیش در مقام هول انگیزی و تسجیل شدت عذاب و تصدیق انذار نیست تا تکرار جمله ((فکیف کان...)) باشد، و این وجه خوبی است همان طور که دیگران نیز گفته اند.

بیان کیفیت عذاب قوم عاد

إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ

این جمله بیان همان مطلبی است که در جمله قبلی از آن استفهام می کرد و می فرمود: ((پس عذاب من چگونه بود؟)). و کلمه ((صرصر)) - به طوری که در مجمع البیان آمده - به معنای باد سخت و تند است، و کلمه ((نحس)) - فتحه نون و سکون حاء - مانند کلمه ((نحوست)) مصدر و به معنای شوم است، و کلمه مستمر صفتی است برای نحس، و معنای فرستادن باد در روزی نحس مستمر این است که خدای تعالی آن باد را در روزی فرستاد نسبت ایشان نحس و شوم بود، و نحوستش مستمر بود، چون دیگر امید خیر و نجاتی برایشان نبود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۵

و مراد از کلمه ((یوم)) قطعه ای از زمان است، نه روز لغوی که یک هفته است، چون در جای دیگر فرموده: ((فارسلنا علیهم ریحا صرصرًا فی ایام نحسات)) و باز در جای دیگر درباره همین قوم فرموده: ((سخرها علیهم سبع لیل و ثمانیه ایام حسوما)).

بعضی هم کلمه نحس را به سرد معنا کرده اند.

تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ

فاعل فعل ((تنزع)) ضمیری است که به کلمه ((ریح)) بر می‌گردد، و معنایش این است که باد انسان‌ها را از زمین می‌کند، و همچنین تنه‌های درخت خرما را از ((اعجاز)) آنها یعنی از پایین آنها می‌کند، و کلمه ((منقعر)) به معنای چیزی که از ریشه کنده شود، و معنای آیه روشن است، چیزی که از آیه استفاده می‌شود و باید خاطر نشان کرد این است که: قوم عاد مردمی قوی هیکل بوده‌اند.

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي ... مُدَكِّرٍ

تفسیر این دو آیه قبلا گذشت.

گفتاری در چند فصل پیرامون سعادت و نحوست ایام، طیره و فال

گفتاری در چند فصل پیرامون سعادت و نحوست ایام و طیره و فال

۱ سعادت و نحوست ایام (از نظر عقل، قرآن و سنت)

۱- در سعادت و نحوست ایام: نحوست روز و یا مقداری از زمان به معنا است که در آن زمان بغیر از شر و بدی حادثه‌ای رخ ندهد، و اعمال آدمی و یا حداقل نوع مخصوصی از اعمال برای صاحب عمل برکت و نتیجه خوبی نداشته باشد، و سعادت روز درست بر خلاف این است.

و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم بر سعادت روزی از روزها، و یا زمانی از ازمه و یا نحوست آن اقامه برهان کنیم، چون طبیعت زمان از نظر مقدار، طبیعتی است که اجزا و ابعاضش مثل هم هستند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۶

و خلاصه یک چیزند، پس از نظر خود زمان فرقی میان این روز و آن روز نیست، تا یکی را سعد و دیگری را نحس بدانیم، و اما عوامل و عللی که در حدوث حوادث موثرند، و نیز در به ثمر رساندن اعمال تاثیر دارند، از حیثه علم و اطلاع ما بیرونند، ما نمی‌توانیم تکه تکه زمان را با عواملی که در آن زمان دست در کارند بسنجیم، تا بفهمیم آن عوامل در این تکه از زمان چه عملکردی دارند، و آیا عملکرد آنها طوری است که این قسمت از زمان را سعد می‌کند یا نحس، و به همین جهت است که تجربه هم بقدر کافی نمی‌تواند راه گشا باشد، چون تجربه وقتی مفید است که ما زمان را جدای از عوامل در دست داشته باشیم، و با هر عاملی هم سنجیده باشیم، تا بدانیم فلان اثر، اثر فلان عامل است، و ما زمان جدای از عوامل نداریم، و عوامل هم برای ما معلوم نیست.

و به عین همین علت است که راهی به انکار سعادت و نحوست هم نداریم، و نمی‌توانیم بر نبودن چنین چیزی اقامه برهان کنیم، همان طور نمی‌توانستیم بر اثبات آن اقامه برهان کنیم، هر چند که وجود چنین چیزی بعید است، ولی بعید بودن، غیر از محال بودن است، این از نظر عقل.

سعادت و نحوست در آیات قرآن کریم

و اما از نظر شرع در کتاب خدای تعالی نامی از نحوست ایام آمده، در همین سوره آیه ۱۹ فرموده: ((انا ارسلنا علیهم ریحاً صرصراً فی یوم نحس مستمر)) و جایی دیگر فرموده: ((فارسلنا علیهم ریحاً صرصراً فی ایام نحسات)).

و هر چند از سیاق داستان قوم عاد که این دو آیه مربوط بدانست استفاده می‌شود که نحوست و شئامت مربوط به خود آن زمانی است که در آن زمان باد به عنوان عذاب بر قوم عاد وزید، و آن زمان هفت شب و هشت روز پشت سر هم بوده، که عذاب به طور مستمر بر آنان نازل می‌شده اما بر نمی‌آید که این تاثیر و دخالت زمان به نحوی بوده که با گردش هفته‌ها دوباره آن زمان نحس برگردد. این معنا به خوبی از آیات استفاده می‌شود، و گرنه همه زمان‌ها نحس می‌بود، بدون این که دایره مدار ماهها و یا سالها باشد.

در مقابل زمان نحس نامی هم از زمان سعد در قرآن آمده و فرموده: ((و الکتاب المبین انا انزلناه فی لیله مبارکه)) و مراد از آن



شب، شب قدر است، که در وصف آن فرموده: ((لیلہ القدر خیر من الف شهر))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۷ و این پر واضح است که مبارک بودن آن شب و سعادتش از این جهت بوده که آن شب به نوعی مقارن بوده با اموری بزرگ و مهم از سنخ افاضات باطنی و الهی، و تاثیرهای معنوی، از قبیل حتمی کردن قضاء و نزول ملائکه و روح و سلام بودن آن شب، همچنان که درباره این امور فرموده: ((فیها یفرق کل امر حکیم)) و نیز فرموده: ((تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر سلام هی حتی مطلع الفجر)).

و برگشت معنای مبارک بودن آن شب و سعادتش به این است که عبادت در آن شب دارای فضیلت است، و ثواب عبادت در آن شب قابل قیاس با عبادت در سایر شبها نیست، و در آن شب عنایت الهی به بندگانی متوجه ساحت عزت و کبریایی شده اند نزدیک است.

سعادت و نحوست در احادیث و روایات

این بود آن مقدار از معنای سعادت و نحوست که در قرآن آمده بود، و اما در سنت، روایات بسیار زیادی درباره سعد و نحس ایام هفته و سعد و نحس ایام ماههای عربی و نیز از ماههای فارسی و از ماههای رومی رسیده، که در نهایت کثرت است، و در جوامع حدیث نقل شده، و در کتاب بحار الانوار احادیث زیادی از آنها نقل شده، و بیشتر این احادیث ضعیفند، چون یا مرسل و بدون سندند، و یا این که قسمتی از سند را ندارند، هر چند که بعضی از آنها سندی معتبر دارد البته به این معنا که خالی از اعتبار نیست. و اما روایاتی که ایام نحس را می شمارد، و از آن جمله چهارشنبه هر هفته، و چهارشنبه آخر ماه، و هفت روز از هر ماه عربی، و دو روز از هر ماه رومی، و امثال آن را نام می برد، در بسیاری از آنها و مخصوصا روایاتی که نحوست ایام هفته و ایام ماههای عربی را نام می برد، علت این نحوست هم آمده، و آن عبارت است از این که در این روزهای نحس حوادث ناگواری به طور مکرر اتفاق افتاده، آن هم ناگوار از نظر مذاق دینی، از قبیل رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و شهادت سید الشهداء (علیه السلام) و انداختن ابراهیم (علیه السلام) در آتش، و نزول عذاب بر فلان امت، و خلق شدن آتش و امثال اینها.

و این ناگفته پیداست که نحس شمردن چنین ایامی استحکام بخشیدن روحیه تقوی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۸ وقتی افرادی فقط به خاطر این که در این ایام بت شکنان تاریخ، ابراهیم و حسین (ع) گرفتار دست بت های زمان خود شده اند، دست بکاری نمی زنند، و از اهداف و لذتهای خویش چشم می پوشند، چنین افرادی روحیه دینیشان قوی می گردد، بر عکس، اگر مردم هیچ حرمتی برای چنین ایامی قائل نباشند و اعتنا و اهتمامی به آن نورزند، و همچنان افسار گسیخته سرگرم کوشش در برآوردن خواسته های نفسانی خود باشند، بدون توجه به این که امروز چه روزی است و دیروز چه روزی بود، و بدون این که اصلا روز برایشان مطرح باشد، چنین مردمی از حق رویگردان خواهند بود، و آسانی می توانند حرمت دین را هتک کنند و اولیای دین را از هدایت خود نومید و در نتیجه ناراحت سازند. بنابر این، برگشت نحوست این ایام جهاتی از شقاوتهای معنوی است، که از علل و اسباب اعتباری منشاء می گیرد، که نوعی از ارتباط، مرتبط به این ایام است، و بی اعتنایی به آن علل و اسباب باعث نوعی شقاوت دینی می شود.

و نیز در عده ای از این روایات آمده که برای دفع نحوست این ایام باید خدا پناه برد. یا روزه گرفت یا دعا کرد، یا مقداری قرآن خواند، و یا صدقه ای داد، و یا کاری دیگر از این قبیل کرد.

نمونه ای از احادیث ائمه اطهار علیه السلام که دلالت بر عدم نحوست ذاتی زمان می کند

مانند روایت ابن الشیخ که در کتاب مجالس به سند خود از سهل بن یعقوب ملقب به ابی نواس، از امام عسکری (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی گفته است: من به آنحضرت عرضه داشتم: ای سید من در بیشتر ایام به خاطر آن نحوستها که دارند، و برای دفع وحشتی که انسان از این روزها دارد، و این نحوست و وحشت نمی گذارد انسان به مقاصد خود برسد، چه کند؟ لطفا مرا

به چیزی که رفع این نگرانی کند دلالت بفرما، برای این که گاهی حاجتی ضروری پیش می آید، که باید فوراً در رفع آن اقدام کرد، و وحشت از نحوست، دست و پاگیر آدم است، چه باید کرد؟

به من فرمود: ای سهل! شیعیان ما همان ولایتی که از ما در دل دارند حرز و حصنشان است، آنها اگر در لجه دریاها بی کران و یا وسط بیابان های بی سر و ته و یا در بین درندگان و گرگان و دشمنان جنی و انسی قرار گیرند از خطر آنها ایمنند، به خاطر این که ولایت ما را در دل دارند، پس بر تو باد به خدای عزوجل اعتماد کنی و ولایت خود را نسبت به امامان طاهرینت خالص گردانی، آن وقت هر جا که خواستی برو، و هر چه خواستی بکن، (تا آخر حدیث). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۱۹

و سپس در آخر او را دستور می دهد به خواندن مقداری از قرآن و دعا، تا وسیله نحوست و شومی را از خود دفع نموده، به دنبال هر هدفی می خواهد برود.

و در خصال به سند خود از محمد بن ریحان فلاح روایت آورده که گفت: من امام ابو ابراهیم موسی بن جعفر (علیه السلام) را دیدم که روز جمعه حجامت می کرد، عرضه داشتم: فدایت شوم، چرا روز جمعه حجامت می کنی؟ فرمود: من آیه الکرسی خوانده ام، تو هم هر وقت خونت هیجان یافت چه شب باشد و چه روز آیه الکرسی بخوان و حجامت کن.

باز در خصال به سند خود از محمد بن احمد دقاق روایت کرده که گفت: نامه ای به امام ابوالحسن دوم (علیه السلام) نوشتم، و از مسافرت در روز چهارشنبه آخر ماه پرسیدم، در پاسخم نوشتند: کسی که در چهارشنبه آخر ماه علی رغم اهل طیره (و خرافه پرستان) مسافرت کند، از هر آفتی ایمن خواهد بود، و از هر گزند محفوظ مانده، خدا حاجتش را هم بر می آورد.

همین شخص نوبتی دیگر نامه به آن جناب نوشته از حجامت در چهارشنبه آخر ماه پرسید، و امام (ع) در پاسخش نوشته است: هر کس علی رغم اهل طیره (که به نفوس معتقدند و می گویند: النفوس کالنصوص) حجامت کند، خداوند از هر آفتی عافیتش داده، از هر گزند محفوظ می کند، و محل حجامتش کبود هم نمی شود این جمله اشاره است به رد پاره ای از روایات که در آنها آمده: هر کس در روز چهارشنبه آخر ماه و یا هر چهارشنبه حجامت کند محل حجامتش کبود می شود و خلاصه عفونت پیدا می کند و در بعضی دیگر آمده که ترس آن هست که محل حجامتش عفونت پیدا کند).

و در معنای این حدیث روایتی است که در تحف العقول آمده، که حسین بن مسعود گفت: روزی خواستم به حضور ابی الحسن امام هادی (علیه السلام) شرفیاب شوم، در آن روز هم انگشتم به سنگ خورد، و هم سواره ای به سرعت از من گذشت، و به شانه ام زد و شانه ام صدمه دید، و هم این که وقتی می خواستم وارد شوم از بس شلوغ بود لباسم را پاره کردند، با خود گفتم: خدا مرا از شرت حفظ کند چه روز شومی هستی، و چون شرفیاب شدم حضرت فرمود: ای حسن این چه پنداری است؟ تو همواره دور و بر ما هستی نباید گناهت را گردن کسی که بیگناه است بگذاری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۰

امام با این گفتار خود عقل مرا بیدار کرد، و فهمیدم که خطا رفته ام، عرضه داشتم: ای مولای من، از خدا برایم طلب مغفرت کن، فرمود: ای حسن روزها چه گناهی دارند که شما هر وقت به کیفر اعمالتان می رسید آن ناراحتی را به گردن روز گذشته، آن روز را روزی شوم می خوانید؟ عرضه داشتم: من به نوبه خود از این گناه و خطا برای ابد استغفار می کنم، و همین توبه من است یا بن رسول الله.

فرمود: این تنها کافی نیست که شما از تفال به ایام دست بردارید و سودی حالتان ندارد، چون خدا شما را از این جهت عقاب می کند که ایام را به جرمی مذمت کنید که مرتکب نشده اند، ای حسن تا حالا متوجه این معنا نشده ای که این خدای تعالی است که ثواب و عقاب در دست او است، و اوست که ثواب و عقاب بعضی از کارها را فوری و در همین دنیا داده، و ثواب و عقاب بعضی دیگر را در آخرت می دهد؟ عرضه داشتم: بله ای مولای من، فرمود: هیچ وقت تندروی نکنید، و برای ایام هیچ دخالتی در حکم خدای تعالی قائل مشوید، عرضه داشتم: چشم ای مولای من. و از روایات قبلی هم - که نظایری دارد استفاده می شود که ملاک

در نحوست ایام نحس صرفاً تفال زدن خود مردم است، چون تفال و تطیر اثری نفسانی دارد، که بیانش می آید، ان شاء الله. و این روایات در مقام نجات دادن مردم از شر تفال (و نفوس) است، می خواهد بفرماید اگر قوت قلبت به این حد هست که اعتنایی به نحوست ایام نکنی که چه بهتر، و اگر چنین قوت قلبی نداری دست به دامن خدا شو، و قرآنی بخوان و دعایی بکن.

رواج عقیده به سعادت و نحوست ایام در بین اهل سنت و حمل روایات وارده از طرق شیعه در این باره بر تقیه بعضی از علما آن روایاتی را که نحوست بعضی از ایام را مسلم گرفته حمل بر تقیه کرده اند، و خیلی هم بعید نیست، برای این که تفال به زمان ها و مکان ها و اوضاع و احوال، و شوم دانستن آنها از خصایص عامه است، خرافاتی بسیار نزد عوام از امت ها و طوایف مخ تلف آنان یافت می شود، و از قدیم الایام تا به امروز این خرافات در بین مردمان مختلف رایج بوده، و حتی در بین خواص از اهل سنت در صدر اول اسلام روایاتی بوده که آنها را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نسبت می دادند، در حالی که احدی جرات نکرده آنها را رد کند، همچنان که در کتاب مسلسلات به سند خود از فضل بن ربیع روایت کرده که گفت: روزی با مولایم مامون بودم، خواستیم به سفری برویم، چون روز چهارشنبه بود مامون گفت امروز سفر کردن مکروه است، زیرا من از پدرم رشید شنیدم می گفت: از مهدی شنیدم که می گفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۱

از منصور شنیدم می گفت، از پدرم محمد بن علی شنیدم می گفت، من از پدرم علی شنیدم می گفت، من از پدرم عبدالله بن عباس شنیدم می گفت، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیدم می فرمود: آخرین چهارشنبه هر ماه روز نحسی است مستمر.

و اما روایاتی که دلالت دارد بر سعادت ایامی از هفته و یا غیر هفته، توجه آنها نیز نظیر اولین توجیهی است که قبلاً در اخبار داله بر نحوست ایام بدان اشاره کردیم، برای این که در این گونه روایات سعادت آن ایام و مبارک بودنش را چنین تعلیل کرده که چون در فلان روز حوادثی متبرک رخ داده، حادثی که از نظر دین بسیار مهم و عظیم است، مانند ولادت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و بعثت، همچنان که روایت شده که خود آن جناب دعا کرد و عرضه داشت: بار الها روز شنبه و پنجشنبه را از همان صبح برای امتم مبارک گردان.

و نیز روایت شده که خدای تعالی آهن را در روز سه شنبه برای داوود نرم کرد. و این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روز جمعه به سفر می رفت. و این که کلمه ((احد - یکشنبه)) یکی از اسمای خدای تعالی است.

پس از آنچه گذشت هر چند طولانی شد این معنا روشن گردید که اخباری درباره نحوست و سعادت ایام وارد شده بیش از این دلالت ندارد که سعادت و نحوست به خاطر حوادثی دینی است، که بر حسب ذوق دینی و یا بر حسب تاثیر نفوس یا در فلان روز ایجاد حسن کرده، و یا باعث قبح و زشتی آن شده، و اما این که خود آن روز و یا آن قطعه از زمان متصف میمنت و یا شئامت شود، و تکوینا خواص دیگری داشته باشد، سایر زمان ها آن خواص را نداشته باشد، و خلاصه علل و اسباب طبیعی و تکوینی آن قطعه از زمان را غیر از سایر زمان ها کرده باشد از آن روایات بر نمی آید، و هر روایتی که بر خلاف آنچه گفتیم ظهور داشته باشد، باید یا حمل بر تقیه کرد و یا به کلی طرح نمود.

۲ سعادت و نحوست کواکب (از نظر عقل و شرع)

۲- در سعادت و نحوست کواکب: در این فصل راجع به این مطلب بحث می کنیم که آیا اوضاع کواکب آسمانی در سعید بودن و یا نحس بودن حوادث زمین تاثیر دارند یا خیر؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۲

و گفتار در این بحث از نظر عقل همان گفتاری است که در مسأله سعادت و نحوست ایام گذشت، در اینجا نیز راهی برای اقامه برهان بر هیچ طرف نداریم، نه می توانیم با برهان، سعادت خورشید و مشتری و قرآن سعدین را اثبات کنیم، و نه نحوست مریخ و

قران نحسین و قمر در عقرب را، (و نه نفی اینها را).

بله منجمین قدیم هند معتقد بودند که حوادث زمین ارتباطی با اوضاع سماوی دارند، و به طور مطلق چه ثوابت آسمان و چه سیاراتش در وضع زمین اثر دارند. و بعضی دیگر از منجمین غیر هند این ارتباط را تنها میان اوضاع سیارات هفتگانه آن روز و حوادث زمین قائل بودند، نه ثوابت، و آنگاه برای اوضاع مختلف آنها آثاری شمرده اند که به آنها احکام نجوم می گویند، که هر یک از آن اوضاع پیش آید می گویند به زودی در زمین چنین و چنان می شود.

اقوال منجمین درباره ارتباط کواکب با حوادث زمینی

و همین منجمین درباره خود ستارگان اختلاف کرده اند: بعضی گفته اند: اجرام موجوداتی هستند دارای نفوسی زنده، و دارای اراده، و کارهایی می کنند به عنوان یک علت فاعلی می کنند. و بعضی دیگر گفته اند: اجرامی هستند بدون نفس، ولی در عین حال هر اثری که از خود بروز می دهند عنوان یک علت فاعلی بروز می دهند. بعضی دیگر گفته اند: علت فاعلی آثار خود نیستند، بلکه زمینه فراهم ساز فعل خدایند و فاعل حوادث خدای تعالی است. جمعی دیگر گفته اند: کواکب و اوضاع آن صرفاً علامتهایی هستند برای حوادث، و اما خود آنها هیچ کاره اند، و حوادث نه فعل آنها است و نه آنها زمینه چین فعل خدا در آن حوادثند. بعضی هم گفته اند: اصلاً هیچ ارتباطی میان اوضاع کواکب و حوادث زمینی نیست، حتی آن اوضاع علامت حدوث آن حوادث هم نیستند، بلکه عادت خدا بر این جاری شده که فلان حادثه زمینی را مقارن با فلان وضع آسمانی پدید آورد.

و هیچ یک از این احکام که گفته شد دائمی و عمومی نیست، و چنان نیست که در هنگام پدید آمدن فلان وضع آسمانی بتوان حکم قطعی کرد به این که فلان حادثه زمینی حادث می شود، گاهی این پیشگوییها درست در می آید، و گاهی هم دروغ می شود، و لیکن داستان های عجیب و حکایات غریبی که از استخرجات این طائفه به ما رسیده، این معنا را مسلم می کند که چنان هم نیست که میان اوضاع آسمانی و حوادث زمینی هیچ رابطه ای نباشد، بلکه رابطه جزئی هست، اما همان طور که گفتیم رابطه جزئی، نه رابطه صد در صد، و اتفاقاً در روایاتی هم که از ائمه معصومین (علیهم السلام) در باب آمده، این مقدار تصدیق شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۳

بنابراین، نمی توان حکم قطعی کرد به این که فلان کواکب یا فلان وضع آسمانی سعد است یا نحس، و اما اصل ارتباط حوادث زمینی با اوضاع آسمانی را هیچ دانشمند اهل بحثی نمی تواند انکارش کند، و این مقدار، از نظر دین ضروری به جایی نمی رساند حال چه این که بگویند این اجرام دارای نفس ناطقه هم هستند، یا این را نگویند، علی ای حال با هیچ یک از ضروریات دینی مخالفت ندارد.

مگر این که کسی توهم کند که اعتقاد به چنین تاثیری شرک است، چون در حقیقت کسی که ستارگان را در پدید آوردن حوادث زمین موثر می داند آنها را خالق آن حوادث می شمارد، و می تواند خلقت حوادث را منتهی خدای تعالی نسازد. لیکن این توهم صحیح نیست، چون احدی چنین حرفی نزده، حتی وثنی مذہبان از صابئه که کواکب را می پرستند چنین ادعایی نکرده اند. ممکن است کسی اشکال کند که وقتی ستارگان پدید آورنده حوادث زمینند پس در حقیقت مدبر نظام کون و مستقل در تدبیر آن هستند، در نتیجه دارای ربوبیت هستند، که خود مستوجب معبودیت نیز هست، و این همان شرک در پرستش است، که صابئه ستاره پرست بر آنند.

اقسام روایاتی که در این باره وارد شده اند

و اما روایات وارده در این که اوضاع ستارگان در سعادت و نحو ست اثر دارند و یا ندارند بسیار زیاد و بر چند قسمند: بعضی از آن روایات ظاهرش مسأله سعادت و نحوست را پذیرفته، مانند روایتی که صاحب رساله الذہبیه در کتاب خود از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده، که فرمود: بدان که جماع با زنان در وقتی که قمر در برج حمل (فروردین) و یا برج دلو (بهمن) است بهتر

است، و از آن بهتر وقتی است که قمر در برج ثور (اردیبهشت) باشد، که شرف قمر است.

و در بحار از نوادر و او به سند خود از حرمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کسی که مسافرت و یا ازدواج کند، در حالی که قمر در عقرب باشد، هرگز خوبی نخواهد دید (تا آخر حدیث).

و ابن طاووس در کتاب نجوم از علی (ع) روایت کرده که فرمود: مسافرت کردن در هر ماه وقتی که قمر در محاق است، و همچنین وقتی که در عقرب است خوب نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۴

حمل آن دسته روایات که بر سعد و نحس بودن بعضی کواکب دلالت دارند بر تقیه و وجهی دیگر در این باره و ممکن است امثال این روایات را حمل کنیم بر تقیه که البته دیگران هم اینطور حمل کرده اند، و نیز ممکن است حمل شود بر مقارنه این اوقات با تفرالی که عامه می زنند، همچنان که عده ای از روایات نیز به آن اشعار دارد، چون در آن روایات دستور داده اند برای دفع نحوست صدقه دهید، مانند روایتی که راوندی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از جدش نقل کرده که در حدیثی فرمود: در هر صبحگاه به صدقه ای تصدق ده تا نحوست آن روز از تو بر طرف شود، و در هر شامگاه به صدقه ای تصدق ده تا نحوست آن شب از تو دور گردد، (تا آخر حدیث).

ممکن هم هست بگوییم: این روایات نظر به ارتباط خاص دارد که بین وضع آسمان و حادثه زمینی به نحو اقتضا هست، نه به نحو علیت. دسته دوم از روایات آن روایاتی است که به کلی تاثیرات نجوم در حوادث را انکار و تکذیب نموده و به شدت از اعتقاد بدان و نیز اشتغال به علم نجوم نهی می کند، مانند کلام امیرالمؤمنین در نهج البلاغه که می فرماید: ((و المنجم کالکاهن و الکاھن کالساحر و الساحر کالکافر و الکاھر فی النار)).

و از اخباری دیگر بر می آید که آن را تصدیق کرده، و اجازه داده که در نجوم نظر کنند و فرموده اند: نهی از اشتغال به علم نجوم برای این است که مبدا کسی آنها را مستقل در تاثیر بیندارد، و کارش منجر به شرک شود.

دسته سوم از آن روایات، احادیثی است که دلالت دارد بر این که نجوم در جای خود حق است چیزی که هست اندک از این علم فایده ندارد و زیادش هم به دست کسی نمی آید، همچنان که در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن سیاه روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم، مردم می گویند تحصیل علم نجوم حلال نیست، و من این علم را دوست می دارم، اگر به راستی مضر به دین من است، دنبالش بروم، چون مرا به چیزی که مضر به دینم باشد حاجتی نیست، و اگر مضر به دینم نیست بفرما، که به خدا قسم خیلی به آن علاقه مندم، و خیلی اشتغالی تحصیل آن را دارم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۵

فرمود: اینطور که مردم می گویند نیست، نجوم ضرری به دینت نمی زند، آنگاه فرمود: لیکن شما می توانید مختصری از این علم را به دست آورید و یک قسمت از آن را تحصیل کنید، که تازه زیاد همان قسمت را هم نمی توانید به دست آورید، و اندکش هم به دردتان نمی خورد (تا آخر حدیث).

و در بحار از کتاب نجوم ابن طاووس از معاویه بن حکیم از محمد بن زیاد از محمد بن یحیی خثعمی روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از علم نجوم پرسیدم، که آیا حق است یا نه؟ فرمود: بله حق است. عرضه داشتم: آیا در روی زمین کسی را سراغ دارید که این علم را دارا باشد؟ فرمود: بله، در روی زمین کسی هست که آن را می داند. و در عده ای از روایات آمده که کسی به جز یک خانواده هندی و خانواده ای از عرب از آن آگاهی ندارد. و در بعضی از آن روایات به جای خانواده ای از عرب خانواده ای از قریش آمده.

و این روایات مطلب سابق ما را تائید می کند که گفتیم بین اوضاع کواکب و حوادث زمین ارتباطی جزئی هست. بله در بعضی از این روایات آمده که خدای تعالی مشتری را به صورت مردی به زمین فرستاد، و او در زمین به مردی از عجم (غیر

عرب) برخوردار، و علم نجوم را به او تعلیم کرد، تا آنجا که پنداشت که کاملاً فرا گرفته، بعد از او پرسید: حالا بین مشتری کجا است؟ آن مرد گفت: من ستاره مشتری را در فلک نمی بینم، و نمی دانم کجا است، مشتری فهمید که او درست نیاموخته او را عقب زد، و دست مردی از هند را گرفته علم نجوم را به او تعلیم داد، تا جایی که پنداشت کاملاً یاد گرفته، آنگاه پرسید: حالا بگو بین مشتری کجا است؟ او گفت محاسبات من دلالت دارد بر این که مشتری خود تو هستی، همین که این را گفت صیحه ای زد و مرد، و علم او به اهل بیتشارت رسید، و علم نجوم در آن خانواده است. ولی این روایت خیلی شباهت دارد به روایات جعلی.

### ۳ تفال خوب و بد

در تفال خوب و بد: و این تفال را که اگر خیر باشد تفال، و اگر شر باشد تطیر می خوانند، عبارت است از استدلال به یکی از حوادث به حادثه ای دیگر، که بعداً پدید می آید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۶

و در بسیاری از مواردش موثر هم واقع می شود، و آنچه را که انتظارش دارند پیش می آید، چه خیر و چه شر، چیزی که هست فال بد زدن موثرتر از فال خیر زدن است (و این تاثیر مربوط به آن چیزی که با آن فال می زنند نیست، مثلاً صدای کلاغ و جغد نه اثر خیر دارد و نه اثر شر بلکه)، این تاثیر مربوط است به نفس فال زننده، حال بینیم در شرع درباره این مطلب چه آمده؟ قبل از این رسیدگی باید بگوییم که: اسلام بین فال خوب و فال بد فرق گذاشته، دستور داده مردم همواره فال نیک بزنند، و از تطیر یعنی فال بد زدن نهی کرده، و خود این دستور شاهد بر همان است که گفتیم اثری که در تفال و تطیر می بینیم مربوط به نفس صاحب آن است.

اما درباره تفال در روایاتش این جمله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده که فرموده: ((تفالوا بالخير تجدوه - همواره فال نیک بزنید تا آن را بیابید)).

و نیز از آن بزرگوار نقل شده که بسیار تفال می زده، همچنان که در داستان حدیبیه دیدیم که وقتی سهیل بن عمرو از طرف مشرکین مکه آمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: حالا دیگر امر بر شما سهل و آسان شد. و نیز در داستان نامه نوشتنش به خسرو پرویز آمده که وی را دعوت به اسلام کرد، و او نامه آن جناب را پاره کرد و در جواب نامه مثنی خاک برای آن حضرت فرستاد، حضرت همین عمل را به فال نیک گرفت و فرمود: زودی مسلمانان خاک او را مالک می شوند و این گونه تفال ها را در بسیاری از مواضعش داشته.

بیان اینکه تاءثیر تفال و تطیر مربوط به حالت نفسانی کسی است که تفال و تطیر می کند

و اما تطیر و فال بد زدن را در بسیاری از موارد، قرآن کریم از امت گذشته نقل کرده که آن امت ها به پیامبر خود گفتند ما تو را شوم می دانیم، و فال بد به تو می زنیم و به همین جهت به تو ایمان نمی آوریم، و آن پیامبر در پاسخشان گفته که: تطیر، حق را ناحق و باطل را حق نمی کند و کارها همه دست خدای سبحان است، نه به دست فال، که خودش مالک خودش نیست تا چه رسد به این که مالک غیر خودش باشد و اختیار خیر و شر و سعادت و شقاوت دیگران را در دست داشته باشد، از آن جمله فرموده: ((قالوا انا تطیرنا بکم لئن لم تنتهوا لرنجمنکم و لیمسنکم منا عذاب الیم قالوا طائرکم معکم)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۱۲۷

یعنی آن چیزی که شر را به سوی شما می کشاند با خود شما است نه با ما، و نیز فرموده: ((قالوا اطیرنا بک و بمن معک قال طائرکم عند الله)) یعنی آن چیزی که خیر و شر شما وسیله آن به شما می رسد نزد خداست، و خداست که در میان شما تقدیر می کند آنچه را که می کند، نه من و نه این همراه من، ما مالک هیچ چیزی نیستیم. این چند شاهد از قرآن کریم بود.

و اما در روایات اخبار بسیار زیادی در نهی از آن و این که برای دفع شومی آن بی اعتنایی نموده و به خدا توکل کنید، و به دعا متوسل شوید، رسیده، و این روایات نیز بیان گذشته ما را تاءیید می کند، که گفتیم: تاثیر تفال و تطیر مربوط به نفس صاحب آن



است، از آن جمله در کافی به سند خود از عمرو بن حرith روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: طیره و فال بد زدن را اگر سست بگیری و به آن بی اعتنا باشی و چیزی نشماری سست می شود، و اگر آن را محکم بگیری محکم می گردد. پس دلالت حدیث بر این که فال چیزی نیست هر چه هست اثر نفس خود آدمی بسیار روشن است.

و نظیر این روایت حدیثی است که از طرق اهل سنت نقل شده که فرمود: سه چیز است که احدی از آن سالم نیست، یکی طیره است، و دوم حسد و سوم ظن. پرسیدند: پس ما باید چه کار کنیم؟ فرمود: وقتی فال بد زدی بی اعتنایی کن و برو، و چون دچار حسد شدی در درون بسوز ولی ترتیب اثر عملی مده و ظلم مکن، و چون ظن بد به کسی بردی در پی تحقیق برمیآ، (و یا ظن خودت را مپذیر).

نهی از فال بد زدن و توصیه توکل بر خدا در موارد تطیر

و نیز در این معنا روایت کافی است که از قمی از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۸

کفار فال بد زدن توکل به خداست تا آخر حدیث) و جهتش روشن است، برای این که معنای توکل این است که تاثیر امر را به خدای تعالی ارجاع دهی، و تنها او را موثر بدانی، و وقتی چنین کردی دیگر اثری برای فال بد نمی ماند تا از آن متضرر شوی. و در معنای این حدیث روایتی است که از طرق اهل سنت نقل شده، و طوری که در کتاب نهاییه این اثر آمده فرموده: طیره شرک است، و هیچ یک از ما خالی از طیره نیستیم، و لیکن خدای تعالی اثر آن را به وسیله توکل خنثی می کند.

و باز در معنای حدیث سابق روایتی است که از موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده که فرمود: آنچه برای مسافر در راه سفرش شوم است هفت چیز است: ۱- این که کلاغی از طرف دست راستش بانگ بر آورد ۲- این که سگی جلو او در آید و دم خود افراشته باشد ۳- این که گرگی گرسنه و درنده در روی او زوزه بکشد، در حالی که روی دم نشسته باشد، و سپس سه مرتبه دم خود را بلند کند و بخواباند ۴- این که آهویی پیدا شود، و از طرف راست او به طرف چپش بگریزد ۵- این که جغدی بانگ بر آورد ۶- این که زنی با موی جو گندمی در برابرش قرار گیرد و چشمش بصورتش افتد ۷- این که الاغ عضبان یعنی گوش بریده (و یا بینی بریده) ای بیند، پس اگر از دیدن اینها در دل احساس دلواپسی کرد بگوید: ((اعتصمت بک یا رب من شر ما اجد فی نفسی - پروردگارا از شر آنچه در دل خود احساس می کنم به تو پناه می برم)) که اگر این را بگوید از شر آن محفوظ می ماند. و این خبر آنطور که در بحار الانوار آمده به همان عبارت در کافی و خصال و محاسن و فقیه نیز آمده، ولی با عبارتی که ما نقل کردیم در بعضی از نسخه های فقیه آمده است.

بحث از سایر اموری که در نظر عامه مردم شوم و نحس است

بحث دیگری هست که آن نیز ملحق به این بحث هایی است که گذشت و همه حرفهایی که زده شد در آن بحث نیز می آید، و آن بحث از سایر اموری است که در نظر عامه مردم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۲۹

شوم و نحس است، مانند شنیدن یک بار عطسه در هنگام تصمیم گرفتن بر کاری از کارها، و در روایات از تطیر به آنها نهی شده، و دستور داده اند که در برخورد با آنها به خدا توکل کنید، و روایات این امور در ابواب مختلفی متفرق است، مثلاً در حدیث نبوی که از طریق شیعه و سنی نقل شده آمده که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: عدوی، طیره، هامه، شوم، صفر، رضاع بعد از فصال، تعرب بعد از هجرت، روزه از سخن در یک شبانه روز، طلاق قبل از نکاح، عتق قبل از ملک و یتیمی بعد از بلوغ، در اسلام نیست.

و مراد از عدوی سرایت مرضهای مسری مانند جرب، وبا، آبله و امثال آن است، چون کلمه عدوی مانند کلمه اعداء مصدر و به معنای تجاوز است، و منظور از این که فرموده: عدوی در اسلام نیست، به طوری که از مورد روایت استفاده می شود این است که

: ما خود واگیری را عامل مستقل بیماری بدانیم ، به طوری که خدای تعالی و مشیت او در آن هیچ دخالتی نداشته باشد.

و مراد از هامة یک اعتقاد خرافی در بین مشرکین و اهل جاهلیت معتقد بودند اگر کسی کشته شود روحش به شکل مرغی در می آید، و در قبر او لانه می کند، و همواره می نالد، و از عطش شکوه می کند، تا انتقامش را از قاتلش بگیرند. و مراد از صفر، سوت زدن در هنگام آب دادن به حیوان است ، و رضاع بعد از فصال یعنی طفل را بعد از آنکه از شیر گرفتند دوباره شیرخوارش کنند. و تعرب بعد از هجرت به معنای بازگشتن به بدوی بعد از آنکه از آنجا مهاجرت کرده (و این کنایه است از کفر بعد از اسلام).

مقصود از تکذیب قوم ثمود به ((نذر))

كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ

در کلمه ((نذر)) سه احتمال هست :

احتمال اول این که : به قول بعضی ها مصدر باشد که در این صورت معنای آیه این می شود که : قوم ثمود انذار پیامبرشان صالح (علیه السلام) را تکذیب کردند.

احتمال دوم این که : جمع نذیر باشد، البته نذیر به معنای منذر، که در صورت معنا چنین می شود: قوم ثمود همه منذران یعنی همه انبیا را تکذیب کردند، چون تکذیب یک پیامبر تکذیب همه انبیا است ، به خاطر این که رسالت همه یکی است ، و اختلافاتی در رسالت آنان نیست و بنابراین ، آیه مورد بحث در معنای آیه کذبث ثمود المرسلین خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۰

احتمال سوم این که : جمع نذیر به معنای انذار باشد، که برگشت آن یکی از دو معنای قبلی خواهد بود، زیرا در این صورت یا آیه را معنا می کنیم به که ثمود انذاره ای صالح را تکذیب کردند، که این همان معنای اول است . و یا می گوئیم : قوم ثمود انذار صالح و انذار آن پیامبر دیگر و آن دیگر و بالاخره انذارهای همه انبیا را تکذیب کردند، که در این صورت همان معنای دوم خواهد بود.

فَقَالُوا أَبَشْرًا مِّمَّنَّا وَحِدًا نَنْبَغُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَلٍ وَ سَعْرٍ

این جمله تفریع و نتیجه گیری از تکذیب در جمله قبلی است ، و کلمه سحر جمع سعیر به معنای آتش شعله ور است ، احتمال هم دارد به معنای جنون باشد، و این احتمال با سیاق مناسب تر است ، و ظاهرا مراد از کلمه واحد واحد عددی باشد، و معنای آیه این است که : قوم ثمود پیامبر خود صالح را تکذیب کرده ، گفتند: آیا بشری را که از نوع خود ما یک نفر تک و تنها است ، نه نیرویی دارد و نه جمعیتی با او است ، پیروی کنیم ؟ راستی اگر کار ما بدینجا بکشد خیلی بیچاره هستیم ، و به ضلالتی عجیب و جنونی غریب دچار گشته ایم .

در نتیجه این سخن توجیهی است از قوم ثمود برای پیروی نکردن از صالح ، و از آن بر می آید که قوم نامبرده عادت کرده بودند از کسی پیروی کنند مانند ملوک و اعظم قوم دارای نیرو و جمعیت باشند و صالح که یک نفر بیعده و عده بود ایشان را دعوت می کرد به اینکه او را اطاعت کنند، و اطاعت عظم و بزرگان خود را رها سازند، همچنان که همین معنا را در جای دیگر از قول خود صالح (علیه السلام) حکایت کرده که گفت : ((فاتقوا الله و اطیعون و لا تطیعوا امر المسرفین)).

و اگر کلمه واحد را به معنای واحد نوعی بگیریم ، معنای آیه چنین می شود: آیا بشری را که خود یکی از ما است ، یعنی او نیز مثل ما و از نوع ما پیروی کنیم ؟ که در این صورت آیه بعدی مفسر این آیه می شود.

أءُلْقِيَ الذُّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ

این استفهام نیز مانند استفهام سابق انکاری است ، و معنای آیه این است که : آیا از میان همه ما وحی تنها بر او نازل شده ، و او به این امتیاز مختص گشته ، با این که هیچ فضیلتی بر ما ندارد؟

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۱

نه ، چنین چیزی هرگز شدنی نیست ، و این که تعبیر به القاء ذکر کرد، و نفرمود ((انزل الذکر علیه )) و یا تعبیری نظیر آن ، برای این بوده که بفهماند چطور یک مرتبه و به عجله چنین شد - اینطور گفته اند.

احتمال هم دارد منظور این نباشد که چرا او به چنین خصیصه ای اختصاص یافته ، بلکه منظور این باشد که چرا ما مثل او مورد وحی قرار نگیریم ؟ وقتی بنا باشد که وحی به یک انسان که مانند سایر انسان ها است ممکن باشد، باید نزول آن بر همه جایز و ممکن باشد، پس چه معنا دارد که تنها بر او چیزی نازل شود، که می تواند بر همه نازل گردد، در نتیجه آیه شریفه نظیر آیه در سوره شعراء است ، که می فرماید: ((ما انت الا بشر مثلنا)).

((بل هو کذاب اشر)) - ((کذاب)) یعنی دروغ پرداز، و ((اشر)) یعنی پر افاده و متکبر.

می گویند: او می خواهد بدین وسیله بر ما بزرگی کند.

سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكُذَّابِ الْأَشْرِ

این جمله حکایت کلام خدای تعالی است به صالح (علیه السلام) همان طور که دو آیه بعد هم دنبال همین کلام است .

و منظور از کلمه ((غد - فردا)) عاقبت است ، (مثل این که به فارسی هم می گویم فردا که پیر شدی چنین و چنان می شود در عربی هم می گویند با امروز فردایی است ) و خدای تعالی در این جمله اشاره می کند به عذابی که به زودی بر آنان نازل می شود، و آن وقت به عیان می دانند که کذاب و اشر، صالح است یا ایشان !؟

ناقه صالح و آزمایش الهی قوم ثمود

إِنَّا مُرْسَلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَاصْطَبِرْ

این آیه در مقام تعلیل همان خبری است که داد، و فرمود: به زودی عذاب بر آنان نازل می شود، و مفاد این تعطیل این است که : این که گفتیم به زودی عذاب بر ایشان نازل می شود، علتش این است که ما بنا داریم چنین و چنان کنیم ، و کلمه فتنه به معنای امتحان و ابتلاء است .

و معنای آیه این است که : ما - بر طریقه اعجاز - و به عنوان امتحان ایشان ، ماده شتری را که در خواست کرده اند خواهیم فرستاد، ایشان را منتظر بگذار، و بر آزار و اذیتشان صبر کن . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۲

وَبَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مَحْتَضِرٌ

ضمیر جمع اولی به قوم ثمود و ناقه هر دو بر می گردد، و اگر نفرمود: ((نبئهما)) از باب غلبه دادن جانب قوم بوده ، و کلمه ((قسمت)) به معنای مقسوم است ، و کلمه ((شرب)) به معنای سهمی از نوشیدن آب است .

و معنای آیه این است که : به قوم خود خبر بده که بعد از آنکه ما ناقه را فرستادیم آب محل بین قوم و بین ناقه تقسیم شده است ، هر یک از دو طرف از سهم خودش بهره بگیرد، مردم در هنگام شرب خود بر سر آب حاضر شوند، و ناقه هم در هنگام شرب خودش حاضر شود، و در این باره در جای دیگر فرموده : ((قال هذه ناقه لها شرب و لكم شرب يوم معلوم)).

فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ

منظور از صاحب قوم ثمود، همان شخصی است که ناقه را کشت ، و کلمه ((تعاطی)) که مصدر فعل ((تعاطی)) است به معنای دست بکار شدن است .

و معنای آیه این است که : قوم ثمود قاتل ناقه را صدا زدند، پس او دست بکار شد، و ناقه را پی کرد و کشت .

فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَجِدَّةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ

کلمه ((مخاطر)) به معنای صاحب حظیره است ، یعنی چهار دیواری که برای دامداری ساخته می شود (و به زبان فارسی آن را قلعه

و یا بهار بند گویند) و ((هشیم محتظر)) درختهای خشکیده و مانند آن است ، که صاحب حظیره آن را برای مصرف کردن در قلعه خود جمع می کند.

و معنای آیه روشن است ، می فرماید فقط یک صبحه بر آنان فرستادیم ، و همگی مانند چوب خشک رویهم ریختند.  
وَلَقَدْ يَسْرُونَ ...

تفسیر این آیه گذشت .

سرگذشت قوم لوط عذابی که دامگیرشان شد  
كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذْرِ

تفسیر این آیه نیز در نظیر آن گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۳

إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسِحْرِ

کلمه ((حاصب)) به معنای بادی است که با خود، ریگ و سنگ بیاورد، و مراد از آن ، بادی است که بر قوم لوط مسلط شد، و سجیل منضود بر سر آنان ریخت .

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((سحر)) زمانی که نکره باشد (و با تنوین استعمال شود) به معنای سحری از سحرها است ، در این حال گفته می شود ((راءیت زیدا سحرا من الاسحار - من زید را در سحری از سحرها دیدم)) ولی هنگامی که منظورت از آن سحر همین امروز باشد (بدون تنوین استعمال می شود) مثلا می گویی ((اتیته بسحر و اتیته سحر)). و معنای آیه روشن است .

نُعْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ

کلمه ((نعمه)) مفعول له برای فعل ((نجیناهم)) است ، و معنی مجموع فعل و مفعولش این است که : ما ایشان را نجات دادیم ، برای این که نجات نعمتی باشد از ناحیه ما، نعمتی که ایشان را بدان اختصاص دادیم ، چون ایشان نسبت به ما شاکر بودند، و جزای شکر در درگاه ما نجات است .

وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ

ضمیر فاعلی در جمله ((انذرهم)) به لوط بر می گردد، و معنای جمله است که : لوط ایشان را انذار کرد.

و کلمه ((بطشه)) به معنای گرفتن و دستگیر کردن با شدت است ، و کلمه تماری که مصدر فعل تماری است به معنای اصرار بر جدال ، و طرف را به شک انداختن است ، و کلمه ((نذر)) به معنای انذار است .

و معنای آیه این است که : سوگند می خورم که لوط قوم خود را از دستگیر کردن به شدت ما زنهار داد، ولی آنها با وی در انذار و زنهارش مجادله کردند.

وَلَقَدْ رَوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نَذِرِ

منظور از ((مراوده قوم لوط از میهمانان او)) این است که از او خواسته اند میهمانان خود را که همان فرشتگان باشند تسلیم ایشان کند، و منظور از ((طمس دیدگان ایشان)) محو دیدگان ایشان است ، و در جمله ((فذوقوا...)) التفاتی از غیبت به خطاب شده ، چون در اول آیه قوم لوط غایب فرض شده بودند، و در این جمله روی سخن به خود آنان کرده ، می فرماید: پس بچشید عذاب مرا، و غرض از این التفات این بوده که بیشتر تویبخشان کرده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۴

و کلمه ((نذر)) مصدری است به معنای اسم مفعول (البته مفعول به ) یعنی آن چیزی که مردم را با آن انذار می کنند، و آن عبارت است از عذاب ، و معنای آیه روشن است .

وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقَرٌّ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((بکره)) ظرف زمان است ، حال اگر ظرفی معین و شناخته شده باشد، مثلا منظورت از این کلمه ،

صبح همین امروزت باشد، می گویی: ((اتیه بکره و غدوه)) بدون تنوین - هر چند که گاهی همین نکره را نیز تنوین می دهند. و مراد از ((استقرار عذاب)) وقوع عذاب بر ایشان و دست برداشتن از ایشان است.

فَذُوقُوا عَذَابِي ... مِنْ مُدَّكِرٍ

تفسیر این آیات در سابق گذشت.

وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُقْتَدِرٌ

در اینجا نیز منظور از کلمه ((نذر)) انذار است نه این که جمع نذیر باشد، و اگر جمله ((کذبوا بایاتنا)) را بدون واو آورد، و در نتیجه عطف به ما قبل نکرد، برای این بود که این جمله پاسخی بود از سوالی تقدیری، گویا بعد از فرمود: ((آل فرعون هم انذار شدند))، کسی پرسیده: خوب آنها چه کردند؟ در پاسخ فرموده: ((کذبوا بایاتنا - آیات ما را تکذیب کردند)) و آنگاه نتیجه گرفته که ((به همین جهت ما ایشان را بگرفتیم، گرفتن سلطانی عزیز و مقتدر)).

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته)

در روح المعانی در ذیل آیه ((و لقد یسرنا القرآن للذکر)) می گوید: ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده که گفت: اگر نبود که خدای تعالی خواندن قرآن را بر زبان آدمیان آسان کرد، هرگز احدی از خلائق نمی توانست لب به کلام خدا بگشاید.

و نیز گفته: دیلمی در روایتی که سند آن را تا انس ذکر نکرده، نظیر این معنا را از انس نقل کرده، آنگاه خود دیلمی گفته: بعید نیست که خبر انس اگر صحیح باشد تفسیر آیه نبوده، بلکه مطلبی بوده که خودش در ذیل این آیه گفته است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۵

مؤلف: بعید هم نیست که مراد همان معنای دومی باشد که ما در تفسیر آیه ذکر کردیم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر)) می گوید: کلمه ((منهمر)) به معنای ریختن آب است، نه باراندن قطره های باران، و در ذیل جمله ((و فجرنا الارض عیونا فالتقی الماء)) گفته یعنی آب آسمان و آب زمین بهم پیوستند، علی امر قد قدر و حملناه یعنی ما نوح را علی ((ذات الواح و دسر)) بر آن مرکبی که دارای تخته ها و میخها بود سوار کردیم، یعنی بر کشتی نشانیدیم.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((فنادوا صاحبهم)) گفته یعنی قدار، همان کسی که ناقه را پی کرد. و در معنای هشیم گفته یعنی گیاه خشک و تر.

و در کافی به سند خود از ابی یزید از ابی عبدالله روایت کرده که در ضمن حدیثی که داستان لوط را نقل کرده فرموده: پس قوم لوط با او به مکابره و زورگویی پرداختند، تا آنکه داخل خانه اش شدند، جبرئیل به لوط بانگ زد که رهانشان کن، همین که داخل شدند جبرئیل با انگشت خود اشاره ای آنان کرد، همه کور شدند، اینجاست که خدای تعالی می فرماید: ((فطمسنا اعینهم)).

القمر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۶

آیات ۴۳ - ۵۵، سوره قمر

أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَوْلَانِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ (۴۳) أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ (۴۴) سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوَلُونَ الدُّبُرَ (۴۵) بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَ أَمْرٌ (۴۶) إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسَعَةٍ (۴۷) يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ (۴۸) إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (۴۹) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجْدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ (۵۰) وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ (۵۱) وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ (۵۲) وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ (۵۳) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ (۵۴) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ (۵۵)

## ترجمه آیات

آیا فکر می کنید کفار شما بهتر از آن کفارند (و به همین جهت گرفتار آن جزا نمی شوند)؟ و یا راستی در کتب آسمانی برائتی برای شما آمده؟ (۴۳). و یا نه بلکه می گویند چون در کفر خود اتحاد داریم، از هر کس بخواهد عذابمان کند انتقام می گیریم (۴۴). (ولی بدانید که) این جمع متحد به زودی در جنگی شکست می خورند و پا به فرار می گذارند (این شکست دنیایی که چیزی نیست) (۴۵). بلکه قیامت موعدهشان است، و قیامت بلاایی بس عظیم تر و تلختر (۴۶). به درستی مجرمین از موطن سعادت یعنی از بهشت گمراه و در آتش افروخته در روزی که به سوی آتش با رخساره ها کشیده می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۷

(و به آنها گفته می شود) بپشید حرارت دوزخ را (۴۸). که ما هر چیزی را با اندازه گیری قبلی آفریدیم (۴۹). و امر ما تنها یکی، آن هم به سرعت چشم گرداندن است (۵۰). و با این که ما امثال شما را هلاک کردیم باز هم کسی نیست که متذکر شود (۵۱). بدانند که آنچه کرده اند در نامه ها ضبط است (۵۲). و هر کوچک و بزرگی در آن نوشته شده (۵۳). به درستی مردم با تقوا در بهشت ها و در وسعتند (۵۴). در جایگاهی که همه قرب و نعمت و سرور و بقا است، قرب مالکی مقتدر (۵۵).

## بیان آیات

این آیات به منزله نتیجه گیری از مطالب و اخبار عبرت انگیزی است جلوتر آن را مکرر ذکر کرده بود، و آن اخبار نخست راجع به قیامت بود، و بار دوم راجع به داستان امت های هالک بود، پس در حقیقت این آیات در درجه اول انعطافی به اخبار امت های هالک دارد، و در نتیجه خطابی است به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، که کفار شما بهتر از کفار امت های طاغی و جبار گذشته نیستند، و همان طور که خدای تعالی آنها را به ذلت بارترین وجه هلاک کرد، اینان را نیز هلاک می کند، و کفار شما برائتی از آتش دوزخ ندارند، و چنین مدرکی برایشان نوشته نشده، تا با کفار امت های گذشته فرق داشته باشند، عده و عده شائن هم در جلوگیری از عقاب خدا سودی به حالشان نخواهد داشت.

و در درجه دوم به اخبار مربوط به قیامت که در سابق گذشت انعطاف دارد، می فرماید: اگر همچنان مرتکب جرم شوند، و دعوت تو را تکذیب کنند، بالای قیامتشان عظیم تر و تلخ تر خواهد بود، و در آخر اشاره ای منزلگاه متقین در آن روز نموده، سوره را ختم می کند.

أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَوْلَانِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ مَقْصُودٌ مِنْ خَطَابٍ فِي (اکفارکم خیر...))

ظاهراً خطاب در این آیه به قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، چه مسلمانان و چه کفارشان، چون کفار را به ایشان نسبت داده فرموده: ((آیا کفار شما بهترند...))، و منظور از بهتری، بهتری در وضع دنیا و زخارف زندگی آن از مال و فرزندان است، ممکن هم هست منظور بهتری از حیث اخلاق عمومی و اجتماعی از قبیل سخاوت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۸

و شجاعت و شفقت بر ضعفا باشد و اشاره با کلمه ((اولئکم)) به اقوامی است اخبارشان ذکر شده، یعنی قوم نوح و عاد و ثمود و قوم لوط و آل فرعون. و استفهام در آیه انکاری است.

و معنای آیه چنین است: آنهایی که از شما کفر می ورزند بهتر از این امت ها که به عذاب خدا هلاک شدند نیستند، تا آنان مشمول عذاب بشوند، و اینان نشوند.

و ممکن است خطاب در جمله ((اکفارکم)) به عموم مسلمانان و کفار نباشد، بلکه تنها به کفار باشد، به این عنایت که کفار، قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند، و معلوم است که کفار در میان کفار بودند، چون خود آنان بوده اند، و از این جهت فرموده: کفار شما.



و ظاهراً جمله ((ام لکم براءه فی الزبر)) نیز این است که: خطاب در آن به عموم مسلمانان و کفار باشد، و کلمه ((زبر)) جمع زبور است، و زبور به معنای کتاب است. ولی بعضی‌ها گفته‌اند: مراد از زبر کتابهای آسمانی است، که بر انبیا (علیهم السلام) نازل شد.

و معنای آیه این است که: نه، آنطور نمی‌پرسیم، بلکه می‌پرسیم آیا در کتب آسمانی از ناحیه خدا سندی نوشته شده که شما ایمن از عذاب و بازخواست هستید هر چند که کافر باشید و هر جرمی را مرتکب شوید؟!

أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ

کلمه ((جمع)) به معنای مجموع است، و مراد از آن یکی شدن مجتمع آنان از حیث اراده و عمل است، و کلمه ((انتصار)) به معنای انتقام، و یا به معنای یاری کردن یکدیگر است، همچنان که در قرآن آنجا که گفتگوی مردم در قیامت راحکایت می‌کند فرموده: ((ما لکم لا تنصرون)).

و معنای آیه این است که: نه، بلکه می‌پرسیم آیا کفار می‌گویند ما مردمی هستیم مجتمع و متحد که از هر کسی که بخواهد به ما صدمه ای وارد آورد انتقام می‌گیریم؟ و یا این است که ما یکدیگر را یاری می‌کنیم و شکست نمی‌خوریم؟

سَيَهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ

الف و لام در کلمه ((الجمع)) الف و لام عهد ذکری است، می‌فهماند گفتار درباره همان جمعی است که قبلاً ذکر شده بود، و

الف و لام در کلمه ((الدبر)) الف و لام جنس است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۳۹

و معنای ((تولی دبر)) پشت به جنگ کردن و عقبگرد کردن است، و معنای آیه این است که: همین جمعیتی که به آن می‌بالند به زودی شکست خورده و عقبگرد می‌کنند و پا به فرار می‌گذارند.

و در این آیه از شکست کفار و تفرق جمعیت آنان پیشگویی می‌کند، و دلالت دارد بر این که این شکست و مغلوبیت ایشان در جنگی واقع خواهد شد که خودشان به راه می‌اندازند، و همین‌طور هم شد، یعنی جنگ بدر پیش آمده و کفار شکست خوردند، و این خود یکی از پیشگوییهای قرآن کریم است.

بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَأَمْرٌ

کلمه ((ادهی)) اسم تفضیل از دهاء است، و ((دهاء)) عبارت است از بلای عظیم و سختی که راهی برای نجات از آن نباشد، پس ((ادهی)) به معنای بلایی عظیم تر، و همچنین کلمه ((امر)) اسم تفضیل از مرارت (تلخی) است، که ضد حلاوت (شیرینی) است، و در آیه شریفه از تهدید به شکست و عذاب دنیوی اعراض شده، تهدیدشان می‌کند به این که به زودی در قیامت بلایی عظیم تر و تلخ تر از شکست به سرشان خواهد آمد، و قبلاً هم در آغاز خبرهای تهدید آمیز مسأله قیامت ذکر شده بود، و گفتار در این جمله ترقی او را می‌رساند.

و معنای آیه این است که: تمامی عقوبت آنان در شکست و عذاب دنیوی خلاصه نمی‌شود، بلکه عقوبتی که در قیامت دارند و قبلاً هم بدان اشاره کرده بودیم که موعد ایشان است عظیم تر از هر داهیه و عذاب، و تلختر از هر تلخی دیگر است.

إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ

کلمه ((سعر)) جمع سعیر است، و ((سعیر)) به معنای آتش شعله ور است، و در این آیه مطلب آیه قبل تعلیل شده، و در نتیجه معنای مجموع دو آیه چنین می‌شود: علت این که گفتیم قیامت بلایی عظیم تر و تلخ تر این که ایشان مجرمند، و مجرمین از نظر موطن سعادت یعنی بهشت در ضلالتند، و در عوض در آتشی شعله ور قرار دارند.

يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ

کلمه ((سحب)) که مصدر فعل مجهول ((یسحبون)) است به معنای این است انسانی را با صورت روی زمین بکشند، و کلمه ((یوم))

((ظرفی برای جمله ((فی ضلال وسعر))، و کلمه ((سقر)) یکی از اسامی است، و ((مس کردن سقر)) به این است که: سقر با حرارت و عذابش به ایشان برسد.

و معنای آیه این است که: این که گفتیم مجرمین از نظر رسیدن به منزلگاه سعادت در ضلالتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۰

و در عوض راه آتش را در پیش دارند، این جریان در روزی صورت می‌گیرد که با صورت در آتش کشیده می‌شوند، و آن وقت به ایشان گفته می‌شود: بچشید آنچه را که جهنم با حرارت و عذابش به شما می‌دهد.

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

کلمه ((کل شیء)) - با فتحه لام - منصوب به فعل مقدر است، فعلی که جمله ((خلقناه)) بر آن دلالت می‌کند، و تقدیر کلام ((انا خلقنا کل شیء خلقناه)) است، و جمله ((بقدر)) متعلق است به جمله ((خلقناه))، و بآ آن مصاحبت را می‌رساند.

و معنای آیه این است که: ما هر چیزی را با مصاحبت قدر ((توأم با اندازه گیری)) خلق کردیم.

وجه اینکه در تعلیل معذب ساختن مجرمین فرمود: ما هر چیز را به ((قدر)) آفریدیم

و قدر هر چیز عبارت است از مقدار و حد و هندسه‌ای که از آن تجاوز نمی‌کند، نه از جهت زیادی و نه از جهت کمی، و نه از هیچ جهت دیگر، خدای تعالی در این باره می‌فرماید: ((وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر)) معلوم پس برای هر چیزی در خلقتش حدی است محدود، که از آن تجاوز نمی‌کند، و در هستیش صراطی است کشیده شده که از آن تخطی نمی‌کند، و تنها در آن راه سلوک می‌نماید.

و آیه مورد بحث در مقام تعلیل عذاب مجرمین در قیامت است که دو آیه قبل از آن سخن می‌گفت، گویا شخصی پرسیده: چرا کیفر مجرمین ضلالت و سعیر در قیامت و چشیدن مس سقر، شد؟ در پاسخ فرموده: برای این ما هر چیزی را به قدر خلق کرده ایم، و حاصلش این است که: برای هر چیزی قدری است، و یکی از قدرها که در انسان معین شده این است که خدای سبحان او را نوعی کثیر الافراد خلق کرده، طوری خلق کرده که با ازدواج و تناسل، افرادش زیاد شود، و نیز مجبور باشد در زندگی دنیایش اجتماعی زندگی کند، و از زندگی دنیای ناپایدارش برای آخرت پایدارش زاد و توشه جمع کند، و نیز یکی دیگر از قدرها این است که در هر عصری رسولی سوی ایشان بفرستد، و به سوی سعادت دنیا و آخرت دعوتشان کند، هر کس دعوت آن رسول را بپذیرد رستگار گردد و سعادت‌مند شود، و داخل بهشت و در جوار پروردگارش قرار گیرد، و هر کس آن را رد کند و مرتکب جرم شود در ضلالت و آتش قرار گیرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۱

و این اشتباه است که بعضی پنداشته‌اند که: به این نحو جواب دادن مصادره به مطلوب (و عین ادعا را دلیل قرار دادن) است، که در قواعد استدلال ممنوع است، بیان این مصادره چنین است که سوال از این که چرا خداوند ایشان را خاطر جرائمشان با آتش کیفر می‌دهد؟ که در حقیقت سوال از علت چنین تقدیر است، در معنا این است که سوال شده باشد: چرا خداوند مجازات با آتش را برای مجرمین تقدیر کرد؟ و معنای جواب عین همین سوال است، چون می‌فرماید: خدا آتش را برای مجازات مجرمین مقدر کرده.

و یا معنای سوال این است که: چرا خدا مجرمین را داخل آتش می‌کند؟ و معنای جواب این است که: برای این که خدا آنان را داخل آتش می‌کند، و این همان مصادره و عین مدعا را دلیل و عین سوال را جواب قرار دادن است.

اعمال ما تابع قواعد کلی و ضوابط عمومی منتزع از خارج است ولیاعمال خداوند علتی جز مشیت او ندارد

و بیان خطا بودن این پندار این است که: بین کارهای ما و کارهای خدای تعالی فرق هست، ما در کارهای خود تابع اصول و قوانین کلیه‌ای هستیم که از عالم خارج و وجود عینی موجودات انتزاع شده، و این قوانین حاکم بر ما هستند، و اراده و افعال ما را

محکوم خود دارند، اما وقتی به علت گرسنگی، غذا و به علت تشنگی، آب می‌خوریم، منظورمان از خوردن سیر شدن، و از نوشیدن سیراب شدن است چون این قانون کلی را از خارج گرفته ایم، غذا خوردن انسان را سیر می‌کند، و آب نوشیدن سیرابی در پی دارد، و وقتی هم بپرسیم چرا می‌خوری جواب همین خواهد بود که می‌خواهم سیر شوم.

و کوتاه سخن این که: افعال ما تابع قواعدی کلی و ضوابطی عمومی است، که از وجود خارجی انتزاع می‌شود، و اما افعال خدای تعالی اینطور نیست، بلکه فعل او عین وجود عینی خارجی است، و اصول و ضوابط کلی عقلی از فعل او گرفته می‌شود، و بعد از فعل او است.

و خلاصه بعد از آنکه خدا عالمی آفرید، و نظامی در آن جاری ساخت، ما از آن نظام قوانینی کلی اتخاذ می‌کنیم، پس قوانین ما بعد از فعل خدا و محکوم به حکم خدا است، نه این که آن ضوابط و قوانین حاکم بر فعل خدا، و جلوتر از آن باشد، و به همین جهت است که فرموده: ((لا یستل عما یفعل وهم یستلون)) و نیز فرموده: ((ان الله یفعل ما یشاء)) و نیز فرموده: ((الحق من ربک)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۲

بنابراین دیگر نباید در فعل خدا چون و چرا کرد، به این معنا که خارجی آن را پرسش کرد، چون غیر از خود خدا علت دیگری برای کار او نیست، تا آن علت، وی را در کارش مساعدت کند، و نه به این معنا که از اصلی کلی و عقلی جستجو کرده پرسید: مصحح و مجوز فعل خدا چیست؟ چون گفتیم: اصول عقلی منتزع از فعل او است نه جلوتر از فعل او.

سه گونه تعلیل افعال خدا در آیات قرآن

بله، در کلام خود خدای سبحان فعل خدا به یکی از سه وجه تعلیل شده:

اول: به غایت و نتیجه ای که از فعل او عاید خلق می‌شود، و فوایدی که خلق از آن بهره مند می‌گردد، نه خود او، لیکن این قسم تعلیل در حقیقت تعلیل اصل فعل است، نه تعلیل فعل خدا، خلاصه علت فعل را بیان می‌کند، نه علت این که چرا خدا چنین کرد، بلکه می‌خواهد بیان کند که این فعل هم یکی از حلقه های زنجیر علل و معلول است، و حلقه دوم این فعل فلان خاصیت است، همچنان که فرموده: ((و لتجدن اقربهم موده للذین امنوا الذین قالوا انا نصاری ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون)) و نیز فرموده: ((و ضربت علیهم الذله و المسکنه ... ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون)).

دوم: به یکی از اسما و صفات خدا که مناسب با آن فعل است تعلیل کرده، مانند تعلیل های بسیار که در کلامش به مثل ((ان الله غفور رحیم و هو العزیز الحکیم)) و ((هو اللطیف الخبیر)) و امثال این اسما به کار برده و تعلیل فعل خدا به اسما در قرآن کریم شایع است، که اگر در موارد آنها خوب دقت کنی خواهی دید که در حقیقت صفت جزئی در فعل، فعل جزئی را به صفت عمومی فعل خدا تعلیل می‌کند، و اسمی از اسمای خدای تعالی وجه خاص در فعل جزئی را به وجه عام در آن تعلیل می‌نماید، و این جریان در آیه ((و کاین من دابه لا- تحمل رزقها الله یرزقها و ایاکم و هو السميع العلیم)) روشنی به چشم می‌خورد، چون بر آوردن حاجت جنبندگان و به غذا و رزق را که به زبان حاجت در خواست می‌کنند تعلیل می‌کند این که خدا شنوای دانا است، یعنی او هر چیزی را خلق کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۳

در خواست های همه مخلوقات برای او شنیده شده و احوال آنها دانسته شده است، و این شنوایی و دانایی دو صفت از صفات عمومی فعل خدا است.

و باز نظیرش آیه ((فتلقى ادم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم)) است که می‌بینید توبه آدم را تعلیل کرده به این که خدا به طور کلی تواب و رحیم است، یعنی صفت فعل او توبه و رحمت است.

سوم: به فعل عمومی، و برگشت این قسم تعلیل ها به همان وجه دوم است، مانند آیه مورد بحث که ضلالت دنیایی مجرمینو آتش دوزخشان را تعلیل می‌کند به یک مسأله عمومی، و آن این است که: به طور کلی هر چیزی را با اندازه گیری آفریده، می

فرماید: ((ان المجرمین فی ضلال و سحر... انا کل شیء خلقناه بقدر))، چون قدر که در هر چیز عبارت از است محدود به حدی باشد که در مسیر هستیش از آن تجاوز نکند، فعل عمومی خدای تعالی است، هیچ یک از موجودات خالی از این فعل و از این نظام نیست، پس تعلیل عذاب به قدر، تعلیل فعل خاص خداست به فعل عام او، و در حقیقت بیان کننده این معنا است که این فعل خاص من مصداقی از مصادیق فعل عام ما، یعنی قدر است، آری همان طور تمامی موجودات را با قدر خود آفریده، درباره انسان نیز چنین تقدیری کرده، اگر دعوت نبوت را رد کند روز قیامت معذب گشته داخل آتش شود.

و نیز مانند آیه شریفه ((و ان منکم الا-واردها کان علی ربک حتما مقضیا)) که ورود در جهنم را تعلیل می کند به قضا، که خود فعل عام خدای تعالی است، و ورود در جهنم یکی از مصادیق آن است.

پس روشن شد که آنچه در کلام خدای تعالی تعلیل دیده می شود تعلیل فعلی از افعال خدا است به فعل دیگر خدا که عمومی تر از آن است، تعلیل فعل خاصی است به صفتی عام، و خلاصه و به عبارتی دیگر علتی را که می آورد علت در مقام اثبات است، نه در مقام ثبوت، بنابر این اشکالی که کردند وارد نیست، و تعلیل تقدیر آتش برای مجرمین به تقدیر آتش برای مجرمین مصادره نیست، و به هیچ وجه از باب اتحاد مدعا و دلیل نمی باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۴

بیان مراد از اینکه فرمود: امر ما یکی است چون چشم بر هم زدن

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَفَح بِالْبَصْرِ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((لمح)) به معنای نظر کردن فوری و به عجله است، که آن را ((خطف البصر)) نیز می گویند. و مراد از کلمه ((امر)) همان معنای فرمودن است، که مقابلش کلمه نهی است، چیزی که هست همین فرمودن دو جور است: یکی تشریحی (مانند او امری که بزرگتران به کوچکتران می کنند)، و یکی هم تکوینی، که عبارت است از اراده وجود یافتن چیزی که خدای تعالی در جای دیگر درباره اش فرموده: ((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)) پس امر خدا عبارت است از کلمه ((کن))، و شاید به همین اعتبار که امر او کلمه کن است صفت آن را در آیه مورد بحث مونث آورده، فرموده: ((واحدۃ)).

آنچه که سیاق کلام افاده می کند که امر خدا واحد است منظور این است که: امر او تکرار نمی خواهد به این معنا که وقتی تحقق و هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به این که بار دیگر و بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همینکه یک بار کلمه ((کن)) را القاء کند متعلق آن هست می شود، آن هم به فوریت، مانند نگاه کردن بدون تانی و درنگ، و معلوم است وقتی به فوریت محقق می شود دیگر احتیاجی به تکرار امر نیست.

و اگر محقق شدن متعلق امر به فوریت را تشبیه به ((لمح بصر)) کرده برای این نبوده که بفهماند زمان تاثیر امر کوتاه، و نظیر کوتاهی لمح بصر است، بلکه می خواهد بفهماند تاثیر امر اصلا احتیاج به زمان هر چند کوتاه ندارد، آری تشبیه به لمح بصر در کلام کنایه از همین بیزمانی است، پس امر خدای تعالی که همان ایجاد و اراده وجود است احتیاجی نه به زمان دارد و نه مکان، و نه به حرکت، و چگونه ممکن است محتاج به اینگونه امور باشد با این که زمان و مکان و حرکت همه به وسیله همان امر موجود شده اند.

و آیه شریفه هر چند بر حسب مودایش فی نفسه حقیقتی عمومی در مسأله خلقت موجودات را افاده نموده، می فهماند هستی موجودات از آنکه فعل خداست چون لمح بصر فوری است، هر چند که از حیث این وجود موجودی زمانی و تدریجی است، و کم کم به وجود می آید، الا این که بر حسب وقوع این آیه در سیاق تهدید کفار به عذاب روز قیامت، باید گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۵

ناظر به آمدن قیامت است، می خواهد بفهماند: برای قیام قیامت یک امر او کافی است، به محض این که امر کند خلایق همه دوباره موجود می شوند، و بعث و نشور محقق می گردد، پس این آیه شریفه متمم همان حجتی که با جمله ((انا کل شیء خلقناه

بقدر)) اقامه کرده بود.

در نتیجه مفاد آیه اولی این می شود که: عذاب کفار به آتش بر وفق حکمت است، و از نظر اراده الهی به هیچ وجه تغییر پذیر نیست، چون این نیز یکی از مصادیق قدر است.

و مفاد آیه مورد بحث این است که: تحقق قیامت که کفار در آن معذب می شوند، و یا به عبارتی به کرسی نشستن اراده الهی و تحقق متعلق اراده او در این باره هیچ هزینه ای برای خدای سبحان ندارد، چون در این جریان همین مقدار کافی است که خدا یکبار امر کند، آری امر او چون لمح به بصر است.

وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ

کلمه ((اشیاع)) جمع شیعه است، و مراد از آن - به طوری که گفته اند - اشباه و امثال در کفر و تکذیب انبیاء از امت های گذشته است، و مراد از آیه و دو آیه بعدش تاء کید حجت سابق است، که بر این معنا اقامه کرده بود عذاب خدا به طور قطع شامل ایشان می شود.

و حاصل معنای آیه این است که: آن اندازی که شما را از عذاب دنیا و آخرت کردیم صرف خبری نبود که به شما داده باشیم، و از این باب نبود با شما حرفی زده باشیم، این امثال و هم مسلکان شما از امت گذشته اند که این انداز در آنان شروع شد، و ما هلاکشان کردیم، و به عذاب دنیائیشان مبتلا ساختیم، و به زودی عذاب آخرت را خواهند دید، چون اعمالشان همه نوشته شده و در نامه های محفوظ نزد ما ضبط گردیده، زودی بر طبق آن نوشته ها به حسابشان می رسیم، و به آنچه کرده اند جزایشان می دهیم.

وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ

کلمه ((زبر)) به معنای نامه های اعمال است، و تفسیر آن به لوح محفوظ بسیار سخیف و بی مهنا است، و مراد از ((صغیر)) ((کبیر)) اعمال صغیر و کبیر است از سیاق آیه همین است فاده می شود.

اشاره به جایگاه متقین در روز قیامت

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ

یعنی پرهیزکاران در بهشت هایی عظیم الشان و وصف ناپذیر و نهری چنین قرار دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۶ بعضی گفته اند: مراد از ((نهر)) جنس نهر است.

و بعضی دیگر گفته اند: نهر به معنای سعه و فراخی است.

فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ

کلمه ((مقعد)) به معنای مجلس است، و ((ملیک)) - به طوری که گفته اند - صیغه مبالغه از ملک است، نه این که از ملک به کسره لام باشد، و کسره مذکور را اشباع کرده باشند از اشباع آن یایی پدید آمده باشد، و کلمه ((مقتدر)) به معنای قادری عظیم القدره است، که همان خدای سبحان است.

و مراد از کلمه ((صدق)) راستی عمل و ایمان متقین، (و یا به عبارتی دیگر راستگویی متقین در عمل و در ادعای ایمان است)، بنابر این اضافه شدن کلمه ((مقعد)) بر کلمه ((صدق)) از این بابت است که میان مجلس آنان و صدق عمل و ایمانشان رابطه ای هست، ممکن هم هست مراد از صدق این باشد که مقام متقین و هر چه در آن مقام دارند صدقی است خالص و نیامیخته با کذب، حضوری است نیامیخته با غیبت، قربی است که بعدی با آن نیست، نعمتی است که نعمت با آن نیست، و سروری است که غمی با آن نمی باشد، و بقیایی است که فنایی با آن نیست. ممکن هم هست مراد از صدق، صدق همین خبر باشد، چون جمله در مقام بشارت دادن و وعده جمیل به متقین است، می فرماید: این وعده ها که دادیم مجلسی است صدق و تخلف ناپذیر.

و بنا بر این در آیه شریفه نوعی مقابله میان مشخصات عاقبت متقین و مجرمین شده است، زیرا مجرمین را به عذاب آخرت و ضلالت دنیامی کرد، و آنگاه چنین تقریرش نمود که: این عذاب یکی از مصادیق قدر است، و به همین جهت تخلف نمی پذیرد، و از سوی دیگر متقین را ثواب و حضور نزد پروردگارشان خدای ملیک مقتدر وعده می داد، و آنگاه اینطور تقریرش می کرد که: این وعده و این مجلس، مجلس صدقی است که دروغ در آن نیست.

بحث روایتی

(روایاتی درباره قدر و اینکه قدریه منکران قدر مجوس این امتند و...)

در کمال الدین به سند خود از علی بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۷

از حضرتش پرسیدم: آیا افسون می تواند چیزی از قدر را دفع کند؟ فرمود: خود افسون نیز از قدر است.

و فرمود: قدریه، مجوس این امتند، همان کسانی هستند که خواستند خدا را به عدالت بستایند، او را از سلطنتش عزل کردند (و قدرتش را محدود ساختند)، درباره همینها بود که آیه ((یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مس سقر انا کل شیء خلقناه بقدر)) نازل گردید.

مؤلف: منظور از ((قدریه)) کسانی هستند که منکر قدرند، و این مسلک معتزله است، که قائل به تفویضند (می گویند خدا بعد از خلقت دیگر دخالتی در امور عالم ندارد)، و این که فرمود: قدریه، مجوس این امتند بدین جهت است که قدریه می گویند: خالق افعال اختیاری انسانها خود انسانها، و خدا خالق چیزهای دیگر است، در نتیجه قائل به دو اله شدند، همان طور که مجوس قائل به دو اله بودند، یکی خالق خیر و یکی هم خالق شر.

و این که فرمود: ((خواستند خدا را به عدالت بستایند او را از سلطنتش خارج کردند))، از این نظر بود که قدریه برای فرار از جبر که منافات با عدالت دارد و به منظور اثبات عدالت خدا سلطنت او را نسبت به اعمال اختیاری بندگان سلب کردند و گفتند: هیچ رابطه ای میان افعال بندگان و خدا وجود ندارد.

و این که فرمود: ((آیه مذکور درباره آنان نازل شده...)) منظور این بوده که آیات مذکور نسبت به این قوم هم صادق است، نه این که آیات درباره ایشان نازل شده باشد، و ایشان مورد نزول آنند، برای این که در تفسیر آن توجه فرمودید که گفتیم بیان آیه از نظر سیاق بیانی است عمومی، البته در این باره که آیات مذکور درباره قدریه نازل شده به جز روایت بالا روایاتی دیگر نیز هست، که از امام ابی جعفر باقر و امام صادق (علیه السلام) و نیز از طرق اهل سنت روایاتی در این معنا از ابن عباس و ابن عمر و محمد بن کعب و دیگران نقل شده.

و در الدر المنثور است که احمد از حذیفه بن یمان روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: برای هر امتی مجوسی و مجوس این امت کسانی هستند که می گویند قدری در کار نیست....

مؤلف: این روایت را صاحب ثواب الاعمال به سند خود از امام صادق (علیه السلام) از آبای گرامی اش از علی (علیه السلام) روایت کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۸

ولی عبارت آن چنین است: برای هر امتی مجوسی است، و مجوس امت کسانیند که می گویند قدری در کار نیست.

و نیز در همان کتاب است که: ابن مردویه به سندی که از ابن عباس روایتش کرده آمده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: منظور از کلمه ((نهر)) فضا و وسعت است، نه نهر آب.

و نیز در همان کتاب آمده که ابو نعیم از جابر روایت کرده که گفت: روزی در وقتی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مسجد مدینه (نشسته) بود بعضی از اصحابش سخن از بهشت به میان آوردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:



ای ابا دجانه مگر متوجه نشده ای که هر کس ما را دوست بدارد و با محبت ما آزمایش شده باشد خدای تعالی او را با ما محشور خواهد کرد؟ آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر)).

و در کتاب روح المعانی در ذیل جمله ((فی مقعد صدق...)) گفته: جعفر صادق (رضی الله عنه) در این باره فرموده: معنای این که خدای تعالی در این آیه مکان و مجلس را با کلمه ((صدق)) ستوده این است که: در آن مجلس به جز اهل صدق کسی نخواهد نشست.

گفتاری پیرامون قدر

(و اینکه مقصود از آن هندسه و حد وجودی هر چیز است)

((قدر)) که عبارت است از هندسه و حد وجودی هر چیز، از کلماتی است ذکرش در کلام خدای تعالی مکرر آمده، و غالباً در آیاتی آمده که سخن از خلقت دارد، از آن جمله آیه شریفه ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) است که ترجمه اش در خلال همین فصل گذشت، و از ظاهر آن بر می آید که قدر، امری است که جز با انزال از خزائن موجود نزد خدای تعالی صورت نمی گیرد، و اما خود خزائن که ناگزیر از ابداع خدای تعالی است محکوم به قدر نیست، چون گفتیم تقدیر ملازم با انزال (هر چیزی که از خزانه غیب خدا نازل و در خور عالم ماده می گردد بعد از تقدیر و اندازه گیری نازل می شود)، و نازل شدن عبارت است از همان درخور گشتن برای عالم ماده و مشهود، به شهادت اینکه تعبیر به انزال، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۴۹

همواره درباره موجودات طبیعی و مادی بکار می رود، مثلاً می فرماید: ((و انزلنا الحديد)) و یا می فرماید: ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه ازواج)).

مؤید این معنا روایاتی است که کلمه قدر را به طول و عرض و سایر حدود و خصوصیات طبیعی و جسمانی تفسیر کرده، مانند روایتی که صاحب محاسن از پدرش از یونس از ابی الحسن الرضا (علیه السلام) آورده، فرمود: هیچ حادثه ای رخ نمی دهد مگر آنچه خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، و تقدیر نموده، قضایش را رانده باشد. عرضه داشتم: پس معنای خواست چیست؟ فرمود: ابتدای فعل است. عرضه داشتم: پس معنای ((اراده کرد)) چیست؟ فرمود: پایداری بر همان مشیت و ادامه فعل است. پرسیدم: پس معنای ((تقدیر کرد)) کدام است؟ فرمود: یعنی طول و عرض آن را معین و اندازه گیری کرد. پرسیدم: معنای قضا چیست؟ فرمود: وقتی خدا قضایی براند آن را امضا کرده و این آن مرحله ای است دیگر برگشت ندارد.

و این معنا را از پدرش از ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق از حضرت رضا (علیه السلام) در خبری مفصل آورده، و در آن آمده که فرمود: هیچ می دانی قدر چیست؟ عرضه داشت: نه، فرمود: قدر به معنای هندسه هر چیز، یعنی طول و عرض و بقاء (و فناء) آن است (تا آخر خبر).

و از اینجاست که معلوم می شود مراد از جمله ((کل شیء)) در آیه ((و خلق کل شیء فقدره تقدیراً و آیه انا کل شیء خلقناه بقدر))، و آیه ((و کل شیء عنده بمقدار))، و آیه ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی)) تنها موجودات عالم مشهود است، موجودات طبیعی که تحت خلقت و ترکیب قرار می گیرند، (و اما موجودات بسیطه که از ابعاضی مرکب نشده اند مشمول این گونه آیات نیستند). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۰

ممکن هم هست بگوییم: تقدیر دو مرحله دارد، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه ما سوی الله را شامل می شود، و این تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود حد امکان و حاجت، و معلوم است که این تقدیر شامل تمامی ممکنات می شود، و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است، که واجب الوجود و غنی بالذات است، و هستیش از چهار چوب حد بیرون است، همچنان که خودش فرمود: ((و کان الله بکل شیء محیط)).

یک مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ما است، که تقدیر در مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیاى موجود در آن، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار وجودش و هم از حیث خصوصیات هستیش، بدان جهت که هستی و آثار هستیش با امور خاصه از ذاتش یعنی علل و شرایط ارتباط دارد، و به خاطر اختلاف همین علل و شرایط هستی و احوال او نیز مختلف می شود، پس هر موجود که در این عالم فرض کنیم و در نظر بگیریم به وسیله قالب هایی از داخل و خارج قالب گیری و تحدید شده، عرض، طول، شکل، قیافه و سایر احوال و افعالش مطابق و مناسب آن علل و شرایط و آن قالب های خارجی می باشد.

قدر غیر قضائی است که قطعی و غیر قابل برگشت می باشد

پس تقدیر الهی موجودات عالم ما را که عالم مشهود است به سوی آنچه در مسیر وجودش برایش تقدیر و قالب گیری کرده هدایت می کند، همچنان فرمود: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) یعنی آنچه را خلق کرده به سوی آنچه که برایش مقدر نموده هدایت فرمود، و سپس همین تقدیر و هدایت را با امضای قضا تمام و تکمیل کرد، و در معنای همین تقدیر و هدایت آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((من نطفه خلقه فقدره ثم السبیل یسره که با جمله ثم السبیل یسره)) اشاره می کند به این که تقدیر منافاتی با اختیاری بودن افعال اختیاری ندارد.

و این نوع از قدر فی نفسه غیر قضایی است که عبارت است: حکم قطعی خدای تعالی به وجود یافتن چیزی، همان حکمی که در

آیه ((و الله یحکم لا معقب لحکمه)) آن را خاطر نشان می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۱

چون بسیار می شود که خدا چیزی را تقدیر می کند ولی دنبال تقدیر قضایش را نمی راند، مانند قدری که بعضی از علل و شرایط خارج آن را اقتضا داشته، ولی به خاطر مزاحمت مانعی، آن اقتضا باطل می شود، و یا سببی دیگر و یا اقتضایی دیگر جای سبب قبلی را می گیرد، چون خود خدای تعالی فرموده: ((یمحو الله ما یشاء و یثبت)) و نیز فرموده: ((ما نسخ من ایه او ننسها نات بخیر منها او مثلها))، و چه بسا چیزی مقدر بشود و قضای آن نیز رانده شده باشد، مثل این که از جمیع جهات یعنی هم از جهت وجود علل و شرایط، و هم از جهت نبودن موانع تقدیر شده باشد که در این صورت آن چیز محقق می شود.

و به همین نکته اشاره می کند این جمله که در روایت محاسن آمده بود فرمود: ((و چون قضایی براند آن را امضا می کند، و چنین قضایی برگشت ندارد))، و نزدیک به این عبارت عبارتی است که در عده ای از اخبار قضا و قدر آمده که قدر ممکن است تخلف کند، اما برای قضا برگشتی نیست.

و از علی (علیه السلام) به طرق مختلف و از آن جمله در کتاب توحید سند صدوق از ابن نباته روایت آمده که: روزی امیرالمؤمنین از کنار دیواری مشرف به خرابی به کنار دیواری دیگر رفت، شخصی از آن جناب پرسید: یا امیرالمؤمنین آیا از قضای خدا می گریزی؟ فرمود: آری از قضای خدا سوی قدر خدای تعالی می گریزم.

و بحث عقلی نیز مسائلی را که گفتیم تاءید می کند، برای این که اموری علل مرکب دارند یعنی فاعل و ماده و شرایط و معدات و موانع دارند، قطعاً برای هر یک از اینها تأثیری در آن امر هست، تأثیری هم سنخ خودش، تأثیر شرط هم سنخ خودش، تأثیر فاعل همین طور، و تأثیر ماده همین طور، پس مجموع این تأثیرها در حقیقت قالب و چارچوبی است که امور در آنها قالب گیری می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۲

در روزی که به سوی آتش با رخساره ها کشیده می شوند، و هر امری و هر موجودی هیئت و خصوصیات قالب خود را دارد، و این همان قدر است، و اما علت تامه که عبارت است از وجود تمامی آنها، یعنی وجود و اجتماع فاعل و ماده و شرط و معد و نبودن مانع، وقتی محقق شد آن وقت معلول خود ضرورت وجود می دهد، و این همان قضایی است که برگشت ندارد، و ما در تفسیر آیات اول سوره اسراء گفتاری درباره قضاء داشتیم، که مطالعه آن برای بهتر فهمیدن بحث اینجا خالی از فایده نیست، پس بدانجا نیز مراجعه کنید.

## الرحمن

سوره الرحمن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۳

آیات ۱ - ۳۰، سوره الرحمن

سوره الرحمن مکی است و هفتاد و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الرَّحْمَنُ (۱) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (۲) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (۳) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (۴) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (۶) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (۸) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (۹) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (۱۰) فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (۱۱) وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (۱۲) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۳) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ (۱۴) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ (۱۵) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۶) رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (۱۷) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۸) مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (۱۹) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (۲۰) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۱) يُخْرِجُ مِنْهُمَا الْمُلُوتُ وَالْمُرْجَانَ (۲۲) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۳) وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (۲۴) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۵) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (۲۶) وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ (۲۷) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۸) يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (۲۹) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۳۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۴

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. همان رحمان (۱) که قرآن را تعلیم کرد (۲). انسان را بیافرید (۳). و بیانش بیاموخت (۴). خورشید و قمر با نظم و حسابی که او مقرر کرده در حرکتند (۵). رویدنی های بی ساقه و با ساقه برایش سجده می کنند (۶). آسمان را بر افراشته و میزان نهاده (۷). تا شما هم در سنجیدن خیاقت نکند (۸). و باید که وزن را با رعایت عدالت برقرار نموده و کم و زیاد نکند (۹). زمین را برای مردم گسترده کرد (۱۰). زمینی که در آن میوه ها و نخل دارای غلاف هست (۱۱). و دانه های دارای سبوس و گیاهان معطر است (۱۲). پس ای جن و انس! دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را کفران می کنید؟ (۱۳). انسان را از لایه خشکیده ای چون سفال آفرید (۱۴). و جن را از شعله ای از آتش خلق کرد (۱۵). پس ای جن و انس! دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را کفران می کنید؟ (۱۶). پروردگاری که پروردگار دو مشرق و دو مغرب (تابستانی و زمستانی) (۱۷). پس ای جن و انس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را کفران می کنید؟ (۱۸). دو دریا (یکی شیرین در مخازن زیر زمینی و یکی شور در اقیانوس ها) را بهم متصل کرد (۱۹). و بین آن دو فاصله ای قرار داد تا به یکدیگر تجاوز نکنند (۲۰). پس ای جن و انس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۲۱). و از آن دو لولو و مرجان بیرون می آید (۲۲). پس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۲۳). و برای او است کشتی هایی که در دریا چون کوه پدید آمده (۲۴). دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۲۵). هر چه بر گرده زمین است نابود می شود (۲۶). تنها ذات پروردگارت باقی می ماند، چون او دارای صفات جلال و جمال است (۲۷). پس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۲۸). همه کسانی که در آسمان ها و زمینند از او در خواست می کنند، و او روزه مشغول کاری نو است (۲۹). پس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید (۳۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۵

بیان آیات

غرض و مفاد سوره مبارکه الرحمن

این سوره در این مقام است که خاطر نشان سازد که خدای تعالی عالم و اجزای آن از قبیل زمین و آسمان و خشکی ها و دریاها و انس و جن را طوری آفریده و نیز اجزای هر یک را طوری نظم داده که جن و انس بتوانند در زندگی خود از آن بهره مند شوند، و

قهر عالم به دو قسمت و دو نشاء تقسیم می شود، یکی نشاء دنیا که به زودی خودش با اهلش فانی می شود، و یکی دیگر نشاء آخرت که همیشه باقی است، و در آن نشاء سعادت از شقاوت و نعمت از نعمت متمایز می گردد.

با این بیان روشن می شود که عالم هستی از دنیایش گرفته تا آخرتش نظامی واحد دارد، تمامی اجزا و ابعاض این عالم با اجزا و ابعاض آن عالم مرتبط است، و اجزای عالم هستی ارکانی قویم دارد، ارکانی که یکدیگر را اصلاح می کنند، این جزء، مایه تمامیت آن جزء دیگر، و آن مایه تمامیت این است.

پس آنچه در عالم هست چه عینش و چه اثرش از نعمت ها و آلائی خدای تعالی است، و به همین جهت پشت سر هم از خلائق می پرسد و با عتاب هم می پرسد که: ((فبای الاء ربکما تکذبان - کدامیک از آلائی پروردگارتان را تکذیب می کنید؟)) و این خطاب عتاب آمیز در این سوره سی و یک مرتبه تکرار شده است.

و باز به همین مناسبت است که این سوره با نام رحمان آغاز گردید، صفت رحمت عمومی و همگانی خداست، رحمتی که مؤمن و کافر و دنیا و آخرت را در بر دارد، و در آخر نیز، سوره با آیه ((تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام)) ختم می شود.

و این سوره از نظر مکی بودن و مدنی بودن دو احتمال دارد، هر چند که سیاق آن به مکی بودن شبیه تر است، و در قرآن کریم این تنها سوره است که بعد از بسم الله با یکی از اسمای خدای عزوجل آغاز شده.

و در مجمع البیان از امام موسی بن جعفر از آبای گرامی اش (علیهم السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت آورده که فرموده: برای هر چیزی عروسی و جلوه گاه حسنی هست، و عروس قرآن سوره الرحمان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۶

سیوطی هم این روایت را در الدر المنثور از بیهقی از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده.

معنای ((الرحمن)) و اشاره به وجه اینکه در آغاز شمارش نعمت های مادی و معنوی، تعلیم قرآن را ذکر فرمود

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ

کلمه ((الرحمن)) همان طور که در تفسیر سوره حمد گفتیم صیغه مبالغه از رحمت است، و بر زیادی رحمت دلالت می کند، رحمت به وسیله بذل نعمت، و به همین جهت مناسب آمد که در این سوره نعمت های عمومی را به رخ بکشد، چه نعمت های دنیایی مؤمن و کافر را و چه نعمت های آخرتی مؤمن را، و چون نام رحمان دلالت بر رحمت عمومی خدا داشت در اول این سوره واقع شد که در آن انواع نعمتهای دنیوی و اخروی که مایه انتظام عالم انس و عالم جن است ذکر شده است.

بعضی از مفسرین گفته اند: نام رحمان از اسامی خاص به خدای تعالی است، غیر خدا را رحمان نمی نامند، به خلاف نام رحیم و راحم، که بر دیگران نیز نهاده می شود.

جمله ((علم القرآن)) آغاز شمارش نعمت های الهی است، و از آنجایی که قرآن کریم عظیم ترین نعمت های الهی بود و در قدر و منزلت مقامی رفیع تر از سایر نعمت ها داشت، چون کلامی است از خدای تعالی که صراط مستقیم را ترسیم می کند، و متضمن بیان راه های سعادت است، سعادت که آرزوی تمامی آرزومندان و هدف تمامی جویندگان است، لذا آن را جلوتر از سایر نعمت ها قرار داد، و تعلیم آن را حتی از خلقت انس و جنی که قرآن برای تعلیم آنان نازل شده جلوتر ذکر کرد.

در این آیه مفعول اول تعلیم حذف شده، و تقدیر آن: ((علم الانسان القرآن - و آن را به انسان بیاموخت)) و یا ((علم الانس و الجن القرآن - قرآن را به انس و جن بیاموخت)) می باشد، و احتمال دومی هر چند در کلمات مفسرین نیامده، لیکن به نظر ما از احتمال اولی به ذهن نزدیک تر می آید، چون در این سوره هر چند یکبار، جن و انس را مخاطب قرار می دهد، و اگر تعلیم قرآن مخصوص انسان ها بود، و شامل جن نمی شد صحیح نبود مرتب جن و انس هر دو را مخاطب کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹

بعضی هم گفته اند: مفعول اول آن که گفتیم حذف شده رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و یا جبرئیل است، یعنی خدا قرآن را به محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) و یا به جبرئیل آموخته. ولی آنچه به نظر ما رسید سیاق آیه نزدیک تر است.

حَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

در این جمله از میان همه مخلوقات نخست خلقت انسان را ذکر کرده، انسانی که در آیات بعد خصوصیت خلقتش را بیان نموده، می فرماید: ((خلق الانسان من صلصال كالفخار)) و این به خاطر اهمیتی است که انسان بر سایر مخلوقات دارد، آری انسان یا یکی از عجیب ترین مخلوقات است، و یا از تمامی مخلوقات عجیب تر است، که البته این عجیب تر بودن وقتی کاملاً روشن می شود که خلقت او را با خلقت سایر مخلوقات مقایسه کنی، و در طریق کمالی که برای خصوص او ترسیم کرده اند دقت به عمل آوری، طریق کمالی که از باطنش شروع شده، به ظاهرش منتهی می گردد، از دنیایش آغاز شده به آخرتش ختم می گردد، همچنان که خود قرآن درباره فرمود: ((لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا و عملوا الصالحات)) مقصود از اینکه خداوند به انسان ((بیان آموخت و اهمیت بیان در زندگی بشر

و کلمه ((بیان)) در جمله مورد بحث به معنای پرده برداری از هر چیز است، و مراد از آن در اینجا کلامی است که از آنچه در ضمیر هست پرده بر می دارد، و خود این از عظیم ترین نعمت های است، و تعلیم این بیان از بزرگترین عنایات خدایی به انسان هاست، (آری این که خدای سبحان ابزار سخن گفتن را به ما داده، و طرز آن را به ما آموخته، تا آنچه در دل خود داریم به دیگران منتقل کنیم، و به آنها بفهمانیم که چه می خواهیم و چه می فهمیم، به راستی از عظیم ترین نعمت ها است) پس کلام، صرف آواز نیست، که ما آن را با بکار بردن ریه و قصبه آن و حلقوم از خود سر دهیم، همان طور که حیوانات از خود سر می دهند، و نیز صرف تنوع دادن به صوتی که از حلقوم بیرون می شود نیست، که در نتیجه فرق ما با سایر حیوانات این باشد که ما می توانیم از حلقوم خود صدا در آورده، و در فضای دهن آن را تکه تکه نموده به اشکال مختلف در آوریم.

بلکه انسان با الهامی طبیعی که موهبتی است از ناحیه خدای سبحان با یکی از این صوتهای تکیه دار بر مخرج دهان که آن را حرف می نامند، و یا با چند حرف از این حروف که با هم ترکیب می کند علامتی درست می کند آن علامت به مفهومی از مفاهیم اشاره می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۸

و به این وسیله آنچه از حس شنونده و ادراکش غایب است را برای او ممثل می سازد، و شنونده می تواند بر احضار تمامی اوضاع عالم مشهود چه روشن و درشت آن و چه باریک و دقیقش، چه موجودش و چه معدومش، چه گذشته اش و چه آینده اش در ذهن خود توانا شود، و پس از حضور مفاهیم به هر وضعی از اوضاع معانی غیر محسوس (که تنها راه درکش نیروی فکر آدمی است و حس ظاهری راهی بدان ندارد) دست یابد، و خلاصه گوینده با صدایی که از خود در می آورد، با حروف ترکیب یافته و ترکیب یافته اش تمامی اینها را که گفتیم در ذهن شنونده خود حاضر سازد، و در پیش چشم دلش ممثل سازد، به طوری که گویی دارد آنها را می بیند، هم اعیان آنها را و هم معانی را.

و مقدار دخالت این نعمت، یعنی نعمت سخن گفتن در زندگی حاجت به بیان ندارد، چون همه می دانیم زندگی آدمیان اجتماعی و مدنی است، و این زندگی در آغاز پیدایش بشر صورت نگرفت، و به ترقی و تکامل امروزش نرسید مگر از همین راه که برای هر چیزی نامی نهاد، و بدین وسیله باب تفهیم و تفهم (فهمیدن و فهماندن) را به روی خود بگشود، و اگر این نبود هیچ فرقی میان او و حیوان بی زبان نبود، زندگی او نیز مانند حیوانات جامد و راکد می ماند.

و بهترین و قویترین دلیل بر این که الهام الهی بشر را به سوی بیان هدایت نموده، و این که مسأله بیان و سخن گفتن ریشه از اصل خلقت دارد، اختلاف لغت ها و زبان ها در امت های مختلف و حتی طوایف مختلف از یک امت است، چون می بینیم که اختلاف امت ها و طوایف در خصایص روحی و اخلاق نفسانی و نیز اختلاف آنان به حسب مناطق طبیعی که در آن زندگی می کنند اثر

مستقیم در اختلاف زبان های شان دارد، همچنان که قرآن کریم به این نعمت عظمی اشاره نموده می فرماید: ((و من آیاتة خلق السموات و الارض و اختلاف الستکم و الوانکم)).

و منظور از این که فرمود: ((علمه البیان)) این نیست که خدای سبحان لغات را برای بشر وضع کرده، و سپس به وسیله وحی به پیغمبری از پیامبران و یا وسیله الهام به همه مردم، آن لغات را به بشر تعلیم داده باشد، برای این که خود انسان بدان جهت که به حکم اضطرار در ظرف اجتماع قرار گرفت طبعاً به اعتبار تفهیم و تفهم وادار شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۵۹ نخست با اشاره و سپس با صدا و در آخر با وضع لغات یعنی قرارداد دسته جمعی به این مهم خود پرداخت، و این همان تکلم و نطق است، که گفتیم اجتماع مدنی بشر بدون آن تمام نمی شد.

علاوه بر این فعل خدای تعالی عبارت است از تکوین و ایجاد، و قهراً شامل امور اعتباری نمی شود، چون امور اعتباری عبارت است از قرارداد دسته جمعی. و این امر اعتباری حقیقت خارجی ندارد، تا خلقت و تکوین خدای تعالی شامل آن نیز شده باشد و بگوییم زبان های مختلف را خدا خلق کرده، آنچه خدا خلقت کرده انسان و فطرت او است، فطرتی که او را به تشکیل اجتماع مدنی، و سپس به وضع لغات واداشت، و او را به این معنا رهنمون شد که الفاظی را علامت معانی قرار دهد به طوری که وقتی فلان کلمه را شنونده القا می کند ذهن شنونده منتقل به فلان معنا شود، مثل این گوینده خود معنا را به او نشان داده باشد. و نیز او را رهنمون شد به این که اشکال مخصوصی از خط را علامت آن الفاظ قرار دهد، پس خط خود مکمل غرض کلام است، و کلام را ممثل می سازد، همان طور که کلام معنا را مجسم می ساخت.

و کوتاه سخن این که: بیان قدرت بر سخن از اعظم نعمت و آلاهی ربانی است، که برای بشر موقف انسانیش را حفظ نموده، به سوی هر خیری هدایتش می کند.

چند قول دیگر در معنای آیات: ((خلق الانسان، علمه البیان))

این بود آن معنایی که به نظر ما از دو آیه مورد بحث به ذهن تبادر می کند، ولی مفسرین دیگر در معنای آن دو اقوالی دیگر دارند: بعضی گفته اند: منظور از انسان در جمله ((خلق الانسان)) آدم، و منظور از ((بیان)) در جمله ((علمه البیان)) همان اسمایی است که به آدم تعلیم داد، (و در سوره بقره داستان را حکایت نموده فرمود: ((و علم ادم الاسماء کلها))).

بعضی دیگر گفته اند: منظور از انسان پیامبر اسلام، و منظور از بیانی که وی تعلیم کرد قرآن است، که آن را به آن جناب تعلیم کرد، و یا منظور تعلیم آن جناب قرآن را به مؤمنین است.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از بیان، خیر و شر است، که خدای تعالی تشخیص آن دو را به انسان یاد داده.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن راه هدایت و راه ضلالت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۰

و از این قبیل اقوالی دیگر که در آیه مورد بحث گفته اند، که همه آنها اقوالی است دور از فهم.

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ

کلمه ((حسبان)) مصدر و به معنای حساب کردن است، و کلمه ((الشَّمْسُ)) مبتداء و کلمه ((قمر)) عطف است بر آن، و آن نیز مبتداء و کلمه ((بحسبان)) خبر آن است، و این جمله یعنی این دو مبتدا یا خبرش خبر دومی است برای ((الرحمن))، و تقدیر کلام چنین است: خورشید و ماه با حسابی از خدای تعالی در حرکتند، یعنی در مسیری و به نحوی حرکت می کنند که خدای تعالی برای آن دو تقدیر فرموده.

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

می گویند: مراد از ((نجم)) هر رویدنی است که از زمین سر بر می آورد و ساقه ندارد، و کلمه ((شجر)) به معنای رویدنیهایی است که ساقه دارند، و این معنای خوبی است، موبدش این است که کلمه ((نجم)) را با کلمه شجر جمع کرده، هر چند که آمدن



نام شمس و قمر قبل از این آیه چه بسا آدمی را به این توهم می اندازد که نکند مراد از نجم ستاره باشد.

مراد از سجده گیاه و درخت برای خدا و وجه اینکه آیات دوم و سوم سوره عطف نشده اند

و اما این که فرمود: گیاه و درخت برای خدا سجده می کنند، منظور از سجده خضوع و انقیاد این دو موجود است، برای امر خدا، که به امر او از زمین سر بر می آورند، و به امر او نشو و نما می کنند، آن هم - به قول بعضی ها - در چهار چوبی نشو و نما می کنند که خدا برایشان مقدر کرده، و از این دقیق این که نجم و شجر رگ و ریشه خود را برای جذب مواد عنصری زمین و تغذی با آن در جوف زمین می دوانند، و همین خود سجده آنها است، برای این که با این عمل خود خدا را سجده می کنند، و با سقوط در زمین اظهار حاجت به همان مبدیی می نمایند که حاجتشان را بر می آورد، و او در حقیقت خدایی است که تربیتشان می کند.

و اما اعراب این کلمات، یعنی ((و النجم و الشجر یسجدان)) با در نظر داشتن این که این آیه عطف است بر آیه ((الشمس و القمر بحسبان)) اعرابش نیز مانند اعراب آن است (یعنی نجم مبتدا، و شجر عطف بر آن، و یسجدان خبر مبتدا است) و تقدیر کلام ((و النجم و الشجر یسجدان له)) می باشد، یعنی گیاه و درخت برای او سجده می کنند.

در کشف در خصوص ارتباط این دو آیه با کلمه ((الرحمن)) سوالی پیش کشیده، می گوید: اگر بررسی چطور این دو جمله با الرحمن متصل می شود، آنگاه در پاسخ می گوید: از آنجایی که این جملات اتصال معنوی با کلمه ((الرحمان)) داشتند، بی نیاز بودند از این که اتصالی لفظی هم داشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۱

لذا در ظاهر لفظ نفرمود: ((الشمس و القمر بحسبانه و النجم و الشجر یسجدان له))، چون همه می دانستند. حسبان، حسبان خداست و سجده هم برای او است نه برای غیر او.

آنگاه سوالی دیگر پیش می کشد که: چرا جملات مذکور با حرف عطف نیامد؟ و نفرمود: ((الرحمن علم القران و خلق الانسان و علمه البیان و الشمس و القمر یسجدان))؟ و حاصل پاسخی که می دهد این است که: در جمله های اول که بدون واو عاطفه آورده خواسته است حساب انگشت شماری را پیش گرفته باشد، تا هر یک از جمله ها مستقل در توییخ کسانی باشد منکر نعمت های رحمان و خود رحمانند، مثل این که شما خواننده وقتی می خواهی شخص ناسپاسی را سرزنش کنی انگشتان خود را یکی یکی تا کرده می گویی: آخر فلانی تو را که مردی فقیر و تهی دست بودی بی نیاز کرد (این یکی)، و تو را که مردی خوار و خفیف بودی عزت و آبرو داد (این هم یکی) و تو را که مردی بیکس و کار بودی صاحب کس و کار و فامیل و فرزندت کرد (این هم یکی) و با تو رفتاری کرد که احدی با احدی نمی کند، آن وقت چگونه احسان او را انکار می کنی؟

در آیات اول این روش را پیش گرفت، و سپس کلام را بعد از آن توییخ دوباره به روش اولش برگرداند، تا آنچه که به خاطر تناسب و تقارب وصلش واجب است وصل کرده باشد، و به این منظور واو عاطفه را بر سر جمله ((و النجم و الشجر یسجدان)) جمله ((و السماء رفعها...)) در آورد.

منظور از رفع سماء و وضع میزان

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ

در صورتی که مراد از کلمه ((سماء)) جهت بلندی و بالا باشد معنای رفع آن عبارت می شود از این که سماء را در اصل بلند و بالا آفرید، نه این که بعد از خلقت آن را بلند کرد و به بالا برد، و در صورتی که مراد از آن خود بالا نباشد، بلکه اجرامی باشد که در جهت بالا قرار دارند، آن وقت معنای رفع آن تقدیر محلهای آنها خواهد بود، و معنای جمله این خواهد بود که: خدای تعالی محل ستارگان را نسبت به زمین بلند قرار داد، و این تقدیر را آن روز کرد که زمین و آسمان همه یکپارچه بود، بعدا آنها را فتن و جدای از هم کرد، همچنان که فرمود: ((اولم یر الذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما)) و به هر تقدیر چه آن باشد و چه

این، منظور از رفع، رفع حسی نه معنوی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۲

و اگر منظور از رفع سماء، منازل ملائکه و مصادر امر الهی و از آن جمله وحی بوده باشد، در این صورت مراد از رفع، رفع معنوی خواهد بود، البته ممکن هم هست منظور از رفع را اعم از حسی و معنوی بگیریم.

و اما این که فرمود: ((و وضع المیزان)) مراد از میزان همان چیزی است که وسیله آن هر چیزی را می‌سنجند و اندازه‌گیری می‌کنند اعم از این که میزان برای عقیده باشد یا فعل و یا قول و از مصادیق آن میزانی است که اشیای سنگین را به وسیله آن وزن می‌کنند، چیزی که هست میزان هر چیزی حسب خود آن چیز است، (مثلاً- میزان حرارت، چیزی است و میزان طول چیزی دیگر، میزان کاه چیزی است و میزان طلا- چیزی دیگر و میزانی که با آن عقاید و اخلاق و گفتار و کردارها را می‌سنجند چیزی دیگر است) و در آیه مورد بحث منظور از میزان همان معنایی است که در آیه ((لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط)) منظور است.

و از ظاهر آن بر می‌آید که منظور از آن هر چیزی است که به وسیله آن حق از باطل و راست از دروغ و عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت تمیز داده شود، چون شاءن رسول همین است که از ناحیه پروردگارش چنین میزانی بیاورد. بعضی گفته‌اند: مراد از میزان، عدالت است، و معنای جمله این است که: خداوند عدالت را در بین شما برقرار کرد تا مساوات را میان اشیاء برقرار سازید، و هر چیزی را در جای خودش بکار بسته، حق هر چیزی را به آن بدهید. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از میزان همین ترازوی معمولی است که وزن‌ها با آن معین می‌کنند، ولی معنای اول وسیع‌تر و عمومی‌تر است.

مراد از ((میزان)) در آیه ((الا تطغوا فی المیزان و...))

أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

ظاهراً مراد از ((میزان)) در این آیه غیر از میزان در آیه قبلی است، در آنجا گفتیم منظور مطلق هر چیزی است که وسیله سنجش باشد، ولی در این آیه منظور خصوص ترازوهای معمولی است، که سنگینی‌ها را با آن می‌سنجند، و بنابر این این که فرمود: ((الا تطغوا...)) در حقیقت خواسته است از یک حکم کلی یعنی حکم ((و وضع المیزان)) حکمی جزئی بیرون بکشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۳

و معنایش این است که لازمه اینکه ما با وضع میزان حق و عدل را در بین شما تقدیر کردیم، و این است که در سنجش اجناس خود نیز رعایت درستی ترازو و سنجش را بکنید.

و اما بنابر آن تفسیری که در جمله قبلی می‌گفت: منظور از وضع میزان همان ترازوی معمولی است، این آیه شریفه بیانگر همان وضع میزان می‌شود، و چنین معنا می‌دهد: این که در آیه قبلی گفتیم خداوند میان شما میزان وضع کرده معنایش این است که شما باید در کشیدن و سنجیدن سنگینی‌ها رعایت عدالت را بکنید، و در آن طغیان روا مدارید، (که وقتی جنسی را می‌خرید با سنگی سنگین‌تر بکشید، و چون می‌فروشید با سنگی سبک‌تر بفروشید) و به هر حال چه آن معنا منظور باشد، و چه این، ظاهر کلمه ((ان)) در جمله ((ان لا- تطغوا)) این است که تفسیری باشد، و جمله ((لا- تطغوا)) نهی از طغیان در وزن کردن است، و جمله ((و اقیما الوزن بالقسط)) امری است که به آن نهی عطف شده، و کلمه ((قسط)) به معنای عدل است، و جمله ((و لا تخسروا المیزان)) نیز نهی دیگری که به آن امر عطف شده، و نهی قبلی یعنی جمله ((لا تطغوا)) را بیان می‌کند، و کلمه ((اخصار)) که مصدر فعل ((لا تخسروا)) است در مورد سنجیدن به معنای کم فروختن و زیاد خریدن است، به نحوی که باعث خسارت فروشنده یا خریدار شود.

بعضی از مفسرین حرف ((لا)) را در جمله ((لا تطغوا)) نافیه، و حرف ((ان)) را ناصبه گرفته‌اند، و تقدیر کلام را ((لئلا تطغوا - برای این که طغیان نکنید)) دانسته‌اند. آنگاه به ایشان اشکال شده که چگونه ممکن است جمله انشایی عطف بر جمله خبری شود و با این که در اینجا خبر می‌دهد از این که خدای تعالی چنین و چنان کرد تا شما طغیان نکنید، چگونه ممکن است یکبار به بگوید:

وزن را به عدالت بپا دارید؟ در پاسخ از این اشکال دچار زحمت و تکلف شده اند.

وَالْأَرْضِ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ

کلمه ((انام)) به معنای کلمه ((مردم)) است .

ولی بعضی گفته اند: به معنای جن و انس است .

بعضی دیگر گفته اند: به معنای هر جنبنده ای است که روی زمین راه برود.

و اگر از خلقت زمین تعبیر کرده به وضع ، برای این بود که درباره آسمان تعبیر کرده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۴ بود به رفع ، خواست تا بفهماند زمین پایین و آسمان بالا است ، چون در عرب هر افتاده و پست را وضع می گویند، و این خود لطافتی در تعبیر است .

فِيهَا فَكَيْهَةٌ وَالتَّخْلُ ذَاتِ الْأَكْمَامِ

مراد از ((فکيهه)) میوه های غیر خرما است ، و کلمه ((اکمام)) جمع ((کم)) - به ضمه کاف و کسره آن و تشدید میم - است که منظور از آن غلاف خرما است ، که آن را طلع نیز می گویند، و اما آستین پیراهن و هر جامه دیگر که آن را نیز کم می گویند تنها به ضمه کاف و تشدید میم تلفظ می شود، و به کسره کاف به این معنا نمی آید - اینطور گفته اند.

وَالْحَبِّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ

کلمه ((حب - دانه)) عطف است بر کلمه ((فکيهه)) و تقدیر کلام ((و فيها الحب و الريحان)) است ، یعنی در زمین دانه و ریحان نیز هست ، و منظور از دانه هر چیزی است که قوت و غذا از آن درست شود، مانند گندم و جو و برنج و غیره ، و کلمه ((عصف)) به معنای غلاف و پوسته دانه های مذکور است ، که فارسی آن را سبوس گویند. البته بعضی آن را به برگ مطلق زراعت و بعضی دیگر به برگ خشک زراعت تفسیر کرده اند، و کلمه ((ریحان)) به معنای همه گیاهان معطر (چون نعنا و مرزه و ریحان فارسی و آویشن و پونه و امثال اینها) است .

مخاطب در آیه : ((فبأى الاء ربكما تكذبان)) جن و انس است

فَبِأَيِّ آءِ الْإِلَهِ رَبِّكُمَا تُكذَّبَانِ

کلمه ((آلاء)) جمع الی (بر وزن شنی) است ، که به معنای نعمت است ، و خطاب در آیه متوجه عموم جن و انس است ، به دلیل این که در آیات بعد که می فرماید: ((سنفرغ لكم ايها الثقلان)) و ((يا معشر الجن و الانس...))، و ((يرسل عليكم شواظ...))، صریحا خطاب را متوجه جن و انس کرده .

پس نباید به گفته بعضی از مفسرین گوش داد که گفته اند: خطاب در آیه متوجه مرد و زن از بنی آدم است . و یا بعضی دیگر گفته اند: خطاب در ((ربكما)) در حقیقت دو خطاب به یک طایفه است ، و دو بار انسان را خطاب کرده فرموده ((رَبِّكَ رَبِّكَ)) یعنی ای انسان به کدام یک از نعمت پروردگارت پروردگارت تکذیب می کنی . مثل این که به دو پلیس دستور دهند: ((اضربا عنقه - بزنید گردنش را)) که در حقیقت به منزله آنکه گفته باشی : ((اضرب عنقه اضرب عنقه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۵

وجه اینکه در ضمن شمارش نعم الهی از شدائد و نعمت های قیامت خبر داده شده است

و به خاطر همین که خطاب را متوجه کل جن و انس نموده توانسته در خلال بر شمردن نعمتها و آلاهی رحمان از شدايد روز قیامت و عقوبتهای مجرمین و اهل آتش خبر دهد، و آنها را هم جزو نعمتها بر شمارد، آری همین شدايد و عقوبتها وقتی با کل انس و جن مقایسه شود نعمت می شود، چون در نظام هستی (بین دوغ و دوشاب فرق نهادن و) بدکاران و اهل شقاوت را به سرنوشتی که مقتضای عمل ایشان و اثر کردار خود آنان باشد سوق دادن ، از لوازم صلاح و نظام عام جاری در کل و حاکم بر جمیع است ، و

خود نعمتی نسبت به کل عالم جن و انس است، هر چند که نسبت به طایفه ای خاص یعنی مجرمین نعمت و عذاب باشد. و این نظیر همان سنتها و قوانینی است که می بینیم در جوامع بشری جریان دارد، و همه جوامع در این معنا اذعان دارند که سخت گیری درباره اهل بغی و فساد شرط قوام زندگی جامعه و بقای آن است، و فایده این کار تنها عاید اهل صلاح نمی شود و همچنین عکس قضیه، یعنی فایده مدح و پاداش اهل صلاح تنها عاید اهل صلاح نمی شود، بلکه مایه قوام زندگی کل جامعه و بقای آن است.

پس آنچه از عذاب و عقاب که در آتش برای اهل آتش است، و آنچه از کرامت و ثواب که در بهشت برای اهلش آماده شده، هر دو نوع آلاء و نعمتهای خدا است برای کل جن و انس همانطور که خورشید و قمر و آسمان بلند و زمین پست و نجم و شجر و غیر اینها آلاء و نعمتهایی برای اهل دنیا.

و از این آیه بر می آید که جن هم مانند انس فی الجمله از نعمتهای مذکور بهره مند می شود، چون اگر چنین نبود نمی بایست جن را هم در ملامتهایی که کرده شریک انسان ها نموده، هر دو را ملامت کند، و از اول سوره تا به آخر یکسر بفرماید: ((فبای آلاء رَبِّكَمَا تَكْذِبَان)). خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ

کلمه ((صلصال)) به معنای گل خشکیده ای است وقتی زیر پا می ماند صدا می کند، و کلمه ((فخار)) به معنای سفال است. و مراد از ((انسان)) در اینجا نوع آدمی است، و منظور از ((خلقت انسان از صلصالی چون سفال)) این است که: خلقت بشر بالاخره منتهی به چنین چیزی می شود.

بعضی هم گفته اند: مراد از انسان شخص آدم (علیه السلام) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۶

وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ

کلمه ((مارج)) به معنای زبانه خالص و بدون دود از آتش است.

و بعضی گفته اند: به معنای زبانه آمیخته با سیاهی است.

و مراد از ((جان)) نیز مانند انس نوع جن است، و اگر جن را مخلوق از آتش دانسته به اعتبار این است که خلقت جن منتهی به آتش است.

و بعضی گفته اند: مراد از کلمه جان پدر جن است، (همان طور که گفتند: مراد از انس، پدر انسان ها، آدم (علیه السلام) است). مقصود از مشرقین و مغربین و معنای آیه: ((مرج البحرین یلتقیان...))

رَبِّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبِّ الْمَغْرِبَيْنِ

منظور از ((دو مشرق))، مشرق تابستان و مشرق زمستان است، که به خاطر دو جا بودن آن دو چهار فصل پدید می آید، و ارزاق روزی خواران انتظام می پذیرد.

بعضی هم گفته اند: مراد از دو مشرق، مشرق خورشید و مشرق ماه است، و مراد از دو مغرب هم دو مغرب آن دو است.

مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

کلمه ((مرج)) - با سکون راء - که مصدر فعل ماضی ((مرج)) است به معنای مخلوط کردن و نیز به معنای رها و روانه کردن است، هم موقعی که می خواهی به طرف بفهمانی که فلانی فلان چیز را مخلوط کرد، می گویی ((مرجه))، و هم هنگامی که می خواهی بفهمانی فلان چیز را رها و یا روانه کرد، می گویی ((مرجه))، ولی در آیه مورد بحث معنای اول روشن تر به ذهن می رسد و ظاهراً مراد از ((بحرین - دو دریا)) دریای شیرین و گوارا، و دریای شور و تلخ است، هم چنان که در جایی دیگر از دو دریا یاد کرده فرموده: ((و ما یستوی البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و من کل تاکلون لحما طریا و تستخرجون حلیه تلبسونها)).

و قابل قبول ترین تفسیری که درباره این دو آیه کرده اند این که : مراد از دو دریا دو دریای معین نیست ، بلکه دو نوع دریا است ، یکی شور که قریب سه چهارم کره زمین را در خود فرو برده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۷ که بیش تر اقیانوسها و دریاها را تشکیل می دهد، و یکی هم دریاهاى شیرین است که خدای تعالی آنها را در زیر زمین ذخیره کرده و به صورت چشمه ها از زمین می جوشد، و نهرهای بزرگ را تشکیل می دهد، و مجدداً به دریاها می ریزد، این دو جور دریا یعنی دریاهاى روی زمین و دریاهاى داخل زمین همواره به هم اتصال دارند، هم در زیر زمین و هم در روی زمین ، و در عین این که ((یلتقیان - برخورد و اتصال دارند)) نه این شوری آن را از بین می برد و نه آن شیرینی این را، چون بین آن دو حاجز و مانعی نمی گذارد در وضع یکدیگر تغییری بدهند، و آن مانع ، خود مخازن زمین و رگه های آن است ، که نه می گذارد دریای شور به دریای شیرین تجاوز نموده ، و آن را مثل خود شور کند، و در نتیجه جانداران را تهدید نماید، و نه دریای شیرین به دریای شور تجاوز نموده بیش از اندازه از زمین بجوشد، و زیاده از اندازه به دریا بریزد، و دریا را شیرین سازد، و در نتیجه مصلحتی را که در شوری آب دریاها است که یا تصفیه هوا است و یا مصالحی دیگر از بین ببرد.

و نیز به طور دائم دریاهاى شور، دریاهاى شیرین را از این راه کمک می کند، که آب خود را به ابرها داده ، و ابرها آن را بر زمین می بارد، و زمین باران را در خود فرو برده مخازن خود را پر می کنند، و همین مخازن هم دریاهاى شور را کمک نموده ، همان طور که گفتیم از زمین می جوشد و به صورت نهرهای کوچک و بزرگ به دریا می ریزد.

پس معنای این دو آیه - و خدا داناتر است - این است که : خدای تعالی دو دریای شیرین و گوارا و شور و تلخ را مخلوط کرده ، در عین این که تلاقی آن دو دائمی است ، به وسیله مانعی که بین آن دو قرار داده نمی گذارد که یکدیگر را در خود مستهلک کنند، و این صفت گوارایی آن را از بین ببرد و آن صفت شوری این را، و در نتیجه نظام زندگی جانداران و بقای آن را تهدید کند.

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُ وَ الْمَرْجَانُ

یعنی از این دو دریای گوارا و شور، ((لولو)) و ((مرجان)) بیرون می آید، و این خود یکی از فوایدی است که انسان از آن بهره مند می شود، و ما درباره تفسیر این آیه آنچه را که گفتنی است در تفسیر آیه ۱۲ از سوره فاطر گفته ایم .

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ

کلمه ((جواری)) جمع جاریه است ، که به معنای کشتی است ، و کلمه ((منشآت)) اسم مفعول از ماده انشاء است ، و انشاء هر چیز معنای احداث و ایجاد و تربیت آن است ، و کلمه ((اعلام)) جمع ((علم)) - فتحه عین و لام - است که به معنای کوه است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۸

و اگر کشتی ها را ملک خدای تعالی دانسته با این که کشتی را انسان ها می سازند، بدین جهت است که تمامی سبب هایی که در ساختن کشتی دخالت دارند، از چوب و آهن و سایر اجزایی کشتی از آن ترکیب می یابد، و انسانی که این اجزا را ترکیب می کند، و صورت کشتی به آن می دهد، و نیز شعور این انسان و فکر و اراده اش همه مخلوق خدا و مملوک اوست ، نتیجه عمل انسان هم که یا کشتی است و یا چیز دیگر ملک خدای تعالی است .

پس منعم حقیقی کشتی ها به انسان ، خدا است ، چون خدای تعالی به انسان ها الهام کرد چگونه کشتی بسازند و این که چه منافع و آثاری مترتب بر این صنع هست ، و نیز راه استفاده از منافع بسیار آن را او الهام فرمود.

مراد از فنای هر که بر زمین است و وجه اینکه آن را از جمله نعمتهای الهی شمرده است

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ

ضمیر ((علیها)) به زمین بر می گردد، و معنای آیه این است که : هر جنبنده دارای شعوری که بر روی زمین است به زودی فانی

خواهد شد، و این آیه مساءله زوال و فنای جن و انس را مسجل می کند، و اگر فرمود: ((کل من علیها - هر کس بر روی زمین است)) و نفرمود ((کل ما علیها - هر چیز که بر روی زمین است)) و خلاصه اگر مساءله فنا و زوال را به صاحبان شعور اختصاص داد، نه از این جهت بوده که موجودات بی شعور فانی نمی شوند، بلکه از این بابت بوده که زمینه کلام زمینه شمردن نعمت هایی است که به صاحبان شعور ارزانی داشته، نعمتهای دنیایی و آخرتی، و معلوم است که در چنین زمینه ای مناسب همان است که درباره فنای این طبقه سخن بگوید.

در ضمن با توجه به این که کلمه ((فان - فانی)) ظهور در آینده دارد، و سیاق آیه نیز ظهور در این دارد که از آینده ای خبر می دهد، از جمله ((کل من علیها فان)) این نکته هم به طور اشاره استفاده می شود که مدت و اجل نشاء دنیا با فنای جن و انس به سر می آید و عمرش پایان می پذیرد، و نشاء آخرت طلوع می کند، و هر دو مطلب یعنی فنای جانداران صاحب شعور زمین، و طلوع نشاء آخرت که نشاء جزا است، از نعمتها و آلاهی خدای تعالی است، چون زندگی دنیا حیاتی است مقدمی برای غرض آخرت و معلوم است که انتقال از مقدمه به غرض و نتیجه، نعمت است.

با این نکته گفتار بعضی از مفسرین پاسخ داده می شود که گفته اند: فناء چه نعمتی هست که آیه شریفه آن را از آلاء و نعمتهای الهی شمرده؟

و حاصل جواب این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۶۹

حقیقت این فنا انتقال از دنیا به آخرت، و رجوع به خدای تعالی است، همچنان در بسیاری از آیات کریمه قرآن این فناء به انتقال مذکور تفسیر شده و فهمانده که منظور از آن فنای مطلق و هیچ و پوچ شدن نیست.

مقصود از وجه خدا و بقای آن، و معنای ((ذوالجلال و الاکرام))

((و بقی وجه ربک)) - وجه هر چیزی عبارت است از سطح بیرونی آن، (و از آنجایی که خدای تعالی منزّه است از جسمانیت و داشتن حجم و سطح، ناگزیر معنای این کلمه در مورد خدای تعالی بعد از حذف محدودیت و نواقص امکانی عبارت می شود از نمود خدا) و نمود خدا همان صفات کریمه او است، بین او و خلقش واسطه اند، و برکات و فیض او به وسیله آن صفات بر خلقش نازل می شود، و خلائق آفرینش و تدبیر می شوند، و آن صفات عبارتند از علم و قدرت و شنوایی و بینایی و رحمت و مغفرت و رزق و امثال اینها، و ما در تفسیر سوره اعراف در این که صفات خدای تعالی واسطه های فیض اویند بحثی گذرانیدیم.

((ذوالجلال و الاکرام)) - در معنای کلمه ((جلال)) چیزی از معنای اعتلا و اظهار رفعت خوابیده، البته رفعت و اعتلای معنوی در نتیجه جلالیت با صفاتی که در آن بویی از دفع و منع هست سر و کار و تناسب دارد، مانند صفت علو، تعالی، عظمت، کبریاء، تکبر، احاطه، عزت، و غلبه.

خوب وقتی همه این معانی در کلمه جلال خوابیده، باید دید برای کلمه ((اکرام)) چه باقی می ماند؟ برای این کلمه از میان صفات، آن صفاتی باقی می ماند که بویی از بهاء و حسن می دهد، بهاء و حسنی که دیگران را واله و مجذوب می کند، مانند صفات زیر: علم، قدرت، حیات، رحمت، جود، جمال، حسن، و از این قبیل صفات که مجموع آنها را صفات جمال می گویند، همچنان که دسته اول را صفات جلال می نامند، و اسمای خدایی را به این دو قسمت تقسیم نموده، هر یک از آنها که بویی از اعتلا و رفعت دارد صفت جلال، و هر یک که بویی از حسن و جاذبیت دارد صفات جمال می نامند.

بنابراین، کلمه ((ذوالجلال و الاکرام)) نامی از اسمای حسنی خدا است، که به مفهوم خود تمامی اسمای جلال و اسمای جمال خدا را در بر می گیرد.

و مسمای به این نام در حقیقت ذات مقدسه خدایی است، همچنان که در آخر همین سوره خود خدای تعالی را به این اسم نامیده و فرموده: ((تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام))، و لیکن در آیه مورد بحث نام وجه خدا شده، حال یا به خاطر این بوده که



در خصوص این جمله از معنای وصفیت افتاده ، و صفت وجه واقع نشده ، و بلکه مدح و ثنای رب قرار گرفته ، و تقدیرش ((و یبقی وجه ربك هو ذوالجلال و الاكرام - و تنها وجه پروردگارت که او درارای جلال و اکرام باقی می ماند می باشد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۰

و یا این که مراد از وجه همانطور که گفتیم صفت کریمه و اسم مقدس خدای تعالی است ، و معلوم است که برگشت اجرای اسم بر اسم ، اجرای آن بر ذات است .

و معنای آیه شریفه بنابر این منظور از وجه اسم بوده باشد، و با در نظر گرفتن این که بقای اسم یعنی آن ظهوری که اسم لفظی ، از آن حکایت می کند فرع بقای مسمی است چنین می شود: ((و پروردگارت - عز اسمه - با همه جلال و اکرامش باقی می ماند، بدون این که فنای موجودات اثری در خود او و یا دگرگونی در جلال و اکرام او بگذارد)).

و بنابر این که مراد از وجه خدا هر چیزی باشد که دیگران رو به آن دارند که قهرا مصداقش عبارت می شود از تمامی چیزهایی که به خدا منسوبند، و مورد نظر هر خداجویی واقع می گردد، مانند انبیا و اولیای خدا و دین او و ثواب و قرب او و سایر چیزهایی که از این قبیل باشند معنای آیه چنین می شود: ((همه زمینیان فانی می گردند، و بعد از فنای دنیا آنچه نزد او و از ناحیه او است ، از قبیل انواع جزا و ثواب و قرب به او باقی می ماند، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((ما عندکم ینفد و ما عندالله باق)).

در سابق هم در تفسیر آیه شریفه ((کل شیء هالک الا وجهه))، مطالبی گفتیم که به درد اینجا هم می خورد.

منظور از سؤال هر که در آسمان و زمین است از خدا، و معنای اینکه خدا در هر روز در شاءنیست

يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

منظور از درخواست تمامی آسمانیان و زمینیان درخواست به زبان نیست ، بلکه درخواست به احتیاج است ، چون احتیاج خودش زبان است ، و معلوم که موجودات زمین و آسمان از تمامی جهات وجودشان ، محتاج خدایند، هستیشان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غنای وجود اویند، همچنان که فرمود: ((انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی)) و نیز در این که منظور از درخواست ، درخواست زبانی نیست ، بلکه درخواست حاجتی است ، فرموده : ((و اتيكم من كل ما سألتموه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۱

((کل یوم هو فی شأن)) - اگر کلمه ((شأن)) را در اینجا نکره یعنی بدون الف و لام آورد، برای این بود که تفرق و اختلاف را برساند در نتیجه معنای جمله چنین شود: خدای تعالی در هر روزی کاری دارد، غیر آن کاری که در روز قبل داشت ، و غیر آن کاری که روز بعدش دارد، پس هیچ یک از کارهای او تکراری نیست ، و هیچ شأنی از شئون او از هر جهت مانند شأنی دیگرش نیست ، هر چه می کند بدون الگو و قالب و نمونه می کند، بلکه به ابداع و ایجاد می کند، و به همین جهت است که خود را بدیع نامیده ، فرموده : ((بدیع السموات و الارض))

البته این را هم بگوییم که : منظور از کلمه ((یوم)) در جمله ((کل یوم - هر روز)) احاطه خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاء است ، در نتیجه او در هر زمانی هست ولی در زمان نیست ، و در هر مکانی هست لیکن در مکان نمی گنجد، و با هر چیزی هست لیکن نزدیک به چیزی نیست .

بحثی روایتی

(روایاتی در ذیلبرخی آیات گذشته )

در کافی می گوید: محمد بن منکدر از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت : وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) سوره الرحمن را برای مردم خواند، مردم چیزی نگفتند، حضرتش فرمود: پاسخ و عکس العمل جن در برابر این سوره بهتر بود از عکس العمل شما، برای این که وقتی جن این آیه را شنید: ((فبای الاء ربکما تکذبان)) گفتند: ((لا و لا بشیء من الاء ربنا نکذب - نه ، به هیچ یک از آلائی پروردگارمان تکذیب نمی کنیم)).

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از عده ای از اصحاب حدیث و صاحبان جوامع اخبار روایت شده، و صاحب الدر المنثور نقل آن را از پسر عمر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقلی صحیح دانسته.

و در عیون به سند خود از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مردی شامی در ضمن سوالاتی که از علی (علیه السلام) کرد پرسید: نام پدر بزرگ طایفه جن چیست؟ فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۲ شومان و این شخص همان کسی است که خدای تعالی او را از آتشی خالص بیافرید.

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: و اما این که فرموده: ((رب المشرقین و رب المغربین)) منظور از آن مشرق زمستان علیحده، و مشرق تابستان علیحده است، آیا این (مطلب) را از دوری و نزدیکی خورشید نمی شناسی؟

مؤلف: این معنا را قمی هم در تفسیر خود آورده، و لیکن سند آن را ذکر نکرده، و نام علی (علیه السلام) را نبرده، بلکه فرموده: از آن جناب.

دو دریا علی و فاطمه علیه السلام و لؤلؤ و مرجان حسن و حسین علیه السلام اند و در الدر المنثور است که: ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه ((مرج البحرين يلتقيان)) گفته: منظور از دو دریا علی و فاطمه است، و منظور از برزخ و حائل میان آن دو رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و در تفسیر آیه ((يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان)) گفته است: منظور از لؤلؤ و مرجان حسن و حسین است.

مؤلف: نظیر این حدیث را الدر المنثور از ابن مردویه از انس بن مالک و نیز صاحب مجمع البیان از سلمان فارسی و سعید بن جبیر و سفیان ثوری روایت کرده اند، چیزی که هست باید دانست که این تفسیر، تفسیر به باطن است نه این که بخواهد بفرماید: معنای بحرین و برزخ و لؤلؤ و مرجان است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((کل من علیها فان)) آمده که امام در بیان جمله ((کل من علیها فان)) فرموده: هر کس که بر روی زمین قرار دارد، و در معنای جمله ((و ببقی وجه ربک)) فرموده: منظور از وجه پروردگار دین او است، و امام علی بن الحسین فرموده: وجه خدا که مردم رو به سوی آن می آیند ماییم.

و در مناقب ابن شهر اشوب در ذیل آیه ((و ببقی وجه ربک)) آمده که: امام صادق (علیه السلام) فرمود: وجه الله ماییم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۳

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایاتی دیگر نیز هست، و ما در سابق بیانی داشتیم که تفسیر وجه الله، به دین و امام را توجیه می کند.

و در کافی در خطبه ای که از علی (علیه السلام) نقل کرده آمده که فرمود: ((الحمد لله الذی لا یموت و لا ینقضی عجائبه لانه کل یوم هو فی شاءن من احداث بدیع لم یکن)).

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه آمده که امام فرمود: یعنی زنده می کند و می میراند زیاد می کند و کمی و نقصان می آورد. و در مجمع البیان از ابو درداء از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت آورده که در ذیل جمله ((کل یوم هو فی شاءن)) فرمود: یک شاءن او این است که گناهی را بیامزد، یکی دیگر این که در اندوه و گرفتاری ها فرج و گشایش دهد، یکی این که مردمی را بلند کند، مردمی دیگر را از بالا به پایین آورد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از آن جناب نقل کرده، و در معنای آن حدیثی از ابن عمر از آن جناب به این عبارت آورده فرمود: گناهی را بیامزد و اندوهی را برطرف سازد. الرحمن

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۴

آیات ۳۱ - ۷۸، سوره الرحمن

سَنفُرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ (۳۱) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۳۲) يَمَعَشِرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا وَلَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ (۳۳) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۳۴) يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَوَاطِرَ مِّنْ نَّارٍ وَنَجَاسٍ فَلَا تَنْتَصِرُونَ (۳۵) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۳۶) فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ (۳۷) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۳۸) فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ (۳۹) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۴۰) يُعْرِضُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمِهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَصِي وَالْأَقْدَامِ (۴۱) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۴۲) هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ (۴۳) يَطوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَأَنْ (۴۴) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۴۵) وَلَمَّا خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ (۴۶) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۴۷) ذَوَاتَا أَفْنَانٍ (۴۸) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۴۹) فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ (۵۰) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۵۱) فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ (۵۲) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۵۳) مُتَّكِفِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ (۵۴) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۵۵) فِيهِنَّ قَصِيرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ (۵۶) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۵۷) كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ (۵۸) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۵۹) هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ (۶۰) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۶۱) وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ (۶۲) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۶۳) مُدْهَامَاتٍ (۶۴) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۶۵) فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَا (۶۶) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۶۷) فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمانٌ (۶۸) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۶۹) فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ (۷۰) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۷۱) حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ (۷۲) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۷۳) لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ (۷۴) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۷۵) مُتَّكِفِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضِرَ وَعَنْقَرِي حِسَانٍ (۷۶) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۷۷) تَبَرَّكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (۷۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۵

ترجمه آیات

به زودی ای جن و انس به حسابتان خواهیم رسید (۳۱). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۳۲). ای گروه جن و انس اگر می توانید از کرانه های آسمان و زمین راه فراری یافته بگریزید این کار را بکنید، لیکن از حساب ما و عذاب ما گریزی ندارید، مگر با حجت و عذر موجه (۳۳). پس دیگر کدامیک از نعمت های پروردگار خود را تکذیب می کنید؟ (۳۴). آتشی بدون دود و آتشی دیگر با دود بر شما مسلط می کند، و دیگر نمی توانید یکدیگر را یاری کنید (۳۵). پس کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۳۶). پس روزی که آسمان شکافته شود، آن وقت مانند روغن مذاب سرخ می گردد (۳۷). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۳۸). در آن روزنه زانس و گناهش سوال می شود و نه از جن (۳۹). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۴۰). مجرمین از چهره شان شناخته می شوند، و موی سر و پاهایشان را می گیرند و در آتش می افکنند (۴۱). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۴۲). این همان جهنمی است که مجرمین تکذیبش می کردند (۴۳). بین آن و بین آبی در نهایت جوش، آمد و شد دارند (۴۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۶

دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۴۵). و آن کسی که از مقام پروردگارش بیمناک است دو بهشت دارد (۴۶). دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید (۴۷). بهشت هایی که انواع میوه ها دارند (۴۸). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۴۹). در آن دو بهشت دو چشمه جاری است (۵۰). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۵۱). در آن دو از هر میوه دو صنف شناخته و ناشناخته هست (۵۲). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۵۳). در حالی که بر فرشهایی تکیه کرده اند که آسترش از ابریشم است و میوه های رسیده آن دو باغ در دست رس است (۵۴). دیگر کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۵۵). در آنها همسرانی هست که چشم به غیر از شوهران نیفکنده نه انسی قبلا با آنان تماس گرفته و نه جنی (۵۶). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان

را تکذیب می کنید؟ (۵۷). آنها همچون یاقوت و مرجانند (۵۸). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۵۹). آری مگر جزای احسان جز احسان می تواند باشد؟ (۶۰). دیگر کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۶۱). قبل از آن دو بهشت، دو بهشت دیگر دارند (۶۲). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۶۳). بهشت ها که از شدت سبزی میل به سیاهی دارند (۶۴). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۶۵). در آن دو نیز دو چشمه چون فواره هست (۶۶). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۶۷). در آن دو میوه و نخل و انار است (۶۸). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۶۹). در آنها همسرانی خوش صورت و نیکو سیرت است (۷۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۷

دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۷۱). سیاه چشمانی که هرگز از خیمه ها بیرون نمی شوند (۷۲). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۷۳). زنانی که قبلا- نه انسانی با آنها تماس گرفته و نه جنی (۷۴). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۷۵). در حالی که بر بالش های سبز رنگ ابریشمین تکیه کرده اند که بهترین بافت را دارد و بسیار زیبا است (۷۶). دیگر کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟ (۷۷). چه پر برکت است نام رحمان خدا که پروردگار تو و دارای صفات جلال و جمال است (۷۸).

#### بیان آیات

این آیات فصل دوم از آیات سوره است، که نشاء دوم جن و انس را توصیف می کند، نشاء ای که به سوی خدا بر می گردند و به جزای اعمال خود می رسند و آلاء و نعمتهایی را که خدا در آن نشاء به ایشان ارزانی می دارد بر می شمارد، همچنان که در فصل گذشته نشاء اول را توصیف می کرد، آلاءی خدا در آن نشاء را بر می شمرد.

معنای جمله ((سنفرغ لکم ایها الثقلان)) و عدم منافات آن با ((لا یشغله شاءن عن شاءن))

سَنْفَرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ

وقتی می گویند: فلاخی برای فلان کار فارغ شد می فهماند که قبلا مشغول کاری دیگر بوده، آن را به خاطر این کار رها کرده، چون این کار را مهمتر دانسته.

و بنابر این، معنای جمله ((سنفرغ لکم)) این می شود که ما به زودی بساط نشاء اول خلقت را در هم می پیچیم، و به کار شما مشغول می شویم. آنگاه آیات بعدی بیان می کند که منظور از مشغول شدن خدا به کار جن و انس این است که ایشان را مبعوث نموده، و به حسابشان رسیدگی نموده، و بر طبق اعمالشان جز ایشان می دهد، خیر باشد خیر و شر باشد شر، پس فراغ برای جن و تعبیری است استعاره به کنایه از تبدیل نشاء دنیا به نشاء آخرت.

ممکن است در اینجا این شبهه به ذهن خواننده عزیز برسد که اگر منظور از فراغ چنین معنایی باشد، آیه شریفه با آیه ای دیگر که می فرماید: ((هیچ کاری خدا را از کار دیگر باز نمی دارد)) منافات خواهد داشت، ولی شبهه وارد نیست، برای این فراغ مذکور تنها ناظر به تبدیل نشاء است، و اما آن دلیل که می فرماید: ((لا یشغله شاءن عن شاءن - هیچ کاری او را از کارهای خدا باز نمی

دارد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۸

ناظر است به این که قدرت خدای تعالی مطلق و وسیع است، و این دو مطلب ربطی به هم ندارد، تا منافات داشته باشد.

و همچنین هیچ منافاتی میان جمله ((کل یوم هو فی شاءن)) با دلیل مذکور که می گفت: هیچ کاری او را از کار دیگر باز نمی دارد وجود ندارد.

و منظور از ((ثقلان)) جن و انس است، و ضمیر جمع در کلمه ((لکم)) و کلمه ((استطعتم)) و غیر این دو کلمه به همان ثقلان بر می گردد، با این که کلمه مزبور تشبیه است، و علی القاعده باید ضمیر تشبیه به آن برگردد، و بفرماید: ((لکما)) و ((استطعتما))، و اگر

ضمیر جمع برگردانده، بدین جهت است که هر چند جن و انس دو طایفه از خلقند، لیکن افراد این دو طایفه بسیارند. معنای اینکه خطاب به جن و انس فرمود نمی‌توانید بگریزید جز به سلطان  
 يَمْعَشِرُ الْجِنَّ وَالْانْسِ اِنْ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوا مِنْ اَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوا  
 خطاب به گروه جن و انس در این آیه شریفه به طوری که از سیاق استفاده می‌شود از خطابهای روز قیامت است، و خطابی است تعجیزی، یعنی می‌خواهد بفرماید: روز قیامت هیچ کاری نمی‌توانید بکنید.

و مراد از استطاعت، قدرت، و مراد از نفوذ از اقطار، فرار از کرانه‌های محشر است، چون کلمه اقطار جمع قطر است که به معنای ناحیه است و معنای آیه این است که: ای گروه جن و انس - در ضمن باید دانست این که جن را جلوتر از انس آورد، برای این بود که طایفه جن در حرکات سریع توانا تر از انسان - اگر توانستید از حساب و کتاب قیامت بگریزید، این شما و این نواحی آسمان ها و زمین، ولی به هر طرف بگریزید بالاخره به ملک خدا گریخته اید، و شما نمی‌توانید از ملک خدا در آید، و از مواخذه او رها شوید.

((لا تنفذون الا بسلطان)) - یعنی قادر بر نفوذ نخواهید بود، مگر با نوعی سلطه که شما فاقد آن هستید. و منظور از سلطان، قدرت وجودی است، و سلطان به معنای برهان و یا مطلق حجت است، و سلطان به معنای ملک نیز هست.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از نفوذی که در این آیه نفی شده نفوذ علمی در آسمان‌ها و زمین، و دست یابی به اقطار آن دو است (و نتیجه گرفته‌اند آیه شریفه پیشگویی از این آینده است که روزی بشر قدرت نفوذ علمی پیدا می‌کند، و به اقطار آسمان‌ها دست می‌یابد) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۷۹

لیکن همانطور که ملاحظه فرمودید: سیاق آیه با این معنا سازگار نیست (چون در این آیات گفتگو درباره قیامت است، و در وسط چنین گفتگویی ناگهان به مسأله‌ای از مسائل دنیا پرداختن درست به نظر نمی‌رسد).

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَ نَحَّاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ

کلمه ((شواظ)) طوری که راغب گفته به معنای شعله بی دود آتش است. مجمع البیان هم آن را به شعله سبز رنگی معنا کرده که از آتش برمی‌خیزد، و این معنا نزدیک به همان معنایی است که راغب کرده، و کلمه ((نحاس)) به معنای دود است، و راغب آن را به شعله بی دود معنا کرده، می‌فرماید: آتشی سبز رنگ و بدون دود، و یا به شکل دود بر شما مسلط می‌کند، و آن وقت دیگر نخواهید توانست یکدیگر را یاری کنید.

((فلا تنتصران)) - این کلمه از باب افتعال است، که وقتی تشبیه و دو طرفی می‌شود معنای باب تفاعل تناصر را می‌دهد، که اصلاً براین بنا شده، که عملی طرفینی را تفهیم کند، پس جمله ((لا- تنتصران)) معنای ((لا تتناصران)) را می‌دهد، یعنی نمی‌توانید یکدیگر را نصرت دهید، و بلا را از یکدیگر برطرف نموده، در نتیجه همگی از رنج آن رهایی یابید، برای این که آن روز همه اسباب از کار می‌افتند، و هیچ حافظی از امر خدا وجود ندارد.

فَاِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ

یعنی ناگهان آسمان شکافته می‌شود، و چون چرمی سرخ رنگ قرمز می‌شود.

آیه ((فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس ولا جان)) سرعت حساب را افاده می‌کند و با آیه ((وقفوهم انهم مسؤلون)) و امثال آن منافات ندارد

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ

از این آیه تا به آخر سوره وضع حساب و جزا و حال مجرمین و متقین را که در دنیا از مقام پروردگار خود پروا داشتند و نیز مال کار آنان را بیان می‌کند.

سپس آیه شریفه سرعت حساب را بیان می‌کند، (و می‌فرماید: حساب رسی او این قدر سریع است که از هیچ جن و انسی نمی‌پرسند چه گناهی کرده‌ای) و در جای دیگر صریحا فرموده: ((و الله سریع الحساب)) و مراد از کلمه ((یومئذ)) روز قیامت است. و سوالی که در آیه نفی شده و فرموده: از کسی سوال نمی‌شود سوال به طور معمول و مالوف در بین خود ما انسانها است، چنین سوالی را نفی کرده، پس این آیه منافاتی با آیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۰

((و قفوهم انهم مسئولون)) و آیه ((فوبك لنستلنهم اجمعین)) ندارد، برای این که روز قیامت مواقف مختلفی دارد، در بعضی از آن مواقف مردم باز خواست می‌شوند، و در بعضی دیگر مهر بر دهانهایشان زده می‌شود، و در عوض اعضای بدنشان سخن می‌گویند، و در بعضی مواقف دیگر از سیمایشان شناخته می‌شوند.

يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَتِهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوْصِي وَ الْأَقْدَامِ

این آیه در مقام پاسخ از پرسشی تقدیری است، گویا کسی می‌پرسد: خوب وقتی از گناهشان پرسش نمی‌شوند پس از کجا معلوم می‌شود گناهکارند؟ در پاسخ فرموده: ((مجرمین از سیمایشان شناخته می‌شوند...))، و به همین خاطر جمله مورد بحث را با واو عاطفه عطف به ما قبل نکرد، و فرمود: ((در آن روز کسی از جن و انس از گناهش سوال نمی‌شود، و مجرمین از سیمایشان شناخته می‌شوند)) بلکه بدون واو عاطفه فرمود: ((مجرمین...)) تا بفهماند این جمله پاسخ از سوالی است که در کلام نیامده، و منظور از سیمایشان نشانه‌ای است که از چهره مجرمین نمودار است.

((فیوخذ بالنواصی و الاقدام)) - این جمله به خاطر این که حرف ((فاء)) بر سرش در آمده، فرع و نتیجه شناسایی مذکور است، و کلمه ((نواصی)) جمع ناصیه است، که به معنای موی جلو سر است، و کلمه ((اقدام)) جمع قدم است، و جمله ((النواصی)) نائب فاعل جمله ((یوخذ)) است، معنای تحت اللفظی آن ((موی جلو سرها گرفته می‌شود است)).

و معنای آیه این است که: احدی از گناهش پرسش نمی‌شود - مجرمین با علامتی که در چهره‌هایشان نمودار می‌گردد شناخته می‌شوند، در نتیجه موی جلو سرشان و پاهایشان را می‌گیرند و در آتش می‌اندازند.

هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ ءَ اَن

این دو آیه حکایت گفتاری است در آن روز به مجرمین گفته می‌شود، چیزی که هست جمله ((یقال - گفته می‌شود)) از ابتدای آن حذف شده، و تقدیر کلام ((یقال هذه جهنم التي...)) است، یعنی آن روز به مجرمین گفته می‌شود: این است آن جهنمی مجرمین تکذیبش می‌کردند.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان گفته: ممکن است خطاب در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۱

بعد از آنکه خبر داد که مجرمین به زودی باز خواست می‌شوند، و موی پیشانی و پاهایشان را گرفته در آتش می‌اندازند، در این آیه روی سخن رسول گرامی خود کرده فرموده باشد، این آن جهنمی که مجرمین از قوم تو آن را تکذیب می‌کردند، و به زودی وارد آن خواهند شد، و باید که سرنوشت آنان در نظرت بی‌اهمیت باشد.

و کلمه ((حمیم)) به معنای آب داغ است، و کلمه ((ان)) که اصلش ((انی)) است به معنای داغی است که داغیش به نهایت رسیده باشد. و بقیه الفاظ آیه روشن است (و معنایش این است که: این است آن جهنمی که مجرمین آن را دروغ می‌شمردند، اینک بین این آتش و بین آبی به نهایت داغ می‌آیند و می‌روند).

مراد از مقام پروردگار در آیه: ((و لمن خاف مقام ربه جنتان))

و لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ

از این آیه به بیان اوصاف و احوال سعادی از جن و انس شروع نموده، موضوع بحث کسانی را قرار می‌دهد که از مقام



پروردگارشان پروا داشتند، و کلمه ((مقام)) مصدر میمی و به معنای قیام است، که به فاعل خودش یعنی کلمه ((رب)) اضافه شده، و مراد از قیام خدای تعالی علیه وی است: که خداوند در هنگامی که بنده اش عملی انجام می دهد بالای سرش ایستاده و ناظر عمل او است، اما نه ایستادن یک کارفرما و سرکارگر بالای سر کارگر، بلکه معنای قیام خدا احاطه و علم خداست به آنچه بنده می کند، و ضبط عمل بنده و جزا دادن به وی است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((افمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت...)). ممکن است کلمه ((مقام)) را اسم مکان و به معنای محل قیام بگیریم، و اضافه شدن آن بر کلمه ((رب)) را لامیه بدانیم، که معنایش ((مقام برای خدا)) می شود، و بگوییم منظور از مقامی که برای رب است مقامی که خدای تعالی نسبت به بنده اش دارد، و آن مقام این است که خدا رب او است، کسی است که امر بنده را تدبیر می کند، و یکی از تدابیر او اینکه وی را به زبان رسولانش سوی ایمان و عمل صالح دعوت می کند، و چنین قضا رانده که او را بر طبق عملش جزا دهد، خیر باشد خیر و شر باشد شر. علاوه بر این خدای تعالی محیط به او و با او است، و آن چه وی می گوید او می شنود، و آنچه وی انجام می دهد او می بیند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۲

و او لطیف و باخبر است.

اشاره به اقسام و مراحل خوف از مقام پروردگار و بیان اینکه مقصود از خائنان در آیه: ((و لمن خاف...)) مخلصین است و اما این که خوف از مقام پروردگار چیست؟ باید بگوییم: خوف هم مانند عبادت مراحل دارد، بعضی ها از عقاب خدا می ترسند، و از ترس عذاب او کفر نمی ورزند و گناه نمی کنند، قهرا لازمه چنین خوفی این است که عبادت صاحبش عبادت کسی باشد که از عذاب خدا می ترسد، عبادت می کند تا گرفتار عذاب او نگردد، در نتیجه عبادتش محضا برای خدا نباشد، و قسم عبادت عبادت بردگان است که موالی خود را از ترس سیاست و شکنجه اطاعت می کنند، همچنان که بعضی دیگر او را به طمع ثواب و پاداشش بندگی می کنند، عبادت می کنند تا به رسیدن به آنچه دلخواهشان است رستگار گردند، اینان هم عبادت خدا را محضا لله انجام نمی دهند، عبادتشان یک قسم تجارت است، همچنان که در روایاتی هم آمده، و بعضی از آنها در سابق نقل شد. و خوف در جمله ((و لمن خاف مقام ربه)) ظهور در هیچ یک از این دو قسم خوف، یعنی خوف از عذاب و خوف از فوت لذتهای نفسانی در بهشت ندارد، چون این دو نوع خوف غیر از خوف از قیام و آگاهی خدا نسبت به اعمال بندگان است، و نیز غیر از خوف از مقامی است که خدای تعالی نسبت به بنده اش دارد، چون خوف از آگاهی خدا و نیز خوف مقام پروردگار تاثر خاصی است که برای بنده بدانکه بنده است، در برابر ساحت عظمت و کبریائی مولایش حقیر و ذلیل است دست می دهد، و باعث می شود آثاری از مذلت و خواری و اندکاک در قبال عزت و جبروت مطلقه خدای تعالی از او ظهور کند.

و عبادت خدای تعالی از ترس او - البته ترس به این معنا - عبارت است از خضوع در برابر او بدین جهت که او الله است، ذو الجلال و الاکرام است، نه بدین جهت که جهنم دارد، و نه بدین جهت که بهشت دارد، وقتی عبادت به این انگیزه انجام شود خالصا لوجه الله صورت می گیرد.

و این معنای از خوف، همان خوفی است که خدای تعالی ملائکه مکرمین خود را بدان ستوده، و گرنه اگر خوف منحصر در خوف از عذاب و ترک ثواب می بود، با در نظر داشتن این که ملائکه معصوم و ایمن از عذاب مخالفت و تبعات معصیتند نباید آنان را به داشتن خوف بستاید، ولی می بینیم ستوده و فرموده: ((یخافون ربهم من فوقهم)).

پس از آنچه گذشت روشن گردید آن کسانی از جن و انس که جمله ((و لمن خاف)) اشاره به ایشان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۳

عبارتند از اهل اخلاص، آنهایی که خاضع در برابر جلال خدای تعالی هستند، و او را بدین جهت عبادت می کنند که او الله (عز اسمه) است، نه بدین جهت که جهنم دارد، و نه به طمع بهشت و ثوابی که می دهد، و بعید نیست این طایفه همان کسانی باشند

که در سوره بعدی بعد از آنکه مردم را سه دسته می‌کند، درباره دسته سوم می‌فرماید: ((و السابقون السابقون اولئک المقربون)). اقوال مختلف درباره اینکه خائف از مقام رب دو بهشت دارد

و اما اینکه فرموده: این خائفان دو بهشت دارند، مفسرین در معنایش حرفها زده‌اند: بعضی گفته‌اند: یک بهشت منزل شخصی او است، که دوستانش در آنجا زیارتش می‌کنند، و یکی هم منزل خدمتکاران و همسران او (به عبارت ساده تر منظور از دو بهشت بیرونی و اندرونی است).

بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از دو بهشت باغی است که بیرون قصر دارد، و باغی که داخل قصرش دارد (باز نظیر توانگران دنیا که یک باغچه در منزل دارند، و در آن گلکاری می‌کنند، و باغی در بیرون شهر و در ییلاق دارند، که در آنجا انواع میوه‌ها و چمن زارها درست می‌کنند).

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که: در آخرت دو بهشت جدای از هم دارد، تا هرگاه از این بهشت خسته شد به آن بهشت دیگر رود، تا لذتش به حد کمال برسد.

بعضی دیگر گفته‌اند: یک بهشت در برابر عقاید حقه‌اش به او می‌دهند، و بهشتی دیگر در برابر اعمال صالحی که کرده. بعضی دیگر گفته‌اند: یک بهشت در برابر اعمال صالحه و اطاعتی که کرده، و یک بهشت دیگر در برابر ترک گناهانی که می‌توانسته است مرتکب شود.

بعضی دیگر گفته‌اند: یک بهشت جسمانی است و یکی روحانی، و اقوال به طوری که ملاحظه می‌فرمایید اقوالی است که هیچ دلیلی در آیه مورد بحث و یا در سراسر قرآن کریم بر آنها وجود ندارد، (و در حقیقت از مقایسه آخرت با وضع دنیا ناشی شده است).

بعضی هم گفته‌اند: یک بهشت را به خاطر استحقاقی که دارد به او می‌دهند، و یک بهشت دیگر را فقط به عنوان تفضل ارزانش می‌دارد. در بین همه اقوالی که ملاحظه کردید ممکن است بگوییم این قول بهتر است، چون آیه شریفه ((لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۴

هم اشعاری بدان دارد، البته آنطور که ما تفسیرش کردیم این اشعار را دارد.

وصف آن دو بهشت

ذَوَاتَا أَفْنَانٍ

کلمه ((ذواتا)) تشبیه ذات (دارای) است، و در خصوص کلمه ((افنان)) دو احتمال هست یکی این که جمع فن باشد که معنای نوع را می‌دهد، و معنای جمله این است که: آن دو بهشت دارای انواعی از میوه‌ها و سایر لذاتند. و یکی دیگر این که جمع ((فنن)) یعنی شاخه‌تر و نرم باشد، که در صورت معنای جمله این می‌شود که: آن دو بهشت دارای درختانی نرم هستند.

فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ

در این جمله کلمه ((عینان)) نکره و بدون الف و لام و بدون توضیح آمده، تا دلالت کند بر عظمت امر آن دو چشمه که در آن دو بهشت است.

فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ

یعنی در آن دو بهشت از هر میوه‌ای دو زوج هست، و منظور از دو زوج دو صنف است.

و بعضی از مفسرین درباره این دو صنف میوه گفته‌اند: یک صنف از آن میوه‌هایی است که آن را می‌شناسند، چون آنها را در دنیا دیده بودند، و صنف دیگری هست که آن را نمی‌شناسند، چون در دنیا نبوده و ندیده بودند. بعضی دیگر جوهری دیگر گفته‌اند ولی در خود آیه شریفه هیچ دلیلی بر هیچ یک از آن جوهر نیست.

مُتَكَيِّبِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَانِهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ ...

کلمه ((فرش)) - به ضمه فاء و راء - جمع فراش است، و کلمه ((بطائن)) جمع بطانه است، که به معنای باطن و جوف هر چیز است، در مقابل آن ظواهر که جمع ظاهره است به معنای ظاهر و سطح بیرونی آن است. (و لذا آستر جامه را بطانه و رویه آن را ظاهره می گویند)، و کلمه ((استبرق)) به معنای پارچه ابریشمین درشت باف است.

در مجمع البیان می گوید: اگر در آیه شریفه بطانه یعنی آستر فراش را نام برد، و از ظاهره یعنی رویه آن نا می نبرد، برای این بود که معمولاً آستر جامه و فراش پست تر است از رویه آن، و وقتی فراشی آسترش از ابریشم باشد هر کسی می فهمد که رویه آن گران بهاتر و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۵

ما فوق استبرق است (مثلاً- حریر است یعنی جامه ای ابریشمین ریز بافت). ((و جنی الجنین دان)) - کلمه ((جنی)) به معنای میوه رسیده ای که وقت چیدنش شده باشد، و کلمه ((دان)) (که در اصل دانی بوده) اسم فاعل از مصدر ((دنو)) - با ضمه دال و نون و تشدید واو - است، که به معنای نزدیکی است، پس دانی نزدیک، و معنای جمله این است که میوه های چیدنی درختان بهشتی نزدیک و در دسترس است.

وصف حوریان بهشتی

فِيهِنَّ قَصْرَاتُ الطَّرْفِ ...

ضمیر جمع مونث به فراشها بر می گردد، و معنایش این است که: در آن بسترها همسرانی چنین و چنان هستند. بعضی هم احتمال داده اند ضمیر مذکور به جنان یعنی جنت ها برگردد، هر چند کلمه جنان قبلاً در سخن نیامده بود، ولی وقتی برای هر یک از اولیای خدا دو تا جنت باشد، قهرا در آخرت جنت های بسیاری خواهد بود، پس به این قرینه می شود ضمیر جمع به آن برگردانید، و کلمه ((طرف)) به معنای کاسه چشم است، و مراد از کوتاهی طرف این است که: همسران بهشتی به شوهران خود اکتفاء می کنند، و چشم داشتی به دیگران ندارند.

((لم یطمئن انس قبلهم و لا جان)) - کلمه ((طمث)) که فعل ((لم یطمث)) از آن مشتق شده، به معنای ازاله بکارت و نکاحی است که با خونریزی همراه باشد.

و معنای آیه این است که: حوریان بهشتی دست نخورده اند، و قبل از همسران هیچ جن و انسی ازاله بکارت از ایشان نکرده.

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ

همسران نامبرده در صفای رنگ و بهاء و تلالو چون یاقوت و مرجانند، (لبها چون یاقوت و چهره چون مرجان).

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ

این استفهام انکاری است، و می خواهد احسانی را که خدا با دادن دو بهشت به اولیای خود کرده بود و نعمت های گوناگونی که در آن بهشت ها قرار داده بود تعلیل کند، و بفرماید علت این احسان ها آن بود ایشان نیز اهل احسان بودند، یعنی با ترس از مقام پروردگارشان هر چه می کردند احسان بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۶

البته از این آیه شریفه تنها این مقدار استفاده می شود که احسان بنده بدون تلافی و جبران نیست، خداوند پاداش آن را به احسانی نظیر آن می دهد. و اما نکته دیگری که از آیات دیگر استفاده می شود که احسان خدا بیش از احسان بنده است، و اضافه بر جزای اعمال او است، در این آیات متعرضش نشده، مگر این که بگوییم: احسان از ناحیه خدای تعالی وقتی تمام می شود بیشتر از احسانی باشد که محسنین و نیکوکاران در راه او می کنند، پس جمله ((الا الاحسان)) دلالت بر این زیادتی هم دارد.

مراد از ((و من دونهما جنتان))

وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ

ضمیر تشبیه به دو جنتی بر می‌گردد که در آیات گذشته توصیف شد، و معنای جمله ((من دونهما)) این است که: دو بهشت دیگر نیز هست که هر چند محتوی و نعمتهایی که در آنها است شبیه دو بهشت اول است، ولی از نظر درجه فضل و شرف پایین تر از آن دو است، در سابق هم گفتیم که: آن دو بهشت مخصوص اهل اخلاص است، که ترسشان از عذاب خدا و از فوت ثوابهای او نیست، بلکه از مقام او است، پس این دو بهشت مخصوص مؤمنینی است که درجه ایمان شان پایین تر از درجه ایمان اهل اخلاص است، مؤمنینی که خدای سبحان را به این عبادت می‌کنند که از آتش او می‌ترسند، و یا به ثواب و بهشت او طمع دارند، و این دسته از مؤمنین همان اصحاب یمین در سوره واقع اند.

بعضی از مفسرین جمله ((من دونهما)) را به نزدیکی دو بهشت اول معنا کرده اند، و اگر چنین باشد از سیاق استفاده می‌شود که این دو بهشت هم از آن صاحبان دو بهشت اول است. بلکه بعضی ادعا کرده اند که این دو بهشت افضل و بهتر از دو بهشت سابقند، و صفاتی که در آن دو بود به درجه عالی تری در این دو بهشت هست.

لیکن خواننده عزیز اگر در بیان سابق ما که در ذیل آیه ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) داشتیم دقت فرماید، و نیز آیات سوره واقع را در نظر بگیرد، که اهل بهشت را دو صنف می‌کند، یکی مقربین که اهل اخلاصند، و یکی هم اصحاب یمین، آن وقت متوجه می‌شود که وجه قبلی قوی تر است.

مُدَّهَاتَانِ

کلمه ((ادهیام)) که مصدر باب افعیال است، از ثلاثی مجرد ((دهمه)) گرفته شده، و دهمه به معنای سبز پر رنگ است، به طوری که از شدت سبزی رنگش متمایل به سیاهی شده باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۷ (و شاید در فارسی بتوان رنگ یشمی را مصداق آن دانست)، در این جمله در وصف دو بهشت مذکور می‌فرماید: آن قدر سبز است سبزش و غرور و ابتهاج درختانش به نهایت رسیده، و برگ ها متمایل سیاهی شده.

فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَاحَتَانِ

یعنی در آن دو بهشت دو چشمه هست که چون فواره با شدت می‌جوشند.

فِيهِمَا فَكَّهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رَمَّانٌ

مراد از ((فاکهه)) و ((رمان)) (میوه و انار) درخت آن دو است، چون بین فاکهه و رمان نخل را آورده، که به معنای درخت خرماست نه خود خرما.

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حَسَانٌ

ضمیر ((فیهن)) به جنان (بهشت ها) بر می‌گردد به اعتبار این که دو بهشت دو بهشت ها که در آخرت است تعداد بسیاری بهشت می‌شود، در نتیجه صحیح است ضمیر جمع را به دو بهشت برگردانید.

ولی بعضی از مفسرین مرجع ضمیر را همین چهار بهشتی دانسته اند که ذکرش در آیات آمده.

و بعضی دیگر ضمیر را به فاکهه و نخل و رمان برگردانیده، گفته اند: درمیوه ها خیرات است.

همسران بهشتی (خیرات حسان) و توصیف آنان

اما کلمه ((خیر)) باید دانست که مورد استعمال بیش ترش در معانی است، همچنان که مورد استعمال بیشتر کلمه ((حسن)) در نقشها و صورتها است، و بنابر این معنای خیرات حسان این می‌شود که: همسران بهشتی هم اخلاق خوبی دارند، و هم صورتهای زیبا، و به عبارتی دیگر سیرت و صورتشان هر دو خوب است.

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

کلمه ((خیام)) جمع خیمه است، که فارسیان هم آن را خیمه گویند، و که فرموده: ((حوریان مقصور در خیمه هایند))، معنایش

این است که: از دست برد اجانب محفوظند، زانی مبتدل نیستند، که غیر شوهران نیز ایشان را تماشا کنند.

لَمْ يَطْمِثْهُمْ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

عین این آیه در سابق گذشت، و معنایش کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۸

مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

در کتاب صحاح می گوید: کلمه ((رفرف)) به معنای پارچه سبزی است که با آن مجلس آذین درست می کنند.

بعضی هم گفته اند: معنای بالش یا متکا است. و بعضی دیگر معنای دیگر گفته اند. و کلمه ((خضر)) جمع اخضر (سبز) است که صفت رفرف قرار گرفته.

و کلمه ((عبقری)) به گفته بعضی به معنای جامه های بافت حیره، و به گفته بعضی دیگر به معنای طنفسه (نوعی جامه) و به گفته جمعی دیگر به معنای جامه های بافته از مخلوط پشم و نخ، و به گفته جمعی دیگر به معنای دیبا است.

ثنائی جمیل بر خداوند که اینهمه رحمت ارزانی داشتم

تَبَرَّكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

این آیه ثنایی است جمیل برای خدای تعالی، که چگونه دو نشاء دنیا و آخرت مالا مال از نعمت ها و آلاء و برکات نازل از ناحیه او شده و رحمتش سراسر دو جهان را فرا گرفته، با همین بیان روشن می شود که مراد از ((اسم مبارک خدای تعالی)) همان رحمان است، که سوره با آن آغاز شده، و کلمه ((تبارک)) - به ضمه راء - مصدر باب تفاعل است، و کثرت خیرات و برکات صادره را معنا می دهد.

پس این که فرمود: ((تبارک اسم ربک)) معنایش این می شود که: مبارک است الله که رحمان نامیده شد، بدان جهت مبارک است که این همه آلاء و نعمت ها ارزانی داشته، و افاضه فرموده.

و جمله ((ذی الجلال و الاکرام)) اشاره به این است که: خدای سبحان خود را به اسمایی حسنی نام گذاری کرده، و به مدلول آن اسمای حسنی متصف هم هست، و معانی وصفی و نعوت جلال و جمال را واقعا دارا و واجد است، و معلوم است که صفات فاعل در افعالش ظهور و اثری دارد، و از این دریچه خود را نشان می دهد، و همین صفات است که فعل را به فاعلش ارتباط می دهد، پس خدای تعالی هم اگر خلقی را بیافرید و نظامی در آن جاری ساخت بدین جهت بود که دارای صفتی بود که اقتضای چنین افعالی را داشت، برای این بود که او خالق و مبدی و بدیع بود، و اگر کارهایش هم متقن و بدون نقطه ضعف است، باز برای این است که او دارای صفاتی است که فعل متقن را اقتضا می کند، و آن صفات این است که او علیم و حکیم است، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۸۹

و اگر اهل اطاعت را جزای خیر می دهد، این عملش ترشح و نمودی از صفتی در او است، که چنین اقتضایی دارد، و آن این است که او و دود، شکور، غفور و رحیم است، و اگر اهل فسق را جزای شر می دهد، باز برای این است که در او صفتی وجود دارد که چنین قسم جزا دادن را اقتضا دارد، و آن صفت منتقم و شدید العقاب است.

پس اگر کلمه ((رب)) را که در آیه ((و لمن خاف مقام ربه)) به سعه رحمت ستایش شده بود در اینجا به صفت ((ذی الجلال و الاکرام)) ستوده، برای این بود که بفهماند اسمای حسنی خدا و صفات علیایش در نزول برکات و خیرات از ناحیه او دخالت دارند، و اشاره کند به این که نعمت ها و آلائی او همه به مهر اسمای حسنی و صفات علیای او مارک خورده.

بحث روایتی

در مجمع البیان می گوید: در خبر هم آمده در آن روز دستور می رسد ملائکه و آتش مردم را در محاصره خود بگیرند و با زبانی از آتش ندایشان دهند: ((یا معشر الجن و الانس ... یرسل علیکما شواظ من نار))

مؤلف: این معنا از مسعده بن صدقه از کلب از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

چند روایت در ذیل آیه ((و لمن مقام ربه جنتان))

و در کافی به سند خود از داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((و لمن خاف مقام را به جنتان)) فرمود: کسی که بداند خدا او را می بیند و آنچه می گوید می شنود، و آنچه می کند چه خیر و چه شر اطلاع دارد، همین علم او را از اعمال زشت باز می دارد، و هم این آن کسی که از مقام پروردگارش خائف است، و نفس خود را از پیروی هوی نهی می کند (و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی).

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه، احمد، ابن منیع، حکیم (در کتاب نوادر الاصول)، نسائی، بزار، ابویعلی، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن منذر، طبرانی، و ابن مردویه، از ابی الدرداء، روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۰

وقتی این آیه را خواند که ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) من عرضه داشتم: یا رسول الله هر چند زنا کرده باشد و مرتکب سرقت شده باشد؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بار دیگر خواند: ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) من نیز برای بار دوم پرسیدم: هر چند زنا و سرقت کرده باشد؟ بار سوم خواندند: ((و لمن خاف مقام ربه جنتان))، من نیز پرسیدم: هر چند زنا و سرقت کرده باشد؟ فرمود: بله، هر چند بینی ابی الدرداء به خاک مالیده شود، (و او مخالف باشد).

مؤلف: این روایت خالی از اشکال نیست، برای این که در سابق خائف از مقام رب را معرفی کردیم، و کسی که چنین باشد چگونه مرتکب اینگونه گناهان مهلک می شود، علاوه بر این، از خود همین ابی الدرداء روایتی نقل شده که خط بطلان بر این حدیث می کشد، و آن روایت را الدر المنثور چنین آورده: ابن جریر، ابن منذر، از یسار مولای آل معاویه از ابی الدرداء روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) گفت: وقتی آیه خوانده شد شخصی از ابی الدرداء پرسید: هر چند زنا و سرقت کرده باشد؟ در پاسخ گفت: کسی که از مقام پروردگار خود پروا دارد، هرگز زناکار و سارق نبوده است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((قاصرات الطرف)) از امام نقل کرده که فرمود: حور العین آنقدر نورش روشن است چشم را می زند، و نمی شود بدو خیره شد.

و در الدر المنثور است ابن مردویه از جعفر بن محمد از پدرش از جدش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در معنای جمله ((قاصرات الطرف)) فرموده: یعنی جز به همسران خود نظر نمی افکنند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((کانهن الیاقوت و المرجان)) می گوید: در حدیث آمده که زنان بهشتی آنقدر لطیفند که مغز استخوان ساقشان دیده می شود، هر چند که هفتاد جامه از حریر پوشیده باشند.

مؤلف: این معنا در عده ای از روایات وارد شده.

روایاتی در ذیل آیه ((هل جزاء الاحسان الا الاحسان))

و در تفسیر عیاشی به سند خود از علی بن سالم روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: آیه ای در کتاب خداست که مطلب را مسجل کدام آیه است؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۱

فرمود: این کلام خدای عزوجل که می فرماید: ((هل جزاء الاحسان الا الاحسان))، چون این آیه مسأله لزوم جبران احسان را هم در مؤمن جاری دانسته و هم در کافر، هم در نیک و هم در فاجر، پس بنابر این، هر کس که به وی احسانی شد، باید در مقام تلافی و جبران برآید، و جبران احسان مردم به این نیست که به اندازه احسان به او احسان کنی، چون در صورت باز احسان او افضل از احسان تو است، زیرا احسان او ابتدایی بود، و احسان تو تلافی آن بود، پس باید تو احسان خود را زیاد کنی، تا درست مطابق آن شود.



و در مجمع البیان در ذیل آیه ((هل جزاء الاحسان الا الاحسان)) می گوید: روایتی از انس بن مالک رسیده که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این آیه را خواند، و سپس فرمود: هیچ می دانید پروردگارتان می خواهد چه بفرماید: اصحاب عرضه داشتند: خدا و رسولش داناترند. فرمود: پروردگارتان می فرماید: آیا جزای کسی که ما او را از نعمت توحید برخوردار کرده ایم، چیزی جز بهشت می تواند باشد؟.

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه می گوید: امام فرمود: جزای کسی که من او را از نعمت معرفت برخوردار کرده ام چه چیزی جز بهشت می تواند باشد.

مؤلف: این روایت هم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده، و هم از ائمه اهل بیت (علیهم السلام). در کتاب توحید آن را به جعفر بن محمد نسبت داده، که آن جناب از آبای گرامی اش از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده، و عبارت آن چنین است: خدای عزوجل می فرماید: جزای کسی من او را از نعمت توحید بهره مند کرده ام چه چیزی به جز بهشت می تواند باشد.

و در کتاب علل آن را از حسن بن علی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده و عبارت آن در این نقل چنین است: آیا جزای کسی می گوید: ((لا اله الا الله)) چه چیزی جز بهشت می تواند باشد.

و الدر المنثور این روایت را به الفاظ مختلف و سندهایی گوناگون نقل کرده، و جمله ((انعمت علیه - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۲

بهره مندش کردم)) اشاره است به این که احسان عبد در حقیقت احسان خدا است به او، که او را موفق به کار نیک کرد. چند روایت درباره وجود دو قسم بهشت و درباره همسران بهشتی

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و من دونهما جنتان)) از علاء بن سیبیه از ابی عبداللہم صادق (علیه السلام) روایت کرده که علاء گفت: به آن جناب عرضه داشتم: مردم از این اعتقاد ما تعجب می کنند، می گوئیم بعضی از مردم از آتش دوزخ در می آیند، و داخل بهشت می شوند، آری مردم به ما می گویند: لابد این دوزخیان با اولیای خدا محشور و همنشین هم می شوند؟ حضرت فرمود: ای علاء بهشت تنها بهشت اولیا نیست، از بهشت ایشان پایین تر نیز بهشت هست، خدای تعالی می فرماید: ((و من دونهما جنتان))، پس لازمه بیرون شدن گنہکاران از دوزخ این نیست که با اولیای خدا محشور هم باشند.

و در الدر المنثور است ابن جریر، ابن ابی حاتم و ابن مردویه، از ابو موسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که در تفسیر دو آیه ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) و ((و من دونهما جنتان)) فرموده: دو بهشت اول از طلا، و برای مقربین، و دو بهشت دوم از نقره و برای اصحاب یمین است.

مؤلف: این دو روایت بیان گذشته ما در تفسیر دو آیه مذکور را تاءید می کند.

و نیز در آن کتاب است که طبرانی و ابن مردویه از ابی ایوب روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معنای آیه مدهامتان را پرسیدم، فرمود: یعنی دو بهشت سر سبز.

و قمی در تفسیرش به سندی که به یونس بن ظبیان دارد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((نضاختان)) فرمود: یعنی دو چشمه فوار و جوشان.

و باز در همان کتاب در معنای جمله ((فیهن خیرات حسان)) آمده که: معصوم فرمود: منظور دخترانی است که چون گیاه بر لب شط کوثر می رویند، هر قدر از آنها گرفته شود دوباره به جایش می روید.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((خیرات حسان)) از ام سلمه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده که فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۳

زنان بهشتینند که خیرات در اخلاق، و حسان در رخسارند.

و در فقیه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خیرات حسان از جنس زنان اهل دنیایند، که از حور العین هم زیباترند.

و در روضه کافی به سند خود از حلبی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای این کلام خدای عزوجل را پرسیدم که می فرماید: ((فیهن خیرات حسان)) فرمود: منظور از آن بانوان صالحه و با ایمان و معرفت است.

مؤلف: منطبق شدن آیه شریفه با در نظر داشتن سیاق آن، بر مورد این دو روایت ابهام دارد، و آنطور که باید انطباقش روشن نیست.

## الواقعه

سوره واقعه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۴

آیات ۱ - ۱۰، سوره واقعه

سوره واقعه مکی است و هفتاد و شش آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (۱) لَیْسَ لَوْقَعَتَهَا کَاذِبَةٌ (۲) حَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ (۳) اِذَا رُجَّتِ الْاَرْضُ رَجًا (۴) وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا (۵) فَكَانَتْ هَبَاءً مُّتَّبَثًا (۶) وَکُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً (۷) فَاصْحَبِ الْمِیْمَنَةَ مَا اَصْحَبِ الْمِیْمَنَةَ (۸) وَاصْحَبِ الْمَشْأَمَةَ مَا اَصْحَبِ الْمَشْأَمَةَ (۹) وَ السِّقُونَ السِّقُونَ (۱۰)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. وقتی قیامت واقع شود (مؤمنین رستگار، و کفار زیانکار می شوند) (۱). وقوع قیامت دروغ نیست (۲). این واقعه تمامی روابط و معیارها را زیرورو می کند (۳). و با زلزله ای واقع می شود که زمین را به شدت تکان می دهد (۴). به طوری که کوهها چون آرد خرد شوند (۵). و سپس به صورت غباری در فضا پراکنده گردند (۶). و شما در آن روز سه طایفه خواهید بود (۷). اول اصحاب میمنه و تو چه می دانی که اصحاب میمنه چه شائن عظیمی دارند (۸). دوم اصحاب مشئمه (شامت و نحوست) و تو چه می دانی اصحاب مشئمه چه شقاوتی عظیم دارند (۹). سوم آنهایی که در دنیا به سوی خیرات و در آخرت به سوی مغفرت و رحمت سبقت می گیرند (۱۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۵

بیان آیات

این سوره، قیامت کبری را که در آن مردم دوباره زنده می شوند و به حسابشان رسیدگی شده جزا داده می شوند شرح می دهد، نخست مقداری از حوادث هول انگیز آن را ذکر می کند، حوادث نزدیک تر به زندگی دنیایی انسان، و نزدیک تر به زمینی که در آن زندگی می کرده، می فرماید: اوضاع و احوال زمین دگرگون می شود و زمین بالا- و پایین و زیر و رو می گردد، زلزله بسیار سهمگین زمین کوهها را متلاشی، و چون غبار می سازد، آنگاه مردم را به طور فهرست وار به سه دسته سابقین و اصحاب یمین و اصحاب شمال، تقسیم نموده، سرانجام کار هر یک را بیان می کند.

آنگاه علیه اصحاب شمال که منکر ربوبیت خدای تعالی و مسأله معاد و تکذیب کننده قرآنند بشر را به توحید و ایمان به معاد دعوت می کند استدلال نموده، در آخر گفتار را با یادآوری حالت احتضار و فرا رسیدن مرگ و سه دسته شدن مردم خاتمه می دهد.

و این سوره به شهادت مضمون و سیاق آیاتش در مکه نازل شده است.

وجه اینکه از قیامت به ((واقعه)) تعبیر فرمود

## إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ

وقوع حادثه عبارت است از حدوث و پدید آمدن آن ، و کلمه ((واقعه)) صفتی است که هر حادثه ای را با آن توصیف می کنند، (می گویند: واقعه ای رخ داده ، یعنی حادثه ای پدید شده) و مراد از واقعه در آیه مورد بحث واقعه قیامت است ، و اگر در اینجا به طور مطلق و بدون بیان آمده ، و نفرموده آن واقعه چیست ، تنها فرموده : ((چون واقعه رخ می دهد)) مثل این که شما بگویید: ((هر وقت زید آمد چنین و چنان کن)) ، بدین جهت بوده که بفهماند واقعه قیامت آنقدر معروف است که توضیح آن و ذکر موصوفش مثل این می ماند که در مثال بالا بگویی ((هر وقت زید بقال آمد چنین و چنان کن)) با این که شنونده شما زید را به خوبی می شناسد، و همین جهت است که گفته اند: اصلا کلمه ((واقعه)) یکی از نامهای قیامت است ، قرآن این نامگذاری را کرده ، همچنان که نام های دیگری چون ((حاقه)) ، و ((قارعه)) ، و ((غاشیه)) بر آن نهاده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۶

و جمله ((اذا وقعت الواقعة)) به طور ضمنی بر معنای شرطه دلالت دارد، و جا داشت جزای آن شرط را بیان کند، و بفرماید: ((چون قیامت پیا می شود)) چه می شود، ولی جزا را نیاورد، تا بفهماند آنچه می شود آنقدر عظیم و مهم است که به بیان نمی گنجد، ولی به هر حال از سیاق آیاتی که در این سوره اوصاف قیامت را ذکر کرده فهمیده می شود که آن جزا چه چیز است ، و مردم در آن روز چه وضعی دارند، پس می شود گفت که مثلا تقدیر کلام : ((اذا وقعت الواقعة فاز المومنون و خسر الکافرون - چون قیامت پیا شود مؤمنین رستگار و کفار زیانکار می شوند)) می باشد.

## لَيْسَ لَوْقَعَتَهَا كَاذِبَةٌ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((کاذبه)) مانند کلمه ((عافیه)) و کلمه ((عاقبه)) مصدر است .

و بنا به گفته وی معنای آیه چنین می شود: ((در وقوع و تحقیق قیامت هیچ دروغی نیست)).

ولی بعضی دیگر گفته اند: کلمه مذکور همان اسم فاعل است ، چیزی که هست در اینجا صفتی است برای موصوفی که حذف شده ، و تقدیر کلام ((لیس لوقعتها قضیه کاذبه)) می باشد، یعنی برای وقوع قیامت هیچ عامل که اقتضای دروغ شدنش را داشته باشد و آن را دروغ کند وجود ندارد.

معنای اینکه در وصف قیامت فرمود: ((خافضة رافعة))

## خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ

این دو کلمه دو خبر است برای ضمیری که به واقعه بر می گردد، و تقدیر کلام ((هی خافضة وهی رافعة)) است ، یعنی قیامت خافض و رافع است . و خفض درست معنای خلاف رفع را می دهد، و اما این که به چه حساب قیامت پایین آورنده و بالا برنده است باید گفت که : این تعبیر کنایه است از این که قیامت نظام عالم را زیر و رو می کند، مثلا باطن دلها را که در دنیا پنهان بود ظاهر می کند، و آثار اسباب که در دنیا ظاهر بود، همه می دانستند آب چه اثری و آتش چه اثری دارد، در قیامت پنهان می شود، یعنی اسباب کلی از اثر می افتد، و روابط جاری میان اسباب و مسببات به کلی قطع می گردد، در دنیا جمعی دارای عزت بودند، و آنان اهل کفر و فسق بودند، که عزتشان همه جا ظاهر بود، و همچنین جمعی دیگر یعنی اهل تقوا ذلتشان هویدا بود، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۷

ولی در قیامت اثر از عزت کفار و فساق و نشانه ای از ذلت متقین نمی ماند.

## إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا

کلمه ((رج)) که از ماده ((راء، جیم ، جیم)) است ، به معنای تکان دادن به شدت چیزی است ، و در این آیه منظور از آن زلزله قیامت است ، که خدای سبحان در آیه ((ان زلزله الساعة شیء عظیم)) آن را بس عظیم توصیف کرده ، در خود آیه مورد بحث نیز با آوردن کلمه ((رجا)) همین عظمت را فهمانده ، چون معمولا آوردن مفعول مطلق برای افاده اینگونه نکته ها است (وقتی می

گویی: من فلاں کس را زدم و چه زدنی معنایش است که نحوه زدنم طوری بود که دیگر قابل بیان نیست) در آیه مورد بحث نیز می‌فرماید: چون زمین زلزله می‌شود زلزله‌ای که شدتش قابل وصف نیست، و جمله مورد بحث بدل از جمله ((اذا وقعت الواقعة))، و یا عطف بیان برای آن است، به هر حال در مقام توضیح آن است.

و بُسِتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّثَبَّتًا

این آیه عطف است بر کلمه ((رجت))، و کلمه ((بس)) - با تشدید سین - به معنای خرد کردن است، یعنی جسمی رادارای حجمی بوده آنقدر بکوبی تا مانند آرد به صورت ذراتی در آید.

بعضی هم گفته‌اند: کلمه ((بس)) به معنای به راه انداختن چیزی است، در حقیقت ((بس جبال))، همان معنایی را می‌رساند که آیه شریفه ((و سیرت الجبال)) می‌رساند.

و کلمه ((هباء)) به معنای غبار است. بعضی هم گفته‌اند: معنای یک دانه ذره از غبار است، که وقتی نور آفتاب از پنجره درون خانه می‌تابد این دانه‌ها در شعاع آن نور دیده می‌شوند. و کلمه ((منبث)) اسم فاعل و یا مفعول از مصدر باب انفعال، یعنی ((انبثا)) است، و انبثا معنای متفرق شدن، و متلاشی شدن چیزی است، و معنای آیه روشن است.

وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً

کلمه ((زوج)) به معنای صنف است، پس ازواج سه گانه یعنی اصناف سه گانه، و خطاب در این جمله که می‌فرماید: در آن روز شما اصنافی سه گانه خواهید بود به عموم بشر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۸

فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

این جمله به خاطر این که حرف ((فاء)) بر سر دارد فرع و نتیجه جملات قبل است، فرعیتی بیان بر مبین دارد، پس این آیه و دو آیه بعدش بیانگر اصناف سه گانه مذکور است.

مقصود از اصحاب المیمنه

و کلمه ((میمنه)) از ماده ((یمن)) است که مقابل شوم است و معنایی بر خلاف آن دارد پس اصحاب ((میمنه اصحاب)) و دارندگان یمن و سعادتند، و در مقابل آنان ((اصحاب مشئمه)) هستند، که اصحاب و دارندگان شقاوت و شامتند.

و این که بعضی از مفسرین میمنه را به یمن یعنی دست راست معنا کرده و گفته‌اند: اصحاب میمنه نامه اعمالشان به دست راستشان داده می‌شود، به خلاف دیگران، تفسیر صحیحی نیست، برای این که در این آیه در مقابل اصحاب میمنه اصحاب مشئمه قرار گرفته، و اگر میمنه به معنای دست راست بود باید در مقابلش اصحاب میسره یعنی طرف دست چپ قرار گیرد، همچنان که در آیات بعدی در مقابل اصحاب یمین اصحاب شمال آمده، و نادرستی این تفسیر روشن است.

کلمه ((ما)) در جمله ((ما اصحاب المیمنه)) استفهامی است، و مبتدایی است که خبرش جمله ((اصحاب المیمنه)) است، و مجموع جمله خبر است برای جمله ((فاصحاب المیمنه))، و منظور از استفهام بزرگداشت و تعظیم شأن ایشان است.

وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

کلمه ((مشئمه)) مانند کلمه ((شوم)) - ضمه شین و سکون همزه - مصدر است، همان طور که میمنه مانند کلمه ((یمن)) مصدر است، و میمنه و مشئمه به معنای سعادت و شقاوت است.

معنای ((السابقون السابقون))

وَ السَّبِقُونَ السَّبِقُونَ

در قرآن کریم آیه‌ای که صلاحیت تفسیر سابقون اول را داشته باشد آیه شریفه ((فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله)) و آیه شریفه ((و لكل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۱۹۹

آیه شریفه ((اولئك يسارعون في الخيرات و هم لها سابقون)) است .

که از این آیات به دست می آید مراد از سابقون ، کسانی هستند که در خیرات سبقت می گیرند، و قهرا وقتی اعمال خیر سبقت می گیرند، به مغفرت و رحمتی هم که در ازای آن اعمال هست سبقت گرفته اند. و لذا در آیه ((سابقوا الی مغفره من ربکم و جنه)) به جای امر به سبقت در اعمال خیر، دستور فرموده : به مغفرت و جنت سبقت گیرند، پس سابقون به خیرات ، سابقون به رحمت و مغفرتند، در آیه مورد بحث هم که می فرماید: ((السابقون السابقون)) مراد از سابقون اول ، سابقین خیرات ، و مراد از سابقون دوم سابقین به اثر خیرات یعنی مغفرت و رحمت است ، این نظریه ما بود.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از سابقون دوم هم همان سابقون اول است و این تعبیر نظیر تعبیر شاعر است که می گوید: ((انا ابوالنجم و شعری شعری - من ابوالنجم هستم که شعر من شعر من است)).

و جمله ((السابقون السابقون)) بنا به گفته ما که هر یک سبقت در چیزی دیگر است ، مبتدا و خبرند، اولی مبتدا و دومی خبر است ، و معنایش این که : سبقت گیرندگان به اعمال خیر سبقت گیرندگان به مغفرتند، و بنا به گفته مفسرینی که هر دو را یکی دانسته اند، دومی تاء کید اولی می شود، و جمله ((اولئك المقربون)) خبر مبتدا واقع می شود.

و اقوال مختلف درباره مراد از سابقین

و مفسرین در تفسیر سابقین اقوال دیگری دارند:

بعضی گفته اند : منظور سبقت گیرندگان به هر عمل و اعتقادی است که خدا بدان دعوت کرده .

بعضی دیگر گفته اند: منظور کسانی هستند که به ایمان و اطاعت سبقتی خستگی ناپذیر دارند، و در آن کاهلی ندارند.

بعضی دیگر گفته اند: منظور انبیاء (علیهم السلام) هستند که پیشگامان اهل هر دین هستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۲۰۰

بعضی دیگر گفته اند: مراد مؤ من آل فرعون و حیب نجار است که داستانش در سوره یس آمده ، و نیز علی (علیه السلام) است که در ایمان به رسول خدا از دیگران سبقت داشت ، و از آنان افضل بود.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از سابقین کسانی هستند که در مکه مسلمان شدند، و بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هجرت کردند.

بعضی دیگر گفته اند: منظور سبقت گیرندگان در نمازهای پنجگانه اند.

و بعضی گفته اند: کسانی که به دو قبله نماز گزارند (یعنی قبل از سال اول هجرت به اسلام در آمدند). بعضی دیگر گفته اند سبقت گیرندگان به جهادند. و بعضی دیگر حرفهایی دیگر دارند. و دو قول اول (که یکی می گفت : سبقت گیرندگان به هر عمل و اعتقادی است که خدا بدان دعوت کرده ، و دیگری می گفت کسانی هستند که به ایمان و اطاعت سبقتی خستگی ناپذیر دارند) به همان معنایی که ما گفتیم بر می گردد، و سوم و چهارم را باید به تمثیل حمل کرد (و گفت : نمی خواسته اند بگویند: سابقون اولون فقط افرادی مانند انبیاء و مؤ من آل فرعون و حیب نجار و علی بن ابی طالب (علیه السلام) هستند) و بقیه وجوه اصلا ربطی به آیه ندارد، مگر این که آنها را هم به نحوی حمل بر تمثیل کنیم .

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه : ((اذا وقعت الواقعة...)) و مراد از ((السابقون السابقون))

در کتاب خصال از زهری روایت آورده که گفت : از علی بن الحسین (علیهما السلام) شنیدم می فرمود: کسی که بین خود و خدا نسبت و رابطه ای برقرار نکرده باشد در دنیا عمرش به حسرت می گذرد، و دلش از حسرت پاره پاره می شود، به خدا سوگند دنیا و آخرت وضعی دارند که تنها می توان به دو کفه ترازو تشبیهش کرد، هر یک از دو کفه به هر مقدار سنگین شود، کفه دیگر به

همان مقدار نادیده گرفته می شود، آنگاه این کلام خدای عزوجل را تلاوت کرد که می فرماید: ((اذا وقعت الواقعة)) منظور از واقعه قیامت است ((لیس لوقعتها کاذبه خافضه)) قسم به پروردگار: قیامت پایین می برد دشمنان خدا را در آتش ((رافعه)) قسم به پروردگار: قیامت بلند می کند دوستان خدا را به سوی بهشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۱

و در تفسیر قمی است که راجع به آیه ((اذا وقعت الواقعة لیس لوقعتها کاذبه)) فرمود: در وقوع قیامت کذبی نیست بلکه حق است، و خافضه دشمنان خدا را پایین می آورد و ((رافعه)) اولیای خدا را بلند می کند، ((اذا رجت الارض رجاً))، فرمود: یعنی ابعاض زمین به یکدیگر کوفته می شود ((و بست الجبال بسا))، یعنی کوهها از ریشه کنده می شوند، ((فکانت هباء منبثاً)) فرمود: ((هباء)) آن ذره هایی است که هنگام تابش نور خورشید از پنجره به درون خانه، ستون نورش دیده می شود، ((و کنتم از واجا ثلثه))، یعنی در روز قیامت شما مردم سه دسته خواهید بود، اول اصحاب میمنه، و چه اصحاب میمنه ای، و دوم اصحاب مشئمه، و چه اصحاب مشئمه ای، و سابقین (در عمل خیر سابقین در مغفرت و رحمتند، و) جلوتر از هر کس دیگر به بهشت در می آیند.

مؤلف: این که فرمود: ((جلوتر از هر کس دیگر به بهشت در می آیند)) تفسیر سابقین دوم است.

و در الدر المنثور است که: عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر، از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((هباء منبث)) عبارت است از ذرات سرگردان در فضا و ((هباء منثور)) به معنای غباری است که در ستون شعاع خورشید تابیده از پنجره دیده می شود.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر جمله ((و السابقون السابقون)) گفته: این آیه درباره حزقیل مؤمن آل فرعون، و حبیب نجار، داستانش در سوره یس آمده، و علی بن ابی طالب (علیه السلام) نازل شده، که هر یک از آنان پیشگام امت خود بوده، و علی از همه آنان افضل است.

و در مجمع البیان از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سابقین چهار کس هستند: اول پسر آدم، که به دست برادرش کشته شد، و دوم پیشگام امت موسی بود، که همان مؤمن آل فرعون است، سوم پیشگام امت عیسی، یعنی حبیب نجار است، و چهارم پیشگام امت اسلام، یعنی علی بن ابی طالب (علیه السلام) است.

مؤلف: این معنا در روضه الواعظین از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده.

و شیخ طوسی در امالی خود به سندی که از ابن عباس دارد از او روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۲ از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) معنای آیه شریفه ((و السابقون السابقون اولئک المقربون فی جنات النعیم)) را پرسیدم، فرمود: جبرئیل به من گفت: اینان عبارتند از علی، و شیعیان او، آری علی و شیعیانش جلوتر از هر کس دیگر به بهشت در می آیند و کرامت و احترامی که نزد خدا دارند مقرب درگاه خدایند.

و در کمال الدین به سند خود از خیمه جعفری از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: ((السابقون السابقون)) ما ییم، و آخرون هم که درباره اش فرموده: ((و قلیل من الاخرین)) ما هستیم.

و در عیون در باب ((ما جاء عن الرضا (علیه السلام) من الاخبار المجموعه)) به سند خود از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آیه شریفه ((و السابقون السابقون اولئک المقربون)) درباره من نازل شده است.

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه از علی (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: منظور سبقت گرفتن به انجام نمازهای پنجگانه است.

مؤلف: همان طور که در سابق هم گفتیم، باید این احادیث را حمل بر تمثیل کرد. الواقعه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۳

آیات ۱۱ - ۵۶، سوره واقعه



أَوْلَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (۱۱) فِي جَنَّةِ النَّعِيمِ (۱۲) ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ (۱۳) وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ (۱۴) عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ (۱۵) مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَبِّلِينَ (۱۶) يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَّخْلُودُونَ (۱۷) بِأَكْوَابٍ وَأَيَارِيْقٍ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ (۱۸) لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ (۱۹) وَفَكَهْفُهُمْ مَّا يَتَخَيَّرُونَ (۲۰) وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ (۲۱) وَحُورٌ عِينٌ (۲۲) كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ (۲۳) جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲۴) لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا (۲۵) إِلَّا قِيلاً سَلماً سَلماً (۲۶) وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مِمَّا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (۲۷) فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ (۲۸) وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ (۲۹) وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ (۳۰) وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ (۳۱) وَفَكَهْفُهُمْ كَثِيرَةٌ (۳۲) لَا مَقْطُوعِيهٗ وَلَا مُمْسِكِيهٗ (۳۳) وَفَرْشٍ مَّرْفُوعِيهٗ (۳۴) إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً (۳۵) فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً (۳۶) غُرُبًا أَتْرَاباً (۳۷) لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ (۳۸) ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ (۳۹) وَثَلَاثَةٌ مِّنَ الْآخِرِينَ (۴۰) وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مِمَّا أَصْحَابُ الشَّمَالِ (۴۱) فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ (۴۲) وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ (۴۳) لَا يُبَارِدُ وَلَا - كَرِيمٍ (۴۴) إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذٰلِكَ مُتْرَفِينَ (۴۵) وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَىٰ الْحِنثِ الْعَظِيمِ (۴۶) وَكَانُوا يَقُولُونَ أَأَنذَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (۴۷) أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ (۴۸) قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ (۴۹) لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ (۵۰) نَّمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمَكْدُوبُونَ (۵۱) لَأَكُلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زُقُومٍ (۵۲) فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ (۵۳) فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (۵۴) فَشَرِبُوا شَرِبَ الْهَيْمِ (۵۵) هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ (۵۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۴

ترجمه آیات

سابقین همان مقربین در گاه خدایند (۱۱). در باغهای پر نعمت بهشت جای دارند (۱۲). این طایفه در گذشتگان بیشتر هستند (۱۳). و در آیندگان کمتر (۱۴). اینان بر تختهایی به هم پیوسته قرار دارند (۱۵). رو به روی هم تکیه می زنند (۱۶). و غلامان ی بهشتی پروانه وار به خدمتشان می پردازند (۱۷). با ظرفهایی چون تنگ و آفتابه، و قدح شراب معین می آورند (۱۸). شرابی که نه سر درد می آورد و نه عقلشان را زایل می سازد (۱۹). و از میوه ها هر چه اختیار کنند (۲۰). و از گوشت مرغ از هر نوع که اشتها کنند (۲۱). و حور العین هایی (دارند) (۲۲). که از شدت صفا چون لولو دست نخورده اند (۲۳). همه اینها پاداش کارهایی است همواره می کردند (۲۴). در بهشت نه سخن بیهوده می شنوند، و نه تهمت و گناه (۲۵). هر چه هست سلام است و سخن سالم (۲۶). اما اصحاب یمن نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود و وصفی ناگفتنی دارند (۲۷). در سایه سدري بیخار (۲۸). و موزی که میوه هایش رویهم چیده شده (۲۹). و سایه ای گسترده و همیشگی (۳۰). و آبشاری لا ینقطع (۳۱). و میوه هایی بسیار (۳۲). که در هیچ فصلی قطع و در هیچ حالی ممنوع نمی شود (۳۳). و جایگاهی بلند (و یا در جوار همسرانی بلند مرتبه) قرار دارند (۳۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۵

ما آنان را به وصفی ناگفتنی ایجاد کردیم (۳۵). و همیشه بکر قرارشان دادیم (۳۶). و نیز شوهر دوست و هم سن شوهران (۳۷). این سرنوشت مخصوص اصحاب یمن است (۳۸). که هم در گذشتگان بسیارند (۳۹). و هم در آیندگان (۴۰). و اما اصحاب شمال چه اصحاب شمالی؟ (نامه اعمالشان به نشانه جرم به دست چپشان داده می شود) (۴۱). که در آتشی نافذ و آبی جوشان (۴۲). و در سایه ای از دود سیاه قرار دارند (۴۳). که نه خنکی دارد، و نه سودی می بخشد (۴۴). چون ایشان قبل از این در دنیا عیاش و طاغی بودند (۴۵). و بر شکستن سوگند محکم و عظیم، اصرار می ورزیدند (۴۶). و بارها می گفتند آیا اگر بمیریم و خاک و استخوان شویم دوباره زنده و مبعوث می گردیم؟ (۴۷). آیا پدران گذشته ما نیز مبعوث می شوند (۴۸). بگو انسان های اولین و آخرین (۴۹). به طور قطع برای اجتماع در میقات روزی معلوم جمع خواهند شد (۵۰). آنگاه شما ای گمراهان تکذیب گر (۵۱). از درختی از زقوم خواهید خورد (۵۲). و شکم ها را از آن پر خواهید ساخت (۵۳). و آنگاه از آب جوشان متعفن روی آن خواهید نوشید (۵۴). پس از آن باز هم خواهید نوشید، آنچنان که شتر هیماء و دچار بیماری استسقاء می نوشد، و رفع عطش می کند (۵۵). تازه همه اینها پذیرایی ابتدایی ورودشان به قیامت است (۵۶).

بیان آیات

این آیات حال و وضعی که هر یک از آن سه طایفه در قیامت دارند شرح می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۶

## أَوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّةِ النَّعِيمِ

اشاره با کلمه ((اولئک)) به سابقین است، و جمله ((اولئک المقربون)) مبتدا و خبر، و جمله ای استینافی و ابتدایی است و ربطی به ما قبل ندارد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: جمله مذکور که مرکب از مبتدا و خبر است، خود خبری است برای کلمه سابقون.

بعضی دیگر گفته اند: ((اولئک)) مبتدا، و مقربون صفت آن، و خبرش جمله ((فی جنات النعیم)) است، (بنابراین که مبتدا و خبر باشد معنایش این می شود که اینان مقربان در گاه خدایند، و در جنات نعیم هستند، و بنابر وجه دوم معنایش این می شود که سابقون همین مقربین هستند که در جنات نعیمند. و بنابر وجه سوم معنایش این می شود که این مقربین در جنات نعیمند)، ولی از این سه احتمال اولین وجه از نظر سیاق که نخست مردم را سه قسم می کند، و سپس مال کار هر یک را به تفصیل شرح می دهد سازگارتر و موجه تر است.

موارد استعمال کلمه ((قرب)) و معنای تقرب به خدا و اینکه مقربون بلند مرتبه ترین طبقات اهل سعادتند

و مسأله قرب و بعد دو معنای نسبی هستند اجسام حسب نسبت مکانی به آن دو متصف می شوند، (می گوئیم فلان چیز به ما نزدیک و آن دیگری از ما دور است)، ولی در استعمال آن توسعه ای داده، در زمان و غیر زمان هم استعمال کرده اند، مثلاً می گویند فردا به امروز نزدیک تر تا پس فردا، و یا می گویند عدد چهار به عدد سه نزدیک تر است تا عدد پنج، و یا رنگ سبز به رنگ سیاه نزدیک تر از رنگ قرمز است، و باز توسعه بیشتری به استعمال آن داده، از اجسام و جسمانیات تجاوز کرده معانی و حقایق را هم با آن دو توصیف کرده اند (مثلاً فرموده اند مسلمان بخیل دورتر از کافر سخی است به نجات، و عکس کافر سخی نزدیک تر به نجات است از مسلمان بخیل).

حتی کلمه ((قرب)) در مورد خدای تعالی به خاطر احاطه ای که به هر چیز دارد، استعمال شده، خود خدای تعالی فرموده: ((و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب)) و یا فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۷

((و نحن اقرب الیه منکم)) و نیز فرموده: ((و نحن اقرب الیه من جبل الوریث)) و این معنا یعنی نزدیک تر بودن خدای تعالی من از خود من، و به هر چیزی از خود آن چیز، عجیب ترین معنایی است که از مفهوم قرب تصور می شود، و ما در تفسیر آیه ۱۶ از سوره ((ق)) به تصویر آن اشاره کردیم.

و نیز از مواردی که کلمه قرب در امور معنوی استعمال شده مورد بندگان در مرحله بندگی و عبودیت است، و چون نزدیک شدن بنده به خدای تعالی امری است اکتسابی، که از راه عبادت و انجام مراسم عبودیت به دست می آید، کلمه را در این مورد در صیغه تقرب استعمال می کنند، چون تقرب به معنای آن است که کسی بخواهد به چیزی و یا کسی نزدیک شود، بنده خدا با اعمال صالح خود می خواهد به خدا نزدیک گردد، و نزدیکی عبارت است از این که در معرض شمول رحمت واقع شود، و در آن معرض شر اسباب و عوامل شقاوت و محرومیت را از او دور کنند.

و نیز این که می گوئیم: خدای تعالی بنده خود را به خود نزدیک می کند، معنایش این است که: او را در منزلتی نازل می کند که از خصایص وقوع در آن منزلت رسیدن به سعادهایی است که در غیر آن منزلت به آن نمی رسد، و آن سعادهای عبارت است از اکرام خدا، و مغفرت و رحمت او، همچنان که فرمود: ((کتاب مرقوم یشهد المقربون)) و نیز فرموده: ((و مزاجه من تسنیم عینا یشرب بها المقربون)).

پس مقربون بلند مرتبه ترین طبقات اهل سعادتند، همچنان که آیه شریفه و ((السابقون السابقون اولئک المقربون)) نیز به این معنا اشاره دارد، و معلوم است که چنین مرتبه ای برای کسی حاصل نمی شود مگر از راه عبودیت و رسیدن به حد کمال آن، همچنان که فرمود: ((لن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله ولا الملائکه المقربون)) و عبودیت تکمیل نمی شود مگر وقتی که عبد تابع

محض باشد، و اراده و عملش را تابع اراده مولایش کند، هیچ چیزی نخواهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۸ و هیچ عملی نکند، مگر بر وفق اراده مولایش، و این همان داخل شدن در تحت ولایت خدا است، پس چنین کسانی اولیاء الله نیز هستند، و اولیاء الله تنها همین طایفه اند.

((فی جنات النعیم)) - یعنی هر یک نفر از این مقربین در یک جنت نعیم خواهد بود، در نتیجه همه آنان در جنات النعیم هستند، آوردن ((جنات)) به صیغه جمع به این اعتبار بوده، ممکن هم هست به اعتبار باشد که هر یک نفر از مقربین در جنت های نعیم باشد، و لیکن این احتمال از این نظر بعید است که در آخر سوره صریحا می فرماید: مقربین هر یک در یک جنتند: ((فاما ان كان من المقربین فروح و ریحان و جنه نعیم)).

در سابق هم مکرر گفتیم که نعیم عبارت است از ولایت و جنت نعیم عبارت است از جنت ولایت، و این نکته با مطلب چند سطر قبل ما هم تناسب دارد که گفتیم: ((و این همان داخل شدن به ولایت خدا است)). مراد از اولین و آخرین در آیه: ((ثله من الاولین وقلیل من الاخرین)) و وصف نعمتهای بهشتی مقربان از ایشان

ثَلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ

کلمه ((ثله)) - به طوری که گفته اند - به معنای جماعت بسیار انبوه است، و مراد از کلمه ((اولین)) امت های گذشته انبیای سلف است، و مراد از کلمه آخرین امت اسلام است، چون معهود از کلام خدا همین است، که هر جا سخن از اولین و آخرین گفته منظور از اولین، امت های گذشته، و از آخرین امت اسلام است، مانند آیه ای که در همین سوره می آید و می فرماید: ((انا لمبعوثون او اباونا الاولون قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم))، بنابر این معنای آیه مورد بحث شد که مقربین از امت های گذشته جمعیت بسیاری بودند، و از این امت جمعیت کمتری.

با بیانی که گذشت این معنا روشن شد این که: بعضی از مفسرین گفته اند مراد از اولین مسلمانان صدر اول اسلام، و مراد از آخرین مسلمانان آخرات است تفسیر صحیحی نیست.

عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ مُّتَكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَلِّبِينَ

کلمه ((وضن)) به معنای بافتن است. بعضی هم گفته اند: هر بافتنی را وضن نمی گویند، بلکه تنها بافتن زره را وضن می گویند، و اگر در اینجا بافتن ((تخت را وضن خوانده)) از باب استعاره است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۰۹ خواسته است از محکمی بافت آن خبر داده باشد.

((متکنین علیها)) - این دو جمله دو تا حال برای ضمیری است که به مقربین بر می گردد و مرجع ضمیر ((علیها)) کلمه ((سرر)) است، و معنایش این است که: مقربین بر تختهای بافته ای قرار دارند، در حالی که بر آنها تکیه کرده اند، و در حالی رو به روی هم نشسته اند. ممکن هم هست جمله اول حال برای مقربین و جمله دوم حال برای ضمیر جمله اول باشد، که در این صورت معنا چنین می شود: مقربین در حالی بر تختهای بافته ای قرار دارند که بر آن تکیه کرده اند، و در حالی بر آن تکیه کرده اند که رو به روی هم نشسته اند، و اما این که رو به روی هم نشستن چه معنا دارد؟ باید گفت معنای تحت اللفظی آن منظور نیست، بلکه کنایه از نهایت درجه انس و حسن معاشرت و صفای باطن ایشانست، می خواهد بفرماید: مقربین به پشت سر یکدیگر نظر نمی کنند، و پشت سر آنان عیبگویی ندارند، غیبت نمی کنند، بلکه هر چه دارند رو به روی هم می گویند.

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَّخْلُودُونَ

کلمه ((ولدان)) جمع ولد - فرزند - است، و طواف کردن پسرانی بهشتی بر پیرامون مقربین کنایه است از حسن خدمتگزاری آنان، و کلمه ((مخلدون)) اسم مفعول از باب تفعیل از ماده خلود است، که به معنای دوام است، یعنی پسرانی بهشتی به آنان خدمت می کنند که تا ابد به همان قیافه پسری و جوانی باقیند، و گذشت زمان اثری در آنان نمی گذارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مخلدون از ماده ((خلد)) - به فتحه خاء و لام - است که به معنای گوشواره است و مراد این است که خدمتکاران نامبرده گوشواره بگوشند.

بَأْكُوبٍ وَ أَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ

کلمه ((اکوب)) جمع کوب است، که در عرب به معنای ظرفی است که نه دسته داشته باشد و نه لوله به خلاف اباریق که جمع ابریق است و به معنای ظرفی است که هم دسته دارد، و هم لوله، و در فارسی آن آفتابه می گویند. و بعضی گفته اند: ابریق به معنای ظرفی است که تنها لوله داشته باشد. و کلمه ((کاس)) همان کاسه فارسی است.

بعضی از مفسرین در پاسخ از این سوال که چرا اکوب و اباریق را جمع آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۰ و در خصوص کاس آن را به صیغه مفرد آورد، گفته اند: جهتش این است که کلمه کاس تنها در موردی بر ظرف اطلاق می شود که پر باشد، و کاسه خالی را کاس نمی گویند. و مراد از ((معین)) خمر معین است، یعنی شرابی که پیش روی آدمی جریان داشته باشد.

لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ

یعنی مقربین از نوشیدن آن کاسه ها دچار صداع و خماری که دنبال خمر هست نمی شوند، و شراب بهشت مانند شراب دنیا خماری آور نیست، و عقل آنان به خاطر سکری که از نوشیدن شراب حاصل می شود زایل نمی گردد، در عین این که مست می شوند عقلشان را هم از دست نمی دهند.

وَ فَكَّهُهٗ مِّمَّا يَتَّخِرُونَ وَ لَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

کلمه فاکهه و طیر در این آیه شریفه عطف است بر کلمه ((اکوب))، و معنای آن این است که پسران بهشتی پیرامون مقربین در آمد و شدند، یکی میوه می آورد هر میوه ای که خود او اختیار کرده باشد، دیگری مرغ بریان می آورد هر مرغی که خود او هوس کرده باشد.

در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که در روایات آمده اهل بهشت هر وقت اشتهای میوه ای کنند شاخه ای که حامل آن میوه خودش به سوی ایشان خم می شود و ایشان میوه را می چینند، و چون اشتهای گوشت مرغی کنند خود آن مرغ در حالی که بریان شده در دست ایشان می افتد، و هر چه بخواهند از آن می خورند، دوباره مرغ زنده شده پرواز می کند.

ولی این اشکال وارد نیست، برای این که اهل بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند، یکی از چیزهایی که انسان می خواهد تنوع و تفنن در زندگی است، گاهی انسان می خواهد خدمت گزارانش برایش آنچه می خواهد حاضر کنند، و مخصوصا در وقتی که آدمی با دوستان خود مجلسی فراهم کرده دوست می دارد خدمتکاران از دوستانش پذیرایی کنند، همچنان که گاهی هم هوس می کند بدون وساطت خدمتکاران خودش برخیزد و از درخت میوه بچیند.

وَ حُورٌ عِينٌ كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ

کلمه ((حور عین)) مبتدایی که خبرش حذف شده، از سیاق چنین بر می آید، و تقدیر آن ((لهم حور عین...)) است، و یا ((و فیها حور عین...)) است. و حور العین نام زنان بهشت است، و در سابق در تفسیر سوره دخان معنای حور العین گذشت، و این حور العین مانند لولو مکنون است یعنی لولوئی در صدف خود مخزون و محفوظ و دست نخورده است، و این تعریف نشان دهنده منتهای صفای حور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۱

جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

این آیه شریفه قیدی است برای همه مطالب قبل، و کلمه ((جزاء)) مفعول له و بیانگر علت است.

و معنای آیه این است که : همه آنچه که با اهل بهشت کردیم برای این بود که پاداشی باشد در قبال آن اعمال صالحی به طور مستمر انجام می دادند.

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًا

((سخن لغو)) آن سخنی است که فایده و اثری بر آن مترتب نشود، و تأثیم به معنای آن است که نسبت اثم (گناه) به کسی بدهی . و معنای آیه این است که : در بهشت کسی لغو و تأثیم از دیگری نمی شنود، و کسی نیست که ایشان را به سخنی مخاطب سازد که فایده ای بر آن مترتب نباشد، و کسی نیست که ایشان را به گناهی نسبت دهد، چون در بهشت گناهی نیست . بعضی از مفسرین کلمه تأثیم را تفسیر کرده اند به دروغ .

إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا

این جمله استثنایی است منقطع از لغو و تأثیم ، و کلمه ((قیل)) مانند کلمه ((قول)) مصدر است ، و کلمه ((سلاما)) بیان کلمه ((قیل)) است ، و تکرار آن صرفاً برای تاءکید وقوع آن است .

و معنای آیه این است که : اهل بهشت لغو و تأثیمی نمی شنوند، مگر سخنی سلام است و سلام . بعضی از مفسرین گفته اند : ممکن است کلمه ((سلاما)) مصدر به معنای وصف باشد، یعنی صفت قیلا باشد، که در این صورت معنایش چنین می شود: ((مگر سخنی که این صفت دارد سالم است)).

وَأَصْحَابِ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابِ الْيَمِينِ

از این آیه شروع می شود تفصیل مال حال اصحاب میمنه ، و اگر به جای تعبیر به اصحاب میمنه تعبیر کرد اصحاب یمین ، برای این بود که بفهماند هر دو تعبیر درباره یک طایفه است ، و آن یک طایفه کسانی هستند که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۲

و جمله دوم استفهامی است که در مقام بزرگداشت امر آنان و به شگفت آوردن شنونده از حال ایشان است ، و این جمله استفهامی خیر است برای جمله اول یعنی و اصحاب الیمین .

وصف نعم بهشتی اصحاب الیمین

فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ

((سدر)) نام درختی است که بارش را عرب نبی و فارس کنار می نامد و مخضود هر شاخه ای است که تیغش بریده شده باشد، و دیگر خار در آن نباشد.

وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ

کلمه ((طلح)) نام درخت موز است .

بعضی گفته اند: طلح ، موز نیست ، بلکه درختی است که سایه ای خنک و مرطوب دارد.

بعضی دیگر گفته اند: درخت ام غیلان است ، که شکوفه هایی خوش بو دارد.

و کلمه ((منضود)) اسم مفعول از مصدر نضد ((چیدن به ردیف است))، پس منضود از هر چیز، رویهم چیده شده آن است .

و معنای آیه مورد بحث این است که : اصحاب یمین در درختان موز هستند که میوه هایش روی هم چیده شده از پایین درخت تا بالای آن .

و ظِلٌّ مَّمدُودٍ وَ مَاءٍ مَّسْكُوبٍ

بعضی از مفسرین گفته اند: ((ممدود از سایه ها)) آن سایه ای است که : همیشگی باشد و نور خورشید آن را از بین نبرد و ((ماء مسکوب)) آبی است دائماً در جریان باشد و هرگز قطع نگردد.

وَ فَكِهَةٌ كَثِيرَةٌ لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مَمْنُوعَةَ

یعنی درختانی که میوه هایش فصلی نیست و مانند درختان دنیا نیست که در زمستان بار نداشته باشد، ممنوعه هم نیست نه از ناحیه خود بهشتیان، که مثلاً از آن سیر و خسته شده باشند، و نه از ناحیه خارج از خودشان، که مثلاً دوری محل و یا وجود خارهای شاخه که نگذارد میوه آن را بچینند و یا مانعی دیگر.

وَ فُرْشٍ مَرْفُوعَةٍ

کلمه ((فرش)) جمع فراش است، که به معنای گستردنی‌ها است، و کلمه ((مرفوعه)) به معنای عالی و بلند است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۳

بعضی از مفسرین مراد از فرش مرفوعه را زنان ارجمندی دانسته‌اند که در عقل و جمال و کمال قدر و منزلتی بلند دارند، و استدلال کرده‌اند به این که: کلمه فراش در مورد زنان نیز استعمال دارد، و اتفاقاً آیه بعدی هم که می‌فرماید: ((انا انشا ناهن انشاء...)) با این وجه تناسب دارد.

إِنَّا أَنشَأْنَهُنَّ إِنِشَاءً فَجَعَلْنَهُنَّ أَبْكَارًا عُرْبًا أَتْرَابًا

یعنی ما آن زنان را ایجاد و تربیت کردیم، ایجاد خاصی و تربیتی مخصوص. در این آیه اشاره‌ای هم به این نکته هست که وضع زنان بهشتی از نظر جوانی و پیری و زیبایی و زشتی اختلاف ندارد، و معنای این فرمود: ((فجعلنا هن ابکارا)) این است که: ما زنان بهشتی را همیشه بکر قرار داده‌ایم، به طوری که هر بار که همسران ایشان با آنان بیامیزند ایشان را بکر بیابند.

کلمه ((عرب)) جمع عرب است، و عرب به معنای زنی است که شوهرش عشق می‌ورزد، و یا حداقل او را دوست بدارد و در برابرش ناز و کرشمه داشته باشد، و کلمه ((اتراب)) جمع ترب - به کسره تاء و سکون راء - معنای مثل است، می‌فرماید: ما زنان بهشتی را امثال یکدیگر کردیم، و یا از نظر سن و سال، هم سن شوهرانشان کردیم.

لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأُولَىٰ وَ ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْآخِرِينَ

معنای این آیه از آنچه گذشت استفاده می‌شود، احتیاج به توضیح مکرر ندارد، چیزی که در اینجا باید گفت این است که: از این آیات استفاده می‌شود اصحاب یمن در اولین و آخرین جمعیتی کثیر هستند، به خلاف سابقین مقربین که در اولین، بسیار بودند، و در آخرین وعده‌ای کمتر.

دسته سوم (اصحاب الشمال) و بیان وضعیت آنها در قیامت

وَ أَصْحَابِ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابِ الشَّمَالِ

این جمله مرکب است از مبتدای ((اصحاب الشمال))، و خیر ((ما اصحاب الشمال))، و استفهام در جمله دوم استفهام شگفت‌انگیزی و هول‌انگیزی است، و اگر اصحاب مشمّه در آیات قبل را در این آیات اصحاب شمال خواند، برای این بود که اشاره کند به این که اصحاب مشمّه در قیامت نامه‌های اعمال‌شان به دست چپشان داده می‌شود، همچنان که نظیرش در اصحاب یمن

گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۴

فِي سُمُومٍ وَ حَمِيمٍ وَ ظِلٌّ مِّنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَ لَا كَرِيمٍ

کلمه ((سُموم)) - به طوری که در کشف آمده - به معنای حرارت آتش است، که در مسام بدن فرو رود، و کلمه ((حمیم)) به معنای آب بسیار داغ است، و تنوین در آخر سُموم و حمیم عطف آن دو را می‌رساند. (در فارسی هم وقتی می‌خواهیم بفهمانیم فلانی شجاعت عجیبی به خرج داد، می‌گوییم: فلانی شجاعتی کرد، یعنی شجاعتی وصف ناپذیر)، و کلمه یحُموم به معنای دود سیاه است، و ظاهراً دو کلمه ((لا-بارد و لا-کریم)) دو صفت باشد برای ظل نه برای یحُموم، چون ظل است که از آن انتظار برودت می‌رود، و مردم بدان جهت خود را به طرف سایه می‌کشاند، که خنک شوند، و استراحتی کنند و هرگز از دود انتظار



برودت ندارند، تا بفرماید یحمو می که نه خنک است و نه کریم .

مقصود از ((اتراف)) در تعلیل استقرار اصحابشمال در عذاب به اینکه آنان مترف بودند

إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ

این آیه علت استقرار اصحاب شمال در عذاب را بیان می کند، و اشاره با کلمه ((ذلک)) به همان عذاب آخرتی است که قبلاً ذکر کرده بود، و ((اتراف)) که مصدر کلمه ((مترفین)) است به معنای آن است که نعمت، صاحب نعمت را دچار مستی و طغیان کند، کسی نعمت چنینش کند می گویند او اتراف شده، یعنی سرگرمی به نعمت آنچنان او را مشغول کرده که از ماورای نعمت غافل گشته، پس مترف بودن انسان به معنای دل بستگی او به نعمت های دنیوی است، چه آن نعمتهایی که دارد، و چه آن هایی که در طلبش می باشد، چه اندکش و چه بسیارش .

این را بدان جهت گفتیم که دیگر اشکال نشود به این که بسیاری از اصحاب شمال از متمولین و دارای نعمت های بسیار نیستند، چون نعمت های همه در داشتن مال خلاصه نمی شود، مال یکی از آن نعمت ها است، و آدمی غرق در انواع نعمت های خدایی است، ممکن است مردی تهی دست به یکی دیگر از آن نعمت ها دچار طغیان بشود.

و به هر حال معنای آیه این است که: اگر گفتیم ما اصحاب شمال را به فلان عذاب گرفتار می کنیم، علتش این است که آنان قبل از این در دنیا دچار طغیان بودند، و به نعمت های خدا اتراف شده بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۵

اقوال مختلف درباره مقصود از ((حنت عظیم)) که اصحابشمال بر آن اصرار می ورزیدند

وَ كَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِثِّ الْعَظِيمِ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((حنت)) به معنای شکستن عهد و پیمان مؤ کد به سوگند است، و اصرار در شکستن چنین عهدی به این است که: به این عمل ناستوده همچنان ادامه دهد، و به هیچ وجه دست از آن برندارد.

و شاید این معنا از سیاق استفاده بشود که اصرار بر حنت عظیم عبارت است از این که استکبار از پرستش و بندگی پروردگار خود دارند، عبادتی که بر حسب فطرت بر آن پیمان بسته بودند، و در عالم ذر بر طبق آن میثاق داده بودند، و در عین سپردن چنین پیمانی فطری غیر پروردگار خود را اطاعت کنند، و این پیمان شرک مطلق است .

بعضی هم گفته اند: اصلاً کلمه ((حنت)) به معنای گناه عظیم است، و اگر با این حال کلمه مذکور را وصف عظیم توصیف کرده ، با این که عظیم در معنای خود کلمه خوانیده، برای مبالغه است، و منظور از حنت عظیم شرک به خدا است .

بعضی دیگر گفته اند: حنت عظیم به طور کلی به معنای هر گناه کبیره است .

بعضی هم گفته اند: سوگند خوردن بر این ادعا است که قیامت دروغ است، و این سوگند در آیه شریفه ((واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت)) حکایت شده می فرماید: مشرکین سوگندهای غلاظ و شدادی خدا می خورند که خدا مردگان را زنده نمی کند، ولی لفظ آیه مورد بحث مطلق است، نه از آن خصوص عهد شکنی متبادر است، و نه شرک به خدا، و نه گناهان کبیره، و نه سوگند بر نبودن معاد، و چون آیه مطلق است پس با احتمال ما بهتر می سازد که گفتیم: عبارت است از اطاعت غیر خدا که نیز مطلق است و شامل همه آن احتمالات می شود.

وَ كَانُوا يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ ءَابَاؤُنَا الْاُولُونَ

سخنی است از منکرین معاد که ریشه و اساسی به جز استبعاد ندارد، و به همین علت استبعاد حشر خود را با حشر پدران خود تاءکید کردند، چون حشر پدران پوسیده به نظر آنان بعیدتر است، و تقدیر کلام ((او اباونا الاولون مبعوثون)) است، یعنی آباء و پدران

گذشته ما نیز مبعوث می شوند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۶

پاسخ خداوند به استبعاد معاد مشرکین و بیانحال و وضعشان در قیامت

قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ

در این آیه خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور می دهد از استبعاد آنان نسبت به معاد پاسخ داده ، آن را تثبیت کند، و آنگاه به ایشان خبر دهد که در روز قیامت چه زندگی دارند، طعام و شرابشان چیست ؟ طعامشان زقوم و شرابشان حمیم است .  
و حاصل پاسخ این است که : اولین و آخرین هر دو دسته به سوی میقات روزی معلوم جمع می شوند، و این که بین خود و اولین فرق گذاشتند بعث خود را امری بعید و بعث آنان را بعیدتر دانستند صحیح نیست .

و کلمه ((میقات)) به معنای وقت معینی است ، امری را با آن تحدید کنند، و منظور از ((یوم معلوم)) روز قیامت است که نزد خدا معلوم است ، پس اضافه میقات به کلمه ((یوم معلوم)) با این که گفتیم خود میقات به معنای وقت معین است اضافه ای است بیانی .

ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَأَكْلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زُقُومٍ فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ

این آیات تتمه کلامی است که گفتیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ماء مور بوده با منکرین معاد در میان بگذارد، و در این آیات از مال کار آنان در روز قیامت و وضعی که آن روز دارند، و طعام و شرابی که دارند خبر می دهد.

و اگر آنان را به خطاب ضالین و مکذبین مخاطب کرد، برای این بود که به علت شقاوت و ملائک خسرانشان در روز قیامت اشاره کرده باشد، و آن ملائک این است که : ایشان از طریق حق گمراه بودند، و این گمراهی در اثر استمراری که در تکذیب و اصراری که بر حنث داشتند در دلهایشان رسوخ کرده ، و اگر تنها گمراه بودند و دیگر تکذیب نمی داشتند، امید آن می رفت نجات یابند، و هلاک نگردند اما دردشان تنها گمراهی نبود.

و کلمه ((من)) در جمله ((من شجر)) ابتدایی است ، و در جمله ((من زقوم)) بیانیه است . احتمال هم دارد من ((زقوم)) بدل باشد از ((من شجر)) . و ضمیر ((منها)) به شجر و یا به ثمر برمی گردد، و این دو نام هم جایز است ضمیر مونث به آن برگردد و هم ضمیر مذکر، و بخاطر همین در اینجا ضمیر مونث به آن برگردانیده ، و در آیه بعدی ضمیر مذکر آورده ، فرموده : ((فشاربون علیه)) ، و بقیه الفاظ آیه روشن است . می فرماید: سپس شما ای گمراهان تکذیب کننده از درختی (و یا از میوه درختی) از زقوم خواهید خورد، و شکمها از آن پر خواهید کرد.

فَشْرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ فَشْرِبُونَ شَرِبَ الْهَيْمِ

کلمه ((علی)) در ((علیه)) استعلاء را می رساند در مورد این آیه می فهماند منظور نوشیدن بلافاصله بعد از خوردن است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۷

(در فارسی هم می گوئیم روی غذا آب نوشید) و کلمه ((هیم)) جمع هیماء است ، و ((هیماء)) آن شتری را گویند که مبتلا به بیماری هیم - به ضمه هاء - شده باشد، و بیماری ((هیم)) آفتی است که شتران بدان مبتلا می شوند، مانند بیماری استسقاء (در آدمیان) که حیوان از شدت عطش آب می خورد، ولی رفع عطش نمی شود، و همچنان می نوشد تا بمیرد، و یا به معنای درد شدیدی است که بدان مبتلا می گردد، و از شدت درد می میرد.

بعضی گفته اند: منظور از هیم ، ریگزار است که هیچ وقت از آب سیر نمی شود.

و معنای آیه این است که : شما ای گمراهان تکذیب کننده ، پس از خوردن از درخت زقوم از آبی جوشان خواهید نوشید، مانند نوشیدن شتر هیماء، و یا نوشیدن ریگزار که هرگز از نوشیدن سیراب نمی شود. این جمله آخرین جمله ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ماء مور شد کفار را به آن مخاطب سازد.

هَذَا نُزِّلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ

این است پذیرایی از ایشان در روز دین ، یعنی روز جزا، و کلمه ((نزل)) به معنای هر خوردنی و نوشیدنی است که میزبان وسیله آن از میهمان خود پذیرایی می کند و حرمتش را پاس می دارد.

و معنای آیه این است که: اینها که درباره طعام و شراب آنان گفتیم، پذیرایی گمراهان تکذیب گراست. پس در این که عذاب آماده شده آنان را، پذیرایی خوانده، نوعی تهکم و طعنه زدن است، و آیه شریفه کلام خدای تعالی است خطاب به رسول گرامیش، چون اگر این جمله نیز کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، و خطاب در آن به ضالین بود، باید می فرمود: هذا نزلکم - این است پذیرایی از شما ولی می بینیم که فرموده: این است پذیرایی از ایشان.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که ابن مردویه و ابن عساکر از طریق عروه بن رویم از جابر بن عبدالله روایت کرده که گفت: وقتی سوره واقعه نازل شد و در آن آمده: ((ثله من الاولین و قلیل من الاخرین)) عمر عرضه داشت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۱۸ یا رسول الله جمعی کثیر از اولین، و اندکی از آخرین؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: بیا و بشنو که این آیه هم نازل شده: ((ثله من الاولین و ثله من الاخرین)).

آگاه باش که از آدم تا من جزء ثله اولین است، و امت من ثله آخرین است، و ما هنوز ثله خود را تکمیل نکرده ایم، وقتی تکمیل می شود که بتوانیم شتران خود را در بیابان های سودان بچرانیم. (و یا سودانیان ما را در چراندن شتران کمک کنند) در حالی که از گویندگان لا اله الا الله باشند، و شهادت دهند که برای خدا شریکی نیست. سیوطی بعد از نقل این حدیث می گوید: ابن ابی حاتم این حدیث را به وجهی دیگر و بدون سند از عروه بن رویم نقل کرده است.

و در همان کتاب آمده که ابن مردویه از ابو هریره روایت کرده که گفت: وقتی آیه ((ثله من الاولین و قلیل من الاخرین)) نازل شد، اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اندوهناک شدند، و پیش خود فکر کردند که به جز اندکی از ما از امت محمد نیست (چون می فرماید: مقربون جمع کثیری از گذشتگان، و اندکی از آیندگانند، و ما آیندگان آن گذشتگانیم) و به همین جهت ظهر همان روز این آیه نازل شد که: ((ثله من الاولین و ثله من الاخرین))، تا ثله اولین و ثله آخرین اندازه هم و مقابل هم شوند، در نتیجه آیه ((ثله من الاولین و قلیل من الاخرین)) نسخ شد.

توضیحی راجع به روایتی که بر نسخ آیه: ((ثله من الاولین و قلیل من الاخرین)) با آیه: ((ثله من الاولین و ثله من الاخرین)) دلالت دارد

مؤلف: زمخشری در کشاف در تفسیر این آیه می گوید: اگر بگویی که در حدیث آمده همین که این آیه نازل شد مسلمانان ناراحت شدند، و همچنان اظهار ناراحتی می کردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به طور مداوم به پروردگار خود مراجعه می کرد، تا آیه ((ثله من الاولین و ثله من الاخرین)) نازل شد، در پاسخ می گویم: این حدیث به دو دلیل درست نیست، اول این که این آیه شریفه با کمال وضوح درباره سابقین است، که می فرماید: در اولین زیاد بودند، و در آخرین کمتر. و آیه دوم که مصادیق خود را در اولین و آخرین بسیار دانسته مربوط به اصحاب یمین است، و لذا می بینید که این طبقه را و وعده ای را که به ایشان داده با حرف ((واو)) بر طبقه سابقین و وعده ای که به ایشان داده عطف کرده است (و اگر هر دو آیه راجع به یک طایفه بود، حاجت به عطف نداشت، و ذکر آن طایفه عنوان اصحاب یمین تقریبا تکراری می بود). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۲۱۹

دلیل دوم این است که: نسخ در مورد احکام است، که ممکن است حکمی از احکام تا مدتی موقت مصلحت داشته باشد، و بعد از آن مدت حکمی دیگر آن را نسخ کند، و اما خبر دادن از یک جریان و یا یک داستان چیزی نیست که نسخ بپذیرد، و آیات مورد بحث دارد از آینده سابقین و اصحاب یمین خبرهایی می دهد، اینجا چه جای نسخ است؟

بعضی دیگر از این اشکال پاسخ داده اند که: ممکن است روایت را حمل کرد بر این که وقتی اصحاب، آیه اولی را که بین اولین و آخرین فرق می گذاشت شنیدند، گمان کردند امت اسلام هم چنین وضعی دارند، یعنی اصحاب یمین از این امت اندکی از

ایشان است، در نتیجه رستگاران به بهشت درامت کمتر از بهشتیان در امت های گذشته است، لذا آیه شریفه ((ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ)) نازل شده، اندوه آنان را از بین برد، و این که در حدیث آمده که آیه بعدی آیه قبلی را نسخ کرد، منظورش همین بوده که آیه دوم آن پنداری رامسلمانان نامبرده از آیه اول داشتند از بین برد.

لیکن خواننده عزیز توجه دارد که حمل مذکور هیچ شاهد و دلیلی در لفظ آیه ندارد، علاوه بر این، لفظ آیه با آن منافات دارد، و مخصوصا این که حمل کردند نسخ را بر ازاله پندار، عبارت خود حدیث آن را تحمل نمی کند، حال روایت اولی هم مخصوصا از جهت ذیلش حال همین روایت است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((یطوف علیهم ولدان مخلدون)) می گوید در معنای ولدان اختلاف است، بعضی گفته اند همان فرزندان اهل دنیا هستند، که (به خاطر کوچکی سن) نه حسناتی دارند تا مستقلا برای خود پاداشی داشته باشند، و نه گناهی تا عقاب شوند، ناگزیر این پست را به آنان محول کرده اند.

آنگاه می گوید: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم روایت شده که وقتی پرسیدند اطفال مشرکین در آخرت چه وضعی دارند؟ فرمود: خدمتگزاران اهل بهشتند.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از حسن نقل کرده، لیکن روایتش ضعیف و غیر قابل اعتماد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۰

روایاتی در ذیل آیات مربوط به بهشت و نعمت های بهشتی

و در الدر المنثور است که ابن ابی الدنیا در کتاب ((صفه الجنة))، و بزار، ابن مردویه، و بیهقی در کتاب ((البعث))، از عبدالله بن مسعود روایت کرده اند گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به من فرمود: همین که در بهشت نگاهت به مرغی بیفتد و هوس بریان شده آن را بکنی، همان مرغ در حالی که بریان شده پیش رویت می افتد.

مؤلف: در این معنا روایات بسیاری رسیده و در بعضی از آنها آمده که هوس هر چیز را بکند برایش حاضر می شود، و او از آن چیز می خورد، و بقیه اش به همان حالت اول بر می گردد، مثلا- اگر مرغ باشد به سوی محل خود پرواز می کند، و تازه در بین مرغان افتخار هم می کند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا)) امام فرموده: لغو و تأتیم عبارت است از فحش و دروغ و غنا. مؤلف: شاید مراد از ((غنا))، لهو باشد، و ممکن هم هست کلمه غنا تصحیف شده ((خناء)) باشد، یعنی ناقل حدیث آن را درست نوشته باشد و خناء معنای ناسزاگویی و فحش است.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((و اصحاب الیمین ما اصحاب الیمین)) نقل می کند که امام فرمود: اصحاب یمین عبارتند از علی بن ابی طالب و شیعیان او.

مؤلف: این روایت نظر دارد روایاتی که در تفسیر آیه ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن اوتی کتابه یمینه)) وارد شده، که در آن روایات کلمه یمین به امام حق معنا شده. و معنای روایت قمی این می شود که: یمین، علی (علیه السلام) است، و اصحاب یمین اصحاب آن جناب و شیعیان او هستند. و به هر حال روایت از باب نشان دادن مصداق بارز آیه است، نه این که بخواهد بفرماید آیه شریفه در خصوص علی (علیه السلام) و شیعیانش نازل شده.

باز در آن کتاب در ذیل آیه ((فی سدر مخضود)) آمده که این سدر درختی است که نه برگ دارد و نه خار، و وقتی امام صادق (علیه السلام) آیه ((و طلع منضود)) را تلاوت کرد، در معنایش فرمود یعنی رویهم چیده شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹

صفحه ۲۲۱

و در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی در کتاب البعث، از ابی امامه روایت کرده اند که گفت:

اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همواره می گفتند خدای تعالی همیشه ما را به وسیله دهاتیها سود می رساند، دهاتیها به شهر می آیند و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مسائلی می پرسند و ما استفاده می کنیم، همچنان که روزی یک اعرابی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شد و عرضه داشت: یا رسول الله قرآن کریم نام درختی موذی را برده، و ما انتظار نداشتیم که در بهشت درختی موذی وجود داشته باشد، و صاحبش را اذیت کند. حضرت پرسید: کدام درخت است؟ اعرابی گفت: درخت سدر، که دارای خار است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: مگر قرآن نفرموده: ((فی سدر مخضود))؟ خودش فرموده که خدا آن را خضد می کند، یعنی خارش را از آن می گیرد، و به جای دانه دانه های خارش میوه به آن می دهد، آری سدر بهشتی میوه ای می آورد وقتی آن را می شکافند هفتاد و دو رقم طعام داخل آن است، طعامهایی که هیچ یک رنگ دیگری نیست.

و در مجمع البیان می گوید: عامه از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که شخصی نزد آن جناب این آیه را خواند ((و طلع منضود)) حضرت فرمود: طلع نیست بلکه آیه شریفه ((طلع منضود)) است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و نخل طلعه هضیم))، شخصی عرضه داشت: چرا پس قرآن را تغییر نمی دهید، تا همه بخوانند ((و طلع))؟ فرمود: قرآن امروز به هم خورده نمی شود، این روایت را فرزند آن جناب حسن بن علی (علیهما السلام) و قیس بن سعد نیز از آن جناب نقل کرده اند. و در الدر المنثور است که: عبدالرزاق، فاریابی، هناد، عبد بن حمید، و ابن مردویه، از علی بن ابی طالب روایت کرده اند که در ذیل آیه ((و طلع منضود)) فرمود: منظور موز است.

و در مجمع البیان گفته: در خبر آمده که در بهشت درختی است که یک نفر سواره اگر بخواهد سایه آن را طی کند، و صد سال راه برود باز هم آن را طی نخواهد کرد، و شما اگر خواستید بخوانید ((و ظل ممدود)). و نیز در خبر آمده که هوای بهشت همواره مانند هوای صبحگاهان تابستان نه سرد و نه گرم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۲

مؤلف: روایت اولی در الدر المنثور از ابی سعید و انس و غیر آن دو از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده.

و در روضه کافی سندی که به علی بن ابراهیم دارد، از او، از ابن محبوب، از محمد بن اسحاق مدنی، از امام ابی جعفر (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در ضمن حدیثی که در آن وصف بهشت و اهل بهشت را توصیف کرده، فرموده: اهل بهشت به زیارت یکدیگر می روند، و در بهشت همگی در زیر سایه های کشیده شده ای که هوایش و روشنیش مانند هوا و روشنی ما بین طلوع فجر و طلوع خورشید، و بلکه پاکیزه تر از آن است متعمم می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((انا انشا ناهن انشاء فرموده: منظور حور العین در بهشت است، ((فجعلناهن ابکارا عربا)) فرمود: یعنی جز به زبان عربی سخن نمی گویند.

و در الدر المنثور است که: ابن ابی حاتم، از جعفر بن محمد، از پدرش روایت کرده فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای کلمه ((عربا)) فرمود: کلام حوریان بهشت عربی است.

مؤلف: و در روایاتی دیگر آمده که کلمه ((عرب)) جمع عرب است، که به معنای زن با ناز و کرشمه است. و نیز در همان کتاب است که مسدد در مسند خود، و ابن منذر و طبرانی و ابن مردویه، به سند حسن از ابی بکره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((ثله من الاولین و ثله من الاخرین)) فرمود: این دو گروه هر دو در این امتند و منظور، اولین این امت و آخرین آنند.

مؤلف: این معنا در روایات بسیاری وارد شده و لیکن ظاهر آیات این سوره این است تقسیم بندی آن مربوط به تمام بشر است، نه مخصوص به این امت و شاید مراد این روایات این باشد که در این امت نیز از هر قسمی مصداقی هست، هر چند که این احتمال از ظاهر روایات بعید است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۳





المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۶

(که قبلاً) در کتابی پنهان از بشر بود (۷۸). که جز پاکان کسی از آن آگاه نیست (۷۹). تنزیلی از ناحیه رب العالمین است (۸۰). آیا هنوز هم به این امر مهم بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری می‌کنید؟ (۸۱). و بهره خود را در تکذیب آن قرار می‌دهید (۸۲). پس چرا وقتی جان یکی از شما به حلقوم می‌رسد (توانایی بازگرداندن آن را ندارید؟) (۸۳). و در آن هنگام همه تماشا می‌کنید که او دارد از دستتان می‌رود (و کاری از دستتان ساخته نیست) (۸۴). در حالی که ما از شما به او نزدیک‌تریم، ولی شما نمی‌بینید (۸۵). پس چرا اگر روز جزایی ندارید (۸۶). جان او را بر نمی‌گردانید اگر راست می‌گویید؟ (۸۷). (پس بدانید که روز جزایی دارید، و شما مردم در آن روز هم سه طایفه هستید. مقربین و اصحاب یمین و مکذبین)، اگر آنکه جانش به حلقوم رسیده از مقربین باشد (۸۸). راحتی و رزق و جنت نعیم دارد (۸۹). و اما اگر از اصحاب یمین باشد (۹۰). ای پیامبر! در آن روز به تو سلام خواهد کرد (۹۱). و اما اگر از تکذیب‌گران و گمراهان باشد (۹۲). پذیرایی وی از آب جوشان (۹۳). و حرارت آتش خواهد بود (۹۴). به درستی که این همان حق‌الیقین است (۹۵). پس به نام پروردگار عظمت تسبیح گوی (۹۶).

بیان آیات

بعد از آنکه رشته کلام خدای سبحان منتهی شد به بیان عاقبت امر طوایف سه‌گانه، که آخرین ایشان اصحاب شمال بود، و فرمود: عاملی که ایشان را به چنین سرنوشتی سوق داد یکی شکستن عهده بود که در ازل سپرده بودند که به مراسم عبودیت قیام کنند، و دیگری تکذیب بعث و جزا بود، و نیز بعد از آنکه رسول گرامی خود را دستور داد به این که گفتار آنان را با تقریر بعث و جزا و بیان کیفرها و پادشاهی قیامت رد کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۷

اینک در این آیات ایشان را بر سر این که معاد و جزا را انکار کردند توبیخ می‌کند، به این که آورنده خبر بعث و جزا خدا است، که آفریدگار ایشان و مدبر امر ایشان و کسی است که مرگ و ایجاد بعد از مرگ را برایشان مقدر کرده، او می‌داند که از آغاز خلقتشان تا منتها الیه امرشان چه حوادثی بر آنان جریان می‌یابد، و نیز توبیخ می‌کند به این که آن کتابی که ایشان را از معاد خبر می‌دهد قرآن کریم است، که از بازیچه دست شیطان‌ها شدن و اولیای گمراه آنان مصون است. سپس دوباره بر سر سخن شده حال طوایف سه‌گانه را یک بار دیگر بیان می‌کند، و خاطر نشان می‌سازد که اختلاف احوالی که این طوایف دارند، از روز مرگشان شروع می‌شود. و در اینجا سوره خاتمه می‌یابد.

بیان جهت اینکه لازمه اعتقاد به آفریدگار تصدیق قیامت و معاد است (نحن خلقناکم فلولا تصدقون)

نَحْنُ خَلَقْنٰكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُوْنَ

سیاق این آیه سیاق گفتگو درباره قیامت و جزا است، در زمینه‌ای سخن می‌گوید که مشرکین قیامت و جزا را انکار و تکذیب کرده بودند، و در چنین زمینه‌ای جمله ((فلولا تصدقون)) تحریک و تشویق به تصدیق مسأله معاد و ترک تکذیب آن است، و به طوری که از حرف ((فاء)) که بر سر جمله مذکور درآمده استفاده می‌شود جمله قبلی تعلیل این جمله است، و خلاصه می‌فهماند این که شما را تشویق می‌کنیم به تصدیق معاد، و دست برداشتن از تکذیب و انکار آن، علتش این است که آخر ما خالق شما هستیم، (ما شما را آفریده ایم، پس چرا گفته ما را درباره معاد تصدیق نمی‌کنید؟).

خواهید گفت: به چه جهت خدای تعالی ایجاب می‌کند که مردم جزا و آمدن قیامت و وجود معاد را تصدیق کنند؟ جواب می‌گوییم به دو جهت:

اول این که: وقتی خدای تعالی پدید آورنده انسان‌ها از هیچ و پوچ باشد او می‌تواند برای بار دوم هم ایشان را خلق کند، همچنان که در جای دیگر همین مطلب را آورده می‌فرماید: ((قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشاءها اول مره و هو بکل

خلق علیم)).

جهت دوم این که: وقتی پدید آورنده مردم و مدبر امورشان و کسی که خصوصیات و امرشان را او تقدیر و اندازه گیری می کند خدای تعالی است، پس او به آنچه با آنها می کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۸

و حادثی که برایشان پیش می آورد داناتر است، و چون داناتر است وقتی به ایشان خبر می دهد که به زودی مبعوثشان می کند، و بعد از مردن بار دیگر زنده شان نموده جزای اعمالشان را چه خیر و چه شر می دهد، دیگر چاره ای جز تصدیقش ندارند، پس هیچ عذری برای تکذیب کنندگان خبرهایی که او در کتابش داده باقی نمی ماند، و یکی از آن خیرها بعث و جزا است، همچنان که خودش فرمود: ((الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر)) و نیز فرموده: ((کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین)).

پس حاصل مفاد آیه این شد که: ما شما را خلق کرده ایم، و می دانیم که با شما چه می کنیم، و به زودی آنچه بنا داریم درباره شما انجام خواهیم داد، و اینک به شما خبر می دهیم که به زودی زنده تان می کنیم، و در برابر آنچه می کردید جزایتان خواهیم داد، با این حال چرا خبرهایی را که در کتاب نازل بر شما به شما می دهیم تصدیق نمی کنید؟

در این آیه و آیات بعدیش التفاتی از غیبت به خطاب بکار رفته، چون مردم غایب فرض شده بودند، می فرمود: ((هَذَا نَزْلَهُمْ يَوْمَ الدِّينِ - پذیرایی از ایشان است در روز جزا، ولی در ابتدای آیات مورد بحث مردم مخاطب قرار گرفته اند، روی سخن به ایشان کرده می فرماید: ((نحن خلقناکم))، و این دگرگون کردن سیاق برای این بوده که در آیات مورد بحث بنای توبیخ آنان را داشته، و در توبیخ، خطاب موکدتر از غیبت است، و گفتن اینکه شما چنین و چنانید موثرتر از گفتن ایشان چنین و چنانند می باشد.

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ

کلمه ((تمنون)) مضارع جمع حاضر از مصدر ((امناء)) است، و امناء به معنای ریختن نطفه است، که منظور از آن در اینجا ریختن در رحم زنان است، و معنای آیه این است که: به من خبر دهید در خلقت انسان ها شما پدران و مادران غیر از ریختن نطفه چه نقشی دارید؟

ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ

آیا شما آن نطفه را به صورت انسانی مثل خود در می آورید، یا خالق آن ماییم و تبدیلس به صورت بشر به دست ما صورت می گیرد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۲۹

مرگ تقدیر شده است و ناشی از غلبه اسباب و بر قدرت و اراده خداوند نیست

نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ

آری تدبیر امور خلق به جمیع شئون و خصوصیاتش از لوازم خلقت و افاضه وجود است، وقتی خدای تعالی به انسان هستی می دهد، هستی محدود می دهد، از همان اولین لحظه تکوینش تا آخرین لحظه زندگی دنیایش، و تمامی خصوصیات که در طول این مدت به خود می گیرد و رها می کند، همه از لوازم آن محدودیت است، و جز و آن حد است و به تقدیر و اندازه گیری و تحدید خالق عزوجلش است، که یکی از آن خصوصیات هم مرگ او است، پس مرگ انسان مانند حیاتش به تقدیری از خدا است، نه که خدا نتوانسته انسان را برای همیشه آفریده باشد، و چون او از چنین خلقتی عاجز بوده، و قدرتش همین قدر بوده آفریده اش مثلا هفتاد سال دوام داشته باشد، قهرا بعد از هفتاد سال دستخوش مرگ شود (العیاذ بالله).

و نه این که خدا او را برای همیشه زنده ماندن خلق کرده باشد، و لیکن اسباب و عوامل مخرب و ویرانگر بر اراده خدای عزوجل غلبه کرده، و مخلوق او را بمیراند، چون لازمه این دو فرض این است که: قدرت خدای تعالی محدود و ناقص باشد، در فرض اول نتوانسته باشد دوام بیشتری به مخلوق زنده اش بدهد، و در فرض دوم نتوانسته باشد از هجوم عوامل ویرانگر جلوگیری کند، و این در مورد خدای تعالی محال است، برای این که قدرت او مطلق و اراده اش شکست ناپذیر است.

از این بیان روشن شد که منظور از جمله ((نحن قدرنا بینکم الموت)) است که بفهماند اولاً- مرگ حق است، و در ثانی مقدر از ناحیه او است، نه این که مقتضای نحوه وجود یک موجود زنده باشد، بلکه خدای تعالی آن را برای این موجود مقدر کرده، یعنی او را آفریده تا فلان مدت زنده بماند، و در راس آن مدت بمیرد.

و نیز روشن گردید که مراد از جمله ((و ما نحن بمسبوقین)) - با در نظر گرفتن این که کلمه سبق به معنای غلبه و مسبوق به معنای مغلوب است - این است که: ما در عروض مرگ بر یک مخلوق زنده از عوامل ویرانگر شکست نمی خوریم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۰

و چنان نیست که حیاتی دائمی به شما افاضه کنیم، ولی آن اسباب بر اراده ما غلبه کنند، و حیاتی را که ما خواسته ایم همیشه باشد، باطل سازند.

حکمت و غرض از تقدیر مرگ: تبدیل امثال، و انشاء مجدد اموات

عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَلُكُمْ وَتُشْتَكَّمُ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

کلمه ((علی)) متعلق است به جمله ((قدرنا))، و جمله جار ((علی)) و مجرور ((ان نبدل)) در واقع حال است برای ((قدرنا))، و معنایش است که: ما مرگ را بین شما مقدر کردیم، در حالی که آن مرگ بر اساس تقدیر شد که جا برای امثال شما باز شود، و دیگران جای شما را بگیرند، و شما را در خلقتی دیگر که نمی دانید در آوریم.

و کلمه ((امثال)) جمع مثل - به کسره میم و سکون ثاء - است، و مثل هر چیزی عبارت است از چیزی که در نوعیت با آن یکی باشد، و ساده تر بگوییم: فردی دیگر از نوع آن باشد مانند زید که مثل عمرو است، یعنی فردی دیگر از نوع انسان است، و مراد از جمله ((ان نبدل امثالکم)) است که: شما را با امثالی از بشر تبدیل کنیم، و یا امثال شما را بجای شما تبدیل کنیم، و به هر حال معنای آن این است که: جماعتی از بشر را با جماعتی دیگر، نسلی را با نسلی دیگر عوض و تبدیل کنیم، اخلاف بیابند و جای اسلاف را بگیرند.

کلمه ((ما)) در جمله ((و ننشئکم فیما لا تعلمون)) موصوله است، و مراد از آن خلقت است، و جمله عطف است بر جمله ((نبدل))، و تقدیر کلام چنین است: ((علی ان نبدل امثالکم و علی ان نشئکم)) یعنی ما مرگ را بر این اساس مقدر کردیم که نسلی دیگر مثل شما را جایگزین شما کنیم، و بر این اساس که به شما خلقتی دیگر دهیم که نمی دانید چگونه است، و آن خلقت دیگر عبارت است از هستی آخرتی که از جنس هستی ناپایدار دنیا نیست.

و حاصل معنای دو آیه این است که: مرگ در بین شما به تقدیری از ما مقدر شده، نه این که ناشی از نقصی در قدرت ما باشد، به این معنا که ما نتوانیم وسیله ادامه حیات را برای شما فراهم کنیم و نه این که اسباب ویرانگر و مرگ و میر آور بر اراده ما غالب شده، و ما را در حفظ حیات شما عاجز کرده باشد، بلکه خود ما شما را بر این اساس آفریدیم که پس از اجلی معین بمیرید، چون خلقت ما بر اساس تبدیل امثال است یعنی طبقه ای بمیرند، و جا برای طبقه ای دیگر باز کنند، اسلاف را بمیرانیم و اخلاف را به جای آنان بگذاریم، و نیز بر این اساس است که بعد از مردن شما خلقتی دیگر و رای خلقت ناپایدار دنیوی به شما بدهیم، پس مرگ عبارت است از انتقال از خانه ای به خانه ای دیگر، و از خلقتی به خلقتی بهتر، نه این که عبارت باشد از انعدام و فناء. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۱

بعضی از مفسرین احتمال داده اند کلمه ((امثال)) در آیه شریفه جمع مثل - به دو فتحه - باشد، به معنای وصف است، و در نتیجه دو جمله ((علی ان نبدل)) و ((ننشئکم...)) هر دو یک معنا را افاده کنند، و آن این است که ما مرگ را بر این اساس مقدر کرده ایم که اوصافتان را دگرگون سازیم، و در آخرت به خلقتی شما را مبعوث کنیم که خودتان نمی دانید، مثلاً بعضی از شما را به صفت و شکل سگ محشور کنیم، بعضی دیگر را صورت خوک و یا اشکال و صور دیگر، بعد از آنکه در دنیا بر صفت انسان

بودید، ولی معنای قبلی جامعتر و پرفایده تر است .

توضیح اینکه چگونه علم به دنیا و خصوصیات آن مستلزم اذعان به معاد است

وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ

مراد از ((نشاءه اولی)) دنیا است، و مراد از ((علم به آن))، علم به خصوصیات آن است، که مستلزم اذعان به نشاءه ای دیگر و جاودانه است، نشاءه ای که در آن به اعمال جزا می دهند، برای این که از نظام حیرت انگیز عالم دنیا این معنا به طور یقین به دست می آید که لغو و باطلی در عالم هستی نیست، و قطعاً برای این نشاءه فانی غایت و هدفی است باقی، و نیز از ضروریات نظام دنیا این است می بینیم هر موجودی به سوی سعادت نوعیه اش هدایت شده، و انسان ها هم باید از طریق بعث رسل و تشریح شرایع و توجیه امر و نهی به سوی سعادتشان هدایت شوند، و این نیز صورت نمی گیرد مگر این که در برابر اعمال نیک پاداشی و در مقابل اعمال زشت کیفری مقرر شود، و چون دنیا برای پاداش و کیفر تنگ است، ناگزیر باید در عالمی دیگر که همان نشاءه آخرت است صورت پذیرد (به آیه ۲۷ و ۲۸ از سوره ص مراجعه شود).

و اما این که چگونه ممکن است انسان های کبار دیگر زنده شوند، دلیل امکان نیز در همین نشاءه دنیا است، چون در این نشاءه دیدند و فهمیدند که آن خدایی که این عالم را از کتم عدم به هستی آورد، و چنین قدرتی داشت، او بر ایجاد بار دومش نیز قادر است: ((قل یحییها الذی انشاءها اول مره)) و این خود برهانی است بر امکان معاد، و بر طرف کردن استبعاد منکرین آن .

و کوتاه سخن این که: با علم نشاءه دنیا برای انسان ها علمی نیز به مبادی برهان پیدا می شود، برهانی که امکان بعث را اثبات می کند، و استبعادی را که منکرین نسبت به آن دارند برطرف می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۲ پس با اثبات امکان دیگر استبعاد معنایی ندارد.

و این برهان - به طوری که ملاحظه کردید - برهان بر امکان حشر بدنها است، و حاصلش این است که: بدنی که در قیامت زنده می شود، و پاداش یا کیفر می بیند مثل بدن دنیوی است، و وقتی جایز باشد بدنی دنیایی خلق شود و زنده گردد، بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن مثل آن بدن است، و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است .

بیان اینکه آیه: ((و لقد علمتم النشاءه الاولی فلولا تذکرون)) مبتنی بر قیاس نیست

و تعجب از زمخشری است که در تفسیر این آیه گفته است: این آیه دلالت دارد بر این که قیاس، عملی است صحیح، برای این که منکرین معاد را توبیخ می کند که چرا قیاس نکردید، و با مقایسه نشاءه آخرت به نشاءه دنیا به امکان آن پی نبردید؟.

و تعجب ما از این جهت است که وی میان قیاس برهانی و قیاس فقهی فرق نگذاشته، آنچه در آیه شریفه آمده قیاسی است برهانی و منطقی، و آنچه وی برایش استدلال کرده قیاسی است فقهی که (اولاً آیه شریفه هیچ دلالتی بر حجیت و اعتبار آن ندارد، و ثانیاً قیاس برهانی مفید علم است، و قیاس فقهی) مفید ظن است، و هیچ ربطی بهم ندارند.

در روح المعانی در ذیل آیه شریفه که فرموده: ((افلا تذکرون)) می گوید: چرا متوجه نمی شوید، که آن کس که قادر بر خلقت نشاءه اول است نسبت به نشاءه دوم قادرتر است، برای این که صنع آن کمتر است و کار کمتری می برد، زیرا در نشاءه اول چیزی در دست نبود، ولی در نشاءه دوم مواد اصلی در دست است، و هر موجودی فرمولش معین شده و الگوش مشخص گشته، و بنابر این استدلالی که با آیه شریفه کرده اند برای اعتبار قیاس درست می شود، و لیکن بعضی اشکال کرده اند که آیه تنها دلالت دارد بر قیاس اولویت، نه بر قیاس اصطلاحی، چون آنچه در آیه آمده قیاس اولویت است. ساده تر این که: آیه تنها می فرماید خدا به طریق اولی قادر بر بعث است .

همان اشکالی که به زمخشری وارد بود به وی نیز وارد است، به اضافه اشکال که قیاس در آیه، قیاس اولویت هم نیست، زیرا جامع بین نشاءه اولی و نشاءه آخرت این است که: این دو نشاءه مثل همدند، و مبداء قیاس است که حکم امثال در جواز و عدم جواز

یکی است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۳

و اما این که گفت پیا کردن نشاءه قیامت کار کمتری می برد، چون مواد اصلی و فرمول هر موجود در دست است ، این نیز ممنوع است ، چون مواد اصلی همان طور که پدید آمدنش احتیاج به افاضه وجود دارد، بقایش نیز محتاج به افاضه وجود است ، و همچنین فرمول هر موجود همان طوراصل پدیده اش احتیاج به افاضه الهی دارد، بقایش نیز محتاج افاضه او است ، پس برای خدای تعالی نشاءه اول و دوم هیچ فرقی ندارد، اینجاست که بطلان قیاس اولویت هم روشن می شود.

و اما این که گفت : نشاءه اول بدون الگو بود، و نشاءه دوم الگو دارد، این نیز صحیح نیست ، و در حقیقت میان مثل و مثال خلط کرده ، چون بدن آخرتی از این نظر که بدن است مثل بدن دنیوی است ، نه مثال آن ، وقتی مثال آن می شود که همه آن خصوصیات و اجزا که بدن دنیوی داشت از سلولها و گلبولها و سایر مواد داشته باشد، و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمی شود، بلکه همان بدن دنیوی است ، و فرض ما این است که بدن در آن روز بدنی است اخروی ، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است . حال اگر بگوییم : اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن که مثل هر چیزی غیر آن چیز است باید انسان در آخرت غیر انسان در دنیا باشد، چون مثل آن است نه عین آن .

در پاسخ می گوئیم : در مباحث سابق مکرر گذشت که شخصیت انسان به روح او است ، نه به بدنش ، و روح هم با مرگ منعدم نمی شود، آنچه با مرگ فاسد می شود بدن است ، که اجزایش متلاشی می گردد، پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شد، مثل همان بدنی که در دنیا بود، و روح آدمی بدان متعلق گشت ، انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا می زیست ، همچنان که می بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است ، با این که از دوره جوانیش تا دوره پیریش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است ، و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است .

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ... مَحْرُومُونَ اثبات ربوبیت پروردگار با بر شمردن سه تا از مهمترین حوائج مردم : زراعت ، آب و آتش بعد از آنکه منکرین معاد را به کیفیت خلقتشان و تقدیر مرگ و میر در بینشان تذکر داد، و فرمود که : همه اینها مقدمه است برای معاد و جزا، و نیز همه اینها از لوازم ربوبیت خدای تعالی است ، از این آیه به بعد شروع می کند به شمردن سه تا از مهمترین حوائج زندگیشان : یکی مساءله زراعتی است که با آن قوت خود را فراهم می کنند، دوم آب است که آن را می نوشند، و سوم آتش است که با آن گرم می شوند و بسیاری از حوائج خود را به وسیله آن فراهم می سازند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۴

و به این وسیله ربوبیت خود را برای آنان اثبات می کند، پس ربوبیت چیزی ، به جز تدبیر مالک امور ملک خود را نمی باشد.

نخست می فرماید: ((افرایتم ما تحرثون)) کلمه ((حرث)) که مصدر فعل ((تحرثون)) است معنای کار کردن در زمین یعنی شخم و پاشیدن بذر است . ((ءانتم تزرعونه)) آیا این شما میید که آن را می رویانید و رشد می دهید به حدی که دانه بدهد؟ (یا کار شما تنها افشاندن تخم است)، و ضمیرها در جمله ((تزرعونه)) به بذر و یا به زراعت بر می گردد، و در سابق کلمه بذر و نیز کلمه زراعت ذکر نشده بود، تا ضمیر به آن برگردد، ولی از زمینه کلام معلوم است (و این تنها در اینجا نیست که ضمیر به چیزی برگشته که در کلام نیامده ، در قرآن کریم موارد نظیر آن بسیار است ) ((ام نحن الزارعون))، و یا این که ما افشاندن شما را می رویانیم و نمو می دهیم ، تا به حدی که کامل شود، و دانه دهد، ((لو نشاء لجعلناه حطاما)) و اگر نمی خواستیم شما را روزی دهیم ، و زراعت را به ثمر برسانیم ، می توانستیم آن را گیاهی به درد نخور کرده ، قبل از رسیدن به ثمر بخشکانیم ، و با وزش بادها خرد و متلاشی کنیم ، ((فظلتم)) آن وقت است که از سرنوشت خود ((تفکھون)) تعجب می کردید، و از آفتی که به زراعتتان رسیده افسوس می خوردید، و ماجرا را برای یکدیگر بازگو نموده می گفتید: ((انا لمغرمون))، به راستی در غرامت و خسارت سنگینی واقع شدیم ، مالمان از دست رفت ، و وقتمان تلف شد، و زحماتمان هدر گشت ، ((بل نحن محرومون))، همه اینها به جهنم ، این را چه کنیم که دیگر چیزی نداریم بخوریم ، و یا بفروشیم و حوائج زندگی خود را فراهم سازیم .

در اینجا این سوال پیش می آید که : چطور در این آیه زراعت را از مردم نفی کرده و به خدا نسبت داده ، با این که دخالت مردم و اسباب طبیعی در رویش و نمو زرع قابل انکار نیست ؟ در پاسخ می گوئیم هم آن درست است ، و هم این ، و هیچ منافاتی در بین نیست ، چون زمینه گفتار این نیست که بخواهد تاثیر عوامل طبیعی را انکار کند، بلکه می خواهد بفرماید: آیا تاثیر این اسباب از خود آنها است و یا از خدا است ؟ و اثبات کند که اگر اسباب طبیعی سببیت و تاثیر دارند، خدا این موهبت را به آنها داده ، و همچنین خود اسباب را خدا آفریده ، و نیز اسباب و عواملی که این اسباب را پدید می آورند، هم خودشان و هم اثرشان آفریده خدا هستند، و بالاخره سر نخ تمامی اثرها و موثرها به خدا منتهی می گردد.

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ... فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ

کلمه ((مزن)) به معنای ابر است ، و جمله ((فلو لا تشکرون - پس چرا شکر نمی گزارید)) تحریک بر شکرگزاری است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۵

و شکرگزاری خدا به این است که به زبان و عمل اظهار کنی که این نعمت ها از خداست ، و این همان عبادت است ، و بقیه الفاظ آیه روشن است .

أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ... وَمَتَعًا لِلْمُؤْمِنِينَ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((تورون)) در اصل ((تورئون)) بوده ، و ((تورئون)) مضارع از باب افعال ((ایراء)) است ، و ایراء به معنای روشن کردن آتش و اظهار آن است ، گفته می شود: اوری - یوری و نیز وقتی می گویند: ((فلاان قدح فاءوری))، معنایش این است که فلاانی کبریت زد و آتش را بر افروخت و ظاهر ساخت ، و اگر کبریت بزند ولی آتش نگیرد می گویند: ((قدح فاکبی)). و نیز صاحب مجمع البیان گفته کلمه ((مقوین)) (که در اصل مقوئین بوده است) جمع اسم فاعل از باب افعال ((اقواء)) است ، و اقواء به معنای وارد شدن و ماندن در بیابانی است که احدی در آن نباشد، وقتی می گویند: ((اقوت الدار))، معنایش اینکه خانه از اهلش خالی شد.

و معنای آیه روشن است (می خواهد بفرماید آیا این آتشی که شما روشن می کنید خود شما چوبش را پدید آورده درختش را ایجاد کرده اید و یا پدید آورنده اش ما بودیم ؟ این ما بودیم که آن را وسیله تذکر و مایه زندگی شما کردیم شمایی که اگر دستگیری ما نبود سرگردان و بیچاره بودید).

معنای آیه : ((فسبح باسم ربك العظيم

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

خطاب در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، بعد از آنکه شواهد ربوبیت خود را برای کفار ذکر کرد و فرمود: او کسی بود که شما را خلق کرد و امورتان را تدبیر نمود، و او به زودی مبعوثان می کند، تا جزای اعمالتان را بدهد، و چون کفار با شنیدن این بیانات همچنان به تکذیب خود ادامه دادند، روی سخن را از ایشان برگردانیده متوجه رسول گرامی خود کرد، تا بفهماند این مردم حرف به خرجشان نمی رود، لذا دستور می دهد تا آن جناب خدا را از شرکی که مردم می ورزند و نیز از تکذیبی که درباره بعث و جزا دارند منزه بدارد.

پس حرف فاء که بر سر جمله ((فسبح باسم)) آمده تفریع را می رساند، و می فهماند دستور به تسبیح نتیجه و فرع بیان سابق است ، و حرف ((باء)) در کلمه ((باسم)) بای استعانت و یابای ملابست است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۶

و معنای جمله این است که : حال که چنین است پس تو خدای را با استعانت به نام او تسبیح گوی و منزه بدار، ممکن هم هست مراد از اسم نامبرداری و ذکر خدا باشد، چون اسم خدا را بردن ذکر او نیز هست ، همچنان که دیگران نیز این احتمال را داده اند، و نیز ممکن است حرف باء برای تعدیه باشد، چون تنزیه اسم خدا تنزیه خدا است ، و معنایش است که : اسم پروردگارت را از این



که برایش شریکی ذکر شود، و یا بعث و جزایش انکار گردد منزله بدار، و کلمه ((عظیم)) صفت برای کلمه ((اسم)) و یا برای کلمه ((رب)) است.

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْعِدِ النُّجُومِ

کلمه ((لا اقسام)) رویهم سوگند است.

بعضی گفته اند: کلمه ((لا)) در آن زیادی و بی معنا است، (و تنها منظور تاکید آورده شده)، و کلمه ((اقسم)) به معنای ((سوگند می خورم)) است.

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((لا)) نافیه است، و می خواهد بفرماید: من سوگند نمی خورم.

و کلمه ((مواقع)) جمع ((موقع)) است، که به معنای محل است و معنای آیه چنین است که: من سوگند می خورم به محل‌های ستارگان، به آن جایی که هر ستاره در آسمان دارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((مواقع)) جمع ((موقع)) هست لیکن موقع مصدر میمی و به معنای وقوع و سقوط است، و آیه می خواهد به سقوط ستارگان در روز قیامت، و یا به افتادن شهاب‌ها بر سر شیطان‌ها، و یا به محل سقوط ستارگان در هنگام غروب اشاره کند. ولی وجه اول بهتر است و به ذهن زودتر می رود.

وَإِنَّهٗ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ

این آیه شریفه می خواهد سوگند قبلی را بزرگ جلوه دهد، و مطلبی را که با آن سوگند تاء کید و اثبات می کرد بیشتر تاء کید کند. إِنَّهٗ لَقَرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ معنای اینکه قرآن کریم و ((انی کتاب مکنون)) است

از آنجایی که کفار مسأله وحدانیت خدا را در ربوبیت و الوهیت و همچنین مسأله بعث و جزا را انکار داشتند، و انکار خود را با انکار قرآن که به رسول اسلام نازل شده و در آن داستان توحید و معاد آمده اظهار می داشتند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۲۳۷

در حقیقت انکارشان منشعب به دو انکار می شد، اول اصل توحید و بعث، دوم انکار قرآنی که مشتمل بر مسأله توحید و بعث است، و یا به عبارت دیگر توحید و بعثی که قرآن از آن خبر می دهد، همین جهت خدای تعالی در این سوره دو جور با آنان صحبت کرد اول این که با ذکر شواهدی از آیات و ادله توحید و بعث این دو مسأله را اثبات نمود، که این استدلال از جمله ((نحن خلقناکم)) شروع شده، و در جمله ((متاعا للمقوین)) ختم می شود.

نوع دوم به بیانی آن را اثبات نمود که در عین اثبات مطلب، کلام الله بودن قرآن را نیز اثبات می کند، و مسجل می سازد که قرآن کلام خدا و محفوظ نزد او و نازل شده از ناحیه او است، و بالاخره آن را به بهترین وصفی توصیف کرد.

پس جمله ((انه لقرآن کریم)) جواب قسم سابق است، و ضمیر در آن به قرآنی که از سیاق استفاده می شود بر می گردد، و از توصیف خدای تعالی قرآن را به لفظ کریم و بدون هیچ قید - البته با در نظر داشتن این که مقام آیه مقام مدح است - چنین بر می آید قرآن به طور مطلق کریم و محترم است، و هم نزد خدا کریم و عزیز است، و هم بدین جهت کریم است که صفاتی پسندیده دارد، و هم بدین جهت سودرسان برای خلق است، سودی که هیچ چیز جای آن را نمی گیرد، چون مشتمل بر اصول معارفی است که سعادت دنیا و آخرت بشر را تضمین می کند.

و جمله ((فی کتاب مکنون)) توصیف دوم قرآن است، می فرماید: قرآن محفوظ و مصون از هر دگرگونی و تبدیل است، چون در کتابی است که آن کتاب اینطور است و آن کتاب عبارت است از لوح محفوظ، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)).

و جمله ((لا یمسه الا المطهرون)) صفت کتاب مکنون و لوح محفوظ است، البته احتمال این نیز هست که صفت سومی برای قرآن باشد، و بنابراین که حرف ((لا)) در آن لای نافیہ باشد برگشت هر دو احتمال به یک معنا است.

و معنایش این است که: آن کتاب مکنون که قرآن در آن است و یا قرآنی که در آن کتاب است، از دسترس اغیار و ناپاکان محفوظ است، و به جز پاکان کسی با آن تماس ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۸

مراد از ((مس)) و ((مطهرون)) در آیه: ((لا یمسه الا المطهرون))

و به هر تقدیر کلام در سیاق بزرگداشت امر قرآن است، می‌خواهد قرآن را تجلیل کند، و از همینجا می‌فهمیم که منظور از مس قرآن دست کشیدن به خطوط آن نیست، بلکه علم به معارف آن است، که جز پاکان خلق کسی به معارف آن عالم نمی‌شود، چون فرموده: قرآن در کتابی مکنون و پنهان است، و آیه شریفه ((انا جعلناه قرانا عربیا لعلمکم تعلقون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)) نیز به آن اشاره می‌کند.

و کلمه ((مطهرون)) اسم مفعول از باب تفعیل تطهیر است، و منظور از ((مطهرون)) کسانی هستند که خدای تعالی دل‌هایشان را از هر رجس و پلیدی یعنی از رجس گناهان و پلیدی ذنوب پاک کرده، و یا از چیزی که از گناهان هم پلیدتر و عظیم‌تر و دقیق‌تر است، و آن عبارت است از تعلق به غیر خدای تعالی، و این معنای از تطهیر با کلمه ((مس)) گفتیم معنای علم است مناسب‌تر از طهارت به معنای پاکی از حدث و یا خبث است، و خیلی روشن است.

پس مطهرون عبارتند از کسانی خدای تعالی دل‌هایشان را پاک کرده، مانند ملائکه گرامی و برگزیدگانی از بشر که درباره آنان فرموده: ((انما یرید الله لینه بعنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)) ولی بعضی از مفسرین که متاسفانه بیشتر ایشان می‌باشند بدون هیچ دلیلی آیه را مختص ملائکه کرده‌اند.

بعضی هم کلمه ((لا)) در جمله ((لا یمسه)) را لای نافیہ گرفته، و گفته‌اند: مراد از مس، دست کشیدن به قرآن است، و مراد از طهارت هم طهارت از حدث و خبث، و یا تنها از حدث است، و کلمه ((مطهرون)) را هم با دو تشدید قرائت کرده‌اند، یعنی تشدید طاء و تشدید هاء و کسره هاء که در اصل متطهرون بوده. و خلاصه آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: کسی نباید دست به خطوط قرآن بکشد، مگر آنکه وضو گرفته باشد، و یا هم با وضو باشد و هم بدنش پاک باشد.

آیه را با فرض این که کلمه ((لا)) نافیہ باشد نیز می‌شود حمل بر این معنا کرد، و گفت که: جمله مذکور جمله ای است خبری، که منظور از آن انشاء است و این مسلم است که انشاء به صورت اخبار بلیغ‌تر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۳۹

(مثلاً- اگر بجای این که به بیمار بگوییم: دوایت را بخور و ترشی مخور، بگوییم: دوایت را می‌خوری و ترشی هم نمی‌خوری، بلیغ‌تر و موکدتر است).

در کشف می‌گوید: و اگر جمله ((لا یمسه الا المطهرون)) را صفت قرآن بگیری، معنایش این می‌شود که: سزاوار نیست کسی قرآن را لمس کند، مگر آنکه با طهارت باشد، چنین کسی می‌تواند به نوشته‌های قرآن دست بکشد.

و خواننده عزیز توجه فرمود این نیز صحیح است که منظور از مس، علم و اطلاع باشد، هم در صورتی که آیه صفت قرآن باشد، و هم در صورتی که توصیف کتاب مکنون باشد.

جمله ((تنزیل من رب العالمین)) وصف دیگری است برای قرآن، و کلمه تنزیل مصدری است به معنای اسم مفعول، یعنی نازل شده، پس قرآن کتابی است نازل شده از ناحیه خدا به سوی شما، آن را نازل و در خور فهم شما کرد، تا آن را بفهمید و تعقل کنید، بعد از آنکه کتابی بود مکنون که جز پاکان کسی با آن تماس نداشت.

و تعبیر از خدای تعالی به رب العالمین به این منظور است که اشاره کند به این که ربوبیت او گسترده بر سراسر همه عوالم است، که این منکرین معاد جزئی از آن عوالمند، پس خدای تعالی رب ایشان نیز هست، و وقتی رب ایشان باشد، برایشان است که به

کتاب او ایمان آورده کلامش را بشنوند، و بدون تکذیب تصدیقش کنند.

أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُذْهَبُونَ

اشاره با کلمه ((هذا الحدیث)) به قرآن کریم است، و کلمه ((مذهنون)) جمع اسم فاعل از مصدر ادهان است، و ادهان به معنای سهل انگاری است، که البته در اصل معنای روغن مالی به منظور نرم کردن چیزی بوده، و به عنوان استعاره در سهل انگاری استعمال شده است، و استفهام در آیه استفهام سرزنشی است، ایشان را سرزنش می کند به این که قرآن را یکدستی گرفتند، و آن را چیزی غیر قابل اعتناء دانستند.

معنای اینکه فرمود: روزی خود را تکذیب قرار می دهید

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((رزق)) بهره از خیر است، و معنای آیه این است که: شما تکذیب کنندگان قرآن و منکرین معاد حظ و بهره خود را از قرآن این قرار داده اید که آن را تکذیب کنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۰

با این که می توانستید آن را در موقعیتی که دارد، قرار دهید، و خیر بسیاری از آن عایدتان گردد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از رزق بودن قرآن این است که: خدای تعالی قرآن را روزیشان کرد، و معنای آیه این است که: آیا شما این رزقی را که خدا روزیتان کرده با تکذیب معاوضه می کنید؟

و بعضی گفته اند: در کلام چیزی که مضاف بر رزق است، و کلمه رزق مضاف الیه آن است حذف شده، و تقدیر کلام ((و تجعلون شکر رزقکم انکم تکذبون)) است، یعنی خداوند به شما نعمتی ارزانی داشت، و شما به جای این که شکر آن را به جای آرید شکر آن را این قرار دادید که تکذیبش کنید، خلاصه تکذیب را به جای شکر بکار بستید.

اگر قیامتی در کار نیست پس چرا جان به گلوگاه رسیده را بر نمی گردانید؟!

فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ... صَدِيقِينَ

در اینجا با بکار بردن ((فاء)) تفریع می فهماند که به اول گفتار برگشته، می فرماید: اگر شما در نفی بعث راه صحیحی رفته اید، و در انکار این قرآن که شما را از بعث خبر می دهد روش درستی دارید، جان محضری را که دارد می میرد و تا حلقوم او رسیده، به او برگردانید، مگر جز این است که می گوئید مرگ تقدیر خدای تعالی نیست؟ و مگر معنای این گفتارتان نیست که مسأله مرگ و میر امری تصادفی و اتفاقی است، پس باید بتوانید برای یکبار هم که شده جان یک محتضر را به او برگردانید، چون امر تصادفی همانطور که پیش آمدنش تصادفی است، برگشتنش هم تصادفی است، و می شود با چاره جویی آن را برگردانید، و از تحققش جلوگیری کرد، و اگر نمی توانید بگیرید، پس بدانید که مرگ مسأله ای است حساب شده و مقدر از ناحیه خدا، تا جان ها را به وسیله آن به سوی بعث و جزا سوق دهد.

بنابراین بیان، جمله ((فلولا اذا بلغت الحلقوم)) تفریع بر تکذیب کفار به قرآن است، و به آنچه قرآن از آن خبر داده، که یکی از آنها مسأله بعث و جزا است، و کلمه ((لولا)) تحریک را می رساند، (نظیر کلمه ((پس چرا)) در فارسی)، البته تحریک به کاری که شنونده از عهده آن بر نمی آید، تا به وسیله او را وادار به تسلیم در برابر ادعای خود کنی، و ضمیر مونث در جمله ((بلغت)) نفس برمی گردد، و رسیدن جان به حلقوم کنایه است از مشرف شدن به مرگ.

و معنای این که فرمود: ((و انتم حينئذ تنظرون)) این است که: شما محتضر را تماشا می کنید دارد از دستتان می رود و پیش رویتان می میرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۱

و شما هیچ کاری نمی توانید بکنید، و معنای این که فرمود: ((و نحن اقرب اليه منكم و لكن لا تبصرون)) این است که: شما او را تماشا می کنید، در حالی که ما از شما به وی نزدیک تریم، چون ما به سراسر وجود او احاطه داریم، و فرستادگان ما که مأمور

قبض روح او هستند نیز از شما به وی نزدیک ترند، اما شما نه ما را می بینید و نه فرستادگان ما را.

و این که مسأله قبض روح را هم به خدا نسبت دادیم و هم به فرستادگان او، به خاطر این است که قرآن کریم این کار را کرده ، یکجا مسأله قبض روح را به خدا نسبت داده ، می فرماید: ((اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا))، و در جای دیگر آن را به ملك الموت نسبت داده ، و فرموده : ((قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ))، و جای دیگر آن را به رسولان خدا نسبت داده می فرماید: ((حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا)).

و جمله ((فلولا-ان كنتم غير مدینین)) تکرار همان ((لولا-)) ای است که گذشت ، و این تکرار به خاطر تاء کید است ، و کلمه ((مدینین)) به معنای ((مجزیین - جزا داده شدگان است))، از ماده ((دان - یدین)) است ، که معنای ((جزی - یجزی)) را می دهد، می فرماید: پس چرا او را بر نمی گردانید اگر جزایی در کار نیست و شما جزا داده نمی شوید، و ثواب و عقابی ندارید. ((ترجعونها ان كنتم صادقین)) - اگر راست می گوئید و در ادعای خود که بعث و جزایی نیست ، صادقید، چرا او را بر نمی گردانید؟ پس معلوم شد که در واقع جمله ((ترجعونها)) مدخول ((لولا-)) است ، و تقدیر کلام چنین است : ((فلولا ترجعونها اذا بلغت الحلقوم ، ان كنتم صادقین - اگر راست می گوئید پس چرا جان او را که حلقوم رسیده بر نمی گردانید.

وضع طوائف سه گانه (مقربون ، اصحاب الیمین و اصحابالشمال) در حال مرگ و پس از مرگ

فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ

در اینجا به بیان حال طوائف سه گانه که در اول سوره به طور اجمال و تفصیل گذشت برگشته ، وضع آنان در حال مرگ و بعد از مرگ را بیان می کند. و ضمیر ((کان)) به شخص محضر بر می گردد، که بعد از حالت احتضار، و مردنش از سیاق کلام فهمیده می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۲

و مراد از مقربین همان سابقون مقربون است که در اول سوره درباره آنان می فرمود: ((و السابقون السابقون اولئك المقربون)) و کلمه ((روح)) معنای راحت ، و کلمه ((ریحان)) به معنای رزق است .

بعضی گفته اند: ریحان به معنای همان گیاه خوشبو است ، اما بهشتی آن ، که در هنگام مرگ آن را برای مقربین می آورند همینکه آن را بوئید از دنیا می رود.

و معنای آیه این است که : اما آن محضر اگر از مقربین باشد جزای خوبیهایش این است که از هر هم و غمی و درد و المی راحت است ، و رزقی از رزق های بهشتی دارد، و بعد از مردن هم جنت نعیم را دارد.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ

درباره ((لام)) در کلمه ((لک)) چند احتمال هست ، یکی این که لام اختصاص ملکی باشد، و معنای جمله ((سلام لک)) این باشد که : تو در میان اصحاب یمین که همه قرینان تو و رفقای تو هستند دارای سلامت هستی ، و از آنان به تو جز خیر و سلامت نخواهد رسید.

احتمال دوم که بعضی داده اند این است که : لام به معنای علی باشد، و معنای جمله این باشد که : اصحاب یمین بر تو سلام می فرستند، احتمالات دیگری داده اند که از نقلش صرف نظر می کنیم .

در این آیه التفاتی از غیبت به خطاب بکار رفته ، چون تا اینجا خطاب منکرین معاد بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گویا غایب حساب شده بود، و در اینجا روی سخن به شخص آن جناب کرد، برای می خواست سلام اصحاب یمین را برای او نقل کند، و بفرماید: ((سلام لک من اصحاب الیمین))

وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٌ جَهِيمٍ

((تصلیه آتش)) به معنای آن است که چیزی را در آتش داخل کنی .

بعضی گفته اند: به معنای چشیدن حرارت و عذاب آن است .

و معنای آیه این است که : و اما اگر چنانچه آن مرده از اهل تکذیب و ضلالت باشد، پذیرایی و ضیافتی از آب سخت داغ و نوش جانی از حرارت آتش خواهد داشت ، خدای تعالی دوزخیان را به مکذبین و ضالین توصیف کرده ، و تکذیب را جلوتر از ضلالت ذکر فرموده ، و این بدان جهت است که عذابی که می چشند همه به خاطر تکذیب و عنادشان با حق بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۳

چون اگر تنها دچار ضلالت بودند، و هیچ تکذیبی نسبت به حق نمی داشتند، عذاب نداشتند، برای این که چنین مردمی در حقیقت مس تضعف هستند، که قرآن آنان را دوزخی نمی داند. و اگر در آیات قبل فرمود: ((ثم ان کم ایها الضالون المکذبون)) و کلمه ((ضالون)) را جلوتر از کلمه ((مکذبون)) ذکر کرد، از جهت مقام و موقعیت آیه بود، چون آیه مذکور در مقام رد گفته کفار است که می گفتند: ((اذا متنا و کنا ترابا و عظاما انا لمبعوثون...)) یعنی آیا وقتی مردیم و خاک شدیم ، دوباره ما مبعوث می شویم ؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست ، و در چنین مقامی مناسب تر آن است که اول ضلالت آنان به میان آورده شود، بعد تکذیبشان .

إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ

کلمه ((حق)) به معنای علم است ، اما نه تنها علم ، بلکه علم چیزی از آن جهت که علم با خارج و واقعیت مطابق است ، (پس هر علمی حق نیست ، آن علمی حق است که معلوم آن با واقعیت خارجی مطابق باشد، مانند علم به این که واحد نصف دو تا است ) و ((یقین)) عبارت است از علمی که در آن نقطه ابهام و تردیدی نباشد، (بسا می شود افرادی ساده لوح چیزی علم پیدا می کنند، و لیکن با مختصر تشکیک و وسوسه می توان علمشان را مبدل به شک کرد، چنین علمی علم الیقین نیست ) پس این که در آیه شریفه کلمه ((حق)) را اضافه کرد به کلمه ((یقین)) این اضافه به حسب اصطلاح اضافه بیانیه است ، که خاصیت تاء کید را دارد، و می خواهد وضع مضاف را بیان کند.

و معنای آیه این است که : این بیانی که ما درباره حال طوایف سه گانه مردم کردیم حقی است که هیچ نقطه ابهام و تردیدی در آن نیست ، و علمی که با هیچ دلیل و بیانی نمی توان آن را مبدل به شک و تردید کرد.

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

تفسیر این جمله گذشت ، چون در چند آیه قبل هم عین این عبارت آمده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۴

تنها چیزی که در اینجا باید گفت نکته ای است که حرف ((فاء)) آن را می رساند، و می فهماند این جمله تفریع و نتیجه گیری از بیان سابق است ، که درباره قرآن و شرح حال طوایف سه گانه در قیامت داشتیم .

و معنایش این است که : وقتی قرآن دارای چنین صفاتی بود، و در آنچه از حال مردم بعد از مرگشان خبر می داد صادق بود، پس پروردگارت را که چنین کتابی بر تو نازل کرده تسبیح گوی ، و او را از هر عیبی منزه بدار، در حالی که از نام او استقامت بجویی ، و یا مظهر نام اوباشی ، و از عقیده و ادعایی که این مکذبین و ضالین دارند اعراض نمایی .

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته )

در مجمع البیان در ذیل آیه ((ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون)) می گوید: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده که فرمود: هیچ وقت نگویید من زراعت کردم ، بلکه بگویید من حرث کردم .

مؤلف : این روایت را الدر المنثور هم از عده ای از صاحبان کتب حدیث از ابو هریره از آن جناب نقل کرده .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ءانتم انزلتموه من المزن)) می گوید: از معصوم روایت شده که فرمود: ((مزن)) ابر است و در ذیل

جمله ((نحن جعلناها تذكرة)) فرمود: یعنی آتش را وسیله یادآوری آتش روز قیامت کردیم، ((ومتاعا للمقوين)) فرمود یعنی وسیله زندگی محتاجان.

و در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه ((فسبح باسم ربك العظيم)) می گوید: در روایتی صحیح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمده که وقتی این آیه نازل شد، فرمود: همین آیه را ذکر رکوع خود کنید (و بگوئید سبحان ربی العظیم).

مؤلف: این روایت را کتاب فقیه نیز به طور مرسل، یعنی بدون ذکر سند آورده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۵ و الدر المنثور هم آن را از جهنمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده است.

و در الدر المنثور است که نسائی و ابن جریر و محمد بن نصر و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب شعب الایمان) از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: قرآن کریم در شب قدر از آسمان بالا آسمان دنیا یکبار نازل شد، و پس از آن (در طول بیست و سه سال) تکه تکه نازل گردید. و در عبارتی دگر آمده که گفت: ((ثم نزل من السماء الدنيا الى الارض نجوما ثم قرء فلا اقسام بمواقع النجوم - سپس از آسمان دنیا تکه تکه بر زمین نازل گردید))، آنگاه این آیه را قرائت کرد: ((فلا اقسام بمواقع النجوم)).

مؤلف: ظاهر این روایت این است که: ابن عباس خواسته است مواقع نجوم را به اوقات نزول تکه تکه های قرآن تفسیر کند، چون در گفتارش داشت: ((ثم نزل من السماء الدنيا الى الارض نجوما - سپس از آسمان دنیا نازل شد زمین نجوما یعنی قطعه قطعه. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فلا اقسام بمواقع النجوم)) از امام (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: معنای ((لا اقسام)) ((اقسام)) است، و کلمه لا به معنای نفی نیست.

و در الدر المنثور است که: ابن مردویه به سند خود از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای آیه ((انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون)) فرمود: قرآن نزد خدا در مصحفی مطهر بود، و در معنای آیه ((لا یمسه الا المطهرون)) فرمود: کسی جز مقربین با آن تماس ندارد.

مؤلف: تفسیر مطهرون به مقربین مؤید همان بیان گذشته ما است، و ما در تفسیر آیه شریفه ((هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق...)) حدیثی از امام صادق (علیه السلام) در معرفی کتاب مکنون نقل کرده ایم.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((لا یمسه الا المطهرون)) گفته است: علما گفته اند که برای شخص جنب و زن حائض و کسی که حدثی از او سر زده (یعنی یکی از چیزهایی که وضو را باطل می کند از او سر زده، و بعد از آن وضو نگرفته) نباید با خطوط قرآن تماس بگیرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۶

(نقل از محمد بن علی (علیهما السلام)).

مؤلف: منظور از تماس مصحف به دلیل روایاتی دیگر تماس کتابت و خطوط مصحف است.

و در کافی به سند خود از داوود بن فرقد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از تعویذ (حرز) پرسیدم: که حائض بر خود آویزان کرده آیا جائز است؟ فرمود: عیبی ندارد، و اضافه کرد که حتی می تواند قرآن را بخواند و یا بنویسد، و دست به آن نکشد. و در الدر المنثور است که: عبد الرزاق و ابن ابی داود و ابن منذر، از عبدالله بن ابو بکر از پدرش ابو بکر روایت کرده اند که گفت: در نامه ای که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به عمرو بن حزم نوشته آمده است: قرآن را مس نکن مگر با داشتن طهارت.

مؤلف: روایات در این باب هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت بسیار است.

و باز در الدر المنثور است که مسلم و ابن منذر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بارانی آمد حضرت فرمود مردم دو دسته اند بعضی شاکر و بعضی کافر، آنها که نعمت خدای را کفران کردند گفتند



این باران لطفی است که فلان ستاره به ما کرده در اینجا بود که آیات ((فلا أقسم بمواقع النجوم ... و تجعلون رزقکم انکم تکذبون)) نازل شد.

مؤلف: این حدیث به طرق زیادی از طرق اهل سنت نقل شده، و به اصطلاح علمای حدیث مستفیض است، و در همه آنها آمده که این آیات درباره ((انواء)) نازل شده، گویانکه ظاهر آیات این است که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۷ در مدینه نازل شده باشد، الا اینکه سیاق آیاتش با این معنا سازگار نیست، همچنان که در اول سوره گفتیم که سیاق آیات آن شهادت می دهد بر این که در مکه نازل شده باشد.

و در مجمع البیان آمده که در قرائت علی (علیه السلام) و ابن عباس و در روایتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده به جای ((و تجعلون رزقکم)) آمده ((و تجعلون شکر کم)).

مؤلف: این روایتی را که مجمع البیان اشاره کرده الدر المنثور از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و از علی (علیه السلام) نقل کرده است.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((غیر مدینین)) امام فرموده معنایش است که: اگر شما در برابر اعمالتان جزا داده نمی شوید ((ترجعونها)) آن را یعنی روحی را که تا حلقوم آمده به بدن برگردانید، ((ان کنتم صادقین)) اگر در عقیده خود راستگوئید و نیز در همان کتاب به سند خود از ابو بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: منظور از روح و ریحان در آیه ((فروح و ریحان)) روح و ریحان در قبر است، ولی جنت نعیم در آخرت است.

و در الدر المنثور است که: قاسم بن منده در کتاب ((الاحوال و الایمان بالسؤال عن سلمان)) گفته: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اولین بشارتی که به مؤمن می دهند این است که: در دم مرگش او را به روح و ریحان و جنت نعیم بشارت می گویند، و اولین چیزی که مؤمن در قبرش بشارت داده می شود این است که: به او می گویند: مژده باد تو را که خدا از تو راضی است، و مژده باد تو را در بهشت آمدی و چه خوش آمدی، خدا همه آنهایی را که تا قبرت مشایعت کردند پیامرزد، و شهادت همه آنهایی را که خوبی تو شهادت دادند، پذیرفت، و دعای همه کسانی را که برای تو طلب مغفرت نمودند مستجاب کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۸

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه ((فسلام لک من اصحاب الیمین)) گفته: ملائکه نزد او می آیند، و با سلامی از ناحیه خدا می آیند، سلام خدا را به او می رسانند، و به او خبر می دهند جزو اصحاب یمین است.

مؤلف: این معنایی که ابن عباس برای آیه کرده مبنی بر این است که آیه شریفه حکایت و نقل کلام ملائکه باشد، و تقدیر آیه چنین باشد ((قالت الملائکه سلام لک حالکونک من اصحاب الیمین - ملائکه گفتند سلام بر تو در حالی که از اصحاب یمین هستی)) در این صورت آیه شریفه هم سلام ملائکه است و هم بشارت.

## الحدید

سوره حدید ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۴۹

آیات ۱ - ۶، سوره حدید

سوره حدید مدنی است و بیست و نه آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ (۱) لَهٗ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ یَحِیْ وَ یَمِیْتُ وَ هُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (۲) هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّهْرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (۳) هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی

عَلَى الْعَرْشِ يَغْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۴) لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۵) يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۶)  
ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . آنچه در آسمان ها و زمین است برای خدا تسبیح می گویند به خاطر این که او عزیز و حکیم است (۱). ملک آسمان ها و زمین از آن او است ، او زنده می کند و می میراند و او بر هر چیزی توانا است (۲). او اول و آخر و ظاهر و باطن است ، و او به هر چیزی دانا است (۳). او کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز بیافرید ، و سپس بر عرش (مقام صدور اوامر) مستولی گشت ، و به تدبیر امر عالم پرداخت ، او می داند چه قطره آبی ، و چه تخم گیاهی داخل زمین شد و چه گیاهی سر از زمین بدر آورد ، چه شعاعی از آفتاب زمین تابید ، و چه فرشته ای نازل و چه فرشته ای برگشت ، چه بخاری از زمین بالا رفت و چه عملی از بندگان صعود کرد ، و او با شما است ، هر جا که باشید ، و خدا به آنچه می کنید بینا است (۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۰

ملک آسمان ها و زمین از آن او است ، و بازگشت همه امور به سوی خداست (۵). او است که شب را در روز فرو می برد ، و روز را داخل در شب می کند ، و او بدانچه در خاطرها و دلها است آگاه است (۶).

بیان آیات

بیان غرض سوره حدید: تحریک و تشویق مؤمنین به انفاق و...

غرض این سوره تحریک و تشویق مؤمنین به انفاق در راه خداست ، همچنان که تکرار امر صریح به این معنا در خلال آیاتش اشعار بدان دارد ، یکجا می فرماید: ((امنوا بالله و رسوله و انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه ...)) و جای دیگر می فرماید: ((من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً...)) و باز جای دیگر می فرماید: ((ان المصدقین و المصدقات و اقرضوا الله قرضاً حسناً)) و در تشویق مردم به این عمل همین بس که انفاق مردم را قرض دادن آنان خدای عزاسمه دانسته ، و معلوم است که خدای عزوجل عالی ترین و مقدس ترین و بهترین مطلوبست ، او هرگز خلف وعده نمی کند ، و او وعده شان داده که اگر به وی قرض بدهند مضاعف و چند برابر بر می گرداند ، و نیز وعده داده که در عوض انفاقتشان اجری کریم و بسیار زیاد بدهد.

و نیز اشاره کرده به این که این انفاق منشاش تقوا و ایمان به رسول است ، و اثر آموزش گناهان و داشتن دو برابر از رحمت و ملازمت با نور ، و بلکه ملحق شدن به صدیقین و شهداء در نزد خدای سبحان است .

و در خلال آیات سوره معارفی هم راجع به مبداء و معاد آمده ، و دعوت به تقوا و اخلاص ایمان و زهد دارد ، و نیز مشتمل بر مواعظی است .

و این سوره شهادت سیاق آیاتش در مدینه نازل شده .

و بعضی از مفسرین ادعا کرده اند که مدنی بودن این سوره اجماعی است .

و چون تشویق و تحریک مردم به انفاق ، و این که انفاق قرض دادن به خداست این توهم را ایجاد می کند که مگر خدا به مال ما محتاج است ، لذا از همان آغاز سخن یعنی اولین کلمه سوره مسأله نزاهت خدا از احتیاج را خاطر نشان نموده ، فرموده : ((آنچه در زمین و آسمان ها است خدا را تسبیح می گویند)). و نیز عده ای از اسمای حسناى خدا را که رساننده نزاهت است ذکر کرد ، و همه سوره هایی که با تسبیح خدا آغاز شده ، یعنی سوره حشر ، صف ، جمعه و تغابن ، که بعضی با کلمه ((سبح)) و بعضی دیگر با

کلمه ((یسبح)) آغاز شده اند ، نظیر سوره مورد بحث است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۱

سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

تسبیح که مصدر فعل ((سبح)) است ، به معنای منزّه داشتن است ، و داشتن خدا به این است که هر چیزی را که مستلزم نقص و

حاجت و ناسازگاری با ساحت کمال او باشد از ساحت او نفی کنی، و معتقد باشی که خدای تعالی دارای چنین صفات و اعمالی نیست، و کلمه ((ما)) در جمله مورد بحث موصوله است، و مراد از آن تمامی موجوداتی است که در آسمان‌ها و زمین هستند، چه آن‌ها که مانند ملائکه و جن و انس دارای عقل و شعورند، و چه آنهایی که چون جمادات فاقد عقلند، و اگر بگویی کلمه ((ما)) راجع به موجودات فاقد عقلند، (و در فارسی به ((چیزی)) ترجمه می‌شود)، و علی القاعده باید شامل عقلا نشود، در پاسخ می‌گوییم: بلی همینطور است، لیکن در جایی که قرینه‌ای باشد بفهماند منظور از کلمه ((ما)) عقلا و غیر عقلا هر دو است، اشکالی ندارد، و در آیه مورد بحث قرینه‌ای که دلالت کند بر این که منظور عموم موجودات است چه عقلا و چه غیر عقلا وجود دارد، و آن قرینه این است که اسمایی از خدای سبحان بر می‌شمارد که مخصوص عقلا است، مانند احیاء و علم بذات الصدور، یعنی علم و آگاهی به نیتهایی که در درون دلها است و معلوم است که این دو صفت مربوط به موجودات دارای شعور، و صفت دوم مربوط به عقلا است.

پس معنای آیه این شد که: تمامی موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین است، و خلاصه تمامی عالم، خدای سبحان را منزّه می‌دارد.

بیان اینکه تسبیح آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح حقیقی است نه مجازی و به زبانحال

و مراد از تسبیح خدای تعالی حقیقت معنای تسبیح است، نه این که خواسته باشد به طور مجاز نسبت تسبیح به آنها داده باشد، یعنی خواسته باشد بفرماید: هر موجود که در آسمان‌ها و زمین است با هستی خود دلالت می‌کند بر این که پدید آورنده‌ای منزّه از هر نقص و متصف به کل کمال دارد، و نه این که خواسته باشد به طور عموم مجاز نسبت تسبیح به آنها داده باشد، یعنی بفه ماند که تمامی موجودات دلالت دارند بر نزاهت خدای تعالی از هر نقص و عیب. چیزی که هست عقلائی از موجودات این دلالت را با زبان سر ایفا می‌کنند و می‌گویند: ((سب حان الله سبحان الله)) و یا به فارسی می‌گویند: خدا منزّه از هر نقص و حاجت است و غیر عقلا این دلالت را به لسان حال ایفا می‌کنند، بلکه همان طور که گفتیم معنای حقیقی کلمه منظور است، و موجودات چه عقلا و چه غیر عقلا همه خدا را به تمام معنی الکلمه و به حقیقت معنی الکلمه تسبیح می‌گویند، بدلیل این که در جای دیگر طور صریح و به بیانی که نه میتوان حمل بر مجازش کرد، و نه حمل بر عموم مجاز، فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۲

((وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)) چون اگر منظور از تسبیح، تسبیح مجازی بود، دیگر جا نداشت بفرماید: شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید، زیرا تسبیح مجازی این است که: موجودی با هستی خود دلالت کند بر وجود خالق و این دلالتش حجتی باشد علیه منکرین صانع، و یا این است که هر موجودی با زبان حال تسبیح و حمد خدا بگوید، و این دو نوع دلالت را همه کس می‌فهمد، و نمی‌بایست بفرماید: ((و لیکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید)).

پس تسبیح تمامی موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین هست تسبیح با زبان، و تزییه به حقیقت معنای کلمه است، هر چند که ما زبان آنها را نفهمیم، نفهمیدن ما دلیل بر این نیست مثلا جمادات زبان ندارند، قرآن کریم تصریح دارد بر این که تمامی موجودات زبان دارند و فرموده: ((قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء)).

((و هو العزیز الحکیم)) - یعنی خدای سبحان دارای مقامی منبع است، به طوری تمامی قدرتها را در هم می‌شکند، و هیچ قدرتی نیست که او را شکست دهد، و حکیم است، یعنی فعل او متقن و محکم است، آنقدر محکم است هیچ عارضه‌ای فعل او را فاسد نمی‌کند، (و چون افعال ما در معرض فساد و تباهی نیست)، و نیز آنقدر متقن است که جای هیچ اعتراض کردنی در آن نیست.

لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخِي وَيُيْمِتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

از آنجایی که در ابتدای آیه خبر مقدم بر مبتدا ذکر شده و حق کلام بود بفرماید: ((ملک السموات و الارض له: ملک آسمان‌ها و زمین از آن خدا است)) ولی چنین نفرمود، بلکه فرمود: ((از آن خدا است ملک آسمان‌ها و زمین))، و این عبارت انحصار را می‌

رساند، در نتیجه می فهماند که: مالک آسمان ها و زمین تنها خداست، او به تنهایی است که هر حکمی بخواهد در عالم می راند، برای این که پدید آورنده همه او است، پس آنچه در آسمان ها و زمین هست قیام و وجود آثار وجودش به خداست، پس هیچ حکمی نیست مگر این که حاکم در آن خداست، و هیچ ملک و سلطنتی نیست مگر آنکه صاحبش او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۳

((یحیی و یمیت)) - این دو جمله اشاره است به دو نام از نامهای خدای تعالی زنده کننده و میراننده، (محبی و ممیت) و اگر خود اسم را نیاورد، و به جای آن فعل مضارع آورد، برای این بود که اشاره کرده باشد به شمول و عمومیت آن نسبت به هر احیاء و هر اماته، تا در نتیجه شامل ایجاد ملائکه هم بشود، چون حیات ملائکه مسبوق به مرگ نیست، و نیز زنده کردن جنین در شکم مادرش، و زنده کردن مردگان در روز قیامت، و پدید آوردن جمادات مرده که قبلا زنده نبودند، تا میراندن درباره آنها صادق باشد، و میراندن انسان در دنیا و برای بار دوم در برزخ که آیه شریفه ((ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین)) به آن اشاره دارد، علاوه بر این، در تعبیر مضارع دلالت بر استمرار نیز هست.

((و هو علی کل شیء قدير)) - این جمله اشاره دارد به صفت قدرت خدای تعالی، و این که قدرت او مطلق است، و مقید به چیزی دون چیزی نیست، و اگر در آخر آیه مورد بحث این جمله را گنجانند، برای مناسبتی بود که با مسأله احیاء و اماته داشت، چون ممکن بود کسی توهم کند که چطور ممکن است خدای تعالی مرده ای را که نه عینی از آن بجا مانده و نه اثری، زنده کند؟ و جمله مذکور این توهم را دفع نموده می فرماید: او بر هر چیزی قادر است.

توضیح مقصود از ((اول))، ((آخر))، ((ظاهر)) و ((باطن)) بودن خدای سبحان  
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

بعد از آنکه معلوم شد که خدای تعالی بر هر چیزی که فرض شود قادر است، قهرا با احاطه قدرتش به هر چیزی از هر جهت محیط هم هست، پس هر چیزی که فرض شود اول باشد خدا قبل از آن چیز بوده، پس او نسبت به تمام ماسوای خود اول است، نه آن چیزی که ما اولش فرض کردیم، و همچنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم خدای تعالی بعد از آن هم خواهد بود، چون گفتیم قدرتش احاطه به آن چیز دارد، هم به ما قبلش و هم به ما بعدش، پس آخر خدا است، نه آن چیزی که ما آخرینش فرض کردیم، و هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه ای که قدرتش بر آن چیز دارد، و چون احاطه دارد پس از جهت ظهور هم مافوق آن است، پس خدا ظاهر است، نه آن چیزی که ما ظاهرش فرض کردیم، و همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن تر از آن است، و ماورای آن قرار دارد، چون او است که آن چیز را باطن کرده، پس باطن هم خداست، نه آن چیزی که ما باطنش فرض کردیم، پس معلوم شد که خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی الاطلاق است، و از این صفات آنچه در غیر خدا هست نسبی است نه علی الاطلاق. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۴

البته این را هم باید بدانیم که اولیت خدای تعالی و آخریتش و همچنین ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، و چنین نیست که در ظرف زمان اول و آخر باشد، و گرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد، و از زمانی و مکانی بودن منزّه نباشد، و حال آنکه منزّه از آن است، چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است، بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش این است که: او محیط به تمام اشیاء است، هر نحوی که شما اشیاء را فرض و به هر صورت که تصور بکنی (اگر فلان را اول فرض کنی او به احاطه اش اول تر از آن است، اگر آخر فرض کنی او آخرتر است، اگر چیزی را ظاهر فرض کنی او ظاهرتر، و اگر باطن فرض کنی او باطن تر است، به همان دلیلی که گذشت).

پس از آنچه گذشت روشن گردید که این اسمای چهارگانه یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن چهار شاخه و فرع از نام ((محیط))

است، و محیط هم شاخه ای از اطلاق قدرت او است، چون قدرتش محیط به هر چیز است، ممکن هم هست نامهای چهارگانه مورد بحث را شاخه هایی از احاطه قدرتش ندانیم، بلکه شاخه هایی از احاطه وجود او بگیریم، چون وجود او قبل از وجود هر چیز و بعد از وجود هر چیز است، او قبل از آنکه چیزی ثبوت پیدا کند ثابت بود، و بعد از آنکه هر چیز دارای ثبوتی فانی گردد باز هم ثابت است، او از هر چیز دیگری نزدیک تر و ظاهرتر است، و از دید و درک اوها و عقول هر صاحب عقلی از چیز دیگری باطن تر و پنهان تر است.

و همچنین اسامی چه ارگانه نامبرده به نوعی بر علم خدای تعالی بستگی و تفرع دارند. و به همین مناسبت است که می بینیم در ذیل آیه علم خدا را هم آورده می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۵ ((و هو بكل شیء علیم)).

بعضی از مفسرین اسمای چهارگانه را اینطور معنا کرده اند که: او اول است، برای این که قبل از هر چیز بوده، و آخر است چون بعد از هلاک و فنای هر چیز هست، و ظاهر است چون ادله ای بسیار بر وجودش دلالت می کند، و باطن است چون عالم به تمامی اشیاء هست، و احدی نیست که از او داناتر باشد.

بعضی دیگر گفته اند: اول یعنی بی ابتدا، و آخر یعنی بی انتها، و ظاهر یعنی بدون اقتراب، و باطن یعنی بدون احتجاب.

البته در این میان اقوال دیگری نیز هست که دلچسب نیست و لذا از نقل آنها صرف نظر کردیم.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

تفسیر این آیه در سوره اعراف و یونس و هود و فرقان و قاف گذشت.

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا

تفسیر و بحث مفصل پیرامون معنای عرش در سوره اعراف آیه ۵۴ گذشت، و در آنجا گفتیم که ((استوای بر عرش)) کنایه است از شروع در تدبیر ملک وجود، و به همین جهت است که دنبال استوای بر عرش مساءله علم به جزئیات احوال موجودات آسمانی و زمین را ذکر کرده، چون علم از لوازم تدبیر است.

((يعلم ما يلج في الارض و ما يخرج منها و ما ينزل من السماء و ما يعرج فيها)) - کلمه ((ولج)) که مصدر فعل مضارع ((يلج)) است - به طوری که راغب گفته - به معنای داخل شدن چیزی در محلی تنگ است، و کلمه ((عروج)) به معنای بالا رفتن است، و معنای آیه این است که:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۶

خدای تعالی از آنچه در زمین فرو می رود و نفوذ می کند از قبیل آب باران و تخم گیاهان و غیر اینها آگاه است، و نیز از آنچه که از زمین سر بر می آورد چون نباتات و حیوانات و آب خبر دارد، و از آنچه که به زمین نازل می شود چون باران ها و اشعه اجرام نورانی و ملائکه و غیره با اطلاع است، و از آنچه که از زمین طرف آسمان بالا می رود مانند دودها و بخارها و ملائکه و اعمال بندگان با خبر است.

احاطه، ملک و علم مطلق خداوند بر همه چیز و همه کس

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

او هر جا که باشید با شما است، برای این که به شما احاطه دارد، و در هیچ مکان و پوششی از او غایب نیستید. در اینجا سوالی پیش می آید، و آن است که: خدای تعالی در هر حال بر ما احاطه دارد، و در هر زمان و مکان محیط به ما است، با این فرض چرا تنها مساءله مکان آمده، و چرا نفرمود: ((و هو معكم اينما كنتم و في اي زمان و اي حال كنتم: او با شما است هر جا و هر زمان و در هر حال که باشید؟))

در پاسخ می‌گوییم: درست است که احاطه خدای تعالی به ما تنها احاطه مکانی نیست، بلکه در همه احوال و اوقات نیز به ما احاطه دارد، لیکن از آنجایی که معروف‌ترین ملاک در جدایی چیزی از چیزی دیگر و غایب شدنش از آن جدایی مکانی است، و هر کس بخواهد از کسی دیگر جدا شود، مکان خود را عوض می‌کند، از این جهت تنها معیت مکانی را ذکر کرد، و گرنه نسبت خدای تعالی به مکان‌ها و زمان‌ها و احوال یک نسبت است.

بعضی هم گفته‌اند: مراد از این معیت، معیت مجازی است، که منظور از آن احاطه علمی است.

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

این آیه نظیر فرع و نتیجه‌ای است که بر مطالب قبل مترتب می‌شود، می‌فرمود: او با شما است هر جا که باشید، و او به هر چیزی عالم است، چون نتیجه حاضر بودن او نزد مردم و جدا نشدنش از ایشان و عالم بودنش به هر چیز این است که بینای به اعمال ایشان نیز باشد، ظاهر اعمالشان را ببیند و باطن آن را که همان نیتها و مقاصد درونی ایشان است، ناظر باشد.

لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

با این که در سه آیه قبل فرموده بود: ((له ملک السموات و الارض))، در اینجا نیز آن را خاطر نشان کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۲۵۷

و این تکرار برای این بود که بهتر بفهماند مسأله بازگشت به خدا مبتنی بر عمومیت ملک او است، بار اول تنها می‌خواست مالکیت خدا را افاده کند، و در نوبت دوم خواست این ابتناء را بفهماند، همچنان که در آیه‌ای دیگر می‌بینیم مسأله معاد را با مالکیت خدای تعالی با هم آورده، می‌فرماید: ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء لمن الملک الیوم لله الواحد القهار)). در جمله ((و الی الله ترجع الامور)) کلمه ((امور)) جمع است، و چون الف و لام بر سر دارد و به اصطلاح ادبی جمع محلی به الف و لام است، افاده عمومیت می‌کند، همان‌طور در جمله ((الا الی الله تصیر الامور)) نیز چنین است، در نتیجه هیچ چیز نیست مگر آنکه به سوی خدا برمی‌گردد، و هیچ کس نمی‌تواند او را از برگشتن سوی خدای تعالی باز بدارد، و هیچ عاملی که آن چیز را به سوی خدا برمی‌گرداند به جز اختصاص ملک به خدا نیست. ساده‌تر بگوییم: تنها عاملی که امور را به سوی خدا برمی‌گرداند، است که ملک عالم مختص به او است، پس امر و فرمان و حکمرانی هم تنها از آن او است.

در این جمله و همچنین در جمله ((و الله بما تعملون بصیر)) که قبلاً بود با این ممکن بود بفرماید: ((و الیه ترجع الامور)) و ((و هو بما تعملون بصیر لفظ الله)) را ذکر کرد، و شاید وجه آن این بوده باشد که این دو جمله مانند یک مثل معروف دلنشین شود، و دلها را برای تاثر از یاد روز قیامت و پادشاهی بزرگی که در قیامت به انفاق کنندگان در راه خدا می‌دهند، و در آیات بعد ذکرش می‌آید آماده‌تر سازد.

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

((ایلاج شب در روز)) و ((ایلاج روز در شب)) به معنای اختلافی که شب و روز در کوتاهی و بلندی دارند، و این اختلاف در دو نیم کره شمالی و جنوبی درست به عکس همدند، در فصلی که در نیم کره شمالی شب‌ها بلند است، در نیم کره جنوبی کوتاه است، و در فصلی که در نیم کره شمالی شب‌ها کوتاه و روزها بلند است، در نیم کره جنوبی عکس آن است، و مسأله اختلاف شب و روز را در کلام خدای تعالی چند بار دیدیم.

و مراد از ((ذات الصدور)) افکار پنهانی و نیت نهفته‌ای است که در سینه‌ها جا گرفته و از آنجا بیرون نمی‌آید؛ ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۸

چون این نیت منسوب به دلها است، و دلها هم در قفسه سینه‌ها قرار دارد، و این جمله یعنی جمله ((و هو عليم بذات الصدور)) احاطه علم خدای تعالی به نیت درونی را بیان می‌کند، همچنان که جمله ((و الله بما تعملون خبیر)) احاطه بینایی آن جناب به



ظواهر اعمال آنان را بیان می‌کرد.

بحث روایتی

در الدرالمثور است که احمد، ابو داوود، ترمذی (وی حدیث را حسن دانسته) نسائی، ابن مردویه، و بیهقی (در کتاب شعب الایمان)، از عرباض بن ساریه روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همواره قبل از خواب سوره‌هایی که در آغازش مسأله تسبیح ذکر شده می‌خواند و می‌فرمود: در این سوره‌ها آیه‌ای است که از هزار آیه بهتر است. مولف: این روایت را از ابن ضریس از یحیی بن ابی‌کثیر نیز از آن جناب نقل کرده.

و در کافی به سند خود از عاصم بن حمید روایت کرده که گفت: شخصی از علی بن ال‌حسین (علیهما السلام) از توحید سؤال کرد، حضرت فرمود: خدای تعالی می‌داند که در آخر الزمان مردمی خواهند آمد اهل تعمق و تحقیق، و به همین جهت سوره ((قل هو الله احد)) و آیات سوره حدید تا جمله ((علیم بذات الصدور)) را نازل کرد، و اگر کسی بخواهد در معارف توحید بیش از این کنجکاوی کند هلاک و گمراه می‌شود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: ((سبح لله ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم)) آمده که: امام فرمود: این همانست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) درباره‌اش فرمود: ((اوتیت جوامع الکلم: کلمات جامع را به من داده‌اند)) و در معنای جمله ((هو الاول)) فرمود: یعنی او قبل از هر چیز بوده است، ((و الاخر)) یعنی او بعد از فنای هر چیز باقی است، و ((هو علیم بذات الصدور)) یعنی او به ضمیرها آگاه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۵۹

و در کافی آمده که در روایتی از آن جناب یعنی از علی (علیه السلام) پرسیدند: پروردگار ما قبل از این که آسمان و زمین را خلق کند کجا بود؟ فرمود: ((کلمه کجا)) بود سوال از مکان است، و در مورد خدای تعالی صحیح نیست، زیرا خدای تعالی (که خالق مکان است) بود در حالی که مکانی نبود.

و در توحید خطبه‌ای از حسن بن علی (علیهما السلام) نقل کرده که در آن فرموده: ((الحمد لله الذی لم یکن له اول معلوم ولا اخر متناه و لا قبل مدرک و لا بعد محدود فلا تدرک العقول و اوهاهما و لا الفکر و خطراتها و لا الالباب و اذهانها صفتة فتقول متی و لا بدی ء مما و لا ظاهر علی ما و لا باطن فیما)).

شرح چند روایت درباره اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای تعالی

مؤلف: این که فرمود: اولی معلوم ندارد، (قید معلوم احترازی نیست، یعنی نمی‌خواهد بفرماید: اول دارد، ولی برای ما معلوم نیست، بلکه) قیدی توضیحی است، می‌خواهد بفرماید: اول ندارد برای این اگر اول می‌داشت تعلق علم به آن اول ممکن بود، و چون علم راهی برای پیدا کردن اول او ندارد، و بلکه آن را جایز نمی‌داند، لذا اول ندارد. ((و لا آخر متناه)) قید متناهی نیز در اینجا مانند قید معلوم در جمله قبل توضیحی است، می‌خواهد بفرماید: اگر آخر می‌داشت متناهی و محدود می‌شد.

((و لا قبل مدرک)) یعنی قبل ندارد چون اگر می‌داشت قابل درک می‌بود، و لا بعد محدود بعدی هم ندارد، چون اگر داشته باشد محدود می‌شود، ((و لا بدی ء مما))، یعنی خدای تعالی از چیزی آغاز نشده، تا اول داشته باشد، ((و لا ظاهر علی ما))، یعنی تفوق او بر عالم مانند تفوق یک موجود مادی بر موجود دیگر که بالای آن قرار بگیرد نیست. درست که تفوق دارد اما نه چون تفوق جسمانیات بر یکدیگر، ((و لا باطن فیما)) یعنی خدا خود را در داخل چیزی پنهان نکرده، و در چیزی مستتر نگشته.

و در نهج البلاغه آمده: ((کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۰

مؤلف: و معنای آن این است که: حیثیت و نحوه ظهور در غیر خدای تعالی، غیر نحوه بطون و پنهانی آن است، هر چیزی غیر خدای تعالی اگر از جهتی ظاهر است از عین آن جهت باطن نیست، بلکه از جهت دیگری باطن است، و به عکس اگر از حیثی و جهتی پنهان است، به عین آن ظاهر نیست، بلکه به غیر آن ظاهر است، و اما خدای تعالی به خاطر این که احدی الذات است،

مانند ما مخلوقاتش متقسم و متجزی به جهات مختلف نیست (توضیح این که اگر ما عالم هستیم بدین جهت است که در وجود ما ابزاری برای علم هست، و اگر قادریم به خاطر داشتن آن ابزار نیست، بلکه به خاطر داشتن ابزاری دیگر است، پس ما بدان جهت عالمیم قادر نیستیم، و بدان جهت که قادریم عالم نیستیم، اما خدای تعالی به عین آن جهت که عالم است قادر وحی است)، لذا خدای تعالی به همان که ظاهر است باطن نیز هست، و به عین آن جهت که باطن است ظاهر است، پس خدای تعالی از شدت و کمال ظهورش باطن است، و از کمال بطونش ظاهر است (مثالی که تا حدی ذهن را به مطلب نزدیک کند قرص خورشید و سرچشمه نور است، با این که ظاهر است، و نه تنها ظاهر است بلکه ظهور هر چیز دیگر هم بواسطه نور آن است، در عین حال از شدت ظهور، کسی نمی تواند به خود قرص، نگاه کند).

و در آن کتاب این جمله نیز آمده: ((الحمد لله الاول فلا شیء قبله و الاخر فلا شیء بعده و الظاهر فلا شیء فوقه و الباطن فلا شیء دونه)).

مؤلف: و مراد از ((قبلیت و بعدیت))، قبلیت و بعدیت زمانی نیست، نمی خواهد یک امتداد زمانی در این بین فرض کند، که هم در گذشته اش غیر متناهی باشد، و هم در آینده، و عالم هستی در وسط این دو طرف قرار گرفته باشد، در قطعه ای از زمان که هر دو طرف آن غیر متناهی است و خود عالم هر دو طرفش متناهی، در نتیجه وجود خدای تعالی منطبق بر سراسر زمان غیر متناهی باشد، طوری که هیچ یک از دو طرفش خالی از خدا نباشد، هر چند که هر دو طرف آن غیر متناهی باشد، و باز در نتیجه هستی خدا از حیث زمان مقدم بر عالم و موخر از آن باشد؛ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۱

چون اگر خدای سبحان ازلی و ابدی زمانی بود، باید ذات مقدس او هم مانند همه زمانات، هم در ذاتش و هم در احوالش متغیر باشد، چون زمان متغیر است، و نسبت به او نیز متجدد می شود، علاوه بر این اشکال، قبلیت و بعدیت او به تبع قبلیت و بعدیت زمان خواهد بود، پس در حقیقت زمان، اول و آخر اصلی است، نه ذات مقدس او.

و همچنین مسأله ظاهریت و باطنیت خدای تعالی به حسب مکان نیست - به همان بیانی که در اولیت و آخریت گفتیم - بلکه خدای تعالی به نفس ذات متعالیه اش بر هر چیزی که فرض شود سبقت دارد، و به نفس ذاتش از هر امری که آخر فرض شود موخر است، و به همین معنا ظاهر و باطن است و زمان (و مکان) مخلوق او و متاخر از او است.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ (در کتاب عظمت) از ابن عمر و ابو سعید از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: ناگزیر مردم از شما درباره خدا چیزهایی می پرسند تا بر سند به این که پرسند: این خدا شما می گوید قبل از هر چیز بوده، قبل از او چه بوده؟ اگر سؤ الشان به اینجا منتهی شد، بگویید: او قبل از هر چیز اول بوده، و نیز بعد از هر چیز آخر است، پس دیگر چیزی بعد از او نخواهد بود، و او ظاهر و مافوق هر چیزی، و باطن و نهان تر از هر نهان است، و او به هر چیز دانا است. شرح روایتی راجع به علم خداوند

و در توحید سند خود از ابو بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: همواره خدای عزوجل پروردگار ما بوده، و علم ذات او بود، بدون این که معلومی داشته باشد، و بعد از آنکه موجودات را آفرید آن وقت علمش بر آن مخلوقات تعلق گرفت، و علمش دارای معلوم شد.

مؤلف: مراد از این علم، چیزی نظیر علم ما عبارت است از صورتهای ذهنی، نیست، و علم او به عالمی که بعدها آفرید نظیر علم یک معمار به قیافه خانه ای که بعدها می خواهد بسازد نیست، یک معمار وقتی می خواهد خانه ای را بسازد صورتی از آن خانه را در ذهن خود ترسیم نموده، طبق آن نقشه بنا را می سازد، به طوری که اگر بعد از ساختنش خرابش کرد، باز آن صورت ذهنی به حال خود باقی است، چنین علمی را علم کلی می نامند، که در مورد خدای تعالی صدقش محال است، بلکه علم او عبارت است از ذات او، و ذاتش عین علم او به معلومات است، و وقتی هم که معلوم در خارج تحقق می یابد ذات آن معلوم عین علم خدای



نتیجه دیگر امروز از شما و از کفار فدیه و عوض پذیرفته نمی شود، منزلگاهتان آتش و سرپرست شما همان است، که بازگشت گاهی بس بد است (۱۵). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۵

بیان آیات

در این آیات دستور موکد می دهد به این که مسلمین در راه خدا و در جهاد انفاق کنند، و از آیه شریفه ((لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح)) به خوبی برمی آید که دستور مذکور در مورد جهاد مؤ کدتر است، و همین خود موید آن قولی است که می گوید: آیه شریفه ((امنوا بالله و رسوله و انفقوا...)) در جنگ تب و ک نازل شد.

ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ اَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلِفِيْنَ فِيْهِ ...

بیان اینکه آیه: ((آمنوا بالله و رسوله و انفقوا...)) خطاب به مؤ منین و امر به آثار ایمان است از سیاق آیات برمی آید که خطاب در این آیه به کسانی است که خدا و رسول ایمان آورده اند، و شامل کفار نمی شود، تا چه رسد به این که خطاب متوجه کفار باشد.

و این که بعضی گفته اند: شامل هر دو طایفه می شود درست نیست. خواهی گفت: آخر در این آیه امر به ایمان کرده، و معنا ندارد مؤ منین را امر به ایمان کند.

در پاسخ می گوئیم: معنای امر مؤ منین به ایمان این است که آثار ایمانی را که دارند بر ایمان خود مترتب کنند، می خواهد بفرماید: ایمان وقتی متحقق می شود که آثار آن را بر آن مترتب کنند، چون اگر ایمان و یا صفتی دیگر از صفات نفس چون سخاوت و عفت و شجاعت در نفس آدمی ثابت باشد، و حقیقتاً ثابت باشد، اثرش ظاهر می شود، و اگر از یکی از این صفات مذکور اثر خاص به آن ظاهر نشود، معلوم می شود صفت مذکور آن طور که باید در نفس جای خود را نگرفته و ثابت نشده، و یکی از آثار ایمان به خدا و رسول او اطاعت از دستوراتی است که خدا و رسول داده اند.

و از همینجا است که روشن می گردد اولاً امر کردن خدای تعالی مؤ منین را به ایمان در حقیقت امر کردن به افرادی است که مرتبه ای از ایمان را دارند، به این که مرتبه ای بالاتر از آن را دارا شوند، و این نوع امر کردن اشاره به است که آن مقدار ایمانی که مأمور دارد برای امر قانع کننده و رضایت آور نیست، مأمور باید مرتبه بالاتری را کسب کند، و ثانیاً این که جمله ((امنوا بالله و رسوله و انفقوا)) امر به انفاق است، با اشاره به این که انفاق اثر صفتی است که ایشان متصف به آنند، پس باید به خاطر همان صفت باز انفاق کنند، در نتیجه باید گفت: برگشت جمله مورد بحث به این است که می خواهد انفاق مؤ منین را با ایمان آنان تعلیل کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۶

وجه و نکته اینکه فرمود از آنچه که خدا شما را در آن جانشین کرده انفاق کنید ((و انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ)) - ((استخلاف انسان)) به معنای خلیفه کردن او است، و مراد از خلیفه کردن انسان یا این است که خدای سبحان انسان را در زمین جانشین خود کند، همچنان آیه شریفه ((انی جاعل فی الارض خلیفه)) به آن اشاره می کند.

حال باید دید بنابر این فرض به چه ملاحظه از اموالی که در دست مؤ منین است تعبیر کرده به چیزی که خدا ایشان را در آن خلیفه خود کرده؟

جواب این سوال این است که: این تعبیر هم واقعیتهای را بیان می کند، چون واقعاً آدمی در آنچه دارد خلیفه خداست، (چون هم خودش و همه اموالش ملک خدا است)، و هم ایشان را در انفاق کردن تشویق می نماید، چون وقتی مؤ منین متوجه و متذکر شوند که مال ایشان ملک خدا است، و ایشان در آن اموال خلیفه خدا و کلاهی از ناحیه اویند، هر تصرفی بکنند به اذن او می کنند قهراً انفاق کردن بر آنان آسان می شود، و در این عمل خیر، احساس سنگینی نمی کنند.

و یا مراد از خلیفه کردن انسان این است که : خدا ایشان را جان شین پیشینیان خود در آن اموال کرده ، قبلا این اموال در دست دیگران بود، بعد از در گذشت آنان به ایشان منتقل گردید، و در چنین فرضی اگر از اموال اینطور تعبیر کرده ، برای این بوده که باز به بیانی دیگر تشویقشان به انفاق کرده باشد، چون وقتی بیاد آورند که این اموال قبلا در دست دیگران بوده ، و آنان وفا نکرده ، متوجه می شوند که به ایشان نیز وفا نخواهد کرد، وزودی آن را برای دیگران خواهند گذاشت ، و با دست تهی خواهند رفت ، پس چه بهتر که تا اختیار آن را در دست دارند برگ عیشی بگور خود بفرستند، و معلوم است که انسان با داشتن طرز تفکری این چنین در مسأله انفاق دست و دل بازتر می شود، و آسان تر دل از مال دنیا بر می کند، و در راه خدایش خرج می کند.

((فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ)) - در این جمله وعده اجری بزرگ در برابر انفاق می دهد، تا مؤمنین را به بیانی دیگر تشویق به نموده ، تشویق های قبلی را تاءکید کند. و مراد از ایمان در اینجا ایمان به خدا و رسول است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۷

وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ ...

مراد از ((ایمان)) ایمانی است که دارای اثر باشد، که یکی از آثار آن انفاق در راه خدا است - و اگر خواستی اینطور بگو - مراد از ایمان این است که : آثار آن مقدار ایمانی را که دارند مترتب کنند.

در جمله ((و الرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم)) از خدای تعالی تعبیر به ((رب)) کرده ، و رب را به ضمیر ((کم - شما)) اضافه کرده ، تا به دعوت و امر اشاره کرده باشد، گویا فرموده : شما را به این علت دعوت ایمان به خدا کرده که خدا رب شما است ، و واجب است که به وی ایمان آورید.

مراد از میثاقی که از مؤمنین گرفته شده است

((و قد اخذ میثاقکم ان کنتم مؤمنین)) - این جمله توییحی را که از اول آیه فهمیده می شد تاءکید می کند، و ضمیر در اخذ - گرفت به خدای سبحان برمی گردد، البته ممکن هم هست که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر گردد، (چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم از مسلمانان بیعت و میثاق می گرفت) و به هر حال منظور از میثاقی که گرفته شده همان چیزی است که شهادت هر مسلمانی بر آن دلالت دارد، آری شهادت مسلمان بر وحدانیت خدا و رسالت رسول او در آن روزی اسلام می آورد دلالت داشت بر این که از همین روز تسلیم و مطیع خدا و رسول است .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از میثاق آن عهدی است در روز الست در عالم ذر از هر انسانی گرفته اند، و بنابر این احتمال ضمیر در ((اخذ)) تنها می تواند به خدای سبحان بر گردد، و لیکن این احتمال از سیاق که سیاق احتجاج علیه مؤمنین است بدور است ، برای این که مؤمنین به یاد چنین میثاقی نبودند. علاوه بر این ، میثاق در عالم ذر اختصاص به مؤمنین ندارد، کفار و منافقین هم ، چنین میثاقی سپرده اند.

هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ...

مراد از ((آیات بینات)) آیات قرآن کریم است ، که فرائض دینی را برای آنان بیان می کند، و فاعل ((لیخرجکم - تا خارجتان کنند)) ضمیری که به خدا و یا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برمی گردد، گو این که برگشت احتمال دوم هم همان احتمال اول است ، (چون به هر حال خداست که انسان ها را هدایت می کند و رسول او واسطه است) پس میثاق هم میثاق او است ، که یا آن را بدون واسطه گرفته ، و یا به وساطت رسولش گرفته است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۸

همچنان که ایمان به او و به رسولش نیز ایمان به او است و به همین جهت در صدر آیه فرمود: ((چرا به خدا ایمان نمی آورید))، و نام رسولش را نبرد، تا اشاره کرده باشد که ایمان به رسولش نیز ایمان به او است .

((و ان الله بكم لرووف رحيم)) - در این که آیه شریفه را با ذکر رافت و رحمت خدا ختم کرد اشاره ای است به این که آن ایمانی

که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایشان را به سویش می خواند خیر ایشان و صلاح ایشان است، چون تنها کسانی که از آن ایمان بهره مند می شوند خود ایشانند، نه خدا از آن سودی می برد و نه رسولش، پس در این خاتمه آن ترغیب و تشویق بر ایمان و انفاق که در صدر بود تاءکید شده است.

توییح شدید کسانی که از انفاق مالی که خدا تنها وارث آنستبخل می ورزند

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

کلمه ((میراث)) معنای مالک شدن مالی است که از میت به بازماندگانش منتقل می شود، و اضافه میراث به آسمان ها و زمین اضافه بیانیه است، یعنی می خواهد بفرماید آسمان ها و زمین با آنچه در آن دو است همان میراث است، پس آنچه خدا در آسمان ها و زمین خلق کرده و صاحبان عقل چون انسان آنها را ملک خود پنداشته ملک خدا است. خلاصه این که می خواهیم بگوییم کلمه آسمان ها و زمین شامل موجوداتی هم که از مواد آسمان ها و زمین خلق شده اند و انسان ها آنها را به خود اختصاص داده و در آن تصرف می کنند می شود، و اختصاص مذکور ملکی است اعتباری، که خدا ایشان را هدایت کرد به این که آن را اعتبار کنند، و با اعتبار آن جهات زندگی دنیای خود را نظم بخشند.

چیزی که هست نه انسان ها باقی می مانند، و نه آن ملک های اعتباری برایشان باقی می ماند، بلکه انسان ها می میرند و آن ملکها به افراد بعد از ایشان منتقل می شود، و همچنین انسان ها می میرند، و اموال دست به دست می گردد تا باقی نماند مگر خدای سبحان.

پس مثلا- زمین و آنچه در آن است و آنچه بر روی آن است و برای بشر جنبه مالیت دارد یکپارچه و همیشه میراث است، چون هر طبقه از طبقات ساکنین زمین آنها را از طبقه قبل ارث می برد، در نتیجه میراثی دائمی است، که دست به دست می چرخد، از جهت دیگری نیز میراث است، برای که روزگاری خواهد رسید که تمامی انسان ها از بین می روند، و برای آن نمی ماند مگر خدایی که انسان ها را خلیفه خود بر زمین کرده بود.

پس به هر دو جهت و هر دو معنا میراث آسمان ها و زمین برای خدا است، اما به معنای اول، به خاطر این که خدای تعالی مال دنیا را به اهل دنیا تملیک کرده بود، البته تملیکی در عین حال خودش باز مالک بود و هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۶۹

و لذا فرموده: ((لله ما فی السموات و الارض)) و نیز فرموده: ((و لله ملک السموات و الارض)) و باز فرموده: ((و اتوهم من مال الله الذی اتيكم)).

و امامعنای دوم، برای این که از ظاهر آیات قیامت از قبیل آیه ((کل من علیها فان)) و غیر آن بر می آید که همه انسان های روی زمین فانی می شوند، و آنچه از آیه مورد بحث زودتر ذهن می رسد این است که مراد از میراث بودن آسمان ها و زمین همین معنای دوم باشد.

و به هر حال در آیه شریفه توییح سختی از بخیل ها شده، که از مال خدا در راه خدا انفاق نمی کنند، با این وارث حقیقی اموال خدای تعالی است، و اموال نه برای آنان باقی می ماند، و نه برای غیر ایشان، و اگر نفرمود: ((وله میراث السموات و الارض))، با این که می توانست اینطور بفرماید، چون قبلا نام الله برده شده بود، و اگر به جای ضمیر دوباره اسم ظاهر الله را آورده فرمود: ((و لله میراث السموات و الارض)) برای این بود که در توییح آنان تشدید کرده باشد.

عدم تساوی انفاق در زمان جنگ با انفاق بعد از فتح

لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيكَ أَكْبَرُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا ...

کلمه ((استواء)) که مصدر فعل ((لا یستوی)) است به معنای همان تساوی معروف است، می خواهد بفرماید: بین این دو طایفه



تساوی نیست، و این دو طایفه عبارتند از: ۱ - کسانی که قبل از جنگ انفاق کردند، و در جنگ شرکت هم جستند. ۲ - کسانی که بعد از پایان جنگ انفاق کردند و قتال نمودند، و این طایفه دوم در آیه شریفه حذف شده، چون جمله ((اولئك اعظم درجه من الذين انفقوا من بعد و قاتلوا)) بر آن دلالت می‌کند.

و مراد از فتح - طوری که گفته‌اند - فتح مکه و یا فتح حدیبیه است، و این که قتال را عطف بر انفاق کرده، خالی از این اشاره و بلکه دلالت نیست که مراد از انفاق در راه خدا که در این آیات مردم را به انجام آن تشویق کرده انفاق در جهاد است. و گویا آیه شریفه در این مقام است که این معنا را بیان کند که در انفاق در راه خدا هر قدر بیشتر عجله شود نزد خدا محبوب تر و من زلت و اجرش بیشتر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۰

(و خلاصه آیه شریفه در مقام تربیت انسان‌ها است، و می‌خواهد توصیه کند عمل خیر و از آن جمله انفاق را که به خاطر این که خیر است و مرضی خداست دوست بدارند، و در آن عجله کنند، و چون فرصت طلبانی که صبر می‌کنند تا وقتی پیروزی قطعی شد آن وقت دست به جیب می‌کنند نباشند)، و گر نه اگر این نکته در بین نبود، گفتن این که در حوادث گذشته و انفاق کنندگان دو طایفه بودند، آنها که قبل از جنگ و فتح انفاق کردند اجر بیشتری دارند، تا آنهایی که بعد از فتح انفاق کردند، مطلبی روشن بود، چون همه می‌دانند که این آیات بعد از فتح مکه و جنگ احتمالی که مسلمانان اقدام به آن نمودند، و بعضی جنگها که بعد از فتح مکه رخ داد نازل شده.

((و کلا وعد الله الحسنی)) - یعنی خدای تعالی وعده اجری نیکو به هر دو طایفه داده، چه آنهایی که قبل از فتح قتال و انفاق می‌کنند، و چه آنهایی که بعد از فتح انفاق و قتال می‌کنند، هر چند که طایفه اول اجر و درجه‌ای عظیم تر از طایفه دوم دارند، این وعده می‌خواهد طایفه دوم را که دیر جنیبند دلخوش سازد، و بفرماید: آنها نیز مشمول رحمت خدا می‌شوند، و چنان نیست که از آن محروم شوند، پس جای آن نیست که از رحمت خدا نومید باشند، هر چند که دیر جنیبند.

((و الله بما تعملون خبیر)) - این ذیل مربوط همه مطالب گذشته است، و می‌خواهد هم توبیخ قبلی را شدت بخشد، و هم برابر نبودن دو طایفه از انفاقگران و وعده حسناتی که خدا هر دو طایفه داده را تثبیت کند، ممکن هم هست تنها مربوط به جمله اخیر یعنی جمله ((و کلا وعد الله الحسنی باشد))، ولی تعلقش به همه مطالب گذشته فایده عمومی تر دارد.

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضِعَّهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ

راغب می‌گوید: آن مالی را که آدمی به دیگری می‌دهد شرط آنکه مثل آن را پس بدهد قرض می‌نامند. ولی صاحب مجمع البیان می‌گوید: معنای اصلی این کلمه قطع است، و اگر عمل قرض گیرنده را هم قرض خوانده‌اند به مناسبت بوده که او آن مال را از صاحبش - البته با اذن او - بریده، و شرط کرده که عوض آن را به وی بدهد، و سپس در معنای مضاعفه گفته است: این کلمه به معنای دو چندان و یا چند برابر هاست، (مثلاً عدد بیست مضاعف و چند برابر عدد چهار است). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۱

و درباره کلمه ((اجر)) راغب گفته: کلمه اجر و اجرت عبارت است از پاداش و ثوابی که در مقابل عمل ما به خودمان برمی‌گردد، حال چه این که دنیایی باشد (مانند اجرت خیاط و زراعت و امثال اینها)، و یا اجر اخروی باشد. و سپس اضافه می‌کند که این کلمه جز در مورد سود و فایده استعمال نمی‌شود، یعنی اثر بدی که از عمل بد من عاید می‌شود اجر نامیده نمی‌شود، به خلاف کلمه ((جزا)) که هم در نفع بکار می‌رود، و هم در ضرر، (هم عذاب دوزخ را جزای تبهکاران می‌نامند، و هم نعیم بهشت را جزای نیکوکاران) - این بود خلاصه گفتار وی.

توضیحی درباره اجر دادن خدا به بنده و اینکه اجری که خدا در مقابل عمل عبد می‌دهد تفضلی است از او عزوجل البته در مورد عطایای خدایی باید دانست که آنچه خدا به عنوان پاداش در برابر اعمال خیربندگان می‌دهد تفضلی است از او، نه

این که بنده از او طلبکار و مستحق آن باشد، چون عبد و آنچه می کند همه ملک طلق خدای سبحان است، ملکی که قابل نقل و انتقال نیست، (ملکی که بعد از تملیک به غیر، باز باقی است)، چیزی که هست خدای تعالی خودش به اعتبار قانونی، عبد را مالک اجر و ثواب اعتبار کرده، و او را نخست مالک عمل خود و سپس مالک آثار عمل خویش از قبیل کیفر و پاداش دانسته، و معنا با این که مالک عبد و عمل خود او است، تفضل دیگری است از او، آنگاه از میان همه اعمال عبد آنچه محبوب او است و خیر است انتخاب نموده، وعده ثوابی در برابرش داده، و این ثواب را خود او اجر خوانده (با این که در واقع اجر و جزا نیست) و این هم تفضل دیگری است از او، چون خود خدای تعالی از اینگونه اعمال عبد استفاده نمی کند، نه در دنیا و نه در آخرت، بلکه تنها خود عبد است که از پاداش اعمال نیکش بهره مند می شود، مع ذلک پاداش آن را اجر خوانده و فرموده: ((للذین احسنوا منهم و اتقوا اجر عظیم))، و نیز فرموده: ((ان الذین امنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غیر ممنون)) و در جایی دیگر بعد از توصیف بهشت و نعیم آن می فرماید: ((ان هذا کان لکم جزاء و کان سعیکم مشکورا))، و از سوی دیگر همین که این تفضل خود را شکر از ناحیه خود نسبت به بنده خواند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۲

و آن را عطایی بدون منت نامید، نیز تفضلی دیگر است.

توضیحی درباره اجر دادن خدا به بنده و اینکه اجری که خدا در مقابل عمل عبد می دهد تفضلی است از او عزوجل بیان حد اعلائی تشویق به انفاق در راه خدا،

در آیه مورد بحث تشویقی بالغ به انفاق در راه خدا شده، که مافوق آن تصور ندارد، چون از یک سو سوال کرده که آیا کسی هست که چنین قرضی به خدا دهد؟ و از سوی دیگر او را قرض دادن به خدای سبحان نامیده، که پرداخت آن بر قرض گیرنده واجب است، و از سوی سوم چنین مقاطعه و طی کرده که هرگز عین آنچه گرفته پس نمی دهد، بلکه به اضعاف مضاعف می دهد، و به این هم اکتفاء ننموده اجری کریم بر آن اضافه کرده، فرموده: خدا در آخرت قرض خود را به اضعاف مضاعف ادا می کند، و اجری کریم هم می دهد و اجر کریم، اجری است که در نوع خودش پسندیده ترین باشد و اجر اخروی همینطور است، چون اجری است مافوق آنچه ممکن است به تصور در آید، و در هنگام حاجتی است حیاتی ترین هنگام حاجتی که تصور شود.

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ

کلمه ((یوم)) ظرف است برای جمله ((له اجر کریم))، یعنی در روز چنین و چنان اجری کریم دارد، و مراد روز قیامت است، و خطاب در جمله ((تری - می بینی)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و یا به تمامی افرادی است که حس شنوایی دارند، و خطاب به آنان صحیح است، (و مانند خطاب دیوانگان لغو نیست)، و ظاهراً حرف باء در جمله ((باءایمانهم)) معنای حرف ((فی)) باشد.

و معنای آیه این است که: هر کس قرضی نیکو به خدا بدهد اجری کریم دارد، در روزی که - تو ای پیامبر و یا تو ای شنونده و بیننده عاقل - می بینی دارندگان ایمان به خدا از مرد و زن نورشان پیشاپیش جلوتر از آنان و بدان سوی که سعادت آنان آنجاست می دود.

این آیه شریفه مطلق است، شامل مؤمنین هر امتی می شود، و اختصاصی به امت اسلام ندارد، و اگر از ((تاییدن نور)) تعبیر به ((سعی و دویدن)) کرده برای این بود که اشاره کرده باشد به این که چنین کسانی به سوی درجاتی از بهشت که خداوند برایشان تهیه دیده می شتابند، در حالی که هر لحظه و یکی پس از دیگری درجات و جهات سعادت و مقامات قرب برایشان روشن می گردد، تا جایی که دیگر نورشان به حد تمام و کمال برسد، همچنان که در جایی دیگر فرموده: ((و سبق الذین اتقوا ربهم الى الجنة زمرا)) و نیز فرموده: ((یوم نحشر المتقین الى الرحمن وفدا)) و باز فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۳

((یو لا یخزی الله النبی و الذین امنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا)).

مفسرین در تفسیر مفردات این آیه اقوالی مختلف دارند، که به خاطر بی دلیل بودن آنها در لفظ خود آیه، از نقلش صرفنظر کردیم، و به زودی تفسیری که در روایات از آنها شده در بحث روایتی آینده از نظرتان خواهد گذشت.

((بشریکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها)) قسمت از آیه حکایت بشارتی است که در روز قیامت مؤمنین و مؤمنات می دهند، و دهنده آن ملائکه است، که به دستور خدای تعالی و تقدیر او می گویند: بشارتتان امروز جناتی است که از دامنه آنها نهرها جاری است، و شما در آن جاودانید. و مراد از بشارت مژده خوشحال کننده است، که در آیه همان بهشت است. و بقیه الفاظ آیه روشن است.

((ذلک هو الفوز العظیم)) - این جمله حکایت کلام خود خدای تعالی است، و اشاره با کلمه ((ذلک)) به مطالب گذشته است که عبارت بود از پیش رفتن نور آنان و بشارتشان به بهشت، ممکن هم هست جمله مورد بحث را تمه کلام ملائکه گرفته و اشاره مذکور را به همان جنات و خلود در آنها دانست.

تقاضای منافقان از مؤمنان، در قیامت، و جوابی که به آنان داده می شود: به دنیا برگردید و نور به دست آورید

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ ...

کلمه ((نظر)) که مصدر فعل ((انظرونا)) است، اگر بدون وسیله حرف ((الی)) مفعول بگیرد، معنای انتظار و نیز معنای مهلت دادن را می دهد، و اگر با حرف ((الی)) متعدی شود، مثلا گفته شود: ((فلان نظر الیه - فلانی به آن نظر کرد))، معنای نگاه کردن را می دهد، و اگر با حرف ((فی)) متعدی شود معنای دقت و تأمل را می دهد، و کلمه ((اقتباس)) که مصدر فعل ((نقتبس)) است به معنای گرفتن قبسی (قطعه ای) از آتش است.

و از سیاق آیه چنین بر می آید که منافقین و منافقات در روز قیامت در ظلمتی هستند که از هر سو احاطه شان کرده و مانند خیمه ای محاصره شان نموده. و نیز برمی آید مردم در آن روز مجبور به رفتن به سوی خانه جاودانه خویشند. چیزی که هست مؤمنین و مؤمنات این مسیر را با نور خود طی می کنند، نوری که از جلو ایشان و به سوی سعادتشان در حرکت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۴

در نتیجه راه را می بینند، و هر جا آن نور رفت می روند تا به مقامات عالیه خود برسند، و اما منافقین و منافقات که فرو رفته در ظلمت نمی توانند راه خود را طی کنند، و نمی دانند به کدام طرف بروند. (و نکته مهمی که از آیه استفاده می شود این است که: این دو طایفه که یکی غرق در نور و دیگری غرق در ظلمت است در قیامت باهمند)، منافقین همانطور که در دنیا با مؤمنین و در بین آنان بودند، و بلکه مردم آنان را جزو مؤمنین می شمردند، در قیامت نیز با مؤمنین هستند، اما مؤمنین و مؤمنات پیش می روند، و به سوی بهشت راه خود را پیش می گیرند، و منافقین و منافقات در ظلمتی که از هر سو احاطه شان کرده عقب می مانند، از مؤمنین و مؤمنات درخواست می کنند قدری مهلتشان دهند، و در انتظارشان بایستند تا ایشان هم برسند، و مختصری از نور آنان گرفته راه پیش پای خود را با آن روشن سازند.

((قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا)) - به ایشان گفته می شود دنیا برگردید، و برای خود نوری به دست آورید، گوینده این پاسخ یا ملائکه اند. و یا طایفه ای از بزرگان و نخبگان مؤمنین از قبیل اصحاب اعراف.

به هر حال از هر که باشد به اذن خدا و از طرف او است و خطاب به این که ((به وراى خود برگردید و نوری جستجو نمایید)) به قول بعضی از مفسرین خطابی است طعنه آمیز و استهزایی، و این عکس العمل همان استهزایی است در دنیا به مؤمنین می کردند، و بنابه گفته این مفسرین به نظر روشن تر چنین می رسد که: مراد از کلمه ((وراء)) دنیا باشد، و حاصل معنا این باشد که: به دنیایی که پشت سر گذاشتید، و در آن هر چه کردید بر اساس نفاق کردید، برگردید، و از آن اعمالی که می کردید نوری بگیرید، چون نور امروز که روز قیامت است یا از اعمال است، و یا از ایمان، و شما در دنیا نه ایمان داشتید و نه عمل.

البته ممکن است همین وجه را طور دیگری توجیه کرد که هم جداگانه باشد، و هم مشتمل بر استهزا نباشد، به این که بگوییم: جمله ((ارجعوا)) امر می‌کند به این که به دنیا برگردند، و در آنجا ایمان واقعی و اعمال صالح کسب بکنند، و لیکن نمی‌توانند برگردند، در نتیجه گوییده نمی‌خواهد منافقین و منافقات را استهزا کند، بلکه می‌خواهد بگوید: کار از کار گذشته و دستتان بجایی بند نیست.

همچنان که نظیر این امر در آیه زیر که آن نیز مربوط به قیامت است آمده، می‌فرماید: ((یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون... و قد کانوا یدعون الی السجود و هم سالمون. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۵)) بعضی دیگر گفته‌اند: منظور این است که: به آن محلی که نور را تقسیم می‌کردند برگردید، و برای خود نوری بگیرید، و منافقین بدانجا برمی‌گردند، و اثری از نور نمی‌یابند، دو مرتبه به سراغ مؤمنین می‌آیند، اما به دیواری بر می‌خورند بین ایشان و مؤمنین زده شده، و خود خدعه‌ای است از خدای تعالی، که با منافقین می‌کند، همانطور که منافقین در دنیا با خدا نیرنگ می‌کردند، و قرآن درباره نیرنگشان فرموده: ((ان المنافقین یخادعون الله و هو خادعهم)). مقصود از دیواری که بین منافقان و مؤمنان زده می‌شود و مفاد این تمثیل در بیان حال منافقان

فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَهْرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ

((سور شهر)) به معنای دیوار دور شهر است که در قدیم دور هر شهری می‌کشیدند، و ارتباط شهر را با خارج قطع می‌نمودند. و ضمیر ((هم)) در جمله ((فضرب بینهم بسور))، به مؤمنین و منافقین هر دو برمی‌گردد، و معنای جمله این است که: بین مؤمنین و منافقین دیواری کشیده می‌شود که این دو طایفه را از هم جدا می‌کند، و مانع ارتباط آن دو با یکدیگر می‌شود. و در اینکه این دیوار چیست؟

بعضی از مفسرین گفته‌اند: اعراف است. این احتمال بعیدی نیست همچنان که ما نیز در تفسیر آیه شریفه ((و بینهما حجاب و علی الاعراف رجال...)) این احتمال را دادیم. و بعضی دیگر منظور از آن دیوار را غیر اعراف دانسته‌اند.

و معنای این که فرمود: ((له باب)) این است که: دیوار مذکور دری دارد، و این، در حقیقت تشبیهی است از حالی که منافقین در دنیا داشتند، چون منافقین در دنیا با مؤمنین اتصال و ارتباط داشتند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۶)) و مانند کفار یکسره رابطه خود را با مؤمنین قطع نکرده بودند، و با این که با مؤمنین ارتباط داشتند، در عین حال با حجابی خود را از مؤمنین پنهان کرده بودند، (یعنی واقعیت خود را پنهان کرده بودند، و مؤمنین حتی احتمال هم نمی‌دادند که این افراد ظاهر الصلاح گرگانی در لباس میش بوده باشند) و علاوه بر این که در و دیوار مذکور وضع دنیایی منافقین را - مثل می‌کند، این فایده را هم دارد که منافقین از آن در، وضع مؤمنین را می‌بینند، و بیش تر حسرت می‌خورند، و سرانگشت ندامت می‌گزینند. ((باطنه فیہ الرحمۃ و ظاهره من قبله العذاب)) - کلمه ((باطنه)) مبتدا، و جمله ((فیہ الرحمۃ)) مبتدا و خبر، و جملگی خبر است برای باطنه. و همچنین کلمه ((ظاهره)) مبتدا، و جمله ((من قبله العذاب)) مبتدا و خبر و جملگی خبر ((ظاهره)). و ضمیر در ((فیہ)) و در ((قبله)) به باطن و ظاهر برمی‌گردد، و از این که فرمود: باطن دیوار در آن رحمت و ظاهر دیوار از ناحیه دیوار عذاب است، چنین برمی‌آید که دیوار محیط به مؤمنین است، و مؤمنین در داخل دیوار، و منافقین در خارج آن قرار دارند.

و این که دیوار مذکور داخلش که به طرف مؤمنین است طوری است که مشتمل بر رحمت است، و ظاهرش که به طرف منافقین است مشتمل بر عذاب است، با وضعی که ایمان در دنیا دارد مناسب است، چون ایمان هم در دنیا نظیر همان دیوار آخرت، برای اهل اخلاص از مؤمنین نعمت و رحمت بود، و از داشتن آن شادی و مسرت می‌کردند و لذت می‌بردند، و همین ایمان برای اهل نفاق عذاب بود، از پذیرفتنش شانه خالی می‌کردند، و اصلاً از آن ناراحت و متنفرد بودند.

استمداد منافقان از مؤمنان و جواب ایشان به آنها

يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ ...

این آیه مطلبی استینافی را به عنوان پاسخ از سوالی تقدیری بیان می کند، گویا شخصی بعد از شنیدن آیه قبلی پرسیده: منافقین و منافقات بعد از آنکه با آن دیوار برخورد می کنند، و آن عذاب را از پشت دیوار مشاهده می نمایند چه تدبیری می اندیشند و چه می کنند؟ در پاسخ فرموده: ((ینادونهم - فریاد بر می آورند)).

و معنای آیه این است که: منافقین و منافقات، مؤمنین و مؤمنات را بانگ می زنند که مگر ما در دنیا با شما نبودیم؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۷

و منظورشان از این سخن این است که: در دنیا در ظاهر دین با مؤمنین و مومنات بودند، (آنان نماز می خواندند و اینان نیز می خواندند، و هر کار دیگری که مؤمنین می کردند اینان نیز می کردند، با این تفاوت که مؤمنین و مومنات هر چه می کردند برای رضای خدا و تقرب بدو می کردند، و اینان هر چه می کردند به این انگیزه می کردند که با زبان شکار، سخن گفته باشند، تا زودتر شکار را در دام خود بیفکنند).

و جمله ((قالوا بلی)) تا آخر آیه پاسخ مؤمنین و مؤمنات است به ایشان، که بله، شما با ما بودید، ((و لکنکم فتنتم)) و لیکن شما در امتحان به هلاکت افکندید ((انفسکم)) خود را، ((و تربصتم)) و همواره منتظر بودید و آرزو داشتید دعوت دینی و متدینین گرفتار بلا و مصیبتی شوند، ((و ارتبتم))، و در دین خود در شک و تردید بودید، ((و غرتکم الامانی))، و آرزوهای گوناگون و از آن جمله آرزوی خاموش شدن نور دین و برگشتن متدینین از دین، شما را مغرور کرد، ((حتی جاء امر الله))، تا آنکه امر خدا یعنی مرگ فرا رسید، ((و غرکم بالله الغرور)) کلمه ((غرور)) - به فتحه غین - به معنای شیطان است، و معنای جمله است که شیطان شما را به خدا مغرور ساخت.

و این آیه شریفه به طوری که ملاحظه می فرمایید این معنا را افاده می کند که زنان و مردان منافق در روز قیامت از زنان و مردان مؤمن کمک می طلبند، تا شاید به کمک آنان از ظلمتی که در آند نجات یابند، و دست آویز و بهانه شان این است که آخر ما در دنیا با شما بودیم، و سپس می فهماند که مردان و زنان مؤمن در پاسخشان می گویند: درست است که با ما بودید، ولی دلهایتان مطابق با ظاهر حالتان نبود، چون شما دلهای خود را گمراه و مفتون کرده بودید و همواره در انتظار بلا و گرفتاری برای مسلمانان بودید، و در دینی که اظهارش می داشتید شک و تردید داشتید، آرزوهای خام و شیطان، شما را فریب داد، و این صفات خبیثه همه آفات قلب است، پس دلهای شما سالم نبود، و در امروز که روز قیامت است تنها کسانی سود می برند که از دنیا با قلبی سالم آمده باشند، همچنان که قرآن کریم فرمود: ((یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم)).

دنباله گفتار مؤمنان بر منافقان: شما امروز هیچ یآوری ندارید!

فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ...

این آیه تتمه گفتار مردان و زنان با ایمان است، که در خطاب به منافقین و منافقات می گویند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۲۷۸

و در این خطاب خود کفار را هم اضافه می کنند، چون منافقین هم در واقع کافرند، و تنها فرقی که کفار با ایشان دارند این است کفر خود را علنی و اظهار می کنند، و مؤمنین در این خطاب می گویند امروز هر کسی در گرو عمل خویش است، هم چنان که در قرآن کریم فرموده بود: ((کل نفس بما کسبت رهینه)) اینجا مثل دنیا نیست که بتوانید با دادن رشوه جرم خود را بخرید، امروز از کسی فدیة و عوض نمی گیرند، و شما نمی توانید از این راه خود را از عذاب خلاص کنید، چون راه نجات یافتن از هر گرفتاری یا دادن عوض است، که انسان بدهد و خود را از گرو آن عذاب در آورد، و یا پارتی و یاری یاوران است که شما هیچ یک را

ندارید، اولی را با جمله ((فالیوم لا یوخذ منکم فدیة...)) نفی کردند، و دومی را با جمله ((ماویکم النار)).

((ماویکم النار هی مولیکم و بنس المصیر)) - در این جمله به طور کلی هر نوع ناصری که بتواند منافقین و کفار را یاری دهد و از آتش برهاند نفی کرده، مگر یک یاور را، آن هم خود آتش است، که می فرماید: ((هی مولیکم - تنها آتش یاور شما است))، چون جمله مذکور انحصار را می رساند، و منظور از ((مولی)) همان ناصر است، و جمله مذکور نوعی طعنه زدن است، (مثل این به جنایت کاری بگویند: راه نجات و تنها یاورت چوبه دار است).

ممکن هم هست کلمه ((مولی)) در اینجا به معنای متصدی امر باشد، چون کفار در دنیا برای برآوردن حوایج زندگیشان از خوردنی و نوشیدنی و جامه و همسر و مسکن غیر خدا را می خواندند، و حقیقت غیر خدا همان آتش است، پس همانطور که مولای ایشان در دنیا غیر خدا بود، در آخرت هم مولایشان آتش خواهد بود، چون همین آتش است که حوائج آنان را بر می آورد، طعامی از زقوم، و شرابی از حمیم، و جامه ای بریده از آتش، و همسرانی از شیطان ها، و مسکنی در درون دوزخ برایشان فراهم می کند، و خدای سبحان در جاهای دیگر کلامش، در آیاتی بسیار از آن خبر داده.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه مربوط به انفاق قبل از فتح و بعد از فتح، گفتگوی منافقان و مؤمنان در قیامت و روایتی درباره آرزوی دراز) در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و ابو نعیم (در کتاب دلائل) از طریق زید بن اسلم، از عطاء بن یسار، از ابی سعید خدری، روایت کرده که گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۷۹

در سال حدیبیه در رکاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از مدینه بیرون شدیم تا به عسفان رسیدیم، در آنجا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ممکن است مردمی نیایند که شما وقتی اعمال خود را با اعمال آنان مقایسه کنید اعمال خود را ناچیز بشمارید. پرسیدیم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) آن مردم چه کسانیند آیا از قریشند؟ فرمود: نه، و لیکن اهل یمنند، که دلهایی رقیق تر و قلبی نرم تر دارند، پرسیدیم: آیا آنها بهتر از ما هستند یا رسول الله؟ فرمود: اگر هر یک از آنان کوهی از طلا در راه خدا انفاق کنند هرگز به یک چهارم اجر شما و بلکه نصف آن هم نمی رسند، و همین فصل ممیز میان ما و سایر مسلمانان آینده است، که ما قبل از فتح مکه در راه خدا انفاق کردیم، ((لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل...)) مؤلف: این معنا به چند طریق و با عبارتی قریب به هم روایت شده، ولی اشکال متوجه آن هست که از سیاق آیات مورد بحث برمی آید که بعد از فتح نازل شده که منظور از آن فتح، فتح حدیبیه است و یا فتح مکه است، و این روایات می گویند: آیه قبل از فتح نازل شده، پس با آیه انطباق ندارد.

و نیز در همان کتاب است که عبد بن حمید و ابن منذر از عکرمه روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه شریفه ((لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل)) نازل شد ابو دحداح گفت: خدا سوگند امروز مبالغ هنگفتی انفاق می کنم، تا درجه آن کسانی را دریابم قبل از فتح انفاق کرده بودند، و بعد از من هم کسی نتواند این رکورد مرا بشکند. آنگاه گفت بارالها هر چه را که ابو دحداح مالک است نصفش در راه تو باشد، و تمامی اموالش را نصف کرد، تا رسید به لنگه کفشش گفت: حتی این هم.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یوم تری المؤمنین و المومنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)) می گوید: در روز قیامت نور در بین مردم طبق درجات ایمانشان تقسیم می شود، و نوری که به منافق می رسد تنها بین انگشت ابهام پای چپش را فرا می گیرد، منافق به نور خود می نگرند، و سپس به مؤمنین می گوید: بایستید تا من از نور شما اقتباس کنم. مؤمنین ایشان می گویند: به عقب برگردید و در آنجا برای خود کسب نور کنید، در هنگام است که بین این دو طایفه دیواری زده می شود، دیواری که دارای دری است، از پشت دیوار مؤمنین را صدا می زند که مگر ما در دنیا با شما نبودیم؟ می گویند: بله بودید، و لیکن شما خود را مفتون و هلاک کردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۰





ساختیم تا دیگر از آنچه از دستتان می رود غمگین نشوید، و به آنچه به شما عاید می گردد خوشحالی مکنید، که خدا هیچ متکبر و فخر فروش را دوست نمی دارد (۲۳). همان هایی که بخل می ورزند، و مردم را هم به بخل وا می دارند، و کسی که از اعراض کند باید بداند که خدای تعالی بی نیازی است که تمامی اعمالش ستوده است (۲۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۳

بیان آیات

این قسمت از آیات سوره همان هدف و غرضی را دنبال می کند که قسمت قبلی دنبال می کرد، و آن تشویق و ترغیب به ایمان به خدا و رسول او و انفاق در راه خدا بود، البته در ضمن، مؤمنین را عتاب می کند که چرا باید علائم و نشانه هایی از قساوت قلب از ایشان بروز کند، و به منظور تاءکید در تحریک و تشویق انفاق درجه انفاقگران نزد خدا را بیان نموده، و با این لحن دستور به انفاق می دهد. که: هان! بشتابید به مغفرت و جنت. و نیز دنیا و اهل دنیا را بخل می ورزند، و مردم را هم به بخل می خوانند مذمت می کند. و در خلال آیات، ناگهان سیاق را که مخصوص مسلمانان بود به سیاقی تغییر داده شامل مسلمین و اهل کتاب هر دو بشود، و به زودی توضیحش خواهد آمد.

عتاب به مؤمنین به جهت قساوتی که دل هایشان را گرفته و درمقابل ذکر خدا خاشع نمی شود

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ...

کلمه ((یاءن)) در اصل ((یاءنی)) (مضارع انی) بوده، به خاطر حرف ((لم)) که کارش جزم دادن است حرف ((یاء)) از آن افتاده، و این ماده به معنای رسیدن وقت هر چیز است، و خشوع قلب آن تاثیری است که قلب آدمی در قبال مشاهده عظمت و کبریایی عظیمی به خود می گیرد، و منظور از ذکر خدا هر چیزی است که خدا را به یاد آدمی بیندازد، و منظور از ((ما نزل من الحق)) قرآن است، که از ناحیه خدای تعالی نازل شد، و کلمه ((من الحق)) برای بیان آن نازل شده است، و آیه شریفه می خواهد بفرماید: شائن یاد خدا چنین شانی است، که هر گاه نزد مؤمن به میان آید بلادرنگ دنبالش خشوعی در دل مؤمن می آید، همچنان که حق نازل از ناحیه خدا هم، چنین شانی دارد، که در دل کسانی که به خدا و رسولان او ایمان دارند ایجاد خشوع می کند.

بعضی گفته اند: مراد از ذکر خدا و آن حقی که نازل شده قرآن است، و بنا به گفته وی بردن نام قرآن با وصف حق بودنش و ذکر خدا بودنش اشاره به است که هر یک از این دو وصف قرآن کافی است که مؤمن را به خشوع وادارد، پس قرآن بدینکه ذکر خداست مقتضی خشوع است، همچنان که بدین جهت که حق است و از ناحیه خدا نازل شده مقتضی خشوع است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۴

و در این آیه شریفه عتابی است به مؤمنین به خاطر قساوتی که دل هایشان را گرفته، و در مقابل ذکر خدا خاشع نمی شود، حقی هم که از ناحیه او نازل شده آن را نرم نمی کند، و در آخر حال ایشان را به حال اهل کتاب تشبیه می کند، که کتاب خدا بر آنان نازل شد، و در اثر آرزوهای طولانی دل هایشان دچار قساوت گردید.

((و لا یكونوا کالذین اتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقس قلوبهم)) - این قسمت از آیه عطف است بر جمله ((ان تخشع (...)) و معنای آیه این است که: آیا وقت آن نرسیده که ((تخشع قلوبهم)) دل هایشان خاشع شود ((و لا یكونوا)) و مانند اهل کتاب نباشند...، و کلمه ((امد)) به معنای زمان است.

راغب می گوید: فرق بین ((زمان)) و ((امد)) این است که زمان عام است ولی امد به معنای زمان خاصی است، امد عبارت است از لحظه ای که عمر و مهلت چیزی به سر می رسد، ولی زمان به معنای از آغاز تا انجام عمر آن است. و لذا بعضی گفته اند: که دو کلمه ((مدی)) و ((امد)) معنایی نزدیک بهم دارند.

خدای تعالی با این کلام خود این حقیقت اشاره نموده که دل های مسلمانان مانند دل های اهل کتاب دچار قساوت شده، و قلب قاسی

از آنجا که در مقابل حق خشوع و تضرع و انعطاف ندارد، از زی عبودیت خارج است، و در نتیجه از مناهای الهی متأثر نمی شود، و با بی باکی مرتکب گناه و فسق می شود، و به همین مناسبت در آیه شریفه در ردیف جمله ((فقست قلوبهم)) جمله ((و کثیر منهم فاسقون)) را آورد.

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ...

در این که دنبال آن عتاب که به مؤمنین کرد، و بر قساوت قلب ملامتشان نمود این تمثیل را آورده که خدا زمین مرده را زنده می کند، تقویتی است از حس امید مؤمنین و ترغیبی است به خشوع.

ممکن هم هست این جمله را تمه همان عتاب سابق گرفت، و گفت: این جمله می خواهد مؤمنین را متوجه کند به این خدای تعالی این دین را به حال خود وا نمی گذارد، که مردم هر عکس العملی نشان دادند خدای تعالی عکس العملی نشان ندهد، بلکه همواره مراقب آن است اگر ببیند جمعی از مؤمنین دچار قساوت قلب شده اند، و دیگر در برابر اوامر او خاشع و تسلیم نیستند، دل‌هایی زنده و خاشع پدید می آورد تا او را آنطور که خودش می خواهد پرستند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۵ (و در برابر اوامرش خاشع باشند، آری این همان خدایی است زمین مرده را زنده می کند، برای او آوردن دل‌هایی زنده کاری ندارد).

در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه زیر می باشد: ((ها انتم هولاء تدعون لتنفقوا فی سبیل اللّٰه فنمکم من یبخل و من یبخل فانما یبخل عن نفسه و اللّٰه الغنی و انتم الفقراء و ان تتولوا یتبدل قوما غیر کم ثم لا یكونوا امثالکم)).

و باز به همین مناسبت که قبلاً چنین آیه ای نازل شده بود در ذیل آیه فرمود: ((قد بینا لکم الایات لعلکم تعقلون - ما آیات را برایتان بیان کردیم تا شاید تعقل کنید)).

إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَعَفَ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

این آیه شریفه داستان ((اجر کریم)) و ((مضاعف)) را دوباره خاطر نشان کرد، تا به این وسیله نیز ترغیب در انفاق در راه خدا کرده باشد، در سابق انفاقگران را قرض دهندگان به خدا می خواند، و در این آیه صدقه دهندگان را نیز (قرض دهندگان به خدا) خوانده، و اصل دو کلمه ((مصدقین)) و ((مصدقات)) که هم حرف صاد در آنها تشدید دارد، و هم حرف دال، در اصل متصدقین و متصدقات، و از باب تفعّل هستند، و بر حسب یک قاعده صرفی حرف تاء مبدل به صاد شده. و جمله ((واقضوا اللّٰه)) عطف است بر مدخول الف و لام در ((المصدقین))، و این که گفتیم مدخول الف و لام برای این بود که الف و لامی که بر سر اسم فاعل در می آید معنای الذی را می دهد.

پس معنای آیه چنین است: آن کسانی که صدقه می دهند و به خدا قرضی نیکو می پردازند، خداوند آنچه را که داده اند چند برابر نموده اجری کریم هم دارند.

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ ...

در این آیه شریفه نفرمود: ((امنوا باللّٰه و رسوله)) همانطور که در اول سوره می فرمود: ((امنوا باللّٰه و رسوله و انفقوا))، و همانطور که در آخر سوره می فرماید: ((یا ایها الذین امنوا اتقوا اللّٰه و امنوا برسوله))، بلکه کلمه رسول را جمع آورده، فرمود: ((و رسله))،

و این به خاطر آن بود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۶

که قبل از آیه مورد بحث پای اهل کتاب هم به میان آمده بود، و می فرمود: ((و لا تکنوا کالذین اتوا الکتاب من قبل)) ناگزیر به سیاق سابق که سیاقی عمومی بود، هم مسلمین مورد گفتگو بودند و هم اهل کتاب برگشته، در آیه مورد بحث فرمود ((امنوا باللّٰه و رسله))، و در آیات بعد از آن نیز همه جا سخن از رسولان می گوید، (یکجا می فرماید: ((اعدت للذین امنوا باللّٰه و رسله)) و جای دیگر یعنی در اولین آیه فصل بعدی) می فرماید: ((لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و من ینصره و رسله))، و اما دو آیه اول و آخر سوره

که کلمه ((رسول)) را مفرد آورده بدین جهت بوده که خطاب در آن دو به خصوص مؤمنین این امت بود.

مقصود از اینکه فرمود مؤمنان به خدا و رسل نزد پروردگارشان صدیقین و شهدایند

و مراد از ایمان به خدا و پیامبران خدا ایمان خالص است که طبیعتاً جدای از اطاعت و پیروی نیست، همانطور که در آیه ((امنوا بالله و رسوله)) نیز اشاره کردیم، و مراد از جمله ((اولئک هم الصدیقون و الشهداء)) است که مؤمنین را به صدیقین و شهداء ملحق سازد، و بفرماید: اینان نیز به آنان می پیوندند، به قرینه این که فرمود: ((عند ربهم)) یعنی اینان نزد پروردگارشان صدیق و شهیدند، و نیز فرمود: ((لهم اجرهم و نورهم)) یعنی اینان نیز اجر و نور آنان را دارند، پس معلوم می شود هر چند در ظاهر آیه مؤمنین را صدیق و شهید خواند، ولی قرینه دو جمله مذکور می فهمیم که منظور این است که ملحق به صدیقان و شهداء هستند، و با ایشان معامله آنان را می کنند، و نور و اجری که به آنان می دهند به اینان نیز می دهند.

و ظاهراً مراد از صدیقین و شهداء همان هایی باشند که در آیه شریفه و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقاً)) ذکر شده اند، و ما در تفسیر آن گفتیم: مراد از صدیقین کسانی هستند که ملکه صدق در گفتار و کردارشان سرایت کرده، در نتیجه آنچه می گویند انجام هم می دهند، و آنچه می کنند می گویند، و ((شهداء)) عبارتند از کسانی که گواهان اعمال مردم در روز قیامتند، نه کشته شدگان در راه خدا.

در نتیجه می فهمیم کسانی ایمان به خدا و رسولان خدا دارند به صدیقان و شهداء می پیوندند، و نزد خدا منزلتی چون منزلت آنان به ایشان می دهند، و به حکم خدا (نه این که خودشان از نظر مقام با آنان برابر باشند، بلکه حکم خدا) پاداش و نوری نظیر پاداش و نور آنان خواهند داشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۷

((لهم اجرهم و نورهم)) - ضمیر در ((لهم)) به مؤمنین و دو ضمیر ((اجرهم)) و ((نورهم)) به صدیقین و شهداء برمی گردد، و معنای جمله این است: ((برای مؤمنین است اجر و نوری از نوع اجر و نور صدیقین و شهداء)) و همین معنا منظور کسی است که آیه را معنا کرده به این که مؤمنین اجر و نوری دارند نظیر اجر و نور آنان.

و چه بسا گفته باشند که: آیه شریفه می خواهد این معنا را بیان کند که مؤمنین، همان صدیقین و شهدای حقیقی هستند، نه این ملحق به آنان باشند، و معامله آنان را با ایشان بکنند، پس مؤمنین، خود صدیقین و شهدایند، و اجر و نور خودشان را دارند، ولی بعید نیست بگوییم سیاق با این معنا مساعدت ندارد.

و چه بسا بعضی دیگر گفته باشند: کلمه ((شهداء)) عطف بر کلمه ((صدیقون)) نیست، بلکه مطلبی نو را می فهماند، مبتدایی است که یک خبرش جمله ((عندالله)) و خبر دیگرش ((لهم اجرهم)) است، پس در جمله ((و الذین امنوا بالله و رسوله اولئک هم الصدیقون)) مطلب تمام می شود، و مطلبی از نو از کلمه ((شهداء)) آغاز کرده می فرماید: ((و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم - شهداء نزد پروردگارشان هستند...)) همانطور که در جای دیگر فرموده: ((بل احياء عند ربهم)) و در نتیجه منظور از شهداء همان کشتگان در راه خدا خواهند بود، و آنگاه کلام را با جمله ((لهم اجرهم و نورهم)) تمام کرده است.

((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب الجحیم)) - یعنی و آنهایی که کفر ورزیدند و آیات ما را تکذیب کردند اصحاب دوزخ می باشند، و منظور از اصحاب دوزخ بودن این است که از آن جدا نخواهند شد، و دائماً در آن هستند.

خدای سبحان در آیه مورد بحث متعرض حال دو طایفه از مردم شده، یکی آنان که ملحق به صدیقین و شهداء هستند، یعنی برجستگان از مردم، و طور قطع اهل نجاتند، و یکی دیگر کفاری که آیات او را تکذیب کرده، و به طور قطع اهل هلاکتند، و آنان عبارتند از شرار مردم که به هیچ وجه به راه خدا نمی آیند، باقی می ماند طایفه سومی که نه نجاتشان قطعی است و نه هلاکتشان، و آن طایفه عبارتند از: مردمی که ایمان دارند، و در عین حال مرتکب گناہانی هم می شوند، که البته اینان هم در بین خود طبقاتی هستند و درجه گناہکاری و ترمردشان از اطاعت خدا و رسول او مختلف است. و این که دو طایفه را نام برد و وضع آنان را بیان

کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۸

و طایفه سوم را نام نبرد، داب قرآن و رسم آن است، که در بسیاری از مواردی که متعرض بیان حال مردم در قیامت می شود طبقه سوم را نام نمی برد و بیان نمی کند، که این طبقه چه وضعی دارند.

چون می خواهد این طایفه را در میان خوف و رجاء نگه دارد، و خوف و رجای آنان را تحریک کند، تا به این وسیله تشویق و تحریک شوند به اطاعت از خدا و رسول و به دست آوردن سعادت خود، و اجتناب بورزند از تمرد، و در نتیجه از هلاکت.

و به همین جهت دنبال آیه مورد بحث به مذمت زندگی دنیا پرداخته، دنیایی که عده ای را وادار کرد از انفاق در راه خدا امتناع بورزند، و بعد از مذمت دنیا دعوتشان کرده به این که به سوی مغفرت و جنت سبقت گیرند، و سپس اشاره کرده به این که آنچه مصیبت بر سرشان می آید چه مصیبت های مالی و چه جانی همه در کتابی از سابق نوشته شده، و قضایش رانده شده بود، پس جا دارد که هیچگاه از فقر نترسند، و ترس از فقر ایشان را از انفاق در راه خدا باز ندارد، و به بخل و امساک و اندارد، و نیز از مرگ و کشته شدن در راه خدا نهراسند، و ترس از آن، ایشان را به تخلف از جنگ و تقاعد ورزیدن از پیکار و اندارد.

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ... پنج خصلت زندگی دنیا: لهو، لعب، زینت، تفاخر، و تکاثر و سخنی از شیخ بهائی در این باره

کلمه ((لعب)) به معنای بازی نظامداری است (که دو طرف بازی به نظام آن آشنایی دارند، مانند الک دولک و نظایر آن) که اطفال به منظور رسیدن به غرضی خیالی آن را انجام می دهند. و کلمه ((لهو)) به معنای هر عمل سرگرم کننده ای است که انسان را از کاری مهم و حیاتی و وظیفه ای واجب باز بدارد. و کلمه ((زینت)) به اصطلاح علم صرف بنای نوع است، یعنی می فهماند که مثلاً فلانی به نوعی مخصوص خود را آراسته، و چه بسا منظور از آن وسیله آرایش باشد، و به این منظور استعمال کنند و آرایش، عبارت از آن است که چیز مرغوبی را ضمیمه چیز دیگری کنی تا مردم به خاطر جمالی که از این ضمیمه حاصل شده مجذوب آن چیز شوند، (مثلاً آرایش زنان عبارت از این است که زن با طلا و جواهرات و یا رنگهای سرخ و سفیدی خود را جلوه دهد، و از ضمیمه کردن آنها به خود جمالی کسب کند، به طوری بیننده مجذوب جمال او شود). و ((تفاخر)) به معنای مباحات کردن به حسب و نسب است. و ((تکاثر در اموال و اولاد)) به معنا است که شخصی به دیگری فخر بفروشد که من مال و فرزند بیشتری دارم.

و زندگی دنیا عرضی است زائل، و سرابی است باطل که از یکی از خصال پنجگانه زیر خالی نیست: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۸۹

یا لعب و بازی است، یا لهو و سرگرم کننده، یا زینت است، (که حق یقتش جبران نواقص درونی خود با تجمل و مشاطهگری است)، یا تفاخر است، و یا تکاثر، و همه اینها همان موهوماتی است که نفس آدمی بدان و یا به بعضی از آنها علاقه می بندد، اموری خیالی و زائل است که برای انسان باقی نمی ماند، و هیچ یک از آنها برای انسان کمالی نفسانی و خیری حقیقی جلب نمی کند.

و از شیخ بهایی (رحمه الله) نقل شده که گفته است: این پنج خصلتی که در آیه شریفه ذکر شده، از نظر سنین عمر آدمی و مراحل حیاتش مترتب بر یکدیگرند، چون تا کودکی است حریص در لعب و بازی است، و همین که حد بلوغ می رسد و استخوان بندیش محکم می شود علاقه مند به لهو و سرگرمی ها می شود، و پس از آنکه بلوغش به حد نهایت رسید، آرایش خود و زندگی می پردازد و همواره به فکر این است که لباس فاخری تهیه کند، مرکب جالب توجهی سوار شود، منزل زیبایی بسازد، و همواره به زیبایی و آرایش خود پردازد، و بعد از این سنین به حد کهولت می رسد آن وقت است که (دیگر به اینگونه امور توجهی نمی کند، و برایش قانع کننده نیست، بلکه) بیشتر به فکر تفاخر به حسب و نسب می افتد، و چون سالخورده شد همه

کوشش و تلاشش در بیشتر کردن مال و اولاد صرف می شود.

مثلی برای بیان فریبندگی دنیا

((کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتریه مصفرا ثم یكون حطاما)) - این قسمت از آیه ، زندگی دنیا را که انسان فریب خورده دل به آن می بندد، و چیزی نمی گذرد که به حکم اجبار همه را از کف می دهد، با مثالی تشریح و بیان می کند.

کلمه ((غیث)) به معنای باران است ، و کلمه ((کفار)) جمع کافر به معنای زراعت کار است و کلمه ((یهیج)) از هیجان است ، که معنای حرکت است ، و کلمه ((حطام)) به معنای گیاهی است که از شدت خشکیدگی می شکند.

و معنای آیه این است که : مثل زندگی دنیا در بهجت و فریبندگیش و سپس در زوال و از دست رفتنش ، مانند بارانی است که موقع می بارد، و باعث رویدن گیاهان و زراعت ها می شود و زراعت کاران از رویدن آنها خوشحال می شوند، و آن زراعت و گیاه همچنان رشد می کند تا به حدنهایی نموش برسد، و رفته رفته رو به زردی بگذارد، و سپس گیاهی خشکیده و شکسته شود، و باها از هر سو به سوی دیگرش ببرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۰

((و فی الاخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان)) - در این قسمت از آیه ((مغفرت)) قبل از ((رضوان)) آمده ، برای این که کسی می خواهد به رضوان خدا درآید، باید قبلا به وسیله مغفرت خدا شستشو و تطهیر شده باشد. و نیز در این جمله مغفرت را توصیف کرد به این که از ناحیه خداست ، ولی عذاب را چنین توصیفی نکرد، تا به قول بعضی ها اشاره کرده باشد به این که مطلوب اصلی و آن غرضی که خلقت به خاطر آن بوده مغفرت است نه عذاب ، و این خود انسان است که باعث عذاب می شود، و با خروجش از زی بندگی و عبودیت آن را پدید می آورد.

((و ما الحیوة الدنیا الامتاع الغرور)) - یعنی دنیا جز متاعی نیست که با آن تمتع می شود و از آن بهره مند می گردند، و بهره مندی از آن همان فریب خوردن با آن است ، البته این فریب خوردن مخصوص کسانی است که به دنیا دل بسته باشند.

و این کلام یعنی جمله ((و فی الاخره عذاب شدید و مغفره من الله و رضوان)) به دو روی زندگی آخرت اشاره می کند، تا شنونده بر حذر شود، و از مغفرت و رضوان که یک روی آخرت است ، و عذاب که روی دیگرش است ، مغفرت و رضوان را اختیار کند. و جمله ((و ما الحیوة الدنیا الامتاع الغرور)) می خواهد شنونده را بیدار و هوشیار کند، تا مبادا زندگی دنیا با آن غرور خاص به خود مغرورش سازد.

اختلاف معنا و مفاد آیه : ((سابقوا الی مغفره من ربکم)) با آیه : ((و سارعوا الی مغفره...))

سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ...

کلمه ((مسابقه)) که مصدر فعل امر ((سابقوا)) است به معنای غلبه جویی در رسیدن به هدف است ، به این که هر یک از دو طرف مسابقه حرکت خود را سریع تر از حرکت حریفش کند، پس در معنای مسابقه چیزی زیادتر از معنای مسارعت هست ، چون مسارعت تنها معنای کوشش در سرعت دادن به حرکت است ، ولی مسابقه هم این معنا را می رساند و هم این را می فهماند که سرعت دادن باید طوری باشد زیادتر از سرعت حریف شود.

و بنابر این ، جمله ((سابقوا الی مغفره...)) تکلیفی را می رساند که زاید بر تکلیفی است که آیه شریفه ((و سارعوا الی مغفره من

ربکم و جنه عرضها السموات و الارض اعدت للمتقین)) افاده می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۱

و با این بیان ، نادرستی این قول روشن می شود بعضی گفته اند: آیه آل عمران درباره سابقین مقرین است ، (که در سوره واقعه درباره آنان می فرمود: ((و السابقون السابقون اولئک المقربون))) و آیه مورد بحث درباره عموم مؤمنین است . و استدلال کرده اند به دو دلیل : اول به این که : در آیه مورد بحث تنها ایمان به خدا و رسولان او ذکر شده ، به خلاف آیه آل عمران که آیات بعدش نشانه های ایمان را که همان اعمال صالح است بیان می کند. و دوم به این که : در آنجا بهشت موعود را به این وصف



توصیف می کند که ((عرضها السموات و الارض)) ولی در آیه مورد بحث می فرماید: ((عرضها كعرض السماء و الارض)) آنجا پهنای بهشت را به پهنای همه آسمان ها و زمین تشبیه می کند، و اینجا به پهنای یک آسمان و زمین ، پس معلوم می شود بهشت سابقین مقربین پهناورتر از بهشت عموم مؤمنین است .

وجه نادرستی این استدلال همان است که گفتیم ، و توجه کردید که (درست مطلب به عکس است ، یعنی مشمولین آیه مورد بحث از نظر رتبه و مقام بلندترند از مشمولین آیه آل عمران برای این که ) سبقت معنایی زاید بر معنای سرعت را افاده می کند، و کلمه سماء در این آیه به معنای یک آسمان نیست ، تا بگویی پس بهشت مشمولین آیه آل عمران پهناورتر از بهشت مشمولین این آیه است ، بلکه به معنای تمامی آسمان ها است ، چون الف و لام آن الف و لام جنس است ، پس سماء در این آیه با سماوات در آن آیه منطبق است .

و اگر در این آیه مغفرت را جلوتر از جنت ذکر کرده به خاطر (همان است که در جمله ((و فی الاخره عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان))، خاطر نشان کردیم ، و گفتیم جلوتر آوردن مغفرت از رضوان برای ) این است که زندگی در بهشت یک زندگی طیب و طاهر در عالمی طاهر است ، و کسی موفق به آن می شود که قبلا آلودگی ها و قذارت های گناهانش ریخته شده باشد.

مراد از اینکه عرض بهشت مانند عرض آسمان و زمین است

و مراد از کلمه ((عرض)) گشادی و وسعت بهشت است ، نه عرض در مقابل طول و این استعمال استعمالی شایع است ، و گویا خواسته نهایت درجه وسعت را بفهماند.

ولی بعضی گفته اند: مراد از عرض همان عرض مقابل طول است و اگر تنها عرض بهشت را ذکر کرد، و نامی از طول آن نبرد برای این بود که این کلمه به معنای خط کوتاهتر از دو خط امتداد است ، و معلوم است که وقتی عرض بهشت مانند عرض آسمان و زمین باشد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۲ طول آن بیشتر از طول آسمان و زمین خواهد بود.

لیکن این وجه خالی از تحکم و بدون دلیل سخن گفتن نیست ، برای این که هیچ دلیلی نداریم طول و عرض آسمان و زمین برابرند، و طول بهشت از عرض آن زیادتر است ، تا لازمه اش این باشد که وقتی عرض بهشت برابر عرض آسمان و زمین بود طولش از طول آن دو بیشتر باشد، چون ممکن است گاهی طول و عرض برابر هم باشند، مانند طول و عرض در مربع و دایره و در سطح کره و غیره ، گاهی هم می شود که طول بیشتر از عرض باشد.

مقصود از ایمان در جمله ((...اعدت للذین آمنوا بالله و رسله)) ایمان توأم باعمل است

((اعدت للذین آمنوا بالله و رسله)) - در ذیل آیه ((امنوا بالله و رسله)) و آیه ((و الذین امنوا بالله و رسله)) گفتیم که مراد از ایمان به خدا و رسولان او مرتبه عالی از ایمان است ، که همواره آثارش بر آن مترتب است ، یعنی کسی که دارای چنین مرتبه ای از ایمان باشد، همواره اعمال صالح می کند، و از فسوق و گناه اجتناب می ورزد.

و با همین بیان فساد گفتار بعضی روشن می شود گفته اند: در این آیه بشارتی است برای عموم مؤمنین ، (هر چند که بعضی از ایشان فسق و فجور هم مرتکب بشوند)، برای این که فرموده : چنین بهشتی آماده شده برای کسانی که به خدا و رسولان او ایمان داشته باشند، و این ایمان را مقید به عمل صالح و یا ترک گناه نکرده .

و وجه فساد این گفتار آن است که : هر چند ظاهر آیه خطاب به عموم کافران و مؤمنین صالح و طالح است ، لیکن روی سخن در آن به مؤمنین است ، و ایشان را دعوت می کند به آن مقدار از ایمان که دارند اکتفا نکنند، بلکه ایمانی کسب کنند که ملازم با عمل صالح باشد، و اگر منظور از ایمان به خدا و رسولان او صرف ایمان باشد هر چند که توأم با عمل صالح نبوده باشد، و بهشت آماده شده نیز برای عموم مؤمنین ، حتی مؤمنین نامبرده باشد، با در نظر داشتن این آیه شریفه ایشان را دعوت می کند به این که به

مغفرت و جنت سبقت گیرند، باید خطاب ((سابقوا)) متوجه کفار باشد، چون مؤمنین از همان روز اولی ایمان آوردند چنین سبقتی را گرفتند، دیگر معنا ندارد باز هم به ایشان گفته شود که سبقت بجوید، و حال آنکه می دانیم سیاق آیه با این وجه سازگار نیست

((ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ)) - و خدا خواسته است این فضل خود را به کسانی بدهد که به خدا و رسولانش ایمان آورده باشند، و این که چرا پاداش خدا به مؤمنین را فضلی از ناحیه خدا دانسته؟ بیانش در سابق گذشت، و در آنجا گفتیم که بندگان مستحق و طلبکار هیچ پاداشی از خدای تعالی نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۳

((وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)) - این جمله اشاره است به عظمت فضل او، و این که مغفرت و جنتی خدا به عنوان پاداش به ایشان می دهد فضل عظیمی است از او.

و جوه متعدد در معنای آیه: ((مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَنْ نَبْرَأَهَا...))

کلمه ((مصیبت)) به معنای واقعه و حادثه ای است که به انسان یا هر چیز اصابت کند، و اسم فاعل از مصدر اصابت است، و از اصابه تیر هدف گرفته، و هر چند اصابه حادثه از نظر مفهوم اعم است، هم شامل اصابه حوادث خیر می شود و هم اصابه حوادث شر، و لیکن استعمال آن در شر غلبه دارد، در نتیجه هر وقت کلمه ((مصیبت)) اطلاق شود بلاء و گرفتاری به ذهن تبادر می کند، و در آیه مورد بحث هم به همین معنا است، و مراد از مصیبتی در زمین و از ناحیه آن به انسان ها می رسد قحطی و آفت میوه ها و زلزله های ویرانگر و امثال آن است، و مراد از مصیبتی که جان آدمی روی می آورد بیماری و جراحت و شکستن استخوان و مردن و کشته شدن و امثال آن است، و مراد از براء که مصدر فعل نبراه است خلقت از عدم است، و ضمیر در فعل مذکور به مصیبت بر می گردد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر مذکور به ((انفس)) برمی گردد.

و بعضی دیگر گفته اند: به کلمه ((ارض)) .

و بعضی دیگر گفته اند: به همه این سه کلمه، ((ارض)) و ((انفس)) و ((مصیبت)) برمی گردد.

مؤید احتمال اول که همان برگشتن ضمیر به مصیبت باشد این است که مقام آیه مقام بیان مصائبی است که در دنیا واقع می شود، و باعث نقصی در اموال و انفس می گردد، و این نیز باعث می شود که مردم از انفاق دست برداشته از شرکت در جهاد تخلف کنند. و مراد از ((کتاب)) لوحی است که در آن همه آنچه بوده و هست و تا قیامت خواهد بود نوشته شده، همچنان که آیات و روایات هم بر آن دلالت دارد، و اگر از میان مصائب تنها به آنچه از زمین و از وجود خود انسان ها ناشی می شود اکتفا کرد برای این بود که گفتگو درباره آنها بود.

بعضی از مفسرین گفته اند: اگر مصیبتی را مقید کرد به قید در زمین و در انفس، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۴

برای این بود که مطلق مصائب در لوح محفوظ نوشته نشده، چون لوح متناهی است، ولی حوادث نامتناهی است، و معلوم است که متناهی گنجایش آن را ندارد که ظرف غیر متناهی شود.

و از این گفتار پیداست که صاحب گفتار لوح را یک لوحی فلزی و امثال آن گرفته، که در ناحیه ای از نواحی جو آویزان است، حوادث را با یکی از لغات (یا فارسی یا عربی یا غیر آن) در آن نوشته اند، و با خطی نوشته اند که ما مقاصد خودمان را با آن می نویسیم، ولی ما در سابق لوح و قلم را معنا کردیم و به زودی تتمه ای نیز از نظر خواننده خواهد گذشت.

بعضی هم درباره کتاب گفته اند که: مراد از آن علم خدای تعالی است، ولی این معنا خلاف ظاهر است، مگر اینکه منظورشان از علم همان کتابی باشد که حوادث که مراتبی از علم فعلی خداست در آن نوشته شده است.

آیه شریفه با جمله ((ان ذلک علی الله یسیر)) ختم شده ، تا دلالت کند بر این تقدیر حوادث قبل از وقوع آن ، و راندن قضای حتمی آن برای خدای تعالی صعوبتی ندارد.

در از دست دادن اندوه مخورید و در به دست آوردن شادی مکیند  
لَکَیْلًا تَأْسُوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا ءَاتَاکُمْ ...

این جمله بیانگر علت مطلبی است که در آیه قبل بود البته اشتباه نشود که در آیه قبل دو چیز بود یکی خبری که خدا می داد از نوشتن حوادث قبل از وقوع آن ، و یکی هم خود حوادث ، و آیه مورد بحث بیانگر خبر دادن خدا است ، نه خود حوادث ، و کلمه ((اسی)) که مبدا فعل ((تاسوا)) است به معنای اندوه است ، و منظور از ((مافات)) و نیز از ((ماتی)) نعمت فوت شده ، و نعمت داده شده است .

و معنایش این است که : این که ما به شما خبر می دهیم حوادث را قبل از که حادث شود نوشته ایم ، برای این خبر می دهیم که از این به بعد دیگر به خاطر نعمتی که از دستتان می رود اندوه مخورید، و به خاطر نعمتی که خدا به شما می دهد خوشحالی مکیند، برای این که انسان اگر یقین کند که آنچه فوت شده باید می شد، و ممکن نبود فوت نشود، و آنچه عایدش گشت باید می شد و ممکن نبود که نشود، و دایعه ای است که خدا به او سپرده چنین کسی نه در هنگام فوت نعمت خیلی غصه می خورد، و نه در هنگام فرج و آمدن نعمت ، (مثل کارمندی می ماند که سر برج حقوقی دارد و بدهی هایی هم باید پردازد نه از گرفتن حقوق شادمان می شود و نه از دادن بدهی غمناک می گردد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۵

بعضی از مفسرین در پاسخ این سوال که چرا فوت شدن را به خود فوت شدنی ها نسبت داد و فرمود: ((ما فاتکم - آنچه از شما فوت می شود)) ولی نعمت تازه رسیده را به خدا نسبت داده ، و فرمود: ((ما اتیکم - آنچه خدا به شما می دهد))؟ گفته اند: علتش این است که آمدن نعمت احتیاج به علت دارد، ولی فوت آن احتیاجی به مفوت (کسی که آن را فوت کند) ندارد، چون فوت و فنا، ذاتی هر چیز است ، اگر به طبع خودش وا گذار شود فوت می شود و باقی نمی ماند، به خلاف حاصل شدن نعمت و بقای آن که علت می خواهد، و آن خداست ، پس باید بقای نعمت و خود نعمت را به خدا نسبت داد.

((و الله لا یحب کل مختال فخور)) - ((مختال)) به کسی می گویند که دچار خیلاء و تکبر شده باشد، و تکبر را از این خیلاء می گویند که متکبر چیزی را که در خود سراغ دارد فضیلتی برای خود خیال می کند - راغب چنین گفته . و ((فخور)) به معنای کسی است که زیاد افتخار و مباهات می کند، و اختیال (که مصدر است برای کلمه مختال) ، و نیز افتخار ناشی از این می شود که انسان توهم کند که آنچه نعمت دارد به خاطر استحقاق خودش است ، و این بر خلاف حق است ، چون او فعلی را که باید مستند تقدیر خدا کند به استقلال نفس خود کرده ، و این اختیال و افتخار هر دو از رذائل نفسند، که خدا آن را دوست نمی دارد.

الَّذِیْنَ یَبْخُلُوْنَ وَ یَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ...

این جمله صفت و نشانی کل مختال فخور را می دهد، و می فهماند که اگر خدا آن دو را دوست نمی دارد، چرا نمی دارد، برای این که اگر بخل می ورزند انگیزه شان این است که مال خود را که تکیه گاه آنان در این اختیال و افتخار است از دست ندهند، و اگر به مردم هم سفارش می کنند که آنها هم بخل بورزند برای این است که هر چه را برای دیگران نیز می خواهند، سخاوت و بذل و بخشش در مردم شایع نشود، چون اگر شایع شود بخل آنان بیشتر نمود می کند، و مردم بیشتری می فهمند که فلانی بخیل است .

((و من یتول فان الله هو الغنی الحمید)) - یعنی کسانی از انفاق در راه خدا رو گردانند، و از مواعظ او پند نمی گیرند که اطمینان قلبی برایشان حاصل نمی شود، صفت دنیا و نعمت بهشت همان است که خدا بیان کرده ، و همچنین باور ندارند که تقدیر امور به دست او است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۶

چون او غنی است و احتیاجی به انفاق آنان ندارد، و حمید هم هست ، در آنچه می کند محمود و ستوده است . این آیات سه گانه

که از جمله ((و ما اصاب من مصیبه)) شروع می شود، و در جمله ((الغنی الحمید)) ختم می گردد، به طوری که ملاحظه می فرمایید مردم را به انفاق و مبارزه با بخل و امساک دعوت و تشویق می کند، و می خواهد تا مردم از اندوه بر آنچه از ایشان فوت می شود و شادی به آنچه به ایشان می رسد زهد بورزند، برای این که امور از ناحیه خدا مقدر است، و قضایش از ناحیه او رانده شده، و در کتابی نوشته شده، کتابی که هر چیزی را قبل از قطعی شدنش نوشته است.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه: ((الم یاءن للذین آمنوا...)) و ((اولئک هم الصدیقون والشهداء...)) و درباره حد زهد)

در الدر المنثور در ذیل آیه ((الم یاءن)) آمده که: ابن مبارک، عبدالرزاق و ابن منذر از اعمش روایتی آورده اند که گفت: وقتی اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به مدینه آمدند، و از زندگی مرفهی که در داشتند به یک زندگی فلاکت باری دچار گشته، در نتیجه نسبت به پاره ای وظایف سست شدند، در این آیه مورد عتاب قرار گرفتند، که مگر وقت آن نشده کسانی که ایمان آورده اند دلهایشان برای ذکر خدا نرم شود.

مؤلف: این روایت معتدل ترین روایات وارده در شاعن نزول سوره است، و گرنه روایتی دیگر از ابن مسعود نقل شده که گفت: بین اسلام ما و بین عتابی که خدا با آیه ((الم یاءن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله)) به ما کرد بیش از چهار سال فاصله نشد. از ظاهر این روایت برمی آید که این سوره در مکه نازل شده.

و باز در معنای آن روایتی است که نقل شده مشعر بر این که عمر بعد از نزول این سوره مسلمان شد. که این نیز دلالت دارد بر این که سوره در مکه نازل شده، چون اسلام عمر در مکه بود، لیکن خواننده توجه فرمود که سیاق آیات سوره به هیچ وجه با نزول آن در مکه سازگار نیست، و ممکن روایت ابن مسعود را حمل کرد بر این که خصوص آیه ((الم یاءن...))، و یا آن آیه و آیه بعدش در مکه نازل شده، و بقیه در مدینه. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۷

و در روایتی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده آمده که مهاجرین بعد از نزول قرآن هفده سال در انتظار بودند، و خداوند دلهایشان را همچنان منتظر نگهداشت، تا آنکه آیه ((الم یاءن...)) نازل شد. و لازمه این روایت این است که سوره مورد بحث سال چهارم و یا پنجم از هجرت نازل شده باشد.

و در روایتی دیگر از ابن عباس آمده که خدای تعالی دلهای مهاجرین را به انتظار گذاشت، تا بعد از سیزده سال از نزول قرآن فرمود: ((الم یاءن...)) و لازمه این روایت این است که سوره مورد بحث در ایام هجرت نازل شده باشد، و این دو روایت نیز با سیاق آیات سوره نمی سازد.

و نیز در الدر المنثور است که: ابن جریر از براء بن عازب روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیدم می فرمود: مؤمنین امت من شهیدانند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم)).

و در تفسیر عیاشی به سند خود از منهل قصاب روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: دعا بفرما خدا شهادت را روزیم کند. فرمود: خود شهید است، و آنگاه این آیه را خواند. مؤلف: در این معنا روایتی دیگر است، و ظاهر بعضی از آنها مانند همین روایت این است که می خواهد شهادت را به کشته شدن در راه خدا تفسیر کند.

و در تفسیر قمی به سند خود از حفص به غیث روایت آورده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم حد زهد در دنیا چیست؟ فرمود: حد آن را خدای تعالی در کتابش بیان کرده، فرموده: ((لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما اتیکم)).

و در نهج البلاغه امام (علیه السلام) فرموده: زهد تمامیش بین دو کلمه از قرآن خلاصه شده، آنجا که می فرماید: ((لکیلا تاسوا

علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما اتیکم))، و کسی که بر گذشته تاءسف نخورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۸ و به آینده نیز خوشحال نباشد، هر دو طرف زهد را گرفته است.

مؤلف: آن اساسی که دو طرف زهد بر آن اساس بنا شده، دل نبستن به دنیا است، همچنان که در حدیثی معروف آمده: ((حب الدنيا راس کل خطیئه)). الحدید

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۲۹۹

آیات ۲۵ - ۲۹ حدید

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيُعَلِّمَ اللَّهُ مَنِ يَصْرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (۲۵) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ (۲۶) ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِئِنَّهُ ابْتِذَاعُوهَا مِمَّا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ (۲۷) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۲۸) لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (۲۹)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۰

ترجمه آیات

(و چگونه از انفاق شانه خالی می کنید؟) با این که ما رسولان خود را همراه با معجزات روشن گسیل داشتیم، و با ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم را به عدالت خوی دهند، و آهن را که نیروی شدید در آن است و منافع بسیاری دیگر برای مردم دارد نازل کردیم، تا با سلاحهای آهنین از عدالت دفا کنند، و تا خدا معلوم کند چه کسی خدا و فرستادگان او را ندیده یاری می کند، آری خدا خودش هم نیرومند و عزیز است (۲۵). و با اینکه نوح و ابراهیم را فرستادیم، و نبوت و کتاب را در ذریه او قرار دادیم، در عین حال بعضی از آنان راه یافته و بسیاری از ایشان فاسق شدند (۲۶). به دنبال آن رسولان خود را گسیل داشتیم، و عیسی بن مریم را فرستادیم، و به او انجیل دادیم، و در دل پیروانش رافت و رحمت و رهبانیتی قرار دادیم که خود آنان بدعتش را نهاده بودند، و ما بر آنان واجب نکرده بودیم، اما منظور آنان هم جز رضای خدا نبود، اما آنطور که باید رعایت آن رهبانیت را نکردند، و در نتیجه کسانی که از ایشان ایمان آورده بودند، اجرشان را دادیم و بسیاری از ایشان فاسق شدند (۲۷). ای کسانی که ایمان آورده اید، به این پایه از ایمان اکتفا نکنید، تقوا پیشه کنید، و به رسول او ایمان بیاورید، تا دوباره رحمت خود را به شما بدهد، و برایتان نوری قرار دهد که با آن زندگی کنید، و شما را بیامرزد و خدا آمرزگار و رحیم است (۲۸). این بدان جهت بود که اهل کتاب نپندارند که مؤمنین به اسلام، راهی به فضل خدا ندارند، و این که بدانند که فضل به دست خداست، آن را به هر کس بخواهد می دهد، و خدا دارای فضلی عظیم است (۲۹). بیان آیات

خدای تعالی پس از اشاره قساوتی که دلهای مؤمنین را فرا گرفته، و در نتیجه در امثال تکالیف دینی و مخصوصا انفاق در راه خدا که مایه قوام امر جهاد است ثناقل ورزیدند، و آنگاه ایشان را به اهل کتاب تشبیه کرد که در اثر طولانی شدن مهلت خدا به آنان دلهایشان دچار قساوت گردید، اینک در این آیات غرض الهی از فرستادن رسولان و نازل کردن کتاب و میزان همراه ایشان را بیان کرده، می فرماید: غرض از این ارسال رسل و انزال کتب این بود که انبیا مردم را به عدالت عادت دهند، تا در مجتمعی عادل زندگی کنند، و آهن را نازل کرد تا بندگان خود را در دفاع از مجتمع صالح خود و بسط کلمه حق در زمین بیازماید، علاوه بر منافع دیگری که آهن دارد، و مردم از آن بهره مند می شوند.

آنگاه فرمود که نوح و ابراهیم (علیه السلام) را فرستاد، و نبوت و کتاب را در ذریه آن دو بزرگوار قرار داد، و یکی پس از دیگری

رسولانی گسیل داشت، و این سنت همچنان در تمامی امت‌ها استمرار یافت، و نتیجه کار همواره بود که عده‌ای از مردم راه حق را یافته، اکثریتی از ایشان فاسق شدند، و سپس سوره را با دعوت مردم به این معنا ختم می‌کند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۱

ایمان خود را تکمیل کنند، تا از رحمت خدا دو چندان عایدشان گردد.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...

این آیه مطلب تازه‌ای از سر گرفته، و با آن معنای تشریح دین از راه ارسال رسل و انزال کتاب و میزان را بیان می‌کند و می‌فرماید که: غرض از این کار این است که مردم به قسط و عدالت عادت کرده و خوی بگیرند، و نیز به وسیله و با انزال حدید امتحان شوند، و برایشان معلوم شود که چه کسی خدای نادیده را یاری می‌کند، و چه کسی از یاری او مضایقه می‌نماید، و نیز بیان کند که امر رسالت از آغاز خلقت مستمرا در بشر جریان داشته، و به طور مداوم از هر امتی جمعی هدایت یافته، و بسیاری فاسق شده‌اند.

پس منظور از کلمه ((بینات)) در جمله ((لقد ارسلنا رسلنا بالبینات)) آیات بینات است، آیاتی که وسیله آن بیان می‌کند که رسولان، فرستاده از جانب اویند، و آن آیات یا عبارت است از معجزات باهره، و یا بشارت واضح، و یا حجت‌های قاطع.

مقصود از ((کتاب)) و ((میزان)) در آیه: ((لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان...))

((و انزلنا معهم الکتاب)) - منظور از کتاب وحیی است که صلاحیت آن را دارد که نوشته شود و به صورت کتاب در آید، (نه این که کتاب جلد شده از آسمان بفرستد) بلکه دستوراتی است که می‌شود آن را نوشت، دستوراتی که مشتمل است بر معارفی دینی، از قبیل عقاید حق و اعمال صالح، و کتابهای آسمانی که معنایش معلوم شد، عبارتند از پنج کتاب ۱ - کتاب نوح، ۲ - کتاب ابراهیم، ۳ - کتاب تورات، ۴ - کتاب انجیل، ۵ - کتاب قرآن.

((و المیزان ليقوم الناس بالقسط)) - مفسرین، میزان را به همان ترازو که دارای دو کفه است و سنگینی‌ها را با آن می‌سنجند تفسیر کرده‌اند، و جمله ((ليقوم الناس بالقسط)) را غایت و غرض انزال میزان گرفته، گفته‌اند: معنای جمله این است که: ما ترازو را نازل کردیم تا مردم را به عدالت در معاملات خود عادت دهیم، و در نتیجه دیگر خسارت و ضرری نبینند، و اختلالی در وزن‌ها پدید نیاید، و نسبت میان اشیاء مضبوط شود، چون قوام زندگی بشر به اجتماع است، و قوام اجتماع هم به معاملات است که در بین آنان دائر است، و یا مبادلاتی که با دادن این کالا- و گرفتن آن کالا- صورت می‌گیرد، و معلوم است که قوام این معاملات و مبادلات در خصوص کالاهایی که باید وزن شود به این است که نسبت میان آنها محفوظ شود، و این کار را ترازو انجام می‌دهد.

تفسیر دیگری که احتمالا- می‌شود برای میزان کرد- و خدا داناتر است- این است که: منظور از میزان، دین باشد، چون دین عبارت است از چیزی که عقاید و اعمال اشخاص با آن سنجیده می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۲

و این سنجش هم مایه قوام زندگی سعیده اجتماعی و انفرادی است، و احتمال با سیاق کلام که متعرض حال مردم از حیث خشوع و قساوت قلب و جدیت و سهل انگاریشان در امر دین است سازگارتر است.

وجه تعبیر به انزال حدید در: ((و انزلنا الحدید))

بعضی هم گفته‌اند: مراد از میزان، عقل است.

((و انزلنا الحدید)) - ظاهرا این انزال نظیر انزال در آیه ((و انزل لکم من الانعام ثمانیه)) ازواج باشد، و ما در تفسیر سوره زمر گفتیم: اگر خلقت مخلوقات زمینی را انزال نامیده، به این اعتبار است که خدای تعالی ظهور اشیا در عالم هستی را بعد از عدم انزال خوانده، به این اعتبار که هر موجودی از موجودات نزد خدا و در عالم غیب خزینه‌ها دارد، و آن موجود پس از آنکه اندازه‌گیری شده، و در خور عالم شهادت شده به ظهور پیوسته است، و این خود نوعی نزول است، همچنان که فرموده: ((و ان من شیء الا



عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)).

((فیه باءس شدید و منافع للناس)) - کلمه ((باءس)) به معنای تاثیر شدید است، لیکن غالباً در شدت در دفاع و جنگ استعمال می شود، و بدین جهت فرموده در آهن باءسی شدید است، که بطور مدام جنگ ها و مقاتلات و انواع دفاعها نیاز به آهن داشته، چون اقسام سلاحهایی که درست می کرده اند از آهن بوده، و بشر از دیر باز به این فلز دست یافته، و متوجه منافعش شده، و آن را استخراج کرده است.

و اما منافع دیگری که این فلز برای مردم دارد احتیاج به بیان ندارد، چون می بینیم که آهن در تمامی شعب زندگی و صنایع مربوط به آنها و دخالت دارد.

((و لیعلم الله من ینصره و رسله بالغیب)) - این جمله غایتی است عطف بر غایتی که حذف شده، و تقدیر کلام چنین است ((و انزلنا الحدید لکذا و لیعلم الله من ینصره...))، یعنی ما آهن را برای این و... نازل کردیم، و نیز برای این که خدا معلوم کند چه کسی او و رسولان - او را یاری می کند...

و مراد از ((یاری کردن پیامبران خدا)) جهاد در راه او است، تا از مجتمع دینی دفاع نموده، کلمه حق را بسط دهند، و منظور از این که فرمود: نصرت را به غیب می کنند، این است که در حال غیبت رسول او را یاری می کنند، حال یا غیبت رسول از ایشان، و یا غیبت ایشان از رسول، و مراد از این که فرمود: ((تا خدا بداند...)) این است که خدا یاوران خود و فرستادگان خود را از آنها می یاری نمی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۳ متمایز و جدا سازد.

((ان الله قوی عزیز)) - این جمله خاتمه آیه است، و ختم کردن آیه با جمله گویا اشاره باشد به این که دستور خدای تعالی به جهاد برای همین بوده که امتثال کنندگان را از دیگران جدا کند، نه این که خدای تعالی احتیاجی به نصرت ناصری داشته باشد، چون خدا قویای است که به هیچ وجه ضعف در او راه ندارد، و عزیزی است که ذلت به سویش راه نمی یابد.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النَّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ

از اینجا به بیان این نکته شروع شده که اهتدا و فسق در امت های گذشته نیز همواره جریان داشته، و تا امروز جریان دارد، پس اینطور نیست که امت و یا امتی از امت ها با تمامی افرادش به صلاح گراییده باشند و یا بگروند، بلکه همواره چنین بوده و چنین خواهد بود، که عده بسیاری از افراد امت به فسق گراییده اند.

و ضمیر در ((فمنهم)) و نیز در ((منهم)) به ذریه بر می گردد، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ ...

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((تقفیه)) که مصدر فعل ((قفینا)) است، به معنای این است که چیزی را به طور مستمر دنبال چیزی دیگر قرار دهی، و به همین جهت آخرهای شعر را قافیه شعر می گویند، چون همه شعرها به دنبال شعر اول و از نظر قیافه و وزن تابع آن هستند.

و ضمیر در جمله ((علی اثارهم)) به نوح و ابراهیم و سابقین از ذریه آن دو بزرگوار بر می گردد، به دلیل این که بعد از نوح هیچ پیامبری مبعوث نشد مگر آنکه از ذریه آن جناب بود، چون نسل بعد از نوح نسل خود آن جناب بود، به شهادت این که عیسی بن مریم با این که از ذریه ابراهیم (علیه السلام) است مع ذلک خدای تعالی درباره نوح (علیه السلام) فرموده: ((و جعلنا ذریته هم الباقین)) و باز فرموده: ((و من ذریته داود و سلیمان...)) و عیسی، پس معلوم می شود منظور از جمله ((ثم قفینا علی اثارهم برسلنا...)) در پی آوردن لاحقین از ذریه آن دو بزرگوار است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۴

بعد از آن دو، که سابقین ذریه آن دو بودند، و در جمله ((علی اثارهم)) اشاره ای است به این که طریقه ای که بشر باید در پیش

بگیرد یک طریقه است ، که آیندگان باید آن را به دنبال گذشتگان پیش بگیرند.

منظور از اقرار دادن رافت و رحمت در دل های پیروان عیسی (ع)

((و قفینا بعیسی بن مریم و اتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رافه و رحمه)) - واژه ((رافت)) - به طوری که گفته اند- با واژه رحمت مترادفند.

ولی از بعضی دیگر نقل شده که میان آن دو فرق گذاشته و گفته اند: رافت در مورد دفع شر، و رحمت در مورد جلب خیر استعمال می شود.

و ظاهراً مراد از قرار دادن رافت و رحمت در دل های پیروان عیسی (علیه السلام) این باشد که خدا آنان را موفق به رافت و رحمت در بین خود کرده ، در نتیجه بر پایه کمک به یکدیگر و مسالمت زندگی می کردند، همچنان که یاران پیامبر اسلام را نیز به این خصلت ستوده و فرموده : ((رحماء بینهم)). بعضی هم گفته اند: مراد از قرار دادن رافت و رحمت در دل های آنان این که ایشان را امر بدان نموده ، و تشویق در آن فرموده ، و وعده ثواب در مقابل آن داده است .

((و رهبانیه ابتدعوها ما کتباها علیهم)) - کلمه ((رهبانیت)) از ماده ((رهبیت)) به معنای خشیت و ترس است ، و عرفاً اطلاق بر ترک دنیا می شود، به این که کسی رابطه خود را از مردم قطع کند و یکسره به عبادت خدا پردازد، و انگیره اش از این کار خشیت از خدا باشد. و کلمه ((ابتداع)) به معنای این است که انسان چیزی را جزو دین کند که جزو دین نباشد، سنت و عملی را باب کند که در هیچ دینی نبوده باشد، و جمله ((ما کتباها علیهم)) در معنای پاسخ از سوالی تقدیری است . گویا کسی پرسیده : معنای بدعت گذاری آنان چیست ؟ فرموده : این که چیزی را جزو دین کنند که ما بر آنان ننوشته ایم .

و معنای آیه این است که : پیروان مسیح (علیه السلام) از پیش خود رهبانیتی بدعت نهادند که ما آن را برای آنان تشریح نکرده بودیم .

((الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها)) - این استثنا به اصطلاح استثنایی است منقطع ، و معنایش با جمله قبل این است که ما آن رهبانیت را بر آنان واجب نکرده بودیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۵

لیکن خود آنان برای خوشنودی خدا و به دست آوردن رضوان او آن را بر خود واجب کردند، ولی آنطور که باید همان رهبانیت خود ساخته را حفظ نکردند، و از حدود آن تجاوز کردند.

و در این گفتار اشاره ای است به این که آن رهبانیتی که یاران مسیح از پیش خود ساختند، هر چند خدای تعالی تشریحش نکرده بود، ولی مورد رضایت خدای تعالی بوده .

((فاتینا الذین امنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون)) - این آیه اشاره است به این که آنها مانند امت های رسولان سابق هستند، برخی مومند و بر اساس ایمان خودشان ماجورند و بیشتر آنها فاسقند، و غلبه با فسق است .

معنای امر به ایمان به رسول (ص) در آیه : ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله ...))

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ ...

در این آیه کسانی را که ایمان آورده اند امر می کند به تقوا و به ایمان به رسول ، با این که این اشخاص دعوت دینی را پذیرفته اند، و قهراً به خدا و نیز به رسول ایمان آورده اند، پس همین امر مجدد به ایمان به رسول دلیل بر این است که مراد از این ایمان ، پیروی کامل و اطاعت تام از رسول است ، چه این که امر و نهی رسول مربوط به حکمی از احکام شرع باشد، و چه اعمال ولایتی باشد که آن جناب بر امور امت دارد، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((فلا و ربك لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً)).

پس ایمانی که در آیه مورد بحث بدان امر شده ایمانی است بعد از ایمان ، و مرتبه ای است از ایمان ، بالاتر از مرتبه ای که قبلاً

داشتند، و تخلف از آثارش ممکن بود، مرتبه ای است که به خاطر این که قوی است اثرش از آن تخلف نمی کند، و به همین مناسبت فرمود: ((یوتکم کفلین من رحمته))، و کفل به معنای حظ و نصیب است پس کسی که دارای این مرتبه بالای ایمان باشد ثوابی روی ثواب دارد، هم چنان که ایمانی روی ایمان دارد.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از دادن دو کفل از رحمت، دادن دو اجری است که به اهل کتاب هم وعده اش داده، گویا فرموده به شما هم دو اجر می دهد، همان دو اجری که به مؤمنین اهل کتاب وعده داده بود، چون شما هم در ایمان آوردن به رسولان گذشته خدا و به آخرین رسول او مثل ایشانید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۶ شما هم میان احدی از رسولان او فرق نمی گذارید.

مراد از نوری که خدا برای مؤمنین قرار می دهد که بدان راه روند و معنای آیه: ((لثلا یعلم اهل الکتاب...)) ((و یجعل لکم نورا تمشون به)) - بعضی از مفسرین گفته اند: منظور است که در روز قیامت نوری به آنان می دهد که با آن در بین مردم آمد و شد می کنند. و این همان نوری است که در آیه ((یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)) به آن تصریح می کرد. لیکن این حرف درست نیست، چون مقید کردن آیه است به قیدی که هیچ دلیلی بر آن نیست، و اطلاق آیه دلالت دارد که این مؤمنین، هم در دنیا نور دارند و هم در آخرت، همچنان که درباره نور دنیایی آنان آیه شریفه زیر بر آن دلالت دارد: ((او من کان میتا فاحیناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)) و درباره نور آخرتشان آیه شریفه زیر دلالت می کند: ((یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)).

((و یغفر لکم و الله غفور رحیم)) - در این جمله وعده ای را که از رحمت خود و نور دادن به آنان داده تکمیل کرده است. معنای آیه ..

لثلا یعلم اهل الکتاب ألا یقدرون علی شیء من فضل الله ...

از ظاهر سیاق برمی آید که در آیه شریفه التفاتی از خطاب به مؤمنین که در ((یجعل لکم)) بود به خطاب به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به کار رفته باشد، و خطاب در آیه و روی سخن در آن متوجه شخص شخیص آن جناب باشد. و مراد از ((علم)) مطلق اعتقاد است همچنان که کلمه ((زعم)) هم به همین معنا است و کلمه ((ان)) مخفف ((ان)) است، و ضمیر ((یقدرون)) به مؤمنین بر می گردد، و در این کلام تعلیلی است برای مضمون آیه قبلی.

و معنای آیه این است که: اگر ما ایشان را با این که مرتبه ای از ایمان داشتند امر به ایمان کردیم، و وعده شان دادیم که دو کفل از رحمت به آنان می دهیم و نور و مغفرتشان ارزانی می داریم، همه برای این بود که اهل کتاب خیال نکنند مؤمنین هیچ قدرتی ندارند، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۷

به هیچ وجه دستشان به فضل خدا نمی رسد، و تنها مؤمنین اهل کتابند که اگر ایمان داشته باشند اجرشان دو چندان داده می شود. بعضی از مفسرین گفته اند: ((لا)) در ((لثلا)) زایده است، و ضمیر در جمله ((یقدرون)) به اهل کتاب بر می گردد، و معنای آیه چنین است که: اگر ما به مؤمنین آن وعده ها را دادیم، برای این بود که اهل کتاب که معتقدند و می گویند: اگر مؤمنین ما به کتاب اسلام ایمان بیاورند دو اجر دارند، و اگر نیاورند یک اجر (پس واجب نیست ایمان بیاورند)، بدانند که در اشتباهند، و اگر به کتاب اسلام ایمان نیاورند دستشان به هیچ جا بند نیست، و به هیچ فضلی از خدا دست نمی یابند، این گفته آن مفسر است، لیکن اینطور معنا کردن، لقمه را از پس گردن به دهان بردن است.

((و ان الفضل بید الله یوتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم)) - قسمت از آیه عطف است بر جمله ((ان لا یعلم))، و معنایش این است که: اگر ما آن وعده ها را دادیم، برای این بود که چنین و چنان شود، و نیز برای این بود که فضل به دست خدا است و خدا دارای فضلی عظیم است.

البته در آیه شریفه اقوال و احتمالات دیگری نیز هست ، که در نقل و بحث پیرامون آنه افایده ای نیست .

بحث روایتی

(روایاتی درباره میزان ، انزال حدید، بدعت ، رهبانیت در نصرانیت ، انفاق و...)

از جوامع الجامع نقل کرده اند که گفته است : جبرئیل میزان را نازل کرد و آن را به نوح (علیه السلام) داده گفت : به قوم خود دستور بده اجناس خود را با این وزن کنند.

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: معنای انزال در جمله ((و انزلنا الحدید فیه باس شدید)) خلقت است ، پس معنای جمله این است که : ما آهن را خلق کردیم ، (نه این که از آسمان نازل کرده باشیم).

و در مجمع البیان از ابن مسعود روایت کرده که گفت : من در پشت سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سوار بر الاغ بودم ، به من فرمود: ای ابن ام عبد! هیچ می دانی بنی اسرائیل مسأله رهبانیت را از کجا بدعت کردند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۸

عرضه داشتم : خدا و رسولش بهتر می دانند. فرمود: سلاطین جور بعد از عیسی (علیه السلام) بر آنان مسلط شدند، و معصیت ها را رواج دادند، اهل ایمان به خشم آمده با آنان به جنگ برخاستند، و در آخر شکست خوردند و این کار سه نوبت صورت گرفت ، و در هر سه نوبت شکست نصیب آنان شد، و در نتیجه از مؤمنین به جز عده ای اندک نماند.

این بار گفتند: اگر دشمنان ، ما را بشناسند و ما خود را به آنان نشان دهیم تا آخرین نفر ما را نابود خواهند کرد، و دیگر احدی باقی نمی ماند که به سوی دین دعوت کند، پس بیاید در روی زمین پراکنده و پنهان شویم ، تا خدای تعالی پیغمبری را که عیسی وعده اش را داده مبعوث کند، و منظورشان از آن پیغمبر، من (محمد) بودم ، ناگزیر متفرق شده به غارهای کوه پناه برده ، از آن موقع رهبانیت را پی نهادند. بعضی از آنان متمسک به دین خود شده ، و بعضی دیگر به کلی کافر شدند، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) این آیه را خواند: ((و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم...)).

آنگاه فرمود: ای ابن ام عبد! آیا می دانی رهبانیت امت من چیست ؟ عرضه داشتم : خدا و رسولش داناترند، فرمود: رهبانیت امت من هجرت و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره است .

و در کافی به سند خود از ابی الجارود روایت کرده که گفت : به امام ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم : (من فکر می کنم) خدای تعالی به اهل کتاب خیر بسیاری داده . پرسید: چه خیری ؟ عرضه داشتم : همین که درباره آنان فرموده : ((الذین اتیناهم الکتاب من قبله هم به یومنون ... اولئک یوتون اجرهم مرتین بما صبروا)). می گوید: امام در پاسخ فرمود: خدای تعالی به شما مسلمانان نیز همان را داده که ایشان داده بود، و این آیه را تلاوت کرد: ((یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و امنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نوراً تمشون به ))، که منظور از نوری که با آن آمد و شد کنید امامی است که به وی اقتدا کنید.

و در مجمع البیان از سعید بن جبیر روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) جعفر (طیار) را با هفتاد سوار به سوی نجاشی روانه کرد تا او را دعوت کند، جعفر به نجاشی وارد شد و دعوتش کرد، و او دعوت وی را پذیرفت ، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ایمان آورد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۰۹

همین که جعفر خواست برگردد جمعی از افرادی که به دعوت اسلام ایمان آورده بودند و از اهل مملکت نجاشی بودند و عده شان به چهل نفر می رسید به نجاشی گفتند: به ما اجازه بده به دیدن این پیامبر برویم و به دست وی اسلام آوریم .

این جمع به اتفاق جعفر آمدند، و از نزدیک ، شدت فقر و تنگدستی مسلمین را دیدند، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجازه دیدار خواسته به شرف حضورش نایل شده گفتند: یا نبی الله ما دارای ثروت بسیاری هستیم ، و ما شدت فقر مسلمانان را دیدیم ، اگر اجازه دهی به وطن خود برگردیم و اموال خود را با خود آورده با مسلمانان در آن اموال مواسات کنیم ، رسول خدا

(صلی الله علیه و آله وسلم) اجازه داده نامبردگان برگشته اموال خود را با خود آوردند، و در بین مسلمانان تقسیم کردند، و خدای تعالی این آیه را درباره عمل آنان نازل کرد: ((الذین اتیناهم الكتاب من قبله هم به یومنون ... و مما رزقناهم ینفقون)) که منظور از انفاق همان مواساتی است که با مسلمانان کردند.

این آیه و مخصوصاً جمله ((اولئک یوتون اجرهم مرتین بما صبروا)) بگوش بقیه اهل کتاب که به اسلام ایمان نیاورده بودند رسید، به اصطلاح سوژه ای به دست آورده به مسلمانان روی آوردند که به حکم این آیه هر کس از ما به کتاب شما ایمان بیاورد دو تا اجر دارد، یکی اجر ایمان به قرآن، و یکی هم اجر ایمان به کتابهای آسمانی قبل از قرآن، و هر کس ایمان نیاورد تنها یک اجر دارد، پس ما که اسلام نیاورده ایم یک اجر داریم، و شما هم قبلاً اهل کتاب نبودید و تنها اسلام را قبول کرده اید یک اجر دارید، پس دیگر چه مزیتی بر ما دارید؟ در پاسخ این گفتار اهل کتاب آیه زیر نازل شد می فرماید: ((یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و امنوا برسوله (...))، و به حکم آن برای مسلمانان نیز دو اجر قرار داد، به اضافه نور و مغفرت، و در آخر فرمود: ((لثلا یعلم اهل الکتاب)) تا اهل کتاب بدانند که اشتباه کرده اند.

## المجادله

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۰

آیات ۱ - ۶، سوره مجادله

سوره مجادله مدنی است و بیست و دو آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِی تَحَدِّثُكَ فِی زَوْجِهَا وَ تَشْتَكِیْ اِلَی اللّٰهِ وَ اللّٰهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَ کِمَا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ (۱) الذّٰلِیْنَ یُظْهِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ اُمَّهَاتُهُمْ اِنَّ اُمَّهَاتِهِمْ اِلَّا- الّٰی وَلَدْنَهُمْ وَ اِنَّهُمْ لَیَقُولُوْنَ مُنْکَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ (۲) وَ الذّٰلِیْنَ یُظْهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَا ذَلِکُمْ تُوعَظُوْنَ بِهٖ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ حٰخِیْرٌ (۳) فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِدْقًا مِّنْ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَا فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامٌ سِتِّیْنِ مَسْکِیْنًا ذَلِکَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ تَلْکَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ لِلْکَافِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ (۴) اِنَّ الذّٰلِیْنَ یَحٰدُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ کُتِبُوْا کَمَا کُتِبَ الذّٰلِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ قَدْ اَنْزَلْنَا اٰیٰتِ بَیِّنٰتٍ وَ لِلْکَافِرِیْنَ عَذَابٌ مُّهِیْنٌ (۵) یَوْمَ یَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ جَمِیْعًا فِیْبَیْنَتِهِمْ بِمَا عَمِلُوْا اَحْصَاهُ اللّٰهُ وَ نَسُوهُ وَ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ (۶) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۳۱۱

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . خدای تعالی سخن آن کس را که با تو در مورد همسرش مجادله می کرد و خدا شکایت می برد شنید و خدا گفتگوی شما را می شنود که خدا شنوای دانا است (۱). کسانی از شما که زنان خود را ظهار می کنند (و به ایشان می گویند: تو نسبت هستی) به صرف این گفتار همسرانشان، مادر ایشان نمی شوند. مادران آنها همانها هستند که ایشان را زاییده اند و این مردان سخنی ناپسند و خلاف حقیقت می گویند و خدا دارای عفو و مغفرت است (۲). و کسانی که بعضی از زنان خود را ظهار می کنند و سپس از آنچه گفته اند پشیمان می شوند کفارهم عملشان آزاد کردن یک برده قبل از تماس با زنان است . این اندرزی است که با آن موعظه می شوید و خدا بدانچه می کنید با خبر است (۳). حال اگر کسی نتوانست برده آزاد کند کفارهم اش دو ماه روزه پشت سر هم و قبل از تماس با آن همسر است . پس اگر کسی توانایی این را هم نداشت کفارهم اش اطعام شصت مسکین است و این بدان جهت است که به خدا و رسولش ایمان آورید. و آنچه گفته شد حدود خدا است و کافران عذابی دردناک دارند (۴). بطور یقین کسانی که با خدا و رسولش مخالفت می کنند خوار و ذلیل می شوند همچنان که پیشینیان آنان ذلیل شدند چون با این که ما آیاتی روشن نازل کردیم هیچ بهانه ای برای مخالفت ندارند و کافران عذابی خوار کننده دارند (۵). و این عذاب در روزی است که خدا

همه آنان را مبعوث می کند و بدانچه کرده اند خبر می دهد چون خدا اعمال آنان را شمرده و خود آنان فراموش کرده اند و خدا بر هر چیزی ناظر و گواه (۶).

بیان آیات

این سوره متعرض مطالب گوناگون از احکام و آداب و صفات است. قسمتی از آن مربوط به حکمظهار است، قسمتی هم مربوط به نجوی و بیخ گوشگی سخن گفتن است. قسمتی هم مربوط به آداب نشستن در مجلس. و قسمتی راجع به اوصاف کسانی است که با خدا و رسولش مخالفت می کنند، و یا با دشمنان دین دوستی می ورزند، و کسانی را که از دوستی با آنان احتراز می کنند معرفی نموده، به وعده ای جمیل در دنیا و آخرت دلخوش می سازد.

این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مدینه نازل شده.

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تَجَدَّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَ كَمَا ...

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((اشتکاء)) که مصدر فعل ((تشتکی)) است، به معنای اظهار ناراحتی است، و فرقی با کلمه شکایت است که شکایت به معنای ناملایماتی است که دیگری برای آدمی فراهم ساخته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۲ و ((اشتکاء)) اظهار ناراحتی هایی است که خودش پیش آمده. و کلمه ((تحاور)) به معنای مراجعه به یکدیگر در سخن گفتن است، که آن را ((محاوَره)) نیز می گویند. وقتی گفته می شود ((حاوَره، محاوَره)) معنایش اینکه فلانی با فلان کسی گفتگو کرد.

سنت جاهلی ((ظهار)) و الغاء و منکر دروغ اعلام کردن آن در آیه: (الذین یظاهرون منکم ...)

آیات چهار گانه و یا شش گانه اول سوره درباره ظهار نازل شده، که در عرب جاهلیت یکی از اقسام طلاق بوده، به این صورت که وقتی می خواسته زنش را بر خود حرام کند می گفته: ((انت منی کظهر امی - تو نسبت به من مانند پشت مادرم هستی)). با گفتن این کلام زنش از او جدا و تا ابد بر او حرام می شده. بعد از ظهور اسلام یکی از مسلمانان مدینه (انصار) همسر خود را ظهار کرد، و بعد از کار خود پشیمان شد. همسرش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفته جریان را عرضه داشت، و راه چاره ای خواست تا دوباره شوهرش به او برگردد و با آن جناب مجادله می کرد و به درگاه خدا شکوه می نمود. در اینجا بود که آیات شریفه مورد بحث نازل گردید.

و مراد از ((سمع)) در جمله ((قد سمع الله)) استجاب دعا و بر آوردن حاجت است. و کنایه آوردن از بر آوردن حاجت و استجاب دعا به کلمه ((سمع)) در گفتگوها شایع است. دلیل این معنا جمله ((تجادلک فی زوجها و تشتکی الی الله)) است که ظهورش در این است که زن نامبرده در تلاش پیدا کردن راهی بوده که از شوهرش جدا نشود، اینها که گفته شد راجع به جمله ((قد سمع الله)) بود. اما سمع در جمله ((و الله یسمع تحاورکما)) به همان معنای معروفش (شنیدن) است.

و معنای آیه این است که: خدای تعالی درخواست آن زن را که با تو در مورد شوهرش مجادله می کرد مستجاب کرد، زنی که شوهرش او را ظهار کرده بود، و او از اندوه و بدبختی خود شکایت می کرد و خدا گفتگوی تو را با او و او را با تو شنید، که خدا شنوای صوتها و بینای دیدنیها است.

الذین یظاهرون منکم من نساءهم ما هن أمهتهم إن أمهتهم إلا الی ولدنهم ...

در این آیه می فرماید: کسانی همسران خود را ظهار می کنند، با این عمل، همسرشان مانند مادرشان نمی شود. مادرشان تنها آن کسی است که ایشان را زاییده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۳

و با این بیان، حکمظهار که در جاهلیت بین مردم عرب معروف بود لغو و اثرش را که حرمت ابدی بود نفی نموده، اثر دیگرش را که مادر شدن همسر برای شوهر باشد انکار می نماید.

پس معنای جمله ((ما هن امهاتهم)) این است که: از نظر اعتبار شرع همسران به مادران ملحق نگشته، و ظهار، آنان را برای ابد



حرام نمی سازد. آنگاه برای تاء کید این معنا فرموده: ((ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم)) یعنی همسرانشان مادران ایشان نمی شوند، بلکه مادران تنها همان زنانی هستند که ایشان را زاییده اند.

سپس برای بار دوم مطلب را با جمله ((و انهم ليقولون منكرًا من القول و زورا)) تاء کید فرموده، چون سیاق این جمله سیاق تاء کید است، می فرماید: اینان که زنان خود راظهار می کنند با گفتار خود (که پشت تو مثل پشت مادرم است) هم سخن ناپسندی می گویند و هم دروغی آشکار. اما سخنان ناپسند است، برای این که شرع (که ملاک هر پسند و ناپسندی است) آن را منکر می داند، و بدین جهت تشریحش نکرد، و تشریح جاهلانیه مردم جاهلیت را صحه نگذاشت. و اما دروغ است، برای این که با آنچه در خارج و واقع است مخالفت دارد، (زیرا در خارج، مادر مادر است و همسر همسر). پس آیه شریفه می فهماند که عملظهار افاده طلاق نمی کند، و با وجوب دادن کفاره منافات ندارد، زیرا ممکن است چنین زنی مانند قبل ازظهار، زنظهار کننده و محرم او باشد، ولی نزدیکی با وی قبل از دادن کفاره حرام باشد.

جمله ((و ان الله لعفو غفور)) اگر دلالتی روشن بر گناه بودن عملظهار نداشته باشد، خالی از دلالت هم نیست، الا این که ذکر کفاره در آیه بعد و سپس آوردن جمله ((و تلک حدود الله)) و جمله ((و للکافرین عذاب الیم)) بعد از آن چه بسا دلالت کند بر این که آمرزش گناهظهار مشروط به دادن کفار است. بیان کفارهظهار و معنای جمله ((ثم یعودون لما قالوا...))

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ...

این کلام در معنای شرط است، و همین جهت حرف ((فاء)) بر سر جمله خبریه در آمده، چون در معنای جزاء است. و حاصل آن این است: کسانی که زنان خود راظهار می کنند و آنگاه اراده می کنند به او برگردند، باید یک برده آزاد کنند.

و این که فرمود: ((من قبل ان یتماسا)) دلالت دارد بر این حکم در آیه، مخصوص کسی است کهظهار کرده و سپس اراده کرده به آن وضعی که قبل ازظهار با همسرش داشت برگردد، و این خود قرینه است براینکه مراد از برگشتن به آنچه گفته اند، برگشتن به نقض پیمانی است که باظهار بسته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۴

و معنای آیه چنین می شود: کسانی که بعضی از زنان خود راظهار می کنند و سپس تصمیم می گیرند برگردند به آنچه که به زبان آورده اند، (یعنی به کلمهظهار)، و آن را نقض نموده با همسر خود همخوابگی کنند، باید قبل از تماس یک برده آزاد کنند. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از برگشتن به آنچه گفته اند ندامت ازظهار است. و این تفسیر درستی نیست، زیرا ندامت ازظهار لازمه برگشت است، نه معنای تحت اللفظی برگشتن بدانچه گفته اند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از برگشتن بدانچه گفته اند، برگشتن به همان صیغهظهار است که به زبان جاری کرده اند، و منظور است بخواهند دوباره آن را به زبان بیاورند. این معنا هم درست نیست، برای این که لازمه اش این است که همیشه کفاره، مخصوصظهار دوم باشد اماظهار اول کفاره نداشته باشد، و آیه شریفه چنین چیزی را نمی فهماند، و سنت هم صرف تحققظهار را باعث کفاره دانسته، نه تعدد آن را.

سپس این دنباله را برای جمله مورد بحث آورده که ((ذلکم توعظون به و الله بما تعملون خبیر)) تا اعلام کرده باشد به این که دستور آزاد کردن برده توصیه ای است از خدای تعالی، ناشی از آگاهی او به عمل شما، چون خدا عالم به اعمال انسان ها است. پس کفاره، این خاصیت را دارد که آثار سوءظهار را از بین می برد.

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ...

این جمله بیانگر خصلت دوم از خصال سه گانه کفاره است که مترتب بر خصلت اول است، یعنی کسی این وظیفه را دارد که قدرت بر آزاد کردن برده نداشته باشد، چنین کسی است که می تواند به جای آن، دو ماه پی در پی روزه بگیرد که بعد از دو ماه روزه، جماع برایش حلال می شود. در این جمله هم برای بار دوم قید ((من قبل ان یتماسا)) را آورده تا کسی خیال نکند این قید

مخصوص خصلت اولی است .

((فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا)) - جمله خصلت سوم را بیان نموده می فرماید: اگر ظاهر کننده نتوانست برده آزاد کند، و در مرحله دوم نتوانست دو ماه روزه بگیرد، در مرحله سوم شصت مسکین را طعام دهد که تفصیل هر یک از این خصال سه گانه در کتب فقه آمده است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۵

((ذلک لتؤمنوا بالله ورسوله)) - یعنی این که چنین حکمی تشریح نموده ، و این که چنین کفاره هایی واجب کردیم ، و به این وسیله رابطه همسری را حفظ نمودیم ، تا هر کس بخواهد بتواند به همسر خود برگردد. و از سوی دیگر این که او را به کفارات جریمه کردیم تا دیگر به سنت های دوران جاهلیت برنگردد، همه اینها برای این است که شما به خدا و رسولش ایمان آورده ، رسوم جاهلیت را کنار بگذارید.

((و تلک حدود الله و للکافرین عذاب الیم)) - کلمه ((حد)) در هر چیزی به معنای آن نقطه ای است که آن چیز بدان منتهی می شود. و از آن فراتر نمی رود، این کلمه در اصل به معنای منع بوده . و منظور از جمله مورد بحث این است که خصال سه گانه بالا را بدین جهت واجب کردیم ، و یا طور کلی احکامی که در شریعت مقرر نمودیم همه حدود خدایند و با مخالفت خود از آن تعدی نکنید، و کفار که حدود ظاهر و یا همه حدود و احکام تشریح شده ما را قبول ندارند عذابی دردناک دارند.

و ظاهرا مراد از کفار، همان کسانی هستند که حکم خدا را رد می کنند و ظاهر را به عنوان یک سنت موثر و مقبول می پذیرند. مؤید این ظهور جمله ((ذلک لتؤمنوا بالله ورسوله)) است که می فرماید: این سخن را بدان جهت گفتیم تا اذعان و یقین کنید، که حکم خدا حق است ، و رسول او صادق و امین در تبلیغ است ، علاوه بر تأکیدی که کرده و فرموده : ((و تلک حدود الله)). البته احتمال هم دارد که مراد از کفر، کفر عقیدتی نباشد، بلکه کفر عملی یعنی نافرمانی باشد.

إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَبُتُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ...

کلمه ((محادة)) مصدر فعل ((یحادون)) است به معنای ممانعت و مخالفت است . و کلمه ((کبت)) به معنای اذلال و خوار کردن است .

و این آیه شریفه و آیه شریفه بعدش هر چند ممکن است مطلبی جدید و از نو بوده باشد، و بخواهد بفهماند که مخالفت خدا و رسول او چه عواقبی در پی دارد، و لیکن از ظاهر سیاق برمی آید که به آیه قبل نظر دارد و می خواهد ذیل آن را تعلیل نموده ، بفهماند که اگر از مخالفت و تعدی از حدود خدا نهی کردیم ، و دستور دادیم که به خدا و رسول ایمان بیاورید، برای این بود که هر کس با خدا و رسول مخالفت کند ذلیل و خوار می شود همچنان که امت های قبل از این امت ، به همین خاطر ذلیل شدند.

آنگاه مطلب را با جمله ((و قد انزلنا آیات بینات و للکافرین عذاب مهین)) تأکید نموده ، می فرماید: هیچ شکی در این نیست که این دستورات از ناحیه ما است ، و این که رسول ما در تبلیغ رسالت ما صادق و امین است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۳۱۶

و آنهایی که این دستورات را رد می کنند عذابی خوار کننده دارند.

يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا ...

کلمه ((یوم)) ظرف است برای جمله ((و کافران عذابی الیم دارند)) یعنی در چنین روزی این عذاب را دارند، در روزی که خدا مبعوثشان می کند که روز حساب و جزاء است ، و آنگاه آنان را از حقیقت همه آنچه کرده اند با خبر می سازد.

((احصیه الله و نسوه)) - کلمه ((احصاء)) معنای احاطه داشتن به عدد هر چیز است ، به طوری که حتی یک عدد از آن از قلم نیفتد. راغب می گوید: احصاء به معنای به دست آوردن عدد واقعی هر چیز است ، می گویند ((احصیت کذا)). و اصل این کلمه از

ماده ((حصا)) است که به معنای سنگریزه است. و اگر شمردن را از این ماده ساخته اند، برای این بوده که عرب در شمردن هر چیزی به سنگریزه اعتماد می کرده، همچنان که ما با انگشتان خود چیزی را می شماریم. ((و الله علی کل شیء شهید)) - این جمله تعلیل است برای جمله ((احصیه الله)) می فرماید: اگر گفتیم خدا عمل آنان را شمرده دارد، و خود آنان فراموش کرده اند، برای این است که خدا ناظر و شاهد بر هر چیز است. و ما در تفسیر آخر سوره حم سجده معنای شهادت خدا بر هر چیز را بیان کردیم.

بحث روایتی

روایاتی درباره شادن نزول آیات مربوط به ظهار)

در کتاب الدر المنثور است که: ابن ماجه، ابن ابی حاتم، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه، و بیهقی از عایشه روایت آورده اند که گفت: بزرگ است آن خدایی شنوائیش به وسعت جهان وسیع است، و هر چیزی را می شنود، من آن روز که خوله دختر ثعلبه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مراجعه کرده بود کلامش را می شنیدم - اما در عین حال همه اش را نفهمیدم - داشت درباره همسرش به آن جناب شکایت می کرد، عرضه می داشت: یا رسول الله! شوهرم از جوانی من استفاده کرد، و من رحم خود را در اختیارش گذاشتم، تا این که امروز که پیر شدم و دیگر فرزند نمی آورم مرا ظهار کرده، خدایا، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۷

من از دست او نزد تو شکایت می آورم. هنوز از جا برنخاسته بود که جبرئیل این آیات را آورد: ((قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها)) و همسرش اوس بن صامت بود.

مؤلف: البته روایاتی که در شادن نزول این آیات از طرق اهل سنت رسیده بسیار زیاد است، و در این که نام آن زنون نام پدرش و نام همسر و پدر همسرش چه بوده اختلاف دارند. از همه معروف تر همین است که نام او خوله و نام پدرش ثعلبه و نام همسرش اوس بن صامت انصاری بوده. قمی هم اجمال داستان را در تفسیر خود آورده، البته روایت دیگری نقل کرده که به زودی از نظرتان خواهد گذشت.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه شریفه ((و الذین یظاہرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا)) گفته: و اما نظریه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این است که مراد از برگشتن به آنچه گفته اند، است بخواهند با همین زن همخوابگی نموده، ظهاری را که کرده بودند نقض کنند، چون وطی چنین زنی قبل از کفاره جائز نیست، و حکم ظهار باطل نمی شود مگر بعد از کفاره. و در تفسیر قمی آمده که: علی بن الحسین برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن ابی عبدالله، از حسن بن محبوب از ابی ولاد از حرمان از امام باقر (علیه السلام) برایم نقل کرد که فرمود: زنی از مسلمانان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفت و عرضه داشت: یا رسول الله! فلانی همسر من است که عمری رحم خود را در اختیارش گذاشتم، و در امور دنیا و آخرتش یاریش کردم، و هیچ ناملایمی از من ندیده می خواهم از او شکایت کنم. فرمود: از چه شکایت کنی؟ عرضه داشت: به من گفته تو بر من حرامی، همان طور که پشت مادرم حرام است، و مرا از خانه ام بیرون کرده، حال در کار من چاره ای بیندیش. حضرت فرمود: خدای تعالی درباره این مسأله آیه ای نازل فرموده تا طبق آن میان تو و شوهرت حکم کنم، و من نمی خواهم از کسانی باشم که پاسخ روشن نمی دهند. زن شروع کرد به گریه کردن، و شکوه نمودن به درگاه خدای عزوجل، و از نزد رسول خدا بیرون رفت.

راوی می گوید: خدای تعالی گفتگوی او با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و شکایتش در امر شوهرش را شنید، و این آیات را نازل کرد: ((بسم الله الرحمن الرحيم قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها - تا جمله - و ان الله لعفو غفور)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۸

سپس اضافه کرده است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستاد به دنبال آن زن، و به وی فرمود برو شوهرت را بیاور. زن

شوهرش را آورد. حضرت به او فرمود: آیا تو به همسرت چنین و چنان گفته ای؟ عرضه داشت: بله گفته ام تو بر من حرامی همانطور که پشت مادرم حرام است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود خدای تعالی درباره کار تو و همسرت، قرآنی (آیاتی) نازل کرده، و آیات را برایش خواند: ((بسم الله الرحمن الرحيم قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها - تا جمله - ان الله لعفو غفور)). بنابر این همسرت را به خانه ببر، زیرا تو سخنی منکر و نامشروع گفته ای، و خدا از جرمت گذشت، و دیگر چنین کاری را تکرار مکن.

راوی می گوید: مرد برگشت، در حالی که از آن چه همسرش گفته بود پشیمان بود، و خدای تعالی برای این که مؤمنین دچار چنین ندامتی نشوند، این آیه را فرستاد: ((کسانی که همسر خود را ظهار می کنند، و پشیمان می شوند...)) یعنی از این به بعد، و بعد از آنکه این مرد چنین کرد و خدا او را عفو فرمود، اگر کسی چنین کند، بر او واجب می شود قبل از همخوابگی با همسرش برده ای آزاد کند. ((ذلکم توعظون به و الله بما تعملون خبیر))، و اگر کسی نمی تواند برده آزاد کند، قبل از تماس دو ماه پی در پی روزه بگیرد، و کسی که استطاعت این را هم ندارد شصت مسکین را طعام دهد. آنگاه فرمود: خدای تعالی عقوبت کسی را که بعد از این نهی ظهار کند این خصال قرار داده و فرموده: ((ذلک لتؤمنوا بالله و رسوله و تلک حدود الله)) یعنی این است حد ظهار - تا آخر حدیث.

مؤلف: این آیه با در نظر گرفتن سیاقش و مخصوصا مضمون جمله آخرش که مسأله عفو و مغفرت را آورده، با مضمون این حدیث بهتر مطابقت دارد، و حدیث از حیث سند هم عیبی ندارد، چیزی که هست با ظاهر خود عبارت آیه می فرماید: ((و الذین یظاهرون من نساءهم ثم یعودون لما قالوا)) سازگار نیست، برای این که از ظاهر آیه برمی آید که شوهرش پشیمان شده، و روایت می گوید: شوهرش پشیمان نشد، بلکه زن او اعتراض کرده. المجادله

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۱۹

آیات ۷ - ۱۳، سوره مجادله

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۷) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنْ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نَهَوْنَا عَنْهُ وَيَتَنَجَّرُونَ بِالْأَثَمِ وَالْعِيدُونِ وَ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يَحِيَّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُكُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُونَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۸) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَتَنَجَّجُوا بِالْأَثَمِ وَالْعِيدُونِ وَ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَ تَتَجَّجُوا بِالْبَرِّ وَ التَّقْوَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۹) إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۰) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَ إِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاهُ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاهُ صَدَقَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطَهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۲) ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاهُ صَدَقَ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ ءَاتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۳) ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۰

ترجمه آیات

مگر نمی دانی که خدا آنچه را که در آسمان ها و زمین می داند. هیچ نجوای سه نفری نیست مگر آنکه او چهارمیشان است و هیچ پنج نفری نیست مگر این که او ششمی آنها است و هیچ کمتر و بیشتری نیست مگر این که او با ایشان است هر جا که باشند. آنگاه در روز قیامت ایشان خبر می دهد که چه کردند، چون خدا به هر چیزی دانا است (۷). آیا ندیدی کسانی را که از نجوی نهی شدند و باز بدانچه نهی شدند برگشتند و به گناه و دشمنی و نافرمانی رسول نجوی کردند و چون نزدت می آیند تحیتی به تو می دهند

که خدای تعالی آن طور تحیتی به تو نداده و در دل خود و یا نزد همفکران خود اظهار دلواپسی می کنند که نکند خدا جرم آنچه می گوئیم عذابمان کند، ایشان را مگر همان جهنم چاره کند و در آن خواهند افتاد و چه بد محل بازگشتی است (۸). هان! ای کسانی ایمان آورده اید وقتی با یکدیگر نجوی می کنید به گناه و دشمنی و نافرمانی رسول نجوی مکنید بلکه به احسان و تقوا نجوی کنید و از خدایی که به سویس محشور می شوید بترسید (۹). نجوی تنها و تنها از ناحیه شیطان است تا کسانی که ایمان آورده اند اندوهگین شوند ولی هیچ ضرری به ایشان نمی زند مگر به اذن خدا و مؤمنین باید بر خدا توکل کنند (۱۰). هان! ای کسانی که ایمان آورده اید وقتی به شما گفته می شود در مجالس به یکدیگر جا بده ید جا دهید تا خدا هم جای شما را در بهشت وسعت دهد، و وقتی هم گفته می شود برخی زید تا شخص محترمی بنشیند برخیزید خدای تعالی مؤمنین را به یک درجه، و علم داده شدگان را به چند درجه برتری داده و خدا بدانچه می کنید با خبر است (۱۱). ای کسانی که ایمان آورده اید وقتی با رسول نجوی می کنید قبلاً صدقه بدهید این برای شما بهتر و به پاکی نزدیکتر است، حال اگر نداشتید خدا آمرزگار رحیم است (۱۲). گویا از دادن صدقه قبل از هر نوبت نجوی دریغ داشتید حال صدقه نمی دهید و خدا هم از نافرمانیتان گذشت پس به نماز و زکات و اطاعت خدا و رسول پردازید و خدا از آنچه می کنید با خبر است (۱۳).

#### بیان آیات

این آیات راجع به نجوی و پاره ای آداب مجالست است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۱

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

استفهام در این آیه انکاری است. و منظور از رویت، علم یقینی است، که بر اساس استعاره آن را رویت خوانده. و این جمله مقدمه ای است که مضمون جملات بعدی را تعلیل می کند. و حاصل مجموع آیه این است که: اگر گفتیم اهل نجوی هر چند نفر باشند خدا هم یک نفر است با ایشان، برای این است که خدا آنچه را در آسمان ها و زمین است می داند.

مقصود از چهارمی بودن خدا برای سه نجوی کننده و ششمی بودن او برای پنج نجویکننده

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ...

کلمه ((نجوی)) مصدر و به معنای ((تناجی)) یعنی با یکدیگر بیخ گوش سخن گفتن است. و ضمیرهای مفرد در آیه همه خدای سبحان برمی گردد. و مراد از دو جمله ((رابعهم)) و ((سادسهم)) کسی است که با شرکت خود عدد سه را چهار و عدد پنج را شش می سازد. می فرماید: اگر اهل نجوی سه نفر باشند چهارمیشان خدا است، و اگر پنج نفر باشند ششمی آنها خدا است، چون خدا با ایشان و عالم به اسرار ایشان است. همان طور که گفتیم در اول آیه مساءله آگاهی خدا را ذکر کرد، و فرمود: ((الم تر ان الله يعلم...))، و در آخر آیه بار دوم می فرماید: ((ان الله بكل شیء علیم)).

((ولا ادنی من ذلك ولا اکثر)) - یعنی و نه کمتر از اینها و نه بیشتر. با آوردن این دو کلمه اطلاق به کلام داد که شامل تمامی اعداد اهل نجوی بگردد. اما کلمه ((ادنی)) شامل کمتر از سه نفر یعنی دو نفر و شامل کمتر از پنج نفر یعنی چهار نفر می شود. و اما کلمه ((اکثر)) شامل عدد شش و بالاتر می شود.

و از لطف سیاق این آیه آن است که با آوردن عدد سه، چهار، پنج، و شش، ترتیب اعداد را رعایت کرده، بدون اینکه یکی از آنها را تکرار کرده باشد، چون ممکن بود بفرماید: هیچ نجوای سه نفری نیست مگر آنکه خدا چهارمی آنان است، و هیچ نجوای چهار نفری نیست، مگر آنکه او پنجمی آنان است، و هیچ نجوای پنج نفری نیست، مگر آنکه او ششمی ایشان است.

((الا هو معهم این ما كانوا)) - منظور از ((با ایشان بودن خدا)) با ایشان بودن از حیث علم و آگاهی به سخنانی است که بیخ گوش یکدیگر می گویند، می فرماید: خدای تعالی در این نجوی شریک ایشان است.

با این بیان روشن می شود که منظور از چهارم بودن خدا برای سه نفر اهل نجوی و ششم بودن او برای پنج نفر اهل نجوی همین است

که : خدا با ایشان است در علم ، و مشترک با آنان است در اطلاع بر سخنان سری آنها، نه این که خدای تعالی عدد سه نفر آنان را به صورت یک انسانی مجسد چهار نفر کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۲

زیرا خدای سبحان منزله از جسمیت و بری از مادیت است .

توضیح این که : مقتضای وحدت سیاق این است که : منظور از دو استثنای ((الا هو رابعهم)) و ((الا هو سادسهم)) یک چیز باشد، و در هر دو بخواهد بفهماند چیزی بر خدا پوشیده نیست . پس در حقیقت برگشت معنای این دو استثناء به یک استثناء است ، و آن ((الا هو معهم)) است . و این معیت یا معیت علمی است ، و معنایش این است که : خدا در هر حال مشارک ایشان است در آگاهی . و یا معیت وجودی است ، و معنایش این است که : هر جا قومی فرض شود مشغول نجوی هستند، خدای تعالی همانجا هست ، و شنوا و دانای به سخنان ایشان است .

و منظور از جمله ((این ما کانوا)) این است که مطلب را از نظر مکان عمومیت دهد، و بفهماند وقتی معیت خدا با اهل نجوی معیت علمی است ، نه نزدیکی جسمانی ، دیگر تفاوت نمی کند که آن مکان نزدیک باشد یا دور. پس هیچ مکانی از خدای سبحان خالی نیست ، در عین این که او در مکان نمی گنجد.

از آنچه گذشت این معنا هم روشن می شود که مفاد آیه مورد بحث - یعنی چهارمی بودن خدا برای سه نفر اهل نجوی ، و ششمی بودنش برای پنج نفر اهل نجوی - منافاتی با آیه شریفه ((لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة)) که می فرماید: ((آنها که معتقدند خدا سومی سه خدا است کافر شدند)) ندارد، چون در ذیل این آیه مفصلاً بیان کردیم که منظور صاحبان این عقیده این بوده که خدا واحدی عددی که با انضمام دو خدای دیگر می شوند سه خدا، و حال آنکه وحدت خدا عددی نیست ، او احدی الذات است ، و محال است چیزی غیر او با او فرض شود تا دوم او باشد. پس مراد از چهارمی بودن خدا برای سه نفر اهل نجوی و ششمی بودنش برای پنج نفر، همین است که گفتیم : او عالم به سخنان سری ایشان است . آنچه از نظر آنان سری شمرده می شود برای خدا عزوجل مکشوف و ظاهر است . منظور این است ، نه این که خدا مانند اهل نجوی وجودی محدود دارد، وجودی که دومی و سومی هم برایش فرض می شود، تا بررسی چرا در آیه سوره مائده گویندگان به این خدا ثالث ثلاثه است را کافر خوانده ، و آنگاه خودش را در این آیه چهارمی سه نفر اهل نجوی ، و ششمی پنج نفر آنان معرفی کرده است .

((ثم ینبئهم بما عملوا یوم القیمه)) - یعنی روز قیامت اهل نجوی را به حقیقت هر عملی که کرده اند - که یکی از آنها نجوی است - خبر می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۳

((ان الله بكل شیء علیم)) - این جمله ، جمله قبلی را تعلیل می کند، و نیز علم خدا را به آنچه که در آسمان ها و زمین است - که در اول آیه مورد بحث بود - تاءکید می نماید. و نیز تاءکید می کند که چگونه خدا با اهل نجوی است .

این آیه می تواند در عین تایید و تاءکید مطالب قبل تمهید و زمینه چینی برای آیات بعد هم باشد، و ذیل آن که لحنی شدید دارد بی ارتباط با آیات بعد که در مقام مذمت و تهدید است نباشد.

مذمت و توبیخ منافقان و بیمار دلانی که با وجود نهی شدن از نجوی ، باز هم نجوی میکردند

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نَهَوْنَا عَنْهُ ...

سیاق آیات دلالت دارد بر این که در بین جمعی از منافقین و بیمار دلان از مؤمنین نجوی کردن علیه رسول خدا(ص) و مؤمنین حقیقی شایع شده بوده ، و سخنان بیخ گوشیشان پیرامون گناه و دشمنی و نافرمانی از آن جناب بوده تا به این وسیله مؤمنین واقعی را آزار دهند، و آنها را محزون کنند، و گویا بر این عمل اصرار هم می ورزیدند، حتی از نهی خدا هم منتهی نشدند، لذا این آیات نازل شد.

بنابراین ، آیه مورد بحث مذمت و توبیخ غیابی از ایشان است ، و در آن روی سخن را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم



( کرد، و مستقیماً با خود آنان سخن نگفت، تا بیشتر تحقیرشان کرده باشد و بفهماند اهل نجوی لیاقت آن را ندارند که به شرف همکلاسی و خطاب خدا مشرف شوند، و امرشان هم آنقدر اهمیت ندارد که خدای تعالی خاطر آن روی سخن با ایشان کند. و معنای آیه این است که: آیا ندیدی چگونه آنها که از نجوی نهی شدند دوباره عمل نکوهیده خود را تکرار کردند، و همچنان مؤمنین را محزون می‌کنند. و در این که فرمود: ((یعودون - برمی‌گردند)) و به صیغه مضارع تعبیر آورد برای این است که استمراریت را برساند، و اگر با این ممکن بود بفرماید ((یعودون الیها)) دوباره از نجوی تعبیر به موصول و صله آورد، برای این است که به علت مذمت و توییح خود اشاره کرده باشد، و بفهماند اگر ایشان را مذمت می‌کنم به خاطر این است که عملی را تکرار می‌کنند از آن نهی شده بودند.

((یتناجون بالاثم و العدوان و معصیت الرسول)) - مقابله ای که در این آیه شریفه بین اثم و عدوان و معصیت رسول واقع شده می‌فهماند که منظور از ((اثم)) آن قسم اعمالی است که اثر سوء دارد، ولی اثر سوئش از مرتکب آن به دیگران تجاوز نمی‌کند، نظیر میگزاساری و قمار و بی‌نمازی که صرفاً مربوط به حق الله است. و منظور از کلمه ((عدوان)) آن اعمال زشتی است که ضررش دامن گیر دیگران می‌شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۴

و گناهان مربوط به حق الناس است که مردم از آن متضرر و متاثر می‌شوند. و این دو قسم هر دو از موارد معصیت الله است. و سومی که معصیت الرسول باشد عبارت است از اعمالی که مخالفت با خدا نیست، اعمالی که از نظر شرع جائز است، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از طرف خدای تعالی درباره آنها نه امری فرموده و نه نهی کرده، لیکن از طرف خودش و به منظور تاءمین مصالح امت دستوری صادر فرموده، مانند نجوایی مشتمل بر معصیت خدا نیست، لیکن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ولی امت است، و از خود امت اختیاراتش در امور مربوط به امت بیشتر است، دستور داده که از آن اجتناب ورزند. بنابراین، نجوی دو قسم می‌تواند باشد، یکی اصل این عمل، صرف نظر از این که معصیت خدا باشد یا نباشد، که آیه شریفه ((الذین نهوا عن النجوی ثم یعودون لما نهوا عنه)) مرتکبین آن را مذمت و توییح می‌کرد، و می‌فرمود که مسلمین از این عمل نهی شده‌اند. و دوم آن نجوایی که مشتمل بر انواعی از گناهان باشد که آیه مورد بحث از آن نهی و مرتکبین آن را مذمت و توییح می‌کند، و این مرتکبین عبارتند از منافقین و بیماردلان از مؤمنین که بسیار نجوی می‌کردند، و با این عمل خود مؤمنین را ناراحت و اندوهگین می‌ساختند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: منافقین با یهودیان نجوی و رازگویی می‌کردند، و با این عمل خود مؤمنین را اندوهگین، و ایجاد دلهره و فزع می‌نمودند، و در تصمیم‌های آنان وهن و سستی ایجاد می‌کردند. اما به نظر ما این نظریه درست نیست، برای این ظاهر آیه ((الذین نهوا عن النجوی...))، این است که منظور مسلمین هستند، که از نجوی نهی شده‌اند.

تحیت مغرضانه منافقین بر پیامبر صلی الله علیه و آله

((و اذا جاوک حیوک بما لم یحیک به الله)) - یعنی و چون نزد تو می‌آیند درودی به تو می‌فرستند که خدا آنطور درودی به تو نفرستاده، چون درود و تحیت خدا سلام است، که تحیتی است مبارک و طیب، ولی آنها (یهودیان) سلام نمی‌کردند، وقتی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌آمدند می‌گفتند ((السلام علیک)) و کلمه ((سام)) به معنای مرگ است، و طوری وانمود می‌کردند که گفته‌اند: ((السلام علیک)) - این نظریه جمعی از مفسرین است. ولی با ظاهر آیه خیلی سازگار نیست، برای این ضمیر ((اذا جاوک)) و ((حیوک)) به موصولی برمی‌گردد که در جمله ((الذین نهوا عن النجوی)) است، و خواننده توجه فرمود که این جمله به روشنی نمی‌تواند شامل یهود باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۵

((و یقولون فی انفسهم لو لا- یعذبنا الله بما نقول)) - این جمله عطف است بر جمله ((حیوک))، و ممکن است حال باشد. و از ظاهر آن برمی‌آید که این گفتار، گفتار زبانی ایشان نبوده، بلکه حدیث نفس بوده که در دل با خود می‌گفتند، و این جمله

تحریک است به صورت طعنه (مثل این که به کسی که تهدیدت می کند می گویی همین حالا- بزنی چرا نمی زنی؟). پس این سخن از منافقین انکار رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر اساس کنایه است، و معنایش این است که: اینان به تو تحیتی می دهند که خدا چنان تحیتی به تو نفرستاده، و در دل با خود می گویند که: تو پیامبر خدا نیستی، اگر بودی ایشان را به خاطر آن تحیت عذاب می کردی.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله ((و یقولون فی انفسهم)) این نیست که در دل با خود می گفتند، بلکه این است که در بین خود و برای یکدیگر می گفتند، و این معنا کمی از سیاق آیه به دور است.

((لو لا یعدبنا الله بما نقول)) - خدای تعالی این احتجاج منافقین را با جمله ((حسبهم جهنم یصلونها فبئس المصیر)) پاسخ داده، می فرماید: منافقین در این که عذاب خدا را انکار کردند اشتباه کردند، و طور قطع به آن عذابی که به آن تهدید شده اند خواهند رسید، و آن عذاب جهنم است که داخلش خواهند شد، و حرارتش را خواهند چشید، و همین جهنم برای عذابشان بس است. گویا همین منافقین و بیماردلان بودند که بعد از آنکه از مناهی و گناهان خدا دست برداشتند آیه سوره احزاب درباره شان نازل شد می فرماید: ((لئن لم ینته المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینه لنگرینک بهم ثم لا یجاورونک فیها الا ملعونین این ما ثقفوا اخذوا و قتلوا تقتیلاً)).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَنَجُّوْا بِالْأَثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ ...

سیاق آیات خالی از این دلالت نیست که آیه شریفه در مقام تخفیف و رخصت نازل شده، و در آن خطاب را متوجه مؤمنین واقعی کرده، می فرماید: شما می توانید نجوی کنید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۶

به شرطی که نجوایتان توأم با اثم و عدوان و معصیت رسول نباشد، بلکه تناجی به بر و تقوا باشد. منظور از بر تمامی کارهای خیر است که در مقابل کلمه ((عدوان)) قرار گرفته، و منظور از ((تقوی)) آن عملی است که ((اثم)) نباشد. آنگاه مطلب را با امر به مطلق تقوا و تهدید از قیامت نموده، می فرماید: ((واتقوا الله الذی الیه تحشرون)).

إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ...

مراد از ((نجوی)) - به طوری که از سیاق استفاده می شود - نجوایی است که آن روز در بین منافقین و بیماردلان جریان داشته، نجوایی که از ناحیه شیطان بوده. به این معنا که شیطان عمل را در دلهایشان جلوه داده بود و تشویقشان کرده بود که با یکدیگر نجوی کنند تا مسلمانان را اندوهگین و پریشان خاطر کنند، تا خیال کنند می خواهد بلایی بر سرشان بیاید.

خدای سبحان بعد از آنکه نجوی را با آن شرایط برای مؤمنین تجویز کرد، مؤمنین را دلگرم و خاطر جمع کرد که این توطئه ها نمی تواند به شما گزند برساند، مگر به اذن خدا، چون زمام امور همه به دست خدا است، پس بر خدا توکل کنید، و از ضرر نجوای منافقین اندوهگین نشوید که خدا تصریح کرده به این که: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه)) و وعده داده که هر کس بر او توکل کند خدا برایش کافی است، و با این وعده و ادارشان می کند بر توکل و می فرماید: که توکل از لوازم ایمان مؤمن است، اگر به خدا ایمان دارند باید بر او توکل کنند که او ایشان را کفایت خواهد کرد. این بود معنای ((و لیس بضارهم شیئاً الا باذن الله و علی الله فلیتوکل المومنون)). بیان یکی از آداب معاشرت خطاب به مؤمنین

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ ...

مصدر ((تفسح)) به معنای فراخی است. همچنین کلمه - فسح))، و کلمه ((مجالس)) جمع ((مجلس)) است که به معنای مکان جلوس است. و منظور ((از فراخی دادن در مجالس)) این است که آدمی خود را جمع و جور کند تا جای آن دیگری فراخ شود، و ((فسحت دادن خدا به چنین کس)) به این معنا است که جای او را در بهشت وسعت دهد.

این آیه شریفه ادبی از آداب معاشرت را بیان می کند، و از سیاق آن برمی آید که قبل از دستور وقتی اصحاب در مجلس رسول

خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حاضر می شدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۷

به صورتی می نشستند که جا برای سایرین نمی گذاشتند، و واردین جایی برای نشستن نمی یافتند که آیه شریفه ایشان را ادب آموخت. البته این دستور اختصاص به مجلس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ندارد، هر چند آیه شریفه در آن مورد نازل شده، لیکن دستور عمومی است.

و معنای آیه این است که: ای کسانی ایمان آورده اید وقتی به شما گفته می شود جمع و جور بنشینید و جا بدهید تا دیگران هم بتوانند بنشینند، وسعت بدهید تا خدا هم در بهشت به شما وسعت دهد.

((و اذا قیل انشزوا فانشزوا)) - این جمله متضمن یک ادب دیگر است. کلمه ((نشوز)) - به طوری که گفته اند - به معنای بلند شدن از سر چیزی و برگشتن از آن است، و نشوز از مجلس به این است آدمی از مجلس برخیزد تا دیگری بنشیند، و بدین وسیله او را تواضع و احترام کرده باشد.

و معنای جمله این است که: اگر به شما پیشنهاد می شود که از جای خود برخیزید تا دیگری که افضل و عالم تر و باتقواتر از شما است بنشیند، بپذیرید و جای خود را به او بدهید.

تجلیل از علماء امت

((یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات)) - در این معنا هیچ تردیدی نیست که لازمه ترفیع خدا درجه بنده ای از بندگانش را باعث زیاده تر شدن قرب او خدای تعالی است، و این خود قرینه و شاهدهی است عقلی بر این که مراد از اینهایی که موهبت علمشان داده اند، علمایی از مؤمنین است. بنابر این، آیه شریفه دلالت می کند بر که مؤمنین دو طایفه هستند، یکی آنهایی که تنها مومند، دوم آنهایی که هم مومند و هم عالم، و طایفه دوم بر طایفه اول برتری دارند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون)).

با این بیان روشن گردید که مسأله بالا بردن درجاتی که در آیه شریفه مورد بحث آمده، مخصوص علمای از مؤمنین است. آنها هستند که کلمه ((رفع درجات)) در موردشان صادق است، و اما بقیه مؤمنین ارتقائشان به چند درجه نیست، بلکه تنها به یک درجه است. بنابر این، تقدیر آیه شریفه چنین است: ((یرفع الله الذین امنوا منکم درجه و یرفع الذین اتوا العلم منکم درجات)) و در آیه شریفه تعظیم و احترامی از علمای امت شده که بر هیچ کس پوشیده نیست. و جمله ((و الله بما تعلمون خیر)) مضمون آیه را تاکید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۸

و جوب دادن صدقه بر توانگران قبل از نجوی با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، علت و حکمت آن، و سپس تویخ شدن این حکم)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاهُ صَدَقَةٌ ...

منظور از جمله ((وقتی با رسول نجوی می کنید))، (وقتی می خواهید با رسول نجوی کنید) است. می فرماید: هر وقت خواستید با آن جناب گفتگوی سری بکنید، قبل از آن صدقه ای بدهید.

((ذلک خیر لکم و اطهر)) - این جمله علت تشریح صدقه قبل از نجوی را بیان می کند، نظیر جمله ((و ان تصوموا خیر لکم)) مطالب قبل خود را تعلیل می کند. و در این که منظور از جمله مورد بحث خیر بودن و اءطهر بودن برای نفوس و قلوب است، هیچ شکی نیست، و شاید وجهش این باشد که ثروتمندان از مسلمین زیاد با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نجوی می کردند، و می خواستند این را برای خود نوعی امتیاز و تقرب به رسول به حساب آورده، در برابر فقراء خود را از خصیصین رسول وانمود کنند، در نتیجه فقراء از این بابت ناراحت می شدند، و دلهایشان می شکست، لذا خدای تعالی به آنها دستور داد هر وقت خواستند با آن جناب در گوشی سخن بگویند، قبلا به فقراء صدقه دهند، که این عمل باعث می شود اولاً دلها به هم نزدیک شود و ثانياً

حس رحمت و شفقت و مودت و پیوند دلها بیشتر گشته ، کینه ها و خشم های درونی زدوده گردد.

در کلمه ((ذلک)) التفاتی به کار رفته ، چون قبلا- خطاب به عموم مؤمنین بود ، و در این کلمه خطاب را متوجه شخص رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) کرد، و با این تغییر لحن ، تجلیلی لطیف از آن جناب نمود، چون حکم صدق مربوط به نجوای با آن جناب بود، و اگر التفات را متوجه آن حضرت کند، افاده عنایت بیشتری نسبت به آن جناب می کند.

((فان لم تجدوا فان الله غفور رحیم)) - یعنی اگر چیزی نیافتید که آن را صدقه دهید، در این صورت تکلیف صدقه قبل از نجوی ساقط می شود، و خدای تعالی به شما رخصت می دهد که با آن جناب نجوی کنید، و از شما عفو کرد که او غفور و رحیم است . بنا بر این بیان ، جمله ((فان الله غفور رحیم)) از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است ، (زیرا مسبب که باید در آیه ذکر می شد این بود که بفرماید: ((فان لم تجدوا عفی الله عنکم و غفر لکم و رحمکم)) ولی مسبب را ذکر نکرد، سبب را که همان غفور و رحیم بودن خدا است ذکر نمود).

در این آیه شریفه دلالتی هست بر این که تکلیف دادن صدقه مخصوص توانگران است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۲۹ و بی نوایان مکلف بدان نیستند، همچنان که همین معنا قرینه است بر این که منظور از وجوب در ((فقدموا)) وجوب صدقه بر توانگران است .

نسخ حکم وجوب صدقه قبل از نجوی در آیه قبل

ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاهُ صَدَقْتِ ...

این آیه شریفه حکم صدقه در آیه قبلی را نسخ کرده ، و در ضمن عتاب شدیدی به اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین فرموده که به خاطر ندادن صدقه به کلی از نجوای با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) صرفنظر کردند، و به جز علی بن ابی طالب احدی صدقه نداد و نجوی نکرد، و تنها آن جناب بود که ده نوبت صدقه داد و نجوی کرد. و به همین جهت این آیه نازل شد، و حکم صدقه را نسخ کرد.

کلمه ((اشفاق)) به معنای ترس است ، و جمله ((ان تقدموا)) مفعول این کلمه است ، و معنای آیه این است که : آیا ترسیدید صدقه دهید که نجوی را تعطیل کردید؟ احتمال هم دارد که مفعول کلمه مذکور حذف شده و تقدیر کلام ((اشفقتم الفقر...)) باشد، یعنی آیا از فقر ترسیدید که به خاطر صدقه ندادن نجوی نکردید. بعضی از مفسرین گفته اند: اگر کلمه صدقه را به صیغه جمع آورد و فرمود صدقات برای این است که ترس صحابه از یکبار صدقه دادن نبود، چون یکبار صدقه دادن کسی را فقیر نمی کند، بلکه ترسشان از دادن صدقات بسیار برای نجوای بسیار بوده .

((فاذ لم تفعلوا و تاب الله علیکم فاقیموا الصلوه و اتوا الزکوه...)) - یعنی حال که از عمل بدانچه مکلف شدید سر باز زدید، و خدا هم از این سرپیچیتان صرفنظر نموده ، به عفو و مغفرت خود به شما رجوع نمود، اینک رجوع او را غنیمت شمرده در امثال سایر تکالیفش چون نماز و روزه کوشش کنید.

بنابراین ، جمله ((و تاب الله علیکم)) دلالتی بر این معنا هم دارد که ترک نجوی به خاطر ندادن صدقه گناه بوده ، چیزی که هست خدای تعالی ایشان را آمرزیده .

و در این که جمله ((فاقیموا الصلوه)) را با آوردن حرف فاء بر سرش ، متفرع کرد بر جمله ((فاذ لم تفعلوا...)) دلالتی است بر این که حکم وجوب صدقه قبل از نجوی نسخ شده .

و در جمله ((و اطیعوا الله و رسوله)) دلالتی هست بر عمومیت حکم اطاعت نسبت به این تکلیف و سایر تکالیف ، و این که اطاعت به طور مطلق واجب است . و در جمله ((و الله خیر بما تعملون)) نوعی تشدید هست که حکم وجوب اطاعت خدا و رسول را تاءکید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۰

## بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات مربوط به نجوی، تحیت مغرضانه منافقین بر پیامبر (ص)، و رفع درجات علماء در مجمع البیان آمده که: حمزه و رويس روايت کرده اند که: يعقوب آيه را به صورت ((ينتجون)) و بقيه قاريان به صورت ((يتناجون)) قرائت کرده اند. شاهد قرائت حمزه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، که درباره علی (علیه السلام) در پاسخ کسانی که پرسیدند: چرا با علی تناجی می کنی و با ما نمی کنی؟ فرمود: ((ما انا انتجيته، بل الله انتجاه)) من به دستور خود با او نجوی نکردم، بلکه خدا دستور داد نجوی کنم.

و در الدر المنثور است که احمد، عبد بن حمید، بزار، ابن منذر، طبرانی، ابن مردويه، و بیهقی در - کتاب شعب الایمان - به سندی خوب از ابن عمر روایت آورده اند که گفت: يهوديان همواره به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می گفتند: ((سام عليك)) و منظورشان ناسزاگویی به آن جناب بود، آنگاه در دل و در بین خودشان اظهار نگرانی می کردند که نکند خدا خاطر اینگونه سلام کردن عذابمان کند. در این زمینه بود که آیه شریفه ((و اذا جاوڪ حيوڪ بما لم یحیک به الله)) نازل شد.

و در همان کتاب است که عبدالرزاق، ابن ابی حاتم، و ابن مردويه از ابن عباس روایت کرده که درباره آیه مذکور گفته است: منافقین وقتی به رسول خدا می رسیدند، می گفتند ((سام عليك)) و بدین جهت آیه نازل شد.

مؤلف: روایت به باور کردن، نزدیک تر از روایت قبلی است، برای این که در تفسیرش گفتیم این آیات آن طور که باید شامل یهود نمی تواند باشد. و در روایت قمی که در تفسیر خود آورده آمده که به جای ((السلام عليك)) صبح ها می گفتند ((انعم صباحا)) و بعد از ظهرها می گفتند ((انعم مسائلا)) و این تحیت مشرکین و اهل جاهلیت بود.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه ((یرفع الله الذین امنوا منکم والذین اتوا العلم درجات)) گفته است: در حدیث این معنا هم آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: عالم یک درجه بر شهید برتری دارد، و شهید یک درجه بر عابد، و نبی یک درجه بر عالم. و برتری قرآن بر سایر گفتارها نظیر برتری خدا بر سایر مخلوقاتش است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۱

و برتری عالم بر سایر مردم نظیر برتری من بر پست ترین آنان است. این روایت را جابر بن عبدالله از آن جناب نقل کرده. مؤلف: ولی ذیل روایت خالی از اشکال نیست، برای این که ظاهر جمله ((اءدناهم - پست ترین آنان)) این است که ضمیر به کلمه ((ناس - مردم)) برگردد، و ظاهر برگشتن این است که روایت خواسته برای مردم مراتبی قائل شود، بعضی در بلندترین مرتبه، و بعضی در مرتبه ای متوسط، و بعضی پست، و بعضی پست تر، و وقتی برتری عالم بر سایر مردم - با فرض این که در بین آنان دارندگان بلندترین مرتبه نیز هست - نظیر برتری پیغمبر بر پست ترین مردم باشد، نتیجه اش این می شود که عالم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) افضل باشد، برای این که به حکم این حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از پست ترین مردم افضل است، و عالم از همه مردم چه پست ترین و چه بلند مرتبه ترین آنان. و این قطعاً درست نیست.

مگر آنکه بگوییم: منظور از کلمه ((ادنی)) پست ترین نیست، بلکه نزدیک ترین است، نزدیک ترین مردم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که قهرا همان علماء خواهند بود، همچنان که از جمله ((و پیغمبر از عالم یک درجه برتری دارد)) نیز همین معنا استفاده می شود، در نتیجه مفاد روایت می شود که: فضل عالم بر سایر مردم نظیر برتری من است بر نزدیکترین مردم به من، که همان عالم باشد.

چند روایت حاکی از اینکه امیرالمؤمنین (علیه السلام) تنها کسی بود که به حکم صدقه دادن قبل از نجوی با پیامبر (ص) عمل نمود

و در الدر المنثور است که سعید بن منصور، ابن راهویه، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردويه، و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از علی بن ابی طالب روایت کرده اند که گفت: در کتاب خدا آیه ای است که احدی قبل

از من و بعد از من به آن آیه عمل نکرده، و نمی‌کند، و آن آیه ((یا ایها الذین امنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجویکم صدقه)) است، که من یک دینار داشتم، آن را به ده درهم فروختم، هر بار که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نجوی کردم قبل از نجوی یک درهم صدقه دادم، و بعد از آن آیه نسخ شد، پس احدی به جز من به آن عمل نکرد، و آیه شریفه ((ءاشفقتم ان تقدموا بین یدی نجویکم صدقات...)) نازل شد، و حکم صدقه را نسخ کرد.

و در تفسیر قمی به اسنادی که به ابی بصیر دارد از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۲ روایت کرده که گفت: من از آن جناب از کلام خدای عزوجل پرسیدم، که می‌فرماید: ((اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجویکم صدقه)) فرمود: علی بن ابی طالب (علیه السلام) تنها کسی بود که قبل از نجوی صدقه داد، و پس از آن به وسیله ((ءاشفقتم ان تقدموا بین یدی نجویکم صدقات)) نسخ شد.

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز از طرق شیعه و سنی وارد شده است. المجادله

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۳

آیات ۱۴ - ۲۲، سوره مجادله

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَّا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (۱۴) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۵) اتَّخَذُوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (۱۶) لَنْ تَغْنَى عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۱۷) يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ وَيَخْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا - إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ (۱۸) اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا - إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۱۹) إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ (۲۰) كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَّ أَنَا وَرَسُولِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (۲۱) لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَآيَدَهُمْ بَرُوحٌ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۲۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۴

ترجمه آیات

آیا ندیدی مردمی را که روی از حق گردانند و خدا بر آنان نه از شمایند و نه از ایشان سوگند به دروغ می‌خوردند با اینکه می‌دانند (۱۴). خدای تعالی برای آنان عذابی سخت آماده کرده چون اعمالی را که انجام می‌دهند بد است (۱۵). سوگندهای خود را سپر قرار داده از راه خدا جلوگیری کردند به همین عذابی خوار کننده دارند (۱۶). مالها و فرزندان (به اندازه خردلی) از خدا بی‌نیازشان نمی‌کند ایشان یاران دوزخ و در آن جاودانند (۱۷). روزی که خدا همگی‌شان را مبعوث می‌کند برای او هم سوگند می‌خورند همانطور که برای شما سوگند می‌خوردند و گمان می‌کنند که تکیه گاهی محکم دارند آگاه باشید که آنان دروغگویند (۱۸). شیطان بر آنان مسلط شده یاد خدا را از دل‌هایشان برده اینان حزب شیطانند آگاه که حزب شیطان زیانکارند (۱۹). به طور قطع کسانی که با خدا و رسولش مخالفت و دشمنی می‌کنند در زمره خوارترینند (۲۰). خدای تعالی چنین تقدیر کرده که من و رسولانم سرانجام غالبیم، آری خدا قوی و عزیز است (۲۱). هیچ قومی نخواهی یافت که ایمان به خدا و روز جزاء داشته باشد و در عین حال با کسانی که با خدا و رسولش دشمنی می‌کنند دوستی کند هر چند دشمن خدا و رسول پدران و یا فرزندان و یا برادرانشان و یا قوم و قبیله‌شان باشد، برای این که خداوند در دل‌هایشان ایمان را نوشته و به روحی از خودش تاءیدشان کرده و در جناتی که نهرها در زیر درختانش جاری است داخلشان می‌کند تا جاودانه در آن باشند خدا از ایشان راضی شد و ایشان از خدا راضی شدند اینان حزب خدایند، آگاه! تنها حزب خدا رستگارانند (۲۲).

بیان آیات



این آیات سرگذشت دسته‌ای از منافقین را ذکر می‌کند که با یهودیان دوستی و مودت و با خدا و رسولش دشمنی داشتند، و ایشان را خاطر همین انحراف مذمت نموده، به عذاب و شقاوت تهدید می‌کند، تهدیدی بسیار شدید. و در آخر به عنوان حکمی قطعی و کلی می‌فرماید: ایمان به خدا و روز جزا نمی‌گذارد انسانی با دشمنان خدا و رسولش دوستی کند، حال این دشمنان هر که می‌خواهند باشند. و سپس مؤمنین را مدح می‌کند به این که از دشمنان دین بیزارند، و ایشان را وعده ایمان می‌دهد، ایمانی مستقر در روح و جانشان، ایمانی از ناحیه خدا و نیز وعده بهشت و رضوان می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۵

بیان وصف و حال منافقان: تولى يهود: سوگند دروغ یاد کردن و...

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ...

منظور از قومی که خدا بر آنان غضب فرموده و منافقین آنان را دوست می‌دارند یهود است، درباره شان فرموده: ((من لعنه الله و غضب عليه و جعل منهم القرده و الخنازير و عبد الطاغوت)).

((ما هم منكم و لا منهم)) - ضمیر ((هم)) به منافقین و ضمیر در ((منهم)) به یهود بر می‌گردد، می‌خواهد بفرماید: این منافقین به خاطر تحیر و سرگردانیشان بین کفر و ایمان وقتی به شما می‌رسند اظهار مسلمانی، و وقتی به یهود می‌رسند اظهار دوستی می‌کنند، اینان نه از شما مسلمانان هستند و نه از یهود: ((مذبذبین بين ذلك لالی هولاء و لا الی هولاء)).

و این صفت منافقین بر حسب ظاهر حالشان است، و گرنه واقعیت حالشان این است که ملحق به یهودند، چون خدای تعالی در جای دیگر فرموده: ((و من يتولهم منكم فانه منهم)) بنابر این منافاتی میان ((ما هم منكم و لا منهم)) با جمله ((فانه منهم)) نیست، اولی بر حسب ظاهر حالشان است، و دومی بر حسب واقعیتشان.

بعضی از مفسرین احتمال داده اند ضمیر ((هم)) به قوم برگردد، و منظور از قوم، یهود باشد، و ضمیر در ((منهم)) به موصول ((الذین)) برگردد، و مراد از موصول منافقین باشد که در این صورت معنا چنین می‌شود: آیا نمی‌بینی کسانی را که دوستدار یهود شدند، با این که یهود از شما نیستند، چون شما مؤمنید، و از خود منافقین هم نیستند، بلکه اجنبی و بیزار از هر دو طائفه اند، و این تعبیر نوعی مذمت است، ولی معنای بعیدی است.

((و يحلفون على الكذب و هم يعلمون)) - یعنی برای شما به دروغ سوگند می‌خورند که از شما نیستند، و مثل شما ایمان دارند، با این که خودشان خوب می‌دانند که در سوگندشان دروغ می‌گویند.

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

کلمه ((اعداد)) که مصدر فعل ((اعد)) است به معنای تهیه کردن است. و جمله ((انهم ساء...)) تعلیل اعداد است. و در جمله ((كانوا يعملون)) دلالتی هست بر این که منافقین در این عمل خود مداومت و استمرار داشته‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۶

و معنای آیه این است که: خدای تعالی برای آنان عذابی سخت تهیه دیده، به علت این که در عمل زشت خود مداومت دارند.

((اتخذوا ایمانهم جنه فصدوا عن سبیل الله فلهم عذاب مهین))

کلمه ((ایمان)) - به فتح همزه - ((جمع یمین)) - سوگند است. و کلمه ((جنه)) - به ضم جیم - به معنای پرده و پوششی است که با آن خود را از شر حفظ می‌کنند، سپر را هم به همین جهت ((جنه)) می‌نامند. و کلمه ((مهین)) - ضم میم - اسم فاعل از مصدر اهانت و به معنای اذلال و خوار نمودن است.

و معنای آیه این است که: منافقین سوگندهای خود را پرده و پوشش خود کردند تا به وسیله آن، تهمت و سوءظن را از خود دفع کنند. هر جا عملی از آنان سر زد که مؤمنین را در عقایدشان به شک و تردید انداخته آنان را مثل خود از راه خدا که همان اسلام منصرف سازد، و با سوگندهای دروغ خود را تبرئه می‌کردند، و به همین جهت عذابی خوار کننده دارند.

لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِّنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

یعنی آن انگیره ای که وادارشان می کرد چنین وضعی به خود بگیرند متاع زندگی دنیا است که همان اموال و اولاد است ، و لیکن با در نظر داشتن عذاب جاودانه ای که دارند، و خدای تعالی آن را بر ایشان معین فرموده ، و این که چقدر احتیاج به خلاصی از آن دارند، آن متاع دنیا به هیچ وجه نمی تواند در خلاصی آنان موثر باشد، پس تا دیر نشده به خدا ایمان بیاورند، و او را بپرستند.

يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ...

کلمه ((یوم)) ظرف است برای مضمون جمله ((اعد الله لهم عذاباً شديداً))، و یا برای مضمون جمله ((اولئك اصحاب النار)). و معنای جمله ((فیحلفون له کما یحلفون لکم)) این است که : در روز قیامت هم برای خدا سوگند خواهند خورد، همان طور در دنیا برای شما سوگند می خورند. و ما در تفسیر آیه شریفه ((ثم لم تکن فتنتهم الا انقلوا و الله ربنا ما كنا مشركين)) گفتیم که سوگند دروغ خوردنشان در روز قیامت با این که آن روز روز کشف حقایق است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۷

از این باب است که ملکات آنان در آن روز کشف می شود، و مسأله دروغگویی در دل‌های آنان ملکه شده ، در دنیا به دروغ عادت کرده بودند، همیشه بنا را بر این داشتند که باطل را سرپوشی برای حق کنند، و آن را با سوگند دروغین به صورت حق جلوه دهند. پس منافقین هم مانند هر صاحب ملکه ای دیگر آن طور که زندگی می کنند می میرند، و آن طور که می میرند زنده می شوند.

و یکی از همان دروغهایشان این است که در آن روز درخواست برگشتن به دنیا می کنند، و یا از خدا می خواهند از آتش در آیند. و یکی دیگر گفتگوهایی است که در آتش دارند، و امثال اینها همه مظاهر دروغگوییهای ایشان است که قرآن آنها را بیان کرده است ، و هیچ یک از آنها با وضع قیامت سازگار نیست ، چون قیامت عالم مشاهده حقایق است ، روز جزاء است ، نه روز عمل ، و در چنین روزی جای این حرفها نیست ، و لیکن همانطور که گفتیم این سخنان از ملکات آنان تراوش می کند.

و اما این که فرمود: ((و هم یحسبون انهم علی شیء)) معنایش این است که : گمان می کنند بر وضعی استوارند که در آن وضع می توانند برای همیشه حق را ببوشانند، و از بر ملا شدن دروغ خود جلوگیری به عمل آورند، و با انکار و دروغگویی و امثال اینها دروغ خود را حفظ کنند.

بنابراین ، ممکن است جمله مذکور قیدی باشد برای جمله ((کما یحلفون لکم)) که در این فرض اشاره ای خواهد بود به وضعی که در دنیا داشتند، و گمان می کردند سوگند دروغشان سودی برای آنان دارد، و شما را راضی می کن د. و جمله ((الا انهم هم الکاذبون)) قضاء و داوری خدا در حق آنان است ، می فرماید: خدای تعالی درباره آنان چنین داوری کرده که ایشان دروغگویند، و نباید به هذیانها یشان توجه کرد و به سوگندهایشان اعتناء نمود.

ممکن هم هست قیدی باشد برای جمله ((فیحلفون له)) که در این فرض از قبیل ظهور ملکات در قیامت خواهد بود که بیانش در چند سطر قبل در معنای سوگند خوردن منافقین گذشت . آن وقت جمله ((الا-انهم هم الکاذبون)) داوری خدای تعالی به دروغگویی آنان در روز قیامت و یا در دنیا و آخرت می شود.

اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخٰسِرُونَ

کلمه ((استحواذ)) به معنای استیلاء و غلبه است . و بقیه الفاظ آیه روشن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۸

إِنَّ الَّذِينَ يَحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ

این آیه مضمون آیه قبلی را که می فرمود ((منافقین از حزب شیطان و از زیانکارانند)) تعلیل می کند، می فرماید: به این علت خاسرینند که با مخالفت و لجبازی خود با خدا و رسولش دشمنی می کنند، و دشمنان خدا و رسول در زمره خوارترین خلق خدایند. بعضی از مفسرین گفته اند: علت این که تعبیر ((اذلین)) آورد، این بوده که به طور کلی ذلت یکی از دو متخاصم به مقدار عزت

طرف دیگر است ، و وقتی یک طرف متخاصم خدای عزوجل است ، که همه عزتها از او است ، برای طرف دیگر که دشمن او چیزی نمی ماند مگر ذلت .

كَتَبَ اللَّهُ لِأَعْلَبِ بْنِ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

منظور از کتابت خدا قضایی است که می راند. جنبه های مختلف غلبه خدا و رسولان او (کتب الله لاءعلبن انا و رسلی) و ظاهر اطلاق غلبه و بدون قید آوردنش این است که خدا از هر جهت غالب باشد، هم از استدلال و هم از جهت تائید غیبی ، و هم از طبیعت ایمان به خدا و رسول .

اما از حیث استدلال ، برای این که درک حق و خضوع در برابر آن فطری انسان است ، اگر حق را برایش بیان کنند، و مخصوصا از راهی که با آن راه مانوس است روشن سازند، بدون درنگ آن را می فهمد، و وقتی فهمید فطرتش به آن اعتراف می کند، ضمیرش در برابر آن خاضع می گردد، هر چند که عملا خاضع نشود، و پیروی از هوی و هوس و یا هر مانع دیگر از خضوع عملیش مانع شود.

و اما غلبه از حیث تاءید غیبی ، و به نفع حق و به ضرر باطل قضاء راندن ، بهترین نمونه اش انواع عذابهایی است که خدای تعالی بر سر امت های گذشته که دعوت انبیاء را تکذیب کردند آورد، مانند قوم نوح همه را غرق کرد، و قوم هود که زنده زنده در زیر سنگ و خاک دفشان نمود، و قوم صالح و لوط و شعیب و آل فرعون و دیگران که هر یک را به عذابی دچار فرمود. و در کلام مجیدش درباره همین نوع تاءید فرموده : ((ثم ارسلنا رسلنا تتری کلما جاء امه رسولها کذبوه فاتبعنا بعضهم بعضا و جعلناهم احادیث فبعدا لقوم لا- یومنون)) و سنت الهی به همین منوال جریان یافته آیه زیر آن را به طور اجمال خاطرنشان ساخته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۳۹

می فرماید: ((و لکل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)).

و اما غلبه از حیث طبیعتی که ایمان به خدا و رسول دارد، دلیلش این است که ایمان مؤمن به طور مطلق و بدون هیچ قیدی او را به دفاع از حق و قیام در برابر باطل دعوت می کند، چنین کسی معتقد است که اگر کشته شود رستگار می گردد، و اگر هم بکشد رستگار می شود، و ثبات و مقاومت او در دفاع از حق مقید به هیچ قیدی ، و محدود به هیچ حدی نیست ، خلاف کسی که اگر از حق دفاع می کند نه بدان جهت است که حق است ، بلکه بدان جهت است که هدفی از اهداف دنیایی او را تاءمین می کند، چنین کسی در حقیقت از خودش دفاع کرده ، و به همین دلیل اگر ببیند که مشرف به هلاکت شده ، و یا نزدیک است گرفتار خطری شود، پا به فرار می گذارد. پس دفاع او از حق شرط و حدی دارد، و آن شرط سلامتی نفس و آن حد تاءمین منافع خودش است ، و این واضح است که عزیمت بی قید و شرط، بر چنین عزیمتی مقید و مشروط، غالب می شود. یکی از شواهدش جنگهای پیامبر اسلام است که مسلمانان در عین نداشتن عده و عده همواره غلبه می کردند، و جنگها جز به پیشرفت مسلمانان خاتمه نمی یافت .

و این غلبه و فتوحات اسلامی متوقف نشد، و جمعیت مسلمین به تفرقه مبدل نگشت ، مگر وقتی که نیاتشان فاسد، و سیرت تقوا و اخلاصشان در گسترش دین حق ، به قدرت طلبی و گسترش و توسعه مملکت (و در نتیجه حکمرانی بر انسان هایی بیشتر، و به دست آوردن اموال زیادتیر) مبدل شد، در نتیجه آن فتوحات متوقف گردید. آری ، خدای تعالی هرگز نعمتی را که به مردمی داده تغییر نمی دهد، مگر وقتی که مردمی نیاتشان را تغییر دهند، و خدای تعالی در آن روزی که دین مسلمانان را تکمیل نمود و از شر دشمنان ایمنشان ساخت ، با آنان شرط کرد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۰

که تنها از او بترسند، و فرمود: ((الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون)) و در مسلم بودن این غلبه کافی است که در آیه ۱۳۹، در سوره آل عمران مؤمنین را خطاب نموده می فرماید: ((و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین)).

هرگز دوستی با دشمنان خدا و رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) با داشتن ایمان قابل جمع نیست

لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ...

در این آیه شریفه یافتن قومی با چنین صفتی را نفی نموده، می فرماید: چنین مؤمنینی نخواهی یافت. و کنایه است از اینکه ایمان راستین به خدا و روز جزا با چنین صفاتی نمی سازد آن کس که واقعا به خدا و رسول و روز جزا ایمان دارد، ممکن نیست با دشمنان خدا دوستی کند، هر چند که همه قسم سبب و انگیزه دوستی در آنان وجود داشته باشد، مثل این که پدرش یا پسرش یا برادرش باشد، و یا قرابتی دیگر داشته باشد، برای این که این چنین دوستی با ایمان به خدا منافات دارد.

پس روشن گردید که جمله ((و لو کانوا ابائهم...)) مطلق اسباب مودت اشاره دارد. و اگر تنها مودت ناشی از قرابت را ذکر کرد، به خاطر آن است که مودت خویشاوندی قوی ترین محبت، و هم با ثبات ترین آن است و زوالش از دل به آسانی صورت نمی گیرد.

((اولئک کتب فی قلوبهم الايمان)) - کلمه ((اولئک)) اشاره به مردمی است که به خاطر ایمانی که به خدا و روز جزا دارند با دشمنان خدا هر چند پدر و یا پسر یا برادرشان باشد دوستی نمی کنند. و ((کتابت)) به معنای اثبات غیر قابل زوال است. و ضمیر در ((کتب)) به خدای تعالی برمی گردد. و این آیه تصریح و نص در این است که چنین کسانی مؤمنین حقیقی هستند. مراد از تاءید مؤمنین به روحی از او

((و ایدهم بروح منه)) - کلمه ((تایید)) به معنای تقویت است. و ضمیر فاعل در جمله ((ایدهم)) به ((الله)) برمی گردد، و همچنین ضمیر در ((منه)). و کلمه ((من)) ابتدائی است. و معنای جمله این است که: خدای تعالی این گونه انسان ها را به روحی از خود تقویت نمود. و بعضی گفته اند: ضمیر به ایمان برمی گردد، و معنای جمله این است که: خدای تعالی آنان را به روحی از جنس ایمان تقویت کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۱

و دلهایشان را با آن روح زنده ساخت. این معنا هم عیبی ندارد. بعضی هم گفته اند: مراد از ((روح)) جبرئیل است. و بعضی گفته اند: قرآن است. بعضی دیگر گفته اند حجت و برهان است. و همه این اقوال وجوهی ضعیف که از جهت لفظ آیه شاهدهی ندارد.

نکته ای که در اینجا هست این است که ((روح)) به طوری که از معنای آن به ذهن تبادر می کند عبارت است از مبداء حیات، که قدرت و شعور از آن ناشی می شود. بنابر این، اگر عبارت ((و ایدهم بروح منه)) را بر ظاهرش باقی بگذاریم، این معنا را افاده می کند که در مؤمنین به غیر از روح بشریت که در مؤمن و کافر هست، روحی دیگر وجود دارد که از آن حیاتی دیگر ناشی می شود، و قدرتی و شعوری جدید می آورد، و به همین معنا است که آیه ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)) به آن اشاره نموده. و نیز آیه شریفه زیر به آن اشاره نموده، می فرماید: ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو فلنحیینه حیوة طيبة)).

و بیان اینکه مؤمنان علاوه بر حیات طبیعی از حیات طیب برخوردارند

و حیات طبیعی که در آیه است ملازم با اثر طیب است. اثر حیات - که قدرت و شعور است - در زندگی طیب، طیب خواهد بود، و وقتی قدرت و شعور طیب شد، آثاری که متفرع بر آن است یعنی اعمالی که از صاحب چنین حیاتی سر می زند، همه طیب و صالح خواهد بود، و این قدرت و شعور طیب، همان است که در آیه سوره انعام چند سطر پیش گذشت از آن تعبیر به نور کرد، و همچنین آیه ((یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و امنوا برسوله یوتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون به)).

و این حیات، زندگی خاصی است کریم که آثاری خاص و ملازم با سعادت ابدی انسان دارد. حیاتی است وراء حیاتی که مشترک بین مؤمن و کافر است، و آثارش هم مشترک بین هر دو طایفه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۲

پس این زندگی مبدئی خاص دارد، و آن روح ایمانی است که آیه شریفه آن را روحی سواي مشترک بین مؤمن و کافر می

داند.

و براساس دیگر اجباری نداریم وجهی را که در این باب ذکر کرده اند، بپذیریم و بگوییم: مراد از روح نورانیت قلب است - که همان نور علم باشد - که به وسیله آن آرامش و اطمینان حاصل می شود، و اگر این نور قلب را روح خوانده تسمیه ای است مجازی، از باب مجاز مرسل. چون همین آرامش قلبی است که مایه حیات طیب و ابدی است. و یا از باب استعاره است چون نور قلب همواره ملازم با وجوهی از علم است، که بر قلب آدمی افاضه می شود. و معروف است که می گویند: علم مایه حیات قلب، و جهل، مرگ قلب است. پس علم شبیه روحی است که به جسمی بی جان افاضه می شود، تا زنده گردد. این بود آن وجهی که گفتیم در معنای روح ذکر کرده اند.

((و یدخلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها)) - این جمله وعده جمیلی است که به مؤمنین واقعی داده، و در آن اوصاف حیات طیبه آخرت ایشان را ذکر نموده است.

((رضی الله عنهم و رضوا عنه)) - این جمله استینافی و ابتدایی است، می خواهد جمله قلبی را تعلیل نموده، بفرماید: به این علت خدا ایشان را به چنان بهشتی که گفته شد در می آورد که از ایشان راضی بوده است، و رضایت خدا عبارت است از رحمت او که مخصوص افرادی است که در ایمانشان به خدا خالص باشند. ایشان هم از خدا راضی ند، برای این که با رسیدن به آن زندگی طیب و آن بهشت، شادمان و خرسند می گردند.

((اولئک حزب الله الا- ان حزب الله هم المفلحون)) - این جمله تشریف و بزرگداشتی است از همان افراد مخلص، می فرماید: اینها که دارای ایمانی خالصند حزب خدای تعالیند، همچنان که آن منافقین که در ظاهر اظهار اسلام می کنند، و در باطن کفار و دشمنان خدا را دوست می دارند، حزب شیطانند، اینها رستگارانند همچنان که آنها زیانکارند.

در جمله ((الا- ان حزب الله)) با این که کلمه ((حزب الله)) قبلا- ذکر شده بود، و می توانست بفرماید ((الا انهم هم المفلحون)) دوباره اسم ظاهر حزب الله را به جای ضمیر ذکر کرد، تا کلام جنبه مثلی معروف بخود بگیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۳

بحث روایتی

روایاتی درباره نزول آیه: ((کتب الله لاءغلبن انا و رسلی)) حب و بغض فی الله، و روح ایمان

در مجمع البیان در تفسیر آیه ((کتب الله لاءغلبن انا و رسلی)) می گوید: روایت شده که مسلمانان وقتی دیدند که خدای تعالی فتوحاتی نصیبشان کرد، به یکدیگر گفتند: به زودی خدا روم و فارس را هم برایمان فتح خواهد نمود. منافقین گفتند: شما خیال کرده اید که روم و فارس مانند دیگر شهرهایی است که بر آنها غلبه یافت ه اید؟ و خدای تعالی در پاسخشان این آیه را نازل کرد. مؤلف: ظاهرا این حدیث از باب تطبیق آیه بر داستان مذکور می باشد، نه این که آیه در خصوص داستان نازل شده باشد. و نظائر این تطبیق در میان احادیث مربوط به شاعن نزول بسیار است، و از همین باب است که در روایات آمده آیه شریفه ((لا تجد قوما یومنون بالله و الیوم الاخر)) درباره ابی عبیده بن جراح نازل شده، که پدرش را در جنگ بدر کشت. و در بعضی از روایات آمده که در شاعن پدر ابوبکر نازل شده که وقتی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ناسزا گفت پسرش ابوبکر چنان بر سرش کوبید که به زمین افتاد، و آیه نامبرده در شاعن وی نازل شد. و در بعضی دیگر آمده که: در شاعن عبدالرحمان بن ثابت بن قیس بن شماس نازل شده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجازه خواست به زیارت دایی اش که از مشرکین بود برود، و حضرت اجازه اش داد. همین که برگشت و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وارد شد حضرت و مسلمانانی که در اطراف آن جناب بودند این آیه را برایش خواندند.

لیکن هیچ یک از این روایات با سیاق و مضمون آیات مورد بحث نمی سازد، برای این که آیه مورد بحث جدای از سایر آیات قبل

و بعدش نیست ، و اتصالی روشن به آنها دارد. و در الدر المنثور است که طیالسی و ابن ابی شیبہ از براء بن عازب ، روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: محکم ترین و مورد اعتمادترین دستاویزهای ایمان ، حب در راه خدا، و بغض در راه خدا است .

و در کافی به سند خود از ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هیچ مومنی نیست مگر در باطن قلبش دو گوش هست ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۴

در یکی از آن دو شیطان وساوس خود را بر او می خواند، و در یکی دیگر فرشته خدا می خواند، و خدای تعالی بنده مومنش را به وسیله فرشته تاءیبید می کند، و این همان است که قرآن می فرماید: ((و ایدهم بروح منه)). مؤلف : معنای این حدیث این نیست بگویند روح به معنای فرشته است ، بلکه می خواهد بفرماید فرشته همواره با روح است ، و با آن کار می کند، همچنان که قرآن هم فرموده خدا همواره فرشته را با روح نازل می کند: ((ینزل الملائکه بالروح بالروح من امره)).

و در همان کتاب به سند خود از ابن بکیر روایت کرده که گفت : به امام باقر (علیه السلام) عرضه داشتم : معنای این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده : ((اگر مردی زنا کند روح ایمان از او قهر می کند و جدا می شود)) چیست ؟ فرمود: این کلام ناظر به همان کلام خدای تعالی است که می فرماید: ((و ایدهم بروح منه)) این روح خدایی است که از مرد زناکار جدا می شود.

باز در همان کتاب است که محمد بن سنان از ابی خدیجه روایت کرده که گفت : داخل شدم بر ابی الحسن (علیه السلام) به من فرمود: خدای تعالی مؤمن را به روحی تاءیبید می کند که همواره در هر عمل نیکی که می کند و تقوایی که به خرج می دهد به سراغش می آید، و هر وقت عمل زشتی مرتکب شود و یا تجاوزی بکند، از او غایب می شود. پس روح خدا در هنگام عمل خیر مؤمن از خوشحالی به اهتزاز در می آید، و در هنگام گناه و عمل زشتش به زمین فرو می رود. حال که چنین است ای بندگان خدا قدر نعمت های خدا را بدانید، و دل خود را اصلاح کنید تا یقین شما زیاد گشته ، سود نفیس و پر قیمت ببرید، خدا رحمت کند شخصی را که تصمیم بر عمل خیری بگیرد، و آن را انجام دهد، و چون تصمیم بر عمل زشتی می گیرد از آن صرف نظر کند. آنگاه فرمود: ما روح را با اطاعت خدا و عمل برای او کمک و تاءیبید می کنیم .

مراد از روحی که خداوند مؤمن را بوسیله آن تاءیبید می کند

مؤلف : از آنچه در ذیل آیه گذشت روشن شد که این روح یکی از مراتب روح انسانی است که تنها مؤمن آن هم بعد از آنکه ایمان خود را به حد کمال رسانید به آن مرتبه می رسد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۵

و دیگر از آن جدا نمی شود، همانطور که روح نباتی و حیوانی و انسانی که بین مؤمن و کافر مشترک است ، از مراتب روح آدمی است ، و هرگز از آن جدا نمی گردد. چیزی هست این مرتبه از روح بعد از آنکه در نفس پیدا شد، گاهی همچنان در نفس باقی می ماند، و رو به رشد می گذارد، و در نفس هیبتی و صورتی خوب پدید می آورد. و گاهی دچار هیبت زشتی می شود، هیبتی که در اثر گناه پیدا شده ، و با آن معارضه می کند، و پس از توبه یا عوامل دیگر از شر آن خلاصی یافته ، موانع ناسازگار از بین می رود، تا آنکه خودش در نفس مستقر گشته ، آن صورت نیکو در نفس رسوخ یابد، و دیگر دستخوش زوال و دگرگونگی نشود. با این بیان روشن می شود که مراد امام (علیه السلام) از ((روحی که به سراغش می آید)) و این که فرمود: ((این روح همواره با او هست)) است صورت آن روح در نفس پیدا می شود، چون این صورت است که گاهی در اثر برخورد با صورتی زشت از بین می رود، نه اصل روح . و نیز روشن شد که مرادش از این که فرمود: ((در زمین فرو می رود)) این است که بطور کنایه بفهماند آن صورت خوب از بین می رود. و همچنین است مرادش در روایت قبلی که می فرمود: ((روح ایمان از او جدا می شود)).



## الحشر

سوره حشر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۶

آیات ۱ - ۱۰، سوره حشر

سوره حشر مدنی است و بیست و چهار آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱) هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (۲) وَلَوْ لَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ (۳) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۴) مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّينِهِ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ (۵) وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كَفَّ اللَّهُ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۶) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَاللِّرَسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْإِنْسَانِ السَّبِيلُ كُنْ لِا- يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَعْيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (۷) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۸) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَخِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۹) وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۳۴۷

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم ، آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است برای خدا تسبیح می گوید و او عزیز و حکیم است (۱). او کسی است که برای اولین بار کافرانی از اهل کتاب را از دیارشان بیرون کرد با این که شما احتمالش را هم نمی دادید و می پنداشتید دژهای محکمی که دارند جلوگیر هر دشمن و مانع آن می شود که خدا به ایشان دست یابد ولی عذاب خدای تعالی از راهی که به فکرشان نمی رسید به سراغشان رفت و خدا رعب و وحشت بر دلهايشان بیفکند چنانکه خانه های خود را به دست خود و به دست مؤمنین خراب کردند، پس ای صاحبان بصیرت عبرت بگیرید (۲). و اگر نه این بود که خدا جلای وطن را برای آنان مقدر کرده بود هر آینه در دنیا عذابشان می کرد و به هر حال در آخرت عذاب آتش دارند (۳). این بدان جهت است که ایشان با خدا و رسولش دشمنی کردند و هر کس با خدا دشمنی کند (همین سرنوشت را دارد) چون خدا شدیدالعقاب است (۴). شما مسلمانان هیچ نخلی را قطع نمی کنید و هیچ یک را سر پا نمی گذارید مگر به اذن خدا و همه اینها برای این است که خدا فاسقان را خوار کند (۵). خدا هر غنیمتی از آنان به رسول خود رسانید بدون جنگ شما رسانید شما بر اموال آنان هیچ اسب و شتری نتاختید لیکن این خدا است که رسولان خود را بر هر کس که خواهد مسلط می کند که او بر هر چیزی قادر است (۶). آنچه خدا از اموال اهل قری به رسول خود برگردانید از آن خدا و رسول او و از آن خویشان رسول و فقیران و مسکینان و درماندگان در راه است تا اموال بین توانگران دست به دست نچرخد. و هر دستوری که رسول به شما داد بگیرید و از هر گناهی نهیتان کرد آن را ترک کنید و از خدا بترسید که خدا عقابی سخت دارد (۷). از غنائم سهمی برای فقرای مهاجرین است ، آنان که به دست دشمن از اموال و خانه های خود بیرون شدند، و به امید رسیدن به فضل و رضوان خدا ترک وطن کردند و همواره خدا و رسولش را یاری می دهند اینان همان صادقانند (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۸

و نیز سهمی از آن غنائم از آن کسانی از اهل مدینه است که در مدینه و در قلعه ایمان جای دارند و قبل از مهاجرین ایمان آورده بودند و هر مومنی را که از دیار شرک به سویشان هجرت می کند دوست می دارند و وقتی اسلام به آنان چیزی می دهد در دل خود نیازی به آنچه به مهاجران داده شده احساس نمی کنند و مهاجرین را بر خود مقدم می دارند هر چند که خود نیز محتاج باشند. و کسانی که بخل درونی خود را به توفیق خدای تعالی جلو می گیرند رستگارانند (۹). و سهمی از آن کسانی است که بعدها به اسلام در می آیند می گویند: پروردگارا ما را و برادران ایمانیمان را که در ایمان از ما سبقت گرفتند بیامرز و کینه کسانی را که ایمان آوردند در دلهای ما میفکن که تو رووف و رحیمی (۱۰).

#### بیان آیات

این سوره به داستان یهودیان بنی النضیر اشاره دارد که بخاطر نقض پیمانی که بام سلمین بسته بودند محکوم به جلای وطن شدند. و نیز به این قسمت از داستان اشاره دارد که سبب نقض عهدشان این بود که منافقان به ایشان وعده دادند که اگر نقض عهد کنید ما شما را یاری می کنیم، ولی همین که ایشان نقض عهد کردند، منافقین به وعدهای که داده بودند وفا نمودند. و در ضمن این اشارات مطالبی دیگر نیز در این سوره آمده، و از آن جمله مسأله حکم غنیمت بنی النضیر است.

و از آیات برجسته این سوره هفت آیه آخر آن است که خدای سبحان در آنها بندگان خود را دستور می دهد به این که از طریق مراقبت نفس و محاسبه آن آماده دیدارش شوند، و عظمت کلام و جلالت قدر خود را در قالب بیان عظمت ذات مقدسش، و اسمای حسنی و صفات علیایش، بیان می فرماید. و این سوره به شهادت سیاقش در مدینه نازل شده.

سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

این آیه آغاز سوره می باشد و سوره با مضمونی افتتاح شده که با همان مضمون ختم می شود، چون در آخر سوره باز سخن از تسبیح تمامی موجودات آسمانها و زمین رفته، می گوید: ((سبِّحْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)).

و اگر سوره را با مسأله تسبیح افتتاح نمود، به خاطر مطالبی است که در خلال سوره آمده، و آن - همان طور که گفتیم - خیانت یهود و نقض عهدش، و وعده فریبکارانه منافقین به یهودیان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۴۹ خواسته بفهماند این گونه مکرها بر دامن کبریایی خدا گردی نمی نشاند. و اگر آیه را با جمله ((عزیز)) و ((حکیم)) ختم کرد، برای این است که باز در این سوره سرانجام کار یهود و منافقین را تشبیه کرده به اقوامی که در قرنهای نزدیک به عصر یهودیان و منافقین و بال فریبکاریهای خود را چشیدند، و این خود شاهد عزت و اقتدار خداست. و نیز اگر دچار عذاب شدند، بدین جهت بوده که عذابشان بر طبق حکمت و مصلحت بوده، و این خود شاهد حکمت خدا است.

آیات مربوط به اخراج بنی النضیر از سرزمینشان

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ

این آیه تسبیح موجودات و عزت و حکمت خدای را که در آیه قبلی آمده بود تاءییید می کند، و مراد از جمله ((آنان که از اهل کتاب کافر شدند و خدا بیرونشان کرد)) قبیله بنی النضیر است که یکی از قبائل یهود بودند، و در بیرون شهرمدینه منزل داشتند، و بین آنان و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عهدی بر قرار شده بود که همواره با هم به مسالمت زندگی کنند، دشمنان هر یک دشمنان دیگری و دوستان هر یک دوستان دیگری باشد. ولی بنی النضیر این پیمان را شکستند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دستور داد تا جلای وطن کنند که - ان شاء الله - شرح داستانشان در بحث روایتی آینده می آید.

کلمه ((حشر)) به معنای بیرون کردن است اما نه بیرون کردن یک نفر، بلکه یک جمعیت، و نه به اختیار، بلکه به اجبار. و اضافه ((اول الحشر)) اضافه صفت به موصوف، و به معنای حشر اولی است. و لام در ((لاول)) به معنای ((فی - در)) است، نظیر لامی که بر سر کلمه ((دلوک)) در جمله ((اقم الصلوة لدلوك الشمس)) آمده، یعنی نماز بخوان در هنگام دلوک شمس.

و معنای آیه این است که: خدای تعالی همان کسی است که یهودیان بنی النضیر را برای اولین بار از جزیره العرب از خانه و زندگیشان بیرون کرد. آنگاه به اهمیت جریان اشاره نموده، می‌فرماید: ((ما ظننتم ان یخرجوا)) یعنی: هیچ احتمال نمی‌دادید که دست از وطن خود کشیده بیرون روند، چون شما از این قبیله قوت و شدت و نیرومندی سابقه داشتید. ((و ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله)) خود آنها هم هرگز چنین احتمالی نمی‌دادند، آنها پیش خود فکر می‌کردند قلعه‌های محکمشان نمی‌گذارد خدا آسیبشان برساند، و مادام در آن قلعه‌ها متحصن هستند، مسلمانان بر آنان غلبه نمی‌یابند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۰

در این آیه با این که می‌توانست بفرماید ((مانعتهم حصونهم من المسلمین)) فرمود ((من الله)) و این بدان جهت است که در آیه قبلی اخراج آنان را به خدا نسبت داده بود. و همچنین در ذیل آیه، القای رعب در دل‌های آنان را به خدا نسبت داد. از لحن این آیه استفاده می‌شود بنی النضیر چندین قلعه داشتند، نه یکی، چون فرموده ((حصونهم)).

آنگاه به فساد پندار آنان، و خبط و اشتباهشان پرداخته، می‌فرماید: ((فاتیهم الله من حیث لم یحتسبوا)) خدای تعالی از جایی و از دری به سراغشان آمد که هیچ خیال نمی‌کردند. و منظور از ((آمدن خدا)) نفوذ اراده او در میان آنان است، اما نه از راهی که آنان گمان می‌کردند - که همان دژها و درها است - بلکه از طریق باطنشان که همان راه‌های قلبیشان است، لذا می‌فرماید: ((و قذف فی قلوبهم الرعب)). و کلمه ((رعب)) به معنای خوفی است که دل را پر کند، ((یخربون بیوتهم بایدیهم))، معنای اینکه فرمود: ((یخربون بیوتهم بایدیهم و ایدی المؤمنین))

خانه‌هایشان را به دست خود ویران می‌کردند که به دست مسلمانان نیفتد. و این از قوت سیطره‌ای بود که خدای تعالی بر آنان داشت، برای این که خانمانشان را به دست خود آنان و به دست مؤمنان ویران کرد. و این که فرمود: و به دست مؤمنان بدین جهت است خدا به مومنان دستور داده، و آنان را به امتثال دستور و به کرسی نشاندن اراده اش موفق فرموده بود. ((فاعتبروا)) پس پند بگیرید ای صاحبان بصیرت، چون می‌بینید که خدای تعالی یهودیان را به خاطر دشمنیشان با خدا و رسول چگونه در بدر کرد. بعضی از مفسرین گفته‌اند: خود یهودیان خانه‌هایشان را خراب کردند، تا بهتر بتوانند فرار کنند، و مؤمنین خانه‌های ایشان را خراب کردند تا به آنان برسند.

بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از تخریب خانه‌ها اختلال نظام زندگی است. یهودیان به خاطر نقض عهد، خانه‌های خود را خراب کردند. و منظور از خراب کردن آن به دست مؤمنین، این است که مؤمنین ماء‌مور شدند با ایشان قتال کنند.

ولی هیچ یک از این دو قول به نظر درست نمی‌رسد، زیرا ظاهر جمله ((یخربون بیوتهم...)) این است که بیان باشد برای جمله ((فاتیهم الله من حیث لم یحتسبوا)) و معلوم می‌شود که تخریب بیوت اثر نقض عهد است، و بعد از آن واقع شده است، و وجه اول می‌خواست بگوید: تخریب خانه‌ها به نقشه خود یهود بود، نه نقشه الهی. و وجه دوم می‌خواست بگوید: تخریب خانه‌ها عین نقض عهد است، نه این که به راستی خانه‌ها را خراب کرده باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۱

وَلَوْ لَا اَنْ كَتَبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ

گفتیم جلاء به معنای ترک وطن است. و ((نوشتن جلاء علیه یهود)) به معنای راندن قضاء آن است، و مراد از عذاب دنیوی آنان، عذاب انقراض و یا کشته شدن و یا اسیر گشتن است.

و معنای آیه این است که: اگر خدای تعالی این سرنوشت را برای آنان نوشته بود که جان خود را برداشته و جلائی وطن کنند، در دنیا به عذاب انقراض یا قتل یا اسیری گرفتارشان می‌کرد، همانطور که با بنی قریظه چنین کرد، ولی در هر حال در آخرت به عذاب آتش معذبشان می‌سازد.

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَاقُّوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ مَنْ يُشَاقِقِ اللّٰهَ فَاِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ

کلمه ((مشاقه)) به معنای مخالفت از روی دشمنی است. و اشاره با کلمه ((ذکک)) به همان مساءله بیرون راندن بنی النضیر، واستحقاق عذاب آنان در صورت عدم جلاء است. در این آیه شریفه نخست مشاقه با خدا و رسول را ذکر نموده، سپس خصوص مشاقه با خدا را آورده، و این اشاره است به اینکه مخالفت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم مخالفت با خداست. و بقیه الفاظ آیه روشن است. قطع کردن و نکردن درختان را بنی النضیر به اذن خدا بود

مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ

راغب می گوید: کلمه ((لینه)) به معنای درخت خرمای خرم و پر بار است، حال هر نوع خرما که باشد. روایت هم شده که رسول خدا دستور داده بودند که نخلستان بنی النضیر را قطع کنند، همین که دست به قطع چند درخت زدند، یهودیان فریاد زدند: ای محمد تو همواره مردم را از فساد نهی می کردی، حال این درختان خرما چه گناهی دارند که قطع می شوند. به دنبال این جریان بود که آیه مورد بحث نازل شد، و پاسخ آنان را چنین داد که: هیچ درخت خرم و پرباری را قطع نمی کنید، و یا آن را باقی نمی گذارید مگر به اذن خدا، و خدا در این فرمانش نتایج حقه و حکمت هایی بالغه در نظر دارد که یکی از آنها خوار ساختن فاسقان، یعنی بنی النضیر، است.

بنابراین حرف ((لام)) در جمله ((و لیخزی الفاسقین)) لام تعلیل است. و این جمله که حرف عطف ((واو)) بر سر آن آمده عطف است بر جمله ای محذوف، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۲

و تقدیر آن این است که: قطع کردن و نکردن درختان بنی النضیر به اذن خدا بود، تا چنین و چنان کند، و تا فاسقان را خوار سازد. بنابر این، عطف در این آیه نظیر عطف در آیه ((و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين)) است، می فرماید: و ما این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا چنین و چنان شود، و تا از صاحبان یقین گردد. وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ... مصدر ((افاءه)) که فعل ماضی ((افاء)) مشتق از آن است، به معنای ارجاع است، چون خود آن مصدر از مصدر ثلاثی مجرد فیء گرفته شده، به معنای رجوع است. و ضمیر در ((منهم)) به بنی النضیر برمی گردد، که البته منظور خود آنان نیست، بلکه اموال ایشان است.

و مصدر ((ایجاب)) که فعل ((اوجفتم)) از آن گرفته شده وقتی در مورد حیوانات سواری استعمال می شود، معنای راندن حیوان به سرعت و به اجبار است. و کلمه ((خیل)) به معنای اسبان، و کلمه ((رکاب)) به معنای شتران است. و جمله من ((خیل و لا رکاب)) مفعول فعل ((اوجفتم)) و کلمه ((من)) در آن زائده است که کلیت را افاده می کند.

و معنای آیه این است که: آنچه خدای تعالی از اموال بنی النضیر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برگردانید - و ملک آن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اختصاص داد - بدین جهت به آن جناب اختصاص داد و شما مسلمانان را در آن سهیم نکرد که در گرفتن قلعه آنان مرکبی سوار نشدید، و به خاطر اینکه راه قلعه تا مدینه نزدیک بود پیاده بدانجا رفتید، و خدای تعالی پیامبران خود را بر هر کس بخواهد مسلط می سازد، و خدا بر هر چیزی قادر است. و اینکه رسول اسلام را بر بنی النضیر مسلط ساخته، در نتیجه فیء (غنیمت) و اموالی که از این دشمنان به دست آمده خاص آن جناب است، هر کاری که بخواهد در آن اموال می کند.

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ...

از ظاهر این آیه برمی آید که می خواهد موارد مصرف فیء در آیه قبلی را بیان کند. و فیء در آن آیه را که خصوص فیء بنی النضیر بود به همه فیء های دیگر عمومیت دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۳ و بفرماید حکم فیء مخصوص فیء بنی النضیر نیست، بلکه همه فیء ها همین حکم را دارد.

موارد مصرف ((فیء))

((فله و للرسول)) - یعنی قسمتی از فیء مخصوص خدا و قسمتی از آن مخصوص رسول خدا است. و منظور از اینکه گفتیم مخصوص خداست، این است که باید زیر نظر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در راه رضای خدا صرف شود، و آنچه سهم رسول خدا است در مصارف شخصی آن جناب مصرف می شود. پس اینکه بعضی گفته اند: ((ذکر نام خدا در بین صاحبان سهم تنها به منظور تبرک بوده سخن درستی نیست))، و نباید بدان توجه کرد.

((و لذی القربی)) - منظور از ذی القربی، ذی القربای رسول خدا و دودمان آن جناب است، و معنا ندارد که ما آن را به قرابت عموم مومنین حمل کنیم - دقت فرمایید - و مراد از کلمه یتامی ایتام فقیرند، نه مطلق هر کودکی که پدرش را از دست داده باشد. خواهی گفت: اگر منظور این بود کافی بود تنها مساکین را ذکر کنند، چون یتیم فقیر هم مسکین است، جواب این است که: بله این سخن درست است، لیکن این که ایتام را جداگانه ذکر کرد برای این بوده که اهمیت رسیدگی به طایفه را برساند.

و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده فرموده اند: منظور از ذی القربی، اهل بیت، و مراد از یتامی و مساکین و ابن السبیل هم یتیمان و مساکین و ابن السبیل آنها است.

((کی لا- یكون دولة بین الاغنیاء منکم)) - یعنی حکمی که ما درباره مسأله فیء کردیم، تنها برای این بود این گونه درآمدها ((دوله)) میان اغنیاء نشود، و ((دوله)) چیزی را گویند که در بین مردم متداول است و دست به دست می گردد.

((و ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا)) - یعنی آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از فیء به شما می دهد - همچنان که به هر یک از مهاجرین و بعضی از اصحاب مقداری داد - بپذیرید، و آنچه نداد و شما را از آن نهی فرمود شما هم دست بردارید، و مطالبه نکنید، پس هرگز پیشنهاد نکنید که همه فیء را در بین همه مؤمنان تقسیم کند. پس روشن شد که چرا اینگونه غنیمت ها را فیء نامید و چرا در آیه فرمود: امر آن را به رسول ارجاع داد، و معنای ارجاع دادن این شد که باید زیر نظر آن جناب مصرف شود.

و این آیه با صرف نظر از سیاقی که دارد، شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می شود، و تنها منحصر به دادن و ندادن سهمی از فیء نیست، بلکه شامل همه اوامری که می کند و نواهی که صادر می فرماید هست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۴

((و اتقوا الله ان الله شدید العقاب)) - این جمله مسلمانان را از مخالفت دستورات آن جناب برحذر می دارد و در عین حال، جمله ((ما اتیکم الرسول...)) را تاء کید می کند.

فقرای مهاجرین یکی از مصادیق فیء در راه خدا

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ...

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((للفقراء)) بدل است از جمله ((ذی القربی)) و جملات بعدی اش. و آوردن نام ((الله)) صرفاً به منظور تبرک است، در نتیجه هر فیء در اسلام آن روز به دست می آمده، مخصوص رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) و فقرای مهاجرین بوده. در روایت هم آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فیء بنی النضیر را بین مهاجران تقسیم نمود، و به انصار نداد، الا به دو نفر، و یا سه نفر از فقرای ایشان.

بعضی دیگر گفته اند: بدل است از یتامی و مساکین و ابن سبیل، در نتیجه صاحبان سهم عبارت بوده اند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و ذی القربی - چه این که فقیر باشند و یا غنی - و فقرای مهاجرین و ایتام و مساکین آنان، و در راه ماندگان ایشان. و شاید مراد از قول آن کس که گفته: جمله ((للفقراء المهاجرین)) بیان مساکین در آیه قبلی است، نیز همین باشد.

ولی آنچه با روایاتی که ما قبلاً از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل کردیم مناسب تر است، این است که بگوییم جمله ((للفقراء

المهاجرین...))، بیان مصداق و موارد فیء در راه خداست، که کلمه ((فله)) بدان اشاره است، نه اینکه فقرای مهاجرین یکی از سهامداران فیء باشند، بلکه به این معنا است که اگر در مورد آنان صرف شود در راه خدا صرف شده است. در این صورت حاصل معنای آیه چنین می‌شود: خدای عزوجل امر فیء را به رسول خود ارجاع داد، او به هر نحو که بخواهد می‌تواند مصرف کند - آنگاه به عنوان راهنمایی آن جناب به موارد صرف فیء فرموده: یکی از موارد آن راه خدا است، و یکی هم سهم رسول است، و یکی ذی القربی، و چهارم یتامی، و پنجم مساکین، و ششم ابن السبیل. و سپس موارد راه خدا و یا بعضی از آن موارد را نام برده، می‌فرماید: یکی از موارد سبیل الله فقرای مهاجرین است که رسول هر مقدار که مصلحت بداند به آنان می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۵

بنابراین، مناسب آن است که آن روایاتی را هم که می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فیء بنی النضیر را در بین مهاجرین تقسیم کرد، و به انصار چیزی نداد، الا به سه نفر از فقرای آنان: ابو دجانة سماک ابن خرشه، و سهل بن حنیف، و حارث ابن صمه، به این وجه حمل نموده، بگوییم اگر در بین مهاجرین تقسیم کردند نه از این باب بوده که مهاجرین سهمی از فیء داشتند، بلکه از این باب بود که صرف در بین آنان مورد رضای خدا بوده، و از مصادیق سبیل الله بوده است. و به هر حال منظور از فقرای مهاجرین که می‌فرماید: ((للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم)) مسلمانانی هستند که قبل از فتح از مکه به مدینه هجرت کردند، و آنان تنها کسانی هستند که کفار مجبورشان کردند از شهر و وطن خود بیرون شده خانه و اموال خود را بگذارند، و به مدینه الرسول کوچ کنند. ((یتغون فضلا من الله و رضوانا)) - کلمه فضل به معنای رزق است، می‌فرماید از خانه و دیار خود بیرون شدند تا از خدا رزقی برای دنیا و رضوانی برای آخرتشان طلب کنند.

((و ینصرون الله و رسوله)) - یعنی خدا و رسولش را با آن اموال و با جانهایشان یاری کنند. ((اولئک هم الصادقون)) - اینها پند راستگویان. این جمله راستگویی مهاجری نی را که چنین صفاتی داشته اند تصدیق می‌کند. شرح آیه: ((و الذین تبوءوا الدار و الایمان...)) که متضمن مدح انصار در چشمداشتشان به اموالی که بین مهاجران تقسیم شده می‌باشد

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَجِبُؤْنَ مِنْ هَاجِرٍ إِلَيْهِمْ ...

بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه مطلبی جدید را بیان می‌کند، می‌خواهد انصار را که از فیء سهم نخواستند مدح فرماید، تا دلگرم شوند. و جمله ((الذین تبوءوا الدار)) مبتداء است، و خبر آن جمله ((یحبون)) می‌باشد، و منظور از این کسان همان انصارند، و مراد از ((تبوی دار)) تعمیر خانه گلی نیست، بلکه کنایه است از تعمیر بنای مجتمع دینی، به طوری که همه صاحبان ایمان در آن مجتمع گرد آی‌ند. و کلمه ((ایمان)) عطف است بر کلمه ((الدار)). و منظور از ((تبوی ایمان)) و تعمیر آن، رفع نواقص ایمان از حیث عمل است، چون ایمان دعوت به سوی عمل صالح می‌کند، و اگر جو جوی باشد که صاحب ایمان نتواند عمل صالح کند، چنین ایمانی در حقیقت ناقص است، و وقتی کامل می‌شود که قبلا جوی درست شده باشد که هر صاحب ایمانی بتواند دعوت ایمان خود را لیبیک گوید، و مانعی بر سر راهش نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۶

بعضی از مفسرین احتمال داده‌اند که ایمان عطف بر کلمه ((دار)) نباشد، بلکه عطف باشد بر مسأله تبوی دار، و فعلی که عامل در آن است حذف شده، و تقدیر آیه چنین باشد: ((و الذین تبوءوا الدار و آثروا الایمان)).

بعضی دیگر گفته‌اند: جمله ((و الذین تبوءوا...)) عطف است بر کلمه ((مهاجرین)).

بنابراین نظریه، انصار هم در فیء شریک مهاجرین خواهند بود. این مفسر سپس گفته اگر کسی اشکال کند در روایت آمده ((رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فیء بنی النضیر را تنها به مهاجرین داد، و به انصار نداد، مگر به سه نفر از فقرای ایشان))



در پاسخ می‌گوییم این روایت خود دلیل بر عطف است، نه استیناف، برای اینکه اگر جائز نبوده به انصار بدهد، به آن سه نفر هم نمی‌داد، و حتی به یک نفر هم نمی‌داد، پس اینکه به بعضی داده خود دلیل بر شرکت انصار با مهاجرین است. چیزی که هست از آنجا که امر فیء ارجاع به رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) شده، او می‌توانسته به هر نحو که صلاح بداند به مصرف برساند، و آن روز و در شرایط آن روز مصلحت دیده آن طور تقسیم کند.

از نظر ما هم مناسب تر آن است که جمله ((و الذین تبوا...)) و همچنین جمله بعدی را که می‌فرماید: ((و الذین جاءوا من بعدهم)) عطف بر کلمه ((المهاجرین)) بگیریم، نه استیناف، برای اینکه کلمه ((للفقراء)) بیان مصادیق سهم سیل الله است.

بلکه روایتی هم که می‌فرماید: ((به سه نفر از انصار سهم داد)) همان طور که آن مفسر گفت خود مؤید این نظریه است، برای اینکه اگر سهیم در فیء تنها مهاجرین بودند و بس، به سه نفر از انصار سهم نمی‌داد، و اگر فقرای انصار هم مانند مهاجرین سهم می‌بردند، با در نظر گرفتن اینکه به شهادت تاریخ بسیاری از انصار فقیر بودند باید به همه فقرای انصار سهم می‌داد، نه فقط به سه نفر، و همان طور که دیدیم به تمامی مهاجرین سهم داد، (و خلاصه کلام این شد که اولاً اختیار فیء به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سپرده شد، و در ثانی ذکر مهاجرین صرفاً به منظور بیان مصداق بوده، نه اینکه مهاجرین سهم داشته‌اند، و ثالثاً جمله ((و الذین...)) عطف به ما قبل است، و جمله‌ای جدید نیست).

پس بنا بر این، ضمیر ((هم)) در جمله ((و الذین تبوا الدار و الایمان من قبلهم)) به مهاجرین برمی‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۷

و مراد، قبل از آمدنشان و هجرتشان به مدینه است.

جملات دیگری از کلام خدا در مدح انصار

((یحون من هاجر الیهم)) - یعنی مردم مدینه کسانی را که از مکه به سویشان هجرت می‌کنند به خاطر اینکه از دار کفر به دار ایمان و به مجتمع مسلمین هجرت می‌کنند دوست می‌دارند.

((و لا یجدون فی صدورهم حاجه مما اوتوا)) - ضمیر در ((لا یجدون)) و در ((صدورهم)) به انصار برمی‌گردد، می‌فرماید: انصار در باطن خود حاجتی نمی‌یابند. و ضمیر ((اوتوا)) به مهاجرین برمی‌گردد، و منظور از حاجت بدانچه به مهاجرین دادند، این است که چشم داشتی به فیء بنی النضیر نداشتند. و کلمه ((من)) در ((مما اوتوا)) به قول بعضی بیانیه، و به قول بعضی دیگر تبعیضی است. و معنای جمله این است که: انصار حتی به خاطرشان هم نگذشت چرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از فیء بنی النضیر به مهاجرین داد و به ایشان نداد، و از این بابت نه دلتنگ شدند، و نه حسد ورزیدند.

بعضی هم گفته‌اند: مراد از حاجت، معلول حاجت است و آن حالتی است که حاجت انسان را دچار آن می‌سازد، یعنی حالت غیظ. و معنای جمله این است که: انصار در دل خود از این بابت خشمی احساس نمی‌کنند.

((و یوثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه)) - ((ایثار)) به معنای اختیار و انتخاب چیزی بر غیر آن است. و کلمه ((خصاصه)) به معنای فقر و حاجت است. راغب گفته: کلمه ((خصاص البیت)) به معنای شکاف خانه است، و اگر فقر را خصاصه خوانده است، بدین جهت است که فقر نمی‌تواند شکاف حاجت را پر کند، و به همین جهت است که از آن به کلمه ((خله)) نیز تعبیر می‌کنند.

و معنای آیه این است که: انصار، مهاجرین را بر خود مقدم می‌دارند، هر چند که خود مبتلا به فقر و حاجت باشند. و توصیف از توصیف سابق در مدح رساتر، و گرانقدرتر از آن است. پس در حقیقت این آیه در معنای این است که بفرماید: ((نه تنها چشمداشتی ندارند)). بلکه مهاجرین را مقدم بر خود می‌دارند.

((و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون)) - راغب می‌گوید: کلمه ((شح)) به معنای بخل توأم با حرص است، البته نه در

یک مورد، بلکه در صورتی که عادت شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۸

و کلمه ((یوق)) که در اصل ((یوقی)) بوده، مضارع مجهول از مصدر ((وقایه)) است که به معنای حفظ کردن است. و معنای آیه چنین است: هر کس که خدا او را از شر تنگ چشمی و بخل حفظ فرموده، در نتیجه نه خودش از بذل مال مضایقه دارد، و نه از اینکه دیگران مالدار شوند ناراحت می شود، چنین کسانی رستگارند.

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِأَخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ

این آیه هم می تواند عطف به آیه قبل باشد، و هم استینافی و جدید، همان طور که آیه ((وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ يَتَذَكَّرُونَ)) دو احتمال داشت. و بنابراین که استینافی باشد موصول ((الذین)) مبتداء، و جمله ((يقولون ربنا...)) خبر آن خواهد بود، و منظور از آمدن این طایفه بعد از آمدن آن طایفه، این است که این طایفه، یعنی انصار، بعد از مهاجرین و بعد از پایان یافتن دوران هجرت، یعنی بعد از فتح مکه به اسلام در آمدند. بعضی هم گفته اند: مراد مردمی است که بعد از مسلمانان صدر اول می آیند.

و جمله ((ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان)) دعایی است به جان خودشان، و به جان مؤمنینی که قبل از ایشان بودند، دعائی است به مغفرت. و اگر از مسلمانان قبل از خود تعبیر کردند به اخوان برای این بود که اشاره کنند به اینکه ایشان را از خود می دانند، همچنان که قرآن درباره همه مسلمانان فرموده: ((بعضکم من بعض)) پس مسلمانان یکدیگر را دوست می دارند، همان طور که خود را دوست می دارند، و برای یکدیگر دوست می دارند، آنچه را که برای خود دوست می دارند.

و به همین انصار بعد از آن دعای خود گفتند: ((ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا ربنا انک روف رحیم)) از خدا خواستند که هیچ غلی، یعنی عداوتی، از مؤمنین در دلشان قرار ندهد. و در جمله ((للذین امنوا)) همه مسأله را نسبت به همه مؤمنین تعمیم دادند، چه مؤمنین از بین خودشان، یعنی انصار، و چه از مهاجرین، که قبل از ایشان ایمان آورده بودند. و هم اشاره کردند که به جز ایمان هیچ غرض و هدفی ندارند.

بحث روایتی

روایاتی درباره ماجرای اخراج و تبعید بنی النضیر

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم گفته: سبب نزول این آیه چنین بود که در مدینه سه طایفه و دودمان از یهودیان زندگی می کردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۵۹ یکی بنی النضیر بود، و یکی بنی قریظه، و یکی بنی قینقاع. و این سه طایفه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عهدی داشتند که تا مدتی مورد احترام بود، و بعدا یهودیان آن عهد را شکستند.

و سبب این عهدشکنی در بنی النضیر بود که مردی از اصحاب آن جناب دو نفر را ترور کرده بود، و قرار شد که به صاحبان خون، دیه و خونبها پردازند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به میان بنی النضیر آمد تا از آنان مقداری پول برای این منظور قرض کند. در بین افراد بنی النضیر کعب بن اشرف بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر وی در آمد. کعب گفت: مرحبا ای ابو القاسم، خوش آمدی. و برخاست و چنین وانمود کرد که می خواهد طعامی درست کند، ولی در دل نقشه کشتن آن جناب را می ریخت، و در سر می پروراند که بعد از کشتن آن جناب بر سر اصحابش بتازد. در همین حال جبرئیل نازل و جریان را به آن جناب اطلاع داد. حضرت برخاست و به مدینه برگشت، و به محمد بن مسلمه انصاری فرمود: برو در قبیله بنی النضیر، و به مردم آنجا بگو که خدای عزوجل توطئه شما را به من خبر داد، یا از سرزمین ما بیرون شوید، و یا آماده جنگ باشید. آنان گفتند از بلاد تو بیرون می شویم.

از سوی دیگر عبدالله بن ابی شخصی را نزد ایشان فرستاد که بیرون نروید، و همچنان در محل خود بمانید، و با محمد جنگ کنید که اگر چنین کنید من با قوم خود و هم سوگندانم شما را یاری خواهم کرد، و اگر هم بیرون بروید من نیز با شما بیرون می آیم، و

اگر قتال کنید با شما در قتال همدست می شوم. قبیله بنی النضیر چون این وعده را شنیدند دلگرم شده، تصمیم گرفتند بمانند، و به اصلاح قلعه‌ها پرداخته آماده جنگ شدند، و شخصی را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستادند که ما از دیار خود بیرون نمی رویم، هر کاری که می خواهی بکن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برخاست و تکبیر گفت، اصحابش یکصد تکبیر گفتند. به فرمود: تو پیشاپیش لشکر به قبیله بنی النضیر برو. امیر المؤمنین بیریق جنگ را برداشت، و به راه افتاد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قلعه آنان را محاصره کرد، و عبدالله بن ابی به کمک آنان نیامد، و بدینسان ایشان را فریب داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به هر یک از قلعه‌های ایشان که نزدیک می شد آن قلعه را خراب می کردند، و به قلعه بعدی منتقل می شدند. و با اینکه بعضی از یهودیان خانه‌های گرانبها داشتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دستور داد درختان خرما را قطع کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۰

یهودیان به جزع در آمدند، و گفتند: ای محمد! مگر خدای تعالی تو را امر به فساد کرده، اگر درختان از تو شد بگذار سالم از آن تو باشد، و اگر از ما است چرا قطع می کنی.

یهودیان وقتی چنین دیدند گفتند: ای محمد! ما حاضریم از سرزمین تو بیرون شویم، به شرطی که اموال ما را به ما بدهی. حضرت فرمود: این کار را نمی کنم، و لیکن به شما اجازه می دهم از اموالتان آن مقدار را که شتران شما حمل کند با خود ببرید. یهودیان قبول نکردند، و چند روزی هم ماندند، آنگاه گفتند می رویم، و به مقدار بار شتران از اموال خود می بریم. فرمود: نه باید بروید و هیچ چیز با خود نبرید، هر کس از شما را ببینیم که با خود چیزی می برد او را خواهیم کشت.

یهودیان از قلعه‌های خود بیرون شده، جمعی از ایشان به فدک، و جمعی به وادی القری، و گروهی به شام رفتند. در این باره بود که آیات زیر نازل شد: ((هو الذی اخرج الذین کفروا... فان الله شدید العقاب)). و درباره اعتراضی که یهودیان به آن جناب در مورد قطع اشجار کرده بودند، فرمود: ((ما قطعتم من لینه او ترکتموها قائمه علی اصولها فباذن الله... ربنا انک روف رحیم)).

و درباره عبدالله بن ابی، و همفکرانش این آیه نازل شد: ((الم تر الی الذین نافقوا... ثم لا ینصرون)). و در مجمع البیان از ابن عباس روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مردم بنی النضیر را محاصره کرد، به طوری که کاملاً در چنگال او قرار گرفتند، و به ناچار حاضر شدند هر چه آن جناب خواست بدهند، و در آخر این طور با ایشان مصالحه کرد که جان خود را سالم برگرفته از سرزمین و وطن خود بیرون شوند، و ایشان را به اذرع شام گسیل بدارد. و برای هر سه نفر از ایشان یک شتر و یک مشک آب داد.

یهودیان به اذرع شام، و به اریحا رفتند، مگر دو خانواده از آنان یکی خانواده ابی الحقیق، و یکی خانواده حی بن اخطب، که به خیبر رفتند. و طایفه ای هم خود را به حیره رساندند.

و نیز در همان کتاب از محمد بن مسلمه روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۱

مرا به سوی طایفه بنی النضیر فرستاد و دستور داد تا به ایشان سه شب مهلت دهم تا در این سه شب از سرزمین خود کوچ کنند. و نیز از محمد بن اسحاق روایت آورده که گفت: بیرون کردن بنی النضیر از قلعه‌هایشان بعد از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از جنگ احد اتفاق افتاد، و فتح بنی قریظه بعد از مراجعتش از جنگ احزاب رخ داد، ولی نظر زهری این است که اخراج بنی النضیر شش ماه بعد از واقعه بدر، و زمانی اتفاق افتاد که هنوز جنگ احد واقع نشده بود. باز از ابن عباس روایت کرده که گفت: آیه شریفه ((ما افاء الله علی رسوله من اهل القری...)) درباره اموال کفار ((اهل قری)) نازل شد. و اهل قری عبارت بودند از بنی النضیر و بنی قریظه که در مدینه بودند، و اهل فدک که سرزمینی در سه میلی مدینه، و اهل خیبر و دهات عربیه و ینبع که خدای تعالی اختیار اموال اینان را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سپرد، تا به هر نحوی که خواست در

آن حکم کند، و خبر داد که تمامی این اموال ملک شخصی او است، و لذا عده ای اعتراض کردند که چرا این اموال را تقسیم نمی کند، در پاسخشان آیه مذکور نازل شد.

روایتی در چشم پوشی انصار از غنائم آنان برای تقسیم بین مهاجرین

و نیز در مجمع البیان از ابن عباس نقل شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حادثه بنی النضیر به انصار فرمود: اگر میل دارید آنچه از مال و خانه و زمین دارید با مهاجرین تقسیم کنید، و در غنائم بنی النضیر هم با آنان شریک باشید، و اگر بخواهید می توانید مال و خانه و زمین شما مال خودتان باشد، و غنائم بنی النضیر تنها در بین مهاجرین تقسیم گردد. انصار در پاسخ گفتند: هم اموال و زمین های خود را با آنان تقسیم می کنیم، و هم غنائم بنی النضیر را به آنان واگذار می نمایم، و از آن سهم نمی خواهیم. در این مورد بود که آیه شریفه ((و یوثرون علی انفسهم...)) نازل گردید.

مؤلف: در ایثار انصار و اینکه آیه شریفه درباره آن نازل شده داستانهایی دیگر روایت شده. و ظاهراً همه این روایات از باب تطبیق آیه بر یک واقعه و داستان بوده، نه اینکه آیه تنها درباره فلان قصه نازل شده باشد. معانی سابق در الدر المنثور به طرق بسیار مختلف نیز نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۲

و در کتاب توحید از علی (علیه السلام) روایت شده که در پاسخ شخصی که آیاتی از قرآن برایش مشتبه شده بود در مورد آیه ((فاتیهم الله من حیث له یحتسبوا)) که معنای آمدن خدا چیست؟ فرمود: یعنی عذابی بر آنان فرستاد.

چند روایت درباره فی و موارد مصرف آن، و در ذیل آیه ((ما آتیکم الرسول فخذوه...))

و در تهذیب به سند خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: فیء در آیه شریفه ((ما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه)) عبارت است از آن اموالی که بدون جنگ و خونریزی از دشمن گرفته شده باشد. و کلمه ((انفال)) شامل این قسم غنیمت هم می شود، و در حقیقت فیء به منزله انفال است.

و در مجمع البیان آمده که منهل بن عمر از علی بن الحسین (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: منظور از ذی القربی و یتامی و مساکین و ابن السبیل در آیه و ((لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل)) قربای ما، و مسکینان ما، و ابن السبیل ما است.

مؤلف: این معنا در تهذیب از سلیم بن قیس از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز روایت شده. و در مجمع البیان بعد از نقل روایت منهل گفته است: همه فقهاء گفته اند که منظور آیه، یتامای عموم مردم است، و همچنین مساکین و ابنای سبیل. و این معنا از ائمه (علیهم السلام) هم روایت شده.

و در کافی به سند خود از زراره نقل کرده که از حضرت باقر و حضرت صادق (علیه السلام) شنیده که فرمودند: خدای تعالی امور خلق خود را به پیامبرش تفویض نموده تا معلوم کند اطاعتشان چگونه است، آنگاه این آیه را تلاوت فرمودند: ((ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهاوا)). مؤلف: روایات در این معنا از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بسیار وارد شده، و مراد از ((واگذار نمودن امور خلق)) به طوری که از روایات برمی آید، امضایی است که خدای تعالی از تشریحات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نموده، و اطاعت آن جناب را در آن تشریحات واجب ساخته، و ولایت و سرپرستی مردم را به آن جناب واگذار نموده. این است معنای تفویض نه اینکه از خود سلب اختیار نموده، و امور را به کلی به آن جناب واگذار کرده باشد، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۳

چون چنین چیزی عقلاً محال است.

و نیز در همان کتاب به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: ایمان اجزایی دارد که به هم متصلند، پس ایمان خود یک خانه است، همچنان اسلام یک خانه، و کفر یک خانه است (و لذا می گویند: فلانجا دار الایمان است، یا دار الکفر است).

چند روایت درباره ایمان و اینکه دین حب، و حب دین است و درباره صفت رذیله ((شرح))

و در کتاب محاسن به سند خود از ابی عبیده از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیثی فرمود: ای زیاد! وای بر تو، مگر دین بجز حب چیز دیگری است. مگر نمی بینی کلام خدای را که می فرماید: ((ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم)). آیا به کلام خدا نظر نمی کنید که به محمد (صلوات الله علیه) فرموده: ((حب لکم الایمان و زینه فی قلوبکم - ایمان را محبوب دلهایتان کرد، و آن را در دلهایتان بیاراست)). و نیز فرموده: ((یحبون من هاجر الیهم - دوست می دارند مسلمانانی را که به سویشان هجرت می کنند)). آنگاه فرمود: پس دین همان حب است، و حب هم دین است.

و در مجمع البیان می گوید: در حدیثی آمده که بخل و ایمان در قلب هیچ مسلمانی جمع نمی شود، و همچنین غبار در راه خدا و دود جهنم در جوف مرد مسلمانی جمع نمی شود. و در کتاب فقیه آمده که: فضل بن ابی قره سمندی گفته است: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: آیا می دانی ((شحیح)) کیست؟ عرضه داشتم: شحیح همان بخیل است. فرمود: نه، شحیح از بخیل بدتر است، برای اینکه بخیل به معنای کسی است که از آنچه خودش دارد بخل می ورزد، و در راه خدا نمی دهد، ولی شحیح کسی است که حتی از آنچه در دست مردم است بخل می ورزد، نه خودش به کسی چیزی می دهد، و نه می گذارد دیگران بدهند، و حتی هیچ چیزی در دست مردم نمی بیند، مگر اینکه آرزو می کند از آن او می بود، چه از حلال و چه از حرام، و به هیچ رزقی از خدای عزوجل قانع نمی شود. الحشر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۴

آیات ۱۱ - ۱۷، سوره حشر

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِأَخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۱) لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَذْبَرُ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ (۱۲) لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۱۳) لَا يَقْتُلُونَ كَمِثْلًا وَلَا يَنْصُرُونَ (۱۴) كَمِثْلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۵) كَمِثْلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلنَّاسِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (۱۶) فَكَانَ عَقِبَهُمَا أَنْهَمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (۱۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۵

ترجمه آیات

آیا به وضع کسانی نفاق ورزید ندیندیشیدی که به برادران خود، یعنی به آنهایی که از اهل کتاب کافر شدند، می گویند: اگر مسلمانان شما را از دیارتان بیرون کنند ما نیز مطمئناً با شما بیرون خواهیم شد و درباره شما احدی را ابداً اطاعت نخواهیم کرد و اگر با شما جنگ کنند بطور یقین و حتما یاریتان خواهیم نمود و خدا شهادت می دهد به اینکه ایشان دروغگویند (۱۱). و مسلماً اگر بنی النضیر از دیارشان بیرون شوند این منافقین با آنان بیرون نخواهند رفت و اگر با ایشان بجنگند یاریشان نخواهند نمود و بر فرض هم که یاریشان کنند در وسط کارزار فرار خواهند کرد و آن وقت خودشان هم یاری نخواهند شد (۱۲). شما مسلمانان در نظر آنان ترسناکترید از خدا و این بدان جهت است که ایشان مردمی نفهمند (۱۳). اینها دسته جمعی با شما نمی جنگند مگر در داخل قریه های محکم و یا از پس دیوارها. شجاعتشان بین خودشان شدید تو آنان را متحد می بینی ولی دلهایتان پراکنده است و این بدان جهت است که مردمی بی تعقل اند (۱۴). وضع آنان درست مثل کسانی است که قبل از ایشان در همین سالهای نزدیک و بال کار خود را چشیدند و عذابی الیم هم در پی دارند (۱۵) درست مثل شیطان که به انسان گفت کافر شو و چون کافر شد گفت من از تو بیزارم من از خدا می ترسم که رب العالمین است (۱۶). در نتیجه عاقبت آن شیطان و آن انسان کافر این شد که هر دو برای ابد در آتشند و همین است کیفر ستمکاران (۱۷).

## بیان آیات

این آیات به حال منافقین و وعده‌هایی به مردم بنی‌النضیر دادند که اگر با مسلمین بجنگید کمکتان می‌کنیم، و اگر بیرون بروید با شما می‌آییم، و نیز به خلف وعده‌شان اشاره می‌کند.

دروغگوئی و پیمان شکنی منافقین در وعده‌ها و قرارها که با برداران کافرشان می‌گذارند

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِأَخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ...

کلمه ((اخوان)) جمع ((اخوه)) است، و کلمه ((اخوه)) جمع ((اخ - برادر)) است. و کلمه ((اخوه)) - به ضم همزه و ضم خاء - به معنای مشترک بودن دو نفر در انتسابشان به یک پدر است. این معنای اصلی اخوت است، ولی بعدها در معنایش توسعه داده، در افراد مشترک در یک عقیده، و یا مشترک در صداقت و امثال آن نیز استعمال شده، البته کلمه ((اخوه)) بیشتر در همان معنای اصلی به کار می‌رود. و به طوری که گفته‌اند: بیشتر مورد استعمال اخوان اشتراک در اعتقاد و امثال آن است. استفهامی که در ابتدای آیه آمده استفهام تعجبی است. و منظور از جمله ((الذین نافقوا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۶

عبدالله بن ابی و یاران او است. و مراد از برداران ایشان از اهل کتاب به طوری که سیاق شهادت می‌دهد همان یهودیان بنی‌النضیر است، برای اینکه مفاد آیات این است این کفار از اهل کتاب که برداران منافقین بوده‌اند مردمی بوده‌اند که امرشان دائر شده بین ماندن و جنگیدن بعد از جنگیدن قومی دیگر، و یا ترک وطن کردن و رفتن. و چنین مردمی جز همان مردم بنی‌النضیر نمی‌توانند باشند، چون تنها آنها بودند که بعد از بنی‌قینقاع چنین سرنوشتی پیدا کردند.

((لئن اخرجتم لنخرجن معکم و لا نطیع فیکم احدا ابدا و ان قوتلتم لننصرنکم)) - این آیه حکایت کلام منافقین است، و حرف لام در جمله ((لئن اخرجتم)) لام قسم است. و معنایش است که: ما سوگند می‌خوریم که هرگاه مسلمانان شما را از دیارتان بیرون کنند ما نیز از دیار خود بیرون شده، همه جا با شما می‌آییم، نه از شما جدا شویم، و نه در جدا شدن از شما سخن کسی را گوش دهیم. و اگر مسلمانان به جنگ شما آیند به یاریتان آییم.

((و الله یشهد انهم لکاذبون)) - در این جمله آشکار و صریح می‌فرماید: منافقین به این وعده خود وفا نخواهند کرد.

لئن اُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَ لئن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ

در جمله قبلی به طور اجمال وعده منافقین را تکذیب می‌کرد. و در این قسمت از آیه به طور تفصیل آن را تکذیب نموده، لام سوگند را به منظور تاکید تکرار می‌کند. و معنایش است که: سوگند می‌خورم، که اگر بنی‌النضیر از دیارشان بیرون شوند، منافقین با ایشان بیرون نخواهند رفت. و باز سوگند می‌خورم که اگر به جنگ مبتلا شوند یاریشان نخواهند کرد.

وَ لئن نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَ الْأَذْبَرُ ثُمَّ لَا يُنصُرُونَ

این جمله اشاره است به اینکه: بر فرضی که جنگی واقع شود - که ابدا واقع نمی‌شود و نشد - جنگی با دوام نخواهد بود، و یاری منافقین سودی به حال یهودیان نخواهد داشت، بلکه خود آنان پا به فرار خواهند گذاشت، و بدون اینکه کسی یاریشان کند همه

هلاک خواهند شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۷

لَا تَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ...

همه ضمیرهای جمع به منافقین برمی‌گردد. و کلمه ((رهبه)) به معنای خشیت و ترس است. و این آیه شریفه جمله ((و لئن نصرؤهم لیولن الادبار)) را تعلیل نموده، بیان می‌کند که چرا در فرض یاری دادن فرار می‌کنند. می‌فرماید: علتش این است که منافقین از شما مسلمانان بیشتر می‌ترسند تا از خدا، و به همین جهت اگر به جنگ شما آیند در مقابل شما تاب مقاومت نمی‌آورند. این علت را با علتی دیگر تعلیل نموده، می‌فرماید: علت بیشتر ترسید نشان این است که مردمی نادان هستند: ((ذلک بانهم قوم لا یفقهون)). و اشاره با کلمه ((ذلک)) به بیشتر ترسید نشان از مؤمنین است، و معنایش چنین است: اینکه گفتیم از شما بیشتر می‌



ترسند تا از خدا، علتش این است که مردمی بی شعورند، یعنی آن طور که باید نمی فهمند. و اگر حقیقت امر را می فهمیدند، دستگیرشان می شد که زمام امر به دست خداست، نه به دست غیر خدا، حال این غیر خدا چه مسلمانان باشند، و چه دیگران غیر از خدای تعالی کسی قادر بر هیچ عمل خیر یا شر و نافع و ضاری نیست مگر به حول و قوه او. پس منافقین نباید از کسی جز خدا بترسند.

لَا يُقْتَلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَىٰ مَحَصْنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ ...

این آیه شریفه هم اثر رهبت منافقین از مسلمین را بیان می کند، و هم اثر بزدلی یهودیان را. می فرماید: بنی النضیر و منافقین هر دو طایفه از جنگیدن با شما در فضای باز خودداری می کنند، و جز در قلعه های محکم و یا از پس و پشت دیوارها با شما کارزار نمی کنند.

((باسهم بینهم شدید)) - یعنی شجاعت و دلوریشان در بین خودشان شدید است، اما همین که با شما روبرو می شوند خدای تعالی ربی از شما به دلهایشان می افکند، و در نتیجه از شما سخت می ترسند.

((تحسبهم جميعا و قلوبهم شتى)) - تو ای پیامبر! ایشان را متحد و متشکل می بینی، و می پنداری که با هم الفت و اتحاد دارند، ولی اینطور نیست، دلهایشان متفرق و پراکنده است، و همین عامل قوی برای خواری و بیچارگی ایشان است. و علت آن پراکندگی هم این است مردمی فاقد تعقلند، چون اگر تعقل می داشتند متحد گشته آرای خود را یکی می کردند.

كَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

کلمه ((وبال)) به معنای عاقبت بد است. و کلمه ((قربیا)) قائم مقام ظرف است، و به همین جهت منصوب شده، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۸

یعنی ((در زمانی نزدیک)).

و جمله ((کمثل)) خبری است که مبتدای آن حذف شده، تقدیرش ((مثلهم کمثل...)) است. و معنای آیه این است که: مثل یهودیان بنی النضیر در عهدشکنی، و در اینکه منافقین وعده دروغی نصرت به آنان دادند، و سرانجام کارشان به جلای وطن انجا مید، مثل اقوامی است که در این نزدیکی ها قبل از ایشان بودند. و منظور از آن اقوام ((بنی قینقاع)) است تیره دیگری از یهودیان مدینه بودند، آنها هم بعد از جنگ بدر عهدشکنی کردند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از سرزمین مدینه بیرونشان کرد، و به سرزمین اذرعات فرستاد. منافقین به آنها هم نیرنگ زدند وعده داده بودند که درباره آنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) صحبت می کنند و نمی گذارند آن جناب بیرونشان کند. و بنی قینقاع فریب آنان را خورده سرانجام از مدینه بیرون شدند، و وبال کار خود را چشیدند، و در آخرت عذابی الیم دارند.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از جمله ((الذین من قبلهم)) کفار است که در جنگ بدر وبال کفر خود را چشیدند. ولی بیان قبلی با سیاق آیه بهتر می سازد.

به هر حال مثلی که در آیه شریفه زده شده برای قوم بنی النضیر است، نه برای منافقین، چون از سیاق این طور استفاده می شود.

تمثیل حال منافقین به شیطان که انسان را تا مرز کفر می کشاند و سپس از او بیزاری میجوید

كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكَ ...

از ظاهر سیاق برمی آید که این مثل بیانگر حال منافقین باشد، که بنی النضیر را فریب داده، وعده نصرتشان دادند، و به آن عمل نکرده، در هنگام حاجت و سختی تنهایشان گذاشتند.

و باز از ظاهر سیاق استفاده می شود که منظور از شیطان، ابلیس، و منظور از انسان، آدم ابو البشر نیست، بلکه منظور از اولی جنس شیطان، و از دومی جنس آدمیان است شیطان هر انسانی او را به سوی کفر دعوت نموده و برای اینکه دعوتش را بپذیرد

متاعهای زندگی دنیا را در نظرش زینت داده، و روگردانی از حق را با وعده‌های دروغی و آرزوهای بیجا در نظر وی جلوه می‌دهد، و او را گرفتار کفر می‌سازد، به طوری که در طول عمر از کفر خود خرسندی هم می‌کند تا آنکه نشانه‌های مردن یکی پس از دیگری برسند، آن وقت به تدریج می‌فهمد آرزوهایی که شیطان در دلش افکنده سرابی بیش نبوده و یک عمر فریب آن سراب را خورده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۶۹

و با خیال بازی می‌کرده، آن وقت همان شیطان خود را کنار کشیده، می‌گوید: من از تو و رفتار تو بیزارم، و نه تنها به وعده‌هایش عمل نمی‌کند، بلکه این سوز را هم به او می‌گذارد که ((انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین)). و کوتاه سخن آنکه: مثل منافقین در اینکه مردم بنی‌النضیر را به مخالفت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) واداشته، و وعده نصرتشان دادند، و سپس بی‌وفایی کرده، وعده خود را خلف نمودند، نظیر مثل شیطان در اینکه انسان را به سوی کفر می‌خواند، و با وعده‌های دروغیش فریبش داده، به کفر وادارش می‌کند. و در آخر از او بیزاری جسته، بعد از یک عمر کفر ورزیدن، در روزی که بسیار به کمک نیازمند است تنهایش می‌گذارد.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از آوردن این مثل، اشاره به داستان برصیصای عابد است که شیطان زنای با زنی را در نظرش جلوه داد، و در آخرش به کفرش هم کشانید که داستانش در بحث روایتی آینده - ان شاء الله تعالی - خواهد آمد.

بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از مثل که فرمود ((کمئل الذین من قبلهم قریباً)) بیان حال کفار مکه در روز جنگ بدر است که نقل این قول در سابق هم گذشت. و مراد از کلمه ((انسان)) در این مثل ابوجهل است. و منظور از اینکه فرموده شیطان به او گفت کفر بورز همان داستانی است خدای تعالی در این خصوص نقل نموده است: ((و اذین لهم الشیطان اعمالهم و قال لا غالب لکم الیوم من الناس و انی جار لکم فلما تراءت الفتنان نکص علی عقبیه و قال انی بریء منکم انی اری ما لا ترون انی اخاف الله و الله شدید العقاب)).

بنابراین احتمال، گفتار شیطان که گفت ((انی اخاف الله رب العالمین)) کلامی جدی بوده است، چون می‌ترسیده همان فرشتگانی که در بدر نازل شده بودند تا مؤمنین را یاری کنند، او را عذاب کنند. و اما بنا بر دو وجه قبلی، گفتار مذکور جدی نبوده، بلکه نوعی استهزاء و خوار داشتن بوده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۰

فَكَانَ عَقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدَيْنِ فِيهَا وَ ذَلِكُمْ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ

از ظاهر آیه برمی‌آید ضمیرهای تثنیه به شیطان و انسان برمی‌گردد که نامشان در ضمن مثل گذشته آمده بود. در نتیجه در این آیه عاقبت شیطان در فریبکاری اش و عاقبت انسان در فریب خوردن و گمراه شدنش بیان شده، و در آن اشاره شده که این عاقبت هم عاقبت منافقین است در وعده‌های دروغین که به بنی‌النضیر دادند، و هم عاقبت بنی‌النضیر است در فریب خوردنش از وعده‌های دروغی منافقین، و در اصرارشان بر مخالفت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم). و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی

روایتی راجع به تبعید بنی‌النضیر، عهد شکنی منافقان با آنان

در الدر المنثور است که ابن اسحاق، ابن منذر، و ابو نعیم - در کتاب دلائل - از ابن عباس روایت کرده‌اند که گروهی از قبیله بنی‌عوف بن حارث - که عبد الله بن ابی بن سلول، و ودیعه بن مالک، و سدید، و داعس از ایشان بودند - شخصی را نزد بنی‌النضیر فرستادند که قلعه‌های خود را خالی نکنید، و ایستادگی کنید و ما به آسانی شما را تسلیم دشمن نمی‌کنیم، و اگر کارتان به جنگ بیانجامد با دشمن شما می‌جنگیم، و اگر به جلای وطن بکشید، با شما می‌آییم، و ما نیز جلای وطن می‌کنیم. بنی‌النضیر به امید یاری آنان تن به جنگ دادند، ولی منافقین یاریشان نکردند، برای اینکه خدا ترس از مسلمانان را در دل‌هایشان بیفکند.

به ناچار بنی‌النضیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواهش کردند به ریختن خون ایشان نپردازد، و به جلای وطن ایشان

رضایت دهد، و قبول کردند که بیش از بار یک شتر از اموال خود نبرند، و هر چه حلقه (گویا منظور طلا آلات باشد) دارند نیز با خود نبرند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم این تقاضا را پذیرفت. و بنی النضیر (برای خانه هایشان سالم به دست مسلمین نیفتد) آنها را خراب کردند، و آن را (گویا منظور اثاث است) بر پشت شتر خود نهاده روانه خیبر شدند، و بعضی هم به شام رفتند.

مؤلف: این روایت با تعدادی از روایات که می گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آغاز شرط کرد که بیش از بار یک شتر نبرند، منافات دارد، چون در آن روایات آمده که بنی النضیر اول این پیشنهاد را نپذیرفتند، و در آخر وقتی از روی ناچاری پذیرفتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبول نکرد، و فرمود: اجازه ندارید به غیر از زن و بچه خود چیزی ببرید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۱

و آنها ناگزیر شدند دست خالی بیرون شوند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به هر سه نفر از آنان یک شتر و یک مشک آب داد.

و نیز در همان کتابست که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه ((الم تر الی الذین نافقوا)) گفته است: اینها عبارت بودند از بنی ابی بن سلول، رفاعه بن تابوت، عبدالله بن نبتل، اوس بن قیظی، و برادرانشان از بنی النضیر. مؤلف: منظور روایت این نیست که تنها این نامبردگان، در این توطئه دست داشته اند، پس با روایت قبلی افراد دیگری را نام می برد منافات ندارد.

و داستان برصیصای عابد که کارش به کفر انجامید

و باز در الدر المنثور است که ابن ابی الدنیا - در کتاب مکائد الشیطان - و ابن مردویه، و بیهقی در - کتاب شعب الایمان - از عبید بن رفاعه دارمی - و او سند را می رساند به رسول خدا - که را وی گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: در بنی اسرائیل راهبی بود. شیطان، دختری را بیمار کرد، و به دل خانواده اش انداخت که دوی درد دخترتان نزد فلان راهب است. دختر را نزد راهب بردند، او از نگهداری دختر امتناع می کرد، و ایشان اصرار می کردند تا سرانجام قبول کرد، و دختر نزد راهب بماند.

روزی شیطان راهب را وسوسه کرد، و کام گیری از او را در نظر وی زینت داد، و همچنان او را وسوسه کرد تا آنکه دختر را حامله کرد، بعد از آنکه دختر حامله شد، شیطان به دلش انداخت که هم اکنون رسوا خواهی شد او را بکش، و اگر خانواده اش آمدند که دختر ما چه شد بگو دخترتان مرد. راهب دختر را کشت، و دفن کرد. از سوی دیگر شیطان نزد خانواده دختر رفت، و گفت: راهب دخترتان را حامله کرد و سپس او را کشت، خانواده دختر نزد راهب آمدند که دختر ما چه شد؟ گفت دخترتان مرد، خانواده دختر، راهب را دستگیر کردند. شیطان به سوی او برگشت، و گفت: من بودم که جنایت تو را به خانواده دختر گزارش دادم، و من بودم که تو را به این گرفتاری دچار ساختم، حال اگر هر چه گفتم اطاعت کنی نجات می یابی، راهب قبول کرد. گفت: باید دو نوبت برایم سجده کنی. راهب دو بار برای شیطان سجده کرد. و آیه شریفه ((کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر...)) اشاره به این داستان دارد.

مؤلف: قصه معروف است، و به طور مختصر و یا مفصل در روایات بسیاری آمده است. الحشر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۲

آیات ۱۸ - ۲۴، سوره حشر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَانْتَقُوا إِلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۸) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۱۹) لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ (۲۰) لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى

جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ حَيْثُمَا مُتَّصِدًا مِّنْ خَشِيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبَهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (۲۱) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (۲۲) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سَبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۲۳) هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۲۴)

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید! از خدا بترسید. و هر انسانی منتظر رسیدن به اعمالی که از پیش فرستاده باشد. و از خدا بترسید چون خدا با خبر است از آنچه می کنید (۱۸). و مانند آن کسانی مباشید خدا را فراموش کردند و خدا هم خود آنان را از یاد خودشان ببرد و ایشان همان فاسقانند (۱۹). اصحاب دوزخ و اصحاب بهشت یکسان نیستند و معلوم است که بهشتیان رستگارانند (۲۰). اگر، این قرآن را بر کوهی نازل کرده بودیم مسلما او را می دیدی که خاشع و می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۳

این مثلثی است که برای مردم می زنیم تا شاید به فکر بیفتند (۲۱). او الله است که هیچ معبودی به جز او نیست عالم به غیب و آشکار است او رحمان و رحیم است (۲۲). او الله است که هیچ معبودی جز او نیست ملک و منزله است، سلام و ایمنی دهنده است مسلط و مقتدر است جبار و متکبر است، آری الله منزله است از آن شرک ها برایش می ورزند (۲۳). او الله است که آفریننده و پدید آورنده و صورتگر است او اسمائی حسنی دارد آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح گوی اویند و او عزیزی است حکیم (۲۴).

#### بیان آیات

معارف و مواعظی که از مضامین این آیات برداشت می شود

مضمونی که این آیات شریفه دارد به منزله نتیجه ای است که از آیات سوره گرفته می شود. در سوره به مخالفت و دشمنی یهودیان بنی النضیر و عهد شکنی آنان اشاره شده که همین مخالفتشان آنان را به خسران در دنیا و آخرت افکند. و نیز در سوره آمده منافقین، بنی النضیر را در مخالفت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تحریک می کردند، و همین باعث هلاکتشان شد، و سبب حقیقی در این جریان این بود که این مردم در اعمال خود، خدا را رعایت نمی کردند و او را فراموش نموده، و خدا هم ایشان را به فراموشی سپرد، نتیجه اش این شد که خیر خود را اختیار نکردند، و آنچه مایه صلاح دنیا و آخرتشان بود برنگزیدند، و در آخر سرگردان و هلاک شدند.

پس بر کسی که ایمان به خدا و رسول و روز جزا دارد واجب است که پروردگار خود را به یاد آورد، و او را فراموش ننماید، و ببیند چه عملی مایه پیشرفت آخرت او است، و به درد آن روزش می خورد که به سوی پروردگارش برمی گردد. و بداند که عمل او هر چه باشد علیه او حفظ می شود، و خدای تعالی در آن روز به حساب آن می رسد، و او را بر طبق آن محاسبه و جزا می دهد، جزائی که دیگر از او جدا نخواهد شد.

و این همان هدفی است آیه ((یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد)) دنبال نموده، مؤمنین را وادار می کند که به یاد خدای سبحان باشند، و او را فراموش نکنند، و مراقب اعمال خود باشند، که چه می کنند، صالح آنها کدام، و طالحش کدام است، چون سعادت زندگی آخرتشان به اعمالشان بستگی دارد. و مراقب باشند که جز اعمال صالح انجام ندهند، و صالح را هم خالص برای رضای خدا به جای آورند، و این مراقبت را استمرار دهند، و همواره از نفس خود حساب بکشند، و هر عمل نیکی که در کرده های خود یافتند خدا را شکر گزارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۴

و هر عمل زشتی دیدند خود را توبیخ نموده، نفس را مورد مواخذه قرار دهند، و از خدای تعالی طلب مغفرت کنند. و ذکر خدای تعالی به ذکری که لایق ساحت عظمت و کبریائی او یعنی ذکر خدا به اسمای حسنی و صفات علیای او که قرآن بیان نموده تنها راهی است که انسان را به کمال عبودیت می رساند، کمالی که انسان، ما فوق آن، دیگر کمالی ندارد.

و این بدان جهت است که انسان عبد محض، و مملوک طلق برای خدای سبحان است، و غیر از مملوکیت چیزی ندارد، از هر جهت که فرض کنی مملوک است و از هیچ جهتی استقلال ندارد. همچنان که خدای عزوجل مالک او است، از هر جهت که فرض شود. و او از هر جهت دارای استقلال است. و معلوم است که کمال هر چیزی خالص بودن آنست، هم در ذاتش و هم در آثارش. پس کمال انسانی هم در همین است که خود را بنده ای خالص، و مملوکی برای خدا بدانند، و برای خود هیچگونه استقلالی قائل نباشد، و از صفات اخلاقی به آن صفتی متصف باشد، که سازگار با عبودیت است، نظیر خضوع و خشوع و ذلت و استکانت و فقر در برابر ساحت عظمت و عزت و غنای خدای عزوجل. و اعمال و افعالش را طبق اراده او صادر کند، نه هر چه خودش خواست. و در هیچ یک از این مراحل دچار غفلت نشود، نه در ذاتش، و نه در صفاتش و نه در افعالش.

و همواره به ذات و افعالش نظیر تبعیت محض و مملوکیت صرف داشته باشد، و داشتن چنین نظری دست نمی دهد مگر با توجه باطنی به پروردگاری که بر هر چیز شهید و بر هر چیز محیط، و بر هر نفس قائم است. هر کس هر چه بکند او ناظر عمل او است و از او غافل نیست، و فراموشش نمی کند.

در این هنگام است که قلبش اطمینان و سکونت پیدا می کند، همچنان که فرموده: ((الابذکر الله تطمئن القلوب))، و در این هنگام است خدای سبحان را به صفات کمالش می شناسد، آن صفاتی که اسمای حسنائش حاکی از آن است. و در قبال این شناسایی صفات عبودیت و جهات نقصش برایش آشکار می گردد، هر قدر خدا را به آن صفات بیشتر بشناسد خاضع تر، خاشع تر، ذلیل تر، و فقیرتر، و حاجتمندتر می شود.

و معلوم است که وقتی این صفات در آدمی پیدا شد، اعمال او صالح می گردد و ممکن نیست عمل طالحی از او سر بزند، برای اینکه چنین کسی خود را حاضر در گاه می داند، و همواره به یاد خداست، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((و اذکر ربک فی نفسک تضرعا و خیفه و دون الجهر من القول بالغدو و الاصال و لا تکن من الغافلین ان الذین عند ربک لا یتکبرون عن عبادته و یتسبحونه و له یسجدون))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۵

و نیز فرموده: ((فان استکبروا فالذین عند ربک یتسبحون له باللیل و النهار و هم لا یسئمون)).

و آیه شریفه ((لو انزلنا هذا القرآن)) - تا آخر آیات مورد بحث - با در نظر گرفتن سیاقی که دارند، به همین معارفی که ما خاطر نشان کردیم - یعنی شناختن خدا به صفات کمالش، و شناختن نفس به صفاتی مقابل آن صفات، و به عبارتی دیگر: به صفات نقص و حاجت - اشاره می کنند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ...

امر به تقوی در اعمال و امر به محاسبه و نظر در اعمال، در آیه: ((یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد))

در این آیه شریفه مؤمنین را به تقوی و پروای از خدا امر نموده، و با امری دیگر دستور می دهد که در اعمال خود نظر کنند، اعمالی که برای روز حساب از پیش می فرستند. و متوجه باشند که آیا اعمالی که می فرستند صالح است، تا امید ثواب خدا را داشته باشند، و یا طالح است. و باید از عقاب خدا بهراسند، و از چنان اعمالی توبه نموده نفس را به حساب بکشند. اما امر اول، یعنی تقوی، که در احادیث به ورع و پرهیز از حرامهای خدا تفسیر شده، و با در نظر گرفتن اینکه تقوی هم به واجبات ارتباط دارد، و هم به محرمات، لاجرم عبارت می شود از: اجتناب از ترک واجبات، و اجتناب از انجام محرمات.

و اما امر دوم، یعنی نظر کردن در اعمالی که آدمی برای فردایش از پیش می فرستد، امری دیگری است غیر از تقوی. و نسبتش با تقوی نظیر نسبتی است که یک نظر اصلاحی از ناحیه صنعتگری در صنعت خود برای تکمیل آن صنعت دارد، همان طور که هر صاحب عملی و هر صانعی در آنچه کرده و آنچه ساخته نظر دقیق می کند، ببیند آیا عیبی دارد یا نه، تا اگر عیبی در آن دید در رفع آن بکوشد، و یا اگر از نکته ای غفلت کرده آن را جبران کند، همچنین یک مؤمن نیز باید در آنچه کرده دوباره نظر کند،

ببیند اگر عیبی داشته آن را برطرف سازد.

پس بر همه مؤمنین واجب است از خدا پروا کنند، و تکالیفی که خدای تعالی متوجه ایشان کرده به نحو احسن و بدون نقص انجام دهند، نخست او را اطاعت نموده، از نافرمانیش بپرهیزند، و بعد از آنکه اطاعت کردند، دوباره نظری به کرده های خود بیندازند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۶

چون اعمال مایه زندگی آخرتشان است که امروز از پیش می فرستند، با همین اعمال به حسابشان می رسند تا معلوم کنند آیا صالح بوده یا نه. پس خود آنان باید قبلاً حساب اعمال را برسند تا اگر صالح بوده امید ثواب داشته باشند، و اگر طالح بوده از عقابش بترسند، و به درگاه خدا توبه برده، از او طلب مغفرت کنند.

و این وظیفه، خاص یک نفر و دو نفر نیست، تکلیفی است عمومی، و شامل تمامی مومنین، برای اینکه همه آنان احتیاج به عمل خود دارند، و خود باید عمل خود را اصلاح کنند، نظر کردن بعضی از آنان کافی از دیگران نیست. چیزی که هست در بین مؤمنین کسانی که این وظیفه را انجام دهند، بسیار کمیاب اند، به طوری که می توان گفت نایاب اند. و جمله ((و لتنظر)) نفس که کلمه نفس را مفرد و نکره آورده، به همین نایابی اشاره دارد.

پس اینکه فرمود: ((و لتنظر نفس ما قدمت لغد)) خطابی است به عموم مؤمنین، و لیکن از آنجا که عامل به دستور در بین اهل ایمان و حتی در بین اهل تقوی از مؤمنین در نهایت قلت است، بلکه می توان گفت وجود ندارد، برای اینکه مؤمنین و حتی افراد معدودی که از آنان اهل تقوی هستند، همه مشغول به زندگی دنیایند، و اوقاتشان مستغرق در تدبیر معیشت و اصلاح امور زندگی است، لذا آیه شریفه خطاب را به صورت غیبت آورده، آن هم به طور نکره و فرموده: نفسی از نفوس باید که بدانچه می کند نظر بیفکنند. و این نوع خطاب با اینکه تکلیف در آن عمومی است، به حسب طبع دلالت بر عتاب و سرزنش مومنان دارد. و نیز اشاره دارد بر اینکه افرادی که شایسته امتثال این دستور باشند در نهایت کمی هستند.

((ما قدمت لغد)) - این جمله استفهامی از ماهیت عملی است که برای فردای خود ذخیره می کند، و هم بیانگر کلمه نظر است. ممکن هم هست کلمه ((ما)) را در آن موصوله بگیریم، و بگوییم موصول وصله اش متعلق به نظر است.

در صورت استفهام معنا چنین می شود: ((باید نفسی از نفوس نظر کند چه عملی برای فردای خود از پیش فرستاده)).

و مراد از کلمه ((غد - فردا)) روز قیامت است، که روز حسابرسی اعمال است. و اگر از آن به کلمه ((فردا)) تعبیر کرده برای این است که بفهماند قیامت به ایشان نزدیک است، آنچنان فردا به دیروز نزدیک است، همچنان که در آیه ((انهم یرونه بعیدا و نریه قریبا)) به نزدیکی تصریح کرده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۷

و معنای آیه چنین است: ای کسانی که ایمان آورده اید با اطاعت از خدا تقوی به دست آورید، اطاعت در جمیع او امر و نواهیش، و نفسی از نفوس شما باید در آنچه می کند نظر افکنند، و ببیند چه عملی برای روز حسابش از پیش می فرستد، آیا عمل صالح است، یا عمل طالح. و اگر صالح است عمل صالحش شایستگی برای قبول خدا را دارد، و یا مردود است؟ و در جمله ((و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون))، برای بار دوم امر به تقوی نموده، می فرماید: علت اینکه می گویم از خدا پروا کنید این است که ((ان الله خبیر بما تعملون)) او با خبر است از آنچه می کنید. و تعلیل امر به تقوی به اینکه خدا با خبر از اعمال است، خود دلیل بر این است که مراد از این تقوی که بار دوم امر بدان نموده، تقوای در مقام محاسبه و نظر در اعمال است، نه تقوای در اعمال که جمله اول آیه بدان امر می نمود، و می فرمود: ((اتقوا الله)).

پس حاصل کلام این شد که: در اول آیه مؤمنین را امر به تقوی در مقام عمل نموده، می فرماید عمل شما باید منحصر در اطاعت خدا و اجتناب گناهان باشد، و در آخر آیه که دوباره امر به تقوی می کند، به این وظیفه دستور داده که هنگام نظر و محاسبه اعمالی که کرده اید از خدا پروا کنید، چنان نباشد که عمل زشت خود را و یا عمل صالح ولی غیر خالص خود را به خاطر عمل شما



است زیبا و خالص به حساب آورید.

اینجاست که به خوبی روشن می‌گردد که مراد از تقوی در هر دو مورد یک چیز نیست، بلکه تقوای اولی مربوط به جرم عمل است، و دومی مربوط به اصلاح و اخلاص آن است. اولی مربوط به قبل از عمل است، و دومی راجع به بعد از عمل. و نیز روشن می‌گردد اینکه بعضی گفته‌اند: ((اولی راجع به توبه از گناهان گذشته، و دومی مربوط به گناهان آینده است)) صحیح نیست. و نظیر این قول گفتار بعضی دیگر است که گفته‌اند: امر دومی تاءکید امر اولی است و بس.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ...

کلمه ((نسیان)) که مصدر فعل ((نسوا)) است به معنای زایل شدن صورت معلوم از صفحه خاطر است، البته بعد از آنکه در صفحه خاطر نقش بسته بود. این معنای اصلی ((نسیان)) است، ولی در استعمال آن توسعه دادند، و در مطلق روگردانی از چیزی که قبلا مورد توجه بوده نیز استعمال نمودند. آیه شریفه ((وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسِيكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَا وَكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ))، در معنای دوم استعمال شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۸

بیان رابطه و ملازمه بین فراموش کردن خدا و فراموش کردن خود (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ...)

آیه شریفه مورد بحث به حسب لب معنا، به منزله تاکید برای مضمون آیه قبلی است، گویا فرموده: برای روز حساب و جزاء عمل صالح از پیش بفرستید، عملی که جانهایتان با آن زنده شود، و زنده زنگی خود را در آن روز فراموش نکنید. و چون سبب فراموش کردن نفس فراموش کردن خدا است، زیرا وقتی انسان خدا را فراموش کرد اسمای حسنی و صفات علیای او را که صفات ذاتی انسان ارتباط مستقیم با آن دارد نیز فراموش می‌کند، یعنی فقر و حاجت ذاتی خود را از یاد می‌برد، قهرا انسان نفس خود را مستقل در هستی می‌پندارد، و به خیالش چنین می‌رسد که حیات و قدرت و علم، و سایر کمالاتی که در خود سراغ دارد از خودش است، و نیز سایر اسباب طبیعی عالم را صاحب استقلال در تاثیر می‌پندارد، و خیال می‌کند که این خود آنهاست که یا تاثیر می‌کنند و یا متاثر می‌شوند.

اینجا است که بر نفس خود اعتماد می‌کند، با اینکه باید بر پروردگارش اعتماد نموده، امیدوار او و ترسان از او باشد، نه امیدوار به اسباب ظاهری، و نه ترسان از آنها، و به غیر پروردگارش تکیه و اطمینان نکند، بلکه به پروردگارش اطمینان کند.

و کوتاه سخن اینکه: چنین کسی پروردگار خود و بازگشتش به سوی او را فراموش می‌کند، و از توجه به خدا اعراض نموده، به غیر او توجه می‌کند، نتیجه همه اینها این می‌شود که خودش را هم فراموش کند، برای اینکه او از خودش تصویری دارد که آن نیست. او خود را موجودی مستقل الوجود، و مالک کمالات ظاهر خود، و مستقل در تدبیر امور خود می‌داند. موجودی می‌پندارد که از اسباب طبیعی عالم کمک گرفته، خود را اداره می‌کند، در حالی که انسان این نیست، بلکه موجودی است وابسته، و سراپا جهل و عجز و ذلت و فقر، و امثال اینها. و آنچه از کمال از قبیل وجود، علم، قدرت، عزت، غنی و امثال آن دارد کمال خودش نیست، بلکه کمال پروردگارش است، و پایان زندگی او و نظائر او، یعنی همه اسباب طبیعی عالم، به پروردگارش است.

حاصل اینکه: علت فراموش کردن خویش فراموش کردن خدا است. و چون چنین بود آیه شریفه نهی از فراموشی خویش را به نهی از فراموش کردن خدای تعالی مبدل کرد، چون انقطاع مسبب به انقطاع سببش بلغ تر و موکدتر است، و به این هم اکتفاء نکرد که از فراموش کردن خدا نهی کلی کند، و مثلا بفرماید: ((وَلَا تَنْسُوا اللَّهَ فَيَنْسِيَكُمْ أَنْفُسَكُمْ - زنده خدا را فراموش نکنید،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۷۹

که اگر بکنید خدا خود شما را از یادتان می‌برد)) بلکه مطلب را به بیانی اداء کرد که نظیر اعطای حکم به وسیله مثال باشد، و در نتیجه موثرتر واقع شود، و به قبول طرف نزدیک تر باشد، لذا ایشان را نهی کرد از اینکه از کسانی باشند که خدا را فراموش کردند. و در این تعبیر اشاره ای هم به سرنوشت یهودیانی کرد که قبل از این آیه سرگذشتشان را بیان نموده بود، یعنی یهودیان بنی النضیر،

و بنی قینقاع . و نیز منافقینی که حالشان در دشمنی و مخالفت با خدا و رسولش حال همان یهودیان بود .

و لذا فرمود: ((ولا تكونوا كالذین نسوا الله)) و دنبالش به عنوان نتیجه گیری فرمود: ((فانسیهم انفسهم)) که در حقیقت نتیجه گیری مسبب است از سبب . آنگاه دنبالش فرمود: ((اولئک هم الفاسقون)) و با این جمله راهنمایی کرد بر اینکه چنین کسانی فاسقان حقیقی هستند، یعنی از زعبودیت خارجند .

و آیه شریفه هر چند از فراموش کردن خدای تعالی نهی نموده ، و فراموش کردن خویشتن را فرع آن و نتیجه آن دانسته ، لیکن از آنجا که آیه در سیاق آیه قبلی واقع شده ، با سیاقش دلالت می کند بر امر به ذکر خدا، و مراقبت او . ساده تر بگوییم : لفظ آیه از فراموش کردن خدا نهی می کند ولی سیاق به ذکر خدا امر می نماید .

لَا یَسْتَوِیْ اَصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ

راغب می گوید کلمه ((فوز)) به معنای دست یافتن به خیر با حصول سلامت است و سیاق آیه شهادت می دهد به اینکه مراد از ((اصحاب نار)) همان کسانی هستند که خدا را از یاد برده اند . و مراد از ((اصحاب جنت)) آنهاست که به یاد خدا و مراقب رفتار خویشند .

و این آیه شریفه حجتی تمام براین معنا اقامه می کند که بر هر کس واجب است به دسته یادآوران خدا و مراقبین اعمال بیوندد، نه به آنهایی که خدا را فراموش کردند . بیان این حجت آن است که این دو طائفه - یعنی یادآوران خدا و فراموشکاران خدا و سومی ندارند - و سایرین بالاخره باید به یکی از این دو طائفه ملحق شوند، و این دو طائفه یکسان نیستند تا پیوستن به هر یک نظیر پیوستن به دیگری باشد، و آدمی از اینکه به هر یک ملحق شود پروایی نداشته باشد، بلکه یکی از این دو طائفه راجح ، و دیگری مرجوح است ، و عقل حکم می کند که انسان طرف راجح را بگیرد، و آن را بر مرجوح ترجیح دهد و آن طرف یادآوران خدا است ، چون تنها ایشان رستگارانند، نه دیگران ، پس ترجیح در جانب ایشان است ، در نتیجه بر هر انسانی واجب پیوستن به آنان را اختیار کند .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۰

مثلی گویای عظمت و جلالت قدر قرآن

لَوْ اَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلٰی جَبَلٍ لَّرَاٰیْتَهُ خَشِيعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشِیَةِ اللّٰهِ ...

در مجمع البیان گفته : کلمه ((تصدع)) به معنای پراکنده شدن بعد از التیام است . کلمه ((تفطر)) هم به همین معنا است .

باید دانست که زمینه آیه شریفه زمینه مثل زدن است ، مثلی که اساسش تخیل است ، به دلیل اینکه در ذیل آیه می فرماید: ((و تلک الامثال نضربها للناس ...))

و منظور آیه شریفه تعظیم امر قرآن است ، به خاطر استعمالش بر معارف حقیقی و اصول شرایع و عبرتها و مواعظ و وعد و وعیدهایی که در آن است ، و نیز به خاطر اینکه کلام خدا عظیم است . و معنای آیه این است که : اگر ممکن بود قرآن بر کوهی نازل شود، و ما قرآن را بر کوه نازل می کردیم ، قطعاً کوه را با آن همه صلابت و غلظت و بزرگی هیکل و نیروی مقاومتی که در برابر حوادث دارد، می دیدی که از ترس خدای متاثر و متلاشی می شود، و وقتی حال کوه در برابر قرآن چنین است ، انسان سزاوارتر از آن است که وقتی قرآن بر او تلاوت می شود و یا خودش آن را تلاوت می کند قلبش خاشع گردد . بنابر این ، بسیار جای تعجب است جمعی از همین انسان ها نه تنها از شنیدن قرآن خاشع نمی گردند، و دچار ترس و دلواپسی نمی شوند، بلکه در مقام دشمنی و مخالفت هم برمی آیند .

در این آیه شریفه التفاتی از تکلم مع الغیر به غیبت به کار رفته ، و این بدان جهت است که بر علت حکم دلالت کرده ، بفهماند اگر کوه با نزول قرآن متلاشی و نرم می شود، علتش این است که قرآن کلام خدای عزوجل است .

((و تلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون)) - این جمله از باب به کار بردن حکمی کلی در موردی جزئی است تا دلالت کند

بر اینکه حکم مورد حکمی نو ظهور نیست، بلکه در همه موارد دیگری - که بسیار هم هست - جریان دارد.

پس اینکه فرمود: ((لو انزلنا هذا القرآن علی جبل)) مثلی است که خدای تعالی برای مردم در امر قرآن زده تا عظمت و جلالت قدر آن را از نظر که کلام خداست و مشتمل بر معارفی عظیم است به ذهن مردم نزدیک سازد تا درباره آن تفکر نموده، و آن طور که شایسته آن است با آن برخورد کنند، و در صدد تحقیق محتوای آن که حق صریح برآمده، به هدایتی که از طریق عبودیت پیشنهاد کرده مهتدی شوند، چون انسان‌ها برای رسیدن به کمال و سعادتشان طریقی بجز قرآن ندارند، و از جمله معارفش همان مسأله مراقبت و محاسبه است که آیات قبلی بدان سفارش می‌کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۱

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

این آیه با دو آیه بعدش هر چند در مقام شمردن طائفه‌ای از اسمای حسناى خدای تعالی و اشاره به این نکته که او دارای بهترین اسماء و منزه از هر نقصی است، و آنچه را که در آسمانها و زمین است شاهد بر این معنا می‌گیرد، و لیکن اگر آن را با مضمون آیات قبل که امر به ذکر می‌کرد در نظر بگیریم، از مجموع، این معنا استفاده می‌شود که افرادی که یادآور خدایند او را با اسمای حسناى ذکر می‌کنند، و به هر اسمی از اسمای کمال خدا بر می‌خورند، به نقصی که در خویشتن در مقابل آن کمال است پی می‌برند - دقت فرمایید.

و اگر آن را با مضمون آیه قبلی و مخصوصا جمله ((من خشیه الله)) در نظر بگیریم، به علت خشوع کوه و متلاشی شدن آن از ترس خدا پی می‌بریم. و معنای مجموع آنها چنین می‌شود: چگونه کوه‌ها از ترس او متلاشی نشود، با اینکه او خدایی است که معبودی بجز او نیست، و عالم به غیب و آشکار و چنین و چنان است.

((هو الله الذی لا اله الا هو)) - موصول ((الذی)) وصله آن، مجموعا اسمی از اسمای خدا را معنا می‌دهد، و آن وحدانیت خدا در الوهیت و معبودیت است. در سابق هم پاره‌ای مطالب راجع به معنای تهلیل در تفسیر آیه شریفه ((واللهکم اله واحد لا اله الا هو)) آوردیم.

توضیحی در مورد اینکه خداوند عالم غیب و شهادت است

((عالم الغیب و الشهاده)) - کلمه ((شهادت)) به معنای چیزی است که مشهود و حاضر در نزد مدرک باشد، همچنان غیب معنای مخالف آن را می‌دهد. و این دو، معنایی اضافی و نسبی است، به این بیان که ممکن است یک چیز برای کسی یا چیزی غیب و برای شخصی و یا چیزی دیگر شهادت باشد. در شهود، امر دایر مدار نوعی احاطه شاهد بر موجود مشهود است، یا احاطه حسی، یا خیالی، یا عقلی، و یا وجودی. و در غیب دایر مدار نبودن چنین احاطه است.

و هر چیزی برای ما غیب و یا شهادت باشد، از آنجا که محاط خدای تعالی و خدا محیط به آنست، قهرا معلوم او، و او عالم به آن است. پس خدای تعالی هم عالم به غیب و هم عالم به شهادت است، و غیر او هیچ کس چنین نیست، برای اینکه غیر خدا هر که باشد وجودش محدود است، و احاطه ندارد مگر بدانچه خدا تعلیمش کرده، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول)) و اما خود خدای تعالی غیب علی الاطلاق است، و احدی و چیزی به هیچ وجه نمی‌تواند به او احاطه یابد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۲

همچنان که باز قرآن کریم در این باره فرموده: ((ولا یحیطون به علما)).

و اما جمله ((هو الرحمن الرحیم)) از آنجا که در سوره فاتحه در تفسیر این دو اسم سخن رفت، دیگر تکرار نمی‌کنیم.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ...

و معنای پاره‌ای از اسماء حسناى دیگر خدا

کلمه ((ملک)) - به فتح میم و کسره لام - به معنای مالک تدبیر امور مردم، و اختیاردار حکومت آنان است. و کلمه ((قدوس))

مبالغه در قدس و نزاهت و پاکی را افاده می‌کند. و کلمه ((سلام)) به معنای کسی است که با سلام و عافیت با تو برخورد کند، نه با جنگ و ستیز، و یا شر و ضرر. و کلمه ((مؤمن)) به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد، و تو را در امان خود حفظ کند. و کلمه ((مهمین)) به معنای فائق و مسلط بر شخصی و یا چیزی است.

و کلمه ((عزیز)) به معنای آن غالبی است که هرگز شکست نمی‌پذیرد، و کسی بر او غالب نمی‌آید. و یا به معنای کسی است که هر چه دیگران دارند از ناحیه او دارند، و هر چه او دارد از ناحیه کسی نیست. و کلمه ((جبار)) صیغه مبالغه از جبر یعنی شکسته بند و اصلاح کننده است، و بنابر این جبار کسی است اراده اش نافذ است. و اراده خود را بر هر کس که بخواهد به جبر تحمیل می‌کند. و ((متکبر)) آن کسی است که با جامه کبريائی خود را بنمایاند.

((سبحان الله عما یشركون)) - این جمله ثنائی است بر خدای تعالی، همچنان که در - سوره بقره بعد از نقل این مطلب که کفار گفتند خدا فرزند گرفته، فرمود: ((سبحانه)).  
هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ...

کلمه ((خالق)) به معنای کسی است که اشیائی را با اندازه گیری پدید آورده باشد. و کلمه ((باری)) نیز همان معنا را دارد، با این فرق که باری پدید آورنده ای است که اشیائی را که پدید آورده از یکدیگر ممتازند. و کلمه ((مصور)) به معنای کسی است که پدید آورده های خود را طوری صورتگری کرده باشد که به یکدیگر مشتبه نشوند. بنابر این، کلمات سه گانه هر سه متضمن معنای ایجاد هستند، اما به اعتبارات مختلف که بین آنها ترتیب هست، برای اینکه تصویر فرع اینکه خدای تعالی بخواهد موجودات را متمایز از یکدیگر خلق کند، و این نیز فرع آنست که اصلا بخواهد موجوداتی بیافریند.

در اینجا سوالی پیش می‌آید، و آن این است که چرا در دو آیه قبل بعد از نام الله بلافاصله کلمه توحید لا اله الا الله را ذکر نمود و سپس اسمای خدا را شمرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۳

ولی در آیه مورد بحث بعد از نام الله به شمردن اسماء پرداخت، و کلمه ((توحید)) را ذکر نکرد؟ جوابش این است که بین صفاتی که در آن دو آیه شمرده شده که یازده صفت، و یا یازده نام است، با نامهایی که در آیه مورد بحث ذکر شده فرق است، و این فرق باعث شده که در آن دو آیه کلمه توحید را بیاورد و در این آیه نیاورد، و آن فرق این است که صفات مذکور در دو آیه قبل الوهیت خدا را که همان مالکیت توأم با تدبیر است اثبات می‌کند، و در حقیقت مثل این می‌ماند که فرموده باشد: ((لا اله الا الله)) معبودی به جز خدا نیست، به دلیل اینکه او عالم به غیب و شهادت، و رحمان و رحیم و... است. و این صفات به نحو اصالت و استقلال خاص خدا است، و شریکی برای او در این استقلال نیست، چون غیر او هر کس هر چه از این صفات دارد، خدا به وی داده، پس قهرا الوهیت و استحقاق معبود شدن هم خاص او است، و به همین جهت در آخر آیه دوم فرمود: ((سبحان الله عما یشركون)). و با این جمله اعتقاد شرک را مذهب مشرکین است رد نمود.

و اما صفات و اسمائی که در آیه مورد بحث آمده صفاتی است که نمی‌تواند اختصاص الوهیت به خدا را اثبات کند، چون صفات مذکور عبارتند از: خالق، باری و مصور، که مشرکین هم آنها را قبول دارند. آنان نیز خلقت و ایجاد را خاص خدا می‌دانند، و در عین حال مدعی آنند که به غیر خدا ارباب و الهه دیگر هست که در استحقاق معبودیت شریک خدایند.

و اما اینکه در ابتدای هر سه آیه اسم جلاله ((الله)) آمده، به منظور تاء کید و تثبیت مقصود بوده، چون این کلمه علم (اسم خاص) برای خدا، و معنایش ذات مس تجمع تمامی صفات کمال است، و قهرا تمامی اسمای الهی از آن سرچشمه می‌گیرد.

((له الاسماء الحسنی)) - این جمله اشاره به بقیه اسمای حسنی است، چون کلمه الاسماء هم جمع است، و هم الف و لام بر سرش آمده، و از نظر قواعد ادبی جمع دارای الف و لام افاده عموم می‌کند.

((یسبح له ما فی السموات و الارض)) - یعنی هر آنچه مخلوق که در عالم است حتی خود آسمانها و زمین تسبیح گوی اویند. و ما

در سابق مکرر پیرامون اینکه تسیح موجودات چه معنا دارد بحث کردیم .

این آیات سه گانه با جمله ((و هو العزیز الحکیم)) ختم شده یعنی او غالبی است شکست ناپذیر، و کسی است که افعالش متقن است، نه گزاف و بیهوده . پس نه معصیت گناه کاران او را در آنچه تشریح کرده و بشر را به سویش می خواند عاجز می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۴

و نه مخالفت معاندان، و نه پاداش مطیعان و اجر نیکوکاران در درگاهش ضایع می گردد.

و همین عنایت که گفتیم باعث شد گفتار در سه آیه با ذکر اسم ((عزیز)) و ((حکیم)) ختم شود، و به طور اشاره بفهماند که کلام او هم عزیز و حکیم است، باعث شد که در آغاز هر سه آیه نام الله تکرار شده، و مقدم بر سایر اسما ذکر شود. و نیز باعث شد که اسم عزیز با اسم حکیم دوباره ذکر شود، با اینکه در وسط آیه دوم ذکر شده بود.

و اینکه گفتیم توصیف خدا به دو وصف عزیز و حکیم اشاره دارد به کلامش هم، عزیز و حکیم است، از این بابت بود که در قرآن کریم کلام خود را هم عزیز و حکیم خوانده، یک جا فرموده: ((و انه لکتاب عزیز))، و جایی دیگر فرموده: ((و القرآن الحکیم)).

بحث روایتی

(روایاتی درباره بعضی اسما و صفات خداوند، و درباره محاسبه نفس و نظر در اعمال).

در مجمع البیان در تفسیر جمله ((عالم الغیب و الشهاده)) از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: غیب عبارت است از چیزی تاکنون نبوده، و شهادت چیزهایی است که بوده .

مؤلف: البته این تفسیر تفسیر به بعضی از مصادیق است، نه اینکه معنای غیب و شهادت تنها همین باشد که در روایت آمده . و ما روایاتی را که در تفسیر اسم جلاله و دو اسم رحمان و رحیم آمده در سوره فاتحه آوردیم .

و در توحید به سند خود از ابی بصیر از امام ابی جعفر باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی از ازل حی و زنده بوده، اما حی بدون حیات . و از ازل ملک و قادر بوده، حتی قبل از چیزی را ایجاد کرده باشد، و بعد از آنکه خلق را بیافرید ملکی جبار شد.

مؤلف: اینکه فرمود: ((حی بدون حیات)) معنایش این است که حیات او مانند حیات موجودات زنده چیزی غیر از ذات و زائد بر ذاتش نیست، بلکه حیاتش عین ذات او است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۵

و اینکه فرمود ((قبل از خلقت عالم ملکی قادر بود و بعد از خلقت ملکی جبار شد)) در حقیقت خواسته است ملک را که از صفات فعل است، به قدرت ارجاع دهد، که از صفات ذات است تا تحققش قبل از ایجاد فرض داشته باشد.

و در کافی به سند خود از هشام جوالبقی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای کلام خدا که می فرماید: ((سبحان الله)) پرسیدم که منظور از آن چیست؟ فرمود: منظور منزله بودن خدا (از نواقص) است .

و در نهج البلاغه است که: خدای تعالی خالق است، اما نه با حرکت و رنج .

مؤلف: ما تعدادی از روایات وارده در اسمای حسناى خدا و شمار آنها را در بحث از اسمای حسنی در جلد ششم این کتاب آوردیم .

و در روایت نبوی معروف آمده که: ((حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و وزنوا قبل ان توزنوا و تجهزوا للعرض الاکبر - از نفس خود حسابکشی کنید، قبل از آن که از شما حساب بکشند، و خود را بسنجید، قبل از آن که شما را بسنجند، و برای روز قیامت آماده شوید)).

و در کافی به سند خود از ابی الحسن ماضی (علیه السلام) روایت آورده فرمود: کسی که روز به روز به حساب نفس خود

رسیدگی نمی کند از ما نیست (آن کس از ما است که روز به روز به حساب خود برسد) اگر عمل نیکی داشت شکرش نسبت به خدا بیشتر شود و اگر عمل زشتی داشت از خدا طلب مغفرت نموده ، توبه کند.

مؤلف : قریب به این معنا روایاتی دیگر است ، و ما روایاتی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در معنای ذکر خدا در ذیل تفسیر آیه ((فاذکرونی اذکرکم...)) و آیه ((یا ایها الذین امنوا اذکروا الله ذکرًا کثیرًا)) نقل کردیم ، اگر کسی بخواهد می تواند بدانجا مراجعه کند.

## المتحنه

سوره ممتحنه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۶

آیات ۱ - ۹، سوره ممتحنه

سوره ممتحنه مدنی است و سیزده آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ ءَامَنُوْا لَا تَخْذِبُوْا عِیْدُوْیْ وَ عِیْدُوْكُمْ اَوْلِیَآءَ تَلْقَوْنَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوْدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوْا بِمَا جَاءَكُمْ مِّنَ الْحَقِّ یَخْرَجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَ اِیَّاكُمْ اَنْ تُوْمِنُوْا بِاللّٰهِ رَبِّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِی سَبِیْلِیْ وَ اٰیْتِیَآءِ مَّرَضَاتِیْ تُسِِّرُوْنَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوْدَّةِ وَ اَنَا اَعْلَمُ بِمَا اَخْفَيْتُمْ وَ مَا اَعْلَنْتُمْ وَ مَنْ یَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیْلِ (۱) اِنْ یَتَّقَوْكُمْ یَكُوْنُوْا لَكُمْ اَعِیْدًا وَ یَنْسَطُوْا اِلَیْكُمْ اَیْدِیْهِمْ وَ اَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوْءِ وَ وُدُوْا لَوْ تَكْفُرُوْنَ (۲) لَنْ تَنْفَعَكُمْ اَرْحَامُكُمْ وَ لَا اَوْلَادُكُمْ یَوْمَ الْقِیَمَةِ یَفْصَلُ بَیْنَكُمْ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ (۳) قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ فِیْ اِبْرٰهِیْمَ وَ الَّذِیْنَ مَعَهُ اِذْ قَالُوْا لَقَوْمِهِمْ اِنَّا بَرِءٌۭا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَیْنَنَا وَ بَیْنَكُمْ الْعِدُوَّةُ وَ الْبَغْضَاءُ اَیْدًا حَتّٰی تُوْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ اِلَّا قَوْلَ اِبْرٰهِیْمَ لَیْبِیْهِ لَا اسْتَعْفِرُنَّ لَكَ وَ مَا اَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ رَبَّنَا عَلَیْكَ تَوَكَّلْنَا وَ اِلَیْكَ اَنْبَتْنَا وَ اِلَیْكَ الْمَصِیْرُ (۴) رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ كَفَرُوْا وَ اَعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ (۵) لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْهِمْ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ یُرْجُوا اللّٰهَ وَ الْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَ مَنْ یَتَوَلَّ فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْعَنٰی الْحَمِیْدُ (۶) \* عَسٰی اللّٰهُ اَنْ یَّجْعَلَ بَیْنَكُمْ وَ بَیْنَ الَّذِیْنَ عَادٰیْتُمْ مِنْهُمْ مَّوَدَّةً وَ اللّٰهُ قَدِیْرٌ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۷) لَا یَنْهَاسُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُفْتَلُوْا كُمْ فِی الدِّیْنِ وَ لَمْ یَخْرُجُوْكُمْ مِنْ دِیْرِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تَقْسَطُوْا اِلَیْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسَطِیْنَ (۸) اِنَّمَآ یَنْهَآكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ قَتَلُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ وَ اَخْرَجُوْكُمْ مِنْ دِیْرِكُمْ وَ ظَهَرُوْا عَلَیْ اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ (۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۷

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم . ای کسانی ایمان آورده اید دشمن مرا و دشمن خودتان را دوستان خود مگیرید، آیا مراتب دوستی خود را به ایشان تقدیم می کنید با اینکه به شریعتی که برای شما آمده و حق است کفر می ورزند و نیز رسول و شما را به جرم اینکه به خدا، پروردگارتان ایمان آورده اید بیرون می کنند؟! اگر برای رضای من و جهاد در راه من مهاجرت کرده اید نباید آنان را دوست خود بگیرید و پنهانی با ایشان دوستی کنید چون من بهتر از دانایی می دانم چه چیزهایی را پنهان می دارید و چه چیزهایی را اظهار می کنید و هر کس از شما چنین کند راه مستقیم را گم کرده (۱). اگر کفار به شما دست پیدا کنند دشمنان شما خواهند بود و دست و زبان خود را به آزار شما دراز خواهند کرد و آرزومند آنند که شما هم کافر شوید (۲). خویشاوند و اولاد شما (که به خاطر سلامتی آنان با کفار دوستی می کنید) در روز قیامت به درد شما نمی خورند روز قیامت همه این روابط عاطفی قطع می شود، شما می مانید و عملتان ، و خدا بدانچه می کنید بینا است (۳). شما الگوی خوبی در ابراهیم و پیروان او دارید، به یاد آرید آن زمان را که به قوم خود گفتند ما از شما و از آنچه به جای خدا می پرستید بیزاریم ، به شما کافریم و از همین امروز برای ابد اعلام قطع رابطه خویشاوندی و اعلام دشمنی و کینه می کنیم تا روزی که به خدای یگانه ایمان آورید. باقی می ماند سخنی که ابراهیم به پدرش گفت ، و آن بود که من فقط می توانم از خدا برایت طلب مغفرت کنم و از ناحیه خدا هیچ کار دیگری نمی توانم صورت



دهم . و همگی گفتند پروردگارا بر تو توکل و به سوی تو انا به نمودیم که بازگشت به سوی تو (۴). پروردگارا تو ما را مایه امتحان و فتنه کسانی که شدند قرار مده و ما را بیامرز که تو، آری ، تنها تو عزیز و حکیمی (۵). از میان شما آنهایی که امیدوار به خدا و روز جزایند همواره در ابراهیم و یارانش الگو داشته اند و اما آنهایی که از شما هنوز هم کفار را دوست می دارند خدای تعالی بی نیاز و ستوده (۶). امید است که خدای سبحان بین شما و همان کفار (که به خاطر خدا با ایشان دشمنی کردید) مودت برقرار سازد و خدا توانا است و خدا آمرزگار رحیم است (۷). (این فرمان تنها مربوط به کفاریست که شما را بیرون کردند و با شما جنگیدند) و اما آنهایی که چنین نکردند خدا شما را از احسان به آنان و رفتار عادلانه با ایشان نهی نکرده زیرا خدا عدالت کاران را دوست می دارد (۸). خدا تنها از دوستی کسانی نهی کرده که با شما سر جنگ دارند و تنها بر سر مسأله دین با شما جنگیدند و شما را از دیارتان بیرون کردند و در بیرون کردنتان پشت به پشت هم دادند خدا شما را از اینکه آنان را دوست بدارید نهی فرموده و هر کس دوستشان بدارد پس آنها ستمک ارند (۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۸

#### بیان آیات

این سوره متعرض مسأله دوستی مؤمنین با کفار است ، و از آن به سختی نهی می کند، هم در ابتدای سوره متعرض آنست ، و هم در آخرش ، و در خلال آیاتش متعرض احکامی درباره زنان مهاجر و بیعت زنان شده ، و مدنی بودن این سوره روشن است . بیان آیاتی که به سختی از دوستی مؤمنین با کفار و مشرکین نهی می کند

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَلَفُونَ إِيَّاهُمْ بِالْمُؤَدَّةِ ...

از زمینه آیات استفاده می شود که بعضی از مؤمنین مهاجر در خفا با مشرکین مکه رابطه دوستی داشته اند، و انگیزه شان در این دوستی جلب حمایت آنان از ارحام و فرزندان خود بوده ، که هنوز در مکه مانده بودند. این آیات نازل شد و ایشان را از این عمل نهی کرد. روایاتی هم که در شائن نزول آیات وارد شده این استفاده را تاءبید می کند، چون در آن روایات آمده که حاطب بن ابی بلتعہ نامه ای سری به مشرکین مکه فرستاد، و در آن از اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تصمیم دارد مکه را فتح کند به ایشان گزارش داد، و منظورش این بود که منتهی بر آنان گذاشته و بدین وسیله ارحام و اولادی که در مکه داشت از خطر مشرکین حفظ کرده باشد. خدای تعالی جریان را به پیامبر گرامی اش خبر داد، و این آیات را فرستاد. و - ان شاء الله - شرح این داستان در بحث روایتی آینده از نظر خواننده می گذرد.

کلمه ((عدو)) به معنای دشمن است که هم بر یک نفر اطلاق می شود، و هم بر جمع دشمنان ، و مراد آیه شریفه جمع آن است ، به قرینه اینکه فرموده ((اولیاء خود نگیرید)) و نیز به قرینه ضمیر جمع در ((الیهم)) و قرائن دیگر. و منظور از این دشمنان مشرکین مکه اند، و دشمن بودنشان برای خدا به خاطر مشرک بودنشان است ، به این علت که برای خدا شرکائی قائل بودند، و خدا را نمی پرستیدند، و دعوت او را نمی پذیرفتند، و رسول او را تکذیب می کردند. و دشمن بودنشان برای مؤمنین به خاطر این بود که مؤمنین به خدا ایمان آورده بودند، و مال و جان خود را در راه خدا فدا می کردند، و معلوم است کسانی که با خدا دشمنی دارند،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۸۹

با مؤمنین همدش من خواهند بود.

خواهی گفت : در آیه شریفه ذکر دشمنی مشرکین با خدا کافی بود، چه حاجت بود به اینکه دشمنی با مؤمنین را هم ذکر کند. در پاسخ می گوئیم : از آنجا که زمینه آیه زمینه نهی مؤمنین از دوستی با مشرکین بود، یادآوری دشمنی آنان با ایشان نهی و تحذیر را تاءکید می کند، گویا فرموده : کسی که با خدا دشمنی کند، با خود شما هم دشمن است ، دیگر چه جا دارد که با آنان دوستی کنید.

کلمه مودت مفعول کلمه تلقون است ، و حرف باء که بر سر آن در آمده زائد است ، همان طور که در آیه ((و لا تلقوا بایدیکم الی

التهلکه)) چنین است. و مراد از القاء مودت اظهار مودت و یا ابلاغ آن به مشرکین است، و این جمله، یعنی جمله ((تلقون الیهم بالموده)) صفت و یا حال از فاعل ((لا تتخذوا)) است.

((و قد کفروا بما جاء کم من الحق)) - منظور از ((حق)) دین حق است، که کتاب خدا آن را توصیف نموده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم به سوی آن دعوت می کند، و این جمله جمله ای است حالیه.

((یخرجون الرسول و ایاکم ان تومنوا بالله ربکم)) - این جمله نیز حالیه است. و منظور از اخراج رسول و اخراج مؤمنین این است که با بد رفتاری خود رسول و مؤمنین را ناچار کردند از مکه خارج شوند، و به مدینه مهاجرت کنند. و در جمله ((ان تومنوا بالله ربکم)) لامی در تقدیر است، و جمله را متعلق به ((یخرجون)) می کند، و معنایش این است که: رسول و شما را مجبور به مهاجرت از مکه می کنند، به خاطر اینکه به پروردگارتان ایمان آورده اید.

در این جمله نام ((الله)) را با کلمه ربکم توصیف کرده تا بفهماند مشرکین مکه مومنین را بر امری مواخذه می کنند که حق و واجب است، و جرم نیست، برای اینکه ایمان هر انسانی به پروردگارش امری است واجب، نه جرم قابل مواخذه.

((ان کنتم خرجتم جهادا فی سبیلی و ابتغاء مرضاتی)) - این جمله متعلق است به جمله ((لا تتخذوا)) یعنی اگر مهاجرتتان جهاد در راه من، و به منظور خشنودی من است، دیگر دشمنان مرا دوست مگیرید. و در این جمله جزای شرط حذف شده، برای اینکه همان ((لا تتخذوا)) می فهماند جزائی که حذف شده یک ((لا تتخذ)) وای دیگر است. و کلمه ((جهادا)) مصدر است، و در اینجا مفعول له واقع شده. و کلمه ((ابتغاء)) به معنای طلب است. و کلمه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۰

((مرضاه)) مانند کلمه ((رضا)) مصدر و به معنای خشنودی است. و معنای جمله این است که: اگر در راه رضای من و جهاد در راه من بیرون شدید، دیگر دشمن مرا و دشمن خودتان را دوست مگیرید.

شرطی که در آیه شریفه کرده از باب اشتراط حکم به امری محقق الوقوع است، که هم نهی را تاء کید می کند، و هم ملازمه میان شرط و مشروط را اعلام می دارد، مثل می ماند که پدری به فرزند خود بگوید ((اگر پسر من هستی فلان کار را مکن)) این تعبیر هم نهی را تاء کید می کند، و هم می فهماند میان شرط و مشروط ملازمه است، و کسی که فرزند من است ممکن نیست فلان کار را بکند.

((تسرون الیهم بالموده و انا اعلم بما اخفیتم و ما اعلنتم)) - وقتی گفته می شود ((اسررت الیه حدیثا))، معنایش این است که من فلان قصه را پنهانی به فلان کس رساندم، پس معنای ((تسرون الیهم بالموده)) این است که در خفا به مشرکین اطلاع می دهید که دوستشان دارید - راغب این طور معنا کرده. و کلمه ((اعلان)) ضد اخفاء و به معنای آشکار ساختن است. و جمله ((انا اعلم)) حال از فاعل ((تسرون)) است. و کلمه ((اعلم)) اسم تفضیل است، (یعنی من دانانترم). بعضی از مفسرین احتمال داده اند که اعلم صیغه متکلم وحده از مضارع باشد، که با حرف باء متعدی شده است، چون ماده علم گاهی با حرف باء متعدی می شود، و گاهی بدون آن.

این جمله استینافیه است، اما نه به طوری که ربطی به ما قبل نداشته باشد، بلکه بیان ماقبل است، گویا شنونده وقتی آیه قبلی را شنیده، پرسیده: مگر ما چکار کرده ایم؟ در این آیه پاسخ می دهد: شما پنهانی به مشرکین اطلاع می دهید که ما دوستان داریم، و حال آنکه من از هر کسی بهتر می دانم، و بهتر خبر دارم آنچه را که پنهانی و یا آشکارا انجام می دهید، یعنی من گفتار و کردار شما را به علمی می دانم اخفاء و اظهار شما نسبت به آن یکسان است.

پس معلوم می شود مجموع دو جمله ((بما اخفیتم و ما اعلنتم)) یک معنا را می رساند، و آن این است که اخفاء و اظهار نزد خدا یکسان است، چون او به آشکار و پنهان یک جور احاطه دارد، پس دیگر نباید ایراد کرد که آوردن جمله ((بما اخفیتم)) کافی بود، و احتیاج به آن جمله دیگر نبود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۱

برای اینکه کسی به نهران ها آگاه است ، به طریق اولی به آشکارها عالم است .

و در جمله ((و من یفعل ذلک من کم فقد ضل سواء السبیل)) کلمه ((ذلک)) اشاره به پنهان ساختن مودت با کفار، و به تعبیر دیگر: اشاره است به دوستی با آنان . و کلمه ((سواء السبیل)) از باب اضافه صفت به موصوف است ، و معنایش سبیل السواء یعنی طریق مستقیم است . و کلمه مذکور مفعول ضالابته احتمال این نیز هست که منصوب به حذف حرف جر باشد، و تقدیر آن ((فقد ضل عن سواء السبیل)) بوده باشد. و منظور از کلمه ((سبیل))، ((سبیل الله)) است .

دوستی کردن با کفار از بغض و عداوت آنها نسبت به شما نمی کاهد و اگر به شما دستیابند....

إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً ...

راغب گفته ((تقف)) - به فتحه حرف اول ، و سکون حرف دوم - به معنای حذاقت در ادراک و انجام چیزی است . و اضافه کرده که وقت ی گفته می شود: ((تقفت کذا)) معنایش این که من آن را با حذاقتی که در دید دارم دیدم . این معنای لغوی کلمه است ، ولی به عنوان مجاز در همه ادراکها هم استعمال می شود، هر چند ثقافت و حذاقتی در بین نباشد. و دیگران کلمه مذکور را به ظفر و دستیابی معنا کرده اند، و شاید این معنا را به کمک مناسبت مقام آیه فهمیده اند، و هر دو معنا بهم نزدیکند.

زمینه این آیه بیان این نکته است پنهان کردن دوستی با کفار به منظور جلب محبت آنان ، و رفع عداوتشان هیچ سودی به حالشان ندارد، و مشرکین علی رغم این مودتها که بعضی از مؤمنین اعمال می دارند، اگر به ایشان دست یابند دشمنی خود را اعمال می کنند، بدون اینکه دوستی های مؤمنین تغییری در دشمنی آنها داده باشد.

((و یبسطوا الیکم ایدیهم و السنتهم بالسوء و ودوا لو تکفرون)) - این جمله به منزله عطف تفسیر است ، برای جمله ((یکونوا لکم اعداء)) . و ((بسط ایدی بالسوء)) کنایه از کشتن و اسیر کردن و سایر شکنجه هایی یک دشمن غالب نسبت به مغلوب روا می دارد. و بسط زبانها به سوء کنایه است از ناسزا و بدگویی .

و ظاهرا جمله ((و ودوا لو تکفرون)) عطف باشد بر جزاء جمله ((یکونوا لکم اعداء))، و ماضی و دوا معنای مضارع را می دهد، چون شرط و جزاء اقتضاء دارد که ماضی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۲

مزبور به معنای مضارع باشد. و معنای آیه این است که : اگر مشرکین به شما دست یابند، دشمن شما خواهند بود، و دست و زبان خود را به بدی به سوی شما دراز می کنند، و دوست می دارند که شما کافر شوید، همچنان که در مکه مؤمنین را شکنجه می دادند، و به این امید که شاید از دینشان برگردند - و خدا داناتر است .

لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

این آیه توهمی را که ممکن است به ذهن کسی برسد، دفع می کند، و آن توهم است که پیش خود خیال کند دوستی با مشرکین مکه به خاطر حفظ ارحام و اولاد شرعا اشکالی نباید داشته باشد. آیه شریفه پاسخ می دهد: اگر این تشبثات دارای فایده ای می بود عیبی نداشت ، اما اگر حفظ ارحام به قیمت عذاب دوزخ برایتان تمام شود چطور؟ قطعاً و عقلاً نباید در صدد حفظ آنان برآیید، برای اینکه ارحام و اولاد که به خاطر حفظ آنان امروز با دشمنان خدا دوستی کردید، در روزی که کیفر معصیت و اعمال زشت خود رایگی از آنها همین دوستی با کفار است می بینید به درد شما نمی خورند، و دردی از شما نمی کنند.

مراد از اینکه فرمود خداوند بین شما و ارحام و اولادتان در قیامت جدایی می اندازد

((یفصل بینکم)) - یعنی روز قیامت خدای تعالی با از کار انداختن اسباب دنیوی ، میان شما جدایی می اندازد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ)) و علت سقوط اسباب و از آن جمله خویشاوندی ظاهری این است که خویشاوندی که معنایش منتهی شدن نسبت دو نفر یا بیشتر به یک رحم (و یا یک صلب) است ، تنها آثارش را در ظرف دنیا که ظرف حیات اجتماعی است بروز می دهد، و باعث مودت و الفت و معاضدت و عصیت ، و یا خدمت و امثال آن می گردد،

چون ظرف اجتماع است که بالطبع و بر حسب آراء و عقائد، انسان را محتاج به این امور می سازد، آراء و عقائدی که آن را هم فهم اجتماعی در انسان ایجاد می کند، و در خارج از ظرف حیات اجتماعی خبری از این آراء و عقائد نیست .

در قیامت وقتی حقائق آشکارا جلوه می کند، و رفع حجاب و کشف غطاء می شود، - اثری از آراء و پندارهای دنیایی نمی ماند، و رابطی که میان اسباب و مسببات بود، و آن استقلالی ما در دنیا برای اسباب و تاثیرش در مسببات می پنداشتیم ، به کلی از بین می رود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۳

همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده : ((لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون)) و نیز فرموده : ((و راوا العذاب تقطعت بهم الاسباب)).

پس در قیامت رابطه اسباب و انساب وجود ندارد، و هیچ خویشاوندی از خویشاوندی اش بهره مند نمی شود، پس سزاوار انسان عاقل نیست که به خاطر خویشاوندان و فرزندان ، به خدا و رسولش خیانت کند، چون اینان در قیامت دردی از او دوا نمی کنند. و جوه دیگری که در معنای جمهل ((یفصل بینکم)) گفته شده است

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد این است که روز قیامت خدای تعالی صحنه ای هول انگیز به پا می کند که هر کس از هر کس دیگر فرار می کند، همچنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده : ((یوم یفر المرء من اخیه و امه و ابیه و صاحبته و بنیه لکل امریء منهنم یومئذ شاءن یغنیه))، لیکن وجه سابق با مقام مناسب تر است .

بعضی دیگر گفته اند: مراد آیه این است که روز قیامت خدای تعالی شما را از یکدیگر جدا می سازد، اهل ایمان و اطاعت را داخل بهشت ، و اهل کفر و معصیت را داخل جهنم می کند، در نتیجه یک خویشاوند بهشتی ، خویشاوند دوزخی خود را نمی بیند، چون در آتش است .

این وجه هر چند در جای خود سخن صحیحی است ، لیکن (همان طور که در وجه قبل گفتیم ) با مقام آیه تناسب ندارد، برای اینکه در آیه شریفه سخنی از کفر ارحام و اولاد مؤمنین نرفته .

بعضی دیگر گفته اند: مراد از این فصل و جدا سازی ، فصل قضاء است ، و معنای آیه این است که : خدای تعالی در روز قیامت بین شما داوری می کند. این وجه هم همان اشکال را دارد که وجه قبلی داشت ، برای اینکه در جایی سخن از داوری می رود که مورد اختلاف باشد، و مقام آیه چنین مقامی نیست ، و لذا در آیه شریفه ((ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیامه فیما کانوا فیه یختلفون)) به خاطر اینکه سخن از اختلاف رفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۴

کلمه یفصل را به داوری معنا می کنیم ، و می گویم معنایش این است که : پروردگار تو در قیامت بین آنان در آنچه درباره اش اختلاف می کنند داوری خواهد کرد.

((و الله بما تعملون بصیر)) - این جمله متمم جمله ((ان ینفعکم)) و به منزله تاء کید آن است ، و معنایش این است که : روز قیامت ارحام و اولاد، شما را در برطرف کردن آثار این خیانت و امثال آن سودی نخواهند داشت ، و خدا بدانچه می کنید بینا است و چیزی بر او پوشیده نیست ، و به عظمت خیانت شما آگاه است ، و خواه ناخواه شما را بر آن مواخذه خواهد نمود.

اسوه بودن ابراهیم (علیه السلام) و پیروانش در تبری از مشرکین

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ فِي اِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ... اَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

در این جمله خطاب را متوجه مؤمنین کرده . و جمله ((اسوه حسنه فی ابراهیم)) معنایش اتباع و اقتداء نیکو به ابراهیم است . و جمله ((و الذین معه)) به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه غیر از لوط و همسر ابراهیم کسانی دیگر نیز به وی ایمان آورده بودند.

((اذ قالوا لقومهم انا برءوا منکم و مما تعبدون من دون الله)) - یعنی ما از شما و از بت های شما بیزاریم ، و این بیان همان چیزی که باید در آن اسوه و اقتداء داشته باشند.

((کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوه و البغضاء ابدًا حتی تومنوا باللّه وحده)) - این قسمت از آیه برائت را به آثارش معنا می کند، و آثار برائت همین است که به عقیده آنان کفر بورزند، و مادام که مشرکند با آنان دشمنی کنند تا روزی که خدای واحد سبحان را بپرستند.

و مراد از کفر ورزیدن به آنان، کفر ورزیدن به شرک آنان است، به دلیل فرموده: ((حتی تومنوا باللّه وحده)) - تا زمانی که به خدای واحد ایمان بیاورید و معنای کفر به شرک آنان این است که با شرک آنان عملاً مخالفت شود، همچنان که عداوت مخالفت و ناسازگاری قلبی است. خود آنان برائتشان از مشرکین را به سه امر تفسیر کرده اند: اول مخالفت عملی با شرک آنان، دوم عداوت قلبی با ایشان، و سوم استمرار این وضع مادام که بر شرک خود باقی اند. مگر اینکه دست از شرک برداشته، به خدای واحد ایمان آورند.

و توضیح درباره استغفار ابراهیم (علیه السلام) برای پدر

((الا- قول ابراهیم لایبه لاستغفرن لک و ما املک لک من اللّه من شیء)) - این جمله استثنائی است از کلیتی که جمله های قبل بر آن دلالت می کرد، و آن این بود که ابراهیم و مؤمنینی که با وی بودند، از قوم مشرک خود به طور کلی و مطلق، تبری جستند، و هر رابطه ای که ایشان را به آنان پیوسته کند قطع نمودند، به جز یک رابطه، و آن گفتار ابراهیم به پدرش بود که گفت: ((لاستغفرن لک...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۵

و این جمله معنایش اظهار دوستی ابراهیم نسبت به پدر نیست، بلکه وعده ای است به وی داده، تا شاید از شرک توبه کند، و به خدای یگانه ایمان آورد، به دلیل اینکه قرآن کریم در جای دیگر فرموده: ((و ما کان استغفار ابراهیم لایبه الا عن موعده و عدها ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبره منه)) که از آن استفاده می شود وقتی ابراهیم به پدرش وعده استغفار داده که برایش روشن نبوده که وی دشمن خدا است، و دشمنی با خدا در دلش رسوخ یافته، و در شرک ثابت قدم است، بدین جهت امیدوار بوده که از شرک به سوی خدا برگردد، و ایمان بیاورد. و وقتی برایش معلوم شد که عداوتش با خدا در دلش رسوخ یافته، و در نتیجه از ایمانش مایوس شد، از او بیزاری جست.

علاوه بر اینکه از آیه ای که داستان احتجاج ابراهیم با پدرش را نقل می کند، و می فرماید: ((قال سلام علیک ساستغفر لک ربی انه کان بی حفیاء و اعتزلکم و ما تدعون من دون اللّه)) استفاده می شود که در همان مجلسی که وعده استغفار به پدرش می دهد، بلافاصله می گوید: من از شما و آنچه به جای خدا می خوانید کناره گیری می کنم، و اگر وعده استغفار از روی محبت و دوستی پدر بود، جا داشت بگوید ((و من از قوم کناره گیری می کنم)) نه اینکه بفرماید: ((من از همه شما کناره گیری می کنم و پدر را هم داخل قوم کند))، و از همه کناره گیری کند که همان تبری است.

اینکه استثنای ((الا قول ابراهیم لایبه...)) متصل است یا منقطع

بنابر آنچه گفتیم استثناء در آیه، استثناء متصل است، و مستثنی منه آن این است که نامبردگان با مشرکین سخنی نگفتند، مگر درباره تبری، در نتیجه معنایش این می شود که: مؤمنین و ابراهیم به غیر از تبری هیچ سخنی با مشرکین نداشتند، الا سخنی که ابراهیم فقط با پدرش داشت، و آن این بود که گفت: ((لاستغفرن لک))، و معلوم است که این سخن نه تبری است و نه تولی، بلکه وعده ای است که به پدر داده، به این امید که شاید به خدا ایمان بیاورد.

لیکن در اینجا نکته ای هست که با در نظر گرفتن آن ناگزیر می شویم استثناء را منقطع بگیریم، و آن این است که از آیه سوره توبه استفاده می شود که تبری جازم و قاطع ابراهیم بعد از آن زمانی بوده که به او وعده استغفار داده، و بعد از آنکه فهمید پدرش دشمن خداست، به طور قاطع از او تبری جست. ((فلما تبین له انه عدو لله تبره منه)) و آیه مورد بحث از همین تبری قاطع خبر می دهد، و در آخر وعده ابراهیم به پدر را استثناء می کند. پس معلوم می شود جمله آخر آیه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

یعنی جمله استثناء، غیر از جنس جمله مستثنی منه است، و استثنای منقطع هم همین است.

و بنابر این فرض، ممکن است بگوییم جمله ((الا قول ابراهیم)) استثناء از مضمون همه آیه است یعنی از اینکه فرمود: ((قد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم و الذین معه)) با در نظر داشتن قیدی که به آن خورده، یعنی قید ((اذ قالوا لقومهم انا برءوا منکم)) و در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود: به تحقیق برای شما اقتدایی نیکو است از ابراهیم، و آنان که با او بودند در اینکه از قوم مشرک خود تبری جستند (مگر قول ابراهیم که به پدرش وعده ای چنین و چنان داد).

و اما بر فرض اینکه استثناء متصل باشد، وجه اتصالش همانست که ما در سابق بیان کردیم. بعضی از مفسرین در وجه اتصال چنین گفته اند که: مستثنی منه، جمله ((قد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم)) است، و معنای مجموع آیه این است که: شما مسلمانان در ابراهیم و مؤمنین به وی اقتدایی نیکو دارید، و باید در همه رفتار و صفات او اقتداء کنید، الا در یک خصلتش و آن این است که به پدرش چنین و چنان گفت.

ولی این وجه درست نیست، چون زمینه آیه مورد بحث که می‌فرماید ((لکم اسوه حسنه فی ابراهیم)) این نیست که بخواهد تاسی به ابراهیم (علیه السلام) را در تمامی خصالش بر مسلمانان واجب کند و استغفار یا وعده استغفار را استثناء کند، تا این یک خصلت از خصال ابراهیم مستثنی باشد، بلکه زمینه آیه این است تنها مردم مسلمان را در خصوص بیزاری اش از قوم مشرک خود وادار به تاسی کند، و اما وعده به استغفار در صورتی که امید توبه و ایمان در بین باشد، از مصادیق تبری و بیزاری جستن نیست، تا استثنای آن از بیزاری جستن ابراهیم (علیه السلام) از قوم مشرکش استثنای متصل باشد، هر چند که از مصادیق تولی نیز نیست.

((و ما املک لک من اللّٰه من شیء)) - این جمله تتمه گفتار ابراهیم (علیه السلام) و بیان حقیقت امر در مسأله طلب مغفرت است، و اینکه اگر از خدا جهت پدر طلب مغفرت کردم، نه چون طلب هر طلبکار از بدهکار خویش بود، بلکه منشاء آن فقر عبودیت، و ذلت آن در برابر غنای ربوبیت و عزت او است. و این خدای تعالی است که یا به وجه کریمش اقبال نموده و بر بنده اش ترحم می‌کند، و یا اعراض نموده از رحمت دریغ می‌دارد، چون احدی از خدا مالک و طلبکار چیزی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۷

و او مالک هر چیز است، همچنان که خودش فرموده: ((قل فمن یملک من اللّٰه شیئا)).

و کوتاه سخن اینکه: جمله ((لا املک...))، یک نوع اعتراف به عجز در مقامی است که ممکن است کسی از شنیدن ((ساستغفر لک ربی)) بویی از اثبات قدرت استشمام کند، لذا برای دفع این توهم بلافاصله به عجز خود اعتراف کرد، نظیر کلام شعیب که بعد از گفتن ((ان ارید الا الاصلاح ما استطعت - من جز این نمی‌خواهم که تا آنجا که بتوانم اصلاح کنم)) بلافاصله گفت: و ((ما توفیقی الا باللّٰه)) تا اصالت و استقلالی را که ممکن کسی از جمله اولش استفاده کند از خود نفی کرده باشد، و بفهماند که هیچ گونه قدرت و استطاعتی از خود ندارد.

دعای ابراهیم علیه السلام و پیروانش در توکل بر خدا و بازگشت به او

((ربنا علیک توکلنا و الیک انبنا و الیک المصیر)) - این جمله نیز تتمه کلامی است که قرآن کریم از ابراهیم و مؤمنین به وی نقل کرده بود، و مسلمانان را به تاسی به وی و او می‌داشت. و جمله دعائی است از نامبردگان به درگاه پروردگارشان، و مناجاتی دنبال آن تبری که از قوم خود کردند، چون تبری جستن آنهم به آن شدت، ممکن است آثار سوئی به بار آورد، و ایمان را از آدمی سلب کند، لذا دعا کردند که پروردگارا به تو توکل می‌کنیم، و به سوی تو توبه می‌آوریم، و بازگشت به سوی تو است.

جمله مذکور مقدمه ای است برای دعائی که بعدا می‌آید، در حقیقت دعای خود را با این مقدمه افتتاح کردند، و در آن مقدمه موقعیتی را که در بیزاری از اعداء دارند ذکر نموده، گفتند ((پروردگارا توکل ما بر تو است، و به سوی تو برمی‌گردیم)) و



منظورشان این بوده که ما در موقعیتی از زندگی قرار داریم که ممکن است فکر کنیم زمام نفس ما در دست خود ما است، و خود ما هستیم که امور خود را تدبیر می‌کنیم، ولی مانسبت به نفس خود به تو رو می‌آوریم، و آن را به تو رجوع می‌دهیم، و نسبت به امورمان که باید تدبیرش کنیم، آن را هم به خود تو وا می‌گذاریم، و خلاصه مشیت تو را جایگزین مشیت خود می‌سازیم، تویی وکیل ما در امور، آن را به هر گونه که خودت می‌خواهی تدبیر فرما.

آنگاه گفتند: ((و الیک المصیر)) و منظورشان این بوده که بازگشت هر چیز چه فعل و چه فاعل فعل به سوی تو است. و خلاصه اگر در انابه آوردنمان به سوی تو خود را به تو سپردیم، و در تو کلمان بر تو تدبیر امورمان را به تو وا گذار نمودیم، راهی را پیش گرفتیم که مطابق با حقیقت امر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۸

چون حقیقت امر است بازگشت همه امور به تو است.

((ربنا لا تجعلنا فتنه للذین کفروا و اغفرلنا ربنا)) - قسمت از آیه متن دعای ایشان است، و جملات قبلی همان طور که گفتیم مقدمه بود. در این دعای خود از خدا می‌خواهند که از آثار سوء تبریشان از کفار پناهشان دهد، و ایشان را بیمارزد.

کلمه ((فتنه)) به معنای وسیله امتحان است، و معنای این که ((فتنه برای کفار قرار گیرند)) این است کفار بر آنان مسلط شوند، تا مورد امتحان قرار گرفته، آنچه فساد در وسع خود دارند بیرون بریزند، ابراهیم و مؤمنین را به انواع آزارها شکنجه کنند که چرا به خدا ایمان آورده‌اید، و خدایان ما را رها کرده، از آنها و از عبادتشان بیزاری جسته‌اید.

ابراهیم (علیه السلام) و یارانش در دعای خود ندای ((ربنا)) را پی در پی تکرار کرده اند تا به این وسیله رحمت الهی را به جوش آورند.

((انک انت العزیز الحکیم)) - یعنی تویی آن غالبی که هرگز مغلوب نشود، و کسی که همه افعال او متقن است، و از استجابت دعای ما عاجز نگردد تویی. و تنها تویی که می‌توانی ما را از کید دشمنان خود حفظ کنی، و می‌دانی از چه راهی حفظ کنی. مفسرین در تفسیر این دو آیه نظرهای مختلفی غیر آنچه ما گفتیم دارند که به منظور رعایت اختصار از نقلش خودداری نمودیم، اگر کسی بخواهد باید به تفاسیر مطول مراجعه کند.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ ...

در این آیه به منظور تاکید، مسأله اسوه را تکرار کرده تا علاوه بر تاکید، این معنا را هم بیان کرده باشد این اسوه تنها برای کسانی است که به خدا و روز جزا امید داشته باشند، و نیز تاسی گونه افراد به ابراهیم (علیه السلام) تنها در بیزاری جستن از کفار نیست، بلکه در دعا و مناجات هم از آن جناب تاسی می‌کنند.

و ظاهراً مراد از امید خدا، امید ثواب خدا در برابر ایمان به او است. و مراد از امید آخرت، امید پادشاهی است که خدا وعده آن را به مؤمنین داده، پس امید به آخرت کنایه است از ایمان به آخرت.

((و من يتول فان الله هو الغني الحميد)) - جمله بی‌نیازی خدای تعالی از امثال بندگان را می‌رساند، می‌فرماید بیزاری جستن از کفار به نفع خود شما است، و خدا از آن بهره مند نمی‌شود، چون خدای تعالی از مردم و از اطاعتشان غنای ذاتی دارد، و او در امری که به ایشان می‌کند و در نواهی اش حمید، و دارای منت است، اگر امر و نهی می‌کند برای ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۳۹۹

اصلاح حال خود مردم و برای سعادت زندگیشان است، نه برای خودش.

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَ اللَّهُ قَدِيرٌ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

ضمیر در ((منهم)) به کفاری برمی‌گردد که مسلمانان موظف شده اند با آنان دشمن باشند، و ایشان کفار مکه بودند. و مراد از اینکه می‌فرماید: ((امید است خداوند بین شما مؤمنین و آنهايي که شما دشمنشان داشتید مودت قرار دهد)) این است که خدای

تعالی آن کفار را موفق به اسلام کند، همچنان که در جریان فتح مکه موفقشان کرد، پس منظور آیه این نیست که خواسته باشد حکم دشمنی و تبری را نسخ کند.

و معنای آیه این است که: از درگاه خدای تعالی این امید هست که بین شما مؤمنین و کفاری که دشمنشان داشتید - کفار مکه - مودت ایجاد کند، به این طریق که آنان را موفق به اسلام بفرماید، و معلوم است که وقتی مسلمان شدند آن دشمنی مبدل به مودت خواهد شد، و خدای تعالی قدیر بر این کار هست. و نیز آمرزگار گناهان بندگان خویش، و رحیم به ایشان است. و در صورتی که از گناهان خود توبه کنند، و به اسلام در آیند خدای تعالی از گذشته هایشان می گذرد، پس بر مؤمنین است که از خدا این امید را داشته باشند، و بخواهند تا به قدرت و مغفرت و رحمت خود این دشمنی را مبدل به دوستی و برادری کند.

نهی از دوستی با کفار به معنای نهی از عدالت و خوش رفتاری با کفار غیر حربی نیست

لَا يَنْهَاهُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَأُوا إِلَيْهِمْ ...

در این آیه شریفه و آیه بعدش نهی وارد در اول سوره را توضیح می دهد. و مراد از آن کفاری که با مؤمنین بر سر دین قتال نکردند و مؤمنین را از دیارشان بیرون نساختند، کفار نقاط دیگر و غیر مکه است، مشرکینی است که با مسلمانان معاهده داشتند. و کلمه ((بر)) که مصدر فعل ((تبروهم)) است، به معنای احسان است. و کلمه ((اقساط)) که مصدر فعل ((تقسطوا)) است، به معنای معامله به عدل است. و جمله ((ان تبروهم)) بدل است از کلمه ((الذین...)). و جمله ((ان الله يحب المقسطين)) تعلیل است برای جمله ((لا ینهیکم...)).

و معنای آیه این است که: خدا با این فرمانش که فرمود: ((دشمن مرا و دشمن خود را دوست نگیرید)) نخواسته است شما را از احسان و معامله به عدل با آنهایی که با شما در دین قتال نکردند، و از دیارتان اخراج نکردند، نهی کرده باشد، برای اینکه احسان به چنین کفاری خود عدالتی است از شما، و خداوند عدالت کاران را دوست می دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۰ بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه شریفه با آیه ((فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم)) نسخ شده. لیکن این نظریه درست نیست، برای اینکه آیه مورد بحث با اینکه مطلق است، شامل غیر اهل ذمه و اهل معاهده نمی شود، و کفاری که با اسلام سر جنگ دارند مشمول این آیه نیستند، تا آیه سوره توبه ناسخ آن باشد، چون آیه مذکور تنها به کفار حربی و مشرکین نظر دارد، با این حال چطور می تواند ناسخ آیه مورد بحث باشد، با هیچ مزاحمتی بین آن دو نیست.

إِنَّمَا يَنْهَاهُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا عَلَى الدِّينِ قَاتِلُوهُمْ ...

منظور از ((الذین قاتلوکم...)) مشرکین مکه اند. و معنای ((ظاهرأ علی اخراجکم)) این است که یکدیگر را در بیرون کردن شما کمک کردند. و جمله ((ان تولوهم)) بدل است از جمله ((الذین قاتلوکم)).

و در جمله ((و من یتولهم فاولئک هم الظالمون)) قصر افراد به کار رفته (یعنی حکم کلی ((لا- تتخذوا عدوی...))، را که به اطلاقش شامل دوستی با همه کفار می شد، منحصر کرد در یک طائفه از کفار، یعنی کفار مشرک مکه و یاوران ایشان)، در نتیجه معنای آیه چنین می شود: دوستداران مشرکین مکه و دوستداران یاران مشرکین که علیه مسلمین آنها را کمک کردند، تنها آنان ستمکار و متمردان از نهی خدایند، نه مطلق دوستداران کفار. ممکن هم هست جمله مورد بحث از باب قصر و حصر نباشد، بلکه تنها برای نهی ((لا تتخذوا عدوی...)) باشد.

بحث روایتی چند روایت راجع به نزول آیات نهی از دوستی با کفار و مشرکین در ماجرای نامه نوشتن حاطب بن ابی بلتعنه برای مشرکین مکه

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء...)) می گوید: اینآیه در شائن حاطب ابن ابی بلتعنه نازل شده، هر چند لفظ آیه عام است، و لیکن معنایشخاص به این شخص است، و داستانش بدین قرار بود که: حاطب ابن

ابی بلتعہ در مکه مسلمان شد، و به مدینه هجرت کرد، در حالی که عیالش در مکه مانده بودند. از سوی دیگر کفار قریش ترس آن را داشتند که لشکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر سر آنان بتازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۱ ناچار نزد عیال حاطب رفته، از این خانواده خواستند تا نامه ای به حاطب بنویسند، و از وی خبر محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را بپرسند که آیا تصمیم دارد با مردم مکه جنگ کند یا نه؟

خانواده حاطب نامه ای به او نوشته، جوایب وضع شدند. او در پاسخ نوشت: آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین قصدی دارد، و نامه را به دست زنی به نام صفیه داد، و او نامه را در لای گیسوان خود پنهان نموده به راه افتاد. در همین میان جبرئیل نازل شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را از ماجرا خبر داد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و زبیر بن عوام را به طلب آن زن فرستاد، این دو تن خود را به او رساندند. امیرالمؤمنین پرسید: نامه کجاست؟ صفیه گفت: نزد من چیزی نیست. حضرت علی و زبیر زن را تفتیش کردند، و چیزی همراه او نیافتند. زبیر گفت: حال که چیزی نیافتیم برگردیم. امیرالمؤمنین فرمود: به خدا سوگند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به ما دروغ نگفته، و جبرئیل هم به آن جناب دروغ نگفته، و او هم به جبرئیل دروغ نمی‌بندد، و جبرئیل هم به خدا دروغ نمی‌بندد، و به خدا سوگند ای زن یا نامه را در می‌آوری و می‌دهی، و یا سر بریده ات را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌برم. صفیه گفت: پس از من دور شوید تا در آورم. آنگاه نامه را از لای گیسوانش درآورد. امیرالمؤمنین نامه را گرفت و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آورد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از حاطب پرسید: این چکاری است؟ حاطب عرضه داشت: یا رسول الله! به خدا سوگند این کار را از روی نفاق نکردم، و چیزی تغییر و تبدیل ندادم، و من شهادت می‌دهم به جز خدا معبودی نیست، و اینکه تو رسول بر حق اویی، و لیکن اهل و عیال من از مکه به من نوشتند که قریش با ما خوشرفتاری می‌کنند، من خواستم در حقیقت حسن معاشرت آنان را با خدمتی تلافی کرده باشم. بعد از سخنان حاطب خدای تعالی این آیه را فرستاد: ((یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء... و الله بما تعملون بصیر)).

و در الدر المنثور است که احمد، حمیدی، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابوعوانه، ابن حیان، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، بیهقی، و ابونعیم - هر دو در کتاب دلائل - از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) من و زبیر و مقداد را مأموریت داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۲

و فرمود: راه بیفتید تا برسید، به روضه خاخ، در آنجا به زن مسافر بر می‌خورید، نامه ای با او است از او بگیرید و برایم بیاورید. ما از مدینه بیرون شدیم، و تا روضه رفتیم، در آنجا به آن زن مسافر برخوردیم، و گفتیم نامه را بیرون بیاور، گفت: نامه ای با من نیست. گفتیم نامه را بیرون بیاور و گرنه مجبور می‌کنیم لباسهایت را بکنی. او نامه را از لای گیسوی خویش درآورد.

نامه را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آوردیم، دیدیم حاطب در نامه اش پاره ای از تصمیمات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به جمع از مشرکین گزارش داده. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حاطب فرمود: این چکاری بود که کردی؟ عرضه داشت: علیه من اقدام فوری مفرما یا رسول الله! من مردی هستم که با قریش سخت پیوستگی دارم، ولی از آنان نیستم، و در میان مهاجرینی که با تو هستند افرادی هستند که در مکه خویشاوندانی مشرک دارند، و به وسیله آنان از مال و اولادی در مکه دارند حمایت می‌کنند، من نیز خواستم این موقعیت را از دست ندهم، و به خویشاوندان مشرک احسانی کنم تا آنان متقابلاً خانواده ام را مورد حمایت قرار دهند، این نامه به این انگیزه نوشته شده، نه اینکه انگیزه اش کفر و یا ارتداد من از دینم باشد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را تصدیق کرد، و فرمود راست می‌گوید.

عمر گفت: یا رسول الله اجازه بده تا گردش را بزنم، حضرت فرمود: او در جنگ بدر شرکت داشت، و تو چه می‌دانی، شاید

خدای تعالی نسبت به اهل بدر عنایت خاصی داشته باشد، و فرموده باشد: هر چه می خواهید بکنید، که شما را آمرزیده ام، پس آیه شریفه ((یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالموده)) نازل شد.

نقد و رد روایتی که در آن آمده است: شاید خداوند به شرکت کنندگان در جنگ بدر گفته باشد هر چه می خواهید بکنید...! مؤلف: این معنا در تعدادی از روایات از چند نفر از صحابه مانند انس، جابر، عمر، ابن عباس، و جمعی از تابعین از قبیل حسن، و غیره آمده. لیکن از نظر متن خالی از اشکال نیست.

برای اینکه اولاً از ظاهر آن - بلکه صریح آن - برمی آید که حاطب ابن ابی بلتعہ به خاطر عملی که کرده بود مستحق اعدام و یا کیفری دیگر کمتر از اعدام بوده، و تنها به خاطر شرکتش در جنگ بدر مجازات نشده، چون بدریها در برابر هیچ گناهی مجازات نمی شوند، برای اینکه بر حسب این روایت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) به عمر فرمود: ((او در جنگ بدر شرکت داشته)). و در روایت حسن آمده که فرمود: اینها اهل بدرند از اهل بدر حذر کن، اینها اهل بدرند، از اهل بدر حذر کن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۳

اینها اهل بدرند، از اهل بدر حذر کن.

در حالی که روایات وارده در داستان افک معارض آنند، چون در آن روایات آمده بعد از آنکه آیه شریفه در براءت عایشه نازل شد، رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) یکی از تهمت زندگان به عایشه، یعنی مسطح بن اثاثه، را حد زد و کیفر کرد، با اینکه این مرد از سابقین اولین است، و از مهاجرین و از شرکت کنندگان در جنگ بدر است، و این روایات در صحیح بخاری و مسلم، و در روایات بی شماری که در تفسیر آیات افک رسیده آمده است.

و ثانیاً اینکه در این حدیث آمده که خدای تعالی به اهل بدر فرموده هر چه می خواهید بکنید، که من شما را آمرزیده ام با هیچ منطقی درست در نمی آید، چون از این جمله فهمیده می شود که اهل بدر هر گناهی که بکنند آمرزیده اند و این حرف مستلزم آن است که اهل بدر هیچ تکلیف و وظیفه ای دینی نداشته باشند، نه چیزی بر آنان واجب باشد، و نه چیزی حرام و نه مستحب و نه مکروه، برای اینکه وقتی مخالفت تکلیف عقاب نداشته باشد، و انجام و ترک آن برابر باشد، تکلیف معنا ندارد، و اصلاً جمله مزبور صریح است در اینکه تمامی اعمال برای اهل بدر مباح است.

و لازمه این حرف این است که آمرزش اهل بدر شامل همه گناهان حتی گناهی که عقل آنها را جز با توبه قابل عفو نمی داند بگردد، مانند بت پرستی، و رد بر خدا و رسول، و تکذیب رسالت رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم)، و افتراء بر خدا و رسول، و مسخره کردن دین و احکام ضروری آن، و گناهی دیگر مثل آن، همچون کشتن یک انسان بی گناه از روی ظلم و فساد در زمین، و تباہ ساختن حرث و نسل، و مباح دانستن جان و عرض و مال مردم خواهید گفت: خداوند اهل بدر را از ارتکاب چنین گناهی حفظ فرموده.

در پاسخ می گوئیم بحث ما درباره فعلیت این گونه اعمال نبود تا بگویی اهل بدر چنین گناهی مرتکب نشدند، و خدا آنان را از امثال آن گناهان حفظ کرده، بلکه درباره امکان آمرزش امثال این گناهان در فرض ارتکاب است.

و ثانیاً کلام خدای تعالی اگر فرموده باشد: هر چه می خواهید بکنید باید تمامی عموماً را که در تمامی احکام شرعی یعنی عبادات و معاملات وارد شده، تخصیص بزنند، و هیچ یک از آن عموماً شامل اهل بدر نشود، و اگر چنین چیزی وجود می داشت باید در بین صحابه معروف می شد، و برای آنان مسلم می بود این دسته از صحابه که در جنگ بدر شرکت داشتند از تمامی تکالیف دینی هر قدر هم اهمیت داشته باشد آزادند، و حداقل باید در بین خود اهل بدر معروف باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد

و حال آنکه در روایات وارده درباره اخبار اهل بدر، و سرگذشت آنان، اثری از آن دیده نمی شود، بلکه از سیره اهل بدر، و

مخصوصاً روشی که در فتنه های بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اتفاق افتاد، خلاف آن دیده می شود احدی نمی تواند آن را انکار کند. از همه اینها که بگذریم آزاد شدن یک گروه از بین همه مسلمانان و رهایی آنان از قید تکلیف، به طوری که هر کاری خواستند بکنند و هر مخالفتی را با خدا و رسول بتوانند مرتکب شوند هر قدر هم عظیم باشد، مناقض با مصلحتی است که دعوت دینی و فریضه امر به معروف و نهی از منکر و نشر معارف الهی از راه نشر روایات صادره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر اساس تاءمین آن مصلحت بنا شده است، چون وقتی مردم بدانند که اصحاب جنگ بدر در گفتن هر نوع دروغ و افتراء و ارتکاب زشت ترین گناه و فحشاء آزادند، دیگر چگونه دعوت آنان به سوی دین را بپذیرند، و با چه تاءمینی به گفته ها و نقل احادیث آنان اعتماد کنند.

عین این اشکال در مورد شخص رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) هم وارد می شود، به این بیان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سید و سرور اهل بدر بود و خدا او را به عنوان شاهد و مبشر و نذیر فرستاد، و به حکم آیه ۴۵ و ۴۶ سوره احزاب داعی به سوی خدا به اذن خدا و سراج منیر بوده، و اگر قرار باشد اهل بدر هر کاری بخواهند بکنند و مسوولیتی نداشته باشند، یکی از اهل بدر شخص آن جناب بود، پس باید به حکم روایت آن جناب هم در ارتکاب هر کذب و افتراء و فحشاء و منکری آزاد باشد، و اگر این طور باشد دلها و نفوس بشر چگونه بپذیرد که چنین شخصی شاهد و نذیر و مبشر و داعی الی الله و سراج منیر است، و چگونه حکمت خدا اجازه می دهد پست شهادت و دعوت را به کسی واگذار کند که در هیچ حال و یا گفتارش امنیتی ندارد، و چگونه چنین کسی را سراج منیر خوانده، با اینکه به او اجازه داده که باطل را احیاء کند، همان طور که حق را روشن می سازد، و اذنش داده که همان طور که مردم را هدایت می کند گمراه هم بکند، و خلاصه هر کاری دلش خواست بکند، چه خوب و چه بد، و این از حکمت خدا به دور است، و آیات کریمه قرآن هم که متعرض عصمت انبیاء (علیهم السلام) و متعرض حفظ وحی و قرآن است با چنین چیزهایی نمی سازد.

آیاتی از قرآن کریم که احادیث فوق را رد می کند

از این هم که بگذریم اصلاً چنین حرفی خطابهای الهی را در بیشتر آیاتی که در آن به صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مومنین عتاب شده - العیاذ بالله - خطابهایی بیهوده می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۵

زیرا صحابه ای که خود خدا اجازه داده هر گناهی خواستند بکنند، دیگر نباید به خاطر بعضی تخلفاتشان در آیاتی نظیر آیات مربوط به داستان بدر، احزاب، حنین، و امثال آنها مورد عتاب قرار دهد که چرا فرار کردید، و آنان را در مقابل فرار از جنگ به آتش دوزخ تهدید کند. یکی از روشن ترین آیات در این باب، آیات مربوط به داستان افک است، یکی از آنها که مرتکب شده بودند مسطح بن اثاثه بوده که خود یکی از شرکت کنندگان در جنگ بدر بوده، و در این آیات می خوانیم: ((لکل امری ء منهم ما اکتسب من الاثم)) و احدی از مرتکبین را استثناء نکرد، و فرمود: جز آن کسی که در جنگ بدر شرکت داشته. و نیز می خوانیم ((و هو عند الله عظیم)) و باز می خوانیم: ((یعظکم الله ان تعودوا لمثله ابدان کتم مؤمنین)) یعنی مرتکب چنین کاری ایمان ندارد، هر چند در جنگ بدر شرکت داشته باشد. و باز از روشن ترین آیاتی که این احادیث را رد می کند و لوازم معنای آنها را نمی پذیرد، خود آیاتی است که روایات مذکور در شائن نزول آنها وارد شده، برای اینکه در این آیات در باره دوستی با کفار می خوانیم ((و من یفعله منکم فقد ضل سواء السبیل)) و می خوانیم ((و من یت ولهم فاولئک هم الظالمون)).

پس معلوم می شود اگر آیات مورد بحث خطاب و عتاب را متوجه به عموم مؤمنین کرده، و همه را در برابر روابط پنهانی با کفار عتاب می کند به اعتبار این بوده که این عمل از بعضی از آنان - یعنی حاطب بن ابی بلتعه - سرزده، و به اسلام و مسلمانان خیانت کرده، و آیات شریفه عمل بعضی را به همه نسبت داده، و تهدید را هم متوجه همه کرده، (تا بدانند عمل بد برای همه بد است، نه تنها برای شخص معینی).

و اگر حاطب به خاطر اینکه بدری است در چنین عملی آزاد بوده، و قلم تکلیف را از او برداشته بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۶

و به او فرموده بودند: هر چه می خواهی بکن که تو آمرزیده ای دیگر چرا باید او را راه گم کرده و ظالم بخوانند، و مورد عتاب و تهدید قرار دهند، بقیه مسلمانان هم که چنین کاری نکرده بودند، پس اصلاً چرا باید این آیات نازل شده باشد، و در آن عمل ناشایستی را که اگر از غیر حاطب سرزده بود ناشایست می شد و چون از او سرزده هیچ ناشایستگی ندارد، به همه مؤمنین نسبت دهند، و همه را مورد تهدید قرار دهند.

و کلام خدای عزوجل، اءجل از این است که مردم را به خاطر عملی که نکرده اند، بلکه شخصی کرده که او هم اجازه داشته مورد عتاب و تهدید قرار دهد.

چند روایت درباره تجویز معاشرت و خوش رفتاری با کفار غیر محارب و درباره حب و بغض بخاطر خدا باز در همان کتاب است که بخاری، ابن منذر، نحاس و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از اسماء دختر ابی بکر روایت کرده که گفت: مادرم که زنی مشرک بود و در عهد مشرکین قریش و پیمان ایشان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قرار داشت، به دیدنم آمده بود من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسیدم آیا اجازه هست به دیدنش بروم، و صله رحم کنم؟ در پاسخ من بود که آیه شریفه ((لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین)) نازل شد، و حضرت فرمود: بله بدیدنش برو و صله کن.

و نیز در همان کتاب آمده که ابو داوود در تاریخ خود، و ابن منذر از قتاده روایت کرده اند که گفته است: آیه شریفه ((لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین))، به وسیله آیه ((اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم)) نسخ شده است.

مؤلف: خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم این حرف درست نیست، برای اینکه نسخ در جائی است که دو آیه دو دلالت ضد هم داشته باشند، و دو آیه هیچ ضدیتی با هم ندارند، و هر یک در جای خودش درست است.

و در کافی به سند خود از سعید اعرج از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: امام فرمود: از محکم ترین دست آویزهای ایمان یکی این است که به خاطر خدا و در راه او دوستی کنی، و در راه او دشمنی کنی، در راه او بدهی، و در راه او از عطاء دریغ نمایی.

و قمی به سند خود از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر کسی را دیدید که دوستی اش به خاطر دین نبود، و دشمنی اش به خاطر دین نبود، بدانید که او دین ندارد. الممتحنه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۷

آیات ۱۰ - ۱۳، سوره ممتحنه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهْجِرَاتٍ فَاصْتَحِنَّوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُنَّ مَا أَنفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَ سَأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَ لَيْسَ لَكُمْ مِنْهُنَّ سَأَلٌ وَلَا نَسْأَلُكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعِاقِبَتُهُمْ فَمَا تَوَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ (۱۱) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَ لَا يَسْرِقْنَ وَ لَا يَزْنِينَ وَ لَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَ لَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لَا يَعْصَيْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۱۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسْأَلُونَ مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسْأَلُ الْكُفَّارُ مِنَ أَصْحَابِ الْقُبُورِ (۱۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۸

ترجمه آیات



ای کسانی ایمان آورده اید زنانی که به عنوان اسلام و ایمان (از دیار خود) هجرت کرده و به سوی شما آمدند خدا (به صدق و کذب) ایمانشان داناتر است شما از آنها تحقیق کرده و امتحانشان کنید اگر با ایمانشان شناختید آنها را (پذیرید) و دیگر به شوهران کافرشان بر مگردانید که هرگز این زنان مؤمن بر آن کفار و آن شوهران کافر بر این زنان حلال نیستند، ولی مهر و نفقه ای را که شوهران مخارج آن زنان کرده اند به آنها پردازید و باکی نیست که شما با آنان ازدواج کنید در صورتی که اجر و مهرشان را بدهید و هرگز تمسک نکنید به عصمتهای زنان کافر و شما (اگر زنانشان ایمان آوردند) مهر و نفقه بطلبند، این حکم خداست میان شما بندگان و خدا به حقایق امور دانا و به مصالح خلق آگاه است (۱۰). و اگر از زنان شما کسانی (مرتد شده) به سوی کافران رفتند شما در مقام انتقام برآید و به قدر همان مهر و نفقه ای که خرج کرده اید به مردانی که زنانشان رفته اند بدهید و از خدایی که به او ایمان آورده اید بترسید و پرهیزکار شوید (۱۱). ای پیغمبر! چون زنان مؤمن آیند که با تو بر ایمان بیعت کنند که دیگر هرگز شرک به خدا نیاورند و سرقت و زنا نکنند و اولاد خود را به قتل نرسانند، و بر کسی افتراء و بهتان میان دست و پای خود نبندند (یعنی فرزندی که میان دست و پای خود پرورده و علم به آن از انعقاد نطفه دارند به دروغ به کسی نبندند) و با تو در هیچ امر به معروفی (که به آنها کنی) مخالفت نکنند بدین شرایط با آنها بیعت کن و بر آنان از خدا آمرزش و غفران طلب کن که خدا بسیار آمرزنده و مهربانست (۱۲). ای اهل ایمان هرگز قومی را که خدا بر آنان غضب کرده (یعنی جهودان) یار و دوستدار خود مگیرید که آنها از عالم آخرت به کلی مایوسند چنان که کافران از اهل قبور نومیدند (۱۳).

بیان آیات

حکم زنانی که ایمان آورده به سوی پیامبر (ص) هجرت می کردند ازدواج با آنها و...

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ ...

سیاق و زمینه این آیه شریفه چنین می رساند که بعد از صلح حدیبیه نازل شده . و در عهدنامه هایی که بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مردم مکه برقرار گردیده نوشته شده است که اگر از اهل مکه مردی ملحق به مسلمانان شد، مسلمانان موظفند او را به اهل مکه برگردانند، ولی اگر از مسلمانان مردی ملحق به اهل مکه شد اهل مکه موظف نیستند او را به مسلمانان برگردانند. و نیز از آیه شریفه چنین برمی آید که یکی از زنان مشرکین مسلمان شده، و به سوی مدینه مهاجرت کرده و همسر مشرکش به دنبالش آمده و درخواست کرده که رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) او را به وی برگرداند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در پاسخ فرموده: آنچه در عهدنامه آمده این است که اگر مردی از طرفین به طرف دیگر ملحق شود باید چنین و چنان عمل کرد، و در عهدنامه درباره زنان چیزی نیامده، و به همین مدرک رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) آن زن را به شوهرش نداد، و حتی مهریه ای را که شوهر به همسرش داده بود به آن مرد برگردانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۰۹

اینها مطالبی است که از آیه استفاده می شود، و آیه شریفه دلالت بر احکامی مناسب این مطالب نیز دارد، البته احکام مربوط به زنان

پس اینکه در آیه ((یا ایها الذین امنوا اذا جاءکم المومنات مهاجرات)) زنان را قبل از امتحان و پی بردن به ایمانشان مؤمنات خوانده از این جهت بوده که خود آنان تظاهر به اسلام و ایمان می کردند.

((فامتحنوهن)) - ایمان آن زنان را بیازمایید، یا افرادی به ایمان آنان شهادت دهند، و یا خودشان سوگند یاد کنند به طوری که یقین و یا اطمینان پیدا کنید که به راستی ایمان آورده اند. و در اینکه فرمود: ((الله اعلم بایمانهن)) اشاره است به اینکه شما مسلمانان نمی توانید به واقعیت امور علم پیدا کنید، چنین علمی خاص خدای تعالی است، و اما شما کافی است که علم عادی به دست آورید. و در جمله ((فان علمتموهن فلا ترجعوهن الی الکفار)) می توانست بفرماید: ((فان علمتموهن صادقات)) ولی چنین نفرمود، بلکه صفت ایمان را دوباره ذکر کرد، و فرمود: اگر دیدید مومنان و این برای آن است که به علت حکم اشاره نموده،

فهمانده باشد اینکه گفتیم چنین زنانی را نزد خود نگهدارید، برای ایمان آنان است، چون ایمان باعث انقطاع علقه زوجیت بین زن مؤمن و مرد کافر است.

و دو جمله ((لاهن حل لهم)) و ((ولا هم یحلون لهن)) مجموعاً کنایه است از همان انقطاع رابطه همسری، نه اینکه بخواهد حرمت زنان مؤمن بر مردان کافر و به عکس را توجیه کند.

((واتوهم ما انفقوا)) - یعنی شما مسلمانان مهریه ای را که مردان کافر به زنان مؤمن خود داده اند به آنان بدهید.

((ولا جناح علیکم ان تنکحوهن اذا اتیموهن اجورهن)) - کلمه ((اجر)) در این آیه به معنای مهریه است، می فرماید: وقتی مهریه آن زنان را به همسران کافرشان دادید، دیگر مانعی برای ازدواج شما با آن زنان باقی نمی ماند.

((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) - کلمه ((عصم)) جمع ((عصمت)) است که به معنای عقد و ازدواج دائمی است، و بدین جهت آن را عصمت نامیده اند که زن را حفظ و ناموسش را نگهداری می کند. و امساک عصمت به معنای این است که در صورت کافر بودن زن باز هم عقد ازدواج او را ابقاء دارند. پس به حکم این جمله مردان مسلمان باید در اولین روزی که به اسلام در می آیند، زنان کافر خود را رها کنند، چه اینکه زنان مشرک باشند، و یا یهود و یا نصاری و یا مجوس. در سابق یعنی در تفسیر آیه شریفه ((ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن)) و نیز در تفسیر آیه شریفه ((والمحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم)) گفتیم

که: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۰

بین این دو آیه و آیه مورد بحث نسخی واقع نشده.

((و اسئلوا ما انفقتم و لیسالوا ما انفقوا)) - ضمیر جمع در کلمه ((واسئلوا)) به مؤمنین، و ضمیر در ((یسئلوا)) به کفار برمی گردد، و معنای جمله مورد بحث این است که: اگر زنی از شما مسلمانان به کفار پیوست، شما نیز باید از کفار مهریه ای که به آن زن داده اید مطالبه کنید، همچنان که آنها می توانند مهریه زنی را که به شما مسلمانان پیوسته از شما مطالبه کنند، آیه شریفه با جمله ای ختم شده که در آن به این معنا اشاره شده است، که احکام مذکور در آیه حکم خداست، می فرماید: ((ذلکم حکم اللہ یحکم بینکم و اللہ علیم حکیم)).

وَإِن فَاتَكُم شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَأَقِبْتُمْ فَتَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا ...

معنای آیه شریفه: ((و ان فاتکم شیء من ازواجکم ...))

راغب گفته: کلمه ((فوت)) به معنای دور شدن چیزی از آدمی است، به نحوی که دسترسی به آن ممکن نباشد، و در آیه ((و ان فاتکم شیء من ازواجکم الی الکفار)) به همین معنا است و کلمه ((معاقبه)) و ((عقاب)) به معنای رسیدن به آخر و عاقبت هر چیز تفسیر شده، و منظور از آن در آیه این است که اگر از کفار غنیمتی که عاقبت جنگ است به شما رسید. و بعضی گفته اند که: ((عاقبتم)) با اینکه از باب مفاعله است به معنای ((عقبتم)) - با تشدید قاف - از باب تفعیل است. بعضی دیگر گفته اند: از عقبه به معنای توبه گرفته شده.

و آنچه به ذهن نزدیک تر می رسد این است که مراد از کلمه ((شیء)) در آیه شریفه مهریه باشد، و حرف من در جمله ((من ازواجکم)) ابتدای غایت را برساند، و جمله ((الی الکفار)) متعلق باشد به جمله ((فاتکم)) و مراد از جمله ((الذین ذهب ازواجهم)) بعضی از مؤمنین باشد، و ضمیر در ((انفقوا)) به همانان برگردد، در نتیجه معنای آیه چنین باشد: و اگر از شما مهریه ای از همسران کافرتان نزد کفار مانده و از دست رفته باشد، و همسرانتان به کفار پیوسته باشند، اگر مؤمنین در جنگ به غنیمتی رسیدند، مهریه این گونه افراد را به همان مقداری که از چنگشان رفته به آنان بدهند.

البته آیه شریفه به جوهری دیگر نیز تفسیر شده، اما جوهری است که از فهم دور است، و به همین جهت از نقل آنها چشم پوشیدیم.

((و اتقوا الله الذی انتم به مومنون)) - در این جمله امر به تقوی نموده ، و خدای تعالی را با صله و موصول توصیف کرده ، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۱

تا علت لزوم تقوی را بیان کرده باشد، در نتیجه معنایش می شود که : از خدا پروا کنید، برای اینکه به او ایمان دارید.

حکم بیعت زنان مؤمن با رسول خدا(ص) و شرایط آن

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ ...

این آیه شریفه حکم بیعت زنان مؤمن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را معین می کند، و در آن اموری را بر آنان شرط کرده است که بعضی مشترک بین زنان و مردان است ، مانند شرک نورزیدن ، و نافرمانی نکردن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در کارهای نیک ، و بعضی دیگر ارتباطش به زنان بیشتر است ، مانند احتراز جستن از سرقت و زنا، و کشتن اولاد، و اولاد دیگران را به شوهر نسبت دادن که این امور هر چند به مشترک بین زن و مرد است ، و مردان هم می توانند چنین جرائمی را مرتکب شوند، و لیکن ارتباط آنها با زنان بیشتر است ، چون زنان به حسب طبع عهده دار تدبیر منزلند، و زنانند که باید عفت دودمان را حفظ کنند، و اینها چیزهایی است که نسل پاک و فرزندان حلال زاده به وسیله آنان حاصل می شود.

بنابراین ، جمله ((یا ایها النبی اذ جاءک المومنات یبایعنک)) جمله ای است شرطیه ، و جواب شرط جمله ((فبایعهن و استغفر لهن الله)) می باشد.

و جمله ((علی ان لا یشرکن بالله شیئا)) شرط اول را بیان می کند، می فرماید با ایشان شرط کن که هیچ چیزی را شریک خدا نگیرند، نه بت ، و نه اوثان ، و نه ارباب اصنام را. و این شرطی است که هیچ انسانی در هیچ حالی از این شرط بی نیاز نیست .

((و لا یسرقن)) - این شرط دوم است می فرماید: و نیز از شوهران و از غیر شوهران چیزی ندرزدند. و از سیاق استفاده می شود که بیشتر، منظور ندرزدیدن از شوهران مورد عنایت است . ((و لا یزنین)) یعنی با گرفتن دوستان اجنبی و با هیچ کس دیگر زنا نکنند، و چنین نباشد که از راه زنا حامله شوند، آن وقت فرزند حرام زاده ، را به شوهر خود ملحق سازند که این عمل کذب و بهتانی است ، که با دست و پای خود مرتکب شده اند، چون زن وقتی بچه می آورد، بچه اش بین دست و پایش می افتد، و این شرط غیر از شرط قبلی است که از زنا جلوگیری می کرد، چون دو عمل است و دو تا نهی لازم دارد.

((و لا یعصینک فی معروف)) - در این جمله فرموده تو را معصیت نکنند، و نفرموده خدا را معصیت نکنند، با اینکه معصیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و نافرمانی نسبت به آن جناب هم ، منتهی به نافرمانی خدا می شود، و این بدان جهت بوده که بفهماند آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مجتمع اسلامی سنت و مرسوم می کند، برای جامعه اسلامی عملی

معروف و پسندیده می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۲

و مخالفت با آن در حقیقت تخلف از سنت اجتماعی و بی اعتبار کردن آن است .

از این بیان روشن می شود که عبارت ((معصیت در معروف)) عبارتی است که هم شامل ترک معروف ، از قبیل نماز، روزه ، و زکات می شود، و هم شامل ارتکاب منکر، از قبیل تبرج ، و عشوه گری زنان - که از رسوم جاهلیت اولی است - می شود.

((ان الله غفور رحیم)) - این جمله بیان مقتضای مغفرت است ، و هم حس امید را در آن زنان تقویت می کند.

یاد آوری شقاوت و هلاکت ابدی یهود (مغضوب علیهم) و نهی از دوستی با آنان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ...

مراد از این ((قوم)) یهود است که در قرآن مجید مکرر به عنوان ((مغضوب علیهم)) از ایشان یاد شده ، از آن جمله درباره آنان فرموده : ((و بآءوا بغضب من الله)) شاهد اینکه منظور یهود است ذیل آیه که از ظاهر آن برمی آید که غیر از کفار سابق الذکر است .

((قد یسوا من الاخره كما یشس الکفار من اصحاب القبور)) - مراد از آخرت ، ثواب آخرت است ، و مراد از کفار در این جمله همان طور که گفتیم کفار در آیه قبلی است که منکر خدا و قیامت بودند می فرماید: یهودیان مغضوب علیهم مانند کفار مشرک بت پرست منکر معادند. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این کفار فقط مشرکین مکه اند، چون الف و لام در ((الکفار)) الف و لام عهد است ، و حرف من در جمله ((من اصحاب القبور)) برای ابتدای غایت است . خدای تعالی می خواهد در این آیه شقاوت دائمی و هلاکت ابدی یهود را به یاد مؤمنین بیاورد تا از دوستی با آنان و نشست و برخاست با ایشان پرهیز کنند، می فرماید: یهودیان از ثواب آخرت مایوسند، همان طور که منکرین قیامت از مردگان خود مایوسند، یعنی برای آنها وجود و حیاتی قائل نیستند، چون مرگ را هیچ و پوچ شدن می دانند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کفار، معنای معروف آن نیست ، بلکه منظور همه مردگان است که در قبر نهفته شده اند، چون کلمه ((کفر)) به معنای ستر و نهفتن است . در نتیجه به قول این مفسرین معنا چنین می شود: همانطور که نهفته شدگان در قبر مایوسند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از کفار همان کفار اصطلاحی است ، و کلمه ((من)) بیانیه است ، و معنای جمله این است که : یهودیان از ثواب آخرت مایوسند، همانطور که کفار مدفون در قبور از میان همه اهل قبور مایوس از آنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۳

چون در آیه ای دیگر فرموده : ((ان الذین کفروا و ماتوا و هم کفار اولئک علیهم لعنه الله)). بحث روایتی روایتی درباره زنان مهاجر، امتحان ایمان آنها، بیعتشان با پیامبر(ص) ، حکم ازدواج با آنها و...

در مجمع البیان از ابن عباس روایت آورده گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حدیبیه با مشرکین مکه صلح کرد به اینکه هر کس از اهل مکه نزد مسلمانان آید، به اهل مکه برگردانند، و هر کس از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به مکه آید، اهل مکه او را به آن جناب برنگردانند، و این صلح نامه را نوشتند و مهر کردند.

بعد از این جریان ، زنی به نام سبیه دختر حارث اسلمیه در همان حدیبیه مسلمان شد، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد. به دنبالش شوهر کافرش - که بنا به روایتی نامش مسافر و از قبیله بنی مخزوم بوده ، و به قول مقاتل ، صیفی بن راهب بوده - به طلب همسرش آمد، و عرضه داشت : ای محمد! زن مرا به من برگردان ، چون تو شرط کردی هر کس از ما نزد تو آید به ما برگردانی ، و مهر عهدنامه تو هنوز خشک نشده ، در همین بین بود که آیه شریفه ((یا ایها الذین امنوا اذا جاءکم المومنات مهاجرات - من دار الکفر الی دار الاسلام - فامتحنوهن)) نازل گردید.

ابن عباس می گوید : امتحان زنان نامبرده این بود که سوگند بخورند که بیرون آمدنشان از دار الکفر فقط به خاطر محبتی بوده که به خدا و رسولش داشته اند، نه اینکه از شوهرشان قهر کرده باشند، و یا مثلاً از زندگی در فلان محل بدشان می آمده ، و از فلان سرزمین خوششان می آمده ، و یا در مکه در مضیقه مالی قرار داشته اند، و خواسته اند در مدینه زندگی بهتری به دست آورند، و یا در مدینه عشق مردی از مسلمانان را در دل داشته اند، بلکه تنها و تنها انگیزه شان در بیرون آمدن عشق به اسلام بوده . و سوگند را به عبارت یاد کنند به خدایی که به جز او هیچ معبودی نیست ، من جز به خاطر علاقه به اسلام از شهر خود بیرون نیامده ام سبیه دختر حارث اسلمیه این سوگند را خورد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مهریه ای را از شوهر کافر خود گرفته بود به شوهرش داد. مخارجی هم که برای او کرده بود داد، و خود او را به وی رد نکرد، و عمر بن خطاب با وی ازدواج نمود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر مردی که از طرف کفار به مدینه می آمد به کفار پس می داد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۴

ولی زنان را نگه می داشت تا امتحان کند، بعد از امتحان مهریه شان را به همسران کافرشان می رسانید.

سپس می گوید: زهری گفته است: وقتی این آیه نازل شد، که در آن می فرماید: ((و لا تمسکوا بعصم الکوافر)) عمر بن خطاب دو تا از زنان خود را که در مکه و مشرک بودند، طلاق گفت، یکی از آن دو قرینه (و یا قریبه) دختر ابی امیه بن مغیره بود که بعد از طلاق عمر، معاویه بن ابی سفیان با او ازدواج کرد، و هر دو در مکه بودند، و مشرک می زیستند. و دیگری ام کلثوم دختر عمرو بن جرول خزاعی، مادر عبدالله بن عمر بود که بعد از طلاق عمر ابو جهم بن حذاقه بن غانم که یکی از مردان قبیله خزاعه بود با وی ازدواج نموده، و مشرک در مکه زندگی کردند.

از آن جمله ((اروی)) دختر ربیع بن حارث بن عبدالمطلب، همسر طلحه بن عبیدالله بود که اسلام بین آن دو جدایی انداخت، چون فرموده بود: ((و لا تمسکوا بعصم الکوافر)) طلحه مسلمان شد، و مهاجرت کرد، و اروی همچنان در مکه نزد فامیل خود بماند، ولی چیزی نگذشت که مسلمان شد، و بعد از طلحه شوهر اولش خالد بن سعید بن عاص بن امیه با او ازدواج نمود. البته وی نیز از آن زنانی بود که از مکه فرار کرد و به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به مدینه آمد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را نگه داشت، و پس از چندی او را به عقد خالد در آورد.

یکی دیگر امیه دختر بشر بود که در مکه همسر ثابت بن دحداحه بود، و مسلمان شد و از مکه به سوی مدینه فرار کرد، چون شوهرش در آن ایام کافر بود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را نگه داشت و به عقد سهل بن حنیف در آورد، و از سهل دارای فرزندی به نام عبدالله بن سهل شد.

باز می گوید: شعبی گفته: (یکی دیگر) زینب دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همسر ابو العاص بن ربیع بود، که مسلمان شد، و خود را در مدینه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسانید، و شوهرش ابو العاص مشرک و کافر در مکه بماند، و پس از چندی به مدینه آمد، و زینب به او امان داد، و سرانجام مسلمان شد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همسرش را به او برگردانید.

و از جبائی نقل می کند گفته: در مواد صلح نامه حدیبیه بیش از این نیامده بود که اگر مردی از کفار مکه به مدینه آمد باید مسلمانان او را به اهل برگردانند، و نامی از زنان برده نشده بود، و به همین جهت وقتی ام کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط مسلمان شد، و به مدینه مهاجرت کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۵

دو برادرش به مدینه آمدند، و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خواستند خواهرشان را به ایشان رد کند، حضرت فرمود شرط میان ما و شما در خصوص مردان بود، و به همین دلیل ام کلثوم را به ایشان نداد.

مؤلف: این معانی در روایت دیگر از طرق اهل سنت وارد شده، و بسیاری از آن روایات را سیوطی در تفسیر الدر المنثور خود آورده و نیز داستان امتحان این گونه زنان، و برنگرداندن آنان به کفار، و دادن مهریه هایشان را به شوهرانشان در تفسیر قمی آمده.

چند روایت درباره ازدواج با زنان کافر

در آن تفسیر می گوید: زهری گفته: و اما زنانی که از حوزه اسلام گریختند و به کفار پیوستند، مجموعاً شش نفر بودند: ۱- ام الحکم دختر ابی سفیان که همسر عیاض بن شداد فهری بود ۲- فاطمه دختر ابی امیه بن مغیره، خواهر ام سلمه که همسر عمر بن خطاب بود، و داستانش چنین بود که وقتی عمر بن خطاب خواست مهاجرت کند فاطمه حاضر نمی شد، و در آخر از دین اسلام برگشت و در مکه باقی ماند ۳- بروع دختر عقبه همسر شماس بن عثمان ۴- عبده دختر عبد العزی بن فضله بود که همسر عمرو بن عبدود بود ۵- هند دختر ابی جهل بن هشام، همسر هشام بن عاص بن وائل ۶- کلثوم دختر جرول، همسر عمر که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مهریه های این زنان را از غنیمت به شوهرانشان داد، و شوهرانشان، آن مهریه را به همسران سابق خود رساندند.

چند روایت درباره ازدواج با زنان کافر

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سزاوار نیست مسلمان با اهل کتاب ازدواج کند. عرضه داشتم فدایت شوم! حرمت این عمل در کجای قرآن است. فرمود ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)). مؤلف: این روایت بر این اساس درست است ((امساک بعصم)) عمومیت داشته باشد و در نکاح دائمی، هم شامل حدوث آن باشد، و هم شامل بقائش.

و نیز در همان کتاب است که زراره از امام باقر (علیه السلام) معنای آیه ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم)) را پرسید، فرمود: این آیه به وسیله آیه ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) نسخ شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۶ مؤلف: شاید مراد از نسخ آیه مذکور به وسیله آیه ((ولا تمسکوا...)) این باشد که آیه سوره مائده یعنی آیه ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب)) ازدواج با زنان اهل کتاب هم به طور دائم را شامل می‌شده و هم به طور متعه را، و آیه ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) تنها نکاح دائم با آنان را نسخ کرده و اما نکاح متعه آنان همچنان بر جواز خود باقی است. و بنابراین، پس منظور از نسخ، نسخ اصطلاحی نیست، بلکه منظور تخصیص است، و چطور می‌تواند نسخ اصطلاحی باشد با اینکه آیه مورد بحث قبل از آیه سوره مائده نازل شده، و معنا ندارد آیه ای که قبلاً نازل شده، آیه ای را که بعداً نازل خواهد شد نسخ کند. خواهی گفت اشکال در تخصیص هم وارد است. می‌گوییم: خیر، آیه ای که قبلاً نازل شده تنها یک قسم نکاح با زنان اهل کتاب را حرام می‌کرده، و آن نکاح دائمی بوده، و آیه سوره مائده آن قسم دیگرش را حلال کرده. علاوه بر این، آیه مائده در زمینه منت گذاری نازل شده، و خواسته است گشایشی به کار مومنان بدهد، و آیه ای که چنین زمینه ای دارد قابل نسخ نیست.

توضیحی درباره جمع بین آیه: ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) و آیه ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب...)) و در مجمع البیان در ذیل آیه ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب)) می‌گوید: ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که این آیه به وسیله آیه ((ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن و نیز به وسیله آیه ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) نسخ شده است.

مؤلف: این روایت غیر از ضعف راوی اش از یک جهت دیگر ضعیف است، و آن این است که آیه ((ولا تنکحوا المشرکات...))، تنها شامل زنان مشرک از بت پرستان می‌شود، و آیه شریفه ((والمحصنات...)) این معنا را افاده می‌کند که ازدواج با زنان اهل کتاب جائز است، و بین این دو آیه منافات و معارضه ای نیست تا یکی از آن دو ناسخ دیگری باشد. ما در سابق درباره نسخ شدن آیه ((والمحصنات...)) به وسیله آیه ((ولا تمسکوا بعصم الکوافر)) بحث کردیم، و در تفسیر آیه ((والمحصنات من الذین اتوا الکتاب من قبلکم)) نیز مطالبی گذشت که مفید مطالب این بحث است.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله ((وان فاتکم شیء من ازواجکم)) فرمود: یعنی اگر زنانی از شما مسلمانان به طرف کفاری که با آنان عهدنامه نوشته اید رفتند، مهریه آنان را از ایشان بگیرید، و اگر از زنان کفار افرادی به شما پیوستند، شما هم مهریه آنان را به شوهران کافرشان بدهید. این حکم خدای شما است که در بینتان مقرر نموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۷

مؤلف: از ظاهر حدیث برمی‌آید که امام (علیه السلام) خواسته است کلمه ((شیء)) را به ((زن)) تفسیر کند.

روایاتی درباره بیعت زنان با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و بیان شروط آن

و در کافی به سند خود از ابان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مکه را فتح کرد با مردان بیعت فرمود. سپس زنان آمدند تا بیعت کنند، خدای تعالی این آیه را فرستاد ((یا ایها النبی اذا جاءک المومنات یبایعنک...)). هند گفت: خدا شرط کرده که اولاد خود را به قتل نرسانیم و ما این کار را کرده ایم، بچه هایی را



بزرگ کردیم و بعد کشتیم. ام حکیم دختر حارث بن هشام همسر عکرمه بن ابی جهل هم عرضه داشت: یا رسول الله! معرفی که خدا شرط کرده تو را در مورد آن معصیت نکنیم، چیست؟ فرمود: است که لطمه به صورت نزنید، و چهره خود را نخراشید، و موی خود مکنید، و گریبان چاک نکنید، و جامه سیاه نپوشید، و صدا به او ایلا بلند نکنید. زنان مکه پذیرفتند، و با آن جناب بر طبق این شرایط بیعت کردند.

هند پرسید: چه جور بیعت کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من با زنان مصافحه نمی کنم، لذا دستور داد قدحی آب آوردند، خودش دست در آب نهاد، و بیرون آورد و فرمود حال دست خود را در این آب کنید.

مؤلف: روایات در این معانی بسیار زیاد وارد شده، هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت.

و در تفسیر قمی به سند خود از عبدالله بن سنان روایت آورده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از معنای جمله شریفه ((و لا یعصینک فی معروف)) سوال کردم، فرمود: معروف همان اموری است که خدای تعالی بر زنان واجب کرده، مانند نماز و زکات و هر عمل خیر دیگری که به ایشان دستور داده.

مؤلف: این روایت شاهد روایاتی است که ((معروف)) را تفسیر می کرد به اینکه لطمه به صورت نزنید، و چه نکنید و چه نکنید، در بعضی از آنها آمده که فرمود: و عشو گری های دوران جاهلیت را ترک کنید. و همه اینها از باب اشاره به بعضی از مصادیق آن است.

## الصف

سوره صف ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۸

آیات ۱-۹، سوره صف

سوره صف مدنی است و چهارده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (۲) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (۳) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَذَٰلِكَ بُنِيَتْ مَرَّضُوصٌ (۴) وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِمَ تَقُولُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۵) وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَيْنِي وَإِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا حَيَّاهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (۶) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۷) يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (۸) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۹)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان رحیم، آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است برای خدا تسیح می گوید و او خدایی عزیز و حکیم است (۱). هان ای کسانی که ایمان آورده اید چرا چیزهایی که خود عمل نمی کنید (۲) به مردخشم بزرگی نزد خدا منتظر شما است اگر

بگویند آنچه را که عمل نمی کنید (۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۱۹

محققا خدا دوست می دارد کسانی را که در راه او به صف کارزار می ایستند تو گویی بنیانی ساخته شده از قلعد (۴). و چون موسی به قوم خود گفت: هان ای قوم چرا مرا آزار می دهید بامی دانید که من فرستاده خدا به سوی شمایم پس وقتی مردم از راه حق منحرف شدند خدا دلهايشان را منحرف کرد (انحراف ظاهریشان را به انحراف باطنیشان سرایت داد) و خدا مردم فاسق را هدایت نمی کند (۵). و چون عیسی بن مریم به بنی اسرائیل گفت: من فرستاده خدا به سوی شمایم در حالی که کتاب آسمانی قبل

از خود یعنی تورات را تصدیق دارم و به آمدن رسولی بعد از خودم که نامش احمد است بشارت می‌دهم ولی همین که آیات روشن برایشان آورد گفتند سحری است آشکار (۶). و چه کسی ستمکارتر است از کسی که دروغ را بر خدا افتراء ببندد با اینکه به سوی اسلام دعوت می‌شود و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند (۷). می‌خواهند نور خدا را با دهانهایشان خاموش کنند و خدا تمام کننده نور خویش است هر چند که کافران کراهت داشته باشند (۸). او کسی است که رسول خدا را به هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان غلبه دهد هر چند که مشرکین کراهت داشته باشند (۹).

بیان آیات

اشاره به مطالب این سوره مبارکه

این سوره، مؤمنین را ترغیب و تحریک می‌کند بر اینکه در راه خدا جهاد نموده، با دشمنان دین او کارزار نمایند. و خبر می‌دهد که این دین نوری است درخشان از جانب خدای سبحان که کفار اهل کتاب می‌خواهند آن را با دهان خود خاموش کنند، ولی خدا نور آن را تمام می‌کند، هر چند که کافران کراهت داشته باشند، و دین خود را بر تمامی ادیان غلبه می‌دهد هر چند که مشرکین نخواهند. و این پیغمبری که به وی ایمان آورده اند فرستاده ای است از طرف خدای سبحان، او را فرستاده تا هدایت باشد، و دین حق را به شما برساند، و این همان است که عیسی بن مریم (علیهما السلام) بنی اسرائیل را به آمدنش بشارت داد.

پس بر مؤمنین است که کمر همت بر اطاعتش ببندند، و آنچه امر می‌کند امتثال کنند، و در راه خدا جهاد نموده، خدا را در دینش یاری کنند، تا خدای تعالی به سعادت آخرتشان رسانیده، یاریشان کند، و در دنیا فتح و پیروزی نصیبشان کند، و بر دشمنانشان غالب و مسلط نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۰

و نیز بر مؤمنین است که هرگز آنچه را که خود عمل نمی‌کنند به دیگران نگویند، و در آنچه وعده می‌دهند تخلف ننمایند، که این گونه اعمال ایشان را مستوجب خشمی از خدا نموده، رسول را آزار می‌دهد. و خطر را هم دارد که خدا دل‌هایشان را منحرف سازد، همان طور که با قوم موسی (علیه السلام) چنین کرد، چون با اینکه می‌دانستند آن جناب رسول خدا به سوی ایشان است، مع ذلک آزارش دادند. و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند.

این سوره به شهادت زمینه آیاتش در مدینه نازل شده است.

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

تفسیر این آیه در سوره حشر گذشت. و اگر سوره مورد بحث را با تسبیح و تنزیه خدا از هر نقص آغاز کرده برای این است که در این سوره سخن از بدیها و توبیخ مؤمنین به میان آمده که چرا چیزی را می‌گویند که خود عمل نمی‌کنند، و آنگاه تهدیدشان کرده به اینکه اگر به خود نیایند، دچار خشم خدا گشته، و خدا دل‌های تبهکاران را منحرف می‌سازد.

مقصود از خطاب توبیخی: ((چرا می‌گویید آنچه را که عمل نمی‌کنید)) با توجه به سیاق و زمینه کلام

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ

کلمه ((لم)) مخفف کلمه ((لما)) است، و حرف ((ما)) در آن استفهامی است، و حرف ((لام)) برای تعلیل است. و گفتار آیه در زمینه توبیخ است، می‌خواهد مؤمنین را به خاطر اینکه بدانچه می‌گویند عمل نمی‌کنند توبیخ کند. و اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند ((مراد از جمله ((ای کسانی که ایمان آورده اید)) منافقین هستند و آیه شریفه این طائفه را سرزنش می‌کند، نه مؤمنین را، زیرا مؤمنین از نظر قرآن محترمند)) درست نیست، و نباید به آن گوش فرا داد، برای اینکه قرآن پر است از آیاتی که مؤمنین را توبیخ و عتاب می‌کند، مخصوصاً آیاتی که درباره جنگها و متعلقات آن نازل شده، از قبیل آیات راجع به جنگ احد، احزاب، حنین، صلح حدیبیه و جنگ تبوک، و مسأله انفاق در راه خدا و امثال آن. و مؤمنین صالح اگر صالح شدند و جلالت قدر یافتند، به خاطر همین توبیخ‌ها بوده که خدای تعالی از آنان نمود، و به وسیله به تدریج تربیتشان کرد، و گرنه صلاح نفسانی و

جلالت قدر را از پیش خود در نیافتند.

و مورد توبیخ در آیه مورد بحث هر چند بر حسب ظاهر لفظ آیه مطلق است، و در خصوص تخلف کردار از گفتار و خلف وعده، و نقض عهد است، و درست هم هست، چون وقتی ظاهر انسان موافق باطنش نشد، همه این اعمال از او سر می زند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۱

و لیکن سیاق و زمینه آیات مورد بحث که آیه ((ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا)) در آن قرار گرفته، و آیه ((یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره)) در آیات بعد از آن واقع شده، و همچنین آیاتی نظیر اینها که در آن است می فهماند که گویا بعضی از مومنین قبل از جنگ وعده پایداری داده بودند که به هیچ وجه پشت به جنگ نکنند، و پا به فرار نگذارند و یا از بیرون شدن برای جنگ تناقل نورزند، و یا از انفاق در تهیه ابزار جنگ برای خود و دیگران مضایقه نمایند، ولی در موقع عمل خلف وعده کرده اند.

كَبْرًا مَّقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

کلمه ((مقت)) به معنای خشم شدید است. آیه می خواهد مضمون آیه قبلی را تعلیل کند، و بفرماید: خدای تعالی از همه اعمال انسان بیش از همه از این عملش سخت به خشم می آید که چیزی را بگوید که بدان عمل نمی کند، چون این خود از نشانه های نفاق است. البته باید توجه داشت این که انسان چیزی را بگوید که بدان عمل نمی کند، غیر از آن است که عمل نکند به آنچه که گفته است، (گاهی می شود که انسان موفق نمی شود بدانچه قبلاً گفته عمل کند، و یا رسماً خلف وعده می کند، و گاه می شود که از اول که وعده می دهد، بنای عمل نکردن به آن را دارد، قسم دوم نفاق است نه اولی) چون قسم اول ناشی از ضعف اراده و سستی همت است که البته خود یکی از رذائل اخلاقی، و منافعی با سعادت نفس انسانی است، چون خدای تعالی سعادت نفس بشر را بر این اساس تاءمین نموده که به اختیار خود اعمال خیر کند و حسناتی کسب نماید، و کلید کسب این حسنات داشتن عزم راسخ و همت بلند است، و اگر دیدیم کسی وعده می دهد ولی در مقام عمل سست می شود، و خلف وعده می کند، می فهمیم که مردی سست عنصر و ضعیف الاراده است، و از چنین انسانی امید خیر و سعادت نمی رود.

إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُتَيْنٌ مَّرْصُوصٌ

کلمه ((صف)) - بنابه گفته راغب - به معنای این است که چند چیز، مثلاً - چند نفر انسان و یا درخت، در خطی مستقیم قرار بگیرند. این کلمه در آیه شریفه و در همه جا مصدری است که معنای اسم فاعل را می دهد، و به همین جهت است که جمع بسته نمی شود. و اگر منصوب آمده برای این است که حال از ضمیر فاعل در جمله ((یقاتلون)) می باشد. و معنای آیه این است که:

خدا دوست می دارد کسانی را که در راه او قتال می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۲

در حالی که به صف ایستاده اند.

کلمه ((بنیان)) به معنای بناء، و کلمه ((مرصوص)) به معنای ساختمانی است که با رصاص محکم کاری شده، به طوری که در مقابل عوامل انهدام، مقاوم باشد.

این آیه شریفه جنبه تعلیل را دارد - البته با دلالت التزامی - و توبیخ قبلی را تعلیل می کند. به این بیان که وقتی خدای تعالی از مقاتلان آن کسانی را دوست می دارد که چون کوه ایستادگی کنند، قهرا از مقاتلاتی که وعده پایداری می دهند، ولی پایداری نمی کنند و پا به فرار می گذارند، خشمگین خواهد بود.

اشاره به نهی مسلمانان از ایدای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ لِمَ تُوذُّونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ ...

این آیه شریفه به طور اشاره می فهماند که بنی اسرائیل با لجاجت خود رسول خدا. حضرت موسی را آزار داده بودند، تا جایی

خدای تعالی به کیفر این رفتارشان دل‌هایشان را منحرف ساخت. و این خود نهی است برای مؤمنین از این که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را اذیت کنند، و کارشان بدانجا انجامد که کار قوم موسی بدانجا کشید، و دل‌هایشان منحرف گشت، همچنان که در آیه زیر به طور صریح روی سخن به امت اسلام نموده، می‌فرماید: ((ان الذین یوذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنیا و الاخره و اعد لهم عذابا مهینا)).

و آیه مورد بحث بدان جهت که نهی الزامی در آن هست، در معنای آیه ((یا ایها الذین امنوا لا تکنوا کالذین اذوا موسی فبراه الله مما قالوا و کان عند الله وجیها یا ایها الذین امنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیدا)) می‌باشد.

این دو آیه از سوره احزاب که در مقام تبرئه موسی (علیه السلام) است، دلالت دارد بر اینکه منظور از اذیت آن جناب به عملی که خدا او را از آن عمل تبرئه نموده، نافرمانی خود بنی اسرائیل نسبت به دستورات وی، و بیرون شدن از اطاعت آن جناب نبوده، چون اگر این طور بود معنا نداشت خدا آن جناب را تبرئه کند، پس یقینا بنی اسرائیل به آن جناب نسبت ناروایی داده بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۳

که مایه آبروریزی آن جناب می‌شده، و او از این تهمت آزرده شده، و خدا از آن تبرئه اش کرده. آیه بعد هم که فرمود: ((از خدا پروا کنید، و سخن سنجیده بگویید)) مؤید این معنا است.

باز مؤید این احتمال که بنی اسرائیل به موسی (علیه السلام) و امت اسلام به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تهمت زده بودند، و آیه مورد بحث به مسلمانان می‌فرماید مانند بنی اسرائیل نباشید، این است که خدای تعالی در همان سوره به پاره ای از مصادیق ایدای زبانی و عملی اشاره نموده، می‌فرماید: ((یا ایها الذین امنوا لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم الی طعام غیر ناظرین انیه و لکن اذا دعیتم فادخلوا فاذا طعمتم فانتشروا و لا مستانسنین لحدیث ان ذلکم کان یوذی النبی ... و اذا سالتموهن متاعا فاسالوهن من وراء حجاب ... و ما کان لکم ان تؤذوا رسول الله و لا ان تنکحوا ازواجه من بعده ابدان ذلکم کان عند الله عظیما. پس تا اینجا به دست آمد که در جمله ((و اذ قال موسی لقومه)) اشاره ای است به نهی مسلمانان از ایدای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، به زبان و عمل، با علم به اینکه رسول خدا است. همچنان که ذیل آیه هم که سخن از انحراف قلوب دارد، نوعی تخویف و تهدید مسلمین است به ایدای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فسقی است که چه بسا به انحراف دلها بینجامد.

معنای جمله ((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم...)) و بیان اینکه مقصود از از اغه و اضلال خداوند چیست

((فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم و الله لا یهدی القوم الفاسقین)) - ماده ((زیغ)) که کلمه ((زاغوا)) ماضی ثلاثی مجرد و کلمه ((از اغ)) ماضی باب افعال آن است، به معنای منحرف کردن از استقامت است که لازمه اش انحراف از حق به سوی باطل است. و ((از اغه کردن خدای تعالی)) به این است که رحمت خود را از صاحبان چنین دلی دریغ داشته، هدایت خود را از آنان قطع کند، چون از تعلیل، معنا به خوبی استفاده می‌شود، برای اینکه از اغه خدا را تعلیل کرده به هدایت نکردن. البته باید توجه داشت که این از اغه ابتدایی نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۴

بلکه بر سبیل مجازات است، زیغ خود آنان را تثبیت کردن است، چون فسق آنان سبب این مجازات شده، همچنان که گمراه کردن خدا هم هیچ وقت ابتدایی نیست. و اینکه فرموده: ((یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین)) به خوبی گویای این حقیقت که گمراه کردن خدا به وسیله قرآن کریم از باب مجازات فاسقان به خاطر فسقشان است، و گرنه ساحت خدای عزوجل منزله از آن است که ابتدائا و بدون جرم کسی را از اغه و اضلال کند.

از اینجا فساد این گفتار روشن می‌شود که بعضی گفته اند: مراد از جمله ((از اغ الله قلوبهم)) از اغه از ایمان نیست، برای اینکه اولاً خدای تعالی کسی را از ایمان از اغه نمی‌کند. و ثانياً اگر منظور از آن را از اغه از ایمان بدانیم، کلام از فایده ساقط می‌شود، چون

اگر مسلمانی از ایمان از اغه شد، دیگر مسلمان نیست، و معنا ندارد به یک کافر بگویند خدا او را به جرم اینکه کافر شده کافر می کند.

وجه فسادش این است که دلیل اولش به طور مطلق صحیح نیست، و نمی توان گفت به طور کلی هیچ کفری مستند به خدا نیست، آنچه بر خدا جائز نیست این است که بنده ای را ابتدائاً و بدون هیچ جرمی از نعمت ایمان محروم کند، و یا از راه راست گمراه سازد، و اما به عنوان مجازات چرا جایز نباشد؟ با اینکه برگشت معنای چنین از اغه و اضلال، در حقیقت به این است که خدا رحمت خود را از چنین کسی دریغ ندارد، و هدایت خود را از او قطع کند، به خاطر اینکه بنده با فسق و اعراض از رحمت او خود را از لیاقت رحمت و هدایت انداخته است، و چنین مجازاتی را نه عقل منع می کند و نه نقل.

و دلیل دومش که گفت ((کلام از فایده داشتن ساقط می شود)) به هیچ وجه درست نیست برای اینکه آنچه از زیغ منسوب به خود بنده است آن مقداری است که به خاطر فسقی که دارد در دلش پیدا می شود، و سبب حد معینی از کفر می گردد، و آنچه که به خدا نسبت داده می شود تثبیت و پا بر جا کردن این کفر در قلب بنده است پس زیغ بنده از ایمان به خاطر فسق و پدید آمدن کفر در دلش مطلبی است و تثبیت کفر در دل او بر طریق مجازات مطلبی دیگر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۵

دو بخش دعوت و رسالت عیسی (علیه السلام) تصدیق پیامبر پیش از خود، و بشارت به آمدن پیامبر بعد از خود  
وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ

در آغاز کلام گفتیم که این آیه و آیه قبلی اش و سه آیه بعدش در مقام این است که رسالت و نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را که نزد مردم با ایمان مسلم است، برای سایرین مسجل سازد و بفهماند که آن جناب را با هدایت و دین حق فرستاده تا بر همه ادیان غلبه اش دهد، هر چند که کافران از اهل کتاب را خوش نیاید، و نیز دینی که او آورده نوری ساطع از طرف خدای تعالی است، و مشرکین می خواهند آن را با دهنهایشان خاموش کنند، در حالی که خدا نور خود را تمام می کند، هر چند که مشرکین را خوش نیاید.

پس بر مومنین است که او را با اینکه می دانند فرستاده خدا به سویشان است، آزار ندهند، بلکه یاری اش کنند، و در راه پروردگارشان و برای احیای دین او و نشر کلمه توحید جهاد کنند.

از اینجا معلوم می شود که جمله ((و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل...)) به منزله مقدمه و زمینه چینی است برای مطلب بعدی که می فرماید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرستاده ای است مبشر که عیسی (علیه السلام) به آمدنش بشارت داده، و او کسی که خدای تعالی او را به هدایت و دین حق گسیل داشته، و دین او نوری که مردم با آن راه سعادت را می یابند.

و این مطلبی که قرآن کریم از عیسی (علیه السلام) حکایت کرده، که فرمود ای بنی اسرائیل من فرستاده خدا به سوی شمایم، و تورات را که قبل از من نازل شده تصدیق دارم، و من این بشارت را آورده ام، که بعد از من رسولی می آید به نام احمد، خلاصه دعوتی است که آن جناب داشته. نخست با جمله ((انی رسول الله الیکم)) اصل دعوت خود را اعلام داشته، اشاره می کند به اینکه هیچ شانی و پستی و امتیازی به جز این ندارد، که حامل رسالتی از طرف خدا به سوی ایشان است، و آنگاه متن رسالت خود را شرح می دهد تا رسالت خود را ابلاغ کرده باشد، می گوید: ((مصدقاً لما بین یدی من التوریه و مبشراً برسول...))، هم نبوت و کتاب قبل از خودم را تصدیق می کنم و هم از نبوت بعد از خود خبر می دهم.

پس اینکه گفت ((مصدقاً لما بین یدی من التوریه)) این معنا را بیان می کند که دعوتش مغایر با دین تورات، و مناقض با شریعت آن دین نیست، بلکه آن را تصدیق دارد، و احکامش را نسخ نمی کند، مگر اندکی را. و تازه نسخ، معنایش مناقضت نیست، بلکه معنایش این است که از سرآمد عمر منسوخ خبر می دهد، و خلاصه می گوید فلان حکمت ورات از همان روز اول نزول تورات

عمرش تا امروز بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۶

نه اینکه بگوید این حکم همیشگی تورات را من باطل می‌کنم، و به همین جهت بود که در گفتار خود (در سوره آل عمران) هم فرمود: ((مصدقاً لما بین یدی من التوریه و لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم)) و به حکم آیه ((قد جئتکم بالحکمہ و لاین لکم بعض الذی تختلفون فیہ فاتقوا اللہ و اطیعون)) از میان مسائلی که مورد اختلاف بنی اسرائیل بود تنها پاره ای را بیان کرد. ((و مبشراً برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد)) - این قسمت از آیه به قسمت دوم از رسالت آن جناب اشاره دارد، همچنان که جمله ((مصدقاً لما بین یدی من التوریه)) به قسمت اول از رسالتش اشاره داشت.

توضیح اینکه مفهوم بشارت دادن عیسی (علیه السلام) به آمدن پیامبر اسلام (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) این است که دین اسلام اتم واکمل است

و این را هم می‌دانیم که بشارت عبارت است از خبری که شنونده از شنیدنش خوشحال گردد، و معلوم است که چنین خبری چیزی جز از خبری که بشنونده برسد و عاید او شود، نمی‌تواند باشد، و خبری که از بعثت پیامبر و دعوت او انتظار می‌رود این است که با بعثت با برحمت به روی انسان‌ها باز شود، و در نتیجه سعادت دنیا و عقبایشان به وسیله عقائد حقه، و یا اعمال صالح، و یا هر دو تاءمین گردد. و بشارت به آمدن پیامبری بعد از پیامبری دیگر - با در نظر گرفتن اینکه پیغمبر سابق دعوتش پذیرفته شده، و جا افتاده، و با در نظر داشتن وحدت دعوت دینی در همه انبیاء - وقتی تصور دارد و دارای خاصیت بشارت است که پیامبر دوم دعوتی پیشرفته‌تر، و دینی کامل‌تر آورده باشد، دینی که مشتمل بر عقائد حقه بیشتر، و شرایع عادلانه‌تر برای جامعه، و نسبت به سعادت بشر در دنیا و آخرت فراگیرتر باشد، و گرنه انسان‌ها از آمدن پیامبر دوم چیز زائدی عایدشان نمی‌شود، و از بشارت آمدنش خرسند نمی‌گردند.

با این بیان روشن گردید که جمله ((و مبشراً برسول یاتی من بعدی)) هر چند از این نکته خبری نداده، اما معنایش می‌فهماند که آنچه پیامبر احمد (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) می‌آورد پیشرفته‌تر و کاملتر از دینی است که تورات متضمن آن است، و آنچه عیسی (علیه السلام) بدان مبعوث شده در حقیقت واسطه‌ای است بین دو دعوت.

در نتیجه کلام عیسی بن مریم را این طور باید معنا کرد: ((انی رسول اللہ الیکم مصدقاً...))، من فرستاده‌ای هستم از ناحیه خدای تعالی به سوی شما تا شما را به سوی شریعت تورات و منہاج آن دعوت کنم ((و لاحل لکم بعض الذی حرم علیکم)): ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۷

و بعضی از آنچه را که بر شما حرام شده برایتان حلال کنم، و همان شریعتی است که خدای تعالی به دست من برایتان آورده، و به زودی آن را با بعثت پیامبری به نام احمد (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) که بعد از من خواهد آمد تکمیل می‌کند.

از نظر اعتبار عقلی هم مطلب از این قرار است، چون اگر در معارف الهی که اسلام بدان دعوت می‌کند، دقت کنیم خواهیم دید که از شریعت‌های آسمانی دیگر که قبل از اسلام بوده دقیق‌تر و کاملتر است، توحیدی که اسلام بدان می‌خواند - و یکی از اصول عقائد اسلام است، و همه احکام اسلام بر آن اساس تشریح شده، و باز گشت همه معارف حقیقی بدانست - توحیدی است بسیار دقیق که ما در مباحث سابق این کتاب پاره‌ای مطالب درباره آن گذراندیم.

و همچنین شرایع و قوانین عملی اسلام که در دقت آن همین بس که از کوچکترین حرکات و سکنات فردی و اجتماعی انسان گرفته تا بزرگترین آن را در نظر گرفته، و همه را تعدیل نموده، و از افراط و تفریط در یک یک آنها جلوگیری نموده، و برای هر یک حدی معین فرموده، و در عین حال تمامی اعمال بشر را بر اساس سعادت پایه ریزی کرده و بر اساس توحید تنظیم فرموده است.

آیه شریفه ((الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوریه و الانجیل یا مرهم بالمعروف و ینہیهم عن



المنکر و يحل الطيبات و يحرم عليهم الخبائث و يضع عن هم اصهرهم و الاغلال التي كانت عليهم )) نیز به همین نکته اشاره نموده است و نظیر این آیه آیات دیگری است که در توصیف قرآن آمده .

و این جمله ، یعنی ((و مبشرا برسول یاتی من بعدی )) هر چند تصریح به بشارت کرده ، الا اینکه دلالت ندارد بر اینکه در کتاب عیسی (علیه السلام) وجود داشته ، اما آیه سوره اعراف که در چند سطر قبل نقل و ترجمه شد، از این ابهام پرده برداشت ، و فرمود ((یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل)). و همچنین آیه ۳۹ سوره فتح که در وصف رسول خدا فرموده ((ذکک مثلهم فی التوریه و مثلهم فی الانجیل)) بر معنا دلالت دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۸

معروف بودن پیامبر(ص) به نام احمد

جمله ((اسمه احمد)) با کمک سیاق دلالت دارد بر اینکه این تعبیر را عیسی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده . و نیز دلالت دارد بر اینکه اهل تورات و انجیل آن جناب را به این نام و نیز به نام محمد می شناختند، و این دلالت روشن است ، و خفائی در آن نیست .

حسان بن ثابت هم که گفته است :

صلی الاله و من یحف بعرضه

و الطیبون علی المبارک احمد نیز مؤید این معنا است .

و همچنین شعر ابو طالب که می گوید:

و قالوا لاحمد انت امرء

خلف اللسان ضعیف السبب

الا ان احمد قد جاءهم

بحق و لم یاتهم بالکذب دلالت دارد بر این که در آن روز آن جناب را به نام احمد می شناختند.

و نیز در هنگامی که می خواست از دنیا برود، به برادرانش عباس ، و حمزه ، و فرزندان جعفر، و علی چنین وصیت کرد:

کونوا فدی لکم امی و ما ولدت

فی نصر احمد دون الناس اتراسا و نیز شعر دیگر ابوطالب که در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به نام محمد نام برده :

الم تعلموا انا وجدنا محمدا

نیبا کموسی خط فی اول الکتبو از یک بیت شعر استفاده می شود که مردم مگه نیز بشارت آمدن آن جناب را در کتب آسمانی که در آن ایام نزد اهل کتاب بوده دیده اند.

و نیز مؤید دیگر گفتار ما این است که جمعی از اهل کتاب از یهود و نصاری و در بین آنان علمایی از ایشان مانند عبدالله بن سلام و غیر او به آن جناب ایمان آوردند، چون آیات قرآنی را که متعرض بشارت به آمدن رسول اسلام است شنیده بودند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۲۹

و شنیده بودند که قرآن می گوید نام این پیامبر در تورات و انجیل آمده ، در نتیجه آن آیات را قبول نموده ، در مقام تکذیبش برنیامدند، چون شکی برایشان باقی نماند، به دلیل اینکه سخنی که حاکی از شک و تردیدشان باشد نگفته اند.

و اما اینکه انجیل های امروز خالی از بشارت عیسی است ، و اثری از آنچه قرآن صریحا بیان داشته در آنها نمی بینیم ، هیچ ضرری به حال ما ندارد، برای اینکه وضع قرآن - که معجزه ای است باقی - روشن ، و وضع انجیل ها هم روشن است ، و ما درباره سند این انجیل ها و اعتبارش در جلد سوم این کتاب بحث کردیم .

((فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين)) - ضمير در كلمه ((جاء)) به كلمه ((احمد)) برمی گردد. و ضمير ((هم)) به بنی اسرائیل، و یا به ایشان و غیر ایشان برمی گردد. و مراد از كلمه ((بينات)) بشارت و معجزه قرآن و سایر معجزات نبوت است. و معنای جمله این است که: چون احمد که کتب آسمانی بشارت آمدنش را داده بود مبعوث شد، و برای بنی اسرائیل و یا برای آنان و سایرین معجزاتی روشن آورد که یکی از آنها همان بشارت عیسی (علیه السلام) بود، گفتند: این سحری است آشکار. البته جمله ((قالوا هذا سحر مبين)) به صورت ((هذا ساحر مبين)) نیز قرائت شده.

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمير در جاء به عیسی (علیه السلام) برمی گردد. و لیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست. وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ ...

استفهام در این آیه شریفه انکاری است، می خواهد سخن کفار را که می گفتند ((هذا سحر مبين)) رد کند، چون معنای آن این بود که محمد رسول نیست، و دینی که به عنوان دین خدا تبلیغ می کند، دین خدای تعالی نیست.

و مراد از ((اسلام)) آن دینی است که رسول اسلام بشر را به سويش دعوت می فرمود، چون اساس این دین تسلیم شدن در برابر فرامینی است که او می خواهد و امر می کند از قبیل عقاید و اعمال. و بدون تردید مقتضای ربوبیت و الوهیت خدای تعالی هم همین است که بندگانش در برابر فرامینش تسلیم مطلق باشند، پس در نتیجه دینی که اساسش تسلیم است، بدون شک دین حق است که عقل بر هر انسانی تدین بدان را واجب می داند، پس گفتن اینکه این دین سحری است آشکار، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۰

گفتاری است باطل، و افترائی است بر خدا.

و از همینجا روشن می شود که جمله ((و هو يدعى الى الاسلام)) در حقیقت استدلالی است بر بطلان سخن کفار، و اینکه سخن مزبور افترائی است بر خدای عزوجل.

وجه اینکه رد کننده دعوت به اسلام ((ظالمترین)) است

و افتراء هم ظلمی است که عقل در ظلم بودن آن هیچ تردیدی ندارد، و شرع هم از آن نهی کرده است، و معلوم است که ظلم در مورد اشخاصی که به ایشان ظلم می شود از نظر اهمیت مختلف می شود، یک ظلم را اگر نسبت به یک فرد معمولی تصور کنیم، زشتی اش به مقدار آن نیست که همان ظلم درباره خدای تعالی واقع شده باشد، بنابر این ظالم تر از کسی که بر خدا افتراء ببندد وجود ندارد.

و معنای آیه این است که: هیچ شخصی ظالم تر از آن کس که بر خدا دروغ می بندد آنگاه که دعوت می شود به اینکه دین اسلام را بپذیرد و در پاسخ دین اسلام را از خدا نفی می کند، نیست، با اینکه دین اسلام جز این که بندگان تسلیم خدا شوند چیزی نمی گوید، و حتی چنین دینی بدون شک دین خدا است، و خداستمکاران را و هیچ ستمکار دیگری را هدایت نمی کند.

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ...

كلمه ((اطفاء)) که مصدر فعل ((يطفوا)) است، به معنای خاموش کردن نور، و از بین بردن تابش آن است. و خاموش کردن نور با دهان به این است که آن را با فوت خاموش کنند.

این آیه در سوره توبه نیز آمده، در آنجا می فرماید: ((يريدون ان يطفوا نور الله بافواههم)). راغب درباره فرقی که آیه مورد بحث با آیه سوره توبه دارد گفته: معنای آیه ((يريدون ان يطفوا)) است که قصد خاموش کردن نور خدا را دارند، و در آیه ((ليطفوا)) این است که قصد دارند کاری بکنند که به وسیله آن کار نور خدا را خاموش کنند. و حاصل گفتارش این است که: متعلق اراده در جمله ((يريدون ان يطفوا نور الله)) خود اطفاء است، و در آیه ((يريدون ليطفوا نور الله)) متعلق اراده سببی است که نتیجه اش خاموشی نور خداست، و آن عبارت است از پف کردن و خاموشی که غرض و غایت است، نه متعلق اراده.

این آیه و آیه بعدی اش به منزله شارحی است که معنای آیه قبلی را که ظلم کفار و نسبت سحر دادن به دعوت اسلامی را حکایت می کرد شرح می دهند، و حاصل این دو آیه است که : کفار با این سخنان خود که باد دهان ایشان است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۱

می خواهند نور خدا را خاموش کنند، و لیکن خدا ایشان را به مقصدشان هدایت نمی کند، بلکه نور خود را تمام و دین خود را بر همه ادیان غلبه می دهد.

پس معنای اینکه فرمود: ((یریدون لیطفوا نور الله بافواههم)) این است که کفار پنداشته اند نور خدا مانند نور شمع است که با یک پف خاموش گردد، و همین که آن را سحر بخوانند نورش خاموش گشته ، رابطه اش با خدا قطع می شود.

ولی در پندار خود خطا کردند، چون دین ، نور خدا است که به هیچ وجه خاموشی نمی پذیرد، نه تنها خاموش نمی شود که خدا تمامیت آن را اراده کرده ، هر چند که کافران کراهت داشته باشند.

معنای اظهار دین حق بر همه ادیان

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

اضافه کلمه ((دین)) به کلمه ((حق)) به طوری که گفته اند اضافه ای است بیانی ، ولی ظاهرا این اضافه در اصل اضافه لامیه بوده ، و عنایت لطیفی در آن به کار رفته ، و آن این است که هر یک از حق و باطل برای خود دینی دارند که مطابق اقتضای خاص آنها است ، و خدای تعالی از بین آن دو، دین حق را پسندیده ، برای اینکه خودش حق است و بدین جهت رسول خود را به ابلاغ دین حق گسیل داشته .

کلمه ((اظهار)) وقتی در مورد چیزی علیه چیز دیگر استعمال می شود، معنای غلبه را می دهد، وقتی می گوئیم دین اسلام را بر سایر ادیان اظهار داد، معنایش این است که آن را بر سایر ادیان غلبه داد. و منظور از همه ادیان ، همه روش های غیر خدایی است که در بین بشر سلوک می شود. و این آیه در مقام تعلیل جمله ((و الله متم نوره)) در آیه قبلی است ، و معنایش این است که : خدا نور خود را تمام می کند، برای اینکه خدا آن کسی است که رسول خود را با نورش گسیل داشت ، نوری که همان هدایت و دین حق است ، تا آن را بر همه ادیان غلبه دهد، هر چند که مشرکین بت پرست نخواهند.

از این دو آیه استفاده می شود که دین حق نور خدا در زمین است ، همچنان که این معنا از جمله ((مثل نوره کمشکوه فیها مصباح ...)) نیز استفاده می شود، که تفسیرش در سوره نور گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۲

بحث روایتی

(روایاتی درباره نام های پیامبر اکرم (ص) ، بشارت عیسی ،

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنیان مرصوص)) گفته است : چنان صف می بندند که گویی بنیانی استوار و انهدام ناپذیرند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و اذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني و قد تعلمون اني رسول الله اليكم)) گفته : در قصه قارون روایت شده که توطئه ای علیه موسی (علیه السلام) چید، و آن این بود که زنی را وادار کرد که بگوید موسی با من زنا کرده . و نیز جمعی را وادار کرد که بگویند موسی برادرش هارون را به قتل رسانده .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و مبشرا برسول ياتي من بعدى اسمه احمد...))، آمده که امام (علیه السلام) فرموده : بعضی از یهودیان - خدا لعنتشان کند - از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسیدند: چرا به نام احمد و محمد و بشیر و نذیر نامیده شدی . فرمود: اما محمد نامیده شدم ، بدین جهت که من در زمین محمود (و از نظر دوست و دشمن ستوده ام). و اما احمد نامیده شدم بدین جهت که من در آسمان احمد (و ستوده تر از ستودگیم در زمینم). و اما بشیر خوانده شدم به خاطر این که هر کس مرا

اطاعت کند به بهشت بشارت دارد. و نذیر خوانده شدم چون خدا هر کسی را که نافرمانیم کند از آتش انداز کرده .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عریض بن ساریه روایت کرده که درباره همان آیه گفته است: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیدم که فرمود: من در ام الكتاب، عبدالله و خاتم النبیین بودم در حالی که آدم در بین آب و گل خود بود، و به زودی تاءویل این سخن را می گویم: من دعای ابراهیم، و بشارت عیسی و رویای مادرم هستم. ابراهیم دعا کرد که نبوت را در ذریه اش قرار دهد، و عیسی به آمدنم بشارت داد، و مادرم در خواب دید که نوری از او خارج شد، که با آن کاخهای شام را برایش روشن کرد.

و در عیون الاخبار به سند خود از صفوان بن یحیی صاحب السابری روایت کرده که گفت: ابو قره دوست جاثلیق از من درخواست کرد وسیله دیدارش با امام رضا (علیه السلام) را فراهم سازم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۳ از آن جناب اجازه خواستم فرمود: بگو در آید. همین که بر آن جناب وارد شد، فرش منزل آن جناب را بوسید، و گفت: در دین ما این عمل در برابر اشراف و بزرگان اهل زمانمان واجب است.

آنگاه عرضه داشت: خدا اصلاحت کند، چه می فرمایی درباره فرقه ای که ادعایی کرده اند، و فرق های دیگر که همه عادلند به نفع ایشان شهادت دادند. فرمود: چنین ادعایی پذیرفته است. آنگاه گفت: چه می گویی درباره فرقه ای دیگر که ادعایی می کند، و فرقه های دیگر به نفع ایشان شهادت نمی دهند؟ فرمود دعویشان پذیرفته نیست.

آنگاه گفت: ما مسیحیان ادعاء داریم که عیسی روح الله و کلمه او است، مسلمانان هم دعوی ما را پذیرفتند، و بر صدق دعوی ما شهادت دادند. از سوی دیگر مسلمانان ادعاء کردند: محمد پیغمبر است، و ما پیرو آنان نشدیم، بنابراین کیش مسیحیت را هر دو قبول داریم، و اسلام را یکی از ما، و آن دینی که مورد اتفاق هر دو است بهتر است.

امام ابوالحسن رضا (علیه السلام) پرسید: نام تو چیست؟ عرضه داشت: یوحنا. فرمود: ای یوحنا ما مسلمانان که عیسی را روح الله و کلمه خدا می دانیم هر عیسی نامی را، به این سمت نمی شناسیم. آن عیسایی را به این عنوان قبول داریم که به نبوت محمد ایمان داشته، و به آمدنش بشارت داده، و درباره شخص خودش هم اعتراف کرده، که بنده خدا و مربوب او است. حال اگر عیسایی که به نظر تو روح الله، و کلمه او است، آن عیسایی نیست که به محمد ایمان داشته، و به آمدنش بشارت داده، و درباره خودش اعتراف کرده به اینکه خدا یکی است، و او بنده خداست، ما از چنین عیسایی بیزاریم و دیگر هر دو طائفه بر سر یک کیش اتفاق نداریم. یوحنا برخاست و به صفوان بن یحیی گفت: بلند شو که این مجلس به درد ما نمی خورد.

مؤلف: گویا منظورش از اینکه گفت ((برخیز این مجلس به درد ما نمی خورد)) این بوده که آن فایده ای که انتظار داشتم نداشت، برای حجتی که وی برای امام آورد کارگر نیفتاد.

فاصله بین عیسی و پیامبر اسلام (ص)

و در کمال الدین به سند خود از یعقوب بن شعیب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: بین عیسی و محمد (صلی الله علیهما) پانصد سال فاصله بود که در مدت دو بیست و پنجاه سال آن نه پیامبری بود، و نه عالمی معروف و ظاهر. عرضه داشتم: پس مردم در این مدت چه وضعی داشتند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۴

فرمود به دین عیسی تمسک داشتند، پرسیدم: آیا این مردم درت مسکشان مؤمن به شمار می رفتند؟ فرمود: بله مؤمن بودند. آنگاه فرمود: هیچ گروهی از آنان بدون عالم نبودند.

مؤلف: منظور آن جناب از عالم امامی است که حجت است، و در این میان روایاتی در تفسیر آیه ((یریدون لیطفوا نور الله بافواههم)) و آیه ((هو الذین ارسل رسوله بالهدی و دین الحق)) وارد شده که منظور از نور و هدی و دین حق، ولایت امیرالمؤمنین است، که البته این قسم تفسیر یا از باب ذکر مصداق است، و یا از باب ذکر باطن قرآن است، نه تفسیر اصطلاحی. و اما

اینکه در این حدیث فاصله بین عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را پانصد سال دانسته، مطلبی است که با تاریخ مشهور مخالفت دارد، ولی محققین گفته‌اند که تاریخ میلادی تاریخ معتبری نیست، و در آن اختلالی هست که ما در جلد سوم این کتاب در این خصوص بحث کردیم. الصف

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۵

آیات ۱۰ - ۱۴، سوره صف

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَجْرَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (۱۰) تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَجْهَدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۱) يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسْكِنٌ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۲) وَأُخْرَىٰ تَجْزِي نَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ (۱۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَتَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ (۱۴)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آورده اید! آیا می خواهید شما را بر تجارتی راه نمایم که از عذابی دردناک نجاتتان می دهد؟ (۱۰). آن تجارت این است که به خدا و رسولش ایمان آورید و در راه خدا با اموال و جانهایتان جهاد کنید این برای شما خیراگر بدانید (۱۱). (اگر چنین کنید) خدای تعالی گناهانتان را می آمرزد و به جناتی داخلتان می کند که از زیر درختانش نهرها روان است و مساکنی طیب در باغهایی عدن و جاودانه دارد و این خود رستگاری عظیم (۱۲) و سود دیگر این تجارت که مورد علاقه شما هم هست نصرتی از خدا و فتحی نزدیک است. و تو ای پیامبر مؤمنین را بشارت ده (۱۳). هان ای کسانی که ایمان آورده اید! یاران خدا باشید همان طور که عیسی بن مریم هم به حواریین گفت: از شما چه کسی مرا در راه خدا یاری می کند، حواریین گفتند: ما ایمان انصار خدا پس طائفه ای از بنی اسرائیل ایمان آوردند و طایفه ای کافر شدند و ما آنانی را که ایمان آوردند علیه دشمنانشان یاری کردیم و نیرومند و غالب شدند (۱۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۶

بیان آیات

این آیات مؤمنین را به ایمان به خدا و رسول او و به جهاد در راه خدا دعوت نموده، و آنان را به مغفرت و جنت در آخرت، و نصرت و فتح در دنیا وعده ای جمیل می دهد، و ایشان را دعوت می کند به اینکه نسبت به وعده نصرت خدا و تاءید او اعتماد کنند.

این دو معنایی که گفتیم غرض نهایی سوره است، و مطالبی که در آیات قبلی بود جنبه زمینه چینی برای این دو معنا را داشت.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَجْرَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

استفهام در این آیه جنبه پیشنهادی را دارد که در معنای امر است.

کلمه ((تجاره)) - به طوری که راغب گفته - به معنای تصرف در سرمایه به منظور به دست آوردن سود است، و در کلام عرب به غیر از این کلمه هیچ کلمه ای نیست که بعد از حرف ((تا)) حرف ((جیم)) آمده باشد.

در این آیه شریفه ایمان و جهاد تجارت به حساب آمده که سرمایه اش جان آدمی، و ربح آن نجات از عذاب دردناک است، و آیه شریفه در معنای این آیه است: ((ان الله اشترى من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يقتلون ... فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به.))

خدای عزوجل با نکره آوردن کلمه ((تجاره)) آن را بزرگ داشته. فرمود: ((شما را به تجارتی راه بنمایم)) یعنی به تجارتی مهم و

عظیم و جلیل القدر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۷

و در بیان ربیع آن هم که همان نجات از عذاب است، بیان نکرد چه عذابی است، و فرمود عذابی تا بفهماند آنقدر بزرگ است که در بیان نمی‌گنجد.

و مصداق این نجات که وعده اش را داده، همان مغفرت و جنت است، و به همین جهت در نوبت دوم جمله ((یغفر لکم ذنوبکم و یدخلکم جنات...)) را بدل از آن نجات آورد، و اما نصرت و فتح که آن دو را نیز وعده داده، مصداق نجات نبودند، بلکه خارج از آن بودند، و به همین جهت آن دو را جداگانه ذکر کرد، و فرمود: ((یغفر لکم ذنوبکم و یدخلکم جنات و ینصرکم و یفتح لکم)) - نجات از عذاب همین است که گناهانتان را می‌آمرزد، و به جنات داخلتان می‌کند، و بر دشمنان پیروزتان نموده، فتح نصیبتان می‌کند بلکه میان مغفرت و جنت و نصرت و فتح فاصله انداخت، و فرمود: ((و اُخْرَى تَحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ)) پس خواننده عزیز باید از این نکته غافل نماند.

تجارتی که شما را از عذاب الیم نجات می‌دهد و مغفرت و جنت و نصرت و فتح در پی دارد  
 تُوْمُونٌ بِاللَّهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ تَجَهُّدُونَ فِی سَبِيْلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ...

این آیه شریفه جمله استینافی و جدید است، که می‌خواهد کلمه تجارت را که در آیه قبلی پیشنهاد کرده بود برای آنان تفسیر کند، گویا شخصی پرسیده این تجارت چیست؟ و در پاسخ فرمود این تجارت است که به خدا و رسولش ایمان آورده، در راه او با مال و جانتان جهاد کنید. و اگر ایمان به رسول را با ایمان به خدا ذکر کرد، برای این بود که بفهماند اطاعت رسول در آنچه دستور می‌دهد واجب است، و گرنه ایمان به خدا بدون ایمان به رسول معنا ندارد، چون این رسول است که به ایمان به خدا دعوت می‌کند، همچنان که فرموده: ((ان الذین یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله ... اولئک هم الکافرون حقا)).

((ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون)) - یعنی این که گفتیم: به خدا و رسولش ایمان بیاورید، و چنین و چنان کنید، خیر خود شما را در نظر گرفتیم اگر به راستی از اهل علم باشید. و اما جاهلان، اعمالشان قابل اعتناء نیست، و معیار قرار نمی‌گیرد. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد این است که اگر شما اهل علم و فهم باشید، خیر بودن این تجارت را درک می‌کنید. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۸

يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يَدْخُلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ...

این جمله جواب شرطی است که در ظاهر کلام نیامده، ولی از آیه قبلی فهمیده می‌شود، و تقدیر کلام این است که: ((ان تومنوا بالله و رسوله و تجاهدوا فی سبيله یغفر لکم ذنوبکم...)).

در آیه شریفه مورد بحث کلمه ((ذنوبکم)) مطلق آمده، یعنی نفرمود کدام گناه آمرزیده می‌شود. و از این اطلاق می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمامی گناهان با شرایطی که ذکر شده آمرزیده می‌شود. اعتبار عقلی هم مساعد با این معنا است، چون این آمرزش در آیه شریفه مقدمه داخل شدن در بهشت جاودان ذکر شده، و معنا ندارد که کسی داخل چنین بهشتی بشود، در حالی که پاره‌ای از گناهانش آمرزیده نشده باشد. و ای بسا به منظور اشاره به همین نکته بوده که دنبال آیه فرموده: ((و مساکن طیبه فی جنات عدن)) یعنی جناتی ثابت و دائمی. پس دائمی و ثابت بودن آن جنات خود اشاره است به اینکه مغفرت مزبور در آیه شامل همه گناهان می‌شود.

علاوه بر این، در آیه شریفه میان ثمن و مثن معامله، مقابله واقع شده. آنچه مومن به خدا می‌دهد، متاع قلیل دنیای ناپایدار است، و آنچه خدا به وعده داده تا او را دلخوش سازد تا با طیب نفس و اراده‌ای قوی به معامله اقدام کند و خود را قربانی نماید متاع و زندگی دائمی و باقی است، و به همین جهت به منظور تاءکید این مطلب در آخر فرمود: ((ذلک الفوز العظیم)).

وَ أُخْرَى تَحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ ...

این آیه عطف است بر جمله ((یغفر لکم...)) و کلمه ((اخری)) صفتی است که در جای موصوف به کار رفته، و نیز خبری است



برای مبتدائی که حذف شده، و جمله ((نصر من الله و فتح قریب)) بیان کلمه ((آخری)) است، و تقدیر کلام این است: ((و لکم نعمه - و یا خصله - آخری تحبونها و هی نصر من الله و فتح عاجل - و شما نعمتی - و یا خصلتی - دیگر دارید، که دوستش دارید، و آن عبارت است از نصرتی از خدا و فتوحی نزدیک

و جمله ((و بشر المؤمنین)) عطف است بر چیزی که از جمله سابق فهمیده می‌شد، گویا فرموده: ((قل یا ایها الذین امنوا هل ادلکم...))، و ((بشر المؤمنین)).

این بشارت در مقابل بشارتی است که در آیه شریفه زیر واقع شده، می‌فرماید: ((ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة... فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۳۹ و از این محاذات و مقابله روشن می‌شود که مژده ای هم که در آیه مورد بحث داده شده، در خصوص نصرت و فتح نیست، بلکه مجموع پادشاهی است که خدا در دنیا و آخرت می‌دهد.

همه این مطالب اموری است که از آیه شریفه به کمک سیاق و اعراب کلماتش استفاده می‌شود، ولی مفسرین در معنای آیه سخنانی دیگر گفته‌اند که سیاق، آن طور که باید با آن مساعد نیست، و به همین جهت از نقل آن خودداری کردیم. بعضی هم احتمال داده‌اند که جمله ((و بشر المؤمنین)) استینافی و جدید باشد. معنای اینکه فرمود: ((کونوا انصار الله...))

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ ...

یعنی آنقدر دین خدا را یاری کنید که به این علامت شناخته شوید. بنابر این، آیه شریفه جنبه ترقی نسبت به آیه قبلی دارد که می‌فرمود ((هل ادلکم...))، در نتیجه برگشت معنای هر دو آیه به این می‌شود: با جان و مال خود تجارت کنید، و خدا را با ایمان و جهاد در راه او یاری نمایید، و بر یاری خود دوام و ثبات داشته باشید.

و منظور از یاری کردن خدا یاری پیامبر خدا در پیش گرفتن راهی است که آدمی را با بصیرت به سوی خدا می‌کشاند، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)).

دلیل بر اینکه منظور از یاری خدا، یاری دین خدا و پیامبر خدا است، است که جمله ((کونوا انصار الله)) را تشبیه می‌کند به گفتار عیسی (علیه السلام)، می‌فرماید: ((کما قال عیسی بن مریم للحواریین من انصاری الی الله قال الحواریون نحن انصار الله - همان طور که عیسی بن مریم به حواریین گفت: چه کسی یاور من به سوی خدا)) است؟ حواریین گفتند ما ایمان انصار خدا پس انصار خدا بودن حواریین معنایش این بود که انصار عیسی بن مریم باشند در پیمودن راه خدا، و توجه به آن در گاه. و راه خدا همان توحید و اخلاص عبادت برای خدای سبحان است. پس، از جمله ((نحن انصار الله)) محاذی و مقابل جمله ((من انصاری الی الله)) قرار گرفته، و مطابق آن واقع شده، معلوم می‌شود که معنای هر دو جمله یکی است، یعنی معنای جمله ((نحن انصار الله)) هم ((من انصاری الی الله)) است. پس اینکه مخاطبین در جمله ((یا ایها الذین امنوا کونوا انصار الله)) انصار خدا باشند، معنایش این است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۰

که انصار رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در نشر دعوت و اعلائی کلمه حق باشند، و در این راه جهاد کنند، و این همان ایمان آوردن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و اطاعت قاطع و صادق او در اوامر و نواهی او است، همچنان که از سیاق آیات سوره هم همین معنا استفاده می‌شود.

((فامنت طائفه من بنی اسرائیل و کفرت طائفه فایدنا الذین امنوا علی عدوهم فاصبحوا ظاهرین)) - این قسمت از آیه شریفه به ماجرا و سرانجام پیشنهاد عیسی (علیه السلام) اشاره نموده، بیان می‌کند که بنی اسرائیل دو طائفه شدند، یکی حواریین بودند که به وی ایمان آوردند، و طائفه ای دیگر که کفر ورزیدند، و خدای تعالی مؤمنین را بر کفار که دشمن ایشان بودند غلبه داد، و بعد از آنکه روزگاری دراز تو سری خور آنان بودند، سرور ایشان شدند.

در این قسمت از آیه اشاره است به اینکه امت پیامبر اسلام هم عین این سر نوشت را دارند، آنها نیز مانند امت عیسی دو طائفه می شوند یکی مومن، و دیگری کافر. و اگر مؤمنین، خدای تعالی را که در مقام نصرت خواهی از آنان برآمده اجابت کردند، و پاس حرمت دستورات او را نگه داشتند، خدای تعالی هم ایشان را علیه دشمنان شائن نصرت داده، و همان طور که مؤمنین به عیسی بعد از روزگاری مذلت به آقایی رسیدند، ایشان را نیز بر دشمنان خود سروری می بخشد.

خدای تعالی در آخر داستانهای عیسی در سوره آل عمران به این داستان اشاره نموده، می فرماید: ((فلما احس عیسی منهم الکفر قال من انصاری الی الله قال الحواریون نحن انصار الله)) و این قصه در شش آیه از آن سوره آمده که دقت در آنها معنای آیه مورد بحث را روشن می سازد.

#### بحث روایتی

(چند روایت درباره تجارت نجات دهنده، حواریون عیسی (علیه السلام) و...)

در تفسیر قمی در روایتی که ابی الجارود از امام ابی جعفر در تفسیر آیه ((یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم)) نقل کرده فرموده: اصحاب گفتند: چه خوب بود می فهمیدیم این تجارت چیست که اگر بفهمیم جان و مال و حتی اولادمان را هم در به دست آوردن آن می دادیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۱  
 خدای تعالی فرمود: ((تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم ... ذلک الفوز العظیم)).  
 مؤلف: این معنا از طریق اهل سنت نیز روایت شده.

و در همان تفسیر در ذیل آیه ((و اخری تحبونها نصر من الله و فتح قریب)) آمده که امام فرمود: یعنی فتح امام قائم. و در روایتی دیگر فرموده: فتح مکه.

و در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده که در ضمن حدیثی فرمود: زمین هیچ وقت از عالمی که مایحتاج خلق را بیان کند و متعلمی که در راه نجات به دنبال علماء می رود، خالی نبوده، هر چند که این دو طائفه همیشه در اقلیت بوده اند. و خدای تعالی این معنا را در امت انبیای گذشته بیان نموده است، و آن امت ها را مثل برای آیندگان کرده، مثل این کلامش که درباره حواریون عیسی (علیه السلام) می فرماید: عیسی به سایر بنی اسرائیل گفت: ((من انصاری الی الله قال الحواریون نحن انصار الله انا بالله و اشهد بانا مسلمون)).

مؤلف: این روایت هر چند در تفسیر آیه آل عمران وارد شده، ولی درباره آیه مورد بحث نیز فائده می دهد.

و در الدر المنثور است که ابن اسحاق و ابن سعد از عبدالله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به آن چند نفری که در عقبه دیدارش کردند فرمود: از بین خود دوازده نفر را به عنوان کفیل قوم خود به من معرفی کنید، همان طور که حواریون عیسی بن مریم کفیل قوم خود بودند.

#### الجمعة

سوره جمعه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۲

آیات ۱ - ۸، سوره جمعه

سوره جمعه مدنی است و بیست و یک آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ الْمَلِکِ الْقُدُّوسِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ (۱) هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْاُمَمِیْنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَ یُزَكِّیْهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ وَ اِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ (۲) وَ اٰخِرِیْنَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوْا بِهِمْ وَ هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ (۳) ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُوْتِیْهِ مَنْ یَّشَآءُ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ (۴) مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوْا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا کَمَثَلِ الْجَمَارِ

يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِنَايَةِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۵) قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۶) وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَيَّدَا بِمَا فَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۷) قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۳

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان . هر چه در زمین و آسمانهاست همه به تسبیح و ستایش خدا که پادشاهی منزه و پاک و مقتدر و داناست مشغولند (۱). اوست خدایی که میان عرب امی (یعنی قومی که خواندن و نوشتن هم نمی دانستند) پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا تلاوت کند و آنها را از لوث جهل و اخلاق زشت پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد با آنکه پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند (۲). و نیز قوم دیگری را (که به روایت از پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) مراد عجمند) چون به عرب (در اسلام) ملحق شوند هدایت فرماید که او خدای مقتدر و همه کارش به حکمت و مصلحت است (۳). این (رسالت و نزول قرآن) فضل و کرامت خداست که آن لطف را در حق هر که بخواهد می کند و خدا را (بر خلق) فضل و رحمت نامتهاست (۴). وصف حال آنان که تحمل (علم) تورات کرده و خلاف آن عمل نمودند در مثل به حماری ماند که بار کتابها بر پشت کشد (و از آن هیچ نفهمد و بهره نبرد) آری قومی که مثل حالشان این که آیات خدا را تکذیب کردند بسیار مردم بدی هستند و خدا هرگز (براه سعادت) ستمکاران را رهبری نخواهد کرد (۵). ای رسول ما جهودان را بگو ای جماعت یهود اگر پندارید که شما به حقیقت دوستداران خدائید نه مردم دیگر پس تمنای مرگ کنید اگر راست می گوئید (که علامت دوستان خدا آرزوی مرگ و شوق لقای به خداست) (۶). و حال آنکه در اثر آن کردار بدی که به دست خود (برای آخرت خویش) پیش فرستاده اند ابدآ آرزوی مرگ نمی کنند (بلکه از آن ترسان و هراسانند) و خدا از کردار ستمکاران آگاهست (۷). ای رسول ما (به جهودان) بگو عاقبت مرگی که از آن می گریزید شما را البته ملاقات خواهد کرد و پس (از مرگ) به سوی خدایی که دانای پیدا و پنهانست باز می گردید و او شما را به آنچه (از نیک و بد) کرده اید آگاه می سازد (۸).

اشاره به مطالب سوره جمعه

بیان آیات

این سوره به بیانی کاملاً انگیزنده، مسلمین را وادار می کند که نسبت به نماز جمعه اهتمام بورزند، و آنچه در به پاداش تنش لازم است فراهم سازند، چون نماز جمعه از شعائر بزرگ خدا است که تعظیم و اهتمام به امر آن، هم دنیای مردم را اصلاح می کند، و هم آخرتشان را، و خدای تعالی بیان این مطلب را با تسبیح و ثنای بر خود آغاز کرد که در میان قومی امی رسولی از خود آنان مبعوث کرد تا آیات او را بر آنان بخواند، و با اعمال صالح و اخلاق پاک تزکیه شائن کند، و کتاب و حکمتشان بیاموزد و به همین منظور کتاب خدا و معارف دینش را به بهترین وجهی بر آنان و افرادی که به آنان ملحق می شوند، و نسل های بعد از آنان تحمیل کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۴

و زنهارشان داد از این که مثل یهود نباشند که خدای تعالی تورات را بر آنان تحمیل کرد، ولی آنان آن را حمل نکردند، و به معارف آن معتقد نشدند، و به احکامش عمل نکردند، در نتیجه مانند الاغی شدند که بارش کتاب باشد.

و در آخر به عنوان نتیجه دستور می دهد که وقتی بانک نماز جمعه بلند می شود بازار و دادوستد را رها نموده، به سوی ذکر خدا بشتابند. و نیز افرادی را که خلاف این دستور عمل می کنند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را در حالی که مشغول خطبه نماز است رها نموده، به سوی دادوستد می روند، سرزنش می کند، و این رفتار را نشانه آن می داند که این گونه افراد معارف کتاب خدا و احکامش را نپذیرفته اند. این سوره در مدینه نازل شده است .

معنای اینکه آنچه در آسمان و زمین است خدا را تسبیح می کنند

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

کلمه ((تسبیح)) به معنای منزّه دانستن است. وقتی می گوئیم: ((سبحان الله)) معنایش این است که طهارت و نزاهت از همه عیوب و نقائص را به او نسبت می دهیم.

و اگر از تسبیح، در آیه با صیغه مضارع تعبیر کرده، برای این است که استمرار را بفهماند. پس معنای آن این نیست که نامبرندگان، در آینده تسبیح می کنند، بلکه معنایش این است که همواره و مستمرا تسبیح می کنند. و کلمه ((ملک)) - به فتح میم و کسر لام - کسی است که مقام حکمرانی در نظام جامعه مختص به او است. و کلمه ((قدوس)) صیغه مبالغه از قدس است، که آن نیز به معنای نزاهت و طهارت است. و کلمه ((عزیز)) به معنای مقتدری است که هر گز شکست نمی پذیرد. و کلمه ((حکیم)) به معنای متقن کار، و کسی است که هیچ عملی از وی از جهل و گزاف ناشی نمی شود، هر چه می کند با علم می کند، و برای آن مصالحی در نظر می گیرد.

این آیه شریفه مقدمه و زمینه چینی است برای آیه بعدی، یعنی ((هو الذی بعث...)) که متعرض مسأله بعثت رسول الله است، و می فرماید: غرض از بعثت او این بود که مردم به کمال و به سعادت برسند، و بعد از ضلالتی آشکار که داشتند هدایت گردند.

و اما اینکه چگونه آنچه در آسمانها و زمین است خدا را تسبیح می کنند؟ جوابش این است که موجودات آسمانی و زمینی (همان طور که با آنچه از کمال دارند از کمال صانع خود حکایت می کنند همچنین) با نقصی که در آنها است و جبران کننده آن خدا است، و با حوائجی که دارند و برآورنده اش خدا است، خدا را از هر نقص و حاجت منزّه می دارند، چون هیچ حاجت و نقصی نیست مگر آن که تنها کسی که امید برآوردن آن حاجت و جبران کردن آن نقص در او می رود خدای تعالی است، پس خود او مسبح و منزّه از هر نقص و حاجت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۵

و در نتیجه حکمرانی در نظام تکوین در بین خلق و بر طبق دلخواه هم، تنها حق او است. و همچنین حکمرانی و تشریح قانون در نظام تشریح و در بندگانش به هر طور که صلاح بداند خاص او است، و او ملکی است که می تواند در اهل مملکتش حکم براند، و بر اهل مملکت است که او را اطاعت کنند.

مقتضیات منزّه بودن خدای تعالی از هر نقص و حاجت

یکی دیگر از مقتضیات نزهتت این است که اگر در نظام تشریح برای خلق خود دینی تشریح می کند، از این جهت نیست که احتیاجی به عبادت و اطاعت آنان داشته باشد، و بخواهد با عبادت آنان نقصی از خود جبران و حاجتی از خود برآورد، چون او قدوس و منزّه از هر نقص و حاجت است. یکی دیگر این است که اگر دینی برای خلقش تشریح کرد و آن را به وسیله رسولش به اطلاع خلق رسانید، و خلق دعوت آن رسول را نپذیرفتند، و در نتیجه خدا را اطاعت و عبادت نکردند، نقصی بر ساحت مقدسش عارض نمی شود، و بر دامن کبریائی اش گردی نمی نشیند، و نه چنان است که خلق او را شکست داده باشند، چون او عزیز است، یعنی مقتدری است شکست ناپذیر.

و باز اگر به مقتضای ملک بودن و قدوس و عزیز بودنش دینی برای بندگانش تشریح می کند، ممکن نیست بیهوده و بدون نتیجه تشریح کرده باشد، برای اینکه او حکیم علی الاطلاق است، آنچه می کند جز به خاطر مصلحتی که دارد نمی کند، و نیز آنچه اراده می کند جز به نفع بندگانش و خیری که به خود آنان عاید شود نمی کند، تنها سعادت دنیا و آخرت آنان را در نظر دارد.

و کوتاه سخن اینکه: تشریح دین، و انزال کتب آسمانی، و بعث رسولان برای تلاوت آیات آن کتاب برای مردم، و تزکیه و تعلیم خلق، همه اش فضل و منتی از خدا، و به همین جهت در آیه بعدی منت آن فضل را بر مردم می گذارد و می فرماید:

مقصود از ((امین))

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ...

کلمه ((امیین)) جمع کلمه ((امی)) است، یعنی کسی که قادر بر خواندن و نوشتن نیست. و منظور از بی سوادان - به طوری که گفته شده - مردم عرب هستند، که در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بیشترشان بی سواد بودند، و جز افرادی انگشت شمار قادر بر خواندن و نوشتن نبودند، و خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم صرفنظر از رسالتش از همان اکثریت بود، و لذا فرمود: ((هو الذی بعث فی الامیین رسولا- منهم)): او کسی است که در میان مردمی بی سواد رسولی از جنس خود آنان و برای همه آنان مبعوث کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۶

بعضی احتمال داده اند که مراد از کلمه ((امیین)) مشرکین باشند، یعنی غیر اهل کتاب، به شهادت اینکه قرآن کریم از یهودیان نقل می کند که گفتند: ((لیس علینا فی الامیین سبیل)).

لیکن این احتمال درست نیست، برای اینکه در ذیل آیه می فرماید: ((یتلوا علیهم آیاته)) یعنی او را مبعوث کرد تا آیات خدا را بر آن امیین بخواند، و اگر منظور از کلمه مشرکین باشند، باید بگوییم که آیاتی از قرآن تنها بر مشرکین خوانده می شده، و حال آنکه هیچ آیه ای در قرآن نیست که مخصوص غیر عرب، و غیر اهل کتاب باشد.

بعضی دیگر احتمال داده اند که منظور از امیین اهل مکه باشد، برای مکه را ((ام القری)) می گفتند. این نیز درست نیست، برای اینکه با مدنی بودن سوره مناسبت ندارد، زیرا بوی آن می دهد که ضمیر در ((یزکیهم)) و در ((یعلمهم)) به مهاجرین و سایر مسلمانان اهل مکه که بعد از فتح، اسلام آوردند و به نسلهای بعد ایشان برگردد. و این از مذاق قرآن به دور است.

اشاره به عدم منافات بین امی بودن پیامبر (ص) و مبعوث شدنش در امیین، با جهانی بودن دعوت آن جناب ممکن است از آیه شریفه این معنا به ذهن کسی خطور کند، که مبعوث شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در بین مردم امی، و امی بودن خود آن جناب منافات دارد با اینکه آن جناب مبعوث بر آنان و بر عموم بشر باشد، لذا برای دفع این توهّم می گوئیم: خیر، هیچ منافاتی ندارد، که آن جناب در بین امی ها مبعوث شده باشد، و آیات خدا را به آنان تعلیم داده، تزکیه شان کند، و کتاب و حکمتشان بیاموزد، و کتابش هم به لغت آنان باشد، و در عین حال مبعوث به همه جهانیان باشد، برای اینکه همه آنچه که گفته شد مربوط به مرحله اول دعوت است، و به همین در همان اوائل دعوت متعرض سایر ملل و سایر اقطار عالم نشد، همین که دعوتش مستقر گردید، و تا حدی حکومت اسلامی پایدار شد، آن وقت شروع کرد به دعوت یهود و نصاری و مجوس، و نامه نگاری به سران کشورهای آن روز.

همچنان که می بینیم در دعای ابراهیم (و اسماعیل) هم (که بعثت خاتم الانبیاء استجابت آن دعا است) بنابه حکایت قرآن آمده: ((ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امهم سلمه ... ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمۃ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۷

و دعای آن جناب شامل همه آل اسماعیل می شود، چه عرب مضر باشند، و چه نباشند، چه اهل مکه باشند، و چه نباشند، علاوه بر اینکه منافات ندارد که آن جناب مبعوث به سوی آل اسماعیل و غیر ایشان باشد.

((یتلوا علیهم آیاته)) - یعنی آیات کتاب خدا را بر آنان بخواند با امی است، و این جمله صفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

مراد از تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت

((و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمۃ)) - کلمه ((تزکیه)) که مصدر ((یزکیهم)) است، مصدر باب تفعیل است، و مصدر ثلاثی مجرد آن ((زکات)) است، که به معنای نمو صالح است، نموی که ملازم خیر و برکت باشد، پس تزکیه آن جناب مردم را به معنای آن است که ایشان را به نموی صالح رشد دهد، اخلاق فاضله و اعمال صالحه را عادتشان کند، در نتیجه در انسانیت خود

به کمال برسند، و حالشان در دنیا و آخرت استقامت یابد، سعید زندگی کنند، و سعید بمیرند.

و منظور از ((تعلیم کتاب)) بیان الفاظ و تفسیر معانی مشکل، و مشتبه آنست. در مقابلش ((تعلیم حکمت)) است که عبارتست از معارف حقیقتی که قرآن متضمن آنست، و اگر از قرآن یکبار تعبیر به آیات کرده، و فرموده: ((یتلوا علیهم آیاته)) و بار دیگر تعبیر به کتاب نموده و فرموده و ((یعلمهم الکتاب)) برای این بوده که - به گفته بعضی - بفهماند برای هر یک از این دو عنوان نعمتی است که خدا به سبب آن بر بشر منت نهاده.

و وجه مقدم آوردن تزکیه در جمله: ((و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه))

در آیه شریفه مسأله تزکیه را قبل از تعلیم کتاب و حکمت ذکر کرده، و در دعای ابراهیم که چند سطر قبل نقل شد تعلیم کتاب و حکمت را جلوتر از تزکیه ذکر کرد، و این بدان جهت بوده که آیه مورد بحث در مقام توصیف تربیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است مؤنن امت را، و در مقام تربیت، تزکیه مقدم بر تعلیم علوم حقه و معارف حقیقه است. و اما در دعای ابراهیم مقام، مقام تربیت نبود، تنها دعا و درخواست بود، از خدا می خواست که این زکات و علم به کتاب و حکمت را به ذریه اش بدهد، و معلوم است که در عالم تحقق و خارج، اول علم پیدا می شود، بعد تزکیه، چون تزکیه از ناحیه عمل و اخلاق تحقق می یابد، پس اول باید به اعمال صالح و اخلاق فاضله عالم شد، و بعد به آنها عمل کرد تا به تدریج زکات (پاکی دل) هم به دست آید.

((و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین)) - کلمه ((ان)) در این جمله مخفف ((ان)) است. این جمله می خواهد بفرماید امت امی قبل از بعثت پیامبر در ضلالتی آشکار بودند. پس معلوم شد که آیه مورد بحث مشتمل است بر تسبیح، و سپس حمد و سیاقی که دارد سیاق منت نهادن است که توضیحش خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۸

وَءَاخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

((واو)) اول آیه، کلمه ((آخرین)) را عطف می کند بر ((امیین)) و ضمیر ((منهم)) به امیین برمی گردد، و حرف ((من)) در آن برای تبعیض است. می فرماید: خدای تعالی مبعوث کرد در میان مردم امی و مردمی دیگر که هنوز به آنان ملحق نشده اند، و او عزیز است، یعنی غالبی است که هرگز در اراده اش مغلوب نمی شود. و حکیم است، یعنی هیچ وقت کار لغو و گزاف نمی کند.

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

اشاره با کلمه ((ذلک)) به همان بعثت است، و به خاطر اینکه آن را امری بزرگ و قابل احترام معرفی کند با کلمه مذکور که مخصوص اشاره به دور مورد اشاره قرار داده. پس رسول خدا کسی است که به چنین امری بزرگ و فضلی عظیم اختصاص یافته. و معنای آیه این است که: این بعثت، و اینکه آن جناب خدا را بخواند و مردم را تزکیه کند و کتاب و حکمتشان بیاموزد، خود فضل و عطائی است از خدای تعالی که به هر کس مشیتش تعلق گیرد می دهد، و مشیتش تعلق گرفت که آن را به محمد (صلوات الله علیه) بدهد، و خدا دارای فضلی عظیم است.

البته این معنایی است که مفسرین برای آیه کرده اند، و احتمال می رود کلمه ((ذلک)) اشاره به بعثت تنها نباشد، بلکه به بعثت باشد با نسبتی که به اطرافش دارد، یعنی به بعثت کننده و بعث شده، و مردمی که بعثت برای آنها است، آن وقت معنای آیه چنین می شود: این بعثت از فضل خدا است که آن را به هر کس بخواهد می دهد، و فعلا خواسته است محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را به آن مخصوص کند، در نتیجه او را برای رسالت خود اختیار کرد، و امت او را برای این کار انتخاب نمود و پیامبر را از میان آنان برگزید، و به سوی آنان گسیل داشت. این آیه و دو آیه قبلش یعنی آیه ((هو الذی بعث ... عظیم)) لحن امتنان را دارد.

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ...

راغب می گوید: کلمه ((سفر)) - به فتح سین و سکون فاء - به معنای پرده برداری است که البته در خصوص اعیان استعمال می



شود، مانند سفر عمامه برداشتن عمامه از سر، و ((سفر خمار)) یعنی برداشتن نقاب از صورت - تا آنجا که می گوید: و سفر - به کسر سین و سکون فاء - به معنای کتابی است که از حقائق پرده برمی دارد، و در قرآن آمده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۴۹

((کمثل الحمار یحمل اسفارا)).

و منظور از اینکه فرمود: ((مثل آنهایی که تورات بر آنان تحمیل شد)) به شهادت سیاق این است که تورات به آنان تعلیم داده شد. و مراد از فرمود ((ولی آن را حمل نکردند)) این است که به آن عمل نکردند، ذیل آیه هم که می فرماید ((بئس مثل القوم الذین کذبوا بایات الله)) مؤید و شاهد بر این معنا است. و منظور از ((کسانی که تورات تحمیلشان شد ولی آن را حمل نکردند)) یهودیانی است که خدا تورات را بر پیامبر آنان موسی (علیه السلام) نازل کرد و او معارف و شرایع آن را تعلیمشان داد، ولی رهایش کردند، و به دستورات آن عمل نمودند، لذا خدای تعالی برایشان مثلی زد، و آنها را به الاغی تشبیه کرد که کتابهایی بر آن بار شده، و خود آن حیوان هیچ آگاهی از معارف و حقائق آن کتابها ندارد، و در نتیجه از حمل آن کتابها چیزی به جز خستگی برایش نمی ماند.

وجه ارتباط تشبیه یهود به حمار حامل اسفار با آیه مربوط به بعثت پیامبر اسلام (ص)

وجه اتصال این آیه به آیه قبلش این است که بعد از آنکه خدای تعالی سخن را با مساءله بعث پیامبری امی آغاز کرد، و بر مسلمانان منت نهاد که از میان همه اقوام امی پیامبر را در بین آنان مبعوث کرد، تا کتاب را بر آنان بخواند، و تزکیه شان کند، و کتاب و حکمتشان بیاموزد و در نتیجه از ظلمتهای گمراهی به سوی نور هدایت بیرونشان نموده، از حسیض جهل به اوج علم و حکمتشان برساند، و در آخر سوره هم به طور عتاب و توبیخ به رفتار آنان اشاره می کند، که به جای شکرگزاری در مقابل این منت چگونه به سوی و تجارت شتافتند، و پیامبر را در حال خطبه جمعه تنها گذاشتند، با اینکه نماز جمعه از بزرگترین مناسک دینی است.

در بین آن آغاز و این انجام سوره مثل مذکور را برای یهودیان آورد که تورات تحمیلشان شد، ولی آن حمل نکردند، و چون خرابی شدند که بار کتاب بر دوش دارند، و هیچ بهره ای از معارف و حکمتهای آن ندارند. پس مسلمانان باید به امر دین اهتمام بورزند و در حرکات و سکونات خود مراقب خدا باشند، و رسول او را بزرگ بدانند، احترام کنند، و آنچه برایشان آورده ناچیز نگیرند، و بترسند از اینکه خشم خدا آنان را بگیرد، همان طور که یهود را گرفت، و آنان را جاهلانی ستمگر خواند، و به خرابی که بار کتاب به دوش دارند تشبیهشان کرد.

در تفسیر روح المعانی وجه ارتباط آیه مورد بحث به آیه قبلش را چنین بیان داشته: آیه مورد بحث متضمن اشاره به همان مطلبی است که آیات قبل بیان می کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۰

و خلاصه اشاره می کند به اینکه این رسول مبعوث را خدای تعالی بر طبق همان صفاتی مبعوث کرد که در تورات و به زبان انبیای بنی اسرائیل بشارتش را داده بود، پس گویا فرموده: ((هو الذی بعث ...))، آن خدایی است که پیامبر مبشر در تورات را به همان نشانی ها مبعوث کرد که یکی از آن نشانی ها امی بودن، و یکی دیگر مبعوث شدن در قومی امی است، و مثل یهودیانی که آن بشارتها را دیده بودند، و این پیامبر را هم دیدند و یقین کردند که این همان است و باز ایمان نیاوردند، مثل حمار است. ولی خواننده عزیز توجه دارد که این قول اولاً تحکم است و ثانیاً در سیاق آیه دلیلی بر صحت آن نیست.

استدلال علیه یهود با این بیان که اگر راست گوید آرزوی مرگ کنید

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

در این آیه شریفه علیه یهود استدلال شده، استدلالی که دروغگویی یهود را در ادعایش که می گوید ((ما اولیای خداییم و دوستان

و پسران او هستیم)) کاملاً آشکار می‌کند، و خدای تعالی ادعاهای آنان را در قرآن حکایت کرده، می‌فرماید ((و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء الله و احبوه)) و نیز می‌فرماید: ((قل ان كانت لكم الدار الاخره عند الله خالصه من دون الناس)) و نیز فرموده: ((و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا)) که در آیه اولی خود را پسران و دوستان خدا، و در دومی مالکین منحصر خانه آخرت، و در سومی دارندگان حق ورود به بهشت معرفی کرده‌اند.

و حاصل معنای آیه این است که: یهودیان را مخاطب قرار بده، و به ایشان بگو: ای کسانی که کیش یهودیگری را به خود بسته‌اید، اگر معتقدید که تنها شما اولیای خداید، و نه هیچ کس دیگر، و اگر در این اعتقاداتان راست می‌گویید، آرزوی مرگ کنید، و خریدار آن باشید، برای اینکه ولی خدا و دوست او باید دوستدار لقای او باشد، شما که یقین دارید دوست خداید، و بهشت تنها از آن شما است، و هیچ چیزی میان شما و بهشت و خدا حائل نمی‌شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۱ مگر مردن، باید مردن را دوست بدارید، و با از بین رفتن این یک حائل به دیدار دوست برسید، و در مهمانسرای او پذیرائی شوید، و از دار دنیای پست که به جز هم و غم و محنت و مصیبت چیزی در آن نیست آسوده گردید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: اینکه کلمه ((اولیاء)) را اضافه به ((الله)) نکرد، و فرمود: ((اولیاء الله)) بلکه فرمود: ((اولیاء لله)) برای اشاره به این است که ادعای یهود خالی از حقیقت است.

و لَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

خدای عزوجل بعد از پیشنهاد تمنای مرگ به یهودیان، به پیامبر خود خبر می‌دهد که این یهودیان هرگز تمنای مرگ نخواهند کرد، و این تمنا نکردنشان را تعلیل می‌کند به آنچه در دنیا مرتکب شده‌اند، می‌فرماید: یهودیان به خاطر ((ما قدمت ایدیهم)) هرگز چنین آرزویی نمی‌کنند. و جمله ((ما قدمت ایدیهم)) کنایه است از ظلم و فسوقی که در دنیا مرتکب شده‌اند. پس معنای آیه این است که: یهودیان به سبب ظلم‌هایی که کردند آرزوی مرگ نمی‌کنند، و خدا دانای به ظالمان است، می‌داند که ستمکاران هیچ وقت لقای خدا را دوست نمی‌دارند، چون دشمنان خدایند، و بین خدا و آنان ولایت و محبتی در کار نیست. و این دو آیه در معنای آیه زیرند که می‌فرماید: ((قل ان كانت لكم الدار الاخره عند الله خالصه من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين و لن يتمنوه ابدا بما قدمت ایدیهم و الله علیم بالظالمین .

قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ تهديد يهودیان به مرگی که از آمدنش کراهت دارند

حرف فاء که در ابتدای جمله ((فانه ملائیکم)) در آمده، به جمله معنای جواب شرط می‌دهد، و در آن یهودیان را تهدید به آمدن مرگی می‌کند که از آمدنش کراهت دارند، برای اینکه از آن می‌ترسند که به وبال اعمال زشتشان گرفتار شوند. می‌فرماید: مرگ به زودی آنان را دیدار می‌کند، چه بخواهند و چه نخواهند، آنگاه به سوی پروردگارشان که با ستمکاریها و دشمنی‌ها از زی‌بندگی‌اش خارج شده بودند، بر می‌گردند، و او به حقیقت اعمال آنان آگاه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۲ چه اعمال ظاهریشان، و چه پنهانیان، برای اینکه او عالم به غیب و شهادت است، و به زودی ایشان را به حقیقت اعمالشان و آثار سوء آن که همان انواع عذابهاست خبر خواهد داد.

بنابراین، در آیه شریفه نخست به ایشان اعلام می‌کند که فرار از مرگ خطائی است که مرتکب می‌شوند، برای اینکه مرگ به زودی ایشان را در می‌یابد. و ثانیاً اعلام می‌دارد که اگر از مرگ کراهت دارند، برای این است که از لقاء الله کراهت دارند، و این هم خطای دومی است از ایشان، چون خواه ناخواه به سوی خدا برمی‌گردند، و خدا به حساب اعمالشان می‌رسد، و سزای بدی‌هایشان را می‌دهد. و ثالثاً اعلام می‌دارد که هیچ یک از اعمالشان بر خدا پوشیده نیست، چه اعمال ظاهریشان و چه پنهانی، و مکر و نیرنگشان جز به خودشان بر نمی‌گردد، چون او عالم به غیب و شهادت است.

پس در آیه شریفه چند اشاره هست: اول اشاره ای است به اینکه مرگ حق است و حتمی است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((کل نفس ذائقه الموت))، و باز فرموده: ((نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین)).

دوم اشاره می کند به اینکه برگشت به سوی خدا برای پس دادن حساب اعمال حق است، و در آن شکی نیست. و سوم اشاره دارد به اینکه به زودی به حقیقت اعمالی که کرده اند واقف گشته، تمامی اعمالشان بدون کم و کاست به ایشان برمی گردد.

و چهارم اشاره دارد به اینکه چیزی از اعمال آنان بر خدای تعالی پوشیده نیست.

و به خاطر اینکه به این معنا اشاره کرده باشد جمله ((عالم الغیب و الشهاده)) را به جای کلمه ((الله)) آورد، و گرنه می توانست بفرماید: ((ثم تردون الی الله فینبئکم...)).

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیه: ((هو الذی بعث فی الاءمیین...)) اهل فارس و تحصیل ایمان، و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم)) از ابن ابی عمیر، از معاویه بن عمار، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۳  
مردم عرب مشرک با سواد بودند، و لیکن کتابی آسمانی از ناحیه خدا، و پیغمبری که به سویشان مبعوث شده باشد نداشتند، و بدین جهت خدا آنان را امی خواند.

و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((و اخرین منهم لما یلحقوا بهم)) فرموده: کسانی که بعد از اهل مکه داخل در اسلام شدند. و در مجمع البیان می گوید: روایت شده که پیغمبر این آیه را قرائت می کرد، شخصی پرسید: اینها چه کسانی هستند که بعد از ما اسلام می آورند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دست بر شانه سلمان گذاشت، و فرمود: اگر ایمان در ثریا باشد مردانی از نژاد این مرد آن را به دست می آورند.

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در الدر المنثور از تعدادی از کتب حدیث نقل کرده که از آن جمله است صحیح بخاری، و مسلم و ترمذی، و نسائی که همگی از ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن را نقل کرده اند. و در روایت نامبردگان آمده: دست خود را بر سر سلمان فارسی نهاد، و فرمود: به آن خدایی که جانم به دست او است اگر علم در ثریا باشد مردانی از این نژاد به آن دست می یابند.

و نیز از سعید بن منصور و ابن مردویه از قیس بن سعد بن عباده روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اگر ایمان در ثریا باشد مردانی از اهل فارس آن را به دست می آورند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار)) می گوید: حمار کتابها را حمل می کند، ولی نمی داند که در آن کتابها چیست، و به دستورات آن کتابها عمل نمی کند، همچنین بنی اسرائیل که تورات بر آنان حمل شد، ولی مثل حمار آن را حمل کردند، نه فهمیدند که در آن چیست، و نه عمل کردند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه، و طبرانی از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: کسی که روز جمعه در حالی که امام مشغول خواندن خطبه است سخن بگوید، مانند الاغی است، که کتابها را به دوش می کشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۴

و حتی آن هم که به وی می گوید: ساکت باش، جمعه اش جمعه نیست.

مؤلف: در این روایت بیان قبلی ما که در وجه اتصال این آیه به ما قبل داشتیم تأیید شده است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((قل یا ایها الذین هادوا)) آمده که در تورات نوشته شده بود: اولیای خدا همواره آرزوی مرگ دارند.

و در کافی به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: مردی نزد ابوذر آمد، و گفت: ای اباذر چرا ما از مرگ بدمان می آید؟ فرمود: برای اینکه شما دنیا را آباد و آخرت را خراب کرده اید، و لذا از انتقال از خانه آباد به خانه خراب بدتان می آید.

گفتاری درباره منظور از تعلیم حکمت

توضیحی درباره رابطه سنت های عملی با مبانی اعتقادی

انسان در زندگی محدودی که دارد، و سرگرم آبادی آن است، چاره ای ندارد جز اینکه در آنچه می خواهد و آنچه نمی خواهد تابع سنتی باشد، و حرکات و سکناات و تمامی مساعی خود را بر طبق آن سنت تنظیم نماید.

چیزی که هست این سنت در اینکه چه نوع سنتی باشد، بستگی به رای و نظریه انسان، درباره حقیقت عالم و حقیقت خودش دارد، و خلاصه بستگی به جهان بینی و انسان بینی، و رابطه میان انسان و جهان دارد. به شهادت اینکه می بینیم اختلافی که امت ها و اقوام در جان بینی و نفس بینی دارند، باعث شده که سنتهایشان هم مختلف شود.

آری، کسی که برای ماورای عالم ماده وجودی قائل نیست، و هستی را منحصر در همین عالم ماده می داند، و پیدایش عالم هستی را مستند به اتفاق و تصادف می بیند، و انسان را موجودی می پندارد مادی محض، که هستی اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می شود، و برای خود سعادت بی جز سعادت مادی، و در اعمالش هدفی به جز رسیدن به مزایای مادی از قبیل مال و اولاد و جاه و امثال آن دنبال نمی کند، و به جز لذت گیری از متاع دنیا و رسیدن به لذائذ مادی و یا لذائذی که منتهی به مادیات می شود آرزویی ندارد، و معتقد است که مهلتش در این کامرانی تا مدتی است که در این دنیا زندگی می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۵

و بعد از مردن همه تمام می شود، چنین کسی و چنین قومی سنتی که به حکم اجبار پیروی می کند غیر از آن سنتی که یک انسان و یا یک قوم معتقد به مبداء و معاد پیروی می کند.

کسی که معتقد پیدایش و بقای عالم مستند به نیرویی مافوق عالم و منزله از ماده است، و یقین دارد که در ورای این خانه خانه ای دیگر، و بعد از این زندگی زندگانی دیگری هست، چنین کسی - و چنین قومی - در آنچه می کند، سعادت هر دو نشاء را در نظر می گیرد، و به همین جهت صورت اعمال گونه مردم، و هدفهایی که دنبال می کنند، و آرائی که دارند با دسته اول مختلف است.

و چون بینش ها مختلف است سنت ها هم مختلف می شود، مردمی که بت پرستند چه آنها که بره مائی اند و چه آنها که بودائی اند به خاطر اینکه معتقد به معاد نیستند، سنتی دارند. و اهل کتاب، چه آنها که مجوسی و یا کلیمی و یا مسیحی و یا مسلمانند، برای خود سنتی دارند که مخالف با سنت دیگران است.

و کوتاه سخن اینکه: در میان اقوام مزبور آنها که اهل ملت و دین آسمانی اند و به معاد معتقدند، به خاطر اینکه برای خود حیاتی جاوید و ابدی قائلند، در اتخاذ سنت، آرائی که مناسب با این حیات باشد اتخاذ می کنند. آنها ادعای می کنند که بر هر انسانی لازم است که وسیله زندگی عالم بقاء را فراهم نموده، خود را برای توجه به پروردگارش مهیا سازد، و در اشتغال به کار زندگی دنیایی که فانی است، زیاده روی نکند. و اما کسانی که ملت و دینی ندارند و تنها در برابر مادیات خضوع دارند رفتاری غیر از این دارند. و همه اینها که گفته شد جای تردید نیست.

چیزی که هست انسان از آنجایی که به حسب طبع مادی اش رهین ماده و همه زدو بندش در اسباب ظاهری مادی است، یا اسباب را به کار می زند و یا از آن اسباب متأثر و منفعل می شود، و همیشه این سبب او را به دامن آن سبب پرتاب، و آن به دامن این متوسلش می کند، و هیچ وقت از آنها فراغت ندارد، لذا به خیالش چنین می رسد که حیات دنیای فانی اصالت دارد، و دنیا و

مقاصد و مزایایی که به زندگی دنیا مربوط می شود، هدف نهائی و غرض اقصای از وجود او است، و باید برای به دست آوردن سعادت آن زندگی تلاش کند.

پس زندگی دنیا چنین حیاتی است و آنچه در دست اهل دنیا از ذخیره، نعمت، آرزو، نیرو، و عزت هست حقیقتش همین است که گفتیم، و آنچه را که فقر، عذاب، محرومیت، ضعف، ذلت، مصیبت، و خسران می نامند نیز چنین چیزهایی است. و کوتاه سخن اینکه: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۶

آنچه از خیر عاجل و یا نفع فانی در دنیا هست به نظر اهل دنیا خیر مطلق و نفع مطلق جلوه می کند، و آنچه را که دوست نمی دارد شر و ضرر می پندارد.

مردم دنیا که چنین وضعی دارند، آن دسته از آنان که اهل ملت و کتاب نیستند، عمری را با همین پندارهای خلاف واقع بسر می برند، و از ماورای این زندگی خبری ندارند، ولی آنهایی که اهل ملت و کتابند، اگر هم بر طبق دسته اول عمل کنند، اعتراف دارند که حقیقت خلاف آن است، و همیشه بین قول و فعلشان ناهماهنگی هست همچنان که خدای تعالی در این باره فرمود: ((کلماء اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا)).

حکمت عبارت است از علمو عمل حق و سرچشمه گرفته از فطرت، که اسلام بدان دعوت میکند حال ببینیم در این میان اسلام به چه چیز دعوت می کند؟ اسلام بشر را دعوت می کند به چراغی که فروکش شدن برایش نیست، و آن عقاید و دستور العملهایی است که از فطرت خود بشر سرچشمه می گیرد، همچنان که فرموده: ((فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم)).

این وضع دعوت اسلام است. از سوی دیگر ببینیم فطرت به چه دعوت می کند؟ به طور قطع فطرت در مرحله علم و اعتقاد دعوت نمی کند مگر به علم و عملی که با وضعش سازگار باشد، و کمال واقعی و سعادت حقیقی اش را تاءمین نماید. پس، از اعتقادات اصولی مربوط به مبداء و معاد، و نیز از آراء و عقائد فرعی، به علوم و آرائی هدایت می کند که به سعادت انسان منتهی شود، و همچنین به اعمالی دستور می دهد که باز در سعادت او دخالت داشته باشد.

و به همین جهت خدای تعالی این دین را که اساسش فطرت است، در آیاتی از کلامش دین حق خوانده، از آن جمله فرموده: ((هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق))، و نیز درباره قرآن که متضمن دعوت دین است فرموده: ((یهدی الی الحق)). و حق، عبارت از رای و اعتقادی که ملازم با رشد بدون غی، و مطابق با واقع باشد، و این همان حکمت است، چون حکمت عبارت است از رای و عقیده ای که در صدقش محکم باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۷

و کذبی مخلوط به آن نباشد، و نفعش هم محکم باشد، یعنی ضرری در دنبال نداشته باشد، و خدای تعالی در آیه زیر به همین معنا اشاره نموده می فرماید: ((وانزل الله علیک الكتاب و الحکمه))، و نیز در وصف کتاب خود که بر آن جناب نازل کرده می فرماید: ((و القرآن الحکیم))، و نیز رسول گرامی خود را در چند جا از کلام مجیدش معلم حکمت خوانده، از آن جمله فرموده: ((و یعلمهم الكتاب و الحکمه)).

بنابر این پس تعلیم قرآنی که رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) متصدی آن و بیانگر آیات آنست، تعلیم حکمت است و کارش این است که برای مردم بیان کند که در میان همه اصول عقائدی که در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقیقت انسان که جزئی از عالم است رخنه کرده کدامش حق، و کدامش خرافی و باطل است، و نیز در سنتهای عملی که مردم به آن معتقدند، و از آن اصول عقائد منشاء می گیرد، و عنوان آن غایات و مقاصد است، کدامش حق، و کدام باطل و خرافی است.

نمونه های از معارف قرآنی در رد اعتقادات باطل منکرین ادیان و بت پرستان

مثلا بعضی از مردم - که همان منکرین ادیانند - معتقدند که حیات مادیشان اصالت دارد، و هدف نهائی است، حتی بعضی از آنان

گفته اند: ((ما هی الا حیوتنا الدنیا)) ولی قرآن متوجهشان می کند به اینکه: ((و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهی الحیوان))، و نیز مردم معتقدند که اسباب حاکم در دنیا تنها حیات و موت، صحت و مرض، غنی و فقر، نعمت و نعمت، و رزق و محرومیت است و می گویند: ((بل مکر اللیل و النهار))، و قرآن متذکرشان می کند به اینکه: ((الا له الخلق و الامر))، و نیز می فرماید: ((ان الحکم الا لله))، و از این قبیل آیات راجع به حکم و تدبیر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۸

و نیز یک عده معتقدند که خودشان در مشیت و خواست مستقل ند و هر چه بخواهند می کنند، ولی قرآن تخطئه شان کرده، می فرماید: ((و ما تشاؤون الا ان یشاء الله))، و یا معتقدند به اینکه اطاعت و معصیت و هدایت کردن و هدایت شدن به دست انسان ها است، ولی خدای تعالی هشدارشان می دهد به اینکه ((انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء)).

باز جمعی معتقدند که نیرویشان از خودشان است، و خدای تعالی آن را انکار نموده، می فرماید: ((ان القوه لله جمیعا)) و یا معتقدند به این که عزتشان تنها با داشتن مال و فرزندان و یاوران حاصل می شود، و قرآن بر خلاف این پندار حکم می کند و می فرماید: ((ایبتغون عندهم العزه فان العزه لله جمیعا))، و نیز می فرماید: ((و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین)).

و نیز جمعی که همان دسته اول و منکرین ادیانند معتقدند که کشته شدن در راه خدا مرگ و نابودی است، ولی قرآن آن را حیات دانسته می فرماید: ((و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون)).

و معارفی دیگر از این قبیل که منکرین ادیان و دنیاپرستان درباره آنها آراء و عقائدی دارند، و قرآن تخطئه شان نموده، به سوی معارفی دیگر دعوتشان می کند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آیه شریفه ((ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه)) مأمور دعوت به آن شده است. و این معارف که نمونه ای از آن ذکر شد معارف و علوم بسیار زیادی است که زندگی دنیا خلاف آن را در ذهن تصویر می کند، و همان خلاف را آن چنان آرایش می دهد که صاحب ذهن، آن را حقیقت می پندارد، و خدای تعالی در کتاب مجیدش و رسول خدا به امر خدا در تعلیمش مؤمنین را هشدار داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۵۹

دستور می دهد که مؤمنین یکدیگر را به آنچه حقیقت سفارش کنند، همچنان که فرموده: ((ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق))، و نیز فرموده: ((یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یدکر الا اولوا الالباب)).

پس قرآن در حقیقت می خواهد انسان را در قالبی از علم و عمل بریزد که قالبی جدید و ریخته گری اش هم طرزی جدید است، قرآن می خواهد با این ریخته گری اش انسانی بسازد دارای حیاتی که به دنبالش مرگ نیست، و تا ابد پایدار است، و به همین معنا آیه زیر اشاره نموده، می فرماید: ((استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم))، و نیز می فرماید: ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)).

و ما وجه حکمت و معنای آن را در هر آیه ای که سخن از حکمت داشت ذکر کردیم، البته به آن مقداری که کتاب مجال بحثش را داشت.

و از آن چه گذشت معلوم شد اینکه بعضی گفته اند: تفسیر قرآن، تلاوت آنست، و اما غور و کنجکاوای در معانی آیات قرآن تاویل، و ممنوع می باشد فاسد و سخنی بسیار دور از ذهن است. الجمعه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۰

آیات ۹ - ۱۱، سوره جمعه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۹) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱۰) وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَ



تَرَكَوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التَّجَرَّةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزِقِينَ (۱۱)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید هنگامی که در روز جمعه برای نماز جمعه اذان داده می شود به سوی ذکر خدا بشتابید و دادوستد را رها کنید، اگر بفهمید برای شما بهتر است (۹). و چون نماز به پایان رسید در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا طلب کنید و خدا را بسیار یاد کنید تا شاید رستگار گردید (۱۰). و چون در بین نماز از تجارت و لهوی با خبر می شوند به سوی آن متفرق گشته تو را در حال خطبه سر پا رها می کنند بگو آنچه نزد خدا است از لهو و تجارت بهتر است و خدا بهترین رازقان است (۱۱).

بیان آیات

این آیات وجوب نماز جمعه و حرمت معامله را در هنگام حضور نماز تا ضمن کسانی را که در حال خطبه نماز آن را رها نموده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۱

به دنبال لهو و تجارت می روند عتاب نموده ، عملشان را عمل بسیار ناپسند می داند.

بیان آیات

مربوط به نماز جمعه ، امر به شتاب بدان و رها کردن هر کاری بازدارنده از آن  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ...  
منظور از نداء برای نماز جمعه ، همان اذان ظهر روز جمعه است ، همچنان که در آیه ((و اذا ناديتم الى الصلوه اتخذوها هزوا))، نیز مراد همین است .

کلمه ((جمعه)) - به ضم حرف جیم و میم ، یا به ضم جیم و سکون میم - به معنای یک روز از هفته است ، که عرب قدیم آن را ((یوم العروبه)) می گفته اند، و سپس آن را جمعه خوانده اند، و این نام بیشتر مورد استعمال قرار گرفت . و منظور از ((نماز روز جمعه)) همان نمازی است که مخصوص روز جمعه تشریح شده . و منظور از ((سعی به سوی ذکر خدا)) دویدن به سوی نماز جمعه است . و مراد از ((ذکر خدا)) همان نماز است ، همچنان که در آیه ((و لذكر الله اکبر)) به طوری که گفته اند مراد نماز است . ولی بعضی گفته اند: منظور از ((ذکر خدا)) در خصوص آیه مورد بحث خطبه های قبل از نماز است . و جمله ((و ذروا البیع)) امر به ترک بیع است ، و به طوری که از سیاق برمی آید در حقیقت نهی از هر عملی است که انسان را از نماز باز بدارد، حال چه خرید و فروش باشد، و چه عملی دیگر. و اگر نهی را مخصوص به خرید و فروش کرد، از این باب بوده که خرید و فروش روشن ترین مصداق اعمالی است که آدمی را از نماز باز می دارد.

و معنای آیه این است که : ای کسانی که ایمان آورده اید! وقتی در روز جمعه برای نماز جمعه اذان می گویند، تندتر بدوید، و برای رسیدن به نماز از خرید و فروش و هر عملی که شما را از نماز باز می دارد دست بردارید.

و جمله ((ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون)) تشویق و تحریک مسلمانها به نماز و ترک بیعی است که بدان ماء مور شده اند.  
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ...

منظور از ((قضاء صلوة)) اقامه نماز جمعه ، و تمام شدن آن است . و مراد از ((انتشار در ارض)) متفرق شدن مردم در زمین و مشغول شدن در کارهای روزانه برای به دست آوردن فضل خدا - یعنی رزق و روزی - است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۴۶۲

و اگر در میان همه کارهای روزانه فقط طلب رزق را نام برد، برای این بود که مقابل ترک بیع در آیه قبلی واقع شود، لیکن از آنجایی که ما در آیه قبلی گفتیم که منظور از ترک بیع همه کارهایی است که آدمی را از نماز باز می دارد، لاجرم باید بگوییم منظور از طلب رزق هم همه کارهایی است که عطیه خدای تعالی را در پی دارد، چه طلب رزق و چه عیادت مریض ، و یا سعی در

برآوردن حاجت مسلمان ، و یا زیارت برادر دینی یا حضور در مجلس علم ، و یا کارهایی دیگر از این قبیل .

جمله ((فانتشروا فی الارض)) امری است که بعد از نهی قرار گرفته ، و از نظر ادبی و قواعد علم اصول تنها جواز و اباحه را افاده می کند، هر چند که امر همیشه برای افاده وجوب است ، و همچنین جمله ((و ابتغوا)) و جمله ((و اذکروا)).

((و اذکروا الله کثیرا لعلکم تفلحون)) - منظور از ذکر در اینجا اعم از ذکر زبانی و قلبی است ، در نتیجه شامل توجه باطنی به خدا نیز می شود. و کلمه ((فلاح)) به معنای نجات از هر نوع بدبختی و شقاء است که در مورد آیه با در نظر گرفتن مطالب قلبی ، یعنی مسأله تزکیه و تعلیم ، و مطالب بعدی ، یعنی توییح و عتاب شدید، منظور همان زکات و علم خواهد بود، چون وقتی انسان زیاد به یاد خدا باشد، این یاد خدا در نفس آدمی رسوخ می کند، و در ذهن نقش می بندد، و عوامل غفلت را از دل ریشه کن ساخته ، باعث تقوای دینی می شود که خود مظنه فلاح است ، همچنان که فرموده : ((و اتقوا الله لعلکم تفلحون)).

وَ إِذَا رَأَوْا تَجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَ تَرَكَوْكَ قَائِمًا ...

کلمه ((انفضاض)) که مصدر ((انفضوا)) است - به طوری که راغب گفته - به معنای شکسته شدن چیزی ، و متلاشی شدن اجزای آن است ، و در مورد آیه استعاره شده برای متفرق شدن مردم از محل نماز.

روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و از طرق اهل سنت متفقند در اینکه کاروانی از تجار وارد مدینه شد، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۳

و آن روز روز جمعه بود، و مردم در نماز جمعه شرکت کرده بودند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مشغول خطبه نماز بود. کاروانیان به منظور اعلام آمدن خود، طبل و دایره کوبیدند، مردم داخل مسجد، نماز و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را رها نموده ، به طرف کاروانیان متفرق شدند. این آیه شریفه بدین مناسبت نازل شد. و بنابر این منظور از همان استعمال طبل و دایره و سایر آلات طرب به منظور جمع شدن مردم است . و ضمیر در الیها به تجارت برمی گردد، چون مقصود اصلی مردم از متفرق شدن همان رسیدن به تجارت بود، و طبل و دایره وسیله ای برای تجارت بوده ، نه مقصود اصلی .

بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر ((الیها)) به کلمه ((احدهما - یکی از لهو یا تجارت)) که در تقدیر برمی گردد، گویا فرموده : ((انفضوا الی الله و، و انفضوا الی التجاره)) یعنی : یا به طرف سر و صدای طبل متفرق شدند، و یا به طرف تجارت ، چون هر یک از این دو عامل سبب جداگانه ای بود، برای متفرق شدن مردم . و به همین جهت در آیه شریفه با آوردن کلمه ((اءو)) بین آن دو تردید انداخت ، و نفرمود ((تجاره و لهو))، و ضمیر مذکور هم صلاحیت برای برگشتن به هر دو عامل را دارد. خواهی گفت : باید ضمیر با مرجعش از نظر مذکر و مونث بودن مطابق باشد، و کلمه ((لهو)) مذکر، و ضمیر ((الیها)) مونث است . جواب می گوئیم : بله ، قاعده همین است ، لیکن کلمه ((لهو)) چون در اصل مصدر است ، لذا هم می شود ضمیر مذکر به آن برگردانید و هم مونث . و باز به همین جهت است که ((ما عند الله)) را بهتر از هر دو دانسته ، و فرموده : ((خیر من اللهو و من التجاره)) و آن دو را جدا جدا ذکر کرد، و نفرموده : ((خیر من اللهو و التجاره)).

معنای اینکه فرمود: ((بگو آنچه نزد خدا است بهتر از لهو و تجارت است ...))

((قل ما عند الله خیر من اللهو و من التجاره و الله خیر الرازقین)) - در این قسمت از آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) امر می کند که مردم را به خطایی که مرتکب شدند متنبه کند، و بفهماند که کارشان چقدر زشت بوده . و مراد از جمله ((ما عند الله)) ثوابی است که خدای تعالی در برابر شنیدن خطبه و موعظه در نماز جمعه عطا می فرماید.

و معنای جمله این است که : به ایشان بگو آنچه نزد خدا است از لهو و تجارت بهتر است ، برای اینکه ثواب خدای تعالی خیر حقیقی و دائمی ، و بدون انقطاع است ، و اما آنچه در لهو و تجارت اگر خیر باشد خیری خیالی و غیر دائمی و باطل است . و علاوه بر این ، چه بسا خشم خدا را در پی داشته باشد، همچنان که لهو همیشه خشم خدای تعالی را در پی دارد. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۹ صفحه ۴۶۴

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((خیر)) که در آیه استعمال شده معنای افعال التفضیل را ندارد (یعنی کلمه ((خیر)) به معنای ((بهرتر)) نیست بلکه به معنای ((خوب)) است)، همچنان که در آیه ((ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار)) این چنین است، و این گونه استعمالها در مورد کلمه مذکور شایع است.

و در آیه شریفه که می فرماید: ((و اذا راوا...))، التفاتی از خطاب ((فانتشروا - متفرق شوید)) به غیبت ((و اذا راوا - و چون لهو و تجارتی می بینند))، به کار رفته، و نکته آن تاء کید مفاد سیاق - یعنی آن عتاب و استهجانی که در عمل آنان بود - است، و می خواهد بفهماند این مردم که از شرافت و افتخار گوش دادن به سخنان شخصی چون خاتم انبیاء اعراض می کنند، قابلیت آن را ندارند که پروردگارشان روی سخن به ایشان بکنند.

در جمله ((قل ما عند الله خیر)) هم اشاره ای به این اعراض خدا هست، چون می توانست خدای تعالی را گوینده قرار ده د، و بفرماید ((آنچه نزد ما است بهتر است)) ولی به پیامبرش فرمود از قول او به ایشان بگوید آنچه نزد خداست بهتر است و در همین مقدار هم به پیامبرش فرمود ((قل - به ایشان بگو)) تنها فرمود: ((قل)) همچنان که اول آیه هم که فرمود ((و اذا راوا)) ضمیر آن را بدون داشتن مرجع آورد، چون قبلاً نامی از ایشان نبرده بود، تا ضمیر به ایشان برگرداند، بلکه به دلالت سیاق اکتفاء نمود، و همه اینها شدت خشم و اعراض خدای تعالی را از ایشان می رساند. و کلمه ((خیر الرازقین)) یکی از اسمای حسناى خداست، نظیر رازق، که آن نیز نام او است. و ما در سابق درباره معنای رازقیت خدای تعالی بحث کردیم.

بحث روایتی

(روایاتی درباره شتاب به سوی نماز جمعه و تعطیل کارها، انتشار در زمین بعد از نماز و طلب رزق، و...)

در کتاب فقیه روایت آمده که: در مدینه هر وقت موذن در روز جمعه اذان می گفت: شخصی ندا می داد دیگر خرید و فروش مکنید، حرام است، برای اینکه حق تعالی فرموده ((یا ایها الذین امنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع))

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از ابن ابی شیبیه، عبد بن حمید، و ابن منذر از میمون بن مهران نقل کرده، و ترجمه عبارت روایت وی چنین است. در مدینه رسم چنین بود که هرگاه موذن اذان روز جمعه را می گفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۵

در بازارها ندا در می دادند: بیع حرام شد، بیع حرام شد.

و تفسیر قمی در ذیل جمله ((فاسعوا الی ذکر الله)) گفته: ((سعی)) به معنای سرعت در راه رفتن است، و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که فرمود: وقتی گفته می شود ((فاسعوا)) معنایش این است که بروید و چون گفته می شود ((اسعوا)) معنایش است که برای فلان هدف عمل کنید. و در آیه سوره جمعه معنایش این است که برای نماز جمعه شارب (سیل) خود را کوتاه کنید، و موی زیر بغل را زائل سازید، ناخن بگیرید، غسل کنید، بهترین و نظیف ترین جامه را بپوشید، و خود را معطر سازید، اینها سعی برای نماز جمعه است. و سعی برای روز قیامت هم این است که آدمی خود را برای آن روز مهیا کند، همچنان که فرموده: و ((من اراد الاخرة و سعی لها سعیها و هو مومن)).

مؤلف: منظور امام (علیه السلام) این است که کلمه سعی در همه جا به معنای دویدن نیست.

و در مجمع البیان می گوید: انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در ذیل جمله ((فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض...)) فرمود: منظور متفرق شدن برای کسب و کار و طلب دنیا نیست، بلکه منظور عیادت مریض و تشییع جنازه، و زیارت برادر است.

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در الدر المنثور از ابن جریر، از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و از ابن مردویه، از ابن عباس از آن جناب نقل کرده.

و در همان کتاب از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: نماز در روز جمعه، و انتشار در روز شنبه است. سه طائفه ای که دعایشان مستجاب نمی شود

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

باز در آن کتاب است که عمر بن یزید از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۶

درست می بینید که برای برآوردن حوائج سوار می شوم، با اینکه خدای تعالی قضای حوائج را تکفل فرموده، نه برای این است که در تکفل خدای تعالی شک دارم، بلکه دوست دارم خدای تعالی مرا در حال طلب رزق حلال ببیند مگر نشنیده ای که خدای تعالی می فرماید ((فاذا قضیت الصلوه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله)) تو گمان می کنی اگر مردی داخل خانه ای شود، و در آن را به روی خود گل بگیرد، و پیش خود بگوید: رزق من برایم از بالا فرو می آید، آیا این منطق درست است؟ هرگز درست نیست، و چنین شخصی یکی از آن سه نفری است که دعایشان مستجاب نمی شود.

راوی می گوید عرضه داشتیم: آن سه طائفه چه کسانی هستند؟ فرمود: مردی که زنی دارد و مرگ او را از خدا می خواهد، چنین دعایی مستجاب نیست، برای اینکه عصمت آن زن به دست او است، می تواند طلاقش داده آزادش کند. دوم مردی که با کسی معامله ای کرده، و یا حقی بر او دارد، و در هنگام حقدار شدن شاهدهی نگرفته، و آن شخص منکر حق او شده، و علیه او نفرین می کند، چنین کسی هم دعایش مستجاب نیست، برای اینکه به وظیفه خود عمل نکرده. سوم مردی که با سرمایه ای که دارد می تواند رزق خود را در آورد، ولی در خانه می نشیند و به طلب رزق بیرون نمی رود، و از خدا رزق نمی خواهد، تا همه سرمایه را بخورد، آن وقت دست به دعا برمی دارد، دعای او هم مستجاب نیست.

چند روایت درباره پراکنده شدن مردم از نزد پیامبر (ص) در حالی که خطبه جمعه میخواند، و نزول آیه: اذا راءوا تجارة او لهوا انفضوا اليها...))

و نیز در همان کتاب آمده که جابر بن عبدالله گفت: کاروانی وارد مدینه شد، در حالی که ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مشغول نماز بودیم، مردم (نماز را رها کرده) به سوی آن کاروان رفتند، و به جز دوازده نفر که یکی از ایشان من بودم کسی باقی نماند، و در این جریان بود که آیه شریفه ((و اذا راوا تجاره او لهوا انفضوا اليها...)) نازل گردید.

و از کتاب عوالی اللئالی حکایت شده که مقاتل بن سلیمان گفته: در بینی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در روز جمعه خطبه می خواند، دحیه کلبی با مال التجاره از شام آمد، و او هر وقت می آمد در مدینه هیچ کس باقی نمی ماند، همه به سوی او می آمدند، چون هر وقت مال التجاره می آورد، تمامی آنچه مردم بدان نیازمند بودند می آورد، از آرد و گندم و غیر آن، و نیز هر وقت می آمد طبل می زد تا مردم از آمدنش مطلع شوند و از او جنس بخرند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۷

آن روز که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خطبه نماز جمعه بود، دحیه کلبی وارد شهر مدینه شد، و در آن ایام هنوز اسلام نیاورده بود، مردم آن جناب را بالای منبر تنها گذاشتند، و رفتند، و در مسجد به جز دوازده نفر کسی نماند. حضرت فرمود: اگر این دوازده نفر هم می رفتند خدای تعالی از آسمان سنگ بر آنان می بارید، اینجا بود که سوره جمعه بر آن حضرت نازل شد. مؤلف: این داستان به طرق بسیاری هم از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت روایت شده، و اخبار در عدد باقی ماندگان در مسجد از هفت تا چهل نفر اختلاف دارد.

و نیز در مجمع البیان است که جمله ((انفضوا)) به معنای این است که مردم متفرق شدند. و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: به معنای ((منصرف شدند)) است. یعنی مردم به سوی تجارت منصرف شده، و تو را سر پا بالای منبر تنها گذاشتند. جابر بن سمره می گوید: من هیچگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را ندیدم که نشسته خطبه بخواند، پس اگر کسی برایت حدیث کرد که آن جناب نشسته خطبه خوانده دروغ گفته است.

مؤلف: این معنا در روایاتی دیگر نیز آمده.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ از طاووس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ابو بکر و عمر و عثمان همگی ایستاده خطبه می خواندند، و اولین کسی که بالای منبر نشست، معاویه بن ابی سفیان بود.

## المنافقون

سوره منافقون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۶۸

آیات ۱ - ۸، سوره منافقون

سوره منافقون مدنی است و یازده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ كَذِبُونَ (۱) اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۲) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (۳) \* وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَادُونَ فَاحْذَرْهُمْ فَذَرُهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤفَكُونَ (۴) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (۵) سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَعْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۶) هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَاللَّهُ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۷) يَقُولُونَ لَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۸) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۴۶۹

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان. ای رسول ما چون منافقان (ریاکار) نزد تو آمده گفتند که ما به یقین و حقیقت گواهی می دهیم که تو رسول خدایی (فریب مخور) خدا می داند که تو رسول اوئی. و خدا گواهی می دهد که منافقان (سخن به مکر و خدعه و) دروغ می گویند (۱). قسم های (دروغ) خود را سپر جان خویش (و مایه فریب مردم) قرار داده اند تا بدینوسیله راه خدا را (بروی خلق) ببندند (بدانید ای اهل ایمان) که آنچه می کنند بسیار بد می کنند (۲). برای آن (نفاق و دروغ) که آنها (بر زبان) ایمان آوردند و سپس (بدل) کافر شدند خدا هم مهر (قهر و ظلمت) بر دلهایشان نهاد تا هیچ (از حقایق ایمان) درک نکنند (۳). ای رسول تو چون (از برون) کالبد جسمانی آن منافقان را مشاهده کنی (به آراستگی ظاهر) تو را به شگفت آرند و اگر سخن گویند (بس چرب زبانند) به سخنهایشان گوش فرا خواهی داد (ولی از درون) گویی که چوبی خشک بر دیوارند (و هیچ ایمان و معرفت ندارند و چون در باطن نادرست و بدانند) هر صدائی بشنوند بر زبان خویش پندارند. ای رسول (بدانکه) دشمنان (دین و ایمان) به حقیقت اینان هستند از ایشان برحذر باش، خدایشان بکشد چقدر (به مکر و دروغ) از حق باز می گردند (۴). و هرگاه به آنها گویند بیاید تا رسول خدا برای شما از حق آموزش طلبد سر بیچند و بنگری که با تکبر و نخوت روی می گردانند (۵). ای رسول تو از خدا برای آنان آموزش بخواهی یا نخواهی به حالشان یکسان است، خدا هرگز آنها را نمی بخشد که همانا قوم نابکار فاسق را خدا هیچ وقت (به راه سعادت) هدایت نخواهد کرد (۶). اینها همان مردم بدخواهند که می گویند بر اصحاب رسول انفاق مال

مکنید تا از گردش پراکنده شوند در صورتی که خدا را گنجهای زمین و آسمانها است لکن منافقان درک آن نمی کنند (۷). آنها (پنهانی) می گویند اگر به مدینه مراجعت کردیم البته باید (یهودیان) اربابان عزت و ثروت مسلمانان ذلیل را از شهر بیرون کنند و حال آنکه عزت مخصوص خدا و رسول و اهل ایمان است و لیکن منافقان از این معنی آگاه نیستند (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۰

بیان آیات

این سوره وضع منافقین را توصیف می کند، و آنان را به شدت عداوت با مسلمین متهم ساخته، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را دستور می دهد، تا از خطر آنان برحذر باشد، و مؤمنین را نصیحت می کند به از کارهایی که سرانجامش نفاق پیرهنزند، تا به هلاکت نفاق دچار نگردند، و کارشان به آتش دوزخ منجر نشود. این سوره در مدینه نازل شده است.

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

کلمه ((منافق)) اسم فاعل از باب مفاعله از ماده ((نفاق)) است، که در عرف قرآن به معنای اظهار ایمان و پنهان داشتن کفر باطنی است.

کاذب بودن منافقان در شهادت به رسالت پیامبر(ص) از باب کذب مخبری بوده است

و کلمه ((کذب)) به معنای دروغ است که ضد راستی است. و حقیقتش عبارت است از اینکه خبری که گوینده می دهد با خارج مطابقت نداشته باشد، پس ((صدق)) و ((کذب)) وصف خبر است. ولی چه بسا مطابقت ((در صدق)) و مخالفت ((در کذب)) به حسب اعتقاد خبر دهنده را هم صدق و کذب می نامند، در نتیجه خبری که بر حسب اعتقاد خبر دهنده مطابق با واقع باشد، صدق می نامند، هر چند که در واقع مطابق نباشد، و مخالفت خبر به حسب اعتقاد خبر دهنده را دروغ می نامند، هر چند که در واقع مخالف نباشد. نوع اول را صدق و کذب خبری، و نوع دوم را صدق و کذب مخبری می گویند.

پس اینکه فرمود: ((اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله)) حکایت اظهار ایمان منافقین است که گفتند شهادت می دهیم که تو حتما رسول خدایی، چون این گفتار ایمان به حقانیت دین است که وقتی باز شود ایمان به حقانیت هر دستوری است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آورده، و ایمان به وحدانیت خدای تعالی و به معاد است، و این همان ایمان کامل است.

و اینکه فرمود: ((والله يعلم انك لرسوله)) تثبیتی است از خدای تعالی نسبت به رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم). و اینکه با وجود وحی قرآن و مخاطبت قرآن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که کافی در تثبیت رسالت آن جناب بود و مع ذلک به این تثبیت تصریح کرد، برای این است که قرینه ای صریح بر کاذب بودن منافقین باشد، از این جهت که بدانچه می گویند معتقد نیستند، هر چند که گفتارشان یعنی رسالت آن جناب صادق است، پس منافقین در گفتارشان کاذبند به کذب مخبری، نه به کذب خبری، پس جمله ((والله يشهد ان المنافقين لكاذبون)) منظورش کذب مخبری است نه کذب خبری.

اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ...

کلمه ((ایمان)) - به فتح همزه - جمع ((ایمین)) است و به معنای سوگند می باشد. و کلمه ((جنه)) - به ضمه جیم - به معنای سپر است، و منظور از سپر معنای مجازی آن است، یعنی هر چیزی که انسان با آن حفظ شود. و کلمه ((صد)) - به تشدید دال - هم به معنای جلوگیری می آید، و هم به معنای اعراض، و بنابر معنای دوم مراد این است که منافقین از راه خدا - که همان دین باشد - اعراض نمودند. و گاهی هم به معنای برگرداندن می آید. و بنابر این، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۱

مراد از جمله مورد بحث می شود که: منافقین عامه مردم را از راه دین برگرداندند، در حالی که خود را در پشت سپر سوگندهای دروغینشان حفظ کردند.



و معنای آیه می شود که : منافقین سوگندهای دروغین خود را وقایه و سپر خود قرار داده ، از راه خدا و دین او اعراض نمودند، و یا به مقداری که توانستند امور را فاسد و وارونه ساختند، و بدین وسیله مردم را از دین خدا برگرداندند.

و جمله ((انهم ساء ما كانوا يعملون)) تقبیح اعمال منافقین است ، اعمالی که به طور استمرار -از روزی که دچار نفاق شدند تا روز نزول سوره - مرتکب شده بودند.

منظور اینکه درباره منافقین فرموده : ((آمنوا ثم كفروا فطبع علی قلوبهم ...))

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطَبَعَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

اشاره با کلمه ((ذلك)) - به طوری که گفته اند - به زشتی اعمال ایشان است . بعضی هم گفته اند اشاره به همه مطالب قبل است ، یعنی دروغگویی ، و سپر قرار دادن سوگند دروغ ، و برگرداندن مردم از راه خدا، و اعمال زشت منافقین .

و منظور از اینکه فرمود ایمان آوردند همان شهادت زبانی به یگانگی خدا و رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است ، که سپس در باطن دل از ایمان به خدا شدند، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((و اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون)).

البته بعید هم نیست که در بین منافقین کسانی بوده باشند که ایمان اولشان حقیقی و جدی بوده ، ولی بعد از دین برگشته باشند، و این ارتداد خود را از مؤمنین پنهان نموده ، در باطن به منافقین پیوسته باشند، و مثل آنان منتظر گرفتاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین شده باشند، همچنان که از آیات سوره توبه نظیر آیه زیر همین معنا به نظر می رسد: ((فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعده)) و نیز در آیه زیر از منافقینی که از همان آغاز، ایمان در دلهایشان داخل نشده تعبیر کرده به اینکه ((و كفروا بعد اسلامهم)).

بنابراین ، پس ظاهر چنین به نظر می رسد که منظور از جمله ((آمنوا ثم كفروا)) اظهار شهادتین باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۲

اعم از اینکه از صمیم قلب و ایمان درونی باشد، و یا تنها گفتار بدون ایمان درونی ، و کافر شدنشان بدین جهت بوده باشد که اعمالی نظیر استهزاء به دین خدا، و یا رد بعضی از احکام آن مرتکب شده باشند، و نتیجه اش خروج ایمان - اگر واقعا ایمان داشته اند - از دلهایشان بوده .

معنای اینکه خداوند بر دل های منافقین مهر زده

و جمله ((فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون)) نتیجه گیری عدم فهم منافقین است از مهری که به دلهایشان خورده ، و این نتیجه گیری بر آن دلالت دارد که طبع و مهر به دل خوردن باعث می شود دیگر دل آدمی حق را نپذیرد، پس چنین دلی برای همیشه مایوس از ایمان و محروم از حق است .

حال ببینیم مهر به دل خوردن یعنی چه ؟ یعنی همین که دل به حالتی در آید که دیگر پذیرای حق نباشد، و حق را پیروی نکند، پس چنین دلی قهرا تابع هوای نفس می شود، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((طبع الله علی قلوبهم و اتبعوا اهواءهم)) و نیز نتیجه دیگرش این است که حق را نفهمد و نشنود، و به آن علم و یقین پیدا نکند، همچنان که فرموده : ((و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون)) و نیز فرموده : ((و نطبع علی قلوبهم فهم لا یسمعون))، و نیز فرموده : ((و طبع الله علی قلوبهم فهم لا یعلمون)) و به هر حال باید دانست که خدای تعالی ابتداء مهر بر دل کسی نمی زند، بلکه اگر چنین می کند به عنوان مجازات است ، چون مهر بر دل زدن گمراه کردن است ، و اضلال جز بر اساس مجازات به خدای تعالی منسوب نمی شود، که این معنا مکرر در تفسیر بیان شد.

وَ اِذَا رَأٰیۡتَهُمْ تُعْجِبُکَ اَجْسَامُهُمْ وَ اِنْ یَقُولُوْا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ ...

ظاهرا خطاب و چون ایشان را بینی و سخنان ایشان را می شنوی ، خطاب به شخص معینی نیست ، بلکه خطاب است عمومی به هر

کس که ایشان را ببیند، و سخنان ایشان را بشنود، چون منافقین همواره سعی دارند ظاهر خود را بیرایند، و فصیح و بلیغ سخن بگویند. پس تنها رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مورد خطاب نیست. و منظور این است که بفهماند منافقین چنین وضعی به خود می‌گیرند: ظاهری فریبنده، و بدنی آراسته دارند به طوری که هر کس به آنان برخورد کند از ظاهرشان خوشش می‌آید، و از سخنان شمرده و فصیح و بجای آنان لذت می‌برد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۳

و دوست می‌دارد به آن گوش فرا دهد، از بس که شیرین سخن می‌گویند و گفتارشان نظمی فریبنده دارد.

مراد از توصیف منافقین به اینکه (کانهم خشب مسنده)

((کانهم خشب مسنده)) - در جمله منافقین را به حسب باطنی که دارند مذمت می‌کند. و کلمه ((خشب)) - به ضمه خاء و شین - جمع کلمه ((خشبه)) است، که به معنای چوب است. و مصدر تسنید که کلمه مسنده اسم مفعول آن مصدر است، به معنای آن است که چیزی را طوری نصب کنی که بر چیز دیگری نظیر دیوار و مثل آن تکیه داشته باشد.

جمله مورد بحث در مقام مذمت منافقین، و متمم جمله سابق است، می‌خواهد بفرماید: منافقینی که اجسامی زیبا و فریبنده و سخنانی جاذب و شیرین دارند، به خاطر نداشتن باطنی مطابق ظاهر، در مثل مانند چوبی می‌مانند که به چیزی تکیه داشته باشد و اشباحی بدون روحند، همان طور که آن چوب نه خیری دارد، و نه فائده بر آن مترتب می‌شود، اینان نیز همین طورند چون فهم ندارند.

((یحسبون کل صیحه علیهم)) - این جمله مذمت دیگری است از ایشان، می‌فرماید منافقین از آنجا که در ضمیر خود کفر پنهان دارند، و آن را از مؤمنین پوشیده می‌دارند، عمری را با ترس و دلهره و وحشت بسر می‌برند که مبادا مردم بر باطنشان پی ببرند، به همین جهت هر صیحه‌ای که می‌شنوند خیال می‌کنند علیه ایشان است، و مقصود صاحب صیحه ایشان است.

((هم العدو فاحذرهم)) - یعنی ایشان در عداوت با شما مسلمانان به حد کاملند، برای اینکه بدترین دشمن انسان آن کسی است که واقعا دشمن باشد، و آدمی او را دوست خود بپندارد.

((قاتلهم الله انی یوفکون)) - این جمله نفرینی است بر منافقین به قتل، که شدیدترین شدائد دنیا است. و ای بسا اگر نفرمود ((قتلهم الله - خدا آنان را بکشد)) و باب مفاعله را بکار برد، برای همین افاده شدت بوده است.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از مقاتله در این آیه طرد و دور کردن از رحمت است. بعضی دیگر گفته‌اند: عبارت مورد بحث نفرین نیست، بلکه جمله‌ای است خبری می‌خواهد بفرماید: منافقین مشمول لعنت و طرد هستند، و این مشمولیت برای آنان مقرر و ثابت است. بعضی دیگر گفته‌اند: این کلمه به منظور برانگیختن تعجب در شنونده به کار می‌رود، مثلاً می‌گویند ((قاتله الله ما اشعره - فلانی چه شاعر زبردستی است)). ولی آنچه از سیاق به دست می‌آید، همان وجهی است که ما بیان کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۴

((انی یوفکون)) - این جمله برای انگیزختن تعجب شنونده است، می‌فرماید: چگونه از حق روی برمی‌گردانند؟ بعضی هم گفته‌اند: صرف توبیخ و سرکوب کردن است، و جنبه استفهام ندارد.

اوصاف و احوالی دیگر از منافقین

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا لَوًّا رُءُوسَهُمْ ...

کلمه ((تلویه)) که مصدر فعل ((لوا)) می‌باشد، مصدر باب تفعیل از ماده ((لوی)) و مصدر ثلاثی مجردش ((لی)) است، که به معنای میل و انحراف است.

و معنای عبارت این است که: وقتی به منافقین گفته می‌شود بیایید تا رسول الله برای شما از خدا طلب آمرزش کند - این پیشنهاد وقتی به آنان داده می‌شده که فسقی یا خیانتی مرتکب می‌شدند و مردم از آن با خبر می‌گشتند - از روی اعراض و استکبار

سره‌های خود را بر می‌گردانند و تو آنان را می‌بینی که از پیشنهاد کننده روی گردانیده، از اجابت او استکبار می‌ورزند.

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ...

یعنی چه برای ایشان استغفار بکنی و چه نکنی، برایشان یکسان است. و یکسانی کنایه از این است که فائده‌ای بر این کار مترتب نمی‌شود. پس معنای آیه این است که: استغفار تو سودی به حالشان ندارد.

((ان الله لا يهدى القوم الفاسقين)) - این جمله مضمون آیه را تعلیل نموده، می‌فهماند: اگر گفتیم خدا هرگز ایشان را نمی‌آمرزد علتش این است که آمرزش، خود نوعی هدایت به سوی سعادت و بهشت است، و منافقین فاسقند، و از زی عبودیت خدا خارجند، چون در نهمان خود کفر پنهان کرده‌اند، و خدا بر دل‌هایشان مهر زده، و هرگز مردم فاسق را هدایت نمی‌کند.

هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا ...

کلمه ((ینفضوا)) مضارعی است که از مصدر ((انفضاض)) گرفته شده، و انفضاض به معنای متفرق شدن است، و معنای آیه این است که: منافقین همان کسانی هستند که می‌گویند مال خودتان را بر مؤمنین فقیر که همواره دور رسول الله را گرفته‌اند انفاق نکنید، چون آنها دور او را گرفته‌اند تا یاریش کنند، و اوامرش را انفاذ، و هدف‌هایش را به کرسی بنشانند، و وقتی شما به آنها کمک نکرید از دور او متفرق می‌شوند و او دیگر نمی‌تواند بر ما حکومت کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۵

((و لله خزائن السموات و الارض)) - این جمله پاسخ از گفته‌های منافقین است که گفتند ((لا تنفقوا)). می‌فرماید: دین، دین خدا است و خدا برای پیشبرد دین خود احتیاج به کمک منافقان ندارد. او کسی است که تمامی خزینه‌های آسمان و زمین را مالک است، از آن هر چه را بخواهد و به هر کس بخواهد انفاق می‌کند. پس اگر بخواهد می‌تواند مؤمنین فقیر را غنی کند، اما او همواره برای مؤمنین آن سرنوشتی را می‌خواهد که صالح باشد، مثلاً آنان را با فقر امتحان می‌کند و یا با صبر به عبادت خود وای می‌دارد، تا پاداشی کریمشان داده، به سوی صراط مستقیم هدایتشان کند، ولی منافقان این را نمی‌فهمند.

این است معنای ((و لیکن منافقین نمی‌فهمند)) یعنی وجه حکمت این را نمی‌دانند. ولی بعضی احتمال داده‌اند که معنای آیه این باشد که: منافقین نمی‌دانند خزائن عالم به دست خدا است، و او رازق همه است، و غیر او رازقی نیست، پس اگر بخواهد می‌تواند فقراء را غنی سازد لیکن منافقین پنداشته‌اند غنی و فقر به دست اسباب است، در نتیجه اگر به مؤمنین فقیر انفاق نکنند مؤمنین، رزقی پیدا نخواهند کرد.

يَقُولُونَ لَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

گوینده این سخن و همچنین سخنی که آیه قبل حکایتش کرد، عبدالله بن ابی بن سلول بود. و اگر نگفت من وقتی به مدینه برگشتم چنین و چنان می‌کنم و گفت ما چنین و چنان می‌کنیم برای این بوده که همفکران خود را که می‌دانند از گفته او خوشحال می‌شوند با خود شریک سازد.

و منظورش از ((آنکه عزیزتر است)) خودش است، و از ((آنکه ذلیل تر است)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌خواسته با این سخن خود، رسول خدا را تهدید کند به اینکه بعد از مراجعت به مدینه آن جناب را از مدینه خارج خواهد کرد. ولی منافقین نمی‌دانند که عزت تنها خاص خدا و رسولش و مؤمنین است، در نتیجه برای غیر نامبردگان چیزی به جز ذلت نمی‌ماند، و یک چیز دیگر هم بار منافقین کرد، و آن نادانی است، پس منافقین به جز ذلت و جهل چیزی ندارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹

صفحه ۴۷۶

بحث روایتی

(روایاتی درباره ماجرای رفتار و گفتار منافقانه عبدالله بن ابی و نزول آیات مربوطه)

در مجمع البیان می‌گوید: این آیات درباره عبدالله بن ابی منافق و همفکرانش نازل شده، و جریان از این قرار بود که به رسول

خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خبر دادند قبیله بنی المصطلق برای جنگ با آن جناب لشکر جمع می کنند، و رهبرشان حارث بن ابی ضرار پدر زن خود آن حضرت، یعنی پدر جویریہ، است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چون این را بشنید با لشکر به طرفشان حرکت کرد، و در یکی از مزرعه های بنی المصطلق که به آن مریسیع می گفتند، و بین دریای سرخ و سرزمین قدید قرار داشت با آنان برخورد نمود، دو لشکر به هم افتادند و به قتال پرداختند. لشکر بنی المصطلق شکست خورد، و پا به فرار گذاشت، و جمعی از ایشان کشته شدند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اموال و زن و فرزندشان را به مدینه آورد.

در همین بینی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر کنار آن آب لشکرگاه کرده بود، ناگهان آبرسان انصار از یک طرف، و اجیر عمر بن خطاب که نگهبان اسب او و مردی از بنی غفار بود از طرف دیگر کنار چاه آمدند تا آب بکشند. سنان جهمی آبرسان انصار و جهجاه بن سعید غلام عمر (به خاطر اینکه دلوشان به هم پیچید) به جان هم افتادند، جهنی فریاد زد ای گروه انصار، و جهجاه غفاری فریاد بر آورد ای گروه مهاجر (کمک کمک).

مردی از مهاجرین به نام جعال که بسیار تهی دست بود به کمک جهجاه شتافت (و آن دو را از هم جدا کرد). جریان به گوش عبدالله بن ابی رسید، به جعال گفت: ای بی حیای هتاک چرا چنین کردی؟ او گفت چرا باید نمی کردم، سر و صدا بالا گرفت تا کار به خشونت کشید، عبدالله گفت: آن کسی که باید به احترام او سوگند خورد، چنان گرفتارت بکنم که دیگر، هوس چنین هتاک را نکنی.

عبد الله بن ابی در حالی که خشم کرده بود به خویشاوندانی که نزدش بودند - که از آن جمله زید بن ارقم بود - گفت: مهاجرین از دیاری دیگر به شهر ما آمده اند، حالا می خواهند ما را از شهرمان بیرون نموده با ما در شهر خودمان زور آزمایی می کنند، به خدا سوگند مثل ما و ایشان همان مثلی است که آن شخص گفت: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۷ ((سمن کلبک یا کلک - سگت را چاق کن تا خودت را هم بخورد)). آگاه باشید به خدا اگر به مدینه برگشتیم تکلیفمان را یکسره خواهیم کرد، آن کس که ((عزیزتر)) است دلیل تر را بیرون خواهد نمود، و منظورش از کلمه عزیزتر خودش، و از کلمه ((دلیل تر)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود.

سپس رو به حاضران کرد، و گفت: این کاری است که شما خود بر سر خود آوردید، مهاجرین را در شهر خود جای دادید، و اموالتان را با ایشان تقسیم کردید، امروز مزدش را به شما می دهند، به خدا اگر پس مانده غذایتان را به جعال ها نمی دادید، امروز سوار گردنتان نمی شدند، و گرسنگی مجبورشان می کرد از شهر شما خارج گشته به عشایر و دوستان خود ملحق شوند. در میان حاضران از قبیله عبد الله، جوان نرسی بود به نام ((زید بن ارقم)) وقتی او این سخنان را شنید گفت: به خدا سوگند دلیل و بی کس و کار تویی که حتی قومت هم دل خوشی از تو ندارند، و محمد هم از ناحیه خدای رحمان عزیز است، و هم همه مسلمانان دوستش دارند، به خدا بعد از این سخنان که از تو شنیدم تودوست نخواهم داشت. عبدالله گفت: ساکت شو کودکی که از همه کودکان بازیگوش تر بودی.

زید بن ارقم بعد از خاتمه جنگ نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفت، و جریان را برای آن جناب نقل کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حال کوچ کردن بود، شخصی را فرستاد تا عبدالله را حاضر کرد، فرمود: ای عبدالله این خبرها چیست که از ناحیه تو به من می رسد؟ گفت به خدایی که کتاب بر تو نازل کرده هیچ یک از این حرفها را من نزده ام، و زید به شما دروغ گفته. حاضرین از انصار عرضه داشتند: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) او ریش سفید ما و بزرگ ما است، شما سخنان یک جوان از جوانان انصار را درباره او نپذیر، ممکن است این جوان اشتباه ملتفت شده باشد، و سخنان عبدالله را نفهمیده باشد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عبدالله را معذور داشت، و زید از هر طرف از ناحیه انصار مورد ملامت قرار گرفت.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از ظهر مختصری قیلوله و استراحت کرد و سپس دستور حرکت داد. اسید بن حضیر به خدمتش آمد، و آن جناب را به نبوت تحیت داد، (یعنی گفت السلام علیک یا نبی الله)، سپس گفت: یا رسول الله! شما در ساعتی حرکت کردی که هیچ وقت در آن ساعت حرکت نمی کردی؟ فرمود: مگر نشنیدی رفیقان چه گفته؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۸

او پنداشته اگر به مدینه برگردد عزیزتر ذلیل تر را بیرون خواهد کرد. اسید عرضه داشت: یا رسول الله تو اگر بخواهی او را بیرون خواهی کرد، برای اینکه او به خدا سوگند ذلیل است و تو عزیزی. آنگاه اضافه کرد: یا رسول الله! با او مدارا کن، چون به خدا سوگند خدا تو را وقتی گسیل داشت که قوم و قبیله این مرد داشتند مقدمات پادشاهی او را فراهم می کردند، تا تاج سلطنت بر سرش بگذارند، و او امروز ملک و سلطنت خود را در دست تو می بیند.

پسر عبدالله بن ابی - که او نیز نامش عبدالله بود - از ماجرای پدرش با خبر شد، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد، و عرضه داشت: یا رسول الله! شنیده‌ام می خواهی پدرم را به قتل برسانی، اگر چنین تصمیمی داری دستور بده من سر او را برایت بیاورم، چون به خدا سوگند خزر ج اطلاع دارد که من تا چه اندازه نسبت به پدرم احسان می کنم، و در خزر ج هیچ کس به قدر من احترام پدر را رعایت نمی کند، و من ترس این را دارم که غیر مرا مأمور این کار بکنی، و بعد از کشته شدن پدرم، نفسم کینه توزی کند، و اجازه ندهد قاتل پدرم رازنده بینم که در بین مردم رفت و آمد کند، و در آخر وادارم کند او را که یک مرد مسلمان با ایمان است به انتقام پدرم که مردی کافر است بکشم، و در نتیجه اهل دوزخ شوم. حضرت فرمود: نه، برو و همچنان با پدرت مدارا کن، و مادام که با ما است با او نیکو معامله نما.

می گویند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آن روز تا غروب و شب را هم تا صبح لشکر را به پیش راند، تا آفتاب طلوع کرد و حتی تا گرمای آفتاب استراحت نداد، آنگاه مردم را پیاده کرد، و مردم آن قدر خسته بودند که روی خاک افتادند، و به خواب رفتند، و آن جناب این کار را نکرد مگر برای اینکه مردم مجال گفتگو درباره عبدالله بن ابی را نداشته باشند.

آنگاه مردم را حرکت داد تا به چاهی در حجاز رسید، چاهی که کمی بالاتر از بقیع قرار داشت، و نامش ((بقعاء)) بود. در آنجا بادی سخت وزید، و مردم بسیار ناراحت و حتی دچار وحشت شدند، و ناقه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در آن شب گم شد. حضرت فرمود: منافقی عظیم امروز در مدینه مرد، بعضی از حضار پرسیدند: منافق عظیم چه کسی بوده؟ فرمود: رفاعه. مردی از منافقین گفت: چگونه دعوی می کند که من علم غیب دارم، آن وقت نمی داند شترش کجا است؟ آن کسی که به وحی برایش خبر می آورد چرا به او نمی گوید شتر کجا است؟ در همان موقع جبرئیل نزد آن جناب آمد، و گفتار آن منافق را و نیز محل شتر را به وی اطلاع داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر دو خبر را به اصحابش اطلاع داد، و فرمود: من ادعا نمی کنم که علم به غیب دارم، من غیب نمی دانم، و لیکن خدای تعالی به من خبر داد که آن منافق چه گفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۷۹

و شترم کجا است. شتر من در دره است. اصحاب رفتند و شتر را در همانجا که فرموده بود یافته با خود آوردند، و آن منافق هم ایمان آورد.

و همین که لشکر به مدینه برگشت دیدند رفاعه بن زید در تابوت است، و او فردی از قبیله بنی قینقاع، و از بزرگان یهود بود که در همان روز مرده بود.

زید بن ارقم می گوید: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به مدینه رسید من از شدت اندوه و شرم خانه نشین شدم، تا آنکه سوره منافقون در تصدیق زید، و تکذیب عبدالله بن ابی نازل شد. آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گوش زید را گرفته او را از خانه اش بیرون آورد، و فرمود: ای پسر! زبانت راست گفت، و گوشت درست شنیده بود، و دلت

درست فهمیده بود، و خدای تعالی در تصدیق آنچه گفتی قرآنی نازل کرد.

عبد الله بن ابی در آن موقع در نزدیکی های مدینه بود، و هنوز داخل مدینه نشده بود، همین که خواست وارد شود، پسرش عبدالله بن عبدالله بن ابی سر راه پدر آمد، و شتر خود را در وسط جاده خوابانید، و از ورود پدرش جلوگیری کرد، و به پدر گفت: وای بر تو این چه کاری بود که کردی؟ و به پدر خود گفت: به خدا سوگند جز با اذن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نمی توانی و نمی گذارم داخل مدینه شوی، تا بفهمی عزیزتر کیست، و دلیل تر چه کسی است. عبدالله شکایت خود از پسرش را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیام داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شخصی را فرستاد تا به پسر او بگوید مزاحم پدرش نشود. پسر گفت: حالا که دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده کاری به کارت ندارم. عبدالله بن ابی داخل مدینه شد، و چند روزی بیش نگذشت که بیمار شد و مرد.

وقتی سوره منافقون نازل شد، و دروغ عبدالله بر ملا گشت، مردم به اطلاعش رساندند که چند آیه شدید اللحن درباره ات نازل شده، مقتضی است نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روی تا آن جناب برایت استغفار کند، عبدالله در پاسخ سری تکان داد، و گفت: به من گفتید به او ایمان آورم، آوردم. تکلیف کردید زکات مالم را بده مدام، دیگر چیزی نمانده که بگویند برایش سجده هم بکنم. و در همین سر تکان دادنش این آیه نازل شد که: ((و اذا قيل تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم ... لا يعلمون)).

مؤلف: جزئیات داستان که در این حدیث آمده از چند روایت مختلف گرفته شده که از زید بن ارقم و ابن عباس و عکرمه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۰

و محمد بن سیرین، و ابن اسحاق، و دیگران نقل شده، و مضمون آنها در یکدیگر داخل شده است. روایتی در ذیل آیه (اذا جاءك المنافقون) و ماجرای عبدالله بن ابی منافق

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اذا جاءك المنافقون...))، آمده که این آیات در جنگ مریسج که جنگ با بنی المصطلق بود، و در سال پنجم هجرت اتفاق افتاد نازل شده. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خودش در این جنگ شرکت کرد و در مراجعت کنار چاهی کم آب فرود آمد.

انس بن سیار، همپیمان انصار و جهجاه بن سعید غفاری اجیر عمر بن خطاب در کنار چاه به هم برخوردند، و هر دو دلو در چاه انداخته تا آب بکشند، دلوها در چاه به هم پیچید. سیار گفت: دلو من، جهجاه هم گفت دلو من. و همین باعث درگیری بین آن دو شد، جهجاه به صورت سیار سیلی زد، و خون از روی او جاری شد. سیار قبیله خزرج را و جهجاه قریش را به کمک طلبید، هر دو گروه سلاح برگرفتند، و چیزی نمانده بود که فتنه ای به پا شود.

عبد الله بن ابی سر و صدا را شنید، پرسید: چه خبر شده؟ جریان را برایش گفتند، و او سخت در خشم شد، و گفت: من از اول نمی خواستم این مسیر را بروم، و من امروز خوارترین مردم عرب هستم، و من هیچ پیش بینی نمی کردم که زنده بمانم و چنین سخنانی بشنوم، و نتوانم کاری بکنم، و وضع را به دلخواه خود تغییر دهم.

آنگاه رو کرد به اطرافیان خود و گفت: کاری است که شما کردید، اینها را در منازل خود جای دادید، و مال خود را با آنان تقسیم نمودید، و با جان خود جانشان را از خطر حفظ کردید، و گردنهای خود را آماده شمشیر ساخته، زنان خود را بیوه و فرزندان را یتیم کردید (اینهم مزدی است که دریافت می دارید)، آن هم از مردمی که اگر شما بیرونشان کرده بودید وبال گردن مردمی دیگر می شدند. آنگاه گفت: ((اگر به مدینه برگردیم، آن کس که عزیزتر است دلیل تر را بیرون خواهد کرد)).

یکی از حضار در آن مجلس زید بن ارقم بود که تازه داشت به حد بلوغ می رسید، و آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در هنگام گرمای ظهر در سایه درختی با جمعی از اصحاب مهاجر و انصارش نشسته بود، زید از راه رسید، و سخنان عبدالله



بن ابی را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گزارش داد. حضرت فرمود: ای پسر! شاید اشتباه شنیده باشی. عرضه داشت: به خدا سوگند اشتباه نکرده ام. فرمود: شاید از او خشمگین باشی. عرضه داشت: به خدا قسم هیچ دشمنی با او ندارم. فرمود: ممکن است خواسته سربسرت بگذارد؟ عرضه داشت: نه به خدا سوگند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۱

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به غلامش شقران فرمود: مرکب را زین، و آماده حرکت کن، و فوراً سوار شد. مردم به یکدیگر خبر دادند ولی کسی باور نمی کرد که در آن گرمای ظهر حرکت کرده باشد، ولی بالاخره سوار شدند، و سعد بن عباده خود را به آن جناب رسانیده، عرضه داشت: السلام علیک یا رسول الله و رحمه الله و برکاته. حضرت فرمود: و علیک السلام. عرضه داشت: شما هیچ وقت در گرمای ظهر حرکت نمی کردید. فرمود: مگر سخنان رفیقان را نشنیده ای؟ پرسید: کدام رفیق یا رسول الله؟ ما به غیر تو رفیقی نداریم؟ فرمود: عبدالله بن ابی، او پیش بینی کرده که اگر به مدینه برگردد آن کس که عزیزتر است دلیل تر را از شهر بیرون کند. سعد عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) تو و اصحابت عزیزتر و او و اصحابش ذلیل ترند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن روز را تا به آخر به حرکت ادامه داد، و با احدی سخن نگفت، قبیله خزرج نزد عبدالله بن ابی آمدند، و او را ملامت کردند. عبدالله قسم خورد که من هیچ یک از حرفها را نزنم. گفتند: اگر چنین حرفی نزنده ای برخیز تا نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شویم تا از آن جناب عذرخواهی کنی، عبدالله سر و کله را تکان داد که نه. شب شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن شب را هم تا به صبح حرکت کرد، و اجازه استراحت نداد، مگر به مقدار نماز صبح. فردای آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیاده شد، اصحاب هم پیاده شدند، در حالی که آن قدر خسته بودند که خاک زمین برایشان بهترین رختخواب شد، (و همه به خواب رفتند). عبدالله بن ابی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد، و سوگند یاد کرد که من حرفها را نزنم، و به وحدانیت خدا و رسالت آن حضرت شهادت داد، و گفت: زید بن ارقم به من دروغ بسته. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عذرش را پذیرفت، آن وقت قبیله خزرج نزد زید بن ارقم رفته شامتش کردند که تو چرا به بزرگ قبیله ما تهمت زدی.

هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از آن منزل حرکت کرد زید با آن جناب بود، و می گفت: بار الها! تو می دانی که من دروغ نگفته ام، و به عبدالله بن ابی تهمت زده ام. چیزی از راه را نرفته بودند که حالت وحی و برحاء به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۲

دست داد و آنقدر سنگین شد که نزدیک بود شترش زانو بزند و بخوابد، و خود او عرق از پیشانی مبارکش می چکید، و ب عد از آن که به حالت عادی برگشت، گوش زید بن ارقم را گرفته، او را از روی بار و بنه اش (و یا از روی شتر) بلند کرد و فرمود: ای پسر سخنت راست و دلت فراگیر است، و خدای تعالی قرآنی درباره ات نازل کرده.

و چون به منزل رسیدند و پیاده شدند، سوره منافقین را تا جمله ((و لكن المنافقین لا یعلمون)) بر آنان خواند، و خدای تعالی عبدالله بن ابی را رسوا ساخت.

روایاتی دیگر در ذیل آیات مربوط به منافقین

و نیز در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در تفسیر جمله ((کانهم خشب مسنده)) فرمود: یعنی نه می شنوند و نه تعقل می کنند، ((یحسبون کل صیحه علیهم))، یعنی هر صدائی را دشمن خود می پندارند، هم ((العدو فاحذرهم قاتلهم الله انی یوفکون)).

و پس از آنکه خدای تعالی رسول گرامی خود را از ماجرا خبر داد، قوم و قبیله منافقین نزد ایشان شدند، و گفتند وای بر شما، رسوا شدید، بیایید نزد رسول خدا تا برایتان طلب آمرزش کند. منافقین سری تکان دادند که نه، نمی آییم، و رغبتی به استغفار آن

جناب نشان ندادند، لذا خدای تعالی فرمود: ((و اذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا روسهم و رایتهم یصدون و هم مستکبرون)).

و در کافی به سند خود از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی همه امور خود را به مؤمنان واگذار کرده، ولی این که او خود را خوار کند به او واگذار ننموده، مگر ندیدی که خدای تعالی در قرآن کریم درباره فرموده: ((و الله العزء و لرسوله و للمؤمنین)) که به حکم این آیه مؤمن باید عزیز باشد، و ذلیل نباشد. مؤلف: کافی، این معنا را از داوود رقی، و حسن احمسی و به طریقی دیگر از سماعه روایت کرده.

و نیز به سند خود از مفضل بن عمر روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: سزاوار نیست که مؤمن خود را ذلیل کند. عرضه داشتم: به چه چیز خود را ذلیل کند؟ فرمود: به اینکه کاری را انجام دهد که در آخر مجبور به عذرخواهی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۳

گفتاری پیرامون مسأله نفاق در صدر اسلام

قرآن کریم درباره منافقین اهتمام شدیدی ورزیده، و مکرر آنان را مورد حمله قرار داده، و زشتی های اخلاقی، دروغها، خدعه ها، دسیسه ها، و فتنه هایشان را به رخشان می کشد. فتنه هایی که علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسلمانان پیاوردند، و در سوره های قرآن کریم از قبیل سوره بقره، آل عمران، نساء، مائده، انفال، توبه، عنکبوت، احزاب، فتح، حدید، حشر، منافقین و تحریم سخن از آن را تکرار نموده.

و نیز در مواردی از کلام مجیدش ایشان را به شدیدترین وجه تهدید نموده به اینکه در دنیا مهر بر دلهایشان زده، و بر گوش و چشمشان پرده می افکند، و نورشان را از ایشان می گیرد، و در ظلمتها رهایشان می کند، به طوری که دیگر راه سعادت خود را نبینند، و در آخرت در درک اسفل و آخرین طبقات آتش جایشان می دهد.

و این نیست مگر به خاطر مصائبی که این منافقین بر سر اسلام و مسلمین آوردند. چه کیدها و مکرها که نکردند؟ و چه توطئه ها و دسیسه ها که علیه اسلام طرح نمودند، و چه ضربه هایی که حتی مشرکین و یهود و نصاری به اسلام وارد نیاوردند. و برای پی بردن به خطری که منافقین برای اسلام داشتند، همین کافی است که خدای تعالی به پیامبرش خطاب می کند که از این منافقین برحذر باش، و مراقب باش تا بفهمی از چه راههای پنهانی ضربات خود را بر اسلام وارد می سازند: ((هم العدو فاحذرهم)).

اشاره به خطر منافقین و فتنه انگیزی ها و توطئه هایشان در صدر اسلام

از همان اوائل هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه، آثار دسیسه ها و توطئه های منافقین ظاهر شد، و بدین جهت می بینیم که سوره بقره - به طوری که گفته اند - شش ماه بعد از هجرت نازل شده و در آن به شرح اوصاف آنان پرداخته، و بعد از آن در سوره های دیگر به دسیسه ها و انواع کیدهایشان اشاره شده، نظیر کناره گیریشان از لشکر اسلام در جنگ احد، که عده آنان تقریباً ثلث لشکریان بود، و پیمان بستن با یهود، و تشویق آنان به لشکر کشی علیه مسلمین و ساختن مسجد ضرار و منتشر کردن داستان افک (تهمت به عایشه)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۴

و فتنه به پا کردنشان در داستان سقاییت و داستان عقبه و امثال آن تا آنکه کارشان در افساد و وارونه کردن امور بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۵

به جایی رسید که خدای تعالی به مثل آیه زیر تهدیدشان نموده فرمود: ((لئن لم یتنه المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینه لنغربنک بهم ثم لا یجاورونک فیها الا قلی لا ملعونین این ما ثقفوا اخذوا و قتلوا تقتیلاً)).

روایات هم از بسیاری به حد استفاضه رسیده که عبدالله بن ابی سلول و همفکران منافقش، همانهایی بودند که امور را علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) واژگونه می کردند، و همواره در انتظار بلایی برای مسلمانان بودند، و مؤمنین همه آنها را می

شناختند، و عده شان یک سوم مسلمانان بود، و همانهایی بودند که در جنگ احد از یاری مسلمانان مضایقه کردند، و خود را کنار کشیده، در آخر به مدینه برگشتند، در حالی که می گفتند: ((لو نعلم قتالا لا تبعناکم - اگر می دانستیم قتالی واقع می شود با شما می آمدیم)).

رد این سخن که نفاق بعد از هجرت پدید آمد و قبل از رحلت پیامبر (ص) برچیده شد!

و از همین جا است که بعضی نوشته اند حرکت نفاق از بدو وارد شدن اسلام به مدینه شروع و تا نزدیکی وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ادامه داشت. این سخنی است که جمعی از مفسرین گفته اند، و لیکن با تدبیر و موشکافی حوادثی که در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رخ داد و فتنه های بعد از رحلت آن جناب، و در نظر گرفتن طبیعت اجتماع فعال آن روز، علیه این نظریه حکم می کند.

برای اینکه اولاً: هیچ دلیل قانع کننده ای در دست نیست که دلالت کند بر اینکه نفاق منافقین در میان پیروان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و حتی آنهایی که قبل از هجرت ایمان آورده بودند رخنه نکرده باشد، و دلیلی که ممکن است در این باره اقامه شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۶

هیچ دلالتی ندارد. و آن دلیل این است که منشاء نفاق ترس از اظهار باطن و یا طمع خیر است، و پیامبر و مسلمانان آن روز که در مکه بودند، و هنوز هجرت نکرده بودند، قوت و نفوذ کلمه و دخل و تصرف آن چنانی نداشتند که کسی از آنان بترسد و یا طمع خیری از آنان داشته باشد، و به این منظور در ظاهر مطابق میل آنان اظهار ایمان کنند و کفر خود را پنهان بدارند، چون خود مسلمانان در آن روز تو سری خور و زیر دست صنایع قریش بودند. مشرکین مکه یعنی دشمنان سرسخت آنان و معاندین حق هر روز یک فتنه و عذابی درست می کردند، در چنین جوی هیچ انگیزه ای برای نفاق تصور نمی شود.

به خلاف بعد از هجرت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مسلمانان یاورانی از اوس و خزرج پیدا کردند، و بزرگان و نیرومندان این دو قبیله پشتیبان آنان شده و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دفاع می نمودند، همان طور که از جان و مال و خانواده خود دفاع می کردند، و اسلام به داخل تمامی خانه هایشان نفوذ کرده بود، و به وجود همین دو قبیله علیه عده قلیلی که هنوز به شرک خود باقی بودند قدرت نمایی می کرد، و مشرکین جرات علنی کردن مخالفت خود را نداشتند، به همین جهت برای اینکه از شر مسلمانان ایمن بمانند به دروغ اظهار اسلام می کردند، در حالی که در باطن کافر بودند، و هر وقت فرصت می یافتند علیه اسلام دسیسه و نیرنگ به کار می بردند.

وجه اینکه گفتیم: دلیل درست نیست، این است که علت و منشاء نفاق منحصر در ترس و طمع نیست تا بگوییم هر جا مخالفین انسان نیرومند شدند، و یا زمام خیرات به دست آنان افتاد، از ترس نیروی آنان و به امید خیری که از ایشان به انسان برسد نفاق می ورزد، و اگر گروه مخالف چنان قدرتی و چنین خیری نداشت، انگیزه ای برای نفاق پیدا نمی شد، بلکه بسیاری از منافقین را می بینیم که در مجتمعات بشری دنبال هر دعوتی می روند، و دور هر ناحق و صدایی را می گیرند، بدون اینکه از مخالف خود هر قدر هم نیرومند باشد پروایی بکنند. و نیز اشخاصی را می بینیم که در مقام مخالفت با مخالفین خود برمی آیند، و عمری را با خطر می گذرانند، و به امید رسیدن به هدف بر مخالفت خود اصرار هم می ورزند تا شاید هدف خود را که رسیدن به حکومت است به دست آورده، نظام جامعه را در دست بگیرند، و مستقل در اداره آن باشند، و در زمین غلو کنند. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم از همان اوائل دعوت فرموده بود که اگر به خدا و دعوت اسلام ایمان بیاورید، ملوک و سلاطین زمین خواهید شد.

با مسلم بودن این دو مطلب چرا عقلاً جائز نباشد که احتمال دهیم: بعضی از مسلمانان قبل از هجرت به همین منظور مسلمان شده باشند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۷

یعنی به ظاهر اظهار اسلام کرده باشند تا روزی به آرزوی خود که همان ریاست و استعلاء است برسند، و معلوم است که اثر نفاق

در همه جا واژگون کردن امور، و انتظار بلا برای مسلمانان و اسلام، و افساد مجتمع دینی نیست، این آثار، آثار نفاقی است که از ترس و طمع منشاء گرفته باشد، و اما نفاقی که ما احتمالش را دادیم اثرش این است که تا بتوانند اسلام را تقویت نموده، به تنور داغی که اسلام برایشان داغ کرده نان بچسبانند، و به همین منظور و برای داغ تر کردن آن، مال و جاه خود را فدای آن کنند تا به وسیله امور نظم یافته و آسیای مسلمین به نفع شخصی آنان بچرخش در آید. بله این گونه منافقین وقتی دست به کارشکنی و نیرنگ و مخالفت می زنند که ببینند دین جلو رسیدن به آرزوها را که همان پیشرفت و تسلط بیشتر بر مردم است می گیرد که در چنین موقعی دین خدا را به نفع اغراض فاسد خود تفسیر می کنند.

و نیز ممکن است بعضی از آنها که در آغاز بدون هدفی شیطانی مسلمان شده اند، در اثر پیشامدهایی درباره حقانیت دین به شک بیفتند، و در آخر از دین مرتد بشوند، و ارتداد خود را از دیگران پنهان بدارند، همچنان که در ذیل جمله ((ذَلِكُ بَانِهِمُ امْنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...)) بدان اشاره نمودیم، و همچنان که از لحن آیاتی نظیر آیه ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ))، نیز امکان چنین ارتداد و چنین نفاقی استفاده می شود.

و نیز آن افراد از مشرکین مکه که در روز فتح ایمان آوردند، چگونه ممکن است اطمینانی به ایمان صادق و خالصشان داشت؟ با اینکه بدیهی است همه کسانی که حوادث سالهای دعوت را مورد دقت قرار داده اند، می دانند که کفار مکه و اطرافیان مکه و مخصوصا صنایع قریش هرگز حاضر نبودند به پیامبر ایمان بیاورند، و اگر آوردند به خاطر آن لشکر عظیمی بود که در اطراف مکه اطراق کرده بود، و از ترس شمشیرهای کشیده بر بالای سرشان بود، و چگونه ممکن است بگوییم در چنین جوی نور ایمان در دلهایشان تابیده و نفوسشان دارای اخلاص و یقین گشته، و از صمیم دل و با طوع و رغبت ایمان آوردند، و ذره ای نفاق در دلهایشان راه نیافت.

و ثانیاً اینکه: استمرار نفاق تنها تا نزدیکی رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نبود، و چنان نبوده که در نزدیکیهای رحلت نفاق منافقین از دلهایشان پریده باشد، بله تنها اثری که رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در وضع منافقین داشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۸

این بود که دیگر وحیی نبود تا از نفاق آنان پرده بردارد. علاوه بر این، با انعقاد خلافت دیگر انگیزه ای برای اظهار نفاق باقی نماند، دیگر برای چه کسی می خواستند دسیسه و توطئه کنند؟

آیا این متوقف شدن آثار نفاق برای این بوده که بعد از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تمامی منافقین موفق به اسلام واقعی و خلوص ایمان شدند، و از مرگ آن جناب تأثیری یافتند که در زندگیشان آن چنان متأثر نشده بودند، و یا برای این بوده که بعد از رحلت یا قبل از آن با اولیای حکومت اسلامی زدوبندی سری کردند. چیزی دادند و چیزی گرفتند، این را دادند که دیگر آن دسیسه ها که قبل از رحلت داشتند نکنند، و این را گرفتند که حکومت آرزوهایشان را برآورد، و یا آنکه بعد از رحلت مصالحه ای تصادفی بین منافقین و مسلمین واقع شد، و همه آن دو دسته یک راه را برگزیدند، و در نتیجه دیگر تصادم و برخوردی پیش نیامد؟

شاید اگر بقدر کافی پیرامون حوادث اواخر عمر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دقت کنیم، و فتنه های بعد از رحلت آن جناب را درست بررسی نماییم، به جوانب کافی این چند سوال برسیم، منظور از ایراد این سوالها تنها این بود که به طور اجمال راه بحث را نشان داده باشیم. المنافقون.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۸۹

آیات ۹ - ۱۱، سوره منافقون

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَسِرُونَ (۹) وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّنْ

قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَ أَكُنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ (۱۰) وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۱)

ترجمه آیات

هان ای کسانی که ایمان آوردید اموال و اولادتان شما را از یاد خدا به خود مشغول نسازد و هر کس چنین کند زیانکار است چون زیانکاران افرادی اینچنینند (۹). و از آنچه ما روزیتان کرده ایم انفاق کنید و تا مرگ شما نرسیده فرصت را از دست ندهید و گرنه بعد از رسیدن مرگ خواهد گفت پروردگارا چه می شد تا اندک زمانی مهلت می دادی صدقه دهم و از صالحان باشم (۱۰). و لیکن خدای تعالی هرگز به کسی که اجلش رسیده مهلت نخواهد داد و خدا از آنچه می کنید با خبر است (۱۱).

بیان آیات

در این چند آیه مؤمنین را تذکر می دهد به اینکه از بعضی صفات که باعث نفاق در قلب می شود بپرهیزند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۰

یکی از آنها سرگرمی به مال و اولاد و غافل شدن از یاد خداست ، و یکی دیگر بخل است .

نهی از دو صفت نفاق آور: سرگرمی به مال و اولاد، و بخل ورزی

((یا ایها الذین امنوا لا تلهمکم اموالکم و لا اولادکم عن ذکر الله ...))

کلمه ((تلهی)) از مصدر ((الهاء)) گرفته شده ، و این کلمه به معنای مشغول و سرگرم شدن به کاری و غفلت از کاری دیگر است ، و منظور از ((الهاء اموال و اولاد از ذکر خدا)) این است که اشتغال به مال و اولاد انسان را از یاد خدا غافل کند، چون خاصیت زینت حیات دنیا همین است که آدمی را از توجه به خدای تعالی باز می دارد همچنان که فرمود: ((المال و البنون زینه الحیوه الدنیا)) و اشتغال به این زینت دل را پر می کند، و دیگر جایی برای ذکر خدا و یاد او باقی نمی ماند، و نیز غیر از گفتار بی کردار، و ادعای بدون تصدیق قلبی برایش نمی ماند، و فراموشی پروردگار از ناحیه عبد باعث آن می شود که پروردگارش هم او را از یاد ببرد، همچنان که فرمود: ((نسوا الله فانسیم)) و این خود خسروانی است آشکار، همچنان که باز در صفت منافقین فرمود: ((اولئک الذین اشتروا الضلاله با لهدی فما ربحت تجارتهم)).

و در آیه مورد بحث به همین معنا اشاره نموده ، می فرماید: ((و من یفعل ذلک فاولئک هم الخاسرون)).

در این آیه شریفه مال و اولاد را نهی کرده و فرموده : مال و اولادتان شما را از یاد خدا غافل نسازد در حالی که باید فرموده باشد: ((شما سرگرم به مال و اولاد نشوید)) و این به خاطر آن بوده که اشاره کند به اینکه طبع مال و اولاد این است که انسان را از یاد خدا غافل سازد، پس مؤمنین نباید به آنها دل ببندند، و گرنه مؤمنین هم مانند سایرین از یاد خدا غافل می شوند، پس نهی در آیه نهی کنایه ای است ، که از تصریح موکدتر است .

وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ ...

در این جمله مؤمنین را امر می کند به انفاق در راه خیر، اعم از انفاق واجب مانند زکات و کفارات ، و مستحب مانند صدقات مستحبی . و اگر قید ((مما رزقناکم)) را آورد برای اعلام این حقیقت بود که دستور فوق درخواست انفاق از چیزی که مؤمنین مالکند و خدا مالک آن نیست نمی باشد، چون آنچه را که مؤمنین می کنند عطیه ای است که خدای تعالی به آنان داده ، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۱

و رزقی است که رازقش او است ، و ملکی است که او به ایشان تملیک فرموده ، آن هم تملیکی که از ملک خود او بیرون نرفته پس در هر حال منت خدای تعالی راست .

پیش از مرگ انفاق کنید که چون اجل آمد آرزوی بازگشت اجابت نمی شود

((من قبل ان یاتی احدکم الموت)) - یعنی قبل از آنکه قدرت شما در تصرف در مال و انفاق آن در راه خدا تمام شود. ((فیقول رب لولا اخرتني الی اجل قریب)) - این جمله عطف است بر جمله قبلی، و اگر کلمه ((اجل)) را مقید به قید قریب کرد، برای این بود که اعلام کند به اینکه چنین کسی قانع است به مختصری عمر، به مقداری که بتواند مال خود را در راه خدا انفاق کند، تقاضای اندکی می کند تا اجابتش آسان باشد. و نیز برای این است که اجل و عمر هر قدر هم که باشد اندک است همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ((کل ما هو ات قریب - هر آنچه خواهد آمد نزدیک است.)) ((فاصدق و اکن من الصالحین)) - در این جمله کلمه ((اصدق)) به نصب قاف خوانده می شود تا جواب تمنای چه می شد مرا تا مدتی اندک مهلت می دادی باشد، و کلمه ((اکن)) به سکون نون خوانده می شود تا جزای شرطی تقدیری باشد، و تقدیر ((ان تصدق اکن من الصالحین - اگر تصدق دهم از صالحان خواهم بود)) می باشد.

وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا

در این جمله آرزومندان نامبرده را از اجابت دعایشان و هر کس دیگر را که از خدا تاخیر اجل را بخواهد مایوس کرده می فرماید: وقتی اجل کسی رسید، و نشانه های مرگ آمد، دیگر تاخیر داده نمی شود، و این معنا در کلام خدای تعالی مکرر آمده که اجل یکی از مصادیق قضای حتمی است، از آن جمله می فرماید: ((اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعه و لا یستقدمون)). ((و الله خبیر بما تعملون)) - این جمله حال است از ضمیر ((احدکم)) ممکن هم هست عطف بر آغاز کلام باشد، و فایده تعلیل را دارد، و معنایش این است که از خدا بی خبر نشوید و انفاق کنید، برای اینکه خدا به اعمال شما دانا است، طبق همان اعمال جزایتان می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۲

بحث روایتی

(چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته)

در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام (علیه السلام) از کلام خدا پرسید، آنجا که می فرماید: ((فاصدق و اکن من الصالحین))، فرمود: ((اصدق)) از صدقه است، یعنی تا صدقه دهم، و منظور از جمله ((و اکن من الصالحین)) حج است، یعنی تا حج خانه خدا کنم.

مؤلف: ظاهراً ذیل حدیث از قبیل اشاره به بعضی از مصادیق صلاح باشد، نه اینکه بخواهد صلاح را منحصر در حج کند. و در مجمع البیان از ابن عباس نقل کرده که گفته است: هیچ کس از کسانی که مال زکات نداده دارند، و استطاعت حج داشتند و نرفته اند، از دنیا نمی رود مگر اینکه هنگام مرگ از خدا درخواست بازگشتن به دنیا می کند.

شنوندگانش گفتند: ای ابن عباس از خدا بترس، این چه حرفی است که می گویی؟

ما این افراد کافر را هم می بینیم که درخواست برگشتن به دنیا را می کنند؟ گفت: من از قرآن برایتان دلیل می آورم، آنگاه این آیه را خواند: ((یا ایها الذین امنوا لا تلهمکم ... من الصالحین)) آنگاه گفت: صلاح در اینجا حج است. صاحب مجمع البیان این معنا را از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده.

مؤلف: الدر المنثور هم آن را از عده ای از ارباب کتب حدیث از ابن عباس روایت کرده است.

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل کلام خدا که فرموده: ((و لن یؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها)) فرموده: نزد خدا کتابها و مقدراتی است موقوف و غیر حتمی، هر کدام را بخواهد عملی می کند، تا شب قدر برسد، در آن شب همه چیزهایی را که تا سال بعد باید رخ دهد نازل می کند، این است معنای آیه ((و لن یؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها)) یعنی وقتی که خدا آن مقدر را در شب قدر نازل کرده باشد، و نویسندگان آسمانها آن را نوشته باشند، و این همان مقدری است که دیگر تاخیر داده نمی شود.



## التغابن

سوره تغابن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۳

آیات ۱ - ۱۰، سوره تغابن

سوره تغابن مدنی است و هجده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرًا وَمِنْكُمْ مُؤْمِنًا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲) خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۳) يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْتَرُونَ وَمَا تُغْلِبُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۴) أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۵) ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (۶) زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعْثُوا قَوْلَ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (۷) فَتَمَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۸) يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِنِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۹) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۱۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۴

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . تسبیح می گوید هر آنچه در آسمان ها و زمین است خدای را و ملک همه اش از او و حمد نیز همه اش برای او است و او بر هر چیز توانا است (۱). او کسی است که شما را بیافرید، بعضی از شما کافر و بعضی مومند و خدا بدانچه می کنید بینا است (۲). آسمانها و زمین را به حق آفرید و شما را صورتگری کرد و صورتهایتان را زیبا کرد و بازگشت به سوی او است (۳). او آنچه را که در آسمانها و زمین است می داند و نیز آنچه را که شما پنهان کنید و آنچه را آشکار سازید می داند و خدا دانای به درون دلها است (۴). مگر خبر آن کسانی که قبل از این کافر شدند به شما نرسیده که چگونه در دنیا و بال کفر خود را چشیدند و در آخرت هم عذابی الیم دارند (۵). و این بدان جهت بود که همواره پیامبرانسان با آیات و معجزات روشن می آمدند ولی آنها می گفتند آیا یک فرد انسان ، ما را هدایت کند؟ در نتیجه این تکبر کافر شدند و از پذیرفتن حق اعراض نمودند خدا هم از آنان و از ایمان آوردنشان اظهار بی نیازی کرد و خدا بی نیازی ستوده است (۶). کسانی که کافر شدند پنداشتند که مبعوث نمی شوند، بگو چرا، به پروردگارت سوگند که به طور قطع مبعوث می شوید و بدانچه که کرده اید خبرتان خواهند داد و این برای خدا آسان است (۷). پس به خدا و رسول او و نوری که ما نازل کرده ایم ایمان بیاورید و خدا بدانچه می کنید با خبر (۸). روزی که شما را جمع می کند برای یوم الجمع ، آن روز روز تغابن است و کسی که به خدا ایمان آورده عمل صالح کرده باشد خدا گناهانش را می آمرزد و در جناتی داخلش می کند که از زیر درختانش نهرها روان است و در آن جنات تا ابد جاودانه خواهد بود و این خود رستگاری عظیمی (۹). و کسانی که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند آنان اهل آتش و در آتش خالدند و چه سرانجامی است (۱۰).

بیان آیات

این سوره از نظر سیاق و نظم شبیه به سوره حدید است ، و گویی خلاصه ای از آن است ، و غرض سوره این است که مومنین را تشویق و تحریک کند به اینکه در راه خدا انفاق کنند، و غرض دیگرش این است که ناراحتی ها و تاسف هایی که در اثر هجوم مصائب در دلهاشان نشسته برطرف سازد، و نوید دهد که اگر در راه ایمان به خدا و جهاد در راه او و انفاق در آن راه مشقاتی را متحمل می شوند، همه به اذن خدا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۵

و آیاتی که در صدر سوره واقع شده جنبه مقدمه و زمینه چینی برای بیان این غرض را دارد، در آن آیات بیان می‌کند که اسمای حسنی و صفات علیای خدا اقتضا می‌کند که برای بشر بعث و بازگشتی فراهم سازد، تا همه به سویش برگردند و در آن بازگشت اهل ایمان و عمل صالح به سوی بهشت جاودان هدایت شوند، و اهل کفر و تکذیب به سوی آتش ابدی رانده شوند، پس این مطالب مقدمه چینی است برای آیات بعد که می‌فرماید: باید خدا و رسول را اطاعت کنید و بر مصائب و نیز در برابر انفاق در راه خدا خویشتن دار باشید، بدون اینکه از منع موانع متاثر و از ملامت شماتت‌گران بیمی به خود راه دهید. و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مدینه نازل شده.

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ذکر پاره ای از اسماء حسنی و صفات علیای خدای متعال که وجود قیامت و بعث و جزا را اقتضاء دارند گفتار در معنای تسبیح و معنای ملک و حمد و قدرت، و نیز اینکه مراد از آنچه در آسمان ها و زمین است شامل خود آسمان ها و زمین نیز می‌شود، در سوره جمعه گذشت.

اطلاق در جمله ((له الملک)) بر اطلاق ملک خدا، و عدم محدودیت آن به هیچ حد و قیدی و هیچ شرطی دلالت دارد پس هیچ حکم نافذی غیر حکم او نیست، و او هیچ حکمی ندارد مگر آن که طبق اراده اش نافذ است.

و همچنین اطلاق در جمله ((و له الحمد)) می‌فهماند که تمامی حمدهایی که از هر حامدی سر می‌زند به او برمی‌گردد، برای اینکه حمد عبارت است از ثنای در برابر عمل نیکی که به اختیار از کسی سر زده باشد، و وقتی خلاق همه از خداست، و امر و تدبیر خلاق هم از او است، پس هیچ ذاتی جمیل و صفتی جمیل و عملی جمیل از هیچ محمودی سر نمی‌زند، مگر آنکه از خدا سرزده است، همه آفرین و مرحبا و متشکرکرم ها نیز ثنای خدا است.

و همچنین جمله ((و هو علی کل شیء قدير)) که آن نیز کلیت دارد، بر عمومیت متعلق قدرت او دلالت می‌کند، و می‌فهماند قدرت او محدود به هیچ حد، و مقید به هیچ قید و شرطی نیست.

و وقتی آیات همانطور که اشاره کردیم در مقام اثبات معاد است قهرا آیه مورد بحث به منزله مقدمه اول برای اثبات معاد می‌شود، و می‌فهماند خدای عزوجل منزله از هر نقصی و هر نقطه ضعفی در ذات و صفات و افعالش است، او مالک حکم بر هر چیز و تصرف در آن است، هر طور که بخواهد و اراده کند، و معلوم است که به جز جمیل اراده نمی‌کند، و قدرت او هر چیزی را فرا گرفته، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۶

پس او می‌تواند در خلقش تصرف نموده و دوباره زنده اش سازد، همانطور که در آغاز تصرف کرد و ایجادش نمود، پس او می‌تواند مردگان را مبعوث کند، هر طوری که اراده اش تعلق گرفته باشد، که البته جز به حکمت تعلق نمی‌گیرد.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

حرف ((فاء)) در کلمه ((فمنکم)) صرف ترتب کفر و ایمان بر خلقت را می‌رساند، یعنی تنها می‌فهماند اگر خلقتی نبود کفر و ایمانی هم نبود، پس حرف مذکور نمی‌خواهد بفهماند کفر و ایمان هم دو مخلوق خدای تعالی هستند و یا نیستند از این جهت ساکت است، تنها می‌خواهد بفهماند مردم بعد از آنکه خلق شدند دو دسته شدند، بعضی کافر و بعضی مومن، و اگر کافر را اول ذکر کرد برای اینکه همیشه اکثریت با کافران است.

و حرف ((من)) در دو کلمه ((فمنکم)) و ((ومنکم)) برای تبعیض است و چنین معنا می‌دهد که بعضی از شما کافر و بعضی مومند و با جمله ((و الله بما تعملون بصیر)) توجه داد که تقسیم شدن مردم به دو قسم همانطور که گفتیم حق است، و آن دو نزد خدا از یکدیگر متمایزند، چون ملاک کفر و ایمان ظاهر و باطن اعمال است، که خدا به آن بینا است، نه چیزی از آن بر او پوشیده است، و نه به یکدیگر مشتبه می‌شوند.

این آیه مقدمه دوم برای اثبات معاد و حتمیت آن است، می فرماید: مردم مخلوق خداوند، و از نظر کفر و ایمان و اعمال خوب و بد برای او متمایزند.

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيْرُ

مراد از ((حق)) معنایی خلاف معنای باطل است، و باطل این است که آسمانها و زمین را بدون هدف و غرضی ثابت خلق کرده باشد، همچنان که در جای دیگر در نفی چنین خلقتی باطل فرمود: ((لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا)) و نیز فرمود: ((و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعيين ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون)).

معنای جمله ((و صورکم فاحسن صورکم))

و در جمله ((و صورکم فاحسن صورکم)) منظور از ((تصویر)) قلم به دست گرفتن و نقشه کشیدن نیست، بلکه منظور، اعطای صورت است، و صورت هر چیز قوام و نحوه وجود آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۷

همچنان که در جای دیگر فرمود: ((لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم)).

و ((حسن صورت)) عبارت است از تناسب تجهیزات آن نسبت به یکدیگر، و تناسب مجموع آنها با آن غرضی که به خاطر آن غرض ایجاد شده، این است معنای حسن، نه خوشگلی و زیبایی منظر و یا نمکین بودن، چون حسن یک معنای عامی است که در تمامی موجودات جاری است همچنان که فرمود: ((الذی احسن کل شیء خلقه)).

و اگر در آیه مورد بحث تنها حسن صورت انسان ها را نام برد، شاید برای این بوده که مردم را توجه دهد به اینکه خلقت انسان ها طوری شده که با بازگشت آنان به سوی خدا سازگار است، برای اینکه وقتی خدای تعالی ملکی قادر علی الاطلاق است، می تواند به آنچه می خواهد حکم کند، و به هر طور که می خواهد در آن تصرف نماید. و او در افعالش منزله از هر نقص و عیب، و بلکه محمود و ستایش شده است، از سوی دیگر مردم از نظر کفر و ایمان مختلفند، و او به اعمال آنان بینا است، و خلقت هم لغو نیست، بلکه برای آن غایت و هدفی است، پس بر او واجب است که مردم را بعد از نشاء دنیا برای نشاء دیگر مبعوث کند، برای نشاء جاودانه و فناپذیر، تا در آن نشاء به مقتضای اختلافی که از نظر کفر و ایمان داشتند زندگی کنند، و این همان جزا است که مؤمن با آن سعادت مند، و کافر شقی می شود.

و جمله ((و الیه المصیر)) اشاره به همین نتیجه است.

يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

در این آیه شریفه شبهه منکرین معاد را که به جز استبعاد اساسی ندارد دفع می کند، شبهه آنان این است که چطور ممکن است موجودات فانی و متلاشی شده در عالم، دوباره برگردند؟ یا اینکه حوادث عالم و اعمال و صفات قابل شمار نیست؟ بعضی ظاهر و علنی، و بعضی باطن و سری است، بعضی به چشم دیده می شود و بعضی جزو غیب به شمار می رود؟ آیه شریفه جواب می دهد که خدا آنچه در آسمانها و زمین است - که آن نیز قابل شمار نیست - می داند، و آنچه شما در باطن خود پنهان می کنید و آنچه علنی می سازید همه را می داند.

و جمله ((و الله علیم بذات الصدور)) به گفته بعضی اعتراضی است که به عنوان دنباله سخن آورده شد، تا شمول علم خدا به ((ما

تسرون)) و به ((ما تعلنون)) را کاملا روشن سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۸

و معنایش این است که وقتی خدای تعالی محیط به مضمرات و اسرار نهفته در سینه های مردم است، اسراری که خودشان هم توجهی به آنها ندارند، آن وقت چگونه ممکن است ((ما تسرون)) و ((ما تعلنون)) بر او پوشیده بماند.

و در جمله ((و الله علیم...))، با اینکه می توانست بفرماید: ((و هو علیم))، اگر به جای ضمیر، اسم ظاهر را آورد، برای این بود که به علت حکم اشاره کرده و فهمانده باشد اگر عالم به اسرار و آشکار شما است، برای این است که الله است، و نیز برای این بود که

قاعده ای کلی باشد تا نظیر مثلی معروف همه به آن تمسک کنند.

خطاب به مشرکین که از سرنوشت اقوام گذشته عبرت بگیرند

أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

منظور از ((وبال امر)) آثار سوء کفر و فسق آنان است ، و منظور از امر همان کفر و آثار کفر یعنی فسق است .

از آنجا که مقتضای اسمای حسنی و صفات علیای مذکور در آیات قبلی این بود که خدای عزوجل برای مردم معادی برقرار کند، و آنان را دوباره به سوی خود برگرداند، لذا لازم بود این مقتضا را اعلام نماید، و نیز آنچه که بر مردم لازم است انجام دهند، و آنچه را که واجب است اجتناب کنند، و خلاصه شرع و دینی را که لازم است برای تاءمین سعادت معادشان داشته باشند، اعلام بدارد، و چون طرق این شرع رسالت است لذا لازم بود رسولانی بر اساس انذار از عقاب آخرت و تبشیر به ثواب آن و یا بگو بر اساس انذار از خشم خدا و تبشیر به رضای او، گسیل بدارد.

در آیه مورد بحث به منظور اشاره به این معنا سرگذشت اقوامی را به یاد می آورد که در زمانهای پیش زندگی می کردند، و نسبت به دین خدا کفر ورزیدند، و به همین جهت وبال امر خود را چشیدند، و در آخرت عذابی دردناک دارند، آنگاه از این یادآوری منتقل می شود به اینکه چرا کفر ورزیدند؟ و می فرماید: سبب کفرشان تکذیب رسالت بود، و سبب تکذیبشان هم انکار بعث و معاد بود.

و در آخر نتیجه می گیرد که پس بر مردم حاضر واجب است به خدا و رسولش و دینی که بر آن رسول نازل فرموده ایمان بیاورند. و مقدمه چینی های مذکور را با تبشیر و انذار ختم فرمود، البته به طور اشاره به آنچه برای مؤمنین تهیه دیده که همان بهشت جاودانه است ، و آنچه برای کفار تکذیب گر مهیا نموده که همان آتش ابدی است .

پس اینکه فرمود: ((الم یاتکم نبوا الذین کفروا من قبل )) خطابش به مشرکین است ، و منظورش از خبر آنهایی که قبلا کافر شدند داستانهای اقوام گذشته است ، چون قوم نوح و عاد و ثمود و دیگران است که خدا به کیفر گناهان هلاکشان کرده بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۴۹۹

و جمله ((فذاقوا وبال امرهم )) اشاره است به آن عذاب بنیانکن که خدا بر آنان نازل کرد و منصرفشان فرمود، و جمله ((و لهم عذاب الیم )) اشاره است به عذاب اخروی آنان .

ذَلِكِ بَأْنَهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشْرٌ يَهْدُونَنَا ...

این آیه علت آن عذاب انقراض و عذاب آخرت را بیان می کند، و به همین آیه را بدون عطف آورد تا به منزله جوابی از سوالی فرضی باشد، گویا سائلی پرسیده : چرا آن عذابها بر سر آن اقوام نازل شد؟ در جواب فرموده باشد: ((ذلک ))، این نزول عذاب برای آن بود که آنها چنین و چنان کردند، پس کلمه ((ذلک )) اشاره به عذابهایی است که در آیه قبل ذکر شده بود.

بیان بهانه مشرک کفار در همه اعصار بر عدم پذیرش رسالت الهی

و اگر از مسأله آمدن رسولان و دعوت آنان تعبیر کرد به جمله ((کانت تاتیهم - همیشه به سوی آنان می آمدند))، و نیز از کفر کفار و سخنان ایشان تعبیر کرد به ((فقالوا)) و ((کفروا))، و ((تولوا))، که به مقابله دلالت بر نداشتن استمرار دارد، بدین جهت بود که بفهماند کلمه و بهانه کفار در همه اعصار یک چیز بوده و بر سر همان یک کلمه پافشاری هم داشتند، و آن کلمه عبارت بود از عناد و لجبازی ، و بنا بر این ، آیه شریفه در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((تلک القرى نقص علیک من انبائها و لقد جاءتهم رسلهم بالبینات فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا من قبل کذلک یطبع الله علی قلوب الکافرین )).

و نیز در معنای آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((ثم بعثنا من بعده رسلا الی قومهم فجاءهم بالبینات فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل کذلک نطبع علی قلوب المعتدین )).

((فقالوا ابشر يهدوننا)) - کلمه ((بشر)) هم به یک نفر اطلاق می شود و هم بر جمع ، و مراد از آن در اینجا معنای دوم است ، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((یهدوننا - ما را هدایت کنند)) و اگر کلمه ((بشر)) را نکره (بدون الف و لام) آوردند، به منظور تحقیر هدایتگران بوده ، و استفهام در آیه انکاری است ، می فرماید از در انکار پرسیدند: آیا افرادی از بشر که هیچ برتری بر ما ندارند ما را هدایت کنند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۰

و این سخن از ایشان به جز کبرورزی منشاء دیگری نداشته ، علاوه بر این ، اکثر این امت ها که هلاک شدند، وثنی مذهب بودند، و منکر نبوت (و معاد) ، که اساس دعوت انبیا است ، و به همین جهت خدای تعالی جمله ((فکفروا و تولوا)) را متفرع کرد بر جمله ((ابشر یهدوننا))، و فهماند که کفر و اعراض خود را بر اساس تکبر خود بنا کردند.

معنای جمله ((و استغنی الله)) و مراد از استغنی خدای سبحان

((و استغنی الله)) - کلمه ((استغناء)) به معنای طلب بی نیازی است ، و استعمال آن در مورد خدای تعالی به این معنا نیست ، چون خدای عزوجل غنی بالذات است ، بلکه به معنای اظهار بی نیازی است ، و بدین جهت اظهار بی نیازی کرده که بت پرستان علم و نیرو و استطاعت را خاص خود دانسته ، می پنداشتند که همین کمالات جمع آنان را از فنا ننگه می دارد، و بقا را برای آنان تضمین می کند گویا عالم وجود بی نیاز از ایشان نیست ، همچنان که در جای دیگر قرآن از آنان حکایت کرده که گفتند: ((ما اظن ان تبيد هذه ابدا)) و نیز فرموده : ((و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته ليق ولن هذا لي و ما اظن الساعة قائمه)).

و مال این اعتقاد در حقیقت به این است که خدا به آنان احتیاج دارد، و احتیاجی که دارد در دست اینان است ، و بنابر این ، مراد از جمله ((و استغنی الله)) همان بلای انقراض کفار خواهد بود، که جمله ((فذاقوا و بال امرهم)) نیز بر آن دلالت می کرد.

علاوه بر این ، انسان طبعاً خودپسند است ، و پیش خود چنین می پندارد که خدای تعالی رهین منت اوست ، و او حق حرمتی نزد خدا دارد، و بر خدا واجب است وی را هر جا که باشد مورد احسان قرار دهد، مثل اینکه خدای تعالی احتیاج دارد به اینکه سعادت او را تاءمین نموده و به وی احسان کند، همچنان که آیه زیر نیز به پندار باطنی انسان اشاره نموده می فرماید: ((و ما اظن الساعة قائمه و لئن رددت الي ربي لاجدن خيرا منها منقلبا))، و نیز فرموده : ((و ما اظن الساعة قائمه و لئن رجعت الي ربي ان لي عنده للحسنى)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۱

و مال این پندار در حقیقت به این است که سعادت مند کردن آنان به هر طریق که خودشان بخواهند وظیفه خداست ، مثل اینکه العیاذ بالله دست خدا زیر سنگ ایشان است ، و در دنیا چشاندن و بال این پندار، و در آخرت عذاب کردنشان در حقیقت اظهار بی نیازی او از ایشان است ، بنابر این ، مراد از استغنی خدای تعالی از ایشان همان مجموعی است که از جمله ((فذاقوا و بال امرهم و عذاب الیم)) استفاده می شود.

پس دو وجه در معنای استغنی خدای تعالی آوردیم ، و معنای دوم عمومی تر است ، به هر حال چه آن مراد باشد و چه این ، از جمله مورد بحث عظمت و قدرتی استفاده می شود که بر هیچ کس پوشیده نیست ، و این جمله در معنای آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((ثم ارسلنا رسلنا تترا كلما جاء امه رسولها كذبوه فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث فبعدا لقوم لا يؤمنون)).

و بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از جمله مورد بحث این است که خدای تعالی بی نیاز از استدلال و اقامه برهان است و در نتیجه اتمام حجت بر آنان به بیشتر از این است که آنان را ارشاد نموده به سوی ایمان رهنمون شود.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که خدای تعالی از اطاعت و عبادت آنان از ازل تا ابد بی نیاز است ، برای این که او غنی بالذات است . ولی این دو وجه به طوری که ملاحظه می کنید چندان دلچسب نیست .

((و الله غنی حمید)) - این جمله جای تعلیل مضمون آیه را گرفته ، و آیه را چنین معنا می دهد: خدای تعالی در ذاتش غنی و در افعالش محمود است پس آنچه بر سر کفار بیاورد، یعنی چشاندن و بال امر آنان ، و تعذیبشان به عذاب الیم در مقابل کفر و

اعراضشان ، همه از مقتضای غنای او و عدل او است ، چون به جز مقتضای عمل خود آنان را به آنان برنگردانیده .

بیان رکنی دیگر از ارکان کفر بت پرستان

رَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعْتَبُوا قُلُوبُ بَلِيٍّ وَ رَبِّي لَتَبْعَثَنَّ ثُمَّ لَتَسْبُوَنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

در این آیه رکنی دیگر از ارکان کفر بت پرستان را بیان می کند، و آن این است که بت پرستان با انکار معاد، ادیان آسمانی را منکرند، چون وقتی معاد را که اثر دین است ، و امر و نهی و حساب و جزای دین بر پایه آن استوار است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۵۰۲

منکر شدند خود دین را هم منکر گشته اند، تنها انکار معاد است که می تواند بهانه و علت انکار رسالت باشد، چون با انکار معاد، دیگر تبلیغ و انذار و تبشیر معنا ندارد.

و در آیه مورد بحث منظور از ((الذین کفروا)) عموم بت پرستان است که یک دسته آنان معاصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند، و از آن میان نیز جمعی در مکه و اطراف آن زندگی می کردند. ولی بعضی از مفسرین گفته اند: منظور تنها مشرکین اهل مکه است .

و در جمله ((قل بلی و ربی لتبعثن ثم لتنبون بما عملتم)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور فرموده از پندار مشرکین پاسخ دهد، و در جواب اینکه پنداشتند ((ان لن یبعثوا بفرماید بلی و ربی لتبعثن - به پروردگارم سوگند که به طور یقین مبعوث خواهید شد)) و در این جمله مطلب به چند وسیله تاء کید شده ، یکی کلمه بلی یکی سوگند ((ربی)) یکی لام تاکید، و چهارم نون تاء کید ثقیله .

و کلمه ((ثم)) در جمله ((ثم لتنبون)) تراخی و بعدیت را می رساند، البته بعدیت برحسب رتبه کلام ، و در این جمله اشاره ای هم به غرض بعث شده ، و آن غرض رسیدگی به حساب خلق است ، و معنای جمله ((و ذلك على الله يسير)) این است که مبعوث کردن مردم و خبر اعمالشان را به ایشان دادن ، برای خدای تعالی آسان است ، و هیچ دشواری ندارد، و این رد اعتقاد مشرکین است که مسأله بعث را محال دانسته می گفتند: ممکن نیست خدای تعالی چنین کاری بکند، و دلیلی به جز استبعاد نداشتند. و در جای دیگر قرآن از این آسانی بعث به مثل ((و هو الذی یبدوا الخلق ثم یعیده و هو اهوون علیه)) تعبیر آورده ، فرموده : او کسی است که خلق را بدون سابقه و از هیچ بیافرید، و سپس دوباره او را برمی گرداند، و برگرداندنش بر او آسان تر است .

و دلیل بر اینکه معاد برای خدای تعالی دشواری ندارد، همان اسماء و صفاتی است که در صدر آیات نام برد، یعنی خلق ، ملک ، علم ، محمودیت ، و منزه بودن ، که جامع همه آن اسماء و صفات کلمه ((الله)) است ، که معنایش دارنده تمامی صفات کمال است .

از اینجا روشن می شود که چرا در جمله مورد بحث نفرمود ((و ذلك على يسير))، و چرا نام جلاله را آورد؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۳

خواست تا به علت حکم اشاره کرده باشد، و فرموده باشد اگر گفتیم : معاد برای خدا آسان است ، برای این بود که او الله است ، پس جمله مورد بحث یک حجت برهانی است ، نه صرف ادعا.

اشاره به آیاتی که در آنها برای وقوع و تحقق قیامت قسم یاد شده است

مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث سومین آیه ای است که پیغمبر گرامیش را برای وقوع معاد وادار به سوگند به پروردگار خود کرده ، یکی دیگر از آن موارد آیه زیر است که می فرماید: ((و یستنبونک احق هو قل ای و ربی)) و یکی دیگرش این است که می فرماید: ((و قال الذین کفروا لا تاینا الساعه قل بلی و ربی لتاینکم))، و سومی آنها آیه مورد بحث ما است .

فَنَامُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النَّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ



این جمله نتیجه گیری از مضمون آیه قبلی است ، به دلیل اینکه حرف ((فاء)) در اولش آمده ، می فرماید: وقتی مسلم شد که شما به طور یقین مبعوث خواهید شد، و شما را به ریز و درشت آنچه کرده اید خبر خواهند داد، پس واجب است بر شما که به خدا و رسولش ایمان بیاورید و نیز به آن نوری که بر رسولش نازل کرده که همان قرآن باشد که با نور ساطع خود شما را به سوی صراط مستقیم هدایت نموده و شرایع دین را بیان می کند، ایمان بیاورید.

در جمله ((و النور الذی انزلنا))، التفاتی از غیبت ((فامنوا بالله)) به تکلم با غیر ((انزلنا)) بکار رفته ، و شاید نکته این التفات تکمیل حجت باشد، و بخواهد حجت قبلی را از راه شهادت که بهتر عذر را قطع می کند تکمیل نماید، چون خیلی فرق هست بین اینکه بگوییم ((و النور الذی انزل)) که یک جمله خبری است ، و اینکه بفرماید: ((و النور الذی انزلنا)) که دیگر جمله خبری نیست بلکه شهادتی است از خدای تعالی برقرآن کتابی آسمانی و نازل از ناحیه او، و معلوم است که شهادت تاکیدش از صرف خبر بیشتر است .

ممکن است در اینجا بررسی که : چه فایده ای در شهادت است بامشکرین منکر این هستند که قرآن کلام خدای تعالی است و از ناحیه او نازل شده و اگر کفار این معنا را قبول داشتند همان حجت گذشته برای اثبات معاد کافی بود، و احتیاجی به این التفات نداشت ؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۴

در پاسخ می گوئیم : قبل از این آیات خدای تعالی چند نوبت به وسیله تحدی انکار مشرکین را باطل کرده و فرموده بود: اگر شک دارید که این قرآن از ناحیه خداست ، و احتمال می دهید خود محمد که یک فرد بشر است آن را ساخته و پرداخته باشد، شما مشرکین هم بشرید، و عرب هم هستید، یک سوره و حداقل یک آیه به مثل آن بیاورید، پس در مقام آیه چنین بهانه ای در کار نیست ، و برای اقامه حجت شهادت موکدتر از صرف خبر است و حتی از خبری که مدلل است ، نیز موکدتر است .

((و الله بما تعملون خبیر)) - این جمله علم خدای تعالی را به یاد آنان می آورد، علمش به دقائق اعمال آنان ، می خواهد دستور ((فامنوا)) را به این وسیله تاءکید کند، و معنای آن این است که : ایمان بیاورید، و در ایمان آوردن خود کوشش هم بکنید، برای اینکه خدا به دقائق اعمالتان عالم است ، هرگز از هیچ یک از آن اعمال غافل نمی ماند، و او به طور قطع جزای اعمالتان را می دهد. آیاتی که بر جمع شدن مردم در قیامت برافصل قضاء دلالت می کنند.

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ ...

کلمه ((یوم)) ظرف است برای جمله قبلی که می فرمود: ((به طور قطع مبعوث می شوید...)) و منظور از ((یوم جمع)) روز قیامت است که مردم همگی جمع می شوند، تا خدای تعالی بینشان فصل قضا کند، همچنان که فرمود: ((و نفخ فی الصور فجمعناهم جمعا)). و مسأله جمع شدن برای روز قیامت در قرآن کریم مکرر آمده ، و امثال آیه زیر آن را تفسیر می کند و می فرماید: ((ان ربك یقضی بینهم یوم القیمه فیما كانوا فیه یختلفون)) و نیز می فرماید: ((فالله یحکم بینهم یوم القیمه فیما كانوا فیه یختلفون)) و می فرماید: ((ان ربك هو یفصل بینهم یوم القیمه فیما كانوا فیه یختلفون))، که همه این آیات اشاره دارند به اینکه جمع شدن مردم در قیامت به منظور فصل القضاء و داوری است . ((ذلک یوم التغابن)) - راغب می گوید: کلمه ((غبن)) (که تغابن مصدر باب تفاعل آن است) به معنای این است که وقتی با کسی معامله می کنی از راهی که او متوجه نشود کلاه سر او بگذاری ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۵

(اگر می خری پول کمتری بدهی ، و اگر می فروشی پول بیشتری بگیری )،

((الیوم التغابن)) چه روزی است ؟ و چه کسانی معنوب می شوند؟

آنگاه می گوید: منظور از ((یوم التغابن)) که در قرآن آمده روز قیامت است ، چون در آن روز برای همه مردم کشف می شود که در معامله ای که آیات زیر بدان اشاره نموده مغبون شده اند، و اینکه آن آیات : ((و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله -

بعضی از مردمند که جان خود را در برابر خو شنودیهای خدا می فروشند))، ((ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم ... - خدا از مؤمنین جانهایشان را خریداری کرده ... و الذین یشترون بعهد الله و ایمانهم ثمنا قليلا - آن هایی که با عهد خدا و سوگندهاشان بهای اندکی به دست می آورند)).

در روز قیامت برای همه این معامله گران کشف می شود که مغبون شده اند، آن کس که معامله نکرده می فهمد که از معامله نکردن مغبون شده ، و آن کس که در معامله اش بهای اندک دنیا به دست آورده می فهمد که از معامله کردنش مغبون شده ، پس همه مردم در آن روز مغبون خواهند بود.

و از بعضی از مفسرین وقتی سوال شده که ((یوم التغابن)) به چه معنا است ؟ گفته اند: به معنا است که در آن روز تمام اشیاء بر خلاف معیارها و مقادیر دنیایی ظهور می کنند.

و اینکه در آغاز کلامش گفت تغابن به معنای کلاه گذاری است ، وقتی درست است که تغابن در آیه را به این معنا بگیریم که کفار معامله سودبخش را رها نموده معامله زیان آور را اختیار کردند، و هر چند این معنا معنای خوبی است ، ولی با کلمه ((تغابن)) نمی سازد، چون این کلمه از باب مفاعله است ، و مغبون کردن هر دو طرف یکدیگر را می رساند.

و آن وجه دوم که از بعضی نقل کرد وجه دقیق تری است ، و آیات زیر هم آن را تاءید می کند: ((فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین))، ((لهم ما یشاون فیها و لدینا مزید، و بدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۶ و مقتضای این وجه عمومیت تغابن است ، یعنی بنابر این وجه باید گفت که : هم کفار در قیامت تغابن دارند و هم مؤمنین ، تغابن مومنین برای آن است که وقتی آن قره العین های در جوار رحمت حق را می بینند، ناراحت می شوند که چرا بیشتر عمل نکردند، و اما کفار تغابنشان برای آن است که چرا عمل نکردند، و وجهی که بین دو طایفه مشترک است ، است که چرا در دنیا آنطور که باید روز قیامت را نشناختند.

ولی این وجه هم مثل وجه قبلی با معنای تغابن نمی سازد، برای معنای تغابن مغبون کردن یکدیگر است .

البته در این میان وجه سومی هم هست ، و آن این است که تغابن را تنها مخصوص گمراهان بدانیم و بگوییم : این دسته دو طایفه هستند که هر یک به دست دیگری مغبون می شوند، یکی طایفه گمراه کننده ، دیگری گمراه شونده ، طایفه گمراه کننده غابن هستند، زیرا پیروان خود را وادار به دنیاپرستی و ترک آخرت و در نتیجه وادار به گمراهی نموده ، آنان را مغبون می سازند، و مغبون هستند، برای اینکه همان پیروان ضعیف ، ایشان را با پیروی کورکورانه خود کمک نموده ، استکبارشان را بیشتر می کنند، پس هر دو طایفه هم غابن اند و هم مغبون .

وجه چهارمی هم هست که طبق آن روایت هم وارد شده ، و آن این است که بگوییم تمامی بندگان خدا چه خوب و چه بد در بهشت سهم و منزلی و در دوزخ هم منزلی دارند، بنده اگر اطاعت خدا کند به منزلی که در بهشت برایش فراهم شده داخل می شود، و اگر نافرمانی خدا را بکند، داخل منزلی که در آتش دارد می شود، و روز قیامت منزلهای بهشتی اهل دوزخ را به اهل بهشت می دهند، و منزل دوزخی اهل بهشت را به اهل دوزخ می دهند، پس در قیامت اهل بهشت دوزخیان را مغبون نموده ، مؤمنین غابن و کفار مغبون می شوند.

بعضی از مفسرین بعد از ایراد این وجه گفته اند: تغابن در خود آیه با جمله ((و من یومن بالله ... و بس المصیر)) تفسیر شده ، ولی

ما آنطور که باید ظهوری در آیه ندیدیم ، که چگونه آیه تغابن را تفسیر نموده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۷ و اما جمله ((و من یومن بالله و یعمل صالحا... و بس المصیر)) از آنجا که در طول این تفسیر مکرر معنا شده ، دیگر به معنایش نمی پردازیم . بحث روایتی

(چند روایت درباره نام های روز قیامت و ((یوم التغابن)) بودن آن و...)

در صحیح بخاری از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت آورده که فرمود: هیچ بنده ای داخل بهشت نمی شود مگر آنکه منزلی را که در دوزخ دارد می بیند منزلی را که اگر نافرمانی کرده بود بدانجا می رفت، و برای این می بیند تا شکرش بیشتر شود، و هیچ بنده ای داخل آتش نمی شود، مگر آنکه آن منزلی که در بهشت دارد، و اگر خوبی می کرد بدانجا منتقل می شد، می بیند تا حسرتش بیشتر شود.

مؤلف: در این معنا روایات بسیاری از طرق عامه و خاصه وارد شده که بعضی از آنها در تفسیر اوائل سوره مومنون گذشت. و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: منظور از ((یوم التلاق)) روزی است که اهل آسمان و زمین به هم بر می خورند، و منظور از ((یوم التناد)) روزی است که اهل دوزخ اهل بهشت را نداء می کنند که: ((افیسوا علینا من الماء او مما رزقکم الله - کمی از آن آب و یا از آنچه خدا روزیتان کرده به ما افاضه کنید))، و منظور از ((یوم التغابن)) روزی است که اهل بهشت اهل آتش را مغبون می کنند، و منظور از ((یوم الحسره)) روزی است که مرگ را می آورند و ذبح می کنند، دیگر کسی دچار مرگ نمی شود.

مؤلف: و در ذیل آیات اول سوره مورد بحث عده ای از روایات وارد شده که آیات را مربوط به شئون ولایت دانسته، مانند روایتی که می گوید: منظور از ایمان و کفر ایمان به ولایت و کفر به آن در روز اخذ میثاق است، و روایتی که می گوید: مراد از بینات ائمه هدی (علیهم السلام) هستند، و روایاتی که می گوید: مراد از نور، امام است، و باید دانست که همه این روایات به باطن آیات نظر دارند، و به هیچ وجه جنبه تفسیر الفاظ آیه را ندارند. التغابن

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۸

آیات ۱۱ - ۱۸، سوره تغابن

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۱) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ (۱۲) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عِدْوًا لَكُمْ فَآخِذُوا بِهِمْ وَانصَبُوا وَتَصَفَّحُوا وَتَغَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۴) إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۱۵) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لَأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَحْمَةَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۱۶) إِنْ تُقْرَضُوا بِاللَّهِ قَرْضًا حَسَنًا يُضَعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (۱۷) عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱۸)

ترجمه آیات

هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن خدا و کسی که به خدا ایمان آورد خدا دلش را هدایت می کند و خدا به هر چیزی دانا است (۱۱). و خدای را اطاعت کنید و رسول را هم در هر فرمانی که می دهد اطاعت کنید که اگر اعراض کنید او مسئول نیست، زیرا به عهده رسول ما بیش از این نیست که پیام مرا به روشنی به شما برساند (۱۲). الله معبودی که جز او معبود به حقی نیست و باید مومنان تنها بر الله توکل کنند (۱۳). هان ای کسانی که ایمان آوردید! بعضی از همسران و فرزندان شما دشمن شما هستند از آنان بر حذر باشید و اگر عفو کنید و از خطاهایشان بگذرید و بدیهایشان را ندیده بگیرید کاری خدایی کرده اید چون خدای تعالی هم غفور و رحیم است (۱۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۰۹

جز این نیست که اموال و اولاد شما فتنه و مایه آزمایش شما هستند و نزد خدا اجر عظیم هست (۱۵). پس تا آنجا که می توانید از خدا بترسید و بشنوید و اطاعت کنید و اگر انفاق کنید برای خودتان بهتر است و کسانی که موفق شده باشند از بخل نفسانی خویشتن را حفظ کنند چنین کسانی رستگارانند (۱۶). اگر به خدا قرضی نیکو بدهید خدا آن را برایتان چند برابر می کند و شما را می آمرزد که خدا شکرگزار و حلیم (۱۷). عالم غیب و شهادت و عزیز و حکیم است (۱۸).

بیان آیات

در این آیات به بیان غرض سوره شروع نموده است، چون آیاتی که گذشت گفتیم همه جنبه مقدمه و زمینه چینی را دارد، و غرض سوره واداری مردم به انفاق در راه خدا، و صبر در برابر مصائبی است که در خلال مجاهدات در راه او می بینند. و در میان همه این اغراض اول مسأله مصیبت‌ها، و صبر در برابر آنها را ذکر فرموده تا ذهن شنونده برای تأثر از سفارشات بعدی به انفاق آماده تر و صافتر گردد، و دیگر عذری باقی نماند.

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

کلمه ((مصیبت)) به معنای صفت و حالتی است در انسان که در اثر برخورد به هر حادثه به او دست می دهد، چیزی که هست بیشتر در مورد حوادث ناگوار استعمال می شود، حادثی که با خود ضرر می آورد و کلمه ((اذن)) به معنای اعلام رخصت و عدم مانع است، و همواره ملازم با آگاهی اذن دهنده نسبت به عملی است که اجازه آن را صادر می کند، و بعضی این کلمه را به معنای علم گرفته اند صحیح نیست.

پس از آنچه گفته شد چند نکته روشن گردید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۰

مقصود از اذن که فرمود هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن اذن تکوینی است نه اذنی تشریحی و نه اذن تشریحی

نکته اول اینکه: اذن در آیه اذن لفظی نیست، بلکه اذن تکوینی است، که عبارت است از بکار انداختن اسباب، و یا به عبارت دیگر برداشتن موانعی که سر راه سببی از اسباب است، چون اگر آن مانع را بر ندارد سبب نمی تواند اقتضای خود را در مسبب بکار گیرد، مثلاً آتش، اقتضای حرارت و سوزاندن را دارد، و می تواند مثلاً پنبه را بسوزاند، ولی به شرطی که رطوبت بین آن و بین پن به فاصله نباشد، پس برطرف کردن رطوبت از بین پنبه و آتش با علم به اینکه رطوبت مانع است و برطرف کردنش باعث سوختن پنبه است، اذنی است در عمل کردن آتش در پنبه و به کرسی نشانیدن اقتضایی که در ذات خود دارد، یعنی سوزاندن.

و در عرف عام معمول بود که کلمه ((اذن)) را مختص به مواردی می دانستند که ماذون له (کسی که دیگری به او اذن داده) از عقلاً باشد. چون عامه، معنای اعلام را در مفهوم اذن شرط می دانستند، مثلاً می گفتند: ((من به فلانی اذن دادم که چنین و چنان کند)) و هرگز نمی گفتند: من به آتش اذن دادم که پنبه را بسوزاند))، چون فکر می کردند آتش شعور ندارد، و نمی شود چیزی را به آن اعلام نمود، و نیز نمی گفتند: ((من به اسب اجازه دادم بدود)).

ولی قرآن کریم در این موارد نیز استعمال کرده، در مورد عقلاً فرموده: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله))، و در مورد غیر عقلاً فرموده: ((و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه)) و بعید نیست این تعمیم براساس باشد که قرآن کریم علم و ادراک را مختص ذوی العقول نمی داند، بلکه چنین افاده می کند که علم و ادراک در تمامی موجودات جریان دارد، همچنان که در تفسیر آیه شریفه ((قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء)) گفته شد.

و به هر حال عمل از هیچ عامل و اثر از هیچ موثری بدون اذن خدای سبحان تمام نمی شود، پس هر سببی را که فرض کنی موانعی دارد که نمی گذارد در مسبب خود اثر کند، و اذن خدای تعالی به عمل کردن آن همین است که آن موانع را بردارد، و هر سببی را فرض کنی که در سببیت تمام باشد، یعنی هیچ مانعی جلوگیری عملش نباشد، باز عملکردش به اذن خدا است و اذن خدا در آن این است که مانعی بر سر راهش نگذاشته باشد، پس تأثیر چنین سببی هم ملازم با اذن خدا است، در نتیجه هیچ سببی بدون اذن او در مسبب خود اثر نمی گذارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۱

نکته دوم اینکه: مصائب عبارت است از حادثی که آدمی با آن مواجه بشود، و در آدمی آثار سوء و ناخوشایندی بجای گذارد، و اینکه گونه حوادث مانند حوادث خوب به اذن خدا می رسد، برای اینکه اذن خدای تعالی تمامی موثرها را فرا گرفته، هر اثری به اذن او از موثرش صادر می شود.

نکته سوم اینکه: این اذن، اذن تشریحی و لفظی یعنی حکم به جواز نیست، بلکه اذنی است تکوینی، پس اصحابه مصیبت همواره با

اذن خدا واقع می‌شود، هر چند که این مصیبت ظلمی باشد که از ظالمی به مظلومی برسد، و هر چند که ظلم از نظر تشریح ممنوع است، و شرع به آن اذن نداده است. و به همین جهت است که بعضی از مصائب را نباید تحمل کرد، و صبر در برابر آنها جائز نیست، بلکه واجب است آدمی در برابرش تا بتواند مقاومت کند، مثل ظلمهایی که به عرض و ناموس آدمی و یا جان آدمی متوجه می‌شود.

و از این جا روشن می‌شود که آن مصائب که قرآن مردم را به صبر در برابرش خوانده، مصائبی نیست که دستور مقاومت در برابرش را داده و از تحمل آن نهی فرموده، بلکه مصائبی است که خود انسان در آن اختیاری ندارد، نظیر مصائب عمومی عالمی، از قبیل مرگ و میرها و بیماریها، و اما مصائبی که اختیار انسان ها در آن مدخلیت دارد، از قبیل ظلمهایی که به نحوی با اختیار سر و کار دارد، در صورتی که به عرض و ناموس و جان آدمی متوجه شود، باید به مقدار توانایی در دفع آن کوشید.

مفاد جمله: ((و من یؤ من بالله یهد قلبه)) و رابطه بین اعتقاد به عمومیت علم و مشیت خدا با سکون و آرامش قلبی

((و من یومن بالله یهد قلبه)) - از ظاهر سیاق بر می‌آید که جمله ما اصاب من مصیبه الا باذن الله می‌خواهد بفرماید: خدای تعالی به حوادثی که برای انسان ناخوش آیند و مکروه است، هم علم دارد و هم مشیت، پس هیچ یک از این حوادث به آدمی نمی‌رسد، مگر بعد از علم خدا و مشیت او، پس هیچ سببی از اسباب طبیعی عالمی مستقل در تاثیر نیست، چون هر سببی که فرض کنی جزو نظام خلقت است که غیر از خالقش ربی ندارد، و هیچ حادثه و واقعه‌ای رخ نمی‌دهد مگر به علم و مشیت ربش، آنچه او بخواهد برسد ممکن نیست نرسد، و آنچه او نخواهد برسد ممکن نیست برسد.

و این حقیقتی است که قرآن کریم آن را به لسانی دیگر بیان نموده و فرموده: ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهن ان ذلک علی الله سیر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۲

پس خدای سبحان که رب العالمین است لازمه ربوبیت عامه اش این است که او به تنهایی مالک هر چیز باشد، و مالک حقیقی دیگری غیر او نباشد، و نظام جاری در عالم هستی مجموعی از انحای تصرفات او در خلقش می‌باشد، پس هیچ متحرکی و هیچ چیز ساکنی بدون اذن او حرکت و سکون ندارد، و هیچ صاحب فعلی و هیچ قابل فعلی جز با سابقه علم و مشیت او فاعلیت و قابلیت ندارد، و علم و مشیت او خطاء نمی‌کند، و قضایش ردخور ندارد.

پس اعتقاد به اینکه خدای تعالی الله یگانه است، اعتقادات مذکور را به دنبال دارد، و انسان را به آن حقایق رهنمون شده، قلب را آرامش می‌بخشد، به طوری که دیگر دچار اضطراب نمی‌شود، چون می‌داند اسباب ظاهری مستقل در پدید آوردن آن حوادث نیستند، زمام همه آنها به دست خدای حکیم است، که بدون مصلحت هیچ حادثه ناگواری پدید نمی‌آورد، و همین است معنای جمله ((و من یومن بالله یهد قلبه)).

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: معنای آن این است که هر کس به توحید خدا ایمان آورد و در برابر دستوراتش صبر کند، خدای تعالی قلبش را به گفتن ((انا لله و انا الیه راجعون)) هدایت می‌کند. ولی این وجه درست نیست، برای اینکه صبر را در معنای ایمان اخذ کرده.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که هر کس به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را به سوی آنچه که باید بکند هدایت می‌کند، در نتیجه در موارد ابتلا به گرفتاریها صبر می‌کند، و در موارد عطایا شکر می‌کند، و اگر ستمی به او برود طرف را می‌بخشد. و این وجه قریب به همان معنایی است که ما برای جمله کردیم.

((و الله بكل شیء علیم)) - جمله تاء کید استثنای گذشته است، ممکن هم هست اشاره باشد به آنچه آیه سوره حدید افاده می‌کرد، و می‌فرمود: ((ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهن)).

وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ

از ظاهر اینکه کلمه ((اطیعوا)) را دو بار آورد، و فرمود: ((اطیعوا الله و الرسول))، بر می آید که منظور از اطاعت خدا با اطاعت رسول دو چیز است، و با هم اختلاف دارند، و از این می فهمیم که مراد ((از اطاعت خدا)) منقاد شدن برای او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۳

در آنچه از شرایع دین که تشریح کرده، و پذیرفتن آن بدون چون و چرا است، و مراد ((از اطاعت رسول)) انقیاد و امتثال دستوراتی است که او به حسب ولایتی که بر امت دارد می دهد، ولایتی که خدا به او داده است.

و کلمه ((تولی)) در جمله ((فان تولیتهم فانما علی رسولنا البلاغ المبین))، به معنای اعراض، و کلمه ((بلاغ)) به معنای تبلیغ است. اطاعت رسول (ص) اطاعت خدا و نافرمانیش نافرمانی او است

و معنای جمله این است: که اگر شما از اطاعت خدا در آنچه از دین تشریح کرده، و یا از اطاعت رسول بدان جهت که ولی امر شما است در آنچه به شما دستور می دهد اعراض کنید، رسول ما نمی تواند شما را مجبور بر اطاعت کند، برای اینکه او مأمور به رفتار نشده بلکه تنها مأمور شده که رسالت خدا را به شما برساند، که رسانید.

از اینجا روشن می شود که آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) زاید بر احکام و شرایع قرآن دستور داده، چه اوامر و چه نواهی، رسالت خدای تعالی است، و در حقیقت اوامر و نواهی خدا را رسانده، و اطاعت مردم در آن اوامر و نواهی نیز مانند اطاعت اوامر و نواهی قرآن اطاعت خدا است، همچنان که اطلاق آیه زیر نیز بر این معنا دلالت می کند، چون می فرماید: ((و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله))، و ظاهرش این است که اطاعت رسول در آنچه امر و یا نهی می کند، به طور مطلق لازم است، چون آن جناب در آن اوامر و نواهی ماذون به اذن خدا، و اذن خدا در اطاعت رسول مستلزم علم و مشیت خدا به اطاعت اوست، و وقتی اطاعت اوامر و نواهی او را اراده کرده باشد، قهرا خود آن اوامر و نواهی را هم اراده کرده است، پس معلوم می شود امر و نهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از مصادیق امر و نهی خود خدا است، هر چند که در مورد غیر احکام و شرایعی باشد که خود خدا جعل کرده است.

و به خاطر همین که گفتیم برگشت اطاعت رسول به اطاعت خدای تعالی است، در آیه شریفه از غیبت به خطاب التفات شده با اینکه قبلا- خدا را غایب فرض کرده، فرموده بود: ((خدا را اطاعت کنید)) دنبالش خدا را متکلم به حساب آورده، می فرماید: ((رسول ما))، تا بفهماند گفته ها و دستورات رسول هم دستورات ما است، و مع ذلك در ضمن سخن تهدیدی هم کرده باشد، و به طور اشاره فهمانده باشد که نافرمانی او نافرمانی ما است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۴

بیان اینکه اطاعت یک نحوه عبودیت است و فقط باید از خدا و فرستاده اش اطاعت شود

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

این آیه در مقام بیان علت و وجوب اطاعت خداست، و علت اینکه چرا اطاعت رسول از مصادیق اطاعت خداست. توضیح اینکه اطاعت که عبارت است از گردن نهادن در برابر اوامر و نواهی مولی، خود یکی از شؤون عبودیت و بردگی برای مولی است، زیرا اگر مولی برده ای را مالک می شود، هیچ منظوری ندارد جز اینکه مالک اراده و عمل برده باشد، به طوری که برده اش اراده نکند مگر آنچه را که مولی اراده می کند و هیچ عملی را انجام ندهد مگر آنچه را که مولایش از او بخواهد انجام دهد، پس طاعت مولی نحوه ای از عبودیت عبد است، همچنان که در آیه زیر هم بدان اشاره نموده می فرماید: ((الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان)) با اینکه هیچ کس شیطان را به عنوان خدایی نپرستیده، پس منظور از پرستش شیطان همان اطاعت کردن اوست. پس معلوم شد اطاعت کردن یک مطیع از مطاع خود عبادت آن مطاع است، و چون به جز خدای عزوجل معبودی نیست، پس طاعتی جز برای خدا، و یا هر کسی که خدا اطاعتش را واجب کرده باشد صحیح نیست. در نتیجه معنای آیه مورد بحث چنین می شود: خدای سبحان را اطاعت کنید، زیرا به جز معبود کسی نباید اطاعت شود، و معبود به حق هم به جز خدا کسی نیست، پس بر



شما واجب است که او را عبادت کنید، و با اطاعت غیر او آن غیر را که یا شیطان است یا هوای نفس شریک خدا نسازید. و به این بیان روشن شد که چگونه جمله مورد بحث در مقام تعلیل است.

با آنچه که تا اینجا گفتیم وجه و نکته اینکه چرا نفرمود: ((لا رب غیره))، و خصوص الوهیت را انتخاب نمود نیز روشن می شود. ایمان به خدا و اطاعت او یک نوع توکل بر او است

((و علی الله فلیتوکل المومنون)) - این جمله معنای جمله قبلی را که می فرمود: ((الله لا اله الا هو)) تاء کید می کند. توضیح اینکه توکیل که با توکل از یک ماده مشتقند، به معنای آن است که انسان شخص غیر خودش را قائم مقام خود کند تا او امور انسان را اداره نماید، و لازمه این وکیل گیری این است که اراده وکیل قائم مقام اراده موکل، و فعل او فعل این باشد، و این به وجهی با معنای اطاعت منطبق است، چون مطیع هم اراده و عمل خود را تابع اراده و عمل مطاع می داند، و اراده مطاع قائم مقام اراده مطیع، و عمل مطیع متعلق اراده مطاع می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۵

گویی عمل از خود مطاع صادر شده، و بنابر این، اطاعت به وجهی به توکیل برگشت می کند، و توکیل به وجهی اطاعت است. پس اطاعت بنده از پروردگار خود این که اراده خود را تابع اراده پروردگارش کند، و عملی هم که می کند همین جنبه را داشته باشد. و به عبارتی دیگر بنده اراده خود را و آنچه را که متعلق اراده او است همه را فدای اراده و عمل پروردگارش نموده، و چنین ایثاری در راه او بکند.

پس اطاعت خدای تعالی در آنچه برای بندگانش تشریح کرده، و در متعلقات آن، خود نوعی از توکل بر خدا است، و چون اطاعت خدا برای هر خداشناس و مؤمن به خدا واجب است، پس توکل بر او نیز بر مؤمنین لازم است، و مؤمنین هم باید بر او توکل کنند و هم اطاعتش را گردن نهند، و اما کسی که او را نمی شناسد، و به او ایمان ندارد، اطاعت هم ندارد. پس از آنچه گذشت روشن شد که ایمان و عمل صالح نوعی از توکل بر خدا است.

مقصود از اینکه خطاب به مؤمنین فرمود: برخی از همسران و فرزندان دشمن شمایند، از آنان برحذر باشید و...  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ...

کلمه ((من)) در جمله ((من ازواجکم)) تبعیضی است، و معنای ((بعضی از همسران شما)) را می دهد، و سیاق خطاب به تعبیر ((یا ایها الذین امنوا)) و نیز وابسته کردن دشمنی همسران را به مؤمنین مجموعاً علت حکم را می رساند و می فهماند که بعضی از همسران مؤمنین که با آنان دشمنی می ورزند بدان علت می ورزند که شوهرانشان ایمان دارند، و عداوت به خاطر ایمان جز نمی تواند علت داشته باشد که این زنان بی ایمان می خواهند شوهران خود را از اصل ایمان، و یا از اعمال صالحه ای که مقتضای ایمان است، از قبیل انفاق در راه خدا و هجرت از دار الکفر، برگردانند و منصرف کنند، و شوهران زیر بار نمی روند، قهراً زنان با آنان دشمنی می کنند، و یا می خواهند کفر و معصیت های بزرگ از قبیل بخل و خودداری از انفاق در راه خدا را بر آنان تحمیل کنند، چون دوست می دارند شوهران بجای علاقه مندی به راه خدا و پیشرفت دین خدا و مواسات با بندگان خدا، به اولاد و همسران خود علاقه مند باشند، و برای تاءمین آسایش آنان به دزدی و غصب مال مردم دست بزنند.

پس خدای سبحان بعضی از فرزندان و همسران را دشمن مؤمنین شمرده، البته دشمن ایمان ایشان، و از این جهت که دشمن ایمان ایشانند شوهران و پدران را وادار می کنند دست از ایمان به خدا بردارند، و پاره ای اعمال صالحه را انجام ندهند، و یا بعضی از گناهان کبیره و مهلکه را مرتکب شوند، و چه بسا مؤمنین در بعضی از خواسته های زن و فرزند به خاطر محبتی که به آنان دارند اطاعتشان بکنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۶

و لذا در آیه شریفه می فرماید: از این گونه زنان و فرزندان حذر کنید، و رضای آنها را مقدم بر رضای خدا نگیرید.

((وان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان الله غفور رحیم)) - راغب در مفردات می گوید کلمه ((عفو)) به معنای قصد برای گرفتن

چیزی است، مثلاً- وقتی گفته می‌شود: ((عفاه))، و یا اعتفاه، معنایش این است که: قصد فلان چیز را کرد، در حالی که آنچه را نزد خود داشت، به دست گرفته بود - تا آنجا که می‌گوید - و چون گفته شود: ((عفوت عنه)) معنایش این است که من گناه او را زایل کردم و از او چشم پوشیدم. آنگاه می‌گوید: و کلمه ((صفح)) به معنای ترک ملامت است، و فرقی با عفو است که از عفو بلیغ‌تر است، و به همین جهت خدای تعالی در یک جمله هر دو را ذکر کرده و فرموده: ((فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی اللّهُ بامرہ))، چون گاهی می‌شود که انسان عفو می‌کند، ولی صفح نمی‌کند. و سپس گفته: و کلمه ((مغفرت)) که از ماده ((غفر)) است، به معنای آن است که جامه‌ای در تن کسی بیوشانی که تن او را از آلودگی نگه‌دارد، و از همین باب است که می‌بینی یکی به دیگری می‌گوید ((اغفر ثوبک فی الوعاء)) یعنی جامه‌ات را در خم رنگ بینداز و آن را رنگ کن تا چرک‌تاب شود، و دیرتر چرک را نشان دهد و غفران و مغفرت از ناحیه خدای تعالی به این است که بنده را از اینکه عذاب به او برسد حفظ فرماید و در قرآن فرموده: ((غفرانک ربنا))، و ((مغفره من ربکم))، و ((و من یغفر الذنوب الا اللّهُ)).

پس سه جمله ((تعفوا))، و ((تصفحوا)) و ((تغفروا)) می‌خواهند مؤمنین را تشویق کنند به اینکه اگر زن و فرزندان‌شان آثار دشمنی مذکور را از خود بروز دادند، صرف‌نظر کنند، و در عین حال بر حذر باشند که فریب آنان را نخورند.

((فان اللّهُ غفور رحیم)) - اگر منظور از مغفرت و رحمت مغفرت و رحمت خاصه الهی باشد آن مغفرت و رحمتی که تنها به مؤمنین می‌رسد به همانهایی که در آیه مورد بحث مخاطب به خطابهای ((تعفوا)) و ((تصفحوا)) و ((تغفروا)) هستند و معنا این باشد که اگر شما مؤمنین از خطا و دشمنی زنان و فرزندان خود چشم‌پوشی کنید، خدای تعالی هم با شما به مغفرت و رحمت خود معامله می‌کند، در این صورت جمله مورد بحث وعده جمیلی به مؤمنین است در برابر رفتار صالحی که کرده‌اند، همچنان که در آیه زیر همین وعده را به مؤمنین صاحب عفو و صفح داده می‌فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۷

((و لیعفوا و لیصفحوا الا تحبون ان یغفر اللّهُ لکم)).

و اگر منظور مغفرت و رحمت عام الهی باشد، بدون اینکه مقید به مورد خطاب باشد، در این صورت دیگر جمله مورد بحث وعده نخواهد بود، بلکه می‌خواهد بفرماید: اگر مؤمنین چنین کنند خود را به صفات خدا متصف و به اخلاق خدایی متخلق کرده‌اند، چون خدا هم غفور و رحیم است.

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

کلمه ((فتنه)) به معنای گرفتاریهایی است که جنبه آزمایش دارد، و آزمایش بودن اموال و فرزندان به خاطر این است که این دو نعمت دنیوی از زینت‌های جذاب زندگی دنیا است، نفس آدمی به سوی آن دو آن‌چنان جذب می‌شود که از نظر اهمیت همپایه آخرت و اطاعت پروردگارش قرار داده، رسماً در سر دو راهی قرار می‌گیرد، و بلکه جانب آن دو را می‌چرباند، و از آخرت غافل می‌شود، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((المال و البنون زینه الحیوه الدنیا)).

و تعبیر آیه مورد بحث کنایه از نهی است، می‌خواهد از غفلت از خدا به وسیله مال و اولاد نهی کند، و بفرماید: با شیفتگی در برابر مال و اولاد جانب خدا را رها نکنید، با اینکه نزد او اجر عظیم هست. معنای اینکه فرمود: ((فاتقوا اللّهُ ما استطعتم)) و جمع آن با آیه ((اتقوا اللّهُ حقتاته))

فَاتَّقُوا اللّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...

یعنی به مقدار استطاعتی که دارید از خدا پروا کنید - چون سیاق جمله سیاق دعوت و تشویق به اطاعت خدا و انفاق و مجاهده در راه او است - و جمله مورد بحث به خاطر حرف ((فاء)) تفریع شده بر جمله ((انما اموالکم...)) در نتیجه معنای آن چنین می‌شود که: به مقدار استطاعتتان از خدا بترسید و از ذره‌ای از آن مقدر را از تقوا و ترس خدا کوتاه نیابید. در نتیجه آیه شریفه همان مطلبی را می‌رساند که آیه شریفه ((اتقوا اللّهُ حق تقاته)) در مقام افاده آن است نه اینکه بخواهد بفرماید هر چه توانستید رعایت

تقوی را بکنید و هر مقدار که نتوانستید تقوی را رها کنید چون خدای تعالی به حکم آیه ((و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)) به بیش از مقدار طاقت از ما نخواستہ آری هر چند این معنا در جای خود صحیح است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۸ لیکن آیه مورد بحث ناظر به آن نیست. از آنچه گذشت دو نکته روشن گردید.

نکته اول اینکه: میان آیه ((فاتقوا الله ما استطعتم و آیه اتقوا الله حق تقاته)) هیچ منافاتی نیست، و اختلافی که بین آن دو هست چیزی نظیر اختلاف به مقدار و کیفیت است، در جمله اولی دستور می دهد تقوای شما همه مواردی را که در سعه و قدرت شما است فرا بگیرد، و در دومی دستور می دهد تقوای شما در همه موارد متصف به حقیقت باشد، تقوای صوری و ظاهری نباشد، اولی راجع به کمیت و مقدار تقوا است، دومی مربوط به کیفیت آن است.

نکته دوم اینکه: سخن بعضی از مفسرین که گفته اند: جمله ((فاتقوا الله ما استطعتم)) ناسخ جمله ((اتقوا الله حق تقاته)) است، سخن درستی نیست، و فسادش روشن گردید.

((و اسمعوا و اطیعوا و انفقوا خیرا لانفسکم)) - قسمت از آیه جمله ((فاتقوا الله ما استطعتم)) را تاء کید می کند، و کلمه ((سمع)) معنای استجاب و قبول پیشنهاد و دعوت است، که مربوط به مقام التزام قلبی است، به خلاف طاعت که انقیاد در مقام عمل است، معنای جمله: ((وانفقوا خیرا لانفسکم)) و وجه منصوب بودن کلمه ((خیرا))

و کلمه ((انفاق)) به معنای بذل مال در راه خدا است (نه هر بذلی دیگر)، و کلمه ((خیرا)) اگر منصوب آمده به گفته صاحب کشف به خاطر عاملی است که حذف شده، و تقدیر آن و ((انفقوا)) و ((امنوا خیرا لانفسکم)) - انفاق کنید و ایمان آورید به چیزی که برای خودتان خیر است)) می باشد. احتمال هم دارد کلمه ((انفقوا)) در عین دلالت بر انفاق، متضمن معنای قدموا و یا نظیر آن هم باشد، و معنا چنین باشد ((و انفقوا خیرا لانفسکم - انفاق کنید و با انفاق خیری را برای خود از پیش بفرستید)) که در عبارت داخل گیومه کلمه ((انفاق)) متضمن معنای از پیش بفرستید شده، شما می توانید چیز دیگری را فرض کنید که مقام آیه بر آن دلالت کند.

و اگر فرمود: ((لانفسکم)) و نفرمود: ((لکم))، برای این بود که مؤمنین را بیشتر خوشدل سازد، و بفهماند اگر انفاق کنید خیرش مال شما است، و به جز خود شما کسی از آن بهره مند نمی شود، چون انفاق دست و دل شما را باز می کند، و در هنگام رفع نیازه ای جامعه خود دست و دلتان نمی لرزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۱۹

((و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون)) - تفسیر این جمله در تفسیر سوره حشر گذشت.

إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ

منظور از ((اقراض خدای تعالی)) انفاق در راه خدا است، و اگر این عمل را قرض دادن به خدا، و آن مال انفاق شده را قرض حسن خوانده، به این منظور بوده که مسلمین را به انفاق ترغیب کرده باشد.

جمله ((یضاعفه لکم و یغفر لکم)) اشاره است به حسن جزایی که خدای تعالی در دنیا و آخرت به انفاق گران می دهد، و اسمهای ((شکور))، ((حلیم))، ((عالم غیب و شهادت))، ((عزیز)) و ((حکیم)) پنج نام از اسمای حسنی الهی هستند، که شرحش و وجه مناسبتش با سمع و طاعت و انفاق که در آیه بدان سفارش شده است روشن است.

بحث روایتی

روایتی درباره دشمن بودن بعضی از همسران و فرزندان مؤمنین و نزول آیه: ((ان من ازواجکم و اولادکم عدوا لکم...)) در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که در ذیل آیه ((ان من ازواجکم و اولادکم عدوا لکم فاحذروهم)) فرموده: این آیه راجع به مسلمانانی است که وقتی می خواستند از وطن کافر نشین خود به دار هجرت مهاجرت کنند،

زن و فرزندشان دست به دامانشان انداخته ، از رفتن بازیشان می داشتند، و می گفتند: تو را به خدا سوگند می دهیم که از ما دست بردار که بعد از رفتنت از بین خواهیم رفت ، بعضی از مسلمانان تسلیم خواسته زن و فرزند خود می شدند، و در دار الکفر می ماندند، و آیه شریفه آنان را از چنین زن و فرزندان بر حذر داشته ، از اطاعت آنان نهی می فرماید، بعضی دیگر از مسلمانان تسلیم نمی شدند، و راه خدا را پیش گرفته از زن و فرزند دست برد می داشتند، و می گفتند: به خدا سوگند اگر شما با من هجرت نکنید، و خدای تعالی روزی بین من و شما در دار الهجره جمع کرد، دیگر کاری به کارتان نخواهم داشت ، و تا ابد سودی به شما نخواهم رساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۰

ولی خدای تعالی دستور داد بعد از آنکه در دار هجرت به زن و فرزند خود رسیدند از سوگند خود صرفنظر نموده ، به بهترین وجهی با آنان برخورد نمایند، و صله رحم را رعایت کنند.  
(و ان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان الله غفور رحیم .

مؤلف : این معنا در الدر المنثور هم از عده ای از صاحبان کتب حدیث از ابن عباس روایت شده .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عباد بن صامت و عبدالله بن ابی اوفی ، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده اند که در تفسیر جمله ((انما اموالکم و اولادکم)) فرموده اند: برای هر امتی ، فتنه ای است ، و فتنه امت من که به وسیله آن آزمایش می شوند مال است .

مؤلف : نظیر این روایت را نیز از ابن مردویه از کعب بن عیاض از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده .

اشکال وارد بر چند روایت حاکی از اینکه پیامبر (ص) راجع به حب خود حسنین را آیه ((انما اموالکم و اولادکم فتنه)) را قرائت نموده است

و باز در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه ، احمد، ابو داوود، ترمذی ، نسائی ، ابن ماجه ، حاکم و ابن مردویه ، همگی از برید روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مشغول خطابه بود که حسن و حسین با پیراهنی قرمز وارد شدند، و (به طرف آن جناب) می رفتند و می افتادند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از منبر پایین آمد و هر دو را بغل کرد یکی را به این طرف و یکی را به آن طرف و به منبر بالا-رفت ، و سپس فرمود: خدای تعالی درست فرموده : ((انما اموالکم و اولادکم فتنه))، من وقتی چشمم به این دو پسر افتاد که می آیند و می افتند، نتوانستم طاقت بیاورم ، و کلامم را قطع نکنم ، بناچار برای گرفتن آن دو پایین آمدم .

مؤلف : این روایت بی اشکال نیست ، برای اینکه درست است که اموال و اولاد فتنه است ، اما نه حتی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ، که سید انبیا و سرآمد مخلصین و معصوم و مؤید به روح القدس است .

روایت دیگری هست که لحنش از این هم شنیع تر است ، و آن روایتی است که باز الدر المنثور از ابن مردویه ، از عبدالله عمر، نقل کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حالی که داشت بالای منبر برای مردم ایراد خطبه می کرد چشمش به حسین بن علی افتاد که داشت می آمد، پا بر دامن خود نهاد و افتاد و گریه کرد، ناگزیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از منبر پایین آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۱

مردم چنین دیدند، دویدند و حسین را برداشتند، و او را دست به دست گردانیده تا به رسول خدا رسانند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آنگاه فرمود: خدا شیطان را بکشد که فرزند چه فتنه ای است ، به آن خدایی که جانم به دست اوست ، من متوجه نشدم که از منبر پایین آمده ام .

نظیر این روایت در شناعة لحن روایتی است که از ابن منذر، از یحیی بن ابی کثیر نقل شده که گفت : وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) صدای گریه حسن و حسین را شنید، فرمود: اولاد فتنه است ، برای گریه این دو کودک آن چنان مرابی خود کرد

که برخاستم در حالی که عقل از من سلب شده بود. بنابر این یا باید این روایات را طرد نموده قبولش نکرد، و یا آنکه تاءویل و توجیهش کرد.

روایتی در ذیل آیه ((اتقوا الله حق تقاته)) و ((انقوا الله ما استطعتم)) و روایتی درباره بخل ورزیدن

و در تفسیر برهان از ابن شهر اشوب از تفسیر و کعب روایت شده که گفت: سفیان بن مره همدانی از عبد خیر برایمان نقل کرد که گفته بود، من از علی بن ابی طالب از این کلام خدای تعالی پرسیدم که می فرماید: ((اتقوا الله حق تقاته))، فرمود: به خدا سوگند غیر از اهل بیت کسی به این دستور عمل نکرده، این ماییم که همواره به یاد خداییم، و هرگز فراموشش نمی کنیم، و ماییم که شکرش را به جای آورده، هرگز کفرانش نمی کنیم، و ماییم که او را اطاعت نموده، هرگز نافرمانیش نکرده ایم. و چون این آیه نازل شد اصحاب گفتند ما توانایی چنین تقوایی را نداریم، خدای تعالی آیه ((فاتقوا الله ما استطعتم)) را نازل فرمود، (تا آخر حدیث).

و در تفسیر قمی آمده که پدرم از فضل بن ابی مره برایم حدیث کرد که: من امام صادق (علیه السلام) را دیدم که از اول شب تا صبح طواف می کرد و می گفت: بارالها مرا از شر بخل نفسم ننگه مدار. عرضه داشتم: فدایت شوم من امشب از شما به غیر از این دعا را نشنیدم. فرمود: چه بلایی بالاتر از بخل نفس سراغ داری؟ خدای تعالی می فرماید: ((و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون)).

## الطلاق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۲

سوره طلاق

آیات ۷-۱، سوره طلاق

سوره طلاق مدنی است و دوازده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا- أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَتَلْمِزَ حُدُودَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا- تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا(۱) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا(۲) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِّغَ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا(۳) وَالنِّسَاءُ يَتَسَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نُسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالنِّسَاءُ لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا(۴) ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا(۵) أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا- تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَى حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَرَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمُّوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى(۶) لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا(۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۱۹ صفحه ۵۲۳

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر. ای نبی اسلام! تو و امت وقتی وقتی زنان را طلاق می دهید در زمان عده طلاق دهید (زمانی که از عادت ماهانه پاک شده و با همسرشان نزدیکی نکرده باشند) و حساب عده را نگه دارید و از خدا، پروردگارتان بترسید، آنان را از خانه هایشان بیرون نکنید خودشان هم بیرون نشوند مگر اینکه گناهی علنی مرتکب شوند که در این صورت می توانید بیرونشان

کنید. و اینها همه حدود خدا است و کسی که از حدود خدا تجاوز کند به نفس خود ستم کرده تو چه می دانی شاید خدا بعد از طلاق و قبل از سر آمدن عده حادثه ای پدید آورد و شوهر به همسرش برگردد (۱). پس وقتی به اواخر عده رسیدند یا این است که به خوبی و خوشی آنان را نگاه می دارید و یا به خوبی و خوشی از آنان جدا می شوید و در هر حال دو نفر از مردم خود را که معروف به عدالت باشند شاهد بگیرید و شاهد هم برای خدا اقامه شهادت کند، اینها که به شما گفته شد اندرزهایی است که افرادی از آن موعظه می شوند که به خدا و روز جزا ایمان دارند و کسی که از خدا بترسد خدا برایش راه نجاتی از گرفتاریها قرار می دهد (۲). و از مسیری که خود او هم احتمالش را ندهد رزقش می دهد و کسی که بر خدا توکل کند خدا همه کاره اش می شود که خدا دستور خود را به انجام می رساند و خدا برای هر چیزی اندازه‌های قرار داده (۳). و از زنان شما آن زنانی که حیض نمی بینند اگر به شک افتادید که از پیری است و یا به خاطر عارضه ای است که عده طلاقشان سه ماه است. و همچون آنهایی که از اول حیض ندیدند. و اما زنان آبستن عده طلاقشان این است که فرزند خود را بزنند. و هر کس از خدا بترسد خدا امور دنیا و آخرتش را آسان می سازد (۴). این امر خدا است که خدا آن را به سویتان نازل کرده و کسی که از خدا بترسد خدا گناهانش را تکفیر و اجرش را عظیم می کند (۵). زنان طلاقی خود را در همان منزلی که بر حسب توانایی خود می نشینید سکنی دهید و به ایشان به منظور تنگنا نهادن ضرر نرسانید و اگر دارای حملند نفقه شان را بدهید تا حمل خود را بزنند حال اگر بچه شما را شیر دادند اجرتشان را بدهید و با یکدیگر به خوبی و خوشی مشورت کنید و اگر درباره اجرت سخت گیری کردید زنی دیگر آن کودک را شیر دهد (۶). و باید مرد توانگر بقدر توانگریش و مرد فقیر بقدر توانائیش و خلاصه هر کس از آنچه خدایش داده انفاق کند که خدا هیچ کس را تکلیف نمی کند مگر به مقدار قدرتی که به او داده و خدا بعد از هر سختی گشایشی قرار می دهد (۷). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۴

#### بیان آیات

این سوره مشتمل بر بیان کلیاتی از احکام طلاق است، و به دنبال آن مقداری اندرز و تهدید و بشارت، و این سوره به شهادت سیاقش در مدینه نازل شده.

#### بیان آیات

راجع به حکم طلاق، عده، رجوع و....

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ...

در آغاز سوره نخست خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می کند، چون او است که به سوی امت فرستاده شده و پیشوای امت است، پس می شود مطالب مربوط به همه امت را به شخص او خطاب کرد، و این گونه خطابها در استعمال شایع است، خطاب ی است مخصوص بزرگ قوم، و مقدم بر همه آنان، ولی منظور عموم پیروان و زیردستان او است، پس دیگر وجه و دلیلی ندارد که مثل بعضی از مفسرین بگوییم تقدیر آیه ((یا ایها النبی قل لامتک اذا طلقتم النساء)) است، یعنی ای پیامبر به امت بگو که وقتی زنان را طلاق دادید چنین و چنان کنید.

و معنای اینکه فرموده: ((و چون زنان را طلاق دادید با عده طلاق دهید)) این است که چون خواستید طلاق بدهید و نزدیک شد کار را انجام دهید چنین و چنان کنید، چون معنا ندارد که بعد از طلاق دادن دوباره طلاق دهند، پس در حقیقت این تعبیر نظیر تعبیر در آیه زیر است که می فرماید: ((اذقتم الی الصلوه فاعسلوا))، یعنی چون خواستید به نماز بایستید چنین کنید.

و ((عده)) عبارت از این است که زن در آن مدت از ازدواج جدید، خودداری کند، تا آن مدت که شرع معین کرده تمام شود، و مراد از ((طلاق دادن برای عده)) طلاق دادن برای زمان عده است، به طوری که زمان عده را از روز وقوع طلاق حساب کنند، و این بدین صورت می شود که طلاق در طهری واقع شود که در آن طهر عمل جنسی انجام نشده باشد، از آن تاریخ حساب عده را



نگه می‌دارد تا سه بار حیض دیدن و پاک شدن، که بعد از آن می‌تواند شوهر کند.

((و احصوا العده)) - یعنی عدد حیض‌ها و پاک شدن‌ها را که معیار عده است بشمارید و حسابش را داشته باشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۵

و منظور از این دستور نگه‌داری زن است، چون زن در این مدت حق نفقه و سکنی را دارد، و همسرش باید مخارجش را بدهد، و نمی‌تواند از خانه بیرونش کند، البته حقی هم شوهر به او دارد، و آن این است که می‌تواند به طلاق خود رجوع نموده، زندگی با او راز سر گیرد.

((و اتقوا الله ربکم لا- تخرجوهن من بیوتهن)) - ظاهر سیاق این است که جمله ((بیرونشان نکنید))، بدل باشد ((از جمله از خدا پروردگارتان بترسید)) و خاصیت این بدل آوردن تاء کید نهی در جمله ((بیرونشان نکنید)) است، و منظور از ((من بیوتهن - از خانه هایشان)) همان خانه‌هایی است که زنان قبل از طلاق در آن سکنی داشتند، و به همین جهت فرموده: ((خانه هایشان)) با اینکه خانه مال شوهر است.

و جمله ((و لا یخرجن)) نهی از بیرون رفتن خود زنان از خانه است، همچنان که جمله قبلی نهی شوهران بود از بیرون کردن آنان. ((الا- ان یاتین بفاحشه مبینه)) - یعنی مگر آنکه گناهی ظاهر و فاش از قبیل زنا و یا ناسزا و یا اذیت اهل خانه مرتکب شوند، همچنان که در روایات وارد از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده که فاحشه عبارت از گناهان مذکور است. ((و تلک حدود الله و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه)) - یعنی هر کس از احکامی که برای طلاق ذکر شده که حدود خدا است تجاوز کند، چنین و چنان می‌شود، آری تمامی احکام الهی حدود اعمال بندگان است، و کسی که از آن احکام تجاوز کند در حقیقت از حدود خدا تجاوز کرده و آن را رعایت ننموده، و کسی که چنین کند یعنی نافرمانی پروردگار خود کند، به خود ستم کرده است.

((لا تدری لعل الله یحدث بعد ذلک امرا)) - یعنی تو نمی‌دانی، چه بسا خدای تعالی بعد از این امری پدید آورد، یعنی امری که وضع این زن و شوهر را عوض کند، و رای شوهر در طلاق همسرش عوض شده، به آشتی با وی متمایل گردد، چون زمام دلها به دست خداست، ممکن است محبت همسرش در دلش پیدا شود، و به زندگی قبلی خود برگردد.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ... وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ

مراد از ((بلوغ اجل زنان)) این است که به آخر زمان عده نزدیک و مشرف شوند، نه اینکه به کلی عده شان سر آید، چون اگر عده سر بیاید دیگر جمله ((فامسکوهن)) معنا نخواهد داشت، زیرا منظور از این جمله همان رجوع است که بعد از عده دیگر رجوعی نیست و منظور از جمله ((فارقوهن)) این است که در این چند روزه آخر عده رجوع نکند، تا عده سر آید و جدایی به کلی حاصل گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۶

و مراد از اینکه فرمود: ((امساک و نگهداری زن به طور معروف باشد))، این است که اگر شوهر خواست برگردد، و از جدایی با زن صرف نظر کند، باید که از آن به بعد با او نیکوکاری نموده، حقوقی را که خدا برای زن بر مرد واجب کرده رعایت نماید. و مراد از ((مفارقت به نحو معروف)) هم این است که حقوق شرعی زن را احترام بگذارد. پس تقدیر کلام چنین می‌شود ((فامسکوهن بمعروف من الشرع او فارقوهن بمعروف من الشرع)).

((و اشهدوا ذوی عدل منکم)) - یعنی دو نفر مرد عادل از خودتان شاهد بر طلاق بگیرید. و توضیح معنای عدالت در تفسیر سوره بقره گذشت.

((و اقیموا الشهاده لله)) - توضیح جمله نیز در سوره بقره بیان شد.

((ذلکم یوعظ به من کان یومن بالله و الیوم الآخر)) - کلمه ((ذلک)) اشاره به مطالب قبل است، می‌فرماید: این امر به تقوا و پرهیز

از خدا، و اقامه شهادت برای خدا، و این نهی از تعدی درباره حدود الهی که گفتیم چنین و چنان است. ممکن هم هست بگوییم اشاره است به همه مطالب گذشته، چه احکامی که بیان شد، و چه امر به تقوی و به اخلاص در شهادت و نهی از تعدی در حدود خدا، می فرماید: همه اینها مطالبی است که مؤمنین به وسیله آن‌ها موعظه می شوند، به حق رکون نموده از باطل دل کنده می شوند، و این تعبیر در عین حال اشاره ای هم به این معنا دارد که اعراض از این احکام، و یا تغییر دادن آن خارج شدن از ایمان است.

معنای جملات آیه شریفه: ((وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا...)) با توجه به سیاق و موضوع آن  
 وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا... قَدْرًا

می فرماید: ((وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ)) و هر کس از محرمات الهی به خاطر خدا و ترس از او بپرهیزد، و حدود او را نشکند، و حرمت شرایعش را هتک ننموده، به آن عمل کند ((یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا)) خدای تعالی برایش راه نجاتی از تنگنای مشکلات زندگی فراهم می کند، چون شریعت او فطری است، و خدای تعالی بشر را به وسیله آن شرایع به چیزی دعوت می کند که فطرت خود او اقتضای آن را دارد، و حاجت فطرتش را بر می آورد، و سعادت دنیایی و آخرتیش را تاءمین می کند، و از همسر و مال و هر چیز دیگری که مایه خوشی زندگی او و پاکی حیاتش باشد، از راهی که خود او احتمالش را هم ندهد و توقعش را نداشته باشد روزی می فرماید، پس این ترس را به خود راه ندهد که اگر از خدا بترسد و حدود او را محترم بشمارد و به این جهت از آن محرمات کام نگیرد، خوشی زندگیش تاءمین نشود، و به تنگی معیشت دچار گردد، نه، اینطور نیست، برای اینکه رزق از ناحیه خدای تعالی ضمانت شده و خدا قادر است که از عهده ضم انت خود بر آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۷

((وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)) - و کسی که بر خدا توکل کند، از نفس و هواهای آن، و فرمانهایی که می دهد، خود را کنار بکشد و اراده خدای سبحان را بر اراده خود مقدم بدارد، و عملی را که خدا از او می خواهد بر عملی که خودش دوست دارد ترجیح بدهد، و به عبارتی دیگر به دین خدا متدین شود و به احکام او عمل کند.

((فَهُوَ حَسْبُهُ)) - چنین کسی خدا کافی و کفیل او خواهد بود، و آن وقت آنچه را که او آرزو کند، خدای تعالی هم همان را برایش می خواهد، البته آنچه را که او به مقتضای فطرتش مایه خوشی زندگی و سعادت خود تشخیص می دهد، نه آنچه را که واهمه کاذبش سعادت و خوشی می داند.

و اینکه فرمود: خدا کافی و کفیل او است، علتش این که خدای تعالی آخرین سبب است، که تمامی سبب‌ها بدو منتهی می شود، در نتیجه وقتی او چیزی را اراده کند بجا می آورد و به خواسته خود می رسد، بدون اراده اش دگرگونی پذیرد، او است که می گوید: ((مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ))، و چیزی بین او و خواسته اش حائل نمی گردد، چون او است که می گوید: ((وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ))، و اما سایر اسباب که انسان‌ها در رفع حوائج خود متوسل بدانها می شوند، سببیت خود را از ناحیه خدا مالکنند، و آن مقدار را مالکنند که او به آنها داده، و هر صاحب قدرتی آن مقدار قدرت دارد که به آن داده، در نتیجه در مقام فعل آن مقدار می تواند عمل کند که او اجازه اش داده باشد.

پس تنها خدا برای هر کس که بر او توکل کند کافی است، و هیچ سبب دیگر چنین نیست، ((ان الله بالغ امره)) خدا به هر چه بخواهد می رسد، او است که فرموده: ((انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون))، و نیز فرموده: ((قد جعل الله لكل شيء قدرا)) پس هیچ چیز نیست مگر آنکه قدری معین و حدی محدود دارد، و خدای سبحان موجودی است که هیچ حدی او را تحدید نمی کند، و هیچ چیزی به او احاطه نمی یابد، و او خودش محیط به هر چیز است.

شرح مفاد آیه کریمه فوق

این معنای آیه بود، از نظر اینکه در بین آیات طلاق واقع شده و با مورد طلاق منطبق می شود، و اما اگر از سیاق و مورد صرف نظر

کنیم ، و اطلاق خود آیه را در نظر بگیریم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۸

جمله ((و من یتق الله يجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب)) این مفاد را به دست می دهد که هر کس از خدا بترسد و به حقیقت معنای کلمه پروا داشته باشد - که البته چنین تقوایی حاصل نمی شود مگر با معرفت نسبت به خدا و اسما و صفات او - سپس به خاطر رعایت جانب او از محرمات و ترک واجبات - که لازمه آن است که اراده نکند مگر فعل و ترکی را که او اراده کرده باشد، و لازمه این هم آن است که اراده اش در اراده خدای تعالی مستهلک شده باشد - چنین کسی هیچ عملی انجام نمی دهد مگر از اراده ای از خدا.

لازمه این نیز آن است که خود را و متعلقات خود از مشخصات و افعالش را ملک خدای تعالی بداند، آن هم ملک طلق او، و او را مالک علی الاطلاق خود بداند، مالکی که به هرخواهد می تواند در ملکش تصرف کند، و این ملکیت همان ولایت خدایی است که خدا با آن ولایت متولی امر بنده اش می باشد، پس برای بنده از ملک حقیقی چیزی باقی نمی ماند مگر آنچه که خدای سبحان تملیکش کرده باشد، تازه همان را هم که او دارد باز به ملکیت خدا باقی است ، و ملک همه اش از خدای عزوجل است .

اینجاست که خدای تعالی چنین بنده ای را به حکم ((و یجعل له مخرجا)) از تنگنای و هم و زندان شرک نجات می دهد، دیگر به اسباب ظاهری دل بسته نیست و به حکم ((و یرزقه من حیث لا یحتسب)) از جایی که او احتمالش را هم ندهد رزق مادی و معنویش را فراهم می کند، اما رزق مادیش را بدون پیش بینی خود او می رساند، برای اینکه او قبل از رسیدن به چنین توکلی رزق خود را حاصل دسترنج خود و اثر اسباب ظاهری می دانست ، همان اسب ابی که دل به آن بسته بود، و از آن اسباب هم که بسیار زیادند جز به اندکی اطلاع نداشت ، و مثلش مثل کسی بود که در شبی بس ظلمانی نور بسیار ضعیفی پیش پایش را روشن کرده باشد، و از ماورای آن فضای اندک بی خبر باشد، و لیکن خدای سبحان از همه اسباب خبر دارد، و او است که اسباب و مسببات را پشت سر هم می چیند، و هر طوری که بخواهد نظام می بخشد، و به هر یک از آن اسباب بخواهد اجازه تاثیر می دهد تاثیری که خود بنده چنان تاثیری برای آن سراغ نداشته .

و اما رزق معنویش را - که رزق حقیقی هم همانست ، چون مایه حیات جان انسانی است ، و رزقی است فنا ناپذیر - بدون پیش بینی خود او می رساند، دلیلش این است که انسان نه از چنین رزقی آگهی دارد و نه می داند که از چه راهی به وی می رسد. توکل واقعی بر خداوند تنها نصیب صالحین از امت اسلام می شود

و کوتاه سخن اینکه : خدای سبحان که ولی و عهده دار سرپرستی بنده متوکل خویش است ، او را از پرتگاه هلاکت بیرون می

کشد، و از طریقی که خود او پیش بینی آن را نمی کند، روزی می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۲۹

و چنین بنده ای به خاطر اینکه بر خدای تعالی توکل کرده ، و همه امور خود را به او واگذار نموده ، هیچ چیز از کمال و از نعمت هایی را که قدرت به دست آوردن آن را در خود می بیند از دست نمی دهد، خلاصه آنچه را که امیدوار بود به وسیله سعی و کوشش خود به دست آورد همان را خدای تعالی برایش فراهم می کند، برای اینکه او به وی توکل کرد، و کسی که بر خدا توکل کند، خدا همه کاره او می شود، و هیچ سبب از اسباب ظاهری اینطور نیست ، برای اینکه هر سببی را که در نظر بگیری یکبار کارگر می افتد بار دیگر نمی افتد، ولی خدای تعالی این طور نیست ، ((ان الله بالغ امره))، چون خدا به کار خود می رسد و تمامی امور در حیطة قدرت خدای تعالی است ((قد جعل الله لكل شیء قدرا)) و وقتی حدود و اندازه هر موجودی را خدای تعالی معین می کند، بنده متوکل هم یکی از موجودات است ، او نیز از تحت قدرت خدا خارج نیست ، پس اندازه ها و حدود او نیز به دست خدا است .

و چنین مقامی تنها نصیب صالحین از اولیای این امت می شود، و اما افراد پایین تر افراد متوسط از اهل تقوی که درجات پایین تری از حیث معرفت و عمل دارند، از موهبت ولایت خدایی هم آن مقداری برخوردارند که با اخلاص ایمان و اعمال صالحشان مطابقت

دارد، و چنان نیست که هیچ بهره‌ای از این موهبت نداشته باشند، چگونه محروم باشند با اینکه خدای فرموده: ((وَاللَّهُ وَلِي الْمُؤْمِنِينَ)) و جای دیگر به طور مطلق فرموده: ((وَاللَّهُ وَلِي الْمُتَّقِينَ)).

آری همین که به دین حق متدین هستند، و این سنت حیات را پذیرفته، ورود و خروجشان در امور ناشی از اراده خدای تعالی است، خود تقوی الله و توکل بر او است، برای اینکه این گونه افراد مؤمن و متقی اراده خدای تعالی را در جای اراده خودشان قرار داده‌اند، در نتیجه به همان مقدار از سعادت زندگی برخوردار می‌شوند، و خدای تعالی برایشان از هر ناملایمی مخرجی قرار می‌دهد، و از جایی که خود آنان به فکرشان نرسد روزیشان می‌دهد، و پروردگارش کافی ایشان است، و او به کار خود می‌رسد و اراده خود را به کرسی می‌نشانند، و چگونه چنین نباشد با اینکه او است که برای هر چیزی قدر و مقداری معین کرده است.

و این مؤمنین از محرومیت از سعادت هم آن مقدار سهم دارند که شرک در ایمان و عملشان رخنه کرده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۰

و رخنه هم می‌کند، چون همانطور که در بالا- گفتیم غیر از صالحان از اولیای خدا، آنها که از رتبه پایین ترند از شرک خالی نیستند، همچنان که فرمود: ((وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)) و از سوی دیگر به طور مطلق فرموده: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ الْإِشْرَاقَ))

و نیز فرموده: ((وَأَنِي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا))، یعنی هر کسی که از شرک توبه کند، و باز به طور مطلق فرموده: ((وَأَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)).

پس مؤمن به هیچ درجه از درجات ولایت الله بالا نمی‌رود مگر با توبه از شرک خفی که هر مرحله از آن پایین تر از درجه ولایت آن مرحله است.

آیه مورد بحث از آیات برجسته قرآن است، و مفسرین درباره جمله جمله آن سخنانی پراکنده دارند، که از نقلش صرف نظر می‌کنیم. مدت عده طلاق

وَالَّتِي يَسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نُسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ...

کلمه ((ارتیاب)) که مصدر فعل ((ارتبتم)) است به معنای شک و تردید، و در خصوص آیه منظور شک در یائسه شدن است، چون ممکن است زنی حیض نبیند، ولی شک داشته باشد که حیض ندیدنش به خاطر کبر سن است، یا به خاطر عارضه‌ای مزاجی است. پس معنای آیه این است که آن زنانی که از حیض یائسه می‌شوند، اگر در علت یائسه شدنشان شک داشتید که آیا به خاطر رسیدن به حد یائسگی است، یا به خاطر عارضه مزاجی است در صورتی که طلاقشان دادید باید سه ماه عده نگه‌دارند.

((وَاللَّائِي لَمْ يَحْضْنَ)) - این جمله عطف است بر جمله ((وَاللَّائِي يَسْنَ ...))، و معنایش این است که زنانی که در سن حیض دیدن حیض ندیدند نیز عده طلاقشان سه ماه است.

((وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)) - یعنی منتهای زمان عده زنانی که آبستن هستند و طلاق گرفته‌اند، روزی است که وضع حمل کرده باشند.

((وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا)) - یعنی کسی که از خدا بترسد، خدای تعالی برایش آسانی قرار می‌دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۱

یعنی شاداید و مشقت‌هایی را که برایش پیش می‌آید آسان می‌سازد. و بعضی گفته‌اند: معنایش این است که امور دنیا و آخرت را برایش آسان نموده، یا فرجی دنیایی برایش می‌فرستد، و یا عوضی آخرتی به او می‌دهد.

ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ ...

یعنی آنچه خدای تعالی در آیات قبلی بیان کرد احکامی است که او به سوی شما نازل کرد، و در اینکه فرمود: ((وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا))

یکفر عنه سیئاته و يعظم له اجرا)) دلالتی هست بر اینکه پیروی اوامر خدا خود مرحله ای است از تقوی، مانند اجتناب از محرمات که آن هم مرحله ای دیگر از تقوی است، و شاید این دلالت برای آن باشد که امتثال اوامر هم ملازم با اجتناب از حرام است، و آن حرام عبارت است از ترک امتثال.

و معنای ((تکفیر سیئات)) پوشاندن آن به وسیله مغفرت است، و مراد از سیئات گناهان صغیره است، در نتیجه تقوی تنها برای گناهان کبیره باقی می ماند، و مجموع جمله ((و من یتق الله یکفر عنه سیئاته و يعظم له اجرا)) در معنای آیه شریفه زیر می باشد که فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریم))، و از این دو آیه شریفه بر می آید که مراد معصوم (علیه السلام) هم که در تعریف تقوی فرمود: ((عبارت است از ورع از محارم خدا)) همان گناهان کبیره است.

و نیز بر می آید که مخالفت با احکامی که خدای تعالی درباره طلاق و عده نازل فرموده از گناهان کبیره است چون تقوایی که در آیه شریفه ذکر شده مشتمل بر مسائل مذکور نیز می شود، و ممکن نیست که مسائل خود آیه را شامل نگردد، پس مخالفت مذکور جزو سیئات قابل تکفیر نیست، و گرنه نظم و معنای آیه مختل می شود.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مَنْ وُجِدَ كُمْ ...

راغب در مفردات می گوید: کلمه ((من وجدکم)) به معنای تمکن و مقدار توانگریتان است، چون غنی را ((وجدان)) و ((جده)) می خوانند، و بعضی قرائت کلمه ((وجد)) را هم به فتحه و او حکایت کرده اند هم به ضمه و هم به کسره.

ضمیر ((هن)) به مطلقات، یعنی زنان طلاق بر می گردد، و این معنا را سیاق تاءید می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه

۵۳۲

و معنای آیه این که زنانی را که طلاق داده اید باید در همان مسکن که خودتان ساکنید سکنی بدهید، البته هر کس به مقدار وجدش، آن کس که توانگر است به قدر توانگریش، و آنکه فقیر است باز به مقدار توانائیش.

((و لا تضاروهن لتضيقوا عليهن)) - یعنی حق ندارید ضرری متوجه آنان کنید تا ماندن در آن سکنی برایشان دشوار شود، و از نظر لباس و نفقه در مضیقه شان قرار دهید.

تکلیف بچه شیرخوار زن مطلقه

((و ان کن اولات حمل فانفقوا عليهن حتی یضعن حملهن)) - معنای این قسمت از آیه روشن است، می فرماید: اگر زنان طلاق حامله باشند، باید نفقه آنان را بدهید تا فرزند خود را بزایند.

((فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن)) - یعنی اگر حاضر شدند نوزاد خود را شیر دهند، بر شما است که اجرت شیر دادنشان را بدهید، چون اجرت رضاعت در حقیقت نفقه فرزند است، که به گردن پدر است.

((و اتمروا بینکم بمعروف)) - ((ااتمار)) که فعل ((ااتمروا)) از آن مشتق است، وقتی در مورد چیزی استعمال می شود، معنای مشورت کردن درباره آن چیز را می دهد، به طوری که طرفهای مشورت به یکدیگر امر کنند، و در آیه مورد بحث که ااتمار به صیغه امر آمده و فرموده ((ااتمار بکنید))، خطابش به زن و مرد است، می فرماید: درباره فرزند خود مشورت کنید تا به نحوی پسندیده و عادی به توافق برسید، به طوری که هیچ یک از شما و فرزندتان متضرر نشوید، نه مرد با دادن اجرت زیادتر از حد معمول متضرر شود، و نه زن با کمتر گرفتن، و نه فرزند با کمتر از دو سال شیر خوردن متضرر گردد، و همچنین ضررهای دیگری که ممکن است پیش آید به هیچ یک از شما متوجه نشود.

((و ان تعاسرتم فسترضع له اخی)) - هر چند معنای تحت اللفظی این جمله این است که اگر یکی از شما خواست به طرف دیگر ضرر برساند، و اختلافتان برطرف نگردید، به زودی زنی دیگر غیر از مادر طفل او را شیر خواهد داد، ولی منظور این است که باید به زودی و قبل از آنکه کودک گرسنه شود، زنی دیگر آن کودک را شیر دهد.

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ

باید صاحب سعه از سعه خود انفاق کند. و انفاق از سعه به معنای توسعه دادن در انفاق است، و امر در این جمله متوجه توانگران است، می فرماید مردان توانگر وقتی همسر بچه دار خود را طلاق می دهند، باید در ایام عده و ایام شیرخواری کودکشان، به زندگی مطلقه و کودک خود توسعه دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۳

((و من قدر علیه رزقه فلینفق مما اتیه الله)) - ((قدر رزق)) به معنای تنگی روزی است، و کلمه ((ایتاء)) به معنای عطا کردن است، می فرماید: و کسی که فقیر و در تنگنای معیشت است، و نمی تواند به زندگی همسر طلاق و کودک شیرخوارش توسعه دهد، هر قدر که می تواند از مالی که خدای تعالی به او عطا کرده به ایشان انفاق کند.

((لا-یکلف الله نفسا الا- ما اتیها)) - یعنی خدای تعالی هیچ کسی را تکلیف ما لا یطاق نمی کند، هر کسی را به قدر توانائیش تکلیف می فرماید، در مسأله مورد بحث هم به مرد تهی دست تکلیف توسعه نکرده است، بنابراین، جمله مورد بحث می خواهد حرج را از تکالیف الهی که یکی از آنها انفاق همسر مطلقه است نفی کند.

((سیجعل الله بعد عسر یسرا)) - در این جمله به اشخاص تهی دست تسلیت و دلداری داده، مژده می دهد که به زودی خدای عزوجل بعد از تنگدستی و سختی، گشایش و رفاه می دهد.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل آیات طلاق، راجع به احکام طلاق، عده، رجوع و...)

در الدر المنثور است که: ابن مردویه از ابی سعید خدری روایت کرده که گفت: سوره نساء کوتاه، هفت سال بعد از سوره نسائی که جنب سوره بقره است نازل گردید.

مؤلف: منظور از سوره نساء کوتاه، همین سوره طلاق است.

و در همان کتاب آمده که مالک، شافعی، عبد الرزاق، (در کتاب المصنف)، احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ابو داوود، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، ابن جریر، ابن منذر، ابو یعلی، ابن مردویه، و بیهقی، (در کتاب سنن خود) همگی از پسر عمر روایت کرده اند که خود او گفت: همسر خود را در حال حیض طلاق دادم، و جریان را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتم، حضرت در خشم شد و فرمود: باید برگردی و او را ننگه بداری تا از حیض پاک شود، و دوباره حیض ببیند و باز پاک شود، آن وقت اگر خواستی طلاقش دهی، یعنی در حال طهارتش و قبل از آنکه با او عمل زناشویی انجام دهی طلاق بدهی، این است آن عده ای که خدای تعالی درباره اش فرمود: ((فطلقوهن لعدتهن))، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه را اینطور خواند که: ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن فی قبل عدتهن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۴

مؤلف: اینکه آیه را ((فی قبل عدتهن نقل کرده))، قرائت خود ابن عمر است، و در قرآن کریم ((لعدتهن)) آمده.

و در همان کتاب آمده که ابن منذر، از ابن سیرین نقل کرده که درباره جمله ((لعل الله یحدث بعد ذلك امر)) گفته: این جمله درباره حفصه دختر عمر نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) او را یکبار طلاق داد، و آیه شریفه ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء... یحدث بعد ذلك امر)) نازل شد، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دستور داد که به طلاق خود رجوع کند.

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: هر طلاق که بر طبق سنت و یا بر عده نباشد اعتبار ندارد. زراره اضافه کرده که به امام باقر عرض کردم ((طلاق سنت)) و ((طلاق عده)) را برایم تفسیر کن، فرمود: اما طلاق سنت این است که مردی که می خواهد همسرش را طلاق دهد، او را زیر نظر بگیرد تا حیض شود، و سپس از حیض پاک گردد، آنگاه بدون اینکه با او جماع کرده باشد یک بار طلاق دهد، و دو نفر را هم بر طلاق دادن خود شاهد بگیرد، و سپس زیر نظرش



داشته باشد تا دو بار خون حیض ببیند و پاک شود، که اگر برای بار سوم خون ببیند، عده اش تمام شده، و رابطه زوجیت بین آن دو به کلی قطع گردیده، به طوری که اگر بخواهد دوباره با او ازدواج کند، مثل سایر مردان اجنبی خواستگاری است از خواستگاران، اگر خواست می‌تواند با او ازدواج کند، و اگر نخواست نمی‌کند، و در آن مدت که او را زیر نظر داشت تا از عده در آید، نفقه و سکناش را باید بدهد، و نیز در آن مدت اگر مرد بمیرد، زن (مطلقه در عده اش) از او ارث می‌برد، و اگر زن بمیرد، مرد از او ارث می‌برد، ولی بعد از تمام شدن عده نه دیگر نفقه ای هست، و نه ارثی. سپس فرمود: و اما طلاق عده که خدای تعالی درباره اش فرمود: ((فطلقوهن لعدتهن و احصوا العده))، چنین است که اگر مردی از شما خواست همسرش را طلاق عده دهد، باید او را زیر نظر بگیرد تا حیض شود، و سپس از حیض در آید، آنگاه یکبار طلاقش دهد، بدون اینکه بعد از پاک شدن با او جماع کرده باشد، و دو نفر شاهد عادل هم گواه بر طلاق بگیرد، و اگر خواست همان روز یا بعد از چند روز البته قبل از آنکه همسرش حیض ببیند، به او رجوع کند، و بر رجوع خود شاهد هم بگیرد، و با او جماع کند، و نزد خود نگه بدارد، تا حیض ببیند، و بعد از حیض دیدن و از حیض خارج شدن،

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۵

یکبار دیگر طلاقش دهد، بدون اینکه با او جماع کرده باشد، و شاهد هم بر طلاق دادنش بگیرد، و باز هر وقت خواست البته تا قبل از حیض دیدن به او رجوع کند، و بر رجوع خود شاهد هم بگیرد، و بعد از رجوع با او جماع کند، و نزد خود نگهداری کند، تا برای بار سوم حیض ببیند، و چون از حیض خارج شد، قبل از آنکه با او جماع کرده باشد طلاقش دهد، و بر طلاق دادنش گواه هم بگیرد، در این صورت دیگر رابطه زناشویی بین او و همسرش به کلی قطع شده، و دیگر نمی‌تواند در عده به او رجوع کند، (و یا در خارج عده او را عقد کند)، مگر بعد از آنکه آن زن با مردی دیگر ازدواج بکند، اگر او طلاقش داد آن وقت می‌تواند دوباره عقدش کند.

زراره می‌گوید: شخصی پرسید: اگر زن از کسانی باشد که هیچ خون نمی‌بیند چه باید کرد؟ فرمود مثل چنین زنی را باید به طلاق سنت طلاق داد.

و صاحب قرب الاسناد به سند خود از صفوان روایت کرده که گفت: من شنیدم از امام صادق (علیه السلام) که مردی به خدمتش آمد، و این مسأله را پرسید که من همسرم را در یک مجلس سه بار طلاق دادم، فرمود اعتبار ندارد، آنگاه فرمود مگر کتاب خدا را نمی‌خوانی که می‌فرماید ((یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن و احصوا العده و اتقوا الله ربکم لا- تخرجهن من بیوتهن و لا یخرجن الا ان یاتین بفاحشه مینه)).

آنگاه فرمود: آیا نمی‌بینی که می‌فرماید: ((لعل الله یحدث بعد ذلك امرا)) و سپس فرمود: هر چیزی که مخالف کتاب خدا و سنت باشد، باید به کتاب خدا و سنت برگردانده شود.

و در تفسیر قمی در معنای جمله ((لا- تخرجهن من بیوتهن و لا- یخرجن الا- ان یاتین بفاحشه مینه))، فرموده: این عمل برای مرد حلال نیست، که زنش را بعد از آنکه طلاق داد - و در مدتی که می‌تواند به او رجوع کند - از خانه خود خارج سازد، و بر خود زن نیز حلال نیست که از خانه شوهرش بیرون رود، مگر آنکه زن گناهی آشکار مرتکب شود که در آن صورت مرد می‌تواند او را بیرون کند.

و کلمه ((فاحشه)) به معنای آن است که زن نامبرده یا زناکار باشد و یا از خانه شوهر سرقت کند، و یکی هم از مصادیق فاحشه سلیطه شدن بر شوهر است، که اگر زن طلاق یکی از این اعمال را مرتکب شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۶

مرد می‌تواند او را از خانه خود خارج سازد.

و در کافی به سند خود از وهب بن حفص، از یکی از دو امام صادق و باقر (علیهما السلام) روایت آورده که درباره زن طلاق که

در عده است فرموده: عده اش را در خانه اش نگه می دارد، و در آن ایام زینت خود را برای شوهرش ظاهر می سازد، ((لعل الله يحدث بعد ذلك امرا)) تا شاید خدای تعالی دوباره محبت وی را در دل شوهرش بیفکند، و نفرت و کینه او را از دل شوهرش بیرون سازد.

مؤلف: در این معانی و معانی جمله جمله دو آیه مورد بحث روایات دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است.

چند روایت درباره تقوی، توکل و کفایت خداوند، در ذیل آیه شریفه: ((و من یتق الله یجعل له مخرجا...))

و باز در آن کتاب به سند خود از معاویه بن وهب، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: کسی که خدای تعالی سه به او داده باشد، از سه چیز دیگرش دریغ نمی دارد: کسی که توفیق دعایش داده باشند از اجابت دعایش دریغ نمی دارند، و کسی که توفیق شکرش دادند از زیادتیر کردن نعمتش دریغ نمی دارند، و کسی که نعمت توکلش دادند از موهبت کفایتش مضایقه نمی کنند.

آنگاه فرمود: آیا کتاب خدای را خوانده ای که می فرماید: ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه - کسی که بر خدا توکل کند)) او وی را کافی خواهد بود، ((لئن شکرتم لازیدنکم - به طور قطع اگر شکرگزاری کنید نعمتتان را زیاد می کنم))، ((و ادعونی استجب لکم - بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را)).

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن مسلم روایت آورده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب))، فرمود: یعنی در دنیایش به او این چنین رزق می دهد.

و در الدر المنثور است که: عبد بن حمید و ابن جریر و ابن ابی حاتم، از سالم بن ابی الجعد، روایت کرده اند که گفت: این آیه، یعنی آیه ((و من یتق الله...)) درباره مردی از قبیله اشجع نازل شد که دچار فقر و بلایی شده بود، دشمن پسرش را اسیر گرفته بود، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شد، حضرت فرمود: ((اتق الله و اصبر - از خدا بترس و صبر کن)) و پس از چندی پسرش که اسیر شده بود برگشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۷

خدای تعالی آزادش کرد، به خانواده اش ملحق شد، در بین راه به چند راس بز دست یافته بود، آنها را هم آورده بود، و جریان را به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرضه داشت، در همین بین خدای تعالی این آیه را نازل کرد، حضرت فرمود: آن برها مال خودت باشد.

و باز در همان کتاب است که ابو یعلی و ابو نعیم و دیلمی، از طریق عطاء بن یسار، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در تفسیر آیه ((و من یتق الله یجعل له مخرجا)) فرمود: یعنی از شبهه های دنیا و از سکرات مرگ و از شدائد روز قیامت برایش مخرجی قرار می دهد.

و نیز در همان کتاب است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و ابن مردویه و بیهقی، از ابوذر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه ((و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب)) را تلاوت کرد، و آن قدر تکرار کرد تا چرتش گرفت، و آنگاه فرمود: ای ابوذر اگر تمامی مردم به این آیه تمسک می کردند، خدا همه شان را کفایت می کرد.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم و طبرانی و خطیب، از عمران بن حصین، روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: کسی که امید خود را از خلق برید، و همه امیدش را به خدا بست، خدا هر مونه از مونه هایش را کفایت می کند، و از جایی که خود او احتمالش را هم ندهد روزی می دهد، و کسی که همه امیدش به دنیا باشد، خدا او را به همان دنیا واگذار می نماید.

و نیز آمده که: ابن ابی حاتم، از ابن عباس، و او بدون واسطه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: هر کس دوست می‌دارد نیرومندترین مردم باشد، بر خدا توکل کند، و هر کس میل دارد بی‌نیازترین مردم باشد، باید به آنچه در دست خدا دارد، اعتمادش بیشتر از آنچه در دست خود دارد بوده باشد، و کسی که میل دارد محترم‌ترین مردم باشد از خدا بترسد. مؤلف: در سابق در ذیل بحث پیرامون همین آیات مورد بحث معنایی برای این گونه روایات کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۸

چند روایت دیگر درباره طلاق زنان عده، نفقه آنها و...

و در کافی به سند خود از حلبی، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: عده زنی که حیض نمی‌بیند، و مستحاضه‌ای که خونش قطع نمی‌شود، سه ماه است، و عده زنی که حیض می‌بیند، ولی حیضش منظم نیست، سه نوبت حیض دیدن و پاک شدن است.

حلبی می‌گوید: از آن جناب معنای جمله ((ان ارتبتم)) را پرسیدم، و عرضه داشتم: منظور از این شک و ریه چیست؟ فرمود: حیضی که بیشتر از یک ماه طول بکشد ریه است، و صاحبش باید سه ماه عده نگه دارد، نه اینکه معیار را حیض دیدن قرار دهد (تا آخر حدیث).

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن قیس از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: عده زن حامله‌ای که مطلقه شده وضع حملش است، و بر همسر او است که در این مدت نفقه او را به طور معروف و معمول بدهد تا فرزندش را بزاید. و نیز در آن کتاب به سند خود از ابی الصباح کنانی از ابی عبداللهمام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: هر گاه مردی همسرش را که آبستن است طلاق دهد، باید نفقه او را پردازد، تا فرزند به دنیا آید، همین که فرزندش را زائید مزد شیر دادنش را می‌دهد، و نباید به او ضرر بزند، مگر آنکه زن شیردهی پیدا شود که مزد کمتری بگیرد، اگر مادر طفل حاضر شد به آن مزد کمتر فرزندش را شیر دهد البته او مقدم بر بیگانه است، چون مادر کودک است، لذا تا روزی که بچه از شیر گرفته می‌شود مزد می‌گیرد و شیر می‌دهد.

و صاحب کتاب فقیه به سند خود از ربیع بن عبداللّه و فضیل بن یسار، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله ((و من قدر علیه رزقه فلینفق مما اتیه الله)) فرمود: اگر به مقداری که از گرسنگی نمیرد به او داد، و جامه اش را هم تاءمین کرد، که هیچ، و گرنه باید (حاکم شرع) بین شوهر و زن طلاقش را جدایی بیندازد.

مؤلف: این روایت را صاحب کافی هم به سند خود از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن)) آمده که: زن حامله اگر مطلقه شد، سرآمد عده اش همان وقتی است که بزاید، و آنچه در شکم دارد بگذارد، حتی اگر بین طلاق و زائیدنش یک روز فاصله شود، پس بعد از زائیدن و پاک شدن می‌تواند شوهر کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۳۹

و هیچ‌نین به عکس، اگر بین طلاق و زائیدن نه ماه طول بکشد، عده اش نه ماه است، و نمی‌تواند شوهر کند، مگر بعد از وضع حمل.

و در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن حجاج از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب از زن آبستنی سوال کردم که شوهرش طلاقش داده، و او بچه اش را سقط کرده، آیا عده اش با سقط جنین تمام شده یا نه؟ و اگر سقط به صورت مضغه باشد چطور؟ فرمود: هر چه را که انداخته باشد، در صورتی که مشخص باشد که همان حمل است که انداخته، چه تمام باشد و چه ناقص، عده طلاقش همان سقط است، و در عده طلاق لازم نیست خلقت بچه‌ای که می‌آورد تمام شده باشد. و در الدر المنثور است که ابن منذر از مغیره روایت کرده که گفت من به شعبی گفتم نمی‌توانم گفتار علی بن ابی طالب را بپذیرم

، که گفته است: عده زن شوهر مرده آخر دو اجل است. شعبی گفت: اتفاقاً نه تنها باید آن را پذیری، بلکه مانند روشن ترین مطالبی که پذیرفته ای، باید پذیری، برای اینکه همین علی بن ابی طالب بارها فرمود: آیه شریفه ((و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن ح ملهن، تنها مربوط به زنان مطلقه است.

و نیز در الدر المثور است که عبد الرزاق، از عبید الله بن عبد الله بن عتب، روایت کرده که گفت: ابو عمرو بن حفص ابن مغیره با علی بن ابی طالب به سفر یمن رفت، از یمن نامه ای به همسرش فاطمه دختر قیس نوشت، که من تو را طلاق داده ام (و این سومین بار بود که او را طلاق داد) و به هشام و عباس بن ابی ربیع نوشت که نفقه او را بدهند، فاطمه آن نفقه را اندک شمرد و اعتراض کرد، نام بردگان به او گفتند: به خدا سوگند تو اصلاً نفقه نداری مگر این که حامله باشی، که نیستی، فاطمه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) رفت، و مسأله خود را با آن جناب در میان نهاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: تو نفقه نمی بری. از آن جناب اجازه خواست تا از منزل شوهرش منتقل شود، و حضرت اجازه اش داد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۰

مروان نزد فاطمه فرستاد، و جریان او را پرسش نمود، فاطمه جریان را برای مروان شرح داد، مروان گفت: من تاکنون چنین چیزی نشنیده ام، مگر از یک زن، و ما با این حرفها حاضر نیستیم ناموس خود را رها کنیم، این مطلبی است که هیچ یک از مردم حاضر به آن نیستند، و خلاصه تو باید همچنان در خانه شوهرت بمانی، فاطمه گفت: حاکم بین من و شما کتاب خداست، و خدای تعالی فرموده: ((و لا یخرجن الا ان یاتین بفاحشه مینه))، تا رسید به اینجا که می فرماید: ((لا تدری لعل الله یحدث بعد ذلک امر))، آنگاه فاطمه گفت: این حکم برای زنانی است که ممکن است شوهرانشان در ایام عده پشیمان شده، دوباره به زنان خود برگشته، بخواهند با آنان زندگی کنند، و این بار سوم است که همسر من مرا طلاق داده، دیگر منتظری چه حادثه ای حادث شود چطور وقتی سخن از نفقه می شود می گوید: چون حامله نیست نفقه نمی برد، و وقتی سخن از آزادی می شود می گوید: نه باید در خانه حبس باشد، برای چه حبسش می کنید.

حکم خدا این است که وقتی کسی بخواهد همسر خود را طلاق دهد، او را زیر نظر بگیرد، تا حیض شود، و از حیض پاک گردد، آنگاه یک بار طلاق دهد، در صورتی که حیض می بیند سه بار باید حیض ببیند، و اگر حیض نمی بیند عده اش سه ماه است، و اگر حامله باشد عده اش وضع حمل او است، و اگر شوهر در ایام عده خواست رجوع کند می تواند رجوع کند، و دو شاهد هم بر رجوع خود بگیرد، همچنان که خدای تعالی فرمود: ((و اشهدوا ذوی عدل منکم))، و این دو شاهد را هم در هنگام طلاق دادن بگیرد، و هم هنگام رجوع کردن.

حال اگر در ایام عده رجوع کرد که همسر او است، و شوهرش دو بار دیگر می تواند او را طلاق دهد، و اگر رجوع نکرد، تا عده اش سر آمد، دیگر نمی تواند رجوع کند، بلکه با همان یک طلاق رابطه اش به کلی قطع شده، و زن اختیار خود را دارد که با چه کسی ازدواج بکند، با شوهر سابقش و یا با غیر او. الطلاق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۱

آیات ۸ - ۱۲، سوره طلاق

وَ كَأَیْنٍ مِّن قَوَیْبِهِ عَتَّ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَحَاسِبْنَهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَ عَذَابُهَا عَذَابًا نُكْرًا (۸) فَذَاقَتْ وَیَالَ أَمْرِهَا وَ كَانَ عَقِبُهُ أَمْرُهَا خُسْرًا (۹) أَعِدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا (۱۰) رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ مَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا (۱۱) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (۱۲)

## ترجمه آیات

و چه بسیار قریه‌ها که مردمش از دستورات پروردگارشان سرپیچی کردند و فرمان پیامبران او را گردن نهادند در نتیجه ما آنها را به حساب سختی محاسبه نموده به عذابی عجیب گرفتار کردیم (۸). آن مردم و بال سرپیچی‌های خود را چشیدند و عاقبت امرشان خسران شد (۹). تازه این عذاب و خسران دنیای آنان بود و خدای تعالی برای آخرت آنان عذابی سخت تهیه دیده، پس ای خردمندان از مؤمنین از خدا بترسید، چون خداوند چیزی که مایه تذکر شما است بر شما نازل کرده (۱۰). رسولی فرستاده تا آیات خدا را برای شما بخواند، آیاتی که روشن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۲

تا خدا آنها را که ایمان آورده و اعمال صالح می‌کنند از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون کند. و کسی که به خدا ایمان می‌آورد و عمل صالح می‌کند خدا او را به بهشت‌هایی داخل می‌کند که نهرها از زیر درختانش جاری است بهشت‌های جاودانه که ایشان تا ابد در آن خواهند بود و خدا چه نیکو کرده است رزق چنین کسان را (۱۱). خدایی که هفت آسمان و از زمین هم مثل آن را بیافرید و امر او در بین آنها پیوسته نازل می‌شود تا معلوم گردد که خدا بر هر چیزی توانا است و خدای تعالی به هر چیزی احاطه علمی دارد (۱۲).

## بیان آیات

این آیات موعظه و تهدید و بشارت است، و با این اندرزه‌ها توصیه به تمسک به احکام خدا را تاءکید می‌کند، و یکی از آن احکام همان احکام طلاق و عده است، و در قرآن کریم هیچ توصیه‌ای درباره هیچ حکمی به قدر احکام راجعه به زنان تاءکید نشده، و این نیست مگر به خاطر اینکه دنبال این احکام و این توصیه‌ها خبری هست.

وَكَأَيُّنَ مَنْ قَرَّبَهُ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبْنَهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَهَا عَذَابًا نُكْرًا

راغب می‌گوید: مصدر ((عتو)) که فعل ((عتت)) از آن مشتق است، به معنای سرباز زدن از اطاعت است. و بنابه گفته راغب کلمه ((عتو)) قریب‌المعنای با استکبار است. و نیز درباره کلمه ((نکر)) گفته: این کلمه به معنای زیرکی و تیزهوشی و سیاستمداری است، و نیز به معنای پیشامد بسیار دشواری است که در انظار غیر معروف و غیر معمولی باشد. و مراد از آن در خصوص آیه شریفه معنای دوم است.

و در مجمع‌البیان گفته: نکر به معنای منکر و کار بسیار زشتی است که نظیرش از کسی دیده نشده باشد.

و مراد از ((قریه))، اهل قریه است، که به نحو مجاز از اهل قریه به قریه تعبیر می‌کنند، نظیر آیه ((و اسئل القریه))، که منظور سوال از اهل قریه است، و جمله ((عتت عن امر ربها و رسله)) اشاره است به اینکه اهل قریه به خدا کفر ورزیدند و مرتکب شرک شدند، و کفر دیگری به رسولان خدا ورزیدند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۳

و دعوت آنان را تکذیب کردند، علاوه بر این، به خدا کفر ورزیدند و شرایع او را ترک کردند، و به رسولان او کفر ورزیدند و ولایت آنان را نپذیرفتند، با اینکه مامور به ولایت آنان بودند، همچنان که نظیر این معنا در آیه ((و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول فان تولیتهم فانما علی رسولنا البلاغ المبین)) گذشت مقصود از شدت حساب در جمله ((فحاسبناها حسابا شديدا))

و شدت حساب در جمله ((فحاسبناها حسابا شديدا)) عبارت است از سخت‌گیری در حساب، و به اصطلاح مته به خشخاش گذاشتن، به منظور پاداش یا کیفر تمام و دقیق دادن، کیفر و پاداشی که مو به مو با وضع صاحب عمل تطبیق کند. و مراد از این حساب، حساب دنیا است، نه حساب آخرت، به دلیل اینکه در جای دیگر می‌فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر))، و نیز می‌فرماید: ((و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذناهم بما کانوا یکسبون)).

پس آنچه مصیبت به انسان می‌رسد - البته آنچه که در نظر دین مصیبت است - معادل و نتیجه محاسبه اعمال آدمی است، و خدای

تعالی از بسیاری از اعمال عفو نموده، مسامحه و سهل انگاری می کند، و مته به خشخاش نمی گذارد، بلکه از این سخت گیری در مورد مستکبرین صرف نظر ننموده، آنهایی که عارشان می آید امر خدا و رسولان خدا را اطاعت کنند، حسابشان را سخت می گیرد، و هیچ یک از گناهانشان را از قلم نمی اندازد، در نتیجه عذابی می کند که بی سابقه و ناشناخته باشد.

و معنای آیه این است که: چه بسیار قریه ها که اهلش از امر پروردگارشان گردنکشی نموده، از اطاعت پیامبر خود استکبار ورزیدند، و در نتیجه ما حساب شدیدی از آنها کشیدیم، و در محاسبه اعمالشان به سختی مناقشه کردیم، و در آخر به عذابی سخت مبتلاشان نمودیم، عذابی که معهود نبود و سابقه نداشت، و آن عبارت بود از انقراض نسلشان در دنیا.

و اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد عذاب آخرت است، و اگر با فعل ماضی عذبتا تعبیر کرده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۴

از نظر تحقق و حتمیت وقوع بوده، سخن درستی نیست.

این را هم بگوییم که در جمله ((فحاسبناها حسابا شدیدا و عذبنها)) الثفاتی از غیبت (عتت عن امر ربها) به تکلم بکار رفته، در اول آیه، خدای تعالی غایب فرض شده، و در آخر خود خدا گوینده شده است، و نکته این الثفات این است که بر عظمت عذاب دلالت کند.

فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَقَبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا

مراد از اینکه فرمود: ((اهل قریه وبال امر خود را چشیدند))، این است که و بال همان عتو و استکبار خود را چشیدند، و معنای آیه این است که عقوبت عتو و استکبارشان به ایشان رسید، و عاقبت عتو خسارت است، پس در حقیقت اطاعت را فروخته و عتو را در عوض گرفتند، و سود این معامله شان همان خسران گردید.

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا

این جمله از کیفر آخرت آنان خبر می دهد، همچنان که جمله ((فحاسبناها حسابا شدیدا و عذبنها عذابا نكرا ذاقوا وبال امرها))، از کیفر دنیایی آنان خبر می داد، و اگر جمله مورد بحث را با او عاطفه عطف به ما قبل ننموده، آن را از ما قبل جدا ساخت، برای این بود که این جمله در مقام پاسخ از سوالی بود که ممکن است به ذهن کسی در آید، و گویا شنونده بعد از شنیدن جمله ((و کان عاقبه امرها خسران))، پرسیده منظور از خسران چیست؟ فرموده: این است که خدا برایشان عذابی سخت فراهم کرده است.

فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا

این قسمت از آیه مورد بحث نتیجه گیری از خطاب قبلی است، به مؤمنین می فرماید: باید بر حذر باشید و نفستان را از اینکه در مقابل امر پروردگارتان عتو و استکبار کنید، و از اطاعت او شانه خالی نمایید، جلوگیری کنید، تا وبال عتو و خسران عاقبت که به اهل آن قریه ها رسید به شما نرسد.

تقوای خدا و بیم از وبال عتو و استکبار در برابر او مقتضای عقل و نقل است

و در این جمله مؤمنین را اولی الالباب (خردمندان) خوانده، فرموده: ((فاتقوا الله یا اولی الالباب الذین امنوا)) یعنی حال که وضع اهل قریه ها چنین شد، پس شما از خدا بترسید، ای خردمندانی که ایمان آورده اید. و منظور از این تعبیر این بود که از عقل مؤمنین کمک بگیرد تا تقوایی که از آنان خواسته محقق شود، چون وقتی مؤمنین بشنوند که مردمی از امر پروردگارشان استکبار ورزیدند و به حساب سختی محاسبه، و به عذاب نکری و بی سابقه ای گرفتار شدند، و وقتی بفهمند که عاقبت استکبار خسران است، بعد بشنوند که این سرنوشت مخصوص یک قوم و دو قوم نبوده، بلکه هر قومی که آنچنان بوده اند، به این چنین سرنوشتی دچار شده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۵

عقلشان حکم می کند به اینکه عتو و استکبار از امر خدا، در حقیقت به استقبال عذاب شدید خدا رفتن است، و به همین جهت



ایشان را هشدار می دهد، و عقلشان را بیدارتر می سازد تا به حکم عقلشان به تقوی گرایند، مخصوصاً مؤمنینی که خدای تعالی برایشان کتابی تذکر آور فرستاده، آن چه نفعشان هست معین و آنچه به ضررشان هست تذکر داد، و به سوی حق و طریق مستقیم هدایتشان کرده، دیگر عقل آنان به هیچ وجه اجازه نمی دهد از چنین هدایتی منحرف گشته، راه آن قوم را بروند، و به سرنوشت آنان دچار گردند.

رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ ...

وجه اینکه رسو خدا(ص) را ((ذکر)) نامید و از بعثت او تعبیر بهانزال فرمود

این آیه عطف بیان است برای کلمه ((ذکر))، و ممکن هم هست بدل از آن کلمه باشد. پس مراد از ذکر که خدا نازلش کرده، همان رسول است و اگر رسول را ذکر نامیده، به خاطر آن است که رسول وسیله تذکر است، خدا و آیات او و راه دعوت به سوی دین حق را یادآوری می کند، منظور از رسول شخص خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و ظاهر جمله ((یتلوا علیکم آیات الله مبینات))، این معنا را تأیید می کند، و بنابر این، مراد از انزال رسول، بعثت او از ناحیه عالم غیب، و ظهور او برای بشر به عنوان رسالت از ناحیه خداست، بعد از سال ها که از چنین نعمتی بی بهره بودند، و احتمال رسیدن به آن را هم نمی دادند، همچنان که درباره خلقت آهن هم این تعبیر را آورده و فرموده: ((و انزلنا الحديد))، و معلوم است که نمی خواهد بفرماید آهن را از آسمان انداختیم، بلکه می خواهد بفرماید: این نعمت از ناحیه ما است.

و این تعبیر که در آیه شریفه درباره رسول آمده، صاحب کشف را بر آن داشته که کلمه ((رسول)) را به جبرئیل تفسیر کند، آنگاه منظور از جمله ((یتلوا علیکم ... - تا آیات روشن خدای را به روشنی برایتان تلاوت کند))، این می شود که جبرئیل آیات خدا را بر پیغمبر بدان جهت که رهبر و متبوع شماتلاوت می کند. ولی ظاهر جمله ((یتلوا علیکم ...)) غیر این معنایی است که صاحب کشف گفته.

این احتمال هم هست که کلمه ((رسول)) با فعلی تقدیری منصوب شده باشد، و تقدیر کلام ((ارسل رسولا یتلوا علیکم آیات الله)) باشد، و مراد از ذکر که بر امت نازل شده قرآن کریم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۶ و یا احکام و معارف آن باشد.

((لیخرج الذین امنوا و عملوا الصالحات من الظلمات الی النور)) - تفسیر این آیه در آیات نظیر آن گذشت.

((و من یومن بالله و یعمل صالحا یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدان)) - این قسمت از آیه کسانی را که به خدا ایمان آورده عمل صالح انجام دهند، وعده جمیل و بشارت به بهشت می دهد.

((قد احسن الله له رزقا)) - در این جمله احسان خدا را در آنچه به ایشان روزی کرده می ستاید، و مراد از ((رزق)) ایمانی است که به ایشان روزی کرده، و همچنین عمل صالحی که توفیقش را به ایشان داده، و بهشتی که در آخرت به ایشان می دهد. ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از رزق تنها بهشت است.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ...

بیانی است که مضمون آیات قبل را که همانا مسأله ربوبیت خدای تعالی و بعثت رسول بود تاءکید می کند، می فرماید خدایی برای شما رسول فرستاده، و ذکر نازل کرده، تا او را اطاعت کنید و به احکام ذکرش عمل کنید، و نیز خدایی شما را تهدید کرده به اینکه اگر تمرد کنید و مخالفتش نمایید، حسابی شدید از شما خواهد کشید و به عذابی الیم دچار خواهد ساخت، و باز خدایی شما را بشارت داده که اگر اطاعتش کنید، به بهشت جاودانتان خواهد برد، که هفت آسمان و هفت زمین را آفریده، خدایی است قدیر و علیم.

مطالبی که می توان در تفسیر ((جمله الله الذی خلق سبع سموات)) گفت، در تفسیر سوره حم سجده گذشت.

مقصود از اینکه خداوند زمین را مانند آسمان ها هفت تا آفرید

و از ظاهر جمله ((و من الارض مثلهن)) بر می آید که مراد از ((مثل)) مثلث عددی است، یعنی همانطور که آسمان هفت تا است، زمین هم مثل آن هفت تا است، حال باید دید منظور از هفت تا زمین چیست؟ در این باب چند احتمال هست: اول اینکه بگوییم منظور از هفت تا زمین هفت عدد از کرات آسمانی است، که ساختمانش از نوع ساختمان زمینی است که ما در آن زندگی می کنیم. دوم اینکه بگوییم منظور از آن تنها زمین خود ما است، که دارای هفت طبقه است، که (چون طبقات پیاز) رویهم قرار دارند، و به تمام کره احاطه دارند، و ساده ترین طبقاتش همین طبقه اولی است که ما روی آن قرار داریم. سوم اینکه بگوییم منظور از زمین های هفتگانه اقلیم ها و قسمت های هفت گانه روی زمین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۷

که (علمای جغرافی قدیم) بسیط زمین را به هفت قسمت (و یا قاره) تقسیم کرده اند این چند وجه و جوهی است که هر یک طرفدارانی دارد، و چه بسا با مراجعه به مطالبی که در تفسیر سوره حم سجده گذشت، بتوان به احتمال چهارم دست یافت. و چه بسا گفته باشند که مراد از جمله ((و من الارض مثلهن))، این است که خدای تعالی از زمین چیزی خلق کرده، مثل آسمانهای هفتگانه، و آن عبارت است از انسان که موجودی است مرکب از ماده زمینی، و روحی آسمانی، که در آن روح نمونه هایی از ملکوت آسمانی است.

و از ظاهر جمله ((یتنزل الامر بینهن))، بر می آید که ضمیر در آن به کلمه ((سموات)) و ((ارض)) هر دو بر می گردد، و منظور از کلمه ((امر)) همان امر الهی است که آیه شریفه

((انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون))

تفسیرش کرده، می فرماید امر خدا همان کلمه ایجاد است، و آن وقت منظور از تنزل امر بین آسمانها و زمین، شروع کردن به نزول از مصدر امر به طرف آسمانها است که از یکی به سوی دیگری نازل می شود تا به عالم ارضی برسد، تا آنچه خدای عزوجل اراده کرده تکون یابد، چه اعیان موجودات و چه آثار و چه ارزاق و چه مرگ و زندگی و چه عزت و ذلت و چه غیر اینها، همچنان که در جای دیگر قرآن آمده: ((و اوحی فی کل سماء امرها))، و نیز فرموده: ((یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یرجع الیه فی یوم کان مق داره الف سنه مما تعدون)).

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از امر دستورات شرعی است، که ملائکه وحی آنها را از آسمان به سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وحی می کنند، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در زمین قرار داشت، لیکن این مفسرین آیه را بدون هیچ دلیلی تخصیص زده اند و کلمه ((امر)) را منحصر در اوامر تشریحی نموده اند، علاوه بر این، ذیل آیه شریفه که می

فرماید: ((تعلّموا ان الله...)) با این تخصیص نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۸

((ان الله علی کل شیء قدير و ان الله قد احاط بكل شیء علما)) - این قسمت از آیه یکی از نتایج مترتب بر خلقت آسمانهای هفتگانه و از زمین مثل آن را ذکر می کند، و در آن خلقت و امر به خدای تعالی نسبت داده شده و مخصوص آن جناب شده است، و همین طور هم هست، چون هیچ متفکری که در مسأله خلقت غور کند، در این معنا شکی برایش باقی نمی ماند که قدرت خدای تعالی شامل هر چیز و علمش محیط به هراست، پس بر چنین کسی یعنی بر همه خردمندان مؤمن واجب است که از مخالفت امر او بپرهیزند، چون سنت این خدای قدیر علیم بر این جاری شده که مطیعان اوامرش را پاداش، و اهل عتو و استکبار را مجازات فرماید، همچنان که خودش درباره این سنت فرموده: ((و كذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى و هی ظالمة ان اخذ الیم شدید)).

بحث روایتی

(دو روایت در ذیل جمله ((قد انزل الله الیکم ذکرا رسولا...)) و درباره خلقت سموات و ارضین)

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((و کاین من قریه ))، آمده که : منظور از قریه اهل قریه است .

و در تفسیر برهان از ابن بابویه نقل شده که وی به سند خود از ریان بن صلت از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در گفتگوش با مأمون فرموده : منظور از ذکر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و ما اهل آن جناب هستیم، و معنا در کتاب خدا هم آمده، آنجا که در سوره طلاق فرموده : ((فاتقوا الله یا اولی الالباب الذین امنوا قد انزل الله الیکم ذکرا رسولا یتلوا علیکم آیات الله مبینات)) که در آن منظور از ذکر را رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دانسته، پس ذکر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و ما اهل بیت او هستیم .

و در تفسیر قمی است که پدرم از حسین بن خالد از ابی الحسن رضا (علیه السلام) برایم حدیث کرد که وی گفت : من به آن جناب عرضه داشتم : مرا از معنای کلام خدای عزوجل آنجا که می فرماید: ((و السماء ذات الحبک)) خبر بده، فرمود: آسمان محبوبک به زمین است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۴۹

آنگاه امام انگشتان خود را در هم کرد و فرمود: اینطور محبوبک به زمین است، عرضه داشتم : چطور آسمان محبوبک به زمین است، با اینکه خدای تعالی می فرماید: ((رفع السماء بغیر عمد ترونها - خدا آسمان را بدون ستونهایی که به چشم شما بیاید بر افراشته))، (و معلوم که از این آیه بر می آید آسمان به زمین تکیه ندارد، پس چگونه شمامی گوید آسمان و زمین به هم فرو رفته اند؟) فرمود: سبحان الله مگر این خدای سبحان نیست که می فرماید: ((بدون ستونهایی که به چشم شما بیاید))؟ عرضه داشتم : بله . فرمود: پس معلوم می شود ستونهایی هست، ولی به چشم شما نمی آید.

عرضه داشتم : خدا مرا فدایت کند، آن ستونها چگونه است؟ حسین بن خالد می گوید: امام (علیه السلام) کف دست چپ خود را باز کرد و دست راست خود را در آن قرار داد و فرمود: این زمین دنیا است، و آسمان دنیا بر بالای زمین قبه ای است، و زمین دوم بالای آسمان دنیا، و آسمان دوم قبه ای است بر بالای آن، و زمین سوم بالای آسمان دوم قرار گرفته، و آسمان سوم قبه ای است بر بالای آن، و زمین چهارم بالای آسمان سوم است، و آسمان چهارم بر بالای آن قبه است، و زمین پنجم بالای آسمان چهارم است، و آسمان پنجم قبه ای است روی آن، و زمین ششم بر بالای آسمان پنجم است، و آسمان ششم قبه ای است روی آن، و زمین هفتم بالای آسمان ششم واقع است، و آسمان هفتم قبه ای است بالای آن، و عرش رحمان تبارک و تعالی بر بالای آسمان هفتم قرار دارد، و این کلام خدای تعالی است که می فرماید: ((الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن)). و اما منظور از صاحب امر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و وصی بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، که قائم بر وجه زمین است، که امرتها به سوی او نازل می شود، یعنی از آسمانهای هفتگانه و زمین های هفتگانه فرود می آید. عرضه داشتم : ما که بیش از یک زمین زیر پای خود نمی بینیم، فرمود: آری زیر پای ما تنها یک زمین است، و آن شش زمین دیگر فوق ما قرار دارند.

مولف : و از طبرسی از عیاشی از حسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) نظیر این روایت حکایت شده .

و این حدیث در باب خودش حدیثی نادر است، و با در نظر گرفتن ذیل آن که سخن از تنزل امر دارد، این معنا به ذهن نزدیکتر می رسد که امام خواسته اند از باطن عالم خبر دهند نه از ظاهر آن و خلقت مادیش، و خدا داناتر است .

## التحریم

سوره تحریم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۰

آیات ۱-۹، سوره تحریم

سوره تحریم مدنی است و دوازده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱) قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّهُ  
 أَيَمِّنُكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَانِمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۲) وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَيْدِيئًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَ  
 أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (۳) إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ  
 اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ (۴) عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَ مِثْلَ مُؤْمِنَتٍ  
 قَتَلَتْ تَبَّتْ عَيْدَتِ سَعْتِ تَبَّتْ وَيَبَّتْ وَإِبْكَارًا (۵) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ  
 شِدَادٍ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (۶) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۷) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ  
 ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ  
 وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ نَوْمًا يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ نَا وَغُفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۸) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ  
 جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۱

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر. ای پیامبر! چرا به منظور خوشدل ساختن همسرانت حرام می کنی آنچه را که خدا برایت حلال کرده ؟ و خدا آمرزنده و رحیم است (۱). خداوند راه چاره شکستن سوگند را برای شما بیان کرد و خدا سرپرست شما است و او دانای حکیم است (۲). و چون پیامبر مطلبی را سری به بعضی از همسران خود گفت و همسر نامبرده آن سر را فاش ساخت و خدا پیامبر خود را از این افشاگری همسرش خبر داد و پیامبر گوشه ای از خیانت را به وی اعلام داشت و از همه جزئیات آن خودداری کرد وقتی به او فرمود تو چنین کردی پرسید: چه کسی از این عمل من به تو خبر داد؟ فرمود خدای علیم خبیر به من خبر داد (۳). و شما دو زن اگر به سوی خدا توبه ببریید (امید است خدا دلهایتان را از انحراف به استقامت برگرداند)، چون دل‌های شما منحرف گشته و اگر همچنان علیه پیامبر دست به دست هم بدهید بدانید که خداوند مولای او و جبرئیل و مؤمنین صالح و ملائکه هم بعد از خدا پشتیبان اویند (۴). امید است پروردگار او اگر او شما را طلاق دهد همسرانی بهتر از شما روزیش کند همسرانی بدل از شما که مسلمان، مومن، ملازم بندگی و خشوع، تائب و عابد و صائم باشند، که یا بیوه باشند و یا بکر (۵). هان ای کسانی که ایمان آورده اید! خود و اهل خود را از آتشی که آتش گیرانه اش مردم و سنگ حفظ کنید، آتشی که فرشتگان غلاظ و شداد موکل بر آنند فرشتگانی که هرگز خدا را در آنچه دستورشان می دهد نافرمانی ننموده بلکه هر چه می گوید عمل می کنند (۶). ای کسانی که کفر ورزیدید! امروز دیگر معذرت نخواهید برای اینکه کافر شما جز آنچه می کردید چیز دیگری نیست (۷). ای کسانی که ایمان آوردید به سوی خدا توبه ببریید توبه ای خالص شاید پروردگارتان گناهانتان را تکفیر نموده در جناتی داخلان کند که نهرها از زیر درختانش روان است در روزی که خدا نبی و مؤمنین با او را خوار نمی سازد نورشان جلوتر از خودشان در حرکت است از جلو و طرف راست حرکت می کند می گویند پروردگارا نور ما را تمام کن و ما را بیامرز که تو بر هر توانایی (۸). ای پیامبر! با کفار و منافقین جهاد کن و بر آنان سخت بگیر و خشونت به خرج ده و جایگاه ایشان در جهنم است که چه بد بازگشت گاهی است (۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۲

بیان آیات

این سوره با داستانی که بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و بعضی از همسرانش اتفاق افتاد آغاز شده، و آن این بود که به خاطر حادثه ای که شرحش می آید پاره ای از حلالها را بر خود حرام کرد، و بدین سبب در این آیات آن جناب را مورد عتاب قرار می دهد که چرا به خاطر رضایت بعضی از همسرانت، حلال خدا را بر خود حرام کردی، و در حقیقت و به طوری که از سیاق بر می آید عتاب متوجه همان همسر است، و می خواهد رسول گرامی خود را علیه آن همسر یاری کند.

بعد از نقل داستان مؤمنین را خطاب می کند به اینکه جان خود را از عذاب آتشی که آتش گیرانه اش انسان و سنگ است نگه

بدارند، و بدانند که به جز اعمال خود آنان به ایشان جزایی نمی دهند، جز ایشان خود اعمالشان است، و معلوم است که هیچ کس نمی تواند از عمل خود بگریزد پس هیچ کس از این جزا خلاصی ندارد، مگر پیغمبر و آنهایی که به وی ایمان آوردند، آنگاه بار دیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به جهاد با کفار و منافقین خطاب می کند. در آخر، سوره را به آوردن مثلی ختم می کند، مثلی از زنان کفار، و مثلی از زنان مؤمنین، و در اینکه سیاق سوره ظهور در مدنیت آن دارد حرفی نیست.

مقصود از تحریم پیامبر (ص) آنچه را که خدا برایش حلال کرده (لم تحرم ما احل الله لك)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَرْوَاحِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

خطابی است آمیخته با عتاب، که چرا آن جناب پاره ای از حلالهای خدا را بر خود حرام کرده، ولی تصریح نکرده که آنچه حرام کرده چیست، و قصه چه بوده؟ چیزی که هست جمله آیا خشنودی همسرانت را می خواهی؟ اشاره دارد بر اینکه آنچه آن جناب بر خود حرام کرده، عملی از اعمال حلال بوده، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن را انجام می داده، و بعضی از همسرانش از آن عمل ناراضی بوده، آن جناب را در مضیقه قرار می دادند و اذیت می کرده اند، تا آن جناب ناگزیر شده سوگند بخورد که دیگر آن عمل را انجام ندهد.

پس اگر در جمله ((یا ایها النبی)) خطاب را متوجه آن جناب بدان که نبی است کرده، و نه بدان جهت که رسول است، دلالت دارد که مسأله مورد عتاب مسأله شخصی آن جناب بوده، نه مسأله ای که جزو رسالتهای او برای مردم باشد، و معلوم است که وقتی صحیح و مناسب بود بفرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۳

((یا ایها الرسول)) که مسأله مورد بحث مربوط به یکی از رسالتهای آن جناب باشد.

و مراد از ((تحریم)) در جمله ((لم تحرم ما احل الله لك))، تحریم از طرف خدا نبوده، بلکه تحریم به وسیله نذر و سوگند بوده، آیه بعدی هم بر این معنا دلالت دارد، چون در آنجا سخن از سوگند کرده می فرماید: ((قد فرض الله لكم تحله ايمانكم)) معلوم می شود آن جناب با سوگند آن حلال را بر خود حرام کرده، چون خاصیت سوگند همین است که وقتی به عملی متعلق شود آن را واجب می کند، و چون به ترک عملی متعلق شود آن عمل را حرام می سازد، پس معلوم می شود آن جناب سوگند به ترک آن عمل خورده، و آن عمل را بر خود حرام کرده، اما حرام به وسیله سوگند.

آری منظور از تحریم چنین تحریمی است، نه اینکه حرمت آن عمل را برای شخص خودش تشریح کرده باشد، چون پیغمبر نمی تواند چیزی را که خدا حلالش کرده بر خود و یا بر همه تحریم کند، و چنین اختیاری ندارد.

((تبغی مرضات ازواجك)) - یعنی تو با این تحریم می خواهی رضای زنان خود را به دست بیاوری، و این جمله بدل است از جمله ((لم تحرم)). ممکن هم هست حال از فاعل آن باشد، و این جمله خود قرینه ای است بر اینکه عتاب مذکور در حقیقت متوجه زنان آن حضرت است، نه خود او، جمله ((ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما...)) و نیز جمله ((والله غفور رحيم)) این معنا را تاءید می کند.

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

راغب گفته: هر جا کلمه ((فرض)) در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در قرآن آمده، و با حرف ((علی)) متعدی شده، دلالت دارد بر وجوب آن عمل بر همه امت، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم داخل آنان است، و هر جا این کلمه در مورد آن جناب به وسیله حرف ((لام)) آمده، دلالت دارد بر اینکه آن عمل برای آن جناب ممنوع و حرام نیست، مثلاً وقتی می بینیم فرموده: ((ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له))، و یا فرموده: ((قد فرض الله لكم تحله ايمانكم))، باید بفهمیم که آن جناب در این موارد منعی ندارد.

و کلمه ((تحله)) در اصل ((تحلله)) بر وزن تذکره و تکرمه بوده، و این کلمه مانند کلمه تحلیل مصدر است. ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۹ صفحه ۵۵۴

راغب گفته: معنای آیه ((قد فرض الله لكم تحله ايمانكم)) است که خدای تعالی راه چاره شکستن سوگند را که همان دادن کفاره است برای شما بیان کرده.

در نتیجه معنای آیه چنین می شود: خدای تعالی برای شما تقدیر کرد - گویی شکستن سوگند سود و بهره ای است که خدای تعالی به انسان داده، و از آن منع نفرموده، چون فرمود: ((لکم))، و نفرمود: ((علیکم)) - که سوگند خود را با دادن کفاره بشکنید، و خدا ولی شما است، چون تدبیر امورتان به دست او است، و او است که برایتان تشریح احکام می کند و هدایتان می نماید، و او است دانای فرزانه.

این آیه دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به ترک عملی سوگند خورده بوده، و به وی دستور می دهد سوگند خود را بشکنند، چون فرموده: ((فرض الله لكم تحله ايمانكم))، و نفرمود ((فرض الله لكم حنث ايمانكم))، و ((تحله)) از حل به معنای گشودن است، معلوم می شود سوگندی که آن جناب خورده بود آزادیش را سلب کرده بوده، و این با سوگند بر ترک عملی مناسب است، نه سوگند بر انجام فعلی.

افشای سر پیامبر (ص) و آزار او توسط یکی از همسرانش (حفصه دختر عمو)

وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ... قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ

کلمه ((سر)) به معنای مطلبی که در دل خود پنهان کرده باشی و نخواستی دیگران از آن خبردار شوند، و کلمه ((اسرار)) که باب افعال همان ((سر)) است، به معنای است که همان مطلب را برای کسی فاش سازی و سفارش کنی که آن را پنهان بدارد و به کسی اطلاع ندهد، و ضمیر در نبات به به همان بعضی از احوال بر می گردد، و ضمیر به به حدیث، و ضمیر در ((اظهره)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و ضمیر ((علیه)) به ((انباء)) یعنی افشای سر، و ضمیر در ((عرف)) و در ((اعرض)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و ضمیر در ((بعضه)) به حدیث بر می گردد، و اشاره به ((هذا)) به ((انباء)) یعنی افشای سر است.

و حاصل معنای آیه اینکه: ((و زمانی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) سری از اسرار خود را نزد بعضی از همسرانش - یعنی حفصه دختر عمر بن خطاب - افشا کرد))، و به وی سفارش فرمود که این مطلب را به کسی نگوید، همین که حفصه آن سر را بر خلاف دستور آن جناب به دیگری گفت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۵

و قسمتی از سر آن جناب را فاش نموده از فاش کردن بقیه آن سر خودداری نمود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) جریان را به عنوان اعتراض به خود او خبر داد، یعنی خبر داد که تو سر مرا فاش کردی، آن زن پرسید چه کسی به تو خبر داد که من این کار را کرده ام، و سر تو را فاش ساخته ام؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود خدای علیم و خبیر به من خبر داد، و او خدایی است که عالم به سر و علانیه، و با خبر از سرائر و اسرار است.

إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ

یعنی: اگر شما دو زن به سوی خدا برگردید که هیچ، وسیله توبه خود را فراهم کرده اید، و اگر علیه آن جناب دست به دست هم دهید، بدانید که مولای او خدا است....

تمامی روایات اتفاق دارند بر اینکه منظور از آن دو زن حفصه و عایشه دو همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هستند. و کلمه ((صغت)) فعل ماضی از ماده ((صغو)) است، و ((صغو)) به معنای میل است، که البته در اینجا منظور میل به باطل و خروج از حالت استقامت است. خوب، پس مسلم شد که این دو زن، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را آزرند و علیه او دست به دست هم دادند، و دست به دست هم دادن علیه آن جناب از گناهان کبیره است، به دلیل اینکه فرموده: ((ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعدادها مهينا))، و نیز فرموده: ((و الذين يوذون رسول الله لهم عذاب اليم)).



در این آیه خطاب را متوجه دو تا از همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده، و با اینکه دو نفر دو تا قلب دارد، قلب را به صیغه جمع آورده و این صرف استعمالی است که نظائرش بسیار است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۶ (در فارسی هم خطاب به دو نفر می گوئیم: مگر دلهایتان چندی است، و نمی گوئیم مگر دو دل شما چندی است). پشتیبانی خدا و جبرئیل و صالح مؤمنین و ملائکه از آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم

((و ان تظاهرا علیه فان الله هو مولیه...)) - کلمه ((تظاهر)) به معنای پشت به پشت هم دادن، و کمک کردن است، و اصل این کلمه ((تظاهرا)) بوده، و ضمیر فعل ((هو)) برای این آورده شده که بفهماند خدای سبحان عنایت خاصی به آن جناب دارد، و به همین جهت بدون هیچ واسطه ای از مخلوقاتش خود او وی را یاری می کند، و متولی امور او می شود، و کلمه ((مولى)) به معنای ولی و سرپرستی است که عهده دار امر متولی علیه باشد و او را در هر خطری که تهدیدش کند یاری نماید.

و کلمه ((جبریل)) عطف است بر اسم جلاله (الله)، و کلمه ((صالح المؤمنین)) عطف است بر کلمه ((جبریل))، و منظور از ((صالح المؤمنین)) - به طوری که گفته اند - صلحای از مؤمنین است، و اگر کلمه ((صالح)) را مفرد آورده، معنای جمع از آن اراده کرده است، همچنان که خود ما نیز می گوئیم: هیچ آدم حسابی چنین کاری نمی کند، که منظورمان از آدم جنس انسان است، و منظورمان از کار هم جنس آن کار است نه یک کار. و نیز می گوئیم: من در سامر و حاضر بودم، با اینکه کلمه ((سامر)) در عین اینکه مفرد است به معنای جماعتی که در شب در بیابان پیاده شوند و به گفتگو پردازند، و کلمه ((حاضر)) به معنای جمعیتی است که این کار را در شهر انجام دهند، پس این دو کلمه مفرد است، و معنای جمعیت را می دهد.

ولی این سخن درست نیست، صاحب این قول مضاف به جمع - صالح المؤمنین - را مقایسه کرده با مفرد دارای الف و لام، از قبیل الصالح و السامر و الحاضر، و گمان کرده همانطور که مفرد دارای الف و لام جنس را می رساند، مضاف به جمع هم همین طور، در حالی که چنین نیست، و ظاهر ((صالح المؤمنین)) معنایی است غیر آن معنایی که عبارت ((الصالح من المؤمنین)) آن را افاده می کند دومی افاده جنس می کند، ولی اولی جنسیت و کلیت را نمی رساند.

و در روایت وارده از طرق اهل سنت هم آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: مراد از صالح المؤمنین تنها علی (علیه السلام) است، و این معنا در روایات وارده از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آمده، که به زودی از نظر خواننده گرامی خواهد گذشت، ان شاء الله. و مفسرین در اینکه منظور از صالح المؤمنین کیست اقوالی دیگر دارند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۷

که چون هیچ یک دلیل نداشت از نقلش صرفنظر کردیم.

((و الملائکه بعد ذلک ظهیر)) - کلمه ((ملائکه)) مبتدا، و کلمه ((ظهیر)) خبر آن است، و اگر خبر را مفرد آورده با این که مبتدا جمع می باشد برای این است که بفهماند ملائکه در پشتیبانی پیامبر متحد و متفقند، گویی در صف واحدی قرار دارند، و مثل تن واحدند، و اگر فرمود: ((ملائکه بعد از خدا و جبریل و صالح مؤمنین پشتیبان اویند)) برای این بود که پشتیبانی ملائکه را بزرگ جلوه دهد، گویی نامبردگان در اول آیه یک طرف، و ملائکه به تنهایی یک طرف قرار دارند.

لحن و بیان عجیبی که در آیات متضمن پشتیبانی و تاءبید رسول الله (ص) به کار رفته است

و در آیه شریفه در اظهار و پیروز ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر دشمنان، و تشدید عتاب به آنهایی که علیه او پشت به پشت هم داده اند، لحنی عجیب بکار رفته، اولاً خطاب را متوجه خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نموده، او را به خاطر اینکه حلال خدا را حرام کرده عتاب نموده، بعد دستور می دهد سوگندش را بشکنند، و این لحن در حقیقت تاءبید و نصرت آن جناب است به صورت عتاب.

خدای تعالی در آیه بعدی خطاب را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به سوی مؤمنین برگردانیده، فرمود: ((و اذ اسر

النبي الى بعض ازواجه)) تا به وسیله این التفات قصه را برای مؤمنین نقل کند، و در نقل قصه نامی از آن همسر نبرد، و مطلب را مبهم ذکر کرد، و این نام نبرد، و نیز تائیدی که قبل از نقل قصه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده بود، و همچنین اصل پرده برداری از این ماجرا، و نیز نقل آن به طور سر بسته همه و همه نوعی تائید بیشتر از آن جناب به شمار می رود.

و سپس التفاتی دیگر بکار برده، خطاب را از مؤمنین برگردانیده، متوجه آن دو زن کرد، و به آن دو فرمود: دلهایتان در اثر عملی که کردید منحرف شده، و به جای اینکه به آن دو دستور دهد که توبه کنند، خاطرنشان ساخت که شما دو نفر بین دو امر قرار گرفته اید، یا اینکه از گناه خود توبه کنید، و یا علیه کسی که خدا مولای او است، و جبرئیل و صالح مؤمنین و ملائکه پشتیبان اویند، به اتفاق یکدیگر توطئه کنید، آنگاه اظهار امید کرده که اگر پیامبر طلاقشان دهد، خدای تعالی زنان بهتری نصیب آن جناب فرماید، و سپس به پیامبر امر می کند که با کفار و منافقین بجنگد، و آنان را در فشار قرار دهد.

و در آخر رشته کلام بدینجا منتهی می شود که دو تا مثل بیاورد، یکی برای کفار، و یکی برای مؤمنین .

خدای تعالی بعد از آنکه در آیه ((ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما و ان تظاهرا علیه...)) متعرض حال آن دو زن گردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۸

کلام خود را بین دو طرف ایمان و کفر به دوران انداخت، در یک آیه خطاب به مؤمنین کرد و فرمود: ((يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم و اهليكم...)) و یکی را خطاب به کفار کرد و فرمود: ((يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا...))، دوباره خطاب را به مؤمنین کرد و فرمود: ((يا ايها الذين امنوا توبوا...))، و بار دیگر خطاب را از مؤمنین برگردانیده متوجه رسول گرامی خود نمود و فرمود: ((يا ايها النبي جاهد الكفار...))، و باز خطاب را متوقف نموده مثالی برای کفار زد و فرمود: ((ضرب الله مثلا للذين كفروا...))، و مثالی برای مؤمنین زد و فرمود: ((و ضرب الله مثلا للذين امنوا...)).

عَسَىٰ رَبُّهُٓ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُبَدِّلَهٗ اَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ ...

اشاره به اینکه همه همسران پیامبر (ص) نیکوکار و ماعجر نبوده اند

در این آیه بی نیازی خدا را خاطر نشان ساخته، می فرماید: هر چند شما به شرف زوجیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مشرف شده اید، لیکن کرامت نزد خدا به حرفها نیست، بلکه تنها به تقوی است و بس، همچنان که در جای دیگر نیز فرموده: ((فان الله اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما)) یعنی خدای تعالی اگر برای شما زنان پیامبر اجر عظیم مهیا ساخته، برای این نیست که همسر اوید، بلکه برای این است که نیکوکارید، پس هر یک از شما که نیکوکار نباشد، نزد خدا پاداشی ندارد.

خواننده گرامی کلمه ((منکن)) را از نظر، دور ندارد، چون حرف من برای تبعیض است، می فرماید: اجر عظیم مخصوص بعضی از شما همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و آن بعض همان نیکوکاران است، معلوم می شود همسران آن جناب همه نیکوکار نبوده اند.

و نیز می فرماید: ((يا نساء النبي من يات منكن بفاحشه مبينه يضاعف لها العذاب ضعفين و كان ذلك على الله يسيرا و من يقنت منكن لله و رسوله و تعمل صالحا نوتها اجرا مرتين و اعتدنا لها رزقا كريما)) از این آیه و مخصوصا از کلمه ((منکن)) نیز بر می آید که همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از نظر هدایت و ضلالت و خوبی و بدی دو جور بودند، و همه یکسان نبودند.

و به همین جهت بود که دنبال اظهار بی نیازی خدا اظهار امید کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۵۹

که اگر آن جناب طلاقتان دهد خدای تعالی زنانی بهتر از شما به او روزی کند، زنانی که مسلمان، مومن، عابد، توبه کار، قانت و سائح (روزه گیر) باشند، زنانی بیوه یا دوشیزگانی بکر.

بیان اینکه ملاک بهتر و برتری مفاد ((ازواج خیرا منکن)) توبه و قنوت (اطاعت) است

پس هر زنی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ازدواج می کرد، و متصف به مجموع این صفات بوده، بهتر از آن دو زن بوده، و این بهتری نبود مگر به خاطر اینکه دارای قنوت و توبه بودند، و یا دارای قنوت به تنهایی بوده و در سایر صفات با سایر زنان اشتراک داشتند و قنوت عبارت است از ملازمت به اطاعت و خضوع.

این معنایی که برای قنوت کردیم با جمله ای که در آخر سوره درباره مریم آمده که ((و كانت من القانتین)) تائید می شود، پس قنوت همان چیزی است که بعضی از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فاقد آن بودند، و آن عبارت بود از اطاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، که اطاعت خدا هم در آن است و آن دو زن نداشتند، و نیز تقوی از نافرمانی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و پرهیز از آزار او، که باز فاقد آن بودند.

با بیانی که گذشت فساد این گفتار روشن می شود که بعضی گفته اند: وجه بهتری زنان فعلی از زنان قبلی آن حضرت این است که زنان فعلی آن جناب دارای شرافت همسری با آن جناب هستند، و زنان قبلی به خاطر جدایی از آن جناب شرافت را از دست دادند، وجه فساد این سخن این است که اگر ملاک بهتری که در آیه شریفه آمده صرف همسری با آن جناب باشد، باید هر زنی که با آن جناب ازدواج می کرده افضل و اشرف از زنان مطلقه آن جناب باشد، هر چند آن صفاتی که در آیه ملاک کرامت و برتری است نداشته باشد، و در این صورت شمردن آن صفات در آیه شریفه هیچ مورد نداشته، (و چون خدای عزوجل منزله از بی مورد سخن گفتن است، پس ملاک برتری، زوجیت و همسری نیست، بلکه همان صفاتی است که در آیه ذکر شده).

در کشف آمده که اگر بررسی چرا در این آیه صفات را بدون ((واو)) عاطفه شمرده، و تنها بین دو صفت ((ثیب)) و ((بکر)) واو عاطفه آورده، در پاسخ می گوئیم: صفاتی که در اول آیه شمرده، مانع الجمع نیستند، و ممکن است همه آنها در یک نفر یافت شود، و به همین جهت واو عاطفه لازم نداشت، به خلاف دو صفت ثیب و بکر، ممکن نیست در آن واحد در یک فرد جمع شود، زیرا زنان یا بیوه اند، و یا دوشیره. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ...

کلمه ((قوا)) جمع امر حاضر از مصدر ((وقایه)) است، و وقایه به معنای حفظ کردن چیزی است از هر خطری که به آن صدمه بزند، و برایش مضر باشد، و کلمه ((وقود)) - به فتحه واو - اسم هر چیزی است که با آن آتش را بگیرانند، چه آتش هیزم و چه مانند آن، و مراد از کلمه ((نار)) آتش است، و اگر انسان های معذب در آتش دوزخ را آتش گیرانه دوزخ خوانده، بدین جهت است که شعله گرفتن مردم در آتش دوزخ به دست خود آنان است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ثم فی النار یسجرون))، در نتیجه جمله مورد بحث یکی از ادله تجسم اعمال همچنان که ظاهر آیه بعدی هم که می فرماید: ((یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا...))، همین معنا است، برای اینکه در آخرش می فرماید: تنها و تنها اعمال خودتان را به شما به عنوان جزا می دهند. و اما کلمه ((حجاره)) را بعضی تفسیر کرده اند به بت ها.

مراد از توصیف ملائکه موکل بر جهنم به غلاظ و شداد بودن و اینکه: ((لا یعصون الله ما یرهم و یفعلون ما یرمون)) ((علیها ملئکه غلاظ شداد لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون)) - یعنی بر آن آتش ملائکه ای موکل شده اند تا انواع عذاب را بر سر اهل دوزخ بیاورند، ملائکه ای غلاظ و شداد.

کلمه ((غلاظ)) جمع ((غلیظ)) است، و غلیظ ضد رقیق است، و مناسب تر با مقام این است که منظور از ((فرشته غلیظ)) و ((فرشتگان غلاظ)) فرشتگانی باشد که خشونت عمل دارند، (چون فرشتگان مثل ما آدمیان قلب مادی ندارند تا متصف به خشونت و رقت شوند) در آیه ای هم که بعداً می آید غلظت را عبارت از غلظت در عمل دانسته، فرموده: ((جاهد الکفار والمنافقین و اغلظ علیهم)) کلمه ((شداد)) هم جمع شدید است، که به معنای پهلوان و قهرمان و نیرومند در تصمیم و عمل است.

و جمله ((لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون)) به منزله تفسیری است برای جمله ((غلاظ شداد))، می فرماید: منظور از

غلاظ و شداد این است که فرشتگان نامبرده ملازم آن ماء‌موریتی هستند که خدای تعالی به آنان داده، و غیر از خدا و اوامرش هیچ عامل دیگری از قبیل رقت و ترحم و امثال آن در آنان اثر نمی‌گذارد، و خدا را با مخالفت و یا رد، عصیان نمی‌کنند، هر چه را ماء‌مور باشند مو به مو اجرا می‌کنند، بدون اینکه چیزی از خود آنان فوت شود، و یا به خاطر ضعف و خستگی از ماء‌موریت کم کنند، (نتیجه عذابی که آنان به انسان‌ها می‌دهند عذابی است که اگر انسانی آن را انجام می‌داد، می‌گفتیم فلانی شکنجه‌گری غلاظ و شدید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۱)

و مردی بی‌رحم و بی‌شفقت است، و خلاصه اینکه (وقتی عمل چنین عملی بود، می‌توان صاحب عمل را غلیظ و شدید خواند. توضیحی راجع به مکلف بودن ملائکه

و با این بیان روشن می‌شود که جمله ((لا- یعصون الله ما امرهم)) ناظر به این است که این فرشتگان ملتزم به تکلیف خویشند، و جمله ((یفعلون)) ناظر به این است که عمل را طبق دستور انجام می‌دهند، پس شما خواننده عزیز مانند بعضی از مفسرین خیال نکنید که جمله دومی تکرار جمله اول است، خیر، جمله اول راجع به دست‌نکشیدن از کار است، و جمله دوم راجع به این است که کار را مو به مو طبق دستور خدا انجام می‌دهند.

فخر رازی در تفسیر کبیر خود در ذیل آیه شریفه مورد بحث گفته: در این آیه اشاره‌ای است به اینکه ملائکه در آخرت مکلف به تکالیف می‌شوند (همانطور که ما انسان‌ها در دنیا مکلف هستیم) آنها در آخرت مورد تکالیف و اوامر و نواهی می‌گردند، و عصیان ملائکه به همین است که با امر و نهی خدا مخالفت کنند

ولی این حرف درست نیست، چون در آیه چنین اشاره‌ای وجود ندارد آیه شریفه تنها می‌خواهد بفرماید: ملائکه محض اطاعتند، و در آنها معصیت نیست، و به اطلاقش شامل دنیا و آخرت هر دو می‌شود، پس ملائکه نه در دنیا عصیان دارند و نه در آخرت، پس هیچ وجهی ندارد که رازی تکلیف ملائکه را مختص به آخرت بداند.

و نیز تکلیف ملائکه از سنخ تکلیف معهود در مجتمع بشری ما نیست، چون در بین ما انسان‌های اجتماعی تکلیف عبارت از این است که تکلیف‌کننده اراده خود را متعلق به فعل مکلف کند، و این تعلق امری است اعتباری، که دنبالش پای ثواب و عقاب به میان می‌آید، یعنی اگر مکلف موجودی دارای اختیار باشد، و به اختیار خود اراده تکلیف‌کننده را انجام بدهد، مستحق پاداش می‌شود، و اگر ندهد سزاوار عقاب می‌گردد، و در چنین ظرفی یعنی ظرف اجتماع، و نسبت به چنین تعلقی یعنی تعلق اعتباری البته، هم فرض اطاعت هست و هم فرض معصیت، هم ممکن است مکلف فعل مورد اراده تکلیف‌کننده را بیاورد و هم ممکن است نیاورد.

اما در غیر ظرف اجتماع مثلاً در بین ملائکه که زندگیشان اجتماعی نیست، و اعتبار در آن راه ندارد، تا فرض اطاعت و معصیت هر دو در آن راه داشته باشد، تکلیف هم معنای دیگری دارد، آری ملائکه خلقی از مخلوقات خدایند، دارای ذواتی ظاهره و نوریه، که اراده نمی‌کنند مگر آنچه خدا اراده کرده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۲

و انجام نمی‌دهند مگر آنچه او ماء‌مورشان کرده باشد، همچنان که فرمود: ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون))، و به همین جهت عالم فرشتگان جزا و پاداشی نیست، نه ثوابی و نه عقابی، و در حقیقت ملائکه مکلف به تکالیف تکوینی اند، نه امر و نهی‌های تشریحی، و تکالیف تکوینیشان هم به خاطر اختلافی که در درجات آنان هست مختلف است، همچنان که در جای دیگر قرآن آمده: ((و ما منا الا له مقام معلوم))، و نیز از خود ملائکه نقل کرده که می‌گویند: ((و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا)).

و آیه شریفه مورد بحث بعد از آیات قبلی جنبه تعمیم بعد از تخصیص را دارد، چون خدای تعالی نخست با بیانی خصوصی همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را ادب می‌آموزد، و در آخر، خطاب را متوجه عموم مؤمنین می‌کند، که خود و اهل بیت

خود را ادب کنید، و از آتشی که آتش گیرانه اش خود دوزخیانند حفظ نمایید، و می فهماند که همین اعمال بد خود شما است، و در آن جهان بر می گردد، و آتشی شده به جان خودتان می افتد، آتشی که به هیچ وجه خلاصی و مفری از آن نیست.

در قیامت جزا عبارت است از خود عمل و عذر خواهی در آن روز بلا اثر است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تَجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

این آیه شریفه خطاب است عمومی به همه کفار، خطابی است که بعد از رسیدن کفار به آتش دوزخ (و زبان به عذر خواهی گشودن، که اگر کفر ورزیدیم، و یا گناه کردیم عذرمان این بود و این بود) به ایشان می شود که امروز سخن عذر خواهی به میان نیاورید، چون روز قیامت روز جزا است و بس. علاوه بر این، جزایی که به شما داده شد عین اعمالی است که کرده بودید، خود اعمال زشت شما است که امروز حقیقتش برایتان به صورت جلوه کرده است، و چون عامل آن اعمال خود شما بودید، عامل بودنتان قابل تغییر نیست، و با عذر خواهی نمی توانید عامل بودن خود را انکار کنید، چون واقعیت، قابل تغییر نیست، و کلمه عذاب که از ناحیه خدا علیه شما محقق شده باطل نمی شود. این معنایی است که از ظاهر خطاب در آیه استفاده می شود. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۳

ولی بعضی گفته اند: عذر خواهی کفار بعد از داخل شدن در آتش است، و عذر خواهی خود نوعی توبه است، و بعد از داخل شدن در آتش، دیگر توبه قبول نمی شود، و در معنای جمله ((انما تجزون...)) گفته اند: معنایش این است که در مقابل اعمالی که کرده اید آن جزایی را به شما می دهند که حکمت لازم می داند.

و در اینکه آیه مورد بحث دنباله آیات سابق قرار گرفت، و در آن خطابی قهرآمیز و تهدیدی جدی شد، اشاره ای هم به این حقیقت هست که نافرمانی خدای تعالی و رسول او چه بسا کار آدمی را به کفر بکشاند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نُّصُوْحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ ...

معنای ((توبه نصح)) که خداوند به آن امر فرموده است

کلمه ((نصح)) از ماده نصح است که به معنای جستجو از بهترین عمل و بهترین گفتاری است که صاحبش را بهتر و بیشتر سود ببخشد، و این کلمه معنایی دیگر نیز دارد، و آن عبارت است از اخلاص، وقتی می گویی: ((نصحت له الود)) معنایش این است که من دوستی را با او به حد خلوص رساندم، و این معنایی است که راغب برای این کلمه کرده. و بنا بر گفته وی، توبه نصح می تواند عبارت باشد از توبه ای که صاحبش را از برگشتن به طرف گناه باز بدارد، و یا توبه ای که بنده را برای رجوع از گناه خالص سازد، و در نتیجه، دیگر به آن عملی که از آن توبه کرده بر نگردد.

بعد از آنکه مؤمنین را امر فرمود که خود و اهل بیت خود را از آتش حفظ کنند، در این آیه برای نوبت دوم - البته به طور عمومی - به همه مؤمنین می فرماید: توبه کنید، و سپس با تعبیر عسی این امید را که خدا گناهانشان را ببوشاند، و آنان را داخل بهشتی کند که نهرها از زیر آن روان است، متفرع بر آن فرمان کرده است.

((یوم لا- تخزی الله النبی و الذین امنوا معه)) - راغب می گوید: وقتی درباره کسی گفته می شود: ((خزی الرجل))، که دچار انکسار شده باشد، یا انکسار از ناحیه خودش و یا از ناحیه دیگران، انکساری که از ناحیه خود شخص به او دست می دهد، همان حیای مفرط و برون از حد اعتدال است، که مصدرش ((خزیت)) می آید، و انکساری که از ناحیه دیگران به او می رسد، که نوعی خوار شمردن هم نامیده می شود، مصدرش ((خزی)) است و اما ((اخزاء)) هم از ((خزیت)) می آید و هم از ((خزی))، آنگاه می گوید: نظیر این مطلب که درباره کلمه ((خزی)) گفتیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۴

در دو کلمه ((ذل)) و ((هان)) می آید، ذلت و هوانی که خود آدمی در نفس خود ایجاد می کند، و فضیلتی پسندیده است، مصدرش ((هون)) - به فتحه ها - و ((ذل)) - به فتحه ذال - است، و ذلت و هوانی که از ناحیه غیر به انسان می رسد، و یکی از

رذائل اخلاقی است ، مصدرش ((هون)) - به ضمه هاء - و ((ذل)) - به ضمه ذال - است .

دو احتمال در معنای جمله: ((یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه ...))

بنابراین ، کلمه ((یوم)) در آیه شریفه ظرف است برای مطالب قبل . و معنای آیه این است که به سوی خدا توبه کنید که امید است خدای تعالی گناهان شما را بپوشاند و داخل بهشتتان کند، در روزی که خداوند شخصیت پیغمبر و مؤمنین را نمی شکند، یعنی ایشان را از کرامت محروم نمی سازد، و وعده های جمیلی که به آنان داده بود خلف نمی کند.

((النبی و الذین امنوا معه)) - در این آیه مطلب مقید شده به مؤمنین که با پیامبرند، و اعتبار معیت و با پیامبر بودن برای این است که بفهماند صرف ایمان آوردن در دنیا کافی نیست ، باید لوازم ایمان را هم داشته باشند، و آن این است که ملازم با پیامبر باشند، و او را به تمام معنای کلمه اطاعت کنند، و مخالفت و بگو مگو با وی نداشته باشند.

احتمال هم دارد که جمله ((الذین امنوا)) مبتدا باشد، و کلمه ((معه)) خبر آن ، و جمله ((نورهم یسعی ...)) خبر دومش ، و جمله ((یقولون ...))، خبر سومش باشد، و معنای آیه چنین باشد: روزی که خدا پیامبر خود را خوار نمی کند، و روزی که ((الذین امنوا - ایمان آورندگان)) با اویند، و از او جدا نمی شوند، و آن جناب هم از ایشان جدا نمی شود. و احتمال ، احتمال خوبی است ، و لازمه اش این است که از خاصیت سه گانه عدم خزی ، سعی نور، و درخواست اتمام آن ، اولی مخصوص پیامبر، و دومی و سومی مخصوص مؤمنین با او باشد، مؤید این احتمال آیه سوره حدید است که مسأله به راه افتادن نور در پیش پای طرف راست را خاص مؤمنین می دانست ، و می فرمود: ((یوم تری المؤمنین و المومنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم ...)). احتمال هم دارد که کلمه ((معه)) متعلق باشد به جمله ((امنوا و جمله نورهم یسعی ...))، اولین خبر و آن دیگری دومین خبر برای ((الذین)) باشد، که بنابر این ، معنا چنین می شود: روزی که خدا پیامبرش را خوار نمی کند، و کسانی که به او ایمان آوردند، و در نتیجه با او هستند، اولاً نورشان در جلو و در دست راستشان در حرکت است ، و ثانیاً می گویند پروردگارا نور ما را کامل کن . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۵

((نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم)) - عین این مضمون در آیه شریفه ((یوم تری المؤمنین و المومنات یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)) بود، و ما در آنجا مقداری پیرامونش بحث کردیم ، در اینجا تنها این را اضافه می کنیم که احتمال دارد نوری که در پیش روی آنان به حرکت در می آید نور ایمان باشد، و نور دست راستشان نور عمل باشد.

مقصود از دعای مؤمنین در قیامت : ((ربنا اتم لنا نورنا...))

((یقولون ربنا اتم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدیر)) - از سیاق بر می آید مغفرتی که مؤمنین درخواست می کنند سبب تمامیت نور و یا حداقل ملازم با تمامیت نور باشد، در نتیجه آیه شریفه می رساند که مؤمنین در آن روز نور خدا را ناقص می بینند، و چون نور آن روز ایمان و عمل صالح امروز است ، معلوم می شود نقصی در درجات ایمان و عمل خود می بینند، و یا می بینند که آثار گناهان در نامه اعمالشان جای عبودیت را گرفته ، و در آن نقاط عمل صالحی نوشته نشده ، و آمرزش گناهان که درخواست دوم ایشان است ، تنها باعث آن می شود که گناهی در نامه نماند، ولی جای خالی آن گناهان را چیزی پر نمی کند، لذا در خواست می کنند، خدا نورشان را تمام کند، آن نقاط خالی را هم پر کند، و آیه شریفه ((و الذین امنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهما جرهم و نورهم)) هم به این معنا اشاره دارد.

مراد از امر به جهاد با منافقین به پیامبر اکرم (ص)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَاوَأَاهُمْ جَهَنَّمَ وَاَبْسِ الْمَصِيرُ

مراد از ((جهاد با کفار و منافقین)) بذل جهد و کوشش در اصلاح امر از ناحیه این دو طایفه است ، و خلاصه منظور این است که با تلاش پی گیر خود جلو شر و فساد که این دو طایفه برای دعوت دارند بگیرد، و معلوم است که این جلو گیری در ناحیه کفار به



این است که حق را برای آنان بیان نموده، رسالت خود را به ایشان برساند، اگر ایمان آوردند که هیچ، و اگر نیاوردند با ایشان جنگ کند. و در ناحیه منافقین به این است که از آنان دلجویی کند و تالیف قلوب نماید، تا به تدریج دل‌هایشان به سوی ایمان گرایش یابد. و اگر همچنان به نفاق خود ادامه دادند، جنگ با منافقان (که شاید ظاهر آیه شریفه هم همین باشد)، سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بر آن جاری نشده، و آن جناب در تمام عمر با هیچ منافقی نجنگیده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۶

ناگزیر باید کلمه ((جاهد)) را به همان معنایی که کردیم بگیریم.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از جهاد، سخت‌گیری با آنان در اقامه حدود است، چون بیشتر کسانی که در عهد رسول خدا (ص) حد می‌خوردند، همین منافقین بودند. ولی خواننده عزیز خودش به نادرستی این سخن واقف است.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیات نخست سوره تحریم و شاءنزل آن آیات

قمی در تفسیر خود به سندی که به ابن السیار دارد، از او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبغی مرضات ازواجک)) فرموده است: عایشه و حفصه روزی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خانه ماریه قبطیه بودند به گوش نشستند، و بعدا به آن جناب اعتراض کردند که چرا به خانه ماریه رفتی، حضرت سوگند خورد که و الله دیگر نزدیک او نمی‌شوم، خدای تعالی در این آیه آن جناب را عتاب کرد که چرا حلال خدا را بر خود حرام کردی، کفاره قسم را بده، و همچنان به همسرت سر بزنی.

و در کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب از مردی پرسیدم که به همسرش گفته: تو بر من حرامی، حضرت فرمود: اگر من حاکم مبسوط الید بودم توی سرش می‌زدم و می‌گفتم خدا او را بر تو حلال کرده، به چه اجازه‌ای بر خود حرامش می‌کنی؟ بله این مرد سخنی که گفته هیچ اثری ندارد، و زنش همچنان زن او است، تنها دروغی به زبان خود رانده، و به حلال خدا گفته که تو بر من حرامی، و گرنه با این کلام نه طلاق واقع شده و نه کفاره‌ای لازم می‌شود. عرضه داشتم: پس آیه شریفه ((یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک))، چه می‌گوید؟ این آیه کفاره را واجب کرده است؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) ماریه را در عین اینکه همسرش بود بر خود حرام کرد، و سوگند خورد که به او نزدیک نشود، و کفاره‌ای که بر آن جناب واجب شد کفاره سوگند بود، نه کفاره تحریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۷

و در الدر المنثور است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه، به سندی صحیح از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر وقت به خانه همسرش سوده می‌رفت، در آنجا شربت‌ی از عسل می‌نوشید، روزی از منزل سوده در آمد و به خانه عایشه رفت، عایشه گفت: من از تو بویی می‌شنوم، از آنجا به خانه حفصه رفت، او هم گفت: من از تو بویی می‌شنوم. حضرت فرمود: به گمانم بوی شربت‌ی باشد که من در خانه سوده نوشیدم، و و الله دیگر نمی‌نوشم، خدای تعالی این آیه را فرستاد که ((یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک...)).

مؤلف: این حدیث به طرق مختلف و الفاظی مختلف نقل شده، لیکن به روشنی با آیات مورد بحث که همه در یک سیاق قرار دارند تطبیق نمی‌شود.

و نیز در آن کتاب است که ابن سعد و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: عایشه و حفصه خیلی به هم علاقمند بودند و با هم می‌جوشیدند، روزی حفصه به خانه پدرش عمر رفت، و با پدر گرم گفتگو شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وقتی خانه را از حفصه خالی دید، فرستاد کنیزش بیاید، و با کنیزش در خانه حفصه بود، و اتفاقاً آن روز روزی بود که باید

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به خانه عایشه می رفت، عایشه آن جناب را با کنیزش در خانه حفصه یافت، منتظر شد تا بیرون بیاید، و سخت دچار غیرت شده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کنیزش را بیرون کرد، و حفصه وارد خانه شد و گفت: من فهمیدم که چه کسی با تو بود، به خدا سوگند تو با من بدی می کنی. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: به خدا سوگند رضایت می کنم، و من نزد تو سری می سپارم آن را حفظ کن. پرسید آن سر چیست؟ فرمود: آن این است که به خاطر رضایت تو این کنیزم بر من حرام باشد و تو شاهد آن باش. حفصه چون این را شنید نزد عایشه رفت و سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را نزد او فاش ساخت، و مژده اش داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کنیز خود را بر خود حرام کرد، همین که حفصه این عمل خلاف را انجام داد، خدای تعالی پیامبر گرامیش را بر آن واقف ساخت، و در آخر فرمود: ((یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک)).

مؤلف: این روایت هم آنطور که باید به روشنی با آیات مورد بحث و مخصوصا با جمله ((عرف بعضه و اعرض عن بعض)) نمی سازد، زیرا ظاهر عبارت این است که خدای تعالی بعضی از خلافکارهای آن دو زن را بیان کرد، و همه را بیان نکرد، و ظاهر عبارت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۸

((یا ایها النبی)) این است که همه آن اسرار را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فاش ساخت، و به آن جناب عتاب کرد که چرا چیزی را که پروردگارت برایت حلال کرده بر خود حرام می کنی.

و نیز در آن کتاب که طبرانی و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((و اذ اسر النبی الی بعض ازواجه حدیثا)) گفته: حفصه در خانه خودش به درون اطاق رفت و دید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در حجره او با ماریه کنیزش عمل زناشویی انجام می دهد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حفصه فرمود: جریان را به عایشه خبر مده تا من به تو بشارتی بدهم، و آن بشارت این است که پدرت بعد از من و بعد از ابو بکر زمامدار مسلمانان می شود.

حفصه بلافاصله خبر را به عایشه رسانید، عایشه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید: چه کسی به تو خبر داد که پدر من و پدر حفصه بعد از تو زمامدار می شوند؟ فرمود: خدای علیم و خبیر، عایشه گفت: من دیگر به روی تو نظر نمی کنم تا ماریه را بر خود حرام کنی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم او را بر خود حرام کرد، و اینجا بود که آیه شریفه ((یا ایها النبی لم تحرم...)) نازل گردید. نقد و بررسی روایات فوق

مؤلف: روایات در این باب بسیار زیاد، و بسیار مختلف است، و در بیشتر آنها آمده که ماریه را به خاطر کلام حفصه بر خود حرام کرد، نه به خاطر کلام عایشه، و گوینده ((من انباک هذا - چه کسی این را به تو خبر داد)) حفصه بود، نه عایشه، و منظور حفصه از این سوال این بود که چه کسی به تو خبر داد که من جریان ماریه را به عایشه رساندم.

و این روایات با همه کثرتش در عین حال، ابهامی را که در جمله ((عرف بعضه و اعرض عن بعض هست))، بر طرف نکرده و روشن نکرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برای چه کسی بعضی از داستان را تعریف کرد، و از بعضی دیگرش صرفنظر نمود. بله در روایتی که ابن مردویه از علی (علیه السلام) نقل کرده آمده است که هیچ انسان بزرگواری به خود اجازه نمی دهد ته و توی یک ماجرا را در آورد، برای اینکه خدای عزوجل (در باره رسول گرامیش) می فرماید: ((عرف بعضه و اعرض عن بعض)) قسمتی از داستان را با پی گیری کشف کرد، و از بقیه آن صرفنظر نمود. و نیز در روایتی که ابن ابی حاتم، از مجاهد و ابن مردویه از ابن عباس نقل کرده اند آمده که آن قسمتی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پی گیری و کشف کرد مسأله ماریه بود، و آنچه را که از پی گیریش صرفنظر نمود مسأله زمامداری ابو بکر و عمر بعد از رحلت خود بود، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۶۹

چون ترسید اشاعه پیدا کند.

اشکالی که متوجه این دو روایت است این است که کجای این کار کرامت و بزرگواری است، آیا افشا کردن ماجرای ماریه (که یک مسأله خانوادگی بزرگواری است)؟! و یا پنهان کردن زمامداری ابو بکر و عمر بزرگواری است؟ یا اینکه اگر کرامتی باشد در عکس این قضیه است؟ یک انسان بزرگوار همواره مسائل خانوادگی و ناموسی خود را پنهان می‌دارد، و مسائل اجتماعی را در اطلاع همه می‌گذارد.

شاءن نزول آیه تریم به نقل عمر بن الخطاب

علاوه بر این، سبب نزول آیه از عمر بن خطاب به چند طریق روایت شده، و در روایات او اسمی از این ماجرا برده نشده، مثلاً در عده ای از کتب حدیث نظیر بخاری و مسلم و ترمذی از ابن عباس روایت شده که گفت: من همواره حریص بودم، از عمر جریان دو نفر از همسران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را که آیه ((ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما)) درباره آنان نازل شده پرسیم: تا آنکه سالی عمر به حج رفت، من نیز با او حج کردم، در بین راه عمر از جاده منحرف شد، (من حس کردم می خواهد دست به آب برساند) مشک آب را گرفتم، و با او رفتم، دیدم بله در نقطه ای نشست، ایستادم تا کارش تمام شد، بعد آب به دستش ریختم تا وضو بگیرد، (و یا دست خود را بشوید).

آنگاه گفتم: ای امیرالمؤمنین آن دو زن از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) که خدای تعالی درباره شان فرموده: ((ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما)) کیانند؟ گفت: این از تو عجب است، ای ابن عباس، آن دو زن عایشه و حفصه بودند، آنگاه شروع کرد جریانشان را برایم نقل کرد.

و گفت: ما مردم قریش و اهل مکه زنان را توسری خور خود داشتیم، و بر آنان مسلط بودیم، و چون به مدینه مهاجرت کردیم، به مردمی برخوردیم که توسری خور زنان خود هستند، و زنانشان بر آنان تسلط دارند، رفته رفته زنان ما هم شروع کردند از زنان مدینه چیز یاد گرفتن، روزی من به همسرم غضب کردم، و با او قهر نمودم، ولی او مرتب از در آشتی در می آمد، و من آشتی نمی کردم، همسرم گفت چرا آشتی نمی کنی، (تو که از پیغمبر بالاتر نیستی)، به خدا قسم زنان پیغمبر اگر بین یکی از آنها با پیغمبر اختلافی بیفتند، این کدورت بیش از یک روز طول نمی کشد، روز قهر می کند و شب آشتی. گفتم: زنان پیغمبر هم هر کدامشان چنین کنند زیانکارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۰

آنگاه گفت: و منزل من در مدینه در محله عوالی بود، و مرا همسایه ای از انصار بود، که با او نوبت گذاشته بودم، یکبار او به خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می رفت و خبر وحی و اخبار دیگر را برای من می آورد، و یک نوبت من می رفتم.

در این بین چند روزی داشتیم با آن همسایه صحبت می کردیم، که قبیله غسان دارند اسب های خود را نعل می کنند که به جنگ ما بیایند، روزی به طرف خانه آمد و درب خانه مرا کوبید و گفت: حادثه مهمی رخ داده، پرسیدم: آیا قبیله غسان آمده؟ گفت نه، حادثه ای که از حمله غسان مهم تر است، و آن این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) زنان خود را طلاق داده. من در دلم گفتم ای داد و بیداد حفصه دخترم بیچاره شد، و من این را همیشه پیش بینی می کردم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نتواند با دختر من زندگی کند، و سرانجام او را طلاق دهد، همین که نماز صبح را خواندیم، لباس خود را پوشیدم و به طرف خانه حفصه روان شدم، دیدم حفصه گریه می کند. پرسیدم آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تو را طلاق داد؟ گفت: نمی دانم، ولی از من کناره گیری کرده و در مشربه (نام باغی است که ماریه در آن منزل داشت، و به همین مناسبت آن باغ را مشربه ام ابراهیم می گفتند) عزلت گزیده. من به طرف مشربه رفتم، در آنجا به غلامی سیاه برخوردیم، گفتم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجازه بگیر داخل شوم غلام سیاه برگشت و گفت اجازه گرفتم، لیکن حضرت چیزی نفرمود، ناگزیر به طرف مسجد رفتم و پیرامون مسجد جمعیتی را دیدم که می گریستند، پهلوی آنها نشستم.

ولی نتوانستم خود را آرام کنم، دوباره برخاستم نزد غلام سیاه آمده گفتم برایم اجازه بگیر. غلام به درون رفت و برگشت، و گفت اجازه گرفتم، لیکن حضرت چیزی نگفت، همین که خواستم برگردم، غلام صدایم زد که برگرد و داخل شو، حضرت اجازه فرمودند، داخل منزل شدم دیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به حصیری تکیه کرده و خشونت حصیر در بدنش اثر گذاشته. عرض کردم: یا رسول الله آیا زنان خود را طلاق گفته‌ای؟ فرمود: نه، عرض کردم: الله اکبر، یا رسول الله ما مردم قریش همواره مسلط بر زنان خود بودیم، از روزی که وارد مدینه شده ایم زنان ما بدهوا شده اند، چون در مدینه زنان بر مردان مسلطند، روزی من به همسرم خشم کردم، ولی او بدون اینکه پروایی داشته باشد و به خشم من اعتنایی نکند با من گفت و شنود و نشست و برخاست کرد، من به او پرخاش کردم که مثلاً چقدر پرویی گفت: پرویی ندارد، به خدا سوگند زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همین طورند، اگر کدورتی پیش بیاید بیشتر از یک روز طول نمی کشد، شبش با آن حضرت گفت و شنود می کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۱

من در پاسخ همسرم گفتم زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم بد می کنند، هر کس این کار را بکند زیانکار است، بعداً روزی به خانه دخترم حفصه رفتم، از او پرسیدم آیا شما زنان پیامبر اینطورید که سر به سر آن جناب می گذارید، و اگر قهر هم بکنید تا شب بیشتر ادامه نمی دهید؟ حفصه گفت: آری، گفتم: هر کس از شما چنین کند بدبخت و زیانکار است، برای اینکه چه امنیتی دارید، از اینکه خدای تعالی به خاطر خشم رسولش بر شما خشم کند؟ و آیا بعد از خشم خدا جز هلاکت چه خواهد بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چون این را شنید تبسم کرد.

عرض کردم من همواره به حفصه سفارش کردم سر به سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مگذار، و از او چیزی درخواست مکن، هر چه خواستی به خود من بگو تا برایت فراهم کنم، و اگر هویت از تو قشنگ تر بود، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) محبوب تر بود تحریک نشوی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بار دیگر تبسم کرد.

(من چون آن جناب را خوشحال دیدم) عرض کردم اجازه می دهی خودمانی و آزاد بنشینم؟ فرمود بله. همینکه اجازه داد سرم را بلند کردم و نگاهی به اطراف خانه افکندم، بجز سه قطع پوست دباغی نشده چیزی نیافتم، عرض کردم: یا رسول الله دعا بفرما و از خدا وسعتی برای امت درخواست کن، مردم فارس و روم با اینکه خدا را نمی پرستند چه زندگی مرفه و گشاده ای دارند، تا این را گفتم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) برخاست و نشست، آنگاه فرمود: ای پسر خطاب آیا (از دارایی روم و فارس و تهی دستی من و امت نسبت به حقانیت دین من) به شک افتادی؟ آخر آنها مردمی کافرند، و خدای تعالی هر سهمی که از خوشی زندگی داشته اند همه را در دنیا به آنان داده. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) (در همان ایام) سوگند یاد کرده بود که به خانه همسران خود نرود، و خدا او را در این باب مورد عتاب قرار داده، و برایش کفاره سوگند را واجب کرده بود.

مؤلف: این داستان از عمر بن خطاب به طور مختصر و مفصل به چند طریق نقل شده، - و لیکن به طوری که ملاحظه می کنید - این روایت هیچ سخنی درباره اینکه سری که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به بعضی از همسرانش سپرده بود چه بوده؟ ندارد، و نیز در آن نیامده که آن چه افشا کرد چه بوده و آنچه از افشایش اعراض فرمود چه بوده، با اینکه مهم به دست آوردن این معانی است.

و در عین حال از ظاهر این روایت برمی آید که مراد از تحریم حلال در آیه شریفه این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) تمامی زنان خود را بر خود حرام کرده بوده، با اینکه آیه شریفه غیر این را می فرماید، چون آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آن جناب در صدد تحصیل رضای همسرانش بوده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۲

و به خاطر دلخوشی آنان چیزی را بر خود حرام کرده، علاوه بر این در این روایات نیامده که چرا مسأله توبه را به دو نفر از زنان آن حضرت اختصاص داد و فرمود: ((ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبكما و ان تظاهرا علیه...)).

روایاتی راجع به اینکه منظور از ((صالح المؤمنین)) علی (ع) است

و در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر روایت آورده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: منظور از صالح المؤمنین در آیه شریفه ((ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبكما و ان تظاهرا علیه فان الله هو مولیه و جبریل و صالح المؤمنین)) علی بن ابی طالب (علیه السلام) است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از اسماء بنت عمیس روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیدم آیه ((ان تتوبا...)) را تلاوت می کرد تا می رسید به جمله و صالح المؤمنین و می فرمود: صالح المؤمنین علی بن ابی طالب است.

مؤلف: صاحب تفسیر برهان بعد از نقل روایت ابی بصیر که در سابق نقل کردیم گفته است: محمد بن عباس در این معنا پنجاه و دو حدیث از طرق خاصه و عامه جمع آوری کرده، آنگاه خود صاحب برهان مقداری از آن احادیث را نقل کرده است. چگونه اهل خود را از آتش حفظ کنیم (قوا انفسکم و اهلیکم ناراً...)

و در کافی به سند خود از عبد الاعلی مولای آل سام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آیه ((یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم و اهلیکم ناراً)) نازل شد، مردی از مؤمنین نشست و شروع کرد به گریه کردن، و گفتن اینکه من از نگهداری نفس خودم عاجز بودم، اینک ماءمور نگهداری از زن و فرزند خود نیز شده ام. رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به او فرمود: در نگهداری اهلت همین بس است که به ایشان امر کنی آنچه را که به خودت امر می کنی، و ایشان را نهی کنی از آنچه که خودت را نهی می کنی.

و نیز در کافی به سند خود از سماعه از ابی بصیر روایت کرده که ذیل آیه ((قوا انفسکم و اهلیکم ناراً)) گفته: از امام پرسیدم چگونه زن و فرزند را از آتش دوزخ حفظ کنم؟ فرمود: آنها را امر کن بدانچه که خدا امر کرده، و نهی کن از آنچه خدا نهی کرده، اگر اطاعتت کردند که تو ایشان را حفظ کرده ای، و به وظیفه ات عمل نموده ای، و اگر نافرمانیت کردند خودشان گنهکارند، تو آنچه را بر عهده داشته ای ادا کرده ای.

مؤلف: این روایت را به طرقتی دیگر از ذرعه از ابی بصیر از آن امام بزرگوار نقل کرده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۳ و در الدر المنثور است که: عبدالرزاق، فاریابی، سعید بن منصور، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر، حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، و بیهقی در کتاب المدخل، از علی بن ابی طالب روایت آورده اند که در تفسیر آیه ((قوا انفسکم و اهلیکم ناراً)) فرمود: خود و زن و بچه خود را تعلیم خیر دهید، و آنان را ادب نمایید.

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه شریفه ((قوا انفسکم و اهلیکم ناراً)) را تلاوت کرد، و سپس در پاسخ کسانی که پرسیدند چگونه اهل خود را از آتش حفظ کنیم؟ فرمود: بدانچه خدا دوست می دارد امرشان کنید، و از آنچه خدا کراهت دارد نهی کنید.

چند روایت پیرامون مراد از توبه نصوح و راجع به نور مؤمنین در روز قیامت

و در کافی به سند خود از ابی الصباح کنانی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیه شریفه ((یا ایها الذین امنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً)) به چه معنا است؟ فرمود: به اینکه بنده خدا از گناهی توبه کند، و دیگر آن گناه را مرتکب نشود (این توبه نصوح و خالص است). محمد بن فضیل می گوید: من از حضرت ابی الحسن (علیه السلام) از این آیه پرسیدم. فرمود: اینکه از گناه توبه کند و دیگر آن را تکرار نکند (تا آخر حدیث).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: معاذ بن جبل بن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرضه داشت: یا رسول الله توبه نصوح چیست؟ فرمود: اینکه بنده خدا از گناهی که کرده پشیمان شود و به درگاه خدا

عذرخواهی کند، و دیگر آن گناه را مرتکب نشود، همانطور که شیر بعد از دوشیدن دیگر به پستان بر نمی‌گردد.

مؤلف: روایات در این معنا از طرق شیعه و سنی بسیار است.

و در کافی به سند خود از صالح بن سهل همدانی روایت آورده که گفت: امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ((یسعی نورهم بین ایدیهم و بایمانهم)) فرمود: اینان امامان مؤمنینند، که در روز قیامت نورشان جلو پای مؤمنین و طرف راست آنها به حرکت در می‌آید. در نسخه ای دیگر آمده که خود امامان جلو مؤمنین و طرف راست آنان به حرکت در می‌آیند، و با نور خود راه مؤمنین را روشن می‌کنند، تا آنان را به منزلهای اهل بهشت برسانند.

و در تفسیر قمی آمده که ابی‌الجارود از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه بالا فرموده: هر کس آن روز نور داشته باشد نجات می‌یابد، و البته هر مومنی در آن روز نور دارد. التحريم

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۴

آیات ۱۰ - ۱۲، سوره تحریم

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ (۱۰) وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۱۱) وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِلِ (۱۲)

ترجمه آیات

خدای تعالی برای کسانی که کافر شدند مثلی زده و آن همسر نوح و همسر لوط است که در تحت فرمان دو نفر از بندگان صالح ما بودند، و این دو زن به آن دو بنده صالح خیانت کردند و همسریشان با پیامبران هیچ سودی برایشان نکرد و از عذاب خدا جلوگیری نشد و به ایشان گفته شد داخل آتش شوید همانطور که بیگانگان با انبیا داخل می‌شوند (۱۰). و نیز خدای تعالی برای کسانی که ایمان آوردند مثلی می‌زند و آن داستان همسر فرعون است که گفت: پروردگارا نزد خودت برایم خانه ای در بهشت بنا کن و مرا از فرعون و عمل او نجات بده و از مردم ستمکار برهان (۱۱). و داستان مریم دختر عمران است که بانویی پاک بود، و ما در او از روح خود دمیدیم و او کلمات پروردگار خود و کتب او را تصدیق کرد و از خاشعان بود (۱۲). ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۱۹ صفحه ۵۷۵

بیان آیات

تعریض شدید به دو همسر پیامبر (حفضه و عایشه) با ذکر دو مثال بیانگر اینکه هیچ سبب و نسبتی ملاک کرامت و برتری نیست این آیات کریمه متضمن دو تا مثل است، یکی مثلی که خدا به وسیله آن حال کفار را مجسم می‌کند، و یکی هم مثلی که بیانگر حال مؤمنین است، مثل اول وضع کفار را در شقاوت و هلاکت روشن نموده، بیان می‌کند که اگر چنین شدند به خاطر خیانتی بود که به خدا و رسولش کردند، و سرانجام خیانت به خدا و رسول همین است، از هر کس که می‌خواهد سر بزند، هر چند از کسی سر بزند که وابسته و متصل به انبیا باشد، و مثل دومی بیانگر این حقیقت است که سعادت و رستگاری مؤمنین هم تنها به خاطر ایمان خالصشان به خدا و رسول و قنوتشان و حسن اطاعتشان بوده، و اتصال و خویشاوندی که با کفار داشتند ضرری به حالشان نداشت، پس معلوم می‌شود ملاک کرامت نزد خدا تنها و تنها تقوی است و بس.

و برای مجسم کردن این معنا نخست حال این طایفه اول را به حال دو تازن تاریخ مثل می‌زند، که هر دو همسر دو پیامبر بزرگوار بودند، دو پیامبری که خدای تعالی عبد صالحشان نامیده - و چه کرامتی بزرگتر از این - و با این حال دو زن به آن دو بزرگوار خیانت کردند، و در نتیجه فرمان الهی رسید که با سایر دوزخیان داخل دوزخ گردند، پس این دو زن همسر و هم بستر دو پیامبر



بزرگوار بودند، اما همسری آنان سودی به حالشان نبخشید، و بدون کسب کمترین امتیازی در زمره هالکان به هلاکت رسیدند. و طایفه دوم را به دو زن دیگر تاریخ مثل می زند، یکی همسر فرعون است، که درجه کفر شوهرش بدانجا رسید که در بین مردم معاصر خود (با کمال بی شرمی و جنون) فریاد زد: ((رب اعلاى شما منم))، اما این همسر به خدا ایمان آورد، و ایمانی خالص آورد، و خدای تعالی او را نجات داد و داخل بهشتش کرد، و قدرت همسری چون فرعون و کفر او نتوانست به ایمان وی خدشه ای وارد سازد، دومی مریم دختر عمران است، مریم صدیقه و قانته که خدایش به کرامت خود گرامیش داشت، و از روح خود در او بدمید.

و در این تمثیل تعریض و چوبکاری سختی به دو همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شده، که آن دو نیز به آن جناب خیانت کردند و سر او را فاش ساخته، علیه او دست به دست هم دادند و اذیتش کردند، و مخصوص اوقتی می بینیم سخن از کفر و خیانت و فرمان (داخل دوزخ شوید) دارد، می فهمیم که تعریض تا چه حد شدید است.

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَ امْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۶

راغب می گوید: کلمه ((خیانت)) و کلمه ((نفاق)) هر دو به یک معنا است، با این تفاوت که خیانت را در خصوص نفاقی بکار می برند که در مورد عهد و امانت بورزند، و نفاق را در خصوص خیانتی بکار می برند که در مورد دین بورزند، این معنای اصلی و موارد استعمال اصلی این دو کلمه بود، ولی بعدها درهم و برهم شد، پس خیانت به معنای مخالفت با حق به وسیله نقض سری عهد است، و مقابل خیانت امانت است، هم گفته می شود: ((خنت فلانا - من به فلانی خیانت کردم)) و هم گفته می شود: ((خنت امانه فلان - من به امانت فلانی خیانت کردم)).

سرانجام بد همسر نوح (ع) و همسر لوط (ع) با اینکه همسر پیامبر بودند

درباره جمله ((لذین کفروا)) دو احتمال هست، یکی اینکه این جمله متعلق باشد به مثل، که در آن صورت معنا چنین می شود: خدای تعالی مثلی زده که با آن حال کسانی را که شدند ممثل کند، و بفهماند که خویشاوندیشان به بندگان صالح سودی به حالشان ندارد، همچنان که سودی به حال همسر نوح و همسر لوط نداشت. و احتمال دوم اینکه متعلق به فعل ((ضرب)) باشد، که در آن صورت معنا چنین می شود: خدای تعالی زن نوح و لوط و سرگذشت آنان را مثل زده برای کفار تا عبرت بگیرند، و بفهمند که اتصال و خویشاوندی با صالحان از بندگان خدا سودی به حالشان نداشت، اینها نیز با خیانتی که نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کردند اهل آتش خواهند بود.

دو کلمه ((امرات نوح و امرات لوط)) مفعولند برای فعل ((ضرب))، و منظور از اینکه فرمود: این دو زن در تحت دو نفر از بندگان صالح ما بودند این است که همسر آن دو بودند.

((فلم یغنیا عنهما من الله شیئا)) - ضمیر تثنیه اولی به کلمه ((عبدین))، و تثنیه دومی به کلمه ((امراتین)) برمی گردد، و معنای جمله است که آن دو بنده صالح ما ذره ای از عذاب خدا را که متوجه آن دو زن شد از آنان دور نکردند.

((و قیل ادخلا النار مع الداخلین)) - یعنی به ایشان گفته شد، داخل آتش شوید همانطور که سایرین و بیگانگان از انبیا داخل می شوند. و منظور از ((داخلین)) قوم نوح و قوم لوط است، همچنان که آیه زیر هم که درباره همسر نوح است به این معنا اشاره دارد، می فرماید: ((حتی اذا جاء امرنا و فار التنور قلنا احمل فیها من کل زوجین اثنین و اهلک الا من سبق علیه القول))، و آیه ای دیگر که راجع به همسر لوط است، و می فرماید: ((فاسر باهلک بقطع من اللیل و لا یلتفت منکم احد الا امراتک انه مصیبهما ما اصابهم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۷

ممکن هم هست منظور از جمله ((مع الداخلین))، خصوص کفار از قوم نوح و لوط نباشد، بلکه عموم کفار باشد (ولی به هر حال

لطف این جمله را از نظر دور مدار، که می خواهد اشاره کند: شما با همه اتصالی که با نوح و لوط داشتید، امروز با سایر دوزخیان هیچ فرقی ندارید، و اتصال و همسری با انبیا خردلی در سرنوشت شما دخالت ندارد).

و اگر این خطاب را در قالب قیل - گفته شد آورد، و نیز داخلین را مطلق ذکر کرد، برای این بود که به بی مقداری آن دو زن، و همه کفار اشاره کند، و بفهماند نزد خدا هیچ ارزش و کرامتی ندارند، و خدای تعالی هیچ باک و پروایی ندارد، که آن دو در کجا و به چه سرنوشتی هلاک می شوند.

وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتِ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ...

بحثی که باید درباره جمله ((الذین امنوا)) داشته باشیم، همان بحثی است که در جمله ((الذین کفروا)) داشتیم.

شرح دعای همسر فرعون و درخواست هایش از پروردگار متعال

و در جمله ((اذ قالت رب ابن لی عندک بیتا فی الجنه))، خدای سبحان تمامی آرزوهایی را که یک بنده شایسته در مسیر عبودیتش دارد خلاصه نموده، برای اینکه وقتی ایمان کسی کامل شد ظاهر و باطنش هماهنگ، و قلب و زبانش هماواز می شود، چنین کسی نمی گوید مگر آنچه را که می کند، و نمی کند مگر آنچه را که می گوید، و در دل آرزویی را نمی پروراند، و در زبان درخواست آن را نمی کند، مگر همان چیزی را که با عمل خود آن را می جوید.

و چون خدای تعالی در خلال تمثیل حال این بانو، و اشاره به منزلت خاصه ای که در عبودیت داشت، دعایی را نقل می کند که او به زبان رانده، همین خود دلالت می کند بر این که دعای او عنوان جامعی برای عبودیت او است، و در طول زندگی هم همان آرزو را دنبال می کرده، و درخواستش این بوده که خدای تعالی برایش در بهشت خانه ای بنا کند، و از فرعون و عمل او و از همه ستمکاران نجاتش دهد. پس همسر فرعون جوار رحمت پروردگارش را خواسته، خواسته است تا با خدا نزدیک باشد، و این نزدیکی با خدا را بر نزدیکی با فرعون ترجیح داده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۸

با این که نزدیکی با فرعون همه لذات را در پی داشته، در دربار او آنچه را که دل آرزو می کرده یافت می شده، و حتی آنچه که آرزوی یک انسان بدان نمی رسیده، در آنجا یافت می شده، پس معلوم می شود همسر فرعون چشم از تمامی لذات زندگی دنیا دوخته بوده، آن هم نه به خاطر اینکه دستش به آنها نمی رسیده، بلکه در عین اینکه همه آن لذات برایش فراهم بوده، مع ذلک از آنها چشم پوشیده، و به کراماتی که نزد خدا است، و به قرب خدا دل بسته بوده، و به غیب ایمان آورده، و در برابر ایمان خود استقامت ورزیده، تا از دنیا رفته است.

و این قدمی که همسر فرعون در راه بندگی خدا برداشته، قدمی است که می تواند برای همه پویندگان این راه، مثل باشد، و به همین خدای سبحان حال او و آرزوی او و عمل در طول زندگی او را در دعایی مخ تصر خلاصه کرد، دعایی که جز این معنا نمی دهد که او از تمامی سرگرمی های دنیا و هر چیزی که آدمی را از خدا بی خبر می کند قطع رابطه کرده، و به پروردگار خود پناهنده شده، و جز این آرزویی نداشته که با خدا نزدیک باشد، و در دار کرامت او منزل گزیند.

می فرماید: ((امرات فرعون))، برای مؤمنین همسر فرعون را مثل می زند، نام آن جناب به طوری که در روایات آمده آسیه بوده: ((اذ قالت رب ابن لی عندک بیتا فی الجنه))، در این دعا خانه ای درخواست کرده که هم نزد خدا باشد و هم در بهشت، و بدان است که بهشت دار قرب خدا و جوار رب العالمین است، همچنان که خود خدای تعالی فرموده: ((احیاء عند ربهم یرزقون)) علاوه بر این، حضور در نزد خدای تعالی و نزدیکی او کرامتی است معنوی، و استقرار در بهشت کرامتی است صوری، پس جا دارد که بنده خدا هر دو را از خدا بخواهد.

((و نجنی من القوم الظالمین)) - منظور از قوم ظالمین همان قوم فرعون است و دعا در حقیقت بیزاری دیگری است از فرعونیان، و از خدای تعالی درخواست می کند، او را از جامعه ای ستمکار نجات دهد، همچنان که جمله قبلی درخواست نجات از مجتمع

خاص خانوادگی بود.

وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ...

این آیه عطف است به جمله ((امرات فرعون))، و تقدیرش این است که: ((و ضرب الله مثلا للذین امنوا مریم ... - خداوند مریم را مثل زده برای کسانی که ایمان آورده اند...)).

در خصوص مریم (علیها السلام) می بینیم که به نام مبارکش تصریح نموده، ولی درباره همسر فرعون چنین کاری نکرد، اصولا در قرآن کریم جز مریم نام هیچ زنی برده نشده، تنها آن جناب است که در حدود بیست و چند سوره و در سی و چند آیه نام او را برده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۷۹

اوصاف و فضائل مریم (ع)

((التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا)) - در این قسمت از آیه مریم را به خاطر عفتش می ستایید، و ستایش مریم (علیها السلام) در قرآن کریم مکرر آمده، و شاید این به خاطر رفتار ناپسندی باشد که یهودیان نسبت به آن جناب رواداشته، و تهمت‌ها باشد که ایشان به وی زدند، و قرآن کریم در حکایت آن می فرماید: ((و قولهم علی مریم بهتانا عظیما)) و در سوره انبیاء هم نظیر این قصه آمده می فرماید: ((و التي احصنت فرجها فنفخنا فیها)).

((و صدقت بکلمات ربها)) - یعنی مریم کلمات پروردگار خود را که به قول بعضی همان وحی انبیا باشد، تصدیق کرد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از کلمات خدای تعالی در اینجا وعده و تهدید و امر و نهی خداست. ولی این وجه درست نیست، زیرا بنا بر این، دیگر احتیاج نبود نام کتب خدا را ببرد، چون کتب آسمانی همان وعده و وعید و امر و نهی است.

((و کتبه)) - منظور از کتب خدای تعالی همان کتبی است که شرایع خدای تعالی در آن است، شرایعی که از آسمان نازل شده، مانند کتاب تورات و انجیل، و اصطلاح قرآن هم در کتب آسمانی همین است، و شاید منظور از تصدیق کلمات پروردگارش و تصدیق کتب خدای تعالی این باشد که مریم (علیها السلام) صدیقه بوده، همچنان که در آیه زیر فرموده: ((ما المسیح بن مریم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صدیقه)).

((و کانت من القانتین)) - یعنی مریم از زمره مردمی بود که مطیع خدا و خاضع در برابر اویند، و دائما بر این حال هستند، و اگر مریم (علیها السلام) را با اینکه زن بود، فردی از قانتین خواند با اینکه کلمه مذکور جمع مذکر است، بدین جهت بود که بیشتر قانتین مردان هستند.

مؤید اینکه قنوت به این معنا است این است که قنوت به همین معنا در آیه ای دیگر، در خصوص مریم (علیها السلام) آمده، آنجا که ملائکه به حکایت قرآن کریم مریم را ندا داده می گویند: ((یا مریم اقتنی لربک و اسجدی و ارکعی مع الراکعین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۰

ولی بعضی از مفسرین احتمال داده اند مراد از قانتین خصوص قوم و قبیله خود مریم باشد، چون آن جناب از خاندان و از بیتی به وجود آمد که عموما اهل صلاح و طاعت بودند. ولی این احتمال بعید است، اولاً به خاطر وجهی که قبلاً ذکر کردیم، و ثانیاً به خاطر اینکه آیه شریفه در مقام تعریض به دو تن از زنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و در چنین مقامی مناسب آن است که منظور از قانتین عموم اهل طاعت و خضوع برای خدا باشد.

بحث روایتی

در تفسیر برهان از شرف الدین نجفی، و او بدون ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در شأن نزول آیه شریفه ((ضرب الله مثلا للذین کفروا امرات نوح و امرات لوط...)) فرموده: این مثل را خدای تعالی برای عایشه و حفصه زده، که علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و در دشمنی با آن جناب دست به دست هم داده، سر او را فاش کردند.

(روایاتی پیرامون فضیلت فاطمه (ع)، خدیجه، مریم و آسیه

و در مجمع البیان از ابو موسی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: از مردان، بسیاری به حد کمال رسیدند، ولی از زنان به جز چهار نفر به حد کمال نرسیدند، اول آسیه دختر مزاحم همسر فرعون، و دوم مریم دختر عمران، و سوم خدیجه دختر خویلد، و چهارم فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند.

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی و حاکم، (وی حدیث را صحیح دانسته)، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده: افضل زنان اهل بهشت، خدیجه دختر خویلد، و فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله وسلم)، و مریم دختر عمران، و آسیه دختر مزاحم همسر فرعون است، و در فضیلت او همین بس که خدای تعالی داستانش را در قرآن برای ما ذکر کرده که گفت: ((رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة)).

و در همان کتاب آمده که طبرانی از سعد بن جناده روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: خدای تعالی مریم دختر عمران و همسر فرعون و خواهر موسی را در بهشت به ازدواج من در آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۱

درباره نحوه کشته شدن همسر فرعون

مؤلف: به طوری که از روایات برمی آید آسیه همسر فرعون به دست همسرش فرعون کشته شد، چون فرعون به دست آورده بود که وی به خدای یگانه ایمان آورده، و اما اینکه به چه صورت کشته شده، روایات اختلاف دارند.

در بعضی از آنها آمده که: وقتی فرعون مطلع شد که همسرش به خدا ایمان آورده، به او تکلیف کرد که به کفر برگردد، و او زیر بار نرفت و حاضر نشد جز خدا کسی را پرستد، فرعون دستور داد سنگ بسیار بزرگی بر سرش بیفکنند، به طوری که زیر سنگ خرد شود، و مامورینش همین کار را کردند.

و در بعضی دیگر آمده که: وقتی او را برای عذاب حاضر کردند، دعایی کرد که خدای تعالی آن را در قرآن کریم حکایت نموده، و آن این بود که گفت ((رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة...))، و خدای تعالی دعایش را مستجاب نمود، و قبل از شهادت خانه خود را در بهشت دید آنگاه جان شریفش از کالبد جدا شد، و سپس صخره بسیار بزرگی را بر جسد بیجانش انداختند.

و در بعضی دیگر آمده که فرعون او را با چهار میخ به زمین کوبید، و از ناحیه سینه شکنجه اش داد، و در آخر سنگ آسیائی روی سینه اش گذاشت، و در برابر تابش خورشید رهایش کرد - و خدا داناتر است.

## الملک

سوره ملک ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۲

آیات ۱ - ۱۴، سوره ملک

سوره ملک مکی است و سی آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَخْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ (۲) الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَمَازِجَ الْبُصْرِ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (۳) نَمَّ ارْجَعِ الْبُصْرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبُصْرُ حَاسِنًا وَهُوَ حَسِيرٌ (۴) وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيْطَانِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ (۵) وَاللَّذِينَ كَفَرُوا بَرَبِهِمْ عَذَابَ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۶) إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ (۷) تَكَادُ تَمِيزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (۸) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (۹) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (۱۰) فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (۱۱) إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ

بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (۱۲) وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۱۳) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (۱۴)  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۳  
ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر، پر برکت است خدایی که ملک به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست (۱). کسی که موت و حیات را آفریده تا شما را بیامید که کدامتان خوش رفتارترید و او عزیزی آمرزنده است (۲). آن خدایی که هفت طبقه آسمان را آفرید تو در خلق رحمان هیچ تفاوتی نمی بینی به دقت نظر کن آیا هیچ فطور و اختلالی در نظام عالم به چشمت می خورد؟ (۳). نه ، مسلما اگر دوباره هم نظر بیندازی پلک چشمت از خستگی می افتد و اختلالی نخواهی یافت (۴). ما آسمان دنیا را با چراغهایی زینت دادیم و آنها را وسیله رجم شیطانها قرار دادیم (تا برای شنیدن اخبار غیبی به آسمان نزدیک نشوند) و برای آن شیطانها غذایی دردناک تهیه کرده ایم (۵). و کسانی هم که به پروردگار خود کافر شدند عذاب جهنم دارند و چه بد بازگشت گاهی است (۶). زمانی که در آتش افکنده می شوند از آتش صدای نفسی می شنوند که با همان نفس ایشان را چون هوا به داخل خود می کشد در حالی که فوران می کند (۷). گویی از شدت غضب می خواهد متلاشی شود هر فوجی که داخل آن می شود خازنان آتش می پرسند مگر پیامبری بیم رسان برایتان نیامد؟ (۸). می گویند چرا آمد ولی ما تکذیب کردیم و گفتیم خدا هیچ پیامی نازل نکرده و شما با سایرین هیچ فرقی ندارید جز اینکه در ضلالتی بزرگ هستید (۹). و نیز می گویند (و احسرتا) اگر گوش داده بودیم و تعقل می کردیم از دوزخیان نمی بودیم (۱۰). و در آخر به گناه خود اعتراف می کنند، پس خرد و نابود باد یاران دوزخ (۱۱). محققا کسانی که از پروردگار خود با اینکه او را ندیده اند حساب می برند و نگرانی دارند آمرزش و اجری کبیر دارند (۱۲). و شما سخن خود را چه فاش بگویند و چه پنهان بدارید، او دانای به اسرار نهفته در سینه ها است (۱۳). آیا کسی که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟ در حالی که او از اسرار دقیق با خبر و نسبت به همه چیز عالم است (۱۴).

بیان آیات

اشاره به غرض سوره مبارکه ملک

غرض این سوره بیان عمومیت ربوبیت خدای تعالی برای تمامی عالم است ، در مقابل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۴ مسلک و ثنی ها که معتقدند برای هر یک از نواحی عالم ربی جداگانه که یا از خیل فرشتگان است ، و یا از مخلوقات دیگر، و خدای عزوجل رب همه عالم نیست ، بلکه تنها رب آن ارباب است و بس .

و به همین جهت در سوره بسیاری از نعمت های الهی از خلقت و تدبیر را نام می برد، چون در حقیقت ذکر این نعمت ها استدلالی است بر ربوبیت عامه الهی .

و نیز به همین مناسبت است که سخن را با کلمه ((تبارک)) آغاز کرده ، چون این کلمه به معنای کثرت صدور برکات از ناحیه خدای عزوجل است ، و نیز مکرر جناب ربوبی را به صفت رحمان که مبالغه در رحمت است می ستاید، چون رحمت ، همان عطیه در قبال استدعای حاجتمند است ، و در این سوره سخنی هم از انذار و تهدید آمده ، و در آخر به مسأله حشر و قیامت منتهی می گردد.

و مضامین آیات آن به دو مسأله خلاصه می شود: یکی دعوت به یگانگی او در ربوبیت را بپذیرند، و دوم اینکه به معاد معتقد شوند و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده است .

تَبْرَكَ الَّذِي يَبْدِئُ الْمُلْكَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

کلمه ((تبارک)) درباره هر چیزی استعمال شود از کثرت صدور خیرات و برکات از آن چیز خبر می دهد.

افاده کمال تسلط خدا بر ملک در جمله ((بیده الملک))

و جمله ((الذی بیده الملک)) از آنجا که مطلق است شامل تمامی ملک می گردد، و این تعبیر یعنی ((خدایی که ملک به دست اوست)) استعاره به کنایه است، می خواهد به طور کنایه از کمال تسلط خدا بر ملک خبر دهد، و بفهماند آن چنان ملک در مشیت او است که به هر نحو بخواهد در آن تصرف می کند، همانطور که یک انسان نیرومند موم را در دست خود به هر شکل بخواهد در می آورد و می چرخاند، پس خدای تعالی به نفس خود مالک هر چیز و از هر جهت است، و نیز مالک ملک هر مالک دیگر است.

پس توصیف خدای عزوجل به اینکه ملک به دست اوست، توصیفی وسیع تر از توصیف او به ((ملیک)) در جمله ((عند ملیک مقتدر))، و صریح تر و مؤکدتر است از توصیف او در جمله ((له الملک)).

و جمله ((و هو علی کل شیء قدير)) اشاره است به اینکه قدرت خدای تعالی محدود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۵ به هیچ حدی و منتهی به هیچ نهایتی نیست، و لازمه اطلاق ملک هم به حسب سیاق همین است، هر چند که صرف نظر از سیاق، مطلق آوردن ملک (که از صفات فعل است) از لوازم اطلاق قدرت است که از صفات ذات است. در این آیه شریفه علاوه بر آنچه افاده نمود، اشاره ای هم به حجتی دارد که با آن حجت بر امکان معاد استدلال می شود، و توضیحش به زودی می آید.

وجه اینکه فرمود: ((خلق الموت...))

اللّٰذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیْوةَ لَیَبْلُوْکُمْ اَیْکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِیْزُ الْعَفُوْرُ

کلمه ((حیات)) در مورد چیزی بکار می رود که آن حالتی دارد که به خاطر داشتن آن حالت دارای شعور و اراده شده است. و کلمه موت به معنای نداشتن آن حالت است، چیزی که هست به طوری که از تعلیم قرآن برمی آید معنای دیگری به خود گرفته، و آن عبارت از است که همان موجود دارای شعور و اراده از یکی از مراحل زندگی به مرحله ای دیگر منتقل شود، قرآن کریم صرف این انتقال را موت خوانده با اینکه منتقل شونده شعور و اراده خود را از دست نداده، همچنان که از آیه ((نحن قدرنا بینکم الموت... فیما لا تعلمون)) این معنا استفاده می شد، بنا بر دیگر نباید پرسید: چرا در آیه مورد بحث فرموده: ((خدا موت و حیات را آفریده)) مگر مرگ هم آفریدنی است؟ چون گفتیم: از تعلیم قرآن برمی آید که مرگ به معنای عدم حیات نیست، بلکه به معنای انتقال است. امری وجودی که مانند حیات خلقت پذیر است.

علاوه بر این اگر مرگ را امر عدمی بگیریم، همانطور که عامه مردم هم چنین می پندارند، باز خلقت پذیر هست، چون این عدم با عدمهای صرف فرق دارد و مانند کوری و تاریکی، عدم ملکه است، که حظی از وجود دارد.

جمله ((لیبلوکم ایکم احسن عملا)) بیانگر هدف از خلقت موت و حیات است، و با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((بلاء)) (که مصدر لیبلوکم است) به معنای امتحان است، معنای آیه چنین می شود: خدای تعالی شما را اینطور آفریده که نخست موجودی زنده باشید، و سپس بمیرید، و این نوع از خلقت مقدماتی و امتحانی است، و برای این است که به این وسیله خوب شما از بدتان متمایز شود، معلوم شود کدامتان از دیگران بهتر عمل می کنید، و معلوم است که این امتحان و این تمایز برای هدفی دیگر است، برای پاداش و کفیری است که بشر با آن مواجه خواهد شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۶

مفاد اینکه درر تعلیل آفرینش موت و حیات فرمود: ((لیبلوکم ایکم احسن عملا))

آیه مورد بحث علاوه بر مفادی که گفتیم افاده می کند، اشاره ای هم به این نکته دارد که مقصود بالذات از خلقت رساندن جزای خیر به بندگان بوده، چون در این آیه سخنی از گناه و کار زشت و کیفر نیامده، تنها عمل خوب را ذکر کرده و فرموده خلقت حیات و موت برای این است که معلوم شود کدامیک عملش بهتر است. پس صاحبان عمل نیک مقصود اصلی از خلقتند، و اما دیگران به خاطر آنان خلق شده اند.



ذیل آیه هم که می فرماید: ((و هو العزیز الغفور)) مطالب صدر را تاءید نموده می فهماند او عزیز است ، چون ملک مطلق و قدرت مطلقه خاص او است ، پس هیچ کس نیست که بر او غالب شود، و اگر مخالفین و عاصیان خود را قدرت مخالفت و عصیان داده به منظور آزمایش بوده ، و به زودی از آنان انتقام می گیرد. و نیز می فهماند او غفور است ، چون از بسیاری گناهان در دنیا عفو می کند، و بسیاری از آنها را به طوری که وعده داده در آخرت می آمرزد.

و در عین حال با آوردن این دو نام ، هم عاصیان را تخویف کرد و هم تطمیع نمود، چون وقتی این دو نام در سیاق دعوت ذکر شوند، تخویف و تطمیع را می رساند.

این را هم باید دانست که مضمون آیه شریفه صرف ادعای بدون دلیل نیست ، و آنطور که بعضی پنداشته اند نمی خواهد مساؤه خلقت مرگ و زندگی را برای آزمایش ، در دلها تلقین کند. بلکه مقدمه ای بدیهی و یا نزدیک به بدیهی است که به لزوم و ضرورت بعث برای جزا حکم می کند. برای اینکه انسانی که به زندگی دنیا قدم نهاده ، دنیایی که دنبال آن مرگ است ، ناچار عملی و یابه عبارتی اعمالی دارد که آن اعمال هم یا خوب است یا بد ممکن نیست عمل او یکی از این دو صفت را نداشته باشد، و از سوی دیگر به حسب فطرت مجهز به جهازی معنوی و عقلائی است ، که اگر عوارض سوئی در کار نباشد او را به سوی عمل نیک سوق می دهد، و بسیار اندک افرادی که اعمالشان متصف به یکی از دو صفت نیک و بد نباشد و اگر باشد در بین اطفال و دیوانگان و سایر مهجورین است .

و آن صفتی که بر وجود هر چیزی مترتب می شود، و در غالب افراد سریان دارد، غایت و هدف آن موجود به شمار می رود، هدفی که منظور آفریننده آن از پدید آوردن آن همان صفت است ، مثل حیات نباتی فلان درخت که غالباً منتهی می شود به بار دادن درخت ، پس فلان میوه که بار آن درخت است هدف و غایت هستی آن درخت محسوب می شود، و معلوم می شود منظور از خلقت آن درخت همان میوه بوده ، و همچنین حسن عمل و صلاح آن ، غایت و هدف از خلقت انسان است ، و این نیز معلوم است که صلاح و حسن عمل اگر مطلوب است برای خودش مطلوب نیست ، بلکه بدین جهت مطلوب که در به هدف رسیدن موجودی دیگر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۷

دخالت دارد. آنچه مطلوب بالذات است حیات طیبه ای است که با هیچ نقصی آمیخته نیست ، و در معرض لغو و تاءثیم قرار نمی گیرد، بنابر این بیان ، آیه شریفه در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((کل نفس ذائقه الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه)).  
الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ...

آن خدایی که هفت آسمان را آفرید، در حالی که طباق هستند، یعنی مطابق و مثل همنند. البته مفسرین اینطور احتمال داده اند. و ما در تفسیر سوره ((حم سجده)) مطالبی که می توانستیم در این باره ایراد کنیم ایراد نمودیم .

بیان اینکه مقصود از نبوت تفاوت در خلق ارتباط و اتصال اجزاء عالم و وحدت نظام جاری در آن است  
((ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت)) - راغب می گوید: کلمه ((فوت)) به معنای دور شدن چیزی است از انسان ، به طوری که دست یافتن به آن دشوار باشد. و در قرآن کریم آمده که : ((وان فاتکم شیء من ازواجکم الی الکفار : اگر از زنان شما چیزی نزد کفار مانده باشد)) آنگاه می گوید: کلمه ((تفاوت)) که مصدر باب ((تفاعل)) از ماده ((فوت)) است ، به معنای اختلاف دو چیز در اوصاف و خصوصیات است ، گویا این از آن دور و آن از این دور است ، خصوصیات این در آن نیست و خصوصیات آن در این نیست ، این کلمه هم در قرآن آمده می فرماید: ((ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت : در خلقت خدا چیزی که از مقتضای حکمت خارج باشد وجود ندارد)).

پس منظور از نبودن تفاوت در خلق ، این است که تدبیر الهی در سراسر جهان زنجیروار متصل به هم است ، و موجودات بعضی به بعض دیگر مرتبند، به این معنا که نتایج حاصله از هر موجودی عاید موجود دیگر می شود، و در نتیجه دانش به موجوداتی دیگر

وابسته و نیازمند است. در نتیجه اصطکاک اسباب مختلف در عالم خلقت، و برخوردشان نظیر برخورد دو کفه ترازو است که در سبکی و سنگینی دائما در حال مقابله می باشند، این می خواهد سبکی کند او نمی گذارد، او می خواهد سنگینی کند این نمی گذارد، این می خواهد بلند شود او نمی گذارد، او می خواهد بلند شود این مانع می شود، و نتیجه این کشمکش آن است که ترازودار بهره مند می شود. پس دو کفه ترازو در عین اختلافشان در به دست آمدن غرض ترازودار اتفاق دارند، و یا به عبارتی دیگر اختلاف آنها است که باعث می شود ترازودار جنس کشیدنی خود را بکشد و وزن آن را معلوم کند. پس منظور از نبودن تفاوت در خلق این شد که خدای عزوجل اجزای عالم خلقت را ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۸

طوری آفریده که هر موجودی بتواند به آن هدف و غرضی که برای آن خلق شده برسد، و این از به مقصد رسیدن آن دیگری مانع نشود، و یا باعث فوت آن صفتی که برای رسیدنش به هدف نیازمند است نگردد.

خطاب در جمله ((ماتری: نخواستی دید)) خطاب به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیست، بلکه خطاب به هر کسی است که می تواند ببیند، و اگر کلمه ((خلق)) را به کلمه ((رحمان)) اضافه کرد، و به نام مقدس رحمان نسبت داد، برای است که اشاره کند به اینکه غایت و هدف از خلقت، رحمت عام او است، و اگر کلمه ((تفاوت)) را نکره - بدون الف و لام - آورد، با در نظر گرفتن این که نکره در سیاق نفی قرار دارد و نکره در سیاق نفی عمومیت را می رساند، در نتیجه معنا چنین می شود که: در سراسر جهان هیچ تفاوتی نمی بینی.

((فارجع البصر هل ترى من فطور)) - کلمه ((فطور)) به معنای اختلال و بی نظمی است. و مراد از ((ارجاع بصر))، تکرار نظر است، و این کنایه است از اینکه اگر بخواهی یقین کنی که در سراسر خلقت تفاوتی نیست باید با دقت نظر کنی.

تاء کیدی بر وحدت نظام عالم و اتصال و ارتباط اجزاء آن

ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ

کلمه ((خاسی)) اسم فاعل از ماده ((خسا)) است، و این ماده به معنای نارسایی در دید چشم، و یا به قول راغب سرسری دیدن و گذشتن است. راغب در معنای کلمه ((حاسر)) گفته: ماده به معنای خستگی در اثر تمام شدن نیرو است، به چنین کسی، هم حاسر می گویند و هم محسور، اما حاسر به این تصور که خود او خودش را خسته کرده، و اما محسور به این تصور که تمام شدن نیرو خسته اش کرده. و اینکه فرمود: ((ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير)) هم ممکن است به معنای حاسر باشد، و هم به معنای محسور.

و کلمه ((کرتین)) تشبیه کرده است که به معنای رجعت و برگشتن است، و اگر به صیغه تشبیه آورده صرفا برای این بوده که تکثیر و تکرار را برساند، و چنین معنا دهد که در خلقت آسمانها و زمین بنگر، آیا هیچ تفاوت و ناسازگاری در بین موجودات آن می بینی؟ و دوباره و سه باره و چندباره برگرد و نظر بیفکن، که اگر چنین کنی نظرت خسته می شود و از کار می افتد، و هیچ تفاوتی نخواهی دید.

پس در این دو آیه به این نکته اشاره شده که نظام جاری در عالم نظامی است واحد و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۸۹

متصل الاج زاء و مرتبط الابعاض .

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ ...

کلمه ((مصاییح)) جمع مصباح (چراغ) است، و اگر ستارگان را چراغ نامیده به خاطر نوری است که از آنها تلالو می کند، و ما قبلا - در سوره حم سجده - در این باره بحث کردیم.

اشاره به مراد از اینکه فرمود ستارگان را رجوم برای شیاطین قرار دادیم

((وجعلناها رجوما للشياطين)) - یعنی ما ستارگان را که آسمان را با آنها زینت دادیم رجم هایی - تیرها - قرار دادیم، و با آنها

شیاطینی را که به آسمان نزدیک می‌شوند تا خبرهای آسمانی را استراق سمع کنند، تیرباران می‌کنیم، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین))، و نیز فرموده: ((الا من خطف الخطفه فاتبعه شهاب ثاقب)). بعضی از مفسرین گفته‌اند جمله مورد بحث دلالت دارد بر اینکه مراد از کواکب که آسمان را زینت داده تمامی ستارگان آسمان است، چه ثوابت و سیارات، و چه شهاب‌ها، چون ثوابت و سیارات هر یک در جای خود، و در مدار خود قرار دارد، و نمی‌تواند منظور از رجوم باشد، و دو کلمه ((کواکب)) و ((نجم))، همانطور که بر ستارگان فعلی اطلاق می‌شود، بر شهابها نیز اطلاق می‌شود.

بعضی دیگر گفته‌اند: شهابها تکه‌هایی هستند که از کواکب جدا می‌شوند، و به وسیله آنها شیطانها رجم می‌شوند، و اما خود کواکب به هیچ وجه فرو نمی‌ریزند، مگر وقتی که خدا بخواهد همه را فانی سازد. این وجه با نظریه‌های علمی امروز موافق تر است، و اما اینکه رجم شیطانها به وسیله شهابها چه معنا دارد، قبلا مختصری درباره اش بحث کرده ایم. ((و اعتدنا لهم عذاب السعیر)) - یعنی ما برای شیطانها که همانا اشرار از جنیان هستند عذاب دوزخ را تهیه کرده ایم که آتشی است مشتعل.

وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

بعد از آنکه پاره‌ای از نشانیهای ربوبیت خدای تعالی را ذکر کرد، به دنبالش تهدید کافران و منکران به ربوبیت او را آورد، و قرار این سوره بر همین منوال است که حجت‌ها را آمیخته با تهدید و انذار بیاورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۰ و مراد از ((الذین کفروا)) عموم کسانی هستند که به ربوبیت خدا کافر باشند، چه وثنی‌های بت پرست، که به کلی ربوبیت خدا را برای عالم منکرند، و می‌گویند خدای تعالی تنها رب اربابهای ایشانست، و چه آنهایی که اصلا منکر ربوبیت هستند، و چه آنهایی که مثل یهود و نصاری بین خدا و پیامبرانش جدایی انداخته، یکی آن خدایی را قبول دارد که موسی را فرستاده، و آن دیگری خدایی را می‌پرستد که عیسی را فرستاده، و هر یک به خدا و پیغمبر دیگری کافر شدند.

آیه شریفه در عین اینکه جنبه تداخل را دارد، چنان هم نیست که نسبت به ما قبل خود مربوط و متصل نباشد بلکه هم به آیه ((الذی خلق الموت و الحیوه لیلوکم ایکم احسن عملا- و هو العزیز الغفور)) اتصال دارد (چون در آن سخن از مرگ و مغفرت رفته، و در این سخن از عذاب جهنم رفته است) و هم به آیه قبلیش اتصال دارد. چیزی که هست نسبت به آیه قبلیش جنبه تعمیم بعد از تخصیص را دارد، در آیه قبلی عذاب سعیر را در خصوص شیطانها ذکر می‌کرد، و در این آیه عذاب جهنم را شامل عموم کافران می‌داند.

وصف جهنم و حکایت سؤال و جواب ملائکه موکل بر دوزخ با دوزخیان

إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ

راغب می‌گوید: کلمه ((شهیق)) به معنای طولانی شدن ((زفیر)) است، و ((زفیر)) به معنای رد نفس، و به عبارت دیگر ((بازدم)) است، البته بازدمی کشیده.

و ((فوران)) که مصدر فعل ((تفور)) است، بنا به گفته صاحب مجمع البیان به معنای ارتفاع جوشش است. و کلمه ((تمیز)) به معنای تقطع و تفرق است، و کلمه غیظ به معنای شدت خشم است.

و معنای آیه این است که: وقتی کفار در جهنم ریخته می‌شوند، صدای شهیقی از آن می‌شنوند، شهیقی که چون مغناطیس آنان را به داخل خود می‌کشاند، همانطور که با شهیق هوا داخل سینه کشیده می‌شود، در حالی که جوشان است، و ایشان را مانند نخودی که در دیک جوشان بالا و پائین می‌شود بالا و پائین می‌کند، به طوری که گویی از شدت غضب می‌خواهد متلاشی شود.

كَلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ

هر دسته ای که داخل جهنم می شوند خازنان جهنم از ایشان می پرسند: مگر برای شما ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۱ پیامبری نیامد، و شما را از چنین عذابی انداز نکرد؟ کلمه ((فوج)) - به طوری که راغب می گوید - به معنای جماع تیکه به سرعت از جایی عبور کنند، و در این جمله اشاره است به اینکه کفار دسته دسته داخل دوزخ می شوند، همچنان که آیه زیر هم به این معنا اشاره نموده، می فرماید: ((و سيق الذین کفروا الی جهنم زمرا))، و این به خاطر آن است که هر متبوعی با تابعین گمراه خود داخل می شوند، همچنان که در آیه زیر فرموده: ((و يجعل الخیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم))، که در ذیل آیه ای از سوره انفال توضیح این معنا گذشت. کلمه ((خزنه)) جمع خازن است، که به معنای نگهبان چیزی است که ذخیره اش کرده باشند، و منظور از خزنه ملائکه ای است که موکل بر آتشند، و انواع عذابهای جهنم را تدبیر می کنند و درباره همانها است که می فرماید: ((علیها ملئکه غلاظ شداد))، و نیز می فرماید: ((و ما ادریک ما سقر... علیها تسعه عشر و ما جعلنا اصحاب النار الا ملئکه)). و معنای آیه این است که: هر دسته ای که در جهنم ریخته می شوند و یا به سوی آن سوق داده می شوند، ملائکه موکل بر دوزخ و نگهبانان آن از در تویخ می پرسند: مگر برای شما نذیر، یعنی پیامبری که شما را از چنین عذابی بترساند نیامده؟! قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا...

این جمله حکایت پاسخی است که دوزخیان به فرشتگان خازن دوزخ می دهند، و در آن اعتراف می کنند به اینکه نذیر بر ایشان آمد، و از آتش دوزخ اندازشان کرد، ولی تکذیبش کردند و افترا به او بستند. ((و قلنا ما نزل الله من شیء)) - این جمله بیان تکذیب ایشان است، و همچنین جمله ((ان انتم الا فی ضلال کبیر)).

ولی بعضی گفته اند: جمله دومی کلام فرشتگان نامبرده است، که به دوزخیان - بعد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۲ از آنکه اعتراف کردند - می گویند: شما در ضلالتی روشن بوده اید. ولی این احتمال و همچنین احتمال دیگری که بعضی داده اند که: جمله مذکور کلام ملائکه نامبرده از زبان پیامبران آن کفار باشد، از سیاق آیه بعید است. قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ موارد استعمال ((سمع)) و وجه اینکه دوزخیان در جواب فرشتگان گفتند: ((لو كنا نسمع او نعقل..))

کلمه ((سمع)) گاهی در معنای شنیدن صدا و سخن اطلاق می شود، و گاهی در غرضی که عقلا از شنیدن سخن دارند، و غرض عقلا از شنیدن سخن این است که به مقتضای آن ملتزم شوند، اگر مقتضای آن این است که کاری را انجام دهند یا ترک کنند انجام داده و یا ترک کنند، و اما ماده عقل بیشتر در نیروی تشخیص خیر از شر و نافع از مضر استعمال می شود، البته گاهی هم در غایت و غرض از تشخیص به کار می رود، و غرض از تشخیص خیر و شر این است که آدمی به مقتضای آن عمل کند، و به آن ملتزم و معتقد باشد، در مقام به دست آوردن خیر و نافع برآید، و شر و مضر را ترک کند. آیه شریفه زیر، عقل و سمع را در غرض از عقل و سمع استعمال کرده، می فرماید: ((لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعین لا يبصرون بها و لهم اذان لا يسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل))، چون معنای این کلام این است که با این وسائل درک، مطالب را درک می کنند، ولی به مقتضای آن ملتزم نیستند، و عمل نمی کنند.

و چون بیشتر مردم تنها از نیروی سمع استفاده می کنند، نه از نیروی عقل، چون از درک دقائق امور و ادراک حقیقت آن و راهیابی به مصالح و مفاسد واقعی عاجزند، و از نیروی عقل تنها خواص از مردم بهره مند می شوند، لذا در آیه اول کلمه ((نسمع)) را و سپس ((نعقل)) را آورد.

((لو كنا نسمع او نعقل)) - منظور از ((سمع))، استجابت دعوت رسولان، و التزام به مقتضای سخن ایشان است، که خیرخواهان امینند، و منظور از عقل، التزام به مقتضای دعوت به حق ایشان است، تا آن را تعقل کنند و با راهنمایی عقل بفهمند که دعوت ایشان حق است، و باید انسان در برابر حق خاضع شود.

و معنای آیه این است که: دوزخیان در پاسخ فرشتگان می گویند: اگر ما در دنیا رسولان را در نصایح و مواعظشان اطاعت کرده بودیم، و یا حجت حق آنان را تعقل می کردیم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۳ امروز در زمره اهل جهنم نبودیم، و همانند ایشان در آتش جاودانه، معذب نمی شدیم. بعضی از مفسرین گفته اند: اگر در آیه، هم سمع را آورد و هم عقل را، برای این بود که تکالیف دینی دایره مدار ادله سمعی و عقلی است.

فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ

جمله قبلی را از روی ندامت گفتند، ندامت از اینکه چرا در برابر خدای تعالی کوتاهی نموده و خیری را که خدا برایشان در نظر گرفته بود از دست دادند و در این جمله اعتراف می کنند به اینکه آنچه کرده اند اثرش همین است که امروز داخل آتش شوند، و جا داشت که آنطور عمل نکنند، و آن گناه و ذنبی که به آن اعتراف می کنند همین است. و اگر کلمه ((ذنب)) را مفرد آورد، از این بابت است که منظور از آن معنای مصدری است، هر چند که در اصل مصدر است و کلمه ((سحق)) در جمله ((فسحقا لأصحاب السعیر)) - به طوری که راغب گفته - به معنای آن است که چیزی را با دست تکه تکه و خرد کنی، و این جمله نفرینی است به آنان.

إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ

بعد از آنکه حال کفار و جزایی که در برابر کفر دارند بیان کرد، در مقابل آن حال مؤمنین به غیب را بیان کرد تا تقسیم را تمام کرده باشد، و از اوصاف مؤمنین خصوص خشیت و ترس از خدا را آورد، چون مقام، مقام انذار و وعید بود، و اگر خشیت آنان را خشیت به غیب خواند، برای این است که آن عذابی که به آن ایمان آورده اند و از آن می ترسند عذابی است در پرده غیب، نه عذابی که امروز با حواس خود آن را احساس کنند.

جواب به شبهه ای درباره معاد، با بیان علم فراگیر و احاطه مطلق خداوند بر اعمال و احوال موجودات

وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

در این جمله شبهه ای را که ممکن بود در دلها خلجان کند برطرف نموده و آن شبهه به غیر از استبعاد، اساسی ندارد. توضیح اینکه: بعد از آنکه رشته سخن به بیان ربوبیت برای تمامی موجودات کشیده شد، و معلوم شد که همین معنا مستلزم بعث قیامت برای کیفر و پاداش است، و نیز بعد از آنکه سخن از ملک مطلق و قدرت مطلقه خدا و خلقت و تدبیر او به میان آمد، و سخنی از آگاهی خدا و احاطه به احوال و اعمال موجودات نرفت، بامساءله بعث و جزا بدون علم خدا تصور ندارد، لذا جا داشت کسی توهم کند که اعمال موجودات با کثرت بیرون از شماری که دارد چگونه برای خدا ممکن است همه آنها را ضبط کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۴

مخصوصاً نیات درونی انسان ها که راهی برای به دست آوردن آن نیست، چگونه به حساب می آید؟ و این توهم ناشی از این است که انسان هر چیزی را با وضع خودش مقایسه می کند، و با سنگ و ترازوی خودش می سنجد، و چون خودش قادر به چنین آمارگیری و ضبط گسترده ای نیست، تا چه رسد به ضبط نیات درونی که اعمال قلب و پنهان در زوایای دل است، لذا از خود می پرسد خدا چگونه این ها را ضبط می کند؟!.

آیه شریفه این شبهه را دفع نموده، می فرماید: سخن چه آهسته باشد و چه با صوت بلند، نسبت به خدای تعالی یکسان است، چون او دانای به نیات است. سیاق آیه شهادت می دهد به اینکه منظور از این یکسانی، یکسانی همه اعمال ظاهری و پنهانی نسبت به خدای تعالی است چه سخنان و چه اعمال دیگر نه تنها سخنان آهسته و بلند. و اگر آن را در خصوص سخنان ذکر کرد از این بود که معنای پنهان و آشکار در سخنان روشن تر بود، (یک عمل را اگر بخواهیم پنهانی انجام دهیم باید مکانی خلوت پیدا کنیم، و به

زحمت بیفتیم، لیکن یک سخن را به آسانی می توان پنهان و آشکار کرد، و بیش از این هزینه ای ندارد که آن را با صدای بلند و یا آهسته و بیخ گوش طرف بگوید).

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

استفهامی است انکاری، که حجتی را بر علم خدا به اعمال ظاهری و باطنی، و سری و علنی خلق در بر دارد. بیان آن حجت این است که اعمال خلق - که یکی از آنها اعمال اختیاری خود او است -، هر چند که نسبتی به خود او دارد، و لیکن در حقیقت این خدای سبحان است که آن عمل را اراده و از طریق اختیار بنده اش و اقتضای سایر اسباب ایجاد می کند، پس در حقیقت خالق آن اعمال هم خدا است، چون او است که صاحب عمل را آفریده، و صاحب عمل با همه آثار و اعمالش و روابطی که بین او و بین آثارش موجود است، و او را به آثارش می رساند و آثارش را از او ظاهر می کند، همه و همه مخلوق خدایند، ((اللّه خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل))، ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی))، پس خدای سبحان محیط به خلاق است، هم به عین و جسم آنها، و هم به آثار و اعمالشان، چه ظاهرش و چه باطنش، چه اینکه پنهان بدارند، و چه آشکار کنند، و چگونه تصور دارد که محیط باشد ولی آگاه نباشد؟! ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۵

در ضمن در این آیه اشاره ای است به اینکه خلقت خدا تنها شامل جرم موجودات نیست، بلکه آثار و اعمال آنها هم مخلوق او است، برای اینکه در این آیه برای اثبات علم خدا به آثار و احوال و اعمال یک مخلوق استدلال کرده است به اینکه به خود آن مخلوق علم دارد، و اگر آثار و احوال و اعمال یک موجود از وجود خود آن موجود خارج بود، این استدلال تمام نبود.

علاوه بر این، احوال و اعمال یک موجود از مقتضیات خود آن موجود است، (و معنای فلان موجود همین است که دارای فلان احوال و اعمال باشد، و گر نه موجودی دیگر می بود) و بنابر این، وقتی خود موجود منسوب به خداست، قهرا احوال و اعمالش هم منسوب به اوست.

((و هو اللطیف الخبیر)) - یعنی خدای تعالی در باطن اشیا هم نفوذ دارد، (حتی از نور هم لطیف تر است)، و به جزئیات وجود اشیا و آثارش آگاه است، جمله مورد بحث جمله ای است حالیه که مطالب قبل خود را تعلیل می کند و دو اسم لطیف و خبیر از اسمای حسنای خدا است، که در آخر آیه آمده، تا مضمون آن را تاء کید کند.

بحث روایتی

(روایاتی در ذیل جمله: ((لیلوکم ایکم احسن عملا)) و در ذیل برخی دیگر از آیات گذشته)

در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((لیلوکم ایکم احسن عملا)) فرموده منظور این نیست که معلوم کند کدامیک بیشتر عمل می کنید، بلکه منظور این است که معلوم کند عمل شما کدامش صواب تر و درست تر است، و درستی عمل به خشیت از خدا و نیت صادق است، (خلاصه منظور مقدار نیست بلکه کیفیت است).

آنگاه فرمود: و مهم هم همان کیفیت است، انجام خود عمل خیلی دشوار نیست، این دشوار است که انسان آن را خالص انجام دهد، و همچنان خالص باقیش بدارد، و آگاه باشید که عمل خالص آن عملی است که نخواهی مردم تو را در برابر آن بستایند، و جز خدا کسی را منظور نداشته باشی. آری نیت مهم تر از عمل است، آگاه و هوشیار باشید که ارزش عمل به همان نیت است. و در پایان این آیه را تلاوت کردند: ((کل یعمل علی شاکلته)) یعنی هر کسی بر نیت خود عمل می کند.

و در مجمع البیان آمده که ابو قتاده گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از جمله ((ایکم احسن عملا)) پرسیدم، که منظور از آن چیست؟ فرمود: منظور این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۶

که کدام یک از شما عقل بهتری دارید. آنگاه فرمود: عقل آن کس از شما کاملتر است که خوفش از خدا بیشتر باشد، و بهتر در



اوامر و نواهی او نظر کند، هر چند که عمل مستحبی او کمتر باشد.

و نیز در همان کتاب از ابن عمر نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه ((تبارک الذی بیده الملك ... ایکم احسن عملاً)) را تلاوت کرد، و در معنای جمله آخر فرمود: یعنی کدامتان از حرامهای خدا بیشتر می پرهیزد، و واجبات خدا را سریع تر انجام می دهد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((الذی خلق سبع سموات طباقاً)) آمده که یعنی روی هم قرار گرفته اند.

و در همان کتاب در باره جمله ((من تفاوت)) فرموده: یعنی از فساد. و نیز در همان کتاب در ذیل جمله ((ثم ارجع البصر)) آمده که: در ملکوت آسمانها و زمین نظر بیفکن.

و در همان کتاب در باره جمله ((بمصاییح)) آمده که: یعنی به ستارگان.

و در همان کتاب در باره جمله ((سمعوا لها شهيقاً)) آمده: یعنی صدای افتادن در آتش را می شنوند.

و در همان کتاب در رابطه با جمله ((تکاد تمیز من الغیظ)) آمده: یعنی غیظ بر دشمنان خدا.

و در همان کتاب در باره جمله ((و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر)) آمده که فرمود: منظور این نیست که گوشها نشنیدند، و فهم ها درک نکردند، نه، هم شنیدند و هم درک کردند، ولی اطاعت نکردند و نپذیرفتند، دلیل بر اینکه هم شنیدند و هم فهمیدند این است که می فرماید: ((فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعیر)).

مؤلف: معنی این آیه دلالت دارد بر اینکه منظور از نشنیدن و تعقل نکردن همان اطاعت نکردن و نپذیرفتن بعد از شنیدن و فهمیدن است، و خدای تعالی همین جمله ((اگر می شنیدیم و می فهمیدیم)) را اعتراف به گناه خواند، و معلوم است که وقتی عملی گناه می شود که فاعلش به بدی آن عمل علم داشته باشد، یا علم سمعی یعنی دلیل نقلی، و یا علم عقلی یعنی دلیل عقلی. الملک

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۷

آیات ۱۵ - ۲۲، سوره ملک

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (۱۵) أَمْ أَنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (۱۶) أَمْ أَنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ (۱۷) وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (۱۸) أَمْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفْتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (۱۹) أَمْ نَرَاكَ مِنَ الْبَنَاتِ أَمْ تَلْمِزُنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا - فِي غُرُورٍ (۲۰) أَمْ نَرَاكَ مِنَ الَّذِينَ يُزُوقُكُمُ الْإِنَّمَاةَ مِن رِّزْقِهِ بَلِ الْجَوَا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ (۲۱) أَمْ نَرَاكَ مِنَ الَّذِينَ جَاءُواكَ عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشَىٰ سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (۲۲)

ترجمه آیات

او است آن کسی که زمین را برای شما رام کرده پس در اقطار آن آمد و شد کنید و از رزق آن بخورید و بدانید که زنده شدن بار دیگر شما به سوی او است (۱۵). چگونه خاطرتان جمع و ایمن از این است که فرشتگان آسمان، زمین را در زیر پایتان بشکافند یا اینکه اگر چنین کنند زمین چون گهواره درمی آید؟ (۱۶). و آیا ایمن هستید از اینکه آنان که در آسمانند سنگ پاره ها را بر سرتان ببارند اگر اینطور است پس به زودی خواهید فهمید که تهدید چیست (۱۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۸

این غفلت تنها از شما نیست کسانی هم که قبل از شما بودند پیامبران را تکذیب کردند و نمی دانند که به چه عقوبتی گرفتار شدند (۱۸). مگر پرواز مرغان بر بالای سر خود را ندیدند که چگونه پر و بال خود را باز و بسته می کنند و جز رحمان کسی آنها را در فضا نگه نمی دارد. آری او به هر چیزی بینا است (۱۹). آیا چه کسی است آن کسی که شما او را به جای رحمان یاور و لشکر خود می پندارید تا شما را یاری کند؟ نه، کافران هیچ یک از آنچه گفتیم ندارند تنها سرمایه آنان غرور است و بس (۲۰). و یا کسی را که خدا می داند اگر الله به شما رزق ندهد او می دهد؟ نه، هرگز، بلکه کفار با روشن شدن حق از آن دوری می کنند و در گریز

از آن لجاجت می‌ورزند (۲۱). پس آیا کسی که با صورت روی زمین می‌خزد هدایت یافته تر است و یا آن کس که استوار و راست قامت در صراط مستقیم گام برمی‌دارد؟ (۲۲).

بیان آیات

پاره ای از نشانه‌های تدبیر الهی

در این آیات پشت سر هم، نشانه‌های تدبیر الهی را ذکر می‌کند، تدبیری که ربوبیت آن جناب را اثبات می‌نماید، و این نشانه‌ها را با انذار و تخویف ذکر نموده، می‌فرماید: ((هو الذی جعل لکم الارض ذلولاً))، دنبالش می‌فرماید: ((او لم یروا الی الطیر))، که بعد از انذار در آیه ((الذی خلق الموت و الحیوه)) و آیه ((الذی خلق سبع سموات...)) و آیه ((و لقد زینا...)) قرار گرفته.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

کلمه ((ذلول)) در مرکب‌ها به معنای مرکب رام و راهوار است، مرکبی که به آسانی می‌توان سوارش شد، و اضطراب و چموشی ندارد. و کلمه ((مناکب)) جمع منکب است، که نام محل برخورد استخوان بازو با شانه است، و اگر نقاط مختلف زمین را منکب‌ها خوانده، استعاره است. راغب می‌گوید استعاره آوردن منکب برای زمین، مثل استعاره آوردن ((ظهر - پشت)) برای زمین در آیه ۴۵ سوره فاطر است: ((ما ترک علی ظهرها من دابه - هیچ جنبنده‌ای بر پشت زمین زنده و باقی نمی‌گذاشت.)) و اگر زمین را - چون اسبی - رام خواند، و قطعات آن را ((پشت))، ((گرده)) و منکب (شانه) نامید، به این اعتبار بود که زمین برای انواع تصرفات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۵۹۹

انسان رام است، نه چموشی - زلزله - دارد، و نه از تصرفات بشر امتناع می‌ورزد. مفسرین دیگر در توجیه ذلول بودن و منکب داشتن زمین توجیهاات مختلفی دارند که تمام آنها به همین توجیه ما برمی‌گردد.

امر در جمله ((بخورید از رزق آن)) امر وجوبی نیست، بلکه تنها جواز و اباحه را می‌رساند. و کلمه ((نشور)) و همچنین کلمه ((نشر)) به معنای احیای مردگان بعد از مردن است، و اصل این کلمه به معنای نشر طومار و جامه، یعنی گشودن آن بعد از جمع کردن و پیچیدن آن است. و معنای آیه این است که خدای تعالی آن کسی است که زمین را منقاد و رام شما کرد، تا بتوانید بر پشت آن قرار بگیرید، و از این قطعه به آن قطعه اش بروید، و از رزقش که او برایتان مقدر فرموده بخورید، و به انواع مختلفی برای به دست آوردن آن رزق در زمین تصرف کنید.

((و الیه النشور)) - یعنی طومار زندگی مردگان که با مرگ پیچیده شده، دوباره در قیامت در محضر او باز می‌شود، مردگان را از زمین در می‌آورد، و برای حساب و سپس جزا زنده می‌کند، پس به همین دلیل رب و مدبر امر زندگی دنیائیان او است، که در زمین جایگزینتان نموده، به راه و روش زندگی در آن هدایتتان کرد، و نیز حکومت بر شما در میراندن و زنده کردن و حساب و جزاء برای او است.

و در نامیدن زمین به نام ذلول، و تعبیر اینکه بشر روی شانه‌های آن قرار دارد، اشاره ای است روشن به اینکه زمین نیز یکی از سیارات است، و این همان حقیقتی است که علم هیئت و آسمان‌شناسی بعد از قرن‌ها بگو مگو و بحث به آن دست یافته.

ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ

بعد از آنکه در آیه قبل اقامه حجت کرد بر ربوبیت خدای سبحان، اینک در این آیه بشر را تهدید می‌کند، و نیز در برابر بی‌اعتنایی و سهل‌انگاریش در مساءله ربوبیت، او را توبیخ می‌نماید که تا کی از خدا بی‌خبرید، و شکر نعمت‌هایش را به جا نمی‌آورید؟ یعنی در برابر ربوبیتش خاضع نمی‌شوید و شریک‌های خود تراشیده را دور نمی‌ریزید؟

و مراد از کلمه ((من فی السماء - آن کس که در آسمان است)) فرشتگانی هستند که موکل بر آسمان و حوادث عالمند، و اگر ضمیر مفرد - یخسف - به کلمه ((من)) برگردانده، با اینکه این کلمه در معنا جمع است، به این جهت است که کلمه مذکور در

لفظ مفرد است. و وقتی گفته می‌شود: ((خسف الارض بقوم کذا)) معنایش این است که زمین زیر پای فلان قوم شکافته شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۰

و همه را در شکم خود فرو برد. و کلمه ((مور)) که مصدر فعل ((تمور)) است، به طوری که صاحب مجمع گفته به معنای تردد درآمد و شد است، نظیر کلمه ((موج)) که آن نیز به همین معنا است.

و معنای آیه این است که چگونه با خاطر جمع و دل آسوده به ربوبیت خدای تعالی کفر ورزیده اید، و چه ایمنی از ملائکه ساکن آسمان و موکل بر امور عالم دارید از اینکه زمین را زیر پایتان بشکافند، و به امر خدا شما را در شکم زمین پنهان سازند، در حالی که زمین همچنان متزلزل و مضطرب باشد و چون گهواره آمد و شد داشته باشد؟.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از کسی که در آسمان است خدای سبحان، و منظور از ((در آسمان بودن خدا)) این است که سلطنت و تدبیر امور خدا در آسمان است، و گر نه معنا ندارد خدا در مکان بگنجد، و آسمان و عالمی از عوالم او را در خود جای دهد. ولی از نظر ما هر چند معنای بی اشکالی است لیکن خلاف ظاهر آیه است.

أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ

کلمه ((حاصب)) به معنای باد تندی است که ریگ و شن و سنگ با خود بیاورد. و معنای آیه این است که: ((آیا از ملائکه آسمان ایمن شده اید، که باد سنگ و ریگ دار بر شما بفرستند)) همانطور که بر قوم لوط فرستادند، و قرآن جریانشان را چنین حکایت کرده: ((انا ارسلنا علیهم حاصبا الا لوط)).

((فستعلمون کیف نذیر)) - کلمه ((نذیر)) مصدر به معنای انذار است، و این جمله به خاطر اینکه حرف ((فاء)) بر سر دارد، متفرع بر مطلبی است که از آیات قبل استفاده می‌شود، و آن عبارت است از اینکه مشرکین به ربوبیت خدای تعالی کافر شدند، و از عذاب او ایمن گشتند، لذا در جمله مورد بحث می‌فرماید: پس به زودی خواهند فهمید معنای انذار چیست، و معنای آیه روشن است. بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه ((نذیر)) صفت مشبهه و به معنای بیم رسان است. که منظور از آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، لیکن این سخن بی پایه است.

وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ

مراد از کلمه ((نکیر)) عقوبت و دگرگون شدن نعمت است، ممکن هم هست به معنای انکار باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۱

و این آیه نظیر شاهی است که بر صدق جمله ((فستعلمون کیف نذیر)) شهادت داده، وعید و تهدید آن را تصدیق می‌کند. و معنای آیه این است که امت‌های منقرض گذشته آیات مرا تکذیب کردند، پس چگونه بود عقوبت من و دگرگون ساختن نعمتم؟ و یا چگونه بود انکار من بر آنان که هلاک و منقرضشان کردم؟

در این آیه التفاتی از خطاب به غیبت به کار رفته، در آیات جلوتر مردم کافر مورد خطاب قرار گرفته بودند، و در این آیه غایب به حساب آمده‌اند ((من قبلهم - قبل از ایشان))، و نکته این التفات برای آن است که اشاره کند به اینکه کفار به خاطر جهالت و اهمالشان در تدبیر در آیات ربوبیت خدا، و بی باکیشان نسبت به خشم پروردگارش کوچکتر از آنند که خدا با آنان سخن بگوید، و آنان را به چنین شرافتی مشرف سازد، بدین جهت از آنان روی گردانیده معارفی را که می‌خواست بیان کند، به پیامبرش خطاب کرد.

ذکر آیت پرواز پرنده‌گان (اولم یروا الی الطیر....)) و بیان وجه اینکه فرمود جز خدا کسی طیور را در فضا نگه نمی‌دارد

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفْتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ

منظور از اینکه ((طیر فوق انسان‌ها باشند)) این است که بالای سر انسان در هوا پرواز می‌کنند، و منظور از کلمه ((صافات)) و

کلمه ((یقبضن)) این است که مرغان در هوا بال خود را باز می کنند، و سپس می بندند، و اگر این دو کلمه را به صیغه جمع آورد، با اینکه سخن از طیر - مفرد - داشت نه طيور، بدان جهت بود که مراد از کلمه ((طیر)) جنس مرغان است، نه یک مرغ. و جمله ((ما یمسکهن الا الرحمن)) به منزله جواب است از سوالی تقدیری و فرضی، گویا شخصی پرسیده: منظور قرآن از اینکه توجه مردم را به سوی پرواز طيور و باز و بسته شدن بالهای آنها در هوا جلب کرده چیست؟ در این جمله پاسخ داده که منظور این است که بفهمند جز خدا کسی طيور را در فضا نگه نمی دارد.

گو اینکه ماندن طيور در فضا و ساقط نشدن آنها مستند به اسبابی طبیعی است، همچنان که ماندن انسان در زمین هم همینطور است، و ماندن و شنا کردن ماهی های سنگین وزن در روی آب نیز اینطور است، و همه امور طبیعی همینطور مستند به اسباب و علل طبیعی است، و لیکن همه این علل طبیعی به خدای تعالی منتهی می شود، و به همین جهت صحیح است که ماندن مرغان در هوا را به خدا نسبت دهیم. خواهی گفت: این اختصاص به مرغان ندارد، چرا در آیه خصوص مرغان را نام برد؟ جوابش این است که بعضی از اسباب طبیعی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۲

برای همه شناخته شده نیست، مثل ماندن مرغان در فضا و آمد و شد کردن در هوا، که در بدو نظر سوال انگیز است، و به محض مشاهده آن انسان را منتقل به خدای سبحان می کند، و می فهماند سبب حقیقی و اعلائی پیدایش مرغان، خداست، و پروازشان هم مستند به او است. و بعضی دیگر اینطور نیستند، نظیر ایستادن و زندگی کردن انسان در روی زمین، که انسان معمولی را منتقل به این معنی نمی کند، و لذا می بینیم خدای سبحان در کلامش نظر بندگان خود را به آن گونه امور جلب می کند، تا زودتر و بهتر به وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت پی ببرند.

و در کلام الهی نمونه های بسیاری از این قبیل امور آمده، نظیر نگهداشتن آسمانها بدون ستون، و نگه داشتن زمین از متلاشی شدن، و نگهداری کشتی ها بر روی آب، و اختلاف میوه ها و رنگها و زبانها و امثال آن، که سبب طبیعی نزدیک آنها از نظرها پنهان است، و در نگاه اول ذهن از توجه به آن امور به آسانی منتقل می شود به اینکه خدا آنها را ایجاد کرده، و اگر بعدها در اثر دقت و تحقیق متوجه سبب طبیعی و نزدیک آن گردد، آن وقت در پدید آورنده سبب طبیعی فکر می کند، تا در آخر باز به خدای تعالی منتهی شود، و بفهمد که ((الی ربك المنتهی)).

در تفسیر کشاف در پاسخ اینکه چرا در مقابل کلمه ((صافات)) نفرمود: ((قابضات))، و به جای آن فعل ((یقبضن)) را آورد؟ می گوید: علتش این است که اصل در طیران و پرواز، گشودن بالها است نه جمع کردن آنها، چون طيور در فضا مانند ماهیان در دریا شناورند، و اصل در شناوری باز کردن و گشودن بال است، و اما جمع کردن و بستن آن برای این است که به این وسیله جلو برود، و از بالی که زده بود نتیجه بگیرد، پس اصل در پرواز و شنا همان بال زدن است، و بدین جهت عمل اصلی را به صیغه اسم فاعل (صافات) آورد، و عمل غیر اصلی را به صیغه فعل مضارع (یقبضن) تا بفهماند عمل طيور مانند ماهیان همان بال زدن است، و اما بال جمع کردن برای نتیجه گیری از بال زدن است، و خودش مقصود اصلی نیست.

و این سخن وقتی درست است که آیه شریفه بخواد یکی از آیات الهی را خاطر نشان سازد، آیتی که از مجموع جمله ((صافات و یقبضن)) استفاده می شود، و آن مسأله طیران است، ولی احتمال دارد آیه شریفه بخواد دو آیت را ارائه دهد، یکی نیفتادن مرغان در حال بال زدن، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۳

و یکی نیفتادنشان در حال بال جمع کردن.

و در اینکه بعد از یادآوری ذلول بودن زمین، و سوار بودن انسان بر منکب زمین، مسأله پرواز طيور در هوا را آورد، لطفی نهفته است که بر کسی پوشیده نیست.

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِّنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ

آیه توییخ و سرکوبی کفار است، که به جای خدای تعالی معبودهایی دیگر گرفتند تا یاریشان کنند، و به همین سیاق آیه قبل را که سیاق غیبت بود به سیاق خطاب برگردانید تا توییخ و سرکوبی رخ به رخ انجام گیرد، و سرزنش دردناک تر شود.

و معنای جمله ((امن هذا الذی...))، این است که: نه، بلکه می‌پرسم. آن چه کسی است که به آن اشاره می‌شود، که این یاور شما و لشکر شما است غیر از رحمان، اگر خدای رحمان سرنوشت شومی و یا عذابی برای شما مقدر کرده باشد آیا آن یاور، شما را یاری می‌کند؟ نه، پس غیر از خدا کسی نیست که شما را یاری کند. و این بیان اشاره است به اینکه پندار مشرکین خطا است، مشرکین بت‌ها را نمی‌پرستند، مگر به خاطر همین که آنان را در شدائد یاری کنند، با اینکه این مشرکین و خدایانشان هر دو ملک خدایند، و بت‌ها نه برای خود، مالک نفع و ضرری هستند، و نه برای دیگران.

و چون مشرکین از این توییخ و سرکوبی خدا پاسخی نداشتند بدهند، لذا خود خدای تعالی از آن سوال ملامت آمیز جواب داد، که: ((ان الکافرون الا فی غرور)) یعنی غرور آنچنان آنان حمله ور شده که از هر طرف احاطه شان کرده، خیال کرده اند اعتقادشان به الوهیت آلهه اعتقاد درستی است.

تمثیلی برای بیان حال مؤمن طالب بصیرت و کافر جاهل و لجوج تمثیلی برای بیان حال مؤمن طالب بصیرت و کافر جاهل و لجوج  
 أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَ نُفُورٍ

کلمه ((ام)) در اینجا نیز به معنای ((بلکه)) است، می‌فرماید: بلکه می‌پرسم آن چه کسی است که به آن اشاره می‌شود، و گفته می‌شود: این است آنکه شما را روزی می‌دهد، و آیا اگر خدا روزی خود را از شما دریغ بدارد، آن کس به جای خدا شما را روزی می‌دهد؟ آنگاه خود خدای سبحان پاسخ می‌دهد به اینکه: ((بل لجوا فی عتو و نفور))، یعنی حق برای آنان روشن شده ولی در برابر آن خاضع نمی‌شوند تا تصدیقش کنند، و پیرویش نمایند، بلکه در دور شدن از حق و نفرت از آن همچنان ادامه داده، و بیشتر جلو می‌روند.

أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

کلمه ((مکب)) اسم فاعل از ((اکباب)) (باب افعال) است، و ((اکباب الشیء علی وجهه)) به معنای آن است که کسی را به رو به زمین بیندازی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۴

در کشاف گفته معنای عبارت اکب این است که داخل شد در کب و دارای کب شد.

آیه مورد بحث استفهامی است انکاری از یکسان بودن دو حالت سر پا راه رفتن و با صورت روی زمین خزیدن، و این تعریض و توییخی است از کفار، که در ضمن روی سخن را هم از آنان برگردانید، و از شرافت حضور و خطاب محرومشان کرد، ساده تر بگویم در آیه قبل کفار را مخاطب قرار داده بود، ولی بعد از آنکه در آخر آن آیه سخن از لجاجت ایشان رفت، در آیه مورد بحث دیگر خطاب را ادامه نداد، بلکه آنان را غایب فرض کرد، و این خود مزید بر تعریض است، و منظور آیه این است که کفار در لجاجت و سرکشی عجیبی که دارند، و در نفرتشان از حق مثل کسی می‌مانند که راهی را که می‌خواهد طی کند با خزیدن روی زمین، آنهم به صورت، طی کنند، و معلوم است که چنین کسی نه بلندیه‌های مسیر خود را می‌بیند نه پستی‌ها را، و نه نقاط پرتگاه و سراشیبی‌ها را، پس چنین کسی هرگز نظیر آن کس دیگر که سر پا و مستقیم راه می‌رود نمی‌تواند باشد، چون او جای هر قدم از قدمهای خود را می‌بیند، و احیانا اگر موانعی هم سر راهش باشد مشاهده می‌کند، و علاوه بر این می‌داند که این راه به کجا منتهی می‌شود، و این کفار راه زندگی خود را مثل آن شخص خزنده طی می‌کنند، اینها با اینکه می‌توانند مستقیم راه بروند، خوابیده روی زمین می‌خزند، یعنی با اینکه حق را تشخیص می‌دهند متعمدا چشم خود را از شناختن آنچه که باید بشناسند می‌بندند، و خود را به ندیدن می‌زنند و با اینکه می‌توانند طبق وظیفه ای که باید عمل کنند از عمل کردن به وظیفه چشم می‌پوشند در برابر حق خاضع نمی‌شوند، و در نتیجه بصیرتی به امور ندارند، به خلاف مؤمنین که راه زندگی را تشخیص می‌دهند، و

بر صراط مستقیم پایدار و استوارند، و در نتیجه از هلاکت ایمنند.

از آنچه گذشت روشن گردید که مثل آورده شده در آیه، مثلی است برای عموم، حال هر کافر جاهل و لجوج را که به جهل خود ادامه می‌دهد، و حال هر مؤمن طالب بصیرت و جویای حق را ممثل می‌سازد.

بحث روایتی (روایتی دال بر اینکه قلب بر چهار قسم است، در ذیل آیه ((افمن یمشی مکبا علی وجهه...))

در کافی به سند خود از سعد از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قلب چهار قسم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۵

قلبی است که در آن هم نفاق است و هم ایمان، و قلبی است به کلی منکوس و زیر و رو شده، و قلبی است مطبوع و مهر شده، و قلبی است از هر، پرسیدم قلب از هر کدام است؟ فرمود قلبی است که در آن نوری چون چراغ هست.

و اما قلب مطبوع قلب منافق است، و قلب از هر قلب مؤمن است، اگر خدا به او نعمتی دهد شکر می‌گزارد، و اگر مبتلایش کند صبر می‌کند. و اما قلب منکوس قلب مشرک است، آنگاه این آیه را در معنای قلب منکوس تلاوت کرد: ((افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم))، و اما قلبی که هم نفاق در آن هست و هم ایمان قلب مردمی است که در طایف بودن د، اگر اجل یکی از آنها در حال نفاق می‌رسد، هلاک شده بود، و اگر در حال ایمان می‌مرد نجات می‌یافت.

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ابن بابویه و او به سند خود از فضیل از سعد خفاف از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده، در نقل وی آمده: قلب چهار قسم است تا آخر این حدیث نقل کرده و لیکن در ((قلب ازهر)) کلمه ((انور)) را زیاده دارد، (قلب ازهر انور).

و اما اینکه امام فرمود: ((قلب مردمی که در طائف بودند)) منظور از طائف چند فرسنگی مکه معظمه نیست بلکه منظور از طائف شیطانی است که بسیار به سراغ دل آدمی می‌آید، و پیرامون دل طواف می‌کند، همچنان که فرمود: ((ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون))، پس معنای روایت چنین است که قومی با طائف شیطانی زندگی می‌کنند، و شیطان لحظه به لحظه پیرامون دلشان طواف می‌کند تا بمیرند، اگر در حالی که همان شیطان طوافگر با ایشان باشد بمیرند، هلاک شده اند، و اگر در حال ایمان بمیرند نجات یافته اند.

این را هم باید دانست که در اینجا روایاتی است که جمله شریفه ((افمن یمشی مکبا علی وجهه...)) را بر منحرفین از ولایت علی (علیه السلام) و پیروان ولایت او، و دوستانش تطبیق می‌کند، که البته جنبه تفسیر ندارد، بلکه از باب تطبیق کلی بر مصداق است.

الملک

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۶

آیات ۲۳ - ۳۰، سور، ملک

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۲۳) قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۲۴) وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۵) قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۲۶) فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّتَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ (۲۷) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (۲۸) قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسْتَغْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۹) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ (۳۰)

ترجمه آیات

بگو او همان کسی است که شما را هستی داد و برایتان گوش و چشم و دل قرار داد ولی شکر شما اندک است (۲۳). بگو او همان کسی است که شما خاکیان را در زمین خلق کرد و به سوی او محشور می‌شوید (۲۴). و (به خاطر همان عتو و نفور و ناسپاسیشان) می‌گویند این وعده ای که می‌دهید چه وقت انجام می‌شود اگر راست می‌گویید؟ (۲۵). بگو علم آن تنها و تنها نزد خداست و اما



من فقط بیم رسانی روشنگرم (۲۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۷

همینکه آن وعده را نزدیک ببینند اثر نومیدی و خسران در چهره کفار نمایان می شود و به ایشان گفته می شود این است آنچه قبلا وعده اش را به شما دادند (و شما می پرسیدید پس کی می رسد) (۲۷). بگو به من خبر دهید اگر (فرضا) خدا، من و پیروان مرا هلاک کند و یا بر ما رحم کند (چه دخالتی در سرنوشت شما کفار دارد و) کافران را چه کسی از عذاب دردناک پناه می دهد (۲۸). بگو آن کس همان رحمان است که ما به وی ایمان آوردیم و بر او توکل کردیم پس به زودی خواهید دانست چه کسی در ضلالت آشکار است (۲۹). بگو اگر آبی که شما به وسیله آن زنده اید در طبقات زمین فرو برود چه کسی است که آبی گوارا برایتان بیاورد؟ (۳۰).

#### بیان آیات

این آیات نشانه های دیگری از ربوبیت خدای تعالی را به مشرکین تذکر می دهد تا به وسیله آن به وحدانیت خدا در خلقت و تدبیر رهنمونشان شود، و در آن مطالب را توام با تخویف و تهدید بیان می کند، همچنان که گفتیم همه سوره اینطور است، چیزی که هست باید این را در نظر بگیریم که خدای تعالی بعد از آنکه در جمله ((بل لجوا فی عتو و نفور)) به لجاجت و عناد آنان درباره حق اشاره کرد، سیاق را از خطاب به آنان برگردانید، و روی سخن از ایشان برناخته خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرد، و فرمود: حالا تو با آنان سخن بگو، و بگوششان بخوان، و آیات و نشانه های ربوبیت من در خلقت و تدبیر را که همه بر یگانگی من در ربوبیت دلالت دارند به یادشان بیاور، و از عذاب من اندازشان کن ((قل هو الذی ...))، ((قل هو الذی ذراکم ...))، ((قل انما العلم ...))، ((قل ارایتم ان اهلکنی الله ...))، ((قل هو الرحمن ...))، ((قل ارایتم ان اصبح ماوکم غورا...)) که در همه این آیات می فرماید: تو بگو چنین و چنان.

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

مقصود از انشاء بشر (هو الذی انشاء کم ....)

کلمه ((انشاء)) به معنای ایجاد ابتدایی چیزی و تربیت آن است، و در اینکه در آخر این آیه بشر را عتاب کرده به اینکه ((قلیلا ما تشکرون - چه کم است شکر گزاریتان)) و همچنین در آخر نظیر این آیه مانند آیه ۷۸ سوره مؤ منون و آیه ۹ سوره الم سجده دلالت دارد بر اینکه انشای بشر و ایجاد او و مجهز کردنش به جهاز حس و فکر، از اعظم نعمت الهی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۸

که با هیچ مقیاسی نمی توان عظمت آن را اندازه گیری کرد.

و منظور از انشای بشر صرف خلقت او نیست، بلکه منظور خلقت بدون سابقه او است، یعنی حتی در ماده هم سابقه نداشت، و در ماده چیزی به نام انسان نبود، همچنان که در آیه زیر خلقت جسم و ماده بشر را سابقه دار می داند، و از پدید آوردن جسمش تعبیر به خلقت می کند، ولی وقتی به خود او می رسد از ایجادش تعبیر به انشاء نموده، می فرماید: ((و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه ... ثم انشاهنا خلقا اخر)).

که از آن فهمیده می شود انسان سمیع و بصیر، و متفکر شدن مضغه به وسیله ترکیب شدن نفس بشر با آن مضغه، خلقتی دیگر است، و سنخیتی با خلقت انواع صورتهای مادی قبل، یعنی صورت خاکی و گلی و نطفه ای و علقه ای و مضغه ای ندارد، اینها همه اطواری است که ماده انسان به خود گرفته، و اما خود انسان دارای شعور در هیچ یک از این اطوار وجود نداشته، و شبیه به هیچ یک از آنها نیست، و این همان انشا است.

و نظیر آیه سوره مؤ منون ((و من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون)) است، (کلمه ((اذا - ناگهان)) را از نظر دور ندارید).

پس اینکه فرمود: ((هو الذی انشاکم)) اشاره است به خلقت انسان، و جمله ((و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده)) اشاره است به مجهز شدن انسان به جهاز حس و فکر، و منظور از جعل، جعل انشائی سمع و بصر و افئده است، همچنان که جعل نفس آدمی انشائی است، و در جای دیگر درباره انشائی بودن آنها فرموده ((و هو الذی انشا لکم السمع و الابصار و الافئده قلبی لا ما تشکرون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۰۹

پس انسان هر چند که به صفات بسیاری از قبیل حواس پنجگانه ظاهری و باطنی از سایر موجودات، یعنی جمادات و نباتات ممتاز است، ولی در آیه به دو صفت سمع و بصر اکتفا کرده، و این یا به خاطر بوده که این دو مهمتر از سایر امتیازات است، و یا احتمالاً برای این بوده که اصلاً منظور از آن دو همه صفات و حواس ظاهری است، و در آیه بر جزء اطلاق شده و کل اراده شده است، و منظور از کلمه ((افئده)) که جمع ((فواد - قلب)) است، نفس متفکر آدمی است که انسان با این امتیاز از سایر حیوانات ممتاز می شود.

((قلیلاً ما تشکرون)) - یعنی کم شکر می گزارید، شکری که شایسته این نعمت و یا همه نعمت های عظمای الهی باشد، بنابر این کلمه ((ما)) زایده و کلمه ((قلیلاً)) مفعول مطلق است، و تقدیر کلام ((تشکرون شکرکم)) می باشد. و بعضی از مفسرین کلمه ((ما)) را مصدریه گرفته اند، که بنابر این، معنای جمله ((قلیلاً شکرکم)) می شود.

قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

مصدر ((ذره)) که فعل ((ذراکم)) از آن مشتق است، به معنای خلقت است، و منظور از خلق کردن ایشان در زمین این است که خلقتشان وابسته به زمین است، و کمال آنان جز به اعمالی وابسته به ماده زمینی تمام نمی شود، آری خدای تعالی مواد زمینی را در دل بشر زینت داده، به طوری که دلها به سوی آن مجذوب شود، و به این وسیله افراد صالح از طالح ممتاز گردند، همچنان که فرمود: ((انا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جزا)). و جمله ((و الیه تحشرون)) اشاره است به مسأله بعث و جزا و قیامت و وعده ای است قطعی.

حکایت استعمال منکرین مقاد در مسئله قیامت و پاسخ به آنان

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

منظور از این وعده همان قیامت موعود است. در این جمله سخن کفار و منکرین معاد را حکایت می کند که در آمدن آن عجله کردند، البته استعجالشان به منظور استهزا بوده.

قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ

این جمله، جواب از استعجال ایشان است که می گفتند ((پس این وعده کی می رسد...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۰

و حاصل جواب این است که علم به اینکه قیامت چه وقت می رسد نزد خدا است، و غیر از خدای تعالی کسی را از آن آگاهی نیست همچنان که خودش در جای دیگر قرآن فرموده: ((لا یجلیها لوقتها الا هو)) و من بجز اینکه نذیری آشکار هستم مسوولیت و اختیاری ندارم، من تنها مأمورم به شما خبر دهم که به زودی به سوی خدا محشور می شوید، و اما اینکه چه وقت محشور می شوید، نمی دانم.

این معانی از آیه و سیاقی که آیه در آن قرار دارد یعنی سیاق سوال و جواب استفاده می شود، و بنابر این، لام در کلمه ((العلم)) لام عهد است و مراد، علم به وقت حشر است، و اما اگر الف و لام را برای جنس بدانیم، همچنان که از جمله ((انما العلم عند الله)) با قطع نظر از چیز دیگری همین جنس استفاده می شود، در نتیجه معنایش این می شود که به طور کلی حقیقت علم نزد خداست، و احدی به هیچ مقدار از آن علم احاطه نمی یابد، مگر به اذن خدای تعالی، همچنان که فرمود: ((و لا یحیطون بشیء من علمه الا

بما شاء)) و خدا نخواسته که من از آن علم بی کرانش جز این را بدانم که شما به زودی محشور می شوید، و شما را از آن روز انذار کنم، و اما اینکه وقت رسیدن آن روز چه زمانی است علمی بدان ندارم.

خطاب ملائکه به اهل دوزخ: این همان وعده ای است که به شما می دادند!

فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّتَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ...

کلمه ((زلفه)) به معنای ((قرب - نزدیکی)) است. و مراد از آن ((قرب - نزدیک)) است، و ممکن هم هست از باب ((زید عدل باشد))، و ضمیر در جمله ((راوه)) به وعد، و به قول بعضی به عذاب برمی گردد. و معنای آیه این است که: وقتی آن وعده و یا عذاب را نزدیک ببینند آن وقت روی کسانی که کفر ورزیدند ترش می شود، و در سیمایشان اثر خسران و نومیدی هویدا می گردد.

((و قیل هذا الذی کنتم به تدعون)) - بعضی از علمای لغت گفته اند: ((تدعون)) بدون تشدید دال و تدعون با تشدید، هر دو به یک معنا است، مثل دو کلمه ((تدخرون)) بی تشدید و ((تدخرون)) با تشدید. و معنای جمله این است که به ایشان گفته می شود: عذاب که می بینید همان وعده ای است که به شما دادند، و شما همواره می پرسیدید پس آن قیامت و عذاب چه وقت است، و با گفتن متی ((هذا الوعد)) در آمدنش عجله می کردید، و از ظاهر سیاق برمی آید که گوینده این کلام ملائکه اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۱

که به امر خدا به اهل دوزخ خطاب می کنند. بعضی از مفسرین گفته اند گوینده آن خود کفارند که به یکدیگر می گویند.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمْنَا فَمَنْ يَجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

حرف ((ان)) شرطیه است، که شرط و جزا می خواهد، شرط آن جمله ((اهلکنی اللہ)) و جزایش جمله ((فمن یجیر الکافرین...)) است، می فرماید به ایشان بگو: به من خبر دهید بینم اگر خدا مرا و مؤمنین را که با منند هلاک کند، و یا به ما رحم نموده، هلاکمان نکند، چه کسی کافران را - که همین شما هستید و به خدا کفر می ورزید، و مستحق عذاب دردناک اوید، - از عذاب دردناک او پناه می دهد؟ و در این جمله به طور قاطع کفار را تهدید می کند به اینکه هلاک شدن ما و هلاک نشدنیمان هیچ سودی به حال شما ندارد، و عذابی را که به طور قطع و به خاطر کفرتان به شما خواهد رسید از شما برطرف نمی سازد.

بعضی از مفسرین گفته اند: کفار مکه رسول خدا (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) و مؤمنین را به مردن نفرین می کردند، لذا خدای تعالی مأمورش کرد به ایشان بگوید: چه خدا ما را هلاک کند و چه باقی بدارد، به هر حال سرنوشت ما به دست اوست، و ما از زحمت او امید خیر داریم، و اما شما چه می کنید، چه کسی را دارید که از عذاب الیم خدا که به خاطر کفرتان به خدا مستحق آن شده اید، پناهتان دهد؟

قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ ءَامَنًا بِهِ وَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

ضمیر به خدایی برمی گردد که رسول اللہ مأمور شده بشر را به توحید او دعوت کند، و کفار همان خدا را می خوانند تا او را هلاک سازد. و معنای آیه این است که بگو آن خدایی که من شما را به توحید او می خوانم، و شما او را به نفرین من و علیه مؤمنین می خوانید، همان رحمانی است که نعمتش هر چیزی را فرا گرفته، و ما به او ایمان آورده بر او توکل کرده ایم، بدون به چیزی غیر او متمایل شویم، و یا اعتماد کنیم، پس ای مردم کافر! به زودی خواهید فهمید چه کسی در ضلالت آشکار است؟ ما و یا شما؟

در کشف گفته: اگر بررسی چرا مفعول فعل ((امنا)) را که ضمیر در ((به)) باشد، بعد از فعل آورد، و مفعول فعل ((توکلنا)) را که ضمیر در ((علیه)) باشد جلوتر از فعل آورد، و خلاصه چرا نفرمود: ((امنا به و توکلنا علیه))؟ در پاسخ می گویم: ترجمه تفسیر

علتش این بود که کلمه ((آمنا)) در مقام تعریض به کافران بود، که ذکرشان به میان آمده بود، پس گویا فرموده: ((ایمان آوردیم به رحمان، و مثل شما به او کفر نورزیدیم))، آنگاه فرمود: و بر خصوص او توکل کردیم - چون مقدم شدن کلمه (بر او) انحصار را می‌رساند - و توکل نکردیم بر آنچه شما بر آن توکل نمودید، شما بر رجال و امواتان توکل کردید، و ما بر خدای رحمان و بس

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ

کلمه ((غور)) به معنای فرو رفتن آب در زمین است، و منظور از این مصدر اسم فاعل - غائر - است، و کلمه ((معین)) به معنای آب جاری در روی زمین است. و معنای آیه این است که: مرا خبر دهید اگر آب شما به زمین فرو رود، و روی زمین آبی نماند، چه کسی که در روی زمین برایتان آب جاری سازد؟

در این باره روایاتی است که آیه شریفه را بر ولایت علی (علیه السلام) و دشمنی آن جناب تطبیق می‌کند، که البته منظور از آنها تفسیر نیست بلکه تطبیق کلی بر مصداق است.

## القلم

سوره قلم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۳

آیات ۱ - ۳۳، سوره قلم

سوره قلم مکی است و پنجاه و دو آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (۱) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (۲) وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ (۳) وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (۴) فَسُبْحٰنَ رَبِّكَ وَبِحَمْدِهِ (۵) بِأَيِّكُمْ الْمَقْتُولُ (۶) إِنْ رَّبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۷) فَلَا تَطْعُمُ الْمُكَدِّبِينَ (۸) وَدُّوْا لَوْ تَدْرَهْنُ فَيُدْهِنُونَ (۹) وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ خِلَافٍ مَّهِينٍ (۱۰) هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بِنَمِيمٍ (۱۱) مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (۱۲) عَتَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ (۱۳) أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ (۱۴) إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۵) سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطوم (۱۶) إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ (۱۷) وَلَا يَسْتَثْنُونَ (۱۸) فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ (۱۹) فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۲۰) فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ (۲۱) أَنْ ائِدُوا عَلٰى حَزْبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صٰرِمِينَ (۲۲) فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ (۲۳) أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ (۲۴) وَاعْدُوا عَلٰى حَزْبٍ قٰدِرِينَ (۲۵) فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضٰلُّونَ (۲۶) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (۲۷) قَالُوا أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ (۲۸) قَالُوا سَبَّحْنٰ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظٰلِمِينَ (۲۹) فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَتَلَوَّمُونَ (۳۰) قَالُوا يٰوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طٰغِينَ (۳۱) عَسٰى رَبَّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رٰغِبُونَ (۳۲) كَذٰلِكَ الْعٰذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (۳۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۴

ترجمه آیات

به نام خدا که در دنیا رحمتی برای عموم و در آخرت رحمتی بیکران برای خواص از بندگان دارد. ن، سوگند به قلم و آنچه با قلم می‌نویسند (۱). که تو به خاطر لطفی که پروردگارت به تو کرده دیوانه نیستی (۲). و اینکه برای تو اجری است غیر مقطوع (۳). و اینکه تو ملکات اخلاقی بس بزرگی داری که بر آن مسلطی (۴). پس به زودی خواهی دید و آنها نیز خواهند دید (۵). که کدامتان مبتلا به جنونید (۶). محققا پروردگارت داناتر است به اینکه چه کسی از راه او دور و چه کسانی راه یافتگانند (۷). پس تکذیب گران را اطاعت مکن (۸). آنان همین را می‌خواهند که تو سازش کنی و آنها هم با تو بسازند (۹). و نیز هر فرومایه عیب جو که برای هر حق و باطلی سوگند می‌خورد اطاعت مکن (۱۰). و کسی را که در بین مردم سخن چینی و افساد می‌کند (۱۱). و کسی را که مانع رسیدن خیر به خلق می‌شود و تجاوزگر و گناهکار است (۱۲). کسی که علاوه بر همه آن عیب‌ها، بد دهن و خشن است و

مردم پدری برایش نمی شناسند (۱۳). کسی که تنها مایه غرورش این است که صاحب مال و فرزندان است (۱۴). هنگامی که آیات ما بر او خوانده می شود می گوید افسانه های قدیمی است (۱۵). ما در برابر غرورش به نهایت درجه ، خوارش می سازیم (۶). آری ما ایشان را می آزماییم همچنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم که قسم خوردند و به هم قول دادند فردا میوه باغ را بچینند (۱۷). بدون اینکه ان شاء الله بگویند (و یا بدون اینکه از آن استثنا کنند) (۱۸). در نتیجه بلایی فراگیر از ناحیه پروردگارت باغ را دور زد در حالی که ایشان در خواب بودند (۱۹). و در نتیجه باغ سوخت و چون شب سیاه شد (۲۰). صبح زود (قبل از بیدار شدن فقرا) یکدیگر را صدا زدند (۲۱). که اگر به وعده دیشبتان پای بندید برخیزید و به سوی زراعت خود بروید (۲۲). این را آهسته می گفتند و آهسته به سوی باغ روانه شدند (۲۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۵

تا در آن روز هیچ مسکینی داخل باغشان نشود (۲۴). به قصد نیامدن فقرا و زیاد شدن درآمد سحر گاهان بیرون شدند (۲۵). تا به باغ رسیدند، همینکه وضع باغ را دیدند گفتند: محققا راه را عوضی آمده ایم (۲۶). یکی از آن میان گفت: نه ، بلکه محروم شده ایم (۲۷). آنکه میانه روتر از همه بود گفت مگر به شما نگفتم (چرا باغ را رازق خود می دانید و) خدا را از داشتن شریک در رزاقیت منزه نمی دارید؟ (۲۸). گفتند منزه است پروردگار ما که به راستی ما ستمکارانی بودیم (۲۹). آنگاه رو به یکدیگر کرده گناه را به گردن یکدیگر نهادند (۳۰). گفتند: وای بر ما که به راستی مردمی طغیانگر بودیم (۳۱). امید پروردگاران باغی بهتر از آن به ما بدهد، که ما دل به سوی پروردگاران نهادیم (۳۲). آری عذاب چنین است و البته عذاب آخرت بزرگتر است اگر مردم بنای فهمیدن داشته باشند (۳۳).

بیان آیات

محتویات سوره مبارکه قلم و محل نزول آن

این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را به دنبال تهمت های ناروایی که مشرکین به وی زده و او را دیوانه خوانده بودند، تسلیت و دلداری می دهد، و به وعده های جمیل و پاسداری از خلق عظیمش دلخوش می سازد، و آن جناب را به شدیدترین وجهی از اطاعت مشرکین و مداهنه با آنان نهی نموده ، امر اکید می کند که در برابر حکم پروردگارش صبر کند.

سیاق همه آیات این سوره سیاق آیات مکی است ، و از ابن عباس و قتاده نقل شده که گفته اند: اوایل این سوره تا آیه ((سنسمه علی الخرطوم)) که شانزده آیه است - در مکه نازل شده ، و ما بعد آن تا ((جمله لو کانوا یعلمون)) که هفده آیه است در مدینه نازل شده ، و نیز بعد از آن جمله تا جمله ((یکتبون)) که پانزده آیه است در مکه و ما بعد آن تا آخر سوره که چهار آیه است در مدینه نازل شده این نقل نسبت به هفده آیه یعنی از جمله ((انا بلونا هم)) تا جمله ((لو کانوا یعلمون)) بی وجه نیست ، زیرا به آیات مدنی شبیه تر است تا آیات مکی .

ن

در تفسیر سوره شوری درباره حروف مقطعه اوایل سوره ها بحث کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۶

وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

معنای ((قلم)) معلوم است ، و اما مصدر ((سطر)) (که فعل ((یسطرون)) مشتق از آن است) به فتحه سین و سکون طاء - و بنابه گفته راغب گاهی به دو فتحه نیز خوانده می شود - به معنای صفی از کلمات نوشته شده ، و یا از درختان کاشته شده ، و یا از مردمی ایستاده است ، و وقتی گفته می شود: (سطر فلان کذا) معنایش این است که فلانی سطر سطر نوشت .

محتویات سوره مبارکه قلم و محل نزول آن و جوهی که درباره قسم به ((قلم)) و ((مایسظرون)) گفته شده است  
خدای سبحان در این آیه به قلم و آنچه با قلم می نویسند سوگند یاد کرده ، و از ظاهر سیاق برمی آید که منظور از قلم مطلق قلم ، و مطلق هر نوشته ای است که با قلم نوشته می شود، و از این جهت این سوگند را یاد کرده که قلم و نوشته از عظیم ترین نعمت

های است، که خدای تعالی بشر را به آن هدایت کرده، به وسیله آن حوادث غایب از انظار و معانی نهفته در درون دلها را ضبط می‌کند، و انسان به وسیله قلم و نوشتن می‌تواند هر حادثه‌ای را که در پس پرده مرور زمان و بعد مکان قرار گرفته نزد خود حاضر سازد، (مثل اینکه حادثه‌ها قبل، همین الان دارد اتفاق می‌افتد، و حوادث هزاران فرسنگ آن طرف تر در همینجا دارد رخ می‌دهد) پس قلم و نوشتن هم در عظمت، دست کمی از کلام ندارد.

و در عظمت این دو نعمت همین بس که خدای سبحان بر انسان منت نهاده که وی را به سوی کلام و قلم هدایت کرده، و طریق استفاده از این دو نعمت را به او یاد داده، و درباره کلام فرموده: ((خلق الانسان علمه البیان)) و درباره قلم فرموده: ((علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم)).

بنابر این، سوگند خوردن خدای تعالی به قلم، و آنچه می‌نویسند سوگند به یکی از نعمت‌ها است، و این تنها قلم نیست که به آن سوگند یاد کرده، بلکه در کلام مجیدش به بسیاری از مخلوقات خود بدان جهت که نعمتند سوگند یاد فرموده، مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، شب، روز، و امثال اینها تا برسد به انجیر و زیتون.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه ((ما)) در جمله ((و ما یسطرون)) مصدریه است، و مراد از آن خود نوشتن است. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از قلم، قلم اعلی، یعنی قلم آفرینش است، که در حدیث آمده که اولین موجودی است که خدایش آفریده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۷

و منظور از ((ما یسطرون)) آن اعمالی که فرشتگان حفظه و کرام الکاتبین می‌نویسند. و بعضی این احتمال را هم داده‌اند که تعبیر به صیغه جمع در ((یسطرون)) صرفاً برای تعظیم باشد، نه کثرت. لیکن این احتمال درست نیست.

و نیز بعضی احتمال داده‌اند که: منظور آن چیزی باشد که در آن می‌نویسند، و آن لوح محفوظ است. بعضی دیگر احتمال داده‌اند: مراد از قلم و آنچه می‌نویسند صاحبان قلم، و نوشته‌های ایشان باشد. اما همه این احتمالات واهی و بی‌اساس است.

مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ

مراد از نعمت در آیه: ((و ما انت بنعمه ربك بمجنون))

این جمله آن مطلبی است که خدای تعالی برای اثباتش سوگند خورده، و خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و حرف ((باء)) در کلمه ((بنعمه)) بای سببیت و یا مصاحبت است. و معنای جمله این است که تو به خاطر نعمتی - و یا با نعمتی - که خدا به تو ارزانی داشته مجنون نیستی.

و سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه مراد از نعمت، نعمت نبوت است، چون ادله‌ای که دلالت بر نبوت آن جناب می‌کند، هر گونه اختلال روانی و عقلی را از آن جناب دفع می‌کند، زیرا اگر دفع نکند بر نبوت هم دلالت ندارد، و اگر نکند هدایت الهی که لازمه نظام حیات بشری است پا نمی‌گیرد، و این آیه در مقام رد تهمتی است که به آن جناب می‌زدند و مجنونش می‌خواندند. و در آخر همین سوره تهمت ایشان را حکایت کرده، می‌فرماید: ((و یقولون انه لمجنون)).

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از نعمت، فصاحت بیان، عقل کامل، سیرت مرضیه، و برائت آن جناب از هر عیب و اتصافش به هر صفت پسندیده است، چون ظهور این صفات خود دلیل قطعی است بر اینکه چنین کسی مجنون نیست، لیکن بیان گذشته ما در حجیت قاطع تر است، و آیه مورد بحث و آیات بعدش به طوری که ملاحظه می‌فرمایید در مقام تسلیم دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و دلخوش ساختن آن جناب است، می‌خواهد آن جناب را تائبید کند، و در عین حال سخن کفار را تکذیب

نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۸



وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ معنای اینکه فرمود پیامبر اجر غیر ممنون دارد و بر ((خلق عظیم)) است

کلمه ((ممنون)) از ماده ((من)) و اسم مفعول آن است، و مصدر ((من)) به معنای قطع است، وقتی گفته می شود: ((منه السیر منا)) معنایش این است که پیاده روی او را از رفتن قطع و ناتوان کرد، البته باید توجه داشت که کلمه ((ممنون)) اسم مفعول از منت نیز می آید، و منت به معنای آن است که نعمتی را که به کسی داده ای با زبان خود آن را بر آن شخص سنگین سازی، کلمه مذکور در آیه مورد بحث به معنای اول است. و مراد از ((اجر))، اجری است که رسالت نزد خدا دارد، و جمله در مقام دلخوش ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، می فرماید: تو زحمات رسالت خدا را تحمل کن، که اجرت نزد پروردگار قطع نمی شود، و زحمات هدر نمی رود.

و چه بسا که کلمه ((من)) را به معنای همان منت نهادن گرفته اند، به این بیان که آنچه خدای تعالی به رسول گرامیش به عنوان پاداش می دهد، در حقیقت اجرتی است در مقابل زحماتی که کشیده، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) مستحق آن اجرت و طلبکار آن از خدای تعالی است، و خدای تعالی منتی بر او ندارد. ولی این معنا درست نیست، زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هم مانند همه خلائق بنده و مملوک خدا است، آن هم مملوک به حقیقت معنای ملک، هم ذاتش بملوک او است و هم صفاتش و هم اعمالش، پس اگر خدای عزوجل چیزی از آنچه ذکر شد به بنده اش می دهد عطیه ای از ناحیه او، نه اینکه دینی است که پرداخت می کند، و بنده خدا آنچه را که دارد موهبت و عطیه خدا است، و به تملیک خدا مالک شده است، و در همان حال که او مالک شده باز مالک حقیقی خود او و آنچه فعلا مالک است و آنچه قبلا مالک بوده، و یا بعدا مالک می شود، خدا است، پس آنچه خدا به بنده اش می دهد تفضلی است از ناحیه او، و اگر تفضل و عطایی را که در مقابل عمل بنده اش اجر و پاداش نامیده، و قراری را که بین اجر خود و عمل بنده اش دارد، معامله نامیده، این نیز تفضل دیگری است از او، پس منت تنها برای خدا است، او است که بر تمامی خلائق خود از انبیا گرفته تا پایین تر منت دارد، و انبیا و پائین تر از انبیا در این معنا برابرند.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

کلمه ((خلق)) به معنای ملکه نفسانی است، که افعال بدنی مطابق اقتضای آن ملکه به آسانی از آدمی سر می زند، حال چه اینکه آن ملکه از فضائل باشد، مانند عفت و شجاعت و امثال آن، و چه از رذائل مانند حرص و جبن و امثال آن، ولی اگر مطلق ذکر شود، فضیلت و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۱۹

خلق نیکو از آن فهمیده می شود.

راغب می گوید: کلمه ((خلق)) چه با فتحه ((خاء)) خوانده شود، و چه با ضمه آن، در اصل به یک معنا بوده، مانند کلمه ((شرب)) و ((صرم)) که چه با فتحه اول خوانده شوند و چه با ضمه یک معنا را می دهند، و لیکن در اثر استعمال بیشتر فعلا چنین شده که اگر به فتحه خاء استعمال شود معنای صورت ظاهر و قیافه و هیئت را که با بصر دیده می شود می رساند، و اگر به ضمه خاء استعمال شود معنای قوا و سجایای اخلاقی را که با بصیرت احساس می شود افاده می کند، پس اینکه قرآن کریم فرموده: ((انک لعلى خلق عظیم))، معنایش این است که تو - ای پیامبر - سجایای اخلاقی عظیمی داری.

و این آیه شریفه هر چند فی نفسها و به خودی خود حسن خلق رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را می ستاید، و آن را بزرگ می شمارد، لیکن با در نظر گرفتن خصوص سیاق، به خصوص اخلاق پسندیده اجتماعیش نظر دارد، اخلاقی که مربوط به معاشرت است، از قبیل استواری بر حق، صبر در مقابل آزار مردم و خطاکاریهای اراذل و عفو و اغماض از آنان، سخاوت، مدارا، تواضع و امثال اینها، و ما قبلا در آخر جلد ششم این کتاب احادیثی را که محاسن اخلاقی آن جناب را می شمارد نقل کردیم.

و از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((خلق)) دین - اسلام - است. تفسیر درستی نیست، مگر اینکه منظور خود را طوری توجیه کنند که به بیان ما برگشت کند.

فَسْتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ

این جمله به خاطر اینکه حرف ((فاء)) در اولش آمده ، نتیجه گیری از خلاصه مطالب گذشته است ، می فرماید: حال که معلوم شد تو دیوانه نبودی ، بلکه دارای مقام نبوت و متخلق به خلق عظیمی هستی ، و از ناحیه پروردگارت اجری عظیم خواهی داشت ، اینک بدان که به زودی اثر دعوت روشن خواهد گشت ، و برای دیدگان ظاهری و باطنی خلق معلوم خواهد شد که مفتون به جنون کیست ، آیا تویی و یا تکذیب گران تو که تهمت دیوانگی به تو می زنند؟

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((مفتون)) مصدری است که وزن اسم مفعول دارد، نظیر کلمات معقول ، میسور و معسور که وقتی می گویند: فلان لیس له معقول معنایش این است که فلانی عقل ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۰

و عبارت ((خذ میسوره و دع معسوره)) به معنای این است که از فلان کار، آنچه آسان است انجام بده ، و مقدار دشواری را رها کن . و حرف ((باء)) در کلمه ((بایکم)) به معنای حرف ((فی)) است ، و معنای جمله این است که به زودی تو می بینی و ایشان هم می بینند که فتنه در کدام یک از دو طرف مخالف است .

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

بعد از آنکه با بیانات قبلی فهماند که بالاخره در این میان ضلالت و هدایتی هست ، و اشاره می کند به اینکه تهمت زندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به اینکه او دیوانه است خودشان مفتون و گمراهند، و به زودی گمراهیشان روشن گشته ، و نیز معلوم می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هدایت یافته است و هدایت او و گمراهی آنان به بیانی از خدای سبحان ثابت شد، اینک در این جمله مطلب را چنین می کند که خدا بهتر می داند چه کسی از راه او به بیراهه رفته ، و چه کسی راه او را یافته است ، چون راه ، راه او است و امر هدایت هم به دست او است ، و معلوم است که صاحب راه و راهنما بهتر می داند چه کسی در راه او است ، و چه کسی در آن نیست .

فَلَا تُطْعِ الْمُكَذِّبِينَ

این جمله به دلیل اینکه فای تفریع در آغاز آن در آمده نتیجه گیری از خلاصه معنای آیات سابق است ، و الف و لام در ((المکذبین)) الف و لام عهد است ، و منظور از کلمه ((لا تطع)) مطلق موافقت است ، چه عملی و چه زبانی ، و معنای جمله این است که حال که معلوم شد تکذیب گران سابق الذکر مفتون و گمراهند، پس با ایشان به هیچ وجه نه زبانی و نه عملی موافقت مکن .

نهی خداوند پیامبر را از مداخله و مماشات با کفار و اطاعت از آنان

وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ

کلمه ((یدهنون)) از مصدر ((ادهان)) است که مصدر باب افعال از ماده ((دهن)) است ، و ((دهن)) به معنای روغن ، و ادهان و مداهنه به معنای روغن مالی ، و به اصطلاح فارسی ماست مالی است ، که کنایه است از نرمی و روی خوش نشان دادن . و معنای آیه است که این تکذیب گران دوست می دارند تو با نزدیک شدن به دین آنان روی خوش به ایشان نشان دهی ، ایشان هم با نزدیک شدن به دین تو روی خوش به تو نشان دهند، و خلاصه اینکه دوست دارند کمی تو از دینت مایه بگذاری ، کمی هم آنان از دین خودشان مایه بگذارند، و هر یک درباره دین دیگری مسامحه روا بدارید، همچنان که نقل شده که کفار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیشنهاد کرده بودند از تعرض به خدایان ایشان کوتاه ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۱

و ایشان هم متقابلاً متعرض پروردگار او نشوند.

با آنچه گذشت روشن گردید که متعلق مودت کفار مجموع ((لو تدهن فیدهنون)) بوده ، و حرف ((فاء)) در کلمه دوم فای نتیجه گیری است ، نه سببیت .

وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلَاظٍ مَّهِينٍ ... زَنِيمٍ

کلمه ((حلاف)) به معنای کسی است که بسیار سوگند می خورد، و لازمه بسیار سوگند خوردن در هر امر مهم و غیر مهم و هر حق و باطل، این است که سوگند خورنده احترامی برای صاحب سوگند قائل نباشد، و چون سوگندها به نام خدا بوده، پس معلوم می شود سوگند خورنده، عظمتی برای خدای عزوجل قائل نیست، و همین بس است برای ردلی او، و رذالت این صفت.

و کلمه ((مهین)) از مصدر مهانت یعنی حقارت است، و منظور از آن، حقارت رای و کوتاهی فکر است. ولی بعضی گفته اند: به معنای کسی است که بسیار شرارت کند. بعضی دیگر گفته اند: به معنای کذاب است.

و کلمه ((هماز)) صیغه مبالغه از ماده ((همز)) است، و این ماده به معنای عیب جویی و طعنه زنی است، پس هماز یعنی بسیار عیب جو و طعنه زن. و بعضی گفته اند: ((همز)) به معنای خصوص طعنه زدن با اشاره چشم است.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای غیبت کردن است. و جمله ((مشاء)) بنمیم به معنای سعایت و دو به هم زنی است، و مشاء به معنای نقل کننده سخنان مردمی به سوی مردمی دیگر، به منظور ایجاد فساد و تیرگی آن دو است، و منع خیر به معنای کسی است که منع خیرش بسیار باشد، یا از همه مردم منع خیر می کند، و یا نسبت به اهلش چنین است و نمی گذارد چیزی به آنان برسد.

و کلمه ((معتدی)) اسم فاعل از اعتداء است، که به معنای از حد گذراندن ظلم و بیداد است. و کلمه ((اثیم)) به معنای کسی است که اثم و گناه بسیار کند، به حدی که کار همیشگی و دائمیش شود و از آن دست بر ندارد. و کلمه ((اثم)) به معنای عمل زشتی است که باعث شود آن چیزی که قرار است برسد دیرتر برسد. و کلمه ((عتل)) - با ضمه عین و ضمه تاء و تشدید لام - به معنای اشتلم فارسی است، یعنی سخن خشن و درشت، ولی در آیه مورد بحث به شخص بد اخلاق و جفا کار تفسیر شده، کسی که در راه باطل به سختی خصومت می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۲

نیز به کسی تفسیر شده که خود بسیار می خورد، و از خوردن دیگران جلوگیری می نماید، و نیز به کسی تفسیر شده که مردم را با بهانه گیریهای خود به زندان و شکنجه می کشاند.

و کلمه ((زنیم)) به کسی گفته می شود که اصل و نسبی نداشته باشد. بعضی گفته اند به معنای کسی است که از زنا متولد شده، و خود را به قومی ملحق کرده باشد، و در واقع از آن قوم و دودمان نباشد. بعضی دیگر گفته اند: زنیم کسی است که به لثامت و پستی مشهور باشد. بعضی دیگر گفته اند: کسی است که در شرارت علامتی داشته باشد، که با آن شناخته شود، و چون در محفلی سخن از شرارت رود، او قبل از هر شروری دیگر به ذهن در آید، و این چند معنا همه به هم نزدیکند.

پس این نه صفت رذیله، اوصافی است که خدای تعالی بعضی از دشمنان دین را که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را به اطاعت خود و مداهنه دعوت می کردند توصیف کرده، و در حقیقت جامع همه رذائل است.

((عتل بعد ذلک زنیم)) - معنایش این است که شخص مورد نظر بعد از آن معایب و رذائلی که برایش ذکر کردیم عتل و زنیم هم نیز هست. بعضی از مفسرین گفته اند از تعبیر ((بعد ذلک)) فهمیده می شود که دو صفت اخیر از سایر رذائلی که برایشان شمرد بدتر است.

و ظاهرا در این جمله اشاره ای است به اینکه شخص مورد نظر آن قدر دارای صفات خبیث است که دیگر جا ندارد در امر حق از او اطاعت شود، و بر فرض هم که از آن خبائث صرف نظر شود، وی فردی تندخو و خشن و بی اصل و نسب است که اصلا نباید در جوامع بشری به مثل او اعتنا شود، باید از هر جامعه ای طرد شود، و افراد جامعه نه به سخن او گوش دهند و نه در عملی پیرویش کنند.

أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيِّنٍ

ظاهرا کلمه ((ان)) حرف لام در تقدیر دارد، و تقدیر آن ((لان)) باشد، و این جار و مجرور متعلق به فعلی است که از مجموع

صفات رذیله مذکور استفاده می شود، و معنایش این است که: ((او چنین و چنان می کند برای اینکه مالدار است)). و خلاصه مالدار یاغیش کرده، به نعمت خدا کفران می ورزد، و در نتیجه بیگانگی از خدا، تمامی رذائل خبیثه در دلش پیدا شده، بجای اینکه شکر خدا را در برابر آن اموال بجا آورد، و نفس خود را اصلاح کند کفران می ورزد، و بنابر این، آیه شریفه در افاده مذمت و تهکم، جاری مجرای آیه شریفه زیر است که می فرماید: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۳

((الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان اتیه الله الملك))

بعضی گفته اند: کلمه ((ان)) متعلق به جمله ((لا تطع)) است، و معنایش این است که ای پیامبر او را به خاطر اینکه مالدار است اطاعت مکن، و خلاصه مال و اولادش تو را به اطاعت و اندارد. ولی معنای قبلی عمومی تر و به ذهن نزدیک تر است.

بعضی دیگر گفته اند: نمی تواند متعلق به کلمه ((قال)) در جمله شرطیه ((اذا تتلی...)) باشد، برای اینکه از نظر علمای نحو هیچ وقت ما بعد شرط در ماقبل آن عمل نمی کند.

إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

کلمه ((اساطیر)) جمع اسطوره است، و اسطوره به معنای داستانهای خرافی است، و آیه شریفه جنبه تعلیل دارد و کلمه ((لا تطع)) را تعلیل می کند.

سَنَسِئُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ

مصدر ((وسم)) و همچنین ((سمه)) به معنای علامت گذاری است، و کلمه ((خرطوم)) به معنای بینی است.

بعضی گفته اند: اطلاق خرطوم بر بینی آن شخص کافر، با اینکه خرطوم تنها بینی فیل و خوک است، در حقیقت نوعی توبیخ و ملامت است، و در این آیه تهدیدی است به آن شخص، به خاطر عداوت شدیدی که با خدا و رسول او و دینی که بر رسولش نازل کرده، می ورزیده است.

و ظاهراً منظور از علامت گذاری در بینی او این باشد که بی نهایت او را خوار می کنیم، و ذلتی نشاندار به او می دهیم، به طوری که هر کس او را ببیند با آن علامت او را بشناسد، چون بینی در قیافه و صورت انسان یکی از مظاهر عزت و ذلت است، هم می گوئیم فلانی باد به دماغش انداخته، و هم می گوئیم من دماغ فلانی را به خاک مالیدم، و یا دماغش را خرد کردم، و ظاهراً عمل علامت گذاری در دماغ آن شخص در قیامت واقع می شود نه در دنیا. هر چند که بعضی از مفسرین آن را حمل بر رسوایی در دنیا کرده، و برای توجیه این نظریه خود را به زحمت انداخته است.

إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ... كَالصَّرِيمِ

کلمه ((بلاء)) که مصدر ((بلونا)) است به معنای امتحان، و نیز به معنای پیش آوردن مصیبت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۴

و کلمه ((صرم)) به معنای چیدن میوه از درخت است، و کلمه ((استثناء)) که مصدر فعل ((یستثنون)) است، به معنای این است که بعضی از افراد کل را از حکم کل کنار بگذاریم، و نیز به معنای گفتن کلمه ((ان شاء الله)) در هنگام وعده قطعی و یا هر سخن قطعی دیگر است، و اگر این کلمه را هم استثناء خوانده اند، بدین جهت است که وقتی می گویی: ((فردا ان شاء الله به سفر می روم)) معنایش این است که من فردا در همه احتمالات به سفر می روم مگر یک احتمال، و آن این است که خدا نخواهد به سفر بروم.

و منظور از ((طائف عذاب))، آن عذابی است که در شب رخ دهد، و کلمه ((صریم)) به معنای درختی است که میوه اش را چیده باشند. بعضی گفته اند: به معنای شب بسیار تاریک است. بعضی دیگر گفته اند: ریگزاری بریده از ریگزار دیگر است که در آن چیزی نمی روید، و هیچ فایده ای ندارد.

تهدید تکذیب گران نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که به آن حضرت تهمت جنون می زند آیات مورد بحث یعنی آیه ((انا بلونا هم)) تا هفده آیه، تکذیب گران نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را که به آن جناب تهمت جنون می زدند تهدید می کند، و تشبیهی که در آن آمده دلالت دارد بر اینکه این تکذیب گران هم به طور قطع عذاب خواهند شد، و بلکه هم اکنون یعنی در ایام نزول آیات، عذاب در راه بوده، چیزی که هست خود کفار از آن غافل بودند، و به زودی می فهمند، امروز سرگرم و حریص در جمع مال و زیاد کردن فرزندانند، و به یکدیگر به کثرت مال و اولادشان فخر می فروشند، و همه اعتمادشان به مال و فرزندان و سائراسباب ظاهری است، که فعلا به کام آنان و طبق هواهایشان در جریان است، بدون اینکه در برابر این نعمت ها شکر پروردگارشان را به جای آورده، راه حق را پیش گیرند و پروردگارشان را عبادت کنند. و همچنین به این وضع خود ادامه می دهند تا عذاب آخرتشان و یا عذاب دنیایشان به ناگهانی و بی خبر از ناحیه خدا برسد، همچنان که در روز جنگ بدر رسید، و به چشم خود دیدند که همه آن اسبابهای ظاهری بی خاصیت شد، و اموال و فرزندان کمترین سودی به حالشان نبخشید، و در آخرت هم اهل بهشت نظیر وضع را می بینند، آن وقت کفار از کرده های خود پشیمان می شوند، و به سوی پروردگار خود متمایل می گردند، اما این رغبت و تمایل، عذاب خدا را بر نمی گرداند، و این پشیمانی نظیر پشیمانی صاحبان باغ است، که پشیمان شدند، و یکدیگر را ملامت نمودند و به سوی پروردگارشان متمایل شدند، و این تمایل به درد ایشان هم نخورد، عذاب خدا این چنین است، و عذاب آخرت سخت عظیم تر است اگر بنای فهمیدن داشته باشند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۵

این معنایی که کردیم در صورت اتصال آیه به ما قبل خود، و در فرضی بود که با آنها یکباره نازل شده باشد.

اشاره ای به یک داستان برای تشبیه برائی که بر سر مکذبان پیامبر می آید

وامانابر آنچه در روایات آمده، که آیات مورد بحث در مورد نفرین نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علیه مشرکین کرد، و عرضه داشت: ((پروردگارا! رفتار ملائمت را علیه قبیله مضر مبدل به شدت فرما، و آن را به صورت قحطی بنما، نظیر قحطی یوسف)). در اینصورت منظور از بلاء در جمله ((انا بلونا هم)) خصوص قحطی خواهد بود، و اینکهلای آنان را تشبیه کرد به بلای صاحبان باغ، برای همین بوده که باغ مذکور در اثر بلاء خشک شد. اما مطلبی که هست، این است که آخر داستان صاحبان باغ که یکدیگر را ملامت کردند، و قرآن فرمود: ((فأقبل بعضهم علی بعض یتلأومون)) با داستان قحطی مکه آنطور که باید منطبق نیست.

و به هر حال معنای جمله ((انا بلونا هم)) این شد که ما ایشان را به بلاء مبتلا کردیم، ((کما بلونا)). همچنان که مبتلا کردیم ((اصحاب الجنة)) صاحبان باغ را، که مردمی یمنی بودند، و باغی در آنجا داشتند که داستانشان در بحث روایتی آینده می آید ان شاء الله.

کلمه ((اذ)) ظرف زمان است برای فعل ((بلونا)) یعنی در زمانی مبتلاشان کردیم که ((اقسموا)) سوگند خوردند، که ((لیصرنها)) به زودی میوه های باغشان را می چینند، ((مصبحین)) در همین صبح فردا خواهند چید.

از این جمله بر می آید که قبل از رسیدن فردای مذکور دور هم جمع شده مشورت کرده اند که صبح همان شب میوه را بچینند ((و لا یستثنون)) بدون اینکه بگویند: ان شاء الله می چینیم، بلکه همه اعتمادشان بر نفس خودشان و بر اسباب ظاهری بود، ممکن هم هست منظور از جمله ((و لا یستثنون)) این باشد که مقداری از میوه ها را برای فقرا و مساکین استثناء نکردند.

((فطاف علیها)) - پس دور زد و دوره کرد آن باغ را ((طائف)) بلایی دور زن، که شبانه همه اطراف باغ را احاطه نمود، ((من ربک)) از ناحیه پروردگارت، ((و هم نائمون)) در حالی که صاحبان باغ در خواب بودند ((فاصبحت کالصریم))، باغ مانند درختی شد که میوه اش را چیده باشند. و ممکن است به این معنا باشد که آن باغ مانند شب تار سیاه شد، چون در اثر آتشی که

خدا به سوی آن فرستاد درختانش سوخت . و یا به معنا باشد که باغ مذکور مانند بیابانی ریگزار شد، که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود.

فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ ... قَدِيرِينَ

کلمه ((تنادی)) که مصدر فعل ((تنادوا)) است به معنای ندا کردن یکدیگر است ، این او را ندا کند و او این را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۶

و کلمه ((اصباح)) که مصدر اسم فاعل ((مصبحین)) است ، به معنای داخل در صبح شدن است . و کلمه ((صارمین)) از ماده ((صرم)) است که به معنای چیدن میوه از درخت است ، و مراد از این کلمه در آیه ، خود چیدن نیست بلکه اراده چیدن است . و جمله ((فتنادوا مصبحین)) به معنای این است که چون داخل صبح شدند یکدیگر را به قصد رفتن به باغ و چیدن میوه صدا کردند. و کلمه ((حرث)) به معنای زرع ، و نیز به معنای درخت است . و کلمه ((خفت)) که مصدر تخافت باب تفاعل آن است ، به معنای کتمان و پنهان کردن چیزی است ، و کلمه ((حرد)) به معنای منع و کلمه ((قادرین)) از ماده قدر است که به معنای تقدیر و اندازه‌گیری است .

و معنای آیه این است که ((فتنادوا)) یکدیگر را صدا زدند، ((مصبحین)) در حالی که داشتند داخل صبح می‌شدند ((ان اغدوا علی حرثکم)) - این جمله ندای طرفینی را معنا می‌کند، و می‌فهماند که در ندا چه می‌گفتند؟ - می‌گفتند: صبح شد برخیزید به سوی باغ خود روان شوید، و بنابر این کلمه ((اغدوا)) که صیغه امر و به معنای صبح زود به طرف کار و کسب رفتن است ، متضمن معنای ((اقبلوا - روی آورید)) نیز هست ، و به همین جهت بود که با حرف علی متعدی شده ، و گرنه با حرف ((الی)) متعدی می‌شد - همچنان که زمخشری نیز به این نکته اشاره کرده است - ((ان کتتم صارمین)) یعنی اگر قصد و تصمیم بر صرم و چیدن میوه دارید.

((فانظلقوا)) - یعنی روانه شدند و به سوی باغشان رفتند، ((و هم يتخافتون)) در حالی که به طور آهسته و مخفیانه با یکدیگر مشورت می‌کردند، و می‌گفتند: ((ان لا یدخلنها الیوم علیکم مسکین))، امروز رفتنتان به باغ را از انظار مخفی بدارید، تا فقرا و مساکین خبردار نشوند، و گرنه آنها هم داخل باغ می‌شوند، و ناچاران می‌کنند سهمی از میوه‌ها را به آنان اختصاص دهید، و غدوا صبح زود به طرف باغ روان شدند، ((علی حرد)) در حالی که قرارشان بر این بود که مسکینان را منع کنند، ((قادرین))، در دل‌های خود چنین فرض و تقدیر می‌کردند که به زودی میوه‌ها را خواهند چید، و حتی یک دانه آن را به مسکینان نخواهند داد.

فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ

ولی همینکه باغ را بدان وضع مشاهده کردند، و دیدند که چون صریم شده ، و طائفی از ناحیه خدا دور آن طواف کرده و نابودش ساخته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۷

با خود گفتند ((انا لضالون)) ما چه گمراه بودیم ، که به خود وعده دادیم میوه‌ها را می‌چینیم و یک دانه هم به فقرا نمی‌دهیم . بعضی اینطور معنا کرده اند که : نکند راه باغمان را گم کرده ایم .

((بل نحن محرومون)) - این جمله اعراض از جمله سابق است ، و معنایش است که نه تنها گمراهیم بلکه از رزق هم محروم شدیم .

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ... رَعِبُونَ

((قال اوسطهم))، آنکه از سایرین میانه روتر و معتدل تر بود چون او همواره مردم خود را به حق یادآوری می‌کرد، هر چند که در مقام عمل از آنان پیروی می‌نمود بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از اوسط کسی است که سن و سال متوسطی داشته . لیکن این حرف درست نیست - ((الم اقل لكم)) آیا به شما نگفتم - معلوم می‌شود قبلا به آنان نصیحت کرده بود، و اگر قرآن کریم آن را



نقل نکرده ، برای بود که جمله مورد بحث به خواننده می فهمانید که چنین نصیحتی قبلا شده بوده ، دیگر احتیاج به ذکر آن نبود - ((لو لا تسبحون)) ، چرا تسبیح خدا نمی گویند ، و او را از داشتن شریکها منزّه نمی دارید؟ و چرا بر قدرت خود و سایر اسباب ظاهری اعتماد می کنید و سوگند می خورید ، که حتما فردا میوه ها را می چینیم ، و ان شاء الله نمی گویند و خدا را به کلی از دخالت و سببیت و تاثیر معزول می کنید و همه تاثیرها را به خود و سایر اسباب ظاهری منسوب می کنید؟ این همان شرک است ، که شما را از ارتکابش زنهار دادم .

آری اگر گفته بودند ((لیصرمنها مصبحین الا ان یشاء الله)) معنایش این می شد که خدا هیچ شریکی ندارد ، اگر به چیدن میوه موفق می شدند به اذن خدا شده بودند ، و اگر نمی شدند باز به مشیت خدا نشده بودند ، پس همه امور به دست خداست ، و او را شریکی نیست .

بعضی گفته اند: منظورشان از تسبیح خدا یاد خدا و توبه به درگاه او بوده ، چون گناهی از ایشان سر زده بود ، و آن این بود که نیت کردند مسکینان را از میوه های چیده شده محروم سازند ، وجه بد نیست البته در صورتی که منظور از استثناء کنار گذاشتن سهمی از میوه برای فقراء باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۸

قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ

این جمله حکایت تسبیح صاحبان باغ مذکور است که بعد از ملامت آن شخص میانه رو متوجه خطای خود شده ، خدا را تسبیح کردند ، و گفتند: خدا را از شرکایی که در سوگند خود برایش اثبات کردیم منزّه می داریم ، تنزیهی نگفتنی ، و اعتراف داریم که یگانه رب ما اوست و او است که با مشیت خود امور ما را تدبیر می کند ، آری ما در اثبات شریکها برای او ستمکار بودیم .

بنابر این ، جمله مورد بحث ما هم تسبیح خدا است ، و هم اعترافشان است به اینکه در اثبات شرکا بر نفس خود ستم کرده اند . و بنابر آن قول دیگر که نقل کردیم جمله مورد بحث توبه و اعتراف ایشان است به اینکه هم به خود ستم کردند و هم به فقرا .

فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَوَّمُونَ

پس رو به یکدیگر نهاده بعضی بعض دیگر را به خاطر ظلمی که مرتکب شدند به باد ملامت گرفتند .

قَالُوا يَوَيْلَنَا ... رَعِبُونَ

کلمه ((طغیان)) که اسم فاعل ((طاغی)) از آن مشتق شده به معنای تجاوز از حد است و ضمیر در ((منها)) به کلمه ((جنه)) آن هم به اعتبار میوه اش برمی گردد ، چون منظورشان این بوده که امید است پروردگار ما چیزی بهتر از میوه هایی که سوختند به ما بدهد .

و معنای آیه این است که : صاحبان باغ بعد از آنکه به ظلم و طغیان خود متوجه شدند گفتند: ای وای بر ما که ما مردمی متجاوز از حد بودیم ، و پا از گلیم عبودیت فراتر نهادیم ، برای اینکه برای پروردگار یکتای خود اثبات شریک کردیم ، و او را یگانه در ربوبیت ندانستیم ، و ما امیدواریم پروردگارمان بهتر از آن جنت که طائفی از عذاب ، سیاهش کرد و سوزاند ، چیزی به ما بدهد ، چون ما دیگر از هر چیزی دیگری دل بریدیم ، و دل به او بستیم .

كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْأَخْرَجُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

کلمه ((العذاب)) مبتدای موخر ، و کلمه ((كذلك)) خبر مقدم است ، و تقدیرش ((العذاب كذلك)) است ، یعنی نمونه عذابی که ما بشر را از آن زنهار می دهیم عذاب اصحاب باغ است . و حاصلش این شد که خدای تعالی انسان را با مال و اولاد امتحان می کند ، و انسان به وسیله همین مال و اولاد طغیان نموده مغرور می شود و خود را بی نیاز از پروردگار احساس نموده ، در نتیجه اصلا پروردگار خویش را فراموش می کند ، و اسباب ظاهری و قدرت خود را شریک خدا می گیرد ، و قهرا جرات بر معصیت پیدا می کند ، در حالی که غافل است از اینکه عذاب و وبال عملش دورا دور او را گرفته ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۲۹

و اینطور عذابش آماده شده، تا ناگهان بر سرش بتازد، و با هول انگیزترین و تلخ ترین شکل رخ بنماید، آن وقت از خواب غفلتش بیدار می شود، و به یاد نصیحت هایی می افتد که به او می کردند و او گوش نمی داد، آن وقت نسبت به کوتاهی های خود اظهار ندامت می کند، از ظلم و طغیان خود شرمند می شود، و از پروردگارش درخواست برگشتن نعمت می کند، تا این بار شکر او را به جای آورد، عینا همانطور که سرگذشت صاحبان باغ به آن انجامید. بنابر این قرآن می خواهد با نقل این داستان یک قاعده کلی برای همه انسان ها بیان کند.

و اینکه فرمود: ((و هر آینه عذاب آخرت بزرگتر است اگر بفهمند))، علتش این است که عذاب آخرت از قهر الهی منشاء دارد، و چیزی و کسی نمی تواند در برابرش مقاومت کند، عذابی است که خلاصی از آن نیست، حتی مرگی هم به دنبال ندارد، به خلاف عذابهای دنیوی که هم در بعضی اوقات قابل جبران است، و هم با مرگ پایان می پذیرد، عذاب آخرت از تمامی جهات وجود، محیط به انسان است، و دائمی و بی انتها است، نه چون عذابهای دنیا که بالاخره تمام می شود.

بحث روایتی

روایاتی درباره مراد از ((ن))، ((قلم)) و ((ما یسطرون))

در کتاب معانی به سند خود از سفیان بن سعید ثوری روایت کرده که از امام صادق (علیه السلام) تفسیر حروف مقطعه اول سوره ها را پرسیده، و آن جناب فرموده: اما حرف ((نون)) که در اول سوره ((ن)) است، نهی است در بهشت، که خدای تعالی به آن دستور داد منجمد شود، و منجمد گشته مداد شد، و به قلم فرمود تا بنویسد، قلم آنچه بوده و تا روز قیامت خواهد شد در لوح محفوظ سطر به سطر نوشت، پس مداد مدادی است از نور، و قلم هم قلمی است از نور، و لوح هم لوحی است از نور.

سفیان می گوید به او گفتم: یا بن رسول الله امر لوح و قلم و مداد را برایم بیشتر شرح بده، و از آنچه خدا به تو آموخته تعلیم بفرما. فرمود: ای ابن سعید اگر نبود که تو اهلیت پاسخ را داری پاسخت نمی دادم، بدانکه ((نون)) فرشته ای است که به قلم گزارش می دهد، و قلم فرشته ای است که به لوح گزارش می دهد، لوح هم فرشته ای که اسرافیل گزارش می دهد، و او نیز فرشته ای است که به میکائیل گزارش می دهد و میکائیل هم به جبرئیل، و جبرئیل به انبیا و رسولان. آنگاه فرمود ای سفیان برخیز بر و که بیش از این را صلاح نمی دانم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۰

و در همان کتاب به سند خود از ابراهیم کرخی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از معنای لوح و قلم پرسیدم، فرمود: دو فرشته اند.

و نیز در همان کتاب به سند خود از اصیغ بن نباته از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((ن و القلم و ما یسطرون)) فرمود: منظور از قلم، قلمی است از نور، و کتابی از نور که در لوح محفوظ قرار دارد، و مقربین درگاه خدا شاهد آنند، ((و کفی بالله شهیدا)).

مؤلف: در معانی گذشته روایاتی دیگر از امامان اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده، و ما در تفسیر آیه ((هذا کتابنا نطق علیکم بالحق)) حدیثی را که قمی از عبد الرحیم قصیر از امام صادق (علیه السلام) درباره لوح و قلم روایت کرده نقل کردیم، در آن آمده بود که سپس مهر بر دهان قلم زد، و دیگر از آن به بعد تا ابد قلم سخن نگفت، و نخواهد گفت، و آن عبارت است از کتاب مکنون که همه نسخه ها از آنجا است.

و در الدر المنثور که ابن جریر از معاویه بن قره از پدرش روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای ((ن و القلم و ما یسطرون)) فرمود: لوحی از نور و قلمی از نور است که بر تمامی آنچه شده و تا قیامت می شود جریان یافته و همه را نوشته است.

مؤلف: در معنای این حدیث روایاتی دیگر نیز هست و اینکه در حدیث فرمود: ((جریان یافته))، منظور این است که آنچه از

حوادث در متن کائنات رخ می دهد، مطابق همان چیزی است که در آن کتاب نوشته شده. نظیر این تعبیر تعبیری است که در روایت ابو هریره آمده، که فرمود: ((سپس بر دهان قلم مهر نهاد، در نتیجه دیگر سخن نگفت، و تا قیامت هم سخن نخواهد گفت)). روایاتی درباره مراد از ((خلق عظیم))، مراد از ((کل حلاف مهین...)) و...

و در معانی به سند خود از ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((وانک لعلی خلق عظیم)) فرمود: خلق عظیم همین اسلام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۱ و در تفسیر قمی از ابی الجارود از حضرت امام باقر (علیه السلام) نقل شده است که درباره جمله ((انک علی خلق عظیم)) فرمود یعنی ((علی دین عظیم)).

مؤلف: منظور این بوده که دین اسلام مشتمل بر کمال هر خلق پسندیده هست و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دارای آن بوده، و در روایت معروف از آن جناب نقل شده که فرمود: ((بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)).

و در مجمع البیان به سندی که به حاکم رسانده، و او اسندی که به ضحاک رسانده روایت کرده که گفت وقتی قریش دیدند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را بر سایرین مقدم داشت، و او را تعظیم کرد، شروع کردند به بدگویی از علی (علیه السلام)، و گفتند: محمد مفتون علی شده. خدای تعالی در پاسخ آنان این آیه را نازل کرد: ((ان و القلم و ما یسطرون))، و در آن خدای تعالی سوگند خورد به اینکه ما ((انت بنعمه ربک بمجنون - تو به خاطر اینکه خدا انعام کرده مجنون نیستی))، ((وان لک لاجرا غیر ممنون و انک لعلی خلق عظیم - و تو اجری انقطاع ناپذیر داری، و تو دارای خلقی عظیم هستی))، که منظور همان قرآن است - تا آنجا که فرمود - ((بمن ضل عن سبیله))، که منظور از این گمراه، عده ای بودند که آن سخن را گفته بودند، ((و هو اعلم بالمهتدین))، (و او علی بن ابی طالب را بهتر می شناسد).

مؤلف: این روایت را صاحب تفسیر برهان نیز از محمد بن عباس نقل کرده، و او به سند خود از ضحاک که به همین منوال حدیث را ادامه داده تا در آخر گفته است: و سبیل خدا همان علی بن ابی طالب است.

و باز در همان کتاب در تفسیر آیه ((ولا تطع کل حلاف...)) آمده که: بعضی - گفته اند منظور از حلاف، ولید بن مغیره است، که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پیشنهاد کرد مال زیادی به آن جناب بدهد، و آن حضرت دست از دین خود بردارد، بعضی دیگر گفته اند: منظور اخنس بن شریق است، (نقل از عطاء) بعضی دیگر گفته اند اسود بن عبد یغوث بوده، (نقل از مجاهد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۲

مؤلف: در این باره روایاتی دیگر در تفسیر الدر المنثور و غیر آن آمده، که ما از نقل آنها صرفنظر کردیم، خواننده محترم می تواند به کتب حدیث مراجعه نماید.

و نیز در همان کتاب از شداد بن اوس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: هیچ ((جواظ)) و ((جعظری))، و ((عتل زنیم)) داخل بهشت نمی شود پرسیدم جواظ یعنی چه؟ فرمود: کسی که زیاد جمع می کند و هیچ نمی کند. پرسیدم بفرما جعظری چه معنا دارد؟ فرمود: کسی که خشن و درشت خو باشد. پرسیدم عتل زنیم کیست؟ فرمود: هر شکم باره بد اخلاق است که بسیار می خورد و می نوشد، و بسیار خشم می گیرد و ستم می کند و زنیم است.

و در معنای زنیم بعضی گفته اند: کسی است که اصل و نسب نداشته باشد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((عتل بعد ذلک زنیم)) آمده که ((عتل)) به معنای کسی است که کفرش عظیم باشد، و ((زنیم)) آن کسی است که پدرش معلوم نباشد، و او را فرزند غیر پدرش بخوانند.

ماجرای صاحبان باغی که به عذاب الهی نابود گشت

و باز در همان کتاب است که ابی الجارود از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه ((انا بلوناهم کما بلونا

اصحاب الجنه)) فرمود: اهل مکه مبتلا شدند به گرسنگی، همانطور که صاحبان آن باغ مبتلا شدند، و آن باغ در دنیا در ناحیه یمن بود، در نه میلی صنعا قرار داشت، و به آن رضوان می گفتند.

و نیز در همان کتاب است که شخصی به ابن عباس گفت جمعی از همین امتند که معتقدند اگر بنده خدا گناه کند از رزق محروم می شود، ابن عباس گفت به آن خدایی که غیر او معبودی نیست، این مطلب در کتاب خدا از آفتاب نیم روز روشن تر است، و خدا آن را در ضمن قصه صاحبان باغ در سوره ((ن و القلم)) آورده.

جریان چنین بوده که پیرمردی باغی داشت، و هیچ میوه ای از آن باغ به خانه اش برده نمی شد، مگر آنکه حق هر صاحب حقی را از آن می داد بعد از آنکه از دنیا رفت، فرزندان آن باغ را به ارث بردند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۳ و آنان پنج پسر بودند، در همان سالی که پدرشان از دنیا رفت آن باغ آنقدر حاصل آورد که در هیچ سالی آنطور نیآورده بود، جوانان بعد از نماز عصر به طرف باغ روانه شدند، میوه و رزقی بسیار زیاد دیدند که تا آن روز و در حیات پدرشان چنان حاصلی به آن باغ ندیده بودند.

وقتی حاصل بسیار را دیدند طاغی و یاغی شده به یکدیگر گفتند: پدر ما پیر و خرفت شده و عقلش را از دست داده بود، بیاید با هم قرار بگذاریم امسال به احدی از فقرای مسلمین چیزی از این میوه ها ندهیم، تا اموالمان زیاد شود آنگاه سال های بعد روش پدر را دنبال کنیم، چهار نفر از برادران قبول کردند، و پنجمی ایشان در خشم شد و او همان بود که بعد از سوخته شدن باغ گفت ((الم اقل لكم لو لا تسبحون - آیا به شما نگفتم چرا خدای را تسبیح نمی گوید؟)).

همین شخصی که از ابن عباس سوال کرده بود، پرسید: آیا نفر پنجمی اوسط از حیث سن و سال بود؟ ابن عباس گفت: نه اتفاقاً از حیث سن و سال از همه کوچکتر بود، بلکه منظور از کلمه اوسط این که از همه بهتر و عاقل بود، به دلیل اینکه قرآن کریم درباره امت محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) که از همه امت ها کوچکتر است به خاطر همین که از همه امت ها بهتر است فرموده: ((و کذلک جعلناکم امه وسطاً)).

((قال لهم اوسطهم)) بهترین آن برادران به سایرین گفت از خدا بترسید، و طریقه پدر را پیش بگیرید تا سالم باشید و سود ببرید، برادران بر او خشم کردند، و او را به کتک گرفته سخت کوبیدند، وقتی آن برادر یقین کرد که برادران قصد کشتن او را دارند، تسلیم گفتارشان شد، و به اکراه و بدون رضایت درونی رای آنان را تصویب کرد.

از آنجا به خانه های خود برگشته، هم سوگند شدند که هر وقت خواستند میوه بچینند صبح خیلی زود بچینند، و در این سوگند خود ان شاء الله هم نگفتند، خدای تعالی به خاطر این جرمشان مبتلاشان نموده، بین آنان و آن رزق حائل شد، رزقی که ایام چیدنش بسیار نزدیک بود، مع ذلک حتی یکدانه هم عایدشان نشد، و این داستان را در قرآن کریم آورده فرمود: ((انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنة اذ اقسما لیصرنهما مصبحین و لا یستثنون فطاف علیها طائف من ربک و هم نائمون فاصبحت کالصریم)) یعنی مثل باغی که درختانش آتش گرفته باشد.

سائل پرسید: ای ابن عباس، ((صریم)) چیست؟ گفت: صریم به معنای شب بسیار تاریک است، آنگاه گفت شبی که هیچ نور و ضوئی در آن نباشد.

برادران وقتی صبح برخاستند یکدیگر را صدا زدند که زودتر به باغتان بروید، اگر می خواهید بچینید (تا کسی باخبر نشده) بچینید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۴

برادران به طرف باغ روانه شدند، ((و هم یت خافتون)) سائل پرسید: ای ابن عباس ((تخافت)) به چه معنا است؟ گفت به معنای تشاور است، با یکدیگر مشورت می کردند و آهسته سخن می گفتند که کسی صدایشان را نشنود، و سخن آهسته شان این بود که ((لا یدخلنها الیوم علیکم مسکین و غدوا علی حرد قادرین))، احدی از فقرا نباید داخل باغتان شود، همه فکرشان در پیاده کردن

این نقشه بود که چگونه میوه‌ها را بچینند که هیچ یک از فقرا خبردار نشود، ((قادرین)) مسلم و خاطر جمع بودند که میوه را خواهند چید، و هیچ احتمال نمی‌دادند که میوه و باغی در کار نباشد، و عذاب خدا و خشم او ایشان را گرفته باشد. ((فلما راوها)) وقتی دیدند که چه بلایی بر آنان نازل شده ((قالوا انا لضالون بل نحن محرومون)) آری خدای تعالی از آن رزقم حرومشان کرد، و این به خاطر جرمی بود که کردند و خدا به ایشان ظلم نکرد.

((قال او سطمهم الم اقل لكم لو لا تسبحون قالوا سبحان ربنا انا كنا ظالمين فاقبل بعضهم على بعض يتلاومون)) ابن عباس گفت: یعنی خود را ملامت می‌کردند که این چه تصمیمی بود که ما گرفتیم، ((قالوا یا ویلنا انا كنا طاغين عسى ربنا ان یبدلنا خیرا منها انا الی ربنا راغبون)) و در آخر فرمود: ((كذلك العذاب و لعذاب الاخره اكبر لو كانوا یعلمون)).

مؤلف: قریب به این مضمون و مضمون حدیث قبل از آن روایاتی دیگر رسیده، و در بعضی از آنها آمده که باغ مورد بحث از مردی از بنی اسرائیل بوده، که بعد از مردنش پسرانش آن را ارث بردند و بعد دچار این سرنوشت شدند. القلم ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۵

آیات ۳۴ - ۵۲، سوره قلم

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ (۳۴) أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (۳۵) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (۳۶) أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ (۳۷) إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَّا تَخِيرُونَ (۳۸) أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَلِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَّا تَحْكُمُونَ (۳۹) سَلُّهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ (۴۰) أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (۴۱) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (۴۲) خَشِيعَةً أَبْصَرُهُمْ تَوَهَّهْتُمْ ذَلَّةً وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَلِيمُونَ (۴۳) فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (۴۴) وَأَمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (۴۵) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّعْرَمٍ مَثْقَلُونَ (۴۶) أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ (۴۷) فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ (۴۸) لَوْ لَا أَنْ تَدْرَكَهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ (۴۹) فَاجْتَبِهْ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (۵۰) وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (۵۱) وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۵۲) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۶

ترجمه آیات

محققا برای مردم پرهیزکار در نزد پروردگارشان بهشت‌ها و باغهای پر از نعمت است (۳۴). آیا ما با مسلمانان چون مجرمان رفتار می‌کنیم؟ (۳۵). شما را چه می‌شود و این چه حکمی است که می‌کنید؟ (۳۶). آیا کتابی دارید که از آن درس می‌خوانید؟ (۳۷). که آنچه را شما انتخاب می‌کنید از آن شما است؟ (۳۸). و یا ما سوگندهای موکد به نفع شما و علیه خود خورده ایم که تا روز قیامت می‌توانید هر حکمی برانید؟ (۳۹). ای پیامبر از ایشان پرس که این کتاب بر کدامشان نازل شده؟ (۴۰). نکند شرکایی دارند که در قیامت با شفاعت آنها دارای سرنوشتی مساوی با مسلمین می‌شوند اگر چنین است پس شرکایشان را معرفی کنند اگر راست می‌گویند (۴۱). روزی که شدت به نهایت می‌رسد و خلق به سجده دعوت می‌شوند ولی اینان نمی‌توانند سجده کنند (چون کبر و نخوت ملکه ایشان شده است) (۴۲). در حالی که سیمای ذلت از چشم‌هایشان و از سراپایشان هویدا می‌شود و این بدان جهت است که در دنیا که سالم بودند دعوت به سجده می‌شدند و اجابت نمی‌کردند (۴۳). پس کیفر کسانی که به این قرآن تکذیب می‌کنند به خود من واگذار، ما به زودی از راهی که خودشان نفهمند تدریجا به سوی عذاب پیش می‌بریم (۴۴). و من به ایشان مهلت می‌دهم که کید من سخت‌مهرانه است (۴۵). نکند تو از ایشان مزدی خواسته‌ای و ایشان در بدهکاری گرانبار شده‌اند؟ (۴۶). و یا از عالم غیب اختیار دار و نویسنده قضا و قدر شده‌اند؟ (۴۷). پس تو در برابر حکم پروردگارت صبر کن و چون یونس صاحب داستان ماهی مباش که دلگیر و خشمین ندا کرد (۴۸). و اگر نعمتی از ناحیه پروردگارش او را در نمی‌یافت هر آینه با حالتی نکوهیده در بیابان بیسقف می‌افتاد (۴۹). ولی پروردگارش او را برگزید و از صالحینش کرد (۵۰). و محققا نزدیک است

کسانی که کافر شده اند بعد از شنیدن قرآن تو را با چشم زخم خود سرنگون کنند و می گویند او مجنون است (۵۱). در حالی که قرآن نیست مگر تذکر برای عالمیان (۵۲). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۷  
بیان آیات

این آیات دنباله تهدیدهایی است که درباره تکذیب گران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرده بود، و عذاب آخرتی آنان را به این بیان مسجل می سازد که مردم با تقوی در بهشت های نعیم هستند، و اینکه تکذیب گران و متقین یکسان نیستند، پس نمی توانند امید کرامتی از خدا داشته باشند، و چون مجرمند آنچه هم از نعمت های دنیا در اختیار دارند استدراج و املاء است نه نعمت و کرامت، و نیز در این آیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را امر می کند به اینکه در برابر حکم پروردگارش صبر کند و این امر را تاکید می نماید.

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ

این آیه شریفه بشارت و بیان حال متقین در آخرت است، در مقابل بیانی که از حال و روز آخرتی تکذیب گران کرده بود. و اگر فرمود: ((عند ربهم)) و نفرمود: ((عند الله)) برای این بود که اشاره کند به رابطه ای که تدبیر و رحمت بین خدا و متقین دارد، و اینکه اگر متقین چنین نعمتی نزد خدا دارند، به خاطر این است که در دنیا ربوبیت را منحصر در او می دانستند، و عبادت را خالص برای او انجام می دادند.

و اگر کلمه ((جنات)) را به کلمه ((نعیم)) که به معنای نعمت است اضافه کرد، برای این بود که آنچه از نعمت ها در بهشت است خالص نعمت است، نه چون دنیا که نعمتش آمیخته با نعمت و لذتش مخلوط با الم باشد، و ان شاء الله به زودی در تفسیر آیه ((ثم لتسئلن يومئذ عن النعیم)) خواهد آمد که مراد از کلمه ((نعیم))، ولایت است.

أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ

در بدو نظر این احتمال به نظر می رسد که آیه شریفه می خواهد حجتی را بر مسأله معاد اقامه کند، همانطور که آیه ((ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات كالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین كالفجار)) در این مقام است، که تفسیرش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۸

و نیز این احتمال هم به نظر می رسد که می خواهد کلام تکذیب گران را رد کند، که به مؤمنین می گفتند: اگر مسأله بعث و معادی در بین باشد، در آنجا نیز مانند دنیا ما متنعم خواهیم بود، و خدای تعالی این گفتارشان را در آیه زیر حکایت فرموده که: ((و ما اظن الساعه قائمه و لئن رجعت الی ربی ان لی عنده للحسنی)).

و ظاهر سیاق آیات بعدی که حکم تساوی تکذیب گران و متقین را رد می کند، احتمال دوم را تاءید می نماید، در روایت هم آمده که مشرکین وقتی داستان بعث و معاد را شنیدند، گفتند اگر آنچه محمد و پیروانش می گویند صحیح باشد باز هم حال ما بهتر از حال آنان خواهد بود، همانطور که در دنیا بهتر است، و حداقل این است که برابر با حال آنان باشد.

لیکن این اشکال متوجه احتمال دوم هست، که اگر بخواهد سخن و ادعای کفار را رد کند که می گفتند: در آخرت هم یا بهتر از آنان خواهیم داشت و یا مساوی آنان، جا داشت تطابق بین رد و مردود را رعایت کند، و در مقابل گفتار مردود آنان بفرماید ((افنجعل المجرمین كالمسلمین)) نه بفرماید: ((افنجعل المسلمین كالمجرمین)).

شرح مفاد آیه ((افنجعل المسلمین كالمجرمین)) و آیات بعد از آن که در مقام نفی حکمکذبان به اینکه بر فرض وجود قیامت، با مسلمانان برابرند می باشد

دقت در سیاق، این معنا را دست می دهد که هر چند آیه شریفه می خواهد تساوی را رد کند، و لیکن نه تنها از این جهت که مجرمین با آن همه جرم مساوی با مسلمانان نیستند، بلکه نکته های اضافی دیگری را هم به طور اشاره می فهماند، و آن این است



که احترام مسلمین اجازه نمی دهد که مجرمین با ایشان برابر باشند، گویا فرموده: اینکه شما کفار می گوئید در آخرت هم ما و مسلمانان یکسان هستیم سخن باطلی است، برای اینکه خدا راضی نمی شود که مسلمانان را با آن همه احترامی که نزدش دارند مانند مجرمین قرار دهد، و شما مجرمید پس با آنان حال و روز یکسانی نخواهید داشت.

بنابر این، آیه شریفه می خواهد علیه مساوات دو طایفه اقامه حجت کند، و حجتش این است که مساوات آن دو با احترامی که مسلمانان نزد خدا دارند منافات دارد، نه اینکه این مساوات با عدالت خدا نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۳۹ و مراد از ((مسلمین)) کسانی هستند که تسلیم فرمان خدایند، و جز آن چه او اراده کرده پیروی نمی کنند، اگر انجام کاری را اراده کرده انجام می دهند، و اگر ترک کاری را خواسته ترک می کنند، در مقابل این تسلیم همان کلمه ((اجرام)) است، و آن به این معنا است که کسی عمل زشت مرتکب بشود، و مطیع فرمان خدا نباشد.

این آیه و آیه بعدش تا جمله ((ام عندهم الغیب فهم یکتبون)) در مقام رد مسأله تساوی مجرمین و مسلمین است، که از طرف کفار ادعا شده بود، و چون این ادعا احتمالاتی داشت، یکی یکی آنها را ایراد نموده و به صورت استفهام انکاری رد می کند. بیان حجت چنین است که یکسان بودن مجرمین و مسلمین که کفار چنین پنداشته اند یا از طرف خدای تعالی و موهبت و رحمتی از او است، و یا از ناحیه او نیست.

اگر از ناحیه او باشد قطعاً باید یا عقل خود ما انسان ها هم بدان حکم کند، که می بینیم عقل چنین حکمی ندارد، قرآن کریم هم به همین معنا اشاره نموده می فرماید: ((ما لکم کیف تحکمون)).

و یا دلیلی نقلی بر آن دلالت کند، که چنین دلیلی هم نیست، و قرآن کریم به نبود این چنین دلیل نقلی اشاره نموده، می فرماید: ((ام لکم کتاب ... - نکند کتابی (و دلیلی نقلی و آسمانی) در دست دارید...))، و یا این است که دلیل بر این حکم که کفار کرده اند نه عقل است و نه نقل، بلکه گفت و شنودی شفاهی است که خدا با آنان کرده، و آنها از خدا قول گرفته اند که در قیامت بین آنان و اهل تسلیم و عبادت به مساوات رفتار کند، این هم که معقول نیست، زیرا مردم عادی مانند انبیا نیستند، تا خدا شفاهی با آنان سخن بگوید. خوب تا اینجا سه تا احتمال را آوردیم، و جوابش را هم گفتیم.

احتمال چهارم اینکه: اصلاً آن حکم از ناحیه خدا نباشد در اینجا نیز چند احتمال هست: یکی اینکه حکم تساوی بین مجرمین و مسلمین حکمی جدی باشد. و دیگر اینکه صرف بهانه ای باشد برای فرار از مسوولیت، در صورت جدی بودن سه احتمال هست، یکی اینکه حکمی که می کنند مستند به خودشان باشد، به این معنا که خودشان کارگردان صحنه قیامت باشند و امور قیامت را به نفع خود بچرخانند، از آن جمله خود را با مسلمانان یکسان سازند هر چند که خدا نخواهد قرآن کریم از این احتمال جواب داده که: ((سلهم ایهم بذلک زعیم)) از ایشان پرسید کدامشان زعیم و متولی در تدبیر امور قیامت هستند؟ و یا این است که حاکم در این حکم شرکاء و خدایان ایشانند، از این هم پاسخ داده که ((ام لهم شرکاء فلیاتوا بشرکائهم - نکند حاکم بر این حکم شرکاء ایشانند، اگر چنین است بگو تا شرکای خود را بیاورند)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۰

احتمال سوم این است که نه خود را مستقل در این حکم بدانند، و نه شرکایشان را، بلکه زمام غیب به دست ایشان باشد، قضا و قدر همه امور مردم منوط به مشیت آنها باشد، هر چه آنها در غیب بنویسند همان می شود، و خودشان برای خود چنین نوشته اند، که در عین اینکه مجرمند با مسلمانان برابر باشند. در آیات مورد بحث این احتمال رد شده می فرماید: ((ام عندهم الغیب فهم یکتبون)) این هم سه احتمال دیگر.

و اما اگر حکمشان حکمی جدی نباشد، بلکه همانطور که گفتیم بهانه ای باشد برای فرار از مسوولیت برای نپذیرفتن دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، چون فکر می کنند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فردا از ایشان مزد مطالبه می کند که از بیغوله ضلالت به راه حق هدایتشان کرده، آن وقت زیر بار سنگین آن مزد خرد خواهند شد، از این هم پاسخ داده، به رسول

خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) خطاب می کند که ((ام تسئلهم اجرا فهم من مغرم مثقلون)) این هم هفتمین احتمال . این بود آنچه که از تدبر در آیات مورد بحث درباره اینکه چرا مرتب در آنها تردید شده و یکی پس از دیگری فرمود ((یا اینکه ، یا اینکه))، استفاده می شود. ولی مفسرین دیگر در ضبط تردیدها سخنانی دیگر دارند، اگر کسی بخواهد می تواند به تفسیرهای مطول مراجعه کند.

((ما لکم کیف تحکمون)) - این جمله در مقام این است که تعجب هر کسی را از حکم آنان برانگیزد، که چطور حکم کردند به اینکه مجرم و مسلم در قیامت یک وضع دارند! و این اشاره است به اینکه عقل از چنین حکمی امتناع دارد، و چنین حکمی نمی کند، و در حقیقت معنایش این است که چه اختلالی در فکر شما رخ داده، و رای و نظریه شما را فاسد کرده که اینطور حکم می کنید؟

أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ

این آیه اشاره است به اینکه برای حکمی که کردند هیچ دلیلی نقلی ندارند، همچنان که آیه قبلی به نداشتن دلیلی عقلی بر طبق حکمشان اشاره می کرد، و منظور از کلمه ((کتاب))، کتاب آسمانی است، که از ناحیه خدای تعالی نازل شده باشد، که البته چنین کتابی حجت است، و معنای ((تدرسون))، ((تقرون)) است یعنی کتابی که در آن این حکم را خوانده باشید، و کلمه ((تخیر)) و ((اختیار)) که یکی از باب تفاعل و دیگری از باب افتعال است، به یک معنا است. و جمله ((ان لکم لما تخیرون)) در مقام مفعول است برای جمله ((تخیرون)) و استفهام در آیه انکاری است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۱

و معنایش این است که: نه، آنطور نیست، شاید این طور باشد که کتابی آسمانی داشته باشید، و در آن خوانده باشید که ای مشرکین اختیار با شما است، هر چه دلتان خواست و درباره دنیا و آخرت و یا تنها آخرت خود اختیار کردید بکنید، و خلاصه هر نامربوطی خواستید از دهانتان بیرون بریزید، اختیار سعادت و آخرتتان با خودتان است، هر چه شما بخواهید و بگویید همان می شود.

أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَلِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ

این آیه اشاره است به اینکه: نه، چنین اختیاری ندارند، و خدا با عهد و سوگندی شفاهی چنین پیمانی با ایشان نبسته . کلمه ((ایمان)) جمع یمین است، که به معنای سوگند است، و کلمه ((بلوغ)) که کلمه ((بالغه)) اسم فاعل آن است به معنای رسیدن به انتهای کمال است، پس ((ایمان بالغه)) به معنای سوگندهایی است که تاکید را به نهایت رسانده باشد، و بنابر این، جمله ((الی یوم القیامه)) ظرفی است (به اصطلاح) مستقر و متعلق به مقدر، و تقدیر کلام ((ام لکم علینا ایمان کائنه الی یوم القیامه ، موکده نهاییه التوکید)) است، یعنی نه، آن هم نیست، بلکه شاید این باشد که شما قسمتی به گردن ما داشته باشید، و خلاصه ما سوگند بسیار موکد خورده باشیم سوگندی که تا روز قیامت اعتبار داشته باشد که اختیار قیامت را به شما واگذار می کنیم، هر حکمی خواستید بکنید.

بعضی از مفسرین کلمه ((ایمان)) را به عهد و پیمان معنا کرده اند، در نتیجه از باب اطلاق لازم و اراده ملزوم و تعبیری به کنایه می باشد.

بعضی هم احتمال داده اند از باب اطلاق جزء، و اراده کل باشد.

و جمله ((ان لکم لما تحکمون)) جواب قسم است، و همان چیزی است که معاهده فرضی بر آن واقع شده، و استفهام در آن انکاری است، و معنایش این است که نه، آن هم نیست، شاید این باشد که شما ما را قسم موکد داده باشید، و از ما پیمان گرفته باشید پیمانی که تا قیامت دوام داشته باشد، که ما تسلیم شما باشیم، و هر حکمی که خواستید برانید.

سَلُّهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ رَعِيمٌ

در این جمله دیگر روی سخن با ایشان نیست، گویا از آنان روی گردانیده، خطاب را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) کرد، تا بفهماند اینگونه افراد از اینکه لایق خطاب باشند ساقطند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۲ و به همین جهت در بقیه سوالها که چهار سوال است ایشان را غایب فرض کرد، و فرمود: از ((ایشان پرس کدامشان مسؤول این تسویه شده؟)) کلمه ((زعیم)) به معنای کسی است که قائم به امری و متصدی انجام آن باشد. و استفهام در جمله انکاری است. معنی آیه این است که: از ایشان پرس وقتی ثابت شد که خدا بین دو طایفه را تسویه نمی کند، چون چنین دلیلی در کار نیست، آن کدامیک از شما است که بر حسب ادعایی که می کنید متصدی امر تسویه شده باشد؟ آیا اگر چنین کسی باشد از میان این مشرکین است؟ اگر هست کیست؟ و کدامیک است؟ و بطلان این ادعا آنقدر واضح است که کسی بجز دیوانگان چنین سخنی نمی گوید.

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

این جمله رد بر مشرکین است، بنابر آن فرضی که حکمشان به تساوی مجرمین و مسلمین بر اساس این ادعایشان باشد که معبودهایشان معبودند، ثنیا با خدا در ربوبیت شریکند، و ثالثا در قیامت نزد خدا شفاعتشان می کنند، و در نتیجه ایشان را با مسلمین برابر خواهد کرد. و استفهام در آیه انکاری است و می فهماند اولاً- معبودهای ایشان معبود نیستند، و شریک با خدا در ربوبیت نیستند، و ثالثا چنان شفاعتی نمی توانند بکنند.

و جمله ((فلیأتوا بشرکائهم...)) کنایه است از نبود شرکا، و نفی در جمله ((ام لهم شرکاء)) راتاکید می کند.

مراد از شرکای مشرکین در آیه ((یوم یکشف عن ساق))

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از شرکا، خدایان دروغین ایشان نیست، بلکه مراد هر کسی است که در این اعتقاد باطل شریک ایشان باشد، و اینها اگر راست می گویند آن شریکهای خود را بیاورند. ولی خواننده متوجه است که معنا مناسب مقام محاجه نیست.

بعضی دیگر گفته اند مراد از شرکا، شهدا و گواهان هستند، و معنا این است که نه، بلکه شاید بر این قول گواهانی دارند، خوب، اگر دارند و راست می گویند بیاورند.

لیکن این تفسیری که از جهت الفاظ آیه دلیلی بر آن ندارند، علاوه بر این، جمله مورد بحث به خاطر کلمه ((ام)) استدراک و اعراض از ما قبل است، و باید مطلبی غیر مطلب ما قبل را افاده کند، و مسأله شهادت اگر در بین باشد لابد شاهدانی خواهند بود که از ناحیه خدا کتابی و یا وعده و یا پیمانی دارند، و این دو احتمال یعنی داشتن کتاب و داشتن پیمان قبلا رد شده بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۳

بعضی دیگر گفته اند مراد از شرکا، شرکای در الوهیتی است که خود آنان معتقد بودند، لیکن منظور از آوردن آن شرکا این است که این مشرکین آن شرکا را در قیامت بیاورند، تا بر صدق اعتقاد آنان شهادت دهند، و یا نزد خدای تعالی شفاعتشان کنند. ولی خواننده محترم می داند که این بیان قانع کننده خصم نیست. معنای اینکه درباره قیامت فرمود: ((یوم یکشف عن ساق))

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ... وَ هُمْ سَلْمُونَ

کلمه ((یوم)) ظرفی است متعلق به فعلی تقدیری، از قبیل ((اذکر - بیاد آر)) و امثال آن، و تعبیر ((کشف از ساق)) مثلی است برای افاده نهایت درجه شدت، چون وقتی انسان به سختی دچار زلزله یا سیل یا گرفتاری دیگر می شود، شلوار را بالا کشیده کمر را می بندد، تا بهتر و سریع تر به تلاش پردازد، و وسیله فرار از گرفتاری را فراهم سازد، زمخشری در کشاف گفته معنای ((یوم یکشف عن ساق))، ((روزی که شدت امر به نهایت می رسد است))، و گرنه در آن روز نه ساق پایی در بین است، و نه شلواری که از آن بالا- بکشند، همچنان که درباره یک فرد شدید البخل فرومایه می گویی: ((او دستش در غل و زنجیر بسته است))، با

اینکه نه دستی مطرح است، و نه بسته شدن با غل و زنجیر، و آن عبارت تنها مثلی است که در مورد بخیل می زنند. این آیه تا پنج آیه بعد، مطلب معترضه ای است که در بین واقع شده چون سخن از شرک مشرکین به میان آمده بود، و اینکه آنها معتقد بودند شرکا در روز قیامت اگر قیامت و حسابی باشد ایشان را به سعادت می رسانند، لذا در این چند آیه معترضه فرمود نه خدای تعالی شریکی دارد، و نه در آن روز این شرکای خیالی شفاعتی دارند، و تنها راه احراز سعادت در آخرت سجود است، یعنی خاضع شدن برای خدای سبحان و یگانگی او در ربوبیت، در دنیا را پذیرفتن، آنهم آنچنان پذیرفتنی که آدمی را دارای صفت خضوع سازد، و روز قیامت سعادت مند کند.

و اما این تکذیب گران مجرم که در دنیا برای خدا سجده نکردند، در آخرت هم نمی توانند برای او سجده کنند، در نتیجه سعادت مند نمی شوند پس حال آنان با حال مسلمانان به هیچ وجه نمی تواند یکسان باشد، بلکه خدای سبحان به خاطر استکباری که کردند در دنیا معامله استدراج و مماشات با ایشان می کند، تا شقاوتشان به حد نهایت برسد، و مستحق عذاب الیم آخرت گردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۴

پس معنای اینکه فرمود: ((یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون)) این شد که ای پیامبر به یاد آر روزی را که بر این کفار بسیار سخت خواهد شد، و چون دعوت می شوند برای خدا سجده کنند نمی توانند بکنند، چون حالت خضوع برای خدا در دل ندارند، و در دنیا به خاطر تکبری که داشتند چنین ملکه ای کسب نکردند، روز قیامت هم روز کشف باطن آدمی است، وقتی باطن در دنیا باطنی بوده که نگذاشته ایشان خاضع شوند، در آخرت هم گذاشت.

((خاشعه ابصارهم ترهقههم ذله)) - این دو جمله برای نائب فاعل در جمله ((یدعون)) که همان کفار مجرم باشند دو حال هستند که می فرماید: در حالی که چشمهایشان از شرم به زیر افتاده است، و در حالی که ذلت قهری سراپای آنان را فرا گرفته. و اگر خضوع را به چشم ها نسبت داده برای این است که اولین عضوی که خضوع قلبی را حکایت می کند چشم است.

((و قد کانوا یدعون الی السجود و هم سالمون)) - مراد از ((سالم بودن))، سالم بودنشان از آفات و امراضی است که در آن روز به خاطر استکبار، گریبانشان را گرفت و نگذاشت حق را بپذیرند، و یا منظور مطلق استطاعت و قدرت بر سجود در دنیا است، می فرماید: آن روز که دعوت می شدند در برابر خدای سبحان سجده کنند با اینکه سالم بودند و می توانستند سجده کنند و بهترین تمکن را داشتند سجده نکردند و به دعوت انبیا اعتنا نمودند.

بعضی گفته اند: منظور از سجود نماز است. ولی درست نیست، (چون دلیلی بر آن نیست).

فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ

منظور از کلمه ((هذا الحدیث)) قرآن کریم است، و جمله ((فذرنی و من یکذب...))، کنایه است از اینکه خدای تعالی به تنهایی برای عذاب آنان کافی است، و دست از ایشان بر نخواهد داشت، و این تعبیر خود نوعی تسلیت برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، و تهدیدی برای کفار نیز هست.

معنای استدراج کفار و مکذبان (سنستدرجهم من حیث لایعلمون)

سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

این جمله، جمله ای استینافی و مستقل، و در آن کیفیت اخذ خدا و عذاب کردنشان را بیان می کند، عذاب کردنی که اجمالش از آیه ((فذرنی...)) استفاده می شد، و کلمه ((استدراج)) که مصدر فعل ((نستدرجهم)) است، به این معناست که درجه کسی را به تدریج و خرده خرده پایین بیاورند، تا جایی که شقاوت و بدبختیش به نهایت برسد و در ورطه هلاکت بیفتد، خدای تعالی وقتی خواهد با کسی چنین معامله ای بکند، نعمت پشت سر نعمت به او می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۵

هر نعمتی که می دهد به همان مقدار سرگرم و از سعادت خود غافل می شود، و در شکر آن کوتاهی نموده، کم کم خدای

صاحب نعمت را فراموش می کند، و از یاد می برد.

پس استدراج، دادن نعمت دنبال نعمت است به متنعم تا درجه به درجه پایین آید، و به ورطه هلاکت نزدیک شود، ((و قید من حیث لا یعلمون)) برای این است که این هلاکت از راه نعمت فراهم می شود، که کفار آن را خیر و سعادت می پندارند، نه شر و شقاوت.

وَأُمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ

کلمه ((املأ)) که فعل ((املی)) از آن مشتق شده به معنای مهلت دادن است، و کلمه ((کید)) به معنای نوعی حيله گری است، و کلمه ((متین)) به معنای قوی و محکم است.

و معنای آیه این است که: من به کفار مهلت می دهم تا در نعمت ما با گناه بغلتنند، و هر جور دلشان خواست گناه کنند، که کید من قوی است.

و اگر در این آیه سیاق را از ((ما)) که عظمت را می رساند و می فهماند به هر نعمت ملکی موکل است به ((من)) برگردانیده، در آیه قبلی می فرمود: ما چنین و چنان می کنیم، و در این آیه می فرماید: من چنین و چنان می کنم، برای این است که املا و مهلت دادن همان تاخیر اجل است، و در قرآن کریم هر جا سخن از اجل به میان آمده، به غیر خدای سبحان نسبتش نداده، مثلاً فرموده: ((ثم قضی اجلا و اجل مسمى عنده)).

أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّعْرَمٍ مُثْقَلُونَ

کلمه ((معرم)) به معنای غرامت است، و کلمه ((اثقال)) - به کسر همزه - به معنای تحمیل ثقل است، و این جمله عطف است بر جمله ((ام لهم شرکاء...))، و معنایش این است که شاید تو از مجرمین که حکم کرده اند به اینکه در قیامت بامسلمین یکسانند، مطالبه اجر کرده ای، و ایشان فکر کرده اند در برابر دعوت تو باید مزد سنگینی بپردازند، و بدین برای خلاصی از آن غرامت این حرفها را می زنند، نه اینکه راستی سخنی جدی بوده باشد.

أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ

از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از غیب، غیب عالم است که همه امور با اندازه گیری محدود نازل می شود و در منصف ظهور مستقر می گردد، و بنابر این، مراد از نوشتن، همان اندازه گیری و قضا، و مراد از ((نزد ایشان بودن غیب)) این است که مسلط بر غیب باشند، و عالم غیب ملکشان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۶

در نتیجه معنای آیه این می شود که مگر امر قضا و قدر به دست ایشان است و ایشانند که هر جور بخواهند قضا می رانند، و برای خود چنین خواسته اند که در قیامت با مسلمین وضعی برابر داشته باشند؟

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از اینکه غیب نزد ایشان باشد، تنها این است که علم به غیب داشته باشند، آن هم نه همه غیب، بلکه همین که حکمی که درباره خود کرده اند صحیح و مطابق غیب باشد، و مراد از کتابت هم همان معنای ظاهری کلمه است، و معنای آیه این است که: مگر علم غیب دارند به اینکه حکمی که کرده اند صحیح است، و این علم را تنها آنان دارند، و هیچ کس دیگر ندارد؟ و یا علمی است که به صورت نوشته ای نزد ایشان است، و به ارث به ایشان رسیده، و باید امروز آن را در مقابل دعوت تو اظهار بدارند؟ لیکن این معنا بعید است، بلکه اصلاً نباید دنبالش را گرفت، احتمالات دیگری که در این آیات ذکر شده جایی برای این احتمال باقی نگذاشته.

و اگر قرآن کریم این احتمال را بعد از دیگر احتمالها ذکر کرد، و حتی از احتمال ((ام تسئلهم اجرا)) هم موخر ذکر نمود، با اینکه ظاهر اقتضا می کرد از این یکی جلوتر ذکر شود، برای این بود که احتمال مورد بحث از همه آنها ضعیف تر و بعیدتر بود.

امر به رسول الله (ص) به صبر و نهی از اینکه چون یونس (ع) ناشکیبا باشد

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الثُّمُودِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ

منظور از صاحب حوت - ماهی - حضرت یونس پیغمبر (علیه السلام) است، و کلمه ((مکظوم)) از مصدر کظم غیظ است که به معنای فرو بردن خشم است، و به همین جهت مکظوم را تفسیر کرده اند به کسی که خشم گلویزش را گرفته باشد، و او نتواند به هیچ وسیله ای آن را خالی کند، در این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را نهی می کند از اینکه مانند یونس (علیه السلام) باشد، که در هنگام مناجات با خدا مالا مال از خشم بوده، می فرماید تو اینطور مباش، و این در حقیقت نهی از سبب خشم است، و سبب خشم این است که آدمی کم حوصله باشد، و در آمدن عذاب برای دشمنانش عجله کند.

و معنای آیه این است که: ای پیامبر! تو در برابر قضایی که پروردگارت رانده، که از راه استدراج هلاکشان کند صابر باش، و مانند صاحب حوت مباش، تا مثل او مالا مال از اندوه و غیظ نشوی، و در آخر خدای را به تسبیح و اعتراف به ظلم ندا نکنی، و خلاصه صبر کن و از این معنا که مبتلا به سرنوشتی چون سرنوشت یونس و ندایی چون ندای او در شکم ماهی بشوی برحذر باش، او به طوری که در سوره انبیاء آمده در شکم حوت گفت: ((لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۷

و بعضی گفته اند: لام در جمله ((لحکم ربک)) به معنای ((الی - تا)) است، می خواهد در عین اینکه با رسول گرامیش سخن می گوید، قوم او را تهدید کند به اینکه به زودی خدا بین او و ایشان حکم خواهد کرد، می فرماید: تا زمانی که خدا حکم کند صبر کن. ولی وجه قبلی با سیاق آیات قبلی مناسب تر است.

لَوْ لَا أَنْ تَدْرَكَهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَنُبِّدَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ

این آیه شریفه نهی سابق (که می فرمود چون صاحب حوت مباش) را تعلیل می کند، و کلمه ((تدارک)) به معنای رسیدن و پیوستن به چیزی است، و در این آیه کلمه نعمت به قبول توبه تفسیر شده، و واژه ((نبد)) به معنای پرت کردن و دور انداختن است، و کلمه ((عرء)) به معنای زمین لخت و بدون سقف و یا گیاه است، و مذموم از ذم است که مقابل مدح را معنا می دهد. و معنای آیه این است که: اگر یونس (علیه السلام) نعمت توبه ای را از پروردگارش در نمی یافت، و مافاتش را جبران نمی کرد، در بیابانی بدون سقف و گیاه افکنده می شد، در حالی که به خاطر عملی که کرده بود مذمت هم می شد.

بیان عدم منافات بین آیه: ((لو لا ان تدارکة نعمة من ربه...)) با آیه: ((فلولا انه كان من المسبحين...))

در اینجا ممکن است بگویی: این آیه شریفه با آیه ((فلولا انه كان من المسبحين للث في بطنه الی يوم یبعثون)) منافات دارد، برای مقتضای عمل یونس به حکم این آیه آن بود که تاقیامت در شکم ماهی بماند، و به حکم آیه مورد بحث، مقتضای عملش این بوده که جسدش در بیابانی بی سقف و گیاه، و در حالی که مذموم هم باشد بیفتد، و این دو مقتضا با هم جمع نمی شوند.

در پاسخ می گوئیم دو آیه مذکور هر یک از یک مقتضای خاصی حکایت می کند، که هر یک از آن دو اثری جداگانه دارد، آیه سوره صافات این معنا را خاطر نشان می سازد که: اگر مداومت یونس در تسبیح خدای عزوجل در طول زندگیش و قبل از ابتلایش نبود چنین و چنان می شد، چون کلمه ((مسبحین)) مداومت در تسبیح را می رساند، و آیه مورد بحث از این معنا خبر می دهد که خدا در شکم ماهی او را دریافت و توبه اش را قبول کرد، و به همین جهت ماهی او را در بیابان نینداخت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۸

در نتیجه مجموع دو آیه دلالت می کند بر اینکه بیرون رفتن یونس با خشم اقتضای این را داشته که تا روز قیامت در شکم ماهی بماند، و لیکن تسبیح دائمیش قبل از افتادن در شکم ماهی و بعد از آن از این اقتضا منع کرده، و باعث شده که مقدرش طوری دیگر شود، و آن این است که ماهی او را در بیابان بیندازد، و نیز مقتضای عملش این بود که او را به صورتی زشت و مذموم بیندازد، و لیکن مانعی دیگر از آن جلوگیری نمود، و آن نعمتی از پروردگارش بود، که او را دریافت، و نه تنها مذموم نشد، بلکه



پروردگارش او را اجتناب کرد و از صالحانش قرار داد، پس بین دو آیه منافاتی نیست .

و ما در بحث گذشته مکرر گفتیم که : حقیقت نعمت ، همانا ولایت و سرپرستی خداست ، و بنابر این به طور متعین جمله ((لولا ان تدار که نعمه من ربه )) معنایی دیگر خواهد داشت .

فَاجْتَبَهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ

توضیح این جمله معنای ((اجتناب)) و ((صلاح)) در مباحث گذشته گذشت .

اشاره به اینکه دلیلی بر نفی چشم زخم و خرافی بودن آن نیست

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذُّكْرَ

کلمه ((ان)) بدون تشدید، مخفف ((ان)) است ، و کلمه ((زلق)) به معنای زلل و لغزش است ، و ((ازلاق)) به معنای ازلال ، یعنی صرع است ، و کنایه است از کشتن و هلاک کردن . و معنای آیه این است که : محققا آنها که کافر شدند وقتی قرآن را شنیدند نزدیک بود با چشم های خود تو را به زمین بیندازند، یعنی با چشم زخم خود تو را بکشند.

و مراد از این ((ازلاق به ابصار)) - به طوری که همه مفسرین گفته اند - چشم زدن است ، که خود نوعی از تاثیرات نفسانی است و دلیلی عقلی بر نفی آن نداریم ، بلکه حوادثی دیده شده که با چشم زدن منطبق هست ، و روایاتی هم بر طبق آن وارد شده ، و با این حال علت ندارد که ما آن را انکار نموده بگوییم یک عقیده خرافی است .

بعضی از مفسرین گفته اند: معنای آیه این است که وقتی ذکر را یعنی قرآن را از تو می شنوند با نظری سرشار از کینه و خشم به تو نظر می کنند، به طوری که می خواهند با همان نگاه تیزشان تو را بکشند.

و يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

نسبت دیوانگی به آن جناب دادن در هنگامی که قرآن را از او می شنوند، خود دلیل بر این است که می خواسته اند بگویند قرآن از القات شیطانها و جن است ، و به همین جهت خدای تعالی وقتی می خواهد پاسخشان بدهد، می فرماید: قرآن به جز ذکر برای عالمیان نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۴۹

و در آغاز سوره نسبت جنون به خود آن جناب را رد کرد، و فرمود: ((ما انت بنعمه ربك بمجنون)) در آخر سوره هم همان سخن آغاز سوره را آورد، تا آغاز و انجام با هم منطبق باشد.

بحث روایتی

روایاتی در ذیل آیه : ((یوم یکشف عن ساق ...))

مؤلف : کتاب معانی الاخبار به سند خود از حسین بن سعید، از ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود)) فرموده : در قیامت حجابی از نور هست که وقتی کنار زده می شود مؤمنین همه به سجده می افتند، اما منافقین با اینکه می خواهند سجده کنند لیکن پشتشان خم نمی شود.

و در همان کتاب به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت : از آن جناب معنای کلام خدای عزوجل را پرسیدم که می فرماید: ((یوم یکشف عن ساق)) فرمود: آیا خدا جامه خود را بالا می زند؟! سبحان ربی الاعلی .

مؤلف : صدوق (رحمه الله علیه) بعد از نقل این حدیث می گوید: منظور از جمله ((سبحان ربی الاعلی)) تنزیه خدای سبحان است از اینکه ساق پا و جامه ای داشته باشد. و در این معنا روایتی دیگر نیز از حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده .

باز در همان کتاب به سند خود از معلی بن خنیس نقل کرده که گفت : به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم : منظور خدای تعالی از اینکه فرمود: ((وقد كانوا یدعون الی السجود و هم سالمون)) چیست ؟ فرمود: یعنی در دنیا می توانستند سجده کنند، و نکردند.

و در الدر المنثور است که بخاری، ابن منذر و ابن مردویه، از ابی سعید روایت آورده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شنیدم می فرمود: پروردگاران ساق پای خود را بالا می زند، در همان هنگام تمامی زن و مرد با ایمان به سجده می افتند، باقی می ماند کسانی که در دنیا به ریا و خودنمایی سجده کرده بودند، آن روز می خواهند سجده کنند ولی پشتشان (مانند یک تخته) یک پارچه می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۰

روایاتی در برهنه کردن خداوند ساق پایش را در قیامت که به جهت مبتنی بودن بر تشبیه مردوداند و در همان کتاب است که ابن منده در رد بر جهمی مذهب ان از ابی هریره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آیه: ((یوم یکشف عن ساق)) را تلاوت کرد، و فرمود خدا ساق پایش را برهنه می کند. و نیز در همان کتاب است که اسحاق بن راهویه (در مسند خود)، عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا، طبرانی، و آجری، در کتاب ((الشریعه))، و دارقطنی در کتاب ((الرویه))، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه، و بیهقی در کتاب ((البعث))، همگی از عبدالله بن مسعود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند که فرمود: خدای تعالی روز قیامت همه مردم را یکجا جمع می کند، و خود خدا در چند تکه ابر پایین می آید، آنگاه یک منادی ندا در می دهد که ایها الناس؟ آیا از پروردگارتان راضی نشده اید، با اینکه شما را بیافرید، و صورت گری کرد و رزق داد و چنین مقرر کرد که امروز هر انسانی در تحت سرپرستی ولیی باشد که در دنیا او را ولی خود می دانست، و عبادتش می کرد؟ آیا این قرار از پروردگارتان عادلانه نیست؟ همه می گویند: بله هست.

آنگاه فرمود: پس هر انسانی از شما به طرف معبودی می رود که در دنیا می پرستید، و همان معبود در آن روز برایشان ممثل و مجسم می شود، (مثلا) برای کسانی که عیسی را می پرستیدند شیطان عیسی ممثل می شود، و برای کسانی که عزیر را می پرستیدند شیطان عزیر ممثل می شود، تا آنجا که برای دسته ای درخت، و برای جمعی چوب خشک، و برای عده ای سنگ ممثل می شود. تنها اهل اسلام بدون معبود، ایستاده باقی می مانند، در این هنگام خدای تعالی برایشان ممثل می شود، و به ایشان می گوید: چرا مثل بقیه مردم به راه نمی افتید؟ می گویند: ما پروردگاری داریم که هنوز او را ندیده ایم تا به طرفش راه بیفتیم، می فرماید: پروردگار خود را اگر ببینید به چه علامتی می شناسید؟ می گویند: ما ربی داریم که بین ما و او علامتی است، اگر او را ببینیم به آن علامت می شناسیم، می پرسد آن چه علامتی است؟ می گویند: او ساق خود را بالا می زند! در این هنگام خدا پای خود را برهنه می کند، همه آنهایی که در دنیا برایش سجده می کردند، به خاک می افتند، مگر جمعیتی که پشت هایشان برای سجده خم نمی شود، و مانند شاخ گاو یکپارچه می شود، نمی توانند سجده کنند (تا آخر حدیث).

مؤلف: این سه روایت اساسش تشبیه است، که براهین عقلی و همچنین قرآن عزیز آن را رد می کند و به همین جهت باید آنها را دور انداخت، و یا تاویل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۱

روایاتی درباره املاء و استدراج گنهکاران، چشم زخم، و....

و در کافی به سند خود از سفیان بن سمط روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی وقتی خیر بنده ای را بخواهد، هر گاه گناهی مرتکب شود، به دنبالش به یک گرفتاری مبتلایش می کند، و به این وسیله استغفار را به یادش می اندازد، و وقتی شر بنده ای را بخواهد، هر گاه گناهی مرتکب شود دنبالش نعمتی به او می دهد تا استغفار را از یادش ببرد، و در نتیجه گنهکاری را ادامه بدهد، این همان است که خدای عزوجل درباره اش می فرماید: ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون)) و منظور این است که به وسیله نعمت خود و گناه او وی را استدراج می کند.

مؤلف: در سابق یعنی در تفسیر آیه ((سنستدرجهم من حیث لا یعلمون))، هم پاره ای از روایات استدراج را آوردیم. و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((اذ نادى و هو مکظوم)) در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که می

فرمود: مکظوم به معنای مغموم است .

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((لو لا ان تدارکة نعمه من ربه )) فرمود: منظور از نعمت ، رحمت است .

و در معنای کلمه ((عراء)) فرموده جایی است که سقف نداشته باشد.

و در الدر المنثور است که بخاری از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در تفسیر آیه ((و ان یکاد الذین کفروا)) فرمود: مساءله چشم زخم حق است .

و در همان کتاب است که ابو نعیم در کتاب ((الحلیه)) از جابر روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود چشم زخم ، مرد سالم را در قبر و شتر سالم را در دیگ قرار می دهد.

مؤلف : در این میان روایاتی هست که آیات سابق را با مساءله ولایت تطبیق می کند، که البته جنبه جری و تطبیق مصداق بر کلی دارد، نه اینکه تفسیر آن آیات باشد، و به همین جهت از ایراد آن خودداری کردیم .

## الحاقه

سوره الحاقه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۲

آیات ۱ - ۱۲، سوره الحاقه

سوره الحاقه مکی است و پنجاه و دو آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَاقَّةُ (۱) مَا الْحَاقَّةُ (۲) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (۳) كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ (۴) فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ (۵) وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (۶) سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَيَّتْ أَيْامُ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَزُ نُحْلٍ خَاوِيَةً (۷) فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ (۸) وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَتْ بِالْحَاطِطَةِ (۹) فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَّابِيَةً (۱۰) إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (۱۱) لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكَرَةً وَنَعِيهَا أُذُنًا وَعِيَةً (۱۲)

ترجمه آیات

به نام الله که هم رحمان است و هم رحیم آن روزی که مسلما واقع می شود (۱). چه روز واقع شدنی است ؟ (۲). تو خبر نداری که آن روز تحقق یابنده چیست (۳). قوم ثمود و عاد قیامت کبری و عذاب کوبنده را تکذیب کردند (۴). اما قوم ثمود به وسیله صیحه (و یا زلزله) یا صاعقه هلاک شدند (۵). و اما قوم عاد به وسیله بادی بسیار سرد و تند و طغیانگر و ویران ساز به هلاکت رسیدند (۶). خداوند آن را هفت شب و هشت روز بر آنان مسلط کرد تو (اگر آنجا بودی) آن مردم را می دیدی که مانند کنده های درخت خرما سر آن وقت (۷) می پرسیدی آیا احدی از این قوم باقی ماند؟ (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۳

فرعون و یاغیان قبل از او و قراء قوم لوط هم از راه عبودیت خطا رفتند (۹). در نتیجه فرستاده پروردگارشان را نافرمانی نمودند پس خدای تعالی ایشان را به عقوبتی بس شدید بگرفت (۱۰). (در داستان نوح این ما بودیم که) شما را در هنگامی که آب طغیان کرد بر کشتی نشانیدیم (۱۱). تا آن را برای شما مایه تذکر و برای آیندگان عبرت گیر مایه عبرت قرار دهیم (۱۲).

بیان آیات

این سوره مساءله ((حاقه)) یعنی قیامت را به یاد می آورد، در اینجا قیامت را حاقه نامیده ، در جای دیگر قارعه و واقعه خوانده است ، و در این آیات سخن را در سه فراز سوق داده ، در فصلی به طور اجمال سرانجام امت هایی را ذکر می کند که منکر قیامت بودند، و خدای تعالی آنان را به ((اخذی رایه)) (عقوبتی شدید) بگرفت . و در فصلی اوصاف حاقه را بیان می کند، و اینکه در آن روز مردم دو گروهند، یکی اصحاب یمین ، و یکی اصحاب شمال ، یکی اهل سعادت و دیگری اهل شقاوت . و در فصل سوم در راستی و درستی خبرها و سخنان قرآن تاءکید نموده ، آنها را حق یقین معرفی می کند، و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در

مکه نازل شده .

تسمیه قیامت به ((حاقه)) و ((قارعه))  
 الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أُدْرَاكُ مَا الْحَاقَّةُ

گفتیم: مراد از کلمه ((الحاقه)) روز قیامت کبری است و اگر به این نامش نامید، برای این بود که روزی است حق و ثابت، و غیر قابل تخلف و تردید ناپذیر، و کلمه ((الحاقه)) از مصدر حق است، که به معنای ثابت و مقرر واقعی است، و کلمه ((ما)) در جمله ((ما الحاقه)) استفهامی است که به منظور بزرگ شمردن قیامت آمده، (در فارسی هم می‌گوییم فلانی دانشمند است و چه دانشمندی) و درست به همین بود که با آوردن ضمیر اکتفا نکرد، و فرمود: ((الحاقه و ما هی)) بلکه دو باره کلمه ((الحاقه)) را تکرار کرد. و این جمله استفهامیه خبر است برای کلمه ((الحاقه)).

بنابر این، جمله ((الحاقه ما الحاقه)) به غیر از بزرگداشت قیامت چیز دیگری نمی‌خواهد بفهماند، و با تکرار نام آن این تفخیم و بزرگداشت را افاده می‌کند.

((و ما ادريک ما الحاقه)) - خطاب در این جمله به هر کسی است که قابل خطاب باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۴ و در آن علم به حقیقت روز قیامت را از همه مخاطبین نفی می‌کند، می‌فرماید: تو نمی‌دانی قیامت چیست؟ و تعبیر کنایه است از کمال اهمیت آن روز و نهایت درجه عظمتش، و شاید منظور از روایتی هم که از ابن عباس نقل شده همین باشد، او گفته: هر جا در قرآن جمله ما ادراک - تو نمی‌دانستی آمده رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آن را درک کرده و هر جا جمله ((ما یدریک - تو نمی‌دانی)) آمده آن جناب آن مطلب را واقعا نمی‌داند خلاصه کلام اینکه اولی کنایه است از عظمت مطلب و دومی تصریح است.

و اشاره به هلاکت اقوامی که آن را تکذیب کردند

كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادُ بِالْقَارِعَةِ

کلمه ((قارعه)) نیز یکی از اسامی قیامت است، و بدین جهت آن را ((قارعه - کوبنده)) نامیده که آسمانها و زمین را به هم می‌کوبد، و به آسمان و زمینی دیگر تبدیل می‌کند، کوه‌ها را به راه می‌اندازد، خورشید را تیره و ماه را منخسف می‌کند، ستارگان را می‌ریزد و تمامی اشیا به قهر خدای تعالی دگرگون می‌شوند، که قرآن به همه اینها ناطق است، چیزی که هست مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: ((کذبت ثمود و عاد بها - عاد و ثمود به آن تکذیب کردند))، ولی به جای ضمیر، کلمه ((قارعه)) را آورد، تا باز هم امر قیامت را بزرگ جلوه دهد. این آیه و آیات بعدش تا نه آیه هر چند در صدد بیان اجمالی از داستان نوح، عاد، ثمود و فرعون و طاغوت‌های قبل از او و موفکات، و هلاکت آنان است، و لیکن در حقیقت می‌خواهد به پاره‌ای از اوصاف الحاقه - قیامت اشاره کند، و بفرماید: خدای تعالی امت‌های بسیاری را به خاطر تکذیب قیامت هلاک کرد، پس در حقیقت این آیات جواب ((ما)) ی استفهامیه است، همچنان که جمله ((فاذا نفخ فی الصور...)) جواب دیگری است.

و حاصل معنا این است که قیامت همان کوبنده‌ای است که ثمود و عاد و فرعون و طاغوت‌های قبل از او و موفکات و قوم نوح تکذیبش کردند، و خدا به اخذی شدید ایشان را بگرفت، و به عذاب انقراض هلاکشان کرد.

فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ

این جمله اثر تکذیب ثمود را به طور مفصل بیان می‌کند، و در اینکه مراد از طاغیه چیست، آیا صیحه آسمانی است و یا زلزله است و یا صاعقه؟ آیات قرآن مختلف است، در سوره هود سبب هلاکتشان را صیحه دانسته، فرموده: ((و اخذ الذین ظلموا

الصیحه)) و در سوره اعراف زلزله دانسته فرموده: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۵

((فاخذتهم الرجفه)) و در حم سجده صاعقه دانسته فرموده: ((فاخذتهم صاعقه العذاب الهون)).

بعضی گفته اند: کلمه ((طاغیه)) مانند کلمه ((طغیان)) و کلمه ((طغوی)) مصدر است، نه اسم فاعل. و معنای آیه این است که: اما ثمود به سبب طغیانشان هلاک شدند. آیه شریفه ((کذبت ثمود بطغویها)) نیز موید این سخن است. و لیکن وجه اول با سیاق آیات بعدی مناسب است، چون آیات بعد در مقام بیان کیفیت هلاکت آنان است، که از میان چند طریقه اهلاک زیر یعنی اهلاک به وسیله باد، و یا اخذ رابیه و شدید، و یا طغیان آب، با کدام طریق هلاک شدند. پس آیه مورد بحث هم باید در مقام بیان اهلاک ثمود به وسیله عذاب طاغیه باشد، و بخواید کیفیت اهلاک آنان را بیان کند، در نتیجه کلمه ((طاغیه)) صفت عذاب است، نه صفت مردم ثمود.

اشاره به کیفیت عذاب قوم عاد که زنده ای باقی نگذارد

وَأَمَّا عَادُ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ

کلمه ((صرصر)) به معنای بادی سخت سرد و بسیار تند است، و کلمه ((عاتیه)) از مصدر ((عتو)) به معنای طغیان و سرپیچی از اطاعت و ناسازگاری است.

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَّيَّتْ أَيَّامٌ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ

تسخیر باد صرصر بر قوم عاد به معنای مسلط کردن آن بر آنان است، و کلمه ((حسوم)) جمع حاسم است، همچنان که کلمه ((شهود)) جمع شاهد است، و حاسم از ماده ((حسم)) است، که به معنای داغ کردن مکرر چند بار پشت سر هم است، و این کلمه صفت است برای کلمه ((سبع))، و جمله را چنین معنا می دهد: باد صرصر را در هفت شب و هشت روز پشت سر هم بر آنان مسلط کرد و کلمه ((صرعی)) جمع صریع (به خاک افتاده) است، و کلمه ((اعجاز)) - با فتحه همزه - جمع ((عجز)) - با فتحه عین و ضمه جیم - (آخر و دنباله هر چیز) است، و کلمه ((خاویه)) به معنای چیز تو خالی است که آن را دور انداخته باشند، و معنای آیه این است که خدا باد صرصر را در هفت شب و هشت روز پی در پی بر آنان مسلط کرد، و تو (اگر بودی) آن مردم را می دیدی که مانند ریشه های تو خالی درخت خرما به زمین افتاده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۶

فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ

یعنی ((من نفس باقیه))، این جمله کنایه است از اینکه عذاب تمامی آنان را فرا گرفت، می فرماید: ((آیا هیچ نفسی از آنان را باقی مانده می بینی؟)) یعنی حتی یک نفر را نمی بینی که زنده مانده باشد.

بعضی گفته اند: کلمه ((باقیه)) هر چند به شکل اسم فاعل است، لیکن به معنای مصدر است، و گاهی به معنای ((بقیه)) استعمال می شود، لیکن معنایی که ما کردیم به ذهن نزدیک تر است.

وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَتِ بِالْخَاطِئَةِ

منظور از کلمه ((فرعون)) خصوص فرعون زمان موسی است، و منظور از ((من قبله)) امت های قبل از وی هستند، که چون او خدا را تکذیب می کردند، و مراد از کلمه ((موتفکات)) دهات قوم لوط و اهالی آن قریه ها است، و کلمه ((خاطئه)) باز مصدر در قیافه اسم فاعل است، و مراد از اینکه فرمود: فرعون و امت های قبل از او و قریه نشینان قوم لوط خاطئه آوردند، این است که طریق عبودیت را به خطا پیمودند، و بقیه الفاظ آیه روشن است.

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً

ضمیر در (عصوا) به فرعون و آن دو طایفه دیگر برمی گردد، و مراد از رسول جنس رسول است، و کلمه ((رابیه)) از مصدر ((رباء)) به معنی زیاده است، و منظور ((از گرفتن آنان به گرفتاری رابیه)) عقوبت شدید است.

بعضی گفته اند عقوبتی زیادتر از سایر عقوبت ها است.

بعضی گفته اند: منظور از آن عقوبتی خارق العاده است.

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ

این آیه اشاره است به طوفان نوح، و کلمه ((جاریه)) به معنای کشتی است، در این جمله خطاب را متوجه افرادی کرده که در کشتی نوح سوار بودند، که در حقیقت خطاب به عموم بشر است، که نیاکانشان همانها بودند که به وسیله کشتی نوح از غرق نجات یافتند، چون این اخلاف و آن اسلاف یک نوعند، و می توان حال بعضی از آنان را به همه نسبت داد، و بقیه الفاظ آیه روشن است. (می فرماید: این ما بودیم که آن زمان که آب طغیان کرد شما را سوار کشتی کردیم، و از غرق نجات دادیم).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۷

لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيهَا أذُنٌ وَعَيْتٌ

این آیه بیان می کند که چرا ایشان را در کشتی های نجات سوار کرد، پس ضمیر در ((نَجْعَلَهَا)) به کلمه ((حمل)) که از جمله ((حملناکم)) استفاده می شود برمی گردد، به اعتبار اینکه حمل مذکور رفتاری است از خدا با بشر، پس در حقیقت معنای جمله این است که اگر ما این رفتار را با شما کردیم برای این بود که این رفتار خود را تذکره ای - مایه تذکری - برای شما قرار دهیم، تا از آن عبرت بگیرید، و اندرز شوید.

و کلمه ((تعیها)) از مصدر ((وعی)) است، و ((وعی)) به معنای ریختن چیزی در ظرف است، و مراد از ((وعی اذن برای آن حمل)) این است که: مردم داستان حمل کشتی نوح را در گوش و هوش خود جای دهند و از یادش نبرند، تا اثر و فایده اش که همان تذکر و اندرز گرفتن است مترتب شود. هدایت تشریحی سنت اختصاصی الهی در رساندن انسان به سوی کمال

در این آیه با هر دو جمله اش به هدایت ربوبی به هر دو نوعش ((ارائه طریق)) و ((رساندن به مطلوب)) اشاره شده است، توضیح اینکه یکی از سنت های عامه ربوبی که در سراسر عالم جاری است این است که هر نوع از انواع موجودات را به کمال لایقش و آن هدف نهایی که بر حسب وجود خاص به خودش متوجه آن است برسد، و به همین منظور آن موجود را به جهازات و ابزاری مجهز کرده که او را در رسیدن بدان هدف کمک کند، همچنان که قرآن کریم فرمود: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی))، و نیز فرموده: ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی))، که توضیح آن در تفسیر دو سوره طه و اعلی و غیر آن دو گذشت.

انسان هم در اینکه استکمالی تکوینی و راهی به سوی کمال وجودیش دارد، مانند سایر انواع موجودات مادی است، که همه به هدایت ربوبی به سوی کمال وجودیشان سوق داده می شوند، چیزی که هست انسان به هدایت دیگری اختصاص یافته، و آن هدایت تشریحی است، آری نفس انسانی استکمالی از طریق افعال اختیاری خود دارد، چون این افعال اختیاری در اثر تکرار، اوصاف و حالات درونی در او پدید می آورد، و در زندگی دنیائیش دارای ملکات و احوالی می شود که همین ملکات غایت و نتیجه زندگی او است، و با این ملکات سرنوشت زندگی ابدیش معین می شود.

و همین معنا باعث شده که در بین تمامی موجودات خصوص او، مورد عنایت بیشتری قرار بگیرد و از راه ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی برایش سنت دینی مقرر کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۸

و به سوی آن سنت راهنمایش کنند، تا بعد از فرستادن رسولان، دیگر مردم علیه خدای تعالی حجتی نداشته باشند، ((لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل)) که تفصیل معنا در بحث هایی که پیرامون مسأله نبوت (در جلد دوم این کتاب، و در جاهای دیگر) داشتیم گذشت.

و همه اینها، هدایت به معنای راه نشان دادن و اعلام صراط مستقیم است، که خود انسان بدون راهنمایی خدای تعالی نمی تواند آن را پیدا کند، همچنان که فرمود: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا))، حال اگر این راه را دنبال نکند، و از آن منحرف نشود، به زندگی طیب و سعیدی خواهد رسید، و اگر از دستش بدهد و از آن اعراض کند به شقاوتی دائمی می رسد، و حجت خدایی به هر حال علیه او تمام می شود، همچنان که فرمود: ((لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه)).



حال که این معنا روشن شد معلوم گردید که یکی از سنت های الهی این است که بشر را از راه ارائه طریق به سوی سعادت حیاتش هدایت کند. جمله ((لنجعلها لکم تذکره)) به همین معنا اشاره می کند چون تذکره به معنای است که راه سعادت او را به یادش بیاورند، و این مستلزم آن نیست که آدمی تذکر هم پیدا بکند، و حتما راه سعادت را پیش بگیرد، ممکن است تذکر در او اثر بکند، و ممکن هم هست اثر نکند.

یکی دیگر از سنت های الهی این است که همه موجودات را به سوی کمالشان هدایت کند، و به سوی آن نقطه به حرکتشان در آورد، و به آن نقطه برساند، جمله ((و تعیها اذن واعیه)) به همین معنا اشاره دارد، چون ((وعی)) - فرا گرفتن - یکی از مصادیق هدایت شدن به هدایت ربوبی است و اگر خدای تعالی این وعی را به خودش نسبت نداد، همانطور که تذکره را به خود نسبت داد، برای این بود که منظور از تذکره اتمام حجت است که کار خداست، و اما وعی و فرا گرفتن، کار مستقیم او نیست، هر چند که هم ممکن است به او نسبت داده شود و هم به خود انسان، و لیکن سیاق آیه سیاق دعوت و بیان اجر و ثواب است، اجری که بر اجابت دعوت مترتب می شود، و اجر و ثواب از آثار وعی است البته بدان جهت که فعل انسان و مستند به اوست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۵۹

نه بدان جهت که توفیقی الهی و منسوب به آن جناب است.

از آیه شریفه برمی آید که حوادث خارجی در اعمال انسان اثر می گذارد، همچنان که از آیه شریفه ((ولو ان اهل القری امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض)).

عکس مطلب استفاده می شود، یعنی از آن برمی آید که اعمال انسان در حوادث خارجی اثر دارد که در تفسیر همین آیه در سوره اعراف مقداری در این باره سخن رفت.

بحث روایتی

در الدر المنثور است که: ابن منذر از ابن جریر روایت کرده که در تفسیر آیه ((لنجعلها لکم تذکره)) گفته است: این تذکره برای امت محمد (صلوات الله علیه) است، و چه بسیار کشتی ها که در گذشته در دریا غرق شده بود، و آثاری که از بین رفته بود، و بعد از قرنها امت محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) آن آثار را یافتند، مثلا آثار کشتی نوح را در کوه جودی یافتند.

مؤلف: در تفسیر سوره هود در خلال داستان نوح (علیه السلام) مطالبی رفت که مؤید این روایت است.

(روایاتی متعدد دال بر اینکه امیرالمؤمنین (ع) ((اذن واعیه)) بوده است)

و در همان کتاب است که سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، و ابن مردویه، از مکحول روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه: ((و تعیها اذن واعیه)) نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من از پروردگارم خواستم این اذن واعیه را علی بن ابی طالب قرار دهد، مکحول می گوید: بعد از این دعای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) علی (علیه السلام) بارها می گفت: هیچ نشد چیزی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بشنوم و فراموش کنم.

و نیز در همان کتاب است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، واحدی، ابن مردویه، ابن عساکر، و ابن النجاری همگی از برده روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) به علی فرمود: خدایم دستور فرموده تو را نزدیک کنم و دورت ندارم، و به تو تعلیم دهم و تو فراموش نکنی، و این حق برایت ثابت شده که آنچه را تعلیمت می دهم فرا بگیری، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۰

به دنبال این فرمایش آیه ((و تعیها اذن واعیه)) نازل شد.

و در همان کتاب است که ابو نعیم در کتاب حلیه از علی (علیه السلام) نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: یا علی خدا مرا دستور داده که تو را نزدیک کنم، و تعلیمت دهم تا تو فرا بگیری، پس از آن این آیه نازل شد: ((و تعیها

اذن واعیه)) پس ای علی تو هستی اذن واعیه (گوش فرا گیرنده) علم من .

مؤلف: این معنا در تفسیر برهان هم از سعد بن عبدالله آمده که او به سند خود از امام صادق (علیه السلام) آن را روایت کرده . و نیز از کلینی است که او به سند خود از آن جناب نقل کرده . و نیز از ابن بابویه است که او هم به سند خود از جابر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است .

و باز همین مطلب را از ابن شهر آشوب از حلیه الاولیاء از عمر بن علی آورده ، و از واحدی در کتاب اسباب النزول از بریده آورده ، و از ابی القاسم بن حیب ، در تفسیر خود از زرین حبیش از علی (علیه السلام) نقل کرده است .

و کوتاه سخن اینکه : صاحب غایه المرام این مطلب را از طرق شیعه و سنی در شانزده حدیث آورده . و صاحب تفسیر برهان گفته : محمد بن عباس در این باره سی حدیث از طرق شیعه و سنی آورده است . الحاقه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۱

آیات ۱۳ - ۳۷، سوره الحاقه

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (۱۳) وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (۱۴) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (۱۵) وَ انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (۱۶) وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ (۱۷) يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (۱۸) فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا أَرْسَلْتُكُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (۲۴) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيَةَ (۲۵) وَ لَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَةَ (۲۶) يَلَيْتُهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ (۲۷) مَا أُغْنِي عَنِّي مَالِي (۲۸) هَلَكْتُ عَنِّي سُلْطَانِيَةَ (۲۹) خُدُوهُ فَعُلُوهُ (۳۰) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (۳۱) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (۳۲) إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (۳۳) وَ لَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۳۴) فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَهُنَا حَمِيمٌ (۳۵) وَ لَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسِيلِينِ (۳۶) لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ (۳۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۲

ترجمه آیات

پس زمانی که نفخه واحده ای در صور دمیده شود (۱۳). و قدرت الهی بر زمین و کوهها احاطه یافته آن را در یک لحظه متلاشی و زیر و رو کند (۱۴). آن وقت است که واقعه قیامت رخ می دهد! (۱۵). و آسمان می شکافد که در چنین روزی صولت و رفعتش مبدل به ضعف می گردد (۱۶). و فرشتگان در پیرامون آن ایستاده عرش پروردگارت را آن روز هشت نفر حمل می کند (۱۷). آن روز همگی شما بر خدا عرضه می شوید و از شما هیچ سر پنهانی بر خدا مخفی نمی ماند (۱۸). اما کسی که نامه عملش را به دست راستش داده باشد از خوشحالی فریاد می زند بیاید نامه ام را بخوانید که به سعادت حکم می کند (۱۹). من در دنیا یقین داشتم که روزی حسابم را می بینم (۲۰). پس او عیشی است که از آن خشنود است (۲۱). در بهشتی است دارای مرتبتی بلند (۲۲). میوه های رسیده اش نزدیک (۲۳). بخورید و بنوشید که گوارایتان باد به خاطر آن اعمال نیکی که در ایام گذشته کرده بودید (۲۴). و اما کسی که نامه عملش را به دست چپش داده باشند می گوید ای کاش نامه ام را به من نداده بودند (۲۵). و حسابم را نمی دیدم که چیست (۲۶). ای کاش همان مرگ اولی نابودم کرده بود (۲۷). نه مالم امروز به دردم خورد (۲۸). نه قدرتم بجای ماند (۲۹). (پس خطاب می رسد) بگیرید او را و دست و پایش را ببندید (۳۰). و سپس در آتشش افکنید (۳۱). و آنگاه او را به زنجیری که طولش هفتاد ذراع است ببندید (۳۲). که او در دنیا به خدای عظیم ایمان نمی آورد (۳۳). و بر اطعام مسکین تشویق نمی کرد (۳۴). در نتیجه امروز در اینجا هیچ دوستی حمایت کننده ندارد (۳۵). و به جز چرک و خون دوزخیان هیچ طعامی ندارد (۳۶). چرک و خونی که خوراک خطاکاران است و بس (۳۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۳

بیان آیات

این آیات فصل دومی است که حاقه را با پاره ای از نشانیها و مقدماتش و شمه ای از وقایعی که در آن روز رخ می دهد معرفی می

کند.

پاره ای از نشانه ه ، مقدمات و وقایع قیامت : نفخ در صور، کوبیده شدن زمین ، کوه ها، انشقاق آسمان ، و....

فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْحَهُ وَحِدَةً

در سابق گفتیم که تعبیر ((دمیدن در صور)) کنایه است از مسأله قیامت (همچنان که رسم برای اعلان مردم به اینکه مثلاً فلان مال التجاره آمده ، و یا فلان سفر در پیش است ، همه حاضر شوید شیپور می زنند)، دمیدن در شیپور نیز کنایه است از حاضر کردن مردم برای رسیدگی به حسابهایشان ، و اگر آن را به صفت ((واحد)) توصیف کرده ، برای اشاره به این معنا بوده که مسأله حتمی است و قضائش رانده شده و امر معلق نیست که احتیاج به تکرار نفخه داشته باشد، و آنچه از سیاق آیات به ذهن می آید این است که منظور از این نفخه واحد ، نفخه دوم است که در آن مردگان زنده می شوند.

وَ حَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَحِدَةً

کلمه ((دک)) - با تشدید کاف - مصدر فعل مجهول ((دکتا)) است ، و معنایش کوبیدن سخت است ، به طوری که آنچه کوبیده می شود خرد گشته به صورت اجزایی ریز در آید، و منظور از حمل شدن زمین و جبال این است که قدرت الهی بر آنها احاطه می یابد، و اگر مصدر ((دک)) را (با تاء وحدت) ((دکه)) آورد، و علاوه بر آن (با کلمه ((واحد)) توصیف کرد، برای این بود که به سرعت خرد شدن آنها اشاره کند، و بفهماند خرد شدن کوهها و زمین احتیاج به کوبیدن بار دوم ندارد.

فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ

یعنی در چنین روزی قیامت پیا می شود.

وَ انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ

کلمه ((انشقاق)) در هر چیز استعمال شود معنای جدا شدن قسمتی از آن را می دهد، و کلمه ((واهی)) از ماده ((وهی)) است ، که به معنای ضعف . و به قولی به معنای پاره شدن چرم و جامه و امثال آن است .

ممکن هم هست آیه شریفه ((و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه و الملک علی ارجائها)) در معنای آیه زیر باشد که می فرماید: ((و یوم تشق السماء بالغمام و نزل الملائکه تنزیلاً. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۴

وَ الْمَلِكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمِيَّةٌ

راغب می گوید: ((رجای چاه)) و ((رجای آسمان)) و رجای هر چیز دیگر به معنای کناره آن است ، و جمع آن ارجاء می آید، یعنی اطراف ، همچنان که در قرآن آمده : ((و الملک علی ارجائها)) و کلمه ((ملک)) به طوری که گفته شده ، هم در مورد یک نفر اطلاق می شود، و هم در مورد جمع ، و مراد از آن در این آیه جمع است ،

حاملین عرش خدا در قیامت و تعداد آنها

و ضمیر هم در جمله ((و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه)) به طوری که از مقتضای سیاق ظاهر می شود به ملائکه برمی گردد. ولی بعضی گفته اند به همه خلایق برمی گردد.

و از ظاهر کلام خدای تعالی برمی آید که عرش در آن روز حاملینی از ملائکه دارد، همچنان که از ظاهر آیه زیر نیز این معنا استفاده می شود می فرماید: ((الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم و یومنون به و یتغفرون للذین آمنوا))، و در روایات آمده که این حاملان عرش چهار فرشته اند، و از ظاهر آیه مورد بحث برمی آید حاملان عرش در آن روز هشت نفرند، و اما اینکه این چهار نفر و یا هشت نفر از جنس ملائکه بودند، و یا غیر ایشان؟ آیه شریفه ساکت است ، هر چند که سیاق آن از اشعار به اینکه از جنس ملک می باشند، خالی نیست .

ممکن هم هست - همانطور که اشاره کردیم - غرض از ذکر انشقاق آسمان ، و بودن ملائکه در اطراف آن ، و اینکه حاملین عرش

در آن روز هشت نفرند، این باشد که بفرماید در آن روز ملائکه و آسمان و عرش برای انسان‌ها ظاهر می‌شوند، همچنان که قرآن در این باره فرموده: ((و تری الملائکه حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۵ مقصود از اینکه فرمود در قیامت عرضه می‌شود، بروز و افشای حقایق است در آن روز و وصف حال آن کسی که در آن روز کتابش به دست راستش داده می‌شود

يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ

از ظاهر کلام برمی‌آید که مراد از جمله ((تعرضون - عرضه می‌شوید)) عرضه شدن بر خدای تعالی باشد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و عرضوا علی ربک صفا))، و کلمه ((عرض)) در لغت به معنای این است که فروشنده جنس خود را جلو مشتری بگسترد و به او نشان دهد، در نتیجه معنای عرض بر خدای تعالی در روز قیامت که روز جدایی حق از باطل، و روز داوری است این است که: آنچه نزد هر انسان از عقیده و عمل هست برای خدای تعالی فاش و سفره دل آدمی باز می‌گردد، به طوری که هیچ عقیده و هیچ فعلی از او برای خدا پنهان نماند، و همه غیب‌ها شهادت و همه سرها علن و آشکار گردد، و این از خصائص قیامت است، آری قیامت ((یوم تبلی السرائر)) است، و ((یوم هم بارزون لا یخفی علی الله منهم شیء)) است، روزی است که سریره‌ها آشکار و همه مردم برای خدا ظاهر می‌شوند، و از آنان چیزی بر خدا پوشیده نمی‌ماند.

و ما در بحث سابق خود گفتیم که آنچه در قرآن از خصائص قیامت آمده اختصاص به قیامت ندارد، مثلا اگر فرموده روز قیامت ملک مخصوص خداست، معنایش این نیست که در دنیا غیر خدا کسانی دیگر نیز مالک باشند، و اگر فرموده: آن روز امر به دست خداست، و یا از عذاب او برای کسی پناهگاهی نیست، و یا خلافت برایش بارز و ظاهر می‌شوند و یا چیزی از خلافت بر او پوشیده نمی‌ماند، و خصائص دیگر، معنایش این نیست که خدا تنها در روز قیامت چنین است، زیرا این صفات دائما برای خدا هست، بلکه مراد این است که: مردم آن روز فاش و هویدا می‌بینند که خدای تعالی چنین خدایی است. پس معنای آیه این می‌شود که: در آن روز برای شما آشکار می‌شود که در دنیا هم، در معرض علم خدا بودید، و آن روز همه فعل‌هایتان ظاهر می‌گردد، و هیچ یک از آنها پنهان نمی‌ماند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۶

وصف حال کسی در آنروز کتابش به دست راستش داده می‌شود و نقل آنچه می‌گوید

فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَهٗ

در مجمع البیان گفته: کلمه ((هاوم)) امر به چند نفر است و به منزله ((هاکم)) است، و اگر طرف مرد باشد، می‌گویی ((ه‌اء یا رجل))، و به دو مرد می‌گویی ((هاوما یا رجلا))، و به جمعیتی می‌گویی ((هاوم یا رجال))، و به یک زن می‌گویی ((ه‌اء یا امراه)) - و همزه را کسره می‌دهی و بعد از همزه حرف ((یاء)) نمی‌آوری - و به دو زن می‌گویی ((هاوما))، و به چند زن می‌گویی ((هاون))، و لغت اهل حجاز است.

و اهل نیم و قیس، در مفرد مذکر مثل اهل حجاز می‌گویند: ((ه‌اء)) و به دو نفر می‌گویند: ((ه‌اءا)) و به جماعت مردان می‌گویند: ((هاوا))، و به یک زن ((ه‌اء ی))، و به چند زن ((هارون)).

و بعضی از قبایل عرب بجای همزه کاف می‌آورند، می‌گویند: ((هاک، هاکم، هاکم، هاکم، هاکن)) و در همه این زبانها این کلمه به معنای ((بگیر)) است، و این امری است که نهی ندارد.

این آیه شریفه و مابعدش تا کلمه ((خاطون)) بیان تفصیلی اختلاف حال مردم در روز قیامت است، اختلافی که از حیث سعادت و شقاوت دارند، و ما در سابق در تفسیر ((فمن اوتی کتابه بيمينه)) گفتاری در معنای دادن کتاب به راست اصحاب یمین داشتیم، و ظاهرا خطاب در جمله ((هاوم اقروا کتابیه)) به ملائکه باشد، و ه‌اء در کلمه ((کتابیه)) و همچنین در آخر همه آیات بعدی، وقف است، که اصطلاحا آن راهای استراحت می‌نامند.

و معنای آیه این است که: اما کسی که کتابش به دست راستش داده شده رو به فرشتگان می کند و می گوید: بیاید نامه عمل مرا بگیرید و بخوانید که چگونه به سعادت من حکم می کند.

إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلِقِي حِسَابِيهِ

کلمه ((ظن)) در اینجا به معنای یقین است، و آیه مورد بحث آنچه را از آیه قبل فهمیده می شد تعلیل می کند، و حاصل این تعلیل این است که اگر گفتم کتاب من کتاب یمین است، و به سعادت من حکم می کند، برای این بود که من در دنیا به چنین روزی یقین داشتم، و یقین داشتم که به زودی حساب خود را ملاقات می کنم، و به پروردگارم ایمان آوردم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۷

و عمل خود را اصلاح کردم.

فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ

یعنی چنین کسی زندگی می کند به عیش راضیه، به عیشی که خودش آن را بیسندد، پس اگر رضایت را به عیش نسبت داده از باب مجاز عقلی است.

فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ... الْخَالِيَةِ

یعنی او در بهشتی است که دارای مقامی عالی است، و او در آن بهشت لذاتی دارد، که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده باشد، و نه بر قلب کسی خطور کرده باشد.

((قطوفها دانیه)) - کلمه ((قطوف)) جمع قطف - به کسره قاف و سکون طاء - است، که به معنای میوه ای است که به حد چیدن رسیده باشد، و معنای جمله این است که میوه های آن بهشت به وی نزدیک است، به طوری که هر جور بخواهد می تواند بچیند. ((کلوا و اشربوا هینئا بما اسلفتم فی الایام الخالیه)) - یعنی به ایشان گفته می شود: بخورید و بنوشید، از همه آنچه خوردنی و نوشیدنی در بهشت است، در حالی که گوارایتان باشد، و این پاداش آن ایمان و عمل صالحی است که در دنیای گذرا و ناپایدار برای امروزان تهیه دیدید.

آنکه کتابش به دست چپش داده می شود، و نقل آنچه می گویند

وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيهِ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ

صاحبان این سخن طایفه دومند، یعنی اشقیای مجرم که نامه اعمالشان را به دست چپشان می دهند، و معنای اینکه چرا نامه اعمال مجرمین را به دست چپشان می دهند، در سوره اسراء گذشت، این طایفه در قیامت آرزو می کنند که ای کاش نامه اعمال خود را نمی دیدند، و نمی فهمیدند حسابشان چیست، و این آرزویشان از این جهت است که می بینند چه عذاب الیمی برایشان آماده شده

يَلَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ

مفسرین گفته اند: ضمیر در ((لایتها)) به ((موته الاولی)) ای تقدیری برمی گردد، آن مرگ اولی که انسان را از دنیا خارج می کند. و معنای آیه این است که: ای کاش همان مرگ اول که ما آن را چشیدیم و از دنیا خارج شدیم کار ما را یکسره کرده بود، و ما را ناپود می ساخت و دیگر مبعوث نمی شدیم، و در این ورطه عذاب همیشگی قرار نمی گرفتیم و آنچه را می بینیم نمی دیدیم.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۸

مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ هَلَكْتُ عَنِّي سُلْطَانِيهِ

این دو جمله دو کلمه حسرت است که در آن روز بعد از بی نتیجه دیدن کوشش های دنیایی خود می گوید، چون او تا در دنیا بود می پنداشت کلید سعادتش در زندگی مال و قدرت است، و این دو تمامی ناملازمات احتمالی را از او دفع می کنند، و بر هر

محبوب و لذتی مسلطش می سازند، و به همین خیال خام بود که تمامی سعی و توان خود را صرف به دست آوردن مال و قدرت کرد، و قهرا از یاد پروردگار خود و از هر سخن حقی که به سوی آن دعوت می شد اعراض نمود، و دعوت کننده را تکذیب می کرد، همین که سر از قبر برداشت، و دید که تمامی سبب ها از کار افتاده اند، و امروز دیگر مال و فرزندان بکار نمی آیند، می فهمد که مالش فایده ای نداشت، و قدرتش هم باطل شد، لذا از در حسرت و درد این دو جمله را می گوید، اما چه سودی از گفتن!

خُذُوهُ فَعْلُوهُ ... فَاسْلُكُوهُ

این جملات دستور خدا به ملائکه را حکایت می کند، که بگیرید او را و در آتش بیفکنید. پس تقدیر کلام ((يقال للملائكة خذوه...)) است، یعنی ((به ملائکه گفته می شود بگیرید او را...)) و کلمه ((غلوه)) امر از مصدر ((غل)) است، که به معنای بستن با غل و زنجیر است که دست و پای اسیر را به گردنش می بندد.

((ثم الجحيم صلوٰه)) - یعنی او را داخل آتش عظیم کنید، چون جحیم به معنای آتش عظیم است، و ((صلوا)) امر از ماده ((صلو)) است، که به معنای ملازم قرار دادن آدمی است با آتش.

((ثم في سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه)) - کلمه ((سلسله)) به معنای زنجیر و قید است، و کلمه ((ذرع)) به معنای طول است، و کلمه ((ذراع)) به معنای فاصله بین آرنج و نوک انگشتان است، که خود یک واحد طولی است، و سلوک مجرم در سلسله ای که طولش هفتاد ذراع باشد به معنای آن است که وی را در چنین زنجیری بپیچند. و حاصل کلام این است که او را در چنین قیدی مقید کنید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۶۹

إِنَّهٗ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ

مصدر ((حض)) که فعل ((يحض)) مضارع از آن است، به معنای تحریک و تشویق کردن است، و دو آیه مورد بحث در مقام بیان علت دستور قبلی (بگیرید و ببندید و در آتش بیفکنید) است، می فرماید بدین علت چنین دستور دادیم که وی به خدای عظیم ایمان نمی آورد، و مردم را به اطعام مسکینان تشویق نمی کرد، بلکه در این باره مسامحه می کرد، و از رنج بینوایان احساس ناراحتی نمی نمود.

فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَهُنَا حَمِيمٌ ... الْخَطِئُونَ

کلمه ((حمیم)) به معنای دوست است، و آیه شریفه به خاطر حرف ((فاء)) که در آغاز آن آمده نتیجه گیری از جمله ((انه كان لا يؤمن...)) است. و حاصل کلام این است که او از آنجا که به خدا ایمان نمی آورد در نتیجه امروز در عرصه، دوستی که سودش ببخشد یعنی شفیعی که برایش شفاعت کند ندارد، چون آمرزش ندارد، در نتیجه شفاعتی هم نخواهد داشت.

((و لا طعام الا من غسلين)) - کلمه ((غسلین)) به معنای چرکاب است، و گویا مراد از آن چرک و کثافتی است که از تن اهل دوزخ می ریزد، و آیه شریفه عطف است به کلمه ((حمیم)) در آیه قبلی، و نتیجه گیری از جمله ((و لا يحض...)) است، و حاصل معنایش این است که او از آنجا که کسی را به اطعام مسکینان تشویق نمی کرد، امروز طعامی به جز غسلین اهل دوزخ ندارد، و جمله ((لا ياكله الا الخاطون)) کلمه ((غسلین)) را تعریف می کند، و خاطون عبارتند از کسانی که گناه و خطا کاری، عادتشان شده باشد.

بحث روایتی

(روایاتی راجع به حمله عرش در قیامت، کسانی که کتابشان به دست راست یا چپ داه میشود،...)

در الدر المنثور است که ابن جریر، از ابن زید روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در معنای آیه ((و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)) فرمود: امروز عرش خدا را چهار نفر حمل می کنند، و روز قیامت هشت نفر.



مؤلف: در اینکه خدای تعالی حاملین عرش را در آیه شریفه مقید کرده به ((یومئذ - امروز)) اشعار و بلکه ظهور روشنی است در اینکه هشت نفر بودن حاملان مخصوص آن روز است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۰ و در تفسیر قمی آمده که امام (علیه السلام) در حدیثی دیگر فرمود: عرش را هشت نفر حمل می کنند، چهار نفر از اولین و چهار نفر از آخرین، اما چهار نفر اولین عبارتند از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (علیهما السلام)، و اما چهار نفر آخرین عبارتند از محمد و علی و حسن و حسین (علیهم السلام).

مؤلف: در روایات بسیاری آمده که هشت نفر مخصوص روز قیامت است، و در بعضی آمده که حاملین عرش خدا - با در نظر گرفتن اینکه عرش خدا همان علم او است - چهار نفر از ما هستند و چهار نفر از هر کس که خدا بخواهد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: چون روز قیامت بشود هر دسته از مردم به نام امامشان خوانده می شوند، امامی که در عصر آن امام مرده اند، اگر نام امام خود را بدانند و او را به امامت شناخته باشند نامه عملشان به دست راستشان داده می شود، برای اینکه خدای تعالی فرموده: ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن اوتی کتابه بیمینه فاولئک یقرون کتابهم)) و کلمه ((بیمین)) به معنای معرفت و اثبات امام است، چون کتاب او همان امام او است، که می خواند - تا آنجا که امام فرمود - و کسی که امام خود را نشناسد، از اصحاب شمال است، همان کسانی که خدای تعالی درباره شان فرموده: ((و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال فی سموم و حمیم و ظل من یحموم...)).

مؤلف: و در برخی از روایات، آیه ((فاما من اوتی کتابه بیمینه...)) بر علی (علیه السلام) تطبیق شده، و در بعضی بر آن جناب و بر شیعیانش، و همچنین آیه ((و اما من اوتی کتابه بشماله...)) بر دشمنان آن جناب تطبیق شده، که همه این روایات از باب تطبیق کلی بر مصداق است، نه از باب تفسیر.

و در الدر المنثور است که: حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که فرمود: اگر یک دلو از غسلین به روی دنیا بریزند، تمام اهل دنیا را می گنداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۱

و در همان کتاب است که بیهقی در کتاب شعب ایمان از صعصعه بن صوحان روایت کرده که گفت مردی بادیه نشین به حضور علی بن ابی طالب رسید، و پرسید: این آیه چه معنا دارد که می فرماید: ((لا یا کله الا الخاطون))، با اینکه تمامی مردم خطوه و قدم زدن دارند، علی (علیه السلام) تبسمی کرد و فرمود: ای اعرابی: ((لا-یا کله الا الخاطون)) نه ((الا الخاطون))، مرد عرب عرضه داشت: بله به خدا درست فرمودی ای امیر المؤمنین، خداوند بنده خود را تسلیم عذاب نمی کند.

آنگاه رو کرد به جانب ابی الاسود و فرمود: عجم ها همه داخل دین شدند، تو برای مردم قاعده ای وضع کن تا به وسیله آن سخن گفتن خود را اصلاح کنند، و غلط حرف نزنند. ابو الاسود هم برایشان حرکت ضمه و نصب و جر را ترسیم کرد، و معین کرد در کجا کلمه با ضمه خوانده شود و کجا با فتحه و کجا با کسره.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه نقل کرده که در کتاب ((الدروع الواقیة)) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: اگر یک ذراع از آن سلسله ای که خدا در کتاب خود یاد آور شده بر روی همه کوههای دنیا بگذارند، از شدت حرارت آن آب می شوند. الحاقه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۲

آیات ۳۸ - ۵۲، سوره الحاقه

فَلَا أُفْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (۳۸) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (۳۹) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (۴۰) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ (۴۱) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدْكُرُونَ (۴۲) تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (۴۳) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶) فَمَا

مِنْكُمْ مَّنْ أَخَذَ عَنْهُ حِجْرَيْنَ (۴۷) وَإِنَّهُ لَتَذَكْرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (۴۸) وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ (۴۹) وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكٰفِرِينَ (۵۰) وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ (۵۱) فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (۵۲)

ترجمه آیات

(هر چند حاجتی به سوگند نیست با اینحال) سوگند به همه آنچه که شما می بینید (۳۸). و آنچه نمی بی نید (۳۹). که قرآن سخن رسول بزرگواری است (۴۰). و هرگز سخن یک شاعر نیست راستی چرا کم هستند ایمان آورندگان شما (۴۱). سخن کاهن هم نیست و چه اندک هستند تذکر پذیران شما (۴۲). بلکه نازل شده از ناحیه پروردگار عالم است (۴۳). و اگر پیامبر حتی یک کلمه از پیش خود جعل کند و به ما نسبت دهد (۴۴). با دست توانای خود او را می گیرم (۴۵). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۳ و سپس او را هلاک می کنیم (۴۶). آن وقت کسی از شما نمی تواند جلو ما را از او بگیرد (۴۷). و باز سوگند می خورم که قرآن مایه تذکر مردم با تقوی است (۴۸). و ما می دانیم که بعضی از شما تکذیب کننده اید (۴۹). و همین قرآن مایه حسرت کافران است (۵۰). و محققا حق یقین است (۵۱). پس به نام پروردگار عظمت تسبیح گوی و نام او را منزه بدار (۵۲).

بیان آیات

این دسته از آیات، فصل سوم از آیات سوره است که مطالب سابق مربوط به حاقه را به لسان تصدیق قرآن تاءکید می کند، تا با تصدیق قرآن حقانیت خیرهایی که از مسأله قیامت داد ثابت شود.

فَلَا أُفْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ

قسم به ((آنچه می بینید و آنچه نمی بینید)) سوگند به مجموع خلائق است. چند وجه دیگر در باره این قسم از ظاهر آیه برمی آید که با سوگند خوردن به آنچه دیدنی و آنچه نادیدنی است، و یا به عبارت دیگر به غیب و شهادت، در حقیقت به مجموع خلائق سوگند خورده، لیکن سوگند شامل ذات متعالیه خدای تعالی نمی شود، زیرا از ادب قرآن به دور است که خدای تعالی و خلائق او را در یک صف قرار دهد، و هر دو را به یک نحو و در عرض واحد تعظیم کند.

به طور کلی در سوگند خوردن به هر چیزی، نوعی تعظیم مورد آن سوگند است، و خلق خدا که در این آیات مورد سوگند قرار گرفته بدان جهت که دست پرورده خدا است، جلیل و جمیل است، چون خود او جمیل است، و به جز جمیل نمی آفریند و چگونه چنین نباشد با اینکه خود او خلقت و فعل خود را ستوده، و خویشتن را بدان ثنا گفته و فرموده: ((الذی احسن کل شیء خلقه))، و نیز فرموده: ((فتبارک الله احسن الخالقین))، پس موجودات از ناحیه خدای تعالی جز خوبی ندارند، و هر بدی که در آنها باشد از ناحیه خودشان است، و یا از ناحیه مقایسه یکی با دیگری است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۴

در اینکه برای اثبات قرآن در میان همه سوگندها سوگند به ((ما تبصرون و ما لا تبصرون)) را انتخاب فرموده، مناسبتی با مقام هست، که بر کسی پوشیده نیست، برای اینکه نظام واحد حاکم بر عالم، نظامی که اجزای جاری آن همه به هم مربوطند، حکم می کند بر اینکه صانع همه یکی است، و همه به سوی او در حرکتند، و نیز حکم می کند به صحت همه آثار و احکام توحید، از مسأله بعث رسل و انزال کتب گرفته، تا اینکه قرآن بهترین کتاب آسمانی است، چون تمامی دعوت هایش به سوی حق و به سوی طریق مستقیم است.

از آنچه گذشت روشن شد که آنچه بعضی از مفسرین در تفسیر جمله ((ما تبصرون و ما لا تبصرون)) گفته اند، و ذیلا از نظر خواننده می گذرد، درست نیست.

بعضی گفته اند: منظور از جمله اول خلائق، و از جمله دوم خالق است. ولی سیاق با این تفسیر سازگاری ندارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از اولی نعمت ظاهری، و از دومی نعمت های باطنی است.

و بعضی دیگر گفته اند: مراد از اولی جن و انس و از دومی ملائکه و یا مراد از اولی اجسام و از دومی ارواح است، و یا از اولی

دنیا و از دومی آخرت، و یا از اولی آثار دیدنی قدرت خدا و از دومی آثار ندیدنی قدرت او و اسرار خلقت است. وجه نادرستی این اقوال این است که لفظ آیه از همه اینها عمومی تر است.

وجه اینکه قرآن را قول رسولی کریم خواند

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

ضمیر ((انه)) به قرآن برمی گردد، و آنچه از سیاق برمی آید این است که منظور از رسول کریم پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و این آیه می خواهد در مقابل سخنان کفار که او را شاعر و یا کاهن می خواندند رسالت آن جناب را تصدیق کند. و اگر قرآن را قول رسولی کریم خوانده، باعث هیچ اشکالی نمی شود چون این نسبت به شخص آن جناب نیست، بلکه به عنوان رسالت او است، و معلوم است که رسول بدان جهت که رسول است سخنی از خود ندارد، آنچه می گوید از ناحیه فرستنده خود می گوید، و معنا را با بیانی بیشتر در جمله ((تنزیل من رب العالمین)) توضیح داده.

بعضی گفته اند: مراد از رسول کریم، جبرئیل است. لیکن سیاق آن را تأیید نمی کند، برای اینکه اگر مراد جبرئیل بود جا داشت بفرماید: این قرآن را شیطانها نازل نکرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۵

همان طور که در سوره شعرا اینطور فرمود، علاوه بر این آیه بعدی که می فرماید: ((و لو تقول علینا بعض الاقاول))، و همچنین آیات بعدش که سخن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دارد با این احتمال مناسبت دارد، که منظور از رسول کریم، پیامبر عظیم الشان باشد.

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ

در این آیه شعر بودن قرآن را نفی می کند، چون آورنده آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است تا به آخر عمر حتی یک شعر نسرو، تا چه رسد به اینکه شاعر باشد، و جمله ((قلیلا ما تومنون)) توییح مجتمع ایشان است، که اکثریت آنان ایمان نداشته، و بجز اندکی از ایشان ایمان نیاوردند.

وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدْكُرُونَ

در این جمله کهان بودن قرآن و کاهن بودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) انکار شده است، و ((کهان)) به عقیده کاهنان عبارت است از اینکه کاهن پیامها و اطلاعاتی را از جن دریافت کند. و جمله ((قلیلا ما تذکرون)) نیز توییح مجتمع مشرکین است.

تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ

یعنی قرآن از ناحیه رب العالمین نازل شده است، نه اینکه خود رسول آن را پرداخته و به دروغ به خدا نسبت داده باشد، که در سابق هم به این معنا اشاره فرمود.

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ... حَجْرِينَ

وقتی کسی می گوید: فلانی بر من ((تقول)) کرد، معنایش این است که سخن و قولی از ناحیه خود تراشید و به من نسبت داد. و کلمه ((وتین)) - به طوری که راغب گفته - به معنای رگی است که به جگر، خون وارد می کند، و اگر قطع شود صاحبش می میرد.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای رگ قلب است.

مفاد تهدید پیامبر(ص) به اینکه ((و لو تقول علینا بعض الاقاول لاخذنا منه بالیمین...))

و معنای این آیات این است که: اگر این پیامبر کریم که ما رسالت خود را به دوش او نهادیم، و با قرآن کریم به سوی شما فرستادیم، پاره ای اقوال را از پیش خود بتراشد و به ما نسبتش دهد، ((لاخذنا منه بالیمین)) ما او را مانند مجرمین دست بسته می

کنیم ، و یا ما دست راست او را قطع می کنیم ، و یا با دست خود که همان قدرت ما است او را گرفته انتقام از او می ستانیم .  
ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۶

که این احتمال اخیر در روایت قمی هم آمده . ((ثم لقطعنا منه الوتين)) و سپس او را به جرم اینکه دروغ به ما بسته می کشیم ، ((فما منکم من احد عنہ حاجزین)) ، آن وقت هیچ کس از شما نیست که بتواند او را از ما پنهان کند، و ما را از انتقام گیری از وی مانع شود، و در نتیجه از عقوبت و اهلاک ما برهاند.

این آیات تهدیدی است به پیامبر بر فرضی که آن جناب سخنی را که از خدا نیست به خدا نسبت دهد، و چگونه ممکن است این فرض تحقق یابد، با اینکه او فرستاده ای است از ناحیه خدا، و خدای تعالی او را به نبوت گرامی داشته و به رسالت خود برگزیده؟! پس آیات مورد بحث در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و لو لا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قليلا- اذا لاذقناک ضعف الحیوه و ضعف الممات ثم لا- تجد لک علینا نصیرا))، و نیز در معنای آیه زیر که بعد از ذکر نعمت های بزرگی که به انبیاش داده می فرماید: ((و لو اشرکوا لحبط عنهم ما کانوا يعملون)).

پس دیگر ایراد نشود که مقتضای آیات این است که هر کس به دروغ ادعای نبوت کند و سخنانی به خدا نسبت دهد خدا او را هلاک می کند، و در دنیا به شدیدترین عقاب گرفتار می سازد، و این با آنچه در خارج می بینیم منافات دارد، زیرا چه بسیار کسانی که به دروغ ادعای نبوت کردند، و به چنین عقابی هم مبتلا نشدند.

نادرستی این ایراد بدین جهت است که تهدید در آیه مورد بحث متوجه شخص رسول صادق است ، چنین رسولی که در ادعای رسالتش صادق است ، اگر چیزی به دروغ به خدا نسبت دهد خدا با او چنین معامله ای می کند، نه تهدید به مطلق مدعیان نبوت ، و مفتریان بر خدا در ادعای نبوت و در خبر دادن از ناحیه خدای تعالی .

وَ إِنَّهُ لَتَذِکْرَةٌ لِّلْمُتَّقِینَ

در این جمله کرامت تقوای آنان ، و کرامت معارف الهی و معاد و حقائق آن را خاطر نشان ساخته ، درجاتی را که متقین نزد خدا و در آخرت در بهشت دارند یادآوری می کند، و قرآنی که سخنش این است تقول و افترا نیست ، بنابر این آیه شریفه در مقام بیان حجتی است بر اینکه قرآن منزله از تقول و افترا است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۹ صفحه ۶۷۷

وَ اِنَّا لَنَعْلَمُ اَنَّ مِنْکُمْ مُکَذِّبِینَ وَ اِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَی الْکَافِرِینَ

یعنی ما می دانیم که بعضی از شما تکذیب گزند، و همین تکذیبشان حسرتی خواهد بود برای آنان ، که این حسرت را در روزی که محشور می شوند احساس خواهند کرد.

وَ اِنَّهُ لَحَقُّ الْیَقِینِ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِیمِ

## المعارج

سوره معارج ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳

آیات ۱ - ۱۸، سوره معارج

سوره معارج مکی است و چهل و چهار آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ (۱) لِّلْکَافِرِینَ لَیْسَ لَهُ دَافِعٌ (۲) مِّنَ اللّٰهِ ذِی الْمَعَارِجِ (۳) تَعْرُجُ الْمَلَائِکَةُ وَ الرُّوحُ اِلَیْهِ فِی یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِینَ اَلْفَ سَنَةٍ (۴) فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِیلاً (۵) اِنَّهُمْ یَرَوْنَهُ بَعِیدًا (۶) وَ نَرَاهُ قَرِیبًا (۷) یَوْمَ تَکُونُ السَّمَاءُ کَالْمُهْلِ (۸) وَ تَکُونُ الْجِبَالُ کَالْعِهْنِ (۹) وَ لَا یَسْئَلُ حَمِیْمٌ حَمِیْمًا (۱۰) یُبْصِرُوْنَهُمْ یَوْمَذِی الْقُرْآنِ الَّذِی یُوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ یَفْتَدِی مِنْ عَذَابٍ یَوْمَئِذٍ بِبَنِیْنِهِ (۱۱) وَ صَحِیْبَتِهِ وَ اَخِیْهِ (۱۲) وَ فَصِیْلَتِهِ الَّتِی تَتَّبِعُهُ (۱۳) وَ مَنْ فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ یُنْجِیْهِ (۱۴) کَلَّا اِنَّهَا لَظَى (۱۵) نَزَّاعَةً لِّلشَّوْیِ (۱۶) تَدْعُوْا مَنْ اَدْبَرَ وَ تَوَلٰی (۱۷) وَ جَمَعَ فَاوْعٰی (۱۸)

## ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. سائلی از کفار درخواست عذابی کرد که لا محاله واقع می شد (۱). و کافران دافعی برای آن نداشتند (۲). عذابی از ناحیه خدایی که در درگاهش برای فرشتگان درجاتی دارد (۳). ملائکه و روح در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است (یعنی در روز قیامت) به سوی او عروج می کنند (۴). پس تو که مورد چنین درخواستی از آنان قرار گرفته ای به خوبی صبر کن (۵). کفار آن روز را دور می پندارند (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴

ولی ما نزدیکش می بینیم (۷). روزی است که آسمان چون مس ذوب شده می شود (۸). و کوهها چون پشم حلجی شده می گردند (۹). و هیچ حامی و دوستی سراغ دوستش را نمی گیرد (۱۰). با اینکه دوستان را به دوستان نشان می دهند، مجرم آرزو می کند ای کاش می شد فرزندان را در برابر عذاب آن روز فدا کرد (۱۱). و دوستان و برادر را (۱۲). و خویشاوندانی که او را از خود می دانستند (۱۳). و بلکه همه مردم روی زمین را تا خودش از عذاب نجات پیدا کند (۱۴). اما هیئات چه آرزوی خامی که آتش دوزخ شعله ور است (۱۵). و در هم شکننده اعضای بدن است (۱۶). او هر روگردان از حق و مستکبری را به سوی خود می خواند (۱۷). و همه آنهایی را که اموال را جمع و ذخیره کردند در خود جای می دهد (۱۸).

## بیان آیات

مضامین سوره مبارکه معارج و مکی و مدنی بودن آن

آنچه سیاق این سوره دست می دهد این است که می خواهد روز قیامت را توصیف کند به آن عذابهایی که در آن برای کفار آماده شده، از همان آغاز، سخن از عذاب دارد. و سؤال سائلی را حکایت می کند که از عذاب الهی کفار پرسیده، و اشاره می کند به اینکه این عذاب آمدنی است، و هیچ مانعی نمی تواند از آمدنش جلوگیری شود، و نیز عذابی است نزدیک، نه دور که کفار می پندارند، آنگاه به صفات آن روز و عذابی که برای آنان تهیه شده پرداخته، مؤمنین را که به انجام وظائف اعتقادی و عملی خود می پردازند استثنا می کند.

و این سیاق شبیه به سیاق سوره های مکی است، چیزی که هست از برخی از مفسرین حکایت شده که گفته اند: آیه ((و الذین فی اموالهم حق معلوم)) در مدینه نازل شده، و اعتبار عقلی هم این نظریه را تائید می کند، برای اینکه ظاهر عبارت ((حق معلوم)) زکات است که در مدینه و بعد از هجرت تشریح شد،)) و اگر ما این آیه را مدنی بدانیم، ناگزیر می شویم که آیات بعدی آن را هم که تحت استثنا قرار دارند و چهارده آیه اند، که از جمله ((الالمصلین)) شروع و به جمله ((فی جنات مکرمون)) ختم می شوند، مدنی بدانیم، برای اینکه همه سیاقی متحد دارند، و مستلزم یکدیگرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵

و مدنی بودن آیات بعد از استثنا اقتضا دارد مستثنی منه را هم که حداقل سه آیه است و از جمله ((ان الانسان خلق هلوعا)) شروع و به جمله ((منوعا)) ختم می شود، مدنی بدانیم، علاوه بر این آیه ((فما للذین کفروا قبلک مهطعین))، نیز به روشنی متفرع بر ما قبل خودش است، و از سوی دیگر آیه مذکور تا آخر سوره سیاقی واحد دارند، پس باید بگوییم اینها هم مدنی هستند.

این از جهت سیاق، و اما از جهت مضامین، همین آیات آخر سوره خیلی با وضع منافقین که اطراف پیامبر را گرفته بودند، و از چپ و راست احاطه اش کرده بودند، مناسب دارد، چون سخن از کسانی می راند که ((عن الیمین و عن الشمال عزیزین: از راست و چپ متفرق می شوند)) بودند و این مناسب حال کسانی است که بعضی از احکام خدا را رد می کردند، و مخصوصا آیه ((ایطمع کل امرء منهم...)) و آیه ((علی ان نبدل خیرا منهم...)) که بیانش خواهد آمد، و خواهیم گفت: به منافقین بیشتر می چسبد تا به کفار مکه. و این را هم می دانیم که پیدایش نفاق منافقین در مدینه بوده، نه در مکه. خواهی پرسید: پس چرا از منافقین به ((الذین کفروا)) تعبیر کرده؟ می گوییم: نظیر این تعبیر در سوره توبه و غیر آن آمده، (چون واقعیت منافقین کفر است).

از این هم که بگذریم مفسرین روایت کرده اند که این سوره درباره کسی نازل شد که گفته بود: ((اللهم ان کان هذا هو الحق من

عندك فامطر علينا حجاره من السماء اوائتنا بعذاب اليم)) که در آن سوره تفسیرش گذشت، و گفتیم سیاق آن و سیاق آیات بعد از آن سیاقی مدنی است نه مکی، و لیکن از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: مراد از ((حق معلوم)) در آیه شریفه حقی است که صاحب مال به عنوان صدقه از مال خودش جدا می کند، نه زکات واجب.

و بالاخره نمی توان اتفاق مفسرین را بر اینکه این سوره در مکه نازل شده ملا-ک قرار داد، علاوه بر این چنین اتفاقی هم در کار نیست، بلکه بین آنان اختلافی روشن است. و نیز نباید به گفته ابن عباس اعتنا کرد که گفته: این سوره بعد از سوره الحاقه نازل شده.

سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ

مراد از سؤال سائل بعذاب واقع

کلمه ((سؤال)) هم به معنای طلب و هم به معنای دعا است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶

و به همین جهت با حرف ((باء)) متعدی شده، نظیر آیه ((یدعون فیها بكل فاکهه امنین.)) و بعضی گفته اند: فعل ((سأل)) در خصوص این آیه متضمن معنای اهتمام و اعتنا بوده، و بدین جهت با حرف ((باء)) متعدی شده، و معنایش ((درخواست و اعتناء کرد به عذاب واقع)) می باشد. بعضی دیگر گفته اند: اصلا حرف ((باء)) در اینجا زیاده است، و تنها به منظور تاء کید آورده شده ولی برگشت همه این وجوه به یک معنا است، و آن عبارت است از درخواست عذاب از خدا از در کفر و طغیان.

بعضی دیگر گفته اند: حرف باء در اینجا به معنای ((عن: از)) است، همچنان که در جمله ((فاسأل به خبیرا))، به این معنا آمده. ولی این وجه درست نیست، چون در آیه سوره فرقان هم به معنای ((عن)) نیست، علاوه بر این سیاق آیات بعدی و مخصوصا آیه ((فاصبر صبرا جمیلا)) با سؤال به معنای استفسار و خبرگیری نمی سازد.

پس آیه شریفه درخواست عذاب را از بعضی از کفار حکایت می کند، نه خبرگیری از آن را، و عذاب درخواست شده را به اوصافی وصف کرده که به نوعی تهکم و تحقیر بر اجابت دعا دلالت دارد، و آن وصف ((واقع)) و وصف ((لیس له دافع)) است، و معنایش این است که سائلی از کفار عذابی را از خدا درخواست کرد که مخصوص کافران است، و به زودی به آنان می رسد، و قطعا بر آنان واقع می شود، و دافعی برایش ندارند، خلاصه چه درخواست بکنند و چه نکنند واقع شدنی است، پس همین کلمه ((واقع)) در آیه جوابی است تحقیرآمیز، و اجابتی است نسبت به درخواست سائل.

لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ

جار و مجرور ((للكافرين)) و همچنین جمله ((لیس له دافع)) متعلق است به عذاب واقع، و صفت آن است و ما قبلا به معنای آیه اشاره کردیم و گفتیم که جمله مذکور، هم اجابت درخواست آن سائل است و هم تحقیر او است.

مَنْ اللَّهُ ذِي الْمَعَارِجِ

جار و مجرور ((من الله)) متعلق است به کلمه ((دافع))، می فرماید:

سائل هیچ برگرداننده و دافعی از جانب خدا ندارد، چون این معنا مسلم است که اگر سائل نامبرده دافعی برای آن عذاب داشته باشد، از ناحیه غیر خدا نیست. البته احتمال هم دارد که متعلق به کلمه عذاب باشد، و فرموده باشد: ((عذابی از ناحیه خدای ذی

المعارج)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷

مقصود از توصیف خدای تعالی به ((ذی المعارج))

و کلمه ((معارج)) جمع ((معرج)) است که مفسرین آن را به آلت صعود یعنی نردبان معنا و به مقامات ملکوت که فرشتگان هنگام مراجعه به خدای سبحان به آن عروج می کنند تفسیر کرده اند. جمله بعد هم که می فرماید: ((تعرج الملئکه و الروح الیه فی یوم...)) معارج را به همین معنا تفسیر کرده، پس خدای سبحان معارجی از ملکوت و مقاماتی از پایین به بالا دارد که هر مقام بالاتر، از



مقام پایین تر خود شریف تر است، و ملائکه و روح هر یک بر حسب قربی که به خدا دارند در آن مقامات بالا می روند، و این مقامات حقایقی ملکوتی هستند، نه چون مقامات دنیا وهمی و اعتباری .

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از معارج، درجاتی است که اعتقادات حقه و اعمال صالحه به حسب اختلاف ارزشهایش بدان مقامات بالا می روند، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه))، و نیز فرموده: ((و لکن یناله التقوی منکم)).

بعضی دیگر گفته اند: مراد از معارج، مقامات قربی است که مؤمنین، با ایمان و عمل صالح خود به آن مقامات ارتقا می یابند، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((هم درجات عند الله و الله بصیر بما یعملون))، و نیز فرموده: لهم درجات عند ربهم و مغفروه و رزق کریم))، و نیز فرموده: ((رفیع الدرجات ذو العرش)).

و لیکن حق مطلب آن است که برگشت دو وجه اخیر به همان وجه اول است، و درجات یاد شده همانطور که گفتیم واقعتهای خارجی هستند، نه چون مقامات دنیایی که صرف وهم و اعتبار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

منظور از روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است، به طوری که از سیاق آیات بعدی بر می آید، روز قیامت است، و مراد از این مقدار - به طوری که گفته اند - این است که اگر آن روز با روزهای دنیا و زمان جاری در آن تطبیق شود، معادل پنجاه هزار سال دنیا می شود، (نه اینکه در آنجا هم از گردش خورشید و ماه سالهایی شمسی و قمری پدید می آید)

منظور از عروج ملائکه و روح در روز قیامت به سوی خدا

منظور از عروج ملائکه و روح به سوی خدا در آن روز، رجوع آنها است به سوی خدای تعالی در هنگامی که همه عالم به سوی او بر می گردند، چون روز قیامت روزی است که اسباب و وسائط از بین می رود و روابط بین آنها و بین مسیبتشان مرتفع می گردد و ملائکه، که وسائط موکل بر امور عالم و حوادث هستی اند هنگامی که سببیت بین اسباب و مسیبت قطع گردد و آن را خداوند زایل گرداند و همه به سوی او برگردند آنها نیز بر می گردند و به معارج خود عروج می کنند. و همه ملائکه پیرامون عرش پروردگارش را فرا می گیرند و صف می کشند، همچنان که فرمود: ((و تری الملائکه حافین منحول العرش))، و نیز فرموده: ((یوم یقوم الروح و الملائکه صفا)).

و از ظاهر کلام چنین بر می آید که مراد از ((روح)) آن روحی است که در آیه شریفه ((قل الروح من امر ربی)) آن را از امر خودش خوانده، و این روح غیر ملائکه است، همچنان که از ظاهر آیه ((ینزل الملائکه بالروح من امره))، این تفاوت به روشنی استفاده می شود، پس نباید به گفتار بعضی از مفسرین اعتنا کرد که گفته اند: مراد از روح، جبرئیل است. هر چند که در آیه ((نزل به الروح الامین علی قلبک))، و آیه ((قل نزله روح القدس من ربک))، به جبرئیل اطلاق شده، و لیکن در اولی مقید شده به قید ((امین))، و در دومی به قید ((قدس))، و مطلق غیر مقید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹

فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا

از آنجا که درخواست عذاب واقع از ناحیه سائل مورد نظر از روی استکبار و زور آزمایی بوده و تحمل شنیدن این قسم سخنان بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گران بود، در این جمله آن جناب را امر به صبر کرد، و صبر را به صفت جمیل توصیف فرمود، و صبر جمیل صبری است خالص که در آن شائبه ای از بی تابی و شکایت نباشد، و در آیه بعدی این دستور را تعلیل کرده به اینکه آن روزی که عذاب مورد سؤال در آن قرار دارد نزدیک است.

إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا

مراد از اینکه کفار عذاب قیامت را دور می بینند و خداوند نزدیک می بیند.

دو ضمیر در ((یرونه)) و در ((نریه)) به عذاب ، و یا به یوم القیامه و عذابی که در آن است بر می گردد، موید احتمال اول آیه بعدی است که می فرماید: ((یوم تکون السماء کالمهل)).

و مراد از ((رویت)) نزدیک بودن آن عذاب و یا آن روز و اعتقاد به آن است ، که به نوعی عنایت مجازی رویتش خوانده ، و اگر کفار عذاب قیامت را دور می بینند و به دوری آن معتقدند، این اعتقادشان ظنی است ، و امکان آن را بعید می پندارند، نه اینکه معتقد به معاد باشند ولی آن را دور پندارند، چون کسی که معتقد به معاد است هرگز درخواست عذاب آن را نمی کند، و اگر هم بکند صرف لقلقه زبان است ، و اما رویت خدای تعالی به معنای علم آن حضرت است به اینکه قیامت محقق است ، و آنچه آمدنی است نزدیک هم هست .

در این دو آیه امر خدا به صبر جمیل تعلیل شده ، چون تحمل اذیت و صبر در مقابل ناگواریها، وقتی ناگواریها را آسان می سازد که یقین داشته باشد به اینکه فرج نزدیک است ، و همواره به یاد آن باشد، در نتیجه کلام در این آیه در معنای این است که فرموده باشد: در برابر استکبار آنان که به آنان جرات داد درخواست عذاب کنند، صبری جمیل کن صبری که آمیخته با جزع و شکوه نباشد، برای اینکه ما می دانیم که عذاب نزدیک است ، بر خلاف آنان که آن را دور می پندارند، و ما می دانیم که آن عذاب تخلف پذیر نیست ، نه تنها واقع می شود بلکه نفس واقع است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰

يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ

کلمه ((مهل)) به معنای فلزات ذوب شده است ، مس ذوب شده و یا طلا و یا غیر آن . بعضی گفته اند: به معنای ته مانده روغن زیتون است . بعضی دیگر گفته اند: به معنای قیر نامرغوب است . و کلمه ((یوم)) - به طوری که از سیاق بر می آید - ظرفی است متعلق به کلمه ((واقع)).

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ

کلمه ((عهن)) به معنای مطلق پشم است ، و شاید مراد از آن پشم حلاجی شده باشد، همچنان که در آیه ای دیگر فرموده : ((وتكون الجبال كالعهن المنفوش)).

بعضی گفته اند: ((عهن)) به معنای پشم قرمز است . و بعضی دیگر گفته اند: پشم الوان است ، چون کوهها هم دارای رنگهای مختلفند، بعضی سفید و بعضی قرمز و بعضی به فرموده خدای تعالی در سوره فاطر ((غرایب سود)) (سیاه) است .

وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا

بیان سختی روز قیامت بر گنهکاران به نحوی که از فرزندان و کسان خود حالی نمیپرسند و حتی آرزو می کنند آنها را فدایی خود کنند.

کلمه ((حمیم)) به معنای خویشاوند نزدیکی است که انسان اهتمام به امر او داشته و برایش دلسوزی بکند، و این جمله اشاره است به سختی روز قیامت ، به طوری که هر انسانی در آن روز آنقدر مشغول به خویشتن است که به کلی نزدیکان خود را از یاد می برد، به طوری که هیچ حمیمی از حال حمیم خود نمی پرسد.

يُبْصِرُونَهُمْ

ضمیر جمع در ((بیسرون)) و ضمیر جمع ((هم)) هر دو به حمیم ها بر می گردد، خواهی گفت جمع حمیم که اءحاء باشد قبلا در کلام نیامده بود تا ضمیر جمه به آن برگردد؟ می گوئیم : آری ، لیکن سیاق آن را می فهمانند، و مصدر ((تبصیر)) که فعل ((بیسر)) از آن مشتق است ، به معنای نشان دادن و روشن گری است ، و معنای جمله مورد بحث این است که خویشاوند هر کسی را به او نشان می دهند، ولی او به خاطر گرفتاریهای خودش احوالی از آنان نمی پرسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱

و جمله مورد بحث جمله ای است مستانفه و در معنای جواب است از سؤال مقدر گویی وقتی گفته شد: ((هیچ حمیمی از حال

حمیم خود نمی پرسد))، شخصی پرسیده: مگر انسان آن روز خویشاوند خود را می بیند؟ جواب می دهد: ((بیسرونهم))، ممکن هم هست این جمله صفت حمیما باشد، آن وقت معنا چنین می شود: ((هیچ حمیمی از حال حمیمی که نشانش می دهند نمی پرسد)).

و یکی از تفسیرهای بسیار ناچسب کلام بعضی از مفسرین است که گفته اند: معنای جمله ((بیسرونهم)) این است که ملائکه کفار را نشان می دهند. و نیز کلام بعضی دیگر که گفته اند: مؤمنین دشمنان کافر خود را نشان می دهند که چگونه در عذاب شکنجه می شوند و آن وقت به ایشان زخم زبان می زنند و همچنین کلام بعضی دیگر که گفته اند پیروان ضلالت پیشوایان ضلالت را نشان می دهند که اینها روسای ما بودند. همه این وجوه باطل است، چون دلیلی بر آنها نیست.

يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمئذٍ بَيْنِيهِ وَصَحِيَّتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤَيِّبُهِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ

در مجمع البیان گفته: مصدر ((مودت)) که فعل ((یود)) از آن مشتق است، هم به معنای آرزو می آید و هم به معنای محبت، هم گفته می شود ((وددت الشیء: من آرزومند فلان چیزم)) و هم گفته می شود: ((وددت الشیء: من فلان چیز را دوست می دارم))، و گاهی در یک مورد هر دو معنا را می دهد. و ممکن است استعمالش در معنای آرزو از باب تضمین باشد، یعنی به طور ضمنی بر آن دلالت کند.

و در معنای ((یفتدی)) گفته: ((افتداء)) که مصدر آن است به معنای این است که مثلاً اگر ضرری متوجه جان خودت و یا شخصی دیگر شده چیزی را فدای او کنی، و آن ضرر را با آن بدل و عوض برگردانی. و در معنای کلمه ((فصیله)) گفته است وقتی از یک قبیله که همه در جد بزرگ مشترکند، یک تیره جدا شود، و جدی اختصاصی و جداگانه برای خود قائل شود، آن تیره را فصیله از آن قبیله می گویند و بعضی دیگر گفته اند: ((فصیله)) به معنای عشیره نزدیکی است که از یک قبیله جدا شده باشد، نظیر پدران نزدیک و عموهای نزدیک.

و سیاق این آیات سیاق اعراض و ترقی نسبت به جمله ((و لا یسئل حمیم حمیما)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲ در نتیجه چنین معنا می دهد که مجرم به خاطر جرمش آنقدر عذابش شدید می شود که آرزو می کند ای کاش می توانست نزدیکترین اقارب، و گرامی ترین عزیزان خود مثلاً فرزندان و برادران و فصیله خود را قربان خود می کرد، و بلکه تمامی انسانهای روی زمین را - اگر اختیارشان به دست او بود - می داد و عذاب را از خود دور می کرد، و معلوم است کسی که از شدت عذاب حاضر است عزیزان خود را فدای خود کند، دیگر کی احوال آنان را می پرسد.

و معنای آیه این است که ((یود المجرم)) گنهکار آرزو می کند - حال چه مسلمان گنهکار و چه کافر - که ای کاش می توانست قربانی خود می کرد، و در مقابل برداشتن عذاب از خودش - این جمله قائم مقام مفعول ((یود)) است - ((بنیه)) فرزندان خود را که محبوب ترین مردم نزد او است، و ((صاحبه)) و رفیق خود را که همواره با او انس می ورزید و دوستش می داشت، و چه بسا بر پدر و مادر خود مقدمش می داشت و ((اخیه)) و برادر خود را که پشنت و پنااهش بود، ((وفصیله)) که عشیره نزدیک او بودند، ((الذی توویه))، و او را از خود و متصل به خود می دانستند، ((و من فی الارض جمیعاً))، و همه انسانهای روی زمین را فدای خود می کرد، ((ثم ینجیه)) در نتیجه این عوض دادن او را از عذاب نجات می داد.

كَلَّا إِنَّهَا لَلَّذِي تَدْعُوا مَنْ أَذْبَرَ وَتَوَلَّى وَجَمَعَ فَأَوْعَى

ویژگی آتش جهنم و بیان کسانی را که بسوی خود می طلبد

کلمه ((کلا)) به معنای ردع و زیر بار نرفتن است و ضمیر ((آنها)) به جهنم و یا به آتش بر می گردد، و اگر آتش را ((لذی)) خوانده، برای این است که اندرون را کباب می کند و شعله ور می سازد، و کلمه ((نزاعه)) اسم مبالغه از نزع - کندن - است، و کلمه ((شوی)) به معنای اطراف بدن از قبیل دست و پا و امثال آن است، وقتی گفته می شود: ((رمه فاشواه)) معنایش این است

که او را پرت کرد و دست و پایش را خرد ساخت. این گفتار راغب بود. و کلمه ((ابعاء)) که مصدر ((اوعی)) است وقتی در مورد مال استعمال می شود، به معنای نگهداری آن در وعاء - ظرف - است.

پس اینکه فرمود: ((کلا، خواست آرزوی نجات از عذاب به وسیله دادن فداء را رد کند، و در بیان علت این رد فرموده: ((انها لظی)) و حاصل این تعلیل این است که جهنم آتشی است شعله ور، که اعضاء و جوارح واردین خود را می سوزاند، کار آن این است که مجرمین را می طلبد تا عذابشان کند، پس با فدیة دادن از مجرمین بر نمی گردد، حال آن فدیة هر چه می خواهد باشد. بنابراین، معنای جمله ((انها لظی)) این است که: دوزخ آتشی است که صفتش اشتعال است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳

و ممکن نیست صفت خود را از دست داده خمود و خاموش گردد، و معنای ((نزاعه للشوی)) این است که صفت دیگر آن سوزاندن اندام های دوزخیان است، و هرگز اثرش در مورد هیچ کسی که در آن معذب است باطل نمی شود. ((تدعوا من ادبر و تولی و جمع فاوعی)) - یعنی آتش دوزخ کسانی را می طلبد که به دعوت الهی که آنان را به ایمان به خدا و عبادت او دعوت می کرد پشت کردند، و به جای آن اموال را جمع نموده، در گنجینه ها نگهداری می نمودند، و در راه خدا به سائل و محروم نمی دادند، و این معنا آن معنایی است که با سیاق استثنای بعدی که می فرماید ((الا المصلین... و الذین فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم)) تناسب دارد.

بحث روایی

روایتی درباره نزول آیات ((ساءل سائل بعذاب واقع....)) درباره مردی که از نصابمیر المومنین (علیه السلام) به خلافت به خشم آمده تقاضای عذاب کرد

در مجمع البیان می گوید: سید ابو احمد برای ما حدیث کرد که حاکم ابو القاسم حسکانی برایم حدیثی با ذکر سند از جعفر بن محمد الصادق از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) نقل کرد که فرمودند: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) را به خلافت نصب کرد و فرمود: ((من کنت مولاه فعلی مولاه: هر که من مولای او هستم علی مولای او است))، خبر به شهرهای عرب رسید از آن جمله خبر به گوش نعمان بن حارث فهری رسید، از دیار خود حرکت نموده به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مشرف شد و عرضه داشت: به ما دستور دادی که به ((لا اله الا الله)) اعتراف کنیم، و نیز به اینکه تو رسول خدایی شهادت دهیم، و دستور دادی جهاد کنیم، حج بجای آوریم، روزه بگیریم، نماز بخوانیم، و ما هم قبول کردیم، آیا به این مقدار راضی نشدی تا اینکه این پسر را به خلافت نصب نموده گفتی: ((من کنت مولاه فعلی مولاه)) حال بگو بدانم این از ناحیه خودت بود و یا از ناحیه خدای تعالی؟ فرمود: به آن خدایی سوگند که به جز او معبودی نیست، این دستور از ناحیه خدا بود.

نعمان بن حارث برگشت، در حالی که می گفت: ((بار الها اگر این سخن حق است و از ناحیه تو است پس سنگی از آسمان بر سر ما بیار)) همینکه سخنش تمام شد خدای تعالی با سنگی آسمانی بر سرش کوبید و او را در جا کشت، و این آیه را نازل فرمود: ((سال سائل بعذاب واقع)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴

مولف: این معنا به چند طریق از طرق شیعه نیز نقل شده، و بعضی از علما آن را رد کرده اند که حدیثی جعلی است، چون سوره ((معارج)) در مکه نازل شده. ولی خواننده عزیز توجه نمود که گفتیم در مکی بودن این سوره اشکال است.

و در الدر المنثور است که فاریابی، عبد بن حمید، نسائی، ابن ابی حاتم، حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر جمله ((سال سائل)) گفته است: سائل نصر بن حارث بود که گفت: ((بار الها اگر خلافت علی حق و از ناحیه تو است سنگی از آسمان بر سر ما بیار)). و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از سدی

روایت کرده که در تفسیر ((سال سائل)) گفته: این آیه در مکه درباره نضر بن حارث نازل شده، که گفته بود: ((بارالها)) اگر این همان حقی است که از ناحیه تو نازل شده (...))، و عذاب وی در روز جنگ بدر واقع شد.

مؤلف: این معنا از غیر سدی نیز روایت شده. و در بعضی از روایتشان آمده که: گوینده ((بارالها اگر این حق و از ناحیه تو است (...)) حارث بن علقمه بوده که مردی از عبد الدار بود. و در بعضی دیگر آمده که سائل عذاب ابو جهل بن هشام بوده که در روز جنگ بدر درخواست آن را کرد. و لازمه این حدیث آن است که سوره معارج در مدینه نازل شده باشد، و این با آنچه که در این احادیث آمده که در مکه نازل شده مغایرت دارد و به هر حال سوره بعد از سخن آن گوینده که گفت: ((بارالها اگر این همانا حق و از ناحیه تو است (...)) نازل شده، و ما در سابق در باره سیاق آیه سخن گفتیم.

چند روایت دیگر در ذیل آیات مربوط به طول روز قیامت واحوال آن روز

و در امالی شیخ به سندی که به امام صادق (علیه السلام) رسانده از آن جناب نقل کرده که فرمود: آگاه باشید و به حساب کشی از نفس خود پردازید، قبل از اینکه خدای تعالی از شما حساب بکشد برای اینکه در قیامت پنجاه موقف است، هر موقفی مثل هزار سال از سالهای دنیا است، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵

مؤلف: این معنا در روضه کافی هم از حفص بن غیاث از آن جناب نقل شده.

و در مجمع البیان است که ابو سعید خدری روایت کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: بلندی روز قیامت چقدر است؟ فرمود به آن خدایی که جان محمد به دست اوست برای مرد آنقدر سبک است که به قدر یک نماز واجبی که در دنیا بخواند بیشتر طول نمی کشد.

مؤلف: این روایت را الدر المنثور هم از عده ای از کتب حدیث از ابو سعید از آن جناب نقل کرده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یوم تکون السماء کالمهل)) می گوید: مهل به معنای قلع و مس آب شده است، آن روز آسمان نیز اینطور ذوب می شود.

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در معانی جمله ((یبصرونهم)) می فرمود: یعنی با اینکه دوستان ایشان را معرفی می کنند (که این فلان رفیق تو است) با این حال احوال یکدیگر را نمی پرسند.

و در همان کتاب در تفسیر جمله ((نزاعه للشوی)) فرمود: چشم او را می کند و رویش را سیاه می کند

و باز همان کتاب در تفسیر ((تدعوا من ادبر و تولى)) فرمود: یعنی تو او را به سوی ایمان می کشانی و او می گریزد. المعارج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶

آیات ۱۹ - ۳۵، سوره معارج

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (۱۹) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (۲۰) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (۲۱) إِلَّا الْمُصَلِّينَ (۲۲) الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ (۲۳) وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (۲۴) لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (۲۵) وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيُّوتَ الَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (۲۷) إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ (۲۸) وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ (۲۹) إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۳۰) فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (۳۱) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ (۳۲) وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ (۳۳) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (۳۴) أُولَٰئِكَ فِي جَنَّةٍ مُّكْرَمُونَ (۳۵) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷

ترجمه آیات

آری انسان به منظور رسیدنش به کمال حریص خلق شده (۱۹). و نیز اینطور خلق شده که در برابر شر به جزع در می آید (۲۰). و از رساندن خیر به دیگران دریغ می نماید (۲۱). مگر نمازگزاران (۲۲) که بر این کار خود مداومت دارند (۲۳). (و حرص خود را در راه

بندگی خدا به کار می‌برند) و کسانی که در اموالشان حقی معلوم است (۲۴). برای سائل و محروم (۲۵). و کسانی روز جزا را همواره تصدیق می‌کنند (۲۶). و کسانی که از عذاب پروردگارشان نگران هستند (۲۷). چون هیچ کس از عذاب پروردگارش ایمن نیست (۲۸). و کسانی که شهوت خود را حفظ می‌کنند (۲۹). مگر در مورد همسران و کنیزان خود که به خاطر به کار بردن نیروی شهوت در آن موارد ملامت نمی‌شوند (۳۰). پس اگر کسی برای اطفای شهوت به دنبال غیر آنچه یاد شد باشد چنین کسانی تجاوزگرند (۳۱). و کسانی که امانتها و پیمان خود را محترم می‌شمارند (۳۲). و کسانی که پای شهادتهای خود می‌ایستند (۳۳). و کسانی که بر نماز خود محافظت دارند (۳۴). چنین کسانی که در باغهای بهشت مورد احترامند (۳۵).

#### بیان آیات

این آیات به اولین سبب و انگیزه ای که انسان را به رذیله اعراض از یاد خدا و به جمع اموال و گنجینه کردن آن و در آخر دچار آتش خالد شدن و می‌دارد اشاره می‌کند، آتشی که فرمود: ((لظی نزاعه للشوی . و آن سبب عبارت است از حالتی در انسان به نام هلع - شدت حرص که حکمت الهی اقتضا کرد آدمی را به این صفت بیافریند، تا به وسیله این صفت به آنچه مایه خیر و سعادتش می‌باشد هدایت شود، چیزی که هست این خود انسان است که این مایه سعادت خود را مایه بدبختی خود می‌سازد، و به جای اینکه در راه سعادت خود صرف کند، در راه بدبختی خود صرف می‌کند، و همین مایه سعادت خویش را مایه هلاکت دائمی خود می‌کند، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می‌کنند، که در جنات از عزت و احترام برخوردارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸

توضیح راجع به صفت ((حرص)) و ((هلع)) و ((تقسیم)) آن به حرص خدادادی که مفید و مطلوب است و حرص بشری که انحرافی و مذموم می‌باشد.

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا

کلمه ((هلوع)) صفتی است که از مصدر ((هلع)) - به فتحه هاء و لام - که به معنای شدت حرص است اشتقاق یافته . و نیز گفته اند که این کلمه را دو آیه بعد تفسیر کرده ، پس هلوع کسی است که هنگام برخورد با ناملایمات بسیار جزع می‌کند، و چون به خیری می‌رسد از انفاق به دیگران خودداری می‌کند. و به نظر ما این وجه بسیار وجه خوبی است و سیاق آیه هم با آن مناسب است ، چون از سیاق دو جمله ((اذا مسه الشر جزوعا)) و ((اذا مسه الخیر منوعا)) پیدا است که می‌خواهد هلوع را معنا کند.

از نظر اعتبار عقلی هم هلوع چنین کسی است ، چون آن حرصی که جلی انسان است حرص بر هر چیزی نیست ، که چه خیر باشد و چه شر، چه نافع باشد و چه ضار نسبت به آن حرص بورزد، بلکه تنها حریص بر خیر و نافع است ، آن هم نه هر خیر و نفعی ، بلکه خیر و نفعی که برای خودش و در رابطه با او خیر باشد، و لازمه این حرص این است که در هنگام برخورد با شر مضطرب و متزلزل گردد، چون شر خلاف خیر است ، و اضطراب هم خلاف حرص . و نیز لازمه این حرص آن است که وقتی به خیری رسید خود را بر دیگران مقدم داشته ، از دادن آن به دیگران امتناع بورزد، مگر در جایی که اگر کاسه ای می‌دهد قدح بگیرد؛ پس جزع در هنگام برخورد با شر و منع از خیر در هنگام رسیدن به آن از لوازم هلع و شدت حرص است .

و این هلع که انسان مجبول بر آن است - و خود از فروغ حب ذات است - به خودی خود از رذائل اخلاقی نیست ، و چطور می‌تواند صفت مذموم باشد با اینکه تنها وسیله ای است که انسان را دعوت می‌کند به اینکه خود را به سعادت و کمال وجودش برساند، پس حرص به خودی خود بد نیست ، وقتی بد می‌شود که انسان آن را بد کند و درست تدبیر نکند، در هر جا که پیش آمد مصرف کند، چه سزاوار باشد و چه نباشد، چه حق باشد و چه غیر حق ، و این انحراف در سایر صفات انسانی نیز هست ، هر صفت نفسانی اگر در حد اعتدال نگاه داشته شود فضیلت است ، و اگر به طرف افراط و یا تفریط منحرف گردد، رذیله و مذموم می‌شود.



شود.

پس انسان در بدو پیدایشش در حالی که طفل است هر آنچه که برایش خیر و یا شر است می بیند، و با آن غرائز عاطفی که مجهز به آن شده خیر و شر خود را تشخیص می دهد، و می فهمد که چه چیزی را دوست می دارد و قوای درونیش اشتهای آن را دارد، اما بدون اینکه برای آن چیز حد و اندازه ای قائل باشد. و وقتی به درد و یا مکروهی بر می خورد دچار جزع می شود، و چون کسی می خواهد مزاحمش شود، به هر طریقی که بتواند و لو به گریه و فریاد از تجاوز او جلو گیری می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹

کودک همچنان بر این حال هست تا به حد رشد و عقل برسد و حق و باطل و خیر و شر را تشخیص داده و به آنچه درک می کند اعتراف نماید، در این هنگام است که بسیاری از حق و باطلها و خیر و شرها در نظرش بر عکس می شود، یعنی بسیاری از اموری که به نظرش حق بود، باطل و باطلها حق می شود.

حال اگر در همان اوان بخواهد نسبت به حق و باطلهای دوران کودکی که مصادر همه آنها هوای نفس و اشتهای دلش بود، پافشاری کند و زیر بار احکام عقلش در تعیین حق و باطلها نرود، خدای تعالی بر دلش مهر می زند، در نتیجه به هیچ حقی بر نمی خورد مگر آنکه آن را باطل می انگارد، و به هیچ صاحب حقی بر نمی خورد مگر آنکه به حقش ستم می کند، و اما اگر عنایت الهی او را دریابد، همه غرائز او و از آن جمله حرصش به جای حرص بر هوای نفس، حرص بر حق طلبی می شود، چنین کسی دیگر در برابر هیچ حقی استکبار نمی ورزد و هیچ صاحب حقی را از حقش منع نمی کند.

پس هر انسانی در همان آغاز تولدش، و در عهد کودکی و قبل از رشد و بلوغش مجهز به حرص شدید هست، و این حرص شدید بر خیر صفتی است کمالی که اگر نبود به دنبال کمال و جلب خیر و دفع شر از خود بر نمی آمد، همچنان که قرآن کریم فرموده: ((وانه لحب الخیر لشدید)).

و چون به حد بلوغ و رشد رسید به دستگاہی دیگر مجهز می شود، و آن عبارت است از عقل که با آن حقائق امور را آنطور که هست درک می کند، اعتقاد حق و عمل خیر را تشخیص می دهد، آن وقت است که حرص شدید در ایام کودکی که او را در هنگام برخورد با شر به جزع در می آورد، و در هنگام رسیدن به خیر از بذل خیر جلو گیری می شد، مبدل به حرصی دیگر می شود، و آن حرص شدید به خیر واقعی و فرع شدید از شر اخروی است، و با در نظر گرفتن اینکه خیر واقعی عبارت است از مسابقه به سوی مغفرت پروردگار، و شر واقعی عبارت است از نافرمانی خدای تعالی، در نتیجه چنین کسی از کار خیر سیر نمی شود، و پیرامون گناه نمی گردد، و اما نسبت به شر و خیر دنیوی حرصی نمی ورزد، و از حدودی که خدای تعالی برایش معین کرده تجاوز نمی کند، در هنگام برخورد با گناه حرص خود را با فضیلت صبر کنترل می کند، و نیز در برابر اطاعت پروردگار حرص خود به جمع مال و اشتغال به دنیا را با فضیلت صبر کنترل می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰

و همچنین هنگام برخورد با مصیبت، جزع خود را با فضیلت صبر ضبط می کند، و همین حرص به منافع واقعی برای چنین انسانی صفت کمال می شود.

و اما اگر انسان از آنچه عقلش درک می کند و فطرتش به آن اعتراف می نماید روی بگرداند، و همچنان (مانند دوران طفولیتش) پای بند هوای نفس خود باشد، و همواره آن را پیروی نموده مشتاق باطل و متجاوز از حق باشد، و حرصش بر خیر دنیوی کنترل نداشته باشد، خدای تعالی نعمتش را مبدل به نعمت نموده، آن صفت غریزش را که بر آن غریزه خلقش کرده بود، و آن را وسیله سعادت دنیا و آخرتش قرار داده بود، از او می گیرد و مبدل می کند به وسیله شقاوت و هلاکتش تا او را به اعراض از حق و جمع مال دنیا و گنجینه کردن آن وادارد، و این معنا همان است که در آیات متعرض آن شده است.

از آنچه گذشت روشن شد که اگر صفت حرص را در آیات مورد بحث (که از خلقت بشر سخن می گوید، و با در نظر گرفتن

اینکه می‌خواهد حرص را مذمت کند، به همه انسانها نسبت داده، با ((احسن)) بودن خلقت هر چیز که آیه ((الذی احسن کل شیء خلقه)) از آن خبر می‌دهد منافات ندارد، چون حرصی که منسوب به خداست حرص بر خیر واقعی است، و حرصی که صرف جمع مال و غفلت از خدا می‌شود منسوب به خود انسانها است، این خود انسان است که حرص خدادادی را مثل سایر نعمتها به سوء اختیار و کج سلیقه گی خود به نعمت مبدل می‌سازد.

زمخشری به منظور فرار از اشکال بالا گفته: در این کلام استعاره ای بکار رفته، و معنایش این است که انسان از آنجایی که همیشه در مقام عمل، جزع و منع را مقدم بر صبر می‌دارد، و خلاصه جزع و منع در او حکومت دارند، مثل این شده که جزع و منع فطری و جبلی او است، و گویا این دو صفت را از شکم مادر با خود آورده، و اختیاری خود او نیست. و خلاصه آیه شریفه می‌خواهد این دو صفت را تشبیه کند به صفاتی که جبلی آدمی است، نه اینکه بخواهد آن دو را فطری و جبلی بداند، چون اگر می‌خواست چنین چیزی را افاده کند دیگر این دو صفت را مذمت نمی‌کرد، چون خدا عمل خودش را مذمت نمی‌کند، دلیل اینکه اساس کلام تشبیه است، این است که مؤمنین را که با نفس خود جهاد می‌کنند و آن را از جزع و منع نجات می‌دهند، استثناء کرده.

لیکن این توجیه درست نیست، چون گفتیم صفت حرص که جزع و منع لازمه آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱ به عنوان نعمت و فضیلت خلق شده بود، و این خود انسان است که آن را از فضیلت بودن خارج می‌کند و به صورت رذیله اش در می‌آورد، از نعمت بودن خارجش ساخته به صورت نعمت در می‌آورد، و مذمتی هم که شده از حرص منحرف شده است نه حرص خدادادی، و یا به عبارت دیگر از حرص بشری شده است، نه حرصی که خدا در بشر قرار داده.

و استثنای مؤمنین هم نه از این جهت است که این صفت در آنان وجود ندارد، بلکه استثنای آنان از این جهت است که مؤمنین حرص خود را به همان صورت کمال و فضیلت اصلی باقی‌گذاشتند، و به صورت رذیله و نعمت مبدل نکردند. مفسری دیگر برای توجیه این استثناء گفته است: استثنای منقطع و بدون مستثنی منه است. و خواننده گرامی خودش از نادرستی این توجیه آگاه است.

اوصاف نماز گزارانی که از ((هلوع)) بودن استثناء شده اند

إِلَّا الْمُصَلِّينَ

این استثناء از انسان هلوع است، و اگر از میان همه امتیازات مؤمنینی که در آیات بعد ذکر می‌شود نماز را اختصاص به ذکر داد، برای این بود که شرافت نماز را رسانیده، و بفهماند نماز بهترین اعمال است.

علاوه بر این، نماز اثر روشنی در دفع رذیله هلع مذموم دارد، چون در آیه ((ان الصلوه تنهى عن الفحشاء و المنکر)) نماز را بازدارنده از هر فحشاء و منکر دانسته.

الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ

اینکه کلمه ((صلاه)) را به ضمیر ((هم)) اضافه کرده دلالت دارد بر اینکه بر خواندن نمازشان مداومت داشته‌اند، نه اینکه دائما در نماز بوده‌اند، و ستودن آنان به مداومت در نماز اشاره است به اینکه اثر هر عملی با مداومت در آن کامل می‌شود.

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ

بعضی از مفسرین حق معلوم را به زکات واجب تفسیر کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲

و در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده که حق معلوم زکات نیست، بلکه مقدار معلومی است که به فقرا انفاق می‌کنند، و ((سائل)) به معنای فقیری است که از گدایی و سؤال عفت دارد، و سیاق آیه خالی از تاء‌یید این حدیث نیست، برای اینکه زکات مواردی معین دارد، و منحصر در سائل و محروم نیست، که در قرآن مواردش چنین بیان شده: ((انما الصدقات للفقراء و المساکین

و العاملين عليها و المولفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل اللّٰه و ابن السبیل فریضه من اللّٰه)) و ظاهر آیه مورد بحث انحصار موارد حق معلوم در دو مورد سائل و محروم است .

وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ

آنچه از سیاق شمردن اعمال صالحه بر می آید این است که مراد از ((تصدیق یوم الدین)) این است که مصلین علاوه بر تصدیق قلبی روز جزا عملاً هم آن را تصدیق می کنند، به این معنا که سیره زندگیشان سیره کسی است که معتقد است هر عملی که انجام دهد به زودی در مورد آن بازخواست ، و بر طبق آن جزا داده می شود، حال چه اینکه عملی خیر باشد و چه شر، اگر خیر باشد جزای خیرش می دهند، و اگر شر باشد جزای شرش می دهند.

و تعبیر به جمله ((یصدقون)) دلالت دارد بر اینکه تصدیقشان استمرار هم دارد، پس دائماً مراقبند در هر عملی که می خواهند انجام دهند خدا را فراموش نکنند، اگر او آن عمل را خواسته انجامش دهند، و اگر نخواستہ ترکش کنند.

توضیحی راجع به توصیف مؤمنین به اینکه از عذاب پروردگارشان بیمنانند.

وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ

و کسانی که از عذاب پروردگارشان ترسانند، که آنچه درباره تصدیق به یوم الدین گفتیم ، در اینجا نیز می آید، پس هم ترس درونی دارند، و هم عملشان عملی است که از این ترس خیر می دهد.

و لازمه اشفاقشان از عذاب پروردگار، علاوه بر مداومتشان به اعمال صالحه و مجاهدتشان در راه خدا، این است که به اعمال صالحه خود اعتماد ندارند، و از عذاب خدا ایمن نیستند، چون ایمنی از عذاب با خوف و اشفاق نمی سازد.

و سبب و علت اشفاق از عذاب این است که عذاب در مقابل مخالفت است ، پس بجز اطاعت درونی چیزی نیست که آدمی را از عذاب نجات دهد. از سوی دیگر اطمینانی هم به نفس و درون آدمی نیست ، چون ما زورمان به هوای نفسمان نمی رسد، ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳

مگر به آن مقدار توانایی که خدای سبحان به ما داده ، خدایی که مالک هر چیز است ، و مملوک چیزی نیست همچنان که خودش فرمود: ((قل فمن يملك من الله شيئاً)).

علاوه بر این خدای سبحان هر چند اهل اطاعت را وعده نجات داده ، و هر چند خودش فرموده : خدا خلف وعده نمی کند، لیکن این هم هست که وعده ، اطلاق قدرت او را مقید نمی کند، پس او در عین اینکه خلف وعده نمی کند به هر چه بخواهد قادر است ، و مشیتش نافذ، در نتیجه در هیچ حالی نمی توان از او ایمن بود، به این معنا که چنین نیست که نسبت به خلف وعده اش قادر نباشد، و به همین جهت است که می بینیم با اینکه ملائکه خود را به عصمت معرفی کرده به خوف هم توصیفشان نموده ، می فرماید: ((یخافون ربهم))، و با اینکه انبیای خود را معصوم معرفی نموده در باره آنان فرموده : ((و یخشونه و لا یخشون احد الا الله)) ((همینطور در عین اینکه در آخر آیات مورد بحث به طور جزم در باره مؤمنین فرموده ((اولئك فی جنات مكرمون))، در عین حال در آیه مورد بحث می فرماید از عذاب خدا اشفاق و ترس دارند.

إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَا مُنِنَ

این جمله علت ترس مؤمنین از عذاب پروردگارشان را بیان نموده ، روشن می سازد که مؤمنین در ترسیدن از عذاب مصابند، و وجه آن را بیان کردیم .

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ ... هُمُ الْعَادُونَ

تفسیر این سه آیه در اول سوره مؤمنون گذشت .

مقصود از مراعات امانات و عهد و مراد از محافظت بر صلوة

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ

آنچه از کلمه ((امانات)) زودتر از هر معنایی به ذهن می‌رسد، انواع امانتهایی است که مردم به یکدیگر اعتماد نموده، و هر یک به دیگری می‌سپارد، از قبیل مال و جان و عرض، و شخص امین رعایت آن را نموده در حفظش می‌کوشد و به آن خیانت نمی‌کند، و به قول بعضی از مفسرین به صیغه جمع آمدنش به اعتبار انواع آن است، به خلاف عهد که چون انواع مختلفی ندارد مفرد آمده.

ولی بعضی گفته‌اند: منظور تنها مال و جان و عرض نیست، بلکه مطلق وظایف اعتقادی و عملی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴

که خدا به عهده آنان گذاشته، در نتیجه آیه شریفه شامل همه حقوق چه حق الله و چه حق الناس می‌شود، و اگر یکی از آن حقوق را تزییع کنند، به خدای تعالی خیانت کرده‌اند.

بعضی دیگر گفته‌اند: هر نعمتی که خدای تعالی در اختیار بنده اش قرار داده، امانت خدا به دست اوست، چه اعضای بدنش، و چه چیزهای دیگر، در نتیجه اگر کسی این نعمتها را در غیر آن مواردی که خدا برای آنها خلق کرده، و اجازه مصرف در آن را داده استعمال کند، به خدا که صاحب نعمت و امانت است خیانت کرده است.

و ظاهراً مراد از کلمه ((عهد)) در آیه مورد بحث قراردادهای زبانی و عملی است که انسان با غیر می‌بندد، که فلان عمل را انجام و یا فلان امر را رعایت و حفظ کند، و بدون مجوز آن قرارداد را نقض ننماید. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از عهد تنها این نیست، بلکه تمامی قراردایی است که انسان ملتزم به آن باشد، حتی ایمان بنده خدا به خدا هم عهدی است که او با پروردگارش بسته، و قرار گذاشته آنچه خدا تکلیفش می‌کند اطاعت نماید، پس اگر بنده ای به یکی از اوامر و یا نواهی خدا عمل نکند، و خدا را در آن نافرمانی کند، عهد خدا را شکسته است.

وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ

معنای شهادت معلوم و معروف است و قائم بودن به شهادت به معنای این است که از تحمل و ادای آنچه تحمل کرده استنکاف نوزد، اولاً وقتی او را شاهد می‌گیرند شهادت را تحمل کند، و ثانیاً وقتی برای ادای شهادت دعوت می‌شود استنکاف نوزد، و بدون هیچ کم و زیادی آنچه دیده بگویند، و آیات قرآن در این باره بسیار است.

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يَحَافِظُونَ

منظور از ((محافظت بر صلاه)) این است که صفات کمال نماز را رعایت کند، و آنطور که شرع دستور داده نماز بخواند. بعضی از مفسرین گفته‌اند: محافظت بر نماز، غیر مداومت بر آن است، چون دوام مربوط به خود نماز و نفس عمل است، و اما محافظت مربوط به کیفیت آن است، پس آیه ((الذین هم علی صَلَاتِهِمْ يَحَافِظُونَ)) بعد از آیه ((الذین هم علی صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ)) تکرار یک مطلب نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵

أُولَئِكَ فِي جَنَّةٍ مُّكْرَمُونَ

کلمه ((اولئك)) اشاره است به ((المصلین))، و اگر کلمه ((جنات)) را نکره و بدون الف و لام آورده برای بزرگداشت آن جنات است، و جمله ((فی جنات)) خبر، و جمله ((مکرمون)) خبر بعد از خبر است، و یا جمله ((فی جنات)) ظرف است برای ((مکرمون)). بنا بر احتمال اول معنا چنین می‌شود: ((ایشان در بهشتهایند و محترمند))، و بنا بر احتمال دوم چنین می‌شود: ((ایشان در بهشتهای محترمند)).

بحث روائی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته راجع به نماز، حقیقات و محروم و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اذا مسه الشر جزوعا))، فرموده: شر عبارت است از فقر و فاقه، و خیر در جمله ((و اذا مسه الخیر منوعا)) عبارت است از غنا و وسعت.

و در روایت ابی الجارود از ابو جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: سپس با جمله ((الا المصلین)) نماز گزاران را استثنا کرد و آنان را به بهترین اعمالشان که همان مداومت در نماز است ستود و فرمود: ((الذین هم علی صلاتهم دائمون))، می فرماید: وقتی نمازی مستحبی را بر خود واجب می کنند، بر آن مداومت دارند.

مؤلف: امام (علیه السلام) مسأله نذر و واجب کردن نماز مستحبی بر خود را از اضافه ((صلاه)) بر ((هم)) - نمازشان - استفاده کرده که در سابق هم به این نکته اشاره کردیم.

و در کافی به سند خود از فضیل بن یسار روایت آورده که گفت: از امام ابو جعفر (علیه السلام) از کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((والذین هم علی صلاتهم یحافظون))، فرمود: منظور نمازهای واجب است. عرضه داشتم: در آیه ((الذین هم علی صلاتهم دائمون)) چگونه؟ فرمود: نماز نافله است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((والذین فی اموالهم حق معلوم)) می گوید: از ابو عبد الله (علیه السلام) روایت شده که فرمود: حق معلوم زکات واجب نیست، بلکه آن مقدار صدقه ای است که یا جمعه به جمعه از مالت بیرون می کنی، و یا همه روزه که هر صاحب فضیلتی فضل خود را دارد.

آنگاه می گوید: و نیز از آن جناب روایت شده که فرمود: وقتی در اموات حق معلومی داری که صله خویشاوندان کنی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶

و به کسی که محروم کرد عطا کنی، و با کسی که در حقت دشمنی کرد دوستی کنی.

مؤلف: این معنا را صاحب کافی هم از امام ابو جعفر و ابو عبد الله (علیه السلام) به چند طریق نقل کرده، صاحب محاسن هم آن را از امام ابو جعفر (علیه السلام) روایت کرده است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله للسائل و المحروم فرمود: محروم کاسبی است که خرید و فروش ندارد، او می خواهد از دسترنج خود استفاده کند، اما کسی به او مراجعه نمی کند.

کلینی می گوید در روایتی دیگر از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) آمده که فرمودند: محروم مردی است که عقلش به جاست، ولی کاسبی است که خدا روزیش را تنگ گرفته است.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((والذین هم علی صلاتهم یحافظون)) می گوید: محمد بن فضیل از حضرت ابی الحسن (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اینان آن افراد از شیعیان ما هستند که دارای پنجاه رکعت نمازند.

مؤلف: شاید اساس این کلام روایاتی باشد که از حضرات رسیده که فرموده اند: تشریح نافله های یومی به منظور تکمیل نمازهای واجب بوده است. المعارج

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷

آیات ۳۶ - ۴۴، سوره معارج

فَمَا لَ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكِ مُهْطِعِينَ (۳۶) عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ (۳۷) أَ يَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ (۳۸) كَلَّا إِنَّآ خَلَقْنَهُمْ مِّمَّا يَعْلَمُونَ (۳۹) فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ (۴۰) عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (۴۱) فَذَرَهُمْ يَحْضُوا وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ (۴۲) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُؤْفُضُونَ (۴۳) خَشِعَةً أَبْصُرُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً ذَلِكِ الْيَوْمِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (۴۴)

ترجمه آیات

(با اینکه خدای تعالی مقدر فرمود که کفار را با بهشت خود گرامی ندارد) این کفار را که در پیرامون تواند چه می شود که چشم از تو بر نمی دارند (۳۶). (و در عین اینکه باهمند) از چپ و راست متفرق می شوند (۳۷). آیا هر یک از آنها طمع آن دارند که تقدیر الهی را بر هم زده داخل بهشت نعیم شوند؟ (۳۸). نه، حاشا که کوچکتر از اینند و خود می دانند که ما از چه چیز خلقشان کرده ایم (۳۹). پس (گو اینکه قسم لازم ندارد ولی) به پروردگار همه مشرقها و مغربها سوگند که ما قادریم (۴۰). بر اینکه اینان را منقرض نموده خلقی بهتر از ایشان بیافرینیم و کسی نیست که با اراده خود اراده ما را از کار بیندازد (۴۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸

بنابر این تو هم ای پیامبر رهانشان کن در لجن فرو روند و سرگرم بازی باشند تا ناگهان و تهی دست به روزی برخوردارند که وعده اش را از پیش به ایشان داده بودند (۴۲). روزی که به سرعت از قبرها در آیند و همه به سوی یک نقطه به سرعت به راه افتند گویی در آنجا به سوی علامتی روان می شوند (۴۳). اما در حالتی که چشمهایشان از شدت شرمندگی به پایین افتاده ذلت از سرپایشان می بارد و به ایشان گفته می شود این است همان روزی که وعده اش را می دادند (۴۴).

بیان آیات

بعد از آنکه در فصل اول از آیات این سوره در ذیل داستان درخواست عذاب بیان کرد که عذابی واقع شدنی دارند، که هیچ دافعی از آن نیست، و آن عذاب آتشی است متلپی، و نزاعه للثوی، که هر اعراضگر، و هر کسی را که مال جمع می کند و گنجینه می سازد به سوی خود می کشد.

و نیز بعد از آنکه در فصل دوم از آن آیات ملاک گرفتاری آنان به این بدبختی را ذکر کرد و فرمود که: ملاک آن این است که انسان مجهز به غریزه هلع و غریزه حب خیر برای خویش است، و این غریزه ها او را به پیروی هوای نفس می کشاند و وادار می کند در برابر هر حقی که با آن مواجه می شود استکبار کند، و از این راه به آتش جاودانه اش مبتلا می کند، آتشی که به جز صالحان و معتقدین به روز جزا و ترسندگان از عذاب پروردگار، کسی از آن نجات نمی یابد.

اینک در این فصل از آیات - که فصل سوم است - روی سخن را به همان کفار نموده مثل کسی که از رفتار آنان به تعجب آمده، سخن می گوید، چون ایشان دورادور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را گرفته چپ و راست او را احاطه کرده اند، و از او جدا نمی شوند، اما با دلهایی متفرق. و با چشم ظاهری به آن جناب اقبال نموده اند، ولی دلهایشان از آن جناب اعراض دارد، لذا رسول گرامی خود را مخاطب قرار داده می فرماید: چرا اینان اینطورند؟ آیا یک یک اینان انتظار دارند در عین اینکه کافرند داخل در جنت نعیم شوند؟ با اینکه خدای سبحان مقدر فرموده با جنت خود به جز افراد مؤمن را که خود استثنا کرده کسی را گرامی ندارد، آیا اینها با این توقعشان می خواهند از خدا سبقت بگیرند و او را عاجز سازند؟ و حکم او را نقض و تقدیر او را باطل سازند؟ حاشا که بتوانند، زیرا خدایی که آنان را از نطفه ای خوار و بی مقدار آفریده قادر است از همین نطفه که آنان را آفریده کسانی بهتر از ایشان بیافریند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹

کسانی که او را پرستند و داخل جنتش شوند.

و در آخر این فصل رسول گرامی خود را دستور می دهد به اینکه خصام و بگومگویی با آنان را تعطیل کند، و آنان را به حال خودشان وا گذارد، تا همچنان به لجبازی و سرگرمی خود مشغول باشند، تا آن روزی را که وعده رسیدنش داده شده دیدار کنند.

توضیح معنای آیه: ((فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مَهْطَعِينَ...))

فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مَهْطَعِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ

در مجمع البیان از زجاج نقل کرده که گفته: کلمه ((مهطع)) به معنای کسی است که با نگاه خود به چیزی خیره شود، و چشم از آن بر ندارد، و این قسم نظر کردن خاص دشمنان است، و از ابو عبیده نقل کرده که گفته: ((اهطاع)) به معنای سرعت دادن است،



و کلمه ((عزین)) به معنای جماعات متفرق است، که به واحد آنان ((عزه)) گفته می‌شود.

و کلمه ((قبل)) - به کسره قاف و فتحه باء - به معنای آن جهتی است که هر چیزی رو بدان جهت دارد، و حرف فاء در اول آیه فصیحه است.

و معنای آیه این است که: وقتی بازگشت انسانهای کافر به خاطر کفر و استکبارشان به سوی آتش است، پس این کفار را که نزد تواند چه می‌شود که به تو روی می‌آورند و چشم از تو بر نمی‌دارند؟ به ظاهر نزد تو مجتمع هستند، ولی از چپ و راست تو متفرق می‌شوند، آیا طمع دارند که داخل جنت شوند و خدا را عاجز ساخته از آنچه او قضایش را رانده سبقت گیرند، با اینکه او این قضا را رانده که تنها صالحان از مؤمنین داخل بهشت شوند، ایشان می‌خواهند این قضا را لغو نموده، با اینکه کافرنده داخل بهشت شوند؟!

أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ

این استفهام انکاری است، می‌پرسد چه چیز ایشان را واداشته که اطراف تو را بگیرند، آیا این طمع وادارشان کرده که یک یکشان با اینکه کافرنده داخل بهشت شوند؟ نه، بدانند که کافران چنین امیدی نباید داشته باشند.

در این جمله طمع به داخل شدن در بهشت را به یک یک کفار نسبت داده، نه به جماعت آنان، و نفرموده: ((ایطمعون ان یدخلوا - آیا طمع دارند که داخل شوند؟)) ولی مسأله اهطاع را به همه نسبت داد و فرمود: ((مهطعین))، و این بدان جهت بوده که طمع در سعادت و رستگاری وقتی نافع است که در دل فرد طمع کار پیدا شود و او را وادار کند به ایمان و عمل صالح، نه طمع قائم به جماعت، بدان جهت که جماعت است، پس طمع مجموع من حیث المجموع در سعادت تک تک افراد کافی نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰

و اگر داخل شدن در بهشت را به صیغه مجهول از باب افعال آورد، برای آن بود که اشاره کند به اینکه داخل شدنشان در بهشت به اختیار و خواست خودشان نیست، بلکه اگر چنین فرض و طمعی درست باشد کس دیگری ایشان را داخل بهشت می‌کند، و او خدای تعالی است، که اگر بخواهد چنین می‌کند، و البته هرگز نمی‌خواهد، چون خود او چنین مقدر کرده که کفار داخل بهشت نشوند.

بیان مراد از اینکه ((الذین کفروا))... بیان اینکه مراد از ((الذین کفروا)) منافقینی هستند که اطراف پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را گرفته بودند.

بعضی گفته اند که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در کنار کعبه نماز می‌خواند و قرآن تلاوت می‌کرد، مشرکین پیرامونش جمع می‌شدند و حلقه حلقه می‌نشستند و به او گوش فرا داده مسخره اش می‌کردند، و می‌گفتند: اگر این مؤمنین آنطور که محمد می‌گوید داخل بهشت شوند، ما قبل از آنان داخل خواهیم شد. و بدین مناسبت بود که این آیات نازل گردید. لیکن این معنا با سیاق آیات سازگار نیست، چون از ظاهر جمله فمال الذین... بر می‌آید که می‌خواهد رفتار آنان را متفرع کند بر ما قبل، یعنی بر محرومیت مردم از بهشت، بجز طایفه ای از آنان (مؤمنین). ولی بنا به مضمون روایت جمع شدن پیرامون پیغمبر از ناحیه مشرکین از شدت عداوت بوده، می‌خواستند هر چه بیشتر آن جناب را اذیت و اهانت کنند، و اینکه گفتند ما قبل از مؤمنین داخل بهشت می‌شویم - با اینکه مشرک و منکر معاد بودند، و اصلاً دوزخ و بهشتی را قبول نداشتند - نمی‌تواند جز از در استهزاء باشد.

با این حال چگونه ممکن است این رفتار مشرکین را متفرع بر آیات قبل کرد که سخن از دوزخ و بهشت دارد؟ و به طور تعجب پرسیده: چه چیز اینان را وادار کرده که به جنت طمع ببندند، با اینکه خدای تعالی می‌داند که آنان اصلاً بهشت و دوزخی را قبول ندارند.

پس ناگزیر باید بگوییم مراد از جمله ((للذین کفروا)) منافقینی است که ظاهراً به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آوردند ولی دوباره در دل به کفر اول خود برگشتند، و پاره ای از احکام را رد نمودند، همچنان که از آیه ((ذلک بانهم امنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم)) و آیه ((لا تعذبوا قد کفرتم بعد ایمانکم))، و آیه ((فاعقبهم نفاقاً فی قلوبهم)) بر می آید که قرآن منافقین را کافر خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱

بنابراین، آیه مورد بحث مربوط به طایفه ای از مسلمانان است که ایمان آورده و داخل مؤمنین بودند، و بیشتر از مؤمنین واقعی چپ و راست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را احاطه می کردند، ولی در باطن به بعضی از احکام که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده کفر ورزیدند و اعتنایی به آن نکردند. خدای سبحان در این آیات تویخشان کرده که از احاطه کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و همواره با آن جناب بودن سودی نخواهند برد، و نباید طمع بهشت کنند، چون از آنانی که داخل بهشت شوند نیستند، و نه می توانند قضا و قدر خدا را لغو کنند، و نه خدا را به ستوه آورند. مؤید این وجه آیه بعدی است که می فرماید: ((انا لقادرون علی ان نبذل خیراً منهم...)) که معنایش به زودی می آید.

كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَهُمْ مِّمَّا يَعْلَمُونَ

در این آیه طمع آنان را رد می کند که به هیچ وجه ممکن نیست با کفر داخل بهشت شوند، و منظور از اینکه فرمود: ما ایشان را از چیزی خلق کرده ایم که خودشان می دانند، این است که ما ایشان را از نطفه خلق کردیم، و این جمله مربوط به ما بعد است، و مجموع آن و جمله ما بعدش رد قبلی را تعلیل می کند. و خلاصه آن تعلیل این است که: ما آنان را از نطفه خلق کردیم، که خودشان هم می دانند، وقتی چنین است برای ما آسان است که آنان را از بین برده، قومی دیگر بجای آنان خلق کنیم که بهتر از آنان و مؤمن باشند، و چیزی از احکام دین خدا را رد نکنند، و کسی نیست که بر قضا و قدر ما سبقت گیرد و ما را عاجز سازد، تا این کفار هم طمع کنند از آنان باشند، و با کفر داخل بهشت گردند و قضاء و قدر ما را نقض کنند.

چند وجه در معنای ((انا خلقنا هم مما يعلمون))

چند وجه در معنای ((انا خلقنا هم مما يعلمون))

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه من در جمله من ما يعلمون معنای لام تعلیم ترجمه را می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲

و به آیه چنین معنا می دهد: ((ما آنان را برای آنچه می دانند خلق کردیم))، که همان استکمال به وسیله ایمان و اطاعت است، و از طریق وحی و اخبار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این معنا را فهمیده اند، پس چون برای این منظور خلقشان کرده ایم، باید خود را به این غرض برسانند، و دارای ایمان و اطاعت کنند، تا ما داخل جنتشان کنیم، پس چگونه طمع دارند با حالت کفر داخل جنت شوند.

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((من)) ابتدای غایت را می رساند، و معنای آیه این است که: ما ابتدای خلقت آنان را از نطفه ای چرکین که هیچ تناسبی با عالم قدس و طهارت ندارد آغاز کردیم، تا به وسیله ایمان و اطاعت ظاهر شود و به اخلاق ملائکه متخلق گردد و داخل بهشت شود، و اینان که کافرانند کجا می توانند چنین شوند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((ما يعلمون)) جنس است، و معنایش این است که ما این کفار را از جنس آدمیان که خودشان می دانند خلق کردیم، و یا از جنس آنچه خود می دانند خلق کردیم، نه از جنس حیواناتی که عقل و فهم ندارند، پس حجت ما بر آنان تمام است. لیکن این سه وجه از نظر ما و جوهی بی ارزش است.

فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ

یعنی مشارق خورشید، و مغارب آن. چون خورشید در هر روز از ایام سالهای شمسی مشرق و مغربی جداگانه دارد، هیچ روزی از

مشرق دیروزش طلوع و در مغرب دیروزش غروب نمی کند، مگر در مثل همان روز در سالهای آینده . احتمال هم دارد مراد از مشارق و مغارب مشرقهای همه ستارگان و مغربهای آنها باشد.

بیان وجوهی از التفات در آیه (فلا اقسام برب المشارق و المغرب ...)

در این آیه شریفه با همه کوتاهی و وجوهی از التفات بکار رفته ، در جمله ((فلا اقسام)) التفاتی از تکلم با غیر، (ما ایشان را خلق کردیم) به متکلم وحده (من سوگند می خورم) به کار رفته ، و وجه آن تاء کید بیشتر سوگند است ، چون سوگند را به شخص خودش نسبت می دهد.

و در جمله ((برب المشارق و المغرب)) التفاتی از تکلم وحده (من سوگند می خورم)، به غیبت (به پروردگار مشرقها و مغربها) به کار رفته ، و وجه آن این است که خواسته به صفتی از صفات خودش اشاره نموده ، بفهماند اینکه می گویم ((من)) یعنی همان من که مبداء خلقت انسانها در قرون متوالی هستم ، و اداره کننده مشرقها و مغربهایم ، چون طلوعهای پشت سر هم و غروبهای متوالی ملازم با گذشت زمان است ، و گذشت زمان دخالتی تام در تکون انسانها در قرون متوالی ، و نیز پیدایش حوادث در روی زمین دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳

و در جمله ((انا لقادرون)) دوباره از غیبت (پروردگار مشارق و مغارب) به متکلم مع الغیر التفات شده و وجه آن این است که خواسته به عظمت خودش اشاره کند، چون زمینه کلام زمینه به رخ کشیدن قدرتش بود. و نکته دیگر اینکه در چنین زمینه ای سخن از ربوبیت مشارق و مغارب گفتن ، در حقیقت علت قدرت را ذکر کردن است ، تا با این تعلیل بفهماند کسی که تدبیر همه حوادث عالم منتهی به او است ، هیچ حادثه ای او را به ستوه نمی آورد و او را از پدید آوردن حادثی دیگر جلوگیر نمی شود، چون حوادث ، فعل او هستند، پس هیچ خلقی از خلاق او را از اینکه آن خلق را مبدل به خلقی بهتر کند مانع نمی تواند بشود، و گر نه خود آن خلق هم شریک او در تدبیر عالم می شد، و خدای سبحان واحدی است که در ربوبیت شریکی ندارد - دقت فرمایید.

و در جمله ((انا لقادرون علی ان نبذل خیرا منهم)) کلمه ((علی)) متعلق به لقادرون است ، و مفعول اول فعل ((نبذل)) ضمیر حذف شده ای است که به کفار بر می گردد، و به این منظور حذف شده ، و نفرموده ((نبذلهم)) که به خواری و بی مقداری امر آنان اشاره نموده ، بفهماند که خدای تعالی اعتنایی به کارشان ندارد. و کلمه ((خیرا)) مفعول دوم است که در حقیقت صفتی است که جای موصوف خود نشسته ، و تقدیر کلام ((انا لقادرون علی ان نبذلهم قوما خیرا منهم)) است ، یعنی ما قادریم بر اینکه ایشان را مبدل کنیم به قومی که بهتر از آنان باشند، و بهتر بودن آنها به این است که مردمی با ایمان باشند و به او کفر نوززند، پیرو حق باشند و حق را رد نکنند.

و ((ما نحن بمسبوقین)) - منظور از ((سبقت)) غلبه است که به طور استعاره سبقت خوانده شده ، و مسبوق شدن خدا استعاره از این است که مخلوق او جلو کار او را بگیرد و نگذارد آنان را مبدل به قومی بهتر کند. و سیاق آیه شریفه خالی از تاء یید مطالب قبل نیست که گفتیم مراد از ((الذین کفروا)) قومی از منافقین است نه مشرکین ، که معاند با دین و منکر اصل معاندند، وجه این تاء یید این است که ظاهر عبارت ((خیرا منهم)) یا دلالت دارد و یا حداقل اشعار دارد بر اینکه در افراد مورد نظر شائبه خیریت هست ، که خدا می خواهد کسانی را به جای آنان قرار دهد که از آنان خیریت بیشتری داشته باشند، و در مشرکین هیچ شائبه خیریت نیست تا آنانکه به جای ایشان می آیند بهتر باشند، به خلاف منافقینی که این مقدار خیریت دارند که حفظ ظاهر اسلام را نموده آن را رد نکردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴

پس ، از آنچه گذشت روشن گردید که جمله ((انا خلقناهم مما یعلمون)) تا آخر سه آیه ، کلمه ((کلا)) را تعلیل می کند، و حاصل مضمون این سه آیه این است که : نه ، حاشا، برای اینکه اینها خودشان می دانند که از نطفه خلق شده اند و خلقت از نطفه خلقتی است جاری ، و رب و مدبر این حوادث جاریه که یکی از آنها همین خلقت انسانها نسل بعد نسل است ، خداست ، و خدا

قادر است که اینان را از بین برده اشخاصی بهتر از آنان را به جایشان قرار دهد، اشخاصی که اعتنای به امر دین دارند و لیاقت دارند که داخل بهشت شوند، و این طایفه نمی توانند خدا را از خلقت اشخاص بهتر و داخل بهشت کردن آنان جلوگیری شوند، البته اگر آنان را داخل بهشت کند به خاطر کمال ایمان ایشان است، نه اینکه محکوم و مجبور به اینکار شده باشد، پس این تقدیر الهی که بهشت مخصوص صالحان از اهل ایمان است، هرگز نقض نمی شود.

فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ

در این آیه رسول گرامی خود را دستور می دهد آنان را در آنچه هستند رها کند و اصرار نرزد به اینکه با استدلال آنان را به راه آورد و با موعظه و اندرز آنان، خود را به تعب اندازد. و اینکه وضع آنان را خوض و لعب نامیده، دلالت دارد بر اینکه طایفه مورد بحث از اصرار و لجبازی که دارند خیر نمی بینند، و این اصرارشان نظیر بازی است که جز در عالم خیال هیچ سود حقیقی در آن نیست، پس باید رها شوند، تا آن روزی را که وعده داده شده اند دیدار کنند، و آن روز قیامت است.

و اینکه کلمه ((یوم)) را اضافه کرد به ضمیری که به آنان بر می گردد، و فرمود روزشان، اشاره دارد به اینکه آن روز به نوعی اختصاص به ایشان دارد، و آن عبارت است از اختصاص به عذاب.

بیان وعده ای (روز قیامت) که به کفار داده شده: بیرون شدن از قبر، سرگردانی ...

يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصَبٍ يُوفِضُونَ

این آیه روز مذکور را که وعده اش را به آنان داده اند، یعنی روز قیامت را بیان می کند.

کلمه اجداث جمع ((جدث)) است که به معنای قبر است، و کلمه ((سراع)) جمع ((سریع)) است، و کلمه ((نصب)) آن چیزی را گویند که به منظور علامت در سر راهها نصب می کنند تا رهنورد به وسیله آن، راه را گم نکند. ولی بعضی از مفسرین این کلمه را به معنای صنم (بت) که به منظور عبادت نصب می شود گرفته اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵

لیکن این معنا از کلام خدا به دور است، که مردگان زنده شده از قبر را به کسانی تشبیه کند که به سوی بت می دوند. چون مصدر ((ایفاض)) که فعل ((یوفضون)) از آن مشتق است به معنای سرعت گرفتن است.

حَشِيعَةً أَبْصَرُهُمْ تَرَهِقُهُمْ ذَلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ

کلمه خشوع به معنای تاءثر خاصی است در قلب که به دنبال مشاهده عظمت و کبریا در قلب پیدا می شود، نظیر این کلمه در اعضای بدن کلمه خضوع است، و اگر خشوع را به دیدگان نسبت داده، با اینکه گفتیم حالت قلبی است، بدین جهت است که آثار خشوع قلبی در چشم ظاهر می شود، و کلمه ((رهق)) به معنای پوشاندن و فرا گرفتن چیزی است به قهر و غلبه. و معنای این آیه و آیه قبلش این است که: روز قیامت از قبرها در می آیند، در حالی که سرگردان می دوند، گویا به سوی علامتی می دوند تا راه را پیدا کنند، در حالی که اثر خشوع قلبی در دیدگانشان هویدا باشد، آری آن روزی که در دنیا وعده داده می شدند، همین روز است.

((ذَلِكِ الْيَوْمِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ)) - کلمه ((ذَلِكِ)) اشاره است به اوصافی که قبلا برای قیامت ذکر کرده بود، یعنی بیرون شدن از قبر و سرگردان دوییدن و هویدا شدن آثار خشوع قلبی در دیدگان.

بحث روایی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در الدر المنثور است که عبد بن حمید، از عباد بن انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) داخل مسجد شد و فرمود: چرا می بینم حلقه حلقه جمع شده اید، مانند حلقه هایی که در جاهلیت تشکیل می دادید، که مردی پشت سر برادر خود نشسته است.



قومش ماء یوس شد) گفت پروردگارا! من قوم خود را شب و روز دعوت کردم (۵). ولی دعوتم جز زیادت‌تر شدن فرارشان فایده ای نداد (۶). و من هر چه دعوتشان کردم تا تو ایشان را بیمارزی انگشتها به گوش نهاده جامه به سر کشیدند و بر عناد خود اصرار و به وجهی ناگفتنی استکبار ورزیدند (۷). این بار به بانگ بلند دعوتشان کردم (۸). و نوبتی علنی و گاهی سری آن هم به چه زبانی دعوت نمودم (۹). (مثلاً به ایشان اینطور گفتم) که از پروردگارتان طلب مغفرت کنید که او بسیار آمرزنده است (۱۰). که اگر چنین کنید ابر آسمان را مرتب بر شما می باراند (۱۱). و به وسیله اموال و فرزندان یاریتان می کند و برایتان باغها رویانیده و نهرها جاری می سازد (۱۲). راستی شما را چه می شود که برای خدا عظمتی قائل نیستید (۱۳). با اینکه اوست که شما را به اشکال و احوالی مختلف آفرید (۱۴). آیا ندیدید که چگونه خدا هفت طبقه آسمان را خلق کرد (۱۵). و ماه را در آنها نور و خورشید را چراغ فروزنده قرار داد (۱۶). آری و خدا بود که شما را چون گیاه از زمین به نحوی ناگفتنی رویانید (۱۷). و سپس او است که شما را به زمین برگردانیده و باز به نحوی ناگفتنی از زمین خارج می کند (۱۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹

و خدا است که زمین را برایتان گسترد (۱۹). تا بعضی از قسمتهای آن را با راه های باریک و فراخ و یا کوهی و دشتی طی کنید (۲۰). نوح سپس اضافه کرد پروردگارا! ایشان نافرمانیم کردند و فرمان کسانی را بردند که مال و اولاد به جز خسارت برایشان بار نیاورد (۲۱). (بار الها) نیرنگی عظیم کردند (۲۲). و به مردم گفتند آلهه خود را ترک می گوید مخصوصاً بت ود و سواع و یغوث و یعوق و نسر را (۲۳). و آنها گروه بسیاری را گمراه کردند، خداوندا! ستمگران را جز ضلالت بیشتر سزا مده (۲۴).  
بیان آیات

این سوره به رسالت نوح به سوی قومش ، و به اجمالی از دعوتش ، و اینکه قوم او اجابتش نکردند، و در آخر به پروردگار خود شکوه نمود و نفرینشان کرد، و برای خود و پدر و مادر خود و هر مرد و زنی که با ایمان داخل خانه اش شود استغفار کرد، و به اینکه در آخر عذاب بر آن قوم نازل شده ، همگی غرق شدند، اشاره می کند. این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده است .

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

جمله ((ان انذر قومک ...))، رسالت نوح را تفسیر می کند، در حقیقت تقدیر کلام ((و اوحینا الیه ان انذر...)) است ، یعنی ما نوح را به سوی قومش فرستاده و به وی وحی کردیم که قوم خودت را قبل از این که عذابی الیم به سراغشان آید انذار کن . و این سخن دلالت دارد بر اینکه قوم نوح به خاطر شرک و گناهان در معرض عذاب بوده اند، همچنان که از کلام آن جناب در آیه بعدی که فرموده : ((انی لکم نذیر مبین ان اعبدوا الله و اتقوه ))، نیز این معنا است فاده می شود، چون ((انذار)) به معنای ترساندن است ، و ترساندن همواره از خطر محتملی است که اگر هشدار و تحذیر نباشد حتما می رسد. و جمله ((من قبل ان یاتیهم عذاب الیم )) می رساند که این عذاب الیم متوجه ایشان بوده ، و اگر هشدار نوح (علیه السلام) نباشد، حتما خواهد آمد، و از ایشان دست بردار نخواهد بود.

دعوت نوح (علیه السلام) به اصول سه گانه دین : ((ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون))

قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقَوْهُ وَ أَطِيعُونِ

این آیه شریفه رسالت نوح (علیه السلام) را به طور اجمال و تفصیل بیان می کند، جمله ((انی لکم نذیر مبین ))، به طور اجمال و جمله ((ان اعبدوا الله ...)) به طور تفصیل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰

و اگر کلمه ((قوم)) را به ضمیر راجع به خودش اضافه کرد و گفت ((یا قومی)) که جمله ((یا قوم)) مخفف آن است ، برای این بود که اظهار دلسوزی و مهربانی کند، و خواست بفرماید شما همگی مردم منید، و مجتمع قومی ما، من و شما را یکجا جمع کرده ، بدی و ناراحتی شما مرا هم ناراحت می کند، و من برای شما جز خیر و سعادت چیزی نمی خواهم ، به همین جهت شما را از عذابی



که پشت سر دارید هشدار می‌دهم .

در جمله ((ان اعبدوا الله)) ایشان را به توحید در عبادت می‌خواند، چون مردم نوح بت پرست بودند، و مذهب و ثنیت (بت پرستی) داشتند، که اجازه نمی‌دهد مردم خدای تعالی را بپرستند، نه به تنهایی، و نه با غیر، بلکه تنها مجازند با پرستش بتها ارباب بتها را بپرستند، تا آن ارباب که مستقیماً خدا را می‌پرستند، نزد خدا شفاعت ایشان کنند در حقیقت عبادت پرستندگان خود را روی عبادت خود نهاده تحویل خدا دهند و اگر این مذهب اجازه پرستش خدای تعالی را می‌داد حتماً خدا را به تنهایی می‌پرستیدند، پس دعوت چنین مردمی به عبادت خدا در حقیقت دعوت به توحید در عبادت است .

و جمله ((واتقوه)) دعوتشان را به اجتناب از گناهان کبیره و صغیره است، یعنی شرک و پایین تر از شرک، و انجام اعمال صالحه ای که انجام ندادنش گناه است .

و جمله ((واطیعون)) دعوتشان به اطاعت از خودش است، و اطاعتشان از او مستلزم این است که رسالتش را تصدیق نموده، معالم دین خود را و دستور یکتاپرستی را از او بگیرند، و این دستورات را سنت حیاتی خود قرار دهند. پس جمله ((ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون))، ایشان را به اصول سه گانه دین دعوت می‌کند. جمله اول یعنی و ((اعبدوا الله)) به توحید، و جمله و ((اتقوه)) به تصدیق معاد که اساس تقوی است دعوت می‌کند، چون اگر معاد و حساب و جزای آن نبود، تقوای دینی معنای درستی نمی‌داشت، و جمله ((واطیعون)) به تصدیق اصل نبوت که همان اطاعت بی چون و چرا است می‌خواند.

بیان منظور از بعضی گناهان که با ایمان آمرزیده می‌شود (یغفرکم من ذنوبکم)   
 يَغْفِرُ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ

کلمه ((یغفر)) در اینجا مجزوم است، چون جواب امر است، و در قواعد عربیت قرار بر همین است که فعلی را که در جواب امر قرار می‌گیرد به جزم بخوانند، و کلمه ((من)) در این جمله به طوری که از سیاق استفاده می‌شود برای تبعیض است، و معنای اینکه فرمود: ((اینکه خدا را بپرستید، و از او بترسید، و مرا اطاعت کنید تا بعضی از گناهانتان را ببامرزدد))، این است که اگر چنین کنید، خدا چنین می‌کند، (پس در حقیقت برگشت امر و جواب امر به دو جمله شرط و جزا است، و بدین سبب جوابش به جزم خوانده می‌شود)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱

و منظور از بعضی گناهان آن گناهی است که قبل از ایمان و در حال کفر مرتکب شدند، به خدا شرک ورزیدند، و گناهی کوچکتر مرتکب شدند، و اما گناهی که از آن به بعد مرتکب نشده‌اند، و بعد از ایمان آوردن در آینده مرتکب می‌شوند، منظور نیست، چون معنا ندارد گناهی که هنوز رخ نداده آمرزیده شود، و نیز معنا ندارد که از حالا وعده آمرزش آن را بدهد و بفرماید گناهان آینده شما و یا هر گناهی که از شما محقق شود می‌آمرزد، چون چنین وعده ای مستلزم آن است که تکالیف الهی ملغی شود، چون وقتی مجازات در مقابل مخالفت آن تکالیف لغو شد، خود تکالیف هم لغو می‌شود.

مویذ این معنا ظاهر آیه زیر است که می‌فرماید: ((یا قومنا اجیبوا داعی الله و امنوا به یغفر لکم من ذنوبکم))، و آیه زیر که می‌فرماید: ((یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم))، و آیه زیر که می‌فرماید: ((قل للذین کفروا ان یتتھوا یغفر لهم ما قد سلف)) .

اشاره به اینکه وسعت آمرزش گناهان به مقدار وسعت ایمان و عمل صالح است .

و اما آیه شریفه ((یا ایها الذین امنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون یغفر لکم ذنوبکم و یدخلکم جنات)) . که ظاهرش آمرزش همه گناهان است، منافاتی با آیات مذکور ندارد، برای اینکه مغفرت را در این آیه مترتب کرده بر استمرار ایمان و عمل صالح، و ادامه آن تا آخر عمر، پس این آیه هم شامل گناهی که هنوز واقع نشده می‌شود، و چنین وعده ای نداده که ایمان امروز گناهان آینده و یا به طور کلی گناهان را می‌آمرزد، نه، بلکه وسعت آمرزش درست به مقدار وسعت ایمان و عمل صالح است، و حاصلش این است که

ایمان تا آخر عمر، گناهان تا آخر عمر را می‌آمرزد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲

بعضی از مفسرین به عمومیت آیه سوره صف اعتماد نموده، متمایل به این نظریه شده‌اند که آموزش گناهان به وسیله ایمان در بین امتها فرق دارد، به حکم این آیه در امت اسلام باعث آموزش همه گناهان است و در سایر امتها باعث آموزش بعضی از گناهان می‌شود. کما اینکه این ظاهر قول نوح به امتش می‌باشد: ((یغفر لکم من ذنوبکم)) و قول رسولان در آیه دهم سوره ابراهیم: ((یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم)) - ((خداوند شما را دعوت می‌کند تا بعضی از گناهانتان را بیامرزد)) و قول جن در آیه سی و یکم سوره احقاف: ((یا قومنا اجیبوا داعی اللّٰه و امنوا به یغفر لکم من ذنوبکم)) - ((ای قوم ما! دعوت کننده الهی را اجابت کنید و به او ایمان آورید تا بعضی از گناهانتان را ببخشد)).

لیکن این نظریه درست نیست برای اینکه هر چند ظهور آیه سوره صف چنین ظهوری است، اما مورد آن با مورد آیات دیگر تفاوت دارد، که بیانش گذشت. علاوه بر این، آیه سوره انفال صراحت داشت در مغفرت گناهان گذشته و مخاطب در آن، کفار همین امتند.

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه ((من)) در جمله ((من ذنوبکم)) اصلاً برای تبعیض نیست، تا این همه بگو مگو راه بیندازد، بلکه زایده است. این سخن هم درست نیست، برای اینکه این کلمه در جمله اثباتی (مثبت) زایده واقع نمی‌شود و اگر بعضی از علما این کلمه را در بعضی از جملات اثباتی زایده گرفته‌اند، قولشان ضعیف است. و نظیر این قول در ضعف، قول کسی است که گفته: کلمه ((من)) بیانیه است. و قول آن دیگری که گفته: این کلمه برای ابتدای غایت است. شرح مفاد آیه: ((و یؤخرکم الی اجل مسمی....)) که می‌گوید اگر عبادت و تقوی و اطاعت پیشه کنید خدا اجل غیر مسمایان را تا اجل مسمی تاخیر می‌اندازد

و یُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

در این آیه تاخیر مرگ تا اجلی معین را نتیجه عبادت خدا و تقوی و اطاعت رسول دانسته، و این خود دلیل بر این است که دو اجل در کار بوده، یکی اجل مسمی، یعنی معین، که از آن دیگری دورتر و طولانی‌تر است، و دیگری اجلی که معین نشده و کوتاهتر از اولی است.

بنابر این، خدای تعالی در این آیه کفار را وعده داده که اگر صاحب ایمان و تقوا و اطاعت شوند، اجل کوتاهترشان را تا اجل مسمی تاخیر می‌اندازد، و جمله ((ان اجل الله...))، این تاخیر انداختن را تعلیل می‌کند، در نتیجه منظور از اجل الله که وقتی برسد دیگر عقب انداخته نمی‌شود، مطلق اجل حتمی است، حال چه اجل مسمی باشد، و چه غیر مسمی. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۴۳

خلاصه هر دو قسم اجل را شامل می‌شود، پس هیچ عاملی نمی‌تواند قضای خدا را رد کند و حکم او را عقب‌اندازد.

و معنای آیه این است که اگر دارای عبادت و تقوا و اطاعت شوید خدای تعالی اجل غیر مسمای شما را تا اجل مسمی تاخیر می‌اندازد، برای اینکه اگر چنین نکنید و اجل شما برسد، دیگر تاخیر انداخته نمی‌شود، چون اجل خدا وقتی می‌رسد دیگر تاخیر انداخته نمی‌شود، در نتیجه در این کلام علاوه بر اینکه وعده به تاخیر اجل مسمی در صورت ایمان داده شده، تهدیدی هم شده به اینکه اگر ایمان نیاورند عذابی عاجل به سر وقتشان خواهد آمد.

از آنچه گذشت نادرستی تفسیر زیر روشن گردید، که بعضی گفته‌اند: مراد از اجل الله جل غیر مسمی است. و همچنین از این ضعیف‌تر سخن کسی است که آن را به اجل مسمی تفسیر کرده. چون گفتیم منظور از آن مطلق اجل است.

بعضی هم گفته‌اند: مراد از اجل الله روز قیامت است، و ظاهراً این مفسر خواسته اجل مسمی را نیز به روز قیامت تفسیر کند، آن وقت معنای آیه مثل این می‌شود که بگوییم: اگر ایمان نیاورید، خدای تعالی در عذاب دنیایی شما تعجیل نموده آن را فرا می‌رساند، و اگر ایمان بیاورید سزای شما را تا روز قیامت تاخیر می‌اندازد، روزی که وقتی موعدهش فرا رسد دیگر تاخیر انداخته

نمی شود.

لیکن خواننده عزیز توجه دارد به اینکه این نظریه با بشارتی که جمله ((یغفر لکم من ذنوبکم)) متضمن آن است نمی سازد. و جمله ((لو کنتم تعلمون)) مربوط به اول کلام است، و معنایش این است که: ((لو کنتم تعلمون ان الله اجلین، و ان اجله اذا جاء لا یوخر استجبتم دعوتی و عبدتم الله و اتقیتموه و اطعتمونی)) - ((اگر علم می داشتید به اینکه خدا دو اجل دارد، و اجل او وقتی فرا برسد تاخیر انداخته نمی شود، آن وقت دعوت مرا اجابت می کردید، یعنی خدا را می پرستی دید و از او پروا می داشتید و مرا اطاعت می کردید)). بنابر این مفعول جمله ((تعلمون)) حذف شده، چون سابقه کلام به آن دلالت می کرده.

بعضی از مفسرین گفته اند: جمله ((تعلمون)) نازل به منزله فعل لازم، و جواب ((لو)) است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴

که یا مربوط به اول گفتار است و معنایش این است که: ((لو کنتم من اهل العلم لاستجبتم دعوتی و آمنتم: اگر از اهل علم بودید، دعوت مرا اجابت می کردید، و ایمان می آوردید)) و یا مربوط به آخر کلام است و معنایش این است که: ((لو کنتم من اهل العلم لعلمتم ان الله اجلین، و ان اجله اذا جاء لا یوخر و استجبتم دعوتی ... - اگر از اهل علم بودید، می دانستید که خدا دو اجل دارد، و وقتی اجلس برسد تاخیر نمی افتد، آن وقت دعوت مرا می پذیرفتید...))

گله و شکایت نوح (ع) از قومش به خدای متعال

قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا

گوینده این سخن نوح (علیه السلام) است، و منظور از اینکه گفت: شب و روز ایشان را خواندم این است که به عبادت خدا و تقوی و طاعت رسولشان خواندم، و خواندن در شب و روز کنایه است از اینکه دائماً و به طور خستگی ناپذیر خواندم. ((فلم یزدهم دعائی الا- فرارا)) - یعنی فرار از اجابت دعوت، پس تعبیر به ((فرار)) استعاره از تمرد و نپذیرفتن است، در این جمله زیادتر شدن فرارشان را به دعوت خود نسبت داده و گفته دعوت من فرار ایشان را زیادتر کرد، و این برای آن است که در دعوت آن جناب شائبه سببیت هست، چون وقتی خیر در غیر مورد صالح واقع شود، خود آن مورد و محل به خاطر فسادی که دارد آن خیر را فاسد نموده، شرش می سازد، همچنان که خود قرآن درباره صفت خود می فرماید: ((و نزل من القران ما هوشفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً)).

وَ إِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لَتَعْفُرَنَّهُمْ جَعَلُوا أَصْبَعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ ...

در این آیه مغفرت را هدف دعوت قرار داده، با اینکه هدف دعوت نخست ایمان آوردن ایشان، و سپس مغفرت خدا است، و این برای آن بود که خواسته به خیرخواهی خود برای آنان اشاره کند، و بفهماند که اگر دعوتشان می کند منظورش تنها و تنها تائمین خیر دنیا و آخرت ایشان است.

((جعلوا اصابعهم فی اذانهم)) - معنایش این نیست که حقیقتاً انگشت در گوش خود کردند، بلکه این تعبیر کنایه است از اینکه از شنیدن دعوت او استنکاف ورزیدند، و معنای جمله ((و استعشوا ثیابهم))، هم هر چند این است که جامه خود بسر کشیدند تا مرا نبینند، و سختم را نشنوند، ولی این تعبیر هم کنایه است از تنفر آنان و گوش ندادنشان به سخن وی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵

((و اصروا و استکبروا استکباراً)) - یعنی در امتناع از گوش دادن اصرار ورزیدند، و از شنیدن سختم و پذیرفتن دعوت استکبار نمودند، استکباری عجیب.

ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا

کلمه ((ثم - سپس)) بعدیت و تاخیر را می رساند، و در اینجا بعدیت و تاخیر مرتبه ای را می رساند، البته مرتبه از نظر کلام، و

معنایش این است که اول به آرامی و بعدا به بانگ بلند (جهارا) دعوتشان کردم .

ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا

اعلان و اسرار دو واژه مقابل همنند، اولی به معنای اظهار، و دومی به معنای اخفاء است، و ظاهر سیاق این است که مرجع ضمیر ((لهم)) در هر دو جا یکی است. در نتیجه معنای آیه این است که: من آنان را، هم سری دعوت کردم و هم علنی، یکبار علنی بار دیگر سری، تا در دعوت همه راههایی را که ممکن است موثر باشد رفته باشم.

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا... أَنَهْرًا

در این جمله دعوت قوم را به اینکه استغفار کنید تعلیل کرده به اینکه: ((آخر پروردگارتان غفار است))، و ((غفار)) که صیغه مبالغه است، معنای کثیر المغفره را می دهد، و می فهماند علاوه بر اینکه کثیر المغفره است، مغفرت سنت مستمری او است.

اثر استغفار از گناهان در رفع مصائب و بلاها و فتح باب نعمت ها

يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا

کلمه ((یرسل)) به خاطر اینکه جواب امر ((استغفار کنید)) است، به جزم خوانده می شود، و مراد از کلمه ((سما)) ابر آسمان است، و کلمه ((مدارا)) به معنای کثیر الدرور است یعنی بسیار ریزنده. و معنای آیه این است که: اگر از خدا طلب مغفرت کنید، ابر بسیار ریزنده و بارنده را به سویتان می فرستد.

وَيُفْئِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ

کلمه ((امداد)) به معنای رساندن مدد به دنبال مدد دیگر است، و مدد به معنای هر چیزی است که آدمی را در رسیدن به حاجتش کمک کند، و اموال و فرزندان نزدیک ترین کمک های ابتدایی برای رسیدن جامعه انسانی به هدفهای خویش است.

وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنَهْرًا

((جنات)) و ((انهار)) دو تا از اقسام مال است، لیکن از آنجایی که از سایر اقسام مال نسبت به ضروریات زندگی بشر دخالت گسترده تری دارند در آیه اختصاص به ذکر یافتند.

و این آیات به طوری که ملاحظه می فرمایید نعمتهای دنیایی را می شمارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶

و از نوح (علیه السلام) حکایت می کند که به قوم خود وعده فراوانی نعمتهای و تواتر آن را می دهد، به شرطی که از پروردگار خود طلب مغفرت گناهان کنند. پس معلوم می شود استغفار از گناهان اثر فوری در رفع مصائب و گرفتاریها و گشوده شدن درب نعمتهای آسمانی و زمینی دارد، می فهماند بین صلاح جامعه انسانی و فساد آن، و بین اوضاع عمومی جهان ارتباطی برقرار است، و اگر جوامع بشری خود را اصلاح کنند، به زندگی پاکیزه و گوارایی می رسند، و اگر به عکس عمل کنند عکس آن را خواهند داشت.

این معنا از آیه شریفه زیر هم استفاده می شود که فرموده: ((ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس))، و همچنین آیه زیر که می فرماید: ((و ما اصابکم من مصیبه فب ما کسبت ایدیکم))، و آیه شریفه ((و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض)) - و ما در تفسیر آیات مذکور مطالبی گفتیم که برای اینجا سودمند است.

معنای آیه: ((ما لکم لا ترجون لله و قارا))

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا

کلمه ((وقار)) - همانطور که در مجمع البیان هم آمده - به معنای عظمت است، و اسمی از توقیر (تعظیم) است، و کلمه رجاء در مقابل خوف است، که اولی به معنای امید، و مظنه رسیدن به چیزی است که باعث مسرت است، و دومی مظنه رسیدن به چیزی است که مایه اندوه باشد، و منظور از کلمه ((رجاء)) در آیه مورد بحث - به طوری که گفته اند - تنها مظنه نیست، بلکه مطلق

اعتقاد است .

بعضی دیگر گفته اند: منظور از نداشتن رجاء، داشتن خوف است ، چون بین این دو ملازمه هست . و معنای آیه این است که چه سبب و علتی برای شما حاصل شده که شما معتقد به عظمت خدا نمی شوید، و یا از عظمت خدا نمی ترسید، و این نترسیدن باعث شده که او را عبادت نکنید؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷

ولی حق مطلب این است که مراد از کلمه ((رجاء)) همان معنای معروفش می باشد که مقابل خوف است ، و نداشتن رجاء کنایه است از نومیدی ، چون بسیار می شود که از نومیدی به طور کنایه تعبیر می کنند به نداشتن رجاء، مثلاً وقتی کسی می گوید ((لا ارجو فیه خیرا - من امید خیری در او ندارم ))، معنایش این است که من از اینکه در او خیری باشد مایوسم . و کلمه ((وقار)) در مورد خدای تعالی به معنای ثبوت و استقرار او در ربوبیت است ،

که قهرا مستلزم الوهیت و معبودیت هم هست ، و ثنی مسلکان به دنبال یافتن ربی بودند که دارای وقار و ثبوت در ربوبیت باشد، تا او را بپرستند، و از ثبوت ربوبیت خدا مایوس بوده اند، در نتیجه به عبادت غیر خدا پرداخته اند. و واقع قضیه هم همین است ، برای اینکه مسلک و ثنیت معتقد است که نمی توان خدا را عبادت کرد و وجهه عبادی خود را متوجه او ساخت ، برای اینکه فهم ما انسانها او را درک نمی کند و به او احاطه نمی یابد، و از سوی دیگر عبادت هم همین است که انسان حق ربوبیت ربخویش را ادا کند، ربوبیتی که تمامی تدابیر امور عالم فرع آن است ، و تدبیر امور عالم به دست خدا نیست تا ما بخواهیم با عبادت خود حق ربوبیت او را ادا کرده باشیم ، چون خدا این تدبیر را به انواع فرشتگان و جن واگذار کرده ، پس رب ما همانهایی هستند که ما را اداره می کنند، و ما باید آنان را بپرستیم تا در درگاه خدای تعالی ما را شفاعت کنند اما خود خدا جز خلقت و ایجاد عالم ، و یا به عبارت دیگر ایجاد ارباب و مربوبین هیچ کار دیگری ندارد، و هیچ دخالت مستقیم در تدبیر عالم ندارد.

و بیان احتجاجی که بر ربوبیت و معبود بودن خدای تعالی متضمن است .

و آیه شریفه یعنی آیه ((ما لکم لا- ترجون لله وقارا))، و آیات بعدش تا هفت آیه ، تمام زمینه اثبات وقار و ثبوت در ربوبیت برای خدای تعالی ، و نفی پندارهای بی پایه مشرکین است ، می خواهد و خوب عبادت ملائکه و جن را، و استناد تدبیر عالم به آنان را رد کند، و با این بیان روشن سازد که می توان توجه عبادی به خدای تعالی کرد.

و حاصل حجت آیه این است که : چه چیز شما را وادار کرد به اینکه ربوبیت خدای تعالی را نفی ، و به تبع آن الوهیت و معبودیت او را نفی ، و از وقار او مایوس شوید؟ با اینکه شما خود می دانید که او شما و این عالم را که شما در آن زندگی می کنید خلق کرده و طوری خلق فرموده که هرگز از این نظام که در آن جاری است منفک نمی شود، و تدبیر عالم - که شما آن را به ارباب نسبت می دهید - هم جز همین تطورات پدید آمده در اجزا نیست ، تدبیر عبارت است از همین تطورات ، و از این نظامی که در عالم جاری است ، و آن نیز مستند به خود خداست ، پس تدبیر عالم همان خلقت عالم است ، و خالق بودن خدا عبارت است از اینکه او مالک و مدبر عالم باشد، پس رب عالم نیز خود او است ، و جز او هیچ ربی نیست پس باید تنها او را معبود و اله گرفت .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸

با این بیان صحت توجیه به سوی خدا و عبادت او نیز روشن می گردد، چون ما خدا را اگر نمی بینیم با صفات کریمه اش می شناسیم ، و می دانیم که او خالق ، رازق ، رحیم و... می باشد، پس باید در عبادت متوجه او شویم ، که به این صفاتش می شناسیم . خواهی پرسید که چطور در این مقام تنها صفات فعلی خدا را که همان خلقت و رزق و رحمت و امثال آن است نام برده ؟، در جواب می گوئیم چون روی سخن در آیات کریمه باوثنی مذهبان است که قائل به صفات ذاتی برای خدا نیستند، و صفات ذاتی او را به سلب نقیصه تفسیر می کنند، و می گویند: معنای حی و قادر و عالم بودن خدا این است که او مرده و عاجز و جاهل نیست ، علاوه بر این ، آیات مورد بحث هم خدا را با صفات فعلی او می ستایند.

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

این جمله حال از فاعل فعل ((ترجون)) است، و کلمه ((اطوار)) جمع طور است، و ((طور)) به معنای حد هر چیز و آن حالتی است که دارد. و حاصل معنای جمله این است که: شما برای خدا امید وقار و ثبات در ربوبیت ندارید، در حالی که خود شما را او خلق کرد و به اطوار و احوال گوناگون خلق کرد، که هر طوری طور دیگر را به دنبال دارد، یک فرد از شما را نخست خاک آفرید، آنگاه نطفه، سپس علقه و در مرحله چهارم مضغه و در مرحله پنجم جنین، و در مرحله ششم طفل و آنگاه جوان و سپس سالخورده و در آخر پیر آفرید، این راجع به فرد فرد شما بود. جمع شما را هم مختلف آفرید، هم از نظر نر و مادگی، و هم از نظر رنگ، قیافه، نی رومندی، ضعف و غیر ذلک، و آیا این چیزی به جز تدبیر است؟ پس مدبر امور شما خود اوست، پس او رب شماست.

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا

مطابق بودن هفت آسمان با یکدیگر به این معنا است که (مانند پوسته های پیاز) بعضی بر بالای بعضی دیگر قرار گرفته باشد، و یا به معنای این است که مثل هم باشند، که این دو احتمال در اوائل سوره ملک گذشت. و مراد از دیدن در جمله ((مگر ندیدید)) علم است. و اینکه آسمانها را هفتگانه خوانده - آن هم در زمینه ای که می خواهد اقامه حجت کند - دلالت دارد بر اینکه مشرکین معتقد به هفتگانه بودن آسمانها بودند، و آن را امری مسلم می شمردند و قرآن با آنان به وسیله همین چیزی که خود آنان مسلم می دانستند احتجاج کرده و به هر حال داستان هفتگانه بودن آسمانها که در کلام نوح (علیه السلام) آمده به خوبی دلالت دارد بر اینکه این مساءله از انبیاء (علیهم السلام) از قدیم ترین زمانها رسیده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹

اشاره به وجه اینکه ماه را نور در آسمانها، و خورشید را چراغ نامید.

وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا

این آیات - همانطور که سیاق هم شهادت می دهد - در مقام اثبات ربوبیت خدای تعالی از این راه است که خدا امور انسان را تدبیر می کند، چون می بیند که چه نعمتهایی بر او افزوده می نماید، پس واجب است که تنها او را بپرستد.

بنابر این، معنای ((سراج بودن خورشید)) این است که عالم ما را روشن می کند، و اگر این چراغ خدای تعالی نبود ظلمت عالم ما را فرا می گرفت. و معنای ((نور بودن ماه)) این است که ماه به وسیله نوری که از خورشید می گیرد زمین ما را روشن می کند، پس ماه خودش روشنگر نیست تا سراج نامیده شود.

و اما اینکه فرمود: ((قمر را در آسمانها نور قرار داد)) و آسمانها را ظرف قمر خواند - به طوری که گفته اند - منظور این است که بفرماید قمر در ناحیه آسمانها قرار دارد، نه اینکه همه آسمانها را نور می دهد، مثل اینکه خود ما می گوئیم در این خانه ها یک چاه آب هست، با اینکه چاه آب در یکی از آنها است، و بدین جهت می گوئیم ((در این خانه ها)) که وقتی در یکی از آنها باشد مثل این است که در همه باشد، و باز نظیر اینکه می گوئیم: من به میان مردم بنی تمیم رفتم، با اینکه به خانه بعضی از آنان رفته ام.

و مراد از اینکه فرمود شما را چون نبات از زمین رویانید.

وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا

یعنی خدا شما را از زمین رویانید، رویاندن نبات، چون خلقت انسان بالاخره منتهی می شود به عناصر زمینی، و خلاصه همین عناصر زمین است که به طور خاصی ترکیب می شود، و به صورت مواد غذایی در می آید، و پدران و مادران آن را می خورند، و در مزاجشان نطفه می شود، و پس از نقل از پشت پدران به رحم مادران، و رشد در رحم که آن هم به وسیله همین مواد غذایی است، به صورت یک انسان در می آید و متولد می شود. حقیقت نبات هم همین است، پس جمله مورد بحث در مقام بیان یک حقیقت است، نه اینکه بخواهد تشبیه و استعاره ای را به کار برد.

ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا



منظور از ((برگرداندن به زمین)) این است که شما را می‌میراند، و در قبر می‌کند. و منظور از ((اخراج)) این است که روز قیامت برای جزا از قبر بی‌رونتان می‌آورد. پس آیه مورد بحث با آیه قبلیش مجموعاً همان را می‌خواهند افاده کنند که آیه زیر در مقام افاده آن است: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰

و در اینکه فرمود: ((و یخرجکم)) و فرمود: ((ثم یخرجکم)) اشاره است به اینکه اعاده شما به زمین و بیرون آوردنتان در حقیقت یک عمل است، و اعاده جنبه مقدمه را برای اخراج دارد، و انسان در دو حال اعاده و اخراج در یک عالم است، آن هم عالم حق است، همچنان که در دنیا در عالم غرور بود.

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا

یعنی ((کالبساط))، می‌خواهد بفرماید زمین را مثل فرش بر ایتان گسترده کرد تا بتوانید به آسانی در آن بگردید و از ناحیه ای به ناحیه دیگر منتقل شوید.

لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا

کلمه ((سبل)) جمع سیل است که به معنای راه است، و کلمه فجاج جمع فحج است که آن هم به معنای جاده گشاده است. و بعضی گفته‌اند: راهی است که بین دو کوه واقع شده باشد.

شکوه دوباره نوح (علیه السلام) از اینکه قومش او را نافرمانی کرده از کسی که مال و فرزند جز زبانش نیفزود پیروی کردند.

قَالَ نُوحٌ رَبِّ اِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاَتَّبَعُوا مَنْ لَّمْ يَزِدْهُ مَالًا وَّوَلَدًا اِلَّا خَسَارًا

در اینجا نوح (علیه السلام) به شکایتی که قبلاً از قوم خود می‌کرد برگشته، قبلاً به طور تفصیل گفته بود که: من چگونه قومم را دعوت کردم و به آنان چه مطالبی گفتم، گاهی به بانگ بلند، گاهی آهسته، (تا آخر آیات) و قبل از این تفصیل به طور اجمال هم شکایت کرده و گفته بود که: ((رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا فلم یزدهم دعائی الا فرارا)).

پس اینکه دوباره به طور اجمال شکوه کرد، خواسته است بفهماند: بزرگان قومش و توانگران عیاش، مردم را علیه او می‌شورانند، و بر مخالفت و آزار او تحریک می‌کنند. و معنای اینکه گفت: ((من لم یزده ماله و ولده الا خساراً))، و در آن مال و ولد را مایه خسران شمرد - با اینکه قبلاً آن دو را از نعمتها شمرده بود - این است که آن مال و ولدی که از نعمت توست، و واجب است شکرش بجا آورده شود، در این گونه افراد جز زیادتیر شدن کفر ثمره ای نبخشید، و به همین جهت مستوجب خسران از رحمت تو شدند.

وَمَكْرُوا مَكْرًا كَبْرًا

کلمه ((کبار)) اسم مبالغه از کبر است، یعنی مکر کردند مکاری بسیار بزرگ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱

وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ اِلٰهَتِكُمْ وَا لَا تَدْرُنَّ وَا لَا سَوَاعًا وَا لَا یُعُوْثُ وَا یَعُوْثُ وَا نَسْرًا

سفارش همان بزرگان قوم به مردم است، که خدایان خود را از دست ندهید، و به خاطر نوح دست از عبادت آنها بر ندارید. و اسامی نامبرده در آیه، یعنی ود و سواع و یغوث و یعوق و نسر، نام پنج بت از بتهای آنان است که از سایر بت‌ها مورد احترام بیشتری بوده، و به پرستش آنها اهتمام بیشتر می‌ورزیدند، و به همین جهت بعد از سفارش به تمسک به همه آلهه، نام خصوص این پنج بت را بردند و بعید نیست اینکه اول نام ود را بردند و بعداً سواع و یغوث را با ((لا)) ی تاء کید نفی ذکر کردند، بدین جهت بوده که ود نزد آنان از سایر نامبرده‌ها مهم‌تر بوده - و خدا داناتر است.

وَقَدْ اَضَلُّوْا کَثِیْرًا وَا لَا تَزِدُ الظّٰلِمِیْنَ اِلَّا ضَلٰلًا

ضمیر در ((اضلوا)) به همان روسا بر می‌گردد که قوم از آنان پیروی می‌کردند، و همین معنا این احتمال را تاء یبید می‌کند که در جمله ((و مکروا)) و جمله ((و قالوا لا تدرن الهتکم)) نیز ضمیر به آنان بر می‌گردد. ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: ضمیر مذکور

به ((اصنام)) که مایه گمراهی مردم بودند بر می گردد، لیکن این احتمال خالی از بعد نیست .

و جمله ((ولا تزد الظالمین الا ضلالا)) نفرین نوح (علیه السلام) به آنان است، از خدا می خواهد گمراهیشان را بیشتر کند، البته این گمراهی ابتدایی نیست، بلکه مجازاتی است، پس آن جناب در این نفرین خود از خدا می خواهد کفار را به جرم کفر و فسقشان مجازات کند، البته این غیر آن نفرینی است که در آیات بعد کرده و از خدا هلاکتشان را خواسته .

بحث روائی

روایتی درباره اینکه استغفار سبب وسعت رزق و نعمت می شود، مراد از ((لا- ترجون لله وقارا))، تبعیت قوم نوح (علیه السلام) از اغنیاء، بت های آن قوم و...

در نهج البلاغه آمده که: خدای سبحان استغفار را باعث فراوانی رزق و مایه رحمت به خلق قرار داده و فرموده: ((استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمدکم باموال و بنین)).

خدای رحمت کند مردی را که توبه خود را جلو اندازد، و از خطای خود طلب عفو کند، و به اصلاح روز مرگش پردازد.

مؤلف: روایات در استفاده این نکته از آیات شریفه که استغفار سبب وسعت روزی و امداد به مال و فرزندان است، بسیار زیاد است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲

و در خصال از علی (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: استغفار بسیار کن تا رزق را به سوی خود جلب کنی . و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در معنای جمله: ((لا ترجون لله وقارا)) فرموده: یعنی برای خدا عظمتی که از آن بترسید معتقد نیستید.

مؤلف: این معنا از طرق اهل سنت از ابن عباس هم نقل شده .

و نیز در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده است که درباره ((سبع سموات طباقا)) فرمود: بعضی از آنها فوق بعضی دیگر است .

و در همان کتاب است که در معنای آیه ((رب انهم عصونی و اتبعوا من لم یزده ماله و ولده الا خسارا)) فرموده: منظور تبعیت از اغنیاء است .

و در الدر المنثور است که بخاری، ابن منذر، و ابن مردویه، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: همان اصنام و اوثن که در قوم نوح، خدا بودند، در عرب هم معبود شدند.

اما بت ((ود)) متعلق بود به کلب در دومه الجندل، و اما ((سواع)) از آن هذیل، و ((یغوث)) از آن مراد و سپس از شاخه ای از بنی غطفیف، که در سباء می زیستند بود، و اما ((یعوق)) از آن همدان، و ((نسر)) از آن حمیر شاخه آل ذی الکلاع بود.

و این اسما قبل اسامی مردانی صالح از قوم نوح بوده، وقتی آنها از دنیا رفتند شیطان به بازماندگانشان وحی کرد که در مجلسی که ایشان جلسه داشتند مجسمه هایی نصب کنید و نام ایشان را بر سر آن مجسمه ها بگذارید، مردم هم این کار را کردند، ولی آن مجسمه ها را نمی پرستیدند تا آن نسل منقرض شد، و نسل بعدی روی کار آمد، و چون علم نسل قبلی را نداشتند مجسمه ها مورد پرستش قرار گرفتند.

مؤلف: شاید منظور آن جناب از اینکه فرمود: ((در عرب هم معبود شدند))، این باشد که بتهای عرب همان بتهای ایشان بوده، و یا اسامی و اوصاف آنها را داشته، نه اینکه عین آن بتها از قوم نوح به عرب منتقل شده باشد، چون این معنا بسیار بعید است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳

و عین این قصه در کتاب علل الشرایع به سند صاحب کتاب از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده .

و در روضه کافی به سند خود از مفضل از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ضمن حدیثی فرمود: پس نوح کشتی خود

را در مسجد کوفه به دست خود ساخت ، و چوب آن را از محلی دور می آورد تا اینکه از کار ساختن کشتی فارغ گشت .  
مفضل گفت : امام (علیه السلام) متوجه طرف دست چپ خود شد، و به محل سکناى ((دارین)) که محل خانه ابن حکیم بود، که همان فرات امروز باشد و فرمود: ای مفضل اینجا بود که مجسمه ها و بتهای قوم نوح یعنی یغوث و یعوق و نسر نصب گردیده بود.  
نوح

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴

آیات ۲۵ - ۲۸، سوره نوح

مَّمَّا خَطِيئَتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا (۲۵) وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ  
ذِيَارًا (۲۶) إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (۲۷) رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ  
وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا (۲۸)

ترجمه آیات

و آن قوم از کثرت کفر و گناه ، عاقبت غرق شدند و به آتش دوزخ در افتادند و جز خدا برای خود هیچ یار و یآوری نیافتند (۲۵). و نوح عرض کرد پروردگارا (اینکه که قوم از کفر و عناد دست نمی کشند) تو هم این کافران را هلاک کن و از آنها دیاری بر روی زمین باقی نگذار (۲۶). که اگر از آنها هر که را باقی گذاری بندگان پاک با ایمان را گمراه می کنند و فرزندی هم جز بدکار و کافر از آنان به ظهور نمی رسد (۲۷). (آنگاه به درگاه خدا دعا کرد که ) بار الها! مرا و پدر و مادر من و هر که با ایمان به خانه (یا بکشتی ) من داخل شود و همه مردان و زنان با ایمان عالم را ببخش و بیامرز و ستمکاران را جز بر هلاک و عذابشان میفرای (۲۵)

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵

بیان آیات

این آیات داستان هلاکت قوم نوح ، و تتمه نفرین آن جناب علیه ایشان را حکایت می کند.

اشاره به دلالت جمله ((اغرقوا فادخلوا نارا)) بر وجود برزخ

مَّمَّا خَطِيئَتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا ...

کلمه ((من)) در ((مما)) در عین اینکه ابت دایی است ، و ابتدای هدف را می رساند، به حسب مورد، تعلیل را هم افاده می کند، و کلمه ((ما)) زایده است ، که تنها برای تاء کید و پر اهمیت بودن سخن آمده ، و کلمه ((خطیئات)) به معنای معاصی و ذنوب است ، و اگر کلمه ((نار)) را نکره آورده ، به منظور بزرگ جلوه دادن آن بوده .

و معنای آیه این است که : قوم نوح به خاطر معاصی و ذنوبشان به وسیله طوفان غرق شده و داخل آتشی شدند که با هیچ مقیاسی نمی توان عذابشان را اندازه گیری کرد. و در آیه نظم لطیفی بکار رفته ، و آن این است که میان غرق شدن به وسیله آب ، و سوختن به وسیله آتش جمع کرده .

و مراد از ((آتش)) در آیه شریفه آتش برزخ است ، که مجرمین بعد از مردن و قبل از قیامت در آن معذب می شوند، نه آتش آخرت ، و این آیه خود یکی از ادله برزخ است ، چون می دانیم که آیه شریفه نمی خواهد بفرماید قوم نوح غرق شدند، و به زودی در قیامت داخل آتش می شوند تا منظور از آتش ، آتش قیامت باشد. و اینکه بعضی احتمال داده اند مراد از آتش ، آتش آخرت باشد درست نیست ، و نباید به آن اعتنا کرد.

((فلم يجدوا لهم من دون الله نصارا)) - یعنی جز خدا کسی را نیافتند که در غرق نشدن یاریشان کند، و عذاب را از ایشان بگرداند، و این جمله تعریضی است به اصنام و آلهه آنان .  
بیان تتمه نفرین نوح (علیه السلام) علیه قوم خود.

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا

کلمه ((دیار)) به معنای کسی است که برای منزل گرفتن پیاپی شده باشد، و این آیه تتمه نفرین نوح (علیه السلام) بر آنان است، و جمله ((مما خطیثاتهم اغرقوا...))، جمله معترضه ای بود که بین دو فقره از نفرین آن جناب فاصله شده، تا اشاره کند به اینکه هلاکشان ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶

به خاطر آن خطاهایی بوده که نوح (علیه السلام) شمرده، و نیز برای این بوده که زمینه را برای نفرین بعدی خود و درخواست هلاکت علیه آنان فراهم سازد، و روشن شود که غرق شدن قوم استجابت نفرین آن جناب بود، و این عذاب تا آخرین نفرشان را هلاک کرد.

إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

این آیه درخواست هلاکت تا آخرین نفر آنان را تعلیل می‌کند، و حاصلش این است که: اگر درخواست کردم که همه آنان را هلاک کنی، برای این بود که هیچ فایده ای در بقای آنان نیست نه برای مؤمنین و نه برای فرزندان خودشان، اما برای مؤمنین فایده ندارد، برای اینکه اگر زنده بمانند آن چند نفر مؤمن را هم گمراه می‌کنند، و اما برای فرزندان خود فایده ندارد، دلیلش این است که اینان فرزند صالح نمی‌آورند، اگر بیاورند فرزندان فاجر و کافر می‌آورند (و فجور به معنای فسق بسیار شنیع است، و کفار - به فتحه کاف - صیغه مبالغه از کفر است).

و نوح (علیه السلام) این معنا را که کفار در آینده جز فاجر و کفار نمی‌زایند را از راه وحی فهمیده بود، همچنان که در تفسیر آیات راجع به این داستان در سوره هود گذشت.

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدِي وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ...

منظور از ((من دخل بیتی)) مؤمنین از قوم او است، و منظور از جمله ((و للمؤمنین و المؤمنات)) تمامی زن‌ها و مردهای مؤمن تا روز قیامت است.

((و لا تزدد الظالمین الا تبارا)) - کلمه ((تبار)) به معنای هلاکت است، و ظاهراً مراد از ((تبار)) آن هلاکتی است که در آخرت باعث عذاب آخرت شود، و چنین هلاکتی همان ضلالت است، و در دنیا باعث نابودی گردد، و آن غرق شدن بود، که هر دو عذاب قبلاً در نفرینش آمده بود و این نفرین آخرین کلامی است که قرآن کریم از آن جناب نقل کرده.

## الجن

سوره جن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷

آیات ۱ - ۱۷، سوره جن

سوره جن مکی است و بیست و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا (۱) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا (۲) وَ أَنَّهُ تَعَلَّى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَ لَا وَلَدًا (۳) وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا (۴) وَ أَنَّا ظَنَّنَا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسَ وَ الْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (۵) وَ أَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (۶) وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا (۷) وَ أَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا فِيهَا أُمَمًا مَّقْعَدَ لِّلسَّمْعِ فَمَن يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا (۹) وَ أَنَّا لَا نَدْرِي أَ شَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا (۱۰) وَ أَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَ مِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا (۱۱) وَ أَنَّا ظَنَّنَا أَن لَّنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَ لَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا (۱۲) وَ أَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى ءَامَنَّا بِهِ فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَ لَا رَهَقًا (۱۳) وَ أَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَن أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا (۱۴) وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (۱۵) وَ أَلْو

اسْتَقْمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا (۱۶) لَنُفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ مَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا (۱۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۵۸

ترجمه آیات

به نام خدا که هم رحمان است و هم رحیم. (تو ای پیامبر) بگو از راه وحی به من چنین رسیده که چند نفر از طایفه جن قرآن را شنیده و سپس به بقیه گفته اند: ما قرآنی عجیب شنیدیم (۱). قرآنی که به سوی رشد هدایت می کند و به همین جهت بدان ایمان آوردیم و هرگز احدی را شریک پروردگار خود نخواهیم گرفت (۲). و اینکه خدای تعالی پروردگار عظیم ما است نه همسری گرفته و نه فرزندی (۳). و اینکه آن چه سفیه و نادانی از ما در باره خدا می گفت از حق دور بود (۴). ما (که تاکنون مشرک بوده ایم فریب خورده ایم چون) احتمال نمی دادیم انس و جن به خدا دروغ ببندند ولی اینکه که قرآن به گوشمان خورد فهمیدیم دروغ بسته بودند (۵). و اینکه مردمی از انس به مردمی از جن پناه می بردند و همانها باعث بیشتر شدن بدبختی انسیان می شدند (۶). آنها هم مثل شما پنداشتند که خدا احدی را مبعوث نمی کند (۷). و ما با آسمان تماس گرفتیم دیدیم پر شده است از نگهبانان قوی و شهابها (۸). با اینکه ما قبلا به راحتی در آسمان بگوش می نشستیم ولی امروز هر کس بخواهد چیزی بشنود شهابها را در کمین می بیند (۹). و دیگر نمی توانیم بفهمیم که پروردگار زمینیان شر آنان را خواسته و یا رشد ایشان را خواسته است (۱۰). و اینکه ما نیز دو قسم هستیم بعضی برای ایمان آوردن صلاحیت دارند و بعضی ندارند و همیشه این اختلاف در بین ما هم بوده است (۱۱). و اینکه ما یقین کردیم که هیچ کس از ما نمی تواند خدا را در زمین عاجز کند و یا از زمین بگریزد به طوری که خدا از گرفتن و عقوبت او عاجز شود (۱۲). و اینکه وقتی ما این هدایت را شنیدیم بدان ایمان آوردیم، اینکه به همه شما جنیان می گوئیم هر کس به پروردگار خود ایمان بیاورد ترسی ندارد از اینکه چیزی به ظلم از او ناقص شود و نه از اینکه نامالایمات بیچاره اش کند (۱۳). و اینکه ما نیز دو طایفه ایم بعضی از ما مسلمانند و بعضی منحرف پس هر کس تسلیم خدا گردد راه رشد را پیش گرفته است (۱۴). و اما منحرفین برای دوزخ هیزم خواهند بود (۱۵). و اینکه اگر جن و انس بر راه رشد استقامت بورزند ما ایشان را آبی گوارا و زیاد می چشانیم (۱۶). تا در آن آزمایششان کنیم و کسی که از یاد پروردگارش اعراض کند خدا او را به راه عذابی دشوار می اندازد (۱۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹

بیان آیات

این سوره به داستان چند نفر از طایفه جن اشاره می کند که صوت قرآن را شنیدند، و ایمان آورده، به اصول معارف دین اقرار کردند. و از این اشاره تسجیل نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نتیجه گیری می شود، و نیز این سوره به وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و مسأله معاد هم اشاره می کند. این سوره به شهادت سیاقش در مکه نازل شده.

شگفتی تعجب طائفه ای از جن از استماع قرآن کریم

قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ

در این آیه شریفه رسول گرامی خود را دستور داده که داستان زیر را برای امتش نقل کند. و منظور از اینکه بگوید ((به من وحی شده)) این است که خدا به من وحی کرده، و مفعول کلمه ((استمع)) قرآن است، که البته در ظاهر آیه نیامده، چون کلام بر آن دلالت داشته. و کلمه ((نفر)) به معنای جماعت است، که شامل از سه نفر تا نه نفر می شود، این طور مشهور است. ولی بعضی گفته اند از سه تا چهل نفر را شامل می شود.

و کلمه ((عجب)) - به فتحه عین و فتحه جیم - به معنای چیزی است که به خاطر غیر عادی بودنش آدمی را به تعجب وا دارد، و اگر قرآن را عجب خواندند، برای همین بوده که کلامی است خارق العاده، هم در الفاظش و هم در معانی و معارفش، مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه این کلام از شخصی صادر شده که بی سواد است، نه می تواند بخواند و نه بنویسد.

و کلمه ((رشد)) به معنای رسیدن به واقع در هر نظریه است، که خلاف آن یعنی به خطا رفتن از واقع را ((غی)) می‌گویند. ((هدایت قرآن به سوی رشد)) همان دعوت او است به سوی عقاید حق و اعمالی که عاملش را به سعادت واقعی می‌رساند. و معنای آیه این است که: ای رسول! به مردم بگو به من وحی شده - خدا به من وحی کرده - که چند نفری از جن قرآن را شنیدند و وقتی به قوم خود برگشتند به ایشان گفتند: ما کلامی را شنیدیم خواندنی، که کلامی خارق العاده بود، و به سوی عقاید و اعمالی دعوت می‌کرد که دارنده آن عقاید و اعمال را به نیل به واقع و رسیدن به حقیقت سعادت پیروز می‌گرداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰

گفتاری پیرامون جنّ

(آنچه درباره جنّ در آیات قرآن آمده است)

کلمه ((جن)) به معنای نوعی از مخلوقات خداست که از حواس ما مستورند، و قرآن کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق کرده، و در آن باره مطالبی بیان کرده:

اول اینکه: این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده اند.

دوم اینکه: این نوع مخلوق از جنس آتش خلق شده اند، همچنان که نوع بشر از جنس خاک خلق شده اند، و در این باب فرموده: ((والجان خلقناهم من قبل من نار السموم)).

سوم اینکه: این نوع از مخلوقات مانند انسان زندگی و مرگ و قیامت دارند، و در این باب فرموده: ((اولئك الذين حق عليهم القول في امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس)).

و چهارم اینکه: این نوع از جانداران مانند سایر جانداران نر و ماده و ازدواج و توالد و تکاثر دارند، و در این باره فرموده: ((وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن)).

پنجم اینکه: این نوع مانند نوع بشر دارای شعور و اراده است، و علاوه بر این، کارهایی سریع و اعمالی شاقه را می‌توانند انجام دهند، که از نوع بشر ساخته نیست، همچنان که در آیات مربوطه به قصص سلیمان (علیه السلام) و اینکه جن مسخر آن جناب بودند، و نیز در قصه شهر سبا آمده است.

ششم اینکه: جن هم مانند انس مؤمن و کافر دارند، بعضی صالح و بعضی دیگر فاسدند، و در این باره آیات زیر را می‌خوانیم ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون، انا سمعنا قرانا عجبا يهدى الى الرشاد فامنا به))، ((و انا من المسلمون و منا القاسطون))، و ((انا منا الصالحون، و قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم يا قومنا اجيبوا داعي الله))، و آیات دیگری که به سایر خصوصیات جنیان اشاره می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱

از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود که ابلیس از طایفه جن بوده، و دارای فرزندان و قبیله ای است، چون در قرآن می‌خوانیم: ((كان من الجن ففسق عن امر ربه))، و نیز می‌خوانیم: ((افتتخذونه و ذريته اولياء من دوني))، و نیز می‌خوانیم: ((انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم)).

فَتَأْمَنَّا بِهِ وَ لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا

این جمله از ایمان جنیان به قرآن و تصدیق آن به اینکه حق است خبر می‌دهد، و جمله ((و لن نشرك بربنا احدا))، ایمانشان به قرآن را تاء کید می‌کند و می‌فهماند که ایمان جنیان به قرآن همان ایمان به خدایی است که قرآن را نازل کرده، در نتیجه رب ایشان هم همان خداست، و ایمانشان به خدای تعالی ایمان توحیدی است، یعنی احدی را ابدا شریک خدا نمی‌گیرند.

وَ أَنَّهُ تَعَلَّى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صِغْبَةً وَ لَا وُلْدًا

مفسرین کلمه ((جد)) را به عظمت و بعضی به بهره معنا کرده اند. و آیه شریفه در معنای تاکید است برای جمله ((و لن نشرك



برینا احدا))

وجوه مختلف درباره قرائت آن به فتح همزه (( در ((وأنه تعالی جد ربنا...)) و آیات بعد از آن که حکایت سخنان جنیان است بعد از ایمان آوردنشان

و قرائت مشهور، کلمه ((انه)) را به فتحه همزه خوانده، و بعضی آن را و آیات بعدش را که دوازده آیه است به کسر همزه خوانده اند، و درست هم همین است، چون سیاق ظهور در این دارد که آیات حکایت کلام جن است.

و اما قرائت به فتحه وجه روشنی ندارد، بعضی ها آن را توجیه کرده اند به اینکه جمله ((وانه...)) عطف است بر ضمیر مجرور در جمله ((امنا به)) و تقدیر کلام ((امنا به و بانه تعالی جد ربنا...)) است، می خواهد از جنیان خیر دهد به اینکه نسبت به نفی صاحب و ولد برای خدا که بت پرستان بدان معتقدند ایمان دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲

لیکن این توجیه بر اساس عقیده نحویین کوفی درست در می آید، که عطف بر ضمیر متصل مجرور را جائز دانسته اند، و اما بنا بر مذهب بصریها که آن را جائز نمی دانند، بعضی از قبیل فراء و زجاج و زمخشری - به طوری که از ایشان حکایت شده - گفته اند که: کلمه و ((انه)) عطف است بر محل جار و مجرور، و محل جار و مجرور ((امنا)) به نصب است، چون این جمله در معنای ((تصدیق داریم آن را)) می باشد که کلمه آن را مفعول ایمان به معنای تصدیق است، و تقدیر کلام ((و صدقنا انه تعالی جد ربنا...)) می باشد. ولی خواننده خود می داند که این توجیه، توجیه درستی نیست.

بعضی دیگر این قرائت را توجیه کرده اند به اینکه: در جمله عطف شده حرف جری در تقدیر است، و چنین تقدیری در دو حرف ((ان)) و ((ان)) شایع است، و تقدیر کلام ((امنا به و بانه تعالی جد ربنا...)) می باشد.

یک اشکال به همه این وجوه وارد است، چه آن وجهی که می گفت جمله و ((انه...)) عطف به ضمیر مجرور است، و چه آن که می گفت عطف به محل آن است، و چه آن که می گفت حرف جری در جمله معطوف در تقدیر است. و آن اشکال این است که با این سه وجه تنها می توان دو آیه ((و انه تعالی جد ربنا...))، و ((و انه كان يقول سفهنا على الله)) را توجیه کرد، و اما برای بقیه آیاتی که کلمه ((ان)) در اول آن آمده، مانند آیه ((و انا ظننا ان لن نقول...))، و آیه ((و انه كان رجال من الانس...))، و آیه ((و انا لمسنا السماء...))، قطعاً چاره ساز نیست، چون معنا ندارد جان بگویند ما ایمان آوردیم و یا تصدیق کردیم که گمان کردیم انس و جن علیه خدا حرف زشت نخواهند گفت. و باز معنا ندارد گفته باشند ما ایمان آوردیم و تصدیق کردیم که رجالی از انس همواره به رجالی از جن پناه می بردند، و یا گفته باشند: ما ایمان آوردیم و تصدیق کردیم که ما به آسمان نزدیک شدیم، و دیدیم که چنین و چنان بود.

پس با آن سه توجیه هیچ دردی دوا نمی شود، تنها چاره در همان است که بعضی از مفسرین ابراز داشته اند، و آن این است که اگر دو آیه اول با تقدیر گرفتن ایمان و یا تصدیق توجیه شد، قهراً باید هر یک از بقیه آیات را با تقدیر گرفتن فعلی که متناسب با مفاد آن باشد توجیه نمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳

بعضی دیگر از مفسرین مفتوح بودن کلمه ((انه)) در آیه مورد بحث را اینطور توجیه کرده اند که این آیه و همه آیاتی که کلمه ((ان)) در آغاز آن آمده عطف است بر جمله ((انه استمع نفر...))، و فساد این توجیه بر کسی پوشیده نیست، برای اینکه در این صورت باید بگوییم همه آیات در مقام خبر دادن از مطالبی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی شده، که جنی ها چنین و چنان گفتند: ((قل اوحی الی انه استمع...)) به مردم بگو که به من وحی شده که چند نفر از جنیان به صدای تلاوت قرآن گوش دادند، و نزد قوم خود رفته گفتند که: چنین و چنان شده و نیز به من وحی شده که ((انه جد ربنا)) که او پروردگار عظیم ما است، و نیز به من وحی شده که بعضی از سفیهان ما علیه خدا حرفهای بدی می گفتند.

آن وقت این سؤال پیش می آید که کلمه ((انه)) و ((انهم)) و ((انا)) اگر جزو کلام جنیان نبوده، و قرآن آن را زیاد کرده که

این یک زیادی مخل است، و نظم کلام را بر هم می زند، و اگر جزو کلمات خود جنیان است، که قرآن حکایتش کرده، آن وقت مجموع ((ان)) و ما بعد آن کلام تامی نخواهد بود، و باید چیزی در تقدیر گرفته شود تا حکایت آن صحیح باشد، و اگر چیزی در تقدیر نگیریم عطف شدنش بر جمله ((انه استمع...)) دردی را دوا نمی کند. دقت فرمایید و از این نکته غفلت نورزید.

وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا

کلمه ((سفه)) - به طوری که راغب گفته - به معنای خفت نفس است، که از کمی عقل ناشی می شود. و کلمه شطط به معنای سخن دور از حقیقت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴

این آیه هم در مقام تاءکید جمله ((لن نشرك برنا احدا)) است، و منظورشان از جمله ((سفيه ما)) مشرکینی است که قبل از ایشان در میان جنیان بوده اند. بعضی هم گفته اند: منظور ابلیس است که او نیز از جنیان بوده. لیکن این احتمال از سیاق آیه بعید است. ((و انا ظننا ان لن نقول الانس و الجن على الله كذبا))

این آیه اعترافی است از جنیان به اینکه خیال کرده بودند انس و جن هر چه می گویند راست است، و هرگز علیه خدا دروغ نمی گویند در نتیجه وقتی به مشرکین برخوردند و از ایشان شنیدند که نسبت داشتن زن و فرزند به خدا می دهند باور کردند، و آن وقت به آن نسبتهای ناروا ایمان آورده در نتیجه مثل خود آنان مشرک شدند، و همچنان در شرک بودند تا اینکه قرآن را شنیدند، و حقیقت برایشان روشن گردید، و این اعتراف جنیان در حقیقت تکذیب مشرکین انسی و جنی است.

مراد از پناهنده شدن مردانی از انس به مردانی از جن در آیه: ((وَأَنَّهُ كَانُوا مِنْ آلِ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ))

وَ أَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا

راغب می گوید: کلمه ((عوذ)) به معنای ملتجی شدن به غیر است و جمله ((رهقه الامر)) معنایش این است که قهر فلان امر بر او احاطه کرد کلمه ((رهق)) به گناه و طغیان هم تفسیر شده. بعضی هم آن را به ترس و شرم معنا کرده اند. بعضی دیگر گفته اند: به معنای ذلت و ضعف است. و همه این معانی لازمه معنای اصلی کلمه است.

و مراد از پناه بردن انس به جن - بطوری که گفته اند این است که در عرب رسم بوده که وقتی در مسافرت در شب به بیابانی بر می خوردند از شر جانوران و شر سفیهان جنی به عزیز آن بیابان که سرپرست جنیان است پناه می بردند و می گفتند: من پناه می برم به عزیز این وادی از شر سفهای قومش. و از مقاتل نقل شده که گفته: اولین کسی که به جن پناهنده شد طایفه ای از یمن، و سپس قبیله بنی حنیفه بودند، و آنگاه در همه عرب شایع گردید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵

و بعید نیست مراد از ((پناهنده شدن به جن)) این باشد که برای رسیدن به مقاصدشان به کاهنی مراجعه نموده، از او بخواهند جن را به کمک دعوت کند، و اینکه گفته اند: رسم بوده هر گاه از اذیت و مضرت جن می ترسیدند، به مردانی از انس مراجعه می کردند، به همین معنا برگشت می کند.

بنابر این، ضمیر اولی از دو ضمیر در ((فزادوهم)) به رجالی از انس، و دومی به رجالی از جن بر می گردد، و معنای جمله این است که رجال جن گناه رجال انس و طغیان و یا ذلت و ترس آنان را زیادتر کردند.

وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا

ضمیر ((انهم)) به رجالی از انس بر می گردد و خطاب در ظننتم متوجه قوم جنی ایشان است، و مراد از بعث، بعث رسول به رسالت است، که مشرکین منکر آنند. بعضی گفته اند: مراد از بعث زنده کردن مردگان است، ولی سیاق آیات معنای اول را تاءیید می کند. و از بعضی نقل شده که گفته اند: این آیه و آیه قبلش اصلاً جزو کلام جنی ها نیست، بلکه کلام خدای تعالی است که در وسط آیات حاکی کلام جنیان به عنوان جمله معترضه قرار گرفته، بنابر این نظریه، ضمیر ((انهم)) به جنیان بر می گردد، و خطاب در ((ظننتم)) به مردم است، ولی این نظریه از سیاق آیات به دور است.

وَ اَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَهَا مِثْلَ حَرِّ سَاءٍ شَدِيداً وَ شَهْباً

((لمس سماء)) به معنای نزدیک شدن به آسمان به وسیله صعود بدان است، و کلمه ((حرس)) - به طوری که گفته اند - اسم جمع کلمه حارس است، و به همین جهت با صفت مفرد توصیف شده، و مراد از ((حرس شدید))، نگهبانان قدرتمندی است که نمی گذارند شیطانها در آسمانها استراق سمع کنند، و به همین جهت دنبالش فرمود: ((وشهبا))، که منظور از شهابها سلاح آن نگهبانان است.

مفاد آیه: ((و انا لمسنا السماء...)) و آیه: ((و انا كنا نقعد منها...)) که از ممنوع شدن جنیان از صعود به آسمان و استراق سمع،

همزمان با بعثت پیامبر اسلام (صلی اللہ علیہ وآلہ) خبر می دهد

وَ اَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعِدًا لِّلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَاباً وَرَّصِداً

از صدر این آیه اگر منضم با آیه قبلی در نظر گرفته شود این معنا استفاده می شود: پر شدن آسمان از حارسان شدید اخیرا پیش آمده، و قبلا چنین نبوده، بلکه جنیان آزادانه به آسمان بالا می رفتند، و در جایی که خبرهای غیبی و سخنان ملائکه به گوششان برسد می نشستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶

و از ذیل آیه که با ((فاء)) تفریع فرموده ((فمن...)) و ذیل آیه را متفرع بر همه مطالب گذشته نموده، استفاده می شود که جنیان خواسته اند بگویند از امروز هر کس از ما بخواهد در آن نقطه های قبلی آسمان به گوش بنشیند، تیرهای شهابی را می یابد که از خصوصیاتش این است که تیراندازی در کمین دارد.

در نتیجه از مجموع دو آیه این خبر به دست می آید که: جنیان به یک حادثه آسمانی برخورد کرده اند، حادثه ای جدید که مقارن با نزول قرآن و بعثت خاتم الانبیاء (صلوات الله علیه) رخ داده، و آن عبارت از این است که با بعثت آن جناب، جنیان از تلقی اخبار غیبی آسمانی و استراق سمع برای به دست آوردن آن ممنوع شده اند.

در اینجا به استدلال عجیبی از بعضی از مفسرین بر می خوریم، و آن این است که این دو آیه رد بر کسانی است که معتقدند داستان رجم شیطانها از آسمان، قبل از بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آلہ و سلم) هم بوده، و آنچه بعد از بعثت رخ داده پر شدن آسمان از نگهبان است، چون فرموده: ((ملئت حرسا)) و این جمله ظهور دارد در اینکه اصل نگهبانان در آسمان بوده اند، آنچه بعد از بعثت رخ داده پر شدن آسمان از نگهبان است. و نیز جمله: ((نقعد منها مقاعد للسمع))، ظهور دارد در اینکه مادر آسمان بعضی از نشیمنگاهها را خالی از حارس و شهب می یافتیم، و اما امروز هیچ جای خالی نیست، همه جا پر شده، به طوریکه در هر نقطه بنشینی برای استراق سمع شهابی را در کمین می بینی.

و این استدلال همانطوری که گفتیم عجیب است، برای اینکه اگر این دو آیه می خواستند از پر شدن آسمان از حارسان و زیاد شدن عدد آنان به حدی که جای خالی در آن نمانده خبر دهد، باید نفی را متوجه شنیدن از تمامی نقاط کند، در قبال وضع گذشته که جنیان می توانستند در بعضی نقاط بنشینند، و اسرار را بشنوند، نه اینکه نفی را متوجه صرف شنیدن کند، و ما می بینیم در آیه شریفه ((فمن يستمع الان يجد له شهابا رصدا)) سخنی از همه نقاط و بعضی نقاط نگفته، تنها فرموده: هر کس از جنیان بخواهد چیزی بشنود شهابی را در کمین می بیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷

و بر فرض قبول کنیم که از این عبارت نفی کلی استفاده می شود و می خواهد سمع را علی الاطلاق نفی کند و همین مقدار در نفی کلی کافی باشد، لیکن همینکه می دانیم غرض خبر دادن از پر شدن آسمان از حارسان است، با اینکه قبلا بعضی از نقاط خالی بوده، و همچنین اینکه جمله ((فمن يستمع...)) را مقید کرد به قید ((الان))، خود دلیل بر این است که امر جدیدی در باره رجم جن رخ داده، و آن امر جدید این است که جنیان را از تمامی نقاط رحم می کنند، و از بگوش نشستن آنان به طور مطلق جلوگیری می شود، در حالی که قبلا-اینطور نبوده، و آنها می توانسته اند در بعضی از نقاط استراق سمع کنند، و کسی جلوگیری

نماید، و این مقدار برای اثبات ادعای مدعی کافی است .

و باید این را هم متوجه بود که مفاد آیه رخ دادن رجم جن به وسیله شهاب رصد است ، نه پیدایش اصل شهاب آسمانی ، پس این اشکال وارد نیست که کسی بگوید شهابها قبل از زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) و نزول قرآن هم بودند، چون آنچه از قرآن استفاده می شود این است که در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این حادثه رخ داد، که شیطانها به وسیله شهاب رجم شدند، و قرآن در هیچ موردی متعرض اصل شهابها نشده ، و ما در اول سوره صافات هم مطالبی مربوط به این بحث ایراد کردیم .

وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَ شَرٌّ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا

کلمه ((رشد)) با - دو فتحه - و کلمه ((رشد)) - با ضمه راء و سکون شین - به معنای رسیدن به واقع است ، بر خلاف کلمه ((غی)) که به معنای خلاف آن است ، و نکره آوردن ((رشد)) برای این است که بفهماند خدای تعالی نوع خاصی از رشد برای آنان خواسته .

و اینکه جنیان گفتند ما نمی دانیم آیا خدای تعالی شر اهل زمین را خواسته یا رشد آنان را، برای جهل و تحیری است که نسبت به مسأله رجم و جلوگیری از اطلاع یافتن شیطانها از اخبار آسمانی داشته اند، چیزی که هست این مقدار را فهمیده بودند که این حادثه که در آسمان رخ داده ، مربوط به اهل زمین است ، حال یا برای خیر آنان است و یا شر آنان ، اگر خدای تعالی از پدید آوردن این حادثه خیر اهل زمین را خواسته باشد، قطعاً آن خیر یک نوع هدایت و سعادت اهل زمین خواهد بود، و به همین جهت در شق دوم احتمال خود که جا داشت بگویند ((و یا خیر ایشان را)) گفتند ((و یا رشد ایشان را)) موید این معنا جمله ((و اراد بهم ربهم)) است ، که اشعار به رحمت و عنایت دارد.

جنیان در این کلام خود فاعل اراده رشد را ذکر کردند ولی در جانب شر فاعل را ذکر نکردند و نگفتند: ((اشر اراد بمن فی الارض)) بلکه فعل اراده را به صیغه مجهول آوردند، تا هم رعایت ادب را نسبت به خدای تعالی کرده باشند، و هم فهمانده باشند خدای تعالی شرک سی را نمی خواهد، مگر آنکه خود انسان کاری کرده باشد که مستحق شر خدایی شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸

توضیح معنای اینکه مؤ منان جنی گفتند: ((و أَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ وَ كُنَّا طَرِائِقًا قَدَدًا))

وَ أَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرِائِقًا قَدَدًا

کلمه ((صلاح)) به معنای شایستگی است ، در مقابل کلمه ((طلاح)) که به معنای ناشایستگی است ، و مراد از ((دون ذلك)) - به طوری که گفته شده - رتبه ای پایین تر و نزدیک به رتبه صالحان است . و لیکن آنچه به نظر ما ظهور دارد این است که : کلمه ((دون)) به معنای غیر است ، خواسته اند بگویند: بعضی از ما صالحند، و بعضی دیگر غیر صالح . موید این ظهور جمله بعد است که می فرماید: ((کنا طرائق قددا))، ما دارای مسلک های متفرق بودیم ، و این عبارت بر تفرقه و تشتت دلالت دارد. و کلمه ((طرائق)) جمع طریقه است که به معنای روشهایی است که مورد عمل واقع شده باشد، و کلمه ((قدد)) جمع ((قده)) است ، که از مصدر ((قد)) و به معنای قطعه است ، و اگر طرائق را به وصف قدد توصیف کرد، به این مناسبت بود که هر یک از آن طریقه ها مقطوع از طریقه دیگر است ، و سالک خود را به هدفی غیر هدف دیگری می رساند، آن مفسری هم که کلمه ((قدد)) را به راههای متفرق تفسیر کرده برگشت کلامش به همین معنا است .

و ظاهراً مراد از کلمه الصالحون صالحان به حسب طبع اولی است ، آنهایی که در معاشرت و معامله طبعاً اشخاصی سازگارند، نه صالحان به حسب ایمان ، چون اگر منظور صلاحیت به حسب ایمان بود مناسب تر آن بود که این آیه بعد از آیه و ((انا لما سمعنا الهدی امنا به ...)) قرار گیرد، که در آن سخن از ایمان آوردن بعد از شنیدن هدایت رفته است .

بعضی از مفسرین گفته اند: ((طرائق قددا)) اگر به فتحه خوانده می شود به خاطر ظرفیت است ، و حرف ((فی)) در تقدیر است ، در حقیقت ((فی طرائق قددا)) بوده ، یعنی در مذاهب متفرق .

بعضی دیگر گفته اند: فتحه آن به خاطر حذف مضاف است و تقدیر آن ((ذوی طرائق قددا - صاحبان راه های متفرق بوده ، این احتمال هم بعید نیست که جمله مذکور استعاره باشد و خواسته باشند خودشان را در اختلاف و تضادی که دارند تشبیه به طرقی کنند که هر یک سر از جایی جداگانه در می آورد.

و معنای آیه این است که : بعضی از ما صالحان بالطبع هستند و بعضی غیر صالحند، و ما در مذاهب مختلف بودیم (بنا بر اینکه فی در تقدیر بگیریم) و یا صاحب مذاهب مختلف بودی (بنا بر اینکه کلمه ذوی را تقدیر بگیریم) و یا ما خودمان مثل راههای بریده از هم هستیم ، که هر کدام از یکجا سر در می آورد (بنا بر اینکه جمله استعاره باشد). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۹

وَ أَنَا ظَنُّنَا أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُّعْجِزَهُ هَرَبًا

در اینجا کلمه ((ظن)) که ((ظننا)) ماضی آن است به معنای علم یقینی است ، و مناسب تر آن است که مراد از اینکه گفتند: ((لن نعجز الله فی الارض)) این باشد که نمی توانیم در زمین از راه فساد در ارض جلو خواست خدا را بگیریم ، و او را عاجز سازیم ، و نگذاریم نظامی که در زمین جاری کرده جاری شود، چون افساد خود آنان هم اگر محقق شود، تازه یکی از مقدرات خود خدا است ، نه اینکه خدا را عاجز ساخته باشند. و نیز مراد از جمله ((و لن نعجزه هربا)) این باشد که اگر خدا بخواهد ما را دستگیر کند نمی توانیم از چنگ او بگریزیم ، و او نتواند به ما دست یابد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: معنای جمله اول این است که ما تا چندی که در زمین هستیم نمی توانیم خدا را عاجز سازیم . و معنای جمله دوم این است که نمی توانیم به آسمان بگریزیم ، در نتیجه معنای آیه این است که نه در زمین می توانیم خدا را عاجز کنیم و نه در آسمان . لیکن خواننده خود می داند که این معنا درست نیست .

وَ أَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ ءَأَمْنَا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا

منظور از کلمه ((هدی)) قرآن است به این اعتبار که متضمن هدایت است ، و کلمه ((بخس)) به معنای نقص است ، اما نه هر نقصی ، بلکه نقص بر سیل ظلم ، و کلمه ((رهق)) به معنای فرا گرفتن و احاطه کردن ناملايمات به انسان است . امر به صبر و نهی از فساق و کفار

و حرف ((فاء)) که در جمله ((فمن یومن)) آمده ، برای این است که مطلب را نتیجه و فرع مطالب قبلی کند، البته در اینجا علت را تفریع بر معلول کرده تا بفهماند حجت و علت ایمان آوردنشان به قرآن به محض شنیدن آن و بدون درنگ این بوده که هر کس به پروردگار خود ایمان داشته باشد، نه دچار ترس از بخش می شود و نه ترس از رهق .

و حاصل معنای آیه این است که : ما وقتی قرآن را که کتاب هدایت است شنیدیم ، بدون درنگ ایمان آوردیم ، برای اینکه هر کس به قرآن ایمان بیاورد، در حقیقت به پروردگار خود ایمان آورده و هر کس به پروردگار خود ایمان بیاورد، دیگر ترس ندارد، نه ترس از نقصان در خیر، که مثلا خدا به ظلم ، خیر او را ناقص کند، و نه ترس از اینکه مکروه احاطه اش کند، چنین کسی دیگر چرا عجله نکند و بدون درنگ ایمان نیارد و در اقدام بر ایمان آوردن تردید کند که مثلا نکند ایمان بیاورم و دچار بخش و رهق شوم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۰

دو دستگی در طائفه جن : مسلمون و قاسطون و ویژگی هر کدام

وَ أَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرُّوْا رَشَدًا

مراد از کلمه ((مسلمون)) این است که ما تسلیم امر خداییم ، پس مسلمون کسانیند که امر را تسلیم خدا کردند، و در هر چه بخواهد و دستور دهد مطیع او هستند. و مراد از کلمه ((قاسطون)) مایلین به سوی باطل است ، در مجمع البیان گفته که ((قاسط)) به

معنای عدول کننده از حق است، بر خلاف کلمه ((مقسط)) که به معنای عدول کننده به سوی حق است. و معنای آیه این است که: ما گروه جنیان به دو طایفه تقسیم می شویم: یک طایفه آنهایی که تسلیم امر خدا و مطیع او هستند، و طایفه دیگر کسانی که از تسلیم شدن برای امر خدا با اینکه حق است عدول کرده و منحرف شده اند.

و کلمه ((تحری)) در جمله ((فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا)) در مورد هر چیزی استعمال شود به معنای گشتن برای یافتن آن است. و معنای جمله این است که: کسانی که تسلیم امر خدا شدند، آنها در صدد یافتن واقع و پیدا کردن حق بر آمدند.

وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا

و اما منحرفین هیزم جهنمند و در دوزخ با سوختن معذب می شوند، جانشان مشتعل می گردد، عینا نظیر منحرفین از انس، که قرآن کریم درباره آنها فرموده: ((فاتقوا النار التي وقودها الناس)).

بسیاری از مفسرین جمله ((فمن اسلم فاولئك... لجهنم خطبا)) را تتمه کلام جن دانسته اند، خواسته اند بگویند مؤمنین از جن با این کلام خود قوم خود را مخاطب قرار داده اند. ولی بعضی گفته اند: این قسمت کلام خدای تعالی است، و خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا لَنَفْتَنَهُمْ فِيهِ

کلمه ((ان)) در اول آیه مخففه از ((ان)) - با تشدید - است و مراد از ((طریقه)) طریقه اسلام است، و ((استقامت بر طریقه)) به معنای ملازمت و ثبات بر اعمال و اخلاقی است که ایمان به خدا و به آیات او اقتضای آن را دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۱

و ((ماء غدق)) به معنای آب بس یار است، و بعید نیست از سیاق استفاده شود که جمله ((لااسقیناهم ماء غدقا)) مثلی باشد که بخواهد توسعه در رزق را برساند، جمله ((لنفتنهم فیه)) هم این احتمال را تاءبید می کند، چون خدای تعالی غالباً با توسعه رزق بندگان را امتحان می کند.

استقامت بر طریقه اسلام وسعت رزق، و اعراض از یاد خدا عذاب رو به فزونی در پیدارد

و معنای آیه این است: به درستی که داستان از این قرار است که اگر جن و انس بر طریقه اسلام یعنی تسلیم خدا بودن استقامت بورزند، ما رزق بسیاری روزیشان می کنیم، تا در رزقشان امتحانمان کنیم. در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه زیر خواهد بود که می فرماید: ((ولو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض)).

آیات شریفه از اوائل سوره یعنی از جمله ((انا سمعنا قرانا عجا)) تا آیه مورد بحث نقل کلام جنیان بود، در نتیجه آیه مورد بحث عطف است بر جمله ((انه استمع...))، و معنای مجموع معطوف و معطوف علیه این است که: بگو به من وحی شد، که جمعی از جن قرآن را شنیدند... و به من وحی شد که اگر جن و انس بر طریقه اسلام استقامت بورزند چنین و چنان می شود.

وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا

((عذاب صعدا)) آن عذابی است که دائماً بیشتر می شود، و معذب را مغلوبتر می کند. بعضی گفته اند: به معنای عذاب شاق است. و اعراض از ذکر خدا لازمه استقامت نداشتن بر طریقه است، و اصل در سلوک عذاب هم همین است، و به همین جهت بجای اینکه ملزوم را بیاورد و بفرماید ((و من لم يستقم علی الطریقه یسلکه...))، لازمه آن را ذکر کرد، تا به این وسیله بفهماند سبب اصلی در دخول آتش همین اعراض از ذکر خداست.

و همین معنا نیز علت التفاتی است که از تکلم مع الغیر (ما به ایشان آب بسیار می دهیم) به غیبت، (ذکر ربه) بکار رفته، و گر نه مقتضای ظاهر این بود که بفرماید: ((و من یعرض عن ذکرنا نسلکه...))، خواست تا با ذکر کلمه ((رب)) بفهماند صفت ربوبیت مبداء اصلی عذاب کردن معرضین از یاد خداست، و به همین جهت به جای جمله ((ما چنین و چنان می کنیم)) فرمود:



((پروردگارش چنین و چنانش می کند)) تا به مبداء اصلی اشاره کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۲ بعضی از مفسرین جمله ((یسلکه)) را در بردارنده معنای یدخل دانسته و گفته اند: ((یسلکه در اینجا به معنای این است که او را به سوی آتش راه می برد، و داخل آتش می کند)) و به همین جهت مفعول دوم گرفته، و گر نه فعل ((یسلک)) به خودی خود دو مفعول نمی گیرد. و معنای آیه روشن است.

بحث روائی

(روایاتی درباره استماع جنّ از رسول خدا، بیعت آنها با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ...)

در مجمع البیان گفته: واحدی از سعید بن جبیر از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای خصوص جن قرآن نخوانده بود، و اصلا در این جریان جن را ندیده بود، بلکه به اتفاق طایفه ای از اصحاب خود راه افتاده بود تا به بازار عکاظ برود، و این در ایامی بود که جنیان و شیاطین از صعود به آسمان ممنوع شده بودند، دیگر خبرهای آسمان به ایشان نمی رسید، و شیطانها یکدیگر را دیده بودند که چه پیش آمده؟ گفتند دیگر دست ما به خبرهای آسمان نمی رسد، هر کس از ما بخواهد بالا برود شهاب را به سرکوبیش می فرستند، و بعد از بگو مگوها به این نتیجه رسیدند که حتما در عالم حادثه ای رخ داده، باید مشرق و مغرب عالم را بپرخید و علت این را پیدا کنید.

آن روز که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به سوی بازار عکاظ روانه بود، طایفه ای از جن برای جستجوی آن علت به سرزمین تهامه آمده بودند، و از جلو رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گذر کردند، در حالی که آن جناب مشغول نماز صبح بود، همینکه صوت قرآن را از آن جناب شنیدند، ایستادند تا خوب گوش دهند، سپس گفتند حادثه همین است، این است که بین ما و اخبار آسمانی حائل شده، بدون درنگ نزد قوم خود برگشتند و گفتند: ((انا سمعنا قرانا عجبا یهدی الی الرشد فامنا به و لن نشرک بربنا احدا))، خدای تعالی بعد از این جریان به رسول گرامی خود وحی کرد که به امت بگو که: چنین و چنان شده ((قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن)).

این روایت را بخاری و مسلم هم در صحیح خود آورده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۳

مؤلف: قمی هم در تفسیر خود نزدیک به این معنا را آورده، و آن روایت را در سوره احقاف در ذیل آیه ((واذ صرفنا الیک نفرنا من الجن...)) نقل کردیم. لیکن ظاهر روایت قمی این است که آن چند نفری که آیات سوره احقاف در موردشان نازل شده، همین چند نفری بوده اند که آیات سوره مورد بحث درباره شان نازل شده است، و ظاهر آیات دو سوره با این معنا نمی سازد، برای اینکه ظاهر کلام آنان در سوره احقاف که گفتند: ((انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسی یهدی الی الحق)) این است که به موسی و تورات آن جناب هم ایمان داشته بودند، و ظاهر آیات این سوره این است که قبل از شنیدن قرآن مشرک بوده، و اصلا معتقد به مسأله نبوت نبودند، و لازمه این معنا دو گونگی آیات است، مگر آنکه کسی ظهور این آیات را قبول نکند.

و در همان کتاب از علقمه بن قیس روایت آورده که گفت: از عبد الله بن مسعود پرسیدم: از شما چه کسانی در شب جن با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود؟ گفت احدی از ما در آن شب در حضور آن جناب نبود، در شب جن ما رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در مکه گم کردیم، و در بدر به دنبالش گشتیم، و در آخر گفتیم حتما آن جناب را رفته اند، و یا به معراج رفته. در هنگامی که در دره ها دنبالش می گشتیم، دیدیم از ناحیه حراء می آید. پرسیدیم یا رسول الله کجا بودید؟ ما خیلی ناراحت شدیم، و بر جان تو ترسیدیم؟ و نیز به وی گفتیم امشب از ساعتی که شما را گم کردیم تا این ساعت شبی را گذرانیدیم که هیچ قومی بدتر از آن را به سر نبرده است. حضرت در پاسخ ما فرمود: امشب مبلغ جنیان نزد آمد، رفته بودم تا برایش قرآن بخوانم. آنگاه ما را با خود برد، و جای پای جنیان را و جای آتش و اجاقشان را به ما نشان داد، و اما اینکه کسی از ما با او بوده نه، احدی نبوده.

و نیز در همان کتاب از ربیع بن انس روایت آورده که گفت: خدای تعالی جد (بهره مندی) ندارد، و جن این سخن را از نادانی گفته اند، و خدای تعالی هم عین گفته آنان را حکایت کرده. این معنا از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده. مؤلف: مراد از جدی که روایت آن را نفی کرده به معنای حظ و بهره مندی و شانس است، نه جد به معنای عظمت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۴

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: جن وقتی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخورد، که آن جناب در بطن النخل بود، و در آنجا عذر خواهی کردند که ما مثل مشرکین پنداشتیم خدا احدی را بعد از مردن زنده نمی کند، و در آن هنگام از جنیان هفتاد و یک هزار نفر بودند، و با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر این پیمان بیعت کردند که نماز و روزه و زکات و حج و جهاد را انجام دهند، و خیرخواه مسلمانان باشند، جنیان پذیرفته و از اینکه قبلاً علیه خدا سخنان دور از حق گفته بودند، عذر خواهی کردند.

مؤلف: بیعت ((جنیان)) با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که نماز و روزه و سایر واجبات را بجای آورند مطلبی است که خدای تعالی آن را تصدیق فرموده، آنجا که در اوائل همین سوره سخن آنان را حکایت کرده که گفتند: ((امنا به))، و نیز گفتند: ((وانا لما سمعنا الهدی امنا به)) و اما اینکه عبادات جنیان و مخصوصاً زکات و جهادشان به چه نحو است، برای ما مجهول است، و عذر خواهی اول آنان هم خیلی برای ما روشن نیست.

و در تفسیر قمی به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از آیه ((وانه کان رجال من الانس یعودون بر جال من الجن فزادوهم رهقا)) پرسیدم. فرمود: رسم دوره جاهلیت این بود که مردی راه می افتاد تا به نزد کاهن برود، و معتقد بود شیطان به کاهن وحی می کند، و از کاهن می خواست تا به شیطان بگوید فلان شخص به تو پناه برده.

و نیز در همان کتاب در تفسیر آیه ((فمن یومن بر به فلا- یخاف بخسا و لا- رهقا)) آمده که فرمود: ((بخس)) به معنای نقصان و ((رهق)) به معنای عذاب است.

و از عالم سؤال شد آیا مؤمنین از جن داخل بهشت می شوند؟ فرمود: نه، و لیکن خدای تعالی بین بهشت و دوزخ حظیره ها و دشتهایی دارد که مؤمنین جن و فاسقان شیعه در آنجا منزل می کنند.

مؤلف: گویا منظور از این حظیره ها بعضی از درجات بهشت باشد، که پایین تر از بهشت صالحان است.

این را هم باید دانست که در بعضی از روایات از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هدی و طریقه بر ولایت علی (علیه السلام) تطبیق شده. که صرفاً همان تطبیق کلی بر مصداق است نه تفسیر. الجن

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۵

آیات ۱۸ - ۲۸، سوره جن

وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (۱۸) وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا (۱۹) قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا (۲۰) قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا (۲۱) قُلْ إِنِّي لَنْ يَجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا (۲۲) إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَةً وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (۲۳) حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعَفَ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا (۲۴) قُلْ إِنْ أَدْرَىٰ أَقْرَبُ مَّا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا (۲۵) عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (۲۶) إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (۲۷) لِيُعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا (۲۸)

ترجمه آیات

و اینکه مساجد از آن خداست پس با خدا احدی را بخوانید (۱۸). و اینکه وقتی بنده خدا (محمد) برخاست تا او را عبادت کند جمعیت بسیاری دورش جمع شدند (۱۹). (ای محمد) بگو من تنها پروردگارم را می خوانم و احدی را در عبادتم شریک او نمی

سازم (۲۰). بگو من به خودی خودم هیچ نفع و ضرری و هیچ رشد و هدایتی را بگو احدی نیست که مرا از عذاب خدا پناه دهد و من به جز او هیچ پناهگاهی ندارم (۲۲). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۶

تنها وظیفه من رساندن رسالت‌های او به مردم است و کسی که خدا و رسولش را نافرمانی کند آتش جهنم برای ابد نصیبش خواهد شد (۲۳). کفار همچنان رسول خدا را ضعیف و خوار می‌شمارند تا روزی که ببینند آنچه را که وعده داده شده بودند، پس به زودی به دست خواهند آورد که یاور چه کسی ناتوان و اندک است (۲۴). بگو من خود نمی‌دانم که آن عذابی که وعده اش رابه شما داده اند نزدیک است و یا پروردگارم مدتی برای آن مقرر فرموده (۲۵). عالم به غیب اوست پس جز او کسی غیب نمی‌داند چون او کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند (۲۶). مگر کسی از رسولان را که شایسته و مرضی این کار بداند که خدا برای چنین کسانی از پیش رو و پشت سر حافظانی در کمین می‌گمارد (۲۷). تا معلوم کند آیا رسالت پروردگار خود را ابلاغ کردند یا نه و او بدانچه در نفس رسولان است نیز احاطه دارد و عدد هر چیزی را شمرده دارد (۲۸).

#### بیان آیات

در این آیات مسأله نبوت تسجیل شده، و مسأله وحدانیت خدای تعالی و مسأله معاد را به عنوان نتیجه از داستان جن ذکر می‌کند.

وَ أَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

این آیه عطف است بر آیه ((انه استمع)) و جمله ((ان المساجد لله)) به منزله تعلیل برای جمله بعد است که می‌فرماید: ((پس با خدا احدی را نپرستید و نخوانید))، پس در حقیقت تقدیر آیه چنین است: ((لا تدعوا مع الله حدای غیره لان المساجد لله: با خدا احدی غیر او را نخوانید، برای اینکه مساجد تنها مال او است)). و مراد از دعا عبادت و پرستش است، در جای دیگر هم عبادت را دعا و دعا را عبادت خوانده و فرموده: ((و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۷

و جوه مختلف درباره مراد از اینکه مساجد از آن خدا است (و ان المساجد لله ...)

مفسرین در اینکه منظور از ((مساجد)) چیست اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: مراد از آن، کعبه است. بعضی گفته اند: مسجد الحرام است. بعضی آن را مسجد الحرام و مسجد الاقصی دانسته اند. و اشکالی که به این سه قول وارد است این است که کلمه ((مساجد)) جمع است، و با یک مسجد و دو مسجد منطبق نمی‌شود.

بعضی دیگر گفته اند: همه حرم است. این قول هم بدون دلیل حرف زدن است. بعضی گفته اند: همه سطح زمین است، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((همه زمین را برای من مسجد و طهور کردند))، این حدیث هم به بیش از این دلالت ندارد که امت اسلام می‌توانند در هر نقطه از زمین نماز بخوانند، به خلاف آنچه از کیش یهود و نصاری مشهور است که نمازشان تنها باید در کنیسه و کلیسا واقع شود حدیث تنها جواز را می‌رساند، و اما اینکه همه زمین را مسجد بخواند تا هر جا کلمه مساجد گفته شد شامل قطعه قطعه های سطح زمین گردد چنین دلالتی ندارد.

بعضی هم گفته اند: مراد از آن نمازها است که جز برای خدا خوانده نمی‌شود، این نیز بدون دلیل سخن گفتن است.

و از امام جواد (علیه السلام) روایت شده که مراد از مساجد اعضای هفتگانه بدن آدمی است که در هنگام سجده باید روی زمین قرار گیرد و عبارتند از: پیشانی، دو کف دست، دو سر زانو و دو سر انگشتان بزرگ پا، که روایتش به زودی در بحث روایتی از نظر شما خواهد گذشت ان شاء الله، و همین معنا از سعید بن جبیر و فراء و زجاج نیز نقل شده.

و اما با در نظر گرفتن این حدیث آنچه به نظر ما مناسبتر است این است که بگوییم: مراد از ((برای خدا بودن مواضع سجده از انسان این است که مواضع هفتگانه سجود تشریعا به خدا اختصاص دارد (نه اینکه غیر از این هفت عضو از بدن انسان ملک خدا

نیست. نه، همه ملک تکوینی خدا هست و این هفت عضو تشریحا هم از آن خداست (و مراد از ((دعاء)) که فرموده ((پس غیر خدا را نخوانید)) نیز همان سجده است، چون روشن ترین مظاهر و مصادیق عبادت و یا خصوص نماز همان سجده است، و اصلا نماز به خاطر سجده است، که عبادت نامیده می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۸

و معنای آیه این است که: بگو به من وحی شده که چند نفر جنی چنین و چنان کردند، و نیز به من وحی شده که اعضای سجده مختص به خدای تعالی است، پس سجده را تنها برای خدا کنید، و این اعضا را در سجده برای او بکار بندید - و یا او را تنها با این اعضا عبادت کنید - و سجده مکنید و یا عبادت مکنید غیر او را.

مراد از کسانی که چون پیامبر (صلی الله علیه و آله) به نماز می ایستاد در اطرافشگرد می آمدند (کاد و یکنونون علیه لبدأ) وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا

کلمه ((لبد)) - به کسره لام و فتحه باء جمع لبد - به ضمه لام و سکون باء - است، و لبد به معنای مجتمعی مترکم و فشرده است، و منظور از کلمه ((عبد الله)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، آیه بعدی هم بر این معنا دلالت دارد. و اگر از آن جناب تعبیر به عبد الله کرده برای این بود که به منزله زمینه چینی باشد برای آیه بعدی که می فرماید: ((قل انما ادعوا ربی))، و مناسبتر با سیاق آیات بعدی این است که ضمیر جمع در ((کادوا)) در ((یکونون)) به مشرکین برگردد، چون مشرکین بودند که بر آن جناب در هنگامی که نماز و قرآن می خواند ازدحام کرده و استهزایش نمودند، و صدای خود را بلند می کردند، تا به طوری که گفته اند صدای آن جناب بگوش کسی نرسد.

و معنای آیه این است که: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می خاست تا خدا را با نماز عبادت کند، مشرکین آنقدر به طرفش می آمدند که نزدیک می شد جمعیت انبوهی بشوند.

بعضی از مفسرین گفته اند: دو ضمیر مذکور به جن بر می گردد، و این جنیان بودند که پیرامون آن جناب جمع شده، تراکم می کردند و از در تعجب از آنچه از آن جناب می دیدند از عبادتش و از تلاوت قرآن به آن جناب خیره می نگریستند، چون چنین چیزی تا آن روز ندیده و نشنیده بودند.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیرها به مؤمنین و گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد، آنان بودند که دور آن جناب جمع شده، و در نماز به وی اقتدا می کردند، و وقتی قرآن می خواند سکوت محض می شدند تا کلام خدا را بشنوند. ولی این دو وجه آنطور که باید با سیاق آیات بعدی نمی سازد، همچنان که قبلا هم اشاره شد.

قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا

در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر فرموده تا وجه عبادت خود را برای آنان بیان کند، به بیانی که حیرت و تعجب آنان را بر طرف سازد، چون گفتیم از آن جناب اعمالی دیده بودند و سخنانی شنیده بودند که تا آن روز از احدی نه دیده و نه شنیده بودند، و این تعجب وادارشان کرده بود عمل آن جناب را حمل بر نوعی حيله و مکر نموده، بگویند با این خدعه می خواهد بتهای ما را از بین ببرد، تا به اغراض مادی خود برسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۷۹

و حاصل آن بیان که چنین اثری را دارد این است که بگوید: من از آنچه می بینید انجام می دهم هیچ مقصدی از آن مقاصد که در نظر شما است و مرا به آن متهم می کنید ندارم، تنها و تنها پروردگار یگانه ام را می خوانم، و احدی را شریک او نمی گیرم، و عبادت انسان نسبت به کسی که او را پروردگار خود شناخته چیزی نیست که مورد ملامت و تعجب قرار گیرد.

بیان موقعیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به پروردگار و نسبت به مردم

قُلْ إِنِّي لَا أُمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا

آنچه از سیاق آیات کریمه استفاده می شود این است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به دستور پروردگار موقعیت

خود نسبت به پروردگارش و نسبت به مردم را بیان کرده، درباره موقعیتی که نسبت به خدای تعالی دارد گفته که من او را می‌خوانم و کسی را شریک او نمی‌دانم، ((انما ادعوا ربی و لا اشرک به احدا)) و درباره موقعیتش نسبت به مردم فرموده: من هم بشری مثل شما، و مثل شما مالک رشد و ضرر خودم نیستم، تا چه رسد به اینکه با اراده خودم به شما ضرر برسانم، و یا با قدرتی که دارم شما را به خیری که خودم می‌خواهم ارشاد کنم، بلکه من تنها مأموری از ناحیه خدا هستم که شما را دعوت کنم، و جز امتثال او چاره‌ای ندارم، و کسی که مرا از کیفر خدا پناه دهد سراغ ندارم، نه تنها من سراغ ندارم بلکه چنین ملجا و پناهی برای مخالفان و عصیانگران او وجود ندارد، نه برای من و نه برای شما، پس شما هم چاره‌ای جز اطاعت خدا و رسولش ندارید و کسی که خدا و رسولش را عصیان کند، آتش جهنم را دارد، که در آن تا ابد جاودانه بسر ببرد، و به زودی یعنی وقتی وعده خدا را ببینید همه خواهید فهمید.

و لازمه این سیاق این است که مراد از ((مالکیت ضرر))، قدرت بر واقع ساختن ضرر بر مشرکین باشد، هر وقت که بخواهد. و مراد از ((مالکیت رشد))، قدرت بر رساندن نفع به ایشان از راه اصابه واقع باشد. و بنابر این، معنای آیه این می‌باشد که: من ادعا نمی‌کنم که می‌توانم به شما ضرر و یا نفع برسانم. بعضی گفته‌اند: مراد از ضرر، ((غی)) (گمراهی و خطا) است، که در مقابلش رشد را آورده، و تعبیر از ((غی)) به ضرر از باب تعبیر به مسبب از سبب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۰

قُلْ إِنِّي لَنْ يَجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَةً

فعل ((یجیرنی)) از مصدر ((اجاره)) است، که به معنای دادن جوار (پناه و همسایگی) است، و حکم جوار دادن این است که جوار دهنده باید از پناهنده خود حمایت کند، و جلو هر کسی را که بخواهد به او آسیب رساند بگیرد، و ظاهراً کلمه ((ملتحد)) اسم مکان و به معنای محلی باشد که شخص مورد آسیب خود را به آن محل کنار بکشد، تا از شری که متوجه او است ایمان بماند. ولی بعضی گفته‌اند: این کلمه به معنای محل دخول است، و جمله من دونه متعلق به این کلمه، و به منزله قیدی توضیحی برای آن است، و ضمیر در آن به خدای تعالی بر می‌گردد، و کلمه ((بلاغر الحکم، صفحه)) به معنای تبلیغ است.

و استثنای ((الا بلاغا)) استثنا از کلمه ((ملتحد)) است، و جمله ((من الله)) متعلق است به مقدر، و تقدیر آن ((کائنا من الله)) است، هر چند که شاید به ذهن برسد که متعلق به کلمه ((بلاغا)) باشد، ولی نمی‌تواند متعلق به آن باشد، برای اینکه ماده بلاغ اگر بخواهد متعدی شود با حرف ((عن)) متعدی می‌شود نه با حرف من، و به همین جهت است که بعضی از همانهایی که ((من الله)) را متعلق به ((بلاغا)) دانسته‌اند گفته‌اند: کلمه ((من)) در اینجا به معنای ((عن)) است، و معنای جمله به هر حال این است که: من تفاوتی با شما ندارم، به جز تبلیغ اسما و صفاتی که خدا دارای آن است.

و در باره کلمه ((و رسالاته)) بعضی گفته‌اند: عطف است بر کلمه ((بلاغا))، و تقدیر کلام ((الا بلاغا من الله و الرسالاته)) است. بعضی دیگر گفته‌اند: عطف است بر کلمه جلاله ((الله))، و کلمه ((من)) به معنای ((عن)) است، و معنای جمله ((الا بلاغا عن الله و عن رسالاته)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۱

و در باره اینکه کلمه ((الا)) بلاغ و رسالات را از چه چیزی استثناء می‌کند قولی دیگر هست، و آن این است که: مستثنی منه مفعول جمله ((لا املک)) است، و معنای آیه این است که من برای شما نه مالک ضرری هستم و نه رشد، تنها چیزی را که مالک هستم بلاغ از خدا و رسالات او است. لیکن یک مطلب در آیه هست که این توجیه را بعید می‌سازد، و آن این است که اگر اینطور بود دیگر نمی‌بایست جمله ((لن یجیرنی من الله احد...)) - که کلامی از نو و استینافی است - بین مستثنی و مستثنی منه فاصله شود، و از اینکه می‌بینیم فاصله شده می‌فهمیم که مستثنی منه ضرا و رشد است.

و معنای دو آیه بنابر آنچه ما گفتیم این است: بگو احدی نیست که مرا از عذاب خدا پناه دهد و من بدون او هیچ ملتحد و مکانی که بتوان به آنجا پناه برد نمی‌یابم الا تبلیغ از او یعنی الا اینکه آنچه دستورم داده امتثال کنم و به شما برسانم و آن دستور این است

که اسما و صفاتش را برای شما بیان کنم . و الا اینکه رسالتی را که درباره شرایع دین دارد به شما برسانم .

وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا

مفرد آوردن ضمیر در ((له)) با اینکه عاصیان خدا و رسول یک نفر نیستند به اعتبار لفظ ((من - کسی که)) است همچنان که جمع آوردن در ((خالدين)) به اعتبار معناست و عطف رسول بر خدا در جمله ((و من يعص الله و رسوله)) بدین جهت بوده که عاصیان رسول هم عاصیان خدا است چون رسول چیزی به جز رسالات خدا ندارد و معلوم است که رد چنین کسی رد بر خدای سبحان است و طاعتش هم طاعت خدای تعالی است همچنان که در جای دیگر هم فرمود: ((من يطع الرسول فقد اطاع الله)). و مراد از ((معصیت)) - به طوری که سیاق آیات سابق شهادت می دهد - نافرمانی خدا در دستوراتی است که درباره اصول دین دارد، مانند توحید و نبوت و معاد و سایر متفرعات آن .

بنابر این ، وعده و تهدید به خلود در آتش که در آیه آمده ، تنها شامل کفار و منکرین اصول دین می شود، نه هر عاصی و گنهگار و متخلف از فروع دین ، پس اینکه بعضی ها با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه : هر گنهکاری مخلد در آتش است ، استدلال صحیحی نیست .

و از ظاهر کلام بر می آید که جمله ((و من يعص الله...)) جزو کلام خدای سبحان است ، نه اینکه تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۲

حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعَفَ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا

کلمه ((حتی)) دلالت دارد بر معنایی که مدخول حتی غایت آن معناست ، و از مدخول حتی یعنی جمله ((اذا راوا...)) به دست می آید که مشرکین در صدد استضعاف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودند، و یاوران آن جناب - یعنی مؤمنین - را ضعیف می شمردند، و عدد آنها را اندک می دانستند، پس این کلام دلالت دارد بر معنایی که از کلام حذف شده ، و کلام غایت آن را بیان می کند، مثلاً چنین بوده که ((کفار همواره تو را استضعاف می کردند و یارانت را ضعیف و اندک می شمردند و می شمردند، تا اینکه عذاب خدا را دیدند...)).

و منظور از جمله ((آنچه وعده داده شده اند)) آتش جهنم است ، چون عذاب موعود در آیه همان است ، و آیه شریفه جزو کلام خدای تعالی و خطاب است که به رسول گرامی خود کرده ، و اگر جزو کلام رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، با در نظر گرفتن اینکه در اول آیه فرمود: ((قل - بگو)) باید فرموده باشد ((حتی اذا رايتم ما توعدون فستعلمون ... - تا روزی که شما مشرکین وعده خدا را ببینید آن وقت می فهمید...))

قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقْرَبٌ مَّا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا

کلمه ((امد)) به معنای غایت است ، و آیه شریفه به منزله پیش گیری از یک توهمی است که حال مشرکین اقتضای آن را دارد، گویا وقتی تهدید را شنیده اند پرسیده اند: این تهدید چه روزی به وقوع می پیوندد؟ در پاسخ به ایشان فرموده : بگو من نمی دانم نزدیک است یا دور...

عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا

یعنی احدی را بر غیب خود اظهار نمی کند، و اظهار کسی بر هر چیز به معنای آن است که او را در رسیدن به آن چیز کمک کنی و او را بر آن مسلط سازی . می فرماید: من کسی را برای احاطه به غیب خودم کمک نمی کنم ، و

بر غیب خود مسلط نمی سازم . و کلمه ((عالم الغیب)) خبری است برای مبتدایی که حذف شده ، و تقدیر کلام هو عالم الغیب است ، و مفاد کلمه به کمک سیاق این است که می خواهد بفهماند علم غیب مختص به خدای تعالی است ، و علم او ظاهر و باطن سراسر عالم را فرا گرفته ، و به همین جهت برای نوبت دوم غیب را به خودش نسبت داد و فرمود: کسی را بر غیب خود مسلط نمی



کند، و نفرمود: کسی را بر آن مسلط نمی کند تا اختصاص را برساند، و گرنه نمی رسانید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۳ و معنای آیه این است که: خدای تعالی عالم به تمامی غیب ها است، آن هم به علمی که اختصاص به خودش دارد، پس هیچ کس از مردم را به غیب خود که مختص به خودش می باشد آگاه نمی کند، در نتیجه مفاد آیه سلب کلی است. هر چند بعضی از مفسرین اصرار ورزیده اند در اینکه مفاد آن سلب جزئی است، و می خواهد بفرماید خدای تعالی تمامی غیب خود را در اختیار کسی قرار نمی دهد. و موید گفتار ما ظاهر سیاق آیاتی است که به زودی می آید. علم غیب بالاصالة از آن خدا است و بالتبع و به تعلیم الهی دیگران هم می توانند آنرا دارا شوند

إِلَّا مَنْ أَرْزُقِي مِنْ رَسُولٍ

این استثنا، استثنای از کلمه ((احدا)) است، و جمله ((من رسول)) بیان جمله ((من ارتضی)) است، در نتیجه می فهماند که خدای تعالی هر پیغمبری از پیامبران را که بخواهد به هر مقدار از غیب مختص به خود که بخواهد آگاه می سازد. پس اگر این آیه را ضمیمه کنیم به آیاتی که علم غیب را مختص به خدای تعالی می داند، مانند آیه شریفه ((و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و آیه و لله غيب السموات و الارض)) و آیه ((قل لا يعلم من في السموات و الارض الغيب الا الله)) این نتیجه به دست می آید که علم غیب به اصالت از آن خداست، و به تبعیت خدا دیگران هم می توانند به هر مقداری که او بخواهد به تعلیم او داشته باشند.

پس می توان گفت که آیات راجع به غیب که یک دسته آن را مختص به خدا می داند، و دسته دیگر را درباره غیر خدا هم ممکن می داند، نظیر آیات راجع به میراندن است، که یکجا آن را مختص خدا می داند و می فرماید: ((اللّه يتوفى الانفس)) و یکجا آن را به ملائکه نسبت می دهد و می فرماید: ((قل يتوفىكم ملك الموت الذى و كل بكم)) و جایی دیگر آن را به رسل نسبت می دهد و می فرماید: ((حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا))، پس توفی به اصالت منسوب به خداست، و به تبعیت منسوب به ملائکه و یا به عبارتی رسل است، چون ملائکه اسباب متوسطی هستند که مسخر خدا و تحت فرمان اویند.

فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصْدًا ... عَدَدًا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۴

ضمیر فانه به خدای تعالی، و ضمیر یدیه و خلفه به رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد، و کلمه ((رصد)) به معنای مراقب و نگهبان است، این کلمه و کلمه راصد هم بر واحد اطلاق می شود، و هم بر جماعت، و کلمه ((رصد)) در اصل مصدر است، و مراد از ما ((بین یدیه)) پیش روی رسول، و مردمی است که به سوی آنان فرستاده شده، و مراد از ((خلفه)) بین او و بین مصدر وحی یعنی خدای سبحان است، و منشا این تعبیر امتداد و مسافت موهومی است که انسان از شنیدن کلمه ((رسالت)) در ذهن خود تصور می کند. وقتی می گویم مثلاً فرمانده فلان مأمور را به سوی لشکریان فرستاد تا پیامش را به آنان برساند، فوراً در ذهن مسافتی تصور می شود که فرستنده در ابتدای آن و لشکر در انتهای آن قرار دارد، و مأمور در بین راه است، لشکر در پیش روی او و فرمانده در پشت سرش قرار گرفته.

احتمالات و وجوه مختلف درباره معنای آیه: ((فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا...)) که سلوک رصد در پشت سر رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) علت آن را بیان می کند

آیه شریفه راه رسیدن پیام غیبی یعنی آن رسالتهایی که به رسول وحی می شود را وصف می کند، همچنان که جمله ((تا بداند که رسالات پروردگارشان را رسانده اند)) به آن اشاره دارد.

و معنای آیه این است که: احدی را بر غیب خود مسلط نمی کند، مگر رسولی را که پسندیده باشد، که چنین رسولی را بر غیب خود مسلط می کند، چون او نگهبانانی از ملائکه بین رسول و مردم دارد، و نگهبانانی هم بین رسول و خودش گمارده است. البته این را می دانیم که سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول، برای حفظ وحی از هر تخلیط و تغییر دادن، یعنی کم و زیاد کردن است، که ممکن است از ناحیه شیطانها با واسطه و یا بی واسطه صورت بگیرد.

در جمله ((لِیَعْلَمَ انْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ)) ضمیر در ((لِیَعْلَمَ)) به خدای سبحان بر می‌گردد، و ضمیر جمع در ((اَبْلَغُوا)) و در ((رَبِّهِمْ)) به کلمه ((من: کسی که بر می‌گردد))، به اعتبار اینکه معنای این کلمه جمع، و منظور از آن هر پیغمبری است که او پسندیده باشد. ممکن هم هست به کلمه رسول بر گردد، به اعتبار اینکه منظور از آن جنس رسول است، نه یک رسول معین، و مراد از اینکه فرمود: ((تا خدا بداند)) با اینکه خدا همیشه و همه چیز را می‌داند، علم فعلی خدا است، که عبارت است از تحقق ابلاغ در خارج، و این گونه تعبیرها در قرآن کریم بسیار آمده، از آن جمله فرموده: ((فَلِیَعْلَمَنَّ اللّٰهُ لَذِیْنَ صَدَقُوا و لِیَعْلَمَنَّ الْکٰذِبِیْنَ)).

و این جمله علت سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول را بیان می‌کند می‌فرماید: برای این رصد می‌گماریم تا محقق شود که رسولان بدون تغییر و تبدیل رسالات پروردگارش را به مردم ابلاغ کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۵ احتمال هم دارد که ضمیر در ((بین یدیه)) و در ((من خلفه)) به کلمه ((غیبه)) بر گردد، در نتیجه نگهبانهای گمارده شده در پیش رو و پشت سر غیب گمارده شده باشند، تا آن غیب بدون دستبرد به رسول برسد. لیکن این احتمال ضعیف است، بدین جهت که با تعلیل ((لِیَعْلَمَ انْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ)) به آن معنایی که گذشت نمی‌سازد، چون محفوظ ماندن غیب از دستبرد، و سالم به دست رسول رسیدنش ربطی به این ندارد که خدا بداند رسول هم آن را سالم به دست مردم رسانده و ابلاغ کرده. و مفسری که ذیلاً کلامش نقل می‌شود، برگشت سخنش به همین احتمال است، او گفته: دو ضمیر ((بین یدیه)) و ((من خلفه)) به جبرئیل حامل وحی و حامل غیب بر می‌گردد. و ضعف این قول علاوه بر مطالب گذشته در این است که این سخن وقتی درست است که قبلاً نامی از جبرئیل ذکر شده باشد در صورتی که نشده.

بعضی هم گفته‌اند: ضمیر در ((لِیَعْلَمَ)) به رسول، و دو ضمیر در ((قَدْ اَبْلَغُوا)) و در ((رَبِّهِمْ)) به ملائکه نگهبان بر می‌گردد، و معنای آیه این است که: ملائکه خدا وحی او را همچنان نگهبانی می‌کنند تا رسول بداند که ملائکه، رسالت‌های خدا یعنی وحی خدا را همانطور که صادر شده به او رسانده‌اند، و دلش مطمئن شود که وحی خدا از دست برد شیطانها سالم مانده، چون لازمه ابلاغ ملائکه بلوغ وحی است.

هر چند ذکر کلمه رسول قبل از کلمه ((لِیَعْلَمَ)) موید این احتمال است، و اشکالی که به وجه قبلی وارد بود که قبلاً کلمه جبرئیل ذکر نشده به این وجه وارد نیست، الا- اینکه ظاهر سیاق این احتمال را بعید می‌سازد، چون از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از رسالات، رسالاتی است که رسول آن را حمل می‌کند تا به مردم برساند، نه آنچه که فرشته وحی حمل می‌کند تا به رسول برساند، پس ضمیر در ((رَبِّهِمْ)) به رسولان بر می‌گردد نه به ملائکه. علاوه بر این، آیه شریفه اشاره به ملائکه دارد، و آنان را در تحت عنوان رصد ذکر کرده، و معلوم است که عنوان رصد غیر عنوان رسالت است، شاءن رصد نگهبانی و حفظ است نه رسالت. بعضی دیگر گفته‌اند: معنای جمله این است که: تا محمد (صلوات الله علیه) بداند که رسولان قبل از وی رسالات پروردگارش را ابلاغ کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۶

و این، وجه سخیفی است که هیچ دلیلی بر آن نیست، و از آن سخیفتر این است که بعضی گفته‌اند: معنای جمله این است که: تکذیب گران رسولان بدانند که رسولان، رسالات پروردگار خود را به ایشان ابلاغ کردند.

و در جمله ((و احاط بما لدیهم)) ضمیر جمع بنا بر وجهی که ما اختیار کردیم به رسولان بر می‌گردد، و ظاهراً این جمله متمم معنای حراست سابق الذکر است، پس جمله ((من بین یدیه)) به نگهبانان بین رسول و مردم، و جمله و من خلفه به نگهبانان بین رسول و خدا اشاره می‌کند، و جمله و ((احاط بما لدیهم)) به اینکه خدای تعالی احاطه علمی به دل و نفس رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) دارد اشاره می‌کند، در نتیجه آیه شریفه می‌فهماند که وحی خدا - از مصدر وحی گرفته تا نفس رسول و از رسول گرفته تا مردم. از هر گونه تغییر و تبدیلی ایمن است.

ممکن هم هست مراد از جمله مورد بحث تنها نفس رسول نباشد، بلکه هم آن را شامل باشد و هم مسیر وحی را و هم همه اموری را که به نحوی با رسول و رسالت تعلق و ارتباط دارد، همچنان که جمله بعدی که می فرماید: ((و احصی کل شیء عددًا)) در صدد این است که عمومیت علم خدا به اشیا را افاده کند، البته علم به عدد اشیا و تمیز آنها از یکدیگر،

چهار مطلب که از سه آیه اخیر مورد بحث استفاده می شود

پس از آنچه در باره سه آیه اخیر گذشت چهار نکته به دست آمد.

اول اینکه: علم به غیب بالاصاله و مستقلا خاص خدای تعالی است، به آن معنایی که توضیح دادیم، پس خدای تعالی به ذات خودش عالم به غیب است، و دیگران اگر علمی به غیب داشته باشند به تعلیم او دارند، با این نکته که از آیه استفاده کردیم روشن می شود که هر جا خدای تعالی از انبیا حکایت کرده که منکر علم غیب خود شده اند، منظور این بوده که بفهمانند ما رسولان، بالاصاله و مستقلا علم به غیب نداریم، نه اینکه با وحی خدا هم دانای به غیب نمی شویم، مانند آنجا که فرموده: ((قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب)) و آنجا که فرموده: ((ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير))، و آنجا که فرموده: ((قل ما كنت بدعا من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۷ مستثنیات از عموم ((فلا یظهر علی غیبه احدا))

دوم اینکه: بعد از آنکه عمومیت جمله ((فلا یظهر علی غیبه احدا)) به وسیله جمله ((الا من ارتضی من رسول)) شکسته شد، به صورت عام مخصص در آمده که می تواند باز هم تخصیص بخورد، همچنان که در مورد بحث درباره انبیا تخصیص خورده، چون آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه بر آن حضرت وحی می شود، مثلا- فرموده: ((انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین من بعده))، و نیز دلالت دارد بر اینکه وحی یکی از مصادیق غیب است. بنابر این، یک پیغمبر دسترسی به غیب دارد، همچنان که رسول دارد، البته این در صورتی است که مراد از رسول در جمله ((الا من ارتضی من رسول)) مقامی مقابل مقام نبوت باشد، و اما اگر منظور مطلق کسانی باشد که از ناحیه خدا به سوی خلق گسیل می شوند نبی هم از همان کسان است، همچنان که آیه زیر بر این معنا شهادت می دهد: ((و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی...)) چون نبی را هم ارسال شده می داند، و آیه ((و ما ارسلنا فی قریه من نبی)) پس نبی هم مانند رسول جزو استثنا شدگان از عموم نفی است، بدون اینکه عموم مذکور نیازمند به تخصیص جدیدی بشود.

و همچنین در مورد امام به آن معنایی که قرآن کلمه امام را در آن استعمال می کند، چون خدای تعالی امام را به صفت صبر و یقین توصیف کرده، مثلا می فرماید: ((و جعلنا منهم ائمه یتهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون))، و نیز امامان را چنین توصیف کرده که پرده و حجاب از پیش رویشان برداشته شده، مثلا فرموده: ((و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض ولیکون من الموقنین))، و نیز فرموده: ((کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم)) و ما در بعضی از مباحث سابق در این باره سخن گفتیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۸

و اما ملائکه آنچه از وحی آسمان که قبل از نزولش حمل می کنند، و همچنین آنچه از عالم ملکوت مشاهده می کنند، نسبت به خود آنان شهود است، نه غیب، هر چند که برای ما غیب می باشد، پس نمی توان ملائکه را مشمول استثنا دانست، علاوه بر این جمله ((فلا- یظهر علی غیبه احدا)) تنها شامل اهل دنیا می شود که در روی زمین زندگی می کنند و اگر بنا باشد از سکنه زمین تجاوز کنیم تا شامل ملائکه هم باشد، باید مردگان را هم که امور آخرت را که به نص قرآن غیب این عالم است مشاهده می کنند مشمول استثنا بدانیم، و حال آنکه قطعاً مشمول نیستند، برای اینکه اگر مردگان هم مشمول باشند دیگر حتی یک نفر هم در تحت عموم ((فلا- یظهر علی غیبه احدا)) باقی نمی ماند، چون هر انسان زمینی روزی از دنیا می رود و غیب عالم را می بیند، و در روز قیامت که ((یوم مجموع له الناس))، و نیز ذلک یوم مشهود در باره اش فرموده، تمامی مردم یکجا مبعوث می شوند، و غیب عالم

برای همه مشهود می‌گردد، پس همانطور که اموات مشمول استثنا نیستند، به خاطر اینکه عالم اموات غیر این عالم است، همچنین ملائکه هم مشمول نیستند، برای اینکه عالمشان غیر این عالم است.

معصوم بودن انبیاء و رسل در گرفتن، حفظ و ابلاغ وحی به زبان و به عمل سوم اینکه: جمله ((فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه ... عددا)) دلالت دارد بر اینکه وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به مردم می‌رسد و همچنین در طریق نزولش تا وقتی که به شخص مورد وحی برسد از هر دستبرد و تغییری محفوظ است.

اما مصونیت آن از حین صدور تا وقتی که به رسول برسد، اگر هیچ دلیلی به جز جمله من خلفه بر آن نباشد همین جمله کافی است، البته این در صورتی است که ضمیر در آن به رسول برگردد. و اما بنا بر آن احتمال که مرجع ضمیر غیب باشد، دلیل بر مدعای ما مجموع دو جمله ((من بین یدیه و من خلفه)) خواهد بود، و لیکن در سابق که این احتمال را نقل کردیم گفتیم این احتمال ضعیف است.

و اما مصونیت وحی در آن حال که رسول آن را از فرشته وحی دریافت می‌کند، دلیلش جمله ((لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم)) است، که از آن می‌فهمیم رسول طوری وحی الهی را دریافت می‌کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی‌دهد و ذهنش آن را فراموش نمی‌کند و شیطان در دل او دست نمی‌اندازد، در نتیجه وحی خدا دچار تغییر و تبدیل نمی‌گردد. و نیز در رساندن وحی به مردم نیز این مصونیت هست، و شیطان در این مرحله هم کاری نمی‌تواند بکند، جمله مذکور بر همه این مصونیتها دلالت دارد، چون می‌فرماید غرض از گماردن رصد این است که بداند انبیا رسالات پروردگار خود را رسانند، یعنی این ابلاغ در خارج محقق شد. و لازمه آن، مصونیت وحی در همه مراحل و رسیدن آن به مردم است، و اگر رسول در جهات سه گانه بالا (گرفتن و حفظ کردن و رساندن) مصونیت نداشته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۸۹

غرض خدای تعالی حاصل نمی‌شود، و این کاملا روشن است، و چون خدای تعالی برای حاصل شدن این غرض غیر از مسأله سلوک رصد طریقه دیگری ذکر نکرده، می‌فهمیم که وحی، آن زمان هم که به دست رسول رسیده به وسیله ملائکه حراست می‌شود همانطور که در طریق رسیدنش به رسول به وسیله آنان حراست می‌شد، و جمله ((واحاط بما لدیهم)) این دلالتها را تائید می‌کند.

و اما مصونیت وحی در مسیرش از ناحیه رسول تا رسیدنش به مردم اگر دلیلی به جز جمله ((من بین یدیه)) نباشد، همین جمله کافی است البته به شرطی که جمله را به آن معنایی بگیریم که ما ذکر کردیم، البته جمله ((لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم)) به آن تقریبی که ما برایش کردیم نیز بر این معنا دلالت دارد.

از این بیان این نتیجه عاید می‌شود که نبی و رسول در گرفتن وحی از پروردگار و در حفظ آن و در رساندنش به مردم موید به عصمت و محفوظ از خطا در هر سه جهتند، برای اینکه گفتیم آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه خدا از دین خودش بر مردم و از طریق رسالت و وحی نازل می‌کند مصون در همه مراحل است تا به دست مردم برسد، و یکی از آن مراحل مرحله گرفتن وحی و دوم مرحله حفظ آن و سوم مرحله تبلیغ آن به مردم است.

و تبلیغ رسالت به مردم تنها به زبان نیست بلکه تبلیغ عملی هم تبلیغ است، پس رسول باید در مرحله عمل از هر معصیت و ارتکاب هر گناه و ترک واجب دینی معصوم باشد، چون اگر معصوم نباشد نقیض و ضد دین را تبلیغ کرده، پس پیغمبر از ارتکاب معصیت معصوم است، همچنان که از خطای در گرفتن وحی معصوم است، و همچنان که از فراموش کردن آن و از خطای زبانی در رساندنش به مردم معصوم است.

و ما در سابق اشاره کردیم که نبوت هم در اینکه دایره مدار وحی است، مثل رسالت است، پس نبی هم در خصوصیت عصمت

مانند رسول است ، و با این بیان معلوم شد که اصحاب وحی چه نبی باشند و چه رسول ، در گرفتن وحی و حفظ کردنش ، و در رساندن آن به مردم ، چه رساندن به زبان و چه به عمل معصوم هستند.

عدم اختصاص علم غیب به پیامبران به موردی خاص

چهارم اینکه : در آیه شریفه عمومیت ((فلا یظهر علی غیبه احدا)) استثنا شد، به اینکه رسولان به غیب آگاه می شوند. چیزی که هست این را هم می فهماند که رسولان در هر چیزی که تحقق یافتن رسالتشان مشروط به آن باشد که نسبت به آن علم غیب داشته باشند، این علم را خواهند داشت ، حال چه متن رسالتشان از قبیل معارف اعتقادی و شرایع دین و قصص و عبرتها و حکمت ها و مواعظ باشد، و چه اینکه نشانیهای رسالتشان باشد و مردم با دیدن آن نشانه و آن معجزه به صدق رسول در ادعای رسالتش پی ببرند، همچنان که در قرآن کریم از بعضی رسولان نمونه هایی از این قبیل حکایت کرده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۰ مثلا در باره صالح فرموده که به قوم خود گفت ((: تمتعوا فی دارکم ثلاثه ایام ذلک وعد غیر مکذوب)) و در باره عیسی فرموده که به بنی اسرائیل فرمود: ((و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم ان فی ذلک لایه لکم))، و نیز آیاتی که در باره وعده های رسولان آمده ، و پیشگوییهایی که در خود قرآن کریم آمده ، همه اینها از موارد اظهار غیب است .

بحث روایی

(روایاتی راجع به جمله ((ان المساجد لله)) و اینکه پیغمبر(صلی الله علیه و آله) وائمه (علیه السلام) عالم غیب یوده اند) در تفسیر عیاشی از امام جواد (علیه السلام) روایت کرده که معتصم (خلیفه عباسی) از بریدن دست سارق پرسش نمود، که از کجا باید دستش را قطع کنند؟ فرمود: باید از آخرین بند انگشتان قطع کنند، و کف دست را باقی بگذارند. معتصم پرسید دلیل بر این معنا چیست؟ فرمود: کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، که فرمود سجده باید بر هفت موضع بدن واقع شود. پیشانی و دو کف دست و دو سر زانو و دو انگشت پا، پس اگر دست دزد را از میچ و یا از آرنج قطع کنند، دستی باقی نمی ماند تا با آن سجده کند، خدای تعالی هم فرموده : ((ان المساجد لله)) و منظورش از مساجد همان عضوهای هفتگانه ای است که بر آن سجده می شود، و معنای جمله ((فلا تدعوا مع الله حداهم)) همین است که چیزی که خاص خدا است نباید قطع شود (تا آخر حدیث).

و در کافی به سند خود از حماد بن عیسی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی گفت : و سجده کرد، امام صادق (علیه السلام) بر هشت استخوان ، یعنی دو کف دست و دو سر زانو و دو انگشت ابهام پا و پیشانی و بینی ، و آنگاه فرمود هفت موضع آن واجب است ، و آنها همان مواضعی است که خدای تعالی در کتابش آورده و فرموده : ((وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله حداه)) و آن عبارت است از پیشانی و دو کف دست و دو سر زانو و دو ابهام پا، و اما نهادن بی نی بر خاک مستحب است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۱

و از کتاب خرائج و جرائح از محمد بن فضل هاشمی ، از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که آن جناب نظر کرد به ابن هذاب ، و سپس فرمود: اگر به تو خبر دهم که در همین روزها یکی از ارحامت کشته می شود، آیا تصدیقم می کنی؟ گفت : نه ، برای اینکه کسی به جز خدای تعالی غیب نمی داند. فرمود: مگر این خدای تعالی نیست که می فرماید: ((عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول))، پس رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) که مرضی نزد خدا است غیب می داند، ما هم ورثه همان رسولی هستیم که خدا او را به هر مقدار از غیب خود خواسته آگاه کرده ، پس ما هم می دانیم آنچه شده و آنچه که تا روز قیامت خواهد شد.

مؤلف : روایات در این باب از حد شمار بیرون است ، و مدلول آنها این است که : رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) علم غیب را از راه وحی از خدای تعالی گرفته ، و امامان (علیهم السلام) از آن جناب به ارث گرفته اند.

## المزمل

سوره مزمل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۲

آیات ۱ - ۱۹، سوره مزمل

سوره مزمل مکی است و بیست آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ (۱) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (۲) نَصَفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (۳) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (۴) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (۵) إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا (۶) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا (۷) وَ أذْكَرَ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (۸) رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا (۹) وَ اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (۱۰) وَ ذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَ مَهْلَهُمْ قَلِيلًا (۱۱) إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا (۱۲) وَ طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۳) يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ وَ كَانَتْ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا (۱۴) إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا (۱۵) فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا (۱۶) فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا (۱۷) السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا (۱۸) إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (۱۹) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۳

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشایشگر و مهربان هانای جامه به خود پیچیده! (۱). پاره ای از شب به جز اندکی از آن را بر خیر و زنده بدار (۲) یا نصف آن را و یا کمی کمتر از نصف را (۳). و یا اندکی بر نصف بیفزای و قرآن را شمرده شمرده بخوان (۴). آماده باش که به زودی کلامی سنگین بر تو نازل می کنیم (۵). (کلامی که قبلا باید خود را برای تحملش آماده کرده باشی) و بهترین وسیله برای صفای نفس و سخن با حضور قلب گفتن هنگام شب است که خدا آن را پدید آورده (۶). چون تو در روز دوندگی و مشاغل بسیار داری (۷). و ذکر خدا را بگو و دست حاجت به سویس دراز کن (۸). همان پروردگار مشرقها و مغربهای عالم که بجز او معبودی نیست پس او را وکیل خود بگیر (۹). و در برابر زخم زبانهای مشرکین صبر کن و اگر هم قهر می کنی قهری ملایم و خوشایند و سازنده بکن (۱۰). و اما تکذیب گران که بجز داشتن نعمت من انگیزه ای برای تکذیب آیات من ندارند امرشان را به خود من واگذار کن و اندکی مهلتشان ده (۱۱). که نزد ما انواع شکنجه ها و در آخر عذاب دوزخ هست (۱۲). و طعامی گلوگیر و عذابی دردناک است (۱۳). در روزی که زمین و کوهها به لرزه در آیند و کوهها چون تلی از ماسه شوند (۱۴). هان ای انسانها! ما رسولی به سوی شما گسیل داشتیم که شاهد بر شما نیز هست همانطور که رسولی به سوی فرعون فرستادیم (۱۵). ولی فرعون از اطاعتش سر برتافت پس او را به عذابی سخت بگرفتیم (۱۶). شما اگر کفر بورزید چگونه می توانید از عذاب قیامت خود را کنار بکشید روزی که کودکان را پیر می کند (۱۷). و آسمان به وسیله تحول آن روز شکافته می شود و وعده خدا شدنی است (۱۸). و این محققا تذکر است پس اگر کسی خواست می تواند راهی به سوی پروردگارش اتخاذ کند (۱۹).

بیان آیات

این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند به اینکه نماز شب بخواند، تا به این وسیله آماده و مستعد گرفتن مسؤولیتی گردد که به زودی به او محول می شود، و آن قرآنی است که به وی وحی خواهد شد، و دستورش می دهد در برابر حرفهای بیپوده ای که دشمنان می زنند، و شاعر و کاهن یا دیوانه اش می خوانند صبر کند، و به نحوی پسندیده از آنان کناره گیری نماید، و در این آیات تهدید و اندازی هم به کفار شده، و حکم صبر را به همه مؤمنین تعمیم داده، در آخر تخفیفی را که برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مؤمنین قائل شده ذکر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۴

و این سوره از نخستین سوره هایی است که در اول بعثت نازل شده. حتی بعضی گفته اند: دومین یا سومین سوره ای است که بر



قلب مقدس نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است .

مفاد خطاب ((یا ائیه‌ها المزمّل))

يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ

کلمه ((مزمّل)) - با تشدید زاء و تشدید میم - در اصل ((مترمل)) بوده ، اسم فاعل از باب تفعل (ترمل) است ، و معنایش لفافه به خود پیچیده است . کسی که جامه یا چیزی به خود می پیچد تا بخوابد یا مثلاً سرما را دفع کند، آن را ((مزمّل)) می گویند، و از ظاهر این جمله بر می آید در آن ساعتی که این سوره نازل می شده آن جناب جامه ای را به خود پیچیده بوده ، از این جهت به ((مزمّل)) مورد خطاب قرار گرفته .

این را بدان جهت گفتیم که کسانی خیال نکنند این خطاب جنبه توییح و یا تحسین دارد، بلکه ممکن است از سیاق آیات استفاده شود که گویا آن جناب در مقابل دعوتش مورد استهزا و اذیت قرار گرفته ، و برای خاطر خدا اندوهناک شده ، و برای دفع غم و اندوه خود جامه ای به خود پیچیده تا لحظه ای استراحت کند، در این هنگام خطاب شده که ای جامه به خود پیچیده بر خیز، نماز شب بخوان و در برابر آنچه به تو می گویند صبر کن ، همانطور که به عموم مسلمانان سفارش کرده برای مقاوم شدن در برابر ناملایمات از صبر و نماز کمک بخواهند، ((استعینوا بالصبر و الصلوه)) با این دستور به آن جناب فهمانده که باید خود را در مقابل اندوه های بزرگتر و مصائب تلخ به وسیله نماز و صبر مقاوم سازد، نه به وسیله پیچیدن جامه و خوابیدن .

بعضی آیه را چنین معنا کرده اند: ای کسی که با مشقت و دشواری نبوت مترمل شده ای ، یعنی متحمل دشواریهای این مقام گشته ای . و لیکن از جهت لفظ هیچ دلیلی در آیه بر این معنا نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۵

چند وحه در معنای آیه : ((قم اللیل الا قليلا...))

قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نُّصَفَهُ أَوْ انْقَصَ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

مراد از ((قیام در لیل)) قیام در شب برای نماز است ، پس کلمه ((لیل)) مفعول فیه است ، که مجازاً مفعول به واقع شده ، مثل اینکه می گویند: ((دخلت الدار - داخل شدم خانه را))، که حقیقتش ((دخلت فی الدار - داخل شدم در خانه است)).

بعضی گفته اند: معمول ((قم)) در تقدیر است ، و کلمه ((لیل)) به خاطر ظرفیت منصوب شده ، و تقدیر کلام ((قم الی الصلاه فی اللیل)) است ، و جمله ((الا قليلا)) استثنا از کلمه ((لیل)) است .

و از ظاهر سیاق بر می آید که جمله ((نصفه او انقص منه قليلا او زد علیه))، بدل باشد از جمله ((اللیل الا قليلا))، که متعلق تکلیف ((قم)) است ، و دو ضمیر ((منه)) و ((علیه)) به کلمه ((نصف))، و ضمیر در ((نصفه)) به کلمه ((لیل)) بر می گردد، و معنای آیه این است که نیمی از شب را بپاخیز، و یا کمی از نصف کم کن ، و یا اندکی بر نصف بیفزای، و این تردید بین سه امر تردید تخیر است ، می خواهد بفرماید: مخیری بین اینکه درست نیمی از شب را زنده بداری ، و یا کمی کمتر از نصف ، و یا کمی بیشتر از آن را.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((نصفه)) بدل از مستثنی ، یعنی کلمه ((قلیلا)) است ، و اگر اینطور باشد، معنا چنین می شود: شب را بپاخیز الا- نصف آن را، و یا از نصف کمی کمتر کن ، یعنی بیشتر از نصف را بپاخیز، و یا کمی زیاده کن ، یعنی کمتر از نصف بپاخیز. و در این صورت بر عکس وجه قبلی جمله بدل ، ابهام را از مستثنی به مطابقه و از مستثنی منه به التزام بر می دارد.

و این دو وجه هر چند در نتیجه یکی هستند، و لیکن وجه قبلی زودتر به ذهن می رسد، چون احتیاج به رفع ابهام کردن به وسیله بدل از متعلق حکم ، سابقه بیشتری دارد، تا احتیاج به رفع ابهام از توابع و ملحقات آن . پس بدل بودن جمله ((نصفه...)) از کلمه ((لیل)) که لازمه آن رفع ابهام از متعلق تکلیف است به دلالت مطابقی زودتر به ذهن می رسد، از اینکه بدل باشد از کلمه ((قلیلا)).

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((نصفه)) بدل از لیل است، و لیکن مراد از قلیل، قلیل از شبهاست، نه قلیل از ساعتهای یک شب، و معنای آیه این ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۶

است که: همه نیمه شبها بر خیز، یا شبهای اندکی از آن کم کن، و یا شبهای اندکی بر آن اضافه کن، و منظور از این شبهای اندک آن شبهایی است که انسان عذر دارد، یا بیمار است، و یا خواب بر او غلبه کرده و یا عذری دیگر دارد. و این وجه عیبی ندارد، جز اینکه وجه اول زودتر به ذهن می آید.

((و رتل القرآن ترتیلاً)) - ((ترتیل قرآن)) به معنای تلاوت آن است به نحوی که حروف پشت سر هم آن روشن و جدای از هم بگوش شنونده برسد، و این جمله عطف است بر جمله ((قم اللیل))، و معنای آن دو این است که شب برخیز و قرآن را به ترتیل بخوان.

و ظاهراً مراد از ترتیل قرآن، ترتیل آن در نماز، و یا اصلاً منظور از قرآن خود نماز است، و خدای تعالی نظیر این تعبیر را از نماز کرده، مثلاً فرموده: ((اقم الصلوه لدلوك الشمس الی غسق اللیل و قران الفجر ان قران الفجر كان مشهوداً)).

بعضی گفته اند: مراد آیه شریفه این است که قرائت قرآن را واجب کند نه نماز را.

بیان جهات مختلف سنگین بودن قرآن (اَنَا سَنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) و چند وجه در این باره

إِنَّا سَنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

((ثقل)) - سنگینی - کیفیت خاصی برای جسم است، و خاصیت آن این است که حمل چنین جسمی و جابجا کردن آن دشوار است، و چه بسا همین کلمه در غیر جسم، مثلاً در امور معنوی هم به عنوان استعاره استعمال می شود، مثلاً می گویند درس امروز سنگین بود، یعنی تحمل آن برای فهم و درک شاگردان دشوار بود و یا می گویند سخنرانی امروز که همه اش نظریه های علمی دقیق بود برای عوام سنگین بود، که در این گونه تعبیرها کلمه سنگین در غیر جسم به کار رفته، در امور معنوی که درک آن دشوار است و یا حقایقی در بر دارد که رسیدن به آن سخت است، و یا فرمانهایی را متضمن است که امتثال آن و مداومت بر انجام آن دشوار است.

قرآن کریم که کلام الهی است به هر دو اعتبار ثقیل است، اما از حیث فهم معنایش ثقیل است برای اینکه کلامی الهی است که پیامبر آن را از ساحت عظمت و کبریایی گرفته، و معلوم است چنین کلامی را نمی فهمد مگر نفوس طاهر از هر پلیدی، نفوسی که از هر سببی قطع امید کرده و تنها به خدای سبحان که مسبب الاسباب است دل بسته، کلامی است الهی و کتابی است عزیز، که ظاهر و باطنی دارد، تنزیل و تاویلی دارد، تبیان برای هر چیز است، و سنگینی آن از حال و وضع رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مشهود بود، همه می دیدند که در هنگام گرفتن آن دچار برحاء - حالتی شبیه بیهوشی - می شد، و این معنا در روایات بسیار زیاد آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۷

و اما از حیث تحقق بخشیدن به حقایق معارفش، و ساده تر بگویم توحید و معارف اعتقادی و اخلاقی را در خود پیاده کردن، آنقدر سنگین است که در بیان سنگینیش کافی است آیات زیر را بخوانیم که می فرماید: ((لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعاً متصدعاً من خشية الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون و لو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتی)) که در اولی می فرماید کوه تحمل آن را ندارد که قرآن بر او نازل شود، و اگر بر کوه نازل می شد کوه خاشع و از ترس خدا پاره پاره می شد، و در دومی از این معنا خبر داده که با این قرآن می توان کوهها را به حرکت در آورد، و زمین را پاره پاره کرد، و با مردگان سخن گفت.

قرآن کریم نه تنها به آن دو اعتبار سنگین است، بلکه به اعتبار پیاده کردنش در جامعه و دعوت مردم به اینکه مراسم دین حنیف را پیا دارند، و خلاصه برتری دادن این دین حنیف بر سایر ادیان نیز سنگین است، شاهد سنگینیش مصائب و نامالیماتی است که

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در راه خدا تحمل کرد، و آزارهایی است که برای خدا چشید، که آیات قرآن هم پاره ای از انواع ایذاءها و استهزاءها و خطا کاریهایی که آن جناب از مشرکین و کفار و منافقین و بیمار دلان دید حکایت کرده است. پس اینکه می فرماید: ((انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً)) منظور از ((قول ثقیل)) همین قرآن عظیم است، به دلیل اینکه این آیات را که در اول بعثت نازل شده برای هر کس بخوانی همین به ذهنش می رسد، مفسرین هم قول ثقیل را به قرآن تفسیر کرده اند.

این آیه در مقام تعلیل حکمی است که جمله ((قم اللیل...)) بر آن دلالت دارد، در نتیجه به مقتضای سیاق - با در نظر گرفتن اینکه خطاب به خصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است - این معنا را می رساند که اگر گفتیم شب زنده داری کن، و در شب با خواندن نماز متوجه درگاه ما شو، برای این بود که خود را برای کرامت قرب و شرف حضور، و افتخار همکلامی با ما آماده سازی، تا ما قول ثقیلی را بر تو القاء کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۸

بنابر این، نماز شب راهی است که آن جناب را به چنین موقعی کریم منتهی می سازد. در جای دیگر هم خدای سبحان نماز شب را راه به سوی خدا خوانده، می فرماید: ((ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلاً)). خدای سبحان در آیه زیر وعده بیشتری داده، فرموده: ((و من اللیل فتهجد به نافله لک عسی ان یتعک ربک مقاماً محموداً)) که در تفسیر همین آیه معنای مقام محمود را بیان کردیم.

و وقتی یکی از جهات سنگینی قرآن سنگینی معارف آن، و نیز پذیرفتن شرایع و احکام آن است قهراً بر امت هم ثقیل خواهد بود، همانطور که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سنگین بود، پس معنای آیه این است که: ما به زودی به تو وحی می کنیم قولی را که هم بر خودت سنگین است و هم بر امت، اما سنگینی آن بر خود تو از جهت صعوبت تحقق حقائق آن، و از جهت مصائبی است که در طریق ابلاغ آن خواهی دید، و سلب راحت و فراغتی است که از تو خواهد شد، و از جهت مجاهدت نفس و انقطاع به سوی خدا، و زحماتی است که لازمه گرفتن وحی است. و اما سنگینی آن بر امت از این جهت است که آنها هم در پاره ای از جهات یاد شده با تو شریکند، از آن جمله تحقق دادن به حقائق قرآن در نفس، و نیز پیروی او امر و نواهی خدا و رعایت حدود آن است، که هر طایفه از طوایف امت به قدر وسع و طاقتش باید این رنجها را تحمل کند.

اقوال دیگر مفسرین در بیان سنگینی قرآن

مفسرین در اینکه سنگینی قرآن چه معنا دارد، اقوالی دیگر دارند.

یکی اینکه: قرآن عظیم الشان و متین و مستدل است، همچنان که خود ما می گوئیم: این کلام وزین و سنگین است، یعنی در موقع خود واقع شده است.

یکی دیگر اینکه: قرآن در میزان روز قیامت سنگین است، حال یا حقیقتاً سنگین است و یا مجازات و به این عنایت که ثوابی که در برابر قرآن به اشخاص می دهند بسیار و مهم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۹۹

یکی دیگر اینکه: قرآن بر کفار و منافقین سنگین است، برای اینکه هم اعجاز دارد که نه می توانند مثلش را بیاورند و نه می توانند قبولش کنند، و هم اینکه مشتمل بر تهدید علیه ایشان است.

یکی دیگر اینکه: سنگینی قرآن کنایه است از بقای آن در طول روزگار، چون یکی از خصوصیات هر چیز سنگین، این است که در جای خود ثابت بماند.

و بعضی دیگر وجوهی دیگر گفته اند که هر چند هر کدام در جای خود صحیح و بی عیب است، و لیکن وجهی که ما آوردیم چیزی است که از ظاهر آیه به ذهن می آید.

إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيَالًا (۶) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا

آیه اولی در این مقام است که بیان کند چرا شب را برای این نماز اختیار کردیم، و آیه دوم در مقام این است که بیان کند چرا روز

را انتخاب نکردیم همچنان که آیه قبله که می فرمود: ((انا سنلقى علیک قولا ثقیلا)) در مقام بیان این بود که اصلا چرا نماز شب تشریح شد.

چند قول در معنای دو آیه: ((ان ناشئ اللیل اشد وطاء واقوم قیلا ان لک فی النهار سبحا طویلا در آیه مورد بحث در کلمه ((ناشئه)) دو احتمال هست: یکی اینکه مانند کلمه ((عافیت)) و ((عاقبت)) مصدر، و به معنای نشئه و حدوث و تگون باشد. و دوم اینکه اسم فاعل از ماده نشئه باشد، که به موصوف خود اضافه شده، هر کدام که باشد مراد از آن، شب است، و اگر حادثه را بر شب اطلاق کرده، نظیر اطلاق آن بر اجزای خلقت است. و چه بسا بعضی گفته اند: منظور از حادثه شب همان نماز شب است. و معنای ((وطء زمین)) قدم نهادن بر آنست و اینکه فرمود حادثه شب شدیدترین قدم نهادن است کنایه است از اینکه این عمل از هر عمل دیگر در صفای نفس، انسان را ثابت قدمتر می سازد، و بهتر از هر چیز نفس آدمی را از اینکه به وسیله شواغل روز، دچار کدورت شود حفظ می کند. بعضی گفته اند: منظور از ((وطء)) مطابقت قلب با زبان است. آنگاه گفته خود را تاءید کرده به اینکه: بعضی ها کلمه را ((وطء)) به کسره و او خوانده اند.

و مراد از اینکه فرمود ((حادثه شب اقوم قیلا است)) این است که نماز شب استوارترین و صائب ترین سخن است، برای اینکه در نماز شب حضور قلب بیشتر و توجه به کلام دقیق تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۰ و معنای آیه این است که حادثه شب و یا نماز در دل شب ثابت قدمتر است - و یا در مطابقت قلب و زبان شدیدتر، و سخنی استوارتر و صائب تر است، چون خدای تعالی شب را مایه آرامش قرار داده، و نتیجه این آرامش این است که خاطر انسان از شواغل معیشت فارغ، و دست انسان از اسباب ظاهری بریده است.

((ان لک فی النهار سبحا طویلا)) - کلمه ((سبح)) به معنای دویدن و تند راه رفتن در آب است، و ((سبح طویل)) در روز کنایه از غور در مهمات زندگی و انواع زد و بندها در برآوردن حوائج زندگی است. و معنای آیه این است که تو در روز مشاغل بسیار داری که همه وقت را فرا گرفته، فراغتی برایت باقی نمی گذارد تا در آن با توجه تام متوجه درگاه پروردگارت باشی، و از هر چیزی منقطع گردی، بنا بر این بر تو است که از شب استفاده کنی، و در آن به نماز پردازی.

بعضی از مفسرین آیه را این چنین معنا کرده اند: تو در روز می توانی بخواهی و امر معاش خود را تدبیر کنی، و در حوائج خود تصرف نمایی، پس شبت را به تهجد اختصاص ده. بعضی دیگر اینطور معنا کرده اند: تو در روز فراغت داری، حال اگر شب نتوانستی به کارت برسی، در روز آن را تلافی کن، و آنچه در شب انجام ندادی در روز قضاء کن. بنا به گفته این مفسر آیه مورد بحث همان را می خواهد بگوید که: آیه ((و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا))، بیان می کند. لیکن آنچه ما اختیار کردیم با سیاق مناسب تر است.

مقصود از ((ذکر)) در خطاب: ((و اذکر اسم ربک))

وَ اذْکُرْ اسْمَ رَبِّکَ وَ تَبْتَئِلْ اِلَيْهِ تَتَّبِعًا

مقصود از ((ذکر)) در خطاب: ((و اذکر اسم ربک))

ظاهرا این جمله می خواهد نماز شب را توصیف کند، و بنا بر این به منزله عطف تفسیری برای جمله ((و رتل القران ترتیلا)) است، و روی این فرض مراد از ((ذکر اسم رب)) ذکر زبانی با رعایت مطابقت آن با قلب می باشد، و همچنین مراد از بتل، تضرع و زاری با زبان است.

بعضی از مفسرین گفته اند: در این جمله تعمیمی بعد از تخصیص آیه قبل شده، در آیه قبل تنها به نماز شب سفارش می شد، در این آیه به مطلق ذکر، و مراد از ذکر، دوام در ذکر خدای تعالی در شب و روز است، به هر نحوی که باشد، چه با تسبیح و چه با

تحمید و چه با نماز و چه با قرائت قرآن و چه غیر آن ، و اگر ذکر را به دوام تفسیر کردیم ، برای این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) هرگز خدا را از یاد نبرده بود، تا آیه بخواهد او را به یاد خدا بیندازد، پس ناگزیر باید بگوییم منظور دوام ذکر است ، البته مراد از دوام هم دوام عرفی است نه حقیقی ، چون دائماً به یاد خدا بودن امکان ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۱

ولی او این اشکال را چه می کند که اگر منظور از ذکر، ذکر زبانی بوده باشد، چه منافاتی دارد با اینکه آن جناب در دل خدا را فراموش کند، و اگر اعم از ذکر لفظی و قلبی باشد، آیه شریفه از رساندن آن قاصر است ، بر فرض هم بتوانیم از این اشکال صرفنظر کنیم ، دو اشکال دیگر هست ، یکی اینکه فراموش نکردن خدا تا روزی که این خطاب به آن جناب شده منافات ندارد که برای آن به بعد سفارش کند که همانطور که تاکنون پروردگارت را از یاد نبرده ای از این به بعد هم فراموشش مکن . دوم اینکه این سخن که دوام حقیقی ذکر غیر ممکن است و ناگزیر باید دوام را حمل بر عرفی آن کنیم ، و همی بیش نیست ، و همی که از نفهمیدن معنا ناشی شده ، چون خدای عز و جل دائماً مذکور انسان هست ، و حتی یک لحظه از او غایب نیست ، حال چه اینکه آدمی متوجه به آن باشد و یا از آن غفلت بورزد، پس جای آن هست که خدای تعالی خود را به انسان معرفی کند، به طوری که دیگر در هیچ حالی از او غفلت ننماید، خواننده عزیز به دو آیه زیر توجه کند: ((فالدین عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسئمون )) و ((يسبحون الليل والنهار لا يفترون ))، و ما در تفسیر این دو آیه و در آخر سوره اعراف گفتیم که : این خصوصیت اختصاص به ملائکه ندارد.

و کوتاه سخن اینکه : جمله (( واذکر اسم ربك )) امر می کند به اینکه اسمی از اسمای خدا، و یا خصوص لفظ جلاله را ذکر کند. بعضی گفته اند: منظور خصوص بسم الله است . در آیه مورد بحث التفاتی از تکلم با غیر در جمله ((انا سنلقى )) به غیبت به کار رفته ، یعنی در جمله مورد بحث خدای تعالی غایب فرض شده ، و شاید وجه آن این باشد که با ذکر کلمه ((رب )) ذلت عبودیت عبد را که رابط میان عبد و پروردگارش است و عبد از آن غافل شده متذکر گردد.

((و تبتل اليه تبتيلاً)) - کلمه ((تبتل )) را بعضی به انقطاع یعنی بریدن از خلق و متوجه خدا شدن تفسیر کرده اند، و از ائمه اهل بیت (علیهم السلام ) روایت شده که تبتل به این معناست که دست التماس به درگاه خدا بر آری و تضرع و زاری کنی . و اگر ما ذکر را به ذکر لفظی حمل کنیم این معنا مناسب تر از معنای اول است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۲

کلمه ((تبتيلاً)) ظاهراً مفعول مطلق است ، و مقتضای ظاهر این بود که بفرماید: ((و تبتل اليه تبتلاً))، اگر این طور نفرمود، و به جای آن کلمه ((تبتيلاً)) را آورد، به قول بعضی برای این بود که باب تفاعل از بتل متضمن معنای باب تفعیل آن نیز هست ، پس مثل این است که فرموده باشد: ((بتل اليه تبتيلاً)) و معنایش یا این است که ارتباط نفس خود را از هر چیز دیگر قطع کن ، و تنها به خدا دل بند، و یا این است که نفس خود را و ابدار به اینکه دست تضرع به درگاه خدا بردارد. و به قول بعضی دیگر آوردن ((تبتيلاً)) به جای ((تبتلاً)) برای این بوده که رعایت قافیه آخر آیات قبل شده باشد.

رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا

جمله اول آیه وصفی است که به اصطلاح از وصفیت مقطوع شده ، و تقدیر آن ((هو رب المشرق و المغرب )) است ، و جمله ((رب المشرق و المغرب )) در معنای ((رب همه عالم )) است برای اینکه مشرق و مغرب دو جهت نسبی است که مشتمل بر تمامی جهات عالم مشهود است ، و اگر از میان شش جهت تنها این دو جهت را ذکر کرد، برای این بود که با لیل و نهار که قبلاً ذکرش شده بود مناسب تر بود، چون شب و روز مربوط به طلوع و غروب است .

خواهی پرسید برای اشاره به ربوبیت خدای تعالی همان کلمه ((ربك )) کافی بود، چه باعث شد که دوباره بفرماید: ((رب المشرق و المغرب ))؟

در پاسخ می‌گوییم: خواست تا از زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فهمانده باشد که اگر مأمور شده خدای تعالی را رب خود بگیرد، برای این بود که پروردگار هم رب او است و هم رب همه عالم، نه اینکه تنها رب او باشد، همانطور که چه بسا بعضی از مشرکین به تنهایی برای خود بتی انتخاب می‌کردند، غیر آن بتی که دیگران داشتند، و اگر رب گرفتن خدای تعالی از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از این باب باشد، و یا حداقل کسی چنین احتمالی را بدهد، دیگر آن جناب نمی‌تواند مردم را به سوی توحید دعوت کند، چون مردم در پاسخش می‌گویند: خیلی خوب خدای تعالی رب تو باشد، رب ما هم رب ما باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۳

نکته دیگری که در آوردن جمله ((رب المشرق و المغرب)) هست این است که چون این جمله به معنای ((رب همه عالم)) است، در نتیجه زمینه چینی می‌شود برای جمله بعدی که می‌فرماید ((لا اله الا هو)) و آن را تعلیل می‌کند، و می‌فهماند اگر می‌گویم معبودی جز خدا نیست، برای این است که الوهیت و معبودیت از فروع ربوبیت است، و ربوبیت عبارت است از مالکیت و تدبیر، که مکرر بیانش گذشت، و چون رب همه عالم خداست پس جز او هم معبودی نیست.

معنای اینکه فرمود: خدا را وکیل بگیر

((فاتخذہ وکیلاً)) - یعنی خدا را در همه امورت وکیل بگیر، و وکیل گرفتن به این معناست که انسان غیر خودش را در جای خود بنشانند، به طوری که اراده او به جای اراده آدمی کار کند، و عمل او هم عمل خود آدمی باشد، پس اینکه انسان خدای تعالی را وکیل بگیرد، به این است که آدمی تمامی امور را از آن خدا و به دست او بداند، اما در امور خارجی و حوادث عالم، به اینکه نه برای خودش و نه برای هیچ یک از اسباب ظاهری استقلال در تاءثیر قائل نباشد، چون در عالم وجود، هیچ موثری (به حقیقت معنای تاءثیر) به جز خدا وجود ندارد، و در نتیجه داشتن چنین اعتقادی، در احوال مختلف رضایت و خشم و مسرت و تاسف و غیره، دل به هیچ سببی نبندد، بلکه در مقاصد و آرزوهایش متوسل به آن سببی شود که خدای تعالی معرفی کرده، آن هم نه به طوری که برای آن سبب استقلال در تاءثیر قائل باشد و بدان مطمئن گردد بلکه ظفر یافتن به مطلوب را از خدا بداند، تا هر چه خدا برایش صلاح دانست اختیار کند. و در اموری که ارتباط به عمل او دارد و خلاصه در وظایف عملیش در عبادات و معاملاتش، اراده خود را تابع اراده تشریعی خدا کند، در نتیجه طبق اراده او و مطابق قوانین او عمل کند.

اینجاست که روشن می‌شود جمله ((فاتخذہ وکیلاً)) چگونه با جمله و ((اذکر اسم ربک...)) و اوامر تشریعی قبل از آن ارتباط پیدا می‌کند، و چگونه با مطالب بعد یعنی جمله و ((اصبر)) و جمله ((واهجرج)) و جمله ((وذرنی)) مرتبط می‌شود.

وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا يَقُولُوْنَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيْلًا

این آیه و ما بعد آن عطف است بر مدخول ((فاء))، در جمله ((فاتخذہ وکیلاً))، پس معنا چنین می‌شود: او را وکیل بگیر که لازمه وکیل گرفتن او این است که بر آنچه می‌گویند و با آن تو را اذیت و استهزا نموده به اموری از قبیل کهانت و شاعری و جنون متهمت نموده قرآنت را اساطیر اولین می‌خوانند صبر کنی، و نیز لازمه آن این است که با آنها به خوبی قهر کنی. و مراد از ((هجرا جمیلاً: قهر کردن)) به خوبی به ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۴

طوری که از سیاق بر می‌آید این است که با آنان به حسن خلق معامله نموده و به خیرخواهی به سوی حق دعوتشان کند، و گفته های آنان را با گفته هایی که می‌تواند بگوید مقابله به مثل ننماید، و این آیه شریفه منافاتی با آیه قتال ندارد، پس اینکه بعضی گفته اند: این آیه با آیه قتال نسخ شده، وجهی ندارد.

تهدید تکذیب کنندگان صاحب نعمت

وَ ذَرْنِيْ وَ الْمُكْذِبِيْنَ اُولٰٓئِ السَّعْمٰٓةِ وَ مَهْلُهُمْ قَلِيْلًا

این آیه تهدید کفار است، وقتی می‌گوییم: ((دعنی و فلانا - و یا - ذرنی و فلانا))، معنایش این است که بین من و او حائل مشو،



و بگذار تا از او انتقام بگیرم. و مراد از ((مکذبین صاحبان نعمت))، همان کفاری است که در آیه قبلی نامشان برده شد، و یا حداقل روسای آنان است، و اگر در توصیف آنان بین صفت ((مکذبین)) و صفت ((اولی النعمه)) جمع کرد برای این بود که اشاره کند به علت آن تهدیدی که متوجه ایشان کرد، چون تکذیب دعوت الهی از ناحیه افراد متنعم، کفران نعمت اوست، و جزای کفرانگری سلب نعمت و تبدیل آن به نعمت است.

و مراد از اینکه فرمود ((اندکی مهلتشان بده))، زمانی اندک است، یعنی همان زمان اندکی که در زمین زندگی می کنند، و برای زمانی بی انتها به سوی پروردگارشان بر می گردند، و حساب و جزا می بینند، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((انهم یرونها بعیدا و نریه قریبا))، و نیز فرموده: ((متاع للیل ثم ماویهم جهنم و بس المهاد)).

این آیه به ظاهرش عام است، ولی بعضی گفته اند: منظور تهدید ایشان به واقعه بدر است. ولی آیه هیچ ظهوری در آن ندارد. و در این آیه التفاتی از غیبت ((ربک)) به تکلم ((ذرنی)) بکار رفته، و شاید وجه آن تشدید همان تهدید باشد، چون خدای سبحان با گفتن ذرنی تهدید را به خودش نسبت می دهد. و آنگاه التفاتی دیگر به کار می برد. و آن این است که سیاق متکلم وحده ((ذرنی)) را به سیاق متکلم مع الغیر ((ان لدینا)) بر می گرداند، تا عظمت خود را به رخ آنان بکشد.

إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا

این آیه، جمله ((ذرنی...)) را تعلیل می کند. و کلمه ((انکال)) به معنای کنده و زنجیرها است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۵

راغب می گوید: وقتی گفته می شود: ((فلان نکل عن الشیء)) معنایش این است که فلانی از فلان کار عاجز شد، و وقتی گفته می شود: ((نکلته)) معنایش این است که من فلانی را مقید کردم، و کلمه ((نکل)) - به کسر نون، و سکون کاف - به معنای طناب پابند حیوان و آهن لجام آن است، چون هر دو مانع آزادی حیوان است، و جمع آن انکال است. و در معنای کلمه جحیم گفته: کلمه جحمه به معنای شدت زبانه کشی آتش است، و جحیم هم به این مناسبت اطلاق شده است.

وَ طَعَامًا ذَا غُصْبَةٍ وَ عَذَابًا أَلِيمًا

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((غصه)) به معنای تردد لقمه در حلق است، به طوری که خورنده نتواند به راحتی آن را فرو ببرد، و وقتی گفته می شود ((غص بریقه، یغص، غصصا)) معنایش این است که آب دهانش در گلویش گیر کرد، و ((فی قلبه غصه من کذا)) یعنی در دلش از فلان پیشامد اندوهی گره خورده، و خلاصه غصه هم نظیر سکسکه است، که نمی گذارد طعام و شراب گوارا شود.

و این دو آیه عذابهای آخرت را یادآوری می کنند که نعمتهای دنیا به کیفر کفرانشان به آن عذابها و نعمت ها مبدل می گردد.

يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَ كَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا

کلمه ((یوم)) ظرف است برای عذابی که در دو آیه سابق وعده اش داده شد. راغب می گوید: ((رجف)) به معنای اضطراب شدید است و گفته می شود: ((رجفت الارض و البحر)) یعنی زمین زلزله کرد و دریا موج فرستاد. و در مجمع البیان گفته: ((کثیب رمل)) به معنای توده ای از شن است، و کلمه ((مهیل)) از مصدر ((هیل)) است، و مهیل شدن کوهها به معنای آن است که وقتی ریشه اش تکان بخورد از بالا فرو بریزد. و معنای آیه روشن است.

هشدار به کفار با اشاره به هلاکت فرعون بر اثر نافرمانی از فرستاده خدا

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا

این آیه مکذبین صاحب نعمت از قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را تهدید می کند، بعد از آنکه در آیات قبل مطلق مکذبین صاحب نعمت را تهدید می کرد به عذابی که در روز قیامت برایشان تهیه دیده شده و سپس حال آنان را با حال فرعون

مقایسه کرد، که بر خدا و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۶

رسول او استکبار ورزید، و فرستاده خدا و گروندگان به او را خوار شمرد، و سپس عاقبت امر فرعون را به ایشان گوشزد کرد که چگونه او را به بدترین وجهی گرفتار کرد تا از سرنوشت او پند بگیرند و مراقب رفتار خود باشند.

در این آیه التفاتی از غیبت به خطاب بکار رفته، در آیات قبل کفار غایب فرض شده بودند، می فرمود: ((فمهلهم قلیلاً)) و در اینجا حاضر فرض شده اند، می فرماید: ((ما به سوی شما رسولی فرستادیم))، و گویا وجهش این باشد که وقتی گوینده، کفار را وعده عذاب انکال و جحیم و طعام گلوگیر و... داد، خودش دچار اندوه شد که این بیچارگان چرا باید به خاطر سفاهت و ندانم کاری خود را به هلاکت ابدی بیندازند، و برای اینکه برای آخرین بار کاری کنند که مبتلا به آن هلاکت نگردند، سخن را که تاکنون پشت سر آنان می گفت رو در روی آنان بگوید، شاید موثر واقع شود، و شک و تردیدی که در باره قیامت دارند از دل‌هایشان بر طرف شده، حجت بر آنان تمام شود، تا شاید به این وسیله پروایی بکنند، و لذا به همین منظور حال آنان را با حال فرعون، و حال رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را با حال موسی (علیه السلام) مقایسه کرد، و با جمله ((فکیف تتقون ان کفرتم یوما...))، به عاقبت امر فرعون اشاره نمود.

پس اینکه فرمود: ((انا ارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم)) اشاره است به تصدیق رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از ناحیه خود خدای تعالی، و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شاهد بر اعمال شما است، امروز در دنیا آنچه می کنید می بیند و نظارت می کند، و فردا در آخرت شهادت می دهد، و ما در طول کتاب هر جا به آیات مربوط به شهادت برخوردیم، معنای شهادت پیغمبران بر اعمال مردم را بیان کردیم، و در اینکه به شهادت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره کرده نوعی نهی مردم از نافرمانی و مخالفت و تکذیب آن جناب است، منظور از رسول در جمله ((کما ارسلنا الی فرعون رسولا)) موسی بن عمران (علیهما السلام) است.

فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيًّا

کلمه ((وبیلا)) به معنای سخت و ثقیل است، در این جمله به عاقبت امر نافرمانی فرعون از موسی اشاره کرده و اگر از موسی به رسول تعبیر کرده، برای این است که اشاره کند به اینکه آن سببی که باعث گرفتاری فرعون شد، مخالفتش با شخص موسی بدان جهت که موسی است نبود، بلکه بدان جهت که فرستاده خداست بود، پس این کفار هم از مخالفت محمد (صلوات الله علیه) بر حذر باشند، چون او نیز رسول خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۷

همچنان که به کار بردن اسم ظاهر بجای ضمیر در جمله ((فعصی فرعون)) برای این بود که اشاره کند به اینکه اولاً منشا تکذیب و مخالفت فرعون همان تفرعن او بود، و ثانیاً عزت و علو در زمین و بالیدن به کثرت عده و وسعت آب و خاک و نفوذ مشیت. و خلاصه تفرعن او حتی به قدر یک خردل در دفع عذاب الهی از او اثر نکرد، و عذاب الهی او را با آن همه قدرتش بگرفت، تا چه رسد به این کفار تکذیب گر که مردمی ناتوان و گرسنه اند، و به فرموده قرآن: ((جند ما هنالک مهزوم من الاحزاب)). اشاره هایی به شدت عذاب روز قیامت

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا

(فرعون نتوانست خود را از عذاب دور بدارد، شما چگونه خود را از عذاب روزی که جوان را پیر می کند حفظ می کنید؟) نسبت دادن اتقاء و حفظ کردن خود، به یوم (روز) از باب مجاز عقلی است، و مراد حفظ کردن از عذاب آن روز است، بنابراین این کلمه یوما مفعول برای تتقون است. بعضی گفته اند: مفعول ((تتقون)) حذف شده و ((یوما)) ظرف برای عذاب است، و تقدیر کلام ((فکیف تتقون العذاب الکائن فی یوم کذا)) است، بعضی از مفسرین گفته اند: مفعول ((تتقون)) حذف شده، و کلمه ((یوما)) ظرف برای اتقاء است، و معنا این است که اتقای شما در آن روز چگونه است؟ بعضی دیگر سخنانی دیگر گفته اند. ((یجعل

الولدان شیبا)) - کلمه ((شیب: پیر)) جمع کلمه ((اشیب)) است، مقابل کلمه ((شاب)) که به معنای جوان است، و این تعبیر که ((آن روز کودکان را پیر می کند)) کنایه است از شدت عذاب آن روز نه طولانی بودنش.

السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا

این آیه برای بار دوم به شدت آن روز اشاره می کند، و کلمه ((انفطار)) به معنای شکاف برداشتن است، و اگر صفت ((سما)) را مذکر آورد، برای این بود که سماه جائر الوجهین است، هم می توان صفتش را مذکر آورد و هم مونث، و ضمیر ((به)) به کلمه ((یوم)) برمی گردد، و حرف ((باء)) در آن سببیت را می فهماند. و معنای آیه این است که: آسمان در آن روز و یا به سبب شدت آن روز شکافته می شود.

و جمله ((کان وعده مفعولا)) استینافی است، یعنی می خواهد نکته ای جدید را افاده کند، و آن این است که وعده خدا شدنی است. و با آوردن این جمله تهدید سابق را مسجل می کند، و اگر کلمه ((وعد)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۸ را به ضمیر راجع به خدای تعالی نسبت داد و نفرمود: ((کان وعد الله، شاید برای این بود که اشاره کند به اینکه غیر از خدا کسی نیست که صلاحیت داشته باشد چنین تهدیدی بکند، پس آوردن ضمیر هم کافی است و احتیاج به آوردن نام خدای تعالی نیست. إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

کلمه ((هذه)) اشاره است به آیات سابق که مشتمل بر تهدیدهای کوبنده و تذکر و موعظه است، و کلمه ((تذکره)) به معنای هر هشدار است که آدمی با دیدن و یا شنیدن آن الگویی می گیرد که عمل خود را طبق آن انجام دهد.

و در جمله ((فمن شاء)) مفعول ((شاء)) حذف شده، و معروف در مثل این موارد این است که مفعولی در تقدیر بگیرند که از جنس جواب شرط باشد و با سیاق بسا زد، بنابر این باید بگوییم تقدیر جمله: ((فمن شاء ان يتخذ الی ربه سبيلا اتخذ الی ربه سبيلا)): ((هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگار خود اتخاذ کند می تواند راهی به سوی پروردگارش اتخاذ کند)) می باشد. بعضی گفته اند: کلمه ((اتعاظ - پندگیری)) در تقدیر است، و معنایش این است که هر کس بخواهد پند بگیرد، راهی به سوی پروردگار خود اتخاذ می کند. و منظور ((از اتخاذ راه به سوی پروردگار)) اتخاذ راه به سوی تقرب به او است. و منظور از ((راه))، همان ایمان و اطاعت است. این آن معنایی است که مفسرین ذکر کرده اند.

ولی ممکن است کلمه ((هذه)) را اشاره به آیات اول سوره بگیریم که به شب زنده داری و تهجد سفارش می کرد، و بگوییم این آیه می خواهد خطاب اختصاصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اول سوره را به همه مؤمنین عمومیت دهد، و به طور کلی بفرماید: ((فمن شاء....)) موبد این احتمال این است که آیه مورد بحث عینا در سوره دهر هم آمده، و در آنجا بعد از آیه ای قرار گرفته که از نماز شب سخن می گوید و می فرماید: ((و سبحه لیلا- طویلا))، و از این معنا می توان نتیجه گرفت که نماز شب راه مخصوصی است که آدمی را به سوی پروردگارش هدایت می کند.

بحث روایی

روایاتی درباره نزول آیات: ((يا ايها المزمّل قمالليل الا قليلا...)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۰۹

در الدر المنثور است که بزار و طبرانی در کتاب اوسط، و ابو نعیم در کتاب ((دلایل))، از جابر روایت کرده اند که گفت: قریش در دارالندوه جلسه ای تشکیل دادند، که بیاید برای این مرد (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نامی انتخاب کنید، که مردم با شنیدن آن نام و عنوان دیگر دورش جمع نشوند، و از او فاصله بگیرند. عده ای گفتند چطور است او را کاهن بنامیم. جمعی گفتند دیوانه اش معرفی کنیم. عده ای دیگر گفتند اتهام دیوانگی به او نمی چسبد. جمعی پرسیدند چطور است ساحرش بخوانیم؟ گفتند: نه، ساحر هم نیست، گفتند: کار ساحران را می کند، چون بین دو دوست را به هم می زند، و در آخر به همین معنا رای دادند و متفرق شدند.

جریان به اطلاع رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، از شدت اندوه خود را در ملحفه ای پیچید، جبرئیل به حضورش آمد و عرضه داشت: ((یا ایها المزمّل))، ((یا ایها المدثر)).

مؤلف: آخر روایت خالی از سؤال نیست، برای اینکه از ظاهر آن بر می آید هر دو سوره با هم نازل شده، علاوه بر این از آیات قرآن و حتی از سوره مدثر بر می آید که مشرکین هر تهمت ناروایی به آن جناب زده اند: کاهن، ساحر، مجنون، و شاعرش خوانده اند، و تنها به تهمت زدن به ساحر که روایت می گوید، اکتفا نکرده اند، از این هم که بگذریم در هیچ جای قرآن نیامده که این تهمت را به آن جناب زده باشند که بین دوستان را به هم می زند.

و در همان کتاب آمده که عبد الله بن احمد در کتاب ((زهده)) و محمد بن نصر در کتاب ((الصلوه)) از عایشه روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شبها بسیار کم می خوابید، چون خدای تعالی دستور داده بود ((قم اللیل الا قلیلاً)). و در تفسیر کشاف از عایشه روایت کرده که در پاسخ شخصی که پرسیده بود ترمیل (روانداز) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه بود؟ گفت رواندازی بود به طول چهارده ذراع، که من در زیر نیمی از آن می خوابیدم، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر روی نیم دیگرش نماز می خواند، پرسیدند از چه جنسی بود؟ گفت به خدا سوگند نه خز بود و نه قز (ابریشم غیر مرغوب) و نه پوست مرعز، و نه ابریشم، و نه پشم، رویه آن از مو و آستریش از کرک بود.

مؤلف: اهل فن این روایت را به جعلی بودن متهم کرده اند، و درست هم هست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۰ برای اینکه آن زمانی که این سوره که ابتدایی ترین سوره های قرآن است در مکه نازل می شد، عایشه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشده بود، ازدواج آن جناب با وی بعد از هجرت در مدینه واقع شد.

و از کتاب جوامع الجامع نقل شده که گفته است: در روایتی آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داخل خانه خدیجه شد، در حالی که از شدت کوفتگی و فزع و ترس نمی توانست روی پای خود بایستد، و فرمود: مرا بیچید، چیزی نگذشت که جبرئیل ندایش در داد که: ((یا ایها المزمّل)).

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جری رو ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه ((یا ایها المزمّل قم اللیل الا قلیلاً)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مدت ده سال شب ها را به قیام و عبادت گذرانید، طایفه ای از اصحابش نیز او را متابعت می کردند، خدای تعالی بعد از ده سال آیه ((ان ربک یعلم انک تقوم ... و اقموا الصلاه)) را نازل کرد، و بعد از ده سال تخفیفی به کار آنان داد.

مؤلف: روایت شده که آیه تخفیف بعد از یک سال، و در بعضی روایات بعد از هشت ماه نازل شد، و قیام در شب برای غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) واجب نبوده، همچنان که جمله ((ان هذه تذکره)) نیز به بیانی که گذشت به این معنا اشاره دارد، و موید آن خود روایت است که می گوید: طایفه ای از اصحاب چنین کردند (نه همه).

و در تهذیب به سند خود از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن جناب از این کلام خدا پرسیدم که می فرماید: ((قم اللیل الا قلیلاً)). فرمود: خدای تعالی به آن جناب دستور داد که در هر شب نماز شب بخواند، مگر آنکه استثنا شبی نتواند.

مؤلف: این روایت به یکی از وجوهی که مفسرین در آیه ذکر کردند اشاره می کند.

و در مجمع البیان است که: بعضی گفته اند کلمه ((نصفه)) بدل است از کلمه ((قلیل))، در نتیجه بیانی می شود برای استثناء و موید این قول روایتی است که در آن امام صادق (علیه السلام) فرموده: قلیل عبارت است از نصف، و جمله ((او انقص منه)) و جمله ((اوزد علیه)) به معنای کمتر از نصف و بیشتر از آن است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۱

چند روایت درباره مراد از ترتیل قرآن و آداب تلاوت قرآن

و در الدر المنثور است که عسکری در کتاب مواعظ از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند معنای ((و رتل القرآن ترتیلاً)) چیست؟ فرمود: حروفش را واضح بگویی، و چون خواندن شعر صدای خود را ترجیح ندهی نه مانند بحر طویل یکسره باشد و نه مانند شعر پاره پاره، وقتی به عجائبش برمی خوری در آنجا بایستی، (و با تکرار آن) دل را به حرکت در آوری، و زنهار! همتتان این نباشد که زودتر به آخر سوره برسید.

مؤلف: نظیر این معنا را کلینی در کافی به سند خود از عبد الله بن سلیمان از امام صادق از علی (علیه السلام) به این عبارت نقل کرده که فرمود: یعنی حروف آن را واضح بگویید، و مانند خواندن شعر، به صوت خود ترجیح ندهید، و مانند ریگ، درهم و برهمش نکنید، بلکه با (تکرار) آیاتش دلهای مبتلا به قساوت را از قساوت تهی کنید، و هم هیچ یک از شما این نباشد که زودتر سوره را تمام کنید.

و در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه از طاووس روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند کدامیک از مردم قرآن را بهتر می خوانند؟ فرمود: آن کس که وقتی تلاوتش را می شنوی احساس کنی که او از خدا می ترسد.

و در اصول کافی به سند خود از علی بن ابی حمزه روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: قرآن نباید به سرعت خوانده شود، بلکه باید ترتیل شود، پس وقتی به آیه ای بر می خوری که در آن سخن از بهشت رفته، همانجا بایست و از خدای عز و جل درخواست بهشت کن، و چون به آیه مربوط به دوزخ می رسی از خدا بخواه تا از آتش پناحت دهد.

و در مجمع البیان در معنای ترتیل از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ترتیل آن است که در آن مکث کنی و صوت را نیکو گردانی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۲

و نیز در همان کتاب از ام سلمه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرائتش را آیه آیه می کرد.

و در همان کتاب از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) صوت خود را در قرائت می کشید.

روایاتی راجع به کیفیت نزول وحی بر رسول الله (صلی الله علیه و آله)

و نیز در همان کتاب روایت کرده که: حارث بن هشام از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید وحی چگونه بر تو نازل می شود؟ فرمود: احیانا صدایی چون صدای زنگ به گوشم می خورد، و من آنچه را می گوید از بر می شوم، و این نوع وحی از سایر انواع بر من سخت تر است، و بدنم عرق می کند، و گاهی فرشته وحی به صورت مردی برایم مجسم می شود، و من آنچه را می گوید از بر می شوم.

عایشه هم گفته: گاه می شد که وحی بر آن جناب نازل می شد در حالی که سوار بر شتر بود ناچار به گردن حیوان می زد تا بخوابد. و نیز گفته: من دیده ام که گاهی در روز بسیار سرد وحی بر آن جناب نازل می شد و خیس عرق می شد، به طوری که عرق از پیشانی می چکید. و از تفسیر عیاشی نقل شده که او به سند خود از عیسی بن عبید از پدرش از جدش از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: قرآن بعضی آیاتش بعضی دیگر را نسخ می کند، و لذا باید به دستور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به همه آیات تمسک کرد، یعنی آخرین آیه ای را هم که نازل شده در نظر بگیریم. و از جمله آخرین آیاتی که به آن جناب نازل شد سوره مائده است، که ما قبل خود را نسخ کرده ولی چیزی آن را نسخ نمی کند، این سوره در حالی بر آن جناب نازل شد که بر ناقه شهباء سوار بود، و وحی آن چنان بر آن حیوان گران آمد که نتوانست راه برود، بلکه شکمش را به زمین نزدیک می کرد و من خود دیدم که نزدیک بود نافش به زمین برسد.

مؤلف: این روایت اگر درست باشد ناگزیر باید بگوییم ظاهر شدن اثر سنگینی وحی در ناقه و یا قاطر، از قبیل تجسم معانی است، نه اینکه وحی هم امری مادی و دارای سنگینی وزن است، چون این سخن معقول نیست. و نظیر این تعبیرها در روایاتی که معجزات و کرامات اولیاء را نقل می کنند، بسیار است.

و در تهذیب به سند خود از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر کلام خدای عز و جل که فرموده ((ان ناشئه اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا))، فرمود: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۳ منظور از ((اقوم قیلا)) این است که برخاستن آدمی از بستر برای رضای خدا (و نه برای هیچ کس دیگر) قیامی است استوار. مولف: این روایت به دو سند دیگر در تهذیب و علل از هشام از آن جناب نقل شده.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((ان ناشئه اللیل)) آمده که از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: منظور به نماز ایستادن در آخر شب است

و در الدر المنثور است که ابن منذر از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت کرده که آن جناب را دیدند، بین مغرب و عشا نماز می خواند، سببش را پرسیدند، فرمود: این از همان ناشئه است.

مراد از تبتل به سوی خدا (و تبتل الیه تبتیلا)

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و تبتل الیه تبتیلا)) می گوید محمد بن مسلم و زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمودند: منظور از این تبتل، بلند کردن دستها در نماز است. و در روایت ابی بصیر آمده که فرمود: ((تبتل)) این است که در نماز دست به سوی خدا برداری و تضرع کنی.

مؤلف: این روایت با قنوت نماز منطبق است. و در روایتی دیگر آمده که ((تبتل)) به معنای بلند کردن دستها و حرکت دادن انگشتان سبابه است. و در روایتی دیگر آمده که اشاره کردن با انگشتان است. و در روایتی دیگر آمده که دعا کردن با یک انگشت و اشاره کردن با آن است.

باز در مجمع البیان است که از عبد الله بن عمر نقل شده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنید کسی می خواند: ((و طعاما ذا غصه))، از شنیدن آن غش کرد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و کانت الجبال کثیبا مهیلا)) آمده: یعنی مانند تل ریگ که از بالا فرو بریزد. المزمّل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۴

آیه ۲۰، سوره مزمل

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي الثَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنكُمْ مَّرْضَىٰ وَ أَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ أَخْرُونَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَ أَعْظَمَ أَجْرًا وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۲۰)

ترجمه آیه

پروردگار تو می داند که تو و گروهی از مؤمنین که با تو هستند نزدیک از دو ثلث شب و گاهی نصف آن و گاهی ثلث آن را زنده می دارید و خدا که تقدیر کننده شب و روز است (و در فصول چهارگانه آن را بلند و کوتاه می کند) می داند که تشخیص دو ثلث و نصف و ثلث در فصول مختلف برای شما ممکن نیست به همین جهت بر شما بخشود از این پس هر مقدار که برایتان میسر است از قرآن بخوانید. و نیز می داند که برای شما بیماری پیش می آید عده ای به سفر می روند تا از رزق خدا به دست آورند جمعی دیگر در راه خدا جنگ می کنند در چنین احوال نیز هر مقدار که می توانید از قرآن بخوانید و نماز بپا بدارید و زکات بدهید. و به خدا وام دهید و وامی نیکو و بدانید آنچه از کارهای خیر می کنید و از پیش برای خود می فرستید نزد خدایش می یابید، اما بهتر از آنچه که کردید و با اجری عظیم تر. و از خدا طلب مغفرت کنید که خدا آمرزنده و رحیم است (۲۰) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۵



## بیان آیه

زمان نزول این شریفه که متضمن تخفیف دستور قیام در دو ثلث شب یا نصف یا ثلث آناست

سخن در این آیه شریفه برای تخفیف دادن به دستوری است که در اول سوره به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داد، و در آیه ((ان هذه تذکره...)) در وسط سوره آن دستور را به عموم مؤمنین تعمیم داد، و آن عبارت بود از پرداختن به نماز شب و تهجد، در این آیه می خواهد بفرماید: خدا از مؤمنین اکتفا کرد به هر مقداری که بتوانند از قرآن تلاوت کنند، پس آیه شریفه می خواهد دستور اول سوره را تخفیف دهد، نه اینکه آن را نسخ نموده از قیام در دو ثلث شب و یا نصف آن و یا ثلث آن منع کند.

در اخبار زیادی وارد شده که خصوص این آیه بعد از گذشتن هشت ماه و یا یک سال و یا ده سال از نزول آیات اول سوره در مکه نازل شد، و لیکن این حرف از این نظر سست است که در آیه شریفه جمله ((اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اقرضوا الله قرضاً حسناً)) آمده، و ظاهر آن این است که مراد از زکات - مخصوصاً بدان جهت که بعد از نماز و قبل از مسأله انفاق مستحبی آمده - زکات واجب باشد، و همه می دانیم که زکات بعد از هجرت در مدینه واجب شده.

پس نزول این آیه در مدینه بوده، و اینکه بعضی گفته اند: زکات در مکه واجب شد، ولی نصاب آن تعیین نشد تا در مدینه معین گردید، و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: ممکن است آیه شریفه قبل از حکمش نازل شده باشد، و حکمش بعد از مدتی که از نزول آیه گذشت واجب شده باشد و جوهی بدون دلیل هستند.

علاوه بر بی دلیل بودن این سخنان در آیه شریفه سخن از قتال هم رفته، می فرماید: ((و اخرون یقاتلون فی سبیل الله)) با اینکه می دانیم در مکه در جو آنچنانی مصلحت نبوده که در متن آیه سخن از قتال به میان آید، و به هر حال ظاهر این است که آیه شریفه در مدینه نازل شده باشد نه در مکه، و بعضی از مفسرین هم به این نظریه متمایل شده اند.

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ...

خطاب در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و تعبیر به ((ربک)) اشاره است به اینکه رحمت و عنایت الهی شامل آن جناب است، و همچنین تعبیر به ((یعلم انک تقوم...))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۶

بویی از شکر می دهد، و از لحنش پیداست که می خواهد از آن جناب تشکر کند، آری خودش فرموده ((و کان سعیکم مشکوراً)) ((تقوم ادنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه)) - کلمه ((ادنی)) اسم تفضیل از مصدر ((دنو)) است، که به معنای نزدیکی است، ولی در عرف استعمال این ماده در موردی شایع شده که علاوه بر نزدیک بودنش به چیزی کمتر از آن هم باشد، مثلاً عدد ((نه)) و عدد ((یازده)) هر دو به عدد ده نزدیکند، اما کلمه ((ادنی من عشره)) را تنها در پایین تر از ده مثلاً ((نه)) استعمال می کنند، نه در بالاتر از آن مثلاً ((یازده))، پس معنای جمله ((ادنی من ثلثی اللیل)) کمی کمتر از دو ثلث شب است.

و او عاطفه در جمله ((و نصفه و ثلثه)) صرفاً برای مطلق جمع است، و می خواهد بفرماید خدای تعالی می داند که تو در بعضی از شبها کمتر از دو ثلث شب، و در بعضی از شبها نصف شب، و در بعضی ثلث شب را به نماز می ایستی.

و مراد از ((معیت)) در جمله و ((طائفه من الذین معک)) معیت در ایمان است، و حرف ((من)) برای تبعیض است، و بنابر این، آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه بعضی از مؤمنین نماز شب می خواندند، همانطور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواند. ولی بعضی از مفسرین حرف ((من)) را بیانیه گرفته اند، که می دانید درست نیست.

و جمله ((و الله یقدر اللیل و النهار)) در مقام تعلیل برای جمله ((ان ربک یعلم)) است، و معنای مجموع آن دو این است که چگونه خدا نداند با اینکه خدا آن کسی است که خلقت و تدبیر منتهی به او است. در این تعلیل می بینیم تقدیر، یعنی تعیین مقدار شب و روز و ثلث و نصف و دو ثلث آنها را به الله نسبت داده، نه به نام ((رب))، یا نام دیگر، و این برای آن است که اندازه

گیری مخلوق از شوون خلقت است ، و خلقت مستند به الله است ، که هر چیزی به او منتهی می شود.

((علم ان لن تحصوه فتاب علیکم فاقروا ما تیسر من القرآن)) - کلمه ((احصاء)) که مصدر فعل ((تحصوه)) است ، به معنای به دست آوردن و احاطه یافتن به مقدار هر چیز، و تعداد آن است و ضمیر در ((لن تحصوه)) به تقدیر مستفاد از ((یقدر اللیل ...))، و یا به قیام مستفاد از ((تقوم ادنی ...)) بر می گردد، می فرماید: همه شما نمی توانید یک سوم و یک دوم و دو سوم شبهای سال را به خاطر کوتاهی و بلندی آن در ایام سال اندازه گیری بکنید، و مخصوصا دشواری این اندازه گیری وقتی بیشتر می شود که کسی بخواهد اول شب بخوابد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۷

و درست در یک دوم و یا یک سوم و یا دو سوم شب از خواب برخیزد، مگر اینکه از باب احتیاط همه شب را بیدار بماند تا یقین کند آن مقداری که می خواسته بیدار باشد، بیدار بوده است ، و یا چاره ای دیگر بیندیشد.

پس مراد از اینکه فرمود: ((خدا دانست که شما نمی توانید این مقادیر را به دست آورید)) این است که این احاطه برای عموم شما مکلفین میسر نیست ، نه اینکه حتی هیچ فردی نمی تواند چنین احاطه ای پیدا کند.

و مراد از اینکه فرمود: ((به همین جهت بر شما توبه کرد)) این است که به رحمت الهیه اش به طرف شما توجه و رجوع کرد و تکلیف شما را در این باب تخفیف داد، بنابر این ، خدای تعالی بر بندگان خود توبه و رجوعی دارد، و آن این است که رحمت خود را بر آنان بسط دهد، و اثر این توبه خدا آن است که بندگان ، موفق به توبه و رجوع به وی شوند. و یا این است که موفق به هر اطاعتی گردند. و یا این است که بعضی از تکالیف دشوار را به کلی بر دارد، و یا در آن تخفیفی بدهد، که قرآن کریم در باره اولین اثر که برای توبه خدا شمردیم فرموده : ((ثم تاب علیهم لیتوبوا)).

علاوه بر آن توبه ، خداوند یک توبه دیگری دارد، و آن بعد از توبه بندگان است ، و اثرش این است که توبه آنان را قبول نموده ، گناهانشان را می آمرزد، و ما در سابق هم به این معنا اشاره کرده بودیم .

آیه شریفه مربوط به حکم شب زنده داری مفاد آیاتاول سوره را نسخ نمی کند بلکه تخفیف می دهد

و منظور از اینکه فرمود: ((پس از قرآن هر چه برایتان میسر بود بخوانید))، این است که در وظیفه شب زنده داری و مقدار آن برای عموم تخفیف دهد، و اگر حرف ((فاء)) را بر سر جمله آورد، و فرمود: ((فاقروا))، برای این بود که بفهماند این تخفیف نتیجه علم خدا به دشواری آن اندازه گیریها برای مکلفین است .

و لازمه این تخفیف توسعه یافتن تکلیف برای عموم مکلفین ، و برخوردار بودن همه از نعمت شب زنده داری است ، هر کس به مقدار وسعش ، نه اینکه خواسته باشد حکم ثلث و نصف و کمتر از دو ثلث را حتی برای آن فردی که قدرت احصای آن را دارد نسخ کند، و بفرماید: از این به بعد این عمل بدعت و حرام است ، برای اینکه گفتیم این عمل برای غالب مردم دشوار است نه برای همه ، و اگر برای همه غیر میسر بود، و حتی یک نفر هم قادر به انجام آن نبود از اول تشریح نمی شد، چون خدای تعالی هیچ فردی را تکلیف به غیر میسر نمی کند ((لا یکلف الله نفسا الا وسعها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۸

علاوه بر این ، در آیه شریفه پیغمبر خود و طایفه ای از مؤمنین را تصدیق کرده که ثلث و یا نصف و یا کمتر از دو ثلث را شب زنده داری می کردند، و می توانستند این اندازه ها را رعایت کنند، و میسر نبودن آن را به جمیع مردم نسبت داده ، و معلوم است که جمیع مردم عبارتند از آنها که این کار را می کردند، و آنهایی که نمی کردند، پس حکم شب زنده داری شاق بر مجموع من حیث المجموع است ، نه شاق بر تک تک عموم مسلمانان ، و چون چنین است تکلیف را طوری تخفیف داد که هم اصل تکلیف برای افرادی که قادر بر اندازه گیری هستند بماند، و هم آسانتر آن برای همه میسر شود، و فرمود: ((فاقروا ما تیسر من القرآن))، و حکم شب زنده داری چه حداکثرش یعنی ثلث و دو ثلث و نصف و چه حداقلش یعنی خواندن مقدار میسر از قرآن برای عموم مؤمنین مستحب است .

مفسرین در اینکه منظور از ((قیام لیل)) چیست اختلاف کرده اند، آیا قرائت قرآن در خارج نماز است و یا خود نماز خواندن در شب است؟ و بنا بر اینکه منظور نماز باشد، اختلاف کرده اند در اینکه آیا این نماز بر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و همه مؤمنین واجب است، و یا برای همه مستحب است، و یا بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) واجب و بر سایرین مستحب است؟ و نیز اختلاف کرده اند در اینکه آیا آیه مربوط به قیام لیل به وسیله آیه مورد بحث نسخ شده؟ و آیا حکم نماز شب مبدل به قرائت قرآن به قدر میسور شده؟ و این اقوال کثیر چیزی نیست که تعرض به آنها فایده داشته باشد.

((علم ان سیکون منکم مرضی و اخرون یضربون فی الارض یتغون من فضل الله و اخرون یقاتلون فی سبیل الله)) - این قسمت از آیه به مصلحت دیگری که باعث تخفیف در امر به قیام در ثلث و نصف و کمتر از دو ثلث شد اشاره می کند، می فرماید: علاوه بر اینکه حکم یاد شده بر عامه مکلفین دشوار است، این دشواری در باره بیماران و مسافران و بیشتر رزمندگان است، و مراد از ضرب فی الارض، مسافرت، و مراد از ((ابتغاء من فضل الله)) طلب روزی از راه مسافرت به نواحی زمین برای تجارت است.

((فاقرؤا ما تیسر منه و اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اقرضوا الله قرضاً حسناً)) - در این قسمت از آیه حکم تخفیف را تکرار می کند تا مطلب تاءکید شود، و ضمیر ((منه)) به قرآن بر می گردد، و مراد از خواندن از قرآن به مقداری که میسور باشد، نماز خواندن به مقداری است مناسب، با وسعت زمانی که شب زنده داری کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۱۹

و مراد از ((نمازی که مامور شده اند به جای آورند)) نمازهای واجب است، بنا بر این، اگر آیه را مدنی بدانیم منظور همین نمازهای واجب پنجگانه خواهد بود، و اگر مکی باشد باید بگوییم منظور نمازهایی است که قبل از هجرت واجب بوده، و مراد از ((زکات)) زکات واجب است، و منظور از ((قرض دادن آن به خدای تعالی))، انفاقهای غیر زکات و صدقات مالی است که در راه خدا داده می شود. و عطف امر به اقامه نماز و دادن زکات و قرض دادن به خدا به مسأله تخفیف، برای اشاره به این معنا بوده که تکالیف دینی همچنان به وجوب و اهمیت خود باقی است، و خدای تعالی همچنان به امر آن اعتنا دارد، پس کسی خیال نکند که تخفیف از شب زنده داری به سایر وظائف سرایت کرده، در حقیقت آیه مورد بحث از این نظر شبیه به آیه نجوی است، که وقتی (به منظور تخفیف) حکم صدقه دادن قبل از نجوای با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را بر می دارد، بلافاصله مسأله وجوب نماز و زکات و اطاعت خدا و رسولش را خاطر نشان می سازد و می فرماید: ((فاذ لم تفعلوا و تاب الله علیکم فاقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و اطیعوا الله و رسوله)).

((و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوه عند الله هو خیرا و اعظم اجرا)) - کلمه ((من خیر)) بیان ((ما)) است، و مراد از ((خیر مطلق)) اطاعت است، چه واجب و چه مستحب، و کلمه هو یا ضمیر فصل است، و یا تاءکید ضمیر در ((تجدوه)) است. و معنای آیه این است که: هر اطاعتی که به نفع خود از پیش بفرستید - یعنی برای اینکه با آن زندگی آخرتی خود را تاءمین کنید - نزد خدا آن را خواهید دید، یعنی در روز لقاء الله آن را بهتر از همه کارهای نیک که می کردید، و یا بهتر از هر چیزی که در دنیا باقی می گذارید، و پر اجرتر از آن خواهید یافت.

((و استغفروا الله ان الله غفور رحیم)) - سوره مورد بحث را با امر به استغفار ختم نمود، و در اینکه فرمود: ((به درستی خدا غفور و رحیم است)) اشعاری به وعده مغفرت و رحمت هم دارد، و بعید نیست مراد از ((استغفار)) انجام مطلق طاعات باشد، چون طاعات و سائلی هستند که با آن مغفرت خدا شامل حال آدمی می شود، پس می توان گفت: هر طاعتی استغفار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۰

بحث روایی

(روایتی درباره تخفیف تهجد شبانه، قرائت قرآن، تجارت، قرض به خدا، و...)

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ((ان ربک یعلم انک تقوم ادنی من ثلثی

اللیل و نصفه و ثلثه)) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این عمل را انجام داد، و مردم را به آن بشارت داد، ولی بر آنان دشوار آمد و ((علم ان لن تحصوه))، و خدای تعالی دانست که ضبط یک سوم و نصف و دو سوم برای مردم دشوار است، یک مسلمان نیمه شب از خواب برمی خیزد، در حالی که نمی داند (شب در این فصل)، چه ساعتی نصف یا ثلثان می شود، و چه بسا برای درک آن ساعتهای معین تا به صبح بیدار بماند. لذا خدای تعالی این آیه را نازل کرد: ((ان ربک تعلم انک تقوم ... علم ان لن تحصوه)) و فرمود: خدا می داند که شما نمی توانید نصف و ثلث را به دست بیاورید. ولذا این آیه شریفه آن حکم را نسخ کرد، ((فاقروا ما تیسر من القران)) و بدانید که هیچ پیغمبری نیامده مگر اینکه نماز شب را در خلوت می خواند، و هیچ پیغمبری این نماز شب را در اول شب بجا نمی آورد.

مؤلف: حاصل روایت این است که صدر سوره نماز شب را واجب کرده، و ذیلش آن را نسخ کرده. البته قریب به این معنا از طرق اهل سنت هم از ابن عباس و غیره روایت شده که ما در بیان سابقمان درباره نسخ صحبت کردیم.

و در مجمع البیان است که حاکم ابو القاسم ابراهیم حسکانی، به سند خود از کلبی از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده که در مورد جمله ((و طائفه من الذین معک)) گفته است. منظور علی و ابوذر است.

و در همان کتاب است که در ذیل جمله ((فاقروا ما تیسر من القران)) گفته: از حضرت رضا از پدرش از جدش (علیهم السلام) روایت شده که فرمود: حداقل چیزی که در قرائت قرآن برای شما میسر است خشوع قلب و صفای باطن است.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و طبرانی و ابن مردویه، از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که در ذیل ((فاقروا ما تیسر من القران)) فرمود: حداقل صد آیه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۱

و در همان کتاب است که ابن مردویه از عبد الله بن مسعود روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هیچ کاسبی نیست که طعامی را از جایی به سوی شهری از شهرهای مسلمین وارد کند، و آن کالا را به نرخ روز در آن شهر به فروش برساند، مگر آنکه نزد خدا منزلت شهید را دارد، آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را تلاوت کردند: ((و اخرون یضربون فی الارض یتبعون من فضل الله و اخرون یقاتلون فی سبیل الله)).

و در تفسیر قمی به سند خود از زرعه از سماعه روایت کرده که گفت: من از آن جناب (ظاهرا امام صادق (علیه السلام) است) از جمله ((و اقرضوا الله قرضا حسنا)) پرسیدم، فرمود: منظور غیر زکات است.

و در خصال از امیر المؤمنین (علیه السلام) آمده که در حدیث ((اربعه مائه)) فرمود: بسیار استغفار کنید تا رزق را جلب کرده باشید، و تا می توانید امروز عمل خیر انجام دهید تا فردا آن را بیابید.

مؤلف: ذیل این حدیث از جمله ((و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوه عند الله هو خیرا و اعظم اجرا)) استفاده شده

## المدثر

سوره مدثر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۲

آیات ۱ - ۷، سوره مدثر

سوره مدثر مکی است و پنجاه و شش آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (۱) قُمْ فَأَنْذِرْ (۲) وَ رَبِّكَ فَكَبِيرٌ (۳) وَ تِيَابُكَ فَطَهَّرٌ (۴) وَ الرُّجُزَ فَاهْجُرْ (۵) وَ لَا تَمُنَّنِ تَسْتَكْبِرُ (۶) وَ لِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (۷)

ترجمه آیات

به نام خداوندی که در دنیا رحمتی عام برای همه و در آخرت رحمتی خاص برای مؤمنین دارد. هان ای روپوش به خود پی چیده

(۱). برخیز و انذار کن (۲). و پروردگارت را تکبیر گوی (۳). و جامه ات را از هر آلودگی پاک بدار (۴). و از پلیدیها دوری نما (۵). و در برابر احسانت نه منت بگذار و نه آن را بسیار و بزرگ بدان (۶). و به خاطر پروردگارت صبر کن (۷).  
بیان آیات

این سوره مشتمل بر مطالب زیر است: اول اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد به اینکه مردم را انذار کند، و این دستور را با لحنی و در سیاقی کرده که از آن پیداست جزو دستوره‌های اوائل بعثت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۳

دوم اینکه اشاره می کند به عظمت شان قرآن و جلالت قدرش. سوم اینکه کسانی را که منکر قرآن شوند و نسبت سحر به آن دهند تهدید، و کسانی را که از دعوت قرآن سر بتابند مذمت کرده است.  
جمع بین روایات مختلف درباره زمان نزول سوره مبارکه مدثر

و این سوره از اولین سوره های نازل در اوائل بعثت و ظهور دعوت اسلامی است. حتی بعضی گفته اند اولین سوره ای است که از قرآن نازل شده. هر چند که خود آیاتش این قول را تکذیب می کند، چون می رساند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از این سوره قرآن را بر مردم می خوانده، و مردم تکذیبش می کردند و از آن اعراض می نمودند و نسبت سحر به آن می دادند.

و به همین جهت بعضی از مفسرین متمایل به این قول شده اند که اولین آیاتی که از قرآن نازل شد، هفت آیه از اول همین سوره بوده، و لازمه این قول آن است که سوره مورد بحث یکباره نازل نشده باشد. و این قول هر چند از نظر متن آیات هفتگانه بعید نیست، لیکن سیاق اول سوره علق آن را دفع می کند، چون ظاهر آن این است که آیات اول سوره علق اولین آیات نازله از قرآن است.

بعضی هم احتمال داده اند سوره مورد بحث اولین سوره ای باشد که بعد از ماء مور شدن آن جناب به دعوت علنی نازل شده باشد، و سوره علق اولین سوره نازله از قرآن باشد، چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از بعثت و نزول سوره علق مدتها دعوتش پنهانی بود، در نتیجه سوره مورد بحث به منزله آیه ((فاصدع بما توامر و اعرض عن المشرکین)) است، که دعوت علنی را اعلام می کند، با همین نکته بین سه دسته از روایات را جمع کرده: اول آنهایی که می گوید سوره مدثر اولین سوره قرآن است، دوم آنهایی که می گوید سوره مدثر بعد از سوره علق نازل شده، و سوم آنهایی که می گوید سوره مزمل و مدثر با هم نازل شده اند. لیکن این قول قدمی از احتمال فراتر نگذاشته.

و به هر حال آنچه یقینی و مسلم است این است که این سوره در اوائل بعثت نازل شده و جزو اولین سوره های قرآنی است، و آیات هفتگانه ای که در این فصل آوردیم متضمن امر به انذار و سایر لوازم انذار است، که خدای تعالی به آن سفارش فرموده.

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ

معنای خطاب ((یا ایها المدثر))

کلمه ((مدثر)) - با تشدید دال و تشدید ثاء - در اصل ((مدثر)) بوده، که از مصدر تدثر مشتق شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۴

و معنایش پیچیدن جامه و پتو و امثال آن به خود در هنگام خواب است، و خطاب در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که در چنین حالی بوده، و لذا به همان حالی که داشته یعنی پتو به خود پیچیده مورد خطاب قرار گرفته، تا ملاحظت را برساند، نظیر جمله ((یا ایها المزمل)) که این انس و ملاطفت را می رساند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((تدثر)) جامه نبوت به تن پوشیدن آن جناب است، نه جامه ظاهری، و در حقیقت در این تعبیر

نبوت تشبیه به لباس شده ، که صاحبش را می آراید و زینت می دهد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن گوشه گیری و غیبت آن جناب از انظار مردم است ، چون در ایامی که مورد این خطاب قرار می گرفت در غار حرا زندگی می کرد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن استراحت و فراغت است ، گویا به آن جناب خطاب فرموده : هان ای کسی که فارغ و بی خیال استراحت کرده ای ! زمان فراغت و راحت تمام شد، و اینک زمان دشواریهای تکالیف و رنج هدایت مردم رسیده است .

اینها که ذکر شد وجوهی است که هر چند در جای خود درست و بی اشکال است ، اما آنچه از عبارت مورد بحث به ذهن می آید همان معنای اول است .

قُمْ فَأَنْذِرْ

ظاهراً مراد تنها این است که آن جناب را امر به انذار کند، بدون اینکه نظری داشته باشد به اینکه چه کسی را انذار کند، پس در حقیقت معنای جمله این است که به وظیفه انذار قیام کن . ولی بعضی گفته اند: (این دستور به کسانی که باید انذار شوند نیز ) نظر دارد، چیزی که هست مفعول جمله یعنی انذار شونده از کلام حذف شده ، و تقدیر کلام ((قم فانذر عشیرتک الاقربین )) است ، یعنی برخیز و خویشاوندان نزدیکت را انذار کن ، چون انذار در ابتدای دعوت با همان نزدیکان مناسب دارد، همچنان که در سوره شعراء هم همینطور آمده .

بعضی دیگر گفته اند: انذار شونده که مفعول جمله ((فانذر)) است و در کلام حذف شده ، عموم مردم است ، چون در جای دیگر فرموده : ((و ما ارسلناک الا کافه للناس)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۵

در مقام مورد بحث تنها انذار را آورد، و تبشیر را ذکر نکرد، و نفرمود: ((قم فانذر و بشر، با اینکه تمامیت دعوت هر دو را لازم دارد، و این بدان جهت بود که سوره مورد بحث از سوره های ابتدای دعوت است ، و در ابتدای دعوت بیشتر انذار کاربرد دارد.

وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ

یعنی هم در باطن دل و مرحله اعتقاد، و هم در مرحله عمل و هم به زبان پروردگار خود را به عظمت و کبریا منسوب کن ، و او را از اینکه معادل و یا مافوقی داشته باشد منزّه بدار، چون چیزی نیست که شریک او و یا غالب بر او و یا مانع سر راه او باشد، و نقصی عارض بر او نمی شود، و هیچ وصفی از اوصاف ، او را تحدید نمی کند، معنای تکبیر و فرق آن با تسبیح

و لذا از ائمه معصومین (علیهم السلام) وارد شده که معنای تکبیر (الله اکبر) این است که خدا از اینکه در وصف بگنجد بزرگتر است ، پس خدای تعالی از هر وصفی که ما با آن توصیفش کنیم ، و حتی از خود این وصف بزرگتر است ، و همین معنا با توحید اسلامی مناسب است ، چون توحیدی که اسلام پیشنهاد کرده از هر توحید دیگری که در سایر شرایع دینی سراغ داریم بالاتر و مهم تر است .

و این معنایی که ما برای تکبیر ذکر کردیم فارق میان دو کلمه تکبیر و تسبیح (الله کبر و سبحان الله) است ، سبحان الله منزّه داشتن خدا از هر صفت عدمی است ، که چون مرگ و عجز و جهل و غیره نقص شمرده شود، و اما الله کبر منزّه دانستن خدای تعالی است از هر وصفی که ما برایش ذکر کنیم ، چه وجودی و چه عدمی ، و حتی منزّه بودنش از این تنزیه ما، برای اینکه هر صفتی که ما برای خدا ذکر کنیم ، محدود در چارچوبه خودش است ، و شامل مفاهیم دیگر نمی شود، و خدای تعالی این چنین نیست ، چون به هیچ حدی محدود نمی گردد - دقت بفرماید.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور، امر به تکبیر در نماز است

و تعبیر از خدای تعالی به ((ربک)) خالی از این اشعار نیست که توحید خدای تعالی در آن روزها که اوائل بعثت بوده ، اختصاص



به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داشته، کسی غیر آن جناب یکتاپرست نبوده است.

در تفسیر کشاف در معنای جمله فکبر گفته: حرف فاء بدین جهت بر سر کلمه آمده که معنای شرط در آن خوابیده بوده، گویا فرموده: هر طور که باشد پس تکبیر او را ترک مکن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۶

وَ ثِيَابِكَ فَطَهَّرْهُ

اقوال مختلف درباره مراد از تطهیر جامه ها ((و ثيابك فطهّر))

بعضی از مفسرین گفته اند: این عبارت کنایه است از اصلاح عمل. و سخن این مفسر بی وجه نیست، برای اینکه عمل آدمی به منزله جامه ای است برای جان آدمی که حامل عقائد او است، چون ظاهر، عنوان و معرف باطن است، و در کلام عرب بسیار دیده می شود که از طهارت باطن و صلاح عمل به طهارت جامه کنایه می آورند.

بعضی گفته اند: این تعبیر کنایه است از تزکیه نفس، و پاک نگه داشتن آن از لکه های گناهان و زشتی ها، بعضی دیگر گفته اند: مراد از پاک داشتن جامه کوتاه کردن آن است، تا از نجاست (های روی زمین) پاک بماند، چون وقتی دامن جامه بلند بود، به زمین می سایید، و ایمن از آلوده شدن به نجاست نمی ماند.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از تطهیر جامه، پاک نگه داشتن همسران از کفر و معاصی است، چون قرآن کریم فرموده: ((هن لباس لکم - آنها لباس شما هستند)).

و بعضی گفته اند: منظور همان معنای ظاهری کلام، یعنی پاک کردن جامه از نجاسات برای نماز است. و اگر این معنا منظور باشد مناسب تر آن است که بگوییم: منظور از تکبیر برای پروردگار هم همان تکبیر نماز است، و در نتیجه دو آیه مورد بحث در صدد تشریح اصل نماز دوش به دوش و هم زمان با فرمان دعوت خواهد بود.

ممکن است کسی ایراد کند - همچنان که کرده اند - که نزول این آیات در زمانی اتفاق افتاده که اصلاً نماز واجب نشده بود؟ در پاسخ می گوئیم: هر چند تشریح نمازهای واجب یومیه با این خصوصیتی که امروز دارد در شب معراج اتفاق افتاده، و جمعا ده رکعت یعنی پنج تا دو رکعت بوده، و سپس هفت رکعت بر آن افزوده شده است، الا اینکه اصل نماز از همان اوائل بعثت تشریح شده بود، به شهادت اینکه در سوره علق اولین سوره ای که نازل شده و نیز در سوره مزمل در باره آن سخن رفته است. و علاوه بر آن، روایات هم بر این معنا دلالت دارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از تطهیر جامه ها تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله است. و در معنای تطهیر ثياب اقوالی دیگر هست که ما از نقل آنها اغماض کردیم، چون می توان آنها را به یکی از وجوه نقل شده ارجاع داد، و از همه آن وجوه بهتر وجه

اول و پنجم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۷

وَ الرَّجْزَ فَأَهْجُرْهُ

بعضی گفته اند: کلمه ((رجز)) - به ضمه راء و کسره آن و سکون جیم - به معنای عذاب است، و مراد از ((دوری کردن از عذاب)) دوری کردن از سبب آن یعنی گناهان و زشتی ها است. و معنای آیه این است که: ((از گناهان و نافرمانیها دوری کن)). بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((رجز)) اسم است برای هر قبیح و هر عمل و اخلاقی که طبع سلیم آن را پلید بداند، و امر از دوری از رجز، امر به اجتناب از خصوص اخلاق و عقیده ای است که خدا را خوش نیاید، و یا امر به اجتناب از خصوص اخلاق زشت است. این احتمال دوم بنا بر آن وجهی است که در باره آیه ((و ثيابك فطهّر)) نقل کرده گفتیم: منظور ترک گناهان و زشتی ها است، در نتیجه آیه گذشته در باره عمل و آیه مورد بحث در باره اخلاق می شود.

بعضی هم گفته اند: کلمه ((رجز)) به معنای صنم است، و آیه شریفه دستور می دهد به اینکه عبادت و پرستش بتها را ترک کند (و به آنها نزدیک نشود).

وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْتَرُ

آنچه از سیاق بر می آید و با سیاق هم تناسب دارد، این است که مراد از ((منت گذاری)) این است که شخص احسانگر آنقدر احسان خود را به رخ احسان شده بکشد که نعمتش مکدر شود، و از نظر وی بیفتد کما اینکه فرموده: ((وَلَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى)) و نیز فرموده: ((یمنون علیک ان اسلموا))

و مراد از ((استکثار)) این است که آدمی چیزی را که می دهد به چشمش زیاد آید، آیه شریفه می فرماید: وقتی صدقه ای می دهی و یا کار نیکی می کنی، به رخ طرف مکش، و کار نیکت در نظرت بزرگ نیاید، البته کلمه ((استکثار)) به معنای زیاده طلبی هم هست، ولی در اینجا آن معنا منظور نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۲۸

و معنای آیه مورد بحث این است که وقتی این اوامر را امتثال کردی، یعنی قوم خود را انذار و پروردگار خود را تکبیر، و جامه ات را تطهیر کردی، و از پلیدیها دوری نمودی، بر کسی منت مگذار، در حالی که اطاعت خود را بزرگ و بسیار بینی، و نسبت به آن عجب بورزی، (برای اینکه تو بنده ای هستی که از خودت مالک چیزی نیستی، آنچه داری خدا به تو داده، و تو را بر آن توانا کرده، و آنچه داری مالکش خدای تعالی است، و او خودش بر آنچه تو را بر آن قدرت داده قادر است).

چند وجه در معنای آیه: ((وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْتَرُ)) و ((وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ))

مفسرین در معنا و تفسیر آیه وجوهی دیگر ذکر کرده اند که با سیاق آنطور که باید سازگار نیست، مثلاً گفته اند: معنایش این است که آنچه می دهی به این منظور مده که بیشتر از آن را به تو بدهند. و یا گفته اند: نعمت نبوت و قرآنی را که خدا به تو داده بر مردم منت مگذار، تا با منت نهادن اجر بیشتری از آنان بگیری. و یا گفته اند: ابلاغ رسالت را بر امت خود منت منه. و یا گفته اند: به خیال اینکه طاعات بسیار است و به این بهانه، در انجام وظیفه سست مشو. و یا گفته اند: وقتی به مردم چیزی عطا می کنی نه بر آنان منت بگذار و نه عطیه خود را بسیار بدان. و یا گفته اند: وقتی عطایی می کنی به خاطر پروردگارت بکن، و صبر کن تا پاداش دهنده ات او باشد. و یا گفته اند: این آیه از ربا خواری نهی کرده، می فرماید: اگر به کسی قرضی می دهی برای این مده که بیشتر از آن را مطالبه کنی.

وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ

یعنی به خاطر پروردگارت ((صبر)) کن، و چون کلمه صبر مطلق آمده، شامل همه اقسام آن یعنی صبر در هنگام مصیبت و صبر بر اطاعت و صبر بر ترک معصیت می شود. و معنای آیه این است که: به خاطر پروردگارت در هنگام مصیبت و آزار مردمی که تو اندازشان می کنی، و در برابر امتثال این اوامر، و در برابر اطاعت خدا و ترک معصیتش صبر کن.

و این معنای جامعی است برای مطالب متفرقه ای که در تفسیر آیه گفته اند، مثل اینکه بعضی گفته اند: این جمله امر به خود فعل است و نظری به متعلق آن ندارد، فقط می خواهد بفرماید صبر کن، اما در برابر چه صبر کند ساکت است. و یا بعضی گفته اند: منظور صبر در برابر اذیت و آزار مشرکین است. و یا بعضی گفته اند: منظور صبر بر ادای فرائض است. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۱۲۹

و بعضی دیگر وجوهی دیگر ذکر کرده اند.

بحث روایی

(روایاتی درباره نزول سوره مدثر و بعضی آیات نخست آن)

در الدر المنثور است که طیالسی، عبد الرزاق، احمد، عبد بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، ابن الضریس، ابن جریر، ابن منذر، ابن مردویه، و ابن الانباری در کتاب ((مصاحف)) از یحیی بن ابی کثیر روایت کرده اند که گفت: من از ابو سلمه بن عبد الرحمان از اولین سوره ای که از قرآن نازل شده پرسیدم، گفت سوره ((یا ایها المدثر)) است. گفتم: آخر می گویند اولین سوره

((اقرا باسم ربك الذی خلق)) بوده؟ ابو سلمه گفت: خود من از جابر بن عبد الله از این معنا سؤال کردم، همین را که به شما گفتم پاسخ داد و اضافه کرد: من به تو نمی گویم مگر همان را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما فرمود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من مجاور در غار حرا بودم، همین که ایام اقامتم در حرا به پایان رسید، صدایی شنیدم که مرا می خواند، سمت راست خود را نظر کردم کسی را نیافتم، سمت چپم را نظر کردم کسی را نیافتم، پشت سرم را نظر کردم چیزی ندیدم، بالای سرم را نظر کردم فرشته ای را که قبلا در حرا نزد آمده بود دیدم، که بین زمین و آسمان بر کرسی نشسته بود، از دیدنش دچار رعب شده به خانه برگشتم، و گفتم مرا بیچید، در این هنگام این آیات نازل شد: ((یا ایها المدثر قم فانذر... و الرجز فاهجر)).

مؤلف: این حدیث معارض است با احادیث دیگر که دلالت دارد بر اینکه اولین سوره، سوره علق بوده، بیان آیات ((اقرء)) هم موید این احادیث است، علاوه بر این جمله ((فرشته ای را که قبلا در حرا نزد آمده بود دیدم))، در خود این حدیث اشعار دارد بر اینکه قبل از این سوره هم وحی بر آن جناب نازل می شده.

و در همان کتاب است که این مردویه از ابو هریره روایت کرده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتیم: وقتی می خواهیم داخل در نماز شویم چه بگوییم؟ در پاسخ این سؤال خدای تعالی آیه ((و ربك فكبر)) را نازل کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم به ما دستور داد نماز را با تکبیر افتتاح کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۰ مؤلف: در این روایت شبهه ای است، برای اینکه ابو هریره از کسانی است که مدت بسیاری بعد از هجرت مسلمان شد، و این سوره قبل از هجرت و در اوائل بعثت نازل شده، ابو هریره و بلکه همه صحابه آن روز کجا بوده اند؟

و در خصال از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در حدیث اربعه مائه (چار صد بند) فرمود: جمع کردن جامه، طهارت آن است، که خدای تعالی می فرماید: ((و ثيابك فطهر)) یعنی دامن جامه ات را جمع کن.

مؤلف: و در این معنا عده ای از اخبار در کافی و مجمع البیان از امام باقر و امام صادق و امام ابی الحسن (علیه السلام) روایت شده.

و در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه از جابر روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که کلمه ((رجز)) در آیه ((و الرجز فاهجر)) را به ضمه راء می خواند، و گفت منظور از رجز، بتها است.

مؤلف: اینکه فرموده: ((منظور از رجز، بتها است کلام جابر و یا شخصی دیگر است، که در سلسله سند قرار داشته.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و لا تمنن تستکثر)) است که در روایت ابی الجارود آمده که هیچ وقت چیزی عطا مکن که چشم داشت بیشتر از آن را داشته باشی. المدثر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۱

آیات ۸ - ۳۱، سوره مدثر

فَإِذَا نَقَرَ فِي النَّاقُورِ (۸) فَذَلِكَ يَوْمَ عَسِيرٍ (۹) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرِيسٍ - يِر (۱۰) ذَرْنِي وَ مِزْنٍ خَلَقْتُمْ وَ حِيداً (۱۱) وَ جَعَلْتُمْ لَمْ مِزْالاً مَمْدُوداً (۱۲) وَ بَيْنَ شُهُوداً (۱۳) وَ مَهَّدْتُمْ لَهُ تَمْهيداً (۱۴) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (۱۵) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيداً (۱۶) سَأَرْهِفُهُ صُعُوداً (۱۷) إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ (۱۸) فَفُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (۱۹) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (۲۰) ثُمَّ نَظَرَ (۲۱) ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ (۲۲) ثُمَّ أَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ (۲۳) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (۲۴) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (۲۵) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (۲۶) وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (۲۷) - لَا تُبْقِي وَ لَا تَدْرُ (۲۸) لَوْ آحَهُ لِلْبَشَرِ (۲۹) عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (۳۰) وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ يَزِدَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا وَ لَا يَزُتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ لِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ

مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَغْلِبُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ (۳۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۲

ترجمه آیات

وقتی فرمان کوبنده حق صادر می شود (و در صور دمیده می شود و مردگان زنده می گردند) (۸). آن روز که روز بازگشت خلایق به سوی خدا است روزی است سخت (۹) و بر کافران روزی ناهموار است (۱۰). مرابا آن کسی که در خلقتش از کسی کمک نگرفتم واگذار (۱۱). همان کسی که برای او اموالی عریض و طویل قرار دادم (۱۲). و فرزندان که همه برایش مانده اند (۱۳). و همه وسائل را برایش فراهم و منظم کردم (۱۴). و او تازه از من طمع دارد که بیشترش دهم (۱۵). ولی نه ، بیشتر که نمی دهم هیچ ، بلکه به زودی از هر سو دچار گرفتاریش می کنم ، چون او نسبت به آیات ما عناد ورزید (۱۶). به زودی او را مجبور می کنم که از قله زندگی بالا رود (سپس او را به زیر می افکنم) (۱۷). (وقتی همفکرانش در باره قرآن از او داوری خواستند) فکری کرد و اندازه ای گرفت (۱۸). مرگ بر او باد با آن اندازه ای که گرفت (۱۹). و باز هم مرگ بر او باد با آن اندازه گیریش (۲۰). آنگاه نظری کرد (۲۱). و سپس چهره در هم کشید و رویی ترش نمود (۲۲). پس پشت کرد و کبر ورزید (۲۳). و در آخر گفت این قرآن نمی تواند چیزی به جز سحرهای قدیمی باشد (۲۴). این نیست مگر سخن بشر (۲۵). و من به زودی او را به دوزخ در می آورم (۲۶). و تو چه می دانی که دوزخ چیست (۲۷). نه چیزی باقی می گذارد و نه فردی را از قلم می اندازد (۲۸). سیاه کننده بشره پوست است (۲۹). و نوزده فرشته بر آن موکل است (۳۰). و خازنان آتش را جز ملائکه قرار نداده و عدد آنها را جز به منظور آزمایش کفار نیاوردیم تا کسانی که اهل کتابند به یقین در آیند و آنها که ایمان دارند با ایمان آوردن اهل کتاب ایمانشان بیشتر شود و اهل کتاب و مؤمنین شکی برایشان باقی نماند، و کفار و بیمار دلان بگویند منظور خدا از توصیف (عدد نوزده) چیست . آری خدا این چنین گمراه می کند هر که را بخواهد و هدایت می کند هر که را بخواهد و عدد جنود پروردگار تو را کسی جز خود او نمی داند و این جز برای تذکر بشر نیست (۳۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۳

بیان آیات

در این آیات شریفه به طعنه زندگان به قرآن که آن را سحر می خواندند و بعضی از حقائق آن را استهزاء می کردند، تهدید شدیدی شده است .

فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ

کلمه ((نقر)) به معنای کوبیدن ، و کلمه ((ناقور)) به معنای هر چیزی است که به آن می کوبند تا صدا کند، و جمله ((نقر در ناقور)) نظیر جمله ((نفخ در صور)) کنایه از زنده کردن مردگان در قیامت و احضار آنان برای حساب رسی است ، و جمله مورد بحث شرطی است ، و جزای آن جمله ((فذلک...)) است .

ترکیب نحوی آیه : ((فذلک یومئذ یوم عسیر علی الکافرون غیر یسیر))

فَذَلِكِ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ

اشاره ((ذلک)) به زمان نقر در ناقور است ، و بعید نیست که مراد از کلمه ((یومئذ)) روزی باشد که خلایق برای حساب و جزا به سوی خدا بر می گردند. یا ممکن است منظور روزی باشد که به سوی خدا بر می گردند، در نتیجه کلمه ((یوم)) ظرف می شود برای روزی که در ناقور نقر می شود. و بنا بر این در آیه مورد بحث کلمه ((روز)) ظرف واقع شده برای ((روز))، پس می شود قطعه ای از زمان ظرف شود برای قطعه ای دیگر، هم چنان که سال را ظرف می گیریم برای ماه ، و ماه را ظرف می گیریم برای روز، و این نوعی از عنایت است که زمان را دو چیز مختلف می گیرند، به خاطر اختلافی که در صفات و حوادث واقع در آن دارند، آنگاه به اعتبار بعضی از صفات ظرف می شود برای خودش به اعتبار بعضی صفات دیگرش .

و در صورتی که کلمه ((یومئذ)) را قید بگیریم برای کلمه ((فذلک))، معنای آیه چنین می شود: ((پس زمان نقر ناقور که در روز

رجوع خلائق به خدا واقع می‌شود، زمانی بس دشوار بر کافران است)) و اگر کلمه مذکور را قید بگیریم برای کلمه ((یوم))، معنا چنین می‌شود: ((زمان نقر ناقور زمانی بس دشوار بر کافران است، در روزی که خلائق به سوی خدا بر می‌گردند)).

و در تفسیر کشاف گفته: اگر بررسی کلمه ((اذا)) با چه عاملی منصوب شده، و چگونه ممکن است ((یومئذ)) ظرف شود برای ((یوم عسیر))؟، در پاسخ می‌گوییم: عامل نصب ((اذا)) چیزی است که جزا بر آن دلالت می‌کند، چون جمله مورد بحث به یک قضیه شرطیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۴

منحل می‌شود، و چنین معنا می‌دهد: زمانی که در ناقور کوبیده می‌شود، امر بر کافران سخت می‌گردد. و همین جزای ((سخت می‌گردد)) عامل نصب در ((اذا)) است، و اما علتی که تجویز کرده کلمه ((یومئذ)) ظرف شود برای ((یوم عسیر)) این است که باز جمله به جمله ای دیگر منحل می‌شود، و معنای آن این است که: وقوع این وقت نقر در روز سخت است، چون روز قیامت در حینی می‌آید و واقع می‌شود که مشغول نقر در ناقورند.

و نیز (در همان کتاب) گفته: ممکن است کلمه ((یومئذ)) را در تقدیر مرفوع بگیریم تا بدل باشد از کلمه ((ذلک)) و کلمه ((یوم عسیر)) خبر آن باشد گویا فرموده: روز نقر، روزی است سخت.

و جمله ((غیر یسیر)) صفت دیگری است برای کلمه ((یوم))، و عسر آن را تاء کید نموده می‌فهماند سختی آن روز از یک جهت و دو جهت نیست، بلکه از هر جهت است.

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا

این جمله کلمه تهدید است، و روایات بسیار زیادی وارد شده که این جمله تا تمام بیست آیه بعدش همه در باره ولید بن مغیره نازل شده، که داستانش در بحث روایتی آینده ان شاء الله می‌آید.

کلمه ((ووحیداً)) حال از فاعل ((خلقت)) است، و حاصل معنایش این است که: مرا با آن کس که خلقش کردم واگذار، با آن کس که در حالی خلقش کردم که احدی با من در خلقت وی شرکت نداشت، و بعد از خلقت به بهترین وجهی تدبیرش کردم، مرا با او واگذار، و بین من و او حائل مشو که من او را کافی خواهم بود.

احتمال هم دارد کلمه ((ووحیداً)) حال از مفعول ((ذرنی)) باشد. بعضی هم آن را حال از مفعول ((خلقت)) که حذف شده گرفته اند، و آن مفعول ضمیری است که به موصول (من) بر می‌گردد، و حاصل معنا این است که: مرا با کسی که خلقش کردم در حالی که او تنها بود نه مالی داشت و نه فرزندان و گذار. بعضی هم احتمال داده اند کلمه ((ووحیداً)) اصلاً حال نباشد، بلکه منصوب به فعل تقدیری (اذم - مذمت می‌کنم) باشد. ولی از همه این وجوه بهتر همان وجه اول است.

وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا

یعنی من برای او مالی ممدود یعنی گسترده و یا ممدود به مدد نتایج و فایده قرار دادم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۵

وَيَبِّينَ شُهُودًا

یعنی برایش پسرانی قرار دادم حاضر که آنها را پیش روی خود می‌بیند که می‌خرامند و از آنان در رسیدن به هدفهای خود کمک می‌گیرد، این جمله عطف است بر کلمه مالا.

وَمَهَّدَتْ لَهُ تَمْهِيدًا

کلمه ((تمهید)) به معنای تهیه است، که به طور مجاز در مورد گستردگی مال و جاه و رو به راهی زندگی استعمال می‌شود.

ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا

یعنی سپس همین شخص طمع دارد که مال و فرزندان را که به او داده ام زیادتر کنم، و زندگیش را بیش از پیش رو به راه سازم. کلمه ((کلا)) او را در این طمع و توقع رد می‌کند، و جمله ((انه کان)) علت این ردع را بیان نموده می‌فهماند برای این گفتیم

((کلا)) که او به آیات ما عناد می ورزد. کلمه ((عنید)) به معنای معاندی است که به عناد خود و آنچه دارد مباحثات هم می کند. بعضی گفته اند: ولید بن مغیره بعد از نزول این آیات رفته رفته مال و اولاد خود را از دست داد تا در آخر خودش هم هلاک شد. سَأْرَهُقَهُ صَعُودًا

کلمه ((ارهاق)) که مصدر ((ارحق)) است به معنای فراگیری به زور است و کلمه صعود به معنای گردنه صعب العبور کوه است. در این جمله جزای سوء و عذاب تلخی را که وی به زودی می چشد به گرفتار شدن در دره ای صعب العبور تشبیه شده. وصف حال ولید بن مغیره و تکذیب نمودن او، اخبار از در انداختنش به دوزخ

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ

((تفکیر)) که مصدر ((فکر)) است به معنای اندیشیدن است، و ((تقدیر)) که مصدر قدر است به معنای اندازه گیری و سنجیدن است، و ((تقدیر از روی تفکیر)) به معنای آن است که چند معنا و چند وصف را در ذهن بچینی، یعنی آنها را در ذهن جابجا کنی، یکی را بگذاری و دیگری را برداری تا از ردیف شدن آنها غرض مطلوب خود را نتیجه بگیری، ولید بن مغیره هم در این اندیشه بود که چیزی بگوید که با آن گفته، دعوت اسلام را باطل کند، و مردم معاند مثل خودش آن گفته را بپسندند، پیش خود فکر کرد آیا بگوید این قرآن شعر است، یا بگوید کهانیت و جادوگری است؟ آیا بگوید هذیان ناشی از جنون است، یا بگوید از اسطوره ها و افسانه های قدیمی است؟ بعد از آنکه همه فکرهاش را کرد اینطور اندازه گیری کرد که بگوید: قرآن سحری از کلام بشر است، چون بین زن و شوهر و پدر و فرزند جدایی می اندازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۶

((فقتل کیف قدر)) - این جمله - به طوری که از سیاق بر می آید - نفرینی است بر او، نظیر جمله ((قاتلهم الله نی یوفکون)) و جمله ((ثم قتل کیف قدر)) تکرار همان نفرین و تاء کید آن است.

ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ

این آیات حال ولید را که بعد از تفکیر و تقدیر به خود گرفته بود ممثل می سازد، و با لطیف ترین و در عین حال رساترین تمثیلی مجسم می کند، چون معنای اینکه فرموده ((ثم نظر)) به طوری که از سیاق استفاده می شود - این است که: وی بعد از تفکیر و تقدیر مثل کسی نظر کرد که می خواهد درباره امری که از او نظریه خواسته باشند، نظریه بدهد.

((ثم عبس و بسر)) - فعل ((عبس)) از ماده عبوس است که به معنای تقطیب چهره است، در مجمع البیان می گوید: عبوس کردن چهره و تقطیب و تکلیح آن در معنا نظیر همنند، و جامع همه، ترش کردن رو، و گرفتگی صورت است درم قابل طلاق و بشاشت که به معنای گشاده رویی است. و فعل ((بسر)) از مصدر ((بسور)) است، که به معنای بی میلی و کراهت نمایان از چهره است. پس معنای جمله این است که ولید بعد از نظر کردن، چهره خود را گرفت و اظهار کراهت نمود.

((ثم ادبر و استکبر)) - ((ادبار از هر چیزی)) به معنای اعراض از آن است، و استکبار به معنای امتناع ورزیدن از در کبر و طغیان است، و این دو یعنی ادبار و استکبار از احوالات روحی و درونی است، و اگر آن را فرع و نتیجه تمثیل بر نظر و عبوس و بسور که از احوالات ظاهر و محسوس آدمی است گرفته، از این جهت است که اثر ادبار و استکبار ولید در ظاهر حالش هم اثر گذاشته، و آن اثر را قرآن کریم نقل کرده که گفت: ((ان هذا الا- سحر...))، و به همین جهت این جمله را با فای تفریع و نتیجه گیری عطف کرده، فرمود: ((ثم ادبر و استکبر فقال ان هذا...)) و گرنه می توانست این را هم با کلمه ((ثم)) عطف کند.

((فقال ان هذا الا- سحر یوثر)) - یعنی در نتیجه ادبار و استکبار، باطن خود را اینطور اظهار کرد که ((ان هذا)) نیست این - یعنی

قرآن - ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۷

((الا سحر یوثر))، مگر سحری که از قدیم روایت شده و هم اکنون نیز دانایان آن به نادانان تعلیم می دهند.

((ان هذا الا قول البشر)) - یعنی این قرآن آنطور که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ادعا می کند کلام خدا نیست، بلکه کلام



بشر است . بعضی گفته اند: این آیه به منزله تاء کید آیه قبلی است ، هر چند دو معنای مختلف دارند، ولی مقصود از هر دو این است که قرآن کلام خدا نیست و چون هر دو یک معنا را می رسانند، جمله دوم را با و او به جمله اول عطف نکرد.

سَأُصَلِّيهِ سَقَرًا وَمَا أُدْرَاكَ مَا سَقَرٌ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ لَوْ آخِذَةٌ لِلْبَشَرِ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ

یعنی به زودی او را داخل سقر می کنم ، و ((سقر)) در عرف قرآن یکی از نامهای جهنم و یا در که ای از درکات آن است ، و جمله ((ساصلیه سقر)) یا بیان ((سارهقه صعودا)) است ، و یا بدل از آن است و جمله و ((ما ادریک ما سقر)) به این منظور آورده شده که بفهماند سقر بسیار مهم و هراس آور است .

مقصود از توصیف سقر به اینکه ((لا- تبقی و لا- تذر...)) و در جمله ((لا- تبقی و لا تذر)) به خاطر اینکه نفی مطلق است ، و مقید نکرده که چه چیزی را باقی نمی گذارد ورها نمی کند، اقتضا دارد که مراد از آن را این بگیریم که سقر هیچ چیزی از آنچه او به دست آورده باقی نمی گذارد و همه را می سوزاند و احدی را هم از آنهایی که در آن میافتند از قلم نینداخته همه را شامل می شود، به خلاف آتش دنیا که بسیار می شود بعضیاز چیزها که در آن می افتد نمی سوزاند، و اگر مثلا انسانی در آن بیفتد پوست ظاهری و صفات جسمیش را می سوزاند، و به روح او و صفات روحیش نمی رسد اما سقر احدی از کسانی که در آن می افتند باقی نمی گذارد بلکه همه را فرا می گیرد، زیرا خداوند فرموده : ((تدعوا من ادبر و تولى)) و وقتی آنها را فرا گرفت چیزی از روح و جسمشان را باقی نمی گذارد بلکه همه را می سوزاند همچنان که فرموده : ((نار اللّهموقده التى تطلع على الافئدة)).

ممکن هم هست منظور این باشد که احدی را زنده نمی گذارد، و احدی را نمی میراند، در این صورت در معنای آیه زیر خواهد بود که می فرماید: ((الذی یصلی النار الکبری ثم لا یموت فیها و لا یحیی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۸ بعضی هم گفته اند: معنای جمله ((لا تبقی)) این است که سقر چیزی را که در آن بیفتد باقی نمی گذارد، مگر آنکه هلاکش می کند وقتی هلاک شد به حالت هلاکت هم رهاش نمی کند، بلکه دوباره زنده اش می کند تا باز شکنجه شود. بعضی دیگر گفته اند: معنای ((لا تبقی)) این است که برای آنان گوشتی باقی نمی گذارد و ((و لا تذر)) یعنی و استخوانی باقی نمی گذارد. و بعضی دیگر معانی دیگری ذکر کرده اند.

((لواحه للبشر))

کلمه ((لواحه)) از مصدر تلویح است که به معنای دگرگون کردن رنگ چیزی به سیاهی است . و بعضی گفته اند به سرخی . و کلمه ((بشر)) جمع بشره است ، که به معنای ظاهر پوست بدن است . می فرماید: یکی دیگر از خصوصیات سقر این است که رنگ بشره بدنها را دگرگون می سازد.

مراد از نوزده نفر موکلان بر جهنم و اینکه فرمود: ((و جعلنا عدّتهم الا فتنة...))

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ

یعنی بر آن - سقر - نوزده نفر موکلند، که عهده دار عذاب دادن به مجرمینند. و هر چند مطلب را مبهم گذاشته و فرموده که از فرشتگانند و یا غیر فرشته اند، لیکن از آیات قیامت و مخصوصا تصریح آیات بعدی استفاده می شود که از ملائکه اند.

بعضی از مفسرین گفته اند: ظاهر این عبارت آن است که ممیز (در اصطلاح نحو معدود هر عددی را ممیز می نامند) عدد ((تسعه عشر)) کلمه ((ملکا)) باشد، آنگاه گفته : دلیل این معنا همین است که عربهای فصیح از این عبارت چنین فهمیده اند، چون از ابن عباس روایت شده که گفت : وقتی جمله ((علیها تسعه عشر)) نازل شد ابوجهل به قریش گفت مادرانتان به عزایتان بنشینند، می شنوم پسر ابی کبشه (رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به شما خبر داده که خازنان آتش نوزده نفرند و شما که جمعیت انبوهی هستید آیا عاجزید از اینکه هر ده نفرتان بر سر یکی از آن مردان موکل بر آتش بتازید، در آن جمع ، ابو اسد بن اسید بن کلدی جمع می که مردی سخت دلاور بود گفت : من یک تنه حریف هفده نفر آنان هستم ، شما همگی کار دو نفر دیگر را بسازید.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۳۹

خواننده عزیز توجه دارد که مفسر نامبرده هیچ دلیلی بر مدعای خود نیاورده، علاوه بر اینکه حدیث، خازنان دوزخ را رجل (مرد) خوانده و کلمه رجل به هیچ وجه بر فرشته اطلاق نمی شود، مخصوصاً در عرف مشرکین که به نقل قرآن کریم در آیه ((و جعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا))، ملائکه را به طور کلی از جنس زن می دانستند.

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ...

سیاق آیه شهادت می دهد بر اینکه مردم بعد از شنیدن آیه قبلی که در باره عدد خازنان دوزخ بود در باره خازنان بگو مگو کرده اند، در نتیجه این آیه نازل شد. با این استظهار روایات وارده در شاءن نزول آیه تاء یید می شود که ان شاء الله در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت.

((و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائکه)) - مراد از ((اصحاب النار)) همان خازنان موکل بر دوزخند که عهده دار شکنجه دادن به مجرمینند، و این معنا هم از جمله ((علیها تسعه عشر)) استفاده می شود و هم جمله ((و ما جعلنا عدتهم الا فتنه...)) به آن شهادت می دهد.

و حاصل معنای آیه این است که: ما اصحاب آتش و موکلین بر آن را از جنس ملائکه قرار دادیم که قادر بر انجام ماموریت خود هستند. همچنان که در جای دیگر فرمود: ((علیها ملائکه غلاظ شداد لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون)) پس موکلین بر آتش از جنس بشر نیستند تا مجرمین امید آن داشته باشند در برابرشان مقاومت کنند، و از بینشان بپزند.

((و ما جعلنا عدتهم الا فتنه للذین کفروا)) - کلمه ((فتنه)) به معنای محنت و آزمایش است، می گویند منظور از این جعل، جعل به حسب آگاهی دادن است، نه جعل به حسب تکوین، در نتیجه معنای آیه این است که ما از عدد آن ملائکه و اینکه نوزده نفرند به شما خبر ندادیم، مگر برای اینکه همین خبر باعث آزمایش کفار شود. ذیل آیه هم که می فرماید: ((لیستیقن الذین اتوا الکتاب...)) این گفتار را تاء یید می کند.

((لیستیقن الذین اتوا الکتاب)) - ((استیقان)) به معنای یقین یافتن در دل است، و معنای این جمله این است که ما برای این گفتیم موکلین بر آتش نوزده فرشته اند که اهل کتاب یقین کنند به اینکه قرآن نازل بر تو حق است، چون می بینند قرآن هم مطابق کتاب آسمانی ایشان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۰

((و یزاد الذین امنوا ایمانا)) - و نیز برای اینکه مؤمنین به اسلام هم وقتی ببینند که اهل کتاب هم این خبر قرآن را تصدیق کرده اند، ایمانشان زیادتر شود.

((و ليقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ما ذا اراد الله بهذا مثلا)) - و نیز برای این بود که در نتیجه بیمار دلان منافق و کافران چنین و چنان کنند. باید توجه داشت که لام در جمله ((لیقول)) لام عاقبت است، به خلاف لام در ((لیستیقن)) که لام تعلیل به غایت است، برای اینکه کلام منافقان و کفار که ((ما ذا اراد الله بهذا)) مثلاً کلامی تحقیر آمیز است، و به منظور استهزاء گفته می شود، و این خود کفر است، و نمی تواند غایت و نتیجه برای عمل خدای تعالی شود، و مثلاً بگوییم خدای تعالی به این منظور عدد خازنان دوزخ را بیان کرد که عده ای کفر و نفاق بورزند، مگر اینکه این به تبع چیز دیگری غایت فعل خدا قرار گیرد، به خلاف استیقان که خود مرحله ای از ایمان است، و شاید همین اختلاف بین دو معنا باعث شده که حرف لام دوباره تکرار شود، و بفرماید: ((لیستیقن)) و ((لیقول))، و گر نه اگر هر دو لام برای تعلیل بود می فرمود: ((لیستیقن و یقول)).

و معنای مجموع این چند آیه چنین است که: ((اگر ما از عدد خازنان دوزخ خبر دادیم، برای این بود که مایه آزمایش کفار و باعث یقین اهل کتاب و بیشتر شدن ایمان مؤمنین باشد، البته این نتیجه هم بر آن غایات مترتب می شود که منافقین و کافردلان خواهند گفت: خدا از این مثل چه منظوری داشته.))

مفسرین جمله ((الذین فی قلوبهم مرض)) را به کسانی تفسیر کرده اند که دل‌هایشان مبتلا به شک و لجبازی و نفاق باشد و کلمه کافرون را به کسانی تفسیر کرده اند که تظاهر به کفر می کنند، چه از مشرکین و چه از دیگران .  
گفتیم منظور از جمله ((ما ذا اراد الله بهذا مثلا)) تحقیر و استهزاء بوده ، و منظورشان از کلمه ((هذا)) اشاره است به جمله علیها ((تسعه عشر)) و کلمه ((مثل)) به معنای وصف است ، و معنای جمله این است که : خدا چه منظور داشته از اینکه خازنان دوزخ را به صفت ((تسعه عشر)) توصیف کرده ؟ و خلاصه چطور ممکن است این عده اندک قدرت آن را داشته باشند که تمامی دوزخیان را که اکثر افراد جن و انسند عذاب کنند؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۱

دنباله بحث گذشته راجع به نفاق ،

و بیان اینکه انگیزه های نفاق قبل از هجرت نیز وجود داشته است

بعضی از مفسرین که پذیرفته اند سوره مورد بحث در مکه نازل شده ، و منافقین و بیماردلان در مدینه پیدا شدند، در باره آیه ((و ليقول الذین فی قلوبهم مرض)) گفته اند که : یک پیشگویی غیبی است از اینکه بعد از هجرت جمعی منافق پیدا خواهند شد .  
و ما می گوئیم : اینکه سوره مورد بحث همه اش در مکه نازل شده باشد مطل بی است که از نظر روایات متعین است ، و بعضی از مفسرین ادعای اجماع بر آن کرده اند، و اینکه از مقاتل نقل کرده اند که آیه ((و ما جعلنا اصحاب النار الا ملئکه)) در مدینه نازل شده از طریق نقل ثابت نشده که به راستی او چنین چیزی گفته باشد و بر فرض هم که ثابت باشد، یک نظریه شخصی از مقاتل است که فکر کرده نفاق در مدینه پیدا شده و آیه از آن خبر می دهد.

و اما اینکه نفاق در مدینه پیدا شد، بعضی از مفسرین بر آن اصرار ورزیده و استدلال کرده اند به اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مسلمانان قبل از هجرت آنقدر نیرومند نبودند، و امرشان نافذ و دستشان باز نبوده که مردم از هیبت آنان حساب ببرند، و کفر باطنی خود را پنهان کنند، و یا به امید خیرشان دم از اسلام بزنند، به خلاف حالی که مسلمانان بعد از هجرت در مدینه داشتند.

لیکن این استدلال تمام نیست ، زیرا همانطور که در سوره منافقون در بحثی که پیرامون نفاق داشتیم به ناتمامی آن اشاره نمودیم و حاصلش این است که : انگیزه و علت نفاق منحصر در ترس و پروا داشتن ، و یا به دست آوردن خیر عاجل نیست ، چون ممکن است کسی به امید نفع و خیر موجل و دراز مدت نفاق بورزد، و ممکن است کسی به انگیزه تعصب و حمیت نفاق بورزد، و یا انگیزه اش این باشد که نسبت به کفر قبلی خود عادت داشته ، دست برداشتن از عادت برایش مشکل باشد، و همچنین ممکن است انگیزه هایی دیگر باعث نفاق شود.

و هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت کند بر اینکه پای این انگیزه ها در مورد هیچ یک از مسلمانان مکه در کار نبوده ، بلکه از بعضی از همان مسلمانان نقل شده که در مکه ایمان آورده ، و سپس برگشته ، و یا با شک و تردید ایمان آورده و سپس ثابت قدم شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۲

علاوه بر این خدای تعالی خودش فرموده : ((و من الناس من يقول امنا بالله فاذا اودى فی الله جعل فتنه الناس كعذاب الله و لئن جاء نصر من ربك ليقولن انا كنا معكم او ليس الله باعلم بما فی صدور العالمین و ليعلمن الله لذین امنوا و ليعلمن المنافقین)).

و این دو آیه در سوره عنکبوت است ، که در مکه نازل شده ، و می بینید که از وجود نفاق در مکه خبر می دهد، و بر فرض که از همه ادله مکی بودن این سوره صرف نظر کنیم ، همین که می بینیم مشتمل بر مسأله فتنه و اذیت شدن در راه خداست ، باید بفهمیم که حداقل این دو آیه در مکه نازل شده ، چون در مدینه فتنه و اذیت دیدن در راه خدا رخ نداد. و اگر بگویی آخر در آیه اول مسأله نصرت خدایی ذکر شد. می گوئیم : صرف این دلیل نمی شود بر اینکه آیه در مدینه نازل شده ، چون نصرت مصادیق دیگری هم غیر از فتح و پیروزی در جنگ که فتحی فوری و نقد است دارد.

و احتمال اینکه مراد از فتنه، واقعه ای باشد که بعد از هجرت در مکه رخ داد به مطلب ما ضرری نمی زند، برای اینکه منافقین مفتون که بعد از هجرت و در مکه مفتون شدند، و دچار نفاق گردیدند از همانهایی بودند که قبل از هجرت ایمان آورده بودند، هر چند که بعد از هجرت مورد اذیت واقع شدند.

و جا دارد که آیه ((و من الناس من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمان به و ان اصابته فتنه انقلب علی وجهه)) را هم به مثل همین بیانی که ما کردیم حمل نموده بگوییم: در صورتی که منظور از فتنه عذاب باشد شامل بعضی از مسلمانانی که در مکه اسلام آوردند می شود، هر چند که سوره حج در مدینه نازل شده باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۳

((کذلک یضل الله من یشاء و یهدی من یشاء)) - کلمه ((کذلک)) اشاره است به مضمون آیه ((و ما جعلنا عدتهم الا فتنه...)) و در جمله ((و ما یعلم جنود ربک الا-هو)) بی اطلاعی غیر خدای تعالی را مقید کرده به قید ((جنود)) - که به معنای گروههای فشرده و متراکمی است که خدای تعالی برای اجرای اوامر خود خلقتشان کرده - نه خصوص عده خازنان دوزخ، در نتیجه به اطلاقی می فهماند که علم به حقیقت آن جنود، و خصوصیات خلقتشان، و عده نفراتشان، و اعمالی که انجام می دهند، و دقائق حکمتی که در همه این امور نهفته است، مخصوص به خدای تعالی است، و احدی با خدا در آن شریک نیست، پس هیچ احدی نمی تواند عده آنان را اندک و یا زیاد بشمارد، و یا در باره خصوصیات آنان با اینکه جاهل است طعنه ای بزند و اظهار نظری کند.

((و ما هی الا ذکری للبشر)) - ضمیر ((هی)) به جمله ((علیها تسعه عشر)) بر می گردد، و اگر آن را مونث آورد و نفمود ((هو)) برای این بود که خبر مونث است. و معنای جمله: این است که بشر هیچ راهی به علم و آگاهی از جنود پروردگار تو ندارد، و اگر ما خود خبر دادیم که خازنان دوزخ نوزده نفرند، برای این بود که مایه تذکر آنان شود، و از آن انداز گیرند.

بعضی گفته اند: ضمیر ((هی)) به کلمه ((جنود)) و بعضی دیگر گفته اند: به کلمه ((سقر)) و بعضی گفته اند: به سوره، و بعضی گفته اند: به ((آتش دنیا))، بر می گردد، که وجه آخری از همه بی پایه تر است. ناگفته نماند که آیه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه خطابه‌های قرآنی متوجه به عموم بشر است.

#### بحث روایی

(روایاتی درباره آنچه ولید بن مغیره درباره قرآن گفت، و نزول آیات گذشته درباره او)

در تفسیر قمی در ذیل ((فاذا نقر فی الناقور... وحیدا)) آمده که این آیات در باره ولید بن مغیره پیرمردی مجرب از هوشمندان عرب نازل شد، وی یکی از کسانی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) استهزاء می کرد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در حجر اسماعیل می نشست و قرآن می خواند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۴

روزی قریش که دور ولید بن مغیره جمع شده بودند از او پرسیدند: ای ابو عبد الشمس این چیست که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) می گوید؟ آیا شعراست یا کهان، و یا خطابه؟ در پاسخ گفت بگذارید نزدیکش شوم و کلامش را بشنوم پس نزد آن جناب رفت و گفت: ای محمد از اشعاری که سروده ای برایم بخوان، فرمود: آنچه می خوانم شعر نیست، بلکه کلامی از خدای تعالی است، که آن را برای ملائکه و انبیا و رسولان خود پسندیده است، ولید گفت: مقداری از آن برایم تلاوت کن.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوره ((حم سجده)) را خواند، وقتی رسید به آیه شریفه ((فان اعرضوا فقل انذرتکم صاعقه مثل صاعقه عاد و ثمود)) لرزه بر اندام ولید افتاد و موی بدنش راست شد، و بدون اینکه برای قریش خبر ببرد که چه شد، مستقیماً به خانه خود رفت. قریش نزد ابو جهل رفته گفتند: ای ابو حکم، ابو عبد الشمس از دین خود بیرون شد و به دین محمد گروید مگر نمی بینی که از آن زمان که به نزد محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت دیگر نزد ما برنگشت. روزی صبح ابو جهل نزد ولید رفت و گفت: ای عمو تو ما را سرافکنده و رسوا کردی، و زبان شماتت دشمن را بر سرما دراز کردی، و به دین محمد گرویدی. ولید گفت: من به دین او نگرویده ام و لیکن از او کلامی شنیدم که از سنگینی و دشواری پوست بر بدن جمع

می شود، ابو جهل گفت: حال بگو ببینم آیا کلام او خطابه نبود؟ گفت: نه، برای اینکه خطابه کلامی متصل و پیوسته است، و کلام او بند بند است، آن هم بندبندی که بندهایش شباهتی به هم ندارند. ابو جهل پرسید: آیا شعر است؟ گفت: نه، شعر هم نیست، برای اینکه تو خود آگاهی که من همه اقسام اشعار عرب را شنیده ام، بسیطش و مدیدش و رجزش را، و کلام محمد به هیچ وجه نمی تواند شعر باشد. ابو جهل پرسید: پس چیست؟ ولید گفت باید به من مهلت بدهی درباره اش فکر کنم.

فردای آن روز قریش به ولید گفتند: ای ابو عبد الشمس، نظرت در باره سؤال ما چه شد؟ گفت شما بگویید کلام محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سحر است، برای اینکه دل انسان را مسخر می کند، لذا خدای تعالی درباره وی فرمود: ((ذرنی و من خلقت وحیدا)).

و اگر او را وحید خواند، برای آن بود که او به قریش گفته بود پوشش خانه کعبه یک سال به عهده من به تنه ایی است، و یک سال به عهده همه شما، چون او مال بسیار و باغهای زیادی داشت، و دوازده پسر در مکه داشت، و دارای ده برده بود، که نزد هر یک از آنها هزار دینار مال التجاره بود، و ((قنطار)) آن روز هم همین هزار دینار بود. می گویند: ((قنطار)) عبارت بود از پوست گاو که مملو از طلا باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۵

و در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی در کتاب ((دلایل)) از طریق عکرمه از ابن عباس روایت کرده که گفت: ولید بن مغیره نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از قرآن برایش خواند، به طوری که گویا دلش نرم شد، جریان به اطلاع ابو جهل رسید، نزد وی رفت و گفت عمو جان قوم تو می خواهند برایت مالی جمع آوری نموده، در اختیارت قرار دهند، چون شنیده اند تو به دین او گرویده ای تا از این راه مالی به دست آوری. ولید گفت: مگر قریش نمی داند که من ثروتمندترین ایشانم؟! ابو جهل گفت: اگر چنین است پس در باره محمد چیزی بگو تا قومت بفهمند که تو منکر دین او هستی، و یا حداقل بی میل به گرویدن به آنی، ولید پرسید آخر چه بگویم؟ به خدا سوگند احدی در میان شما نیست که از من به شعر و به رجز و قصیده آن، و حتی به اشعار جنیان دانتر باشد، به خدا سوگند کلام محمد هیچ شباهتی به هیچ یک از این اقسام شعر ندارد، و به خدا سوگند برای کلام او که کلام خدایش می خواند، حلاوتی و بر آن طلاوتی (حسن و بهجتی) مخصوص است، کلام او اعلاش مثمر و اسفلش مغدق است، کلامی است برتر از هر کلام، و هیچ کلامی برتر از او نمی شود، کلامی است که مادون خود را خرد و بی مقدار می کند.

ابو جهل گفت: قوم تو به این سخنان راضی نمی شوند تا در باره او چیزی بگویی. ولید گفت: مرا واگذار تا فکری کنم، بعد از آنکه همه فکرهاش را کرد گفت: کلام او چیزی به جز سحر نیست، سحری که آن را از دیگران گرفته است، اینجا بود که آیه ((ذرنی و من خلقت وحیدا)) نازل شد.

و در مجمع البیان است که عیاشی به سند خود از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام صادق و امام باقر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرموده اند: وحید به معنای ولد زنا است. و زراره گفته که: شخصی به امام باقر (علیه السلام) عرضه داشت یکی از مردم بنی هشام (یعنی دودمان ولید بن مغیره) در خطبه خود افتخار کرده که من پسر وحیدم، فرمود: وای بر او اگر می دانست وحید چیست هرگز به فرزند او افتخار نمی کرد. پرسیدیم وحید چیست؟ فرمود کسی است که مردم برایش پدری نشانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۶

و در الدر المنثور است که احمد، ابن منذر، ترمذی، ابن ابی الدنیا در کتاب ((صفه النار))، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن حبان، حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی در کتاب ((البعث))، از ابو سعید خدری روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود کلمه ((صعود)) به معنای کوهی است در آتش که کفار هفتاد سال از آن بالا می روند و پایین می آیند و آن تا ابد چنین است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ثم عبس)) فرمود: یعنی روی خود را ترش کرد، ((و بسر)) یعنی اخم کرد. المدثر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۷

آیات ۳۲ - ۴۸، سوره مدثر

كَلَّا- وَالْقَمَرَ (۳۲) وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ (۳۳) وَالصَّبْحَ إِذَا أَسْفَرَ (۳۴) إِنَّهَا لَأَخْدَى الْكُبْرَ (۳۵) نَذِيرًا لِلْبَشْرِ (۳۶) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ (۳۷) كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (۳۸) إِلَّا- أَصْحَابَ الْيَمِينِ (۳۹) فِي جَنَّتٍ يَنْسَاءُ لُونٌ (۴۰) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (۴۱) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (۴۲) قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (۴۳) وَلِمَ نَكُ نُطْعَمُ الْمَسْكِينِ (۴۴) وَكُنَّا نَخُوضُ مَرِيعَ الْخَائِضِ- بَيْنَ (۴۵) وَكُنَّا نَكْذِبُ بَيْنَ يَوْمِ الدِّينِ (۴۶) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (۴۷) فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفِيعِينَ (۴۸)

ترجمه آیات

چنین نیست قسم به ماه (تابان) (۳۲). و قسم به شب تار چون (به سحر که وقت راز و نماز مشتاقان خداست) باز گردد (۳۳). و قسم به صبح چون جهان را روشن سازد (۳۴). که این قرآن یکی از بزرگترین آیات (خدا) است (۳۵). پند و اندرز آدمیانست (۳۶). تا از شما آدمیان هر که بخواهد (در مقام ایمان و طاعت و سعادت) پیش افتد یا باز ماند (۳۷). هر کسی در گرو عملی است که انجام داده است (۳۸). مگر اهل یمین (که به یمین و سعادت نیکوکار شدند) (۳۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۸

آنان در باغهای بهشت متنعمند و سؤال می کنند (۴۰). از احوال دوزخیان گنهکار (۴۱). که شما را چه عملی به عذاب دوزخ در افکند؟ (۴۲). آنان جواب دهند که ما از نماز گزاران نبودیم (۴۳). و به مستمند طعام (و صدقه ای) نمی دادیم (۴۴). و ما با اهل باطل همنشین و همصدا بودیم (۴۵). و ما روز جزا را تکذیب می کردیم (۴۶). تا آنکه (با مرگ) یقین به قیامت یافتیم (۴۷). پس در آن روز شفاعت شفیعان (از انبیا و اولیا) در حق آنان هیچ پذیرفته نشود (۴۸).

بیان آیات

در این آیات قرآن کریم از تهمتهایی که بدان زده شده تنزیه گردیده و این معنا مسجل گشته که قرآن یکی از آیات کبرای حق است. در آن انذار تمامی بشر است، و در پیرویش آزادی نفوس از گروگان اعمال است، اعمالی که او را به سوی سقر می کشاند.

کلا

کلمه ((کلا)) (مانند حاشا در فارسی) رد و انکار مطالب ما قبل خودش است، در تفسیر کشاف گفته: آوردن کلمه ((کلا)) بعد از جمله ((و ما هی الا ذکری للبر)) انکار ذکری بودن قرآن برای منافقین و کفار است، می فرماید قرآن که برای بشرت ذکر است، برای اینان تذکر نیست، چون اینان متذکر نمی شوند، احتمال هم دارد به خاطر اینکه قبل از جمله ((انها لاحدی الکبر)) واقع شده، رد منکرین همین جمله باشد و بفرماید علی رغم منکرین قیامت، واقعه قیامت یکی از بزرگترین دواهی است.

پس بنا به احتمال اول انکار مطلب گذشته است، و بنا بر احتمال دوم انکار و رد مطلب آینده است. البته احتمال سومی نیز هست که به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت.

وَالْقَمَرِ وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ وَالصَّبْحَ إِذَا أَسْفَرَ

در این جمله سه بار سوگند یاد شده، و منظور از ادبار لیل گذشتن شب در مقابل پیش آمدن شب است، و منظور از ((اسفار صبح)) هویدا گشتن صبح و بیرون شدن آن از پرده شب است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۴۹ چند وجه درباره مقصود از ((انها لاحدی الکبر)) و ((نذیرا للبر))

إِنَّهَا لَأَخْدَى الْكُبْرَ

مفسرین گفته اند: ضمیر در این جمله به کلمه ((سقر)) بر می گردد و کلمه ((کبر)) جمع ((کبری)) است.



و مراد از اینکه سقر یکی از بزرگترین است، این است که سقر یکی از بزرگترین دواهی و تحولات است، داهیه ای است که هیچ داهیه دیگری به آن پایه از عظمت نمی رسد، همچنان که خود ما می گوئیم: فلانی یکی از رجال است، یعنی در بین رجال نظیری ندارد، و جمله مورد بحث جواب سوگند است.

و معنای آیه این است که: من به فلائن و فلائن سوگند می خورم، که سقر یکی از بزرگترین تحولات و دواهی عالم است - بزرگترین آن - از نظر اینکه بشر را تهدید می کند.

و بعید نیست وجه سومی در بین باشد، و آن این است که کلمه ((کلا)) رد گفتار ولید در باره قرآن باشد، که گفت: ((ان هذا الا سحر یوثر ان هذا الا قول البشر)) و ضمیر ((آنها)) به قرآن برگردد، بدان جهت که قرآن آیات است و گر نه می باید فرموده باشد ((انه)) و یا از باب مطابقت اسم ((ان)) با خبر آن باشد به این معنا که چون خبر ((ان)) یعنی کلمه ((احدی)) مونث است ضمیر هم که اسم آن است مونث آورده شده.

و معنای آیه این است که: نه، آنطور که ولید گفت نیست، من به قمر و شب و صبح سوگند می خورم که قرآن - البته یعنی آیاتش - از نظر انداز یکی از آیات کبرای الهی است.

بعضی هم گفته اند: جمله ((انها لاحدی الکبر)) تعلیل است برای ((کلا))، و سوگندهایی که بعد از این کلمه و آن تعلیل فاصله شده برای تاء کید است، نه جواب سوگند، و جواب سوگند در تقدیر است، که خود کلمه ((کلا)) بر آن دلالت می کند.

نَذِيرًا لِلْبَشَرِ

کلمه ((نذیر)) مصدر و به معنای بیم رساندن است، و اگر منصوب ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۰ آمده به خاطر این بوده که به نظر ما تمیز، و به نظر بعضی حال از مطلبی است که از سیاق ((انها لاحدی الکبر)) فهمیده می شود، و به قول آن مفسر معنایش این است که قرآن در حالی که بیمرسان است، از آیات کبرای الهی است، و به نظر ما معنایش این می شود که قرآن از حیث انداز و بیم رسانی از آیات کبرای حق است.

بعضی وجوه دیگری ذکر کرده اند که قابل اعتناء نیست، مثلاً یکی گفته: صفت پیغمبر است، و آیه متصل به اول سوره و تقدیر آن ((قم نذیرا للبشر فانذر)) است. و آن دیگری گفته: صفت خدای تعالی است.

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ

این جمله انداز را عمومیت می دهد به همه بشر، چه آنها که ایمان بیاورند و چه آنها که نیاورند و جمله ((لمن شاء)) بدل است از کلمه ((بشر)) و جمله ((ان يتقدم...)) مفعول کلمه ((شاء)) است، و منظور از ((تقدم))، پیروی کردن از حق است که مصداق خارجیش ایمان و اطاعت است، و منظور از ((تاخر))، پیروی نکردن است که مصداقش کفر و معصیت است و معنایش این است که: از این جهت از بزرگترین آیات الهی است که نذیر است برای همه بشر، چه آنهایی از شما که حق را پیروی می کنند، و چه آنهایی از شما که حق را پیروی نمی کنند، و احدی نیست که بی رابطه با قرآن باشد.

بعضی گفته اند: جمله ((ان يتقدم)) در موضع رفع است تا مبتدا باشد، و جمله ((لمن شاء)) خبر آن است، و مثل این است که بگویی: ((لمن ترضا ان یصلی - کسی که وضو گرفته می تواند نماز بخواند)) پس معنی مطلق است یعنی ((کسی که تقدم را بخواهد می تواند متقدم شود، و کسی که تاخر را بخواهد می تواند متاخر باشد)) و یا مثل کلام خدای تعالی است که در جای دیگر فرموده: ((فمن شاء فليومن و من شاء فليکفر))، و مراد از تقدم و تاخر، سبقت گرفتن و نگرفتن به سوی خیر است.

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

حرف ((باء)) در ((بما)) به معنای بای فارسی و یا به معنای ((بسبب)) است، و یا به معنای ((در مقابل)) است، و کلمه ((رهینه)) به معنای رهن و گروگان است، همچنان که زمخشری در کشاف گفته: کلمه ((رهینه)) در آیه ((کل نفس بما کسبت رهینه))

مونث رهین نیست ، که کسی خیال کند چون کلمه نفس مونث است ، رهینه نیز مونث آمده ، چون اگر این منظور هم در کار باشد باز ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۱

می توانست مذکر بیاورد، و بفرماید ((بما کسبت رهین)) برای اینکه صیغه فعیل در صورتی که به معنای مفعول باشد مذکر و مونث در آن یکسان است ، هم در مذکر می آید و هم در مونث ، بلکه این کلمه اسمی است به معنای رهن ، مثل اینکه کلمه ((شتیمه)) اسم شتم است ، گویا فرموده : ((کل نفس بما کسبت رهن)).

معنای اینکه فرمود: ((کل نفس بما کسبت رهینه)) و مراد از استثناء ((الا اصحاب الیمین)) و معنای جمله بنا به گفته وی این است که : ((هر نفسی در گرو است ، با آنچه که کرده ، و یا به سبب آنچه کرده ، و یا در مقابل آنچه کرده است)).

و گویا غنایت در ((رهینه شمردن هر نفس)) این بوده که خدای تعالی این حق را به گردن خلق دارد که با ایمان و عمل صالح او را بندگی کنند، پس هر نفسی از خلق نزد خدا محفوظ و محبوس است ، تا این حق و این دین را پردازد، حال اگر ایمان آورد و عمل صالح کرد از گرو در آمده آزاد می شود، و اگر کفر ورزید و مرتکب جرم شد و با این حال مرد، همچنان رهین و برای ابد محبوس است ، و این یک نوع رهین بودن است ، غیر آن نوع دیگر که آیه ((کل امریء بما کسب رهین)) متعرض آن است و ما فرق میان دو نوع رهین بودن را در سوره طور بیان کردیم .

گفتیم آیه قبلی انذار را تعمیم می داد، این آیه علت آن تعمیم را بیان می کند، چون وقتی نفس انسانی رهین کرده های خود باشد، قهرا هر نفسی باید از آتش قیامت که او را در صورت مجرم بودن و پیروی حق نکردن در آن حبس می کنند دلواپس باشد که ، همین دلواپسی تقوی است .

إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ

((اصحاب یمین)) کسانی هستند که در روز حساب نامه عملشان را به دست راستشان می دهند، و اینان دارندگان عقاید حق و اعمال صالح از مؤمنین متوسط الحالند، که نامشان به عنوان ((اصحاب الیمین)) در مواردی از قرآن کریم مکرر آمده و به همین جهت استثنای مورد بحث استثنایی است متصل .

و آنچه از مجموع ((مستثنی منه)) و ((مستثنی)) استفاده می شود این است که نفوس دارای عمل به دو قسم تقسیم می شوند، یکی نفوسی که رهین به کرده های خویشند، و این نفوس مجرمین است ، و دوم نفوس آزاد شده از رهن ، و این نفوس اصحاب یمین است ، و اما سابقون مقرب ، یعنی آنهایی که خدای تعالی در بعضی از موارد کلامش قسم سوم برای دو قسم نامبرده شمرد ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۲

و فرموده : ((وکنتم ازواجاً ثلثه فاصحاب الیمینه ... اولئک المقربون)) داخل در تقسیم مورد بحث نیستند، چون در اول قید کردیم ، نفوس دارای عمل . و اما مقربین آن چنان در مستقر عبودیت استقرار یافته اند که اصلاً خود را صاحب نفس نمی دانند، تا چه رسد به اینکه صاحب عمل بدانند، هم نفس خود را ملک خدا می دانند، و هم اعمالشان را، آنان نه در محضر خدای تعالی حاضر می شوند، و نه به حسابشان رسیدگی می شود، همچنان که در آیه زیر فرموده : ((فانهم لمحضرون الا عباد الله المخلصین))، پس این طایفه از تقسیم مورد بحث به کلی بیروند.

و از مفسرین حکایت شده که بعضی از آنان اصحاب یمین را به ملائکه ، و بعضی دیگر به اطفال مسلمین ، و بعضی دیگر به کسانی که در روز میثاق در سمت راست آدم بودند، و بعضی دیگر به کسانی که قرآن درباره آنان فرموده : ((الذین سبقتم لنا الحسنى - کسانی که از طرف ما برایشان سرنوشت خوب نوشته شده)) تفسیر کرده اند. ولی همه اینها جوهری ضعیف است که ضعفش بر کسی پوشیده نیست .

سؤال بهشتیان از جهنمیان به ما سلکم فی سقر؟ و پاسخ آنها

فِي جَنَّتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ

کلمه ((فی جنات)) خبری است برای مبتدایی محذوف، و اگر ((جنات)) را بدون الف و لام آورد و فرمود: ((در بهشتهایی)) برای تعظیم بهشت ها بود، خواست بفرماید: در بهشت هایی که از عظمت به حدی است که وصفش قابل درک نیست. البته ممکن هم هست خبر نباشد، بلکه حال از ((اصحاب یمین)) باشد.

و منظور از جمله ((یتساءلون عن المجرمین)) این است که مجموعه اهل بهشت از مجموعه مجرمین می پرسند، نه اینکه هریک نفر از اهل بهشت از یک نفر از اهل دوزخ پرسد.

((ما سلکم فی سقر)) - یعنی چه چیز شما را داخل سقر کرد؟ و این سؤال بیانگر همان تسائل، و از قبیل بیان جمله به جمله است، و ممکن هم هست قولی در تقدیر باشد، و تقدیر کلام ((فانلین ما سلکم فی سقر - در حالی که می گویند: چه چیز شما را داخل سقر کرد)) بوده باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۳

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ

ضمیر جمع در ((قالوا)) به مجرمین بر می گردد، و مراد از ((صلوه)) نماز معمولی نیست، بلکه منظور توجه عبادتی خاص است به درگاه خدای تعالی، که با همه انحای عبادتها یعنی عبادت در شرایع معتبر آسمانی که از حیث کم و کیف با هم مختلفند می سازد.

وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ

مراد از اطعام ((مسکین)) انفاق بر تهی دستان جامعه است، به مقداری که بتوانند کمر راست کنند و حوائجشان برطرف شود. و اطعام مسکین اشاره است به حق الناس، و صلوات اشاره است به حق الله، و اینکه این دو قسم حق را عملاً باید پرداخت.

وَ كُنَّا نَحْوُ مَعَ الْخَائِضِينَ

منظور از ((خوض)) سرگرمی عملی و زبانی در باطل، و فرو رفتن در آن است، به طوری که به کلی از توجه به غیر باطل غفلت شود.

وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ

منظور از ((یوم الدین)) روز جزا است، در نتیجه چهار خصلتی که در این آیات بر شمرد از خصائص مجرمین است، که مجرم یا هر چهار خصلت را دارد، و یا بعضی از آنها را، و چون پاسخگوی از این سوالها مجموع مجرمینند صحیح است که نسبت هر چهار را به همه مجرمین داده، از قول ایشان بفرماید: ما از نماز گزاران نبودیم، و ما اطعام مسکین نمی کردیم، و ما خائض بودیم، و ما روز جزا را تکذیب می کردیم. هر چند که بعضی از فرد فرد آنان مبتلا- به همه این اوصاف نبوده، بلکه مبتلا- به بعضی از آنها باشد.

حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ

این جمله قید تکذیب است، مجرمین می گویند: ما همچنان تکذیب کردیم تا آنکه یقین نزد ما آمد.

مقصود از ((یقین)) که در جواب مجرمین به سؤال بهشتیان (ما سلکم فی سقر) آمده است

و در باره یقین گفته اند: منظور از آن در این جا مرگ است، و از این جهت یقین بر مرگ اطلاق شده که شکی در آمدنش نیست، در نتیجه معنای آیه این است که: ما در دنیا روز جزا را همچنان تکذیب کردیم تا مرگ فرا رسید، و با آمدنش زندگی دنیایی ما تمام شد. و خلاصه ما در تمام دوران زندگی دنیا روز جزا را تکذیب می کردیم.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از یقین آن یقینی است که به دنبال مشاهده نشانه های آخرت، و نزدیک شدن به حیات برزخی

برای آدمی حاصل می‌شود، آری نزدیکی های مرگ و بعد از مرگ انسان به حقانیت روز جزا یقین پیدا می‌کند. و این معنا معنای خوبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۴

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفِيعِينَ

در سابق آنجا که پیرامون شفاعت بحث کردیم، گفتیم که این آیه دلالت دارد بر اینکه روز قیامت اجمالا شفاعتی در کار هست، ولی این طایفه از شفاعت شافعان بهره مند نمی‌شوند، برای اینکه شفاعت شامل حالشان نمی‌گردد، و در همان بحث (که در جلد اول این کتاب گذشت) روایات شفاعت را آوردیم. المدثر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۵

آیات ۴۹ - ۵۶، سوره مدثر

فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ (۴۹) كَذَّبْتُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ (۵۰) فَفَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ (۵۱) بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صَاحِفًا مُّنْشَرَةً (۵۲) كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ (۵۳) كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ (۵۴) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ (۵۵) وَمَا يَذْكَرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ (۵۶)

ترجمه آیات

اینک چرا از یاد آن روز سخت خود (و از ذکر قرآن) اعراض می‌کنند؟ (۴۹). گویی گورخران گریزانی هستند (۵۰). که از شیر درنده می‌گریزند (۵۱). بلکه هر یک از آنها می‌خواهند که برایشان صحیفه وحی آسمانی باز آید (تا ایمان آرند) (۵۲). هرگز این نخواهد شد (که همه مقام رسالت یابند) چنین نیست که پنداشتند بلکه از عذاب آخرت نمی‌ترسند (۵۳). چنین نیست که آنها پنداشتند، قرآن محققا همه پند و اندرز است (۵۴). تا هر که خواهد متذکر حق شود (۵۵). و هیچ کس پند نمی‌گیرد جز آنکه خدا بخواهد (یعنی بدون مشیت الهی کسی بهشتی و سعادت‌مند نخواهد شد) او اهل تقوی و اهل آمرزش و مغفرت است (۵۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۶

بیان آیات

در این آیات نتیجه گیری از مطالب یعنی وعد و وعیدهای گذشته را به صورت تعجب از اعراض کفار از تذکرات قرآن و تنفرشان از حق صریح بیان کرده، گویا فرموده: وقتی جریان بدین قرار است عقلا واجب می‌شود که دعوت حق را اجابت نموده، به وسیله تذکرات قرآن متذکر شود، پس بسیار عجیب است که چطور باز هم از این تذکر روی بر می‌تابند، نه، نه، علت اصلی این است که اینان به رسالت ایمان ندارند، و تک تکشان توقع دارند که کتابی از خدا بر یک یک آنان نازل گردد، نه، بلکه علت این است که از آخرت ترس ندارند، و در نتیجه از وعید و تهدیدهای قرآن مرتد نمی‌شوند.

آنگاه روی سخن را به خود آنان کرده، مجدداً آن تذکره را بر آنان عرضه می‌کند، و در قبول و رد آن مخیرشان نموده، تا اگر خواستند قبول کنند، و اگر خواستند رد کنند، لیکن باید بدانند که در این خواستن مستقل نیستند و نمی‌توانند با خواست خود خدای سبحان را عاجز سازند، و به همین جهت نمی‌توانند متذکر شوند، مگر وقتی که خدا بخواهد، و حکم قدر به طور قطع در میان آنان نیز جاری است.

فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ

این جمله تفریعی است بر تذکره و اندرزی که قبلا گذشت، و استفهام در این جمله برای برانگیختن تعجب است، و کلمه ((لهم)) متعلق است به کلمه ((کان)) ای که حذف شده، و تقدیر کلام ((فما کان لهم)) است. و کلمه معرضین حال است از ضمیر ((هم)) و جمله ((عن التذکره)) متعلق به کلمه ((معرضین)) است.

و معنای جمله این است: حال که مطلب چنین است، پس چه شد - چه پیش آمد - برای مشرکین که تذکره قرآن را تکذیب می

کنند، در حالی که از آن روی گردانند. و خلاصه چرا با اینکه واجب بود بر آنان که قرآن را تصدیق کنند، و بدان ایمان آورند از آن اعراض نمودند، و این جای تعجب است .

تشبیه کفار اعراض کننده از قرآن ، به گورخران رمیده از شیر، و بیان انگیزه آنان در تکذیب کَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

حال کفار را در اعراض از تذکره تشبیه کرده به ((حمر)) که جمع حمار است ، و البته منظور حمار وحشی یعنی گورخر است ، و ((استنفار)) به معنی نفرت است ، و کلمه ((قسوره)) به معنای شیر و شکارچی است ، چون به هر دو معنا تفسیر شده ، و معنای آیه این است که : این کفار در حالی از تذکره نفرت و اعراض می کنند که گویی خران وحشی اند، و از شیر و یا شکارچی می گریزند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۷

بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنشَرَةً

منظور از ((صحف منشره)) کتاب آسمانی بر دعوت حق است ، در این کلام با آمدن کلمه ((بل)) از سخن قبلی اعراض شده ، می فرماید اعراضشان از تذکر، صرفا به خاطر نفرت نیست ، بلکه هر فردی از ایشان توقع دارد که کتابی از ناحیه خدا و مشتمل بر آنچه قرآن مشتمل بر آن است نازل شود.

و این نسبتی که به کفار داده کنایه است از استکبار آنان نسبت به خدای سبحان ، می فرماید اینان به شرطی حاضرند دعوت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را بپذیرند، و آن را رد نکنند که برای هر یک از ایشان مستقلا کتابی آسمانی نازل شود، و اما دعوت از طریق رسالت را به هیچ وجه نمی پذیرند، هر چند که حق باشد و معجزاتی روشن آن را تائید کند.

پس آیه شریفه در معنای آیه زیر است که حکایت گفتار کفار است که گفتند: ((لن نومن حتی نوتی مثل ما اوتی رسل الله)). و نیز در معنای آیه زیر است که حکایت گفتار امت ها به رسولان خویش است ((ان انتم الا بشر مثلنا))، و اساس این گفتار و حجت آنان بر نفی رسالت رسولان ، در سابق بیان شد.

بعضی گفته اند: آیه شریفه در معنای سخنی است که کفار مکه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند، و قرآن را چنین حکایت می کند: ((و لن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقره)).

لیکن این سخن درست نیست ، برای اینکه مدلول آیه مورد بحث این است که بر یک یک آنان صحفی منشره نازل شود، غیر از آنچه بر دیگران نازل شده ، و آیه سوره اسری این را نمی گوید، بلکه مدلول آن این است که یک کتاب از آسمان بر پیامبر نازل شود که همه آن را بخوانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۸

بعضی دیگر گفته اند: مراد کفار این بوده که کتابهایی از آسمان به نام یک یک آنان نازل شود، و در آنها به هر یک از آنان بگوید: فلانی! باید به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان بیاوری).

بعضی دیگر گفته اند: مرادشان این بوده که کتابی از آسمان بر آنان نازل شود، و در آن براثت از عذاب و مژده نعمتی فراوان به آنان بدهد، تا ایمان بیاورند، و گر نه همچنان بر کفر خود می مانند. بعضی وجوهی دیگر گفته اند، که از سیاق آیه به دور است ، و بیانش گذشت .

پاسخ به دو توقع بیجای کافران در امر رسالت و نزول کتاب آسمانی

كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ

این جمله رد توقع بیجای آنان است ، به این بیان که دعوت رسالت یک ادعای بی دلیل نیست ، بلکه آیات و معجزات روشن و دلیلهای قطعی جای هیچ شکی برای کسی باقی نمی گذارد، پس حجت خدا بر رسولش و بر دیگران به طور مساوی قائم و تمام است ، و حاجتی نیست به اینکه برای هر یک از افراد دعوت شده به دین صحفی منشره نازل شود.

علاوه بر این رسالت نیازمند به طهارت ذات و صلاحیت نفس است، آن طهارت و صلاحیتی که نفوس سایر مردم فاقد آنند، همچنان که این معنا از پاسخی که خدای تعالی به توقع کفار داده فهمیده می شود، کفار گفته بودند: ((لن نومن حتی نوتی مثل ما اوتی رسل الله))، در پاسخ فرمود: ((الله اعلم حیث یجعل رسالته)).

((بل لا یخافون الاخره)) - کلمه ((بل)) برای اعراض از مطلب قبلی است که می فرمود: ((توقع دارند که بر یک یک آنان صحفی منشره نازل شود)) می خواهد بفرماید این پیشنهادشان یک پیشنهاد جدی نیست، بهانه ای است که می خواهند به وسیله آن خود را از گیر دعوت دین رها سازند، و علت حقیقی کفر و تکذیبشان به دعوت دینی این است که اینان از آخرت نمی ترسند، و اگر می ترسیدند ایمان می آوردند، و بعد از تمامیت حجت و وجود آیات بینات هرگز پیشنهادی نمی کردند.

كَلَّا إِنَّهُ تَدَكِّرُ

این جمله رد و منع دومی از پیشنهاد کفار است، و معنایش این است که: ما چنین کتابی نازل نمی کنیم، قرآن برای تذکره و اندرز کافی است، و ما از قرآن چیزی بیش از این نخواسته ایم، اثر این قرآن همان جزایی است که نزد ما برای مطیع و عاصی آماده شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۵۹

فَمَنْ شَاءَ ذَكْرُهُ

یعنی هر که بخواهد از آن پند می گیرد چرا که دعوت و موعظه قرآن اجباری نیست و در ظرف اختیار و آزادی اراده دعوت می کند.

وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ

فعل اختیاری نسبت به انسان ممکن و نسبت به خدا ضروری التحقق است

این آیه توهمی را دفع می کند که ممکن است از جمله ((فمن شاء ذكره)) به ذهن کسانی بیاید و خیال کنند اختیار به دست خودشان است، و خود مستقل در اراده اند، و اگر نخواستند متذکر شوند بر خدا غالب گشته، و او را در به کرسی نشاندن اراده خود عاجز ساخته اند، او خواسته بود اینان متذکر بشوند، و اینان خواستند نشوند و نشدند.

و حاصل دفع این است که: حکم قدر در افعال آنان مانند همه چیز دیگر جاری است، و تذکر آنان - البته اگر متذکر شوند - هر چند فعل اختیاری و صادر از ایشان است، و اکراه و اجباری در کار نیست، خدای تعالی هم خواسته تا به اختیار خود متذکر شوند، به این معنا خدای تعالی هیچ وقت از هیچ انسانی با خواست تکوینیش نخواسته که فلان عمل را بی اختیار انجام بدهد، بلکه اراده تکوینی کرده که هر چه می کند به اختیار و اراده خود کند، پس فعل اختیاری در عین اینکه نسبت به انسان فاعل نسبت امکان دارد، در عین حال نسبت به اراده الهی ضروری التحقق است، و گر نه محقق نمی شد.

((هو اهل التقوی و اهل المغفره)) - یعنی او اهلیت آن را دارد که از او پروا شود، چون او ولایت مطلقه بر هر چیز دارد، و سعادت و شقاوت انسان به دست اوست، و نیز اهلیت آن را دارد که پروا کنندگان خود را بیامرزد، چون او آمرزگار رحیم است.

و این جمله یعنی جمله ((هو اهل التقوی و اهل المغفره)) می تواند تعلیل جمله قبل یعنی ((انه تذکره فمن شاء ذكره)) باشد که روشن است، و نیز جمله ((و ما یذکرون الا ان یشاء الله)) را تعلیل کند، چون اهل تقوی و اهل مغفرت بودن خدای تعالی وقتی صحیح و تمام است که دارای اراده ای نافذ در اراده ها و اعمال خلق باشد، و خلاصه خلق در آنچه می خواهند آزاد نباشند، و با تمرد و استکبار خود خدا را عاجز نسازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۰

بحث روایی

چند روایتی درباره مراد از اینکه کفار می خواستند به هر کدام صحفی منشره داده شود

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در جمله ((بل یرید کل امری منہم ان یوتی صحفا منشره



((شان نزول این آیه آن بود که مردم به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گفته بودند: ای محمد به ما چنین رسیده که در بنی اسرائیل هر کس مرتکب گناهی می شد صبح، گناه و کفاره گناه خود را در نوشته ای پهلوی سرش می دید، (چرا در این امت چنین نیست؟)).

جبرئیل به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شد، و عرضه داشت: قوم تو سنت جاریه در بنی اسرائیل در باره گناهان را خواستند، اگر بخواهند ما با ایشان نیز همان رفتار را می کنیم، و آنان را به همان عذابهایی که بنی اسرائیل را گرفتیم می گیریم، و مردم حس کردند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دوست ندارد که چنین سنتی در امتش جریان یابد. مؤلف: این داستان با لحن آیه نمی سازد و در خود روایت هم اشاره ای است به اینکه این قصه معتبر نیست، (چون در آخرش آمده: حس کردند رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دوست ندارد...).

و در الدر المنثور است که عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر از سدی از ابی صالح روایت کرده اند که گفت: مردم گفتند اگر محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) در ادعایش صادق است این معجزه را بیاورد که هر روز صبح زیر سر هر یک از ما نوشته ای دیده شود، که در آن نوشته باشد تو ای فلانی از آتش دوزخ برائت و امنیت داری، در پاسخ این آیه نازل شد: ((بل یرید کل امری ء منہم ان یوتی صحفا منشره)).

مؤلف: سیاق آیات و ردعی که در آن است، با این قصه سازگار نیست.

و نیز در آن کتاب آمده که عبد بن حمید و ابن منذر، از مجاهد روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((بل یرید کل امری ء منہم ان یوتی صحفا منشره)) گفته: یعنی در هر صبح نامه ای از خدای تعالی به یک یک آنان برسد به این مضمون: ((این نامه ای است از رب العالمین به فلان بن فلان)) همینکه از خواب برمی خیزد نامه را پهلوی سرش ببیند، و آن را بخواند.

مؤلف: آنچه در این روایت آمده قابل انطباق با مضمون روایت قبلی، و هم با بیانی است که ما در معنای آیه داشتیم.

و نیز در آن کتاب آمده که عبد بن حمید و ابن منذر از قتاده روایت کرده اند که در تفسیر آیه ((بل یرید کل امری ء منہم ان یوتی صحفا منشره)) گفته عده ای از مردم به محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) گفتند اگر خیلی دوست داری پیرویت کنیم باید کتابی برای خصوص ما نازل شود، و به ما فرمان دهد تا تو را پیروی کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۱

مؤلف: این روایت قابل انطباق با آن نظریه ای است که در تفسیر این آیه گذشت، و می گفت: آیه مورد بحث همان را می گوید که آیه ((ولن نومن لرقیک...)) بیانش می کند، و خلاصه اینکه می توان احتمال داد صاحب آن نظریه، نظریه خود را از این روایت گرفته، و اشکال ما به این نظریه گذشت.

روایاتی درباره معنای ((هو اهل التقوی و اهل المغفره))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((هو اهل التقوی و اهل المغفره)) آمده که امام فرمود: یعنی خدا اهلیت آن را دارد که از او پروا کنند و اهلیت آن را دارد که بیامرزد.

و در کتاب توحید به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه ((هو اهل التقوی و اهل المغفره)) فرموده: خدای عز و جل می فرماید: من اهلیت آن را دارم که از من پروا شود، و بنده ام چیزی را شریکم نگیرد، و من اهلیت آن را دارم که اگر بنده ای شریکی برایم نگیرد داخل بهشتش کنم. و نیز فرموده: خدای تبارک و تعالی به عزت و جلال خود سوگند یاد کرده که احدی از اهل توحید را به آتش نسوزاند.

و در الدر المنثور است که، ابن مردویه از عبد الله بن دینار روایت آورده که گفت: من از ابو هریره و ابن عمر و ابن عباس شنیدم که می گفتند: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسید معنای جمله ((هو اهل التقوی و اهل المغفره)) چیست؟ فرمود: خدای تعالی می فرماید من اهلیت آن را دارم که خلق از من پروا کند، و کسی و چیزی را شریکم نکند، که اگر پروا کرد و

شریکی برآیم قرار نداد، در آن صورت من اهلیت آن را دارم که ما سوای شرک را بیمارزم .  
مؤلف : در معنای این روایت روایات زیادی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیده است .

## القیامه

سوره قیامت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۲

آیات ۱ - ۱۵، سوره قیامت

سوره قیامت مکی است و چهل آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (۱) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۲) أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ (۳) بَلَىٰ قَدَرِينَا عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (۴) بَلَىٰ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (۵) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ (۶) فَإِذَا بَرَقَ الْبَصُرُ (۷) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (۸) وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (۹) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (۱۰) كَلَّا لَا وَزَرَ (۱۱) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (۱۲) يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (۱۳) بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (۱۴) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (۱۵)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم .

چنین نیست (که کافران پنداشتند)، قسم به روز (بزرگ) قیامت (۱). و قسم به نفس بسیار ملامت کننده (۲). آیا آدمی پندارد که ما دیگر ابدا استخوانهای (پوسیده) او را باز جمع نمی کنیم؟ (۳). بلی ما قادریم که سرانگشتان او را هم درست گردانیم (۴). بلکه انسان می خواهد مادام العمر گناه کند (۵). (که دایم با شک و انکار) می پرسد کی روز قیامت (و حساب) خواهد بود؟ (۶). (بگو) روزی که چشمها از وحشت و هول خیره بماند (۷) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۳

و ماه (تابان) تاریک شود (۸). و میان خورشید و ماه جمع گردد (۹). و در آن روز انسان (زشت کار) گوید: (ای وای از سختی عذاب) کجا مفر و پناهی خواهد بود؟ (۱۰). هرگز مفری نیست (۱۱). آن روز جز درگاه خدا هیچ آرامگاهی نیست (۱۲). آن روز آدمی به هر نیک و بدی که در مقدم و موخر عمر کرده از نتیجه همه آگاه خواهد شد (۱۳). بلکه انسان خود بر نیک و بد خویش به خوبی آگاهست (۱۴). و هر چند (پرده های) عذر بر (چشم بصیرت) خود بیفکند (۱۵). بیان آیات

بیان این سوره پیرامون مسأله قیامت کبری دور می زند، نخست از وقوع روز قیامت خبر می دهد، و در مرحله دوم آن روز را یکبار با ذکر چند نشانه، و بار دیگر با اجمالی از سرگذشت انسان در آن روز توصیف می کند، و خبر می دهد که اولین قدم در سیر به سوی قیامت مرگ است، و در مرحله سوم سوره را با استدلال بر قدرت خدای تعالی بر اعاده عالم ختم نموده، اثبات می کند همانطور که خدای تعالی بر خلقت نخستین عالم قادر بود همچنین بر خلقت بار دوم آن، که همان قیامت است قادر است و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده است .

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

ما چه اینکه مجموع ((لا اقسام)) را کلمه سوگند بدانیم، و چه اینکه حرف ((لا)) را زاید بدانیم، و چه اینکه آن را نافیه بگیریم - که البته اقوال هم مختلف است - سوگند در این آیه سوگند به قیامت است .

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

این جمله به مقتضای سیاق و از نظر شباهت لفظی که با جمله قبلی دارد سوگند دوم است، پس نباید به گفته بعضی اعتنا کرد که گفته اند: جمله دوم نفی سوگند است نه سوگند، و می خواهد بفرماید: من به روز قیامت سوگند می خورم، و به نفس لوامه

سوگند یاد نمی کنم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۴

مقصود از ((نفس لَوَامِه)) که بدان قسم یاد شده است

و منظور از ((نفس لَوَامِه)) نفس مؤمن است، که همواره در دنیا او را به خاطر گناهانش و سرپیچی از اطاعت خدا ملامت می‌کند، و در روز قیامت سودش می‌رساند.

بعضی گفته‌اند: منظور از نفس لَوَامِه جان آدمی است، چه انسان صالح، و چه انسان کافر فاجر، برای اینکه هر دوی این جانها آدمی را در قیامت ملامت می‌کنند، نفس کافر، کافر را ملامت می‌کند، به خاطر اینکه کفر و فجورش، و نفس مومن، مؤمن را ملامت می‌کند، به خاطر کمی اطاعتش، و اینکه در صدد بر نیامد خیری بیشتر کسب کند.

بعضی گفته‌اند: مراد از نفس لَوَامِه تنها نفس کافر است که در قیامت او را به خاطر کفر و معصیتی که در دنیا مرتکب شده ملامت می‌کند، همچنان که فرمود: ((و اسروا الندامه لما راوا العذاب))، که البته برای هر یک از این اقوال وجهی است.

و جواب قسم حذف شده، و آیات بعدی بر آن دلالت دارد، و تقدیر کلام لیبثن است، و به این جهت حذف شده که بر عظمت امر بعث دلالت کند، همچنان که در جای دیگر در عظمت بعث فرموده: ((ثقلت فی السموات و الارض لا تاتیکم الا بغته))، و نیز فرموده: ((ان الساعه اتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی))، و نیز فرموده ((عم یتسائلون عن النبا العظیم)).

أ یحسب الانسنُ اَلنَّ نَجْمَعُ عِظَامَهُ

کلمه ((حسبان)) که مصدر فعل ((یحسب)) است به معنای ظن (پندار) است، و اگر استخوان را به صیغه جمع آورده و فرمود انسان گمان کرده ما استخوان هایش را جمع نمی‌کنیم؟ برای آن بود که کنایه باشد از زنده کردن همه مردگان، و استفهام در این آیه توییحی است، و معنای آیه روشن است.

بلی قَدِرینَ عَلیٰ اَن تُسَوِّیَ بَنَانَهُ

بلی ما آن را جمع می‌کنیم. و جمله ((قادرین)) حال از فاعل مدخول ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۵ ((بلی)) است، که گفتیم جمله آن را جمع می‌کنیم است، و کلمه ((بنان)) به معنای اطراف انگشتان، و به قول بعضی خود انگشتان است. و ((تسویه بنان)) صورتگری آن به همین صورتی است که می‌بینیم.

و معنای آیه این است که: آری ما آن استخوانها را جمع می‌کنیم، در حالی که قادریم حتی انگشتان او را به همان صورتی که بر حسب خلقت اول داشت دوباره صورتگری کنیم.

و اگر از بین اعضای بدن خصوص انگشتان را ذکر کرد - شاید - برای این بوده که به خلقت عجیب آن که به صورتهای مختلف، و خصوصیات ترکیب و عدد در آمده و فواید بسیاری که بشمار نمی‌آید بر آن مترتب می‌شود، اشاره کند. می‌دهد، می‌ستاند، قبض و بسط می‌کند و سایر حرکات لطیف و اعمال دقیق و صنایعی ظریف دارد، که با همانها انسان از سایر حیوانات ممتاز می‌شود، علاوه بر شکلهای گوناگون و خطوطی که به طور دایم اسرارش برای انسان کشف می‌شود.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((تسویه بنان)) این است که انگشتان دستها و پاها را شیء واحد کند، بدون اینکه از هم جدا باشند همانطور که دست و پای شتر و الاغ را چنین کرد آن وقت دیگر انسان نمی‌تواند کارهای گوناگونی را که با داشتن انگشتان انجام می‌دهد انجام دهد. ولی وجه قبلی به نظر بهتر است.

بَلْ یُرِیدُ الانسنُ لِیَفْجَرَ اَمَامَهُ

راغب گفته کلمه ((فجر)) به معنای انفجار و شکاف وسیع برداشتن است، آنگاه می‌گوید: گناه را هم بدان جهت فجور نامیدند که باعث شکافته شدن و دریده شدن حرمت دیانت است، می‌گوییم: فلانی مرتکب فجور شد، و یا او فاجر است، و ایشان فجار و فجره‌اند.

و کلمه ((امام)) ظرف مکان است، که به عنوان استعاره در زمان آینده استعمال می‌شود، و منظور از اینکه فرمود: انسان، فجور

امام خود را می‌خواهد، این است که می‌خواهد در آینده عمرش جلوش شکافته و باز باشد و هر فجوری خواست مرتکب شود. آزادی طلبی انسان برای انجام هر کار دلخواه، انگیزه تکذیب قیامت و پرسش انکارآمیز از زمان آن است و جمله ((لیفجر امامه)) تعلیلی است که در جای معلل خود که همان تکذیب قیامت و زنده شدن بعد از مرگ باشد نشسته، و کلمه ((بل)) اعراض از این پندار و گمان است که بعث و احیایی بعد از موت نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۶ می‌فرماید: نه، او گمان نمی‌کند که ما استخوانهایش را جمع نمی‌کنیم، بلکه می‌خواهد مسأله بعث را تکذیب کند تا به این وسیله پیش روی خود را در مدت عمرش باز کند، چون وقتی بعث و قیامتی نباشد، انسان چه داعی دارد با قید و بند تقوی و ایمان دست و پای خود را ببندد. این آن معنایی است که سیاق آیه به آیه می‌دهد، و مفسرین وجوه دیگری در معنای آیه گفته‌اند، که هم از فهم بدور است، و هم با سیاق سازگاری ندارد، و لذا از نقل آنها صرفنظر کردیم.

در آیه شریفه می‌توانست به ضمیر انسان اکتفا کند و بفرماید: ((بل یرید ان یفجر امامه - بلکه او می‌خواهد آزاد باشد))، ولی کلمه ((انسان)) را آورد، تا در توییح و سرکوبی او مبالغه کرده باشد، و به همین منظور این کلمه را در این آیه و آیات بعد از آن، چهار بار تکرار کرد.

يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

از ظاهر این آیه بر می‌آید که بیان جمله ((بل یرید الانسان لیفجر امامه)) باشد، در نتیجه می‌فهماند بیهوده نگفتیم ((بل یرید الانسان...))، بلکه از سؤال او یعنی ((ایان یوم القیامه)) این معنا پیدا است، و نیز پیدا است که سؤالش سؤال تکذیب است، می‌خواهد بگوید اصلاً روز قیامتی نیست، نه اینکه به آن ایمان داشته باشد و بخواید از تاریخ وقوعش آگاه شود، چون اگر انسان سر تکذیب نداشته باشد، وقتی به سوی ایمان و تقوی دعوت می‌شود، و به چنین خبر عظیمی تهدید می‌گردد، و آیات بینات و ادله قاطعه هم بر صحت آن دعوت و آن تهدید دلالت می‌کند، باید از چنان خطری بر حذر شود و خود را به ایمان و تقوی مجهز نموده، آماده لقای آن روز گردد، حال چه اینکه آن روز نزدیک باشد و چه دور، برای اینکه هر آنچه آمدنی و شدنی است نزدیک است، دیگر معنا ندارد بپرسد قیامت چه وقت قیام می‌کند، پس این سؤال جز به انگیزه تکذیب و استهزا نمی‌تواند باشد.

فَإِذَا بَرِقَ الْبُصْرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

در این آیه چند نشانه از نشانه‌های قیامت ذکر شده، منظور از ((برق بصر)) تحیر چشم در دیدن و دهشت زدگی آن است، و منظور از ((خسوف قمر)) بی‌نور شدن آن است.

يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ

اشاره به اینکه جستجو گریزگاه در قیامت از باب ظهور ملکات آدمی است، یعنی کجاست گریزگاه، در اینجا این سؤال پیش می‌آید که با اینکه روز قیامت روز ظهور سلطنت الهی است، و هر انسانی می‌داند مفر و فراری نیست، چطور می‌پرسد ((این المفر))؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۷

جواب این سؤال آن است که در سوالهای مشابه این سؤال مکرر خاطر نشان کردیم که این گونه سخنان در روز قیامت از باب ظهور ملکات آدمی است، کسی که در دنیا وقتی در شدت قرار می‌گرفت، یا مهلکه‌ای تهدیدش می‌کرد، (بدون توسل به خدای تعالی) در جستجوی مفری می‌گشت، آن روز هم ناخود آگاه می‌پرسد: این المفر همچنان که در اثر ملکه شدن دروغ در نفس انسانها، روز قیامت هم با اینکه روز کشف سرائر است بی‌اختیار می‌گویند: ((ثم لم تکن فتنتهم الا- ان قالوا و الله ربنا ما كنا مشرکین)) و ((یوم یبعثهم الله جمیعا فیحلفون له کما یحلفون لکم)).

کلا لا وزر

این جمله رد آنان در سؤال از مفر است، و کلمه ((وزر)) به معنای پناهگاهی چون کوه و قلعه و امثال آن است، و این کلام

خداست نه تتمه گفتار انسان .

إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ

و بیان مراد از اینکه در روز قیامت ((مستقر انسان فقط به سوی پروردگار است))

خطاب در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و با اینکه می‌توانست بفرماید: ((والمستقر الی ربک)) اگر متعلق کلمه ((مستقر)) را از خود کلمه جلوتر ذکر کرد برای این بود که افاده حصر کند، و بفهماند به سوی کسی جز خدا مستقری نیست، پس وزر و پناهگاهی هم که به آن پناهنده شوند، و آن از ایشان دفاع کند وجود ندارد.

توضیح اینکه انسان به سوی خدای تعالی سیر می‌کند، همچنان که خودش فرمود: ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه))، و نیز فرموده: ((الی ربک الرجعی)) و همچنین فرموده: ((وان الی ربک المنتهی))، پس انسان خواه ناخواه خدای خود را دیدار می‌کند، و سیرش به سوی او می‌انجامد، و هیچ حاجبی که او را از وی ببوشاند و یا از عذاب وی مانع شود وجود ندارد، و اما حاجابی که در آیه قرآن یاد شده و فرموده: ((کلا- بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون))، از سیاق دو آیه استفاده می‌شود منظور محرومیت از کرامت خدای تعالی است نه اینکه خدا از حالشان بی‌خبر باشد، و یا ایشان از خدا غایب و پنهان باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۸

ممکن هم هست بگوییم مراد از جمله ((مستقر انسان به سوی اوست))، این باشد که زمام امر در سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ بودن مستقر آدمی به دست خداست، و به مشیت او وابسته است، هر کس را بخواهد در بهشت منزل می‌دهد که جای متقین است، و هر کس را بخواهد در دوزخ که جای مجرمین است، همچنان که خودش در جای دیگر فرموده: ((یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء)).

و ممکن است منظور این باشد که استقرار مردم در روز قیامت به حکم خدای تعالی است، تنها اوست که در بین بشر نفوذ دارد نه غیر او، همچنان که باز خود خدای تعالی فرموده: ((کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون)).

يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ

و جوهی که درباره مقصود از ((ماقدم و آخر)) گفته شده است

منظور از ((ماقدم)) خوبی و بدیهایی است که انسان در اول عمرش کرده . منظور از ((واخر)) کارهای نیک و بد آخر عمر است، و یا منظور از اولی نیک و بدیهایی است که خودش در همه عمر کرده، و منظور از دومی آثار خیر و شری است که او منشاش را در بین مردم باب نموده، و اگر سنت حسنه ای برای بعد از خودش باب کرده پاداش می‌بیند، و اگر سنت سیئه ای باب کرده عقاب می‌بیند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از ((ماقدم)) اعمالی است که کرده، اگر حسنه بوده پاداش و اگر سیئه بوده عقاب می‌بیند، و مراد از ((واخر)) کارهایی است که ترک کرده اگر حسنه بوده عقاب و اگر سیئه بوده ثواب آن را می‌بیند.

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از ما ((قدم)) گناهان، و مراد از ((واخر)) طاعات است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۶۹

و بعضی ((ماقدم)) را عبارت از طاعت خدا، و ((واخر)) را عبارت از حقوق ضایع شده خدا دانسته‌اند.

بعضی دیگر ((ماقدم)) را اموالی دانسته‌اند که صاحبش در راه خدا انفاق کرده، و ما اخر را عبارت از اموالی دانسته‌اند که برای ورثه گذاشته . و همه این وجوه از فهم بدور است .

بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ

مراد از اینکه انسان بر نفس خود بصیره است

کلمه ((بل)) که در مقام اعراض استعمال می‌شود، در این آیه از مطلب قبل اعراض کرده که می‌فرمود ((ینبوا الانسان...)) و کلمه

((بصیرت)) به معنای رویت قلبی و ادراک باطنی است، و اطلاق این بصیرت بر خود انسان یا از باب ((زید عدل است)) می باشد، و یا تقدیر آن ((الانسان علی نفسه ذو بصیره)) است. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از بصیرت حجت است، همچنان که در آیه ((ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر)) به این معنا آمده، و انسان هم خودش حجتی است علیه خودش، در آن روز وقتی بازجویی می شود، و از چشم و گوش و دلش سؤال می شود، همان چشم و گوش و حتی پوست بدنش و دو دست و دو پایش به سخن آمده، علیه او شهادت می دهند، همچنان که درباره مورد سؤال قرار گرفتن گوش و چشم و دل فرموده: ((ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسؤل)) و در مورد شهادت دادن گوش و چشم و پوست فرموده: ((شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم))، و در باره سخن گفتن دستها و شهادت دادن پاها فرموده: ((و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم)) ((و لو القی معاذیره)) - کلمه ((معاذیر)) جمع معذرت است، و معذرت آن است که موانعی را که نگذاشته کاری را انجام دهی ذکر کنی.

و معنای آیه این است که انسان صاحب بصیرت بر نفس خویش است، و خود را بهتر از هر کس می شناسد، و اگر با ذکر عذرهای از خود دفاع می کند، صرفاً برای این است که عذاب را از خود برگرداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۰ بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((معاذیر)) جمع معذار است، و ((معدار)) به معنای ستر و پوشش است، و معنای آیه این است که انسان خودش را خوب می شناسد، هر چند که برای نهمان کردن نفس خود پرده ها بیندازد، چون همان نفسش شاهد علیه او است. لیکن برگشت هر دو وجه به یک معنا است.

بحث روایی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته: نفس لوامه، وجدان، و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لا اقسَم بالنف س اللوامه)) آمده که امام فرمود نفس لوامه، نفس آدمی است که نافرمانی کرده و خدای عز و جل ملامتش فرموده.

مؤلف: انطباق این روایت با آیه شریفه روشن نیست.

و در همان کتاب در تفسیر آیه شریفه ((بل یرید الانسان لیفجر امامه)) آمده است که امام فرمود: گناه را مقدم می دارد و توبه را به تاءخیر می اندازد و می گوید بعداً توبه می کنم.

و نیز در همان کتاب آمده که در تفسیر جمله ((فاذا برق البصر)) فرموده، چشم برقی می زند و دیگر نمی تواند در حدقه بگردد. و نیز در همان کتاب در تفسیر آیه ((بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره)) فرموده: انسان خودش می داند چه کرده هر چند عذر و بهانه بیاورد.

و در کافی به سند خود از عمر بن یزید روایت کرده که گفت: من داشتم با امام صادق (علیه السلام) شام می خوردم، امام آیه ((بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره)) را تلاوت کرد، سپس فرمود: ای ابا حفص چه فایده ای دارد که انسان بر خلاف آنچه خدا از آدمی خبر دارد نزد مردم عذر و بهانه بیاورد؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها می فرمود: هر کس سریره ای را که دارد پنهان نگه دارد، خدای تعالی ردایی طبق آن بر ظاهر تنش می پوشاند، حال چه سریره خوب باشد و چه بد، اگر باطن و سریره خوبی داشته باشد، هر قدر هم بخواهد مردم نفهمند خدا آن را بر ملا می کند، و اگر سریره بد باشد با زنجیر هم نمی تواند آن را ببندد، و خدای تعالی آن را از باطنش به ظاهرش سرایت می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۱

و در مجمع البیان است که عیاشی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: این به چه کار شما می آید که اظهار خوبیها نموده بدیهای خود را پنهان بدارید، آیا جز این است که وقتی به وجدان خود مراجعه می کنید خودتان می فهمید که چنین واجد خوبیها و فاقد بدیها نیستید؟ آری حتماً می یابید، چون خدای تعالی فرموده: ((بل الانسان علی



نفسه بصیره)) وقتی باطن آدمی اصلاح شد ظاهرش نیرومند می‌گردد.

مؤلف: این روایت را کلینی هم در اصول کافی به سند خود از فضل ابی العباس از آن حضرت روایت کرده.

و در همان کتاب از عیاشی از زراره روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: حد آن مرضی که بیمار روزه را می‌خورد چیست؟ در پاسخ من این آیه را تلاوت کردند: ((بل الانسان علی نفسه بصیره))، و فرمودند: خود انسان بهتر می‌داند که چه وقت طاقتش تمام می‌شود، و تا چه حدی طاقت تحمل مرض و روزه را دارد.

مؤلف: این روایت را صاحب فقیه هم آورده. القیامه

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۲

آیات ۱۶ - ۴۰، سوره قیامت

لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَازِلَ بِهِ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (۱۷) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (۱۸) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱۹) كَلَّا - بَلْ تَحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (۲۰) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (۲۱) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (۲۲) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (۲۳) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (۲۴) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (۲۵) كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (۲۶) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (۲۷) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (۲۸) وَالتَّفَتُّ السَّاقِ بِالسَّاقِ (۲۹) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (۳۰) فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (۳۱) وَلَكِنَّ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (۳۲) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى (۳۳) أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (۳۴) ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (۳۵) أَلَيْسَ الْأَنْثَىٰ بِرَبِّكَ سَدَىٰ (۳۶) أَلَمْ يَكْ نُظْفَعَهُ مِّنْ مَّنَىٰ يُمْنَىٰ (۳۷) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ فَلَخْلَقَ فَسَوَىٰ (۳۸) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (۳۹) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ (۴۰)

ترجمه آیات

(ای رسول!) با شتاب و عجله زبان به قرائت (قرآن) مگشای (۱۶). که ما خود آن را مجموع و محفوظ داشته و بر تو فراخوانیم (۱۷). و آنگاه که آن را خواندیم تو از آن پیروی کن (و به تعلیم امت بکوش) (۱۸). پس از آن بر ماست که حقایق آن را بر تو بیان کنیم (و احکام آن بر قلبت مشروح سازیم) (۱۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۳

هرگز چنین نیست که شما می‌پندارید (و دلایل معاد را مخفی شمارید) بلکه شما دنیای زودگذر را دوست دارید (۲۰). و به کلی کار آخرت و نشانه قیامت را رها می‌کنید (۲۱). آن روز رخسار طایفه ای از شادی برافروخته و نورانی است (۲۲). و با چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند (۲۳). و رخسار گروهی دیگر عبوس و غمگین است (۲۴). که می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است که پشت آنها را می‌شکند (۲۵). چنین نیست که منکران قیامت پنداشتند، باش تا جانشان به گلو رسد (۲۶). و (اهلش) گویند کیست که درد این بیمار را علاج کند (و او را از مرگ نجات دهد)؟ (۲۷). و بیمار خود یقین به مفارقت از دنیا کند (که ملک الموت را به چشم ببیند) (۲۸). و ساقهای پا (از شدت غم عقبی و حسرت دنیا) به هم در پیچد (۲۹). در آن روز خلق را به سوی خدا خواهند کشید (۳۰). (آن روز وای بر آنکه چون ابو جهل) حق را تصدیق نکرد و نماز و طاعتش را بجا نیاورد (۳۱). بلکه خدا را تکذیب کرد و از حکمش رو بگردانید (۳۲). و آنگاه با تکبر و نخوت به سوی اهل خویش روی آورد (۳۳). عذاب الهی برای تو شایسته تر است، شایسته تر (۳۴). سپس عذاب الهی بر تو شایسته تر است، شایسته تر (۳۵). آیا آدمی پندارد که او را مهمل از تکلیف و ثواب و عقاب گذارند (و غرضی در خلقتش منظور ندارند) (۳۶). آیا در اول، قطره آب منی نبود؟ (۳۷). و پس از آن، خون بسته و آنگاه (به این صورت زیبای حیرت انگیز) آفریده و آراسته گردید (۳۸). پس آنگاه از او دو صنف نر و ماده پدید آورد (۳۹). آیا چنین خدای با قدرت و حکمت (که اول او را از قطره آبی آفریده) دگر بار نمی‌تواند پس از مرگش زنده اش گرداند؟ (۴۰).

بیان آیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۴

این آیات تتمه صفات روز قیامت است، البته از این نظر که مردم در آن روز چه حالی دارند، و اینکه مردم در آن روز دو طایفه

اند، طایفه ای که چهره ای شکفته و دلی شاد دارند، و طایفه ای دیگر که چهره ای درهم کشیده و دلی نومید از نجات دارند، و اشاره می کند به اینکه آغاز این تقسیم از زمان احتضار شروع می شود. و سپس اشاره می کند به اینکه انسان را آزاد و رها نمی گذارند، همان خدایی که او را در آغاز آفرید قادر است بار دیگر او را زنده کند و در اینجا سوره ختم می شود.

مقصود از نهی: ((لا تحرك به لسانك لتعجل به)) و مراد از ((علینا جمعه و قرآنه))

لا تحرك به لسانك لتعجل به ... ثم إن علينا بيانه

آنچه از سیاق آیات چهارگانه به ضمیمه آیات قبل و بعد که روز قیامت را توصیف می کند بر می آید، این است که این چهار آیه در بین آیات قبل و بعدش جملات معترضه ای است که با ارائه ادب الهی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تکلف می کند به اینکه در هنگام گرفتن آنچه به وی وحی می شود رعایت آن ادب را نموده، قبل از آنکه وحی تمام شود آیاتی را که هنوز بطور کامل وحی نشده نخواند، و زبان خود را بخواندن آن حرکت ندهد، پس این آیات در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و لا تعجل بالقران من قبل ان یقضی الیک وحیه)).

بنابر این، گفتار در آیات مورد بحث به منزله سفارش یک گوینده از ما آدمیان است، که در ضمن سخنی که با شنونده خود می گویم، و شنونده بخواهد با یک کلمه و دو کلمه سخن ما را تکمیل کند، و قبل از اینکه ما آن را به زبان بیاوریم او به زبان بیاورد، و ما احساس کنیم که این عمل وی نمی گذارد به طور کامل سخن ما را بفهمد، سخنش را قطع می کنیم و به وی می گویم در سخن من عجله مکن، و هیچ مگو تا سخن مرا بهتر بفهمی، بعد از این تذکره، مجدداً به سخن خود ادامه می دهیم.

پس در این جمله که فرموده: ((لا تحرك به لسانك)) خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و دو ضمیر ((به)) به قرآنی که به او وحی شده و یا به وحی بر می گردد، و معنای آن این است که: زبان خود را به وحی حرکت مده، تا به عجله وحی را گرفته باشی، و چیزی را که هنوز ما نخوانده ایم در خواندنش از ما پیشی گرفته باشی. و این همانطور که گفتیم آن مضمونی است که آیه زیر آن را می رساند: ((و لا تعجل بالقران من قبل ان یقضی الیک وحیه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۱۷۵

((ان علینا جمعه و قرآنه)) - کلمه قرآن در این جمله نام کتاب آسمانی اسلام نیست، بلکه مانند فرقان و رجحان مصدر و به معنای خواندن است، و ضمیر در آن به وحی بر می گردد، و معنای جمله این است که به قرآن عجله مکن، چون جمع کردن آنچه به تو وحی می شود و پیوسته کردن اجزای آن به یکدیگر، و قرائت آن بر تو به عهده ماست، و هیچ یک از اینها از ما فوت نمی شود تا تو عجله کنی و قبل از خواندن ما آن را بخوانی.

بعضی گفته اند: معنایش این است که بر ماست که قرآن را در سینه تو جمع کنیم، به طوری که چیزی از معنای آن از دلت محو نشود، و نیز بر ماست که قرائت آن را هم بر زبانت جاری سازیم، به طوری که هر وقت خواستی بخوانی به زبانت جاری گردد. لیکن این معنایی دور از فهم است.

((فاذا قرانا فاتبع قرآنه)) - یعنی وقتی قرائت وحی آن را تمام کردیم، و خلاصه وحی ما تمام شد، آن وقت خواندن ما را پیروی کن، و بعد از تمام شدن کار ما تو شروع به خواندن کن.

و جوهی در معنای آیه ((فاذا قرآناه فاتبع قرآنه)) و آیه: ((ثم ان علینا بیانه))

بعضی گفته اند: منظور از پیروی قرآن وحی، پیروی ذهنی آن است، به اینکه اولاً سکوت کند، و ثانیاً به طور کامل توجه نماید. این معنای بدی نیست.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که پیروی کن او امر و نواهی قرآن وحی را.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از اتباع تکرار قرائت قرآن است، تا آنجا که در ذهن رسوخ کند. ولی این دو معنا از ظاهر آیه بعید

است .

((ثم ان علينا بینه)) - یعنی ایضاح آن برای تو به عهده ماست ، ما همانطور که جمع و قرآن وحی را به عهده گرفته ایم ، بعد از جمع و قرائتش برای تو بیان هم می کنیم ، و بنابر این ، کلمه ثم برای افاده تاءخیر است ، البته نه تاءخیر زمانی ، بلکه تاءخیر رتبی ، چون معلوم است که رتبه بیان وحی بعد از جمع و قرائت قرار دارد .

بعضی گفته اند: معنایش این است که بیان قرآن برای مردم به عهده ما است ، ما آن را با زبان تو برایشان بیان می کنیم ، نخست آن را در ذهن تو از فراموشی و دگرگون شدن حفظ نموده ، و سپس با زبانت برای مردم می خوانیم و بیان می کنیم .

بعضی از مفسرین در معنای این آیات گفته اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگامی که آیاتی از قرآن به او وحی می شد، زبان خود را به خواندن آنچه شنیده بود حرکت می داد، چون می ترسید فراموش کند خداوند در این آیات آن جناب را از این کار نهی کرد و دستور داد سکوت کند تا وحی تمام شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۶

بنا به گفته این مفسر ضمیر ((به)) در ((لا تحرك به)) به قرآن و یا به وحی خوانده نشده و تمام نشده بر می گردد. ولی این معنا با سیاق آیات آنطور که باید سازگاری ندارد، چون در این آیات از عجله نهی شده ، و به اتباع قرآن بعد از خواندن خدای تعالی امر شده ، می فرماید تو بعد از خواندن خدا بخوان . و نیز با جمله ((جمع و قرآن به عهده ماست)) نمی سازد، و شما خواننده عزیز برای بیشتر روشن شدن این معنا به بیانی که در آیاتی که در این معنا گذشت مراجعه نمایید.

مقصود از نهی : ((لا تحرك به لسانك لتعجل به ...)) گفته شده است

و از بعضی از مفسرین نقل شده که در معنای این آیات این احتمال را اختیار کرده اند که منظور خواندن قرآن نیست ، بلکه خواندن نامه اعمال در روز قیامت است ، چون آیات قبل و بعد هم بر این معنا دلالت دارد، و در خود آیات مورد بحث هم هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه منظور قرآن و یا حکمی از احکام دنیا باشد وجود ندارد.

و می خواهد ایشان را سرزنش کند به اینکه عجله هیچ سودی ندارد، می فرماید زبانت را بدانچه از نامه اعمال می خوانی و به اعمال در آن بر می خوری حرکت مده ، و خلاصه نامه عملت را بخوان و عجله مکن ، چون خواننده نامه همان کسی است که بصیر به وضع خویش است ، وقتی گناهان خود را می بیند جزع و عجله می کند، و از در توبیخ به او می گویند عجله مکن و خود را کنترل کن ، تا بدانی چه حجتی علیه تو داریم ، چون ما آن را برای تو جمع کرده ایم ، وقتی همه را خواندی آن وقت نسبت به حکم یک یک آنها تسلیم شده ، و تبعات آنها را بپذیر، چون به هیچ وجه نمی توانی آن را انکار کنی ، و بر فرض که منکر شوی بیان آن به عهده ماست .

لیکن اشکال زیر آن را باطل می کند، و آن این است که گفتیم آیات مورد بحث جمله معترضه است ، و جمله معترضه در تمامیت معنایش احتیاج به این ندارد که ما قبل و ما بعدش هم بر آن دلالت کند. علاوه بر این شباهت آیه ((ولا تعجل بالقران من قبل ان یقضی الیک وحیه)) با این آیات در سیاق ، خود موید شباهت این آیات است با آن آیه ، و اینها نیز همان معنا را افاده می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۷

و از بعضی دیگر از مفسرین حکایت شده که گفته است : این آیات چهارگانه متصل است به داستان روز قیامت که قبلاً ذکر شده بود، و خطاب در آن که می فرماید: ((لا تحرك)) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ، و ضمیر ((به)) به روز قیامت بر می گردد، و معنایش این است که : ای پیامبر! زنهار، که زبان خود را به سؤال از وقت قیامت حرکت مده ، هر چند که تو نه منکر قیامتی ، و نه آن را استهزا می کنی ، ((لتعجل به)) لیکن داعیت بر این سؤال عجله در تشخیص آن است ((ان علينا جمعه و قرانه))، یعنی به حکم حکمت ما واجب است که مردم را در آن روز جمع کنیم ، و شرح اوصاف آن را در قرآن به سوی تو وحی می کنیم ، ((فاذا قراناه فاتبع قرانه)) یعنی وقتی آیات راجع به قیامت را می خوانیم ، باعملی که مقتضای ایمان به قیامت است

خواندن ما را پیروی کن، و مستعد آن روز بشو، ((ثم ان علينا بیانہ))، یعنی بعد از بیان آن در قرآن با نفخه صور آن را بیان می کنیم. این بود خلاصه تفسیر آن مفسر، که خواننده خود به نادرستی آن واقف است.

و ما در تفسیر جمله ((ولا تعجل بالقران)) گفتیم این نهی از عجله به قرآن موید مطلبی است که در روایات آمده که فرموده اند: نزول دفعی همه قرآن بر قلب نازنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) غیر نزول تدریجی آن است.

كَلَّا بَلْ تَجْبُونَ الْعَاجِلَةَ وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ

خطاب در این آیه به همه مردم است، و از باب تعمیم خطاب قبلی است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود: ((لا تحرك))، برای اینکه خطاب در ((لا تحرك)) خطابی است معترضه، و هیچ ارتباطی به ما قبل و ما بعد خود ندارد.

و کلمه ((کلا-)) ردعی است از کلام سابق که می فرمود: ((ایحسب الانسان ان نجتمع عظامه))، و می فرمود: ((بل تحبون العاجله))

- یعنی زندگی عاجله که همان زندگی دنیا است - ((و تذرین الاخره)) یعنی زندگی آخرت را ترک می کنید، و کلمه ((بل)) از این پندار که بعد از مرگ، احیاء و بعثی نباشد، اعراض کرده، نظیر اعراضی که همین کلمه در جمله ((بل یرید الانسان لیفجر)) امامه کرده است. وصف حال طائفه ای که در قیامت گشاده رویند

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

این دو جمله وصف روز قیامت است که چهره های مردم را دو قسم می کند، یکی ناضره و دیگری باسره و نضره و نصارت چهره و درخت و امثال آن به معنای خرمی و زیبایی و بهجت آنها است: و معنای دو جمله مورد بحث با در نظر گرفتن اینکه در مقابل ((وجوه یومئذ باسره...)) قرار گرفته چنین می شود که وجوهی در آن روز که قیامت پیا می شود زیبا و خرم است، و مسرت و بشاشت درونی از چهره ها نمایان است،

همچنان که در جای دیگر درباره این وجوه فرموده: ((تعرف فی وجوههم نضره النعیم)) و نیز فرموده: ((و لقیهم نضره و سرورا)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۸

و جمله ((الی ربها ناظره)) خبری است بعد از خبر برای مبتدا (وجوه)، و ((الی ربها)) متعلق است به کلمه ((ناظره))، که به خاطر افاده حصر، و یا رساندن اهمیت مطلب از خود آن جلوتر آمده، و گر نه می فرمود: ((ناظره الی ربها)).

و مراد از ((نظر کردن به خدای تعالی)) نظر کردن حسی که با چشم سرانجام می شود نیست، چون برهان قاطع قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی، بلکه مراد نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است، همانطور که براهین عقلی هم همین را می گوید، و اخبار رسیده از اهل بیت عصمت (علیهم السلام) هم بر همین دلالت دارد، و ما پاره ای از آن اخبار را در ذیل تفسیر آیه شریفه ((قال رب انظر الیک)) و آیه ((ما کذب الفواد ما رءای)) ایراد کردیم.

پس این طایفه دلهایشان متوجه پروردگارشان است، و هیچ سببی از اسباب دلهایشان را از یاد خدا به خود مشغول نمی کند، چون آن روز همه سبب ها از سببیت ساقطند، و در هیچ موقعی از مواقف آن روز نمی ایستند، و هیچ مرحله ای از مراحل آنجا را طی نمی کنند، مگر آنکه رحمت الهی شامل حالشان است، و از فزع آن روز ایمنند ((و هم من فزع یومئذ امنون))، و هیچ مشهدی از مشاهد جنت را شهود نمی کنند، و به هیچ نعمتی از نعمت هایش منتعم نمی شوند، مگر آنکه در همان حال پروردگار خود را مشاهده می کنند، چون نظر به هیچ چیز نمی کنند، و هیچ چیزی را نمی بینند، مگر از این دریچه که آیت خدای سبحان است، و معلوم است که نظر کردن به آیت از آن جهت که آیت است عینا نظر کردن به صاحب آیت یعنی خدای سبحان است. ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۷۹

اشکالی که در مورد انحصار مستفاد از آیه: ((الی ربها ناظره)) و پاسخ آن

با این بیان جواب از ایرادی که به انحصار مستفاد از تقدم ((الی ربها)) بر کلمه ((ناظره)) شده، روشن می شود، و آن اشکال این

است که از این تقدم استفاده می شود که این طایفه غیر از پروردگار خود چیزی را نمی بینند، با اینکه مسلماً نعمت های بهشتی را می بینند،

جوابش این شد که اینان به خاطر آنکه محجوب از پروردگار خود نیستند، نظرشان به هر چیزی به عنوان آیت خداست ، و آیت بدان جهت که آیت است محجوب از صاحب آیت نیست ، و خودش بین ناظر و او حاجب نمی شود، پس نظر کردن به آیت عیناً نظر کردن به صاحب آیت است ، و این طایفه در حقیقت جز به پروردگار خود نظر نمی کنند.

مفسرین دیگر از این اشکال جواب دیگری داده اند و آن این است که : مقدم آمدن ((الی ربها)) برای افاده حصر نیست بلکه تنها برای رعایت قافیه آخر آیات است ، و بر فرض هم که برای افاده حصر باشد، نظر کردن به غیر خدا در جنب نظر کردن به خدا نظر شمرده نمی شود، و بر فرض هم که شمرده شود منظور آیه نظر کردن به خدای تعالی در بعضی از احوال است ، نه در همه احوال ، و این جواب خالی از تکلف نیست ، چون بدون هیچ دلیلی آیه را تفسیر کرده . علاوه بر این ، پاسخ این معنا نمی شود که آیه شریفه رویت و نظر را به وجه نسبت داده ، نه به دیدگان ، و نفرمود: ((عیون - و یا ابصار - الیربها ناظره ))، از این هم که بگذریم نفرموده : وجوه اهل بهشت گاهی ناظر به خداست ، و گاهی به نعمت های بهشتی ، بلکه وجوه آنان دائماً به سوی خدای تعالی است .

وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ

مفسرین مصدر بسور را به شدت خشم و عبوس تفسیر کرده اند، و در اینجا ((ظن)) به معنای علم است ، و کلمه ((فاقره)) صفتی است که موصوفش حذف شده ، تقدیرش ((فعله فاقره)) است ، و فاقره از ماده ((فقر)) است ، که به معنای آسیب دیدن ستون فقرات است .

و بعضی گفته اند: از باب ((فقرت البعیر)) است ، یعنی بینی شتر را با آتش داغ نهاد.

و معنای آیه این است که : وجوهی در آن روز به سختی عبوس است ، می داند که با آنان رفتاری می شود که پشتشان شکسته شود، و یا دماغشان به آتش داغ شود. احتمال هم دارد کلمه تظن خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بوده باشد بدان جهت که فردی شنونده است و ظن هم به همان معنای معروفش باشد.

حکایت حال طائفه ای دیگر که در قیامت گرفته رویند،

كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ

این جمله رد از این عمل ایشان است که زندگی دنیای عاجله را دوست می دارند و آن را مقدم بر زندگی آخرت می دارند، گویا فرموده : از این رفتارشان دست بردارید که این زندگی و این طرز فکر برای شما دوام ندارد، و به زودی مرگ بر شما نازل گشته ، به سوی پروردگارتان روانه می شوید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۰

در این جمله فاعل فعل ((بلغت)) حذف شده ، چون سیاق بر آن دلالت می کرده ، همچنان که در آیه ((فلو لا اذا بلغت الحلقوم)) نیز فاعل حذف شده ، و در هر دو جمله تقدیر کلام ((بلغت النفس)) است ، و کلمه ((تراقی)) جمع ((ترقوه)) است که به معنای استخوانهای اطراف گردن است ، که از طرف چپ و راست گردن را در میان گرفته اند. و معنای آیه روشن است .

وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ

کلمه ((راق - راقی)) اسم فاعل از مصدر ((رقی)) است ، که به معنای افسون کردن و شفا دادن است ، می فرماید: چه کسی از اهل و عیال و دوستانش در آنچه که پیرامون اویند می تواند او را شفا دهد و دردش را دوا کند؟ و این جمله را در هنگام نومیدی بکار می برند.

بعضی از مفسرین گفته اند: معنایش این است که بعضی از ملائکه از بعضی دیگر که روح او را بالا می برند می پرسند: شما ملائکه

عذابید یا ملائکه رحمت ، (کیست بالا برنده ) ؟

وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ

یعنی انسان محتضر وقتی این احوال را مشاهده می کند، یقین می کند که دیگر باید از زندگی عاجله دنیا که علاقمند بدان بود، و بر آخرت ترجیحش می داد جدا شود.

مراد از جمله ((والتفت الساق بالساق))

والتفت الساق بالساق

این عبارت این است که مراد از آن پیچیدن ساقهای پای محتضر در یکدیگر است ، چون وقتی روح به گلوگاه می رسد حیات ساری در اطراف بدن باطل گشته ، دیگر تعادلی بین اعضا نمی ماند.

بعضی گفته اند: مراد از این جمله پیچیدن شدت امر آخرت به امر دنیا است .

بعضی دیگر گفته اند: منظور درهم شدن حال جان دادن با حال زندگی است .

و بعضی گفته اند: پیچیدن ساق دنیا که همان سختی جان دادن است ، به ساق آخرت یعنی شدت هول مطلع است . ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۱

ولی در الفاظ آیه هیچ دلیلی بر هیچ یک از این معانی وجود ندارد، بله این مقدار را می توان گفت که آیه می خواهد با تعبیر پیچیدن ساق به ساق از احاطه شائد و ورود پی در پی آنها خبر دهد، چون از دم مرگ تا روز قیامت شائد یکی پس از دیگری روی می آورد، و این معنا با معنایی که نقل کردیم منطبق می شود.

مراد از اینکه در قیامت ((مساق)) به سوی پروردگار است

إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ

کلمه ((مساق)) مصدر میمی است ، که همان معنای مصدر (سوق) را می دهد، و مراد از اینکه در قیامت یا در روز مرگ سوق به سوی خدای تعالی است ، این است که بازگشت به سوی اوست ، و اگر از بازگشت ، به مساق تعبیر آورد، برای اشاره به این بود که آدمی در این بازگشت ، اختیاری از خود ندارد، مانند حیوانی که دیگری او را می راند، آدمی را هم دیگری به سوی این سرنوشت می برد، و او خود هیچ چاره ای از آن ندارد، پس او به حکم ((الی ربک یومئذ المساق)) از روز مرگش به سوی پروردگارش رانده می شود، تا به حکم ((الی ربک یومئذ المستقر)) در قیامت بر او وارد شود. و اگر در باره اینکه چرا جمله ((الی ربک)) جلوتر از جمله ((یومئذ المساق)) ذکر شده ؟ بگوییم به منظور افاده حصر بوده ، آن وقت آیه شریفه می فهماند که غایت و نقطه نهایی هستی برگشتن به خدای تعالی است .

بعضی گفته اند: مضافی از کلام حذف شده ، و جلوتر آمدن جمله ((الی ربک)) برای افاده حصر است ، و تقدیر کلام ((الی حکم ربک یومئذ المساق)) است ، یعنی در آن روز او را می رانند تا خدای تعالی درباره اش به حکم خود حکم فرماید، و یا تقدیرش ((الی موعده ربک)) است ، و موعده پروردگار یا بهشت است ، و یا دوزخ .

بعضی دیگر گفته اند: منظور از اینکه فرموده ((مساق)) به سوی خدای تعالی است ، این است که سائق و راننده تنها خدای تعالی است و لا غیر. و لیکن وجه صحیح همان است که گذشت .

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَمِطِي

همه ضمیرها به انسان نامبرده در جمله ایحسب الانسان ... بر می گردد، و مراد از اینکه فرمود: نه تصدیق کرد و نه نماز خواند، تصدیق دعوت حقی است که قرآن کریم متضمن آن است ، و مراد از نماز نخواندن این است توجه بندگی و عبادت که همان نماز

و عمود دین است به خدای تعالی نکرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۲



و ((تمطی)) - به طوری که در مجمع البیان آمده - به معنای تمدد بدن از کسالت است، و اصل آن به این معنا بوده که آدمی پشت و کمر خود را تاب دهد، و تمطی در حال رفتن استعاره است از راه رفتن با تکبر و تبختر. و معنای آیه این است که: انسان دعوت حقه اسلام و معارف آن را تصدیق نکرد، و برای پروردگارش نماز نگذاشت، و خلاصه نه اصول دعوت را پذیرفت و نه فروع آن را که رکن آن فروع نماز است، و لیکن آن را تکذیب نموده، از قبولش اعراض نمود، و تازه وقتی به طرف اهلیش می رفت (مثل کسی که فتحی نمایان کرده) باد به دماغش انداخته، با تکبر می رفت.

أُولَى لَكَ فَأُولَى ثُمَّ أُولَى لَكَ فَأُولَى

در اینکه این جمله کلمه تهدید است حرفی نیست، و اگر مکرر شده، به منظور تاءکید بوده. و بعید نیست - و خدا داناتر است - که جمله ((اولی لک)) خبری باشد برای مبتدایی که حذف شده، و آن ضمیری است که به حال انسان که قبلاً ذکر شده بود برگردد، و بخواهد همان حال (نخواندن نماز و تصدیق نکردن و تکذیب کردن و با حال تبختر برگشتن) را برای انسان نامبرده اثبات کند، تا کنایه باشد از اثبات تبعات و عواقب سوء آن حال.

در نتیجه کلام مذکور فرمان و نفرینی باشد از ناحیه خدای تعالی علیه این انسان، تا با همین فرمان مهر بر دلش بزند، و ایمان و تقوی را بر او حرام کند، و بنویسد که این شخص از اهل آتش است، و آنگاه دو آیه مورد بحث به وجهی شبیه می شود به آیه ((فاذا انزلت سوره محكمه و ذکر فیها القتال رابت الذین فی قلوبهم مرض ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت فاولی لهم)).

وجوه مختلف درباره معنای آیه: ((اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی))

و معنای آیه این است: این حال که تو داری برایت بهتر و بهتر است، آری برای تو بهتر آن است که وبال امر خود را بچشی، و عذابی که برایت آماده کرده اند تو را بگیرد.

ولی بعضی گفته اند: جمله ((اولی لک)) اسم فعل و مبنی است، یعنی اعراب نمی پذیرد، و معنایش این است که بدبختیتان پشت سر هم باد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۳

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((اولی)) فعل ماضی دعائی، و از ماده ((ولی)) است، که به معنای نزدیکی است، و فاعل این فعل ماضی، ضمیر مستتری است که به هلاک بر می گردد، و لام در کلمه ((لک)) زایده است، و معنایش ((اولاک الهلاک)) است، یعنی هلاکت نزدیک باد.

بعضی دیگر گفته اند: فاعل آن ضمیری است که به خدای تعالی بر می گردد، و لام زایده است و معنایش این است که خدای تعالی نزدیک کند آنچه را که مکروه تو است، ممکن هم هست آن را غیر زاید بگیریم، و چنین معنا کنیم: خداوند برایت نزدیک کند آنچه را که مایه کراهت تو است.

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که مذمت کردن تو سزاوارتر از نکردن است، و چون این کلام زیاد استعمال می شده زوایدش حذف شده، و آنچه باقی مانده مشابه ویل لک شده، به طوری که محذوف آن از محذوف هایی شده که اظهارش جایز نیست.

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که خدا تو را هلاک کند، به هلاکتی که از هر شر و هلاکت دیگری نزدیک تر باشد.

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((اولی)) افعال تفضیل، و به معنای ((اخری - سزاوارتر)) است، و این کلمه خبر است برای مبتدایی که حذف شده، تقدیر کلام چیزی است که لایق مقام چنان کس باشد، مثلاً تقدیرش این است که ((اینجا آتش برای تو بهتر است، یعنی تو سزاوارتر به آتشی و اهلیت آن را داری، پس همان برایت بهتر است))، البته در این میان وجوه سست دیگری هم هست که خالی از تکلف نیست، و وجه اخیر قریب به همان وجهی است که ما ذکر کردیم، ولی عین آن نیست.

أ یحسب الانسان أن یتَرَک سدی

در این آیه به مساءله مورد بحث اول سوره بازگشت شده ، که همان مساءله ردبر منکرین قیامت است ، آنجا هم می فرمود:  
 ((ایحسب الانسان ان لن نجتمع عظامه ))

و استفهام در آن توییحی است ، و کلمه ((سدی )) به معنای مهمل است ، و معنای آیه این است که : آیا انسان چنین می پندارد که  
 ما او را مهمل رها می کنیم و اعتنایی به او نداریم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۴

و چون نداریم بعث و قیامتی هم نیست ، و بعد از مردن دیگر زنده اش نمی کنیم ، و در نتیجه تکلیف و جزایی در کار نیست ؟  
 أَلَمْ يَكْ نُطْفَهُ مِّن مَّنِيَّيْ مِئِنِّي

اسم ((کان )) ضمیری است که به انسان بر می گردد، ((و اماناء منی )) به معنای ریختن آن در رحم است ، می فرماید: مگر او نطفه  
 ای نبود از منی ای که در رحمش می ریزند.

ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى

(آری او همین نطفه بود) و سپس آن انسان و یا آن منی قطعه ای لخته خون بود که خدای تعالی با تعدیل و تکمیل ، اندازه گیری و  
 سپس صورتگریش کرد.

فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى

یعنی از انسان دو صنف درست کرد، یکی نر و دیگری ماده .

أَلَيْسَ ذَلِكْ بِقَدْرِ عَلِيَّ أَنْ يَحْيِيَ الْمُؤْتَى

در این آیه بر مساءله بعث که مورد انکار کفار است ، و آن را بعید می شمارند استدلال شده ، و دلیل آن را عموم قدرت خدای  
 تعالی و ثبوتش در خلقت ابتدایی دانسته ، فرموده خدای تعالی قادر بر خلقت بار دوم انسان است ، به دلیل اینکه بر خلقت نخستین  
 او قادر بود، و خلقت دوم اگر آسان تر از خلقت اول نباشد دشوارتر نیست ، که ما تقریب این استدلال را در تفسیر آیاتی که  
 متعرض آن شده گذرانندیم .

بحث روایی

چند روایت درباره نزول آیات : ((لا تحرك به لسانك ...))

در الدر المنثور است که طیالسی ، احمد ، عبد بن حمید ، بخاری ، مسلم ، ترمذی ، نسائی ، ابن جریر ، ابن منذر ، ابن ابی حاتم ، ابن  
 انباری (در کتاب مصاحف ) ، طبرانی ، ابن مردویه ، ابو نعیم ، و بیهقی (هر دو در کتاب دلائل خود) از ابن عباس روایت کرده اند  
 که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) هر بار که وحی بر او نازل می شد دچار ناراحتی می گشت ، و لب و زبان خود  
 را به وحی حرکت می داد ، چون می ترسید در ذهنش نماند ، و می خواست آن را حفظ کند ، لذا خدای تعالی این آیه را نازل  
 فرمود: ((لا- تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرانه )) ابن عباس اضافه کرد خدای تعالی می فرماید: ((این به عهده ما  
 است که قرآن را در سینه تو جمع کنیم ، و سپس قرائت نماییم ، ((فاذا قرانه )) پس همینکه آن را بر تو نازل کردیم ، ((فاتبع قرانه  
 )) ، یعنی آن را گوش بده و بشنو ، ((ثم ان علينا بیانه )) بر ما است که آن را با زبان تو بیان کنیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰  
 صفحه ۱۸۵

و در عبارتی دیگر آمده ((بر ما است که آن را بر تو بخوانیم )) ، و لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) از آن به بعد هر  
 وقت جبرئیل می آمد ، سر به زیر می انداخت . و در روایتی دیگر آمده - هر وقت جبرئیل می رفت طبق وعده ای که خدا داده بود  
 شروع به خواندن می کرد.

و در همان کتاب است که ابن منذر و ابن مردویه ، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم )  
 چنین بود که هر وقت (آیاتی از) قرآن بر او نازل می شد ، در خواندنش عجله می کرد ، تا آن را حفظ کند ، پس این آیه نازل شد

که ((لا- تحرك به لسانك))، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی دانست چه وقت سوره ای که نازل شده تمام می شود، تا آنکه آیه ((بسم الله الرحمن الرحيم)) نازل می شد، آن وقت می فهمید سوره قبلی تمام، و سوره بعدی شروع شده است. مؤلف: در معنای اول حدیث در مجمع البیان روایاتی از ابن جبیر و در معنای همه روایت روایاتی دیگر وارد شده، و ما در سابق گفتیم که انطباق این معنا با آیات مورد بحث روشن نیست.

روایاتی در معنای آیه: ((الی ربها ناظره))

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((کلا بل تحبون العاجله)) آمده که معصوم فرمود: عاجله همین دنیای حاضر است و ((و تذرون الاخره))، یعنی رها می کنید آخرت را. و فرموده ((ناضره)) در ((وجوه یومئذ ناضره))، یعنی نورانی و معنای نظر کردن به وجه الله در ((الی ربها ناظره)) نظر کردن به رحمت و نعمت خداست.

و در عیون در باب ((آنچه از اخبار توحید از حضرت رضا رسیده)) به سندی که به ابراهیم بن ابی محمود دارد، روایت کرده که گفت: علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) در معنای آیه ((وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره)) فرمود: یعنی چهره هایی که در آن روز نورانی است، و منتظر ثواب پروردگارش است.

مؤلف: این روایت در کتاب توحید و احتجاج و مجمع از علی (علیه السلام) نقل شده، و بعضی به آن اعتراض کرده اند که چطور ناظره را به معنای منتظره گرفته، با اینکه انتظار هیچ وقت با حرف ((الی)) متعدی نمی شود، بلکه خودش به خودی خود متعدی است؟ و صاحب مجمع پاسخ داده که: ماده نظر به معنای انتظار می آید، و استشهاد کرده به شعر شاعر که گفته است:

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۶

و اذا نظرت الیک من ملک

والبحر دونک جدتنی نعماو به شعری دیگر که گفته:

انی الیک لما وعدت لناظر

نظر الفقیر الی الغنی الموسرو در کشاف استعمال نظر در آیه را در معنای انتظار، استعمالی کفایی دانسته، و این سخن خوبی است. و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ترمذی، ابن جریر، ابن منذر، آجری در کتاب ((شریعت))، دارقطنی در کتاب ((رویت))، حاکم، ابن مردویه، لالکائی در کتاب ((السنه))، و بیهقی، از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پست ترین منازل بهشت منزل کسی است که همه نظرش به بهشت خود و همسران و نعیم و خدمتگزاران و میز و صندلی های خویش است، که به مسافت هزار سال راه طول دارد، و گرامی ترین اهل بهشت و محترم ترین آنان نزد خدا کسی است که صبح و شام به روی خدا نظر می کند.

آنگاه آیه زیر را تلاوت فرمود: ((وجوه یومئذ ناضره))، یعنی صورتهایی که در آن روز سفید و با صفا است، ((الی ربها ناظره)) یعنی همه روزه به روی خدا نظر می کند.

مؤلف: این روایت با بیانی که ما در تفسیر آیه آوردیم، قابل انطباق است، و با صرف نظر از آن بیان، می توان بر رحمت و فضل و کرم و سایر صفات فعلی خدا حملش کرد، چون وجه هر چیز آن جهتی است که رو به غیر خودش قرار دارد، و آن جهتی که خدای تعالی با آن جهت رو به خلق و خلق رو به او دارند، صفات کریمه اوست، پس نظر کردن به رحمت خدا و فضل و کرم و سایر صفات کریمه او نظر کردن به وجه کریم او است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۷

و در همان کتاب است که ابن مردویه از انس بن مالک روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در معنای آیه ((وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره)) فرمود: به پروردگار خود نظر می کنند، اما نه با کیفیت و حدی محدود، و نه صفتی معلوم.

مؤلف: این روایت بیان گذشته ما در تفسیر آیه را تاءید می کند که گفتیم منظور از آن نظر کردن به قلب و رویت قلبی است، نه رویت حسی و با چشم سر و این روایت مضمون برخی از روایات را که از طرق اهل سنت آمده، و از ظاهرش تشبیه خدا به خلق استفاده می شود، تفسیر می کند، چون در این روایت آمده رویت خدا رویتی است که محدودیت در آن نیست، و رویت حسی بدون محدودیت تصور ندارد.

روایاتی در توضیح آیات مربوط به دم مرگ، ((اولی لک فاولی...))، ((ایحساب الانسان ان یترک سدی)) " و قدرت خداوند بر احیاء اموات

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((کلا اذا بلغت التراقی)) آمده که امام فرمود: یعنی وقتی که جان به ((ترقوه)) برسد، ((و قیل من راق))، به او گفته می شود کیست که تو را با افسون خود نجات دهد؟ ((و ظن انه الفراق))، یقین می کند که فراق از دنیا رسیده است. در کافی به سند خود از جابر روایت کرده که گفت از امام باقر (علیه السلام) معنای آیه ((و قیل من راق و ظن انه الفراق)) را پرسیدم، فرمود آخر وقتی مرگ آدمی فرا می رسد می گوید: آیا طیبی نیست که مرا نجات دهد؟ لذا خدای تعالی می فرماید: ((و قیل من راق)) و وقتی می فهمد پای مردن در بین است ((ظن انه الفراق)) یقین می کند که باید از احباب خود مفارقت کند ((و التفت الساق بالساق)) در آن لحظه آخرین لحظات دنیا و اولین لحظات آخرت درهم می شود. و در معنای جمله ((الی ربک یومئذ المساق)) فرمود: یعنی مسیر در امروز به سوی رب العالمین است.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و التفت الساق بالساق)) آمده که امام فرمود: یعنی دنیا با آخرت درهم می شود. و در معنای جمله ((الی ربک یومئذ المساق)) فرمود: یعنی به سوی خدا رانده می شوند.

و در عیون به سند خود از عبد العظیم حسنی روایت کرده که گفت: از امام جواد محمد بن علی الرضا (علیه السلام) از معنای آیه ((اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی)) پرسش نمودم، فرمود: نفرین خدای تعالی است، می فرماید از خیر دنیا دور باشی، و از خیر آخرت دور باشی.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۸

مؤلف: ممکن است این روایت را به همان معنایی که ما برای دو آیه کردیم ارجاع داد، همچنان که ممکن است به بعضی از وجوهی که دیگران گفته اند ارجاع داد.

و در مجمع البیان است که در روایت آمده: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دست ابو جهل را گرفت و به او فرمود: ((اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی)) ابو جهل پرسید: به چه چیز تهدیدم می کنی؟ نه تو می توانی به من کاری کنی و نه پروردگارت، من عزیزترین فرد این سرزمینم. به دنبال گفتار او خدای تعالی همان کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نازل کرد.

مؤلف: در این معنا صاحب الدر المنثور از عده ای از راویان از قتاده روایتی آورده، و در آن آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خودش این جریان را برای ما نقل کرد. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ایحساب الانسان ان یترک سدی)) آمده که امام فرمود: یعنی آیا انسان گمان می کند به حسابش نمی رسند و عذاب نمی شود و از او بازخواست نمی کنند؟.

و در علل به سند خود از مسعده بن زیاد روایت آورده که گفت: مردی به امام صادق عرض کرد: یا ابا عبد الله (من معتقدم) که خلقت عالم تعجب انگیز است. فرمود: این چه حرفی است که می گویی؟ عرضه داشت: آخر خلقتی که آخرش فنا است شگفت انگیز نیست؟ فرمود: ای برادر زاده، ما برای فنا خلق نشده ایم، بلکه باقی هستیم، و چگونه فانی می شود بهشتی که فساد نمی پذیرد و دوزخی که خاموشی ندارد؟ پس مرگ را فنا مخوان، بلکه بگو از خانه ای به خانه ای دیگر متحول می شویم.

و در مجمع البیان می گوید: در حدیث منقول از براء بن عازب آمده که گفت: وقتی آیه ((الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی

(( نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشت: سبحانک اللهم، بله تو قادری که مردگان را زنده کنی. و این مضمون از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۸۹ مؤلف: در الدر المنثور از ابو هریره و غیر او روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی این آیه را می خواند عرضه می داشت: منرھی تو ای خدا، بلی قادر هستی. و همچنین در عیون از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که وقتی این سوره را می خواند و فارغ می شد عرضه می داشت: سبحانک اللهم، بلی تو قادر هستی.

## الإنسان

سوره دهر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۰

آیات ۱ - ۲۲، سوره دهر

سوره دهر مدنی است و سی و یک آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَيْلُ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (۱) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (۲) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (۳) إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا (۴) إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا (۵) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (۶) يُوفُونَ بِالْغَدْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا (۷) وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (۸) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِتُوجَّهُ لِلَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا (۹) إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا (۱۰) فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا (۱۱) وَجَزَّاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا (۱۲) مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا (۱۳) وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا (۱۴) وَيَطَافُ عَلَيْهِمْ بِئَاتِيَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابُ كَانَتْ قَوَارِيرًا (۱۵) قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا (۱۶) وَيَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا (۱۷) عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا (۱۸) \* وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَحَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَثُورًا (۱۹) وَإِذَا رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلُكًا كَبِيرًا (۲۰) عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سَنَدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (۲۱) إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيِكُمْ مَشْكُورًا (۲۲) ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۱

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. آیا بر انسان روزگارانی بگذشت که چیزی قابل ذکر نبود؟ (۱). ما او را از آب نطفه مختلط (بی حس و شعور) خلق کردیم و دارای قوای چشم و گوش (و مشاعر و عقل و هوش) گردانیدیم (۲). ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم (و با تمام حجت بر او رسول فرستادیم) حالا خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند (۳). ما برای کیفر کافران غل و زنجیرها و آتش سوزان مهیا ساخته ایم (۴). و نیکوکاران عالم (که حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) و شیعیانشان به اجماع خاصه و اخبار عامه مقصودند) در بهشت از شرابی نوشند که طبعش (در لطف و رنگ و بوی) کافور است (۵). از سرچشمه گوارایی آن بندگان خاص خدا می نوشند که به اختیارشان هر کجا خواهند جاری می شود (۶). که آن بندگان، نیکو به عهد و نذر خود وفا می کنند و از قهر خدا در روزی که شر و سختیش همه اهل محشر را فرا گیرد می ترسند (۷). و بر دوستی خدا به فقیر و اسیر و طفل یتیم طعام می دهند (۸). و (گویند) ما فقط برای رضای خدا به شما طعام می دهیم و از شما هیچ پاداش و سپاسی هم نمی طلبیم (۹). ما از قهر پروردگار خود به روزی که از رنج و سختی آن رخسار خلق درهم و غمگین است می ترسیم (۱۰). خدا هم از شرو فتنه آن روز آنان را محفوظ داشت و به آنها روی خندان و دل شادمان عطا نمود (۱۱). و خداوند پاداش آن صبر کامل (بر ایثار) شان را باغ بهشت و لباس حریر بهشتی لطف فرمود (۱۲). که در آن بهشت بر تختهای (عزت) تکیه زنند و آنجا نه آفتابی (سوزان) بینند و نه سرمای زمهریر (۱۳). و سایه درختان بهشتی بر سر آنها و میوه

هایش در دسترس و به اختیار آنهاست (۱۴). و (ساقیان زیبای حور و غلمان) با جامهای سیمین و کوزه های بلورین بر آنها دور زند (۱۵). که آن کوزه های بلورین نقره ای به اندازه و تناسب (اهلش) اندازه گیری شده اند (۱۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۲

و آنجا شرابی که طبعش مانند زنجبیل گرم و عطرآگین است به آنها بنوشانند (۱۷). در آنجا چشمه ای است که سلسبیلش نامند (و شرابش از خوبی از حد وصف بیرون است) (۱۸). و دور آن بهشتیان، پسرانی زیبا که تا ابد نوجوانند و خوش سیما به خدمت می گروند که وقتی در آنها بنگری (از فرط صفا) گمان بری که لولو پراکنده اند (۱۹). و چون آن جایگاه نیکو را مشاهده کنی عالمی پر نعمت و کشوری بی نهایت بزرگ خواهی دید (۲۰). بر اندام بهشتیان لباسهایی است از حریر نازک سبز رنگ و از دیبای ضخیم، و با دستبندهایی از نقره تزیین شده اند، و پروردگارشان شراب طهور به آنها می نوشاند (۲۱). این بهشت بدین نعمت و عظمت به حقیقت پاداش اعمال شماسست و سعیتان (در راه طاعت حق) مشکور و مقبول است (۲۲). بیان آیات اشاره به مضامین سوره مباره دهر

این سوره در آغاز، خلقت انسان را بعد از آنکه نامی از او در میان نبود خاطر نشان می سازد، و سپس می فرماید که خدای تعالی او را به راهی که تنها راه اوست هدایت کرد، حال یا این انسان شکر هدایتش را می گزارد، و یا کفران می کند. آنگاه می فرماید برای کافران انواعی از عذاب و برای ابرار الوانی از نعمت آماده کرده، و اوصاف آن نعمت ها را در طی هجده آیه شرح می دهد، و همین دلیل است بر اینکه مقصود اصلی هم بیان همین جهت بوده.

و پس از بیان اوصاف آن نعمت، روی سخن را به رسول گرامی خود نموده می فرماید: قرآن نازل شده از ناحیه اوست، و مایه تذکر بشر است، پس باید که در برابر حکم پروردگار خود صابر باشد، و هوا و هوس های کفار را پیروی نکنند، و باید که پروردگار خود را صبح و شام به یاد بیاورد و برای او شبها به سجده بیفتد، و شبی طولانی تسبیح گوید. و این سوره به شهادت سیاقی که دارد یا همه اش و یا حداقل اوائل آن که دوازده آیه است، در مدینه و نه آیه ذیلش در مکه نازل شده است. روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه متفقند بر اینکه این سوره در مدینه نازل شده، روایات اهل سنت هم در این باره بسیار زیاد است.

با این حال بعضی گفته اند: این سوره تمایزش در مکه نازل شده، و به زودی بحث مفصل در این باره در بحث روایتی آینده ان شاء الله خواهد آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۳

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً

استفهام در این آیه برای تثبیت مطلب است، و در نتیجه معنا را به طور سربسته اثبات می کند، و معنای آن این است که به طور مسلم روزگاری بوده که نام و نشانی از انسان نبوده، و چه بسا مقصود آن مفسری هم که گفته کلمه ((هل)) در این آیه به معنای کلمه ((قد)) است همین باشد، نه اینکه خواسته باشد بگوید: یکی از معانی کلمه ((هل)) ((بتحقیق)) است، که بعضی خیال کرده اند.

و مراد از ((انسان)) در این آیه جنس بشر است، و اما اینکه بعضی گفته اند: مراد از آن آدم ابو البشر است، با آیه بعدی سازگار نیست، چون آدم ابو البشر از نطفه خلق نشده، و آیه بعدی در باره همین انسان می فرماید ((انا خلقنا الانسان من نطفه)).

و کلمه ((حین)) به معنای یک قطعه محدود از زمان است، حال چه کوتاه باشد و چه طولانی، و کلمه دهر به معنای زمانی ممتد و طولانی و بدون حد است، یعنی زمانی که نه اولش مشخص است، و نه آخرش.

مراد از اینکه انسان شیء مذکوری نبوده، و احتجاجی که این بیان متضمن است

و منظور از جمله ((شیتا مذکور)) این است که انسان چیزی نبود که با ذکر نامش جزو مذکورات باشد مثلاً چیزی در مقابل زمین یا



آسمان و خشکی و تری و غیره بوده باشد، و بدین جهت نامی از او در میان نبود. هنوز خلق نشده بود تا موجود بشود و مثل سایر موجودات نامش برده شود، و گفته شود: آسمان، زمین، انسان، درخت و غیره، پس مذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او، و نفی آن یعنی نفی مذکور بودنش تنها به مذکور بودنش خورده، نه به اصل شیء بودن انسان، نمی خواهد بفرماید انسان شیء نبود، چون می دانیم، شیء بوده، ولی شیئی که مذکور شود نبوده، شاهدش این است که می فرماید: ((انا خلقنا الانسان من نطفه...)) برای اینکه می فهماند که ماده انسان موجود بوده، و لیکن هنوز بالفعل به صورت انسان در نیامده بود. و زمینه آیه شریفه و آیات بعدش زمینه احتجاج است می خواهد بفهماند انسان موجودی است حادث، که در پدید آمدنش نیازمند به صناعی است تا او را بسازد و خالق که او را خلق کند، و همینطور هم بوده است، پروردگارش او را آفریده و به تدبیر ربوبیش به ادوات شعور یعنی سمع و بصر مجهزش کرده، تا با آن ادوات شعور به راه حق هدایت شود، راهی که در طول حیاتش واجب است طی کند، حال اگر کفران کند به سوی غذایی الیم می رود، و اگر شکر کند به سوی نعیمی مقیم سیر می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۴

و معنای آیه این است که: ((هل اتی - قد اتی)): به تحقیق آمد بر آدمی قطعه ای محدود از زمانی ممتد و غیر محدود در حالی که انسان بالفعل در شمار مذکورات نبود.

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

کلمه ((نطفه)) در اصل به معنای آبی اندک بوده، و سپس استعمالش در آب ذکوریت حیوانات که منشا تولید مثل است بر معنای اصلی غلبه یافته، و کلمه ((امشاج)) جمع کلمه ((مشیح)) و یا ((مشج)) - به دو فتحه - و یا مشج - به فتحه اول و کسره دوم - است، و این سه کلمه به معنای مخلوط و ممتزج است، و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده، به اعتبار اجزای مختلف آن و یا به اعتبار مخلوط شدن آب نر با آب ماده است.

مقصود از ابتلاء انسان (نبتلیه) و آنچه از تفریع ((فجعلناه سمیعا بصیرا)) بر آناستفاده می شود

و کلمه ((ابتلاء)) که جمله ((نبتلیه)) از آن مشتق است، به معنای نقل چیزی از حالی به حالی و طوری به طور دیگر است، مثلا طلا را در بوته ابتلا می کنند، تا ذوب شود و به شکلی که می خواهند در آید، و خدای تعالی انسان را ابتلا می کند، یعنی از نطفه خلقش می کند، و سپس آن نطفه را علقه و علقه را مضغه می کند، تا آخر اطواری که یکی پس از دیگری به او می دهد، تا در آخر خلقتی دیگرش می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ابتلای انسان، امتحان او از راه تکلیف است، لیکن این سخن با تفریع ((فجعلناه سمیعا بصیرا)) نمی سازد، چون سمیع و بصیر شدن انسان نمی تواند متفرع بر امتحان انسان باشد، و اگر مراد از آن تکلیف بود جا داشت تکلیف را متفرع بر سمیع و بصیر بودن انسان کند، نه به عکس، و اگر از این اشکال جواب بدهند، و بگویند کلام پس و پیش شده، و تقدیر: ((خلقناه من نطفه امشاج فجعلناه سمیعا بصیرا لنتبلیه)) است، قابل اعتنا نیست.

((فجعلناه سمیعا بصیرا)) - سیاق آیات و مخصوصا آیه ((انا هدیناه السبیل...)) می فهماند که ذکر سمیع و بصیر کردن بشر، برای این بوده که به وسیله آن تدبیر ربوبی را به باد آورده، بفهماند تدبیر ربوبی اقتضا کرد تا برای رساندن انسان به غایت هستیش، او را سمیع و بصیر کند، تا آیات داله بر مبدء و معاد را ببیند، و کلمه حق را که از جانب پروردگارش و از راه ارسال رسل و انزال کتب می رسد بشنود، و این دیدن و شنیدن او را به سلوک راه حق، و سیر در مسیر حیات ایمان و عمل صالح و ادار سازد، اگر و ادار شد خدای تعالی او را به نعیم ابدی می رساند و گر نه به عذاب مخلد دچارشان می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۱۹۵

در آیه مورد بحث با اینکه کلمه ((انسان)) قبلا ذکر شده بود، و جا داشت به ضمیر آن اکتفا کند، و بفرماید ((انا خلقناه...)) اگر

دوباره خود کلمه را ذکر کرد، به حکم اینکه همواره وضع اسم ظاهر در موضع ضمیر برای افاده نکته ای است، برای این بوده که مسجل کند خدای تعالی خالق و مدبر امر او است.

و معنای آیه این است که: ما انسان را از نطفه ای خلق کردیم که اجزایی است مختلط و ممتزج، در حالی که ما او را از حالی به حالی، و از طوری به طوری نقل می دهیم، و به همین منظور او را سمیع و بصیر کردیم، تا دعوت الهی را که به وی می رسد بشنود، و آیات الهی و داله بر وحدانیت او و بر نبوت و معاد را ببیند.

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

کلمه ((هدایت)) به معنای ارائه طریق است، نه رساندن به مطلوب، و مراد از سبیل، سبیل به حقیقت معنای کلمه است، و آن مسیری است که آدمی را به غایت مطلوب برساند، و غایت مطلوب همان حق است.

معنای شکر و کفر و دو نکته ای که از آیه: ((إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ كَفُورًا)) استفاده می شود

و کلمه ((شکر)) به معنای آن است که نعمت را طوری آشکار به کار ببری که به همه بفهمانی این نعمت را فلان منعم به من داده، و ما تفسیر این کلمه را در ذیل آیه و سیجزی ((اللَّهُ الشَّاكِرِينَ)) ایراد نموده، گفتیم حقیقت شاکر بودن بنده برای خدا این است که خالص برای پروردگارش باشد، و در مقابل، کفران به معنای استعمال آن به نحوی است که از خلق پویشانی که این نعمت از منعم است.

و دو جمله ((اما شاکرا)) و ((و اما کفورا)) دو حال هستند از ضمیر در ((هدیناه))، نه از کلمه ((سبیل)) - که بعضی پنداشته اند - و کلمه ((اما-یا)) تقسیم و تنويع را می رساند، و آیه را چنین معنا می دهد: مردم در قبال هدایتی که ما کردیم دو قسم و دو نوعند، یا شاکرند و یا کفور، خلاصه چه شاکر باشند و چه کفور، به هر حال هدایت شده اند.

و تعبیر به ((اما شاکرا و اما کفورا)) بر دو نکته دلالت دارد:

نکته اول اینکه: مراد از سبیل، سنت و طریقه ای است که بر هر انسانی واجب است که در زندگی دنیائیش آن را بیاماید، و با پیمودن آن به سعادت دنیا و آخرت برسد، که این سبیل او را به کرامت زلفی، و قرب

پروردگارش سوق می دهد، کرامتی که حاصلش دین حق است که نزد خدای تعالی همان اسلام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۱۹۶

این را گفتیم تا روشن گردد اینکه بعضی از مفسرین سبیل را به راه بیرون شدن انسان از رحم تفسیر کرده اند تفسیر صحیحی نیست

نکته دوم - که این تعبیر بر آن دلالت دارد - این است که: آن سبیلی که خدا بدان هدایت کرده سبیلی است اختیاری، و شکر و کفوری که مترتب بر این هدایت است، در جو اختیار انسان قرار گرفته، هر فردی به هر یک از آن دو که بخواهد می تواند متصف شود، و اکراه و اجباری در کارش نیست، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((ثم السبیل یسره))، و اینکه در آخر سوره فرموده: ((فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا و ما تشاؤون الا ان یشاء الله)) می فهماند آنچه از بنده وابسته به اراده خدای تعالی است مشیت بنده است، نه عمل بنده، که مورد مشیت خود بنده است، پس این آیه هم نمی خواهد تاءثیر مشیت بنده در عمل او را نفی کند، که مکرر در این کتاب به این نکته اشاره کرده ایم.

فرق بین هدایت تکوینی و هدایت تشریحی

و هدایتی که خود نوعی اعلام از ناحیه خدای تعالی و علامت گذاری بر سر راه بشریت است، دو قسم است:

قسم اول هدایت فطری است: و آن عبارت از این است که بشر را به نوعی خلقت آفریده، و هستیش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((نفس و ما سویها فالهمها فجورها و

تقویها)) و از این آیه شریفه وسیعتر و عمومی تر آیه زیر است که می فرماید: ((فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم)) و فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلائق می داند، نه تنها بر انسان .

قسم دوم هدایت کلامی و زبانی است: که از طریق دعوت انجام می شود، یعنی خدای تعالی انبیایی را مبعوث ، و رسلی را ارسال ، و کتبی را انزال ، و شریعی را تشریح می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۷

و به این وسیله پیش پای بشر را در زندگیش روشن ، و سعادت و شقاوتش را بیان می کند، و این دعوت به طور مدام در بین بشر جریان داشته ، و به وسیله دعوت فطرت تائید می شده ، همچنان که فرمود: ((انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده ... رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل)).

و بین این دو هدایت فرق هایی است ، یکی این است که هدایت فطری عمومی است و به همه می رسد، احدی از انسانها نیست که از این عمومیت مستثنی باشد، برای اینکه هدایت فطری لازمه خلقت بشر است ، و در همه افراد در آغاز خلقتشان بالسویه موجود است ، چیزی که هست بسا می شود به خاطر عواملی ، ضعیف و در بعضی در نهایت بی اثر می گردد، و آن عوامل اموری است که نمی گذارد انسان متوجه شود به اینکه عقل و فطرتش او را به چه می خواند، و یا اگر چنین شواغل و موانعی در کار نیست ، و دعوت عقل و فطرتش را خوب می فهمد، لیکن ملکات زشتی که (در اثر تکرار گناه) در دلش رسوخ یافته نمی گذارد دعوت فطرت را اجابت کند، از قبیل ملکه عناد، لجاجت و نظائر آن ، که خدای تعالی در آیه زیر جامع همه آنها را هوای نفس معرفی نموده ، فرموده: ((افرایت من اتخذ الهه هویه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوه فمن یهدیه من بعد الله)) و هدایتی که در این آیه از هواپرستان نفی شده هدایت به معنای ایصال به مطلوب است ، نه هدایت به معنای ارائه طریق . خلاصه می خواهد بفرماید: ما او را به مطلوبش نمی رسانیم ، نه اینکه هدایت نمی کنیم ، چون دنباله آیه آمده : ((و اضله الله علی علم)).

و اما هدایت زبانی که دعوت دینی متضمن آن است ، چیزی نیست که خدای تعالی از کسی دریغ بدارد، این هدایت باید به جامعه برسد و در معرض دسترس عقل ها قرار گیرد، تا هر کس که حق را بر باطل مقدم می دارد دسترسی به آن هدایت داشته باشد، و اما این که این هدایت به تک تک افراد جامعه برسد، چه بسا فراهم نشود، چون بسا می شود علل و اسبابی که وسیله ابلاغ این هدایت به تک تک افراد است ، در پاره ای جوامع و یا پاره ای زمانها و یا پاره ای اشخاص مساعدت نکند، چون معمولا هیچ انسانی چیزی را بی واسطه یا با واسطه از تمامی افراد بشر نمی خواهد، و اگر بخواهد نمی تواند خواسته خود را به تمام افراد بشر برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۸

بیان اینکه فطرت و خلقت آدمی شاهد بر حق و واجب الاتباع بودن دعوت تشریحی الهیاست آیه شریفه ((و ان من امه الا خلا فیها نذیر))، به معنای اول و آیه ((لتنذر قوما ما انذر اباؤهم فهم غافلون)) به معنای دوم اشاره دارد. پس همین که دعوت انبیا به آدمی برسد، و به طوری برسد که حق برایش روشن گردد، حجت خدا بر او تمام می شود، و کسی که این دعوت به وی نرسد، و یا اگر رسید آنطور واضح که حق برایش منکشف شده باشد نرسیده ، چنین کسی را خدای تعالی مورد فضل خود قرار داده ، او را مستضعف خوانده در باره آنان فرموده: ((الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلہ و لا یهتدون سبیلا)).

و یکی از ادله ای که دلالت می کند بر اینکه دعوت الهی که همان هدایت به سبیل است حق و واجب الاتباع بر انسان است ، این است که فطرت انسان بدان حکم می کند، و خلقتش مجهز به جهازی است که آن جهاز نیز آدمی را به سوی آن سبیل که همان اعتقاد حق و عمل صالح است دعوت می کند، و علاوه بر این در خارج هم این دعوت از طریق نبوت و رسالت صورت گرفته ، و معلوم است که سعادت هر موجودی و کمال وجودش در آثار و اعمالی است که مناسب با ذات او و سازگار با ادوات و قوایی باشد

که مجهز به آن است، انسان هم از این کلیت مستثنی نیست، سعادت و کمال او نیز در پیروی دین الهی است، که سنت حیات فطری او است، سنتی که هم عقلش بدان حکم می‌کند و هم انبیا و رسولان (علیهم السلام) به سوی آن دعوتش کرده‌اند.

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا

کلمه ((اعتاد)) به معنای تهیه کردن است، و کلمه ((سلاسل)) جمع سلسله است، که به معنای قیدی است که دست و پای مجرم را با آن می‌بندند، و کلمه ((اغلال)) جمع ((غل)) به ضمه غین - است، که به گفته بعضی به معنای قیدی است که دست و پای مجرم را به گردنش می‌بندند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۱۹۹

راغب می‌گوید: بنا بر این غل در خصوص چیزی استعمال می‌شود که اعضای مجرم در وسط آن جمع می‌شود و کلمه ((سعیر)) به معنای آتش افروخته است، و معنای آیه روشن است.

و این آیه شریفه به عاقبت و خیم انسان کفوری که قبلا در جمله ((اما شاکرا و اما کفورا)) نامش به میان آمده بود اشاره می‌کند، و اگر جزای انسان کفور را بر جزای انسان شاکر مقدم داشت، برای این بود که در مورد کفور کلام را مختصر نموده، سپس به طور مفصل به جزای افراد شاکر پردازد.

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا

کلمه ((کاس)) به معنای ظرف مخصوص نوشیدنی‌ها است، البته در صورتی که نوشیدنی در آن باشد، و کلمه ((مزاج)) به معنای هر چیزی است که به وسیله آن امتزاج صورت می‌گیرد، نظیر کلمه ((حزام)) که به معنای چیزی است که به وسیله آن عمل حزم انجام می‌شود، و معنای کلمه ((کافور)) معروف است، و هر چیز خنک و خوشبویی را به آن مثل می‌زنند. ولی بعضی گفته‌اند: در اینجا نام چشمه‌ای است در بهشت.

مراد از ((ابرار))، و صفات ایشان

و کلمه ((ابرار)) جمع کلمه ((بر)) - به فتحه باء - است، و کلمه ((بر)) صفت مشابه از مصدر ((بر)) - به کسره باء - است، که به معنای احسان است، و این معنا در مورد کسی صادق است که عمل خود را نیکو بسازد، و از نیکو ساختن آن هیچ نفعی که عاید خودش بگردد در نظر نگرفته باشد، نه جزایی که در مقابل عملش به او بدهند، و نه حتی تشکری را. و خلاصه کلمه ((بر)) - به فتحه باء - به معنای کسی است که خیر را بدان جهت که خیر است می‌خواهد، نه بدان جهت که اگر انجام دهد نفعی عایدش می‌شود، بلکه حتی در صورتی هم که خودش آن را دوست نمی‌دارد صرفاً به خاطر اینکه خیر است انجام می‌دهد، و بر تلخی آن که مخالف با خواهش نفسش است صبر می‌کند، و عمل خیر را بدان جهت که فی نفسه خیر است انجام می‌دهد، هر چند به زحمت و ضرر خود تمام شود، نظیر وفای به نذر. و یا بدان جهت که برای دیگران نافع است انجام می‌دهد مانند اطعام طعام به بندگان مستحق خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۰

و با در نظر گرفتن اینکه هیچ خیر و صلاحی در هیچ عملی نیست مگر با ایمان به خدا و رسولش، و ایمان به روز جزا همچنان که در آیه ((اولئک لم یؤمنوا فاحبط الله عملهم)) و آیاتی دیگر از این معنا خبر داده، لذا ((ابرار)) کسانی هستند که عمل خیر را به خاطر ایمان به خدا و رسول او و روز جزا انجام می‌دهند، چون ایمانشان ایمان رشد و بصیرت است، یعنی خود را بنده و مملوک پروردگار خود می‌دانند، و معتقدند که خلق و امرشان به دست او است، و خودشان مالک نفع و ضرری برای خود نیستند، قهراً معتقدند که نباید اراده کنند مگر چیزی را که پروردگارشان اراده کرده، و انجام ندهند مگر عملی را که او بپسندد، در نتیجه اراده او را بر اراده خودشان مقدم می‌دارند، و برای خشنودی او عمل می‌کنند، هر چند که به ضرر خودشان تمام شود، بر آن ضرر و ناسازگاری با میل درونی خود صبر می‌کنند، و زحمت اطاعت او را تحمل نموده، آنچه می‌کنند به خاطر خشنودی او می‌کنند، و در نتیجه در مرحله عمل عبودیت را خالص برای خدا می‌سازند.

این صفات همان صفاتی است که خدای سبحان ابرار را با آن توصیف کرده، اینک آیات آن از نظر خواننده می‌گذرد: ((انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا))، ((و جزیهم بما صبروا))، ((لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من امن بالله))، و ما در تفسیر همین آیه در سوره بقره سخنی پیرامون معنای ((بر)) داشتیم، در آیه ۱۵ سوره مطففین نیز بحثی خواهیم داشت ان شاء الله.

و از آیه مورد بحث که می‌فرماید: ((ان الابرار یشربون...)) از آنجا که در مقابل آیه ((انا اعتدنا للکافرین...)) که بیانگر حال کفار در آخرت است قرار گرفته این معنا به ذهن می‌آید که می‌خواهد حال ابرار در آخرت را بیان کند، و بفهماند که ایشان در بهشت از شرابی مزوج به کافور می‌نوشند، شرابی خنک و معطر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۱

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا

کلمه ((عینا)) اگر منصوب شده به خاطر حذف حرف جر بوده، و تقدیر آن ((من عین)) بوده است، ممکن هم هست به خاطر اختصاص منصوب شده، و تقدیر کلام ((اخص عینا)) بوده باشد یعنی نوشیدن از کاس را که گفتیم از هر کاسی نیست، بلکه آن کاس را اختصاص می‌دهم به چشمه‌ای که چنین و چنان است. و کلمه ((شرب)) - به طوری که گفته شده - هم به خودی خود متعدی می‌شود، و می‌گویی: ((شربت الماء - آب را نوشیدم))، و هم با حرف باء متعدی می‌شود، و می‌گویی: ((شربت بالکاس - با کاسه نوشیدم)) پس هر دو یک معنا را می‌رساند. و اگر از نوشندگان آن کاس تعبیر به عباد الله کرد، برای این بود که اشاره کند به اینکه اگر از آن کاس می‌نوشند به خاطر این است که به زیور عبودیت آراسته شدند، و به لوازم آن عمل کردند، این معنا از سیاق فهمیده می‌شود.

و ((تفجیر عین)) عبارت است از شکافتن زمین برای جاری ساختن آبهای زیر زمینی، و ما ناگزیریم در اینجا تفجیر عین را حمل کنیم بر صرف خواستن آن، چون این معنا مسلم است که جاری ساختن چشمه‌های بهشتی نیازمند بیل و کلنگ نیست، آری نعمت‌های بهشتی به جز خواست و اراده اهل بهشت هیچ هزینه دیگری لازم ندارد، همچنان که فرمود: ((لهم ما یشاون فیها)).

توضیحی در مورد تنعم ابرار و نوشیدنشان از چشمه‌ای که ((یشرب بها عبادالله...))

و این دو آیه همانطور که قبلاً اشاره کردیم تنعم ابرار را بیان می‌کند، که چگونه از شراب بهشت و آخرت متنعم می‌شوند، دیگران هم دو آیه مورد بحث را به همین معنا تفسیر کرده‌اند، و بعید نیست که این دو آیه در مقام بیان حقیقت عمل صالح آنان بر اساس تجسم اعمال باشد، و بفهماند وفای به نذر و اطعام طعام برای رضای خدا ظاهرش وفا و اطعام طعام است اما باطنش نوشیدن از کاسی است که مزاجش کافوری است، آن هم از چشمه‌ای که به طور مستمر خودشان با اعمال صالح خود می‌شکافند، و به زودی حقیقت عملشان در جنه اخلد برایشان ظاهر می‌شود، هر چند که در دنیا به صورت وفا و اطعام طعام است. در نتیجه دو آیه مورد بحث در مجرای امثال آیه ((انا جعلنا فی اعناقهم اغلالا فیهی الی الاذقان فهم مقمحون)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۲

مؤید این معنا ظاهر جمله ((یشربون)) و جمله ((یشرب بها)) است، که می‌فهماند همین حالا مشغول نوشیدنند، نه اینکه در قیامت می‌نوشند، و گرنه می‌فرمود ((سیشربون))، و ((سیشربوا بها)) علاوه بر این، نوشیدن، وفا کردن، اطعام نمودن و ترسیدن، همه را در یک سیاق آورده و فرموده ((یشربون، یوفون، یخافون، یطعمون)) و نیز ذکر تفجیر در جمله ((یفجرونها تفجیرا)) مؤید دیگری است، برای اینکه ظهور دارد در اینکه شکافتن چشمه و جاری ساختن آب آن را با اسباب این کار انجام می‌دهند، که همان وفا و اطعام و خوف است، پس حقیقت این اعمال همان تفجیر عین است.

مفسرین در تفسیر مفردات این دو آیه و اعراب آنها سخنانی بسیار و مختلف دارند که در تفاسیر مفصل آمده، هر کس بخواهد از آنها مطلع شود باید به تفاسیر مطول مراجعه کند.

يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا

کلمه ((مستطیر)) اسم فاعل از فعل ((استطار)) است، که به معنای فاش کردن و منتشر کردن در اقطار است به منتها درجه انتشار، و بطوری که گفته اند: این کلمه بلیغ تر از کلمه ((طار)) است، وقتی می گویند: ((استطار الحریق)) معنایش این است که دامنه آتش سوزی گسترده شد، و یا وقتی می گویند: ((استطار الفجر))، معنایش این است که روشنی صبح گسترده گشت. و منظور از استطار شر آن روز شر روز قیامت است، که روز به نهایت رسیدن شدائد و احوال و عذابها است.

و مراد از ((ایفای به نذر)) همان معنای معروف آن است. و اینکه بعضی گفته اند: مراد از آن تصمیم قلبی بر عمل به واجبات، و یا پیروی شارع در همه احکام اوست، خلاف ظاهر لفظ است، و هیچ دلیلی در کلام بر این سخن دلالت نمی کند.

مفاد، سبب و محلّ نزول آیه: ((و يطعمون الطعام علی حبه ...))

و يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا

ضمیر در جمله ((علی حبه)) - به طوری که از ظاهر عبارت بر می آید - به کلمه ((طعام)) بر می گردد، و منظور از ((حب طعام)) اشتیاق و اشتهای زیاد به طعام است، به خاطر شدت احتیاج به آن، مویذ این معنا آیه شریفه ((لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون)) است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر به خدای سبحان بر می گردد، و معنای آیه این است که طعام را به خاطر محبتی که به خدا دارند به دیگران می خورانند، نه به خاطر ثوابی که خدا به ایشان بدهد. لیکن جمله ((انما نطعمکم لوجه الله)) که حکایت کلام ایشان است این نظریه را دفع می کند، زیرا با بودن این جمله دیگر احتیاج نبود که بفرماید: طعام را به خاطر محبت به خدا انفاق می کنند، لذا به خاطر اینکه تکرار بدون جهتی در آیات نشده باشد، ناگزیر باید بگوییم منظور از ((حبه)) حب طعام است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۳

از این نظریه ضعیفتر نظریه آن مفسر دیگر است که گفته: ضمیر در ((حبه)) به اطعام که از جمله ((یطعمون)) فهمیده می شود بر می گردد. برای اینکه اگر منظور از حب اطعام حقیقت معنای آن است، عمل اطعام فی نفسه فضیلتی نیست که خدای تعالی آن را بستاید، و اگر منظور این است که اطعام طعام را با طیب خاطر و بدون تکلف انجام می دهند، خلاف ظاهر آیه است، بلکه ظاهر آیه همین است که ضمیر به کلمه ((طعام)) بر گردد.

و مراد از ((مسکین)) و ((یتیم)) معلوم است، و مراد از ((اسیر)) هم همان معنایی است که از این اسم به ذهن می رسد، یعنی کسی که از اهل دار الحرب گرفتار مسلمین شده باشد. و اما اینکه بعضی منظور از اسیر را مسلمان اسیر شده در دست کفار و یا محبوس و یا برده و یا زنان اسیر در دست مردان دانسته اند، ادعاهایی است بدون هیچ دلیل، و به خاطر اثبات آن خود را به زحمت انداخته اند.

آنچه تنبه بدان لازم است این است که سیاق این آیات سیاق داستان سرائی است، داستان مردمی از مؤمنین که قرآن نامشان را ابرار خوانده، و از پاره ای کارهایشان یعنی وفای به نذر و اطعام مسکین و یتیم و اسیرشان خبر داده، ایشان را می ستاید، و وعده جمیلشان می دهد.

معلوم می شود سبب نزول این آیات هم همین داستان بوده، و این داستان در خارج واقع شده نه اینکه بخواهد یک قصه فرضی را جعل کند، آنگاه آثار خوب آن را بر شمرده، و کسانی را که آنچنان عمل کنند وعده جمیل بدهد.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که در این آیات یکی از سه طایفه ای که به وسیله ابرار اطعام شده اند اسیر دانسته، و این خود شاهد بر آن است که آیات در مدینه نازل شده، و داستان بعد از هجرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و قوت یافتن اسلام، و غلبه مسلمین بر کفار و مشرکین اتفاق افتاده، نه قبل از آن. معنای اینکه عملی به خاطر وجه الله انجام شود



إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوْجِهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا

کلمه ((وجه)) به معنای آن روی هر چیز است که رو به روی تو و یا هر کس دیگر باشد، و وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی خدای تعالی، صفات کریمه ای که افاضه خیر بر خلق و خلقت و تدبیر و رزق آنها، و یا به عبارت جامع تر رحمت عامه او که قوام تمامی موجودات بدان است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۴

از آن صفات نشات می گیرد، و بنا بر این معنای اینکه عملی به خاطر وجه الله انجام شود این است که در انجام عمل این نتیجه منظور گردد که رحمت خدای تعالی و خشنودیش جلب شود، منظور تنها و تنها این باشد و ذره ای از پادشاهی که در دست غیر خدای تعالی است منظور نباشد، و به همین جهت خانواده اطعامگر دنبال این سخن خود که ((انما نطعمکم لوجه الله)) اضافه کردند: ((لا نريد منكم جزاء ولا شكورا)) - ما از شما نه پاداشی می خواهیم، و نه حتی تشکری ((.

گفتیم وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی او، که صفات ذاتی خدای تعالی ماورای آن صفات قرار دارد، و مبداء آن و در آخر مبداء تمامی خیرات عالم است. و بنا بر این برگشت اینکه عمل برای وجه الله باشد، به این می شود که عمل انسان به این انگیزه از انسان سر بزند که باعث رضای اوست، و او محبوب ما و رضایتش منظور ما است، برای اینکه او جمیل علی الاطلاق است، و به تعبیر دیگر: برگشت چنین عملی به این است که انسان خدای را تنها به این جهت عبادت کند که او اهلیت عبادت و استحقاق آن را دارد.

هدف واقع شدن وجه الله، و آن را غایت و انگیزه اعمال قرار دادن، در چند جا از کلام مجیدش آمده، مانند آیات زیر: ((و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوه و العشی یریدون وجهه))، و در این معنا است آیه شریفه ((و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین))، و آیه شریفه ((و ما تنفقون الا- ابتغاء وجه الله))، و آیه شریفه ((فادعوه مخلصین له الدین))، و آیه ((الا- الله الدین الخالص)).

((لا نريد منكم جزاء ولا شکورا)) - ((جزاء)) به معنای آن است که عمل کسی را به چیزی که معادل و برا بر آن باشد عوض دهی، حال چه عمل خیر باشد، که معادلش جزای خیر قرار می گیرد، و چه شر که معادلش جزای شر واقع می شود، جزا، هم از این جهت عمومیت دارد و هم از جهت اینکه شامل جزای عملی و زبانی هر دو می شود، چیزی که هست در خصوص آیه مورد بحث به قرینه اینکه در مقابل شکور قرار گرفته (نه جزایی می خواهیم و نه تشکری) تنها جزای عملی منظور است، نه جزا و تلافی زبانی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۵

و کلمه ((شکر)) و ((شکور)) هر دو به معنای ذکر نعمت، و یادآوری آن در زبان و قلب و عمل است، و منظور از آن در آیه شریفه به قرینه اینکه در مقابل جزا قرار گرفته تنها ثنای جمیل زبانی است، و آیه شریفه یعنی آیه ((انما نطعمکم لوجه الله...)) خطایی است از این طایفه به کسانی که اطعامشان کردند، حال یا به زبان قال، که در این صورت این آیه یا حکایت سخن ایشان است، و کلمه ((قالوا)) در تقدیر آن است، و تقدیرش: ((قالوا انما نطعمکم...)) است، و خواسته اند به مسکین و یتیم و اسیر اطمینان بدهند که به احدی نخواهیم گفت ما افطار سه روز خود را به فلان و فلان دادیم، و آبروی شما را نمی ریزیم، و بر شما منت نمی گذاریم، و یا اینکه اطعامگران اصلاً چنین سخنی به زبان نیاورده اند، و جمله مذکور زبان حال ایشان است، و خدای تعالی می خواهد ایشان را به آن اخلاصی که از باطن آنان خبر دارد بستاید، و بفهماند که این طایفه چنین مردمی بودند، و اطعامشان صرفاً به خاطر خدا بود.

إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوسًا قَمَطِيرًا

اینکه روز قیامت را عبوس شمرده از باب استعاره است، و مراد از ((عبوس بودن)) آن ظهور کمال شدت آن برای مجرمین است، و کلمه ((قمطیر)) - به طوری که گفته اند - به معنای دشوار و سخت است.

این آیه در مقام بیان علت سخنی است که از ایشان حکایت کرد، می‌خواهد بفهماند چرا گفتند: ((انما نطعمکم لوجه الله...)) و اینکه اگر عمل مذکور خود را تنها و تنها به خاطر خدا انجام دادند، و عبودیت خود را برای خدا خالص کردند، برای این بود که از آن روز سخت و دشوار می‌ترسیدند، و برای بیان علت مذکور اکتفا نکردند به اینکه ما از آن روز می‌ترسیم، بلکه آن روز را به پروردگار خود نسبت داده، گفتند: ((ما از پروردگار خود از روزی می‌ترسیم که چنین و چنان است))، تا فهمانده باشند وقتی از این اطعامشان چیزی غیر از پروردگارشان را در نظر ندارند، پس ترسشان هم از غیر او نیست، همچنان که امیدی هم به غیر او ندارند، پس ترس و امیدشان همه از خدا است، اگر از روز قیامت هم می‌ترسند بدان جهت است که روز پروردگارشان است، روزی است که خدا به حساب بندگانش می‌رسد، و جزای اعمال ایشان را می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۶

و اگر در آیه ((و یخافون یوما کان شره مستطیرا)) نسبت ترس آنان را به خود قیامت داد، برای این بود که گوینده این سخن خود آنان نبودند، بلکه خدای تعالی است که قبل از این آیه شتاید آن روز را به خودش نسبت داده، و فرموده بود: ((انا اعتدنا للکافرین سلاسل...))

و کوتاه سخن اینکه: مسأله خوفی که این طایفه در گفتار خود آوردند، خوف در مقام عمل است، چون حساب عمل بنده با خدا است، و بندگی لازمه لاینفک انسان است، انسان به هر درجه از کمال برسد، و حتی به مقام عصمت و بی‌گناهی هم اگر برسد، باز هم بنده است، و بنده ممکن نیست از خوف پروردگارش تهی باشد، همچنان که فرمود: ((ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم)).

فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا

((وقایه)) به معنای حفظ کردن و از اذیت جلوگیری نمودن است، و وقتی گفته می‌شود: ((فلان لقی فلان بکذا))، معنایش این است که با او به چنین وضعی رو به رو شد، و کلمه ((نضره)) به معنای بهجت و خوش رویی، و کلمه سرور در مقابل اندوه است. و معنای آیه این است که خدای تعالی ایشان را حفظ و شر آن روز را از ایشان منع کرد، و با بهجت و سرور با ایشان رو برو شد، پس این طایفه در آن روز خوشحال و مسرورند، همچنان که در جای دیگر فرمود ((وجوه یومئذ ناضره)).

وصف نعمت‌های بهشتی ابرار که در مقابل صبرشان در راه خدا داده شده اند

وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا

منظور از ((صبر)) صبرشان در برابر مصیبت، و در برابر اطاعت، و از معصیت است، چون این طایفه در زندگی دنیا به جز وجه پروردگارشان طلبی نداشتند، اراده او را بر خواست خود مقدم می‌داشتند، در نتیجه در برابر آنچه او برای آنان مقدر کرده بود، و هر محنت و مصیبتی که برای آنان خواسته بود صبر می‌کردند، و نیز بر امثال هر فرمانی که به ایشان داده بود، و بر ترک هر عملی که ایشان را از آن نهی کرده بود صبر می‌کردند، هر چند که با خواست خودشان مخالف بود، و لذا خدای تعالی مشقت و زحمتی را که در راه بندگی او تحمل کرده بودند به نعمت و راحت مبدل کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۷

مُتَّكِبِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا

کلمه ((ارائک)) جمع کلمه ((اریکه)) است، که به معنای هر چیزی است که به آن تکیه دهند، و کلمه ((زمهریر)) به معنای سرمای شدید است.

و معنای آیه این است که: خدای تعالی مشقت‌هایی را که تحمل کردند به بهشت و نعمت مبدل کرد، در حالی که اینان در آن بهشت بر تکیه گاهها تکیه داشتند، و در بهشت نه آفتابی می‌بینند تا از گرمای آن متاثر شوند، و نه زمهریری تا از سرمای آن ناراحت گردند.

وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَدْلِيًا

کلمه ((ظلال)) جمع ظل (سایه) است، و منظور از نزدیکی سایه بر سر آنان این است که سایه بر سر آنان گسترده است، پس

کلمه ((دانیه)) در خصوص این مورد هم معنای خود را دارد و هم معنای گس تردگی را می دهد. و کلمه ((قطوف)) جمع قطف - به کسره قاف و سکون طاء - است، و ((قطف)) به معنای میوه چیده شده است. و ((تذلیل قطوف برای آنان)) به این معناست که خدای تعالی میوه های بهشتی را برای ایشان مسخر کرده، و تحت فرمان و اراده آنان قرارداد، به هر نحو که بخواهند بدون هیچ مانع و زحمتی بچینند.

و يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِبَنَائِهِ مِنْ فَضْهِ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا

کلمه ((آنیه)) جمع کلمه ((اناء)) به معنای ظرف است، همانطور که کلمه ((اکسیه)) جمع کساء است، و ((اکواب)) جمع کوب، به معنای ظرف آب است، البته ظرفی که مانند لیوان نه دسته داشته باشد و نه لوله، و مراد از اینکه فرمود با چنین ظرفهای نقره فام دور آنان طواف می کنند، طواف کردن خدام بهشتی است که برای اهل بهشت طعام و آب می آورند، و توضیح بیشترش در ذیل آیه ((و يطوف عليهم ولدان...)) می آید.

قَوَارِيرًا مِنْ فَضْهِ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا

کلمه ((قواریر)) در این آیه بدل است از قواریر در آیه قبلی.

و بعضی گفته اند: منظور از نقره ای بودن قواریر تشبیه ظرفهای بهشتی است، که از نظر صفا و زیبایی مانند ظرف نقره است نه اینکه حقیقتاً از جنس نقره باشد.

بعضی هم احتمال داده اند که کلمه ای در آیه حذف شده باشد، و تقدیر آن ((قواریر من صفاء الفضة)) باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۸

و ضمیر فاعلی در فعل ((قدروها)) به همان طایفه ابرار بر می گردد، می خواهد بفهماند ظرفهای غذا و شراب را خود ابرار بر طبق میل خود اندازه گیری می کنند، از غذا و شراب هر مقداری که بخواهند استفاده کنند ظرف آن غذا و شراب را هم به اندازه همان مقدار طعام و شراب اندازه گیری می کنند، و خلاصه چیزی از غذا و شرابشان در ظرف زیاد و کم نمی آید، آیه شریفه ((لهم ما يشاؤون فيها))، و آیه ((یفجرونها تفجیراً)) نیز اشاره ای به این معنا دارد.

احتمال هم دارد ضمیر به خدمتگزاران طوافگر برگردد، که در باره آنان فرموده: ((یطاف علیهم)) و مراد این باشد که خدمتگزاران ظرفهای غذا و شراب را به آن مقدار غذا و شرابی که ابرار احتیاج دارند اندازه گیری می کنند، در نتیجه چیزی از غذا و شرابشان در ظرفها نمی ماند، و کم هم نمی آید.

و يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِرَاجِحًا زَنْجَبِيلًا

بعضی از مفسرین گفته اند: در عرب مرسوم بوده که از زنجبیل استفاده عطرو بوی خوش می کرده اند، و آن را در جام نوشیدنیها می ریختند، در این آیه هم به ابرار وعده داده که زنجبیل بهشتی را که پاکیزه تر و خوشبوتر است در جام شرابشان می ریزند. عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا

یعنی ((من عین)) و یا ((اعنی عینا)) و یا ((اخص عینا)) خلاصه منصوب بودن عین یا به خاطر افتادن حرف جر ((من)) است، و یا فعلی در تقدیر است که کلمه ((عین)) را به عنوان مفعول نصب داده، راغب گفته: کلمه ((سلسبیل)) به معنای آبی سبک و لذیذ و برنده است.

و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَخْلُدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا

یعنی فرزندان بهشتی پیرامون ابرار طواف می کنند، که همیشه طراوت و خرمی جوانی و زیبایی منظر را دارند.

ولی بعضی گفته اند: ((ولدان مخلدون)) به معنای جوانانی است که گوشواره معروف به ((خلده)) را به گوش دارند. و منظور از اینکه فرمود: تو گمان می کنی که لولو منثورند، این است که آن خدمتگزاران آنقدر صفای لون دارند، و آنقدر چهره هایشان

نورانی است که نور رویشان به روی یکدیگر می‌تابد، تو گویی در مجالسی که ایشان خدمت می‌کنند لولو نثار کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۰۹

وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا

کلمه ((ثم)) - با فتحه اول - ظرف مکان است، و جز در ظرف مکان استعمال نمی‌شود، و لذا بعضی گفته‌اند: معنای ((رایت)) ی اول، این است که اگر چشم خود را بدانجا یعنی به بهشت بیفکنی، در آنجا نعیمی می‌بینی که با زبان قابل وصف نیست، و ملک کبیری می‌بینی که با هیچ مقیاسی نمی‌توان تقدیرش کرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه ((ثم)) صله‌ای است که موصولش حذف شده، و تقدیر کلام و ((اذا رایت ما ثم من النعیم و الملک)) است، یعنی و اگر بینی آنچه در آنجا از نعیم و ملک که هست نعیم و ملکی کبیر خواهی دید، در نتیجه آیه مورد بحث نظیر آیه ((لقد تقطع بینکم)) است، از میان علمای نحو کوفیان جائز دانسته‌اند که موصول حذف بشود، و صله‌اش بماند، هر چند بصریها آن را جائز ندانسته‌اند.

عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَ اسْتَبْرَقٌ ...

ظاهراً کلمه ((عالیهم)) حال است از ابرار، و ضمیر ((هم)) و سایر ضمایر جمع هم به ایشان بر می‌گردد، و کلمه ((ثیاب)) فاعل آن حال است، و کلمه ((سندس)) - همانطوری که گفته‌اند - به معنای پارچه نازکی است که از حریر بافته شده باشد، و کلمه ((خضر)) صفت کلمه ((ثیاب)) است، و کلمه ((استبرق)) به معنای پارچه‌ای است درشت باف که از ابریشم بافته شده باشد، این کلمه مانند کلمه ((سندس)) در اصل عربی نبوده، بلکه از غیر عرب گرفته شده، و تغییری بدان داده شده است.

((و حلوا اساور من فضه)) - مصدر ((تحلیه)) که فعل ((حلوا)) از آن مشتق است به معنای زینت دادن و آراستن است، و کلمه ((اساور)) جمع سوار (النگو) است و راغب گفته این کلمه معرب ((دستواره)) است.

مقصود از ((شراب طهور)) که در بهشت به ابرار نوشانده می‌شود

((و سقیهم ربهم شراباً طهوراً)) - خدایشان شرابی به ایشان نوشانید که طهور بود، یعنی در پاکی به حد نهایت بود، شرابی بود که هیچ قذارت و پلیدی را باقی نمی‌گذاشت، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۰

و یکی از قذارت‌های درونی آدمی غفلت از خدای سبحان، و بی‌توجهی به اوست، پس ابرار که این شراب طهور را نوشیدند محجوب از پروردگارشان نیستند، و لذا آنان می‌توانستند خدا را حمد بگویند، همچنان که قرآن فرموده: ((و اخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین))، و ما در تفسیر سوره حمد گفتیم: حمد وصفی است که جز بندگان خالص خدا صلاحیت آن را ندارند، چون خود خدای تعالی فرموده: ((سبحان الله عما یصفون الا عباد الله لمخلصین)).

خدای تعالی در جمله ((و سقیهم ربهم)) همه واسطه‌ها را حذف کرده، و نوشاندن به ایشان را مستقیماً به خودش نسبت داده، و این از همه نعمتهایی که در بهشت به ایشان داده افضل است، و چه بسا یکی از نعمت‌هایی باشد که به حکم آیه ((لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید)) خواست خود بشر بدان نمی‌رسد.

إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا

در این آیه شریفه دو احتمال هست، یکی اینکه حکایت خطابی باشد که از ناحیه خدای تعالی به هنگام پرداخت اجرشان به ایشان می‌شود. و احتمال دوم این است که جمله یقال لهم - به ایشان گفته می‌شود در تقدیر باشد.

و جمله ((و کان سعیکم مشکوراً)) خود، انشای شکر در برابر مساعی مرضیه و اعمال مقبوله ایشان است، و خوشا به حالشان که با چه کلام پاکیزه‌ای خطاب می‌شوند.

اشاره به وجه اینکه در شمار نعم بهشتی ابرار، از حورالعین نام برده نشده است

این را هم باید دانست که در آیات مورد بحث نعمت زنان بهشتی یعنی حور العین را جزو نعمت های بهشتی ذکر نکرده با اینکه در کلام مجید خدای تعالی هر جا سخن از نعیم بهشت شده ، حور العین جزو مهم ترین آنها ذکر شده است . ممکن است از ظاهر جریان چنین فهمیده شود که علت آن این بوده که در بین ابرار مورد نظر آیات ، کسی از طایفه زنان بوده ، (و خدای تعالی برای رعایت حرمت او سخن از حور العین به میان نیاورده است).

تفسیر روح المعانی همین معنا را از لطایف قرآن دانسته و گفته : در صورتی که آیات در باره اهل بیت (علیهم السلام) نازل شده باشد، ذکر نشدن حور العین از لطیف ترین نکات خواهد بود، آری اگر تصریح به ((ولدان مخلدون)) کرده و نامی از حور العین نبرده ، به خاطر رعایت احترام بتول و قره العین رسول بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۱

بحث روائی

چند روایت حاکی از مدنی بودن سوره هل اتی

در کتاب ((اتقان)) سیوطی از بیهقی روایت کرده که او در کتاب ((دلایل النبوه)) خود به سندی که به عکرمه و حسین بن ابی الحسن داشته روایت کرده که گفته اند: خدای تعالی از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربک ، و سوره نو سوره مزمل را در مکه نازل کرد - تا آنجا که گفته اند - و سوره هایی که در مدینه نازل شد عبارتند از سوره ویل للمطففین ، بقره ، آل عمران ، انفال ، احزاب ، مائده ، ممتحنه ، نساء، اذا زلزلت ، حدید، محم د، رعد، الرحمان ، و هل اتی علی الانسان ، - تا آخر حدیث .

و در همان کتاب از ابن الضریس روایت آورده که در کتاب فضائل القرآن به سند خود از عثمان بن عطاء خراسانی ، از پدرش از ابن عباس روایت کرده که گفت : هر وقت آغاز سوره ای در مکه نازل می شد، در همان مکه نوشته می شد، آنگاه خدای تعالی هر چه را می خواست به آن اضافه می کرد.

و اولین سوره ای که نازل شد، سوره اقرء باسم ربک ، و بعد از آن سوره ن ، و سپس سوره مزمل بود - تا آنجا که گفت - و آنگاه در مدینه سوره بقره ، و سپس انفال ، و بعد از آن آل عمران ، آنگاه احزاب ، و سپس ممتحنه ، و بعد از آن نساء، و آنگاه اذا زلزلت ، و بعد از آن حدید، قتال ، رعد، الرحمان ، و انسان (دهر) نازل شد - تا آخر حدیث .

و در همان کتاب از بیهقی روایت کرده که وی در کتاب دلایل به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت : اولین سوره ای که از قرآن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد سوره ((اقرء باسم ربک)) بود، و بقیه حدیث همان مطالبی است که در حدیث عکرمه و حسین آمده بود، و در حدیث عکرمه و حسین سه تا از سوره های مکی را ساقط کرده اند، و آنها عبارتند از سوره فاتحه و اعراف و کهیعص .

و در الدر المنثور است که ابن الضریس و ابن مردویه و بیهقی ، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : سوره انسان در مدینه نازل شده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۲

روایاتی راجع به نزول سوره هل اتی در شام امیر المؤمنین و فاطمه (علیهما السلام)

و نیز در همان کتاب آمده که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه ((و یطعمون الطعام علی حبه ...)) گفته است ، این آیه در علی بن ابی طالب و فاطمه دختر رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده .

مؤلف : نمی توان گفت از سوره مورد بحث تنها آیه مذکور در حق آن دو بزرگوار نازل شده ، زیرا آیات قبل و بعد آن نیز از نظر سیاق متصل به آن هستند، اگر آن آیه در مدینه نازل شده قطعاً همه آنها در مدینه نازل شده است .

و در تفسیر کشاف است که از ابن عباس روایت آمده که حسن و حسین بیمار شدند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با جمعی از صحابه از ایشان عیادت کرد، مردم به علی (علیه السلام) گفتند چه خوب است برای بهبودی فرزندان - فرزندان - نذری کنی ، علی و فاطمه ، و فضه کنیز آن دو نذر کردند که اگر کودکان بهبودی یافتند سه روز روزه بدارند، بچه ها بهبودی

یافتند، و اثری از آن کسالت باقی نماند.

بعد از بهبودی کودکان، علی از شمعون خیبری یهودی سه من قرص جو قرص کرد، و فاطمه یک من آن را دستاس، و سپس خمیر کرد، و پنج قرص نان به عدد افراد خانواده پخت، و سهم هر کسی را جلوش گذاشت تا افطار کنند، در همین بین سائلی (به در خانه آمده) گفت: سلام بر شما اهل بیت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، من مسکینی از مساکین مسلمینم، مرا طعام دهید که خدا شما را از مائده های بهشتی طعام دهد، خاندان پیامبر آن سائل را بر خود مقدم شمرده، افطار خود را به او دادند، و آن شب را جز آب چیزی نخوردند، و شکم گرسنه دوباره نیت روزه کردند، هنگام افطار روز دوم طعام را پیش روی خود نهادند تا افطار کنند، یتیمی بر در سرای ایستاد، آن شب هم یتیم را بر خود مقدم و در شب سوم اسیری آمد، و همان عمل را با او کردند.

صبح روز چهارم که شد علی دست حسن و حسین را گرفت، و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، پیامبر اکرم وقتی بچه ها را دید که چون جوجه ضعیف از شدت گرسنگی می لرزیدند، فرمود: چقدر بر من دشوار می آید که من شما را به چنین حالی ببینم، آنگاه با علی و کودکان به طرف فاطمه رفت، و او را در محراب خود یافت، و دید که شکمش از گرسنگی به دنده های پشت چسبیده (در نسخه ای دیگر آمده که شکمش به پشتش چسبیده)، و چشمهایش گود افتاده از مشاهده این حال ناراحت شد، در همین بین جبرئیل نازل شد، و عرضه داشت: این سوره را بگیر، خدا تو را در داشتن چنین اهل بیتی تهنیت می گوید، آنگاه سوره را قرائت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۳

مؤلف: این روایت به چند طریق از عطاء از ابن عباس نقل شده، و بحرانی آن را در غایه المرام از ابی المویذ موفق بن احمد صاحب کتاب فضائل امیر المومنین، و او به سند خود از مجاهد از ابن عباس نقل کرده، و نیز از او به سند دیگری از ضحاک از ابن عباس نقل کرده. و نیز از حمونینی صاحب کتاب ((فرائد السمطين)) به سند خود از مجاهد از ابن عباس نقل کرده. و نیز از ثعلبی و او به سند خود از ابی صالح از ابن عباس نقل کرده است. و صاحب مجمع البیان از تفسیر واحدی روایت کرده.

در مجمع البیان به سند خود از حاکم، و او به سند خود از سعید بن مسیب، از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از ثواب قرآن پرسیدم، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا از ثواب سوره های قرآن به همان نحوی که از آسمان نازل شده بود خبر داد.

فرمود: اولین سوره ای که در مکه نازل شد سوره فاتحه الکتاب بود، بعد از آن سوره اقرء باسم ربک، و سپس سوره ن نازل شد - تا آنجا که فرمود - و اولین سوره ای که در مدینه نازل شد، سوره بقره، سپس انفال، بعد از آن آل عمران، آنگاه احزاب، سپس ممتحنه، بعد از آن نساء، سپس اذا زلزلت، بعد حدید، و آنگاه محمد، رعد، الرحمان و هل اتی نازل شد - تا آخر حدیث.

باز در مجمع البیان از ابو حمزه ثمالی روایت شده که وی در تفسیر خود گفته: حسن بن حسن ابو عبد الله بن حسن برایم حدیث کرد که این سوره تمامیش در مدینه در شائن علی و فاطمه (علیهما السلام) نازل شد.

و در تفسیر قمی از پدرش از عبد الله بن میمون از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نزد فاطمه (علیها السلام) مقداری جو بود، با آن عسیده ای درست کرد، (غذایی است که جو را با روغن آغشته نموده و سپس می پزند) همین که آن را پختند و پیش روی خود نهادند تا تناول کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۴

مسکینی آمد و گفت خدا رحمتان کند مسکینی هستم، علی (علیه السلام) برخاست و یک سوم آن طعام را به سائل داد. چیزی نگذشت که یتیمی آمد و گفت: خدا رحمتان کند، باز علی برخاست و یک سوم دیگر را به یتیم داد. پس از لحظه ای اسیری آمد و گفت خدا رحمتان کند باز علی (علیه السلام) ثلث آخر را هم به او داد، و آن شب حتی طعام آن غذا را نچشیدند، و خدای تعالی این آیات را در شائن ایشان نازل کرد، و این آیات در مورد هر مؤمنی که در راه خدا چنین کند جاری است.

مؤلف: این قصه که در روایت آمده خلاصه ای از داستان است، و روایت را بحرانی هم در غایه المرام از کتاب اختصاص مفید، و



ابن بابویه در امالی به سند خود از مجاهد از ابن عباس ، و نیز به سند خود از خالد از جعفر بن محمد از پدرش (علیهما السلام) ، و باز به سند خود از محمد بن عباس بن ماهیار، و او در تفسیرش به سند خود از ابی کثیر زبیری از عبد الله بن عباس روایت کرده اند، و در مناقب آمده که این حدیث از اصبع بن نباته روایت شده .

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی که حکایت گفتار آن جناب با مسلمانان بعد از مرگ عمر بن خطاب است فرمود: شما را به خدا سوگند می دهم آیا در میان شما غیر از من کسی هست که در باره او و فرزندانش این آیه نازل شده باشد: ((ان الابرار یشریون من کاس کان مزاجها کافورا)). تا آخر سوره ؟ گفتند: نه .

و در کتاب خصال در احتجاج علی بر علیه ابو بکر آمده که فرمود: تو را به خدا سوگند می دهم آیا صاحب آیه ((یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا)) منم یا تویی ؟ گفت : بلکه تویی .

چند روایت از طرق عامه دال بر حضور مردی سیاه نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله) و نزول سوره هل اتی و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه و ابن عساکر از پسر عمر روایت کرده اند که گفت : از حبشه مردی نزد رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرضه داشت : آیا اجازه هست سؤالی بکنم ؟ فرمود: بپرس ، اما به منظور فهمیدن بپرس .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۵

عرضه داشت یا رسول الله شما هم از نظر رنگ بر ما حبشی ها برتری یافته اید و هم از نظر شکل و هم از نظر نبوت ، حال به نظر شما اگر من بدانچه تو ایمان آورده ای ایمان بیاورم ، و بدانچه تو عمل می کنی عمل کنم ، در بهشت با تو خواهم بود؟ فرمود: به آن خدایی که جانم به دست اوست آری ، در بهشت سفیدی روی یک مسلمان سیاه از هزار سال راه دیده می شود. آنگاه فرمود: هر کس بگوید: ((لا اله الا الله)) نزد خدا عهدی داشته ، و هر کس بگوید: ((سبحان الله و بحمده)) صد و بیست و چهار حسنه برایش نوشته می شود، و سوره ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر... ملکا کبیرا)) درباره او نازل شده است .

مرد حبشی عرضه داشت : آیا دیدگان من هم در بهشت می بیند آنچه را که دیدگان تو می بیند؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آری . پس مرد حبشی ناله ای کرد تا جان به جان آفرین تسلیم نمود. پسر عمر سپس اضافه کرد که خودم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدم که جنازه او را با دست خود به قبرش سرازیر می کرد.

و در همان کتاب است که احمد در کتاب ((الرهده)) از محمد بن مطرف روایت کرده که گفت : ناقلی موثق برایم حدیث کرد که مردی سیاه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از تسییح و تهلیل می پرسید، عمر بن خطاب به او گفت : بس کن دیگر چقدر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را اذیت می کنی . رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: عمر ساکت باش . در این هنگام سوره ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر)) بر آن جناب نازل شد، تا آنجا که سخن از بهشت دارد، مرد سیاه از شنیدن آن آیات فریادی کرد که جانش با همان ناله در آمد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: این مرد از شوق بهشت از دنیا رفت .

و باز در همان کتاب است که ابن وهب از ابن زید روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سوره را قرائت کرد: ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر))، و این سوره وقتی بر آن جناب نازل شد که مردی سیاه چهره نزد آن جناب بود، همین که رسید به صفت بهشت ، مرد سیاه ناله ای سر داد و جانش از کالبدش بیرون آمد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شوق به بهشت جان رفیقان را بیرون کرد.

نقد و بررسی روایات فوق و اثبات نزول سوره در شاءن(اهل بیت (ع))

مؤلف : این سه روایت بر فرض که صحیح باشند (و صرفنظر کنیم از اینکه هیچ تناسبی بین آیات آن با وضع آن مرد سیاه ندارد) بیش از این دلالت ندارد که سوره وقتی نازل می شد آن مرد سیاه هم نزد آن جناب نشسته بوده ، و اما اینکه سبب نزول سوره

داستان آن مرد بوده، آن روایات دلالتی بر آن ندارد، و این معنا در روایت آخری روشن تر به چشم می خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۶

و کوتاه سخن اینکه منافاتی میان این سه روایت با نزول سوره در شام اهل بیت (علیهم السلام) وجود ندارد.

علاوه بر این، روایت پسر عمر که از ظاهرش بر می آید خود او در داستان آن مرد سیاه حاضر بوده، و با در نظر گرفتن این معنا که پسر عمر وقتی به مدینه هجرت کرد کودکی یازده ساله بوده، خود شاهد بر این است که این قصه در مدینه نازل شده.

و نیز در الدر المنثور از نحاس از ابن عباس روایت کرده که سوره انسان در مکه نازل شده.

مؤلف: این روایت خلاصه حدیث طویلی است که نحاس آن را در کتاب ((الناسخ و المنسوخ)) آورده، و خود سیوطی آن را در کتاب ((اتقان)) نقل کرده و این حدیث معارض با حدیثی است که با طرق بسیار از ابن عباس نقل کرد که گفت: سوره انسان در مدینه و در شام اهل بیت (علیهم السلام) نازل شد.

از این هم که بگذریم سیاق آیات این سوره و مخصوصاً آیه ((یوفون بالنذر)) و آیه ((و یطعمون الطعام...)) سیاق یک داستان واقعی است، که در خارج اتفاق افتاده، و ذکر اسیر در بین کسانی که به دست آن ابرار اطعام شده اند، بهترین شاهد است بر اینکه این آیات در مدینه نازل شده، چون مسلمانان همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم در مکه قدرتی نداشتند تا اسیر داشته باشند. رد سخن یکی از مفسرین دائر بر اینکه سوره هل اتی مکی است

بعضی از مفسرین در اینجا گفتاری دارند که خلاصه اش از نظر خواننده می گذرد و آن این است که: روایات در مکی بودن و یا مدنی بودن این سوره مختلف است، و روایاتی که آن را مکی می داند بر آن دسته دیگر می چربد، بلکه از ظاهر سیاق سوره بر می آید که از اولین سوره های قرآنی است، یعنی سوره هایی که در اوائل بعثت در مکه نازل شده، موید این نظریه آن است که در این سوره به طور مفصل نعمت های بهشتی را تصویر نموده، صور عذابهای غلیظ قیامت را شرح می دهد، موید دیگرش این است که در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به صبر در برابر حکم پروردگار خود می کند و می فرماید اطاعت هیچ گنهکار و کفوری از ایشان را نکند، و در برابر، آنچه از دستورات حقه که بر او نازل می شود ثبات قدم به خرج دهد، و با مشرکین مدهانه و سازش نکند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۷

و این گونه دستورات همان دستوراتی است که در مکه در هنگام سختی ها و اذیت های مشرکین نازل می شده، نظیر اوامری که در سوره قلم و مزمل و مدثر نازل شده، پس نباید به این احتمال اعتنا کرد که سوره مورد بحث در مدینه نازل شده باشد.

این گفتار سرابایش فاسد است، اما اینکه گفت سوره مشتمل است بر صور نعمت های حسی و مفصل و طولانی و صور عذابهای غلیظ جوابش این است که اینگونه بیان اختصاص به سوره های مکی ندارد، تا دلیل شود بر اینکه پس سوره مورد بحث هم در مکه نازل شده، این سوره الرحمان و سوره حج است که به شهادت روایاتی که ترتیب نزول سوره های قرآنی را ذکر می کنند هر دو در مدینه نازل شده اند، و هر دو مشتملند بر صور نعمت های حسی و مفصل و طویل، و بر صور عذابهای غلیظ، و بلکه در آن دو سوره این معانی بیشتر از سوره مورد بحث آمده است.

و اما اینکه گفت در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر به صبر کرده، و از اطاعت آثم و کفور، و مدهانه با آنان نهی کرده، و دستور داده در برابر آنچه بر او نازل می شود ثبات قدم به خرج دهد، در پاسخ می گوئیم: این اوامر در فصل دوم از سوره مورد بحث آمده که از آیه ((انا نحن نزلنا علیک القرآن تزییلاً)) شروع، و تا آخر سوره ادامه می یابد، و ما هم به طور جدی احتمال می دهیم که این فصل از آیات که سیاقی مستقل و تام دارند، در مکه نازل شده باشند، و موید این احتمال مطلبی است که در بسیاری از روایات گذشته آمده بود که می فرمود آنچه در باره اهل بیت نازل شده، همان فصل اول از آیات است، و بنابر این باید گفت اول سوره در مدینه و آخر آن در مکه نازل شده.

و بر فرض هم که قبول کنیم که سوره مورد بحث یک دفعه نازل شده، می‌گوییم امر به صبر هم اختصاص به سوره‌های مکی ندارد، به شهادت اینکه می‌بینیم همین گونه دستورات در سوره کهف آمده، می‌فرماید: ((و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوه و العشی یریدون وجهه و لا تعدعیناک عنهم ترید زینه الحیوه الدنیا و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هویه و کان امره فرطاً)) و این آیه به حکم روایات در مدینه نازل شده، و درست همان معنایی را خاطر نشان می‌سازد که آیه ((فاصبر لحکم ربک ...)) در مقام بیان آن است، و سیاقش بسیار شبیه به آیات این سوره است، که با مراجعه به سوره کهف و تاءمل در مضمون آن آیه و آیات آخر این سوره مطلب روشن می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۸

علاوه بر این، مگر رنج و محنت و آزاری که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در مدینه از منافقین و بیمار دلان و جفاکاران سست ایمان دید، کمتر و آسانتر از محنت‌هایی بود که در مکه از مشرکین دید، مراجعه به اخبار راجع به زندگی آن جناب ثابت می‌کند که اگر دشوارتر نبوده کمتر هم نبوده است.

عنوان آثم و کفور هم تنها شامل کفار مکه نیست، در مدینه هم کفار و آثم بودند، و اصولاً قرآن کریم در آیاتی چند آثم را برای جمعی از مسلمانان اثبات کرده، نظیر آیه ((لکل امریء منهم ما اکتسب من الاثم))، و آیه ((و من یکسب خطیئه او اثما ثم یرم به بریثا فقد احتمل بهتانا و اثما مینا)).

روایاتی در بیان معنای جمله: ((لم یکن شیئا مذکورا))

و در مجمع البیان است که عیاشی به سند خود از عبد الله بن بکیر از زراره روایت کرده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) از معنای آیه ((لم یکن شیئا مذکورا)) پرسیدم، فرمود: یعنی چیزی بود ولی مذکور نبود.

مؤلف: در آن کتاب از عبد الاعلی مولای آل سام هم روایت کرده که وی نظیر این معنا را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده.

باز در همان کتاب از عیاشی نقل کرده که او به سند خود از سعید حذاء از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یعنی در علم خدا مذکور بود، ولی در خلق مذکور نبود.

مؤلف: یعنی انسان قبل از خلقتش در علم خدا ثبوتی داشت، و سپس مخلوقی بالفعل شد و جزو خلایق مذکور شد.

و در کافی به سند خود از مالک جهنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر این جمله فرمود: مقدر بود ولی مذکور نبود.

مؤلف: این معنا همان معنای حدیث سابق است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۱۹

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور آمده: یعنی نه در علم بود و نه در ذکر. و در حدیثی دیگر آمده که در علم بود، ولی در ذکر نبود.

مؤلف: معنای حدیث اول این است که نه در علم مردم بود، و نه در بین آنان مذکور می‌شد، و معنای حدیث دوم این است که در علم خدا بود، ولی نزد مردم مذکور نبود.

و نیز در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در معنای جمله ((امشاج نبتیه)) فرمود: نطفه مرد و نطفه زن هر دو با هم مخلوط می‌شوند.

روایاتی دیگر در ذیل برخی آیات گذشته: ((انا هدیناه السبیل...))، ((عینا یشرب بها عباد الله...))، ((و یطعمون الطعام...)) و...

و در کافی به سند خود از حمران بن اعین روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از این کلام خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)) فرمود یعنی ما راه را به او نشان دادیم یا این است که هدایت ما را می‌گیرد که در این صورت شاکر است، و یا تارک آن است، که آن را کفران نموده.

مؤلف: مثل این روایت را قمی در تفسیرش به اسناد خود از ابی عمیر از حضرت باقر (علیه السلام) روایت کرده. و در توحید به اسناد خود تا حمزه بن طیار از حضرت صادق (علیه السلام) قریب به این روایت را ذکر کرده که عبارتش چنین است: ((ما (راه را) به او شناسانیدیم می خواهد بگیرد و می خواهد ترک کند)).

و در الدر المنثور است که احمد و ابن منذر، از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر مولودی بر فطرت متولد می شود، و این فطرتش همچنان محفوظ هست، تا زمانی که زبانش بخواهد از آن تعبیر کند، که در هنگام تعبیر کردن یا شاکر است، (و بر طبق فطرت حکم می کند) و یا کفور است (و فطرت خود را انکار می نماید)، و خدای تعالی دانایتر است.

و در امالی صدوق به سند خود از امام صادق از پدر بزرگوارش (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی در تفسیر آیه ((عینا یشرب بها عباد الله یفجرونها تفجیرا)) فرمود: این چشمه در خانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که از آنجا به سوی خانه های انبیا و مؤمنین جاری می شود، ((یوفون بالندر)) یعنی علی و فاطمه و حسن و حسین و کنیزشان، به نذر خود وفا کردند، ((و یخافون یوما کان شره مستطیرا)) امام باقر می فرمود: یعنی روزی که صورتها عبوس می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۰

((و یطعمون الطعام علی حبه))، یعنی با اینکه اشتهای آن طعام را داشتند ولی ایثار کردند، ((مسکینا)) به مسکینان مسلمین، ((و یتیمان)) به یتام مسلمین، و ((اسیرا)) به اسرای مشرکین.

و وقتی داشتند اطعام می کردند می گفتند: ((انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا)) امام فرمود: به خدا سوگند این سخن را به زبان نگفتند، بلکه این زبان دل و ضمیر ایشان بود، و خدا از باطن آنان خبر داده که در باطن چشمداشت تلافی ندارند و حتی انتظار تشکر و ثنا هم ندارند، و تنها هدفشان وجه الله و رضای او و به دست آوردن ثواب او است.

و در الدر المنثور است که سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، ابن منذر و ابن مردویه، از حسن روایت آورده اند که گفت: روزی که آیه ((و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمان و اسیرا)) نازل شد اسیرانی از مشرکین در مدینه بودند.

مؤلف: از مدلول روایت استفاده می شود که آیه مذکور در مدینه نازل شده، و نظیر این روایت، روایت دیگری است که در همان کتاب از عبد بن حمید از قتاده آورده، و روایت دیگری که از ابن منذر از ابن جریح آورده، و روایت دیگری که از عبد الرزاق و ابن منذر از ابن عباس آورده.

و در همان کتاب است که ابن مردویه، از انس بن مالک از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که در تفسیر جمله ((یوما عبوسا قمطیرا)) فرمود: یعنی ما بین چشم ها را در هم می کند.

روایاتی در تفسیر آیات مربوط به وصف بهشت و نعمتهای آن و کلینی در روضه کافی به سند خود از محمد بن اسحاق مدنی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که در صفت بهشت فرمود: و میوه های آن ((دانیه)) است، یعنی در دسترس اهل بهشت است، چنانکه فرمود: ((و دانیه علیهم ظلالها و ذلت قطوفها تذلیلا))، و ((تذلیل بودن آن)) همان رام بودن، و در دسترس بودن آن است، مؤمن از هر یک آنها که اشتها داشته باشد، میوه خودش از درخت خم شده در دهان او قرار می گیرد، در حالی که او همچنان تکیه داده است، و نیز انواع میوه ها به مؤمن و ولی خدا می گویند: ای ولی خدا مرا اول بخور قبل از آنکه آن دیگری را بخوری. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۱

و در تفسیر قمی در ذیل کلمه مخلدون فرموده: یعنی خدمتگزارانی که دستبند به دست دارند.

و در کتاب معانی به سند خود از عباس بن یزید روایت کرده که به امام صادق (علیه السلام) در روزی که در حضورش بودم عرضه داشتم، مرا از معنای کلام خدا که می فرماید: ((و اذا رایت ثم رایت نعیمًا و ملکًا کبیرًا)) خبر بده و بفرما این ملکی که

خدای تعالی بزرگش دانسته تا آنجا که ملک کبیرش خوانده چه ملکی است؟ فرمود وقتی خدای تعالی اهل بهشت را داخل بهشت می‌کند، اگر فرستاده‌ای را پیش یکی از آن اولیای خود بفرستد، رسول می‌بیند پرده داران جلو در ایستاده می‌گویند بایست تا برایت اذن بگیریم، آنقدر ملک ولی خدا کبیر است که حتی فرستاده خدا بدون اجازه او بر او وارد نمی‌شود، این است معنای اینکه فرمود: ((و اذا رایت ثم رایت نعیمًا و ملکًا کبیرًا)).

و در مجمع البیان در ذیل همین آیه آمده که آن ملک، ملکی است زوال و فناپذیر (نقل از امام صادق (علیه السلام))، و در ذیل آیه ((عالیهم ثیاب سندس خضر)) می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در معنای آن فرمود: جامه بهشتی خودش بالای سر اولیای خدا قرار می‌گیرد پس آن را در تن خود می‌کنند.

گفتاری پیرامون هویت انسان از نظر قرآن کریم

(در ذیل آیه: ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکور))

شکی نیست در اینکه در داخل این هیکل محسوس که ما آن را انسان می‌نامیم. مبدئی برای حیات است که شعور و اراده آدمی مستندبدان است، و خدای تعالی در آنجا که سخن از خلقت انسان - به عنوان آدم - دارد، از این مبداء تعبیر به روح، و در بعضی موارد تعبیر به نفس نموده، نظیر آیه ((فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین))، و آیه ((ثم سویه و نفخ فیه من روحه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۲

و آنچه در بدو نظر از دو آیه به ذهن می‌رسد، این است که روح و بدن دو حقیقت قرین یکدیگرند، نظیر خمیری که مرکب از آرد و آب است، و انسان مجموع هر دو حقیقت است، وقتی روح قرین جسد قرار گرفت، آن انسان زنده است و وقتی از هم جدا شد همین جدا شدن مرگ است.

و لیکن آیه ((قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم)) این معنا را تفسیر می‌کند، چون می‌فهماند آن روحی که در هنگام مرگ و به حکم این آیه قابض الارواح آن را می‌گیرد، عبارت است از آن حقیقتی که یک عمر به او می‌گفتیم تو، شما، جناب عالی و امثال اینها، و آن عبارت است از انسان به تمام حقیقتش، نه یک جزء از مجموعش، پس مراد از نفخ روح در جسد این است که جسد را بعینه انسان کند، نه اینکه واحدی را ضمیمه واحد دیگری سازد که هم ذاتش غیر آن باشد و هم آثار ذاتش غیر آثار ذات آن باشد، پس انسان بعد از آنکه روح به بدنش تعلق می‌گیرد، و بعد از آنکه روحش از بدنش مفارقت می‌کند، در هر دو حال یک حقیقت است، و از آیه شریفه زیر هم همین معنا استفاده می‌شود: ((و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشانا خلقا اخر))، پس آن چیزی که خلقتی دیگر می‌شود عینا همان نطفه‌ای است که مراحل علقه و مضغه و استخوانی بودن را پیموده است.

و در معنای این آیه شریفه است آیه زیر که می‌فرماید: ((هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکور)) که شیء نبودن انسان را مقید می‌کند به قید مذکور، و می‌فهماند انسان چیز بوده، لیکن چیز مذکور نبوده، و همینطور هم هست، چون انسان زمین بوده، نطفه بوده، لیکن در آن مراحل قبلی انسان به شمار نمی‌رفته، و نمی‌گفتند فلان مواد عینا فلان شخص است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۳

پس مفاد کلام خدای تعالی این است که انسان یک واحد حقیقی است، که همان واحد حقیقی یگانه مبداء است برای تمامی آثار بدنی طبیعی، و آثار روحی، همچنان که همین واحد حقیقی فی نفس مجرد از ماده است، به شهادت اینکه به حکم آیه ((قل یتوفیکم ملک الموت))، و آیه ((اللّه یتوفی الانسان حین موتها))، و آیه ((ثم انشانا خلقا اخر)) که گذشت، در دم مرگ انسان مجرد از بدن مادی رها می‌شود و خدا انسان را می‌گیرد. الإنسان

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۴

آیات ۲۳ - ۳۱، سوره دهر

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا (۲۳) فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا (۲۴) وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (۲۵) وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا (۲۶) إِنَّ هَؤُلَاءِ يَجْعَلُونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذْرَوْنَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا (۲۷) نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْتَهُمْ تَبْدِيلًا (۲۸) إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (۲۹) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا - أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۳۰) يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۳۱)

ترجمه آیات

(ای رسول!) محققا ما این قرآن عظیم الشان را بر تو فرستادیم (۲۳). به شکرانه آن بر اطاعت حکم پروردگار صبور و شکیبا باش و هیچ از مردم بدکار و کفر پیشه از آنان اطاعت مکن (۲۴). و نام خدا را صبح و شام (به عظمت) یاد کن (۲۵). و در شبانگاه به سجده خدا پرداز و مقداری طولانی از شب را به تسبیح و ستایش او صبح گردان (۲۶). این مردم (کافر غافل) زندگی زودگذر دنیا را دوست می دارند و آن روز (قیامت) سخت سنگین را به کلی از یاد می برند (۳۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۵

ما اینان را آفریدیم و محکم بنیان ساختیم و هر گاه بخواهیم همه را فانی ساخته و مانندشان قومی دیگر خلق می کنیم (۲۸). این آیات، بند و تذکری است تا هر که بخواهد راهی به سوی خدای خود پیش گیرد (۲۹). و شما (اولیای حق) چیزی جز آنچه خدا بخواهد نمی خواهید (و کار را به او تفویض می کنید که) البته خدا به احوال خلق دانا و به صلاح بندگان آگاهست (۳۰). خدا هر که را بخواهد در (بهشت) رحمت خود داخل می کند، و برای ستمکاران عالم عذابی دردناک مهیا ساخته است (۳۱).

بیان آیات

بعد از آنکه خدای سبحان جزای ابرار را بیان کرد و فرمود که در برابر صبری که در راه خدا کردند چه پاداشها از نعیم مقیم ابدی و ملک عظیم برایشان تهیه دیده، اینک در این فصل از سوره خطاب را متوجه رسول گرامی خود نموده. او را امر می کند به اینکه باز هم در برابر حکم پروردگارش صبر کند، و این گنهکاران کافر و علاقه مندان به زندگی زودگذر دنیا را که از آخرت روی گردانده به دنیا چسبیده اند اطاعت نکند، نه مشرکین را، و نه سایر کفار را، و نه منافقین و هواپرستان را، و اینکه همواره به یاد نام پروردگارش باشد و برای او سجده کند و مستمرا او را تسبیح گوید، آنگاه همین فرمان را برای همه امت عمومیت داده، می فرماید: ((ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا)).

با این بیان اتصال این فصل از آیات سوره با فصل قبلس روشن شد، و در عین حال سیاق این آیات بی شباهت به سیاق آیات مکی نیست، و بر فرض که در مکه نازل شده باشد، باید بگوییم صدر آن در مدینه و ذیلش در مکه نازل شده است.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا

در این آیه مطلب از چند راه تاء کید شده: اول اینکه در آغاز کلام حرف ((ان)) آمده. دوم اینکه ضمیر متکلم مع الغیر در آن تکرار شده ((انا، نحن)) سوم اینکه مفعول مطلق ((نزلنا)) را در کلام آورده و فرموده: ((تنزیلا)) تا هم مطلب را تاء کید کند و هم مسجل نماید که اگر قرآن به تدریج نازل شده، احتمال مداخله شیطان و هواهای نفسانی در آن نمی رود، چون نازل کننده آن خدای تعالی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۶

امر به صبر و نهی از اطاعت از فساق و کفار

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا

حرف ((فاء)) در اول آیه می فهماند که مطلب آن نتیجه گیری از مضمون آیه قبلی است، و همینطور هم هست، چون لازمه اینکه نازل کننده قرآن خدا باشد این است که آنچه از احکام و فرامین که در قرآن است حکم خدای تعالی باشد، و بر پیامبر واجب باشد آن را اطاعت کند، در نتیجه معنای آیه چنین می شود: حال که معلوم شد نازل کردن قرآن از ناحیه ماست، پس احکامی هم که در



آن است حکم پروردگار تو است ، پس بر تو واجب است در برابر آن حکم صبر کنی .

و اینکه در جمله ((و لا- تطع منهم ائما او کفورا)) که سیاق نهی است تردید آمده ، خود دلیل بر این است که حکم نهی عمومیت دارد، و از اطاعت آثم و کفور در هر حال نهی می کند، چه آن موردی که طرف هم آثم است و هم کفور، و چه آنجایی که طرف آثم هست ولی کفور نیست ، و چه به عکسش ، و ظاهراً مراد از آثم مسلمان متصف به معصیت باشد، و مراد از کفور افرادی از کفار باشد که در کفر مبالغه می کنند، پس آیه شریفه هم شامل کفار است و هم فساق .

و از اینکه قبل از نهی از اطاعت این دو طایفه امر به صبر در برابر حکم خدا را آورده فهمیده می شود که نهی مذکور تفسیر همان امر است ، و مفاد نهی این است که وقتی آثم تو را به اثم خود دعوت می کند اطاعتش مکن ، کفور هم وقتی تو را به کفر خود می خواند اجابتش مکن ، چون اثم آثم از مسلمانان ، و کفر کافر، هر دو مخالف حکم پروردگار تو است . این معنا از سیاق نهی که بعد از امر واقع شده استفاده می شود، نه از تعلیق حکم بر وصف که مشعر بر علیت است ، چون تعلیق حکم نهی بر دو وصف آثم و کفور مشعر بر علیت اثم و کفر برای نهی از هر اطاعت است ، نه علیت برای نهی از خصوص اثمی که آثم و کفری که کافر بدان دعوت می کند.

وَ اذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ بُکْرَةً وَّ اَصِيلاً

یعنی مداومت کن بر ذکر پروردگارت ، که همان نماز در ((بکره)) و ((اصیل)) یعنی صبح و عصر باشد.

وَ مِنْ الَّیْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَّ سَبِّحْهُ لَیلاً طَوِيلاً

کلمه ((من)) برای تبعیض است ، و مراد از ((سجود برای خدا)) نماز خواندن است ، و مضمون این دو آیه که همان ذکر نام خدا در بکره و اصیل و سجده برای او در پاسی از شب باشد، با نماز صبح و عصر و مغرب و عشا تطبیق می شود، و همین موید آن احتمال است که گفتیم این آیات در مکه یعنی قبل از واجب شدن نمازهای پنجگانه نازل شده باشد، چون آیه ای که مشتمل بر نمازهای پنجگانه است آیه ((اقم الصلوه لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قران الفجر)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۲۲۷

پس در حقیقت دو آیه مورد بحث نظیر آیه ((واقم الصلوه طرفی النهار و زلفاً من اللیل))، و آیه ((و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من انا اللیل فسبح و اطراف النهار)) است .

بعضی ها گفته اند که : کلمه ((اصیل)) به بعد از ظهر اطلاق می شود، در نتیجه شامل وقت نماز ظهر و عصر هر دو می گردد. و این سخن بدی نیست .

((و سبحه لیلاً طویلاً)) - یعنی در شب طولانی ، و توصیف ((لیل)) به ((طویل)) توضیحی است ، نه احترازی ، نمی خواهد بفرماید در شبهای کوتاه خدا را تسبیح مکن ، و منظور از تسبیح همان نماز شب است . احتمال هم دارد که کلمه ((طویل)) صفت باشد برای مفعول مطلق که حذف شده ، و تقدیر کلام ((و سبحه فی اللیل تسبیحاً طویلاً)) باشد، یعنی در شب خدا را تسبیح کن تسبیحی طولانی .

إِنَّ هَؤُلَاءِ یَجْتَبُونَ الْعَاجِلَةَ وَّ یَذَرُونَ وَّرَاءَهُمْ یَوْمًا ثَقِيلاً

این آیه علت امر و نهی قبل را بیان می کند، و اشاره با ((هولاء)) اشاره به جمعیت آثم و کفور است ، چون این دو کلمه در سیاق نهی بدون الف و لام آمده بودند، و نکره در سیاق نهی جمعیت و عمومیت را می رساند. و مراد از کلمه ((عاجله)) زندگی نقد دنیا است ، و اگر خود روز را روز ثقیل خوانده ، از باب استعاره است ، گویا شدت آن روز بار بسیار سنگینی است که نمی توان به دوشش کشید، و منظور از ((یوم ثقیل)) همان روز قیامت است .

و اما اینکه چرا روز قیامت را وراء آثمین و کفار خواند، با اینکه تحقق آن در پیش رو و آینده ایشان است ، یا به خاطر این است که

کلمه ((وراء)) معنای احاطه را می‌رساند و شامل همه جهات می‌شود، و یا به خاطر این است که هر چند قیامت در پیش روی آنان است، ولی ایشان آن را پشت سر می‌اندازند، چون کلمه تذرون معنای اعراض می‌دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۸ و معنای آیه این است که: در برابر حکم پروردگارت صبر کن و نماز به پا دار و آئین و کفار از ایشان را اطاعت مکن، برای اینکه این آئین و کفار زندگی دنیا را دوست می‌دارند، و جز برای آن عمل نمی‌کنند، و روز شدیدی را که در پیش دارند رها می‌سازند، و یا از آن روز که حتما دیدارش خواهند کرد اعراض نموده، پشت سر خود می‌اندازند.

نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا

معنای آیه: ((نحن خلقناهم و شددنا اسرهم...)) که متضمن دفع یک توهم در مورد قدرت خدای تعالی است کلمه ((شد)) - بستن - بر خلاف کلمه ((فک)) - باز کردن - است. و کلمه ((اسر)) در اصل به معنای بستن و طناب پیچ کردن است، و بر خود طناب و زنجیر و امثال آن نیز اطلاق می‌شود، پس معنای اینکه فرمود: ((شددنا اسرهم)) این است که ما مفاصل آنان را با رشته‌های اعصاب و بافت‌های عضلانی محکم به هم پیوستیم. و ممکن هم هست کلمه ((اسر)) به معنای ماسور و معنای آیه این باشد که: ما پیوند اعضای مختلف و به هم پیوسته آنان را محکم کردیم، به طوری که از شدت به هم پیوستگی انسان واحدی شدند.

((و اذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا)) - یعنی هر گاه بخواهیم امثال آنان را مبدل می‌کنیم، یعنی آنان را از بین می‌بریم و امثال آنان را بجای آنان می‌آوریم، و این همان منقرض کردن یک نسل و پدید آوردن نسلی دیگر است.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد تبدیل نشاء دنیایی آنان، به نشاء آخرتی ایشان است، ولی این معنا از سیاق به دور است. و آیه شریفه در معنای دفع توهمی است که ممکن است به ذهن کسی بیاید و توهم کند که آئین و کفرانگاران با دنیا دوستی و اعراضشان از آخرت می‌توانند خدا را به ستوه آورند و نگذارند اراده او در عالم به کرسی بنشیند، او اراده کرده که اینان ایمان بیاورند و اطاعتش کنند، ولی چنین نمی‌کنند. برای دفع این توهم جواب داده که آنها هر چه باشند مخلوق خدایند، و این خدای تعالی است که با سلسله اعصاب و عضلات، اعضایشان را به هم پیوسته، و هر وقت بخواهد این پیوند را از هم می‌گسلد و از بینشان می‌برد و مردمی دیگر بجای آنان می‌آورد، پس چگونه اینان می‌توانند خدا را عاجز کنند، با اینکه خلقت و تدبیر امرشان و زندگی و مرگشان به دست اوست؟

إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

تفسیر این آیه در سوره مزمل گذشت، و کلمه ((هذه)) اشاره به مطالبی است که در سوره آمده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۲۹

اشاره به اینکه مشیت بنده موقوف بر مشیت خدا است (و ما تشاؤون الا ان يشاء الله)

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

در این آیه استثنایی آمده که از آن به دست می‌آید که تحقق یافتن مشیت بنده موقوف برخواست خدای تعالی است، معلوم می‌شود مشیت خدای تعالی در مشیت و عمل بنده اثر دارد، به این معنا که اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند نخست در او مشیت و خواست ایجاد می‌کند، پس مشیت خدا به مشیت عبد تعلق می‌گیرد نه به فعل عبد. و به عبارت دیگر مستقلا و بدون واسطه به مشیت عبد تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد، پس تاءثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده بشود، و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند هر چند که خدا نخواست باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود او است، و اما اختیار بنده، مستند به اختیار دیگری نیست، که توضیح این بحث در چند مورد در سابق گذشت.

و این آیه در مقام دفع توهمی است، و آن این است که کفار توهم کرده بودند که در مشیت خود مستقلند و خواستشان وابسته به خواست پروردگارشان نیست، و شاید توجه دادن آنان به این حقیقت باعث شد که در آیه شریفه از غیبت ((فمن شاء...)) به خطاب التفات نموده بفرماید: ((و ما تشاؤن...)) همچنان که علت التفات از تکلم مع الغیر، در آیه ((نحن خلقناهم...)) که خدای تعالی گوینده فرض شده بود، به غیبت در جمله ((یشاء الله...)) که خدای تعالی غایب فرض شده، اشاره به علت حکم بوده، خواسته است بفهماند آن کسی که به نام جلیل ((الله)) نامیده می شود، کسی است که هر موجودی از ساحت او صادر می شود، و هر چیزی به سوی او منتهی می گردد، پس هیچ مشیتی بدون مشیت او نخواهد بود، و بدون خواست او موثر واقع نمی شود، و جمله ((ان الله کان علیما حکیما)) زمینه چینی است برای مضمون آیه بعدی.

يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

مفعول فعل ((یشاء)) حذف شده، چون گفتار آیه می فهماند که آن چیست، و تقدیر آیه چنین است: ((یدخل فی رحمته من یشاء دخوله فی رحمته))، داخل در رحمت خود می کند هر کسی را که بخواهد داخل آن کند، و نمی خواهد مگر داخل کردن کسی را که ایمان آورد و تقوی پیشه کند. و اما غیر اینان یعنی اهل اثم و کفر را در جمله ((و الظالمین اعد لهم عذابا الیما)) وضعشان را بیان فرمود.

و این آیه سنت خدای تعالی را که در بندگانش از حیث سعادت و شقاوت جاری است بیان نموده، و این بیان را با ذیل آیه قبلی که گفتیم زمینه چینی برای این آیه است تعلیل می کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۰ در نتیجه می فهماند که سنت خدای تعالی در بندگانش یک سنت بی حساب و ناشی از جهالت نیست، بلکه او با هر یک از دو طایفه طوری عمل می کند که شایسته آن هستند، و به زودی هر دو طایفه را به حقیقت آنچه می کردند آگاه می سازد.

بحث روائی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته از جمله ((و ما تشاؤن...))

در الدر المنثور آمده که عبد بن حمید، ابن جریر و ابن ابی حاتم، از قتاده روایت کرده اند که در باره آیه ((و لا تطع منهم اثما او کفورا)) گفته است: برای ما حدیث کرده اند که این آیه در باره دشمن خدا یعنی ابو جهل نازل شده است. مؤلف: لیکن این روایت به تطبیق شباهت بیشتری دارد تا تفسیر.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((و سبحة لیلا طویلا)) گفته: از حضرت رضا (علیه السلام) روایت شده که احمد بن محمد از آن جناب از این آیه پرسید که منظور از این تسبیح چیست؟ فرمود: منظور نماز شب است.

و در کتاب خرائج و جرائح از امام قائم (علیه السلام) روایت آورده که در حدیثی به کامل بن ابراهیم مدنی فرمود: آمده ای تا از اعتقاد مفوضه سؤال کنی. آنان دروغ گفته اند، بلکه قلوب ما ظرفهایی است برای مشیت خدای عزوجل، وقتی او بخواهد ما می خواهیم، و خود خدای تعالی فرموده: ((و ما تشاؤن الا ان یشاء الله)).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه، از طریق ابن شهاب، از سالم، از ابو هریره روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها در خطبه خود می فرمود: آنچه آمدنی است نزدیک است، چیزی که بناست بیاید دور نیست، و خدای تعالی به خاطر عجله کسی عجله نمی کند، آری آنچه خدا بخواهد می شود، نه آنچه مردم بخواهند، مردم چیزی را می خواهند و خدای تعالی چیزی دیگر را، آنچه خدا خواسته، می شود، هر چند که مردم کراهت داشته باشند، و احدی نیست که آنچه خدا نزدیک کرده دور، و آنچه او دور کرده نزدیک سازد، هیچ حادثه ای رخ نمی دهد مگر به اذن خدا. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۲۳۱

مؤلف: در بعضی از روایات از طرق اهل بیت (علیهم السلام) حکم در آیه ((فاصبر لحکم ربک)) و نیز رحمت در جمله ((یدخل من یشاء فی رحمته)) بر ولایت امام ان (علیهم السلام) تطبیق شده. و این همان تطبیق آیات بر مصادیق روشن است، و یا از باب

بیان باطن قرآن است ، و به هیچ وجه نمی تواند تفسیر باشد.

## المرسلات

سوره مرسلات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۲

آیات ۱ - ۱۵، سوره مرسلات

سوره مرسلات مکی است و پنجاه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (۱) فَالْعَصَةِ عَصَفًا (۲) وَالشَّيْرَاتِ نَشْرًا (۳) فَالْفَرْقَتِ فَرْقًا (۴) فَالْمُلْقِيَةِ ذِكْرًا (۵) عُنْدَرًا أَوْ نُذْرًا (۶) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَقْعِ (۷) فَإِذَا التُّجُومُ طِمِسَتْ (۸) وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ (۹) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّفَتْ (۱۰) وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتِ (۱۱) لَأَيُّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (۱۲) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (۱۳) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (۱۴) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ (۱۵)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. قسم به رسولانی که از پی هم (بر خیر و سعادت خلق) فرستاده شدند (۱). قسم به فرشتگانی که به سرعت تندباد به انجام حکم حق می شتابند (۲). قسم به آنان که (وحی حق و شرع الهی را) نیکو نشر می دهند (۳). و به آنانکه (بین حق و باطل را) کاملاً جدا می کنند (۴). و به آنانکه ذکر (خدا و کتاب الهی) را به انبیا وحی می کنند (۵). تا عذر نیکان و بیم و تهدید کافران بدان شود (۶). قسم به همه اینان که آنچه (از ثواب و عقاب آخرت) به شما وعده دادند البته واقع خواهد شد (۷). وقتی که ستارگان همه بی نور و محو شوند (۸). و آسمان شکافته شود (۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۳

و کوهها (چون خاک بر دم باد) پراکنده شوند (۱۰). و در آن هنگام که برای پیامبران (به منظور ادای شهادت) تعیین وقت شود (۱۱). برای چه وقت معین می شود؟ (۱۲). برای روز قیامت که بین حق و باطل و سعید و شقی جدایی افتد (۱۳). و تو چگونه توانی عظمت آن روز جدایی را تصور کنی؟ (۱۴). وای در آن روز (به حال منکران خدا و قیامت) و تکذیب کنندگان (کتاب و رسالت) (۱۵).

بیان آیات

این سوره یوم الفصل که همان روز قیامت است را خاطر نشان ساخته ، خبر از وقوع آن را تاءکید می کند، و این تاءکید خود را با تهدید شدیدی به منکرین آن و انذار و تبشیر به دیگران توأم نموده ، جانب تهدید را بیش از سایر مطالب تاءکید می کند، برای اینکه می بینیم ده مرتبه می فرماید: ((ویل یومئذ للمکذبین - وای در آن روز بر تکذیب گران)) و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده است .

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا

مراد از قسم ((و المرسلات عرفا))، ((و الناشرات نشرا)) و سوگندهای دیگر آغاز سوره مبارکه مرسلات برای تاءیید وقوع قیامت صفحه

این آیه و آیات بعدش تا شش آیه سوگندهایی است از خدای تعالی ، به اموری که از آن امور تعبیر کرده به ((مرسلات))، ((عاصفات))، ((ناشرات))، ((فارقات))، ((ملقیات ذکرا)) و ((عذرا او نذرا)). و دو تعبیر اول یعنی ((المرسلات عرفا)) و ((العاصفات عصفاً)) اگر از سیاق صرف نظر کنیم و خود آن دو را در نظر بگیریم ، خالی از مختصر ظهوری در بادهای سخت و تند و پشت سر هم نیست ، و لیکن تعبیر آخر یعنی ((الملقیات ذکرا عذرا او نذرا)) تقریباً صریح در این است که مراد از آن ملائکه ای است که حامل وحی خدای تعالی بودند و بر انبیا و رسل نازل می شدند، و به منظور اتمام حجت و انذار و سایر غراض ، وحی الهی را بر آنان القا می کردند و بقیه صفات پندگانه هم آنطور نیست که قابل حمل بر معنایی مناسب با این معنا نباشند.

و ما نمی توانیم تمامی صفات پنجگانه را حمل کنیم بر بادهای تند که دو جمله اول - به بیانی که گذشت - ظهور در آن دارد، مگر اینکه خود را به سختی دچار زحمت نموده، سه صفت دیگر و مخصوصاً صفت آخری را به زحمت حمل بر آن نماییم.

این کار را هم نمی توانیم بکنیم که دو جمله اول را حمل کنیم بر بادهای تند، و سه جمله بقیه را و یا تنها دو جمله آخر و یا حداقل جمله اخیر را حمل بر ملائکه وحی کنیم، برای اینکه ظاهراً هیچ تناسبی میان بادهای متعاقب و ملائکه وحی نیست، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۴

تا در یک سیاق که سیاق سوگند است بین آن دو جمع شود، و هر دو نوع سوگند در سلک واحدی قرار گیرند، و توجیهاست مختلفی که در این باب کرده اند، معانی بعیدی است از ذهن، به طوری که هیچ شنونده ای بدون توجه قبلی، به آن معانی منتقل نمی شود.

پس وجه صحیح همان است که از این سخنان که بسیار هم زیاد است صرفنظر کنیم، چون به هیچ وجه تحت ضابطه در نمی آیند، و باید بگوییم در همه صفات پنجگانه ملائکه وحی منظورند نظیر سایر سوگندهایی که در ابتدای سوره صافات آمده، می فرماید: ((و الصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتالیات ذکرا))، و در معنای آن است آیه شریفه زیر که می فرماید: ((عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه ینسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم)) که ترجمه اش در اوائل کتاب در تفسیر سوره جن گذشت.

پس جمله ((و المرسلات عرفا)) سوگندی است از خدای تعالی به مرسلات. و کلمه ((عرف)) - به ضمه عین و سکون راء - به معنای دسته مویی است که در گردن اسب می باشد و هر امری را که به طور تعاقب و پشت سر هم واقع بشود به یال اسب تشبیه می کنند، مثلاً به عنوان استعاره گفته می شود فلانی ها مثل یال اسب آمدند، یعنی پشت سر هم. و یا گفته می شود: ((جاوا الیه عرفا واحدا - به یک یال نزدش آمدند))، یعنی زنجیروار و متصل به هم آمدند. کلمه ((عرف)) به معنای معروف از هر کار نیز می آید، چه کار نیک و چه کار زشت، و این کلمه در آیه مورد بحث اگر به معنای اول گرفته شود حال، و معنایش چنین خواهد بود: ((سوگند به فرشتگان روانه شده، در حالی که پشت سرهم می آیند))، و اگر به معنای دوم گرفته شود مفعول له خواهد بود، و چنین معنا می دهد: ((سوگند به فرشتگان که به خاطر کاری خیر و معروف روانه شده اند))، و کلمه ((ارسال)) در مقابل کلمه ((امساک)) است، اولی به معنای رها کردن، و دومی به معنای نگه داشتن است، و اگر مرسلها را مونث آورد، و نفرمود: ((و المرسلین عرفا))، برای این اعتبار بوده که فرشتگان جماعتی بودند، و یا به اعتبار آن روحی است که ملائکه نازلش می کنند، همچنان که در قرآن کریم فرموده: ((ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده))، و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۵

نیز فرموده: ((یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده...))

و معنای جمله این است که سوگند می خورم به جماعات ملائکه وحی، که روانه می شوند. بعضی گفته اند: مراد از این جمله بادهای پی در پی است. که در سابق به ضعف این نظریه اشاره کردیم، و نظیر این قول در ضعف، سخن آن مفسری است که گفته: منظور از مرسلات انبیانند، دلیل ضعف این قول این است که با آیات بعد سازگار نیست.

فَالْعَصْفِ عَصْفًا

این جمله عطف است به جمله قبلی، و مراد از ((عصف)) سرعت سیر است، باد تند را عصف می گویند، و سرعت سیر ملائکه در رساندن وحی را به عنوان استعاره عصف خوانده، و معنایش این است که سوگند می خورم به ملائکه ای که پشت سر هم روانه می شوند، و ایشان با سرعت سیری که دارند، مانند بادهای تند ماموریت خود را انجام می دهند.

وَالنَّشْرَاتِ نَشْرًا

این جمله سوگندی دیگر است، و نشر صحیفه و کتاب و جامه و امثال آن، به معنای گشودن آن است، و مراد از ((نشر)) گشودن صحیف و وحی است، همچنان که آیه ((کلا انها تذکره فمن شاء ذکره فی صحیف مکرمه مرفوعه مطهره بایدی سفره کرام برره)) به این معنا اشاره می کند.

و معنای آیه این است که: سوگند می خورم به ملائکه ای که صحیفه های آسمانی را باز می کنند، صحیفه هایی که وحی الهی بر آن نوشته شده، تا پیغمبر آن را تلقی کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از این جمله بادهایی است که خداوند قبل از نزول باران و رحمت خدا می پراکند. بعضی دیگر گفته اند: مراد بادهایی است که ابرها را می گسترند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۶

بعضی دیگر گفته اند: مراد ملائکه ای است که نامه های اعمال را می گسترند. و بعضی دیگر گفته اند: ملائکه ای است که در هنگام نزول، بال خود را می گسترند. و بعضی دیگر حرفهای دیگری زده اند.

فَالْفِرْقَتِ فَرْقًا

مراد از ((فارقا)) فرقهایی است که بین حق و باطل، و حلال و حرام است، و فرق در این آیه صفتی است که بر نشر یاد شده متفرع می شود.

فَالْمَلَقِيَّتِ ذِكْرًا عُدْرًا أَوْ نُذْرًا

مقصود از وصف فرشتگان به ((فالملقىات ذکرا عذرا و نذرا))

مراد از ((ذکر)) قرآن است، که او را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواندند. و ممکن هم هست وحی نازل بر انبیا باشد، که بر آنان خوانده می شد. و صفات سه گانه ای که اخیرا ذکر شده، یعنی ((نشر))، ((فرق)) و ((القاء))، سه صفت است که مترتب بر یکدیگرند، یعنی اول باید صحیف آسمانی نشر بشود، تا فرق میان حق و باطل و حلال و حرام روشن شود، پس با نشر است که فرق تحقق خود را آغاز می کند، و با القاء تحققش تمام می شود، پس فرق مرتبه ای از وجود نشر است، که بر آن مترتب می شود، و القاء، مرتبه دیگری است که بر وجود آن مترتب می شود و وجود نشر را تمام می کند.

و در کلمه ((عذرا)) و ((نذرا)) مفعول له هستند، و اگر با حرف ((او)) عطف شده اند برای افاده تنويع است.

بعضی گفته اند: این دو کلمه مصدر و به معنای اعدار و انذار است، و اعدار به معنای آوردن بهانه ای است که به وسیله آن انسان معذور شود، و معنای آیه این است که: فرشتگان ذکر را تلاوت می کنند تا عذر باشد برای بندگان مؤمن، که به ذکر ایمان دارند، و تهدید باشد برای سایرین.

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که: فرشتگان ذکر را تلاوت می کنند تا خدای تعالی عذرش در برابر بندگان و عقاب ایشان تمام باشد، و معلوم شود که عقاب بندگان جز به وجه حکمت نبوده. برگشت این معنا هم به همان اتمام حجت است، پس بنابر این، حاصل معنای آیه این است که فرشتگان ذکر را القاء می کنند تا حجت بر تکذیب گران تمام شود، و تهدیدی برای غیر ایشان باشد، و این معنا معنای خوبی است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۷

إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَوْعَةٍ

این جمله جواب از آن چند سوگند است، و کلمه ((ما)) موصوله و خطاب در ((توعدون)) به عموم بشر است، و مراد از ((ما توعدون)) وعده های قیامت و ثواب و عقاب است، و اگر فرمود: ((لواقع)) و نفرمود: ((لکائن)) برای این بود که کلمه ((واقع)) رساتر است، چون در آن شائبه ای از استقرار نیز هست. و معنای آیه این است که: آن چیزی که خدا شما را به آن وعده داده، یعنی مسأله بعث و عقاب و ثواب خواه ناخواه واقع خواهد شد.

سخنی درباره سوگندهای خدای تعالی در قرآن



## گفتاری پیرامون سوگند یاد کردن خدای تعالی

در قرآن یکی از لطائف فن بیان در این آیات شش گانه این است که علاوه بر اینکه سوگند در آن خبری را که در جواب استتاء کید می‌کند، متضمن حجت بر مضمون جواب نیز هست، و می‌فهماند به چه دلیل جزای موعود واقع شدنی است، به ایندلیل که تدبیر ربوبی که سوگندها بدان اشاره دارد، یعنی ارسال مراسلات و عاصفات، نشر صحف، فرق و جداسازی حق از باطل، و القاء مراسلات ذکر را بر پیامبر، تدبیری است که جز با وجود تکلیف الهی تصور صحیح ندارد. و تکلیف هم جز با حتمی بودن روز جزا. روزی که مکلفین عاصی و مطیع به جزای خود برسند تمام نمی‌شود.

پس سوگندی که خدای تعالی یاد کرده سوگند تدبیر او است، تا هم وقوع جزای موعود را تاءکید کند، و هم حجتی باشد بر وقوع آن جزا، گویا فرموده: من به این حجت سوگند می‌خورم که مدلولش واقع خواهد شد.

و خواننده عزیز اگر در آیاتی که خدای تعالی در آنها سوگند یاد کرده دقت بفرماید، خواهد دید که خود آن سوگندها حجت و برهانی است که بر حقانیت جواب قسم دلالت می‌کند، نظیر سوگندی که در مورد رزق خورده و فرموده: ((فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَنَّهُ لِحَقِّ))، که در عین اینکه سوگند خورده بر حقیقت رزق، دلیل آن را هم بیان کرده، و آن این است که خدای تعالی رب و مدبر آسمان و زمین است، و مبداء رزق مرزوقین هم همان تدبیر الهی است. و سوگندی که در مورد مستی کفار یاد کرده می‌فرماید: ((لَعَمْرِكُ أَنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْهَمُونَ))، در عین سوگند بر گمراهی و کوری آنان دلیل آن را هم بیان کرده، و آن جان پیامبر است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۸

که جانی طاهر و به عصمت خدایی مصون از هر نقص است، و معلوم است که مخالف چنین پیامبری معصوم، در مستی و سرگردانی بسر می‌برد، و سوگندی که در رستگاری نفوس الهی و خسران نفوس آلوده یاد کرده، می‌فرماید: ((وَالشَّمْسِ وَضُحِيِّهَا... وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْنَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْنَاهَا)) که در عین اینکه سوگند یاد کرده دلیلش را هم آورده، می‌فرماید: نظامی که در خورشید و ماه و شب و روز جریان دارد، و منتهی شده به پیدایش نفسی که فجور و تقوایش به او الهام شده، خود دلیل است بر رستگاری کسی که نفس را تزکیه کند و خسران کسی که آن را آلوده سازد. این چند آیه را به عنوان نمونه آورده‌ایم، سایر سوگندها هم که در کلام خدای تعالی آمده همین حال را دارد، هر چند که همه آنها به روشنی این چند سوگند نیست، و نیازمند دقت نظر بیشتری است نظیر این سوگند که می‌فرماید: ((وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ))، که خواننده باید در آن تدبیر کند.

فَإِذَا التُّجُومُ طُمِسَتْ ... أَقْتَّتْ

این آیات بیانگر روز موعودی است که از وقوع آن خیر داده و فرموده بود: ((انما توعدون لواقع))، و جواب کلمه ((اذا)) حذف شده، چون جملات ((لای یوم اجلت ... للمکذبین)) بر آن دلالت می‌کرد.

حوادث و نشانه‌های قیامت که حاکی از تغایر نظام اخروی و نظام دنیوی در همه شؤ و ناست

خدای سبحان روز موعود را با ذکر حوادثی که در آن واقع می‌شود، و مستلزم انقراض عالم انسانی و انقطاع نظام دنیوی است معرفی می‌کند، نظیر تیره شدن ستارگان، شکافتن زمین، متلاشی شدن کوهها، و تحول نظام دنیا به نظامی دیگر. و این نشانیها در بسیاری از سوره‌های قرآنی و مخصوصا سوره‌های کوچک قرآن از قبیل سوره نبا، نازعات، تکویر، انفطار، انشقاق، فجر، زلزال، قارعه، و غیر آن مکرر آمده است، و در روایاتی هم که در مورد مقدمات قیامت و نشانیهای آن وارد شده این امور ذکر شده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۳۹

و این معنا از بیانات کتاب و سنت به طور بدیهی معلوم است که نظام حیات در همه شوونش در آخرت غیر نظامی است که در دنیا دارد، چون خانه آخرت خانه ابدی است، و از ساکنین آن خانه کسانی که اهل سعادتند، سعادتشان خالص، و آنها که اهل

شقاوتند شقاوتشان خالص است. طبقه اول آنچه را بخواهند و دوست داشته باشند در اختیار دارند، و طبقه دوم بغیر از مکروه سهمی ندارند، هر چه دارند ناخوشایند است، ولی دار دنیا دار فنا و زوال است، در دنیا جز عوامل و اسباب خارجی و ظاهری، که آمیخته ای از مرگ و حیات، و فقدان و وجدان، و کام و ناکامی، و تعب و راحت، و اندوه و مسرت است، حاکم نیست، به خلاف خانه آخرت که دار جزا است، و در آن عملی نیست و دنیا دار عمل است، و جزایی در آن نیست، و کوتاه سخن اینکه نشاء آخرت غیر نشاء دنیا است.

پس اینکه خدای تعالی نشاء قیامت و جزا را به وسیله مقدمات آن تعریف می کند، و خاطر نشان می سازد که نشانی آن برچیده شدن بساط دنیا و خراب شدن بنیان زمین آن، و متلاشی شدن کوههای آن، و پاره پاره شدن آسمان آن، و محو و بی نور شدن ستارگان آن و غیر اینها در حقیقت از قبیل تحدید حدود یک نشاء به سقوط نظام حاکم بر نشاء ای دیگر است: ((و لقد علمتم النشاء الاولی فلو لا تذکرون)).

پس معنای اینکه فرمود: ((فاذا النجوم طمست)) این است که در آن روز اثر ستارگان، نور و سایر آثار آن محو می شود، چون کلمه ((طمس)) به معنای زایل کردن اثر و محو آن است، همچنان که در جای دیگر این طمس را معنا کرده فرموده: ((و اذا النجوم انکدرت)).

((و اذا السماء فرجت)) - یعنی روزی که آسمان پاره می شود، چون کلمه فرج، فرجه به معنای پیدا شدن شکاف بین دو چیز است، و در جای دیگر این فرج را معنا کرده فرموده: ((اذا السماء انشقت)).

((و اذا الجبال نسفت)) - یعنی روزی که کوهها از ریشه کنده می شوند و از بین می روند، وقتی گفته می شود: ((نسفت الريح الکلاء)) معنایش این است که باد، علف را از ریشه در آورد و از بین برد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و یستلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۰

((و اذا الرسل اقتت)) - یعنی و روزی که زمان حضور انبیا برای شهادت علیه امت ها معین می شود، و یا آن زمانی که منتظر رسیدنش هستیم تا رسولان علیه امت ها شهادت دهند فرا می رسد. و کلمه ((اقتت)) فعل ماضی مجهول از باب تفعیل از مصدر تاقیت است، که به معنای توقیت و تعیین وقت است، و در باره شهادت انبیا در جای دیگر فرموده: ((فلنستلن الذین ارسل الیهم و لنستلن المرسلین))، و نیز فرموده: ((یوم یجمع الله الرسل فبقول ما ذا اجبتم)).

لَا یُؤْمِ اُجِّلَتْ ... لِلْمُكَذِّبِیْنَ

کلمه ((اجل)) به معنای مدتی است که برای چیزی معین شده باشد و ((تاجیل)) به معنای اجل قرار دادن برای چیزی است، که البته در لازمه آن که همان تاءخیر باشد نیز استعمال می شود، مثلا وقتی می گویند: ((قرض موجل)) معنایش قرض مدت دار است، به خلاف ((قرض حال)) که به معنای قرض فوری است، و این معنا با آیه مناسب تر است تا معنای لغوی کلمه. و ضمیر در ((اجلت)) به امور مذکور یعنی طمس نجوم، شکافتن آسمان، ریشه کن شدن کوهها، و تعیین وقت شهادت رسولان بر می گردد. و معنای آیه این است که: این امور برای چه روزی تاءخیر داده شده، و خلاصه چه روزی صورت می گیرد.

این احتمال هم داده شده که: کلمه ((اجلت)) به معنای مدت قرار دادن برای چیزی باشد، و ضمیر مقدر در آن به رسل و یا به آنچه که کلام بدان اشعار دارد، و مربوط به اخباری است که رسولان از احوال آخرت داده اند برگردد، و معنا چنین باشد: چند سال و یا چند قرن به رسولان مهلت داده اند تا بعد از آن مهلت برای شهادت حاضر شوند، و یا چند قرن معین کرده اند تا بعد از آن آنچه انبیا خبر داده اند واقع شود، و صحنه هول انگیز قیامت و تعذیب کفار و تنعیم مؤمنین محقق گردد. و لیکن این احتمال خالی از خفا و ابهام نیست.

این آیه شریفه و آیه بعدش یعنی مجموع ((لای یوم اجلت لیوم الفصل)) به صورت سؤال و جواب آمده تا عظمت و هول انگیزی

آن روز را رسانیده تعجب شنونده را برانگیزد، و اصل معنا این است که این امور تاخیر انداخته شده برای روز فصل . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۱

و این نوع جمله های استفهامی در معنای تقدیر قول است ، و معنای آن این است که : دلیل بر عظمت این روز و هول انگیزی و عجیب بودنش ، این است که می پرسند: برای چه روزی این امور عظیم و هائل و عجیب تاخیر انداخته شده اند، پس جواب داده می شود برای روز فصل .

و منظور از ((روز فصل)) روز جزا است که در آن خدای تعالی بین خلائق فصل قضا می کند، همچنان که فرمود: ((ان الله يفصل بينهم يوم القيمة)). و جمله ((و ما ادراك ما يوم الفصل)) تعظیمی است از آن روز، و از وقایع آن روز. ((ویل یومئذ للمکذبین)) - کلمه ((ویل)) به معنای هلاکت است ، و مراد از ((مکذبین)) تکذیب گران روز فصل است ، که وعده اش را به ایشان داده اند چون سیاق آیات ، سیاق رساندن این معناست که آن روز واقع شدنی است ، و به همین منظور هم سوگند یاد شده .

و در این جمله نفرینی به تکذیب گران شده ، و به همین نفرین اکتفا شده ، دیگر جواب کلمه ((اذا)) را نیاورده ، و نفرموده : ((اذا النجوم طمست ... - وقتی ستارگان تیره می شود چه می شود...))، و تقدیر کلام این است که وقتی چنین و چنان می شود ((آنچه وعده اش به شما داده شده واقع می شود)). و یا این است که وقتی چنین و چنان می شود ((روز فصل واقع گشته)) و تکذیب گران هلاک می شوند، (که جمله هایی که بین گیومه است حذف شده و آن نفرین به جایش نشسته است).

بحث روائی

(روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در کتاب خصال از ابن عباس روایت آورده که گفت: روزی ابوبکر به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشت: یا رسول الله محاسنت زود سفید شد؟ فرمود: سوره هود، واقعه ، مرسلات ، و عم يتساءلون مرا پیر کرد.

و در درالدر المنثور است که بخاری ، مسلم ، نسائی و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: روزی در حالی که ما با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در غار منی جای گرفته بودیم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۲

ناگهان سوره ((والمرسلات عرفا)) نازل گردید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در همان حال آن را می خواند و من از دهانش می گرفتم هنوز دهان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خواندن این سوره باز نایستاده بود که ناگهان ماری بر آن جناب حمله کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: او را بکشید، دیدیم که مار را بکشیم ، لیکن دست ما به آن نرسید و فرار کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود من از شر شما حفظ شده ام ، همانطور که شما از شر این مار حفظ شدید.

مؤلف: صاحب الدر المنثور این روایت را به دو طریق دیگر نیز نقل کرده .

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((والمرسلات عرفا)) گفته: این آیات تابع یکدیگر و مترتب برهمند.

و در مجمع در ذیل همین آیه گفته: بعضی معتقدند که مرسلات ملائکه ای هستند که برای ابلاغ او امر و نواهی خدای تعالی ارسال شده اند، (نقل از روایت هروی از ابن مسعود و نقل از ابی حمزه ثمالی یکی از اصحاب علی (علیه السلام) از آن جناب).

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((فاذا النجوم طمست)) گفته است: یعنی نور ستارگان از بین می رود، و خود آنان فرو می ریزند.

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در تفسیر جمله مذکور، فرمود: ((طمس نجوم))

از بین رفتن روشنی آنها است ، و در تفسیر آیه ((و اذا السماء فرجت)) فرمود: یعنی آسمان منشق می شود. ((و اذا الرسل اقتت)) یعنی رسولان در اوقاتی مختلف مبعوث می شوند.

و در مجمع البیان است که امام صادق (علیه السلام) در معنای جمله ((اقتت)) فرمود: یعنی در اوقات مختلف مبعوث شدند.

و در تفسی رقمی در ذیل جمله ((لای یوم اجلت)) فرموده: یعنی تاءخیر انداخته شده. المرسلات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۳

آیات ۱۶ - ۵۰، سوره مرسلات

أَلَمْ نَهَبِكِ الْأَوَّلِينَ (۱۶) ثُمَّ نَبَعَهُمُ الْآخِرِينَ (۱۷) كَذَلِكَ نَفْعِلُ بِالْمُجْرِمِينَ (۱۸) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۱۹) أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ (۲۰) فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (۲۱) إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۲۲) فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَدَرُونَ (۲۳) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۲۴) أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا (۲۵) أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتًا (۲۶) وَ جَعَلْنَا فِيهَا رِوْسَى شَمَخَتْ وَ أَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا (۲۷) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۲۸) انطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (۲۹) انطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي تَلْحَابٍ (۳۰) لَا ظِلِيلٍ وَ لَا- يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ (۳۱) إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ (۳۲) كَأَنَّهُ جِمَلَتٌ صَفْرٌ (۳۳) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۳۴) هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ (۳۵) وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ (۳۶) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۳۷) هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ (۳۸) فَإِن كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُوا (۳۹) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۴۰) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَ عِوْنٍ (۴۱) وَ فَوْكَه مِمَّا يَشْتَهُونَ (۴۲) كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۴۳) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۴۴) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۴۵) كُلُوا وَ تَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ (۴۶) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۴۷) وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا- يَزُكُّعُونَ (۴۸) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۴۹) فَإِذَا حُدِّثَتْ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (۵۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۴

ترجمه آیات

آیا ما پیشینیان را (به کیفر کفر) هلاک نکردیم؟ (۱۶). از پی آنان هم قومی دیگر را (که منکران قرآن باشند) نیز هلاک می کنیم (۱۷). ما بدکاران عالم را همین گونه هلاک می سازیم (۱۸). وای در آن روز به حال آنان که آیات خدا را تکذیب کردند! (۱۹). آیا ما شما آدمیان را از آبی پست و ناچیز بدین زیبایی نیافریدیم؟ (۲۰). سپس آن را (از صلب پدر) به قرار گاه رحم منتقل ساختیم (۲۱). تا مدتی معین و معلوم (در رحم بماند) (۲۲). و ما تقدیر مدت رحم (و تعیین سرنوشت او تا ابد) را کردیم، که نیکو مقدر حکیمی هستیم (۲۳). وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۲۴). آیا ما زمین را محل اجتماع بشر قرار ندادیم؟ (۲۵). تا زندگان روی زمین تعیش کنند و مردگان درونش پنهان شوند (۲۶). و در زمین کوههای بلند برافراشتیم و از ابر و باران به شما آب زلال گوارا نوشاندیم (۲۷). وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۲۸). خطاب رسد ای منکران! شما امروز به سوی آن دوزخی که تکذیب کردید بروید (۲۹). بروید زیر سایه دودهای آتش دوزخ که دارای سه شعبه است (۳۰). نه آنجا سایه ای خواهد بود و نه از شرار آتش هیچ نجاتی دارند (۳۱). آن آتش هر شراری بیفکند مانند قصری است (۳۲). گویی آن شراره (در سرعت و کثرت) همچون شتران زرد موی است (۳۳). وای در آن روز به حال آنان که آیات خدا را تکذیب کردند (۳۴). این روزی است که کافران (برای نجات خود) سخنی نتوانند گفت (۳۵). و به آنها رخصت عذرخواهی نیز نخواهند داد (۳۶). وای در آن روز به حال آنان که آیات خدا را تکذیب کردند (۳۷). این روز فصل (حکم و جدایی نیک و بد) است که شما را با همه در گذشتگان پیشین به عرصه محشر جمع گردانیم (۳۸). پس اگر چاره ای بر نجات خود می توانید انجام دهید کنید (۳۹).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۵

وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۴۰). آن روز سخت بندگان با تقوا در سایه درختان بهشت و کنار نهادهای جاری متعینند (۴۱). و از هر نوع میوه که مایل باشند فراهم است (۴۲). به آنها خطاب شود که از هر طعام و شراب بخورید و بیاشامید که شما را گوارا باد پاداش اعمال نیکی که در دنیا بجا آوردید (۴۳). ما البته نیکوکاران عالم را چنین پاداش می دهیم (۴۴). وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۴۵). ای کافران شما هم بخورید و تمتع برید به عمر کوتاه دنیا که شما بسیار بدکارید (۴۶). وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۴۷). و هر گاه به آنها گفته شد که نماز و طاعت خدا را به جای آرید اطاعت نکردند (۴۸). وای در آن روز به حال آنانکه آیات خدا را تکذیب کردند (۴۹). شما پس

از آیات خدا (که آن را تکذیب کردید) باز به کدامین حدیث ایمان می آورید؟! (۵۰). بیان آیات

این آیات حجت هایی است که بر یگانگی خدای تعالی در ربوبیت دلالت می کند، ادله ای است که به حکم آن باید یوم الفصلی باشد، و در آن مکذبین به جزای خود برسند، و نیز به کیفرهایی که برای آنان تهیه شده، و به نعمت و کرامتی که برای مردم با تقوی آماده شده اشاره می کند، و سوره را با توییح و مذمت منکرین که از عبادت خدا و ایمان به گفتار او استکبار می ورزند، ختم نموده است.

بیان احتجاجاتی بر یگانگی خداوند در ربوبیت، و بر اثبات یوم الفصل که از آیه: ((الم نهلك الاولین...)) و آیات بعد از آن استفاده می شود

أَلَمْ نَهْلِكِ الْأُولِينَ ثُمَّ نُتَبِعُهُمُ الْآخِرِينَ كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ

استفهام در این آیه انکاری است، و منظور از ((اولین)) امثال قوم نوح و عاد و ثمود است، که از امت های قدیم العهدند، و منظور از ((آخرین)) امت هایی است که بعدا به ایشان پیوستند، و کلمه ((اتباع)) به معنای آن است که چیزی را دنبال چیزی دیگر قرار دهند.

در جمله ((ثم نتبعهم)) کلمه ((نتبع)) را به رفع می خوانیم، بنابر اینکه استینافی و از نو باشد، چون عطف به کلمه ((نهلك)) نیست، و گر نه آن نیز مجزوم می شد. و معنای آیه این است که: ما تکذیب گران را که در امتهای اولین بودند هلاک کردیم، و سپس ما امتهای دیگر را به دنبال آنان هلاک می کنیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۶

و جمله ((كذلك نفعل بالمجرمين)) به منزله تعلیل برای مطالب قبل است، و لذا بدون فصل (واو) آمده و عطف به ما قبل نشده، گویا گوینده ای پرسیده: آخر چرا هلاک شدند؟ در پاسخ فرموده: برای این که سنت ما با مجرمین همین است، و این آیات - به طوری که ملاحظه می کنید - انذار است، و می خواهد لحن بیان را به همان اصلی که محور آیات این سوره است یعنی جمله ((ویل یومئذ للمکذبین)) برگرداند، و در عین حال حجتی است بر یگانگی خدا در ربوبیت، چون هلاک کردن انسانهای مجرم، خود تصرفی در عالم انسانی و تدبیری برای آن است، و چون غیر از خدا هلاک کننده ای نیست، و خود مشرکین هم به این اعتراف دارند، پس رب هم تنها او است و غیر او رب و معبودی نیست.

علاوه بر اشارات یاد شده بر وجود یوم الفصل هم دلالت دارد، چون اهلاک قومی به خاطر جرائمی که داشته اند وقتی تصور دارد که قبلا تکلیف کرده باشد، و تکلیف هم وقتی می تواند متوجه قومی بشود که مجازاتی هم در کار باشد، اطاعت کاران را پاداش و گنهکاران را کیفر دهند، پس معلوم می شود که در این میان یوم الفصلی هست، و در آن افراد مطیع پاداش، و عاصیان کیفر داده می شوند، و پاداش و کیفر آن روز از جنس پاداش و کیفر دنیا نیست، چون پاداش و کیفر دنیوی نمی تواند همه اولین و آخرین را شامل شود، پس در این میان روزی هست که هر انسانی در برابر هر کاری که کرده جزا داده می شود، و این همان روز فصل و روز ((مجموع له الناس)) است.

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ... فَنِعْمَ الْقَدِيرُونَ

استفهام در این آیه انکاری است، و کلمه ((ماء مهین)) به معنای آبی خوار و پست است، که خودش نمی تواند خود را نگه دارد، و مراد از آن نطفه است، و مراد از ((قرار مکین)) محفظه رحم است، و منظور از ((قدر معلوم)) مدت حمل است.

و فعل ((فقدرنا)) از باب قدر به معنای اندازه گیری است، و حرف ((فاء)) برای تفریع قدر بر خلق است، و معنایش این است که: ما شما را خلق کردیم و حوادثی که بعدها بر سرتان می آید و اوصاف و احوالی که در آینده به خود می گیرید همه را معین و تقدیر کردیم. خلاصه هم خلقتان کردیم، و هم حوادثی که در طول زندگی برایتان پیش می آید معین کردیم، یکی عمرش طولانی و دیگری کوتاه شد، یکی قیافه اش زیبا و دیگری زشت شد، یکی سالم و دیگری مریض شد، و همچنین از نظر رزق و

چیرهای دیگر.

بعضی احتمال داده اند که: جمله ((قدرنا)) از قدرت در مقابل عجز گرفته شده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۷ و مراد این باشد که ما بر همه اینها تواناییم. ولی وجه قبلی وجهی تر است.

و معنای آیه این است که: ما شما را از آبی پست و ناچیز که همان نطفه باشد آفریده ایم، و آن آب را در قرارگاهی محفوظ که همان رحم مادران باشد جای دادیم، و تا مدتی معلوم که همان مدت حمل باشد در آنجا نگه داشتیم، پس ما همه این حوادث و صفات و احوال را که با هستی شما ارتباط دارند تقدیر کردیم، و چه خوب مقدری هستیم ما.

در این آیات و اینکه مضمونش حجتی بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت است، نظیر آن بیانی که در آیات سابق داشتیم جریان دارد. و همچنین در اینکه این حجت، حجت بر تحقق یوم الفصل نیز هست، چون ربوبیت اقتضای آن دارد که مربوطین در برابر ساختش خضوع کنند، و این خضوع همان گرویدن به دینی است که مربوط را مکلف به تکالیفی می کند، و تکلیف هم جز بر دایر کردن جزا در برابر اطاعت و عصیان تمام نمی شود، و روزی که مکلفین در آن روز به جزای اعمال خود می رسند، همان یوم الفصل است.

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَ أَمْوَاتًا ... فُرَاتًا

کلمه ((کفات)) و همچنین کلمه ((گفت)) به معنای جمع کردن و ضمیمه کردن است، می فرماید: مگر ما نبودیم که زمین را کفات کردیم، یعنی چنان کردیم که همه بندگان را در خود جمع می کند، چه مرده ها را و چه زنده ها را. بعضی گفته اند: کفات جمع گفت به معنای ظرف است. و معنای آیه این است که: مگر ما زمین را ظرفهایی برای جمع احیا و اموات نکردیم.

((و جعلنا فیها رواسی شامخات)) - کلمه ((رواسی)) جمع ((راسیه)) است، که به معنای کوه پا بر جا و استوار است، و ((شامخات)) به معنای کوههای بلند است، و گویا آوردن کلمه ((رواسی)) زمینه چینی است برای آیه ((و اسقیناکم ماء فراتا))، چون نهرها و چشمه های طبیعی همه از کوهها منفجر می شود، و به طرف دشت ها سرازیر می گردد، و کلمه ((فرات)) به معنای آب گوارا است، در دلیل بودن این آیات هم همان بیان که در آیات قبل داشتیم می آید.

انظلقوا إلی ما کنتم به تکذبون

این آیه حکایت فرمانی است که در یوم الفصل به ایشان داده می شود، صاحب کلام خدای تعالی است، به قرینه اینکه در آخر آیات می فرماید: ((اگر نیرنگی دارید به کار ببرید))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۸

و مراد از جمله ((آنچه همواره تکذیبش می کردند)) جهنم است، و کلمه ((انطلاق)) به معنای روانه شدن و منتقل گشتن از جایی به جای دیگر و بدون مکث است. و معنای آیه این است که: به ایشان گفته می شود از محشر بدون هیچ درنگی به سوی آتش روانه شوید، همان آتشی که همواره تکذیبش می کردید.

وصف غذایی که مکذبان قیامت در آن روز به سوی آن روانه می شوند

انظلقوا إلی ظلِّ ذی ثلثِ شعبٍ

مفسرین گفته اند: مراد از این ((ظل)) سایه دودی است که از آتش جهنم بالا می رود، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و ظل من یحوموم)).

و نیز در مورد انشعاب آن به سه شعبه گفته اند: این اشاره است به عظمت دود جهنم، چون دود وقتی خیلی متراکم و عظیم باشد شاخه شاخه می شود.

لا ظلیلٍ ولا یُعنی من اللهبِ

((ظل ظلیل)) به معنای سایه خنک است، سایه ای که از رسیدن حرارت به انسان جلوگیری کند، و برای آدمی ساتری از آزار



حرارت باشد، و اینکه می فرماید سایه شعبه دار ظلیل نیست، منظور این است که از هرم آتش و شعله های آن جلوگیری نمی کند.

إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَصْرِ كَأَنَّهُ جَمَلَتْ صَفْرًا

ضمیر ((انها)) به ((نار - آتش)) بر می گردد هر چند در کلام نامی از ((نار)) برده نشده بود، و لیکن از سیاق معلوم است. و کلمه ((شمر)) به معنای زبانه هایی است که از آتش بر می خیزد. و معنای ((قصر)) معلوم است و کلمه ((جماله)) جمع جمل است، که به معنای شتر نر است، و معنای آیه روشن است.

هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ

کلمه ((هذا)) اشاره است به ((یوم الفصل)) و مراد از ((یوذن)) اذن در سخن گفتن و یا عذرخواهی کردن است.

و جمله ((فیعتذرون)) عطف است بر جمله ((یوذن)) و هر دو در سلک نفی قرار دارند، می فرماید امروز روزی است که اهل محشر - از انسانها - سخن نمی گویند و اذن سخن گفتن به ایشان داده نمی شود، و یا اذن عذرخواهی کردن به ایشان داده نمی شود، پس اعتداری نخواهند کرد. و نفی نطق در این آیه با اثبات آن در آیات دیگر منافات ندارد، چون روز قیامت مواقف بسیار و

مختلف دارد، در یک موقف از ایشان سؤال می شود جواب هم می دهند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۴۹

و در موقعی دیگر بر دهان آنان مهر می زند و نمی توانند سخن بگویند، و ما در تفسیر آیه شریفه ((یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه))، بیانی در این باره داشتیم، بدانجا مراجعه شود.

هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأُولَىٰ إِنْ كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونَ

روز قیامت را از این جهت یوم الفصل خوانده که خدای تعالی در آن روز جدا سازی می کند، و میان اهل حق و اهل باطل با داوری خود جدایی می اندازد، همچنان که فرمود: ((ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون))، و نیز فرموده: ((ان ربک یقضی بینهم یوم القیمه فیما کانوا فیه یختلفون)) که در یکی تعبیر به فصل، و در دیگری تعبیر به قضا کرده است. و خطاب ((کم - شما را)) در جمله ((جمعناکم و الاولین)) به تکذیب گران این امت است، بدان جهت که جزء آخرین هستند، و به همین جهت در مقابل ((اولین)) قرارشان داد، و در جای دیگر به نحو جامع فرموده: امروز روزی است که همه مردم در آن جمع می شوند، ((ذلک یوم مجموع له الناس)) و در جای دیگر فرموده: ((و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا)).

و معنای اینکه فرمود: ((فان کان لکم کید فکیدون)) این است که اگر شما حيله ای علیه من دارید تا با آن حيله عذاب مرا از خود دفع کنید، آن حيله را بکار ببرید، و این خطاب را اصطلاحاً تعجیزی می گویند، و معنایش این است که شما چنین نیرویی ندارید، در آن روز به طور کلی همه نیروها از شما گرفته می شود، و با ظهور این حقیقت که ((لا- قوه الا- الله)) خود ستمکاران با دیدن عذاب یقین می کنند، و بلکه می بینند که قوت همه اش از آن خدا است، و اینکه خدا شدید العذاب است، و این زمانی است که پیشوایان از پیروان خود بیزاری می جویند، و عذاب را می بینند، و همه اسبابها از کار می افتد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۰

و این آیه یعنی آیه ((ان کان لکم کید فکیدون)) مدلولی وسیع تر از آیه شریفه زیر دارد که می فرماید: ((یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان))، چون این آیه تنها قدرت بر فرار را نفی می کند، به خلاف آیه مورد بحث که همه انحای حيله را نفی می کند.

در جمله ((فکیدون)) التفاتی از تکلم مع الغیر (ما) به تکلم وحده (من) به کار رفته، چون در جملات قبل خداوند تعبیر به ((ما)) می کرد و می فرمود: ((ما شما را جمع می کنیم))، و در اینجا تعبیر به من کرده، و نکته در آن این است که امر ((کیدون)) تعجیزی است، و متعلق آن کید با کسی است که همه قوتها و قدرتها از اوست، و او تنها خدای تعالی است، و اگر می فرمود: ((فکیدونا)) اشاره به ((توحید)) از بین می رفت.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَعُيُونٍ وَفَوَكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ ... الْمُحْسِنِينَ

مراد از کلمه ((ظلال)) سایه های بهشت ، و مراد از کلمه ((عیون)) چشمه های آن است ، که اهل بهشت از آن سایه ها استفاده نموده ، و از آن چشمه ها می نوشند، و کلمه فواکه جمع فاکهه است که به معنای میوه است .

((کلوا و اشربوا هنیئا بما کنتم تعملون)) - مفاد این آیه اذن و اباحه است ، تو گویی خوردن و نوشیدن کنایه است از مطلق تنعم به نعمتهای بهشتی و تصرف در آن ، هر چند که از مقوله خوردن و نوشیدن نباشد. و استعمال این کنایه شایع است ، همچنان که خوردن مال را کنایه می گیرند از مطلق تصرف ، مثلا می گویند مال مردم را مخور، یعنی در آن تصرف مکن .  
((انا کذلک نجزی المحسنین)) - در این جمله سعادت اهل بهشت را مسجل می سازد.

كُلُوا وَتَمَتُّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مَجْرُمُونَ

خطاب در این آیه از قبیل خطابهای تهدید آمیزی است که ما به دشمن خود می کنیم و می گوییم هر چه دلت می خواهد بکن ، و یا هر چه از دستت بر می آید کوتاهی مکن ، که معنایش این است که هر کاری بکنی سودی به حالت ندارد، و این نوع خطابها مخاطب را از اینکه از حيله های خود سود ببرد و در نتیجه به هدف خود برسد مایوس می کند، و نظیر آن در چند جای قرآن آمده ، می فرماید: ((فافض ما انت قاض انما تقضى هذه الحیوه الدنيا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۱  
و نیز می فرماید: ((اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصیر)).

پس اینکه فرمود: ((کلوا و تمتعوا قلیلا)): بخورید، و در اندک زمانی تمتع ببرید، و یا تمتعی اندک ببرید، در حقیقت می خواهد ایشان را مایوس کند از اینکه با خوردن و تمتع بردن بتوانند عذاب را از خود دفع کنند، وقتی نمی توانند جلو عذاب را بگیرند، هر چه دلشان می خواهد از متاع قلیل دنیا بخورند.

و اگر در این زمینه خصوص خوردن و تمتع را یادآور شد، برای این بود که منکرین معاد برای سعادت معنایی جز سعادت دنیا قائل نیستند، و برای سعادت دنیا هم معنایی جز خوردن و شهوترانی کردن نمی فهمند، عینا مانند یک حیوان بی زبان ، که قرآن کریم ایشان را به آن تشبیه نموده می فرماید: ((و الذین کفروا یتمتعون و یاکلون کما تاکل الانعام و النار مثوی لهم)).

و جمله ((انکم مجرمون))، علت مطالب ما قبل را بیان می کند، که در آن امر می کرد به اینکه بخورید و تمتع ببرید که از آن سودی نخواهید برد، برای اینکه شما با تکذیب یوم الفصل ، و تکذیب کیفر تکذیب گران ، مجرم شدید، و جزای مجرم خواه ناخواه آتش است .

مقصود از رکوع در آیه : ((و اذا قیل لهم ارکعوا لایرکعون)) و وجهاتصال این آیه با آیات قبل

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ

مراد از ((رکوع)) - به طوری که دیگران هم گفته اند - نماز خواندن است ، و شاید به اعتبار آن باشد که نماز مشتمل بر رکوع است .

بعضی هم گفته اند: مراد از رکوعی که در این آیه به آن امر فرموده ، مطلق خشوع و خضوع و تواضع برای خدای تعالی است ، به اینکه دعوتش را بپذیرند، و کلامش را قبول نموده ، دینش را پیروی نمایند، و خلاصه بندگیش کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از این رکوع همان سجده ای است که در قیامت ماء مور بدان می شوند، ولی نمی توانند انجام دهند، که قرآن در باره اش فرموده : ((و یدعون الی السجود فلا یتسطیعون))، لیکن این دو وجه خالی از بعد نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۲

و اما اینکه وجه اتصال این آیه به ما قبلش چیست ؟ به نظر ما وجهش این است که زمینه گفتار در سابق زمینه تهدید تکذیب گران روز فصل بود، و در این مقام بود که آثار سوء این تکذیبشان را بیان کند، در آیه مورد بحث هم همین مطلب را تمام نموده ، می

فرماید اینان خدا را وقتی که ایشان را به عبادت خود می خواند عبادت نمی کنند، چون منکر روز جزایند، و با انکار روز جزا عبادت معنا ندارد، پس آیه مورد بحث به این بیان متصل به ما قبل است، و در عین حال زمینه ای است برای آیه بعد که می فرماید: ((فبای حدیث بعده یومنون)).

بعضی به زمخشری نسبت داده اند که گفته است: این آیه متصل به کلمه ((للمکذبین)) است، که در آیه قبل بود، گویا فرموده: ویل برای کسانی که تکذیب کردند، و کسانی که وقتی به ایشان گفته می شود رکوع کنید رکوع نمی کنند.

در این آیه التفاتی به کار رفته، قبلا منکرین معاد مورد خطاب بودند، به ایشان می فرمود: ((بخورید...)) و در اینجا غایب به حساب آمده اند، می فرماید: ((وقتی به ایشان گفته می شود...)) و وجه این التفات روگردانی از ایشان است، چون بعد از آنکه در جمله ((کلوا و تمتعوا)) ایشان را به خودشان وا گذاشت، که هر چه می خواهند بکنند، دیگر معنا ندارد باز خطاب را متوجهشان کند.

فَبَآیِ حَدِيثِ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

یعنی وقتی به قرآن که معجزه و آیتی است الهی ایمان نمی آورند، و وقتی این قرآن با کمال روشنی و با برهان قاطع برایشان بیان می کند که معبودی جز خدا ندارند، و خدا شریکی ندارد، و در پیش رویشان یوم الفصلى چنین و چنان دارند، توجهی بدان نمی کنند، دیگر بعد از این قرآن به چه سخنی ایمان می آورند.

این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مایوس می کند از اینکه به خدا و رسولش ایمان بیاورند، و به منزله هشدار است به اینکه دیگر ایشان را به ایمان دعوت مکن، و اینکه گفتیم ((بخورند و تمتع ببرند)) سخن به جایی بود، دیگر ایمان آور نیستند، و هیچ فایده ای در دعوت کردن آنان نیست، جز همین مقدار که حجت بر آنان تمام شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۲۵۳

بحث روائی

(چند روایت در ذیل برخی آیات گذشته)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((الم نخلقکم من ماء مهین)) آمده یعنی آبی گنبدیده و ((فجعلناه فی قرار مکین))، یعنی در رحم و ((الی قدر معلوم)) یعنی تا منتهای اجل.

مؤلف: و در اصول کافی در روایتی از ابی الحسن ماضی (علیه السلام) آمده که آیه ((الم نهلك الاولین)) را بر تکذیب گرانی تطبیق فرموده که در خصوص اطاعت از اوصیای پیغمبر او را تکذیب کردند و جمله ((ثم تتبعهم الاخرین)) را بر کسانی تطبیق فرموده که نسبت به آل محمد جفا کردند.

و این حدیث علاوه بر اضطرابی که در متن آن هست صرف تطبیق مصداق بر آیه است، نه تفسیر آن.

و نیز در آن کتاب آمده که در معنای آیه ((الم نجعل الارض کفاتا احياء و امواتا)) فرموده ((کفات)) به معنای مساکن است. آنگاه اضافه کرده که امیر المؤمنین (علیه السلام) در مراجعتش از صفین به قبرها نظر انداخت، و آنگاه فرمود: اینجا کفات اموات است، یعنی منزلگاه ایشان است و سپس نظر انداخت به خانه های کوفه و فرمود: اینها کفات زندگان است، آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((الم نجعل الارض کفاتا احياء و امواتا)).

مؤلف: و در کتاب معانی الاخبار به سند خود از حماد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که آن جناب نظری به مقابر انداخت، و سخنانی که در حدیث قبل آمده بود به زبان آورد.

و در همان کتاب در تفسیر جمله و جعلنا فیها رواسی شامخات آمده که منظور کوههای مرتفع است.

و نیز در همان کتاب در معنای جمله ((ذی ثلث شعب)) آمده که: در آن، سه شعبه از آتش است، و در معنای ((انها ترمی بشرر کالقصر)) فرموده شراره هایی از آتش که به بزرگی قصرها و کوهها است.

و نیز در همان کتاب در تفسیر ((ان المتقین فی ظلال و عیون)) آمده که فرمود: در سایه هایی از نور که روشن تر از نور خورشید است .

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و اذا قیل لهم ارکعوا لا یرکعون)) می گوید: مقاتل گفته این آیه در باره قبیله ثقیف نازل شد، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ایشان دستور داد نماز بخوانند، و آنها گفتند ((لا ننحنی)) یعنی ما هرگز قامت خم نمی کنیم . البته در روایت به جای کلمه ((لا ننحنی)) ((لا نحنی)) آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۴

آنگاه گفتند قامت خم کردن ننگی است بر ما، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: دینی هم که رکوع و سجود نداشته باشد چیزی ندارد.

مؤلف: در انطباق این قصه - که حتما باید بعد از هجرت و وجوب نماز واقع شده باشد - با آیه مورد بحث خفائی هست ، و آنطور که باید روشن نیست . و در تفسیر قمی در باره آیه قبلی آمده که وقتی به ایشان گفته می شود: امام را دوست بدارید و ولایتش را بپذیرید، نمی پذیرند.

مؤلف: این روایت هم از باب تطبیق کلی بر مصداق است ، نه از باب تفسیر.

## النبأ

سوره نباء تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۵

آیات ۱ - ۱۶، سوره نباء

سوره نباء مکی است و چهل آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ عَمَّ یَتَسَاءَلُونَ (۱) عَنِ النَّبِیِّ الْعَظِیْمِ (۲) الَّذِیْ هُمْ فِیْهِ مَخْتَلِفُونَ (۳) کَلَّا سَیَعْلَمُونَ (۴) ثُمَّ کَلَّا سَیَعْلَمُونَ (۵) اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِیْهَدًا (۶) وَ الْجِبَالَ اَوْتَادًا (۷) وَ خَلَقْنٰکُمْ اَزْوَاجًا (۸) وَ جَعَلْنَا نَوْمَکُمْ سَبَاتًا (۹) وَ جَعَلْنَا اللَّیْلَ لِبَاسًا (۱۰) وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (۱۱) وَ بَنینَا فَوْقَکُمْ سَبْعًا شِدَادًا (۱۲) وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَ هَاجًا (۱۳) وَ اَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرٰتِ مَآءً ثَجَاجًا (۱۴) لِنُخْرِجَ بِهٖ حَبًّا وَ تَبَاتًا (۱۵) وَ جَنَّتِ الْاَفَاا (۱۶)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . مردم از چه خبر مهمی پرسش و گفتگو می کنند؟ (۱). از خبر بزرگ قیامت (۲). که در آن با هم به جدل و اختلاف کلمه برخاستند (چون پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به نزول قرآن سخن از خدا و قیامت آغاز فرمود مؤمن و کافر در صدق و کذبش به مجادله پرداختند این آیات نازل شد) (۳). چنین نیست که منکران پنداشته اند به زودی (وقت مرگ را) خواهند دانست (۴). و البته (بر خطای خود) به زودی آگاه می شوند (۵). آیا ما زمین را مهد آسایش خلق نگردانیدیم ؟ (۶). و کوهها را میخهایی در آن نساختم ؟ (۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۶

و شما را جفت (زن و مرد) آفریدیم (تا انس و نشاط و فرزند صالح و بقای نوع بازیاید) (۸). و خواب را برای شما مایه قوام حیات و استراحت قرار دادیم (۹). و پرده سیاه شب را ستر (احوال خلق) گردانیدیم (۱۰). و روز روشن را برای تحصیل معاش آنان مقرر داشتیم (۱۱). و بر فراز آنها هفت آسمان محکم بنا کردیم (۱۲). و چراغی (چون خورشید) رخشان برافروختیم (۱۳). و از فشار و تراکم ابرها آب باران فرو ریختیم (۱۴). تا بدان آب و دانه و گیاه برویانیم (۱۵). و باغهای پر درخت (و انواع میوه ها) پدید آوردیم (۱۶).

بیان محتوای کلی سوره مبارکه نباء

بیان آیات

این سوره متضمن خبر از آمدن یوم الفصل و صفات آن و استدلال بر حقیقت آن ، و تردید ناپذیری آن است ، و از اینجا آغاز می

شود که مردم از یکدیگر از خبر قیامت می پرسند، آنگاه در سیاق جواب و با لحنی تهدید آمیز می فرماید: به زودی از آن آگاه خواهند شد، و سپس برای ثبوت آن به این دلیل استدلال می کند که نظام مشهود در عالم با تدبیر حکیمانه ای که در آن است، بهترین و روشن ترین دلالت را دارد بر اینکه بعد از این نشاء دنیای متغیر و فنا پذیر، نشاء ثابت و باقی هست، و به دنبال این خانه ای که در آن عمل هست و جزا نیست، خانه ای هست که در آن جزا هست و عمل نیست، پس در این میان روزی هست که نظام جاری در این عالم از آن خبر می دهد.

سپس آن روز را با ذکر حوادثش توصیف می کند که مردم همگی در آن احضار می شوند، و همه یکجا جمع می گردند، طاغیان به سوی عذابی دردناک و متقین به سوی نعیمی مقیم منتقل می شوند، و در آخر، کلام را با یک جمله تهدید آمیز ختم می کند. و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده.

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ

کلمه ((عم)) مخفف ((عن ما: از چه)) است، و حرف الف از کلمه ((ما)) ی استفهامیه حذف شده، و این اختصاص به این مورد ندارد، هر جا که حرف جر بر سر ((ما)) ی استفهامیه در آید، الف آن حذف می شود، مثلاً گفته می شود: ((لم))، ((مم))، ((علی م)) و ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۷

((الی م)) که مخفف لما و مما و علی ما و الی ما است، و مصدر تساؤل به معنای این است که مردمی از یکدیگر از مطلبی سؤال کنند، یا بعضی بعد از بعضی دیگر از مطلبی سؤال کنند، هر چند که مسؤل از خود آنان نباشد، در مورد ما نیز یا چنین بوده که مردمی از یکدیگر از مسأله معاد می پرسیدند، و یا یکی پس از دیگری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می پرسیدند، چون سیاق سوره سیاق جواب است و در این جواب هم جانب تهدید و انذار چربیده، این نظریه را تائید می کند که متسائلان، کفار مکه بودند، همان مشرکینی که منکر نبوت و معاد بودند، نه مؤمنین، و نه کفار و مؤمنین هر دو. پس تساؤل در میان مشرکین بوده، و اگر قرآن کریم خبر از آن را به صورت استفهام آورده برای این است که به پوچی و حقارت آن اشاره کند، و بفهماند پاسخ این تساؤل آنقدر روشن است که اصلاً جایی برای این تساؤل نیست.

بیان اینکه مقصود از ((نباء عظیم)) قیامت و ((تسائل)) از آن در بین مشرکین بوده است (عم يتسائلون ...)

عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ

این آیه پاسخ از استفهامی است که خود خدای تعالی کرده بود خودش پرسید از چه تساؤل می کنند؟ پاسخ می دهد از خبری بس عظیم. و این توصیفی که از خبر مذکور کرده توصیفی است که تعظیم آن خبر از آن هویدا است.

و مراد از ((خبر عظیم)) خبر بعث و قیامت است، که قرآن عظیم در سوره های مکی و مخصوصاً در سوره هایی که در اوائل بعثت نازل شده کمال اهتمام را درباره اثبات آن دارد، موید این معنا سیاق آیات این سوره است که در آنها جز به مسأله قیامت، و صفات یوم الفصل، و استدلال بر حقیقت و واقعیت آن پرداخته نشده.

ولی بعضی گفته اند: مراد از آن نبا قرآن عظیم است. لیکن سیاق این احتمال را رد می کند، چون هر چند که گفتار سوره خالی از اشاره به قرآن نیست، و لیکن سیاق اجنبی از آن است.

بعضی دیگر گفته اند: نبا عظیم عبارت است از عقایدی چون اثبات صانع، و صفات او و ملائکه و رسل او، و مسأله بعث، بهشت، دوزخ و غیر آن که مورد اختلافشان بوده.

به نظر می رسد صاحب این قول بدان جهت که در این سوره به حقیقت همه این مطالب اشاره شده، چنین گفته است. لیکن این طرز استفاده درست نیست چون اشاره به حقیقت معارف اسلامی از لوازم مسأله قیامت است، که خود از لوازم جزا و تکلیف است، جزای اعتقادات حق و اعمال صالح، و جزای کفر و جرائم عملی، و اگر در سوره به صفات یوم الفصل پرداخته تبعی و به قصد

ثانوی بوده، و غرض اولی بدان متعلق نشده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۸

علاوه بر این، مراد از افرادی که از یکدیگر تساؤل می کرده اند - به بیانی که گذشت - مشرکین بوده اند، که صانع و ملائکه را قبول داشتند، و ماورای آن را یعنی رسالت و قیامت و بهشت و دوزخ را منکر بودند.

مراد از اختلاف مشرکین درباره معاد

((الذی هم فیه مختلفون)) - مشرکین در اصل انکار معاد متفق بودند، اختلافشان تنها در طرز انکار آن بوده، بعضی آن را محال می دانستند و به خاطر محال بودنش منکر بودند، همچنان که از سخنی که قرآن کریم از ایشان حکایت کرده این معنا استفاده می شود، و آن سخن این است: ((هل ندلکم علی رجل ینبئکم اذا مزقتم کل ممزق انکم لفی خلق جدید))، بعضی دیگر آن را محال نمی دانستند، بلکه تنها به نظرشان بعید می رسیده، از این جهت انکارش نموده، به حکایت قرآن می گفتند:

((ایعدکم انکم اذا متم و کنتم ترابا و عظاما انکم مخرجون هیهات هیهات لما توعدون))، بعضی هم نه آن را محال می دانستند، و نه بعید می شمردند، بلکه انکارشان از این جهت بود که در آن شک داشتند، همچنان که آیه زیر که می فرماید: ((بل ادرک علمهم فی الاخره بل هم فی شک منها))، با وضع آنان تطبیق می کند. بعضی هم یقین بدان داشتند، و لیکن از در عناد منکر آن می شدند که جمله ((بل لجوا فی عتو و نفور)) حکایت حال ایشان است.

و آنچه از آیات سه گانه اول سوره و بعد آن به دست می آید این است که وقتی از قرآن شنیدند که در انذار و تهدید ایشان سخن از روز قیامت و جزا و یوم الفصل می آورد، برایشان گران آمده، شروع کرده اند از یکدیگر پرسند که این چه خبر عجیبی است، که تاکنون به گوش ما نخورده؟ و چه بسا به خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رجوع کرده و یا از مؤمنین می پرسیدند که روز قیامت چیست و چه خصایصی دارد، و چه وقت واقع می شود؟ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۵۹

((متی هذا الوعد ان کنتم صادقین)) و چه بسا در مورد بعضی از حقایق قرآنی و معارفی جدید که اسلام متضمن آن بود به اهل کتاب و مخصوصا به یهود مراجعه نموده، در فهم آن معارف از آنان کمک می گرفتند.

و خدای تعالی در این سوره تساؤل آنان را به صورت سؤال و جوابی حکایت نموده، می فرماید: ((از چه تساؤل می کنند؟)) آنگاه خودش پاسخ خود را می دهد که ((از خبری عظیم تساؤل می کنند، خبر عظیمی که در باره آن دیدی مختلف دارند، و آنگاه از تساؤل آنان پاسخ می دهد که ((کلا سیعلمون...)) نه، بیهوده از یکدیگر پرسند که به زودی خواهند دانست ...

مفسرین درباره مفردات آیات سه گانه، و تقریب معانی آن و جوهی بسیار گفته اند، که چون هیچ یک از آنها با سیاق سازگار نبود، از ایرادش خودداری نمودیم، و آنچه آوردیم مطلبی است که سیاق، آن را افاده می کند.

کلا سیعلمون ثم کلا سیعلمون

این جمله جلو ایشان را از تساؤل از قیامت می گیرد، تساؤلی که گفتیم منشا آن مختلف بوده. و معنای آیه این است که باید دست از این پرس و جویها بردارند، برای اینکه حقیقت امر به زودی برایشان کشف می شود، و این خبر - قیامت - واقع می شود، آن وقت آنچه امروز نمی دانند خواهند دانست، و در این تعبیر تهدیدی هم هست همان تهدیدی که در آیه ((و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون))، به چشم می خورد، و جمله ((ثم کلا سیعلمون)) تاء کید همان ردع و تهدید سابق است، و لحن تهدید خود قرینه است بر اینکه پرس و جوی کنندگان مشرکین بوده اند، که منکر معاد و جزایند، نه مؤمنین، و نه مشرکین و مؤمنین جمیعا. بیان احتجاج و استدلال بر ثبوت بعث و جزا، مستفاد از آیات: ((المنجعل الارض مهادا...))

ألم نجعل الارض مهداً

این آیه تا یازده آیه بعدش در مقام احتجاج و استدلال بر ثبوت بعث و جزا و تحقق این خبر عظیم است، و لازمه ثبوت آن صحت جمله قبلی است که می فرمود: ((کلا سیعلمون)) و اینکه به زودی مشاهده می کنند و می دانند.



بیان آن حجت این است که عالم محسوس با زمین و آسمانش و شب و روزش و انسانهایش که نسلا بعد نسل می آیند و می روند، و نظام جاری در سرپایش، و تدبیر متقن و دقیقی که در همه امورش جریان دارد، ممکن نیست صرفاً به خاطر بازی و سرگرمی پدید آمده باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۰

و هیچ هدف و غرضی در نظر پدید آورنده اش نباشد، پس به طور مسلم و بدیهی باید در پی این نظام متحول و متغیر و گردنده، عالمی باشد که نظام در آن ثابت و باقی باشد، و در آن عالم اثر صلاح و فساد این عالم، ظهور پیدا کند، صلاحی که فطرت بشر بدان دعوت می کرد، و فسادی که از آن نهی می نمود، و ما می بینیم که اثر صلاح و فساد، که همانا سعادت متقین و شقاوت مفسدین است در این عالم محسوس ظاهر نشده، و این از محالات است که خدای تعالی در فطرت بشر آن دعوت غریزی را و این ردع و منع غریزی را به ودیعه بسپارد، در حالی که نه آن دعوت اثری در خارج داشته باشد و نه آن منع، پس به طور یقین در این میان روزی وجود دارد که در آن روز انسان صالح اثر صلاح خود را، و انسان فاسد اثر فساد خود را می بیند.

پس این آیات در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار)) با این بیان و این استدلال ثابت می شود که در این میان روزی هست که انسان آن را دیدار خواهد کرد، و در آن روز به جزای آنچه کرده چه خیر و چه شر می رسد، پس مشرکین نمی توانند در آن اختلاف نموده، و یا شک کنند، و یا بعضی دیگرشان آن را بعید بشمارند، و یا بعضی دیگرشان محال بدانند، و یا بعضی دیگرشان با علم به آن از در عناد و لجاج منکرش شوند، پس آمدن چنین روزی بدیهی، و وقوعش ضروری است، و جزای در آن جای شک نیست.

از بعضی از مفسرین چنین بر می آید که خواسته اند بگویند: این آیات در مقام اثبات قدرت است، و اینکه عود - در قیامت - نظیر بدء - آغاز - خلقت است، آن خدایی که توانست عالم را ابتداء خلق کند، قادر است که آن را دوباره اعاده دهد. این استدلال هر چند که در جای خودش تمام و صحیح است، و در کلام خدای تعالی هم به آن تمسک شده و لیکن استدلالی است بر امکان اعاده، نه بر وقوع آن، و سیاق آیات مورد بحث می خواهد وقوع آن را اثبات کند نه امکانش را، پس بیان مناسب تر همان بیانی است که ما ذکر کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۱

و به هر حال اینکه فرمود: ((الم نجعل الارض مهادا)) استفهامی است انکاری، و کلمه ((مهادا)) به معنای بستر و قراری است که در آن تصرف می شود، و بر فرشی که روی آن می نشینند نیز اطلاق می گردد. و معنای جمله این است که مگر ما نبودیم که زمین را برای شما قرار گاه کردیم، تا بتوانید در آن قرار گیرید، و در آن تصرف کنید.

معنای اینکه فرمود: ((کوه ها را میخ قرار دادیم)) و ((ازواج خلقتان کردیم،

وَالْجِبَالِ أَوْتَاداً

کلمه ((اوتاد)) جمع وتد است، و ((وتد)) به معنای میخ است، البته بنا به گفته صاحب مجمع میخ بزرگ را ((وتد)) گویند (نه میخهای معمولی را). و اگر کوهها را میخ خوانده شاید از این جهت بوده که پیدایش عمده کوههایی که در روی زمین است از عمل آتشفشانهای تحت الارضی است، که یک نقطه از زمین را می شکافد و مواد مذاب زمینی از آن فوران می کند، و به اطراف آن نقطه می ریزد، و به تدریج اطراف آن نقطه بالا می آید و می آید تا به صورت میخی که روی زمین کوبیده باشند، در آید، و باعث سکون و آرامش فوران آتشفشان زیر زمین گردد، و اضطراب و نوسان زمین از بین برود.

و از بعضی از مفسرین حکایت شده که گفته است: مراد از میخ بودن کوهها این است که معاش اهل زمین به وسیله این کوهها و منافی که خدا در آنها به ودیعت سپرده تاءمین می شود، چون اگر کوهها نبودند زمین دائماً در زیر پای اهلش در حال نوسان بود، نه کشت و زرع می گذاشت، و نه خانه ای. ولی این سخن در حقیقت لفظ را بدون جهت از ظاهرش برگرداندن است.

## وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا

یعنی ما شما را جفت جفت از نر و ماده آفریدیم ، تا سنت ازدواج و تناسل در بینتان جریان یابد، در نتیجه نوع بشر تا روزی که خدا خواسته باشد باقی بماند.

بعضی گفته اند: مراد از ازواج ، اشکال است ، یعنی ما شما را شکل هم خلق کردیم .

بعضی دیگر گفته اند: یعنی ما شما را اصناف مختلف سفید و سیاه و سرخ و زرد خلق کردیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۲۶۲

بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که خلقت هر یک نفر از شما از دو منی یعنی منی مرد و منی زن بوده . ولی این وجوه ضعیفند.

و بعضی گفته اند: التفاتی که در آیه از غیبت - سیعلمون - به خطاب - خلقناکم - به کار رفته ، به منظور مبالغه در الزام و اسکات خصم بوده .

معنای اینکه فرمود ((خوابتان را سبات قرار داده ایم و شب را لباس و روز را معاش قرار دادیم .

## وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سَبَاتًا

کلمه ((سبات)) به معنای راحتی و فراغت است ، چون خوابیدن باعث آرامش و تجدید قوای حیوانی و بدنی می شود، و خستگی ناشی از بیداری و تصرفات نفس در بدن از بین می رود.

بعضی گفته اند: کلمه ((سبات)) به معنای قطع است ، و اگر خواب را قطع خوانده ، بدین جهت بوده که در خواب تصرفات نفس در بدن قطع می شود. این وجه هم نزدیک به همان وجه قبلی است .

بعضی دیگر گفته اند: ((سبات)) به معنای مرگ است ، و اگر خدای سبحان خواب را جزو مرگ دانسته ، تنها در این آیه نبوده ، در آیه دیگر نیز آن را مرگ خوانده و فرموده : ((هو الذی یتوفیکم باللیل))، لیکن این معنا بعید است ، و آیه ای که شاهد آورده ، خدای تعالی در آن خوابیدن را توفی - تحویل گرفتن - خوانده ، نه میراندن ، بلکه قرآن کریم تصریح دارد بر اینکه خوابیدن مردن نیست ، و فرموده : ((اللّه یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها)).

## وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا

یعنی ما شب را چون لباس ساتری قرار دادیم که با ظلمتش همه چیز و همه دیدنی ها را می پوشاند، همانطور که لباس بدن را می پوشاند، و این خود سببی است الهی که مردم را به دست کشیدن از کار و حرکت می خواند، و متمایل به سکونت و فراغت و برگشتن به خانه و خانواده می سازد.

و از بعضی حکایت شده که گفته اند: مراد از لباس بودن شب این است که چون لباس است برای روز، که روز به آسانی از آن بیرون می شود. ولی انصافاً این وجه وجه درستی نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۳

## وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا

کلمه عیش - به طوری که راغب گفته - به معنای زندگی است ، چیزی که هست کلمه عیش مختص به زندگی حیوان است ، به این معنا که به زندگی خدای تعالی و ملائکه عیش گفته نمی شود، ولی حیات خدا و حیات ملائکه گفته می شود، و کلمه معاش مصدر میمی و هم اسم زمان و مکان از عیش است ، و در آیه مورد بحث به یکی از دو معنای اخیر است ، یعنی زمان و یا مکان عیش .

و معنای آیه این است که : ما روز را زمان زندگی شما و یا محل زندگی شما قرار دادیم ، تا در آن از فضل پروردگارتان طلب کنید.

و بعضی گفته اند: مراد از آن همان معنای مصدری است، چیزی که هست مضافی از آن حذف شده، و تقدیر کلام ((و جعلنا النهار طلب معاش)) است، یعنی ما روز را طلب معاش قرار دادیم.

وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا

یعنی بر بالای سرتان هفت آسمان سخت بنیاد، قرار دادیم.

وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا

کلمه ((وهاج)) به معنای چیزی است که نور و حرارت شدیدی داشته باشد، و منظور از چراغ وهاج خورشید است.

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا

کلمه ((معصرات)) به معنای ابرهای بارنده است. و بعضی گفته اند: به معنای بادهایی است که ابرها را می فشارد تا ببارد، و کلمه ((ثجاج)) به معنای ابری است که بسیار آب بریزد. و بنابر این، بهتر آن است که کلمه ((من)) را به معنای باده بگیریم، و معنا چنین شود ((ما به وسیله بادهای فشار آورنده آبی ریزان نازل کردیم)).

لُنَخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا

یعنی این کار را کردیم تا دانه ها و نباتاتی که مایه قوت آدمیان و حیوانات است بیرون آوریم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۲۶۴

وَجَنَّتِ الْفَافًا

این جمله عطف است بر کلمه ((حبا))، و جنات الفاف به معنای درختان انبوه و در هم فرو رفته است.

بعضی گفته اند: کلمه ((الفاف)) جمع است که از ماده خودش مفرد ندارد.

بحث روایی

(روایاتی در بیان برخی آیات گذشته)

در بعضی از روایات آمده که منظور از ((نبا عظیم)) علی (علیه السلام) است. ولی این از باب بطن قرآن است، نه تفسیر لفظ آیه. و از خصال از عکرمه از ابن عباس روایت شده که گفت: (روزی) ابو بکر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشت یا رسول الله! چقدر زود مویت سپید شد؟ فرمود: موی مرا سوره هود و واقعه و مرسلات و عم یتسائلون سپید کرد. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((الم نجعل الارض مهادا)) آمده که: زمین گهواره ای است که بشریت در آن پرورش می یابد، ((و الجبال اوتادا)) یعنی میخ های زمین.

و در نهج البلاغه فرموده: ((وتند بالصخور میدان ارضه)).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و جعلنا اللیل لباسا)) آمده که شب جامه ای است بر روی روز.

مؤلف: شاید مراد این باشد که شب جامه ای است بر روی آنچه در روز پیدا است و آن را می پوشاند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۲۶۵

و باز در همان کتاب است که در معنای آیه ((و جعلنا سراجا وهاجا)) فرموده: منظور خورشید نورانی است ((و انزلنا من المصبرات

((فرمود: یعنی از ابرها ((ماء ثجاجا)) فرمود: یعنی با ریزشی پی در پی.

و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کلمه ((یعصرون)) در آیه ((عام فیه یغاث الناس و فیه یعصرون)) با یاء به معنای میطرون است، یعنی باران به ایشان می بارد، آنگاه به عنوان استشهاد فرمود مگر نشنیده ای که در سوره نبا فرموده: ((و انزلنا من المعصرات ماء ثجاجا)).

مؤلف: مراد این است که کلمه ((یعصرون)) باید با ضمه یاء و به صیغه مجهول خوانده شود، چون معنایش این است که مردم در

آن سال ((یمطرون - باران داده می شوند))، به شهادت اینکه در سوره نبا اسم فاعل همین فعل بکار رفته ابرها را ((معصرات)) و مردم را معصر - باران داده شده - خوانده است، پس ((سحاب معصر)) - با کسره صاد - به معنای ابر ممطر است. و عیاشی مثل این حدیث را از علی بن معمر از پدرش از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده. و قمی در تفسیر خود نظیر آن را از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده است. النبأ

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۶

آیات ۱۷ - ۴۰، سوره نبا

إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَتًا (۱۷) يَوْمَ يُفْصَخُ فِي الصُّورِ فَيَأْتُونَ أَفْوَاجًا (۱۸) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (۱۹) وَسِيرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (۲۰) إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (۲۱) لِلطَّغْيِينِ مَثَابًا (۲۲) لِّئَلَّا يَسْتَكْبِرُوا فِيهَا أَحْقَابًا (۲۳) لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (۲۴) إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا (۲۵) جَزَاءً وَفَاقًا (۲۶) إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَزُجُونَ حِسَابًا (۲۷) وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا (۲۸) وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا (۲۹) فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا (۳۰) إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا (۳۱) حَدَاقًا وَاعْتَبَاءً (۳۲) وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا (۳۳) وَكَأْسًا دِهَاقًا (۳۴) لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعَاوًا وَلَا كِذَابًا (۳۵) جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا (۳۶) رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا (۳۷) يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا (۳۸) ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَثَابًا (۳۹) إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمُرءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرْبًا (۴۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۷

ترجمه آیات

همانا روز فصل (یعنی روز قیامت که در آن فصل خصوصتها شود) وعده گاه خلق است (۱۷). آن روزی که در صور دمیده می شود تا شما فوج به محشر وارد شوید (۱۸). و آسمان گشوده شود پس درهای متعددی از آن باز شود (تا هر فوجی از دری شتابند) (۱۹). و کوهها به حرکت در آید و مانند سراب گردد (۲۰). همانا دوزخ در انتظار بدکاران است (۲۱). آن دوزخ جایگاه مردم سرکش و ستمکار است (۲۲). که در آن دوران های متمادی عذاب کشند (۲۳). هرگز در آنجا قطره ای آب سرد و شراب طهور نیاشامند (چنانکه در دنیا از علوم انبیا بهره نیافتند) (۲۴). مگر آبی پلید سوزان که از چرک و خون جهنم است به آنها دهند (۲۵). که با کیفر اعمال آنها موافق است (۲۶). زیرا آنها به روز حساب امید نداشتند (۲۷). و آیات ما را از فرط جهالت سخت تکذیب کردند (۲۸). و حال آنکه هر چیز را ما در کتابی به احصاء و شماره رقم کرده ایم (۲۹). پس بچشید (کیفر تکذیب و بدکاری را) که هرگز بر شما چیزی جز رنج و عذاب دوزخ نیفزاییم (چنانکه شما در دنیا هیچ متنبه نشده و جز بر بدی نیفزودید) (۳۰). برای متقیان در آن جهان رستگاری و آسایش است (۳۱). باغهایی سرسبز و انواعی از انگورها (۳۲). و دختران (زیبای دلربا) که همه در خوبی و جوانی مانند یکدیگرند (۳۳). و جامهایی پر (از شراب طهور) (۳۴). هرگز سخن بیهوده و دروغ نشنوند (۳۵). این (نعمتهای ابدی) مزدی به عطا و حساب پروردگار تو است (۳۶). خدایی که آسمانها و زمین و همه مخلوقاتی که در بین آسمان و زمین است بیافریده خدایی مهربان است که در عین مهربانی کسی از قهر و سطوتش با او به گفتگو لب نتواند گشود (۳۷). روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده و به نظم برخیزند و هیچ کس سخن نگوید جز آن کس که خدای مهربانش اذن دهد و او سخن به صواب گوید (۳۸). چنین روز محقق خواهد شد پس هر که می خواهد، نزد خدای خود (در آن روز) مقام و منزلتی یابد (در راه ایمان و اطاعت بکوشد) (۳۹). ما شما را از روز عذاب که نزدیک است ترسانیده و آگاه ساختیم روزی که هر کس هر چه (از نیک و بد) کرده در پیش روی خود حاضر بیند و کافر در آن روز (از فرط عذاب) آرزو می کند که ایکاش خاک بود (تا چنین به آتش کفر خود نمی سوخت) (۴۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۸

بیان آیات

این آیات یوم الفصل را که در جمله ((کلا سیعلمون)) به طور اجمال بدان اشاره کرده بود توصیف نموده، شرح می دهد که در

آن روز به طاغیان و متقیان چه می گذرد، و در آخر، سوره را با تهدیدی که به منزله نتیجه است ختم می کند.

إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ كَانَ مِيقَاتًا

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((میقات)) به معنای آخرین لحظه از مدتی است که برای حدوث امری از امور معین شده و این کلمه از ماده وقت است همچنان که کلمه میعاد از ماده وعد و کلمه ((مقدار)) از قدر گرفته شده اند.

اوصاف قیامت ، نباء عظیمی که واقع خواهد شد

از این آیه شریفه شروع شده است به توصیف آن نبا عظیمی که خبر از وقوع آن در آینده داده و فرمود: ((کلا سیعلمون)) آنگاه برای اثبات مطلب چنین استدلال نمود که ((الم نجعل الارض مهادا... - مگر ما نبودیم که زمین را بستر و گهواره کردیم...)) و آن را یوم الفصل خواند تا بفهماند در آن روز بین مردم فصل قضا می شود و هر طایفه ای بدانچه با عمل خود مستحق آن شده می رسد، پس یوم الفصل ، میقات و آخرین روزی است که برای فصل قضا معین شده بود و تعبیر به لفظ ((کان)) که مخصوص رساندن ثبوت است می فهماند یوم الفصل از سابق ثابت و در علم خدا معین شده بود حجت قبلی هم بدان ناطق است و به همین جهت جمله را با کلمه ((ان)) موکد کرد.

و معنای جمله این است که : محققا یوم الفصل که خبرش خبر عظیمی است در علم خدا معین شده بود و روزی که خدا آسمانها و زمین را می آفرید و نظام جاری در آن را بر آن حاکم می کرد از همان روز برای نظام مادی جهان مدتی معین کرد که با به سر رسیدن آن مدت عمر عالم ماده هم تمام می شود چون خدای تعالی می دانست که این نشاه جز با انتهایش به یوم الفصل تمام نمی شود، چون خودش نشاه دنیا را آفریده بود می دانست که اگر آن را بخواهد بیافریند لازمه اش این است که نشاه قیامت را هم به پا کند.

يَوْمٌ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا

در سابق گفتار در معنای ((نفخ صور)) مکررا گذشت . و کلمه ((افواج)) جمع فوج است که - به گفته راغب - به معنای جمعیتی است که به سرعت از پیش روی ما بگذرند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۶۹

و در جمله ((فتاتون افواجا)) سیاق را طبق سیاق سابق خطابی کرد، تا حق وعید و تهدیدی که جمله ((کلا سیعلمون)) متضمن آن است را ادا کرده باشد، و مثل اینکه آیه مورد بحث نظری هم به آیه ((یوم ندعوا کل اناس بامامهم)) دارد، که آن نیز دلالت می کند بر اینکه در روز قیامت مردم فوج فوج می آیند.

وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا

و وقتی دربهای آسمان باز شد قهرا عالم انسانی به عالم فرشتگان متصل می شود.

بعضی گفته اند: در این آیه چیزی در تقدیر است ، و تقدیر کلام ((فکانت ذات ابواب)) است ، یعنی آسمان دارای ابواب خواهد بود. بعضی دیگر گفته اند: در آسمان راههایی پیدا می شود، در حالی که قبلا چنین راههایی وجود نداشت . لیکن این دو وجه به بی دلیل حرف زدن شبیه تر است تا تفسیر (دقت بفرمایید).

وَسِيرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا

کلمه ((سراب)) به معنای آب موهوم است که در بیابان از دور برق می زند و انسان خیال می کند آنجا آب است ، و هر امر بی حقیقت را که به نظر حقیقت برسد نیز به عنوان استعاره سراب می گویند، و شاید مراد از سراب در آیه به معنای دوم باشد.

توضیحی پیرامون به راه انداخته شدن کوه ها و سراب شدنشان (و سیرتالجبال فکانت سرابا)

توضیح اینکه به راه انداختن کوهها و متلاشی کردنشان ، بالاخره طبعاً به اینجا منتهی می شود که شکل کوهی خود را از دست داده اجزایش متفرق شود، همچنان که در چند جا از کلام مجیدش وقتی سخن از زلزله قیامت دارد و آثار آن را بیان می کند، از کوهها

هم خبر داده می فرماید: ((و تسیر الجبال سیرا)) و نیز می فرماید: ((و حملت الارض و الجبال فدکتا دکه واحده))، و نیز می فرماید: ((و كانت الجبال کثیبا مهیلا)) و نیز می فرماید: ((و تكون الجبال کالعهن المنفوش)) و نیز می فرماید: ((و بست الجبال بسا)) و نیز فرموده: ((و اذا الجبال نسفت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۰

پس به راه انداختن کوهها و خرد کردن آنها بالاخره منتهی می شود به پراکنده شدن و پاره پاره شدن آنها و به صورت تپه های پراکنده در آمدنشان و در نتیجه چون پشم حلاجی شده ساختن شان . و اما سراب شدنشان به چه معنا است ؟ و چه نسبتی با به راه انداختن آن دارد، به طور مسلم سراب به آن معنا که به نظر آبی درخشنده برسد نسبتی با به راه انداختن کوهها ندارد.

بله این را می توان گفت که وقتی کوهها به راه افتادند، و در آخر حقیقتشان باطل شد و دیگر چیزی به صورت جبال باقی نماند، در حقیقت آن ((جبال را سیات)) که حقایقی دارای جرمی بس بزرگ و نیرومند بود، و هیچ چیز آن را تکان نمی داد با به حرکت در آمدن و باطل شدن ، سرابی می شود خالی از حقیقت ، پس به این اعتبار می توان گفت: ((و سیرت الجبال فکانت سرابا)) و نظیر این بیان در کلام خدای تعالی آمده ، آنجا که در باره اقوام هلاک شده می فرماید: ((فجعلناهم احادیث))، و یا می فرماید: ((فاتبعنا بعضهم بعضا و جعلناهم احادیث)) و یا در باره بت ها می فرماید: ((ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و ابواکم)).

پس آیه شریفه به وجهی نظیر آیه زیر است که می فرماید: ((و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب))، که اگر بگوییم درباره صفت زلزله قیامت است ، شباهتی با آیه مورد بحث خواهد داشت .

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا

راغب در مفردات گفته : کلمه ((رصد)) به معنای آماده شدن برای مراقبت است ، - تا آنجا که می گوید - و ((مرصد)) به معنای آن محلی است که برای مراقبت در آنجا قرار بگیری ، و این کلمه در قرآن آمده . تا آنجا که می فرماید: ((و اقعدهوا لهم کل مرصد - برای دستگیری آنان در هر کمین گاهی به کمین بنشینید)). کلمه ((مرصاد)) هم شبیه به مرصد است ، اما مرصاد تنها به آن محلی

که برای این کار آماده شده اطلاق می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۱

و این کلمه نیز در قرآن آمده می فرماید: ((ان جهنم کانت مرصادا))، و این آیه این نکته را می فهماند که جهنم محل عبور همه مردم است ، و از همین باب است آیه زیر که می فرماید ((و ان منکم الا واردها - هیچ کس از شما نیست مگر آنکه به جهنم وارد خواهد شد)).

لِّلطَّغِیْنِ مَنَابًا

طاغیان کسانی هستند که متصف به طغیان باشند، و خروج از حد، کار همیشگی آنان باشد، و کلمه ((ماب)) اسم مکان از ماده ((اوب)) است ، که به معنای رجوع است ، و اگر جهنم را محل برگشت طاغیان خوانده ، به این عنایت بوده که خود طاغیان در همان دنیا، جهنم را ماوای خود کردند، پس صحیح است بگوییم به جهنم بر می گردند.

معنای ((احقاب)) که درباره ماندن طاغیان در جهنم فرمود: ((لا بثین فیها احقابا))

لِّبَیِّنٍ فِیْهَا اَحْقَابًا

کلمه ((احقاب)) به معنای زمانهای بسیار و روزگاران طولانی است که آغاز و انجام آن مشخص نباشد.

و این کلمه جمع است و اما در اینکه مفردش چیست ؟ آیا حقب - به ضمه اول و سکون دوم است - و یا حقب - به دو ضمه - است ، اختلاف کرده اند، و حقب - به دو ضمه - در قرآن کریم آمده ، می فرماید: ((او امضی حقبا)). بعضی هم گفته اند: مفردش ((حقب)) - به فتح اول و سکون دوم - است ، و واحد حقب هم حقبه - به کسر اول و سکون دوم - است . راغب گفته : حق این است که حقبه به معنای مدت نامعلومی از زمان است .

بعضی هم کلمه ((حقب)) را به هشتاد و یا هشتاد و چند سال تحدید کرده اند. و بعضی دیگر اضافه کرده اند که : هر سال از این



حقب سبب و شصت روز و هر روزش برابر هزار سال است. و از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: حقب به معنای چهل سال است. و از بعضی دیگر آمده که گفته اند: هفتاد سال است. و اقوالی دیگر در معنای حقب گفته اند، اما از خود قرآن کریم دلیلی بر هیچ یک از این تحدیدها وارد نشده، علم لغت هم چیزی در این باب نگفته. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۲ و از ظاهر آیه بر می آید که مراد از طاغیان، معاندین از کفار هستند، مؤید این ظهور ذیل سوره است که می فرماید: ((انهم كانوا لا يرجون حسابا و كذبوا باياتنا كذابا)) و مفسرین کلمه ((احقاب)) در آیه را به حقب بعد از حقب تفسیر کرده اند، که در نتیجه آیه را چنین معنا کرده اند: جهنم برگشتگاه طاغیان است، در حالی که در جهنم حقیقی بعد از حقب دیگر می مانند، بدون اینکه این حقب ها آخری داشته باشد. پس آیه شریفه با آیات دیگر قرآن که تصریح دارد بر خلود کفار در جهنم منافات ندارد.

بعضی گفته اند: آیه ((لا- یدوقون فیها...)) صفت احقاب است، و معنای آیه این است که طاغیان در دوزخ احقابی میمانند که صفتش این است که در آن اثری از خنکی و نوشیدنی نیست، مگر حمیم و غساق، و آنگاه بعد از این احقاب وضعی غیر آن وضع را خواهند داشت، و جاودانه به وضعی که معلوم نیست چگونه است در دوزخ خواهند بود. و این معنا در صورتی که سیاق آیه با آن مساعدت کند معنای خوبی است.

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا

در این آیه بین ((برد)) و ((شراب)) مقابله افتاده، و ظاهر این مقابله آن است که مراد از برد مطلق هر چیز غیر نوشیدنی باشد، که آدمی با آن خنک شود، نظیر سایه ای که بتوانند در آن استراحت کنند، پس مراد از چشیدن خنکی مطلق دسترسی و تماس با خنکی است، نه خصوص چشیدنهای آن.

إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا

کلمه ((حمیم)) به معنای آب بسیار داغ است، و کلمه ((غساق)) به معنای چرک و خون اهل دوزخ است.

اشاره به مطابقت جزا با اعمال، اعمالی که ثبت و ضبط شده اند

جَزَاءٌ وَفَاقًا ... كِتَابًا

کلمه ((وفاقا)) مصدری است به معنای اسم فاعل. و معنای آیه این است که ایشان جزا داده می شوند جزایی موافق با اعمالی که کردند. ممکن هم هست مضافی در تقدیر گرفته بگوییم: تقدیر آیه ((جزاء ذوفاق)) است، یعنی جزایی دارای وفاق. و یا بگوییم اطلاق وفاق بر جزا از باب مبالغه است، مثل اینکه وقتی می خواهیم در عدالت زید مبالغه کنیم می گوییم زید عدل است ((انهم كانوا لا يرجون حسابا و كذبوا باياتنا كذابا)) - کلمه ((کذابا)) مفعول مطلق است، برای ((کذبوا))، در نتیجه معنای آیه ((و کذبوا باياتنا تکذبا عجيبا)) می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۳

یعنی کفار امید حسابی ندارند، و آیات ما را به طور عجیب تکذیب می کنند، چون بر تکذیب خود اصرار می ورزند. و این آیه مطابقت جزا با اعمال ایشان را تعلیل می کند، به این بیان که کفار امید حساب در یوم الفصل را ندارند، در نتیجه از حیات آخرت مایوسند، و به همین جهت آیات داله بر وجود چنین روزی را انکار می کنند، و به دنبال آن آیات توحید و نبوت را هم انکار نموده، در اعمال خود از حدود عبودیت تجاوز می کنند، و نتیجه همه اینها این شده که به کلی خدا را از یاد ببرند، خدا هم آنان را از یاد برد، و سعادت خانه آخرت را بر آنان تحریم کرد، در نتیجه برای آنان نماند مگر شقاوت، و در آن عالم چیزی به جز مکروه نمی یابند، و جز با صحنه های عذاب مواجه نمی شوند، و همین است معنای اینکه فرمود ((فذوقوا فلن نزيدكم الا عذابا)).

و جمله مورد بحث که می فرماید: ((جزاء وفاقا)) دلالت دارد بر مطابقت کامل بین جزا و عمل، پس انسان با عمل خود نمی جوید مگر جزایی را که مو به مو مطابق آن باشد، پس رسیدن به جزا در حقیقت رسیدن به عمل است، همچنان که فرمود: ((يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون)).

((وکل شیء احصیناه کتابا)) - یعنی هر چیزی را - که اعمال شما هم از آن جمله است - ضبط کرده و در کتابی جلیل القدر بیان نموده ایم، بنابراین آیه شریفه مورد بحث در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((وکل شیء احصیناه فی امام مبین)). ممکن هم هست مراد ((وکل شیء حفظناه مکتوبا)) باشد، یعنی هر چیزی را ما با نوشتن در لوح محفوظ و یا در نامه اعمال حفظ کرده ایم. این هم جائز است که احصا به معنای کتابت باشد، و هم کتاب به معنای احصا باشد، چون هر دو در معنای ضبط مشترکند، و معنای آیه یا ((کل شیء احصیناه احصائا)) باشد، ((و یا کل شیء کتبناه کتابا)).

و به هر حال آیه شریفه حالی است که تعلیل سابق را تکمیل می کند، و معنای آن با آیه قبل چنین می شود: جزای آنها موافق با اعمال ایشان است، به علت اینکه چنین حال و وضعی داشتند، در حالی که ما حال و وضعشان را علیه آنان ضبط کردیم، و جزایی موافق با آن به ایشان می دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۴

فَذَوْقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا

فای تفریع که در آغاز این آیه آمده، آن را نتیجه مطلب قبل کرده، که عذاب کفار را تفصیل می داد، و می خواهد ایشان را از این امید مایوس کند که روزی از شقاوت نجات یافته به راحتی برسند، و التفاتی که از غیبت ((انهم)) به خطاب ((نزیدکم)) بکار رفته این نکته را می رساند که خدای تعالی ایشان را حاضر فرض کرد تا توبیح و سرکوبیشان بدون واسطه انجام شود.

و مراد از جمله ((فلن نزيدکم الا عذابا))، این است که آنچه می چشید عذابی است بعد از عذابی که قبلاً چشیده بودید، پس آن عذاب، عذابی است بعد از عذاب، و عذابی است روی عذاب، و همچنان عذابها دو چندان می شود، و عذابی به عذابتان افزوده می گردد، پس از اینکه به آرزوی خود برسید مایوس باشید، و این آیه خالی از این ظهور نیست که مراد از جمله ((لابتین فیها احقبا)) خلود در آتش است، و اینکه عذاب از شما قطع نخواهد شد. پاداش نیک متقین: نعمت های بهشتی

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا... كَذَبًا

کلمه ((فوز)) - به طوری که راغب گفته - به معنای ظفر یافتن به خیر بدون صدمه و با حفظ سلامت است، پس در این کلمه هم معنای ظفر یافتن به خیر هست و هم معنای نجات و خلاصی از شر، و کلمه ((مفاز)) مصدر میموی یا اسم مکان از فوز است، و در آیه شریفه هر دو احتمال راه دارد.

و در جمله ((حدائق و اعناب)) کلمه ((حدائق)) جمع حدیقه است، و حدیقه به معنای بوستان دارای دیوار است، و کلمه ((اعناب)) جمع عنب است، که نام میوه درخت مو است، و چه بسا به خود درخت هم عنب گفته می شود.

و کلمه ((کواعب)) جمع کاعب است که به معنای دختر نرسی است که پستانهایش رو به رشد نهاده، و دایره ای تشکیل داده، و کمی از اطرافش بلندتر شده. و ((اتراب)) جمع ترب است، که به معنای مثل است، و ((کواعب اتراب)) به معنای دخترانی هم سن و سال و شبیه به هم هستند.

((و کاسا دهاقا)) - یعنی و قدحهایی پر از شراب، پس کلمه ((دهاق)) مصدری است که معنای اسم فاعل را می دهد.

((لا یسمعون فیها لغوا و لا کذابا)) - یعنی در بهشت سخن لغو نمی شنوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۵

سخنی که هیچ اثر مطلوب بر آن مترتب نمی شود، و نیز یکدیگر را در آنچه می گویند تکذیب نمی کنند، پس سخنان بهشتیان هر چه هست حق است و اثر مطلوب دارد، و صادق و مطابق با واقع است.

جَزَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا

یعنی رفتاری که با متقین می شود هر چه باشد در حالی است که جزایی حساب شده، و عطیه ای از ناحیه پروردگار تو است، پس کلمه ((جزاء)) و همچنین کلمه ((عطاء)) حال است، و کلمه ((حسابا)) مصدری است به معنای اسم مفعول، و صفت است برای عطاء، احتمال هم دارد که کلمه ((عطاء)) تمیز و یا مفعول مطلق باشد.

بعضی گفته اند: در این آیات جزای متقین را به ((رب)) نسبت داده، و ((رب)) را به ضمیر راجع به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اضافه کرده، تا به این وسیله از آن جناب احترامی به عمل آورده باشد، ولی در جزای طاغیان این کار را نکرد و آن را به ((رب)) نسبت نداد و فرمود: ((جزاء وفاقاً من ربك)) تا بفهماند خدای تعالی منزّه از رساندن شر است، هر شری که باشد به دست خود طاغیان درست می شود، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((ذلک بما قدمت ایدیکم و ان الله لیس بظلام للعبید.)) نکته اینکه کلمه ((حساباً)) را بعد از جزای طاغیان نیاورد، و گذاشت تا بعد از جزای آنان و جزای متقین بیاورد، این است که مفاد آیه ((ان یوم الفصل کان میقاتاً)) را که در اول گفتار بود تثبیت نموده، بفهماند فصل در آن روز خرافی نیست، بلکه با حساب است.

رَّبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ

این آیه کلمه ((ربك)) را که در آیه قبل بود تفسیر و بیان می کند، می خواهد بفهماند ربوبیت خدای تعالی عمومی است و همه چیز را شامل است، و آن ربی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رب خود اتخاذ کرده و او را می خواند رب اختصاصی نیست، بلکه رب هر موجودی است، پس اینکه مشرکین می گویند که برای هر طایفه ای از موجودات ربی جداگانه است، و خدا رب آن ارباب، و یا به قول بعضی از آنان رب آسمان است سخن درستی نیست. و توصیف رب به صفت رحمان - با در نظر گرفتن اینکه این کلمه صیغه مبالغه است - اشاره دارد به سعه رحمت او، و اینکه رحمت خدا نشانه ربوبیت او است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۶

ممکن نیست موجودی از آن محروم باشد، همچنان که ممکن نیست موجودی از تحت ربوبیت او خارج باشد، مگر آنکه مربوبی از مربوبهای او خودش به سوء اختیارش رحمت او را نپذیرد، که این شقاوت و بدبختی خود ایشان است، مانند طاغیان که مربوب خدا هستند، ولی رحمت او را نپذیرفته از زی عبودیتش خارج شدند.

بیان مقصود از اینکه فرمود: ((لا یملکون منه خطاباً...))

لا یَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا

از اینکه اول این آیه دنبال آیه ((رب السموات و الارض و ما بینهما الرحمن)) واقع شده، که از ربوبیت و رحمانیت خدا خبر می دهد، و ربوبیت تدبیر و شاعن رحمانیت بسط رحمت است، معلوم می شود منظور از خطاب در جمله ((از ناحیه او مالک خطابی نیستند)) بگو مگو و اعتراض به خدای تعالی درباره بعضی از رفتارهای اوست، مثلاً پرسند علت فلان عمل چه بود؟ چرا فلان کار را اینطور کردی و آنطور نکردی؟ همانطور که ما از یکدیگر می پرسیم: چرا چنین کردی و چنان نکردی؟، در نتیجه جمله ((لا یملکون منه خطاباً)) در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)) که بحث پیرامونش گذشت.

این از نظر وقوع صدر آیه بعد از آیه ((رب السموات و الارض...)) بود، و لیکن از نظر وقوع ذیل آن که می فرماید: ((یوم یقوم الروح و الملائکة صفا)) بعد از جمله ((لا- یملکون منه خطاباً)) که از ظاهرش بر می آید این مالک نبودنشان مختص به یوم الفصل است، و نیز از نظر وقوع آن جمله در سیاق تفصیل جزای الهی طاغیان و متقین، بر می آید که مراد این است که ایشان مالکیت و اذن آن را ندارند که خدا را در حکمی که می راند و رفتاری که معمول می دارد مورد خطاب و اعتراض قرار دهند، و یا دست به شفاعت بزنند. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که چرا ملائکه استثنا نشدند، و به طور کلی فرمود: ((لا- یملکون منه خطاباً)) با اینکه ملائکه منزّه از اینند که به خدای تعالی اعتراضی بکنند، و خدای تعالی درباره آنان فرموده: ((عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون))، و نیز در سوره نحل آیه ۴۰ بعضی از ایشان را روح و کلمه خود خوانده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۷

و در سوره انعام آیه ۷۳ کلام خود را حق خوانده و در سوره نور آیه ۲۵ خود را حق مبین دانسته، و حق، هیچ گاه معارض و

مناقض حق واقع نمی شود.

پس معلوم می شود مراد از خطابی که فرموده مالک آن نیستند اعتراض به حکم و رفتار او نیست، بلکه تنها همان مسأله شفاعت و سایر وسائل تخلص از شر است، نظیر عدل، بیع، دوستی، دعاء و درخواست، که در جای دیگر هم فرموده: ((من قبل ان یاتی یوم لا- بیع فیه و لا- خله و لا- شفاعه)) و نیز فرموده: ((و لا- یقبل منها عدل و لا تنفعها شفاعه))، و نیز فرموده: ((یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه)).

و کوتاه سخن اینکه: ضمیر فاعل در ((یملکون)) به تمامی حاضران در یوم الفصل بر می گردد، چه ملائکه، چه روح، چه انس و چه جن، چون سیاق آیه سیاق حکایت از عظمت و کبریایی خدای تعالی است، و در چنین سیاقی همه مشمولند نه خصوص ملائکه و روح، و نه خصوص طاغیان. علاوه بر این ملائکه و روح قبلا- نامشان به میان نیامده بود تا ضمیر به آنان برگردد، و طاغیان هم هر چند نامشان برده شده، ولی فاصله طولانی اجازه نمی دهد ضمیر به آنان برگردد، پس ضمیر به همه بر می گردد، و به دلیلی که گفته شد منظور از خطاب، شفاعت و یا شبیه به آن است.

و کلمه ((یوم)) ظرف است برای جمله ((لا یملکون)).

بعضی گفته اند: ظرف است برای جمله ((لا- یتکلمون)) ولی با اینکه ((لا یملکون)) جلوتر از ((یوم)) واقع شده، بعید است که ((یوم)) ظرف باشد برای یتکلمون که بعد از ظرف قرار گرفته.

مراد از ((روح)) در: ((یوم یقوم الروح و الملائکه...))

و مراد از ((روح)) مخلوقی امری است که آیه ((قل الروح من امر ربی)) به آن اشاره دارد. و بعضی گفته اند: مراد از ((روح)) اشراف از فرشتگان است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۸

بعضی دیگر گفته اند: مراد ملائکه حفظه است. و بعضی گفته اند: مراد فرشته موکل بر ارواح است. و لیکن هیچ یک از این اقوال دلیلی بر گفته خود ندارند.

بعضی هم گفته اند: مراد از آن جبرئیل است. و بعضی گفته اند: ارواح مردم است، که با ملائکه در یک صف می ایستند، و این در خصوص ایامی است که نفخه اول دمیده شده، و نفخه دوم دمیده نشده، و ارواح به اجساد برنگشته اند. بعضی هم گفته اند: مراد قرآن است، و منظور از ایستادن قرآن، ظهور آثار آن در آن روز است که سعادت مؤمنین و شقاوت کفار به وسیله قرآن در آن روز ظاهر می شود.

ولی این سه نظریه صحیح نیست، برای اینکه هر چند که کلمه روح در کلام خدای تعالی بر هر سه معنا اطلاق شده، و لیکن در هر جا با یک قید آمده، مثلا فرموده: ((و نفخت فیه من روحی))، و یا فرموده: ((نزل به الروح الامین))، و یا فرموده: ((قل نزله روح القدس))، و یا فرموده: ((فارسلنا الیها روحنا))، و یا فرموده: ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا))، و لیکن در آیه مورد بحث روح مطلق آمده، علاوه بر این دو قول اخیر تحکمی است روشن.

و کلمه ((صفا)) حالی است از روح و ملائکه، و این کلمه مصدری است که اسم فاعل از آن اراده شده، و حالت صافین را می رساند، و چه بسا از مقابله ای که میان روح و ملائکه انداخته استفاده شود که روح به تنهایی یک صف را، و ملائکه همگی یک صف را تشکیل می دهند.

منظور از کسانی که در قیامت ((لا یتکلمون)) و مراد از استثناء: ((الا من اذن له الرحمن...))

و جمله ((لا- یتکلمون)) بیانی است برای جمله ((لا- یملکون منه خطابا)) و ضمیر فاعل در آن به همه اهل محشر بر می گردد، چه روح، چه ملائکه، چه انس، و چه جن، و سیاق بر این معنا شاهد است.

ولی بعضی گفته اند: ضمیر به روح و ملائکه بر می گردد. بعضی دیگر گفته اند: به مردم بر می گردد، ولی اینکه جمله ((لا

یتکلمون)) با جمله ((لا یملکون)) در یک سیاق قرار دارند، با هیچ یک از این دو قول نمی سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۷۹

و جمله ((الا من اذن له الرحمن)) بدل است از ضمیر فاعل در ((لا یتکلمون)) و می خواهد بیان کند چه کسانی در آن روز با اذن خدا سخن می گویند، پس جمله مذکور به ظاهر اطلاقش در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه)).

((و قال صوابا)) یعنی ((قال قولاً صواباً))، تنها کسانی حق سخن گفتن دارند که خدا اذنشان داده باشد و سخنی صواب بگویند، سخنی که حق محض باشد، و آمیخته با باطل و خطا نباشد، و این جمله در حقیقت قیدی است برای اذن خدا، گویا فرموده و خدا اذن نمی دهد مگر به چنین کسی. و در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون)).

و بعضی گفته اند: جمله ((الا من اذن...)) استثنایی است از کسانی که در باره آنان سخن گفته می شود، و مراد از صواب، توحید و کلمه ((لا اله الا الله)) است. و معنای آیه چنین است: آن روز درباره حق کسی سخن نمی گویند مگر درباره حق کسی که خدا برای او اجازه داده باشد، و آن شخص در دنیا صواب گفته باشد، یعنی به کلمه ((لا اله الا الله)) شهادت داده باشد، و این آیه در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((ولا یشفعون الا لمن ارتضی)).

لیکن این نظریه درست نیست، به دلیل اینکه عنایت کلامی در این مقام به نفی اصل خطاب و تکلم است، حال متکلم هر که می خواهد باشد، و نمی خواهد تکلم درباره تمامی افراد را حتی آنهایی را که جواز تکلم در موردشان مسلم است نفی کند، پس استثنا شدگان متکلمینی هستند که در اصل تکلم ماذونند، و آیه متعرض این معنا که درباره چه کسانی تکلم می شود ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۰

گفتاری درباره معنای روح و مراتب آن در قرآن

در قرآن کریم کلمه ((روح)) که متبادر از آن مبداء حیات است - مکرر آمده، و آن را منحصر در انسان و یا انسان و حیوان به تنهایی ندانسته، بلکه در مورد غیر این دو طایفه نیز اثبات کرده، مثلاً در آیه ((فارسلنا الیها روحنا))، و در آیه ((و كذلك اوحینا الیک روحاً من امرنا))، و در آیاتی دیگر در غیر مورد انسان و حیوان استعمال کرده پس معلوم می شود روح یک مصداق در انسان دارد، و مصداقی دیگر در غیر انسان.

و در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته ای است که در آیه ((یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی)) است، که می بینیم آن را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده، و در معرفی فرموده: روح از امر خداست، آنگاه امر خدا را در جای دیگر معرفی کرده که ((انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء))، و فرموده که امر او همان کلمه و فرمان ایجاد است، که عبارت است از هستی اما نه از این جهت که (هستی فلان چیز و) مستند به فلان علل ظاهری است، بلکه از این جهت که منتسب به خدای تعالی است و قیامش به اوست.

و به این عنایت است که مسیح (علیه السلام) را به خاطر اینکه از غیر طرق عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده کلمه او و روحی از او معرفی نموده، فرموده: ((و کلمته القیها الی مریم و روح منه)) و قریب به همین عنایت است آیه زیر که می فرماید: ((ان مثل عیسی عند الله کمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون)) چون در این آیه داستان عیسی را تشبیه کرده به داستان پیدایش آدم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۱

و خدای تعالی هر چند این کلمه را در اغلب موارد کلامش با اضافه و قید ذکر کرده، مثلاً فرموده: ((و نفخت فیه من روحی))، و یا فرمود: ((و نفخ فیه من روحه))، و یا فرموده: ((فارسلنا الیها روحنا))، و یا فرموده: ((و روح منه))، و یا فرموده: ((و ایدناه بروح

القدس))، و آیاتی دیگر (که در آنها تعبیر کرده به ((روح))، ((روح خود))، ((روحمان))، ((روحی از او))، ((روح القدس)) و غیره).

لیکن در بعضی از موارد هم بدون قید ذکر کرده، مثلاً- فرموده: ((تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر))، که از ظاهر آن بر می آید روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه است. و نظیر این آیه به وجهی آیه زیر است که می فرماید: ((تعرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه)).

و اما روحی که متعلق به انسان می شود از آن تعبیر کرده به ((من روحی - از روح خودم)) و یا ((من روحه - از روح خودش))، و در این تعبیر کلمه ((من)) را آورده که بر مبدئیت دلالت دارد، و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به نفخ کرده، و از روحی که مخصوص به مومنینش کرده به مثل آیه ((و ایدهم بروح منه)) و یا تعبیر نموده و در آن حرف ((باء)) را بکار برده که بر سببیت دلالت دارد، و روح را تائید و تقویت خوانده، و از روحی که خاص انبیائش کرده به مثل جمله ((و ایدناه بروح القدس))، تعبیر نموده، روح را به کلمه ((قدس)) اضافه نموده که به معنای نزهت و طهارت است، و این را هم تائید انبیاء خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۲

و اگر آیه سوره قدر را ضمیمه این آیات کنیم معلوم می شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است دارد.

و همچنین روحی که متعلق به ملائکه است، از افاضه روح به اذن خداست، و اگر در مورد روح ملک تعبیر به تائید و نفخ فرموده، و در مورد انسان این دو تعبیر را آورده، در مورد ملائکه فرموده: ((فارسلنا الیها روحنا)) و یا فرموده: ((قل نزله روح القدس))، و یا فرموده: ((نزل به الروح الامین))، برای این بود که ملائکه با همه اختلافی که در مراتب قرب و بعد از خدای تعالی دارند، روح محضند، و اگر احیاناً به صورت جسمی به چشم اشخاصی در می آیند تمثلی است که به خود می گیرند، نه اینکه به راستی جسم و سر و پای داشته باشند، همچنان که می بینیم در داستان مریم (علیها السلام) می فرماید: ((فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سوياً))، و ما در سابق یعنی در ذیل همین آیه بحثی درباره تمثیل داشتیم.

به خلاف انسان که روح محض نیست بلکه موجودی است مرکب از جسمی مرده، و روحی زنده، پس در مورد او مناسب همان است که تعبیر به نفخ (دمیدن) بکنند، همچنان که در مورد آدم فرمود: ((فاذا سویته و نفخت فیه من روحی)).

و همانطور که اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبیر مختلف شود، و در مورد فرشته به نفخ تعبیر نیاورد، همچنین اختلافی که در اثر روح یعنی حیات هست که از نظر شرافت و خست مراتب مختلفی دارد، باعث شده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود، یکجا تعبیر به نفخ کند، و جای دیگر تعبیر به تائید نماید، و روح را دارای مراتب مختلفی از نظر اختلاف اثرش بداند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۳

آری یک روح است که در آدمیان نفخ می شود، و درباره اش می فرماید: ((و نفخت فیه من روحی))، و روحی دیگر به نام روح تائید کننده است، که خاص مؤمن است، و در باره اش فرموده: ((اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه))، که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شریف تر و قوی تر از روحی است که در همه انسانهای زنده است، به شهادت اینکه در آیه زیر که در معنای آیه سوره مجادله است می فرماید: ((او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)).

ملاحظه می کنید که در این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته، و کافر را با اینکه جان دارد مرده و فاقد آن نور می داند، پس معلوم می شود مؤمن روحی دارد که کافر آن را ندارد، و روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست.

از اینجا معلوم می شود روح مراتب مختلفی دارد، یک مرحله از روح آن مرحله ای است که در گیاهان سبز هست، و اثرش این



است که گیاه و درخت را رشد می دهد، و آیات داله بر اینکه زمین مرده بود، و ما آن را زنده کردیم درباره این روح سخن می گوید.

مرحله ای دیگر از روح آن روحی است که به وسیله آن انبیا تاءید می شوند، و جمله ((و ایدناه بروح القدس)) از آن خبر می دهد، و سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه این روح شریف تر است و مرتبه ای عالی تر از روح انسان دارد.

و اما آیه ((یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق))، و آیه ((و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا))، هم می تواند باروح ایمان تطبیق شود، و هم با روح القدس . و خدا داناتر است .

این را هم یادآوری کنیم که ما در تفسیر هر یک از این آیات کریمه مطالبی در باره روح گذرانندیم که به درد اینجا می خورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۴

ذَلِکَ الْیَوْمُ الْحَقُّ

کلمه ((ذلک)) اشاره است به ((یوم الفصل)) که در این سوره ذکر شد، و در ضمن آیاتی توصیف گر دید، و این جمله در حقیقت خاتمه کلام و معطوف به ابتدای سوره و مطالب بعد از آن است و آیه بعدی که می فرماید: ((فمن شاء اتخذ الی ربه ما بآ...)) تفریح بیشتری از بیان سابق است .

و اگر اشاره را با لفظ ((ذلک)) آورد که مخصوص اشاره به دور است ، برای این بوده که به عظمت مسأله دلالت کند، و مراد از ((حق بودن آن روز)) ثبوت حتمی و رانده شدن قضای آن ، و تخلف ناپذیری وقوع آن است .

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا

یعنی هر کس بخواهد می تواند به سوی پروردگار خود مرجعی بگیرد، که به وسیله آن به ثواب متقین برسد، و از عذاب طاغیان نجات یابد، و این جمله همانطور که اشاره کردیم تفریعی است بر اخباری که در سابق از یوم الفصل داده و بر آن احتجاج نموده و آن را توصیف کرده بود، و معنایش این است که حال که وضع بدین منوال است پس هر کس بخواهد می تواند به سوی پروردگارش برگردد.

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا ...

مراد از این ((عذاب)) عذاب آخرت است ، و نزدیک بودن آن به اعتبار حق بودن ، و بدون شک ، حق بودن ، وقوع آن است چون هر چه آمدنی باشد نزدیک است .

علاوه بر این ، وقتی قیامت عبارت باشد از تجسم اعمال آدمی ، و جزا دیدن انسان در برابر اعمال ، این اعمال همواره با آدمی هست ، و از هر چیز دیگری به انسان نزدیکتر است .

یَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ

یعنی روزی که انسان منتظر دیدن جزای اعمالی است که در زندگی دنیا انجام داده ، و از پیش فرستاده است . بعضی گفته اند. معنایش این است که در آن روز انسان به اعمال خود نظر می کند، چون همه اعمال خود را نزد خود حاضر می بیند همچنان که در جای دیگر همین مطلب را خاطر نشان نموده ، فرموده است : ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء)).

((و یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا)) - یعنی کافر در آن روز از شدت آن روز آرزو می کند ای کاش خاکی بود فاقد شعور و اراده ، و در نتیجه آنچه کرده نکرده بود، و جزا داده نمی شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۵

بحث روائی

روایاتی درباره معنای ((احقاب))، مراد از ((روح))، و... در ذیل آیات گذشته

در تفسیر قمی در ذیل ((جمله و فتحت السماء فکانت ابوابا)) امام فرموده : یعنی ابواب بهشت باز می شود. و در معنای آیه ((و

سیرت الجبال فکانت سرابا)) فرمود: کوهها چون سراب می شود، که در بیابان از دور برق می زند.

و نیز در همان کتاب در معنای آیه ((لابثین فیها احقابا)) فرموده احقاب به معنای سالها، و ((حقب)) به معنای یک سال است، و یک سال، سیصد و شصت روز است، و یک روز قیامت برابر هزار سال از سالهای دنیا است که شما می شمارید)).

و در مجمع البیان است که نافع از ابن عمر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: کسی که داخل آتش شود از آن خارج نمی شود، تا آنکه احقابی در آن بماند، و حقب عبارت است از شصت و اندی سال، و سال سیصد و شصت روز است، و هر روز قیامت برابر هزار سال از سالهایی است که شما می شمارید، پس کسی این دلگرمی را نداشته باشد که به این زودیاها از آتش خارج شود.

مؤلف: سیوطی هم این روایت را در الدر المنثور با عبارتی دیگر آورده، و در آن به جای شصت، عدد هشتاد آمده. و ابن عمر در آن روایت گفته: احدی دلگرم نباشد... و نیز روایتی دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرموده: حقب چهل سال است.

و نیز در مجمع البیان آمده که عیاشی به سند خود از حمران روایت کرده که گفت: از امام باقر (علیه السلام) معنای این آیه را پرسیدم، فرمود: این آیه در باره کسانی است که از آتش خارج می شوند، و نظیر این روایت را از احوال نقل کرده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان للمتقین مفازا)) آمده که متقیان در آن روز رستگار می شوند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۶

و جمله ((کواعب اترابا)) به معنای کنیزانی شبیه به هم است، که در خدمت اهل بهشتند، و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) در معنای جمله ((ان للمتقین مفازا)) آمده که امام فرمود: متقین کراماتی دارند، و در معنای ((کواعب اترابا)) فرمود: یعنی دختر نوری.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، و ابو الشیخ (در کتاب العظمه) و ابن مردویه، از ابن عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: روح، لشکری است از لشکریان خدا، که از ملائکه نیستند، و دارای سر و دست و پایند، آنگاه این آیه را خواندند ((یوم یقوم الروح و الملائکه صفا)) و سپس فرمود: اینها لشکریانی، و اینها لشکریانی دیگر هستند.

مؤلف: این روایت در ذیل آیات که مشتمل بر مسأله روح است، از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شد، و در آن آمده بود که روح خلقی است از جبرئیل و میکائیل عظیم تر، و ما این روایت را که از علی (علیه السلام) هم نقل شده بود آوردیم، و در آن آمده بود که روح غیر ملائکه است، و استدلال شده بود به آیه شریفه ((ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده...))

بله، در روایت قمی که از حمران نقل کرده آمده که روح فرشته ای است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل، و او همواره با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و با ائمه (علیهم السلام) بوده و هست، و شاید مراد از فرشته مطلق موجود آسمانی بوده. و یا این قسمت اضافه ای است که بعضی از راویان به توهم خود و در نقل به معنای حدیث آورده اند، دلیلی هم نداریم که موجودات امری و آسمانی منحصر در فرشتگان باشد، بلکه دلیل بر خلاف آن داریم، همچنان که از کلام خدای تعالی با ابلیس وقتی که از سجود بر آدم امتناع ورزید، و ملائکه برای او سجده کردند استفاده می شود، در آن کلام فرموده: ((یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین))، که توضیحش در تفسیر همین آیه گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۷ ما هستیم آنها که در قیامت اجازه سخن داشته شفاعت می کنیم

و در اصول کافی به سند خود از محمد بن فضیل از ابی الحسن ماضی (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب از آیه ((یوم یقوم الروح و الملائکه صفا لا یتکلمون...)) پرسیدم، فرمود به خدا سوگند ما مییم آنها را که در قیامت اذن دارند و صواب می گویند. پرسیدم: وقتی به سخن آید چه می گویند فرمود: پروردگار خود را ثنا گفته و بر پیامبران درود می فرستیم، و برای شیعیان

خود شفاعت می کنیم ، و پروردگار ما شفاعت ما را رد نمی کند (تا آخر حدیث).

مؤلف : این روایت را صاحب مجمع البیان هم از عیاشی نقل کرده ، که او بدون ذکر راویان وسط ، از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است .

و این روایت از باب ذکر بعضی از مصادیق است ، و گر نه در روز قیامت شیعیان دیگر نیز وجود دارند ، مثل ملائکه و انبیا و مومنین ، البته آن مومنینی که اجازه تکلم می یابند ، و باز شهادتی از امتهای دیگر هستند که آنان نیز به حکم نص قرآن کریم و احادیث اجازه سخن می یابند.

## النازعات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۸

آیات ۱ - ۴۱ ، سوره نازعات

سوره نازعات مکی است و چهل و شش آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ النَّزْعَتِ غَرْقًا (۱) وَ النَّشْطِطِ نَشْطًا (۲) وَ السَّبِیْحَتِ سَبْحًا (۳) فَالسَّبِیْقَتِ سَبْقًا (۴) فَالْمُدْبِرَتِ أَمْرًا (۵) یَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ (۶) تَتَّبِعُهَا الرّٰادِفَةُ (۷) قُلُوبٌ یُّومِنُدُّ وَاجِفَةٌ (۸) أَبْصُرُهَا خَشِعَةٌ (۹) یَقُولُونَ أِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِی الْخَافِرَةِ (۱۰) أَ ذَا كُنَّا عِظْمًا نَخِرَةً (۱۱) قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (۱۲) فِانْمَا هِیَ زَجْرَةٌ وَجِدَةٌ (۱۳) فِإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (۱۴) هَلْ أَتَاكَ حَدِیْثُ مُوسَى (۱۵) إِذِ ناداهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی (۱۶) اذْهَبْ اِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (۱۷) فَسَلِّ هَلْ لَكَ اِلَى اَنْ تَرَكِی (۱۸) وَ اَهْدِیْكَ اِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى (۱۹) فَأَرَاهُ الْاٰیَةَ الْكُبْرٰی (۲۰) فَكَذَّبَ وَ عَصٰی (۲۱) ثُمَّ اذْبَرَ یَسْعٰی (۲۲) فَحَشَرَ فَنَادٰی (۲۳) فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمْ الْاَعْلٰی (۲۴) فَآخَذَهُ اللّٰهُ نَكَالَ الْاٰخِرَةِ وَ الْاُولٰی (۲۵) اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَنْ یُخْشٰی (۲۶) اءَ اَنْتُمْ اَشْدُّ خَلْقًا اَمْ السَّمٰءُ بِنَاہَا (۲۷) رَفَعَ سَمَكُهَا فَسَوَّاهَا (۲۸) وَ اَغْطَشَ لَیْلَهَا وَ اَخْرَجَ ضِحَّاهَا (۲۹) وَ الْاَرْضَ بَعِیدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا (۳۰) اَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَ مَرْعَاهَا (۳۱) وَ الْجِبَالَ اَرْسَاهَا (۳۲) مَتَّعًا لَّكُمْ وَ لِاَنْعَمِكُمْ (۳۳) فِإِذَا جَآءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرٰی (۳۴) یَوْمَ یَتَذَكَّرُ الْاِنْسَانُ مَا سَعٰی (۳۵) وَ بَرَّزَتِ الْجَحِیْمُ لِمَنْ یَّرٰی (۳۶) فَاَمَّا مَنْ طَغٰی (۳۷) وَ آثَرَ الْخِیوَةَ الدُّنْیَا (۳۸) فِإِنَّ الْجَحِیْمَ هِیَ الْمَآوٰی (۳۹) وَ اَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهٰی النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰی (۴۰) فِإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَآوٰی (۴۱) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۸۹

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان . به فرشتگانی سوگند که ارواح مجرمان را به شدت از بدنهایشان بر می کشند (۱) و فرشتگانی که ارواح مؤمنان را با مدارا و نشاط جدا می سازند (۲). و سوگند به فرشتگانی که در سراسر عالم شناورند (۳). پس به خاطر زودتر به ماموریت رسیدن از یکدیگر سبقت می گیرند (۴). و سپس به آنهایی سوگند که امور را تدبیر می کنند (۵). (که به طور یقین مبعوث خواهید شد) در آن روزی که زلزله های وحشتناک همه چیز را به لرزه در می آورد (۶). و از پس آن حادثه دومین (صیحه عظیم) رخ می دهد (۷). دلهایی در آن روز سخت هراسان است (۸). دیدگان صاحب آن دلها از شرم افتاده باشد (۹). گویند چگونه ما را به حال اول با زمان می آورند (۱۰). بعد از آنکه استخوانهایی پوسیده شدیم (۱۱). و نیز گویند حقا این بازگشتی زیان آمیز است (۱۲). آری این بازگشت تنها با یک صیحه عظیم واقع می شود (۱۳). که ناگهان همه مردگان ، روی زمین قرار می گیرند (۱۴). آیا داستان موسی به تو رسید؟ (۱۵). وقتی پروردگارش از وادی مقدس طوی ندایش داد و گفت : (۱۶). به سوی فرعون برو که طغیان کرده است (۱۷). بگو آیا می خواهی پاک شوی ؟ (۱۸). و من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او بترسی (۱۹). موسی معجزه بزرگتر را نشان داد (۲۰). ولی او تکذیب و سرپیچی کرد (۲۱). و سپس برگشت تا علیه موسی تلاش کند (۲۲). منادی فرستاد تا همه جمع شدند (۲۳). آنگاه گفت من پروردگار بزرگ شما هستم (۲۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۰

در نتیجه این بلند پروازی، خدای تعالی او را به عذاب دنیا و آخرت بگرفت (۲۵). و در این سرگذشت عبرتی است برای مال اندیشی که از سوء عاقبت ترسان است (۲۶). آیا خلقت شما سخت تر است یا آفرینش آسمان که خدا بنایش کرده؟! (۲۷). و سقف آن را بالا برده و آن را منظم ساخته؟ (۲۸). شبش را تاریک و روزش را روشن کرده (۲۹). و زمین را بعد از آن گسترده (۳۰). آب و چراگاه در آن بیرون کرده (۳۱). و کوهها را ریشه دار ساخته (۳۲). که همه اینها مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۳). پس وقتی آن حادثه بزرگ رخ دهد (۳۴). در آن روزی که انسان هر چه کرده به یاد می آورد (۳۵). و جهنم برای هر صاحب چشمی ظاهر می شود (چه خواهید کرد) (۳۶). (در آن روز مردم دو طایفه اند) اما کسی که طغیان کرده (۳۷). و زندگی دنیا را ترجیح داد (۳۸). دوزخ جایش است (۳۹). و اما کسی که از موقعیت پروردگارش ترسیده و از هوای نفس جلوگیری کرده (۴۰). بهشت جایگاه او است (۴۱).

#### بیان آیات

در این سوره خبرهای موکدی از وقوع قیامت آمده، و از طریق تدبیر ربوبی که نتیجه اش تقسیم شدن مردم به دو طایفه بهشتی و دوزخی است، بر وقوع آن استدلال کرده، و در آخر با اشاره به اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می پرسیدند که قیامت چه وقت است؟ و با پاسخ به این سؤال سوره را ختم می کند، و از سیاق این سوره بر می آید که در مکه نازل شده است.

وَالزَّرَعَتِ غَرْقًا وَالتَّشْيِطِ نَشْطًا وَالسَّحَابِ سُبْحًا فَالسَّيِّئَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا

مفسرین در تفسیر این آیات پنجگانه اختلاف عجیبی به راه انداخته اند، ولی همه آنان اتفاق دارند بر اینکه پنج سوگند است از خدای تعالی، و بیشترشان گفته اند جواب قسم حذف شده، و تقدیر کلام اقسام بالنازعات و اقسام بالناشطات ... است، و معنایش این است که من به این نامبرده ها سوگند می خورم که شما بطور یقین مبعوث خواهید شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۲۹۱

اقوال مختلف درباره مراد از پنج سوگند آغاز سوره نازعات: ((و النازعات غرقا و الناشطات نشطا...))

((و النازعات غرقا)) - بعضی گفته اند: مراد از نازعات فرشتگانی هستند که جان مردم را هنگام مردن نزع می کنند و از اجساد بیرون می کشند، و کلمه ((غرقا)) مصدری است که چون زوایدش حذف شده مطلب را بیشتر تاء کید می کند، و تقدیر آن ((و النازعات اغراقا و تشدیداً فی النزع)) است، یعنی سوگند می خورم به فرشتگانی که در کندن جانها از بدنها اغراق می کنند، و به سختی آن را می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، ملائکه ای هستند که ارواح کفار را از بدنهایشان با شدت می کنند.

بعضی دیگر گفته اند: اصلاً منظور از نازعات خود مرگ است، چون مرگ است که ارواح را از بدنها بطور کامل بیرون می کشد. بعضی هم گفته اند: مراد از نازعات، ستارگان سیاری هستند که از افقی کنده می شوند و در افقی دیگر طلوع می کنند، و معنایش این است که سوگند می خورم به سیارگان که از مطلع خود طلوع نموده، در مغربهای خود غروب می کنند.

و بعضی گفته اند: مراد از آن، کمانها است که تیر را با کشیدن زه تا آنجا که جا دارد از جای خود کنده، به طرف دشمن پرتاب می کند. و بنابراین سوگند به تیر و کمان مجاهدین در راه خدا، و یا به خود مجاهدین است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن، وحشیها هستند که بسوی دشت های سبز می روند.

((و الناشطات نشطا)) - کلمه ((نشطا)) به معنای جذب، و نیز خروج و اخراج به ملایمت و سهولت است، و نیز به معنای گره گشایی است. بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((ناشطات)) ملائکه ای هستند که ارواح را از اجساد بیرون می کشند. بعضی دیگر گفته اند: مراد ملائکه مخصوص هستند که مأمور گرفتن جانهای مؤمنین از اجسادشان به رفق و سهولتند، همچنان که مراد از جمله قبلی ملائکه ای هستند که جانهای کفار را با شدت از اجساد آنان بیرون می کشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

بعضی دیگر گفته اند: مراد ملائکه ای است که ارواح کفار را از اجساد آنان نشط می کنند و می برند. و بعضی گفته اند: مراد از ناشطات، ارواح خود مؤمنین است. و بعضی گفته اند: ستارگانند، که از افقی به افق دیگر نشط می کنند و می روند. و بعضی گفته اند تیرها هستند که در جنگها از کمان بیرون می روند. و بعضی گفته اند: مرگ است، که ارواح را از اجساد بیرون می برد. و بعضی گفته اند: وحشیانند که از ناحیه ای به ناحیه دیگر کوچ می کنند.

((و السابحات سبحا)) - در معنای این جمله نیز اقوالی است :

بعضی گفته اند: ملائکه اند، که ارواح را قبض نموده روح مؤمن را به سرعت بسوی بهشت، و روح کافر را به سوی آتش می برند، چون کلمه ((سبح)) به معنای سرعت در حرکت است، همچنان که به اسب وقتی به سرعت می دود سابع می گویند. بعضی دیگر گفته اند: منظور تنها آن فرشتگانی هستند که ارواح مؤمنین را قبض نموده و به ملایمت و مدارا از بدنهای بیرون کشیده، رهایشان می کنند تا استراحت کنند، مثل کسی که چیزی را در آب شنا می دهد بعد کنارش می گذارد، ملائکه هم یک عمر جان را در بدن شنا می دهند و بعد از مرگ رهایش می کنند تا به استراحت پردازد. بعضی گفته اند: فرشتگانند که بسرعت از آسمان نازل می شوند، و بعضی گفته اند: ستارگانی هستند که به حکم آیه: ((کل فی فلک یسبحون)) هر یک در مدار خود شناورند. بعضی دیگر گفته اند: مراد اسبان مجاهدین است، که در میدان جنگ می دونند. بعضی هم آن را عبارت دانسته اند از مرگها که در نفوس جانداران شناورند. و بعضی عبارت دانسته اند از: کشتی های شناور در دریاها. و بعضی گفته اند: ابرها هستند. و بعضی گفته اند: حیوانات دریانند.

((فالسابقات سبحا)) - بعضی گفته اند: مراد از آن مطلق ملائکه است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۳

چون ملائکه در عمل خیر و ایمان و اعمال صالح از آدمیان پیشی می گیرند. و بعضی گفته اند: مراد از آن ملائکه موت است، که روح مؤمن را قبل از آنکه روح کافر به آتش برسد به بهشت می رسانند. و بعضی گفته اند: مراد از آن تنها ملائکه ماءمور قبض روح مؤمن است که آن را قبل از هر کار به بهشت می رسانند. و بعضی گفته اند: ملائکه وحی است، که در رساندن وحی به انبیاء از شیاطین سبقت می گیرند. و بعضی گفته اند: ارواح مؤمنین است که از ملائکه پیشی می گیرند، و قبل از آنکه ایشان روحشان را قبض کنند، از شدت علاقه به لقای خدا، خود از کالبد بیرون می شوند. و بعضی گفته اند ستارگانند که در سیر، از یکدیگر پیشی می گیرند. و بعضی گفته اند اسبان جنگجویان است، که در جنگ از یکدیگر پیشی می گیرند. و بعضی دیگر گفته اند: مرگ و میرها است، که از آرزوها پیشی می گیرند.

((فالمدبرات امرا)) - در این باره نیز اقوالی است :

بعضی گفته اند: مراد از آن مطلق ملائکه اند، که امور را تدبیر می کنند، و این نظریه بیشتر مفسران است، حتی بعضی ادعای کرده اند که این قول همه مفسرین است. و بعضی گفته اند: مراد از آن چهار فرشته ماءمور تدبیر امر دنیا، یعنی جبرئیل و میکائیل و عزرائیل و اسرافیل است، که جبرئیل امر بادها و لشکریان و وحی را، و میکائیل امر باران و گیاهان را به عهده دارد، و عزرائیل موکل به قبض ارواح است، و اسرافیل ماءمور رساندن دستورات الهی به آن سه فرشته و نیز ماءمور دمیدن در صور است. و بعضی گفته اند: مدبرات امر، افلاکند، که امر خدا در آنها واقع گشته، و به وسیله آن افلاک قضای الهی در دنیا جاری می شود.

البته قول دیگری در اینجا هست که می گوید: در همه این سوگندها مضافی در تقدیر است و تقدیر آن: ((رب النازعات، و رب الناشطات، و رب السابحات، و رب السابقات، و رب المدبرات است)).

نقد و بررسی اقوال فوق

ولی خواننده محترم توجه دارد که سیاق آیات پنجگانه سیاق واحدی متصل و شبیه به هم است، و با بیشتر اقوالی که از نظر شما

گذشت نمی سازد، چون اقوال مذکور معنای سوگند را در این پنج مورد، مختلف دانسته سوگند اول را مربوط به ملائکه قبض روح کفار، و دومی را مربوط به وحشیان، و سومی را راجع به کشتی های شناور، و چهارمی را مربوط به مرگ و میری که از آرزوها سبقت می گیرند، و پنجمی را مربوط به افلاک می داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۴

علاوه بر این بیشتر آنها دلیلی بر اثبات قول خود ندارند، نه از متن آیه، و نه از سیاق، دلیلشان تنها این است که لفظ آیه از نظر لغت با فلان معنا می سازد، و در آن استعمال شده، حال یا بطور حقیقت و یا بطور مجاز.

از این هم که بگذریم بیشتر آن اقوال، با سیاق آیات سوره که سخن از روز قیامت دارد، و بر وقوع آن استدلال می کند، مناسبت ندارد، با اینکه در سوره مرسلات دیدیم که همه سوگندهایش با مفاد سوره که آن نیز درباره قیامت بود سازگاری داشت، و درست سوگند با جوابش مناسب بود.

بیان اینکه در این پنج سوگند به ملائکه سوگند یاد شده است

حال آنچه به نظر خود ما می رسد و ممکن است درباره آن اظهار بداریم - و خدا داناتر است - این است که آنچه در این آیات بدان سوگند یاد شده با صفاتی که ملائکه در امثالشان نسبت به اوامر صادره از ساحت مقدس الهی که مربوط به تدبیر امور عالم ماده نسبت به ایشان می باشد، و سپس قیامشان به تدبیر امور به اذن خدای تعالی، قابل انطباق است.

و آیات مذکور از نظر سیاق شدیداً شبیه به آیات آغاز سوره صفات است، که می فرماید: ((و الصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتالیات ذکرا))، و نیز بسیار شباهت دارد به آیات اول سوره مرسلات که می فرماید: ((و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا و الناشرات نشرا فالفارات فرقا فالملقیات ذکرا))، که ملائکه را در امثال او امر الهی توصیف می کند، چیزی که هست آن آیات تنها ملائکه وحی را توصیف می کرد، و آیات ابتدای این سوره مطلق ملائکه را در تدبیر امور عالم توصیف می نماید.

از اینکه بگذریم در بین این آیات پنجگانه آن صفتی که در انطباقش با ملائکه روشنتر از دیگران است صفت ((فالمدبرات امر)) است، که در آن مسأله تدبیر بدون قید و بطور مطلق آمده است، پس مراد از آن تدبیر همه عالم است، و کلمه ((امر)) یا تمیز است و یا مفعول به برای کلمه ((مدبرات))، و از سوی دیگر مطلق تدبیر هم کار مطلق ملائکه است، پس قهراً مراد از مدبرات، مطلق ملائکه خواهد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۵

و از آنجایی که در آغاز آیه ((فالمدبرات امر)) فاء تفریع در آمده می رساند که مضمون این آیه نتیجه آیه ((فالسابقات سبقا)) است، و از آنجا که آیه ((فالسابقات ...)) هم با ((فاء)) تفریع آغاز شده، می رساند که مضمون آن نتیجه ای است از آیه ((و السابحات سبحا))، لذا نتیجه گرفته می شود که تدبیر، فرع بر سبق، و سبق فرع بر سبح است، و این به ما می فهماند که سنخیتی در معانی منظور نظر آیات سه گانه است، پس مدلول این سه آیه این است که ملائکه تدبیر امر می کنند، اما بعد از آنکه بسوی آن سبقت بسته باشند، و به سوی آن سبقت می جویند، اما بعد از آنکه هنگام نزول به سوی آن سرعت گرفته باشند. پس نتیجه می گیریم مراد از سابحات و سابقات و مدبرات، همان ملائکه هستند به اعتبار نزولشان بسوی تدبیری که بدان مأمور شده اند.

پس آیات سه گانه همان معنایی را می رساند که آیه زیر در مقام افاده آن می فرماید: ((له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر الله)) که توضیح معنایش در سوره رعد گذشت، پس ملائکه با همه اشیاء سر و کار دارند، با اینکه همه اشیاء در احاطه اسباب است، و اسباب در وجود و عدم و بقاء و زوال اشیاء و در اختلاف احوال آنها با یکدیگر نزاع دارند، پس آنچه خدای تعالی درباره آن موجود حکم کرده، و آن قضائی را که خداوند درباره آن موجود مقرر داشته، همان قضائی است که فرشته مأمور به تدبیر آن موجود، بسوی آن می شتابد، و به مسؤ ولیتی که به عهده اش واگذار شده می پردازد، و در پرداختن به آن از دیگران سبقت می گیرد و سببی را که مطابق قضای الهی است تمام نموده، در نتیجه آنچه را خدا اراده کرده واقع می شود، (دقت فرمایید).



و اما وقتی منظور از آیات سه گانه اشاره به سرعت گرفتن ملائکه باشد در نازل شدن برای انجام آنچه بدان ماء مور شده اند، و سبقت گرفتن به آن، و تدبیر امر آن، بناچار باید دو آیه دیگر یعنی ((و النازعات غرقا و الناشطات نشطا)) را هم حمل کنیم بر انتزاع و خروجشان از موقف و مرتبه خطاب به موقف و مرتبه انجام ماموریت، پس نزع ملائکه بطور غرق، عبارت است از اینکه شروع به نزول به طرف هدف کنند، آن هم نزول به شدت و جدیت، و نشط ملائکه عبارت است از خروجشان از موقفی که دارند به طرف آن هدف، همچنان که سبح آنان عبارت است از شتافتن و سرعت گرفتن بعد از خروج، و به دنبال آن سبقت گرفته و امر آن موجود را به اذن خدا تدبیر می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۶

بنابر بیانی که گذشت آیات پنجگانه، سوگند به وظیفه ای است که ملائکه دارند، و وضعی که در هنگام انجام ماموریت به خود می گیرند. از آن لحظه ای که شروع به نزول نموده تا آخرین وضعی که در تدبیر امری از امور عالم ماده به خود می گیرند.

و در این آیات اشاره است به نظمی که تدبیر ملکوتی در هنگام حدوث حوادث دارد، همچنان که آیات بعدی می فرماید: ((هل اتیک...)) اشاره است به تدبیر ربوبی که در این عالم ظاهر می شود. و در تدبیر ملکوتی حجتی است بر مسأله جزاء و بعث، همچنان که تدبیر امور دنیای مشهود نیز حجتی است بر آن، که ان شاء الله بیانش از نظرتان خواهد گذشت.

این بود آنچه با تدبیر در سیاق آیات کریمه به دست می آید، و روایاتی هم که در بحث روایتی آینده ان شاء الله از نظر خواننده می گذرد، تا حدودی آن را تاءید می کند.

گفتاری پیرامون واسطه بودن ملائکه در تدبیر

(در ذیل آیه فالمدبرات امرا)

بطوری که از آیات قرآن کریم استفاده می شود فرشتگان در ابداء موجودات از ناحیه خدای تعالی، و برگشتن آنها به سوی او، بین خدا و خلق واسطه هستند، به این معنا که اسبابی هستند برای حدوث حوادث، مافوق اسباب مادی و جاری در عالم ماده که البته کاربردشان تا وقتی است که مرگ نرسیده و موجود به نشاء دیگر منتقل نشده است، چون بعد از مرگ و انتقال، دیگر اسباب مادی سببیتی ندارند.

اما وساطت ملائکه در مسأله ((عود))، یعنی حال ظهور نشانه های مرگ و قبض روح و اجراء سؤال و ثواب و عذاب قبر، و سپس میراندن تمام انسانها در نفعه صور، و زنده کردن آنان در نفعه دوم، و محشور کردن آنان، و دادن نامه اعمال، و وضع میزانها، و رسیدگی به حساب، و سوق به سوی بهشت و دوزخ، که بسیار واضح است، و آیات دال بر این وساطت بسیار زیاد است، و احتیاجی به ایراد آنها نیست، روایات وارده در این مسائل از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم بیش از آن است که به شمار آید.

و همچنین وساطت ملائکه در مرحله تشریح دین یعنی نازل شدن، و آوردن وحی، و دفع شیطانها از مداخله در آن، و پشت گرمی و یاری دادن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و نیز تاءید مومنین، و پاک کردن آنان از راه استغفار، و طلب مغفرت کردن از خدا برای آنان، جای تردید و بحث نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۷

و اما دلیل وساطت آنان در تدبیر امور این عالم، با اینکه هر امری برای خود سببی مادی دارد، همین آیات اول سوره مورد بحث است، که بطور مطلق ملائکه را نازعات و ناشطات و سابحات و سابقات و مدبرات خوانده که بیانش گذشت.

و همچنین دلیل دیگرش آیه زیر است، که می فرماید: ((جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه منی و ثلاث و رباع))، که از آن به خاطر مطلق بودنش فهمیده می شود که ملائکه خلق شده اند برای اینکه واسطه باشند میان خدا و خلق، و برای ان فاذا امر او فرستاده می شوند، همان امری که در آیه ((بل عباد مکرمون لا- یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون))، و آیه ((یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یومرون))، از آن سخن گفته است که توضیح بیشترش در تفسیر آیه سوره فاطر گذشت، و گفتیم که بال قرار دادن برای

ملائکه اشاره به همین وساطت است .

پس ملائکه جز وساطت بین خدای تعالی و بین خلق او، و انفاذ دستورات او در بین خلق، وظیفه و کاری ندارند، و این بر اساس تصادف و اتفاق نیست، که مثلا- خدای تعالی گاهی او امر خود را به دست ایشان جاری سازد، و گاهی مثل همان امر را بدون وساطت ملائکه خودش انجام دهد، چون در سنت خدای تعالی نه اختلافی هست، و نه تخلفی، همچنان که فرمود: ((ان ربی علی صراط مستقیم))، و نیز فرموده: ((فلن تجد لسنن اللّٰه تبدیلا و لن تجد لسنن اللّٰه تحویلا)).

از جمله وساطت های ملائکه یکی این است که بعضی از آنان مقام بلندتری دارند، و امر خدای تعالی را گرفته به پائین تر خود می رسانند و در تدبیر بعضی امور پائین تر خود را مأمور می کنند، و این در حقیقت توسطی است که متبوع و دارنده مقام بلندتر بین خدا و بین تابع و دارنده مقام پائین تر آن دارد، مثل توسطی که ملک الموت در مسأله قبض ارواح دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۸

و پائین تر خود را مأمور به آن می کند، و خدای تعالی از خود آنان حکایت کرده که گفته اند: ((و ما منا الا له مقام معلوم))، و نیز فرموده ((مطاع ثم امین))، و نیز فرموده: ((حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق)).

عدم منافات بین واسطه بودن ملائکه و استناد حوادث به ایشان، به استناد آنها به خدایتعالی و به اسباب ظاهری و اینکه خدای تعالی ملائکه را واسطه بین خدا و حوادث دانسته، و یا به عبارتی ملائکه را اسبابی معرفی کرده که حوادث مستند به آنها است، منافات با این معنا ندارد که حوادث مستند به اسباب قریب و مادی نیز باشد، برای اینکه این دو استناد و این دو جور سببیت در طول همند، نه در عرض هم، به این معنا که سبب قریب علت پیدایش حادثه است و سبب بعید علت پیدایش سبب قریب است

همچنان که منافات ندارد که در عین اینکه حوادث را به آنان مستند می کنیم به خدای تعالی هم مستند بسازیم، و بگوییم تنها سبب در عالم خدای تعالی است چون تنها رب عالم او است، برای اینکه گفتیم سببیت طولی است نه عرضی، و استناد حوادث به ملائکه چیزی زائد بر استناد آنها به اسباب طبیعی و قریبه اش ندارد، و خدای تعالی استناد حوادث به اسباب طبیعی و ظاهری را تصدیق کرده، همانطور که استناد آن به ملائکه را قبول دارد.

و هیچ یک از اسباب در قبال خدای تعالی استقلال ندارند، تا رابطه خدای تعالی با مسبب آن سبب قطع باشد، و باعث شود که نتوانیم آن مسبب را مسبب خدای تعالی بدانیم، همانطور که وثیت پنداشته و گفته اند: خدای تعالی تدبیر امور عالم را به ملائکه مقرب و گذار کرده. آری توحید قرآنی استقلال از هر چیز را از هر جهت نفی کرده، هیچ موجودی نه مالک خودش است، و نه مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود.

بنابراین مثل موجودات در استنادشان به اسباب مترتب یکی بر دیگری، از سبب قریب گرفته تا بعید، و در انتها استنادشان به خدای سبحان تا حدودی و به وجهی بعید مثل کتابت است، که انسان آن را با دست خود، و با قلم انجام می دهد، و این عمل یک استنادی به قلم، و استناد دیگری به دست، و استناد دیگری به انسان دارد، که با دست و قلم کتابت را انجام داده، و هر چند سبب مستقل و فاعل حقیقی این عمل خود آدمی است، و لیکن این باعث نمی شود که ما نتوانیم آن را به دست و قلم نیز استناد دهیم، هم می گوئیم فلانی چقدر خوب می نویسد، و هم می گوئیم دست او چنین هنری از خود نشان می دهد، و هم خود او می گوید: این قلم خوب می نویسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۲۹۹

و نیز منافات ندارد که بنا به بیان گذشته ما، ملائکه واسطه در تدبیر باشند، و از سوی دیگر چنانچه از کلام خدای تعالی استفاده می شود بعضی از ملائکه و یا همه آنان دائما در حال عبادت و تسبیح و سجده باشند، مانند آیه ((و من عنده لا یتکبرون عن عبادته و لا یتحسرون یتسبحون اللیل و النهار لا یفترون))، و آیه ((ان الذین عند ربک لا یتکبرون عن عبادته و یتسبحونه و له یسجدون)).

برای اینکه ممکن است ملائکه در حین انجام ماموریت خدای تعالی و تدبیر امور دنیا سجده و تسییح را هم انجام بدهند، همچنان که چه بسا این عدم منافات از آیه زیر استشمام می شود و لله یسجد ما فی السموات و ما فی الارض من دابه و الملائکه و هم لا یستکبرون .

يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبِعَهَا الرَّادِفَةُ

معنای اینکه درباره قیامت فرمود: ((یوم ترجف الراجفه تتبعها الرادفه))

کلمه ((راجفه)) به صیحه های عظیمی تفسیر شده که در آن تردد و اضطرابی باشد، و کلمه ((رادفه)) به صیحه متاخر تابع تفسیر شده، در نتیجه بنابراین تفسیر، دو آیه مورد بحث با دو نفخه صور تطبیق می شود، که آیه زیر هم بر آنها دلالت دارد، می فرماید: ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله ثم نفخ فیهِ اخری فاذا هم قیام ینظرون)). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۰

ولی بعضی گفته اند: راجفه به معنای هر محرکی است که متحرک را به شدت تکان دهد، چون کلمه ((رجف)) هم لازم و بدون مفعول استعمال می شود، و معنای تحریک شدید را می دهد، و هم متعدی استعمال شده معنای تحریک شدید را می دهد، و مراد از ((راجفه)) نیز همان نفخه اولی است، که زمین و کوهها را تکان می دهد، و مراد از رادفه نفخه دوم است، که متاخر و بعد از نفخه اول صورت می گیرد.

و بعضی گفته اند: مراد از راجفه، زمین و از رادفه، آسمانها و ستارگان است، که آنها نیز به حرکت در آمده آسمان را می شکافند، و ستارگان مضطرب و متلاشی می شوند. ولی این دو وجه و مخصوصا وجه اخیر خالی از بعد نیست .

و آنچه با سیاق مناسب تر است، به هر حال این است که جمله ((یوم ترجف...)) ظرف باشد، برای جواب قسم که در کلام نیامده، تا بر فخامت و عظمت آن دلالت کند، و بفهماند آنقدر شدید است که ناگفتنی است، و آن جواب عبارت است از جمله ((لتبعثن - حتما مبعوث خواهید شد)). بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((یوم)) از این جهت منصوب شده که در معنای آیه ((قلوب یومئذ واجفه یوم ترجف الراجفه)) می باشد، ولی این وجه هم خالی از بعد نیست .

قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَرُهَا خَشِعَةٌ

نکره و بدون الف و لام آوردن کلمه ((قلوب)) برای افاده تنويع است، و این کلمه مبتدا و خبرش کلمه ((واجفه)) است، و ((وجیف)) به معنای اضطراب است، و کلمه ((یومئذ)) ظرفی است متعلق به واجفه، و جمله مورد بحث استینافی و بیانگر صفت آن روز است .

و ضمیر ((ها)) در کلمه ((ابصارها)) به قلوب بر می گردد، و نسبت ابصار به قلوب و اضافه اش بر آن، به خاطر این بوده که مراد از قلوب در امثال این موارد که صفات ادراکی از قبیل علم و خوف و رجاء و نظائر آن بدان نسبت داده می شود، نفوس بشری است که قبلا هم به آن اشاره شد.

و اگر خشوع را به ابصار نسبت داده با اینکه خشوع از احوال قلب است، بخاطر آن بوده که اثر ظاهری خشوع در چشمها قوی تر از سایر اعضا است .

حکایت سخن کفار در استبعاد معاد

يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرُدُّوْنَ فِي الْخَافِرَةِ

این آیه اخبار و حکایت گفتار آنان در دنیا است، که از در استبعاد می گفتند: مگر ممکن است که ما دوباره برگردیم، می خواهد اشاره کند به اینکه اینها که در قیامت قلوبشان اضطراب و دیدگانشان خشوع دارد، همانها هستند که در دنیا بعث را منکر بودند، و تا در

دنیا بودند چنین و چنان می گفتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۱

و کلمه ((حافره)) - بطوری که گفته اند: به معنای اول و ابتدای هر چیز است، و استفهام در آیه انکاری است، و منشا آن استبعاد است و معنایش این است که این طایفه می گویند: آیا ما راستی راستی بعد از مرگ به حالت اولمان که همان حالت زندگی است بر می گردیم؟ و بعضی گفته اند: حافره به معنای محفوره است، و محفوره زمین قبر است، و معنای جمله این است که: آیا ما بعد از مردن از قبورمان بر می گردیم و زنده می شویم؟!.

بعضی هم گفته اند: این آیه از اعتراف کفار به مسأله مبعوث شدن در قیامت خبر می دهد، و کلام کلام کفار بعد از زنده شدن است، و استفهامشان از روی تعجب است، گویا وقتی زنده می شوند و می بینند آنچه را که می بینند، تعجب نموده صحنه را عجیب و غریب دانسته، می پرسند راستی این مائیم که بعد از مردن زنده شده ایم، و این معنای خوبی است اگر با ظاهر سیاق مخالف نباشد.

أءَذَا كُنَّا عِظْمًا نَخْرَةً

این جمله تکرار همان استفهام و تاء کید آن است، وقتی زنده شدن بعد از مرگ عجیب باشد، با پوسیده شدن استخوانها و تفرق اجزاء عجیب تر است، و کلمه ((نخر)) - به دو فتحه - به معنای پوسیده شدن و متلاشی گشتن است، گفته می شود: ((نحر العظم - ینخر - نخر)) و اسم فاعل آن، هم ناخر می آید و هم نخر.

قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ

کلمه ((تلک)) اشاره است به معنای رجعتی که از جمله ((لمردودون فی الحافره)) استفاده می شود، و کلمه ((کره)) هم به معنای رجعت و برگشتن است، و اگر برگشتن را خاسره خوانده، یا از باب مجاز گویی است و خاسر حقیقی صاحب کره و برگشت است، و یا اینکه کلمه ((خاسره)) به معنای صاحب خسران است، و به هر حال معنای عبارت، این است که گفتند: این رجعت - یعنی برگشتن بعد از مرگ بسوی زندگی - رجعتی است که برای صاحبش خسران آور است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۲ سخنانی باشد که کفار در دنیا آن را به منظور استهزاء گفته باشند و بهمین جهت بوده که قرآن کریم سیاق را تغییر داده، فرمود: ((قالوا تلک اذا...))، چون قبلاً فرموده بود: می گویند: ((ءانا لمردودون...))، و اما بنا بر اینکه جمله مزبور حکایت گفتاری باشد که کفار در روز قیامت آن را می گویند، در آن صورت انگیزه شان اظهار حسرت و نفرت است.

فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ

ضمیر ((هی)) به کلمه ((کره)) بر می گردد. و بعضی گفته اند: به کلمه ((رادفه)) که منظور از آن نفخه دوم است بر می گردد، و کلمه ((زجر)) به معنای طرد کردن کسی با آواز و نهیب است، و اگر نفخه دوم را زجر خوانده، از این جهت بوده که انسان با این نهیب از نشاء مرگ به نشاء حیات، و از باطن زمین به روی زمین منتقل می شود، و کلمه ((اذا)) فجائیه است، یعنی معنای ((ناگاه و ناگهان)) را می دهد، و کلمه ((ساهره)) به معنای زمین هموار، و یا زمین خالی از گیاه است.

و این دو آیه در مقام جواب از استبعادی است که از جمله ((ءانا لمردودون...)) نسبت به قیامت استفاده می شود، و معنای آن این است که برای ما دشوار نیست که ایشان را بعد از مردن زنده کنیم، و دوباره به زندگی برگردانیم، برای اینکه برگشتن آنان - و یا به قول آن مفسر دیگر نفخه دوم - بیش از ((زجره واحده)) موونه ندارد، به محضی که آن زجره محقق شود، ناگهان همه زنده گشته و روی زمینی تخت و یا بی آب و علف قرار خواهند گرفت، با اینکه لحظه قبل از آن مرده و در شکم زمین بودند.

پس دو آیه مورد بحث در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و ما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب)). داستان موسی (علیه السلام) و فرعون و آنچه اشاره به این داستان در این مقام افاده میکند

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ...

این آیه تا پایان دوازده آیه اشاره ای است به خلاصه ای از داستان موسی (علیه السلام)، و فرستاده شدنش به سوی فرعون، و اینکه

فرعون دعوت آن جناب را رد نموده ، و خدای تعالی او را به عذاب دنیا و آخرت گرفتار ساخت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۳

این آیات در عین حال مشرکین را که منکر قیامتند و با این انکار خود دعوت دینی اسلام را رد کردند - چون بدون معاد، تشریح دین معنا ندارد - اندرز می دهد، و موعظه می کند، و این آیات در عین حال تسلیتی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تهدیدی برای کفار نیز هست ، مویذ این معنا این است که در این آیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مورد خطاب قرار می دهد، و می فرماید: ((هل اتیک)).

و در این داستان علاوه بر همه نکات گذشته استدلال بر وقوع قیامت و جزاء نیز هست ، چون هلاکت فرعون و لشکریانش با آن وضع هراسناک دلیل روشنی است بر حقانیت رسالت موسی از جانب خدای تعالی بسوی مردم ، و این رسالت از جانب خدا تمام نمی شود مگر با ربوبیت خدای تعالی نسبت به مردم ، و این بر خلاف پندار غلطی است که مشرکین دارند، و معتقدند خدای تعالی تنها خالق است و ربوبیتی برای مردم ندارد، و ارباب مردم کسانی دیگرند و خدا رب آن ارباب است .

پس اینکه فرمود: ((هل اتیک حدیث موسی)) هر چند استفهام است ، اما منظور از آن ترغیب شنونده است به اینکه این داستان را خوب گوش بدهد، (مثل اینکه خود ما وقتی می خواهیم خبر مهمی به طرف مقابل خود بدهیم و او خوب گوش بدهد، در آغاز می گوئیم : هیچ خبر داری؟) و این خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تسلیت خاطر آن جناب و انذار منکرین است ، چون در آن ، سخن از عذاب هم رفته ، و نیز اتمام حجت است ، به آن بیانی که گذشت .

و این نوع از استفهام منافاتی با اطلاع قبلی شنونده از داستان ندارد، برای اینکه منظور این نیست که به راستی و حقیقتا داستان را به اطلاع شنونده برساند، بلکه منظور این است که او را متوجه آن بسازد و به یادش بیندازد، پس ممکن است اولاً- آیات این سوره اولین نوبتی باشد که قرآن کریم داستان موسی را شرح داده و شنونده هیچ اطلاعی قبلی از آن نداشته باشد، و در ثانی ممکن است اگر هم اطلاع داشته ، و مثلاً- سوره مزمل را و داستان موسی را در آن سوره که قبل از نازعات نازل شده شنیده باشد ولی بطور اجمال شنیده ، چون در مزمل تنها اجمالی از آن آمده ، همچنان که در سوره اعراف و طه و غیر آن دو به تفصیل آمده .

إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

کلمه ((اذ)) ظرف است برای قصه و این نداء مربوط به اولین باری است که خدای تعالی به موسی وحی نموده ، و مسؤ ولیت رسالت را به عهده اش انداخته ، و کلمه ((طوی)) اسمی است برای وادی مقدس . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۴

أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى

این جمله ندای در آیه قبل را تفسیر می کند، که آن نداء چه بوده . و بعضی گفته اند: در این کلام قولی در تقدیر است ، و تقدیر کلام ((فانلا اذهب...)) بوده ، و یا کلمه ((ان)) تفسیری در تقدیر است ، و تقدیر آن : ((ان اذهب...)) است ، و اشکالی که به این دو قول وارد است این است که هیچ احتیاجی به این تقدیرها نیست ، و جمله ((انه طغی)) دستور ((اذهب)) را تعلیل می کند.

معنای ((هل لك الی ان تزکی و اهدیک الی ربك فتخشی)) که موسی (علیه السلام) ماء مور شد به فرعون بگوید

فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ

کلمه ((الی)) متعلق به محذوف است ، و تقدیر کلام : ((هل لك ميل الی ان تزکی - آیا میل به این داری که پاک شوی؟)) و یا چیزی مثل این است ، و مراد از ((تزکی)) پاک شدن از قذارت طغیان است .

وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ

عطف است بر جمله ((تزکی))، و منظورش از هدایت وی به سوی پروردگارش - بطوری که گفته اند - معرفی خدای تعالی برای او، و ارشاد او به معرفت خداست ، که ترس از خدا نتیجه این معرفت و دست برداری از طغیان و تعدی از طور و حقیقت عبودیت

نتیجه آن ترس است ، همچنان که فرمود: ((انما یخشی الله من عباده العلماء)).

حال بینیم مراد از تزکی چیست ؟ اگر مراد پاک شدن از طغیان از راه توبه و برگشت به خدای تعالی باشد، آن وقت خشیت اثر مترتب بر آن است ، و مراد از خشیت همان ترسی است که همیشه ملازم با ایمان به خداست ، و انسان مؤمن را وادار می کند به اطاعت از او و ترک معصیتش ، و اگر مراد از آن پاک شدن بوسیله اطاعت و ترک معصیت باشد، جمله ((و اهدیک الی ربک فتخشی )) مفسر ما قبل خود، و عطفش به ما قبل عطف تفسیری خواهد بود.

فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى

((فاء)) در این جمله فصیحه است ، و می فهماند چیرهایی در وسط کلام حذف شده ، چون احتیاج به ذکر آنها نبوده ، و تقدیر کلام ((فاتاه و دعاه فاراه ...))، بوده یعنی پس موسی به نزد فرعون رفت ، و او را دعوت کرد، و آیت کبرایی نشان داد)). و مراد از آیت کبری بطوری که از تفصیل قصه بر می آید، معجزه عصا بوده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۵ و ولی بعضی گفته اند: منظور تمام معجزاتی است که به فرعون و درباریان نشان داده . ولی این احتمال بعید است .

فَكَذَّبَ وَعَصَى

یعنی فرعون موسی و رسالت او را تکذیب نموده ، ساحرش خواند و نافرمانیش کرد.

ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى

کلمه ((ادبار)) به معنای پشت کردن ، و کلمه ((سعی)) به معنای جد و کوشش است ، می فرماید فرعون پشت کرد در حالی که تصمیم گرفته بود دعوت موسی را باطل نموده ، با او به معارضا برخیزد.

فَحَشَرَ فَنَادَى

حشر به معنای جمع کردن مردم به زور و جبر است ، می فرماید به همین منظور مردم را از اطراف مملکت جمع کرد، دلیل اینکه از همه جا جمع کرد، جمله بعدی از کلام او است ، که به مردم گفت : پروردگار بزرگتر شما منم . چون فرعون در مصر ادعای ربوبیت داشت ، و معلوم است که خود را رب تمام مردم مملکت می دانسته ، نه یک طائفه خاصی از ایشان .

بعضی گفته اند مراد از حشر، جمع کردن همه مردم نیست ، بلکه تنها جمع آوری ساحران است ، چون در جای دیگر آمده : ((فارسل فرعون فی المدائن حاشرین))، و نیز در جای دیگر فرموده : ((فتولی فرعون فجمع کیده ثم اتی))، ولی این ، دلیل نمی شود که مراد از حشر در سوره شعراء عین حشر در سوره مورد بحث است ، و مراد در هر دو آیه یک چیز است .

مراد فرعون از اینکه خطاب به مردم مصر گفت : ((انا ربکم الاعلی ))

فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى

فرعون در این جمله ادعای ربوبیت می کند، و ظاهرش این است که خود را رب اعلا- می پنداشته یعنی از سایر ارباب که مورد پرستش مصریان بودند بلند مرتبه تر می دانسته .

و بعید نیست منظورش از این برتری با اینکه خودش هم بت پرست بوده ، و به حکایت قرآن درباریان برای تحریکش می گفتند: ((آیا موسی را آزاد می گذاری تا در زمین فساد نموده ، تو را و خدایانت را تباه کند))، این بوده که بگوید: من از همه خدایان به شما نزدیک ترم ، برای اینکه ارزاق شما به دست من تاءمین می شود، و شوون زندگی و شرافت و آقائیتان به همت من حفظ می شود، ولی سایر خدایان دارای این صفت نیستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۶

بعضی گفته اند: مرادش این بوده که خود را بر همه کسانی که متولی امور مردمنند برتری بدهد، نه اینکه ادعای خدایی کند، و حاصل دعوتش این است که من سلطان شما، و مافوق سایر اولیای امور مملکت شما، مافوق حکام و عمال مملکت منم . پس آیه مورد بحث در معنای آیه دیگری است که در آن کلام فرعون را حکایت نموده ، می فرماید: ((و نادى فرعون فى قومه قال : يا قوم



الیس لی ملک مصر...))

لیکن این قول با ظاهر کلام مخالف است ، چون فرعون در ضمن سخنانش با قوم تصریح به الهیت خود کرده ، می گوید: ((یا ایها الملا ما علمت لکم من الهه غیری ))، و نیز به موسی گفت : ((لئن اتخذت الها غیری لاجعلنک من المسجونین)).

چند وجه در معنای ((فأخذه الله نکال الآخرة و الأولى))

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى

کلمه ((اخذ)) کنایه است از تعذیب ، همچنان که کلمه ((نکال)) هم به معنای تعذیبی است که هر کس آن را ببیند، و یا بشنود از ارتکاب مثل آن خودداری می کند، و عذاب آخرت از این جهت نکال خوانده شده که یکی از آثارش این است که هر کس آن را بشنود از هر عملی که وی را بدان گرفتار سازد خودداری می کند، همچنان که عذاب استیصال و انقراض در دنیا هم به همین جهت نکال خوانده می شود.

و معنای آیه این است که : خدا فرعون را بگرفت ، یعنی به عذاب دنیا و آخرت بگرفت ، در دنیا او و لشکرش را غرق کرد، و در آخرت بعد از مردن به آتش دوزخ گرفتارش ساخت ، پس مراد از اولی و آخره دنیا و آخرت است .

ولی بعضی گفته اند: مراد از آخرت و اولی دو گفتاری است که فرعون گفته بود، کلمه اولش این بود که گفته بود: ((ما علمت لکم من الهه غیری ))، و کلمه آخرش این بود که گفته بود: ((انا ربکم الاعلی ))، و خدا او را به خاطر این دو کلمه اخذ و عذاب کرد، لیکن این معنا خالی از بعد نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۷

بعضی دیگر گفته اند: مراد از اولی تکذیب آیات خدا و نافرمانی او است ، که در اول قصه نقل شده ، و مراد از آخرت جمله ((انا ربکم الاعلی )) است ، که در آخر قصه نقل شده ، این وجه هم مثل قبلی اش بعید است

بعضی دیگر گفته اند ((اولی)) اولین معصیت ، و ((آخره)) آخرین معصیت او است ، و معنای آیه این است که : خدای تعالی او را به جرم همه گناهانش بگرفت . این وجه هم خالی از خفاء نیست .

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى

کلمه ((ذلک)) اشاره است به داستان موسی (علیه السلام) و ظاهراً مفعول ((یخشی)) به فراموشی سپرده شده ، یعنی عمداً از ذکرش خودداری شده ، و معنای عبارت این است که در این حدیث - یعنی داستان موسی - عبرتی است برای هر کس که خشیت داشته باشد، یعنی دارای غریزه ترس از شقاوت و عذاب باشد، و انسان سالم چنین غریزه ای دارد، پس در داستان موسی عبرتی است برای هر کس که انسان باشد و فطرت انسانیش را از دست نداده باشد. بعضی هم گفته اند: مفعول حذف شده ، و تقدیر کلام ((للمن یخشی الله)) است . ولی وجه قبلی بلیغ تر است .

رفع استبعاد معاد در خطاب و استفهام توییحی ((ءانتُم اشد خلقاً ام السماء بنیها...))

ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ... وَ لَأَنْعِمِكُمْ

این خطاب ، خطابی است توییحی به مشرکین ، که منکر قیامت بوده و آن را مسخره می کردند، خطابی است هم بر سبیل عتاب ، و هم متضمن جواب استبعاد آنان بر بعث که گفتند: ((ءانا لمرودون فی الحافره اذا كنا عظاما نخره))، می فرماید خدای تعالی چیرهایی خلق کرده که خیلی بزرگتر از شما است ، پس او می تواند دوباره شما را در نشاه دیگر زنده کند، و ایجاد نماید.

و نیز متضمن اشاره ای است به دلیل وقوع قیامت ، چون در این آیه تدبیر عام عالمی و ارتباط آن به عالم انسانی را خاطر نشان می سازد، و لازمه این تدبیر، ربوبیت خدای تعالی است ، و لازمه ربوبیت او صحت نبوت و تکلیف است ، و لازمه آن نیز این است که روز جزایی باشد، و آن همان روز بعث و حشر است ، و به همین جهت مساله بعث را بر این آیه متفرع نموده ، فرمود: ((فاذا جاءت الطامه الکبری ...))

پس جمله ((ءانتم اشد خلقا ام السماء)) استفهامی است تویخی به داعی رفع استبعاد منکرین بعث بعد از مرگ ، و نیز اشاره به تفصیل خلقت آسمان با جمله ((بناها...))، دلیلی است بر اینکه مراد تثبیت و مسجل نمودن این معنا است که خلقت آسمان شدیدتر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۸

و جمله ((بناها)) استینافی و بیانی تفصیلی است برای خلقت آسمان .

((رفع سمکها فسویها)) - یعنی سقف آسمان و نقطه مرتفع آن را بلند کرد، و منظور از ((تسویه آسمان))، ترتیب اجزای آن ، و ترکیب آن است ، تا هر جزئی در موضعی که حکمت اقتضاء دارد قرار گیرد، همچنان که درباره آدم فرمود: ((فاذا سویته و نفخت فیه من روحی)).

((و اغطش لیلها و اخرج ضحیها)) - یعنی شبش را تاریک و روزش را روشن کرد، و اصل در معنای کلمه ((ضحی)) گسترده شدن نور خورشید، و امتداد یافتن روز است ، ولی در اینجا منظور مطلق روز است ، به قرینه اینکه در مقابل شب قرار گرفته ، و اگر شب و روز را به آسمان نسبت داده ، بدین جهت بوده که سبب اصلی پیدایش آن دو آسمانی است ، و آن پیدا شدن اجرام تاریک و ناپیدا بوسیله انوار آسمانی از قبیل نور خورشید و غیره است ، و همینکه این نورها غروب می کنند، دوباره اجرام مستور می شوند، و مسأله شب و روز اختصاص به کره زمین که ما روی آنیم ندارد بلکه سایر اجرام آسمانی هم تاریکی و روشنی و شب و روز دارند. ((و الارض بعد ذلک دحیها)) - یعنی بعد از آنکه آسمان را بنا کرد و سقفش را بلند نمود، و هر جزئش را در جای خود قرار داد، و شبش را تاریک و روزش را روشن ساخت ، زمین را بگسترانید.

بعضی گفته اند: معنایش این است که زمین را با این حال بگسترده ، (و خلاصه کلمه بعد ذلک به معنای مع ذلک است )، همچنان که در جمله ((عتل بعد ذلک زнім)) کلمه بعد به معنای مع آمده ، و ما در تفسیر سوره ((الم سجده)) گفتاری پیرامون اینکه از کلام خدا درباره خلقت آسمان و زمین چه استفاده می شود داشتیم . و بعضی گفته اند: کلمه ((دحو)) که فعل ((دحیها)) از آن مشتق است ، به معنای ((دحرجه)) یعنی غلطاندن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۰۹

((اخرج منها ماءها و مرعیها)) - بعضی گفته اند: کلمه ((مرعی)) در معنای ((رعی)) - به کسره راء و سکون عین - یعنی گیاه نیز اطلاق می شود، همانطور که به معنای مصدر میمی و اسم زمان و مکان می آید، و مراد از بیرون کردن آب زمین از زمین ، شکافتن چشمه ها و جاری ساختن نهرها است ، و مراد از اخراج مرعای زمین ، رویاندن نبات بر روی زمین است ، نباتاتی که حیوانات و انسانها از آنها تغذیه می کنند. پس ، از ظاهر این آیه بر می آید که مراد از مرعی مطلق گیاهانی باشد که حیوان و انسان از آن تغذیه می کنند، همچنان که آیه ((متاعا لکم و لانعامکم)) هم بدان اشعار دارد، نه تنها گیاهانی که مختص حیوان است ، هر چند که کلمه مرعی بیشتر در آن خصوص استعمال می شود.

((و الجبال ارسیها)) - یعنی کوهها را بر زمین استوار کرد تا زمین نوسان و اضطراب نکند، و بتواند آبها و معدنها را در جوف خود ذخیره کند، همچنان که سایر آیات قرآنی از این جریان خبر داده .

((متاعا لکم و لانعامکم)) - یعنی آنچه از آسمان و زمین که گفته شد خلق کردیم و امر آن را تدبیر نمودیم تا متاعی باشد برای شما و چارپایان شما، چارپایانی که خداوند برای شما مسخر کرد، تا در زندگیتان از آنها بهره مند شوید، پس این خلقت و تدبیر که بهره مندی شما در آن است بر شما واجب می سازد، در پی معرفت پروردگارتان باشید و از مقام او بترسید و نعمتش را شکر گزارید چون در این میان روزی هست که در آن بدانچه کرده اید جزاء داده می شوید، خیر باشد خیر و شر باشد شر، همچنان که این خلقت و تدبیر از خلقت شما شدیدتر است ، پس شما دیگر نباید از خلقت بار دوم خود استبعاد و تعجب کنید و آن را بر خدا دشوار بیندارید.

تسمیه قیامت به ((الطامه الکبری))

## فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى

در مجمع البیان می گوید کلمه ((طامه)) به معنای عالی و غالبه است، وقتی گفته می شود: این اطم از آن است، معنایش این است که از آن عالی تر است ((و طم الطائر الشجره))، به این معنا است که طائر به بالای درخت پرواز کرد، و هر داهیه و بلایی را که انسانها از دفع آن عاجز باشند طامه می گویند. و بنا به گفته وی طامه کبری همان قیامت است، چون قیامت داهیه ای است که از هر داهیه دیگری عالی تر است، و بر هر داهیه ای غالب است، این است معنای کبری بودن طامه قیامت، و چون نفرموده قیامت از هر داهیه ای بزرگتر است، بطور مطلق فرموده داهیه بزرگتر، معلوم می شود هیچ داهیه و واقعه ای بزرگتر از آن نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۰

و اگر در اول جمله فاء تفریح آورده، برای اشاره به این معنا بوده که مضمون آیه یعنی آمدن قیامت از لوازم خلقت آسمان و زمین و تدبیر جاری در آن دو است، که قبلا هم به این معنا اشاره شد.

يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى

کلمه ((یوم)) ظرف است برای آمدن طامه کبری، ((وسعی)) به معنای عمل جدی است.

وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى

کلمه ((برزت)) ماضی مجهول از مصدر ((تبریز)) است، که به معنای اظهار است، و از آوردن مفعول کلمه ((یری)) عمدا اعراض شده، و مراد از کلمه ((من)) هر کسی است که چشم دارد و می تواند ببیند، و معنای آیه این است که: در آن روز، دوزخ ظاهر می شود، و پرده از روی آن بر می دارند، تا هر صاحب چشم و بینایی آن را به عیان ببیند.

پس آیه شریفه در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)) چیزی که هست آیه سوره ((ف)) مفصل تر است، می فرماید تو از این در غفلت بودی، پس ما پرده ات را کنار زدیم، اینک امروز چشمت تیزبین شده است.

و از ظاهر آیه مورد بحث بر می آید که جهنم قبل از روز قیامت خلق شده، تنها در روز قیامت با کشف غطاء ظاهر می شود، و مردم آن را می بینند.

تقسیم مردم به دو دسته: طاغی دوزخی، او خائف از مقام پروردگار که بهشت ماءوای او است و بیان ضابطه برای صفات هر یک فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَءَاثَرِ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى در این آیات حال مردم در آن روز به تفصیل بیان شده، می فرماید مردم دو قسم می شوند، و این تفصیل بجای جواب اجمالی کلمه ((فاذا جاءت...)) نشسته، و تقدیر کلام ((فاذا جاءت الطامه الكبرى، انقسم الناس قسمين فاما من طغى...)) است، یعنی وقتی طامه کبری بیاید مردم دو دسته می شوند، طاغیان، ترسندگان از خداوند.

خدای تعالی در این آیات سه گانه، مردم را به دو دسته تقسیم فرموده، اهل جهنم و اهل بهشت، - و اگر صفت اهل جهنم را جلوتر ذکر کرد برای این بود که روی سخن با مشرکین بود - و اهل جهنم را به همان اوصافی توصیف کرد که در آیه ((من طغى و اثر الحیوه الدنیا)) به آن توصیف کرده، و تعریف آنان را مقابل تعریف اهل بهشت قرار داده، که در آن فرموده: ((من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوى))، و به هر حال توصیفی که از دو طائفه کرده جنبه بیان ضابطه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۱

و چون این دو طائفه به حسب حالی که دارند مقابل یکدیگر قرار دارند، قهرا وصفی که برای هر یک آورده مقابل وصفی است که برای دیگری آورده، پس اینکه اهل بهشت را توصیف کرده به ترس از مقام پروردگارش، - با در نظر گرفتن اینکه ترس، نوعی تاءثر است از ضعیف و مقهور در برابر شخصی قوی و قاهر، و خشوع و خضوعش در برابر او - اقتضا دارد که طغیان اهل جهنم - با

در نظر گرفتن اینکه طغیان به معنای تعدی از حد است - عبارت باشد از عدم تاءثر طاغیان از مقام پروردگارشان، و استکبار ورزیدن و خروجشان از حد عبودیت، و در نتیجه خاشع و خاضع نشدن، و طبق اراده او عمل نکردن، و بر وفق اختیار او - که همان سعادت جاودانه ایشان است - اختیار نکردن، و بر عکس به پیروی هوای نفس دنبال زینت حیات دنیا رفتن.

لوازم و آثار طغیان و خوف از مقام رب

پس از لوازم طغیان این طائفه یکی همین است که زندگی دنیا را اختیار کنند، و این همان است که بعد از توصیف آنان به طغیان با جمله و اثر الحیوه الدنیا توصیفشان کرده.

و چون از لوازم طغیان رها کردن آخرت و ایثار حیات دنیا یعنی پیروی هوای نفس در آنچه می خواهد، و اطاعتش در آنچه دوست دارد، و نیز از آثار دیگرش مخالفت خدا است در آنچه می خواهد می باشد قهرا مقابل این طغیان یعنی خوف هم اثری مخالف اثر طغیان دارد اثر طغیان ایثار حیات دنیا بود و اثر خوف خلاف آن است، و آن ردع و پرهیز از دنیاپرستی و نهی نفس از پیروی هوای نفس است، و لذا دنبال جمله ((من خاف مقام ربه)) اثر آن را ذکر کرد و فرمود: ((و نهی النفس عن الهوی)).

و اگر در بیان این حالت فرمود: ((نفس را از هوی نهی می کند))، و فرمود: ((پیروی نفس را ترک می کند)) برای این بود که بفهماند انسان ضعیف است، و چه بسا که نادانی او را وادار به معصیت کند، بدون اینکه نسبت به خدای تعالی استکبار داشته باشد، پس او نمی تواند بکلی پیروی هوای نفس را ترک کند، همینکه در مقام نهی خود از آن باشد خدا هم واسع المغفره است، همچنان که فرمود: ((و لله ما فی السموات و ما فی الارض لیجزی الذین اساءوا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنى الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا- اللهم ان ربک واسع المغفره))، و نیز فرموده: ((ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۲

و معنای آیات سه گانه در دادن ضابطه کلی برای صفت اهل دوزخ و اهل بهشت در این خلاصه می شود که: اهل جهنم اهل کفر و فسوق، و اهل بهشت اهل ایمان و تقوایند، و در این میان طوائف دیگری غیر آن دو طائفه هستند که از مستضعفین می باشند، کسانی که به گناهان خود اعتراف داشته، اعمالی صالح را با اعمالی زشت مخلوط می کنند، و نیز طوائف دیگری که امرشان به دست خدای سبحان است، و چه بسا با شفاعت و وسائل دیگر مشمول مغفرت خدا بشوند.

پس معنای جمله ((هی الماوی)) در آیه ((فاما من طغی ... هی الماوی)) ((هی ماواه)) است، یعنی جهنم ماوی او است، و الف و لام که در اول کلمه است به جای ضمیر آمده، ممکن هم هست ضمیر حذف شده و تقدیر کلام ((هی الماوی له)) باشد.

مقصود از مقام پروردگار و خوف از آن

و در آیه ((و اما من خاف مقام ربه...))، کلمه ((مقام)) اسم مکان است، و منظور مکانی است که در آن جسمی از اجسام بایستد، این اصل در معنای کلمه مقام است، همچنان که اسم زمان و مصدر میمی نیز معنای اصلی آن است، و لیکن بسا می شود که صفات و احوال چیزی به نوعی عنایت محل و قرارگاه آن چیز اعتبار می شود، و به آن صفات و احوال، مقام و منزلت اطلاق می شود، مثل آن آیه ای که در مورد شهادت می فرماید: ((فاخران یقومان مقامهما))، و قول نوح که به حکایت قرآن به قوم خود گفت ((ان کان کبر علیکم مقامی و تذکیری بایات الله))، و قول ملائکه که بنا به حکایت خدای تعالی گفتند: ((و ما منا الا له مقام معلوم))، که در این چند مورد کلمه مقام نه اسم مکان واقعی است، و نه اسم زمان و نه مصدر میمی، بلکه همانطور که گفتیم صفات، به نوعی عنایت محل استقرار و مکان فرض شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۳

در آیه مورد بحث هم مقام خدای تعالی به همین معنا است، یعنی صفت ربوبیت و سایر صفات کریمه او چون علم و قدرت مطلقه اش و قهر و غلبه اش و رحمت و غضبش که از لوازم ربوبیت او است، مقام او است، که در آیه ((و لا- تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی و من یحلل علیه غضبی فقد هوی و انی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدی))، و آیه ((نبی ء عبادی انی انا الغفور

الرحیم و ان عذابی هو العذاب الالیم))، مقام خود را به بندگانش اعلام می‌دارد.

پس مقام خدای تعالی که بندگان خود را از آن می‌ترساند همان مرحله ربوبیت او است که مبدء رحمت و مغفرت او نسبت به کسانی است که ایمان آورده تقوی پیشه کنند، و نیز مبدء عذاب سخت و عقاب شدید او است، نسبت به کسانی که آیات او را تکذیب نموده و نافرمانیش کنند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از مقام رب، مقام پروردگار در قیامت است، آن هنگامی که از اعمال او سؤال می‌کند، ولی این نظریه بطوری که ملاحظه می‌کنید درست نیست، چون در آن جا نیز خدای تعالی مکان قیام ندارد.

و بعضی دیگر گفته‌اند: معنای اینکه فرمود: ((از مقام پروردگارش می‌ترسد)) ترس بطریق دیدن عظمت است همچنان که همین سخن را در معنای جمله ((اکرمی مثواه)) بعضی گفته‌اند منظور از مثوا اطاق زندگی نیست بلکه مقام و منزلت است. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۴

بحث روائی

(روایاتی درباره سوگندهای سوره نازعات، استبعاد معاد توسط کفار، خوف از مقام پروردگار، پیروی از هوی)

در کتاب فقیه آمده که علی بن مهزیار گفته به امام جواد (علیه السلام) عرضه داشتم سوگند ((و اللیل اذا یغشی و النهار اذا تجلی)) و ((و النجم اذا هوی)) و نظائر آن چه معنا دارد؟ فرمود: خدای تعالی می‌تواند به هر یک از مخلوقاتش که بخواهد سوگند یاد کند ولی خلق او جز به خود او نمی‌توانند سوگند بخورند.

مؤلف: روایتی در همین معنا از کافی از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر اول سوره نجم گذشت.

و در الدر المنثور است که سعید بن منصور، و ابن منذر، از علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند که در تفسیر آیه ((و النازعات غرقا)) فرموده: نازعات ملائکه هستند که ارواح کفار را از بدنهایشان به شدت می‌کشند، و ناشطات نیز ملائکه هستند که ارواح کفار را تا مابین ناخن‌ها و پوست جذب نموده، سپس بیرون می‌کشند، و سابقات نیز ملائکه‌اند که ارواح مؤمنین را در بین آسمان و زمین شناور می‌سازند، و سابقات نیز ملائکه‌اند، که بعضی برای بردن روح مؤمن بسوی خدا از بعضی دیگر سبقت می‌گیرند، و مدبرات هم ملائکه‌اند، که امور بندگان را از این سال تا سال دیگر تدبیر می‌کنند.

مؤلف: بنابر اینکه روایت صحیح باشد باید آن را حمل کنیم بر اینکه امام خواسته‌اند بعضی از مصادیق این عناوین را ذکر کنند، و اینکه فرمود: ((ارواح کفار را تا ما بین ناخن‌ها و پوست جذب نموده، سپس بیرون می‌کشند)) نوعی از تمثیل است، که شدت عذاب را می‌رساند.

و نیز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که ابن الکوا از آن جناب از آیه ((فالمدبرات امرا)) پرسید، فرمود: ملائکه‌اند، که ذکر رحمان و امر او را تدبیر می‌کنند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یوم ترجف الراجفه تتبعها الرادفه)) آمده که امام فرمود: یعنی زمین زیر پای اهلس شکافته می‌شود، و رادفه به معنای صیحه است.

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((ءانا لمردودون فی الحافره)) آمده که امام در معنای آن فرمود: قریش می‌پرسیدند آیا بعد از

مرگ دوباره بر می‌گردیم؟. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۵

و نیز در همان کتاب در ذیل آیه ((تلک اذا کره خاسره)) امام فرمود: کفار این سخن را از در استهزاء زدند. و باز در همان کتاب در روایت ابی الجارود امام باقر (علیه السلام) در معنای ((ءانا لمردودون فی الحافره)) فرمود: یعنی در خلقتی جدید و در معنای ((فاذا هم بالساهره)) فرمود: ساهره یعنی زمین، چون کفار در قبرها قرار دارند، همینکه زجره و صیحه را می‌شنوند از قبرشان در می‌آیند، و با خلقتی تمام عیار روی زمین قرار می‌گیرند.

و در اصول کافی به سندی که به داوود رقی دارد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((و لمن خاف مقام ربه جنتان)) فرموده: کسی که بداند که خدا او را می بیند، و آنچه می گوید می شنود، و آنچه از اعمال خوب و بد می کند خبر دارد چنین علمی او را از اعمال زشت باز می دارد، این همان کسی است که از مقام پروردگارش می ترسد، و نفس خود را از پیروی هوا نهدی می کند.

مؤلف: موبد این حدیث معنایی است که ما برای خوف از مقام خدای تعالی کردیم. و نیز در اصول کافی به سند خود از یحیی بن عقیل روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: من تنها از دو چیز بر شما می ترسم، یکی پیروی هوا، و یکی آرزوی دراز، چون پیروی هوا آدمی را از حق باز می دارد، و آرزوی دراز آخرت را از یاد می برد. النازعات

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۶

آیات ۴۲ - ۴۶، سوره نازعات

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (۴۲) فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا (۴۳) إِلَى رَبِّكَ مُنتَهَاهَا (۴۴) إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا (۴۵) كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا (۴۶)

ترجمه آیات

از تو از رستاخیز می پرسند که وقت وقوع آن کی است؟ (۴۲). تو از بسیار سخن گفتن از آن چه به دست می آوری؟ (۴۳). هیچ، برای اینکه انتهای آن - وقت معینش - نزد پروردگار تو است (۴۴). اصلاً وظیفه تو تنها انداز کسی است که از آن روز دلواپسی دارد (۴۵). روزی که وقتی آن را می بینند چنین به نظر می رسد که گویا بیش از شبی یا بامدادی با زندگی دنیا فاصله نداشته اند (۴۶).

بیان آیات

در این چهار آیه متعرض سؤال مشرکین از زمان قیام قیامت شده، آن را رد می کند، به اینکه علم به آن نزد احدی نیست، و کسی به جز خدای تعالی از آن خبر ندارد، و خدای تعالی علم به آن را به خود اختصاص داده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۷

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا

ظاهراً تعبیر به اینکه می پرسند و نفرموده ((پرسیدند))، برای این بوده که بفهماند این سؤال است که همیشه می کنند، چون مشرکین بعد از شنیدن داستان قیامت مرتب به آنجناب مراجعه نموده، درخواست می کردند تاریخ دقیق وقوع قیامت را برایشان معین کند، و در این درخواست اصرار هم می ورزیدند، و قرآن کریم مکرر به این درخواست اشاره نموده.

کلمه ((مرسی)) مص در میمی است، و به معنای اثبات و برقرار کردن است، و جمله ((ایان مرسیه)) ایبانی است برای کلمه ((یستلونک))، و می فهماند سؤال منکرین قیامت و مسخره کنندگان قیامت این بود که چه زمانی اثبات و برقرار می شود، و خلاصه چه زمانی قیامت پیا می شود.

چند وجه در معنای اینکه بعد از حکایت سوال مشرکین از زمان وقوع قیامت فرمود: ((فیم انتمن ذکرها))

فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا

این جمله استفهام انکاری است، و جمله ((فیم انت)) مرکب است از مبتدا و خبر، و کلمه ((من)) برای ابتداء غایت است، و کلمه ((ذکری)) بنا بر آنچه راغب گفته به معنای کثرت ذکر است، که در حقیقت مبالغه در ذکر است.

و معنای جمله این است که: تو از یادآوری بسیار قیامت در چه هستی؟ یعنی از اینکه بوسیله کثرت ذکر از تاریخ آن آگاه شوی چه چیز بدست می آوری؟ و خلاصه تو با کثرت ذکر قیامت علم به تاریخ آن نمی یابی.

ممکن هم هست کلمه ((ذکری)) در مورد قیامت به معنای حضور حقیقت معنای قیامت در قلب باشد، و معنا بنابر اینکه استفهام



انکاری باشد این است که تو علمی به حقیقت قیامت و خصوصیات آن پیدا نمی کنی، مگر وقتی که به زمان آن احاطه یابی و این از معنای قبلی مناسب تر است. بعضی گفته اند: معنای آیه این است که: ذکرای قیامت، از مسائل مربوط به بعثت تو نیست، تو تنها مبعوث شده ای که افراد ترسنده از قیامت را انداز کنی.

بعضی دیگر گفته اند: کل ((فیم)) انکاری است از سؤال سائلین، و جمله ((انت من ذکرها)) هم جمله ای است استینافی و هم تعلیلی است برای نادرست بودن سؤال آنان، و معنای آیه این است که: این سؤال در چیست؟ (خلاصه چه سؤال بیهوده ای است)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۸

وظیفه تو ای پیامبر تنها ذکرای ساعت است، چون بعثت تو متصل به آن است، و تو خاتم انبیایی، و همین مقدار علم از مسأله قیامت برای ایشان کافی است، در نتیجه این آیه همان را می گوید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به روایتی فرمود: ((بعثت انا و الساعه کهاتین ان کادت لتسبقنی - بعثت من با قیامت مثل این دو انگشت پشت سرهمند، به هیچ وجه ممکن نبود قیامت جلوتر از بعثت من بیاید)).

بعضی دیگر گفته اند: این آیه تتمه سؤال مشرکین است، که در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب می کنند، و معنای آن این است که: از علم به قیامت و به وقت آن نزد تو چه مقدار هست؟ و یا این است که: تو که این همه بیاد قیامت هستی خودت از آن چه فهمیده ای؟

و خواننده محترم می داند که سیاق آیات با هیچ یک از این معانی آنطور که باید نمی سازد، علاوه بر این هیچ یک از آنها خالی از تکلف نیست.

آنچه از آیه ((الی ربک منتهاها)) که در مقام تعلیل عدم علم پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به زمان قیامت است استفاده می شود

إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا

این جمله در مقام تعلیل جمله ((فیم انت من ذکرها)) است، و معنایش این است که: تو از وقت آن نمی توانی با خبر شوی، برای اینکه انتهای آن به سوی پروردگار تو است، پس حقیقت آن و صفاتش و از آن جمله تعیین وقتش را جز پروردگار تو نمی داند، پس مردم نباید از وقت آن بپرسند، و در وسع تو هم نیست که پاسخ دهی.

و بعید نیست - و خدا داناتر است - این آیه در مقام تعلیل باشد، اما به معنای دیگری از تعلیل، و آن این است که بفرماید ساعت قیام نمی کند مگر با فنای اشیاء و سقوط اسباب، و ظهور این حقیقت که هیچ ملکی جز برای خدای واحد قهار نیست، پس آن روز جز به خدای تعالی مستند و منسوب نیست، و هیچ سببی فرض نمی شود که بطور حقیقت بین خدا و پدید آمدن قیامت واسطه باشد، در نتیجه زمان هم که در این عالم برای خود سببی است نمی تواند واسطه باشد، پس روز قیامت در حقیقت توقيت بردار نیست، (نه اینکه ممکن باشد ولی خدای تعالی وقتش را معین نکرده). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۱۹

و به همین جهت است که می بینیم در کلام خدای تعالی هیچگونه تحدیدی برای آن روز نیامده، تنها این تحدید ذکر شده که روز قیامت با انقراض نشاء دنیا بپا می شود، و در این باره فرموده: ((و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض))، و در این معنا آیات دیگری است که از خراب شدن دنیا خبر می دهد، و یا خبر می دهد از اینکه زمین و آسمان به زمین و آسمانی دیگر مبدل می گردد، و ستارگان فرو می ریزند، و آیاتی دیگر از این قبیل.

و اگر تحدیدی هم آمده به نوعی تشبیه و تمثیل آمده، نظیر آیه زیر که می فرماید: ((کانهم یوم یرونها لم یلبثوا الا عشیة او ضحیها - وضعشان چنین است که وقتی قیامت را می بینند گویی جز شبی و یا شبی و پاسی از روز آن درنگ نکردند)). و یا می فرماید: ((و یوم تقوم الساعه یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعه))، آنگاه حق مطلب را در آیه زیر بیان نموده می فرماید: ((و قال الذین اوتوا

العلم و الايمان لقد لبثتم في كتاب الله لي يوم البعث فهذا يوم البعث))

در کلام خدای تعالی در مواضعی به آنچه گفته شد اشاره شده ، و آن مواضعی است که خبر می دهد قیامت جز به ناگهانی و بدون خبر قبلی نمی آید، مانند آیه زیر که می فرماید: ((ثقلت في السموات و الارض لا تاتيكم الا بغته يستلونك كانك حفي عنها، قل انما علمها عند الله و لكن اكثر الناس لا يعلمون))، و آیاتی دیگر.

و این وجه ، وجه عمیق و دقیقی است ، که درک بیشتر آن احتیاج به تدبری کافی دارد تا به وسیله آن اشکالی که ممکن است به ذهن برسد حل گردد، و آن اشکال این است که : این وجه با ظواهر عده ای از آیات قیامت نمی سازد، لذا سفارش می کنم که در آیه زیر نیز به دقت نظر کنید. ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)) و همچنین آیات دیگری که در این معنا هست ، و یاری کننده ، خدا است .

إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يُّحْشَاهَا

یعنی ما تنها این تکلیف را به عهده تو گذاشته ایم که افرادی را که دلواپس قیامتند عذاب آن انداز کنی ، نه اینکه از وقت قیام آن خبر دهی تا وقتی از تو از وقت آن می پرسند جواب دهی ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۰ پس انحصاری که از آیه استفاده می شود، به اصطلاح اهل ادب قصر افراد است ، یعنی شادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) و مسؤ ولیت او را منحصر در انداز می کند و علم به وقت قیامت و تعیین آن را برای هر کس که از آن سؤال کند از آن جناب نفی فرموده .

و مراد از خشیت بطوری که مناسب با مقام باشد همان دلواپسی است ، چون هستند افرادی که از شنیدن خبر قیامت هیچ متاثر نمی شوند، و بعضی این زمینه را دارند که اگر بشنوند دچار ترس بشوند، همین زمینه عبارت است از خشیت ، نه ترس فعلی ، چون قبل از انداز ترس معنا ندارد. مفاد آیه ((كانهم يوم يرونها لم يلبثوا الا عشية اوضحيا)) که در قالبتمثیل نزدیکی قیامت را بیان می کند

كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا

این جمله نزدیکی قیامت را در قالب یک تمثیل و تشبیه بیان نموده ، می فرماید: نزدیکی قیامت به زندگی دنیایشان طوری است که مثل آنان در هنگام دیدن قیامت مثل خود آنان است در آن فرض که بعد از گذشتن یک شب و یا یک نصف روز از مردنشان دوباره زنده شوند، در آن صورت چه می گویند؟ می گویند: بعد از مردن بیش از یک شب نگذشت که دوباره زنده شدیم ، و خلاصه فاصله بین مردن و قیامت را مدت زمانی احساس می کنند، که نسبتش با روز و شبهای گذشته عمرشان نسبت یک شب و یا یک ظهر را دارد.

از آنچه گذشت روشن شد که مراد از کلمه ((لبث)) درنگ در مدت زمانی است که بین زندگی دنیا و روز بعث فاصله شده ، و در این مدت در قبرها آرمیده بودند چون حساب بر مجموع زندگی دنیا واقع می شود.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((لبث)) مدت زمانی است که بین سؤال از وقت قیامت و خود قیامت فاصله شده . لیکن این نظریه درست نیست ، برای اینکه گویندگان این حرف وضع خود را در هنگام بعث اینطور می بینند، و بعث در مقابل مرگ قبل از آن است ، نه مرگ و مقداری از حیات قبل از مرگ .

علاوه بر این ، این وجه با ظواهر سایر آیات که متعرض بعث و درنگ اهل محشر است نمی سازد، مانند آیه ((قال كم لبثتم في الارض عدد سنين))، که ملاحظه می کنید لبث را عبارت دانسته اند از مدت زمانی که در قبر بودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۳۲۱

بعضی دیگر گفته اند: مراد از لبث مدتی است که در دنیا بودند. و این وجه بسیار سخیف و بی پایه است .

بحث روانی

(چند روایت راجع به سوال مردم از زمان وقوع قیامت و جواب خدای تعالی )

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنه هی الماوی ))، آمده که این درباره بنده خدا است ، که وقتی در برابر معصیت خدا قرار می گیرد با اینکه می تواند مرتکب شود، از ترس خدا مرتکب نمی شود، و بخاطر نهی خدا نفس خود را از ارتکاب آن نهی می کند، و تلافی این عملش همان جنت است ، و در تفسیر آیه ((یسئلونک عن الساعه ایان مرسیها)) فرمود: یعنی چه وقت بیا می شود؟ و خدای تعالی در پاسخ فرمود: ((الی ربک منتهیها)) یعنی علم آن نزد پروردگار تو است ، و در معنای جمله ((الا عشیه او ضحیها)) فرمود: یعنی بعضی از یک روز.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و ابن مردویه به سندی ضعیف از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : مشرکین مکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) می پرسیدند ((متی تقوم الساعه )) و منظورشان از این سؤال مسخره کردن اعتقاد به قیامت بود، و لذا در این باره این آیه نازل شد: ((یسئلونک عن الساعه ایان مرسیها...))

و در همان کتاب آمده که بزار، ابن جریر، ابن منذر، حاکم ، (وی حدیث را صحیح دانسته ) و ابن مردویه از عایشه روایت کرده اند که گفت : از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) همواره از مسأله قیامت سؤال می شد تا آنکه آیه ((فیم انت من ذکریها الی ربک منتهیها)) نازل شد بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) آن وقت دیگر سؤال نشد.

مؤلف : این روایت را از عده ای از کتب حدیث بدون ذکر سند از عروه نیز روایت کرده ، و نیز نظیر آن را از عده ای دیگر از آن کتب از شهاب بن طارق هم نقل کرده ، و لیکن سیاق آیه با این روایات نمی سازد، چون حاصل از همه این روایات این است که آیه پاسخ از سؤال مردم باشد، در حالی که سیاق آیه چنین چیزی را نمی رساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۲

و در بعضی از روایات آمده که رسم اعراب چنین بود که وقتی به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) می رفتند از قیامت می پرسیدند، و حضرت رو می کرد به جوانتر آنان و می فرمود: اگر این بچه یک قرن زندگی کند قیامت شما بیا می شود، این حدیث را صاحب الدر المنثور از ابن مردویه از عایشه نقل کرده است .

این روایت وقت قیامت را معین می کند، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) بزرگتر از آن است که چنین کاری بکند، چگونه ممکن است با اینکه در بسیاری از سوره های قرآنی به او وحی شده که علم به قیامت از مختصات خدای تعالی است و کسی جز او آن را نمی داند، و دستور داده هر کس از او از این مسأله پرسید بگوید که من به این مطلب علمی ندارم .

## عبس

سوره عبس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۳

آیات ۱ - ۱۶، سوره عبس

سوره عبس مکی است و چهل و دو آیه دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ عَبَسَ وَ تَوَلٰی (۱) اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰی (۲) وَ مَا یُذْرِیْکَ لَعَلُّهُ یَزَّکٰی (۳) اَوْ یَذَّکَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّکْرٰی (۴) اَمَّا مِنْ اَسْتَعْنٰی (۵) فَآَنَتْ لَہٗ تَصَدّٰی (۶) وَ مَآ اَعْلٰیْکَ اَلَا- یَزَّکٰی (۷) وَ اَمَّا مِنْ حِیَآءِکَ یَسْعٰی (۸) وَ هُوَ یُخْشٰی (۹) فَآَنَتْ عَنْہُ تَلٰہٰی (۱۰) کَلَّا اِنَّہَا تَذٰکِرَةٌ (۱۱) فَمَنْ شَآءَ ذَکَّرْہُ (۱۲) فِی صُحُفٍ مُّکْرَمَۃٍ (۱۳) مَرْفُوعَۃٍ مُّطَهَّرَۃٍ (۱۴) بِاَیْدِی سَفَرَةٍ (۱۵) کِرَامٍ بَرَرَةٍ (۱۶)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربانچهره درهم کشید و روی بگردانید (۱). که چرا آن کور نزد وی آمد (۲). تو چه دانی شاید او در پی پاک شدن باشد (۳). و یا در برخورد ناگهان متذکر شده در پی پاک شدن بیفتد (۴). اما آنکه توانگری را به رخ مردم می کشد (۵). تو به او روی خوش نشان می دهی (۶). فکر می کنی اگر هم پاک نشود مسؤل نیستی (۷). و اما آنکه شتابان نزد تو آمده

(۸). در حالی که از خدا می ترسد (۹). تو از او تغافل می کنی (۱۰). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۴  
چنین مکن که این قرآن یک تذکر و یادآوری است (۱۱). هر کس بخواهد از آن پند گیرد (۱۲). تذکارتی است در صحیفه های  
ارجمند (۱۳). والا و پاکیزه است (۱۴). که بدست سفیرانی نوشته شده (۱۵). گرامی و نیکو (۱۶).  
اشاره به شان نزول این آیات و غرض سوره که عبارتست از عتاب هر کس که ثروتمندان  
روایاتی از طرق اهل سنت وارد شده که این آیات درباره داستان ابن ام مکتوم نابینا نازل شد، که روزی بر رسول خدا (صلی الله  
علیه و آله وسلم) وارد شد در حالی که جمعی از مستکبرین قریش نزد آن جناب بودند و با ایشان درباره اسلام سخنان سری  
داشتند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آمدن ابن ام مکتوم چهره در هم کشید، و خدای تعالی او را مورد عتاب قرار  
داد که چرا از یک مردی تهی دست چهره در هم کردی؟.

از طرق شیعه هم روایاتی به این معنا اشاره دارد.

ولی در بعضی دیگر از روایات شیعه آمده که مردی از بنی امیه نزد آن جناب بوده، و او از آمدن ابن ام مکتوم چهره در هم کشید،  
و آیات، در عتاب او نازل شد، که - ان شاء الله - بحث مفصل این معنا در بحث روایتی آینده از نظراتان خواهد گذشت.  
و به هر حال غرض سوره، عتاب هر کسی است که ثروتمندان را بر ضعفاء و مساکین از مؤمنین مقدم می دارد، اهل دنیا را احترام  
می کند و اهل آخرت را خوار می شمارد، بعد از این عتاب رشته کلام به اشاره به خواری و بی مقداری انسان در خلقتش و اینکه  
در تدبیر امورش سراپا حاجت است و با این حال به نعمت پروردگار و تدبیر عظیم او کفران می کند کشیده شده، و در آخر سخن  
را با ذکر قیامت و جزاء و تهدید مردم خاتمه می دهد، و این سوره بدون هیچ تردیدی در مکه نازل شده است. ترجمه تفسیر  
المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۵

خبری عتاب آمیز حاکی از روی گرداندن یک مرد نابینا و عنایت و توجه به توانگران

عَبَسَ وَ تَوَلَّى

یعنی چهره در هم کشید و روی بگردانید.

أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى

این جمله علت عبوس شدن را بیان می کند، و لام تعلیل در تقدیر است و تقدیر آن ((لان جاءه الاعمى)) است.

وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى

این آیه حال از فاعل فعل ((عبس و تولى)) است، و کلمه تزکی به معنای در پی پاک شدن از راه عمل صالح است. که بعد از  
تذکر یعنی پندپذیری و بیداری و پذیرفتن عقائد حقه دست می دهد، چون ((نفع ذکری)) همین است که آدمی را به تزکی دعوت  
می کند، یعنی به ایمان و عمل صالح می خواند.

و حاصل معنا این است که آن شخص چهره در هم کشید، و از آن شخص نابینا که نزدش آمده بود روی بگردانید، با اینکه او خبر  
نداشت آیا مرد نابینا مردی صالح بود، و با اعمال صالح ناشی از ایمان خود را پاکیزه کرده بود یا نه، شاید کرده بود، و یا آمده تا با  
تذکر و اتعاضش به مواعظ رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بهره مند شده، در نتیجه به تطهیر خود موفق گردد.

در این آیات چهارگانه عتاب شدیدی بکار رفته، و این شدت از این جهت بیشتر می شود که دو آیه اول در سیاق غیبت آمده، که  
می فهماند خدا از او روی گردانیده، رو در رو با او سخن نگفته، و دو آیه اخیر را در سیاق خطاب آورده، چون توبیخ در مخاطبه  
حضوری بیشتر است، و حجت و استدلال هم وقتی رو در رو گفته شود الزام آورتر است، آن هم بعد از روی گردانی، و  
مخصوصا با سرکوبی خود خدا و بدون واسطه غیر.

و در اینکه از آن شخص تعبیر به اعمی - کور - کرد توبیخی بیشتر استفاده می شود، برای اینکه محتاجی که به انسان مراجعه می

کند اگر نابینا باشد و حاجتش هم حاجتی دینی باشد، و خلاصه ترس از خدا او را وادار کرده باشد که با نداشتن چشم به ما مراجعه کند، ما بیش از سایر مراجعه کنندگان باید به او ترحم کنیم، و بیشتر به او روی آورده مورد عطفش قرار دهیم، نه اینکه چهره در هم بکشیم و روی از او برتاییم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۶

بعضی گفته اند: بنابر اینکه شخص مورد عتاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد تعبیر از آن جناب به ضمیر غایب برای این بوده که به قداست ساحت آن جناب اشاره کند، و بطور کنایه بفهماند گویا آن کسی که چنین عملی کرده رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نبوده، چون مثل چنین عملی از مثل آن جناب سر نمی زند، و در نوبت دوم که از آن جناب به ضمیر خطاب تعبیر کرده نیز قداست ساحت آن حضرت منظور بوده، چون همیشه اقبال بعد از اعراض، اجلال و احترامی از طرف است.

و لیکن این حرف درست نیست، چون با خطاب ((و اما من استغنی فانت له تصدی ...)) نمی سازد، و توییح در آن از توییح در آیه ((عس و تولى)) بیشتر است، و بطور قطع هیچ ایناسی هم در آن نیست.

أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى

کلمات ((غنی)) و ((استغناء)) و ((تغنی)) و ((تغانی)) بطوری که راغب گفته به یک معنی می باشند. پس مراد از ((من استغنی)) کسی است که خود را توانگر نشان دهد، و ثروت خود را به رخ مردم بکشد. و لازمه این عمل این است که بخواهد از سایرین سر و گردنی بلندتر باشد، و ریاست و عظمتی در چشم مردم داشته باشد، و از پیروی حق عارش بیاید، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((ان الانسان ليطغى ان راه استغنى)) و کلمه ((تصدی)) به معنای متعرض شدن و روی آوردن به چیزی و اهتمام در امر آن است.

در این آیه و شش آیه بعدش اشاره مفصلی است به اینکه ملاک در آن عبوس شدن و پشت کردن چه بوده، که به خاطر آن مستوجب عتاب شده، حاصل آن این است که: تو خیلی به وضع مستکبران و اعراض کنندگان از پیروی حق می پردازی، و زیاد به وضع آنها اعتناء می کنی، در حالی که اگر او نخواهد خود را پاک کند بر تو تکلیفی نیست، و بر عکس از وضع آن کس که خود را پاک کرده و از خدا می ترسد بی اعتنایی می کنی.

((و ما عليك الا يزكى)) - بعضی گفته اند: کلمه ((ما)) نافی است، و معنایش این است که: اگر او نخواست خود را تزکیه کند حرج و مسؤ ولیتی بر تو نیست، تا رهایی از آن مسؤ ولیت تو را حریص کند به مسلمان شدن او، و غفلت ورزیدن از آنهایی که قبلا به طیب خاطر مسلمان شده اند.

بعضی گفته اند: کلمه ((ما)) استفهام انکاری است، و به آیه چنین معنا می دهد: ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۷ ((چه چیز و چه مسؤ ولیت و ضرری متوجه تو می شود اگر او نخواهد خود را از کفر و فجور پاک کند؟ تو یک رسول بیشتر نیستی، و جز ابلاغ رسالت مسؤ ولیتی نداری)).

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((ما)) به معنای ((لا)) ی نافی است، و معنایش این است که: ((از عدم تزکیه او از کفر و فجور باکی به خود راه نمی دهی))، و این معنا با سیاق عتابی که قبل از این آیه و قبل از قبل این آیه بود سازگارتر است.

وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى

کلمه ((سعی)) به معنای سرعت در دویدن است، پس معنای آیه به حسب آنچه مقام دست می دهد این است که: آن کس که به شتاب نزدت می آید تا بوسیله معارف دین و مواعظی که از تو می شنود خود را پاک کند، ((و هو يخشى)) در حالی که از خدا می ترسد، و خشیت خود آیت و نشانه آن است که او بوسیله قرآن متذکر شده است، همچنان که فرمود: ((ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى))، و نیز فرموده: ((سیدکر من يخشى)).

((فانت عنه تلهي)) - اصل کلمه ((تلهی)) ((تلهی)) بوده، یعنی خود را بکار دیگر می زنی، و از چنین مردی که آمده که به

راستی خود را اصلاح کند غافل می‌مانی، و اگر ضمیر ((انت)) را در این آیه و در آیه ((فانت له تصدی)) و ضمیر ((له)) و ((عنه)) را در آن دو مقدم بر فعل آورده، همه برای تاء کید در عتاب و تنبیه است.

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ

کلمه ((کلا)) باز داشتن از همان عملی است که به خاطر آن عتابش فرمود یعنی عبوس کردن قیافه و روی گردانی از کسی که از خدا می‌ترسد، و مشغول شدن و پرداختن به کسی است که خود را بی‌نیاز می‌داند.

اشاره به اینکه قرآن کریم ((تذکره)) است

و ضمیر در جمله ((انها تذکره)) به آیات قرآنی و یا به قرآن بر می‌گردد، و اگر آن را مونث آورده برای این بود که خبر آن ((تذکره)) مونث بوده، و معنای آن این است که: آیات قرآنی - و یا قرآن - تذکره است، یعنی موعظه‌ای است که هر پند پذیری از آن متعظ می‌شود، و یا تذکر دهنده‌ای است که اعتقاد حق و عمل حق را تذکر می‌دهد.

((فمن شاء ذکره)) - این قسمت، جمله‌ای معترضه است، و ضمیر به قرآن و یا آنچه که قرآن تذکر می‌دهد بر می‌گردد، و معنایش این است که: هر کس خواست می‌تواند بیاد قرآن و یا معارفی که قرآن تذکر می‌دهد بوده باشد، و قرآن این را تذکر می‌دهد که مردم بدانچه فطرت به سوی آن هدایت می‌کند منتقل شوند، و آن، عقائد و اعمال حقه‌ای است که در لوح فطرت

محفوظ است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۸

و در اینکه تعبیر فرمود به ((فمن شاء ذکره)) اشاره است به اینکه در دعوت قرآن به تذکر، هیچ اکراه و اجباری نیست، و داعی اسلام که این دعوت را می‌کند برای این نیست که نفعی عاید خودش شود، تنها و تنها نفع آن عاید خود متذکر می‌شود، حال اختیار با خود او است.

مقصود از اینکه درباره قرآن فرمود: ((فی صحف مکرمة...))

فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ

در مجمع‌البیان گفته: کلمه ((صحف)) جمع صحیفه است، و عرب هر چیزی را که در آن مطلبی نوشته شده باشد صحیفه می‌نامد، همچنان که کتابش هم می‌خواند، حال چه اینکه ورقه و کاغذی باشد و یا چیز دیگری.

و جمله ((فی صحف)) خبری است بعد از خبر برای کلمه ((ان))، و ظاهر آن این است که: قرآن به دست ملائکه در صحیفی متعدد نوشته شده بوده. و این ظاهر، سخن آن مفسر را که گفته: مراد از صحف لوح محفوظ است ضعیف می‌سازد، چون در کلام خدای تعالی در هیچ موردی از لوح محفوظ به صیغه جمع از قبیل صحف و کتب و الواح تعبیر نشده. نظیر این قول در بی‌اعتباری سخن آن مفسر دیگر است که گفته: مراد از صحف، کتب انبیای گذشته است. چون این معنا با تعبیر ((بایدی سفره...)) نمی‌سازد، زیرا ظاهر این تعبیر این است که صفت صحف باشد.

((مکرمة)) یعنی معظم، ((مرفوعه)) یعنی رفیع القدر نزد خدا، ((مطهره)) یعنی پاکیزه از قذارت باطل و سخن بیهوده و شک و تناقض، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((لا- یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه))، و نیز در اینکه مشتمل بر سخن بیهوده نیست فرموده: ((انه لقول فصل و ما هو بالهزل))، و در اینکه مشتمل بر مطلب مورد شکی نیست، فرموده: ((ذلک الکتاب لا ریب فیه)) و در اینکه مشتمل بر مطالب متناقض نیست فرموده: ((و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۲۹

اشاره به اینکه ملائکه‌ای مخصوص سفرای وحی و تحت امر جبرئیل متصدی حمل و ابلاغ آن به پیامبران بوده اند

بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ

این دو جمله دو صفت بعد از صفت هستند برای صحف، و کلمه ((سفره)) جمع سفیر است، و سفیر به معنای رسول است، و



کلمه ((کرام)) صفت آن رسولان است، به اعتبار ذاتشان و ((بره)) صفت ایشان است به اعتبار عملشان، می فرماید: ذاتا افرادی بزرگوارند، و از نظر عمل دارای احسانند.

و معنای این چند آیه این است که: قرآن تذکره ای است که در صحف متعددی نوشته شده بود صحفی معظم و رفیع القدر، و پاکیزه از هر پلیدی و از هر باطل و لغو و شک و تناقض، و به دست سفیرانی نوشته شده که ذاتا نزد پروردگارش بزرگوار، و در عمل هم نیکوکارند.

و از این آیات بر می آید که برای وحی، ملائکه مخصوصی است، که متصدی حمل صحف آن و نیز رساندن آن به پیامبرانند، پس می توان گفت این ملائکه اعوان و یاران جبرئیلند، و تحت امر او کار می کنند، و اگر نسبت القای وحی را به ایشان داده، منافات ندارد با اینکه در جای دیگر آن را به جبرئیل نسبت دهد، و بفرماید: ((نزل به الروح الامین علی قلبک))، و در جای دیگر در تعریف جبرئیل بفرماید: ((انه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین))، بلکه همین آیه موید مطلب ما است، که می فرماید دستوراتش مطاع است، معلوم می شود جبرئیل برای رساندن وحی به انبیاء، کارکنانی از ملائکه تحت فرمان دارد، پس وحی رساندن آن ملائکه هم وحی رساندن جبرئیل است، همچنان که عمل جبرئیل و اعوانش روی هم فعل خدای تعالی نیز هست، و این انتساب وحی به چند مقام نظیر مسأله توفی و قبض ارواح است، که یک جا به اعوان ملک الموت نسبت داده، و یک جا به خود او، و یک جا به خود خدای تعالی که بحث آن مکرر گذشت.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه سفره نویسندگان از ملائکه اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۰ لیکن، معنایی که گذشت روشن تر است.

و بعضی دیگر گفته اند: قاریان قرآند، که آن را می نویسند و می خوانند، که خواننده محترم به نادرستی آن واقف است. بحث روائی

روایتی حاکی از اعراض پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ابن ام مکتوم و نزول آیات: ((عبس و تولى...)) در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: این آیات درباره عبد الله بن ام مکتوم فرزند شریح بن مالک بن ربیع فهری یکی از بنی عامر بن لوی نازل شده.

و جریان چنین بوده که: وی روزی بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شد، در حالی که آن جناب با عتبه بن ربیع و ابو جهل بن هشام و عباس بن عبد المطلب و ابی و امیه بن خلف جلسه کرده بود، و ایشان را به دین توحید دعوت می کرد، به امید اینکه اسلام بیاورند، ابن ام مکتوم عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) از قرآن برایم بخوان تا حفظ کنم، و (چون نایبنا بود) مکرر آن جناب را صدا می زد، و متوجه نبود که آن جناب با آن چند نفر مشغول صحبت است، و تکرار او باعث شد که کراهت و ناراحتی در سیمای آن جناب هویدا گردید، چون ابن ام مکتوم مرتب کلام آن جناب را قطع می کرد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دل خود فکر می کرد که حالا این چند نفر که از بزرگان قریشند، می گویند پیروان او همه از قبیل ابن ام مکتوم یا کورند و یا برده اند، لذا از او روی بگردانید، و رو به آن صنادید کرد، در اینجا بود که این آیات در عتاب و سرزنش آن جناب نازل شد.

و از آن به بعد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همواره ابن ام مکتوم را احترام می کرد، هر وقت به او بر می خورد می فرمود: مرحبا به کسی که خدای تعالی به خاطر او مرا عتاب فرمود، و آنگاه می پرسید: آیا کار و حاجتی داری؟ و دو نوبت او را در مدینه جانشین خود کرد و خود به جنگ رفت.

مؤلف: سیوطی در تفسیر الدر المنثور این قصه را از عایشه و انس و ابن عباس - البته با مختصر اختلافی - نقل کرده، و آنچه صاحب مجمع البیان نقل کرده خلاصه ای از آن روایات مختلف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۱

بیان اینکه آیات عتاب به روشنی متوجه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست و نزول آن در مورد روی گرداندن آن حضرت از ام مکتوم از جهات مختلف مخدوش و مردود است

لیکن آیات سوره مورد بحث دلالت روشنی ندارد بر اینکه مراد از شخص مورد عتاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، بلکه صرفاً خبری می‌دهد و انگشت روی صاحب خبر نمی‌گذارد، از این بالا-تر اینکه در این آیات شواهدی هست که دلالت دارد بر اینکه منظور، غیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، چون همه می‌دانیم که صفت عبوس از صفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نبوده، و آن جناب حتی با کفار عبوس نمی‌کرده، تا چه رسد به مؤمنین رشد یافته، از این که بگذریم اشکال سید مرتضی رحمه الله علیه بر این روایات وارد است، که می‌گوید اصولاً از اخلاق رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نبوده، و در طول حیات شریفش سابقه نداشته که دل اغنیاء را به دست آورد و از فقراء رو بگرداند.

و با اینکه خود خدای تعالی خلق آن جناب را عظیم شمرده، و قبل از نزول سوره مورد بحث، در سوره ((نون)) که به اتفاق روایات وارده در ترتیب نزول سوره های قرآن، بعد از سوره ((اقرء باسم ربک)) نازل شده فرموده: ((وانک لعلی خلق عظیم))، چطور تصور دارد که در اول بعثت خلقی عظیم (آن هم بطور مطلق) داشته باشد، و خدای تعالی به این صفت او را بطور مطلق بستايد، بعداً برگردد و بخاطر پاره ای اعمال خلقی، او را مذمت کند، و چنین خلق نکوهیده ای را به او نسبت دهد که تو به اغنیاء متمایل هستی، هر چند کافر باشند، و برای به دست آوردن دل آنان از فقراء روی می‌گردانی، هر چند که مؤمن و رشد یافته باشند؟

علاوه بر همه اینها مگر خدای تعالی در یکی از سوره های مکی یعنی در سوره شعراء به آنجناب نفرموده بود: ((وانذر عشیرتک الاقربین و اخفض جناحک لمن اتبعک من المومنین))، و اتفاقاً این آیه در سیاق آیه ((وانذر عشیرتک الاقربین)) است، که در اوائل دعوت نازل شده.

از این هم که بگذریم مگر به آنجناب نفرموده بود: ((لا- تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم و لا- تحزن علیهم و اخفض جناحک للمومنین))، پس چطور ممکن است در سوره حجر که در اول دعوت علنی اسلام نازل شده به آنجناب دستور دهد اعتنایی به زرق و برق زندگی دنیا داران نکند، و در عوض در مقابل مؤمنین تواضع کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۲ و در همین سوره و در همین سیاق او را مأمور سازد که از مشرکین اعراض کند، و بفرماید: ((فاصدع بما توامر و اعرض عن المشرکین)) آن وقت خبر دهد که آن جناب بجای اعراض از مشرکین، از مؤمنین اعراض نموده، و به جای تواضع در برابر مؤمنین در برابر مشرکین تواضع کرده است!

علاوه بر این زشتی عمل مذکور چیزی است که عقل به زشتی آن حکم می‌کند، و هر عاقلی از آن متنفر است، تا چه رسد به خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)، و چنین قبیح عقلی احتیاج به نهی لفظی ندارد، چون هر عاقلی تشخیص می‌دهد که دارایی و ثروت به هیچ وجه ملا-ک فضیلت نیست، و ترجیح دادن جانب یک ثروتمند بخاطر ثروتش بر جانب فقیر، و دل او را به دست آوردن، و به این رو ترش کردن رفتاری زشت و ناستوده است.

با در نظر گرفتن این اشکالها جواب از گفتار بعضی از مفسرین روشن می‌شود که گفته اند: خدای تعالی آن جناب را از این رفتار نهی نکرده مگر در این مورد، پس این کار معصیت نبوده مگر بعد از نهی اما قبل از آن، آن جناب می‌توانسته چنین رفتاری داشته باشد.

وجه نادرستی این سخن این است که: اولاً به چه دلیل آن جناب نهی نشده مگر در آن هنگام، نه بعدش و نه قبلش؟ و ثانیاً گفتیم این رفتار به حکم عقل ناستوده است، و صدورش از شخصی کریم الخلق که خدایش قبلاً او را به خلق عظیم ستوده محال است، آن هم با بیانی مطلق و بدون قید وی را ستوده و فرموده: ((وانک لعلی خلق عظیم))، علاوه بر این کلمه ((خلق)) به معنای ملکه

راسخه در دل است ، و کسی که دارای چنین ملکه ای است عملی منافی با آن انجام نمی دهد.

روایتی دیگر حاکی از نزول آیات عتاب در مورد مردی از بنی امیه

و در مجمع البیان ، از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرموده است این آیات درباره مردی از بنی امیه نازل شده که در حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نشسته بود، ابن ام مکتوم آمد، مرد اموی وقتی او را دید قیافه اش را در هم کشید، و او را کثیف پنداشته ، دامن خود را از او جمع کرد، و چهره خود را عبوس نموده رویش را از او گردانید، و خدای تعالی داستانش را در این آیات حکایت نموده عملش را توبیخ نمود.

و نیز در مجمع البیان است که از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر

وقت ابن ام مکتوم را ملاقات می کرد می فرمود: مرحبا مرحبا، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۳

به خدا سوگند خدای تعالی ابدًا مرا در مورد تو عتاب نخواهد کرد، و این سخن را از در لطف به او می گفت ، و او از این همه لطف شرمند می شد، ((حتی کان یکف النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) مما یفعل به - حتی بسیار می شد که به همین خاطر از آمدن به خدمت آن جناب خودداری می کرد)).

مؤلف : اشکالی که به این حدیث وارد است همان اشکالی است که به حدیث قبل وارد بود، و معنای اینکه فرمود: ((حتی انه کان

یکف ...)) این است که : ابن ام مکتوم از حضور در نزد آن جناب خودداری می کرد، چون آن حضرت این سخن را بسیار می

گفت ، و او سخت شرمند می شد و خجالت می کشید. عبس

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۴

آیات ۱۷ - ۴۲، سوره عبس

قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (۱۷) مَنَ أَيُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (۱۸) مِّنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (۱۹) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ (۲۰) ثُمَّ أَمَّانَهُ فَأَقْبَرَهُ (۲۱) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ (۲۲) كَلَّا - لَمَّا يَفْضُ مَيًّا أَمْزَرَهُ (۲۳) فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (۲۴) أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (۲۵) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (۲۶) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (۲۷) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (۲۸) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (۲۹) وَحَدائقَ غُلْبًا (۳۰) وَفَكْهَةً (۳۱) مَتَّعَّا لَكُمْ وَلَا نُنْعِمُكُمْ (۳۲) فَأِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ (۳۳) يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (۳۴) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (۳۵) وَصَحْبِهِ وَبَنِيهِ (۳۶) لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (۳۷) وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ (۳۸) ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (۳۹) وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (۴۰) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (۴۱) أُولَئِكَ هُمُ الْكُفَرَةُ الْفَجْرَةُ (۴۲)

ترجمه آیات

خدا بکشد انسان را که چقدر کفرانگر است (۱۷). مگر خدا او را از چه خلق کرده که به خود اجازه کفران می دهد (۱۸) مبداء

خلقتش نطفه ای بوده که بعدا او را در ذات و صفات و افعال تقدیر نمود (۱۹). و سپس راه سعادتش را آسان و فراهم کرد

(۲۰). آنگاه دچار مرگ و سپس داخل قبرش ساخت (۲۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۵

و سپس آیا انسانی که خلقت و تدبیر و هدایت و مردن و زنده شدنش به دست خدا است شکر او را به جای آورد؟ نه هرگز بلکه

کفر و عصیان ورزید (۲۳). پس انسان باید به غذای خود بنگرد (۲۴). این ما بودیم که آب را به کیفیتی که انسانها خبر ندارند از

آسمان فرستادیم (۲۵). و سپس زمین را باز به کیفیتی ناگفتنی و به وسیله دانه ها شکافتیم (۲۶). و در آن دانه ها رویاندیم (۲۷). و

انگور و سبزیجاتی (۲۸). و زیتون و نخلی (۲۹). و باغهای پر درخت سر به هم کرده ای (۳۰). و میوه و چراگاه (۳۱). تا وسیله زندگی

شما و حیوانات شما باشد (۳۲). پس وقتی آن صیحه شدید آسمانی بیاید (۳۳). و روزی رسد که هر کس از برادرش هم فرار می

کند (۳۴). و از مادر و پدرش (۳۵). و از همسر و فرزندان (۳۶). در آن روز هر کس آنقدر گرفتار است که به یاد غیر خودش نمی

افتد (۳۷). در آن روز چهره ها دو جورند چهره هایی نورانی (۳۸). خندان و خوشحال (۳۹). و چهره هایی غبار آلود و اندوهبار

(۴۰). که ظلمت و کدورت از آن می بارد (۴۱). آنان همین کافران فاجرند (۴۲).

## بیان آیات

در این فصل نخست انسان را نفرین می‌کند، و از اینکه در کفر به ربوبیت رب خود اصرار و مبالغه می‌ورزد تعجب می‌کند، و آنگاه به حدوث و بقای او اشاره نموده می‌فهماند که انسان نه مالک چیزی از آفرینش خویش است، و نه مالک چیزی از تدبیر امورش، بلکه خدای سبحان است که او را از نطفه‌ای بی‌مقدار آفریده و سپس اندازه‌گیری اش کرد، و آنگاه راه را برایش آسان ساخت، و در آخر هم او است که وی را می‌میراند، و به قبر داخلش می‌کند، و هر وقت که بخواهد دوباره زنده اش می‌سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۶

پس خدای سبحان یگانه رب و خالق و مدبر امر او است، آن هم نه تنها در حدوثش بلکه در بقایش، و تا آخرین لحظه هستی اش مدبر او است، ولی این انسان کفرانگر، فرمان او را نمی‌برد، و به هدایت او مهتدی نمی‌شود. و اگر انسان تنها و تنها به طعامی که می‌خورد نگاه کند، که یکی از مظاهر تدبیر خدا، و مشتی از دریای رحمت او است، آن وقت به تدبیر وسیع پروردگارش و لطیف صنع او پی می‌برد، آنچنانکه عقلش مبهوت شود، و هوشش از سر بدر رود، در حالی که نعمت‌های خدا تنها طعام نیست، و در این میان نعمت‌های دیگری است که از حیطة شمار بیرون است ((و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها)).

با این حال این عجب است که انسان تدبیر پروردگار خود را ندیده می‌گیرد، و شکر نعمتش را بجا نمی‌آورد، و راستی انسان ظلوم و کفار است، و به زودی آثار خوب و بد شکر و کفران خود را می‌بیند، که یا سرور و بشارت است، و یا روسیاهی و عذاب. و این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید بیگانه از آیات گذشته نیست، هر چند بعضی‌ها گفته‌اند: علت نزول این فصل چیز دیگری بوده، ولی با بیانی که خواهد آمد اثبات خواهیم کرد که هر دو دسته سیاقی واحد دارند.

معنای آیه ((قتل الانسان ما اکفره)) و مراد از کفر در آن

قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهُ

این جمله نفرینی است بر انسان که طبعش طبع دلدادن به شهوات، و پیروی هوای نفس، و فراموش کردن پروردگار خود، و استکبار ورزیدن از پیروی اوامر او است.

و جمله ((ما اکفره)) شگفت‌انگیزی از اصرار انسان در کفران، و پوشاندن حق صریح است، با اینکه او خودش می‌بیند و احساس می‌کند که مدبر خود نیست، و کسی جز خدای سبحان مالک تدبیر امر او نمی‌باشد.

پس مراد از ((کفر)) در این جمله مطلق حق پوشی است، که دو مصداق دارد: یکی انکار ربوبیت خدا، و یکی ترک عبادت او است، و موید این سخن ذیل آیه است که به جهات تدبیر ربوبی اشاره می‌کند البته آن جهاتی که با حق پوشی و ترک عبادت تناسب دارد. ولی بعضی از مفسرین، کفر در این آیه را به ترک شکر و کفران نعمت معنا کرده‌اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۷

و این توجیه هر چند در جای خود صحیح است ولی مناسب تر از نظر سیاق همان معنایی است که ما برای کفر کردیم.

در کشف گفته‌جمله ((قتل الانسان)) نفرینی است بر انسان و این نفرین در اصطلاح عرب از هر نفرین دیگر شنیع تر است چون کشته شدن، بزرگترین شدائد دنیایی و رسوایی‌های آن است و جمله ((ما اکفره)) شگفت‌انگیزی از افراط انسان در کفران نعمت خدای تعالی است. و آنگاه گفته‌جمله این دو جمله با همه کوتاهی‌هایش خشن‌ترین نفرینی است که به گوش عرب می‌خورد و غلیظترین اسلوب و پردلالت‌ترین کلام بر سخط و خشم‌گوینده است و از این دو جمله با همه تقابلی که در دو طرف آن است هیچ کلامی در مذمت دامنه دارتر از آن دیده نشده و هیچ کلامی جامع تر از آن در ملامت یافت نمی‌شود.

بعضی هم گفته‌اند که: جمله ((ما اکفره)) استفهامیه است، و می‌پرسد که چه چیز انسان را کافر کرده. ولی وجه قبلی بلیغ تر

است .

نفی عذر از بشر در کفر ورزیدن و استکبارش ، با بیان حقارت و ناچیزی مبداء خلقت او...  
 مِنْ أَى شَىءٍ خَلَقَهُ

معنای این جمله با کمکی که مقام می دهد این است که : خدای تعالی انسان را از چه چیز خلق کرده که به خود اجازه طغیان و استکبار را می دهد استکبار از ایمان و اطاعت ، و اگر فاعل در فعل ((خلقه)) را در این جمله و در جملات بعدی حذف کرده برای این بوده که اشاره کند به این که فطرت هر کسی می داند که فاعل فعل خلقت و تقدیر سبیل کسی به جز خدای تعالی نیست حتی مشرکین هم به این معنا اعتراف دارند.

و اگر مطلب را در قالب استفهام آورد به این انگیزه بود که عجیب بودن مفاد ((ما اکفره)) را تاء کید کند - و چون معمولاً از چیزی تعجب می شود که علت و سبب روشنی نداشته باشد - استفهام مذکور قهراً می فهم اند که اولاً این اصرار بشر در کفرش امری عجیب است و سپس می پرسد آیا در این خلقت عجیب علتی بوده که باعث شده اینطور در کفرش افراط کند؟ آنگاه خودش پاسخ می دهد به اینکه انسان هیچ دلیل و عذری ندارد که کفرانگری خود را مستند بدان کند چون او کسی است که از آبی پست خلق شده و چیزی از خلقت و تدبیر امور زندگی و مرگ و بعث خود را مالک نیست . و کوتاه سخن اینکه : استفهام مذکور زمینه چینی

است برای پاسخی که در جمله ((من نطفه خلقه...)) می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۸  
 مِنْ نَطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ

نکره آمدن کلمه ((نطفه)) به منظور تحقیر آن است ، یعنی از نطفه ای خوار و بی مقدارش آفریده ، پس کسی که اصل و نسبش آبی چنین پیشیز است ، حق ندارد با کفر خود طغیان کند، و از اطاعت ، استکبار بورزد.

((فقدره)) - یعنی به او در ذات و صفات و افعالش قدرت و توانایی داد، پس او نباید از آن حدی که برایش مقدر شده تجاوز کند، چون تدبیر ربوبی از هر سو به وی احاطه دارد، و او نمی تواند خودش مستقلاً بخواسته خود برسد، اگر خدا برایش مقدر نکرده باشد.

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ

ظاهر سیاق این آیات که سیاقی نفی عذر از بشر در برابر کفر و استکبارش است ، این است که مراد از سبیل - آن هم بطور مطلق - راه اطاعت خدا و امتثال او امر او باشد، و یا به عبارت دیگر راه خیر و سعادت باشد.

اشاره به عدم منافات اینکه خلقت و تقدیر از ناحیه خدا است با مختار بودن انسان

در نتیجه آیه شریفه در معنای دفع دخل است ، چون وقتی گفته می شود ((من نطفه خلقه فقدره)) ممکن است شنونده پیش خود خیال کند که وقتی خلقت و تقدیر از هر جهت به انسان احاطه دارد، دیگر انسان در افعال ذات و صفاتش اختیاری از خود ندارد، زیرا همه آنها مقدر و از پیش معین شده است ، چون با تقدیر، ضروری الوجود و واجب التحقق می شود، و دیگر اختیاری برای انسان باقی نمی ماند، پس انسان در کفر و فسقش هیچ دخالتی ندارد اگر فاسق می شود به تقدیر الهی است ، و اگر کافر می شود به تقدیر او است ، و انسان آنچه را که خدا خواسته و امر کرده به کرسی می نشاند، و همین به کرسی نشاندنش نیز به تقدیر الهی است ، پس دیگر نباید او را در مورد هیچ عملی ملامت کرد، و دعوت دینی برای او کاری بیهوده است ، چون دعوت فرع داشتن اختیار است ، وقتی او از خودش اختیاری ندارد، دیگر انبیاء به چه منظوری او را دعوت کنند. به همین جهت این شبهه را با جمله ((ثم السبیل یسره)) دفع نموده و فرمود: خلقت و تقدیر هر چند که خاص خدا است ، ولی این منافات ندارد با اینکه خود انسان هم اختیار داشته باشد، و به همین خاطر صحیح باشد که خدا هم در آنچه به او امر نموده از ایمان و اطاعت را که راه رسیدن یک انسان به سعادت خویش است به او یاد دهد، و از او بخواهد که به اراده و اختیار خودش چنین و چنان کند، پس فعلی که از انسان سر می

زند به اختیار خودش سر می زند، ولی در عین حال همین عمل متعلق تقدیر الهی نیز هست، پس انسان در آنچه می کند هم مختار است و هم مسؤول، هر چند که آنچه می کند متعلق قدر هم هست، و ما پیرامون جبر و اختیار مکرر در ذیل آیاتی که با این مسأله تناسبی داشت بحث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۳۹

بعضی گفته اند مراد از ((تیسیر سبیل)) این است که خدای تعالی خروج انسان از شکم مادرش را آسان کرده، و معنای عبارت: ((سهل للانسان سبیل الخروج من بطن امه)) است، یعنی راه بیرون شدن انسان مخلوق از نطفه را که در شکم مادر جنین شده بود از شکم مادر آسان ساخت.

بعضی دیگر گفته اند: مراد هدایت بسوی دین و روشنگری راه خیر و شر است، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((و هدیانه النجدین)). ولی وجه قبلی بهتر است.

مراد از اینکه فرمود خدا انسان را اقبار (دفن) کرد ثم امانه فاقبره  
ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ

کلمه ((اماته)) به معنای تحقق دادن به مرگ انسان است، و مراد از ((اقبار)) دفن کردن مرده آدمی و پوشاندنش در شکم زمین است، البته این بر اساس غالب است، که عادت مردم بر آن جاری شده، و به همین جهت نسبت در گور کردن را به خدای تعالی داده، چون او (بوسیله کلاغ در داستان هابیل) هدایتشان کرده و یا به دلها الهام کرد که مردگان خود را دفن کنند پس این عمل با خدای تعالی نسبتی دارد، همانطور که به خود مردم هم نسبتی دارد.

بعضی گفته اند: منظور از اقبار این است که خدای تعالی او را صاحب قبر کرد، یعنی دستور داد زنده ها، او را دفن کنند، و با این عمل مرده او را احترام نموده، از اینکه جیفه اش متعفن شود، و مردم از بوی آن متنفر و متاذی گردند جلوگیری نموده. لیکن وجه قبلی با سیاق آیات مناسب تر است، چون آیات در این زمینه سخن دارند که تدبیر تکوینی خدای تعالی را گوشزد کنند، نه تدبیر تشریحی او را، که یکی از آن تشریح حکم غسل و کفن و دفن اموات است.

ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ

در مجمع البیان گفته: کلمه ((انشار)) به معنای زنده کردن بعد از مرگ به منظور تصرف است، همچنان که جامه را بعد از تا کردن و پیچیدن دوباره باز می کنند، (تا در آن تصرفی کنند) پس مراد از این جمله این است که خدای تعالی هر وقت بخواهد مردگان در قبر را مبعوث می کند، و در این تعبیر اشاره ای هم به این معنا است که روز بعثت را جز خدای تعالی کسی نمی داند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۰

معنای آیه: ((کلا لما یقض ما امره)) که متضمن ملامت انسانهای مبتلا به کفر است

كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ

آنچه از سیاق به دست می آید این است که کلمه ((کلا)) از سؤالی که از سیاق بر می خیزد ردع و جلوگیری کند، سؤالی که جمله ((لما یقض ما امره)) به آن اشاره دارد، گویا بعد از آنکه اشاره شد به اینکه انسان مخلوقی است که از اولین لحظه وجودش تا به آخر تحت تدبیر خدای تعالی است، او است که وی را خلق می کند و تقدیر می نماید، و راه را برایش هموار می سازد، می میراند و در قبر می کند، و مجدداً از قبر بیرونش می آورد، همه اینها نعمت هایی است از خدای تعالی، شخص می پرسد: حال که جریان بدین قرار است پس انسان چه باید بکند و چه کرد، آیا در برابر مقام ربوبیت خاضع گردید یا نه؟ و آیا شکر نعمت را بجای آورد یا نه؟ در پاسخ فرموده: ((کلا))، نه انسان چنین نکرد، آنگاه مطلب را چنین توضیح داد که: ((لما یقض ما امره)) هرگز آنچه را خدای تعالی دستور داد به انجام نرساند بلکه کفران و نافرمانی کرد.

پس، از آنچه گذشت روشن شد که ضمیر در ((یقض)) به انسان بر می گردد، و مراد از قضاء نکردن انسان، به انجام نرساندن



دستورات الهی است. و بعضی گفته اند: ضمیر به خدای تعالی بر می‌گردد، و معنای عبارت این است که: خدای تعالی این قضاء را برای کفار نرسانده که امر او را به انجام برسانند و ایمان آورده اطاعتش کنند، بلکه اگر هم به ظاهر به ایشان امر فرموده از باب اتمام حجت بوده است. ولی این وجه بعید به نظر می‌رسد.

و نیز این معنا روشن شد که مذمت و ملامتی که در آیه آمده متوجه انسان طبیعی است یعنی می‌خواهد بفرماید طبع انسان چنین است که اگر به خودش واگذار شود در کفر افراط می‌کند، و این همان مطلبی است که آیه زیر افاده اش می‌کند ((ان الانسان لظلوم کفار))، که قهرا با انسانهایی منطبق می‌شود که فعلا مبتلا به کفر و افراط در آن هستند، و با حق دشمنی می‌ورزند. و از این معنا روشن می‌شود اینکه از بعضی نقل شده که گفته اند: عمومیتی که در آیه است منظور نظر است، چون هیچ انسانی چه کافر و چه مؤمن منظور که باید خدا را عبادت نکرده، و دستورات او را به انجام نرسانیده، درست نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۱

و وجه نادرستیش این است که: ضمیر (به حسب قواعد عربی) به انسان بر می‌گردد که در صدر آیات آمده بود، و عمومیت آن هم بر حسب طبع انسان منظور است، که طبعا افراطگر در کفر است، و اما بر حسب فعلیت قهرا به انسانهایی تطبیق می‌کند که فعلا دارای کفر هستند.

معنای آیه: ((کلا لما یقض ما امره)) که متضمن ملامت انسانهای مبتلا به کفر است

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ

این جمله به شهادت حرف ((فاء)) که در اولش آمده، متفرع بر جملات قبل است، البته تفرع تفصیلی بر اجمال می‌باشد، پس در این صورت، نظر و مطالعه انسان را پیرامون طعامی که می‌خورد و با آن سد رمق می‌کند و بقای خود را تضمین می‌نماید لازم می‌داند - با اینکه نعمت طعام یکی از میلیونها نعمتی است که تدبیر ربوبی آنها را برای رفع حوائج بشر در زندگیش فراهم کرده - و دستور می‌دهد اگر در همین یک نعمت مطالعه کند، سعه تدبیر ربوبی را مشاهده خواهد کرد، تدبیری که عقلش را متحیر و مبهوت خواهد کرد، آن وقت خواهد فهمید که خدای تعالی چقدر نسبت به صلاح حال انسان و استقامت امر او عنایت دارد، آن هم چه عنایتی دقیق و محیط.

و مراد از انسان - بطوری که گفته شده - غیر آن انسانی است که نامش در اول این فصل از آیات ذکر شد، چون مراد از آن انسان، خصوص افرادی است که در کفر ورزیدن مبالغه می‌کنند، به خلاف انسان در آیه مورد بحث، که مأمور شده به طعام خود نظر کند، چون منظور از آن عموم انسانها است، و همین جهت بود که دوباره کلمه انسان را ذکر کرد، و گر نه اگر منظور همان انسان می‌بود می‌فرمود: ((فلینظر الی طعامه)) یعنی همان انسان که نامش را بردیم باید به طعام خود نظر کند.

أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا... وَلَا نَعْمِكُمْ

قرائتی که فعلا دائر در بین مسلمین است کلمه ((انا)) را با فتحه همزه می‌خوانند، که بنابر آن جمله مورد بحث بیانی تفصیلی برای تدبیر خدای تعالی می‌شود، که چگونه طعام انسان را می‌آفریند، بلکه البته این مرحله ابتدایی از آن تدبیر تفصیلی است، و گر نه بیان مستوفا و کامل آن خصوصیات که در نظام آفرینش طعام برقرار است، و نظام وسیعی که در همه این امور و روابط کونی که بین هر یک از آن امور و بین انسان برقرار است، چیزی نیست که بتوان در چند آیه بیانش کرد، و عادتاً از وسع و طاقت بیان بشری بیرون است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۲

و کوتاه سخن اینکه: کلمه ((صب)) در جمله مورد بحث به معنای ریختن آب از بلندی است، و منظور در اینجا فرو فرستادن بارانها بر زمین برای رویاندن گیاهان است، و بعید نیست که شامل جاری ساختن چشمه‌ها و نهرها نیز بشود، چون آبهای زیر زمینی هم از ذخائری است که بوسیله باران پدید می‌آید.

((ثم شققنا الارض شقا)) - ظاهر این آیه این است که منظور از ((شق)) شکافتن زمین بوسیله جوانه گیاهانی است که از زمین سر در می آورند، و به همین جهت این جمله را با کلمه ((ثم)) و جمله بعدی را با حرف ((فاء)) به جمله ((انا صببنا الماء)) عطف کرد. ((فانبتنا فیها حبا)) - ضمیر در ((فیها)) به کلمه ((ارض)) بر می گردد، و مراد از حب جنس حیوانی است که به مصرف غذای انسان می رسد، مانند گندم و جو و نخود و عدس و امثال اینها، و همچنین منظور از کلمه ((عنب)) در جمله بعدی جنس آن است، و همچنین ((قضب)) و غیر اینها.

((و عنبا و قضبا)) - عنب به معنای انگور است، ولی به درخت آن نیز عنب گفته می شود، و شاید در اینجا منظور همین درخت انگور باشد، نظیر زیتون که هم به میوه درخت گفته می شود، و هم به درخت آن و کلمه ((قضب)) به معنای سبزیجات تر و تازه است، که انسان آن را می خورد. و این کلمه در اصل به معنای قطع است، و سبزیجات را اگر قضب خوانده اند بخاطر این است که پی در پی قطع می شود. بعضی هم گفته اند: منظور همه گیاهانی است که از زمین قطع می شود، حتی علف حیوانات را هم شامل می شود.

((و زیتونا و نخلا)) - معنای این دو کلمه معروف است.

((و حدائق غلبا)) - کلمه ((حدائق)) جمع حدیقه است، که به معنای بوستانی تفسیر شده که اطرافش دیوار کشیده باشند، و کلمه ((غلب)) جمع غلباء است، گفته می شود ((شجره غلباء)) یعنی درختی بزرگ و کلفت، پس حدائق غلب به معنای بوستانی است که درختانش عظیم و کلفت باشد.

((و فاکهه و ابا)) - بعضی گفته اند: کلمه ((فاکهه)) به معنای مطلق میوه ها است. و بعضی گفته اند: همه میوه ها را شامل می شود، الا انگور و انار را. بعضی دیگر گفته اند: اگر در بین مصادیق فاکهه، خصوص زیتون و نخل را آورد، برای این بود که نسبت به آن دو اعتنای بیشتری داشته، و کلمه ((اب)) - با تشدید ((باء)) - به معنای گیاه و چراگاه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۳

((متاعا لكم و لانعامکم)) - کلمه ((متاعا)) مفعول له است، می فرماید: ((ما آنچه از خوردنیها که رویانندیم برای این بود که شما را و چهار پایان را که شما به خود اختصاص داده اید، بهره مند و سیر کنیم، و اگر در این جمله از سیاق غیبت ((فلینظر الانسان)) به خطاب ((کم)) التفات شده، برای آن بوده که منت تدبیر خود و انعام نعمتش را تاءکید کرده باشد.

فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاعَةُ

این جمله اشاره است به سرانجام آن تدبیری که در این آیات ذکر شده بود، تدبیر عام ربوبی و تدبیر خصوصیش در رابطه با انسان، و اینکه این تدبیر سرانجامش به کجا منتهی می شود، و امری که خدای تعالی به انسانها کرد تا او را بندگی کنند، آیا انسان این امر را به انجام رسانید یا خیر؟ و آن سرانجام همان روز صاخه (قیامت) است، که انسان جزای اعمال خود را دریافت می کند. کلمه صاخه به معنای صیحه شدیدی است که از شدتش گوشها کر شود، و منظور از آن نفخه صور است.

اشاره به شدت و سختی روز قیامت به نحوی که انسان حتی از کسان و نزدیکانش میگریزد

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَحْبَتِهِ وَنَبِيِّهِ

این آیه به شدت روز قیامت اشاره می کند، شدت آن روز به حدی است که اقربای انسان و نزدیکانش که یک روز طاقت فراقشان را نداشت و آنها را یاور و بازوی خود در زندگی می پنداشت، و همواره به آنان پناه می برد، امروز از همه آنان می گریزد، برای اینکه شدت آنچنان احاطه می کند که نمی گذارد آدمی به یاد چیزی و کسی بیفتد، و اعتنایی بغیر خود نکند، حال غیر خودش هر که می خواهد باشد، آری بلا و مصیبت وقتی عظیم باشد و شدت یابد، و بر آدمی چیره گردد، آنچنان آدمی را به خود جذب می کند که از هر فکر و تلاشی منصرفش می سازد.

دلیل بر این معنا آیه بعدی است که می فرماید: ((لکل امری ء منه يومئذ شان یغنیه)) یعنی برای هر فردی از ایشان ، بقدر کفایت که نگذارد به چیز دیگری بیندیشد گرفتاری هست .

و بعضی در سبب فرار انسان از اقرباء و بستگان نزدیک خود در آن روز، وجوه دیگری آورده اند که چون دلیلی بر آن نبود از ایرادش صرف نظر کردیم .

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ

این آیه بیان می کند که در آن روز مردم به دو قسم منقسم می شوند، قسمی اهل سعادت ، و قسمی دیگر اهل شقاوت ، و اشاره می کند به اینکه هر یک از این دو طایفه با سیما و قیافه اش شناخته می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۴

اهل سعادت چهره هایی نورانی و درخشنده دارند، که فرح و سرور و انتظار آینده ای خوش از آن چهره ها هویداست ، پس معنای ((مستبشره)) همین است که از دیدن منزلگاه خود که به زودی بدانجا منتقل می شوند خوشحالند. سیمای کفار و اهل شقاوت در

قیامت

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ

کلمه ((غبره)) به معنای غبار و کدورت است ، که منظور از آن سیما و نشانه های غم و اندوه است .

تَرَهَّقُهَا قَتْرَةٌ

یعنی سیاهی و تاریکی بر آن چهره ها نشسته . در این چهار آیه حال دو طایفه را، با بیان حال چهره هایشان بیان کرده ، چون چهره و قیافه آینه دل است ، هم مسرت درونی در آن جلوه می کند و هم اندوه و گرفتاری .

أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفٰجِرَةُ

یعنی این طایفه جامع بین دو صفت کفر و فجورند، کفر که کار قلب ، و فجور که کار بدنی و به معنای گناهان شنیع است ، و ممکن هم هست منظور از کفر، کفران نعمت ها، و منظور از فجور همان گناه ان باشد، و این جمله تعریف طایفه دوم است ، که اهل شقاوتند، چیزی که هست در این آیات طایفه اول یعنی اهل سعادت را به مثل چنین تعریفی توصیف نکرده ، و این بدان جهت بوده که سیاق کلام و غرض اصلی ، بیان حال طایفه دوم بوده ، و می خواسته آن طایفه را انداز و از سرانجام وخیمی که در پیش دارند بیم دهد.

بحث روائی

(روایتی درباره : ((قتل الانسان ما اکفره))، جهل ابوبکر و عمر به معنای ((ابا)) شدت روز قیامت و...)

در الدر المنثور است که ابن منذر از عکرمه روایت کرده که در تفسیر آیه ((قتل الانسان ما اکفره)) گفته : این آیه در شأن عتبه بن ابی لهب نازل شده ، که وقتی آیه ((و النجم اذا هوی)) را شنید، گفت : من کفر می ورزم به پروردگار نجم وقتی که فرو می ریزد، ناگزیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او را نفرین کرد، و در سفری که به شام می رفت شیر او را پاره کرد.

و در احتجاج از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی طولانی در معنای ((قتل الانسان ما اکفره)) فرمود: یعنی انسان لعنت شده است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۵

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ثم السبیل یسره آمده که خداوند راه خیر را برای بشر آسان کرده است .

مؤلف : مراد از این حدیث این است که : خدای تعالی انسان را در عملش مختار کرده ، بطوری که راه سعادت و رسیدن به کمالش را آسان ساخته ، همان کمالی که برای رسیدن به آن آفریده شده . پس این خبر با آن معنایی که ما در تفسیر آیه آوردیم منطبق است .

و نیز در معنای کلمه ((وقضبا)) در همان کتاب آمده که قضب به معنای ((قت)) است (گیاهی است که حیوانات علفخوار آن را

می چرند).

و نیز در معنای جمله ((و فاکهه و ابا)) فرموده: ((اب)) به معنای علف خشکی است که علفخواران می خورند. و در الدر المنثور است که ابو عبید در کتاب ((فضائل)) خود از ابراهیم تیمی روایت کرده که گفت: شخصی از ابو بکر صدیق پرسید: ((و ابا)) یعنی چه؟ در پاسخ گفت به زیر کدام آسمان و روی کدام زمین پناهنده شوم، وقتی درباره کتاب خدا چیزی بگویم که نمی دانم.

و نیز در همان کتاب آمده که سعید بن منصور، ابن جریر، ابن سعد، عبد بن حمید، ابن منذر، ابن مردویه، بیهقی (در کتاب شعب الایمان)، خطیب و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته)، از انس روایت کرده اند که روزی عمر آیات ((فانبتنا فیها حبا و عبا و قضا)) را تا کلمه و ابا قرائت کرد، آنگاه گفت: همه اینها را می شناسیم، اما باید دید کلمه ((اب)) به چه معنا است، آنگاه چوب دستیای که در دست داشت از دست انداخت و گفت: عمر بیهوده خودت را به این در و آن در زن، اگر تو معنای کلمه اب را ندانی چه گناهی داری، ای مردم بروید به دنبال کسی که از خود قرآن شما را به معنای آن هدایت کند، آنگاه عمل کنید، و وقتی چیزی از کتاب خدا را نفهمید آن را به پروردگار کتاب واگذارید.

و نیز در آن کتاب آمده که عبد بن حمید، از عبد الرحمان بن یزید روایت کرده که گفت: مردی از عمر پرسید: معنای کلمه ((و ابا)) چیست؟ همین که دید حضار مجلس به دادن جواب پرداختند، شلاق خود را گرفته به آنان حمله ور شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۶

مؤلف: این حدیث می خواهد بگوید عمر مردم را از بحث پیرامون معارف قرآن و حتی تفسیر الفاظ آن، منع می کرد.

و در ارشاد مفید آمده که روایت شده شخصی از ابو بکر از کلام خدای عز و جل که فرموده: ((و فاکهه و ابا)) پرسید: ابو بکر معنای کلمه ((اب)) از قرآن را ندانست، در پاسخ گفت کدام آسمان و کدام زمین مرا پناه می دهد و یا چه خاکی به سر کنم اگر درباره قرآن چیزی بگویم که بدان علم ندارم، اما کلمه ((فاکهه)) که معنایش را همه می دانیم، و اما کلمه اب را من نمی دانم خدا داناتر است.

این سخن به امیر المؤمنین (علیه السلام) رسید فرمود: سبحان الله چطور نمی داند که کلمه ((اب)) به معنای علف و چریدنیها است؟ و اینکه خدای تعالی در این آیه می خواهد نعمت هایی را که به خلقش داده، و از آن جمله آنچه غذای آنان و غذای چهار پایان ایشان است که بوسیله آن هم جانشان زنده می ماند، و هم جسمشان نیرو می گیرد، به رخ آنان بکشد.

و در مجمع البیان است که از عطاء بن یسار از سوده همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: مردم پا برهنه و لخت. و ختنه نشده محشور می شوند و عرق آنچنان از ایشان می ریزد که حتی تا نرمه گوشها می رسد، می گوید عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) خاک بر سرم آیا در آن روز مردم لخت و عریان به یکدیگر نگاه می کنند؟ فرمود: در آن روز مردم به هیچ چیز جز گرفتاری خود نمی اندیشند و نمی پردازند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((لکل امری ء منه یومئذ شاء یغنیه)).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لکل امری ء منه یومئذ شاء یغنیه)) فرموده: یعنی شغلی است که از هر شغل دیگری بازش می دارد.

## التکویر

سوره تکویر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۷

آیات ۱ - ۱۴، سوره تکویر

سوره تکویر مکی است و بیست و نه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (۱) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (۲) وَإِذَا الْجِبَالُ سَوِيَتْ (۳) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (۴) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (۵) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (۶) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (۷) وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ (۸) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (۹) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (۱۰) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (۱۱) وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (۱۲) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (۱۳) عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أُخْضِرْتَ (۱۴)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر. زمانی که آفتاب درهم پیچیده می شود (۱) و آن روز که ستارگان سقوط می کنند (۲). و وقتی که کوهها از شدت زلزله به راه می افتند (۳). و هنگامی که نفیس ترین اموال بی صاحب می ماند (۴). و روزگاری که وحشی ها هم مانند انسانها زنده می شوند (۵). و زمانی که دریاها افروخته گردند (۶). و آن وقت که نفوس هر یک به جفت مناسب و لایق خود می رسد (۷). و روزی که از دختران زنده به گور شده سؤال شود (۸). که به کدامین گناه کشته شدند؟ (۹). و روزی که نامه های اعمال برای حساب باز می شود (۱۰). و روزی که آسمان چون طومار پیچیده می شوند (۱۱). و روزی که دوزخ را می افروزند (۱۲). و زمانی که بهشت را به اهلش نزدیک می سازند (۱۳). در چنین روزی هر کس می فهمد که چه کرده است (۱۴). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۴۸

بیان آیات

مفاد کلی سوره تکویر و زمان نزول آن

این سوره روز قیامت را با ذکر پاره ای از مقدمات و نشانیهای آن و پاره ای از آنچه در آن روز واقع می شود متذکر و یادآور می شود و آن روز را چنین توصیف می کند که : روزی است که در آن عمل انسان هر چه باشد کشف می گردد، و سپس قرآن را توصیف می کند به اینکه از القآتی است که رسولی آسمانی که فرشته وحی است آن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) القاء کرده ، و از القآت شیطانی نیست ، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم دیوانه نیست ، که شیطانها او را دست انداخته باشند.

و چنین به نظر می رسد که این سوره از سوره های قدیمی باشد که در اوائل بعثت نازل شده ، همچنانکه در متن خود سوره شاهدهی بر این معنا دیده می شود، و آن این است که خدای تعالی رسول گرامیش را از آنچه که دشمنان در باره اش می گفتند - مثلاً دیوانه اش می خواندند - منزه می دارد، و معلوم است که اتهام ها مربوط به اوائل دعوت آن جناب است ، همچنان که سوره نون هم که مشتمل بر تنزیه آن جناب از این تهمت ها است در اوائل بعثت نازل شده ، پس سوره بدون هیچ حرف و تردیدی در مکه نازل شده است .

حوادث و وقایع زمان وقوع قیامت

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ

کلمه ((تکویر)) که مصدر فعل ((کورت)) است به معنای پیچیدن چیزی ، و به شکل مدور در آوردن آن است ، نظیر پیچیدن عمامه بر سر ، و شاید تکویر خورشید استعاره باشد از اینکه تاریکی بر جرم خورشید احاطه پیدا می کند.

وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ

مصدر ((انکدار)) به معنای سقوط است ، و انکدار مرغ از هوا، به معنای آمدنش به طرف زمین است ، و بنابر این مراد از این جمله این است که در آن روز ستارگان می ریزند، همچنان که آیه ((و اذا الكواكب انتثرت)) نیز همین را می رساند، البته ممکن هم هست از باب کدورت و تیرگی باشد، و مراد این باشد که در آن روز ستارگان بی نور می شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

وَإِذَا الْجِبَالُ سِيرَتْ

روزی که از شدت زلزله آن، کوهها به راه می افتند، مندک و متلاشی می شوند، غباری پراکنده می گردند، سرابی (خالی از حقیقت کوهی) می شوند، همه اینها تعبیرهایی است که در قرآن درباره وضع کوهها در آن روز آمده .  
مراد از اینکه درباره قیامت فرمود: ((و إذا العشار عطلت و اذا الوحوش حشرت ...))

وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ

بعضی گفته اند: عشار جمع عشاء است همچنان که نفاس جمع نفساء - زن زائو - است، و عشاء به معنای ماده شتر حامله ای است که ده ماه از حملش گذشته باشد، و همچنان عشاءش می نامند تا وقتی که بچه اش را بزاید، و چه بسا که بعد از زائیدن هم آن را عشاء بخوانند، چون چنین شتری از نفیس ترین اموال عرب به شمار می رود، و معنای تعطیل شدن عشاء این است که در آن روز عرب چنین مال نفیسی را رها می کند، و هیچ چوپان و دشتبانی که آن را حفظ کند بر آن نمی گمارد، و گویا در این جمله اشاره ای بطور کنایه به این معنا باشد که همین اموال نفیسی که مردم در دنیا بر سر آن پنجه به روی هم می کشند، آن روز بی صاحب می ماند، کسی نیست که از آنها استفاده کند، برای اینکه مردم آن روز آنقدر به خود مشغولند که از هیچ چیز دیگری یاد نمی کنند، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((لکل امری ء منہم یومئذ شاءن یغنیہ)).

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ

کلمه وحوش جمع وحش است، و این کلمه به معنای حیوانی است که هرگز با انسانها انس نمی گیرد، مانند درندگان و امثال آن .  
و ظاهر آیه از این جهت که در سیاق آیاتی قرار دارد که روز قیامت را توصیف می کند، این است که وحشی ها هم در روز قیامت مانند انسانها محشور می شوند، آیه شریفه ((و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون))، نیز این احتمال را تائید می کند.

و اما اینکه وحشیان بعد از محشور شدن چه وضعی دارند، و سرانجام کارشان چه می شود؟ در کلام خدای تعالی و در اخباری که قابل اعتماد باشد چیزی که از این اسرار پرده بردارد نیامده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۰  
بله چه بسا بتوان از آیه سوره انعام آنجا که می فرماید: ((امم امثالکم)) و نیز آنجا که می فرماید: ((ما فرطنا فی الکتاب من شیء))، پاره ای مرها که فی الجمله وضع را روشن کند استفاده نمود، و آن رموز بر اهل دقت و تدبر پوشیده نیست . و چه بسا بعضی گفته باشند که : محشور شدن وحشی ها مربوط به روز قیامت نیست، بلکه از نشانه های قبل از قیامت است، و منظور از آن این است که قبل از قیامت (در اثر زلزله های پی در پی) همه وحشی ها از بیشه خود بیرون بجهند.

وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ

تسجیر و افروختن دریاها، به دو معنا تفسیر شده، یکی افروختن دریایی از آتش و دوم پر شدن دریاها از آتش، و معنای آیه بنا به تفسیر اول این است که روز قیامت دریاها آتشی افروخته می شود، و بنا بر دوم این می شود که دریاها پر از آتش می شود.

وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ

اما نفوس سعیده با زنان بهشت تزویج می شوند، همچنان که فرمود: ((لهم فیها ازواج مطهره))، و نیز فرمود: ((و زوجناهم بحور عین))، و اما نفوس اشقیاء با قرین های شیطانیشان ازدواج می کنند، همچنان که فرمود: ((احشروا الذین ظلموا و ازواجهم و ما کانوا یعبدون))، و نیز فرموده: ((و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین)).

وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سَأَلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

کلمه ((مووده)) به معنای آن دختری است که زنده زنده در گور شده، و این مربوط به رسم عرب است که دختران را از ترس اینکه ننگ به بار آورند زنده زنده در گور می کردند، همچنان که آیه زیر هم به آن اشاره دارد و می فرماید: ((و اذا بشر احدہم



بالانثی ظل وجهه مسودا و هو کظیم یتواری من القوم من سوء ما بشر به ايمسکه علی هون ام یدسه فی التراب)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۱

وجه اینکه فرمود از دختران زنده به گور شده پرسیده می شود: ((بای ذنب قتلت))

و در حقیقت مسؤ ول قتل این دختر پدر او است تا انتقام وی را از او بگیرند، لیکن در آیه ، مسؤ ول را خود آن دختر دانسته و می فرماید از خود او می پرسند به چه جرمی کشته شد؟ این هم نوعی تعریض و توییحی است از قاتل آن دختر و هم زمینه چینی است برای اینکه آن دختر جرات کند و از خدای تعالی بخواهد که انتقام خون او را بگیرد، و آنگاه خدای تعالی از قاتل او سبب قتل او را بپرسد، و سپس انتقامش را بگیرد، در نتیجه می توان گفت اسلوب کلام در این آیه نظیر اسلوب در آیه زیر است ، که می فرماید: ((و اذ قال الله يا عيسى بن مريم ائت للناس اتخذوني و امي الهين من دون الله)).

و بعضی گفته اند اگر نسبت مسؤ ولیت را به خود مووده داده از باب مجاز عقلی است ، و مراد این است که : از وضع او پرسش می شود، نظیر مجازی که در آیه ((ان العهد كان مسؤلا)) بکار رفته .

وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ

یعنی روزی که نامه های اعمال برای حساب باز می شود.

وَ إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ

در مجمع البیان گفته : کلمه ((کشط)) به معنای قلع و کندن چیزی است که سخت به چیز دیگر چسبیده ، و قهرا کندنش نیز به شدت انجام می شود. و کشط آسمان قهرا با آیه ((و السموات مطويات بيمينه)) ، و آیه ((و يوم تشقق السماء بالغمام و نزل الملائكة تنزیلا)) و سایر آیات مربوطه به این معنا منطبق می شود.

وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ

مصدر ((تسعیر)) که فعل ((سعرت)) مشتق از آن است به معنای شعله ور ساختن آتش است ، بطوری که زبانه بکشد. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۲

وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ

مصدر ((ازلاف)) که فعل مجهول ((ازلفت)) از آن گرفته شده ، به معنای نزدیک آوردن است ، منظور این است که در قیامت بهشت را به اهل آن نزدیک می کنند تا داخلش شوند.

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ

این جمله جواب کلمه ((اذا)) است ، که در دوازده آیه تکرار شده بود، و منظور از کلمه ((نفس)) جنس آدمیان است ، و مراد از جمله ((ما احضرت)) اعمالی است که هر فردی در دنیا انجام داده ، وقتی گفته می شود: ((احضرت الشیء)) معنایش این است که : من آن چیز را حاضر یافتم ، همچنان که وقتی گفته می شود: ((احمدت الشیء)) معنایش این است که من آن چیز را محمود و پسندیده یافتم .

بنابر این ، آیه مورد بحث در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء)).

بحث روایی

(روایاتی در معنای آیات گذشته )

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اذا الشمس کورت)) فرموده : یعنی خورشید سیاه و تاریک می شود، و در معنای آیه ((و اذا النجوم)) انکدرت فرموده : یعنی نورش از بین می رود، و در ((و اذا الجبال سیرت)) فرموده : حرکت می کند این همان است که در آیه

((تحسبها جامده و هی تمرمر السحاب - کوهها را جامد می پنداری و حال آنکه مانند ابرها در حرکتند)) فرمود. و در آیه ((و اذا العشار عطلت)) فرموده اشتران وقتی که همه خلق مردند بی صاحب می مانند، کسی نیست شیر آنها را بدوشد، و در جمله ((و اذا البحار سجرت)) فرمود: دریاهایی که پیرامون کره زمین هستند همه آتش می شوند، و در جمله ((و اذا النفوس زوجت)) فرمود: یعنی با حور العین تزویج می کنند.

و نیز در آن کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در معنای آیه ((و اذا النفوس زوجت)) فرموده: اما اهل بهشت با خیرات حسان (حور العین) ازدواج می کنند، و اما اهل دوزخ، باید دانست که با هر انسانی از دوزخیان شیطانی است، یعنی هر یک از آن کفار و منافقین با شیطان خود که قرین اوست ازدواج می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۳ مؤلف: ظاهرا از کلمه ((یعنی تا آخر)) روایت، جزو کلام راوی باشد. و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم و دیلمی از ابی مریم روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در معنای آیه ((اذا الشمس کورت)) فرمود: ((در جهنم تکویر می شود))، و در معنای آیه ((و اذا النجوم انکدرت)) نیز فرمود: ((در جهنم منکدر می شود))، و هر چیزی و کسی که به جای خدای تعالی پرستیده شود در جهنم خواهد بود، به جز عیسی بن مریم و مادرش که معبود واقع شدند، ولی داخل جهنم نمی شوند، آنان نیز اگر به این پرستش راضی می بودند داخل جهنم می شدند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اذا الصحف نشرت)) فرموده: منظور صحف اعمال است، و در معنای آیه ((و اذا السماء کشطت)) فرموده یعنی باطل شود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از نعمان بن بشیر روایت کرده که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که در معنای آیه ((و اذا النفوس زوجت)) می فرمود: منظور هر دو نفری است که به شرکت کاری خیر و یا گناهی را انجام می دهند، که با هم داخل بهشت و یا آتش می شوند. التکویر

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۴

آیات ۱۵ - ۲۹، سوره تکویر

فَلَا أُفْسِمُ بِالْخُنَّسِ (۱۵) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (۱۶) وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ (۱۷) وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (۱۸) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (۱۹) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (۲۰) مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ (۲۱) وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ (۲۲) وَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ (۲۳) وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (۲۴) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (۲۵) فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (۲۶) إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۲۷) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (۲۸) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۲۹)

ترجمه آیات

گر چه سوگند به ستارگان که در روز پنهان می شوند (۱۵). و آنها که سیارند و در مغرب خود غروب می کنند (۱۶). و سوگند می خورم به شب هنگامی که تاریک می شود (۱۷). و به روز وقتی که می دمد (۱۸). که قرآن گفتار فرستاده بزرگوار خداست (جبرئیل امین) (۱۹). فرشته ای ارجمند که نزد صاحب عرش مقامی دارد (۲۰). و فرمانش برای سایر فرشتگان مطاع است (۲۱). و اینکه رفیق شما (محمد) دیوانه نیست (۲۲). او وی را در افق مبین دیده است (۲۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۵ و در موارد غیبی که بدو وحی می شود بخیل نیست (۲۴). و اینکه قرآن کلام شیطان رجیم نمی باشد (۲۵). پس با این حال به کجا می روید (۲۶). که این بجز روشنگری مردم عالم غرضی ندارد (۲۷). تا هر کس می خواهد مس تقیم شود (۲۸). ولی از شما کسی نمی خواهد مگر وقتی خدای تعالی که رب عالمیان است خواسته باشد (۲۹).

بیان آیات

این آیات در مقام منزّه داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جنون است، - که مشرکین آن جناب را بدان متهم کرده

بودند -، و نیز منزّه داشتن قرآنی که آورده از مداخله شیطان است، می فرماید: قرآن او کلام خدای تعالی است، که ملک وحی آن را به وی القاء می کند، ملکی که هرگز در رسالت خود خیانت نمی کند، و نیز قرآن او هشدار است که به اذن خدا هر کسی را که بخواهد راه راست را بیابد هدایت می کند.

مراد از ((الخنس الجوار الكنس)) که بدانها قسم یاد فرموده است

فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَّارِ الْكُنَّسِ

کلمه ((خنس)) جمع خانس است، همچنان که کلمه ((طلب)) جمع طالب است، و مصدر آن ((خنوس)) است، که به معنای گرفتگی و تاخر و استتار می آید، و کلمه جوار جمع جاریه است، و مصدر جری به معنای سیر سریع است، که معنایی است استعاره از جریان آب، و کلمه کنس جمع کانس است، و مصدر کنوس به معنای داخل شدن وحشی هایی از قبیل آهو و طیور به درون لانه اش است، لانه ای که برای خود اتخاذ کرده و در آن جایگزین شده.

و اینکه به دنبال جمله ((فلا-اقسم بالخنس...)) جمله ((و اللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس)) را آورده، این احتمال را تاءید می کند که منظور از ((خنس و جوار کنس)) ستارگان است، یا همه آنها و یا بعضی از آنها، چیزی که هست چون ستارگان بعضی سیار و بعضی ثابتند، آنهایی که سیار هستند با صفاتی که در این آیات برای ((مقسم بها)) آن چیرهایی که با آن سوگند خورده آمده مناسبت بیشتری دارد، چون از جمله صفات مقسم بها، صفت خنوس و جری و کنوس را آورده، و این صفات با وضع پنج سیاره سرگردان یعنی زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد، منطبق است، زیرا اینها در حرکتشان بر حسب آنچه ما می بینیم استقامت و رجعت و اقامت دارند، استقامت دارند برای اینکه حرکتشان از نظر زمان شبیه هم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۶

و رجعت دارند چون انقباض و تاخر و خنوس زمانی دارند، و اقامت دارند، چون در حرکت استقامتی و رجعتی خود زمانی توقف دارند، گویی آهوی وحشی اند که زمانی در آشیانه خود اقامت می کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد همه ستارگان است، و خنوس ستارگان یعنی ناپدید شدن آنها در روز روشن، و مراد از جری آنها، حرکتی است که می بینیم در شب دارند، و مراد از کنوس آنها غروب کردن هر یک در مغرب مخصوص به خودش است. بعضی دیگر گفته اند: منظور گاو وحشی و یا آهو است، و بعید نیست که منظور این مفسر از بردن نام این دو حیوان از باب مثال بوده، و منظورش همه وحشیان باشد.

و به هر حال از میان این اقوال، قول اول به ذهن نزدیک تر است، و اما قول دوم بعید و قول سوم از آن بعیدتر است.

معنای ((و اللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس))

وَ اللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ

این آیه عطف است بر کلمه ((خنس))، و جمله ((اذا عسعس)) قیدی است برای کلمه ((لیل))، و کلمه ((عسعسه)) هم به رو آوردن شب اطلاق می شود، و هم به رفتن آن.

راغب گفته: معنای ((و اللیل اذا عسعس)) این است که: سوگند به شب وقتی که رو می آورد، و وقتی که می رود، که منظور اول و آخر شب است، پس ((عسعسه)) و ((عساس)) به معنای تاریکی مختصر است، نظیر تاریکی اول مغرب و قبل از آفتاب.

مناسب تر با اتصال جمله مورد بحث با آیه ((و الصبح اذا تنفس)) این است که بگوییم منظور تنها رفتن شب است.

بعضی هم گفته اند: منظور آمدن شب است، ولی به همان جهتی که دانستی بعید است.

وَ الصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

این جمله عطف است بر کلمه ((خنس))، و جمله ((اذا تنفس)) قید کلمه صبح است، و اگر صبح را دارای تنفس خوانده -

بطوری که از بعضی‌ها استفاده می‌شود -، به این مناسبت بوده که صبح نور خود را در افق می‌گستراند، و ظلمت را که افق را فرا گرفته بود از بین می‌برد، و این نوعی استعاره است که صبح، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۷ بعد از آنکه ظلمت شب را شکافته و طلوع کرده به کسی تشبیه کرده که بعد از اعمال دشواری که انجام داده و لحظه فراغتی یافته تا استراحت کند نفسی عمیق می‌کشد، روشنی افق هم تنفسی است از صبح.

زمخشری درباره این استعاره وجهی دیگر ذکر کرده، می‌گوید اگر بپرسی تنفس صبح چه معنا دارد؟ می‌گویم: وقتی صبح می‌آید با آمدنش روح و نسیمی می‌آورد، و همین نسیم بطور مجاز تنفس صبح خوانده شده. این بود گفتار زمخشری، لیکن وجه قبلی به ذهن نزدیک تر است.

مدح و توصیف جبرئیل به شش صفت

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ

این آیات جواب قسم است و ضمیر در ((انه)) به قرآن بر می‌گردد، ممکن هم هست به آیات این سوره به عنوان اینکه آنها نیز قرآن است برگردد، چون فرموده: ((لقول رسول...))، اینها کلام رسول است، و مراد از رسول جبرئیل است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((من کان عدواً لجبرئیل فانه نزله علی قلبک باذن الله)).

و در اینکه ((قول)) را به جبرئیل به عنوان رسول نسبت داده، می‌فهماند که در حقیقت قول از آن خود خداست، و نسبتش به جبرئیل نسبت رسالت به رسول است، و در این مقام جبرئیل را به شش صفت توصیف کرده: اول اینکه: او را رسول خواند، که می‌فهماند او قرآن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی می‌کند، و دوم اینکه: کریمش خواند، که می‌رساند نزد خدای تعالی کرامت و احترام دارد، و به اعزاز او عزیز شده، سوم اینکه: ذی قوتش خواند، که می‌فهماند او دارای قوت و قدرت و شدت بالغه‌ای است، و چهارم اینکه: او را نزد خدای صاحب عرش، مکین خواند، یعنی دارای مقام و منزلت است، پنجم اینکه: ((مطاع ثم)) اش خوانده، که دلالت دارد بر اینکه جبرئیل در آنجا یعنی نزد خدا دستور دهنده‌ای است، که زیر دستانش دستوراتش را بکار می‌بندند، معلوم می‌شود در آنجا ملائکه هستند که جبرئیل به آنان امر می‌کند و ایشان اطاعتش می‌کنند، از همینجا معلوم می‌شود که جبرئیل در کار خودش یاورانی هم دارد، و ششم اینکه: او را امین خواند که می‌رساند جبرئیل خدا را در دستوراتی که می‌دهد و در رساندن وحی و رسالت، خیانت و دخل و تصرفی نمی‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۸ بعضی‌ها گفته‌اند: مراد از رسول که این صفات برای او ذکر شده، خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، ولی این حرف درست نیست، چون با آیات بعدی نمی‌سازد.

وجه اینکه فرمود: ((صاحب شما)) دیوانه نیست

وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ

این آیه عطف است بر جمله ((انه لقول...))، و رد تهمتی است که کفار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌زدند و او را مجنون می‌خواندند

و اینکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به عبارت ((صاحبکم - همنشین شما)) تعبیر کرده، به قول آن مفسر خواسته است تهمت کفار را تکذیب کند، که او را مجنون می‌خوانده‌اند، و ساختش را از چنین چیزهایی منزّه بدارد، پس این جمله اشاره دارد به اینکه او از اول عمرش تاکنون با شما معاشرت داشته، در بین شما بوده، و شما او را از هر کس دیگر بهتر می‌شناسید، و او را دارای کمالی از عقل، و رزانتی از رای، و صدقی در قول یافته‌اید، و کسی را که چنین کمالاتی داشته باشد، به جنون نسبت نمی‌دهند.

و اگر جبرئیل را به آن صفات شش گانه بستود، و چنین مدحی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نکرد، دلیل نمی‌شود بر

اینکه جبرئیل مقامی بلندتر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد، برای اینکه زمینه گفتار این است که بفهماند این قرآن اوهام دیوانگان و القآت شیطانی نیست، بلکه از طریق وحی و بوسیله چنین فرشته ای نازل شده، و خلاصه اینکه راه نزول آن، راه سالمی بوده، و حتی احتمال خیانت و خطا هم در آن نیست، زیرا فرشته وحی صفاتی چنین و چنان دارد، و در چنین زمینه ای جای ستودن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست و این توجیه را دیگران هم کرده اند.

البته در مطاوی و لابلاهی کلام خدا صفات کریمه ای از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دیده می شود، که با در نظر گرفتن آن، هیچ شکی باقی نمی ماند در اینکه آن جناب افضل از جبرئیل و از همه ملائکه است، برای اینکه می بینیم همه را ماء مور ساخته که برای بشر سجده و خضوع کنند، برای اینکه انسان خلیفه خدا در زمین است.

وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ

ضمیر فاعل در جمله ((راه)) به کلمه ((صاحب))، و ضمیر ((ه)) که ضمیر مفعول است به رسول کریم که همان جبرئیل باشد بر می گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۵۹

مراد از اینکه رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) جبرئیل را در افق مبین دیده است

و کلمه ((افق مبین)) به معنای ناحیه ظاهر است، و ظاهرا اشاره باشد به آیه ((و هو بالافق الاعلی)).

و معنای آن این است که سوگند می خورم که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) جبرئیل را قبلا هم دیده بود، و جبرئیل آن زمان در افق مبین، و ناحیه ظاهر قرار داشت، و آن همان افق اعلی است، افقی که بلندتر از سایر افق ها است، البته بلندی به آن معنایی که مناسب با عالم ملائکه است.

و بعضی گفته اند: معنایش این است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، جبرئیل را به صورت اصلیش در آنجا که خورشید طلوع می کند که همان افق اعلی از ناحیه مشرق است دیده بود.

لیکن این حرف درست نیست، به دلیل اینکه از لفظ آیه دلیلی بر آن وجود ندارد، و مخصوصا دلیلی که دلالت کند بر اینکه جبرئیل را به صورت اصلیش دیده وجود ندارد، حال جبرئیل بهر صورتی که تمثیل کرده باشد، به نظر می رسد این مفسر نظریه خود را از بعضی روایات گرفته که می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) جبرئیل را در اول بعثت بین زمین و آسمان دید، که بر تختی نشسته، و اگر این باشد دیگر صورت اصلی نبوده بلکه به این شکل در آمده.

وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ

کلمه ((ضنین)) صفت مشبهه از ماده ((ضن)) است، که به معنای بخل است، می فرماید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به هیچ چیز از آنچه به او وحی می شود بخل نمی ورزد، و چیزی را از کسی کتمان و پنهان نمی کند و تغییر و تبدیل نمی دهد، و وحی را نه همه اش و نه بعضی از آن را به چیز دیگر تبدیل نمی کند، بلکه همانطور که به او تعلیم داده به مردم تعلیم می دهد، و آنچه را ماء مور به تبلیغش شده تبلیغ می کند.

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ

در این آیه، استناد قرآن به القآت شیطانی را نفی می کند، و با این نفی جنون هم نفی می شود، برای اینکه آنچه نفی شده اعم از جنون است چون کلمه شیطان به معنای شریر است که ابلیس هم یکی از آن شریرها است و ذریه او نیز مصادیقی از شریر، و اشرار جن هم مصادیقی از آن هستند، در قرآن هم شیطان رجیم تنها به ابلیس اطلاق نشده، در مورد سایر شریرها هم اطلاق شده است، درباره ابلیس می فرماید: ((فاخرج منها فانك رجيم)) و درباره سایر شیطانها و شریرها می فرماید: ((وحفظناها من كل شیطان رجیم)).

پس معنای آیه چنین می شود: قرآن از تسویلات ابلیس و لشکریان او، و از القآت اشرار جن نیست، که گاهی دیده می شود به

بعضی دیوانگان القآتی می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۰  
 دفع هر گونه شبهه و تردید درباره حقانیت قرآن و اینکه آن کتاب هدایت است  
 فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ

خدای سبحان در آیات هفتگانه قبل حق مطلب را در مورد قرآن به بیانی وافی روشن ساخت بطوری که هر شک و تردیدی را از مردمی که درباره آن جناب داشتند برطرف نمود و این مهم را در چند آیه کوتاه انجام داده ، نخست فرمود: قرآن کلام خدا است ، و تکیه اش در این ادعاء بر آیات تحدی است ، که همه مردم قبلا از قرآن شنیده بودند، که اگر در آسمانی بودن آن شک دارید یک سوره مثل آن بیاورید. و سپس فرمود: نزول قرآن به رسالت فرشته ای آسمانی و جلیل القدر و عظیم المنزله و امین در وحی ، یعنی جبرئیل صورت گرفته ، که بین او و خدای عز و جل هیچ حاجز و مانعی ، و بین او و رسول خدا هیچ واسطه ای نیست ، و نه از ناحیه خودش ، و نه از ناحیه هیچ کس دیگر انگیزه ای که نگذارد وحی را بگیرد، و یا اگر گرفت نگذارد حفظش کند، و یا اگر حفظش هم کرد، نگذارد آن را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برساند، وجود ندارد. و در مرحله سوم این معنا را روشن کرد که آن شخصی هم که قرآن بر او نازل شده ، و برای شما آن را تلاوت می کند، همان کسی است که سالها همنشین او بوده اید، و حال و وضع او بر شما پوشیده نیست ، که امروز او را بهتان جنون بزنید، و او فرشته حامل وحی را به چشم خود دیده ، و وحی را از او گرفته و خودش هم چیزی از وحی را کتمان نکرده و نمی کند و آن را تغییر نمی دهد. و در مرحله چهارم روشن می کند که کلام آن جناب از مقوله تسویلات ابلیس ، و لشکریان او، و نیز از القآت بعضی از اشرار جنی نیست .  
 و نتیجه این بیان این است که قرآن کتاب هدایت است ، کتابی است که هر کس بخواهد بر طریق حق استقامت بورزد، بوسیله این کتاب هدایت می شود ((ان هو الا ذکر للعالمین ...))

پس اینکه فرمود: ((فاین تذهبون )) مقدمه و زمینه چینی است برای نتیجه گیری از بیان سابق ، و آن نتیجه اثبات گمراهی آنان ، و خطای نظریه شان درباره قرآن است ، که آن را از عارضه های جنون ، و یا از تسویلات باطل شیطانی می دانستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۱

پس استفهام در آیه شریفه توییحی است ، و معنایش این است که وقتی حقانیت قرآن به این روشنی است ، پس دیگر کجا می روید، و چرا حق را پشت سر می اندازید؟!  
 إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

یعنی قرآن تنها تذکره ای است برای جماعات مردم ، حال هر کس که باشد با قرآن می تواند حق را ببیند، و به آن بینا شود، در سابق هم در نظیر این آیه مطالبی گذشت .

لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ

این جمله بدل است از کلمه ((عالمین ))، می فرماید قرآن اهلیت آن را دارد که برای تمام عالم تذکره باشد، و اما در مقام فعلیت تنها کسانی از آن متذکر می شوند که خودشان هم بخواهند بر صراط حق ، مستقیم و پایدار باشند، و بر عبودیت حق و طاعت او استوار بمانند.

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

گفتار در اینکه انسان در مشیت خود مستقل از مشیت خدای تعالی نیست ، در آیات شبیه به این آیه گذشت .  
 و این آیه شریفه به حسب آنچه سیاق افاده می کند به منزله دفع دخل ، و پاسخ از سؤالی است که ممکن است به ذهن کسی بیفتد، و آن این است که کسی توهم کند جمله ((لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ))، انسانها را در مشیت و خواستن استقامت ، استقلال دارند، هر کس بخواهد می تواند مستقیم باشد، و هر کس نخواهد مستقیم نمی شود، پس در نتیجه خدای تعالی محتاج استقامتی است که



از ایشان خواسته .

بنابر این ، این توهم را دفع نموده می فرماید: مشیت انسانها وابسته و موقوف بر مشیت خدای سبحان است ، و انسانها استقامت را نمی خواهند، مگر اینکه خدا بخواهد که ایشان بخواهند، اگر خدای تعالی بخواهد، آنان هم می خواهند، پس افعال ارادی انسان مراد خدای تعالی نیز هست ، یعنی خدا هم در آنها اراده دارد، اگر خدا اراده کند که انسان فلان عمل را انجام دهد انسان آن عمل را می خواهد، و انجام هم می دهد، و وقتی که انجام می دهد به اراده خودش انجام می دهد.

بحث روائی

(روایاتی در ذیلبرخی آیات گذشته )

در الدر المنثور است که سعید بن منصور، فاریابی ، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن ابی حاتم ، و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته )، همگی از طریق علی (علیه السلام ) در ذیل آیه ((فلا اقسام بالخنس )) روایت کرده اند که فرمود: منظور ستارگانی هستند که در شب خودنمایی نموده و کنوس می کنند، و در روز پنهان گشته ، خنوس می کنند، و به چشم کسی نمی آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۲

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فلا اقسام بالخنس )) آمده : یعنی سوگند می خورم به ((خنس )) که نام ستارگان است ، و در معنای ((الجوار الكنس )) آمده : یعنی به ستارگانی که در روز کنوس می کنند، یعنی پنهان می شوند.

و در مجمع البیان آمده : ((بالخنس )) یعنی ستارگان که در روز خنوس می کنند، و در شب ظاهر می گردند، ((الجواری )) صفت آن ستارگان است که در مدار خود جریان دارند. ((الکنس )) نیز از صفات ستارگان است ، چون هر یک در برج خود کنوس می کند، یعنی پنهان می شود، همانطور که آهوان در کناسه و آشیانه خود پنهان می شوند، و این ستارگان پنج کوب هستند: ۱ - زحل ۲ - مشتری ۳ - مریخ ۴ - زهره ۵ - عطارد.

و از علی (علیه السلام ) روایت شده که در معنای ((و اللیل اذا عسعس )) فرموده : یعنی وقتی با تاریکی خود می رود.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اللیل اذا عسعس )) آمده : یعنی شب هنگامی که تاریک شود، ((و الصبح اذا تنفس )) یعنی روز هنگامی که بالا می آید.

و در الدر المنثور است که ابن عساکر از معاویه بن قره روایت آورده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) به جبرئیل فرموده : پروردگارت چه ثنای جمیلی از تو کرده ، آنجا که فرموده : ((ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین ))، حال بگو ببینیم قوت تو چگونه و امانت تو چیست ؟

جبرئیل عرضه داشت : اما قوت من نمونه اش یکی این است که وقتی به سوی شهرهای لوط که چهار شهر بود مبعوث شدم ، با اینکه در هر شهری صد هزار مرد جنگی غیر از اطفال وجود داشت ، سرزمینشان را از ریشه چنان کندم و آنقدر بالا بردم که حتی اهل آسمان صدای مرغهای خانگی و پارس کردن سگهای آن شهرها را شنیدند، آنگاه از آنجا شهر و سکنه آن را رها کردم ، و همه را کشتم . و اما امانت من این است که هیچ ماموریتی نیافتم که چیزی از آن کم و یا زیاد کنم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۳ مؤلف : این روایت خالی از اشکال نیست ، و از سوی دیگر اهل حدیث ، ابن عساکر را ضعیف دانسته اند، مخصوصا در احادیثی که تنها خود او روایت کرده .

و در خصال از امام صادق (علیه السلام ) روایت شده که فرمود: هر کس در هر روز از (ماه ) شعبان هفتاد بار بگوید: ((استغفر الله لذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم الحی القيوم و اتوب الیه )) خدای تعالی نامش را در افق مبین می نویسد، می گوید: پرسیدم : افق مبین چیست ؟ فرمود جایگاهی است در جلو عرش که در آنها نهرهایی است فراگیر، و در آن جام هایی است به عدد ستارگان .

و در تفسیر قمی در حدیثی که نسبتش را به امام صادق (علیه السلام ) داده آمده که در معنای آیه ((و ما هو بقول شیطان رجیم ))

فرموده: منظور از آن، کاهنانی هستند که در قریش بودند، و سخنان خود را به سخنان شیطانهایی نسبت می‌دادند که به اصطلاح خود، آنان همزاد آنان بودند، و ایشان به زبان آن همزادها سخن می‌گفتند، و این آیه شریفه می‌فرماید: قرآن مانند سخنان کاهنان از سخنان شیطانهای رانده شده نیست.

## الانفطار

سوره انفطار ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۴

آیات ۱ - ۱۹، سوره انفطار

سوره انفطار مکی است و نوزده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ (۱) وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَشَرَتْ (۲) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (۳) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (۴) عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (۵) يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (۶) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (۷) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (۸) كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالذِّينِ (۹) وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (۱۰) كِرَامًا كَاتِبِينَ (۱۱) يَعْلَمُونَ مِمَّا تَفْعَلُونَ (۱۲) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (۱۳) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (۱۴) يَصَلُّونَهَا يَوْمَ الذِّينِ (۱۵) وَمِمَّا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (۱۶) وَمِمَّا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الذِّينِ (۱۷) ثُمَّ مِمَّا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الذِّينِ (۱۸) يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (۱۹)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. وقتی که آسمان بشکافت (۱). و وقتی که ستارگان پراکنده شود (۲). و وقتی که دریاها به هم متصل گردد (۳). و زمانی که گورها زیر و رو شود و مردگان از آن بیرون شوند (۴). در آن روز هر کس داند که چه کرده و چه نکرده (۵). ای انسان چیست که تو را به پروردگار کریمت مغرور کرده است؟ (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۵

پروردگاری که تو را آفریده و پرداخته و تناسب داده (۷). و به هر صورتی که خواسته ترکیب کرده است (۸). اصلاً شما روز جزا را دروغ می‌شمارید (۹). و گر نه او بر شما نگهبانان گماشته (۱۰). که نویسندگانی ارجمندند (۱۱). و هر چه بکنید می‌دانند (۱۲). و در روز قیامت آنها که نیکوکارند در نعیمند (۱۳). و آنها که بدکارند در جهنمند (۱۴). روز جزا وارد آن شوند (۱۵). و از آن غائب نگردند (۱۶). تو چه دانی که روز جزا چیست؟ (۱۷). و باز چه دانی که روز جزا چیست (۱۸). روزی است که کسی درباره کسی اختیاری ندارد و آن روز فرمان خاص خداست (۱۹).

بیان آیات

این سوره روز قیامت را با بعضی از علامت‌های متصل به آن تحدید می‌کند، و خود آن روز را هم به بعضی از وقایعی که در آن روز واقع می‌شود معرفی می‌کند، و آن این است که در آن روز تمامی اعمالی که انسان خودش کرده و همه آثاری که بر اعمالش مترتب شده، و بوسیله ملائکه حفظه که موکل بر او بوده‌اند محفوظ مانده، در آن روز جزاء داده می‌شود. اگر اعمال نیک بوده با نعیم آخرت، و اگر زشت بوده و ناشی از تکذیب قیامت بوده، با دوزخ پاداش داده می‌شود، دوزخی که خود او فروخته و جاودانه در آن خواهد زیست.

آنگاه دوباره توصیف روز قیامت را از سر می‌گیرد، که آن روزی است که هیچ کسی برای خودش مالک چیزی نیست، و امر در آن روز تنها برای خداست. و این سوره از آیات برجسته قرآن است، و بدون هیچ اختلافی در مکه نازل شده است.

بیان تعدادی از علامتهای روز قیامت

إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ

کلمه ((فطر)) به معنای شکافتن و کلمه ((انفطار)) به معنای شکافته شدن است، و آیه شریفه نظیر آیه زیر است، که آن نیز سخن از

شکافته شدن آسمان دارد، و می فرماید: ((و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۶

وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ

یعنی روزی که ستارگان هر یک مدار خود را رها کرده، درهم و برهم می شوند. در حقیقت در این آیه ستارگان را به گردن بندی از مروارید تشبیه کرده که دانه های ریز و درشتش را با نظمی معین چیده و به نخ کشیده باشند ناگهان رشته اش پاره شود و دانه ها درهم و متفرق شوند.

وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ

در مجمع البیان گفته کلمه ((تفجیر)) به معنای آن است که به اصطلاح فارسی آب نهر را به خاطر زیاد شدن بشکنند، و بند را آب ببرد، و گناه را هم اگر فجور می گویند، برای این است که گناهکار، پرده حیا را پاره می کند، و از صراط مستقیم خارج گشته، به بسیاری از گناهان مبتلا می شود، و اگر صبح را فجر می گویند، باز برای این است که روشنی پرده ظلمت را پاره کرده به همه جا منتشر می شود.

و اینکه مفسرین تفجیر بحار را تفسیر کرده اند به این که دریاها به هم متصل می شوند، و حائل از میان برداشته شده، شورش با شیرینش مخلوط می شود، برگشتش باز به همین معنایی است که صاحب مجمع کرده، و این معنا با تفسیری که برای آیه ((و اذا البحار سجرت)) کردند، که دریاها پر از آتش می شوند نیز مناسبت دارد.

وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ

در مجمع البیان گفته وقتی می گوئیم: ((بعثت القوض و بخرته)) در هر دو صورت معنایش این است که من آب حوض را زیر و رو کردم، و دو کلمه ((بعثه)) و ((بخره)) به معنای پشت و رو کردن، و باطن چیزی را ظاهر ساختن می آید پس معنای آیه این است که زمانی که خاک قبرها منقلب و باطنش بظاهر بر می گردد، باطنش که همان انسانهای مرده باشد ظاهر می شود، تا به جزای اعمالشان برسند.

مراد از اینکه در قیامت هر نفسی به آنچه مقدم و مؤخر داشته عالم می شود

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۷

مراد از ((علم نفس))، علم تفصیلی است به آن اعمالی که در دنیا کرده، و این غیر از آن علمی است که بعد از منتشر شدن نامه اعمالش پیدا می کند، چون آیات زیر هم دلالت دارد بر اینکه انسان به اعمالی که کرده آگاه است: ((بل الانسان علی نفسه بصیره و لو القی معاذیره، یوم یتذکر الانسان ما سعی، یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء)).

و مراد از ((نفس))، جنس انسانها است، پس عمومیت را افاده می کند. و مراد از ((آنچه مقدم و موخر داشته))، اعمالی است که خودش کرده، و سنت هایی است که برای بعد از مرگش باب کرده، حال چه سنت خوب و چه سنت زشت، که بعد از مردنش هر کس به آن سنت ها عمل کند ثواب و عقاب را به حساب او نیز می نویسند، همچنان که فرمود: ((و نکتب ما قدموا و اثارهم)). ولی بعضی گفته اند: مراد از این دو جمله، اعمالی که در اول عمر کرده و اعمالی که در آخر عمر انجام داده می باشد، در نتیجه عبارت ((ما قدمت و اخرت)) می خواهد بفهماند به همه اعمال خود آگاه می شود و چنان نیست که اعمال دوران کودکی و جوانی را فراموش کند.

بعضی دیگر در معنای تقدیم و تاءخیر و جوهی دیگر گفته اند که قابل اعتناء نیست، هر کس بخواهد می تواند به تفاسیر مطول مراجعه کند.

و ما در تفسیر آیه ((لیمیز الله لخبیث من الطیب)) کلامی داشتیم که مراجعه به آن برای اینجا بی فایده نیست.

مفاد استفهام توییخی ((یا ایها الانسان ما غرک بریک الکریم)) و آنچه وصف ((کریم)) افاده می کند

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ... وَكَجَبِكَ

این آیه شریفه انسان را مورد عتاب قرار داده ، سرزنش می کند، و منظور از این انسان ، افرادی هستند که منکر روز جزايند، چون دنبال این آیات فرموده : ((کلا بل تکذبون بيو م الدين ))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۸

و معلوم است که تکذیب یوم الدین ، کفر، و مستلزم انکار تشریح دین است ، و این انکار هم مستلزم انکار ربوبیت خدای تعالی است ، و اگر چنین شخصی را انسان خواند، برای این بود که حجت و یا شبیه حجتی باشد برای اینکه بفهماند نعمت هایی که در آیات بعد می شمارد تمامیش برای تک تک انسانها نیست ، بلکه مجموع آنها ثابت است برای تمام انسانها.

در این آیه می بینیم که غرور را معلق به دو صفت ((ربوبیت )) و ((کرم )) خدای تعالی کرده ، و این بدان منظور بوده که بفهماند علت عتاب و توبیخ چه بود، و حاصلش این است که تمرد مربوب و سرگرمی و فرو رفتن سراپایش در معصیت ربی که مدبر امر او است ، و نعمت های ظاهری و باطنیش سراپای وجود او را فرا گرفته ، کفرانی است که هیچ فطرت سلیمی در زشتی آن شک ندارد، و بدون دغدغه مرتکبش را مستحق عقاب می داند، مخصوصا در موردی که رب منعم ، کریم هم باشد، یعنی اگر نعمتی می دهد و عطایی می کند هیچ قسم سودی را برای خود منظور ندارد، و علاوه بر این در احسانی که می کند بدیها و نادانیها و نافرمانیهای مربوب را در نظر نمی گیرد، و از همه اغماض می کند، که کفران چنین ربی باز هم زشت تر و توجه عتاب و مذمت شدیدتر و روشن تر است .

پس اینکه فرمود: ((یا ایها الانسان ما غرک بر بک الکریم )) استفهامی است توبیخی که انسان را به صورت سؤال در برابر کفرانی مخصوص یعنی بدون عذر و بهانه مذمت می کند، و آن کفران مخصوص ، کفران نعمت های ربی است کریم .

انسان در برابر این سؤال جوابی ندارد، و نمی تواند بگوید: پرورد گار اکرم تو مرا مغرور کرد، چون پرورد گارش قبلا- به زبان انبیایش به او پیام داده بود که : ((لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابى لشدید))، و نیز فرموده بود: ((و اما من طغى و اثر الحیوه الدنیا فان الحجیم هی الماوی ))، و از این قبیل پیامهای دیگر که تصریح می کند به اینکه معاندین مفری از عذاب ندارند، و کرم خدا در قیامت شامل آنان نمی شود، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((و رحمتى وسعت کل شیء فساکت بها للذین یتقون )) . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۶۹

و معلوم است که بعد از بیان و تمامیت حجت ، دیگر عذری نمی ماند، و اگر در عین حال گنهکار بتواند بگوید: ((کرم تو مغرورم کرد)) و به صرف گفتن این حرف عذاب از او برطرف شود، باید در مورد کافر معاند هم کافی باشد، و حال آنکه چنین نیست ، چون گفتیم بعد از بیان عذری نیست .

از همینجا روشن می شود که گفتار بعضی از مفسرین که گفته اند: آوردن کلمه ((کریم )) در آیه از باب تلقین حجت است ، که آن نیز مظهري از کرم است . درست نیست .

چگونه ممکن است خواسته باشد به دهان بنده اش بگذارد که در پاسخ من بگو: ((خدایا کرم تو مرا مغرور کرد))، با اینکه سیاق آیه سیاق تهدید است ، به طوری که در آخر بدینجا کشیده می شود که ((وان الفجار لفی حجیم یصلونها یوم الدین و ما هم عنها بغائبین )) .

برقراری عدالت بین اعضاء و قوای انسان یکی از موارد تدبیر الهی

((الذی خلقک فسویک فعدلک )) - این جمله ربوبیت توام با کرم خدا را بیان می کند و می فرماید: یکی از موارد تدبیر او این است که : انسان را با همه اجزای وجودش خلق کرد، و سپس به تسویه اش پرداخته ، هر عضو او را در جای مناسبش که حکمت اقتضای آن را دارد قرار داد، و سپس به عدل بندی او پرداخته ، بعضی از اعضا و قوایش را با بعضی دیگر معادل قرار داد، و بین آنها توازن و تعادل برقرار کرد، که می بینیم هیچ عضوی از اعضای او از معادلش قوی تر و سنگین تر نیست ، در نتیجه اگر یکی از

اعضایش نتوانست کار او را انجام دهد عضوی دیگر برایش قرار داده تا آن کار را انجام دهد، مثلا خوردن که با لقمه انجام می شود کار دهان است، و چون دهان خودش نمی تواند لقمه را پاره و خرد کند این کار را با دندانهایی مختلف انجام می دهد، و چون نیازمند است لقمه را زیر دندانها بدهد، و از این سو به آن سو ببرد، خدای تعالی این کار را به عهده زبان گذاشت، و چون دهان در گرفتن لقمه احتیاج به آلتی داشت که لقمه را گرفته در آن قرار دهد، این کار را به عهده دست ها نهاد، دست هم احتیاج به کف و کف دست هم احتیاج به انگشتان - با آن منافع مختلفش - داشت، و انگشتان هم احتیاج به بند داشت و از سوی دیگر دست هم بخاطر اینکه همه جا دراز نمی شود، احتیاج داشت که از جایی به جایی دیگر منتقل شود، و لذا خدا برای آدمی پا قرار داد، و روی همین حساب معادله را در اعمال سایر اعضا و قوا که هزاران هزار و بلکه از حد شمار بیرون است برقرار ساخت، و همه اینها مظاهری از تدبیر خدای تعالی است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۰

او است که این نعمت ها را افزوده می فرماید، بدون اینکه منفعتی برای خود خواسته باشد، و بدون اینکه ناسپاسی انسانها مانع افزوده او شود، آری افزوده او از کریمی او است.

((فی ای صوره ما شاء ربک)) - این آیه شریفه جمله ((عدلک)) را بیان می کند، و به همین جهت در اول آن واو عاطفه نیامده. کلمه ((صورت)) به معنای نقشی است که اجرام و اعیان به خود می گیرند، و با صورت خاص به خود، از جرمهای دیگر مشخص می گردند، مثلا معلوم می شود این یکی سنگ و آن دیگری کفش و آن سومی آجر است. و کلمه ((ما)) در آیه زایده است، که صرفا به منظور تاء کید آمده.

و معنایش این است که: ای انسان چه باعث شد به پروردگار کریمت که تو را آفرید، و اعضا و قوایت را تسویه کرد، و در هر شکلی که خواست تو را ترکیب نمود، مغرور شوی؟ - با اینکه او نخواسته و نمی خواهد مگر چیزی را که مقتضای حکمت باشد - تو را به مقتضای حکمت مرکب کرد از نر و ماده، سفید و سیاه، بلند و کوتاه، چاق و لاغر، قوی و ضعیف، و غیر اینها، و نیز مرکب کرد از اعضایی که در همه افراد هست، و در بین خود از یکدیگر متمایز است، نظیر دو دست، دو پا، دو چشم، سر و بدن، و استوای قامت، و امثال آن که همه اینها از مصادیق عدل در ترکیب اجزا با یکدیگر است، و یا به تعبیر آیه شریفه ((لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم)) احسن تقویم است و همه به تدبیر رب کریم منتهی می شود، و خود انسان در هیچ یک از آنها دخالتی ندارد.

كَلَّا بَلْ تُكذِّبُونَ بِالَّذِينَ

کلمه ((کلا)) مثل کلمه ((حاشا)) ردع و انکار را می رساند، در اینجا می خواهد مغروریت انسان به کرم خدای تعالی را ردع کند، که انسانهای ناسپاس آن را وسیله و بهانه کفر و معصیت خود کردند، می فرماید مغرور نشوید که این غرور سودی به حال شما نخواهد داشت.

((بل تکذبون بالذین)) - یعنی نه، بلکه شما جزا را تکذیب می کنید، در این جمله از آنچه از آیه ((ما غرک ربک الکریم)) استفاده می شود اعراض شده، از آن جمله استفاده می شود که علت کفر و معصیت آنان مغرور شدن به کرم الهی بوده، و گر نه به قیامت و جزا و لو بالقوه اعتراف دارند، چون فطرت سلیم بر آن حکم می کند، در این جمله می فرماید: نه، علت این نیست، بلکه علت واقعی این جرات و حسارت بر کفران و نافرمانی، بدون کمترین ترسی از جزا، این است که روز جزا را منکرید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۱

در آیه ((یا ایها الانسان)) خطاب را متوجه انسان نموده شش مرتبه ضمیر کاف خطاب مفرد به آن برگردانید، ناگهان در آیه مورد بحث ضمیر را جمع مخاطب کرد، تا بفهماند هر کس که در معصیت و کفر با انسان شریک باشد تنها علت کفر و نافرمانیش نداشتن ایمان به روز جزا است.

ثبت و ضبط اعمال انسانها توسط دو فرشته موکل و توصیف آنها به (کراما کاتبین)

وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ

این آیه شریفه اشاره دارد به اینکه اعمال انسان غیر از طریق یادآوری خود صاحب عمل، از طریق دیگر نیز محفوظ است، و آن محفوظ بودن اعمال با نوشتن فرشتگان نویسنده اعمال است، که در طول زندگی هر انسانی موکل بر او هستند، و بر معیار آن اعمال پاداش و کیفر می بینند، همچنان که فرمود: ((و نخرج له يوم القيمة کتابا یلقیه منشورا اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیا)).

((و ان علیکم لحافظین)) - یعنی از ناحیه ما حافظانی موکل بر شما هستند، که اعمال شما را با نوشتن حفظ می کنند، این آن معنایی است که سیاق افاده اش می کند.

((کراما کاتبین)) - حافظانی که دارای کرامت و عزتی نزد خدای تعالی هستند، و این توصیف یعنی توصیف ملائکه به کرامت در قرآن کریم مکرر آمده، و بعید نیست که با کمک سیاق بگویم مراد این است که فرشتگان به حسب خلقت موجوداتی مصون از گناه و معصیت، و مفطور بر عصمت هستند، موید این احتمال آیه شریفه ((بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)) است، که دلالت دارد بر اینکه ملائکه اراده نمی کنند مگر آنچه را که خدا اراده کرده باشد و انجام نمی دهند مگر آنچه را که او دستور داده باشد، و همچنین آیه ((کرام بره)).

و مراد از کتابت در کلمه ((کاتبین)) نوشتن اعمال است، به شهادت اینکه می فرماید: ((یعلمون ما تفعلون)) و در تفسیر آیه ((انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)) گفتاری در معنای کتابت اعمال داشتیم، هر کس بخواهد می تواند بدانجا مراجعه نماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۲

ملائکه به افعال و نیات ما علم دارند و بر هر کس دو ملک ماءمور ثبت و کتابت اعمال اویند

((یعلمون ما تفعلون)) - در این جمله می خواهد بفرماید: فرشتگان در تشخیص اعمال نیک از بد شما و تمیز حسنه آن از سیئه آن دچار اشتباه نمی شوند. پس این آیه ملائکه را منزله از خطا می دارد، همچنان که آیه قبلی آنان را از گناه منزله می داشت. بنابر این ملائکه به افعال بشر با همه جزئیات و صفات آن احاطه دارند، و آن را همانطور که هست حفظ می کنند.

در این آیات عده این فرشتگان که ماءمور نوشتن اعمال انسانند معین نشده، بله در آیه زیر که می فرماید: ((اذ یتلقى المتلقیان عن الیمین و عن الشمال قعید)) استفاده می شود که برای هر یک انسان دو نفر از آن فرشتگان موکلند، یکی از راست و یکی از چپ، و در روایات وارده در این باب نیز آمده که فرشته طرف راست ماءمور نوشتن حسنات، و طرف چپ ماءمور نوشتن گناهان است. و نیز در تفسیر آیه ((ان قران الفجر کان مشهودا))، اخبار بسیار زیادی از دو طریق شیعه و سنی رسیده که دلالت دارد بر اینکه نویسندگان نامه اعمال هر روز بعد از غروب خورشید بالا- می روند، و نویسندگانی دیگر نازل می شوند، و اعمال شب را می نویسند تا صبح شود، بعد از طلوع فجر صعود نموده مجددا فرشتگان روز نازل می شوند، و همینطور.

و در آیه مورد بحث که می فرماید: ((یعلمون ما تفعلون)) دلالتی بر این معنا هست که نویسندگان دانای به نیات نیز هستند، چون می فرماید: آنچه انسانها می کنند می دانند، و معلوم است که بدون علم به نیات نمی توانند به خصوصیات افعال و عناوین آنها، و اینکه خیر است یا شر، حسنه است یا سیئه علم پیدا کنند، پس معلوم می شود ملائکه دانای به نیات نیز هستند.

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ

این آیه عطف به سابق نشده، بلکه استینافی است، می خواهد نتیجه حفظ اعمال با نوشتن نویسندگان و ظهور آن را در قیامت بیان کند.

و کلمه ((ابرار)) به معنای نیکوکاران است، و کلمه ((فجار)) به معنای گنهکاران پرده در است، و ظاهرا مراد کفار هتاک باشد، نه



مسلمانان گنهکار، چون مسلمانان در آتش مخلد نمی شوند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۳ و اگر کلمه ((نعیم)) و ((جحیم)) را نکره آورده - بطوری که گفته شده - برای این بوده که بفهماند عظمت آن نعمت و هول و هراس آن دوزخ چیزی نیست که بتوان به آن پی برد.

يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ

ضمیر ((ها)) به جحیم بر می گردد، می فرماید فجار در روز جزا برای ابد ملازم دوزخند، و از آن جدا شدنی نیستند.

وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ

این آیه عطف تفسیری است بر آیه قبل و همان مفاد را تاءکید می کند، و خلاصه مجددا می فرماید اهل دوزخ از دوزخ غایب نمی شوند، و منظور این است که از آن بیرون نمی آیند، پس آیه مورد بحث در معنای آیه ((و ما هم بخارجین من النار)) است.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ

این جمله روز جزا را بزرگ و هول انگیز معرفی می کند، و معنایش این است که: تو نمی توانی به حقیقت یوم الدین احاطه پیدا کنی. و این کنایه است از عظمت، و اینکه یوم الدین بالاتر از آن است که قالب الفاظ بتواند آن را آنطور که هست در خود بگنجاند، در این جمله می توانست به آوردن ضمیر اکتفاء کند، ولی نکرده، و مجددا کلمه ((یوم الدین)) را آورد تا بزرگی آن روز را تاءکید کند.

ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ

تکرار جمله نیز برای تاءکید مطلب است. در قیامت رابطه تاءثیر و تاءثر اسباب عادی از بین می رود

((یوم لا تملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله

کلمه ((یوم)) ظرفی است که به تقدیر ((اذکر)) و یا نظیر آن منصوب شده، یعنی به یاد آر روزی را که هیچ کس برای کسی مالک چیزی نیست، و این آیه علاوه بر آنچه در آیه قبل بود بیان اجمالی دیگری است برای حقیقت یوم الدین.

توضیح اینکه: رابطه تاءثیر از ناحیه اسباب ظاهری، و تاءثر از ناحیه مسببات آن در روز قیامت منقطع است، همچنان که در جای دیگر بدان تصریح نموده، می فرماید ((و تقطعت بهم الاسباب))، و نیز فرموده: ((و لو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۴

پس در آن روز هیچ انسانی مالک چیزی برای دیگری نیست. و یا به عبارتی دیگر نمی تواند برای دیگران کاری بکند، شری را دفع و یا خیری را جلب نماید، و این با آیات شفاعت منافات ندارد، چون شفاعت به اذن خدا انجام می شود، و در نتیجه باز خود خدا مالک است، نه شخص شفیع.

و معنای جمله ((و الامر یومئذ لله)) این است که: در آن روز مالک، تنها و تنها خدا است، و غیر او کمترین سهمی از مالکیت ندارد.

و مراد از کلمه ((امر)) - به طوری که گفته اند - مفرد کلمه ((اوامر)) است، یعنی تنها او است که دستور می دهد، چون در جای دیگر نیز فرموده: ((لمن الملک الیوم لله الواحد القهار))، پس منظور از این کلمه به معنای مقابل نهی است، و اینکه بعضی آن را به معنای شائن گرفته اند با مقام آیه نمی سازد.

بحث روایی

(روایاتی در ذیل ((علمت نفس ما قدمت و اخرت))، ((و ان علیکم لحافظین)) و ((الامر یومئذ لله))

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اذا القبور بعثت)) فرموده: یعنی قبرها شکافته می شود، و مردگان بیرون می آیند.

و در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از حدیفه روایت آورده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) فرمود: هر کس سنت خیری را باب کند، و خودش به آن عمل نماید، هم اجر عمل خود را دارد و هم مثل اجرهای پیروانش را، بدون اینکه از اجر پیروانش کم شود، و هر کس سنت شری را باب کند، و خودش به آن عمل کند، هم وبال عمل خود را دارد، و هم مثل وبالی که پیروانش دارند، بدون اینکه از وبال پیروان چیزی کم شود، حدیث بعد از نقل این کلام، آیه ((علمت نفس ما قدمت و اخرت)) را تلاوت کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۵

و در همان کتاب آمده که عبد بن حمید از صالح بن مسمار روایت کرده که گفت: من شنیده‌ام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از آنکه آیه ((یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم)) را تلاوت فرموده، در پاسخ به خدای تعالی عرضه داشته: نادانیش او را نسبت به تو مغرور کرده.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فی ای صوره ما شاء ربک)) فرموده: اگر می‌خواست، به صورتی غیر این صورت تو را ترکیب می‌کرد.

مؤلف: این روایت را صاحب مجمع البیان بدون ذکر سند از امام صادق (علیه السلام) آورده.

و نیز در همان تفسیر در ذیل آیه ((و ان علیکم لحافظین)) فرموده: همان دو فرشته‌ای که موکل بر انسانند.

و از سعد السعود نقل شده و در روایتی هم آمده که این دو فرشته - که موکل بر انسانند - هنگام نماز فجر نزد مؤمن می‌آیند، و با آمدن آنان آن دو فرشته که در شب موکل بر او بودند بالا می‌روند، و چون خورشید غروب کند، دوباره همان دو فرشته برای نوشتن اعمال شب نازل می‌شوند، و نویسندگان روز بالا می‌روند، و اعمال او را به درگاه خدای عزوجل می‌برند.

و مدام این آمد و شد ادامه دارد، تا اجل مؤمن برسد وقتی اجلش رسید، (این) دو فرشته با فرد صالح خدا حافظی می‌کنند، و می‌گویند خدا عوض ما جزای خیرت دهد، چه بسیار عمل صالحی که به ما نشان دادی، و چه سخنان نیکوی بسیاری که به گوش ما شنوادی، و چه مجالس خیری که ما را بدانجا بردی، در عوض ما امروز موکل بر هر چیزی هستیم که دوست بداری، و آن را برایت تاءمین می‌کنیم، و به درگاه پروردگارت شفاعت می‌کنیم.

و اما اگر گنهکار باشد به او می‌گویند خدا عوض از ما جزای شری به تو بدهد، برای این که یک عمر ما را آزردی، چه اعمال زشتی که به ما نشان دادی، و چه سخنان زشتی که به گوش ما شنوادی، و چه بسیار مجالس بدی که ما را بردی، و از این به بعد ما هم موکل بر هر امری هستیم که تو آن را کراهت بداری، و علیه تو نزد پروردگارت شهادت می‌دهیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۶

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((والامر یومئذ لله)) می‌گوید: عمرو بن شمر از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ((والامر یومئذ و الیوم کله لله))، آنگاه فرمود: ای جابر وقتی قیامت می‌شود، همه حکام از بین می‌روند، و دیگر حاکمی نمی‌ماند بجز خدا.

مؤلف: منظور آن جناب این است که: امر، تنها در قیامت مختص به خدا نیست بلکه در دنیا هم همینطور است، و اگر در آیه مالکیت امر را مختص به خدا در روز قیامت کرده، به این اعتبار بوده که این حقیقت در قیامت ظاهر می‌شود، نه اینکه تنها در آن روز مالک است، پس علت اینکه ظهور این حقیقت مختص به قیامت شده، این است که در قیامت امر و حکم دیگری نمی‌ماند، سایر صفاتی هم که در قرآن کریم برای خدا در خصوص قیامت اثبات شده نظیر امر است. و بنابر این می‌توان گفت این روایت از روایات برجسته است

## المطففین

آیات ۱ - ۲۱، سوره مطفین

سوره مطفین مکی یا مدنی است و سی و شش آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيَلُّ لِلْمُطَفِّينَ (۱) الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (۲) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزَنُوا لَهُمْ يَخْسِرُونَ (۳) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (۴) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (۵) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (۶) كَلَّا - إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينَ (۷) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ (۸) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (۹) وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۱۰) الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (۱۱) وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلٌّ مُعْتَدِئِينَ (۱۲) إِذَا تَتْلَى عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۳) كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۴) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (۱۵) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ (۱۶) ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (۱۷) كَلَّا - إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (۱۸) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (۱۹) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (۲۰) يَشْهَدُهُ الْمُفَرِّقُونَ (۲۱)

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم . وای بر کم فروشان (۱). کسانی که وقتی از مردم پیمان می گیرند تمام می گیرند (۲). و چون پیمان به مردم دهند یا برای ایشان وزن کنند بکاهند (۳). آیا آنها نمی دانند که در روزی بس بزرگ مبعوث خواهند شد (۴ - ۵). روزی که مردم به فرمان پروردگار جهانیان می ایستد (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۸

در آن روز همه یک جور سرنوشت ندارند بلکه نامه بدکاران در سجین است (۷). و توجه دانی که سجین چیست ؟ (۸). کتابی است نوشته شده (۹). در آن روز وای بر تکذیب گران (۱۰). همانها که روز جزا را تکذیب می کنند (۱۱). و جز ستمگر گنهکار آن را تکذیب نکند (۱۲). و چون آیات ما را بر او بخوانند گوید افسانه های گذشتگان است (۱۳). نه ، این حرفها بهانه است ، علت اصلی تکذیبشان این است که در اثر اعمال زشتشان دلهایشان زنگار بسته (۱۴). نه ، چنین کسانی با نیکان سرنوشت مشترکی ندارند اینان آن روز از قرب پروردگارشان دورند (۱۵). آنگاه وارد جهنم شوند (۱۶). سپس به ایشان گفته شود که این همان چیزی است که آن را تکذیب می کردید (۱۷). نه ، نامه نیکان در علین است (۱۸). و توجه دانی که علین چیست (۱۹). کتابی است نوشته شده (۲۰). که مقربان شاهد آند (۲۱).

بیان آیات

این سوره با تهدید اهل تطیف و کم فروشی در کیل و وزن آغاز شده و کم فروشان را تهدید می کند به اینکه در یوم عظیم که روز قیامت است برای جزا مبعوث می شوند، و این مطلب را با تفصیل جریانی که در آن روز بر سر فجار و ابرار می آید خاتمه می دهد.

و آیات اول این سوره که سخن از مطفین دارد از نظر سیاق با آیات مدنی ، و آیات آخرش با سیاق سوره های مکی مناسب تر است .

وَيَلُّ لِلْمُطَفِّينَ

کلمه ((تطیف)) به معنای نقص در کیل و وزن است که خدای تعالی از آن نهی کرده ، و آن را افساد در زمین خوانده ، و از شعیب حکایت کرده که به قوم خود گفت : ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۷۹  
 ((و یا قوم اوفوا المکیال و المیزان بالقسط و لا تبسوا الناس اشیاءهم و لاتعثوا فی الارض مفسدین)) ، و ما در تفسیر همین آیه در سوره هود بحث کردیم که چرا کم فروشی ، افساد در زمین است .

چند وجه درباره اینکه در توصیف ((مطفن)) به ((الذین اذا کتالوا علی الناس یستوفون ....)) خریدن به وزن گفته نشده

الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزَنُوا لَهُمْ يَخْسِرُونَ

مصدر ((اکتال)) که فعل ((اکتالوا)) از آن مشتق است ، وقتی با حرف ((من)) متعدی می شود به معنای کیل گرفتن از مردم (و یا

به عبارتی، خریدن کالا با کیل تمام است، و اگر با حرف ((علی)) متعدی شود به معنای ضرر. (و یا دادن جنس به مردم به کیل ناقص) است. و اما کلمه ((کیل)) که مصدر فعل ((کالوا)) است به معنای کیل دادن به مردم است، (که خود من ترازو دارم) وقتی گفته می‌شود. ((کاله الطعام و وزنه)) معنایش این است که کالای مردم را وزن و کیل کرد، چیزی که هست از میان همه طوائف عرب، اهل حجاز برای رساندن این معنا می‌گویند: ((کاله الطعام و وزنه)) و سایر طوائف عرب می‌گویند: ((کال له الطعام و وزن له - طعام و کالا- را برای او کیل وزن کرد)). و قرآن کریم به طوری که مجمع البیان گفته به لغت اهل حجاز نازل شده، و کلمه ((استیفاء)) که فعل ((یستوفون)) مشتق از آن است به معنای گرفتن حق بطور تمام و کامل است، و کلمه ((اخصار)) به معنای افکندن دیگران در خسارت است.

و معنای آیه این است که: وقتی از مردم، کالایی می‌گیرند حق خود را به تمام و کمال دریافت می‌کنند، ولی وقتی می‌خواهند کالایی به مردم بدهند به کیل یا وزن ناقص می‌دهند، و مردم را به خسران و ضرر می‌اندازند.

پس مضمون مجموع دو آیه یک مذمت است، و آن این است که مطففین حق را برای خود رعایت می‌کنند، ولی برای دیگران رعایت نمی‌کنند. و به عبارتی دیگر حق را برای دیگران آنطور که برای خود رعایت می‌کنند رعایت نمی‌نمایند، و این خود باعث تباهی اجتماع انسانی است که اساس آن بر تعادل حقوق متقابل است، و اگر این تعادل از بین برود و فاسد شود همه چیز فاسد می‌شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۰

در آیه شریفه در مقابل کیل، وزن را آورد، ولی در مقابل اکتیال ((اءتزان)) را نیاورد، بعضی در سبب آن گفته‌اند: برای این بوده که مطففین، معامله گرانی بودند که اغلب حبوبات و سبزیجات و متاعهای دیگر را کلی می‌خریدند و خرده خرده به تدریج می‌فروختند، و عادت در بیشتر این اجناس این است که با کیل سنجیده شود نه به وزن، بدین جهت تنها اکتیال را ذکر کرد، و از اءتزان نام نبرد چون اساس آیه بر غالب است.

بعضی دیگر گفته‌اند اگر نامی از ((اءتزان)) نیاورد برای این بود که کیل و وزن هر دو وسیله خرید و فروش است، آوردن یکی از آنها دلالت بر دیگری هم دارد.

ولی این توجیه درست نیست، برای اینکه این حرف در کلمه ((کیل)) هم می‌آید چرا در برابر کیل وزن را ذکر کرد، ولی در برابر اکتیال اءتزان را ذکر نکرد؟ پس این وجه خالی از تحکم نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند: این دو آیه عادت و رسم کسانی را حکایت می‌کند که سوره درباره آنان نازل شده، مردمی که تنها با کیل می‌خریدند، ولی در هنگام فروش بعضی کالاها را کیل و بعضی را وزن می‌کردند.

این وجه نیز ادعایی بدون دلیل است.

بعضی دیگر در توجیه ذکر اکتیال و عدم ذکر اءتزان وجوهی دیگر آورده‌اند که خالی از ضعف نیست.

احتمال برانگیخته شدن بعد از مرگ برای اجتناب از محرمات کافی است

أَلَا يَظُنُّ أَوْلَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ

استفهام در این آیه انکاری، و برای برانگیختن تعجب شنونده است، و کلمه ((ظن)) در آن به همان معنای معروف است. و کلمه ((اولئک)) اشاره به مطففین است، و اگر برای اشاره به آنان این کلمه را که مخصوص اشاره به دور است برگزید، برای این بود که بفهماند کم فروشان از رحمت خدا دورند. و منظور از ((یوم عظیم))، روز قیامت است که در آن به عملشان کیفر داده می‌شوند.

و اگر اکتفا کرد به ظن و گمان به مساءله قیامت و حساب، با اینکه اعتقاد به معاد باید علمی و یقینی باشد، برای اشاره به این حقیقت است که در اجتناب از کم فروشی احتمال خطر و ضرر آخرتی هم کافی است، اگر کسی یقین به قیامت نداشته باشد، و

تنها احتمال آن را بدهد همین احتمال که ممکن است قیامت راست باشد، و خدای تعالی در آن روز عظیم مردم را بدانچه کرده اند مواخذه کند، کافی است که او را از کم فروشی باز بدارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۱

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((ظن)) در اینجا به معنای یقین است.

يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ

مراد از ((روزی که مردم برای رب العالمین به پا می خیزند))، روز قیامت است که سر از قبرها بر می آورند، و این تعبیر کنایه است از اینکه بعد از مردن دوباره زنده می شوند تا خدا در بین آنان حکم و داوری کند.

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

این آیه - به طوری که بعضی ها گفته اند - ردع و انکار عمل زشت کم فروشی و غفلت از روز بعث و حساب است.

توضیح مفردات و جملات آیات: ((کلا ان کتاب الفجار لفی سجین ...))

((ان کتاب الفجار لفی سجین ...)) - بطوری که دقت در سیاق این چهار آیه و مقایسه آنها با یکدیگر، و نیز آنچه از مقایسه مجموع این چهار آیه با مجموع چهار آیه ای که با جمله ((کلا ان کتاب الابرار...)) شروع می شود آنچه به دست می آید این است که: مراد از کلمه ((سجین)) چیزی است که مقابل و مخالف ((علین)) باشد، و چون معنای علین علو روی علو دیگر و یا به عبارتی علو دو چندان است، معلوم می شود منظور از سجین هم سفلی روی سفلی دیگر، و یا به عبارتی پستی دو چندان و گرفتاری در چنان پستی است، همچنان که آیه ((ثم ردناه اسفل سافلین)) بدان اشاره می کند، پس از هر معنا نزدیک تر به ذهن این است که این کلمه مبالغه در ((سجن - حبس)) باشد، همچنان که کلمه ((سکیر)) و ((شرب)) مبالغه در ((سکر - مستی)) و ((شرب - نوشیدن)) است، در نتیجه معنای آیه - همانطور که دیگران هم گفته اند - این است که کتاب فجار در حبس و زندانی است که هر کس در آن بیفتد بیرون شدن برایش نیست.

کلمه ((کتاب)) به معنای مکتوب است، آن هم نه از کتابت به معنای قلم دست گرفتن و در کاغذ نوشتن، بلکه از کتابت به معنای قضای حتمی است، و منظور از ((کتاب فجار)) سرنوشتی است که خدا برای آنان مقدر کرده، و آن جزایی است که با قضای حتمیش اثبات فرموده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۲

پس حاصل آیه این شد: آنچه خدای تعالی به قضای حتمیش برای فجار مقدر و آماده کرده در سجین است که سجنی بر بالای سجنی دیگر است، به طوری که اگر کسی در آن بیفتد تا ابد و یا تا مدتی بس طولانی در آن خواهد بود.

و جمله ((و ما ادريک ما سجین)) چیز تازه ای ندارد، جز اینکه می خواهد مردم را از سجین بترساند، و بفهماند آنقدر سخت است که با زبان بشری نمی توان معرفی کرد.

((کتاب مرقوم)) - این جمله بر روی هم خبری است برای مبتدایی که حذف شده، و آن ضمیری است که به کلمه ((سجین)) بر می گردد، و مجموع ((هو کتاب مرقوم)) بیانگر آن است و کلمه ((کتاب)) در اینجا نیز به معنای مکتوب است از کتابت، و به معنای قضاء و اثبات می باشد، و کلمه ((مرقوم)) از ماده رقم است، که راغب گفته به معنای خط درشت است. و بعضی گفته اند به معنای نقطه گذاری هر نوشته است، و در آیه ((کتاب مرقوم)) هر دو احتمال هست.

ولی به نظر ما معنای دوم با مقام مناسب تر باشد، در آن صورت جمله مورد بحث اشاره ای به این معنا خواهد بود که آنچه برای آنان مقدر شده کاملاً روشن است، و هیچ ابهامی در آن نیست، به این معنا که حتمی و مشخص است و تخلف پذیر نیست

در اینجا این سؤال پیش می آید که: در این چند آیه کتاب ظرف شده برای کتاب، چون فرموده کتاب فجار در سجین است که آن نیز کتابی است مرقوم، و این معقول نیست که چیزی ظرف خودش باشد؟

در جواب می گوییم: هیچ عیبی ندارد چون از باب ظرف شدن کل برای جزء است، و هیچ اشکالی هم ندارد، پس سجین کتابی

است جامع که در آن خیلی سرنوشت‌ها نوشته شده و از آن جمله کتاب و سرنوشت فجار است .

و جمله ((ویل یومئذ للمکذبین)) نفرینی بر فجار و خبر مرگ ایشان است ، و در آن فجار را تکذیب گران خوانده ، و کلمه ((یومئذ)) به حسب معنا ظرف است برای جمله ((ان کتاب الفجار لفی سجین))، می فرماید هلاک شوند فجار - که همان تکذیب گران باشند - در روزی که آنچه خدا برایشان مقدر کرده و جزایی که قضایش را رانده محقق شود، و عذابی که برایشان فراهم ساخته بر سرشان بیاید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۳

این بود آن معنایی که گفتیم دقت در مجموع چهار آیه به دست می دهد، و این چهار آیه دارای سیاقی واحد و متصل و اجزایش با هم سازگار است .

اقوال مفسرین در بیان مراد از مفردات و جملات این آیات

لیکن مفسرین در مفردات این چهار آیه اقوالی متفرق دارند: مثلاً گفته اند: کتاب در جمله ((ان کتاب الفجار)) به معنای مکتوب است ، و مراد از آن نامه های اعمال است . و بعضی گفته اند: کتاب مصدر و به همان معنای مصدری - کتابت - است ، و در کلام مضافی است که حذف شده ، و تقدیر کلام ((ان کتابه عمل الفجار لفی سجین - کتابت اعمال فجار در سجین است )) می باشد . و یا گفته اند: فجار اعم است از تکذیب گران ، پس شامل کفار و فساق هر دو می شود .

و یا گفته اند: مراد از سجین ، طبقه هفتم زمین است ، که نامه فجار را آنجا می گذارند . و بعضی گفته اند: دره ای است در جهنم ، و یا چاهی است در آنجا . و بعضی گفته اند: اصلاً کلمه سجین نام نامه های اعمال فجار است . و بعضی گفته اند: سجین اول نام جایی است که نامه اعمال فجار را آنجا می گذارند، و دومی نام نامه اعمال آنان است ، و بعضی گفته اند: نام کتابی است که جامع همه نامه های اعمال بد است ، که اعمال فجار از جن او انس در آن نوشته شده . و بعضی گفته اند مراد از آن ، خسارت و خواری است ، نظیر اینکه وقتی بخواهند نهایت درجه سقوط کسی را برسانند می گویند فلانی به حسیض رسید . و بعضی گفته اند: کلمه ((سجین)) بدل از کلمه ((سجیل)) است ، که لامش مبدل به نون شده است ، همچنان که از جبرئیل تعبیر می کنند جبرین ، و از این قبیل سخنانی که درباره مفردات آیات چهارگانه گفته اند .

و همچنین سخنانی که درباره جملات آن دارند، مثل اینکه گفته اند: جمله ((کتاب مرقوم)) بیان و تفسیر سجین نیست ، بلکه تفسیر کتاب است که در جمله ((ان کتاب الفجار)) آمده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۴

و یا گفته اند: جمله ((ویل للمکذبین)) متصل است به جمله ((یوم یقوم الناس لرب العالمین))، و سه آیه دیگر که بین این دو آیه واقع شده جمله معترضه است .

و خواننده عزیز اگر در این سخنان دقت کند خواهد دید که بسیاری از آنها صرف تحکم و بی دلیل حرف زدن است .

علامه بر این ، این سخنان سیاق واحد و متصل آیات مربوط به هم را پاره می کند، چون گفتیم این چند آیه در مقابل چهار آیه آینده است که کتاب ابرار را توصیف می کنند، و سیاقی واحد و متصل دارند، پس دیگر حاجت به آن نیست که متعرض تک تک آن اقوال و مناقشه در آنها شویم . *الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ*

این آیه ، کلمه ((مکذبین)) در آیه قبل را تفسیر می کند، و موید این نظریه ، آیات بعدی است ، و ظاهر آن این است که مراد از تکذیب ، تکذیب قولی و به زبان صریح است ، در نتیجه آیه شریفه و مذمت آن فقط شامل کفار می شود، و فاسقان از اهل ایمان را شامل نمی شود، پس باید بگوییم منظور از مطففین هم همه کم فروشان نیست ، بلکه مراد کفار کم فروش است .

مگر اینکه بگوییم منظور از تکذیب ، اعم از تکذیب زبانی است که تکذیب عملی را هم شامل می شود، و چه بسا آیه قبل هم که می فرمود: ((الا یظن اولئک انهم مبعوثون)) این نظریه را تائید کند .

گناه زیاد و مستمر، سرانجام انسان را به تکذیب روز جزا منتهی می کند



وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلٌّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ

کلمه ((معتد)) اسم فاعل از مصدر ((اعتداء)) است ، که معنای تجاوز را می دهد، و مراد در اینجا تجاوز از حدود عبودیت است ، و کلمه ((اثیم)) به معنای کسی است که گناهان بسیار داشته باشد، به طوری که گناهانش روی هم انباشته شده ، و به کلی در شهوات غرق شده باشد.

و معلوم است که یگانه مانعی که انسان را از گناه باز می دارد ایمان به بعث و جزا است ، و کسی که در شهوات فرو رفته و دلش گناه دوست شده باشد، حاضر نیست منع هیچ مانعی از گناه را و از آن جمله مساءله قیامت را بپذیرد، و نسبت به گناهان بی رغبت و متنفر شود، در نتیجه گناه زیاد، کار او را بدینجا منتهی می کند که قیامت و جزا را بکلی انکار می نماید، آیه شریفه زیر همین مساءله را خاطر نشان می سازد: ((ثم كان عاقبه الذين اسوا السواى ان كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۵

إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

منظور از آیات خدا در اینجا همان آیات قرآن است ، برای اینکه سخن از تلاوت آن آیات دارد، و کلمه ((اساطیر)) جمع اسطوره است ، که به معنای نوشته شده سطر به سطر است ، و منظور کفار این بوده که این آیات قرآنی اباطیل امت های گذشته است . و معنای آیه این است که چون آیات قرآن بر آنان تلاوت می شود، آیاتی که ایشان را از گناه و نافرمانی خدا بر حذر داشته و از روز قیامت و جزای آن انداز می کنند، در مقابل می گویند اینها اباطیلند.

اعمال زشت صفا و جلای نفس را تیره کرده به آن نقش و صورتی می دهند که از درک حق مانع می گردد

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ

این جمله ردع و انکار سخن تکذیب گران ، یعنی رد ((اساطیر الاولین)) است راغب گفته : کلمه ((رین)) به معنای غبار و زنگ ، و یا به عبارتی تیرگی است که روی چیز گرانیهایی بنشیند (در نسخه ای دیگر آمده روی چیز شفافی بنشیند)، در قرآن آمده که : ((بل ران علی قلوبهم...)) یعنی گناهان مانند زنگی و غباری شد که روی جلای دلهایشان را گرفت ، و آن دلهای را از تشخیص خیر و شر کور کرد.

پس این ((زنگ بودن گناهان بر روی دلهای آنان)) عبارت شد از حائل شدن گناهان بین دلهای ، و بین تشخیص حق ، آنطور که هست .

از این آیه شریفه سه نکته استفاده می شود:

اول اینکه : اعمال زشت نقش و صورتی به نفس می دهد، و نفس آدمی را به آن صورت در می آورد.

دوم اینکه : این نقوش و صورت ها مانع آن است که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند، و میان آن و درک حق حائل می شود.

سوم اینکه : نفس آدمی بحسب طبع اولیش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آنطور که هست درک می کند، و آن را از باطل ، و نیز خیر را از شر تمیز می دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۶

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

این آیه انکار از ارتکاب گناهانی است که فرمود بین قلب و درک حق حائل می شود، و مراد از ((محجوب بودن از پروردگارشان در روز قیامت)) محروم بودنشان از کرامت قرب و منزلت او است . و شاید مراد آن مفسر هم گفته : منظور محجوب بودن از رحمت خداست همین باشد.

پس معنای محجوب بودن این نیست که از معرفت خدا محجوبند، چون در روز قیامت همه حجابها برطرف می شود، یعنی همه اسبابهای ظاهری که در دنیا واسطه میان خدا و خلق بودند از کار می افتند و در نتیجه تمام خلائق معرفتی تام و کامل به خدای تعالی پیدا می کنند، همچنان که فرمود: ((لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)) و نیز فرمود: ((و يعلمون ان الله هو الحق المبين)).

ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ

معنایش این است که ایشان داخل جحیم خواهند شد، دخولی که بیرون شدن برایش نیست. - بعضی گفته اند معنایش این است که حرارت آن را می چشند. - و کلمه ((ثم)) در این آیه و آیه بعدیش برای تراخی و بعدیت در کلام است، پس بعدیت زمانی نیست، بلکه رتبی است.

ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ

این آیه توبیخی کوبنده است از خازنان دوزخ و یا از اهل دوزخ، به کسانی که وارد آن می شوند.

معنای ((علین)) که فرمود کتاب ابرار در آن است و چندقول در این باره

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيٍّ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ

این سه آیه نیز ردع است، البته در معنای ردعی که در آیه ((کلا ان کتاب الفجار)) بود، و کلمه ((علیون)) - همانطور که در سابق هم گفتیم - به معنای علوی روی علو دیگر است، و یا به عبارتی دیگر علوی دو چندان که با درجات عالی و منازل قرب به خدای

تعالی منطبق می شود، همچنان که گفتیم سجدین بر خلاف این معنا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۷

سخنی که بتوان در تفسیر این سه آیه گفت همان سخنانی است که درباره سه آیه گذشته که در مقابل این سه آیه بود و می فرمود: ((ان کتاب الفجار لفی سجدین و ما ادریک ما سجدین کتاب مرقوم)) گفتیم.

پس معنای آن، این است که: آنچه برای ابرار مقدر شده، و قضایش رانده شده، تا جزای نیکوکاریهای آنان باشد، در علین قرار دارد، و تو ای پیامبر! نمی دانی علین چیست، امری است نوشته شده، و قضایی است حتمی و مشخص و بدون ابهام.

مفسرین در این آیات سخنانی دارند، همچنان که در آیات قبل داشتند، چیزی که هست در این آیه در خصوص کلمه ((علین)) این را هم گفته اند که: معنایش آسمان هفتم است، که در تحت عرش قرار دارد، و منزلگاه ارواح مؤمنین است. و نیز گفته اند: علین همان سدره المنتهی است، که اعمال بدانجا منتهی می شود.

بعضی دیگر گفته اند: لوحی است از زبرجد آویزان، در تحت عرش که اعمال بندگان در آن نوشته شده.

بعضی دیگر گفته اند: مراتب عالیه ای است که محفوف به جلالت است. اشکالی که به این سخنان وارد است همان اشکالی است که درباره اقوال وارده در خصوص آیات گذشته کردیم و گفتیم که هیچ دلیلی بر هیچ یک از این اقوال نیست. مراد از ((مقربون)) و اینکه ایشان علین را می بینند

يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ

مناسب تر با معنایی که برای آیات قبل کردیم این است که بگوییم: ((شهادت)) در این جمله به معنای معاینه و به چشم خود دیدن است، و ((مقربین))، قومی از اهل بهشتند که درجه شان از درجه عموم ابرار به بیانی که در تفسیر آیه ((عینا یشرب بها المقربون)) خواهد آمد بالاتر است، پس مراد این است که مقربین، علین را با ارائه خدای تعالی می بینند، و خدای عزوجل نظیر این مشاهده را درباره دوزخ آورده و فرموده ((کلا- لو تعلمون علم یقین لثرون الجحیم))، و از این آیه استفاده می شود که مقربین همان اهل یقینند.

بعضی از مفسرین گفته اند: شهادت به معنای حضور است، و مقربین، ملائکه اند، و مراد این است که ملائکه حاضر برنامه اعمال ایشان هستند، هنگامی که آن را به سوی خدای تعالی بالا می برند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۸

بعضی دیگر گفته اند: مقربین، هم ابرارند و هم ملائکه.

مؤلف: این دو قول مبنی بر این است که: مراد از کتاب، صحیفه اعمال باشد، و ما در سابق گفتیم که این احتمال ضعیف است. بحث روائی

(روایاتی راجع به: ((نزول سوره مطففن))، در علین بودن کتاب ابرار و در سجین بودن کتاب فجار،

در تفسیر قمی و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرموده: این سوره یعنی سوره مطففن وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وارد مدینه شده بود، و مردم مدینه در آن روز از حیث ترازوداری بدترین مردم بودند، و در نتیجه آمدن این سوره ترازوداریشان خوب شد.

و در اصول کافی به سند خود از ابو حمزه ثمالی روایت کرده که گفت از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خدای عزوجل ما را از اعلی علین آفرید، و قلوب شیعیان ما را از همان چیزی آفرید که ما را آفرید، و اما بدنهایشان را از چیزی پایین مرتبه تر بیافرید، پس قلوب شیعیان ما همواره برای ما می تپد، و به سوی ما عشق می ورزد، چون از همان چیزی خلق شده که ما خلق شده ایم. آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((کلا ان کتاب الابرار لفی علین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون)).

و دلهای دشمنان ما را از سجین و دلهای شیعیان آنان را نیز از همان آفریده که آنان را از آن آفریده، و بدنهایشان را از چیزی پایین مرتبه تر خلق کرده، و به همین جهت دلهای شیعیان آنان به سوی آنان تمایل دارد، چون از همان خلقی شده که آنان از آن خلق شده اند، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: ((کلا ان کتاب الفجار لفی سجین و ما ادریک ما سجین کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین)).

مؤلف: صاحب کافی نظیر این روایت را به طریق دیگر از ثمالی از آن جناب نقل کرده، و نیز صاحب علل الشرایع نظیر آن را به سند خود - البته مقداری از راویان آخر آن را نام نبرده - از زید شحام از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده. و این احادیث به طوری که ملاحظه می فرمایید موید بیانی است که ما در تفسیر این آیات داشتیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۸۹ و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((کلا ان کتاب الفجار لفی سجین)) آمده که امام فرمود آنچه از عذاب که خدا برای فجار نوشته در سجین است.

و نیز در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود، سجین عبارت است از طبقه هفتم زمین، و علیون عبارت است از آسمان هفتم.

مؤلف: این روایت اگر صحیح باشد بر این اساس است که بهشت به عنایتی در جهت بالا، و دوزخ در جهت پایین باشد، و این معنا را روایات دیگری نظیر این روایت دارد، مثل آن روایاتی که فرموده ((قبر یا روضه ای از ریاض بهشت و یا حفره ای از حفره های دوزخ است)). و یا روایاتی که ((برهوت)) را مکانی در جهنم خوانده.

و در الدر المنثور است که ابن مبارک از سعید بن مسیب روایت کرده که گفت: سلمان و عبد الله بن سلام به هم برخوردند، یکی به دیگری گفت: اگر قبل از من از دنیا رفتی بخوابم بیا و به من خبر بده که پروردگارت با تو چه کرده، و اگر من جلوتر از تو مردم این کار را می کنم و به تو خبر می دهم. عبد الله گفت: چطور چنین چیزی ممکن است؟ سلمان گفت: بله ممکن است، چون ارواح مؤمنین در برزخی از زمین قرار دارند، هر کجا بخواهند می روند، ولی جان کفار در سجین است (و خدا دانایتر است). روایاتی راجع به فساد و ((رین)) قلب بر اثر ارتکاب گناه

و در اصول کافی به سند خود از زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هیچ بنده ای نیست مگر آنکه در قلبش لکه ای سفید هست، وقتی گناهی بکند در این لکه سفید لکه ای سیاه پیدا می شود، اگر از آن گناه توبه کند آن لکه سیاه پاک

می شود، و اگر همچنان به گناه خود ادامه دهد لکه سیاه زیاد می شود و زیاد می شود تا آنکه همه سفیدی را بپوشاند، همینکه سفیدی پوشیده شد، دیگر تا ابد صاحبش به سوی خیر بر نمی گردد، و این کلام خدای عزوجل است که می فرماید: ((کلابل ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون)).

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از عده ای از نویسندگان کتب حدیث از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده.

و نیز در اصول کافی به سند خود از عبد الله بن محمد حجان، از بعضی از راویان شیعه - با حذف راویان آخر حدیث - روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: با یکدیگر مذاکره کنید و بدیدن یکدیگر بروید و احادیث را برای یکدیگر نقل کنید، که حدیث مایه جلای دلها است، و دلها زنگ می زند آنچنان که شمشیر زنگ می زند، و جلای آن حدیث است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۰

و از روضه الواعظین نقل شده که گفت امام باقر (علیه السلام) فرمود: هیچ چیز قلب آدمی را بقدر گناه فاسد نمی کند، قلب وقتی با گناه آشنا شد، روز به روز بیشتر متمایل بدان می شود، تا جایی که گناه بر آن چیره شود، آن وقت است که قلب زیر و رو گشته بالا و پایین می شود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وقتی مؤمن گناهی مرتکب شود، لکه سیاهی در قلبش پیدا می شود، اگر توبه کند و دل از گناه بکند، و از پروردگارش طلب مغفرت کند، دوباره قلبش صیقلی و شفاف می شود، و اگر زیادتر گناه کند، آن لکه زیادتر می شود، این همان رین است که خدای تعالی در باره اش در کتاب کریمش فرموده: ((کلابل ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون)). المطففین

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۱

آیات ۲۲ - ۳۶، سوره مطففین

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (۲۲) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (۲۳) تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (۲۴) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ (۲۵) خِتْمُهُ مِسْكَ وَ فِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ (۲۶) وَ مَزَاجِيَهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (۲۷) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (۲۸) إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَصْحَكُونَ (۲۹) وَ إِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ (۳۰) وَ إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ (۳۱) وَ إِذَا رَأَوْهُمُ قَالُوا إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَضَالُّونَ (۳۲) وَ مَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَفِظِينَ (۳۳) فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَصْحَكُونَ (۳۴) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (۳۵) هَلْ تُؤِثُّبُ الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (۳۶)

ترجمه آیات

محققا ابرار غرق در نعمتند (۲۲). بر اریکه ها تکیه زده تماشا می کنند (۲۳). در سیمایشان طراوت نعم مشاهده می شود (۲۴). از شراب بی غش و صافی به ایشان می نوشاند (۲۵). شرابی که مهر و مومش مشک است و شایسته است که مردم نسبت به چنین زندگی مسابقه بگذارند (۲۶). شرابی که مزوج با چشمه تسنیم است (۲۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۲

منظور چشمه ای است خاص مقربین که جز از آن نمی نوشند (۲۸). امروز مجرمین همواره به کسانی که ایمان آورده اند می خندند (۲۹). و وقتی به آنان بر می خورند با اشاره چشم به استهزای ایشان می پردازند (۳۰). و چون به همفکران خود می رسند خوشحالانه بر می خورند (۳۱). و چون به مؤمنین بر می خورند به یکدیگر می گویند اینها گمراهانند (۳۲). و خدای تعالی این مجرمین را نگهبان و مسؤل مؤمنین نکرده (۳۳). و چون در دنیا چنین بودند امروز مؤمنین به کفار می خندند (۳۴). و بر اریکه های خود تکیه زده تماشا می کنند (۳۵). ببینند آیا کفار در برابر کرده هایشان چه جزایی می بینند (۳۶).

بیان آیات

جلالت قدر ابرار و نعمت های بهشتی ایشان

در این آیات تا حدودی جلالت قدر ابرار، و عظمت مقام آنان نزد خدای تعالی، و خرمی زندگی در بهشتشان را بیان نموده، می فرماید: این ابرار که امروز مورد استهزاء و طعنه کفارند، به زودی به کفار خواهند خندید، و عذابی را که به ایشان می رسد تماشا خواهند کرد.

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

کلمه ((نعیم)) به معنای نعمت بسیار است، و اگر این کلمه را نکره آورد خواست بفهماند عظمت آن شناختنی نیست. و معنای آیه این است که ابرار در نعمت بسیاری قرار دارند، که آن نعمت در وصف نمی گنجد.

عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ

کلمه ((ارائک)) جمع اریکه است، که به معنای جایگاهی است که در حجله یعنی اطاق مخصوص عروس درست می کنند، و اینکه جمله ((ینظرون)) را مطلق آورد، و هیچ قیدی برای آن ذکر نکرد، خود موید این است که مراد نظر کردنشان به مناظر زیبا و خرم بهشت و نعمت های دائمی موجود در آن است. ولی بعضی گفته اند: مراد نظر کردن به کیفر کفار است لیکن این گفتار درست نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۳

تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ

کلمه ((نضره)) به معنای بهجت و رونق است، و خطاب در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، اما نه به این اعتبار که پیامبر است، بلکه به این اعتبار که می تواند نظر کند و بشناسد، پس این حکم شامل هر کسی است که بتواند نظر کند و بشناسد، و معنایش این است که هر کس به چهره های بهشتیان نظر کند، رونق و خرمی ناشی از برخورداری از نعمت های بهشت را در چهره هایشان می شناسد.

يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَّخْتُمٍ

کلمه ((رحیق)) به معنای شراب صاف و خالص از غش است، و به همین مناسبت آن را به وصف مختم توصیف کرده، چون همواره چیزی را مهر و موم می کنند که نفیس و خالص از غش و خلط باشد، تا چیزی در آن نریزند و دچار ناخالصی نشوند.

خِتْمُهُ مِسْكَ وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ

بعضی گفته اند: کلمه ((ختام)) به معنای وسیله مهر زدن است، می فرماید وسیله مهر زدن بر آن رحیق بجای گل و لاک و امثال آن - که در دنیا بوسیله آنها مهر و موم می کنند - مشک است. بعضی گفته اند: منظور از ختام، آخرین طعمی است که از آن شراب در دهان می ماند، می فرماید آخرین طعم آن بوی مشک است.

((و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون)) - کلمه ((تنافس)) به معنای زور آزمایی افراد در ربودن چیزی از دست یکدیگر است، ولی در مورد آیه و مقامی که دارد به معنای مسابقه است. همچنان که همین معنا را در آیه زیر به صراحت، خاطر نشان کرده می فرماید: ((سابقوا الی مغفره من ربکم و جنه))، پس در آیه بشر را ترغیب می کند تا بشتابد به سوی آن نعمتی که با عبارت رحیق مختم توصیفش کرده.

توجیه نحوی توالی دو حرف عطف در ((و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون...))

بعضی در تفسیر این آیه اشکال کرده اند به اینکه: در این آیه حرف عطف بر سر حرف عطفی دیگر در آمده، چون تقدیر کلام ((و فلیتنافس فی ذلک...)) است، یعنی کلمه ((فی ذلک)) در واقع بعد از فعل امر قرار دارد.

بعضی هم از این اشکال پاسخ داده اند به اینکه حرف شرطی در تقدیر کلام است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۴ و حرف ((فاء)) در جواب شرط واقع شده، و ظرف ((فی ذلک)) مقدم آمده تا عوض از شرط باشد، و تقدیر کلام: ((و ان ارید تنافس فلیتنافس فی ذلک المتنافسون - اگر قرار است تنافس و مسابقه ای بشود باید مسابقه گران در این رحیق مختم تنافس کنند))

می باشد.

ممکن هم هست گفته شود جمله ((و فی ذلک)) عطف است بر یک ظرفی دیگر که متعلق بوده به جمله ((فلیتنافس))، ولی حذف شده، چون مقام دلالت بر آن می کرده، و چون کلام در وصف نعیم بهشت بوده، می فهماند که جمله ((و فی ذلک)) ترغیب موکد است به تخصیص بعد از تعمیم، یعنی ترغیب به خصوص رحیق مختوم، بعد از ترغیب به همه نعمت های بهشتی، و معنایش این است که مسابقه گران و زورآزمایان باید بر سر همه نعمت های بهشتی، و مخصوصا بر سر رحیق مختوم مسابقه بگذارند، که نوشیدنی خاص آنان است، آن وقت آیه شریفه مثل این می ماند که بگوییم: همه مؤمنین را احترام کن خصوصا صالحان از ایشان را.

چشمهای در بهشت بنام ((تسنیم))

و مَرَّاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ

کلمه ((مزاج)) به معنای وسیله مخلوط کردن است، و کلمه ((تسنیم)) - به طوری که آیه بعدی تفسیرش می کند - به معنای چشمه ای است در بهشت، که خدای تعالی نامش را تسنیم نهاده، و از این ماده کلماتی به معنای بلند کردن و پر شدن نیز آمده، وقتی گفته می شود: ((سنمه))، معنایش این است که آن چیز را بلند کرد، و ((سنام الابل)) به معنای کوهان شتر است. و نیز گفته می شود: ((سنم الاناء)) یعنی ظرف را پر کرد.

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ

دو عبارت ((شربه)) و ((شرب به)) هر دو به یک معنا است، و کلمه ((عینا)) مفعول فعلی تقدیری است که یا ((اخص)) و یا ((امدح)) است و معنایش این است که ((مزاج آن شراب از چشمه تسنیم است، که من آن را اختصاص می دهم و یا مدح می کنم به چشمه ای که...)) و جمله ((یشرب بها المقربون)) وصف آن چشمه، و مجموع، تفسیر برای تسنیم است. و مفاد آیه این است که مقربین صرفا تسنیم را می نوشند، همچنان که مفاد جمله و مزاجه من تسنیم این است که: آنچه در قدح ابرار از رحیق مختوم هست با تسنیم مخلوط می شود.

و این معنا به دو نکته دلالت می کند، اول اینکه تسنیم از رحیق مختوم گرانقدرتر است، چون رحیق مختوم با آمیخته شدن با تسنیم لذت بخشتر می شود. دوم اینکه مقربین در درجه بالاتری از ابرار قرار دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۵

إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَضْحَكُونَ

از سیاق چنین به دست می آید که: مراد از جمله ((آنان که ایمان آوردند)) همان ابرار باشند، که در این آیات مورد گفتارند، و اگر اینطور تعبیر کرد برای این بود که بفهماند علت خندیدن کفار به ابرار و استهزاء کردن آنان تنها ایمان آنان بود. همچنان که تعبیر از کفار به جمله ((آنانکه جرم می کردند)) برای این بوده که بفهماند علت مسخره کردن کفار مسلمانان ابرار را این بود که مجرم بودند.

وَ إِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ

این آیه عطف است بر جمله ((یضحکون))، یعنی وقتی به مؤمنین برمی خورند با اشاره به چشم یکدیگر را به استهزای آنان و می دارند.

وَ إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ

کلمه ((فکه)) - به فتحه فاء و کسره کاف - به معنای غرور از خوشحالی است، و معنای آیه این است که: بعد از آنکه به سوی اهل خود بر می گردند از خندیدن به مؤمنین و با چشم و اشاره مسخره کردن ایشان و از عملی که کردند خوشحال می گردند. ممکن هم هست از فکاهت به معنای گفتگوی چند نفر دوست و مانوس با هم باشد، و معنا این باشد که چون به اهل خود برمی



گردند، دور هم می‌نشینند و تعریف می‌کنند، که من چه کردم و تو چه کردی .

وَ إِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُونَ

یعنی وقتی مجرمین مؤمنین و ابرار را می‌بینند به عنوان شهادت و یا قضاوت به یکدیگر می‌گویند: اینها گمراهانند، البته احتمال دومی که قضاء و داوری باشد به ذهن نزدیک تر است .

وَ مَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَفِظِينَ

یعنی خدای تعالی این مجرمین را نفرستاده تا مؤمنین را حفظ نموده ، هر چه درباره آنان داوری کردند بپذیرد، و این تعبیر که به زبان فارسی می‌گویند: ((فضولی)) موقوف نوعی مسخره کردن مسخره کنندگان مجرم است .

خنده مؤمنان به کفار در روز جزا در مقابل خنده آن مجرمان به مؤمنان در دنیا

فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ

منظور از ((یوم)) روز جزا است ، و اگر در این آیه مجرمین در آیه قبل را کفار خوانده ، خواسته است به حقیقت حال آنان رجوع کرده باشد.

بعضی گفته اند: اگر نفرموده : ((یضحکون من الکفار)) و جمله ((من الکفار)) را جلوتر آورد، برای این بود که به اصطلاح ادبیات ، قصر قلب کرده باشد، و معنای آن این شود: پس امروز کسانی که ایمان آوردند به کفار می‌خندند، نه اینکه کفار به مؤمنین

بخندند همچنان که در دنیا می‌خندیدند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۶

عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ هَلْ تُؤْتِبُ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

((ثواب)) در اصل به معنای مطلق جزا بوده ، چه کیفر و چه پاداش ، ولی بعدها استعمالش در خصوص پاداش غلبه یافته است ، و جمله ((علی الارائک)) خبر بعد از خبر است برای مبتدای ((الذین امنوا)) و جمله ((ینظرون)) خبر سوم آن است ، و جمله ((هل ثوب...)) مربوط به جمله ((ینظرون)) و قائم مقام مفعول آن است .

و معنای آیه این است که آنهایی که ایمان آوردند بر بالای تخت هایی در حجله قرار دارند، و به کیفر کفار تماشا می‌کنند، کیفری که به جرم افعال نکوهیده بدان مبتلا شدند، که یکی از آن افعال مسخره کردن و خندیدن به مؤمنین بود، و به این اکتفاء نموده وقتی نزد هم فکران خود برمی‌گشتند خوشحالی می‌کردند که من چنین و چنان کردم ، و تازه مؤمنین را گمراه می‌خواندند.

بحث روائی

( چند روایت حاکی از اینکه مراد از ((الذین اجر موا)) منافقین و از ((الذین آمنوا)) امیرالمومنین (علیه السلام) )

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون)) امام (علیه السلام) فرموده : تنافس و مسابقه در آن ثوابهایی که ما وعده دادیم و مؤمنین در طلب آنند.

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((و اذا مروا بهم يتغامزون)) می‌گوید: بعضی گفته اند این آیه در شائن علی بن ابی طالب (و دفاع از آن جناب) نازل شده ، و جریان از این قرار بوده که روزی آن جناب با چند نفر از مسلمانان نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌آمدند، منافقین ایشان را مسخره کردند و خندیدند، و به یکدیگر اشاره ها کرده سپس نزد همفکران خود برگشته و گفتند: ما امروز اصلح (کسی که جلو سرش مو ندارد، و منظورشان علی ، (علیه السلام) را دیدیم و به او خندیدیم . بدنبال این جریان بود که این آیه نازل شد در حالی که هنوز علی و یارانش به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نرسیده بودند،

(نقل از مقاتل و کلبی). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۷

مؤلف : صاحب کشف هم این روایت را نقل کرده . و باز در مجمع البیان است که حاکم ابو القاسم حسکانی در کتاب ((شواهد التزیل لقواعد التفصیل)) خود به سندی که به ابو صالح دارد، از ابن عباس روایت کرده که گفت : منظور در آیه ((ان الذین

اجرموا)) منافقین قریش است ، و منظور از آیه ((الذین امنوا)) علی بن ابی طالب و یاران او است .  
و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((ان الذین اجرموا... فکھین )) آمده که منظور این است که مسخره می کردند.

## الانشقاق

سوره انشقاق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۸

آیات ۱ - ۲۵، سوره انشقاق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اِذَا السَّمَاءُ اَنْشَقَّتْ (۱) وَ اَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ (۲) وَ اِذَا الْاَرْضُ مُدَّتْ (۳) وَ اَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ (۴) وَ اَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ (۵) يَاٰ يٰهَيَّا الْاِنْسَانُ اِنَّكَ كَادِحٌ اِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (۶) فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهُ بِيَمِيْنِهِ (۷) فَسَوْفَ يَحٰسِبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا (۸) وَ يَنْفَلِتُ اِلَىٰ اَهْلِيْهِ مَسْرُوْرًا (۹) وَ اَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ (۱۰) فَسَوْفَ يَدْعُوْا ثُبُوْرًا (۱۱) وَ يَصْلٰى سَعِيْرًا (۱۲) اِنَّهٗ كَانَ فِىْ اَهْلِيْهِ مَسْرُوْرًا (۱۳) اِنَّهٗ ظَنَّ اَنْ لَّنْ يُّحْجُوْرَ (۱۴) بَلٰى اِنَّ رَبَّهٗ كَانَ بِهٖ بَصِيْرًا (۱۵) فَلَا اُقْسِمُ بِالْشَفَقِ (۱۶) وَ الْلَيْلِ وَ مَا وَسَقِ (۱۷) وَ الْقَمَرِ اِذَا اَتَسَقَىٰ (۱۸) لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقِ (۱۹) فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ (۲۰) وَ اِذَا قُرِىٰ عَلَيْهِمُ الْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُوْنَ (۲۱) بَلِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُكَذِّبُوْنَ (۲۲) وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُوعُوْنَ (۲۳) فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ (۲۴) اِلَّا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ لَهُمْ اَجْرٌ غَيْرٌ مَّمْنُوْنَ (۲۵)

ترجمه آیات

به نام خدا صاحب رحمت محدود و رحمت نامحدود. وقتی آسمان بشکافت (۱). و فرمان پروردگارش را گوش می دهد و سزاوار شنیدن و امین پروردگارش می شود (۲). و زمانی که زمین با از بین رفتن پستی و بلندی ها فراخ می گردد (۳). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۳۹۹

و آنچه در جوف دارد بیرون انداخته ، خود را تهی می سازد (۴). و تسلیم فرمان پروردگارش می گردد و سزاوار خطاب و امین او می گردد (۵). هان ای انسان ! تو در راه پروردگارت تلاش می کنی و بالاخره او را دیدار خواهی کرد (۶). در آن روز کسی که نامه اش را به دست راستش دهند (۷). به زودی خواهد دید که حسابی آسان از او می کشند (۸). و خوشحال و خندان به سوی همفکرانش برمی گردد (۹). و اما کسی که نامه اعمالش را از پشت سرش بدهند (۱۰). به زودی فریاد او و یلایش بلند می شود (۱۱). و در آتش بسوزد (۱۲). آری او در دنیا نزد همفکرانش مسرور بود (۱۳). او می پنداشت که هرگز نزد ما بر نمی گردد (۱۴). بلی پروردگارش به وضعش بینا بود (۱۵). (هر چند حاجتی به سوگند نیست لیکن ) سوگند به شفق (۱۶). و سوگند به شب و آنچه بپوشاند (۱۷). و سوگند به ماه شب چهاردهم که همه جوانبش نورانی می شود (۱۸). که به زودی بعد از مرگ عوالمی را سیر خواهید کرد (۱۹). پس چه می شود ایشان را که ایمان نمی آورند؟ (۲۰). و چون قرآن خوانده می شود خاضع نمی گردند؟ (۲۱). و این به خاطر آن نیست که بیان دعوت کننده قاصر باشد) بلکه کسانی که کافر شدند تکذیب خوی ایشان شده است (۲۲). و خدا می داند که در دل چه چیز پنهان دارند (۲۳). پس ایشان را به عذاب سخت بشارت ده (۲۴). مگر آنهایی که ایمان بیاورند عمل های صالح کنند که اجری بی منت و قطع ناشدنی دارند (۲۵).

بیان آیات

این سوره به قیام قیامت اشاره نموده ، بیان می کند که برای انسان سیری است به سوی پروردگارش ، او در این مسیر هست تا پروردگارش را دیدار کند، و خدای تعالی به مقتضای نامه عملش به حسابش برسد، و در این آیات این مطالب را تاءکید می کند، و آیات مربوط به تهدیدش از آیات بشارتش بیشتر است ، و سیاق آیات آن شهادت می دهد که این سوره در مکه نازل شده .

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۰

معنای اینکه در بیان چند تا از مقدمات قیامت فرمود آسمان منشق و زمین کشیده می شود و فرمود ((و اذنت لربها و حقت ))

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ

جمله ای است شرطیه که جزایش حذف شده ، که با بودن جمله ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه )) احتیاجی به ذکر آن نبود، و تقدیر آن : ((اذا السماء انشقت لاقی الانسان ربه فیحاسبه و یجازیه علی ما عمل - وقتی آسمان شکافته شد انسان پروردگارش را ملاقات می کند، و پروردگارش طبق اعمالی که کرده به حساب و جزای او می پردازد)) می باشد.

و ((انشقاق آسمان)) به معنای از هم گسیختن و متلاشی شدن آن است و ای خود یکی از مقدمات قیامت است ، و همچنین مد ارض که در آیه سوم آمده و همچنین سایر علامتهایی که ذکر شده ، چه در این سوره و چه در سایر کلمات قرآن از قبیل تکویر شمس ، اجتماع شمس و قمر، فرو ریختن کواکب ، و امثال آن .

وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ

ممکن است بررسی ((اذن دادن آسمان به خدا)) چه معنا دارد؟ در پاسخ می گویم کلمه ((اذن)) در اصل لغت به معنای اجازه دادن نیست ، بلکه به معنای گوش دادن است ، و گوش دادن را هم که ((اذن)) نامیده اند تعبیری است مجازی از انقیاد و اطاعت ، و کلمه ((حقت)) به معنای آن است که آسمان در شنیدن و اطاعت فرمانهای خدا حقیق و سزاوار می شود.

و معنای آیه این است که آسمان مطیع و منقاد پروردگارش گشته ، حقیق و سزاوار شنیدن و اطاعت فرامین پروردگارش می گردد.

وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ

ظاهراً منظور از کشیده شدن زمین گشاد شدن آن است ، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((یوم تبدل الارض غیر الارض)).

وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ

یعنی زمین آنچه از مردگان در جوف دارد بیرون می اندازد، و خود را از آنچه دارد تهی می سازد. بعضی گفته اند: مراد بیرون انداختن مرده ها و گنج ها است کما اینکه خداوند فرموده : ((و اخرجت الارض ائقالها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۱ ولی بعضی گفته اند: معنایش این است که : آنچه در بطن خود دارد بیرون می اندازد و خود را تهی می کند از آنچه از کوهها و دریاها که در پشت خود دارد. و شاید وجه اول به ذهن نزدیک تر باشد.

وَ أَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ

ضمیرهای مونث همه به کلمه ((ارض)) برمی گردد، همچنان که ضمیرهای مشابهی که در آیه قبلی بود به کلمه ((سما)) برمی گشت ، و معنای آیه گذشت .

مفاد آیه : ((یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه )) و دلالت آن بر بحث و جزا

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ

راغب گفته کلمه ((کدح)) به معنای تلاش کردن ، و خسته شدن است . پس در این کلمه معنی سیر است . و بعضی گفته اند: کدح تلاش نفس است در انجام کاری تا اینکه آثار تلاش در نفس نمایان گردد. و بنابر این ، در این کلمه معنای سیر هم خوابیده ، به دلیل اینکه با کلمه ((الی)) متعدی شده ، پس معلوم می شود که در کلمه ((کدح)) در هر حال معنای سیر خوابیده .

و جمله ((فملاقیه)) عطف است بر کلمه ((کادح))، و با این عطف بیان کرده که هدف نهایی این سیر و سعی و تلاش ، خدای سبحان است ، البته بدان جهت که دارای ربوبیت است ، یعنی انسان بدان جهت که عبدی است مربوط و مملوک و مدبر، و در حال تلاشش به سوی خدای سبحان است دائماً در حال سعی و تلاش و رفتن بسوی خدای تعالی است ، بدان جهت که رب و مالک و مدبر امر اوست ، چون عبد برای خودش مالک چیزی نیست ، نه اراده و نه عمل ، پس او باید اراده نکند مگر آنچه که پروردگارش اراده کرده باشد، و انجام ندهد مگر آنچه را که او دستور داده باشد، پس بنده در اراده و عملش مسؤ ول خواهد بود.

از اینجا معلوم شد اولاً: جمله ((انک کادح الی ربک)) خود حجتی است بر معاد، برای اینکه توجه فرمودی ربوبیت خدای تعالی

تمام نمی شود مگر با عبودیت بندگان ، و عبودیت هم تصور ندارد مگر با بودن مسوولیت ، و مسؤ ولیت هم تمام نمی شود مگر با برگشتن به سوی خدا و حساب اعمال ، این نیز تمام نمی شود مگر با بودن جزا.

و ثانياً: معلوم شد منظور از ملاقات پروردگار منتهی شدن به سوی او است ، یعنی به جایی که در آن هیچ حکمی نیست جز حکم او، و هیچ مانعی نیست که بتواند از انفاذ حکمش جلوگیری کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۲

و ثالثاً: اینکه مخاطب در این آیه انسان است اما نه از هر جهت ، بلکه از همین جهت که انسان است ، پس مراد از این کلمه جنس انسان است ، برای اینکه ربوبیت خدای تعالی عام است و شامل همه چیز و همه انسانها می شود.

مقصود از اینکه فرمود اکتابش به دست راست داده شود شادمان به سوی ((اهل)) خود باز می گردد

فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ

کلمه ((اما)) همواره مطالب اجمالی را تفصیل می دهد، در اینجا اجمالی را تفصیل می دهد که از عبارت ((انک کادح الی ربک)) استفاده می شد، و آن این بود که در این میان رجوع و بازخواستی از اعمال ، و حساب و جزایی هست ، آنگاه این اجمال را تفصیل می دهد و می گوید: اما آنهایی که در آن روز نامه اعمالشان را به دست راستشان می دهند چنین و چنان می شوند، و منظور از کتاب ، نامه عمل است ، به دلیل اینکه دنبالش مسأله حساب را ذکر کرده ، و ما در سابق دادن کتاب به دست راست و یا به دست چپ را در سوره اسراء و سوره الحاقه معنا کردیم .

فَسَوْفَ يَحْسابُ حِسَاباً يَسِيْرًا

حساب یسیر آن حسابی است که در آن سهل انگاری شود نه سختگیری .

وَيَنْقَلِبُ اِلَى اَهْلِهِ مَسْرُوْرًا

مراد از ((اهل)) انیس هایی است که خدا برای او در بهشت آماده کرده ، مانند حور و غلمان و غیره ، و این معنا از سیاق استفاده می شود.

ولی بعضی گفته اند: مراد از آن ، عشیره مؤ من او هستند، که مانند او داخل بهشت شده اند.

بعضی دیگر گفته اند: عموم مؤ منین بهشتی هستند، هر چند که عشیره و خویشاوند او نباشند، چون مؤ منین همه با هم برادرند. ولی این دو قول خالی از بعد نیست .

وَ اَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهُ وَّرَآءَ ظَهْرِهِ

کلمه ((وراء)) ظرف است ، و اگر منصوب شده بخاطر این بوده که حرف جری که بر سر آن باید باشد حذف شده ، چون تقدیر آن من وراء بوده ، و بعید نیست که اگر نامه عملشان از پشت سرشان داده می شود به خاطر این است که در آن روز صورتشان به عقب بر می گردد، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((من قبل ان نظمس وجوها فنردها علی ادبرها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۴۰۳

در اینجا ممکن است بگویی دادن نامه عمل کفار از پشت سر منافات دارد با آیات دیگری که می فرماید: نامه آنان را به دست چپشان می دهند، مانند آیه ((و اما من اوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتنی لم اوت کتابیه))، و لیکن بین این دو دسته آیات منافاتی نیست ، (چون در سابق هم خاطر نشان کردیم که مواقف روز قیامت یک موقف و دوم وقف نیست )، و ان شاء الله در بحث روایتی آینده روایاتی در معنای دادن نامه عمل از پشت سر کفار خواهد آمد. رد پندار آن کس که نامه اعمالش از پشت سر به او داده می

شود و در دنیا در ((اهل)) خود مسرور بود و می پنداشت به سوی خدا و برای حساب بازگشتی ندارد

فَسَوْفَ يَدْعُوْا ثُبُوْرًا

کلمه ((ثبور)) مانند کلمه ((ویل)) به معنای هلاکت است ، و دعای ثبور خواندنشان به این معنا است که می گویند: ((واثبورا))

مثل اینکه می‌گوییم: ((واویلا)).

وَيَصْلِي سَعِيرًا

یعنی داخل آتشی می‌شود و یا حرارتش را تحمل می‌کند که در حال زبانه کشیدن است، آتشی است که نمی‌توان گفت چقدر شکنجه آور است.

إِنَّهٗ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا

او در میان اهلیش مسرور بود، و از مال دنیا که به او می‌رسید خوشحال می‌شد، و دلش به سوی زینت‌های مادی مجذوب می‌گشت، و همین باعث می‌شد که آخرت از یادش برود، و خدای تعالی انسان را در این خوشحال شدن مذمت کرده، و آن را فرج بیجا و بغیر حق دانسته، می‌فرماید: ((ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ)).

إِنَّهٗ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ

یعنی گمان می‌کرد بر نمی‌گردد، و مراد برگشتن به سوی پروردگارش برای حساب و جزا است. و این پندار غلط هیچ علتی به جز این ندارد که در گناهان غرق شدند، گناهایی که آدمی را از امر آخرت باز می‌دارد و باعث می‌شود انسان آمدن قیامت را امری بعید بشمارد.

بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا

این جمله پندار مذکور را رد می‌کند و می‌فرماید مسأله بدین قرار که او پنداشته (که بر نمی‌گردد) نیست، بلکه برمی‌گردد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۴

و جمله ((ان ربه كان به بصيرا)) رد پندار مذکور را تعلیل می‌کند، به این بیان که خدای سبحان از ازل رب و مالک و مدبر امر او بود، و احاطه علمی به او داشت و هر چه او می‌کرد می‌دید و وی را به تکالیفی مکلف کرده، جزای خیر و شری هم در برابر اعمال خیر و شرش معین کرده بود، پس او بطور مسلم به سوی پروردگارش بر می‌گردد، و جزایی را که در برابر اعمالش مستحق شده می‌بیند.

با این بیان روشن می‌شود که جمله ((ان ربه كان به بصيرا)) از باب حجت آوردن بر وجوب معاد است، نظیر آنچه که در آیه ((انك كادح الی ربك...)) گذشت.

و نیز از مجموع آیات نه گانه به دست می‌آید که دادن نامه اعمال و نشر آن، همه قبل از حساب انجام می‌شود، همچنان که از آیه زیر نیز این معنا برمی‌آید ((و كل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه كتابا یلقیه منشورا اقرا كتابك كفی بنفسك الیوم علیك حسیا)).

جوابی که به این سوال و اشکال داده شده که مومنان گنهکار در زمره ((من اوتی کتابهیمینه)) هستند یا ((من اوتی کتابه وراه ظهره))؟

این را هم باید بدانیم که این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید دادن نامه از پشت سر را مختص به کفار دانسته، ناگزیر گناهکاران از مومنین، مورد بحث قرار می‌گیرند که آیا از آنهایی هستند که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می‌شود و یا از آنهایی که نامه شان از پشت سر داده می‌شود؟ آنچه از روایات شیعه و سنی برمی‌آید این است که این طایفه داخل دوزخ می‌شوند و زمانی در آنجا عذاب می‌بینند، سپس با شفاعت شفیعان از دوزخ نجات می‌یابند، پس این طایفه جزو طایفه دوم نیستند، چون گفتیم آیه شریفه تنها کفار را جزو آن طایفه دانسته، از سوی دیگر جزو طایفه اول هم که نامه شان را به دست راستشان می‌دهند نیستند، چون آیات ظهور در این دارد که اصحاب یمین حسابی آسان پس داده و سپس داخل بهشت می‌شوند، این را هم نمی‌توان گفت که گنه کاران از مؤمنین اصلاً نامه عملی ندارند، برای اینکه آیه شریفه ((و كل انسان الزمناه طائره فی عنقه))، تصریح دارد که

بطور کلی هر انسانی نامه اعمالی دارد.

بعضی از مفسرین برای اینکه خود را از این اشکال خلاص کنند گفته اند: گنه کاران بعد از خروج از آتش جزو اصحاب یمین می شوند، و نامه شان را به دست راستشان می دهند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۵

لیکن این توجیه درست نیست، زیرا ظاهر آیات (اگر نگوییم صریح آن) این است که: داخل آتش و یا بهشت شدن نتیجه ای است که بر داوری دستگاه الهی مترتب می شود، و داوری نتیجه حساب است که برداشتن نامه عمل مترتب می شود، تا چندی که نامه های اعمال را به دست صاحبانش نداده اند حساب معنا ندارد، و تا حساب تمام نشود داوری معنا ندارد، و تا داوری نشود داخل بهشت و یا دوزخ شدن معنا ندارد.

بعضی دیگر احتمال داده اند نامه اعمال اهل کبائر از مومنین را به دست چپ آنان بدهند، و از پشت سر دادن مخصوص کفار باشد که آیات هم همین را افاده می کند.

این وجه نیز درست به نظر نمی رسد، برای اینکه آیاتی که راجع به اصحاب شمال سخن می گوید: - مانند آیات سوره واقعه و الحاقه و تا حدودی سوره اسراء - این خصیصه را مختص به کفار دانسته، و از مجموع آیاتی که در این باب هست استفاده می شود کسانی که نامه اعمالشان به دست چپشان داده می شود، همانها هستند که نامه هایشان از پشت سر داده می شود، پس این وجه هم اشکال را برطرف نمی کند.

بعضی دیگر گفته اند: ممکن است گنه کاران هم نامه هایشان به دست راستشان داده شود، و خلاصه اصحاب یمین دو طایفه باشند، یکی بی گناهان، و یکی گنه کاران، آنگاه خصوصیتی را که در جمله فسوف یحاسب حسابا یسیرا برای آنان آورده مختص به بی گناهان باشد، و هر دو طایفه را با صفت یک طایفه توصیف کرده باشد.

این وجه نیز درست نیست، برای اینکه هر چند توصیف کل به صفت بعض مجازا در بعضی موارد جایز است، لیکن مقام آیات که مقام جداسازی سعدا از اشقیا و مشخص کردن پاداش و کیفر هر یک از آن دو است، اجازه چنین مجازگویی را نمی دهد، پس هیچ مجوزی نیست که جمعی از اهل عذاب را داخل در اهل بهشت کند.

علاوه بر این جمله ((فسوف یحاسب .. ۹۰)) وعده جمیلی است که معنا ندارد وعده خدا شامل غیر مستحقین هم بشود، هر چند بطور مجاز و به ظاهر کلام.

بله ممکن است صاحبان این توجیه را کمک کنیم، و بگوییم یسر و عسر دو معنای نسبی است، و بر این حساب می توان گفت حساب گنه کاران هم آسان است، چون دشواری حساب کفار را که تا ابد در آتشند ندارد، هر چند که نسبت به حساب مؤمنین با

تقوی دشوار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۶

تقسیم اهل محشر به دو طائفه اصحاب یمین و اصحابشمال تقسیمی کلی نیست

و نیز ممکن است گفته شود تقسیم اهل محشر به اصحاب یمین و اصحاب شمال، تقسیمی کلی نیست که تمامی افراد و حتی مؤمنین گنهکار را هم شامل شود، همچنان که می بینیم در آیه ((وکنتم ازواجاً ثلثه فاصحاب الیمینه ما اصحاب الیمینه و اصحاب المشئمه ما اصحاب المشئمه و السابقون السابقون اولئک المقربون)) اهل محشر را سه طایفه کرده، و بنابر این، مثل اینکه در آیات مورد بحث طایفه سوم در سوره بقره یعنی مقربین خارج از تقسیمند، همچنان که از آیه ((و اخرون مرجون لامر الله ما یعذبهم و اما یتوب علیهم))، نیز استفاده می شود، مستضعفین نیز از این تقسیم خارجند.

پس ممکن است بگوییم آیات مورد بحث که اهل جمع را تقسیم به دو قسم اصحاب یمین و اصحاب شمال می کند، منظورش تمامی اهل جمع نیست تا مقربین و مستضعفین و کفار و مؤمنین گنه کار را شامل شود، بلکه می خواهد تنها اهل بهشت و مخلدین در آتش را ذکر نموده، اولی را به اصحاب یمین و دومی را به اصحاب شمال توصیف کند، چون مقام، مقام دعوت کفار است به



ایمان ، و دعوت گنه کاران است به تقوی ، در چنین مقامی مقربین و مستضعفین اصلاً مورد نظر نیستند.

نظیر این بحث در سوره مرسلات گذشت ، که اول یوم الفصل را به میان می آورد و سپس به حال متقین و مکذبین می پردازد، و متعرض حال سایر طوایف نمی شود. باز نظیر آنچه در سوره ((نبا)) و ((نازعات)) و ((عبس)) و ((انفطار)) و ((مطففین)) و غیره آمده ، پس غرض در این مقامات ذکر نمونه ای از اهل ایمان و اطاعت ، و اهل کفر و تکذیب است ، و از طوایف دیگر ساکت است ، تا بفهماند که سعادت در جانب تقوی ، و شقاوت در جانب تمرد و طغیان است .

فَلَا أُفْسِمُ بِالشَّفَقِ

کلمه ((شفق)) به معنای سرخی و بالای آن زردی و روی آن سفیدی است ، که در کرانه افق در هنگام غروب خورشید پیدا می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۷

وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ

کلمه ((وسق)) فعل ماضی است ، و معنای جمع شدن چند چیز متفرق را می دهد، می فرماید به شب سوگند، که آنچه در روز متفرق شده جمع می کند، انسانها و حیوانها که هر یک به طرفی رفته اند، در هنگام شب دور هم جمع می شوند. بعضی هم کلمه ((وسق)) را به معنای طرد گرفته ، آیه را چنین معنا کرده اند: ((به شب سوگند که ستارگان را از خفاء به ظهور می اندازد)).

وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ

یعنی به قمر سوگند، وقتی که نورش جمع می شود، نور همه اطرافش بهم منضم می شود، و به صورت ماه شب چهارده درمی آید. معنای آیه : ((لترکبن طبقاً عن طبق))

لَتَرْكَبْنَ طَبَقًا عَن طَبَقٍ

این آیه جواب همه سوگندهای قبلی است ، و خطاب در آن به مردم است ، و کلمه ((طبق)) به معنای چیزی و یا حالی است که مطابق چیز دیگر و یا حال دیگر باشد، چه اینکه یکی بالای دیگری قرار بگیرد و چه نگیرد، (بلکه پهلوی هم باشند) و به هر حال منظور مراحل زندگی است که انسان آن را در تلاشش به سوی پروردگارش طی می کند، مرحله زندگی دنیا و سپس مرحله مرگ و آنگاه مرحله حیات برزخی ، (و سپس مرگ در برزخ و هنگام دمیدن صور) و در آخر انتقال به زندگی آخرت و حساب و جزا. و این سوگندها هم تاء کید مضمون ((یا ایها الانسان انک کادح...)) و آیات بعد است که خبر از بعث می دهد، و هم زمینه چینی است برای آیه ((فما لهم لا یؤمنون)) که از در تعجب و به منظور توبیخ می فرماید: ((پس چه می شود ایشان را که ایمان نمی آورند؟)) و هم برای آیه ((فبشرهم بعذاب...)) که مشتمل است بر تهدید و بشارت . و در این آیه اشاره ای است به اینکه مراحلی که انسان در مسیرش به سوی پروردگارش طی می کند، مراحلی مترتب و با یکدیگر متطابق است .

فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ

گفتیم : این استفهام برای برانگیختن تعجب شنونده از ایمان نیاوردن کفار و توبیخ خود کفار است ، و به همین جهت مناسب بود که از خطاب آیه قبل ((ترکبن)) به غیب ((فما لهم)) التفات شود، گویا وقتی دید که کفار با تذکر او متذکر نمی شوند و با اندرز او پند نمی گیرند، روی از ایشان بگردانید، و روی سخن را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کرده ، او را مخاطب قرار داد، و فرمود: ((پس چه می شود ایشان را...)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۸

معنای جمله ((والله اعلم بما یوعون))

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ

کلمه ((یکذبون)) (بخاطر اینکه مضارع است) استمرار را می‌رساند، و اگر از آنان به ((الذین کفروا)) تعبیر کرد برای این بود که بر علت تکذیب دلالت کند، و کلمه ((یوعون)) (مضارع از مصدر ((ایعاء)) است) - و بطوری که گفته شده - به معنای قرار دادن چیزی در وعاء - ظرف - است.

و معنای آیه این است که: اینان اگر ایمان را ترک گفتند برای آن نبوده که بیان دعوت کننده به ایمان، قاصر و یا دلیلش کند بوده، بلکه برای این بوده که کفار پابند سنت گذشتگان و روسای خویشند، و همین باعث شده که کفر در دل‌هایشان رسوخ کند، و به کار تکذیب خود ادامه دهند، و خدا بدانچه در سینه‌های خود جمع کرده اند و کفر و شرکی که در دل‌های خود پنهان نموده اند آگاه است.

بعضی گفته‌اند: مراد از جمله ((و الله علم بما یوعون)) این است که کفار علاوه بر تکذیب، نیت سوئی هم در دل‌های خود پنهان دارند که مردم از آن آگاهی ندارند، و تنها خدای تعالی بدان آگاه است. ولی این معنا از نظر سیاق بعید است.

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

در این جمله (و در موارد بسیار دیگر) خدای تعالی تهدید به عذاب را تعبیر فرموده به مژده به عذاب، و این از باب تهکم و استهزاء است، و چون در ابتدای جمله حرف ((فاء)) آمده، می‌فهماند این تهدید نتیجه تکذیب است.

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ

این استثنا به اصطلاح استثنای منقطع است، یعنی داخل در مستثنی منه نبوده، تا خارج شود، چون مستثنی منه آن ضمیر در ((فبشیرهم)) است که به کفار تکذیب‌گر بر می‌گردد، و ((کسانی که ایمان آورده اعمال صالح می‌کنند)) جزو آنان نبودند تا با استثنا خارج شوند، و مراد از اینکه فرمود ((اجرشان ممنون نیست)) این است که به دنبال دادن اجر، بر آنان منت نمی‌گذارند، و با منت، آن اجر را سنگین و ناگوار نمی‌سازند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۰۹

بحث روایی

(روایاتی درباره محاسبه اعمال در قیامت، نزول آیه: ((و اما من اوتی کتابه...))، ((الترکین طبقاً عن طبق...)) و...)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((اذا السماء انشقت)) آمده که: منظور روز قیامت است.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم، از علی (علیه السلام) نقل کرده که گفت: آسمان از مجره (کهکشانش) شکافته می‌شود. و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((واذا الارض مدت و القت ما فیها و تخلت)) آمده که: زمین کشیده می‌شود، سپس می‌شکافد و انسانها از شکمش بیرون می‌آیند.

و در الدر المنثور است که حاکم به سندی خوب و معتبر از جابر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرموده: زمین در روز قیامت کشیده می‌شود، آنطور که چرم کشیده می‌شود تازه آنقدر انسان محشور می‌شود که برای هر یک نفر بیش از جای دو پایش محل نیست.

و در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی فرمود: و مردم آن روز صفات و منزلت‌هایی دارند: بعضی از مردم مشغول حساب پس دادن هستند، و به حسابشان آسان می‌رسند و به خوشی و مسرت به سوی اهلشان می‌روند. و بعضی هستند که اصلاً بدون حساب داخل بهشت می‌شوند، برای اینکه در دنیا کاری به لذائذ آن نداشتند و خلاصه دست و دامنشان آلوده نشده چون در آن روز به حساب از کسانی می‌رسند که مال دنیا را زیر و رو کرده باشند. بعضی دیگر هستند که در خرد و کلان حسابشان می‌رسند، و در آخر هم به سوی آتش باز می‌گردند.

و در معانی الاخبار به سند خود از ابن سنان از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: همه حساب پس می‌دهند و همه عذاب می‌شوند. شخصی عرضه داشت: یا رسول الله پس آیه ((فسوف

یحاسب حسابا یسیرا - به زودی حساب می شود، حسابی آسان)) چه می شود؟ فرمود: این آیه راجع به عرض است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۰

یعنی بررسی ابتدایی برای تشخیص اینکه وی از کدام طبقه است، از آنها که باید به حساب خرد و کلان نشان رسید یا آنها که بی حساب داخل بهشت می شوند.

مؤلف: در الدر المنثور هم از بخاری و مسلم و ترمذی و دیگران، از عایشه نظیر آن را روایت کرده.

و در تفسیر قمی و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ((فاما من اوتی کتابه بیمینه)) فرمود: این آیه راجع به ابو سلمه عبد الله بن عبد الاسود بن هلال مخزومی نازل شده، که مردی از قبیله بنی مخزوم بود. و اما آیه ((و اما من اوتی کتابه وراء ظهره))، درباره برادرش اسود بن عبد الاسود مخزومی نازل شده که حمزه او را در جنگ بدر به قتل رسانید.

و در مجمع البیان در تفسیر آیه ((لترکبن طبقا عن طبق)) می گوید: بعضی گفته اند: معنایش شدت بعد از شدت است، یعنی حیات، و سپس مرگ، و بعد از آن بعث، و سپس جزا. و این معنا در روایتی که راویان وسط آن ذکر نشده آمده است.

و از جوامع الجامع نقل شده که در تفسیر این آیه گفته: و از ابی عبید نقل شده که گفته معنایش این است که شما همان احوالی را به خود می گیرید و دارای همان سنت هایی می شوید که امت های قبل از شما داشتند. و این معنا از امام صادق (علیه السلام) رسیده است.

## البروج

سوره بروج ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۱

آیات ۱ - ۲۲، سوره بروج

سوره بروج مکی است و بیست و دو آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (۱) وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (۲) وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ (۳) قَتَلَ أَصْحَابَ الْأَعْدُوذِ (۴) النَّارِ ذَاتِ الْوُوقُودِ (۵) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (۶) وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (۷) وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۸) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۹) إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (۱۰) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ (۱۱) إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (۱۲) إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ (۱۳) وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (۱۴) ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (۱۵) فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ (۱۶) هَلْ أَتَاكَ خَبْرٌ الْجُنُودِ (۱۷) فِرْعَوْنُ وَثَمُودُ (۱۸) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (۱۹) وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مَحِيطٌ (۲۰) بَلِ هُوَ قَرِءٌ مَجِيدٌ (۲۱) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (۲۲)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. سوگند به آسمان دارای برجهای بسیار (۱). و به روز موعود (۲). و به همه بینندگان آن روز و به خود آن روز که مشهود همه می شود (۳). که هلاک شدند ستمگرانی که برای سوزاندن مؤمنین چاله هایی آتشی که برای گیراندنش وسیله ای درست کرده بودند (۵).

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۲

در حالی که خودشان برای تماشای ناله و جان دادن و سوختن مؤمنین بر لبه آن آتش می نشستند (۶). و خود نظاره گر جنایتی بودند که بر مؤمنین روا می داشتند (۷). در حالی که هیچ نقطه ضعفی و تقصیری از مؤمنین سراغ نداشتند بجز اینکه به خدا ایمان آورده بودند (۸). خدای مقتدر حمیدی که ملک آسمانها و زمین از آن اوست و خدا بر همه چیز شاهد و نظاره گر است (۹). محققا

این ستمگران و همه ستمگران روزگار که مؤمنین و مومنات را گرفتار می‌کنند و بعد از کرده خود پشیمان هم نمی‌شوند عذاب جهنم در پیش دارند و عذابی سوزاننده (۱۰). محققا کسانی که ایمان آورده و اعمال شایسته می‌کنند باغهایی در پیش دارند که نهرها از زیر درختانش جاری است و این خود رستگاری بزرگ است (۱۱). و محققا دستگیر کردن پروردگار تو بسیار سخت است (۱۲). آری اوست آغازگر پیدایش عالم و او است که بعد از فزونی آن، دوباره اعاده اش می‌دهد (۱۳). و آمرزگار و محبوب و مهربان هم او است (۱۴).

صاحب عرش پر عظمت (۱۵). و تنها کسی است که هر چه بخواهد می‌کند (۱۶). آیا داستان لشکریان را شنیده ای؟ (۱۷). لشکریان فرعون و ثمود (۱۸). کفار قوم تو از سرنوشت آنان پند نخواهند گرفت چون تکذیب خوی آنان شده است (۱۹). و خدای تعالی از خارج وجودشان محیط به وجودشان است (۲۰). و این قرآن افسانه نیست بلکه قرآنی است مجید (۲۱). که در لوح محفوظ جای دارد (۲۲).

بیان آیات

اشاره به مضامین سوره مبارکه بروج

این سوره مشتمل بر انذار و بشارت است، و در آن به سختی کسانی را انذار کرده که مردان و زنان مسلمان را به جرم اینکه به خدا ایمان آورده اند شکنجه می‌کنند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۳

نظیر مشرکین مکه که با گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین می‌کردند، آنان را شکنجه می‌کردند تا از دین اسلام به شرک سابق خود برگردند، بعضی از این مسلمانان صبر می‌کردند و بر نمی‌گشتند و لو شکنجه به هر جا که خواست برسد، و بعضی برگشته مرتد می‌شدند، و اینها افرادی بودند که ایمانی ضعیف داشتند همچنان که دو آیه ((و من الناس من یقول انا بالله فاذا اودی فی الله جعل فتنه الناس کعذاب الله))، ((و من الناس من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمان به و ان اصابته فتنه انقلب علی وجهه)). به وضع آنان اشاره می‌کند. خدای سبحان در این آیات قبل از این مطالب اشاره ای به ((اصحاب اخدود)) می‌کند، و این خود تشویق مؤمنین به صبر در راه خدای تعالی است، دنبال این داستان اشاره ای هم به سرگذشت لشکریان فرعون و ثمود دارد، و این مایه دلخوشی رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و وعده نصرت به آن جناب و تهدید مشرکین است، و این سوره به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده.

مراد از ذات البروج بودن آسمان

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ

کلمه ((بروج)) جمع برج است، و ((برج)) به معنای هر چیز پیدا و ظاهر است، و اگر بیشتر در کاخهای عالی استعمال می‌شود، برای این است که کاخها در نظر تماشا کنندگان و بینندگان ظاهر و هویدا است، ساختمان استوانه ای شکلی که در چار گوشه قلعه ها برای دفاع می‌سازند نیز برج نامیده می‌شود، و همین معنا منظور آیه است چون می‌فرماید: ((و لقد جعلنا فی السماء بروجاً و زیناها للنظرین و حفظناها من کل شیطان رجیم))، پس مراد از کلمه بروج موضع ستارگان در آسمان است.

با این بیان روشن می‌شود اینکه بعضی از مفسرین بروج را به دوازده برج اصطلاحی علم نجوم معنا کرده اند، درست نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۴

و در آیه مورد بحث سوگند به آسمانی یاد شده که به وسیله برجها محفوظ می‌شود، و مناسبت این سوگند با قصه ای که به زودی بدان اشاره می‌کند، و با وعده و وعیدی که می‌دهد بر کسی پوشیده نماند، و ما به زودی به این مناسبت اشاره می‌کنیم.

وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ

این جمله عطف است بر کلمه ((السماء))، یعنی سوگند به آسمان دارای برجها، و ((سوگند به روز موعود)) که منظور از آن روز

قیامتی است که خدای تعالی وعده داده در آن روز میان بندگانش داوری کند.

و شَاهِدٍ و مَشْهُودٍ

این دو کلمه نیز عطف بر ((سماء)) است، و همه این مذکورات سوگند بعد از سوگند است بر مطلبی که می خواهد در این سوره بیان کند، و آن - همانطور که اشاره کردیم - تهدید شدید است به کسانی که مؤمنین را فریب می دهند و یا شکنجه می کنند که چرا ایمان آورده اید، و نیز وعده جمیلی است به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می کنند.

پس گویا فرموده: سوگند می خورم به آسمان دارای بروج که شیطانها به وسیله آن رانده می شوند، که خدا کید شیطانها و اولیای کافرشان را از ایمان مؤمنین دفع می کند، و سوگند می خورم به روز موعودی که هر انسانی به جزای اعمالش می رسد، و سوگند می خورم به شاهی که اعمال این کفار را و رفتارشان با مؤمنین را می بیند، و سوگند می خورم به آینده مشهودی که همه آن را به زودی خواهند دید که آن افرادی که مؤمنین را اذیت می کنند چنین و چنان می شوند، تا آخر دو آیه.

مقصود از ((شاهد)) در ((و شاهد و مشهود)) رسول الله (صلی الله علیه و آله) و مراد از ((مشهود)) شکنجه های کفار به مؤمنین و ثواب و کیفر اخروی هر کدام است

از اینجا روشن می گردد که شهادت در دو کلمه ((شاهد)) و ((مشهود)) به یک معنا است، و آن عبارت است از حاضر بودن و به چشم خود دیدن، نه به معنای اقامه شهادت، برای اینکه اگر به آن معنا می بود جا داشت بفرماید: ((و مشهود علیه)) چون شهادت به این معنا حتما باید با حرف علی متعدی شود.

بنابر این، کلمه ((شاهد)) قابل انطباق است بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، برای اینکه آن جناب امروز شاهد اعمال امت است، و فردای قیامت بدآنچه دیده شهادت می دهد. و کلمه ((مشهود)) هم قابل انطباق است با شکنجه ای که کفار به این مؤمنین می دادند، و وضعی که در آخرت به خود می گیرند، و یا به عبارتی جزای آن رفتار، و یا به عبارتی دیگر آنچه در روز قیامت برای این ظالمان و مظلومان رخ می دهد، چه ثواب و چه عقاب. و بنابر این احتمال نکره آمدن این دو کلمه به منظور تعظیم بوده و خواسته است بفهماند، شاهد و مشهودی که از حیظه تعریف بیرون است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۵

اقوال عدیده مفسرین درباره مراد از ((شاهد و مشهود))

مفسرین در تفسیر ((شاهد)) و ((مشهود)) سخنان بسیار دارند که بعضی آنها را تا سی وجه شمرده اند، از قبیل اینکه بعضی گفته اند: شاهد روز جمعه، و مشهود روز عرفه است. یا شاهد روز عید قربان و مشهود روز عرفه است. و یا شاهد روز عرفه و مشهود روز قیامت است. یا شاهد فرشته است که علیه انسان شهادت می دهد و مشهود روز قیامت است. و یا اینکه شاهد گواهانند که علیه مردم شهادت می دهند و مشهود مردمی هستند که علیه شان شهادت داده شده.

و یا اینکه شاهد امت اسلام و مشهود سایر امت ها هستند. و یا شاهد اعضای بنی آدم و مشهود خود آدمی است. و یا شاهد حجر الاسود و مشهود حاجیان هستند. و یا شاهد شب و روزها و مشهود بنی آدم است. و یا شاهد انبیا و مشهود محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و یا شاهد خدای سبحان و مشهود کلمه ((لا اله الا الله)) است.

و یا اینکه شاهد خلق و مشهود حق است یا شاهد خدای تعالی و مشهود روز قیامت است. یا شاهد آدم و ذریه او، و مشهود روز قیامت است. یا شاهد روز ترویه، و مشهود روز عرفه است و یا روز دوشنبه و روز جمعه است. و یا اینکه شاهد مقرین، و مشهود علین هستند. و یا شاهد طفل در داستان اخدود است که به مادرش گفت صبر کن که تو بر حقی، و مشهود خود واقعه است. و یا اینکه شاهد ملائکه دنبال رو و نویسندگان اعمال، و مشهود قرآن فجر است، و اقوال دیگری از این قبیل.

و اکثر این اقوال - به طوری که ملاحظه می کنید - مبنی بر این است که شهادت را به معنای ادای شهادت بگیریم. و بعضی مبنی بر این است که برای شاهد و مشهود دو معنا قائل شویم، و خواننده محترم ضعف این دو اساس را به دست آورد و توجه فرمود که:

مناسب تر با سیاق این است که این دو کلمه را به معنای مشاهده بگیریم ، هر چند که مستلزم شهادت به معنای ادا در روز قیامت هم باشد، و شاهد قابل انطباق بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) نیز باشد.

و چطور ممکن است منطبق نباشد با اینکه خود خدای تعالی او را شاهد خوانده و فرموده : ((یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا))، و نیز او را شهید خوانده و فرموده : ((لیکون الرسول شهیدا علیکم )) و خواننده توجه فرمود که گفتیم شهادت بر اعمال از ناحیه شاهدان اعمال چه معنا دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۶

در این سوگندها جواب حذف شده ، چون با بودن آیه ((ان الذین فتنوا المؤمنین و المؤمنات ... ذلک الف وز الکبیر))، احتیاجی به ذکر آن نبود، و آیه ((قتل اصحاب الاخذود...))، هم اشعار به آن داشت ، و خواننده این آیات می فهمد که تقدیر کلام چنین است : ((به آسمان دارای برجها و به روز موعود و به شاهد و مشهود سوگند که آزار دهندگان مؤمنین عذابی در جهنم دارند، و خداوند مؤمنین صالح را اگر خلوص به خرج دهند موفق به صبر می کند، و در حفظ ایمانشان از کید دشمنان یاریشان می فرماید، همانطور که در داستان اخدود کرد)). اقوال از ((اصحاب الاخذود)) و معنای ((قتل اصحاب الاخذود))

قَتَلَ أَصْحَابَ الْأَخْدُودِ

در این آیه به داستان اخدود اشاره می کند تا زمینه را برای آیات بعدی که می فرماید: ((ان الذین فتنوا...)) فراهم سازد، و به هیچ وجه جواب قسم نیست .

و کلمه ((اخذود)) به معنای شکاف بزرگ زمین است ، و ((اصحاب اخدود)) جباران ستمگری بودند که زمین را می شکافتند و آن را پر از آتش نموده ، مؤمنین را به جرم اینکه ایمان دارند در آن می انداختند، و تا آخرین نفرشان را می سوزاندند. پس جمله ((قتل...)) نفرین بر آنان است ، نه اینکه خواسته باشد خبر دهد، و منظور از ((قتل))، لعنت و طرد از درگاه خدای تعالی است ((.

بعضی گفته اند: مراد از ((اصحاب اخدود)) مردان و زنان مؤمنی هستند که در آن قوم سوخته شدند، و جمله ((قتل)) می خواهد خبر دهد که این مردان و زنان به وسیله سوختن در آتش کشته شدند، نه اینکه بخواهد بر آنان نفرین کند. لیکن این نظریه ضعیف است ، به دلیل اینکه بر حسب ظاهر ضمیرهای ((اذهم علیها)) و ((هم علی ما یفعلون)) و ((ما نعموا)) به اصحاب اخدود برمی گردد، و مراد از این ضمائر و مخصوصا دومی و سومی جباران ستمگری هستند که ناقم و شکنجه گر بودند، نه مؤمنین شکنجه شده .

النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۷

کلمه ((النار)) بدل است از کلمه ((اخذود))، در نتیجه معنا چنین می شود ((قتل اصحاب النار))، و کلمه ((وقود)) به معنای آتش گیرانه است ، حال چه کبریت باشد و چه هیزم و چه چیز دیگر، و اگر نار را به وصف ((وقود)) توصیف کرد برای اشاره به عظمت امر آن آتش و شدت اشتعال و افروختگی آن بود.

إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ

یعنی در حالی که خود ستمکاران لب آتش و پیرامون آن نشسته بودند تا سوخته شدن مؤمنین را نظاره کنند.

وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ

یعنی حاضر بودند و عمل سوزاندن و سوخته شدن مؤمنین را مشاهده می کردند.

وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ

کلمه ((نقم)) - به فتحه نون و قاف - به معنای کراهت شدید است ، می فرماید نفرتشان از مؤمنین فقط برای این بود که به خدا ایمان داشتند، و به خاطر همین داشتن ایمان ، ایشان را سوزاندند.



آنچه آوردن اوصاف: عزیز، حمید، مالکیت سموات و ارض و شهید بودن بر هر چیز برای خداوند در آیه: ((و ما نقموا منهم...)) افاده می کند

الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

اوصافی که در این آیه برای اسم جلاله - الله - آورده به حجت و دلیل حقانیت مؤمنین و مظلومیت آنان، و بر باطل بودن جباران که بر خدا جرات نموده، دست به چنان جنایاتی زدند، اشاره دارد و می فهماند که به زودی خدای تعالی به آنان جزای خیر، و به اینان عذاب دوزخ می چشاند.

برای اینکه خدای تعالی الله عزیز حمید است، غالبی است شکست ناپذیر علی الاطلاق، و در آنچه می کند جمیل است علی الاطلاق، پس او به تنهایی همه جلالها و جمالها را دارد، و در برابر چنین خدایی باید خاضع شد، و نباید متعرض خشم او گردید، و چون ملک آسمانها و زمین از آن او است، پس او ملوک علی الاطلاق است، و امر و حکم، مخصوص او است، بنابراین او رب العالمین است، در نتیجه واجب است که او معبود گرفته شود، و برایش شریک اتخاذ نشود، و از این بیان نتیجه می گیریم که پس مؤمنین بر حق و کفار در ضلالتند.

از سوی دیگر الله - که پدید آورنده هر چیز است - بر هر چیزی شهید و حاضر است، و هیچ چیز از خلق او بر او پوشیده نیست، و نه عملی از اعمال خلقش، و او به احسان هر محسن و بدی هر بدکار آگاه است، و به زودی هر کسی را بدانچه کرده جزا می دهد.

و کوتاه سخن اینکه: وقتی خدای تعالی متصف به این صفات کریمه هست، این مؤمنین باید به او ایمان بیاورند، و آن جباران هم نباید متعرض حال ایشان شده به آنان صدمه بزنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۸

بعضی از مفسرین در توجیه اجرای صفات نامبرده در آیه شریفه گفته اند: این مردمی که از مؤمنین نفرت دارند اگر از مشرکین بوده اند آنچه از مؤمنین مورد نفرتشان بوده و بر سر آن، مؤمنین را مذمت می کرده اند ایمان به خدای تعالی نبوده، بلکه انکار خدایان دروغین ایشان بوده، و اگر از طایفه معطله که خدا را در تدبیر عالم هیچکاره می دانستند بوده اند، باز مایه نفرتشان ایمان مؤمنین به خدا نبوده، بلکه اثبات معبودی بوده که برای آنان شناخته شده نبود، و لیکن در هر دو حال از آنجایی که برگشت هر دو امر به انکار معبود حق، و خدای موصوف به صفات جلال بوده لذا در آیه شریفه صفاتی را برای خدای تعالی ذکر نمود.

اشکالی که متوجه این توجیه است این است که: مشرکین یعنی وثنی مسلکان اصلاً خدا را معبود نمی دانستند چون برای او قائل به ربوبیتی نسبت به خود نبودند، و تنها صنع و ایجاد را به او نسبت می دادند و اما ربوبیت را که مستلزم الوهیت و معبودیت است و به خاطر آن عبادت رب و معبود لازم می شود، منحصر در ارباب ها و آلهه خیالی خود می دانستند، در نتیجه تنها آن آلهه را می پرستیدند و خدا را نمی پرستیدند، پس خدای تعالی به اعتقاد آنان تنها رب ارباب بود و برای مردم ربوبیتی نداشت.

تهدید شکنجه کنندگان مؤمنین و مؤمنات به عذاب جهنم و عذاب حریق

إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ

کلمه ((فتنه)) به معنای محنت و شکنجه است، و جمله ((الذین فتنوا...)) عام است، شامل اصحاب اخدود و مشرکین قریش که گروندگان به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را شکنجه می دادند، و زن و مردشان را در تنگنا قرار می دادند، تا از دین اسلام به دین آنان برگردند می شود.

در مجمع البیان می گوید: اگر کسی پرسد چرا در این آیه بین عذاب جهنم و عذاب حریق جدایی انداخت و فرمود: پس برای ایشان است عذاب جهنم، و برای ایشان است عذاب حریق، با اینکه این دو عذاب یکی است؟ در جواب گفته می شود: مراد از این دو جمله این است که: این طایفه غیر از عذاب حریق و آتش گرفتن، عذابه‌های دیگری در جهنم از قبیل زقوم و غسلین و مقامع

دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۱۹

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ

این آیه وعده جمیلی است به مؤمنین که مایه دلگرمی آنان است، همچنان که آیه قبلی وعید و تهدیدی بود به کفاری که مؤمنین را شکنجه می دادند.

إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ

این آیه تا تمام هفت آیه، تاء کید و تحقیق وعده و وعید سابق الذکر است، و کلمه ((بَطْش)) - بطوری که راغب گفته - به معنای گرفتن چیزی با خشم و صولت است.

و اگر کلمه ((بَطْش)) را اضافه کرد به کلمه ((رب))، و آن را هم اضافه کرد به کاف خطاب و فرمود: ((بَطْشَ رَبِّكَ)) برای دلگرمی به تاء یبید و نصرت پروردگارش بود، و اشاره بود به اینکه جباران این امت نیز سهمی از تهدید و وعید قبلی دارند.

إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّئُ وَيُعِيدُ

مقابله انداختن بین پدید آورنده و برگشت دهنده، قرینه است بر اینکه منظور از کلمه ((ابداء)) همان واژه بدء است، که به معنای افتتاح و آغاز کردن چیزی است، چون از عرب شنیده نشده کلمه ((ابداء)) را استعمال کنند، تا در نتیجه مضارع آن ((یبده)) - به ضمه یاء - باشد و لیکن در قرائت چنین آمده، و در بعضی قرائت های متروک به جای ((یبده)) ((یبده)) - به فتحه یا و فتحه دال - آمده.

توضیح تعلیل شدید بودن بطش پروردگار به اینکه او مبدء و معید است

و به هر حال آیه شریفه شدت بطش خدای تعالی را تعلیل می کند، به این بیان که خدای تعالی مبدء و پدید آورنده است، و معلوم است که هر چه را بخواهد ایجاد می کند، بدون اینکه از چیزی و یا کسی غیر از خودش کمک بگیرد، و او است که هر چیزی را به عین آن وضعی که قبل از فوت داشت بر می گرداند، پس خدای تعالی از هیچ امری که اراده اش را کرده باشد جلوگیر ندارد، و هیچ چیزی که فوت شده و از بین رفته برای او فوت شده نیست، و وقتی مطلب بدین قرار باشد، پس او قادر است بر اینکه بر بنده ای که از حد خود تجاوز کرده عذابی را تحمیل کند که خارج از حد و طاقت او باشد، و نیز می تواند او را همچنان زنده نگه دارد تا عذاب را بچشد، همچنان که فرمود: ((والذین كفروا لهم نار جهنم لا یقضی علیهم فیموتوا و لا یخفف عنهم من عذابها)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۰

و او قادر است بر اینکه آنچه به سبب عذاب، فاسد شده به حالت اولش برگرداند، تا مجرم همچنان عذاب را بچشد، بدون اینکه لحظه ای در بین دو عذاب استراحت داشته باشد، همچنان که فرمود: ((ان الذین كفروا بایاتنا سوف نصلیهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیدوقوا العذاب))، با این بیان چند نکته روشن می گردد:

اول اینکه: سیاق آیه می فهماند که جمله ((انه هو...)) در مقام افاده قصر است، یعنی می خواهد بفهماند ایجاد بدون ابزار و مصالح موجودات، و نیز اعاده آنها تنها و تنها کار خدای سبحان است، چون در صنع و ایجاد، هیچ کس دیگری دخالت ندارد.

دوم اینکه: حدود هر چیزی به دست خدای تعالی است، اگر بخواهد محدود نمی کند، و اگر بخواهد حد چیزی را به حدی دیگر مبدل می سازد، پس اوست که عذابها و شکنجه های دنیا را به مرگ محدود کرده، و او می تواند در آخرت این حد را بردارد، و معذب، در دوزخ الی الابد شکنجه ببیند، و هر چه آرزوی مرگ کند بدان نرسد.

سوم اینکه: مراد از شدت بطش (با در نظر گرفتن اینکه گفتیم بطش عبارت است از گرفتن به شدت)، این است که هیچ کس نمی تواند بطش او را جلوگیری کند، و کسی نیست که حکم او را رد نماید، - حال هر حکمی که رانده باشد - مگر آنکه حکم دیگری از او، جلو حکم اولش را بگیرد.

اشاره به چند صفت از صفات خداوند در ارتباط با وعده و وعید او به اهل بهشت و دوزخ

وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ

یعنی او کثیر المغفره و کثیر الموده است، و این دو صفت ناظر به وعده ای است که قبلاً به مؤمنین داده بود، همچنان که صفت شدید البطش ناظر به وعیدی بود که به کفار داده بود.

ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

منظور از کلمه ((عرش)) که در لغت به معنای تخت سلطنت است، مقام مالکیت خدای تعالی، و کنایه است از اینکه او هر تصرفی که بخواهد می تواند در مملکتش که سرپای عالم است بکند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۱

و هر حکمی را که بخواهد به هر نحوی که بخواهد براند. و کلمه ((مجید)) صفت مشبیه از مجد است، که به معنای عظمت معنوی است، و همان کمال ذات و صفات خدا است و معنای اینکه فرمود: ((فعال لما یرید)) این است که او هر چه بخواهد می کند، و چیزی نیست که او را از آنچه اراده کرده منصرف سازد، نه از داخل ذات خود، که مثلاً- دچار کسالت و خستگی شود، و یا اراده اش مبدل به اراده ای دیگر شود، و یا به هر جهت دیگر از اراده اش صرف نظر کند، و نه از خارج، مثل اینکه کسی جلو او را از انفاذ اراده اش بگیرد، پس او می تواند به کسانی که مؤمنین را شکنجه می دهند وعده آتش دوزخ بدهد، و به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح می کنند وعده بهشت بدهد، برای اینکه او هم ذو العرش است و هم مجید، و او خلف وعده نمی کند، چون ((فعال لما یرید)) است.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ

این استفهام می خواهد مطالب گذشته را مسلم کند، و برای شدت بطش خدای تعالی نمونه هایی ارائه دهد و بفهماند چطور ((مالک)) و ((مجید)) و ((فعال لما یرید)) است، و این در عین حال، دلگرمی برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مایه مسرت نفس شریف آن جناب نیز هست، و معنای دو آیه روشن است.

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ

بعید نیست که از سیاق استفاده شود که مراد از ((الذین کفروا)) تنها کفار از قوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باشد، و در این آیه که کلمه ((بل)) بر سرش در آمده، از اثر کردن مواعظ و استدلالهای گذشته در دل کفار اعراض شده، می فرماید: نباید از آنان امید داشت که با شنیدن این مواعظ و حجت ها ایمان بیاورند، برای اینکه آنهايي که کفر می ورزند و همچنان بر تکذیب خود پافشاری می کنند، آنها از موعظه و استدلال منتفع نمی گردند.

از اینجا روشن می شود که مراد از ظرف قرار دادن تکذیب و گفتن اینکه کفار در ظرف تکذیب قرار دارند، همان اصرار ورزیدن آنان بر تکذیب است.

وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مَحِيطٌ

((ورای هر چیزی)) جهات خارجی آن است، جهاتی که از آن خارج و به آن محیط است. می فرماید: خدا از خارج محیط به آنان و ناظر اعمالشان است، و این اشاره است به اینکه کفار نمی توانند با کفر خود خدا را عاجز سازند، چون او محیط به ایشان و از هر جهت قادر بر ایشان است، این جمله نیز تسلیت خاطر خطیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۲

و از بعضی از مفسرین نقل شده که گفته اند جمله ((من ورائهم)) اشاره است به اینکه کفار خدا را پشت سر خود انداخته اند. معلوم می شود این مفسر کلمه ((وراء)) را به معنای پشت گرفته.

((بل هو قران مجید فی لوح محفوظ))

این جمله از اعراض قبلی هم اعراض می کند، می فرماید علت اینکه گفتیم موعظه و حجت به دردشان نمی خورد، اصرار بر تکذیبشان نیست، بلکه این است که کفار قرآن را از ناحیه خدا نمی دانند و حال آنکه چنین نیست، بلکه قرآن کتابی است خواندنی و دارای معانی والا و معارفی زیاد که در لوح محفوظ بوده لوحی که از دستبرد باطل و شیطانها محفوظ است.

بحث روائی

روایاتی درباره مراد از ((و شاهد و مشهود)) داستان اصحاب اخدود، وصف لوح محفوظ،...))

در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از آیه ((و السماء ذات البروج)) پرسید، فرمود: یعنی آسمان دارای کواکب. و از آیه ((الذی جعل فی السماء بروجاً)) پرسید، فرمود: باز یعنی کواکب شخصی دیگر پرسید پس جمله ((فی بروج مشیده)) چه معنا دارد؟ فرمود: یعنی قصور و کاخهای مجلل. و در همان کتاب است که عبد بن حمید، ترمذی، ابن ابی الدنیا، (در کتاب اصول) ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، و بیهقی (در کتاب سنن خود)، از ابو هریره روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: منظور از ((یوم موعود)) روز قیامت، و منظور از ((یوم مشهود)) روز عرفه است، و منظور از ((شاهد))، روز جمعه است....

مؤلف: الدر المنثور نظیر این روایت را به طرقتی دیگر از ابی مالک و سعید بن مسیب و جبیر بن مطعم، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل کرده، که عبارت طریقی آخری این است: شاهد روز جمعه و مشهود روز عرفه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۳

و این عبارت از عبد الرزاق و فاریابی و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن منذر از علی بن ابی طالب نقل شده.

و نیز در آن کتاب آمده که عبد بن حمید و ابن منذر، از علی (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود: یوم موعود، روز قیامت، و شاهد، روز جمعه، و مشهود، روز عید قربان است.

و در مجمع البیان گفته: روایت شده که مردی داخل مسجد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) شد دید مردی دارد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حدیث نقل می کند، می گوید من پرسیدم: شاهد و مشهود چیست؟ گفت: بله، شاهد روز جمعه و مشهود روز عرفه است. از او گذشته نزد مرد دیگری رفتم که او نیز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حدیث می کرد، از او نیز همین سؤال را کردم، گفت: اما شاهد، روز جمعه است، و اما مشهود روز عید قربان است.

از پیش او هم گذشته نزد جوانی رفتم که رخساره ای چون دینار طلا درخشانده داشت، او نیز از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حدیث می کرد، پرسیدم: به من خبر بده از اینکه شاهد و مشهود چیست؟ گفت: بله شاهد، محمد رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) و مشهود روز قیامت است، مگر کلام خدا را نشنیده ای که می فرماید: ((یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا)) و در آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را شاهد و مبشر و نذیر نامیده، و نیز مگر نشنیده ای که می فرماید: ((ذلک یوم مجموع له الناس و ذلک یوم مشهود))، و در آن روز قیامت را روز مشهود می خوانند.

پرسیدم: آن محدث اولی کیست؟ گفتند: ابن عباس است، از دومی پرسیدم گفتند: ابن عمر است، از سومی پرسیدم گفتند: حسن بن علی (علیهما السلام) است.

مؤلف: و این حدیث بطرق مختلف و الفاظی نزدیک به هم نقل شده، و در تفسیر این آیه گذشت که آنچه حسن بن علی (علیهما السلام) فرموده، از نظر سیاق آیات به ذهن روشن تر می رسد، هر چند که لفظ شاهد و مشهود با وجوه دیگر نیز به وجهی قابل انطباق است.

روایاتی در داستان اصحاب اخدود در ذیل ((قتل اصحاب الاخدود))

و در تفسیر قمی در ذیل جمله ((قتل اصحاب الاخدود)) آمده که: علت نزول این آیه چنین بود، که ((ذونواس))، مردم حبشه را

برای جنگ با یمن به هیجان آورد، و او آخرین پادشاه از دودمان ((حمیر)) و از یهودیان بود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۴

و به همین جهت همه مردم، دین او را گرفتند و یهودی شدند، او خود را یوسف نام نهاده بود و سالها سلطنت کرده بود تا در آخر شنید که در نجران بقایایی از مسیحیان باقی مانده اند که بر دین عیسی و حکم انجیلند، و بزرگ دینشان عبد الله بن بریامن است، اطرافیانش او را تحریک کردند که به سوی قوم نجران لشکر بکشد و آنان را به قبول دین یهود وادار سازد، ذونواس با لشکرش حرکت کرده به نجران آمد و همه مسیحی مذہبان را جمع کرده پیشنهاد کرد تا به دین یهود در آیند، مردم نپذیرفتند، با آنان مجادله کرد و باز پیشنهاد خود را تکرار و مردم را به قبول آن تحریک نمود، و تا جایی که توانست بر این کار حرص ورزید، اما نپذیرفتند، حاضر شدند کشته بشوند ولی به دین یهود در نیایند، پس ذونواس برای از بین بردنشان گودالی پر از هیزم درست کرد، و آتشی عظیم بر افروخت، بعضی را زنده در آتش انداخت و بعضی را با شمشیر کشت و مثله کرد، یعنی بینی و انگشت و عورتشان و... را برید تا جایی که عدد کشتگان و سوختگان به بیست هزار نفر رسید، یک نفر از آنان به نام ((دوش ذو ثعلبان)) بر اسب تیزتکی سوار شد و گریخت، هر چه دنبالش رفتند نتوانستند او را بیابند، چون او راه رمل را پیش گرفت که افراد نا آشنا در آنجا گم می شوند، ذونواس با لشکر خود برگشت و همچنان به کشتن آن مردم پرداخت و آیه شریفه ((قتل اصحاب الاخدود... العزیز الحمید)) مربوط به این جریان است.

و در مجمع البیان است که سعید بن جبیر گفته: وقتی اهالی اسفندهان شکست خوردند، عمر بن خطاب گفت: اینان نه یهودند و نه نصرانی، و هیچ کتابی ندارند، بلکه مجوسینند. علی بن ابی طالب فرمود: بلی، اهل کتابند، چون کتابی داشته اند که از بین رفته. و جریانش بدین قرار بوده که یکی از پادشاهان ایشان در حال مستی با دختر خود زنا کرد، - و یا فرمود: با خواهر خود - همینکه از مستی به خود آمد و فهمید که چه کرده، در فکر چاره بر آمد، دخترش (و یا خواهرش) گفت: اهل مملکت را جمع کن و به ایشان بگو که من معتقدم ازدواج با دختران جائز است، و دستور بده که ایشان نیز با دختران خود ازدواج کنند، و این کار را حلال بدانند، شاه مردم را گرد آورد، ولی مردم حاضر نشدند او را در این عمل پیروی کنند، ناگزیر برای آتش زدن آنان زمین را کند و گودالی - اخدودی - درست کرده، آن را پر از آتش ساخت، و به یک یک آنان پیشنهاد کرد سنت او را بپذیرند، هر کس امتناع ورزید در آن اخدود افکند، و هر کس پذیرفت رهایش کرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۵

مؤلف: این معنا در الدر المنثور هم از عبد بن حمید از آن جناب روایت شده.

و از تفسیر عیاشی نقل می کنند که به سند خود از جابر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: علی (علیه السلام) شخصی را نزد اسقف نجران فرستاد تا بپرسد اصحاب اخدود چه کسانی بودند، اسقف پاسخی فرستاد امام فرمود اینطور که او پنداشته نبوده، و به زودی من داستان اصحاب اخدود را برایتان می گویم.

خدای عزوجل مردی از اهل حبشه را به نبوت برگزید، مردم حبشه او را تکذیب کردند، پیامبرشان با کفار نبردی را آغاز کردند ولی یارانش همه کشته شدند، و خود و جمعی از اصحابش اسیر شدند، آنگاه برای کشتنش گودالی درست نموده، از آتش پر کردند، آنگاه مردم را جمع آورده گفتند هر کس بر دین ما است و دستور ما را گردن می نهد کنار برود، و هر کس بر دین این مردم است باید به پای خود (داخل) در آتش شود، اصحاب آن پیامبر برای رفتن در آتش از یکدیگر سبقت می گرفتند، تا نوبت به زنی رسید که کودکی یک ماهه در بغل داشت، همینکه خیز گرفت تا در آتش شود ترس از آتش و ترحم درباره کودک بر دلش مستولی شد، ولی کودک یک ماهه اش به زبان آمد که مادر مترس، من و خودت را در آتش بینداز، برای اینکه این مجاهدت در راه خدا، به خدا سوگند ناچیز است، زن خود و کودکش را در آتش افکند، و این یکی از کودکانی است که در کودکی به زبان آمده.

مؤلف: این معنا در الدر المنثور (نیز) از ابن مردویه از عبد الله بن نجی از آن جناب نقل شده .

و نیز الدر المنثور از ابن ابی حاتم از طریق عبد الله بن نجی از آن جناب نقل کرده که فرمود: پیامبر اصحاب اخدود، حبشی بود. و نیز از ابن ابی حاتم و ابن منذر از طریق حسن از آن جناب روایت آورده که در تفسیر آیه اصحاب الاخدود فرمود: اهل حبشه بودند.

و بعید نیست از روایات وارده درباره اصحاب اخدود استفاده شود که داستان اصحاب اخدود یک داستان نبوده ، بلکه وقایع متعددی بوده که یکی در حبشه و یکی در یمن و یکی در عجم اتفاق افتاده ، و آیه شریفه می خواهد به همه داستانها اشاره کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۶

و در این میان روایات دیگری نیز هست که از محل وقوع این داستان ساکت است .

روایاتی در وصف لوح محفوظ

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((بل هو قران مجید فی لوح )) محفوظ آمده که : لوح محفوظ دو طرف دارد، یک طرفش بر سمت راست عرش بر پیشانی اسرافیل است که هر وقت خدای تعالی سخن از وحی می کند لوح به پیشانی اسرافیل می زند، و اسرافیل در لوح نظر می کند، و آنچه را در لوح می بیند به جبرئیل وحی می کند.

و در الدر المنثور است که ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فرمود خدای تعالی لوحی از در سفید خلق کرد که دو جلد آن از زبرجد سبز است ، و خطوط آن از نور است که روزی سیصد و شصت بار بدان توجه می کند، و با آن لحظه ها، زنده می کند، می میراند، خلق می کند، رزق می دهد، عزیز می کند، ذلیل می سازد، و هر چه می خواهد می کند.

مؤلف : روایات در صفت لوح بسیار زیاد و مختلف است که درباره همه آنها باید دانست که جنبه تمثیل دارد، یعنی امور معنوی را با لسان مادی مجسم ساخته اند.

## الطارق

سوره طارق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۷

آیات ۱ - ۱۷، سوره طارق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (۱) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (۲) النَّجْمِ الثَّاقِبِ (۳) إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (۴) فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (۸) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (۹) فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ (۱۰) وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (۱۱) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (۱۲) إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ (۱۳) وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (۱۴) إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (۱۵) وَأَكِيدُ كَيْدًا (۱۶) فَمَهْلِ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ رُوَيْدًا (۱۷)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم . سوگند به آسمان و به طارق (۱). و تو چه می دانی که طارق چیست (۲). ستاره ای است که پرده ظلمت را می درد (۳). (سوگند به آن دو که ) هیچ انسانی نیست مگر آنکه نگهبانی بر او موکل است (۴). انسان باید نگاه کند که از چه چیز آفریده شده است (۵). از آبی جهنده آفریده شده (۶). که از ما بین استخوانهای پشت و استخوانهای سینه بیرون می آید (۷). آن وقت می فهمد که خدای تعالی بر خلقت بار دو روزی که نهفته های در باطن انسان ظاهر می شود (۹). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۸

در آن روز انسان نه نیروی دفاعی دارد و نه یابوری (۱۰). سوگند به آسمان محل تحولات شگرف (۱۱). و سوگند به زمین پر شکاف



(که گیاهان و چشمه سارها از آن سر بر می آورند) (۱۲). (سوگند به این دو که) قرآن سخن جدا سازنده حق از باطل است (۱۳). نه سخن بیهوده و شوخی (۱۴). (پس) این کفار (بدانند) که اگر به نوعی علیه دعوت تو، کید و حيله می کنند (۱۵). من هم به نوعی علیه شان کید و حيله می کنم (۱۶). پس در هلاکت آنان عجله مکن چند صباحی منتظر باش و اندکی مهلتشان بده (۱۷).  
بیان آیات

در این سوره مردم را به معاد انداز کرده، و استدلال کرده به اطلاق قدرت، و سخن را با تاء کید ایفاء نموده، و ضمنا به حقیقت آن روز اشاره می کند و سوره را با تهدید کفار ختم می نماید، و این سوره سیاقی مکی دارد.  
معنای ((طارق)) و ((ثاقب))

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ

ماده ((طرق)) در اصل - به طوری که گفته اند - به معنای زدن به شدت است، به طوری که صدایش به گوشها برسد. و ((مطرقة - چکش)) را هم به همین جهت مطرقة می گویند، و نیز اگر راه را طریق گفته اند باز به این مناسبت است که رونده با پا بدان می کوبد و صدای پایش به گوشها می رسد. ولی به تدریج در پیمودن طریق استعمال شده و در آن شایع گشت، و سپس اختصاص یافت به آمدن از سفر در هنگام شب، و این نیز بدان مناسبت بود که غالبا شخصی که شبانه از راه می رسد همه درها را بسته می بیند، و ناگزیر در راه می کوبد، و سپس استعمالش در هر چیزی که شب ظاهر شود شایع گشت، مانند ستارگان که در شب پیدا می شوند، و در آیه همین معنا منظور است.

و کلمه ((ثقب)) در اصل به معنای دریدن بود، و بعدها به معنای هر چیز نورانی و روشنگر شد، به این مناسبت که چنین چیزی پرده ظلمت را با نور خود می درد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۲۹

و گاهی هم به معنای بلندی و ارتفاع می آید، و از این باب است که می گویند: ((ثقب الطائر)) یعنی پرنده اوج گرفت، به این مناسبت که با پرواز خود جو بالا را پاره می کند.

پس اینکه فرمود: ((و السماء و الطارق)) سوگندی است به آسمان و به طارق، و آنگاه طارق را تفسیر کرده به نجم، یعنی ستاره که در شب طلوع می کند. و جمله ((و ما ادريک ما الطارق)) امر آن را بزرگ داشته، می فهماند که به چیز بزرگی سوگند یاد کرده. و جمله ((النجم الثاقب)) بیان طارق است، و جمله در معنای جواب استفهام تقدیری است، گویا وقتی فرموده: تو نمی دانی که طارق چیست! شخصی پرسیده: چیست؟ فرموده: ((النجم الثاقب)). مراد از اینکه فرمود: ((هیچ نفسی نیست جز اینکه بر آن حافظی است))

إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ

این جمله جواب قسم است، و کلمه ((لما)) در آن به معنای ((الا)) است، و معنای آیه این است که: هیچ نفسی نیست الا اینکه نگهبانی بر او موکل است. و مراد از موکل شدن نگهبانی برای حفظ نفس، این است که فرشتگانی اعمال خوب و بد هر کسی را می نویسند، و به همان نیت و نحوه ای که صادر شده می نویسند، تا بر طبق آن در قیامت حساب و جزا داده بشوند، پس منظور از ((حافظ))، فرشته، و منظور از ((محفوظ)) عمل آدمی است، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و ان علیکم لحافظین کراما کاتبین یعلمون ما تفعلون)).

و بعید نیست که مراد از حفظ نفس، حفظ خود نفس و اعمال آن باشد، و منظور از حافظ، جنس آن بوده باشد، که در این صورت چنین افاده می کند که جانهای انسانها بعد از مردن نیز محفوظ است، و با مردن نابود و فاسد نمی شود، تا روزی که خدای سبحان بدنها را دوباره زنده کند، در آن روز جانها به کالبدها برگشته دوباره انسان بعینه و شخصه همان انسان دنیا خواهد شد، آنگاه طبق آنچه اعمالش اقتضا دارد جزا داده خواهد شد، چون اعمال او نیز نزد خدا محفوظ است، چه خیرش و چه شرش.

بسیاری از آیات قرآن که دلالت بر حفظ اشیا دارد این نظریه را تاءبید می کند، مانند آیه ((قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم))، و آیه ((اللّه یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۰

ظاهر آیه ای که در سوره انفطار بود و می گفت وظیفه ملائکه حافظ حفظ نامه های اعمال است، با این نظریه منافات ندارد، برای اینکه حفظ جانها هم مصداقی از نوشتن نامه است، همچنان که از آیه ((انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون)) به بیانی که در تفسیرش گذشت این معنا استفاده می شود.

شخصیت انسان به نفس و روح او است و لذا انسانی که در قیامت اعاده می شود عین همانانسان دنیوی است نه مثل او با این بیان دیگر جایی برای اعتراضی که شده باقی نمی ماند، و آن اعتراض به کسانی شده که به اطلاق قدرت خدای تعالی استدلال کرده اند بر مسأله معاد، و گفته اند: وقتی قدرت خدای تعالی مطلق است چرا نتواند مردم را در آخرت دوباره زنده کند، معترضین، اعتراض کرده اند ما هم قدرت خدای تعالی را مطلق می دانیم، ولی خدای تعالی به ایجاد ممکن الوجود قادر است، و قدرتش هیچ قید و شرطی ندارد، نه ممتنع الوجود (نظیر اجتماع دو نفیض و یا اجتماع دو ضد)، که خودش وجود پذیر نیست، و اعاده انسان بعینه از محالات است، و محال تحقق و هستی نمی پذیرد چون انسانی که می خواهد در آخرت خلق شود مثل انسان دنیوی است، نه عین او که در دنیا بود، و معلوم است که مثل من غیر از خود من است.

جوابی که گفتیم از بیان ما استفاده می شود این است که: شخصیت یک انسان به نفس و یا به عبارت دیگر به روح او است، نه به بدن او، در آخرت هم وقتی خدای تعالی بدن فلان شخص را خلق کرد، و نفس و یا به عبارتی روح او را در آن بدن دمید قطعا همان شخصی خواهد شد که در دنیا به فلان اسم و رسم و شخصیت شناخته می شد، هر چند که بدنش با صرفنظر از نفس، عین آن بدن نباشد بلکه مثل آن باشد.

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ

یعنی انسان باید ببیندیشد که از چه خلق شده، و مبداء خلقتش چه بوده و چه چیزی به دست خدای تعالی به این صورت انسانی در آمده؟

جمله مورد بحث به خاطر اینکه حرف ((فاء)) در اولش آمده متفرع بر آیه قبلی، و نتیجه گیری از مطلبی است که فحوایش با کمک سیاق بر آن دلالت دارد، و حاصل معنا چنین است: وقتی معلوم شد هر نفسی به ذات و اعمالش نزد خدا محفوظ است، و هیچ چیز از او فانی و از اعمال او فراموش نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۱

پس انسان باید بپذیرد که به زودی به سوی پروردگارش بر می گردد، و طبق آنچه کرده جزا داده می شود، و این برگشتن را بعید نشمارد، و اگر می خواهد بفهمد که هیچ بعید نیست و به معاد یقین پیدا کند نظر کند به خلقت نخستینش، و به یاد آورد روزی را که قطره ای آب جهنده بود، که از فضای مابین استخوانهای پشت و استخوانهای سینه خارج می شود.

خوب، همان کسی که آن آب را توانست به صورت انسان امروز در آورد، چرا نتواند با همان قدرت کامله اش بعد از مردن دوباره او را برگرداند؟!

در این دو آیه کلمه ((خلق)) به صیغه مجهول (خلق شده) آمده، و نام فاعل را که خدای سبحان است نبرده، و این اشاره است به اینکه از شدت ظهور لازم نبوده که نام او برده شود، همه می دانند که خالق این خلق شده خدا است.

استدلال بر قدرت خدا بر احیاء اموات به خلقت انسان از آبی جهنده که از بین ((صلب)) و ((ترائب)) خارج می شود

خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ

آبی را که با سرعت و فشار جریان داشته باشد آب دافق گویند، که در اینجا منظور نطفه آدمی است، که با فشار از پشت پدر به

رحم مادر منتقل می شود، و این جمله جواب از استفهامی تقدیری است که جمله ((مم خلق)) آن را می فهماند (و آن همین است که بعد از اندیشیدن، از خود می پرسد من از چه خلق شده ام؟ جوابش هم جمله مورد بحث است که می فرماید از آبی جهنده).

يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ

کلمه ((صلب)) به معنای پشت، و کلمه ((ترائب)) جمع ((تریبه)) است که به معنای استخوان سفید است. مفسرین در توجیه این آیه اختلافی عجیب به راه انداخته اند، و ظاهراً منظور از جمله ((بین الصلب و الترائب)) این است که: منی از نقطه محصوره از بدن خارج می شود که آن نقطه بین استخوانهای پشت و استخوانهای سینه قرار دارد. البته این را یاد آور شویم که مراغی صاحب تفسیر معروف به ((مراغی)) در ذیل این آیه از بعضی اطباء توجیه دقیق و علمی برای این آیه نقل کرده اگر کسی بخواهد می تواند به آنجا مراجعه کند.

إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ

کلمه ((رجع)) به معنای برگرداندن است، و ضمیر ((انه)) به خدای تعالی بر می گردد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۲ و اگر به آوردن ضمیر اکتفا کرد، و با اینکه مقام، مقام اظهار بود نام مقدس الله را ذکر نکرد، برای این بود که از شدت ظهور فرقی میان اظهار و اضمار نبود، نظیر کلمه خلق که مجهول آورده شد.

و معنای عبارت این است که: آن کسی که انسان را از آبی به چنین صفت آفریده قادر بر اعاده او و زنده کردنش بعد از مرگ، و اعاده بدنی مثل بدن دنیایش هست، چون قدرت بر هر چیز قدرت بر مثل آن نیز هست، و این قاعده معروف و مسلم است که حکم امثال در آنچه شده و آنچه نشده یکسان است.

وجه تسمیه قیامت به ((یوم تبلی السرائر))

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

کلمه ((یوم)) ظرف است برای رجع، و ((سریره)) عبارت است از هر چیزی که انسان در دل خود پنهان می کند، و کلمه ((بلاء)) که فعل ((تبلی)) مشتق از آن است به معنای آزمایش و نیز شناسایی و کشف نهانی ها است.

در نتیجه معنای آیه این است که: رجع در روزی است که آنچه از عقاید و آثار اعمال که انسانها پنهان کرده بودند، چه خیرش و چه شرش به مورد آزمایش و شناسایی قرار می گیرد، و زرگر اعمال و عقاید آنها را در بوته زرگری خود می آزماید، تا معلوم شود کدام صالح و کدام فاسد بوده و کدام خالص و کدام دارای ناخالصی و عیار است و بر طبق آن صاحبش را جزا می دهد، پس آیه مورد بحث در معنای آیه زیر است: ((ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله)).

فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ

یعنی نه خودش نیرویی دارد تا عذاب خدا را از خود دفع کند، و نه یاوری دارد که او از وی دفاع کند، و خلاصه در روز رجع برای هیچ کس هیچ قدرتی نیست، نه از ناحیه خودش، و نه از ناحیه دیگران.

وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَ الْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ

این دو جمله دو سوگند است بعد از سوگندهای اول سوره، تا امر قیامت و بازگشت به سوی خدای تعالی را تاءکید کند، و مراد از ((آسمان صاحب رجع))، همین تحولاتی است که در آسمان برای ما محسوس است، ستارگان و اجرامی در یک طرف آن غروب و از طرف دیگر دوباره طلوع می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۳

بعضی گفته اند: منظور از رجع آسمان، باریدن آن است، و مراد از ((زمین صاحب صدع)) شکافتن زمین و رویدن گیاهان از آن است، و مناسبت این دو سوگند با مسأله معاد بر کسی پوشیده نیست.

وصف قرآن به اینکه ((قول فصل)) است و ((هزل نیست))

إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ

کلمه ((فصل)) به معنای جدا کردن دو چیز از هم است، به طوری که بین آن دو فاصله ای پیدا شود، و با اینکه قرآن قول فاصل و جدا سازنده است، اگر آن را قول فصل خوانده، از باب ((زید عدل)) است، و ((هزل)) به معنای شوخی است، در مقابل جدی. و این دو آیه جواب قسم است و ضمیر ((انه)) به قرآن بر می گردد، و معنایش این است که: به آسمانی چنان و زمینی چنین سوگند، که قرآن سخنی جدا سازنده بین حق و باطل است، و کلامی خالی از جد، و صرف شوخی نیست، آنچه را قرآن ثابت می کند حق محض است، که شکی در آن نیست، و چون حق است هیچ باطلی نمی تواند آن را باطل سازد، و هر باطلی در صدد ابطال آن بر آید باطل بدون تردید است، پس خبری هم که از قیامت و بازگشت داده حق است و در آن شکی نیست. ولی بعضی گفته اند: ضمیر نامبرده به مطلب قبلی یعنی خبر رجوع و معاد بر می گردد. ولی وجه سابق وجیه تر است.

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا

یعنی کفار با کفرشان و انکار معادشان همه در این فکرند که با حيله هايي نور خدا را خاموش و دعوت تو را باطل سازند، و من هم عليه ايشان حيله مي کنم، و حيله خدای تعالی همین است که ایشان را به دشمنی با سعادت خود وا می دارد، استدراج می کند می فرماید: مال و اولاد بیشتری می دهم، بر دلهايشان مهر می زنم، و گمراهشان می کنم، و بر گوش و چشمشان پرده می افکنم، این چنین حيله می کنم، تا در آخر به سوی عذاب روز قیامتش بکشانم.

فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ رُوَيْدًا

کلمه ((تمهیل)) مصدر باب تفعیل است که فعل امر ((مهل)) مشتق از آن است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۴ به معنای امهال، یعنی مهلت دادن، و خلاصه هر دو لفظ به یک معنا است، اما اولی که باب تفعیل است تدریج را می رساند، و دومی که از باب افعال است یکبارگی را. و کلمه ((روید)) به معنای اندک است.

و معنای آیه این است که: وقتی می بینی آنها کید و حيله گريهائي دارند، و من نیز حيله هايي دارم به عین آنچه آنها حيله اش می خوانند، و با در نظر داشتن اینکه ((خدای تعالی بر کار خود غالب و مسلط است))، پس تو منتظر عذاب آنان باش، و در باره آنان عجله مکن، کمی مهلتشان بده که به زودی آنچه در تهدیدشان وعده دادم خواهد آمد، چون هر آینده ای نزدیک است. و در اینکه اول تعبیر فرمود به ((مهلت بده)) که چون باب تفعیل است تدریج را می رساند، و در نوبت دوم تعبیر کرد به ((امهل)) که گفتیم یک بارگی را می رساند، و ((امهل)) را مقید به قید ((رویدا)) کرد، لطافتی است که بر کسی پوشیده نیست.

بحث روائی

(روایاتی در ذیلبرخی آیات گذشته از جمله ((یوم تبلی السرائر)) و ((اءنهلقول فصل))

در تفسیر قمی در ذیل جمله ((ان کل نفس لما علیها حافظ)) آمده که منظور از ((حافظ))، ملائکه است.

و در همان کتاب در ذیل آیه ((خلق من ماء دافق)) آمده که: منظور نطفه است، که با قوت خارج می شود. و در ذیل آیه ((یخرج من بین الصلب و الترائب)) آمده: یعنی صلب مرد، و ترائب زن که همان سینه او است.

مؤلف: این روایت صرفنظر از اینکه شخص امام را معرفی نکرده، و تنها گفته است: ((فرمود))، و صرفنظر از اینکه سندش افتاده، خود مضمونش هم خالی از اشکال نیست.

و نیز در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یوم تبلی السرائر)) فرموده یعنی ((ظاهر می شود از سریره ها)).

و در مجمع البیان آمده که روایتی با حذف اواخر سند از ابی درداء رسیده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدای تعالی چهار چیز را برای خلقتش ضمانت کرده، که هدر نرود، و آن اثر نماز و زکات و روزه رمضان و غسل جنابت

است، و همین است سرائری که خدای تعالی درباره اش فرمود: ((یوم تبلی السرائر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۵

مؤلف: و شاید این از قبیل ذکر بعضی از مصادیق است، همچنان که روایت بعدی این احتمال را تاءیید می‌کند.

و در همان کتاب از معاذ بن جبل روایت شده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدم: منظور از این سرائر که خدای تعالی بندگان خود را با آن ابتلاء می‌کند چیست؟ فرمود: سرائر شما همان اعمال شما است از نماز و روزه و زکات و وضو و غسل جنابت، و هر واجب دیگر (پس ذکر شده‌های در روایت قبلی عنوان مثال را دارد)، برای اینکه همه اعمال شما سرائر و پنهانی است، چون هر کسی می‌تواند بگوید نماز خوانده‌ام در حالی که نخوانده باشد، و اگر بخواهد می‌تواند بگوید وضو گرفته‌ام در حالی که نگرفته باشد، پس همه اعمال شما نزد خدا محفوظ و خدا ضامن آن است، و روز تبلی السرائر واقعیت آنها آشکار می‌گردد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((فما له من قوه ولا ناصر)) آمده: یعنی هیچ نیرویی ندارد که با آن به سوی خالقش نزدیک شود، و هیچ ناصری ندارد که اگر خدا عذاب او را بخواهد او را یاری کند.

و باز در همان کتاب است که در ذیل جمله ((و السماء ذات الرجوع)) فرمود: یعنی دارای باران و ((و الارض ذات الصدع)) یعنی دارای گياه.

و در مجمع البیان در ذیل جمله ((انه لقول فصل)) آمده یعنی قرآن بین حق و باطل را از راه روشنگری هر یک جدایی می‌اندازد، و این معنا از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه، دارمی، ترمذی، محمد بن نصر، و ابن انباری (در کتاب مصاحف)، از حارث اعور روایت کرده‌اند که گفت: داخل مسجد شدم و دیدم که مردم دچار ورطه بگومگوها شده‌اند، نزد علی شدم و جریان را باز گفتم، از در تعجب پرسید راستی آنچه نباید می‌کردند کردند؟!

آنگاه فرمود: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می‌فرمود به زودی فتنه‌ای به پا می‌شود عرضه داشتم چاره خلاصی از آن چیست یا رسول الله؟ فرمود: تمسک به کتاب خدا، که در آن خبر امت‌های قبل از شما و مردم بعد از شما و حکم در ما بین شما است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۶

کتاب خدا که جدا ساز حق از باطل است، همه اش حق است و جدی، نه شوخی، هر جباری که کتاب خدا را پشت سر اندازد خدا کمرش را می‌شکند، و هر کس به پیروی هوای نفسش به دنبال غیر قرآن رود خدا گمراهش می‌سازد، کتاب خدا جبل متین خدا و ذکر حکیم و صراط مستقیم است، کتاب خدا بازیچه هواها نمی‌شود، و دانشمندان از معارفش سیر نمی‌گردند گرونده به آن از هر زبانی که باشد درباره آن دچار اشتباه نمی‌شود، و از اینکه دشمنان آن را رد کنند کهنه نمی‌گردد، و عجائش تمام شدنی نیست، قرآن همان کتابی است که وقتی جن آن را شنید چاره‌ای جز این ندید که بگوید: ((انا سمعنا قرانا عجبا یهدی الی الرشده))، هر کس به حکم قرآن سخن گوید راست گفته، و هر کس به حکم آن حکم کند عدالت ورزیده، و هر کس به دستوراتش عمل کند پاداش داده می‌شود، و هر کس را به سوی قرآنش بخوانند به صراط مستقیمش هدایت کرده‌اند.

مؤلف: قریب به این معنا از معاذ بن جبل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مختصر آن از ابن مردویه از علی (علیه السلام) نقل شده.

## الأعلى

سوره اعلی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۷

آیات ۱ - ۱۹، سوره اعلی

سوره اعلی مکی است و نوزده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (۱) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (۲) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (۳) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (۴) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (۵) سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى (۶) إِلَّا - مِا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى (۷) وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى (۸) فَذَكَرْ إِنَّ نَفْعَ الذُّكْرِ (۹) سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى (۱۰) وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى (۱۱) الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى (۱۲) ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (۱۳) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (۱۴) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (۱۵) بَلْ تُؤَثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (۱۶) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (۱۷) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (۱۸) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (۱۹)

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیم نام پروردگار بلند مرتبه خود را منزله بدار (و در ردیف نامهای دیگرش قرار مده) (۱). پروردگاری که اجزای عالم را از عدم به وجود آورد و هر یک را در جایی قرار داد که باید قرار می داد (۲). و پروردگاری که هر چیزی را دارای حدود و اندازه ای کرد به طوری که برای رسیدنش به هدف نهایی از خلقتش مجهز باشد (۳). و پروردگاری که چراگاه ها از زمین رویانید (۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۸

و دوباره خزاننش کرد و به صورت خاشاکی سیاه در آورد (۵). از نظر حفظ قرآن دلواپس مباش اینقدر برایت می خوانیم که دیگر از یادش نبری (۶). البته به اذن ما از یاد نبری و گر نه هر چه را که بخواهد از یاد خواهی برد که خدا دانای به آشکار و نهان است (۷). و ما در سر هر دو راهی تو را به راه آسان تر دعوت، سوق می دهیم و انتخاب آن را به فطرت پاکت الهام می کنیم (۸). پس تو به کار تذکر دادنت بپرداز البته جایی که تذکر مفید باشد (۹). که به زودی آنها که از خدا می ترسند متذکر می شوند (۱۰). ولی بدبخت ترین افراد از تذکر تو اعراض می کنند (۱۱). بدبخت هایی که در آتش خواهند سوخت آتشی که از آتش دنیا سوزنده تر است (۱۲). چون در آن مرگ و حیاتی نیست (۱۳). محققا هر کس که خود را تزکیه کند رستگار می شود (۱۴). و هر وقت نام خدا را به یاد آورد بلافاصله به نماز بایستد (۱۵). ولی شما ای مردم! زندگی دنیا را بر آن رستگاری مقدم می دارید (۱۶). با اینکه زندگی آخرت خیر محض و فنا ناپذیر است (۱۷). این سفارش ها در صحف قدیم نیز بود (۱۸). یعنی صحف ابراهیم و موسی (۱۹).

مضمون کلمه سوره مبارکه اعلی

بیان آیات

در این آیات به توحید خدای تعالی امر شده، توحیدی که لایق به ساحت مقدس او باشد، و نیز به تنزیه ذات متعالیه اش از اینکه نام مقدسش با نامی دیگر ذکر شود، و یا چیزی که باید به او مستند شود بغیر او نسبت دهند، مثلا کسی دیگر را در خلقت و تدبیر و رزق شریک او بدانند، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) وعده تاءید می دهد، تاءید به وسیله علم و حفظ، و نیز وعده می دهد که او را از آسان ترین طریق و مناسب ترین راه موفق به تبلیغ و دعوت بفرماید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۳۹

و سیاق آیات اول سوره سیاق آیات مکی است، و اما ذیل سوره یعنی از جمله ((قد افلح من تزکی...)) مورد تردید است برای اینکه از طرق ائمه اهل بیت و همچنین از طرق اهل سنت روایاتی رسیده که منظور از ((تزکی)) دادن زکات فطره و خواندن نماز عید است، و این را هم می دانیم که روزه و توابعش که یکی زکات فطره است و همچنین نماز عید، بعد از هجرت در مدینه تشریح شده نتیجه می گیریم که آیات ذیل سوره در مدینه نازل شده، پس سوره مورد بحث مشتمل است بر آیات مکی و مدنی هر دو، و این با روایاتی که می گوید این سوره مکی است منافاتی ندارد، برای اینکه می توان آن را حمل کرد به اینکه منظور صدر سوره است.

توضیح معنای اینکه فرود: ((سبِّح اسم ربِّک - نام پروردگارت را تنزیه کن))

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى

در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور می دهد اسم پروردگار خود را تقدیس و تنزیه کند، و از اینکه



نفرمود پروردگارت را تنزیه کن، فرمود اسم پروردگارت را تنزیه کن - و ظاهر لفظ اسم کلمه ای است که بر مسمی دلالت کند - و کلمه هم جایش در زبان است، می فهمیم که منظور این است که: هر وقت نام پروردگارت را به زبان می آوری نام چیز دیگری از قبیل آلهه و شرکا و شفعا که خدا از آن منزّه است با آن کلمه به زبان میار، و نسبت ربوبیت به آنها مده یعنی اموری که از شوون ربوبیت است و مختص به خدای تعالی است، از قبیل خلقت، ایجاد، رزق، احیاء، اماته، و امثال آن را بغیر خدا نسبت مده. و یا معنایش این است که: اموری که لایق ساحت مقدس خدای تعالی نیست از قبیل عجز، جهل، ظلم، غفلت و نظائر آن از هر صفت نقص و عیب را به خدا منسوب مکن.

و کوتاه سخن اینکه: تنزیه نام خدا این است که وقتی سخن از خدا می رود باید کلام از ذکر اموری که مناسب با ذکر او نیست خالی باشد، این تنزیه خدا در مرحله زبان و سخن است که باید با تنزیه او در مرحله عمل موافق باشد و لازمه این تنزیه توحید کامل و نفی شرک جلی است، و شرک جلی درست عکس توحید است، و شخص مشرک نه تنها خدای تعالی را منزّه از نواقص مذکور نمی داند، بلکه از شنیدن نام خدا به تنهایی ناراحت می شود، و دو آیه زیر بر این معنا ناطق است: ((و اذا ذکر اللّٰه وحده اشمازت قلوب الذین لا یؤمنون بالاخره و اذا ذکر الذین من دونه اذا هم یستبشرون))، ((و اذا ذکر ربک فی القرآن وحده ولوا علی ادبارهم نفورا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۰

و در اینکه اسم را اضافه کرد به کلمه ((رب)) و رب را اضافه کرد به کاف خطاب نکته ای است که بیان قبلی ما را تاءید می کند، چون معنای آن چنین می شود: منزّه بدار نام پروردگارت را که تو او را پروردگار خود گرفته ای، و مردم را به ربوبیت و الوهیت او می خوانی، پس دیگر در کلام خود آنجا که نام او را به ربوبیت می بری، نباید نام غیر او به طوری ذکر شود که با ربوبیت خدای تعالی که خودش نیز خود را بدان نامیده منافات داشته باشد.

کلمه ((الاعلی)) - به معنای کسی است که بر فراز هر بلندی که تصور شود در آمده، و بر هر چیزی قاهر و چیره باشد، و این کلمه صفت ((ربک)) است، نه صفت ((اسم))، و همین صفت حکم آیه را تعلیل می کند، و می فهماند که چرا گفتیم نام پروردگارت را منزّه بدار، برای اینکه او از هر علوی که تصور شود عالی تر است.

مفسرین درباره این جمله چهار قول دارند:

اقوال مختلف در این باره

بعضی گفته اند: معنای ((سبح اسم ربک الاعلی)) این است که: باید بگویی ((سبحان ربی الاعلی))، نقل از ابن عباس. البته این نسبت را هم به وی داده اند که گفته معنایش این است که نماز بخوان.

بعضی گفته اند: مراد از کلمه ((اسم))، مسمی، یعنی خود خدای تعالی است، و معنای آیه این است که: خدا را از هر فعل و صفتی که لایق به ساحت قدس او نیست منزّه بدار.

بعضی گفته اند: منظور از آوردن کلمه ((اسم)) تعظیم مسمی است، و استشهاد شده به گفته لبید شاعر که گفته است:

((الی الحول ثم اسم السلام علیکما - تا سر یکسال و سپس اسم سلام بر شما دو نفر باد))، یعنی سلام بر شما باد، در اینجا هم معنایش: ((سبح ربک الاعلی)) است.

و بعضی گفته اند: مراد تنزیه اسمای خدای تعالی است از هر رفتاری که لایق به ساحت قدس او نباشد، مثلا اگر لفظی از اسمای خدا عمومی باشد، هم به خدای تعالی اطلاق شود، هم به غیر او، مانند عالم و قادر و امثال آن، در مورد خدای تعالی آن را تاءویل نکند (و با اسمای خدا بازی ننماید) و اگر لفظی باشد که معنای اصلی و لغوی آن در مورد خدای تعالی صادق نباشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۱

کلمه را بر معنای اصلیش باقی نگذارد، و آن را تاءویل نماید مانند ((و جاء ربک - پروردگار تو آمد)) که حتما باید تاءویل شود،

و اگر کلمه ای است که جز در مورد خدای تعالی اطلاق نمی شود، مانند کلمه ((الله)) باید آن را بر غیر خدای تعالی اطلاق نکند، و در جاهای نامناسب از قبیل مستراح آن را به زبان نیاورد، و به همین قیاس رعایت ادب را درباره اسم خدا بنماید.

و لیکن معنایی که ما ارائه دادیم هم عمومی تر و وسیع تر است، و هم با سیاق آیات بعدی که می فرماید: ((سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى)) و ((نِيسِرْكَ لِلْيَسْرَى فذَكَرْ)) مناسب تر است، چون سیاق این آیات سیاق تحریک و تشویق به تبلیغ رسالت، و تذکر دادن و بیدار کردن مردم است، و لذا نخست دستور می دهد که آن جناب کلام خود را اصلاح کند و از هر چیزی که بویی از شرک جلی و یا شرک خفی دارد پاک نماید، و اسم پروردگارش را منزله بدارد، و در مرحله دوم او را وعده می دهد به اینکه آنقدر وحی را برایش بخواند که دیگر چیزی از آن را فراموش نکند، و در مرحله سوم وعده اش می دهد که طریقه تبلیغ را بر او آسان سازد، و در آخر دستور می دهد مردم را تذکر دهد و تبلیغ کند، (دقت بفرماید).

مظاهر تدبیر الهی: خلقت، تسویه، تقدیر، هدایت، و...

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى

((خلقت هر چیزی)) به معنای گردآوری اجزای آن است، و ((تسویه اش)) به معنای روی هم نهادن آن اجزا به نحوی است که هر جزئی در جایی قرار گیرد که جایی بهتر از آن برایش تصور نشود، و علاوه بر آن جایی قرار گیرد که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر بدهد، مثلاً در مورد انسان چشم را در جایی و گوش را در جایی و هر عضو دیگر را در جایی قرار دهد که بهتر از آن تصور نشود، و حقیقت ادا شود.

و این دو کلمه یعنی ((خلقت)) و ((تسویه)) هر چند در آیه شریفه مطلق آمده، لیکن تنها شامل مخلوقاتی می شود که یا در آن ترکیب باشد، و یا شائبه ای از ترکیب داشته باشد، و آیه مورد بحث تا چهار آیه بعد در مقام توصیف تدبیر الهی است، و این خود برهانی است بر ربوبیت مطلقه او.

وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

یعنی آنچه را خلق کرده با اندازه مخصوص و حدود معین خلق کرده، هم در ذاتش و هم در صفاتش و هم در کارش، و نیز آن را با تجهیزی مجهز کرده که با آن اندازه ها متناسب باشد، و بوسیله همان جهاز او را به سوی آنچه تقدیر کرده هدایت فرموده، پس هر موجودی به سوی آنچه برایش مقدر شده و با هدایتی ربانی و تکوینی در حرکت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۲

مانند طفل که از همان اولین روز تولدش راه پستان مادر را می شناسد، و جوجه کبوتر می داند که باید منقار در دهان مادر و پدرش کند، و هر حیوان نری به سوی ماده اش هدایت و هر ذی نفعی به سوی نفع خود هدایت شده است، و بر همین قیاس هر موجودی به سوی کمال وجودیش هدایت شده.

و خدای تعالی در این معانی فرموده: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)) و نیز فرموده: ((ثم السبيل يسره))، و نیز فرموده: ((لكل وجهه هو موليها)).

وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى

کلمه ((مرعی)) به معنای چرای است که علف خواران آن را می چرند، و کسی که آن را از زمین خارج می کند و می رویاند همان خدای سبحان است.

فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى

کلمه ((غثاء)) به معنای گیاه خار و خاشاکی است که سیل به کنار بیابان می ریزد، و منظور از آن در اینجا - به طوری که گفته اند - گیاه خشکیده است. و کلمه ((احوی)) به معنای سیاه شده است.

و منظور از بیرون کردن مرعی برای آذوقه حیوان و سپس خاشاک سیاه کردنش، ارائه نمونه‌ای از تدبیر ربوبی و دلایل ربوبیت خدا است، همچنان که خلقت و تسویه و تقدیر و هدایت نمونه دیگری از آن است.

سُنْفَرُوكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى

راغب در مفردات گفته کلمه ((قرائت)) به معنای ضمیمه کردن حروف برای به وجود آوردن کلمه، و ردیف کردن کلمات برای به وجود آوردن جمله است در حال خواندن، پس این ماده در هر ضمیمه کردنی استعمال نمی‌شود، مثلاً وقتی می‌خواهی بفهمانی من مردم محل را گردهم جمع کردم، نمی‌توانی بگویی: ((قرات القوم))، و باز به همین دلیل به یک حرف که از دهان در آید قرائت گفته نمی‌شود.

معنای ((اقراء)) در ((سنقرئک فلا تنسی)) و مفاد استثناء ((الا ماشاء الله))

و در مجمع البیان گفته کلمه ((اقراء)) که فعل ((نقرئک)) مشتق از آن است به معنای تحویل گرفتن قرائت قاری است، به منظور غلط‌گیری و تصحیح قرائت وی، و قاری به معنای خود خواننده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۳

البته باید توجه داشت که در مورد بحث که می‌فرماید ما به زودی تو را اقراء می‌کنیم، به معنای اقراء معمول در بین خود افراد معلولی نیست، که استاد گوش بدهد و غلطهای شاگرد را تصحیح کند، و یا جایی که خوب نخوانده خوب خواندن را به او بیاموزد، چون چنین چیزی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سابقه نداشته، و معهود نیست که چیزی از قرآن را خوانده باشد، و چون به علت فراموشی خوب نخوانده و یا به غلط خوانده، خدای تعالی فرموده باشد تو بخوان و من گوش می‌دهم، تا درست خواندن را به تو یاد دهم، بلکه منظور از اقراء در خصوص مورد، این است که ما چنین قدرتی به تو می‌دهیم که درست بخوانی و خوب بخوانی، و آنطور که نازل شده و بدون کم و کاست و غلط و تحریف بخوانی، و خلاصه آنچه را که نازل شده فراموش نکنی.

و جمله ((سنقرئک فلا تنسی)) وعده‌ای است از خدای تعالی به پیامبرش، به اینکه علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد، به طوری که قرآن را آنطور که نازل شده همواره حافظ باشد، و هرگز دچار نسیان نگردد، و همانطور که نازل شده قرائتش کند، و ملاک در تبلیغ رسالت و وحی به همانطور که وحی شده همین است.

و جمله ((الا ماشاء الله)) استثنایی است که تنها به منظور بقای قدرت الهی بر اطلاقش آورده شده، می‌خواهد بفهماند چنین نیست که خدای تعالی بعد از دادن چنین عطیه‌ای دیگر قادر نباشد تو را گرفتار فراموشی کند، نه، بعد از اعطاء هم باز به قدرت مطلقه خود باقی است، و این استثنایی نظیر استثنایی است که در آیه شریفه: ((واما الذین سعدوا ففی الجنۃ خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ماشاء ربک عطاء غیر مجذوذ)) می‌باشد، که توضیحش در همان سوره گذشت.

پس در این استثنا نمی‌خواهد بعضی از مصادیق نسیان را از عموم ((لا تنسی)) خارج کند و بفرماید به زودی علم قرآن را به تو می‌دهیم به طوری که هیچ چیز از قرآن را فراموش نکنی، مگر آنچه را که او خواسته است فراموش کنی، برای اینکه اگر معنا چنین باشد اختصاص به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ندارد، همه مردم اینطورند، و از هر چیزی و هر محفوظی آن مقداری را فراموش می‌کنند که خدا خواسته باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۴

و از اشیا مقداری را حفظ می‌کنند و مقداری را فراموش می‌نمایند، پس این چه متنی است که بر شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نهاده؟ با اینکه عطیه، عطیه‌ای است عمومی و مشترک بین آن جناب و عموم مردم. پس وجه درست همان

است که ما بیان کردیم. آسوده خاطر نموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از چیست تلقی وحی الهی و حفظ آن و آیه شریفه با سیاقی که دارد خالی از تائید گفتار بعضی از مفسرین نیست که گفته‌اند: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر وقت جبرئیل بر او نازل می‌شد قرآن را می‌خواند تا مبادا چیزی از آن را فراموش کرده باشد، به طوری که هیچ گاه نمی‌شد که

جبرئیل وحی را به آخر برساند، و آن جناب شروع به خواندن از اولش نکرده باشد، ولی همینکه این آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از این دلواپسی در آمد، و چیزی را فراموش نکرد.

و این معنا به ذهن نزدیک می رسد که بگوییم آیه شریفه مورد بحث یعنی آیه ((سنقرئک فلا تنسی)) قبل از آیه ((لا تحرك به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانہ))، و این آیه قبل از آیه ((و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل رب زدنی علما)) نازل شده باشد.

((انه یعلم الجهر و ما یخفی)) - کلمه ((جهر)) به معنای ظهور هر چیزی در حد کمال برای حاسه ای از حواس آدمی است، یا حاسه باصره که در آیه ((فقالوا ارنا الله جهره))، به این معنا آمده. و یا حاسه سامعه که در آیه ((انه یعلم الجهر من القول))، منظور شده است، این بود معنای جهر. و اما در آیه مورد بحث که سخنی از دیدن و شنیدن نرفته منظور مطلق هر چیزی است که برای ادراک ظاهر باشد، به قرینه مقابل آن یعنی جمله ((و ما یخفی)) که آن را نیز مقید به سمع و بصر نکرده.

و این جمله در مقام تعلیل برای مضمون جمله ((سنقرئک فلا تنسی)) است، و معنایش این است که ما به زودی خاطرت را در تلقی وحی و حفظ آن آسوده می کنیم، به علت اینکه ما هم به ظاهر اشیا آگاهی داریم، و هم به باطن آنها، در مورد تو نیز هم از ظاهر حالت خبر داریم و هم از باطن، و می دانیم که در دل چقدر اهتمام به امر وحی داری، و تا چه حد بر اطاعت پروردگارت در آنچه دستورت می دهد حریصی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۵

و در جمله ((الا- ما شاء الله انه یعلم...)) التفاتی از تکلم مع الغیر ((ما به زودی چنین و چنان)) می کنیم به غیبت (مگر آنچه خدا بخواهد)، بکار رفته، و نکته آن اشاره به حجت و دلیل استثنا است، می فهماند که اگر گفتیم ما که به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) علم و حفظ قرآن را افاضه می کنیم، قدرت بر خلاف آن را از خود سلب نمی کنیم، علتش این است که خدای تعالی مستجمع جمیع صفات کمال است، که یکی از آنها قدرت مطلقه است، و عین این علت در جمله ((انه یعلم)) نیز جریان دارد، یعنی اگر در آن هم التفات بکار رفته برای اشاره به علت مذکور است.

معنای اینکه خطاب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: ((و نیسرک لیسری تو را برای یسری آسان می کنیم)) و نکته ای که این تعبیر متضمن است

و نِیسِرُکَ لِیُسْرِی

کلمه ((یسری)) مونث ((ایسر)) است، و مصدر ((تیسیر)) که فعل ((نیسر)) از آن مشتق شده به معنای آسان کردن است، و در این جمله کلمه ((یسری)) صفتی است که در جای موصوف محذوف خود نشسته، تقدیر کلام ((و نیسرک للطریقه الیسری)) است، می فرماید ما تو را آنچنان رهنمون می شویم که همواره برای دعوت و تبلیغ زبانی و عملیت آسان ترین طرق را اتخاذ کنی، عده ای را هدایت کنی، و عده ای دیگر را اتمام حجت نمایی، و در برابر آزارشان صبر کنی.

مقتضای ظاهر کلام این بود که بفرماید: ((و نیسر لک الیسری)) طریقه آسان را برای تو فراهم می کنیم، همچنان که موسی (علیه السلام) در دعایش گفت: ((و یسر لی امری))، نه اینکه بفرماید تو را برای یسری آسان می کنیم، حال باید دید چرا اینطور تعبیر کرد؟ در جواب می گوییم: در آیه شریفه سخن از این معنا رفته که نفس شریف پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را مجهز به الهامهایی می کند که بتواند وظیفه رسالت خود را به آسانی و به بهترین طریق انجام دهد، اگر فرموده بود: ((و نیسر لک الیسری)) نفس شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را در این موهبت هیچکاره معرفی کرده بود، و با دگرگون کردن تعبیر فهمانده که کاری می کنیم که خود تو بهترین طریقه را انتخاب کنی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۶

علاوه بر این اگر اینطور که گفتیم تعبیر آورده بود نوعی تحصیل حاصل مرتکب شده بود، برای اینکه معنایش چنین می شد: ((ما آسان را برای تو آسان می کنیم))، آن وقت اشکال تحصیل حاصل و اینکه آسان کردن آسان معنا ندارد، جوابی نداشت.

پس مراد از آسان کردن، آسان کردن خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و منظور این است که فطرت آن جناب را آنچنان صاف کند، که جز طریقه آسان را انتخاب نکند، طریقه ای را که همان طریقه فطرت است از سایر طرق تشخیص دهد، پس آیه شریفه در معنای آیه زیر است که از موسی حکایت می کند که گفت ((حقیق علی ان لا اقول علی الله لا الحق)).

فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى

این آیه شریفه به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سرش آمده، نتیجه گیری از مطالب قبل است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می داد تا نام پروردگارش را منزله بدارد، و وعده اش می داد که وحی را آنقدر اقرار کند که به هیچ وجه فراموشش نکند، و فطرتش را آنقدر صاف کند که طریقه سهل را از میان همه طریقه ها تشخیص دهد، و همه اینها از شرایط ضروری یک دعوت دینی است، و دعوت دینی بدون آنها به ثمر نمی رسد و موثر واقع نمی شود.

و معنای آیه مورد بحث با در نظر داشتن این مطالب چنین می شود: حال که همه وسایل امتثال امر خود را برایت فراهم نمودیم و تو را اقرار کردیم تا فراموش نکنی، و تشخیص طریقه سهل را برایت فراهم ساختیم، پس تو هم هر جا که دیدی تذکره ثمربخش است تذکره بده.

سودمند واقع شدن شرط اساسی تذکره و اشاره به گفتار مفسرین درباره شرط مذکور

در این جمله امر به تذکره را مشروط کرده به موردی که تشخیص دهد، تذکره سودمند است، و این شرطی است بر اساس حقیقت، چون وقتی تشخیص دهد تذکره سودی ندارد کار لغوی (نظیر ایجاد قنات با آب دستی) می شود، و خدای تعالی اجل از آن است که رسول گرامی خود را امر کند به اینکه کار بیهوده کند، پس تذکره در موردی باید استعمال شود که در خود طرف زمینه ای برای تذکر باشد که در این مورد تذکره در نوبت اول دل او را متمایل به حق می سازد و قهرا تذکره نافع واقع می شود، و همچنین در نوبت های بعدی هم تمایل او را بیشتر می سازد، همچنان که فرمود: ((سیدکر من یخشی)) و در موردی که طرف هیچ زمینه ای برای نرم شدن دل ندارد، نوبت اول حجت را بر او تمام می کند، این نیز نافع است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۷ چون باعث می شود طرف از حق دوری کند، همچنان که فرمود: ((و یتجنبها الاشقی)) و اما تذکره نوبت دوم او به خاطر اینکه نه خاصیت نرم کردن دل دارد، و نه اثر اتمام حجت، کاری لغو خواهد بود، و به همین جهت در اینجا فرمان خود را مشروط کرد به صورتی که تذکره مفید باشد، و در آیه زیر صریحا فرموده: ((فاعرض عن من تولى عن ذكركنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا)).

بعضی از مفسرین گفته اند: این شرط صوری است نه حقیقی، می خواهد بفرماید تذکره همیشه نافع است، در بعضی موارد باعث اطاعت بیشتر، و در بعضی دوری از معصیت می شود، همچنان که خود ما به طرف مقابل بگوییم از فلانی بپرس اگر پرسیدن فایده دارد، و به همین جهت بعضی ها گفته اند: کلمه ((ان)) در آیه شریفه به معنای معروفش ((اگر)) نیست، بلکه به معنای ((قد - به تحقیق)) است، و بعضی دیگر گفته اند: به معنای ((اذ - زیرا)) است، می فرماید تذکره بده زیرا تذکره نافع است.

ولی این حرف صحیح نیست، برای اینکه می بینیم که تذکره همه جا و حتی در مورد معاندین که حجت بر آنان تمام شده نافع نیست، و چگونه می توان چنین ادعایی کرد با اینکه قرآن درباره آن دسته از مردم فرموده: ((سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه)).

بعضی دیگر گفته اند: در کلام به منظور اختصار گویی چیزی حذف شده، و تقدیر کلام این است: ((فذکر ان نفعت الذکری و ان لم تنفع - تو تذکر بده چه تذکر سود داشته باشد و چه نداشته باشد))، و بر گفته خود چنین استدلال کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای تذکره مبعوث شده، تا عذر برای احدی باقی نگذارد، او مقید به نافع بودن تذکره نیست، رسالت خود را انجام می دهد چه نافع باشد و چه نباشد، و در حقیقت آیه مورد بحث با جمله حذف شده اش نظیر آیه ((و جعل لکم

سراییل تقیکم الحر)) می باشد که تقدیرش ((الحر و البرد - گرما و سرما)) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۸

این وجه هم درست نیست، برای اینکه قبول نداریم که آن جناب موظف به تذکره بوده، چه در مواردی که نافع باشد و چه آنجا که نباشد.

بعضی دیگر گفته اند: شرط (اگر سودمند باشد) را برای این آورده که اشاره کند به اینکه نافع واقع شدن تذکر در دل نامبردگان، امر بعیدی است، و این یک پیشگویی است در مورد آنان، گویا فرموده تو وظیفه خودت را انجام بده، که اجرت را می بری، هر چند که بعید است در آنان موثر افتد.

این وجه هم درست نیست، به دلیل اینکه دنبال آیه بلافاصله می فرماید: ((سیدکر من یخشی)) و با اینکه خودش می فرماید افراد بیمناک از آخرت به زودی متذکر می شوند، چگونه ممکن است بفرماید: تذکر بده هر چند بعید است که مفید واقع شود؟! سیدکَرُّ مَنْ یُخْشِی

یعنی به زودی افرادی که در قلب چیزی از خشیت خدا و ترس از عقاب او دارند بوسیله قرآن متذکر شده، اندرز می گیرند. وَ یَنْجَبُهَا الْأَشْقَى

ضمیر ((هاء)) به کلمه ((ذکری)) بر می گردد، و منظور از کلمه ((اشقی)) به قرینه مقابله اش با جمله ((من یخشی)) کسی است که در دل هیچ دلواپسی و خشیتی از عذاب خدا نداشته باشد، و اما فعل ((یتجنب)) از مصدر تجنب است که به معنای دور شدن از چیزی است.

و معنای آیه این است که: به زودی همانطور که ((من یخشی)) از تذکره تو متذکر می شود ((اشقی)) هم که از خدا نمی ترسد از تذکره تو دور می گردد.

الَّذِي يَصَلِي النَّارَ الْكُبْرَى

از ظاهر آیه بر می آید که مراد از ((آتش کبری)) آتش دوزخ باشد، که معلوم است در مقایسه با آتش دنیا آتشی است بزرگتر و سوزنده تر.

ولی بعضی گفته اند: مراد از آن، پایین ترین درکات دوزخ است که عذابش از هر جای دیگر دوزخ سخت تر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۴۹

معنای اینکه شقی دوزخی در آتش نه می میرد و نه زنده می شود،

ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى

کلمه ((ثم)) که برای تاخر چیزی از چیز دیگر استعمال می شود، در اینجا برای تاخر رتبی کلام است، و مراد از ((نمردن و زنده نشدن در آتش)) این است که: بفهماند تا ابد کسی از آن نجات نمی یابد، چون نجات به معنای قطع شدن عذاب به یکی از دو راه است، یا اینکه شخص معذب بمیرد و هستیش فانی شود، و یا زندگی شقا و بدبختیش را مبدل به سعادت و عذابش را مبدل براحتی کند. پس منظور از حیات در خصوص این آیه حیات طیبه و سعادت‌مندانه است، و آیه شریفه نظیر تعبیری است که خود ما درباره بیمارمان می گوئیم نه زنده است که آدم امیدی به وی داشته باشد، و نه مرده که امیدش قطع شود و فراموش گردد.

مراد از تزکی در: ((قد افلح من تزکی))

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

کلمه ((تزکی)) به معنای در پی پاک شدن است، و در اینجا منظور پاک شدن از لوث تعلقات مادی دنیوی است که آدمی را از امر آخرت منحرف و مشغول می کند به دلیل اینکه دنبالش فرموده: ((بل توثرون الحیوه الدنیا...)) و نیز منظور از تزکی برگشتن به خدای تعالی و توبه کردن است، چون یکی از وسایل که دل انسان را از فرورفتگی در مادیات حفظ می کند توبه است، و نیز انفاق در راه خدا است که باز دل را از لوث تعلقات مالی پاک می کند، و حتی اگر دستور داده اند، در حقیقت خواسته اند طهارت



از قذارت‌هایی که صورت و دست و پای انسان در اشتغال به امور دنیا به خود می‌گیرد مجسم و ممثل کرده باشند. ((و ذکر اسم ربه فصلی)) - ظاهراً مراد از ((ذکر نام خدا))، ذکر زبانی و مراد از ((صلوه)) همان نماز معمولی و توجه خاص عبودی است که در اسلام تشریح شده.

و این دو آیه به حسب ظاهر مدلولی که دارند نسبت به همه مصادیق طهارت که برای شمردیم عمومیت دارد، ولی از نظر روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تنها درباره زکات فطره و نماز عید نازل شده، روایات وارده از طرق اهل سنت هم همین را می‌گوید.

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا

مصدر ((ایشار)) که فعل ((توثرن)) از آن مشتق است به معنای برگزیدن و انتخاب کردن و ترجیح دادن است. در این آیه از مطلب قبلی اعراض و خطاب را به عموم بشر نموده، می‌فرماید حقیقت همان است که گفتیم که رستگاری در تزکی و یاد پروردگار است، و لیکن شما انسانها در پی پاک شدن نیستید، و بر اساس دعوتی که طبع بشری شما دارد شما را به تعلق تام به دنیا و اشتغال به تعمیر آن و ترجیح آن بر زندگی آخرت می‌خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۰

بعضی از مفسرین گفته‌اند: خطاب در آیه به خصوص کفار است، و به هر حال چه به عموم بشر باشد و چه به خصوص کفار، سیاق کلام، سیاق عتاب است، و التفات از غیبت (هر کس تزکی کند رستگار می‌شود) به خطاب (شما چنین و چنان می‌کنید) برای تاءکید به مطلب، و رو در رو سخن گفتن است.

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ

کلمه ((ابقی - باقی تر)) معمولاً در مقایسه بین دو چیز استعمال می‌شود که عمر یکی بلندتر از دیگری باشد، می‌گویند این باقی تر و بادوام تر است، و زندگی آخرت چنین نیست که از زندگی دنیا بادوام تر باشد، بلکه زندگی آخرت الی الابد باقی است، پس این سؤال پیش می‌آید که چرا در این آیه فرموده زندگی آخرت باقی تر و بهتر است. جواب این است که: مقام آیه مقام ترجیح دادن یکی از دو زندگی دنیا و آخرت بر دیگری است، و در این ترجیح همین مقدار کافی است که آخرت خوب تر و باقی تر نسبت به دنیا باشد، و برای ترجیح لازم نیست که زندگی آخرت ابدی هم باشد، هر چند که ابدی و باقی هم هست.

إِنَّ هٰذَا لَفِي الصّٰحَفِ الْاُولٰٓئِ صٰحَفٍ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوسٰى

کلمه ((هَذَا)) اشاره است به مطلبی که از آیه ((قد افلح من تزکی)) تا تمام چهار آیه بیان می‌کرد، می‌فرماید آنچه گفته شد در صحف اولی هم گفته بودیم.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند کلمه مذکور اشاره است به مضمون آیه اخری که می‌فرمود: ((آخرت بهتر و باقی تر است)). بعضی از مفسرین در این آیه گفته‌اند قرآن کریم نخست فرموده این مطالب در صحف اولی بود، و بعد آن را بیان نموده، می‌فرماید: منظورم صحف ابراهیم و موسی است، و اینکه این اجمال و تفصیل احترام و بزرگداشتی از آن صحف است بر کسی پوشیده نیست.

بحث روائی

(روایاتی در ذیالیات: ((سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی))، ((سَنَفَرُئِكَ فَلَاتَنَسٰی))، ((قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكٰى)) و دربارہ صحف اولی) در تفسیر عیاشی از عقبه بن عامر جهنی روایت آورده که گفت: وقتی آیه ((فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ)) نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: این ذکر را در رکوع خود بگویید، و چون آیه ((سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی)) نازل شد فرمود: این ذکر را در سجده خود بگویید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۱

مؤلف: این روایت را سیوطی هم در الدر المنثور از احمد و ابی داوود و ابن ماجه و ابن منذر و ابن مردویه، از عقبه از آن جناب

نقل کرده است .

و در تفسیر قمی فرموده : ((سبح اسم ربك الاعلی)) یعنی بگو ((سبحان ربی الاعلی)) و در ذیل آیه ((الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی)) فرموده : مقدر فرموده اشیاء را با تقدیر اول ، سپس هدایت کرده بسویش هر که را می خواهد.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((والذی اخرج المرعی)) آمده که منظور از مرعی نبات است ، و منظور از جمله ((غناء احوی)) این است که همان نیت بعد از رسیدن به حد بلوغش خشک و سیاه می شود.

و در الدر المنثور آمده که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) دائما قرآن را بیاد می آورد، از ترس اینکه مبادا فراموشش کند، تا آنکه به او وعده دادند که ما حل این مشکل را عهده دار شدیم ، و این آیه نازل شد: ((سنقرئك فلا تنسی)).

و در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید معنای آیه ((قد افلح من تزکی)) چیست ؟ فرمود: این است که هر کس زکات فطره بدهد رستگار می شود. پرسید معنای آیه و ذکر اسم ربه فصلی چیست ؟ فرمود این است که (برای نماز عید) به سوی ((جبانه)) برود و نماز بخواند و منظور از جبانه ، صحرا است .

این معنا از حماد از جریر از ابو بصیر و زراره از آن جناب نیز نقل شده . و قمی آن را بدون ذکر سند و بدون نام آن جناب بلکه به تعبیر ((از آن جناب)) آورده است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابو سعید خدری روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همواره در روزهای عید فطر قبل از رفتن به مصلی فطره را تقسیم می کرد و این آیه را می خواند: ((قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۲

مؤلف : و نیز در این معنا که دو آیه مورد بحث درباره زکات فطره و نماز عید نازل شد به دو طریق از ابو سعید روایت شده ، البته روایتی موقوف به این معنی که نام معصوم در آن ذکر نشده است . و همچنین به دو طریق از ابن عمر، و به دو طریق از نائله بن اصقع ، و به دو طریق از ابی العالیه ، و به دو طریق از عطاء، و به دو طریق از محمد بن سیرین ، و به دو طریق از ابراهیم نخعی روایت آورده ، و همچنین از عمرو بن عوف از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده .

و در خصال از عتبه بن عمرو لیشی از ابوذر روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) پرسیدم : یا رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) از آنچه خدای تعالی درباره دنیا بر تو نازل کرده کدامش در صحف ابراهیم و موسی بوده ، فرمود: ای اباذر بخوان ((قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی بل توثرون الحیوه الدنیا و الاخره خیر و ابقی ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم و موسی))، و خلاصه آنچه در صحف ابراهیم و موسی بوده مضمون همین چهار آیه قبل بوده که می فرماید: ((هر کس زکات دهد و نماز بخواند رستگار شده است ، ولی شما مردم زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می دهید، با اینکه آخرت بهتر و باقی تر است)).

مؤلف : همین حدیث مؤید گفته ما است ، که گفتیم کلمه ((هذا)) اشاره است به مجموع چهار آیه .

و در بصائر به سند خود از ابو بصیر روایت کرده که گفت : امام صادق (علیه السلام) فرمود آن صحفی که خدای تعالی در آیه ((صحف ابراهیم و موسی)) نام می برد، نزد ما است ، پرسید: آیا صحف نامبرده به صورت الواح است ؟ فرمود: آری .

مؤلف : این روایت را به طریقی دیگر از ابو بصیر از آن جناب نقل کرده . و ظاهراً مراد از الواح بودن صحف این باشد که صحف نامبرده همان تورات باشد که قرآن کریم در چند جا از آن تعبیر به الواح کرده نظیر آیه ((و کتبنا له فی اللواح من کل شیء))، و نیز آیه و القی اللواح ، و آیه اخذ اللواح . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۳

روایتی درباره عدد انبیاء الهی و کتب و صحیفه های آنها

و در مجمع البیان است که از ابوذر روایت شده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) انبیاء چند تن بودند؟ فرمود: صدویست و چهار هزار تن، عرضه داشتم مرسلین از آنان چند تن بودند؟ فرمود سیصد و سیزده تن، و بقیه آنان انبیاء بودند. پرسیدم: آدم نبی بود؟ فرمود: آری خداوند با وی سخن گفت و او را به دست قدرت خود بیافرید.

ای اباذر! چهار تن از انبیا، عرب بودند هود و صالح و شعیب، و پیامبر خودت عرضه داشتم یا رسول الله خدای تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود: صد و چهار کتاب، که ده صحیفه از آن بر آدم، و پنجاه صحیفه بر شیث، و سی صحیفه بر اخنوخ، که همان ادریس است، و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت، و ده صحیفه بر ابراهیم، و چهار صحیفه باقی تورات و انجیل و زبور و فرقان است.

مؤلف: این معنا را سیوطی هم در الدر المنثور از عبد بن حمید، و ابن مردویه و ابن عساکر، از ابوذر نقل کرده، با این تفاوت که در نقل آنان صحف آدم را نشمرده، و به جایش قبل از ذکر تورات ده صحیفه برای موسی شمرده است.

### الغاشیة

سوره غاشیه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۴

آیات ۱ - ۲۶، سوره غاشیه

سوره غاشیه مکی است و بیست و شش آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَجَسِيَّةِ (۱) وَجُوهٌ يَوْمئِذٍ خَشِيعَةٌ (۲) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (۳) تَصَلِي نَارًا حَامِيَةً (۴) تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ عَاتِيَةٍ (۵) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ (۶) لَا - يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (۷) وَجُوهٌ يَوْمئِذٍ نَاعِمَةٌ (۸) لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (۹) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (۱۰) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَعِينَةً (۱۱) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (۱۲) فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ (۱۳) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (۱۴) وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (۱۵) وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (۱۶) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰) فَذُكِّرُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ (۲۱) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (۲۲) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى (۲۳) فَكُفِّرْ (۲۴) قَيْعَذْبُ اللَّهِ الْعَذَابُ الْأَكْبَرُ (۲۵) إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (۲۶) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (۲۶)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان. آیا داستان غاشیه یعنی روز قیامت به تو رسیده است؟ (۱). در آن روز چهره هایی از شدت شرمساری، حالت ذلت به خود می گیرند (۲). از سیمایشان این معنا خوانده می شود که در دنیا تلاش بسیار کرده اند و در اینجا تلاشهای خود را بی فایده یافته اند و در نتیجه خستگی دنیا از تشنه بیرون نرفته (۳) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۵

و از چشمه ای فوق العاده داغ به آنها می نوشانند (۵). طعامی جز از خار تهوع آور ضریح ندارند (۶). که آنها نه کسی را فربه می کند و نه گرسنگی را دفع می سازد (۷). چهره هایی دیگر در آن روز خرسند و باطراوتند (۸). پیداست که از تلاش خود در دنیا راضیند (۹). آنان در باغی بلند هستند (۱۰). که در آن هیچ سخن بیهوده نمی شنوند (۱۱). در آن چشمه ای روان است (۱۲). در آن تختهایی بلند مرتبه است (۱۳). و قدحهایی (که در کنار این چشمه ها) نهاده (۱۴). و بالش ها (و پشتیهای) ردیف شده (۱۵). و فرشهایی گسترده (۱۶). راستی این منکرین خدا و قیامت چرا درباره شتر زیر پای خود نظر نمی کنند که چسان خلق شده؟ (۱۷). و به آسمان که چسان برافراشته شده؟ (۱۸). و به کوهها که چسان پای بر جا و استوار شده؟ (۱۹). و به زمین که چسان گسترده گشته؟ (۲۰). پس تو ای پیامبر ایشان را تذکر بده که وظیفه تو تنها همین تذکر است (۲۱). و گرنه تو بر آنان تسلطی نداری، تذکر را هم تنها به کسانی بده که تذکر پذیرند (۲۲). نه آنها که اعراض کرده و کفر ورزیدند (۲۳). که خدا ایشان را به عذاب اکبر قیامت

شکنجه خواهد کرد (۲۴). آری محققا به سوی ما می آیند (۲۵). و حسابشان به عهده ما است (۲۶).

بیان آیات

سوره غاشیه سوره انذار و بشارت است و ((غاشیه)) همان روز قیامت است که بر مردم از هر سو احاطه پیدا می کند و در این سوره قیامت را با شرح حال مردم توصیف می کند از این جهت که به دو دسته تقسیم می شوند سعیدها و شقی ها و هر طائفه ای در جایی که برایشان آماده شده مستقر می گردند یکی در بهشت و دیگری در دوزخ و رشته کلام بدینجا کشیده می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد که مردم را تذکر دهد به اینکه مقام ربوبی چه فئونی از تدبیر در این عالم بکار برده، فئونی که هر یک دلالت دارد بر ربوبیت او برای همه عالم و برای خصوص ایشان و اینکه بازگشتشان به سوی او و حسابرسی اعمالشان با او است، و این سوره به شهادت سیاقی که آیاتش دارد در مکه نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۴۵۶

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَشِيَّةِ

وجه تسمیه قیامت به ((غاشیه فراگیرنده)) و معنای اینکه در قیامت وجوهی خاشعه اندو ((عامله و ناصبه))

این جمله استفهامی است اما نه به منظور سؤال جدی بلکه به منظور مهم جلوه دادن مطلب، و مراد از کلمه ((غاشیه)) روز قیامت است و اگر آن را غاشیه نامیده اند یا برای این است که انسانها را از هر جهت فرا می گیرد همچنان که در جای دیگر درباره فراگیری قیامت به طور شکفته و باز فرموده: ((وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا))، و یا به قول بعضی ها از این جهت است که مواقف و مناظر هولناکش ناگهان مردم را فرا می گیرد و یا به خاطر این بوده که روز قیامت وجوه کفار را به عذاب خود فرا می گیرد.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ

یعنی چهره هایی در آن روز از شدت اندوه و عذاب ذلیل و شرمسار است و این شرمساری بر آن چهره ها فراگیر می شود و ((خشوع))، حالت و وصف انسانها است ولی در این آیه به وجوه آنان نسبت داده و این بدان جهت است که چهره از هر عضو دیگری حالت خشوع درونی را می نمایاند.

عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ

مصدر ((نصب)) که اسم فاعل ناصبه از آن مشتق است به معنای تعب و کوفتگی است، و در این آیه کلمه ((عامله)) خبر بعد از خبری است که از وجوه داده. و همچنین کلمه ناصبه که بعد از عامله آمده، و نیز کلمات ((تصلی))، و ((تسقی))، و ((لیس لهم))، همه خبرهایی هستند برای کلمه ((وجوه))، و مراد از عمل و نصب، به قرینه اینکه در مقابل صفت اهل جنت یعنی جمله ((للسعیها راضیه)) قرار گرفته، این است که اهل دوزخ خستگی تلاشی که در دنیا کردند از نشان در نمی آید، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۷

به خلاف اهل بهشت که وقتی تلاش خود را سودمند می یابند خستگی از نشان بیرون می آید، چون انسان هر تلاشی که در دنیا می کند به منظور تاءمین سعادت خود می کند، منظورش این است که به هدف خود نائل آید، و دوزخیان در قیامت می بینند که آنچه در دنیا تلاش کردند بی نتیجه مانده و خردلی سودمند نبوده، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا))، در نتیجه از اعمالی که داشتند چیزی به جز خستگی عایدشان نمی شود، به خلاف اهل بهشت که از سعی و عمل خود راضیند، چون همه به صورت بهشت و راحتی مبدل گشت.

بعضی گفته اند: مراد از جمله مورد بحث این است که اهل دوزخ در دوزخ عمل می کنند و خسته می شوند، چون دوزخ محل انواع شکنجه ها است، یکی از انحای شکنجه کار بدون مزد و نتیجه کردن و خسته شدن است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد این است که دوزخیان به نافرمانی خدا عمل می کنند، و در آتش قیامت خسته می شوند.

تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً

یعنی ملازم آتشی هستند در نهایت درجه حرارت .

تُسَقَى مِنْ عَيْنٍ عَائِيَةٍ

یعنی از چشمه ای می نوشند که در نهایت درجه حرارت است .

لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ

بعضی گفته اند: ((ضریع)) نام نوعی از تیغها است که به آن ((شبرق)) هم می گویند، و اهل حجاز آن را وقتی خشک شد ضریع می نامند، و ناگوارترین و تهوع آورترین گیاه است که هیچ حیوانی آن را نمی خورد، و شاید نامیدن آنچه در آتش است به نام ضریع ، صرفاً از نظر شباهت در شکل و خاصیت بوده باشد.

وَجُوعٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ

کلمه ((ناعمه)) یا از ((نعومه)) است ، پس عبارت آیه کنایه است از بهجت و سروری که از باطن به ظاهر انسان سرایت می کند،

و هر بیننده را از مسرت باطنی با خبر می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۸

همچنان که در جای دیگر فرموده ((تعرف فی وجوههم نضرة النعيم))، و یا از ((نعمت)) است که در این صورت ناعمه به معنای متنعمه خواهد بود.

بعضی گفته اند: اگر جمله مورد بحث را با حرف ((واو)) به جمله قبلی عطف نکرده ، برای این بوده که به کمال بینونت و اختلاف بین حال دو فریق اشاره کند.

لُسْعِيهَا رَاضِيَةً

این ((لام)) را در اصطلاح ، لام تقویت می گویند و مراد از ((سعی)) تلاش و فعالیت دنیایی با اعمال صالح است .

و معنای آیه این است که : وجوهی که در آن روز ناعم است از کار خود راضی است ، چون کارش همه اعمال صالح است ، که به بهترین جزا پاداش داده شده است . وصف جنت عالیه ای که چهره های ناعمه در قیامت در آن جای دارند

فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ... وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ

مراد از ((عالی بودن بهشت)) ارتفاع درجات و شرافت و جلالت قدر و گوارایی عیش آن است ، چون در بهشت حیاتی هست که

دنبالش مماتی نیست ، و لذتی است که آمیخته با الم و درد نیست ، و سروری هست که مشوب با هیچ غم و اندوهی نیست ، و اهل

بهشت نه تنها هر چه دوست بدارند در دسترسشان هست ، بلکه لذایذی هست که مافوق خواست آنان است .

((لا تسمع فیها لاغیه)) - یعنی وجوه نامبرده و یا به عبارتی اهل بهشت ، در بهشت حتی یک کلمه لاغیه - بیهوده و بی فایده - نمی شنوند.

((فیها عین جاریه)) - مراد از کلمه ((عین)) جنس چشمه است ، نه اینکه بخواهد بفرماید در بهشت تنها یک چشمه هست ، چون

در جای دیگر صریحاً فرموده در بهشت چشمه هایی هست ، مانند ((چشمه سلسبیل)) و ((چشمه شراب)) و ((چشمه طهور)) و غیر

آن .

((فیها سرر مرفوعه)) - کلمه ((سرر)) جمع ((سریر - تخت)) است ، و منظور از ((مرفوع بودن تخت))، مرفوع بودن مقام و منزلت

کسی است که بر آن تکیه می زند.

((واکواب موضوعه)) - کلمه ((اکواب)) جمع ((کوب)) است ، که به معنای آفتابه بدون خرطوم و دسته است (که در فارسی آن

را تنگ می گویند) که در آن شراب می گیرند.

((و نمارق مصفوفه)) - کلمه ((نمارق)) جمع ((نمرقه)) است، که به معنای بالش و پستی است، که بدان تکیه می دهند. و ((مصفوفه بودن نمارق)) به این معنا است که این پستی ها را در مجلس پشت سر هم بگذارند، همانطور که در مجالس فاخر دنیا چنین می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۵۹

((و زرابی مبنوئه)) - کلمه ((زرابی)) جمع ((زریه)) است که هم با فتحه اول و هم با ضمه و هم با کسره آن خوانده می شود، و زریه به معنای بساط فاخر است، و منظور از مبنوئه آن مبسوطه بودن و گسترده شدن آن است، تا رویش بنشینند.

دعوت به نظر در مظهر تدبیر الهی

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

بعد از آنکه اوصاف غاشیه و حال دو طایفه مؤمن و کافر را بیان نمود، دنبالش اشاره ای اجمالی کرد به تدبیر ربوبی که به خوبی دلالت بر ربوبیت خدای تعالی می کند، ربوبیتی که مقتضی وجوب عبادت است، و لازمه آن هم رسیدن به حساب اعمال و جزا دادن به مؤمن و کافر است، مؤمن را در برابر ایمانش، و کافر را در برابر کفرش، و ظرفی که این حساب و جزا در آن واقع می شود همان روز غاشیه است.

در این آیه منکرین ربوبیت خدای تعالی را نخست دعوت می کند به اینکه در کیفیت خلقت شتر نظر و دقت کنند که چگونه خلق شده، و خدای تعالی آن را چگونه از زمینی مرده و فاقد حیات و بی شعور به این صورت عجیب در آورده، صورتی که نه تنها خودش عجیب است، بلکه اعضا و قوا و افعالش نیز عجیب است، و این هیكل درشت را مسخر انسانها کرده، (یک کودک از انسانها افسارش را می کشد، و به هر جا بخواهد می برد)، و انسانها از سواری و بارکشی و گوشت و شیر و پوست و کرکش و حتی از بول و پشگلش استفاده می کنند، آیا هیچ انسان عاقلی به خود اجازه می دهد که احتمال معقول بدهد که شتر و این فوایدش به خودی خود پدید آمده باشد، و در خلقت او برای انسان هیچ غرضی در کار نبوده، و انسان هیچ مسؤلیتی در برابر آن و سایر نعمت ها ندارد؟

و اگر در بین همه تدابیر الهی و نعمت هایش خصوص تدبیر در خلقت شتر را ذکر کرد، از این جهت است که سوره مورد بحث در مکه نازل شده و جزو اولین سوره هایی است که به گوش مردم عرب می خورد، و در مکه در آن ایام داشتن شتر از ارکان اصلی زندگیشان بوده.

وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ

و چرا به آسمان نمی نگرند که چگونه افراشته شده، و به قندیل های پر نور چون خورشید و ماه و ستارگان درخشانده آراسته گشته، و در زیر آن کره هوا قرار داده شده که مایه بقای هر جاندار است و بدون تنفس آن هوا زنده نمی ماند.

وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ

و چرا به کوهها نمی اندیشند که چگونه ایستاده اند، و ریشه های آنها مانند میخ اجزای زمین را بهم میخکوب کرده، و از مخازن آن چشمه ها و نهرها جاری می شود، و معادن را در سینه خود حفظ می کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۰

وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

و چرا به وضع خلقت زمین فکر نمی کنند که چگونه گسترده شده، به طوری که شایسته سکنی برای بشر گشته و نقل و انتقال در آن آسان و انواع تصرفات صناعی که انسانها دارند در آن مسیر گشته است؟ پس تدابیر کلی همه اش بدون هیچ شکی مستند به خدای تعالی است، بنابراین، او رب آسمان و زمین و موجودات بین آنها است، در نتیجه رب عالم انسانی هم او است که بر انسانها واجب است ربوبیتش را گردن نهند، و یگانه در ربوبیتش بدانند و تنها او را پرستند، و چگونه واجب نباشد با اینکه در پیش رویشان عالم آخرت و غاشیه را دارند که به حسابشان رسیدگی شده، جزای نیک و بدشان را می بینند.



فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ

این جمله به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سر دارد تفریع بر مطالب گذشته و نتیجه گیری از آن است، و معنایش این است که وقتی معلوم شد خدای سبحان رب ایشان است و رب دیگری سوای او ندارند، و نیز معلوم شد که در پیش رو یوم الحساب و یوم الجزا را دارند که در آن روز مؤمن و کافرشان جزا داده می شوند، پس تو ای پیامبر ایشان را به این حقایق تذکر بده که ((انما انت مذکر))، وظیفه تو - که پیامبر خدایی - تنها همین تذکر دادن است، به امید اینکه دعوت را اجابت کنند و به طیب خاطر و بدون اکراه و اجبار ایمان آورند.

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ

کلمه ((مصیطر)) در اصل ((مسیطر)) با سین بوده، که به معنای متسلط است، و جمله مورد بحث بیان و تفسیر جمله ((انما انت مذکر)) است.

توضیحی راجع به استثناء ((الّا من تولی و کفر)) از ((فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ))

إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَ كَفَرَ

این جمله استثنایی است از مفعول جمله ((فَذَكَرْ)) که در کلام نیامده بود، و تقدیر کلام چنین است: ((فَذَكَرَ النَّاسَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ وَ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى مِنْهُمْ عَنِ التَّذْكَرِ وَ كَفَرَ - مردم را تذکر بده که وظیفه تو تنها تذکر دادن است، تو دست زور به ایشان نداری مگر افرادی از ایشان که از تذکر و پندگیری روی گردانند و کفر می ورزند))، چون تذکر دادن آن جناب به افراد آن چنانی لغو و بی فایده است و معلوم است که تولی و اعراض و کفر، همواره بعد از تذکر رخ می دهند، پس آنچه با این استثناء نفی شد تذکر مکرر است، گویا فرموده: تو به ایشان تذکر بده و تذکر خود را پی بگیر و آن را قطع مکن، مگر از کسی که یکبار و دو بار تذکرش دادی و او روی گردانید و کفر ورزید که در این صورت دیگر لازم نیست به تذکر خود ادامه دهی، بلکه باید از او اعراض کنی، تا خدای تعالی به عذاب بزرگتر معذّبش سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۱

پس جمله ((فَذَكَرْ... الا من تولی و کفر فیعذبه الله العذاب الاکبر)) در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((فَذَكَرْ اِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى ... وَ يَتَجَنَّبُهَا الْاَشْقَى الَّذِی یَصِلِی النَّارَ الْکُبْرَى)) که ترجمه و بیانش گذشت.

بعضی از مفسرین درباره این استثناء گفته اند: استثناء منقطع و به معنای لیکن است، و معنای آیه این است که تو بر آنان دست زور نداری، و لیکن هر کس که از دعوت تو اعراض کند و کفر بورزد خدای تعالی به عذاب اکبر گرفتارش می کند، ولی آنچه به نظر ما رسید، بهتر و به ذهن نزدیک تر است.

بعضی دیگر گفته اند: استثناء متصل است، و مستثنی منه آن کلمه ((علیهم)) است، و معنایش این است که تو دست زوری به مردم نداری، مگر به کسی که از تذکر روی گردان شود و کفر بورزد که خدای تعالی به زودی تو را بر او مسلط نموده، دستور می دهد تا با او جهاد و قتال کنی، و در آخر به قتلش برسانی.

فَيَعَذَّبُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ

منظور از عذاب اکبر عذاب جهنم است، پس آیه شریفه همانطور که گفتیم محاذی آیه سوره اعلی است که می فرمود: ((الَّذِی یَصِلِی النَّارَ الْکُبْرَى)).

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ

مصدر ((ایاب)) به معنای بازگشتن است، و کلمه ((الینا)) خبر مقدم برای کلمه ((ان)) است، و اگر جلوتر ذکر شده برای تاء کید و نیز برای رعایت فواصل آیات بوده نه اینکه بخواهد انحصار را برساند، چون هیچ کس نگفته که مردم بعد از مرگ بغیر خدای سبحان بر می گردند، تا آیه شریفه بفرماید: تنها برگشتشان به سوی ما است، و این جمله در مقام بیان علت عذاب اکبر در آیه قبل

است .

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ

گفتار درباره این آیه همان گفتاری است که در آیه قبل داشتیم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۲  
بحث روائی

(روایاتی در ذیل آیات ((عامله ناصبه)) ((فذكر انما انت مذكر)) و درباره حساباعمال )

در مجمع البیان آمده که ابو عبد الله امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر مسلمان ناصبی که با علی (علیه السلام) و دودمانش دشمنی می ورزد، هر چند اهل عبادت و ریاضت باشد، سرانجامش به این آیه است که می فرماید: ((عامله ناص به تصلی نارا حامیه)).

مؤلف: این روایت را صاحب کتاب ثواب الاعمال هم با ذکر سند نقل کرده ، به این عبارت که هر ناصبی هر چند اهل عبادت و ریاضت باشد سرانجام به این عاقبت می رسد که آیه ((عامله ناصبه تصلی نارا حامیه)) بیانگر آن است .  
و در همان کتاب از ابن عباس روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ((ضریع)) چیزی است که در آتش دوزخ شبیه بخار که از صمغ صبر تلخ تر، و از جیفه متعفن بدبو تر، و از آتش سوزنده تر است ، و نام ضریع را خدای تعالی بر آن نهاده .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لا- تسمع فیها لایه)) آمده که امام فرمود: لایه به معنای شوخی و دروغ است . و در معنای جمله ((لست علیهم بمصیطر)) فرمود یعنی تو نه حافظ ایشانی ، و نه نویسنده اعمالشان .

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه ، احمد ، عبد بن حمید ، مسلم ، ترمذی ، نسائی ، ابن ماجه ، ابن جریر ، حاکم ، ابن مردویه ، و بیهقی در کتاب ((الاسماء و الصفات)) از جابر روایت کرده اند که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من ماء مور شدم به اینکه با مردم جنگ کنم تا بگویند ((لا اله الا الله))، همینکه این کلمه را گفتند از ناحیه من اموال و خونهایشان محفوظ و محترم خواهد بود، و من جز به حق نه مالی از ایشان می ستانم و نه خونی می ریزم ، حال چه اینکه گفتن این کلمه توام با اعتقاد درونی باشد، و چه صرف لقلقه زبان ، حساب این معنا با خداست ، آنگاه این آیه را قرائت کردند: ((فذكر انما انت مذكر لست علیهم بمصیطر)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۳

مؤلف: این روایت دلالتی بر این معنا ندارد که استثناء در جمله ((الا من تولى و كفر)) از ضمیر در ((علیهم)) است .

و نیز در همان کتاب یعنی تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) در ذیل آیه ((الا من تولى و كفر)) آمده که منظور کسی است که از تذکر تو متعظ نشود و تو را تصدیق نکند، و ربوبیت مرا انکار کند و نعمت مرا کفران نماید، ((فیعذبه الله العذاب الاکبر)) منظور عذاب غلیظ و شدید و دائمی است ((ان الینا ایا بهم)) یعنی بازگشتشان به سوی ما است ، ((ثم ان علینا حسابهم))، یعنی جزایشان با ما است .

و در نهج البلاغه آمده که شخصی از امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) پرسید: چگونه خدای عزوجل به حساب اعمال خلائق با آن کثرت که در آنهاست می رسد؟ فرمود: به همان جوری که رزقشان را می دهد، و با آن کثرتی که در عدد آنهاست رزق هیچ جنبنده ای را فراموش نمی کند. شخصی پرسید چطور به حساب آنان می رسد، با اینکه خلائق او را نمی بینند؟ فرمود همانطور که روزیشان می دهد، با اینکه خلائق او را نمی بینند.

و نیز در همان کتاب است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: حساب هر امتی را امام زمانش می رسد و امامان ، دوست داران خود و اعدایشان را به سیمایشان می شناسند، و این کلام خداست که می فرماید: ((و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم - بر اعراف مردانی هستند که هر کسی را به سیمایش می شناسند...))

مؤلف: در سابق یعنی در تفسیر همین آیه از سوره اعراف توضیح معنای این حدیث گذشت، و این معنا در کتاب بصائر الدرجات نیز از امام صادق و با سند نقل شده و کافی آن را از امام باقر و امام کاظم (علیهما السلام) و فقیه آن را از امام هادی (علیه السلام) در ضمن زیارت جامعه روایت کرده.

## الفجر

سوره فجر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۴

آیات ۱ - ۳۰، سوره فجر

سوره فجر مکی است و سی آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْفَجْرِ (۱) وَ لَيَالٍ عَشْرٍ (۲) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (۳) وَ الْيَلِّ إِذَا يَسِر (۴) هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حَجْرِ (۵) أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (۶) إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (۷) الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبَلَدِ (۸) وَ ثَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (۹) وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (۱۰) الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبَلَدِ (۱۱) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ (۱۲) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (۱۳) إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِمْصَادٍ (۱۴) فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَرَّ ابْتِلَاءَهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (۱۵) وَ أَمَّا إِذَا مَرَّ ابْتِلَاءَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ (۱۶) كَلَّا - بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (۱۷) وَ لَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۱۸) وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (۱۹) وَ تَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (۲۰) كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا (۲۱) وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) وَ جَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَ أَنَّى لَهُ الذِّكْرَى (۲۳) يَقُولُ يَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (۲۴) فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ (۲۵) وَ لَا يُؤْتَى وَ تَأْفَهُهُ أَحَدٌ (۲۶) يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (۲۷) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (۲۸) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (۲۹) وَ ادْخُلِي جَنَّتِي (۳۰) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۵

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده مهربان. سوگند به صبحدم (۱). و به شبهای دهگانه (۲). و به زوج و فرد (۳). و به شب وقتی که پشت می کند (۴). آیا این سوگندها برای یک خردمند کافی نیست؟ (۵). آیا ندیدی که رفتار پروردگارت با قوم عاد چگونه بود؟ (۶). همان قوم ارم، شهری که بناهای ستوندار داشت (۷). و نظیرش در هیچ سرزمینی ساخته نشده بود (۸). و با قوم ثمود که صخره های بیابان را می بریدند (۹). و با فرعون که مردم را چار میخ می کرد (۱۰). اینها اقوامی بودند که در بلاد طغیان کردند (۱۱). و در نتیجه طغیان خود، فساد را در بلاد بگسترده (۱۲). پس پروردگارت تازیانه عذاب را بر سر آنها فرود آورد (۱۳). آری پروردگار تو همواره در کمین است (۱۴). اما انسان چنین طبعی دارد که وقتی پروردگارش امتحانش کند و در محیط زندگیش ارجمندهش کند و نعمتش بدهد گوید: پروردگارم ارجمندم کرده است (۱۵). و اما چون امتحانش کند و روزی او را تنگ بسازد گوید: پروردگارم خوارم کرده است (۱۶). هرگز چنین نیست، (نه ارجمند نشانه گرامی بودن آدمی نزد خداست و نه فقر نشانه خواری است، بلکه هر دو امتحان است تا معلوم شود چقدر مال را دوست می دارید و معلوم شد آنقدر دوست می دارید که) شما برای یتیم حرمی قائل نیستید! (۱۷). و یکدیگر را بر اطعام مسکین تشویق نمی کنید (۱۸). و ارث یتیم را می بلعید (۱۹). و مال را به مقدار افراط دوست می دارید (۲۰). نه، در روزی که زمین متلاشی شود (۲۱). و ملائکه صف به صف امر پروردگارت را بیاورند (۲۲). ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۶

و جهنم را حاضر سازند (مال) دردی از شما را دوا نمی کند، در آن روز انسان همه چیز را می فهمد اما چه وقت فهمیدن است؟! (۲۳). می گوید ای کاش برای امروز چیزی از پیش فرستاده بودم (۲۴). آری عذاب آن روز آنچنان سخت است که هیچ کس دشمن خود را به چنان عذابی شکنجه نکرده (۲۵). و کننده و زنجیر آن را به پای کسی نبسته (۲۶). تو ای جان با ایمان (۲۷). خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت باز گرد (۲۸). و به صف بندگان من در آی (۲۹). و به بهشت من در آی (۳۰).

## بیان آیات

مضامین سوره مبارکه فجر

در این سوره تعلق به دنیا بدان جهت که طغیان و کفران به دنبال دارد، مذمت شده، و اهل دنیا را به شدیدترین عذاب دنیا و آخرت تهدید نموده، روشن می‌سازد که انسان به خاطر کوتاه فکریش خیال می‌کند اگر خدا به او نعمتی داده به خاطر آن است که نزد خدا کرامت و احترامی دارد، و آنکه مبتلا به فقر و فقدان است، به خاطر این است که در درگاه خدا خوار و بی‌مقدار است، ولی به خاطر پندار غلطش هر فساد و طغیانی را مرتکب می‌شود، و آن پندار غلط را روپوش و رفوی خطاهای خود می‌کند، و دومی هم به خاطر آن پندار غلطش کفر می‌گوید (و به هر ذلتی تن می‌دهد) و حال آنکه امر بر او مشتبه شده، بلکه اگر قدرت و ثروت دارد و اگر مبتلا به فقر و تنگی معاش است، همه به منظور امتحان الهی است، تا روشن کند چه چیز از دنیایش برای آخرتش از پیش می‌فرستد.

پس قضیه به آن صورت که انسان توهم می‌کند و به زبان هم جاری می‌سازد نیست، بلکه به صورتی است که به زودی در قیامت که حساب و جزا به پا می‌شود، روشن می‌سازد که آنچه به او رسید چه فقر و ناتوانی و چه ثروت و قدرت همه امتحان بود، که او می‌توانست از دنیایش برای آخرتش گرفته، از پیش بفرستد، ولی نفرستاد، و عذاب آخرت را بر ثوابش ترجیح داد، پس از میان همه مردم دنیا کسی به سعادت زندگی آخرت نمی‌رسد، مگر نفس مطمئنه و کسی که دلش به پروردگارش گرم است و تسلیم امر او است، و در نتیجه بادهای کننده گرفتاریها، او را از جای نمی‌کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۷

و در او تغییر حالت پدید نمی‌آورد، و اگر ثروتمند شد طغیان نمی‌کند و اگر فقیر شد کفران نمی‌ورزد، و سوره مورد بحث به شهادت سیاق آیاتش در مکه نازل شده.

وَالْفَجْرِ وَ لَيَالٍ عَشْرٍ وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسِرْ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ  
 ((فجر)) به معنای صبح، و ((شفع)) به معنای جفت است.

راغب می‌گوید: شفع به معنای ضمیمه کردن چیزی به مثل آن است، و به این دو مثل هم شفع می‌گویند.  
 و در جمله ((و اللیل اذا یسر)) کلمه ((یسر)) مضارع از مصدر ((سری)) است، که به معنای رفتن شب، و پشت کردن آن است، و کلمه ((حجر)) به معنای عقل است، پس در این آیه به صبح، و شبهای دهگانه و شفع و وتر و شب، وقتی پشت می‌کند، سوگند یاد شده.

و جوه مختلف درباره مراد از ((فجر))، ((لیال عشر)) و ((شفع و وتر)) که بدانها سوگند یاد شده است و چه بسا بتوان ادعا کرد که ظاهر سوگند به ((فجر)) قسم به همه صبح‌ها باشد، و بعید هم نیست که منظور از آن تنها صبح روز عید قربان دهم ذی الحجه باشد.

و بعضی گفته‌اند: مراد صبح ذی الحجه است. بعضی دیگر گفته‌اند: صبح محرم، یعنی اول سال قمری است. و بعضی گفته‌اند: صبح روز جمعه است بعضی دیگر گفته‌اند: فجر شب مزدلفه است. و بعضی مراد از آن را نماز صبح دانسته‌اند. بعضی منظور از آن را همه روز یعنی از صبح تا شام دانسته‌اند و بعضی گفته‌اند: منظور شکافته شدن و جوشیدن چشمه سارها از لای سنگها است، و از این قبیل سخنان که هیچ مدرکی بر آن دلالت ندارد زیاد گفته‌اند.

((و لیال عشر)) - چه بسا مراد از آن از اول تا دهم ذی الحجه باشد، و اگر کلمه ((لیال)) را نکره آورده خواسته است به عظمت آن اشاره کند، نه اینکه عمومیت آن را برساند.

بعضی گفته‌اند: منظور دهه آخر ماه رمضان است. یکی دیگر گفته: دهه اول رمضان است. سومی گفته دهه اول محرم است چهارمی گفته: اگر مراد از فجر نماز صبح باشد مراد از شبهای دهگانه هم عبادت در آنها است.

((و الشفع و الوتر)) - این جمله با روز ترویه - هشتم ذی الحجه - و روز عرفه قابل انطباق هست ، مخصوصا این تطبیق در صورتی که مراد از فجر و لیالی دهگانه فجر ذی الحجه و شبهای دهه اول آن باشد مناسب تر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۸

ولی بعضی گفته اند: مراد دو رکعت نماز معروف به ((شفع)) و یک رکعت نماز معروف به ((وتر)) است ، که در آخر شب خوانده می شود. بعضی دیگر گفته اند مراد مطلق نمازها است ، که بعضی شفع - دو رکعتی و چهار رکعتی - و بعضی دیگر وتر - یک رکعتی و سه رکعتی - است . بعضی دیگر گفته اند: شفع ، روز قربان و وتر ، روز عرفه نهم ذی الحجه است . و بعضی گفته اند: شفع تمام انسانها است ، به دلیل اینکه فرموده : ((و خلقناکم ازواجاً)) ، و وتر خدای تعالی است ، که تک است ، و بر طبق هر یک از این اقوال روایاتی هم رسیده ، که به زودی در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت ان شاء الله .

بعضی دیگر گفته اند: منظور جفت و طاق از هر عددی است ، و اگر به شفع و وتر سوگند یاد کرده در حقیقت به عدد قسم خورده ، چون هر اندازه و مقداری به وسیله عدد حساب و ضبط می شود، و این نعمت عدد خود از بزرگترین نعمت های خداست . بعضی هم گفته اند: شفع و وتر همه مخلوقات است ، برای اینکه هر چیزی که تصور کنی یا طاق است و یا جفت . بعضی دیگر گفته اند: وتر آدم و شفع همسر او است . بعضی گفته اند شفع شبها و روزها است ، و وتر تنها آن روزی است که دنبالش شب نیاید، و آن روز قیامت است . بعضی دیگر گفته اند: شفع صفا و مروه ، و وتر بیت الحرام است . بعضی گفته اند: مراد از کلمه ((شفع)) روزهای قوم عاد، و منظور از وتر شبهای آن است . و بعضی گفته اند: شفع درهای بهشت است ، که جفت است ، چون هشت در است ، و وتر درهای دوزخ است که هفت در است ، و از این قبیل اقوال بسیاری که بعضی از مفسرین تا سی و شش قول شمرده اند و اکثر آنها بدون دلیل است .

((و اللیل اذا یسر)) - یعنی شب در هنگامی که می گذرد و این جمله در معنای آیه ((و اللیل اذا ادبر)) است ، و ظاهرش این است که لام در آن برای جنس باشد، پس مراد از ((اللیل)) مطلق و همه آخر شبها است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۶۹

و بعضی گفته اند: مراد از آن شب مزدلفه است ، که همان شب عید قربان است ، که حاجیان از عرفات وارد مزدلفه می شوند، و در آنجا همگی به عبادت خدا می پردازند، تا صبح شود، آنگاه از آنجا به منی کوچ می کنند. ولی این وجه صحیح نیست ، و مخصوصا بنا بر اینکه مراد از شبهای ده گانه ، دهه اول ذی الحجه باشد درست در نمی آید، چون شب مزدلفه هم جزو آن ده شب است ، که بدان سوگند یاد شده ، دیگر معنی ندارد به آن سوگند خورده باشد.

((هل فی ذلک قسم لذی حجر)) - آیا این سوگندها برای هر صاحب خرد کافی نیست ؟ یعنی کافی است ، و صاحب عقل که معنای سخن را می فهمد، و حق را از باطل تمیز می دهد، که وقتی خدای تعالی به چیزی سوگند خورد با در نظر داشتن اینکه سوگند را به چیزی می خورند که دارای شرافت و منزلتی باشد، یقین می کند که آنچه به خاطرش سوگند خورده حق است ، آن هم حقی موکد، که جای هیچ تردیدی در درستی آن نیست .

جواب قسمهای مذکور حذف شده ، چون آیات بعدی که از عذاب اهل طغیان و کفران در دنیا و آخرت و ثواب نفوس مطمئن خبر می دهد، بر آن دلالت داشته می رساند که : سوگندها برای اثبات این معنا بوده که خدای تعالی به بعضی از خلائق نعمت می دهد، و از بعضی دیگر دریغ می دارد، همه برای امتحان است ، و حذف این جواب و اشاره به آن هم به طور کنایه رساتر است ، و هم در باب تهدید و انذار و بشارت موکدتر است .

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ

منظور از ((عاد)) قوم عاد اولی است ، که امت هود پیامبر بودند و داستانشان در قرآن کریم مکرر آمده ، و اشاره شده به اینکه آنان در احقاف می زیستند، و ما در تفسیر سوره هود آنچه را که از آیات کریمه قرآن در باره آنان استفاده می شود ذکر کردیم .

إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يَخْلَقْ مِثْلَهَا فِي الْبَلَدِ

کلمه ((عماد)) که جمعش عمد می آید به معنای پایه ای است که ساختمان بدان تکیه دارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۰

مراد از ((ارم ذات العماد))

و ظاهر دو آیه مورد بحث این است که : ((ارم)) نام شهری برای قوم عاد بوده شهری آباد و بی نظیر و دارای قصرهای بلند و ستونهای کشیده و در زمان نزول این آیات اثری از آنان باقی نمانده ، آثارشان به کلی از بین رفته بود، و هیچ دسترسی بر جزئیات تاریخ آنها نمانده بود، البته ممکن است چیزی از تاریخ آنان در افسانه ها آمده باشد، ولی مدرک قابل اعتمادی ندارد، تنها خاطره قابل اعتمادی که از آنها بر جای مانده همین مقداری است که قرآن کریم نقل کرده و به طور اجمال می فهماند که قوم عاد بعد از قوم نوح بودند و در احقاف زندگی می کردند، و مردمی درشت هیكل و نیرومند، و در عهد خود از سایر اقوام متمدن تر بودند، شهرهایی آباد و خرم و زمین هایی حاصلخیز و باغهایی از خرما و انواع زراعت ها داشتند، و در بین اقوام دیگر مقامی ارجمند داشتند، که شرح داستانشان در تفسیر سوره هود گذشت .

ولی بعضی گفته اند: مراد از ارم همان قوم عاد است ، و اگر قوم عاد را ارم خوانده بدان جهت بوده که چون کلمه ((ارم)) نام پدر بزرگ این قوم بوده لذا خود قوم را هم ارم گفتند، همانطور که تیره ای از اهل مکه را قریش می نامند و معنایش قریشیان است ، و یا یهودیان را اسرائیل می نامند، با اینکه منظور بنی اسرائیل است ، و مراد از ذات عماد بودن آنان ، نیرومندی و سطوت ایشان است . و معنای آیه این است که : آیا ندیدی که پروردگارت به قوم عاد که همان قوم ارم باشند چه کرد؟ قوم ارم که مردمی نیرومند و قهرمان بودند، و نظیرشان در هیچ سرزمینی خلق نشده بود که مانند آنان درشت هیكل و نیرومند باشند، و تسمه از پشت همه بلاد و یا همه اقطار زمین کشیده باشند، و لیکن این معنا از ظاهر لفظ آیه بعید است

و از آن دورتر معنایی است که بعضی دیگر کرده و گفته اند که : مراد از ذات العماد بودن آنان ، این است که تا هوا مساعد بوده در شهر خود بودند و در فصول دیگر به نقاط خوش آب و هوا رفته سپس مجدداً به منزل خود بر می گشتند.

و داستان بهشت ارم یکی از افسانه های معروف قدیمی است ، که از وهب بن منبه و کعب الاحبار روایت شده .

و تَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ

ماده ((جوب)) به معنای قطع کردن است ، می فرماید مردم عاد صخره های عظیم دامنه کوه ها را قطع کردند و به صورت خانه در

آوردند، پس این جمله در معنای آیه ((و تحتون من الجبال بیوتا)) است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۱

وجه توصیف فرعون به ((ذی الاوتاد))

وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ

منظور از این فرعون ، فرعون زمان موسی (علیه السلام) است ، و اگر او را ((ذی الاوتاد)) خوانده برای این بوده که - بنابر آنچه در روایات آمده - هرگاه می خواسته کسی را شکنجه کند، روی زمین می خوابانده ، و با چهار میخ چهار دست و پایش را به زمین میخکوب می کرده ، و چه بسا روی چوب می خوابانده ، و او را میخکوب می کرده ، مؤید این روایات ، رفتاری است که قرآن از فرعون نسبت به ساحرانی حکایت نموده که به موسی ایمان آوردند که به ایشان گفت : ((ولا صلبنکم فی جذوع النخل))، معلوم می شود هر کس را می خواستند دار بزنند دو دست و دو پایش را بر چوبه صلیب میخکوب می کردند.

الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبَلَدِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ

این دو آیه صفت نامبردگان از عاد و ثمود و فرعون است ، می فرماید اینها اقوام و اشخاصی بودند که در بلاد طغیان نموده ، فساد را در آنها گسترده کردند.



فَصَبْ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ

کلمه ((صب)) در مورد آب، به معنای ریختن آن است، و اما در مورد شلاق عذاب، کنایه است از عذاب پشت سر هم و شدید، و نکره آوردن کلمه ((عذاب)) به منظور بزرگ جلوه دادن آن است. و معنای آیه این است که: پروردگارت به خاطر طغیان و گسترش دادن فساد، عذاب شدیدی بر این طاغیان نازل کرد، عذابی پشت سر هم و غیر قابل وصف.

إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ

کلمه ((مرصاد)) به معنای آن محلی است که در آنجا به کمین بنشینند و منتظر رسیدن شکار و یا دشمن باشند، و بر مرصاد بودن خدای تعالی با اینکه او منزّه است از نشستن در مکان، کنایه ای است تمثیلی، که می خواهد بفهماند خدای تعالی مراقب اعمال بندگانش است، همانطور که انسان در کمین نشسته مراقب حرکات و سکنات دشمن خویش است، و منتظر است تا او را دستگیر کند و یا به قتل برساند، و خود او هیچ خبر ندارد از اینکه دشمنش در صدد دستگیری و یا کشتن او است، خدای سبحان هم مراقب اعمال بندگان خویش است، همینکه طغیان کردند و فساد را گسترش دادند ایشان را به شدیدترین وجهی عذاب می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۲

در آیه مورد بحث داستان عذاب کردن طاغیان و فساد انگیزان امت های گذشته را تعلیل می کند و می فهماند که اگر آنان را عذاب کرد به خاطر این است که او رب است، و سنت او بر همین معنا جاری است، و کلمه ((رب)) را به کاف خطاب اضافه نموده فرمود: ((پروردگار تو ایشان را عذاب کرد)) پس عذابش منحصر در امت های گذشته نیست، بلکه در امت تو نیز جریان دارد.

حکایت زبان حال نوع آدمی که آزمایش خدا با اکرام و نعمت دادن را به حساب ممتاز بودن خود از دیگران می گذارد

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ

این آیه به دلیل اینکه حرف ((فاء)) در آغاز آن آمده نتیجه گیری از آیات قبل است، و در آن حال آدمی را در صورتی که نعمتش زیاد شود و صورتی که از نعمت محروم باشد بیان می کند، گویا فرموده: گفتیم انسان زیر نظر خدای تعالی است، و خدای تعالی در کمین او است تا ببیند به صلاح می گراید و یا به فساد، و او را می آزماید، و در بوته امتحان قرارش می دهد، یا با دادن نعمت، و یا با محروم کردنش از آن، این از نظر واقع امر و اما انسان این واقعیت را آن طور که باید در نظر نمی گیرد، او وقتی مورد انعام خدای تعالی قرار می گیرد خیال می کند نزد خدا احترام و کرامتی داشته، که این نعمت را به او داده، پس او هر کاری دلش بخواهد می تواند بکند، در نتیجه طغیان می کند و فساد را گسترش می دهد، و اگر مورد انعام قرارش ندهد و زندگیش را تنگ بگیرد، او خیال می کند که خدای تعالی با او دشمنی دارد و به وی اهانت می کند، در نتیجه به کفر و جزع می پردازد.

پس مراد از جمله ((فاما الانسان)) این است که: نوع انسان بحسب طبع اولی اینطور است، نه اینکه فرد فرد همه انسانها اینطورند، بنابر این، الف و لام ((الانسان)) برای جنس است، نه برای استغراق.

((اذا ما ابتلیه ربه)) - یعنی وقتی او را مورد امتحان قرار دهد، و عامل در کلمه ((اذا)) حذف شده، تقدیرش ((کائنا اذا ما ابتلیه...)) است.

بعضی گفته اند: عامل در آن کلمه ((فیقول)) است، که بعد از کلمه ((اذا)) آمده و تقدیرش: ((فاما الانسان فیقول ربی اکرمنا اذا ما ابتلیه ربه)) است، یعنی انسان می گوید: پروردگارم احترام کرده، و این را وقتی می گوید که خدا مورد امتحانش قرار داده باشد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۳

و جمله ((فاکرمه و نعمه)) تفسیر کلمه ((ابتلاء)) است، و مراد از اکرام و تنعیم، اکرام و تنعیم صوری است، و به عبارت دیگر مراد اکام و تنعیم حدوثی است، نه بقایی، و می‌خواهد بفرماید خدای تعالی او را اکرام کرده و نعمت داده تا شکرش را بجای آرند و بندگیش کنند، ولیکن انسان همان را مایه درد سر خود کرد و در راهی مصرف کرد که مستحق عذاب گردید.

((فیقول ربی اکرم من)) - یعنی می‌گوید خدای تعالی مرا مورد کرامت و نعمتی از خود قرار داد، به دلیل این که به من نعمتهایی داده که به دیگران نداده، و یا به عبارتی خیال می‌کند که این قدرت و دارایی که به او داده اند هم اکرام و تنعیم حدوثی است و هم بقایی، و به همین جهت به خود اجازه می‌دهد هر کاری که خواست بکند، چون وقتی انسان پنداشت بقای نعمت و قدرتش تضمین شده، هر کاری بخواهد می‌کند.

در اینجا سؤال است و آن اینکه این جمله که مورد بحث ما است حکایت زبان حال انسان است، و از دیدگاه یک انسان طبیعی خبر می‌دهد، و از اینکه می‌گوید: ((رب من مرا اکرام کرده)) و خدای تعالی را رب خود معرفی می‌کند، بر می‌آید که گوینده این سخن، خدا و ربوبیتش را قبول دارد، با اینکه وثنی مذهبانی که منکر ربوبیت صانعند معتقد به چنین چیزی نیستند؟

پاسخ این سؤال این است که: همانطور که در سؤال آمده بود سخن مذکور زبان حال فطرت است، و وثنی مذهبانی هم به حسب فطرتشان اعتراف به این معنا دارند، هر چند که به زبان نمی‌گویند و از اقرار بدان استنکاف می‌ورزند، علاوه بر این قرآن کریم خواسته است رعایت مقابله با جمله ((اذا ما ابتلیه ربه)) را کرده باشد.

و آزمایش خدا با فقر و تنگدستی را اهانت و خواری از ناحیه خدا می‌پندارد

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ

یعنی وقتی خدای تعالی او را مورد آزمایش قرار می‌دهد و به این منظور رزقش را تنگ می‌گیرد، می‌گوید پروردگار من مرا خوار کرد، و به هیچم نگرفت.

از مجموع دو آیه، سه نکته استفاده می‌شود:

اول اینکه: از تکرار کلمه ابتلاء، هم در نعمت و هم در محروم کردن استفاده می‌شود که هم نعمت دادن خدا امتحان است، و هم نعمت ندادنش، همچنان که آیه زیر هم همین معنا را تذکر داده می‌فرماید: ((و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه))، پس این آیه انسان را در طرز تفکرش تخطئه می‌کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۴

دوم اینکه: نعمت دادن خدا را بدان جهت که نعمت او فضل و رحمت است اکرام و احترام خدا نسبت به انسان است، (چون با نعمت دنیا است که می‌توان بهترین آخرت را تحصیل کرد)، و معلوم است که این نعمت تا زمانی احترام از ناحیه خدا است که خود انسان آن را وسیله عذاب دوزخ قرار ندهد.

سوم اینکه: این دو آیه با هم می‌فهمانند که انسان سعادت در زندگی را عبارت می‌داند از تنعم در دنیا و داشتن نعمت‌های فراوان، و ملاک داشتن کرامت در درگاه الهی را همین داشتن نعمت فراوان می‌داند، و بر عکس ملاک نداشتن قدر و منزلت در درگاه خدا را نداشتن پول و ثروت می‌پندارد، در حالی که نه اولی ملاک احترام است و نه دومی ملاک نداشتن حرمت است، بلکه ملاک در داشتن قدر و منزلت نزد خدا تقرب به خدای تعالی از راه ایمان و عمل صالح است، حال چه اینکه آدمی دارا باشد و چه فقیر، پس داشتن و نداشتن مال هر دو امتحان است، مفسرین در معنای این دو آیه وجوهی دیگر ذکر کرده‌اند که چون فایده‌ای نداشت متعرضش نشدیم.

كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ

اصل ((تحاضون)) ((تتحاضون)) است، که به معنای تحریک و تشویق کردن یکدیگر است، می‌فرماید: شما نه یتیم را احترام می‌کنید، و نه یکدیگر را بدادن صدقه بر مساکین تهی دست سفارش و تشویق می‌کنید، و منشا این رفتار تان مال دوستی است، که در

دو آیه بعد می فرماید: ((و تحبون المال حبا جما)).

وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا

کلمه ((لم)) - با تشدید میم - به معنای این است که: انسان سهم خودش و دیگران را به خود اختصاص دهد، و خلاصه هر چه به دستش بیاید بخورد، چه پاک و مال حلال باشد و چه خبیث، و آیه مورد بحث جمله ((بل لا تکرمون الیتیم)) را تفسیر می کند، می فرماید دلیل آن این است که مال یتیم هم اگر به دستتان برسد می خورید.

وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا

کلمه ((جم)) - با تشدید جیم - به معنای بسیار و بزرگ از هر چیز است، و این جمله آیه قبلی را که می فرمود: ((ولا تحاضون...)) تفسیر می کند، می فرماید علت آن این است که مال را به مقدار بسیار زیاد دوست می دارید.

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا

کلمه ((دک)) با تشدید کاف به معنای دق و کوبیدن سخت است، و مراد از ظرف ((اذا - زمانی که)) حضور روز قیامت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۵

در این جمله برای بار دوم کلمه ((کلا)) را می آورد، و برای بار دوم پندار آدمیان در حال دارایی و نداری را رد می کند، و جمله ((اذا دکت الارض...)) در مقام تعلیل رد مذکور است، و حاصل معنا چنین است که آنطور که انسانها به حسب طبع می پندارند نیست، به علت اینکه به زودی در وقتی که قیامت پیا شود متوجه می شوند که زندگی دنیا و آنچه در آن از فقر و غنا و امثال آن بود مقصود بالذات نبود، و او آن را مقصود بالذات و یا ساده تر بگویم هدف پنداشت، و چون دنیا را هدف پنداشت چیزی برای آخرتش نفرستاد، آن وقت آرزو می کند ای کاش ((قدمت لحياتي)) برای زندگی واقعی چیزی از پیش فرستاده بودم، با اینکه آرزو، نه خیری به او می رساند، و نه عذابی را از او رفع می کند.

مراد از آمدن پروردگار در قیامت (و جاء ربك و الملك...)

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

در این جمله نسبت آمدن به خدای تعالی داده، و این تعبیر از تشابهات است که آیه ((لیس کمثله شیء))، و آیاتی که خواص قیامت را ذکر می کند، و مثلاً می فرماید آن روز همه سببها از کار می افتد، و همه حجابها کنار می رود، و بر همه مکشوف می شود که خدا حق مبین است، این تشابه را تفسیر می کند، و تشابه آن را بر طرف می سازند.

روایاتی هم که می گوید منظور از آمدن خدا آمدن امر خدا است و قرآن هم می فرماید: ((والامر یومئذ لله)) همه در مقام رفع این تشابه است.

و به وجهی، مویذ اینکه گفتیم منظور از آمدن خدا این است که در آن روز با از کار افتادن اسباب، همه کاره خود خدا بدون هیچ واسطه است، آیه زیر است که می فرماید: ((هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام و الملئکه و قضی الامر)) چون اگر این آیه ضمیمه شود به آیه زیر که می فرماید: ((هل ینظرون الا ان تاتیهم الملئکه او یاتی امر ربک))

چنین به دست می آید که منظور از آمدن خدا در آیه سوره بقره آمدن امر خدا است، که در آیه سوره نحل آمده. پس معلوم شد در آیه مورد بحث مضافی حذف شده، و تقدیر آیه ((جاء امر ربک)) است، و یا نسبت آمدن به خدا دادن در آیه شریفه از باب مجاز عقلی است، و اما بحث درباره آمدن ملائکه و اینکه آمدنشان صف به صف است، نظیر بحثی است که در سابق گذشت.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۶

وَ جَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ ...

بعید نیست که مراد از ((آوردن جهنم))، پرده برداری از روی آن باشد، همچنان که در آیه زیر همین تعبیر آمده فرموده: ((و

برزت الجحیم لمن یری)) و نیز آیه زیر که می فرماید: ((و برزت الجحیم للغاوین)) و آیه زیر که می فرماید: ((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)).

متذکر شدن و ((یا لیتنی)) گفتن انسان در قیامت ((یومئذ یتذکر الانسان)) - یعنی در آن روز انسان به روشن ترین وجه متذکر می شود، که آنچه در دنیا به او دادند چه خیرش و چه شرش همه از باب امتحان بوده و او در کار خود کوتاهی کرده این آن معنایی است که سیاق آیه می دهد. ((و انی له الذکری)) - یعنی از کجا می تواند متذکر شود، و این کنایه است از اینکه تذکرش در آن روز هیچ سودی به حالش ندارد، چون وقتی تذکر سودمند است که بتواند به وسیله توبه با عمل صالح آنچه را فوت شده جبران کند، و روز جزا جای توبه و عمل نیست.

يَقُولُ يَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي

یعنی ای کاش در دنیا برای این زندگیم که زندگی آخرت است توشه ای فرستاده بودم، ممکن هم هست معنایش این باشد که ای کاش در دنیا برای این زندگیم که حقیقت زندگی است توشه ای فرستاده بودم، چون قرآن کریم زندگی دنیا را لهو و بازی یعنی سرگرمی بیهوده خوانده و فرموده: ((وان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون)).

و مراد از تقدیم در جمله ((قدمت)) از پیش فرستادن عمل صالح است برای زندگی آخرت، و مضمون آیه آرزویی است که انسان در هنگام رسیدن به قیامت و متذکر شدن از دیدن حقایق آن از خود سر می دهد، و به رای العین می بیند که تلاشش در دنیا سودی به حالش نمی دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۷

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا وَلَا يُوثِقُ وِثْقَهُ أَحَدًا

ضمیر در ((عذابه)) و در ((وِثْقَهُ)) به خدای تعالی بر می گردد، و معنای آیه این است که در امروز عذاب خدا آنچنان سخت است که احدی از خلق کسی را آنطور عذاب نکرده، و در بند کردنش آنچنان سخت است که احدی از خلق کسی را آنطور در بند نکرده، و این تعبیر کنایه است از شدت در تهدید.

بعضی از قاریان دو کلمه ((لا یعذب)) و ((لا یوثق)) را به فتحه ذال و فتحه ثاء قرائت کرده اند و آن دو را صیغه مجهول دانسته اند که بنابر این قرائت دو ضمیر در ((عذابه)) و ((وِثْقَهُ)) به انسان بر می گردد و معنای آیه چنین می شود هیچ کس در امروز عذاب این انسان و گرفتاری او را ندارد.

((نفس مطمئنه)) نفسی است که با ایمان به پروردگار و یاد او سکونت یافته، به مقامرضا رسیده است و...

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

آنچه از سیاق آیه یعنی مقابل قرار گرفتن این نفس با اوصافی که برای آن ذکر شده با انس انی که قبل از این آیه مورد سخن بود و اوصافش از جمله دل‌بستگی اش به دنیا و طغیان و فساد و کفرانش و سوء عاقبتش ذکر می شد استفاده می شود این است که نفس مطمئنه، نفسی است که با علاقمندی و یاد پروردگارش سکونت یافته بدانچه او راضی است رضایت می دهد و در نتیجه خود را بنده ای می بیند که مالک هیچ خیر و شری و نفع و ضرری برای خود نیست و نیز دنیا را یک زندگی مجازی و داشتن و نداشتن و نفع و ضرر آن را امتحانی الهی می داند و در نتیجه اگر غرق در نعمت دنیایی شود، به طغیان و گسترش دادن به فساد و به علو و استکبار، وادار نمی شود، و اگر دچار فقر و فقدان گردد این تهی دستی و ناملازمات او را به کفر و ترک شکر و نمی دارد، بلکه همچنان در عبودیت پای برجا است و از صراط مستقیم منحرف نمی شود، نه به افراط و نه به تفریط.

ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

بعضی پنداشته اند که این خطاب بعد از حسابرسی نفوس مطمئنه به ایشان می شود. و لیکن به نظر ما ظرف این خطاب از اول تا به

آخر روز قیامت است، یعنی از همان لحظه ای که نفوس مطمئنه زنده می شوند، تا لحظه ای که داخل بهشت می شوند بلکه از لحظه ای که مرگشان می رسد مورد این خطاب هستند تا وقتی که به جنت الخلد در می آیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۸

و اگر نفوس مطمئنه را به وصف ((راضیه)) و ((مرضیه)) توصیف کرده، برای آن است که اطمینان و سکونت یافتن دل به پروردگار مستلزم آن است که از او راضی هم باشد، و هر قضا و قدری که او برایش پیش می آورد کمترین چون و چرایی نکند، حال چه آن قضا و قدر تکوینی باشد، و چه حکمی باشد که او تشریح کرده باشد، پس هیچ سانحه به خشم آورنده ای او را به خشم نمی آورد، و هیچ معصیتی دل او را منحرف نمی کند، و وقتی بنده خدا از خدا راضی باشد، قهرا خدای تعالی هم از او راضی خواهد بود، چون هیچ عاملی به جز خروج بنده از زی بندگی خدا را به خشم نمی آورد، و بنده خدا وقتی ملازم طریق عبودیت باشد مستوجب رضای خدا خواهد بود، و به همین جهت دنبال جمله راضیه جمله مرضیه را آورد.

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي

این آیه به دلیل اینکه حرف ((فاء)) در اولش در آمده نتیجه گیری از جمله ((ارجعی الی ربک)) است، می فرماید: چون راضی و مرضی به سوی پروردگارت بر می گردی پس در زمره بندگانم در آی و در بهشتم داخل شو، و این فرمان دلالت دارد بر اینکه صاحب نفس مطمئنه در زمره بندگان خدا است، و حائز مقام عبودیت است.

و باید هم همینطور باشد، چون وقتی کسی مطمئن به پروردگار خود شد، و از ادعای استقلال منقطع گردید، و بدانچه از ناحیه پروردگار می رسد به دلیل اینکه حق است راضی شد، قهرا ذات و صفات و افعال خود را ملک طلق پروردگار می داند، پس در آنچه او مقدر می کند و قضایی که او می راند و امر و نهی که او می کند هیچ خواستی از خود نشان نمی دهد، مگر آنچه را که پروردگار خواسته باشد، و این همان ظهور عبودیت تامه در بنده است، پس اینکه فرمود: ((فادخلی فی عبادی)) در حقیقت امضای عبودیت وی است و جمله ((و ادخلی جنتی)) منزلگاه او را معین می کند، و منظور از اینکه کلمه ((جنت)) را بر ضمیر تکلم اضافه کرد و فرمود: داخل جنت من شو این بوده است که او را به تشریف خاصی مشرف کند، و در کلام خدای تعالی هیچ جا غیر این آیه جنت را به خود نسبت نداده است.

بحث روائی

(روایاتی درباره مراد از شفع و وتر، تسمیه فرعون به ذی الاءوتاد، آورده شدن جهنم، آمدن خدا، و...)

در مجمع البیان در تفسیر آیه ((و الشفع و الوتر)) آمده که بعضی گفته اند منظور از شفع، خلق است، چون فرموده: ((و خلقناکم ازواجاً))، و منظور از کلمه ((وتر))، خدای تعالی است، نقل از ابن عباس و عطیه عوفی و ابی صالح و مجاهد و این تفسیر روایت ابی سعید خدری است، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم). بعضی دیگر گفته اند شفع و وتر هر دو نمازند، بعضی شفع و بعضی وترند، و این روایت ابن حصین است، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۷۹ بعضی دیگر گفته اند: شفع، روز عید قربان، و وتر، روز عرفه است، نقل از ابن عباس و عکرمه و ضحاک و (روایت جابر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم همین را می گوید) و علت اینکه روز عید را شفع خوانده اند این است که روز عرفه در حکم نظیر ندارد، چون هیچ روزی دیگر مثل آن روز وقوف در عرفات واجب نیست، ولی روز عید در حکم، که همان کوچ کردن است نظیر دارد. بعضی دیگر گفته اند شفع روز هشتم ذی الحجّه یعنی روز ترویبه است، و وتر روز عرفه است، و این معنا از امام باقر و از امام صادق (علیهما السلام) نقل شده.

مؤلف: سه روایت اول را که صاحب مجمع البیان از طرق اهل سنت نقل کرده می توان جمع کرد، و گفت منافاتی بین آنها نیست، چون هر سه در مقام یادآوری بعضی از مصادیق شفع و وتر بوده اند.

شفع حسن و حسین (ع) و وتر امیر المؤمنین علیه السلام است

و در تفسیر قمی درباره ((لیال عشر)) آمده که دهه ذی الحجه است، و درباره ((و الشفع و الوتر)) آمده که دو رکعت شفع و یک رکعت وتر در نماز شب است، و در حدیثی آمده که شفع، حسن و حسین، و وتر امیر المؤمنین است، و درباره ((و اللیل اذا یسر)) آمده که منظور شب جمع است (یعنی شب عید قربان که از عرفات به مشعر کوچ می کنند).

و در همان کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) در معنای لذی حجر آمده: یعنی صاحب عقل.

و در کتاب علل به سند خود از ابان احمر روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) معنای آیه و ((فرعون ذی الاوتاد)) را پرسیدم، عرضه داشتم به چه مناسبت فرعون را صاحب میخها خواندند؟ فرمود به این جهت که او هر گاه می خواست مردی را شکنجه کند روی زمین می خوابانید و دست و پایش را از دو طرف می کشید و با چهار میخ به زمین میخکوب می کرد، و بسا می شد که این کار را روی تخته خوابیده انجام می داد و دست و پای محکوم را با چهار میخ بدان می کوبید و سپس به همان حال رهایش می کرد تا بمیرد، و بدین جهت خدای تعالی او را صاحب میخها خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۰ و در مجمع البیان در ذیل آیه ((ان ربک لبالمرصاد)) آمده که از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: معنایش این است که پروردگار تو قادر است جزای مردم نافرمان را بدهد.

مؤلف: بنای روایت بر این است که عبارت آیه را استعاره تمثیلی بگیرد، و نیز در همان کتاب است که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: مرصاد پلی است بر صراط که هیچ بنده ای نمی تواند با داشتن مظلومه ای از دیگری از آن پل بگذرد. و از غوالی از امام صادق (علیه السلام) حکایت شده که در تفسیر آیه ((و ذالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه)) فرمود: یونس یقین داشت بر اینکه خدا رزقش را تنگ نمی گیرد، و کلمه ((ظن)) در این آیه به معنای یقین است، و ((قدر)) به معنای تنگ گرفتن رزق است، مگر نشنیدی کلام خدا را که فرمود: ((و اما اذا ما ابتلیه فقدر علیه رزقه))، که در اینجا نیز معنای ((قدر)) تنگ گرفتن معیشت است.

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ((کلا اذا دکت الارض دکا دکا))، فرمود یعنی وقتی که زمین زلزله شود.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی بن ابی طالب روایت آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: آیا تفسیر این آیه را که می فرماید: ((کلا اذا دکت الارض... و جیء یومئذ بجهنم)) را می دانید؟ آنگاه فرمود: چون روز قیامت شود جهنم به وسیله هفتاد هزار زمام، به دست هفتاد هزار ملک رانده می شود، و او سرکشی می کند، و اگر خدای سبحان او را کنترل نکند آسمانها و زمین را می سوزاند.

مؤلف: این حدیث از ابی سعید خدری و ابن مسعود، و از طرق شیعه در امالی شیخ به سندش از داوود بن سلیمان از حضرت رضا از آبای گرامش از علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیز روایت شده.

و در کتاب عیون در روایات وارده از حضرت رضا در باب توحید به سند خود از علی بن فضال از پدرش، نقل شده که گفت: از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم: معنای آیه ((و جاء ربک و الملک صفا صفا)) چیست؟ فرمود: خدای تعالی به صفت آمدن و رفتن توصیف نمی شود، چون خدا منزله است از انتقال، منظور آیه از آمدن خدا آمدن امر خدا است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۱

حدیثی از امام صادق (ع) درباره خصوصیات قبض روح مؤمن در ذیل (یا ایها النفس المطمئنه...)

و در کافی به سند خود از سدید صیرفی روایت آورده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم: فدایت شوم، یا بن رسول الله آیا مؤمن از مرگ و قبض روح خود کراهت می دارد؟ فرمود: نه به خدا سوگند، وقتی فرشته مرگ نزدش می آید تا



روحش را قبض کند، مؤمن به جزع در می آید، و ملک الموت به او می گوید: جزع مکن، ای ولی خدا، به آن خدایی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به نبوت مبعوث کرده من نسبت به تو دلسوزتر و مهربانتر از پدری مهربان هستم، اگر پدرت اینجا بود بیش از من به تو مهر نمی ورزید، چشم خودت را باز کن و ببین.

آنگاه فرمود: در آن هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیر المؤمنین و فاطمه و حسن و حسین و امامان از ذریه او در برابرش ممثل می شوند، و به وی گفته می شود: این رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و این امیر المؤمنین و این فاطمه، و این حسن و این حسین و اینان امامان از ذریه اویند، که همه رفقای تو هستند.

فرمود: پس مؤمن چشم خود باز نموده حضرات را تماشا می کند، در این هنگام ندا کننده ای از طرف رب العزه روح او را ندا می کند و می گوید: ((یا ایها النفس المطمئنه...))، ای نفسی که با دیدن محمد و اهل بیتش (علیهم السلام) اطمینان یافتی، به سوی پروردگارت برگرد، در حالی که به ولایت راضی و به ثواب مرضی هستی، پس داخل در بندگان من شو، یعنی در زمزه محمد و اهل بیتش در آی، و داخل جنت شو، پس در آن هنگام هیچ چیزی در نظرش محبوب تر از مرگ و ملحق شدن به منادی نیست. مؤلف: این معنا را قمی هم در تفسیرش و برقی نیز در محاسنش نقل کرده.

## البلد

سوره بلد ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۲

آیات ۱ - ۲۰، سوره بلد

سوره بلد مکی است و بیست آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا أُفْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (۱) وَأَنْتَ حِلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ (۲) وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (۳) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (۴) أَيْحَسِبُ أَنْ لَنْ يَفْسِدَ عَلَيْهِ أَحَدٌ (۵) يَقُولُ أَهْلَكَ مَالًا لُدًّا (۶) أَيْحَسِبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (۷) أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (۸) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (۹) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (۱۰) فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (۱۱) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (۱۲) فَكَمْ رَقَبَةٍ (۱۳) أَوْ إِطْعَمْتُ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ (۱۴) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (۱۵) أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (۱۶) ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (۱۷) أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (۱۸) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِنَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (۱۹) عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ (۲۰)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیمگو اینکه حاجت به سوگند نیست ولی به این شهر (مکه) سوگند می خورم (۱). شهری که تو در آن ساکن هستی (۲). و سوگند به آن پدری که این شهر را بنا نهاد و فرزندش که پدید آورد (۳). که ما انسان را در رنج آفریده ایم (۴). آیا گمان می کند احدی بر او قدرت ندارد؟ (۵). نتیجه این انکار معادش این شد که وقتی اندک مالی بسیاری را از دست دادم (۶). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۳

آیا پنداشته که احدی او (و انفاق او) را نمی بیند (۷). آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟ (۸). و یک زبان و دو لب؟ (۹). و او را به خیر و شرش هدایت نمودیم (۱۰). پس چرا به مجاهده و کارهای دشوار اقدام نکرد؟ (۱۱). و تو چه می دانی که منظور از کار دشوار چیست؟ (۱۲). آزاد کردن برده (۱۳). و یا در روز قحطی سیر کردن گرسنگان (۱۴). یتیمی از خویشاوندان را (۱۵). یا مسکینی خاک نشین را غذا دادن (۱۶). تا از آن کسانی شود که ایمان آوردند و یکدیگر را به صبر و ترحم سفارش کردند (۱۷). آنها اصحاب یمین هستند (۱۸). و کسانی که آیه های ما را منکر شده اند اهل شامت و نحوستند (۱۹). که آتشی سرپوشیده بر آنان احاطه دارد (۲۰).

بیان آیات

حقیقتی درباره خلقت انسان که سوره مبارکه بلد بیان می کند صفحه

این سوره بیانگر این حقیقت است که خلقت انسان بر اساس رنج و مشقت است، هیچ شانی از شوون حیات را نخواهی دید که توام با تلخی‌ها و رنج‌ها و خستگی‌ها نباشد، از آن روزی که در شکم مادر روح به کالبدش دمیده شد، تا روزی که از این دنیا رخت بر می‌بندد هیچ راحتی و آسایشی که خالی از تعب و مشقت باشد نمی‌بیند، و هیچ سعادت را خالص از شقاوت نمی‌یابد، تنها خانه آخرت است که راحتی اش آمیخته با تعب نیست.

بنا بر این، چه بهتر به جای هر تلخی و ناکامی و رنج، سنگینی تکالیف الهی را تحمل کند، در برابر آنها صبر نماید صبر بر اطاعت و بر ترک معصیت، و در گسترش دادن رحمت بر همه مبتلایان کوشا باشد، کسانی را از قبیل ایتام و فقرا و بیماران و امثال آنها که دچار مصائب شده‌اند مورد شفقت خود قرار دهد، تا جزو ((اصحاب میمنه)) شود، و گرنه آخرتش هم مثل دنیایش خواهد شد، و در آخرت از ((اصحاب مشمئه)) خواهد بود که ((نار موصده)) مسلط بر آنان است ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۴ و سیاق آیات این سوره شبیه به سیاق سوره‌های مکی است، و همین سیاق مکی بودن آن را تاءید می‌کند. و اینکه بعضی آن را مدنی دانسته‌اند، با سیاق آن نمی‌سازد.

بعضی این احتمال را هم داده‌اند که همه سوره به جز چهار آیه اول آن مدنی باشد، و به زودی تفصیل قول در بحث روایتی آینده خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ

مفسرین گفته‌اند منظور از ((هذا البلد)) مکه است، مؤید این احتمال سیاق سوره است که گفتیم سیاق سوره‌های مکی را دارد، و نیز آیه بعدی یعنی آیه ((ووالد و ما ولد)) آن را تاءید می‌کند، البته بنا بر اینکه منظور از ((والد))، ابراهیم (علیه السلام) باشد، که بیانش می‌آید.

وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ

این جمله حال است از کلمه ((بلد)) در آیه قبل، و با اینکه می‌توانست به آوردن ضمیر آن اکتفا نموده، بفرماید: ((لا أقسم بهذا البلد و انت حل بها)) چنین نکرد، و دوباره خود کلمه بلد را ذکر کرد، برای این بود که به عظمت شائن آن، و اعتنایی که به امر آن دارد اشاره کرده باشد، چون بلد مذکور با سایر بلاد فرق دارد، این بلد حرام است، و کلمه ((حل)) مانند کلمه ((حلول)) به معنای اقامت و استقرار در مکان است، و مصدر در اینجا به معنای اسم فاعل (حلول کننده) است.

و معنای دو آیه این است که (هر چند قسم لازم ندارد ولی) سوگند می‌خورم به این شهر، شهری که تو در آن اقامت داری، و این تعبیر توجه می‌دهد به اینکه مکه به خاطر اقامت آن جناب در آن و تولدش در آن شرافت یافته. سه وحه در معنای آیه: ((و انت حل بهذا البلد))

بعضی گفته‌اند: جمله ((و انت حل بهذا البلد)) جمله‌ای است معترضه که بین سوگند و متعلق سوگند فاصله شده، و مراد از کلمه حل حلول و اقامت نیست، بلکه مراد کسی است که مردم پاس حرمتش را نگه ندارند.

در تفسیر کشاف گفته: جمله معترضه‌ای که بین قسم و متعلق آن قرار گرفته ((و انت حل بهذا البلد)) می‌باشد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۵

یعنی بعد از آنکه به شهر مکه سوگند خورد، به عنوان جمله معترضه می‌فرماید در دشمنی مشرکین با تو همین بس که مثل تو پیامبری با عظمت و حرمتی که داری، و مکه به حرمت تو حرمت یافته، و سکنه آن به خاطر آن حرمت، صید را شکار نمی‌کنند، و برگ درخت را برای چریدن حیوانات خود نمی‌ریزند در آن شهر حرمت نداری، شکار را حرام می‌دانند، ولی بیرون کردن تو و کشتنت را حلال می‌دانند، (نقل از شرحییل راوی حدیث) و در این جمله معترضه علاوه بر معرفی که به کفار مکه شده، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را هم به ثبات قدم و امانت می‌دارد، و آن جناب را تشویق می‌کند به اینکه دشمنی‌های اهل مکه را

تحمل کند، و هر شنونده را وادار می کند به اینکه از شدت دشمنی آنان شگفتی کند.

آنگاه می گوید: ممکن هم هست بگوییم: نخست با سوگند خوردن به مکه، شهر ولادت پیامبر او را تسلیت داده، خاطر نشان ساخته که هیچ انسانی خالی از تحمل شداید نیست، و آنگاه به عنوان جمله معترضه و به منظور تکمیل تسلیت و تخفیف اندوه آن جناب فرموده: ((و انت حل بهذا البلد)) یعنی تو به زودی در این شهر رحل اقامت می افکنی، در حالی که هر بلایی که بخواهی بر سر دشمنان می آوری، هر که را بخواهی می کشی، و یا اسیر می کنی، (تا آخر بیانی که این مفسر آورده)، و حاصلش این است که کلمه ((حل)) را در مقابل ((حرم)) بگیریم، و چون حل به معنای اسم فاعل است، قهرا معنایش ((محل)) (با ضمه میم و کسره حاء) در مقابل ((محرم)) خواهد بود، و معنایش این می شود که ما به زودی در فتح مکه این بلد حرام را برای مدتی محل قرار می دهیم، تا بتوانی با کفار مقاتله نموده، هر که را بخواهی به قتل برسانی.

بیان اینکه سوگند ((و والد و ما ولد)) سوگند به ابراهیم و اسمعیل (علیهما السلام) است  
و وَالِدٍ وَّ مَا وُلْدٍ

از آنجا که از نظر ادبیت رعایت تناسب بین سوگند و بین چیزی که می خواهیم با سوگند اثبات کنیم لازم است، لذا باید بگوییم مراد از ((والد و ما ولد)) کسی است که بین او و بین بلدی که مورد سوگند واقع شده نسبت روشنی بوده، و این معنا با ابراهیم خلیل (علیه السلام) و فرزندش اسماعیل (علیه السلام) منطبق است، که سبب اصلی در بنای این شهر و بنیان خود بیت الحرام بودند، و خدای تعالی درباره آنان فرمود: ((و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل))، و ابراهیم (علیهما السلام) بود که از خدای تعالی درخواست کرد مکه را شهر امن قرار دهد: ((و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد امنا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۶

و نکره آوردن کلمه ((والد - پدری)) به منظور تعظیم و بزرگداشت آن پدر بوده، و اگر نفرمود: ((و والد و من ولد - و پدری و فرزندی که پدید آورد))، و به جایش فرمود: ((و والد و ما ولد - و پدری و آنچه پدید آورد))، برای این بود که آن فرزند را مدح نموده، بفهماند فرزندی عجیب بوده، نظیر آیه ((و الله اعلم بما وضعت)) که در پاسخ به مادر مریم که گفت من دختر زاییدم فرمود: خدا بهتر می دانست که چه زاییده، با اینکه می توانست بفرماید: خدا بهتر می داند که دختر زاییده، ولی عبارت چه زاییده عظمت و اهمیت آن طفل را می رساند.

و معنای آیه مورد بحث هم این است که: سوگند می خورم به پدری عظیم الشان که ابراهیم باشد، و به آنچه برایش متولد شد، یعنی پسری عجیب که امری شگفت آور و اثری مبارک داشت، و آن اسماعیل پسرش بود، سوگند به این دو تن که بنیان این شهر بودند، در نتیجه مفاد آیات سه گانه سوگند به مکه معظمه و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که در آن شهری زیست، و به ابراهیم و اسماعیل است، که بنیانگذار آن شهر بودند.

چند قول دیگر درباره مراد از ((والد و ما ولد))

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((والد))، ابراهیم (علیه السلام) و مراد از ((ما ولد)) تمامی اولاد عرب او است، ولی این نظریه درست نیست، برای اینکه بسیار بعید است که خدای تعالی پیغمبر اسلام و ابراهیم (علیهما السلام) را با امثال ابو لهب و ابو جهل و سایر پیشوایان کفر در سوگند خود جمع نموده، در سیاقی واحد به همه سوگند یاد کند، با اینکه خود ابراهیم (علیه السلام) از کسانی که پیرویش نکنند و دین توحید را نپذیرند بیزار است، و به حکایت قرآن کریم از خدای تعالی درخواست کرده بود که ((و اجنبنی و بنی ان نعبد الا صنم رب انهن اضللن کثیرا من الناس فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم)).

پس کسی که منظور از ((ما ولد)) را اولاد ابراهیم گرفته ناگزیر است کلام خود را تخصیص بزند، و بگوید منظورم از اولاد ابراهیم خصوص مسلمانان از ایشان است، همچنان که خود ابراهیم و اسماعیل در دعایی که هنگام ساختن کعبه کردند، ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۷

بنا به حکایت قرآن کریم گفتند: ((ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک و ارنا مناسکنا و تب علینا)). بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((والد و ماولد)) آدم (علیه السلام) و همه ذریه او است به این بیان که این آیات می خواهد به خلقت انسان در رنج سوگند یاد کند، و خدای تعالی در ابقای وجود این نوع یعنی نوع انسانی سنت ولادت را مقرر فرموده، در این آیات به محصول این سنت که همان پدری و فرزندگی است سوگند خورده، به اینکه انسان در تلاش و تعب و رنج است، و این مقتضای نوع خلقت او از زمان ولادت تا روز مرگ است.

و این وجه فی نفسه وجه بدی نیست، و لیکن صاحب این نظریه باید به این سوال پاسخ دهد که مناسبت میان سنت ولادت با شهر مکه چیست؟ با اینکه تمامی مولودهای عالم داخل در سوگند هستند؟ بعضی گفته اند: مراد آدم، و صلحای از ذریه او است، و گویا این هم خواسته همان نظر قبلی را بگوید، با این تفاوت که اشکال قبلی ما را هم رفع کرده باشد، که گفتیم چگونه ممکن است خدای تعالی به صالحان و صالحان یکجا سوگند یاد کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از آن دو همه پدران و همه فرزندان است.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از ((والد))، متولد و از ((ماولد)) غیر متولد است و قائل این وجه کلمه ((ما)) را نافی گرفته، نه موصوله.

بعضی مراد از ((والد)) را رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و مراد از ((ماولد)) را امت او دانسته اند، به این دلیل که آن جناب به منزله پدر امت است، ولی همه این وجوه از نظر لفظ و سیاق، وجوه بعیدی است.

خلقت انسان در ((کبد)) و آمیخته بودن حیات او با رنج و خستگی

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

کلمه ((کبد)) به معنای رنج و خستگی است، و جمله مورد بحث جواب قسم است، و این تعبیر که ((خلقت انسان در کبد است)) به ما می فهماند که رنج و مشقت از هر سو و در تمامی شوون حیات بر انسان احاطه دارد، و این معنا بر هیچ خردمندی پوشیده نیست، که انسان در پی به دست آوردن هیچ نعمتی بر نمی آید، مگر آنکه خالص آن را می خواهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۸

خالص از هر نعمت و دردسر، و خالص در خوبی و پاکیزگی، ولی هیچ نعمتی را به دست نمی آورد مگر آمیخته با ناملایماتی که عیش او را منغص می دارد، و نعمتی مقرون با جرعه های اندوه و رنج، علاوه بر مصائب دهر که حوادث ناگواری که چون شرنگی کشنده کام جاننش را تلخ می کند. أَيْحَسِبُ أَنْ لَنْ يُقَدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ

این آیه به منزله نتیجه حجتی است که آیه قبل اقامه کرده بود، به این بیان که بعد از آنکه گفتیم خلقت انسان بر پایه رنج است، و ظرف وجودش تعب، و تعب مظلوم او است هیچ چیزی به دست نمی آورد مگر کمتر و ناقص تر و ناخالص تر از آنچه توقعش را دارد، و نتیجه گرفتیم که پس انسان در اصل خلقتش طوری آفریده شده که خواستش همواره مغلوب و شکست خورده، و همه امورش مقهور مقدرات است، و آن کس که اراده او را شکست می دهد و از هر سو و در هر جهت از جهات و شوون زندگیش دخل و تصرف می کند خدای سبحان است که از هر جهت بر او قادر است، پس او حق دارد که در انسان به هر نحو که بخواهد تصرف کند، و هر وقت خواست او را به عذاب خود بگیرد.

پس انسان نمی تواند این پندار را به خود راه دهد که احدی بر او قادر نیست، و این پندار او را وادار کند به اینکه بر خدا تکبر بورزد، و از عبادت او عارش آید، و یا در بعضی از دستوراتش اطاعتش نکند، مثلا در راه رضای او انفاق نکند، ولی انفاق خود را زیاد پنداشته، بر خدای تعالی منت بگذارد، و یا عملی را که در باطن به عنوان ریا و خودنمایی انجام داده به خیال خود خدا را

فریب دهد و وانمود کند که به خاطر رضای خدا انجام داده ، آنگاه بگوید: ((اهلکت مالا لبداً - من مال بسیاری را نفله کردم)).

حکایت منت گذاری کسی که مقداری از مال خود را انفاق نموده ، می گوید: مال هنگفتی را تلف کردم  
يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبْدًا

کلمه ((لبد)) به معنای بسیار است ، سیاق این آیه و سایر آیات تا آخر سوره چنین می رساند که در آن روزها شخصی اظهار اسلام و یا تمایل به اسلام نموده ، مقداری از مال خود را هم انفاق نموده و آن را بسیار دانسته ، و منت نهاده و گفته ((اهلکت مالا لبداً)) ، و در پاسخ این منت که نهاده آیات مورد بحث نازل شده ، و سخن او را چنین رد کرده که : رستگاری و رسیدن به حیات طیب و میمون دست نمی دهد، مگر با تحمل سختی انفاق در راه خدا، و دخول در زمره کسانی که به راستی ایمان آورده یکدیگر را به صبر و مرحمت سفارش می کنند، با این بیان روایاتی که ان شاء الله در بحث روایتی آینده می آید تاءید می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۸۹

رد و انکار لازمه سخن کسی که انفاق از مال بر او گران آمده گفت : ((اهلکت مالا لبداً))  
أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَزِرْهُ أَحَدٌ

این آیه انکار لازمه گفتار و پندار انسان است ، که می گوید: ((اهلکت مالا لبداً)) ، و آن را با لحن کنایه انکار می کند، و حاصل معنای آن این است که : لازمه اینکه انسان می گوید مالی بسیار نفله کردم ، این است که او خیال کرده باشد ما از انفاق او غافل و جاهلیم ، و او در این خیال خطا کرده ، چون خدای سبحان آنچه را او انفاق کرده دیده ولی این مقدار انفاق در رسیدن به آن رستگاری و به میمنت حیات کافی نیست ، بلکه کسی که چنین زندگی را طالب باشد، باید از مشقت عبودیت بیش از آن را تحمل کند، و از گردنه های دشوارتری عبور کند و در مجاهداتی که مؤمنین دارند گام به گام با ایشان باشد.

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

کلمه ((نجد)) به معنای راهی است به سوی بلندی ، و مراد از ((نجدین)) راه خیر و راه شر است و اگر راه خیر و شر را نجد خوانده ، برای این بوده که هر دو مستلزم رنج و مشقت است .

ولی بعضی از مفسرین آن را به دو پستان مادر تفسیر کرده اند، که از ظاهر لفظ به دور است .

((الم نجعل له عینین)) - یعنی آیا بدن او را مجهز به دو دستگاه عکاسی که همه دیدنی ها را ببیند نکردیم ؟ تا بدین وسیله آن علم به دیدنی ها با آن وسعت که دارد برایش حاصل شود، ((و لساناً و شفَتین)) یعنی آیا ما برایش زبان و دو لب قرار ندادیم ، تا به وسیله آنها توانای بر سخن گفتن شود، آن هم با وسعت دامنه ای که دارد و به وسیله سخن گفتن هر یک بر باطن و ضمیر دیگری آگاه گردد، علم خود را به او منتقل کند، و آن دیگری از این راه به اموری که غایب از دیدگان است راه یابد.

((و هدیناه النجدین)) - یعنی ما راه خیر و شر را با الهامی از خود به او تعلیم دادیم ، در نتیجه او به خودی خود و به الهام ما خیر و شر را تشخیص می دهد، پس آیه مورد بحث در معنای آیه زیر است که می فرماید: ((و نفس و ما سویها فآلهما فجورها و تقویها)).

در خلال این آیات سه گانه حجتی نهفته است بر اثبات مضمون آیه ایحسب ان لم یره احد)) ، و آن مضمون این است که خدای تعالی اعمال بندگان و ضمائیر آنان را می بیند، خیر آن را از شرش ، و حسنه آن را از سیئه اش تشخیص می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۰

و حاصل حجت مذکور این است که خدای سبحان کسی است که دیدنی ها را به وسیله دو چشم - یا به عبارتی دو عدسی - به انسانها نشان داد، و چگونه تصور می شود که هر دیدنی را به انسان نشان بدهد، ولی خودش آنها را نبیند، و نیز خدای تعالی کسی است که هر انسانی را از راه سخن گفتن به منویات انسانهای دیگر آگاه می کند، و چگونه تصور دارد که خود او از باطن

بندگانش آگاه نباشد، و چگونه ممکن است برای بندگانش پرده از اسراری بردارد که برای خودش مستور باشد، و خدای عزوجل کسی است که با الهام خود به انسان تشخیص خیر و شر را داده، و آیا ممکن است با این حال خود او خیر و شر و حسنه و سیئه را تشخیص ندهد؟

معنای ((عقبه)) و وجه تفسیر آن به ((فک رقبه)) و ((اطعام در روز قحطی))

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ

کلمه ((اقتحام)) به معنای داخل شدن به سرعت و با فشار و شدت در چیزی است، و کلمه ((عقبه)) به معنای راه سنگلاخی و دشوار است که به طرف قله کوه منتهی می شود، و ((اقتحام عقبه)) اشاره است به انفاقهایی که برای انفاقگر بسیار دشوار باشد، که بعداً هم به این معنا تصریح می کند.

ولی بعضی گفته اند: (نمی خواهد بفرماید انسان نامبرده راه دشوار انفاق را نمی رود، بلکه) نفرین بر او است، که می گفت: مال بسیاری را از دست دادم. ولی این وجه درستی نیست.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ

تعبیر اینکه تو نمی دانی، کنایه است از عظمت شان عقبه، همانطور که این تعبیر در هر جا همین معنا را افاده می کند.

فَكَ رَقَبَةٍ

یعنی آزاد کردن برده، ممکن هم هست تقدیر کلام ((هی عقبه) فک رقبه)) باشد، یعنی عقبه عبارت است از آزاد کردن برده، پس مراد از عقبه، خود آزاد کردن است که عملی از اعمال آدمی است، و مراد از اقتحام این عمل، آوردن آن است، و معلوم است که آوردن عمل همان عمل است.

با این بیان فساد گفتار بعضی از مفسرین روشن می شود که گفته اند: فک رقبه، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۱ اقتحام عقبه است، نه خود عقبه، پس باید مضافی در اینجا حذف شده باشد، که ضمیری به آن برگردد، و خلاصه تقدیر کلام ((و ما ادريک ما اقتحام العقبه، هو - ای الاقتحام - فک رقبه - و تو نمی دانی اقتحام عقبه چیست، آن - یعنی اقتحام عقبه - عبارت از بنده آزاد کردن است)) می باشد.

و تفسیر کردن ((عقبه)) به ((فک رقبه)) و ((اطعام در روز قحطی)) جنبه مثال دارد، نه اینکه عقبه تنها این دو باشد، بلکه این دو به خاطر اهمیتی که دارد اختصاص به ذکر یافته، همچنان که ذکر فک رقبه قبل از آن دیگری، باز به خاطر مهم تر بودن آن بوده، چون خدای تعالی به این عمل خیر عنایت بیشتری دارد.

أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ

کلمه ((مسغبه)) به معنای گرسنگی و قحطی است، و کلمه ((مقربه)) به معنای قرابت نسبی است، و کلمه ((متربه)) از ماده ((تراب)) (خاک) گرفته شده و معنایش خاک نشینی از شدت فقر است.

و معنای آیه این است که: انسان مورد بحث به هیچ عقبه ای قدم ننهد، نه بنده ای آزاد کرد، و نه در روز قحطی طعامی داد، نه به یتیمی خویشاوند، و نه به مسکینی خاک نشین.

ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ

کلمه ((مرحمه)) مصدر میمی از ماده رحمت است، و کلمه ((تواصوا)) از مصدر ((تواصی)) است، و ((تواصی به صبر)) سفارش کردن این به آن و آن به این به صبر کردن در برابر اطاعت خدا است، و نیز سفارش کردن یکدیگر به ترحم کردن بر افراد فقیر و مسکین است.

و جمله ((ثم کان من الذین امنوا...)) عطف است بر جمله ((اقتحم))، و تقدیر کلام ((فلا اقتحم العقبه و لا کان من الذین امنوا...)) نه در عقبه ای



قدم نهاد، و نه از کسانی بود که ایمان آوردند...)) است، و مفسرین دیگر در باره این جمله و اینکه به کجا عطف می شود سخنان بی فایده ای گفته اند که به همین جهت از نقلش خودداری می شود.

أَوْلَيْتَكَ أَصْحَابَ الْمِيمَنَةِ

کلمه ((میمنه)) از ماده یمن، ضد شوم است، و اشاره ((اولئک)) به کسانی است که سیاق آیات قبل بر آنان دلالت دارد. و معنای آیه این است که: اینان که به هر عقبه دشواری قدم نهادند، و از کسانی بودند که به خدا ایمان آورده، یکدیگر را به صبر و مرحمت سفارش کردند، مردمی صاحب یمن و شگوند، و ایمان و اعمال صالحی که از پیش برای آخرت خود می فرستند چیزی به جز شگون و مبارکی و زیبا و مرضی نمی دانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۲

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از ((میمنه)) طرف دست راست است، و اصحاب دست راست کسانی هستند که در قیامت نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود، ولی این سخن درست نیست، زیرا در مقابل اصحاب میمنه به این معنا اصحاب مشئمه قرار نمی گیرد.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْئِمَةِ

آیات موجود در خارج وجود انسان در پهنای جهان و آیات موجود در داخل ذات انسان آیات و ادله ای است که بر یگانگی او در ربوبیت و الوهیت و لوازم این یگانگی دلالت می کند، و رد این ادله کفر به آیات خدا و به خود خدا است، و نیز کفر به قرآن کریم و آیات شریفه آن است، و نیز کفر به هر حکمی است که از طریق رسالت نازل شده و ظاهراً مراد از آیات، مطلق آیات است، و ((مشئمه)) ضد میمنت است.

عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ

یعنی آتشی مستولی بر آنان است که از هر سو احاطه شان می کند.

بحث روایی

روایاتی درباره قسم به شهر مکه، مراد از ((والد و ما ولد))

در مجمع البیان در تفسیر آیه ((وانت حل بهذا البلد)) نقل می کند که بعضی گفته اند معنایش این است که: تو در این شهر محل (به ضمه میم در مقابل محرم) هستی، و مراد این است که برای تو حلال است که هر کس را که از کفار بخواهی به قتل برسانی، و این فرمان مربوط به روز فتح مکه است که آن جناب ماءمور به قتال با کفار بود، و خدای تعالی قتال و کشتن کفار را برایش حلال کرد، و خود آن حضرت فرمود: این عمل برای احدی قبل از من حلال نبود، و برای احدی بعد از من نیز حلال نخواهد شد، و برای من نیز بیش از ساعتی از روز حلال نشده، (نقل از ابن عباس و مجاهد و عطاء).

و نیز در ذیل همین آیه نقل کرده که بعضی گفته اند: معنای آیه ((لا اقسام بهذا البلد و انت حل بهذا البلد)) این است که: من دیگر به این شهر سوگند نمی خورم که تو در آن حلال و بی حرمت شدی، و با اینکه مردمش پاس حرمت عرض تو را نگه نداشتند، دیگر این شهر هم حرمتی ندارد، (نقل از ابی مسلم). و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۳

سپس می گوید: قریش احترام مکه را رعایت می کردند، ولی حرمت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را پاس نمی داشتند، و بدین جهت بود که خدای تعالی فرمود: ((لا اقسام بهذا البلد و انت حل بهذا البلد))، و منظورش این است که مردم این شهر تو را در این شهر بی حرمت کردند، رسالت را تکذیب نموده دشنامت گفتند، با اینکه اگر کسی پدرشان را می کشت آن قاتل را تعقیب و دستگیر نمی کردند، قاتلان شاخه ای از درخت حرم را به گردن می انداختند و از خطر انتقام ایمن می شدند، و لیکن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را (که حرمت مکه به طفیل وجود او بود)، بی احترامی می کردند آن هم به نحوی که با هیچ کس

آنطور بی حرمتی روا نمی داشتند، و لذا خدای تعالی این رفتار را بر آنان خرده گرفت .

باز در همان کتاب در تفسیر آیه ((و والد و ما ولد)) نقل کرده که بعضی گفته اند: منظور از والد حضرت آدم ، و از ((ماولد)) همه انبیاء و اوصیای انبیاء و پیروان ایشان است ، (نقل از امام صادق (علیه السلام)).

مؤلف : چند معنایی که نقل شد از طرق اهل سنت هم در احادیثی موقوف روایت شده است .

وقمی هم دو معنای اخیر را در احادیثی که نه سند دارد و نه نام امام برده شده آورده است .

و نیز در تفسیر قمی در ذیل آیه ((یقول اهلکت مالا لبداء)) گفته : کلمه ((لبد)) به معنای مجتمع است .

و در مجمع البیان در تفسیر همین آیه از مجاهد نقل کرده که گفته است : صاحب این سخن حارث بن نوفل بن عبد مناف بود، و

قصه چنین بود که گناهی را مرتکب شد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) راه چاره پرسید، حضرت فرمود تا کفاره دهد.

حارث گفت ای وای از روزی که بدین محمد در آمدم همه اموالم در کفارات و انفاقات از بین رفت .

روایاتی در ذیل ((هدیناه النجدین)) و درباره اطعام مسکین و آزاد کردن برده

و باز در مجمع البیان است که شخصی به امیر المؤمنین (علیه السلام) عرضه داشت بعضی پنداشته اند که منظور از کلمه ((نجدین

((و هدیناه النجدین)) دو پستان مادر است فرمود: نه چنین نیست بلکه منظور خیر و شر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۴۹۴

و در اصول کافی به سند خود از حمزه بن محمد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که از آن جناب پرسیدم : معنای ((و

هدیناه النجدین)) چیست ؟ فرمود: راه خیر و راه شر .

مؤلف : در الدر المنثور هم این معنا به چند طریق از علی (علیه السلام) و انس و ابی امامه و دیگران از رسول خدا (صلی الله علیه

و آله و سلم) نقل شده . وقمی هم آن را در تفسیر خود آورده ، اما بدون سند و بدون ذکر امام .

و در کافی به سند خود از جعفر بن خلاد روایت کرده که گفت : امام ابو الحسن رضا (علیه السلام) را رسم چنین بود که وقتی غذا

می خورد ظرفی در کنار سفره اش می گذاشت ، و نخست از بهترین طعامی که برایش آورده بودند بر می داشت و در آن ظرف

می گذاشت ، آنگاه دستور می داد آن را به مسکینان بدهند، بعد این آیه را می خواند: ((فلا اقتحم العقبة)).

و سپس می فرمود: خدای عزوجل می دانست که همه مردم قادر بر بنده آزاد کردن نیستند، و لذا راه دیگری به سوی بهشت

برایشان باز کرد، و آن اطعام مسکین است .

و در مجمع البیان روایتی رسیده که اوائل سندش ذکر نشده ، و آخر سندش براء بن عازب است که گفته : مردی عرب نزد رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد و عرضه داشت : یا رسول الله مرا علمی بیاموز که داخل بهشتم کند. فرمود: اگر من کمتر

سخن گفتم و منبر را زود ختم کردم تو در عوض مسأله خود را پرسیدی ، یا بنده ای را آزاد کن و یا رقبه ای را فک کن . عرضه

داشت : مگر این دو یکی نیستند؟ فرمود: نه ، عتق رقبه این است که انسان همه بهای آن را خودش به تنهایی بپردازد، و فک رقبه

این است که دیگری را در پرداختن بهایش کمک کند. و سوم آشتی کردن با کسی که از ارحام است و به تو ستم کرده .

و اگر این هم نشد گرسنه ای را سیر و تشنه ای را سیراب کنی ، امر به معروف و نهی از منکر کنی ، اگر این را هم نتوانستی زبانت

را باز بداری مگر از خیر.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((او مسکینا ذا متربه)) می گوید: یعنی مسکینی که جامه خوابی ندارد که او را از آلودگی به خاک

نگه بدارد.

سوره شمس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۵

آیات ۱ - ۱۵، سوره شمس

سوره شمس مکی است و شانزده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (۱) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا (۲) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (۳) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (۴) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (۵) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (۶) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۸) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (۹) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (۱۰) كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (۱۱) إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا (۱۲) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (۱۳) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ يَذُنُّهُمْ فِئَافِئًا (۱۴) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا (۱۵)

ترجمه آیات

بنام خدای رحمان و رحیمسو گند به خورشید و گسترش نور آن (۱). سو گند به ماه وقتی که دنبال خورشید می رود (۲). و به روز سو گند وقتی که همه جا را روشن می سازد (۳). و به شب سو گند وقتی که روی روز را می پوشاند (۴). و سو گند به آسمان و کسی که آن را بنا کرده (۵). و سو گند به زمین و آنکه آن را بگسترده (۶). و سو گند به جان آدمی و آن کس که آن را با چنان نظام کامل بیافرید (۷). و در اثر داشتن چنان نظامی خیر و شر آن را به آن الهام کرد (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۶

(سو گند به این آیات) که هر کس جان خود را از گناه پاک سازد رستگار می شود (۹). و هر کس آلوده اش سازد زیانکار خواهد گشت (۱۰). طایفه ثمود از غرور و سرکشی دعوت پیامبر خود صالح را تکذیب کردند (۱۱). هنگامی که شقی ترین آنها برانگیخته شد (۱۲). و رسول خدا (صالح) گفت: این ناقه آیت خداست از خدا بترسید و آن را سیراب کنید (۱۳). آن قوم رسول را تکذیب و ناقه را پی کردند (۱۴). خدا هم آنان را به کیفر ظلم و گناهشان هلاک ساخت و شهرشان را با خاک یکسان نمود (۱۵). و از عاقبت هلاکتشان پروایی نکرد (۱۶).

مضمون سوره شمس

بیان آیات

حاصل مضمون این سوره این است که: انسان - که با الهام خدایی تقوا را از فجور و کار نیک را از کار زشت تمیز می دهد - اگر بخواهد رستگار شود باید باطن خود را تزکیه کند، و آن را با پرورشی صالح پروراند و رشد دهد، با تقوا بیاراید، و از زشتی ها پاک کند، و گر نه از سعادت و رستگاری محروم می ماند، هر قدر بیشتر آلوده اش کند، و کمتر بیاراید محرومیتش بیشتر می شود، و آنگاه به عنوان شاهد داستان ثمود را ذکر می کند که به جرم اینکه پیامبرشان حضرت صالح را تکذیب کرده، ناقه ای را که مأمور به حمایت از آن بودند بکشتند، به عذاب استیصال و انقراض مبتلا شدند، و با نقل این داستان به اهل مکه تعریض و تویخ می کند، و سوره مورد بحث به شهادت زمینه ای که دارد در مکه نازل شده.

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

راغب در مفردات گفته: کلمه ((ضحی)) به معنای گسترده گی نور آفتاب است، ولی بعدها به معنای آن هنگامی استعمال شد که آفتاب بعد از طلوع خورشید گسترده می شود، و روز بالا می آید.

و ضمیر در ((ضحیها)) به کلمه ((شمس)) بر می گردد، در این آیه به خورشید و گسترده گی نورش در زمین سو گند یاد شده.

وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا

کلمه ((قمر)) عطف است به کلمه ((الشمس))، و ضمیر در این آیه نیز به شمس بر می گردد، و در این آیه به قمر سو گند یاد شده، در حالی که دنبال شمس در حرکت است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۷

و مراد از دنبال روی قمر دو چیز می تواند باشد: یکی اینکه از خورشید کسب نور می کند، که در این صورت حال ((اذا تلیها))

حالی دائمی است ، چون قمر دائما از شمس کسب نور می کند، و یکی اینکه طلوع قمر بعد از غروب خورشید باشد، که در این صورت سوگند دائمی نیست ، بلکه در دو حال قمر است ، یکی ایامی که قمر به صورت هلال در می آید، و یکی ایامی که تمام قرص آن روشن می شود. چند وجه درباره مرجع ضمیر در ((وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا))

وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا

کلمه ((جلی)) از مصدر تجلیه است ، که به معنای اظهار و بر ملا- کردن است ، و ضمیر مونث ((ها)) به ارض بر می گردد (البته کلمه ارض قبلا ذکر نشده بود، ولی از فحوای کلام معلوم است که روز زمین را ظاهر و آشکار می کند). ولی بعضی از مفسرین گفته اند: ضمیر فاعل در ((جلی)) به کلمه ((نهار)) و ضمیر مفعول ((ها)) به کلمه ((شمس)) بر می گردد، و معنایش این است که : سوگند می خورم به روز که خورشید را نمایان می کند، چون با بر آمدن روز خورشید نمایان می شود. ولی این سخن با آیه قبل نمی سازد، چون در آیه قبل می فرمود: خورشید روز را روشن می کند، و واقع هم همین است ، نه اینکه روز خورشید را روشن کند.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر ((ها)) به دنیا بر می گردد، و معنایش این است که : قسم به خورشید که دنیا را روشن می کند. بعضی دیگر گفته اند: به ظلمت بر می گردد.

بعضی دیگر گفته اند: فاعل فعل ((جلی)) خدای سبحان و ضمیر ((ها)) به کلمه ((شمس)) بر می گردد، و معنایش این است که : سوگند می خورم به روز، آن هنگامی که خدا خورشید را ظاهر می سازد، و لیکن همه این وجوه بعید است .

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا

یعنی به شب سوگند در آن هنگام که زمین را فرا می گیرد، پس ضمیر ((ها)) به ارض بر می گردد، همچنان که در ((جلیها)) نیز گفتیم به آن بر می گردد.

و بعضی گفته اند به کلمه ((شمس)) بر می گردد، و معنایش این است که : ((به شب سوگند که بر خورشید احاطه می یابد))، و این معنا بعید است ، چون شب به خورشید احاطه ندارد، بلکه زمین و موجودات روی آن را فرا می گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۸

در اینجا سؤالی پیش می آید، که چرا در آیه قبل روشن شدن زمین را با صیغه ماضی تعبیر کرد، و فرمود: ((حلیها)) و در این آیه مسأله فرا گرفتن شب در روی زمین را با صیغه مضارع تعبیر کرده ، آنجا فرموده : ((وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا))، و اینجا می فرماید: ((وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا))، با اینکه ممکن بود بفرماید ((وَاللَّيْلِ إِذَا غَشَّاهَا))، و یا در آنجا بفرماید: ((وَالنَّهَارِ إِذَا يَجْلَّاهَا))؟.

پاسخ این سؤال این است که : با این تعبیر خواست بر حال حاضر دلالت کند، و اشاره کند به اینکه در ایام نزول آیه که آغاز ظهور دعوت اسلامی بوده ، تاریکی فجور زمین را پوشانده بود، قبلا هم گفتیم که باید بین قسم و مطلبی که برایش قسم می خوردند نوعی تناسب و ارتباط باشد، و اگر فرموده بود: ((وَاللَّيْلِ إِذَا غَشَّاهَا)) سخن از تاریکی رانده بود، ولی به تاریکی جهل و فسق حال حاضر اشاره نشده بود، جواب دیگری که می توان داد این است که به منظور رعایت فواصل فرمود: ((یغشِها)).

وجه اینکه در آیه : ((وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا)) از بانی آسمانی تعبیر به ((ما)) شده است

وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا

کلمه ((طحو)) که مصدر فعل ((طحي)) است به معنای گستردن است ، و کلمه ((ما)) در جمله ((و ما بنیها))، و در جمله ((و ما طحیها)) موصوله است ، و فاعل ((بنیها)) و ((طحیها)) خدای سبحان است ، و اگر از حضرتش تعبیر به ما - چیزی که کرد با اینکه باید تعبیر به ((من - کسی که)) کرده باشد، برای این بود که نکته ای مهم تر را افاده کند، و آن بزرگ جلوه دادن و شگفتی انگیزتن است و معنایش این است که سوگند می خورم به آسمان و آن چیز قوی عجیبی که آن را بنا کرده و سوگند می خورم به

زمین و آن چیز نیرومند و شکفت آور که آن را گسترده .

ولی بعضی از مفسرین کلمه ((ما)) را مصدریه گرفته ، آیه را چنین معنا کرده اند. سوگند به آسمان و بنای آن ، و سوگند به زمین و گسترده گیش . لیکن سیاق آیات - با در نظر گرفتن اینکه آیه ((و نفس و ما سویها فالحمها)) در آن قرار دارد - با این نظریه سازگار نیست .

و نَفْسٍ و مَا سَوَّاهَا ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۴۹۹

یعنی سوگند می خورم به نفس ، و آن چیز نیرومند و دانا و حکیمی که آن را این چنین مرتب خلق کرد و اعضایش را منظم و قوایش را تعدیل کرد، و اگر کلمه ((نفس)) را نکره آورد به نظر بعضی برای این بود که به نفس شخص معینی نظر نداشت ، و به قول بعضی دیگر برای بزرگ جلوه دادن آن بود، ولی به نظر ما بعید نیست برای این بوده باشد که اشاره کند به اینکه آنقدر این خلقت اهمیت دارد که قابل تعریف و توصیف نیست ، و اینکه این خلقت را خبری هست .

و مراد از ((نفس))، نفس انسانیت و جان همه انسانها است .

ولی بعضی گفته اند: مراد از آن جان آدم ابو البشر (علیه السلام) است ، ولی این سخن با سیاق آیات و مخصوصا با آیات ((قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها)) نمی سازد، چون معنا ندارد که کسی نفس آدم ابو البشر را تزکیه کند و یا آلوده سازد، مگر آنکه بگوییم در دو آیه مذکور استخدام شده علاوه بر این ، هیچ علتی تصور نمی شود که ما را وادار سازد کلمه ((نفس)) را به نفس آدم (علیه السلام) اختصاص دهیم .

معنای ((فجور)) و ((تقوی)) و مراد از اینکه خداوند فجور و تقوای نفس را به او الهام کرده

عملی است که با کمال نفس منافات داشته باشد، و در روایت هم تفسیر شده به ورع و پرهیز از محرمات الهی .

کلمه ((الهام)) که مصدر ((الهم)) است ، به معنای آن است که تصمیم و آگاهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد، و این خود افاضه ای است الهی ، و صور علمیه ای است یا تصویری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می اندازد، و اگر در آیه شریفه هم تقوای نفس را الهام خوانده ، و هم فجور آن را، برای این بود که بفهمانند مراد از این الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۰

و به او فهمانده عملی که انجام می دهد تقوی است و یا فجور است ، علاوه بر تعریفی که نسبت به متن عمل و عنوان اولی آن کرده ، عنوانی که مشترک بین تقوا و فجور است ، مثلا تصرف مال را که مشترک بین تصرف در مال یتیم و تصرف در مال خویش است ، و همخوابگی را که مشترک بین زنا و نکاح است ، به او شناسانده ، علاوه بر آن این را هم به او الهام کرده که تصرف در مال یتیم و همخوابگی با زن اجنبی فجور است ، و آن دوی دیگر تقوا است ، و خلاصه کلام اینکه منظور از الهام این است که خدای تعالی به انسانها شناسانده که فعلی که انجام می دهند فجور است یا تقوا، و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی ، و فجور چگونه اعمالی است .

در آیه شریفه با آوردن حرف ((فاء)) بر سر آن ، مسأله الهام را نتیجه تسویه قرار داده ، و فرموده : ((و نفس و ما سویها))، و چون نفس را تسویه کرد ((فالحمها...)) پس به او الهام کرد...، و این برای آن بود که اشاره کند به اینکه الهام فجور و تقوا همان عقل عملی است ، که از نتایج تسویه نفس است ، پس الهام مذکور از صفات و خصوصیات خلقت آدمی است ، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((واقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم)).

و اضافه فجور و تقوا به ضمیری که به نفس بر می گردد، برای آن بوده که اشاره کند به اینکه مراد از فجور و تقوای الهام شده ، فجور و تقوای مختص به نفسی است که در آیه آمده ، یعنی نفس انسانی و نفس جن ، چون بر اساس آنچه از کتاب عزیز استفاده می شود طایفه جن نیز مکلف به ایمان و عمل صالح هستند.

زَكِيهَا وَ قَدْ خَابَ مِنْ دَسِيهَا

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

کلمه ((فلاح)) که مصدر ثلاثی مجرد ((افلح)) است، و ((افلح)) ماضی از باب افعال آن است، به معنای ظفر یافتن به مطلوب و رسیدن به هدف است، بر خلاف ((خبیث)) که به معنای ظفر نیافتن و نرسیدن به هدف است، و کلمه ((زکاء)) که مصدر ثلاثی مجرد ((زکی)) است و فعل ((زکی)) ماضی از باب تفعیل آن است، به معنای روییدن و رشد گیاه است به رشدی صالح و پر برکت و ثمر بخش، و کلمه ((تزکیه)) که مصدر باب تفعیل آن است به معنای رویاندن آن است به همان روش و کلمه ((دسی)) از ماده ((دس)) بوده است چیزی که هست یکی از دو سین آن قلب به یاء شده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۱

و به صورت ((دسی)) در آمده، که ماضی باب تفعیلش ((دسی)) می شود، و این ماده به معنای آن است که چیزی را پنهانی داخل در چیز دیگر کنیم، و مراد از این کلمه در آیه مورد بحث به قرینه اینکه در مقابل تزکیه ذکر شده، این است که انسان نفس خود را به غیر آن جهتی که طبع نفس مقتضی آن است سوق دهد، و آن را بغیر آن تربیتی که مایه کمال نفس است تربیت و نمو دهد.

و آیه شریفه یعنی ((قد افلح)) جواب هشت سوگندی است که قبلا یاد شد، ((و جمله و قد خاب...)) عطف بر آن و جواب دوم است.

و تعبیر از اصلاح نفس و افساد آن به تزکیه و تدسی مبتنی بر نکته ای است که آیه ((فالمهما فجورها و تقویها)) بر آن دلالت دارد، و آن این است که: کمال نفس انسانی در این است که به حسب فطرت تشخیص دهنده فجور از تقوی باشد، و خلاصه آیه شریفه می فهماند که دین، یعنی تسلیم خدا شدن در آنچه از ما می خواهد که فطری نفس خود ما است، پس آراستن نفس به تقوا، تزکیه نفس و تربیت آن به تربیتی صالح است، که مایه زیادتیر شدن آن، و بقای آن است همچنان که در جای دیگر به این نکته تصریح نموده می فرماید: ((و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الالباب)) و وضع نفس در فسق و فجور بر خلاف وضعی است که در صورت تقوا دارد.

طغیان قوم ثمود و پی کردن ناقه صالح (علیه السلام)، نمونه ای از ((و خاب من دسیه ا))

كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا

کلمه ((طغوی)) مانند کلمه ((طغیان)) مصدر است و حرف ((باء)) که بر سر آن در آمده بای سببیت است، و آیه شریفه و آیات بعدش تا آخر سوره جنبه استشهاد دارد، و می خواهد برای آیه ((قد افلح من زکیها...)) نمونه ای ذکر کند.

إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا

کلمه ((اذ)) ظرف است برای جمله ((کذبت))، و یا برای جمله ((بطغویها))، و مراد از ((اشقای ثمود)) آن کسی است که ناقه را پی کرد، و به طوری که در روایات آمده نامش قدار بن سالف بوده، که مردم ثمود او را به این کار واداشتند، چون در آیات بعدی همه ضمیرها را ضمیر جمع آورده، و همه مردم ثمود را مذمت می کند.

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسَقَيْهَا

مراد از ((رسول الله)) حضرت صالح پیغمبر است، که پیامبر قوم ثمود بود، و کلمه ((ناقه)) در جمله ((ناقه الله)) با فعلی از قبیل ((احذرکم)) به صدای بالا قرائت شده، تا مفعول آن باشد، و کلمه ((سقیها)) عطف بر ناقه است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۵۰۲

و معنای آیه این است که: صالح پیغمبر با رسالتی از ناحیه خدا به ایشان گفت: از ناقه خدا و نیز از آبشخور آن پروا کنید و متعرض او نشوید، نه به قتلش اقدام کنید و نه نوبت آب او را از او بگیرید، و خدای تعالی داستان این ناقه را در سوره هود و سوره



های دیگر به طور مفصل آورده .

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا

کلمه ((عقر)) به معنای ریشه کن کردن چیزی است که به سر بریدن شتر و مطلق کشتن نیز اطلاق می شود، و کلمه دمدمه به معنای خراب کردن بنا بر روی کسی است، وقتی می گویند: ((دمدم علیه القبر))، معنایش این است که خاک قبر را بر سرش فرو ریخت، و منظور از این عبارت این است که عذاب الهی به خاطر گناهانی که کردند همه آنان را فرا گرفت، و نسلشان را قطع و آثارشان را محو و نابود کرد.

و در جمله ((فسویها)) ظاهراً ضمیر به ثمود بر می گردد و مونث بودنش به اعتبار قبیله بودن این قوم است، و قبیله مونث است. و معنای جمله این است که خدای تعالی این قبیله را با خاک یکسان کرد، ممکن هم هست ضمیر مذکور به کلمه ((ارض)) که از مفاد استفاده می شود بر گردد، و تسویه ارض به معنای تسطیح آن و از بین بردن پستی و بلندیهای آن است.

بعضی ضمیر را به ((دمدمه)) برگردانده اند، دمدمه ای که از فعل ((فدمدم)) استفاده می شود، و معنای جمله این است که دمدمه آنان را تسویه کرد، یعنی همه را دمدمه کرد، و هیچ صغیر و کبیری را استثناء نکرد.

و لَا يَخَافُ عُقْبَهَا

ضمیر در این آیه یا به ((دمدمه)) بر می گردد، و یا به ((تسویه)) و ((واو)) برای استیناف است، و یا واو حالیه است، و معنایش این است که: پروردگار ثمود از عاقبت دمدمه آنان و یا تسویه ایشان پروایی نکرد، آنچنان که پادشاهان و مستکبرین از عاقبت وخیم عقاب دشمنان خود و آثار سوء آن پروا و دلوپسی می کنند، برای اینکه پادشاهان نمی دانند عاقبت این عقابشان چیست، و چه آثاری بجای می گذارد، ولی خدای تعالی می داند عاقبت عقابش چیست، همان است که خودش اراده کرده، و مطابق با فرمان و اذن خود او است، بنا بر این آیه مورد بحث قریب المعنای با آیه زیر است که می فرماید: ((لَا يَسْتَلِ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْتَلُونَ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۳

بعضی گفته اند: ضمیر در ((لَا يَخَافُ - نمی ترسد)) به همان فرد اشقای ثمود - قدار بن سالف - بر می گردد، و معنایش این است که کشنده ناقه از عاقبت وخیم عمل خود نمی ترسد.

بعضی دیگر گفته اند: ضمیر در ((لَا يَخَافُ)) به صالح (علیه السلام) و ضمیر در ((عقبیها)) به دمدمه بر می گردد، و معنایش این است که صالح از عاقبت دمدمه آن قوم نمی ترسید، برای اینکه به نجات خود اطمینان داشت، و وجه ضعف این دو قول روشن است.

بحث روایی

(روایاتی درباره الهام فجور و تقوی، اشقای اولین و اشقای آخرین)

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و نفس و ما سویها)) آمده که: یعنی آن را بیافرید و صورتگری کرد.

و در مجمع البیان آمده: از زراره و محمد بن مسلم و حمران روایت شده که از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نقل کرده اند که در تفسیر آیه ((فالهملها فجورها و تقویها)) فرموده اند: یعنی برای او بیان کرده که چه کارهایی می کند و چه کارهایی نمی کند، و در تفسیر آیه ((قد افلح من زکیها)) فرمودند: یعنی رستگار شد هر کس اطاعت کرد ((و قد خاب من دسیها))، و نوید و زیانکار شد هر کس که معصیت کرد.

و در الدر المنثور است که احمد، مسلم، ابن جریر، ابن منذر، و ابن مردویه از عمران بن حصین روایت کرده اند که گفت: مردی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشت: یا رسول الله آیا به نظر شما آنچه امروز مردم می کنند و درباره آن رنج می کشند چیزی است که خدای تعالی قبلاً قضایش را رانده، و از پیش مقدرش کرده؟ و همچنین آنچه بعداً برای مردم پیش می

آید و رفتاری که با پیامبر خود می کنند، و با همان رفتار حجت بر آنان تمام می شود، همه اینها از پیش مقدر شده؟ فرمود: بله سرنوشتی است که از پیش تعیین شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۴

مرد پرسید پس حال که وضع چنین است دیگر این همه تلاش برای چیست؟ فرمود خدای تعالی وقتی کسی را برای یکی از دو سرنوشت فجور و تقوا خلق کرده، راه رسیدن به آن را هم برایش فراهم می سازد و او را آماده می کند تا برای رسیدن به آن هدف عمل کند، و این معنا را قرآن کریم تصدیق نموده، می فرماید: ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)).

مؤلف: اینکه سائل پرسید: و همچنین آنچه بعدا برای مردم پیش می آید...، معنایش این است که: وجوب صدور فعل چه حسنه و چه سیئه از نظر قضاء و قدری که قبلا رانده شده منافات ندارد، با اینکه از نظر صدورش از انسان اختیاری و ممکن باشد و ما این معنا را مکرر در بحثهای گذشته این کتاب ذکر نموده و توضیح دادیم.

و در همان کتاب است که ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویه، و دیلمی، از جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می خواند: ((قد افلح من زکیها...)) و می فرمود: رستگار شد نفسی که خدا آن را تزکیه کرده باشد، و زیانکار شد آن نفسی که خدا از هر چیزی محرومش کرده باشد)).

مؤلف: اینکه در این حدیث تزکیه و محروم کردن را به خدای تعالی نسبت داده به وجهی درست است، و با انتساب اولی به اطاعت خود انسان، و دومی به معصیت خود آدمی منافات ندارد، چون مکرر خاطر نشان کرده ایم که محرومیت از هدایت، و به عبارت دیگر اضلال تنها به عنوان مجازات منسوب به خدا می شود، و خدای تعالی هرگز ابتداء کسی را اضلال نمی کند، همچنان که خودش فرمود: ((و ما یضل به الا الفاسقین)).

و در مجمع البیان آمده که روایت صحیح از عثمان بن صهیب از پدرش رسیده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی بن ابی طالب فرمود: شقی ترین اولین چه کسی بود؟ عرضه داشت کشنده ناقه صالح. فرمود درست گفتی، حال بگو بینم شقی ترین آخرین کیست؟ علی (علیه السلام) می گوید: عرضه داشتم نمی دانم یا رسول الله، فرمود آن کسی است که تو را بر اینجایت (اشاره کرد به فرق سرش) ضربت می زند. مؤلف: این معنا را از عمار یاسر نیز روایت کرده.

و در تفسیر برهان است که ثعلبی و واحدی، هر دو به سند خود از عمار و از عثمان بن ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۵ صهیب، و از ضحاک و ابن مردویه به سند خود از جابر بن سمره، و از عمار و از ابن عدی و یا از ضحاک، و خطیب بغدادی در تاریخ خود از جابر بن سمره، و طبرانی و موصلی و احمد از ضحاک از عمار، روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای علی اشقای اولین کشنده ناقه صالح بود، و اشقای آخرین قاتل تو است. و در روایتی آمده که اشقای آخرین کسی است که این - محاسنت - را با این - خون سرت - خضاب می کند.

## اللیل

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۶

آیات ۱ - ۲۱، سوره لیل

سوره لیل مکی است و بیست و آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (۱) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (۲) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (۳) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَى (۴) فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى (۵) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (۶) فَسُئِرَ لَهُ لِئْسَرَى (۷) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (۸) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (۹) فَسُئِرَ لَهُ لِئْسَرَى (۱۰) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى (۱۱) إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (۱۲) وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى (۱۳) فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى (۱۴) لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (۱۵) الَّذِي

كَذَّبَ وَتَوَلَّى (۱۶) وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (۱۷) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (۱۸) وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى (۱۹) إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (۲۰) وَ لَسَوْفَ يَرْضَى (۲۱)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم ، سو گند به شب وقتی که روی روز را می پوشاند (۱). و سو گند به روز وقتی که ظاهر می گردد (۲). و سو گند به کسی که جنس نر و ماده را خلق کرده (۳). که اعمال شما متفرق و گوناگون است (۴). اما آنکه انفاق کند و پرهیزکار باشد (۵). و پاداش نیک روز جزا را قبول داشته باشد (۶). به زودی راه انجام کارهای نیک را برایش آسان می سازیم (۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۷

و اما کسی که بخل بورزد و طالب ثروت و غنی باشد (۸). و پاداش نیک روز جزا را تکذیب کند (۹). اعمال نیک را در نظرش سنگین و دشوار می سازیم (۱۰). و او وقتی هلاک شود مالش هیچ سودی به حالش نخواهد داشت (۱۱). آری هدایت به عهده ما است (۱۲). و دنیا و آخرت مال ما است (۱۳). اینک شما را از آتشی هشدار می دهم که زبانه می کشد (۱۴). و جز شقی ترها را نمی سوزاند (۱۵). آن کسان را که آیات و دعوت ما را تکذیب نموده از قبولش اعراض کردند (۱۶). و به زودی افراد با تقواتر از آن دور داشته می شوند (۱۷). آنانکه مال خود را می دهند تا آن را پاک و پر برکت و دارای نمو سازند (۱۸). و احدی از صاحب مال طلبکار نیست تا پاداش بخواهد (۱۹). مال خدا را در راه به دست آوردن رضایت پروردگار اعلای خود داده (۲۰). که به زودی راضی هم می شود (۲۱).

بیان آیات

غرض این سوره تهدید و انذار است ، و این هدف را از این راه دنبال می کند که به انسانها بفهماند مساعی و تلاشهایشان یک جور نیست ، بعضی از مردمند که انفاق می کنند، و از خدا پروا دارند، و وعده حسنای خدا را تصدیق می کنند، و خدای تعالی هم در مقابل ، حیاتی جاودانه و سراسر سعادت در اختیارشان می گذارد، و بعضی دیگرند که بخل می ورزند، و به خیال خود می خواهند بی نیاز شوند، و وعده حسنای خدایی را تکذیب می کنند، و خدای تعالی هم آنان را به سوی عاقبت شر راه می برد، و در این سوره اهتمام و عنایت خاصی به مسأله انفاق مالی شده است ، و این سوره از نظر زمینه آیاتش هم می تواند مکی باشد، و هم مدنی .

وَ الْيَلِ إِذَا يَغْشَى

در این آیه به شب هنگامی که روز را فرا می گیرد سو گند یاد شده ، و فراگیری شب نسبت به روز در جای دیگر نیز آمده ، فرموده ((یغشی اللیل النهار)) و احتمال هم دارد که

مراد فراگیری زمین و یا فراگیری و پوشاندن قرص خورشید باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۸

وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى

این آیه عطف است به کلمه ((اللیل)) ، و کلمه ((تجلی)) به معنای ظهور و پیدا شدن چیزی است بعد از خفاء و ناپیدائیش ، و اگر ((صفت)) ((لیل)) را به صیغه مضارع و صفت نهار را به صیغه ماضی آورد برای همان نکته ای بود که در آغاز سوره قبلی بیان کردیم .

وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى

این آیه نیز مانند آیه قبلی عطف است بر کلمه ((لیل)) ، و کلمه ((ما)) در آن موصوله است ، و منظور از آن خدای سبحان است و اگر از خدای تعالی تعبیر کرد ((به ما - چیزی که)) ، با اینکه باید تعبیر کرده بود ((من - کسی که)) ، برای آن بود که ابهام گویی در اینجا که به عظمت اشعار دارد رعایتش لازم تر بود تا رعایت معنای لغوی .

و معنای آیه این است که سو گند می خورم به شب ، وقتی همه جا را فرا می گیرد، و به روز وقتی که همه پنهان ها را آشکار می

سازد، و به چیزی که نر و ماده را با اینکه از یک نوعند مختلف آفرید.

ولی بعضی از مفسرین کلمه ((ما)) را مصدریه گرفته اند، که معنایش چنین می شود، و سوگند می خورم به خلقت نر و ماده . ولی این نظریه ضعیف است .

و مراد از نر و ماده مطلق نر و ماده است ، هر چه که باشد، و هر جا محقق شود.

ولی بعضی گفته اند: خصوص نر و ماده از انسان است .

و بعضی دیگر گفته اند مراد خصوص آدم و حوا است . ولی از همه وجوه بهتر همان وجه اول است .

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَى

کلمه ((سعی)) به معنای راه رفتن به سرعت است ، و مراد از آن عملی است که با کمال اهتمام انجام شود، و این کلمه هر چند مفرد است ولی معنای جمع را می دهد، و کلمه ((شتی)) جمع کلمه ((شتیت - متفرق)) است ، مانند کلمه ((مرضی)) که جمع ((مریض)) است .

و جمله مورد بحث جواب سوگندهای سه گانه است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۰۹

و معنایش این است که : من

سوگند می خورم به این واقعیات متفرق که هم در خلقت و هم در اثر متفرقند، به اینکه مساعی شما نیز هم از نظر نفس عمل ، و هم از نظر اثر مختلفند، بعضی عنوان اعطاء و تقوی و تصدیق را دارد، و اثرش هم خاص به خودش است ، و بعضی ها عنوان بخل و استغناء و تکذیب دارد و اثرش هم مخصوص خودش است .

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَ اتَّقَى وَ صدَّقَ بِالْحُسْنَى

و مراد از ((اعطاء)) انفاق مال در راه رضای خداست ، به دلیل اینکه در مقابلش بخل را آورده ، که ظهور در امساک از انفاق مال دارد، و نیز به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: ((و ما یعنی عنه ماله اذا تردی))

و جمله ((و اتقی)) به منزله تفسیری است برای اعطاء، و می فهماند که مراد از اعطاء، اعطای بر سبیل تقوای دینی است .

((و صدق بالحسنى)) - کلمه ((حسنى)) صفتی است که در جای موصوف خود نشسته ، و ظاهراً موصوفش وعده باشد، و تقدیر کلام ((و صدق بالعهده الحسنی باشد))، و مراد از ((عهده)) وعده ثوابی است که خدای تعالی در مقابل انفاق به انگیزه رضای او داده ، انفاقی که تصدیق قیامت و ایمان بدان باشد، که لازمه چنین انفاق و چنین تصدیقی ، تصدیق به وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت نیز هست ، و همچنین مستلزم ایمان به رسالت رسولان هم هست ، چون رسالت تنها راه رسیدن و ابلاغ وعده ثواب او است .

و حاصل دو آیه این است که : کسی که مؤ من به خدا و به رسول او و به روز جزا باشد، و مال خود را به خاطر خدا و تحصیل ثواب او انفاق کند، ثوابی که به زبان رسولش وعده اش را داده (ما چنین و چنانش می کنیم) به او می دهیم .

مراد از اینکه درباره مؤ من انفاق کننده متقی فرمود: ((فَسَيُسْرُهُ لَلْيُسْرَى))

فَسَيُسْرُهُ لَلْيُسْرَى

کلمه ((تیسیر)) به معنای تهیه کردن و آماده نمودن است ، و کلمه ((یسری)) به معنای خصلتی است که در آن آسانی باشد و هیچ دشواری نداشته باشد، و اگر تهیه کردن را توصیف کرد به آسانی ، در حقیقت نوعی مجاز گویی شده ، پس منظور از آن این است که توفیق اعمال صالحه را به او بدهد، و انجام اینگونه اعمال را برایش آسان سازد، به طوری که هیچ گونه دشواری در آن نباشد، و یا منظور این است که او را آماده حیاتی سعید کند، حیاتی نزد پروردگارش ، حیاتی بهشتی ، و به این نحو آماده اش کند که توفیق اعمال صالحی را به او بدهد. و وجه دوم ، هم به ذهن نزدیک تر است و هم انطباقش با وعده هایی که از قرآن معهود ما است

منطبق تر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۰

درباره بخل ورزنده مکذّب فرمود: ((فسینسره للعسری))

وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَعْنَى وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسُئِرَهُ لِلْعُسْرَى وَ مَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى

کلمه ((بخل)) در مقابل کلمه ((اعطاء - دادن)) به معنای ندادن است، و کلمه ((استغناء)) به معنای طلب غنی و ثروت از راه ندادن و جمع کردن است و مراد از ((تکذیب به حسنی))، کفر وعده حسنی و ثواب خدا است، که انبیا آن را به بشر رسانده اند، و معلوم است که کفر به آن وعده، کفر به اصل قیامت است.

و مراد از ((تیسیر للعسری)) خذلان و ندادن توفیق اعمال صالح است، به این گونه که اعمال صالح را در نظرش سنگین کند، و سینه اش را برای ایمان به خدا گشاده نسازد، و یا او را آماده عذاب کند.

و کلمه ((تردی)) که مصدر فعل ماضی ((تردی)) است، به معنای سقوط از مکانی بلند است، که بر هلاکت هم اطلاق می شود، پس مراد از ((تردی)) در اینجا این است که چنین کسی وقتی در حفره قبر و یا در جهنم و یا در ورطه هلاکت سقوط می کند مالش به چه دردش می خورد؟

و کلمه ((ما))، هم می تواند استفهامی باشد، و هم نافی، اگر استفهامی باشد که معنایش همان بود که گفتیم، و اگر نافی باشد معنایش این می شود که چنین کسی در هنگامی که به ورطه هلاکت می افتد مالش به دردش نمی خورد.

إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ

این دو آیه مطالب قبل یعنی تیسیر برای ((یسری)) و ((عسری)) را تعلیل می کند، ممکن هم هست بگوییم از همان مطالب قبل با کوتاه ترین بیان خبر می دهد، و حاصلش این است که ما این تیسیر را می کنیم، و یا این بیان را می آوریم، برای اینکه هدایت کرده باشیم، چون هدایت خلق به عهده ما است و هیچ مانعی ما را در این هدایت مزاحمت نمی کند، و مانع نمی شود. هدایت خلق از قضاهای الهی است که بر خود واجب کرده ((انّ علینا للهدی)) و با هادی بودن انبیاء (علیهم السلام) منافات ندارد

پس جمله ((انّ علینا للهدی)) می رساند که هدایت خلق از اموری است که خدای سبحان قضایش را رانده، و آن را بر خود واجب کرده، چون حکمتش این ایجاب را اقتضا می کرده، بنابراین، خلائق را آفریده تا او را عبادت کنند و خودش غرض از خلقت را عبادت خود دانسته، فرموده: ((و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون))، و به حکم این آیه غرض از خلقت را عبادت خود معرفی نموده، و به حکم آیه زیر آن راه مستقیم بین خود و خلقش دانسته، و فرموده: ((انّ الله ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۱

و نیز فرموده ((وانک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله)).

و بر خود واجب کرده که راه خود را برای آنان بیان نموده، سپس ایشان را به آن راه هدایت کند، البته هدایت به معنای نشان دادن راه، حال چه اینکه بپذیرند و آن راه را پیش بگیرند، و چه نپذیرند، و راه دیگر بروند، همچنان که فرمود: ((و علی الله قصد السبیل و منها جائر))، و نیز فرموده: ((و الله یقول الحق و هو یتهدی السبیل))، و باز فرموده: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)).

خواهی گفت از این آیات بر می آید که هدایت تنها کار خداست، و بنابراین پس انبیا چه کاره اند در پاسخ می گوئیم منافات ندارد که انبیا هم قیام به این امر بکنند برای اینکه اگر هدایت کنند به اذن او می کنند، و خود مستقل در این کار نیستند، (همچنان که در هیچ کاری نیستند) و خود خدای تعالی در عین اینکه فرموده: ((انک لا تهدی من احببت و لکن الله یتهدی من یشاء)) فرموده: ((وانک لتهدی الی صراط مستقیم)) و نیز فرموده: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی)). ترجمه

تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۲

فرق بین هدایت به معنای ارائه طریق و هدایت به معنای ایصال به هدف

و ما در جلد دوم این کتاب در خلال مباحث نبوت بیان عقلی این مسأله را آوردیم . همه اینها در باب هدایت به معنای ارائه طریق بود، و اما هدایت به معنای رساندن به هدف که در آیات مورد بحث رساندن به آثار حسنه ای است که به دنبال یافتن هدایت الهی و متصف شدن به صفت عبودیت می آید، از قبیل رسیدن به حیات طیبه در دنیا، و حیات سعیده ابدی آخرت ، پر واضح است که از قبیل صنع و ایجاد است ، که مختص به خدای تعالی است ، و از اموری است که خدا قضایش را رانده ، و بر خود واجب کرده ، و در آیه زیر وعده اش را مسجل نموده : ((فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی))، و نیز فرموده : ((من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو فلنحینه حیوه طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون))،

و نیز فرموده : ((و الذین امنوا و عملوا الصالحات سند خلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداء وعد الله حقا و من اصدق من الله قیلا)). پس فرق بین هدایت به معنای راه نشان دادن و بین هدایت به معنای رساندن به هدف این شد که هدایت اولی مستقیما کار انبیا و اولیا و سایر هدایت گران است ، ولی مؤثر شدنش منوط به اذن خدا است ، ولی هدایت دوم چون از باب صنع و خلقت است مستقیما کار خود خداست ، البته اسبابی که بین او و خلقتش در این مورد و در همه موارد خلقت واسطه اند بی دخالت نیستند، پس این هدایت را هم می توان به تبع بغیر خدای تعالی نسبت داد.

و در معنای آیه می گوئیم اگر مراد از هدایت در آیه شریفه هدایت به معنای اول باشد، معنایش این می شود که ما اگر بیان می کنیم برای شما آنچه را که بیان می کنیم برای این است که ارائه طریق عبودیت به عهده ما است . و اگر مراد از هدایت ، رساندن به هدف باشد معنای آیه چنین می شود: اگر ما برای کسانی که انفاق می کنند و ثواب را تصدیق دارند یسری را تیسیر می کنیم و خلاصه اگر اعمال صالح و حیات سهله ابدی و دخول بهشت را برایشان

آسان می کنیم برای این است که : این کار مربوط به صنع و ایجاد و از باب رساندن هر مخلوقی به هدف نهایی او است ، و معلوم است که این کار به عهده ما است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۳

و اما تیسیر عسری و یا ساده تر بگوئیم آسان تر کردن گناه ، کار مستقیم خدای تعالی نیست بلکه لازمه قهری تیسیر یسری است ، وقتی خدای تعالی بخواهد برای آن بندگان که اوصافشان گذشت راه عبودیت را آسان سازد، قهرا برای عده دیگر راه کفر آسان می شود (آری آسان کردن کار نیک برای عده اول ، به این است که انبیایی بر انگیزد، و کتب آسمانی بفرستد، و این باعث نافرمانی آن عده دیگر، و در نتیجه آسان شدن گناه بیشترشان می شود، اگر برای طایفه اول ، انبیا نمی فرستاد، طایفه دوم انبیایی را نمی کشتند، اگر برای طایفه اول کتاب نمی آمد، طایفه دوم هم نافرمانی نمی کردند) پس نتیجه قهری هدایت طایفه اول و تیسیر یسری برای آنان ، ضلالت و تیسیر عسرای طایفه دوم است ، همچنان که فرمود: ((لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم))، و حتی درباره قرآن که هدایت برای عالمیان است فرموده : ((و نزل من القران ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا)).

ممکن هم هست مراد از آن مطلق هدایت باشد، اعم از هدایت دومی ، یعنی تکوینی و حقیقی ، و هدایت اولی یعنی تشریحی و اعتباری - و اتفاقا ظاهر آیه هم که مطلق آمده همین است - ، و بنابراین ، هم هدایت حقیقی به عهده خداست ، همچنان که فرمود: ((الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی))، و هم هدایت اعتباری همچنان که فرمود: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا)).

((و ان لنا للاخره و الاولی)) - یعنی عالم بدء و عالم عود - و یا به عبارت دیگر خلقت نخستین و خلقت در معاد - هر دو از آن ما است ، پس هر چه که اسم ((شیء - چیز)) بر او اطلاق شود مملوک خدای تعالی است آن هم به حقیقت معنای ملک که عبارت است از قیام مملوک به وجود مالک ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۴

و اما ملک اعتباری که یکی از آثارش جواز تصرفات است ، از متفرعات ملک حقیقی است .

پس خدای تعالی مالک هر چیزی است ، نه از یک جهت و دو جهت ، بلکه از هر جهت ، و هیچ چیزی از او چیزی را مالک نیست



، پس کسی معارض او نیست و مانعی که او را از ملکش منع کند وجود ندارد، و هیچ چیزی بر او غالب نمی شود، همچنان که خودش فرمود: ((و الله يحكم لا معقب حكمه))، و نیز فرمود: ((و يفعل الله ما يشاء)).

فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى

این قسمت از آیات به خاطر اینکه حرف ((فاء)) در آغازش آمده نتیجه گیری از مطالب گذشته است می فرماید: حال که معلوم شد هدایت به عهده ما است ، اینک من شما را از آتش جهنم انذار می کنم ، با این بیان نکته التفاتی هم که در جمله ((فانذرتکم)) بکار رفته روشن می شود، قبلا یعنی در جمله ((ان علينا للهدی)) هدایت را به خدا و کارکنان در گاهش نسبت داده ، می فرمود ((بر ما است))، و در این جمله انذار را تنها به خود نسبت داده می فرماید: ((من شما را انذار می کنم)) خواسته به این نکته اشاره کند که هدایت ، قضایی است حتمی ، و به همین جهت مندر حقیقی خدای تعالی است ، هر چند که با زبان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام شود.

و ((تلظی آتش)) به معنای زبانه کشیدن شعله آتش است ، و مراد از ((آتشی که تلظی می کند)) آتش جهنم است ، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((کلا انها لظی)).

بیان اینکه تکذیب کننده دعوت حق و روی گرداننده از آن ((اشقی)) است ،

و مراد از کلمه ((اشقی)) مطلق هر کافری است که با تکذیب آیات خدا و اعراض از آن کافر شود، چون چنین کسی از هر شقی ای شقی تر است برای اینکه سایر بدبختها در زندگی دنیای خود بدبختند، یا در بدن خود مبتلا به بیماری و یا نقص عضوند، و یا مالشان از بین می رود، و یا به داغ فرزند خود مبتلا می شوند، و این بدبختی ها تمام شدنی است ، ولی آن کسی که کفر می ورزد، در زندگی آخرتی بدبخت است ، یعنی بدبختی است که بدبختیش پایان ندارد، و منتهی به خلاصی و نجات نمی شود، و امید رهایی در آن نیست .

پس مراد از کلمه ((اشقی)) هر کافری است که دعوت حق را تکذیب کند و از آن روی بگرداند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۵

به دلیل اینکه دنبال این کلمه و در معرفی آن فرموده : ((الذی کذب و تولی))، و مؤید آن این است که انذار را مطلق آورد و فرمود: همه شما را انذار می کنم . و اما معنای تحت اللفظی کلمه ((اشقی)) که افعال التفضیل است ، و تنها شامل کسی می شود که از تمامی شقی ها شقی تر است ، با سیاق آیه سازگار نیست .

و اینکه مفاد آیه ((لا یصلیها الا الاءشقی...)) اینست که فقط کافر اشقی خالد در جهنم است

و مراد از ((صلی نار)) پیروی آن و ملازم آن بودن است ، پس این کلمه معنای خلود را افاده می کند، و این خلود در آتش قضایی است که خدای تعالی در حق کافر رانده و فرموده : ((و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النارهم فیها خالدون)). با این بیان استفاده ای که بعضی از مفسرین از آیه مورد بحث کرده دفع می شود، او از آیه ((لا یصلیها الا الاءشقی)) استفاده کرده که به حکم این آیه مؤمنین گنهکار و فاسق و فاجر داخل آتش دوزخ نمی شوند، برای اینکه این آیه دخول در آتش را منحصر کرده در کسی که کافر و اشقی باشد، وجه نادرستی این سخن این است که : آیه شریفه تنها خلود در آتش را منحصر در کافر اشقی کرده ، نه اصل دخول در آتش را.

وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نُّعْمَةٍ تُجْزَى

کلمه ((تجنب)) به معنای دور کردن است ، و ضمیر در ((سیجنهها)) به آتش بر می گردد، و معنای آیه این است که : به زودی کسی که مصداق ((اتقی)) باشد از آتش دور می شود.

متقی ترین افراد کسی است که در راه رضای خدا از مال خود انفاق می کند

و مراد از کلمه ((اتقی)) هر کسی است که از شخصی دیگر باتقواتر باشد، و بیش از او از مخاطر پروا کند، چون بعضی از مردم تنها این مقدار با تقوا هستند که از اتلاف نفوس و کشتن مردم پرهیز می کنند، و بعضی هستند که تنها از فساد اموال می پرهیزند، و بعضی هستند که چون از فقر می ترسند، به همین جهت از انفاق مال در راه خدا خودداری می کنند، و همچنین بعضی هستند که از خدا می پرهیزند، و مال خود را در راه رضای او انفاق می کنند، و از همه این چند طایفه باتقواتر آن کسی است که از خدا پروا نموده مال خود را در راه او انفاق می کند، و به عبارت دیگر کسی است که از خسران آخرت می پرهیزد، و به همین انگیزه مال خود را انفاق می کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۶

پس مفضل علیه کلمه ((اتقی)) کسی است که با دادن مال از خدا نمی پرهیزد، هر چند که از پاره ای مخاطر دنیوی پرهیز دارد، و یا سایر اعمال صالح را انجام داده، به این مقدار از خدای تعالی پروا می کند.

پس آیه شریفه به حسب مدلولش عام است و اختصاص به طایفه ای ندارد، دلیل بر این معنا این است که کلمه ((اتقی)) را با جمله ((الذی یوتی ماله)) توصیف کرده، و معلوم است که این توصیف امری است عمومی، و همچنین توصیف های بعدی، و این منافات ندارد با اینکه آیات و یا همه سوره به خاطر یک واقعه خاصی نازل شده باشد، همچنان که در روایات اسباب نزول سبب خاصی برایش ذکر شده.

و اما اطلاق مفضل علیه به طوری که شامل همه مردم از صالح و طالح شود، و در نتیجه مفضل تنها شامل یک نفر گردد، و یا یک نفر در هر عصر بشود، و معنا چنین گردد که از میان همه مردم تنها آن یک نفری داخل دوزخ نمی شود که از همه باتقواتر است، و نیز در جمله قبلی معنا چنین شود که داخل دوزخ نمی شود مگر تنها آن یک فردی که در هر عصر از سایرین شقی تر باشد، توجیهی است که به هیچ وجه سیاق آیات اول سوره با آن مساعدت ندارد، و همچنین با انذار عمومی که در جمله ((فانذرکم نارا تلظی)) شده نمی سازد، چون معنا ندارد بگوییم: همه شما را انذار می کنم از آتش دوزخی که به جز یک نفر از شما در آن جاودانه نمی افتد، و تنها یک نفر از شما از آن نجات می یابد.

((الذی یوتی ماله یتزکی)) - این جمله صفت کلمه ((اتقی)) است، می فرماید اتقی آن کسی است که مال خود را می دهد و انفاق می کند، تا به این وسیله مال خود را به نمودی شایسته نمود دهد.

((و ما لاحد عنده من نعمه تجزی)) - این آیه مضمون آیه قبلی را تثبیت می کند، می فرماید و اتقی کسی است که کسی از او طلبی ندارد، و نعمتی نداده، تا به عنوان تلافی آن مال را که وی انفاق کرده به او داده باشد، پس کسی که مصداق اتقی است مال را برای رضای خدا انفاق می کند، مؤید این معنا جمله بعدی است که می فرماید: ((الا ابتغاء وجه ربه الاعلی)).

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى

این استثناء منقطع و به معنای لیکن است، و معنای آیه این است که: کسی طلبکار خدا نبوده، و خدا مالی را که به او داده به عنوان ادای دین نداده، پس شخص انفاقگر مال خدا را در راه خدا انفاق می کند تا رضای پروردگار والای خود را به دست آورد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۷

و ما در سابق در معنای وجه الله تعالی و در معنای اسم اعلی بحث کردیم.

وَلَسَوْفَ يَرْضَى

یعنی و هر آینه او - همان مرد اتقی - به زودی با دریافت اجر جزیل و پاداش حسن و جمیلی که پروردگارش به او می دهد خشنود می گردد.

در این آیه خدای تعالی را با دو صفت ((رب)) و ((اعلی)) ستوده، تا اشاره کرده باشد به اینکه آنچه به عنوان جزا به او می دهند که بزرگترین جزا و گرانقدرترین است، به مقتضای ربوبیت خدای تعالی و تناسب با بلندی مقام او است، (نه متناسب با عمل بنده

( و از اینجا وجه التفات در آیه قبلی روشن می شود، در آیه ((فانذرتکم)) خدای تعالی متکلم بود، و در آیه قبلی غایب فرض شده ، تا به دو وصف رب و اعلی متصف گردد.

بحث روایی

(روایاتی درباره نزول آیات : ((فأما من اعطی و اتقی ...)) در شاعن ((ابودحداح)) و روایتی درباره اینکه هدایت کننده خدا است ) در کافی به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت : از امام باقر (علیه السلام) معنای آیه ((و اللیل اذا یغشی)) ، و آیه ((و النجم اذا هوی)) و آیات نظائر این دو را که در آنها به حقایق تکوینی سوگند یاد شده پرسیدم و عرضه داشتم ((آیا ما نیز می توانیم مثلاً به خورشید و ستاره سوگند بخوریم؟)) فرمود: خدای تعالی می تواند به هر یک از مخلوقاتش سوگند یاد کند، ولی بندگانش نمی توانند به غیر او سوگند بخورند.

مؤلف : این روایت را مرحوم صدوق هم به سند خود از علی بن مهزیار از ابو جعفر دوم امام جواد (علیه السلام) نقل کرده . و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اللیل اذا یغشی)) آمده که امام درباره معنایش فرمود: سوگند به شب وقتی که روز را می پوشاند. و از حمیری نقل شده که در قرب الاسناد از احمد بن محمد، از احمد بن محمد بن ابی نصر، از ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که گفت : از آن جناب شنیدم در تفسیر آیه ((و اللیل اذا یغشی)) می فرمود: مردی در حیاط خانه مسلمانی درخت خرمایی داشت ، و به همین بهانه باعث زحمت صاحب خانه می شد، صاحب خانه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شکایت کرد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۸

حضرت ، صاحب درخت را خواست وقتی آمد فرمود: درخت خرمایت را به درخت خرمایی در بهشت می فروشی ؟ آن مرد گفت : نه و نفروخت مردی از انصار که کینه اش ابی دحداح بود از این معامله خبردار شد نزد صاحب نخله رفت ، و گفت درخت خرمایت را به حائط من بفروش ، آن مرد پذیرفت ابو دحداح نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد و عرضه داشت : درخت خرمای فلانی را در مقابل حائطم خریدم ، حضرت فرمود در مقابل حائطت یک درخت خرمای بهشتی خواهی داشت . در اینجا بود که خدای تعالی بر پیامبرش این آیه را نازل کرد: ((و ما خلق الزوجین الذکر و الانثی ان سعیکم لشتی فاما من اعطی)) یعنی درخت خرما را بدهد ((و اتقی و صدق بالحسنی)) یعنی وعده نخله ای که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داد ((فسنسره لیسری ... تردی)).

مؤلف : این روایت را قمی در تفسیر خود بدون ذکر امام نقل کرده ، و کلمه ((زوجین)) تفسیری است که امام برای جمله ((الذکر و الانثی)) کرده .

و نیز در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و سیجنها الاتقی)) آمده که امام فرمود: این اتقی ابو دحداح بوده .

مؤلف : این روایاتی بود که از طرق شیعه در تفسیر این آیات وارد شده .

طبرسی رحمه الله علیه در مجمع البیان قصه را از واحدی نقل کرده که او به سند خود از عکرمه از ابن عباس آورده ، و در آن آمده که مردی انصاری وارد معامله آن درخت خرما شد و با صاحبش صحبت کرد، و در آخر آن را به چهل درخت خرید، و به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بخشید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم آن را به صاحب خانه بخشید، و سپس طبرسی از عطاء روایت کرده که گفت : نام خریدار درخت ابو دحداح بود.

و سیوطی در الدر المنثور قصه را از ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده و بعد آن را تضعیف نموده . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۱۹

کلام فخر رازی در شاعن نزول سوره لیل و نقد و بررسی آن

از سوی دیگر از طرق اهل سنت روایاتی آمده که این سوره درباره ابو بکر نازل شده ، فخر رازی در تفسیر کبیرش گفته : همه

مفسرین اجماع دارند بر اینکه مراد از آن یعنی از کلمه اتقی ابو بکر است، ولی باید دانست که شیعه به تمامیشان منکر این روایتند و می‌گویند این سوره درباره علی بن ابی طالب نازل شده، به دلیل اینکه قرآن در جای دیگر نیز به دادن زکاتش ستوده، فرموده: ((یوتون الزکوه و هم راکعون)) پس آیه ((الا-تقی الذی یوتی ماله یتزکی)) هم اشاره به مضمون همان آیه دارد، و آنگاه کلمه ((اتقی)) را به معنای افضل خلق در تقوی، و یا به عبارت دیگر باتقواترین خلق گرفته‌اند، که اشکال آن گذشت.

و اما اینکه به شیعه نسبت داده شده که همگی روایت بالا- را منکر شده‌اند، و روایت ابی دحداح را پذیرفته‌اند دلیل مورد اعتمادشان صحیح حمیری گذشته، و روایات دیگری است که همان مفاد را می‌رساند.

بله در یک روایت ضعیف از برقی، از اسماعیل بن مهران، از ایمن بن محرز، از ابی بصیر، از امام صادق (علیه السلام) آمده که در تفسیر آیه ((و سیجنها الاتقی)) فرمود: اما این آیه مربوط است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، و هر که او را پیروی کند، و اما آیه ((الذی یوتی ماله یتزکی))، در خصوص امیر المؤمنین (علیه السلام) است چون درباره همان جناب است که در جای دیگر فرموده: ((و یوتون الزکوه و هم راکعون)) و اما آیه ((و ما لا حد عنده من نعمه تجزی)) راجع به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که احدی به او نعمتی نداده تا جزای آن را از او طلبکار باشد بلکه نعمت آن جناب است که بر تمامی خلائق جاری است، صلوات الله علیه.

و این روایت به خاطر اینکه یکی از روایانش یعنی ایمن بن محرز شناخته شده نیست ضعیف و غیر قابل اعتماد است. علاوه بر این، مضمون آن جنبه تطبیق عمومات بر مصادیق را دارد، و جنبه تفسیری ندارد، و یکی از ادله واضح آن این است که موصوف یعنی کلمه اتقی را بر رسول خدا تطبیق کرده، و صفت آن را که آیه ((الذی یوتی ماله...)) است، بر امیر المومنین، و دوباره آیه بعدی را بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تطبیق نموده، و اگر این روایت درست باشد نظم کلام بکلی بهم می‌خورد، البته این در صورتی است که کلمه ((واو)) در آیه ((و الذی یوتی...)) در روایت اضافه شده باشد، (همچنانکه می‌بینیم در قرآن واو ندارد) و اما اگر فرض کنیم که جزو آیه بوده، روایت از نظر تحریف مردود است، چون جزو روایات تحریف شمرده می‌شود، که همه مردودند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۰

و از حمیری حکایت شده که از احمد بن محمد، از احمد بن محمد ابن ابی نصر، از ابی الحسن رضا (علیه السلام) روایت کرده که راوی گفت: از آن جناب از معنای آیه ((ان علینا للهدی)) پرسیدم، فرمود: آری خدا است هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند.

عرضه داشتم: خدا امورت را اصلاح کند، جمعی از یاران ما پنداشته‌اند که معرفت اکتسابی است، هر کس فکر خود را درست بکار بیندازد به معرفت می‌رسد.

امام این سخن را نادرست دانست و فرمود: اینها اگر درست می‌گویند چرا این خیر را برای خود کسب نمی‌کنند؟ نه، چنین نیست که هر کس بخواهد و به هر مقدار که بخواهد بتواند معرفت کسب کند، هیچ احدی از مردم را نمی‌بینی مگر آنکه از جهاتی از بعضی دیگر بهتر است، و آن بعضی از جهاتی دیگر از او بهترند، نمونه اش بنی هاشمند که موضعشان موضعی است که می‌دانی، قرباتشان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به حدی است که می‌دانی، و همه می‌دانیم که آنان سزاوارترند به خلافت از شما، مع ذلک از آن محرومند، گمان می‌کنی آل محمد (علیهم السلام) به فکر خود نبودند؟ و آیا می‌توانی بگویی که شما راه و رسم زندگی را می‌دانید و ایشان نمی‌دانند؟

آنگاه فرمود: ابو جعفر (علیه السلام) می‌فرمود: اگر برای همه مردم مقدور بود همه ما را دوست می‌داشتند.

مؤلف: اما هدایت - که در اینجا منظور از آن رساندن به هدف است - تنها کار خدای سبحان است، برای اینکه این هدایت از شوون ربوبیت است. و اما گمراه کردن، منظور از آن گمراهی به عنوان مجازات است، نه گمراه کردن ابتدایی، که چنین اضلالی

به خدای تعالی نسبت داده نمی شود، پس هر جا اضلال به جناب او منسوب می شود در حقیقت معنایش امساک از نازل کردن رحمت و هدایت نکردن است، نه گمراه کردن، و چون هدایت کار او است امساک از آن هم منسوب به او است.

## الضحی

سوره ضحی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۱

آیات ۱ - ۱۱، سوره ضحی

سوره ضحی، مکی یا مدنی است و یازده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالضُّحَى (۱) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (۲) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (۳) وَاللَّأخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى (۴) وَالسُّوف يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى (۵) أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (۶) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى (۷) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى (۸) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (۹) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (۱۰) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر. سوگند به روز در آن هنگام که نور خورشید گسترده می شود (۱). و سوگند به شب هنگام که سکونت و آرامش می بخشد (۲). که پروردگارت نو روحی را از تو قطع نکرده و تو را مورد خشم قرار نداده است (۳). و مسلماً آخرت برای تو از دنیا بهتر است (۴). و پروردگارت به زودی عطایی می کند که راضی شوی (۵). آیا نبود که تو را یتیم یافت و سپس پنا داده؟ (۶). و آیا نبود که راه به جایی نمی بردی قدم به قدم هدایت کرد؟ (۷). و تهی دستت یافت پس بی نیازت نمود (۸). حال که چنین است پس هیچ یتیمی را از روی قهر خوار مشمار (۹). و هیچ سائلی را مرنجان (۱۰). و نعمت پروردگارت را با رفتار و گفتارت بازگو کن (۱۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۲

بیان آیات

بعضی گفته اند: چند روزی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وحی نشد، به طوری که مردم گفتند خدا با او وداع کرده، در پاسخشان این سوره نازل شد و خدای تعالی به این وسیله آن حضرت را شاد کرد، و در سوره مورد بحث، هم احتمال مکی بودن هست و هم مدنی بودن.

وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى

این دو آیه سوگند به ضحی و به لیل است، و کلمه ((ضحی)) به طوری که در مفردات آمده به معنای گسترده شدن نور خورشید است. ولی بعدها آن زمانی را که نور خورشید گسترده می شود نیز ضحی نامیدند، و مصدر ((سجوا)) که فعل مشتق از آن است، وقتی در کلمه لیل استعمال می شود، معنای سکونت و آرامش شب را می دهد، پس ((سجواللیل)) آن هنگامی است که ظلمت شب همه جا را فرا گیرد.

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى

((تودیع)) که مصدر فعل ((ودع)) است به معنای ترک است، و کلمه ((قلی)) - به کسره قاف - به معنای بغض و یا شدت بغض است، و این آیه جواب دو سوگند اول سوره است، و مناسبت نور روز با مساءله وحی، و تاریکی شب با انقطاع وحی بر کسی پوشیده نیست.

وَاللَّأخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى

این آیه در معنای ترقی دادن مطلب نسبت به مفاد آیه قبل است، و مفاد آیه قبلی موقف کرامت و عنایت الهی را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اثبات می کرد، در این آیه می فرماید تازه زندگی دنیای تو با آن کرامت و بزرگی که داری، و با آن

عنایتی که خدای تعالی به تو دارد در برابر زندگی آخرت چیزی نیست، و زندگی آخرت تو از دنیایت بهتر است.

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ

این آیه شریفه آیه قبل را تثبیت می‌کند و می‌فرماید: در زندگی آخرت خدای تعالی آنقدر به تو عطا می‌کند تا راضی شوی، هم عطای خدا را مطلق آورده، و هم رضایت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۳ ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه ناظر است به هر دو زندگی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هم به زندگی دنیائی اش، و هم به زندگی آخرتیش.

مقصود از اینکه خطاب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود خدا تو را ((یتیم)) و ((ضال)) یافت. چند وجه در این باره

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ

این آیه و دو آیه بعدش به بعضی از نعمت‌های بزرگی اشاره می‌کند که خدای تعالی به آن جناب انعام کرده بود، آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنوز در شکم مادر بود که پدرش از دنیا رفت، و دو سال بود که مادرش در گذشت، و هشت ساله بود که کفیل و سرپرستش و جدش عبدالمطلب از دنیا رفت، که از آن به بعد در تحت تکفل عمویش ابو طالب قرار گرفت. بعضی گفته‌اند: مراد از یتیم در این آیه پدر مرده نیست، بلکه منظور بی نظیر بودن است همچنان که در بی نظیر را هم در یتیم می‌گویند، و معنای این آیه این است که: مگر نبود که خدا تو را فردی بی نظیر از بین مردم دانست، و در نتیجه مردم را دور تو جمع کرد؟

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

مراد از ((ضلال)) در اینجا گمراهی نیست بلکه مراد عدم هدایت است، و منظور از هدایت نداشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، حال خود آن جناب است، و یا صرفنظر از هدایت الهی می‌خواهد بفرماید اگر هدایت خدا نباشد تو و هیچ انسانی دیگر از پیش خود هدایت ندارید مگر به وسیله خدای سبحان، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هم نفس شریفش با قطع نظر از هدایت خدا ضاله و بی راه بود، هر چند که هیچ روزی از هدایت الهی جدا نبوده و از لحظه‌ای که خلق شده بود ملازم با آن بود، در نتیجه آیه شریفه در معنای آیه زیر است، که می‌فرماید: ((ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان))، و از همین باب است کلام موسی که بنا به حکایت قرآن کریم از آن جناب گفته بود: ((فعلتها اذا وانا من الضالين))، یعنی هنوز به هدایت رسالت اهتداء نشده بودم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۴

نقل اقوال مفسرین در مراد از ضلالت در آیه شریفه

قریب به این معنا گفتار بعضی از مفسرین است که گفته‌اند: مراد از ضلالت، از دست دادن علم است، همچنان که در آیه ((ان تضل احدیها فتذکر احدیها الاخری))، ضلالت به این معنا آمده، و مویدش آیه زیر است که می‌فرماید: ((وان كنت من قبله لمن الغافلين)).

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که خدا تو را در بین مردم گمشده یافت، مردم تو را نمی‌شناختند، و قدرت را نمی‌دانستند، و او مردم را به سوی تو و اینکه چه کسی هستی دلالت و هدایت کرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: این آیه به گم شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در راه هوازن و مکه اشاره دارد، آن زمان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در دامن حلیمه سعدیه دختر ابی ذویب بود، و حلیمه به طوری که در روایت آمده می‌خواست وی را به جدش عبدالمطلب برساند، در بین راه متوجه شد که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند: اشاره است به آن واقعه‌ای که در کودکی آن جناب رخ داد، و در دره‌های مکه گم شد.

و بعضی آیه را اشاره به داستان گم شدنش در راه شام دانسته‌اند که با عمویش ابو طالب در کاروان میسره غلام خدیجه به شام می‌



رفت ، و در بین راه ناپدید شد.

و بعضی دیگر وجوه دیگری ذکر کرده اند که ضعفش برای هر خواننده ای روشن است .

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي

کلمه ((عائل)) به معنای تهی دستی است که از مال دنیا چیزی ندارد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همینطور بود، و خدای تعالی او را بعد از ازدواج با خدیجه دختر خویلد (علیها السلام) بی نیاز کرد، و خدیجه تمامی اموالش را با همه کثرتی که داشت به آن جناب بخشید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۵

تو یتیم بودی و درد یتیمی کشیده ای ، پس بر یتیم قهر مکن . تهیدست بوده ای و طعمفقر چشیده ای ، پس سائل را از خود مران ... و

ولی بعضی گفته اند: مراد از اغناء، استجابت دعای آن حضرت است .

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ

راغب می گوید: کلمه ((قهر)) به معنای غلبه کردن بر کسی است ، اما نه تنها غلبه کردن ، بلکه غلبه توام با خوار کردن او، و قهر به یک یک این دو معنا هم گفته می شود.

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

کلمه ((نهر)) که مصدر فعل نهی ((لا تنهر)) است ، به معنای زجر و رنجاندن با غلظت و خشونت است .

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

کلمه ((تحديث)) که مصدر فعل امر ((حدث)) است ، وقتی در نعمت بکار رود تحديث نعمت به معنای ذکر و یاد آوری و نشان دادن آن است ، حال یا به زبان و یا به عمل ، و این عمل شکر نعمت است ، و اوامر و نواهی این چند آیه یعنی خوار نکردن یتیم ، و رنجاندن فقیر، و نشان دادن نعمت ، دستور به همه مردم است ، هر چند که خطاب متوجه به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شده .

و این آیات سه گانه به خاطر اینکه حرف ((فاء)) در ابتدای آیه اولی در آمده نتیجه گیری از آیه قبل است که عنایات الهی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را می شمرد، گویا فرموده : تو طعم ذلتی را که یتیم می چشد چشیده ای ، و ذلت و شکسته شدن دل او را احساس کرده ای ، پس هیچ یتیمی را خوار مشمار، و مال او را هم خوار مدار و در آن تجاوز مکن ، و نیز تو تلخی گمراهی و احتیاج به هدایت را، و تلخی فقر و تهی دستی را درک کرده ای ، پس هیچ سائلی را که از تو می خواهد حاجتش را بر آوری از خود مران ، حاجتش اگر هدایت است و اگر معاش است برآور، و تو طعم انعام خدا را بعد از فقر و تهی دستی چشیده ای ، و ارزش جود و کرم و رحمت خدا را می دانی ، پس نعمت او را سپاس گوی ، و همه جا نعمتش را یاد آور شو، و از مردم پنهانش مدار.

بحث روایتی

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و الضحی)) امام فرموده : ضحی به معنای بلند شدن نور خورشید است ، ((و اللیل اذا سجدی)) یعنی شب در هنگامی که همه جارا تاریک کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۶

بحث روایتی

روایاتی درباره نزول آیه : ((و لسوف یعطیک ربک فترضی))، شفاعت ، و معنای آیه: ((و اما بنعمة ربك فحدث)) و...

و در همان کتاب در معنای جمله ((و ما قلی)) فرموده : یعنی و تو را دشمن نداشت .

و سیوطی در الدر المنثور در ذیل آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)) از ابن ابی شیبہ از ابن مسعود روایت آورده که گفت :

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ما اهل بیتی هستیم که خدای تعالی برای ما آخرت را بر دنیا برگزید و ترجیح داد، و لذا فرمود: ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)).

و در همان کتاب است که عسکری در کتاب ((المواعظ)) و ابن لال و ابن نجار، از جابر بن عبد الله روایت کرده اند که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر علی و فاطمه وارد شد، دید فاطمه مشغول دستاس کردن است، در حالی که به جای لباس، حله شتر بر خود افکنده، همین که چشمش به او افتاد فرمود: یا فاطمه بشتاب و تلخی دنیا را بپوش برای فردا و نعیم آخرت، دنبال این جریان بود که آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)) نازل شد.

مؤلف: در این روایت دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه خواسته باشد بگوید آیه مذکور نخست به تنهایی بعد از آیات قبلش نازل شد، و بعدها بقیه آیات سوره به آن ملحق گردید، دوم اینکه سوره همه اش یکباره نازل شد، و در خصوص این داستان آیه مورد بحث دوباره نازل شده باشد. و در همان کتاب است که ابن منذر و ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب الحلیه - از طریق حرب بن شریح روایت کرده اند که گفت: من به ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (امام باقر (علیه السلام)) گفتم: به نظر شما این شفاعتی که اهل عراق بر سر زبانها دارند حق است؟ فرمود: آری به خدا سوگند عمویم محمد بن حنفیه از علی بن ابی طالب نقل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آنقدر از امتم شفاعت می کنم که خدای تعالی خطاب می کند ای محمد آیا راضی شدی؟ عرضه می دارم: بلی، پروردگارا راضی شدم.

آنگاه رو به من - حرب ابن شریح - کرد و فرمود: شما به اهل عراق می گوئید: از تمامی آیات قرآن آیه ای که بیش از همه امید بخش است آیه زیر است که می فرماید: ((یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا - ای بندگانم که بر خود ستم روا داشتید، از رحمت خدا مأیوس نشوید، که خدا همه گناهان را می آمرزد عرضه داشتم بله، ما اینطور معتقدیم، فرمود: لیکن ما اهل بیت می گوئیم از همه آیات در کتاب خدا امیدبخش تر آیه ((و لسوف یعطیک ربک فترضی)) است، که راجع به شفاعت است.

و در تفسیر برهان از ابن بابویه نقل کرده که وی به سند خود از ابن جهم از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که در مجلس مامون فرمود: خدای تعالی به پیامبر گرامیش محمد (صلوات الله علیه) فرموده: ((الم یجدک یتیمًا فاوی))، یعنی تو یتیمی بودی خدای تعالی مردم را دور تو جمع کرد، ((و وجدک ضالًا)) یعنی تو نزد قومت گم شده بودی، فهدی یعنی قوم تو را به سوی معرفت تو هدایت نمود، ((و وجدک عائلًا فاغنی)) یعنی تو را بی نیاز کرد از این راه که دعایت را مستجاب نمود مامون چون این تفسیر را شنید گفت: خدا در تو برکت دهد یا بن رسول الله (و یا خدا در تو برکت نهاده).

و در همان کتاب از برقی نقل کرده که او به سند خود از عمرو بن ابی نصر نقل کرده که گفت: مردی از اهل بصره برایم حدیث کرد که من حسین بن علی (علیهما السلام) و عبد الله بن عمر را دیدم در خانه کعبه طواف می کردند، از ابن عمر معنای آیه ((واما بنعمه ربک فحدث)) را پرسیدم، گفت: خدای تعالی به آن جناب دستور داده نعمت های خدا را حدیث کند و به مردم بگوید.

آنگاه به حسین بن علی عرض کردم منظور از آیه ((واما بنعمه ربک فحدث)) چیست؟ فرمود به آنجناب دستور داده که نعمت دین را که خدا به او انعام فرموده با مردم در میان بگذارد.

و در الدر المنثور است که بیهقی از حسن بن علی روایت کرده که در معنای آیه ((واما بنعمه ربک فحدث)) فرمود: هر وقت به چیزی رسیدی به برادران ایمانیت اطلاع بده.

و در همان کتاب است که ابو داوود از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کس بانعمتی که به او داده شده مورد آزمایش قرار گیرد و آن را به اطلاع مردم برساند شکرش را به جا آورده و هر کس آن را کتمان کند کفرانش نموده، و هر کس در این باب بلوف بزند و خود را به چیزی که ندارد و به او نداده اند بیاراید مثل کسی است

که جامه دروغ به تن کرده باشد.

## الشرح

سوره انشراح ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۸

آیات ۱ - ۸، سوره انشراح

سوره انشراح، مکی یا مدنی است و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۱) وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ (۲) الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ (۳) وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (۴) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (۵) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (۶) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (۷) وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. آیا ما سینه تو را گشاده نساختم (۱). و بار سنگین را از تو برداشتیم؟ (۲). همان باری که پشتت را می شکست (۳). و نامت را بلند آوازه کردیم (۴). از این به بعد هم دل خوشدار که بعد از هر دشواری گشایشی است (۵). بلکه با هر دشواری دو گشایش است (۶). پس هرگاه از کار روزانه ات فراغت یافتی به نماز و شکرانه پروردگارت بایست (۷). و به سوی پروردگارت تمایل کن (۸).

بیان آیات

در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را امر می کند به اینکه کمر خدمت در راه خدا ببندد، و به سوی او رغبت کند، و به این منظور نخست منت هایی که بر او نهاده تذکر می دهد، و این سوره هم می تواند مکی باشد و هم مدنی، ولی سیاق آیاتش به مدنی بودن سازگارتر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۲۹

نادرستی سخن فخر رازی در ردّ این قول که سوره ((والضحی)) و ((الم نشرح)) یکسوره اند

و در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده که فرموده اند: سوره ((و الضحی)) و سوره ((الم نشرح)) یک سوره اند، و نیز این معنا از طاووس و از عمر بن عبد العزیز نقل شده. فخر رازی در تفسیر کبیر خود بعد از نقل این معنا از دو نفر نامبرده گفته است: این دو نفر پنداشته اند ابتدای سوره دوم یعنی جمله ((الم نشرح)) به منزله عطف است بر آیه ششم سوره قبل، یعنی جمله ((الم یجدک یتیمًا فاوی))، و این پندارشان درست نیست، برای اینکه سوره ((والضحی)) در حال اندوه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از آزار کفار نازل شده، و جنبه تسلیت دارد، چون حالت آن جناب حالت محنت و تنگ حوصلگی است، و سوره دوم اقتضا دارد در حالی نازل شده باشد که آن جناب شرح صدر و حالت خرسندی داشته باشد، و چگونه ممکن است در یک سوره این دو حالت در آن جناب و این دو لحن در بیان جمع شود؟!.

و لیکن اشکالش وارد نیست، برای اینکه مراد از شرح صدر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در سوره مورد بحث این است که خدای تعالی آن جناب را طوری کند که قلب نازنینش وسعتی داشته باشد که حقائق و معارفی که به وی القاء می شود بپذیرد، و از پذیرش آن به تنگ نیاید، و نیز تحمل آزارهایی که از ناحیه مردم می بیند داشته باشد، که بیانش می آید، نه اینکه بخواهد صرفاً آن جناب را خوشحال کرده باشد، پس پندار خود فخر رازی پندار درستی نیست.

دلیل بر این معنا روایتی است که ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من از پروردگارم مساله ای پرسیدم که دوست داشتم یکاش نمی پرسیدم، و آن این بود که پروردگارا قبل از من انبیایی بودند، برای بعضی از آنان باد را مسخر کردی، و بعضی دیگر مرده زنده می کردند، خطاب رسید مگر تو یتیم نبودی، و ما تو را مورد توجه مردم قرار دادیم؟ عرضه داشتم: بلی. فرمود: مگر نبود که من تو را گم شده دیدم، و هدایتت کردم؟ عرضه

داشتیم: بله، ای پروردگار من. فرمود: آیا سینه‌ات را گشاده نکردم، و گرفتاریهایت را بر طرف نمودم؟ عرضه داشتیم بله ای پروردگار من. پس معلوم شد که اشکال فخر به نظریه مذکور وارد نیست، البته این بحث دنباله‌ای دارد که ان شاء الله در سوره ایلاف می‌آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۰

مقصود از شرح صدر رسول الله (ص) در (الم نشرح لك صدرک)

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ

راغب گفته: کلمه ((شرح)) در اصل لغت به معنای باز کردن گوشت و امثال آن است، وقتی گفته می‌شود: ((شرح اللحم)) معنایش این است که گوشت باز شد، و ((شرح اللحم)) معنایش این است که من گوشت را باز کردم، و از جمله موارد استعمالش ((شرح صدر)) است، که معنایش باز شدن و گستردگی سینه به نور الهی و سکینتی از ناحیه خدا و روحی از او است، و در قرآن فرموده: ((الم نشرح لك صدرک)) و نیز فرموده: ((فمن شرح الله صدره)).

ترتیب آیات سه گانه اول سوره که مضمون هر یک مترتب بر آیه قبل است، و سپس تعلیل آنها به آیه ((فان مع العسر يسرا)) که از ظاهرش بر می‌آید که با وضع رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در اوائل بعثتش و اواخر آن منطبق باشد، و سپس تکرار این تعلیل و نیز تفریع دو آیه آخر سوره بر ما قبل همه شاهد بر آنند که مراد از شرح صدر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) گستردگی و وسعت نظری است، به طوری که ظرفیت تلقی وحی را داشته باشد، و نیز نیروی تبلیغ آن و تحمل ناملایماتی را که در این راه می‌بیند داشته باشد، و به عبارتی دیگر نفس شریف آن جناب را طوری نیرومند کند که نهایت درجه استعداد را برای قبول افاضات الهی پیدا کند.

وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ

کلمه ((وزر)) به معنای بار سنگین است، و ((انقاض ظهر)) به معنای شکستن پشت کسی است، شکستنی که صدایش به گوش برسد، آنطور که از تخت و کرسی و امثال آن وقتی کسی روی آن می‌نشیند، و یا چیز سنگینی روی آن می‌گذارند صدا برمی‌خیزد، و مراد از ((انقاض ظهر)) (غالباً) معنای لغوی آن نیست، (چون کسی پشت کسی را آنطور نمی‌شکند که صدای تخت و کرسی کند)، بلکه منظور ظهور آثار سنگینی وزر بر آدمی است، ظهوری بالغ. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۱

و ((وضع وزر)) به معنای از بین بردن آن سنگینی است، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) احساسش می‌کرد، و جمله ((و وضعنا عنك وزرك)) عطف است بر جمله ((الم نشرح...))، چون معنایش ((قد شرحنا لك صدرک)) است، در نتیجه معنای دو جمله چنین می‌شود: ((محققاً ما سینه‌ات را گشودیم، و سنگینی‌هایی که بر دوشت بود برداشتیم)).

ووجه مختلف در باره مراد از ((وضع وزر)) از آن حضرت

و مراد از وضع وزر رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) - به طوری که از سیاق بر می‌آید، و قبلاً هم اشاره کردیم - این است که دعوت آن جناب را انفاذ و مجاهداتش در راه خدا را امضا نمود، به این معنا که اسباب پیشرفت دعوتش را فراهم کرد، چون رسالت و دعوت و فروعات آن ثقلی بود که به دنبالش شرح صدر بر آن جناب تحمیل نمود.

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: وضع وزر، اشاره است به داستانی که در روایات آمده که در ایام کودکیش دو تافرشته بر آن جناب نازل شدند، و سینه‌اش را شکافته قلبش را در آوردند، و دوباره در جایش قرار دادند، که روایتش به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت.

بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از وزر، اعمالی است که قبل از بعثت از آن جناب سر زده بود.

و بعضی گفته‌اند: منظور غفلتش از شرایع و امثال آن است که آگاه شدن بدان جز با وحی صورت نمی‌گیرد، و بیان هر شریعتی را باید آن جناب بخواهد، تا پاسخش از راه وحی برسد.

بعضی دیگر گفته اند: منظور تحیر آن جناب است در اینکه آیا رسالت الهی را آنطور که باید انجام داده ام یا نه .  
بعضی هم گفته اند: منظور وحی و سنگینی آن است ، چون در اوائل بعثت گرفتن وحی بر او دشوار بوده .  
بعضی گفته اند: منظور رنجی است که آن جناب از گمراهی قومش و دشمنیشان با آن جناب می برده ، و وی از ارشادشان عاجز می شده .

و بعضی گفته اند: منظور رنجی است که از تعدی دشمن در آزار آن جناب می برده .

بعضی دیگر گفته اند: مراد اندوهی است که از مرگ عمویش ابوطالب و مرگ همسرش خدیجه در دل داشته .

بعضی دیگر گفته اند: کلمه وزر به معنای معصیت است ، و رفع و زر به معنای عصمت است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۵۳۲

بعضی گفته اند: منظور از وزر گناه امت آن جناب است ، و قهرا مراد از وضع وزر آمرزش آن گناهان است .

و این وجوهی که نقل شد بعضی ها سخیف و بعضی دیگرش ضعیف است و با سیاق سازگار نیست ، بعضی ها به عنوان ((قیل - گفته شده )) نقل شده ، و بعضی دیگرش به صورت احتمال ذکر شده است .

وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ

((رفع ذکر)) به معنای بلند آوازه کردن کسی است ، به طوری که نامش و گفتگوش از همه نامها و همه خاطره ها بلندتر باشد، و خدای تعالی نام آن حضرت را چنین کرد (همه جا سخن از آن حضرت بود)، و یکی از مصادیق رفع ذکر آن جناب این است که خدای تعالی نام او را قرین نام خود کرد، و در نتیجه در مسأله شهادتین که اساس دین خدا است نام او قرین نام پروردگارش قرار گرفت ، و بر هر مسلمانی واجب کرد که در هر روز در نمازهای پنجگانه واجب نام آن جناب را با نام خدای تعالی به زبان جاری سازد، و لطفی که در آیه مورد بحث بکار رفته از نظر خواننده دور نماند، و آن این است که : بعد از کلمه ((وضع )) در آیه سابق کلمه ((رفع )) را که درست مقابل آن است آورد.

توضیح مفاد آیه : ((فَانَّ مَعَ الْعَسْرِ يَسْرًا)) و ردّ سخنی از زمخشری در این باره

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

بعید نیست این آیه تعلیل مطالب گذشته یعنی وضع وزر و رفع ذکر باشد، چون رسالتی که خدای تعالی بر آن جناب تحمیل کرده ، دستور داد مردم را به سوی آن دعوت کند سنگین ترین باری است که بر یک بشر تحمیل شود، و معلوم است که با قبول این مسوولیت کار بر آن جناب دشوار شده ، و همچنین تکذیبی که قومش نسبت به دعوتش نموده و استخفافی که به آن جناب کردند، و اصراری که در محو نام او می ورزیدند، همه برای آن جناب دشواری روی دشواری بوده ، و خدای تعالی در آیه قبلی فرمود: ما این دشواری ها را از دوش تو برداشتیم ، و معلوم است که این عمل خدای تعالی مانند همه اعمالش بر طبق سنتی بوده که در عالم به جریان انداخته ، و آن این است که همیشه بعد از هر دشواری سهولتی پدید می آورد، و به همین جهت مطلب دو آیه قبل را تعلیل کرده به اینکه اگر از تو وضع وزر کردیم ، و اگر نامت را بلند ساختیم ، برای این بود که سنت ما بر این جاری شده که بعد از عسر، یسر بفرستیم ، و بنابر این احتمال لام در کلمه ((العسر)) لام جنس خواهد بود، نه لام استغراق ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰

صفحه ۵۳۳

می خواهد بفرماید جنس عسر این طور است که به دنبالش یسر می آید، نه تمامی فرد فرد عسرها، و بعید هم نیست که یسر یا عسر از مصادیق سنتی دیگر باشد، و آن سنت تحول حوادث و تقلب احوال و بی دوامی همه شوون زندگی دنیا است .

و از زمخشری حکایت شده که در کشاف گفته : حرف ((فاء)) در جمله ((فان مع العسر...)) فای فصیحه است ، و زمینه کلام زمینه تسلیت دادن و دلخوش کردن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) به وسیله وعده ای جمیل است .

وی می گوید: مشرکین رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و مؤمنین را سرزنش می کردند به اینکه مردمی فقیرند، چیزی از مال دنیا ندارند، به حدی این زخم زبان اوج گرفت که به دل شریف آن حضرت افتاد که نکند اسلام نیاوردن مردم و تحقیرشان از مؤمنین به خاطر همین تهی دستی مؤمنین است، و خدای تعالی برای دفع این احتمال نعمت های بزرگی را که به آن جناب ارزانی داشته بود به رخس کشید، آنگاه اضافه کرد: ((فان مع العسر يسرا)) گویا فهماند این ما بودیم که به تو دادیم آنچه که خودت می دانی، پس از فضل خدا ماء یوس نباش، و بدانکه بعد از سختی ها گشایشی برای شما خواهد بود.

و ظاهر گفتار وی این است که لام در ((العسر)) را لام عهد گرفته، نه لام جنس، و مراد از یسر هم غنیمت هایی است که خدای تعالی در سالهای بعد نصیب مؤمنین کرده.

لیکن ما این حرف را قبول نداریم، برای اینکه ذهن شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) اجل از آن است که از حال کفار و علت کفرشان بی خبر باشد، و نداند که علت اصلی آن استکبار از حق است، و خلاصه خدا را کوچک تر از آن می دانند که دعوت پیامبرش را بپذیرند، به شهادت اینکه این کفار بعد از ظهور شوکت اسلام و پولدار شدن مؤمنین هم ایمان نیاوردند، و خدای تعالی پیامبرش را از امیدواری به ایمان آوردن آنان نهی و نومید کرده، هم در آیات سوره یس که در مکه یعنی در ایام فقر مؤمنین نازل شده فرموده: ((لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یؤمنون... و سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون))، و هم در سوره بقره که در مدینه یعنی در روزگار خوش مؤمنین نازل شده فرموده: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۴

و اگر ما یسر بعد از عسر را حمل کنیم بر شوکت اسلام و رفعتش بعد از دوران سختی، و سوره را هم از سوره های مکی بگیریم، خیلی مورد اشکال واقع نمی شود.

مفاد تکرار جمله: ((ان مع العسر يسرا)) و چند وجه درباره امر ((فاذا فرغت فانصب...)) به پیامبر (صلی الله علیه و آله)

إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

این جمله تاء کید آیه قبل و تثبیت آن است.

ولی بعضی گفته اند: جمله ای است استینافی و مفسرین گفته اند: این دو آیه دلالت دارد بر اینکه با یک عسر دو یسر هست، و این گفتار ناشی از یک قاعده ای است که می گوید: کلمه ای که الف و لام بر سر دارد و به اصطلاح معرفه است، اگر در کلامی تکرار شود، منظور از آن همان کلمه اول است، و هر دو کلمه یک چیز را می رسانند، ولی اگر نکره باشد دومی معنا و منظوری غیر منظور اولی را افاده می کند، مثلاً اگر بگویی: ((اذا اکتسبت الدرهم - یا: درهما - فانفق الدرهم)) معنایش این است که وقتی درهمی - یک درهم - کاسبی کردی، همان درهم را خرج کن، و اما اگر بگویی ((اذا اکتسبت درهما فانفق درهما)) معنایش این است که اگر درهمی را کسب کردی، درهمی را خرج کن، و در این جمله منظور این است که درهمی را خرج کن، لیکن این قاعده کلیت ندارد.

تنوینی که در کلمه ((یسرا)) است به قول بعضی برای بزرگداشت یسر است، و می فهماند با هر عسر، یسری گرانقدر می آید، ولی به نظر ما تنوین تنوین است، و می خواهد بفرماید با هر دشواری نوعی گشایش هست، و منظور از کلمه ((مع - با)) واقع شدن یسر به دنبال عسر است، نه اینکه منظور از معیت این باشد که یسر و عسر در زمان واحد تحقق می یابد.

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْجَبْ

این آیه خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و مطلبش به خاطر اینکه حرف ((فاء)) در آغازش آمده نتیجه گیری از بیان آیات قبل است، که سخن از تحمیل رسالت و دعوت بر آن جناب داشت، و منت های خدا را بر او که شرح صدرش داده، و زر را از او برداشت، و نامش را بلند آوازه کرد، بر می شمرد، و در آخر، همه اینها را از باب یسر بعد از عسر دانست ترجمه



تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۵

و بنا بر این، معنایش این می‌شود: حال که معلوم شد هر عسری که تصور شود بعدش یسر می‌آید، و زمام عسر و یسر تنها به دست خدا است و لا غیر، پس هر گاه از انجام آنچه بر تو واجب شده فارغ شدی نفس خود را در راه خدا یعنی عبادت و دعا خسته کن، و در آن رغبت نشان بده، تا خدا بر تو منت نهاده راحتی که دنبال این تعب است و یسری که دنبال این عسر است، به تو روزی فرماید.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد این است که هر گاه از واجبات فارغ شدی، به نمازهای مستحب بایست.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که هر گاه از نماز فارغ شدی به دعا پرداز.

لیکن صاحبان این دو قول بر روی بعضی از مصادیق انگشت گذاشته‌اند، و نمی‌توانند بگویند آیه تنها در این معنا نازل شده.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که هر گاه از جنگ فارغ شدی، در عبادت بکوش.

و بعضی گفته‌اند: مراد این است که هر گاه از دنیایت فارغ شدی به آخرت پرداز، و بعضی وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که وجوهی ضعیف است.

بحث روایی

(روایاتی متضمن تمثیلی حاکی از شکافته شدن سینه پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و تبدیل و تبدیل قلب او و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته)

در الدر المنثور است که عبد الله بن احمد در کتاب ((زوائد الزهد))، از ابی بن کعب روایت کرده که گفت: ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید اولین چیزی که از امر نبوت دیدی چه بود؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خود را جمع و جور کرد و نشست، و فرمود: ای ابو هریره (خوب) سؤالی کردی، من در صحرا بودم در حالی که بیست سال و چند ماه از عمرم گذشته بود، ناگهان از بالای سرم سخنی شنیدم، به بالا نظر کردم مردی را دیدم که از مردی دیگر می‌پرسید، آیا این همان است آنگاه هر دو به طرفم آمدند، با چهره‌هایی که نظیر آن را هرگز در خلق ندیده بودم، و ارواحی که در خلق هیچ چنین چیزهایی ندیده بودم، و نیز جامه‌هایی که در خلق بر تن احدی ندیده بودم، آن دو نفر نزدیک من می‌آمدند، و آنقدر جلو آمدند که هر کدام یک بازوی مرا گرفت، ولی من احساس تماس دست آنها با بازویم را نمی‌کردم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۶

در این حال یکی به دیگری گفت بخوابانش و او بدون فشار و یا کشیدن مرا خوابانید، پس یکی به دیگری گفت: سینه اش را بشکاف، پس آن دیگری سینه ام را گرفت آن را شکافت، و تا آنجا که خودم می‌دیدم خونی و دردی مشاهده نکردم، پس آن دیگری به وی گفت: کینه و حسد را در آور، و او چیزی بشکل لخته خون در آورده بیرون انداخت، باز آن دیگری گفت رافت و رحمت را در جای آن بگذار، و او چیزی به شکل نقره در همانجای دلم گذاشت، آنگاه انگشت ابهام دست راستم را تکان داد و گفت برو به سلامت. من برگشتم در حالی که احساس کردم که نسبت به اطفال رقت، و نسبت به بزرگسالان رحمت داشتم. مؤلف: و در نقل بعضی از ناقلان - از قبیل نقلی که در روح المعانی آمده - که: ((من ده ساله بودم)) بجای ((بیست سال و چند ماه)).

و در بعضی روایات آمده که این قصه در هنگام نزول سوره ((اقرا باسم ربک...)) واقع شده که آنجناب چهل ساله بوده.

و در بعضی دیگر نظیر آنچه در صحیح بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی نقل شده آمده که این قصه در شب معراج اتفاق افتاده.

و به هر حال بدون اشکال این قصه جنبه تمثیل دارد، و دانشمندان اسلامی بحث‌هایی طولانی پیرامون مفاد این روایات کرده‌اند که همه این بحث‌ها بر اساس این پندار است که جریان یک جریانی مادی و یک برخورد مادی بوده، و به همین جهت وجوهی را ذکر

کرده اند که چون اصل و اساس بحث باطل بود از نقل آن وجوه خودداری کردیم .

و در همان کتاب است که ابو یعلی ، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم ، ابن حبان ، ابن مردویه ، و ابو نعیم (در کتاب دلائل) ، همگی از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بروایت کرده اند که فرمود: جبرئیل نزد من آمد و گفت : پروردگارت می فرماید: هیچ می دانی چگونه نامت را بلند آواز کردم ؟ عرضه داشتم خدا بهتر می داند. گفت پروردگارت می فرماید: از این راه که هر وقت نام من برده شود نامت با نام من ذکر شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۷

و در همان کتاب است که عبد الرزاق ، ابن جریر، حاکم و بیهقی ، از حسن روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روزی خوشحال و خندان از خانه بیرون می آمد و می فرمود: هرگز یک ((عسر)) حریف دو ((یسر)) نمی شود، ((ان مع العسر یسرا))، ((ان مع العسر یسرا)).

و در مجمع البیان در ذیل آیه ((فاذا فرغت فانصب و الی ربک فارغب)) می گوید معنایش این است که وقتی از نماز واجب پرداختی ، برخیز و در برابر پروردگارت به دعا بایست ، و با رغبت از او درخواست کن . آنگاه صاحب مجمع البیان می گوید: این معنا از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نقل شده .

## التین

سوره تین ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۸

آیات ۱ - ۸ ، سوره تین

سوره تین ، مکی است و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالزَّيْتُونَ (۱) وَطُورِ سِينِينَ (۲) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (۳) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (۴) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفَلِينَ (۵) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (۶) فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ (۷) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم ، سوگند به دو سرزمین (انبیاء خیز) شام و بیت المقدس (یا قسم به انجیر و زیتون) (۱). و سوگند به سرزمین طور سینا (۲). سوگند به مکه این بلد امین (۳). که ما انسان را به بهترین نظام خلقت خلق کردیم (۴). سپس او را - در صورتی که منحرف شود - به پست ترین مرحله برگرداندیم (۵). مگر کسانی را که ایمان آورده و اعمال صالح کنند که پاداشی قطع ناشدنی دارند (۶). حال ای انسان ! آن انگیزه ای که تو را وا می دارد به اینکه روز جزا را تکذیب کنی چیست ؟ (۷). مگر خدا را احکم الحاکمین نیافتید؟ (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۳۹

بیان آیات

این سوره مسأله بعث و جزا را یاد آور شده ، مطلب را از راه خلقت انسان در بهترین تقویم ، و سپس اختلاف افراد انسان در بقا بر فطرت اولی و خارج شدن از آن ، و در نتیجه تنزلش تا اسفل سافلین را بیان نموده ، در آخر خاطر نشان می کند که به حکم حکمت الهی واجب است که بین دو طایفه در دادن جزا فرق گذاشت ، و پاداش هر دو نباید یکسان باشد.

و این سوره مکی است ، هر چند که می تواند مدنی هم باشد، مؤید مکی بودنش سوگند به ((و هذا البلد الامین)) است هر چند که این نیز صریح نیست در اینکه سوره در مکه نازل شده ، چون احتمال دارد سوگند به شهر مکه بعد از هجرت آن حضرت و مراجعتش به مکه نازل شده باشد. مراد از ((تین)) و ((زیتون)) و وجه تسمیه مکه به ((البلد الامین))

وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ

بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((تین)) ((انجیر)) و ((زیتون)) دو میوه معروف است ، که خدای تعالی به آنها سوگند یاد

کرده ، به خاطر اینکه در آنها فواید بسیار زیادی و خواص و منافی سرخ داشته .

ولی بعضی دیگر گفته اند: منظور از تین ، کوهستانی است که دمشق بر بلندی آن واقع شده ، و منظور از زیتون کوهستانی است که بیت المقدس بر بالای یکی از کوه هایش بنا شده ، و اطلاق نام دو میوه انجیر و زیتون بر این دو کوه شاید برای این بوده که این دو میوه در این دو منطقه می روید، و سوگند خوردن به این دو منطقه هم شاید به خاطر این بوده که عده بسیاری از انبیا در این دو نقطه مبعوث شده اند. و بعضی دیگر احتمال هایی دیگر داده اند.

و مراد از ((طور سینین))، کوهی است که در آن خدای تعالی با موسی بن عمران تکلم کرد، که طور سیناء هم نامیده می شود، و مراد از ((هذا البلد الامین)) مکه مشرفه است ، و بلد امینش خواند، چون امنیت یکی از خواصی است که برای حرم تشریح شده ، و هیچ جای دیگر دنیا چنین حکمی برایش تشریح نشده ، و این حرم سرزمینی است که خانه کعبه در آن واقع است ، و خدای تعالی درباره آن فرموده : ((او لم یروا انا جعلنا حرما امنا))، و نیز در دعایی که قرآن کریم از ابراهیم خلیل (علیه السلام) حکایت کرده آمده : ((رب اجعل هذا بلدا امنا))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۰ و در دعای دیگرش آمده : ((رب اجعل هذا البلد امنا)).

و در آیه مورد بحث با آوردن کلمه ((هذا)) و اشاره کردن به مکه احترام خاصی از آن کرده ، و فهمانده که کعبه نسبت به آن سه نقطه دیگر شرافت خاصی دارد، و اگر آن را امین خوانده یا به این جهت است که کلمه ((امین)) را به معنای ((آمن)) گرفته ، و آمن معنای نسبت را افاده می کند، و در نتیجه به معنای ((ذی الامن - دارای امن)) است ، مثل اینکه کلمه ((لابن و تامر)) به معنای دارنده لبن (شیر) و تمر (خرما) است . و یا به خاطر این است که فعلی در اینجا به معنای مفعول است ، یعنی شهری که مردم در آن ایمن هستند، و کسی از اهالی آن این ترس را ندارد که بر سرش بریزند و آسیب برسانند، پس نسبت امن به خود شهر دادن نوعی مجاز گویی است .

منظور از خلقت انسان در احسن تقویم و اشاره به مقام رفیع او بر حسب طبع اولی و استعداد ذاتی

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ

این آیه جواب چهار سوگند قبل است ، و منظور از ((خلق کردن انسان در احسن تقویم)) این است که : تمامی جهات وجود انسان و همه شئونش مشتمل بر تقویم است . و معنای ((تقویم انسان)) آن است که او را دارای ((قوام)) کرده باشند، و قوام عبارت است از هر چیز و هر وضع و هر شرطی که ثبات انسان و بقایش نیازمند بدان است ، و منظور از کلمه ((انسان)) جنس انسان است ، پس جنس انسان به حسب خلقتش دارای قوام است .

و نه تنها دارای قوام است ، بلکه به حسب خلقت دارای بهترین قوام است ، و از این جمله و جمله بعدش که می فرماید: ((ثم ردناه اسفل سافلین الا الذین ...)) استفاده می شود که انسان به حسب خلقت طوری آفریده شده که صلاحیت دارد به رفیع اعلی عروج کند، و به حیاتی خالد در جوار پروردگارش ، و به سعادت خالص از شقاوت نائل شود، و این به خاطر آن است که خدا او را مجهز کرده به جهازی که می تواند با آن علم نافع کسب کند، و نیز ابزار و وسائل عمل صالح را هم به او داده ، و فرموده : ((و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها)) پس هر وقت بدانچه دانسته ایمان آورد، و ملازم اعمال صالح گردید، خدای تعالی او را به سوی خود عروج می دهد و بالا می برد، همچنان که فرمود: ((الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه ، و نیز فرموده : و لکن یناله التقوی منکم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۱

و نیز فرموده : ((یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات))، و نیز فرموده : ((فاولئک لهم الدرجات العلی))، و آیات دیگر از این قبیل ، که دلالت می کند بر اینکه مقام انسان مقام بلندی است ، و مدام می تواند به وسیله ایمان و عمل صالح بالا رود، و این از ناحیه خدا عطایی است قطع ناشدنی ، و خدا آن را پاداش خوانده ، همچنان که آیه ششم این سوره به آن اشاره دارد، و می

فرماید: ((فلهم اجر غیر ممنون)).

چند احتمال درباره مراد از ((رد)) انسان (جز مؤمنان صالحان عمل) به ((اسفل سافلین))

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

کلمه ((رد)) که مصدر فعل ((رددنا)) است، ظاهرش این است که به همان معنای معروفش باشد، در نتیجه کلمه ((اسفل)) به خاطر افتادن حرف جر یعنی حرف الی از اولش منصوب شده، و تقدیرش ((رددناه الی اسفل)) است، و مراد از ((اسفل سافلین)) مقام منحنی است که از هر پستی پس تر، و از مقام هر شقی و زیانکاری پایین تر است. و معنای آیه این است که: سپس ما همین انسان را که در بهترین تقویم آفریدیم، به مقام پستی برگرداندیم که از مقام تمام اهل عذاب پست تر است.

احتمال هم دارد که کلمه ((رد)) در اینجا به معنای جعل باشد، یعنی ما او را پست ترین پست ها قرار دادیم. و نیز احتمال دارد به معنای تغییر باشد، و معنا چنین باشد که: ما سپس همین انسان را که آنطور آفریدیم تغییر می دهیم، و مراد از ((سفالت)) به هر حال شقاوت و عذاب است.

و بعضی گفته اند: مراد از خلقت انسان در احسن تقویم، همان شرایطی است که یک انسان در آن شرایط، هستی می یابد و به حد جوانی می رسد، حدی که قوایش استقامت یافته، صورت ظاهریش، و جمال هیئتش به کمال می رسد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۲

و مراد از رد انسان به اسفل سافلین برگرداندنش به دوران ضعف قوای ظاهری و باطنیش در پیری است، که قد و قامتش از استقامت به انحاء می گراید، و هوش و حواسش ناتوان می شود، در نتیجه این آیه مفاد آیه زیر را می رساند که فرموده: ((و من نعمه ننکسه فی الخلق)).

و لیکن این معنا با آیه ((الا الذین امنوا و عملوا الصالحات)) نمی سازد، چون به طور مسلم این استثنای متصل است، و برگشتن خلق و خوی انسان در دوران پیری استثنای پذیر نیست، چون حکم خلقت عمومی است، و مؤمن و کافر سرش نمی شود، هر کس به دوران پیری برسد چه صالح باشد و چه طالح، خلقت ظاهری و خوی باطنیش تغییر می کند، و ادعای اینکه مردم صالح و مؤمن چنین نمی شوند، و از دگرگونی مصون هستند، ادعایی است خرافی.

و همچنین این ادعا که کسی بگوید: مراد از انسان در آیه شریفه تنها کافر است، و مراد از رد او بردنش به جهنم، و یا استثناء در آیه منقطع است، و مراد از رد، نکس در خلقت است.

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ

مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح کردند، که اجری غیر ممنون یعنی غیر مقطوع دارند، و این استثناء متصل و استثناء از جنس انسان است، و حرف ((فاء)) جمله ((فلهم اجر...)) را متفرع بر این استثناء می کند، و این خود موید آن است که مراد از رد انسان به سوی اسفل سافلین، ردش به سوی شقاوت و عذاب است.

معنای آیه: فما یکذبک بعد بالذین...)) و تقریر احتجاجی که برای اثبات بعث و جزامتضمن است

فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدَ بِالذِّينِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ

خطاب در این آیه به انسان است، البته به اعتبار جنس انسان.

ولی بعضی گفته اند: در ظاهر خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و در واقع منظور سایر مردمند. کلمه ((ما)) در آن استفهامی و استفهامش تویخی است، و جار و مجرور ((بالذین)) متعلق است به جمله ((یکذبک))، و کلمه ((دین)) به معنای جزا است. و معنایش - به طوری که گفته اند - این است که ای انسان! آن انگیزه ای که تو را واداشته که جزای روز قیامت

را تکذیب کنی چیست؟ آن هم بعد از اینکه ما انسان را را دو طایفه کرده، یک طایفه که به سوی اسفل سافلین برگشتند، و طایفه ای که پاداش داده شدند، پاداشی قطع ناشدنی.

((الیس الله باحکم الحاکمین)) - این استفهام برای تقریر و تثبیت مطلب قبل است، و احکم الحاکمین بودن خدا به این معنا است که او فوق هر حاکم است، چون حکمش متقن‌ترین حکم است، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۳

و در حقیقت و نفوذ از حکم هر حاکم دیگر برتر است، حکم او به هیچ وجه دچار وهن و اضطراب و بطلان نمی‌گردد، خدای تعالی در عالم خلقت و تدبیر حکمی می‌راند که به مقتضای حکمت باید رانده شود، حکمی متقن و زیبا و با نفوذ، و چون از یکسو خدای تعالی احکم الحاکمین، و از سوی دیگر مردم از نظر اعتقاد و عمل دو طایفه هستند حکمت واجب می‌سازد که خدای تعالی بین این دو طایفه از نظر جزا در حیات باقی آخرت فرق بگذارد، و همین است که مسأله بعث را واجب می‌کند.

پس تفریعی که در جمله ((فما یکذبک بعد بالذین)) شده، از قبیل تفریع نتیجه بر حجت است، و جمله ((الیس الله باحکم الحاکمین)) حجت مذکور را متمیم می‌کند، چون تمامیت حجت، موقوف بر احکم الحاکمین بودن خداست.

و حاصل آن حجت این است که: بعد از آنکه مسلم شد که انسان در احسن تقویم خلق شده، و معلوم شد که بعد از خلقت، به دو طایفه تقسیم می‌شود، طایفه ای که از تقویم خدادادیش که تقویمی احسن بود خارج و به سوی اسفل سافلین برمی‌گردد، و طایفه ای که به همان تقویم احسن الهی و بر صراط فطرت اولش باقی می‌ماند. و از سوی دیگر خدای تعالی مدبر امور ایشان، احکم الحاکمین است. و از سوی سوم حکمت این خدا اقتضا دارد که با این دو طایفه یک جور معامله نکند نتیجه می‌گیریم که پس باید روز جزایی باشد، تا هر طایفه ای به جزای عملی که کرده اند برسند، و عقل و فطرت آدمی اجازه نمی‌دهد و بهانه ای ندارد که این روز جزا را تکذیب کند.

پس آیات مورد بحث به طوری که ملاحظه می‌کنید - همان معنایی را افاده می‌کند که آیه زیر آن را افاده می‌کند: ((ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار))، و نیز آیه زیر که می‌فرماید: ((ام حسب الذین اجترحوا السيئات ان نجعلهم کالذین امنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون)).

و بعضی از مفسرین که خطاب در آیه ((فما یکذبک)) را متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دانسته اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۴

کلمه ((ما - چیزی که را)) به معنای ((من کسی که)) گرفته اند، و نیز حکم را به معنای قضا گرفته، و در نتیجه آیه را چنین معنا کرده اند: وقتی مردم مختلف هستند، و لازمه اختلافشان اختلاف جزایشان در روز جزاست، پس کسی که تکذیب جزا را روش خود کرده آیا خدای تعالی را ((اقضی القاضین)) نمی‌داند؟ آری او بین تو و تکذیب گران به تو به روز جزا حکم خواهد کرد. ولی خواننده عزیز توجه دارد که صاحبان این وجه بیهوده خود را به زحمت انداخته اند.

بحث روایی

(چند روایت راجع به مراد از ((تین))، ((زیتون)) و ((البلد الامین))

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((والتین و الزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین)) آمده که: منظور از ((تین))، مدینه، و از ((زیتون)) بیت المقدس، و از ((طور سینین)) کوفه، و از ((هذا البلد الامین)) مکه است.

مؤلف: این معنا در بعضی از روایات از موسی بن جعفر (علیه السلام) از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز آمده، ولی خالی از اشکال نیست.

و در بعضی دیگر آمده: تین و زیتون، حسن و حسین، و طور علی، و بلد امین رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است ولی این روایات به هیچ وجه از باب تفسیر نیست.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: خزیمه بن ثابت - البته این غیر آن خزیمه انصاری است - از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از بلد امین پرسید، فرمود: مکه است.

## العلق

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۵

آیات ۱ - ۱۹، سوره علق

سوره علق مکی است و نوزده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۱) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۲) أَقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ (۳) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۴) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۵) كَلالاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ (۶) أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى (۷) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى (۸) أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (۹) عَبْدًا إِذَا صَلَّى (۱۰) أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى (۱۱) أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى (۱۲) أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى (۱۳) أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (۱۴) كَلالاً لَنْ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفَعًا بِالْإِنصَابِ (۱۵) ناصبيهِ كذبيهِ حاططه (۱۶) فليدع ناديه (۱۷) سندع الزبانية (۱۸) كلالا لا تطعه و اسجد و اقرب (۱۹)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر بخوان به نام پروردگارت که جهان را آفرید (۱). انسان را از خونی بسته شده آفرید (۲). بخوان که پروردگارت از هر کریمی کریم تر است (۳). کسی است که به وسیله قلم تعلیم کرد (۴). آری انسان را تعلیم کرد چیرهایی را که نمی دانست (۵). چنین نیست که انسان حقشناس باشد مسلماً طغیان می کند (۶). به خاطر اینکه خود را بی نیاز می بیند (۷). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۶

ولی باید بدانند که برگشت همه به سوی اوست (۸). آیا دیدی آن شخص را که نهی می کرد؟ (۹). بنده ای را که به هنگامی که نماز می خواند (۱۰). خبر بده اگر او بر طریق هدایت بود (۱۱). و به تقوی امر می کرد (۱۲). چه وظیفه ای را بر خود واجب می شمرد و حالا که تکذیب کرد و اعراض نمود آیا بغیر از عذاب استحقاق دارد؟ (۱۳). آیا نمی دانست که خدا او را می بیند (۱۴). نه، چنین نیست که او خیال می کند می دانست و اگر دست از عمل زشتش برندارد موی پیشانیش را به شدت می گیریم (۱۵). پیشانی دروغگوی خطاکارش را (۱۶). آن وقت اهل مجلس خود را صدا بزند (۱۷). ما هم به زودی ماموران دوزخمان را می خوانیم (۱۸). نه، تو او را اطاعت مکن، سجده کن و نزدیک شو (۱۹).

بیان آیات

در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را امر می کند به اینکه قرآن را که به وحی خدا نازل می شود تلقی کند. و این سوره اولین سوره ای است که از قرآن نازل شده، و سیاق آیاتش آنچنان به هم ارتباط دارد که بتوان گفت یکباره نازل شده، و به زودی بدان اشاره خواهیم کرد، و این سوره به طور قطع در مکه نازل شده است.

معنای ((قرائت)) و مفاد ((اقراء باسم ربك الذي خلق...))

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

راغب در مفردات می گوید: کلمه ((قرائت)) به معنای ضمیمه کردن حروف و کلمات به یکدیگر در زبان است، و این کلمه را به هر ضمیمه کردنی نمی گویند، مثلاً در جمع کردن عده ای را به دور هم نمی گویند: ((قرائت القوم))، دلیل این ادعا این است که تکرار یک حرف از حروف الفباء در زبان را هم قرائت نمی گویند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۷

و به هر حال وقتی گفته می شود ((قرات الكتاب)) معنایش این است که از ضمیمه کردن چند حرف از آن، کلمه در آوردم و از ضمیمه کردن کلمات آن با یکدیگر جمله هایی در آورده، مطالبی استفاده کردم، هر چند که آن حروف و این کلمات را به زبان



هم نیاورده باشی پس قرائت ، هم شامل مطالعه می شود، و هم شامل آنجایی که جمع حروف و کلمات را تلفظ بکنی ، و هم آنجایی که این عمل را با شنیدن انجام دهی ، که اطلاق قرائت بر معنای اخیر تلاوت هم نامیده می شود، همچنان که خدای تعالی فرموده : ((رسول من الله یتلوا صحفا مطهره)).

و ظاهر اینکه به طور مطلق فرمود: ((اقرا))، این است که منظور از آن معنای اول است ، و مراد، امر به تلقی آیاتی از قرآن است که فرشته وحی از ناحیه خدا به آن جناب وحی می کند، پس جمله مورد بحث امر به قرائت کتاب است ، که خود این امر هم از آیات آن است ، و این ، نظیر گفتار هر نویسنده ای است که در آغاز نامه ای که به دیگری می نویسد سفارش می کند که این نامه مرا بخوان ، و به آن عمل کن ، پس اینکه می گوید: ((این)) و یا می گوید ((آن)) خودش نیز جزو نامه است .  
از این سیاق دو احتمال تاءید می شود:

اول اینکه : این آیات اولین آیاتی است که از قرآن کریم بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده .  
دوم اینکه : تقدیر کلام ((اقرا القرآن)) و یا چیزی که این معنا را برساند می باشد.

خلاصه می خواهیم بگوئیم آیه شریفه امر به مطلق قرائت نیست ، و نخواستہ با چشم پوشی از مفعول ، فعل ((اقرا)) را به طور لازم استعمال کرده باشد، و نیز منظور از این دستور خواندن به مردم نیست و نخواستہ با حذف متعلق (مردم) اقرء را در ((اقرا علی الناس)) استعمال کرده باشد، هر چند که خواندن بر مردم هم یکی از اغراض نزول وحی است ، همچنان که در جای دیگر فرموده : ((و قرانا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا))، و نیز کلمه ((باسم ربک)) مفعول فعل ((اقرا)) و حرف ((باء)) در آن زایده ، و تقدیر کلام ((اقرا اسم ربک))، یعنی بسم الله الرحمن الرحیم نیست .

و جمله ((باسم ربک)) تعلق است به کلمه ای تقدیری ، نظیر ((اقرا مفتحا)) و یا مبتدئا باسم ربک . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۸

و ممکن هم هست متعلق به خود ((اقرا))، و حرف باء برای ملابسه (اتصاف) باشد، و این منافات ندارد با اینکه بسم الله اول سوره جزو سوره باشد، و تکرار آن نیست ، چون در بسم الله خود خدای تعالی کلام خود را با آن آغاز کرده ، و در ((اقرا باسم ربک)) دستور می دهد بندگان را به نام او آغاز کنند، هر چند که در جای دیگر دستور داده هر کاری را که می خواهند آغاز کنند، با بسم الله آغاز کنند، پس در حقیقت آیه مورد بحث دستور العمل است نظیر امر به گفتن ان شاء الله در آیه ((و لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک خدا الا ان یشاء الله)) - دقت فرمایید.

معنای ((قرائت)) و مفاد ((اقراء باسم ربک الذی خلق...))

و در جمله ((ربک الذی خلق)) اشاره شده است به اینکه رب تو تنها و تنها آن کسی است که عالم آفریده ، و این همان توحید ربوبیت است که مقتضی است عبادت را در او منحصر کنند، و این خود رد اعتقاد مشرکین است که می گفتند خدای سبحان تنها خلقت و ایجاد را به عهده دارد، و اما ربوبیت یعنی مالکیت و تدبیر عالم از آن مقربین در گاه او است ، و خدای تعالی بعد از ایجاد عالم تدبیر امور آن را به عهده آنان گذاشت ، که یا از جنس فرشتگانند، و یا از جنس جن ، و یا افراد برجسته ای از انسان . در آیه مورد بحث اشاره کرده به اینکه خیر، چنین نیست ، و تصریح کرده به اینکه ربوبیت هم مانند خلقت مخصوص خدای تعالی است .  
و در جمله ((خلق الانسان من علق)) منظور از ((انسان)) جنس بشر است ، که از راه تناسل پدید می آید، و کلمه ((علق)) به معنای خون بسته شده است ، یعنی اولین حالتی که منی در رحم می گیرد.

پس آیه شریفه ، به تدبیر الهی وارد بر انسان اشاره دارد، تدبیرش از لحظه ای که به صورت علقه در می آید، تا وقتی که انسانی تام الخلقه می شود، و دارای صفاتی عجیب و افعالی محیر العقول می گردد، پس انسان انسانی تمام و کامل نمی شود، مگر به تدبیر مستمر و پی در پی خدای تعالی که این تدبیر پی در پی چیزی نیست مگر خلقت پی در پی ، (پس ممکن نیست خلقت را از خدا و

تدبیر را از غیر او بدانیم) پس خدای تعالی بعین همان دلیل که خالق انسان است مدبر او نیز هست در نتیجه انسان چاره ای جز این ندارد که خدای واحد را رب خود بگیرد. بنا بر این در جمله مورد بحث احتجاجی بر توحید در ربوبیت شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۴۹

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

در این سه آیه امر به قرائت را تکرار نموده، تا مطلب یعنی امر اولی را تاءکید کند، چون ظاهر سیاق اطلاق همین است، که منظور از دومی هم همان اولی است، وگرنه قیدی برای دومی می آورد. ولی بعضی گفته اند: مراد از امر اولی، این است که خودش بخواند، و مراد از دومی این است که برای مردم بخواند و تبلیغ کند. همچنان که بعضی دیگر گفته اند: مراد از هر دو امر، این است که قرآن را بر مردم بخواند. ولی این دو وجه از آیه استفاده نمی شود.

و معنای ((و ربك الاکرم)) این است که: پروردگار تو کسی است که عطایش فوق عطای هر کس دیگر است، چون هر کس دیگر که به تو عطایی می کند به استحقاق می کند، ولی پروردگارت بدون استحقاق عطاء می کند، علاوه بر این، عطای دیگران هم عطای او است، و بالاخره هر عطایی به او منتهی می شود.

مراد از امر به قرائت در ((اقراء و ربك الاکرام)) و مفاد توصیف خدا به ((الذی علم بالقلم)) بعد از امر به قرائت

((الذی علم بالقلم)) - حرف باء در این جمله سببیت را می رساند، می فرماید: خدای تعالی قرائت و یا کتابت را به وسیله قلم بیاموخت، و این جمله هم می تواند حالیه باشد، و هم استینافیه، و به هر حال زمینه آن زمینه تقویت روح رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و از بین بردن اضطراب آن حضرت است، اضطرابی که از دستور قبلی به آن جناب دست داده بود، چون دستور خواندن به کسی که امی است، نه سواد خواندن دارد و نه نوشتن، اضطراب آور است، گویا فرموده: کتاب پروردگارت را بخوان، کتابی را که او به تو وحی می کند، و از این فرمان اضطراب و خوفی به خود راه مده، و چه جای ترسیدن است؟ در حالی که پروردگار اکرم تو آن کسی است که قرائت را به وسیله قلم به انسان آموخت؟ خوب، وقتی سواد سواد دارها هم به وسیله قلم است که او آفریده، و در اختیارشان قرار داده، تا منویات خود را بنویسند، چرا نتواند قرائت کتاب خود را بدون وساطت قلم به تو تعلیم دهد؟ آن هم با اینکه به تو امر کرده که: بخوان اگر تو را توانای بر خواندن نکرده بود، هرگز امر به آن نمی کرد.

بعد از جمله مورد بحث که خطابش به شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، نعمت تعلیم را عمومیت داده، می فرماید: ((علم الانسان ما لم يعلم)) به جنس انسان چیزهایی را که نمی دانست تعلیم داده، و این خود مزید تقویت است، و رسول خدا را بیشتر دلگرم و خرسند می سازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۰

و مراد از انسان به طوری که از ظاهر سیاق برمی آید جنس انسان است.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از آن خصوص آدم است.

بعضی دیگر گفته اند: ادریس است، چون او بود که برای اولین بار با قلم خط نوشت.

و بعضی دیگر گفته اند: همه انبیایی هستند که می توانستند بنویسند. لیکن این اقوال، ضعیف و از فهم بدورند.

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ أَلَمْ يَكْفُرْ بِالَّذِي بَدَأَهُ عَالِمًا لَكِنَّاظِرٌ أَن رَّبَّهُ اسْتَعْنَى

این دو آیه رد و دفع و رد رفتاری است که انسان در مقابل نعمت های الهی از خود نشان می دهد، رفتاری که از خلال آیات قبل استفاده می شود، چون از آیات بر می آید که خدای تعالی نعمت های بزرگی نظیر تعلیم به قلم و تعلیم از طریق وحی را به انسان داده، پس بر انسان واجب است شکر آن را بجای آورد، ولی او بجای شکر، کفران و طغیان می کند.

بی نیاز دانستن خود، منشاء و علت طغیان آدمی است

((ان الانسان لیطغی)) - یعنی انسان بجای شکر طغیان می کند، یعنی پا از گلیم خود فراتر می نهد. و این خبری است از آنچه در طبع بشر است، نظیر آیه زیر که خبر می دهد از اینکه بشر طبعاً ظلوم و کفرانگر است: ((ان الانسان لظلوم کفار)).

((ان راه استغنی)) - کلمه ((راه)) از مصدر رای است، نه مصدر رویت، یعنی دیدن به چشم، و فاعل ((راه)) و نیز مفعولش همان انسان است، و جمله مورد بحث می خواهد علت طغیان انسان را بیان کند، می فرماید علت طغیانش این است که او خود را بی نیاز از پروردگار خود می داند، پروردگاری که بر او انعام کرده و سراپای وجود او انعام وی است، و نعمت های بی شمار او را کفران می کند، و علت این انحراف آن است که انسان به خود و هواهای نفسانی خود می پردازد، و دل به اسباب ظاهری که تنها وسیله مقاصد او است (و نه هدف) می بندد، و در نتیجه از پروردگارش غافل می شود، و به هیچ وجه خود را محتاج او نمی بیند، چون اگر خود را محتاج او می دید همین احتیاج و ادارش می کرد که به یاد او بیفتند، و او را ولی نعمت های خود بدانند، و شکر نعمت هایش را بجای آورد، نتیجه این انحراف این است که در آخر خدا را به کلی فراموش نموده، سر به طغیان بردارد.

إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ

کلمه ((رجعی)) مانند کلمه ((رجوع)) به معنای برگشتن است، و به طوری که از سیاق تهدید آینده بر می آید این جمله تهدید به مرگ و بعث است، و خطاب در آن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۱ و بعضی گفته اند: خطاب در آن به طریق بکار بردن التفات به جنس انسان است، تا تشدید بیشتری کرده باشد. ولی ظهور آیه در معنای اول بیشتر است.

أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ

این شش آیه جنبه مثل دارد، و می خواهد به عنوان نمونه چند مصداق از انسان طاغی را ذکر کند، و نیز به منزله زمینه چینی است برای تهدید صریحی که بعداً به عقاب نموده، عقاب کسانی که از اطاعت او نهی می کنند، و نیز زمینه است برای امر به عبادتش. و مراد از عبدی که نماز می خواند به طوری که از آخر آیات بر می آید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، چون در آخر آیات آن جناب را از اطاعت آن شخص نهی نموده، امر به سجده اش و به نزدیک شدنش می فرماید.

توضیحی راجع به تشریح نماز قبل از شب معراج و قبل از نزول قرآن که از آیه: ((اراءیت الذی عیدا اذا صلی)) استفاده می شود و بنابر این فرض که سوره مورد بحث اولین سوره نازل شده از قرآن باشد، و نیز بنا بر اینکه از اول تا به آخر سوره یکباره نازل شده باشد، سیاق این آیات دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از نزول قرآن نماز می خوانده، و همین معنا دلالت دارد بر اینکه آن جناب قبل از رسیدنش به مقام رسالت با نزول قرآن، یعنی قبل از حادثه بعثت از انبیا بوده.

ولی بعضی گفته اند که: نماز قبل از بعثت آن جناب نماز واجب نبوده، و به طوری که از اخبار بر می آید نمازهای واجب در شب معراج واجب شده، و در سوره اسراء فرموده: ((اقم الصلوه لدلوك الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر)).

اما این سخن درست نیست، برای اینکه آنچه از داستان شب معراج مسلم است، و روایات معراج بر آن دلالت دارد، تنها این است که نمازهای پنجگانه یومیه در آن شب با شکل خاص خود یعنی دو رکعت دو رکعت واجب شد، و هیچ دلالتی ندارد بر اینکه قبل از آن شب به صورت دیگر تشریح نشده بود، بلکه در بسیاری از آیات سوره های مکی و از آن جمله سوره هایی که قبل از سوره اسراء نازل شده، نظیر سوره مدثر و مزمل و غیر آن دو سخن از نماز کرده، و به تعبیرهایی مختلف از آن یاد نموده، هر چند که کیفیت آن را ذکر نکرده، اما اینقدر هست که نمازهای قبل از معراج مشتمل بر مقداری تلاوت قرآن و نیز مشتمل بر سجده بوده.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۲

و در بعضی از روایات هم آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اوایل بعثت با خدیجه و علی (علیهما السلام) نماز می خواند، در این روایات هم نیامده که نماز آن روز به چه صورت بوده.

و کوتاه سخن اینکه : جمله ((ارایت)) به معنای ((خبر ده مرا)) است ، و استفهام در آن به منظور شگفتی انگیز است ، و مفعول اول فعل ((ارایت)) ی اول کلمه ((الذی ینهی)) است ، و مفعول ((ارایت)) ی سوم ضمیری است که به موصول ((الذی)) برمی گردد، و مفعول ((ارایت)) ی دوم ضمیری است که به کلمه ((عبدا)) برمی گردد، و مفعول دوم ((ارایت)) در هر سه جا جمله ((الم ینعلم بان الله یری)) است .

و حاصل معنای آیات مورد بحث این است که : مرا خبر ده از کسی که نهی می کرد بنده ای را که نماز می خواند، و خدا را عبادت می کرد و این شخص می داند که خدا عمل او را می بیند، و از حال او خبر دارد، و نیز مرا خبر ده از این نهی کننده که به فرضی که بنده نماز گزار نامبرده بر طریق هدایت باشد، و به تقوی عمل کند، او چه حالی خواهد داشت ، با اینکه می داند خدا او را می بیند، و باز مرا خبر ده از این نهی کننده ، که اگر نهیست تکذیب حق و اعراض از ایمان به حق باشد، و با این حال شخص نماز گزار را از نماز نهی می کند، و با اینکه می داند خدا می بیند آیا جز عذاب استحقاق جزایی دارد؟

بعضی از مفسرین گفته اند: مفعول اول جمله ((ارایت)) در هر سه جا همان موصول و یا ضمیری است که به موصول بر می گردد، و این را بدان جهت گفته اند که بین ضمیرها تفکیک نینداخته باشند.

و بنابر این ، بهتر آن است که آیه ((ارایت ان کان علی الهدی او امر بالتقوی)) را اینطور معنا کنیم که : مرا خبر ده از این نهی کننده آیا اگر بر طریق هدایت بود، و یا به تقوی امر می کرد، و می دانست که خدا او را می بیند، چه وظیفه ای می دید، و چه عملی را بر خود واجب می دانست ، و با اینکه از عبادت خدای سبحان نهی کرده ، چه حالی خواهد داشت ؟ و با اینکه می توان گفتار مفسر نام برده را چنین توجیه کرد، ولی معنای مستفاد از آن معنای بعیدی است ، و اشکال تفکیک در ضمائر که به خاطر آن این طور خود را به زحمت انداخته اند همه جا اشکال موجهی نیست ، در بعضی موارد که سیاق اقتضا کند و قرائن کمک نماید تفکیک مانعی ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۳

((الم ینعلم بان الله یری)) - مراد از این ((علم))، آگاهی بر طریق استلزام است ، چون لازمه اعتقاد به اینکه خدا خالق هر چیزی است این اعتقاد است که خدا به هر چیزی عالم است ، هر چند صاحب اعتقاد اولی از این اعتقاد دیگرش غافل باشد، و آن کسی که از نماز نهی می کرد از وثنی مذهبان و مشرک بوده ، و وثنی مذهبان اعتراف دارند به اینکه خالق هر چیزی خدا است ، و همچنین خدا را از هر نقصی منزّه می دارند، پس باید معتقد باشند که خدا جاهل نیست ، و از هیچ عملی عاجز نیست ، و همچنین هیچ صفت نقص ندارد، هر چند که خود از این اعتقادشان غافل باشند. تهدید آنکه مانع نماز گزاردن پیامبر (صلی الله علیه و آله) می شده

كَلَّا لَنْ لَّمْ يَنْتَهَ لَنْسَفَعًا بِالْأَصِيَّةِ نَاصِيَةً كَذِبُهُ خَاطِئُهُ

در مجمع البیان می گوید: کلمه ((سفع)) به معنای جذب شدید است ، وقتی گفته می شود: ((شفعت الشیء)) معنایش این است که : من آن چیز را به شدت جذب کردم و گرفتم .

و در این آیه ((ناصیه)) (موی جلو پیشانی) را به صفت ((کاذبه)) و ((خاطئه)) توصیف کرده ، با اینکه این دو صفت ، صفت صاحب پیشانی است ، و این طور نسبت دادن از باب مجاز است .

و در این کلام ردعی شدید و تهدیدی بالغ است ، و می فرماید: مسأله آنطور نیست که او پنداشته و خواسته است ، و یا او نمی تواند چنین کند، سوگند می خورم که اگر دست از این بازداریش از نماز بر ندارد، و منصرف نگشته همچنان بنده ما را از نماز نهی کند، به طور مسلم ناصیه او را به شدت خواهیم گرفت ، و به وضعی ذلت بار او را به سوی عذاب جذب می کنیم ، آری ناصیه ای را که صاحبش کاذب است و به خطا سخن می گوید و عمل می کند، به شدت جذب خواهیم کرد.

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدْعُ الرَّبَّائِيَّةِ

کلمه ((نادی)) به معنای مجلس است، و گویا مراد از مجلس، اهل مجلس باشد، می فرماید: وقتی او را گرفتیم اهل مجلس خود را به کمک بخواند.

ولی بعضی گفته اند: اصلا کلمه نادى به معنای جلیس (همنشین) است، و کلمه زبانی به معنای فرشتگان موکل بر آتش است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۴

بعضی گفته اند: زبانی در کلام عرب به معنای پلیس است، و امر در آیه تعجیزی است، می خواهد با این امر به شدت اخذ اشاره کرده باشد، و معنایش این است که باید این کسی که از نماز نهی می کند جمع خود را صدا بزند، تا او را از دست ما نجات دهند، و ما به زودی پلیس های موکل بر آتش را که فرشتگانی خشن و پر نیرو هستند صدا می زنیم، آن وقت است که نصرت هیچ ناصری سودی به حال او نخواهد داشت.

كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ

در این آیه ردع قبلی تکرار شده، تا در آن تاء کید شده باشد، و معنای جمله ((لا تطعه)) این است که: تو ای پیامبر او را در نهی از نماز اطاعت مکن، و این خود قرینه ای است بر اینکه مراد از جمله و ((اسجد)) سجده کردن در نماز است، و چه بسا نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن ایام می خوانده مرکب از همین دو عنوان یعنی سجده و تسبیح بوده.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از این سجده کردن، نماز خواندن نیست بلکه سجده ای است که بعد از خواندن این سوره و سه سوره دیگر قرآن واجب است، و به آن چهار سوره، ((عزائم چهارگانه)) می گویند، و کلمه ((اقترب)) امر از مصدر اقترب است، که به معنای تقرب به خدای تعالی است.

و بعضی گفته اند: نزدیک شدن به ثواب خدای تعالی است.

بحث روایی

روایاتی در باره ماجرای نزول نخستین وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: ((اقرء باسم ربك...))

بحث روایتی

در الدر المنثور است که عبد الرزاق، احمد، عبد ابن حمید، بخاری، مسلم، ابن جریر، ابن انباری - در کتاب مصاحف - ابن مردویه و بیهقی، از طریق ابن شهاب از عروه بن زبیر از عایشه ام المؤمنین روایت کرده اند که گفت: اولین روزنه ای که از وحی به روی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باز شد، این بود که در عالم رویا در خواب چیزهایی می دید که چون صبح روشن در خارج واقع می شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۵

سپس علاقه و محبت به خلوت و تنهایی در دلش انداخته شد، و (غالبا) تک و تنها در غار حرا - ۱۸ کیلومتری مکه - بسر می برد، و در هر سال برای اینکه مدتی در آنجا به تهجد و عبادت پردازد، خود را آماده می ساخت و آب و طعام تهیه می کرد، و آن مدت را یکسره به عبادت می پرداخت و به خانه نمی رفت، سال بعد نیز چنین می کرد، و باز برای آن مدت توقف در حرا خود را آماده می ساخت، تا آنکه شبی که در غار حرا بود، فرشته خدا حق را بر او نازل کرد، و بدو گفت: ((اقرأ)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پاسخ داد: من خواندن بلد نیستم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آن فرشته مرا گرفت و فشاری بر من وارد آورد، به طوری که تاب و توانم از دست رفت آنگاه رهایم کرد، و دوباره گفت: ((اقرأ)) گفتم من خواندن بلد نیستم، باز مرا گرفت و فشار داد، به طوری که طاقتم از دست رفت، این بار هم مرا رها کرد و گفت: ((اقرأ)) گفتم خواندن نمی دانم، بار سوم مرا گرفت، و همان فشار را وارد آورد، به طوری که توانم از دست رفت، این بار نیز مرا رها کرد و گفت: ((اقرأ باسم ربك الذی خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربك الا کرم الذی علم بالقلم...)).

پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سوره را گرفت، و به طرف مکه برگشت، در حالی که قلبش به شدت می تپید،

تا به خانه خدیجه دختر خویلد رسید، گفت: مرا بیچید، مرا بیچید، اهل خانه او را در روپوشی پیچیدند، تا آن حالت ترس و اضطرابش آرام گرفت، آنگاه به خدیجه رو کرد و داستان را برای او باز گفت، و در آخر گفت بر جان خود می ترسم. خدیجه گفت: ابتدا چیزی نیست، خدا هرگز تو را خوار نمی کند، برای اینکه تو شخصی نیکوکاری، و صله رحم می کنی و زحمت دیگران را تحمل می نمایی و برهنگان را می پوشانی، تو میهمان نواز و یاور مبتلایانی.

آنگاه خدیجه آن جناب را نزد پسر عمش ورقه بن نوفل بن اسد بن عبد العزی که در جاهلیت از بت پرستی به کیش نصرانیت در آمده بود آورد، و ابن ورقه زبان عبرانی را می دانست و انجیل را به طور کامل به عبرانی می نوشت، مردی سالخورده و نابینا بود خدیجه گفت: ای پسر عم کمی به سخنان پسر برادرت گوش کن.

ورقه گفت: ای برادرزاده چه می بینی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنچه دیده بود به او خبر داد، ورقه گفت: این همان ناموسی است که خدا بر موسایش نازل می کرد، و ای کاش من در آن درخت شاخه ای بودم، و ای کاش زنده می ماندم تا آن روزی که قوم تو از مکه بیرون می کنند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید بیرون کنندگان من قوم من خواهند بود؟ گفت بله، هیچ پیامبری نیاورده مثل آنچه تو آورده ای، مگر آنکه مورد حمله و دشمنی قومش قرار گرفته، و من اگر آن روز تو را دریابم یاریت خواهم کرد، یاری صمیمانه، لیکن چیزی نگذشت که ورقه از دنیا رفت و مدتی وحی تعطیل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۶

ابن شهاب می گوید: ابو سلمه بن عبد الرحمان برایم حدیث کرد که جابر بن عبد الله انصاری روزی از مسأله وحی سخن می گفت، در ضمن سخن، گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود در حینی که داشتم قدم می زدم ناگهان صوتی از طرف آسمان شنیدم، سربلند کردم ناگهان همان کسی را دیدم که در غار حرا او را دیده بودم، دیدم که بین آسمان و زمین بر کرسی نشسته من از دیدنش دچار رعب شده به خانه برگشتم، و گفتم مرا بیچید مرا بیچید، در همین حال این آیه نازل شد که: ((یا ایها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر و الرجز فاهجر)) از آن به بعد وحی خدا پی در پی رسید.

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی شیبیه و ابن جریر و ابو نعیم (در کتاب دلائل)، از عبد الله بن شداد روایت کرده اند که گفت: جبرئیل بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد و گفت: ای محمد بخوان. پاسخ داد من خواندن نمی دانم، او را در آغوش خود کشید، سپس گفت: ای محمد بخوان، پاسخ داد سواد ندارم. گفت: ((اقرا باسم ربك الذی خلق... ما لم یعلم)). پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نزد خدیجه آمد و گفت: ای خدیجه به گمانم چیزی به من شده. خدیجه گفت حاشا، به شما چیزی نشده، به خدا قسم پروردگار تو به تو آسیبی نمی رساند، چون تاکنون حتی یک عمل زشت نکرده ای، خدیجه این را گفت و برخاسته نزد ورقه رفت و جریان را به او گفت. ورقه گفت اگر مطلب همینطور باشد که او گفته (به تو مژده می دهم که) شوهرت پیغمبری از پیامبران است، و به زودی از امتش صدمه های بسیار خواهد دید، و اگر من نبوتش را درک کنم حتما به او ایمان می آورم.

راوی می گوید: بعد از این جریان مدتی جبرئیل نازل نشد خدیجه گفت: به نظرم پروردگارت بر تو خشم کرده آنگاه خدای تعالی این سوره را نازل کرد: ((و الضحی و اللیل اذا سجی ما ودعک ربک و ما قلی)).

و بیان اشکالی که در این روایت دیده می شود

مؤلف: در این باب روایتی آمده که سوره ای که جبرئیل بر آن جناب نازل کرد سوره حمد بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۷

ولی این داستان که در روایات آمده خالی از اشکال و بلکه اشکالها نیست، برای اینکه اولاً به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت شک در نبوت خود داده و گفته که: آن جناب احتمال داده آن صدا و آن شخصی که بین زمین و آسمان دیده و آن



سوره ای که به او نازل شده همه از القآت شیطانی باشد، و ثانیاً به وی نسبت داده که اضطراب درونیش زایل نشد، تا وقتی که یک مرد نصرانی - ورقه بن نوفل - که خود را به رهبانیت زده بود به نبوتش شهادت داد، آن وقت اضطرابش زایل شد، با اینکه خدای تعالی درباره آن جناب فرموده: ((قل انی علی بینه من ربی))، و چگونه ممکن است چنین کسی از سخنان یک نصرانی تحت تاءثیر قرار گیرد، و برای آرامش خاطرش محتاج به آن باشد، مگر در آن سخنان چه حجت روشنی بوده؟ و مگر خدای تعالی درباره آن جناب نفرموده: ((قل هذه سیلی ادعوا الی اللّٰه علی بصیره انا و من اتبعنی)) و آیا اعتماد کردن به قول ورقه بصیرت است، و بصیرت پیروانش هم همین است که ایمان آورده اند به کسی که به گفتاری بی دلیل ایمان آورده و اعتماد کرده؟ و آیا وضع سایر انبیاء هم بدین منوال بوده، و آنجا که خدای تعالی می فرماید: ((انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده))، امت این انبیا هم اعتمادشان به نبوت پیغمبرشان برای این بوده که مثلاً پیر مردی همانند ورقه گفته است که نوح پیغمبر است، و یا هود و صالح پیغمبرند؟ قطعاً پایه تشخیص نبوت یک پیغمبر اینقدر سست نیست.

بلکه حق این است که: نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان صد در صد شخص پیغمبر و رسول است، او قبل از هر کس دیگر یقین به نبوت خود از جانب خدای تعالی دارد، و باید هم چنین باشد، روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هم همین را می گوید.

شاءن نزول آیات: ((اراءیت الذی ینهی...))، سجده نزدیکترین حالت عبد به رب، سوره عزائم و در مجمع البیان در ذیل آیه ((ارایت الذی ینهی...)) آمده که ابو جهل گفت راستی محمد صورت خود را در حضور شما به خاک می گذارد؟ گفتند: بله. گفت به آن کسی سوگند که باید به او سوگند خورد، اگر او را ببینم که چنین می کند گردش را لگدمال خواهم کرد.

شخصی در همان بین صدا زد این است که دارد نماز می خواند، ابو جهل پیش رفت تا گردن رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) را لگدکوب کند، چیزی نگذشت که عقب عقب برگشت، در حالی که دستها را پیش رویش گرفته بود، (گویی از چیزی پرهیز می کرد و بلایی را از خود دور می ساخت)، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۸

مردم از او پرسیدند تو را چه می شود ای اباالحکم؟ گفت بین من و او خندقی از آتش است، و اینها بالدارهایند، رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) فرمود به آن خدایی که جانم به دست او است اگر به من نزدیک می شد ملائکه تکه تکه بدنش را می قاپیدند، اینجا بود که خدای تعالی آیه ((ارایت الذی ینهی)) را تا به آخر سوره نازل کرد.

این روایت را مسلم هم در صحیح خود نقل کرده.

و در تفسیر قمی در تفسیر آیه مورد بحث گفته: ولید بن مغیره مردم را از نماز خواندن و از اطاعت خدا و رسول نهی می کرد، خدای تعالی در باره اش فرمود: ((ارایت الذی ینهی عبدا اذا صلی)).

مؤلف: مفاد این روایت با سیاق آیات نمی سازد، چون از سیاق بر می آید نمازگزار رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) بوده نه مردم.

و در مجمع البیان آمده که در حدیثی از عبد اللّٰه بن مسعود آمده که فرمود: نزدیک ترین حال بنده به خدا حال سجود است. و در کافی به سند خود از وشاء روایت کرده که گفت: من از حضرت رضا (علیه السلام) شنیدم می فرمود: نزدیک ترین حال بنده به خدا حالت سجود او است، و به همین جهت است که فرموده: ((و اسجد و اقترب)).

و در مجمع البیان است که عبد اللّٰه بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سوره های عزائم که سجده آنها واجب است عبارتند از ((الم تنزیل)) و حم سجده و ((النجم اذا هوی)) و ((اقرا باسم ربک))، و بقیه سجده ها که در سراسر قرآن است مستحب است نه واجب.

## القدر

سوره قدر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۵۹

آیات ۱ - ۵، سوره قدر

سوره قدر مکی است و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (۱) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (۲) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (۳) تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ (۴) سَلَّمَ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ (۵)

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم. ما این قرآن عظیم الشان را (که رحمت واسع و حکمت جامع است) در شب قدر نازل کردیم (۱). و تو چه می دانی شب قدر چیست؟ (۲). شب قدر (در مقام و مرتبه) از هزار ماه بهتر و بالاتر است (۳). در این شب فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) نازل می شوند (۴). این شب رحمت و سلامت و تهنیت است تا صبحگاه (۵).

بیان آیات

این سوره نزول قرآن در شب قدر را بیان می کند، و آن شب را تعظیم نموده از هزار ماه بالاتر می داند، چون در آن شب ملائکه و روح نازل می شوند، و این سوره، هم احتمال مکی بودن را دارد، و هم می تواند مدنی باشد، و روایاتی که درباره سبب نزول آن از امامان اهل (علیهم السلام) و از دیگران رسیده خالی از تاءید مدنی بودن آن نیست، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۰ و آن روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه این سوره بعد از خوابی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دید، و آن خواب این بود که دید بنی امیه بر منبر او بالا می روند، و سخت اندوهناک شد، و خدای تعالی برای تسلیت این سوره را نازل کرد (و در آن فرمود شب قدر بهتر از هزار ماه حکومت بنی امیه است).

مفاد آیه: ((إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)) اینست که همه قرآن در شب قدر نازل شده است

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

ضمیر در ((انزلناه)) به قرآن برمی گردد، و ظاهرش این است که: می خواهد بفرماید همه قرآن را در شب قدر نازل کرده، نه بعضی از آیات آن را، مویدهش هم این است که تعبیر به انزال کرده، که ظاهر در اعتبار یکپارچگی است، نه تنزیل که ظاهر در نازل کردن تدریجی است.

و در معنای آیه مورد بحث آیه زیر است که می فرماید: ((و الكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة))، که صریحا فرموده همه کتاب را در آن شب نازل کرده، چون ظاهرش این است که نخست سوگند به همه کتاب خورده، بعد فرموده این کتاب را که به حرمتش سوگند خوردیم، در یک شب و یکپارچه نازل کردیم.

پس مدلول آیات این می شود که قرآن کریم دو جور نازل شده، یکی یک پارچه در یک شب معین، و یکی هم به تدریج در طول بیست و سه سال نبوت که آیه شریفه ((و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث و نزلناه تنزیلا))، نزول تدریجی آن بیان می کند، و همچنین آیه زیر که می فرماید: ((و قال الذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جمله واحده كذلك لثبت به فوادك و رتلناه ترتیلا)).

و بنابر این، دیگر نباید به گفته بعضی اعتنا کرد که گفته اند: معنای آیه ((انزلناه)) این است که شروع به انزال آن کردیم، و منظور از انزال هم انزال چند آیه از قرآن است، که در آن شب یکبار نازل شد نه همه آن. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

و در کلام خدای تعالی آیه ای که بیان کند ليله مذکور چه شبی بوده دیده نمی شود بجز آیه ((شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن)) که می فرماید: قرآن یکپارچه در ماه رمضان نازل شده ، و با انضمام آن به آیه مورد بحث معلوم می شود شب قدر یکی از شبهای ماه رمضان است ، و اما اینکه کدامیک از شب های آن است در قرآن چیزی که بر آن دلالت کند نیامده ، تنها از اخبار استفاده می شود، که ان شاء الله در بحث روایتی آینده بعضی از آنها از نظر خواننده می گذرد.

وجه تسمیه شب قدر، تقدیر و احکام یک سال در شب قدر، یکی از شب های رمضان است و هر سال تکرار می شود در این سوره آن شبی که قرآن نازل شده را شب قدر نامیده ، و ظاهراً مراد از قدر تقدیر و اندازه گیری است ، پس شب قدر شب اندازه گیری است ، خدای تعالی در آن شب حوادث یک سال را یعنی از آن شب تا شب قدر سال آینده را تقدیر می کند، زندگی ، مرگ ، رزق ، سعادت ، شقاوت و چیزهایی دیگر از این قبیل را مقدر می سازد، آیه سوره دخان هم که در وصف شب قدر است بر این معنا دلالت دارد: ((فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا انا كنا مرسلين رحمة من ربك)) چون ((فرق))، به معنای جدا سازی و مشخص کردن دو چیز از یکدیگر است ، و فرق هر امر حکیم جز این معنا ندارد که آن امر و آن واقعه ای که باید رخ دهد را با تقدیر و اندازه گیری مشخص سازند.

و از این استفاده می شود که شب قدر منحصر در شب نزول قرآن و آن سالی که قرآن در آن شبش نازل شد نیست ، بلکه با تکرار سنوات ، آن شب هم مکرر می شود، پس در هر ماه رمضان از هر سال قمری شب قدری هست ، که در آن شب امور سال آینده تا شب قدر سال بعد اندازه گیری و مقدر می شود.

برای اینکه این فرض امکان دارد که در یکی از شبهای قدر چهارده قرن گذشته قرآن یکپارچه نازل شده باشد، ولی این فرض معنا ندارد که در آن شب حوادث تمامی قرون گذشته و آینده تعیین گردد. علاوه بر این ، کلمه ((یفرق)) به خاطر اینکه فعل مضارع است استمرار را می رساند، در سوره مورد بحث هم که فرموده : ((شب قدر از هزار ماه بهتر است)) و نیز فرموده : ((ملائکه در آن شب نازل می شوند)) مؤید این معنا است .

پس وجهی برای تفسیر زیر نیست که بعضی کرده و گفته اند: شب قدر در تمام دهر فقط یک شب بود، و آن شبی بود که قرآن در آن نازل گردید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۲

و دیگر تکرار نمی شود. و همچنین تفسیر دیگری که بعضی کرده و گفته اند: تا رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) زنده بود شب قدر در هر سال تکرار می شد، و بعد از رحلت آن جناب خدا شب قدر را هم از بین برد. و نیز سخن آن مفسر دیگر که گفته : شب قدر تنها یک شب معین در تمام سال است نه در ماه رمضان . و نیز سخن آن مفسر دیگر که گفته : شب قدر شبی است در تمام سال ، ولی در هر سال یک شب نامعلومی است ، در سال بعثت در ماه رمضان بوده در سال های دیگر در ماههای دیگر، مثلاً شعبان یا ذی القعدة واقع می شود، هیچ یک از این اقوال درست نیست .

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((قدر)) به معنای منزلت است ، و اگر شب نزول قرآن را شب قدر خوانده به خاطر اهمیاتی بوده که به مقام و منزلت آن شب داشته ، و یا عنایتی که به عبادت متعبدین در آن شب داشته .

بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((قدر)) به معنای ضیق و تنگی است ، و شب قدر را بدان جهت قدر خوانده اند که زمین با نزول ملائکه تنگ می گردد. و این دو وجه به طوری که ملاحظه می کنید چنگی به دل نمی زند.

پس حاصل آیات مورد بحث به طوری که ملاحظه کردید این شد که شب قدر بعینه یکی از شبهای ماه مبارک رمضان از هر سال است ، و در هر سال در آن شب همه امور احکام می شود، البته منظورمان ((احکام)) از جهت اندازه گیری است ، خواهید گفت پس هیچ امری از آن صورت که در شب قدر تقدیر شده باشد در جای خودش با هیچ عاملی دگرگون نمی شود؟ در پاسخ می

گوییم: نه، هیچ منافاتی ندارد که در شب قدر مقدر بشود ولی در ظرف تحققش طوری دیگر محقق شود، چون کیفیت موجود شدن مقدر، امری است، و دگرگونی در تقدیر، امری دیگر است همچنان که هیچ منافاتی ندارد که حوادث در لوح محفوظ معین شده باشد، ولی مشیت الهی آن را تغییر دهد، همچنان که در قرآن کریم آمده: ((يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۳

علاوه بر این، استحکام امور به حسب تحققش مراتبی دارد، بعضی از امور شرایط تحققش موجود است، و بعضی ها ناقص است، و احتمال دارد که در شب قدر بعضی از مراتب احکام تقدیر بشود، و بعضی دیگرش به وقت دیگر موقوف گردد، اما آنچه از روایات بر می آید و به زودی روایاتش از نظر خواننده خواهد گذشت با این وجه سازگار نیست.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ

این جمله کنایه است از جلالت قدر آن شب و عظمت منزلتش، چون با اینکه ممکن بود در نوبت دوم ضمیر لیله القدر را بیاورد، خود آن را تکرار کرد. واضح تر بگوییم، با اینکه می توانست بفرماید: ((و ما ادريک ما هی، هی خیر من الف شهر)) برای بار دوم و بار سوم خود کلمه را آورد و فرمود: ((و ما ادريک ما ليله القدر ليله القدر خیر من الف شهر)).

مراد از بهتر بودن شب قدر از هزار شب، و منظور از تنزل ملائکه و روح به اذن پروردگارشان ((من کل امر))

لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ

این جمله به طور اجمال آنچه را که در جمله ((و ما ادريک ما ليله القدر)) بدان اشاره شده بود، یعنی عظمت آن شب را بیان می کند، و می فرماید: بدین جهت گفتیم آن شب مقامی ارجمند دارد که از هزار شب بهتر است.

و منظور از بهتر بودنش از هزار شب به طوری که مفسرین تفسیر کرده اند بهتر بودنش از حیث فضیلت عبادت است، و مناسب با غرض قرآن هم همین معنا است، چون همه عنایت قرآن در این است که مردم را به سوی خدا نزدیک، و به وسیله عبادت زنده کند، و زنده داری آن شب با عبادت بهتر است از عبادت هزار شب. و ممکن است همین معنا را از آیه سوره دخان نیز استفاده کرد، چون در آنجا شب قدر را پر برکت خوانده، و فرموده: ((انا انزلناه فی ليله مبارکه)). البته در این میان معنای دیگری نیز هست، که ان شاء الله در بحث روایتی آینده خواهد آمد.

تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ

کلمه ((تنزل)) در اصل تنزل بوده، و ظاهراً مراد از روح آن روحی است که از عالم امر است و خدای تعالی در باره اش فرموده: ((قل الروح من امر ربی))، و اذن در هر چیز به معنای رخصت دادن در آن است، و یا به عبارت دیگر اعلام این معنا است که مانعی از این کار نیست. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۴

و کلمه ((من)) در جمله ((من کل امر)) به گفته بعضی از مفسرین به معنای بقاء است. بعضی دیگر گفته اند: به معنای خودش است، یعنی ابتدای غایت، ولی سببیت را هم می رساند، و آیه را چنین معنا می دهد: ((ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارشان و به سبب هر امری الهی نازل می شوند)).

بعضی دیگر گفته اند: بقاء برای تعلیل به غایت است، و معنایش این است ((ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارشان نازل می شوند، برای خاطر اینکه هر امری را تدبیر کنند)).

لیکن حق مطلب این است که: مراد از امر، اگر آن امر الهی باشد که آیه ((انما امره اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون)) تفسیرش کرده، حرف ((من)) برای ابتدا خواهد بود، و در عین حال سببیت را هم می رساند، و به آیه چنین معنا می دهد: ((ملائکه و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان نازل می شوند، در حالی که نزولشان را ابتدا می کنند و هر امر الهی را صادر می نمایند)).

و اگر منظور از امر مذکور هر امر کونی و حادثه ای باشد که باید واقع گردد، در این صورت حرف ((من)) به معنای لام تعلیل

خواهد بود، و آیه را چنین معنا می‌دهد: ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارش نازل می‌شوند برای خاطر تدبیر امری از امور عالم.

سَلَّمَ هِيَ حَتَّى مَطَّلَعَ الْفَجْرِ

در مفردات گفته: کلمه ((سلام)) و ((سلامت)) به معنای عاری بودن از آفات ظاهری و باطنی است.

پس جمله ((سلام هی)) اشاره است به اینکه عنایت الهی تعلق گرفته است به اینکه رحمتش شامل همه آن بندگان باشد که به سوی او روی می‌آورند، و نیز به اینکه در خصوص شب قدر باب نعمتش و عذابش بسته باشد، به این معنا که عذابی جدید نفرستد. و لازمه این معنا آن است که طبعاً در آن شب کید شیطان‌ها هم موثر واقع نشود، همچنان که در بعضی از روایات هم به این معنا اشاره رفته است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۵

ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از کلمه ((سلام)) این است که: در آن شب ملائکه از هر مشغول به عبادت بگذرند سلام می‌دهند. برگشت این معنا هم به همان معنای اول است و این دو آیه یعنی آیه ((تنزل الملائکه و الروح)) تا آخر سوره در معنای تفسیری است برای آیه قبلی که می‌فرمود ((لیله القدر خیر من الف شهر)).

بحث روایی

در تفسیر برهان از شیخ طوسی از ابوذر روایت آورده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم یا رسول الله آیا شب قدر شبی است که در عهد انبیاء بوده و امر بر آنان نازل می‌شده و چون از دنیا می‌رفتند نزول امر در آن شب تعطیل می‌شده است؟ فرمود: نه بلکه شب قدر تا قیامت هست.

مؤلف: در این معنا روایات زیادی از طرق اهل سنت نیز آمده.

و در مجمع البیان است که از حماد بن عثمان از حسان ابن ابی علی نقل شده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از شب قدر پرسیدم، فرمود در نوزدهم رمضان و بیست و یکم و بیست و سوم جستجویش کن.

مؤلف: در معنای این روایات روایاتی دیگر نیز هست، و در بعضی از اخبار تردید بین دو شب شده، یکی بیست و یکم و دیگری بیست و سوم، مانند روایتی که عیاشی از عبد الواحد از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده. و از روایاتی دیگر استفاده می‌شود که شب قدر خصوص بیست و سوم است، و اگر معینش نکرده‌اند به منظور تعظیم امر آن بوده، تا بندگان خدا با گناهان خود به امر آن اهانت نکنند.

و نیز در تفسیر عیاشی در روایت عبد الله بن بکیر از زراره از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) آمده که فرمود: شب بیست و سوم همان شب جهنی است، و حدیث جهنی این است که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه داشتم: منزل من از مدینه دور است دستورم بده در شب معینی داخل مدینه شوم فرمود: شب بیست و سوم داخل شو. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۶

مؤلف: حدیث جهنی که نامش عبد الله بن انیس انصاری بود، از طرق اهل سنت نیز روایت شده، و سیوطی آن را در الدر المنثور از مالک و بیهقی نقل کرده.

و در کافی به سند خود از زراره روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: تقدیر در نوزدهم و ابرام در شب بیست و یکم و امضا در شب بیست و سوم است.

مؤلف: در این معنا هم روایات دیگری هست.

پس معلوم شد آنچه همه روایات مختلفی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده در آن اتفاق دارند این است که: شب قدر تا روز قیامت باقی است، و همه ساله تکرار می‌شود، و نیز لیل القدر شبی از شبهای رمضان، و نیز یکی از سه شب نوزده و بیست و

یک و بیست و سه است .

و اما از طرق اهل سنت روایات به طور عجیبی اختلاف دارند که به هیچ وجه نمی شود بین آنها را جمع کرد، ولی معروف بین اهل سنت این است که شب بیست و هفتم است ، و در آن شب بوده که قرآن نازل شده . از خوانندگان محترم هر که بخواهد آن روایات را ببیند باید به تفسیر الدر المنثور و سایر جوامع حدیث مراجعه کند.

روایتی دالّ بر اینکه سوره قدر برای تسلیت به رسول الله (صلی الله علیه و آله ) که در رؤ یا بنی امیه را بر منبر خود دیده بود نازل شده

و در الدر المنثور است که خطیب از ابن مسیب روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) فرمود: در خواب به من نشان دادند که بنی امیه بر منبرم بالا می روند، و این معنا بر من سخت گران آمد و خدای تعالی در این مناسبت سوره ((انا انزلناه فی لیلہ القدر)) را نازل کرد.

مؤلف : نظیر این روایت را خطیب هم در تاریخ خود از ابن عباس آورده . و ترمذی و ابن جریر، طبرانی ، ابن مردویه و بیهقی هم روایتی در معنای آن از حسن بن علی نقل کرده اند. و در این میان روایات بسیاری در این معنا از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام ) نقل شده ، و در آنها آمده که خدای تعالی لیلہ القدر را که بهتر از هزار ماه سلطنت بنی امیه است به عنوان تسلیت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) عطا فرمود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۷

روایاتی درباره بهتر بودن شب قدر از هزار ماه ، تقدیر امور و نزول ملائکه و روح در آن شب

و در کافی به سند خود از ابن ابی عمیر از عده ای راویان از امام صادق (علیه السلام ) روایت آورده که گفت : بعضی از اصحاب ما امامیه که به نظرم می آید سعید بن سمان بود از آن جناب پرسید: چگونه شب قدر از هزار ماه بهتر است ؟ (با اینکه در آن هزار ماه در هر دوازده ماهش یک شب قدر است )، فرمود عبادت در شب قدر بهتر است از عبادت در هزار ماهی که در آن شب قدر نباشد.

و در همان کت اب به سند خود از فضیل ، زراره و محمد بن مسلم از حمران روایت کرده که از امام باقر (علیه السلام ) از معنای آیه ((انا انزلناه فی لیلہ مبارکه )) سؤال کرد، فرمود بله شب قدر که همه ساله در ماه رمضان در دهه آخرش تجدید می شود شبی است که قرآن جز در آن شب نازل نشده ، و آن شبی است که خدای تعالی در باره اش فرموده : ((فیها یفرق کل امر حکیم)).

آنگاه فرمود: در آن شب هر حادثه ای که باید در طول آن سال واقع گردد تقدیر می شود، چه خیر و چه شر، چه طاعت و چه معصیت ، و چه فرزندی که قرار است متولد شود، و یا اجلی که بنا است فرا رسد، و یا رزقی که قرار است (تنگ و یا وسیع ) برسد، پس آنچه در این شب مقدر شود، و قضایش رانده شود قضایی است حتمی ، ولی در عین حال مشیت خدای تعالی در آنها محفوظ است (و خدا با حتمی کردن مقدرات ، العیاذ بالله به دست خود دست بند نمی زند).

حمران می گوید: پرسیدم منظور خدای تعالی از اینکه فرمود ((شب قدر بهتر است از هزار شب )) چیست ؟ فرمود عمل صالح از نماز و زکات و انواع خیرات در آن شب بهتر است از همان اعمال در هزار ماهی که در آن شب قدر نباشد، و اگر خدای تعالی جزای اعمال خیر مؤمنین را مضاعف نمی کرد، مؤمنین بجایی نمی رسیدند، ولی خدا پاداش حسنات ایشان را مضاعف می کند.

مؤلف : منظور امام از اینکه فرمود: ((ولی در عین حال مشیت خدای تعالی در آنها محفوظ است ))، این است که قدرت خدای تعالی همیشه مطلق است ، او هر زمان هر کاری را بخواهد می کند، هر چند قبلاً خلاف آن را حتمی کرده باشد، و خلاصه حتمی کردن یک مقدر قدرت مطلقه او را مقید نمی کند، او می تواند قضای حتمی خود را هم نقض نماید هر چند که هیچ وقت چنین کاری را نمی کند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۸

و در مجمع است که از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم ) روایت شده که فرمود: وقتی شب قدر می شود ملائکه



ای که ساکن در سدره المنتهی هستند و جبرئیل یکی از ایشان است نازل می شوند، در حالی که جبرئیل به اتفاق سایر ساکن نامبرده پرچم هایی را به همراه دارند، یک پرچم بالای قبر من ، و یکی بر بالای بیت المقدس ، و پرچمی در مسجد الحرام و پرچمی بر طور سینا نصب می کنند، و هیچ مؤمن و مومنه ای در این نقاط نمی ماند مگر آنکه جبرئیل به او سلام می کند، مگر کسی که دائم الخمر و یا معتاد به خوردن گوشت خوگ و یا زعفران مالیدن به بدن خود باشد.

و در تفسیر برهان از سعد بن عبد الله روایت کرده که به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت : با امام صادق (علیه السلام) بودم که سخن از پاره ای خصائص امام در هنگام ولادت به میان آمد، فرمود: وقتی شب قدر می شود امام مستوجب روح بیشتری می گردد. عرضه داشتم فدایت شوم مگر روح همان جبرئیل نیست ؟ فرمود: روح از جبرئیل بزرگتر است ، و جبرئیل از سنخ ملائکه است ، و روح از آن سنخ نیست ، مگر نمی بینی خدای تعالی فرموده : ((تنزل الملكة و الروح)) پس معلوم می شود روح غیر از ملائکه است .

مولف : روایات در معنا و خصائص و فضائل شب قدر بسیار زیاد است ، (که ما در اینجا مختصری از آن را آوردیم) ، و در بعضی از آن روایات علامتهایی برای شب قدر ذکر شده ، از قبیل این که : صبح شب قدر آفتاب بدون شعاع طلوع می کند، هوا در صبح آن شب معتدل است ، و لیکن چون این علامتها نه دائمی است و نه اغلب چنین است ، لذا از ذکر آن روایات خودداری نمودیم .

## البینه

سوره بینه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۶۹

آیات ۱ - ۸ ، سوره بینه

سوره بینه مدنی است و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (۱) رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (۲) فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ (۳) وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ (۴) وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (۵) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ (۶) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ (۷) جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ (۸)

ترجمه آیات

به نام الله رحمان و رحیم . به هیچ وجه کفار، چه مشرکین و چه اهل کتاب رها نخواهند شد تا آنکه حجت نبوت خاتم الانبیاء (صلوات الله علیه) و حقیقت دعوتش و قرآنش بر آنان تمام شود (۱). رسولی از ناحیه خدا که صحیفه هایی منزله از باطل را بر آنان تلاوت کند (۲). صحیفه هایی که در آنها کتابهایی گرانها هست (۳). و اگر اهل کتاب دعوت او را نپذیرفتند و از مسلمانان جدا و متفرق گشتند باری بعد از تمامیت حجت علیه شان جدا شدند (۴). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۰

با اینکه رسالت این رسول جز این نبود که به مشرکین و اهل کتاب بفهماند از طرف خدا مامورند الله تعالی را به عنوان یگانه معبود خالصانه پرستند و چیزی را شریک او نسازند و نماز را بپا داشته زکات را بدهند و دین قیم هم همین است (۵). از اهل کتاب و مشرکین ، آنها که کافر شدند در آتش جهنم خواهند بود آن هم برای همیشه و ایشان بدترین خلق خداوند (۶). و کسانی که ایمان آورده اعمال صالح کردند ایشان بهترین خلق خداوند (۷). جز ایشان نزد پروردگارش عبارت است از بهشت های عدن که نهرها در زیر درختانش روان است و ایشان تا ابد در آنند در حالی که خدا از ایشان راضی و ایشان هم از خدا راضی باشند این سرنوشت کسی است که از پروردگارش بترسد (۸).

## بیان آیات

این سوره رسالت محمد بن عبد الله خاتم النبیین (صلوات الله علیه) را برای عوام از اهل کتاب و مشرکین مسجل می کند، و به عبارتی ساده تر برای عموم اهل ملت و غیر اهل ملت و باز ساده تر بگویم: برای عموم بشر تسجیل می کند، و می فهماند که آن جناب از ناحیه خدا به سوی عموم بشر گسیل شده، و این عمومیت رسالت آن جناب مقتضای سنت الهی، یعنی سنت هدایت است، همان سنتی که آیات زیر بر آن اشاره دارد، و می فرماید: ((انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا))، ((و ان من امه الا خلافها نذیر)) و به بیانی که ان شاء الله به زودی می آید بر عمومیت دعوت آن جناب استدلال کرده، به اینکه دعوت آن حضرت متضمن صلاح مجتمع انسانی است، عقاید و اعمال افراد و جوامع را صالح می سازد، و این سوره هم با نزول در مکه می سازد و هم نزول در مدینه، هر چند که از نظر سیاق به مدنی بودن شبیه تر است.

تفسیر آیه: ((لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب...)) که گفته شده از مشکل ترین آیات قرآنی است  
 لَمْ یَکُنِ الذِّیْنَ کَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ وَ الْمُشْرِکِیْنَ مُنْفَکِّیْنَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَیِّنَةُ

آیات این سوره در سیاقی است که به قیام حجت علیه کافران به دعوت اسلامی اشاره می کند، چه از اهل کتاب و چه مشرکین، و نیز علیه عده ای از اهل کتاب که بعد از آمدن حجت به خاطر اختلافهای ناشی از منیت حجت خدا را رها کردند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۱

و با در نظر داشتن این سیاق از ظاهر آیات بر می آید که منظور اشاره به این معنا است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از مصادیق حجت بینه ای است که علیه مردم قیام شده، و سنت الهی که در بندگان جاری است اقتضا کرده این حجت قائم گشته، و این رسول مبعوث شود، چون سنت جاری خدا ایجاب می کرد بینه و حجت روشنگرش به سوی این طوایف نیز بیاید، همانطور که به طوایف و اقوام گذشته قبل از اختلافشان همین اقتضا را کرد و بر ایشان حجت فرستاد، چیزی که هست خودشان از آن حجت استفاده نکردند، و با یکدیگر اختلاف راه انداختند.

بنابر این، مراد از جمله ((الذین کفروا)) در آیه شریفه، همه کافران از دعوت اسلامی است، چه از اهل کتاب و چه مشرکین، و کلمه ((من)) در جمله ((من اهل الکتاب)) تبعیض را می رساند، نه تبیین را، و کلمه ((و المشرکین)) عطف است بر کلمه ((اهل الکتاب))، و مراد از ((مشرکین))، غیر اهل کتاب است حال چه بت پرست باشند، و چه اصناف دیگر مشرکین.

و کلمه ((منفکین)) از ماده انفکاک است، که به معنای جدایی دو چیز است که به شدت به هم متصل بوده اند، و مراد از آن - به طوری که از جمله ((حتی تاتیهم البینه)) استفاده می شود - جدا شدن از مقتضای سنت هدایت و بیان است، گویا سنت الهی دست بردار از آنان نبوده، تا حجت و بینه بیاید، همینکه آمد آن وقت رهانشان می کند، و به حال خودشان واگذار می کند، همچنان که در جای دیگر به این معنا اشاره نموده می فرماید: ((و ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هدیهم حتی یبین لهم ما یتقون)).

((حتی تاتیهم البینه)) - این جمله به همان معنای ظاهریش معنای می شود، یعنی منظور از کلمه ((تاتیهم)) که صیغه مضارع است همان آینده است، و کلمه ((بینه)) به معنای دلیل روشن است. و معنای آیه شریفه این است که: خدای تعالی کسانی را که به رسالت و یا دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کافر شدند، و یا به قرآن کفر ورزیدند، رها نخواهد کرد، تا آنکه بینه و دلیل روشن که همان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است برای آنان بیاید، (و ساده تر آنکه خدای تعالی دست از هدایت این کفار بر نمی دارد تا زمانی که حجت بر آنان تمام شود، و خودشان یقین کنند که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) رسول خدا است، و راست می گوید، و لجاج و عناد و ادار به کفرشان ساخته). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۲

و اما مفسرین در تفسیر آیه و معانی کلمات آن اختلافی عجیب به راه انداخته اند، به طوری که بعضی از آنان - آنطور که می گویند - گفته اند: این آیه از مشکل ترین آیات قرآن است، هم از نظر نظم و هم از نظر تفسیر.

ولی معنایی که ما برای آیه کریم با سیاق آیات سوره سازگار است، و هیچ تناقضی بین مفردات و جمله های آن رخ نمی دهد، و از خوانندگان هر کس بخواهد به طور مفصل به آن قیل و قالها واقف شود باید به تفاسیر مطول مراجعه کند.

رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ

این آیه بیانگر معنای بینه است، می فرماید: منظور از بینه، محمد رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) است و این معنا به طور قطع از سیاق استفاده می شود.

و کلمه ((صحف)) جمع صحیفه است، که به معنای هر چیزی است که در آن می نویسند (از قبیل کاغذ، و لوح های سنگی و فلزی و امثال آن) و منظور در اینجا اجزایی است که از قرآن کریم نازل شده بود، و در کلام خدای تعالی اطلاق صحف بر اجزای کتابهای آسمانی، و از آن جمله خود قرآن کریم مکرر آمده، از آن جمله فرموده: ((فی صحف مکرمه مرفوعه مطهره بایدی سفره کرام بره)).

و مراد از اینکه فرموده: ((می خواند صحفی مطهره را)) این است که اجزای قرآن از لوث باطل پاک است، و شیطان در آن دست نینداخته، و این معنا نیز در قرآن کریم مکرر آمده که خدای تعالی قرآن را از مداخله شیطانها حفظ می کند، از آن جمله فرموده: ((لا یمسه الا المطهرون)).

موارد استعمال واژه ((کتاب)) و مراد از اینکه فرمود در صحف مطهره ای که پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت می کند ((کتب قیمه)) هست

و در جمله ((فیها کتب قیمه)) منظور از ((کتب)) که جمع کتاب است جرم کتاب نیست، بلکه منظور مکتوب و مطالبی است که در کتاب نوشته شده، و کلمه ((کتاب)) هم بر کاغذ و لوحهای مختلف اطلاق می شود و هم بر کلمات و الفاظ نوشته شده ای که نقوش حک شده و یا با قلم سیاه شده، از آن الفاظ حکایت می کند، و چه بسا بر معانی آن الفاظ هم اطلاق شود، به این اعتبار که آن معانی به وسیله الفاظ حکایت شده، و نیز بر حکم حاکم و قضای رانده شده نیز اطلاق می گردد، مثلاً می گویند: ((کتب علیه کذا: بر فلانی چنین نوشتند یعنی حکم کردند که باید چنین و چنان کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۳

در قرآن هم آمده که: ((کتب علیکم الصیام))، و نیز فرموده: ((کتب علیکم القتال))، و ظاهراً مراد از کتبی که در صحف است همین معنای آخر باشد، یعنی احکام و قضایایی الهی باشد، که در مورد اعتقادات و اعمال صادر شده است، دلیلش توصیف کتاب است به صفت ((قیمه))، چون کلمه ((قیمه)) از قیام کردن به امر خیری، و حفظ و مراعات مصلحت آن، و ضمانت سعادت آن است، همچنان که در قرآن کریم در مورد دین استعمال شده، آنجا که فرموده: ((امر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدین القیم))، یعنی دینی که خدا آن را حفظ می کند، و بقایش را ضمانت کرده است، و معلوم است که صحف آسمانی قیم اند، چون امر مجتمع انسانی را پیاپی دارند، و با دستورات و احکام و قضایایی که متعلق به عقاید و اعمال است مصالح بشر را حفظ می کنند.

پس معنای آیه مورد بحث این می شود که آن حجت و بینه روشنی که از ناحیه خدای تعالی برای آنان آمده، عبارت است از رسولی از ناحیه خدا، که برای مردم صحف آسمانی پاک را می خواند، پاک از پلیدی باطل، صحفی که در آن احکام و قضایایی است قائم به امر مجتمع انسانی، و اداره کننده آن به بهترین وجه، و حافظ مصالح آن.

وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ

آیه اول سوره که می فرمود: ((ما دست بردار از کفار اهل کتاب و مشرکین نیستیم تا حجت بر آنان تمام شود))، به کفرشان به نبوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و کتاب او، که متضمن دعوت حق او است اشاره می کرد، و آیه مورد بحث به اختلافی که قبل از دعوت اسلامی داشتند اشاره می کند، و در قرآن کریم در چند جا به این اختلاف اشاره شده، از آن جمله می فرماید: ((و ما اختلف الذین اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغیا بينهم))، و از این قبیل آیاتی دیگر.

و منظور از آمدن بینه برای کفار همان بیانات کتب انبیای گذشته ای است که در کتبشان آمده بود، و یا کلام انبیای آنان در توضیح و تفسیر بیان الهی است، همچنان که در آیه زیر بینه را به همین دو قسم بیان تفسیر نموده، می فرماید: ((و لما جاء عیسی بالبینات قال قد جئتکم بالحکمه و لایین لکم بعض الذی تختلفون فیہ فاتقوا اللہ و اطیعون ان اللہ هو ربی و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم فاختلف الاحزاب من بینهم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۴

بیان اینکه کتب آسمانی برای عموم بشر آورده شده و آیه ((و ما تفرق الذین اتواالکتاب...)) حکایت حال مشرکین نیز هست در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که: چرا در آیه مورد بحث متعرض اختلاف اهل کتاب در مذاهب خود شد، ولی اختلاف و تفرقه مشرکین و اعراضشان از دین توحید و انکارشان مساله رسالت را متعرض نگردید؟

در پاسخ می گوئیم: بعید نیست جمله ((و ما تفرق الذین اتواالکتاب...)) شامل مشرکین هم بشود، چون در آیه مورد بحث می توانست بفرماید: ((و ما تفرق اهل الکتاب الا- من بعد...))، ولی به جای جمله ((اهل الکتاب)) جمله ((الذین اتواالکتاب)) را آورد، و تفاوت بین این دو تعبیر بر کسی پوشیده نیست، چون تعبیر اهل کتاب در عرف قرآن تنها شامل یهود و نصاری و صابئان و مجوسیان، و یا تنها یهود و نصاری می شود. ولی تعبیر دوم یعنی ((آنانکه کتاب برایشان نازل شده))، شامل مشرکین هم می شود، چون کتاب خدا برای عموم بشر نازل شده، و در قرآن کریم تصریح فرموده به اینکه خدای تعالی در اولین روز تشکیل اجتماع بشری، و بروز اختلافهای حیوانی در بینشان کتاب برای آنان نازل کرد، یعنی شریعت و قانونی برایشان تشریح کرد تا در اختلافهایی که در امور زندگی و حیوانیشان رخ می دهد حکومت کند، ولی بشر بعد از آمدن شریعت هم آن اختلافهای قبلی را در شریعت خدا سرایت دادند، با اینکه حق برایشان روشن شده و حجت بر آنان تمام گشته بود، پس به حکم این آیات، عموم بشر مشمول کتب آسمانی بوده و هستند، چیزی که هست در اثر اختلاف (ناشی از پیروی هوای نفس)، بشر چند طایفه شدند، بعضی ها به کلی فراموش کردند که کتابی از ناحیه آفریدگارشان برایشان نازل شده، و بعضی دیگر این معنا را از یاد نبردند و لیکن هوای نفس را در دین خدا رخنه داده، به دینی تحریف شده متدین شدند، طایفه ای دیگر دین خدا را بدون کم و کاست حفظ کرده، بدان متدین شدند، اینک یکی از آن آیات از نظر خواننده می گذرد: ((کان الناس امه واحده فبعث اللہ النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ و ما اختلف فیہ الا الذین اتوه من بعد ما جاءتهم البینات بغیا بینهم، که تفسیرش گذشت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۵

و در این معنا است آیه ای دیگر که می فرماید: ((تلک الرسل فضلنا بعضهم... و لو شاء اللہ ما اقتتل الذین من بعدهم من بعد ما جاءتهم البینات و لکن اختلفوا فمنهم من امن و منهم من کفر)).

و کوتاه سخن اینکه: جمله ((الذین اتواالکتاب)) اعم از اهل کتاب است، و بنابر این، جمله ((و ما تفرق الذین اتواالکتاب...)) شامل مشرکین می شود، همانطور که شامل اهل کتاب می شود.

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ...

ضمیر در جمله ((امروا)) به همان ((الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین)) بر می گردد، می فرماید: رسالت رسول اسلام (صلی اللہ علیه و آله و سلم) و ((کتب قیمه)) که در صحف وحی است این کفار از اهل کتاب و مشرکین را امر نمی کند مگر به عبادت خدای تعالی، به قید اخلاص در دین، پس باید که چیزی را شریک او نگیرند.

کلمه ((حنفاء)) حال است از ضمیر جمع در ((لیعبدوا))، و این کلمه جمع حنیف است، که از ماده حنف است که به معنای متمایل شدن و انحراف از دو حالت افراط و تفریط به سوی حالت اعتدال است، و خدای تعالی اسلام را بدین جهت دین حنیف خوانده که خلق را دستور می دهد به اینکه در تمامی امور حد وسط و حالت اعتدال را از دست ندهند، و از انحراف به سوی افراط و تفریط پرهیزند.

و جمله ((و یقیموا الصلوا و یوتوا الزکوه)) از باب ذکر خاص بعد از عام، و یا ذکر جزء بعد از کل است، که در مواردی صورت می‌گیرد، که گوینده به آن فرد خاص عنایت بیشتری دارد، در اینجا نیز خدای تعالی بعد از ذکر کلی عبادت، نماز و زکات را ذکر کرد، چون این دو عبادت از ارکان اسلامند، یکی توجه عبودی خاصی است به درگاه خدای تعالی، و دیگری انفاق مال است در راه رضای او. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۶

بیان مفاد جمله ((و ذلک دین القیمه))

((و ذلک دین القیمه)) - یعنی این است دین کتب قیمه - مفسرین چنین معنا کرده‌اند. و مراد از ((کتب قیمه)) اگر همه کتابهای آسمانی یعنی کتاب نوح و پایین تر از او از سایر انبیا (علیهم السلام) باشد، معنای جمله این می‌شود که: این دعوت محمدی که بشر به پذیرفتن آن مامور شده، دینی است که در همه کتابهای قیم آسمانی مکلف بدان بودند، و دین نوظهوری نیست، چون دین خدا همواره یکی بوده، پس بناچار باید به آن بگروند، برای اینکه قیم است.

و اگر مراد از کتب قیمه، معارفی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از صحف مطهره برای آنان خوانده، معنای آیه چنین می‌شود که: مردم در دعوت اسلامی مامور نشده‌اند مگر به احکام و قضا‌هایی قیم، احکام و قضا‌یایی که مصالح جامعه انسانی را تأمین می‌کند، پس با در نظر گرفتن این معنا بر مردم واجب است به این دعوت ایمان آورده، و به این دین متدین شوند.

پس آیه شریفه به هر حال اشاره دارد به اینکه دین توحید (که قرآن کریم متضمن آن است، قرآنی که مصدق کتب آسمانی قبل از خویش و به حکم آیه ۴۸ از سوره مائده مهیمن و مافوق آنها است)، با دستوراتی که به مجتمع بشری می‌دهد قائم به امر آنان و حافظ مصالح حیاتشان است، همچنان که آیه زیر این معنا را با وافی‌ترین بیان خاطر نشان ساخته، می‌فرماید: ((فاقم وجهک للذین حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلک الدین القیم)).

و با این آیه بیان عمومیت رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و شمول و فراگیری دعوت اسلامی عموم بشر را، تکمیل می‌شود، پس اینکه فرمود: ((لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین...))، اشاره می‌کند به اینکه از نظر سنت هدایت الهی، بر خدای تعالی است که همه عالم را هدایت نموده، لازم است حجتش را بر هر کسی که کافر شده و دعوت او را نپذیرفته تمام کند، چه کافر از اهل کتاب و چه از مشرکین، گو اینکه در روز نزول آیه کفار از اهل کتاب و از مشرکین بعضی از کفار بودند نه همه آنان ولی این معنا را به طور قطع می‌دانیم که در تعلق دعوت فرقی میان بعضی با بعض دیگر نیست، اگر در عصر نزول متعلق به بعضی شده، باید که متعلق به کل کفار هم بشود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۷

و جمله ((رسول من الله)) اشاره دارد به اینکه آن بینه عبارت است از محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و جمله ((و ما تفرق...)) اشاره دارد به اینکه تفرقه و کفری که در سابق نسبت به حق داشتند نیز بعد از آمدن بینه بوده.

و جمله ((و ما امروا الا لیعبدوا الله...)) می‌فهماند که آنچه بدان دعوت شده‌اند، و مامور به آن گشته‌اند، دینی است قیم، که مصالح اجتماع بشریشان را تأمین می‌کند، پس بر همه آنان لازم است به آن دین ایمان آورند و کفر نوزند.

بهترین مردم و بدترین مردم

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

بعد از آنکه از اشاره به کفرشان به بینه ای که به موجب سنت الهی برایشان آمده بود، فارغ شد، و نیز بعد از آنکه بیان کرد که دین قیم به چه چیز دعوت می‌کند، شروع کرد به انذار و تهدید کفار، و وعده به مومنین. و کلمه ((بریه)) به معنای خلق است، می‌فرماید کسانی که از اهل کتاب و مشرکین به این بینه کافر شدند، در آتش جهنم و به طور دائم خواهند بود، این گونه افراد بدترین خلق خداوند (چون نعمت هدایت بالاترین نعمت های الهی است، و کفران آن بدترین کفرانها است).

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ

در این آیه خیریت را منحصر در مومنین کرده ، که اعمال صالح می کنند، همچنان که در آیه قبلی شریعت را منحصر در کفار می کرد، (و این انحصار از آوردن ضمیر ((هم)) استفاده می شود، چون اگر فرموده بود: ((اولئك شر البریه)) معنایش این می شد که ایشان بدترین خلقند، و این منافات نداشت با اینکه اشخاص دیگری هم بدترین خلق باشند، ولی عبارتی که در آیه آمده معنایش این است که ایشان ، آری ایشانند بدترین خلق).

جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

کلمه ((عدن)) به معنای استقرار و ثبات است ، پس جنات عدن به معنای بهشت های خالد و جاودانه است ، و توصیف دوباره اش به اینکه خیر البریه در آن بهشت ها خالدند و ابدًا خالدند تاء کید همان جاودانگی است ، که اسم ((عدن)) بر آن دلالت داشت ((رضی الله عنهم)) - خدا از ایشان راضی است ، و رضایت خدا از صفات فعل خداست و مصداق و مجسم آن همان ثوابی است که به ایشان عطا می کند، تا جزای ایمان و اعمال صالحشان باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۸

((ذلك لمن خشي ربه)) - این جمله علامت بهشتیان و آنانکه به سعادت آخرت می رسند را بیان می کند، می فرماید: علامت خیر البریه و آنهایی که به جنات عدن می رسند این است که از پروردگار خود ترس دارند. در جای دیگر هم فرموده: ((انما يخشى الله من عباده العلماء))، پس علم به خدا خشیت از خدا را به دنبال دارد، و خشیت از خدا هم ایمان به او را به دنبال دارد، یعنی کسی که از خدا می ترسد، قهرا در باطن قلبش ملتزم به ربوبیت و الوهیت او است ، و در ظاهر هم ملازم با اعمال صالح است . این را هم بدان که مفسرین در تفسیر مفردات این آیات به شدت اختلاف کرده ، اقوالی بسیار دارند که چون فایده ای در تعرض آنها نبود از نقل آنها و پاسخ دادن و اشکال کردن به آنها صرف نظر شد، خواننده می تواند به تفسیرهای مطول مراجعه نماید.

بحث روایی

(چند روایت درباره اینکه مراد از ((خیر البریه - بهترین مردم)) امیرالمؤمنین (علیه السلام) و شیعیان اویند)

بحث روایتی

در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از امام ابی جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: منظور از کلمه ((بینه)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) محمد (صلوات الله علیه) است .

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که گفت: به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) عرضه داشتم: یا رسول الله گرامی ترین خلق نزد خدای عزوجل کیست فرمود: ای عایشه مگر آیه شریفه ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خیر البریه)) را نمی خوانی .

و در همان کتاب است که ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت: نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودیم که علی (علیه السلام) از راه رسید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: به آن خدایی که جانم به دست او است ، این مرد و پیروانش (شیعیانش) تنها و تنها رستگاران در قیامتند، آنگاه این آیه نازل شد: ((ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خیر البریه))، از وقتی که این آیه نازل شد اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) هر وقت علی را می دیدند که دارد می آید می گفتند: خیر البریه آمد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۷۹

مؤلف: الدر المنثور این معنا را از ابن عدی از ابن عباس نیز نقل کرده ، و نیز از ابن مردویه آورده .

و نیز تفسیر برهان آن را از موفق بن احمد - در کتاب المناقبش - از یزید بن شراحیل انصاری کاتب علی (علیه السلام) از آن جناب روایت کرده و در عبارت یزید بن شراحیل چنین آمده: من از علی شنیدم می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از دنیا می رفت در حالی که سر آن جناب را به سینه ام تکیه داده بودم ، در آن حال فرمود: یا علی مگر نشنیدی کلام خدای



عزوجل را که می فرماید: ((ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه))، این ((خیر البریه)) شیعیان تواند، موعدم و موعده شما حوض است، وقتی که تمامی امت ها برای حساب جمع می شوند، شیعیان تو بنام و لقب پیشانی سفیدان خوانده می شوند. و در مجمع البیان از مقاتل بن سلیمان از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر کلمه هم خیر البریه گفته است: این آیه شریفه در باره علی و اهل بیتش نازل شده.

## الزَّلْزَلَةُ

سوره زلزال ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۰

آیات ۱ - ۸، سوره زلزال

سوره زلزال مدنی است و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (۱) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (۲) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (۳) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (۴) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (۵) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ (۶) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (۷) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (۸)

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم. وقتی که زمین آن زلزله مخصوصش را آغاز می کند (۱). و زمین آنچه از مردگان (و یا معادن) که در شکم دارد بیرون می ریزد (۲). و انسانها از در تعجب می پرسند: زمین را چه شده است (۳). در آن روز زمین اخبار و اسرار خود را شرح می دهد (۴). آری پروردگار تو به وی وحی کرده که به زبان آید و اسرار را بگوید (۵). در آن روز مردم یک جور محشور نمی شوند بلکه طایفه هایی مختلفند تا اعمال هر طایفه ای را به آنان نشان دهند (۶). پس هر کس به سنگینی یک ذره عمل خیری کرده باشد آن را می بیند (۷). و هر کس به سنگینی یک ذره عمل شری کرده باشد آن را خواهد دید (۸). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۱

بیان آیات

در این سوره سخن از قیامت و زنده شدن مردم برای حساب، و اشاره به بعضی از علامتهایش رفته، که یکی زلزله زمین، و یکی دیگر سخن گفتن آن از حوادثی است که در آن رخ داده. و این سوره هم می تواند مکی باشد و هم مدنی.

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا

کلمه ((زلزال)) مانند کلمه ((زلزله)) مصدر و به معنای نوسان و تکان خوردن پی در پی است، و اینکه این مصدر را به ضمیر زمین اضافه کرد، و فرمود ((زمین زلزله اش را سر می دهد)) به ما می فهماند که زمین زلزله ای خاص به خود دارد، و این می رساند که زلزله مذکور امری عظیم و مهم است، زلزله ای است که در شدت و هراسناکی به نهایت رسیده است.

مقصود از اینکه در قیامت زمین ((اثقال)) خود را بیرون می کند و ((انسان)) می گوید آنرا چه شده است

وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

کلمه اثقال جمع کلمه ((ثقل)) - به فتحه ثاء و فتحه قاف - است، که به معنای متاع و کالا- و یا خصوص متاع مسافری است. ممکن هم هست جمع کلمه ((ثقل)) - به کسره ثاء و سکون قاف - باشد که به معنای حمل باشد، به هر حال چه آن باشد و چه این، مراد از اثقال زمین که در قیامت زمین آنها را بیرون می ریزد - به طوری که دیگران هم گفته اند - مردگان و یا گنجهها و معادنی است که در شکم خود داشته. و ممکن هم هست منظور همه اینها باشد، که البته برای هر سه قول قائلینی هست، و اولین قول به نظر نزدیک ترین قول است، و از آن گذشته قول سوم است که اشاره دارد بر اینکه خارج شدن برای حساب است، و جمله ((یومئذ یصدر الناس)) اشاره دارد به اینکه بعد از بیرون شدن، به سوی جزا روانه می شوند.

وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا

یعنی انسانها بعد از بیرون شدن از خاک در حال دهشت زدگی و تعجب از آن زلزله شدید و هول انگیز می گویند: ((ما للارض)) زمین را چه می شود که این طور متزلزل است؟!

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((انسان)) تنها کفار هستند، نه آنهایی که در دنیا به مساله معاد و رستخیز ایمان داشتند. بعضی دیگر سخنانی دیگر گفته اند که به زودی ان شاء الله می آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۲

معنای اینکه در روز قیامت زمین به وحی الهی از اخبار خود سخن می گوید

يَوْمَئِذٍ تَحْدُثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا

آنگاه زمین به اعمالی که بنی آدم کردند شهادت می دهد، همانطور که اعضای بدن خود انسانها و نویسندگان اعمالش یعنی ملائکه رقیب و عتید و نیز شاهدان اعمال که از جنس بشر و یا غیر بشرند همه بر اعمال بنی آدم شهادت می دهند.

و در جمله ((بان ربك اوحى لها)) حرف لام به معنای ((الی - به سوی)) است، چون مصدر ((ایحاء)) که فعل ((اوحى)) مشتق از آن است با حرف ((الی)) متعدی می شود، و معنای جمله این است که: زمین به سبب اینکه پروردگار تو به آن وحی کرده و فرمان داده تا سخن بگوید از اخبار حوادثی که در آن رخ داده سخن می گوید، پس معلوم می شود زمین هم برای خود شعوری دارد، و هر عملی که در آن واقع می شود می فهمد، و خیر و شرش را تشخیص می دهد، و آن را برای روز ادای شهادت تحمل می کند، تا روزی که به او اذن داده شود، یعنی روز قیامت شهادت خود را ادا کرده، اخبار حوادث واقعه در آن را بدهد. و در تفسیر آیه ((وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم))، و نیز در تفسیر آیه ((قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شىء)) گذشت، که از کلام خدای سبحان به دست می آید که حیات و شعور در تمامی موجودات جاری است، هر چند که ما از نحوه حیات آنها بی خبر باشیم.

در بین مفسرین اختلاف شدیدی به راه افتاده در اینکه معنای خبر دادن زمین به وسیله وحی از حوادثی که در آن واقع شده چیست؟ آیا خدای تعالی زمین مرده را زنده می کند، و به آن شعور می دهد تا از حوادث خبر دهد؟ و یا اینکه صوتی در روی زمین خلق می کند تا آن صوت خبر دهد و یا آنکه زمین به زبان حال دلالت می کند بر اینکه بر پشت آن چه حوادثی رخ داده؟ لیکن بعد از آنکه بیان ما را شنیدی هیچ جایی برای این اختلاف نیست، علاوه بر این با هیچ یک از این وجوه و هیچ یک از اقسام شهادت که در این وجوه آمده حجت تمام نمی شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۳

معنای اینکه فرمود: ((یومئذ یصدر الناس اشتاتا))

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَلَهُمْ

کلمه ((صدر)) که فعل ((یصدر)) از آن مشتق شده به معنای برگشتن شتر از لب آب بعد از رفتنش بدانجا است. و کلمه ((اشتات)) ((مانند کلمه ((شتی)) جمع شتیت است، که به معنای متفرق است. و آیه شریفه جواب دوم است برای کلمه ((اذا))، بعد از جواب اول یعنی آیه ((یومئذ تحدث اخبارها)).

و مراد از ((صادر شدن مردم در قیامت با حالت تفرقه))، برگشتن آنان از موقف حساب به سوی منزلهاشان که یا بهشت است و یا آتش می باشد، در آن روز اهل سعادت و رستگاری از اهل شقاوت و هلاکت متمایز می شوند، تا اعمال خود را ببینند، جزای اعمالشان را نشانشان دهند، آن هم نه از دور، بلکه داخل در آن جزایشان کنند، و یا به اینکه خود اعمالشان را بنابر تجسم اعمال به ایشان نشان دهند.

و بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از صدور مردم، بیرون شدنشان از قبور به سوی موقف حساب است، و منظور از متفرق بودنشان، متمایز بودن آنان از نظر سیما است، بعضی با روی سفید، و برخی با روی سیاه بیرون می آیند، بعضی با حالت امنیت، برخی با

حالت فرع ، و همچنین تمایزهای دیگر که از جزای اعمالشان و نتیجه حسابشان خبر می دهد، و تعبیر از آگهی از جزا با واژه رویت ، و تعبیر از اعلام به نتیجه حساب با واژه ((ارائه )) نظیر تعبیری است که در آیه ((یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء))، ولی وجه اول هم به ذهن نزدیک تر و هم روشن تر است .

بیان عدم منافات بین آیه : ((فمن یعمل مثقال ذره)) با آیاتی که بر حبطاعمال ، تبدیل و تکفیر سیئات و انتقال حسنات و سیئات دلالت دارند

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

کلمه ((مثقال)) به معنای هر وسیله ای است که با آن وزنها را می سنجند، و کلمه ((ذره)) به معنای آن دانه های ریز غبار است ، که در شعاع آفتاب دیده می شود، البته این کلمه به معنای مورچه های ریز نیز می آید.

آیه مورد بحث به دلیل اینکه حرف ((فاء)) بر سر دارد تفریع و نتیجه گیری از آیه قبلی است ، که سخن از ارائه اعمال بندگان داشت ، و همان بیان را تاء کید نموده می فهماند که از کلیت ارائه اعمال هیچ عملی نه خیر و نه شر نه کوچک و نه بزرگ حتی به سنگینی ذره استثناء نمی شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۴

و نیز حال هر یک از صاحبان عمل خیر و عمل شررا در یک جمله مستقل بیان نموده ، جمله را به عنوان یک ضابطه و قاعده کلی که مورد هیچ خصوصیتی ندارد) ذکر می فرماید.  
بیان عدم منافات ...

در اینجا این سؤال به ذهن می رسد که در آیات شریفه قرآن آیاتی هست که با این ضابطه کلی سازگار نیست ، از آن جمله آیاتی که دلالت دارد بر حبط و بی نتیجه شدن اعمال خیر به خاطر پاره ای عوامل ، و آیاتی که دلالت دارد بر انتقال اعمال خیر و شر اشخاص به دیگران ، مانند انتقال حسنات قاتل به مقتول ، و گناهان مقتول به قاتل ، و آیاتی که دلالت دارد بر اینکه در بعضی توبه کاران گناه مبدل به ثواب می شود، و آیاتی دیگر که در بحث از اعمال در جلد دوم این کتاب و نیز در تفسیر آیه ((لیمیز الله الخیث من الطیب)) گذشت .

جواب از این سؤال این است که آیات مذکور حاکم بر این دو آیه است ، و بین دلیل حاکم و محکوم منافاتی نیست ، مثلاً آیاتی که دلالت دارد بر حبط اعمال ، شخص صاحب عمل خیر را از مصادیق کسانی می کند که عمل خیر ندارند، و چنین کسی عمل خیر ندارد تا به حکم آیه مورد بحث آن را ببیند، و همچنین قاتلی که نگذاشت مقتول زنده بماند و عمل خیر انجام دهد، اعمال خیرش را به مقتول می دهند، و خودش عمل خیری ندارد تا آن را ببیند، و توبه کاری که گنااهش مبدل به حسنه می شود، برای این است که گناه موافق میل او نبوده ، عواملی خارجی باعث گناهکاری او شدند، و آن عوامل کار خیر، موافق طبعشان نیست ، ولی چون می خواستند در بین مردم نیکوکار و موحد باشند، و بلکه رئیس و رهبر آنان باشند، لذا با زبان شکار حرف زدند، پس خوبیهایشان از خودشان نیست ، لذا در قیامت بدیهای توبه کاران را به آن عوامل می دهند، و خوبیهای آن عوامل را به توبه کاران ، در نتیجه توبه کاران گناهی ندارند تا به حکم آیه مورد بحث در قیامت آن را ببینند، و نیز عوامل شر، کار خیری ندارند، تا به حکم آیه مورد بحث آن را ببینند - دقت فرمایید.

بحث روایی

در الدر المنثور است که ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از انس بن مالک روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: زمین در روز قیامت به تمامی اعمالی که در پشتش انجام شده خبر می دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۵

آنگاه این آیه را تلاوت کرد: ((اذا زلزلت الارض زلزالها)) تا رسید به آیه ((یومئذ تحدث اخبارها)) و آنگاه فرمود هیچ می دانید

اخبارش چیست؟ جبرئیل نزد من آمد و گفت: خبر زمین که زمین روز قیامت بدان گواهی می دهد، همه اعمالی است که بر پشتش انجام شده.

مؤلف: نظیر این روایت را از ابو هریره نیز نقل کرده.

و نیز در همان کتاب است که حسین بن سفیان در کتاب مسندش و ابو نعیم در کتاب حلیه اش از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می فرمود: ایها الناس دنیا متاعی است حاضر که هم نیکان از آن می خورند و هم فاجران، و بدرستی آخرت وعده ای است صادق، که سلطانی قادر در آن حکومت می کند، حق را محقق و باطل را باطل می سازد.

ایها الناس سعی کنید از طالبان آخرت باشید، و از طالبان دنیا نباشید، فرزند آخرت باشید، نه فرزند دنیا، چون هر مادری فرزندش به دنبالش می رود. (حاصل منظور آن جناب این است که خواهان آخرت باشید نه دنیا، برای اینکه علاقه به دنیا قهرا شما را به سوی مادیت و آلودگی های آن می کشد)، آنگاه فرمود: هر عملی که می کنید در حالی انجام دهید که از خدا خائف و بر حذر باشید، و بدانید که روزی شما را بر اعمالتان عرضه می دارند، و شما خواه و ناخواه خدا را ملاقات خواهید کرد، پس هر کس هموزن ذره ای عمل خیر کرده باشد، آن را خواهد دید، و هر کس هموزن ذره ای عمل زشت کرده باشد آن را خواهد دید.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و اخرجت الارض ائقالها)) آمده که منظور از ائقال زمین، انسانهاست. و در ذیل جمله ((و قال الانسان مالها)) آمده که این انسان، امیر المومنین (علیه السلام) است. و در ذیل آیه ((یومئذ تحدث اخبارها... اشتاتا)) آمده که مردم از جهت ایمان و کفر و نفاق متفرق و اشتات می آیند، بعضی مومنانند و برخی کافر و جمعی منافق. و در ذیل جمله ((لیروا اعمالهم)) آمده که هر کس بالای سر اعمال خود می ایستد، و اعمال خود را اینطور فاش و هویدا می بیند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۶

و نیز در آن کتاب در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه ((فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره))، فرمود: اگر از اهل آتش باشد، و در دنیا مثقال ذره ای عمل خیر کرده باشد، اگر برای غیر انجام داده باشد، همان عمل خیرش هم مایه حسرتش می شود، و در ذیل جمله ((و من یعمل مثقال ذره شرا یره))، فرمود: اگر از اهل بهشت باشد در روز قیامت آن شر را می بیند و سپس خدای تعالی او را می آمرزد.

## العادیات

سوره عادیات ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۷

آیات ۱ - ۱۱، سوره عادیات

سوره عادیات مدنی است و یازده آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَدِيَّتِ ضَبْحًا (۱) فَالْمُورِيَّتِ قَدْحًا (۲) فَالْمُعِيرِيَّتِ صَبْحًا (۳) فَأَثْرُونَ بِه نَقْعًا (۴) فَوْسَطْنَ بِه جَمْعًا (۵) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (۶) وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكِ لَشَهِيدٌ (۷) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (۸) \* أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ (۹) وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ (۱۰) إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خداوند بخشنده بخشاینده. قسم به اسبانی که (سواران در جهاد کفار تاختند تا جایی که) نفسشان به شماره افتاد (۱). و در تاختن از سم ستوران بر سنگ آتش افروختند (۲). و (بر دشمن شب یخون زدند تا) صبحگاهان آنها را به غارت گرفتند (۳). و گرد و غبار (از دیار کفار) بر انگیختند (۴). و سپاه دشمن را همه در میان گرفتند (۵). که انسان نسبت به پروردگارش کافر نعمت و

ناسپاس است (۶). و خود او نیز بر این ناسپاسی البته گواهی خواهد داد (۷). و هم او بر حب مال دنیا سخت فریفته و بخیل است (۸). آیا نمی داند که روزی (برای جزای نیک و بد اعمال) از قبرها برانگیخته می شود؟ (۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۸

و آنچه در دلها (از نیک و بد پنهان است همه را پدیدار می سازد (۱۰). محققاً آن روز پروردگار بر (نیک و بد) کردارشان کاملاً آگاه هست (و به ثواب و عقابشان می رساند) (۱۱).

#### بیان آیات

این سوره در باره ناسپاسی انسان و کفران نعمت های پروردگارش و حب شدیدش نسبت به خیر سخن می گوید، و نتیجه می گیرد با اینکه دوستدار خیر خلق شد، و با اینکه خیر را تشخیص می دهد، اگر انجام ندهد حجتی بر خدا ندارد، بلکه خدا بر او حجت دارد، و به زودی به حسابش می رسند.

و این سوره به شهادت سوگندهای اولش در مدینه نازل شده، چون یکی از آن سوگندها جمله ((و العادیات ضبحا...)) است، که ظاهراً به بیانی که می آید این است که مراد از آن اسبان سربازان و مجاهدین در جنگ است، و همه می دانیم که جنگهای اسلامی در مدینه واقع شده، و اصولاً مساله جهاد بعد از هجرت تشریح شد، روایاتی هم که از طرق شیعه از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده مؤید این نظریه است، چون در آن روایات آمده که این سوره در باره علی (علیه السلام) نازل شده، آن زمانی که به غزوه ذات السلاسل رفته بود. و نیز بعضی از روایات وارده از طرق اهل سنت آن را تأیید می کند، که ان شاء الله در بحث روایتی آینده به آن روایات اشاره می شود.

وجوهی که درباره مراد از سوگندهای ((و العادیات ضبحا...)) گفته شده و بیان اینکه این قسم ها به سوارگان رزمنده است

#### وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

کلمه ((عادیات)) از مصدر ((عدو)) است، که به معنای دویدن به سرعت است، و کلمه ((ضحیح)) به معنای صوتی است که از نفس نفس زدن اسبان در حین دویدن شنیده می شود، و آنچه معهود در ذهن همه و معروف در بین اهل لسان است، این است که این کلمه در خصوص اسبان بکار می رود، هر چند که بعضی ادعا کرده اند که این صدا برای بسیاری حیوانات دیگر نیز دست می دهد، و به هر حال معنای آیه این است که: سوگند می خورم به اسبان تیزتک، که نفس نفس می زنند.

ولی بعضی گفته اند: مراد از آن شتران حاجیان است، که صاحبان خود را در روز عید قربان از مشعر به منی می برند. ترجمه تفسیر

المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۸۹

بعضی دیگر گفته اند: مراد شتران سربازان و جنگجویان در راه خدا است.

ولی صفاتی که در آیات بعدی برای عادیات ذکر کرده با این دو قول که عادیات را به شتران معنا کرده اند نمی سازد.

#### فَالْمُورِيَّتِ قَدْحًا

کلمه ((موریات)) جمع اسم فاعل از مصدر ((ایراء)) است، که به معنای برون کردن آتش (از سنگ چخماق) است، و کلمه ((قدح)) به معنای زدن به ضرب است وقتی گفته می شود: ((قدح فاوری)) معنایش این است سنگ و چخماق را به هم کوبید، و جرقه بیرون آورد. و منظور از اینکه اسبان عادیات را توصیف کرده به ((موریات قدحا)) این است که این اسبان در هنگام دویدن در زمین سنگزار جرقه هایی از برخورد نعلهایشان به سنگ زمین بیرون می جهد.

ولی بعضی ها گفته اند: مراد از ((ایراء)) مکر جنگندگان در میدان جنگ است

بعضی دیگر گفته اند: منظور آتش افروختن است.

بعضی دیگر گفته اند: منظور زبان مردان است که آتشها می افروزد، و با پاره سخنان سخت و ناهنجار خود فتنه ها می انگیزند،

لیکن این اقوال سخنانی ضعیف است .

فَالْمُغِيرَاتِ صَبْحًا

کلمه ((مغیرات)) جمع مونث اسم فاعل از باب افعال (اغاره) است ، و ((اغاره)) و همچنین ((غاره)) به معنای سواره هجوم بردن بر دشمن به طور ناگهانی است ، و این جمله که به ظاهر و مجازاً صفت خیل قرار گرفته ، در واقع صفت سوارگان صاحب خیل است ، و معنایش این است که : سوگند می خورم به سوارگان که در هنگام صبح و بناگهانی بر دشمن هجوم می آورند . ولی بعضی گفته اند: مراد از مغیرات ، شترانی است که سوارگان خود را در روز قربان از مشعر به منی می آورند، سنت هم همین است که از مشعر حرکت نکنند تا آفتاب روز عید طلوع کند، و اغاره در اینجا به معنای غارت بردن نیست ، بلکه به معنای سیر سریع است .

ولی این تفسیر از این نظر که خلاف ظاهر کلمه اغاره است درست نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۰

فَأَثَرُونَ بِهِ نَقْعًا

کلمه ((اثرن)) جمع مونث غایب از فعل ماضی و از مصدر ((اثره)) است که به معنای انگیختن گرد و غبار و امثال آن است ، و کلمه ((نقع)) به معنای غبار است . و معنای آیه این است که : سوگند به هجوم کنندگان در صبح ، که با اغاره به دشمن و دست و پاچه کردن آنان گرد و غبار بر می انگیزند .

بعضی از مفسرین در پاسخ از این اشکال که چرا در این سوره ، فعل (اثرن) عطف بر اسم فاعل (مغیرات) شده ، با اینکه اسم فاعل صفت است ، و فعل عطف به صفت نمی شود؟ گفته : هیچ عیبی ندارد، چون اسم فاعل مذکور به معنای فعل است و کانه فرموده : ((اقسم بالللاتی عدون فاورین فاغرن فاثرن)) (سوگند به سوارگانی که نفس زنان می دوند، و جرقه از نعل اسبانشان می جهد، پس غارت می برند و غبار می انگیزند).

فَوْسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

کلمه ((وسط)) که مصدر فعل ((وسطن)) است ، به معنای توسط - در وسط قرار گرفتن - است ، و ضمیر ((به)) به صبح بر می گردد، و حرف ((باء)) به معنای حرف ((فی)) است ، که در این صورت معنا چنین می شود: ((پس در وقت صبح در وسط جمع قرار گرفتند)). ممکن هم هست ضمیر به کلمه ((نقع)) برگردد، و حرف ((با)) برای ملابسه باشد، که در این صورت معنا چنین می شود: ((پس در هنگام صبح دسته جمعی در وسط غبار قرار گرفتند)).

بعضی گفته اند: منظور در وسط قرار گرفتن شتران در جمع منی است .

ولی خواننده محترم توجه دارد که حمل کردن آیات پنجگانه ، با اینکه تک تک مفردات آن ظهور در سوارکاران دارد، بر شتران حاجیان که از مشعر به منی کوچ می کنند حملی است بی اندازه خلاف ظاهر.

پس متعین آن است که آیات را حمل بر جنگندگان اسلام کنیم ، و سیاق آیات مخصوصاً جمله ((فالمغیرات صبحاً))، و جمله ((فوسطن به جمعاً)) می رساند که منظور همان جنگندگان است ، که خدای تعالی در این آیات به آنان سوگند یاد کرده ، و حرف ((فاء)) در آیات چهارگانه دلالت دارد بر اینکه مضمون آنها مترتب بر همین سوگند است .

دو خصلت بنی آدم : ((کنود)) بودن حب مال داشتن

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

کلمه ((کنود)) به معنای کفرانگر است و این آیه مانند آیه شریفه ((ان الانسان لکفور)) از آنچه در طبع بشر نهفته شده خبر می دهد، و آن این است که پیرو هوای نفس و دلداده به لذائذ دنیا است ، و در نتیجه از شکر پروردگارش در مقابل نعمت هایی که به



او ارزانی داشته منقطع می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۱

و در این لحن گفتار تعریضی است به آن مردمی که مسلمانان بر سرشان تاختند، و گویا منظور از کفرانگیشان، کفران نعمت اسلام است، که از بزرگترین نعمت هایی است که خدا بر بشر و بر آنان انعام فرموده، و چه کفرانی بالاتر از اینکه چنین نعمتی را که مایه پاکی زندگی دنیا و سعادت حیات ابدیشان است نپذیرند، و کار به جایی برسد که لشکر اسلام بر سرشان بتازد.

وَ إِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكُمْ لَشَهِيدٌ

ظاهر سیاق ضمیرهای پی در پی این است که: ضمیر در جمله مورد بحث هم مانند سایر ضمایر به انسان بر گردد، آن وقت مقصود از شاهد بودن انسان علیه خودش، این می شود که انسان خودش آگاه به کفرانگری خود هست، و نیز می داند که کفران صفت نکوهیده ای است، در نتیجه معنای آیه قبل و آیه مورد بحث این می شود که: انسان نسبت به پروردگارش ناسپاس است، و خودش بر این معنا شاهد است، و کفران خود را تحمل می کند. پس آیه شریفه در معنای آیه ((بل الانسان علی نفسه بصیره)) است.

و بعضی گفته اند: ضمیر به کلمه ((الله)) بر می گردد. ولی وحدت سیاق اجازه نمی دهد این چنین مرجع ضمایر را مختلف بدانیم.

وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

بعضی از مفسرین گفته اند: لام در جمله ((لحُب الخیر)) لام تعلیل است، و کلمه ((خیر)) در اینجا به معنای مال است، و معنای جمله این است که: انسان برای دوستی مال، بسیار شدید یعنی بخیل و تنگ نظر است.

و بعضی گفته اند: مراد آیه این است که: انسان نسبت به مال دنیا شدید الحب است، و این شدت حب وادارش می کند به اینکه از دادن حق خدا امتناع بورزد، و مال خود را در راه خدا انفاق نکند. این چنین آیه را تفسیر کرده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۲

و بعید نیست مراد از ((خیر))، تنها مال نباشد، بلکه مطلق خیر باشد، و آیه شریفه بخواهد بفرماید: حب خیر فطری هر انسانی است، و به همین جهت وقتی زینت و مال دنیا را خیر خود می پندارد قهرا دلش مجذوب آن می شود، و این شیفتگی یاد خدا را از دلش می برد و در مقام شکرگزاری او بر نمی آید.

أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثَ مَا فِي الْقُبُورِ ... لَخَبِيرٌ

مصدر ((بعثه)) نظیر مصدر ((بحثه)) به معنای بعث و نشر است، یعنی برانگیخته شدن و منتشر گشتن، و در جمله ((و حصل ما فی الصدور)) منظور از تحصیل آنچه در سینه ها است، جدا سازی صفاتی است که در باطن نفوس است، یعنی صفات ایمان از کفر و رسم نیکوکاری از بدکاری، همچنان که در جای دیگر فرموده ((یوم تبلی السرائر)).

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از تحصیل ما فی الصدور، بر ملا شدن نهانی هایی است که هر کس در باطن خود پنهان کرده، در آن روز این باطنها ظاهر می شود، که هر فردی همانطور که به حساب ظاهرش رسیدند، و جزای اعمال ظاهریش را دادند، به حساب باطنش هم برسند، و جزای آن را نیز بدهند.

و جمله ((افلا يعلم)) جمله ای است استفهامی که بوی انکار از آن می آید، و استفهامش برای انکار است، و مفعول فعل ((يعلم)) جمله ای است که حذف شده، و مقام دلالت دارد بر اینکه آن جمله چیست، و آن جمله قائم مقام هر دو مفعول فعل ((يعلم)) است، و جمله ((افلا يعلم)) با آنچه حذف شده جمله ای است تمام، و از کلمه ((اذا بعث)) مطلبی از نو شروع شده، تا انکار در جمله قبل را تاءکید کند. و منظور از جمله ((ما فی القبور)) بدنهای آدمیان است.

و معنای آیه - و خدا دانتر است - این است که: آیا انسان نمی داند که به خاطر کفران نعمت های پروردگارش عقوبت هایی دارد که وی به زودی به آن می رسد، و با آن جزا داده می شود؟ وقتی آنچه بدن در قبرها هست از قبرها بیرون شود، و نهفته های در

باطن نفوس بر ملا گردد، و معلوم شود در باطن کافرند یا مومن؟ مطیعند یا عاصی؟ در آن وقت خدا به وضع ایشان با خبر است، و بر معیار باطن نفوس، جزایشان می دهد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۳

بحث روائی

(روایتی راجع به نزول سوره عادیات درباره نبرد امیرالمؤمنین (علیه السلام) در جنگ ذات السلاسل، و روایتی دیگر) در مجمع البیان، است که: گویند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) لشکری به سوی قبیله ای از کنانه گسیل داشت، و منذر بن عمرو انصاری یکی از نقباء را سرپرست آنان کرد، لشکر به طرف آن قبیله روان شد، و مراجعتش طول کشید، منافقان گفتند همه آنان کشته شدند، خدای تعالی سوره مورد بحث را نازل کرد، و خبر داد که ((و العادیات ضحاک)) - نقل از مقاتل. بعضی دیگر گفته اند: این سوره وقتی نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) را به جنگ ذات السلاسل فرستاد، و علی (علیه السلام) لشکر دشمن را شکست داده بود، و این بعد از چند نوبت اعزام لشکر واقع شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بسرکردگی غیر علی (علیه السلام) فرستاده بود، آنها نتوانستند کاری صورت دهند و هر یک لشکر را دچار شکست نموده، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برگشتند، این قصه در حدیثی طولانی از امام صادق (علیه السلام) روایت شده.

آنگاه فرموده: و از این جهت آن را ذات السلاسل خوانده اند که آن جناب شکست فاحشی به ایشان داده و عده ای را کشت و جمعی را اسیر نموده، اسیران را در طناب آنچنان به هم بست که گویی در کنده و زنجیرند. و وقتی این سوره نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خانه به میان مردم آمد و نماز صبح را خواند و در نماز همین سوره را تلاوت کرد، بعد از آنکه نمازش تمام شد اصحابش عرضه داشتند: ما این سوره را نشنیده بودیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بله علی بر دشمنانش ظفر یافت و خدای تعالی این سوره را فرستاد، و جبرئیل امشب با آوردن آن، فتح علی را به من مژده داد، چند روز بیشتر نگذشت که علی (علیه السلام) با غنائم و اسیران برسد.

## القارعة

سوره قارعه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۴

آیات ۱ - ۱۱، سوره قارعه

سوره قارعه مکی است و یازده آیه دارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْقَارِعَةُ (۱) مَا الْقَارِعَةُ (۲) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (۳) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (۴) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (۵) فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (۶) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (۷) وَأَمَّا مَن خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (۸) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (۹) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ (۱۰) نَارٌ حَامِيَةٌ (۱۱)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. آن حادثه کوبنده (۱). و چه کوبنده عظیمی؟! (۲). و تو نمی دانی که کوبنده چیست؟ (۳). روزی است که مردم چون ملخ فراری روبهم می ریزند (۴). و کوهها چون پشم رنگارنگ حلاجی شده می گردد (۵).

اما کسی که اعمالش نزد خدا سنگین وزن و دارای ارزش باشد (۶). او در عیشی رضایت بخش خواهد بود (۷). و اما آنکه اعمالش وزن و ارزشی نداشته باشد (۸). او در آغوش و دامن هاویه خواهد بود (۹). و تو نمی دانی هاویه چیست (۱۰). آتشی است سوزند

(۱۱). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۵

بیان آیات

این سوره تهدید به عذاب قیامت و بشارت به ثواب آن است، ولی جانب تهدیدش بر بشارتش می‌چربد، و سوره در مکه نازل شده

وجه تسمیه قیامت به ((قارعه)) و تشبیه مردم پس از برانگیخته شدن، به توده ملخ  
 الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ

این جمله مبتدا و خبر است، و کلمه ((قارعه)) از ماده ((قرع)) است که به معنای زدن بسیار سختی است که احتیاج دارد زنده به جایی اعتماد کند، و این کلمه در عرف قرآن از اسمای قیامت است. بعضی گفته‌اند: بدین مناسبت قیامت را قارعه نامیده که دلها را با فرع شدیدش و دشمنان خدا را با عذابش می‌کوبد.

و سؤال از حقیقت قارعه در جمله ((ما القارعه - قارعه چیست)) با اینکه معلوم است که چیست، به منظور بزرگ نشان دادن امر قیامت است، و اینکه بیست و هشت حرف الفبای گوینده، و دو سوراخ گوش شنونده نمی‌تواند به کنه قیامت پی ببرد، و به طور کلی عالم ماده گنجایش حتی معرفی آن را ندارد و به منظور تاءکید این بزرگداشت مجدداً جمله را به تعبیری دیگر تکرار کرد و فرمود: ((و ما ادریک ما القارعه)).

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

کلمه ((یوم)) ظرفی است متعلق به مقدری از قبیل ((بیاد آر))، ((می‌کوبد)) ((می‌آید))، و از این قبیل، و خلاصه معنای آن این است که: ((بیاد آر روزی را)) که و یا ((می‌کوبد در روزی که)) و یا ((می‌آید روزی که)). و کلمه ((فراش)) به طوری که از فراء نقل شده به معنای ملخی است که زمین را فرش کند، یعنی روی گرده هم سوار شده باشند، پس فراش به معنای غوغای ملخ است.

بعضی از مفسرین در اینکه چرا مردم روز قیامت را به فراش تشبیه کرد؟ گفته‌اند: برای این است که فراش وقتی جست و خیز می‌کند نقطه معلومی را در نظر نمی‌گیرد، مانند مرغان، و به طرف معینی نمی‌پرد، بلکه بدون جهت پرواز می‌کند، مردم نیز در روز قیامت چنین حالتی دارند، وقتی از قبورشان سر بر می‌آورند آنچنان ترس و فرح از همه جهات احاطه شان می‌کند که بی اختیار و بی هدف به راه می‌افتند، و در جستجوی منزلها که یا سعادت است و یا شقاوت سرگردانند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۶

و کلمه ((مبثوث)) از ماده ((بث)) است که به معنای تفرقه است، و ((فراش مبثوث)) یعنی ملخ‌های متفرق.

و تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

کلمه ((عهن)) به معنای پشمی است که رنگهای مختلف داشته باشد، و کلمه ((منفوش)) از مصدر ((نفش)) است، که به معنای شیت کردن پشم است یا با دست و یا با کمان چه حلاجی، و یا با چیز دیگر. پس ((عهن منفوش)) به معنای پشم شیت شده‌ای است که دارای رنگهای مختلف باشد، و این تشبیه اشاره دارد به اینکه در آن روز کوه‌ها که رنگهای مختلف دارند با زلزله قیامت متلاشی، و چون پشم حلاجی شده می‌گردند.

فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ

این آیه اشاره دارد به اینکه اعمال - هم مانند هر چیزی برای خود - وزن و ارزشی دارد، و اینکه بعضی اعمال در ترازوی عمل سنج سنگین است، و آن عملی است که نزد خدای تعالی قدر و منزلتی داشته باشد، مانند ایمان به خدا و انواع اطاعتها، و بعضی دیگر اینطور نیستند، مانند کفر و انواع نافرمانیها و گناهان، که البته اثر هر یک از این دو نوع مختلف است، یکی سعادت را دنبال دارد، و آن اعمالی است که در ترازو سنگین باشد، و دیگری شقاوت را، و ما در تفسیر سوره های قبلی در معنای میزان سخن گفتیم و بحث کردیم.

((فهو فی عیشه راضیه)) - کلمه ((عیشه)) - به کسر عین - نظیر کلمه ((جلسه)) - به کسر جیم - از مصادیق بنای ((فعله)) است ، که نوعیت را می رساند، مثلا جلسه به معنای نوعی نشستن است ، و عیشه به معنای نوعی زندگی کردن است ، مانند ((عیشه راضیه)) ، یک زندگی خوش ، و اگر راضیه و خوشی را به خود عیش نسبت داد، با اینکه صاحب عیش راضی و خشنود است ، یا از باب مجاز عقلی است ، و یا کلمه ((راضیه)) به معنای ((ذات رضی)) و تقدیرش ((فی عیشه ذات رضی)) است ، یعنی در عیشی رضایت بخش . معنای اینکه درباره کسی که اعمالش سبک است فرمود: ((فامه هاویه))

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ

ظاهرا مراد از ((هاویه)) جهنم است ، و نامگذاری جهنم به هاویه از این جهت باشد که این کلمه از ماده ((هوی)) گرفته شده ، که به معنای سقوط است ، می فرماید: کسی که میزانش سبک باشد سرانجامش سقوط به سوی اسفل سافلین است ، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((ثم رددناه اسفل سافلین الا الذين امنوا)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۷

پس اینکه آتش دوزخ را توصیف کرده به هاویه و حال آنکه آتش سقوط نمی کند آتشیان سقوط می کنند، از باب مجاز عقلی است ، همانطور که راضی دانستن عیش نیز از این باب بود، و اگر هاویه را مادر دوزخیان خوانده از این باب بوده که مادر، ماء‌وای فرزند و مرجع او است ، به هر طرف که برود دوباره به دامن مادر بر می گردد، جهنم هم برای دوزخیان چنین مرجع و سرانجامی است .

ولی بعضی آیه را طوری دیگر معنا کرده و گفته اند: منظور از کلمه ((امه)) ، ((ام راسه)) است ، چون کلمه ((ام)) وقتی در مورد سر استعمال می شود معنای فرق سر را می دهد، می فرماید: کسی که میزانش سبک باشد فرق سرش هاویه است ، یعنی با فرق سر به سوی هاویه سقوط می کند، چون اهل دوزخ وقتی قرار شد داخل دوزخ شوند با فرق سر می افتند. ولی این حرف درست نیست ، برای اینکه اگر اینطور معنا کنیم ضمیر در کلمه ماهیه بدون مرجع می ماند.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهٗ

ضمیر ((هیه)) به کلمه ((هاویه)) بر می گردد، و ((هائه)) زیادی که در آخرش آمده هاء وقف است ، و جمله مورد بحث تفسیری است که عظمت و فخامت امر آن آتش را بیان می کند.

نَارٌ حَامِيَةٌ

یعنی آتشی است سوزنده و شدید الحرارة ، این جمله پاسخ استفهام در آیه قبل است ، و آن را تفسیر می کند.

بحث روایی

معنای اینکه درباره کسی که اعمالش سبک است فرمود: ((فامه هاویه))

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((كَالعِهن المنفوش)) آمده : ((عهن)) به معنای پشم است ، و در ذیل جمله ((و اما من خفت موازینه)) فرموده : یعنی از حسنات سبک باشد، و در ذیل جمله ((فامه هاویه)) فرمود: از فرق سرش به طرف آتش پرتاب می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۸

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابو ایوب انصاری روایت کرده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود وقتی جان مومن از کالبدش در می آید از بندگان خدا آنها که اهل رحمتند و قبل از وی مرده بودند به دیدنش می روند، و بشیر که از دنیا با او آمده به اهل رحمت می گوید: مهلت دهید تا خستگی در آورد، او تازه از حال سکرآت راحت شده . بعد از رفع خستگی از او می پرسند: فلانی چطور شد، فلانی خانم چه کرد؟ آیا ازدواج کرد یا نه ؟ به اینگونه احوالپرسی ها می پردازند وقتی احوال مردی را بپرسند که قبل از تازه وارد مرده باشد، در پاسخ می گوید هیئات او خیلی وقت است که مرده ، او قبل از من مرد، می گویند: ((انا لله و انا الیه راجعون)) به نظر ما او را به دوزخ نزد مادرش هاویه بردند، چه بد مادری و چه بد مریه ای .

مؤلف: این معنا را از انس بن مالک و از حسن و اشعث بن عبد الله اعمی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده

## التکائر

سوره تکاثر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۵۹۹

آیات ۱ - ۸، سوره تکاثر

سوره تکاثر مکی است و هشت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (۱) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (۲) كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (۳) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (۴) كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (۵) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (۶) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (۷) ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. مسابقه و مفاخره در داشتن مال و نفرت بیشتر شما را از سعادت واقعیتان به خود مشغول کرد (۱). تا آنجا که برای شمردن نیاکان خود به قبرستان رفتید (۲). نه، این مفاخرتها دردی را از شما دوا نمی کند و به زودی خواهید فهمید (۳). نه، تاء کید می کنم که به زودی خواهید فهمید (۴). نه، باز تاء کید می کنم که اگر به علم یقین برسید (۵). آن وقت دوزخ را خواهید دید (۶). آن وقت به عین یقینش مشاهده خواهید کرد (۷). و سپس در آن روز از نعیم خدا بازخواست خواهید شد (۸).

بیان آیات

این سوره مردم را به شدت توییح می کند بر اینکه با تکاثر ورزیدن و مسابقه گذاشتن در جمع مال و اولاد و یاوران با یکدیگر از خدای تعالی و از سعادت واقعی خود بی خبر می مانند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۰

از تبعات و آثار سوء خسران آور این سرگرمی غفلت می ورزند. و ایشان را تهدید می کند به اینکه به زودی نتیجه سرگرمی های بیهوده خود را می دانند و می بینند، و به زودی از این نعمت ها که در اختیارشان گذاشته شده بود تا شکرش را بجای آورند بازخواست می شوند، که چرا در شکرگزاری خدا خود را به نادانی زدید، و به کارهای بیهوده سرگرم کردید، و چرا نعمت خدا را با کفران مقابله نمودید.

و این سوره از نظر سیاقی که دارد هم با مکی بودن می سازد، و هم با مدنی بودن، و به زودی روایات در سبب نزول آن در بحث روایتی خواهد آمد ان شاء الله .

توضیح مفردات و مفاد آیات: ((الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر...)) که متضمن توییح شدید مردم در جمع مال و نفرت است

أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

در مفردات می گوید: کلمه ((لهو)) به معنای هر کار بیهوده و بی ارزشی است که آدمی را از کار مهم و پر ارزش باز بدارد، وقتی می گویند: ((الهاه کذا)) معنایش این است که آن کار بیهوده وی را مشغول به خود کرد و از کاری مهم تر باز داشت و در قرآن کریم آمده: ((الهیکم التکاثر)).

اما کلمه ((تکاثر)) و ((مکاتره)) که اولی مصدر باب تفاعل، و دومی باب مفاعله است، هر دو به معنای آن است که جمعی در کثرت مال و اولاد و عزت با یکدیگر مبارات و مفاخره کنند.

و در معنای مقابر گفته جمع مقبره است، که - به کسره میم و فتحه آن - به معنای محل قبر است و در قرآن کریم آمده، آنجا که فرموده: ((حتی زرتم المقابر)) و زیارت مقابر کنایه از مردن است .

و بنا به معنایی که او کرده و بنابر آنچه به کمک سیاق فهمیده می شود معنای آیه این است که: تکاثر و مفاخرت شما در داشتن

مال و زینت دنیا، و مسابقه گذشتنتان در جمع عده و عده، شما را از آنچه واجب بود بر شما بازداشت، و آن عبارت بود از ذکر خدا، در نتیجه عمری را به غفلت گذرانید، تا مرگتان فرا رسید.

بعضی آیه را چنین معنا کرده اند که: مباهات کردن و افتخار نمودن به کثرت نفرات، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۱ شما را به خود مشغول نموده، عمری را به این کار لغو گذرانید که این عده بگویند رجال ما بیشتر است، و آن عده دیگر بگویند ما بیشتریم و به این هم اکتفا نکردید تا آنکه به سر قبر مردگان خود رفته، عدد آنها را به عدد زنده هایتان افزودید، و به مردگان بیشتر خود مباهات کردید.

و اساس این معنا روایاتی است که در شفاء نزول سوره وارد شده، که دو قبیله از انصار با یکدیگر تفاخر می کردند به داشتن مردانی از زندگان و در آخر از مردگان، و در بعضی دیگر آمده که این جریان در مکه اتفاق افتاد، بنی عبد مناف با بنی سهم مفاخرت کردند، و به مفاخرت داشتن نفرات زنده اکتفا ننموده، در آخر مردگان را هم به حساب آوردند، و سوره مورد بحث در شان آنان نازل شد، و داستانش در بحث روایتی خواهد آمد ان شاء الله.

### كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ

این جمله ردع و تخطئه ایشان است از اینکه با سرگرمی به چنین امر بیهوده ای از اهداف مهمشان باز مانند. و جمله ((به زودی خواهید فهمید)) تهدید ایشان است و معنایش - به طوری که از مقام بدست می آید - این است که: به زودی به آثار سوء این غفلت خود آگاه خواهید شد، و وقتی از زندگی دنیا منقطع شدید آن آثار سوء را خواهید شناخت.

### ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ

این جمله ردع و تخطئه قبلی را تاء کید می کند.

ولی بعضی گفته اند تاء کید آن نیست، بلکه اولی مربوط به آگهی آنان در هنگام مرگ و دومی به آگهی در روز قیامت است.

تخطئه و تهدید متکثران و معنای ((لَتَرُونَ الْجَحِيمَ)) و ((ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ))

### كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرُونَ الْجَحِيمَ

این جمله ردعی است بعد از ردع تا سه بار آن را تکرار نموده، تا مطلب را تاء کید کرده باشد، و کلمه ((یقین)) به معنای علمی است که شک و تردید در آن راه نداشته باشد، و جواب ((لو - اگر)) در جمله ((اگر به علم یقین بدانید)) حذف شده، تقدیر کلام ((لو تعلمون الامر بعلم اليقين لشغلکم ما تعلمون عن التباهی و التفاخر بالکثرة - اگر به علم یقین حقیقت امر را ببینید آنچه ببینید شما را از مفاخرت به کثرت نفرات باز خواهد داشت)) بوده است. و جمله ((لَتَرُونَ الْجَحِيمَ)) کلامی از نو است، و لام در آن لام قسم است، می فرماید: سوگند می خورم که به زودی جحیم را که جزای این مفاخرت است خواهید دید. دیگران اینطور تفسیر کرده و استدلال کرده اند به اینکه جمله ((لَتَرُونَ الْجَحِيمَ)) نمی تواند جواب حرف ((لو)) باشد، چون این حرف امتناع را می رساند، بر سر هر جمله در آید می فهماند مضمون این جمله نشدنی است، و رؤیت هر چیزی به معنای تحقق وقوع آن است، و جواب نشدنی، شدنی قرار نمی گیرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۲

و این تفسیر مبنی بر این است که مراد از رؤیت جحیم، رؤیت آن در قیامت باشد، و آیه شریفه بخواد به مضمون آیه ((و برزت الجحیم لمن یری)) اشاره کند، و این خیلی مسلم نیست، بلکه از ظاهر کلام بر می آید که مراد از دیدن جحیم، دیدن آن در دنیا و قبل از قیامت و به چشم بصیرت است، منظور رؤیت قلب است، که به طوری که از آیه زیر استفاده می شود خود از آثار علم یقین است، ((و كذلك نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین))، که بحث در پیرامون آن گذشت، و این رؤیت قلبی قبل از قیامت است، و برای مردمی که سرگرم مفاخرتند دست نمی دهد، بلکه در مورد آنان امری ممتنع است، چون چنین افرادی ممکن نیست علم یقین پیدا کنند.



ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ

مراد از ((عین یقین)) خود یقین است، و معنایش این است که جحیم را با یقین محض می بینند، و مراد از ((علم یقین)) در آیه قبل مشاهده دوزخ با چشم بصیرت و در دنیا است، و به عین یقین دیدن آن در قیامت با چشم ظاهر است، دلیلش آیه بعدی است که سخن از سؤال و بازخواست در قیامت دارد، می فرماید: ((ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ)).

ولی بعضی از مفسرین گفته اند، مراد از رؤیت اولی، قبل از دخول در جحیم، و مراد از دومی بعد از دخول در آن است، و خلاصه منظور از هر دو رؤیت در قیامت است.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از رؤیت اولی معرفت، و از دومی دیدن و مشاهده است.

بعضی هم گفته اند. مراد یک رؤیت است، و تکرارش صرفاً برای فهماندن استمرار و خلود در دوزخ است.

و بعضی وجوهی دیگر گفته اند، که همه آنها ضعیف است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۳

توضیحی درباره ((نعمت)) و استفاده از آن در راه اطاعت و سؤال از آن در قیامت

ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ

از ظاهر سیاق بر می آید که خطاب ((بازخواست می شوید)) و همچنین خطابهای قبلی ((الهیکم))، ((زرتم))، ((تعلمون)) و ((ترون)) همه به عموم مردم است بدان جهت که در بین آنان کسانی هستند که سرگرم به نعمت های پروردگار خود شده، از خود پروردگار بی خبر ماندند، تکاثر در نعمت از یاد صاحبان نعمت بی خبرشان کرده، آری توییح و تهدید این سوره به ظاهر متوجه طایفه خاصی نیست، بلکه متوجه عموم مردم است، ولی در واقع متوجه طایفه خاصی از ایشان است، و آن همان کسانی است که تکاثر از خدا بی خبرشان کرده.

و همچنین از ظاهر سیاق بر می آید که مراد از ((نعیم))، مطلق نعمت ها است، یعنی هر چیزی که کلمه ((نعمت)) بر آن صادق باشد، پس هر انسانی از هر نعمتی که خدا به او داده بازخواست خواهد شد.

برای اینکه نعمت - یعنی هر چیزی که سازگار با زندگی و کمال منعم علیه است، و به نوعی خیر و منفعت او را تضمین می کند - وقتی نعمت می شود که در موردی استعمالش کند که این استعمال سعادت برای او باشد، و از آن سعادت سود ببرد، اما اگر در خلاف آن به کار ببرد، مثلاً- نعمت آب را در سوراخ گوش خود بریزد دیگر نعمت نیست چون آب سازگار با گوش نیست، هر چند که خودش فی نفسه نعمت است.

و خدای تعالی انسان را آفریده، و غایت و هدف نهایی از خلقتش را که همان سعادت او و منتهی درجه کمال او است تقرب عبودی به درگاه خود قرار داده، همچنان که خودش فرمود: ((و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون))، و این تقرب عبودی همان ولایت الهی نسبت به بنده اش می باشد، و خدای سبحان تمامی آنچه مایه سعادت او است و از آن در سلوکش به سوی غایتی که برای آتش خلق کرده منتفع می شود، و آن عبارت است از همه نعمت های ظاهری و باطنی که در اختیار او نهاده.

پس استعمال این نعمت ها به طریق خداپسندانه که انسان را به غایت مطلوبش برساند همان طریقی است که آدمی را به غایت و هدف از خلقتش که همان اطاعت است می رساند، و استعمال آنها به طور دلخواه و بدون در نظر گرفتن اینکه این نعمت ها وسیله اند نه هدف، گمراهی و بریدن از هدف است، و این خود معصیت است، چون خدای سبحان به قضایی رد و تبدیل ناپذیر حکم کرده که انسان به سویش برگردد تا از عملش بازخواست نموده، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۴

به حساب اعمالش برسد، و بر طبق آن جزایش دهد، و عمل بنده که گفتیم به حسابش می رسند همان استعمال نعمت های الهی است، (اگر دروغ و تهمت و غیبت و مجامله و چه و چه است استعمال زبان است، که یکی از بزرگترین نعمتهای او است، و اگر زنا و دزدی و قتل نفس است استعمال آلت تناسلی و استعمال دست و سایر جوارح است) و لذا خدای تعالی می فرماید: ((و ان

لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزاه الجزاء الاوفی و ان الی ربک المنتهی))،

پس سؤال از عمل بنده سؤال از نعیم الهی است، که به چه صورت مصرفش کرد، آیا شکر نعمت را بجای آورد، و یا آن را کفران نمود؟

بحث روائی

چند روایت درباره شادن نزول سوره تکاثر

در مجمع البیان است که بعضی گفته اند: این سوره در باره یهود نازل شده که گفته بودند: عده ما از جمعیت بنی فلان و بنی فلان و بنی فلان بیشتر است، و خلاصه ما از همه این سه قبیله نیرومندتریم، همین معنا آنان را به خود مشغول کرد تا گمراه از دنیا رفتند - نقل از قتاده .

بعضی دیگر گفته اند: در باره شاخه ای از انصار نازل شده که با شاخه ای دیگر تفاخر کردند - نقل از ابی بریده . و بعضی گفته اند در باره دو قبیله از قریش نازل شده، یعنی بنی عبد مناف بن قصی، و بنی سهم بن عمرو که با یکدیگر تکاثر نموده، اشراف خود را می شمردند، و عدد اشراف بنی عبد مناف بیشتر شد، آنگاه بنی سهم بن عمرو زیر بار نرفته، گفتند باید مرده هایمان را هم به شمار آوریم، شروع کردند به شمردن قبرها، این قبر فلانی است و این قبر فلانی، و در نتیجه عدد بنی سهم بیشتر شد، چون در دوران جاهلیت عدد آنان بیشتر بود - نقل از مقاتل و کلبی .

و در تفسیر برهان از برقی از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر آیه ((لو تعلمون علم یقین)) فرموده: علم یقین دیدن به چشم است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۵ مؤلف: این روایت معنایی را که ما کردیم تاءید می کند.

روایاتی بیانگر اینکه مراد از نعیمی که از آن سؤال می شود محمد و آل او (علیه السلام)، یا ولایت اهل بیت (علیه السلام) است و توضیحی در این باره، صفحه

و در تفسیر قمی به سند خود از جمیل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آن حضرت عرضه داشتم معنای آیه ((لتسئلن یومئذ عن النعیم)) چیست؟ فرمود: این امت بازخواست می شود از نعمت رسول الله، و سپس از نعمت ائمه اهل بیتش . و در کافی به سند خود از ابی خالد کابلی روایت آورده که گفت: وارد شدم بر امام ابو جعفر (علیه السلام) دستور داد غذا آوردند، من با آن جناب طعام خوردم، طعامی که پاکیزه تر و لطیف تر از آن در عمرم نخورده بودم، همینکه از طعام فارغ شدیم، فرمود: ای ابو خالد این طعام را چگونه دیدی؟ و یا فرمود: طعام ما را چگونه دیدی؟ عرضه داشتم فدایت شوم، من در عمرم طعامی پاکیزه تر و نظیف تر از این نخورده بودم، ولی در حین خوردن به یاد آیه افتادم که خدای تعالی می فرماید: ((ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم)) پس حضرت فرمود: ((خدای تعالی از خوردن شما نمی پرسد))، تنها از آن دین حقی که شما بر آنید بازخواست می کند.

و نیز در آن کتاب به سند خود از ابو حمزه روایت کرده که گفت: با جماعتی نزد امام صادق (علیه السلام) بودیم، حضرت دستور داد طعام بیاورند، طعامی آوردند که در تمام عمرمان لذیذتر و خوشبوتر از آن نخورده بودیم، بعد خرمایی آوردند که آنقدر شفاف و صاف و زیبا بود که همه را به تماشا واداشت، مردی از حضار گفت: به زودی از این نعیمی که نزد پسر پیغمبر از آن متنعم شدید بازخواست می شوید، امام (علیه السلام) فرمود: خدای عز و جل کریم تر و شانش جلیل تر از آن است که طعامی به بنده اش بدهد، و آن را برای شما حلال و گوارا بسازد، آن وقت بازخواستتان کند که چرا خوردید؟ بلکه منظور از نعیم در آیه ((لتسئلن یومئذ عن النعیم)) تنها نعمت محمد و آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است که به شما ارزانی داشته .

مؤلف: و این معنا به طرق دیگر و عبارات مختلفی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده، و در بعضی از آنها آمده که

منظور از نعیم، ولایت (دوستی و اطاعت) ما اهل بیت است. و برگشت این معنا به همان معنایی است که ما خاطر نشان ساخته و گفتیم، منظور از نعیم تمامی نعمت‌هایی است که خدای تعالی به بشر انعام فرموده، بدان جهت که نعمت است، (و ولایت اهل بیت از ارزنده‌ترین مصادیق آن است بلکه با راهنمایی امامان است که استعمال نعمت شکر می‌شود نه کفران). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۶

بیان رابطه بین نعمت بودن نعمت و هدایت دینی صفحه

توضیح اینکه نعمت‌هایی که خدای تعالی به آدمی ارزانی داشته اگر انسان مورد بازخواست از آنها قرار می‌گیرد، از این جهت نیست که نعمت‌ها مثلاً گوشت بوده یا نان یا خرما یا آب خنک، و یا مثلاً چشم یا گوش و یا دست و پا بوده، بلکه از این جهت از آنها پرسش می‌شود که خدای تعالی آنها را آفریده تا نعمت بشر باشند، و آنها را در طریق کمال بشر و رسیدنش به قرب عبودی واسطه و وسیله کرده، که بیانش به طور اشاره گذشت، و بشر را دعوت کرده که آن نعمت‌ها را به عنوان شکر مصرف کند، و طوری استعمال کند که آن استعمال شکر شمرده شود نه کفران

پس آنچه از آن بازخواست می‌شویم نعمت است بدان جهت که نعمت است، نه بدان جهت که خوردنی یا پوشیدنی و یا اعضای ذی قیمت بدنی است، و معلوم است که خود آدمی نمی‌تواند تشخیص دهد که داده‌های خدای تعالی را چگونه استعمال کند تا نعمت شود، و یا به عبارت دیگر شکر باشد نه کفران، تنها راهنما در این باب دین خداست که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را آورده، و امامانی از اهل بیت خود را برای بیان آن دین نصب فرموده. پس برگشت سؤال از نعیم، سؤال از عمل به دین است، در هر حرکت و سکون. و نیز این معنا معلوم است که سؤال از نعیم که گفتیم سؤال از دین است سؤال از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان بعد از آن جناب است که خدا اطاعتشان را واجب و پیرویشان را در سلوک الی الله فریضه کرده، و طریق سلوک الی الله است، همان استعمال نعمت است به آن نحوی که رسول و امامان دستور داده‌اند.

روایت ابی خالد که در آن حضرت ابو جعفر (علیه السلام) فرمود: ((تنها از آن دین حقی که شما بر آنید بازخواست می‌کند)) به همین معنا اشاره می‌کند که منظور از سؤال از نعیم، سؤال از دین است.

و دو روایت جمیل و ابی حمزه که نقل کردیم، و در هر دو امام صادق (علیه السلام) فرمود: ((این امت بازخواست می‌شود از نعمت رسول الله، و سپس از نعمت ائمه اهل بیتش)) به این معنا اشاره دارند که منظور از نعیم، رسول و امامان اهل بیت او است. و در بعضی از روایات آمده که نعیمی که بشر از آن بازخواست می‌شود رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) است که خدا او را بر همه اهل عالم انعام کرد تا از گرداب ضلالت نجاتشان دهد. و در بعضی دیگر آمده: ولایت ما اهل بیت است، و برگشت همه به یک معنا است، و ولایت اهل بیت عبارت است از واجب دانستن اطاعت و پیروی آنان، در هر گفتار و کرداری که در سلوک طریق عبودیت دارند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۷

و در مجمع البیان آمده که بعضی گفته‌اند: منظور از نعیم صحت و فراغت است، - نقل از عکرمة - و مؤید آن روایتی است که ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: دو نعمت است که بسیاری از مردم در آن مغبونند، یکی سلامتی و یکی فراغت.

و نیز در مجمع البیان است که بعضی گفته‌اند: نعیم عبارت است از امنیت و صحت، نقل از مجاهد و عبد الله بن مسعود. و این معنا از امام ابو جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) نیز روایت شده.

مؤلف: و در بعضی از روایات دیگر از طرق اهل سنت آمده که: نعیم عبارت است از خرما و آب خنک. و در بعضی دیگر چیزهایی دیگر ذکر شده، که باید همه آنها حمل شود بر اینکه خواسته‌اند مثالی برای نعمت ذکر کرده باشند.

و در حدیث نبوی از طرق اهل سنت این معنا نیز آمده که سه چیز است که بنده خدا از آن بازخواست نمی‌شود: یکی خرقة ای که

عورت خود را با آن بپوشاند، و یکی پاره نانی که با آن سد رمق کند، و سوم خانه ای که از سرما و گرما حفظش نماید... این حدیث هم باید حمل شود بر اینکه خدای تعالی در بازخواست از ضروریات زندگی سخت گیری و مناقشه نمی کند، و خدادانانتر است .

## العصر

سوره عصر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۰۸

آیات ۱ - ۳، سوره عصر

سوره عصر مکی است و سه آیه دارد

اقوال مختلف درباره مراد از ((عصر)) که بدان قسم یاد فرموده است صفحه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَصْرِ (۱) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۲) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ (۳)  
ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم .سوگند به عصر (۱). که انسانها همه در خسران و زیانند (۲). مگر افراد و اقلیتی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند و یکدیگر را به حق سفارش کرده و به صبر توصیه نموده اند (۳).

بیان آیات

این سوره تمامی معارف قرآنی و مقاصد مختلف آن را در کوتاه ترین بیان خلاصه کرده ، و این سوره از نظر مضمون ، هم می تواند مکی باشد و هم مدنی ، چیزی که هست به مکی بودن شباهت بیش تری دارد.

وَالْعَصْرِ

در این کلمه به عصر سوگند یاد شده ، و از نظر مضمونی که دو آیه بعد دارد مناسب تر آن است که منظور از عصر، عصر ظهور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) باشد، که عصر طلوع اسلام بر افق مجتمع بشری ، و ظهور و غلبه حق بر باطل است ، چون مضمون دو آیه بعد این است که خسران عالم انسان را فراگیر است و تنها کسانی را فرا نمی گیرد که از حق پیروی نموده ، و در برابر آن صبر کنند، و این اقلیت عبارتند از کسانی که به خدا و روز جزا ایمان آورده و عمل صالح کنند. ترجمه تفسیر المیزان جلد

۲۰ صفحه ۶۰۹

ولی بعضی گفته اند: مراد از عصر، وقت عصر، یعنی آخر روز است ، چون این وقت دلالت دارد بر تدبیر ربوبی که روز را می برد و شب را می آورد، و قدرت و سلطنت را از سلطان روز یعنی خورشید سلب می کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد نماز عصر است ، که نماز وسطی است که از همه نمازهای یومیه فضیلت بیشتری دارد.

بعضی دیگر گفته اند: مراد شب و روز است ، که اصطلاحاً به آنها عصران گفته می شود.

بعضی دیگر گفته اند: منظور از عصر دهر است ، که در آن عجائبی وجود دارد، که بر قدرت ربوبی دلالت دارد.

و بعضی دیگر وجوهی دیگر ذکر کرده اند. و در بعضی از روایات آمده که منظور، عصر ظهور مهدی (علیه السلام) است که در آن عصر حق بر باطل به طور کامل غلبه کند.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

مراد از کلمه ((انسان)) جنس انسان است ، و کلمه ((خسر)) و ((خسران)) و ((خسار)) و ((خساره)) همه به معنای نقص در سرمایه است .

راغب می گوید: این کلمه هم در مورد انسان استعمال می شود، و گفته می شود: فلانی خسران کرد، و هم در مورد عمل انسان

بکار می رود و می گویند: تجارت فلانی خسران کرد.

و اگر در آیه مورد بحث کلمه ((خسر)) بدون الف و لام آمده به منظور بزرگداشت آن بوده، و خواسته است بفهماند انسان در خسرانی عظیم است، احتمال هم دارد به منظور تنويع باشد، و بفهماند آدمی در نوعی مخصوص از خسران قرار دارد، غیر خسران مالی و آبرویی، بلکه خسران در ذات که خدای تعالی در باره اش فرموده: ((الذین خسروا انفسهم و اهلیم یوم القیمه الا ذلک هو الخسران المبین)) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۰

شرحی در مورد مستثنی بودن مؤمنان صالح العمل از زیانمندی جنس انسان صفحه

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

این استثنا استثنای از جنس انسان است که محکوم به خسران است، و استثنا شدگان افرادی هستند که متصف به ایمان و اعمال صالح باشند چنین افرادی ایمن از خسرانند.

و این بدان جهت است که کتاب خدا بیان می کند که انسان موجودی همیشه زنده است، زندگی با مردن خاتمه نمی یابد، و مردن او در حقیقت انتقال از خانه ای به خانه ای دیگر است، که بیان این معنا در تفسیر آیه شریفه ((علی ان تبدل امثالکم و ننشکم فی ما لا تعلمون)) گذشت، و نیز کتاب خدا بیان می کند که قسمتی از این زندگی همیشگی انسان که همان حیات دنیا باشد حیاتی است امتحانی، و سرنوشت ساز که در آن حیات سرنوشت قسمت دیگر یعنی حیات آخرت مشخص می گردد، آنها که در آن حیات به سعادت می رسند، و یا بدبخت می شوند، سعادت و شقاوتشان را در دنیا تهیه کرده اند، همچنان که خدای تعالی فرموده: ((و ما الحیوه الدنیا فی الاخره الامتع))، و نیز فرموده: ((کل نفس ذائقه الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه)).

و نیز بیان می کند که مقدمیت این زندگی برای آن زندگی به وسیله مظاهر این زندگی و آثار آن یعنی اعتقادات و اعمال است اعتقاد حق و عمل صالح ملاک سعادت اخروی و کفر و فسق ملاک شقاوت در آن است، می فرماید: ((و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی)) و نیز می فرماید: ((من کفر فعليه کفره و من عمل صالحا فلا نفسهم یمهدون))، و باز می فرماید: ((من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعليها))، و در آیاتی بسیار زیاد سرنوشت آخرت را چه خوش و چه بدش را جزا و اجر خوانده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۱

و نیز با همه این بیانات که از نظراتان گذشت بیان می کند که سرمایه آدمی زندگی او است، با زندگی است که می تواند وسیله عیش خود در زندگی آخرت را کسب کند، اگر در عقیده و عمل حق را پیروی کند تجارتش سودبخش بوده، و در کسبش برکت داشته است، و در آینده اش از شر ایمن است، و اگر باطل را پیروی کند، و از ایمان به خدا و عمل صالح اعراض نماید، تجارتش ضرر کرده (نه تنها از سرمایه عمر چیزی زاید بر خود سرمایه به دست نیاورده، بلکه از خود سرمایه خورده، و سرمایه را وسیله بدبختی خود کرده است) و در آخرتش از خیر محروم شده، لذا در سوره مورد بحث می فرماید: ((ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات)) و مراد از ایمان، ایمان به خدا، و مراد از ایمان به خدا ایمان به همه رسولان او، و مراد از ایمان به رسولان او اطاعت و پیروی ایشان است، و نیز ایمان به روز جزا است همچنان که قرآن در جای دیگر تصریح کرده به اینکه کسانی که به بعضی از رسولان خدا ایمان دارند، و به بعضی ندارند، مومن به خدا نیستند. جمله ((و عملوا الصالحات)) بر عمل به همه اعمال صالح دلالت دارد و از آن استفاده می شود که مؤمنان گنهکار نیز در خسرانند صفحه

و ظاهر جمله ((و عملوا الصالحات)) این است که به همه اعمال صالح متصف باشد. پس این جمله استثنایه شامل فاسقان که بعضی از صالحات را انجام می دهند، و نسبت به بعضی دیگر فسق می ورزند نمی شود، و لازمه این، آن است که منظور از خسران اعم از خسران به تمام معنا باشد یعنی شامل خسران از بعضی جهات هم بشود، و بنابر این دو طایفه خاسرند، یکی آنهایی که از جمیع جهات خاسرند نظیر کفار معاند حق و مخلد در عذاب، دوم آنهایی که در بعضی جهات خاسرند، مانند مؤمنینی که مرتکب فسق

می شوند و مخلد در آتش نیستند چند صباحی عذاب می بینند، بعد عذابشان پایان می پذیرد و مشمول شفاعت و نظیر آن می شوند.

وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ

کلمه ((تواصی)) به معنای سفارش کردن این به آن و آن به این است. و ((تواصی به حق)) این است که: یکدیگر را به حق سفارش کنند، سفارش کنند به اینکه از حق پیروی نموده و در راه حق استقامت و مداومت کنند، پس دین حق چیزی به جز پیروی اعتقادی و عملی از حق، و تواصی بر حق نیست، و تواصی بر حق عنوانی است وسیع تر از عنوان امر به معروف و نهی از منکر، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۲

چون امر به معروف و نهی از منکر شامل اعتقادیات و مطلق ترغیب و تشویق بر عمل صالح نمی شود، ولی تواصی بر حق، هم شامل امر به معروف می شود و هم شامل عناوین مذکور.

خصوصیت و اهمیت تواصی به صبر که بعد از عنوان کلی ((و عملوا الصالحات)) اختصاص به ذکر یافتند صفحه

در اینجا سؤال به نظر می رسد، و آن این است که: تواصی به حق، خود یکی از اعمال صالح است، و با اینکه قبلاً عنوان کلی ((و عملوا الصالحات)) را ذکر کرده بود، چه نکته ای باعث شد که خصوص تواصی به حق را نام ببرد؟

جوابش این است که: این از قبیل ذکر خاص بعد از عام است، که در مواردی بکار می رود که گوینده نسبت به خاص عنایت بیشتری داشته باشد، و شاهد بر اینکه خدای تعالی از میان همه اعمال صالح به تواصی به حق عنایت بیشتر داشته، و بدین منظور خصوص آن را بعد از عموم اعمال صالح ذکر نموده این است که همین تواصی را در مورد صبر تکرار کرد، و با اینکه می توانست بفرماید: ((و تواصوا بالحق و الصبر))، فرمود: ((و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر)).

و بنا بر همه آنچه گفته شد، ذکر تواصی به حق و به صبر، بعد از ذکر اتصافشان به ایمان و عمل صالح برای این بوده که اشاره کند به حیات دل‌های مومنین، و پذیرا گشتن سینه هاشان برای تسلیم خدا شدن، پس مومنین اهتمامی خاص و اعتنایی تام به ظهور سلطنت حق و گسترده شدن آن بر همه مردم دارند، و می خواهند همه جا حق پیروی شود، و پیروی آن دائمی گردد، و خدای تعالی در باره آنان فرموده: ((افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اولئك في ضلال مبين)).

در آیه مورد بحث صبر را مطلق آورده، و بیان نکرده که صبر در چه مواردی محبوب است، و نتیجه این اطلاق آن است که مراد از صبر اعم از صبر بر اطاعت خدا و صبر از معصیت و صبر در برخورد با مصائبی است که به قضا و قدر خدا به آدمی می رسد.

بحث روایی

(چند روایت در ذیل آیات سوره عصر) ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۳

در تفسیر قمی به سند خود از عبد الرحمان بن کثیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر آیه ((الا الذين امنوا...)) فرمود: در این جمله خدای تعالی اهل صفوت از خلق خود را استثناء کرده.

مؤلف: و در ذیل روایت، ایمان را بر ایمان به ولایت علی (علیه السلام) و تواصی به حق را بر توصیه ذریات و نسل‌های خود به ولایت علی تطبیق نموده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه ((و العصر ان الانسان لفي خسر)) گفته: منظور از این انسان، ابو جهل بن هشام است. و در تفسیر آیه ((الا الذين امنوا و عملوا الصالحات)) گفته: منظور علی و سلمان است.



سوره همزه ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۴

آیات ۱ - ۹، سوره همزه

سوره همزه مکی است و نه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيُلُّ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لُحْمَةٌ (۱) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (۲) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (۳) كَلَّا لَيُتَبَدَّنَّ فِي الْحُطْمَةِ (۴) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ (۵) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (۶) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ (۷) إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ (۸) فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ (۹)

ترجمه آیات

به نام الله که رحمان و رحیم است. وای به حال هر طعنه زن عیب جوی (۱). کسی که مالی را جمع می کند و از شمردن مکرر آن لذت می برد (۲). گمان می کند که مال او وی را برای ابد از مرگ نگه می دارد (۳). نه، چنین نیست به طور حتم در حطمه اش می افکنند (۴). و تو چه می دانی که حطمه چیست؟ (۵). آتش فروزان و خرد کننده خداست (۶). آتشی که نه تنها ظاهر جسم را می سوزاند بلکه بر باطن و جان انسان نیز نزدیک می شود (۷). آتشی که در پیش به روی آنان بسته می شود (۸). در ستون های بلند و کشیده شده (۹). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۵

بیان آیات

این سوره تهدید شدیدی است به کسانی که عاشق جمع مالند، و می خواهند با مال بیشتر خود بر سر و گردن مردم سوار شوند، و بر آنان کبريایی بفروشند، و به همین جهت از مردم عیب هایی می گیرند که عیب نیست و این سوره در مکه نازل شده است. تهدید شدید به گردآورندگان مال و ذکر اوصاف آنان که ((همزه)) اند و ((لمزه)) و مال خود را مایه جاودانی می پندارند و...

صفحه

وَيُلُّ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لُحْمَةٌ

در مجمع البیان گفته: کلمه ((همزه)) به معنای کسی است که بدون جهت بسیار به دیگران طعنه می زند و عیب جویی و خرده گیری هایی می کند که در واقع عیب نیست. و اصل ماده ((همز)) به معنای شکستن است، و کلمه ((لمز)) نیز به معنای عیب است پس ((همزه)) و ((لمزه)) هر دو به یک معنا است.

ولی بعضی گفته اند: بین آن دو فرقی هست، و آن این است ((همزه)) به آن کسی گویند که دنبال سر مردم عیب می گوید و خرده می گیرد، و اما ((لمزه)) کسی را گویند که پیش روی طرف خرده می گیرد - نقل از لیث.

و بعضی گفته اند: همزه کسی را گویند که همنشین خود را با سخنان زشت آزار دهد، و لمزه آن کسی است که با چشم و سر علیه همنشین خود اشاره کند، و به اصطلاح فارسی تقلید او را در آورد. آنگاه می گوید صیغه ((فعله)) برای مبالغه در صفتی بنا شده که باعث می شود فعل مناسب با آن صفت از صاحب آن صفت زیاد سر بزند، و خلاصه فعل مذکور عادتش شده باشد، مثلاً به مردی که زیاد زن می گیرد، می گویند، فلانی مردی ((نکحه)) است، و به کسی که زیاد می خندد، می گویند فلانی ((ضحکه)) است ((همزه و لمزه)) هم از همین باب است.

پس معنای آیه این است که: وای بر هر کسی که بسیار مردم را عیبگویی و غیبت می کند. البته این دو کلمه به معانی دیگری نیز تفسیر شده، و در نتیجه آیه را هم به معانی مختلفی معنا کرده اند.

الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ

این آیه، ((همزه)) و ((لمزه)) را بیان می کند، و اگر کلمه ((مالاً)) را نکره آورد به منظور تحقیر و ناچیز معرفی کردن مال دنیا بوده، چون مال هر قدر هم که زیاد و زیادتر باشد دردی از صاحبش را دوا نمی کند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۶ تنها سودی که به حالش دارد همان مقداری است که به مصرف حوائج طبیعی خودش می رساند، مختصری غذا که سیرش کند، و

شر بتی آب که سیرابش سازد، و دو قطعه جامه که به تن کند.

و کلمه ((عدده)) از ماده ((عده)) معنای شمردن است، می فرماید شخصی که همزه و لمزه است از بس عاشق مال و حریص بر جمع آن است، مال را روی هم جمع می کند و پی در پی آن را می شمارد، و از بسیار بودن آن لذت می برد. ولی بعضی گفته اند: معنایش این است که مال را عده و ذخیره می کند برای روزی که مورد هجوم ناملايمات روزگار واقع شود، که بنابر این، کلمه ((عدده)) دیگر به معنای شمردن نیست.

رد پندار غلط انسانی که خیال می کند مال دنیا به او جلودانگی می بخشد

((یحسب ان ماله اخلده)) - یعنی او خیال می کند مالی که برای روز مبادا جمع کرده زندگی جاودانه به او می دهد، و از مردنش جلوگیری می نماید، بنابر این منظور از جمله ((اخلده)) که صیغه ماضی است، معنای مضارع - آینده - است، به قرینه جمله ((یحسب)) که آن نیز مضارع است.

پس انسان نامبرده به خاطر اخلاص در ارض و چسبیدنش به زمین و زندگی مادی زمینی، و فرو رفتنش در آرزوهای دور و دراز، از مال دنیا به آن مقداری که حوائج ضروری زندگی کوتاه دنیا و ایام گذرای آن را کفایت کند قانع نمی شود، بلکه هر قدر مالش زیادتر شود حرصش تا بی نهایت زیادت می گردد، پس از ظاهر حالش پیداست که می پندارد مال، او را در دنیا جاودان می سازد، و چون جاودانگی و بقای خود را دوست می دارد، تمام همش را صرف جمع مال و شمردن آن می کند، و وقتی جمع شد و خود را بی نیاز احساس کرد، شروع به یاغی گری نموده، بر دیگران تفوق و استعلا می ورزد، همچنان که در جای دیگر فرمود: ((ان الانسان لیطغی ان راه استغنی))، و این استکبار و تعدی اثری که برای آدمی دارد همز و لمز است.

از اینجا روشن می گردد که جمله ((یحسب ان ماله اخلده)) به منزله تعلیل است برای جمله ((الذی جمع مالا- و عدده))، و می فهماند اگر مال پیشیز دنیا را جمع می کند و می شمارد، انگیزه و علتش پندار غلطی است که دارد، و این خطای عملیش مستند به خطای فکری او است، که پنداشته مال او را جاودان می سازد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۷

و نیز جمله ((الذی جمع...)) به منزله تعلیل است برای جمله ((ویل لكل همزه لمزه))، و می فهماند علت اینکه ویل را نثار هر همزه و لمزه کردیم این است که او مال پیشیز دنیا را جمع می کند و می شمارد.

كَلَّا لَيَتَبَدَّنَّ فِي الْخُطْمَةِ

این جمله ردع و تخطئه پندار غلط او است، که می پندارد مال، جاودانه اش می کند، و لام در کلمه ((لینبذن)) لام سوگند است، و واژه ((نبذ)) به معنای پرت کردن و دور انداختن چیزی است. و کلمه ((حطمه)) (بر وزن همره و نیز بر وزن لمره و نکحه و ضحکه) صیغه مبالغه است، و مبالغه در حطم شکستن را می رساند، البته به معنای خوردن هم استعمال شده، و این کلمه یکی از نامهای جهنم است چون جمله ((نار الله الموقده)) آن را به آتش جهنم تفسیر کرده.

و معنای آیه این است که: نه، او اشتباه کرده، مال دنیایش جاودانش نمی سازد، سوگند می خورم که به زودی می میرد و در حطمه اش پرت می کنند.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْخُطْمَةُ

و تو نمی دانی حطمه چه حطمه ای است؟! این جمله تعظیم و هول انگیزی حطمه را می رساند.

معنای اینکه در وصف آتش جهنم فرمود: ((التي تطلع على الافئدة)) و معنای ((فی عمد مده)) صفحه

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ

((ایقناد نار)) به معنای شعله و ساختن آتش است. و کلمه ((اطلاع و طلوع بر هر چیز)) به معنای اشراف بر آن چیز، و ظاهر شدن آن است، و کلمه ((افئده)) جمع کلمه ((فواد)) است که به معنای قلب است و مراد از قلب در اصطلاح قرآن کریم (عضو صنوبری

شکل که تلمبه خون برای رساندن آن به سراسر بدن است نیست بلکه (چیزی است به نام نفس انسانیت، که شعور و فکر بشر از آن ناشی می شود).

و گویا مراد از ((اطلاع آتش بر قلوب)) این است که آتش دوزخ باطن آدمی را می سوزاند، همانطور که ظاهرش را می سوزاند، به خلاف آتش دنیا که تنها ظاهر را می سوزاند. قرآن درباره سوزاندن آتش جهنم فرموده: ((و قودها الناس و الحجاره)).  
 إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ

یعنی آتش بر آنان منطبق است، به این معنا که از آنان احدی بیرون آتش نمی ماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۸ و از داخل آن نجات نمی یابد.

فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ

کلمه ((عمد)) - با فتحه عین و فتحه میم - جمع عمود (ستون) است، و کلمه ((ممدده)) اسم مفعول از مصدر تمديد است، و تمديد مبالغه در مد (کشیدن) است.

بعضی از مفسرین گفته اند: منظور از ((عمد ممدده)) گل میخ هایی است که اهل عذاب را میخکوب می کند.

بعضی دیگر گفته اند: عمده ممدده تنه های درختان است که چون مقطار، زندانی را با آن می بندند، و مقطار چوب و یا تنه درختی بسیار سنگین است، که در آن سوراخهایی باز می کردند تا پاهای دزدان و سایر مجرمین زندانی را در آن سوراخها کنند، بعضی دیگر معانی دیگری برای آن کرده اند.

بحث روائی

(روایاتی درباره شاعن نزول سوره همزه، معنای ((همزه)) و ((لمزه)) و... مراد از ((عمد ممدده))

در روح المعانی در ذیل آیه ((ویل لكل همزه لمزه)) گفته است این سوره بنا به روایتی که ابن ابی حاتم از طریق ابن اسحاق از عثمان بن عمر نقل کرده، در شاعن ابی بن خلف و بنا به روایتی که سدی نقل کرده در شاعن ابی بن عمر و ثقفی، معروف به اخنس بن شریق نازل شده، چون مردی هرزه دهن بود، بسیار غیبت مردم را می کرد، و به آنان تهمت می زد و بنا بر آنچه ابن اسحاق نقل کرده امیه بن خلف جمعی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همز و لمز می کرد، و بنا بر آنچه ابن جریر و غیر او از مجاهد نقل کرده اند، در باره جمیل بن عامر و بنا بر آنچه دیگران گفته اند در شاعن ولید بن مغیره و بد گوئیش نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سعی در تنقیص آن جناب نازل شده، و بنا بر قولی دیگر در شاعن عاص بن وائل نازل شده است.

مؤلف: روح المعانی سپس گفته: ممکن است در باره همه نامبردگان نازل شده باشد. ولی به نظر ما بعید نیست که راویان احادیث نامبرده، هر یک به سلیقه خود سوره را بر یکی از نامبردگان تطبیق کرده اند، و از اینگونه تطبیق ها در روایاتشان نزول بسیار است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۱۹

و در تفسیر قمی در معنای کلمه ((لمزه)) آمده که این کلمه به کسی اطلاق می شود که با سر و گردن خود ژست می گیرد، و چون فقیری و یا سائلی را ببیند ناراحت می شود. و در معنای جمله ((الذی جمع مالا و عدده)) آمده: یعنی می شمارد و سر جایش می گذارد.

و در همان تفسیر در ذیل آیه ((الذی تطلع علی الافئده)) آمده که بر دلها شعله می زند، و ابوذر غفاری (رضی الله عنه) فرموده: به متکبرین دو چیز را بشارت دهید، یکی اینکه به سینه هایشان داغ بگذارند و دیگر اینکه پشتشان را بر زمین بکشند. و در ذیل آیه ((انها علیهم موصده)) آمده که آتش دوزخ همه اهل دوزخ را فرا می گیرد ((فی عمده ممدده))، یعنی وقتی کند و زنجیرها بر آنان استوار می گردد به خدا سوگند که پوستشان را می خورد.

و در مجمع البیان است که عیاشی به سند خود از محمد بن نعمان احوال از حمران بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کفار و مشرکین در قیامت اهل توحید را که به خاطر گناهان در آتش شده اند سرزنش می کنند، که امروز نمی بینیم که توحید شما دردی از شما دوا کرده باشد، چون می بینیم خدا فرقی میان ما و شما نگذاشت، در این هنگام خدای تعالی برای اهل توحید غیرت به خرج می دهد و به ملائکه دستور می دهد اهل توحید را شفاعت کنید، آنان هر کس را که خدا خواسته باشد شفاعت می کنند، سپس به انبیا دستور می دهد شفاعت کنید، آنان هم هر کسی را که خدا خواسته باشد شفاعت می کنند، سپس به مومنین دستور می دهد شفاعت کنید، مومنین نیز هر کس را که خدا خواسته باشد شفاعت می کنند، آنگاه خدای تعالی می فرماید: من از همه اینان مهربانترم، به رحمت من از آتش خارج شوید، و همه چون مور و ملخ بیرون می آیند. آنگاه امام باقر (علیه السلام) فرمود: سپس عمد کشیده می شود و راه نجات را برویشان می بندد و به خدا سوگند که خلود از اینجا شروع می شود.

## الفیل

سوره فیل ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۰

آیات ۱ - ۵، سوره فیل

سوره فیل مکی است و پنج آیه دارد.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَّ رَبُّکَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ (۱) اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِی تَضْلِیْلِ (۲) وَ اَرْسَلَ عَلَیْهِمْ طِیْرًا اَبَابِیْلَ (۳) تَزْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیْلِ (۴) فِجَعَلَهُمْ کَعَصْفٍ مَّأْکُولٍ (۵)

ترجمه آیات

به نام الله رحمان و رحیم آیا ندیدی پروردگارت چه بر سر اصحاب فیل آورد؟ (۱). آیا نقشه های شومشان را خنثی نکرد؟ (۲). آری پروردگارت مرغانی که دسته دسته بودند به بالای سرشان فرستاد (۳). تا با سنگی از جنس کلوخ بر سرشان بکوبند (۴). و ایشان را به صورت برگی جویده شده درآورند (۵).

بیان آیات

در این سوره به داستان اصحاب فیل اشاره می کند، که از دیار خود به قصد تخریب کعبه معظمه حرکت کردند، و خدای تعالی با فرستادن مرغ ابابیل و آن مرغان با باریدن کلوخهای سنگی بر سر آنان هلاکشان کردند، و به صورت گوشت جویده شان کردند. و این قصه از آیات و معجزات بزرگ الهی است، که کسی نمی تواند انکارش کند، برای اینکه تاریخ نویسان آن را مسلم دانسته، و شعرای دوران جاهلیت در اشعار خود از آن یاد کرده اند ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۱

این سوره از سوره های مکی است.

بیان مفردات و مفاد آیات سوره مبارکه فیل صفحه

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَّ رَبُّکَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ

منظور از ((رؤیت)) معنای لغوی آن یعنی دیدن به چشم نیست، بلکه علمی است که به مانند احساس با حواس ظاهری ظاهر و روشن است. و استفهام در آیه انکاری است، و معنایش این است که مگر علم یقینی پیدا نکردی که چگونه پروردگارت با اصحاب فیل رفتار کرد، و این قصه در سال ولادت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) واقع شد.

اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِی تَضْلِیْلِ

مراد از کید آنان سوء قصدی است که در باره مکه داشتند و می خواستند بیت الحرام را تخریب کنند، و کلمه ((تضلیل)) و

((اضلال)) هر دو به یک معنا است ، و کید آنان را در تضلیل قرار دادن ، به معنای آن است که نقشه آنان را نقش بر آب ساخته ، زحماتشان را بی نتیجه سازد، آنها راه افتادند تا کعبه را ویران کنند، ولی در نتیجه تضلیل الهی ، خودشان هلاک شدند.

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ

کلمه ((ابابیل)) - به طوری که گفته اند - به معنای جماعت هایی متفرق و دسته دسته است ، و معنای آیه این است که : خدای تعالی جماعت های متفرقی از مرغان را بر بالای سر آنان فرستاد. و این آیه ، و آیه بعدیش عطف تفسیر است بر آیه ((الم يجعل کیدهم فی تضلیل)).

تَزْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ

یعنی آن ابابیل اصحاب فیل را با سنگ هایی کلوخین هدف گرفتند. و معنای کلمه ((سجیل)) در قصص قوم لوط گذشت .

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ

کلمه ((عصف)) به معنای برگ زراعت است ، و عصف ماکول به معنای برگ زراعتی - مثلاً - گندم - است که دانه هایش را خورده باشند، و نیز به معنای پوست زراعتی است مانند غلاف نخود و لوبیا، که دانه اش را خورده باشند، و منظور آیه این است که اصحاب فیل بعد از هدف گیری مرغان ابابیل به صورت جسدهایی بی روح در آمدند، و یا این است که سنگ ریزه ها (به درون دل اصحاب فیل فرو رفته ) اندرونشان را سوزانید.

بعضی هم گفته اند: مراد از عصف ماکول ، برگ زراعتی است که آکال در آن افتاده باشد، یعنی شته و کرم آن را خورده و فاسدش کرده باشد. و آیه شریفه به وجوه دیگری نیز معنا شده که مناسب با ادب قرآن نیست . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه

۶۲۲

بحث روائی

(داستان اصحاب فیل و هلاکشان ) صفحه

در مجمع البیان می گوید: تمامی راویان اخبار اتفاق دارند در اینکه پادشاه یمن که قصد ویران کردن کعبه را داشته شخصی بوده به نام ابرهه بن صباح اشرم . و بعضی از ایشان گفته اند: کینه او ابو یکسوم بود. و از واقدی نقل شده که گفته همین شخص جد نجاشی پادشاه یمن در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم ) بوده است .

سپس همچنان داستان استیلای ابرهه بر یمن را نقل می کند تا آنجا که می گوید: او در یمن کعبه ای بنا کرد، و در آن گنبدهایی از طلا- نهاد، و اهل مملکت خود را فرمان داد تا آن خانه را همچون مراسم حج زیارت نموده پیرامون آن طواف کنند، و در این بین مردی از بنی کنانه از قبیله خود به یمن آمد، و در آنجا به این کعبه (قلابی ) بر خورد، پس در همانجا نشست تا قضای حاجت کند، و اتفاقاً خود ابرهه از آنجا گذشت ، و آن نجاست را دید، پرسید چه کسی به چنین عملی جرات کرده ؟ به نصرانیتیم سوگند که آن خانه را ویران خواهیم کرد تا کسی به حج و زیارت آنجا نرود، آنگاه دستور داد تا فیل بیاورند و در بین مردم اعلام کنند که آماده حرکت باشند، مردم و مخصوصاً پیروانش از اهل یمن بیرون شدند و اکثر پیروانش از عک و اشعرون و خثعم بودند.

می گوید: سپس کمی راه پیمود و در بین راه مردی را به سوی بنی سلیم فرستاد تا مردم را دعوت کند تا بجای خانه کعبه خانه ای را که او بنا کرده زیارت کنند، از آن طرف مردی از حمس از بنی کنانه به او برخورد و به قتلش رسانید و این باعث شد که کینه ابرهه بیشتر شده ، و سریع تر روانه مکه شود.

و چون به طائف رسید از اهل طائف خواست تا مردی را برای راهنمایی با او روانه سازند، اهل طائف مردی از هذیل به نام نفیل را با وی روانه کردند، نفیل با لشکر ابرهه به راه افتاد و به راهنمایی آنان پرداخت تا به مغمس رسید ، در آنجا اطراق کردند، و مغمس ، محلی در شش میلی (سه فرسخی ) مکه است در آنجا مقدمات لشکر (که آشپزخانه و آذوقه و علوفه و سایر مایحتاج لشکر

را حمل می کند) را به مکه فرستادند، مردم قریش دسته دسته به بلندیهایی کوه ها بالا آمدند، و چون لشکر ابرهه را دیدند، گفتند ما هرگز تاب مقاومت با اینان را نداریم ، در نتیجه غیر از عبد المطلب بن هاشم و شیبه بن عثمان بن عبد الدار کسی در مکه باقی نماند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۳

عبد المطلب همچنان در کار سقایت خود پایداری نمود، و شیبه نیز در کار پرده داری کعبه پایداری کرد در این موقعیت حساس عبد المطلب دست به دو طرف درب کعبه نهاد، و عرضه داشت :

لا هم ان المرء يمنع رحله فامنع جلالک

لا یغلبوا بصلیبهم و محالهم عدوا، محالک

لا یدخلوا البلد الحرام اذا فامر ما بدالک

یعنی : بار الها هر کسی از آنچه دارد دفاع می کند، تو نیز از خانه ات که مظهر جلال تو است دفاع کن ، و نگذار با صلیبشان و کعبه قلابیشان بر کعبه تو تجاوز نموده ، حرمت آن را هتک ، کنند، مگذار داخل شهر حرام شوند، این نظر من است ولی آنچه تو بخواهی همان واقع می شود.

آنگاه مقدمات لشکر ابرهه به شترانی از قریش بر خورده آنها را به غنیمت گرفتند، از آن جمله دویست شتر از عبد المطلب را بردند، وقتی خیر شتران به عبد المطلب رسید، از شهر خارج شد و به طرف لشکرگاه ابرهه روانه گشت ، حاجب و دربان ابرهه مردی از اشعریها بود، و عبد المطلب را می شناخت از پادشاه اجازه ورود برای وی گرفت ، و گفت اینک بزرگ قریش بر در است ، که انسانها را در شهر و وحشیان را در کوه طعام می دهد، ابرهه گفت بگو تا داخل شود.

عبد المطلب مردی تنومند و زیبا بود، همین که چشم ابو یکسوم به او افتاد بسیار احترامش کرد، به خود اجازه نداد او را روی زمین بنشانند در حالی که خودش بر کرسی تکیه زده ، و نخواست او را در کنار خود بر کرسی بنشانند، بناچار از کرسی پیاده شد، و با آن جناب روی زمین نشست ، آنگاه پرسید چه حاجتی داشتی ؟ گفت حاجت من دویست شتر است که مقدمه لشکر تو از من برده اند، ابو یکسوم گفت به خدا سوگند دیدنت مرا شیفته ات کرد، ولی سخت تو را از نظرم انداخت ، عبد المطلب پرسید: چرا؟ گفت : برای اینکه من آمده ام خانه عزت و شرف و مایه آبرو و فضیلت شما اعراب و معبد دینیتان را که می پرستید ویران سازم و آن را درهم بکوبم ، و در ضمن دویست شتر هم از تو گرفته ام ، تو در باره خانه دینی ات هیچ سخن نمی گویی ، و در باره شتران حرف می زنی از آن هیچ دفاعی نمی کنی ، از مال شخصیت دفاع می کنی .

عبد المطلب در پاسخ گفت : ای ملک من با تو در باره مال خودم سخن می گویم ، که اختیار آن را دارم و موظف بر حفظ آن هستم ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۴

این خانه هم برای خود صاحبی دارد که از آن دفاع خواهد کرد، و حفظ آن به عهده من نیست ، این سخن آن چنان ابرهه را مرعوب کرد که بدون درنگ دستور داد شتران او را به وی باز دهند، و عبد المطلب برگشت . آن شب برای لشکر ابرهه شبی سنگین بود ستارگانش تیره و تار به نظر می رسید در نتیجه دلهایشان احساس کرد گویا می خواهد عذابی نازل شود.

صاحب مجمع البیان سپس ادامه می دهد تا می رسد به اینجا که : در همان لحظه ای که آفتاب داشت طلوع می کرد، طیور ابابیل نیز از کرانه افق نمودار شدند در حالی که سنگ ریزه هایی با خود داشتند و شروع کردند آن سنگها را بر سر لشکریان ابرهه افکندن ، و هر یک از آن مرغان یک سنگ بر منقار داشت و دوتا به دو چنگالش ، همینکه آن یکی سنگهای خود را می انداخت و می رفت یکی دیگر می رسید و سنگ خود را می انداخت ، و هیچ سنگی از آن سنگها نمی افتاد مگر آنکه هدف را سوراخ می کرد، به شکم کسی بر نخورد مگر آنکه پاره اش کرد، و به استخوانی بر نخورد مگر آنکه پوک و سستش کرد و از آن طرفش در آمد. ابو یکسوم که بعضی از آن سنگها بر بدنش خورده بود از جا پرید که بگریزد به هر سرزمینی که می رسید یک تکه از گوشت بدنش



می افتاد، تا بالاخره خود را به یمن رساند، وقتی به یمن رسید دیگر چیزی از او و لشکرش باقی نمانده بود، و همینکه وارد یمن شد سینه و شکمش باد کرد و منفجر شد و به هلاکت رسید، و احدی از اشعریها و احدی از خثعم به یمن نرسید....

مؤلف: در روایات این داستان اختلاف شدیدی در باره خصوصیات آن هست، اگر کسی بخواهد باید به تواریخ و سیره های مطول مراجعه نماید.

## قریش

سوره قریش ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۵

آیات ۱ - ۵، سوره قریش

سوره قریش مکی است و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (۱) الْفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (۲) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (۳) الَّذِي أَطَعَهُمْ مِّنْ حُجُوعٍ (۴) وَءَامَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ (۴)

ترجمه آیات

به نام خداوندی که رحمت عامش شامل همه و رحمت خاصش از آن مومنین است. (خدا با اصحاب فیل چنین کرد) برای آنکه قریش با هم انس و الفت گیرند (۱). الفتی که در سفرهای زمستان و تابستان ثابت و برقرار بماند (۲). پس (به شکرانه این دوستی) باید یگانه خدای کعبه را پرستند (۳). که به آنها هنگام گرسنگی طعام داد (۴). و از ترس و خطراتشان ایمن ساخت (۵). بیان آیات این سوره بر قریش منت می گذارد که خدای تعالی با این دفاعی که از مکه کرد شما را در انظار، مورد احترام قرار داد تا بتوانید با امنیت کامل بدون اینکه راهزنان متعرض شما شوند کوچ تابستانی و زمستانی خود را به منظور تجارت انجام دهید، آنگاه دعوتشان می کند به توحید و عبادت رب بیت، و سوره در مکه نازل شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۶

بررسی قول به وحدت سوره ((فیل)) و ((ایلاف)) و سوره ((ضحی)) و ((المنشرح)) صفحه

و مضمون آن نوعی ارتباط با سوره فیل دارد، و لذا بعضی از اهل سنت گفته اند سوره ((فیل)) و ((ایلاف)) یک سوره اند، همچنان که نظیر این سخن را در باره دو سوره ((ضحی)) و ((الم نشرح)) گفته اند، چون بینشان ارتباطی وجود دارد، و این نظریه را به مشهور در بین شیعه نسبت داده اند، و لیکن حق مطلب آن است که دلیلی که بر آن استناد کرده اند، وحدت را نمی رساند.

برای اینکه دلیل اهل سنت روایتی است که می گوید: قرآنی را که ابی بن کعب نوشته بوده بین این دو سوره و آن دو سوره بسم الله نوشته نبوده. و روایتی است از عمرو بن میمون ازدی که گفته: من نماز مغرب را دنبال عمر بن خطاب خواندم، او در رکعت اول، سوره تین را خواند، و در دوم ((الم تر)) و ((لایلاف قریش)) را، بدون اینکه بین آن دو با گفتن بسم الله فاصله بیندازد.

و بعضی از روایت اولی پاسخ داده اند به اینکه معارض است با روایتی که گفته: در قرآن ابی بن کعب بین آن دو بسم الله بوده، و از دومی پاسخ داده اند به اینکه بر فرض که روایت درست باشد احتمال دارد راوی حدیث بسم الله بین آن دو را از عمر بن خطاب نشنیده باشد، و یا عمر آن را آهسته خوانده باشد. علاوه بر این، روایت مذکور معارض است با روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: خدای تعالی قریش را بخاطر هفت خصلت بر دیگران برتری داد، از آن جمله فرمود: و درباره آنان سوره ای نازل شد که در آن سوره سخن از احدی به جز قریش نرفته است، و آن سوره ((لایلاف قریش)) است، (تا آخر حدیث). از همه اینها گذشته روایاتی که دلالت بر جدایی این دو سوره دارد، و اینکه بین آن دو بسم الله قرار دارد متواتر است.

و اما آنهایی که از شیعه قائل به وحدت این دو سوره شده اند استنادشان به روایتی است که صاحب مجمع آن را از ابی العباس از یکی از دو امام بزرگوار امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرموده: سوره ((الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل

(( و سوره ((لایلاف قریش)) یک سوره اند.

و نیز روایتی است که شیخ در تهذیب به سند خود از علاء از زید شحام روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) نماز صبح را اقتدا کردیم، در نمازش در یک رکعت سوره ((والضحی)) و سوره ((الم نشرح)) را خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۷

و روایت دیگری است که صاحب مجمع البیان از عیاشی از مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: من از آن جناب شنیدم که می فرمود در یک رکعت نماز بین دو سوره جمع مکن، مگر سوره ((والضحی)) و ((الم نشرح)) و سوره ((الم ترکیف)) و سوره ((لایلاف قریش)). و مثل این روایت را محقق هم در کتاب معتبر از کتاب جامع نوشته احمد بن محمد بن ابی نصر از مفضل نقل کرده.

حال به وضع یک یک این روایات می رسیم: اما روایت ابی العباس، روایتی است ضعیف؛ چون در آن رفع شده، یعنی راویان وسط حدیث افتاده اند.

و اما روایت زید شحام غیر از سند تهذیب به دو سند دیگر روایت شده، یکی باز در تهذیب است که شیخ به سند خود آن را از ابن مسکان از زید شحام نقل کرده که گفت: با امام صادق (علیه السلام) نماز خواندیم، در نمازش سوره ((والضحی)) و ((الم نشرح)) را خواند. و سند روایت دوم زید شحام عبارت است از ابن ابی عمیر از بعضی از راویان شیعه از زید شحام که گفت: به امامت امام صادق نماز خواندیم، در رکعت اول سوره ((والضحی))، و در دومی سوره ((الم نشرح)) را خواند.

و این روایت یعنی صحیح ابن ابی عمیر صریح است در اینکه امام دو سوره را در دو رکعت خواندند، و با وجود این روایت دیگر ظهوری برای روایت علاء باقی نمی ماند، یعنی دیگر ظهور ندارد در اینکه هر دو سوره را در یک رکعت خوانده باشد، چون عبارت آن چنین است: ((پس الضحی و الم نشرح را در رکعتی خواند)) و این می سازد با اینکه ضحی را در رکعتی و الم نشرح را در رکعتی خوانده باشد. و اما روایت ابن مسکان که هیچ ظهوری در جمع بین دو سوره در یک رکعت ندارد، نه ظهور دارد و نه صراحت؛ (چون در آن آمده بود: پس سوره الضحی و الم نشرح را در نماز خواند)، و اما اینکه بعضی ها روایت ابن ابی عمیر را حمل بر نماز نافله کرده اند، درست نیست، برای اینکه در آن عبارت ((صلی بنا)) آمده، که معنایش این است که با ایشان نماز جماعت خواندیم، و نماز نافله را با جماعت نمی شود خواند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۸

و اما روایت مفضل بن صالح که به آن استدلال کرده اند بر وحدت دو سوره، بر تعدد بیشتر دلالت دارد (برای اینکه در آن آمده در یک رکعت بین دو سوره ((ضحی)) و ((الم نشرح))، و نیز بین دو سوره ((فیل)) و ((ایلاف)) جمع مکن)، و این صریح است در تعدد.

پس حق مطلب آن است که روایات اگر در این باره دلالتی داشته باشد دلالت دارد بر اینکه جائز است دو سوره ((ضحی و الم نشرح)) و دو سوره ((فیل و ایلاف)) را در یک رکعت نماز واجب خواند، ولی در غیر واجبات نمی توان خواند، و مؤید این دلالت روایت راوندی است که در کتاب الخرائج و الجرائح خود آن را از داوود رقی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، و در آن آمده: هم اینکه فجر طلوع کرد برخاست اذان و اقامه گفت، و مرا در طرف راست خود پیا داشت، و در رکعت اول سوره حمد و سوره ضحی را، و در رکعت دوم حمد و قل هو الله احد را خواند، و سپس قنوت گرفت، و سلام داد آنگاه نشست.

معنای سوره ایلاف در فرض وحدت با سوره فیل و در صورت استقلال

لَا يَلْفِ قُرَيْشٍ إِلْفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

ماده ((الف)) - به کسره همره - که مصدر ثلاثی مجرد و باب افعالش ((ایلاف)) می آید، به معنای اجتماع با همبستگی و الفت است، و به قول راغب اصلا الفت را به همین جهت الفت می گویند.

و در صحاح اللغه آمده: وقتی گفته می‌شود: ((فلان قد آلف هذا الموضع))، معنایش این است که فلانی با این محل انس گرفته، و معنای اینکه گفته شود: ((فلان آلف غیره هذا الموضع)) این است که فلانی آن شخص دیگر را با این محل مانوس کرد، و گاه می‌شود که همین تعبیر یعنی تعبیر به باب افعال در مورد لازم نیز استعمال می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: ((فلان الف هذا الموضع)) و یا ((یالف هذا الموضع ایلافا))، یعنی فلانی با این محل انس گرفته و یا انس می‌گیرد.

و کلمه ((قریش)) نام عشیره و دودمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که همگی از نسل نضر بن کنانه اند که نامش قریش نیز بوده، و کلمه ((رحلت)) - همانطور که در مجمع البیان آمده - به معنای حالتی است که یک انسان سوار بر راحله و در حال سیر دارد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۲۹ و ((راحله)) به معنای شتری است که برای راه پیمایی نیرومند باشد.

و منظور از ((رحلت قریش)) مسافرت آنان از مکه به بیرون برای تجارت است، و این رحلت از مشخصات اهل این شهر بوده، چون این شهر در دره ای خشک و سوزان و بی آب و علف واقع شده، که نه زرع در آن هست و نه ضرعی پستان شیرداری (ناگزیر قریش زندگی را از راه تجارت می‌گذارند، و در هر سال دو نوبت به تجارت می‌رفت، یک نوبت در زمستان که به طرف یمن می‌رفت، و نوبتی دیگر در تابستان که به سوی شام ره می‌سپرد، و با این دو نوبت سفر کردن زندگی خود را اداره می‌نمود، و مردم یمن و شام پاس احترام قریش را می‌داشتند، زیرا خانه کعبه بیت الحرام در بین ایشان واقع شده بود، و به همین جهت راهزنان و غارتگران که ممر عیشی به جز دزدی و غارت نداشتند، متعرض ایشان نمی‌شدند، نه سر راه را برایشان می‌گرفتند، و نه به شهرشان حمله ور می‌شدند.

و در جمله ((لایلاف قریش)) حرف لام در کلمه ((لایلاف)) لام تعلیل است، و فاعل در ((ایلاف)) خدای سبحان، و مفعول ایلاف (آن کسانی که خدا مردم را با ایشان مانوس کرد) قریشند، پس کلمه ((قریش)) مفعول اول فعل ایلاف است، و مفعول دومش حذف شده، چون جمله بعدی یعنی ((ایلافهم رحله الشتاء و الصیف)) می‌فهماند که آن مفعول چیست، و جمله ((ایلافهم...)) بدل از جمله ((ایلاف قریش)) است، و فاعل در ((ایلافهم)) نیز خدای سبحان، و مفعول اولش ضمیر جمعی است که در ظاهر کلام آمده، و به قریش بر می‌گردد، و مفعول دومش کلمه ((رحله...)) است، و تقدیر چنین است، ((لایلاف الله قریشا رحله الشتاء و الصیف - خدای سبحان با مرغان ابابیل آن دفاع را از خانه اش کرد، و به شما قریش این عزت و احترام را ارزانی داشت تا شما قریش با رحلت زمستانی و تابستانی مانوس شوید، و امر معاشتان بگذرد)).

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

حرف ((فاء)) در آغاز جمله ((فلیعبدوا)) در اصطلاح ادبیات برای این آمده که مطلب بویی از شرطیت را داشته، یعنی جا داشته کسی توهم کند که پرستش رب این بیت لابد شرایطی دارد که با بودن آن شرایط باید رب این بیت را پرستید، و با نبودنش نپرستند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۰

برای رفع این توهم می‌فرماید ((اگر در گذشته چنین کردیم و چنان شد و شما چنان بودید و چنین شدید، کاری به گذشته نداریم، گذشته هر چه بوده باید امروز رب آن بیت را پرستید، که شما را با ایام دو رحلت مانوس کرد، و در این وظیفه هیچ شرطی در کار نیست)). و یا بویی از تفصیل را داشته، یعنی جا داشته توضیح دهد در چه حالی رب این بیت را پرستند، و در چه حالی نپرستند، و این دو حال را از یکدیگر جدا کند، چون جای چنین توهمی بوده، فرموده: نه، تفصیلی در بین نیست، در هر حالی که پیش بیاید باید رب این بیت را پرستید، پس حرف فاء در این آیه نظیر حرف ((فاء)) در آیه ((و لربك فاصبر)) است.

و حاصل معنای آیات سه گانه این است که قریش باید رب این بیت را پرستند، بخاطر اینکه رب این بیت ایشان را با دو رحله تابستانی و زمستانی مانوس کرد، تا هم گردونه تجارت و زندگیشان بگردد، و هم در وطن ایمن باشند.

آنچه تاکنون گفته شد بر این فرض بود که سوره مورد بحث جدای از سوره فیل، و سیاقش مستقل از سیاق آن باشد، و اما بر فرضی که این سوره جزو سوره فیل و متمم آن باشد، در این فرض گفته اند حرف ((لام)) در کلمه ((لایلاف)) تعلیلی و متعلق به مقدری است که مقام بر آن دلالت می‌کند، و معنایش این است که: اگر ما این رفتار را با اصحاب فیل کردیم، نعمتی بود از ما به قریش، اضافه بر نعمتهایی که بر آنان انعام کرده بودیم، و دو رحلت زمستانی و تابستانی به آنان داده بودیم، پس گویا فرموده: نعمتی به سوی نعمت دیگر به ایشان دادیم، و لذا بعضی گفته اند: لام مذکور در آخر به معنای ((الی - به سوی)) منجر می‌شود، و این گفته ((فراء)) است.

و بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که: ما این بلا را به سر اصحاب فیل آوردیم تا قریش با شهر مکه مانوس شود و بتواند در آن شهر بماند، و یا این کار را کردیم تا قریش را که از ترس ابرهه از شهر گریخته بودند، دو باره به شهرشان علاقمند کنیم، لذا لشکر ابرهه را هلاک کردیم، و این باعث شد که قریش بیش از پیش به مکه و کعبه علاقمند شوند، و نیز محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در آنجا متولد شود و سپس به عنوان رسولی بشیر و نذیر مبعوث گردد، لیکن اشکال در این چند معنا در استفاده آنها از سیاق است، و اینکه این معانی از کجای سیاق بر می‌آید. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۱

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

این آیه اشاره است به منت واضحی که در ایلاف دو رحلت وجود دارد، و نعمت ظاهری که نمی‌توانند آن را انکار کنند، و آن تامین معاش قریش و امنیت آنان است که در سرزمینی زندگی می‌کردند که نه نشان تامين بوده و نه جانشان، و نه سرزمین خرمی بود که دیگران بدانجا آیند، و نه جان دیگران در آنجا تاءمین می‌شد پس باید ربی را پرستند که این چنین به بهترین وجه امورشان را تدبیر نمود، و او همان رب بیت است.

بحث روائی

(روایتی درباره مفاد سوره ایلاف) صفحه

در تفسیر قمی در ذیل آیه ((لایلاف قریش)) آمده که: این سوره در باره قریش نازل شده، چون قریش معاششان از دو رحلت تابستانی و زمستانی به یمن و شام تاءمین می‌شد، از مکه پوست و محصولات دریایی و کالاهایی که در ساحل دریا پیاده می‌شده از قبیل فلفل و امثال آن را بار می‌کردند و به شام می‌بردند، و در شام جامه و آرد خالص و حبوبات غلط مشهور است، و صحیح آن حبوب است که در روایت آمده)، خریداری می‌کردند، و همین مسافرت باعث می‌شد وحدت و الفتی در بینشان برقرار گردد، هر وقت به یکی از این دو سفر دست می‌زدند یکی از بزرگان قریش را رئیس خود می‌کردند، و زندگیشان از این راه تاءمین می‌شد.

بعد از آنکه خدای تعالی رسول گرامیش را مبعوث فرمود: مردم قریش بی‌نیاز از سفر شدند، چون از اطراف حجاز مردم رو به آن جناب نهاده، هم آن حضرت را زیارت می‌کردند، و هم خانه خدا را، و لذا در این سوره فرمود: ((فلیعبدوا رب هذا البیت الذی اطعمهم من جوع)) پس رب این خانه را پرستند، که ایشان را از گرسنگی نجات داد، و دیگر احتیاج ندارند به شام بروند، ((و امنهم من خوف)) یعنی راهزنان پیاس حرمت کعبه کاری به کار آنان ندارند.

مؤلف: اینکه فرمود: ((بعد از آنکه خدای تعالی رسول گرامیش را مبعوث فرمود)) انطباقش با سیاق آیات سوره روشن نیست، چون گفتیم سیاق همه از داستان ابرهه و قبل از ولادت آن حضرت سخن دارد، و چه بسا این قسمت جزو کلام امام نبوده، و مرحوم قمی آن را از بعضی روایات ابن عباس استفاده کرده باشد.

سوره ماعون ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۲

آیات ۱ - ۷، سوره ماعون

سوره ماعون مدنی یا مکی است و هفت آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ (۱) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (۲) وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۳) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (۶) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (۷)

ترجمه آیات

به نام خداوند رحمان و رحیم (ای رسول ما) آیا دیدی آن کس (ولید مغیره) را که روز جزا را انکار کرد؟ (۱). این همان شخص (بی رحم) است که یتیم را از در خود به قهر میراند (۲). و کسی را بر اطعام فقیر ترغیب نمی کند (۳). پس وای بر آن نمازگزاران (۴). که دل از یاد خدا غافل دارند (۵). همانان که (اگر طاعتی کنند) به ریا و خودنمایی کنند (۶). و دیگران را از ضروریات زندگی منع می کنند (۷).

بیان آیات

این سوره تهدید کسانی است که خود را مسلمان معرفی کرده اند ولی متخلق به اخلاق منافقینند، از قبیل سهو از نماز، و ریا کردن در اعمال، و منع ماعون، که هیچ یک از اینها با ایمان به روز جزا سازگاری ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۳ و این سوره هم احتمال دارد مکی باشد و هم مدنی.

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ

کلمه ((رؤیت)) هم می تواند به معنای دیدن با چشم باشد، و هم به معنای معرفت. و خطاب در این آیه شریفه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، بدان جهت که فردی شنونده است، نه بدان جهت که پیامبر است، در نتیجه خطاب به عموم شنندگان دنیا خواهد بود. و مراد از ((دین))، جزای یوم الجزاء است، پس کسی که دین را تکذیب کند منکر معاد است. ولی بعضی گفته اند: مراد از دین، همان معنای معروفش یعنی کیش و ملت است.

اوصاف تکذیب کنندگان دین: راندن یتیم، عدم اهتمام به طعام مسکین، سهل انگاری در نمازگزاران، ریاکاری و منع ((ماعون))

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ

کلمه ((دع)) به معنای رد کردن به زور و به جفا است، و حرف ((فاء)) در کلمه ((فذلك)) برای توهم معنای شرط است، و تقدیر کلام ((ارایت الذی یکذب بالجزاء فعرفته بصفاة، فان لم تعرفه فذلك الذی...)) است، یعنی آیا آن کس را که روز جزا را تکذیب می کند، از راه صفاتی که لازمه تکذیب است شناختی؟ اگر شناختی پس بدان که او کسی است که یتیم را به زور از در خانه خود می راند، و او را جفا می کند، و از عاقبت عمل زشتش نمی ترسد، و اگر روز جزا را انکار نمی داشت چنین جراتی را به خود نمی داد، و از عاقبت عمل خود می ترسید، و اگر می ترسید به یتیم ترحم می نمود.

وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ

کلمه ((حض)) به معنای تحریک و تشویق است، و در کلام مضافی حذف شده، تقدیرش ((و لا یحض علی اطعام المسکین)) است، یعنی مردم را به اطعام طعام مسکین تشویق نمی کند.

بعضی از مفسرین گفته اند: اگر تعبیر به طعام کرد، نه به اطعام، برای این بود که اشاره کرده باشد به اینکه مسکین گویا مالک زکات و صدقه است و احتیاج ندارد به اینکه کسی به او اطعام کند، وقتی طعام را که حق خود او است به او بدهند او خودش می خورد، همچنان که در جای دیگر فرموده: ((و فی اموالهم حق للسائل و المحروم)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۴

بعضی دیگر گفته اند: طعام در آیه به معنای اطعام است. و اگر تعبیر به تشویق به طعام کرد، و نه به خود عمل (اطعام) برای این

بود که حض هم شامل تشویق عملی یعنی خود عمل اطعام می شود، و هم شامل تشویق زبانی .

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

یعنی آنهایی که از نمازشان غافلند اهتمامی به امر نماز ندارند، و از فوت شدنش باکی ندارند چه اینکه به کلی فوت شود و چه اینکه بعضی از اوقات فوت گردد، و چه اینکه وقت فضیلتش از دست برود و چه اینکه ارکان و شرایطش و احکام و مسائلش را ندانسته نمازی باطل بخوانند.

در آیه شریفه تکذیب گر روز جزا به چنین نماز گزارانی تطبیق شده ، چون حرف ((فاء)) که بر سر جمله آمده می فهماند جمله مزبور نتیجه تکذیب روز جزا است و می رساند چنین نماز گزارانی خالی از نفاق نیستند، چون تکذیب روز جزا تنها به این نیست که به کلی آن را منکر شود، کسی هم که تظاهر به ایمان می کند و نماز مسلمانان را می خواند، اما طوری می خواند که عملاً نشان می دهد باکی از روز جزا ندارد، او نیز روز جزا را تکذیب کرده .

الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ

کسانی که عبادت را در انظار مردم انجام می دهند، (و یا در انظار بهتر و غلیظتر انجام می دهند)، اینگونه افراد شکارچینی هستند که با زبان شکار حرف می زنند، تا شکار بدامشان بیفتد، (در بین مسلمانان خود را مسلمان تر از آنان جلوه می دهند، و معلوم است اگر در بین اهل ملتی دیگر قرار بگیرند چهره آن مردم را به خود می گیرند).

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

کلمه ((ماعون)) به معنای هر عملی و هر چیزی است که به شخصی محتاج داده شود، و حاجتی از حوائج زندگی او را بر آورد، مانند قرض و هدیه و عاریه و امثال آن . تفسیرهای متفرق دیگری هم که برای این کلمه کرده اند به همین معنایی که ما کردیم بر می گردد.

بحث روائی

(چند روایت درباره مفاد آیات گذشته از جمله: سهل انگاری درباره نماز و مراد از منع ((ماعون))

در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه ((ارایت الذی یکذب بالذین)) آمده که این آیه در باره ابو جهل و کفار قریش نازل شد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۵

و در ذیل آیه شریفه ((الذین هم عن صلاتهم ساهون)) آمده که منظور از این جمله کسانی هستند که به کلی نماز را ترک کنند، زیرا اگر صرف سهو آدمی را مستوجب ویل سازد، باید همه مس توجب باشند، چون هر انسانی و مسلمانی در نمازش سهو می کند، امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه فرموده: منظور تاءخیر نماز از اول وقت و بدون عذر است .

و در کتاب خصال از علی (علیه السلام) آمده که در ضمن حدیث چهارصد بندی فرمود: هیچ عملی نزد خدا محبوبتر از نماز نیست ، پس مبادا هیچ کاری از کارهای دنیا شما را از نماز در اول وقتش باز بدارد، برای اینکه خدای عزوجل اقوامی را به همین جرم مذمت نموده و فرموده: ((الذین هم عن صلاتهم ساهون)) یعنی کسانی که از در غفلت نسبت به امر نماز و اوقات آن سهل انگاری می کنند.

و در کافی به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت: از عبد صالح (موسی بن جعفر (علیه السلام)) از مفاد کلام خدای عزوجل پرسیدم که می فرماید: ((الذین هم عن صلاتهم ساهون))، فرمود: کسی است که حق نماز را ضایع کند.

مؤلف: و این مضامین در روایاتی دیگر نیز آمده .

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن ابی حاتم و بیهقی در کتاب سنن خود، از علی بن ابیطالب روایت کرده اند که در تفسیر ((الذین هم یراون)) فرمود: یعنی با نماز خود ریا می کنند.



و نیز در همان کتاب آمده که ابو نعیم و دیلمی و ابن عساکر از ابو هریره نقل کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر آیه و ((یمنعون الماعون)) فرمود: ماعون همه آن چیزهایی است که مردم به عنوان کمک در بین خود عاریه می دهند و می گیرند، از تبر گرفته تا دیگ و دلو و نظایر آن .

و در کافی به سند خود از ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: منظور از ماعون در جمله ((و یمنعون الماعون)) قرضی است که بدهی و احسانی است که بکنی، و اثاث خانه ای است که به عاریه بدهی، زکات هم یکی از مصادیق ماعون است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۶

مؤلف: در این روایت ماعون به زکات هم تفسیر شده، و این تفسیر از طرق اهل سنت نیز از علی (علیه السلام) روایت شده، نظیر روایتی که در الدر المنثور به این عبارت آمده: ((ماعون)) زکات واجب است که از آن مضایقه می کنند، و به نماز خویش خودنمایی و ریا می کنند، و مانع زکات خود می شوند.

و در الدر المنثور است که ابن قانع از علی بن ابی طالب روایت کرده که گفت: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم می فرمود: مسلمان برادر مسلمان است، وقتی با او بر خورد می کند، سلامش می گوید، و او سلام را به وجهی بهتر به وی بر می گرداند، یعنی او باید سلام کند و این باید علیک بگوید و باید که ماعون را از او دریغ ندارد. پرسیدم یا رسول الله ماعون چیست؟ فرمود: از سنگ گرفته تا آهن و از آب گرفته تا هر چیز دیگر.

مؤلف: رسول خدا در روایتی دیگر آهن را به دیگ های مسین و تبر آهنین، و سنگ را به دیگهای سنگی تفسیر فرموده .

## الکوثر

سوره کوثر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۷

آیات ۱ - ۳، سوره کوثر

سوره کوثر مکی است و سه آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ (۱) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (۲) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (۳)

ترجمه آیات

به نام الله که به نیک و بد بخشندو به نیکان مهربان است . محققا ما به تو خیر کثیر (فاطمه (علیها السلام) دادیم (۱). پس به شکرانه اش برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن (۲). و بدان که محققا شماتت گوی و دشمن تو ابر و بلا عقب است (۳).

بیان آیات

در این سوره متنی بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نهاده به اینکه به آن جناب کوثر داده، و این بدان منظور است که آن جناب را دلخوش سازد و بفهماند که آن کس که به وی زخم زبان می زند که اولاد ذکور ندارد و اجاق کور است، خودش اجاق کور است، و این سوره کوتاه ترین سوره قرآن است، و روایات در اینکه آیا این سوره در مکه نازل شده و یا در مدینه مختلف است، و ظاهرش این است که در مکه نازل شده باشد.

و بعضی از مفسرین به منظور جمع بین دو دسته روایات گفته اند: ممکن است دو نوبت نازل شده باشد یکی در مکه و بار دیگر در

مدینه . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۸

اقوال مختلف درباره مراد از ((کوثر)) و بیان شواهددال بر اینکه مراد از آن ذریه پیامبر (صلی الله علیه و آله) یعنی فرزندان

فاطمه (علیه السلام) است

إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ

در مجمع البیان می‌گوید: کلمه ((کوثر)) بر وزن ((فوعل)) به معنای چیزی است که شانس آن است که کثیر باشد، و کوثر به معنای خیر کثیر است.

ولی مفسرین در تفسیر کوثر و اینکه کوثر چیست اختلافی عجیب کرده‌اند: بعضی گفته‌اند: خیر کثیر است. و بعضی معانی دیگری کرده‌اند که فهرست وار از نظر خواننده می‌گذرد:

۱- نهری است در بهشت. ۲- حوض خاص رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بهشت و یا در محشر است. ۳- اولاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ۴- اصحاب و پیروان آن جناب تا روز قیامت است. ۵- علمای امت او است. ۶- قرآن و فضائل بسیار آن. ۷- مقام نبوت است. ۸- تیسیر قرآن و تخفیف شرایع و احکام است. ۹- اسلام است. ۱۰- توحید است. ۱۱- علم و حکمت است. ۱۲- فضائل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. ۱۳- مقام محمود است. ۱۴- نور قلب شریف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و از این قبیل اقوالی دیگر که به طوری که از بعضی از مفسرین نقل شده بالغ بر بیست و شش قول است.

صاحبان دو قول اول استدلال کرده‌اند به بعضی روایات، و اما باقی اقوال هیچ دلیلی ندارند به جز تحکم و بی دلیل حرف زدن، و به هر حال اینکه در آخر سوره فرمود: ((ان شائک هو الابتر)) با در نظر گرفتن اینکه کلمه ((ابتر)) در ظاهر به معنای اجاق کور است، و نیز با در نظر گرفتن اینکه جمله مذکور از باب قصر قلب است، چنین به دست می‌آید که منظور از کوثر، تنها و تنها کثرت ذریه‌ای است که خدای تعالی به آن جناب ارزانی داشته، (و برکتی است که در نسل آن جناب قرار داده)، و یا مراد هم خیر کثیر است و هم کثرت ذریه، چیزی که هست کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است، و اگر مراد مساله ذریه به استقلال و یابه طور ضمنی نبود، آوردن کلمه ((ان)) در جمله ((ان شائک هو الابتر)) فایده‌ای نداشت، زیرا کلمه ((ان)) علاوه بر تحقیق، تعلیل را هم می‌رساند و معنا ندارد بفرماید ما به تو حوض دادیم، چون که بدگوی تو اجاق کور است و یا بی خبر است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۳۹

و روایات هم بسیار زیاد رسیده که سوره مورد بحث در پاسخ کسی نازل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را به اجاق کوری زخم زبان زد و این زخم زبان هنگامی بود که قاسم و عبد الله دو فرزندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفتند، پس با این بیان روشن شد که سخن آن مفسر که گفته: ((منظور صاحب این زخم زبان از کلمه ((ابتر)) بریدگی از مردم یا انقطاع از خیر بوده و خدای تعالی در رد گفتارش فرموده او خودش منقطع از هر چیز است)) سخن بی وجهی است.

و چون جمله ((انا اعطیناک...)) در مقام منت نهادن بود، با سیاق متکلم مع الغیر (ما) آمد که بر عظمت دلالت می‌کند، و چون منظور از آن خوشدل ساختن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود مطلب را با واژه اعطاء که ظاهر در تملیک است بیان داشت و فرمود: ما به تو کوثر عطا کردیم.

و این جمله از این دلالت خالی نیست که فرزندان فاطمه (علیها السلام) ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند، و این خود یکی از خبرهای غیبی قرآن کریم است، چون همانطور که می‌بینیم خدای تعالی بعد از درگذشت آن حضرت برکتی در نسل آن جناب قرار داد، به طوری که در همه عالم هیچ نسلی معادل آن دیده نمی‌شود، آن هم با آن همه بلاها که بر سر ذریه آن جناب آوردند و گروه گروه از ایشان را کشتند.

مراد از امر صلوة و نحر بعد از منت گذاردن به اعطاء کوثر

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ

از ظاهر سیاق و ظاهر اینکه حرف ((فاء)) بر سر این جمله در آمده، استفاده می‌شود که امر به نماز و نحر شتر، که متفرع بر جمله ((انا اعطیناک الکوثر)) شده، از باب شکر نعمت است، و چنین معنا می‌دهد، حال که ما بر تو منت نهادیم و خیر کثرت دادیم این

نعمت بزرگ را با نماز و نحر شکرگزاری کن .

و مراد از ((نحر)) بنا بر روایاتی که از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) و از علی (علیه السلام) رسیده ، و نیز روایاتی که شیعه از امام صادق و سایر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت کرده ، دست بلند کردن به طرف گردن در هنگام تکبیر گفتن برای نماز است .

ولی بعضی گفته اند: معنایش این است که نماز عید قربان بخوان ، و شتر هم قربانی کن ، ( چون کلمه نحر به معنای سر بردن شتر به آن نحو خاص است ، همچنان که کلمه ذبح به معنای سر بردن سایر حیوانات است ). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۰ بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که برای پروردگارت نماز بخوان ، و وقتی سر از رکوع بر می داری به طور کامل بایست . بعضی دیگر معانی دیگری هم ذکر کرده اند.

إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

کلمه : ((شانیء)) به معنای دشمن خشمگین ، و کلمه ((ابتر)) به معنای اجاق کور است ، و این کسی که چنین زخم زبانی به آن جناب زده بود عاصی بن وائل بوده .

بعضی گفته اند: مراد از ابتر منقطع از خیر، و یا منقطع از قوم خویش است ، که خواننده توجه فرمود این قول با روایات شان نزول نمی سازد.

بحث روایی

در الدر المنثور است که بخاری ابن جریر و حاکم از طریق ابی بشر از سعید بن جبیر از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : کوثر آن خیری است که خدای تعالی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) داد. ابو بشر می گوید: به سعید بن جبیر گفتم جمعی از مردم معتقدند که کوثر نام نهری در بهشت است . سعید گفت نهری هم که در بهشت است یکی از خیرهایی است که خدای تعالی به آن جناب ارزانی داشته . روایاتی درباره اینکه مراد از ((نحر)) در ((فصل لربک و انحر)) بلند کردن دست هادر موقع اداء تکبیر است

و در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم ، حاکم ، ابن مردویه ، و بیهقی در کتاب سنن خود، از علی بن ابی طالب روایت کرده اند که فرموده وقتی این سوره بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد، از جبرئیل پرسید: این ((نحیره)) که خدای عزوجل مرا بدان مامور فرموده چیست ؟ گفت : منظور نحیره نیست ، بلکه خدای تعالی مامورت کرده وقتی می خواهی احرام نماز ببندی دستهایت را بلند کنی ، هم در تکبیره الاحرام و هم در هنگام رکوع رفتن و هم در موقع سر از رکوع برداشتن ، که این نماز ما و نماز فرشتگانی است که در هفت آسمان هستند، و برای هر چیزی زینتی است ، و زینت نماز دست بلند کردن در هر تکبیر است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۱

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: دست بلند کردن یکی از مظاهر استکانت و التماس است که خدای تعالی (در مذمت کفار) فرموده : ((فما استکانوا لربهم و ما يتضرعون - برای پروردگار خود نه استکانت دارند و نه تضرع و زاری)).

مؤلف : این روایت را صاحب مجمع البیان از مقاتل از اصبع بن نباته از آن جناب نقل کرده ، سپس گفته ثعلبی و واحدی این روایت را در تفسیرهای خود آورده اند. و نیز گفته همه عترت طاهره از آن جناب نقل کرده اند، که معنای نحر بلند نمودن دو دست تا محاذی گودی زیر گلو در هنگام نماز است .

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از ابی جعفر روایت کرده که در ذیل آیه ((فصل لربک)) گفته است : یعنی نماز بخوان ، و در معنای کلمه ((وانحر)) گفته : یعنی دستها را در آغاز نماز و هنگام گفتن تکبیر افتتاح ، بلند کن .

و نیز در همان کتاب است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که در تفسیر آیه ((فصل لربک و انحر)) گفته : خدای تعالی به

رسول گرامیش وحی فرستاد که وقتی تکبیر اول نماز را می‌گویی دستها را تا برابر نحر - گودی زیر گلویت - بلند کن ، این است معنای نحر.

و در مجمع البیان در ذیل آیه از عمر بن یزید روایت کرده که گفت : من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که در تفسیر آیه ((فصل لربك وانحر)) می‌فرمود: این نحر عبارت است از بلند کردن دستهایت تا برابر صورت .

مؤلف : آنگاه می‌گوید: عبد الله بن سنان هم مثل این حدیث را از آن جناب نقل کرده ، و نیز قریب به آن را جمیل از آن جناب روایت کرده است

ذکور، کسی که زخم زبان زد، و نزول سوره کوثر

و در الدر المنثور است که ابن سعد و ابن عساکر از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : بزرگترین فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قاسم ، سپس زینب ، و آنگاه عبد الله ، و پس از او ام کلثوم ، و آنگاه فاطمه و در آخر رقیه بود، قاسم از دنیا رفت و اولین کس از فرزندان آن جناب بود که در مکه از دنیا رفت ، و بعد از او عبد الله از دنیا رفت ، و عاصی بن وائل سهمی گفت : نسل او قطع شد، پس او ابتر و بی عقب است ، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۲ در پاسخش خدای تعالی این آیه را فرستاد که خود عاصی بن وائل ابتر و بدون عقب است .

و در همان کتاب است که زبیر بن بکار و ابن عساکر، از جعفر بن محمد از پدرش روایت کرده اند که فرمود: قاسم پسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه از دنیا رفت و بعد از دفن جنازه آن جناب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به عاصی بن وائل و پسرش عمرو برخورد، عاصی وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از دور دید گفت : الان زخم زبانی به او می‌زنم ، همین که آن جناب نزدیک شد، گفت : چه خوب شد که اجاقش کور شد، در پاسخ او این آیه نازل شد: ((ان شانتک هو الابتر)).

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از سدی روایت کرده که گفت : قریش را رسم چنین بود که وقتی فرزند ذکور کسی می‌مرد می‌گفتند: ((بتر فلان))، و چون فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت عاصی بن وائل گفت ((بتر)) یعنی فرزند ذکورش مرد، و این فرد (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از همه بیشتر بتر شد، (چون هیچ فرزند ذکور برایش نماند).

مؤلف : و در بعضی از تواریخ آمده که شماتت کننده ولید بن مغیره بوده . و در بعضی دیگر آمده که ابو جهل بوده . و در بعضی دیگر آمده که عقبه بن ابی معیط بوده . و در بعضی آمده که کعب بن اشرف بوده ، ولی معتبر همان است که می‌گفت عاصی بن وائل بوده است .

مؤید آن ، روایتی است که مرحوم طبرسی آن را در احتجاج از حسن بن علی (علیهما السلام) نقل کرده که آن جناب در حدیثی که روی سخنش در آن با عمرو بن العاصی است ، فرموده : و تو در بستری مشترک متولد شدی (یعنی مادرت هم با عاصی بن وائل هم بستر می‌شده و هم با دیگران) ، و وقتی متولد شدی عده ای از رجال قریش بر سر تو نزاع کردند، ابو سفیان بن حرب گفت این پسر از نطفه من است . ولید بن مغیره گفت : از من است . عثمان بن حارث و نضر بن حارث بن کله ، و عاصی بن وائل هر یک ادعا کردند که از من است ، تا آنکه از میان همه آنان لثیم تر و بی حسب و نسب تر و خبیث تر و ستمکارتر و زناکارترشان عاصی بن وائل زورش بر سایرین چربید و تو را به خود ملحق ساخت

و نیز این تو بودی که برای بر شمردن افتخارات به خطبه ایستادی ، و گفتم این منم . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۳ که محمد را زخم زبان می‌زنم ، و عاصی بن وائل گفت : محمد مردی ابتر است ، یعنی اولاد ذکوری ندارد، اگر از دنیا برود نامش از صفحه روزگار محو می‌شود، و خدای تعالی در پاسخش فرمود: ((ان شانتک هو الابتر)) - تا آخر حدیث .

و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((انا اعطیناک الکوثر)) آمده که کوثر نه‌ری است در بهشت ، که خدا آن را به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) داده ، تا عوض از پسرش ابراهیم باشد.

مؤلف : این روایت علاوه بر اینکه مرسل است ، یعنی سندش ذکر نشده ، و علاوه بر اینکه مضمراً است ، یعنی تنها در آن آمده که : ((فرمود)) و روشن نکرده که کدام یک از ائمه فرموده ، با سایر روایات معارض است ، و تفسیر کوثر به نه‌ری در بهشت منافات ندارد که کوثر به معنای خیر کثیر باشد، چون همانطور که در خبر ابن جبیر گذشت نه‌ری بهشتی هم مصداقی از خیر کثیر است .

## الکافرون

سوره کافر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۴

آیات ۱ - ۶ ، سوره کافرون

سوره کافرون مکی است و شش آیه دارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (۱) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (۲) وَلَا أَنْتُمْ عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ (۳) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ (۴) وَلَا أَنْتُمْ عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ (۵) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (۶)

ترجمه آیات

به نام الله بخشنده به عموم ، و مهربان به خواص . بگو هان گروه کفر پیشه ! (۱). من نمی پرستم آنچه را که شما می پرستید (۲). و شما هم نخواهید پرستید آنچه را که من می پرستم (۳). من نیز برای همیشه نخواهم پرستید آنچه را که شما می پرستید (۴). و شما هم نخواهید پرستید آنچه را که من می پرستم (۵). دین شما برای خودتان و دین من هم برای خودم (۶).

بیان آیات

در این سوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دستور می دهد به اینکه برائت خود از کیش و تثیت آنان را علناً اظهار داشته ، خبر دهد که آنها نیز پذیرای دین وی نیستند، پس نه دین او مورد استفاده ایشان قرار می گیرد، و نه دین آنان آن جناب را مجذوب خود می کند، بنابر این نه کفار می پرستند آنچه را که آن جناب می پرستد، و نه تا ابد آن می پرستد آنچه را که ایشان می پرستند، پس کفار باید برای ابد از سازشکاری و مداهنه آن جناب مایوس باشند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۵

مفسرین در اینکه این سوره مورد بحث مکی است و یا مدنی اختلاف کرده اند، و از ظاهر سیاقش بر می آید که در مکه نازل شده باشد.

روایاتی راجع به زخم زبان در ((یا ایها الکافرون...)) به گروهی معهود و معین از کفار بوده و ((و لا انتم عابدون ما اعبد)) اخبار غیبی از آینده است صفحه

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

ظاهراً خطاب به یک طبقه معهود و معین از کفار است نه تمامی کفار، به دلیل اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را مامور کرده از دین آنان بی‌زاری جوید و خطابشان کند که شما هم از پذیرفتن دین من امتناع می ورزید.

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ

از این آیه تا آخر سوره آن مطلبی است که در جمله ((قل یا ایها الکافرون)) مامور به گفتن آن است ، و مراد از ((ما تعبدون)) بت هایی است که کفار مکه می پرستیدند، و مفعول ((تعبدون)) ضمیری است که به مای موصول بر می گردد، و با اینکه می توانست بفرماید: ((ما تعبدونه)) اگر ضمیر را حذف کرده برای این بود که کلام دلالت بر آن می کرده ، حذف کرد تا قافیه آخر آیات هم درست در آید، و عین این سؤال و جواب در جمله های ((اعبد)) و ((عبدتم)) و ((اعبد)) می آید چون در آنها هم باید می فرمود:

((اعبده)) و ((عبدتموه)) و ((اعبده)). و جمله ((لا اعبد)) نفی استقبالی است، برای اینکه حرف ((لا)) مخصوص نفی آینده است، همچنان که حرف ((ما)) برای نفی حال است، و معنای آیه این است که من ابدان نمی پرستم آنچه را که شما بت پرستان امروز می پرستید.

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

این جمله نیز نفی استقبالی نسبت به پرستش کفار بر معبود رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) است، و این خبری غیبی از این معنا است که کفار معهود، در آینده نیز به دین توحید در نمی آیند.

این دو آیه با انضمام امر ((قل)) که در آغاز سوره است، این معنا را به دست می دهد که گویا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به کفار فرموده: پروردگار من مرا دستور داده به اینکه به طور دائم او را پرستم، و اینکه به شما خبر دهم که شما هرگز و تا ابد او را نمی پرستید، پس تا ابد اشتراکی بین من و شما در دین واقع نخواهد شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۶

بنابر این آیه شریفه در معنای آیه ((لقد حق القول علی اکثرهم فهم لا یؤمنون))، و آیه شریفه زیر است که می فرماید: ((ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون)).

در آیه مورد بحث جا داشت بفرماید: ((و لا انتم عابدون من اعبد - و شما نخواهید پرستید کسی را که من می پرستم))، چون بین معبود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و معبود بت پرستان فرق بسیار است، یکی این است که معبود بت پرستان جماد و بی شعور است، و موصولی که از آن تعبیر می کند موصول مخصوص بی شعوران یعنی کلمه ((ما)) است، و موصول مخصوص صاحبان شعور کلمه ((من - کسی که)) است، پس چرا در آیه مورد بحث بجای این کلمه، کلمه ((ما)) را بکار برده؟ پاسخش این است که منظور صرفاً مطابقت این آیه با آیه ((لا اعبد ما تعبدون)) است.

وجه تکرار مضمون سابق در ((و لا انتم عابد ما عبدتم و لا انتم عابدون ما اعبد)) صفحه

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

این دو آیه تکرار مضمون دو آیه قبل است که به منظور تاء کید آن تکرار شده، نظیر تکراری که در آیه ((کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون)) آمده، و نیز تکراری که در آیه ((فقتل کیف قدر ثم قتل کیف قدر)) آمده است.

بعضی از مفسرین در توجیه اینکه چرا بین دو موصول فرق نگذاشت، گفته اند: اصلاً کلمه ((ما)) در دو جمله ((ما عبدتم)) و ((ما اعبد)) موصوله نیست، بلکه مصدریه است، و معنای آیه این است که: من نحوه پرستش شما را نخواهم پرستید، و شما نحوه پرستش مرا نخواهید پرستید، و خلاصه نه من شریک شما در پرستش هستم و نه شما شریک منید، نه در عبادت مشترکیم و نه در معبود، چون معبود من خدای تعالی است، و معبود شما بت است، عبادت من عبادتی است که خدا تشریحش کرده، و عبادت شما چیزی است که خودتان از در جهل و افتراء بدعت نهاده اید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۷

و بنابر این توجیه، دو آیه مورد بحث تکرار و تاء کید دو آیه قبل نیستند، ولی عیبی که در این توجیه است این است که از نظر عبارت آیه بعید به ذهن می رسد، و ان شاء الله در بحث روایتی آینده وجهی لطیف برای تکرار دو آیه خواهد آمد.

بیان اینکه آیه: ((لکم دینکم ولی دین)) اخبار از اینست که کافران مخاطب پیامبر (صلی الله علیه و آله) به دین او نخواهند گروید. چند وجه دیگر در معنای این آیه

لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ

این آیه به حسب معنا تاء کید مطلب گذشته، یعنی مشترک نبودن پیامبر و مشرکین است، و لام در ((لکم)) و در ((لی)) لام اختصاص است، می فرماید: دین شما که همان پرستش بت ها است مخصوص خود شما است، و به من تعدی نمی کند، و دین من نیز مخصوص خودم است، شما را فرا نمی گیرد.



در اینجا ممکن است به ذهن کسی برسد که این آیه مردم را در انتخاب دین آزاد کرده، می‌فرماید هر کس دلش خواست دین شرک را انتخاب کند، و هر کس خواست دین توحید را برگزیند. و یا به ذهن برسد که آیه شریفه می‌خواهد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور دهد که متعرض دین مشرکین نشود. و لیکن معنایی که ما برای آیه کردیم این توهم را دفع می‌کند، چون گفتیم آیه شریفه در مقام این است که بفرماید شما به دین من نخواهید گروید و من نیز به دین شما نخواهم گروید، و اصولاً دعوت حقه‌ای که قرآن متضمن آن است، این توهم را دفع می‌کند.

بعضی از مفسرین برای دفع این توهم گفته‌اند: کلمه دین در آیه شریفه به معنای مذهب و آئین نیست، بلکه به معنای جزا است می‌فرماید: جزای شما مال شما، و جزای من از آن من است.

بعضی دیگر گفته‌اند: در این آیه مضافی حذف شده، و تقدیرش ((لکم جزاء دینکم ولی جزاء دینی)) می‌باشد، یعنی جزای دین شما مال شما، و جزای دین من مال من. ولی این دو وجه دور از فهم است.

بحث روائی ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۸

در الدر المنثور آمده که ابن جریر، ابن ابی حاتم، و ابن انباری در کتاب ((المصاحف))، از سعید بن میناء مولای ابی البختری روایت کرده‌اند که گفت: ولید بن مغیره و عاصی بن وائل و اسود بن مطلب و امیه بن خلف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدند و گفتند: ای محمد بیا خدایانمان را روی هم بریزیم، ما خدای تو را پرستیم و تو خدایان ما را در نتیجه غائله و کدورت بین ما بر طرف شود، همه در پرستش معبودها مشترک باشیم، و بالاخره یا معبود ما حق است و یا معبود تو، اگر معبود ما حق و صحیح تر بود سر تو بی کلاه نمانده، و از عبادت آنها حظی برده‌ای، و اگر معبود تو حق و صحیح تر از معبود ما باشد سر ما بی کلاه نمانده، از پرستش او بهره مند شده ایم. در پاسخ این پیشنهاد خدای تعالی این سوره را نازل کرد که بگو: هان ای کفار! من هرگز نمی‌پرستم آنچه را که شما می‌پرستید، تا آخر سوره.

مؤلف: مرحوم شیخ در امالی به سند خود از میناء از عده‌ای از اصحاب امامیه قریب به این معنا را روایت کرده.

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن ابی عمیر روایت کرده که گفت: ابو شاکر از ابی جعفر احوال از سوره مورد بحث سؤال کرد، که مگر یک سخنگوی حکیم اینطور حرف می‌زند که در یک سطر مطلبی را دو بار بگوید و تکرار کند؟ ابی جعفر احوال جوابی از این اشکال نداشت.

ناگزیر به طرف مدینه روان شد، و در مدینه از امام صادق (علیه السلام) پرسید حضرت فرمود: سبب نزول این سوره و تکرار مطلبش این بود که قریش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیشنهاد کرده بود، بیا تا بر سر پرستش خدایان مصالحه‌ای کنیم، یک سال تو خدایان ما را عبادت کن و یک سال ما خدای تو را، باز یک سال تو خدایان ما را عبادت کن و یک سال ما خدای تو را، خدای تعالی در پاسخشان عین سخن آنان را یعنی تکرار مطلب را بکار برد، آنها گفته بودند یک سال تو خدایان ما را عبادت کن در پاسخ فرمود: ((لا اعبد ما تعبدون))، آنها گفته بودند و یک سال ما خدای تو را، در پاسخ فرمود: ((ولا انتم عابدون ما اعبد))، آنها گفته بودند باز یک سال تو خدایان ما را عبادت کن در پاسخ فرمود: ((ولا انا عابد ما عبدتم))، آنها گفته بودند و یک سال ما خدای تو را در پاسخشان فرمود: ((ولا انتم عابدون ما اعبد لکم دینکم و لی دین)). ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۴۹

ابو جعفر احوال وقتی این پاسخ را شنید نزد ابی شاکر رفت، و جواب را بدو گفت، ابو شاکر گفت: این جواب مال تو نیست این را شتر از حجاز بدینجا حمل کرده، (یعنی تو نزد جعفر بن محمد رفته‌ای و پاسخ را از او گرفته‌ای).

مؤلف: مفاد تکرار در کلام قریش این است که بیا تا به آخر عمر یک سال تو خدایان ما را و یک سال ما خدای تو را پرستیم.

## النصر

سوره نصر ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۰

آیات ۱ - ۳، سوره نصر

سوره نصر مدنی است و سه آیه دارد

بحث روائی

(روایتی درباره شائن نزول سوره کافرون و روایتی راجع به تکرار یک مضمون در سوره) صفحه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (۲) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (۳)

ترجمه آیات

به نام الله که بخشنده به همه و مهربان با نیکان استمنتظر باش که وقتی نصرت و فتح از ناحیه خدا برسد (۱). و ببینی که مردم گروه گروه به دین اسلام در می آیند (۲). پس (به شکرانه آن) پروردگارت را حمد و تسبیح گوی و از او طلب آمرزش کن که او بسیار توبه پذیر است (۳). بیان آیات

در این سوره خدای تعالی رسول گرامیش را وعده فتح و یاری می دهد، و خبر می دهد که به زودی آن جناب مشاهده می کند که مردم گروه گروه داخل اسلام می شوند، و دستورش می دهد که به شکرانه این یاری و فتح خدایی، خدا را تسبیح کند و حمد گوید و استغفار نماید. و این سوره بنا به استظهاری که خواهیم کرد در مدینه بعد از صلح حدیبیه و قبل از فتح مکه نازل شده ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۱

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

بیان اینکه مراد از نصر و فتح در ((اذا جاء نصر الله و الفتح...)) رسیدن آنپیشگویی شده فتح مکه است

کلمه ((اذا)) ظهور در استقبال (آینده) دارد، و این ظهور اقتضا دارد که مضمون آیه شریفه خبری باشد از امری که هنوز رخ نداده و به زودی رخ می دهد، و چون آن امر یاری و فتح است، در نتیجه سوره مورد بحث از مژده هایی است که خدای تعالی به پیامبر داده، و نیز از ملاحم و خبرهای غیبی قرآن کریم است.

و منظور از ((نصر)) و ((فتح)) - آنطور که بعضی از مفسرین پنداشته اند - جنس نصرت و فتح نیست، تا آیه شریفه با تمامی موافقی که خدای تعالی پیامبرش را یاری نموده و بر دشمنان پیروز کرده منطبق شود، مثلا- با ایمان آوردن انصار و اهل یمن هم منطبق گردد، چون با آیه ((و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا)) نمی سازد، زیرا اسلام آوردن انصار و اهل یمن و سایر مسلمانان که قبل از فتح مکه مسلمان شدند فوج فوج نبوده.

و نیز منظور آیه، صلح حدیبیه که خدای تعالی آن را در آیه ((انا فتحنا لک فتحا مبینا)) فتح خوانده نمی تواند باشد، برای اینکه آیه بعدی با آن انطباق ندارد، و در صلح حدیبیه مردم فوج فوج داخل اسلام نشدند.

پس روشن ترین واقعه ای که می تواند مصداق این نصرت و فتح باشد، فتح مکه است، چون فتح مکه در حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و در بین همه فتوحات، ام الفتوحات و نصرت روشنی بود که بنیان شرک را در جزیره العرب ریشه کن ساخت.

و مؤید این نظریه وعده نصرتی است که در ضمن آیات نازل در باره حدیبیه داده و فرموده: ((انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما و ینصرک الله نصرا عزیزا))، چون بسیار نزدیک به

ذهن است که منظور از فتح و نصر عزیز، همان فتح مکه باشد، چون تنها فتحی که مرتبط با فتح حدیبیه باشد همان فتح مکه است که دو سال بعد از صلح حدیبیه اتفاق افتاد.

و این نظریه به ذهن نزدیک تر است، تا آیه را حمل کنیم بر اجابت دعوت حقه از ناحیه اهل یمن و دخول بدون خونریزیشان در اسلام، پس نزدیک تر به اعتبار همان است که بگوییم: مراد از نصر و فتح، نصرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر کفار قریش، و مراد از فتح، فتح مکه است. و نیز بگوییم این سوره بعد از صلح حدیبیه و بعد از نزول سوره فتح و قبل از فتح مکه نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۲

وَرَأَيْتِ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا

راغب در مفردات می گوید کلمه ((فوج)) به معنای جماعتی است که به سرعت عبور کنند، و جمع این کلمه ((افواج)) می آید. و بنا به گفته وی معنای ((داخل شدن مردم در دین خدا افواجاً)) این است که جماعتی بعد از جماعتی دیگر به اسلام در آیند، و مراد از دین الله همان اسلام است، چون خدای تعالی به حکم آیه ((ان الدین عند الله الاسلام)) غیر اسلام را دین نمی داند.

وجه و مناسبت امر به حمد و استغفار پروردگار، بعد از دیدن نصر الهی

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

از آنجایی که این نصرت و فتح اذلال خدای تعالی نسبت به شرک، و اعزاز توحید است، و به عبارتی دیگر این نصرت و فتح ابطال باطل و احقاق حق بود، مناسب بود که از جهت اول سخن از تسبیح و تنزیه خدای تعالی برود، و از جهت دوم - که نعمت بزرگی است - سخن از حمد و ثنای او برود، و به همین جهت به آن جناب دستور داد تا خدا را با حمد تسبیح گوید.

البته در این میان وجه دیگری برای توجیه و مناسبت این دستور هست، و آن این است که حق خدای عزوجل که رب عالم است، بر بنده اش این است که او را با صفات کمالش ذکر کند و همواره بیاد نقص و حاجت خود بیفتد، و چون فتح مکه باعث شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از گرفتاریهایی که در از بین بردن باطل و قطع ریشه فساد داشت فراغتی حاصل کند، دستورش داد که از این به بعد که فراغت بیشتر است، به یاد جلال خدا - که تسبیح او است - و جمالش - که حمد او است و نقص و حاجت خودش، که استغفار است - پردازد، و معنای استغفار در مثل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که آمرزیده هست، درخواست ادامه مغفرت است، چون احتیاج به مغفرت از نظر بقاء عینا مثل احتیاج به حدوث مغفرت است، دقت فرمایید). و این استغفار از ناحیه آن جناب تکمیل شکرگزاری است، و ما در آخر جلد ششم این کتاب گفتاری در معنای آموزش گناه گذرانیدیم.

((انه کان تواباً)) - این جمله دستور به استغفار را تعلیل می کند، و در عین حال تشویق و تاءکید هم هست ترجمه تفسیر المیزان

جلد ۲۰ صفحه ۶۵۳

بحث روایی

چند روایت مربوط به نزول سوره نصر

در مجمع البیان از مقاتل روایت کرده که گفت: وقتی این سوره نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را بر اصحابش قرائت کرد، اصحاب همه خوشحال گشته به یکدیگر مژده می دادند، ولی وقتی عباس آن را شنید گریه کرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: چرا می گریی عمو؟ عرضه داشت: من خیال می کنم این سوره خیر مرگ تو را به تو می دهد، یا رسول الله. حضرت فرمود: بله این سوره همان را می گوید که تو فهمیدی، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بعد از نزول این سوره بیش از دو سال زندگی نکرد، و از آن به بعد هم دیگر کسی او را خندان و خوشحال ندید.

مؤلف: این معنا در تعدادی از روایات با عباراتی مختلف آمده.

و بعضی در وجه دلالت سوره بر خبر مرگ آن جناب چنین گفته اند که: این سوره دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از انجام رسالات خود فارغ شده، آنچه بنا بود انجام دهد انجام داده، و دوران تلاش و مجاهدتش به سر رسیده، و معلوم است که طبق مثل معروف عند الکمال یرقب الزوال، هر چیزی که به حد کمالش رسید باید منتظر زوالش بود.

و در همان کتاب از ام سلمه روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در اواخر عمرش نمی ایستاد و نمی نشست و نمی آمد و نمی رفت، مگر اینکه می گفت: سبحان الله و بحمده و استغفر الله و اتوب الیه ما علت این معنا را پرسیدیم، فرمود: من بدین عمل مامور شده ام، آنگاه این سوره را می خواند: ((اذا جاء نصر الله و الفتح)). مؤلف: و در این معنا روایات یکی دو تا نیست، البته در بین آنها در اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه ذکر می گفت اختلاف هست.

و در عیون به سند خود از حسین بن خالد از حضرت رضا (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از پدرم شنیدم که از پدرش (علیه السلام) حدیث کرد که: اولین سوره ای که از قرآن نازل شد سوره ((بسم الله الرحمن الرحیم اقرا باسم ربک)) بود، و آخرین سوره ای که نازل شد سوره اذا جاء نصر الله بود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۴ مؤلف: شاید منظور از آخرین سوره در بست و به طور تمام بوده، که در این صورت منافات ندارد که بعضی آیات سایر سوره ها بعد از این سوره نازل شده باشد.

تفصیل داستان فتح مکه: پیمان شکنی مکیان، حرکت قوای اسلام، وقایع بین راه، وارد شدن به شهر و... و در مجمع البیان در داستان فتح مکه آمده: بعد از آنکه در سال حدیبیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با مشرکین قریش صلح نمود، یکی از شرایط صلح این بود که هر کس و هر قبیله عرب بخواهد می تواند داخل در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شود، و هر کس و هر قبیله بخواهد می تواند داخل در عهد قریش گردد، قبیله خزاعه به عهد و عقد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پیوست، و قبیله بنی بکر در عقد و پیمان قریش در آمد، و بین این دو قبیله از قدیم ایام دشمنی بود. در این بین جنگی میان بنی بکر و خزاعه اتفاق افتاد، و قریش بنی بکر را با دادن سلاح کمک کردند، ولی آشکارا کمک انسانی ندادند به جز بعضی افراد، از آن جمله عکرمه بن ابی جهل و سهیل بن عمرو که شبانه و مخفیانه به کمک بنی بکر رفتند. ناگزیر عمرو بن سالم خزاعی سوار بر مرکب خود شد و به مدینه نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شتافت، و این در هنگامی بود که مساله فتح مکه بر سر زبانها افتاده بود، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد در بین مردم بود، عمرو بن سالم ایستاد و این اشعار را سرود:

لا هم انی ناشد محمدا

حلف ایننا و ایبه الاتلدا

ان قریشا اخلفوک الموعدا

و نقضوا میثاقک الموکدا و قتلونا رکعا و سجدا

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای عمرو بس است سپس برخاست و به خانه همسرش میمونه رفت و فرمود: آبی برایم آماده ساز، آنگاه شروع کرد به غسل و شستشوی خود، و می فرمود: یاری نشوم اگر بنی کعب - خویشاوندان عمرو بن سالم - را یاری نکنم، آنگاه از خزاعه بدیل بن ورقاء با جماعتی حرکت کرده نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، آنها هم آنچه از بنی بکر و قریش کشیده بودند و مخصوصا یاری قریش از بنی بکر را به اطلاع آن حضرت رسانده به طرف مکه برگشتند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۵

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از پیش خبر داده بود که گویا می بینم ابو سفیان از طرف قریش به سوی شما می آید تا

پیمان صلح حدیبیه را تمدید کند و به زودی بدیل بن ورقاء را در راه می بیند. اتفاقاً همینطور که فرموده بود پیش آمد، بدیل و همراهانش ابو سفیان را در عسفان دیدند که از طرف قریش به مدینه می رود تا پیمان را تمدید و محکم کند.

همینکه ابو سفیان بدیل را دید پرسید: از کجا می آیی؟ گفت رفته بودم کنار دریا و این بیابانهای اطراف. گفت: مدینه نزد محمد نرفتی؟ پاسخ داد نه. و از هم جدا شدند، بدیل به طرف مکه رهسپار شد، ابو سفیان به همراهان خود گفت: اگر بدیل مدینه رفته باشد، حتما آذوقه شترش را از هسته خرما داده، برویم بینیم شترش کجا خوابیده بود، رفتند و آنجا را یافته پشکل شتر بدیل را پیدا کردند و شکافتند دیدند هسته خرما در آن هست ابو سفیان گفت به خدا سوگند بدیل نزد محمد رفته بود.

ابو سفیان از آنجا به مدینه آمد و نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت، عرضه داشت: ای محمد خون قوم و خویشاوندان را حفظ کن و قریش را پناه بده و مدت پیمان را تمدید کن. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیا علیه مسلمانان توطئه کردید و نیرنگ بکار زدید و پیمان را شکستید؟ ابو سفیان گفت: نه. فرمود: اگر شکسته اید ما بر سر پیمان خود هستیم. ابو سفیان از آنجا بیرون آمد، به ابو بکر برخورد و گفت: قریش را در پناه خود گیر. ابو بکر گفت: وای بر تو مگر کسی می تواند علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را پناه بدهد. از او هم گذشت به عمر بن خطاب برخورد و همان تقاضا را از او کرد و همان جواب را از او شنید. از او هم گذشت به منزل دخترش ام حبیبه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت و خواست تا روی فرش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنشیند، دخترش خم شد و فرش را جمع کرد، ابو سفیان گفت: دخترم آیا دریغ کردی از اینکه پدرت روی فرش بنشیند گفت: بله، این فرش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و تو به خاطر شرکت نجس و پلید هستی و نمی توانی روی این فرش بنشینی. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۶

از آنجا هم بیرون شد و به خانه فاطمه (علیها السلام) رفت و گفت: ای دختر سید عرب، آیا قریش را پناه می دهی و مدت پیمان ایشان را تمدید می کنی؟ اگر چنین کنی گرامی ترین خانم در همه مردم خواهی بود. فاطمه (علیها السلام) فرمود جوار من جوار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است. پرسید: آیا ممکن نیست به دو پسرانت دستور دهی این کار را بکنند؟ فرمود: به خدا سوگند بچه های من کود کنند و به حدی نرسیده اند که بین مردم جوار دهند، علاوه بر این، هیچ مسلمانی نمی تواند به دشمن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پناه دهد. آنگاه رو به علی بن ابی طالب (علیه السلام) کرد و گفت: ای ابا الحسن چاره ام از همه جا قطع شده، از تو می خواهم برایم خیر خواهی کنی و راه چاره ای پیش پایم بگذاری. علی (علیه السلام) فرمود: تو پیر مرد قریشی، بر خیز و بر در مسجد بایست و اعلام کن که همه بدانید من قریش را در پناه و جوار خود قرار دادم، این را بگو و به دیار خودت مکه برگرد، ابو سفیان پرسید: این کار دردی از من دوا خواهد کرد؟ فرمود: به خدا سوگند گمان ندارم، و لیکن چاره دیگری برایت سراغ ندارم، ناگزیر ابو سفیان برخاست و در مسجد فریاد زد ایها الناس من قریش را در جوار خود قرار دادم، آنگاه شترش را سوار شد و به طرف مکه رفت. وقتی وارد بر قریش شد، پرسیدند چه خبر آورده ای؟ ابو سفیان قصه را برایشان شرح داد. گفتند: به خدا سوگند علی بن ابی طالب کاری برایت انجام نداده، جز اینکه به بازیت گرفته، و اعلامی که در بین مسلمانان کردی هیچ فایده ای ندارد، ابو سفیان گفت: نه به خدا سوگند علی منظورش بازی دادن من نبود، ولی چاره دیگری نداشتم. رسول خدا صلی الله علیه و آله عزم خود را برای فتح مکه جزم می کند

راوی می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور داد تا مسلمانان برای جنگ با مردم مکه، مجهز و آماده شوند، و آنگاه عرضه داشت بار الها چشم و گوش قریش را از کار ما ببوشان و از رسیدن اخبار ما به ایشان جلوگیری فرما تا ناگهانی بر سرشان بتازیم و قریش را در شهرشان مکه غافلگیر سازیم، در این هنگام بود که حاطب بن ابی بلتعنه نامه ای به قریش نوشت و به دست آن زن داد تا به مکه برساند، ولی خبر این خیانتش از آسمان به رسول الله رسید، و علی (علیه السلام) و زبیر را فرستاد تا نامه را از آن زن بگیرند، که داستانش در سوره ممتحنه گذشت

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در داستان فتح مکه ابوذر غفاری را جانشین خود در مدینه کرد و ده روز از ماه رمضان گذشته بود که با ده هزار نفر لشکر از مدینه بیرون آمد، و این در سال هشتم هجرت بود، و از مهاجر و انصار حتی یک نفر تخلف نکرد. از سوی دیگر ابو سفیان بن حارث بن عبدالمطلب (پسر عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم))، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۷

و عبد الله بن امیه بن مغیره، در بین راه در محلی به نام ((نیق العقاب)) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را دیدند، و اجازه ملاقات خواستند، لیکن آنجناب اجازه نداد، ام سلمه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در وساطت و شفاعت آن دو عرضه داشت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی از این دو پسر عموی تو و دیگری پسر عمه و داماد تو است. فرمود مرا با ایشان کاری نیست، اما پسر عمویم هتک حرمت کرده، و اما پسر عمه و دامادم همان کسی است که در باره من در مکه آن سخنان را گفته بود، وقتی خبر این گفتگو به ایشان رسید ابو سفیان که پسر خوانده ای همراهش بود گفت: به خدا سوگند اگر اجازه ملاقاتم ندهد دست این کودک را می گیرم و سر به بیابان می گذارم، آنقدر می روم تا از گرسنگی و تشنگی بمیریم، این سخن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، حضرت دلش سوخت و اجازه ملاقاتشان داد، هر دو به دیدار آن جناب شتافته اسلام آوردند. و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مر الظهران بار انداخت، و با اینکه این محل نزدیک مکه است، مردم مکه از حرکت آن جناب بکلی بی خبر بودند، در آن شب ابو سفیان بن حرب و حکیم بن حزام و بدیل بن ورقاء از مکه بیرون آمدند تا خبری کسب کنند.

از سوی دیگر عباس عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با خود گفت پناه به خدا، خدا به داد قریش برسد که دشمنش تا پشت کوههای مکه رسیده، و کسی نیست به او خبری بدهد، به خدا اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ناگهانی بر سر قریش بتازد و با شمشیر وارد مکه شود، قریش تا آخر دهر نابود شده، این بی قراری و ادارش کرد همان شبانه بر استر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوار شده به راه بیفتد، با خود می گفت: بروم بلکه لابلای درخت های اراک اقلابا به هیزم کشی برخوردارم، و یا دامداری را ببینم، و یا به کسی که از سفر می رسد و به طرف مکه می رود برخورد نمایم، به او بگویم به قریش خبر دهد که لشکر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تا کجا آمده، بلکه بیایند التماس کنند و امان بخواهند تا آن جناب از ریختن خونشان صرف نظر کند.

دیدار ابو سفیان با پیامبر صلی الله علیه و آله و اسلام آوردن او به نقل از عباس

از اینجا مطلب را از قول عباس می خوانیم: به خدا سوگند در لابلای درختان اراک دور می زدم تا شاید به کسی برخوردم، که ناگهان صدایی شنیدم که چند نفر با هم صحبت می کردند، خوب گوش دادم صاحبان صدا را شناختم، ابو سفیان بن حرب و حکیم بن حزام و بدیل بن ورقاء بودند، و شنیدم ابو سفیان می گفت به خدا سوگند هیچ شبی در همه عمرم چنین آتشی ندیده ام، بدیل در پاسخ گفت: به نظر من این آتشفشان از قبیل خزاعه باشد، ابو سفیان گفت: خزاعه پست تر از اینند که چنین لشکری انبوه فراهم آورند من او را از صدایش شناختم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۸

و صدا زدم ای ابا حنظله - ابو سفیان - تا صدایم را شنید شناخت، و گفت ابو الفضل تویی؟ گفتم آری، گفت: لیبک پدر و مادرم فدای تو باد، چه خبر آورده ای؟ گفتم: اینک رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است با لشکری آمده که شما را تاب مقاومت آن نیست، ده هزار نفر از مسلمین است. پرسید: پس می گویی چه کنم؟ گفتم: با من سوار شو تا نزد آن جناب برویم تا از حضرتش برایت امان بخواهم، به خدا قسم اگر آن جناب بر تو دست یابد گردنت را می زند، ابو سفیان با من سوار شد، با شتاب استر را به طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) راندم، از هر اجاق و آتشی رد می شدیم می گفتند: این عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و سوار بر استر آن جناب است، تا به آتش عمر بن خطاب رسیدیم، صدا زد ای ابا سفیان حمد



خدای را که وقتی به تو دست یافتیم که هیچ عهد و پیمانی در بین نداریم، آنگاه به عجله به طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دوید، من نیز استر را به شتاب رساندم، به طوری که عمر و استر من جلو درب قبه راه را به یکدیگر بستند، و بالاخره عمر زودتر داخل شد، آنطور که یک سواره کندرو، از پیاده کندرو جلو می زند.

عمر عرضه داشت: یا رسول الله این ابو سفیان دشمن خدا است که خدای تعالی ما را بر او مسلط کرده و اتفاقاً عهد و پیمانی هم بین ما و او نیست اجازه بده تا گردنش را بزنم، من عرضه داشتم: یا رسول الله من او را پناه داده ام، و آنگاه بلافاصله نشستم و سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را - به رسم التماس - گرفتم، و عرضه داشتم به خدا سوگند کسی غیر از من امروز در باره او سخن نگوید، ولی عمر اصرار می ورزید، به او گفتم: ای عمر آرام بگیر، درست است که این مرد چنین و چنان کرده، ولی هر چه باشد از آل عبد مناف است، نه از عدی بن کعب - دودمان تو - اگر از دودمان تو بود من وساطتش را نمی کردم. عمر گفت ای عباس، کوتاه بیا، اسلام آوردن تو آن روز که اسلام آوردی محبوب تر بود برای من از اینکه پدرم خطاب اسلام بیاورد. می خواست بگوید: تعصب دودمانی در کارم نیست، به شهادت اینکه از اسلام تو خوشحال شدم بیش از آنکه پدرم مسلمان می شد، اگر می شد. در این جا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به عمویش عباس فرمود فعلاً برو او را امان دادیم، فردا صبح او را نزد من آر.

می گوید: صبح زود قبل از هر کس دیگر او را نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بردم، همینکه او را دید فرمود: وای بر تو ای ابا سفیان آیا هنوز وقت آن نشده که بفهمی جز الله معبودی نیست؟ عرضه داشت: پدر و مادرم فدای تو که چقدر پابند رحمی، و چقدر کریم و رحیم و حلیمی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۵۸

به خدا قسم اگر احتمال می دادم که با خدای تعالی خدای دیگری باشد، باید آن خدا در جنگ بدر و روز احد یاریم می کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای بر تو ای ابا سفیان آیا وقت آن نشده که بفهمی من فرستاده خدای تعالی هستم؟ عرضه داشت: پدر و مادرم فدایت شود، در این مساله هنوز شکمی در دلم است عباس می گوید: به او گفتم وای بر تو شهادت بده به حق قبل از اینکه گردنت را بزنند. ابو سفیان بناچار شهادت داد.

در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: ای عباس برگرد و او را در تنگه دره ننگه دار، تا لشکر خدا از پیش روی او بگذرد، و او قدرت خدای تعالی را ببیند، من او را نزدیک دماغه کوه، تنگترین نقطه دره ننگه داشتم، لشکریان اسلام قبیله رد می شدند و او می پرسید: اینها کیانند؟ و من پاسخ می دادم، و می گفتم مثلاً این قبیله اسلم است، این جهینه است، این فلان است، تا در آخر خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در کتیبه خضراء از مهاجرین و انصار عبور کرد، در حالی که نفرات کتیبه آنچنان غرق آهن شده بودند که جز حلقه چشم از ایشان پیدا نبود، ابو سفیان پرسید اینها کیانند: ای ابا الفضل؟ گفتم این رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است که با مهاجرین و انصار در حرکت است. ابو سفیان گفت: ای ابا الفضل سلطنت برادرزاده ات عظیم شده، گفتم وای بر تو سلطنت و پادشاهی نیست. بلکه نبوت است، گفت: بله حالا که چنین است.

حرکت لشکر اسلام بر سوی مکه و فتح مکه

حکیم بن حزام و بدیل بن ورقاء نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، و اسلام را پذیرفته با آن جناب بیعت کردند، وقتی مراسم بیعت تمام شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن دو را پیشاپیش خود روانه به سوی قریش کرد تا ایشان را به سوی اسلام دعوت کنند و اعلام بدارند هر کس بر خانه ابو سفیان که بالای مکه است داخل بشود ایمن است، و هر کس داخل خانه حکیم که در پایین مکه است بشود او نیز ایمن خواهد بود، و هر کس هم درب خانه خود را بروی خود ببندد و دست به شمشیر نزند ایمن است.

و بعد از آنکه ابو سفیان و حکیم بن حزام از نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بیرون آمدند و به طرف مکه روانه شدند،

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) زبیر بن عوام را به سرکردگی جمعی از سواره نظام مهاجرین مامور فرمود تا بیرق خود را در بلندترین نقطه مکه که محلی است به نام حجون نصب کند و فرمود از آنجا حرکت نکنید تا من برسم، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۰

و وقتی خود آن جناب به مکه رسید، در همین حجون خیمه زد، و سعد بن عباد را به سرکردگی کتیبه انصار در مقدمه اش، و خالد بن ولید را با جمعیتی از مسلمانان قضاعه و بنی سلیم را دستور داد تا به پایین مکه بروند، و پرچم خود را در آنجا نرسیده به خانه ها نصب کنند.

و به ایشان دستور داد که به هیچ وجه متعرض کسی نشوند و با کسی نجنگند، مگر آنکه ابتدا به جنگ کرده باشد، و دستور داد چهار نفر را هر جا دیدند به قتل برسانند: ۱- عبد الله بن سعد بن ابی سرح ۲- حویرث بن نفیل ۳- ابن خطل ۴- مقبس بن ضبابه، و نیز دستورشان داد که دو نفر مطرب و آوازه خوان را هر جا دیدند بکشند، و اینها کسانی بودند که با آوازه خوانیهایشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را هجومی گفتند. و فرمود حتی اگر دیدند دست به پرده کعبه دارند در همان حال به قتلشان برسانند. طبق این فرمان علی (علیه السلام) حویرث بن نفیل و یکی از دو آوازه خوانها را کشت، و آن دیگری متواری شد، و نیز مقبس بن ضبابه را در بازار به قتل رسانید، و ابن خطل را در حالی که دست به پرده کعبه داشت پیدا کردند، و دو نفر به وی حمله کردند، یکی سعید بن حرث، و دیگری عمار بن یاسر، سعید از عمار سبقت گرفت و او را به قتل رسانید. ابو سفیان با شتاب خود را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسانیده رکاب مرکب آن جناب را گرفت و بدان بوسه زد، آنگاه گفت: پدر و مادرم به قربانت، آیا نشنیدی که سعد گفته:

اليوم يوم الملحمة

اليوم تسبی الحرمه حضرت به علی (علیه السلام) دستور داد: به عجله خود را به سعد برسان، و پرچم - که همواره به دست فرمانداران سپرده می شد - را از او بگیر، و تو خودت آن را داخل شهر کن، اما با رفق و مدارا، و علی (علیه السلام) پرچم انصار را از سعد بن عباد گرفت، و انصار را همانطور که فرموده بود با رفق و مدارا داخل شهر کرد.

خطبه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بعد از فتح مکه

بعد از آنکه خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مکه شد، صنادید (بزرگان) قریش داخل کعبه شدند، و به اصطلاح بست نشستند، چون گمان نمی کردند - با آن همه جنایات که کرده بودند - جان سالم بدر برند، در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مسجد الحرام شد و تا جلو درب کعبه پیش آمد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۱

در آنجا ایستاده سخن آغاز کرده فرمود: ((لا اله الا الله وحده و حده انجز وعده و نصر عبده و هزم الاحزاب وحده)) معبودی نیست به جز الله، تنها او تنها او که وعده خود به کرسی نشاند و بنده خود را یاری داد، و یک تنه همه حزبهای مخالفش را از میدان بدر برد، هان ای مردم هر مال و هر امتیاز موروثی و طبقاتی، و هر خونی که در جاهلیت محترم بود، زیرا این دو پای من (من امروز همه آنها را لغو اعلام می کنم) مگر پرده داری کعبه و سقایات حاجیان، که این دو امتیاز را به صاحبانش اگر اهلیت داشته باشند بر می گردانم، هان ای مردم، مکه همچنان بلد الحرام است، چون خدای تعالی آن را از ازل حرمت داده، برای احدی قبل از من و برای خود من کشتار در آن حلال نبوده، تنها برای من پاسی از روز حلیت داده شده، از آن گذشته تا روزی که قیامت پیا شود این بلد، بلد الحرام خواهد بود، گیاه و روئیدنیهایش مادامی که سبز باشد کنده نمی شود، و درختانش قطع نمی گردد، و شکارش مورد تعرض احدی قرار نمی گیرد، گیرد (و با اشاره دست و یا سر و صدا فراری نمی شود) و کسی نمی تواند گم شده ای را بردارد، مگر به منظور اینکه صاحبش را پیدا کند، و گم شده اش را بدو بدهد.

آنگاه فرمود: هان ای مردم مکه! برای پیامبر خدا همسایگان بسیار بدی بودید، نبوت و دعوتش را تکذیب کردید، و او را از خود

راندید، و از وطن مالوفش بیرون کردید و آزارش دادید، و به این اکتفا نکردید، حتی به محل هجرتم لشکر کشیدید و با من به قتال پرداختید، با همه این جنایات بروید که شما آزاد شدگانید.

وقتی این صدا و این خبر به گوش کفار مکه که تا آن ساعت در پستوی خانه‌ها پنهان شده بودند رسید، مثل اینکه سر از قبر برداشته باشند همه به اسلام گرویدند، و چون مکه با لشکرکشی فتح شده بود، و قانوناً تمامی مردمش غنیمت و بردگان اسلام بودند، ولی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همه را آزاد کرد، از این جهت از آنان تعبیر کرد به طلقاء.

پس از آن ابن الزبیری شرفیاب حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شد، و اسلام آورد و اشعار زیر را انشاء نمود:

یا رسول الاله ان لسانی

راتق ما فتقت اذا انا بور

اذا ابارى الشيطان فى سنن

الغى و من مال ميلة مثور

امن اللحم و العظام لربى

ثم نفسى الشهيد انت نذير. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۲

مجمع البیان سپس اضافه می کند از ابن مسعود روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در روز فتح داخل مکه شد، در حالی که پیرامون خانه کعبه سیصد و شصت بت کار گذاشته بودند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با چوبی که در دست شریف داشت به یک یک آن بت ها می زد و می خواند: ((جاء الحق و ما یبىء الباطل و ما یعیء - حق آمد دیگر باطل را آغاز نمی کند و بر نمی گرداند)) و نیز می خواند: ((جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً)).

و نیز از ابن عباس روایت شده که گفت: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مکه شد، حاضر نشد داخل خانه شود، در حالی که معبودهای مشرکین در آنجا باشد و دستور داد قبل از ورود آن جناب بت ها را بیرون سازند، و نیز مجسمه ای از ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) بود که در دستشان چوبه از لام - که وسیله ای برای نوعی قمار بود - وجود داشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: خدا بکشد مشرکین را، به خدا سوگند که خودشان هم می دانستند که ابراهیم و اسماعیل (علیهما السلام) هرگز مرتکب قمار از لام نشدند.

مؤلف: روایات پیرامون داستان فتح مکه بسیار زیاد است، هر کس بخواهد به همه آنها واقف شود باید به کتب تاریخ و جوامع اخبار مراجعه کند، آنچه ما آوردیم به منزله خلاصه ای بود.

## المسد

سوره تبت ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۳

آیات ۱ - ۵، سوره تبت

سوره تبت مکی است و پنج آیه دارد

معنای ((تبت یدای ابی لهب و تب))

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ (۱) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ (۲) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (۳) وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (۴) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (۵)

ترجمه آیات

به نام خدای رحمان و رحیم. بریده باد دو دست ابی لهب (مرگ بر او باد) (۱). مال وی و آنچه را به دست آورده دردی را از او دوا

نکرد (۲). به زودی وارد آتشی شعله ور شود (۳). با زنش که بارکش هیزم است (۴). و طنابی تاییده (از لیف خرما) به گردن دارد (۵).

#### بیان آیات

این سوره تهدید شدیدی است به ابو لهب تهدیدی است به هلاکت خودش و عملش، تهدیدی است به آتش جهنم برای خودش و همسرش، و این سوره در مکه نازل شده است.

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ

((تب)) و ((تباب)) بنابر آنچه جوهری معنی کرده به معنای خسران و هلاکت است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۴ و راغب آن را به دوام خسران معنا کرده. بعضی هم گفته اند به معنای خبیت و نومیدی است. بعضی دیگر آن را به معنای تهی دستی از همه خیرها دانسته اند. ولی - به طوری که دیگران هم گفته اند - همه این معانی نزدیک به همند، و بنابر این کلمه ((ید)) در آیه نیز به معنای لغویش نیست، بلکه کنایه است از قدرت آدمی، چون دست در انسان عضوی است که مقاصدش به وسیله آن انجام می شود، و بیشتر کارهای آدمی را به دست او نسبت می دهند، و تباب و خاسر شدن دست به معنای بی نتیجه شدن اعمال آدمی، و بلکه نتیجه معکوس دادن آن است، و یا به عبارت دیگر به معنای باطل شدن اعمال او و به نتیجه نرسیدن آن است، به طوری که زحماتش هدر رود و مورد استفاده اش قرار نگیرد، این معنای تباب دست انسان بود. و معنای تباب خود آدمی، خسران او در نفس و حاق ذاتش است، به طوری که از سعادت دائمیش محروم شود، و این همان هلاکت دائمی او است. پس اینکه فرمود: ((تبت یدای لَهَب و تب)) معنایش در حقیقت ((تب ابو لهب)) است، و این نفرینی به او به هلاکت خودش و بطلان و بی اثر گشتن توطئه هایی است که به منظور خاموش کردن نور نبوت می کرد، و یا قضایی است از خدای تعالی به این هلاکت و بطلان توطئه ها.

و این ابو لهب که مورد نفرین و یا قضای حق تعالی قرار گرفته، فرزند عبد المطلب و عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که سخت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دشمنی می کرد و در تکذیب گفته ها و دعوت او و نبوتش و در آزار و اذیتش اصرار می ورزید، و در این راه از هیچ گفته و عملی فروگذار نمی کرد، و او همان کسی بود که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) او و سایر عشیره اقریبین خود را برای اولین بار دعوت کرد، با کمال بی شرمی در پاسخش گفت ((تبا لک - خسران و هلاکت بر تو باد)) و این سوره نازل شد و گفتار او را به خودش رد کرد که خسران و هلاکت بر او باد. وجه اینکه در این نفرین از ابولهب به کنیه یاد شده

بعضی ها گفته اند: نام او همین ابو لهب بوده، هر چند که به شکل کنیه است. بعضی دیگر گفته اند کلمه ((ابولهب)) کنیه او بوده و نامش عبد العزی بوده. بعضی دیگر گفته اند عبد مناف بوده. و از همه اقوالی که در پاسخ این سؤال (چرا اسم او را نیاورد) گفته شده، این قول است که خواسته است او را به آتش نسبت دهد، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۵ چون ابو لهب، اشعاری به انتساب به آتش دارد، وقتی می گویند فلانی ابو الخیر است، معنایش این است که: با خیر رابطه ای دارد، و همچنین ابو الفضل و ابو الشر، و چون در آیات بعد می فرماید: ((سیصلی نارا ذات لهب - به زودی در آتشی زبانه دار می سوزد)) از آن فهمیده می شود که معنای ((تبت یدای لَهَب)) هم این است که: از کار افتاده باد دو دست مردی جهنمی، که همیشه ملازم با شعله و زبانه آن است.

بعضی دیگر گفته اند: نام او عبد العزی بوده، و اگر قرآن کریم نامش را نبرده، بدین جهت بود که کلمه ((عبد العزی)) به معنای بنده ((عزی)) است، و عزی نام یکی از بت ها است، خدای تعالی کراهت داشته که بر حسب لفظ نام عبدی را ببرد که عبد او نباشد، بلکه عبد غیر او باشد، و خلاصه با اینکه در حقیقت عبد الله است عبد العزی اش بخواند، اگر چه در اسم اشخاص معنا مورد

نظر نیست ، ولی همانطور که گفتیم قرآن کریم خواست از چنین نسبتی حتی بر حسب لفظ خود داری کرده باشد.

مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ

در این آیه کلمه ((ما)) دو بار آمده ، اولی نافی است ، و دومی می تواند موصوله باشد، و معنای ((ما کسب)) ، ((آنچه با اعمالش به دست آورده)) بوده باشد، و می تواند مصدریه باشد، و معنایش کسب کردن به دست خود باشد، و کسب کردن به دست خود، همان عمل او است ، و معنای آیه به فرض دوم این است که : عمل او دردی از او دوا نکرد.

و معنای آیه به هر حال این است که مال ابولهب و عملش و یا اثر عملش دردی از او دوا نکرد و به نفرین خدا و یا قضای او، هم دچار تباب و خسران نفس شد و هم تباب و خسران دو دستش .

سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ

یعنی به زودی داخل آتشی زبانه دار خواهد شد. و منظور از این آتش ، آتش دوزخ است که جاودانی است ، و اگر کلمه ((نار)) را نکره و بدون الف و لام آورد، برای این بود که عظمت و هولناکی آن را برساند.

وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ

این آیه عطف است بر ضمیر فاعلی که در جمله ((سیصلی)) مستتر است ، و تقدیر ((کلام سیصلی ابو لهب و سیصلی امراته)) است ، یعنی بزودی ابولهب داخل آتشی زبانه دار می شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۶

و به زودی همسرش نیز داخل آن خواهد شد، و کلمه ((حماله)) - به فتحه آخر - در جمله ((حماله الحطب)) از این جهت فتحه به خود گرفته که به اصطلاح وصفی است که به منظور مذمت موصوف آن از وصفیت افتاده و در اینجا به عنوان نام آن زن آمده ، و در نتیجه چنین معنا می دهد: من مذمت می کنم حماله الحطب را.

ولی بعضی گفته اند منصوب شدن ((حماله)) بخاطر آن است که حال از کلمه ((امراه)) است ، و این معنای لطیفی می دهد که به زودی می آید.

فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ

کلمه ((مسد)) به معنای طنابی است که از لیف خرما بافته شده باشد، و این جمله بنا بر اینکه کلمه ((حماله)) حال باشد، حال دوم از کلمه ((امراه)) است .

و ظاهراً مراد از این دو آیه این باشد که همسر ابولهب به زودی در آتش دوزخ در روز قیامت به همان هیئتی ممثل می گردد که در دنیا به خود گرفته بود، در دنیا شاخه های خارین و بته هایی دیگر را با طناب می پیچید و حمل می کرد، و شبانه آنها را بر سر راه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می ریخت تا به این وسیله آن جناب را آزار دهد، در آتش هم با همین حال ، یعنی طناب به گردن و هیزم به پشت ممثل گشته عذاب می شود.

توضیحی درباره اینکه نفرین به ابولهب و اینکه فرمود: ((سیصلی ناراً...)) عدم اختیار ابولهب در جهنمی شدن را افاده نمی کند در مجمع البیان می گوید: اگر کسی سؤال کند بعد از این نفرین که خدا در حق ابولهب کرده ، آیا جهنمی بودن او جبری نیست و آیا او باز هم می توانسته ایمان بیاورد، و آیا اگر ایمان می آورد نفرین خدا تکذیب نمی شد؟

در پاسخ می گوئیم : باز هم ایمان آوردن ، تکلیف ابو لهب بوده ، چون نفرین ، تکلیف ثابت را بر نمی دارد، و نفرین خدای تعالی بر او در حقیقت تهدید او است ، خواسته است بفرماید اگر ایمان نیاوردی چنین و چنان می کنم .

مؤلف : اشکال مذکور ناشی از غفلت است ، غفلت از این حقیقت که تعلق قضای حتمی الهی به فعلی از افعال اختیاری انسان ، باعث بطلان اختیار انسان نمی شود، چون فرض این است که اراده الهی - و همچنین فعل خدای تعالی - تعلق گرفته به فعل اختیاری انسان ، بدان جهت که فعل انسان است ، یعنی اختیاری است ، و اگر فعل انسان و به عبارتی فعل ابولهب به اختیار خود او صادر

نشود، باعث می شود که اراده خدا از مرادش تخلف کند و این محال است، و وقتی فعلی که متعلق قضاء موجب است، اختیاری شد، ترکش هم اختیاری خواهد بود، هر چند که آن ترک واقع نمی شود، (دقت بفرمایید) و ما در چند مورد از مباحث گذشته این کتاب در این باره بحث کردیم. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۷

پس روشن شد که ابو لهب می توانسته ایمان بیاورد و از آتش نجات پیدا کند، آتشی که در صورت کافر مردن وی حتمی بوده، و قضایش رانده شده بود.

و از این باب است همه آیاتی که در باره کفار قریش نازل شده و خبر می دهد به اینکه اینان ایمان نخواهند آورد، نظیر آیات زیر که می فرماید: ((ان الذین كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون))، و نیز می فرماید: ((لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون))، و نیز از همین باب است آیاتی که سخن از مهر زدن بر دلها دارد، هیچ یک از آن آیات و این آیات مستلزم جبر نیست.

بحث روائی (چند روایت درباره بد رفتاری ابولهب و همسرش بارسول الله (صلی الله علیه و آله) و نزول سوره تبت) در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه ((وانذر عشیرتک الاقربین)) از ابن عباس روایت آورده که گفت: وقتی این آیه نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر بالای صفا رفت و با بلندترین صوتش فریاد زد یک خبر مهم، و قریش بدون درنگ دورش جمع شدند، پرسیدند چه شده است مگر؟ فرمود: به نظر شما اگر خبری بدهم که فردا صبح و یا امروز عصر دشمنی بر سر شما می تازد از من می پذیرید یا نه؟ همه گفتند: بلی (برای اینکه ما از تو دروغی نشنیده ایم). فرمود: هم اکنون شما را انداز و هشدار می دهم از عذابی سخت که در انتظار شما است، ابو لهب گفت: ((تبالک - مرگت باد))، برای این همه ما را صدا زدی و اینجا جمع کردی؟ خدای عزوجل در پاسخ وی این سوره را نازل کرد.

مؤلف: این روایت را در تفسیر این سوره نیز از سعید بن جبیر از ابن عباس روایت کرده، ولی در آن نیامده که دعوت بر بالای صفا هنگام نزول آیه ((وانذر عشیرتک...)) بوده. و نیز در مجمع البیان از طارق محاربی روایت کرده که گفت: روزی در هنگامی که من در بازار ذی المجاز بودم، ناگهان به جوانی برخوردیم که صدا می زد هان ای مردم! بگویید: ((لا اله الا الله)) تا رستگار شوید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۸

و ناگهان به مردی برخوردیم که در عقب سر او می آمد و به طرف او سنگ می انداخت، و دیدم که ساق پا و پشت پاشنه او را خون انداخته بود و صدا می زد هان ای مردم او کذاب است، گوش به سخنش ندهید. من از اشخاص پرسیدم این مرد کیست؟ گفتند این محمد است که مدعی نبوت است، و آن ابو لهب عموی او است که معتقد است وی دروغ می گوید.

و در قرب الاسناد به سند خود از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در حدیثی طولانی که معجزات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را بر می شمارد، فرموده یکی از آنها داستان ام جمیل همسر ابو لهب است که وقتی سوره ((تبت یدا ابی لهب)) نازل شد، نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد در حالی که ابو بکر پسر ابو قحافه نیز در حضور آن جناب بود، عرضه داشت یا رسول الله، ام جمیل است که با خشم می آید، و چه خشمی! گویا قصد اذیت تو را دارد، چون سنگی به دست گرفته می خواهد آن را به طرف تو پرتاب کند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: او مرا نمی بیند. ابو بکر اضافه می کند ام جمیل نزدیک آمد و از من پرسید رفیقت کجا است؟ گفتم آنجایی که خدا خواسته است. گفت: من به سر وقت او آمده ام اگر او را ببینم این سنگ را به سویش می افکنم، چون او مرا هجو کرده، به لات و عزی سوگند که من زنی شاعر هستم، (و می دانم چگونه هجوش کنم، این را گفت و رفت)، ابو بکر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسید: راستی او تو را ندید؟ فرمود: نه، خدای تعالی حجابی بین من و او انداخت، و مانع دیدنش شد.

مؤلف: قریب به این معنا از چند طریق از طرق اهل سنت روایت شده.



و در تفسیر قمی در ذیل آیه ((و امراته الحطب)) روایت کرده که امام فرمود: ام جمیل دختر صخر بود، و علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن چینی می کرد و احادیث و سخنان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را برای کفار می برد.

## الإخلاص

سوره اخلاص ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۶۹

آیات ۱ - ۴، سوره اخلاص

سوره اخلاص مکی است و چهار آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱) اللَّهُ الصَّمَدُ (۲) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۴)

ترجمه آیات

به نام الله که رحمان و رحیم استبگو او الله یگانه است (۱). که همه نیازمندان قصد او می کنند (۲). نزاده و زاییده نشده (۳). و هیچ کس همتای او نیست (۴).

بیان آیات

این سوره خدای تعالی را به احدیت ذات و بازگشت ما سوی الله در تمامی حوائج وجودیش به سوی او و نیز به اینکه احدی نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال شریک او نیست می ستاید، و این توحید قرآنی، توحیدی است که مختص به خود قرآن کریم است، و تمامی معارف (اصولی و فروعی و اخلاقی) اسلام بر این اساس پی ریزی شده است.

و روایات وارده از طرق شیعه و سنی در فضیلت این سوره بسیار زیاد است، حتی از هر دو طریق رسیده که این سوره معادل با یک ثلث قرآن است، که ان شاء الله روایاتش به زودی از نظر خواننده می گذرد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۰

و این سوره هم می تواند در مکه نازل شده باشد و هم در مدینه، و آنچه از بعضی از روایات وارده در سبب نزول آن ظاهر است این است که در مکه نازل شده.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

کلمه ((هو)) ضمیر شائن و ضمیر قصه است، و معمولا در جایی بکار می رود که گوینده اهتمام زیادی به مضمون جمله بعد از آن داشته باشد، و اما کلمه ((الله)) مورد اختلاف واقع شده، حق آن است که ((علم به غلبه)) برای خدای تعالی است، یعنی قبلا در زبان عرب اسم خاص برای حق تعالی نبود، ولی از آنجایی که استعمالش در این مورد بیش از سایر موارد شد، به خاطر همین غلبه استعمال، تدریجا اسم خاص خدا گردید، همچنان که اهل هر زبانی دیگر برای خدای تعالی نام خاصی دارند، و ما در تفسیر سوره فاتحه (اولین سوره قرآن) در باره این کلمه بحث کردیم.

فرق بین ((احد)) و ((واحد)) و معنای احد بودن خدای تعالی

و کلمه ((احد)) صفتی است که از ماده ((وحدت)) گرفته شده، همچنان که کلمه ((واحد)) نیز وصفی از این ماده است، چیزی که هست، بین احد و واحد فرق است، کلمه احد در مورد چیزی و کسی بکار می رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در خارج و نه در ذهن، و اصولا داخل اعداد نشود، به خلاف کلمه واحد که هر واحدی یک ثانی و ثالثی دارد یا در خارج و یا در توهم و یا به فرض عقل، که با انضمام به ثانی و ثالث و رابع کثیر می شود، و اما احد اگر هم برایش دومی فرض شود، باز خود همان است و چیزی بر او اضافه نشده.

مثالی که بتواند تا اندازه ای این فرق را روشن سازد این است که: وقتی می گویی ((احدی از قوم نزد من نیامده))، در حقیقت هم آمدن یک نفر را نفی کرده ای و هم دو نفر و سه نفر به بالا را، اما اگر بگویی: ((واحدی از قوم نزد من نیامده)) تنها و تنها آمدن

یک نفر را نفی کرده ای، و منافات ندارد که چند نفرشان نزدت آمده باشند، و به خاطر همین تفاوت که بین دو کلمه هست، و به خاطر همین معنا و خاصیتی که در کلمه ((احد)) هست، می بینیم این کلمه در هیچ کلام ایجابی به جز در باره خدای تعالی استعمال نمی شود، (و هیچ وقت گفته نمی شود: جانی احد من القوم - احدی از قوم نزد من آمد) بلکه هر جا که استعمال شده است کلامی است منفی، تنها در مورد خدای تعالی است که در کلام ایجابی استعمال می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۱

یکی از بیانات لطیف مولانا امیر المومنین (علیه السلام) در همین باب است که در بعضی از خطبه هایش که در باره توحید خدای عزوجل ایراد فرموده چنین آمده: ((کل مسمی بالوحده غیره لقیل)) یعنی - و خدا داناتر است - هر چیزی غیر خدای تعالی، وقتی به صفت وحدت توصیف شود، همین توصیف بر قلت و کمی آن دلالت دارد، به خلاف خدای تعالی که یکی بودنش از کمی و اندکی نیست.

و ما در بحثی که پیرامون توحید قرآنی در جلد ششم این کتاب داشتیم، پاره ای از کلمات آن جناب را که در باره توحید صادر شده نقل نمودیم.

معنای اینکه خدا صمد است اینست که هر چیزی در ذات و آثار و صفات محتاج او است و او منتهی المقاصد است  
اللَّهُ الصَّمَدُ

اصل در معنای کلمه ((صمد)) قصد کردن و یا قصد کردن با اعتماد است، وقتی گفته می شود: ((صمده، یصمده، صمدا)) از باب ((نصر، ینصر)) معنایش این است که فلانی قصد فلان کس یا فلان چیز را کرد، در حالی که بر او اعتماد کرده بود. بعضی از مفسرین این کلمه را - که صفت است - به معانی متعددی تفسیر کرده اند که برگشت بیشتر آنها به معنای زیر است: ((سید و بزرگی که از هر سو به جانبش قصد می کنند تا حوایجشان را برآورد)) و چون در آیه مورد بحث مطلق آمده همین معنا را می دهد، پس خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوائجشان او را قصد می کنند.

آری وقتی خدای تعالی پدید آورنده همه عالم است، و هر چیزی که دارای هستی است هستی را خدا به او داده، پس هر چیزی که نام ((چیز)) صادق بر آن باشد، در ذات و صفات و آثارش محتاج به خدا است، و در رفع حاجتش او را قصد می کند، همچنان که خودش فرموده: ((الاله الخلق والامر))، و نیز به طور مطلق فرموده: ((وان الی ربک المنتهی))، پس خدای تعالی در هر حاجتی که در عالم وجود تصور شود صمد است، یعنی هیچ چیز قصد هیچ چیز دیگر نمی کند مگر آنکه منتهای مقصدش او است و بر آمدن حاجتش به وسیله او است.

از اینجا روشن می شود که اگر الف و لام بر سر کلمه ((صمد)) در آمده، منظور افاده حصر است، می فهماند تنها خدای تعالی صمد علی الاطلاق است، به خلاف کلمه ((احد)) که الف و لام بر سرش در نیامده، برای اینکه این کلمه با معنای مخصوصی که افاده می کند در جمله اثباتی بر احدی غیر خدای تعالی اطلاق نمی شود، پس حاجت نبود که با آوردن الف و لام حصر احدیت را در جناب حق تعالی افاده کند، و یا احدیت معهودی از بین احدیت ها را برساند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۲

و اما اینکه چرا دوباره کلمه ((الله)) ذکر شد، با اینکه ممکن بود بفرماید: ((قل هو الله احد و صمد))؟ ظاهراً این تکرار برای اشاره به این معنا بوده که هر یک از دو جمله ((هو الله احد)) و ((الله الصمد)) مستقلاً کافی در تعریف خدای تعالی است، چون مقام، مقام معرفی خدا به وسیله صفتی است که خاص خود او باشد، پس معنا چنین است که معرفت به خدای تعالی حاصل می گردد چه از شنیدن جمله ((هو الله احد)) و چه از شنیدن ((الله الصمد)) چه آنجور توصیف و تعریف شود و چه اینجور.

و این دو آیه شریفه در عین حال هم به وسیله صفات ذات، خدای تعالی را معرفی کرده، و هم به وسیله صفات فعل. جمله ((الله احد)) خدا را به صفت احدیت توصیف کرده، که احدیت عین ذات است. و جمله ((الله الصمد)) او را به صفت صمدیت توصیف

کرده که صفت فعل است، چون گفتیم صمدیت عبارت از این است که هر چیزی به سوی او منتهی می شود.

بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه ((صمد)) به معنای هر چیز توپری است که جوفش خالی نباشد، و در نتیجه نه بخورد و نه بنوشد و نه بخوابد و نه بچه بیاورد و نه از کسی متولد شود. که بنا بر این تفسیر، جمله ((لم یلد و لم یولد)) تفسیر کلمه ((صمد)) خواهد بود.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

این دو آیه کریمه از خدای تعالی این معنا را نفی می کند که چیزی را بزیاید. و یا به - عبارت دیگر ذاتش متجزی شود، و جزئی از سنخ خودش از او جدا گردد. چه به آن معنایی که نصاری در باره خدای تعالی و مسیح می گویند، و چه به آن معنایی که وثنی مذهببان بعضی از آلله خود را فرزندان خدای سبحان می پندارند.

و نیز این دو آیه از خدای تعالی این معنا را نفی می کنند که خود او از چیزی متولد و مشتق شده باشد، حال این تولد و اشتقاق به هر معنایی که اراده شود، چه به آن نحوی که وثنیت درباره خدایان خود گفته اند، که بعضی اله پدر و بعضی دیگر اله مادر و بعضی دیگر اله فرزند است، و چه به نحوی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۳

و نیز این معنا را نفی می کنند که برای خدای تعالی کفوی باشد که برابر او در ذات و یا در فعل باشد، یعنی مانند خدای تعالی بیافریند و تدبیر نماید، و احدی از صاحبان ادیان و غیر ایشان قائل به وجود کفوی در ذات خدا نیست، یعنی احدی از دین داران و بی دینان نگفته که واجب الوجود (عز اسمه) متعدد است، و اما در فعل یعنی تدبیر، بعضی قائل به آن شده اند، مانند وثنی ها که برای خدایان خود الوهیت و تدبیر قائل شدند، حال چه خدای بشری مانند فرعون و نمرود که ادعای الوهیت کردند، و چه غیر بشری. و ملاک در کفو بودن در نظر آنان این است که برای اله و معبود خود استقلال در تدبیر قائلند و می گویند: الله تعالی تدبیر فلان ناحیه عالم را به فلان معبود واگذار نموده و او فعلاً مستقل در تدبیر آن ناحیه است، همانطور که خود خدای تعالی مستقل در تدبیر آن ارباب و آلله است، و او رب الارباب و اله الالهه است. و اگر برابری در صفات را نشمریم، برای آن بود که صفت، یا صفت ذات است یا صفت فعل، صفت ذات که عین ذات است و صفت فعل هم از فعل انتزاع می شود.

و این معنای از کفو بودن در غیر آلله مشرکین نیز تصور دارد، نظیر استقلالی که بعضی برای موجودی از موجودات ممکن پندارند، این نیز مصداقی است برای کفو بودن، چون برگشت این فرض نیز به این است که انسان پندارد مثلاً فلان گیاه خودش مستقلاً بیماری ما را شفا می دهد و در بهبودی از بیماریمان احتیاجی به خدای تعالی نداریم، با اینکه گیاه مذکور از هر جهتی محتاج به خدای تعالی است، و آیه مورد بحث این را نیز نفی می کند.

بیان اینکه نزائیدن، زاده نشدن و کفو نداشتن خدا فرع بر صمد بودن و یگانگی او در ذات و صفات و افعال است و صفات سه گانه ای که در این سوره نفی شده، یعنی متولد شدن چیزی از خدا، و تولد خدای تعالی از چیز دیگر، و داشتن کفو، هر چند ممکن است نفی آنها را متفرع بر صفت احدیت خدای تعالی کرد، و به وجهی گفت فرض احدیت خدای تعالی کافی است در اینکه او هیچ یک از این سه صفت را نداشته باشد، و لیکن این معنا زودتر به نظر می رسد که متفرع بر صمدیت خدا باشند.

اما اینکه متولد نشدن چیزی از خدا فرع صمدیت او است، بیانش این است که ولادت که خود نوعی تجزی و قسمت پیری است به هر معنایی که تفسیر شود، بدون ترکیب تصور ندارد، کسی که می زاید و چیزی از او جدا می شود باید خودش دارای اجزایی باشد، و چیزی که جزء دارد محتاج به جزء خویش است، چون بدیهی است موجود مرکب از چند چیز وقتی آن موجود است که آن چند جزء را داشته باشد، و خدای سبحان صمد است هر محتاجی در حاجتش به او منتهی می گردد، و چنین کسی احتیاج در او تصور ندارد.

و اما اینکه زاییده نشدنش از چیزی فرع صمدیت او است بیانش این است که تولد چیزی از چیز دیگر فرض ندارد مگر با احتیاج

متولد به موجودی که از او متولد شود، و خدای تعالی صمد است، و کسی که صمد باشد احتیاج در او تصور ندارد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۴

و اما اینکه کفو نداشتنش متفرع بر صمدیت او است، بیانش این است که کفو چه اینکه کفو در ذات خدای تعالی فرض شود و چه کفو در فعل او، وقتی تصور دارد که کفو فرضی در عملی که در آن عمل کفو شده مستقل در ذات خود و بی نیاز از خدای تعالی باشد، و گفتیم که خدای تعالی صمد است و صمد علی الاطلاق هم هست، یعنی همان کفو فرضی در آن عمل که کفو فرض شده محتاج او است و بی نیاز از او نیست، پس کفو هم نیست.

بنابر این روشن شد که نفی در دو آیه، متفرع بر صمدیت خدای تعالی است، و مال صمدیت خدای تعالی و فروعات آن به اثبات یگانگی خدا در ذات و صفات و افعال او است، به این معنا که خدای تعالی در ذاتش واحد است و چیزی شبیه به او نیست، نه در ذاتش و نه در صفات و افعالش، پس ذات خدای تعالی به ذات خود او و برای ذات خود او است، بدون اینکه مستند بغیر خودش باشد و بدون اینکه محتاج بغیر باشد، به خلاف غیر خدای تعالی که در ذات و صفات و افعال خود محتاج خدای تعالی است، و او است که به مقتضا و لیاقت ساحت کبریایی و عظمتش موجودی را با صفات و افعال معین خلق می کند، پس حاصل مفاد سوره این است که، خدای تعالی را به صفت احدیت و و احدیت توصیف می کند.

و از جمله سخنانی که در باره این آیه گفته شده، این است که مراد از کفو، همسر است، چون همسر هر کسی کفو او است. و بنابه این گفتار آیه شریفه همان را افاده می کند که آیه ((تعالی جد ربنا ما اتخذ صاحبه)) افاده می کند. و لیکن این حرف صحیح نیست.

#### بحث روائی

در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یهودیان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند: مشخصات و حسب و نسب پروردگارت را برای ما بیان کن. آن جناب تا سه روز پاسخ نداد، تا آنکه سوره ((قل هو الله)) احد نازل شد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۵

مؤلف: و در کتاب احتجاج از امام عسکری (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: سؤال کننده عبد الله بن صوریای یهودی بوده، و در بعضی روایات اهل سنت آمده که سائل عبد الله بن سلام بوده، و این سؤال را در مکه کرد، و بعد از شنیدن پاسخ ایمان آورد، ولی ایمان خود را پنهان می داشت، و در بعضی دیگر آمده جمعیتی از یهود بودند که این سؤال را از آن جناب کردند، و در روایات بسیاری از طرق اهل سنت آمده که اصلاً سؤال از ناحیه یهودیان نبوده، بلکه از ناحیه مشرکین مکه بوده، و به هر حال هر چه بوده مراد از حسب و نسب، صفات و مشخصات خدای تعالی است.

و در کتاب معانی به سند خود از اصبح بن نباته از علی (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی فرمود: نسبت خدای عزوجل همان سوره: ((قل هو الله...)) است و در کتاب علل به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حدیث معراج فرمود: خدای تعالی به آن جناب - یعنی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) - فرمود: ((قل هو الله احد))، را همانطور که نازل شده بخوان، که این سوره نسبت و معرف من است.

مؤلف: و نیز به سند خود از موسی بن جعفر روایتی در معنای این روایت آورده. و در الدر المنثور است که ابو عبید در کتاب فضائل خود از ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: سوره ((قل هو الله احد)) ثلث قرآن است.

مؤلف: روایات از طرق اهل سنت در این معنا بسیار زیاد است، و آن را از عده ای از صحابه از قبیل ابن عباس (که روایتش گذشت)، و ابی الدرداء، ابن عمر، جابر، ابن مسعود، ابی سعید خدری، معاذ بن انس، ابی ایوب، ابی امامه، و غیر نامبردهگان از

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرده اند، و نیز در عده ای از روایات وارده از امامان اهل بیت (علیهم السلام) آمده ، و مفسرین در توجیه آن وجوهی مختلف ذکر کرده اند، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۶

که معتدل ترین آن این است که تمامی معارف قرآنی به سه اصل بر می گردد، توحید و نبوت و معاد، و سوره مورد بحث از این سه اصل یک اصل را متعرض شده ، از اول تا به آخرش در باره آن سخن گفته ، و آن اصل توحید است .

و در کتاب توحید از امیر المومنین (علیه السلام) روایت آورده که فرمود در عالم رویا خضر (علیه السلام) را دیدم ، و این رویا یک شب قبل از جنگ بدر بود، به آن جناب گفتم : از آنچه داری چیزی به من تعلیم بده که بر دشمنان پیروز شوم . خضر گفت : بگو: ((یا هو یا من لا هو الا هو))، همینکه صبح شد، رویای خود را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بازگو کردم ، به من فرمود: ای علی اسم اعظم را یاد گرفتی ، و این کلام در جنگ بدر همچنان بر زبانم بود.

و نیز در آن کتاب آمده که امیر المومنین علی (علیه السلام) سوره ((قل هو الله احد)) را خواند، و وقتی فارغ شد گفت : ((یا هو یا من لا هو الا هو اغفرلی و انصرنی علی القوم الکافرین - ای کسی که نیست او مگر او، مرا بیامرز و مرا بر قوم کافر یاری فرما)).

و در نهج البلاغه در باره خدای تعالی آمده : ((الاحد لا بتاویل عدد - احد است ، اما نه به تاویل عدد)).

مؤلف : این روایت را در توحید هم از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده به این عبارت : ((احد لا بتاویل عدد)).

و در اصول کافی به سند خود از داوود بن قاسم جعفری روایت آورده که گفت : به امام ابی جعفر دوم جواد الائمه (علیه السلام) عرضه داشتم : کلمه صمد چه معنایی دارد، فرمود به معنای سید مصمود الیه است ، یعنی بزرگی که تمام موجودات عالم در حوائج کوچک و بزرگ به او مراجعه میکنند و محتاج اویند.

مؤلف : و در تفسیر کلمه ((صمد)) معانی دیگری از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده ، از آن جمله امام باقر (علیه السلام) ( فرمود: صمد به معنای سید و بزرگی است که سایرین او را اطاعت کنند، سیدی که مافوق او هیچ آمر و ناهی نباشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۷

و از حسین بن علی (علیهما السلام) روایت شده که فرموده است : صمد کسی و چیزی را گویند که جوف ندارد، و نیز به کسی گویند که نمی خوابد، و همچنین به کسی گفته می شود که لم یزل بوده و لا یزال خواهد بود. و از امام سجاد (علیه السلام) نقل شده که فرمود: صمد کسی است که هر گاه بخواهد چیزی را ایجاد کند تنها بگوید: باش آن چیز موجود شود. و باز صمد به معنای کسی است که موجودات را بدون الگوی قبلی خلق کرده ، آنها را اضداد و به اشکال مختلف و ازواج خلق کرده ، کسی است که در یکتایی و ضد نداشتن یگانه است ، و نیز در نداشتن شکل و مثل و شریک یکتا است .

و اصل در معنای صمد همان معنایی است که از ابی جعفر دوم (علیه السلام) نقل کردیم ، چون در معنای آن لغتی از مفهوم قصد گرفته شده بود، و بنا بر این ، معانی دیگر و مختلفیه ای که از سایر ائمه (علیهم السلام) نقل شد تفسیر به لازمه معنای اصلی است ، چون همه آنها از لوازم مقصود بودن خدای تعالی است ، آری خدای تعالی مقصودی است که هر موجودی در هر حاجتی که دارد به سوی او رجوع دارد، و خود او دچار هیچ حاجتی نمی شود.

و در کتاب توحید از وهب بن وهب قرشی از امام صادق (علیه السلام) از آبای گرامی اش (علیهم السلام) روایت آورده که اهل بصره به حسین بن علی (علیهما السلام) نامه ای نوشته ، و در آن از کلمه ((صمد)) پرسیدند، حضرت در پاسخشان این نامه را به ایشان نوشت : بسم الله الرحمن الرحیم ، اما بعد، مبادا در قرآن کریم خوض کنید. و در آن جدال راه نیندازید، و بدون علم و از روی مظنه و سلیقه در باره آن چیزی مگویید، که از جدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود: کسی که بدون علم در باره قرآن سخن بگوید، نشیمنگاه او پر از آتش خواهد بود، و خدای سبحان خودش کلمه ((صمد)) را تفسیر کرده ، بعد از آنکه فرمود: ((الله احد الله الصمد))، آن را با دو آیه بعد تفسیر نموده ، فرمود: ((لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد)).

و نیز در آن کتاب به سند خود از ابن ابی عمیر از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: و بدانکه خدای تعالی ((واحد)) و ((احد)) و ((صمد)) است، نه فرزنددار می شود تا فرزندش از او ارث ببرد، و نه خود از کسی متولد شده تا پدرش با او شریک باشد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۸

و باز در آن کتاب در خطبه دیگر از امیر المومنین (علیه السلام) آمده که فرمود: خدای عزوجل کسی است که از کسی متولد نشده تا در عزت شریکی داشته باشد، و خود فرزنددار نمی شود تا موروثی از بین رفتنی باشد.

و در همان کتاب در ضمن خطبه ای از آن جناب آمده که فرمود: خدای تعالی بزرگتر از آن است که کفوی داشته باشد تا به آن کفو تشبیه شود.

مؤلف: در این معانی که تاکنون از روایات نقل کردیم روایات دیگری نیز هست.

## الفلق

سوره فلق ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۷۹

آیات ۱ - ۵، سوره فلق

سوره فلق مکی است و پنج آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (۲) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثِ فِي الْعُقَدِ (۴) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵)

ترجمه آیات

به نام الله که بخشنده به همه و مهربان به خواص از بندگان است. بگو پناه می برم به پروردگار صبحدم (۱). از شر هر چه که او خلق کرده و دارای شر است (۲). و از شر شب وقتی که با ظلمتش فرا می رسد (۳). و از شر زنان جادوگر که به گره ها می دمند و افسون می کنند (۴). و از شر حسودی که بخواهد زهر حسد خود را بریزد (و علیه من دست به کار توطئه شود) (۵).

بیان آیات

در این سوره به رسول گرامی خود دستور می دهد که از هر شر و از خصوص بعضی شرور به او پناه ببرد، و این سوره به طوری که از روایات وارده در شان نزولش بر می آید در مدینه نازل شده است. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۰

معنی ((فلق)) در ((قل اعوذ برب الفلق)) و مفاد ((و من شر ما خلق))

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

مصدر ((عوذ)) که کلمه ((اعوذ)) متکلم وحده از مضارع آن است، به معنای حفظ کردن خویش و پرهیز دادن از شر از راه پناه بردن به کسی است که می تواند آن شر را دفع کند، و کلمه ((فلق)) - به فتحه اول و سکون دوم - به معنای شکافتن و جدا کردن است، و این کلمه در صورتی که با دو فتحه باشد صفت مشبیه ای به معنای مفعول خواهد بود، نظیر ((قصص)) به دو فتحه (چون قصص به کسره اول و فتحه دوم جمع قصه است)، که به معنای مقصود یعنی حکایت شده، و یا نقل شده است، و غالباً این کلمه بر هنگام صبح اطلاق می شود، و فلق یعنی آن لحظه ای که نور گریبان ظلمت را می شکافد و سر بر می آورد.

و بنا بر این، معنای آیه چنین می شود: بگو من پناه می برم به پروردگار صبح، پروردگاری که آن را فلق می کند و می شکافد، و مناسب این تعبیر با مساله پناه بردن از شر، که خود ساتر خیر و مانع آن است، بر کسی پوشیده نیست.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از کلمه ((فلق)) هر چیزی است که از کتم عدم به وسیله خلقت سر بر آورد، برای اینکه خلقت و ایجاد در حقیقت شکافتن عدم، و بیرون آوردن موجود به عالم وجود است، در نتیجه رب فلق مساوی با رب مخلوق است



بعضی دیگر گفته اند: کلمه ((فلق)) نام چاهی است در جهنم .

مؤید این قول بعضی از روایاتی است که در تفسیر این سوره وارد شده .

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

یعنی از شر هر مخلوقی ، چه انسان و چه جن و چه حیوانات و چه هر مخلوق دیگری که شری همراه خود دارد، پس ، از عبارت ((ما خلق)) نباید توهم کرد که تمامی مخلوقات شرنند و یا شری با خود دارند، زیرا مطلق آمدن این عبارت دلیل بر استغراق و کلیت نیست .

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ

در صحاح می گوید: کلمه ((غسق)) به معنای اولین مرحله از ظلمت شب است ، وقتی گفته می شود ((قد غسق الليل)) معنایش این است که تاریکی شب فرا رسید، و غاسق شب ، آن ساعتی است که شفق سمت مغرب ناپدید شود.

و کلمه ((وقوب)) که مصدر فعل ماضی ((وقب)) است ، به معنای داخل شدن است . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۱ در نتیجه معنای آیه این می شود: و از شر شب وقتی که با ظلمتش داخل می شود. و اگر در آیه شریفه شر را به شب نسبت داده ، به خاطر این بوده که شب با تاریکیش شریر را در رساندن شر کمک می کند، و به همین جهت می بینیم شروری که در شب واقع می شود بیشتر از شرور واقع در روز است . علاوه بر این ، انسان که مورد حمله شرور است ، در شب ناتوان تر از روز است . ولی بعضی گفته اند: مراد از کلمه ((غاسق)) خصوص شب نیست ، بلکه هر شری است که به آدمی هجوم بیاورد، هر چه می خواهد باشد.

ذکر خصوص شر شبانگاه ، شر ساحران و شر حاسد بعد از ذکر ((من شر ما خلق)) از باب اهتمام به این سه شرط است در آیه اول مطلق شر را ذکر کرد، و در آیه دوم خصوص ((شر غاسق)) را یاد آور شد، و این خود از باب ذکر خاص بعد از عام است ، تا اهتمام بیشتر نسبت به خاص را برساند، و در این سوره بعد از ذکر شر عام ، به خصوص سه شر اهتمام شده است : یکی شر شب وقتی داخل می شود. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۲

و دوم شر ساحران . و سوم شر حاسد، که مشغول توطئه می گردد. و اهتمام بیشتر نسبت به این سه نوع شر بخاطر این است که انسان از این سه شر غافل است ، یعنی این سه نوع شر در حال غفلت آدمی حمله می آورند.

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّثَاتِ فِي الْعُقَدِ

یعنی و از شر زنان جادوگر ساحر، که در عقده ها و گره ها علیه مسحور می دمند، و به این وسیله مسحور را جادو می کنند. و اگر از میان جادوگران ، خصوص زنان را نام برد، برای این بود که سحر و جادوگری در بین زنان بیشتر است تا مردان ، و از این آیه استفاده می شود که قرآن کریم تاثیر سحر را فی الجمله تصدیق دارد، و نظیر این آیه در تصدیق سحر آیه زیر است که در داستان هاروت و ماروت می فرماید: ((فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته و ما هم بضارین به من احد الا باذن الله))، و نیز نظیر آن ، آیه ای است که سخن از ساحران فرعون دارد.

ولی بعضی از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث نظری به سحر ندارد، بلکه مرادش از دمنندگان در گره ها، آن زنانی است که با تسویلات خود تصمیم های شوهران را از ایشان می گیرند و رای شوهران را متمایل به آن جانبی می کنند که خودشان صلاح می دانند و دوست دارند، پس مراد از کلمه عقد - که جمع ((عقده)) است - رای ، و مراد از ((نفث در عقد)) به طور کنایه سست کردن تصمیم شوهر است . ولی این معنایی به دور از ذهن است .

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

یعنی از شر حسود وقتی که مبتلا به حسد گشته و مشغول اعمال حسد درونی خود شود و علیه محسود دست بکار گردد. بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه شامل چشم زدن اشخاص شور چشم نیز می شود، چون چشم زدن هم ناشی از نوعی حسد درونی می گردد، شخص حسود وقتی چیزی را ببیند که در نظرش بسیار شگفت آور و بسیار زیبا باشد حسدش تحریک شده، با همان نگاه، زهر خود را می ریزد.

بحث روایی چند روایت حاکی از نزول ((معوذتین)) بعد از بیمار شدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر اثر سحر یک یهودی در الدر المنثور است که عبد بن حمید، از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردی یهودی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را جادو کرد، و در نتیجه آن حضرت بیمار شد، جبرئیل بر او نازل گشته دو سوره معوذتین را آورد و گفت: مردی یهودی تو را سحر کرده و سحر مذکور در فلان چاه است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) را فرستاد آن سحر را آوردند، دستور داد گره های آن را باز نموده، برای هر گره یک آیه بخواند، علی (علیه السلام) هر گره را باز می کرد یک آیه را می خواند، به محضی که گرهها باز و این دو سوره تمام شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاست، گویا پای بندی از پایش باز شده باشد.

مؤلف: و از کتاب ((طب الائمه)) نقل شده که به سند خود از محمد بن سنان از مفضل از امام صادق (علیه السلام) نظیر این معنا را روایت کرده. و در این معنا روایات بسیاری از طرق اهل سنت با مختصر اختلافی وارد شده، و در بسیاری از آنها آمده که زبیر و عمار را هم با علی (علیه السلام) فرستاد، و در آن کتاب روایاتی دیگر نیز از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۳

و به این دسته روایات اشکالی کرده اند، و آن این است که این روایات با مصونیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از تاثیر سحر نمی سازد، و چگونه سحر ساحران در آن جناب موثر می شده با اینکه قرآن کریم مسحور شدن آن جناب را انکار نموده، فرموده: ((و قال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا)). لیکن این اشکال وارد نیست، برای اینکه منظور مشرکین از اینکه آنجناب را مسحور بخوانند، این بوده که آن جناب بی عقل و دیوانه است، آیه شریفه هم این معنا را رد می کند، و اما تاثیر سحر در اینکه مرضی در بدن آن جناب پدید آید، و یا اثر دیگری نظیر آن را داشته باشد، هیچ دلیلی بر مصونیت آن جناب از چنین تاثیری در دست نیست.

و در مجمع البیان است که: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که بسیار می شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حسن و حسین را با این دو سوره تعویذ می کرد.

و نیز در همان کتاب از عقبه بن عامر روایت شده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آیاتی بر من نازل شده که نظیرش نازل نشده، و آن دو سوره ((قل اعوذ)) است، این حدیث را در صحیح آورده.

مؤلف: در الدر المنثور این حدیث را به ترمذی و نسائی و غیر آن دو نیز نسبت داده، و نیز روایتی در این معنا از کتاب ((اوسط)) طبرانی از ابن مسعود نقل کرده.

و بعید نیست که مراد آن جناب از نازل نشدن مثل این دو سوره این باشد که تنها این دو سوره در مورد عوذ و حرز نازل شده، و هیچ سوره ای دیگر این خاصیت را ندارد.

نظر ابن مسعود دائر بر اینکه ((معوذتین)) جزء قرآن نیست، رد این نظر و بیان این که تواتر قطعی بر اینکه این دو سوره جزء قرآنند وجود دارد صفحه

و در الدر المنثور است که احمد، بزار، طبرانی، و ابن مردویه از طرق صحیح از ابن عباس و ابن مسعود روایت کرده اند که ابن مسعود دو سوره ((قل اعوذ)) را از قرآن ها پاک می کرد و می تراشید، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۴

و می گفت: قرآن را به چیزی که جز و قرآن نیست مخلوط نکنید، این دو سوره جز و قرآن نیست، بلکه تنها به این منظور نازل شد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خود را به آن دو حرز کند. و ابن مسعود هیچ وقت این دو سوره را به عنوان قرآن نمی خواند.

مؤلف: سیوطی بعد از نقل این حدیث می گوید: بزار گفته احدی از صحابه ابن مسعود را در این سخن پیروی نکردند، و چگونه می توانستند پیروی کنند، با اینکه به طرق صحیح از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که در نماز این دو سوره را می خواند، و علاوه بر این در قرآن کریم ثبت شده است.

و در تفسیر قمی به سند خود از ابو بکر حضرمی روایت کرده که گفت: خدمت ابی جعفر (علیه السلام) عرضه داشتم: ابن مسعود چرا دو سوره ((قل اعوذ)) را از قرآن پاک می کرده؟ فرمود: پدرم در این باره می فرمود: این کار را به رای خود می کرده و گر نه آن دو از قرآن است. مؤلف: و در این معنا روایات بسیاری از طرق شیعه و سنی رسیده، علاوه بر این، جزو بودن این دو سوره برای قرآن، مورد تواتر قطعی تمامی کسانی است که متدین به دین اسلامند، و لذا می بینیم در پاسخ بعضی از منکرین اعجاز قرآن که گفته اند: اگر قرآن معجزه بود نباید در جزئیات این دو سوره برای قرآن اختلاف شود، گفته اند تواتر قطعی هست بر اینکه این دو سوره جزو قرآن است، و این تواتر کافی است در اینکه به اختلاف مذکور اعتنایی نشود، علاوه بر این آنها هم که گفته اند: این دو سوره جزو قرآن نیست، نگفته اند که ساخته خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) است، و از ناحیه خدای تعالی نازل نشده، و نیز نگفته اند که مشتمل بر اعجاز در بلاغت نیست، بلکه تنها گفته اند جزو قرآن نیست، که آن هم گفتیم قابل اعتناء نیست، چون تواتر علیه آن قائم است.

چند روایت درباره مراد از ((قلق)) و درباره آثار حسد

و در الدر المنثور است که ابن جریر، از ابو هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده که فرمود: ((قلق)) نام چاهی رو پوشیده است در جهنم.

مؤلف: در معنای این روایت روایات بسیاری دیگر هست که در بعضی از آنها آمده: فلق نام دری است در جهنم که وقتی باز شود جهنم افروخته گردد، این روایت را عقبه بن عامر نقل کرده. و در بعضی از آنها آمده چاهی است در دوزخ که وقتی بخواهند دوزخ را شعله ور سازند از آنجا شعله ور می کنند، ناقل این روایت عمرو بن عبسسه است. و از این قبیل روایاتی دیگر. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۵

و در مجمع البیان می گوید بعضی ها گفته اند: فلق چاهی در جهنم است که اهل جهنم از شدت حرارت آن به دنبال پناهگاهی می گردند، ناقل این حدیث سدی است. و ابو حمزه ثمالی و علی بن ابراهیم هم آن را در تفسیر خود آورده اند. و در تفسیر قمی از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرموده: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: فقر با کفر فاصله چندانی ندارد، و حسد آن قدر موثر است که گویی می خواهد از قضا و قدر الهی هم جلو بزند.

مؤلف: این روایت به همین عبارت از انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده.

و در کتاب عیون به سند خود از سلطی از حضرت رضا از پدر بزرگوارش، و آن جناب از آبای گرامش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود: نزدیک است که حسد از قضا و قدر الهی سبقت بگیرد. (این تعبیر کنایه است از شدت تاثیر حسد، نه اینکه می تواند سبقت بگیرد، چون تاثیر حسد هم خود از قضا و قدر الهی است).

و در الدر المنثور است که: ابن ابی شیبیه از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: حسد حسنت آدمی را می خورد، آنچنان که آتش هیزم را. (لطفی که در این تشبیه بکار رفته از نظر خواننده مخفی نماند).

## الناس

سوره ناس ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۶

آیات ۱ - ۶، سوره ناس

سوره ناس مدنی است و شش آیه دارد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (۱) مَلِكِ النَّاسِ (۲) إِلَهِ النَّاسِ (۳) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (۴) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (۵) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (۶)

ترجمه آیات

به نام الله که بخشنده به همه و مهربان به خواص است. بگو پناه می برم به پروردگار مردم (۱). فرمانروای مردم (۲). معبود مردم (۳). از شر وسوسه گر نهانی (۴). که در دل مردم وسوسه می کند (۵). چه آنها که از جنس جن هستند و چه آنها که از جنس انسانند (۶)

بیان آیات

در این سوره رسول گرامی خود را دستور می دهد به اینکه از شر وسواس خناس، به خدا پناه ببرد، و به طوری که از روایات وارده در شاعن نزول آن استفاده می شود این سوره در مدینه نازل شده، بلکه از آن روایات بر می آید که این سوره و سوره قبلش هر دو با هم نازل شده اند. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۷

شرحی در مورد اینکه خدای تعالی از سه جهت ((رب الناس))، ((ملک الناس)) و ((الهالناس)) بودن ملجاء و معاذ است

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ

طبع آدمی چنین است که وقتی شری به او متوجه می شود و جان او را تهدید می کند، و در خود نیروی دفع آن را نمی بیند به کسی پناهنده می شود که نیروی دفع آن را دارد، تا او وی را در رفع آن شر کفایت کند، و انسان در اینگونه موارد به یکی از سه پناه، پناهنده می شود: یا به ربی پناه می برد که مدبر امر او و مربی او است، و در تمامی حوائجش از کوچک و بزرگ به او رجوع می کند، در این هنگام هم که چنین شری متوجه او شده و بقای او را تهدید می کند به وی پناهنده می شود تا آن شر را دفع کرده بقایش را تضمین کند، و از میان آن سه پناهگاه، این یکی سببی است فی نفسه تام در سببیت.

دومین پناه، کسی است که دارای سلطنت و قوتی کافی باشد، و حکمی نافذ داشته باشد، به طوری که هر کس از هر شری بدو پناهنده شود و او بتواند با اعمال قدرت و سلطنتش آن را دفع کند، نظیر پادشاهان (و امثال ایشان)، این سبب هم سببی است مستقل و تام در سببیت.

در این میان سبب سومی است و آن عبارت است از الهی که معبود واقعی باشد، چون لازمه معبودیت اله و مخصوصا اگر الهی واحد و بی شریک باشد، این است که بنده خود را برای خود خالص سازد، یعنی جز او کسی را نخواند و در هیچ یک از حوائجش جز به او مراجعه ننماید، جز آنچه او اراده می کند اراده نکند، و جز آنچه او می خواهد عمل نکند.

و خدای سبحان رب مردم، و ملک آنان، و اله ایشان است، همچنان که در کلام خویش این سه صفت خود را جمع کرده فرموده: ((ذلکم الله ربکم له الملک لا اله الا هو فانی تصرفون)) و در آیه زیر به علت ربوبیت و الوهیت خود اشاره نموده، می فرماید ((رب المشرق و المغرب لا اله الا هو فاتخذہ و کیلاً))، و در این آیه ای که از نظرت می گذرد به علت مالکیت خود اشاره نموده می فرماید: ((له ملک السموات و الارض و الی الله ترجع الامور))، پس اگر قرار است آدمی در هنگام هجوم خطرهایی که او را

تهدید می کند به ربی پناهنده شود، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۸

الله تعالی تنها رب آدمی است و به جز او ربی نیست ، و نیز اگر قرار است آدمی در چنین مواقعی به پادشاهی نیرومند پناه ببرد، الله سبحانه ، پادشاه حقیقی عالم است ، چون ملک از آن او است و حکم هم حکم او است . و اگر قرار است بدین جهت به معبودی پناه ببرد، الله تعالی معبودی واقعی است و به جز او اگر معبودی باشد قلبی و ادعایی است .

و بنابر این جمله ((قل اعوذ برب الناس))، دستوری است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، به اینکه به خدا پناه ببرد، از این جهت که خدای تعالی رب همه انسانها است و آن جناب هم یکی از ایشان است ، و نیز خدای تعالی ملک و اله همه انسانها است و آن جناب هم یکی از ایشان است .  
از آنچه گذشت روشن شد که :

اولا: چرا در میان همه صفات خدای تعالی خصوص سه صفت : ((ربوبیت)) و ((مالکیت)) و ((الوهیت)) را نام برد؟ و نیز چرا این سه صفت را به این ترتیب ذکر کرد، اول ربوبیت ، بعد مالکیت ، و در آخر الوهیت ؟ و گفتیم ربوبیت نزدیک ترین صفات خدا به انسان است و ولایت در آن اخص است ، زیرا عنایتی که خدای تعالی در تربیت او دارد، بیش از سایر مخلوقات است . علاوه بر این اصولا ولایت ، امری خصوصی است مانند پدر که فرزند را تحت پر و بال ولایت خود تربیت می کند. و ملک دورتر از ربوبیت و ولایت آن است ، همچنان که در مثل فرزندی که پدر دارد کاری به پادشاه ندارد، بلکه اگر بی سرپرست شد به اداره آن پادشاه مراجعه می کند، تازه باز دستش به خود شاه نمی رسد، و ولایت هم در این مرحله عمومی تر است ، همچنان که می بینیم پادشاه تمام ملت را زیر پر و بال خود می گیرد، واله مرحله ای است که در آن بنده عابد دیگر در حوائجش به معبود مراجعه نمی کند، و کاری به ولایت خاص و عام او ندارد، چون عبادت ناشی از اخلاص درونی است ، نه طبیعت مادی ، به همین جهت در سوره مورد بحث نخست از ربوبیت خدای سبحان و سپس از سلطنتش سخن می گوید، و در آخر عالی ترین رابطه بین انسان و خدا یعنی رابطه بندگی را بیاد می آورد، می فرماید: ((قل اعوذ برب الناس ملک الناس اله الناس)).

و ثانيا: روشن گردید که چرا جمله های ((رب الناس)) ((ملک الناس))، ((اله الناس)) را متصل و بدون واو عاطفه آورد، خواست تا بفهماند هر یک از دو صفت الوهیت و سلطنت سببی مستقل در دفع شر است ، پس خدای تعالی سبب مستقل دفع شر است ، بدین جهت که رب است ، و نیز سبب مستقل است بدین جهت که ملک است ، و نیز سبب مستقل است بدین جهت که اله است ، پس او از هر جهت که اراده شود سبب مستقل است ، و نظیر این وجه در دو جمله ((الله احد الله الصمد)) گذشت . ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۸۹

و نیز با این بیان روشن گردید که چرا ((کلمه)) ناس سه بار تکرار شد، با اینکه می توانست بفرماید: ((قل اعوذ برب الناس و الههم و ملکهم)) چون خواست تا به این وسیله اشاره کند به اینکه این سه صفت هر یک به تنهایی ممکن است پناه پناهنده قرار گیرد، بدون اینکه پناهنده احتیاج داشته باشد به اینکه آن دو جمله دیگر را که مشتمل بر دو صفت دیگر است به زبان آورد، همچنان که در صریح قرآن فرموده : خدای تعالی اسمائی حسنی دارد، به هر یک بخواهید می توانید او را بخوانید، این بود توجیحات ما در باره آیات این سوره ، ولی مفسرین در توجیه هر یک از سوالهای بالا وجوهی ذکر کرده اند که دردی را دوا نمی کند.

مراد از ((وسواس خناس)) و اینکه فرمود: ((من الجئ و التأس))

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ

در مجمع البیان ، آمده که کلمه ((وسواس)) به معنای حدیث نفس است ، به نحوی که گویی صدایی آهسته است که بگوش می رسد، و بنا به گفته وی کلمه ((وسواس)) مانند کلمه ((وسوسه)) مصدر خواهد بود، و دیگران آن را مصدری سماعی و بر خلاف قاعده دانسته اند، چون قاعده اقتضا می کرد ((واو)) اول این کلمه به کسره خوانده شود، همچنان که حرف اول مصدر سایر افعال چهار حرفی به کسره خوانده می شود، مثلا می گویند: ((دحرج ، يدحرج ، دحرجا و زلزل ، یزلزل زلزالا)) و به هر حال ظاهر این

آیه - همانطور که دیگران نیز استظهار کرده اند - این است که : مراد از این مصدر معنای وصفی است ، که مانند جمله ((زید عدل - زید عدالت است )) به منظور مبالغه به صیغه مصدر تعبیر شده است .

و از بعضی نقل شده که اصلاً کلمه مورد بحث را صفت دانسته اند، نه مصدر.

و کلمه ((خناس)) صیغه مبالغه از مصدر ((خنوس)) است که به معنای اختفای بعد از ظهور است .

بعضی گفته اند: شیطان را از این جهت خناس خوانده که به طور مداوم آدمی را وسوسه می کند، و به محضی که انسان به یاد خدا می افتد پنهان می شود و عقب می رود، باز همینکه انسان از یاد خدا غافل می شود، جلو می آید و به وسوسه می پردازد. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۹۰

اللَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

این جمله صفت ((وسواس خناس)) است ، و مراد از ((صدور ناس)) محل وسوسه شیطان است ، چون شعور و ادراک آدمی به حسب استعمال شایع ، به قلب آدمی نسبت داده می شود که در قفسه سینه قرار دارد، و قرآن هم در این باب فرموده : ((و لكن تعمى القلوب التي فى الصدور)).

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

این جمله بیان ((وسواس خناس)) است ، و در آن به این معنا اشاره شده که بعضی از مردم کسانی هستند که از شدت انحراف ، خود شیطانی شده و در زمره شیطانها قرار گرفته اند، همچنان که قرآن در جای دیگر نیز فرموده : ((شیاطین الانس و الجن)).

و اما اینکه بعضی گفته اند که کلمه ((ناس)) هم بر جماعتی از انسانها اطلاق می شود و هم بر جماعتی از جن ، و جمله ((من الجنه و الناس)) بیانگر این معنای اعم است سخنی است بی دلیل که نباید بدان اعتناء نمود.

همچنین به این سخن که بعضی گفته اند که : کلمه ((و الناس)) عطف است بر کلمه ((وسواس))، و معنای عبارت این است که : پناه می برم به خدا از شر وسواس خناس که از طائفه جن هستند، و از شر مردم . چون این معنایی است که همه می دانند از فهم بدور است .

بحث روائی

(روایاتی درباره شاعن نزول ، مراد از ((وسواس)) و وسواس و تسویلات آن) صفحه

در مجمع البیان است که ابو خدیجه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد در حالی که آن جناب بیمار بود، پس آن جناب را با دو سوره ((قل اعوذ)) و سوره ((قل هو الله احد)) افسون نموده ، سپس گفت : ((بسم الله ارقیک و الله یشفیک من کل داء یوذیک خذها فلتهنیک - من تو را به نام خدا افسون می کنم ، و خدا تو را از هر دردی که آزارت دهد شفا می دهد، بگیر این را که گوارایت باد)) پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت : ((بسم الله الرحمن الرحیم قل اعوذ برب الناس ... ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۹۱

مؤلف : بعضی از روایاتی که در شاعن نزول این سوره وارد شده در بحث روایتی گذشته گذشت .

و باز در مجمع البیان است که از انس بن مالک روایت شده که گفت : رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شیطان پوزه خود را بر قلب هر انسانی خواهد گذاشت ، اگر انسان به یاد خدا بیفتد، او می گریزد و دور می شود، و اما اگر خدا را از یاد ببرد، دلش را می خورد، این است معنای وسواس خناس .

و در همان کتاب آمده که عیاشی به سند خود از ابان بن تغلب ، از جعفر بن محمد (علیهما السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده : هیچ مومنی نیست مگر آنکه برای قلبش در سینه اش دو گوش هست ، از یک گوش فرشته بر او می خواند و می دمدم، و از گوش دیگرش وسواس خناس بر او می خواند، خدای تعالی به وسیله فرشته او را تاءید می



کند، و این همان است که فرموده: ((و ایدهم بروح منه - ایشان را به روحی از ناحیه خود تاءید می کند)).  
و در امالی صدوق به سند خود از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی آیه ((و الذین اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم)) نازل شد ابلیس به بالای کوهی در مکه رفت که آن را کوه ثویر می نامند. و به بلندترین آوازش عفریت های خود را صدا زد، همه نزدش جمع شدند، پرسیدند ای بزرگ ما مگر چه شده که ما را نزد خود خواندی؟ گفت: این آیه نازل شده، کدامیک از شما است که اثر آن را خنثی سازد، عفریتی از شیطانها برخاست و گفت: من از این راه آن را خنثی می کنم. شیطان گفت: نه، این کار از تو بر نمی آید. عفریتی دیگر برخاست و مثل همان سخن را گفت، و مثل آن پاسخ را شنید.

وسواس خناس گفت: این کار را به من واگذار، پرسید از چه راهی آن را خنثی خواهی کرد؟ گفت: به آنان وعده می دهم، آرزومندشان می کنم تا مرتکب خطا و گناه شوند، وقتی در گناه واقع شدند، استغفار را از یادشان می برم. شیطان گفت: آری تو، به درد این کار می خوری، و او را موکل بر این ماموریت کرد، تا روز قیامت. ترجمه تفسیر المیزان جلد ۲۰ صفحه ۶۹۲ مؤلف: در اوائل جلد هشتم این کتاب گفتاری در این باره گذشت.

الحمد لله که این کتاب به پایان رسید، و فراغت از تالیف آن در شب مبارک قدر یعنی بیست و سوم ماه مبارک رمضان سال هزار و سیصد و نود و دوی هجری اتفاق افتاد و الحمد لله علی الدوام و الصلوه علی سیدنا محمد و اله و السلام.

مترجم: سپاس خدای را که توفیق ترجمه تفسیر المیزان را به این بنده ناچیزش عطا فرمود، و ترجمه آخرین جلدش در روز عید غدیر به پایان رسید. امید آن دارم که این خدمت ناچیز در درگاه ربوبیتش و در پیشگاه مقدس خاتم الانبیا، و اوصیای گرام آن حضرت مقبول افتد. و خداوند عز و جل در این ترجمه برکتی قرار دهد تا افراد بیشتری از آن منتفع گردند.

در اینجا به یاد خاطره ای که با مرحوم استاد علامه طباطبائی داشتم افتادم که فرمود: شخصی مرحوم پدرم را در خواب دید، حال او را و نظری که به فرزندش دارد سؤال کرد، آن مرحوم فرموده بود از محمد حسین راضی نیستم، زیرا او با نوشته هایش سرمایه کلانی برای خود فراهم آورده و چیزی به من نداده، مرحوم استاد وقتی این ماجرا را نقل کرد اشک از چشمانش جاری شد و به من فرمود: من ثواب تفسیر المیزان را به روح والدینم اهدانمودم. به ایشان عرض کردم من نیز ثواب ترجمه آن را به روح والدینم اهدا نمودم، امید است خدای عزوجل به لطف و کرم خود این هدیه را با صفات مضاعف در حساب آنان بنویسد. از همه خوانندگان عزیز و محترم التماس دعا دارم.

و الحمد لله و الصلوه علی رسول الله و علی آله خزائن رحمه الله و اللعن علی اعدائهم اعداء الله.

سید محمد باقر شریف موسوی، معروف به سید محمد باقر موسوی همدانی فرزند حجه الاسلام و المسلمین مرحوم سید هادی گروسی تغمده الله بغفرانه.

## درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:

[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۰۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۰۳۱۱) فکس ۰۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵





مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

# گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

**۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹**

